

新亚书院学术年刊

第一期

新亚书院学术年刊编辑委员会

新亚书院

中華民國四十八年十月出版

新亞書院學術年刊 第一期



編輯者：

張丕介

黃華表

王 佶

出版者：

新亞書院

香港九龍農圃道

印刷者：

天泉印務社

九龍畢架街八十五號

S 004983



S9004075

新亞書院
圖書館



民國廿九年九月五日
新亞書院圖書館
明文譯譯介與事對保前表林政憲正奉製

目錄

論價值之存在地位	唐君毅
孔孟言天命性命界說之探討	何敬羣
論孟莊老荀四家思想之無爲與有爲	唐端正
六祖壇經管見	羅時憲
文藝復興與人文思潮	余英時
學習的動機	王書林
桐城詩派道咸詩派詩案	黃華表
論范伯子詩	曾克崙
讀書散記兩篇	錢穆
影宋本「晦菴朱侍講先生韓文攷異」補正	楊勇
簡論香港英文教學方法	王寧
人類染色體異常與先天病之關係	任國榮
宋巴特之人口思想	張丕介
貨幣價值論(米塞斯原著)	伍鎮雄譯
論貨幣之性質(凱因斯原著)	杜明義譯
六法論與顧愷之繪畫思想之比較觀	陳士文
董其昌研究	吳因明

新亞書院學術年刊第一期編輯前誌

一 本刊旨在刊布本院師生學術研究論文。

二 本刊文稿每篇以五萬字爲限。

三 本刊各文排列次序，畧依哲學、史學、經學、文學、社會科學、自然科學、美學之性質，其性質不易顯然劃分者，列於其近似之序列。

四 本刊蒙 Mr. Frank Altschul 慨贈印費，並得趙鶴槩先生惠題封面，書此誌謝。

目錄

論價值之存在地位

唐君毅

- 一 價值一名之所指
- 二 價值與存在爲同義語之說
- 三 價值與「爲人所實際欲望」爲同義語之說
- 四 快樂之所在即價值之所在之理論
- 五 價值爲客觀事物所具之性質之說
- 六 自存之價值性之理論
- 七 完全存在與善
- 八 價值與存在事物之發展歷程
- 九 價值爲一關係性質之理論
- 一〇 存在事物之和諧關係爲價值之所在之理論
- 一一 心靈之理性的道德意志具本身價值之理論
- 一二 以不存在爲價值實現之條件之價值理論
- 一三 具負價值者之超化而成爲表現正價值者之理論及悲劇意識
- 一四 中國儒家之致中和之理論
- 一五 不存在與隱之本身價值
- 一六 不和與和及太和

一 價值一名之所指

價值之一名，在西方與東方，皆是一新名詞。在中西傳統思想中，與之大體相近之一名，乃好或善。價值之一名，乃由經濟上所謂價值引申而來。中國之好字，從女從子，乃由男女好合之義，引申而來。善從羊，乃兼由人之馴良之義引申而來。此諸字之原義與今日所涵之意義，廣狹皆大不相同。吾人今所謂價值或好或善，乃指知識上之真，情感上之美，道德意志行為上之善，及實用生活上之利……等一切與偽、錯、醜、惡、害……等相對者之通稱。而凡與價值或好與善相對者，我們可名之為反價值，或負價值，或不好，不善。而其中間之暫無所謂好或不好，無所謂善或不善，或無所謂具價值或具反價值者，則稱之為非價值，或在價值上，為中立 *Neutral*，而為無善無不善者。

大體上說來，一切具價值之事物，都是人所欲得的，人所尋求的，喜悅的，愛護的，讚美的，或崇敬的。簡而言之，即都是人所欲或所好的。一切具負價值或反價值之事物，則都是人所不欲得的，人所不尋求的，厭棄的，憎恨的，貶斥的，鄙視的。簡言之，即都是人所不欲或所惡的。而在價值上為中立者，則為吾人對之暫無所謂欲或不欲，無所謂好惡的。

但是此上所謂「人所好」，「人所惡」之涵義甚廣。此包括：人在實際上所有的好惡，能有的好惡，與當有的好惡。有許多有價值或好的事物，不必在實際上為我們所好，但我們應當好之，應當喜悅之，應當讚美之，亦能好之，能喜悅之，能讚美之，於是我們說其是有價值的。有許多具負價值或不好的事物，亦不必在實際上為我們所惡的，但我們當惡之，亦能惡之，於是我們說其是只具負價值的，或不好的。如果我們以此廣義之好惡為好惡，則可說一切價值即可好的，一切反價值即可惡的。好與惡同於欲與不欲，是則我們可說一切價值皆可欲，一切負價值皆不可欲。孟子說「可欲之謂善」，即可暫作為善或價值之定義。

但此「可欲之謂善」的定義，只是一指示之定義。即指示「我們去發現種種善或價值之所在」的定義。換句話說，人如

不知從何處去發現價值或善而了解之，此定義即告訴人，從自己之所欲，所好，所喜悅處去了解。我們亦可看他人之有所欲，所好，所喜悅，以知他人所肯定尋求之善或價值是什麼。故此人之所欲與所不欲，所好或所惡，即人所肯定尋求之善或價值之所在之一指標，一旗幟。此定義本身，亦即說出此指標旗幟之所在，而使人能循之以發現價值，了解價值者。

我們說「可欲之謂善」乃一指示之定義，亦即同時是說，依此定義，我們尚不能確知價值或善之畢竟存於何處。如路上之一指標旗幟，尚不足使我們確知某建築物之畢竟存於何處。我們說可欲之謂善，首先不必涵：只有人之心理上之實際欲望為善，善在人之實際欲望中之義。我們說善為可喜可讚美，亦不必涵：只有一個人之快感乃為善之義。故亦不涵：一切價值或善皆是主觀的。同樣，亦不涵：善或價值乃只在可欲之物之本身，而純為客觀的。依此義，對於善或價值之畢竟存於主觀心理或客觀外物？或價值如何存在？價值是一實體，一關係，一性質？價值與存在事物是同是異，是和合或相乖離？價值由事物之存在而表現，或亦由事物之不存在而表現？等等問題，皆暫未有所決定的。這些問題，亦是一非常複雜之問題。我們以下，即將依常識與東西哲學上，種種對價值之存在地位之問題，主要的主張，加以分別的陳述。其次序，大體上說是比較淺近易解者，列在前面，而較複雜精微者，列在後面。我們並擬由較前之說的問題與困難所在，以逐漸引致後來之諸說。讀者除當本其所喜悅所好之之價值的反省，以驗證此一一諸說之是非外，亦須凌空的了解，此一一諸說之異同所在，方能對此下諸說，有一整個的把握。

二 價值與存在為同義語之說

(一) 第一種對於價值之存在地位之說法，是將價值或好，直接同於存在事物之義，而以負價值或不好，則同於事物不存在之義。此種說法本身，又有深淺不同之形態。其最淺之一形態，似為常識所共許者，可以下之常識中之語言說明。如在常識中說，有錢則好，無錢即不好。有地位，即好，無地位，即不好。生命存在，即好，生命不存在而死亡，即不好。故富

是好，壽是好，貴是好，以至月圓則好，月缺則不好。有光明之晝是好，夜不好。自然宇宙存在是好，毀滅破壞是不好。此皆在表面上以好或價值同於事物之存在，而以不好或負價值，即同於事物之不存在者。此為以事物之存在直接界定價值之一說。

但常識中之以事物之存在來界定價值之方式，實又並不為常識所真相信者。常識中之存在之一名之涵義，實又並不能真同於價值一名之涵義。第一，在常識，我們並不真以一切存在事物皆具價值。如在常識，以錢與生存是具價值的。但在常識，却並不以毒蛇猛獸之存在，皆具價值。而世間許多事物之存在與否，在常識的價值感上，亦儘可是無關心的。第二是存在與不存在是相對的。我們常可說：此物不存在，則另一物存在。如我們因傳染病而死，為我們之不存在，然病菌却因此而大存在，我之屍體亦以我之死而存在。我無地位，某地位不存在於我這裏。然我無某地位，其他人可有某地位，某地位可存在于他人那裏。如存在即價值，則任何存在同具價值，我們何必以我之生命，我之有地位，方有價值？此即見常識，並不真以存在與價值為同義。

三 價值與「爲人所實際欲望」爲同義語之說

(二) 由上述之問題所生之進一步，而亦為若干哲學家及常識之所持之價值存在地位論，即以所謂有價值者，為我們的實際欲望者之說。此與我們上文所謂可欲之謂善之可欲，不限於「人實際上所欲之義」者又不同。此乃以「存在事物之有價值，全同於其在實際上為我們之所欲望」。如我欲於光明中作事，則光明對我有價值；反之，我欲於黑夜安眠，則黑夜對我有價值。又如我欲望得某地位，則某地位對我們有價值；反之我敵視尊榮，則任何高位，皆對我無價值。再如我欲生，則生命對我有價值。反之，文天祥被囚，不欲生而欲死，則死對之有價值，而「鼎鑊甘如飴」。故一切事物之有無價值，不在事物本身，而唯在吾人之欲望。所謂一物為有價值者，即為我們實際上所欲之別名，無價值者，即為我們在實際上所不欲之別

名。

這種說法，亦常識之所持，寬泛言之，亦頗平情近理。然如謂一物有價值，即我們實際所欲之別名，我們尚須細按其義為何，此中首有二種解釋之可能。

(一)是謂有價值與實際所欲之內涵與外延全然同一，如孔子與孔仲尼之內涵與外延全然同一。

(二)是謂有價值與實際所欲之內涵不同一，而外延同一。如孔子與顏淵之師之外延之同一，即謂凡有價值者，皆實際所欲者，而凡實際所欲者，皆為有價值者。

在第二種解釋中，又有三種說明之方式：

(甲)因一物為吾人實際上所欲，吾人得所欲後，即有一快樂之感，此快樂之感，為有價值。故一物為吾人實際所欲時，即連帶而有價值。

(乙)一物為吾人實際所欲時，此物即隨之而增加一性質，即價值性。

(丙)因一物本身有價值，故為吾人實際上之所欲。

照有價值者即為吾人實際所欲之別名之說，應以第一解釋為正。然此解釋，似明為不成立者。因吾人如說有價值者與實際所欲之外延內涵完全同一，則此仍無異于將存在與價值之名混淆。因說吾人實際上有某欲，乃說一存在之事實。如說吾欲食物，乃說一存在之事實。而說食物有價值，則非只是說一食物之存在的事實，而是說此食物之存在之一價值意義。又說吾人有某欲，乃說在吾人主觀心理方面有某欲，此乃將吾人之主觀心理中之「欲」，作為對象而說。而說食物有價值，則以客觀方面之食物，作為對象而說。故謂為吾人實際所欲與某物有價值概念之內涵全然同一，乃不可通者。由是而吾人只有依第二種解釋中之各種說明之方式，以說明有價值與為吾人實際所欲為同義。

四 快樂之所在即價值之所在之理論

依上文第二義解釋中之（甲）、（乙）、（丙）三種說明之方式，可導致不同之學說。依（甲）吾人實際所欲之物之所以具價值，乃由于一物爲吾人實際所欲時，吾人如得之，吾人即有一快樂之感，而此快樂本身爲吾人所欲，亦吾人視爲有價值者。故一物爲吾人所欲時，亦即連帶而有價值。此乃以快樂之所在即價值之所在之快樂說之理論。

依此說，吾人必須先肯定工具價值與本身價值之別；並以快樂爲具本身價值者，而能引致快樂者，則當爲只具工具價值者。如吾人謂飽時之快樂，爲具本身價值，則所欲之食物，爲只具工具價值者。如謂由用錢財而享之幸福，爲具本身價值者，則錢財及錢財所購之物，皆爲只具工具價值者。本身之價值，其價值在其自身內，工具之價值，其價值在工具之外之目標。快樂說即以快樂，爲唯一具本身價值之學說。

此種以快樂爲唯一具本身價值之學說，或以快樂爲一本身之善或好之學說，在東西哲學家，加以主張者，皆甚多。如中國列子楊朱篇，及西方古代之小蘇格拉底之塞潤尼學派 Cyrenics，後之伊辟鳩魯派 Epicureans，及近代邊沁，J Bentham，穆勒 J. S. Mill 至席其維克 H. Sidgewick 之功利主義者，皆以快樂爲本身之善，即本身具價值者。而以其餘導致快樂者，則爲工具上之善或只具工具價值者。此外西方哲學中之唯物主義者，自然主義者，以及理性主義者之斯賓諾薩，亦恆以善爲能導致主觀上之快樂或滿足感者之別名。依此說，則本身價值乃與快樂爲同義語。而一事物所導致之快樂愈多——如能導致最大多數人之最大幸福者——其工具價值即愈大。一社會中實際存在之快樂之總和愈多，其所實現之本身價值亦爲愈多。此皆承認快樂爲唯一有本身價值之必然結論。

此種價值理論，在事實上亦與一般人之價值感，有極多相合之處。如吾人常以一食物之愈使吾人之生快感者，其價值愈大。一機器所生產之物，愈使多數人感覺舒服快樂者，此機器之價值愈大。以致吾人並常以人之愈能造福人羣，與民同樂者，其人格價值愈高，似皆可依此理論，加以說明。然此理論之根本問題，即在：快樂是否真與本身價值，或與好或善爲同義語，一事物之導致快樂，是否其與具工具價值，在內涵與外延上爲同義語？

如快樂與善或好，乃在內涵上爲同義語，則說快樂是善，應同於說快樂是快樂；說快樂是好，亦同於說快樂是快樂。如

吾人說孔子是孔仲尼，等於說孔子是孔子。此乃邏輯之同語重複，並未真說快樂之義為同一於另一名「善」之義，而為唯一本身之善。

如快樂與善乃外延上之同義語，則當說一切快樂皆為善的，一切善皆為快樂的。然此乃不合事實者。如吾人承認幸災樂禍之人，亦有一快樂，偷盜殺人之人，偷得了食物與殺了人，亦有一快樂。然吾人並不以之為善。而犧牲自己以為他人吃苦之人，吾人却以之為善，可見樂與善非同義語，吃苦亦可以是善。

對此問題，快樂主義者之一種答復為：偷盜殺人之所以為不善，乃因其使他人吃苦，故為不善。而為他人吃苦之人之所以為善，乃因其目的在使他人享福。此即仍本於快樂之為善，苦痛之為不善之原則而來。

但此答覆，明不能盡理。因吾人可說，一意圖偷盜殺人之人，其心理之善否，可與實際上他人之是否因而受苦無關。一意圖偷盜殺人者，即終未嘗實達其偷盜殺人之目的，或其偷盜殺人根本上未使人受苦（如其所偷者乃一視財物為無足輕重之高僧，或所殺者為重病受苦而以死為樂之人），吾人仍說此偷盜殺人之意圖本身為不善。同樣，為人犧牲自己，使自己吃苦者，他人亦不必因之而增加快樂幸福，吾人仍視其心理之本身為良善。此意圖，此心理之善否，明可與其是否在實際上導致他人之快樂痛苦無關。亦即吾人此時根本不著重看此意圖，此心理之工具價值之如何，而唯重其本身價值之如何。而此本身價值之如何，則明為與其實際上之使人受苦享樂之工具價值可不相干者。如吾人謂愈以偷盜殺人為樂者愈壞，愈能吃苦以救世者愈善，此將如何依快樂即善之理論，加以說明？

快樂論于此又一答復則為謂：偷盜殺人者之所以不善，是其現在雖快樂，但將來以良心之責罰而受苦，故惡。捨己為人者雖吃苦，然有良心之安慰而得樂，故善。但若如此說，則無異承認良心之責罰與安慰，可為苦樂之原。然吾人試問良心之責罰與安慰之由何來？此豈非由于人有善惡之標準而來。如所謂善惡之別即同于苦樂之別，則彼既由偷盜殺人而得樂，何以不即以之為善？彼既明覺捨己為人須吃苦，何不即以之為惡？此豈不證明人之良心，可在所感之苦樂之外，別有其善惡之標準？

快樂論之最後答復，即只能爲吾人之良心或直覺，使吾人知吾人應兼求一切人最大之快樂，故知利己損人之動機爲不善，並知損己以利更多之人，使人得更多之樂之動機爲善。（註）然若如此說，則人之一切動機之所以爲善，仍不在于其所產生之快樂，而在此動機之能平等的兼肯定一切人之快樂。而此「能平等的兼肯定一切人之快樂」之動機之本身，則在其「所平等肯定之人我之快樂」之上一層次，其意義仍有不同于其所兼肯定之各快樂之本身。由是而此動機，亦不能說只爲達快樂之一工具手段。因人有此動機，而不能兼成就人我之快樂，此動機仍爲善。而此動機所平等的兼肯定者，如非吾人之快樂，而爲人我之人格，而依之以自尊兼尊人；吾人仍視此動機爲善。故知此動機之爲善，仍可與快樂之概念不直接相關。

復次，吾人如謂善之義同于快樂，則今試假定吾人生後，于他物一無所有，唯生而即有無盡之快樂，又一社會中之人，皆爲生而有無盡之快樂者，或一宇宙中一無所有，只有一無盡之快樂，試問此人，此社會，此宇宙中，是否即最善者？（註）此明爲無人敢作斷然肯定答復者。因吾人在常識中仍至少相信：一人一社會除無盡快樂之外，兼能與形形色色之事物相通，或有真理之發現與美之欣賞等且又快樂，應爲更有價值者。此即見快樂非唯一有價值之「物」。而有價值一名之所指，與快樂一名之所指，在外延上並不全然相同，快樂至多只爲有本身價值之事物中之一種。

五 價值爲客觀事物所具之性質之說

（四）由快樂即價值之理論之缺點，於是吾人再有一種對價值之一概念之界定法，即謂價值爲一事物本身所具之性質。順此說之義，必歸至：上文之第二解釋中之內，而謂因一物原具有價值之性質，吾人方欲之。吾人欲之而得之，吾人方感快

註：此即西方近代之快樂主義功利主義發展至最後一人之席其維克 H. Sidgwick 之所以重肯定一直覺原則於其快樂主義之思想中。

註：此例取之穆爾 G. E. Moore 倫理學原理 Principia Ethica 評自然主義之快樂主義處。

樂。於是依此說，快樂只爲實現一價值，獲得一價值之結果，或符號，而非一事物所以具價值之理由。反之，一事物之具價值，方爲吾人之欲之，並得所欲時即可產生快樂之理由。此說即前一說之顛倒，如現代之英哲穆爾 G. E. Moore 即以 Good 爲客觀對象事物之一單純之性質，而不可以對象事物之其他性質加以界定者。

依此類之說，價值爲客觀事物自具之一性質，而價值性亦即爲客觀者。在哲學中，另有既以價值爲事物之性質，且其來原爲主觀者之說。如洛克即以價值爲事物之第三性質，而其來原爲主觀的。以後吾人將論及之興趣說亦然。此即依第二解釋中之（乙）而導出之價值爲客觀事物自具之性質之說，又與此說微異。此說重在指出，以事物之價值性質之來原爲主觀的之說，首與吾人之心理經驗不合。如吾人覺一風景之美時，吾人明覺此美在風景之自身。吾人以他人之動機、意志、行爲、人格表現一善時，吾人亦明覺此善亦在他人之動機、意志、行爲或人格之自身。則尅就吾人之心理經驗以論價值之存在地位，吾人唯有說此價值性，乃在具此價值性之客觀存在的對象事物上，所發現的。吾人說他人之人格具善之價值時，吾人縱不認識之，其人格本身明爲仍具善之價值者。吾人在說一山川信美時，吾人縱不認識之，此山川亦明似仍具美之價值者。吾人經驗山川之美時，初只說山川爲美，而初不說吾人之主觀心理經驗之活動爲美。吾人在感佩耶穌甘地之人格之善時，初只說耶穌甘地本身爲善，而初不說吾人之感佩心理之爲善。即足證明此價值之客觀性。至對此說之批評，則可導引出下一種理論。

六 自存之價值性之理論

第五種價值之存在地位之理論，乃以價值爲自己存在之理論。此理論之所由產生，乃由於順上文之說，而謂一價值性存於客觀對象自身時，吾人恆不易對此客觀對象之價值性，加以清楚之界定而來。上述之穆爾即以善之價值性之本身，爲一對象之單純性質，不可以此一對象之其他性質，加以界定，亦另無法界定的。而吾人如必欲依據具此價值之客觀對象，以界定其價值性，吾人又恆苦於難指出，此價值性之存於客觀對象之何部位。如吾人看一風景，吾人說風景中之木爲圓形，葉爲尖

形，山爲青、水爲綠時，吾人可指出此圓形尖形之所在。然吾人說此風景具幽秀之美，吾人却不能指出此幽秀之美之特定所在。此幽秀之美，似遍在於此一切林壑山川之全體景象中，由此全體景象合加以凸顯，而呈視於吾人之心目之前者。則吾人似當說，此林壑山川，乃合爲此美呈現之根據。而不好只說，此美乃附着於此山川林壑之物質上。且同類之幽秀之美，亦可爲不同地之林壑山川所表現。此亦如同一之青綠圓尖，可爲不同之物體所表現。合此二者，於是吾人遂可由此美之價值性，爲存在之風景所具有之一性質之說，再推至此美之價值性，爲一只表現於存在之風景之上，而其自身則爲一自存的普遍永恆之性質之說。依同理，人之人格之善，吾人亦不能指定其所在，而爲由人之全部意志行爲等，合以凸顯出者。同類之善，亦可爲不同時空的人，同樣表現者。故善之性質亦爲一自存者。此即價值自存之說所由生。在西洋哲學家如柏拉圖及近代之桑他雅那 G. Santayana 之哲學（註）及哈特曼 N. Hartmann 之倫理學，即明主此種價值之自存之說者。

上述之價值自存之理論，所由建立之基本理論，在價值性之爲一可普遍表現，並反復表現於不同時空事物中之一性質，亦即其自身爲一共相，或一概念。但吾人是否可由價值之爲一共相或概念，以證明價值性之能自存？即假定吾人能由此以證明價值之能自存，是否即能以之說明世間事物之所以具價值性？吾人今首將說明者，即此爲共相或概念之價值性，縱能存在，亦不必能說明世間事物之所以具價值性。因吾人並無理由，以謂爲共相與概念之價值性之本身，爲具價值性者。吾人可說山川爲美而具價值性，然吾人不必可說，在山川銷盡時，其爲美之共相與概念仍爲美。此正如吾人之可說，物是方的是綠的，但吾人却不必能說，方綠之共相，方綠之概念，亦是方的綠的。方與綠可作爲物之賓辭，然對一主辭可用之賓辭，不必可還用於此賓辭之自身。如我們說孔子是「人」，但「人」並不是一個人，我們說虎豹是凶殘的，但「凶殘」本身並不是凶殘的。則我們說山川是美的，並不證明山川銷盡時，美之共相與概念之仍爲美。然如美之共相概念並不美，則又如何能說明此山川之所以美？

註：桑他雅那之論美，初以美爲快感之客觀化而連於所感之對象，但其後在 *Realism of Essence* 中，則明主價值之爲一自存之 *Essence*。

其次我們當說，價值性之自存之說之一根本困難。即我們可試問，在我們離已有之現實存在事物，而思維其價值性時，是否真能不同時假想一具價值性之形相或境界，或不假想一具價值性之存在事物？吾人將見此明為不可能者。吾人豈能單獨思維一幽秀之美，而不假想表現此幽秀之美之任何形相或境界？吾人又豈能思維一聖賢豪傑之善德，而不假想其任何行事？人之能在心中造作美境，並意構出種種之人物之善行，固皆是一事實。故人能有藝術文學之振作，以表現出此美境與人物之善行。但此豈非同時證明，美之必寄托於形相與境界，善之必寄托於善行？而我們之不甘於在心中想像一美境，且必表現之為藝術品，豈不又證明一美境之只存於心之假想中，猶未足，而必求兼存於客觀之自然？我們讀一假像的關於一聖賢豪傑之行事之小說後，我們亦恆欲效法之，並望能親見其人，此又豈不證其只存於小說之假想中猶未足，而必求其存於客觀之社會？是見吾人縱謂美善之價值，能離已有之現實存在事物而自存在，亦不能謂其不基於假想之存在事物而自存。而吾人又明有化假想之存在事物，為現實之存在事物之要求。此豈非即同於謂：此自存之價值性，同時有欲從上降落，以依存於現實存在事物之性？則此自存之價值性，又如何真能離現實存在事物而存在。

七 完全存在與善

(六) 由上述價值自存性之理論之困難，而又欲保存「價值之不隨世間存在事物之狀態而存亡之一義」的又一思想，即為以價值依附於一超越的存在之上帝之說。依此說，則價值非不依于存在，但可不依附於一般之實際存在，而且必不能只依附於一般之實際存在。因一般實際存在之物雖表現美或善，並不能表現完全之美或善。如美之風景中，恆有某缺點，善人恆有瑕疵。其所以如此，是因其非完全之存在。因而只有完全存在之上帝，為一切價值之所依附，而為至善者。此說乃本於亞里士多德之善之理論而推出。依亞氏之理論，並不說凡存在者皆善，只說凡存在而能將其潛能逐漸實現以趨向於完全者為善。橡種能長成完全之橡樹，即橡種之善。小孩能長成大人，即小孩之善。善即存在之實現其潛能，而趨向於更完全之存在之

謂。而此思想發展至西方中古思想，即以絕對完全之存在之上帝本身爲善，或其意志爲善之所在之論（註）。

然此說之一最大之困難，是：完全之存在爲一已成之事實時，是否尙可說其爲善？依亞氏說，一物之潛能之實現爲善，此固是可說者。因吾人在正實現一潛能時，吾人確是恆以此潛能之實現爲善。如吾人正寫此文章，吾即以寫完此文章爲善。但吾人在將此文章寫完之後，則吾却可不以此文章之寫完爲善，而以寫另一文章或作另一事爲善。故吾人亦可說，寫完文章時，吾人所期望之善已實現。而在其實現時，即無所謂價值。故寒者欲衣，以衣爲有價值，而得衣後，則以有衣爲固然，而若無價值。賤者欲貴，而貴爲天子，則天子亦不過爾爾，亦若無價值。依此推之，則如上帝爲完全之存在，而無不實現之目的或善，則其本身豈不亦無所謂善？而其爲善，唯是對吾人之不完全而嚮往完全者爲善？如衣之對不得衣之寒者爲善，則吾人豈不可說上帝之善，非其本身之一性質，而只爲對一切嚮往上帝之吾人，所顯之性質？此即斯賓諾薩所以以完全之上帝或自然本身，爲超價值超善惡之概念之外者之故也。

八 價值與存在事物之發展歷程

（七）此外再一種反對價值爲自存，而又以價值依附於存在之理論，則爲不以價值依附於任何已成之存在，或超越之存在，以爲其屬性，而以價值乃屬於一世間的存在事物之歷程中，而在此世間存在事物之歷程中存在之說。如斯賓塞 H. Spencer 之以善屬於一切生物之適應歷程，居友 Guyau 之以善屬於一生命之擴大歷程，或柏格森 H. Bergson 之以善屬於宇宙生命之創化歷程，在此點上，皆可謂大同小異者。

依此說，善或價值不在已成之存在事物，因一切已成存在事物，皆可謂只爲一已成事實。亦不在已成之存在事物所變成

註：在中世思想中如盛多瑪直接以善爲上帝自身之性質，而 Dum Scotus 則以上帝之 Will 爲善，現代之 E. Bruner R. Niebuhr 亦主此說。