

東方文藝復興的展望

東亞文化之批判與指歸

第一冊

馮大麟著

文通書局印行

第十二章 文化批判

一偉大文化精神的輪廓，以觀察之不同，常得到各異的印象。倘如論到接近我們的文化，影響猶存。即主觀的判斷與情緒，必然時時滲透進來，這是絕對不可避免的。在我們冒險的大海上，有許多方向與道路。所以同樣的研究，在個別研究者手中，非特可以有不同的解釋與運用，並且還可得到完全相反的結論」。——巴克哈德（Jacob Burckhardt）

文化批判是批判工作中最困難的事，因人類的生活經驗各各不同，社會的思想觀念亦相互歧異，一般文化批判者往往易以自身的偏見，衡量其他文化的價值，以固有的觀念，解釋其他文化事象；其結果不是張冠李戴，混淆事實，就是隔鞋搔癢，無當於實際。故文化批判之難，不難於言之振振有詞，而難於毫無偏見地認識其他文化的價值，因為許多富麗堂皇的理論體系，比比建於一虛偽的假定之上。如斯賓格勒的西方之沒落偉著，即建於「文化有機體」錯誤假定之上；同時有許多動人的妙語，完全建於民族偏見之上。如英國桂冠詩人吉卜靈（Kipling）曾肯定地說「東方是東方，西方是西方，東方永不能會遇西方。」（*Oh! east is east and west is west, Never the twain shall meet*）全是從一種民族傲慢感出發，可知動人的理論和語句，往往滲雜着許多錯誤和偏見，我們不能以其言之振振有詞，即以爲已盡文化批判之能事。故我們要從事文化批判工作，特別是對於東西文化的比較研究與批判，少不得先要破除一切社會的偏見，惟有破除一切社會的偏見，然後我們才不致受社會錯誤觀念的引導，和民族偏見的欺蔽。近代自然科學的

思想偏
見的類
種

輝煌成績，我們追溯其成功之因，即由於培根笛卡兒諸人，能首先粉碎中世紀創世紀中的宗教偏見。至近代文化批判工作，何以不能有驚人的開展，我們細心觀察，其主因亦由於民族的偏見植根太深，一般批判文化的人，比比於不知不覺間，受民族偏見的奴役，其結果自然對於世界其他文化，無法認識，無法了解，更無法欣賞。故今後我們研究東西文化和批判東西文化，欲使其不落尋常，有一點新的開展，必要而又必要地少不得先來一番「偏見清掃」工夫。至一切人類的偏見，若是我們潛心查究的話，約有以下四種：

(一) 地域偏見——中國人在鴉片戰爭以前的「西方」觀念，幾乎充滿了鄙視的成分，一般人對於西方不加上「蠻貊之地」的頭銜，就認定是化外的「夷狄之邦」。因在中國人的傳統觀念中，歷史上就沒有優越於中國的文化民族，雖然鴉片戰爭一役，震驚了東方的古老帝國，已大有積弱之感，但在文化上仍維持「中體西用」的觀念，使中國遲延了現代化的行程。而當今的西洋人，在他們心目中，又以為中國文化不過一些「東辮」「纏腳」「隨地吐痰」的怪花樣，或人類古代文化廢墟上的殘痕陳跡。這些都是從狹隘的地域之見所發出的錯誤判斷，以這種地域偏見為基礎而研究東西文化，自然東方人無法認識西方文化的價值，同時，西方人也無法了解東方文化的價值。記得洛朋 (G. Le Bon) 曾說過這樣深刻的話：「在英國人的心目中，只有他們的文化是合理的，別的宗教與倫理都是錯誤的，」這是何等駭人的偏見！在這種偏見下，那裏能認識客觀的真理，那裏能發揮理智的同情，其結果必走入偏跛錯誤的道途，當無疑義，巴斯噶 (Pascal) 在其「所思」一書中，對於地域觀念的作用，亦描寫得十分盡致，他說：「三緯度的距離，將一切法理全部推翻，日中的子午線，決定了真理，根本的法則在改變着，是非亦亦有一定的時代，可憐的公道，常受一條河或一座山的限制，在庇里尼斯 (Pyrenes) 山這邊的真理，到了山的那邊，就不是真理了。」我們有多少人能不受這些地域觀念的欺蔽，不幸得很，世界上百分之九十以上的人，

都是地域偏見的擁護者。百年來研究東西文化者，事實上並不乏其人，但何以不能獲得赫赫的成績，其根本原因，就由於地域觀念在人類與真理間築起一壁不可逾越的高牆，這座高牆更使東方人與西方人間，不但不易發生真切的了解，而且阻礙了相互情感的融洽。

(二) 時代偏見——有人說：「真理是有時間性的。」過去人所信仰的真理，也許在今天會被我們視為謬見；我們今天所一致肯定的真理，說不定明天就會推翻，如巫祝的信仰，在原始社會會發揮偉大的支配作用，但時至今日，巫祝的信仰既歸幻滅，巫祝的權威也沒落了，可是我們是否能保證我們這個時代沒有類似巫祝的信仰，試縱目一看，滔滔天下的人，有多少不迷信口號，和盲從標語，恐怕「新式迷信」的程度，也不減於古代初民，羅素在權力一書上，曾如此沉痛的說：「過去的人賣身於魔鬼以取得權力，現在的人從科學獲得此等權力，而又發覺自身將成爲權力的奴役，故世界前途之希望，惟在權力馴服。蓋科學已造成這樣的世界，一切人類無論黃種、白種、黑種、法西斯主義者、共產主義者、或民主主義者，若不馴服權力，皆無希望。人類不是全體空存，即全體消滅」。言之令人猛省沉思。不過這也不是教人全盤否認真理，因所謂「真理」原有絕對的真理和相對的絕對真理之分，絕對的真理是古今不變的，相對的絕對真理，則依時依地而變；但相對的絕對真理，雖依時依地而變，可是並不因其依時依地而變，即失其爲真理。蓋一切相對的絕對真理，在其所相對的時空下，仍是絕對真理。惟於此一般人往往以魚目混珠，將「時代偏見」與相對的絕對真理，混淆不分。致使人誤會相對的絕對真理爲時代偏見，其實此二者大不相同。我們這裏所要掃除的，就是這種時代偏見，時代偏見是最易變異真理的錯誤意識。它不但使人類愚闇，而且使人錯誤，如中國古時，一般文人學士總有「尙古癖」，認爲今時不如古時，今人不如古人，故言必宗孔孟，行必法堯舜，自己著的書往往不用自己的名字發表，而要託名於古人，秦漢以來這類的偽書爲數真不少。但今日中國的學術界，「尙古癖」倒沒有了，却染上了濃

厚的「西洋熱」，外國教授說的話，似乎成了新的典籍經文，西洋的一切，好像都比中國好，中國的一切，好像都沒有值得驕傲西洋人的地方。這全是時代的偏見。在這種時代偏見下的一「東西文化觀」，是不會對東西文化深切了解的。記得上次歐戰之後，克里蒙梭（Clemenceau）到埃及去休養時，曾批評金字塔為迷信，為孩子氣，白費了人類底精神和金錢。這種以現代的實利眼光來看金字塔，自然無法欣賞埃及文化的偉大精神。這話傳出以後，於是一家埃及報紙上，便主張請一個關亡者，去找岐奧普斯（Cheops）問問她對於凡爾賽和約的意見如何，蓋我們只有先知道如何廢止戰爭，停止建造礮台，停止製造槍炮戰艦，然後才有權去譏笑埃及法老們不知道如何停止金字塔之建築。說不定建築金字塔還可養活許多失業工人。這都是由於時代偏見的蒙蔽，使我們不能了解古代文化。

（三）民族偏見——民族間的偏見，對於思想的影響，更有可怕的勢力，有一個時期因為西洋人對印度的不了解，曾發出印度女人有沒有靈魂的幼稚問題。而黑格爾的歷史哲學，也滲雜入許多民族的偏見，黑格爾分歷史發展為四大時期：一東方的專制時代，二希臘的民主共和時代，三羅馬的貴族共和時代，四日耳曼的君主制度時代。把中國列入第一期，以為是客觀精神的最低發展，而以日耳曼君主制度為歷史的最高發展。這那裏是客觀的事實，完全是民族的偏見。而近代的德國納粹學者盧森堡，更推波助瀾，作怪生風，以為日耳曼民族是世界上第一等優秀民族，於是倡出一種族優越論一和「白種人的負擔」等荒謬學說。其實他們不想一想，當中國早已衣履冠帶形成泱泱大邦的時候，日耳曼人還在茹毛飲血度原始的野蠻生活，當中國早已哲人倍出，文物鼎盛的時候，日耳曼人還在北歐森林中一無所知，這些都是鐵的事實，不容納粹學者誣蔑，更非納粹學者所能一筆否認。由於這種民族的偏見，所以在西方有人會懷疑到中國人沒有接受科學的能力，對於中國文化的真正價值，自然更無法了解欣賞，這不但阻礙了西方對東方的認識，同時，

也妨害了東西兩方的文化交流。所以我們今天要從事文化批判或文化比較研究工作，少不得引來一陣捲地的秋風，吹去這漫野的「民族偏見」的殘葉。

(四)個人偏見——個人生活在特殊的環境下，由於習慣的浸染，知識的遞受，往往於不知不覺間造成了個人的偏見，我國古人，譏人識解幼稚，爲坐井觀天。實則我們平心而論，歷代多少雄視一代的思想家，他們的主張，他們的見解，仍不免有坐井觀天的地方。而且每個人往往皆以自己的看法，解釋一切的現象，以自己的標準，規律一切的事物，如尼采對於基督敎道德的鄙視，(以爲是奴隸道德) 馬克思對國家法律的誤解，(以爲是統治者壓迫被統治者的工具) 都是以個人的成見，抹殺了一切的事實和真理。叔本華說得好：「吾人皆以自身視野之界域，爲世界之界域，此種知識之錯誤，不能避免；亦猶眼之錯誤，常使吾人想像天與地相遇於水平面然。此可用以說明多數事物，如實際上各人皆以自己爲標準，而度量他人；一經想像其當然，則認爲必然矣。」對於個人成見的分析剖述。可謂鞭撻入裏。在研究東西文化方面，也最忌攪入個人的主觀成見，因爲一有個人的主觀成見加入，研究所得的結論之客觀性即隨之而減少。此外，在文化研究上，尤有一種最應芟除的個人偏見，即文化研究者往往以一定的格式來剪裁事實，以客觀來牽就主觀，其結果雖然建立了富麗可觀的整嚴體系，但文化的真相和歷史的事實，却因之而黑白混淆隱晦不彰，黑格爾的歷史哲學和馬克思的唯物史觀，就是以一種「正」「反」「合」的格式來剪裁歷史，不但蒙昧了客觀事象，而且欺騙了忠實讀者。尼采最反對這種主觀的作風，他嘗譏刺這種建立龐大體系的「組織癖」。曾有人問「道」於他：「汝之道何在？」他這樣回答說：「世無所謂固定之道，幾多之哲學體系，亦惟建設者認爲真理，其後之人，必又以爲誤謬矣」。至於由此種主觀的個人成見，所演繹出來的歷史觀和文化觀，自更全無是處。故我們研究文化，寧可尊重事實，不妄自組織體系，不可徒求體系的美觀而割裂事實。

批判西文在積極的方面應注意的事

自然科學與社會科學的研究態度與各不相同

以上四種偏見爲吾人研究或批判東西文化時所必須破除的重重錯誤觀念，蓋惟有將此心理上之大敵則蕩盡淨，而後始能撥除雲翳，重見真理的光明，亦惟有破除此重重偏見，始能不墮我執，不執妄見，得事象的體要，觀文化的會通。這是研究東西文化所必做的消極工夫。孔子說：「毋意，毋必，毋固，毋我。」就是教人勿爲偏見所困。心學家說：「虛靜其心」，也是教人時時應保持客觀的態度。蓋天下最誤事者爲「我」字，「必」字；有「我」而後客觀的真理抹殺了，有「必」而後一切主觀的成見流露了。故今後假使我們希望在東西文化研究上有一點新開展的話，首先在消極方面，我們應破除一切偏見，至於積極方面，我們應注意者尙有二事：

(一)「體要」的把握——社會科學和自然科學雖都是從自然層次，以非價值的眼光，對客觀現象作一番分析研究，而成立的學科。但因自然科學和社會科學所研究的對象不同，其所獲得的真理，亦各異其形式。蓋自然科學所研究者爲自然現象，比較易於獲得一貫的把握，例外的事件少之又少，故自然科學上的真理，必然性比較大。但社會科學則不然，社會科學所研究者爲社會現象，社會現象因有人類的自由意志操縱左右於其間，偶然性十分的大；在社會現象中，我們幾乎歸納不出普遍的原則來，更不能像理化科學可定出事實間的數字關係。所以社會科學上的真理，必然性少之又少。或者簡直乾脆地說，社會科學上的真理就沒有必然性。沒有必然性自不能有自然科學上的「預見」。這裏，或者有人會問社會科學既不能定數字關係和定律，也不能有自然科學上的「預見」，是否社會科學能真正成爲一種科學呢？我們以爲科學的意義，有狹義的和廣義的兩種。狹義的科學，是指可從現象中歸納出法則定律的科學。(當然這種法則在理知上嚴格地說也只有概然性。)廣義的科學，則凡一切對於現象的事實說明和解釋的學科，都可說是科學。準此以論；自然祇有在廣義的科學意義下，社會科學才能成爲科學。不過社會科學雖與自然科學不同，但二者都爲現象知識則一，社會科學既不能歸納出必然性的法則，可以預見未來的事變，

那我們研究社會科學又有何用呢？同時，社會現象既如無頭亂絲，錯落怪石，我們又何從歸納得出結論來呢？這一切問題，初看起來，似無法解答，實則細心尋究，這一切問題，都是從一種錯誤觀念出發所引起的疑問。爲什麼呢？我們要知道西洋科學的發達史，即由文藝復興算起，到今天也不過五百年，歷史並不怎麼悠長，雖然他們在自然科學上已獲得輝煌的成績，但在社會科學上，不幸得很，他們並沒有什麼赫赫的貢獻。爲什麼西方在社會科學上沒有偉大的貢獻，其根本上原因，即由於西方學者未注意到自然現象和社會現象有鮮明的不同，所以西方學者也不自覺地以研究自然現象的態度來研究社會現象，以研究自然科學的方法來研究社會科學。其結果自焉得不大令人失望。這由於科學發達的歷史還短淺，我們不能深怪他們，其實既然社會現象和自然現象不同，我們自不能以研究自然現象的同一態度和方法處理之。由是而言，幾百年來西方研究社會科學態度和方法，不能不變一變。從社會現象中，我們既不能歸納出必然性的定律和法則，預測未來的事件，那我們爲什麼不以「鑒往」的觀念來代替「知來」。同時，在社會領域中，我們也不需要「知來」因社會現象本來不過是人類一切社會活動的變稱，人類一切社會活動若真能和自然現象一樣，可預知其結果，則人類大可不必孜孜努力了。但若人類不努力，其結果又不能坐待而致。故在社會領域中，即使我們可預知未來，對於人類也沒有什麼用處。記得馮友蘭先生在講「命運」時，曾說我們對於命運不能知道，就是知道也沒有什麼用處。與此可用同一道理說明之，其差異者不過一是社會的命運，一是個人的命運而已。故無論從任何觀點看來，我們都應以「鑒往」的觀念代替「知來」，才比較妥帖。但「鑒往」並不是「慕古」，鑒往只是將過去事象作爲參考，以爲創造未來之準備，並不是大開倒車，一味師古。這是西方研究科學的態度應大變特變的一點。其次，西方研究社會科學的方法，也大有斟酌的餘地，假使我們仍以治自然科學的方法來治社會科學，要確立定律，舉出數字關係，則不但我們求不出定律，列不出數字關係，即社會科學的

建立也大大成問題。可知研究自然科學的方法，決不能適用於社會科學。我們要建立社會科學，必須別開生面，另起爐灶，然後才能有新的開展。不過對於社會現象我們雖得不出公式定律，但亦非絕無條理可尋，假使社會事象中毫無條理，則我們一切生活行動無所依歸。事實上，我們的生活行動，皆有共通一致的準繩，足證社會事象中非無條理可尋。不過這種生活行動的準繩，不見得社會中全數分子皆一致依歸，有如自然事物遵守自然法則一樣，其不遵守社會準繩者，在社會中亦非不平凡的例外，故對於社會現象，我們祇能探其「體要」，把握其重點，至於其少數的例外，或單微的末節，我們可以棄置不顧。蓋在社會事象中，我們如能探得其「體要」，把握其重點，尋出其意義線，自可以左右逢源，貫通萬事，有如統之有宗，會之有元，繁而不亂，簡而有理。可知自然科學方法和社會科學方法，完全不同；自然科學在求出普遍的定律法則，應用於百世而不爽，而社會科學則在求其脈絡貫串的「體要」，貫通萬事而無礙。同時，尤可注意的，是自然科學上的定則，祇是某物或某類物的定則，因在自然科學上，根本找不出貫通萬物萬事的定則，然而社會科學上的「體要」則不同。我們把握其體要，就可貫通萬事而不悖。例如我們上編研究中國文化的結論；是「中國文化在向社會界盡人之社會之性，從社會層次來建立道德中心的文化體系」這就是中國文化的「體要」。我們能會心探得此體要，自可貫通中國林林總總的思潮，統會中國形形色色的事象，左右逢源，有條不紊。不過此亦有少數例外，如老子，莊子，就不是從社會層次來看事物，但這些少數的例外，在社會科學上是「分習見的事情，它並無礙於社會科學真理的成立，假使我們以為有例外就不是真理，那未免全以自然科學的眼光來看社會科學了，故我們研究東西文化，亦應用此社會科學的新方法，來把握其體要，探求其脈絡，以期一以貫之。

(二) 同情心的發揮——哥德告訴艾克爾門 (Eckermann) 說：「真理像一粒鑽石，他射出的

光不祇一個方向，同時可以到各方面。」故我們要探求萬有的真理，少不得發揮理解的同情心，從各個方面來觀，從各個角度去看，惟有如此，然後我們才能在各方面沐浴真理的光芒。過去許多思想上的鬥爭，學術上的論戰，即由於一般人往往沒有同情敵方的襟懷，均執一端，以爲全是。若我們能有浩然大公等齊宇宙的胸襟，不執我見，不蔽本心，則一切閉戶之見，主奴之爭，均可消滅於無形，我們觀今察古，細繹一切論爭之源，約有以下三方面：（甲）由於觀點的不同；蓋凡有所見，必有其所自見的觀點，所自見的觀點既不能盡同，則其所見自不能無異。是爲觀點的不同。惟所謂觀點的不同，實含有以一共同事實爲基礎之意，倘就此事實上的共同基礎，以廓然大公的胸襟，尋求其所以相異之理，則一切不同的理論不必真有不同。宛如羣盲談象，或言其鼻，或狀其尾，或述其脊，各人心目中象之印象，雖不相同，然各已說明象之一部分，即屬不可否認的事實和真理。而一切學術思想亦然。蓋一切學說思想之所以互異，不外二大原因：（一）討論事實時其討論範圍不同，（二）討論事實時其所討論的事實範圍不同。我們誠能取其同而捨其異，原其正而匡其偏，則歷史上許多互相矛盾的學說，都可各得其適當的地位。如性善性惡之爭，我們前面即用此種方法解決之。（乙）由於方法的不同：如中國尚直覺，西洋重理知，中國的一切學術思想，都以藝術的筆調表而出之，所以缺乏精密的論證。反之，西洋的大思想家，無不以理知的分析見長，由是西洋有分析精密的科學，中國則祇有空靈圓妙的真理，其始也僅以方法之異，其終也則萬理分殊。方法決定結果，所以我們考察東西各種學術思想時，不但要分析其結果，而且要尋求其所以致此的根本方法。又如我們研究西洋經濟思想史時，有所謂歷史學派，心理學派，統計學派等，這些學派之所以不同，亦由於其治學的方法不同而異。質言之；即經濟學上歷史學派的成立，係由應用歷史方法而來，經濟學上統計學派的成立，係由應用統計方法而來，可知方法在在可以決定結果。歷史上許多學派的紛歧，即由於所用的方法不同。這各種方法，從

浩然無私的眼光看來，大體皆各有長處，我們用不着墨守一家之法，入則主之，出則奴之，像柏格森之攻擊理知，羅素之詆斥直覺，唯物史觀論者之反對形式邏輯，都大可不必。故同情心的發揮，在文化批判上十分緊要。惟有如此，我們才能確定各種方法的適當位置。（丙）由於名詞界說之不同：一切學術用語，往往因立論者的界說定義之不同，易引起誤會而爭論，有人說哲學上的論戰，什九都是名詞的爭論，其實豈僅哲學如此，其他學術部門亦何嘗不然。故進行文化批判工夫，第一步我們應該先澈底分清各家的名詞界說，然後才能明其分際，定其是非。過去蘇格拉底與人辯論，嘗教人先立界說，然後再據界說以折服之，蘇格拉底以為這是尋求真理的唯一方法。我們今日細閱歷史上各種論戰的舊文案，如當時能對於一切名詞界說，加以澄清與劃一，則許多狂熱的論爭，皆可以雲散煙消。所以我們今日誠能發揮理知的同情，善盡分析剖辦之事，就共同事實而探溯其不同的觀點，就共通對象而尋求其不同的方法，就同一名詞而分析其不同的涵義，則東西各種學術思想縱紛歧百出，亦不難得一貫條理，而各予以適當的位置。所以我們研究東西文化，不在以一家之言，在學術界比短量長，而實在發揮理知的最大同情，聚納林林總總的東西學術思想，融洽於一爐，再造新世界的文化。這種理知的同情心，可說是一種「學術雅量」，有這種學術雅量，才能統萬類於宗元，導百川於巨海。從歷史上看來，不可否認地西方人相當缺乏這種學術雅量，不是此攻擊彼，就是彼攻擊此，很少能跳出圈子外，從更高的層次觀點，來對各種相互矛盾的思想作一番批判綜合的，但中國人一般的學術雅量則相當大，中國所以沒有西洋那樣的宗教戰爭和階級鬥爭，大概即由中國一般的人雅量大觀點高，至於中國在歷史上所以能化佛為儒，其基因未嘗不根於此，梁啟超先生說：「其民族器度偉大，有廣納衆流之概，故極平實與極詭異之學說，同時並起，能並育而不相害。……調和焉以治諸於一爐」這正是中國人學術雅量的真切流露。由是言之，我國先民已發揮這種學術雅量，融洽中印文化於一爐，前事不忘，後

世之師，爲什麼我們這一代不能以這種偉大的氣量，融鑄中印歐三大文化爲一體呢？故今後我們實應本偉大的氣量，以批判的方法，綜合中印歐三大文化的成果，造成有光有熱似花似錦的新世界文化。總之，在未來的局面中，我民族必有其不朽的位置，我文化必有其不朽的地位，這是我們觀往察來所敢深信的。

以下五章，一方面我們擬從宇宙、歷史、人生、經濟、政治、道德、哲學、藝術、宗教各方面，對東西（中印歐）文化作一番比較的研究；一方面我們準備在研究過程中，對此東西文化的各部門，作進一步的分析批判，以求明瞭世界文化的新歸趨，及開拓中國文化的新路向。雖然本書因篇幅所限，不能一一詳論。但至少我們希望能指出新世界與新中國文化的綽約輪廓，在我個人對東西文化研究工作上，標寫出一進展途程上的小小里程碑。

第十三章 宇宙・歷史・人生

乾坤一舞台

生命一戲劇

悲悲復喜喜

誰解此中意

一、扭開決定論氣數論及輪迴論的鎖鍊

——東西宇宙觀的比較

古代希臘人和近代西洋人，雖都是從自然層次來觀察宇宙；但古代希臘人的宇宙概念，和近代西洋人的宇宙概念，畢竟畧有不同。希臘人的宇宙是具體的有限的，而近代西洋民族所設想的宇宙，則是一種廣漠無限的系統。希臘人的時間空間是有限的，而近代西洋人所設想的時間空間則是無限的。詩人華茨華斯（Wordsworth）對此「無窮」和「無限」特有一種神秘的感覺，他曾吐出「空間無止境，時間永綿延」的深嘆，哥德在浮士德中也曾對這無限的宇宙，低詠着「乾坤渺無限，生世渾如寄」。至於近代西洋的科學家，他們更依據數學的符號來寫象宇宙，把紛紜複雜的宇宙現象，簡約成幾個簡單的公式。不過我們這裏要注意近代西洋的數學和古代希臘的數學，也各各不同；希臘所謂「數」，僅是實物的形體、線、面、與容積。反之，近代數學，自笛卡兒以後，完全集中於無窮之分析，它的對象是抽象的空間關係，空點序列，無窮的級數，純淨的函數。畢達哥拉斯是希臘人的代表，他的數量之懸衡是大小長短，可以測度的，笛卡兒高斯（Gauss）是近代西洋人的代表，他們數的觀念則趨向「無窮」的分析。這種數的觀念不同，與其照斯賓格勒那樣

希臘有
限的宇
宙觀念
和近歐
無限的
宇宙觀
念

說是種類上的不同，不如說是程度上的不同，更爲妥帖允當，蓋希臘數學還多局於具體的物象，抽象的程度不高，有如小孩計數，必屈以手指，自祇能視作近代西洋數學的祇級發展，決非種類上的不同。由於近代西洋笛卡兒等這一數學上的大革命，數學乃正式成爲宇宙的符號，科學的語言。而這種新的語言，新的符號，又在在表出宇宙的廣漠和時空的無窮。在這無限的時空宇宙下，詩人哲人們要踏着一去不返的時間之流，走到求恆的境域，而天文學家們，則要藉科學的儀器，來觀測浩浩無窮的天體。

這是就宇宙的無限大而言。若就其細者小者說：則宇宙萬有都是由許多物理的分子構成，物理分子又由許多化學原子構成，原子又由許多電子構成，如就理知上推之，這種質能的小單位，可小到無窮小，以至不能再分爲止，整個宇宙就是由這種物質的小單位構成。這種科學的唯物論，可以說是近四百年來西洋科學思想的菁華，整個科學就建築在這唯物論的假設上。懷特黑（Whitehead）在科學與現代世界上說：「科學宇宙論橫互這個時期，貫注一切，它把充塞空間，渾浩流轉，簡約樸素的物質，看作最後的事實，這種物質本身，是無意義的，無價值的，無目的的，闕然動，翕然止，都謹守固定的常規，遵從外在的關係，絲毫無內性的表露。我們所謂科學唯物論就在這種假設。」由這種唯物論展開而形成的宇宙觀又怎樣？這點，摩爾（L. T. More）在科學的界限上說得特別顯明：「科學宇宙論與宗教的啓示和哲學的玄想，兀自不同，它的要義是：我們首先假定一個標準的質相，幾種基本的物力，然後認明宇宙變化之跡，都是這些質力相互動作的結果。宇宙形態，無論在甚麼時候，都可以用一羣數學方式形容盡致。這是理論的看法，假使實際上，我們能把這些力的活動之時序與方向逆轉而視，則宇宙之原始形態，亦了如指掌了……由此言之，宇宙簡直是一種機器，其各部之運行，無須外力攝引，只由各部互相衝激而成，等到將來物質之潛力與顯力俱告窮盡時，宇宙終須歸於寂滅了。此所謂宇宙，實氣指有生物類及

其活力而言，因為它們亦只是些可捫之質，隱受物理的，化學的諸力之約束。

這種近代西洋的宇宙觀，完全從自然層次來看宇宙，我們可謂之為科學的宇宙觀，這種科學的宇宙觀，四百年來自哥白尼開其端，伽利略、刻卜勒承其緒，到牛頓即集其大成。他們的根本假設和概念，是否能站得住，晚近懷疑者大有其人，特別是相對論量子論出世之後，似乎已大有破綻，但這些問題，只能留待科學專家們研究，我們不能多討論。不過就事實而言。這種科學宇宙觀，曾支配三百年來世界人類的思想與行動，則絕無疑義。一方面它固然曾加強人類戡天役物的能力，對人類有不朽的功績；但另一方面，在這種機械的科學宇宙觀下，物理的決定論完全吞噬了自由意志的領土，心理學家們以為人類心性之構造，也可以聽受科學的解剖，人類心性上那些有意識的生存活動，都可任意分割使成心理的質素，這種機械論和決定論，到頭來不但泯沒了曼妙的生命奇彩，而且給道德行為沒有留下自由的園地。所謂「人」只成一個機器，所謂「人性」也不過機械的結構。羅素對這種決定論的思想，描寫得甚淋漓盡致：物理的決定論，乃是一種信仰肯定物質世界上任何事象都遵守定律，假使我們能徵知物質世界在某時期內的全相，即能準此以求物質世界在任何時分內的餘相，絲毫不爽。……倘若物理決定論果是正確無誤，倘若物質動相完全遵守上述定律，則心理世界上，人類及動物行為所表顯的現象，亦可由敏捷的物理學家，根據物理質料來計算了。……在這種情形之下，每個人只是自動機而已，因為他的心理生活，無論傳之他人，或形諸動作，都是經過物質的媒介」。若是我們還沒有追求外物而忘形的話，我們一定可敏銳地感覺到；原來我們所生活的是這樣不自由的世界，我們的前途早由造化盡意安排完好，我們祇有聽命於自然的前定。沒有絲毫反抗的自由。但是事實上，我們却在一往無前的追求，追求甚麼！追求有所得嗎！我們的信仰與行動，竟至有如此的矛盾！是不是果如巴第萊爾(Baudelaire)所說：「在我們最近曉得了的各種人權之中，有一個被人遺忘了，那就是自己自

己矛盾的權利。但假使人類可以自己和自己矛盾的話，這種決定論，不整個破產，也得大大修正。

在對於西洋人的宇宙觀作了一番檢討之後，我們不妨轉過頭來看一看中國人的宇宙觀念又如何，中國人看宇宙別有風致，與西洋人迥然不同。西洋人看宇宙，總愛將宇宙當作存在的實體來看，但中國人看宇宙，則祇從萬化流轉上，來看事物盈虛變通的消息；實體的觀念幾乎在中國人心中就沒有。自易經上說過「神無體而易無方」的話後，二千年來即了無異詞，這與希臘哲人的原子論和近代的唯物論，加以比較，其間思想的態樣何其相反！同時，西洋人看宇宙是以非價值的眼光從自然層次來看的，但中國人看宇宙則是以一種純道德的眼光，從社會層次來看宇宙，認為宇宙都充滿道德的價值，宇宙是值得歌讚的宇宙，這種思想盤旋在二千年來儒生士大夫的心目中，可以說沒有什麼變化。而在中國文化史上，第一次表現此種思想的總內容的典籍，則要算易經，「天地之大德曰生」這一總題，是易經全書的最高啓示，在這總題下，對於一切天道的變化，都認為是充滿道德意義的。我們看易解釋乾坤的道德意義，大可明其梗概；易：「乾始以美利利天下」乾何以利天下？易繫傳：「乾其靜也專，其動也直，是以大生焉……易……之善配至德。」蓋乾為天，天可以資生萬物，含大生之德，故可以美利利天下。至坤則為地，地可以厚生載物，含廣生之德，故易坤文言：「坤厚載物，德合無疆，含弘光大，品物咸亨……陰有美」。易繫傳也說：「夫坤其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉……簡之善，配至德」。不過我們這裏不要誤會，所謂「天」就是地球表面的上空，至於「地」更不是確定指地球的表面。「天」「地」「乾」「坤」等我們祇能從變化的意味上來體味，蓋我國古人皆用善的直覺來觀玩事物，不是用純理知來分析外物，故我國古人心目中的宇宙，都不過一大變化流轉，毫無固定的體素方位可言。我們再考察中國人的時空觀念，更可證明此點，中國人的時空觀念，不是西洋人那樣的無限大

的空間，和無限長的時間，假使以西洋人那種時空觀念，決不能了解中國過去以「四時」（春夏秋冬）配「四方」（東南西北）的內蘊意義。要了解中國人何以用四時配四方的原由，我們必須用道德的眼光從直覺上來體味。蓋我國古人善的直覺特別銳敏，他們往往從事象的背後，體會出濃厚的道德意味；如言春，就體味着「生」；言夏，就體味着「長」；言秋，就體味着「收」；言冬，就體味着「藏」。生、長、收、藏，幾乎成了春、夏、秋、冬的代名詞。這是就四時說。就四方來說，亦未嘗不然，陰陽五行家每稱「東方甲乙木」，「南方丙丁火」，「西方庚申金」，「北方壬癸水」，木是表示陽「生」之氣，火是表示陽「長」之氣，金是表示陽「收」之氣，水是表示陽「藏」之氣，亦同樣表示道德的意味。「春」與「東」都是表示陽生之氣，故五行家以春配東，「夏」與「南」都表示陽長之氣，故以「夏」配「南」，「秋」與「西」都表示陽收之氣，故以「秋」配「西」，冬與北之配合亦如此。此種思想，在禮記鄉飲酒義上表現得特別鮮明；「天地嚴凝之氣，始於西南，而盛於西北，此天地之尊嚴氣也。此天地之「義」氣也。天地溫厚之氣。始於東北，而盛於東南，此天地之盛德氣也。此天地之「仁」氣也」。樂記論天道也說：「春作夏長，仁也；秋斂冬藏，義也」。是我國古人從四方四時中，都能體會出仁義的道德意味。這若用西方人純理知的態度看來，那真荒唐怪誕極了，這種我國古代的宇宙觀，因其從社會層次來看宇宙，我們可謂之「道德的宇宙觀」。

這種道德的宇宙觀，不但以宇宙都充滿道德的價值，同時以為宇宙的發展亦且是循環輪推的，易繫詞下傳上說：「日往則月來，月往則日來，日月相推，而明生焉，寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推，而歲成焉。」彖傳豐卦尤說得明白：「日中則昃，月盈則食，天地盈消，與時消息，而況於人乎？況於鬼神乎？」這是從日月寒暑的循環往復，而悟到天地的盈虛消息，老子對於宇宙的循環變化，尤特具透心的認識，他說：「天之道其猶張弓與？高者抑之，下者舉之，有