

■ 解夢園主編

中國現代
學術經典

唐君毅卷

目 录

唐君毅先生小传	黄克剑 (1)
生命存在与心灵境界	(1)
自序	(3)
导论	(7)
一、明宗与释书名	(7)
二、心对境之感通活动及其种别、次序与层位	(9)
三、如实观之意义	(13)
四、如实知与真实行	(18)
五、真实行与生命之真实存在及立人极	(20)
六、哲学之任务	(21)
七、哲学之目标在成教	(25)
八、陈述哲学义理之次序问题	(28)
九、九境建立之理由	(30)
一〇、九境之陈述	(36)
一一、论述九境之方式	(42)
第一部 客观境界篇	
第一章 万物散殊境——观个体界 (上)	(45)

一、释名	(45)
二、日常生活中之万物散殊境	(47)
三、一般之史地意识及史地知识	(48)
四、史地意识中之哲学问题	(52)
五、个体事物之个体性之外观与内观	(55)
六、上观个体与下观个体	(63)
第二章 万物散殊境——观个体界（中）	(68)
七、对外观个体与内观个体之说之评论	(68)
八、说内外之感通，并说生命心灵中之“望”，时空 之度向与其无穷义	(75)
九、上观个体、下观个体之说之限度，及个体依知 之指向活动而规定之义	(85)
第三章 万物散殊境——观个体界（下）	(89)
一〇、常在的个体物所合成之万物散殊境之建立	(89)
一一、知之指向活动之曲转性、透入性、超越性与经 验的我之建立	(97)
一二、超越的我与经验的我之异义	(100)
一三、超越的我之实体性、个体性	(104)
一四、总说三方向之建立活动，及超越的我之明与 无明	(108)
一五、个体主义或个人主义之哲学与生活上之个人 主义之诸表现，与“个体”之类化性	(113)
第四章 依类成化境——观类界（上）	(120)
一、类与生活之世界	(120)
二、类之形成与其极限	(122)
三、由经验事物变化之经验中上观类概念之实在论	

思想与其发展·····	(127)
四、由内观类概念之概念论，至下观类概念、类名 之客观所指之唯名论之说·····	(130)
五、顺观生物种类之改变之进化思想·····	(132)
六、自由构造类概念、类名，而悬观“类”于主观客观 或内外之间之“类”与“数之类”的思想·····	(134)
七、观类之层位·····	(136)
八、观类之层位之贯通·····	(139)
第五章 依类成化境——观类界（中） ·····	(145)
九、观心灵感通于物所成之感觉经验之相续中类 概念之地位及数之原始·····	(145)
一〇、观自然数之次第形成及其运用与心灵之虚位 ·····	(150)
一一、观数概念与类概念之应用之效限·····	(155)
一二、类概念及数概念与感觉经验事物之次序相应 生起之历程与客观存在事物·····	(160)
第六章 依类成化境——观类界（下） ·····	(164)
一三、观存在事物之存在意义及生物之出入于类与 超类之本性之理解·····	(164)
一四、生命之依类成化与依类通达之思想生活·····	(172)
一五、思想与生活之依类成化及知类通达：与依类 知类而不相通达之思想与生活·····	(176)
第七章 功能序运境——观因果界、目的手段界（上） ·····	(180)
一、泛论功能与因果关系及目的手段关系·····	(180)
二、主观的内观因果至客观的上观因果·····	(186)

三、由上观因果至下观因果、后观因果、前观因果之说·····	(191)
四、由客观的外观因果至上观形上因果·····	(199)
第八章 功能序运境——观因果界、目的手段界 (中) ·····	(205)
五、印度哲学中因果理论与西方因果理论之对比及中国思想言因果之胜义·····	(205)
六、因能生果之功能之消极的意义的理解与积极意义的理解之不同·····	(212)
七、前因为开导因之意义及思想之存在中之逻辑意义与因果意义·····	(216)
八、一般事物之因果关系之逻辑理性的意义与经验事实的意义·····	(221)
九、建立形而上之功能，为现实存在事物之因，其存在意义，贯通统一意义，及与现实存在事物互为因果义·····	(227)
一〇、因果关系中之可能、必然与或然、概然，并总评东西思想之因果理论，以归向中国思想中以乾坤阴阳言因果之义·····	(234)
第九章 功能序运境——观因果界、目的手段界 (下) ·····	(243)
一一、所谓物理学上之必然的因果关系与概然·····	(243)
一二、物理学中之一刹那速度、吸引力与原子能等于光速之平方之理解·····	(247)
一三、因化果生之意义与乾坤之道及因果关系与目的手段关系·····	(256)

四、功利主义之人生态度及其限度·····	(265)

第二部 主观境界篇

第十章 感觉互摄境——观心身关系与时空界（上）

·····	(271)
一、前三境与感觉互摄境·····	(271)
二、所感觉者之自己存有义之否定与唯我主义之 戏论，及唯生理观点之否定·····	(275)
三、感觉与机体之活动及心身问题·····	(281)
四、心身与感觉之生起之关系及体相之分别·····	(285)

第十一章 感觉互摄境——观心身关系与时空界（中）

·····	(292)
五、形相之相对性与空间中之方向性、地位性、 广延性及感觉之活动·····	(292)
六、广义之感觉与空间性为一切存在之物所同具 ·····	(302)
七、时间三相与空间三相之对应·····	(312)
八、时间之一度与空间三度之必然关联·····	(317)

第十二章 感觉互摄境——观心身关系与时空界（下）

·····	(325)
九、时空与个体、性相、类及数·····	(325)
一〇、功能、因果关系与时空中之次序关系·····	(332)
一一、个体、性相、类、数及功能因果关系与三度 空间之必然的关联·····	(334)
一二、总述时空之性相之依于感觉与自觉反观中之 虚位而立，而属于此感觉互摄境·····	(337)
一三、感觉互摄之行为与生活·····	(340)

第十三章 观照凌虚境——观意义界（上）	（346）
一、泛论意义与观照之意义	（346）
二、语言文字何以能表意义之问题	（356）
三、语言之确定意义之问题	（362）
四、文学语言与艺术形象中之类与不类	（369）
第十四章 观照凌虚境——观意义界（中）	（376）
五、数学中之美与数之意义与数之构造	（376）
六、数学与观照凌虚境	（387）
七、几何学与观照凌虚境	（400）
第十五章 观照凌虚境——观意义界（下）	（412）
八、逻辑与观照凌虚境——数与形量世界及命题 世界之异同	（412）
九、命题世界之逻辑思维之性质及理性与观照心之 虚寂性	（420）
一〇、哲学之观点与观照心	（430）
一一、观照的人生态度	（438）
观照凌虚境附录——观西方现代逻辑与其哲学涵义	（444）
一、西方现代逻辑之复杂性及单纯性	（444）
二、不同之逻辑系统	（456）
三、逻辑哲学、辩证法与观照凌虚境	（463）
四、逻辑中之证明推断与直观及逻辑之归寂	（470）
第十六章 道德实践境——观德行界（上）	（475）
一、泛论道德实践境之意义及生活中之道德意义及 德与不德之转变关系	（475）
二、道德生活之成就中之障碍	（483）
三、旧习之生活境界之超拔与德行之次第形成	（492）

第十七章 道德实践境——观德行界（中）	(501)
四、人与人之同情共感互助与生活境界之扩大超升	(501)
五、真实之客观存在世界之肯定，及道德人格世界之形成	(507)
六、道德人格之树立历程中之艰难	(513)
第十八章 道德实践境——观德行界（下）	(521)
七、论道德生活之无外在目的与功利心习之辩证发展	(521)
八、道德生活中之必然、实然与常然	(528)
九、或然、假然、偶然、实然、定然、必然诸观念之根原，及逻辑性、知识理性与道德理性之合一，及当然与实然之合一	(532)
一〇、略说东西道德思想之方向	(538)
第三部 超主观客观境	
第十九章 归向一神境——观神界（上）	(542)
一、泛论此后三境之为超主客观之不可思议与思议	(542)
二、人类宗教思想与西方归向一神之哲学思想之发展	(550)
三、西方之上帝存在之本体论论证之思想应循之正途与其歧途	(556)
第二十章 归向一神境——观神界（中）	(564)
四、西方上帝存在之宇宙论、目的论论证思想中之歧途与颠倒见	(564)
五、康德之上帝存在论证之评论及其论证上帝存在	

之理由之不当·····	(569)
六、完全存在之本义与斯宾诺萨之归向一神境之论 ·····	(573)
第二十一章 归向一神境 观神界(下) ·····	(581)
七、来布尼兹至康德、非希特之归向一神境之道路 ·····	(581)
八、对归向一神境之真实的理解·····	(588)
第二十二章 我法二空境——众生普度境—— 观一真法界(上) ·····	(598)
一、泛论佛家思想之方向与有情生命以苦痛烦恼为 本质义·····	(598)
二、有神论之目的论之忽视有情生命愿欲与佛陀之 悲愿·····	(603)
三、我执之破除与空性之体悟·····	(610)
第二十三章 我法二空境——众生普度境—— 观一真法界(中) ·····	(620)
四、佛家之因缘义·····	(620)
五、善恶染净之因缘与超凡入圣之可能·····	(630)
六、业识不断及三世中之善恶因果义·····	(634)
第二十四章 我法二空境——众生普度境—— 观一真法界(下) ·····	(639)
七、佛家之无量世界之理解·····	(639)
八、佛家之三世义之理解·····	(647)
九、佛家之善恶因果义之理解·····	(651)
一〇、佛家之普度有情义之理解·····	(654)
一一、解行顿成及当下普度之意义·····	(660)

第二十五章 天德流行境——尽性立命境——**观性命界（上）** (662)

一、儒家之天德流行境——与前二境之异同..... (662)

二、生命之自身之非执..... (666)

三、生命之偶然性与死之智慧及生命之本性之善
..... (670)

四、生命中之超分别我执性..... (678)

五、天伦、人伦与圣贤之德..... (682)

第二十六章 天德流行境——尽性立命境——**观性命界（中）** (688)六、生命的灵觉之破空而出之创生义与天德流行
..... (688)

七、尽性立命之涵义..... (692)

八、尽性立命之道..... (699)

九、礼乐与祭祀之意义..... (705)

第二十七章 天德流行境——尽性立命境——**观性命界（下）** (711)

一〇、客观万物之自命与天命之问题..... (711)

一一、观天命之正道与天自身之性命及万物自身之
自正性命之实义..... (722)

一二、物之自命义..... (732)

一三、略说中国儒者观性命之思想发展..... (737)

第四部 通观九境**第二十八章 通观九境之构造与开阖**..... (740)

一、九境之互为内外在义..... (740)

二、九境之次序之先后与种类同异及其层位之高低

.....	(745)
三、九境之转易、进退、开阖与博约.....	(751)
第二十九章 专观尽性立命境之通达馀境义.....	(759)
一、当下生活之理性化——保合太和.....	(759)
二、当下生活中之超越的信仰——毕竟成圣之信仰 之消极的运用及神圣不二义.....	(764)
三、众生界不空义与善恶果报之信仰之消极的运用	(772)
四、宗教信仰在生活之中地位.....	(775)
五、精神的空间之建立.....	(780)
六、精神空间中之具体的理性之三度及知与行中 之理性与直观.....	(783)
七、心灵之活动之深度广度与强度及有余情之性情 为理性之超理性的表现与性情之际.....	(787)
第三十章 论生命存在心灵之主体——其升降中之 理性运用——观主体之依理成用.....	(792)
一、生命存在与心灵之主体之超越于其“相”义	(792)
二、主体之超越及内在于其“用”之积极与消极 之二义及其用之有限与无限及境之顺逆与 主体之升降.....	(800)
三、知识概念之运用对生命升降之诸义及自觉心 之陷落之几.....	(807)
四、道德宗教生活中之升降之几及神心、佛心与 人之本心之异义与同义.....	(812)
五、神圣境界中之一与多之思议与超思议.....	(820)

六、执两用中之道·····	(825)
第三十一章 理事一如与理行干事之大事因缘——	
观生命存在之事用中之理·····	(829)
一、西方哲学之理事分离论·····	(829)
二、佛家之如法言理、如事言理义·····	(832)
三、事事无碍而遍法界义·····	(840)
四、依事理一如、法界缘起说三世善恶因果与 有情普度义·····	(846)
五、中国思想之言理不以有无生灭为第一义之理， 而以隐显始终为第一义之理，与儒家人间 世界之大缘起中之超生死义·····	(853)
六、事之隐显始终中之理性意义·····	(860)
七、阴阳乾坤之理与性命之理·····	(866)
第三十二章 生命存在中之“真理或道”与“存在” 之意义——观生命存在中之“存在之理” 之相·····	(873)
一、存在之名义·····	(873)
二、人对存在之次第发现感受中求其生命存在之 正道与魔道·····	(877)
三、存在之意义之次序的升进·····	(884)
四、结论——感而能通，与生命存在之德性·····	(893)
后序 一当前时代之问题，本书之思想背景之形成及 哲学之教化的意义·····	(898)
一、人类世界毁灭之可能之认识·····	(898)
二、西方古典文化之上转与内转及近代文化之外转 与下转·····	(901)

三、中国文化之过去与现在·····	(906)
四、今日之宗教道德与哲学智慧之方向·····	(907)
五、本书思想之缘起·····	(908)
六、本书之写作之道与西方之理性主义理想主义之 衰落·····	(921)
七、理想主义完成之道路与信心之根原的性情·····	(925)
八、宗教信仰与客观的形上学之价值·····	(933)
九、性情之形上学意义·····	(937)
一〇、不同形态哲学之永存及性情之形上学之二型 ·····	(941)
一一、二型形上学之不通与通·····	(947)
一二、哲学言说之目标与所对·····	(951)
唐君毅先生学术年表·····	(957)
唐君毅先生著述要目·····	(972)

唐君毅先生小传

“一个伟大的人格，任何小事都可能撼动他的全生命；一个伟大的人格，任何巨大的刺激，他都可使它平静。”

这是唐君毅先生写于1934年的《柏溪随笔》中的一则。

这随笔出自一个未届而立之年的青年学子的生命体验，却以它所提撕的心灵境界导引着体验者此后的整个人生。能够使“任何巨大的刺激”归于“平静”的气象是哲人的气象，而“任何小事都可能撼动他的全生命”的性情则告诉人们，哲人的最可珍贵的涵养原只在于“永远有原始人、小孩子那样的心”。^①

1909年1月17日（清光绪三十四年十二月二十六日），唐君毅（学名毅伯）出生于四川宜宾柏溪一个有良好文化教养的家庭。父亲唐琅，字迪风，深契于孟子，对孟子的心性之学身体力行。这位“可以适道”的儒者，对儿子的教训是严厉的，却也更多些精神人格的感化。母亲陈大任，字卓仙，被一代内学大师欧阳竟无比作孟母，她以她的慈母的爱润泽了儿子的朏孳的心。儿子的贯

^① 唐君毅致廷光书第一信，见谢方回编、台湾学生书局1983年版《致廷光书》。

注在哲思中的诗情，或者竟也得益于母亲的《思复堂遗诗》的陶染。

君毅七八岁时，父亲在一段故事中说到了地球的末日。讲述者未必着着作一种启迪，但天真而过敏的心灵却永远留住了那抑郁沉重的一幕。死的阴影增了生的厚度，对人类大死大生的忧患构成富于哲学天赋的运思者的灵感的源泉。它时时唤起仁者的惻怛不忍之情，也时时煎迫着智者作一种人生究竟的探问。君毅是善于用智的仁者，也是仁心内在悲天悯人的智者。在唐氏成就为深睿的“文化意识宇宙中之巨人”（牟宗三语）的心路历程中，仁心的亲切体证和智思的渐次成型是两无桎碍的，尽管二者只是在他40年代初写作《人生之体验》和《道德自我之建立》时才第一次达到真正的契合，而成稿于50年代的《文化意识与道德理性》和作为他的生命绝唱的《生命存在与心灵境界》，则表明了这契合的日渐圆融。在前两部著作中，“生”在对“死”的挣扎中得到超越的肯认；在后两部著作中，“死”对“生”的追逼转换为一种对人类世界可能崩溃或死灭的严正而坦然的思索。这一切，或正可看做哲人在童稚时代过早发生的人文意义上的“生”与“死”的情结的一再呈露。

1919年春，年满10周岁的君毅入成都省立第一师范附属小学高小部寄宿就读。这之前，他的父母便是他发蒙的老师。1921年秋，君毅考入重庆联合中学。二年级时，由蒙文通先生以宋明理学的教材教授国文，受聘于该校的父亲购买了孙夏峰《理学宗传》一书供他自学。那时的他所得到的文化教养或可说是两方面的：一是传统的圣贤教训对他的哲学天赋的启导，一是新文化运动的观念对他敏感的心智的吸引。大约15岁时，唐君毅的心路历程出现了第一块界碑。同少年时代的结束相伴随，这时的他开始

把全副精神集注到对人生意义的反省。他读梁漱溟的《东西文化及其哲学》，深恶其中推重直觉的见解，却又分外赞赏梁氏以佛家精神为人类文化最后归着的立论旨趣。在一种人生意义的终极思考中，他确信人生的目的在于求乐，然而他又认为必须绝尽一切欲望才能去苦得乐，因此他甚至认为佛家的绝欲为人生的至高境界。这种人生态度在后来发生了很大变化，但对产生这人生态度的人的精神（“心”）价值的认可，却成为唐君毅终生的信念。诚如他所说：

“对此心之能自觉之一义，吾于十五岁时即觅及，终身未尝改。”^①

二

1925年，唐君毅自重庆联合中学毕业后赴北平求学，先曾入中俄大学，后考入北京大学哲学系。在校期间，曾听梁漱溟先生演讲治学之八阶段，大契于心。但此时，他已开始崇尚西方学术。1927年，君毅赴南京省亲——其时他的父亲正从学于南京支那内学院欧阳竟无——而留南京就读于东南大学（后易名为中央大学）。哲学依然是他的专业，只是因着一向的爱好，他也兼修文学系的课程。1932年，唐君毅自南京中央大学毕业。毕业后，回成都任中学教师一年，接着，受母校之聘又返回南京。此后除一度到教育部任特约编辑（1939年10月—1940年10月）外，便再也不曾离开过大学的讲坛。他曾任教于华西大学（1937—1939）、江南大学（1947—1948），但在1948年前，同他结缘最深的还是中央大学，在那里，他从助教、讲师、副教授升任到教授。

唐君毅最早问世的文字是1924年发表于重庆联合中学校刊

^① 唐君毅：《生命存在与心灵境界》下册，台湾学生书局1976年版，第470页。

的《荀子的性论》，他的第一部书则是1943年由正中书局出版的《中西哲学思想之比较研究集》。但显然，1944年由中华书局出版的《人生之体验》和由商务印书馆出版的《道德自我之建立》，才真正堪称他的独异学术格局的奠基之作。这两部著作是唐君毅的心路里程的第二块界碑。正像笛卡儿以“我思故我在”为第一命题，由理智的沉思推出上帝的存在，进而推出被思维着的普遍存在是真实存在一样，《道德自我之建立》的作者从“我感故我在（心在）”或“我要求故我在（心在）”出发，以德智的默识体认到“形上界之真实自我之存在”，进而肯定现实世界的真实。内涵丰满得多的肯定是以否定为环节的，而默识中的对现实宇宙的否定环节，恰好是唐君毅在这之前对人生和宇宙曾有过的相契于小乘佛家的态度：

“从时间之流转，一切之必需消灭上，我肯定了从现实宇宙的眼光上看，宇宙根本是无情的。天心好生，同时即好杀。现实宇宙永远是一自杀其所生的过程。”^①

生生不已的另一面是夭夭不已；人生的一切努力算什么，不过向死的礁石前进而已。如此虚幻而悲凉的世界，竟会有怎样的价值或意义呢？“我”在绝望的默想中继续默想，于是新的一念终于从否定的最深处霍然透出：即便现实宇宙是虚幻而悲凉的，“我”要求有真实的善的完满的宇宙的这一“要求”，总还是真实的。这不能再否认的真实而向善的“要求”，是超出现实宇宙的所能满足的，因此它必有超越现实宇宙的根原。这根原即呈现于“我”的“要求”，它又必渗贯而内在于“我”。于是唐君毅在“我”的自诘自难中，终于冥证出那显现于“我”对真实完满世界

^① 唐君毅：《道德自我之建立》，商务印书馆1944年版，第55页。

“要求”的永恒真实的善根善原。他说：

“此恒常真实根原即我自认为与之同一者，当即我内部之自己。……此内部之自己我想即是神，即是我心之本体。”^①

在他看来，“神”或“心之本体”既超越而又内在于每一个人。“心之本体”是常乐而无所谓苦痛的，苦、恶、错是真、善、乐否定向度上的一种存在，所以它们只是真、善、乐的前导。“心体”既然内在于具形的每一个人，它的显发便不可能不为人的私欲或我执所限制或遮蔽。倘人能自觉这限制或遮蔽，起去私破执之念，这当下一念的自反自照即是体识心体超凡入圣的不二法门。唐君毅为一个看似生灭不住的无常世界找到了它真实无妄的存在依据，也因此使人在生命活动中所必要的道德意识获得了无须再论证的价值之源。几年前，唐君毅曾以“无定体观”为机枢演论中国文化的根本精神^②，那时的他虽然对“天人合一”之教称道备至，却未能真正契于儒家的道德形上学。而当他在《道德自我之建立》中说“一朝直接接触了道德价值之全体，你可突然与自然世界截断而与心之本体合一”时，则几可说他已经步着阳明学派的余韵，辅以程朱理学的慧解，接上孔孟之道的正脉了。

三

1948年12月，因着空前的政治变故，中央大学宣布停课，唐君毅由南京至上海。第二年4月赴广州，6月7日与钱穆先生同船抵香港。当年10月10日，他与钱穆、张丕介等人在港创办亚洲文商夜学院。1950年2月28日夜学院改组为新亚书院，钱穆任院长，唐君毅任教务长兼哲学教育系主任。自此，他以“新亚”为

^① 唐君毅：《道德自我之建立》，商务印书馆1944年版，第57页。

^② 唐君毅：《中西哲学思想之比较研究集》，正中书局1943年版，第2页。

立足地，带着重建中国人文精神的承诺开始了哲学和文化意识宇宙的深层探索。

到港后的第十年，唐氏在先后出版了专著《中国文化之精神价值》（1953）和文集《人文精神之重建》（1955）、《中国人文精神之发展》（1958）后，他的撰写于1947—1952年间的《文化意识与道德理性》一书从容问世。这是一部为作者在此前后发表的诸多文字提供哲学依据和文化理境的著作，与差不多同时期的其他著述相比，它更有理由被看做唐君毅心路历程中的又一块界碑。大约早此十年写成的《人生之体验》与《道德自我之建立》，重在一种心光自照，由心光自照冥契于超我而不离个我之心之本体，这是反本立大而趣归“内圣”。新的论著则把敛聚在人文意义思考上的内圣之光，投向诸多文化领域，在“人”与“文”的张力下和东西贯通的时空中，对“外王”意识重新作一番条理和疏证。

以道德理性为价值辐射中心，使唐君毅的文化思考表现出典型的儒家格调。孟子以至宋明儒对心、性、理的阐说被推认为文化本原处最妥切的理致，而西方近代文化的启示，也使直透宇宙人生本原论说礼乐政教的王船山被相应看重。唐君毅自谓他的文化哲学——

“乃扩充孟子之人性善论，以成文化本原之性善论，扩充康德之人之道德生活之自决论，以成文化生活中之自决论。”^①

又说：

“我今之论文化，即直承船山之重气重精神之表现之义而发展。然吾人之言心性理，则仍依于朱子与阳明之

^① 唐君毅：《文化意识与道德理性》，台湾学生书局1986年版，第17页。

路数。”^①

以一种圆融的方式把康德、黑格尔哲学吸收到中国正宗儒家的内圣外王的义理规模中来，标志着唐君毅哲学和文化思想的成型。往后他所做的，或是具型了的文化哲学在抉发中国文化的精精神价值或较论中西文化以求会合融通上的运用，或是这文化哲学在既定精神祈向和思维范型下的再求丰满。

在《文化意识与道德理性》一书中，道德理性始终是文化意识宇宙的普照的太阳。这内在于人的文化意识宇宙的道德之光，在唐君毅看来不是一种设准，而是一种朗现——人文乃至自然的本真的太阳（“真君”、“心体”、“仁体”）的朗现。精神的太阳不像物质的太阳那样只是孤悬在远处，同被照耀的对象构成对象性存在，它无宁是燃烧在人文乃至自然宇宙中，赋予这宇宙以内在生命却又不呆滞在任何感性处的不具形的活火。在唐君毅看来，一切文化领域或文化活动——诸如家庭、经济、政治、艺术、学术、宗教、道德等——无不为实现一种道德价值而趋；道德理性是“一”、是“本”，是涵摄一切文化理想的，文化活动是“多”、是“末”，是成就可感的文明现实的。并且，他也措意在实现道德价值的自觉与否的分际上把道德活动同其他文化活动区别开来。他说：“自觉的其他文化活动，只不自觉地实现道德价值，而自觉的道德活动，乃自觉的实现道德价值。”^②

四

为梁漱溟《东西文化及其哲学》一书的奇诡思路所吸引，唐君毅很早便把哲思的兴趣投向中西文化比较研究。他最初的收获是写于1932年至1937年间的16篇论文，这些文字汇编在1943

① 唐君毅：《文化意识与道德理性》，台湾学生书局1986年版，第8页。

② 唐君毅：《文化意识与道德理性》，台湾学生书局1986年版，第517页。

年出版的《中西哲学思想之比较研究集》中。研究集的全副精神收摄在这样一个论断上：“中国文化之根本精神即将‘部分与全体交融互摄之精神：自认识上言之，即不自全体中划出部分的精神（此自中国人之宇宙观中最可见之）；自情意上言之，即努力以部分实现全体之精神（此自中国人之人生态度中最可见之）’。”^①对这精神的推证是出自“天人合一”的信念的，但全部逻辑的引发却在于所谓“无定体观”。“开始一点即错了”——用以坚定信念的逻辑违背了信念的初衷，这使唐君毅在几年后宣布他情愿不以研究集作为他的第一部书。

但东西文化比较研究依然是不断唤起他的灵思的课题，而且“天人合一”依然是他认定的东方文化之谜的谜底。只是“天人合一”的深微处不再是“无定体”，而是有定体了。这被用作支持宇宙和人生的阿基米德点，是孔子的“仁”、王阳明的“良知”或唐氏的所谓道德理性。换了形而上学第一命题的文化比较研究，是在唐君毅的文化哲学的形成中——从《道德自我之建立》到《文化意识与道德理性》——开始的，并且持续到他的学术生命的最后。

这期间，对中国文化的精神价值的抉发和对所谓人文精神在今日中国乃至人类世界重新创建的途径的探寻，是唐氏心灵的内在承诺。如果说《中国文化之精神价值》（1953）一书是其富有中心开启性质的著述，而《人文精神之重建》（1955）、《中国人文精神之发展》（1955）、《中华人文与当今世界》（1975）等书，原不过是该书最后三章《中国文化之创造（上、中、下）》的引伸和发挥的话，那末，出版于1966年至1975年间的《中国哲学原论》的

^① 唐君毅：《中西哲学思想之比较研究集》，正中书局1943年版，第2页。

《导论篇》、《原性篇》、《原道篇》、《原教篇》等，则是对该书只是概括涉及的据以论说中国文化的中国哲学的观念的更深刻的阐发。至于唐氏辞世前出版的《生命存在与心灵境界》一书，显然可看做是作者对其一生所思所求的哲学与文化理致的深化和标举；论主以判教方式对古今中外种种人生境界的贯通和融会，为自觉到生命存在的人们明示了一种融合东西文化的心灵境界。在这里，人们可能得到这样的指点：不同心灵境界的融合，正是东西文化融合的内在而超越的表达。

融合的局面是宏深的，古今中外的生命心灵在三个观照向度上被唐君毅次第推列为九种境界。“三观”、“九境”的义理脉络可约略表解如下：

	体	相	用
客观	万物散殊境	依类成化境	功能序运境
主观	感觉互摄境	观照凌虚境	道德实践境
自观	归向一神境（耶）	我法二空境（佛）	天德流行境（儒）

东西今古的文化宇宙在被归约为精神的九种境界后，又被摄收于中国儒家的尽性立命之教，在道德理性的“九转丹成”处，当代新儒家的哲人为人们指点的是文化融合的不二法门。唐君毅分说心灵境界，自谓本佛家“如实观疑迷”，“将疑迷所由成之成分，一一还其本位之真”，但设境以“九”为定数已经是佛家所谓的执着，这正像九境的依序一一转出，虽有心取法西方哲人的辩证进程，却终究不能一以贯之以正、反、合的律则一样。设论者在运作方法上对佛法和西法的这种委屈，是他用以融通基督教、佛教于儒教的义理内涵的简径表达，立儒教为涵摄东西文化的“大中至善之教”的信念的真诚，远过于论证这信念所必要的思想的缜密——新儒家毕竟是道德形上和道德一元论者，他有时代生命刺

激下兼作认知主体的愿望，却仍是只能扮出传统的道德主体的角色。

境界而至于文化融会的理趣也许是可以再求完满的，但那涵淹其中的人生悲剧感所引发的却可能是人类心灵的永恒的震撼。唐君毅的人文忧患意识为中国文化的花果飘零所催发，更为现代西方文化中人因着物化而失落其真我的危局所深化，但哲人的悲情是弥纶天地的，他的心的惻怛显然触到了可能的“世界末日”的图景。为了灵魂的自安，以圣贤相期的哲人诉诸一种大信念所必要的宗情感。“我个人是相信宇宙间有鬼神存在的”^①，——由相信鬼神，他肯认“法界中一切生命之存在之自体”^②的真常不灭；由相信宇宙生命自体的如如常在，他以生命的全副虔诚呼唤世人的被多少沉埋了的虔诚，把这虔诚投向儒家天人合一的为“诚”之道。在把中国古代文化“悠久的智慧”一再昭布给世界时，他也反复告诉人们：“因人复能自觉的体无限之精神，则人类可不毁，文化可不毁，吾人亦当力求其不毁。”^③

天地不与哲人同忧。唐君毅就人类文化生死兴衰所说的许多，仿佛不免迂远的，但有谁能说这一代大儒的满腹忧患竟或只是杞人忧天？

黄克剑

① 唐君毅：《人文精神之重建》，台湾学生书局1984年版，第23页。

② 唐君毅：《生命存在与心灵境界》下册，台湾学生书局1976年版，第454页。

③ 唐君毅：《文化意识与道德理性》，台湾学生书局1986年版，第658页。

生命存在与心灵境界

——生命存在之三向与心灵九境——

说 明

《生命存在与心灵境界》一书系唐君毅先生一生学术生命之绝唱，从起念到竟稿历时 30 余年。初稿成于 1968 年春季至夏日的 4 个月中，第二年春夏，作者又以 5 个月的时间将全书重新写过。在此后的七八年中，书稿陆续有所增补、修正，终于得在 1976 年由台湾学生书局付梓问世。《唐君毅全集》出版时，被编入第 23、24 卷。

本书是祈向“天德流行”的一代大儒的心志的宣吐，70 余万言的篇幅有着对作者最具代表性的著述——《人生之体验》、《道德自我之建立》、《中国文化之精神价值》、《文化意识与道德理性》、《中国哲学原论》等——的气度恢宏的融摄、提炼和升华。书之宗趣诚如作者所言，在于“明种种世间、出世间之境界（约有九），皆吾人生命存在与心灵之诸方向（约有三）活动之所感通，与此感通之种种方式相应，更求如实现之，如实知之，以起真实行，以使吾人之生命存在，成真实之存在，以立人极之哲学”。

自序

本书之宗趣、运思方式及基本概念，见导论中。本书思想之如何形成，与时代之关系，及吾数十年来为学，所受于吾父母师友之教益，见最后章。读者可先加以参览。兹序言只略述此书写作之简单经过，及所望于读者者如下。

吾在此书之最后章，已言吾于三十余年前，即欲写此书。此书之根本义旨之及于人生者，于其时吾所写之《人生之体验》一书中“自我生长之途程”、后之《心物与人生》一书中“人生之智慧”、二十年前之《人文精神之重建》一书中“孔子与人格世界”及《人生体验续编》一书中“人生之艰难”等篇，皆尝以带文学性而宛若天外飞来之独唱、独语说之。此乃吾一生之思想学问之本原所在、志业所存，所谓“诗言志”、“兴于诗”者是也。然欲确定建立此中之义理，而立于礼，则须有纯哲学之论述以辅助之。上述及于人生之诸文，其在道德哲学及文化哲学上之涵义，则二十余年前，吾尝有《文化意识及道德理性》一书之著。然其关涉于哲学中之所谓形上学、知识论之问题，吾初欲于此书论之者，则三十余年来，除于吾之《哲学概论》、《中国哲学原论》之书，述及中西哲学时，偶加道及外，则迄未有所述著。盖欲及此形上学、知识论之问题，须与古今东西哲人之所言者，办交涉，兴争论，其事甚繁，未可轻易从事。尝欲俟学问之更有进，至自顾不能更有进之时，乃从事此书之写作。然岁月悠悠，此境终未能届。十二年前，吾母逝世，尝欲废止一切写作，此书亦在其内。二年后罹

目疾，更有失明之虑。在日本医院时，时念义理自在天壤，以自宁其心，而此书亦不必写。又尝念若吾果失明，亦可将拟陈述于此书之义理，为我所昔未及言者，以韵语或短文为之。后幸目疾未至失明，乃于九年前，由春至夏，四月之中，成此书初稿；而目疾似有加剧现象，旋至菲律宾就医。于医院中，更念及初稿应改进之处甚多。乃于八年前春，更以五月之期，将全书重写。大率吾之写文，皆不提笔不已，提笔则一任气机之自运，不能自休。回头自观，随处皆见有疏漏。于此疏漏之处，此七八年中，陆续有所发现，乃于写《中国哲学原论》四卷之余，陆续加以增补，似已较为完善整齐。然以学力所限，终不能达天衣无缝之境，而由动笔至今，计时已将历十年矣。世变日亟，吾目疾是否复发，或更有其他病患，皆不可知，故决定付印。吾于吾此书所陈述者，虽自谓其乃自哲学问题、哲学义理之本原开始处立根而次第流出，而有其真知灼见皎然无疑者在，然天地间之义理，其支分派衍，与论述之方式，自是无穷，其流落人间，以见于人之述作者，无非泰山一毫芒。昔黑格尔于临终前一周，序其逻辑书之再版，谓柏拉图写《共和国》，尝改稿七次，又谓今欲从事哲学著述，当改稿七十七次，于其所著只改稿二次，乃聊以自慰云云。由此推之，则谓今之为哲学著述，当改稿七百七十七次可也。然吾亦仍可以只改稿二次，及七八年来之陆续增补，聊以自慰也。人之自然生命，终为有限。吾数十年来，恒能于每日晨起，清明在躬，志气如神时，有程伊川所谓“思如泉涌，汲之愈新”之感，并自谓或能于有生之日，此泉涌之思，当无断绝之时。亦尝念程伊川语，人当在六十以后，不得已而著书。吾之此书，则正大皆写于吾六十前后之年。七八年来，所补此书疏漏，皆更无大创辟之见；而今之精力，更有“夕阳无限好，只是近黄昏”之叹。昔日所思，已不

能尽记。自今以后，唯当使此夕阳之“余霞，散成绮”，应机随意言说，以照彼世间后来之悠悠行路人而已。唯人除其一切有限之著述之事，或任何事业之外，人更当信其本心本性自有其悠久无疆之精神生命，永是朝阳，更无夕阳。此吾之根本信念。吾之全书，实亦唯是自种种思想之方向，万流赴海，滴滴归原，以导归于此一信念之建立，而见此精神生命之流行于天壤，实神化不测而无方。吾之所言，皆使人游于方内，以更及于方外者也。故吾于吾书，可引志勤禅师之一诗，以自道其所信，更不问彻与不彻，曰：“三十年来寻剑客，几回叶落又抽枝。自从一见桃花后，直至如今更不疑。”再引忘其名之一禅师之一诗，以自道其论述皆逆流上达，滴滴归原，曰：

出原便遇打头风，不与寻常逝水同。浩浩狂澜翻到底，更无涓滴肯朝东。

至于吾写此书，常念在心以自励者，则为《中庸》之二段语：“君子之道，本诸身，征诸庶民，建诸天地而不悖，考诸三王而不谬，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。”“君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼。”

凡此所言，虽不能至，心向往之，而于“本诸身，征诸庶民”为始，“温故知新，敦厚崇礼”为终之旨，尤三致意焉。

兹尚有附陈者，即此书之论哲学问题，其曲折繁密缴绕之处，大皆由其问题之横贯西方不同学派之哲学而来。初学之士，于此或将感艰难。然对此诸问题之究竟答案，为东方哲学智慧所存者，原自直截、简易而明白，不历西方哲学之途，亦能加以悟会。此诸问题，在有福慧之士，亦原可不发生。若不发生，则亦不需苦思力索，如西哲及吾于本书之所为。故若有初学之士，于此书感

艰难，当先自问：是否于此书所及之论题，曾有种种问题。若原无问题，则此或正见其福慧具足，原不必读此书。若真有问题，而觉此书所论稍深或枯淡无味，则宜先读吾前所写之书，尤宜先读上所提及吾早年所写之带文学性之诸文，以引发相应之心情。若既读吾昔所写书，仍觉此书无滋味，则亦唯有弃置不读。要之，吾于此书，虽亦自珍惜，然亦只是一可读亦可不读之书，亦天地间可有可无之书，唯以读者之有无此书之问题以为定。此不同于圣贤之书，先知、诗人之作，不论人之有无问题，皆不可不读者，亦天地间可有而不可无者也。世间之一切哲学论辩之著，亦皆可读可不读，可有可无者也。此非故自作谦辞，更为世间哲学论辩之著，代作谦辞；而是克就哲学论辩之著之份位，作如实说。哲学论辩，皆对哲学问题而有。无问固原不须有答，而其书皆可不读也。昔陆象山尝言人之为学，不当艰难自己、艰难他人。吾既艰难自己，不当无故更艰难他人。故将此意，并写在序中。

丙辰之春唐君毅自序于九龙和域道

导 论

一、明宗与释书名

今著此书，为欲明种种世间、出世间之境界（约有九），皆吾人生命存在与心灵之诸方向（约有三）活动之所感通，与此感通之种种方式相应；更求如实观之，如实知之，以起真实行，以使吾人之生命存在，成真实之存在，以立人极之哲学。

此上所言即本书宗趣，今更次第略说其名义。

言生命存在，后文多用作一复辞。生命即存在，存在即生命。若必分其义而说，则如以生命为主，则言生命存在，即谓此生命为存在的，存在的为生命之相。如以存在为主，则言生命存在，即谓此存在为有生命的，而生命为其相。至于言心灵者，则如以生命或存在为主，则心灵为其用。此心灵之用，即能知能行之用也。然心灵亦可说为生命存在之主，则有生命、能存在，皆此心灵之相或用。此中体、相、用三者，可相涵而说。一“存在而有心灵的生命”，或一“有心灵生命的存在”，或一“有生命能存在之心灵”，其义无别。然言存在，可指吾人不知其有生命心灵与否之存在，故其义最广。言生命存在，可指吾人不知其是否有心灵之生命存在，则又较有心灵之生命存在义为狭。则生命、存在、心灵，亦可分用，而各为一辞。

然中文之生命、存在与心灵，又各为二字合成之辞，亦可各

视为一复辞。生命之生，乃指由未生而生，命则指既生而向于更生，遂有寿命之命。寿命乃生之自命其生，亦境之许其生、命其生。存在之“存”，系指包涵昔所已有者于内，“在”指已有者之更有其今之所在。此“所在”，又可为包涵保存此已有者者。又心灵之“心”，偏自主于内说，“灵”则言其虚灵而能通外，灵活而善感外，即涵感通义。今合“生”“命”为一，要在言生命之为一生而更生之一次序历程。合“存”“在”为一，要在言此生命存在，为内有所“存”外有所“在”。外有所“在”，则有其外之“位”；内有所“存”，则所存者在其自身中，有其“位”。若在内者为一层，在外者为一层，生命则居其中层之位，以通内外之层位。此即见生命存在之有其连于层位之义。“心”自内说，“灵”自通外说。合“心”“灵”为一，则要在言心灵有居内而通外以合内外之种种义说。然人有生命存在，即有心灵。则凡所以说生命或存在或心灵者，皆可互说，而此三名所表者，亦可说为一实。

此上文言心灵之境，不言物者，因境义广而物义狭。物在境中，而境不必在物中，物实而境兼虚与实。如云浮在太虚以成境，即兼虚实。又物之“意义”亦是境。以心观心，“心”亦为境。此“意义”与“心”，皆不必说为物故。于境或言境界者，以境非必混然一境，境更可分别，而见其中有种种或纵或横或深之界域故。然以境统界，则此中之界域虽分别，而可共合为一总境。则言境界，而分合总别之义备。

此境界一名，初出自庄子之言境，佛家唯识宗以所缘为境界义。所缘即心之所对、所知，则境界即心之所对、所知。此所缘在印度之本义，当近于西方哲学中所谓对象（Object）之义。但西方哲学中之对象一名，初涵为心之外向、前向所对之实象之义。而中国之境界之原义，则兼通虚实，于义为美；与西方之世界

(World)或眼界(Horizon)之辞,其义为近。此西方哲学中之Object,中国译为宾辞。西方哲学中之Subject,中国译为主辞,皆较西方此二辞之原义为美。西方哲学之Subject初有在下位,而居后之义,与Object之为心之外向、前向,而见其居前者,相对成敌体。如今以心灵、生命、存在为主辞所表,则“主”有居内、居先、居前之义;而以其所对、所知之境中之物或境,为所对、所知,为宾辞所表,则宾有自外至、后至之义。是则与西文之二辞原义相反,而“主”之为先为前之义显然。又宾自外至,而内向,以入于主人之室;主更近宾,乃以谦礼居下。谦尊而光,卑而不可逾。主迎宾而宾看主、主看宾,如佛家曹洞宗所言,而主宾之感通之义显然。此皆较西文之subject、object二字之原义为美,而亦更与本书之旨相合者也。

二、心对境之感通活动及其种别、次序与层位

对上文所谓感通活动,与其方向、方式,如更说吾人之生命存在之心灵为其体,则感通即是此体之活动或用;而此方向方式之自身,即此活动或用之有所所向而次序进行时,所表现之义理或性相或相状,乃由此体之自反观其活动,或用之如何进行所发见者。如说此反观亦是此体之一活动,则此反观,即此体之自以其反观之活动加于所反观之活动之上之事;而此反观所发见之方向方式,则属于此所反观之活动,兼属于能反观之活动之自身,而亦属于能次序发此二活动之生命存在之心灵之体;而此体亦即存在于其诸方向方式之感通活动中。由此即见此中之体、相、用三义之相涵。

此上言境为心所感通,不只言其为心所知者,乃以心之知境,

自是心之感通于境，此感通中亦必有知；但知之义不能尽感通之义，知境而即依境生情、起志，亦是感通于境之事故。

此上言境为心所感通，不言为心所变现。心所变现者，自是心之所通及。然此主体之心，通及客体之境时，此境即自呈现其“性相”于此心。此中，境亦可说有呈现其性相之“活动”或“用”，而后此境与其性相，方得呈现以“存在”于心；而通于境之心，亦必因此而自变为以“呈现此境之性相”为其“性相”之心，此心又必有此自变之“活动”或“用”，乃有此所变成之心之呈现以“存在”。故此中有心境相互为用之义，不能只言心变现境。又，言心变现境，恒是就特定境，而言其为此心之所通。然心之所通，不限于特定境，乃恒超于此特定境，以别有所通，而永不滞于此所通。如飞鸿踏雪泥，飞鸿不留于其指爪之所在。故只言心变现境，纵至于言一切境，皆心所变现，仍是滞辞。

上文言境与心之感通相应者，即谓有何境，必有何心与之俱起，而有何心起，亦必有何境与之俱起。此初不关境在心内或心外，亦不关境之真妄。谓境在心外，乃与视此境在心外之心俱起，妄境亦与妄心俱起。而知此妄境与妄心俱起者，固是真知真心。此真心知此妄境与妄心俱起者，更有其所对真境，而可依此真境，以转妄境化妄心，而去此妄境妄心。此皆后来事。今若不依此后来事，说境与心之感通相应，则无论谓境在心外或心内，无论境之真或妄，皆与心之某种感通相应。视境在心外而感之于外、通之于外，亦是感通。感妄境通妄境，而此感通之能，或以境妄而染妄，成妄感通，亦是一种感通。

言有种种境，为种种心灵活动所感通者，乃谓境不一，心灵活动亦不一，而各如如相应，而俱起俱息。不相应者则相离。如以视心对色境，以闻心对声境，则声境与视心相离，色境与闻心

相离。然色境与视心、声境与闻心，则相应而不相离。一切心境关系，皆复如是。谓境有真妄，与真妄心各相应而不相离，亦复如是。如人见色境而忆声，谓境中有此声为所闻，常言为妄境。此乃由其以忆中之声，属当前所闻之声，而当前所闻中，实无此声，故此境为妄。然此妄境，依于混忆中之声与当前所闻而生。说此境为妄境，必说此“混”为妄心，并说此妄境依此妄心生，与此妄心相应而不相离。唯有谓此所忆声，乃昔所闻，此所忆声，是所忆声，或谓因有此所忆声，乃有此“混”，方是真语。然此真语，乃由吾人另起一心，以“忆中事”与“当前事”及其“混”，同为所对境，方有此诸真语。此诸真语，唯依此另起之一心而说，亦必设定此另一心所知之境，为其真境，其知为真知，其心为真心，而后可以说。故此真知、真心、真境与真语，亦彼此相应而不相离。然人能有此真心，以知此妄心妄境乃由于“混”而生，其自身即同时超越于此“混”之上，其中实无此“混”，即与此“混”相离，而不与之相应也。于一切心境真妄关系，皆应作如是观。

由此上例，便知心灵活动实有种种，如视与闻为二种；忆对视闻，别为一种；混所忆于所闻成妄，复为一种；知此妄之真心真知，再是一种。然除此诸心灵活动可说有种别之不同，相并立而互为内外，更可以说其亦有生起之先后次序之不同，及高下层位之不同。此高层位与低层位者，如合而观之为一体，则高层位者亦居高层面。如依次序而思之，则可称高层面者为高层次。故层位与层面、层次之三辞可互用，而不同于单纯之次序。如视闻之不同，可直说为并立之种别之不同。依一般义，人必先有视闻，而后忆其所视闻，则视闻与忆之生起，其次序即兼有先后之不同。人之知视闻与忆所视所闻之忆之不同，则又为居此视闻与忆等之上——层位之心知。又人之由混视闻与其忆而起之妄心为低层位之心，

而依此知视闻与忆之不同之心以知妄心之所以起与其所以妄，即为一更高层位之心。凡低层位之心皆不知有高一层位之心。而高一层位之心，则必知有低一层位之心。如高一层楼者必超越于低一层楼之上，而涵盖低一层楼于其下。故心灵活动之种种，有依并立种别而有之种种，有依次序先后而有之种种，及依层位高下而有之种种。此并立之种种心灵活动，如视与闻，其关系可为互相独立、不相依赖之关系。如视为A，闻为B，则有A可无B，有B可无A，无A仍可有B，无B仍可有A。依次序生起而有先后之心灵活动，如闻与忆所闻，则为此前者不依赖后者而生起，而后者必依赖此前者而继起之关系。如闻为A，忆所闻为B，则B必依A起，无A则无B；然B虽依A起，A不依B起，无B亦可有A，因人可有闻而无忆所闻故。此中A与B之关系，为现代逻辑中“A或非B”之析取关系，此只排斥“无A而有B”之一可能。依层位高下而有之心灵活动，如上说“知忆与闻之心”与此“忆闻”之关系，“妄心中之混”与“知此混之真心之真知”之关系，则为在逻辑内涵意义上，后者包涵前者，而此前者不包涵后者之关系。如妄心中之混为A，真心之真知此妄者为B，则有A可有B或无B，而有B必有A。此不同于依单纯之次序而相继生起者中，其后者之不必包涵前者者。如人必先有闻而后忆所闻，然人忆昔所闻时，可只是将昔所闻重现于今，则其忆所闻之事，虽继昔所闻而起，而当其有此忆时，可一面心中有此所忆，同时遗忘此所忆者是昔所闻。则其知此所忆之知，虽实是忆昔所闻，然又实不知有此昔之闻。人亦正以其不知有此昔之闻，乃有上述之混所忆为所闻之妄。然能知忆闻之别之真心，或能知混忆于闻之妄之真心，则必兼知此所忆与所闻，亦知此所忆原于昔之闻，并知此昔之闻之不同于今之闻等。故此真心之知中，必在内涵意义

上包涵对此妄所由成者之知。如谓此“真心之知”为继此中之“妄”而复起，更知此妄为妄者，则此后者必包涵前者。而凡说心灵活动或其所对境之次序生起，而又层位不同，其高层位者，对其低层位者，皆有此在内涵意义上之一包涵关系^①。

此上所说心灵活动与其所对境之种种，有互相并立之种种，有依次序而先后生起之种种，有高下层位不同之种种。此互相并立之种种，可称为横观心灵活动之种种；依次序而先后生起之种种，可称为顺观心灵活动之种种；有高下层位不同之种种，可称为纵观心灵活动之种种。凡观心灵活动之体之位，要在纵观；观其相之类，要在横观；观其呈用之序，要在顺观。以空间之关系喻之，横观之并立之种种，如左右之相斥相对；顺观之种种，如前后或先后之相随相继；纵观之种种，如高下之相承相盖。综观此心灵活动自有其纵、横、顺之三观，分循三道，以观其自身与其所对境物之体、相、用之三德，即此心灵之所以遍观通观其“如何感通于其境之事”之大道也。

三、如实观之意义

上文所谓如实观者，乃谓吾人之心灵恒不能对种种境作如实观，而不免于有妄心与妄境。吾人之心灵，知妄是妄，固是真。于一切妄，皆可由知其为妄，而去妄得真，则妄皆可转。妄皆依真而有。如以所忆为所闻是妄；然此人之有所忆，而能忆，是真，人

^① 一般所谓对特殊事物加以抽象，所构成之概念，其亦可对特殊事物称高层位者，固不必在逻辑上包涵此特殊事物之内容。然构成此类概念之心灵活动，恒必先经此特殊事物之认知，而包涵之，更超化之，方构成此抽象之概念；而此类概念之称谓高层位，即为一引申义或第二义上之高层位。于此第二义或引申义之高层位与低层位之概念，如纯就其内容看，乃可颠倒之而说者。如谓具体事物之概念居高层位，抽象之概念居低层位是也。

之有所闻，亦是真，则妄皆依真起。然吾人又不能据此而径谓世间无妄。因此以所忆为所闻，如误绳为蛇，毕竟是妄故。知妄是妄，即必有妄可知故；妄皆可转，亦即必有妄可转故。若径谓无妄，则亦无知妄，无转妄；无转妄，亦无妄转所成之真故。至谓妄既转，则有真而无妄；妄可转，则此可转，即妄所以为妄之所涵；妄不能离此可转，以成其妄，则妄亦不离真，亦未尝不自即于真；凡此等等，固皆可说为真，亦究极之玄谈所必至。但吾人仍不能据此究极之玄谈之所必至之真，以谓人自始无妄。因人不能谓其妄，皆实已转故。此人之妄之可转，与其实多未转，乃并存者，故终不能由妄之可转，以谓无妄，亦不能由此可转，以谓妄非妄。又言妄者，乃指一一妄。一一妄，各有其一一转之之道。未得一一转妄之道，即未实见一一妄之可转。今若泛言妄皆可转，更言无妄，此即以玄谈废学，亦不识上所陈之先后次第义。依先后次第义，必先说有种种妄，然后说转种种妄之道，行于此道以实转妄，方能有究极之处之无妄。此究极处之无妄，乃由先知有种种妄，并知转之之道，而行于此道，然后致。此知、此行，即是学。无此学以转妄，亦无无妄。学必先知有妄，知有妄，即知吾人之知有不如实者。知吾人之知有不如实者，故求如实知。此知吾人之知有不如实之知，即可是实知“其知之不真实”之知。此即如实知之始；而知一切实之不同于一切知之不真实者之所知，即可是如实知之终。此始与终，可相涵而为一，是为究竟如实知。在此究竟如实知处看，亦可无所谓先后始终。然对吾人之学言，此无先后始终，仍在后在终，非为学之始，亦非为学之所当先务。为学之始与当先务，唯在知吾人之知恒有种种之妄，并知吾人之知何以必有此种种妄。

吾人之知之所以必有种种妄，如探其本原而说，亦在吾人之

求如实知之心灵活动，与其所对之境之原有种种。如吾人之心灵活动果只一种，其下更不能分种，则此心灵活动即为一绝对唯一之活动，而只有绝对唯一之境。此心灵活动，亦无将此境混于其他任何境之可能，则亦无妄之可能。妄生于混，混生于心灵活动与其境之有种种，可供人之混。然此混之根原，又不只在此心灵活动之有种种，而分别与其所对境相感通；而亦在心灵之诸活动，原亦能自感通。若人之——心灵活动，皆只分别与——之境相感通，以各得其应、各得其实，而不自相感通，则亦无混此境为彼境之可能，亦无妄之可能。然以人之心灵之诸活动原能自相感通，则其一活动便可夹带其原所感通之境中之事物以通入其他活动所感通之境之中而不自知。此即妄之所自始。如潮人以所忆声为所闻声之妄之所自始，则当说其初亦由忆原可继闻而起，而自通于其昔之所闻与其后之闻之故。若无此通，亦无此混，而无此妄。人之知其忆与闻不同而相通之知，又可继此忆与闻而起，而涵盖于此忆之事与闻之事之上，以为上一层位之知，而亦通于其下层之忆之事与闻之事者。此则为知妄之“通”。依此知妄之“通”，以观人以所忆为所闻之妄，则此妄乃初由人将所忆者，通之于其所闻者，而视之为属所闻之类，乃于未闻声时谓有声；或以所忆声之一部，连所闻声，以合成一声，谓皆是所闻。混此所忆所闻之二声原为相互并立之二类者为一类，即有乱相对之二种类之妄。又当混所闻与所忆时，人同时忘其所忆者之原为其“先”所闻，乃以之为后来之“今”之所闻，此即同时有混此中之诸闻忆之先后，而乱其次序之妄。又人能知忆闻之别，则可更本此知，以知此混所成之妄。今无此知，亦无知此混妄之知，而以此“混妄之知”蔽此“知忆闻之别”之知而代之，则又有乱二知之层位之妄。然此诸妄，亦初皆原于所闻者原可成所忆，闻心原

可通于忆心，所忆者亦可视如所闻，忆心亦可还通于闻心之故。举此一例，即以明心灵活动之能自往来相通，亦即人之有妄心妄境之本。此心灵活动，能自往来相通，则原是心灵活动之实相真相，则一切妄即皆依此真起。

然妄虽皆依心灵活动原可往来相通之真而起，妄者毕竟是妄。其所以是妄者，以其虽由心灵活动往来相通而起，然此中之通，亦有所不通，其通适足以泯诸心灵活动与其分别所通之境之序、类、层位之别故。如以所忆为所闻者，所忆者通于所闻，其心知有此闻，则其心亦通于此闻，然其心不知此所闻原于其忆，而不自知其有此忆，即其心不通于此忆。必对原于忆者知其原于忆，而知有此忆，其心乃通于此忆，而通其所不通；无此所不通，然后能不泯此中之序、类、层位之别，而去此中之妄。此通其所不通，亦即依序、类、层位而通。如于对以所忆声为所闻声时，知此声非同所闻声之类，即为依声类分别，使此心兼通于此二类声也。知有闻先于此忆，即依序而通。既知忆闻之先后，即可知忆别于闻，更知此真知“忆别于闻”之知，在忆闻之上上一层位，忆闻在下层位，此即依层位而通。合此三者，为心之兼通于此中声与声、闻与忆知等之相互之序、类、层位之关系，而后能去此中之妄，而知此中之真。此中之各序、各层位，亦可说是各为一类，有如于各类与各层位，又可定其序之先后；于各序各类，亦可更分层位之高低。但此下文，于与序及层位对言之类，姑限于对立之类而说，以避繁文。

然心灵活动与其所感通之境，其种类至繁；其次序生起，相引而无尽；其层位高下，亦相承覆而无穷。又不同种类者亦未尝无其同处，以共属于高一层位之种类。于是人即可知同而更观异，亦可以知同而泯其异。异泯而莫不同，则于不同种类者，可视为

同而妄生。其次序先后不同者，此先之后，不同于后之后；此后之先，亦不同于此先之先。然“先之后”与“后之后”其为后同，“后之先”与“先之先”，其为先亦同。兹专以“先之后”与“后之后”同为后而观，则先之后与后之后，可视为一后。人之由先至后，便可不先历先之后，而直至后之后，再还至先之后；于是后之后反为先，先之后反为后，而先后之序之颠倒之妄生。其层位高下之不同者，高一层位者高于低一层位者，亦低于更高一层位者。然以低望高之二层位，同只见其高，则亦可不见其自为高低之二层，而可以为只是同层之二类。自高望低之二层位者亦然。如自低处望二高山，可视为平齐，自高山望低阜，亦可视为平齐。又高层位者覆低层位者，低为高覆，则低可隐于高，而唯见高一层位者。如高帐覆屋，而不见屋。又高为低所承，则高亦可为低所蔽，如檐下望楼，而不见楼。高隐，而低者无以自见其低，而可自视为高；低隐，而高者无以自见其高，亦未尝不可自视为低。此乃譬喻之辞。若必举实例而说，则如吾人前谓闻是一层；忆所闻，而知其为所闻，是第二层；知忆闻之别，是第三层。然人亦可谓此中只二层。如谓闻是闻外声，自忆与自知，皆只是自知，即只二层。人又可谓闻声与忆所闻声，皆向在外声，故应合为一层；而知此闻与忆之知，唯向在自心之闻与忆，合为一层，亦共是二层。人又可谓忆与闻与所闻所忆，皆在知此一切之自觉之中，则可只以此自觉之知一层为最高，亦别无更高者。此即收归一层之论。然人亦可谓此自觉之知，只向在忆与闻，而忆原于闻，以闻望此上之忆与自觉之知，皆为虚影，只有此闻为真实不虚，亦为至高。此亦为收归一层之论。此只收归二层或一层，固皆可说，然以此谓无此三层，则为妄见妄说。凡于有层位可开处，亦必有不知其层位之人之妄谓其无，而泯其高低之别，或颠倒之，而以高

为低、以低为高，以生种种妄见妄说也。

对此序、类、层位之别，不如实知而有之三妄，其与人求如实知之活动之进行之关系，可为之设喻曰：此求如实知活动之进行，如人行路时，人所求知之境物之类，初乃如横陈于行路时之左右者。人唯由兼观左右，得中道行，如偏倾左右，必至倾跌。此喻不能兼知异类之异，偏知一类，而以他类同此类者，而有之类别错乱之妄。此即不能横观之妄。又人行路，必前后步次第而进，如两步并作一步，以后步混于前步，此必致趋跌。此喻不能循先后之序而有之次序错乱之妄，即不能顺观之妄。再人行路遇高低地，足必随之升降，如以高为低，以低为高，必致颠跌。此喻不瞻顾高低层位而有之层位错乱之妄。此即不能纵观之妄。去此三妄，成如实之横观、顺观与纵观，即人之求如实观，得如实知之道。

四、如实知与真实行

至于此上言由如实知起真实行者，则是谓真实知必归真实行。知之所以必归于行者，以一切心灵活动原是行，知之一活动亦原是行，与其余非知之活动如情意等亦原不可分故。人谓知与情意有别，乃自知只对境有所感通，而不必对境之有所感受、感应说。感受是情，感应是意或志行。心灵似必先以其知通于一境，乃受此境，而应之以意或志行。知、情、意虽皆属人心灵生命自体之活动或用，而其为用与性相固不同。大率知之活动，能知人自己之心灵自身与他物之体、相、用，而不能改变之；情意之行之活动，则可对其他人物或自己之心灵之自体，更有一作用而变之。此即知行二者之不同。然心对境若先无情上之感受，亦无知之感通；

人心若初不求应境，亦对境无情上之感受。又感受、感应，亦是感通于境之事。人若只有知之感通，不更继之以感受与感应，则其对境之知之感通，亦未能完成，则知亦可说后于行。大率一般人所以于心灵活动，恒说知为先而情意之行为后者，盖由人之将其感通于境之知折回，以自知其心灵之活动时，恒先知有此知，方知其所依以生之情意；情意即以其后被知而居后。此人之自知之事，所以必先知有此知者，则以与知最切近者，应知之自身故。然知既自知其为知，必更求自知其为知之所依以生，则必更知及此情意。既知及此情意，更知无此情意则知不生，无情意之行以继知，知之感通不能完成，则人可更知此知之生，乃后于此情意之行；亦知此情意之行，乃主乎此知之生与成者。此即知之由自知其为知，而更自知其主之事。既自知其主，乃自宅于其主之宅，而此知即自知其为亦居情意之行之内，而自内照澈此情意之行，而与之俱行之知。知之为真实知者，必归于如此之一与情意共行之知方得为真实知。反之，知之非真实知而杂虚妄者，以不能自知其非真实知，即不能自知其知之果为何物，亦不能自知此知所依以生之情意之果为何物，复不能自知其主之所在，而自宅于其主之宅；则此知恒摇荡而不定，遂宛然独立于情意之外矣。然当人自知其知所依以生之真实之情意，而知此妄之所自起，知此妄之为妄，以去此妄见而更生起真实之情意，并自宅其知于此真实之情意中，则仍当归于以此知自内照明此情意，而与之俱行也。

上谓知之自知，必至知其所依以生之情意，而归于自宅于此情意，而自内照明此情意，与之俱行。一切如实知，必归于此知之自知，故一切知，理当皆归在成真实行。吾人今论诸心灵活动与其所感通之境之关系，而求如实知之，亦当归在成真实行。此即谓吾人之论，非徒为一般所谓纯知识上之事。纯知识之上之事，

皆是戏论。凡戏论皆碍真实行，亦碍真实知者。然凡戏论而归在如实知真实行者，亦终不是戏论。

五、真实行与生命之真实存在及立人极

至于所谓由如实知、真实行以成就吾人生命之真实存在而立人极者，此即谓未有此如实知、真实行，吾人之生命尚未真实存在。何谓吾人之生命之真实存在？答曰：存在之无不存在之可能者，方得为真实之存在；而无不存在之可能之生命，即所谓永恒悠久而普遍无所不在之无限生命。此在世间，一般说为天或神之生命。世人或视为此乃人所不可能有者，然吾将说其为人人之所可能。吾人之生命能真实通于无限之生命，即能成为此无限之生命。吾更将说吾人之生命，原为一无限之生命；亦不能以吾人现有之一生，为吾人之生命之限极。然此无限之生命，又必表现为此有限极之一生。吾人之有限极之一生，亦为此无限之生命之一极。此极，是无限生命之一极，亦吾人之为人之极。人求有如实知与真实行，即求立此人极，亦实能立此人极。而此所谓吾人生命之“吾人”，则不只重在言一一人，而重在言一一之“吾”。离此一一之吾，则无一一人。每一人皆当先自视为一吾，并知克就吾之为一吾言，乃唯一之吾。唯吾自视为唯一之吾，人人皆自视为唯一之吾，然后吾乃能立人极，人人乃皆能立人极。故此“唯一”亦有普遍义。此唯一之吾，亦可说为一绝对之独体。如何一一人皆能成为绝对之独体，不使此绝对者只成相对，或虽相对而不失其为绝对，则待人之行于圣贤之道。

六、哲学之任务

由吾人之论之目标，在成就吾人生命之真实存在，使唯一之吾，由通于一永恒、悠久、普遍而无不在，而无限，生命以亦成为无限生命，而立人极；故吾人论诸心灵活动与其所感通之境之关系，皆所以逐步导向于此目标之证成。吾意人之心灵活动，即不自觉在达此目标，或与此目标似不相关者实亦莫不相关。至于此人之心灵活动，及其所感通之境，与此立人极之目标，人皆可自觉其相关者，即为此心灵活动之具遍运一切境之意义者，或其所感通之境之遍通于人之一切心灵活动者。此活动与此境，亦人所共有。唯此活动之遍运与境之遍通，更可有程度之不同。程度高者，其所运愈广，其所通愈大。愈广愈大，亦愈永恒而悠久，愈普遍而无不在，愈无限而无外。无外之谓唯一。故亦愈与吾人求吾人生命之成为一无限而唯一生命之目标相应。境之广大者莫大乎以全宇宙为境，心灵活动之广大者莫大乎能遍运于全宇宙之知之情之意。然此心灵活动之遍运，必循种种道路方向而遍运，以自成遍运之序。序必有始，为元序。元序为以后一切序之本。其运之所经，皆可视为一类，类必有分类之始。分类之始，为最大类。其运求遍，必向在全。全涵分，而全为高层位，分为低层位。故其运求遍，亦求向居高层位之全而运。全之至高者为大全。故人之心灵活动之求遍运，必求元序以为本，大类以为干，大全以为归。而求知彼足以为元序、大类、大全之概念义理，以说明宇宙与人生者，此即一切哲学者之所为。然一般为哲学者，或未必自觉其目标之在是；亦不必自觉其所以求知此等义理概念，乃由于其心灵活动之求遍运，而其所以求遍运则由于其欲成为一无限

唯一之生命之目标为其根。实则，人若无此一生命之目标，则其心灵活动不必求遍运，亦不必求有足以当元序、大类、大全之义理概念，以说明宇宙人生，则哲学即不当有，亦不能有。匪特哲学不当有、不能有，世间一般科学知识之求设定原始公理，求概括性、综合性义理之事，亦不当有、不能有。凡求设定一原始公理，即求足以为知识系统之形成之序之始者。凡求概括性之义理，即求更大类。凡求综合性之义理，即求高层位之全。一般科学与哲学之不同，唯在哲学之直下向在足为元序、大类、大全之义理概念。哲学活动亦以向在此，为其第一序之事，而与求一般科学知识者，只就人现有之所知之义理概念，求其切近之较大类或较小类，或较属于全，或较属于分，较前一序或较后一序之义理概念者，遂不同其学之类，而亦属于一较高层位之学耳。

以上谓求知彼足为元序、大类、大全之义理概念，以为吾人心灵活动所循，以遍运于宇宙之道路方向之所在，乃哲学之事。古今东西之哲人，于此所提出之此类之义理概念，则有直接关于吾人之心灵活动之求知之观点、态度、方法或心灵活动之方式者，如直观、理性、感性……等，有关一般所谓知识论之义理概念之类；又有关于存在事物之普遍范畴、普遍内容之类，如存有、个体、事物、性相、本质、因果、时空……之类；再有关于宇宙之总体性之理念，如天、上帝、梵天、绝对、真实、如来藏、道体、太极、太和……之类。此皆连于一般所谓形上学、本体论、宇宙论之义理概念。又有关于人生之价值理想，足以使人本之以遍接一切事物者，如幸福、功利、真、善、美、仁、圣……之类。此皆连于一般所谓人生哲学、价值哲学、伦理学之义理概念。凡此类之义理概念，皆无不可使人心灵活动，得循之以遍运于宇宙人生之一切事物。而无论其为属于元序，或属于最大类，或属于最高层位

之义理概念，皆有一普遍的意义，更有一永恒悠久的历史，而可使人终身由之，以遍观其所遇之一切事物，而可不见此意义之所涵或所指之穷极处，而其所涵与所指若为无穷无极者。此所谓普遍、永恒悠久与无穷无极，其本身自亦为一义理概念。人之心灵活动，亦可循之以次序遍观一切普遍者、永恒悠久者与无限者。此中之循序遍观之序，与一切心灵活动进行之序、宇宙事物之序，皆同是序。此“序”之义理概念，与吾人前所说之“类”之义理概念，“层位”之义理概念，以及“元序”、“最大类”、“最高层位”等之本身，一一皆是一义理概念。即“义理概念”之本身之所以为“义理概念”，亦有其义理，而容吾人对之形成概念，则亦是义理概念。如谓义理概念可为吾人之心灵活动所循以遍运，即是关于义理概念本身之义理概念也。

以哲学中之种种义理概念，一一就其本身而言，虽恒皆有其普遍、永恒、悠久等意义，然其彼此又互不相同。人之心灵活动依其一以遍运遍观于宇宙人生之事物所成之哲学，即不同于依其另一以遍运遍观于宇宙人生事物所成之哲学。由此而宗不同哲学之人，各有其不同种类之人生观宇宙观，而不能互观其所观，乃恒互斥其所观者之非是，则宗不同哲学者，虽各能遍观，而不能互遍观其遍观，不能有对遍观之遍观。此不能有遍观之遍观，亦似有义理上之必然。如依最大类之义理概念以遍观者，必不同于依最高层位之义理概念以遍观者。在依普遍一般之存有或事实之义理概念以遍观者，可于其所接之一切事物，皆谓之属于存有或事实之最大类，其下更分小类，以至无穷，即可更无一无所不包之“绝对”或“上帝”之可说。至于谓有一无所不包之绝对或上帝，以囊括一切种类之事物者，则外此更无任何种类之事物，而人即可止息其心灵之活动，于此一上帝或绝对之内，更不本种类

之眼光以观世界，即可更无最大类之可说。此即见用“最大类”之义理概念观宇宙人生之哲学，与用“最高层位”之义理概念观宇宙人生之哲学之可相冲突，其互斥为非是，亦似有义理上之必然。此外一切哲学之冲突，亦莫不皆可同见其似有义理上之必然。然此似有义理上之必然者，若真为义理上之必然，则哲学义理之世界之全，即为一破裂之世界，而一切哲学将只能各成就一遍观，而无一能成就对遍观之遍观，而人之心灵活动，亦终不能凭哲学以成此高层次之遍观之遍观，其遍观亦永不能至乎其极，其心灵活动之遍运，亦不能至乎其极，而其心灵活动所依之生命存在，亦不能真通于或成为一无限之生命存在矣。

然人之哲学心灵，仍有一克服上列之困难之道，此即人尚可对哲学之哲学。此即其不特依一普遍义理概念以遍观，且能于既依之以遍观之后更超越之，另依一普遍之义理概念以遍观。此一不断超越之历程，即为一次序之历程。由此次序之历程，而人之哲学心灵遂可历诸遍观，而更回顾其所历，以成对诸遍观之遍观。此回顾为对诸遍观之遍观，即属于高一层位之遍观。凡遍观之种类不同者，循此不断超越之次序历程，即可达于高层位之遍观。此中种类不同之遍观，由历此次序而达高层位，即此中之种类、次序、层位三者间之互相涵摄，以见其贯通之道，而为哲学的哲学之所为。依此哲学的哲学以观一切哲学之冲突，既可知其必有冲突之义理上之所以然，亦可知其冲突之所以似必然，更可知其似必然者之可由此不断超越之历程，而见其非必然，以见哲学义理之世界，实非一破裂之世界，或虽破裂而仍能再复其完整之世界。此中，人之不断超越之历程，自其前程以观，纵是无尽而无穷，然自其所超越者，皆可再加以回顾，纳之于对诸遍观之高一层位之遍观以观之，则其前程之无尽而无穷者，亦无不次第

摄入于此高一层位之遍观之中，而为此遍观之无穷之所穷所极；则对人之此哲学的哲学之遍观一切遍观言，其心灵之遍运即无“不能至乎其极”之可说，而能为此哲学的哲学者之生命存在，亦无所谓必然之限极，而未尝不可通于一无限之生命存在矣。

然此所谓能为哲学的哲学者，亦非谓唯是一超级之哲学家。实则凡人之尝习不同的哲学而由一以及于其他者，已是在超越一哲学，以至其他哲学之历程之中，而其求辨其是非、明其局限之事，皆已是为哲学的哲学之事。再进而言之，则任何人开始有哲学性之思维，而形成一似有普遍性之义理概念，更知其局限，以另取一义理概念，以思维宇宙人生之时，亦在一“超越其先之哲学至另一哲学”之历程之中。故任何人之任何哲学思维之进行，皆是自超越其前之哲学思维，即皆是为哲学的哲学之事；则哲学的哲学与哲学，即又可不分分为二层位，当说哲学皆是哲学的哲学。凡人之为哲学，而不能有此不断超越之历程，则其哲学只局限于其先所执之义理概念，此即同时导致其哲学之死亡，其所执者成偏执妄执，而亦成非哲学。故哲学的哲学与哲学为同义，亦同层位。然吾人仍可说任一哲学中其所包涵之哲学的哲学之历程愈多者，其为哲学也愈大，亦愈近乎真正之哲学。又，人之未尝自觉的本哲学的哲学以言哲学者，则恒较远于真正之哲学而易陷于偏执与妄执。

七、哲学之目标在成教

由此更说本文之第一句所谓作此论之目标，即向往在自觉的由哲学的哲学以言哲学。自此哲学的哲学为无穷尽者言，则吾以有限之在世之时间、有限之文字，自不能加以穷尽。他人之为哲

学，亦各可自为其哲学的哲学之事，而外于我之为哲学的哲学之事。然自我之为哲学的哲学言，我亦可穷我所知之哲学，而对之为哲学的哲学，而更不见其有外。对我所知之哲学言，其中可称为高度之哲学的哲学者亦甚多。如西方之希腊之柏拉图、亚里士多德，中古之多玛斯，近世之康德、黑格耳，当今之怀特海，东方如印度之龙树、弥勒、无著、世亲、桑克罗，中国之孔、孟、庄、荀、智顓、法藏、程、朱、陆、王、王船山，其思想所属之境界，皆各有其上下、内外、前后无所不运之处，其所提之哲学的义理概念，皆可六通四辟，以达于其他不同种类、次序、层位之哲学义理概念，而皆可称为哲学的哲学。吾亦皆尝泛览其书，而分别有所会心。然吾之分别有所会心之事，仍统于吾之一心，则吾不得不更观其通。因如其不通，则吾之一心先自相割裂而不通，而吾之生命存在即有破裂之危。故吾之为哲学，亦初是为己而非为他人。吾之观此诸哲学的哲学，亦初无意更为一诸哲学的哲学之哲学，以囊括此诸哲学的哲学。此囊括乃不可能之事。此诸哲学的哲学，亦不待有此囊括，方得其位于此囊括之内以俱存。西哲康德之自谓于昔之一切哲学问题皆已解决，黑格耳之谓其哲学为绝对精神之最后表现，皆为慢语。东方哲人皆不如此也。如知上来所谓哲学为一历程之义，则终无人能作此慢语也。若有人能作此慢语，谓我将造一哲学，以囊括一切哲学，此即欲收尽一切哲学于此囊中而尽毁之，此乃一哲学世界之大杀机，而欲导致一切哲学之死亡者。一切哲学固未必因此而死亡，而此杀机已先使其哲学归于死亡。此决不当有者也。然此中亦有一大问题焉。即吾欲通吾所知之哲学而论之，吾必以吾心包涵此所通者包涵之，即似无异于囊括之。而此通之之念与包涵之之心，即似亦潜存此一大杀机。然则为哲学者，又将如何而可？吾亦尝为此起大惶惑。终

乃恍然悟曰：吾之为哲学，以通任何所知之哲学，此通之之心，虽初为一总体的加以包涵之之心，然此心必须化为一分别的加以通达之心。此加以通达之心之所为，唯是修成一桥梁、一道路，使吾心得由此而至彼。此桥梁道路，恒建于至卑之地，而不冒于其所通达者之上。由此而吾乃知崇敬古今东西之哲学，吾不欲吾之哲学成堡垒之建筑，而唯愿其为一桥梁；吾复不欲吾之哲学如山岳，而唯愿其为一道路、为河流。循此再进以观古今东西哲学之形同堡垒之建筑或山岳者，吾亦皆渐见其实只为一桥梁、一道路、一河流。吾乃于哲学义理之世界，如只遍见一一之天桥、天河与天道，其为堡垒建筑与山岳者，乃若隐若现，存于虚无缥缈间。循此再进，吾更悟一切义理概念，即皆同只是一桥梁、一道路。凡为桥梁道路者，未至者望之，则显然是有；已经过之，则隐于后而若无。凡彼造桥梁道路者，亦正欲人经过之，而任之隐，任之无。人经过桥梁道路之时，固可见有荆棘载道、葛藤绕身，然荆棘既斩，如过关斩将，亦归于无。故凡以言说举陈任何义理概念者，皆实是望人闻其言，知其义理概念而经过之，以自有其所往。而哲人之以言说举陈义理概念，无论其自觉与否，亦皆终当是如此望人，而亦必实归于如此望人。故凡哲人之言说，初虽是说其所学，而其归宿则皆是以言说成教。故说所学非究竟，以说所学成教，方为究竟。人闻哲人之言说，而知其义理概念而经过之，以自有其所往，亦离其所闻之言说，而忘其言说，而不见有言说。故一切言说必归于默，言说之目标，即在离言，一切著述之目标，即在更不见有著述。此谓学以成教为归，言说以离言为归，盖为东方大哲所同契。此成教之言说，尽可涵盖万方，无穷无尽。《大智度论》所谓“方便般若，随类现身，济时设教”，其旨唯在使闻其教者至离言境。昔贤首法师说《华严义海》尝曰：“兴大教纲，下

生死海，漉人天龙，置涅槃岸。”善哉言也。然不特世间是生死海，一切言教亦在生死海中，而有生有死。言说死而与闻言者同归于涅槃寂静，斯为至极。唯深悟此义以为哲学者，为能澈底去除其心中之大杀机者。去此杀机，而更以知其必归默之心以为言，其言方可无碍无执，更以成教也。

八、陈述哲学义理之次序问题

吾上文说今所欲论之诸义理，即人之种种心灵活动与其所感通之境，而求如实知之，以起真实行，使吾人生命存在成真实存在之哲学的义理。此论列之事，亦为次序之事。此一次序之先后，毕竟当依何而定？则亦为一应先决之问题。吾人固可说此当以吾人心灵活动与其所感通之境之种种之次序之先后而定。然人定任何次序之先后，皆须先定一次序先后之标准。此标准亦有种种，以一标准定之为先者，依另一标准可定之为后。而为一哲学者所定为最先或元序之义理概念，亦可是为另一哲学者所定为最后之义理概念。此诸标准间，则未必再自有其次序之先后。如笛卡尔以“我思故我在”为先。康德以求经验世界之所以可能之先验条件为先。黑格尔《精神现象学》遍说精神现象，则以感觉之确定性为先，其逻辑则以存有之概念为先。虎赛耳之现象学以直观现象而括住其存在之意义为先。此诸哲皆尝先讨论哲学问题，当以何者为先，而此诸哲所视为先者仍彼此不同。至于一般哲学家之所视为最先之义理概念，则或更未尝讨论何者当为先，而已预定其所视为先者，如独断之哲学，或任定一哲学之假说为先而更求其证，如仿科学之假设而为哲学者。依人心原有种种感通之境，亦有不同之循之以感通于境之不同义理概念为其路道方向，则人心似原

可任取一境一义理概念为先，而以余者为后，则为哲学者无论以何者为先，果能再超越之，而次第及于其余之义理概念，其所次第历者果皆同，则其为哲学之广度、深度、高度，亦可未尝不同。如人由东至西，与由西至东，其所历之地，可未尝不同也。则人之论哲学义理，固似无一定之先后之序，而亦似不必有一定之先后之序矣。

然此上之言虽是，却只是观他人之哲学著述之语，而不可以论吾人自为之著述。吾人自为之著述，若不先提出此先后之问题则已，如已提出，则其以何者为先，必需有一自觉之理由，其任定此而不定彼，亦当有一理由，以成其任定。如人固可由东行至于西，亦可由西行至于东，而人毕竟不能兼此由东至西，与由西至东二者。而其取由东至西，或由西至东，亦必有一何者更为便利之自觉之理由也。

吾今之所持以定今书所陈义理之先后之序之理由，则吾今将说：循方才所说之义理概念，乃人之所以感通于境者；则人之生命之存在之义之本身，其心灵之感通于境之义之本身即应为先。此即如本书开始之文所说。此下则我将对人之心灵所感通之境，依其种类、层位之高低、远近、浅深，而开之为九境，而依次序说之。如其第一境，即对常识为最浅近亦最低，而学者可由之以次第上达者。而与每一境相应之心灵活动，亦人可于感通此境时，更自反省而自知其为与此境相应者。此心灵活动之或属于人之知，或属人之情意之行，亦同为最浅近而最低者。其所以开之为九，不以余数，非以九不可再开，亦非以其必不可开，然亦非无其义理上必可开为九之理由。此理由即：为上述之成教，人之行于哲学之途者，次第历此九境，即可通至东西古今大哲之哲学境界，而对其心灵活动与其所感通之境，分别皆有一如实知，以成其真实

行，而使其生命成普遍、悠久、无限之生命，为真实无妄之存在故。

九、九境建立之理由

欲说此境之开为九之理由，当先说：今兹所谓吾人之生命心灵活动在基本上有三道路、三方向之义。此“方向”一名之义，如必欲连上述之种类、次序、层位之义为释，则方向之方字，重在表示方向之类^①；“向”必继续向，重在表方向之序，“向”之所向者，则有其位。然合为一名，则只隐涵此三义，不须如此分析说，人亦可直下整个把握此“方向”之义。此有如“道”之一名，自其可隐涵有不同之道言，则有种类义；自其可继续，为人所行言，则有次序义；自其所通向者言，即指一方位或位。然道之隐涵此三义，亦不须分析说，人于道之一名之义，亦可直下加以整个之把握。此生命心灵活动之三方向，是知之三方向，亦是情之三方向，而根柢上则为意或志行三方向，可称为心灵生命之三意向或三志向。此三向连前文所及者而说，亦可名为由前而后而往、由内向外而往、由下向上而往之三向；其逆转，则为由后返前而来、由外返内而来、由上返下而来之三向。合之为前后向、内外向、上下向之互相往来。内外向即左右向。凡所右者皆内，左者皆外。此三向可指空间之三向，然其义不限于空间三向。凡事物或义理有明显次序可分处，其前承者即居先，其后继者即居后，而有前后义。凡事物或义理明显有类可分处，则属此类者在此类内，不属此类者，在此类外，则类与类间，有互为内外义。又凡事物或义

^①《韩非子·解老》：“所谓方者，内外相应也，言行相称也。”相应相称成类，故《易·系辞传》曰“方以类聚”。

理有明显之层位可分处，低层位者载高层位，居下，高层位者覆盖低层位者，则居上。故此三向之意义，广于一般所谓空间之三向，而一般所谓空间之三向之成立，其理性或义理上之基础，正亦在次序、类与层位。后文“感觉互摄境”中有详论。故可用此同一之名名之也。

由生命心灵活动之往来于前后向之次序，即有其进退屈伸。进退即屈伸。屈伸自体质说，进退自动用说。由此进退屈伸，首见生命心灵活动自身之往来之韵律节奏，以为其内在的顺观之境。此观之一名，原于《易经》。《观卦、六三》言“观我生进退”，即顺观也。由生命心灵活动之往来于其内外向，即有其开阖、出入、行藏、隐显。此亦见生命心灵活动自身之往来之一韵律节奏。开、出等，可说是进与伸；阖、入等，即退而屈。其名义不同，唯在说开阖出入，必另有所开阖，另有所出入；说进退屈伸则无此义耳。生命心灵活动所对之境，即其所出入开阖。故于此如谓生命心灵活动自身为内，其所出入开阖之境即为外。内外相对，即如有门户在其间。出则开户，入则阖户。在内者对在外者可视为异类而相斥。凡异类相斥者，亦皆互为内外。凡异内外者，即已是异类。又外境之种种先入于心灵者为内，后入者即外，亦互为异类。凡此有内外有异类者，皆人可横观之境也。生命心灵活动之往来于上下向中之上向，即其超越于其当前之内外境，而另创生一较此境更广大高明之新境，其下向即其堕入此当前之内外境所由以生，而狭小卑碍于此境之旧境。此上向，即生命心灵活动之升而进于高层位；下向，即其降而退而落于低层位。此层位之高低，乃人可纵观之境。生命心灵活动之由后而前，如《易传》言“尺蠖之信”；由前而后，如《易传》言“龙蛇之蛰”。由内而外而开，如天开图画；由外而内而阖，如卷画于怀。其由下而上，如垒土成

台；其由上而下，如筑室地下。于生命心灵活动之由前而后，说主观心态之次序相续；于主观心态中之思想与发出之言说，求前后一致贯通之处，说思想与言说中之理性，即逻辑中之理性。于生命心灵活动之由内向外，知有客观事实；于人求思想与客观事实之一致贯通处，说知识中之理性。于生命心灵活动位于主观客观之现实事物之上，以由下而上处，说思想中之目的理想；于其以行为活动求实现此目的理想于下之现实事物之世界，而见此中之上下之一致与贯通，说生活行为实践中之理性。于此三者只说其一，皆抽象之理性；兼说其二，为半具体之理性；必说其全，方为具体之理性，亦即通主客、知行，通宇宙人生之全，或生命存在与心灵境界之全之形上学的理性。此理性之内在于生命存在与心灵境界，与之如如不二，则此理性又有超理性义。此则尚非今之所能详者也。

此三者之中，如以生命心灵之存在自身为体或主体，可容人顺观其活动之进退屈伸者，则其活动之由内而外所对之境，即初只显客相，即为可容人之横观者。其由下而上，以有之目的理想，则初似无定体定相，非属主，亦非属客，而只见其自上垂下之用，只可容人纵观者。然人本此理想目的之自上垂下之用，以变化此为客户之境，而成其生命心灵活动主体之相续存在，则此三者未尝不可合为一，而亦当合此人之顺观、横观与纵观以观之为一。大

体之得相续存在之中，则其先之境之相，即化而为用；而此主体亦可自观其流行存在之相，与其现有之流行存在之用之及于其以后之流行存在者。又，理想目的之生生不穷于心，即见其泉原之不息，而以此原泉为其自体。种种理想目的相对不同，亦各有其相。再则，有相之客境中之他人他物，亦可视为各有其主体，亦有其目的理想；其目的理想亦有用，以成其主体之存在。由是而此中之体相用之义，皆可互通。在西方哲学中斯宾诺萨所谓 substance 即体，attribute 即性相，mode 即性相之表现为用。在基督教哲学中，圣父上帝为体，圣子即道为相，圣神、圣灵即用。印度胜论有实、德、业之说，实即体，德为性相，业为用。在中国则体用本迹之名早见于魏晋，本即体，迹即相。宋儒言体与用或体与性，性即内在于体之相用。当代则熊先生十力言儒佛义，即总摄在体用。《大乘起信论》即以体相用三者说真如。然此上所说各有其专门之义。兹为便于了解，姑更就一般语言之如何表此体相用而说。

按在一般语言中，实体之物恒为名词所表，其相恒为状词所表，其用恒为动词所表。介词之表关系，即要在表诸体相用之关系，更使之呈一相关系之相，亦使之各有其能关系于他之一用，以合为一相关系之全体。“关系”盖即吾人之“生命心灵之体之活动之用”之“流行于其所对境相中，其他诸物之体相用间，以由一及他时，所见于其间”之“相”也。数量词、时空词，即要在表诸体相用之数量关系与时空关系。粗略言之，人所以知有数量关系，盖始于人心灵活动之用流行于“所对境中其他诸物体”中，见“一物之分见于其不同之相用”，或“同此一相用之分见于不同之物体”。吾人所以知有时间关系，盖始于吾人见诸物体之相随用以流行。吾人所以知有空间关系，盖初始于吾人见诸物体之用，依

相以分布。冠词如“这个”(the)，所以专指一体、一相或一用；冠词如“一个”(a)，所以泛指一体、一相或一用。专指与泛指者，吾人思想活动之用，行于境相，而自定其范围与方向之始事也。至于指示代名词如“这”或“此”，则所以指其所正指；“那”或“彼”，则所以指非其所正指。人称代名词“我”，所以指“正有此指之活动而说其所指”之一主体，“你”所以指“正知我之指，闻我之说”之主体，“他”则所以指我与你所共指共说之一客体，或亦为一能指能说之第三主体者。此诸名皆不能离此指说活动之用、所指之体而有意义。至于接续词如“或”“与”等，则表诸判断命题或语句之逻辑的连结关系。此关系，则是思想活动之用，行于诸判断命题或语句间之所呈现，更为一反观之思想之所见者。若乎中文之助词如夫、矣、焉、哉、者、也、然、而、乎、耶等，则以表语气之始终、升降、起伏、流转、摇曳之节奏。语气即吾人之由思想言说之活动或用之流行；始终、升降等之节奏，则其相也。由此可略知一般语言之所表、所指者，皆不出体相用之外。故各品词中亦以名词、动词、状词为其主干，其详则非今所及。在体相用三者中，相恒为定相，而其义为静；用恒无常，而其义为动。用为乾、为阳，相为坤、为阴。以相用说体，而体统相用，体如为统阴阳之太极。依层位而观，则体居上位，而为相用之主，然此亦不碍；依次序而观，必先见用，乃知有体，而用为主，又不碍；依种类而观，唯有依体之相，方能定体之类，而相亦可为主也。

又此体相用三者中，凡体必先自竖立，以成其能统，故于诸体与诸体之相用，初宜纵观其层位之高低；相必展布平铺，故于诸相与依相辨之体用，初宜横观其类别之内、外；用必流行变化，故于诸用与用之流行变化中之体相，初宜顺观其次序之先后。此即配前文之纵观、横观、顺观，以言观体、相、用三者之不同也。此

纵观横观之名，中国佛书多用之。天台宗言涅槃之般若解脱法身三德，以如阿字三点不纵不横为言。西方哲学有垂直线观（Vertical point of view）与水平线观（Horizontal point of view）以表纵观与横观。今更益以顺观以成三观之名，并粗配体、相、用，以便了解其切近义。

然三观固可相互为用，体、相、用亦相依而立。如体以相用见，相依体之用转，用亦必自有其相而属于体。故人可谓体唯是相与用之合，相唯是体之用所呈，用唯是体之相之流行。此皆以三者中之二，界定其体之一。有如三角形之勾股弦三边，可以二边界定其余之一边，以见三者之相依而立。由此而三者之义，可互通而相转，正如一般语言中之名词、状词、动词之义，可互通而相转，以互变其词之类也。如言一物有生命，则生命为实体名词；言一物生，则生为动词，以表生之用；言一物是生物，则生为状词，以表生之相。人问何谓生命之体之物？如答曰：能有生之相与生之用者是，此即以生之相与生之用界定生命之体也。人问何谓生的？如答曰：生命之体之生之用所呈现之相是。此即以生命之体与生之用，界定生的相也。人问何谓生之用？如答曰：生命之体之生的相之流行是，此即以生命之体与生的相界定生之用也。依此而“生命”、“生”与“生的”之一为名词，一为动词，一为状词，其义莫不可互通而相转。而凡世间之名词、动词、状词，亦莫不可依此体、相、用之义，相通互转，以互变其词之类。即以此体相用之三名之本身而论，亦可各视为一名词或状辞或动辞，而见其义之可互通而相转。如相人相马之相即动辞，体会体贴之体亦动词，而有体的有用的则皆为状辞。即体相用之三词，亦可互变其类也。然此三者，虽可互变，又不可相混而相无。故世间之表实体之名词、表用之动词、表相之状辞，乃终古而常在。即

以此体相用三者之自身为例，则当人言相与用为名辞时，必意涵此相与用为何体之相用，而此相用之为名词，亦即由其涵体之义而来。体会、体贴之体为动词，而此体必有具某相之某实体之物，为其所体。有体的为状辞，乃所以状某相某用为有体的。再如相人、相马之相为动词，则必有人马之体或相为其所相。有用的为状词，乃所以状物之某体、某相为有用的。故此体相用之名，其义虽互通而相转，然其义亦不以此互通相转，而相混以相无，必相依而俱立。唯克就其相依俱立，而又互通相转处而观，则体相用三者，可说为三而一、一而三耳。上文既说顺观、横观、纵观之义及体、相、用之义，即可更说此书之旨，不外谓吾人之观客体、生命心灵之主体与超主客体之目的理想之自体——此可称为超主客之相对之绝对体，咸对之有顺观、横观、纵观之三观，而皆可观之为体，或为相，或为用。此即无异开此三观与所观三境之体、相、用为九境。昔弥勒《瑜伽师地论》前数卷，言观诸识所行境，此乃以诸识为主。中国天台宗之智顗《摩诃止观》，言修道历程中种种境。今则遍观一切生命心灵活动中之境，而内容全异。然弥勒智顗所论，固亦同可摄入本书之我法二空境中也。

一〇、九境之陈述

在此书所述九境中，人之生命心灵活动，初不能自观其为体与其相用。人之知，初乃外照而非内照，即觉他而非自觉。人之知，始于人之生命心灵活动之由内而外，而有所接之客境，此乃始于生命心灵活动之自开其门，而似游出于外，而观个体之事物之万殊，如星鱼之放其六爪以着物而执物。故九境之第一境为万物散殊境，于其中观个体界。于此，人之知有实体之存在，初乃

缘其对一一个体事物所知之相，更观此相各有其所附属之外在之实体。此实体可名为物。以一一个体事物之相不同，而实体之数亦多，我之为一实体，亦初如只为万物中之一物，故此境称为万物散殊境。此境之为如何及与之相应之生命心灵之为如何，则为吾今之此书所首将论之第一境。凡世间之一切个体事物之史地知识，个人之自求生存、保其个体之欲望，皆根在此境；而一切个体主义之知识论、形上学与人生哲学，皆判归此境之哲学。

第二境为依类成化境，于其中观类界。此为由万物散殊境而进以观其种类，定种类要在观物相，而以相定物之实体之类；更观此实体之出入于类以成变化。今名之曰依类成化境。一切关于事物之类如无生物类、生物类、人类等之知识，人之求自延其种类之生殖之欲，以成家、成民族之事，人之依习惯而行之生活与人类社会之职业之分化为各类，皆根在此境；一切以种类为本之类的知识论，类的形上学，与重人之自延其类、人之职业活动之成类之人生哲学，皆当判归此境之哲学。

第三境为功能序运境，于其中观因果界、目的手段界。此为由观一物之依类成化，进而观其对他物必有其因果。人用物为手段，以达目的，亦由因致果之事。于此，即见一功效、功能之次序运行之世界，或因果关系、目的手段关系之世界。故此境称功能序运境。一切世间以事物之因果关系为中心而不以种类为中心之自然科学、社会科学之知识，如物理学、生理学、纯粹之社会科学之理论与人之如何达其生存于自然社会之目的之应用科学之知识，及人之备因致果、以手段达目的之行为与功名事业心，皆根在此境；一切专论因果之知识论、唯依因果观念而建立之形上学与一切功利主义之人生哲学，皆当判归此境。

此上三境，皆吾人所视为属所对之世界，而视为客体之世界

者。此中为客体者，对吾人之生命心灵之主体言，则为他；而主体之觉知此客体，则初为觉他、知他。吾人之用语言以陈述此所觉所知，不只表示吾人之有所觉所知，而要在以之指示此所觉所知之他之客体。而此一能觉他、知他之主体之生命心灵，人固可由哲学的反省加以论列。然其初皆只为隐于后，以成为“此客体之得在于此主体之外”之背景，而不必被人所自觉者。

至于中三境，则皆非觉他境，而为自觉境。此中之语言，不重在对外有所指示，而要在表示其所自觉。其第一境为感觉互摄境，于此中观心身关系与时空界。在此境中，一主体先知其所知之客体之物之相乃内在于其感觉，而此相所在之时空即内在于其缘感觉而起之自觉反观的心灵；进而知以理性推知一切存在之物体，皆各是一义上之能感觉之“主体”。此诸主体与主体，则可相摄又各独立，以成其散殊而互摄。故此境称为感觉互摄境。一切人缘其主观感觉而有之记忆、想像之所知，经验的心理学中对心身关系之知识，人对时空之秩序关系之一般知识，及人对其个体与所属类之外之物之纯感性的兴趣欲望，与其身体动作之由相互感摄、自然互相模仿认同以成社会风气之事，而以陈述经验之语言表示者，皆根在此境；而一切关于心身关系、感觉、记忆、想像与时空关系之知识论，心身二元论，或唯身论、泛心论之形上学，与一切重人与其感觉境相适应，以求生存之人生哲学，皆当判归此境。此境与万物散殊境相应，皆以体义为重，而体之层位不同。

中三境之第二境为观照凌虚境，于此中观意义界。此境之成，由于人可于一切现实事物之相，可视之如自其所附之实体，游离脱开，以凌虚而在。人即由此而发现一纯相之世界，或一纯意义之世界。然此中之一一相、一一意义，虽可无外在之体，然自有

类可分。此纯相、纯意义之世界，可由语言文字符号而表示。人既有语言文字，亦必将缘是而发现其所表示之一纯相、纯意义之世界。人由语文符号所成之文学、逻辑、数学之论述，即以语文符号之集结，间接表示种种纯相、纯意义。人之音乐、图画之艺术，则是以声、音、形状之集结直接表示种类纯相、纯意义。此所表示之世界，皆唯对一凌虚而观照之心灵而显，亦不能离之而在。故此境称为观照凌虚境。此境与前三境中第二境相应，乃皆以“相”之义为重，而其为“相”之义又不同者。一切由人对纯相与纯意义之直观而有之知，如对文字之意义自身之知，对自然及文学、艺术中之审美之知，数学几何学对形数关系之知，逻辑中对命题真妄关系之知，哲学中对宇宙人生之“意义”之知，与人之纯欣赏观照之生活态度，皆根在此境；而哲学中之重此对纯相、纯意义之直观之现象学的知识论，与论此纯相之存在地位之形上学，如柏拉图哲学之核心义，与审美主义之人生哲学，皆当判归此境。

至于中三境之第三境为道德实践境，于此中观德行界。此要在论人之自觉其目的理想，更普遍化之，求实现其意义于所感觉之现实界，以形成道德理想，自命令其行，并以语言表示其命令；而以其行为，见此理想之用，于人之道德生活、道德人格之完成。故此境称为道德实践境，而与前三境中第三境相应，乃皆以“用”之义为主。唯前者是客体事物之功用，此是主体理想之德用，而“用”之义不同。人之本道德的良心所知之一般道德观念与本之而有之伦理学、道德学知识，及人之道德生活、道德人格之形成，皆根在此境；而一切有关“此道德良心之知，与其他之知之不同”之知识论，及此“良心之存在地位与命运”之形上学，一切重道德之人生哲学，皆判归此境。上述之中三境，皆以主摄客

之境。

至于后三境，则由主摄客，更超主客之分，以由自觉而至超自觉之境。然此超主客，乃循主摄客而更进，故仍以主为主。其由自觉而超自觉，亦自觉有此超自觉者。故此三境亦可称为超主客之绝对主体境。在此三境中，知识皆须化为智慧，或属于智慧，以运于人之生活，而成就人之有真实价值之生命存在，不同于世间之学之分别知与行、存在与价值者。其中之哲学，亦皆不只是学，而是生活生命之教。此后三境，第一境名归向一神境，于其中观神界。此要在论一神教所言之超主客而统主客之神境。此神乃以其为居最高位之实体义为主者。第二境为我法二空境，于其中观法界。此要在论佛教之观一切法界一切法相之类之义为重，而见其同以性空，为其法性，为其真如实相，亦同属一性空之类，以破人对主客我法之相之执，以超主客之分别，而言一切有情众生之实证得其执之空，即皆可彰显其佛心佛性，以得普度，而与佛成同类者。第三境为天德流行境，又名尽性立命境，于其中观性命界。此要在论儒教之尽主观之性，以立客观之天命，而通主客，以成此性命之用之流行之大序，而使此性德之流行为天德之流行，而通主客、天人、物我，以超主客之分者。故此境称为尽性立命境，亦称天德流行境。此为通于前所述之一般道德实践境，而亦可称为至极之道德实践境或立人极之境也。

此最后三境，初之神教境，二之佛教境，三之儒教境，其内容大义，皆诸创教者已说。然今之所明，则要在循前此六境而次第上升，以至此三境，并言其异同与通别，故其所说之义不必昔人之所及。

此上粗说本书所以由觉他之客观境、自觉之主观境与超自觉之通主客境，及对体、相、用之义之所偏重，以开人之生命之境

为九境之理由。其所以次第论者，如姑轻松而戏言之，亦可借道教之言，谓此中前三境之由论形体之事物，归于功能之序运，如炼精化气；中三境归于道德人格之歿而为鬼神，如炼气化神；后三境之由神灵而论我法之二空，如炼神还虚；尽性立命则为九转而丹成也。此九境者以类而言，则各为一境，自成一类；以序而言，则居前者为先；以层位而言，则居后者为高。以此九境之可依序以升降言，则此九境既相差别，亦相平等，而可销归于纯一之理念。然亦必如屈原赋所谓“肠一日而九回，魂须臾而九迁”者，乃能于差别中见平等。后文于通观九境之数章中，即将及此九境如何可销归一理念，以至由一念至无念之道，以及九境最后根原之在吾人当下生活之理性化、性情化中所昭露之神圣心体，并综论此心体之用之升降，及其依如如生化之理，而成之事相之自相通达等，而归在见此体之“截断众流”，其用之“随波逐浪”，其所成事相之“涵盖乾坤”，而九境之繁，即归于至约。而自另一面言之，克就此九境中每一境而观，又自是繁中更有繁，如九爪之神龙之游于九天，而气象万千。——一境又皆可自成为一无穷尽之境，而人之生活于其中，或观其境之何所是者，亦皆可永安居游息其中，而不知出。则此九境者，又有如倚一山而建之三进九重之宫殿，亦原有回廊曲径之透迤而上者足以通之。然亦可开四面之窗以相望，而楼阁交映，即翻成幻影；而其上下、左右、内外相望所成复杂关系，则可使人觉迷离而难辨。此迷离难辨之幻影，亦多姿多彩，足以娱心，其本身亦具一审美之价值，然亦使人疑惑。古今哲人之行于其中者，恒不免欲进反退，欲出反入，欲升还降，而使人之知之情之意，乃不免堕于偏执与妄见，而不能知此九境中之宗庙之美、百官之富。于此人又须知人之所以不免于偏执与妄见之境，亦固有与之相应之生命心灵之活动。如行于迷

途者仍是行者，乃依行而有迷，亦同当郑重观之。此境虽只九，而往复生迷，其数无穷。故不可不或由下而上观，如登高山以知天之高，或由上而下观，如临深池以知地厚；或远观其大略，或近观其细微；或前溯其原，或后竟其流；然后见此九境中之屋舍俨然，道途历历，而行于其道者，可更不复迷。然吾今之所论，充其知之所及，亦只能限于就吾昔所尝自历之迷，自道其历迷而自祛其迷，以得次序行于此九境之方。此九境，大而观之，无异九州，吾人祛迷之事，亦未尝不可自喻如禹之疏九河，而辨九州之方位。人之思想，原初如野马，而不受羁勒。又恒不免执一概百，如偏霸一方者必欲问鼎中原，而思想义理之天地，不得清平。故必赖王道之行，以使之各安其位。而王者之征伐，亦不可少，此即喻破思想偏执之事之不可少，然后能成此思想之天地中之王道荡荡。然王之为王，依中国之古义，乃谓其为人民自然归往，如江海之居下，以为百川所归。孔子称素王之圣，其与弟子论学，恒先任弟子之“盍各言尔志”，而孔子之言行，终为弟子所心悦而诚服。吾窃慕之。故凡吾书之胜义所存，大皆先顺劣义、次义而说，使得尽其辞，以见其必自然归往于此胜义为主；而不先立此胜义，以与劣义次义立于互相争霸之地位，而先盛气以凌驾于此劣义次义之上。即吾书之发明孔子之胜义者，亦使之居后居下，而不使之居上居先，亦以此为最与孔子之原为无位之素王之圣，恒恭以下人，其“谦尊而光，卑而不可逾”之精神相应者也。

一一、论述九境之方式

至于吾之论此九境，原亦未尝不欲使其论议之文字之详略，皆如朱子所谓枝枝相对，叶叶相当。吾亦以为思想义理之土地，真

得清平景象，一切相对之义理，亦当无不可相望而相销，以归于中正圆融，更无主角。然以吾个人有特感之疑迷，当世与昔之为哲学者，亦有所特感之疑迷，而吾之论述，乃不能无偏重。又人之祛迷解惑之思想，亦有创造性、生发性，而恒不容人之安排而自至。或如诗人所谓“山从人面起，云傍马头生”，初不见其所由来。或如自不同方向之天外飞来，不期而共遇一处，以结成叶，更使花落成果。故下文所述，不能处处求枝枝相对，叶叶相当。又吾之论此九境，自亦将不免随时说及吾所知之昔之为哲学者之所说。然于其同者，则不可胜述，恒略而不论；于其异者，则我以为皆可导致疑迷与妄执，不可不深辨。其中有如小说中之《三国演义》之言关云长，必过五关，斩六将，然后能骑赤兔马追风而去者。此言为一观念之碍者之多也。复有如《水浒传》之述劫法场，必东西南北好汉，齐聚法场，然后有李逵之自楼降下，以成此劫法场之事业。此言必聚众观念，乃能救出一观念也。亦有如李太白诗之言蜀道之成，必待“地崩天摧壮士死，然后天梯石栈相勾连”。此言用以连系若干观念之诸观念，必先一一自毁，然后能成此连系也。然此辩及他人之说者，要在辨其义之同异是非，而不同于述他人之哲学之哲学史之事。故其所述，亦容可误，而不免于张冠李戴者。世有知其所述之误而指出者，固所心感。然张冠虽不当李戴，天地间总有此张冠，则吾仍可就其冠而辨其美恶也。

至吾之所以祛疑迷之道，则要在归于如实观疑迷，而知其疑迷之本性空。欲知疑迷本性空，非另立一说以破疑迷者之所执，而在将疑迷所由成之成份，一一还其本位之真。迷执只是思想之胶结。思想自流行而自观其胶结，而超化其胶结，则胶结自解，即见疑迷之本性空，如水成冰，而冰生热，即全化为水。冰全化水，

而冰乃空。此则得力于佛家之论述之道，亦得力于道家之言虚无之义。至吾正面的贯通九境之道，则要在知一境之显为一境，即隐另一境于其中，而可本显以知隐，亦可更本隐而再显之。由此而可次序将诸境一一转出而说之，以成其依序以升进之说。此则颇得力于西哲之言辩证法者。而九境之所以成，与其贯通之所以有，乃在人之生命心灵活动，有一伸一屈以成进退、一开一阖以成出入、一消一息以成升降。则吾之思此九境，亦当自有其伸屈、开阖等，以往来于其间。伸以引义，由前提顺求结论，为进；屈以归义，由结论逆求前提，为退。开以分义而出，为多；阖以合义而入，为一。消以融化下层之义，为降；息以生起上一层之义，为升。如《易经》言“分阴分阳，迭用柔刚”，而“变通以趣时”，期在以圆而神之枢，运转、吐纳诸方以智之义。如以心灵活动之罗盘，会《洛书》之九宫之方以归一，而合于《河图》之十以成圆。此则得力于中土之易教，而兼以之为运思述义行文之道者也。至于其所以必循序而由浅入深，由易及难，而次第繁文广说者，则如《中庸》之言“行远必自迩，登高必自卑”，《老子》之言“九层之台，始于垒土；千里之行，始于足下”，必由渐而之顿，方足使中下之资咸有入道之门，以成学而成教之故也。

第一部 客观境界篇

第一章 万物散殊境——观个体界 (上)

一、释 名

此所谓万物散殊，其语出于《礼记》中《乐记》篇“天高地下，万物散殊，而礼制行矣”。所谓万物散殊境，亦即人于日常生活中所见一切物，如各以礼自制而相别之境。在此境中，有无数散殊之物，相对并列于其中。言人为万物之灵，即谓人虽灵而仍各为万物之一。故《庄子·秋水》谓“号物之数谓之万，人处一焉，似毫末之在马体”。诗人或谓“万人如海一身藏”。则一人只万人之一。人之特出者称为人物。于此如谓整个世界只为无数万物之和，即可称为唯物之论。但西方之唯物论，或以有空间性之形体者方为物。如以人之身体为物，人之心，则只附于此身体以属于物者。又或以物之质能，方为物之所以为物。如物质乃为物，

其空间性之形体，尚非物之所以为物者。再或以万物中之物质之物，其数目最多，为其余之物所依以生，亦为其余之物加以分解后而见得之其所由成之最后成份。故物质之物方称为物，唯将人与生物之机体，分解为组织、细胞，再至细胞中之分子、原子、电子等，方为世界万物之基层之真实存在之物。此皆缘人日常生活中所谓物，求加以理解、分析、推论所成之物之观念。然吾人在日常生活中所谓物，则其义不必如此专而狭。只须各为一存在，而相互散殊并列于世界或时间空间中者，即皆可称为物。此万物之散殊并列，亦不必专就其形体，或所涵之质力等，加以标别。通常只须就吾人对之所感觉之性相，或形相、性质，或时空中之地位、关系，或吾人于何方向之感觉等活动中认知之等，而加以标别。此中可引致之哲学问题，今亦可暂不问。在日常生活，于是否有最基层之物，亦可不问。如昔人不知原子电子者，仍可就其对一桌一椅所知之性相，与所以知之之感觉活动之方向之不同，而各称之为物。对此散殊并列之万物，如吾人就其中之任一物，而谓其非任何其他之物，即为唯一无二之物。此即可称为一个体物或个体。此个体之名虽为新名，然中国昔亦有个郎、个中之名。个郎即唯一无二之夫婿。然个中之个，则此个乃指一唯一无二之情境，唯一无二之事，此事唯个中人知其消息者。在昔之中国，物之名亦与事之名，恒交换而用。如常言事物或物事。凡物与物相关相作用，即有事。又离一物与其余之物之交互关系、交互作用而成之事，则似亦无物。故物可谓只是事之和，人生亦只人事之和。西方今之哲学，亦有谓世间只有具体事，或具体事之情境，而唯此一一具体事，乃真散殊并列，各为唯一无二，而无重复者。如罗素、怀特海之哲学之所说，后文亦当论及。在中国之华严宗，则早已通称一切物与事之世界为事法界。故此人日常生活所接之

万物散殊境，亦同时是一万事散殊境。至于一切物是否皆可析之为事，并由其可析之为事，而更无物可说，则人在日常生活中，不作究竟说。故此人在日常生活之万物散殊境，即无异万事散殊境，物法界亦无异事法界。今所谓万物散殊境之名，亦要在指人于任何事物皆见其散殊并列，各可视为唯一无二之个体之一境，初亦未于事与物二者中，有所偏主也。

二、日常生活之万物散殊境

人在此日常生活之万物散殊境中，唯意谓一切事物皆散殊并列，各为唯一无二之个体。个体各显其唯一相。此个体之一中无其他个体之一，个体之一亦似可不待其他个体之一而存在。吾人亦似可假定世界中一切万物皆无，而唯存我之一人为唯一之个体物；或更假定我之一生只作一事，如堕地一声啼而即死亡；或假定世间只有一物，如只有今之写字之一笔，悬于霄壤。此皆似未尝不可。由此而任何事物，即似皆有一独立存在相。而诸独立存在之事物互为独立，即互在其存在之外。一事物之性相与作用，虽似属于一事物之自身，可说在此事物之内。其他事物之性相与作用，不属此事物自身，即在其外。故此诸独立存在之事物，无论其相、其用、其体，皆有一互相为外在相或互外相。此一切事物，吾人通常又皆设定其并存于一般所谓空间，或依次出现于一般所谓时间，以有其时空中之地位，而称为一物体或事体；其性相则附于此事体、物体，其作用即依其事体物体自身，自其所在之时空地位中发出，以见于他物他事。而此一一事体、物体与其性相、作用，即似皆各有其时空中之定位，亦无有二事、二物有同一之时空之定位者。故其一一在时空中之定位，亦有互外相。由此以

观此为事物所居之一一时空位之自身，亦似为彼此互外，而哲学家亦有由此以推论时空即个体化之原理，或一一之时点、空点或时空点与其中之质点，皆为一个体者。然在一般常识中言万物散殊，则只及于说其乃散于时空、各有其不同之时空之定位为止，尚无此类推论而成之说也。

三、一般之史地意识及史地知识

人生活于万物散殊境，同时亦皆有其对散殊之万物万事之知识。此知识要在依事物之性相作用之分别，更定其物体事体在时空中之地位，以为其存在地位。人由将所知之万物万事，定其时空之地位之结果，而有一对历史、地理之世界之知识。由吾人之知当前所知之近事，至其前之事，至吾人一生所历之事，以及与我同时存在，或先我而存在之一切他人与他物所历之事，即合成一历史知识之世界。此一切人物之分布于远近之空间上之地区，即形成一地理之世界。天文学中星球之分布，属天文地理学，亦属一地理之世界。人之知有此历史地理之世界之意识，称为史地意识，求知此世界中之一一之事物在何时、何地存在，而发生，其性相如何，其作用影响如何及于他时他地之事物之存在或发生等知识，为史地知识。此知识之原，初在人之直接经验中之观察与记忆。古今远近之人互报导传递其观察与记忆所得者，即可形成人之历史地理知识之总和。人类之最原始之知识，无论在东方与西方，皆始于历史记载，其中即包括各地区之事物之记载。今人早起之第一件事，恒为读新闻之报导；人与人之谈话，亦恒以谈天气与近事为始。此皆可证人之第一步之知识，皆为依史地意识，而求有一史地知识也。

依此人之原始史地意识与求史地知识之趋向，人之所以判定一事物之是否真实存在之标准，即其在时空中有无一定之存在地位。凡人说一事物存在，人必首问其何时何地存在，而次问其性相为何、作用如何。如人谓一事物存在，而又不在任何时空中有其定位，人必说其为虚幻。而此“事物之真实存在之标准，唯在其有一时空中之定位”，即可称为一史地意识中所潜具之一原始的哲学。依此一哲学，如他人说有不在时空中存在之事物，如鬼神之类，人即可一方谓其说之虚妄；然亦一方可谓其说乃依于其思想，其所说者在其思想中存在，其言说与思想，又皆依于其身体，而其身体则有其时空中之定位云云。于是人即依其史地意识，而以此“他人于某时某地，曾有此思想此言说”之本身，为一史地之知识。依此一例，而吾人可扩大其义而说：本此史地意识，人即于一切无时空之定位，视为虚妄非真之思想言说，皆可一方说其为虚妄，一方为有此思想言说之“事”之“人”，更作一时空之定位，而成就另一史地知识。于是无论人如何说如何思想，人皆可本其史地意识，以形成一可能的史地知识，亦皆不碍于此史地意识或史地知识之形成。

此史地意识不特可于人之一切或真或妄之言说思想之事，皆作一时空之定位，以形成一史地知识；亦可于一切或利或害、或美或丑、或善或恶、或神圣或褻渎神圣之一切事物，皆同视之为在时空中或宇宙中事，而求知其在何地何时如何发生等，以形成一史地知识。而此史地意识，即对此一切人在价值观念上视为彼此相反而互不相容者，皆若可无所不容，而一一加以顺受而知之，以形成其史地知识。此史地意识，即似初为一能顺受一切，而容纳一切，无价值上之别择，或无价值上任何色彩之一大空白的心灵，而可任一切不同之色彩之涂抹于其上。此史地意识之进行，似

无任何物足为之障碍，由是而有之史地知识之形成，亦为原则上可无限量者。故无论世间中人物之事如何翻天覆地，或惊天动地，世间总可有一本史地意识而记载之历史地理之学者，居一旁观者之地位，加以观察，以形成其史地知识。此史地意识即一种旁观意识。此一种旁观意识，不特可对其他人物之事作旁观，而纪载其时与地，亦可对其自身所经之事，作旁观而纪载其时与地。故一历史家，亦可作一自传，以纪其学历史、写作历史之历史，一地理学家亦可自纪其游名山大川时，其身体所经之地区，其身体自身所在之一地区。自此而言，此人之旁观之史地意识，即为一种绝对的旁观之史地意识。其对连自己在内之世间之一切人与物，可莫不加以旁观，而定其时空之位，更加以纪载，以形成无限量之史地知识，而无能为之碍者：因其永能退居一旁观者之位，而不与一切人物之事为敌对，而加以顺受故。

上文说此史地意识，乃绝对之旁观意识，故于一切世间人物之事无不可加以顺受，而定其时空之位，更加以纪载。然只自其对人物之事，欲定其时空之位，加以纪载处说，则其自身又非一单纯之被动的顺受者，而亦是一主动的要去定人物之事之时空之位者。因其定任一人物之事之时空之位，必定之于一时间空间之格度，亦必定之于一历史地理之世界，而与此世界中之其他人物之事互相关联，又必定此一人物之事与其他人物之事之性相作用之异同；然后可有此居某时位之一事物物体人体之为如何如何之史地知识。此皆赖于一主动的去形成如此之知识之活动。在此活动之次第历程中，人之以任定一事物之事或事物之时空之位为始点者，其思想必更自此一事物之自身超越而扩大，以与其外之时空中之事物互相关联，然后能为此一事物定时空之位。此中人之思想扩大一步，多知一事物之关联，即又可多形成对一事物之新

知识 以事物之呈现于察。则此对一事物之新知识 亦因之而无

四、史地意识中之哲学问题

然此上所述之人之史地意识，是否真能无限的发展，以为事物定时空之位，而形成无限的史地知识，则为一哲学问题。因人之史地意识，在原则上虽似可无穷发展，在事实上则又必不能无穷发展。因在事实上只有为人所关心之事务，乃为人所记忆，或为之定时空之位而纪载之，以形成史地知识。人有所关心，则亦有所不关心；有所记忆，则亦有所不记忆。于所记忆者，或纪载或不纪载，即为一选择。此选择，必依于一不自觉或自觉之价值标准。由此价值标准之存在，人之史地意识在事实上对一切事物，即只有一选择的纪载，而必不能为无穷之纪载。又事物虽皆可加以回忆，而纪载之以成史地知识，然此回忆或纪载之本身，亦为一事。如历史家之写历史，亦为一事。此事固亦可纪载。然人又在事实上与理论上，皆不能于其一一回忆与纪载之事，更加以回忆，而纪载之。如一历史家可纪其某年写某书，然此纪之事本身，必在某年某月某日某时。则一历史家如对其身所历之事，要有一完全之纪载，亦必再纪其此纪之在某年某月某日某时，而此一纪，又须再纪……即成一无穷。则一历史家即终身纪之，亦不能穷此无穷，而更不能再纪他事矣。世间固无如此之一历史家。而其所以无，即证明世间固有不须纪，亦有必不能一一纪之事矣。

依此人之事有必不能尽纪者，人之史地知识，即必不能完满的完成。又，人之史地意识，虽可于一切人生之善恶、美丑、真妄之事无不纪，然此史地意识之所纪既有选择，此选择之自身不能无价值标准，则此史地意识之进行，即仍为一价值标准所主宰。而当其本所选择而纪之时，必求为真实之纪，非虚妄之纪；又必

分次序纪，依层位纪，以使其纪有法，以成其纪之美与善。此皆见其不能离价值之标准，以成其纪。此中，即只就其纪之必求合真实而言，此纪虽为一主观之事，然其真，则对客观之事物而真。此纪之求真，即超主观以向于客观之事。此“真”自身之义，亦不同于主观之纪之事之义。若纯依史地意识说，天地间只有散殊之事物，其纪事物之事，亦与所纪之事物，互相散殊，以各为一事。思此纪之所纪为真者，复只为一主观之思想上之另一事。又纪之真者与纪之妄者，平等的各为一事，以纪之真可思，纪之妄者亦可思故。若然，则人无必求纪之真之理由可说。人依史地意识以求真实之史地知识之事，即不可能。而万物散殊境，亦不能由此知识而建立。于此，人必求纪之真，则必须先建立真妄之价值标准，而此标准，则必不能只依“史地意识之纪事，或欲纪事”，便能建立者也。

复次，人本史地意识以为事物定时空位，以成真实之史地知识，必依事物之性相作用以定。事物，对其性相作用言，即为事体、物体。吾人通常皆由事物之性相作用，以分辨事物，更知其分布于时空。然事物之性相有普遍性，以不同事物可有共同性相故。事物之作用亦有普遍性，以其作用不只内在此事物自身，且可表现于其外之其他事物故。时空亦有普遍性，因一空间中可有不同物同居之或更迭居之故，一时间中可容有不同事同时发生故。唯依事物有其具普遍性之性相、作用与时空位，人之思想又能有此性相、作用、时空等概念之形成，人方有对事物之真的史地知识。此具普遍性之性相作用之自身，以及时空之自身，如一一亦视为一存有，则对一一事体、物体之自身而言，即为不同其层位者。然人在用此属不同层位之性相等概念，以形成史地知识时，恒将性相等概念附著于事物体，而忘其自身之意义，又或忘若无此

类之存有，此史地知识即不能形成，万物散殊境亦不能形成。此即可称之为人之史地意识中之一大无明。在哲学中对史地知识之知识论，即须将人之史地意识之所依以进行之诸存有，皆自觉而面对之，以破此大无明，而导致出种种之哲学问题。

此中之哲学问题，要在问此性相、作用、时空等概念之来处，与其如何得附著于事体、物体，以成吾人对散殊事物之史地性知识。如问：此散殊事物之各成为唯一无二之事体或物体，当如何理解？如何可说事物之各有体？其体与其性相、作用，如何相关联？此体性相作用与时空如何相关联？在人一般史地意识中，对散殊之事物，恒忽而说及其某性相，忽而说及其某作用，忽而说及同具某性相之物其某作用所及之物，忽而说及其所在之时，忽而说及其所在之空，忽而说及其他时空与时空中之事物……。此中人之言说之方向，与思想之方向，皆似极为自由。有如在今日之酒会中，吾人可忽与此人谈话，忽与彼人谈话。然实则此性相、作用、时空等观念或概念，其意义不同，各有其来路，必思索而后知。如酒会中之客人之或由远道来，或由近道来，各有其来路，必问讯而后知。然人在酒会中，与人谈话时，则可不问此等问题，如人本史地意识，谈论万事万物之时，尽可只自由用其种种有关事物之性相等概念或观念，而全不问其来路。然人于此真欲问其来路，则此中即有种种复杂之经过，亦正如到酒会赴宴之人，皆可尝历千山万水而至者也。

对以上所提及之时空观念之自身，其来路如何，当在后文论感觉互摄境中，所说之一自觉反观之心灵。作用之观念之来路，则要在后文论功能序运境中，所说之一知有目的手段关系、因果关系之心灵。性相之观念之来路，则要在后文论依类成化境中，所说能形成类概念之心灵。然在吾人未形成对事物之性相、功能、时

空等自觉的观念之先，吾人于事体物体之理解，亦已须先通过吾人对其所感所知之性相、作用、时空等而理解。由此而此万物散殊境之自身中之哲学问题，即当是以一事体物体为中心，而观其如何关联于性相、作用、时空等之一套哲学问题，而不能将此事体物体孤立而论者。然此仍与吾人于依类成化境中，以性相类概念等为中心者，于功能序运境中，以功能作用之因果等为中心者，于感觉互摄境中，以自觉反观中之时空为中心者，其论题彼此不同。此中所论之义，虽互相摄入，如环之相连，然吾人只须分别注目此一中心，则亦可见所论者未尝重复，唯所以助成人之通观者耳。

五、个体事物之个体性之外观与内观

此以事体物体为中心之哲学问题，即吾人如何理解事体物体之为唯一无二或事体物体之个体性、单一性之问题。此个体性即指其为非普遍者之性，单一性即指其非复合者之性。吾人说一事物为唯一无二，即说其非普遍者，非复合者，而为单一之个体。然吾人欲理解一事物之为具单一性、个体性者，则甚为不易，而加以说出更难。因吾人用以说出之语言，其本身即恒有一普遍的意义与复杂的意义，而非专用以说某事物之单一之个体者。即此“单一”之名、“事物”之名、“唯一无二”之名、“个体性”之名，即有其普遍意义，亦有其指多事物之复杂意义。然吾人亦可说：当吾人正用此诸名，以指某事物之自身时，其指为向于单一焦点中事物之个体者。则此等之观念之本身之具普遍意义与复杂意义，亦不碍在吾人正如此用之之时，只有单一之意义。故此问题，可以不论。但吾人之理解一事物为单一之个体，要必有所依之理由。

此一问题，即亦非易答，此在西方哲学上，尝导致种种之疑难，而有种种之说者。

在西方哲学史上为求理解一事物为单一之个体，素有种种说。此首为外观个体物单一性之说，而非观个体事之单一性之说。此与一般常识亦相应合。盖在一般常识，唯视物为一有形体，亦有实体者，事则只为一物与另一物发生关系而有者。如一物不与他物相关，则只有物体而无事。事可有可无，即不可称为一存在之实体。又一物可与不同之物发生不同关系，以有多事，而不失其为同一之物，则见物常与事变。常者恒存，变者不恒存，则唯有物方可称为存在之实体。故在常识言单一之个体，恒指物体。在西方哲学上谓一物体为一实体，更自外观，而欲说明其何以各成为不同之单一之个体物者，则有柏拉图至亚里士多德之哲学。此哲学所对之问题，在吾人如何可于一物体所表现之性相、形相之外，更可说其为一个别之实体，或一 Individual。因人于此专就物之性相形相而观，皆为一普遍者，如方物之方形为一普遍者，其红与其他性质，亦无不为一普遍者。此诸普遍者之聚于一处，以成一实体之物，必赖此诸普遍者之外之一原则，为之说明。此一原则，即彼等之哲学中所谓物质，为此诸普遍性相之所在或 inhere 者。此物质即可称为此诸普遍性相，得聚于一处，以成一独立之实体物之根据，亦即诸普遍性相之个体化，以得成为个体之原则。在西方中占之多玛斯之哲学，仍承亚里士多德之说，而谓“物质自身之有量，而可分为多”，即一切“有同类之性相形式之人物，由上帝依其自心中之同一类型而创出者，得成为多”之根据。故纵一物体与另一物体之性相，其形式全同，亦为二个体物也。

今更考察此一外观个体之说之理论之发展，则自此说原于柏拉图之理论而观之，初乃为一“视使事物成类之普遍性相或形式

——简名之曰“相”——或此“相”之概念或理念为形而上之实在”之实在论。此在下部当再及之。人依此以普遍的“相”为形上实在之观点，以向个体事物观看，其首所见者，即个体事物表现“某相”之积极意义，与其不能表现其他相之消极意义。而依柏拉图，则所谓物质之积极意义，亦初只为一“能接受此自为实在之形上之相或理念而表现之，以为一被动接受者”之意义。其消极意义，则为一“限制形上之相或理念之表现于其中，而亦封闭诸表现于其中之相或理念，以与其外之形上之相或理念相互隔绝者”。个体之人，必开此封闭之门，拔于物质之上，乃能上接形上之相或理念之世界自身。故此个体之物质性，亦初由对照形上之相或理念之有所能表现，亦有所不能表现而看出者。自此物质所能接受而表现者以观，皆属此相或理念之自身，此尚非物质之特性所在。物质之特性，唯在其于此相或理念所不能表现之消极意义上见得。此物质之特性，亦即为一消极的。故柏拉图以物质为一非实有，而如半无半有者。

至于后之亚里士多德则较重一物之“物质的潜能，能次第表现其性相或形式”之积极意义，亦更重一物之“物质”与“性相或形式”之统于一“个体的实体”之下而不可相分离的意义。然以此个体的实体之性相与形式为普遍者，个体的实体之成为个体之原则，即仍在物质。后中世纪多玛斯（Thomas—aquinas）更言及此物质之有量，而以其量之可分，为物之可分，为诸多个体之原则。然于物质说有量，此量之自身即是一形式之概念。一有某量之物质之分化为一量，或多个量，此一与多，亦形式之概念。离此量与一多之形式，如何说物质之自身，即成一问题。又此亚、多二氏之说性相形式本身，不能集合为一个体之存在，必赖物质加以集合，则个体之存在之原则，应全在物质。个体之“存在”是

一面，其性相、形式又是一面，则个体必为一复合物，即不能称为单一。而个体性之概念自身，即可归于分裂，以失其单一义，亦似不能用以指单一之个体矣。

对上述之问题，后之邓士各塔(Duns—scotus)有进一步之说。邓氏主一个体之诸形式或性相间，只有形式的分别，其实际上原不可分。如人之有感性、意志、理性等性相，皆只有形式之分别，而实际上只属于一灵魂。如一个体之诸形式或性相间，自有此实际上不可分义，则诸形式或性相间自有其统一；有此统一，即有一个体的存在，而非必赖物质为之统一。于是个体物之个体性，与其所具之一切性相，在邓士各塔亦视为只有形式的分别，而实际上不可相离者。此一个体物之个体性，彼名之为 Haecceitas，略同英文之“This”、中文之“这个”。每一实体为一 This，一这个，亚里士多德亦已言之。谓此实体即个体物，即依其具为一这个之性，而具个体性。这个之所是，即其性相。“这个”与“其所是之性相”，实际上不可分离。此二名亦只表一形式的分别。依此形式的分别以说“这个”与“性相”，而言其实不可分，即较亚、多二氏之说，为更能正视个体之单一义。^①然邓氏又依宗教信仰，而说一个体皆自无中创出，以存于世界。一个体在未创出之先，根本不存在，此时不能说个体。其既创出之后，而存于世界，即为一有物质之形体，而有其潜能者。则一存于世界之个体，仍当依其有物质，而方得称为个体的存在。而个体的存在，虽其自身可说为一“这个”，然其存于世界，而为连于某物质之这个，以成这个“连于某物质之这个”，则即仍当依某物质而说。此某物质，即仍至少为其成为这个“连于某物质之这个”……之原则，即仍须回

① R. McKeon, Basic Works of Aristotle 828 Metaphysics 1048a.

到多玛斯之论。观西方中古思想末期，由邓士各塔之个体论，与其他重个体之唯名论思想之发展，至近世而有霍布士之唯物论，以及怀特海所谓科学的唯物论者，如牛顿之视——物质之质点为一切个体物之存在之最后根据之说，亦固有其义理发展上之一自然之线索也。

此牛顿分析物之存在，而视之为——质点之集结，又视——质点，各以力相持相拒，则——质点，皆可说为一不可分之个体。后之原子论、电子论中，亦有以原子电子为不可分之个体者。然此牛顿之说，尚待另一原则，方能说明物质之质点之一一不同，此即其在空间中之有不同位置之分布。因如只说物质，则如二处之物质，其重量等性质皆同，便不能加以分辨。今说空间之一一位置，为质点之分布之所在，则纵二物质之一切性质全同，仍可依其所包涵之物质质点，其分布于空间之位置之不同，而视之为不同之个体物。此——物质质点，在空间中之各有其定位，即成吾人论一切由此质点等而构成之一切复合物，如矿物、植物、动物，以及人之各可视为一相对的个体之最后根据之所在矣。

然如依此说以谓物质之质点，在不同空间位置中之分布，为一切个体之存在之最后根据，同时即将个体之原则之建立之根据，移向物质自身以外之空间中之位置之不同，吾人之问题，即可追至此空间之一一位置之不同，是否即属于此空间之自身，而可依此空间自身加以规定。如谓此——位置，属此空间之自身，如为此空间所有，则某一空间位置之在此空间，绝不移动改变，唯物质可往来的居于其中，即必须设定一绝对的空间自身之存有，并谓世间即无任何物质，此绝对空间仍为自存自有者。然吾人试思一无任何物质存在于其中，一空无所有之空间，如何可对其之一一位置，加以分辨？吾人通常分辨空间之位置，必以一物为中

心，而自其上下左右前后之诸方向，以观他物与此物之距离关系，方能定他物在空间中位置。则空间位置应依于物与物有距离关系而定，而此距离关系必依物与物而有，则位置与距离关系，应皆相对于其中之物而说。若然，则谓绝对空间有绝对位置之说即不可说，而以此绝对位置，为一个体物之所以成为个体最后根据，亦不可说矣。

此对绝对空间有绝对位置之怀疑，始于来布尼兹。依来氏说，空间乃是依于物与物之距离关系而建立；只说一物之物质为占空间的，则物质不能为形成物之个体之原则，因占空间之物质必可分，分则为多，即非单一之个体故。又依来氏论，人谓：二物之性相即全同，但以有不同位置，即各为一物之说，亦非理，因无绝对空间中之绝对位置，以标别物之不同位置故。又二物如性相全同，何以上帝造之之时，一在此位，一在彼位，亦无理由可得，而不可理解故。由此而来氏一转自柏拉图以来以物质为个体之原则之说，而以任一物之存在为一个体物，而为一实体，必具一统一性，而此统一性，初唯于人心中见之。由此而来氏说一切存在之物之皆应有类似人之心处，方得成为单一的个体物或实体，而说一切物之实体，皆为一类似人心之心子。此来氏之以心之统一性说个体，即开始一内观个体之说矣。

此来氏之自心之统一性说个体、说实体，初乃自吾人此心之能知觉不同之物之形相、性相，而统一之之处说。此心之能知觉能统一，乃心之用，此为心之个体性实体性之所托。至于此心所知觉之不同物之形相性相之散殊，则不能为心之个体性实体性之所托，亦不能为物之个体性实体性之所托者。故除吾人之心之外，对其他物之所以为一个体、一实体，或自为一心子，来氏亦自始不自其形相、性相加以界定，而先自其物之力用上，加以界定。进

而言物之力用，即物所由构成之心子之活动之表现。此自心之能知觉之用、物之力用，或心子之活动上，求个体所以为个体之原则，同时为一以用说体之原则，而与前此之以形相、性相说个体之内容为以相说体，其思路乃大不同者。

然此来氏之内观心灵之统一而视为一个体之说，同时为休谟之“内观其心灵，唯见诸观念印象之联续、心灵活动之连续，而不见此统一之存在”之说所对销。依此休谟之说，宜谓一一心理活动等之自身，各为一单一之事体，单一之事体即个体；心为此诸事之相续，非一统一体。依此以观人所知之物体，亦只见人依其心灵活动而有之一一观念印象之相续，而物体亦同可化之为单一之事之相续而无余，则只有事体，而无所谓心体或物体。后之康德，则承认人所知于客观物体、主观心体之自身者，初唯是人由其内外之感受，而形成之表象相续。此表象之义与休谟之印象之义，初亦不相远。然康德更说能知此表象之相续者，为一超越的统觉，而此统觉又自有一运用种种范畴格式之机能，将此表象等加以组织，成为知识。人之知识，亦必待人自动的不断运用此范畴等，于其由被动的感受，而形成之表象，然后能系统地不断形成。由此而吾人之说心灵为统一体，即初只是说其有此继续运用范畴，以形成系统的知识之“去统一”的机能作用。由此心灵之去统一的机能作用，则不能直接引致此心灵为单一之实体之说，如来布尼兹之所论。此一“心灵为单一之实体”之思想之本身，亦只为人用此单一、实体等范畴，面对其“自心所呈于其统觉之前”之“表象”而构成之思想。至于就人对心外之物之所知者而论，则此所知者初唯是关于物之表象，此表象之自身更无统一性，而不可说为实体者。又吾人如通过空间以观物，则于空间中之任何部分，一方似可说其无不可分为更小之部分，一方亦似可说此

分必有最后不可分者。此二说乃互为对反。人依纯粹思辨理性加以思维，则皆不能有决定说。由此而在纯粹思辨理性之知识论上，传统西方哲学之实体义之心体、物体或个体，即皆不能建立。至于在人之实践理性中，人虽可依道德意志而建立一一人格之各为一目的，而可于一一人格视如一实体的自我。然此一一人格在形上学之究竟义上，是否各各为一个体，亦可是一问题。至一般所谓一判断中之主辞，其指单一（Singular）之个体者，在康德乃唯依综合“统一”与“杂多”二义之“总体”（Totality）之范畴而建立。此所谓一判断之主辞，指单一之个体者，此个体唯是一经验的个体，而非形上学之究竟的实体的个体。盖一经验的个体之所以为一经验的个体，在其为一方具与其同类之物共有之普遍性，亦具其特有之特殊性者。此与同类之物共有之普遍性，即人依“统一”之范畴所理解，而人可由之以形成一全称判断者。此物所特有之特殊性，则人依“杂多”之范畴之所理解，而人可由之以形成一特称判断者。一物之既具与其同类之物之普遍性，又具有其特殊性，则为人之依“总体”之范畴之所理解。此“总体”范畴，即人可由之以形成一单称判断，通常人之所以视此判断之主辞为单一之个体事物者。然依此康德之说，则一切单称判断之主辞所指者，固皆可说为一个体事物，因其不只有属一类之普遍性兼有特殊性故。然此可为单称判断之主辞，所指之物，则并非为究竟的实体之单一的个体。人固可于此物再分为若干部分，以对其一部分，各形成一单称判断，即见其非究竟单一之个体。此即因康德之“总体”与“统一”“杂多”，原只是人之成就其理解之思想中之范畴，乃人用以规约所经验之现象，而非用以说明物之自身之构成者。故后之黑格耳之逻辑中，于康德之范畴，径名之为概念。而黑氏于个体性（Individuality），则唯视为“包含普遍与特

殊之概念为其内容，因而亦可普遍的应用于诸特殊者”之概念，而未尝视之为相当于其“究竟绝对”之实在，包涵自然与精神者，亦未谓当人用之以指精神界自然界分别存在之个体的经验事物自身之个体性时，此诸经验事物之自身，即真为一能自己存在之个体者也。

六、上观个体与下观个体

依康德之道德哲学，于——人格，似皆可视作实体的自我。然后康德之哲学家如菲希特席林黑格耳之思想之发展，则在形上学之究竟义上倾向于不许此——人格各各为一个体之说，而倾向于以此——人格共同表现之客观精神、绝对精神，而视之为唯一之绝对，为真正之实体之说。然在黑格耳之逻辑中，个体性(Individuality)虽为一高级之理念，尚未以之指绝对之自身。后之承此派而发展之英美哲学，如在柏拉得来(Bradley)则明以一般之个体，只一经验的中心，非究竟义之实在，只为究竟义之实在即“绝对”之一形容辞。鲍桑奎 Bosanquet 乃明以绝对之自身，方为一真实之唯一个体。罗以斯 Royce 谓唯上帝方为一绝对无限之个体，一般之道德人格，亦为有限而无限之个体，而人以外之动物，则皆非个体。此吾皆称之为上观个体之说。此上观个体之说，其指向在以一绝对之个体，销融一般之个体。而其所以成此论之思想途径，要不外先观一般之个体其所具之性相功能，皆超乎此——一个体以外，而见其具普遍意义；今通过此具普遍意义之性相功能以观分立之个体，则自然趋向于通贯此分立之个体以为一。于是此个体之观念，遂当移用于此通贯个体，而合成之一绝对之全体，如鲍桑奎之说；或当移用于一“能知一切有限而无限之个体人格之一绝对

无限之上帝人格”，如罗以斯之说。然依一般所谓个体之义，及其性相功能之有普遍意义，是否即必然归至销融一般之个体，以趋向于一绝对个体或上帝之建立，则有可说之理由，亦有其不可说之理由。如顺承基督教义，则可说上帝为“人格神”，即亦可视为一个个体，由此可更导致黑格尔、鲍桑奎、柏拉图得来之绝对说。如顺承佛教义，则不说有上帝，亦不归于一绝对或一绝对个体之一元论，而可于“绝对真实”，说其非一非多，亦非世所谓个体。此皆涉及种种深入之哲学境界中之问题，而非人在万物散殊境中之所必须问及者。故今皆不加讨论。今举此一路之说，唯言人可有一销融一般所谓个体，而“将此个体之观念，移用于绝对之全体或上帝，而视之为一个个体”之思想路向，以上观个体而已。

如吾人离此上观个体之思想路向，还归于此万物散殊境中，观一般所谓一物为一个个体之义，而更析一一之物为一一之事，更视此一一之事为客观之单一之实在，则吾称之为下观个体之论。上观乃趋向于综合，以至高层位之内容较多之概念；下观则趋向于分析，以至低层位之内容较少之概念。析一物为一一之事，即至于低层位之内容较少之概念，而以此一一客观之事，为单一个别之体之思想，则在近世可以罗素、怀特海为代表。

此一下观个体而视一一之事为个别之体之说，初乃意在取消西方传统哲学中之实体观念，以事之相续，代实体之常存，而以所谓实体如心体、物体，皆为人依属心之事、属物之事，所构造而成之观念，其自身无实者。罗素早年之《心之分析》、《物之分析》二书，即要在证成此义。后怀特海则依事之观念，而更化之为一现实情境或现实存有之观念，以之代替传统哲学中之实体观念。彼等视事或现实情境皆一逝不回，永无重复，即无异谓之各为一唯一无二之个体。此事或现实情境之相续，即为一事变之流。

依怀氏之哲学，说此事变之流之形成，其根本唯在一事之自身之扩伸延展于他事。一事扩伸延展于他事，他事即摄此事，所摄者即其境，此境为属物之一端。能摄者，即称为觉摄此境之觉摄之情，此情为属心之一端。觉摄之情所对之境有相，即为对象。每一事皆合一觉摄之情与所对境相以成，皆可称为一现实情境。唯此情境为现实存有，故后文径称之为现实存有。依怀氏说，现实存有之相续，即事之相续，亦即一现实情境之相续。先事如彼化，后事如此生。事事生生相续，即为事之世界之创进而不已，亦前事之扩伸延展于后起事之不已。本此事与事相续不已之关系，即可据以说时间之延续。事与事之相续不已，为一事变之流。就诸事变之流之相依而起，亦相互扩伸延展，即可据以说空间。至于任何具体事或具体之现实存有之境之相，如克就其自身而言，又似非事。事为唯一不重复者，而相之现可再现，即可称永相。此永相现于现实存有中，以为其境之相，应先有一永恒地觉摄之之现实存有。此即上帝。此永相即初为此永恒地觉摄之者之上帝之情所对之境。又一切事变之流，交互扩延以创进不已，亦当另有知之而觉摄之者。否则事已化而不留，后事中无前事，亦可说只有后事无前事，而此创进不已之全程，即不可说为有。于是怀氏又论：此觉摄一切永相之上帝，除亦注其永相于一切世间现实存有中，以现为其境之相，以成就此世间之创进不已之历程外，亦再觉摄此创进不已历程中所成之一切世间之存有或事，而摄之为其自境。此一上帝之自身之注其永相于世间之存有之中，亦即为此上帝之扩伸延展其自身，以入于世间，而上帝之觉摄一切世间之存有或事，为其自境，亦即世间之存有或事之扩伸延展其自身，以入于上帝。故上帝既先天地万物而生而先在，亦后天地万物而后在。而世间事物，亦依先在之上帝，以成其后之创进之历程，于

先在之上帝之外；而其所成之创进之历程，又无不还归于后在之上帝。故其所以必说有此上帝，一方在：无上帝，则一切现实存在之事或情境中，何以有永可再现之相，不可理解，而同类之事之相续生起，亦不可理解。一方在：无上帝，则一切事之相续生起之全程，即无能加以觉摄者，即无能俱加以把握，而肯定其存在者。故此上帝之存在之原则，即为使此世间为诸事变之流之一大历程，得成为可理解，所必须依据之原则；亦人之理性所必加以肯定，以成此理解者。然人之理性的理解，到此上帝，又更无去处。故上帝之存在之自身，更无理由，亦更无理由可加以理解，而为超理性，亦非理性者。

此上所述怀特海之哲学，其中有一复杂之理论构造，吾之《哲学概论》尝述之，自非吾今所欲重复。上之略及之，乃所以明此将物析为事，而视事为唯一无二，而同于一个体之一下观个体之思想形态。此一思想形态中之上帝，乃为一现实存有，而以“形成一切事变之流之历程，而更摄受之”为其大事者。对此上帝之大事，如视为一个体事，则又为待上观个体而后见者。则人于此如何可说此上帝之大事之外，更有一一事，而不以此上帝之大事之观念，笼罩一切事，即可为一问题。但怀氏之哲学，初只为说明一般之事之流行，或现实存有之相续，而说有此上帝、此大事。故其立根处，仍在将一般所谓物，析之为事变之流。而其说之根本问题，亦在一般所谓物之是否真可析之为一事变之流之处。

此一般所谓物，最难只析之为一事变之流者，即在此人之为物。言人之为物，可析为事变之流者，不外谓人生不外一串相续之人事。然人亦自知其有一串相续之人事。此能知其有一串相续之人事者，依康德说，为一统觉之知。此统觉之知，乃在其所知之一串相续人事之上一层位。若说此统觉之知，亦为一事，则此

一事，即在其所知一串之事之上层位，而为将其所知之诸事，结之为一事者。若谓此统觉之知，亦次第进行，而可分为诸事以观，则于此诸事之上层位，仍应有一能知此诸事之统觉。今透过此统觉，虽不能即建立人之为一实体的个体，然有此统觉，要可见此前后相续之事，不只为前后相续，而为同时并在于一统觉之前，以通为一者。今依此人之有统觉，以观人之为物，则于人之是否可只视为一串相续之事，即不能决定说矣。

复次，对此一哲学，更有事之观念是否毕竟能代物体之观念，或事是否为第一义之真实，物体之观念，乃依之而构造出之问题。罗素早年主物体之观念，皆为依种种事所构造而成。然后来其《人类知识》之书末章，又谓事之环绕一中心而发生者，应有一中心之为因者，以使环绕之事次第发生。怀氏虽言事或现实存有之相继以生生，亦言其由相互觉摄，而组织为现实存有之社会，以成有机体，如人与动植物分子原子等。其论事之哲学初出，美有洛夫举（Lovejoy）尝作《二元论之反抗》一书，即详评事之观念，不能代物体之观念。怀氏以后西方哲学亦多有主事不能为实体或个体者，此则或如新多玛派之还自多玛斯之说，以论个体之实体性的形式，或则还自以时空地位中之感觉性相为特体，或则仍以物理的实体为个体。此在个体物之个体性之理解上，皆无甚新义，要不外旧说之重版。至存在哲学之论人生存在之唯一性、个体性者，虽有新义，然只限在人生为论，不能泛论一切个体事物之共同意义，亦不能据之以说吾人今所论之万物散殊境也。

第二章 万物散殊境——观个体界（中）

七、对外观个体与内观个体之说之评论

吾人于上文略述西方哲学中自外观、自内观、自上观、自下观，以求理解个体。此在个体物之个体性之根据之种种论。此皆是为说明万物万事所以散殊或所依以成其散殊之哲学。此诸说之涉及此事物之体及性相作用者，皆所以为理解此事物之个体性之用。此诸西方哲学，在其缘事物之性相、作用，以说到事物于此表现之性相作用之外有实体时，则有种种之困难。然后有由外观，转至内观，再转至上观，更转至下观，种种之哲学思想中之绕动。其绕动之如环，即见其皆未能直契入此问题之中心。而此诸哲学思想，亦或在开始点即将来路不同之观念加以错置，或由其思想方向之偏，使其不能契此问题之中心者。兹更于前文所已评及者之外，更总评之于下。

如以柏拉图式之物质观念而论，其以物质只为积极接受一形上之理念或相，而又为一具消极限制意义者之说，即纯为将吾人依一性相或性之观念，判断一物之所是与所非时，更将此“是”“非”所引起之“有”与“无”之观念推向于物，置于其中，更忘此有无观念之来处所成之说。如人对客观之某物而观，更依一性相观念A与性相观念B，对之作判断，吾人固可说此物是A非B，或有A无B，则此B在此物外，为此物之所无，而人可由此以见

此物性相之限制者。然此乃由吾人以B思此物，方见其无此B，更谓其有此一限制。则此限制，可唯对此思而见，非必谓此物自身能于A、B等性相观念之自身，加以一限制作用，使只表现其一，更排斥其余也。如吾人于此某物是A者，自始不以B思之，则此物可无非此B之义，亦无一此“无B”之义，即无此所谓限制之义也。若直对其是A而思其是A，其是A而未尝求为B，于其不为B，未尝有憾，未尝有所不足，则亦未尝遇其所不能越之限制也。

依此直对某物之是A以观其是A，则于某物之继续其是A或常是A者，自可说其物有一能自持其是A之功能。此功能，即其有A之性相所依之体。于此所以必说其有此功能者，唯以其是A，非一刹那事，而为继续事之故。依其为继续事，则可分前后之次序。前者为后继，即后能继前。当此后者尚未实继前者时，即只可说为有继前之“能”；而此后者之实继前，为此“能”之显。而在其尚未实继前时，则此“能”如为一隐于此前之相之后之一存有。此隐的存有，为别于已显之前，即可名之为体。故凡物之能继续的是其所是者，皆可说有体。而人之由预想而判断物之能继续的是其所是者，即对此体之存有，作一肯定判断也。此判断固可真可假，其假者，则其体之已不存有而无，或其“能”皆已表现为“相”者也。如烛之“能”皆化为光色之“相”，则谓烛已无体可也。然非其先继续表现光色之事，不以其表现光色之“能”为其根，此光色不以此烛之“能”为其体之谓也。循此以思，则于一切凡见有性相之继续表现处，人皆可直对此性相之能继续表现，而谓其有体。此性相之表现，即以此能继续表现之“能”为体，则体与性相自不可二。至于一物有一性相之表现，更能引致其他物之性相之表现者，则其“能”更兼是一引致他果之因，而有引致他果之作用，即不只是一表现此性相自身之体，或此性相自身之

亲因。此因果之义，则当于功能遍运境中详及之。

吾人于见一物有性相之表现时，除说其有“能”为体之外，不必说其引致对其外之他物之他果之用。然此物之性相之为我所知，则此物之性相至少有一形成“对此物之性相之知”之用。吾之知之，亦为吾心之一用；此用之体为心之知体。此心既知物之性相，而知中有此性相，此性相即兼为此知之相。今若离此“心知之体相用”，及“此物之性相对此心知之用”之继续表现，则无此物之性相之继续表现可说，即不能说此物之性相之有“能”为体。此中之“主观之知之体相用”，“客观之物之性相”对“主观之知之用”及“客观之物之性相与其体”，三者乃内外相应以俱立，而有则俱有，无则俱无，不可说为一有一无者也。

此上所说之主观心对客观物之知，有上述之体相用之内外相应者，唯指吾人原始之对境物之感觉之感通之知而言。然为此知之两端之心与物，虽皆有用，为可俱起而不必俱息。如当物之“能”既竭于其所显之相，而此相亦更不显其用于感觉之心知之时，此心知仍可存其前此所显之相于记忆，而形成观念、概念，是即此心知之未竭而不息之用也。人于一物之性相，尝爱著而贪恋者，恒本其所形成之观念、概念，而望或求物之有此性相者之常在或再至。此望或求，乃心之情之连于心之知，亦心之活动、心之用之可自起而不息者也。于此，人若望而求之不得，或判断其有而于感觉所对境中无，则此心之用之表现于“其望与求及判断中，对观念、概念与其中性相之执持者”，即与“感觉所对境中之物之性相”相分裂，亦如与其自体相分裂，成一主观客观之对立。此则由于心除以感觉横通于其前所对境之一度向之外，兼有其自身之“执持其望、求、判断中之观念、概念，与其中之性相而顺展”之另一度向之用之进行之故，然后方有此上述之分裂，而后成此主

观客观之对立也。

然当此主观客观之分裂之自身，为主观心灵之所感时，必此能感之心灵自有其统一，而后其分裂之感之本身，为统一之一感。此心灵之本其自有之统一，以化除此分裂，以贯彻此能感中之统一，而更求其所感者之统一，即为此心灵另一方向之活动或其用，而居于此相对而相分裂之二者之上—层位者。于此，人或自变其“望、求之情与判断”等之不合其感觉对象之物，以另形成一与之相合之望、求、判断；或以行为变化此其感觉所对之物，以引致一“合于所望、求之情与判断中之观念、概念之物”之存在，以为新感觉所对。此专变己以合物，或专变物以从己，或一方变己之一部，一方变物之一部，皆人之所以去除此分裂之上—层之心之活动或用，以弥缝此分裂之两端，而贯澈其心灵之统一者。人之此欲变己或变物之事失败，人乃或觉“此性相之物”，或觉“此己心之求与望等”，为其求统一之目的之达成之一障碍，如限制此目的之达成者。人于此之觉此物之为障碍之感，即成物有一质碍、有一拒力或堕性之感，而物即被视“为有物质性者”，其体为一体质之体，而堕性或拒力，则为物之一能、一用。至于人之自觉其己之求与望之为一障碍，即是感己心有一拒斥此目的之实现之一拒力或堕性。而人亦可由此以谓：此人心中亦有一物质性。此内外之物质性，即皆是对此目的，而实显一限制的意义；而物质性之即限制性，亦于此方可说。然人若自始无求统一此主客之分裂之目的，或此目的已达成，则此外之物与己心中之求与望等，皆无对目的之障碍义，亦无此所谓堕性、拒力、质碍等义，而只有心物之用与相及其用与相所自之体可说，更无心之质、物之质之可说也。

吾人虽可于上述之目的未达成之时，感此在内或在外之为障

碍者、为限制者之存在，然吾人之目的，又在销除此障碍。吾人之生命心灵，乃求存在于此目的之实现之内，而亦唯在此目的实现，主客观之分裂被统一之时，乃成其为存在。则其存在，非存在于此为障碍限制者之内，而是存于此为障碍限制者之由存在而不存在之际。于是吾人即不可说此吾人之生命心灵，乃依此为障碍者中之堕性、拒力或物质性而存在。心所感之物，亦唯于表现其“能”于所显之性相，其性相显于我之心知，而存于我之心知，乃见其存在之由其自身，以伸及于我之心，以成一由客观通主观之一有首有尾之一真实的存在。则此物亦存在于其“不限于自身，而超其自身，以存于我之心”处，而非只存在于其有一“限制性”，或有其拒力堕性、有其质碍之中者也。

然西方之哲学自柏拉图，即于一般之物言有一物质性，并以此物质性除表现于接受形上之理念性相而表现之之外，即以消极的限制性拒斥其他理念性相之表现为义。此除为由见物之有所不表现之性相，而可说其无此性相所形成之一错置之想，如上所已说之外，又有一将“人在有求分裂之主客之统一”之一目的时，所感到之“限制性、物质性”，移用于物之自身所造成之一错置。此错置，乃原于将不同方向、不同层位之心灵感觉活动中之所对，与由其他活动所形成之观念等，胶结在一起，而成之混乱。然此错置与混乱之事之本身，亦是一心灵之用或活动。其所以有，亦由此不同层位之心灵活动，原可由一方向，以次序转至另一方向而滑下，更将其由一方向活动所形成之观念、概念等亦滑下，而移用于其感觉所对，以使不同层位而亦不同类者，化作同类之故；然后有此以消极的限制性，为物之物质性所存之想，并意谓物除其所表现性相作用以外，即以此物质性为体；而此物质性成为普遍的性相作用之特殊化而个体化之原则。于是柏拉图经亚里士多

德、多玛斯，以至近世之科学的唯物论之说，乃皆次第而起。然实则皆同依于人之能思想之心灵，未自觉其活动之有不同方向、不同层位种类，而不自觉的滑动所成之错置混乱之说也。

在上述诸说中，来布尼兹以内观人之个体之原则，在心灵之能统一的知觉诸所对之物之性相，而此性相又为其他之物之力用之表现于人之心灵者。此可称为能于体相用三者，皆并重，而以之说明个体之一哲学。至其说之问题，则在其视物之力用之及于人心，而表现之性相，只属人心之主观，视人心所对性相之全体，属一主观封闭之世界。则人至多只能言其自我之为一个体，而不能言其世界中某“性相之集合”，与其他“性相之集合”之不同者，必分别代表不同之客观之个体。因无论性相之集合如何复杂，如何与其他一切性相之集合不同，皆同不能由之以形成一个体之观念，以性相之集合终只是性相故；性相之集合亦有普遍意义，即可指多个体，而非必只指一个体故。如来氏之见林间叶，其性相无相同者，故各为一个体。又谓性相之不可辨别者，即为同一。然实则一物之性相之可与吾人所知之他物之性相相辨别者，并不能保证在一切可能的世界中，必无与之具同一性相，而为另一个体物者。则性相之相异而可辨别，亦不能为个体之原理也。至其由心灵之有统一性，而说一心灵为个体之说，若其所谓统一性，指一现成之事实，上文已说休谟之可自现成之事实上，说此心灵之印象、观念、活动之有杂多性，而加以反对。若谓此心灵之统一性，可非只指一现成之事实，而是指其有统一之机能作用而言，则由此机能作用之存在，未必能成立此心灵之实体义与个体义。康德于《纯理批判》，即视此统一之机能作用，唯见于超越的统觉之继续统摄可能经验，而运用先验范畴于其上，以形成知识之统一之一历程中。于此康德既见得此超越统觉之统摄活动，为一心灵

自身不断超越已成经验而向上，以涵盖可能经验之一进向；又见得此心灵之有将其自身之范畴，顺经验之进行，而当机次第运用之一进向。然此心灵顺经验之进行，而用其范畴，只所以规定经验，而不能逆用此范畴，以思构此用所自发之体，而依此范畴，如“单一”“实体”等以对之形成知识。若逆用之，则成虚妄之知识。故于此中，不能有心灵之实体义或个体义之建立。此于后文当更及。又在康德《纯理批判》中，言超越的统觉，有上向以超已成经验而以其范畴涵盖可能经验之一进向，有顺经验进行而当机次第运用其范畴之一进向，又实无由此超越统觉之明，透过主观经验，以通物之自体之一进向。此主观经验中有物之自体之无数表象，亦类似来氏之心子世界中，有对其外之无数存在之反映的性相。此表象明为一可重复者，即与来氏一心子之世界中之反映的性相之为可重复者，同不能为个体之原则。于此，人若要求一通过此经验中之表象，以达于物之自体之道，在不只视此表象等属于主观之心或我之超越统觉而已，而更须直视之为物之自体之表现。而欲作到此一步，其最直接之路道，即是顺此一一表象之世界之在一继续中形成，亦即在一流行中，不断由隐而显以形成，而更知：当一表象未显之时，乃对主观之心为空，而在一表象既显之后，对此心亦为空。则此心即可透过此表象之有此空义，以超于此表象之相之外，而可对此表象之相所由生之自体，有一直觉之知。此即可形成此心灵由内通外之一进向。然康德于此表象，则皆只视为实，亦如来布尼兹之视心灵所反映性相之为实。故皆不知其有此空义，而透过此表象或性相，以成此心灵之由内通外，以达物之自体之进向矣。

八、说内外之感通，并说生命心灵中之“望”， 时空之度向与其无穷义

吾人今若不执心对物之表象与其所反映之性相之为实，知其亦有对心为空之义，则吾人心之通外，不须说是以对物有所感受，而感觉得其“表象”或“相之反映”为始，如康德所说；而当说是以吾人生命存在之有所直接感通为始。此所直接感通者，即是境之相。此相之反映或表象，乃人于感通之境之相，起一心之执着，而连于此执着所成之名，此非原始之直接感通之境之相。此所谓直接感通，初亦只是一般所谓感觉之感通；一般所谓物之冷热声色之感相，固是此感觉之感通之境。然此感觉之感通，不限于以此冷热声色之感相，为其所感通。此感觉之感通，乃既感此感相，而更通过之，以使此感相之实成为虚，而感通之事，通及其外之虚及空，亦通至此感相之实之相续生起，所自之“能”之“体”，而此感觉即有如在虚空中自进行。此人之生命存在之感觉，能感实而通过之，以及于虚，而兼此虚实，以为其所感觉感通之境，即此心灵自开通，以直下通内外之事。此心灵自开通，而其感觉感通之“能”自现，其所开所通之“境”亦次序现。此境，此感觉之能之自开通后，其能之所运与所在，亦即有此感觉之吾人生命存在之所在。于此亦不须说境由此生命存在之心所造，更不须说心变现境，只须说心开出此境，而自通之。心开出境，亦不须说是原有此境，心开而后见之。于此尽可说原无此境，然心开，则境与开俱起。西方人恒言上帝造天地万物，此即谓上帝心能造出而变现天地万物，为其自境。唯心论者之言客观世界，由心之客观化而成，亦此说之遗。唯物论者实在论者则谓境为先在，心

后觉之。然中国思想，则不言上帝造天地，只言天地开辟以来。天开地辟而万物生，此乃谓天地开辟与万物之生俱起。故今谓心开而境现，亦可是心开与境现俱起。与境现俱起而开后之心，亦存于境，而遍运于境，遍通其境。固不须说先有离心之境先在，心开而后至于其境，而更知之通之也。如人之开门见山，此山虽或先有，然如此如此之山之境，以我开门而见者，亦正可为前此所未有也。此在西哲之说，唯海德格之说略近。其谓人之存在于世界，乃人先自开朗，而后发现世界于前，亦发现其自身之存在于世界。存在之 exist 乃 ex—ist，即如人之存在之自先开朗而出，以存在于世界也。然其说，乃自整个之人生存在说，而不只自感觉说，又似有世界乃先人而在之意。然吾今言感觉即感通，则一极微小之一感觉中，亦有一人之存在之自开朗而自开通，以现一感觉之境为其世界，而更自存在于其中以通之。于此则可明说此一世界，与此心灵之开通而感通之事俱起，如天地开而万物生，天地感而万物通。天地开者，未开前之天地混沌之破。心灵之开者，亦未开前之心灵之混沌之破。混沌破，即混沌之退而屈。万物生而通，或心灵之境现而通，即其进而伸。若离此中屈伸进退之义，则不得言一切感通感觉之事，亦不能言一切感觉感通之事之所自始也。人于此亦不须更问心灵何以开。如谓待他物来接而心灵感受之，方使此心灵开，则答同不答。因若无此心灵之开，亦无此接受。故谓以物境接于心而心开，亦同于谓心能自开，以自迎境，而与之俱现以俱通也。

然此上所说，唯是宽泛粗说。若欲入细，则此上所谓心之自开通，而感通于或实或虚之境者，即谓心之通境之感觉活动，与任何活动，皆是具动向，而求贯过一实境，以及于其境之外之活动。求次第贯过实境，即次第通于虚境；亦次第通于虚境，更次

第贯过实境。实境与贯实之心俱现，虚境亦与通虚之心俱现。此“虚”之在感觉之活动中，即为所感觉之实声、实色，有其所在之“空间”之原始。空间原只是一空一虚之位，而可容实物与其相，居于其中者。此心之由贯一实，而更通于虚，则为贯之事之屈，亦通之事之伸。贯之事屈而若无，亦由实而虚。通此虚，而更往贯实之事生，则贯之事再伸而宛有，以由虚而实。此心有此屈伸虚实之相继，而更自忆彼已虚之实，即见其往，居过去位；再想像彼将由虚而实者，即见其来，居未来位。至于当下由此心自开其心之虚而呈现之实，则为现在之有，居现在位。此即人之时间意识之原始。时间之过、现、未，即由心之感觉感通之事，依境之虚实而屈伸时，所见彼实者之往来于虚中之位之相也。

上说以心之感通，能兼通于所感之虚实，然后知有空间时间，亦知事物之在时空。今若不知心能感通于虚，只以心能次第贯于所感觉之实，以成表象之系列者，则必或以时空为感性之范畴，为心外加于感觉表象者，如康德之说；或以时空为绝对理性客观化所成之一虚廓，先物而在者，如黑格尔之说；或以时空观念乃由一一具体事相构造而成，如罗素之说。凡此诸说，皆有见于时空之根原，不能只在由感觉所得之实有之色相，如色、声等，时空乃更有其超感觉之根原，其初意皆未为不是。然皆不知感觉之为感通，亦能感虚，乃为时空之亦内在于感觉中之根原。凡此上之说，在第一步，皆未能与常人之直觉其所感觉感通之物之即在时空中，先求直接相应，而后再升进之，以说其理性根据等者也。

凡人之意感觉不能感虚者，其反省所及，初只及于其感觉所得之有实之色相等，不同于空间之无色相者，故谓此空间非感觉所感。然此乃先意谓人之感觉唯是一被动的接受实有之色相而感受之能，而不知感觉自始即是一自动的活动，亦是一自动的行为，

自始为不只以被动的接受为事者。凡人任何自动的行为活动之无阻处，即皆可由此阻之无，而感知一虚空之有。此虚空即空间，空间只是此虚之位，可容色相之实之别名。故空即间，为空间。如人身体之运动，遇阻于墙，则知其处不虚空，似无空间；若通而无阻，即感知其处为一虚空。此无阻之无，即空。此空，此无，此虚空与空间，即同义。有阻可感知，无阻应亦可感知。由此以观人之循墙而观其色，至色尽处，亦应可言其感知色之至此而无而空。于此，人固可谓：人之谓此色为无，唯以其初望其有色，而不自觉的判断其有色，后来未能感知色，方谓色无。此乃后于此望与判断者，非初所感觉者也。此则诚然诚然。人若先无上述之望，与一出之而有之不自觉的判断，诚不能感知此空。然人原是恒有此“望”，存于其感觉之后，而澈于其感觉之中，与之不可分。此“望”又自可引生一不自觉的判断，更自澈于此判断之中，而更望此判断之为真。然此“望”，初不只澈于此人之不自觉的判断活动之中，亦澈于人之一切活动如感情、意志、感觉之中。望而不见，即失望而感空无。此失望是情意上之失望，亦感觉上之失望。若谓人必不能有感觉上之失望而感空无，则试问于判断之妄者，又将如何说？所谓判断妄者，即人判断如此，更望感知一能证判断为真者，而失其望之谓也。若不感知此所望之无，焉能有失望，又焉能知此判断之妄？判断妄而说无，此无只是概念。判断真而说有，此有亦是概念。此有与无，皆同非感觉所及之色相。然以有说感觉所及者之为实，而谓感有；以无说其为虚，而谓感无，此二者之地位为同等。若其可说，即应皆可说，若其不可说，即应皆不可说。则何必谓人之感觉只能感有、感实，而不能感无、感虚乎？至于谓人之感此之无者，必同时感其他之有，如墙尽处是园中物，平芜尽处是青山，此亦诚然诚然。然感其他之有，自

是感其他之有，而感此之“无其他之有”，仍是感无也。如言离人更在青山外，即感青山中之无离人也。此能感无，自是依于望之存于感觉之后。然人有望，亦可不自觉其望，亦可根本不依望，以成自觉或不自觉之判断。判断之事浅，而望之根至深。如望夫而化为石者，望结而不可解，乃至不自觉其望，而若同于无情之石也。凡人之有望而失所望，皆可感此失而惆怅沮丧，而更忘其所望。人固亦可只觉如有所失，而不知其所失也。人生在世，其觉空虚无聊，时在忽忽如有所失之时多矣。此岂非人之感无？此感无为情意上之事，亦五官之感觉上之事也。若其非兼为感觉上之事，只为超感觉之事，则感觉之感有，即亦不能有一“去此感无之感”之用。则彼望夫之女，忽远见夫至，何以能顿欣喜而过望？故感无者，非特由判断妄而有之事，亦非只超感觉之情意之事，而亦为感觉上之事。人之必谓为非感觉上事者，唯以其先执感觉只能感实之见，横梗于心，不知所以自拔，而其哲学反省之所及，亦只至此感觉之感有、感实而已耳。此则原自人之逐有之习，与其哲学反省之难至其极之故。然依此习与哲学反省之未及，以言人之不能感无、感虚，而谓感觉之活动不能通于空或虚或空间，以为其所感通之境，则悖矣。

吾人上谓人之感觉活动，与人之望相俱，而能感无，以通于空或虚，以知有空间。此自尚不足解决种种空间之问题。因感觉纵能感通于上述之空间，此尚唯是实有之色相间之空隙。然吾人所知之空间，乃一切实有之色相所同在之一空间。不只空隙处是空间，一切事物实有之色相之所在，皆似同有一空间为托底。种种事物之在空间，兼有种种空间形相，空间兼有种种量度、方位、次序关系，又似为能向上下四方，无穷伸展者，此皆决不能谓其皆由当下之感觉，所可得知。如人至少须由事物在空间中之运动

变化，其有事物处之可无事物，乃知此有事物处，亦有一空间为托底。此则已须由自觉的比较感实与感虚之二感觉，更推此所感之虚，于其只感实之处，方能说者。又必由事物运动变化，有其量度、方位与次序关系，乃知空间之度量、方位与次序关系。更须超出已有事物所占之空间，而伸想象于其外之上下四方，如往而不返，乃知空间之无穷。此种空间观念与空间知识之形成，即至为复杂，非此所论。然于空间之所以有三度，及其所以必呈无穷相，而若恒有一更大而在吾人之感觉之事物之色相之外之一空间，为散殊之万物之所布，亦若恒外在于吾人之感觉，与吾人之心灵及生命存在者，此其相应之心灵活动之果为如何，今当先略加论及。

对此空间之所以有三向，吾将说其原于吾人之生命存在之心灵感觉活动之感通于其境，即原自有其三向。对此人之心灵感觉活动，吾当先说其为相继而生起之一流行历程，而非单纯之孤立之感觉之集结。此则不同洛克、休谟之论感觉印象，而略同詹姆士、怀特海之论感觉经验之为一流行历程之义者。然此一流行之历程，就其中之感觉之相继生起处，即可看出其在有过、现、未之位之一时间中，此时间之过、现、未之相继，只为一度。今若只将此时间之一度中所感觉者，平铺于空间中之不同位置，亦似只可铺成一度。则空间如何可开之为三度，便成一问题。康德于《纯理批判》“感性论”之部，尝谓此空间之三度，只在人如此。怀特海于其《历程与实在》一书，则谓此空间之三度，只是现有之宇宙之偶然，空间亦尽可为三百三十三度云。俄哲奥斯彭斯基（Ouspensky）于其《第三工具论》（The tertiary organon）更谓在人以下之动物，其所感空间，有只二度或一度者。又谓人经一直觉的训练，可直感时间之一度为第四度空间云云。在几何学上，更

有五度六度以上空间之说。黑格耳、柯亨等以纯粹理性论证人之感觉空间之有三度，亦皆未能见信。故皮耳士尝谓空间之何以有三度，自来之唯心论者无能答者。^①吾意以时间为四度空间之说，只是说计量物理事件之时间，亦可为一坐标之谓。至于五度以上之空间，则只有数学之度量义。此吾人之感觉活动之感通于境物之空间，为三度，应有一理由。其最后根据亦当在理性，此当在后说。皮耳士之疑，吾自谓能答。今所略说者，是此空间三度之原始之根据，则只在吾人之心灵之感觉活动，原有三方向，以使此吾人之感觉经验在一度时间中之流行者，展现为在三度空间中之流行。而其所以展现为在三度空间之流行，则在心灵之感觉活动之三向中，有一吾人方才所谓“望”之贯于其中。此“望”即此心灵感觉活动之三向中一核心的意向，而使一切只在时间上为一度之流行，开为三度空间之流行者也。

今欲说此在时间上为一度之感觉经验之流行，得开为在空间上三度之流行之故，首须先说吾人之感觉经验，若只为一刹那之觉，无论其内容如何繁复，皆可只视之如一点。如生而盲者，忽顿开眼，见山川如画，其内容虽至为繁复，然于其顿见之际，亦可视若浑然之一点，有如婴儿降生时初觉之寒冷，可视如浑然之一点。然此刹那之觉，乃自一流中抽出而说者。抽出之，而人视之为“此”。实则“此”在一流行中，必有“彼”继此而起，“彼”起，人自“彼”望“此”，则“此”如屈，自有而无，而人感其空，而若在一空或空间中。由“此”望“彼”，则“彼”如伸，自无而有，而若自空或空间中出。于此更济以此心灵之反观此“彼”与“此”二者之互斥而相无，亦互斥而互外，以并在一空间

^① Buchler 编 *Pierce philosophical writings* p. 322. 谓 Idealism 不能答空间何以三度之问，p. 28 又谓：此问吾不能答云云。

中。此即观得空间之一度。如观一直线中之任何两点，恒互斥而相无，以在空间中互外，则观得其共属一度。于此只须先有此心灵感觉活动之前后依序而起，而济以对此前后活动之所对实境之反观，即可建立此空间之一度向。然吾人可谓：凡此反观之所对者，皆在此反观之内，而吾人心灵感觉活动之依序而进行，同时可求超出此反观之所及之内者，以更求外有所感。此即为其由内向外之另一活动之方向。此更求外有所感，即是一望。而此望可只是自觉的或不自觉的望一超越于一切已有之感之外者，亦可是自觉的或不自觉的望外之所感者之内容，类同于此反观所及者，此即形成一尝试之判断。而人亦实恒可再有其内容之类同前所感之新所感者之出现，合于其昔之所望，以见其尝试的判断之真者。此二者中之类同之内容，即兼在反观所及之昔所感者与正出现之所感者之内者。此昔所感与正出现之所感，一昔一今，而互相外，此类同之内容，分属二者，亦互相外。凡相类同者，皆有不相类同处，即所以使相类同者互相外。此即为另一空间之度向。如吾人由右而左，即可见在左者之类同于右。此见右在昔，而见左在今。此左右为一度，亦所以通今昔。然此左右之一度，与吾人反观昔之观右或左时，只顺居右或左者之前后，而次序反观所得之一度，则不同。至于吾人之有一期望或一目的，欲求实现，而望超越一切昔之所感，亦超越今所感之类同于昔者，以更望新有所感时，则为吾人生命心灵之向于未来之另一度向。此另一度向中之所感，固可与期望目的中之内容类同。然吾人之所望，则在其为一新所感，与今昔所感者，皆不同其类，而在高一层位，亦在前此所谓二度之空间外者。此新所感中，无前此之二度空间中之所感，而空此所感，故亦得被视为一空间，以为此新所感之所居。此空间之度向，即为如在前此之“前后”“左右”之“上”，而以前此之“前

后”“左右”为其“下”之另一度向。依此，则只须吾人能反观过去所感之依次序而前后相续，及今之所感与昔之所感者之类似，并望继今新有高一层位之所感，与今昔所感皆不同，而能实现吾人之一期望或一目的者，即见有人心灵活动之三方向。于此三者，并加以反观，则可见得—三度向之空间。故此过去、现在、未来之感之相续，虽只在一时间之次序中，如只为一度，然吾人若能观此中之过去所感之自身，有一前后之次序，现在与过去所感之相类同，亦与之互外，及未来之所感之在高一层位，而超此二者，而与之不同，亦有相外义，则于此过、现、未之所感者，即可分别见其存于三度不同之空间中。此不特在人心灵感觉活动中为然，在人之任何心灵活动中，吾人如将其所感者依此序、类与层位之义而并反观之，皆同有此三向，亦皆可于此建立心灵的或精神的空问之三向。感觉活动之有三向，只为其一特例也。

人于此易生之问题，为人心灵之感觉活动有三向，何以其所感觉之外物之空间，则必有三向？此则由于人之先执感觉活动只属内，外物属外，而先视内外为不相通之故。实则感觉即感通，通即合内外而兼知内外。以所谓外者，唯是对反观中之昔所感者为外，此所视为外者，恒正是人之外于昔所感之现在所感之境；否则是兼外于此现在之境之将来之境。此所谓外，皆吾人之感觉活动之所正感通，与将往感通或求往感通者。人于此之谓其为外，即已有感其为外，而通于此外之想。通“外”之想中之“外”，不可言在“想”之外也。若吾人知感觉即感通，感通即往通外境，感通之方向即境呈现之方向，则感通为依序而起，有前后相，其境即有前后相；感通更为依类而通内外境，其境即有内外相；感通而欲超越此前后内外，而升至其上之层位之境，即有上下相。一切境皆所感通之境，则感通之方向即境之方向。感通有三向，境

即有三向。至于问感通何以有三相，则当问何以有序有类，而于一序类可超越之以达于居更高层位之他序他类。此序、类、层位之观念，与空间三度、时间一度，在义理上之必然相涵，于后文感觉互摄境中，尚有细论。今为说明一般之万物散殊境中此心之感通于散殊之万物，何以必循三向，以向三度空间而通，则上文所说已足够。

至于人在一般之万物散殊境中，何以觉空间为无限？则今亦暂不须如传统西方哲学之先将空间客观化，而问其毕竟有限或无限，以成种种之诡论。所谓空间无限者，即感觉想像之能之所通者，恒能越过实有之色相之限，或所思之空间之限量，而及于其外，并知其外为空之谓。所谓其外为空者，则以吾如望其有色相，此色相不可得之谓。若吾人无此一望，而只往思诸色相之限量之外，则此“外”只是超越色相限量之辞，有遮义而无表义。只说色相之外四字，并不同于说色相外为空五字。此五字中之为空二字，必依有所空而说。此所空者则只能是人之望其有色相之望中之色相。此望乃由人于已知之色相，先有一执持，更望之于未来，而有之望。唯以吾人望色相于一切已知色相之外，而不可得时，方谓此色相外为空。望色相于一切色相之外，必不可得，故一切色相之外必为空，亦可说必有一空间。又人望一有限量之空间于此空间之外，亦必不可得。故谓一限量之空间之外，亦为空。无论吾人如何扩大一空间量，而思之，其自身皆为有限量。于此人若更望之于其外，皆必不得，故其外皆为空，而人遂可说凡所想像之空间外，应更有空间，空间非有限量，无此限量。然此说空间无限量，初皆同为表示人之失所望之色相，或失所望之限量之空间之辞。吾人之望任何空间中色相或限量之空间于其外，必永失所望，故永感此空间之无限量，而亦永觉空间之外，更有一空间。

若离此一望，此望屈而退，则空间之积极的无限，固不可说，即消极的无限或进程之无限，亦不可说。有此一望，此望伸而进，以观空间之展现于前，则消极的无限、进程之无限固可说，而一积极的无限，由限之无而直接展示，不由次序垒叠而成者，亦非不可说也。又若离此一望，此望屈而退，空间之无限不可说，则人所感通之空间，即当与人所感觉之色相同其大小，色相之范围有限，空间之范围亦有限，而空间之有限亦可说。则于空间之说有限无限，其根皆在此望之有无，此望乃心灵情意上事，亦生命存在中事。只如康德、黑格尔之自感性之范畴说空间之存有，由理解之次序进行，与理性之求总包，以论空间之有限、无限之对反，而不知“此理解之次序进行，与理性之求总包，乃在生命存在之心灵之情意上有此望”，而此望之伸屈，为空间之有限无限皆可说之根原，亦自当同时是时间之有限无限皆可说之根原，以见于此有限无限之对反，可分别更迭的次序说之，以使其不相为对反，则犹未尽此中之义蕴也。

九、上观个体、下观个体之说之限度，及个体 依知之指向活动而规定之义

至于缘康德之言道德意志，经菲希特、黑格尔，至鲍桑奎等，言唯一绝对之全体，方为一真个体之说，则是缘人与我之道德意志及其他之客观精神、绝对精神之表现，而上观人我人格之精神之表现交会通贯所成立之说。盖吾人若上观人我人格之精神之表现于其道德意志、立法建国之意志及艺术、宗教、哲学者看，则凡此精神之内容，属于吾人通常所谓一个体人格者，无不可在原则上加以普遍化、客观化，以属于其他个体人格。一切已普遍化

客观化于人类社会与历史文化之精神内容，亦莫不可在原则上再主观化特殊化，以属于一个体人格之主观精神、主观意志。则此中一切属主观而特殊者，与属客观而普遍者，无不相涵相摄以交会通贯，而可视为一绝对精神绝对意志之表现，人亦可缘此以见天心上帝之为绝对唯一之精神意志或绝对人格。然依此而说只有此一绝对者为一个体，则只有上观，而无下观，而未能正视此“绝对”唯依于相对之人格之意志与精神而存在之义。其由观此相对者之相摄相涵，而有泯化此相对之一绝对之意识，实必待先有此相对，以供其泯化；而此一泯化，亦原为一次序之历程，如世间之人格之意志精神之相摄相涵，乃次第成此相摄相涵一次序历程。此次序历程之终处，尽可是万法归一，而更超一多之概念之境，如后文所论。然其始处，仍为万法之相对；而此其始处，则正为吾人所在之位。今于此吾人所在之位，说吾人之人格，则其意志精神只相对相望为多，其人格亦相对相望，以各为唯一无二之个体。于此相对相望而各为一个体处，人要在能将内外对通、横通以观之，而非在上通、纵通以观之。唯将此内外对通、横通以观之，可成就真正之道德伦理，上通则只成浑然一体之形上学与宗教经验而已。由此内外对通，以观得之人格个体之观念，则不须如来布尼兹之自其一一性相之不同以建立。因此己与人之人格精神之内外对通，如至于完满之境，尽可是人我之人格精神内容之性相，亦互相通达，而同一化，或不见其不同一，即更不可依此内容之性相之不同，以分人我，或说人我之非一。此人我之非一，可惟自人我之精神意志之活动之方向不同而说。如我之活动通及于人，为一由内至外之方向，人之活动之通及于我，为由外至内之方向，则此中活动之内容性相纵全同，如人爱我、我爱人，其爱全同，如男女相爱，其双目相视，其相视之情全同，亦可有

人我之活动方向之分，而见其所着之人我之体之不同；而我之以其知，指此活动方向之分，此知之指，亦有此方向之分，而我能自辨此知之指向活动之次序先后，亦即可知其爱之不同、其爱所自发之个体人格之不同也。

今更试顺此知之指向活动有次序先后方向之义，以说我一人所见之万物散殊境之形成，则当于我之知之指向活动，及于彼环绕于我之四周之一切事物时，对其次序先后作辨别，即于此知之指向之一一次序先后中，为此所指向之一一事物，分别定位，以见其一一有为唯一无二之个体之意义。至于此知之指向之次序先后之辨别，则只须待吾人不自觉的“望”一方向次序中所感之事物，再见于另一方向次序中而不得时，即可有者。此所谓知之指向次序之不同，在感觉之活动中，初即我感觉活动之知之指向之空间方向之不同。吾人之次序缘不同空间方向，或缘一空间方向，而次第更由前，至前之前……由后，至后之后……以观事物而思事物，即可定一一事物在空间的方向次序中之地位。此不须赖于一绝对空间之设定，即可使此定位之事成可能，而于一一位中之事物，各视之为唯一无二之个体事物。至于在感觉活动之知之外，则此方向之不同，不必是感觉空间方向之不同，而可是任何意义之方向之不同，如思想、情意之方向之不同。然吾人之知，缘此中任何不同方向，而次序活动，以有所指向之事物时，皆同可依于此不同之方向次序之辨别，而亦辨别此所指向之事物之不同之位，更定之为不同之个体。故于此吾人若有足够之名言，亦即可于此诸事物之地位，一一加以叙述，以形成吾人之主观的史地知识之世界。

此种唯依吾人之知之活动之指向，或知之指向活动之有不同方向次序，以思其所指向之事物之位，即可各定之为一个体，而

谓有万物散殊并在之世界之义，亦可由吾人对此万物之万殊，尽可只以序数字表达，而更即此一一序数字为个体事物之名，以证之。如吾人闻第一声，可即名之为“第一声”，再闻第二声，即可名之为“第二声”。又如吾人于旅馆之房间，可以于楼梯最近者，为第一号房，更以次近者，为第二号房。此皆依吾人接触事物之次序，而即以此次序之名，为事物之名。由此而吾人亦未尝不可以无定限序数之名，将吾人一生次序接触之个体事物，一一为之定名，以成一一一个体事物皆有其名之万物散殊境。此即证万事万物之散殊而各为一个体之根据，初即在吾人之依不同之方向次序，以知物与思物也。

但上所谓依吾人之知之指向活动之方向次序之辨别，即可为吾人所知之一切事物，一一在此方向次序中定不同之位，而一一称之为个体事物云云，此只是一最广义之个体事物，亦即吾人之主观之知之指向活动所直接定着之事物。此知之指向活动之定着于此事物，即定事物之位，于此知之指向活动之下，而为此知所下观。此下观所得者，即可唯为一件事，或一个事，而非一个体之物。吾人固可谓一般所谓常在的个体物之观念，乃自诸生生灭灭之一一个体事之组合构造而成，如罗素、怀特海之哲学所为。然吾人亦可谓一个体事，由诸个体物互表现功能作用，以发生关系而有。事固皆可为唯一无二之一件事或一个事，故一事由生而灭，即一去而不回。然此生而灭去不回之事，却至少无一般所谓“体”所具有之某一“常在”之义。又吾人所谓经验事，恒可只指主观经验之事。此主观经验之流，亦可只说之为一一主观经验事之相续。此一一经验事如见一色、闻一声之事，其内容之一色一声，亦只是所经验之一一相，而不必直接具有客观存在之实体义者。则谓此一一经验事或其一一内容，各为一个体，亦不具实体

义。罗素之逻辑书，尝谓能为命题函值中之变项之值者，即名一个体。维根斯坦早期之《哲学逻辑论》亦以原子命题表一原子事实，此原子事实即涵个体事实义。然此所谓个体，皆只为一能使一命题成为真而有其所指者。至于此所指者，是否一常存之实体，则明不能由其能使一命题成为真或为有所指者，即加以证成。因一刹那间生灭之事，亦可使一命题成真，而有所指也。故吾人绝不能只由一命题之有所指，或就吾人于一一事，皆可有知之指向活动，以指向于其一一内容，并可依此活动之方向次序，为此一一事与其内容，定其在此方向次序中之一单独之位，便谓其已足够建立一般所谓由常在个体物所合成之万物散殊境也。此一般所谓由常在个体物所合成之万物散殊境，其所由建立，如说之只是一依于生生灭灭之一一个体事或经验事之组合而有之构造，如罗素、怀特海之哲学所为，则此构造原于主观之思想，此构造所成者，亦在思想中，即亦终不能有具客观存在意义之一万物散殊境之建立也。

第三章 万物散殊境——观个体界（下）

一〇、常在的个体物所合成之万物 散殊境之建立

吾人如欲由吾之知之指向活动，次第及于其所知之一一经验事之内容中之一一之相，更建立有包涵常在的个体物之万物散殊

境，唯有在开始一步，即承认：吾人知此中所谓个体物——之相时，此知之指向于相，同时即有一将此相“推出于外，更以之期望同类之相之呈现”之活动；而此期望，更必须次第得其所期，以见有一群恒常之性相之相续呈现，然后得有常在之个体物之建立。但吾人于此，又不能径凭此所呈现之诸性相之和，即说之为一个体，以此和仍是性相，非实体故；亦不能由此诸性相，应有一所附属之底质等，以知其有一实体，因此底质等，初非直接呈现于吾人之心知之前者，可设为有亦可设为无故。如前文所已辨。至谓此性相等为物之表现，则应有表现之之物之体，此固当说。但此物之体，亦为依其所表现之性相而见，初不能为一离其一切性相之表现之物质或底质。故于此上所谓依一群恒常之性相之相续呈现，方得有常在的个体物之建立云云，须更另求善解。

此一善解，吾意是此所谓有一群恒常之性相，实唯是“一群更迭的相依而起，方见其重复之性相”。由此更迭的相依而起，便可见其重复之性相，乃一“在次序历程中表现其有机的关联”者。此次序历程，即形成一历史。故凡个体，无不有历史。唯依此更迭的相依而起而重复之性相，在一历史次序中，而尚未见其底止之处，乃得有此常在之个体之建立。于此又须知此中相依而起而重复之性相，乃此显彼隐、彼显此隐，以见其分，而于相依处，见其相合者。此即正有如宋玉《神女赋》所谓“神光离合，乍阴乍阳”。此性相之显者，今暂单名之为相；于其隐者，则暂单名为性。此中必性可转为相、相可转为性，乃见此阴阳隐显之相依。由此而吾人之凭其性相之相依，以由相知性、由性知相，而望见其重复时，吾人之知之指向活动，即初非表象某性相，或更抽离之而出，以形成种种观念、概念之活动，更初非综合观念、概念，以形成判断，而成就知识上之理解之活动，而是以此知之指向活动，

直澈入于其性相之中，由相入性，出性入相，“如于诸性与相之夹缝中，曲折旋转”之活动。此“知之指向活动”，遂如一“曲折旋转之线，欲往缚诸性相，而其自身亦如转为此诸性相之所缚，以成一纠结”。由此知之指向之活动所成之每一纠结，自其异于其依次序向另一方向而指时，所成之另一纠结言，其中初无直接之通路，只分别显为不同之纠结，亦即分别显为对不同之个体物之知。此上只为一总喻。

对此上所说，如更分析而论，则于此知之指向活动所对之相，自其为显于此知之指向活动者而言，即初为直接呈现于此活动之前者。此在一般西方哲学，称为“给与”（given），康德称之为感觉所对之杂多（manifold）。此知之指向活动之及于此相，乃佛家唯识宗所谓遍行心所“触、作意、受、想、思”中之“触”。但此触或知之指向活动之及于此相，初只是具此知之心自身之一开朗。此开朗，即心之自呈现一虚。对此虚之纯粹直觉，即康德所谓对纯粹空间之直觉。心之知以此虚、此空间，摄受此相，而显为一被动者。然在心之知摄受此相时（受），此知之“指及此相”之指，即将此相更指出（作意）而表现之，以成康德所谓表象或表相（想）。此则更为有自动之意义者。又此知之指出此相，以成表相时，同时应亦透过此相而超越之。由此超越，而此知即可离此表相，以转而摄受他相，或形成其他之表相；更能离此其他表相，以重现原先之表相，以形成康德所谓再认之表相。将任一直觉中之表相，离其余之表相，而期望其再重现，以实成吾人对之之再认，而自觉此所再认，此表相即成为一普遍的观念或概念之内容；而人之更本观念、概念以期望，即形成判断。然于此只说此由表相至再认及概念、观念、判断之形成之一套，皆只所以说明吾人之主观知识之形成，而非所以建立客观存在之个体物。于此须知，此

心之知之摄受此相而有表相，更由此知之指向活动之透过此一表相，更超越之，而转至彼一表相时，此中之彼表相显，原来之此表相即隐，而还为此心所摄受，亦即由相而化为性。说其是性，乃自其有重现而被再认之可能说。凡吾人通常说物之一相有再认之可能，亦即说物有能再表现其相之一性。因再认之相与初认之相，亦可说为二相。初认之相已逝，则再认之相不能依之而起，便只能依此相之再表现之可能而起。此可能，即是性也。康德书言现象即相，而避免西方传统哲学中 Essence 之一字。Essence 即性也。彼只说相不说性，即忽此为“可能者”之即是性也。须知若一物只呈一相于初认，更无再认之可能，则物亦不得有其先后同一恒常之相，以成其为一常在之物，即亦不能称为一客观存在之个体。今说其相有再认之可能，即说其相有再表现之可能，亦即必同时说其有性、有 Essence。说有此性，而此性尚未表现，即说此性在物所表现之其他相之下层或内部；而于此性之实表现为相，呈于日之前时，吾人乃更证实此先之谓其有性之语为真。于此人如必谓一常在之物，除相无性，则必须否认此相有再认之可能。而否认此再认之可能，则物无其先后恒常同一之相，而非常在之物，亦不能以一概念、观念，表其恒常同一之相，而无一判断知识，得对之恒常为真矣。故谓物之相有再认之可能，即同时必肯定其有性。凡吾人在以一相判断一物、论谓一物，而归属此一相于物之中时，即化此相为其属性，而肯定其有性。此物有性之肯定，为一超越物正表现之相之外之一肯定。此相表现于已成经验中，而此性只为未来重现此相之可能经验之根据，而不在已成经验中，则对此性之有之肯定，为一超经验之超越肯定。此一肯定，超越物正现之相，而直指向于其性，即出于“正呈现之相之阳”，而入于“未呈现之性之阴”。然人于此之肯定有性，即所以为说明其相之

重现之根据。知之活动由指向于其性，更指向于此性之相之重现，并于此相之重现中，证实此性，则为此指向之再出于阴而入于阳。故此一指向性相之知之活动，即为在性相间曲折旋转之一活动。此活动之结果，自主观方面言之，为物之相之再认，而成概念、观念、判断、知识。自客观方面言之，则为此活动澈入于存在之性与相之中，绕此性相间，曲折旋转也。

至于吾人所以谓一物必有相依更迭而重复生起之诸相，乃得成为个体物者，则以一物若只重复显一相，则吾人虽可说其有此相之性，然吾人知之指向活动之及于其相，更推此相之可能根据于其性，再由性至相之一旋转，只是缘原初之相，直入直出，以成此一旋转。此中之知之指向活动，由相入性时，固可说物有其内部之性，藏于物之自体，而人亦可肯定物有体，但当由性入相时，则只见相而不见性，亦不见此性之有所藏之自体，而人便亦可否定物有体，谓只有相。若然，则物之体，可立亦可废，而论不能定。然若物有二个以上之性相更迭相依而起，此现为相，彼隐为性，彼现为相，此隐为性，则物恒兼具性相；而正现于经验中之相，即永不能穷其未现于经验中之性；而物即永在其所现之相之外，有所藏之性，属于其自体矣。然吾人谓一物有二个以上之性相，更迭相依而起，则吾人之心知之指向活动，亦只能缘此诸性相，以更迭相依而起。当此一知之指向活动，指一相时，此相表现于物之体外，此指亦在物外。当此一指为性时，此性在物之体之内，此指亦在物内。当物之性相旋转，此指亦随之旋转。此中如性相有二，此指亦有二。此二性相互为出入，而一出入，则此二指，亦互为出入，而一出入。自出处观，则见物唯是其呈现之相；自入处观，则见物有所藏之性，属于其自体。此指亦由及于此性，而入于此物之自体，而直指其自体者。此指，亦即可

说为在物自体之诸性相之夹缝中旋转，而不得出于此自体之外者矣。

此上所说一物体之诸性相之相依而更迭以起，即一般所谓物之成其为物之内在的形式规律。凡吾人所谓一真实常在之个体物，如一人、一树，以至一原子、一电子，无不可说其所表现之不同性相间，有一更迭相依而起之关系，于此关系中见其为一统一之个体。至于凡只可称为诸个体之集结者，如一群人、一树林，则其所表现之诸性相间，即未必有相依而起之关系；即有相依而起者，亦非必能更迭的相依而起者。而一真实常在之个体物，如其所表现之性相，非能更迭的相依而起，以见一统一性者，吾人亦不视之为界定一个体之成为一个体之本质的性相，而只视之为偶有的性相。由此“如何如何地相依的更迭而起”，即见物体之诸性相间之内在的形式规律。而一个体之所以为一个体，又即可说以此连结诸性相之内在的形式规律，为其本质或形成之理。然此更迭相依而起之诸性相，乃此隐彼显、此显彼隐，而乍阴乍阳者。故此阴阳之理，即为任何个体物之成为个体物之共同的存在之理。此更迭隐显之事实，则可说为一阴阳之气之流行。此中之所显者为相，所隐者为性。统此性相而言，即为物之自体。此中之性，乃一物之体之内部所藏具，故性之义与体之义近，相则为性之显于外，或其他之物之前者。体之性之显为相，见此体性之用，而相之“化”为性，而“藏”于体，则见此体相之用。又相之显于他物之前，亦有其对他物之体之用。此见性相及体用之名之意义之关联。故吾人心之知之指向个体物之活动，亦直接通过此诸意义之关联，而缘个体物作用之及于我，而见其相，以至其性及藏此性之体，而以此体为其活动所指向之终点。此知之指向活动，即可说为一指向于一常在之个体物者。吾人之知之指向活动之依次

序而分别向各方向，如此或如彼，以指向无定数之常在之个体物，即合以形成包涵此诸个体物之万物散殊境。此有如中国佛寺中之一千手万指观音，分别以其千手万指，指向万人万物，此万人万物，即皆分别如各为其所指向之一个个体物，以呈于其前者矣。

依吾人此上之所说，则所谓常在之个体物，自非一单纯的直接呈现于吾之知之指向活动之前之一给与 (given)，或现相，或一单纯的感性直觉之内容，但亦非依对此感性直觉之内容或现相，加以思想，加以构造，而成之个体之概念。谓此个体物之为常在，复非只是谓此个体物有一引生吾人之感性直觉与其内容或现相所合成之感觉之可能性，如穆勒之意；再非谓其在能引生感觉之可能性之外，别有一物质或底质为常在，如洛克之意；又非只因其所表现之相之可在相继再认中，见为恒常之相，人以此相为内容，以形成概念，更用概念于其物，即可形成真实之判断知识，便可谓其为常在，如康德之意。此常在之个体物之为常在，乃只对曲折旋转于所谓个体物诸性相间之知之指向活动而为常在。此中之知之指向活动，必先自开朗，以摄受一呈现之相，以成一直觉境；又能超越此相，以转至他相，再成一直觉境。而于此时，其先所呈现之相，即化为一可能重呈现为相之性。亦唯在此际，方可说物有性。然当此先呈现之相，化为性，而未重呈现为相时，则吾人现有之知，即有其现所未指、未知，而只为其可能由指而知者。而此知之自身，亦有其所未现之可能，为此知之自身之性之所存。此知之性与所谓物之性，正互相对应。此现有之知，即依其知之性，以往向于此物之性，而求其重现为相，而以此重现之相，为其现有之知之指向活动所向之前境。此前境，在其现有之境之外；于是此前境之自身，即对现有之境，有一外在相或客观相。此前境中可能呈现之相，亦有一外在相、客观相。今专自可能呈现之相

之未呈现，而只为藏于已呈现者之内层、下层之性以观，则此性又如在已呈现之相之底之核。而此性之自身，便有一底层相或居核心相。哲学家所谓现相之后之下之底质之观念，即依此性之对相，原可说为在其内层下层而生出。此中如自此性可于重现为相以观，此性之观念可废，此底质之观念亦可废。此即现象主义之思路。然因一物不只有一性相，恒有二个以上之性相，能依规律以更迭而起，此显为相，彼隐为性，而性之观念即不可废；相之有其下层内层之观念，亦不可废。故此底质之想，亦不可废。至于此底质之想，所以毕竟为非理者，则以其只是一过度观念。吾人由知相而思其下其内有底质时，乃先思其有内有下，方思其应有底质。然当其思此底质是何物时，问底质之观念之自身底于何处时，则此所得者，只能是其内藏之性而可能呈现者。故此一底质之观念之生，唯在吾人之知之指向活动，由思其相至思其性之中间过渡之际。在此中间过渡之际，思已离相，以往向于其下其内之性，此思即在“相”、“性”之夹缝中，而其所往向之“下”与“内”，对此“思”，即暂呈现为一底质观念。然当此“思”实以此“下”与“内”为所思之时，此思即离原初之相以入性，而化此性为所思之相，而除此性相之外，实更无所思。吾人唯有自此性相之能相依相转，而自上加以综合所成之统性相之体之观念，乃为可建立者。此体之观念，乃由此性相间，实有此“能相依而转”，而见得其间有一统一性而立；通过此体之观念，以观此性相，则此性相即皆统属于此体；而此体与此性相，即同可说为实有者。然此体固非只居物之下层、内层，如过渡性之观念之“底质”之类者也。

一一、知之指向活动之曲转性、透入性、 超越性与经验的我之建立

上文谓一个体物之得建立为一常在之个体物，在其所表现所具有之诸性相之更迭的相依而转，而知之指向活动亦曲折旋转于其中。此中一个体物所呈现之诸性相之相依而转，即见其有所自形成与得存在之理，存于其中。此中之诸性相之如何如何相依而转，一般即说为“此有则彼有，或彼有则此有”之规律。但此只是吾人已成之知识中之规律。自知之指向物之活动之原始说，此知之知此有与彼有，乃在次第历程中。故皆必先见此之自有而无、而隐，乃见彼之自无而有、而显。隐为性，显为相，故此规律，即皆只是规定物之诸性相之此隐彼显之规律。有如规定一阿米巴之东凹而西凸，一原子之向一方向发力多，另一方向之发力即少之规律。吾人亦唯在此诸性相之互为隐显处，方见此诸性相之相依而起，并见其共属于一统一之个体物。对此一个体物之诸性相，吾人除直就其为性相，一一举出之外，亦可以一一数量，更规定性相之大小多少。物之一性相之数量之变化，与其他性相之数量之变化之相依，亦显为一次序历程，而在此次序历程中，同时见有诸数量之隐显之相依。故同不能离此隐显相依之理，即阴阳之理，以有此数量之变化之相依。而一个体物之表现一相后，若一隐而不能再显，则可谓此相既无，其性亦与之俱无，而此物亦无其继续成其为物之理，而物即毁。此物之毁，亦可说由此物之性皆表现为相，而性穷于相。性穷于相，相见于外而只属于外之见此相者，其内又无性，则物自必空无所有而毁，同时失其在当前所对之万物散殊境中之存在地位。吾人上来之说，为容许任何在一段

时间中常在之个体物，不更存在于此当前所对之万物散殊境之世界之可能者。至于其是否可出现于此世界之外之另一世界，则自有其可能，今可不论。若此当前所对万物散殊境之世界，即其中一切个体物之和，则吾人之说亦容许此当前所对万物散殊境之世界之不存在，而另无其下之物之底质之存在者。此亦即无异于谓吾人前所喻如观音之千手万指之知之指向活动，既向于一一物而曲转于其性相之中之后，可更由一一物之全表现其性为相而不存在，以超出于其一一物之一一性相之外；而彼原所曲转于其中之诸性相，即皆如为此千手万指所透过，而皆如化为其指环，而见此一一之指尖，皆在此指环之外者矣。

然吾人之如此说此知之指向活动之建立万物散殊境，虽可使吾人对其知之指向活动之深义，有极高明通透之了解，然亦可导至更深之一问题，即吾人于此当如何说有此知之指向活动之吾人自己之为一个体，即发出此知之指向活动之我，如何可说为一个体，或一存在之个体物。吾人通常皆承认我自己为一个人、一个体。客观言之，即亦是天地间之一个体物。今谓此我之知之指向活动，如观音之能以千手万指指万物，更可化万物之性相为指环，则此知之指向活动，应为高居万物之顶，而与万物不在一层面者。此知之指向活动，由分别向各方向指万物，以分别建立一一之个体物，其自身应为统此分别，为此分别之原，而此原中无此分别，亦不可视之为个体者。然吾人又恒于有此知之指向活动时，说此活动为我所发，说我亦是一个人、一个体，则此中显然有一不易解答之问题在。

对此问题之一解答，是分吾人所谓自我为上下之两层。其一层为经验的我，一层为超越的我。此能以知指向万物之我，为一超越的我。此超越的我所指为万物之一之我，则为经验的我。此

经验的我，乃为与其他万物有同类之个体性，而相对并在于万物散殊境者。吾人通常所谓我个人之我，皆指此经验的我。而此经验的我之所以被知为有个体性之根据，亦可与其他万物无殊。至于能平等的建立此经验的我与其他万物之个体性之超越的我，则无此义之个体性。问其是否有另一义之个体性，则为别一问题。兹先即顺此义一说。

所谓吾人通常所谓我个人皆指经验的我，非即谓此我只是一经验之流，或如休谟所谓相似相续之一串经验。因纯从此一串经验之相似相续上说，前文已谓其中可无我之可得，亦不见我之为一个体，而只是一束经验，而可分散之为无数经验事之和以观者。此所谓经验的我之得被知为一个体，正与其他物之被知为一个体有相同之根据。其他物之被知为一个体，上文说在其表现相依更迭而起之诸性相，而此知之指向活动，可澈于其中，与之俱转。吾或他人知我之经验的我之为一个体，亦在他人观我或我自观此我时，见此我之恒能表现相依而更迭以起之诸性相。

此对我之反观，非在观我过去有何一一之经验。如只观此我过去一一之经验，吾人并不能发现一我之为物，亦实不能于休谟所谓经验之相似相续之外，发现我之一名所指之意义。此反观，乃是由反观以知我之经验所由成之我之活动行为有某种相状，而知此相状之更为我以后之活动行为之所重复表现，加以再认，而得某类之概念，以规定判断我之为为人，使我有我之为人为如何之知识。唯透过此对我以概念规定判断所成之对我之知识，乃得谓我为某一个体之人，或有个体性之存在之物。故我之经验的我之被我知为一有个体性之我，初不在此经验的我之内容中之有诸经验，而在我之“如何反观”此经验的我之内容所有之诸经验、此诸经验之有何相状，更有“再认此相状而成概念，以规定判断此经验

的我”之“知之活动”以指向于此经验的我之内容之诸经验。此中之我自以反观、再认、判断等知之活动之如此指向，以定经验的我为如何之一个体人，固与我之凭其反观、再认、判断等知之活动，以指向于他人他物，以各定之为如何之个体人物，初无殊别。此经验的我，固不能只有一单纯的相状，由我之一经验或一活动一行为而表现。此经验的我，必须有更迭相依而起之诸经验或诸活动行为，于其中可见有更迭相依而转之诸性相，而吾人之知之活动之指向于此诸性相，亦必须澈入其中，而更曲转于其中，
古但遇此经验的我为一性 有性 有实体 有甘形 命之理与存在之理

相，而更不存在，而此超越的我之知之指向活动，即凸出于其已有之存在之外，如指尖之露于指环之外。此吾人之想像他人他物之不存在，亦自始为可能之事。然当吾人想像他人他物皆不存在时，却不能言此超越的我之知之指向活动即不存在。此超越的我之知之指向活动，尽可指向在无人无物之世界。吾人之知之指向于未来可能经验中之人物，即皆是一对实际上无人无物为所经验之处之一知之指向。如吾人依康德之意以观，则康德虽未用知之指向活动之名，然彼自可说此知之指向活动，在实际无人无物为所经验时，亦自带有其超经验之范畴，以准备延纳可能经验之事物，而此范畴亦即其得成为实际的经验事物或经验知识中之事物之条件。唯依此知之指向之活动，自带有此超经验之范畴，人乃更可加以自觉，而有种种先验之知识。如谓凡可经验之事物必有不同强度之质、不同广度之量，必可依其相之相继，以说其有因果关系，必可依其相之恒常，以说有实体等，即皆是依于吾人之知之指向活动，原自带此质、量、因果、实体等范畴，为经验事物所自形成之条件，而有之种种先验的知识。此先验知识乃不待实际经验而建立，又对一切可能经验而不在实际经验中存在之事物，皆定然的为真而有效者。此知之指向活动，超越于一切实际经验存在之事物，仍自带有其范畴，以便延纳可能经验事物，并为形成其先验知识之所资，即见此超越的我之知之指向活动，可指向至一客观上无人无物之世界。康德固谓只有此带范畴之知之指向活动，而无经验的直觉中之事物供其应用，不能形成经验知识。康德亦谓将此范畴运用于可能经验世界之外，以对此诸范畴作超越的运用，不能形成对形上实在之真知识。人可由相反的思维方式，以运用范畴，所成之相反的形上理论，必相对销，以见此形上理论之虚幻。然人之能对此范畴自作超越的运用之事，亦

正见此人之知之指向活动，原能在可能经验之世界以外之无人无物之世界，自运用其所带之范畴，以自行活动，方能自造虚幻，而更自见其虚幻也。

然此超越的我之知之指向活动，虽可在无人无物之世界自行活动，如御空而行，其是否能离此经验的我，而御空而行，则又有问题。因无此经验的我，则无经验之事物之世界，此超越的我之先验范畴，亦无落实的应用之所。言超经验、先经验，必有经验之可超、可先。则人必至少先知有经验事物与经验知识，乃有知此经验事物、经验知识所由形成之条件之先验知识。则人之知之指向活动，指向于经验事物、经验知识，乃在其指向于超已有经验事物之可能经验事物之世界，或无人无物之世界之先。超越的我之知之指向活动，还自指向于我，亦初非指向于超越的我，则只指向于此经验的我，以建立经验的我之个体性。此即人之所以于数岁时，即知说我，以别于他人他物，而其所谓我，亦当只是其经验的我也。当此超越的我初指向于其经验的我时，亦初不知有此超越的我，亦不于我自分为二，而唯自谓有一我；则哲学家之由反省而分此二我，虽有其必立此二我之义，如前文已及，然要亦必须更反省人何以初只说一我之故，何以于哲学家于分二我之后，仍以一经验的“我”之我字名超越的我之故，然后可也。

今吾人如纯自“能发此知之指向活动，以建立经验的我与其他人物之个体性”之“超越的我”之自身之活动上看，却又似极难发现其与经验的我之为我之同一的意义之所在。此则由于经验的我，可以一定经验性相之概念，加以规定，如我之目能视、耳能听、心易怒易喜，即皆我之经验性相，而与他人他物之有其他经验性相，可对等的次第观之而次第知之者。然此能次第观、次第知此诸性相之知之指向活动，则只运于此诸性相之上层，将其

所次序知之性相，次序加以综合，统而知之觉之，以形成诸性相之集合之概念，以应用于我或其他人物，而形成其各为如何一个体之知识。此知之指向活动，如此运行于上层，以次第下指其所知之我或其他人物之性相，以“统而知之觉之”之统，只是一联系之功能，其本身似无形无性相，亦不见其为一实体。因其统只是不断去统，以求更有所统，未尝停止于其自身，以成就一“完成之自身”，则吾人亦不能以任何经验概念，以及先验概念，倒用于其自身，以规定之为一个体，如吾人对经验的我与其他人物之所为也。凡此一切经验概念、先验概念，固皆唯是可更迭运用，以统诸经验事物之性相者，然此能用之之“用”，则只能在上层运行，而不能为其所用之概念所规定。若用其所用，以自规定，此用其所用之“用”，仍在上层，而非其所能自规定者也。此规定之义不成，则亦无所规定成之个体可说。于此人固能自觉此能统之用之存在，自觉此用能将呈于其前之一切经验事物之性相，依次统之，然自觉此能统之用，而自谓有此用，仍不同于谓此用为一实体或一个体人。在此自觉中，观此能统之用一直运行，亦一直是能统之一知或一思。人固可以我之一名，表此能统之为能统之性质，于此知此思之运行中，谓时时皆有此我，即时时皆有一“我思”、“我知”，与其所统所思所知之一切经验事物之性相，然此能统之性质，仍不同于吾人用以建立个体物为实体性之个体物之性相。此能统之性质，乃唯于能统之活动之运行中见。若此运行不能停止于其自身，以成就一“完成之自身”，而不能于其中见一实体义，则仍不能谓此我之为一实体或一个体也。在此能统之活动，往统经验事物处，吾人尚不能建立其为实体之义，则当此活动之空自带其自身之范畴，以指向超实际经验事物之无人无物之世界，而自用其范畴，以作超越的运用，更唯是自思其所带之诸范畴，而

自加构造，自加综合，而实外无经验事物之性相可综合，则其离于一般之经验事物之个体性、实体性之建立更远；亦更不能由之以言能如是自思其思中之诸范畴，而自加构造之我，为一有实体性之我矣。

一三、超越的我之实体性、个体性

上文乃顺康德《纯理批判》之旨，以言由“我思”不能自建立我之实体性的存在，为一个体。此乃代表人之自观其“我思”之一形态之哲学路向。此一路向之哲学，其根本义在向上兼向前，去看此“思”为继续向上向前之去统一综合之能。其自觉“我思”之自觉，亦只是由向上向前去自觉此统一综合之“能”，故于此

在。常人之自反省其经验、而由此经验之在，以直觉一我之在，实循此一思路进行之结果。西方哲学家笛卡尔、来布尼兹至休谟，皆同是以一纯知的态度，向内反省此我之在者，而初皆在此同一路向上。笛卡尔由反省其思之在，谓有思者之我之在，当是由直感其思之自内而出之不穷，便见除已有之思之在之外，尚有思之原，或可能有之思，或思之性之在，而依此性说有能思之我。此非不可说者。然由此思之自内而出，不只可自思其经验的我，亦可思其他人物所经验。由此思之可遍运于一切有形相之人物，以与一切形相之呈于此思之前者，俱呈俱现，而相统一为一实体，则又可引至斯宾诺萨之视一切思之活动，与所思之形相，合为一实体之说。此则虽可建立此思此我之实体性，然不能建此思此我之个体性。来布尼兹则又由反省此思之能统一所思所知外物之感觉性相，而具统觉之统一性，即于反省所得之此统一性上，建立我之统一性；更以此统觉之所统者，为具此统一性之我之宾辞，而后此我乃为以此宾辞之内容为其内容之一兼具个体性之我。至一一我之各有其个体性，则唯是依于吾人之反省，及此统觉除内有所统而外，亦有所不能统之他人之统觉以建立。此又为另一思想之道路。而休谟则当是由于其向内反省时，未能反省及“此反省之能统与其中之统一性”，而知此反省之能即统觉之能，乃只自其反省所对中，无此统觉之能而唯有相续相似之诸经验之集结，遂谓无自具实体性而存在之个体我者。此再为一思想之道路。此诸思想之道路，皆同属于一以纯知之态度，自反省其思其知之大道路上之诸小路，而皆不同于康德之向前向上，看此人之能知能思之能，不断综合一切可知可思，以见一超越的统觉之在，或超越的我之在，而又谓此我无实体性者。

由上所述之康德之说既出，而凡笛卡尔以下之说只循向内向

后之反省以进行者，皆似落后着而属下一层次之思想。然康德以后由菲希特以降，则兼转而自康德所谓超越的统觉中之自觉之能，必表现于对我之一般的经验之直接的反省，以更求建立此中之超越的我之存在性、实体性，以及其个体性等。此则如菲希特之由吾人之自觉其所经验之事物，而理解判断其是其所是，如是 A 则是 A，以证此“建立 A 是 A”之建立活动中，预设一建立活动所自发之主体之“我是我”为根据。此我之是我，即涵我之为有此是我之性之存在，亦见此我之为一形上之实在，而具实体义。又我之建立 A 是 A 时，亦同时建立一非 A，与之相对反而相联系，而于建立非 A 时，亦同时建立一非我，与我相对反而相联系，则可建立“我”与“非我之其他人物”之分别的个体意义。然此中能兼建立我与非我之我，仍居于上层，以统此相对之我与非我，以为一绝对我。此绝对我在菲希特则无一般之个体意义。后席林之超越唯心论依此说一绝对之自觉心，亦明谓此不可以个体名之。然后来英美之唯心论者如鲍桑奎、罗以斯，则仍缘此一思想道路，以论绝对个体之存在。此一思想之道路与康德之不同处，乃始于对自觉之认识。在康德，自觉即自己表象自己。人有具统一性之统觉，更表象此统觉之统一性，即对其统觉与其统一性之自觉。然此表象之事或自觉之事，则为向前向上进行，不断自行综合，其前程不见底止，故亦不能定置之为一全体，以说其实在或存在，或为一实体、为一个体者。此如前所已及。但依菲希特至黑格耳之思路，则自觉始于对经验事物之反省，而此反省中，即有一事物是其事物之肯认，如菲希特于《知识原理》中所说。此肯认，始于一直接的确定性，则黑格耳于《精神现象学》中所说，由此自觉中对所自觉者有此一肯认。此自觉之能，即包涵其下层所自觉者为其内容。由此包涵，而人可以此所自觉者论谓或判断此自觉

之能，而将之归属于此能之主体，以为其属性或性。由是而此主体之能，便不只是一能、一用，亦是一实体，因其有内容之性故。此主体不只是一主体，亦是一客体，因其为判断之所对故。此判断之活动之自身，为此主体所自己发出，而亦自回向于其自己之活动。此回向其自己，即自觉其自己，亦自建立其自己之是其自己，而有其自己为内容之性，以为实在、存在之一实体。故此实体之存在，即由此判断之活动，或自觉的建立自己之活动而存在，亦即此活动之自身。此中之存在义与活动义，乃不可分者，亦不能说其只为一活动而非存在、只为用而非体者。

依此一思路去看此人之自觉之意义，则此自觉之活动，自为不断向前向上进行，不断综合统一经验内容，亦自觉其同时为能统觉其内容，而具统一性之统觉。然此不断综合统一经验内容，亦即不断摄受涵藏之，以为其自身之内容。则此统一，不只是一抽象的统一，而为一具体的统一。吾人亦不当只表象此“自觉”之为一抽象的统一，只向前向上求有所统者，而当表象此“自觉”之为“同时将其所统，摄受涵藏于其内，而以之规定判断此能统之‘统觉或自觉之能’之性，而更建立此‘能’之非只一用，而亦为一存在之体者”。于是此自觉统觉之“能”，愈向上向前向外活动，亦同时愈向其下之所统，愈向其所遗于后者，加以摄受，而向内自判断而自觉其自身之存在，更自见其不只为一活动之用，而兼为一实体。此固有进于康德之思路者矣。

此菲希特、黑格耳之由超越的自觉之表现于对一般经验之直接的反省处，建立此中之超越的我之存在性、实体性，原可说明此超越的我与有此一般经验的我所以同名为我之故，亦同时说明此二我之虽可分属上下二层以观，而实相依以存在，见其间之统一性。吾人将此说之义与吾人前所说之经验的我之个体性，及我

之个体物之所以建立之根据，合而观之，则吾人可说此超越的我与经验的我，及我外之个体人物所以建立，乃由吾人之心灵，位于一三叉路口，分别向三方向之活动所建立。其一方向之活动为此心灵之自开朗，而以感觉摄受外物之相，初化之为性，更化之为可再现之相，而加以再认、理解、判断，以建立我外之个体人物之世界。其二为向内反省，而向下以自再认、理解、判断其所反省之我之经验，而建立经验的我之存在与其个体性。其三为向上反省吾人之理解判断所成知识，其所以可能之超越的根据，以及于此反省或自觉活动之继续之可能之超越的根据，如康德、菲希特等所为，而归于知此自觉为一超越的我之用。此超越的我有用，亦有性，而有为形上存在或实体之义。

一四、总说三方向之建立活动，及超越的 我之明与无明

此上述之吾人心灵之三方向之活动，皆始于当下之一觉。此觉始于吾人之生命存在之一自己开朗，而自呈现一虚，以直接摄一境相，而与之感通者，为感觉之直觉。此感觉之直觉之直向于其所感，即外向，而为外感觉。循外感觉之方向，而建立我外之其他人物之世界。既有感觉，而自感其有此一感，为内感觉。此对向外感之方向言，为一逆转或回向，其觉已非直而为曲。然克就此内感觉生起之际言，其本身亦是直感其有感，而为一直感直觉。循此内感觉之方向，而建立经验的我，此内感即已是感其所感、觉其所觉之自觉。然吾人通常言“自”，乃对“他”而言。自觉必觉自，亦觉有非自之他。自觉包涵向自、向内之自感，亦包涵向他、向外之感他人他物、觉他人他物，而此自觉之活动，即

为一划分内外、自他二方向之世界之原始之活动，佛家所谓意识之分别心也。然此自觉之活动之分别内外、自他，此活动即同时自开为二方向之活动。此二方向之活动，以内外、自他之世界，为其所向、所感、所觉，亦为其所分别统摄。吾人之“自觉及此一能统摄之自觉活动之有”，则同时为此自觉活动，自其所觉之内外、自他之世界，更向上超拔而起，如越过此内外、自他之所觉所感，而回向于其自身者。此回向，可谓此“觉”由分向其所觉而居下层之内、自他，更升腾以自折同于自己之一曲转，以向于其自身，而自见其为一能统摄综合者。然克就此自见或自觉其自觉之活动自身而言，亦是一直觉。此可称为超越的直觉。循此超越的直觉之方向，而建立超越的统觉或超越的能觉中之超越的我。

此上所述之三方向之活动，由外向而建立我外之他，由内向而建立经验的我，由向上而建立超越的我。其中之外向之活动与内向之活动，互为对反，互为其根，而可相转，而内外、自他之世界，亦恒互相推移伸缩。故皆可直以中国先哲之太极阴阳之理之行于气说之。内外向之活动与上下向之活动，亦互为对反，互为其根，却不宜说为如内外之相转，而宜说之为如上下之相升降者。升为阳，而降为阴。亦可以太极阴阳之理之行于气说之。

人在其一般之意识中，其觉乃始于外向之感觉，故人首建立一我外之人物之世界。小孩初未知说我，唯知以他人之所以名之者，自名其我。在其知说我时，表示其能自觉其内感之有。当其知说我觉我知时，则表示其已自知其知，自觉其觉，亦自知自觉其有发此知此觉之超越的我。人自谓我知道有我，或我知道我有此知道，皆自分其我为属上下二层之一能知之我与所知之我之事。西方文字中之分 I 与 Me，即依此而立。I 即表示一超越于所知之 Me 之上层之超越的我。人之谓 I 即是 Me，或我只是一我，如中

文之只用一我字，以表此上下层之二我，即表示此二我之为上下相激，而可于此相激处，说为一我者。

人在其一般意识与其自然发出之语言中，固已见其依三方向之活动，而知内外、自他之别与上下层之我，然人之知识之内容，则以其知之外向活动为先，故亦以对外之其他人物之知识为多。然人亦知其“有此一切知识”与“此知识中之外在世界之有”。人亦皆不难说此外在之世界，为我的世界，不是我，而非我，或只是我的。此“我的”中之我，可指经验的我，或超越的我。但人亦谓其知情意等活动所成之经验为我的，则此我应唯指自知自觉其有知情意等经验之超越的我。人以经验的我与其他人物相对时，其他人物为非我，或只是我的。人以我的经验与自觉此经验之我相对时，亦可以此我的经验的我，非我之自身，而只为我的，或可视如非我之一他人。故吾人亦可说我只是我的世界中之一人，而可将我之此一人，视如客观外在世界一切人物中之一分子，或万物散殊境中之一物。此事之可能，乃证人之可只自同一于其超越的我，故可将其经验的我，客观外在化为非我或世界中之一人一物也。此人之自同一于其超越的我之事，亦即此超越的我，自经验的我中，上升而撤回，以退归于其自己，而如只托出其所建立之客观外在之世界，于此中见其经验的我，亦为其中之一人一物。此超越的我之自撤回，而退归于其自己之事，初恒为人所不自觉。在此不自觉之情形下，则此世界呈现为一单纯之包括我为其一人一物之客观外在之世界，亦即一纯粹之万物散殊境。

上言此万物散殊境之形成，如自其原而观，必溯之于吾人之心灵之活动。又言吾人之心灵之活动有三方向，即必然建立我外之人物，及上下层之经验的我与超越的我之存在。此三者之存在皆为一般意识中所意许，可由一般语言以证有此意许者。然吾人

自知此三方向之活动与其涵义，则在哲学思辨中，为一至曲折而至繁难之事。其所以至曲折繁难，亦正证此三方向之活动，人初未自觉其具有，而此三方向之活动之所向之我外之人物、经验的我及超越的我之种种涵义，亦初皆在不自觉之中。即此客观外在的万物散殊之世界，原依于一建立此世界之超越的我之种种自觉活动而形成者，亦可不被知、被自觉，如未尝有那回事，而其所以显为未尝有那回事，则由此超越的我之自撤回而退缩，遂只见一客观外在之万物散殊境之存在之故。此其撤回而退缩，似可说为其功成身退，然亦可说为其自身之隐没于其自体，而更不活动、不呈用，以归一无明。故吾人又可说吾人之所以唯见一客观外在之万物散殊境，其根本即在此超越的我之隐没于其自体之一大无明。此一大无明之我之为一般之自觉意识之根，正如佛家所谓末那识之为一般自觉意识之根，而有俱生我执者。今能知此客观外在之万物散殊境，依此大无明之我或末那识而建立，则为知此无明、明此无明之哲学活动，亦为此超越的我之由体以再呈用之事。然人之哲学活动可有可无。人之往建立一客观外在之万物散殊境时，其所向在客观外在之此境，又必忘此建立之活动之自身，而此超越的我，亦必同时撤回退缩，以隐没于其自体，而归于一无明。此超越的我之自撤回退归，以隐没于其自体，亦可说是其自身之一纯消极的活动或纯消极的用，而显上述之一纯消极的无明于外，则此超越的我并非即一至堪尊贵之物。西方哲学家如康德至菲希特、席林、黑格耳，皆谓此超越的我为客观外在之万物散殊境之所由建立之根。此在西方哲学为一至高之成就，而代表一极深入之哲学之明，然皆尚未知此超越的我之初为超越，而初不自觉，即见其自身之有纯消极之用与无明相。此超越的我，初只是一末那识，其活动中种种之形式范畴，皆无不先呈一无明相，故

必由后起之哲学活动之种种超越的反省而后见。此见自是哲学之明。然此哲学之明，未明其所明之超越的我，初在无明中，非必可尊贵，此哲学之明亦尚未至极也。

此超越的我非必可尊贵。其可尊贵与否，在其体之能否积极的发用，而自觉其此用，或自觉其种种自觉之活动。凡人建立万物散殊境中——一人物，或为其中之一人一物之我之存在物而不自觉其建立之活动之有时，为其一切活动中之明之根之超越的我，即皆尚在无明中。此在佛家，即言分别之意识之根在末那识。人在其一般意识、一般生活中，皆时时在建立万物散殊境——一人物之存在，而不自觉其建立活动，故亦时时背负此末那识之无明，以有其意识之明之及于——一人物之存在。此亦即吾人前所谓知之指向活动，在物之诸性相之夹缝中旋转，以求对之理解判断，而形成种种个体人物之知。此知自是明。然其旋转于物之诸性相之夹缝中，则诸性相，初非所明，乃初在无明中者。其知之指向活动之旋转于其中，亦即如明入地中，而在无明中旋转。由此旋转而有一个体人物之建立，则为此明在无明中之旋转之停止。于此自明而观，即一个体人物之知之形成。然自无明而观，则此旋转之停止，即明之进行或知之活动之停止，而更无明，以息其明，而止在无明。依此而建立一人物为一个体之事，亦非必然可尊贵。此中唯有不息的用其知之明，不断以知之指向活动，指向于其他之个体人物，以不断形成知识，为不断自此无明中超拔，以向于明之事。故人之建立此万物散殊之世界，而亦不断扩大之世界时，即代表一明之流行。此明之流行，则为不断向外向前，不断建立，为求有所综合统摄之知之觉。故康德之综合的统觉之用，即代表一明之流行。由此流行，而次第建立之一一个体人物之存在之体，乃此流行之段落所在。若专自其此段落之落处以观，则皆落在知之

活动之一完成，即明之流行之一止息。明之止息即无明。故依此流行，次第建立之一一一个体人物之生起于此世界，亦可说为如明之流行于无明而生起，如风之行于水，而有次第之波浪之兴起。故此万物散殊之世界，可视为诸人物之个体之和者，亦可自其在相互关系之事中，相互表现作用，而见其体之化为功能作用，以相互流行者。故万物散殊之世界，亦即一万事流行之世界。但此中之义，当更在后文说。吾人若克在万物散殊境中言此境，则皆唯由个体人物合成，此一一人物各具实体义，亦当以此实体义为本，方为直对此境之如实说。唯亦当知此境亦由明之流行于无明之段落之一一落处之所见者耳。

一五、个体主义或个人主义之哲学与生活上之 个人主义之诸表现，与“个体”之类化性

上文谓万物散殊境之建立，依于明之流行于无明之段落，此唯是依于吾人之哲学之明。故人在一般生活、一般意识中，亦可不明此中有明之流行于无明。在此情形下，人即只在此一一段落之落处看，只见有一一人物之个体之分散而对立，而此知之明，亦只分别向此分散而对立之个体，加以一般的肯定；更在个人生活上，肯定其个人自我之真实。由此而有种种常识中或哲学中之纯原子主义、个体主义、个人主义之哲学。此人对于个体人我之知，必连于行为生活，而知之活动本身，原即是一行。知之活动始于吾人生命存在之自开朗，而感摄他人他物性相、活动或行为之表现于我者。吾人之其他行为生活，则为吾人之继此感摄，而有之表现自己于他人他物之活动或行，以为他人他物所感摄、所知。故哲学中，有知中之个体主义，亦有行为生活中之个人主义也。

此个体主义或个人主义，在东西哲学史中皆多有之。如希腊之原子论派之哲学，中古之邓士各塔、阿坎之哲学，及近世之种种个人主义。斯丁纳之唯我主义，印度之胜论，中国之杨朱，皆大体上同属一形态。此个体主义或个人主义，在建立个体之为一真实存在，不同于类，不同于依类而集成之集体，而主个体当被肯定尊重一点上，乃有其真实之知识意义、道德意义者。在知识上肯定尊重个体人物，而以其所次第表现之种种性相，判断论谓其在时间中之地位，是为对个体之历史知识；更知此一个体在空间中之地位，是为地理知识。此对个体之史地知识，自人类之文化史与个人之生活史上看，乃一切知识之原始。在道德上尊重肯定个体，为对个体之次第表现性相之功能于其未来之前程之肯定尊重。然必依于吾人之能自超越于吾人自己之个体，乃能对其他个体已表现之性相，加以同情的体验，方有真正之个体知识。又必依于吾人之普遍之理性，方能于肯定尊重我之为个体之前程之外，兼肯定尊重其他个体之前程。此同情的体验与普遍的理性，皆是缘于我之个体之知之明，次第伸进至其他个体。此一知之明，则初为运行于其所及之一一个体之上一层面，而超越其所着之一一个体之上者，则不必为持个体主义者所自觉。个体主义者，实恒依其超个体之知之明而建立个体主义。今于此一加点破，即见此个体主义依于超个体主义，而不能为完满自足之哲学矣。

然人之持个体主义者，可非先自觉之为一哲学上之主张，而可只为一个人生活上之个人主义者，如一般所谓只顾其个体之求生存之衣食住行之事之个人主义，只求其个人之权力足以胜人，以凸显其个人于他人之上之个人主义，只求个人名位，以据有他人之尊敬之个人主义。此种种个人主义者，唯依其自觉心，以分别出其个人之经验的我之所感所求者，以与一切非此我之他人他物，

在生活行为上，互相对立，而互相排斥、互相斗争。此个人之有其所感所求，依于其生命存在之有某类之先天的自求生存，与延续生命于后代之本能欲望，及个人在社会文化中之衣食住行，与其他生活习惯等。此详论在后文之依类成化境。又个人必自觉其有所求，而后有自觉之目的与达其目的之功利的手段行为。此详论在功能序运境。然个人之自分别出其所感所求，自谓异于人，而与人相对立、排斥、斗争，则依于其自觉心之觉其自我为我，乃非此外之他，非一切非我；更执其所视为我者，以排斥一切非我者，而与之争斗，由知识上之自觉非非我，转成行动上之欲非此非我，毁灭非我，以自成唯一无外之我。此以我非一切非我，而毁灭之，原为不可能之事。因此我固可欲非非我，毁非我，而我所谓非我者，亦可欲非此我之我，而毁此我之我。我只为一人，而非我之人之物无穷，则我必不能一一胜之，故人面对无数之非我之人物，恒与无限之怕惧相俱。又我之存于世，必赖非我之他人他物之助，以资其生而得存在。若无此非我，则我不能得其助以资生。再如一切我所非、所欲胜之人皆毁，则我更无可非、可胜、可毁之人，而此欲有所非、有所胜、有所毁之活动之自身亦毁，此活动中之我亦毁，而欲由非非我以使我是我、成其为我之事亦毁。我之自觉我是我之自觉，乃一面觉自、一面非他之活动。若无他可非，亦无此觉自之事，而此自觉亦必毁。故一切生活上之自私自利主义之充其极，以非一切非我而毁之，以唯存其我，乃理性上必不可能之事，即见此主义之不能自觉的建立，而为人自觉其不合理性时，自知其非，而欲加以化除者。然常人于此又恒不能自觉其不能自觉建立，不能自觉其不合理，而依理以化除之。此又为人之无明。此即自私自利之人，与由欲非非我而胜人，以自觉其我，而自是、自矜、自伐之人，仍滔滔者天下皆是之故也。

在人自私、自利、自是、自矜、自伐时，其所私、所利、所是、所矜者，可是此，亦可是彼；可多，亦可少；可大，亦可小。此唯依于其自觉其是我者之经验、理解、判断等而定。至于视何者为非我，则视其所视为我者之范围而定。此范围之大者，可以家为我，以国为我，以人类为我。凡人之私之向于此大范围之我者，因其能不断超小范围之我，则其私中亦有公。反是，而由大范围之我，向于小范围之我者，则其公向于私，而日成私。人之由大范围之我，而向小范围之我者，不只可视一身以外皆非我，即一身之事之中，亦可只以某类之活动或一时之某类之活动之所在，为我之所在，此外一切不顾，如一朝之忿，一时之欢，可使人不顾身败名裂是也。由此中之我之范围之可大可小而可移动，故此人之所谓我，纯依我之自觉其是我者之经验理解判断而定，亦即依此自觉心之觉何者为我、为自，其外为非我、非自而定。故此自觉心之分别，亦为人之有所自私自利自是自矜者之根原所在。今改变此自觉心之分别作用，或其所分别者之范围种类，则为改变人之所自私、自利、自是、自矜，以由私而公，或由公而更向私之根本。

由人之所私所利等之所在，依自觉心之分别而建立，其建立不同，其所谓我不同，而其为我则一，故人欲自建立其自我之自身者，所重者不在此自我何所是，而唯在此自我之能是其“所求是”。能是其所求是，则人所是所求是者虽小，人亦即可自觉其自我之真实、其自我之存在、其个体之存在。反之，人所是所求是者虽多，而不能是其所求是，或其所求是者，互相矛盾冲突，而其所是不定，则人不能自觉其自我之真实存在、其个体之存在。在此情形下，人亦可厌弃其自我而自杀，又亦可向外期望见一他人之自我之能是其所是、所求是者，而羡慕之，崇拜之，进而视其

所崇拜者为其自我之所认同者，因当其崇拜时，其自我即在此崇拜之活动中，亦在此崇拜所对之人中存在也。故人可自认同于一所崇拜之他人，亦可唯以服役于此人、受命于此人为事，并可觉唯在此事中有其自我之存在。此亦可为人之一高贵之情操。然人对此情操，若全不加以自觉，则人之唯以服役于人、受命于人为事，即为人之奴隶，自居卑贱，而唯于其主人之身，寻求其自身之光荣。此又为人格之降落之事。对此问题，黑格尔于其《精神现象学》“主人与奴役”（Lordship and Bondage）章中，有极佳之叙述。

由人之可自厌弃其存在，自认同于他人，以他人之我之存在为其自身之存在，故人亦可愿望他人之厌弃其存在，愿望他人压迫其松散分裂之存在，而于其忍受压迫之忍受活动之存在中，感其自身之存在。此时，他人之压迫，即如使其分裂松散之存在，凝聚而收紧，以成为一较真实之存在者。由此而人有望他人加以压迫鞭打之自虐狂。此亦出于人之欲由此以自觉其自我之存在之真实要求。反之，人复有压迫鞭打他人之虐他狂，以于此压迫鞭打他人之活动之强度中，觉其自我之存在于此活动中；同时于见被压迫鞭打者之存在之自凝聚收紧，为一更真实之存在之自我，再反映于自己，以使自己得觉为一更真实之存在。此亦出于一真实要求。对此类之现象，皆当依于人之自有一纯粹之求自觉其自我存在之要求，以为适当之解释。现代社会心理学家如佛朗及存在主义哲学家如沙特等，于此自虐虐他之狂，虽有深刻之叙述，然似未必能对之有适当之解释。依吾人之此解释，则此一要求之本身，初不与其所视为自我之所是所求之经验的性质之如何直接相干，而纯依于人之能自觉，而求觉此自之为自、我之为我之真实存在而生者也。

吾人由人之有自厌弃其存在，认同于他人，自甘为他人之奴隶，自虐虐他之狂，即可知此人心中欲自建立其自我个体之存在，不只为一知识上事，而为一生活上行为上之事。人在常态生活中之求自我存在，与其在变态生活中之求自我存在，亦出于同一之深根。然对此深根，则在常态与变态之生活中之人，恒不自觉之。心理学家与哲学家，亦恒以之与人之在知识上建立个体存在之根据之事，分别而论，遂不自觉此中有同一之深根，而此深根亦如藏于泥土之无明中。然顺吾人上之所论，则亦不难明此无明中之深根，即在人人现自知其有之自觉心之求自是其所求是，以成一个个体之存在，而并无任何玄妙。此求成一个个体之存在之要求，在吾人之生命之存在中。此自觉心即以此要求为其内容，以形成人之心。至于无此自觉心之其他生物、其他存在，则其生命中亦有此要求，而欲是其所求是，以成为一个体。然其所求是者之为如何，恒为其所属之类所先天规定。人有此自觉心，则其所自觉之要求，可有先天规定，而同其他生物存在者，亦有由其自觉之经验、理解、判断，而自由认定者。于是其所求是者，即万变不同。人亦可自认同于他人，以他人之自我之所求是，为其自我之所求是。此自认同于他人之个体之事，同时又有前所谓超自己之个体之意义。缘此发展，而人可认同于任何之他人，以至化为认同于任何物之心态，而有人之种种想像其他人物，而自认同之之戏剧化的各种活动，为人之文学艺术之原始；亦可化为对所认同者之同情与爱之种种道德性之活动。则此人之为一个体，亦可视之为可同化类化于其他任何之个体之一个体。由此以透视人之个体之本质，即见其中有此一同化性、类化性，而人为“可以其他个体之性，代替其个体之性”之一个体。故人在说“我”以自指其个体时，亦同时知他人之能以此“我”自指其个体。此“我”为一

代名词，而可代以任何个体之我者。人之能创造此可普遍用于人与我之我之代名词之“我”，即见人之有以他人之我代其我，而自认同之之同化性、类化性。诚然，当吾人知“我”可指人之我之后，人为标别此我之我与他人之我之不同，更可说“我之我”以别于“人之我”。在此所谓“我之我”中，乃以上之“我”字，超越于可兼用于“人之我”之下一“我”字之上，以专指“说此下我字”之“我”，而见其为不同于“人之我”之“唯一无二之我”。然吾人于此，仍可再说他人之亦有其“我之我”，而见此“我之我”之本身，仍可加以类化普遍化以表人之“我之我”者。合此二者，即见此我之为我之一个体之意义，固永不能消泯，而“我”之可类化可普遍化之意义，亦不能消泯，而相与俱存。

至于由人之能形成概念，皆是本其所理解于经验事物之性相之类同者，以形成类概念，更见人之存在之自具此能观类同，形成包涵类同之性相之类概念之性。此吾人之依其类概念，而理解判断世间所见之境，则其中不只有诸个体人物，且有其依类而成化之现象。直以此类之观念与依类成化之现象为中心，所见之世界，与此上文之以万物之个体为中心之所见之世界，虽不可分，而其面相则不同：类乃直接依个体所表现之普遍化的性相之概念而规定，以统属其类中之个体；而其下之个体，则依类以成其变化，而出入于诸类之中。故透过类以观个体之依类成化之世界，原则上为一更广大而亦属更高层面，而属进一步之秩序中之世界，其自身亦可说为万物散殊境以外之另一类之世界者也。此当于下部中详论之。

第四章 依类成化境——观类界 (上)

一、类与生活之世界

兹篇所说依类成化境，在上篇所说之万物散殊境之上——层位。人在日常生活中，初恒谓其所接之世界，为个体事物合成之世界，即一万物散殊之世界；继乃反省及此万物之所以散殊，有其类之不同。吾人亦实初是自然的或不自觉的，由万物之性相形相之有所不同以知万物之所以散殊。故人初恒以不同之“性相”或“形相”之概念为宾辞，以分别说明不同之物。于此人若转而以性相、形相为主，以观万物，即可据此形相、性相，以为分万物之类之原则，而入于兹所说之依类成化境中。此性相或形相之概念，即为人用以形成一类之概念者。类概念之名为类名。然人于此，若以此类概念或类名，把握一个体之所以为个体，恒有种种困难。以个体之性相乃普遍者，非个体故。此如上篇所已论。然吾人若转而纯直就吾人已有之用以定类之一——类概念或类名以观，则一一类概念或类名之彼此截然异义，反较显然而易见。如人于色之概念，与声之概念，只须直下加以反观，即能知其不同，而亦知由此所定之色类之物，不同于声类之物也。由此而一切类之殊别，或类之万殊之世界，其呈于吾人之前，亦反似较个体事物之万殊之世界，更易使人确知其有而无疑者。

至于自吾人之生命存在之实际生活上看，则吾之个人生活，总

有其生活之习惯。此任一生活之习惯，即使吾个人之生活，属于某一类之生活。人生在世，生于此家，即有由其生于此家而形成之习惯，生于某地、某社会、民族、国家，亦然。人之学为某事，从事某职业，作任何学术文化之活动，皆莫不有其习惯之养成。商鞅所谓“常人安于故俗，学者溺于所闻”，皆是习惯。由此而小至个人之一言一动、一颦一笑，亦各有其习惯之形态，不待人事先之安排，莫或使之，而若或使之，以自成其类。于此即见此“属类”乃生命之本质。诚然，当人有任一新形态之生活时，此生活即非属前此之习惯生活之类者。然吾人既有此新形态之生活，此一形态即新性相，亦即此生活所属之类。此新形态之生活，亦即同时有更形成新习惯之可能，而有使其生活，实成为某类之新习惯的生活之可能。由此而人之生活恒出于旧习之类，即入于新习之类；而凡习实无不是旧，而其生活仍在所习之类中行，只依此类以成其变化。唯上篇所说个人主义者，如伊壁鸠鲁与若干道家之徒，则又可自觉的力求其生活之超出于社会习惯之类与其个人已往之习惯之类之外，此代表一反抗“习惯之类”之一人心要求。故彼等之人生态度，要在只任其当下之自然或偶然发出之活动以生活，而在此当下之自然或偶然发出之活动未发出之际，自主观上言，亦可说彼等即不在已往之习惯之类中生活，则其生活，可说于此时乃在一出类拔萃之境。然当其任一活动既发出之后，即仍可说其活动之属何类，因其活动总有一形态，或一性相故。由此而人之生活，即纯任自然或偶然而发出。此自然而偶然者，既亦有所然，则至少由客观社会中之他人，自外观之，其生活仍属于其所然之类中。而诸纯任自然偶然之活动以生活之人，如成一团体，人亦可更视为属纯任自然偶然以生活之个人主义者之类。故伊壁鸠鲁之徒，亦成一学派而可视为皆属一类之人。即彼等无意

自谓是一学派，不自觉是一类之人，他人仍可视为一类之人。由此观之，此“类”之于个人生活，即如一天罗地网，使其上下攀缘，才出于此线所代表之类，即入于彼线所代表之类，而无所逃于此天罗地网之外。依哲学家如尼采之说，一个体生命，有一永远之重复其一切所经、重复表现其生命所表现之一切性相之一“永远的轮回”，则可称为将个体生命澈底全化同于类化的生命之一哲学。而尼采之教人忍耐承担此永远的轮回，即教人忍耐承担此生命之永远的类化，亦即忍耐承担上述之生命之天罗地网也。

循此以再观吾人思想与知识之形成，则吾人之于任何个体事物，自觉的思想其形态或性相之何所是，更知其何所是时，即一方求定此个体事物之所是，以适当之概念与宾辞表之，一方即以此概念为成类之概念，化此宾辞为类名，求定此事物所归属之类，而得此事物之归属何类之知识。此人之思想彼自然界中之一一事物、社会文化中之一一事物与吾人自己之生活中之一一事物之所是之性相，与其所当归属之类，乃一无尽的历程。此无尽历程中所形成之种种之类概念或类名，亦可互结成一天罗地网，以期网罗一切个体事物之所是之性相而无遗，使个体事物无所逃于此天罗地网之外。

二、类之形成与其极限

此人之思想之形成种种之类概念以定类，可直接本于其对一个体事物自身所知之纯粹的性相以定。如定凡有白之性相者为白物之类，亦可以个体事物与其他事物之有某一关系，而有某一“关系相”以定。此关系相，亦是一性相。但不同上述之纯粹的性相属于个体事物之自身，而是由一个体事物与其他事物发生关系

而见者。凡举任一个体与其一关系，皆可以此关系者所关系之界域或范围以定一类，而见此一类个体之有同一之关系相。如“孔子”为一个体，“生于其后”为一关系，则可以“生于孔子后”定一切孔子以后之人为一类，此一切人，即皆对孔子有一生于其后之关系相。此外，吾人又可单纯以一关系定凡有此关系之诸关系者之类。如以相距二尺远之关系，定一切凡有相距二尺远之关系之诸空间事物之类。吾人又可以任意之活动，将若干事物集合在一起，而即以为此任意之活动之所关系，而定此若干事物为一类。吾人又有合二性相（此下文之性相，指不属关系相之性相）所定之类，如白而方之物之类。再有由一个体之二关系所定之类，如为孔子之子孙而后于孔子一千年者之类；或二个体共有之关系所定之类，如为一男兼一女所生之后嗣之类；或二个体共同性相所共同关系之类，如二黄色之物之黄所关系者（如二黄色之二组光波）之类；或二个体之由其共同关系所表现之共同性相之类，如病人同以一医生治疗而愈者之类。此外有二物关系之物不同，性相亦不同者；亦有二物关系之物同，而性相不同者；又有二物性相同，而其关系之物不同者。由性相可有无限数，关系可有无限数，而表现种种性相，与有种种关系之个体事物，亦可为无限数。吾人本此性相关系及个体之连于关系性相，所能构造形成之类概念，与表之之类名，即可无穷复杂。当吾人初将诸个体归属于一类之时，似个体多，而类一，个体复杂而类单纯。以类与类之概念之集合，以说多个体，亦似只须较少之概念。如白红黑三概念之集合，便可说明一白者、一黑者、一红者、一红带黑者、红带白者、白带黑者、兼有三者者、兼无三者者之八个体，即二之三平方之个体。然当吾人知此中之白、黑、红、红带黑……等初为八个类概念，八个类名，而人有此类概念、类名时，不必有个体

属于其中，则此类概念、类名之数，即又可超过一般所谓个体事物之数。此即更使一切个体事物，益无所逃于此无穷之类概念或类名之相互贯穿，所成之天罗地网之外。

此吾人所构成之类概念、类名，可为有实物为其所指者，此称为实类，然亦有纯为人所意构，而无实物可指之虚类或空类，如人而牛之类。此为实类之类名与类概念，及为虚类之类名与类概念，其在一切名与概念中，又各为一名之类、概念之类。无论实类或虚类之概念，其概念之内包，皆可多可少。如为实类，则其外延所实指者，更可大可小。于此而人即可更就各种类概念、类名其内包之多少，而多者之能涵少者，或外延之多少，而多者能包少者，以分为各高低不同层位之类概念或类名。于内包多外延小者之类概念、类名，人或称之为种概念或种名。实则种自可更分种，类亦有其更大类，皆类也。由于类有此高低层位之不同，而其为类之意义，亦不同其类，各层位之类概念类名，亦即成不同种类之类概念与不同种类之类名；而其为类概念、类名之类，又未尝不同，其为名，为概念，更未尝不同。由是而对此不同层位之类概念、类名，吾人亦皆可依其不同意义，在不同情形下，分别加以运用，以形成判断命题，并通过此诸类概念、类名之包涵关系，而形成由一判断命题至其他判断命题之思想上之推理或推论，以形成不同类之知识言说。而此中所谓“判断”、“命题”、“推理”、“推论”与其所形成之“知识”与“言说”，就其皆“判断”或“命题”“推论”“知识”或“言说”而论，即皆属判断、命题……言说之类，如一切类概念，皆属类概念之类。至就此判断、推理、推论、知识、言说，原于人心灵思想活动言，亦皆属于为此心灵思想之活动之表现或成果之类。由此而见吾人不特可用类概念以思想彼为思想所对之一切自然事物、社会文化事物与生活

事物，以成吾人对之之知识，亦可用之以思想吾人思想所形成之一切类概念类名之自身，以及由此而更形成之判断、命题、推理、推论等之自身，及由此而有之知识言说之自身，以更为之分类。此即见人之依类以形成其思想知识与言说之运行与变化之事，可于外外内内之世界，无所不运。不只思想知识所对之世界事物，不能逃于其由类概念所结成之天罗地网之外，即此思想知识之自身，亦不能逃于其用以自规定其思想知识进行之方式，并自思想此方式，以形成诸类概念，所结成之天罗地网之外。此中，人之思想自规定其进行方式，自造类概念，以说明其自己，亦无异其自造一天罗地网，自入于其中，如蚕之作茧而自缚。蚕不能不吐丝以自缚，否则蚕无安身处；人之思想亦不能不自规定其进行之方式，否则其思想不能进行；而人亦不能不自思想此方式、造类概念，以思想其自己之思想知识之如何形成，然后方能自知其思想知识之果为如何，以使其思想知识得由被知为如何，而得存在于能思想其思想之更上一层位之思想之主体中，以得其安身处也。

人之自思自知其思想之为如何，虽亦必用类概念，然此能用类概念以思想之主体，则又理当超越于其所用之任何类概念之上，而不只存在于此所用之类概念之中。今自其不在所用之类概念之中言，即应为一出于此类概念之外，或超越于类概念之上，而非一切类概念之所及之一思想之主题。若与类概念相对者，为一个体，则此主体应为一个体，而非属一类者。如我之为我，自其为个体言，乃不同于其属于一类，而只为一类中之一分子者。然人之习于用类概念以思以知，于此仍可谓自此主体之超于一类概念之所及，或一个体之不只属于一类言，谓此主体或个体之概念，别为一类之概念，即类概念以外之主体或个体之概念。而所谓主体或个体，即为不同于类之为存有之另一类之存有。吾人之谓有此

主体个体者之哲学思想，即与谓无此主体，只有类为存有者，乃不相类之哲学思想。若如此说，则此主体个体之概念、存有与哲学思想，仍自属于一类。则类概念，即对此超越于类之主体个体，仍可应用，而无论吾人如何说之为超越类，亦只同于说之为超越类之类。而此类概念之为概念，即如亦可自超越升进，以超越于“此欲超越类之超越的思想活动”之上，而再纳之于其下者。然实则此诡论，并不难解。须知吾人说超越类之思想活动，是属超越类之思想活动之类云云，此仍只是以类眼（即类之观点）观此思想活动，而化之为类以说。然此超越类之思想活动，正生起时，其自身只是超越类，既超越类，即已出类，而不容吾人之以此类眼观之。必待于人之继此超越类之思想活动之后，再反观其为超越类，而后可再定之为超越类之思想活动之类。然此反观，可根本不再有，则说之为超越类之类之思想，亦即不能再有，自类观此思想活动之类眼，即根本打破。此类眼，即可由人之思想活动之超越类时，立即自闭眼而成眠。此上之诡论即自息，而亦更无此诡论之可说。由是而吾人可说：此人之以类眼观世界之事，其下之所极，在万物散殊之世界之一一个体事物，此为人初欲定之实物之类；其上之所极，则在人之有一超出一切用类概念所成之思想活动，以息此类概念之应用之思想活动。此类眼之上下之所极，即类概念所行之世界，而此世界，即一有类之世界，或一切事物皆可类化，亦依类而成其变化之世界。此即可称为吾人之心灵或吾人之生命存在，所思想或所对之依类成化境之所在。

三、由经验事物变化之经验中上观 类概念之实在论思想与其发展

人在此依类成化境中，人初乃本其对散殊之个体事物之视听嗅味触等感觉活动，而有之感觉经验，所造成之类概念，更以之说明事物之依类以成其变化，而成其对个体事物之知识。此中，以个体事物之在变化中，人之类概念，亦须次第形成，而次第加以应用。此类概念之初依于对事物之形式或性相之感觉经验，而更普遍化之所形成者，可称为经验概念。人依其经验概念，以判断事物，更不断由对事物之继起之新经验，以印证吾人所用以判断之概念，是否能适合应用于此新经验中之事物。由人之不断修正不能适合应用者，而求其能适合应用于新经验事物之经验概念，并知一经验概念之昔可用于一事物者，不必可用之于今，即知一事物之有某性相、属于某类中者，亦可无某性相，而自变化其性相，以不属于某类，而出于其所属之类，亦依类以成其变化。然人亦同时发见其经验概念，昔可用于一事物者，有可再用于今者，由此而知此一事物之有其不变之性相，而其性相之变化，乃在一定范围内变化。人遂可有得恒用于一定范围内变化之事物之类概念，以定一事物，于某类之中，而言其恒属于某类。此在自然界之事物尤然。故一树无论如何生长变化，终可自其不变之性相，而可言其只是某类之树。至于其生长变化之历程中，由某类变为某类，如其由为发何芽之树之类，变为长何叶之树之类，再变为开何花之树之类，亦皆不出有何芽、何花、何叶之类，则只可说为其由出一小类，而入另一小类之事。然吾人若自一物生长变化之历程中，其出此类而恒必入彼类以观，则似皆必先有所可能入之类，

然后乃能转出其先所属之类，以属于其所入之类。如树必先能开花长叶，乃能转出于“只发芽之类”，而实入于“开花长叶”之类。若树先无此开花长叶之可能，则永不能有开花长叶之事，亦永不能成开花长叶之树之类矣。由此而吾人可说一切事物之每一生长变化，皆是实现其一可能，以入于某类，属于某类，亦属于某类概念所得而用于上者之列。此中，吾人若谓一事物表现某性相，必其先有表现某性相之可能。此可能，虽非一实际存在者，然亦为一存有；则一事物表现某性相，便同于使其自身之生长变化中，有此“存有”，此“存有”得有于其生长变化之中，或其生长变化之有之中，得享有此“存有”，而亦即享有此一“存有”之类概念之内容，以成为此类概念所可得而运用其上者。此即为一上观类概念在个体事物之上之一思想道路，为人类原可有之关于类概念与个体事物之关系之一种思想道路，而为西方之柏拉图式之哲学，在西方哲学史上初所表现者。

此种哲学之原始出发点，在吾人之观物之生长变化时，必见其出于其先所属之类，而入于其后所属之类。其入，必有可入之性相，故必先承认此可入之性相之自身，为一存有。又自物虽有此可入，而在未入之际观之，此可入，只为一类概念之内容。人之思想可先物之入此“可入”，而“知”此“可入”，以形成类概念。此思想之有，亦必依此物之有此可入之性相而有。故人之思想对此性相之内容，亦必先思其为一存有。因若其不存有，则此思想亦不能先有，类概念亦不能先有故。循此以观一切物之变化生长，即皆如向一无穷无限之性相所合成之世界，而生长变化，亦向于一“只堪为人之思想所对之性相，而由之以形成种种可能之类概念之世界”，而生长变化。此人之能形成种种类概念，又即人之自成为“能思想种种之类概念者，以属于能思想之存在之类”之

事。人之形成种种类概念，乃人自实现“其形成类概念之可能”，以有“此类之思想、类之概念”。则此“类之思想，类之概念”之自身，亦可先预设之为存有，而为人未知之之时，即已存有于宇宙之中，以属于一客观的思想之世界，客观的概念之世界者。此皆柏拉图哲学之所涵。至于谓有一客观的完全的思想者；能思想一切性相，一切类概念，以及一切思想，而包涵之于其完全的思想中，而自观照之，更自思想其思想者，即亚里士多德之上帝之说。此柏拉图至亚里士多德之哲学，在根本上唯是一关于类概念及其内容，与个体事物及其生长变化之关系之哲学，亦即由见有此依类成化之世界，而求对之有以说明之哲学也。

依此柏拉图至亚里士多德之哲学以观一切存在之物，皆一一有其所属之大类，为其所不能变。此大类之概念，即一物之恒常的性相之所在。至在其生长变化之历程中之一一阶段，则一物次第有其所属之小类，为其暂时的性相之所在。然此暂时的性相与恒常的性相，如就其自身而言，其皆为可重复表现为一普遍者、永恒者则无不同，故皆可说之为存在之物之形式。任一存在之物，除其所能表现之此一切性相形式之外，其剩余之成份，即为堪接受而能表现此性相形式之物质的质料。一存在事物即此性相形式与质料之和合体。此一思想之体系，自其柏拉图与亚里士多德之哲学

念”所规定之外而已。今就此上帝之本同一之类型以造物以观，则其所造之同一种类之物，亦可在一意义下，视同一个体。此则正可以说明何以人类之始祖犯罪，而其一切后代皆同带先天之罪性之理由，亦可说明何以上帝化身为耶稣之一人，即可同时为一切人赎罪之理由。然依此上帝之包涵种种类型之概念，而又超越之以观，则上帝之创造万物，又似当能创造无穷之万物，而不限于一定之若干类型之万物者，或应为能创造无穷类之万物，而有无穷类型先存于上帝之怀者。然此无穷类型中，若有相异相反之类型，并存于上帝之怀，则此诸相反相异之类型，又宜当相销相泯，方得并存于唯一而具内在之统一性之上帝之中。否则上帝之统一性，将以兼存此相异相反之类型而破裂，而上帝亦不能为唯一。由此而中古思想之中，亦有视上帝包涵一切物之类型之概念，而实不受此类型之概念之规定，以自为一单纯之存在之说。此不受类型之概念之规定之上帝观，即出类之上帝观，亦为最与人之纯一之崇敬上帝之宗教心情能相应者。然就此上帝所包涵之物之类型与世间之物之个体之关系而为论者，则正多为主张此类型之概念之先客观的存于上帝之怀之实在论者。此论即皆缘柏亚二氏之说而成者也。

四、由内观类概念之概念论，至下观类概念、 类名之客观所指之唯名论之说

然在中古思想中另有一流，则为否定此上观类概念而建立之实在论，而自人之用类概念、类名以知物、论物，概括个体物于其下，其所对者，唯是一一之个体物；而说此类概念之自身，乃不能视之为客观实在者。此中有视类概念与其内容中之物之普遍

性相唯存于主观之人心、类名只所以表此类概念而不能表物之个体性之概念论之说。又有由人之类概念之内容来自个体物，其所意指者唯是个体物，而视此类概念之用，乃尽于其所意指，其自身即可视为空无内容，而唯是一类名者。是为唯名论者之说。而哲学家如阿柏拉、多玛斯，则又综合诸说，而主张此类概念之内容，先为上帝心中之物之类型，上帝依之而造物后，即成物所具之性相；人再缘此对物之性相，方有此类概念，而有类名，得用之于知物论物。然唯名论之流，仍可自此类概念之必用以意指个体物，其意指个体物时，人即唯见个体物为实在，而谓此类概念之用于实在，其用同于一名。至类概念用于诸个体物时，其用，即同于一共名。此唯名论之思想之流，即下开西方近世重个体事物之科学研究者。近世英国早期之哲学家如霍布士即持唯名论之说。培根之说亦近是。洛克所谓观念中虽有普遍之观念，然自其视一一观念为心中之事物而观，则其所谓一一观念自身，皆同于一一心理存在的个体。巴克来更由普遍的观念或概念之不容人加以想像，凡人之想像一普遍抽象之概念如三角形，其所得者唯是一一特殊之个体事物，如某一特殊之三角形——以谓普遍概念之原来无有。下此之休谟，更谓人心为印象观念之集结。此一一印象观念，亦皆为一特定之心理的原子；休谟乃更持之以解消人心为一统一体之说。依休谟，人固可有“统一”之观念，然此统一之观念以外，更有“众多”之观念，人亦不能将此一一观念，统一于“统一”之观念中。缘此一思想潮流以论人类之知识，则自洛克，即视此知识乃由人观其观念之一致不一致等关系所形成。至巴克来、休谟，则言人之判断，不外观念与观念之依时空上接近、相似等关系而连结；所谓判断之真，不外吾人先有某观念连结于某观念，而后来之感觉印象之连结所引起之观念连结，亦与之相类

似而已。由此而只须一一具体之感觉印象与观念及其连结之间，有类似关系，即可说为同类，无须更待于普遍之类概念，以说此诸印象观念，与其所代表之事物为同类。至于类似之观念，固亦为人所有。人对各种经验事物之类似，亦各有其特殊之观念，然此中却无单纯之“普遍的类似”之概念。若有此普遍的类似之概念，此概念与吾人所知之种种特殊的类似，初全不相类似，则亦对吾人之成就其对经验事物之种种特殊的类似之认识，为无用者。此只以类似之关系，为经验事物所实有，而以世所谓类概念，乃唯依此类似关系而构造出者，即当今之罗素哲学之一端。

五、顺观生物种类之改变之进化思想

有之类性，亦可以其生活与环境不断相适应，及后代亦可再有偶然之变异之故，乃不复再有于其后代。则此生物之类性，本身为一可变之性，而后代之生物之类性，亦恒在不断形成中。自此生物进化之全程中，看此类性之不断形成与变化，则此类性，即只存在于此生物进化之历程中，而非存于其上其外。任一有关生物之类性之概念，唯在某生物进化出，而有此一类性时，可用之以说明此生物之形态与生理。当此生物由进化变异，以成另一种类之时，则此概念，即更对此生物之形态生理，无加以说明之用，而成废物。

由此种生物演化论之思想之影响，而近世西方学术思想，更视一切天文、地质、人类与其社会文化现象，无不在演化之历程中，而其所属之类，亦无不由其演化所形成。于是，凡用以说明一切现象之类概念，亦同皆可由此诸现象之进一步的演化，而成为无用。其当前之有用，即皆只为一时之有用。由此而有现代之实用主义者之谓一切学说之由集合诸已有之类概念，而造成者，其用以说明自然与人类社会之未来之演化，皆不能谓其为绝对之必然，而只为预期悬拟之假设，而待证于吾人对自然及人类社会现象之后来之经验者。由此而在一切思想学说中，此类概念虽可不废，然人皆只可先加以悬空举起于实有之自然社会事物之上，而以之为试探事物之何面目之用，而决非以之为绝对之必然，而待证于吾人对自然及人类社会现象之后来之经验者。

探假设之工具之说，而西方希腊中古以类概念代表一客观实在之思想，即一去而永不复返，而由类概念之自身原无指实之意义，人亦即无妨自由加以构造，以形成种种对实际事物可能的假设，而更无拘束，人之形成构造种种可能的类概念之事，亦得一空前之大解放矣。

六、自由构造类概念、类名，而悬观“类”于 主观客观或内外之间之“类”与 “数之类”的思想

上述之近代思想大解放，亦表现在近代逻辑思想于一切类概念、类名，皆视为可指一种类中众多之个体，至无穷之个体，亦可只指一个体物，或无所指之个体物，而类概念、类名，即与其所指个体之多与少、有与无，皆可无关。于是，类概念及类名之世界与个体事物之关系，即彼此可全然松开。人不须更胶着于个体物之多少有无，以思类概念、类名，人之构造形成其类概念、类名之事，即可更自由无碍。由于此类概念、类名可自由构造，更运用之以指客观实在，而不附著于客观实在，又非主观思想所先验必然的具有者，遂亦不附著于主观思想，而此类概念或类名之地位，则可说其如悬于主客内外之间，依人之可自由构造类概念、类名，人可由一性相而定类，可凭一个体之关系而定类，更可单凭一关系而定类，如上文第三节所及。此重关系过于重性相，更重于关系自身分种类，或于各种之“类”间，更论其关系，则是一现代逻辑思想之倾向。

关系，初为诸个体之关系；种类，亦必以个体为分子。概念之既连于个体，亦连于种类，更连于关系者，即为数之概念。此

数之概念，乃人所不能逃者。吾人于上篇说一个体为唯一无二，此一与二，即为数。依种类之概念，以说个体，恒必说其个体之数。如以人说一室中之人，而说有一人，有二人。此一、二，即如在“人”之概念，与其所指之“个体人”之间，而初不可以专指此“个体人”，亦非专指“人”者；而是由“人”之连其所指之“个体人”，而后可以说此“人”有数，或此“个体人”有数。至于一个体有数性相，而可属于数类，则又见性相与类之有数。此即“数”之一面连于“类”，一面连于“个体”之证。若说关系，则或为类间之关系，或为个体间之关系。此中之类与个体有数，关系自亦有数。而一一之数，又可各表示各类之事物中，其个体项目之多少之相同。所谓个体项目之多少相同之二类，即同有某若干数之个体之二类。此某数之概念，即成为定此“个体项目之多少相同之类，为一类”之类概念。而“数”亦即可视为“各类事物其个体之项目之多少相类者之类”矣。然诸数间，又有其相互之关系，如大小等。此诸关系亦有类。吾人之将种种数，合之分之，增之减之，即可形成各种之数。此各种之数间，又有种种之关系。数之增无定限，而有超限数，有限数与超限数，各为一类。有限数与超限数之间，亦有其关系。由此而种类、关系之概念，即遍运于一切有限数与超限数之概念之中。而论此种种之“数”之关系与数之“关系”之“种种”，在现代逻辑数学思想中，亦有种种专门之学说，非我所能论，亦多与本书所论者无关者。然关于现代逻辑数学思想中以类言数之思想及类型之说，则与本章之论题直接相关，不可不一论。

七、观类之层位

此现代逻辑数学思想中之类型说，初在求解决数学中之诡论。然其说之所以立，则依据于一更广泛之类的逻辑、类之哲学之观点。此乃由于人之反省及此类之观念，初原自人之用定类之某某性质，指具此性质之一切个体事物，而定此一切个体事物为一类。此中之个体事物，属最低一层位，类则为较高之一层位；此一类中之“一切个体”之“一切”，即只限于一切有某性质之个体。此中用以定类之性质，亦即所以直指谓个体。至于吾人之更说此用以定类之性质自身，亦有其性质，则此性质之性质所定者，即属较高一层位之类，其项目，非个体事物，而为诸性质。如吾人以白之性质定类，其项目即是一个个体事物具白之性质者。吾人如说白、蓝、红、黄等诸性质，有一可见之性质，而以有可见之性质定类，则其项目，即是白、蓝、红、黄诸性质。此有可见之性质，即属较高层位之概念，其所定之类，如红、白、蓝、黄，亦属较高层位之类。此中，定较高层位之类之概念，可用以论谓较低一层位之类，而不能直用之用以论谓个体事物。如吾人可说某白物之白，是可见的性质，而不能谓某白物是可见的性质。于此，吾人若谓一切色只有红黄蓝白黑五者，则吾人说一切是白的之物，一切是蓝的之物，……皆分别规定一类。此中之“一切”，亦只分别用于“是白的一类之物”，“是蓝的一类之物”等。然吾人说一切有此一切颜色者，则另规定高一层位之一类之物。如吾人可说万花筒中有此一切颜色，或日光中有此一切颜色。此万花筒与日光，乃依其具一切颜色而自成一类，而同以具一切颜色为其宾辞。此即与一切是白之物，只须是白色，亦只以白为其宾辞，此宾辞

不包涵一切颜色者，不同其层位。此一切颜色中之一切，则用于定红黄蓝白黑之各项为一类，而不同于“一切是白的”中之“一切”，只用于定一切白物为一类者。故此二“一切”，乃不同层位之“一切”，以各有其所定之类。吾人亦不能以此两一切为同义，而混淆其层位，故不能说一切白物类中有白与他色，亦不能说一切颜色类中有诸白物等也。此分别“一切”之有不同之义，即所以分别类与由诸类合成之类之类，以成层位高下之不同之类者。而在同一层位之类或类之类之中，自尚可有虽同层位，而类之型式仍不同者。如一切是白的或一切是红的，皆由其具有一色，而各被定为一类。故定此二类之思想方式相同，而所用之命题函值，互同其型。但人如将一切是白而方者，定为一类，又将一切是红而圆者，定为一类，则皆是以一属色、一属形之二性质所定出之类。则定此二类之思想方式虽相同，与所用命题函值亦互同其型；然却与前之只以具有一色定类者，不同其方式，亦不同其型。但又皆可说属于同一层位，而与以具一切颜色所定之类，不同其层位者。因此后者中之一切颜色中之一切，乃属于高一层位之一切，而一切具一色者，或一切具一色与一形者，乃属低一层位之一切之故也。

此分个体与类之层位，并以属一层位之类之型式，仍有种种不同之类型之论，唯在其辨类之层位一点上，最为重要，而为可用以解决若干逻辑上、言说上之诡论者。如人说“一切话皆是假的”，即成一诡论。因若一切话中包此一话，则此“一切话是假的”，是假的，即不能说“一切话是假的”。反之，若一切话中不包括此话，则此一切话不是一切话，即亦不能说“一切话是假的”，而此“一切话是假的”亦是假的。……此即形成一诡论。此类诡论，现代逻辑中所举出者尚多。然此皆可由限定此中所用之

“一切”之名之意义，而避免之。如限定此“一切”于人未说此一切话是假的以前之一切话，或某范围内之一切话，则此诡论可避免。若然，则所说为假之一切话，在一层位，此“一切话是假的”，在上一层。若吾人更说“此一切话是假的”是假的，又在更上一层，则此中之所谓话，有种种层位之话。每一层位之话，各成一类，当分别说；而不能将此不同层位之话，混为一类，即不能将此各层之话，合为“一切话”之类，而更说其为真为假矣。此合各层位之话之一切话，先无层位之限定，乃不可说者，亦即混乱诸话之类型者。

此种将一切话分层位类型之论，虽可解决若干逻辑上之诡论，亦同时使若干名辞概念，失其可普遍应用于各层位之意义。因若依此说，而谓凡“一切话”皆只限一层位之一切话，则话之一名即不能连于一切层位之话而用。则如“一切话是人说的”，或“一切话皆是话”，便皆不能说。然吾人亦难否认一切话无论在何层位，皆是话，皆属于话之类中。而此“一切话皆是话”之一话，如视为属高层位者，亦可视作此中之一切话之类中之一分子的一话，而属低层位。此外，如说“一切思想是思想”之思想，亦可视作一切思想类之一分子之思想，而居低层位。然依今之类型说，则谓在此“一切话皆话”“一切思想皆思想”之情形下，我们固可说一类事物同时是其自身之分子。一切话是话之类。此话之类之本身，亦是一话，而亦在话之类中。故此话之类，同时为其自身之一分子。凡此一切“类”之可成为其自身之分子者，皆可更合为一类。然世间亦有其他之“类”，不能成为其自身之一分子者，如人类以一一人为分子，然人类自身非人类之一分子。——一个人各是一个人，人类非一个人。又如一切颜色之类中，有红黄蓝等类之色，而“一切颜色”之自身，则不能说是一颜色。则此一切类之不能以其

自身为其分子者，又皆可合为一类。此与上述之一切能以其自身为其分子之类，即相对反而各为一类。

然今问：此一切不以其自身为其分子之类，是否亦以其自身为其分子，而“以其自身为其所属之类”？于此若谓其亦以其自身为其分子，乃“以其自身为其所属之类”，而此类之自身却是“不以其自身为其所属之类”。此是一自相矛盾。若不以其自身为其分子，乃“不以其自身为其所属之类”，而此类之自身，正是“不以其自身为其所属之类”，则又当说其乃“以其自身为其所属之类”。此亦是一自相矛盾。今欲去此诡论，则只有根本不问此一问题，即不问此不以其自身为其分子之类，是否以其自身为其所属之类之一问题，亦即对此中之高层位之类，是否属于低层位之类，其与此低层位之类之为一类，或不为一类，根本不能加以论说。人于此只能直下分别高层位者与低层位者，而知有此不同层位之类型。是即所以根本避免上列之问题，而不问，即所以自然销除由答而成之诡论之道也。

吾人对一切不以其自身为其分子之类，可只分别其类之为高层位或低层位，则于上文所谓可以其自身为其分子之类，亦可只分别其类之层位，而更不说其为其自身之分子，以混淆其层位。此即可使不同层位之概念、思想、言说，皆各居其位而不乱矣。

八、观类之层位之贯通

上述现代逻辑数学思想中辨类之层位之说，自是依于对类之世界实有之面相，作一如实说。然复须知：如上所谓人之说话之类，所以有层位之不同，初是依于人说话有先后之序，而可以后序之话，说先序之话而来。凡此以后序之话说先序之话者，应有

其内涵的意义之贯通；则依此而有之话之层位，亦可直就其内涵意义之同处，而说其贯通与相类，更以此说其贯通相类之话，为最高一层位之话。如吾先说某话，继有说“某话是真”之一话，更有说“‘某话是真’是真”之一话。此即一标准的“以后序之话说先序之话”之三层位之话。此其所以为三层位之话，即由必先有话，然后继有“此话是真”以下之话。此中之后一话，所以说前一话，故包涵前话，而又对前话更有说。此所说者，不在前一话中，故前话为下层，后话为上层。上层包下层，下层对上层，则有所不包。此上层之包下层，即见上下层之贯通。由此贯通，而我们更可说：此三话皆是话。而此“三话皆是话”之一话，则更在上一层，乃包此三话者。此“三话皆是话”，亦在最后之序上说者。此最后之序上所说之“三话皆是话”，并非将第一层之话概后二层，而淆乱层位。因此话之义，原可通贯于一切话故。此话之义之通贯一切话，初是只自其内涵讲，不自其外延讲。此话之内涵之义，原可用以指一切不同层位之话。故吾人既说一话与其后二层位之二话后，即可就此三话皆具此话之内涵之义，而见此话之外延，及于此三话，而说“三话皆是话”。则此中有层位之分，亦有层位之贯通，以见各层位中之有不同之话，而亦皆同是话。此层位之可贯通，乃由“话”自始在内涵之意义上，可指一切话。而实见其贯通，则在知此三话皆具此“话”之内涵意义；故在此三话之后，可说此“三话皆是话”之一话，为一最高层位、最后序之话以说出。此话之内涵意义，原能指一切话，以上贯于三层位之话。此即是既说此中层位之不同，而又兼说其贯通也。

依此以论上述之“一切话皆假”之诡论，则见将此对“一切”，分辨其层位，限定其意义于一定之话，以消除诡论之道，可用而不必用。因人说一切话皆假者，乃由其知有话为假，更以此

话为假之义，遍用于一切话，故有一切话皆假之话。人见有话为假，亦原可直将此“话之为假”，用以意指一切话。此即是将“话之为假”之内涵的意义，遍用于一切话。但此有话为假之意义，原只限于此所有之话，原不能遍用于一切话，故其所意想之“一切话为假”本身为假。对此说一切话为假者，若有人能指出有他话为真，或在其说一切话为假时，意许此他话为真，而人更指出其实已意许他话为真，而问其此一切话为假之话，是否真时，彼亦自知其一切话为假之不当说而为假。故此人之说一切话为假时，非初无其所意指与意想，而其说亦正是用以表达其意指意想者。他人欲使其知此话之本身之为假，固有其道。他人之指出其说此话时，是意许他话为真，而使其自知其自相矛盾，亦正是一道。而当此话被知为假时，人之说此话本身为假，亦自有其意义。此中（一）人先说：“一切话为假”。（二）更知此“一切话为假”之话，实被意许为真。（三）再知此“一切话为假”之本身实为假。此即共有三层位之话。此中，其始于第一层之话，乃以终于第三层话之故，而被消除，故第三层之话亦即为包涵此第一层之话，更消除之者。凡后一层位之话，肯定前一层位之话，而加一“是真”之话，固是包涵之。凡后一层位之话，对前一层位之话，加一“是假”之话，亦是包涵之也。则此中并非须先将前一层位之话中之“一切”所指之话之类，先加限定于某些原是假之话，而后有后一层位之话也。若此中已将前一层位之“一切”，限定于某些原是假之话，则此“一切话为假”先已本身为真，则此诡论，自不发生，然却不能解释何以人恒有此诡论之故，亦不能有高一层位之“说低一层位之话为假”之话；同时将使高一层位之话，包括低一层位之话者，只限于说其为真之一形态，而少一说其为假之一形态，则于高层位之话，所以包涵低层位之话之二形态，亦未能备足矣。

此依序以说高低不同层位之话，其中之层位之不同，乃依于人说之先后之序不同。此先后之序必不可变，故层位之高低，亦必不可颠倒。层位之高者可包涵其低者，或说此低者为真而存之，或说此低者为假而去之。故层次低之话，与层位高之话，亦不能平等相对为二类。层位之低者之话之真或假，皆可包涵于层位高者所以说其真或假之话中；而反之则不然。然此中层位高之话，说层位低之话为真时，亦即落到此层位低之话上去说，而既往说其为真之后，亦可更去此“为真”之一话，而只存此层位低之话。故说层位高之话者，于由高层落到低层，而说低层之话为假之后，即销除此话，亦销除此“为假”之一话，而亦落到低一层位。因此话既销，其“为假”之话亦销，则说此话之话，即只是一话，因其已无所说之话也。只是一话，即非在高层位中说话之话矣。由此以高层位之话，说低层位之话既毕，即落到低层位，便可见在此高低二层位中，可由低层位，以依序上升，至高层位，或亦可更依序下降，至低层位，而可知此中之高低之层位之有其分别，亦有其贯通矣。

由此以观，所谓类之是否属于其自身之问题，亦当自其内涵而观。一类之属于其自身者，如概念之概念，亦是概念，对言说之言说亦是言说，对图画之图画，亦是图画。此中之由“说一类属于自身”，而形成之概念名辞，即正为较其所说之概念名辞，为高层位之概念名辞，而非较之为低一层位者。故谓概念之概念亦是概念者，正以概念之概念中，已包涵概念之故，图画之图画亦是图画者，亦即以其中已包涵有图画之故。至于类之不属于其自身者，即吾人不能更进而本此概念，以形成其高层次之概念者。谓“是色”之类，指一切红黄诸色，“是色”之类之本身，不是一色，不属于色之类者，即吾人可有红之色、蓝之色，而无“色之类”之

“色”之谓。谓有人性之类，指一切个人，而有人性之类自身，不属人之类，不是一个人者，即吾人不能有“人之类”之一“人”之谓。色之内涵中，更无其上一层位之“色之类之色”之内涵以包之，人之内涵中，亦无上一层位之“人之类之人”之内涵以包之，故不能说“色之类之色”是色，亦不能说“人之类之人”是人。是见一类之属不属于其自身之类，亦即依其有无“上一层位之类，其内涵，足以包之”为定也。凡一类之概念名辞，吾人能运用于其自身，而于其后再建立一上层位之概念名辞，以包涵之，以成一由低层位至高层位之次序者，谓之属于其自身之类。不能形成此一次序者，谓之不属于其自身之类。此即仍是以此由低层至高层之次序之有无，定此“属于自身之类”与“不属于自身之类”之分也。依此次序之有无，以说类之不属于其自身者，即说：于此类，一切属于其自身之话，皆不能说，而亦皆是假；而此说其是假之一话，则只所以销此一话，而同于只说此类之为此类。由此而更不须说：于一切不能说其属于其自身之类，合为不能属于其自身之一类；而亦不须更问：此一切不能属于其自身之类，是否属于其自身，以成一诡论矣。此一问，乃先设定“一切不属于其自身之类”之自成一类，然后能问。今若不设定其能自成一类，则此问自亦无有。而吾人只须自知：于此等之类，因吾人不能依之以再建立上文所谓高层位之概念名辞，而一切说其自身属于其自身之话，皆为假，而被消除，则亦更无此“不能属于其自身”，为此等“类”之宾辞，以使之成为一“是不能属于其自身之类”者，自不能有此类之是否亦属于其自身之问矣。依此吾人之能否将一概念名辞用于其自身，以建立一高层位之概念名辞，以定类之属于自身，与不属其自身者之分别，则人之概念名辞，自是有可用于其自身与不可用者之别。此分别，乃在概念名

辞之是否初为指所对之经验事物者。若其初为指所对经验事物者，则皆不能用于其自身，以建立高层位之概念名辞。如红色等原指经验事物中之红者，故不能用于自身，人类原指经验中之——一个人者亦然。但如言说、图画、思想等，则非指所对之经验事物，而是指吾人之主体活动者。凡吾人之活动，可以其自身活动与其所成者为对象者，则表此活动之名辞概念，无不可再用于其自身，以次序建立更高层位之名辞概念。吾人之言说活动，可以言说活动与已成之言说为对象，思想可以思想为对象，亦如吾人之图画活动，可以自其所已绘成之图画为对象，吾人造机器之活动，可以已往之机器为对象。故说一切言说者，仍是言说，思想一切思想者，仍是思想，对一切图画之图书，仍是图画，在机器上造机器，仍是机器。此乃由于凡人之活动凭依其已往之活动与其结果，而依次序以更形成者，皆原可以其所凭依者之意义，为其本身之所内涵之意义，而在此情形下，即可用此所凭依者之概念名辞，思之、说之，以成高一层位之概念名辞。此所成之高一层位之概念名辞，既高一层位，即不得谓其再属低一层位。则此中不当有混淆高一层位之类于低一层位之类之事。然此固不碍吾人之可说此中之不同层位者，有具内涵意义之相贯通，而相类者在，更以此说其贯通与相类之言说，为最高一层位之言说也。

第五章 依类成化境——观类界（中）

九、观心灵感通于物所成之感觉经验之 相续中类概念之地位及数之原始

人之心灵活动之感通于物，初为感觉经验。此经验，皆可说为对一一特殊而各为唯一无二个体物之经验，乃无问题者。然此所谓物之为特殊之个体之义，则当依吾人于前篇所说而定。即此中之特殊，初只是由吾人之自知其心灵，向各方向次序生起之感觉活动之自相殊别，而知其感觉之所着者，亦自相殊别，而各为一特殊，而非此所感觉性相，单独自为一特殊之谓。自所感觉性相皆可重复言，即皆为可普遍化，而具普遍意义之普遍者，而初不能用之以定一物之必为特殊之个体者。至于此人所感觉性相，是否实见其为可普遍化者，则纯视人后起之经验之内容，有无与之相贯通者而定。凡前后经验内容之可相贯通者，此内容，即实见为一普遍者。而前后经验中，除此相贯通之内容之外，其余凡内容之不相贯通者，即对此普遍者为一般所谓特殊者。然此特殊者，若再于以后经验之内容中，得其所贯通者，则亦同可见其为一普遍者。故就任何经验内容而言，皆可为一普遍者，其是否被实见为普遍者，乃纯依能否与后起之经验内容相贯通为定。故在其未得有以后经验与之贯通时，亦为待吾人所望有之以后经验与之贯通者。由此而吾人之生命存在之心灵活动，亦即可说为自持其经

验内容，以俟后起经验，与之贯通者。而当其得见有此一内容之贯通，而此内容更为人所自觉时，人即形成一普遍的概念。凡一概念皆可本之以定类，而成为一类概念。依此以说概念或类概念之原始，则自概念之有一定之内容而观，固只是一抽象的普遍者；然自此概念之内容之初亦为经验内容，而此经验内容之未得其贯通者，初亦与其得贯通而化为概念之内容者，当合存于已往经验中而言，则一概念内容之为一抽象普遍者，初乃存于其他特殊之经验内容之中；而当概念形成时，则如凸出伸进于心灵之前，而此外之其他特殊经验内容，则又如只是凹入而屈退于心灵之后。人当以抽象普遍概念作判断，以预期后来所新经验之物，而于此新经验中，见所经验事物之内容，有同于此概念之内容者时，人即得其所望，知其判断之为真，同时知二内容之相贯通；而于知其相贯通处，见此新经验之得贯通于其前之经验，而此概念内容，亦同时再贯通于此新经验中之其他内容。此其他内容，亦即可称为一特殊内容。然此内容，若能更得与以后经验相贯通，则亦同可化为一概念之内容。由此以观，则人之概念内容就其自身以观，虽为抽象普遍者，而就其所贯通于前后经验之其他特殊内容以观，则同时为通于特殊者，而有此通于特殊之意义者。由此中之特殊者，无不以其贯通于以后之经验，而化为概念之内容，则原为概念之内容之普遍者，亦即可更为此特殊者所规定，以升进为一较具体之概念。如此次第升进而创生之概念，其内容所包涵之普遍者与特殊者愈多，其概念即愈进于一具体之概念。一愈进于具体之概念，即愈能把握一般所谓具体事物之各种性相关系之概念，而为一般用以规定一具体事物之类之类概念。

依此上所论类概念与经验之关系，以观西方哲学中实在论、概念论、唯名论之争，则就概念之必有普遍内容，此普遍内容之可

重复于已往经验及可能有之未来经验以观，则其意义即不为任何实已有之经验所限定。人若就此内容之为如此如此之内容，而可普遍地呈现于经验以观，而谓之为一真实之实在，亦不得谓为非。然此内容之普遍地呈现于吾人，唯在经验之前后贯通处呈现，亦所以使此贯通，成为可能；而此内容，亦原为贯通于其他所谓特殊之内容者。故此普遍内容，初不能离一切特殊内容而存在。其离于此一特殊内容，亦必可再贯通于另一特殊内容。则其虽对任何特殊内容而言，皆可超越于其外，然离此而贯彼，终不能离一切特殊内容而自在。其似为自在，唯在吾人暂有一抽象的把握之之思维活动。然此又正证其不能离此思维活动而自在。此思维活动，即任持此内容，以为概念，而形成此概念之活动。则概念论谓此内容不能自为实在，亦是也。

此人之形成对经验事物之概念，恒由一内容较少之概念，以向于一内容较多之概念，由较抽象者而向较具体者，并用之以判断具体事物，而望于此具体事物经验中，更经验此同一之内容。此则见人之思想乃通过此概念而超越此概念，以再归至此具体事物之内容之经验者。人之用此概念以形成判断之事，亦如功成而身退，而止于一特殊之具体事物之经验之前。此时一切已往所用之概念与判断之思维活动，即皆如隐而不见，而概念唯存虚名。克在此阶段说，唯名论亦不得谓为非。然人既由概念判断，以归至特殊经验后，更可将此特殊经验内容，就其可普遍化，而实普遍化之，以成一概念之内容。于是人形成概念之思维活动之进行，即如由通过此特殊经验，更挟带其内容，以创造一新概念。则其先之似止于特殊经验之前，如隐而不见，正类蛇之行入山洞，更将带洞中之食物而再出。故此形成概念之思维活动，其行于特殊经验之中，即如一屈而一伸，既伸而再屈，以成一次序历程，而增

大扩充其所有之概念之所涵之内容者。然在另一面，当其以所涵内容多之概念，判断后起之具体事物，而不能皆得其通之时，则又可转而仍用内容少之概念，以求得其通，或转而用其他之概念之可得其通者。合此上之二者而观，则此用概念以形成判断之思维活动，即又似一“恒能自收缩其概念所涵之内容，或收缩至极而废之，更起用其他概念，而亦能增大扩充其所有概念之所涵内容”之一“能收能放、能废能起”之活物。于此对任一概念内容，如人之心灵驻足而观，皆如自为一实有。然若此心灵更伸进于前，以通之而过，则皆为一桥梁道路；既过之，则又即如屈退于后者；而在其前者，则又为其他之桥梁道路……。此亦可喻如蛇之行入一山洞，其带洞中物而再出后，更入于其他之洞者，亦将再出。则凡只于“概念活动视为一抽象活动；或只视概念为抽象之普遍者，如贯华之线，而谓其至具体特殊事物经验之前而止息；或只谓概念足说明具体经验事物，即尽其用，而其内容即唯附属于事物，以为其属性宾辞，如画之贴于墙”者，皆未能善说善喻人之形成运用概念之思维活动，与具体特殊之事物经验之关系，而知此活动之真为一如活物之活动者也。

至于专将人所形成运用之一一概念分散而观，则一一概念自皆可各规定一类之物。在人经验中，无论个体事物之“性相”或“关系”，或“某个体事物之某关系”，凡可普遍化者，而皆可成一概念之内容，亦皆可用之以定类。而组合性相、关系及某个体物之某关系，所可能定之类，则可随人所知之诸性相等之无定限的增加，而亦可无定限的增加。

依现代逻辑数学思想中如罗素之以类言数之说，更谓凡人所定之类之个体之项目，有一对一之对应关系者，则其数同。此数即此项目相同之类，得称为同类之“类之类”。然此说已先超出于

类之观念以外，而及个体事物，再由个体事物之“项目”有“一对一关系”而相同，以言数。依此而吾人如何可说二类之项目之数相同，如同为“一”，则问题转趋复杂。如谓所谓一类中只有“一”项者，即谓一类只有某项，如外有他项，亦等于某项之谓。所谓一类之项目，与他类项目，有一对一关系者，即一类之某项目必与他类之某项目相关，而更无其他之项目与之相关，则其关系为一对一之关系云云。此乃以更复杂之观念说明较单纯之观念，不合人之思想进行，宜以较单纯者说明较复杂者之自然之序。此说所用之个体事物之观念，依本书前章所论，亦为一极复杂之概念，——故此说不为吾今所取。依吾今之说，以说数之观念之所以有，则当循前所说，以谓人初以一类概念，加于特殊个体事物时，人只是望此个体事物之内容，同于此类概念之内容，而望见其内容之贯通，而求形成一真判断。此中初无“数”之观念。然当吾人发现概念内容与此特殊事物之经验内容有一贯通，人即可就此贯通之连于前后之经验，统一前后之经验，而发现有此“统一”。此一般之“统一”之观念，虽非即数之一，然可说为数之一之观念之所自始。人之前后之经验中，恒有相贯通之内容，但亦恒有人望其前经验之中之内容，贯通于其后经验之内容，而不能得之情形，则此其前之经验之内容，在其后之经验中无有。此无有，虽非即数之零，然可说为零之观念所自始。此前后之经验之次序相续，即可次第见有其贯通，而次第见有统一，是为人可次第说“一”所自始；亦可次第见有不相贯通，是为人可次第说“零”之所自始。此中诸次第之贯通，可各有其不同之内容；其内容同者，亦可再贯通于不同之内容；则此次第说之“一”，亦互不相同。此“一”亦不同于彼“一”，以此一观彼一，则彼一无此一，反之亦然。此一与彼一即相望而互相外在，以成其两，此两虽非

数之二，然亦即二之所自始也。

一〇、观自然数之次第形成及其 运用与心灵之虚位

吾人上说数之一所自始，在上述之一般之统一，而数之一，非即一般之统一。因一般之统一，有其所以成此统一之内容，而此数之“一”，则无此内容。吾人上说数之零之所自始，由后之经验中无前之经验之内容，然不谓此数之零即是此经验内容之无有。因此数之零中，初亦无“此内容之可无有”。吾人上说数之二，始于一“统一之内容”与另一“统一之内容”之互相外在以成其两，亦不谓此两即数之二。因此数之二中，亦无此一与彼一之内容可相互外在故。此数中之一、零或二，唯是可用以指任何事物与其内容之数，此数自身则可离此内容而措思者。故上述之统一，为数之一之观念所自始，而非数之一所自成。然由此一般之统一之有内容者，至数之一之无内容者，正有一自然之过渡，即一般之统一诚有内容，然一有内容之统一既形成，而往更形成另一内容之统一之时，此前后之统一之内容，即可互相超越而互相销除，而人即可只反观此统一之为统一，而不见其内容。此统一即化为一纯粹之无内容之统一。一切“有内容之统一”之内容，皆可如此被超越，则一切“有不同内容之统一”，自其皆为统一而观，即无差别而同一。此一切统一，即相统一，而为统一之统一。此统一之统一，即无一切统一之内容。今试问此统一之统一，与数之一有何异？此统一之统一，明可用于任何有内容之统一，并可只用以说此内容之“统一”者。对任何内容，当吾人自其内容之是其所是，如其所如而观，即皆为一自己统一，亦可为成就人之经验

之前后贯通之桥梁道路者。则此统一之统一，正可遍用于有任何内容之言物。而此与数之一之可指任何事物与其内容，其用无有别。而数之一，即应为此统一之统一，而亦即一般之统一超越其内容之所化成。（上文由统一以言数之说，足以会通洛克及黑格耳之论。读者可自详之）

依上文之说，数之一之所以不同于一般之统一，唯在一般之统一有内容，数之一则无此内容；而一般之统一超化其所具之内容之意义，即化成数之一。故此数之一既成，亦可还用以指经验事物之内容之统一。经验事物内容有统一处，即可以数之一指之。其再有统一处，即可再以一指之。亦可就此统一与彼统一之互相外在而为两，更合之，而以二指之。无此统一处，即以零指之。人以此“一”“二”“零”等，指人所知之经验事物中之统一之多少有无时，此“一”“二”“零”等，即名为基数。

至于序数与基数之别，则不在基数之不依序成。依今兹所说，凡数皆依序成。由零至一、二、三……皆依序成者也。此中之别，唯在基数乃可直用以指所知之经验事物之数，而序数则必须兼指吾人之知此经验事物时，所经之“知之或名之之活动自身”之数，而即以此所经之“知之或名之之活动”之数，名此知之活动所对之事物，而定其次序。如序数中之第一、第二皆分指一知之活动所对之一事物。其所以名为第一或第二者，由吾人自有一知之（或思之或说之）之先后之标准；依此标准，而为此知之活动所首先当及者，即名为第一，次及者，名为第二。此中之第一、第二之第，如宅第之第，即吾人之知之活动之所宅、所着、所对。自此知之活动之一一所宅、所着、所对上看，乃各为一物，而无二物。此第一之“一”所表者，乃吾人于知此第一时，只有一知之活动。此第二之二所表者，则吾人于知此第二时，已有二知之活

动。此中一知之活动或二知之活动之一、二，仍各为一基数。此乃由吾人之自反省其已有之知之活动，而视此知之活动如一般之事物，而计其数所得之结果。故此第一、第二中之一、二，直接所表者，乃此知之活动之数，非此知之活动所知之事物自身之数。则吾人之名此所知之事物，为第一、第二，乃移用此知之活动之数，以名此知之活动所对之事物，而即以人所历之知之活动之数，定此事物之序数。人于此所历之知之活动为二，则知之所知者为第二之序数所指；所历之知之活动为一，则知之所知者为第一之序数所指；所历之知之活动为零，则知之所知者为先于第一之零之序数所指。则此序数，固皆依基数而成名，然其为数，则与基数之直指所知事物者不同，而为一先反指此能知之知之活动之数，而更以此数为所知事物之名，而定所知事物之序者也。

依上文说，数始于一。有一，更重复此一，而观此一彼一相对，而互相外在，即有二之成。然由此一与彼一之互相外在，至二之成，必先加彼一于此一之上。此即加法之始。反之，以彼一销去此一，以还至一之无，则减法之始。此中，数之一无，而数不无，即数之零。然人既加一于一，而有二个一，合为一个二，则为对此相对之二个一，再加以统一之事。此统一之事，乃在此相对之二个一之上层位进行，而如乘于其上。若此统一，可视为数之一，则此事为一乘二，等于二之事，是为乘法之始。反之，于此一个二，分为下层位之相对之二个一，再落至下层位，于此一与彼一中，皆只见一，而销除此“二个一”中之“二”，则为二除二等于一之事，为除法之始。此中减只为加之反，除为乘之反，可不论。自乘与加言，上说之一乘二之结果，虽同于一加一而皆是二。然加与乘之义，仍截然不同。此中之加一于一，乃是先超越于前一之上，再重复此一于其后。此中有一向前次序生长之思想

历程。以一乘二，则唯是人自反观其已有或已构成之二个一，而更继此反观，以统一之活动乘于其上之结果。此中则无向前次序生长之思想历程，而只有思想之向上升进一层位，而更反省内观，亦下观其已有或已成者而统一之之事。于此，人必先知加一于一，乃有二，更有以一乘二。故加在先，乘在后。即一之数之由无而有，亦可说为加一于零之所成。故依序而说，数始于加，不始于乘。乘为对已成之数，再下观而统一之之事。此统一之之事，更有不同之方式。如有二个一于此，此统一之方式或为兼统此二而兼取，亦俱肯认此二者，即方才所说之一乘二等于二。或只偏统偏取其一，而只肯认其一，或只偏统偏取另一，而只肯认另一，此皆为一乘一等于一。或以皆不统为统，而皆不取，皆否认之，即以此不取与否认，乘于此二个一之上，使皆由有而无，即无异以零乘二而等于零。此诸方式互相殊别，各为一类之乘的方式。而此诸方式之数为四。此诸方式，乃纯依于人如何对待此二者之肯认或否认之活动而有。此肯认或否认之活动，亦为人在作判断时，可用以对待任何概念与其内容，以形成为肯定或否定之形式之判断者。唯依于人对其已有之二，加以下观后，再对之作分别之肯认否认之活动，乃有诸方式之乘法。如以一乘二、一乘此一、一乘另一、以零乘二等各方式乘法。至于自此二之所以成以观，则唯由加一于一所成。此所加之一，则又由加一于零所成。人之加一于一，乃超越此一，以重复此一。超越此一，即是否认此一；重复此一，即是再肯认此一。既再肯定此一，再反省回观其先所已超越而已加以否认之一，即于此反省回观中，再肯认之，以连于此后所肯认之一，而俱肯认之，为二个一，方有此二之数之成。此俱肯认之事，后被人自觉，即是统一此二之事，以一乘于此二之上之事。然此俱肯认之事，初不被自觉，则亦无此乘之事，而在

自觉中者，即只有此二个一之为加一于一之事所成。由此更进，而加一于此二以成三……等事，皆是先超越其前之已成之数，再重复此一，更加之于其前数之事。凡此中加一于前数，即合此一于前数，以成一数。此一与前数，皆涵于此所成之数中，亦隐于此所成之数中。至于其后之更加一，则可说为将此已隐之一，再引出之，重复之，而有者。此中之一以隐于所成之数中，如屈；其再引出而重复之以显，如伸。如此屈伸隐显相继，而次第向前进行，继续加一，而自然数之系列，即可次序形成，其项目若可增多至无穷。今克就此中之由次序加一之事，而数之系列，次序形成，数项不断增多而观，即如此数之系列之不断依序前伸，以超越于其自身原所具之数项。亦唯赖有此依序前伸，此系列中，方得有次第增多之数项，可容人之反观，而一一分别加以肯认或否认，而有此乘之之事，与由此乘之方式之不同，而配列所成之数之类。则由配列而成之数，明为后于数之由依序前伸以成之事，而乘固后于加也。

上文言自然数之系列，由继续加一于已成之数，以次序形成。此即无异谓任一已形成之数，其前程，皆若尚有一数之虚位，呈于人心之前，可容人再重复此一，而置于其中，以加之于此数之上，以生一更大之数。此所谓数之虚位中，初无此所加之一，则于此虚位中，即可说有零之数。然谓此虚位中有零之数，初同于谓此中有可容“一”居之之虚位。今人之谓任何已成之数，为继续加一于零所成，亦同于谓为此“一”之次第居于数之虚位所成。而一已成数之数，即同于“一”次第所居之虚位之数。然由此数之虚位，容“一”次第居之，又可以“一”名此虚位，而可说有“一”虚位，虚位中有“一”零之数。今有此一零之数为一数，更合于在此已成之数中“一”所居虚位之数而计，则必较在此已成

之数中“一”所居之虚位之数 N 多一，而为 $N+1$ 。此即超限数之观念之所以成。然此超限数之为数，实即指数之虚位之数。已成之数之前程，恒有其虚位，故合此虚位而计之数中之虚位，自必永大于已成之数中之虚位，而非此已成之数中之虚位之数，所得而限，而为一超限数。然此上所谓数之虚位中，初无一之数，亦无任何数，而一切已成之数，初无不在此虚位中为虚，而数之观念在此亦为虚，则可不说此虚位为数之虚位，以致亦可不由此虚位之数，非已成之数所得而限，以言超限数，而可只说：此虚位为人心所知，而在人心。此虚位，即可称为人能超越于其心灵活动所已形成之数之外，其心之容量中，所余之虚位。如人之心灵之容量中，无此虚位，则人之次第加一于已成数，以构成更大之自然数，即成不可能；而本此自然数，以构成其他之数，更发现其关系之事，亦不能有。唯人有此心灵之容量，以有此虚位，以容人构成自然数，更构造其他种种数，而发现其间之关系，乃有数学。则一切数与数学，亦只能存于此心灵之容量中，而在此心灵之虚位中进行，而数与数之关系之似无限，数学之似无限，即只依此心灵之虚位之有而有，而亦为此心灵之虚位之所涵容。则此心灵之虚位，即又如永在其所涵容者之外，而为此所涵容者之外限矣。

一一、观数概念与类概念之应用之效限

吾人上来说，自然数之系列中之数，由加一于零而成，即加一于数之虚位而成。此数之虚位，可说是零，亦可说只是一数之虚位、心灵之虚位。此至少自人之思想历程看，宜如此说。人之思想历程，初非始于知有数，而是知以一类概念，判断事物，而

族类辨物。此人之以一般类概念判断物之时，初不知有数。即数之一、与数之零，亦初未尝有。然吾人亦无妨自外而说，因此时在人之思想中，任何一数皆无，而其思想中之数概念之数，即为零。吾人亦即可说人之思想“数”，即由数概念之数为零，至数概念之数为二。如知有一，则其数概念之数为二或三是也。然此皆自外而观之语。若在人未有数概念之时，则既无数概念，亦更不能知其数概念之数为二，或为三等也。然人无数概念之时，人可有一般之类概念，以有其对事物之判断，则类之概念先于数之概念。人在以某类概念判断事物，而见事物之内容，同于此概念内容时，即发现二者之贯通统一，人更知此“贯通统一”之同于任何判断中，人所发现之任何类概念之内容，与所判断事物之内容之“贯通统一”，而后人可进而形成统一之统一，或数之一之概念，还用此数之一，以指一般之内容之统一。由此一之次第加于零或心灵中之虚位，乃有自然数之系列之形成。如前文所说。

此上之说，乃谓数之观念之原始，在人之类概念与事物内容之贯通统一。此与依类之个体项目之一对一关系，以说数为类之类之说固不同；然此亦是先有类概念，更有其内容合于此概念内容之事物，为个体，然后有数之说，而亦是建数之基础于一般类概念之说。此中，吾人若专自吾人之用类概念，以形成一判断说，即是先以类概念，定一命题涵值，而望有一个体，具此概念内容者，能满足此命题涵值，以形成一真的命题。若专自吾人判断命题之形成之自身说，即是对一判断命题，更有一肯定，或肯定之为真，而说此判断命题是如此，亦即是如此。此即人之理性上之自肯活动，见于此判断命题之形成之中者。人必先有以类概念，定命题涵值，有理性上之自肯活动，并形成一真判断命题，然后能

说数之一。则此数之一，即可说为依于某个体满足某命题涵值，亦依于某理性上之自肯活动，并依于某判断命题之为真而有者，亦可说此“一”为某个体满足命题涵值之别名，或某理性之自肯活动之客观表现，或某判断命题之成为真之真理之客观表现。然当吾人见有某个体物，其内容，合于某类概念，而满足某命题涵值，以成某真命题、真判断时，吾人说有“某一物”之“一”时，吾人却不须说其为满足某一命题涵值之项目，为一个体，乃类似于满足其他命题涵值之项目之为一个体者，“一”为类之类云云。诚然，吾人说有“某一物”之“一”时，直就此“一”而观，此“一”自有其普遍的意义，人凡于见有其他满足一命题涵值之某一个体时，皆可说一。此处之“一”，即可称为类之类。然人在正说有某一物时，此“一”只缘人见某物之内容与一类概念之内容，有贯通统一而起，亦即直接由见有某一物满足一命题涵值而起。人此时之用有普遍意义之一，即同时限定此“一”之意义，以应用于其直接见有之统一贯通之处。此时，此“一”之意义，即特殊化，非复为兼指其他凡有统一贯通之处，或凡有一物满足一命题涵值处之一。人始知有一，亦当是先知此特殊化之一，如小孩乃先知某一人某一物之一，方更知此一之有其普遍的意义，以为运用于一切人物之一。若人必先知有此遍用于一切人物之一，而后知某一物某一人之一，则人永无始知有一之时。此始知有一，乃知此特殊化之一，即只知某贯通统一之有，而依之以起之一。在此所知之一之义中，即“未尝知有普遍意义而为类之类”之“一”也。又人在知有某物之内容，同于一概念之内容，而见有贯通统一时，人自可知此某物内容之多少不同于此概念内容者，即可再对应人之特殊的概念判断，而见其为一特殊的个体。然此中人可并不知某物必为某类物中之唯一无二之个体，亦可不知此外

之有无其他个体之等于此个体者；则亦更不须说某物为某类物中之唯一无二之个体，或此外无其他个体（即若有，亦等于此个体）等，然后能知有一。则此一之概念，亦不待对此某物之为唯一无二之个体等有所知，然后能立也。至于上文说此一，为理性之自肯活动之客观表现，或判断命题之真理之客观表现等，固皆可说。然理性与真理之客观表现有种种，而不须只以数或数之一为其表现。此中，唯以人之理性表现为一特殊形态，即以“类概念”判断“事物”，而见其内容之贯通统一，方为数或数之一，所依之以生之原始。在有此内容之贯通统一处，吾人可说：某判断对某物为真，更说某物为一物，某判断为一判断。此中为真理之表现者，亦只是此“某判断中之类概念与某物内容之贯通统一”，及由之而有之某一物之“一”与某判断之“一”，而更无其他也。

吾人方才说，由某判断对某物为真，即可更说某物为某一物、某判断为某一判断。由此而当某判断对某物为真时，吾人即可更作一判断，即“使某一判断为真之物之数是一”之判断，此判断亦为真。此即数之判断之始。而当此一判断，再对另一物为真，则此一判断兼对二物为真，而可化出“使此一判断为真之物之数是二”之判断。此判断亦为真。由此而吾人之应用任何类概念用以成就判断，皆可说有种种数之物，使之为真。此种种数之物，即皆为属于某类之物，而其数即某类之物之数。而吾人之判断某类之物之个数为何，即同于此判断中之类概念之可能应用于物，而得为真之次数之为何。然此判断中之类概念之应用于物而得为真之次数，合为一次序历程。此中吾人只须循一次序历程，以次第加一，而综合之，以得此中之类概念之应用于物之次数，亦即得吾人之判断中之某类之物之个数。此固亦非必须先知此数之为一切可应用此数于其类之个体之类之类也。

上文谓由吾人对某判断之为真，可说其次数，而对某类之物可说个数。此说某类之物之个数之命题，有某数可用，而说其个数为某数之命题，即得成为真，而某数之概念，亦得成为真。至于人所可能构造或发现之其他一一之数，则虽不对某类之物之数为真，然亦可对其他之一一类之物之数为真。世间之任何类之物，无论其个数为如何，亦总有吾人所可能构造或发现出之某一数，对之为真。由此而无论世间任何类之物之个数，如何增加减少，皆可有数之某一个，对之为真，而终逃不出此可有之数之网罗涵盖之外。此亦如世间之物，虽可不属此类，必属于彼类，终逃不出吾人可有之类概念之网罗涵盖之外。由此而可助成之一哲学，即以一切数概念与其他类概念之和所成之世界，为昭临于一切个体事物之上，而自己存在之柏拉图式哲学，如前文所提及。然此上之义并无必然性。人若顺观其用类概念以判断时，必前向于一定之事物，而次第观其个数：则人在对一定之事物，只有一定之类与数概念，能用以形成真判断时，其余之一切类概念、数概念，即皆不能应用，而若应用之，即皆只对此一定之事物为假者。故在一定之物上看，除某些类概念之内容存于其中者外，其余一切类概念之内容，皆不存于其中，亦皆全部为知此一定之物之心灵活动所废弃。而当所知一类之物之数只为某数时，其余一切数，皆不存于其中，亦全部为此心灵活动所废弃。则此其余一切类概念，对此一定之物言，皆无所指，而其所规定之类，皆同为一空类，而无分别。此其余一切数，对一定之物之数言，其数皆无所指，而在一定之物之数中，此其余之一切数皆不存在，而其存在之次数为零数。然此说其为空类、为零数，仍是先思及其余一切类概念，或数概念，而更观在此一定之物中无有此等概念之内容之辞。若在吾人只知有一定之物与其数之时，则人可根本不思此外之类概

念与数概念，则此空类之类，零数之数，亦不得而说，而根本无外于此一定之类概念与数概念者之存在。又吾人用类概念判断，而不知其个体之数时，则只有类概念，而无数概念。至于在吾人未形成一类概念时，则连此类概念亦无。克就此人之心灵活动，可不知有数，亦不知有类之际以观，则此心灵活动，即存于类与数之世界以外，一无类无数之世界。此即如心灵活动在无所思之状态所见之境。此心灵有此境，即有此世界。若有此世界，则此有类、有数之世界，即为心灵所可超拔之世界，而非心灵所必须凭之以网罗涵盖具体事物之世界者。若人不凭之以网罗涵盖具体事物之世界，则谓其昭临于具体事物之世界之上，或谓世界中之具体事物，皆为表现此数与类之世界中各数各类之内容者，即皆不得而说矣。

一二、类概念及数概念与感觉经验事物之次序 相应生起之历程与客观存在事物

吾人若不以类与数之世界，为昭临于具体事物之上而自己存在者，则吾人可反而唯自吾人之数与类之概念，初连于吾人之判断；而更观：在吾人之判断历程中，吾人恒由发现吾人所持以判断之概念，不得吾人对事物内容之经验之印证，而恒即自废弃之，而更本吾人对事物内容之新经验，以另形成一类概念，则知吾人之类概念之形成，大可后于吾人对事物内容之经验。人对事物内容之经验，尽可初只是一纯粹之感觉经验，而与其他经验，初无所谓类与不类者。类概念，则为由发现一感觉经验内容，有贯通其他感觉经验内容之普遍意义，而继之以形成者。若然，则人之类概念之次第形成，即为随顺人之感觉经验之次第前申，而后次

第形成者。既形成，而以之判断后起之感觉经验中之事物，若见其内容不相贯通，即须自撤回而后退。此所谓后退，即一经验内容之自消逝，以容一新经验内容之呈现更重现，以便形成其他之类概念。由此而人遂有不同感觉经验内容之自身，更迭的重复于新经验之中，而吾人亦即可随顺此感觉经验之内容之自身之更迭的重复，而更迭的形成不同的类概念。吾人之用此不同之类概念，以次第判断后继之感觉经验之生起，亦为对此不同的类概念，更迭的次第运用，以求应合于此后继之感觉经验之生起的次第。于此中，若再得其应合，则吾人更自加强对此不同类概念之更迭的次第运用。此更迭的次第运用，既由加强而成习惯之后，则吾人之更迭的运用此诸类概念，亦如吾人心灵活动之绕此诸类概念而旋转，而亦渐更不求自逃于此旋转之活动之外。此即吾人通常所谓客观外在之属某种类之事物之概念，所由以形成，而为吾人之所以得见有属各种类之事物所合成之现实存在之世界之本。兹更解释如下文。

原吾人之所以谓有客观存在的属某种类之事物，固原于经验，然此乃原于一特殊类之经验，非人之任何类之经验，皆可形成一客观存在的属某种类之事物之想，亦非只须吾人之用一类概念以判断，而知其对某事物为真，吾人即能谓此某事物为客观存在之事物。因吾人之知此概念对某事物为真，即知其对某事物之经验为真，而见吾人前后经验之贯通。此并非必然可产生此某事物为客观外在之想者。此某事物之为客观外在之想，非只由于吾人知用一类概念以判断，而知其对某事物为真，而当是由吾人之可相继的用不同之类概念，以成相继的判断，而见此诸概念与诸判断之次第更迭的在相继生起感觉经验事物中成为真。此则必待于感觉经验事物，相继生起时，其自身所次第更迭的表现之内容，同

于吾人次第更迭的生起之概念之内容。吾人之次第更迭生起之概念，若为吾人随意制造者，则吾人不能谓感觉经验事物之相继生起，其次第更迭的表现之内容，必同于吾人次第更迭生起之概念之内容。必须吾人次第更迭生起之概念，亦先是随顺感觉经验事物之内容之次第更迭生起，而次第形成，更次第更迭生起者，方能与感觉经验事物之次第更迭生起时所表现之内容，相应合。而当吾人次第形成而更迭的生起之概念，必须应合于感觉经验事物之次第更迭的生起表现之内容，而不容吾人之随意制造其内容与次第时，吾人即感到此感觉经验事物之次第更迭的生起之秩序，乃外在于吾人之心灵之随意制造，而对之为客观存在者。由是而吾人乃得有此所经验之事物，为客观外在之想。由此感觉经验事物之诸内容为次第更迭的生起，即见此诸内容，皆各为能反覆重复出现之普遍者，即一类概念之内容；而此诸内容之依其更迭的生起之序，而合成之概念，即亦为一类概念。世所谓“客观存在，而属于某类之事物”之概念，亦即“其诸内容，乃依其更迭的生起之序而相关连所组成”之概念也。

今欲举例明上所述，亦甚简单。如吾人谓此一桌为客观存在之属桌类之物，此非直由吾人对桌之经验之内容，同于吾人之桌之概念之内容，便可说其为客观存在。此对桌之一经验，亦可能只是吾之一幻觉。实则吾人之经验一客观存在之桌，吾人必须对一桌有次第生起之不同经验。在此不同经验中，吾人可在一时经验此桌为方或为斜。此方斜皆不同之类概念。然吾人对桌之不同之方斜经验，可由吾人循不同角度，而次第观桌之时，次第生起。而依任何一定角度，以观桌，皆有一定之方与斜之生起；此中不容吾人更于次第感觉此方斜之时，想像此方斜不如此次第生起，吾即由此以谓此桌为一客观外在之桌；并谓其自身有此次第表现为

方斜之性质，即其所以为此桌之内容上的性质。此中之吾人所以判断此桌之方斜等为如此次第生起，而相联结，其所用之一切概念，则皆初由吾人先有次第相联结之方斜之感觉经验之生起，而更随顺之以形成者也。此一切概念既形成，用以作判断，而更在继起之自不同观点，以观桌之所生起之次第经验中，得其应合，吾遂得谓此桌之实有此方斜等之相联结，为其性质内容，而为合于吾人所有之对桌之概念之桌之类矣。

由上所论，则吾人之知有客观存在之属于某类之事物，必先有相继之感觉经验事物之内容之次第更迭生起，而于此更迭的生起，见此内容之可重复而为类。次为吾人之概念之随顺之而次第形成，亦更迭的生起，而持之以形成判断。再次，为见其后之感觉经验事物之次第更迭的生起，其内容，亦应合于此判断中之概念之次第更迭生起中之内容。此中，若专自后来之感觉经验事物之内容，应合于吾人之概念之内容上看，并不能断定此感觉经验事物，为客观外在。必吾人之概念，先随顺于感觉经验事物之次第内容，而次第形成，并次第求在内容上与之应合而见其为同类，而自知不能随意形成其概念；再以其概念判断事物，而感此次第更迭生起之事物内容与概念内容二者之相应合而实为同类；然后有此属某类之事物为客观存在之想。故此物之客观存在之想，乃多重之相“类”的关系之发现与形成之产物。吾人之谓世界由种种客观存在的同类事物所合成之世界，亦即由吾人之随处有此多重的类的关系之发现与形成之结果。（关于事物之客观存在如何建立之问题，上文只及其一义。于后文之感觉互摄境，道德实践境，更有所进论。）

依上列之说，人对事物欲有真知识之成立，固必须用类概念，以成判断。然自此类概念之自身，初须随顺感觉经验以形成，又

终必于继起之感觉经验中，求其应合以观，则此概念仍只为前后之感觉经验求贯通统一，所经之桥梁与通路，而不能超临于感觉经验之事物之上。则一切只由吾人之必用概念，以成判断，又可用种种不同之概念，以形成种种不同之判断，以涵盖网罗经验事物，而主张具体存在之事物，只为表现此概念之内容之柏拉图主义之说，即尽失其所据。唯有随顺感觉经验事物之内容之重复的次第生起以形成概念，再用之于感觉经验，方为形成事物之真概念、真知识之途，亦为吾人之所以得肯定有客观存在之经验事物或具体事物之道也。

第六章 依类成化境——观类界 (F)

一三、观存在事物之存在意义及生物之 出入于类与超类之本性之理解

吾人所谓客观存在之事物，即一般所谓具体事物。此种事物皆不能只是应合于一单纯之类概念之一单纯的个体，而可以单纯之类或数之一说之者。此种事物，必为在一次第历程中生起，而次第更迭的于吾人对之之感觉经验中，表现其不同之性相形式之内容，待吾人之加以顺观，而更可一一分别以类概念，或数之一说之者。由此事物之次第表现不同之性相形式之内容，故其内容非一时全部现实，而恒有其他内容，为其所能表现，而非现实者。由是而此具体事物，即皆为有潜能之事物。其有潜能，而有所

未现实之内容，即见其有所缺少，而为不完全者。前文提及之西方由柏拉图、亚里士多德至中古之哲学，皆以一般所谓客观上现存在之事物，乃本质上为不完全，唯有能将一切现实事物，其可能表现性相之内容，完全加以思想，或以思想加以完全实现之上帝，乃为纯现实，而无潜能之完全的存在。然此说，则初由见现实事物有其更迭的表现之内容性相，亦有其能表现，而未现实表现之内容性相，更将此内容性相，先虚提于事物之上，然后有之说。若吾人自始将一事物所能更迭表现之内容，皆属于事物之自身，则其能表现而未表现者，皆可化为其所表现，而在成为其所表现者时，能再加以超化，而不表现者。自其能表现，兼能不表现，而超化此内容言，则此存在事物即更有一超现实之能，亦超此表现之内容之性相之能。若此内容性相，只永恒的现实于上帝之思想，则此存在事物，岂非在此义上，有一超于上帝之能？于此若说上帝之自身能永恒的现实此内容性相，亦自能超此内容性相之规定，以为一单纯的存在，则此存在事物之能超此内容之性相之能，又岂非其同于此上帝之能者？故吾人只自存在事物之有其所能表现，而更不表现之，未必即为此存在事物之有所缺少之证。此中一存在事物有其所能表现，而不表现之内容性相，是否可说为其自身有所缺少之关键，则在其是否能次第更迭的表现其所能表现，而亦次第的自加以超化而超越之，以成一继续不断能表现种种内容性相，而显之、出之、伸之，亦能再不表现之，而隐之、入之、屈之，更表现其他内容性相，而对此种种内容性相，亦显之、出之、伸之，以此成其自身存在之继续地屈伸出入显隐，于此诸内容性相之中，以为定。一存在事物所具存在之意义之完全之程度，亦唯当视其如此之屈伸出入隐显之事，是否能继续于至久，其运行之范围，是否能极于至大、至广、至高、至远，以

为定；而非以其能将其所能表现之内容性相，皆全部表现，以成为现实，即谓为最完全，而由其内容性相之有未能表现者，便谓其必有所缺少也。

然即依循吾人上来之说，仍可说世间所谓存在之事物，其为存在之完全程度，有所不同，而所以得称为存在，所具之存在的意义，亦有所不同。如吾人一般所谓“事”其所具存在意义，即恒不如一般所谓“物”所具之存在意义之多。一般所谓事，如电光之一闪，可为一去而不回者。则谓其为存在，唯可自此事之在一段时间中，亦有其事之若干性相或内容之相续次第更迭表现于此一段时间中说。故此电光一闪，在一段时间中，其前后之闪之性相内容，必有相同，而在前后时间中，相续次第更迭表现——然后吾人可说此电光之一闪，为存在之事。此电光之一闪，吾人可以仪器照出其闪动之性相，而见其中有此性相之波动与重复。若其只有一波动，而无任何之重复，则吾人可不以之为真实存在之事。此波动中之重复者，即次第更迭表现者也。故人对一切只一度存在，而其中无内容性相之重复者，不视之为一真实之存在。吾人说一物之真实存在，自始即就其能更迭的表现某内容性相，说其为一真实存在。吾人将某一事，视为某一物之所为，则某一物既有某事，于某事中表现某内容性相之后，即恒可再为此某事，以表现此内容性相。纵其不再为一某事，吾人亦可就其所表现之内容性相之有普遍的意义，或可普遍化，而就其可能再表现，以谓其实有能表现其内容性相之一“性质”。故将事连属于物，而视为物之所为，则物为真实存在，而事亦皆以其为物之所为，以为物之性之表现，而为一真实存在。故吾人将电光之闪，视为电子之所为，则可就电子之能再闪为电光，而谓此电光为实有之电子所实有之电光。然吾人若不将一事更属于一实有之物，则一事之自

身中，若不同时包涵重复之内容之表现，以为一包涵“此诸重复内容之事”之事，则吾人亦可就此一事中之内容无重复处，而谓其为一有而逝即不回，其有同时为非有，而谓其非真实存在者。则吾人对任何之事，若克就其内容之为昔所未有，其后亦未必再重复者，而又不连之于物以说，即亦可不说之为真实之存在矣。又一切世间之物，其为真实存在之意义，初不必相同。如吾人所谓无生物，当其存在时，固有其更迭表现之性相内容等。然其所更迭表现之性相内容，则明不如生物所表现者之多。一生物恒能在不同环境下，表现有不同之性相内容之活动，而在同一环境下，又恒能重复其已有之表现。而一生物之呼与吸、睡眠与醒觉等一切生命活动之韵律历程，皆为更迭的重复的表现其性相内容之事。所谓生物之愈高等者，则其适应环境之表现愈复杂，其生命活动之韵律历程亦愈有不同之性相内容之隐显出入屈伸于其中。吾人即可说其生命存在之内容之幅度愈久愈广，其存在之意义愈丰富，而愈近于完全。吾人亦可就其生命存在之各时间中所表现之性相内容之多，所经历之事之多，而说其一日之生活之内容，胜似无生物之生活百年，而无大多之内容之表现者，而其一日之生命，亦可胜似百年。

此生物之存在，不同于之无生物之存在，不只在其所能重复，而更迭的表现之内容之丰富，亦在其生命之活动之偶然随境而发者，其内容亦皆可为再重复，而成其以后之诸生命活动所更迭的表现之诸内容之一。此即生物之所以有后天获得的生活习惯性向之形成之故。此所形成之习惯性向之强有力，或有助于生物之继续存在者，并可再遗传于其后裔，以为其后裔之本能的性向，而使此性向，成为一类之生物之前后代之一共同的种类性。由此生物之不断有后天获得之习惯性向与遗传，而一生物即可不断在其

一生之存在或其种族之存在中，不断形成其种类性。此所形成之种类性，又可与其一生之存在或其祖先之种类性有所不同。此即所谓生物之演化之原。此生物之由演化以不断形成其种类性之历程，亦同时为一直不断改变、超越其先之种类性。若其不改变、超越其先之种类性，便不能形成新的种类性。则此能改变、超越其先之种类性，即是其能形成以后之种类性之本。其超越、改变其先之种类性，为出此种类性；其形成以后之种类性，为入彼种类性。生物之演化历程，亦即生物之不断出入于彼此不同之种类性之历程。自生物不断出入于各不同种类性，而非任一种类性所能全加以限制以观，则生物之生命之所以为生命之本质，不只在其有种类性，而在其亦能化其种类性，而生物即不只有种类性，亦有能化其种类性之性。此能化其种类性，正所以见其“有种类性，而运行出入于各种类性”之性。则生命之所以为生命之本质，即唯是“自运自化于其种类性之中，而又能超出于种类性之外，以将其种类性之本身，加以更迭的运用超化”之性而已。

此生物之生命之自运用自超化其种类性之性，更可在生物之演化之长程中，得其其实义，亦可在一生物之一生之生长死亡之历程中，得其其实义。生物之生命乃次第长成。其次第长成之任一阶段，皆有此阶段中之种类性之表现。而一生物之生长历程，即一次第超化其先之阶段所表现之种类性，而出乎其外，以入于其后一阶段之生命所表现之种类性之历程。然一生物之由生长而死亡，则似为此生命之全出于此一生所表现之种类性之外；而其所遗之形躯之物，则唯表现其同于无生物之种类性之事。毕竟当一生物死亡，其生命本身是否已死亡，此是别一问题。此乃不可由其所遗之形躯，唯表现无生物之种类性而证明者。因生物在生时，其所表现之种类性，不同于无生物之种类性，则一生物即不能只化

同于无生物。吾人唯可就生物死亡之时，不见有其先所表现之种类性，由其所遗之形躯之物而表现，以谓此所遗之形躯之物中，无此生物之生命；而不能断定此“生物之生命，在生时所表现之种类性，与其所表现之能运用超化其种类性之性及此生命之自身”，之非另有所往。今吾人若设定此生命之另有所往，则所谓死亡，即惟是其不表现其在生时之种类性，而全出于此种类性之外，以便其于此生之后，再入于其他种类性，以成其他生之一过渡。然吾人今可暂不对此问题作决定说。

舍此生物之死亡是否只为自出其种类性之事不论，生物之生长之自身，要为不断出入于其不同阶段之种类性之事。此生物之在其生长历程中，不只自出入于其一生之不同阶段之种类性，合以形成其为属某种类之一生物，且恒求延其生命于后代，而使其一生所获得之习惯性向之若干，化为其后代之遗传性，而得保存于后代。凡属同种类之生物，而不同其性别者，恒各有其多少不同之性质，为其生命存在之内容。故其相交配而生殖出之后代，其生命存在之性质内容，即恒为其父母体之性质内容之一综合，而更加以超化，以使其生命存在内容，成一新种类之内容者。此生物之恒求与异性交配，以生殖具新种类之内容之后代，即为一生物之“自求出于其所属之类，而使其后代生命，入于一新种类内容，而具此内容”之一生命的要求。然何以为生物之父母者，能各分裂出其体之部分之生殖细胞，以更合为一细胞，而发育为一后代之生命，则为生命世界一大秘密。凡生物之生殖细胞，皆可名之为生命种子。种子之形体，恒远小于生物之躯体，其何以能涵藏“再发育为一整全生物之躯体，而将其前代之父母体之生理心理”之性向，遗传保存于后，即首为人所难于理解。吾人固可就一生物之后代之生命之自另为一个体，而谓其另有其独立之生

命功能，其存在亦即当另有其形而上之根原。吾人在功能序运境中论因果时，当论及此一切存在之以功能为其形上因之义，乃不可废者。然即承认此义，仍有一生命之种子，何以能为接引同类生命之出现或投生于此世间之根据，而使此另一生命，即依之而发育长成之问题。此中唯一理解之道，吾以为唯是谓生物于形成其种子时，即同时有一将其自身之发育长成之生命历程，加以倒转，而收卷之，以化为此种子之发育之“潜能”，而藏此潜能于此种子中，一活动之方向。对此一活动之方向，可以一想像，帮助理解。即吾人可想像有一电影机，将一生物一生之发育生长历程，全部次第摄入于一胶卷。吾人今更逆此摄入之之序，而将此胶卷次第倒映；则吾人之观此倒映之胶卷时，即可见此生物之发育生长历程中之事，其在后者，皆如向其先之事退屈，而入于其先之事之中。人于此所见之生物之发育历程，即非由一种子，而有组织，有器官，以由幼而长之历程，而是一由长而幼，由器官，而组织，而还至一种子之历程。此所还至之种子，即可说为将此生物之发育历程，倒转而收卷之，以化之为潜能之所成。吾人亦即可说此种子，具有再发育为同类之生命之潜能。于是此生物于自身之生长历程中，其同时自形成其种子之事，即为生物一面表现其潜能，以成其向前伸进之生长，一面收卷其所表现，以向后退屈而化之为潜能之事。前进如射箭，后退如拉弦，乃属不同而相反之二方向者。故生物自身之生长发育之事盛者，其所生之种子恒少；而所生之种子多者，其自身生长发育之事即衰。于是一生物之自身生命之内容之丰富完全之程度，即与其生殖之种子之多少，成反比例。故生物中人类之生殖最少，而愈低等之生物，其生殖愈多。此生物之自身之生长，乃其潜能之化为现实，为阳道；其生殖种子，则为收卷其现实，以成种子之潜能，为阴道。此阴

与阳：为生命之两极，互为屈伸进退。若生物之生长，可称为正性的生命，则其成种子，即化为一负性的生命，如今物理学中，有负质子、负物质。然此为负性的生命之种子，亦自与生此种子之正性的生命为同类，而可自开阴而出阳，以出其后代之生命者。此所出之后代生命，可另有其形上之根原。此后代生命之始，乃始于种子既成，或与异性种子相结合，更与境相接，而始生长发育之时，故不可说单纯之种子即后代之生命。如人之精虫，不能称为即后代之生命。然此后代之生命，自是承种子之潜能而生长发育；而见此潜能之类，能规定后代生命之类。若谓后代生命，自有其形上之根原，则此规定，即只是接引，而以类相召。如声波之互振，前者息而后者生。前息为阴，后生为阳，而其类同，即成其前后之相续，而相涵。故即谓后代之生命，别有形上之根原，亦必以前代生命之将其生长发育之历程，倒转收卷，而化之为其种子所具之潜能，开其先路；然后能有后代生命之降生，而出现于世间，以自成其同类之生长发育。于此克就一前代之生物，能将其生长发育之历程，倒转收卷，化为种子中之潜能而观，亦见此生物之自有成此发育生长之现实，而自伸之之能，亦有超化此现实、化为此潜能而自屈之之能。此生物之有此伸屈于此现实与潜能之能，即生物之有一能自运行于此现实与潜能之间，而兼超越此现实与潜能之“性”。此能兼超越现实与潜能之“性”，固非如柏拉图、亚里士多德与西方中古哲学家只以现实与潜能言一切生物与存在之性之所能及者也。

一四、生命之依类成化与依类 通达之思想生活

吾人以上谓生物之生命之所以为生命之性，即在其恒能于其生长发育之历程中，不断超化其所历之诸阶段，所属之类，亦在其能自运行、自超越于上述之现实与潜能之间，以开启其后代生命之存在等，固非否认一生物之发育生长，与其所形成之种子，有其所属之类。因一生物之生长发育之每一阶段，虽皆是出于其先之阶段所属之类，然其生长发育之全程，仍属于某一类，而与其他之生物之生长发育之全程属另一类者不同。一为父母体之生物所生之后代，虽为另一生命，而分别与其父体或母体，有不相类之处，而赖此以成生物之变异与演化；然任何类之生物，皆不能忽然演化为全不同其类之生物，而演化之历程中之各阶段，仍各有其所属之类。故于此生物之生长、生殖、演化之事，唯可视为次第出一类而入于另一类，而其所出入之各类，皆可视为属于某一大类之小类者。今若有一生物，能出入于其所属之大类，与此大类同位之一切大类，及此一切大类下之一切小类，则此生物所出入之类，即为无穷，而非在其有限之生命存在之时间中所可能，以致亦非吾人只有有限之类概念，以分别规定生命存在之类者，所能本此诸类概念，对其如是出入之事，加以穷尽的描述者。就吾人之本其有限之类概念，所规定之类与生物之类言，则任一生物皆有其不能出之一大类。亦唯赖其不出于此大类，自恃其属于此大类，而得在此大类下之各小类中出入，而于此出入中，表现其生命之所以为生命之本质或本性。若其不属一大类，则亦无此大

类中所属之小类，供其出入，而表现其生命之本质或本性。故其属于一大类，与兼能在小类中出入，即又当合以为一生命之本质或本性。则只说生物之生命属于类，与只说其能出入于类，而恒能超化其类，皆非生物之生命之本质或本性之全矣。

吾人既知生物之必属于大类，能超化其所属之小类，而出入于小类，亦在此能超化其类之意义下，不属于类；即可进而再观世所谓无生物之在其变化历程中，亦是不断超化其所属之类，而又恒有其所属之大类，为其所不能出者。此无生物之异于生物者，不在其不能于变化中，自持其类，使其所属之类之内容，多少保存于其存在之时。无生物于其存在时，固亦皆多少能保持其所属之类之内容。此乃无殊于生物之存在时，必多少保持其所属之类之内容者。然生物保持其所属之类之内容，乃兼求保存自己生命与种族生命于未来。生物现在之种种活动，亦恒为其未来之自身与其后代之活动，预作地步。生物之对其环境中之物之适应，与对环境中之物加以改变之活动，皆恒是为其自身与后代之活动，形成一新环境。故生物之生命，不只为其现在而存在，乃兼为其未来之自身与后代而存在。此即不同于无生物之只于其现在之存在中，保持其所属之类之内容，而不能于其现在之存在之活动中，对其自身与后代未来，预作地步者。然亦正因如此，而一无生物之活动，更不为其未来之目标之所限，即不为“欲延续重复其类性于一未有之未来”之要求欲望，或目标之所限；而其所保持之类性，亦即随时可成为非其所保持者。此亦即同于谓其存在似更不为此类性所限。以此，而无生物反更能随其所遇之境，与之相感应，以变为其他类之物，而为一似更能出入于诸类之中者。然其与境相感应之事，非只由其自身作主，而兼由境中之他物作主。此又不似生物之能自求适应于境中之物，而能选择之，改变之者。而

此无生物变为他类之物后，亦即无异于其自身之由存在而化为不存在。故诸无生物之随境中之物，而自变其类，以出入于诸类之事，与生物相较为论，即皆唯是随顺境中之物，与之相感应，以“次第存在而生，亦次第归于不存在而化”之大化流行之历程。生物则为在此诸无生物所合成之大化流行之历程中，兼“求自存其类于未来”，而除与其外之境可俱生俱化者之外，亦可自有其所必不甘于化，而求其常存于此大化流行中者在。此求其常存者，即其所属之大类，与在此大类中，其所常出入之小类；足以使其常得出入于其中，而见其能属类、亦能超类之生命之本性者。由此而生物之世界，存于无生物之世界中，即自成一“在无生物世界之大化流行中求真实常住者”之生物之类，而亦求与此无生物世界之大化流行相适应，以成其自身之变化，而合以成一“有此无生物之世界之大化流行，亦有此生物在其生长发育演化历程中之大化流行”，之一“大的大化流行”者。吾人之观此大的大化流行，即须兼观无生物之自持其类于现在所遇之境中之物，而自化其类之事，与生物之更求自持其类于未来，以成其生长发育与演化之事二者。吾人于此所观得之世界，即为一一切万物依类而存在，又依类而成其变化演化之世界，即为一依类成化之世界。

此一依类成化之世界，所以为人所发现，乃由于人之能依类以观万物，而能自出入于不同之类概念之中，然后能知有此万物之出入于类所成之变化。若人自始无不同之类概念，以分别应用于物，而不能自出入于此诸类概念之中，以不断超化其原有之类概念，而不断形成新的类概念；则人亦不能知万物之此种依类以成其化之事。然此人之能形成此类概念，又初由人之在感觉经验之次第生起历程中，原见有所经验之事物之重复表现其内容。人知有此重复之内容，即人之所以初能形成原始类概念之本。吾人

持此类概念，以为判断，更见其与后来对事物之感觉经验之次第生起相应合，即吾人之有“事物属于某类”之知识之本。故若人不能先依感觉经验中之事物之内容之类，以形成吾人之类概念之类，则吾人之此知识，即不可能。此吾人之类概念之随顺感觉经验而形成，原于吾人之思想之随顺感觉经验而起。此感觉经验之起，乃吾人之生活中之事；而此思想之应之而起，即亦为吾人生活中之事。由此思想而形成之类概念，亦在此吾人之生活历程中。此中，若吾人思想之形成一类概念之后，即限于此类概念而执之，并一往以之普遍判断感觉经验中之事物之类，即恒导致谬妄，而不得事物所属之类之真。此则有待于吾人之思想，能自超于其所限执，亦有待于感觉经验中新事物，自显其所属之类于人之继起之思想中，使人得本此继起之思想，以破其先之思想中之限执，使其思想，恒知以类概念判断，而又能自超化其所限执，然后能既知事物之类，合于用以判断之类概念者，又知其不合者，待于吾人之超化此类概念，以另形成一类概念，以使吾人之思想，得通达于其他类概念。此能知类而通达之思想，即为使吾人得如实知有依类而成化之世界之所本。此依类通达之思想，为吾人之心灵活动；而此依类成化之世界，即与此思想相应之境也。

人之思想之能知类而通达，或表现于由一大类，而知其所属之小类，或表现于由平等之诸小类，更知其大类，或表现于由一小类而知同位之另一小类。其由小类以次第达于大类，可无定限；其由大类次第以达于小类，或由一小类，以次第达于其他小类之事，亦可无定限。此人之由小类之概念，以达大类之概念，赖于超化。由大类以达小类，由小类以达其他小类，亦同赖于超化。此超化之道，不外世所谓缩减一小类之概念之内涵，即得大类之概念，增加一大类之概念之内涵，即得小类之概念。不变此一小类

属于大类之内涵，而变其在大类中成为此小类之内涵，而易之以其他在此大类中成为另一小类之内涵，即得其他同位之小类。此中，人之能缩减、增加、改变其类概念之内涵，依于人之有理性的思想，乃其他生物之所不能者。其他生物，可于其生长变化之历程中，由属大类而更属于小类，或去其属小类之性质，而只表现其属大类之性质，或转而表现属其他小类之性质，然不能有对

种之类，以成其思想之超化，即人之思想由较普遍者至较特殊者，或由较特殊者至较普遍者，或由一特殊者至其他特殊者之事。由此而人可说，唯因人之能思想之理性中，原有此普遍特殊之范畴，然后能知种种大类小类之分。然此思想中之普遍特殊之范畴，即所以表思想活动之能向于普遍化，或向于特殊化之一作用或机能。人对任何之思想中之内容，皆可缩减其内涵，而普遍化之，以成一大类，亦更可增加其内涵，而特殊化之，以成一小类。任何一经验内容或思想内容，在未普遍化、特殊化之先，只为一可普遍化、可特殊化者，而其本身初乃既无所谓普遍，或特殊者，故此普遍化与特殊化之机能作用，乃为后于此经验内容、思想内容而有，并非必须先有，而后人方可有其经验或思想之内容者。人之思想，固有此普遍化、特殊化二机能。然亦不能说此二机能只属于人之思想，而当说其兼属于人之“始于感觉经验所成之记忆与习惯的行为”中。因人能记忆，即过去之所经验者之内容，再现于今日之记忆之中，使过去所经验之内容，得重复于今之记忆，而见其为能普遍化者。人之记忆过去之事之大体，而更及其细微，即此记忆之更特殊化。又人之一切习惯的行为，皆过去之行为之方式、内容，普遍化于其后时。一习惯行为之连于其他习惯行为，以结成一系统，即此习惯行为之成一连于其他习惯行为，成一较特殊之习惯行为。故由吾人之记忆与习惯行为，而形成之生活，其本身即原有一普遍化、特殊化之机能，固不限于吾人之理性的思想也。由此而吾人即不可说此普遍、特殊，只为人之思想中之理性之范畴。若必如此说，则须兼说吾人之记忆与习惯行为所成之生活，皆有同一之理性之运行于其中，但可为人所不自觉，而唯在人之思想中，乃自觉此理性之存在耳。今若作此说，固亦未尝不可。然人毕竟先有一般之生活，而后有思想。则吾人亦可不先

说此普遍化、特殊化为思想之机能、思想中之理性，而当先说之为吾人之生活与生命自身之理性，或生活生命之自身之不断普遍化、特殊化其生活生命之存在之内容等之机能。此机能亦不只为人所有，亦一切依类而成其变化之生物，以及无生物所共有者。故此机能亦即一切存在事物之“属于某大类，皆可兼增一性质，以成为属于此大类中之小类者，或其属于一小类者，皆可减一性质，以成只属一大类”之机能也。

由此人之思想之有此能普遍化、特殊化，以形成类之机能，乃连于人的生命生活中之能普遍化、特殊化其内容之机能，故人之此依类成化之思想，亦连于人之有记忆，习惯的行为之生活之依类成化。此思想之依类成化，而不滞碍，以由一类，及于此外不同之类，以往来通达者，其思想即为一知类通达之思想；而其相应之生活，即一知类通达之生活。此中之思想与生活，乃互为根据者。故人无知类通达之思想，固无知类通达之生活；而若人之生活，非知类通达之生活，人之知类通达之思想，亦势不能久持。故此人之生活与思想之知类通达，必须交互为用，相养相成，而此亦即所以使其生活与思想，自相通达，亦即使人之思想之类之事，与其他生活之类之事，见为一同类之事者也。

然吾人上所言之知类通达之生活与思想，则非易形成者。人通常之思想，恒知类，即役于其所知之类，而以所知之类，类天下之物，其生活亦定限于平昔生活之类，与此类中之小类，以成习惯，而定限其此后之生活于某类之习惯之中，以至于老死。又人之生殖传种之本能，吾人上已说其即生物之自延其类之本能。故人之生活之只任其男女情欲之放纵者，固皆出自对此自延其类之本能之滥用；人之念念在其子孙之嗣续，而非出自一自觉的存宗祀之公心者，亦与禽兽草木之只知延类传种之情，不甚相远。而

凡此人之只顺其习惯而生活，而其生活之或纵男女情欲，或唯为其自身之所安所习之生活计，或唯为其子孙计者，则其生活与思想，皆自限于其所属之类，而求其延续，皆只可谓之能知类或依类之思想或生活，而未能通达于此类之外之他类者也。然吾人试放眼以观天下之众人，则皆可见其生活与思想，罕能出于其习惯之桎梏与室家之念之外，而难有一由一类以随时通达于他类之知类而通达之生活思想之形成。此即孟子之谓人之异禽兽者几希，王船山之所以愤言流俗之众人皆为禽兽也。

然人亦自皆多少有知类通达之思想与生活，以成此人与禽兽之几希之辨。即此人之自安于习惯与为室家谋，而更知他人之亦有所习与室家之一念，即已为通达于他人之所习之类与他人之延类传种之事，以自拔于其思想生活所知所依之类之一念，而于此一念中，已有一念之扩大其生活思想之事在。人由知一家之类，以至于知合诸家以成之民族之类，更知合诸民族以成之人类之类，再知合人与万物所成之一切存在之类，亦人所共能。而由延一家之类至于延民族之类，人类之类，万物之类，使皆一一得其所，或居其位，以至于未来，皆出于一依类而次第通达之情，亦人所共望。则此知类通达之生活与思想之理想，亦人所共有。然人之形成此一理想，必待人思想之能自开拓以观照此种种之类者，然后能之。此知类之事，则通于吾人后文观照凌虚境中，观照人物之种种性相之类之事，能由观照类而知类通达，更以不同类人物之各得其所，各居其位为目的，则为人之道德实践之行，而通于后文所说之道德实践境者。在西方如柏拉图之由辨人心灵之能力之类，知国家社会中之人：分为农工军人治者之类，而于其《理想国》中，求具不同心灵能力之人，皆各得所居之位，以成一公平之治。在中国如荀子之知人之类之异于水火草木禽兽之类，在其

有义以制礼法，使人有农工商贾士君子之不同之才者，皆得所居位，而相生相养，所以致天下国家之正理平治，皆由其能善观人物有类别之分，而又有使各类之人皆得所居位之道德而兼政治之理想，而求加以实现或实践者也。然柏拉图以人之天生之才质之类，为一定而不移，而不重此天生之才质之可由学问而变之义，则此将使——人终身居于依其才质之类定之其阶级、职业之类，而不能转移；则亦无异于使其生活、思想皆定限于类，而更不能由转移，以通达于异类；则柏拉图之本人之思想，虽能知类通达，而未能以人人皆能自知其生活之类而其心灵又能通达于其类之外，而亦有转移其所属之类之自由，为一至高之政治之理想；则柏拉图，犹未能自觉其有知类通达之心灵，而自推其心，以知凡人之类皆可同有此心，亦皆同要求有此自由；则柏拉图之哲学心灵、道德心灵，尚未能为一至高之知类通达之心灵矣。

第七章 功能序运境——观因果界、目的手段界（上）

一、泛论功能与因果关系及目的手段关系

此所谓功能序运境，乃指任一事物或存有之功能，其次序运行表现于其他事物或存有所成之境。此所谓功能，与能力、效能、力用、效用，皆可视为同一义之语。此功能或力用等所依事物之体，可就其别其于其他之体，而称为一个体。一事物之功能、力

用表现时，所生之相或性相，皆可依其为一类之概念之内容，而本之以规定此事物为属此类之一个体者。然说一事物之体或个体，乃自事物之自身或自己而说。说相或性相，则恒是附于其体，而为其体之相说。又一体之相，则又恒自此体之表现其功能、力用于人，以为人所见者而言。然说一物之体之用，或其相之用，则恒直就其能对其他之物或存有，所表现之功能之自身而言。当一事物之体之用或相之用，表现于他物时，此其他物之自体与其性相功能，即皆可有一改变。故说物之功能，即与说物之体与相有别。说物之体与相，可只就一个体物或一类物之自身上说；而说物之功能，则必须更连及于其他个体物与他类之物而说。此功能之概念，即自始为一关系于不同之个体物、不同类之物之一关系性之概念。此乃不同于说一个体物或一类物之体与相，可不连其所关系之他物之体与相而说者。

由此功能之概念，自始为一关系于不同之个体物或不同类之物者，故此功能之概念自始亦为一贯通诸个体物、诸类之物，而可说为较此所贯通之物属一较高之层位之概念。实际上一个体物或一类物之功能，亦恒遍及于各不同之物。如吾人说太阳只为一恒星、一个体物，然其光辉力、热力、吸引力，即其功能之表现。凡此太阳光辉所照，热力、吸引力所及，无远弗届，皆其功能或力用之所在。即一任何微小之物质，如一原子，以物理学家观之，亦与太阳同具有一无远弗届吸引力；而将其所具原子能表现出，其力用更亦可巨大无比，以影响及于无数之物者。由此一物之功能、力用及于他物而言，亦即此物之关系于他物，而功能之概念即为关系之概念。然此一关系，不同其他之抽象的关系，如时空关系、形数关系，以及抽象概念本身间之关系等。此种种抽象关系，虽连接诸关系者，然对诸关系者不发生实际之改变影响。此抽象关

系即可说为外在关系。而由一物之功能、力用之关系于他物，则对他物与其自身，恒发生改变之影响。此种关系，即为一内在于诸关系者之内在关系。此种由一物之功能、力用之及于他物，而使他物有所改变之关系，通常即说是以“一物或其功能、力用为因，他物之改变为果”之因果关系。凡吾人在日常生活中，先欲获致某果，而备其因，以致果时，于此备因之事，恒称为手段；于欲得之某果，则称为目的。故凡人之用某手段，以达某目的之功利性的行为活动，亦皆是一欲由备因以致果之事。人之生活于世间，初即怀有种种生活上之目的，亦恒作种种手段之事，以达其目的。故人之备因致果之事，初恒即由手段以达目的之事。而人所观之因果关系，初亦恒为观手段之事与目的达到之事，二者间之因果关系。人固可求知一与吾人之目的及所用之手段无关之事物间之因果关系。然人在知此种事物之因果关系之后，亦恒可再用此事物间之因果关系之知识，以备因致果，而求其有关目的之达到。人所知之因，有为致某果之必须条件者，有为其充足条件者，有为其充足而又必须之条件者，有为其一条件而非必须与充足者。大率人在欲由备因致果，而达其目的时，恒以致果之充足而又必须之条件，为最重要之手段；更以只为致果之充足条件者，为次要之手段；再以为致果之必须条件者，为更次要之手段；而以一条件非必须，亦非充足者，为最次要之手段。此即明见因果之关系之知识，可直接用于决定吾人达目的时，对手段之选择。关于此人之求知因果之事，与人之以手段达目的之事，恒互为根据以进行。于本章最后一节，当再详说。要之，人一日不忘以手段事达目的事，人即一日不能不信世间有因果关系之存在，并信此因之有致果之力用、功能，而求“因”之力用、功能，由近及远，由今至未来，以致其果而达其目的。人亦即在相信此功能、力用

之能次序运行，以由近及远，由今及来，而由因致果之信念中生活者也。

上文说除因果关系外其他诸关系，如时空关系、形数关系、抽象概念间之关系，乃对相关系者不发生改变影响者。如“甲大于乙”“甲在乙之左”“甲先于乙”中之为甲、乙者，即皆不以有此“在左”“先于”“大于”之关系，而有所改变。一切思想中抽象概念间之关系，如“种属于类”之“属于”，“色异于声”之“异于”，皆同不变此诸“声”“色”“种”“类”诸抽象概念之内容。然吾人亦不能即据以谓此等关系，即在因果关系之世界、功能之世界之外，或决无任何义之功能、力用。因此等关系皆在思想世界中呈现。其在思想中呈现时，即与思想自身发生关系。其与思想发生关系时，此思想固亦不能改变此所思想之诸关系等。然此思想之所以不能改变之，乃由在吾人思想之之时，吾人即顺其如何如何而思想之。此顺其为如何如何而思想之，即肯定之而不改变之，故此关系之为如何如何，自不能以此人之思想之而改变。然此亦不只吾人之思想此等关系为然，吾人之思想任何事物之性相、种类，而顺其如何如何而思想之时，亦皆不改变之。即吾人之思想因果关系，思想何谓功能，亦不改变此因果关系，使成非因果关系，或使此功能成非功能。然吾人思想任何对象，无论其为何物或何种关系，皆所以成就吾人之思想之历程，亦成就吾人之知识，以使吾人之思想知识，或由少而多，由简而繁，或化繁为简，由多而少；或由浅而深，或由深而浅；或由疑而信，或由信而疑；或由妄而真，或由真而妄。是见吾人之思想与知识之形成，即可以此所思所知者——如何呈现于此能思能知之心灵之前而自有其改变。此一切所思、所知者，为思想、知识之形成之一条件，则亦即有助于思想、知识之形成之一功能，而为其一因。在吾人之

所思想为一个体、或一性相、或一类时，吾人固可说此个体等，为形成此对个体等之思想之一条件，此条件有一形成此思想之功能，为此思想之形成之一因。吾人之思想任何关系，如以个体为关系项时，其纯外在之关系——此关系皆可使吾人之思想由一关系项，循此关系以及于某类之其他关系项，以为此思想向某方向进行之道路，而内在于此向某方向进行之思想，“而成就吾人对此中之由一关系项，经此关系，至其他关系项”之整个的思想者。因而此关系，亦可说为使吾人思想，由只为思一关系项之思想，改变为兼思另一关系项之思想之一条件或一因，亦即有使吾人之思想自改变之一功能者。唯吾人于此可说：此关系之有此功能，而能为因，乃由吾人思想之通过此中之关系，亦即此关系在思想中之故。吾人之思想之所以能及于另一关系项，或另一关系项之思想之所以出现为果，乃以吾人之“思想前一关系项”与“思想关系”之二思想之和为因。如吾人之“思想甲”与“思想大于”之和，即为一“思想甲大于”。以此为因，以排斥对“甲所小于、等于之思想”，即导吾人之思想，唯向于此“甲之所大于”之“乙”等，而以思乙等为其果。故此中思想之所思之关系或关系项，为一思想形成之条件，而有形成思想之功能，可说为思想形成之因，乃间接说。吾人亦不能孤立的说一关系项能自为因，以使吾人之思想，至于另一关系项。若孤立的说一关系项，则其与另一关系项之关系，如为外在关系，即可有可无者。此一关系项，如何能使吾人思其必关系于另一关系项，乃不可解者。然吾人若直接以一关系项与任一关系，综合于一全体之思想，为先行之因，以问其何以关系于另一关系项，而引致另一直接对之之思想，为后继之果，则此可直接说为思想之自以其先行之二思想为因，以有其后继之一思想为果，而见思想之自有其引生后继思想之功能。而吾人又可

说，一切所谓外在关系皆可思想，而内在于此顺其外在关系而思之思想历程中，而有此间接的属于因果之世界、功能之世界之意义。于是此因果功能之世界，即可说为一能无所不包之世界矣。

由此因果关系之世界、功能之世界之为无所不包，吾人即可随处本此因果关系与功能之观念，以观世界，而视为因果关系与功能所弥沦之境。吾人前所提及之种类、层位、次序、个体、时、空、数目等抽象概念，无不可连于因果关系为论。于是吾人即可说有不同种类之因果关系、不同层位之功能或力用。个体物之因可为一、或为二，或为任何数，其果亦可为一或为二，或为任何数。于是有多因一果，一果多因，一因一果，多果多因之种种因果关系。又一因在时间、空间上，或与果相接触，或不相接触。不相接触者，其在时空上之相距，又或远或近。一因之效用，在时空上所及之范围，亦可小可大。又事物之无时空上近因者，可有远因，无大果、久果者，可有小果、暂果。无此因者，可有彼因；无此果者，可有彼果；非只一因者，或有多因；非只一果者，或有多果。由此而有种种远近、大小、久暂、一多、不同之因果关系。因又有因，果又有果，以成一因果之次序系列。在因果之次序系列中，因之因可溯至无穷，果之果亦可溯至无穷。而任何种之因果系列，皆可为在时间上贯彻一切事物之始终，在空间上

之因果关系。至人之一切应用科学之知识，更大皆为应用其对事物之因果关系之知识，而以备因为手段，达其欲致某果之目的者。于是人之求知识之事，一切以手段达目的生活上之事，亦皆同是由知因果，而备因致果，以使其求知识及一切生活之事得以成就之事矣。

二、主观的内观因果至客观的上观因果

上文唯是泛说功能、力用之连于目的手段关系，及因果关系之种种一般之义。兹当更及于此中哲学问题。人原有种种不自觉之目的，并尝用种种不自觉或自觉之手段以达之，故人初恒自觉有能力用手段，以达其目的。更可视其欲达目的之愿望为因，其作手段事为果；或以手段事之存在为因，其目的之达成为果。此中目的之达成，为主观上之事，而手段事则恒连于主观目的以外之其他客观事物者。此手段事，即可视为一客观事。因一手段事又可达他人之目的，而他人之目的亦对我为客观事故。再一手段事，可不能直接达一主观目的，只直接成就另一手段事，以间接达一主观目的。一手段事，又可只成就对我为客观之他人他物之事，而亦不见其可直接达我之主观目的。再一对我为客观之他人他物，亦可自成就另一客观事，而不见其与我主观目的有何关系。由此而吾人即可由目的手段关系之观念中，发展出客观的因果关系之观念。此客观因果之观念之涵义，亦较目的手段关系为广，而可更包括此目的手段关系，以为一特种之因果关系者。就此中手段事之恒连于客观事物与此中之目的属于人者原对我为客观、属于我者亦对人为客观言，即更可视手段事与目的之关系，为一客观的因果关系。吾人之初自谓有用手段以达目的之能力之观念，亦

即连于因果之观念，而成一因能致果，或因有生果之能力之观念。于是人对此能力之观念所生之哲学问题，亦同时与由客观因果关系而生之哲学问题相连，而不可分矣。

此一连于能力观念之客观因果关系之观念所生之哲学问题，自东西思想史观之，乃至为复杂之一问题。以西方而言，则希腊之亚里士多德，首有一系统之客观之因果理论。此一客观之因果理论，初即是将此主观之目的手段间之因果关系，直接加以客观化，所成之客观世界之因果理论。此一因果理论，谓世界一切事物之变化，应有一目的因，而其目的，即在其变化之向往于一性相或形式之实现。故此性相或形式，即为其有此变化之历程之一条件，此一因称为形式因。然此形式之实现，恒用前已存在之事物为材料。此以前事物本身，亦为此形式得实现之一条件，而此以前事物即称为质料因。又此事质料就其为质料而观，乃原可不有此变化或运动，以向往于一形式之实现者。故此质料所以能变化运动，应再有一使此质料变化运动之动力或能力为因，使此质料得实效力于此形式之实现。此即为实效因或动力因、能力因。由一动力或能力，使一质料变化，而实现一形式，即一目的之达到，亦即一目的因之实现，而致果之事。故此目的因中包括有形式因之义，亦包括有此形式之实现之义。此形式之实现，则以一动力或能力之加施于质料，为其手段事，或手段因。但以一动力或能力加施于质料，乃所以使质料成为实现目的中之形式之质料。此动力，只有一媒介之功用。故当质料既成实现一形式之质料，而达此目的后，此所新成就之事物，即只有此“形式之加于此质料”。至以前所用以变化质料之动力，则如婚姻成而媒妁退不见。此目的因之义，既只为一形式之实现，而此形式已实现于此新成就之事物，此事物即为唯一之客观存在者。故于此客观存在之事

物中，可只说形式与质料之二因，而四因之说，即通于二因之说。在四因之说中，原有之“目的为因之义”，与“动力或能力为因之义”，在此二因之说中，即若隐而不见。然此二因之说，乃纯就由四因所成之客观事物，而分解其内容，只见二因而说。此只见二因之客观事物，溯其所以成，仍当依于四因之说。此四因之设，固由人之直接客观化其目的手段之观念意识而成立者也。

此人之以其目的为因，而以其行为等之手段事为果，吾人可名之为主观上的内观因果。依此目的手段观念之客观化而成之说，如亚里士多德之四因以至二因说，则可称为依此内观之因果，以外观因果之说。此说之依内观之因果以外观因果，乃自始有目的或形式之实现，与其所依赖之质料或动力之相对。人在日常生活之实用的技艺性的行为中，亦实恒一方有一所对之客观事物之世界，一方有一主观之目的，而人更欲加一能力，于此客观事物之上，以转变之为达其目的之用。此即始于一主观目的与客观事物之相对。此中之主观目的，有其形式，客观事物，即为一质料。对此质料，人乃初不重其自身之形式者。然人将其主观目的中之形式，实现于此质料，而成就一事物后，则必重此所成就之事物之形式。此形式，乃其主观目的之初所欲实现者；而今已实现，更观其已实现，即可自觉其目的之达，而有一满足。故由人之重此事物之形式，人遂可于一切初只视为质料之客观事物，亦重其自身所包涵之客观形式，而更谓其所以有此客观形式，由于其自身之原有此一客观目的，或造物者之原有此一客观目的之故。此客观之事物之形式，有丰富简单之别。设有一客观之事物之全体，具较丰富之形式者，将此全体之形式，加以缩减，则成形式较简单之事物。故一生物体，而有知觉、理性者，如人，其形式之成份最丰；只有知觉而无理性之动物次之；只能生长而无知觉者，又

次之；而无生物之不能生长者，其形式又更少。吾人所知之任何存在，皆有其若干形式的成份。然以此形式成份，可减少、再减少，则吾人可设定一形式之成份少至零之质料。此即亚里士多德承柏拉图而来之纯粹之质料，或原始物质之说。此外又可设定一无质料能加以完全实现之一纯粹形式之世界。而此“纯粹之质料或原始物质”与“纯粹形式”，所以必说为有者，则以无质料，则无体现一形式者；无形式，则质料无其所是或所有；而无异非有。无此形式与质料二者，亦即不能有由形式与质料合成之客观之物故。至吾人之所以必说客观之物，由此二者合成，若更追至其本于上述之目的手段观念，则当说是由吾人在日常生活之技艺性的行为中，原有一目的，又有其所用以达此目的之客观事物为质料之故。若吾人自始无一技艺性之行为，则亦无一“未达之目的”，或“目的中之形式”，与可为质料之客观事物之相对，则人于任何客观事物之存在，固可一一视为整一之事物，而非必视之为形式或目的之实现于一质料之结果，或形式与质料之和合体，而亦不须有此所谓原始物质、纯粹质料与纯粹形式之设定矣。

然此亚里士多德之哲学，既先由目的中之“形式”，与“可为达此目的形式之质料之其他客观事物”之相对出发，而更将一一客观存在之事物，皆分为形式与质料二者以观之，则其纯粹质料或原始物质，与纯粹形式之相对，即皆为必须设定，而无可逃者。因人在有一主观目的，其中有某形式，而未实现之时，客观事物之世界中，乃显然无此形式者。当人只以此客观事物作达目的之用时，初亦必只重其为实现此形式之质料之意义，而不重其自身之形式者，以其自身之形式，乃吾人欲达其目的之时，所正欲将加以转化，或另以一目的之形式，加以规范，改变者故。人于其主观目的，重其形式之意义，于用作手段之物，只重其质料之意

义。此即是将一形式与质料二者相对之观念。本此二者相对之观念，以观客观存在之事物之形式成份，既可递减，即见此形式之成份，可次第自事物之存在中抽离，以至乎其极，即必有一纯粹物质与纯粹形式之二世界之相对而互外，再以此二者之次第结合，说明客观事物之存在。此中之纯粹物质，自其本身无任何形式之成份言，即只为一体现形式之纯粹潜能。自现实物乃由形式之有物质潜能实现之以成而观，此物质潜能即可说为接受形式，亦使形式得实现，以成世间之现实物者。在此义上，物质即当为一世间所谓现实物之现实原则。柏拉图即有此义。然就此物质潜能之初无形式，亦不能自定其所体现之形式，因而亦不能自成为一现实之物言，则又为不包涵此现实之原则者。由是而此物质即只是一可体现任何形式者，而实定其应体现何形式，以成为现实之物之现实原则，即转而只能在其形式自身，先自为一现实的形式之存在。此即进至亚里士多德之说。依亚氏说，一切存在之物之形式，必先在上帝之思想中，为一已现实的形式。由此在上帝思想中已现实之形式，与纯粹之物质潜能之结合，方成一兼有现实的形式，与其潜能或质料之存在物。依此说，潜能之自身不能自具一现实之原则，即同于谓此潜能之自身，无现实物中之现实性，亦无现实物之能现实之一能。此现实物之现实性或能现实之能，皆由其形式之先在上帝思想中之现实，而有之现实性，所付与；其能现实之能，亦当说只是上帝之思想，恒能将此形式现实于其思想中之能之所付与。由此思想再转进一步，即出一问题：即此原始之物质，既不能为现实存在物之能现实之根据，何不说此原始之物质或潜能本来无有，而只说由此上帝之有将一一存在之物之形式，先现实于其思想之中之“能”，即其恒能现实化一形式，以成一现实物之“能”？此能现实化一形式，以成一现实物之能，即

上帝之创造现实物之能。上帝之有此创造现实物之能，固可不在其自身之此能外，创造现实物。然上帝既有此能，则亦可于其自身之外，创造现实物。于是此一切世间之现实物，即可视之为上帝所直接创造，亦即上帝之自无生有之一创造，而不须说上帝之将其思想中之形式，付与其外之一原始物质为材料，方有现实物之存在矣。此即由亚氏之说转进至西方中古之思想，以上帝之全能为因，以生一切存在物之果之说也。

此种以上帝之全能为因，而以世间物之存在为果之说，同时亦即以上帝之造世间之目的为因，而以世间物之存在，为达其目的之手段之说。此仍是将人之主观目的手段之因果观念，推至上帝，而至乎其极之一因果观念，乃开自亚里士多德之上帝论，而完成于中古思想中之上帝论中者也。此一因果观念，亦为一客观的因果观念。然此客观的因果观念，非只关于一般人心相对之客观世界中之事物之因果观念，而为关于一超越于世界中一般之客观事物与人心之上的客观超越的上帝与世界之因果关系之观念。此中，上帝之为因，在上；世界之为果，在下，而人之在此世界中，以上观此世界存在之超越因，而溯本于上帝之全能。吾称之为由人之主观的内观因果，而更客观的“上观世界之因，以观此世界之果”之自下而上观因果之论。

三、由上观因果至下观因果、后观因果、前观因果之说

此上观因果，以上帝之全能，为世界一切存在物之因，而一切存在物为其果之说，在诸一神教中之思想中皆有之。依此上帝之全能为因，以观一切存在物为其果，则一切存在物，皆为此上

帝之创生物之功能之表现，亦上帝自身之功能之表现。而人于此，即可以此世界之一切存在物之次序创生，为上帝之功能序运之境。人之见有一功能序运境，亦初恒只是一自然物之神或上帝之功能序运境，而有种种宗教上对此神或上帝之功能序运之赞颂等。然依于此在一切世间存在物中唯见上帝创生物之功能之说，则——世间物之自身之功能，即皆由上帝假借而来，其一切功能皆当归于上帝，一切存在物之善与光荣，亦当归于上帝自身之善与光荣。于是一切存在物之自身所有之功能，皆为可有可无，其存在亦为可存在可不存在。上帝则为能使任一物存在而有功能，亦可随时使之不存在，而失其功能者。又若此世间物之存在为果，上帝之全能为因，此因即为一可生果，亦可不生果之因；其生果，亦可为在任何时、任何地，生任何果，以产生奇迹者。而自此因之可不生果或不生果处言，即失其因之义。自其可生任何果言，则此因与果间，无一定之关系，其所生之果之如此者，可不如此，则可有者，亦随时可无。于是此上帝与世间之物之因果关系，亦即为不定而随时可改、可无，而为偶然之关系。世间之物依此关系而生，即为一偶然的存在。此则与吾人一般言事物之因果关系，为一定之必然关系，并可由此一定必然关系，以言因果律之为一定而必然之义，互相违反矣。

于此，吾人若要使此上帝为世间之存在物之因之说，与一般之因果关系之为一定而必然之义相融通，则西方中古哲学家，如多玛斯（Thomas Aquinas）遂说此以上帝之能为因，以创生任何物，乃自一切物之第一因说。然上帝之创生物，除以其自身为第一因外，更可以其他事物，为辅助之第二因以下之因。由此而吾人一般所见之世间物，其所以不能忽然而生，必更待一般世间所谓为前因之事物之先有，即由上帝之创生物，乃兼取此世间所谓

为前因之事物为第二因之故。如人由父母生，此非谓人之存在，不以上帝之全能为第一因。而是上帝虽有自无中创生一人之全能，然亦可以父母之先存在其辅助之第二因之故。依此而吾人一般所谓一事物，所赖以生之以前事物，皆为上帝创生此事物，所凭借之辅助的第二因。此为辅助的第二因，亦初由上帝创生，则上帝之凭借此辅助之第二因，以创生物之事，只是上帝之自凭其所已创生者，而更有所创生之事。此非上帝之全能，受其外之物之限制之谓。此乃是上帝自以此为其全能之表现，先所创生之物，为要据，以更创生物，而更表现其全能之谓。今如此说，不碍上帝之全能，又合于人所见之世间果，恒承其前之世间之事物为因而起，此后果之承前因，乃有一定之必然关系之一事实。此后果既承前因而起，则此前因，亦可说有在第二义以下，一生起后果之功能。此即与世间人之视世间之物之为前因者，亦有其生果之功能之说，互不相矛盾。此即一调和宗教中之上观因果之说，与下观世间之因果之说之始也。

然对此多玛斯之于上帝之第一因以外，设世间事物为辅助因之说，在中古之邓士各塔（Dun scotus）已视之为上帝之奥秘，而觉此上帝何以不一时直接创造一切世间物，为不可解。此即谓既有上帝之全能为第一因，则应不须再有辅助因，此辅助因之说为多余，似当废弃。自另一面言之，则若世间之物，必赖其前事物为因而有，而人在其经验中，又只见一世间事物之承其前之事物为起，人亦只须备足此其前之事物，其后之事物即可缘之而继起，则人亦可只以世间在前之事物为因，其后继起者为果，而谓此在前事物即已足够为后起之事物之因，则此上帝为第一因之说，即又可视为多余，而似当废弃。则今既谓上帝为全能，而又有待于辅助因方能创生物，即成一不可解之奥秘。此是邓士各塔之意。然

近世之思想则向于去此奥秘，而取上述之后途，以谓世间之事物只须以在前之事物为因，即足以有后之继起者之果，而不须更说有上帝为因矣。

此近世思想中以在前之事物为因，后继者为果，而自现有之果以观其前因之说，今称为前观因果之说；而由一现有之事物为因，以观其后果之说，今称之为后观因果之说。直下重视此世间事物之有此前后相承关系，以前观或后观因果，而或谓在前之事自有为因以生起后果之能，而不重上观上帝创造万物之能为万物之存在之因；明为近代西方思想之一大方向。故在近代西方之科学思想中，首即重世间之存在物，自有其能、其力，以致他物之运动变化之果之种种因果关系。如哥伯尼、伽利略、牛顿、来布尼兹，皆重此世界之自然物之有种种力、种种能之可为因，以必然生起他物之运动变化之果，以为其“功”。西方近代之科学思想，即以重此功能之间之涵变关系，而迥异于希腊与中古思想之重实体与类者。此在卡西纳（E. Cassirer）早年所著之《实体与涵变》（Substance and Function）一书，已有极佳之论述。然此西方近代科学中之力能、功能之观念，在西方近世之哲学家的反省批判中，却又遭遇一极大之知识论上的困难。直接指出此困难，而说此力能之观念之不可思议，谓因不当有生果之能力，以怀疑前因后果之间，真有一定必然之关系存在者，则为休谟之说。休谟之说，则初是由人之即当下之因，以观其后之果之如何生之后观因果之观点而出者也。

盖人之即当下之因而观其后之果之如何生时，此中吾人所视为当下之因者，乃一当下之经验中之事物，其后之果之事物，继此因之事物而起，则为此后之另一经验中之另一事物。此中当下经验之一事物与此后之另一经验中之另一事物，相承相继而起，固

皆为经验中之实事，人亦可对此经验事物之相承相继，加以反省，而可分析的与综合的，加以想像而理解者。然谓此前一经验中之事物有一“能力”，能生后一经验中之事物，则此能力，未尝被经验，亦不能被经验，即非一经验中之事物，亦为人所不能加以想像理解者。今谓此中之因有此生果之能力，故果必然由因而生，或因果间有一必然关系，则此必然关系，亦为人所不能想像理解者。

此休谟之以一因有必然生果之能力之观念，为不能想像理解，由于此能力非经验之所对，遂谓所谓为因之一经验中之事物，必然与另一所谓为果之经验中之事物相连，此“必然”以不能为逻辑上之必然，乃不能具于所谓为因之一经验事物之涵义中者。由是而此因之有，在逻辑上，即非必然涵蕴其果之有，而吾人亦可想像或试思维：因有而果不有，此因有而果不有，可想像、可理解，即见因之有，非在逻辑上必然涵蕴果之有。除逻辑上之必然之外，则前后之经验事物间，亦无事实上之必然联系，为人所经验。此前后之经验事物，可视为不同之二事物。对所谓因之物之前经验，与对所谓果之物之后经验，亦不同之二经验，皆可截断而观，则无必然联系可见；而此必然联系，即不可经验也。如见蜡被火烧是一经验，见其融是另一经验，二者各为一经验；而其间之必然联系，则固从未为人所经验也。

依此休谟之说，谓为因之事物与为果之事物间，无“能力”，亦无必然联系之可说，而于人之所以觉因果间之似有一必然联系，则归其故于吾人过去之生活经验中，常有此所谓为因与为果二事物之二经验之相连，遂在吾人之主观心理上，形成一联想习惯，而使吾人再有此中一事物之经验时，即顺此联想之习惯，而不容已地想及其他。然休谟此说，又似无异于谓此过去生活经验中所形成之联想之习惯，其自身有一力量，以必然决定吾人现在及以后

之联想，以使吾人生一因果关系为“必然”之一观念。若此联想之习惯，无必然使人生此因果关系为“必然”之力量，则人不当皆有此因果关系为“必然”之一观念。然若谓此习惯，能必然使人生一因果关系为“必然”之观念，则无异另承认一人之此主观心理中之有一必然的因果关系。至若谓此过去所形成之联想习惯，亦并无必然决定吾人以后之联想之力量，则人亦即当可无此因果关系为“必然”之观念，而人之何以普遍有此一“必然”之观念，便为不可解。休谟于此，固可说：此因果关系为必然之观念，亦非人所普遍的必然有者。人若根本不受其过去所形成之联想习惯之决定，人亦可无此“必然”之观念。然在一般人之谓因果关系为必然，其要点尚不在因之必有果，而在果之生，不能无因而自生。自因之必有果看，因之有果者，固可以其他因之起，而销去其果之生。人由因之如何，以推断其果之如何时，即在信因必生果者，亦可由一因之恒与他因相连，而人不能尽知一果之诸因之故，而只能得一概然之判断，不能得一必然之判断。故自经验上看，说有因而无果，或因不必生果，似皆可合乎经验事实。故于休谟之由前因以观后果，而谓其间无必然关系之说，人亦可不以为大不然。但人若由一果之生，或一事物之新生，而谓其前无所承之因，以决定如是之果之生，则人必视之为不可能。此观一果一物之生，必有其前因之说，即由现有之果以观前因之说，而可称为前观因果之说。康德之疑于休谟之论，则要在兼由现有果之生，不能无其所承之前因，而前观因果，所成之说也。

此谓一果或一物之生，不能无前所承之因，乃依于一理性上之理由。因若一果或一物之生，无其前所承之因，则一果或一物之生起，与其前之物之生起，无一定之相承关系。一物可承任一物生起，一物亦可有任一物为其后继，则在吾人经验一物之后，应

可经验任何物；而吾人之经验任何物，而思其前所承之物，亦可是任何物。则吾人之思想之循时间中之经验之次序，而由前至后，由后至前，即无一定之理性的规则之可言。今欲使吾人之思想之循时间中之经验之次序，而由前至后，由后至前，有一定之理性的规则，即必须前后之经验事物之连系，为一定的必然之连系。此中，如前承之事物为因，后继之事物为果，即因果间有一必然关系。然此必然关系，要在由已有之果，而追溯其先有之因，方能确定的见得。以此中之果，为已给与，为现实有，而由此已给与而现实有之果，以追溯其先有之因，则此先有之因，亦应为已给与，而已现实有者，故人可确定的见得此果之必有其因也。至于对现实之果，再视之为因，则吾人固亦可说必有承此因而继起之果，次第为吾人所经验。然吾人初之所以经验某一为因之事物，乃由于超越于吾人经验之物之自身，对吾人之感觉性之机能，有某作用之表现之故。吾人在经验某一为因之事物之后，物之自身毕竟将继此而对吾人之感觉性之机能，再有何作用之表现，以使吾人有何经验，则非吾人之所知。吾人所知者，唯是吾人之经验必有前后之相承相续之关系。故在此对为因之事物之先一经验后，固必有一继起之经验，依一定必然之关系以相连；然非吾人由此先一经验，即能必然的推断后一经验之为何若也。康德之如此说，即所以保持此物之自身之表现其作用于吾人之感觉性机能之事，于因果关系之自身之外。此物之自身可为一般所谓外物之物之自身，亦可为吾人之内在的自己之自身。吾人之感觉性机能，可为一感觉“外物之物之自身之表现”之一外感觉之机能，亦可为一感觉“吾人内在的自己，表现于吾人之反省或内观者”之内感觉之机能。吾人依内感觉之机能，以观吾人内在的自己之表现于吾人之反省内观之前前后后的主观心理状态，亦可说其前之心理状态与其后

之心理状态之间，有某一定之必然的联系，而可说其前者为后者之因。然吾人却不能由此中之前因与后果间，有某一定必然的联系，而说吾人之内在的自己之自身，其表现于吾人之反省内观之前，以成前前后后主观心理状态，无其自身之自由。于此，吾人亦必须谓此吾人之内在的自己之有其自身之自由，然后此内在的自己，方能依道德实践之理性，以形成其道德生活之目的，而有人之以道德生活上目的，决定其当取之行为手段之事。故此康德之因果理论，初唯是一知识上之因果关系或因果规律之理论。此因果关系、因果规律，只为一经验事物必有其一定之前者与一定之后继之必然，而非由一经验事物之前者如何，推断其后继之如何之必然。此一事物之后继者之如何，乃当以物之自身之表现其作用于吾人之外感觉与内感觉者为如何以定，而亦待吾人之经验以知。此中吾人之由经验以知者之为如何，亦不决定物之自身之只能如何表现其作用，于吾人之其后经验之中，而不碍及此物之自身之表现之自由。然物之自身之表现之自由，如人之道德意志之有其自由，亦不碍人之反省内观其次第之表现所成之前前后后之经验之连结，必有其一定之规律。在此一定规律之必有处，即可说：此因果关系为必有，即因之必有其后继之果，果之必有其前承之因，可容人之知之，以说因果间有必然关系；人之求知识时，亦必可由后果以溯其前因，由前因以预断其必有后果，此预断只限于预断后果之必有，而非预断其后果之内容必为如何，故可不碍物之自身之表现之自由、人之道德意志之自定其道德上之目的与手段行为之自由也。于是此知识论中之因果必然之理论，即不与道德上之目的手段行为与自由之论相冲突，而可并存而不悖矣。

四、由客观的外观因果至上观形上因果

此康德在知识论上之因果理论，一方连于其道德哲学中自由与目的及手段行为之理论，即见此因果之观念与目的手段行为之观念，必须求一通处。但对此点，今不拟多论。纯在知识论上说，则康德之理论虽为由休谟之因果理论，引进一层之论，然亦不能驳倒休谟之说，复不能全答覆休谟之问题。休谟之说之要点，在为因事物之经验之涵义中，无为果之事物之经验，前因对后果无逻辑上之必然的涵蕴关系，故人亦不能由因之物之概念，以必然推断果之物为何若。对此二义，康德并不能加以反对。康德之所进于休谟者，唯在说因之物之经验与果之物之经验，在一前后相继之时间中。此中由前至后，由后至前，有一定之规则加以联系，而后所承之前与继前之后，不能是任何之前，任何之后，而是在一时间之系列中次第而起之前或后。此时间之系列之为一度向，即使一经验事物次第生起于一定之前及前前之事物与一定之后及后后之事物中。在不同之一一空间中之事物，亦各有其在一一空间中之一定之前及前前之事物，及一定之后及后后之事物，为此一一空间中之事物之因之系列与果之系列之所在。此前前后后之一一定，即因果之有一定的必然关系之所在，而使吾人之理性上求确定之因果知识之目标之满足，在原则上成为可能。此可能，只是原则上可能，即于一果或一新事物生后，吾人总在原则上，可说其有某一定之所承前因，不同于此果之自身者。又凡相异之果，决不可能只有同一之前因；而由相异之前因，亦决不能有同一之后果。此即使一一事物之因果之关系，互相对应而不相乱，以成一一之确定的因果秩序，而使吾人之理性之要求得满足。然此呈现

于前前后后之时间中之因物果物之经验内容，固仍可彼此不同。此中之因物之概念之涵义中，固仍可无果物之概念之涵义，由因之概念，固仍不能直接必然的推出果之概念。一经验事物之前前后后，何以只如此如此相承相继，如在火烧蜡之经验后何以只继以蜡之融之经验，则仍无逻辑上必然理由，只有在时间系列中此前后之经验，在事实上之如此如此相承相继，为事实上之理由。在此点上，康德固与休谟同。康德亦同未能于此经验之事实上之相承相继，纯以逻辑的理性为之说明，而使之理性化也。故人于此将康德所谓人之经验之在时间中之前前后后相续之一义，加以抽掉，而设定人之现在经验中无其前其后之经验，或设定时间忽然停止，而问一经验事物之存在，是否必有因或有果，则此一切问题，即皆不能问。此人之经验之在前前后后时间中相继，只是人之主观经验，人之形成知识，必根于此主观的经验，故人不能不有因果关系之观念。然若离此主观经验之是如此，与人之形成知识之目标，而只形而上学地问一事物之存在，是否其自身必然有因，必然有果；必然须以不同之事物为其因，或为其果；其必须或不必须以不同之事物为因为果，又有无理性上之必然理由，则为康德之因果理论所不容许之诸问题，而此诸问题，亦非康德之哲学之所能答矣。

然人于此确亦可不问吾人之主观经验之为如何，或撇开吾人形成知识之目的，而只形而上学地问一事物之存在，是否其自身必然有因有果；又因与果之事物，是否必须不同；并问其理性上之必然理由何在，此即导至后康德派之黑格耳逻辑书中之形上学的因果理论。此形上学的因果理论，要在说一事物之存在为一现实存在，一现实存在之所以必有因，必有果，乃由一现实事物之存在为一事实，而一事实之出现，必有其出现之现实条件。此现

实条件中，初包涵一现实事物之存在之可能，而在其求实现此可能时，此现实条件之自身即有一动变。此现实条件由此动变，而自己否定其原来之现实性之时，其所包涵之上述之可能，即成一真实之可能，更成一现实的可能，而有现实事物之必然存在之事实。此所谓现实条件，实即一般所谓因。但黑格耳于此，初不用因之一名。其用因之一名，乃所以指现实存在事物所依之形上实体。此一实体初亦为上述之现实条件之所依之实体。此一实体，在吾人一般所谓为现实条件之事物，实现其自身所具之可能，而自否定其原来之现实性，以使另一事物之存在之可能，成现实之事物存在时，即称为此现实事物之存在之形上实体，亦即其形上的原因之所在；而此现实事物之存在，即称为其果。此中之形上实体，以此现实事物之存在为其果，乃由此形上实体之自身，在其为因之义中，即包涵有表现为此现实事物之存在之果之义之故。故此形上实体之为因之义中，即涵有表现为此果之义。此果亦复可再视之为属于此形上之因者。于是此中之因果之关系，即只能交互涵摄而说。此形上因原包涵有表现为此果之义，乃表现为此果，以生果。则此因之生果，乃依于此因之概念，在逻辑上涵蕴此果之概念之逻辑的关系。此中因之生果之关系，即为有一理性上之必然，而似皆可纯由理性加以理解者矣。

此黑格耳之化因与果关系为“形上实体”与“其表现所成之现实事物之存在”之关系，无异中古哲学中“上帝具一切存在之物得存在之全能”之形上学的翻版，而为一上观因果之论。然其说现实事物之存在，必然有其先之条件之现实，此条件又必先具此事物存在之可能，更由其动变，以使此可能成真实之可能，而有此事物之存在之可能之现实化，则合乎一般言客观的因果关系之论。在此一论中，黑格耳不说一般所谓条件之因之自身之概念

中，涵蕴其一般所谓果之概念，而只说此条件中具有之一般所谓果之事实之出现之“可能”。此一“可能”之内容，乃与果出现时，果之事实上之内容为同一者。至于此果之由可能而现实之现实性，则由此条件之自身之动变时，其所自己否定之“现实性”转移于此“可能”而成。此一现实性之转移，自形上实体言之，即此实体之又一表现。故此可能之现实，可说以此实体为形上因。但若今不论此形上因，则此现实性之转移，即此中为条件之因，由现实而成非现实；而此条件之因所致之果，则由其初所具之非现实之可能，成为现实而致。故此中由条件之因之动变而致果之事，即由条件之因之自否定其原来现实性，以转移成此果之现实性之事。此中之果之现实性，即根于为条件之因之现实性，其关系遂为理性的逻辑的。至于此条件之因之现实内容中，初固无此中之果之内容，但此条件之因中，所涵之此果之“可能”之内容，则与此果之内容为同一，其关系亦为理性的逻辑的。依此以说此条件之因与其果之关系，即可加以逻辑化理性化矣。

然此黑格耳之因果理论，所以能于因果关系加以理性化之关键，要在此中为条件之因之包涵有此果之可能。然此条件之因，其自身中若无果之意义，则其如何能包涵此果之可能？此果之可能，如何能包涵于“其自身之涵义中，无此果之意义之条件之因”之中？若此果之涵义，不包涵于此条件之因中，则由此“无果之意义”之“条件之因”，如何能自己动变而自己否定其“现实性”，并将此“现实性”转移于此果之可能，使此果之可能成为现实？此仍不可理解。而此由条件之因以致果之因果关系，即仍不能逻辑化理性化矣。

由此一般所谓为条件之因之涵义中，不能包涵其生果之可能之涵义于其中，即使此条件为因而生果之因果关系，不能由黑格

耳之哲学而理性化逻辑化；而黑格耳之以形上实体为因，以现实存在事物为果之因果关系，亦即不能真正得理性化逻辑化。黑格耳固可说：此形上之实体中，已包涵有能表现为任何现实存在事物之意义于其中，而使此形上实体因与其表现为现实存在事物之果之关系，为理性的逻辑的，但黑格耳亦不能说此形上实体之“能表现为任何现实事物之存在”一点，即足够为其实表现为任一特定之现实物存在之因。以任一特定现实事物之存在，尚兼须以一般所谓条件之因为因，必在特定条件之因之下，方有特定之现实事物存在之果出现故。若此形上实体自身，即已足够为任何现实存在事物之因，则此形上实体亦当如中古之上帝，当能于任何时任何处创生任何物之存在者。中古之上帝之创生任何物，必须有辅助之第二因，黑格耳之形上实体，亦须有其所谓“条件”为辅助之第二因。此为辅助之第二因之条件，与由此条件而有之果之关系，不能加以理性化逻辑化；而此形上实体又必须有此第二因，乃能生果；则此形上实体之为因以生果之事之全体，仍不能理性化逻辑化也。

此一因果关系之不能全理性化逻辑化之根本理由，原甚简单。即一般所谓为一事物之先行条件之因，与其后继之果之内容之恒非一，而此“因”之理性的意义或逻辑的意义中，即不能涵有为其果者所涵之意义。于是无论吾人将此因果关系之根原，追溯至上帝或形上实体，此一“现见之为一事物之先行条件之因之概念中，不包涵果之概念之意义”，即足以使吾人无论将因果关系之根原，追溯至何处，皆有不能将此因果关系全理性化逻辑化者；而此因果关系即皆有此只凭逻辑的理性，所不能全加以理解之处。近世西方哲学家柏拉得来，即由此以谓对此因果关系，若人只求通过理性的思想加以理解，必将见其为充满矛盾之诡论者，其故在

因果关系，只属于世界之现象界，亦如其他实体属性关系，时空关系，同属于现象界。凡属现象界之现象，乃不能视之为实在，并不能由理性的思想，加以理性化的理解，而视之为实在者。人若必欲视之为实在，而欲由此理性的思想，加以理性化的理解，即必见其充满矛盾之诡论。然人欲逃避此矛盾之诡论，即可使人渐自知其视之为实在之非是，而知其只为一现象。至于柏氏之论人之视因果关系为实在，所导致之矛盾诡论，则仍要在说因与果之概念，既在逻辑上理性上不能有同一之意义，则凡谓因为必能生果者，或必有果相从者，在因之概念中，即必无其逻辑的理性的根据。若谓因有此生果之意义，因之义中已包涵有果，则吾人又如何能说有果在因之外？亦将无因与果之关系可说。故因之意义中不能已包涵有果之意义，即不能说因之必能生果，亦不能说因必有果相从之意义。此柏氏之言“因果关系只为现象，如视之为实在，而欲以理性的思想加以理解，必导致种种矛盾诡论”，其义尚多，今又不必尽说。

由柏氏之承西方理性主义之流，而归于说：对因果关系视为实在，只由理性的思想加以理解，必导致矛盾诡论，于是后此之西方哲人之论因果关系者，如罗素等，即多还至休谟之一类之说，而以因果只为事与事之相承。此事与事之相承，只有经验上之根据，而无理性上之根据。而怀特海亦以因果之相承，只为事与事之相承；更以因果关系之观念，始于一有机体在感受一为因之事生起时，即同时感受其能致后事之生起之实效，而以后事为其反应。如人之感受一电光之闪之实效，而以目之眨为反应，感受一可愤怒之事之实效，而以愤怒为反应等。依此以观一切客观存在之物之以何因而生何果，此物皆当视为一有机体，其以何因生何果，皆是“感受因之事之实效，而有对之之反应为果”之事。此

因之致果之实效，唯存于有机体之实感中。此为人之一原始之经验事实，然却与人之理性的思想无干，亦不须由理性的思想加以理解者也。

第八章 功能序运境——观因果界、目的手段界 (中)

五、印度哲学中因果理论与西方因果理论之对比及中国思想言因果之胜义

以上略说之西方哲学中之因果理论之发展，其根本之问题唯在因果关系是否可理性化逻辑化地加以理解。此中视因果关系为可理性化逻辑化地加以理解者，有种种说；视为不能逻辑化理性化地加以理解者，亦有种种说。此因果关系之可否理性化逻辑化之一问题，亦为东方哲学中之问题。在印度之宗教哲学中，如吠檀多之宗教哲学，以梵天为因，世界之物为果，即同西方一神论者之以上帝为因，世界之物为果之说，而为一上观因果之论。唯印度之吠檀多之哲学中，尚有“我之自身即梵天”之义。此我在其即梵天之意义上，亦为一切存在之因。此中所谓因之内容，皆可包涵其所生之果之内容，而因果之关系，即为逻辑的理性的。然一梵天之因，何以可生多果，成此种种有情众生与其所在之种种世界之不同，则可谓其由于有情众生有种种之不同之业，为有情众生与其所在世界，所以种种不同之辅助的第二因。此又类多玛

斯之说。印度哲学之数论，兼以自性与神我为世界之因，更有此二因中具其一切所生之果之功能之说。佛家之徒，即视为主因中有果之说者。凡主因中有果者，此果之意义即涵在因中，而其由因至果之关系，即兼为理性的逻辑的。然胜论之徒则主多元论，更由现见之果与因异，而谓因中无果，则因果之关系，宜只为不同事物之相承相继之关系，即非逻辑的理性的，而只为事实的经验性的。至在佛家之说中，则部派佛学中，已有种种因果为同时或异时，与因果为一或为异之争。然承认事与事间之有种种不同之因果关系，不以一因或少因能生多果，则为佛家所共许义。故佛教言因果，不同吠檀多之主一因，数论之主二因之说。然佛家又重多因缘之“和合”以生果，故亦不同胜论之多元之论。佛学由般若经发展为三论宗之说，更大破一切因中有果、因中无果之论，亦破因果为定一、因果为定异，及以因果之关系为常住之关系、或截断之关系等说。而其所归，则在谓果之有所承之因，因之有继之之果，非其间有一理性上逻辑上之关系，而以依理性上逻辑上之关系，以思因之有果而生果，与因之无果而生果等，皆为不可理解者。此则类西哲之柏拉得来之说。然因果间虽无逻辑上理性上之关系，因果间自有一“此有彼有，此无彼无”之事实上的相承相续之关系。故果必有因，而非无因生。此在思想形态上又近西方休谟之说。此外，法相唯识宗之流，则重在使因果关系兼在理性上逻辑上成为可理解，故论一事物之亲因与其他之缘之分别。一事物之亲因为一事物之种子，此种子相当于西方哲学所谓一事物之真实之可能性。此可能性与种子之内容之意义，除在其非现实一点外，乃与现实事物或唯识法相宗所谓现行之内容之意义，为同一者。此种子之内容与现实事物或现行之内容之关系，即为逻辑的理性的。然一事物又不能只从其此为其亲因之种子而生。此

种子必兼待其他外缘之具足而后能现行。此其他外缘，则在色法（即物质法），其生起，除其自身之种子以外之条件，皆为增上缘。而在心法，则其生起，除一般之条件为其增上缘者外，尚有其特殊之条件，如有所对境，为所缘缘，有其前之心法之消逝，而能更平等而无间断地，次第开导其后之心法，为等无间缘等。此中唯识法相宗之言心法之生起，其前后之相续无间，亦心法之生起之一缘一条件，即谓前之必有后为继，后之必有前为所承，为一心法中必然有之关系。此即类似西方康德之言一经验事物之必有其所承之前与继之之后之经验事物之说。至其言心法之起有所缘缘，即所对客观境，为一条件，为一广义之因，则类似西方哲学以客观事物之存在，为入之知识行为之形成之一因之说。此增上缘、所缘缘、等无间缘，各为心法生起之缘，皆只为一事实上如此如此有之缘。此诸缘之涵义中，并不包涵由此诸缘所助成之果之涵义。故此诸缘与其所助成之果之连结的关系，即只为事实上的，非理性上的，亦非逻辑上的。此即与为一果之亲因之种子之涵义中，包涵其所生之果之涵义者，其关系为理性的、逻辑的，乃迥然不同者也。

此法相唯识宗之因果理论，在印度思想中所以最为完美，在其兼取理性的逻辑的观点，与经验事实的观点，以分一般所谓因为亲因与助缘之二类。此中之亲因之种子，为具现行之内容，而能生现行之功能。其所谓涵摄一切种子之赖耶识，类似黑格耳之所谓形上之实体之因，为一包涵“一切现实事物所以生之种子或功能”之意义，而能生起一切现实存在事物之果者。此中之为助缘之增上缘，所缘缘等，则类似黑格耳所谓一现实事物存在之种种条件，而涵具一引致种子之实现之可能者，有如黑格耳之所谓现实事物之存在之条件，为涵具一现实事物存在之可能者。此

赖耶识之涵具世间一切物之所以生之种子或功能，亦类似多玛斯之上帝之全能，涵具世间一切物之所以生之“能”；而此增上缘等助缘，则类多玛斯所谓辅助的第二因。此诸说之不相类处，可不论。自其相类处而观，即皆由欲兼综理性的逻辑的观点，与经验的事实观点，以说因果关系，则无不同也。

然凡此兼综逻辑的理性的观点，与事实的经验观点，以说明因果关系者，皆未能说明其何以必须兼采此二观点，而综合之必然理由所在，亦恒未能深察此二观点之并取，亦可导致一矛盾之诡论之出现。对法相唯识宗言，此可出现之矛盾诡论是问：此法相唯识宗之种子既称为其现行之亲因，并谓其具有生此现行之功能，则似当不待其他之助缘，亦能生此现行，方可谓其实有生此现行之功能。若然，则此外之其他助缘，应无所助，而非助缘，亦不必加以设立。反之，若谓种子必待有其他助缘，方能生此现行，此助缘若备足，即必生此现行，则此现行，即当可只以此助缘之备足，为其充足之原因，而人当说此助缘之备足，即有力能生现行，而不需更设立此种子。此即可形成一矛盾。于此，人即须更有一理由以说明，此二者何以分别观之，皆不足为一现行之生之因之全，此二者又必须相待相涵，以合为此因之全，方能成此“兼采此二观点，以综合的设立此种子亲因与其他助缘”之论也。

关于法相唯识宗兼依理性的逻辑的需要，以建立种子为亲因，又依事实的经验的需要，而建立其他助缘，其中所包涵矛盾，在中国华严宗中有一解决方式。此即如法藏于《华严·一乘教义章·缘起因门》，本法相唯识宗言种子之六义，所转成之说。吾于《原道篇》尝析其说。依法藏说，因对缘有三义：一、因有力不待缘，全体生故，不杂缘力。于此分空有，以说法相唯识宗种子之

刹那灭义及性决定而自类不改义。二、因有力待缘，相资发故。于此分空有，以说种子之果俱有义及引自果义。三、因无力待缘，全不作故。于此分空有，以说种子之待众缘及恒随转义。此中唯第二义，乃法相唯识宗言因缘之本义。此乃兼综亲因力与助缘，以说因生果之说。至第一义中之二者与第三义中之二者，乃法藏由唯识法相宗言种子之义，所转成之说。依此第一义中之因有力不待缘，乃说因可无待乎缘，而自空自有。依此第三义中因无力待缘，即说因无自性而因空；因不生、缘生，因之有亦不能违缘，故无力用。此即说只须助缘具，即可生果，而无待乎因之力。今唯有合此中第一义第三义言因有力时缘可无力，缘有力时因可无力，乃可为兼说异体之因与缘，其力用得相和合之根据。若在因缘皆有力时，则因缘之力，尽可不相资发，而相抗衡矛盾，则因与缘即不能相和合矣。

然此法藏之说亦非无问题，以若因有力时，缘可无力，因可不待缘力以生果，则何以于因外又必须设立此缘？此即应可持以破法相唯识宗因外有缘之说。又缘有力时因可无力，则缘可不待因力以生果，又何以必须于缘外设立此因？此又可持以破法相唯识宗缘外有因之说。则法藏又如何承之，以言因缘之异体，必须兼有而相待？法藏先许有此相待，故其论缘起因门，综摄因缘有力无力，以言相入；又合即空、即有，以言相即；并由同体异体，以言因缘之相由、不相由，而通法相、唯识与般若之说，成其法界缘起之说，固皆极具匠心。然何以因缘异体者，必须兼有而相待；何以人不可本上述第一义第三义，以破此缘之有或破此因之有，法藏固未能言之也。（于法藏说，若觉难解，参考《中国哲学原论·原道篇》三十二章第七节。）

上文略述西方与印度思想及中国之佛学之因果理论，及其中

之种种问题略尽，而此一问题，在中国传统思想，则无如许多之思辨。然中国思想中之因果二字，则有其特殊义。大约在中国先秦，言因皆指人之因承前此之事，以作其以后之事之义。如孔子言殷因于夏礼，周因于殷礼，孟子言为山必因丘陵，为下必因山泽，以及一般言因循故常、因其故然、因势利导之因，皆人之因承以前之事，以成其以后之事。故因字初乃是以后事承前事之一动辞，而移用以指前事，则果当指为其后事者。此因果关系，为前后事之相承相继关系，与一般西方印度哲学据经验事实言因果者，皆以因为前事，果为后事之义，应不相远。然此果之一字，在中国思想中，则指草木所生之果。此果则为可再长成草木，而此所成之草木，又与生此果之草木为同类者。故此果亦为长成草木后，能再生同类之果者。此中，若生此果之草木为因，而此果能再生草木，即有因果相涵之义。此草木之由生果，以再生草木，即无异以草木为因，生草木之果，此果之由生此草木，以再生果，又无异以果为因，生果之果。是即有因与果自类相生之义。此自类相生之关系，则为理性的逻辑的。因果关系之涵义，必兼具经验事实的与逻辑理性的之二义，可由此中文中之因果二字之字原以知之。而中国人连接此二字以成一名，即已有求综合此因果之二义之智慧，存乎其中矣。

依中国思想以观因果之关系，其所重者，即在生物界之生物之自类相生中，因生果而果复为因，而生物不穷之关系。在生物之自类相生中，因与果之大体类同，是即一理性的逻辑的关系。然因生果，果复为因之次序不同，生物之代代不同，而新生之物不与其所自生之物之类全同，以自成一类，则因果不同类。此因果之关系，即非纯是理性的、逻辑的。故人亦不能由因之如何，以推其果之必然如何，而必待乎对因果相继之事实之经验，以知此

因因果果之次序相续。此亦为一兼综理性的逻辑的与经验的事实的二观点，以观因果关系之说。

在此生物界之因果次序相生之关系中，中国传统思想，于因之生果，如于草木之结果，则视之为草木之形相之收卷而自藏于果。如吾人于前部说生物之生殖，皆依于其先代之卷藏其生命之所经者，于其生殖之细胞之中，是为阴之事，亦由现实而化为潜能或功能之事。至于新草木之缘此果而再长成草木，则如此果之自将其所藏者，再拖出而展开之，是为阳之事，亦由潜能功能而现实之事。故一切存在之依此因果次序，而代代相生之历程，即一阴一阳之相继历程，亦是由现实而功能，由功能而现实之相继历程。中国昔人之思想，即直接面对此一相继历程，而见此中之现实与功能之相互为用。此因果之相生而相互为用之关系中，既有自类之相生之理性的、逻辑的关系，亦有新类之次第出现之经验的、事实的关系，而皆不见其中之有何矛盾难解之处。故亦无西方、印度哲学中对因果所感之种种问题之存在也。

然此中国传统思想，无西方、印度思想中之种种因果之问题，唯由其有上述之一智慧的直觉，可阻止此中之问题之发生。然吾人今既知此种种之问题，则只依此智慧的直觉，而不更开展其义，以说此种种之问题，亦不能解决此种种之问题。故下文将顺此中国思想对因果问题之智慧的直觉，更依理性的思想，以分析此因果关系之为理性的逻辑的，与为经验事实上的，在何义上为彼此相待，亦相需而立，以综合成一完满之因果理论。

六、因能生果之功能之消极的意义的 理解与积极意义的理解之不同

此一完满之因果理论之形成，首待于吾人之知一般所谓因能生果；或因有生果之“功能”之义，乃不可废者。对此能或功能之义之理解，则初要在有一消极的理解，而非积极的理解，然后将此因果关系，兼视为经验事实的关系，与理性的逻辑的关系。此先有之一消极的理解，则在般若与华严之佛学之教义中，虽有此一思想之方向，然尚未能极其旨而说，今若不能真实成就此一消极的理解，则终不能答西方、印度哲学中对因果所感之疑难与问题，亦不能对此中国传统思想中之因果相生之义，有一积极的理解也。

此所谓因能生果之功能之义所以不可废，初不在人外观因果时之不可废。如在人外观自然物之现象之相继而生，固可不见其有能也。休谟破因之生果，其所据者亦要在此外观之因果之事中，可不见有能也。然在人之内观因果时，即可见此功能之义，必不可废。此内观所对之因果关系，即如人之以欲达目的之欲为因，而以生起某手段行为为果之因果关系。在此中，常人明自觉其有功能，以生起某手段行为，而其不生起之，亦为其所能。然人于此依外观因果之方式，以内观此欲达目的之欲，与其后之所生起之某手段行为，则此二者，亦只为相继之二事。此相继之二事间，亦可不见有所谓能力、功能。如休谟之谓人之意志与身体之手段行为之间，亦只有事之相继，而不见有能力、功能之运于其间是也。然吾人之所以自觉其有“能”以生起身体之手段行为，此“能”不只有一积极的意义，亦有一消极的意义。此消极的意义，初乃表

现于其可不生起其他之身体行为，或先阻止其他之身体行为之处；亦可表现于以此行为之已生起，阻止其他行为之生起，而见此已生起者有此阻止其他行为生起之能之处；更可表现于此行为已生起之后，自阻止此行为之继续进行之处。故此阻止之能，可表现于一行为生起之事先，以先阻其他行为；亦可表现一行为正生起之事中，以直阻其他行为；亦可表现一行为生起之事后，而阻止其自身。当一行为既生起，则其自身只是一有积极意义之一事。此阻止，只是有消极意义之“阻止事之发生”之一事。然此阻止事之发生之一事，可说是一事，亦可说只是一事之阻止，而非事。自其为一事之阻止，而非事处看，则此阻止，只是销除一事、否定一事。此销除、否定，只是一作用。一事有其一定之内容与性质，故可定其在时间中之地位，亦可说其所承之事与所继之事为何。但销除一事、否定一事，即销除、否定一事之存在，亦销除、否定此一事存在中一切内容。对此销除、否定，如只视为一作用，则此作用完成于不见此事之存在，不见其一切内容之际。在人不见此事之存在与其内容，而此作用完成时，此作用亦同时自销除、自否定，则对此被销除、否定者，固可不在时间中，加以定位，以说其所承所继之事为何；而对此销除、否定之作用，亦可不在时间中，加以定位，而亦可不说为一事。至人所以亦可说此销除、否定是一事者，则以人可反省及其所销除、否定之事之为何事，更将此销除、否定之作用，连于此事，便可说此销除、否定事之事，亦是一事，而亦可说此销除、否定之事，在何时发生，其前后之事如何。但此一反省，只是人之初步反省。此反省若进一步，则当更反省及此被销除、否定之事，既已被销除、否定，则不得言此事仍在，而此销除、否定之作用，既完成于此事之销除、否定之中，则亦不能说此作用仍在。而谓“此事、此否定、销除之作

用仍在”之一观念，其本身即亦当再加以否定、销除，方为进一步之反省之所归止义也。

此阻止销除、否定之作用之表现，固非一般之事，其完成时可不更说之为仍在者。然当此阻止销除、否定之作用正表现时，此作用不能说是无。因若其是无，则不能有所阻止销除、否定故。若其不是无，则应是一有。于此有，乃自其能“阻止销除、否定，而能无”处，以说为一有。故此有，即只是一“能无有”之一作用。此作用即是一功能。此作用功能，自不能积极的说其相貌性质，故由人之反省，亦不见其同于一般之经验事，有一积极之相貌性质者。若本休漠之思路以观，则即在人之内心，亦不能发现或想像其为有。此乃由此功能之为有，原是自其能阻止销除、否定其他之事而有，亦即依其为“能无有”之“能”，而为有之故。然吾人若直自此作用或功能为“能无有”处，以观其有，则此功能作用之有，固非不可理解，而亦必须就为“能无有”，以说其为有。人之有此功能作用之一名，亦即由人皆能直觉其有，然后立之名。若人对此功能作用，从未直觉其有，则人之何以有此功能作用之一名，即首不可理解矣。

吾人若于功能之义，在第一步，不自其积极意义上，去理解为一直接能生其果之因，只自其消极意义上，去理解为一能销除否定事物之存在，或“能无事物之有”之一有，即“能无有”之一有，则于吾人上述之“为达目的而生起某手段行为，而更以此行为为因，以生对客观之物有所改变之果”。如亚里士多德所言以一技艺之行为或活动为因，以达艺术品之创作，吾人皆可说此中技艺之行为之所以能为因，由其对一客观事物，表现一加以改变之功能，而此功能亦当先自其消极意义去了解。若人之技艺行为，为将一石雕成一雕像，依亚氏之哲学，当说此石为一质料因；吾

人心中欲雕成之雕像之某形式，为形式因；而使此石有此形式为人的目的，即目的因；雕石时所用之力，为动力因；而所成之雕像，为此四因之果。依此说，此目的中之形式，乃先在此石之质料之外，而由人之雕刻之行为中之动力，而实现之于此石之质料之中者。则此中之人对目的因、形式因、质料因以及对动力因之理解，皆只为一积极意义的理解。然吾人于此中之因，尽可改作一消极意义的理解。此消极意义的理解，始于吾人不先视此目的中之形式，在此质料之上之外之主观的心中，而视此雕像之形式，即在此石之中。如米席尔朗格罗之径谓每一石中皆有雕像先存乎其中，不必如亚氏之谓此石中唯具一雕像之潜能^①，于此只待吾人将一石中不属此雕像之一部削去，即可见此石中之有此雕像先存乎其中。此米氏之想法，乃始于先将吾人目的中之形式，自上落下，自主观中推出，而视之为一石中之一形式，而此形式之意义，亦即在其消极的非其他形式处。此时吾人之雕刻之事，即只为削去此石之不属此雕像形式之部分，而使此雕像不更有其他形式之事。吾人之雕刻之行为动作，所以为雕像之成之因，即唯在此行为动作之表现——“销除、否定此石之不属此雕像形式之其他形式”之一功能作用。而此功能作用之意义，即唯当在其能有所销除、否定之其他形式，使其他形式，于此无有处，加以理解。则吾人之所以谓吾人之雕刻之行为动作可为因，而有功能作用，以生此“雕像完成”之果，即亦唯当先自此因之消极意义的功能上理解，而不须自其积极意义上理解矣。

^① 亚氏《形上学》1048A 谓一石中皆具 Hermes 之潜能。又据 Copleston《哲学史》卷四、三一九页，谓来布尼兹亦用此石中雕像之喻，以讨论天生观念之问题云云。

七、前因为开导因之意义及思想之 存在中之逻辑意义与因果意义

若吾人于因之所以为因，先自其消极意义的能阻止排斥其他事物之功能作用上理解，则吾人于一般所谓前有之因，能生后来之果之积极意义的理解，即更可根本改变一途径。即于此，吾人可根本不说此前有之因之生后来之果，乃由此前有之因之义中，直接涵具此果之义。此因之生果，从因至果之关系，非直接为一理性的逻辑的关系，而亦有间接的理性的逻辑的关系。此中前有之因，所以能生后来之果，吾人当说此乃由于前有之因之有一消极的功能作用，以阻止排斥他事其功能作用之足妨碍此果之出现，遂为此果之出现之一开导因。一切吾人所谓先行之事，为后起之事之因者，吾人皆可说此先行之事，初只为一开导因。此所谓开导因之名，取诸法相唯识宗，而略变其义。在法相唯识宗以在心法中前一心法，为后一心法之开导因，亦为其等无间缘；然不说此为开导因者，自有一功能。今说前一事为后一事之开导因，则要在言此后一事之前一事，自有其“阻止排斥他事其功能作用足以妨碍此后一事之功能之出现者”，而亦自有一为其他事之出现之“违缘”之义，以言其为一有功能之开导因。至于继此前一事而有之后一事之果所以出现，则不直接由此开导因而生。此前事之因，只间接助成此后事之果之生，而只为后事之果得生之助缘。此后事之果之所以得生，若要说其因，则实当另设立一积极意义之生此果之功能、或种子、或形上实体，为其因，如法相唯识宗之种子，黑格耳之实体因，多玛斯之第一因之上帝之类矣。

上文说一般所谓为一果事之前事之因事，只是开导因，此因

之功能在排斥阻止“彼妨碍此果事得生之其他事之生”，而一果之生，除有一前时之事为开导因之外，吾人复可说更有一般所谓其他同时俱起之事，为支持一事之生起之因。如法相唯识宗所谓所缘与若干增上缘，即皆可为与心识之生起俱起，而支持此心识之生起之因。如以视觉之所对之色境为所缘，以支持一视觉之生起，以空、明、眼根、作意、意识分别，与执我识等，为增上缘，以支持一视觉之生起，即皆可说为与此中之果之视觉之生起为俱起，而支持此视觉生起之诸因。然此诸支持心识生起之因，其支持之用之表现，亦正在其使妨碍此心识之生起之事，不得生起，而“能阻止排斥此妨碍之事之生起”之处。此诸支持心识之生起之因，虽可与当前心识之生起，有同时者，然其作用仍当在成就此心识之相续生起。因当前之心识既已生起，固不须更待此支持其生起之因，方得生起也。若此支持心识之生起之因之作用，要在成就心识之相续生起，则对此心识之相续生起言，此支持心识之生起之因，即仍为先此心识之生起而在，而当说为此心识生起之前事。则吾人可说：凡此类之因，皆其果之前事。若前事为因，而能表现一消极意义之功能，以助成一果之生起者，即其开导因，则凡此类之因，皆开导因也。

吾人上说一般所谓为一果之生之前事之因，皆为表现消极意义之功能，以使果生之开导因，此开导因只间接助成果之生，而不直接生果。此为前事之因，不直接生果，则其与果之关系，即初非理性的逻辑的，亦非必然的。然其虽不直接生果，仍可决定此为后事之果之范围，此决定又非偶然的，而有一必然之意义，亦有一理性的、逻辑的意义者。此为前事之因之可决定为后事之果之范围，由于此前事之因，恒为属于某一类之前事。其为某一类之前事，即有排斥阻止其相异而不同之事之同时发生之一功能。此

一排斥阻止之功能，即已足多少限定此将发生之后事之范围。而一事之前事可有许多。此许多之前事，亦可更合以限定此将发生之后事之范围。此某一类之前事之有排斥阻止其他事之功能，以限定所发生之后事之范围，在吾人不只视因果关系为二事间之二项关系，而为二物对一物之三项关系所成之二事时，其义尤显。如一物 A 与某一物 B，发生某一关系 R，而有某事。若以此某事为因，则有此因后，是否 A 即必与一物 C 发生另一关系，而有另一事为果，此固不能有逻辑上理性上之必然，如 ARB 不必然涵蕴 ARC。然 ARB 中之 A 之 RB，却可有一消极意义之功能，以使 A 成非 RD，非 RE……而有消极的限制 A 所发生关系之物之范围之功能，亦有限制 A 所将发生之事之功能。此一物与他物发生某关系而有某事，其必有此消极的限制意义之功能，乃由此他物为某类之他物，某关系为某类之关系、某事为某类之事之故。此物、此关系、此事之属于某类，而有属于某类之意义，即在逻辑上有一“排斥其属于相异之类或属于反类”之意义。此事若以有此属于某类之意义，而为具此一意义之存在，则其存在，即为排斥其自身之“成为不具此一意义之存在”之可能，亦有排斥其自身之“成为属于相异或相反之类之存在”之功能者。此一排斥之作用，如更可及于其自身以外，即为有一排斥其自身以外之其他事，成为属于相异相反之类之存在之可能者，亦即为有一排斥阻止属于相异相反之类之他事之发生之功能者。此其有如此之排斥阻止此他事发生之功能，虽非纯逻辑上之事，然亦非无逻辑上之意义。此可先以吾人之逻辑性的思想自身之存在与生长为证，再及其他。

在吾人之逻辑性的思想中，吾人之思想，明可循类的关系而进行，有如吾人之思想，可循一个体与其性质之关系而进行。在吾人之思想，只循个体与其性质关系而进行时，吾人思想及某个

体 A 有某性质 B，而循 A 之是 B 以进行时，吾人此一思想自身之存在，即排斥吾人思想之向 A 之非 B 而进行。此 A 是 B，是一意义。A 是 B 而非非 B，亦是一意义。意义自身固无所谓存在或不存在者。然吾人之思想，则为一存在者。吾人之思想之循 A 之是 B 而进行，即自排斥其向 A 之非 B 而进行。此排斥，即此思想之自身之一功能。此排斥乃以可能有的“向 A 之非 B 而进行之思想”之出现，为其所对。此排斥之所以有，则根于 A 原有“非非 B”之“非”的意义而有。A 原有“非非 B”之意义，亦为纯意义上的。然 A 有此“非非 B”之非的意义，则思 A 是 B 之思想，即在实际上有一排斥可能有的“A 非 B 之思想”之出现之一功能。而此 A 是 B 之思想之排斥此一可能，即所以维持 A 是 B 之思想之自身之相续存在。而此 A 是 B 之思想之自己维持之事，即是 A 是 B 之思想之自引生其同类之思想，而使此 A 是 B 之思想有一自类之相续者。

此上之 A 是 B 之 B，只是一性质 A 是 B 之思想，排斥 A 非 B 之思想，只是一肯定 B 于 A 之思想，自排斥其否定 B 于 A 之思想。此一肯定，其所排斥者，亦只是此一否定之可能。但在人以 A 是 B，表示 A 属于 B 类，而以 A 非“非 B”表示 A 非属于“非 B”类时，则此中之情形，较为复杂。此中 A 是 B，及 A 非非 B 之所否定者，乃 A 是非 B。此“A 是 B”中之“B”为正类，“A 非非 B”、“A 是非 B”中之“非 B”为反类。此中之正类反类之有，乃由人先设定一类可分出正类与反类。此中，A 之是 B 类，非非 B 类，固亦为一纯粹之意义。然吾人之“思想 A 是 B 类”之思想，则是一存在。此 A 是 B 类之思想之存在，缘于 A 有“非”非 B 类之意义，而一方排斥吾人之思想，向“A 是非 B 类”而进行，亦排斥此一思想出现之可能；——此与“A 是 B”之 B，为一性质时，

“A 是 B”之思想，自排斥其思“A 非 B”之可能之情形相同——再一方又同时排斥 A 之属于先设定为可能有之非 B 类。此前一排斥，可说只是人之思想之主观上之事。后一排斥，则非只为一主观上之事。因一类物之可分为正类、反类，如 B 类与非 B 类，乃先已设定于“思想 A 之属于此正类或反类”之前者。故对此思想，乃为一客观的设定而有客观意义者。依此而吾人本 A 是 B 类，而排斥 A 是非 B 类时，则如有 C、D、E 之类，可称为非 B 类，而可以代非 B 类者，吾人在思 A 是 B 之时，即可缘 A 之有非非 B 类之意义，而更思其有此非 C、D、E 之意义，而排斥“A 是 C、A 是 D、A 是 E 之思想”之可能之实现。于是此 A 是 B 之思想，其排斥 A 是非 B 之功能，即兼表现为“排斥 A 之是 C、或 D、或 E 之其他一切属非 B 类，而可以代之代非 B 类者”之功能。而此 A 是 B 之思想所排斥之可能的思想之类，即远较其在主观上之只排斥一相反相矛盾之思想者为多，而由此所见得之此 A 是 B 之思想之排斥的功能，亦即更大。至于此 A 是 B 类之思想，排斥 A 是非 B 类之 C、D、E 等类，其所成就者，则是“A 是 B 类”之思想之自身之相续，而与 A 是之 B，指一性质，而以 A 是 B 之思想排斥 A 非 B 时，只成就一“A 是有 B 之性质”之思想之自身之相续，即较复杂，亦更连于类之概念。因此思想即为一“关于类之思想”之自求其自类之相续之思想也。

此上所谓 A 是 B 之 B，无论是表一性质或一类，然此 A 是 B 之思想之存在，有一排斥其他类思想之可能之实现之一功能作用，即为二者之所同。此一思想之存在之所有之排斥其他思想存在之功能作用，固根于此中人之所思之 A 与 B 及非 B 等，原有种种一定之意义。此种种一定意义，皆无所谓存在或不存在者。然人之思想，循此种种一定之意义而进行，亦同时依此种种一定意义，而

有其排斥其他思想之存在，以使其自类相续之功能作用。此思想之存在及由其存在而有之能排斥与使其自类相续之功能作用，则皆为实际上存在者。此由一思想之存在，便有此排斥其他思想之存在，以使其思想自类相续而继续存在，即此思想世界自身中之一因果关系。此一思想之存在，如视为因，则其排斥其他思想之存在，即为其果。由此排斥，而更使其思想自类相续存在，亦为此思想之自身之果。此中一思想之能否自类相续，似尚无逻辑意义的必然，因人思 A 是 B 之后，可不更思 A 是 B 故。然一思想之排斥其相反之思想，则有逻辑意义的必然。而此思想如视为存在者，则其存在必实际上去排斥可能有的相反思想之出现，亦有存在意义上之必然矣。

八、一般事物之因果关系之逻辑理性的 意义与经验事实的意义

上文吾人唯言吾人之思想之存在，循一个体之有某性质或属某类而进行，即见此思想之存在，有能排斥与求其自类相续之功能。吾人之思想 A 属 B 类时，吾人之思想即有一排斥一切“A 属非 B 之 C、D、E……之思想”，以求此 A 属 B 类之思想得自类相续之功能。在实际上，吾人有 A 属非 B 之思想，或 A 属非 B 之 C、D、E 等思想之相继发生时，吾人亦莫不可执持此 A 之属 B 类，而对此诸思想，一一排斥之，以使此诸思想由显而隐，由有而无，由阳而阴，由伸而屈，由进而退藏于密，由现实以化为一纯粹之潜能或功能，以求此“A 是 B 类”之思想自身之存在之相续。然而此思想存在之能如此如此有所排斥，以自相续，皆循种种逻辑理性的意义而进行。故其如此进行之一一事实，皆为逻辑的理性的，

而非只事实的经验的。然若此思想之存在，有如此之功能之表现于思想进行中之事实，为逻辑理性的，则除此思想存在之自身，以外一切世间事物之存在，岂不可同表现与此思想存在之相类之功能？则人又何以不可说，凡一事物之存在之属于某类者，即亦有排斥异类之存在，以求其自身之相续之一功能，而其此功能之表现之事实，亦当同视为逻辑的理性的乎？若然，则属任何类之事物之存在，皆当依其有所属之类，其类之有“排斥异类，而与其自身为同类”之一逻辑理性的意义，而在实际上有一循此意义，而表现之功能。吾人之现见一切存在事物，皆如可自为一中心，而由近及远，以表现出种种物理、生理、心理上之排斥异类的存在之伤害之之活动在，以求其自身之存在之相续，以保存维持其自己之存在，即皆不止为经验的事实，而兼为依逻辑理性的意义而有之事实矣。

此中人所感之一大困难，在说：人之思想之进行之事实，所以兼涵逻辑理性的意义者，乃以思想能了解此诸意义，故能循之以进行，而其进行之事实中，亦具此诸意义，乃见有上述之思想之功能。然在思想存在以外其他事物之存在，则并不必能了解此诸意义。则此事物之存在，即可不具此诸意义，而亦可无与上述思想之功能相类似之功能。吾人即不能由人之主观思想存在中之情形，以类比一切客观事物之存在中之情形；而此一类比，亦无逻辑理性上之必然矣。

对上述之一问题，吾人将说此一类比，正亦有其逻辑理性上之必然。诚然，有思想之存在与无思想之存在，为不同类之存在，有思想之存在能了解意义，而后者不能，但此二者皆同为存在，而一存在之具上述之功能，可只与其存在相关，而不与其为能思想与否相关。吾人之思想，固为主观之事。然吾人亦可将此思想客

观化，而只视之为一种天地间之客观的存在。今若吾人将此思想视作一客观的存在，而问其何以有排斥异类之思想之存在，以求其自类相续之功能，此即当说乃由此思想之存在，原具有一“非异类之思想存在，而唯与其自身为同类”之逻辑理性上的客观意义之故。此思想之存在之了解此客观意义，固是此意义之存在于思想之主观中，然亦是此思想之顺此客观意义，以成其自身之存在。此思想顺此客观意义，以成其自身之存在，而思想之存在，即有上述之功能。则有思想性之存在之外，其他非思想性之存在，亦原有其非异类之存在，而与其自身为同类之客观意义，即亦当能顺此客观意义，以成其自身之存在，而亦有上述之功能。此即因非思想性之存在，与思想性之存在，虽在有无思想上为异类，然于为存在上固为同类。一存在可顺其所原有之客观意义，以有上述之功能，则此一存在之是否具此功能，即与其有思想性与否，不直接相关，而只与“其存在之既属于某类，便有一非异类之存在，而与其自身为同类之客观意义”之一点，方直接相关。则吾人之由思想性之存在之为存在，有此客观意义，而说其有此上述之功能，以谓任何存在皆有此上述之功能，即虽为一类比，而非只为一类比，而为逻辑理性上之一必然之推论矣。

吾上文唯在确立任何存在之事物，皆有排斥异类之存在，以求其自类之相续之种种功能。一存在之有此功能，即吾人在依类成化境中所说存在之事物，恒求其自己与种族之存在，而自存其类，以依类而成其变化之根据。然任何存在者之所以有此种种功能，亦以其存在原有其自身之性相，而有所属之类为根据。一存在之性相不同，所属之类不同，则其功能不同。吾人即不能泛言一切存在皆具功能以存在，或泛言宇宙之有一大功能，一一存在各分得此大功能之一部分，以成其存在。此一大功能之观念，乃

由吾人将一切存在之物之性相种类之分，皆加以泯除而浑化之所成。此乃由一切不同类事物，相遇而互表示其相排斥之功能时，则一切不同类之事物，在一无尽之大化流行之历程中，无一能保持其性相之常在与类别之分之常存。故可说此一宇宙即全部只是一大功能之表现。但即在此义上，说宇宙为一大功能之表现，此大功能之表现历程中，仍有具不同性相之各种类之事物，出没于其中；而此不同类之事物，仍各具其特殊之功能。此特殊功能，皆依其特殊之性相与所属之特殊种类而有，亦为此特殊性相与种类之所规定。吾人之言事物之功能，仍当先自一一事物之性相种类之为如何，以见其功能之为如何，而不能泛说功能，亦不能泛说其存在，乃分得此大功能之一部，以为其存在之功能；而必须先通过此性相与种类之分别所成之种种概念，以说一一事物之具不同功能。此中一一事物，如说是体，则功能是其用，其所具之性相，所属之种类，则见其相。此中必须由体之相之分，以说其用之别；不能直由体说用，而当更循体之相以说用，方合于义理进行之自然与当然之序也。

由上述之连一存在事物之性相与所属之类，以言其功能之义，则一存在事物。其自身之功能，即初只为一依其“自身之类，原非异类，而是其自类”之理性的逻辑的意义，而排斥其异类之存在，以自求其自类之相续之功能。此功能之表现，即不只为一经验的事实，而同时是具理性的逻辑的意义者。当一存在以其自身为因、为“体”，依其所具性相，所属种类为“相”，其功能为“用”，而实自致其自类之相续之果，此果之类之相，同于因之类之相时，则此中之因果关系，即同时为逻辑上理性上之前提与结论，或理由与归结之逻辑关系、理性关系。此中即有经验的事实关系与逻辑理性关系之合一，而见此存在的事实同时为依理性关

系或依理性而有者，即存在者皆为合理的，而合理者亦皆为存在的。吾人于此亦即可由因之为何类，以推此果之必为何类，而此因果关系，即一类自生起或自引致其同类之关系，而可纯由理性的思想加以理解，而视之为逻辑上必然者。然此一存在之致其自类之相续之果，须依于其“对异类之存在之排斥”。若其功能之用于排斥异类之存在之外，更无所余，以致其自类相续之果，则此果亦可不生，而其由因至果之关系，即非必然的。盖属一类之存在，固皆有功能以排斥异类之存在，然此一一之异类之存在，亦同有排斥此类之存在之功能。此即成互相排斥其存在之竞争局面，而此中之胜败，则依此相排斥之功能力量之大小为定。故一为因之存在，即可于其排斥异类之存在时，亦为异类之存在所排斥，而由存在以归于不存在。若不归于不存在，即可以其功能之用于排斥其他存在者，与其他存在所发出之排斥之功能作用，相抵相销，而减弱其存在之义，则可更无多余之功能，以生其自类相续之果。此为因者，即不必能致其自类相续之果。故一切存在，皆可无其自类为其后继。即人之依逻辑理性，而先有前提之思想者，亦不必在事实上有一结论之思想，为其后继之果。则在逻辑理性的意义上为必然者，在存在事实上看，循此意义而有之思想，是否相继而生，亦无必然。吾人之不能由任一因之存在，以推其果之必然存在，亦皆如吾人之不能由人之有一对前提之思想之存在为因，以推出其必然有一结论的思想之存在为果矣。

此一因之存在，虽在事实上，恒不必能引致此果之存在，然依上所说，其故乃在其因之存在功能，与为其异类之存在之功能，相排斥而相抵相销之故。此因能排斥，而有排斥之功能，吾人上已说其为必然有者。则其与异类存在之功能之相抵相销，亦为必然有者。由此相抵相销，而使此因不能致其自类相续之果，即亦

为一必然之事。此功能之相抵相销，其本身即一功能间之因果关系。唯依此功能间有此因果关系，而后一因不能必然致其自类相续之果；则此不必然之本身，正为此功能间有必然之相抵相销之因果关系自身之一必然之果。此不必然，即亦非只为一事实上经验上之不必然；其为事实上经验上之不必然，乃亦有理性上逻辑上之必然的理由，即可依此理由以理解，并当依此理由以理解者。人即不当依此中之因之不必然致其自类相续之果，以谓因果关系之意义，只为经验上事实上之“不必然”，而无理性上逻辑上之必然之义者矣。

但吾人今若舍此功能自身间之相抵相销之因果关系，亦为理性的一面不论，则吾人固亦可说一因之是否致其自类相续之果，非逻辑理性上之必然的，而只为一经验上之事实。在事实上看，一因之是否致自类相续之果，皆同为可能。一因如不获自致其自类相续之果，以有此果之从此因而生，则从此因而生者，即可为另一异类之事物。同类之事物，从一因而生者，可称为果，则异类之事物，从一因而生者，即亦可称为果。然此果之从因者，既与因为异类，则其间更无逻辑理性的关系之可见。然此因之从以异类之事物为果，亦非此因之能从以任何异类之事物，以为其果。从一因之异类之物，自有一限定的范围。其所以有此限定的范围之故，必有由于此因之有一排斥若干异类之物之生之功能而致者。则此限定的范围之所以如此如此有，要可说以此因之有此排斥之功能之自身，为其一因。今若此因不先存在，则此限定之范围，即必不同。原有之限定之范围，亦即不如是，而同于不存在，而将代之以由其他之因所决定之另一限定之范围。今自此因之能决定从之之果之限定的范围如是如是，为一必然之决定上看，则此因与“从之之果之属于某限定之范围”之间，自亦应有一逻辑理性

上之关系，而不能说其间之关系，纯为经验上、事实上者矣。

九、建立形而上之功能，为现实存在事物之因，
其存在意义，贯通统一意义，及与
现实存在事物互为因果义

然于此人亦可更舍此一因所决定的从之之果，其范围之有限定不论，而只就一果可有此范围内之不同之果，从之而生，而谓此因与特定的从之之果之关系，纯为事实上的、经验上的，而非理性的逻辑的。此中之因，对一一特定之果之生，亦即为不能必然的加以决定者。在此点上，吾人即可说在一因存在之情形下，有不同之果出现之可能，此亦如人之遇一境物时，其后来从之之行为反应之果，有多种可能，而于此即见因果的必然性以外之自由性与偶然性。人亦首在此处，见得其选择于诸可能的行为反应间之意志自由。人无论所遇之境物如何复杂，又如何一一皆具一定性相，属一定种类，此皆可碍人自身所发出之行为反应之果，有多种之可能，而容人之选择，以表现其选择于此诸果间之自由性。克在其有此自由性处看，则此自由性为超理性的、超逻辑的。此亦应无问题。但自此自由性之最后必表现为一可能的结果之决定的出现上看，则此一结果之何以只属于某类，而不属他类，人仍必求其理性上的理由，或在理性上为可理解之另一原因。此另一原因，既须在理性上为可理解者，则其内容，必为与此果之意义内容为同类之一理性的原因。此在人之对某境物，有某一决定的行为反应之情形下，吾人若问，此决定的行为反应之原因，即恒归于吾人自身能作此行为反应之一能力、一本性或一功能，吾人于此所谓能力，或本性，或功能之意义内容，又必视之为与此行

为反应之意义内容为同类者，然后吾人可说此吾人之本性功能，为此一行为反应之原因。由此而吾人于阳光之照草木而草木开花、敲物而生响，亦即不须说此阳光之照，即为草木开花之原因，而当说此草木之原有开花之功能，为其开花之原因；亦不须说敲物为其生响之原因，而当说其原有生响之功能，为其原因。而任一存在之物之所以如此存在，亦皆以其能如此存在之功能为原因。于是人对此功能之内容意义之理解，亦是视之为与此存在之物如此存在时，所表现之性相、所属之类之意义内容为同类者；然后人乃能以此功能为因，以说明其果，而使此因果关系，同时为一理由与归结之关系，而成为可由人之理性加以理解者也。

上说人于从一因而生之果，与其因不同类者，人恒设定此果另以与之具同类意义内容之功能为因。此一功能，即初非一消极意义的排斥异类之功能，而为一具积极意义以生某果之存在之功能。此一功能之观念之设立，纯本于人之依理性逻辑的思想，求积极的说明有一定之性相种类之物，其所以如此存在之要求。依此要求，人在初步，只须顺其所经验之存在事物之有种种之不同，而说其所依以生之功能，亦有此种种之不同。一一存在事物，与所自生之一一功能相对应。存在事物不同，其所自生之功能，亦一一不同而各成其类，以不相错乱。如一一存在事物，皆各为一个体，或其所属之类中，只有其自身之一个体，则此任一功能，亦皆可说为一个体，或说为：在此一功能所属之类中，乃只有此一功能自身之一个体者。于是此功能之世界，即与吾人所见之事物之个体之散殊，其数之无穷，而与之同为散殊，同其数之无穷。东西思想中，循此义而论功能之世界中功能之无穷者，即印度之法相唯识宗，以此一切事物之无穷功能为无穷之种子之说。此法相唯识宗之有此无穷种子之说，亦即顺人之理性逻辑的要求，至少

在初步，不容不成立之一因果理论也。

然此以功能种子说明一切存在之物，所以生之因之因果理论中，此功能种子之内容意义，既与由之而生之一切存在之事物内容意义全然同类，则此功能种子之内容意义，只是此一切存在之物之内容意义之一照样的翻版。其不同之处，唯是：存在之物是果，而此功能种子则为其因。此果乃吾人在事实上所经验之事物，而此因则为纯依吾人之理性欲满足其要求，而设立之于此所经验事物之先之外之一形而上者。人于此，若只就其所经验之事物之次第生起，而次第观其前后相承之关系，则初不见有此所谓功能种子之因，以说明世间之物之存在之必要，而只说世间之物之从其前之物而生，以其前之物为因，似已足够。然以此世间之物，从其前之物而生，而其前之物为因者，并不能必然生此后从之果，即见其不能足够地成为此后从之果之存在之理由与原因。于是人即依理性之要求，而求其存在之形而上的原因与理由，以逼出此种子功能为因之说。然人于此，若不能逃于此一理性的要求，亦不能不逼出此种子功能为因之说。其所以不能逃此理性的要求，在人之思想之存在，即自始依理性以进行，以求其自类相续，亦依理性而相续以存在。因而此思想之存在之中，即不能容许有非理性而反理性者存在于此思想中。此思想之存在，若遇似非理性、似反理性之存在，则此思想之存在，即必求加以理性化而思想之，以使之不成为一非理性、反理性之类之存在，而化为与此理性的思想之存在，同属理性类之存在。否则此理性思想之自身，即不能相续存在，而其存在即为此似非理性、反理性之存在之所排斥。此理性的思想之依理性而进行，而存在，即必转而排斥此似非理性而反理性者之存在于其中，而亦唯此可尽此理性的思想之功能。此则唯赖对此似非理性、似反理性之存在，更设定一理性的原因，以

将其理性化，而后此思想得尽其功能，而使其自身得相续存在。由是而此上述之理性的要求，即此思想依其为存在而成其自身之相续存在，所必然发出之要求，亦即此思想之存在不能逃之一必然的要求。而人若谓其思想为存在，而又能逃于此要求之外，即与其思想之存在之自身之意义相矛盾而不可说者。若说之，即亦为不合理性，而在理性的思想中为不可能者矣。

由此人之思想不能逃于其理性的要求之外，故人之思想恒只能依于“其前一思想之 A 是 B 为因，以自类相生，而引致其后一思想之亦思 A 是 B 为其果”之一因果关系，为在理性上可理解者。由此而人凡遇一先行之事为因，其后之事为果，而此二事之类不同者，则必更求此果之因于此因之外。吾人一般所谓一先行之事，如一阳光之照草木，与草木之开花之二先后之事，其类明不同，则人终必谓此草木之开花，不能只以阳光照草木为因，而必求一足以致此草木开花之果之一理性的原因。此即必然导致以草木开花之功能，为草木之开花之因之说。此一功能之内容意义，固亦依人所实经验之草木开花之内容意义而定，而后彼此之内容意义，得为相类。然人之所以必于此实经验之草木开花之事实之外，设定一先经验或超经验之功能之存在，亦非全只是将此人所经验于存在之物者，加以一翻版，以转出一功能。即说之为一翻版，此一翻版，亦是依于理性的思想之一活动，而后能翻造出者。此人之理性的思想活动，所以必设定在此经验之物之存在之先，有此先经验、超经验之功能之存在者，亦自有其理由。此理由，在此草木之开花之事实，并非一刹那完成，而是在一次第相续历程中完成者。在此草木开花之次第相续历程中每一阶段看，此草木固皆表现某一类之性相。此性相，乃现实上为有者。然吾人却不能说此草木只能表现此某一阶段之某类性相，而不能表现其下一阶段

之某类性相。此某阶段之性相为现实，则其下阶段之某类性相，为其所可能，亦实能表现者。于是此草木，即当说其在未表现下阶段之某类性相之先之前，已具此表现下阶段某类性相之功能。由此而推至其在未有此一现实的性相之先之前，此草木亦应先已有能表现此一现实的性相之功能，而凡对开花之草木，皆当说其在未开花之先之前，已有此开花之功能之存在。由此而对一切存在之物，于其未存在于世界中之先，亦当同说其所以成为如何如何之一存在，皆由此世界中原有其存在所依之功能之存在；其存在，即皆当说以此功能为因，而以其存在为果矣。

于此人更有一疑难，是说吾人所谓存在，唯所以指现实事物之存在，故功能之自身不能说是存在。一功能之有，只表示一事物之将现实，而将存在。然将存在，将现实，非现实，非存在。故功能之自身不能说是存在。但人如此限定存在之意义于现实存在，并无必然之理由。因非现实之存在者，可为一超现实之存在。功能未表现，固无现实存在。功能固只指一将现实存在者，而不同于一已现实之存在者。然此不足据以谓功能非存在。因所谓将现实、将存在而非存在，乃就其尚无，说其非真有而非存在。若尚无者，以其尚无之故，即非存在，则已有而将无者，亦非存在，以其有即将化为无故。此二者，同有一“连于无”之意义。则若说其尚无者，非真有，则已有而将无者，亦非真有。若已有者虽将无，仍可视为真有而存在，则尚无者即将有，亦可视为真有而存在。凡已有现存在而将无者，则其存在乃向于不存在。尚无而将有者，现虽不存在，而向于存在。吾人思一由存在而向于不存在者，吾人之思想，亦即由思其存在，以向于思其不存在。此中之思想之归宿地位，正在其不存在。至吾人之思一由不存在而向于存在者，则吾人之思想，亦正当向于思其存在，为其归宿地位。然

则吾人又有何必然之理由，以谓将表现为现实事物存在之功能，为非存在，而唯现实事物方为存在乎？若自功能之将表现为现实事物之存在，而归向于存在言，吾人固亦有理由，以谓唯此归向于存在之功能，方为真正之存在矣。

然此以形而上之功能为现实存在之物之因，此功能为存在之说，唯依功能之自表现为现实存在之物之果之生，而向于此果之生而说。然任一现实存在之物生后，即又将由存在而向于不存在，如方才所说。则此一切存在之物之功能之全体，即不能只依吾人分别了解——现实之物时，见——现实之物为散殊并存，为无穷的多，而视此形而上之功能世界之功能，亦只为一——分散并存，而为无穷的多。吾人更当自此——不同类之现实之物之功能，可互相排斥，而由此互相排斥以相销灭，以使——之物之尽其功能，而由存在以归于不存在，亦销化其分散并存而为多之相，以言在此形上之功能世界，亦自有此销化“此分散并存而为多之相”，所成之“非分散并存亦非多之贯通统一之相”。则于此无穷功能，亦可视为一大功能。如前文之所提及。于此一大功能之存在，若视为一切存在之物之因，即称为一切存在之物之所自生之一形上实体。今姑不论此一切存在之物之性相与种类之不同处，则任一存在之物，皆可说为此实体之一表现、一用或一果。此为因之实体由其——表现、——用，而有一果。此果之存在，即自有其功能，亦能自表现其用于“排斥他果之存在，求其自类之存在”之中者。此一果，亦除在其有此由排斥以求其自类存在等作用功能之表现时，可言其为存在外；其存在亦更无其他之意义。由是而此为果者之内容，亦只是为其因者之内容。其因是功能，此果只是此因之功能之表现；而此果之自身，亦只表现为其因者之功能。则此因之实体即此果之实体，而因果贯通为一实体。此果之实体由因之实体

生，以表现因之实体，则此果即以此因为其内容，而亦同时可视为因，而称为因。至于此果之由为现实存在之实体，而尽表现其功能，于其对其他之果之排斥，与求自类之存在之功能之后，则其自身之功能竭而不存在。此即无异其功能，皆表现于其自身以外，如将其所受于其因之功能，皆再奉还于为其因之形上实体。此形上实体之得受其所奉还，即此果之对其因所更生之果；而此为因者，即亦再为其所生之果之果，以得再自为因，以生其他之果。由是而此形上实体，与其所生之现实存在之果，即皆有为因之义，亦皆有为果之义。由此因之生果，而果由不存在而存在，及果之由存在而不存在，以还归于其因。此即形上之实体世界与现实事物之存在世界，回环的交互为因果之历程。此在西方之形上学家黑格耳有此义，而东方之哲人更多有此义。在法相唯识宗之言功能种子生现行，现行更熏功能种子，以使二者辗转增胜之中，亦有此义。唯此视形上实体为一大功能、大实体，以兼为一切存在事物之因之说，则不同于法相唯识宗之偏重由现实事物之散殊并存为多，以言种子功能为多之说。然实则对此功能之世界，固当一方依现实之存在之物，有不同性相种类，而说其为多，一方依此现实存在之物之功能，可相排斥、相销减，与其可由存在以不存在，而销化其他存在之物之分别散殊之相，以兼说之非多或为一。二说固不容偏废。此二者固皆必同具形上之因与现实存在之果之互为因果之义。此则依人所共同之理性要求，而皆不容不同契之义也。

一〇、因果关系中之可能、必然与或然、概然，
并总评东西思想之因果理论，以归向
中国思想中以乾坤阴阳言因果之义

依此上文之义，吾人可说形上因果之说，乃为依理性之要求，而不容不建立者。一切形上学之因果理论中之因，皆同时为一理由，而其果则为一理由之必然的归结。吾人亦当依此因果关系中，是否真有理由、归结之关系，以衡论此种因果理论之是否能立。此形上学中之因果理论，亦有种种不同之形态，其深度与广度，亦有种种不同，而吾人亦可由种种不同之措思，以达于更有深度与广度之形上学因果理论之建立。要之，由世间存在之物之种类性相之不同而说此形上之因为多之义，与由存在之物之功能相排斥、相销减与存在之物之变化而泯其散殊之多以说其亦有通贯为一之义，皆当加以正视。凡自世间之存在之物之种类性相之不同以说此形上因之多，而更说其一者，于物理类之物之因、生理类之物之因、心理精神类之物之因之不同，在初步亦必先加以肯定。若更观何类之因，可统摄另一类之因；即可以其因之统摄性最大者为最根本之形上因。大约生理类之物之内容意义，可统摄物理类之物之内容意义，而心理精神类之物之内容意义，可统摄物理类生理类之物之内容意义。故哲学家恒归于以心理精神性之实体或功能，为最根本之形上因。西方与印度之哲学，更多以一宇宙性之精神实体如上帝，为根本之形上因。但人亦可只以无量数多之“互相涵摄内在，而在其相涵摄内在之意义下贯通为一”之精神实体，为形上因，或兼通此二者之义，以说形上因。本书之义，乃归向于此一“即一即多、非一非多”之精神实体为形上因者。此

则读者观全书之后，可自见得，不需特加提举而论说之。然吾在本部中论因果，非重在论此形上因，唯重在指出此形上因之观念，为因果理论所不可少之一环。此乃依人之理性要求所必须建立，以说明“异于世间所设定之因”之“果”之所以存在之理由者也。

然今舍此形上因之观念，以观世间所谓果之异于其因者，则于此因与果之间之关系，如由一因出发，恒见其可有不同之果或多果为后继，于是此因果相从之关系中之“果”为如何如何，初不能本所知之“因”，依理性上之必然，加以推断，唯可由事实上之经验而知。然此一因所连之多果，仍有其限制之范围，此范围不能大至无限，亦不必限于唯一之果。此则有其理性上之必然理由者。其所以不能大至无限者，在于前所说之此居前而为因之事物，必有一排斥与其不同类之存在事物之功能之故，遂使若干之异类之事物，必不能为果。此即使可能有之果之范围，不能为无限。由此而居前而为因之事物愈增多，则此限制亦愈增多，而可能有之果之范围，即愈缩小，而愈不能无限。然在另一面看，此可能之果之范围，又不必缩小至只有唯一之果。盖此中之为前因之事物既与为后果之事物异，为此前因之事物，乃有其一定之性相种类者，则其排斥之功能，即为此一定之性相种类之所限定；亦与其他事物之排斥之功能，互相限定；而其排斥之功能，即亦不能无限。以其排斥之功能，不能为无限，故此为前因之事物，不能使一切事物不生，亦不能使有形上因之果不生。然从于前因之后而生之事物之存在，若作果看，乃与其因之存在为异类者。此与其因之存在为异类之果之存在，其自身所属之类，在理论上非无多种之可能。故继因而有之果，即不必只有唯一之果为可能，而有多果之可能。有此多果之可能，则吾人由一因出发以推断果之如何，即只能为一或然或概然之判断，而非一必然之判断。此其

果之毕竟如何，即只能凭事实的经验而定。然其所以必只能凭事实之经验而定，则又正依于上述之理性上的理由。由此而吾人上述之因果理论，即能真实通贯因果关系之为“必赖对事实的经验而定”之意义，与其亦为“理性的逻辑的连结”之意义，而见此二义之相依而立，不容偏废矣。

上文谓在前因之异于后果之情形下，吾人之本前因以推断其后果，只为或然、概然之判断。此乃吾人之说与一般之说相同者。然依吾人上来之说，则此推断之不能达于必然，非此后果之自身无形上因之证，亦非此前因与后果只有一事实上之如此如此之一概然的连结，此前因无为因之力或功能，以决定后果之证。因若一物之前因，无决定后果之力或功能，则继一因之后应有无穷之可能的果，而不能只有定限之可能的果，则此或然概然之推断，亦不能有。又此前因若无决定此果之生之力或功能，则此果应可不待前因而生，或继任何前因而生。此则明与继一因之果虽可多，仍有一限定之范围之一事实相违。然此决定，以果异于因之故，又非积极的决定果之必为某一果，而此决定，即只能为一消极的排斥范围外之异类事物，使之不生、不存在、而不得为果之一消极的决定。此决定之力或功能，即唯有自此消极意义上理解，如前文之所说者。否则此前因之决定后果之范围之事，不可得而理解。则佛家之法相唯识宗之谓一种子之现行，除种子功能为形上亲因外，必须兼有种种增上缘为前因之说，固不可得而说，而黑格耳之于一切存在之形上因之外，必谓其更有所依之现实条件之存在，与多玛斯之于上帝之第一因外，必设定有辅助之第二因以下之因，以及一切科学及世间知识，谓任何事物之生，必以其前之事物之存在为条件等之说，皆不可得而说矣。

依吾人上文之因果理论，谓在因与果之性质与种类不同之情

形下，于此因之生果之力或功能，当自其消极意义上理解为：一“排斥某范围外之异类事物，使之不得生，而不得存在，亦不得为果之力或功能”。又在其排斥异类事物之存在时，恒同时求其自类之相续存在，而以其自身之相续存在，为其排斥异类事物之存在之事之果。如人在思想世界中以思 A 排斥非 A，而思 A 非非 A 时，即可更以“思 A 之是 A”为其果。在此情形下，则因之生果，即有一积极的意义可说。一因即能生其同类之果者，或此果即直接为其同类之因所生。当此果与其因为同类之时，则人可说此果即由此因所生。此即不同于在果与因异之情形下，必另设一与果之内容相同之形上功能等为果之亲因，方能合理性之要求矣。

然吾人今亦当补说一义，即当一果与因为同类之时，此果虽可说直接为因所生，然此果之与因为同类者，又皆可说在一义上与因为异类。当吾人自此果与因为异类以观，则亦当依上所说，而谓其有一形上之功能为因。如一般谓草木由其先之果所生，而此草木所生之果，又能生草木，此中吾人固可说有一因果之相类。人亦可说草木之果，由其前代之果为因而生。一草木由前代之草木为因而生，因果即皆相类。吾人亦恒说，一切生物皆是自生其后代之同类。然自此草木等生物，其后一代与前一代，不全同类之处看，则后代与前代，又皆为异类。故吾人于此亦可不说此后代之生物，由前代之生物而生，而改说代代生物皆一一由天而生，或由一“天地间之生代代草木等生物之一无穷之生几”而生，或依一形上实体或上帝，或法相唯识宗所谓能变现根身器界，而藏无尽功能种子之赖耶识而生，或直说一一后代生命，各由一形而上之生命之功能而生。故在人之依理性逻辑而有：由前提至结论或由理由至归结之思想之进行中，吾人若自前提之意义之包涵有结论之意义，而见此中结论之思想，与前提思想有同类之意义时，吾

人固可说此结论思想，以前提思想为因而生；然吾人若自一“结论与前提之思想之内容意义，即全同，而此二思想之出现之一前一后，便有不同，而为二类之思想处”看，则此结论之思想，亦不能说为以前提之思想为因而生，而亦当说其为依一人之能形成此结论思想之一内在的，亦初未表现之心灵之思想功能而生。此功能之初未表现，即亦为一形上的。至于当一前提之内容意义，与结论之内容意义不同时，则此不同，可由前提所涵者广，而结论只由前提之所涵者分析一部而成，亦可由前提所涵者狭，而于结论中，人更综合上一意义而来。此后者或非现代逻辑家之所许，而视此一结论为不合法者。但至少吾人可说任何对前提之分析之事，自思想历程中看，已是综合此一分析之事，于原有之“思想前提自身”之一事之上者。此思想之历程之自身之进行，即为一不断增加思想之事之综合历程。人于此即可说：前提之思想之存在与对前提加以分析而有之思想之存在，此二者亦为异类。由此而吾人即只能说一前提之内容意义，可涵有其结论之内容意义之同类者，然不能说前提之思想之存在中，涵有结论之思想之存在，而当说此二思想之存在，在存在上为异类。吾人即亦不能说前提之思想，能生此与之在内容意义为同类之结论之思想，以为其因。当说此结论之思想之所以能出现，只以吾人之能引出此结论之思想功能为因。此功能，亦初为内在于人之心灵而未表现之一形上的功能也。

由吾人上文之补充，则于一般所谓因果为同类之情形下，吾人固皆可说此果直接由因所生。然自因果之为异类者看，或自此因果同类者，亦可在一义上为异类处看，则一般所谓因皆不生果。若要说明果有因，则果只能是依一与之为同类之形而上之生果功能为因而生。人于此若必否认此形上之因，则当说一般所谓由前因

而生后果，只是继此前因之事之后果之事如此如此现。此即休谟与佛家大乘空宗言因果所归之论。康德言因果，初亦只有此前后事之相继义。唯其谓此前后事之相继，在一线时间之系列中，则有其在此一线时间之前后段中之定位，而可说其相继有一规则，而此规则，为一具普遍性之规则，故可说因必有果、果必有因耳。然今本吾人上来之所论，则当说此形上因之观念，为依吾人之理性的要求所不能不设定者。又一般所谓为一事之前事之因，亦不只是为一时间上之前事而已，而当说其存在，有一消极的排斥其他异类事物之生或存在，而决定其果之范围之功能；在果与因具相类之意义时，则可说此果直接由因生。至若更如上文所补充而说，凡与因同类之果，皆可在一意义下为异类，则此因之存在之功能，即亦当说只为一排斥异类事物之生或存在之功能；即又皆不能如休谟、康德与三论宗，只以为一前事而已。今若于此所谓为前事之因，谓其只有一排斥异类事物之功能，而同时又说此果之生，亦自依一形上之功能，则所谓因生果之事，即皆为表现功能之事。此中之前因所表现之功能，纯为消极意义之排斥的功能；此为后果所表现之功能，方为有积极意义之一能创生之形上的功能。此中之前因，即皆当如法相唯识宗所视为一缘，为黑格耳所谓条件，而唯亲生一般所谓果之功能或此功能所本之实体，方为真因。然法相唯识宗于为因之缘，乃自其积极意义理解，则何以于其所谓亲因之外，必须增添此缘，便只有经验事实上之理由，而无理性上之理由。即华严宗之修正法相唯识宗之论，亦未能指出此缘之所以必有之理性上之理由。黑格耳既知此一般所谓前因之只为条件，而知此条件之存在为一过渡性，乃将“由其变化以由存在以归不存在”者。此可谓能先自消极意义理解此前因之所以为前因，非其余之诸说所及。然彼又谓此为前因之条件，包涵有引致后果之

出现之真可能。依吾人之意，则此条件之存在，若自其有性相种类，与后果之性相种类不同言，则在此条件存在时，此“包涵”，即在逻辑上为不可能。至于其说此条件之存在为过渡性，而将由存在以归不存在者，则在其不存在时，其自身尚不存在，又焉能更包涵此后果出现之真可能？故此后果出现之真可能，不当说为其前之条件之所包涵，而当直自此后果出现之形上因处说。此条件对于此后果之出现之所以为必须，亦非以其能积极的包涵此后果出现之真可能，而只当自其有一排斥其他异类事物之存在之一功能说。又必此功能在其排斥其他异类事物之存在时，其本身亦为异类之存在之功能所排斥，然后此条件方得说为一过渡性，而为将由存在以成不存在者。故于此条件之意义，当纯自其消极的排斥之功能处理解，而不当自其能积极的包涵后果之可能处理解。然黑格耳对此条件，未能自始即自其排斥之功能处理解，遂有此条件包涵后果之出现之真可能之说。此实乃上承亚里士多德之一现实可包涵另一现实之潜能之义而来，而未能弘通者之说也。

然吾今之说，则不说一现实能包涵另一现实之潜能，此包涵之本身乃不能理解者。此乃由于当前一现实存在时，若与后一现实为异类，则不能包涵；当前一现实已不存在时，即无此能包涵者，亦无所谓包涵。故此前一现实之存在，对后一现实之存在所以为必须，即只能纯自其具消极意义之排斥功能上说。则一般所谓为原因之前一现实之存在，对此后一现实存在之果言，皆只为吾上文所谓开导因。前一现实存在，以其功能，排斥其异类事物之存在，而于竭其自身之功能，而亦被排斥之处，即开辟出后果之出现之路道，而如导引出此后果之出现。此中之前因，只为如此之一开导因，而非后果之生起因。于此，要说后果之生起因，即唯当自生起后果，而为其形上因之功能处说。此前因之以其功能，

排斥其他异类事物之存在，其自身亦竭其功能，而被异类事物之功能所排斥，以归于不存在。此即前因之由显而隐，由出而入，由伸而屈，由明而幽，由现实存在之有，而归于非现实存在之无。此为中國思想中所谓阴道、坤道。然当此前因由显而隐，由伸而屈，由现实存在而成为非现实存在时，同时有生后果之功能之由隐而显，由屈而伸，由幽而明，由非现实存在，而生起现实存在。此为中國思想中之阳道、乾道。纯阴道、纯坤道，全是消极的；纯阳道、纯乾道，则全是积极的。然此阴阳乾坤之道，乃互为其根。为前因者不竭其功能而化，则为后果者不得依生后果之功能而生；为前因者之竭其功能，以排斥其他事物之存在，以为后果之生，开辟道路门户，而为后果者，即循此道路而生，而存在。故“辟户之谓乾”。为前因者，为此后果之生，开辟门户道路时，自竭其功能，而隐于无，是为其自身之收敛退藏于密，如自闭阖其门户，使人不得而见。故曰“阖户之谓坤”。本此中國思想言乾坤阴阳之义，以观因果，则因之道为阴道坤道，而果之道方为阳道乾道。因以排斥果之出现之障碍为事，即以反反为用之坤道；而果则依于生果之正面之功能，以得其正位而自正。故曰：“乾道变化，各正性命。”然在一般常识之论与西方、印度之哲学看一般之前因后果之关系，于前因恒先自其积极意义上设想，而谓此前因能直接生后果。即知后果之自有形上因者，如法相唯识宗与黑格耳，亦不能脱尽此于前因自其积极意义设想之说。此皆未能透识于此前因，当先自其消极意义设想之义，而不知此凡在因与果之意义，有不相类之处，此因皆只有一消极意义，只有其为果之出现开辟一门户道路之用。是见此西方、印度之因果之论，于因果之意义之认识，即皆不免于颠倒而失序，错乱而失位矣。

吾人今依此中國传统之阴阳乾坤之义，以观宇宙一切存在事

物之前因后果之相承关系，而见此前因皆只为后果开路。则前因之如何，自不能必然决定其后果之为如何。故一般所谓由宇宙间以前之物之结合或化合，而新物生，如所谓由阴阳电子合，而有原子，由原子化合而有分子；由雌雄牝牡男女之合，而有生物之子孙；以及所谓生理事物承一般所谓物理事物而生，心理精神事物之承生理事物而生，已有社会文化历史中之事物之互相影响融合，而有社会文化历史之新事物之生。此中之新事物之生，皆实是由其前之物之功能或力之自相排斥，自相销融，以自退藏于密，而新事物即承之而生。凡自此新事物之新处而观，皆有不容据旧事物之如何如何，而完全加以推断者。由此而人即对过去宇宙之如何如何之历史事实，有全知，亦不能据以对下一刹那之未来宇宙之如何如何，有一完全之推断。自此未来之宇宙之新处而观，而谓其为其前之宇宙之后果，则此其前之宇宙之为因，皆唯是为此未来之宇宙之开导因；而此未来之宇宙之果之自身，皆当另有其所以生之功能，为其形上因。一般所谓子由父生，孙由子生，自父子祖孙之相类处言，固可说；但自子孙与父祖之不类处言，则父祖只为子孙之生之开导因，而子孙之所以生出之自身，若要说因，即只能以此子孙之所以生之功能为形上因，而当说子实不由父生，孙实不由子生，子只是承父而生，孙只是承子而生。一切人类之历史、自然之历史中之后来之事物，皆只承其前之事物而生。自此中一切后生者，有异于其所承之前之处，皆当视之为其形上因之功能之表现。其表现之为如何，则只能由经验上之事实以知之。然此所谓前因，虽不能必然决定后果之何若，仍可决定后果之范围。此则由于此前因为有某性相、属某种类之前因，即有其特定之功能，足以排斥若干异类事物之存在，即对此后果之范围有所限定之故。由此而人对自然界一切物之未来历史、人类

未来历史之推断，亦可有一或然性、概然性之知识，此皆如前所已论。而依中国思想中阴阳乾坤之义，以说此因果关系，亦不能违者也。

第九章 功能序运境、观因果界、 目的手段界（下）

一一、所谓物理学上之必然的 因果关系与概然

然吾人今纯自一为前因者之有排斥异类事物之存在之功能自身看，则若吾人已先设定此为前因者与其所排斥之异类之存在，其功能有大小之不同，又设定其中无其他存在之物之功能之加入，则一切存在事物，其功能之大者，与其小者，在时空中相遭遇，由彼此之存在之互相排斥，则此大者之胜小者，即有一必然。此必然，在中国思想称之为必然之势。此必然之势，直接属于阴道坤道，而非直接属于阳道乾道。世间一般所谓有必然性之因果知识，即大多为关于此功能之大小相较量，而大胜小之因果知识。此中所谓因，恒指一存在事物之功能之大者而言；而所谓果，则直接指其胜事物之功能之小者之事，而称为其果，亦即以其消除破坏此小者之功能之继续表现，而使之不能继续为现实存在，以由存在至不存在，为其果。此中因之义，即非以其能间接的开导一果之生，而称之为因；而纯是以其能直接的使一果不生，或毁灭一

“可为因或为其他因之已成之果”之事物，以使另一事物由此而不生或毁灭，而得称为因。此一种因果关系之知识，则人恒以为有其必然性者，此必然性，亦正初由观一为因之事物之消极的意义而见者。在一为因之事物之消极的意义上，说其有排斥其他事物之功能，固吾人前所主张者也。

关于此世间之存在事物，在其以功能相排斥时，而见有胜败之势，此在一般之说，即称为力量、或势力、或能力之相较量所成之胜败之势。此存在事物之功能、力量、势力之所以有大小多少，由存在事物所表现性相之大小、多少而见，亦依于其所表现性相之大小、多少而有。此功能力量之大小多少，自亚里士多德以来，即有广度量与强度量之分。此广度量之大小，表现于一物对他物之包涵容摄掩盖之能之大小。而一物之强度量之大小，主观言之，乃表现于人对一物之感受，所能排斥之对其他物感受之多少。客观言之，则表现于其能排斥移动他物之力之大小。凡一物之存在，能排斥移动有“更大广度量之物，以使之不存于其原位”者，则其强度量愈大。故一物之强度量，可以其对有广度量之物之排斥移动之力计算。吾人说一物体之运动有运动量，此量即为一强度量。而说一物体运动愈速者，其向于运动之强度愈大，亦是就其在一短时间之内，能经过一长距离而具广度量之空间，而如将此所经过之空间，排斥移动于其体之后而说，则强度量，可称之为消极意义的排斥广度量之量，而为吾人可由观其所排斥者之广度量，以测定其大小者。如二物之广度量不同，而强度量相等，则此二物相遇而相排斥，其广度量小者必败。如广度量相等，而强度量不同，则强度量小者必败。如广度量强度量皆不同，则依二者结合成之量之大小，以定其胜败之势。于此，若无其他之力之加入，此胜败之势，即皆为必然的决定者。故以卵击石，卵

必败，石必胜。而在物理学之力学与机械学所言，力之较量所成之因果关系，即皆有此一义之必然性。此中之因与果之关系，亦皆可以数量加以规定，以数学公式加以演算者也。

在此物理学之力学、机械学中所论之力与力间之因果关系，乃连于力与力之空间方向关系、距离远近关系及力之表现为空间中运动时所经之时间，所成之运动之速度等。此为一专门之学，非吾人之所能论。然凡此中有必然之因果关系可说之处，皆是先设定已有种种物之力在此，更观其物力之如何合于一处，向相同或相近之方向，聚积或增加其广度强度之量，与物力之如何分于各处，向相异或相远之方向，而离散或减少其广度强度之量，然后可说及其因果关系。一切力学之公式，皆不外说力之如何可化为相等之种种情形。此力之可化为相等之种种情形，即皆依其诸方向之力，之可相排斥，以归于平衡而立。此物理之力皆吾人所谓功能之一种，而言其可相排斥，以归于平衡，亦即言其功能之可相排斥，以相抵相销，而归于隐之谓，如吾人前文之所述者也。

然吾人亦复须知，凡此物理学上有一定而必然之公式，以说明力与力间因果关系之处，皆只限于先设定有种种一定方向、一定数量之力在此，然后能说。盖先有此设定，则其力之相较量，而或更聚散分合，其结果即必可以数量定。其因果关系，即可以一定而必然之公式表示。但若吾人不先设定此种种之力在此，则吾人亦并不能由施一数量之力，于一物质之物，而确定此物质所生或所表现之力之数量之必然为如何。此则如人以一数量之电光，射一电子，毕竟此电子之反应中，所表现之力之数量为如何，则依今之物理学，并不能完全加以确定。吾人固可先计算一电子之位置、体积、重量。然此位置由其与他物之相对的距离规定。此距离之长度，与电子体积，属广度量，其重量为强度量。而物之重

量，则直接间接由其在一天秤上，所能引致天秤之向上或向下运动等而见，亦即由其能排移天秤之地位而见。故一物之重量，即其引致他物运动之运动量，其重量如其重力，亦即其对他物之运动力。然吾人之知一电子之先在何地位，对他物之表现如何之重力或运动力，今更加以一如何之力，则并不能使吾人知此电子后在另一地位将表现之力之必为如何。因电子先表现之力之为如何，再加一如何之力于其上，毕竟其将更表现何力以为反应，明不能由其先表现之力与此所加之力，加以必然决定。此亦如人之先有某前事，再遇某事，并不能必然决定其对某事之反应之为如何。此中人所先有之某前事，如迭经重复，固可成一习惯，此一习惯之力，固可排斥其后之行为之不合于此习惯者，而其后来之事，即可有依习而行之趋向；然人亦恒有一超出其习惯，以创生一与其旧习不相类之行为之一功能，吾人亦不能自外断定某人之必无超出其习惯之行为反应。故任何存在之物，无论由其过去所表现之活动形态之为如何，或其表现之功能或力之为如何，以致形成某一习惯，吾人皆不能自外断定其物之必然无超出其习惯之行为反应；则由此物理学中之电子，其所原表现之重力、运动力之为如何，与吾人今所施于其上之力之为如何之前事，自亦同不能必然决定此电子之将表现何力，以为反应，而吾人之推断其为如何，即亦只能为如电子力学所谓一概然之推断，亦与吾人对一人之未来行为之推断只为概然之推断，在原则上并无差别者。然此固非谓人之加一力于电子或电子先在其重量中所表现之重力等之不存在，此力与力自身间，无相增减之因果关系之谓，亦如人之有某习惯者，其遭遇一境之后，此习惯与此一境之遭遇，固皆有力以使其后继之某类行为，成不可能，而使其后继之行为，限定于某一范围，然后方有此中之概然之推断也。概然之推断为对可能者

之推断，故为不决定。然此可能者，必有其范围，在范围外者，则为不可能。此其何以为不可能之理由，则仍只有以力与力间之相阻抑排斥之因果关系，加以说明也。

一二、物理学中之一刹那速度、吸引力与 原子能等于光速之平方之理解

吾人上来之说，固无意论物理学中之专门问题。然以传统物理学中之能力之观念，运用最广，吾亦不以为此观念在物理学中真可废弃而不用；故吾必须说明吾上之所论，与物理学中言能力之义者，未尝相矛盾，实可相辅而成立。吾今将说：若本吾上来言功能、能力与因果关系之论，更可使物理学上若干观念或若干有必然性之定律，真正成为可理解。此一为一刹那之运动速度之观念，二为物理学中之反平方定律之观念，三为原子能之定律之观念。此三观念，若只本经验之事实，以谓其真或近真，或只本其有用而用之，并不能使人对此诸观念，有一理性思想中之理解。人欲有此理解，盖唯有循上来之说，加以引致。（此下所述，第二、三两点，自以为足使石破天惊，若无先我言之者，望后有大智，为之论定。）

所谓一刹那之运动速度之观念，乃初由一物体之运动速度，可有加速度而来。如物体之下坠，有一加速度，而其在每一刹那之时间，在每一点上之速度，皆有变化，而前后不同。由此而来布尼兹以降，即设定有一物体之一刹那之速度之说。然所谓物体之速度，乃初由一物体在一定时间，经一定空间而定。此中时间乃有一长短之时间，空间亦是有一大小之空间，而非无长短之一刹那之时间，或无大小之一点上之空间。则一物体在一刹那、一点

之时，应无所谓运动，更无所谓速度。然物理学上又似必须设定此一刹那、一点上之物体之速度，以说明加速度。然则吾人于此一刹那之速度之概念，当如何加以理解？

对此一刹那之速度之一种理解之道，是说此一概念只为一极限之概念。依此说，此一速度之概念，只能由一物体在一有长短之时间，经一大小之空间而立。然吾人可设想一物体向一点运动，而在其距此点愈近时，则其经一定空间，只须愈短之一段时间。此物体与此一点之距离，即与此物体之经若干时间，越若干空间，成一定之比例。此物体与此一点之距离之不断变化，成一级数。其不断经较短时间，以经一定空间之速度，亦成一级数。此二级数彼此相对应，成一表其间之比例之数之级数。有此比例数之级数之系列中，每二项间，皆可增加一中间项，若可至于无穷；而此每一中间项之比例数，不同于前后项之比例数，即表示一物体每一时间之速度，不同于其前后之时间之速度。由是而此一刹那之速度之一名，所表示之实义，只是此上述之比例数之系列中，前后项间皆有一中间项，与前后项不同，而实无一刹那之速度可说矣。

然此上之说，吾以为此只能使加速度概念，在数学上成为可理解，而不能在物理上成为可理解。因在物理上一有加速度之物体，亦可说在一刹那经过一点。如吾人可以另一物体自依其运动之另一方向，在一点上与此物体相交，此相交，亦可说在时间上之一刹那相交。是即见此中之点与刹那之观念，即不容废弃；而此在一点、一刹那之加速度，即不能只由废弃此一点、一刹那之观念，加以理解。由此而吾人即须另形成一在物理上理解此一刹那、一点上一物体之速度之道。即吾人可说：所谓一物体之运动，自始即当理解为一物体之表现推移其位之功能或能力之事。此物

体之向一方向之某一点而运动，即此物体之不断越过而克服其间之距离之事。其向一方向之某一点而运动，即不断将其所越过、所克服之距离，排移于其自身之后之事。又一物体之相续运动，即此物体之对外相续表现其形相。其运动愈速，则其对外表现之形相愈多。此可由摄影加以证明。一物体对外所表现之形相愈多，其所经过而超越之形相愈多，亦即由其运动而排移于其后之形相愈多，而见其运动之功能或运动力，所表现之运动量愈大。一物体在一段时间，经一段空间，而有之速度之多少，即此物体在此一段时间，经一段空间，所表现之运动量之多少之别名。至于其运动有加速度之物体，即其向一方向之一点运动时，其所表现之形相、或功能、或运动量，在任何后一段时间中，皆较其前一段时间所表现者为多之谓。此处亦初不须设有一刹那之时间之观念。然一运动之物体，其运动至一处，则必与此一处之某一点相交，而亦可与自另一方向来经此点之另一物体，在一刹那之时间中相遇。在此相遇时，而自身之功能或运动量，即表现为：与此另一物体功能或运动量之互相排斥，而使彼此功能或增或减。于是，此一物之运动量，即表现于使此另一物之运动之移向或移位时，其运动量之变化之中。而人即可依此以计量此一物在此点之一刹那间之运动量。所谓一物之运动之速度之多少，即一物体在一段时间、经一段空间、所表现之运动量之多少之别名^①。则一物体之在一点、一刹那中之加速度之多少，即此一物体在此一点、一刹那所表现之运动量之增加者之多少之别名；而此一物体在一点、一刹那之加速度，即可在物理上加以理解矣。然若吾人不先对物体之

① 物之动者，其速度不变，运动量不变，而守其故常，即名为物之惰性。物之静者，恒必待有若干运动量之物之动，乃能使之有若干之动，否则守其故常，亦名为物之惰性。

运动，视为一“不断表现形相，而经过之、超越之，以将其形相排移于后，以见其运动量之多少”，而更以此运动量之多少，即速度之多少之异名，则一物体在一点、一刹那之速度，即终不能在物理上加以理解矣。

此物体之运动之有加速度，如物体向地面坠落之加速度，乃与传统物理学中之天体运动定律相连，以合成牛顿之万有引力律者。此引力律，以物体相吸引之力或重力，与其质量成正比，而与其距离之平方成反比，是为一反平方之定律。此反平方定律，不只力学中有之，在光学、声学、电学中亦有之。此反平方定律，在现代物理学，以为不全合事实，而只为近真。如星球之相对运动，便非可只用万有引力律，即可有一完全切合事实之说明者。然其所以对星球之相对运动，不能有一完全之说明，此自可见对此星球之相对运动，宜加入其他条件，以成一近完全的说明。如将二相吸引之物体之相对运动之速度中之时间条件加入，即可成一近完全之说明，如今之相对论者之所为。然在设定二物体之相对运动之速度为相同之情形之下，此定律即为普遍必然的真，而在此意义下，为一必然之定律。此外，在光学、电学、声学中，皆同有此反平方定律，更见其可称为一有普遍必然意义之定律。但吾人如何理解此反平方定律，则亦不易。试思天上之物体如星球，其相距如此之远，其吸引之力量功能如何传播，又其吸引之力量功能，如何能依距离之远近而增减，此皆难于理解。盖此距离之远近，乃纯属空间上事。此空间中，空无一物，如何能使此吸引力之力量功能随距离增减，即尤难于理解。然若吾人依上来之说，谓一物之功能或能力，即初表现为一消极意义之排斥其他存在与其能力之一能力，则可渐得一理解。若依吾人此说，以论地球对人体之吸引力，此吸引力之表现，即唯在消极的使人不能任意向上

跳起处表现；而人之感受地球之吸引力，即在其试跳起之时，觉有一阻止、排斥其跳起之力处，感受此地球之吸引力。故此物理学上之吸引力，即可由其为一消极的排斥吾人之跳起之力处，理解其力之存在。至于谓此人与任何物所感受于他物之吸引力之大小，与距离之平方，成反比例，亦可依其力所能排斥者之范围之当有大小，加以理解。盖此物理学上之反平方定律，在光学上亦有。在光学中，一发光体其光能之散布于其周围，亦与距离之平方成反比。而人在视觉中，所以觉一有光，或光所照之物之形，随其距人目之远近，而反比例的增大或缩小，亦依于此反平方之定律。于此吾人可先试思：此一光所照之物之形，何以近则大，远则小？吾人如自此近之物之所以大，远者之所以小，先自其所表现之消极意义的排斥之功能上看，即可不难解。此物形之排斥之功能，即其掩盖、阻碍其后之物被人所见之功能，亦即其在依此物与目之距离而画成一圆面上“占一面积，而排斥，亦不容其他物形占此同一之面积”之功能。此中一较近之物，以其与吾人之目之距离小，而依此距离所画出之圆面即必小。而一物形在此圆面上，其所占而排斥或不容其他物形占之之面积，即比例的多。而其所表现之掩盖、阻碍其后之物，被吾人所见之功能，亦比例的大。而较远者则与吾人之目之距离大，依此距离而画出之圆面亦大，而其在圆面上所占而不容其他物形占之之面积，与所掩盖、阻碍之其后之物，亦比例的小。于此即证此所见之物形之大小，与此中之距离之远近，有一必然的关系。而此关系，则初必由此物形之占一面积，而即有一具消极意义之“排斥或不容其他物形占之，而能阻碍、掩盖”之功能处，加以理解者也。

在此人之目所见之物形之大小，随物与目之距离而变之例中，此物形之大小，乃依于物对人之目或在此目之视野中，所表现之

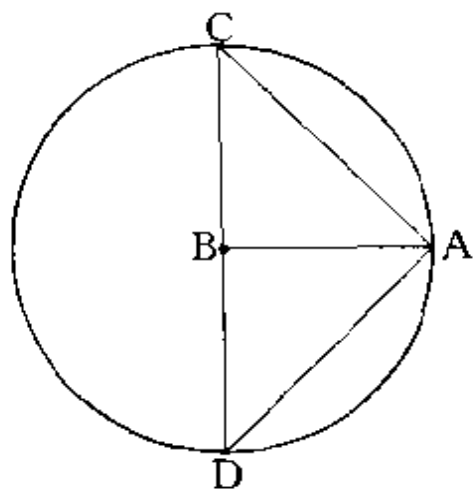
排斥功能之大小而定。故此物形之有大小，初不关于此物自身，而只关于其所表现之功能。物之表现功能，必对其他物而表现其功能。此功能之大小，亦对一一不同之物而见；而此一一不同之物，即无异一物表现其功能之一一场所，离此场所，则一物功能之大小，不得而见，亦不得而说。由此而吾人之依反平方定律，以说一物体之光声电之力与吸引力，随他物与之之距离，而变大或小，并非必须先设定此一物与他物间，有一依距离远近，而点点不同之此诸能力之遍布。此所谓一物之能力之随与他物之距离之远近，而大或小云云，唯是谓若此一物与他物有某一远近距离，则他物所感受之力之大小，将为如何如何之谓。此力之大小，乃感受其力者所感之大小。此感受其力者，所以感此力有大小，则由此力，在感受其力者所能感受之范围内，其力所能排斥掩盖、阻碍之其他之力，有其大小之故。此处所谓感受，乃取广义，故不限于人能感受力。人固能感受力，故人目距一光原远，而于光感受者少；然此亦如一物之距一光原远，而于光感受者少，一行星距太阳远，而于太阳之力感受者少也。

此中一问题，是何以他物于一物之力之感受与其距离适成反平方比而不成其他数学上之比例。则可说：一物之存在于一空间中，他物对之恒有一定距离，而只在此一定距离，感受此物之力，即他物向此一物而运动时，此他物亦次第在不同距离中，次第感受此一物之力。故当此一物存于一空间之某地位，而与此他物有一定之距离时，则此他物只感受其在此距离下，对此他物所表现之力。此他物在对此一物有同一距离之一半圆面之任何一点上，亦皆可感受同一之力。于此，自感受力之他物观，此力乃由与之有某一距离之此一物而来。感受力之他物，亦在一半圆面上感受其他一切与之有同一距离之物之力。此中之半圆面愈大者，其所感

受此一物之力，在此半圆面中所占之地位即愈小；而所感受之力之大小，亦即与此半圆面之大小，成反比。然此半圆面为一平面，即亦必与此中之二物之距离所决定出之一平面成比例。此二物之距离所决定出之一平面，即此距离之平方。故此半圆面之大小，即与此距离之平方成正比。上文已说此他物在此半圆面上所感受此一物之力之大小，与此半圆面之大小成反比，则此所感受之此一物之力之大小，即亦必同时与此距离之平方成反比，而此反平方定律，即可得其理解之道矣。此上所说之义，亦可试以一图表示于下。

如 A、B 为二物，则 A 对 B 有 AB 之距离。所谓 B 对 A 所感受之力与 A 对 B 之距离之平方为反比例，即 B 所感受之力，与 CBA、DBA 两三角形，所合成之平方为反比例之谓。此 B 对 A 所感受之力，必与此两三角形之大小，成反比例，乃由此半圆面之大小决定，亦即由 A 在此半圆面上所占地位之大小所决定。此中，如半圆面愈大，则 A 在此中所占之地位必愈小，而亦必与两三角形所合成之平方之大小，成反比例。此亦即在 B 之地位所感受之力，与此距离之平方，成反比例之谓也。

现代物理学家又说原子之质量若化为能，则一原子质量所化出之能，等于其质量乘光速之平方 ($E=mc^2$)。何以一原子之质量所化出之能必等于光速之平方？此亦似极难理解。然吾人若先设定所谓物质之存在，即是一功能，物质除为能表现声光化电之能外，其自身一无所有，而一物质之表现为声能、电能、力能者，亦可只表现为光能；则



更引申上述之速度之义，并将上述反平方之概念，改为一正平方之概念，则此一物质所化出之能，等于其质量乘光速之平方，亦即可加以理性化的理解。兹说明于下：

遍布之光能”之谓。而说此语，又即同于说：若在三亿米外，有一与此物质同其质量之物质，面对此光能放射表现之方向，以感受此全部面积中之光能，而被此能所排移以运动时，其运动所表现之运动量，相当于此速度之平方之光能，所引致之运动量，即等于在一秒钟后三亿米之平方中，所有之光能之表现之和之谓。此即所谓一物质化为光能时，其光能等于其速度之乘方之真实涵义。

若一物之物质化为光能之涵义，即如上所说，则吾人可更设定，当一物之物质化为光能，而向一方向放射表现，而为他物之所感受，亦如一物之吸引力、电力之放射之为他物所感受，而皆在一半圆面上感受，如上文所说。然当他物在一方向中，感受此一物之吸引力、电力时，其所感受之力与此半圆面之大小，成反比例，亦即与此他物对此一物之距离或此半圆面之半径之平方，成反比例，以此他物乃只在此半圆面之一地位上，感受此一物之力故。然吾人于此，若设定此一物之物质化为光能时，其物质自身即消灭，其化出之光能，如向一方向放射，以为此他物所全加以感受，则其所感受之光能，即必当与此半圆面之半径之平方，成正比例。此即谓：若设定此物之物质于一秒钟内，全部化为光能时，其光能即全部向一方向放射表现，于一秒钟后，此光能即次第散布充满于此以三亿米为半径之一半圆面上，以更为此他物所全部次第加以吸收而感受，则此他物所感受之光能，即亦必然与此三亿米之平方，成正比例。此依上段所说，即同于与此光之速度之平方，成正比例。则一物质之化为光能，何以等于光速度之平方，乘物质之质量之义，即可加以理性化的理解矣。

此物质之可化为能力，而使人能造核子弹，人以为此乃二十世纪之大发明。然此物质所化出之能力，其根柢上亦为一排斥毁灭其他异类之存在的消极意义的力量。而一物质之化为能力，亦

始于其自身之毁灭。人固可用此物质所化出之原子能，以达人之积极之目标。然吾人之用原子能以达人之目标，如运转机器等。此运转机器之事，仍由此原子能之力，可抗拒机器之重力或下堕之力而致。一切物理力量之运用于积极之目标，亦皆是用于转化其他存在之力之处。此转化之第一步，即无非一先破坏其原来之存在之形态，而排移其原来之力之表现之方向地位，或销减克服其存在之力，以使之由存在而不存在，而皆有此一消极的意义者。吾人亦唯在一物理之力之运用有消极的意义之处，方见此力之必能致果。此即力之大小决定，则胜败之势决定，而以力之大者为因，必有胜力之小者之果之故。至于纯以一物理力量施于一物，而全不自其消极意义以观，则一物理力量之施于任何物，固不能全部决定此物之将有何性相，或有何力量之表现，为其必然之果。此即由一因以生起不同于此因之果，自始无绝对之必然性之故。而凡用物理之力，以生起任何物，或使任何物新表现一力，皆同为无绝对之必然性者。人见以物理之力，可破坏其他存在之形态，能销减其力，排移其原来之力之表现之方向地位，而以为物理之力可必然生起任何物，或自外决定一物自身之运动之方向等，则大悖矣。

一三、因化果生之意义与乾坤之道及 因果关系与目的手段关系

吾人于上文说物理力量，初恒只表现为一排斥、破坏其他存在事物之形态，销减其力，或排移其他存在之力之方向，之消极意义的力。此消极意义的力，在生理力量、心理力量、社会力量中，皆有之。凡在吾人用此诸消极的力为排斥、破坏之事时，以

力有其广度量、强度量之大小，而大胜小，则于此，人若用大为因，而以求胜小为果时，则此中因果关系，有一必然性。又人若先设定已有若干单位之存在物与其力在此，而以排除其中之若干为因，以其余所存者为果，在此因果关系中，亦是依于此中之因之具消极意义，方可说其仅有此所余所存者为果，乃有一必然性者。然此所余所存者之自身，则来自原所设定诸单位之存在物与其力，有未尽加以排除者，非此消极的排除之事，直接所生之果也。然此消极的排除之事，虽不能直接的生果，却可间接的生果。即世间若干事物，原有可生之功能，但以其为其他之存在之功能或存在之物所阻碍、压制，而其功能遂不得表现，其表现之事遂被排斥，此事物乃不得生。则此时若有一力能排斥此为阻碍、压制者，或排斥此排斥其功能之表现者，则为以否定之否定，助成一肯定之出现，而此事物遂得依其功能而生起。则吾人之备此一只有消极意义之因，而以之为排斥彼阻碍、压制一事物之积极的生起者之用，此消极意义之因，即亦有间接生果之用。吾人亦有理由概括地说，凡一有生起之功能之事物，皆唯以有阻碍、压制之者，而后不生。凡此去除此阻碍、压制之者，即皆为开辟一事物之生之路道之事。如去病则身自强，云破则日来，暴君亡则万民自能成其业。于是此一整个之世界之一切存在事物之相继生起关系，亦即可视为是一前无则后有、前有则后无，而可以无数之析取命题，所表示之一“一切存在互为有无，其功能亦互为隐显、消长、屈伸、进退”之一大系统。则一切只具消极意义之因，皆无不有一间接的生果之积极意义，如阴皆为阳之始，坤道之为乾道之始矣。

于此，若将整个世界之一切存在之相继生起，作一前无后有、前有后无之大系统看，则吾人亦似可说后者之所以不有，唯由以

前之有尚未无、尚未化，而为之碍，而尚排斥其有之故。若前有者既无而化，更无排斥此后有者，则后有即可生。以前之有，如何化，以后之有，亦必如何生。此以前之有之如何化，固非人之所能全知；故其如何化，与后有之如何生，亦非人所能必然推断，而只可有概然之推断者。然吾人仍可在原则上说，此后者之如何有，由前者之如何化所必然地如何如何决定者，此中无所谓偶然。如吾人由 A 之一观念起后，毕竟其继起之观念之 B 为何，虽非人所能推知，然吾人仍可说由 A 之观念起后，其自身必有一功能，更与吾人所不自觉的此心之底层中，能生起一切观念之一切功能，互相作用，以引起此后来之 B 之观念，如大海中之一波水之沉入，必更与大海底层之一切波水，互相作用，以引起第二波。则整个宇宙之存在事物之相继生起，其前者之如何如何，皆可说为必然地决定其后者之如何如何矣。

此上之说，似无法加以否定，以宇宙之物其前者如何如何化，与后者之如何如何生，理应有一彼此对应之关系，否则此前者不能在事实上有某一定之后者相继故。但由此以说后者受前者之必然决定，则非是。因此前后之相对应关系，乃一对称的关系。于此吾人固可说以前者已如何，故后者如何，但亦可说以后者将如何，故前者如何。则前后乃平等的互相依待。若说前者必然决定后者，亦当说后者必然决定前者。若说前者之化之无，为后者之生之有之因或理由，亦当更说后者之生之有，为前者之化之无之因或理由，或当说前者与后者互为因果、互为理由与归结，以互相依待，而不当说是片面之必然决定。在此前后之互相依待中，必前者化而无，后者乃生而有。今自此前已化之无上看，则后者生时已无前者，则不可说有前者为决定后者者。后者未生而无时，此前者亦尚未有所决定者，则亦可说前不生后，后不自前生。前

只如是如是化，后即如是如是生。生化虽相应、相依待而有，而无孰为能必然决定者之可说。此前化而后生之宇宙，自不同于前未化后未生之宇宙。前之化，见一功能之隐之屈；后之生，见另一功能之显之伸。有此一伸一屈之宇宙，不同于未有此屈伸之宇宙，亦不同于此伸之功能再屈，更有一功能之伸者所成之宇宙。则此宇宙中一切功能，与现实事物，皆有消长增减，而恒不如其故，以自生而自化。此是自宇宙全体说。若自一事物与其功能说，则前后虽相依待而生化，然自前中之无后，后中之无前以观，亦可说前不生后，后不自前生，而可说无此“生”。一切法皆不从他生，然亦不自生。以前者不化，后者不生，即后者不自生。前者已化，而后者方生，则后者亦无前者，为其所自生之他。无他生，无自生，亦无共生，然后者必待前者化而后生，故亦非无所依待，或无因而生。此即佛家三论宗之旨也。

此三论宗之说，言不生等义，乃纯自因果之相承之现象观，而不知因果之自有功能，以成生化。故与法相唯识宗之言功能者为对反，复不足摄中国固有思想中生化之义。此三论宗之义，唯是自一功能与现实事物，其前后之内容意义之不同，而见其意义可相无，而相排斥所成之说。然其说原不碍上文所言之前后事物相依待而生之说，亦正所以成此前后事物相依待而生之说者；故亦当不碍自此前后事物所合成之生化历程之全部看，此前前后后之事物，乃互为有无、互为伸屈，而此整个宇宙为一依功能而生化之宇宙之说。吾人之谓此宇宙，为如是生化之一宇宙，亦可统摄此佛家三论宗之不生之说，以言宇宙中前后之事物与其功能间，在其内容意义之相无处，互不相生，而无他生，及其必相依待，而说其无孤立之自生等义。本吾人上文之以阴阳乾坤之道言因果，即更足摄功能以言生化，亦可说明三论宗之言不生等在何义可立。吾

人之说遂为更充足圆成之论矣。

本上述之以阴阳乾坤之道，以言因果之义，更落实到吾人之生命存在与生活之事之浅近处看，则吾人之生于世，而与他人他物相接触感通，即无一非摄受他人他物对我表现一功能作用之事。此一切摄受一功能作用之事，皆是一消极的排除吾人之他种活动行为之功能，以导致一后事之生。吾人之摄受他人他物对我表现之功能作用，更对之有一反应行为，则不能说为他人他物之功能作用及于我之直接所生。此他人他物对我表现之功能作用，初皆只具有消极的意义。此自最浅之例而言之，则如怀特海之谓人突见光而眼眨，此见光即感受之功能。但此光之作用，唯是此光入于目时，对原来之目之生理状态，有加以改变，而排除其原来之状态之一作用。此眼之眨，则为人之欲拒绝此光之更加于目，以排除此光之功能之入于目，之一吾人自身之生理功能之表现。此中之眼眨，即初是以光之来，为一消极意义之因；而此眼之眨，乃缘此因，而依人之生理功能，直接所生之果。然无此光之来，则目之状依旧。必待此光之来，消极的使目之状不得依旧，乃有此眼眨之事之生起。此光之来所表现之功能，在使目之原状态有一改变，而使原状态不存。此时光之能，既尽其用，亦更隐而不存，即见光之接目之事，乃表现上述之阴道坤道。而此目眨，虽承光来而起，却不直接为光来之果，而直接依人原具之生理功能，而为其果以生，则为上述之阳道乾道，而只间接为此光来之果者。循此以推，则人感受其外之人物之作用功能之事，皆为阴道坤道，而其由感受而应之之事，方为阳道乾道。阴道归于化，阳道乃始向生，故前因必化，而后果得生也。

依此因化而果生之论，以观因果关系，与目的手段之关系，即可见此二关系在本质上为同一之关系。在西方近世哲学，恒以因

果关系专指机械力学上之客观的物理的因果关系，遂与连于主观心灵生命之目的手段关系，相对为二。人主观目的所求有者，在“此”，而客观的因果关系，则可使“此”无，更似证明此二关系之不同类。然在希腊中世，皆求通此二关系为一。佛家言善恶因果，中国言因势以致果，亦通此二者为一之论。于此，吾人若知因果关系，皆因化而果生之关系，则此因果关系，自是一客观的关系。然此客观的关系，皆可主观化而观之，即皆可视为一目的的手段关系，而以因之化为手段，果之生为目的。在机械力学上之物理的因果关系，亦同可说有手段目的关系。如人以杖击石而石碎，此碎石为果，亦人之目的，而以杖击石，即为因，亦达此目的之手段。推而言之，将一切机械因果关系，主观化而观之，其因皆手段，其果皆目的。反之，一切主观上之目的与其手段关系，如人“求充饥”而“取食”之关系，客观化而观之，皆因果关系。取食为因，充饥为果。至于人求充饥而取食，而大风吹去此食物，落于池中，则对此风吹去食物至池中之一因果关系，主观化而言之，亦固可说是此风以吹去此食物为手段，以达食物落于池中之目的也。则此我之取食，而风吹此食物，客观化而观之，固可说唯是二种因果关系之错综；主观化而观之，则亦可说是二种目的的手段关系之错综，固不必一专属因果关系，一专属目的的手段关系也。

此中，人唯一可持以分辨目的的手段关系与客观因果关系之理由，唯是目的为人之主观所可自觉；而客观的因果关系，虽可主观化而观之，而视因为手段、果为目的，然可无一主观之存在能自觉此果之为目的、此因之为手段者。但吾人谓其“可无”，亦不能断其“必无”。若人谓有上帝之存在，一切客观之因果关系，皆上帝使之然，则一切为客观之“因”者，皆上帝用以达“其主

观”之目的之果之手段。此即中古哲学之论。若吾人不信此上帝之存在，谓客观因果关系不能皆化为主观之目的手段关系，此亦不能阻止人之将其主观之目的手段关系，自加以客观化，而视之为客观之因果关系。人固可以手段为因，而以达目的为其果。则其主观之目的手段关系，即仍可同一于客观上之因果关系也。

此中，另有之一严分目的手段关系与一般因果关系之理由是：在人所自觉有目的与手段关系之处，吾人固可以手段事为因、达目的之事为果；然吾人亦可以“抱目的”为因，以“为手段事”为果。此“抱目的”为人所自觉，依此自觉，而人知一目的之普遍意义。故人可恒抱一目的，而恒有此一因，以恒引致“为手段事”为其果，而可自建立一恒常之目的，以为一恒常因。此即非一切无自觉目的之存在物之所能。然此亦只证明人之有建立此一恒常目的为恒常之因，以引致手段之果之能，非谓此目的手段关系，不能视同因果关系之谓也。

人若以手段达目的，为一因果关系，则当知此因果关系，亦为一因化果生之因果关系。故人以手段达目的者，如以手段为因，目的之达为果，则必由手段事之化除，以成此目的之达。如取食充饥，必食入于胃而消化，乃有充饥之目的之达。如以抱目的为因，作手段事为果，则又无异以先之“抱目的”为手段，“作手段事”为目的。人在实作一手段事时，亦须将其目的融入于此手段事，而化除对此目的之单纯之“抱”也。

此一因化而果生之关系，即在人之思想世界中亦有之。如在人之思想，由前提至结论更视此前提为因，结论为果，则为前提之思想不暂化，人便不能至结论之思想。即吾人之思想事物之因果关系，而由为因之事物概念，至为果之事物概念，此中因之概念亦须暂化，方思及果之概念。若吾人思想中，有对为因事物之

概念，即牢执之而不化，则吾人之思想，永不能由因而思及其果，而有对果之知识。此吾人之思想，能如此由因至果，以至于果之果，……以次第销化为因之物之概念，而次第形成为果之物之概念，即为吾人思想自身之功能，次第表现为思想之活动或思想之行为。而此一思想之行为，就其能自化除其已形成之概念言，与吾人之生活上，任何由手段事以达目的事，必同时使手段事由经过而被化除，正为同类。由此，而人本其思想以知事物之因果关系之时，如知一为因之事物，可由其变化而致某果之生，而使吾人之思想得由因而向于果、达于果，而完成此一思想自身求向于果、而达于果之目的时；此思想自身之目的，即与吾人之生活上之其他目的，在为目的一点上为同类。吾人之思想，又可知其为同类，此二目的，即可相遭遇。于是当吾人知某事物之存在能为因，而其所致之果，与吾人生活上之其他目的一致时；则吾人之此知识，即可使人自然不作他想，而只望此为因之事物之有，以为吾人之一目的。吾人之有此目的之心之本身，即为吾人“知上述因果关系”之一果。然此心之有此目的，又可再为因，亦使人自然不作他想，即往作一手段事，以先形成此能为因之客观事物。反之，若吾人知某事物为因，其所致之果，将与吾人生活上之目的相违时，则吾人亦自然不作他想，而即望避免此为因之事物，而以此避免之本身为目的。此目的亦吾人知上述之因果关系之一果。此一目的，亦可再为因，使人不作他想，即往为一手段事，以阻止去除此为因之事物之进行，或去除之，使不存在，以免其果之出现。无论吾人之实往求先形成一事物之手段事，或求阻止去除一事物之手段事，皆为实求达吾人之目的，而以实达吾人之目的，为其果之事。吾人在求有此手段事时，又可使吾人更求知何种之手段事，可真为因，足以致此达吾人之目的之果，而以知此手段

事，与目的之达到之因果关系本身，为知识之目的。由此即见吾人在纯粹思想上，求知事物因果关系之事，与吾人之生活上，以手段事成目的事之事，其本身即互为因果，互为手段目的以进行。前者之为纯粹思想上之行为，与后者之为生活上之行为，不特在皆为一“有所化除以有所成就”之目的性的行为一点上无殊，且为由人之知其同为目的性之行为，而必使之相辅为用，互为因果、互为目的与手段，以成此思想上之行为及生活中之行为之进行者。此即见因果关系与目的手段关系，实是互为根据之二关系，而在本质上可视为同一之关系者。在人之生活上看，凡人愈欲由手段事以达目的事者，必然愈欲知事物间之因果关系；而愈求有更多之因果关系可知者，亦必不断为种种手段事以造因，以便有其种种目的事之达。此亦见其互为根据，而在本质上可视为同一之关系者也。

吾人上说吾人之思想上之由因而思其果，必化除因概念，以成就果概念；在生活上由为手段事以达目的事者，亦必经过此手段事，而化除此手段事，以有目的事之成。此中，人之化除因概念，即以因概念为用；经过手段事，亦以手段事为用。因概念之用，唯在导致果概念，手段事之用，唯在导致目的事。故凡依因果关系或手段事目的事，以观世界之事物者，此一切事物之所以为事物，皆只在其功用、效用，或其足引致其他事物之功能、能力处。此一切事物中之任何事物，其现有之性相，即皆为表示其可能有之功用、效用者。此性相之本身之意义、本身所属之类，于此即为次要。唯其所表示之功用效用的意义，影响及其他类之事物者，为其重要之意义。此意义，乃超越于其性相之本身的意义之外者。此性相之本身意义，可为当前现实者，此功用效用之意义，则恒属于未来之可能。凡人之思想与生活之态度，于任何事

物，皆以其当前现实之性相为指标，以观其未来可能有之功用效用者，即称为功用主义、功能主义或功利主义之态度。此一态度，即形成功利主义之人生哲学。

一四、功利主义之人生态度及其限度

此功用主义或功利主义之人生态度之本质，是观一切事物皆观其对吾人目的之功用。一切事物在有功用一点上，同属于有功用事物之类，而平等；然在一切事物之功用之大小上，则或属有较大功用之类，或属有较小功用之类，而不平等。存在事物之所以为存在事物，既在其功用，则功用愈大之事物，即愈得称为存在事物。由此以看存在事物本身之性相，既非存在事物所以为存在事物之本质，亦非判断其是否最能称为存在事物之标准。以存在事物之性相不同者，其功用亦可同故，存在事物性相多者，其功用不必多故。今以功用之标准，判断存在事物之是否最能称为存在事物，唯有以功用之量之大小为标准，而不能以性相之质之不同为标准。于一切事物，吾人亦确可由其功用之大小，加以分别。如以一事物为因所能导致之某类之果之数为二，而以另一事物为因，所能导致之某类之果之数为三，即显见此二事物之功用有大小。于此，吾人说果为某类之果，固须用一类或性相之概念。然此二事物之本身之性相或类之差别，则可非吾人所重视，唯其导致某类之果之数之大小，为吾人所重视。而当吾人以某类之果之生为因，以导致进一步之其他之果时，此某类之果之功用的意义，又须再以其他类物之为其果者，其功用意义之大小而定。此某类之果之类与性相之意义，亦变为不重要。由此而顺此功用主义之态度，以观一一事物之功用的意义，则一一事物之性相的意

义，终必一一成为不重要者，而唯有其功用的意义之大小为重要，为吾人所得藉之以判断一一事物之是否最能称为存在事物之唯一标准。人之时时计算所遇之事物之功用意义的大小，亦时时计算其所为之事之功用的意义之大小，而选其功用意义最大者而为之，即所以使其所为之事，最得称为存在之事，亦使其为此存在之事之心灵生命活动，最得称为存在的心灵生命活动，并使其有此心灵活动生命活动之心灵生命自身，最得称为存在的心灵生命者。此即一功用主义、功利主义之人生哲学之本质。

此一种人生哲学，在计算事物之功用之小时，固可于一切事物，只观其前面或未来之功用，而不见事物之性相之本身之重要；然其所想之前面未来之功用之大小，必相对于一类目的之实现的程度之大小，或所成就之合一目的之事之多少而见。此一类目的之自身，必属于某类，而有其为某类目的之性相。此性相，要必为有其本身之意义者。如一事物之功用的意义，即其功用的价值，则此目的之为“如何”之目的之“性相”之本身之意义之所在，即其本身之价值之所在。然在一澈底之功用主义者，则可说此人之怀某目的，形成一目的之事本身亦是一事。此事亦可为形成另一目的之事之因，而对此另一目的，有其功用。于是，此形成一目的之事本身，亦可视为手段事，而有其功用的意义、功用的价值；而除其功用的意义与价值之外，别无其本身之意义与价值。由是而在澈底之功利主义者之心灵中，其所关心者，唯是“其手段事之可达其目的事，其目的事可再成为一手段事”之无尽的轮转的进行，即以此寄托其整个之生命。此生命之目标，即可以“求有功”或“立功”之言尽之。凡有功处，即有一幸福感、快乐感，亦有一满足之利，故功即涵利，功用主义即功利主义。

此求有功或立功之心，实亦人皆有之。然此求有功之心，亦

自有二方向。其一方向在求主观之个人目的之达到之事之有功，一方向在求客观上他人或一切人之目的之达到之事之有功，然求个人目的之达到之事之有功者，恒求他人之认识其事之有功。此求人之认识，即求人许以一功之名。故于个人之事求成功或求立功之心，恒为一功名心。于事求成功，求立功，并求人之认识其有功，许其有功之功名心，即为人皆有之一大欲。人皆可各有其所成功之处。由所成之功有大小，则有人与人之功之较量，亦有人与人之功名之较量。较量而求胜，其本身为一目的，达之者即有更大之成功，亦有更大之功名者。有更大之功名者，即有更大之胜人之力量功能者，亦即有更大之社会政治之权力势力者，同时对人有更高之社会政治地位者。人于事必求其目的之达到，而求有功之心，更连于欲人认识其有功之功名心，既可发展为无尽之求社会政治权力势力与社会政治地位之欲望与野心，亦为人与人之一切冲突斗争之最大动力。此冲突斗争，即为人之只各顺其个人主观目的之求达到之方向，而立功者，所必不可免之结果也。

然人之立功之心，亦可向在客观的他人目的之达到或于他人及自己之目的，皆加以平等观，而皆求其目的之达到。此即可不发展为个人之功名心，而发展个人之功德心。在中国哲学中如墨子，及西方哲学中如边沁、穆勒之功利主义，皆先设定天下一切人之利、最大多数之最大幸福，为其所求之目的，即初皆当是依人之功德心而有之哲学。人之缘此功德心，以求立功于世者，即同时是立德。此即通于吾人后所论之道德实践境。然当此人之立功之心为一功德心，而又知此功德心之为功德心之意义时，人即必须更超越于一般之功利主义哲学之外，即必须承认人之目的自身有性质之不同，亦有价值高下之不同，此不同，乃不能只以其效果或功用的价值而衡量者。于此即可见此功利主义哲学之极限。

其故可说之于下。

盖此依人之功德心，而以天下人之利、最大多数最大幸福为目的者，乃于人之——特殊目的之性相为何，可不问，一目的之属于人与属于我，亦不问者。然任一目的之达到，同为一目的之达到，其由此获致之满足之利，同为一满足之利。如满足之利之程度有不同，则一具二程度之满足之利，为具一程度之满足之利之二倍。而吾人之作不同之事，其所导致之满足之利，即可以数量之多少，加以分别。求最大多数最大利或最大幸福，即可成一道德生活之标准。此即中国之墨子与西方近代功利主义者，对他人与我之目的之达到，所致之幸福或利，作平等观之心灵。然能作如是平等观之心灵，乃与其所求之人与我一般目的之达到，或利与幸福之获得，初不在一层位，而居一更高层位者。此一心灵，以居于一更高层位，即与一般之只求达其个人之目的，以得其幸福与利者，不同其所怀抱之目的之类，而应说其为目的，与一般之目的，有不同之性质上之分别，亦不同其类者。若此处可说目的有性质与类之分别，则人之其他目的，亦应同可说有其性质与类之分别、即就人在能以其自己与他人之目的之达到，同为其目的时，其心中所存之其自己与他人之目的之多少，亦即可定此人之整个目的之大小高下之性质与类之不同。凡人之整个目的有大小高下之性质与类之不同者，即皆不能平等观之；而其意义与价值之不同，皆可直接就其目的之性质之本身而见，而不须看其有此目的为因之后，所能导致之人之其他目的之达到之果之数而定者。此处即同时见一切功利主义哲学之极限。此功利主义哲学之极限，即在人之平等成就“人与我之一般目的之达到而有之功利”之心灵之本身，乃在其所成就之一般功利之上层位，而以所成就之一般功利，为其内容，亦即超于此所成就之一般功利之

上，与一般功利之观念之上，而有一超此功利观念之性质，以为此功利观念与功利观念所成之功利主义之极限。如人之功利观念，皆是一由因以致果之观念，一切人之由因之概念，以至于果之概念，皆是用因概念而更化除之，以导致果之概念，其本身即是功利性之思想行为。则此功利观念之极限之心灵，亦同时为一切由因以思其果之思想方式之极限。人之由因以思至其果，用因概念，而必更化除因概念，以导致果概念。然人之能用因概念，以导致果概念之心灵，则成就此一切用因之概念，以导致果概念之事，而在其上一层位。故此以一切因概念为其所用，以导致果概念，而成此因果关系之知识者，即必为超于此所用之因概念，与其概念之有导致果之生起之功用的意义之上者，而为具有一起因果之意义、超功用之意义之意义者，然吾人虽说人以成就一般功利之达到为目的之心灵，有超功利、超功用，与超因果之性质意义，亦不能因此而说其全无功用的意义、因果的意义。因此心灵以成就一般功利之达到为目的，此心灵即可为因，以导出成就一般功利之事之果。而其欲成就一般功利之事之果，亦必须知“以何事为因，方可有成就一般功利之事之果”之因果知识；然后知作何事，以为一手段事，以成就此一般之功利。此心灵即必须自求为因，以“有知因果之知识”之果，然后方能更以此果为因，以有“为果之手段事”之果等；再以此果为因，以有成就一般功利之果。此心灵之自求为因，以有知因果之知识之果之本身，即一因果关系。而此心灵之在此因果关系中，即亦有一因果的意义与功用的意义也。

合此上二段所说，则一以成就一般功利为目的，而用因果知识之心灵，乃一方超于一般功利与因果知识之上，而有一超功用、超因果的意义；一方亦能自为因，以“成就一般功利、求有因果知识”，为其果，更有其所发生之功用、所引致之果，而有其功用

的意义，与因果的意义者。人之依此心灵，以求有因果知识，以作种种手段事，以达人之一般目的者，对其所见之世界之事物，仍可处处见其有功用的意义，亦皆可为因以致果，以有其因果的意义，而亦同可说：此一切事物之功用的意义，对种种目的言，有其大小，亦仍须取其功用的意义之大者而用之，并于用事物之时，唯见事物之功用之实现、功用之运行，于其所成的为果之事物之中。当其观任何物，无不有其功用，其功用，无不运行于此事物之中，而又可遍及于其外、其后之一切事物之时，其所见之世界，即仍为“功用或功能所次序运行，而不以一事物自身之性相、或所属之种类，为其心灵所最后驻足之处”之功能序运境也。

第二部 主观境界篇

第十章 感觉互摄境——观心身关系 与时空界（上）

一、前三境与感觉互摄境

在吾人上部所述之万物散殊境、依类成化境、功能序运境中，吾人之见有一万物散殊、依类成化、功能序运之世界，固皆有与之相应的吾人生命存在之心灵活动，以使吾人得知有此诸境中之世界；然此中吾人之心灵活动，唯是吾人之知有此等世界之主观内在的根据，吾人并不能依此而谓所知之世界，属于此主观的心灵之主体，或生命存在之主体。依此诸世界，以观吾人之心灵之主体，亦可只是散殊之万物之一，属于某类之存在之一，而亦能由其活动，以表现其功能作用于他物者。然此外尚有无数之其他之万物，各属于其类，各能表现其功能作用，以与此心灵之主体，

相对而存在。然在吾人此下所欲论之三境，则是由吾人之自觉其心灵之主体，为一能摄其客境之主体。在本部所论之感觉互摄境中，人首自觉其感觉所对之万物散殊之世界，乃为此能自觉其感觉之心之所统摄，而更视一切客观的万物，亦各为一感觉主体，能互相感觉以相摄，而相互呈现者。在观照凌虚境中，则于一切类事物之性相、关系等意义，皆将视为此观照的心灵之所统摄。在道德实践境中，则将论一切道德实践之事，与其所关联之其他事物，皆为此道德实践之心灵所统摄。由此而在前三境中，所谓彼此散殊，或属一类，或各有其功能之万物，皆全部转变其意义，不复只与人之心灵主体相对并在，而皆为属此能自觉的心灵之主体，及具此心灵与生命之主体之客境矣。

今所谓感觉互摄境，初即指吾人之以视、听、嗅、味、触诸感觉之机能，摄受通常所谓物之色、声、香、味、触，而知其性质、形相等所成之境。在此境中，人首可知此诸性质、形相存于此自觉其能感觉之心灵之内。此非必谓外物除此性质、形相等无其自体，亦非必谓人在感觉时不可以其所正感觉者为内，其尚未感觉者为外；而是就人于外物所感觉之性相，皆在此人对其感觉之自觉之内，而其外之尚未感觉者，皆在其所可能感觉范围之内；人即可视此一切外物，皆属于此感觉所能摄之境。依此，人仍可照常说有日月山川草木禽兽所合成之万物之存在。唯人必须自觉的知其为人所正感觉或所可能感觉者。此时人欲求其可能感觉者，成为实被感觉，人即有其感觉活动、感觉生活之开展。在此开展中，同时自觉其生命存在自身与其存在的世界之开展。人在生之日，无时不求张目以视，伸耳以听，以鼻嗅、口食、身触。此中人之口食，乃人所以求生存之本。然依佛家言食，则有识食。目视色即目食色，耳听声，即耳食声，一切感觉认识之活动皆是食，

即皆连于其生命之求生存之事。故谓一切众生依食而住。由吾人之感觉活动之进行，即一方有吾人生命之存在自身之由继续而开展之事，一方有所感觉之形色等，为所对境，所形成之世界，开展于吾人生命之前之事。此生命存在自身开展之前途，乃无一定之限极者，故吾人亦不能说其所对境之有一定之限极。吾人复不能说，有任何具形、色、声、香等之外物，必非人所可能感觉者。吾人之知吾人自己之生命心灵活动之外，有其他人物及其生命心灵活动之存在，乃赖其他人物之生命心灵活动，表现于其有形色之身体之活动中者，成为吾人之所感觉之境。由此而吾人之感觉活动所及之世界，即亦可为一能直接或间接涵摄其他人物之存在及生命心灵之世界。于此，若吾人更谓其他人物之存在及生命心灵，亦能有一义上同类之感觉，则我与其他人物之存在及生命、心灵，即合以形成一各以其感觉之“机能”或“能”在时空中互相涵摄之“感觉互摄境”。而一般之人与人，以及一切存在与存在间之社会生活、公共生活，亦皆无不多少依于此人与人、存在与存在间之感觉之互摄而有。此皆关联于此感觉互摄境中之问题，而为吾人于本部中所将涉及者。

吾人上谓一切存在事物，皆在一感觉互摄之世界中，皆直接或间接属于感觉或可能感觉之范围内。此义原易建立，然亦有不易处。其所以易建立者，即人所以知有存在事物，乃始于其感觉，则所知之存在事物，初皆存于其感觉中，此应为人由一念自觉反观而知者。然人之感觉活动之进行，有种种不同方向与次序。人以某一感觉活动，在某方向，或某一次序中，所可能感觉者，望彼另一感觉活动，在另一方向，在另一次序中，所可能感觉者，即在其可能感觉之范围之外。如以视觉望声，则声在视外；以向东视，望在西边之物，亦在其外；以今之所视望后之所视，亦在今

之所视外。再人之知世界之物，必用类概念，以纳物于一类概念之内。类概念之内容，固必原于感觉经验。如一物可纳于某类概念之内，则此物亦即为在某类感觉经验之内者。然吾人本某类概念以作判断，而望物之合于此判断时，则恒失望，而见此判断之为假，亦见物之不能纳于某类概念之下，而在某类概念所原自之感觉经验之外。再则吾人求事物之因果时，吾人之由见因或思其果，见果而思其因，皆明是求之于吾人所已有之感觉经验之外之事。人亦须先设定此感觉经验之外者之存在，然后有此思因思果之事。故人之知有吾人所论之万物散殊境、依类成化境与功能序运境中之世界之存在，似皆依于吾人之肯定有在感觉经验范围之外之存在事物而说。今谓一切存在事物，皆在此感觉经验之范围之内，属于一感觉互摄之世界，即似直接与人之肯定有此三境中之世界之事物之存在，互相冲突，而为一大不易之事矣。

然此所谓大不易，亦唯是人之心理习惯之转变之大不易。自义理上言之，则吾人亦只须转变吾人之思想之方向，即可见此中并无上述之冲突之存在。因吾人以一感觉活动望另一感觉活动之所及，此所及者，自在前一感觉活动之外，然亦自在此后一感觉活动之内。吾人之知一物不可纳之于某类概念之内，同时可知此一物之可纳于其自身所属之类概念之内。其自身所属之类概念，固人可本其对此一物之感觉经验而形成者也。吾人见一物而求为其因果之物时，此为其因或果之物，自可在此见一物之见之外，然亦自在知此为因或果之物之感觉之知内。原吾人之所以必转变其感觉活动之种类、方向、次序，必用种种之类概念，以知所感觉之种种物，及必求知所感觉之物之因与果之事，皆只是求开展吾人之实际的感觉范围，及扩大吾人对物之所知之事。凡吾人所能实际感觉者，亦皆先是吾人所可能感觉，而在此可能感觉之范围

中者。若其不在此可能感觉范围中，则人之次第求知物之因与果，或次第将物归于其类，而更以感觉经验，加以证实，亦即根本不可能。故上述之冲突，在义理上，实非真正之冲突。然吾人若要真视吾人前述三境中之世界，皆在此感觉与可能感觉之范围中，则吾人之思想，必须自转变其方向，而自升至前三境之上一层位，以转变吾人之成就前三境时之心理习惯。此则非一蹴即就之事。欲有此心理习惯之澈底转变，人亦不免于感受其他思想义理上之种种困难，而使此转变不能澈底，半途而废，或走入歧途者。此思想义理上之种种困难，为哲学家所感时，亦恒觉有不能越过之处，而使哲学家只驻足于其思想之所及，而更执着之，以成偏执之见。此则亦唯有顺此困难之次第出现，而次第观此偏执之见，如何形成，而更次第破除之，方能实见吾人于前三境中之属类，而有其因果关系之散殊之万物，皆摄在感觉与可能感觉之范围中，而属于此感觉互摄境也。

二、所感觉者之自己存有义之否定与唯我主义之戏论，及唯生理观点之否定

吾人欲知一切存在事物，皆在此感觉互摄境中，人首遇之另一困难，是吾人于一物所感觉之性相，吾人似可直下视为一普遍者。此普遍者，即有一超越于此一特殊感觉之意义。缘此意义以措思，即可思此性相，为一离此感觉，而自己存有或只自己存于此特殊事物之自体之中；其存有初与此感觉之能无关，与其可能被感觉与否亦无关，而亦不能说其属于感觉或可能感觉之世界者矣。

对此一困难，吾人首当说，一所感觉之性相，有一超越特殊

感觉之普遍意义，原为可说者。然此性相、此意义，乃后文所谓观照凌虚境中所发现：知有此意义、此性相，非只在人之感觉的心灵，要在人之观照的心灵，并当由其在此观照的心灵中，以见其不在心灵之外。此当俟后论。然人由见此性相，有一超于人之主观的特殊感觉之普遍意义，便谓其自己存有，或只存有于特殊事物之自体之中，更谓其存有，初与人之感觉之能无关，则为混淆“普遍”于“外在”之一思想上之歧出，而不可说者。其所以不可说之故，在一特殊感觉所感觉之性相，在感觉之世界中，乃与感觉之能俱时而生，亦俱时而起；而其重复再现于感觉，亦有重复而再有之感觉之能，与之俱起俱生者。于此，人若谓此所感觉之性相，不被感觉时，其自身仍为一存有，则此一存有对感觉言，既非现实之存有，即只是可能之存有或潜有。然人于此须知，凡人于所感觉之性相可说潜有，于能感觉之能，亦应同可说潜有。其现有既相俱，其潜有亦应相俱。所感觉之性相之为一潜有，固可离现有之感觉之能，然不能离此与之相俱，亦为潜有之感觉之能。此中无此潜有之感觉之能，则此潜有之性相，永无被感觉而成现有之可能，即不得成为一可感觉之性相，亦不得称为一潜有。于此，吾人复须知：一所感觉之性相，虽有其普遍的意义而可重复，然据吾人之感觉经验观之，实从未见有完全之重复。其重复者，亦必有重复之感觉，与之俱起，其不重复者，亦必有一不重复之感觉，与之俱起。此皆见此二者之不相离。自感觉之不重复者以观，则人之感觉一嗅、一味、一色、一声，皆是于一时一地，一生理心理状况情形下感觉之。凡人在心理生理之状况不同之情形下，人皆不能有全同之所感觉之性相之重复。人在不同情形下所分别感觉之性相，亦皆相望而互不存在。则不得说离感觉之心理生理状况，其所感觉者，仍自己存有。吾人通常之见

有同一之色、声等，唯是大体类似之色、声，此中自亦有人之生理心理状况，或能感觉之能之大体类似。若离此心理生理状况与能感觉之大体类似，此所感觉性相之类似，即不可说，其自身之分别存有，亦不可说也。

此中，人所感觉与能感觉之所以不可相离，根本理由在：人之自觉其有感觉，乃一面自觉其有感觉之能，一面自觉其所感觉之性相。在此自觉中，人明对二者，有统一之自觉，则不得说二者能相离而存在。至人之谓其为能相离而存在，又实唯因人之自觉，亦可只自觉其能感觉之一面，或其所感觉之一面之故。依此而人即可设想：此所感觉者之离能感觉而自存。然人在只自觉其所感觉之一面之后，仍可再自觉此所感觉，乃能感觉之所感觉。人亦必自觉到其所感觉，为其能感觉之所感觉，然后对于感觉经验，有完全之自觉。在此完全之自觉中看，则此所感觉者，只被自觉为能感觉之所感觉，便仍回到此能感觉与所感觉之统一，为此自觉之活动之所归止处。依此归止处，以看其初之分能与所二面之思想，即只为“其被经过后，而必更加以超化”之一阶段之思想。而一切分离此能感觉与所感觉之哲学，亦当同为人所经过，而必更加超越之哲学，亦可知矣。

于此，人再可有之问题，唯是自人所感觉之事物之性相可无穷处，设想其在吾人一生之感觉所可能及之外，而谓有此在可能的感觉之范围外之事物之性相。如吾人谓：吾人只有此一生之生命，此生命为有穷；事物之性相，则为无限，自必有人一生之生命，所不能感觉而在其外者。然复须知，在人之感觉生活中看，亦不能说吾人之能感觉之生命之必为有穷。因在感觉生活中看，既凡有所感觉之性相者，必有能感觉之能，与之俱起俱生；则本此以推论，若可能有之所感觉之性相为无穷，此可能有之能感觉，亦

自应与之同为无穷；而有此能感觉之能之吾人之生命，亦同可为无穷。吾人又焉知吾人之生命之必为有穷？若其必为有穷，则其所可能感觉之事物之性相，亦应为有穷，人又如何知此事物性相必为无穷？今唯以先预设人之生命为有穷，而又预设事物性相之无穷，方得谓此可为所感觉之事物性相之为无穷，必有在能感觉之外者。此固非克就此人之感觉生活，而观所感觉之性相，与能感觉之能俱生俱起所应有之推论，而为一越位之思，非吾人所当取者也。至于如西哲巴克来，由人之生命所能感觉者之有限，更由其所感觉之性相，皆存于其现实之感觉心灵中，而推论：一切人可感觉之无限之性相，皆先现实于一无限的心灵之上帝之中，而吾人之感觉，皆上帝之将其所已感觉者，施与吾人而有，则亦为一越位之思。盖由此可感觉之性相之无限，只能推论出一可能的感觉之无限，不必能推论出此无限之性相，皆已现实于一无限的心灵中也。纵在上帝能实感觉吾人之所感觉，而吾人未能实感觉上帝之所感觉之时，此上帝之所感觉，亦只对吾人为一可能的感觉也。

由上所说，吾人固无理由以谓吾所可能感觉者在我之能感觉之外，然吾人亦无理由以谓在吾之能感觉之能之外，别无其他人物之能感觉之能。以凡此其他人物之能感觉之能，皆初非我之所感觉故。我之能感觉，非我所感觉，其他人物之能感觉之能，亦非我所感觉，则由我之所感觉不能出于我之能感觉之能之外，不能推出其他人物之能感觉之能，不在我之能感觉之能之外。若其他人物之能感觉之能，在我之能感觉之能之外，则其所正感觉者，自亦可在我之所正感觉者之外，而吾人亦可说有此为其他人物之能感觉与所感觉者，在我之所感觉之外。然其他人物之所感觉者，又毕竟不在此其他人物之能感觉之外，亦不能说其为我之所永不

能感觉，则仍不能说有在一切能感觉之外之所感觉。至于吾人之所以可说有其他人物之能感觉，在我之能感觉之外，虽不能只本我之所感觉者而建立，却可本于吾人之自觉其所感于其他人物之种种活动之表现，与吾人之自觉的理性的思想，合加以建立。

吾人之所以能本思想中之理性，与其所感觉于其他人物者，种种活动之表现，以建立其他人物之亦为能感觉之存在者，其根本义亦原甚简单，乃常人所共喻。此即因吾人之能感觉，原为一活动、行为。此感觉之活动、行为，依于吾人心灵而有，亦依于吾人生命存在所在之身体机体之活动行为而有。吾人之感觉活动，及于其他人物之活动之表现，而与之相遭遇，亦初只感觉此表现之存于其他人物之身体之机体之活动或行为之历程中。则当吾人感觉此其他人物之活动或行为之历程，而知其与吾之身体机体之活动、行为相类时，而我又谓我有感觉之能，连于此我之机体活动；则我亦当同时本自然之理性，自然推知其他人物一一之机体活动，亦与一一感觉之能相连。此在常识，本无问题。然当吾人本其感觉活动，以次第有所感觉之后，更回头反观此所次第感觉者，是何物时，则此一回头反观，即将吾人次第前伸之感觉活动，与次第所感觉之其他人物之活动历程，加以截断。于是人回头反观之所得，即可为片断之感觉印象，或感觉观念，如休谟之说。此正如吾人将一向前行之水波，突加截断时，则水波皆冒起，而化为片断点滴之浪花。此时，吾人即必进而以吾人所感觉于其他人物之机体之活动之表现者，亦唯是一系列之感觉印象、或感觉观念之排列或集结。则此时所谓他人之机体之活动，即失其活动之本身的意义，而只是一系列之印象观念之相继出现。此时，我再回头反观我自己之机体之活动，则亦将只见其为另一系列之印象观念相继出现于我自己之感觉之前。此时，我自观我之对我机体

所得之印象观念时，我并不必以此所得之印象观念，即是我之能感觉的心；则我对其他人物之机体，有一系列之印象观念，亦并不证明其他人物有一能感觉的心。克就此我对其他人物有一系列之印象观念而言，此与吾人在电影之银幕上，有一系列之印象观念，在梦中，对梦中人物，有一系列之印象观念，亦无殊。吾人亦并不难想像一机器人之活动，可使吾人得种种印象观念，与所谓活人相同者。则吾亦不能证明此吾所见之一切活人，非上帝所制造之最灵活的机器，其活动，似我之机体之活动，而似与一能觉的心相连，实皆无能觉的心者。此即可归至一唯我主义。

唯我主义谓唯有我能感觉，并有能自觉其能感觉之心灵；而此心灵中之一切山河大地与人物，皆不外现于此心灵之前之无数印象观念，不同方式的排列与集结，而无异此唯一心灵之镜中之影，而有此心灵之我生一世，亦无异一场大幻梦。此种唯我主义之思想，亦似为视所感觉者，属于能感觉者之思想所不能免之一结论。一般人之恒有人生如梦之感，即由于感此人生所经之一切事物，皆只为一串之印象观念所成之幻影之感也。然人亦实不甘于此唯我主义之思想。此思想乃成为一哲学家之大梦魇。此大梦魇之极至之形态，不止人可自以人与我之机体之一切活动表现，只是一印象观念之集结，而不出于有此印象观念之主观心灵之外，即对其由过去之经验所得之印象观念，重加回忆反观，亦可只视之为此当下能回忆反观之主观心灵中之所现，而别无在此当下能回忆反观之主观心灵之外，过去的经验之自身之存在者。而人亦可以以为在此当下能回忆反观之心灵，不作此回忆反观之时，则此世界中，即无任何事物之存在，而只有我一人之当下心灵之灵光，寂然在此。然此大梦魇之发展，至此形态，则此我，既可无一切印象观念为其内容，一切印象观念，亦不可定说为我有而属我，而

未尝不可皆说为在我之外；此印象观念所自来之一切人物，亦当同可说为在此我之外，则亦未尝不可说为在此我之外存在矣。故此一大梦魇之极，亦同时为此大梦魇之醒机。此种唯我主义之思想言说，即唯是戏论一场，其不能有一定之结果甚明。

三、感觉与机体之活动及心身问题

然吾人离此戏论一场，再回到此戏论之所自始以观，则可见此戏论之所自始，乃在吾人心灵感觉活动，原为一活动、一行为，亦依吾人身体之机体之活动而有。当吾人之能感觉活动在其前伸历程中，与其他人物机体之活动、行为之表现之历程相遭遇，而次第有所感觉之时，初不必须有一回头反观之活动，将此历程加以截断。吾人在有感觉活动之时，同时有一身体之活动，亦并不须待吾人自反观其身体之如何活动而知。此可直接由吾人之身体之感官活动时，有一运动感或行动感而知。吾人之开眼以见色，动舌以知味，并不待吾人之自见其眼与舌，而后感有一眼之运动与舌之运动。此运动感，可直接生于吾人之直觉此身体感官之存在状态有一变动，此中，吾人自己对镜自观，或他人来观我有一运动感时，吾身体感官之运动之状态，此自可得一系列之印象观念。然此一系列之印象观念，并不必与我之运动感所感得者，及由我感官之运动，更感得之所谓物之色、声、香、味等，同其内容。在我有伸开眼之运动时，我固可一方感此运动，一方感有色相。然他人或我对镜，而观我之眼由闭而开之状态所得之关我此眼之印象观念，则并无此运动感，亦无此我所见之色相。即人由观我之眼，至观我之眼神经与大脑中，由视色而起之变化，其中亦不见有我之此运动感，与我所见之色相。如吾人开眼见山河大地之色

相，此色相唯是我之感觉之能之所感。然他人观我感官以至神经、大脑时，则其中并不能见此山河大地。吾人见山河大地时，吾人可觉此山河大地，远大于吾之身体与脑，则无一生理学家能在吾之脑中，见此山河大地。但虽如此，仍不碍吾人之说在吾开眼见有山河大地时，吾之脑中有一系列之变化，可为生理学家之所观。此生理学家所观得吾脑之系列之变化，与吾所见之山河大地之色相之变化，乃为相应而变化者，亦与吾之开眼之运动感，相应而变化者。此三者，有则俱有，无则俱无，恒俱生而俱起；故我自己可由其感官之运动感，与所感之色相等，而各得一串印象观念，更知其相应而俱生俱起。旁观之他人或生理学家，亦可于观我之眼与神经、大脑时，得其关于我此眼与此神经、大脑之印象观念。此三者，乃可由此他人与生理学家之报告及我之报告，合以证其为相应，而俱生俱起者。则此时若外有某人，亦同有对某物而开眼之运动，而另一他人亦可由其开眼之运动，而得同类之关于其眼与神经、大脑之印象观念，则吾人自唯有本此等等，为与我之开眼之运动感，及所见色相，相应而起者；而谓某人于此亦当有同类之开眼之运动感与所见之色相，而某人与我亦同为一能见色相之一能感觉者。此为吾人顺理性而思想时，所必不能逃之结论。在此理性的思想中，吾自必须将我自觉其我之为一“能感觉之我”之一概念，加以普遍化，而用于他人，以更客观化为他人之一宾辞。然此普遍化客观化，原为理性之本性。则依我之此理性之本性，我即不能不如此普遍化此我之为“能感觉之我”之概念，而用于人；更客观化于他人，以为他人之宾辞。然此我之为能感觉者，则又不同于他人之为能感觉者。我之能感觉之能，只能感觉我之所感觉，不能感觉他人之所感觉。我之理性的思想之自身，非一感觉之能，亦不能感觉他人之所感觉。则由此理性思想所建

立者，唯是他人之为能感觉者，而亦自有其所感觉者。此他人之能感觉与所感觉，则皆在我之能感觉与所感觉之外，以相对而并在。唯吾之此理性的思想，能在高一层位，知其并在，亦可进而知他人之有此理性的思想者，亦能知此并在，更可知此吾之理性的思想与他人之理性思想，亦可并在的相互知其并在而已。

然吾人以上之本理性的思想，以谓吾人理当由吾与他人之身体有相类之活动，以谓其同为一能感觉者，并非谓吾人必须本此理性的思想，乃能自觉的依类而推知他人为一能感觉者。人在日常生活中，觉他人之为一能感觉的存在，恒只为一种沿直感而起之超自觉或不自觉之直接的类推。此缘直感而起之直接的类推，乃原自吾人在感觉一事物后，恒有一反应的行为之表现。此感觉事物之事，与其反应的行为之表现，乃直接相继而生。故吾人恒可直感吾人之反应行为之表现，乃根原于其先之感觉之事。于是当吾人在与他人之同类行为之表现相遭遇时，吾人即觉他人之行为之表现，不断伸入我之感觉范围之内，而亦引起与我发生此同类之行为反应时之同类之感觉，则吾即可直感其行为与我之同类之行为，有其同类之根原，而直接类推其亦有其先之感觉之事，为其根原。而他人之为一能觉者，即可为缘此直感而起之直接的类推，加以建立矣。

吾人虽可本吾之感觉于他人者，循理性而类推，或循直感而类推，以知他人之为一能感觉者，然吾人终不能直接感觉他人之所感觉，则他人所感觉之世界之性相，虽可容我之亦感觉之，我仍不能感觉他人对此性相之感觉之自身。则他人之感觉的世界与我之感觉的世界，在此义上，即可说为互相外在。以我之感觉，观我所感觉之他人之感觉活动，及其他反应行为之表现于其感官身体之活动者，——则只为我之全部感觉世界中之一小部分。他人

之观我之感官身体之活动之表现，亦然。如我感觉他人之感官身体之活动，同时感觉其所感觉之世界，而他人之感觉我之感官身体之活动时，亦同时感觉我所感觉之世界；则我与他人之感觉世界，即成一互相反映，以至无穷之二感觉世界。此时，我应能于见他人之感官时，见其所感觉之我之感官，与我之感官之感觉中所见之他人之感官……此即成一无穷的相互反映之感觉的世界。然我之不见有此世界，即反证我之只能感觉他人之感官，而不能感觉他人之感官之所感觉。我之见他人之感官，只视之为我之所感觉者。而我之感觉之能，除连于我之感官外，自能感其他人之感官，一切其他生物之感官，以有此诸感官之并存于我之感觉世界之内；而我之感觉之能力，即足以感摄此一切感官，而统之为此我之感觉之能之所对，亦间接统摄此诸感官所感觉之世界，为其间接所对。此其他人物诸感官之感觉，亦复能同样感摄我之感官，与其他人物之感官于其内，而间接统摄此诸感官所感觉之世界，为其间接所对。此即合成“一一感官，互相直接感摄，亦间接统摄其分别所感觉之世界”之一感觉互摄之世界。此一感觉互摄之世界，则虽可为人所想像的加以理解，而视为一交光互映之世界，然又实并不能真正的交光互映。此即由于每一感官之感觉，虽可直接感觉其他一切感官，然不能直接感觉其他感官之所感觉之世界，而只能由直接感觉一一感官之存在，以间接的统摄此一一感官之所感觉的世界之故也。

吾人上姑顺一般之说，说感官之所感觉，似以感官为能感觉者，然实则能感觉者，只是能感觉之感觉心。此感觉心与感官之活动俱起，故一般说感官能感觉。然吾之感官，亦唯是吾与他人之感觉心之所感觉，而不能说是一能感觉的心。如感官即能感觉的心，则吾人见他人之感官时，即见他人之能感觉之心，亦当见

他人之能感觉的心所感觉之世界。此既不然，即见感官非能感觉之心。然此感官与能感觉之心，既彼此不同，其关系果是何关系？何以能感觉之心，又必与感官之活动俱起，方能有所感觉？此即哲学中之心身关系之一老问题。

四、心身与感觉之生起之关系及体相之分别

关于此上所及之心身之问题，吾人首当问者，为吾人之心灵之感觉，毕竟在何处发生之问题。在吾人之感觉自身看，则吾人似只可说此感觉即在其所感觉处发生，因能感觉与所感觉不相离，能感觉似即着于所感觉而发生。因人在感觉时，只有一浑然一体之能感觉与所感觉故。然人在日常生活中，又恒将一能感觉与其所感觉之全体，自其与其他能感觉与所感觉之关系看，而或自谓其能感觉之所感觉，有在自己之身体之内或之外者之分。此亦非不可说。如人恒以嗅、味之感觉之所感觉在体内。其中，嗅为外气之初入体内所生之感，味为食物接体内之舌，舌有一变化时，所生之感。其他生理上之有机感觉，如筋肉之运动感、肠胃之闷胀感，则纯为体内之各部分之相关关系作用而生之感。至于冷热、刚柔之温度感觉、压力感觉等，则起于身体原来之温度、原有之体力之有所增减，而此增之者与减之者，亦初被觉为在具此原有之温度、体力之身体外之物，或身体之一部外之身体之他部者。此温度、压力之感觉，乃生于原有之身体或其一部与其外者之相接触。至于视、听之所感，则恒被视为在体外。即人之自视其身、自闻其言，此所视所闻，亦在视、听之感官之体之外。然视之目官，似更凸出于体外，听之耳官，又似更凹入于体内。故于色，人纯视之为在外，而于声，则虽视之为来自外，尚可说其较近乎内。故

此六类感觉，原有一自然的内外之序，其数之为六，亦非偶然。然自一切所感觉，皆心灵之能感觉之所感觉，此中能、所之不相离而观，则在视、听感觉中，所见闻之声、色，固在体外，此声、色之所在，仍同时为吾人之视、听之感觉之能之所在。此视、听之感觉之能，仍为一遍在于所视、听之处，而不与之相离者。吾人观山海则视满于山海，闻雷声则听运于雷声。凡吾人所视、听之天地万物之声、色，皆吾人视、听之所在，即非吾人七尺之躯之所限。然此说虽美，而在他人或一生理学家，观吾之感觉之如何生起者，则当吾在未对某所感觉有感觉之时，此他人可先感觉某物之在吾之体外，然后见其接触于吾之身体之感官。他人亦可先感觉自某物发出之一道光线、声浪，渐传至我之感官，更经吾之感官，及于吾之大脑之某处，然后我有视、听之感觉之生。今若于此光波、声浪未到此大脑之某处之先，而将此传递光波、声浪之神经流，加以截断，则我即无此视、听之感觉之生。即我之自谓纯出于体内之感觉，如嗅、味、有机感觉等，若人对此中传递所感者之神经流，加以截断，此等之感觉，亦皆不生。则此一切感觉之发生，似应说在此人之大脑之某处之某时所发生，而有其在时空中之一确定的地位，于此体之大脑之内者。则吾人在有感觉时，对此感觉之自觉，亦即唯在此一地位上发生。若然，则吾人之说“当吾人见山海时，则此视满于此体外之山海，而即在此山海上发生，若此感觉之能，及于体外”之说，即又似纯为虚言矣。

然若吾人真否认吾人之感觉之能可及于体外，则又有更大之困难。因若人之感觉不能及于其体外，则他人与生理学家之观吾之身体感官大脑者，其所感觉于我之身体大脑之状态，亦同不能及于其自己之感官大脑之外，其对我之身体所有之一切感觉，亦

只为在其大脑之某处发生，而只存于其大脑之内者；则彼亦即不能凭此在其大脑之内之感觉，以说在其大脑之外之我之大脑，果为何物，亦不能说我之感觉之实只在我之大脑之内发生。若此他人或生理学家必说及在其大脑之外之我之大脑，则唯有自谓其感觉之能，可及于其体外之我之大脑，及其体外所感觉之一切物，而其感觉之能，即仍当即在其所感觉之物之处发生，而不能只在其大脑之内发生矣。

若为此上说之生理学家必贯澈其说，谓其对我之大脑之感觉，亦只在其大脑之内发生，则必致一可笑之诡论。即此一生理学家原不能自观其大脑，必待于另一生理学家之能观其大脑者，方能知有此大脑，而说其感觉之在其大脑之内发生。此另一生理学家所感觉者，又仍只在其大脑之内。则纵有一最大生理学家，能观尽一切人之大脑，而知——人之感觉，——在——大脑之内发生，此所观尽者，仍只在此——最大之生理学家之大脑之内。则一切人之大脑，亦只在此生理学家之一大脑之内，所发生之感觉之内。然此生理学家既观尽一切人之大脑，即更无能观其大脑者，而彼亦不能自观其大脑，则彼又如何确知其所观尽者，皆只在其——人大脑中发生？彼若不能有此确知，则彼所知者，便仍唯是其对一切人之大脑之感觉之存在，而此感觉，仍只在其所观所感觉之大脑之处发生。此感觉既仍只在其所感觉之处发生，则不能说其只在其体内发生矣。

然吾人所以必须说吾人之感觉不能只在体内或大脑之内发生，亦初由于吾人之直感吾人之感觉，乃向于其所感觉者。无论此感觉之能，发自何处，此感觉之能，要必自此处，而往向于其所感觉者。故即人之自谓其所感觉之发生于其体内者，如胃中饥饿之感，人感觉其发于体内之何处时，此人之感觉亦必先向于其

处。故今即谓此感觉之能，发自大脑之某处，此感觉之能，亦必自大脑之某处出发，以及于其处外之体内之他处，人方能在此他处有所感觉。至人之感觉之及于人自以为在体外者，如视、听之觉之类，亦自必向于其所自以为在体外之声、色等。依此感觉之能，恒有所往向而观，则此感觉之能，无论自何处出发，皆不能说其只存于某处之内，而当说其往向至何处，其能即在何处。其往向之至何处，何处即其所感觉，而此感觉之能，即在其所感觉者之处。则人观山海时，此观之感觉，即仍当在此所观所感觉之山海之处，而仍回到吾人前此之说。此说之唯一困难，唯在当人之正有一感觉时，其他旁观者观此人所正有之感觉，所关联之身体之大脑之状态者，更可感觉有某状态，与人所正有之一感觉俱起。故旁观者可本其所观得身体状态之为如何，而谓此人正有之一感觉，乃在其所见之状态之为如何如何之处之某时发生。然实则此旁观者，于此身体大脑所观得之“状态”之感觉中，并不与正有感觉之人，所正感觉者全然同一。其状态纵可有同一之处，其大小即必不同一。此人所正感觉者，与此旁观者对其身体大脑之所感觉者，相对而言，乃在其外而非在其内。此旁观者于此身体大脑之所感觉者，自是此旁观者之另一感觉，而非正有感觉者之所感觉。于此，人只可说此正有感觉者之感觉，与旁观者对其身体大脑之感觉，有一相应而生起之关系。此外更无可说。此二者之不同，不碍其可相应而生起，亦可说其间有一因果关系。如可谓因人正有某感觉，故大脑有某变化；亦可谓若对此大脑与以其他刺激，使有某变化，则人亦可即生起另一感觉。对此一属生理之大脑，一属心理之感觉，二者异质异类，如何可有因果关系，人恒觉难于依理性加以理解。然于此吾人可说，凡一般所谓异类异质之因果关系，皆当如吾人于功能序运境中所说，乃一因化而果

生之关系。此果应自有一功能，为其生起之亲因，唯以有碍其生起者，而后不生，故必待此因之有，以去其碍，与此碍之者俱化，而后果生。故一般所谓因，实只是果生之缘。此所谓以大脑有某变化，故有某感觉之生起云云，亦即谓大脑之改变其原状态，化除其原状态，而后某感觉生。则此所谓大脑某变化之为因，以生某感觉，即只是一缘，而用以去除碍此感觉之生者，故必与碍之者俱化，而后此感觉得依其功能以自生。此大脑之状态，既必归于自化，则无论此大脑之状态，如何与生起之感觉所感觉者，为异质异类，即皆不违理性，亦皆可由理性加以理解。至于说由人感觉之生为因，而大脑有某变化，由原无之某状态，更有某状态，亦当说是：此大脑之某状态之生，自有其功能为亲因，而只以人之感觉之生为其缘，而亦同可由理性，加以理解。昔之哲学家于此人正有之感觉，与有此感觉时人之身体大脑之变化，如何有对应而起之因果关系，所感到之一切问题，唯由吾人于此二者之对正感觉者与旁观者，为不同而异质异类之二种感觉，加以并排对立而观，遂于其如何可有因果关系，便觉不可依理性加以理解。然吾人于此，只须知此中之因果关系，乃一因化而果生之关系，而果自有其亲因，而此因只是缘，更不于此因果关系，并排对立之而观，则此中之因果之为异质异类者，原只为一此屈彼伸、此往彼来，前化而后生之关系。前化后生，如云破月来，花落莲现，则前后之异亦自化，而无所谓异，则又何其间之因果关系，不能由理性加以理解哉？

吾人上说人之感觉之能之所在，亦即在其所感觉之处，则人之正感觉一所感觉，其感觉固在其所感觉，旁观者之观人之身体与大脑者，其感觉之能，亦在其所感觉之身体大脑之状态。此诸所感觉，亦皆初不能离此能感觉之能之自身，亦可说即在此能感

觉之能之所及者之中。然此时人仍可由不同之人之感觉，各循不同方向，以往向交会于所谓一处之事物，而所感觉者之不同，以问此不同之人所感觉者，何者为此事物之本相，或皆只为存于一人之感觉之能中之所感觉，而皆非此对象之本相。此则可导致一只有——能感觉者之所感觉，分别存于能感觉之中，亦随其能感觉而生起，而无事物自体之客观存在之说。此不同一之感觉，同往向而交会于一所谓某处之事物，而所感觉者不同，明为一事实。一人之目光注于一事物，更变其身体之位置，亦明见此事物之相之由大而小，由小而大之变化等。人以其他不同之感官，与此——目光所注之事物相接，如触之、尝之，亦明有不同的所感觉之生起，则此中人之各感觉其所感觉之相时，毕竟何者为此事物自体所具有，亦为一不可免之问题。此中若将吾人自己之身体，亦视为他人所观之一事物而论，他人之在远近不同之距离，或以视，以触，与吾之身体相接，此不同之他人，明有不同之所感觉之相之分别发生，而彼此不同。如人由近至远，而观我身体，其所觉之我之身体之大小之相，即明不同。然我则并不觉有此大小之相之变化。我之自观我之身体之大小之相，亦可无此变化。则此诸他人所见之我之身体之相之大小之变化，只能属于他人之感觉，为他人之所感觉。此诸他人所感觉者之不同，而有多种之所感觉，并不证明我之身体为多个之身体，而我之自观其身体有种种之形相状态之变化，亦同不证明我之身体为多个之身体。因吾可自感只有一身体之动作，而他人与我，自观此身体之动作时，则有不同之感觉。此不同之感觉之多，不能证明此身体之动作之非只一。故他人于我之身体所感觉者之有种种相貌之变化，亦不证明我之身体之非只一。由此而吾人对他人之身体，与其他有形体之物，有种种之不同之感觉，亦不证明其身体或形体之非一。吾人即似必

须谓，一人、一物之形体之自身，与其所显于不同感觉，而为其所感觉之形相者，乃不同义之存有：一属于物之自体，而为其体，一属于物之对外之能感觉者，所呈之形相，而体、相二者，即不可不加以分别矣。

然吾人虽有分别一身体、物体于人对之所感觉之相之理由，人又似除由感觉之相，不能知有体之自身之相与体自身之存在。即吾人对自己之身体言，除吾人自使身体运动时，可由身体之显一阻力，于吾人欲使之运动之生命活动之前，而由此阻力，以直感一发此阻力之身体之存在，及吾人之自观自触其身体时，有对此身体之种种感觉外，吾人亦不能知离此诸感觉所得之身体之相之外，此身体之自身之本相为如何，与其自身之存在。吾人对其他物体，亦除由其对一切观者所呈之种种可感觉之相之外，亦不能知其体之自身为如何，复不能知其自体之为存在。由此而人亦可谓所谓身体与物体，唯是此一切可能有之感觉相之集合，此外更无其自体；而哲学家亦可谓此可能有之感觉相，在其现于感觉前时，既为一存有，而不同于此能感觉之能之自身，则当其未被感觉时，亦当为一存有之感觉相。于此，吾人若谓一切能感觉之能之自身，乃先被自觉为一存有，则人可说此一切存有的能感觉之能，所可感觉之感觉相之和，即等于此身体物体之自体，此外更无其自体。然吾人又实不能说此所谓自体，即等于此一切感觉相之总和。因此一切感觉相，既彼此不同，则彼此分离独立，而不能合为统一之体。然吾人之对一有形体之物所感觉之种种相，则明似由一统一之中心而发出。吾人之自各方向观一有形体之物，此各方向之视线，似明可交会于空间中之某处，而吾所可能有之对此物之种种感觉相，亦明为依另一旁观者所见于吾之身体与此物之远近距离，及感官与此物之角度关系，而次第变化者；而吾之

自变化其身体与此物之远近距离，及感官观之之角度时，其中之相，亦即次第生起，而次第消逝，或次第生起，而次第融入以后所生起之相，或彼此互相排斥，而更迭生起。则吾人不能说此一切所感之相，可视为一时并在之相，亦不可全部加以综合，以成一感相之总和者。以其可消逝而显消逝相，可融入而显融入其他相之相，可相排斥，彼此相望而不存在，即不能皆加以正面的积极的综合，以成为如一时并在之感相之总和也。当其既次第生起，次第融入，或互相排斥，而更迭生起，则其生起，乃彼此相承、相合、相依而生起，而不可相离，则又应视若一彼此相连结，而表现为统一之体，而当视此一切可能之相，皆由一统一之中心，而沿不同之方向、次第对各方向中之观者，而分别散发射出者。则此统一之中心，即当视为其所以为体之意义之核心之所在，而不可说其无此统一中心或无体，而唯是此一切相之总和矣。

第十一章 感觉互摄境——观心身关系 与时空界（中）

五、形相之相对性与空间中之方向性、 地位性、广延性及感觉之活动

若依上文，谓吾人于一物体所见种种形相之不同，必沿一统一中心而发出，有如我之身体之为一统一中心，以使其外之观者见有种种之形相之不同，则吾人可对此我之身体之形相之所以不

同，作如下之解释。即此我之身体之形相之所以不同，乃由诸观者所见之“我之身体与诸观者之距离或其观我之身体之观看角度”之不同，方使观我身体之诸观者，见有此种不同之形相。此不同之形相，不必说之为一一先分别存有，而可只说之为我之身体对他人之感官之有不同关系，而对其感觉之能所发生之作用，亦有种种之不同之故。本此以类推，我之观看其他物体，见有种种不同之相，亦即同可说由其物体与我之身体之感官之距离关系不同、我之感官观其物体之角度之有不同，而致其物体对我之感官与感觉之能，所表现作用不同之故。此中，所观之身体物体之相之不同，乃由此所观之身体物体之体，对有感官感觉以观此所观之体之能观之体所发生之作用之不同，此作用之不同，乃兼由所观之体与能观之体之二者相互之关系而定。此所观得之相，则一方存于能观之体，一方亦为所观之体之作用，表现于能观之体之所成之相。则此相，乃此中之能观之体，感受所观之体之作用之产物，故既不能谓只属能观之体，亦不能谓只属所观之体，复不能谓其能自身单独存有，而只可视其存在于此所观体表现其作用于能观体或能观体感受此作用之际。若离此际以观，则此相即无存在之地位。故人之不断改变其与所观体之关系，而感受此所观体不同之作用时，其所观得之相，亦或次第消逝，或互相融入，或互相排斥，或再更迭生起；即皆为一可存在，可不存在，而不能于无此能观体所观体之发生如何如何相互关系之先或之后，仍为一存有之事矣。

然依此上所说，以论此中之体与相、用之关系，则吾人似不能说一体之有其定相，而当说此体之相，乃随其用而变，而为一变相。然不同之体之形相，又似有其不能相变之处，如圆物与方物之相，虽各可以观者与之距离，观之之角度等而变，然圆物之

形相与方物之形相，在同一距离、同一观之之角度下，仍彼此不同。则此圆物方物，亦有其彼此差异，而不能相变之形相。此不能相变之形相，可名为形状，而此形状，似即一般说为此二物体之体之自身之形相之所在。然此自身之形相或形状，仍可说只是其自身之作用，表现于可能之观者而后见者，亦同是依其作用见于观者而有，而亦不能离可能之观者与其用之见于观者而说者。

吾人所谓在同一距离、同一观之角度下所见之物体之不同，或为其大小、长短之不同，或为其形状之不同，或为其地位之不同，或为其他感相如色、声、触之不同。此中大小、长短之不同，纯为空间量之不同。形状之不同，皆为一物体之在空间中，向各方向曲折环绕，所划出之空间线、空间面或空间体之不同。地位之不同，则依一物体在另一物之何方向，与之有何距离而定，而此距离之有大小、长短之量，亦如任何物体之有大小、长短之量。此量之大小与形状、地位等，亦直接随人观之之角度地位及与之之距离而变。至于色声触等性质之不同，则较不随此人观之距离角度而变，而唯随所觉之其他色、声、触之对比或邻近、混合等而变者。然凡此中之一切感觉所觉者之变，皆可就其所以变之条件，而说其变皆依一定之规律。吾人亦可本此规律之知识，以谓在其变时皆表现一定之规律。故二物体，如在同一之距离、角度下观之，恒有一定之量之大小之比例、形状之类与不类及地位之差别。当人之观之之地位、距离、角度变时，其量之大小、形状、地位，皆相应而变。则吾人似当说此物体之本身，实有此大小、形状、地位之差别。然此皆唯是言其相对的大小之比例关系、相对的形状异同关系、相对的地位之差别关系之不变，固非谓人所观得之大小之形状、地位等相之不变之谓也。若自此诸相而观，则此物体既对应人之观之之距离、角度等，而变其大小、形状等相，此物

体之本身，即皆不可说其自有定相，而当说其相，皆只随不同观点、距离下，其作用之表现于人之不同而变者也。

吾人以上说一物体有其相对的大小、形状、地位，可由人观之之地位、距离、角度而定。此距离之本身，亦有大小、长短，而所谓角度，则由观之之方向之转移所成之幅度所决定。吾人之观他物时，如设定在一确定之地位，再规定在此地位中，可能有之观他物之种种角度、方向，则可以此地位规定一坐标，而依此坐标，设定上下、左右、前后之六方向，更由一方向以旋转至其他方向，如由上而左而下，由上而左而前等，即可划出一圆球面，其中包涵一切可能的观物之方向与角度。人居此圆球之中心之地位，本不同之方向与角度以观物，于是在上下四方之任何地位之物体，除非有阻碍此物体之呈现，或此物体以过远，其作用不能达于吾人之感觉之能者，皆无不可在此各方向、各角度、各不同距离之下，次第成为吾人所观。然人于居对反方向之二物体，人位于其间以观之，则观此不能观彼，人之二“观”，恒互相排斥，而所观得者，则互为隐现。其不相排斥者，则可平等的相对并在于吾人之观之之中。然于在对反方向之二物体，吾人于其侧位观之，如对在前者与在后者，吾人于左位或右位、于上位或下位以观之，又皆可见为平等的相对并在于吾人之观中者。凡二物体在空间中，其可见为“相对并在”与“互相排斥”于此观之中，即合为二物体之并在相。又在不同之远近距离下，一物体可大可小；变一物之地位，使远者成近，近者成远，则大者可小，小者亦可大。所谓物体之大小，即形体之广延量。至于一物体之形状，则可说由一物体在空间中向各方向曲折转变所划出之空间线、空间面、空间体而来。由此方向之曲折转变所成之线、面、体，原皆为对一定之地位，有其不同之距离关系者。故吾人可以方向之曲折转变所

成之线、面、体上之诸地位，如点等，与一定之地位之距离，以说此形状之何所似。而此距离亦即一广延量。要之，吾人只须方向之有同异之别，地位之有并在或互斥之别，与广延量之有大小之别，即足说明一切所见之不同物体之所以不同之故，而将一切不同物体，由其在何空间方向，居何空间地位，以与其他之物体并在互斥，有何广延之大小，以一一分别加以规定而无遗。而吾人自一物体所占空间之内部而观，同可说其有广延量。自此所占空间之外部而观，则可说其有在一大空间中之地位。一物体之不同方向，则可说是此物体所占之空间，伸向其他空间之不同方向。吾人亦即可说空间之自身之广延性、地位性、与方向性，而视此等等，皆为吾人所感觉之物体之有其广延、地位、方向时，可同时感觉为空间之自身所具之性质者。吾人亦似可转而说此一切物体之所以有其广延、地位、方向，皆由分享此空间之广延以为其广延，分享空间中之地位为其地位，分享空间中之方向为其方向，而来者矣。

然吾人之所以知物体有广延、地位、方向等，乃由吾人之顺物体之广延，而伸展吾人之感觉能力，与之俱延，而知有广延；又由吾人之感觉之能，着于一一之形体，而知有地位；再由吾人之能向各方向，曲折伸展其感觉之能，而知物体有向各方向中曲折伸展所成之形状。唯由于吾人之感觉活动原能如是伸展，如是有所着，如是曲折转变其方向，更有所着，更有其伸展……如此次第进行，然后吾人有此诸物体之广延、地位、方向之观念；更伸展于此物体之外，以感有一空间，或假想此物体之不存于其处之时，其处仍有一空间，然后谓此空间中亦有此方向、地位、广延等，如遍满于此空间之任何处。于此，若吾人根本无此感觉之能，以如此次序伸展，如此次序有所着，如此次序转变方向等，则物

体与空间中纵有此广延、地位等等，吾亦不能知。反之，纵世间无有形相之物体，亦初无外在之空间，而唯有此感觉之能之如此伸展，如此有所着，如此转变方向，而吾人更能自觉及此伸展等，则吾人仍可说此感觉之能力自身之伸展，即有延长或广延，其自身之有所着，即有其地位，与其自身之转变其伸展之方向，即可曲折成形。则此中仍当说有一空间。吾人复可说：吾人之能感觉之能，在无所感时，此能感之能，即已有其虚位，能容其所感。此一虚位，即此能感自身中之一虚一空，而更可容所感以实之者。唯由此能感中，有此一虚一空，更可容所感以实之，然后有次序之所感，居此虚此空，而有次序感觉之在时间中之生起。故此虚此空，即为时空之共同之根原所在之一虚一空，今于此时间之他义，暂不及，则可说此能感中有此虚此空，即此人之所感之实，所居之虚位之所在。此不同于前说数之虚位，为数之所居，而只为一能感中之虚位，为所感觉之所居者。吾人于感觉之进行中，能次序感无数之天地万物，则此能感中即亦应有无数之虚位，可为天地万物之实之所居。吾之能感中之此虚此空，即应为一无定限之大的虚或空。若谓此吾所感者为有形相之物体，则此虚此空中，即是有无定限之虚位，以为一一有形相之物体之空间地位者。若谓此一切物体之尚有其广延量与上下等方向，则此虚此空，即为能具有此一切广延量，与上下等方向者，而此虚此空，即可说为此感觉之能中，所自具之空间性，而亦可说为此能感之能中之空间矣。然此能感之能，在未感有形相之物体时，则不知有种种形相，亦不知此能感之能中，有此空间性，以容此种种之形相，则亦不知其有此种种空间地位与广延量或方向等存于其能感之能之中。故必于其对有形相之物体，实有感觉，更思及此物体之无之处，乃知有一物体之外之空间，再思一物体之在某处者，此物体之自身

中无其他物体，其自身亦可无于某处，而某处可有其他物体居之，乃知此物体自身所在之某处，即一空间。再由人能感之能，自是能感一假想其存于此空间中之物体，乃见对此现尚无物体之空间，此能感之能之未尝不能及；然后知此能感之能中，尚有虚位，以容此假想之物以实之，以为此物所居之空间。再由此能感之能，无定限的向各方向伸展，乃知此空间之广延量，向各方向而伸展者无定限，人方得自知其能感之能中，自有此无限之空间。故人之能感之能中，虽自具空间性，其初则为人所不自觉。然其为人初所不自觉，终必归于其为人所自觉，则不得说在人不自觉之时，此感觉之能中，无此空间性也。

然此上之“吾人之感觉之能自具虚位，以为有形相之物体之所居之空间，而此感觉之能即有空间性”之说，却不意涵对此空间中之地位、广延、方向之理解，无待于人之本其他之心理活动，如记忆想像与理性的思想，而有之自觉的反观。人若无记忆想像与理性的思想，则具于此感觉之能中之空间性，只表现为一虚位，为感觉之能，所赖以摄受其所感，使居其中者。此感觉之能之自身，则初不能自觉此虚位或空间中，更有种种特殊的空间地位，与空间方向，与广延量之不同者。此后文当说。吾人之说亦不必意涵：此感觉所觉之有形相之物体之自身，本无空间性，空间性纯由人之能感之能所外加而赋与，如康德之说。此义当先说。吾人之所以不说空间性纯由能感之能所外加而赋与者，在此中人之感觉与所感觉，乃一时俱起，不可分离而论，则能感觉之活动中，有空间性，所感觉者，至少应表现空间性，而此所表现之空间性，即此所感觉者自身之表现。若吾人之感觉之伸展与所感觉物体之伸展俱起，则于感觉之伸展处，可说有空间性，于所感觉之物体之有广延之伸展处亦然。又若感觉之着于一处，而感摄一有形相之

物体，即感觉之能力有一特殊之虚位，以容此物体，此虚位，即一物体之特殊的空间的地位，则物体亦不能无此空间的地位也。再，感觉活动之次序伸展，有其方向，在此方向中所次序见之物体，亦次序在一定之方向中，表现于次序的感觉活动之前，则此诸物体，亦应有其空间的次序。今若说此所感觉之广延、方向、地位唯是感觉活动之广延、方向、地位等，此等等皆属主观，便必须谓物体中之广延非一伸展，其地位非其自身之地位，其转易方向时实无方向可转，然后可。今若谓此物体之方向等，唯呈于吾之感觉，外此实无物体之方向等，则将更问：在吾人有感觉活动之时，他人明见我之感官身体有其广延性之伸展，我之感官之着于光线，亦随光线而转易方向等，是否此皆非属我之感官之事，唯是他人见我之感官之运动时所感觉之事，而只属他人之感觉能力所加于我之感官者？此则明无理由加以证成。此他人之见我之感官之活动之有伸展等，明与我之感觉活动伸展等俱起，以为其表现。于此感觉活动之伸展处，可说有空间性。则于此感官活动之有伸展等处，应亦可说有空间性，而凡类似于感官之他物之活动，亦应可说有空间性也。

对上文所述尚可略加以复杂化，即一物之呈于我之某特定之感觉活动之前之大小、地位等空间形相。为相对于此感觉活动者，故其对他时之我或他人之另一特定之感觉活动，不必表现同一之空间形相，此上文已承认。再，当吾有感官活动与吾之感觉活动俱起时，吾亦不能同时自感觉吾之感官活动之空间形相，而只感觉其他人物之感官活动所表现之空间形相。此亦须承认。如吾与他人相向而视时，吾唯感觉他人之目之空间形相，而不能自见吾目，以自感觉吾目之空间形相。此吾之目之空间形相，唯表现于他人之视我之感觉之前，亦如他人之目之空间形相，唯表现于我

之视他人之感觉之前。于此吾人若问：吾所见于他人之目之空间形相之外之后，更有何物？则当说是他人之感觉活动；而他人之感觉活动之所觉，则是我之目之空间形相，而非他人之目之空间形相。此亦须承认。然吾人即承认此上述之一切，吾人仍不能否认：当吾见他人之目时，其目之表现于吾之见之中之空间形相，为其目自身之表现，因而亦不能说此空间形相，唯属于吾之主观之感觉。于此，若说此他人之目之活动，初为他人之自身之见的感觉活动之表现，他人之此感觉活动中只见有我之目之空间形相，而无我所见之他人之目之空间形相，则此所证者唯是：为人与我之感觉活动之表现之感官活动之空间形相，乃相对表现，以互存于对方之感觉活动所涵之空间之中；而此对方之感觉活动所涵之空间，对我之感觉活动所涵之空间而言，即互相外在，亦互为客观。于此，吾人至少须承认此他人之感觉活动中所涵之空间，为在我之主观的空间之外之一客观的空间。若此客观的空间，在他人之感觉活动之所涵之中，而此他人之感觉活动，由其感官活动而表现，则吾于吾之主观的空间中，见有他人之感官活动时，即应同时知有此客观的空间，而仍不能谓只有我之主观的空间，更无客观的空间。然于此若吾人不谓吾所见之他人之感官活动之空间形相，为他人之感官活动自身之表现，亦他人之感觉活动自身之伸展之表现，而谓他人之感官活动之空间形相，由于我之主观之感觉活动所赋与，进而谓他人之感官之感觉活动中，无其所涵之对我为客观之空间；则当吾与他人相向而视时，吾之目即不当为他人所见，以存于他人之视的感觉活动之空间之中，吾之目亦不能在此空间中表现空间形相，亦无具空间形相之目，为吾之视的感觉活动之表现，则吾之视的感觉活动，即成一无表现亦不能表现空间形相之一幽灵。然吾人在有视之感觉活动时，又明直觉其与

目之感官活动相俱，而以此感官活动为我之感觉活动之表现，亦直觉此感官活动之有空间性的伸展等，与感觉活动之有空间性的伸展等俱起。二者皆属于我，则二者中之空间性的伸展，及由之而有之空间形相，皆我所表现。依此，则他人之感官活动、感觉活动中之空间性的伸展，与由之而有之空间形相，自亦当为属于他人之表现，而不能言我之主观的空间之外，无客观的空间也。

由上所论，吾人即至少须承认我之感觉活动所涵之主观的空间之外，有他人之感觉活动所涵之对我为客观之空间，亦至少须承认他人之感官活动中所表现之空间性，为他人之自身之所表现。则世有无数之能感觉之人，应有无数空间，分别为其感觉活动之所涵，而其一一感觉活动，表现于其一一感官活动，亦一一表现空间性。则吾与此一切人，即唯是各通过其主观而相对为客观之感觉活动所涵之空间，以互相涵摄其感官与感官所连之形体之其他部分之空间性的表现，以成其互相之感觉；而一一有感官之形体，即皆各各在一可能互相感觉之意义下，互存于一相对为客观的空间之中；而以此人之感觉活动，皆可无定限的伸展，其所涵之空间，亦可无定限的伸展，以互涵摄其感官形体之空间性的表现。于此，人“知”主观的空间之外，有客观的空间之“知”，亦当视为一超主观而统主观、客观之一知。透过此一知，而人即可说此一切空间，亦互相涵摄，而在此互相涵摄之意义下，更见一切空间，皆只是空间，其是空间之意义，无二无别，而可说此一切空间，只是一空间。然此一空间，固非只我一人主观感觉活动中所涵之空间，而为有超此主观兼有统摄一切客观之意义之一空间也。

六、广义之感觉与空间性为一切 存在之物所同具

于此人或谓一切人之感觉活动，固皆涵空间，感觉活动之表现为感官活动，亦同时表现空间性，故人得知有空间；然在人以外之物之活动，是否亦表现有空间性，更可由其感觉活动以知有空间，则成问题。此等物之在空间中，即似可说：唯是在人之空间之知觉中，而非其自身实有空间性。则吾人可答曰：若人之感觉活动之向一方向伸展，即见此感觉活动之有向此方向伸展之空间的方向性，其伸展之长处，即见一空间广延量，其有所着，而有所感摄，即见此活动之有空间之地位性；则一切人以外之物凡有感觉者，其感觉之向一方向伸展，有其长度，而有着，以有所感摄，则其活动应皆有此空间之方向性、广延性、地位性。吾人亦不能谓人以外之任何物必不能感觉。若取感觉之广义，则凡存在之物，有所感受，而有所反应之处，皆见有一感觉。则凡生物以至无生物，其受他物之刺激，而有所感受，更有所反应之处，皆可说有此广义之感觉。此人外之他物之所感受、感觉者如何，吾人可不知，然其与他物相接触后之反应，则吾人所可知。吾人由其有接触反应，即可言其有感受，而有感觉。人之感觉、感受，固人所自知。然他人之只观我之目与光接，而更有一反应之行为，亦可推知我之于此光有所感受，亦有所感觉。则吾人于凡见物之与其他物接触，而有反应之处，固亦当依同一之理，而谓其有所感受，即有一广义之感觉。则吾人固可谓一切存在之物，皆有此广义之感觉，而皆可由其接触与反应之为向一方向而伸展之反应，其

伸展之有其长度，其反应有所着处，以谓其所有之此广义的感觉，亦为向一方向之伸展，而其伸展有广延量，与所着之地位，而为具此方向等空间性者也。

诚然，此上所说之其他存在之感觉与其所具之空间性，不同于吾人之感觉与吾人自知其所具之空间性。此其他存在于有感觉时，以其无本记忆、想像、理性，以自觉反观之能，则不能有人所有之对空的空间之知觉，更不能自知此广延是广延、方向是方向、地位是地位，与其如何相关系。然即在人类，此知有空的空间，知有种种空间之概念如广延等，亦非尽人所能。人婴儿时之感觉活动，亦只向一有形相之物体，而有其感觉活动之伸展，以有所着之地位等，亦初不自知有一空的空间，与此方向、地位等之概念。然人有此婴儿时之感觉活动，向一有形相之物而伸展之后，再进而于望有某物处见无某物，即知有空的空间位；更反省：感觉活动之知有某物，由其向何方向进行，即知此物所在之方向；进而渐有地位、方向之概念。此自非一蹴而就。然其原始之感觉活动，能向一方向而伸展，要为人之自觉的知有空的空间，与有种种空间概念之根据。又其原始之感觉活动，向一方向而伸展，即亦是依空间之方向性之活动，而具空间性，不过不能自觉其如是如是具而已。此中，人之知有空的空间，要在其能有记忆，而自觉其昔所感觉于某处者；更望其继续存在于某处，或想像其继续存在于某处，再本此望、此想像，为一尝试的判断；复更失望，于某处不见此所望者，即知此判断为假，而于某处见有一定空的空间位，若可为此所望者之所居，而未得居者。此记忆、想像与判断之能，非人外其他存在之所有，则此人外之存在，自可永无空的空间之观念。人之未对其所知之物之空间地位等，加以自觉反观者，亦可自始不知此抽象之空间地位等观念。然此皆不

能证明在此空间等观念之先，人与其他存在之物之活动，无广义之感觉，其感觉之能中之无空间位，以为其所感觉之物之所居；则亦不证其感觉活动之无空间性也。

吾人谓广义的具空间性之感觉，为人与其外之物所共有，亦可容许吾人更分别人与其外之物，所具空间性的感觉之不同。如人之顺其婴儿时之具空间性的感觉，可进而知有空的空间，更形成其他空间之观念，而其他高等动物，则皆不能知有空的空间。此可由人能望天，向虚空注视，而有表抽象空间概念之语言，而其他动物则从不向虚空注视，而唯注视有形相之物体，亦无表抽象空间概念之语言等以证之。由动物无虚空之观念，则其见一有形相之物体，亦不能思及其所见之有形相之物体之“外”，或“背后”之为空。则其所面对之物体，初只为一对面之实有，其感觉心灵对此实有之全体，只能顺其呈现于其知觉之前之面相，而若只黏附于其面上，以环绕之以进行，而不能超越于此知觉之面相，以及于其外及背后之空，再回头对此知觉面相，加以自觉反观等，以形成观念，更表之于概念的语言。此即如吾人全不用自觉的思维，亦不观虚空时，只顺物所呈现之相，而随之起知觉之心理状态。在此一状态中，吾人之感觉，只在物体之平面，上下左右起伏的滑动，而可无任何之立体感，亦不见其外及背后之有虚空，而无前后之一度向也。人在此心理状态中，固可由一此所感觉之物相，之为昔所经验，亦连于昔所曾经验之其他感觉之物相，或一反应之行为，而人可由此当前所感觉之物相，以引起联想，或对之注意，而更有一习惯的反应行为之再现。此习惯的反应行为，亦常为对我之欲望有利之行为。如人昔习闻钟声即至饭堂，今闻钟声而遂往饭堂，此即习惯行为之有利者。人之此类习惯行为，亦实甚多，然皆不依一自觉的反省或通过一概念之思虑而有者。吾

人即可说若干高等动物多有此类习惯的反应、或所谓制约的反应者，其当前所感觉者，皆只连于其昔之所习，以有其自然反应。此其当前所感觉之连于昔之所习，亦即表示其当前之感觉，通于昔之感觉与行为，故能依此今昔所感觉者相同之处，重复其昔之所为。此中亦可说有一不自觉的依类而行之理性在。然要不可说为自觉之推理。于此，若其昔之所感觉与其昔之反应之相连者，称为其能感觉之生命已有之一度向，则其感此今之所感觉，类似于昔之所感觉，即其能感觉之生命之第二度向。凡动物生命之生活，在如此之习惯反应中生活者，其能感觉之生命之活动之方向，亦即只有此二度向，而其所感觉之物，即如只在一平面上滑动，而无第三度向。此在俄哲奥斯彭斯基 Ouspensky 之第三工具论，曾言及此义。彼又谓其他动物若缺乏此由后天的经验而有之习惯性之反应，而只有先天的本能性之反应，如蜗牛之类，其生命之活动与感觉之活动，即只有一度向云云。按柏格孙尝分动物为二大类，一为凭后天习惯经验而有智力，以生活者，一为凭先天之本能的直觉，以生活者。吾意此动物之用本能者，其感觉一刺激物，恒即继以一串本能性之反应行为，如蜂嗅花香，而即一直飞去，取花蜜，而知酿之。此其一感觉之连于一串之反应行为，为一必然的连结，即只成其能感觉的生命之一度量。故其感觉之进行，若遇一与其本能活动不相干者，即更不加以注意，亦不形成一真正之感觉。由此而其感觉之向所感觉者而进行，亦为一直前进，而非左顾右盼，乃只在一方向上进行者。此即与依经验习惯而行之动物，其反应行为，与当前所感觉者之关系，初非必然连结，而初是可连结于此，亦可连结于彼者；其毕竟如何连结，乃由其经验习惯所决定者，大不相同。在此后者之情形下，一动物之感觉，初可及于此或及于彼，故其感觉之进行，即不只向一方向直进，而

为可由一方向以转至另一方向，以成一平面上之二度向者。而其反应行为之连于某一所感觉者而起，恒由其昔之经验习惯所决定，亦当说为有二度向。此上所已说。至于彼唯依先天本能以直下对一所感觉，而有一串之反应行为者，则无论自其当前之感觉无不同之方向看，与自其一串之反应行为，由先天之本能决定看，皆只有一度向也。

然一切动物以其能运动，则其感官之感觉皆为一运动的历程，即只赖本能生活之动物，其感官之感觉之进行，亦在一次第前进之度向上，故皆有一向前凸出之感官，以转聚所感者，以成一有形相或形构之物体。然生物中植物，则因其不能运动，以向于体外之物，亦无特定之感官，凸出于其体中，以转聚所感者，以成有形相或形构之物体，则其感觉之方式，唯是遇物之声、光、力、热之能，而以其体与之接，嗅其气，涵其味，纳其光，摄其声，更运其所感之色、声、香、味之能，于体之他部之组织细胞之中，以更为此组织细胞之所感，而不能如有凸出之感官之动物，亦能凸出此所感者，而转聚之，以成一形体或形构，而如在其自身之形体或形构之外者矣。然植物能自定置于一空间中之他物中之一地位，以向上下左右生长，而于其外之物有所感，更运其所感，以遍及其自身之形体之内之不同组织中之细胞，则自外而观，亦可说在其形体内，亦自有空间之三方向，为其运所感于诸细胞组织间之路道，唯不能说其有对空间之形相之感觉之感耳。至于单细胞之微生物，更不足言有凸出之感官者，则唯举其细胞之全体以生感，更无其他细胞，可运其所生之感，以由一细胞而及其他，则其全体所生之感，唯可更迭轮替继起，而无其他同类之细胞可传递矣。

然凡上述之有生之物，皆欲求其自身与后代之存在，而依此

未来之目的，以定其现在生感后之反应，以此反应与所生之感，交相为用，以成其生命之相继历程于时间之中。无生物则又并此而不能。然无生之物，其同类者恒在空间中相摄聚而并在，亦当有其相摄聚所生之感。异类者或相摄受、相化合以成新物，亦当有其相化合时所生之感。近世西哲怀特海，即用此感之名于一切现实存在之发生关系之际。此无生之物之个体性，似不如生物之显著。然亦应有其个体性。所谓生物之个体性，乃由其活动之能配合为用以见。活动之配合为用者，即由诸活动之此隐彼现、彼现此隐，彼此相生而互藏。此中即可见有一统摄诸活动之一个体性之存在。无生物之为集体之物者，皆可分之，而见其各有其分别之活动，而不相配合为用，故非一真有个体性者。然一物质分子或原子、电子、质子等，则其向各方面表现之活动，亦有配合为用之义，应亦有真实之个体性。此阴阳电子，其异性之相求相向而往，同性者之相斥分向而去，皆似生物之有取舍，当亦有取舍之感。电子之依质显能，以表现其能于其外之诸方向，即当使摄受其能者生感，亦当于其自摄受诸方向来之能之时，自生感。盖皆只依其外之电子，以自生感。原子之物，则由兼具质能之电子、质子，再相转聚化合所成，而在内部具有此电子、质子之质能之相感，而亦能更与其外之物之质能相感，以有其运动，或与此外之具质能之原子相感，以成分子之物。此分子之物之内部，则更兼具原子之自相感。今若不自电子之质能之兼对三向空间放射，电子之能感摄三向空间来之质能一面而观，唯就其在一时之感自一方向来之质能而反应以观，则其内部之感，只有一方向；至于在原子中之一时有不同电子、质子之相感，即应说为二向；分子中，一时有不同原子之相感，则应说为三方向。然凡此无生之物，其对他物生感，或内部自相感，而对他物与自身之质能有取舍后，恒

即自变化其形体之构造，而不求延此形构于其未来之存在与后代之生殖之中，以使其形构相续存在于时间历程中。于是其变化活动之存在于时间历程中，唯可自外而说。此即与生物自求其存在于时间中，成其生命之相继历程之变化活动，可自生物之内部而说者根本不同也。

凡此上所述人以外之动植物以至无生物，皆有一广义之感觉，固是推拟之词。然若人与高等动物如猿类相似，猿与次等之高等动物相似，动物亦与植物有相似，植物与无生物亦有相似，则依类而次第推之，即不能必断此能感觉之事为何物所必不能有。诚然，凡此人以外之物，其感觉状态之本身何所似，亦非人之所知。然此亦如植物与人以外之知依习而行之动物，与纯依本能而行之动物，其感觉状态之何所似，非人所知。然人之依习而行之生活状态、感觉状态，亦未尝不与其他动物之依习而行者相类似。人亦有其本能活动，如婴儿之遇乳，而有一本能之吮乳的行为之类。人之尝一味，而可有串咽嚼之行为，亦无殊于蜜蜂之闻花香，即向之进发。人睡眠时，能随体之所适，而知倾侧，复无殊于植物之向光趋水。柏格孙固亦言植物之意识，如人之在睡眠状态之意识也。人身中亦有分子、原子、电子。人渴而饮水生感，此感为口、胃之所感，亦同时为此口、胃中一切细胞与其中分子、原子、电子之所感。此人之口、胃之所感，亦未尝不可说是此中之细胞、分子、原子、电子之所感之集结也。此义今之怀特海之哲学中亦有之。则谓世间唯人能有感觉，人外之物即无，便为限感觉于一极狭之义之说。人之所以为人，固有其为人之特性，然亦有其与其他动物植物，以及无生物相同之处。人之有感觉，乃举其全部生命存在，以成其感觉，则人果能生感，其骨肉皮毛，即皆无不能生感。人体内之分子、原子、电子，亦当皆为同时能生感觉，而

亦皆当自有其感觉之能。若人体内之分子、原子、电子有此感觉之能，人体外之分子、原子、电子，又岂能全然无有？若其可全然无有，则当体外之物，人食之，而化成体内细胞之物之时，又岂能忽由无而有？若其在体内仍无有，则合之成一整个之人身，此人身又如何能生感？整个之人身之生感，不同于此体中之部分之物之生感者，唯在此整个之人身，有其各部分之相互贯通。此相互之贯通，即其各部分所生之感之自相感之所成。然若此各部分中皆未尝生感，则亦不能再相感，以有其相互之贯通，所成整个之人身之感。此整个之人身，即成瞑然之死物。于此时而谓此人之能感，唯寄在人脑之某一处，又何异谓此一处以外之人身皆为死物？此则由不知此所谓大脑，亦人身之各部之相互感通之一中心地。此中心地之所感者，亦正不外此人身之各部之状态；而此各部之状态中，则正当自有其中之各部之相互之感在。此各部中再分部，直至其中之分子、原子、电子之各部，固亦当有其相互之感在也。故论人心之能感觉，必至于知人身之全体中之各部，至于至微，皆处处见有互相感觉之事在，方为至极；亦须视人以外之生物无生物，无不能有某一义之感觉，亦皆有此一义之感觉心，方为至极。盖必如此，而后可言宇宙中之一切存在之物，皆以其感觉直接间接相互摄入，以成一无穷的交相反映之感觉互摄境也。

上谓一切存在之物无不相感摄，而有广义之知觉、感觉。凡有感摄、感觉之处，此中之能感摄、感觉者，皆在其自身之存在之中虚出地位，以摄受其他存在。此虚出之地位，即其自身存在之空处，而可容其他存在于其中，处于其间，以得其位者。此即存在自身之一空间位。一存在能感摄多少其他存在，即有多少空间位，以容其他存在。此任一空间位中，一时所感摄之其他存在

之多少之数量，即此一空间之广延量。其感摄之向于一存在，而以一空间位，待此存在之来居，即其向于此存在，亦即其空间之方向。至其由感摄一存在，次第转而感摄其他存在，即其空间方向之次第转向。故任何之感摄或感觉中，皆有空间性之地位、广延量、方向与次第转向等存于其中。即一电子之微，在其能感摄其他电子之处，其自身皆有一内部之空间地位，以此地位之大小，为其广延，以其所次第往感者，为其次第所向也。

本上所说以论世间之存在之高下之所以不同，则在愈高之存在，其所能感摄者愈多，即其存在中之空间位愈多，而愈善转易其方向，以生继起之感；复能在其存在之内部，继续自相感，并能在感其自身以外之物之存在后，更求化此所感物之组织形构，为合于其自身之组织形构之得存在于未来与后代之事之所需，而成为其体内之一部分，或成为其体外之一环境。此则唯生物能之。生物之能有感官之凸出于其体中，以转聚所感，以成一形构，若在其体外者，如动物之类；则其感觉之能中，直涵其他物之形构，其感觉之能自愈高。此感觉之能，能涵之他物之形构，其自身之各部，亦为有不同之地位、方向、广延之形构。此即为动物之感摄他物之空间之形构之事，而非植物以下之存在所能者。至于动物之顺感官所感之形构，而直应之以一串本能之活动者，其感摄之能，即限于此形构之连于其本能之活动之一向中，如前所述。至于能横面的遍运其感官之知觉所及之或此或彼之境，而依其昔之对此或对彼之反应之有利者，而重复其反应，则其感觉反应之活动，即随此横面之感觉之运行，与今昔之感觉之相通，以成其昔之习惯反应之重现，而皆为二度向之事，亦如前所述。故动物之感觉之所通者，即更高更大于植物。上文更说，人能更反观自觉其所感觉、知觉者，能抬头以望太虚之辽阔，于感觉所面对之物，

皆兼知其前其后之有空的空間，遂有存于立体之空間之物体之自觉。人之面对一物而感觉之时，当下之直接感觉所对，唯初见一平面之形相。当此形相次第伸入于吾人之感觉中，此形相自身虽可说由其次第伸入，而可表现其为一立体，然当人只顺其次第伸入，而次第感之之时，并不能知其为一立体。故必须人对此形相加以反观，自觉的知其前后皆有空间，然后能将其次第伸入之事，于其前与其后，加以截断，乃能于所面对之平面的形相之次第伸入之全体，视之为一立体之空间之所包围，而实见其存于立体的三度空间之世界中。人之此对形相之反观自觉之事，亦即同时为将此形相之感觉，化为内心之所记忆之观念之事，而使人更自由加以组织，以想像其他可能有之种种形相之聚合，而更造成种种观念概念，以开辟出无尽之思想的世界者。由此而人对空间之自身，亦能有其思想。人自知此心灵之感觉思想之能之无尽，即见其中有无限之虚位，与无限的空间之地位、广延、方向，存乎其中，以随其感觉思想之能之所运，而与之俱现。故人之认知之能，即为世间一切存在之物中最高最大者。此则皆不外综上文所说而论，以见一切存在之物，其感觉之能中，所知所显之空间，虽有高下大小之悬殊，然要皆有空间存于其中，以使其合为一感觉互摄之世界之事，成为可能。则吾人固不可只以空间为属于人心，而不在人以外之万物自身之存在之世界中，而当于凡见有存在之物之相接而生之变化中，无处不见有感觉互摄之事，亦见其互存于其感觉中之虚位或空间之中，而在此空间中遨游来往，如一一皆御空而行，然后能知此感觉互摄之世界之真也。

七、时间三相与空间三相之对应

此上说人能反观自觉其所面对的感觉、知觉之形相，而将其次第伸入于感觉之事，前后加以截断，方知有存在于三度空间之物体。此能反观自觉其所感觉，而知其外之有空的三度空间，自是人之异于其他万物之一特性所在。此空间之所以必见为三度，亦当与此能反观自觉之事不可分。人能反观自觉，而本记忆以知有过去之感觉与所感形相，以别于其正有之感觉与所感形相；亦能重复或重组过去所感觉形相，以想像一形相，而望其重现于未来。此中之过、现、未之时间之分别，初不能只由当前感觉而知，乃兼由人之记忆、想像及人对其当前感觉与记忆、想像之所及者，更有一统贯的自觉反观，而后知。故此过、现、未之时间之位，非只一当前感觉之能中之虚位，乃是过、现、未之感觉，与其中之形相，更迭呈于自觉反观之中，而在此自觉反观中更迭所居之虚位或虚间。除此自觉反观中，有此虚位、虚间，以容此感觉与所感形相更迭居之之外，更无所谓过、现、未之时间。时间之过去位，即呈现而更不呈现之感觉及其所感，所尝居的此自觉反观中之虚位，或虚间。时间之现在位，即正呈现之感觉及其所感，所正居的此自觉反观中之虚位或虚间。时间之未来位，即此正呈现者不呈现而可能呈现之感觉及其所感，之所可居、将居的自觉反观中之虚位或虚间。然此过去、现在、未来之时间之观念，乃与此人之自觉反观中之有虚位或虚间，以容感觉与形相之居之之事，不可分离而论者。人之知有过、现、未之时间，及人之知有三度空间，亦有不可分离而论者。此意已略论之于第一部。然其处只是直由时间之过、现、未，以关联于空间之三度处说。今当更说

缘此时间之过、现、未之分，与其相继及贯通间，而见得之时间三相，与空间之三相之相对应；更说到时间之一度向，如何与空间三度对应，而必然相涵，以见此空间之所以必为三度之故；更由此以论此空间之三相三度与事物之种类及因果关系等之理性上的必然关联，以见此人通过时空而有之感觉互摄境，乃依理性而有，亦可摄上部所言之三境之故。

吾人所谓时间之三相，即时间之相继相、延续相与同时相。此时间之有相继相（Succession）与延续相（Duration），夙为哲学家所共重。而此时间之具同时相（Simutaneity）则为相对论之重同时之观念后，特为哲学家所重。西哲之亚里山大（S. Alexander）著《时空与神性》一书，即特举此时间三相为论。依吾今之意，则此时间之三相，皆由人之自觉反观此时间之有过去位、现在位、未来位之分，而于此过、现、未，更平等视之为一时间位，而观其相继、延续，亦各有其同时而建立。时间之相继相，即一感觉与其所感之所居之时间位，其先其后，皆有不同之时间位，为不同之感觉及其所感之所居，而见得之时间相。此时间之相继相，乃初由人反省及其先时之感觉与其所感，不同于今，更知今时之感觉及其所感，应不同于后时，遂于此过、现、未之时间，见一更迭的相继相。时间之延续相，即一感觉与其所感，所居之时间位之由暂而久，而其时间位延续至其后继之感觉与其所感所居之时间位而见得之时间相。此时间之延续相，乃初由人反省及其先时之感觉与其所感，能延续至今，其今时之感觉与其所感，亦能延续至未来，遂于过、现、未之时间，见一贯通的延续相。时间之同时相，即一感觉及其所感与其他感觉及其所感，分别各在其时间位者，亦可视为同在一时间位，而见得之时间相。此时间之同时相，乃初由人于现在之一时间位中，反省及其中有不同之感觉

与所感，相并生起，而后知其有过去与未来之感觉与所感时，各有与之同在一时间位中相并生起者在。此时间之三相，正与空间之三相相对应。空间中之有广延相，即与时间中之延续相相对应。空间中之有同在一地位之同位相，即可与时间中之同时相相对应。而由空间方向之次第转移所见之邻次相所成之秩序，即当与由时间之相继相，所成之秩序相对应。然时间中之相继之秩序之发现，其始原唯在人之反省其过去所感觉事物，先于现在所感觉事物，未来所感觉事物，后于现在所感觉事物。人之所以能谓过去所感觉事物先于现在所感觉事物者，唯以人能反省及其有过去所感觉事物时，现在所感觉事物尚不存在，现在所感觉事物存在时，过去之感觉事物，只在人对过去之反省中存在，方谓过去先于现在。至于人之谓未来所感觉事物后于现在所感觉事物，则是由于人在现在所感觉事物中，不见有未来事物之存在，于未来时，则现在所感觉事物化为过去，而只在其时对过去之反省中存在之谓。若人无“对此所感觉事物不能兼存在于过、现、未”之反省，则无时间之相继相可说。至人之能于相继之时间中，更见其有延续相者，则又必须依于人之感觉与所感觉之事物，除有存于昔不存于今，存于今不存于未来者外，亦有存于昔更存于今，存于今更存于未来者。若人无对此感觉事物之兼存于过、现、未之反省，则亦无此时间之延续相可说。至于时间之同时相，则由二个以上之感觉事物之相并生起而见。若人无对此二个以上感觉事物之相并生起之反省，亦无此时间之同时相可说。故此时间之三相，皆唯由人之自觉反观其于去、来、今各时间中所感觉事物之存在不存在之情形，而后见得者也。

至于对空间之三相之发现，则人恒以空间为客观存在而与时间之似可只说为在人之主观经验中存在者不同。哲学家如康德，则

以时间之知觉为内知觉，空间之知觉为外知觉。一般人亦恒以为人必有主观之内在的反省，乃知有时间，而可直接由其感觉，以知有一客观外在之空间。然实则人之时间知觉与空间知觉，恒俱起俱生。人之感觉中之虚位为空间之原，亦时间之原，如前所已说。人亦恒必透过时间三相，以观空间，方能发现相应之空间三相。如吾人之谓空间之有邻次之秩序，其由左至右，由右至左，由上至下，由下至上，由前至后，由后至前之各方向之转移中，皆有一左左右右，上上下下，前前后后之邻次关系；此明须待吾人次第顺各空间方向，以思其中物相之在空间中，何者先见，何者后见，而本此所见之先先后后之邻次，然后知空间之度向中，有由左至右，由前至后……各方向之空间上的次序。此亦即同于谓：吾人必须在一相继之时间，或相继之时间次序关系中，发现此邻次的空间次序关系。至于吾人之所以说空间之邻次关系为客观者，则此所谓客观之义，初唯是自此空间中之事物或空间自身之有如是之由左至右，由前至后等邻次的关系，可容吾人之重复的观之，而皆见有此一由左至右、由前至后等邻次之关系之谓。此亦同于谓：吾人自己或其他人，对此邻次之关系，皆恒可更在一时间历程之相继中，再发现有此邻次关系之谓。由此而吾人之肯定此邻次关系之有一客观性，亦同于肯定此邻次关系之有在时间之相继中，再加以如此“发现”之可能性。人若不肯定一客观的空间中之邻次关系之如此存有，则此“发现”之在前后时间中之如此相继，即成不可能。反之，人若肯定其在前后时间中之如此相继之“发现”为可能，即必须肯定此客观的空间之邻次关系之如此存有。此即见对客观空间之邻次关系之如此存有之肯定，与人对之之“发现”之如此相继之肯定，即是相依而互为根据，亦不可分离而说者。

至于吾人对空间之邻次的关系以外，空间之“广延”之发现，则更明须通过一段时间之延续。吾人于见一片广延之空间，必顺其广延而见之、思之，方知其有广延。吾人之顺其广延而见之、思之，明须经一段时间之延续，而可由吾人反观自觉此时间之延续相，而见其与此空间之广延相俱生俱起者。若吾人不经此一段时间之延续，于一片有广延之空间，只一眼顿见，而不顺其广延而见之、思之，则亦不知其有此广延。故此中人之知此空间之广延，而视为客观外在，与此“知广延”之所经之时间之延续之为主观内在，亦是互为根据者。吾人亦同可谓人所知之客观空间之广延，唯是人经一段时间之延续后，其主观上所见。亦可谓人之此主观之所见，即此客观之空间原有之广延。此中，吾人之肯定客观空间自身有此广延，亦同于肯定：人于再重复之一时间的延续中，必可再见此广延。此与上所谓人之肯定客观空间自有其邻次之关系，同于肯定：人于时间之相继中，得再发见此邻次之关系，其理正复相同，不待多述。

至于所谓人对空间之同位相之发见，即发见二物之在一空间之地位中，或设想二较小之空间地位，在一空间之大地位中之谓。吾人之所以能见二物或二较小空间地位，在一空间地位中，唯由吾人可于同时见一空间地位中二物或二地位之故。若吾人不能于同时见一空间中之二物或二地位，则其是否为同位，即不得而知。此二物同在一空间地位中，可由于此二物之地位全同，如一色与另一色皆涂于一空间地位上。亦可由二物之地位有相交之处，更可由其小地位不同，而其在一大地位则同。此亦如吾人所谓同时可为全同时，或在一段时间同时，或虽分占二段时间，然同属一长段时间，而皆对此长段时间为同时。如二物（或二空间位）之同在一空间位为全同，吾人观之而见之之时，亦即全同。如其地

位为相交，则吾人观之而见之二时亦相交。如其小地位不同，大地位同。则吾人之观之之时，虽同在一段长时间中，然在此长时间中分别观之之时，又必有不同之时。是见凡有空间之同位可见可观之处，自吾人之观之之时间方面看，亦必同时，可由人之自觉反观而知。此中空间之同位，属客观外在，时间之同时，属主观内在，亦互为根据。所谓二物在空间上为同位，其意义亦即正是人之必可于同时见之思之之谓。此中，人之肯定空间中之同位为客观的，亦只是肯定其必可为人在另一时间中，再重复加以发见之别名，其理由与上述者同，可以类推，今亦不赘。

八、时间之一度与空间三度之必然关联

然此中时间之有相继、延续与同时，皆似只属一度之时间，而空间之广延、邻次的关系与同位，则表现于三度空间之中。何以主观之时间为一度者，而连于客观之空间，此空间则为三度？似为极难解之问题。然若依上所说，人之所见之空间三相，乃与时间三相，相依而互为根据者，则此时间之为一度与空间之为三度，亦应是互为根据之事。此互为根据之理由，可如下说。

原吾人所见之时间三相，虽在任一段时间中，皆具有之，然吾人实不能同时发现此时间之三相。即吾人于时间，若只视为有先后之相继相时，则时间只是先、后、先之先、后之后所合以形成之一秩序。此中即不见有所谓同时，亦不见有一时间之延续。若吾人视时间为一时间之延续，则此延续中之先先后后之时间，即贯通为一延续，而不见有先后相继之次序。此延续，只是整个的一段长时间之延续，亦无所谓与另一段时间为同时。至当吾人说一段长时间为与另一段时间为同时，吾人即必忽此时间为向前延续伸

展之义，又必忽此时间可分为先先后后之时间之义，而可不见时间之延续相与相继相。故吾人于时间之三相，唯可轮替的观之，方能次第见得，而不能同时见得时间之有此三相。若吾人欲同时见时间之三相，则时间之相继相，即足破坏时间之延续相，而时间之延续相，亦破坏时间之相继相。若只视一段时间与另一段时间为同时，则又可销除时间之相继相，与延续相。此种时间之兼为延续与相继，必导致吾人之时间观念之自相矛盾，西方与印度哲人，早即论及之。近世西哲柏拉得来，论之尤深切。但吾意，吾人虽不能同时见得时间有此延续相及相继相与同时相，却无碍吾人之于轮替的观此时间之三相之后，更综合之，而说出此时间之兼具此三相。然更复须知，谓时间兼具此三相，吾人又不能同时见其具此三相，只可轮替的观此三相，即同于谓此时间之三相，须在一轮替观之之三段时间之历程中，方得次第被观；而在此三段时间中之一段时间中，只能分别观得时间之一相。今此三相，既各不相同，则此三段时间之本身，即不能自通为一“延续”或一“同时”之时间。吾人之历此三段时间，而更通此三段时间为一时间之“延续”，以求“同时”观时间之三相时，即仍只能观得时间之一相。此中，人于此“时间之延续”与“一段时间之先后”，不能通而为一，则亦永不能有于一段时间延续中，同时观此时间三相之事。此时间之三相之本身，即只能为人在不同之三段时间中所发现。此即同于谓人之主观时间之三相之发现，乃只由人之经历另一主观之三段时间而发现。而此主观时间之三相，即永只为对所经历之主观之三段时间，以有此三相，而若永不能加以客观化而视为客观者矣。

此时间之三相，虽唯赖人之另经历一主观之时间，而轮替的观之，方能发现之，然吾人透过此时间之延续、相继、同时，以

观空间中之事物或空间自身之广延、同位及邻次之关系等时，吾人又必须由此时间之连于客观的空间中之事物或空间之自身，而谓其亦有一客观的意义。吾人之谓空间中之事物或空间之自身，为客观存有，其广延等三相，亦客观存有，可容人重复的顺一时间而观之之时，则不能谓此空间之三相，不同时皆有。因此中吾人之肯定空间三相为客观的，即肯定其必有如此重复被发现之可能，如上所说。而吾人之肯定其必有如此重复被发现之可能，即谓其在任何时皆有被发现之可能。此可能，乃为在任何时皆不能不思之为同时皆有者，而此空间三相，即当为在任何时皆有，而永恒的皆有或永有者矣。

吾人说一空间中物或空间自身，在任何时皆永有此三相，亦不悖常识。因吾人于任何时见有任何空间，皆可顺时间之延续，而思其广延；顺时间之先后相继，而思其邻次的关系；于时间上之同时，知有空间上之同位；而吾人于任何空间，亦皆可视之为有广延，或有一前后左右上下之邻次的关系，或为一地位，以使其其他事物或较小之空间地位，同存于其中，而得为同位者。然此中，若设空间只有一度，则吾人之于此一度空间，同时思之为有广延、有一地位或有一邻次关系，则为不可能。此正与吾人于时间之不能同时思之为延续、同时与先后相继之情形相同。因吾人于此一度空间，若依时间之延续而思之，则只能思其为广延；若依时间之先后而思之，则只能思其有上下或左右或前后之邻次关系；若依所见者为同时而思之，则只能思其同在某一空间之地位。则吾人思此空间之一度，即仍只能在轮替的时间中，思其具广延等三相，而不能说其同时具有广延等三相。于是，此一度之空间之三相，即只能在不同时之轮替的主观思想中，更迭呈现。此即同于时间之三相，只能在轮替的观时间三相之主观思想中，更迭呈现

者。于是，此空间之三相，其为只属于此主观思想，而为不能被肯定为客观存有之三相，则亦将与此时时间之三相之情形，正复相同。

上文谓：若空间只限于一度，则其三相只能异时出现于轮替观之之不同时间，而不能被肯定为客观存有之三相。然吾人前又谓：空间之三相乃吾人所已肯定为客观同时皆有者；亦吾人所肯定为永恒的同时皆有者。则此空间决不能只同于时间之只为一度。然在空间之一度上，吾人又必不能同时肯定此三相之皆有；则此空间三相，只能分别见于空间之三度，分别在三度空间中，被肯定为有，然后吾人能肯定此空间三相之同时皆有。于是，空间之有三度，即为吾人得肯定空间三相之同时皆有之必须而充足之条件。而在另一面，吾人亦可说，吾人之肯定空间三相之同时皆有，正为空间之显为三度之必须而充足之条件。若空间只有一相，如广延相，则吾人顺时间之延续而知之，则只一度空间，即足见有此广延相，而空间即不须多于一度。又设空间只有一同位相，或只有邻次的秩序关系相，亦然。然以吾人顺时间三相以观空间，空间必有三相；则吾人依一度空间以思空间之广延相之后，吾人即必须更知此空间之邻次的关系相或同位相所寄之另二度之空间；而此邻次的关系相与同位相之概念，亦足够使吾人设想有此另二度之空间。如吾人于一度空间见一广延相之后，更思此一度空间之外，尚有空间能表现一前前后后或左左右右或上上下下之邻次的关系，则吾人顺此邻次关系而思，即可想像出或呈现出另一度之空间，即第二度空间。又吾人若谓在此表现广延相而有邻次关系之二度空间之外，更有种种空间上之地位，则吾人顺此而思，即可想像出或呈现出再一度之空间。故此空间之三相之为客观的同时皆有，即亦为此空间之有三度之必须而充足之条件。

吾人上说空间之三相与其为三度，乃互为其得客观的同时皆有之必须而充足之条件，与吾人常识中对空间之观念，并不相悖。如吾人于常识中设定空间之一度代表广延，则在此广延之一度上，吾人若更欲规定其上之种种地位，又不欲以地位之观念，破坏此一度空间之为一广延之观念，则吾人必须在二度之平面空间中，思与此一度空间上可能有之地位，相对应之各地位，为规定此一度空间上，可能有之地位，彼此之不同之用。而吾人在思一平面中各相对应之地位，而更谓此每一地位，各自有其前前后后之邻次关系之所关系者时，则又必视此平面之地位，存于一立体之空间中，然后人可思此平面之一地位，皆各自有其前前后后之邻次关系之所关系者，而彼此不同。复次，吾人若以一度空间代表前前后后关系，更谓同有一定之前后关系者为同地位者，则亦必设定有另一度空间，其中有诸地位，为同有此前后关系者之所居。吾人若更欲于此诸地位，皆视为一有广延之地位，而又非此地位本身内部之广延时，又必谓此中之地位皆为有空间之厚度之地位，而以此厚度表现此地位之为一广延性之地位。总上所述，要不外说明吾人若欲使吾人对空间之三相，皆分别有一度空间为代表，以使吾人得同时见此空间三相之客观的同时皆有，则必须此三度空间之同时皆有；而此三度空间之同时皆有，亦必能使吾人分别于此三度空间，见得空间之三相，各有一度空间，加以表现，而同时皆有。此皆吾人可自思之而见其为必然无疑者也。

吾人上说吾人肯定有一客观之空间，有客观之三相，则必须同时肯定此空间之三度，反之亦然。然若吾人于空间，只肯定其有三相之一或二，只本其一或二以观，则即对此三度之空间，亦可只见其具空间之一相或二相。故人亦可视三度空间皆是广延，或皆是前后左右上下之邻次关系，或皆是种种地位。于是人说空间

之相，亦可说其在根本上只是广延，如笛卡儿之说；或说其在根本上，只是种种前后上下左右方向之邻次秩序关系，如来布尼兹之说；或说其在根本上只是种种位置地位，如牛顿之说。然只说空间是广延、或地位、或邻次关系，皆不能建立空间之必为三度。则人所见之空间之三度，即为一偶然之事实，而无必然如此之理由矣。

此空间之三相，乃空间之呈现于能由反观自觉而知有时间之三相之人之心灵之前之三相。故人若无反观自觉之心灵，以有知时间三相之可能者，亦不能知有此空间之三相。此人心灵之能反观自觉，与时间之呈时间三相及空间之呈空间三相，乃相依而起之事。此时间之三相与空间之三相，即此能反省反觉之心灵，内观其主观的世界，外观客观的世界时，此主客之世界分别显于其前，所各具之三相。故此时空之三相，乃皆统于此能反观自觉之心灵之自身，而为其内观与外观所分别见得之世界之三相，而不能离此心灵而自有者。然其他无人之心灵活动之存在，虽不能由自觉反观而知有此时空之三相，亦未尝不能直接的感觉实具此三相之三度空间中之事物。若其并此直接的感觉而不能，则亦不能对具有空间三相，而不同其地位、大小与前后左右关系之空间事物，有不同之反应矣。

以人对时间三相之自觉而言，人乃首知有时间之过去、现在、未来之先后相继之差别。次乃知通贯过、现、未，而知有时间之延续。最后乃由二事物之同在一延续之时间中，而知视一事一物与另一事物为同时。故人对空间三相之自觉，亦首知空间之有前后左右上下不同方向间，种种邻次关系。次乃知通贯此上下左右前后之空间为一片，而知空间为一广延之量，最后乃知空间为一地位，而知一事物，与另一事物之可同位。在各种长短之时中，短

时以为长时之一部分，而与之同时。在各种大小之空间中，小空间以为大空间之一部分，而与之同位。由此而吾人即可形成一长时或悠宙，以统一切事物之时，而谓一切事物之存在之时，皆同在此长时中或悠宙中，与此悠宙之长时为同时。又可形成一空间之大位或广宇，而谓一切事物存在之位，皆同在此大位或广宇中，与此广宇之大位为同位。此中对时空之三相，乃以时间之过现未之相继相，与空间之前后上下左右之邻次关系相，总名之曰时空之次序相，为始为本，其义理之层位最低。此最易知。而知其为一无限之延续或无限之广延，为中、为干，比较难知。至于知其可整个合为一长时大位，以统一切事物之时与位于其中，使宇宙成一总体之时位，以涵容一切万物时位于其中，为终为末。此最难知，其层位最高。今本此以推人外之生物之知觉情形，则当说凡用本能以生活者，其生活之行为反应之先后关系，乃为其本能所注定，而次第进行，则其感觉之进行，亦为在一度向进行者。而能知由经验以形成习惯而生活者，则其生活之行为反应，不只依一本能注定之先后关系而进行，而能随其知觉之伸展于一广延之世界中，而由一物以及其他，遂能将其昔所经验对一物之原有反应，亦伸展于此物所连之他物，而本后天之经验，以形成习惯的交替反应，其知觉则应为二度向。唯人更能将其感觉活动之依邻次之关系，而伸展于广延之世界所及之物者，加以自觉反观，而更截断此感觉活动之自然的伸展之前后，而将此所已感觉者，定置之于一空间中之地位之内；然后人乃知此地位之外，有空的空，兼有对空间之邻次关系相、广延相与同位相三者之认识，同时对此空间之三相，皆能自觉的反观；而不只如其他动物之只能直接感觉一地位中之物，顺其先后邻次关系与广延，以成其感觉之进行，以对之反应，而不能定置之于一地位，亦不知有空的空。

间者矣。

由人之能有空的空间之自觉，及对时间之自觉，人即知有一广宇悠宙，或一长时大位以为万物所共在之时位，而以此时位包涵万物于其中。人于此若更顺此广宇悠宙长时大位之可为无定限之万物所居以观，即知有一无定限的时间之延续，无定限的空间之广延，而人可视一切居有定限之时间空间之物，皆为人之此能知有此无定限之时间空间之心灵活动之所涵盖；而此心灵活动更能以一一时间空间之延续、相继、同时及广延、邻次关系，同位之概念，规定一一居有定限时空中之事物，以形成吾人有关此事物之种种时空相之知识者。而吾人前所用以说事物之概念，如个体与其事及性相、功能、类、数、因果关系等，亦皆无不可连此时空中之诸概念，而见其成就吾人对事物之知识之意义。吾人之将此个体、类、数等，皆连此时空之概念而论，亦即可将此等等皆统于人之知有此无定限之时空之心灵活动之下，亦间接统于人之能感觉无定限之时空中事物之感觉活动之下，而只为对此心灵活动与感觉活动之所摄及之事物，所加之种种概念之规定；而唯所以说明吾人之此心灵与其感觉所摄之境，亦可为其他人与存在之物之心灵与感觉所共摄之境，得合以形成一感觉互摄之世界者而已。

第十二章 感觉互摄境——观心身关系 与时空界（下）

九、时空与个体、性相、类及数

依上所论之时空之义，以说个体或个体物之所以为一个体或个体物，其根本义，即：于一时一地存在。一地即一空间位，一时即一时间位。一个体物之性相，则为一类概念。一个体物之性相，乃其存在于一时位中，依其对其他个体物之发生作用功能，对其他个体物有所事事时，所表现之性相，而似附属此个体物之体之上者。此性相，虽似附属于此个体物之体之上，然自其表现之诸性相以观其体，则除此诸性相以外，又似更不见有其体之自身。此体之自身，亦若唯是其诸性相所共在之一时位。然实则此性相，唯由此所谓个体物之表现其作用功能于一为观者之个体物而有，亦随观者观之之方向等而变。又此性相，虽由此个体物之表现其功能作用而有，然其有，乃直接呈现于观者之感觉之中，直接属于此为观者之个体物。故不能说其属于此之个体物之自身。此所谓之个体物所在之时位，亦观者将其与所观之其他事物合观时，所见得之与其他事物可同在之一时，或可同在之一地、一位，亦皆不属此个体物之自身者。吾人真要说一个个体物自身所有之时位，则当转而说一个个体物之所以为个体物本身，乃在于其能感受而感觉其他个体物对之之功能作用，而由此以知其感觉之能中，自有虚

位，以次序容受他物对之表现之功能作用，使此其他物之性相，次序呈现于其感觉之能中，而使此他物及其性相，得其时位。则所谓物自身所有之时位，即当说为物之自身之感觉之能中，依其有虚位，而能使他物之性相，得次序有所居之时位而言。

上文说一个体物之所以为一个体物之自身之时位，乃其自身感觉之能中之时位，足为其所感觉之他物及其性相所居者。此时位，乃个体之感觉活动中之所内具，而此个体之感觉活动之自身，则初为原无时位之可说，而超于时位之概念之外，亦不可只自外说之为“一”个体者。吾人之说某个体在一时位中，为“一”个体，皆是以其他之观者之感觉之能中之时位，套于其上，以说其在此其他观者之感觉之能之所有之时位中，居某一时位，而别于其他个体所居之其他时位而言。谓一个体居某一时位，而别于其他个体所居，故其诸性相之似同于其他个体者，亦只属于此个体自身，亦统一于此个体之自身，而后观者得依之而说其为“一”个体。此“一”，亦初为由观者所套于此个体上之“一”。克就此个体之自身而观，则无此所谓一，而只有于其感觉之能表现于感觉活动时，以其“所具之时位，为其所感觉之他物与其性相之所共居”之“事”中之“统一”，可由反观自觉而知者。此即为自一个体内部所说之一，非通常所谓自外观而说之一也。

然此属于个体之感觉之能之自身之时位，与其所感觉于其他个体之性相，及其内部之一等，则初非自外观之之观者所知。对自外观之观者言，此观者之以个体人物为个体人物，以致以散殊之万物各为唯一无二之个体，则如吾人于万物散殊境所说：乃由吾人心灵感觉活动，向不同之各方向次序伸进，而一一之物，即分别在一一之方向次序中，各有其唯一无二之位，而各称为一唯一无二之个体。然此吾人于万物散殊境中所论者，实尚非上所述

之个体自身所以为个体之存在之原理所在，而只为一个体被能感觉之之其他观者，认识之为一个体之原理所在。唯由此认识，更进一步，一观者更自知为一观者，而更本理性之以推知其他个体自身，亦同有此感觉之能，自具时位，以容其所感觉性相之呈于其中等；然后此观者能推知此所知之物之自身，亦为一义上之观者。其此一推知，即一观者之自伸展其为观者之义，以及于其所观之物之中，而将其自为观者之“观者”之义，普遍化客观化于其所观者之中之所成。故此一推知，即同时为此个体之超越于其自身，以肯定其他个体自身，而知有其他个体自身之存在，以求涵摄其他个体，以扩大其自身之个体，为一更高之个体之事。此

一扩展。于此不只一物之形色之性相，可说有其伸进、扩展，而有其在空间中之广延与时间中之延续；一声音之长短，亦是一时间义之延续；一声音之由小而大，亦有一空间义之扩展，而成一有广延性之声音，其由大而小，则其广延性之缩减。此外，人之触觉、嗅觉、味觉等之所对，同有一时间义之延续；与由小而大，或由大而小之扩展与缩减，为人可依之以说其有空间义之广延者。对此色声香味，人亦皆可由其同时或相继生起，或同以一空间地位为中心，而向各空间方向中，次第表现，更加以对应而观，以使之共属于一公共之时间空间者也。

吾人说一感觉之性相，必有其在时空中之延续与广延。然在此一段时空之延续广延中，遍见有此性相，此性相即是类。则性相之有广延延续，即所以使性相成为类。至于所感觉性相之有变化，则必依于时间之相继，空间之左左右右、上上下下、前前后后之邻次，以次序变化。此中，即必见有事物在时间中之相继关系，与在空间中之邻次关系之相对应，以成其变化。吾人若欲对一性相，问其为属何类之某一时位之个体物，恒须先定此性相所在之时位。于此，吾人必须观此性相在时空中，与何物所表现之其他性相，为同位或同时，然后能定此性相所在之时位，以更谓之为属于何类之某一时位之个体物。然此上所说者中，直接连于个体物之性相之概念者，乃在其为类；而个体物之初见为类，则在其有一段时空之延续与广延。此性相之在一时间之相继与空间之邻次中之变化，则必依于先有不同类之性相，而后可说。此为后起之事。至于定性相之时位，以附属之于一个体，更为后起之事。自一一性相自身以观，即不属于居一定之时位之个体，仍可视为一普遍之性相。人于见有性相之依次第而变时，亦可只知其在时间中，继何者而有，在空间中，次于何者而有。人亦必于

既知其有之后，方更定其时位也。

今再连上述之时空之义以说数，则于数，人初注意及者，为具某性相之个体之数，次方为性相之数，类之数，以及数之数等。吾人之所以能说具某性相之个体之数，则初由吾人有某性相之概念，而本之以判断。此概念用于判断，即用此概念而引伸其意义内容，以用于未来所经验之物。此亦即无异此概念之自身之伸展出其意义内容，以扩及于未来经验中之物。此一一伸展之事，其及于一一物，即成一次第之历程。于此，吾人遂能说有一一之物，为此概念之所一指，亦为此概念之意义内容之伸展之所及，而能贯通于物所呈于经验之内容者。此一一之物之各为“一”，合而成一定之数，即为后于此判断中有类的意义之概念之运用，亦后于此运用之次序，而直接由此运用之次序而有者。此皆如吾人于第三部之所论。然此数既指个体之数，而吾人于个体，又可说其有一定之位；于是此数之观念，遂亦连于一一之个体之时位。吾人于一个体所占之时位，即亦可说数。今于一时位中，更可设定其中有更小之个体，同在此时位，则于一时位，亦可视为其中包涵有更小之时位。于是吾人于一时位中，所包涵之更小之时位之自身，亦即如可视为一个体。又就一片时间之延续言，人可于其中，更见一相继之先后，而分之为先先后后之延续；就一片空间之广延言，人亦可于其中，更见有左右上下之邻次，而分之为左左右右、上上下下……之广延。故一时位之中，即可有无穷数之不同时位之存于其中。人亦可设定一至短之时位，如一瞬、一点之时位，为一个体的时空之单位，其中更无所谓广延、延续，或时间之先后或空间之左右等之可分者。此中之时，即只与其自身为同时，更不与其他之时为同时；此中之位，即只与其自身为同位，而更不与其他之位为同位，而只为一同于自己之极限时、极

限位。以此时为一时之一，此位为一位之一，即为更不可分之极限一，或绝对之个体时、个体位。此无延续之瞬，无广延之点之极限时、极限位，是否为可设想之一观念，乃一争论之问题。因吾人所经验之事物，皆占一段之时之延续一段之空之广延，并可再依其先后左右等，而更分之，似永不能达于此极限之时位者。然人自有此一极限之时位之观念。此观念又自何来？则当说：此极限，自非由次第分之历程中任一阶段所能达到，然人可先视此现有之事物所占之时空之延续广延，初为自任定之一时空之始点，向前伸进以及其终点之所成。今由其终点再缩退于其始点，即此广延、延续之减去其自身以归至初无广延延续之始点。始点无此广延延续，终点亦然。此即无广延之一极限点、无延续之一极限瞬之观念之所由成也。

吾人虽有此将时空之延续、广延减去所成之极限时之瞬、极限位之点之观念，然吾人观事物之性相之在时空，则此事物又必在时空中有其延续、广延；吾人即永不能依时间之先后之分、空间之左右上下等之分，将此延续广延，次第分成时空之单位，以达于此极限之时位。自一时空之延续、广延，可次第分为时空之单位，以为可能有之个体物所居以观，则又有时空毕竟为连续或不连续之问题。此不连续之问题，乃由时空可分为有无定数之时空单位，以为可能之个体所居，而生出之问题。若世无可能之个体所可居之时空单位，亦无不连续。则纯自时空为广延或延续以观，即时空皆当为连续，无所谓不连续。故吾人只顺先后左右等次第，以思空之广延、时之延续，即只见其为一连续之伸展。唯以吾人设定其中之有种种时空单位，更依先后左右之次序思之之时，其思想之停驻于一一单位处，方见有时空之不连续。故此时空之是否连续之问题，乃由将时空之延续、广延之相，混于其

“先后左右等之次序相”，及其“可分为各单位之时位，以为可能之个体物所居之相”之二者，而产生之问题。此三者既相混，则见此中之有不同单位之在，即似不能为连续。若要连续，即似须不见其中之有不同单位之在。此二者即形成矛盾。此矛盾之唯一解决之道，则不在视此时空，同时为连续与不连续，而当说其在不同之意义下，亦即在不同的观此时空之相之意义下，成为连续或不连续。此即：在依次序而不停驻，以观时间之延续相、空间之广延相之意义下，则时空为连续；在依次序以停驻于可视为各可能有的个体物所居各单位之时空之意义下，则时空为不连续。个体之为个体，各有其时位，亦在一相继或邻次之次第中，合于某一类之概念，而被标别为一不同之个体。则个体与个体，必为不相连续者。时空中之时空单位，视为个体所居，亦为不连续者。此中吾人恒是本一类概念之次第伸展的应用于时空中可能之个体物而停驻于其所居之时空单位，而见有此不连续。然类概念之次第伸展的应用于时空中，而不停驻其伸展，即顺时间之延续、空间之广延，而前往应用之；则此中只有连续，而无不连续。此不连续，乃连续的运用类概念之事，次第下着于一可能有之个体物与其所居时空单位，而后有者。在此情形下则连续与不连续，乃属于上下之二层，必依上层之连续，而后见下层之不连续，而二层亦相依，而互为根据以有者。然却不可混之为一层之观。必分之谓为二层，更迭轮替观之，则连续与不连续，即皆分别成立，不相矛盾。又人对空间之连续与否所发生之问题，若能直下视空间为有三度并在之空间，亦可直下去此连续与不连续之矛盾。因若人视空间为三度，则自空间之第一度观一物之为不连续者，自第二度空间观之，可为连续；自第二度空间观之为不连续者，自第三度空间观之，可又为连续。如吾人之横观空间中之诸物为不连

续者，若纵观之或顺观之，则可由其性相之次序生起，亦次第见其类同于其后之物之性，而亦伸展入其后之性相之中，而见其性相之未尝不连续。则吾人固亦可由此横观之依一空间之度向，此顺观或纵观之依另一空间之度向；而在此不同之空间度向上，分别说其为连续不连续，而亦无矛盾之可言矣。

一〇、功能、因果关系与时空中之次序关系

至于对功能与因果关系之概念，如连于时空而说，则当以时间之先后相续，空间之上下左右前后之邻次为本以说之。所谓为因为果之物，恒为一个体存在之物。此因有其性相，可以之定此因之类，然因之性相本身，即为因对观此因者，所发出之功能作用之果之一。由因之致果，而果有其性相，则是其功能作用之表现于此为果之物之成，而此果之物，对观者再表现其作用功能之果。此中，即已见因果关系为一相继之次序关系。凡由任何因至其果，与果之果，皆须经一时间上先后之相继关系，而为因之物之发生作用、表现功能于他物，亦恒由近及远，以成一空间上之由左至右、由右至左等邻次关系。此关系，亦待人之通过一时间之相继历程以观之者。此即见因果关系之连于时空中之相继之次序或邻次之次序之关系矣。

在此因果关系中，看“个体之有其性相，而为此性相所属之实体”或“个体之为实体、性相之为属性”之实体属性关系之本身，即为“一实体对观者发生作用，有见此性相之果之后，再将此果附属于其因”之事。此事之本身，即一为因之物，对观者表现因果关系后，观者之心灵，将此果更附属于其因之事所合成之一果。故因果关系，可包涵一般所谓实体属性之关系，而较之为

大。一为因之物，不只可对观者发生作用，以使其对此物，有一性相可见，且能对其他之人物发生作用，使其亦有性相之可见；而一因即恒有多果，其果非一观者所见之性相之所能尽。其所生之果之更自为因以生果，其果之数更多于其因之数。此宇宙中之事物，由其因果之相生所成之系列，即为一次第增多其项目，而向前扩展升进之一系列。此系列之循时间空间之相继、邻次之关系，而由今以至来，由近以及于远，即为循时空之次第或次序，而在时空中重重次序扩展伸进之一系列，而使此为因之物之功能作用，亦重重次序扩展伸进之一系列。此中即亦见有此为因之物之功能作用之延续相与广延相。在此系列中，因之作用功能，次第及于其他一一之物。此一一之物，原有其时位，即见此之功能作用，于其及物时，亦有与其所及之物之同时同位之相。然此延续相广延相及由因之作用功能之次序由今至来，由近及远，而次序及于他物，而与之有同时相同位相等，亦皆是次序而见。故此功能与因果关系之概念，在根本上仍为连于时间之相继关系、空间之邻次关系者。在一物之表现其作用所成之因果关系，不断扩大伸进之系列中，每一因物属于一类；而果则虽亦可与因全相类，然以一果恒不由一因而致，一果之因恒为多，于是一果对某一因而言，即以其兼具他因，而与任何之一因，即必有不同类，而为异类之处。于是，由因至果之关系，遂恒为不断融化为“因之类之物”，而衍生不同于其因之“果之类之物”之历程。此中为因之物有数，为果之物亦有数。然此中之为因之物之融化，与为果之物之衍生，及所融化为因之个体物之数，与所衍生之为果之个体物之数，皆依时间空间中之相续次序关系，以次序见，则此中之个体与数之概念，亦隶属于此因果关系，同时隶属于时空中之次序关系之概念之下矣。

一一、个体、性相、类、数及功能因果关系 与三度空间之必然的关联

由此上所说，即见个体、数之观念，直接连于时空之地位；性相、类之观念，直接连于时空之广延延续之量；功能、因果关系之观念，直接连于时空之相继邻次之次序。即见此诸观念分别直接连于时空之一相。至于其间接亦连于时空其余二相，则不必更说。吾人前已论由时间空间之具三相，而空间必为三度。吾人今更可说，由世间之兼有个体、性相、因果关系，而空间亦必须为三度。盖若吾人先假定世间有不同个体，而无其类同之性相，亦与其他个体无因果关系，吾人固无妨以一度空间中之一一之点之位，即代表一个体，而不需有余二度空间。又假定世间只有一类之性相，则吾人可依此性相而直顺之思想，以成一思想之伸展，则此亦只须一度之空间，为此思想与此类概念之伸展之所。再假定只有一因果关系之系列，其因因果果，皆次第排于一系列之上，则亦只须一度空间。然吾人若谓诸个体之有其类同之处，则吾人必于“思其为互排斥之个体，而共存于空间之一度”之上一层面，思此类同之性相，遍运于此诸个体之中，即必须在思想中，思此上一层面之空间之度向，而循之以进行。则此思想所经之空间，即至少为二度。又设吾人更欲思有此共同之性相之个体，对其外之有其他性相之个体，有因果关系，则此思想所经之空间，即必为三度矣。

其次，吾人说一个体，可与其他个体在空间上同位或异位。若只一度空间，其上每一点为一个体之位，则一个体只与其自己为同位，而更不得与其他个体同位。必设定一度空间方向之外，有

另一度空间方向，然后在一度空间上为异位者，在另一度空间方向中看，皆可同在此方向中，而为同位。唯在三度空间中，于第一方向中为异位者，乃皆可在第二方向中成同位；在第二方向中为同位者，又可再在另一第三空间方向中成异位；而在此第三方向中为异位者，还可在此第一方向中成同位；以使同位者莫不可视为异位，异位者莫不可视为同位。于是每一度之空间方向，即皆得更迭次第为一同位之原理，或一异位之原理，此则必待有三方向之空间然后可能。此空间之所以可为同位之原理、异位之原理，即通于理性思想之辨同异。理性思想于空间中定同位、异位，理性思想于此表现，理性亦于此表现。

复次，吾人若将空间连于类而论，则吾人只说一同类性相之伸展虽可在一度空间，然吾人思此同类性相之连于诸异类性相，以合成异种之性相时，则不能在只有此同类性相之伸展之一度空间中思之，而当兼在其他度之空间中思之。又必有三度空间，而后任一类之性相，皆可连于异类之性相，足以合为异种之性相；而各异类之性相，皆可自为一同类之性相，以连于其他异类之性相，以再合成异种之性相。故即在三度空间中的一个体物，在一度空间中看，表现一类之性相者，在另一度空间中看，此性相即可连于二异类之性相。然此另一度空间中二异类之性相，又可在再一度空间中自为一同类之性相，而各连于其他异类之性相。由是而此物，在一度空间看，可以一类概念说其在此空间之一度中的表现之性相为相类者，在另一空间之度量上看，此性相则可连于其他异类之性相，而合成不同种之性相，以为不同之种概念之内容，而须以不同之种概念说之。而任何由异类性相合成之一种性相，亦莫不可再分解为异类之性相；而此异类之性相，又各自为一同类之性相，以分别再连于其他异类之性相，以再合成不同种之性相，

而须再形成不同之种概念以说之。而吾人可谓：必待一物有三度之空间面相，以分别有其互为同异之性相，然后性相之同者，无不可异，其异者，亦无不可同。而此性相之同而异，异而同者，亦唯待此空间之有三度，而皆有其表现于空间之广延之可能。若类之观念，亦依理性思想中之同异而成，则空间使类之互为同异之性相之表现为可能，亦即使理性思想之表现为可能，而可循上段论空间为位之所说，以谓此空间为此理性之表现之所在矣。读者可自类比而思之，今不赘。

再次，吾人只说一因一果之系列，虽可只须一度空间，将此一因、一果，各安排在此一度空间之前或后，以各为一项，然只有此一度空间，则不能安排“异因合成同果，或多因一果，同因分散为异果，或一因多果及互为因果”之事。今吾人若设定有三度之空间，则于一因一果之系列，可设定在顺观所见之一度之空间而为因之一类者，可属于一纵观所见之一度空间，而其因可多。又为果之一类者，亦可属于纵观所见一度之空间，其果亦可多。诸同时为因者，亦可相互表现其功能作用于他，以相互致果于他；同时为果者，亦可再互为因，以再互生果。此则属于横观所见之一度之空间。于是，同因异果，或一因多果、异因同果，或多因一果，及互为因果之事，即皆在此一对三度空间之顺观、纵观、横观之中，得同时见其为可能矣。任一度空间，皆可加以顺观或纵观或横观，以见其更迭为用，而不定其用，以成就此因果之知识。由此而若说人之由理性思想，而有因果知识，即理性之表现，则空间使事物之诸因果关系，成为可能；依上文连“位”“类”等言空间时所说之理，亦当谓此空间为理性之表现。此亦可类比而知，今不赘述。

一二、总述时空之性相之依于感觉与自觉反观 中之虚位而立，而属于此感觉互摄境

上文论：个体、性相、类、数、功能、因果之观念，皆不可与空间之三度相离而理解；而此空间之三度，则依于空间之三相，空间之三相，复依于时间之三相，时间之三相，又依于人之自觉反观其由记忆而知之过去，由想像而知之未来，由当前感觉而知之现在之三者未之相继，而相延续，更有其同时，而见得。故此时空之三相、空间之三度，以及与此空间三度不可相离而说之一切，皆统在人之此自觉反观之能之所涵摄者之下之内，而不在其上其外。此人之由自觉反观而能形成无定限之时空，以涵摄其所知之世界，则又初依于人之感觉活动中原有其虚位，足以成其对物之感摄，并由其感觉活动之次序进行伸展，即可次序呈现其中之虚位，而见其中虚位之无定限。此虚位为无定限之空间之原，亦无定限之时间之原。然于此虚位，自觉其为虚位，并由自觉其感觉及所觉物相，分居于过、现、未之时间位，以至见时间三相与所连之空间之三相相等，则纯原于依此自觉而有之种种反观。此种种反观，则为能见及此中之时空三相之理性的关联，及其与个体、类、因果等之理性的关联，而亦见此时空之三相、空间三度为可理解，而亦与类，因果等，同为合理性，而可为人之理性之表现之所在者。

上文论空间三度之连于类与因果等之理性思想，而见空间为理性之表现所在，空间连于时间，则时间亦为理性之表现所在。以此观黑格耳之言时空为理性之外在化，方有真实理由可说。然吾人若依次序而论时空之如何为人所知，则当先说人之感觉活动原

有其虚位，以感摄其他存在事物，以成其感觉活动之进行，为第一义。纯自此感觉中之虚位看，其中亦初无上述之种种之复杂情形、复杂义理之可说。此只是由人之生命心灵自己之存在，对其他存在之一开朗，而自退屈，以容其他存在，以成其对之之感摄，而有其感觉活动中之虚位。此一虚位，纯自其为一虚而言，为时空之始原，而非时空，更无时空三相、空间三度之可说。然由感觉活动之次序生起，即有时间之过、现、未，与时间三相、空间之三相与三度。对此时间之分为过、现、未，如依前所说，自必有其可如此分之理。然若不依前所说之理而观时间，则亦可于时间，只分为今与昔，或来与昔，或今与来，又可于去、来、今，皆只说为一时间或一现在，于时间三相，人亦可只说其一，如只说为时间之延续，或时间位，或时间之相继。于空间三相亦然。而于空间三度，人亦可只说二度或一度。如说为四方，即只说二度；说东西，即只一度。凡此不见时空三相，及其与空间三度之关联者，固皆为未究竟之说，如前文所评涉。然其说所以未能究竟者，则在其不能知何以感觉之空间之度，多不过三，及其与时空三相之关联，而不在其不能少说。少说固亦有少说之理，人能自觉其依少说之理，而少说，以至只说一时间、一空间，或一时空、一感觉活动中之虚位，固皆未尝不可也。

于此吾人亦无妨附及由此感觉活动中之虚位，而有之三度空间，毕竟为依直线而上下四方伸展，以至无穷之欧氏几何学之空间，或依曲线以向上下四方伸展，而可相环绕环抱，成一无穷而有限之非欧氏几何学之空间之一问题。循上之所说，人之原始的感觉活动，向上下四方伸展，乃以其自身为中心而伸展。则若其经同一之时间历程，平等向上下四方伸展，此感觉之空间，应成为一次第扩大之大圆球。人所见天地与旷野之面，亦为一圆球。则

其伸展之事，虽至方至直，其所感觉之世界，则为至圆至曲。以此思一切所感觉之存在之物，亦当为一以自己为中心，而伸展其活动以及于上下四方者，则其活动之次第向上下四方伸展，即分别形成一次序扩大之圆球。一切存在之物之相感摄，即各以其次序扩大之圆球相涵摄，而亦在此各圆球上交相切。其中亦应有不同远近距离之无数圆球，所凸出之无数点，所共排成之方而直之切线，存乎其中，依此方而直之切线，则可说一欧氏之空间。然吾人之思想，若只顺一方向进行，由着于一圆球之物，次第着于另一圆球之物，更观此诸圆球之物，互以其活动之功能作用，相影响而变化，则将见每一圆球之物，皆在其变化历程中，化为或凹或凸之各种椭圆之物。此思想之随此或凹或凸之各种椭圆之物而转，则其行程，亦为一升降起伏之行程，而其所见之世界，即亦为依曲线而升降起伏之世界。此思想之行程，时时有其所着之物，即时时为此所着之物之所限，其所历之空间，亦为物之所限。空间即只存于物与物之间，其两头皆有物限之，则空间即不得为无限。世间之物之尽头处，即空间之尽头处。然此亦不碍人之缘物与物，而曲折回绕以观之之思想历程之为一无穷，此空间即为一曲线的有限而无穷之非欧氏空间。然此人之能思想空间与其中之物，乃由其感觉中原有虚位，能为所感摄之物之所居，更由其能自觉反观其感觉与所感觉者，而其自觉反观之中，亦原有虚位，为此感觉与所感觉者之所居之故。所谓客观之空间，亦原只为此感觉与自觉反观中之虚位之别名。此内在于感觉与思想中之虚位之呈现，非所感觉之物之所能限，即为一真实之无限，亦一切似外在之空间之无限之内在的根原之所在。然此则唯可纳于人之感觉活动与自觉反观之活动中以说之。而此活动则为在空间之上上一层位，而超越于空间之上者。此空间以及时间与类、因果等，则

皆为此人之感觉与自觉反观之活动，所赖之以感摄其他存在，而成其与其他人及存在，共存于一感觉互摄境者也。

一三、感觉互摄之行为与生活

上文已将时空等属在感觉互摄境，今更回至平易处，说人由感觉互摄所成之一般行为与生活。原此人与物之感觉之事，是知之事，亦是行之事。此是说感觉自身，即具能感觉之心之有机体，欲求有所感觉之一行为，同时连于此身体对所感觉者运动的反应行为者；此运动的反应行为，又可为其他人物所感觉，或此人物自身所感觉，以更引起运动的反应行为者。于此，吾人说有机体有一欲求有所感觉之行为，即说此有机体原有一纯感觉或纯感性的欲望要求，而初非必为特定之目的，亦非必为延续其种族，或保存其已有之有机体之个体生命之存在者。此即属于有机体之生命存在之一“纯欲感觉，而摄受其他存在对之所表现之功用与性相”之欲望要求。此在人，则如人之眼欲张而视，耳欲开而听，即初显见非有一预先之目的者。人耳目之好新奇，乃一好新奇之纯兴趣，而此兴趣，即依于欲有所感摄之一不自觉的欲求。人在好新奇时，可不问此为新奇者为何，或有何价值意义，只须其为一新奇，使其有一新的感摄之活动，即可使人感一满足。此满足，只由于其有此新感摄，而感摄得其他之存在，使其他存在位居于其感摄中，即可使其存在之内容，有一扩张，其生命感进一步之充实矣。

此一纯感摄之兴趣与欲求，除其自身为一行为外，亦恒同时引起一有机体之身体之反应行为。此中之反应行为，或有其他目的者，或无其他目的，而唯以再表现其所感摄者之自身为目的者。

此即如人与动物等之互相模仿的行为之类。此类行为之产生，皆非自觉的产生者。如一鸟飞而众鸟飞，一人笑而他人笑声随之，皆一非自觉之自然的模仿。此一模仿，不同于人之绘图画之模仿，乃先自觉一物之相，而再绘一相，为一自觉的模仿。此乃一直接的依其所感摄者，而直接的再表现于其自身之反应行为之一模仿。如吾人见人笑而笑，不须待先自觉想像其笑貌之如何，而后笑。此亦正如一鸟之决非先自觉想像其他鸟之飞态如何，而后飞。于此吾人必须设定：此中一有机体之所感摄者之如何，即可能直接引致一同为如何之行为反应。此直接引致如何可能？则当依吾人前于万物散殊境所说，吾人之生命心灵之接于散殊之万物，原依其有种种活动之方向，而于各方向与万物相接。依此以观吾人与动物之有机体，其感摄他物之结构，即亦为有种种之方向性的。而其感摄他物，亦即在“自有其诸方向之结构”之感觉行为活动中，感摄之。此感觉行为活动本身，即全部亦为有方向性有结构性的能。故当其对物之结构之相，如飞之相，有所感摄时，此感觉之行为活动与有此活动之有机体，即皆同时依飞之相，而循此相，以有其向于飞之方向性、结构性。依此以理解一切人与动物之自然的模仿行为，即不难加以理解。并当说此中凡生命存在之感觉所摄之如何如何之相，皆原莫不有引致模仿之之反应行为之一用。其所以不模仿者，则唯以一生命存在之更有其他之一定形态，或一定结构之活动为之碍，或其机体根本无此模仿之能之故。若其亦有此模仿之能，则凡有所感摄，即将自然引致模仿之反应。如声音之共振，而有感斯应。即于凡感之为如何者，皆有一再表现于其反应之行为活动之事，继之而起，而人笑亦笑，人歌亦歌。此处如依中国思想，亦可说有人之自然生命中，能自然感通之仁在也。

此一自然生命中之感通之仁，其初乃纯为被动而不自觉的，故又实不足以当道德生命中之自觉而自动之仁。此自然生命中之仁，表现为自然之模仿认同，即表现为自然之适应。此适应，亦可说为此机体之行为反应，与其所感摄者之如何，求同类化之一自然理性之表现。依此自然之模仿，与求同类化之生命活动，而人之耳濡目染者，无不有化为自身所模仿者之一自然趋向。此即为人之社会风习、风尚、风气、风俗所由形成之一最大之动力。此是一不可见之风力。依此风力，而个人即恒随此社会之风尚、风气、风俗、风习而旋转。一社会中亦可有无数不同之风习、风尚之互相转移，而东风西风之风势，更相压相推。个人之存于社会，则又须周旋于此种种风势之中，以求与之相适应，而唯适者得其生存。此一由模仿感应，以求适应于其所在之社会环境之事，则不只人有之，高级动物亦有之，而生物之生存于自然环境中，由其于自然环境所感摄者之不同，而其有机体之体质结构与活动方式，因之而不同，亦尽多有类似对其环境中之物之模仿者。如草中之虫似草，生物多有所谓保护色，以与其环境中物之形色相类。此盖皆非真意在保护，唯以其所感摄之物相之结构如何，则其反应之行为与其体质，亦与之相类化而已。

此生物之对境之反应行为与其体质，有一依其所感摄者之如何，而与之相类化，可称之为生物之横面的不自觉的自然与他物感通之事，亦可称为自然之仁或自然理性之横面的表现。此与生物之自延其类于其后代，使其后代与之具同类之体质或同类之反应行为之结构，为一生物之纵面的不自觉的自然感通，或纵面之仁或自然理性之表现，乃生命之流行，依不同二方向以成其类化之原。无生物之存在之不同于生物之能生殖者，即似在缺此纵面意义之类化；而其结构既定，亦似不能与其外之他物相感摄，更

相类化，如铜似永是铜，铁似永是铁。然实则此亦唯就人之自外观类之已成者，其形相与形构之不变者而说。若溯此无生物之类之所由生，更观其同类者恒相聚相结于一处，而不易加以分离，如有所谓爱力、吸引力以相维系，而互排斥其向不同方向以运动之能，以实现其循同方向而运动之功能，如吾人于功能序运境中所说；则亦正当说其初皆原于其存在之互相感摄，方得自成其类，而自持其类，而更相聚相结，如相爱相吸也。今试思彼无生物之类，亦如生物之类，在变化之中，其初即亦当是次序形成；而其次序形成以成一类者，恒相聚于一处，如铜铁皆有其矿，此岂纯属偶然？盖当太古之世，物之分子原子未成，唯有种种电子或电磁波、物质波之荡漾于天地间之时，其形构即如声波之互振，而次第相感摄，以次第成其类化。凡一存在之有所感摄，即所感摄者之形构之入于其自身，亦其功用能力与存在之入于其自身，以使其存在成更充实之存在。一存在者既有所感摄，以成更充实之存在，而存在者必求其自身继续为一更充实之存在，自必求继续有此感摄之事。合此二者，而凡相感摄以相类化而成类者，即有一求相结，以成其感摄之不息，与求其自身继续为更充实的存在之事。此即大钧播物，大化流行，方以类聚，物以群分，同类者恒相结以聚于一处之故。若其不然，则此现见之铜铁归山、江河归海之事，全不可理解；所谓物之爱力与吸引力，亦全不可理解。今果循上述之道而理解之，则一切存在之横面的自然感通之仁，表现于存在之相感摄以成类，而依类相结者，亦千古而不息。而凡存在间有相感摄之处，则其存在之内容，即以其有所充实，而有所改变。其感摄于他者，亦不限于一般所谓其同类。而自不同之“类”之观点看，任一存在与其他存在，皆有其可称同类之处，则任一存在，固当依其与其他存在之远近之距离之序，于其他一切存在，无不

有一义上之相感摄；而万物之有吸引力爱力之说，亦唯可由此义而理解。则此横面的依类而相感通相感摄，其义亦至广；而一物感摄于他者多，则终将变而化为异物矣。

此感通感摄之事之表现于生物者，即其与其环境中之物相类化，与同类之物互相模仿之反应行为，而生物中之人，则更能由其相互之模仿，以成其社会之风习风俗等。此中人与其他生物之感摄模仿之事，虽高下悬殊，而自此上所说之义言，亦未尝不同。此义在西哲中怀特海尝言之，以说一切现实存在，皆能相感摄，以结成社会之义。然怀氏过重现实存在之相感摄，乃各有其目的之义。此固为说明一现实存在之个体性之所不可少。然此一人与生物或无生物之自然的感摄模仿之要求，初乃无特定之目的者。其有所感摄，而使其生命存在之内容扩大，即其目的，故初不必求定其所感摄者之为何。而一个体之现实存在之特殊目的，于此可说者，即至微。此生命存在之感摄模仿之事，乃随所遇之境而变，无所可，亦无所不可，而初恒只顺境物之功能作用，及于其自身时，所表现之相之如何，而感摄之；而由此相以导致其一种类、一方向之反应活动。反应之活动成习，而其活动之结构有常，其活动之能之表现方式，亦有常，而此能即为常有此方式之常能。常能即常体。常体不变，而对外有其阻力，则人名之为质。故凡生命存在之反应之活动成习，其存在之体，即皆可称为一有体质之体，或物质之体也。

然反应之活动有成习者，亦有尚不成习者。成习者，固有纵面的先后相续之一度向；尚不成习者，则初只见有横面的由内扩及于外之一度向。凡成习者，其始皆非成习。其非成习者，则初唯是一对境物之感摄，以摄外于内，而依此所感摄，以定其模仿之反应，以由内及外。此感摄反应，方为生命存在之一原始的生

机之所在，而世间存在之物或生物，所以随境之不同，而飞潜动植之种类，变化不穷，无奇不有之故也。依此生命存在之原始的生机之对境物，初不定其所欲感摄者，而人自外而观，亦不见此生机；即可说此生命存在，唯以与境相适应，以求其自己之生存，与种族之生存为目的。此即生物哲学家适者生存之说。谓此求适以生存，为人所以处其自然环境、社会环境之一人生之道，即世间一般之处世哲学，而其中之善，不悖于人之自觉的道德理想者，则如孟子所谓柳下惠之为圣之和。圣之和者，能与人相适，亦乐见人之各得其适，而与人之适亦相适，为其自觉道德理想之仁者也。其专以个人之适世为事，随俗推移，而未尝真有乐见人之各得其适之自觉的道德理想之仁，即孟子所谓“同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉洁，众皆悦之，自以为是”之无个性之乡愿也。为乡愿，固未至圣贤之人所不能全免者也。乡愿之本质，即亦在此生命存在之求适应于境之适应性。其根则亦在人之自然生命中之一感通之仁也。西方依适者生存，更言社会进化之哲学家，如斯宾塞，谓在理想之人类社会，人之行为莫不成为自然的互相适应，以合于群体之共生共存之目标，而不待人之任何自觉的道德努力，而其一一活动皆自然使群己相适。此即一以人人皆乡愿为理想之人生哲学。然善解之，而升进其义以说，则亦可成一以人人皆成圣之和者为理想之哲学。此即见人与其环境相适应之理想，其意义不定，而可升至甚高之层位，亦可止于其自身之一层位。若止其自身之一层位，则只在此已与其外之人物之以感觉互摄，而成其相互之适应之境；而人亦可以此即天下太平无事之境，为人类社会之极则，为人人皆成圣之和之境。一般社会主义、人道主义，所言之大同之世之和平，大率不出此。然实则此非人类社会之极则，唯是使人类社会依于与无生物、生物，同

有之“与境相感摄模仿之道”而行，或自然生命之感通之仁而行，以使人类社会生活成一自然生活而已。其与圣之和，或人类社会之极则，在使人皆为有自觉的道德生活，自觉形成道德人格或圣贤，尚距千万里。欲至于此圣贤之境，必先翻过后之观照凌虚境，知意义界、理想界之存在，然后可。固非在此感觉互摄境所能说者也。

第十三章 观照凌虚境——观意义界（上）

一、泛论意义与观照之意义

此所谓观照凌虚境——观意义界，即吾人所论九境中之中间一境之第五境，乃一承前之一般世俗生活之境，而启后之超世俗生活之境界之中间境，而可上可下者，亦人之纯粹知识学术文化生活所主要寄托之境。此所谓纯粹知识，乃指一不必求应用于判断实际事物，或改变实际事物之知识，唯亦可依之以成判断实际事物，或改变实际事物之知识者。此类知识只表示实际事物之性相意义上之同异，或相涵蕴等关系，而此关系只须为可理解的，即无实际事物之存在，仍可由理解而陈述之。此所谓意义，即只是一内容的意义，而非其外指的意义。对此内容的意义之认知，初

纯为直觉的，或直观的。^① 辨其同异与涵蕴等逻辑关系，即为直观的理解，展示此理解，则为逻辑的陈述。辨红异蓝，而同涵蕴其为色，即直观的理解。肯定 X 是红，涵蕴肯定其是色，而肯定 X 是色，不涵蕴肯定其是红，则为逻辑的陈述。于此人若在其直观中，有此红蓝色之相外，另无存在之物具此性相，人仍可由直观而理解其有此同异涵蕴之逻辑关系。故此理解之后，可不继之以对存在事物之判断。此所理解之相与意义，吾人可称之为纯相或纯意义。此意义之一名，在中文可释之为意向之义。义即正当，于红直观其异于蓝，而同为色时，吾人之意即由红而向于蓝，更向于此红之异于蓝，与其同为色，而直观地理解此异同与涵蕴关系等。此意之如此由红向蓝，更向于此红之异于蓝，而同为色，即意之应如此，而当如此。此即意向之正当。而吾人可说：凡意之循一关系项，如红，及一关系，如异，以向于另一关系者，如蓝，皆是一正当之意向，即意向之义，亦即一纯意义。人对此纯意义有所知，自可形成一似命题判断之语句，亦可由之以更形成一对实际存在事物，有外指意义之判断式之命题，对事物为真或为假。而其真者，即形成一对实际存在事物之真知识。由一般对实际存在事物之真知识，减除其外指物之意义，亦无不可形成一述此纯意义之语句。然此语句之本身，实不同于一般判断、命题、知识之为有实际事物，为其真正之主辞者。此语句中之项，乃不能确定孰必为主辞、必为宾辞者。如人知红异于蓝时，似可说红是异蓝者，而以红为主辞，亦可以蓝为主辞而说蓝是异红者，亦可以“相异”为主辞，而说在一切相异者中，有红与蓝。实则于人之直

① 直觉之觉，原为醒觉，醒觉乃存在自己醒觉，自知其存在之直觉。醒觉而不经概念，外有所觉，为对其他之存在之直觉。直观，则初为观此存在者之意义关系结构，而此意义等则可视作非存在，而可成概念之内容者。此中，所观为所觉，所觉皆所观，故直觉、直观二名可互用。

观红异蓝时，其意向可由红始，而向在蓝，再向在红之异蓝；亦可由蓝始，而向在红，再向在红之异蓝；亦可先向在相异，而见在有相异关系者中，有此红与蓝。三者之次序不定，其先出者，即皆可视为主辞，以后出者为宾辞，而形成不同之判断命题。依此以指物，则人更可说“凡是红之物皆异于是蓝之物”之命题，而此命题即有外指之意义，而亦为—对事物为真之知识。吾人亦似可说，因人先有“凡是红者皆异于是蓝者”之知识，再减除其外指之意义，方有此“红异于蓝”之纯意义或相之直观的理解。此中“红异于蓝”，与“蓝异于红”，其意义上之分别，只由人之观之之意向之始终之不同而定，而此意向之始于红者，可转为始于蓝。由此意向可互转，而皆归向于见其中之有异，即见此不同之意向之相生，而交会于一，而合以形成一整个之直观的理解。人于此亦即可不重此意向之始于此者与始于彼者之分别，而只视之为一整个之直观的理解，而以一整个之“红异蓝”之纯意义或纯相，为其所知。人将此所知，表于文字所成之似判断命题之陈述语句，虽有逻辑之形式，初只是一描述此所知之纯意义或纯相之描述语句，而不同于一般判断命题之语句之有外指之意义、有客观事物为其真实的主辞，而有客观之真妄值者。此描述语句之有其逻辑之形式，固不碍其所描述之纯意义纯相之原自一整个之直观的理解，而无外指的意义也。

此一纯意义、纯相之陈述，即西方哲学中之纯现象学的陈述。但现象一名，不甚妥当，以“象”恒有所象，而“现”与“隐”为相对。此中不须涉及现与隐之问题，故宜名之为纯相或纯意义之陈述。此陈述只表示此直观的理解。此直观的理解，尚非世间知识。吾人可说，唯由人之直观的理解之心灵之下坠，将其所理解者，向居其下一层位之事物，而外指，即化为一般之判断，

更知其判断为真，乃成世间知识。人之由一般之判断与世间知识中，减除去其指物之意义，而只观其所表示之纯相上之关联，则为由一般之判断，世间知识，升至一直观此纯意义之世界，或纯相之世界之一上升之心灵。此中之升者皆可降，降者亦可升。人亦初由先有其一般之判断与世间知识，乃可升至对其中之纯相或纯意义之世界之发现，故恒混淆此直观的理解之心灵，与一般判断知识之心灵，及其所知者，而视为一层位之境。然实则此乃截然分别，而高下不同之二境。此中居下境者，虽可全部升至高境以观之，居高境者亦可全部降于低境而用之，此高低之二境，仍截然不同也。然以此中有可升可降，而升降无常之关系，故人恒不免于混之为一。吾人今之论此境，为免于与一般判断知识之混滥，将不论一般由对实际存在的自然社会事物之知识所升成之纯相、纯意义，而唯由一般易见其显然不同于有实际事物为所指之判断知识，而只由直观的理解而成之对纯意义、纯相之知，如关于文字意义之知、文学艺术之知，与数学、几何学、逻辑、哲学之知，以为本部主要之论题所在。此类之知，其中有理解之识别，故亦可称为广义之知识。此广义之知识，亦同可称为对意义界或纯相界之知识，而以意义界或纯相界，为此诸知识之对象，或定人对之之陈述之真假之标准之所在者。但此所谓真，同于有所陈述而所陈述者为可直观的理解者。此所说假，同于只有文字之拼合，人不能缘文字以形成一直观的理解者。如圆的方即不可理解，只为文字之拼合而为假者。然“圆的方不可理解”之本身，则可理解，又为真。人用文字意在对意义界有所描述，或有所指，而谓圆的方有所描述有所指，即无异一判断。今此圆的方无所描述、无所指，故此判断，对意义界为假，唯“说其为假”则为真。故于此亦可说语句之真假，而其真者亦是一知识。此纯意义之知识，

自与一般之知识不同，然亦不碍吾人于一般知识，减除其外指意义，皆可升华之为此纯意义之知识。而可以此纯意义之知识，摄尽世间知识而无余。此义亦不可忘。否则此直观的理解不能遍运于世间知识境而涵摄之，以形成为高一层位之境界。至于吾人之所以不于——对自然社会之事物有外指意义之知识，——升华于此意义界中而论之，则只因不能一一及，亦不必一一及，而及之亦易形成上述之混淆之故，非其必不能一一升华而论之之谓也。

至于对此直观的理解之境，吾人之所以名之为观照凌虚境者，其意乃在将此境，自上所陈之感觉互摄境之升进说来，人在感觉互摄境中，有所感觉时，即对事物，感觉到其性相之表现，如上述之红蓝是。然人在感觉此性相之时，同时觉此性相乃由在外之物体之一功能、一作用，及于我而致。故此性相，外由于物体有一使我之心知，知此性相之作用，而内则又由我之有此心知之作用，以知有此性相，则此性相在内外皆有所挂搭，此时即不见其为一纯相、纯意义；而继此感觉而起之判断，更直下将此性相向外投置，以附于物之体，以形成一般之有实物可指之知识。一般之自然社会之知识，即循此途，以次第形成。人之由此感觉境界，以上升至纯意义之世界之道，则首在将所感觉之物之性相，一方如推之而出于其主观感觉之外，与其感觉心灵，游离脱开，一方如提之而上，自其所附属之客观实体，游离脱开，而更自升起其心灵，与此性相之位平齐，再与之形成一距离，而就其如何如何，或如是如是之纯相而观之，更有一向此所观之一意向。此事之所以可能，在吾人对感觉活动于物所得之相，更可以吾人其他心理活动，如回忆、想像等加以呈现，即见此相，可自运于记忆、想像之中以呈现，而与其初所自来之外物之自体，游离脱开，而外不附于此体，由人之可以感觉、回忆、想像等主观心理活动，交

会于一相，而分别呈现之，则见此相亦不黏附隶属于任一心理活动。故此诸心理活动不同，而可于其相互更迭以起之后，更相销，以共沉于此相之下；而呈现于心灵之前之此相，即可不在现在之感觉中，不在过去之回忆中，亦不在未来之想像中，而超于此种种主观心理活动，以凌虚而呈现于一亦超出过、现、未之时间之分别之纯粹的直观之中。此直观之由观一相，以更向于他相，由一所观以向其他所观，不同于单纯的由感觉之继起，以有相续之相之呈现，亦不同于依已往之经验而有之自然回忆或联想与想像；而是将此感觉、回忆、想像中分别呈现之相，使其互相转运、通达于此三者。更无所隶属，而于三者之上上一层位，浮现一直观，如在一天桥之上，观此可相转运通达之诸相，与其关系，以成此直观自身之转运通达。此直观自身之转运通达，而由一所观，以运其观，以转向其他所观，而通之达之，即是以此所观为一观点，以照及于其他所观。此所谓照，如中文所谓对照之照。此照亦如一光辉之照，乃以此初一所观为中心，而发出、射出，以往照及于其他所观。其他所观，亦可更自为一中心，以有其还照。在此往照及还照之光环中，即形成一观照境。如红日蓝天之红与蓝之对照，形成红蓝对照之一极简单之观照境。于此境中，人便可更直观的理解：红之异蓝，与其同为色，亦复可更直观的理解此红之异蓝，其根据在红中无蓝，蓝中无红。更直观的理解其同为色之根据在：于有红、有蓝，皆可见有色。此中之理解，乃依于观中之有上述之照。故可以观照之名，摄上文之直观的理解之义。

至于对此上所述及之“同”“异”“有”“无”之本身之直观的理解，人自可说：乃依于人之先尝不自觉的，用“色”以判断红与蓝，方能观蓝红之同是色，于蓝红皆见其有色；又尝不自觉的用蓝以判断红，用红以判断蓝，方知红非蓝，蓝非红，红异蓝，蓝

异红，红中无蓝，蓝中无红。然复须知：人在对红蓝与色之有无同异等，作直观之时，人可不知其先有此不自觉的判断，亦即初无自觉的判断。此人之自觉的判断蓝是色、红是色……红非蓝、蓝非红”……以及“一切物之是蓝者非红”等判断命题时，人皆恒觉其是继此直观而后起者。在人对红蓝初作一直观时，亦更可初无“红中‘无’蓝”、“蓝中‘无’红”或于红蓝皆见“有”色之自觉，而只有一红蓝之对照，所成之观照境。此一观照境中，有红蓝之统一所合成之一全体，而红蓝则相分别，而各成其一部分。然亦无此统一之全体，与分别之部分之自觉。此自觉乃后来之事。此自觉本身可为高一层位之观照。有此自觉而有对此中之“有”、“无”、“同”、“异”、“统一”、“分别”、“全体”、“部分”之关系之观照，亦有对此“有”“无”“同”“异”等诸抽象意义或抽象范畴之观照。此即属于哲学义理的观照。今观此红蓝合成之境中，有此同异等关系，足为红非蓝、红是色等判断命题之所依，更观照此诸判断命题之涵蕴关系等，以至此中之“是”“非”之自身，依于一判断之理性等，则为纯逻辑性的观照。人于此若观照此中之全体境大于其中之部分境，部分境之小于全体境，则为一形量之观照，即几何学之始。更观照此境中之统一，即数之一之始，更说，一加一成二等，即成数之关系之观照，为数学之始。然此皆非人缘红蓝之感觉，而升起之第一层位的观照。在此第一层位之观照中，只有由红蓝对照所成之境。此境中之红蓝，外不附于实物，不指实物，以形成对实物之判断，故非类概念；内不被视之属于此心之感觉自觉，故非自觉感觉中之物；亦不见其因在外物之体，其果之及于心之感觉，更不见其与其他“外物”与“心”之其他活动间之因果关系；故不属前所述之万物散殊境，亦不属依类成化境、功能遍运境、感觉互摄境，而只为人对其感觉互摄境

中所见之红与蓝，而更加以对照时，直接自感觉互摄境升起，所成之一境。观一境中红蓝之对照，如以红为始，则红首放射出其光辉，以往照及于蓝，而蓝亦还照于红，如成一光环。此观照之心灵，即如位于此环中，以形成此往照与还照之光环。此心灵位于环中，如安居于环中，而为静；然静中自有一往还之照在，则亦为动。此即为一原始之审美性之欣赏或欣趣，或观赏的心灵。此“欣”，原于得其所位而安之，此“趣”，即往还之二趣向相生所成之趣味，赏即赏其所往照还照，而如尚之、如重之，故赏字从尚从贝，贝即贵重之物也。

在此原始之审美心之欣赏或欣趣之心灵中，其所欣赏欣趣之境，外与实物游离脱开，内与其初所自来之感觉，亦游离脱开，故外不在物，内不在己，内外皆不见其有所托；上又非抽象之类概念，下无其所统之个体物；无前因，无后果。此即内外、上下、前后，皆无依而邻虚。如说其有所依，亦与其所依者之间，如有一遥相距之虚的距离，以共浮现于此虚中。故此境即观照凌虚境。当心灵在形成此观照凌虚境时，自亦当依其观照的心灵活动之自生起，而如往形成此境。然此一语，亦高一层位之反省自观其观照之所见。直自此心灵之有观照之活动自身说，则此心灵，可有此观照，而无此反省自觉。其观照，乃在一“自忘其观照之有”中进行，亦即以此自忘，为凸显此境之用，而亦不见此自忘，于此自忘，亦并忘也。以此观照之心灵活动之自忘，而亦忘其自忘，故其照境，即安其位于所观照之境之相，只欣赏此相，以自成其静而常运。至若其由反省自觉，而更观照此观照，以说此观照之心灵之上下、前后、内外之无依，其境之非类、非个体物、无因果等，如吾人上之所说；则又是居更上一层位之哲学的观照之所见。依此哲学的观照，吾人说此境之所对，非个体物、非类等时，吾

人对个体物与类等之意义，亦有所观照。此亦是一哲学的观照。吾人于前此之万物散殊境、依类成化境等，全部所说，亦皆可原自吾人之哲学的观照。在此哲学的观照中，吾人皆只以此中种种之义理或意义为境。任何其他之哲学，亦莫不是依一观点，以观一切事物之义理或意义，而以之为境。吾人于观哲学中之义理或意义时，吾人之哲学之心灵，亦仍只安其位于此义理或意义之境，以成其静而常运，同时亦将个体物、类等，升进于此哲学之观照之内，而观其纯意义与纯相；则即个体物亦有个体物相，非个体物者，自亦各有非个体物相。初看：纯相，无个体物相，则纯相非个体物相。以个体物相为相之标准观纯相，则纯相无相而非相。然以纯相观个体物相，则个体物相亦自为一纯个体物相。……此中似有种种矛盾之诡论。然此矛盾诡论，亦只在此哲学义理境中生起，亦皆可由更进之哲学的反省或观照，加以销除。此矛盾诡论，在此境中生，亦在此境中死。盖个体物等在此观照境中，有如江山尽入画图中，而画图中之江山，即已非原来之江山矣。至于此哲学的观照自升进，至于观照此哲学观照之自身，而知其如何如何，若吾人上之全部所说，亦仍只限在哲学的观照境中，其外仍有其他之观照境。而原始之观照境，则当说为直接自感觉互摄境升起之审美性、艺术性的所对之境，而形成此境之心灵，即审美心也。

此原始之审美心之所对，初唯是对其感觉所摄之物相，更与其物之存在，游离脱开，而成之所谓感性的观照。此虽人人所有，亦非人所常有。此乃由于吾人之感觉摄得一物相时，以感觉互摄境中之感觉活动，连于其前依类成化境、功能序运境中所说之类之观念，目的手段观念，与因果观念，以摄得一物相时，即恒直下以心思把握之，而化之为类概念，以指其外之实物；亦恒求用

此实物为因，以达其目的。此后者即一功利性、实用性之活动。此一功利性、实用性之活动，恒缘感觉所摄物相而生起，即有一极强大之力量，以逆阻此物相之化为纯相，以成为观照之所对。故常言审美性之活动，必由超此实用性、功利性之活动而生起。通常人亦恒只对一“无实用性、功利性的意义，或人之功利实用活动对之无所施其技”之自然物，如天际远山、云间飞雁之类，方易对之形成一审美的观照。又人在日常生活中，忽闻前所未闻，忽见前所未见之事物，既惊且喜之时，亦最易形成其观照。再或国破家亡，平身所有，更无所有，一切绝望，更不再希望之时，则当前之境，亦历然在目。此亦最易成其观照。否则须心真闲而无事，而后能即事而欣，以成其观照。要之，此皆是或与实用性目的手段之活动无关，或出乎目的之期望以外，或一切手段之事皆无可为而不为之时，然后人能于当下之境，当下以观照心，与之相遇。凡此等之日常生活中之观照心之出现之情形，乃随人而异，亦难言有其定型。今不拟多及。

助成此人之观照心境之出现者，为人之文学艺术。而文学艺术，亦恒为人有对现实事物，或一理想境中之事物，有深厚的观照心境之后之自然表现。此中之文学，纯由语言文字所构成，此语言文字之自身，其何以能助成人之观照心境之出现，须待于吾人对于语言文字之所以为语言文字，其如何能表义显境，有一根本上之讨论。而此一问题，亦不只关连于文学语言，何以能助成人对事物之观照，并关连于文字语言，何以能助成人对义理之观照者。

二、语言文字何以能表意义之问题

语言文字之所表之义，或在所指之事物本身，或是吾人对事物感觉后所生之观念，或是吾人以事物之感受为因，而有之情意行为活动之反应之果，或是人之自觉反观这一切间之关系，而构造出之种种抽象概念，与所形成之种种想像。人对想像境，又有其情意行为活动；而人对其自己的情意活动，亦可有更自加此爱恶取舍之情意活动。人又有“望人爱恶取舍何种行为活动，何种情意，亦有何种概念、观念、感觉”之一期望、要求、命令。凡此等等，皆无不可为语言文字所表之义。语言文字所表之义，初固在吾人当下之心意中，然表之之后，则可使吾之未来与他人，知吾之心意，或与吾当下之心意，有同类之心意，而形成当下之我与未来之我及他人之我，其心意之互相交通；以不只形成一感觉互摄之世界，亦形成一心意互摄之世界。

然语言文字，何以能表义，以形成人我间心意之交通，则可有种种疑难。此首因语言文字之符号，只是一可感觉之声音形象之屈曲，其自身恒不与其所表之义相似。即在象物形、象物声之语言文字，与所象之物形、物声，已不全相似，则其何以能表种种感觉事物，即有问题。至于以语言表观念、概念、情意活动时，则此语言文字之声形，可感觉，而观念、概念、情意，唯可由人各自反观自觉，而非可感觉，则二者更全不相似。又在人闻见一语言文字之系列，而自谓了解其义时，是否皆在心中呈现其所指之事物，所表之观念概念，亦有问题。岂吾人闻见此“情意”二字，即必须实动一情，起一意，然后能理解此二字？于此遂有人谓语言文字，自其为人说出之一声音，画出之一形象言，初无异

于人与其他动物，受一感觉上之刺激而呼号，而动其手足于地上。此只是一行为之反应的表现。他人之理解一语言文字之意义，亦即对此反应的表现，再有一心理生理上之反应之表现。此对反应之反应，初亦如人或动物见他人他物之有某动作之表现，而在心理生理上随之而有另一之动作之表现。至于人以感受某类物后，恒有说某类语言之行为，与人对何语言，恒有何其他行为，则可说是人之心理生理上之一习惯。此习惯，在主观心理上之表现，初可只是一联想的行为；继则在说者，是一生理上的说语言之行为，在闻者，则可止于一联想的行为，或更引起一生理上之语言行为，或其他行为。又由人之语言行为，可以互相引起，故一语言可指示另一语言，而一语言，亦可只以一语言为其所指。在此后一情形下，吾人之了解一语言所指之语言，亦即同于理解语言之义。此亦可以解释吾人之理解语言，何以不须一一想其所代表之——观念、概念之疑难。此上之说，可称为一种语言之行为论之说。

吾人对此说之评论如下：即一语言之可只以语言为所指，应说是一事实。如“语言”之一字，即以——语言为其所指。而人之理解语言，亦恒只是理解语言所指之语言，非必想及其所代表之观念、概念，亦当是一事实。但人若由语言为声音符号之可感觉之物，遂于语言之意义，皆只连于人发语言之先，其所感觉之物而说；并视语言行为同于人其他行为之表现，可为他人所共感觉者，或暂未表现于外之心理上之联想的行为而说，则其义太狭。人之理解语言，后来虽可只是理解语言所指之语言，然人在初理解语言，或创造一语言时，则明不能说其不以之指一实物，表一观念概念，或自己情意活动，与对人之要求命令等。今若说人之语言，始于对所感觉之物之刺激之自然的反应行为，则此对人之感叹词如“哈哈”、“哎哎”之类，犹易说，对自然物之声音形状，

加以模仿之象形象声语言，亦尚可说，但对抽象之概念语言，则无法说。即在象形象声之语言中，对同一之物何以或象其形，或象其声，又何以同属象形象声之语言，其所象者全不同，而可被视为有同一之义，此明由人之共同的自由约定，而非以此物之形声之刺激为因者之所决定。此人之能对任何事物，共同自由约定，而以任何声形之语言，加以表示，或以任何之声形之语言，指具任何声形之事物，明不关于事物声形之刺激，有何决定的力量，以决定语言之形成。即在人之感叹词，虽初皆可只为出自情感上之自然反应的声音，然同一之悲哀欢乐，有不同之发声，而各语言系统中，表示悲乐之感叹词之音，亦不必相同，何以仍可有所表之共同意义？而人之共同约定以某一感叹词，表某类之情，则不能只是纯出自情感，而发此感叹之声之自然反应之事。对此人之可共同自由约定，以一某声形指何事物，表何心意，正为吾人论语言之如何形成、如何能表义而有意义，所最当正视之一事。

此人之可共同自由约定，以具某一声形之语言，表何意义，正见此意义与语言之声形之无必然之连系，一语言之有何意义，可纯由人自由的加以赋与，而共同约定。然此亦无异将上述之只可感觉之语言之声形，如何能表超感觉以外之意义之问题，逼向一焦点，即：此语言之表义，既由人之赋与与约定，则人如何能将其所知之超感觉之意义，赋与一只可感觉之声形之屈曲，并共同约定此一意义已赋与此语言，而共以此语言表此已赋与之意义？于此或说：此乃因吾人在念一所感觉之语言之声形时，同时心中可有某意与意中之义，由习惯而使吾人得由其一以联想其他；人人皆如此联想，一语言遂有一约定之义。但此说仍是吾人上所斥之说之遗。此仍是将语言之声形，与其所表之义之关系，视作一定，而于“吾人闻一某语言，而有某一心意，或有某一心意，而说某

语言”之事，视为一自然之反应之说。此说乃与吾人在知以一语言表某义时，仍自知其可自由约定语言之意义之一事实相悖；亦与吾人在以语言表某义时，亦恒以一语言表某义所引申之义，或类同之义，而恒能扩充一语言之意义之事实，及能变换不同之语言，以说同一之义之事实，亦相悖。人之能在其上下文不同之情形下，使一语言表不同之义，或于新义，更造不同之语言以表之，皆由人之语言，与其所表意义间，原有一松动而可离的关系，语言之意义恒可任人自由的再加赋与，而一意义亦可再造语言加以表示之故。若此语言之意义之赋与，只是形成一定之习惯之事，则一定之习惯愈形成，即无异对自由赋与意义之事，愈加以限定。此即至少不能解释人用语言时之创造性与自由性，与语言之意义之生长与进化之何以为可能之故。

吾今所拟提出之一语言哲学，则为根本不自语言的行为或语言之声形之本身，看其何以能积极的表义之故。因此只可感觉之语言之声形之本身，原可无其所表之超感觉以上之义故。吾亦不自语言与心意中之义之习惯上之一定的连结上，看语言之能积极的表义，因人用语言之自由性与创造性，即使此不能亦不当全是一定之连结故。吾将说明：语言之表义，初非是积极的表义，而唯是消极的表义。此所谓消极的表义，先略说大旨。即一语言之表义，初唯是以一语言之行为，消极的遮拨其他之语言行为，或其他行为，与其他之境物，以显一心意中之境，与此境中之义。不同之语言之行为，唯以其所遮拨者不同，更互相限制其所表之义，而各有其范围内之相对的一定之义。由此而不同之语言之表义，皆只是达其心意，以通于境中之义，以成其自己心意之前后之通达，及己之心意与人之心意之通达之事。其表义只是达义、通义。于是，一切语言，皆当视同于一桥梁、一道路，以载人之心意，通

达于种种境中之义；而不同之语言，只是若干纵横交错，往来通达之不同桥梁道路；而除为此道路桥梁之外，即更无有其他内容者。诸道路桥梁，唯以其各有其通达之境，而互相殊别，以各成一特定之道路桥梁，亦如各种语言，各有其携人之心意所往之境，而互相殊别，以各成一有特定意义之语言。此道路桥梁，乃时时可由人重造，以改变其所通达之境，亦如语言之意义之时可由人重定者。然一道路重造以后，仍在互相殊别之情形下，各为一不同道路，而纵横交错，往来通达，以成一道路之系统，正如一语言意义重定以后，仍合为一纵横交错往来通达之语言之系统。上是略说后文大旨。

说语言之行为，为一消极的遮拨其他行为与其他境物，以显一心意中之境，与此境中之义，当先自语言之起原说。自语言之起原说，人初自只有自然之发声，与闻他人之语言之声。然人之闻人之声，而知其为语言，则必由此声以向于人之语言之所指所表。此闻一人之语言，而向于其所指所表，初亦可是一习惯性的反应。人之初发一声，竟得其所求，遂于有所求时，自然发声，亦可是一习惯性的反应。然人在知用一语言以指某物，而注视注意其物，更重复此语言之运用，以自维持其注视或注念，或自以一语言唤醒其注视或注念，或以一语言呼唤他人之注念或注视，而别无所求时，则此语言之行为，唯是呼唤一境，使之前来，或自维持其所已注视之境之一行为。人自其小孩时之喃喃学语始，即求对其所见之境物，知其名字，于不知其名字之境物，必自试为之任取一名字，而更由说此名字，以维持其对境物之注视或注念，即为一人之自动欲使境物有名，而以名呼唤境物，使之长在其注视或注念中之事。此人之呼一人与物之名，便可自使其注念在此人与此物，乃人所共有之经验。故一人对他人之招呼，而只呼其

名，更无他语，此他人亦可觉此人对之有一关注尊敬之意在。人之何以能由呼人物之名，便可使其注念于人物？则此唯由此一呼名之语言行为，即由人之其他行为之暂时停止而有。此一语言行为之进行，亦即有暂时停止其他行为之作用。此其他行为之停止，即使其意念之在某人某物者，自然得维持其存在，而使其只注念在此人此物。故人凡欲对一人物维持其注念，莫若对一人物呼名，而以此呼名之语言行为，消极的去除其他之行为。此自动的呼名之语言行为，即为别无任何功利之目标，亦不由习惯而必然发生，复初非为成就人与我之心意之交通，一原始的自动自发之纯粹的语言行为，而其意义，即唯可由其消极的遮拨其他行为之效用，加以理解者也。

复次，人之原始的语言行为，又有可专为消极的遮拨境物之用者。此即为人之表示不愿或禁止之意之语言。此种语言，初可只表为一拒绝反抗所不愿者之声音，或压迫排除所欲禁止者之一声音。然人有此声音语言时，同时即可反而更注念其所愿望者之所在。此亦即由此语言之行为，即向在去除此不愿者，排除所禁止者。此行为，即可助成其心意之向于其所愿望者，而更注念于其所愿望者。此即语言行为可兼有遮拨心意中之境物，而凸显其心意中所愿望之境物，而更注念之之效用之故。

吾人如识得语言行为之有此上述之遮拨自己之其他行为，与遮拨境物之效用，而在此遮拨之效用处，见语言之原始的价值，则可理解语言之原始的意义，所以初非确定的意义之故。小孩之初学习语言，乃由大人教之。大人以手向某方向指某物，而更呼其名，小孩即注视其物。此大人之以手向某方向而指之时，即排斥而遮拨其他方向之物，为其所不指，而见此名之有一遮拨的意义，然其向某方向而指时，在某方向中者，可不只一物。故当其自用

此名时，于在同方向中之物而相接近者，或与大人以名所指之物略相类似者，皆可命以此名。是即见此名，初无确定之积极意义。而唯在小孩知此类似或相接近之物，别有一名之时，彼乃知此二名之义，有所不同。然即在人有种种名，以名不同之物时，更遇一其所未尝名之，而与其所尝名之之物，相类似接近者，人仍可自引申其昔所用之名之义以名之，而增其昔名以新义。此即见语言之意义，初唯可由其消极的所不指之意义，及其与其他语言之意义之互相限制，然后有其确定之范围中之积极意义。在无此互相限制之处，一语言之义，皆无不可自由引申，而扩大其意义之范围，而以之名一切昔之语言所未尝名之之物。故人若暂废其昔所用之名，忘其义而不用，则人亦未尝不可以一名泛指一切物，其目标唯在唤醒其对于所指之物之注念。如人之只对任何物，说一“这个”，亦可唤醒其对任何物之注念；禅宗之徒之只举一指头，视之如一言语，亦可以之说一切物或任何物也。此种言说之所以仍有其大用者，即只能自此言说之提起，即可遮拨人之其他行为，以及其他之心念，而成其对此所指之事物之注念处，加以理解者也。

三、语言之确定意义之问题

吾人谓语言之确定的范围中之积极意义，唯由其互相限制而后有，可引生一问题。即人可谓若一一语言自身原无确定意义，则亦无范围之限制，而不能有与其他语言意义之互相限制。然此问题，实乃人既已由语言之意义之互相限制，而相对的各有若干之确定的范围之后看，所发之问。初非自人如何学习语言，人如何创造语言之历程中看时，所当有之问。在人创造语言、学习语言之时，语言乃由少而多，其用法亦由简而繁。然人之只有少数简

单之语言之时，其所经验之事物，亦未必如此简单。则此简单之语言，自后来之繁多之语言观之，其意义必有不如后来之确定者。然此正为人学习语言、创造语言之历程中所必经。此人之所以由有较简单而意义不确定之语言，至有较繁多而意义较确定之语言，其关键不当在语言之自身，而在吾人心意，对所经验之事物之类与不类之义，有较确定之认识，而后要求有更繁多之语言，以表此有较确定之认识之心意中之种种义。吾人之不先有确定意义之语言，无碍于吾人之次第有较确定的对心意中之种种义之认识。如吾人之颜色之语言，其义初虽不确定，并不碍吾人对不同之颜色，渐有一确定之辨别。人用一纯形式的简单语言，如这颜色不是彼颜色，亦不是彼颜色以外之某一颜色，亦即可表示吾人在认识上，对此三者，有一辨别。吾人之所以必有声形繁多之语言，以表示吾人之所辨别，亦唯所以更助成人之辨别。此其所以能助成人之辨别，则在语言自身之声形之繁多，可与吾人所欲辨别之繁多相对应。此相应，不是由此语言之声形之繁多的内容，与所辨别事物者之繁多的内容，有相似之处；而只在其为繁多之一点相似，即在“语言之声形之繁多，而此声形不是彼声形”，与“语言所表之事物之内容之繁多，此内容不是彼内容”之一点上，彼此相似。则吾人既由一声形之语言，以通达于某事物之内容，而见此一声形之内容之为一，与所通达之事物内容多于其为一之时，吾人即自然要求对此事物内容，有较繁多之语言以表之。今吾人若任定一语言，以表此事物之繁多之内容之一，则其外之一语言，即只能表其外之事物内容。而此外之再一语言，即只能用以再表其余之事物内容。于是此中之不同声形之语言，与不同事物之内容，即可由次第之任定，而彼此相排斥，以次第确定。人于此固不须谓此中之语言之意义，一一皆先已确定；而大可谓当吾人尚无足够

之繁多语言，与繁多事物内容相应时，人固未尝不可即以一简单之语言，顺此繁多之事物内容之相类似或接近之关系，而以此一语言，遍指此繁多之内容也。故人即在其语言已极繁多，如今日，人亦未尝能对一一繁多之事物之内容，皆一一有确定之名以别之，而恒不免本事物之内容之类似或接近，而以一名名之。则其中仍有名之意义之不确定之成份在，而亦可更无限制其义之名，对此不确定之意义，加以确定者也。

人若对吾人上来之说尚有疑，而坚持其一名自身应先有其确定意义之说者，吾人当更问其如何界定一语言或一名之确定意义，则其人仍只有说：此一名之义，虽同于彼名之意义，又异于其他某名之义等，以为界定。若吾更问此彼名或此名之义，则其人又须更说彼名之虽同于另一某名之义，而又异于再一某名之义……。然此即无异自谓其名之有确定意义，唯待其同于他名之义，或异于他一名之义而确定。此其全部之说所说及者，唯是诸名间之同异关系。然吾人对他人所说之一套名之同异关系之言，若欲真实理解其所指所表之事物之义，则唯赖吾人之能发现一群事物之性相间，亦有其一套之同异关系，而此诸性相之同异关系，与其所说之一套名之同异关系，能相对应；然后吾人得理解其言所指所表之义，而非只就其所说一套之名之同异关系，便能有此理解也。然人必闻一套名之同异关系之言，方能确定名之义，则固已见人只能由此名之同异关系之次第规定，以使名之义有其互相限制之范围，方得确定其名之所表、所指之义。舍此关系之次第规定，则名之义，无互相限制之范围，固不能有确定之义也。

探彼持名自身应先有其确定意义之说之原，盖唯由人之用一名时，其初所思及者，可只为其一义，或只对某一物，而用此名。因其用名时之心意所向，只在一物或一义，故直觉此名之义为已

确定。然此只为人之当下反省其当下用名之事，而成之说。若其更反省其在他时用此名，是否只此一义，或只以之指某物，便知其名之义，实未尝确定；而唯待更用若干他名，以界定此名与他名之义之同异关系，然后方得渐确定其所用名之义，便可自知其所用之名之义之确定，唯是由其与他名之互相限定其义之范围矣。

上说名之意义之确定，唯赖人之说出一名与其他名之同异关系。名是语言，说语言或名之义之同异关系者，亦是语言。然此说语言之义之同异关系，乃上一层位之语言。此上一层位之语言，不只涉及“语言”，亦涉及其“义”。若说此“语言”与“义”之二名，亦是语言，则此“语言”之义，是指“诸语”说，“义”之义，是指“诸义”说。然人不能据此以谓只有语言而无义。亦如吾人之不能只有“语言”之一语言，而无“义”之一语言也。“语言”与“义”二名，自是语言，然“语言”之义所指者，乃“诸语言”，非此“语言”之一语言，“义”之所指者，自是“诸义”，非“义”之一语言。理解“语言”之所指，必超此“语言”，亦如理解“义”之所指，必超乎此“义”。故言外必有义，亦必有“言外必有义”之言，不能说只有言而无义。故吾人亦有论语言与义之关系之言，而此言亦自有义。吾人所谓一二语言之义同者，即就其同可用以指或表人所知之某一意义而说；所谓一二语言之义异者，即就其不可同用以指或表人所知之某一意义而说。人自须先知其所了解之意义间，自有同异，然后人知以同类之语言表同义，异类之语言表异义。而语言之所以由同而异，日进于繁多之关键，即唯在人对意义之繁多，有进一步之辨别，而求语言之繁多，足与之相应，以有语言之生长进化历程。小孩之喃喃学语，即求其发声之繁多，足与其所知之意义之繁多相应之事，而人类亦仍在此一喃喃学语之历程中。此历程，固未有底止，而语言之繁

多，亦终有不能与意义之繁多相应，而终有未为语言所确定之意义，及意义不确定之语言也。

至于克就语言之繁多而言，则此繁多，可由一语言之声形之屈曲之不同而致；亦可由语言之声形之大小、长短而致；又可由一语言之排列之先后之序，或如何组合之方式等而致。由语言之声形之屈曲、大小、长短，排列先后之序，如何组合之方式之不同，皆可表不同之意义；而一语言与另一语言之意义之是否相同，则一般说，乃依其是否可在由语言之组合所成之一句子中，某某地位上，互相代替的运用而定。由用以代替一语言之语言之多或少，则可见一语言之涵义之大或小。由此而语言虽只为一可感觉之声形之屈曲，然以此屈曲之亦有无定限的在时空中之变化方式，其大小长短，及排列组合之方式，有种种之可能，又有种种代替的运用，以见语言之涵义之大小等；而此语言之世界，亦即至为复杂，而可表人所知之极复杂的意义与意义之连结。人将其语言加以写出，而成一系列之字形，或加以说出，而成一系列之字声。此中之一一声形，各分占一段时空，由各分占一段时空，而有其互相排斥之地位。此人之将其心中所知之意义，说出写出，亦即将其一一布列在此时空中互相排斥之地位。其意义之相同者，则又可由重复某一语言以表示之，或以另一语言之意义之相同者代替之，或以写出说出之语言之声形之大小、长短，与其排列之次序、组合之方式之相同，加以表示。他人之理解其语言者，则循此说出写出之声形，在时空中各有互相排斥之地位，而可次序分别理解其意义，而使其所理解之意义，亦初为一互相排斥，而彼此不相混乱之意义。更由见此中有一字一声之重复、排列组合之方式之重复，与不同之语言之可互相代替的运用等处，知其所表之意义，亦有其相同而相通贯之处，而知其全部语言之所表，乃

一有异有同，而相通贯之一意义之系统。

由人之运用语言以表达意义，及人之理解语言之意义，皆必须有此“语言之声形在时空中各占一地位，而互相排斥”之事，然后人乃得次序表达或理解其所指或所表意义之异，及其异中之同。故此语言在时空中，有其互相排斥的地位，而互相分辨，乃吾人藉以表达其所分辨之意义之根据，亦他人之理解此分辨的意义之根据。此人之一一语言之声形，各为一可感觉者，而在可感觉之世界中，有其互相排斥之地位，以合为一系统，乃吾人所了解之意义，得系统的表达与被他人理解之根据。此中之语言声形与人所理解之意义之相似，唯在此二系统之形式的结构之相似，不在构成此系统之一一项目之相似。此语言系统中之项目，自只是诸语言自身之不同声形之不同屈曲。人所理解之意义之项目，则或为其他种种事物之不同的感觉性相，或为其他不同的抽象概念的意义，内心之情意意义等。自此二系统之诸项目，观其彼此不同，其间原无先天的对应关系，以直接的互相代表；则人之形成一语言之系统，以表意义之系统之事，唯是以此语言系统之形式或图格，对应于人所知之意义系统之形式或图格，而使吾人得通过前一图格，以达于后一图格者。人之语言之意义同者，可相代替而运用。其可相代替，即见人之可通过一语言以至于其他同义之语言。此人以一语言代替另一语言之时，一语言即可以此另一语言，为其所指之意义之所在。而一语言之意义，即亦可只在此同义之语言，而暂无其他。然由诸语言之可相代替，即见诸语言自身之声形之可相超越，每一语言皆只是人可通过之以达其他语言之一桥梁、一道路，而无独立实在性者。人之可以一语言代替其他语言，乃在表其意义之同一，则人欲知其意义之同一，亦必再通过此代替一语言之语言，以至于意义自身之了解。一切可互相代替

之语言之运用之目标，即仍归在表现此同一之意义。人之了解互相代替之语言，亦最后为对意义自身有了解时所通过，而为此意义自身之了解所代替，而更不见有语言；然后语言方为“完成其表现一意义，以传递于他人，并为他人所通过以了解其意义”之桥梁道路之功用。

循上文所说语言之桥梁道路之功用，以观人所以由种种口说手写之语言行为，以有此可感觉的在时空中存在之有声形屈曲之语言，更加以排列组合，以形成之语言的系统之故，则其目标只能是以此可感觉的，在时空存在的语言系统之形成，作人之消极的遮拨、销除在人之语言行为之外，人在时空中其他可感觉的行为，其他可感觉的事物之用，以使人得通过对此语言之声形之次第感觉，以至于其意义之表达与理解。此中语言为一感觉性的在时空中之存在，其所以对表达超感觉性之其他意义为必需，则在非有此感觉性的时空中存在之语言，不能消极的遮拨销除人在时空中其他感觉性的行为与其他感觉事物，于人之注意之外。盖欲拨除人之感觉性的行为与事物，于人注意之外，亦必须赖于其他感觉性之事物，加以代替。语言声形之为一系列之感觉性事物，即亦有此代替拨除其他感觉性事物之功用。人既说出写出一一语言、一一声形，以拨除代替其他事物，更注意于此声形之彼此互相排斥所成之图格，而次第通过之，以表达或理解不同之意义，人即可由感觉性的语言之声形之世界，以次第进入超感觉性之广大的意义之世界，亦次第超越于语言之声形世界之外矣。由此而吾人即可更说可感觉而具声形之语言之世界，为一存于感觉世界中之一“使人兼升于感觉世界之上，必须有之一媒介的世界”。其所以得成为媒介，则要在其存于感觉世界，即同时能遮拨销除其他感觉性之事物。至于一一语言之各有其声形之屈曲，其排列组合之

有不同而相排斥之诸方式，则见一一语言之有互相遮拨销除其言其义之用。故人正用某语言时，其余一切语言，无不可全部销归于无言无义，唯此正用之语言，乃有言而亦有义。人在由言，或以言代替言，以知其义而直思其义时，则言被通过被超越而只见义矣。综此所论，则此人之以相继之语言行为，以次第拨除其感觉性之行为与事物，可说为语言之第一度向。一一语言在时空中各有一分别而相排斥之地位，可说为语言之第二度向。而其自身之可由代替而终被通过而超越，或直接被通过而超越，以使人达其所表之意义之世界，即为语言之第三度向。故吾人亦必须自了解此语言之第一度向始，而至于其第二、第三度向之了解，然后知此语言之可使人由感觉性之世界，升进入超感觉性的意义世界之故。今专在此中之第三度之性向上看，则一语言之意义，初固可直接在可与之相代替之语言，而语言所指者，可只是一语言；人之运用了解一语言，亦可只是以语言说语言，由一语言以了解另一语言。此中亦有一语言世界中之自相通过，自相超越之事在。如经一道路，至另一道路，亦是通过道路。然互相代替之语言，全被通过后，在人未用语言之先，既用语言之后，仍有可直接了解，而为人所欲表达之种种意义自身之世界在。如一切道路之互相通过，必引至有一一之房屋人烟，而非道路之处也。

四、文学语言与艺术形象中之类与不类

吾人以上说语言之声形之互相排斥，以各居一时空地位，合以形成一图格，乃如道路之所以备人之通过之，以表达意义，了解意义。此中如纯自意义之表达了解看，则语言初所表者，若非人主观之情意等，恒为一个体事物之性相，而可用以判断此事

物之为如何者。人在知以某性相，判断事物，而形成一命题，而知其为真以后，则恒再思及此事物之其他性相，而更以语言表之；而语言之用，即皆可说在于一形成真命题。然吾人若专自人之运用语言，以表达心意中之义，或人之了解语言之义之途程中看，即如吾人在道路上，遥看此路所通往之房屋人烟，此时人之语言，即只遥指其所通达之处，而与之有一距离，其所通达者，亦可无前面之定限。吾将说此时之语言之用，即要在助人之形成一观景或观照境，而非判断所对之事物，以形成对事物之真命题。此亦如吾人之在途中，遥看其所通达至之房屋人烟，皆可助人成就一观景或观照境。此观照境或观景，又可说是一风景。就一语言之遥指其所通达处而观，一语言亦可形成一语言之风景。如自语言之形成一对事物之判断命题而言，则任何语言所表之概念思想，皆可由与其他语言意义之互相限制处看，说其为确定。而只将此确定之意义，附着于所判断之事物上看，则由此事物之具有同一意义为内容处，可知此判断之真。然对事物所具之其他意义，则用此语言说之，即又为假。于是一切语言之连于判断，即皆可形成真命题，亦可形成假命题。真假皆为一定，则此中无所谓风景。然吾人只以一语言遥指其所通达之意义，而尚未附着于一定之事物以成判断时，则一语言虽与其他语言之意义互相限制，然除此限制以外，皆此语言可自由运用之所。一语言至少可用于同一大类之各各小类事物，而在其未实际分别应用于此各各小类事物之一之时，即为可同时应用于此各各小类事物，而此各各小类事物，皆在其所可能通达之范围之内者。此一语言与其所表之观念概念或意义，有此可能通达之范围，此范围内隐涵不同之指向，以及于各各之小类事物，即可形成一观景。此一观景，即是此一语言所形成之风景。如人行于一道路，尚未实通到一家门前时，此道路

乃可通达各家门前者，而自此道路遥望各家之门，即形成一观景或一风景。故在人只提举一语言，以表一观念概念或意义，而不往形成判断命题之时，此语言自无一定的真假值，然非无意义。且其所包涵之意义反更多。此所包涵之意义，即其可能用以形成有种种真假值之判断命题的可能的意义。而吾人在如此提举一语言，以同时表此诸可能的意义，以形成一观景时，此语言之意义，唯受其他语言之意义之限制，而其自身之意义，亦可限制其他语言之意义。此一语言之运用，其价值，亦即可说唯在以之限制其他语言之运用，消极的遮拨消除其他语言之运用，使其他语言之意义，不得出现于其心意，以形成其自身之观景、自身之可能的意义之凸显于其心意，而无其他。此中，人不有此语言之运用，不能遮拨消除掉其他语言之运用，亦不能形成有此观景之心意，亦无对此可能意义之平等的观照，而此语言之运用，即为形成此观照之所必需。

然吾人只提举一语言，而不用之以形成判断命题，在人之日常生活中，乃一至难之事，如人人继续行于道，必抵于一家门前。人在日常生活中，一语言概念观念之意义，恒在指特定之事物。此乃由人之日常生活，恒向在对特定事物有知识，而与之更发生行为上之关系，而由之以达其行为上之目的。由此而吾人欲只提举语言以成其心灵之观照，遂有赖于同时提举若干之语言，使其自相结合，以合显一观照境，而一一皆不使其意义着于特定之事物，以形成一一之判断命题，亦不由此判断命题之真妄，以决定其可否应用。此即是由一般之文字语言，发展为文学的文字语言之原始。此一般之文字语言，所以能发展为文学的文字语言，以形成观照境，亦依于一一文字语言之本性，原有可一一提举，以形成一一观照境之效用之故也。

在文学的文字语言之中，吾人通常多用表示具体境相之形容辞、动辞、名辞，而罕用表示抽象概念之语言。此非以抽象概念之语言，决不能用。如一多同异之字，在文学语言中，亦能用。此唯是由于一表示抽象概念之语言，其意义自始由其他语言之种种限制规定而形成。于是其直接所指所表者，亦即可只是其他语言，而不能直接通达于种种实际事物之自身。一具体事物之形容辞、动辞、名辞，则可通达于种种实际事物之自身。既可通达，今又不用之以形成一一着实于某实际事物之判断命题，则此类之语言之自相连结，即同时互相支持，以形成一观景，合以提举起，而包涵住此诸语言之可能的意义，而摄之于有此观景之心意之中。故在一文学的语言中之山水花草之语言，一方不可以抽象的三角形、圆形之概念之语言代替；一方亦非用以判断某一个体之山水花草之类概念的语言；而是一位于个体事物与抽象概念之间，以表某某类之物之性相等，而悬空提起，如上不在天、下不在田之语言。此诸语言之自相连结，则又上足阻止吾人用抽象概念之语言，以分解此诸具体性相，成一一抽象的意义之和；亦下阻止吾人之用以形成对特定事物之判断。此诸语言之可互相连结，则由诸语言所表之物之性相等，虽不同于实物之类，亦原可彼此自相为类，如游绿飞红，虽不属于物，而可自相为类；吾人之心意，即可沿此自相类之诸性相，以往来于其中，合以为其心意所运之境或一意境，亦一观照境。而此一意境，观照境，亦即此心灵所自成之一观景，或风景，而亦可说为由此文学语言所形成者也。

此种文学语言之必能形成一意境、观照境、观景或风景，而其中必有自相类之诸性相，使人之心意得往来于其中，可姑由中国文学中之比兴之义以说。文学之意境、观景或观照境之形成，初皆始自一人之心意，兴起于特定事物之上。此兴起，为一“人之

情意之由特定事物，而升至一观景或意境之形成”之一活动。此观景或意境中，必有相类之事物之性相，互相照映，以支持此意境观景之存在。此即是比。然此意境观景中，虽有相类之事物之性相之存在，而又不容人将其相类之处，加以抽象而出，以形成一抽象之概念。故其中之相类之诸事物，恒必兼有不相类之处，而其不相类之处，如又可更分别与同在此意境中其他事物相类，使此中之各事物之性相，互为相类，亦互为不相类。^①乃不得以其只有相类，而化为一抽象概念之内容；亦不得以其不相类，而只分^②散为——特殊之个体事物。而以其相类，使诸性相互相通达；以其不相类，使诸性相不相混融，而互相支持贯通，亦彼此撑开，各居其位。则此中即有“种种心意所知之种种性相之互相照映，而其中如有一空间之境，存于其中”之“意境”之形成，以为文学心灵往来于其中之一观景，亦此中之文学语言所形成之一风景。而此一意境或观景、风景，又即一文学心灵的观照心所运行观照之境也。

此种文学心灵的意境观景中，有由种种文学语言所显示之种种性相之“相类者，兼为不相类”之互相照映之情形，亦如一切艺术所造成之形象，一切美的境界中，皆有种种性相之“相类者兼为不相类”之情形。凡此美的境界中，其相类而兼为不相类之形象性相，愈似不相类，而更可于短时空之中，突见其相类，或似相类，而亦可于一短时空之中，突见其不相类；即能使人对其相类与不相类，皆加以凸显，而使人之心意，恒得不断兴起于此

① 此上所说如嫌抽象，则我可改喻文学心灵之境界，如有朵朵由天外飞（转下页）

②（接上页）来之不同之花，同结在枝头。枝头喻相类，不同之花喻不相类。苏东坡词“水是眼波横，山是眉峰聚”。水与眼波相似，亦不似，山与眉峰相似，亦不似，即皆相类复不类。诗人之心即往来于此山与眉峰、水与眼波之类与不类间也。

本书中不便多举具体之例证详论。读者可参阅拙著《中华人文与当今世界》（卷上）“论文学意识之本性”，其所论较详。

相类与不相类之更迭出现之中。此其文艺之境界中之性相，即愈丰富而强烈，而近乎壮美。反之，若此中之相类与不相类，愈为隐微而不显著，其在性相之意义上，时空之距离上之相类，若只为遥相类；其不相类亦若只为遥不相类者，则此境相之相类，若愈宽闲而柔和，而属乎优美。此种文学艺术境界之种种复杂之情形，则非今所能及。要之，一文学艺术作品，必表现某一类之境界，而此一境界中，亦必自有种种相类而兼不相类，方能烘托出一独立存在之美的意境，应无可疑。

在艺术中，吾人将特提出音乐，以见人之对相类而兼不相类之境相之观照，乃依于一深藏于人之心灵生命存在中，非判断性的对相类兼不相类之直观。音乐之境，乃声音之境。然音乐中之乐音，非一般之声音，而为其振动数互有一定的单纯比例数之声音。如十二律之乐音之振动数，即一一皆为另一乐音之减三分之一，或加三分之一，而有三与二或三与四之比例者。今姑不论各乐音所成之具旋律与和声之乐曲之种种复杂情形，即此十二律之乐音之有此相互间之声音振动数之单纯比例，何以可为人之听觉所直感，而知其为乐音，而取之以形成种种复杂之乐曲，即为一值思索之一问题。此人之听觉，固初不知今物理学之声学中所知之种种振动数。人之以乐管之长短大小之比例，表其乐音之振动数之比例，亦是后于人之知乐音之事。此乐管之长短大小之比例，可以一视觉所见之量度之具测量而定。此易理解。然人初何以只凭听觉，即能于人之口或能发声之物，所发出之无数之声，其振动数有三比二，或三比四之比例者，感其为乐音，而加以挑出，以别于其他之声音，而合之以成乐曲，则难于理解。此中唯有假定：人闻其振动数有此简单之比例之乐音时，人之心灵或生命，乃是一方感其所听之音，一方直观其振动数间之简单比例关系，然后

能挑出其有此简单之比例之乐音，以成五音十二律。然此人之听音之事，乃在时间前后相续历程之中，其先所听之音必过去，然后能听后来之音。则此人之次第听前后之音，而直观其比例关系，必待人之同时将其前后所听之音，置于一平等之地位，而以所听之乐音自身之高度（即其振动数之多少之度），为一单位，与另一乐音之高度，互相比较，而观其所余之高度，更以此所余高度为单位，以分别量此二乐音，然后能直观及其间有二比三，或三比四之关系之存在者，而一一挑取之，以成五音十二律之乐音。此中之乐音之比例，如为二比三，则以此三中，包涵有二，而在此包涵二之一点上，与二相类；又在比二多二分之一之一点上，与二不相类。如比例为三比四，则四在其包涵有三之一点上，与三为相类，又在其比三多三分之一之一点上，与三不相类。此十二乐音中之每一乐音，即以其对其他乐音之多二分之一，或多三分之一，或少二分之一，少三分之一，以次序形成。则此一一之音在其皆对邻近之音，有此多或少三分之一或二分之一，或互有二与三或三与四之比例上，又皆相类。此十二乐音，即本身为一互为相类兼不相类之一系统。而人之能于所听之音，加以挑取，以成此十二律之乐音，即见人之能直观其中之比例关系之事，同时亦为能直观其中相类不相类之关系之事。此一直观，不本于人之自觉的思想，便唯本于人之心灵生命存在，自有此一超思想而直观此比例关系，直观此类兼不类，而依之以进行，以知此音乐境界之能力，亦证人之心灵与生命存在，皆同有此“能直观任何艺术文学境界中之事物形象之类兼不类”之能力。人之文学艺术上之天才，即其此直观之能力特强，而非常人之所能及者也。

第十四章 观照凌虚境——观意义界（中）

五、数学中之美与数之意义与数之构造

上述人之文学艺术中之观照境之形成，在人之能直观一切类兼不类之性相。在音乐中人之能直感乐音之振动数之比例，即直观其类兼不类，而最见艺术境界之连于数。然其他在建筑、图画、雕刻中之形象之大小比例，亦莫不连于数。文学中一字之重复，与字句之长短、音节、韵律，亦莫不连于数。吾人于数之所以为数，亦即可连于文学艺术之观照与审美中之类兼不类之义，以说之。

人所形成之数，初为次序加一于零所成之一、二、三、四……自然数之系列。自此系列由加一而成看，则数之形成，乃在一历时间之思想构造历程中形成。人对已成之数，更次第加以应用之历程，与可应用数于其上之客观事物，次第为人所感觉，皆在一时间历程中。故康德与今直觉派数学哲学，皆以数连于时间。然此数之形成之序，乃依一逻辑上理性上之先后，如必先一而后二。而数之应用之序，则可为主观心理上任意之先后，如先用二，而后再用一亦可。而事物被感觉之先后，更可颠倒，如可先感觉为二之物，后感觉为一之物。此三者之形成之时间次序，即彼此不同，而此中之数之是一者恒是一，是二者恒是二。此即见数之为类之意义，乃可贯通于不同之时间之序，而见其超时间之序的意义；亦见数之先后之序，可直依逻辑理性而说，为理性之序，乃可不连

时间而说，亦可不连主观心理与客观事物之时间之序而说者。知此，已可使人于数之类，数之序，只视若内外无所附着之观照心灵之所对，若凌虚而自在于一数之世界中者矣。

人依理性之序，而形成各类之数后，即可用之以定一类物中之个体物之数，吾人于依类成化境之论数，即以数之此义为中心而论。此为数之哲学之一面。数之哲学之另一面，则为关于不同类之数之如何次第构成，其次第构成之历程之相类处不相类处何在，表数之关系之数学之公式如何形成，以使数之种种运算成为可能之问题者。在前一面之数之哲学中，以数之指个体物之意义为中心，故可论之于依类成化境。在后一面之数之哲学中，则初唯以种种数之如何构成，与其关系，为所观，而于数亦不须连于人心中其他类概念，而有之指物的意义以说，则种种之数，只存于一观照凌虚境矣。

于此观照凌虚境中论数，更欲与上文之论美感之连于数之比例者，相衔接，吾当首说：人观数所自有之相类兼不相类之情形，即可形成二美感，如西哲之普恩加费、怀特海，所已言及；而数之自身，亦可说有美与不美，或不同意义之美与不美之别。自然数之系列，依加一而次第形成者，其中亦有同时可视为依数之相乘以形成者。此数之由相乘以成数，即各以其自身之数，为其他“数之类”之数。如三乘四，即谓有三个四之类，四乘三，即四个三之类。一切数之相乘所成之数，即类与类之相乘所成之数。由此“数之相乘所成之数”，亦为在自然数之系列中之数，则吾人既已有由加一以形成自然数之系列，更有由数之相乘所成之数之类之后，亦可含此加与乘二者，以观自然数之系列之形成。则吾人可说：由加一于零以成一，为次序成数之始。而一乘一仍为一。再加一于此一，或加一于一乘一，皆成二。而以二乘一，或一乘二，

亦只成二。于此二，再加一，则成三，更加一成四。然此四亦可视为二乘二所成，三可视为三乘一所成。于四加一成五，五亦可视为由二乘二加一所成。五加一成六，六亦可视为二乘二加二所成，或二乘三所成，……。则数由次第加一而成者，皆可说为乘数或加一于乘数之所成。此中凡可说数由乘而成之处，皆可说数为上述之类之类。然加一数于一数所成之数，则或只等于一乘其自身所成之数，或兼等于其他二数之相乘所成之数。此数之只等于以一乘其自身所成之数者，为素数，而其兼等于其他二数之相乘所成之数者，为非素数。一素数不等于其他二数相乘所成之数，即不与其他二数之乘积相类，而只自为一数之类，则其所涵之“类”之意义少。非素数则其自身为一类，又与其他数之乘积相等而相类，则其所涵之“类”之义多；而一数之愈能为不同之数之乘积者，其所涵之类之义愈多。当一数为不同数之乘积时，此不同之数，互不相同，而各为一类；然其乘积同，又为相类。故一数为不同数之乘积之涵义中，有此“不同数”之“不同类”，亦有“其乘积同为此数”之“同类”，而其涵义中，即兼有此“不同类”之义与“同类”之义。如十二为三与四之乘积，即三个四之类，或四个三之类，又为二与六之乘积，即二个六之类，六个二之类。则十二之涵义中，包涵其为三个四之类，与二个六之类等不同类之涵义。此二个六与三个四之乘积，又同为十二，而有同类之涵义。若吾人更自此“十二为二乘六”中之六而言，又可说六为二个三之类。于是此十二即为二个“二个三”之乘积。在十二以前之数中，唯十二能包涵此“为各种不同类之乘积”之不同类的意义，与“同为其乘积”之一同类的意义。吾人说一文学艺术境相中，所包涵之类兼不类之意义最多者，亦最堪为观照心之所运之境，而其境亦可称为更美。则十二之数，即可说为较以前

之数，皆更堪为观照心之所运，而为较其前之数为更美者也。

上说凡为他数之乘积之数，皆外与他数之乘积相类，而具更多之类的意义者，而于一乘积之数，加一数以使之成一素数，即只自为一类，而所具之类的意义即最少者，则素数似为最不堪为观照心之所运，其自身若无美的意义者。凡素数皆由加一数于一为乘积之数所成。加一数于乘积之数，即可使其不复成为乘积之数，而只自成一类，更外无所类之素数。则此加一数于乘积之数，即一使外有所类之数，不成外有所类之数，以自成一类之原理。然此加一数于乘积之数，以新创一外无所类，自成一类之数，亦正为数之有不同之类之创造的原理，亦即数之世界之一创造之原理。有此加一数于乘积之数之事，以使不同类之素数，得次第创出，而皆如鹤立鸡群于数之世界，亦同时为使数之世界之全体中，有更多之同为数者，而又不同其所以为数之意义者。此亦即使数之世界之全体，有更多之美者也。

吾人上谓在自然数之系列中，有兼为他数之乘积，而外有所类之数，亦有外无所类，自成一类之素数。凡为他数之乘积之数，即由他数之相乘而成，素数则必由加而成。然由加而成之素数，亦可减其所加，以成一为他数之乘积之数。而由他数相乘而成之数，亦可由减若干之数，以成素数；更可由观其所自来之相乘之数，而除以其中之相乘之数之一个，或一个以上，以归于一不可更除之素数。于是此一自然数之世界中之一切数，即可由此加减乘除，以互相转化为素数与非素数，亦即互相转化为外有所类之数，或外无所类而自成一类之数者。此数之可由加减乘除而相转化，即合以形成数之世界中，相类者与不相类者之互成其类之一大美，而可供人之观照心之加以观照者。若万物莫不有数，万物之数莫不可由万物之互相接触感通而变化，亦由加减乘除其数，以相转化；

则此万物中之一切变化，皆同有此可观照之大美。凡万物之一切形相与任何性相，有其类与不类之互相转化之处，亦无不可本此观照心，以见其有此大美。此整个之有数有类之相转化之世界，即可全化为观照境，而见有天地之大美之无乎不在矣。

然此中吾人不拟更论万物之形象等之类与不类之相转化，唯拟更稍说人之数学的心灵之运于由加减乘除，以使数之类与不类，互相转化，以见其不类而类，即一观照心之所运之义。人之数学的心灵，初所形成之自然数之系列，原为正数之整数之系列。人由此自然数之系列，更构造出负数、分数、小数、乘方数、开方数、虚数、代数、函数、无理数等，皆与此正数之整数，为不同类之数。然此不同类之数，又皆实依于为正数之整数之自然数之系列所构造出，而同为数之类。如所谓负数之构造出，吾人即可说乃原于自然数系列之数项中，后一项与其前之项之有一反关系。如二由一加一成，二对一之关系为多一。二于一所多之一，为正一。正一之数为正数。一对二之关系为少一，一对二即负一。此负一之数，即为负数。而此负一之数，亦即是本于此一对二之关系为负一所构造出。然吾人亦可说所谓正数，即对任何数之正面的加以肯定，而连此肯定，以观此所肯定之数之所成；负数即对任何数加以否定，而连此否定，以观此所否定之数之所成。任何数皆有一负数，而全部之负数之数，与全部之正数之正数相等，以各成一类，而其相等，则又见其数之数为同类。是即正负数之间，互为不同类，而又同类也。

至于所谓分数，则异于吾人之自然数之为一整全之整数，而是由分一整数所构成。一整数之可分，则由整数之原可说为由合而成，即一之数，亦可说为合“一”与“零”或“一”乘“一”而成。合诸数以成一数，为合数类之数，以生一类之数。分一数以

成诸数，则为由一类之数，以生多类之数。此分与合之事，不同其类，而合之方式与分之方式，则可互相对应，其方式之数又可相同，而同类。此中即见有合数与分数之不同类而同类。

至于有分子分母之分数式，则可说为表分子分母间之一种关系者。纯自此关系看，亦可不问此分子式中之分子，是否可为分母所除尽。此分母之数，往除分子之数，只代表此分母之数之将此分子之数，视为一整个之数，而欲由之分出若干数之一活动。此一活动，则与对此分子再乘以此数，而合为一数之活动，为异类之活动。然吾人却可说，凡以一分母除分子，所代表之数，如 $\frac{n}{m}$ ，即是再以 m 乘之，而等于 n 之数。而任何分数之为以一数除一数者，皆此中之除数之再化为乘数，而以之乘由此除所得之数，即成一原非分数之被除数者。于是一切分数，即皆可转化为非分数之被除数，而见分数与非分数可由此转化，而由不同类，以成为同类。

至于小数之所以为小数，原由整数之分为同等之单位而成。整数之所以可分为小数，则原由整数之诸单位合为一大数时，以大数之单位观其所由合成之诸单位，即可视之为小数。如说百为十个十，即以十为一单位，而此十所由合成之整数，即皆可视作小数。因一大数之单位，可以其所由合成之诸单位，为其小数，则任何吾人初视为大数之一单位之整数，亦可类同此大数，而视为其诸更小之数之单位，即小数所合成。故此小数之形成，亦即无异本此大数之由较小单位合成之性质，以观此较小单位之亦由其更小单位所合成而有。大数可更有其大数，而小数即亦可更有其小数，则此大数与小数虽不同，然其各有其更大之大数，亦各有其更小之小数，亦未尝不同，而同为有其大数与小数之类之数。而

大数之可由分而成小数，与小数之可由合而成大数，则见其不同类，而可由此分合，以转化为同类。

至于所谓乘方数，则为乘数中特殊的一种，即数之自乘数。此乘方数之所以有特殊之地位，则在其乃由一类之数之自身乘其自身而成，而非由异类之数相乘而成。故其所由成之数之类，可称为一纯类。开方数之可开尽者，即皆见其为只包涵此纯类之数者。乘方数与开方数不同类，而皆为依此方而立之类，亦可由开方或乘方，以互相转化，而见其为同类者也。

此外有所谓代数。此为以一数之符号如 x 、 y ，代任何数之数。此乃由于一切数皆数之类，故皆可以代数代之。然各数之类彼此不同，故有代数中之不同之项，以表其所代之数之类之不同。一切数学之演算，与代数之演算，则同在由对数之加减乘除，以知其可等于其他之数，亦即同在由加减乘除，以化出其他之数。而任何数之两端，以等式连结者，皆表其两端之数为同一值，即同一值之数之类。然除一数项之等于其自身之等式外，任何等式之两端之数项，又皆初不同其类，唯有由分别在两端中之加减乘除之运作，所合成之演算，得形成一数项等于其自身之等式，而见两端之数项，初互不相同者，自始为同一值之数。在未有此演算之前，此两端之数项显然不同，即互为不同类。唯由此演算，乃形成一数项等于其自身之等式，而见其为同一值之数，而为同类。是见此数学演算，即于不同类之数项，对之有加减乘除之运作，以见其等于何数，或与何数为同一值，而与之之为同类之事。是亦即于不同类者见其得归于同类之事也。

至于数学中所谓函数，则为表一数之值之随他数之值而变。他数可为一常项，其函数则为一变项。若以一常项与一变项相连，即有不定之函值。若以一定之函值为一常项，则此常项又可为与诸

不同变项相连之共同函值。由此而任何常项之数，皆可由其运于变项之数，而以不同之数为其函值。而任何数亦皆可为诸不同变项所相连之共同函值。而此中凡有函值之相等，即皆有数之类之同。而凡有常项与变项之不同，皆有数之类之异，而函数之演算，即皆由数之类之不同，而见其同类之演算也。

此外，在数中又有所谓无理数。无理数即不为“一切分数之平方”之数，亦即不能以一数与他数之比例表示之数。凡数与他数有一定之比例，其平方根亦有一定之比例之数者，即可分别加以开方，而见其根有一定比例，而可以分数表其比例之数者。如4与9即可分别开方，见其根之比例为二比三，即4之根为9之根之 $\frac{2}{3}$ 。一切凡可由开方，而得其根之比例者，皆可以分数表之。而一切分数之系列，即表示一数之系列，与另一数之系列，其一项之平方根，有一定比例关系存在之系列。然除此一切可能的分数之系列之外，尚有不可以分数表示之数，即为无理数。此即一切数之平方根，与其他数之平方根不成比例者之数。如2、3、5之平方根之 $\sqrt{2}$ 、 $\sqrt{3}$ 、 $\sqrt{5}$ ……数，彼此间即不成比例。然此类之数虽不成比例，然亦有大小之关系，如 $\sqrt{2}$ 小于 $\sqrt{3}$ ， $\sqrt{3}$ 小于 $\sqrt{5}$ ，有如分数之系列中之诸分数，有大小之关系。由此而一无理数，亦应一一在分数之系列之一一项间，有其一定之地位。如 $\sqrt{2}$ 小于 $1\frac{1}{2}$ ，大于 $1\frac{1}{4}$ ，则其地位应在 $1\frac{1}{2}$ 与 $1\frac{1}{4}$ 间。于是，此无理数之依大小而成一系列之数，亦应与分数之依大小而成一系列之数，可合为一系列之数，以观其关系。昔之数学家说此无理数之系列与分数之系列之关系者，恒视无理数之系列中之一一无理数，为诸有理数之分数之系列之极限。今之数学家则以唯于分数之系列之自身，可言极限。一一分数，皆可为其上段或下段

之分数之系列之极限。数之系列之有极限者，即其数之系列，可说为有边界（Boundary）者。一有理数之分数之系列，即其系列中之项，皆可为其上段下段之数之极限，而其数之系列皆有一边界者。无理数之系列，则为无此所谓极限，亦无边界，而与有理数同为数之系列者。缘此而人可论此无理数与有理数之不相类而相类之诸关系等。

然吾意欲论此有理数与无理数之类与不类之关系，不如追问至此无理数之所以产生之根原而论。此无理数之所以产生，唯以有开方开不尽之数。因开方开不尽，故其与其他开方开不尽或开得尽之数之一定比例，即不得而说。既无一定比例可说，亦自不能以分数表其与其他数比例关系。数中之所以有开方开不尽之数，而吾人又设定其有方根者，唯以吾人将开方之一数学的运作，亦加于其数而来。此又唯由吾人于一切数，皆同视为一数，数有可开方而有方根者，则任何数便似当同可视为有一方根者。然数中实有开方开不尽之数，则吾人亦实非必须定一切数，皆有其方根，更非必需设定其方根之有一定比例，而可以分数表之。此数中之有开方开不尽之数，可溯原于自然数系列之形成，其由加一于零次第形成者，固亦有同时为由数之相乘或数之自乘而成者，然加一于零次第形成之数，必加至某阶段，乃出现一数，兼为由数之相乘而成者；数之由相乘而成，又不必为由数之自乘而成者。凡非由数之自乘而成之数，则初皆可视为一开方必开不尽之数。以其原非乘方之所成，开方即乘方之反关系故。如自然数之一、二、三，皆加一于零而成，不可径说三由三乘一成，二由二乘一成，一由一乘一成，此必先预设三、二、一故。唯加一于三成四，此四乃同时兼为二乘二、或二自乘之所成。又必加一于四成五，再加一于五成六，六乃兼为二乘三所成。更必加一于六成七，加一

于七成八，加一于八成九，九乃兼可视为三乘三或三自乘之所成。此中凡对一数加一，必继续加至等于一数之阶段，乃得一可兼视为二数相乘之数。如对二加一成三，三非二数相乘而成之数。对二必加一，再加一，即加二，乃得四，方兼为二与二之相乘之数。对三则必加一，加一，再加一，即加三，乃得六，方兼为二与三之相乘之数。故由加一而成之数，兼为二数之相乘数者，即少于由加一而成之数之不为乘数者。至为二数之相乘数，而兼为自乘数者，则必待此二相乘数中之一，次第加一，至成一等于其自身之数，乃有一自乘数。如对三可乘以一，仍是三。乘以一加一，即乘以二，则是六。乘以一加一加一即乘以三，方为三之自乘数之九。故为二数之相乘数者，亦不必为自乘之乘方数。于一乘方数，如再加一而未至形成另一乘方数之时，则其所成之数，皆非乘方数，亦皆开方开不尽之数。凡对此等数，设定之为可开方者，则其方根皆为无理数。此开方开不尽之数，既有大小而成一系列，则其设定之方根，自亦可说有大小，而成一系列。然其方根间，则必不能有以确定分数表示之比例。因其原非由确定之数乘方而成之数，其方根自不能有确定比例也。由此以看此所设定为开方开不尽之数之方根，所成之无理数之系列，自为不同于分数比例数之为有理数，之另一种数之系列。而此数之系列之有大小，与其中之数之所以多于有理数之系列中之数，则纯由其所自产生而为此方根之乘方之诸原数之有大小，而在此诸原数所在之系列中，为乘方之数者，本少于不为乘方之数者而来。此一无理数之系列之设定为有，唯由吾人之设定任何数皆可为有方根之数，亦可视为由乘方之数而来之故。此任何数之可视为一乘方之数，若更溯其本，即当说为由此不为乘方之数，皆原可视为一乘方之数，加某数而成，而其中亦包涵有一为数之乘方之意义在。故开方开不

尽之数，亦可开之为“某数之乘方，再加另一开不尽之方根”，如6可开为 $\sqrt{2^2+2}$ 。依此以比较开方开不尽之数之方根之大小，而排之于一系列之中，则此系列中之数，即虽有次第之大小关系，而无比例关系，亦为不能以分数表其比例关系之数之系列矣。

总此上所说以论无理数之系列，其所以产生之理，即根柢上只在数之系列中之数，有乘方数，亦有非乘方数，乘方数之可由加一数，成一非乘方数。此则更可追原于由加而成之数，原非皆兼由乘或乘方而成者，而由乘而成之数，亦非必兼由自乘或乘方而成者。亦即由于同为数之类者，其数之“由加一以依序而成”之类者，非必为“由数之相乘或自乘而成”之数之类；而同由乘而成之数之类，其由二不同之数相乘而成者，亦非必由自乘而成之数之类。此中唯数之为由自乘而成者，方为一可开方数，故可开方之数少，不可开方之数多，而其多少，亦不相类也。

此外数中更有虚数。此虚数者，即为负数之平方根之数，如 $\sqrt{-1}$ 之类。依正数之乘方为正数，负数之乘方亦为正数，而一正数之方根，可为正数或负数。一负数之方根，则既不能为正数，亦不能为负数，即为一想象中之虚数。然人之所以谓有此虚数，唯由吾人于正数既谓其可开方，负数与正数同为数，便应亦可开方。负数与正数之所以同为数者，以负数皆可说由正数而来。于任何正数，如吾人以之减其较大之数，即对此较大之数为负某数者，如 $2-3=-1$ ，则二对三为负一之数。负数既由正数来，以同为数，正数既可开方，负数亦应可开方。由此有虚数。如 $x^2+1=0$ 则 $x^2=-1$ 而 $x=\sqrt{-1}$ 。此所谓 -1 ，若不对其他零以外之数而说，即直对零而为 -1 。此对零而为 -1 之数中之1，再设定为可开方者时，此1可说为1之正乘方数，而负一即负此一正乘方数。如一正乘方数可理解，则负此一正乘方数，亦可理解。此中所负者，乃

正乘方数之 1。此正乘方数之 1，原可开方而得 1，则此所负者，非不能自开方，而以 1 为其根。盖此中之开方，原非对负号之自身而开方，乃对所负之数而开方。此所负之数，既自为正乘方数，则将此负号连上而成之数，即应亦为一可开方之数。而此 -1 之可开方，即与其他正数之可开方为相类，而只在其为负，与其他正数之为正不相类而已。然一切正数，既皆可视作对大于其数之他数，为一负数，则一切为正数之平方根之实数，与为负数之平方根之虚数，亦可互相转换，以成一数学之演算，并于此演算之历程，见其数值之在何情形为相等而相类。而实数与虚数，即相类而不相类，亦可由不相类而见其相类者矣。

六、数学与观照凌虚境

吾人以上说数有种种不同之类，而此不同类之数，可于数学之演算历程中，见其值之等于其他类之数之值，即在其同此值之一点上，见其相类。此乃一数学演算中，人所共知之一事实。人依公式而进行。数学之演算，皆可发现一数之等于“对其他数更加减乘除以其他之数，所成之数”。如数之有大小之差别者，皆可由加或减此中之差别，以化为二彼此相等之数值。凡对彼此相等之数值，加以移项，而使之自相减，莫不可等于零。一切数学公式，亦皆在“可成为一等值之公式，与可移项，而自相减，以见其等于零”一点上，以同属于数学公式之类。则一切依数学公式而演算之事，皆是化数之不同类者，而使之成为等值，而同属此等值之数之类，亦同属于形成一等值公式之数之类，并同属于可由移项，以见其可自相减，以等于零之类之事；即皆是化不同类之数为同类之数之事。吾人若本此一观点，以看人之一切数之演

算，与在数之演算历程中之数之世界，则此整个之数之世界，即为一吾人由观照数之关系，而依之以演算，以见其“不相类者，皆可化为相类，相类者皆由不相类者来”之一“无穷的，由不相类而相类，而相类者自其由不相类来处看，又不相类”，之一“类与不类、相与为类，而其相类者，又皆可由相减，以等于数之零”之一世界。于是一切数之演算之事，皆可说是“出没升降于一零之世界中”之事。此零是数之世界中之零。数之世界中之零，有其特定之意义，但亦是“其中无任何数量之具体事物存在”之零，故零之义连于空类^①。自零之中无任何数量之具体事物存在，而连于空类而言，此零即是“一切具体事物世界不存在于此”之表示。此零中，亦即有“此具体事物世界于此不存在，而为虚、为空”之一意义。则此零，不只为零之一数，数之世界中之一数；亦为有“具体事物存在于此为虚为空”之一意义，而为有“在一切具体事物世界之外之上之一虚一空”之一意义之零。若一切数之演算之事，皆可视为在零中升降出没，则一切数之演算，即依于此零之有此具体事物世界，于此为“空”为“虚”之意义。若此人之一切知种种数，而为种种数之演算之事，皆依于人之观照数之关系而有，则此一切知数，为数之演算之事，皆依于此一观照而有；而由此一观照而知数，为数之演算之事，亦皆凌于此“虚”此“空”之上，而皆属于一观照凌虚境中。吾人今依此数与其演算，皆属于此观照凌虚境而言，则数之世界不得说为只依存于一客观的现实事物之世界，如经验的实在论者之所说；亦不得说其属一超现实之柏拉图式的客观世界，又不得说为纯由人之主观构造而

^① 罗素《数学原理》(Principles of mathematics)第二十二章一八七页论零，乃自特殊数量之否定上说。而论零之连于空类，则谓：因量之体积(Magnitude)无为零者，故零量之类即空类云云。

成，复不得说为只是人依其对数之概念与名项符号之定义及若干公认之设定，依若干推演规则，而形成之符号系统；而唯当视为属于此观照凌虚境之一世界。

此数之世界之所以不得说为只依存于客观现实事物之世界者，以数明非存在事物。吾人以数指物作判断，亦不同于以对其他事物之所经验性相之概念作判断。以任何其他之对事物所经验性相作判断，于所判断之事物自身之内容，即有所合，亦有所不合。合处此概念可用，而可形成真判断、真命题；不合处则不可用，用之必成假判断、假命题。然以数作判断，则对事物之任何内容，皆可说有数。任一内容，总是一内容，则至少皆同可对之说“一”。若内容为二，则对之可说二。无论事物有多少内容，与其内容如何变，吾人皆可说有数以说之。故数之可用，不依于事物之有何内容，只依于其有内容。用一数以判断一事物之内容之数，固亦可假，然一数用之而得假者，人恒可转而自行构造出他数而用之以得真。然一经验概念若用于一事物而假，则必待人本其继起经验，方有其他经验概念之形成，可用之而得真。经验概念不能由人自行构造。即此已足证明数之概念，不同于一般经验概念，而自其可用于任何内容之事物，又不待此内容之经验，即可容人自行构造言，即为先验的概念。

由数可由人自行构造，而可用于有任何内容之事物，故当吾人以一数，判断一事物之内容中之数时，此数之概念，可永不为一黏附于事物之概念。如吾人以一经验概念判断事物，此经验概念可黏附于一事物，以其内容可即事物之属性故。但吾人以一数如“二”判断一事物，如谓一事物之数为二，则此二不为此中任一事物之属性，而可只说此“二”为“此二事物”，与“其他亦为二之事物”之相类之处。故吾人于说二事物为二之后，可更以此

“二”说其数为二之任何事物，而此“二”，即不能黏附于任何事物，以为事物之属性。故当吾人提举一数之概念如二之时，吾人可以此二看待任何其数为二之事物之类，而用之；用之之后，亦恒有其可再用之地。其有可再用之地，而不实际上再用之，则此二，即只为人可凭之以观一切其数为“二”之事物，而不观此其数为二之“事物”本身之一“凌空之二”。此“凌空之二”，自是与一切为二事物之“二”，为同一之“二”，而此“一切为二之事物之二”，即皆为“凌空之二”所照及，而此中之事物，却非此凌空之二之所触及者。因吾人可只注意有此“凌空之二”，“一切为二之事物之二”，而不注意于此为二之一切事物故。由此而吾人之思一凌空之二而观之，即可形成以此二，观照一切为二之事物之二，而不触，亦不着此中事物之观照境，或方着之，亦即更透过之之观照境。此即如人之专持二以观物者，可于世界处处见有二物之相对之事，亦时时于以二说其所已见之二物之后，更提举此二，以观其外之物。而哲学中单纯的二元论者^①，即时以二观任何物，亦不着于所已观之一切物，恒能使此二不黏附于此已观之物而透过之，更本之以观其外之物者。人可有二元论之哲学，遇物即分之谓二，亦可有三元、四元论之哲学。为四元论之哲学者，如邵康节，即尝自言其见物，即分之谓四片。此人之可只提举一数，以观一切物，而不着于物，即见此提举一数之心灵，在一切物之上层面。其不着物，而能观物，而又能透过物，更提举此数以观他物；则见其所观之物，对之恒为一透明之物，而其所正观与可能观之物，对之如恒在一遥相距之境，以似实而虚者。由此而吾人可说凡人之提举一数，以如此观世界之物，其心灵在一

^① 如二元论为心物二元论、灵肉二元论，则二有所黏附，非单纯之二元论矣。

观照凌虚境。在此观照凌虚境，人可自其所观者，皆可透过而为透明，以说此世界中除此数之外，更无实物，而此世界亦为只有此数之一无实而自凌虚之一世界。吾人若欲以各种不同之数，观此世界，此世界亦为只有此一切数而无实之世界，而整个之世界，即可化为似只充满此一切数之一世界。此当为辟萨各拉斯等，以世界唯有数之哲学之真实的立根之处。

人之只以数观世界者，世界虽无实，然当人自反观其以数观世界时，则初必以此数为实。吾人可本种种数，以观世界，则此种种数皆实。由此而可形成一柏拉图式之以数之世界为超现实事物之世界，而自为一超越实在世界之思想。

此种数之世界之为一超越的实在世界之思想之根据，在人虽可由构造而生数，如由次第加一于零而成二、三等，然此人所构造之数既成之后，人立即可发见其各是其自身，亦可发现其间有种种之必然一定之关系，非吾人构造之之时所见及者。如人由加一成二、加二成三之时，人未必思及三多于一者为二。然既有一与三，人即可发见三对一，有多二之关系。故一自然数之系列，虽皆可只由加一于零，以次第形成，而自然数之系列中数之关系，则有无穷之复杂，非人构造此系列时之所知者。此诸关系，皆必然而一定，非任何人之思想所能自由加以改变，而任何人又皆可发现同样之关系，即又似必须谓此诸关系，为客观的存于数之世界之关系。本此以观人初之由加一于零，而次第形成自然数之系列之事，即亦可只视为人之由加一于零而次第发现数之事，而此自然数之系列，亦即可视为原是客观的存有者矣。

由数与数间之有客观的必然关系，即可见数纯为主观之自由构造之说之不能立。然数与数间之必然之关系，又唯次第见于一切能知有数之心，次第发现之之历程中，则又实不能离此人心

之次第之发现活动，而有其自身之存在。其为客观，亦唯对一切人之心或与此人心同类之心，而为客观，则亦不能离此一切人之心及与人心同类之心，而自为客观。若其为客观只是对此心为客观，即非实有一独立自存之客观的数的世界。此独立的数的世界，不能为实有，可说在此所谓数的世界中诸数间，其关系，若非相等之关系者，皆有一互为对反之关系。上文说：凡数之有相等之关系，皆可由移项而使相减，以等于零。凡有相等关系之数，亦有此相减而等于零之关系，由此零以观一切相等之数，所合成之数的世界，即可说有无穷之数，亦可说此无穷之数合为一零。此零固亦是数，然零有“具体事物世界于此中不存”之义，亦有“其余一切数所合成之数之世界于此不存”之义。今若只有此一零之数在数之世界中，并不能必然建立数之世界之实有，以零中亦有一切数于此不存，而非实有之义故。至于数之关系非相等之关系，而有互为对反之关系者，人亦可依此对反关系从事相反之演算，以销除其中之数，亦销除其中关系，以使之隐而不见，乃更不得肯定其中之数之为实有。所谓数之世界中诸数之关系，本身有互为对反之关系者，即如甲数大于乙数，甲对乙有大于之关系，而乙对甲，则有小于之关系。此大于与小于，即相对反之关系。又如二于五有小三之关系，五于三有多二之关系。此二关系亦相对反。由此而人在一数之世界中，可由一数，循其一关系，以思及他数，而呈现他数，以说他数之实有者，皆可再循其反关系，以销除此数，更不见有此数，使人不得更说此数之实有。如吾于由二而说实有一“对之有多三之关系”之五之后，吾即可于五再减三，以销除此五中所涵之三，以成二，而于其成二之时，此五中之三既销除，而五非五，亦非实有，则五对二之有多三之关系，即亦销除，而非实有。凡数与数有某关系，而此关系非相等之关系

者，即有一对反关系。凡一关系有其对反关系，皆启示一足以销除此关系之演算方式，使此关系隐而不见。则透过数学之演算，以论数之关系，即皆为可于其呈现时，被肯定为实有，而在其由演算以隐而不见时，不再被肯定为实有者。今若去此数与数之关系，而唯存一一之数，而由一一数之各自等于其自身，即可各自减其自身，以等于零，而亦被销除，则亦不得谓为实有。由此而谓数与数之关系所合成之数之世界，为超越的实有，或客观的独立自存者，即可说而又不可说。合此可说与不可说，仍为不可说。而数之世界为超越的实在世界之论，即不能成立。

由此上之数之世界依于一般客观存在事物而有与纯由主观自由构造而有及自为超越的实在世界之说，皆不能立；于是有谓数与其关系及数之演算，乃本于人对若干数之概念或数之名项符号之定义、若干数学公理之设定，依若干逻辑之推演规则，以形成之符号系统之说。此说以数学纯为符号系统，实即由对数学符号之“种类之同异”与“安排组织之次序”之觉识，以形成有关数之种类、次序等概念，亦实非无概念；而言数学之概念之种类、次序，亦必以符号种类之同异、次序等表示。故言数学之基本概念，与言其基本名项符号，实无大分别。此诸说之一共同之点，即数学中之命题之真者，皆人对所谓数之名项之意义关系，先以定义、公理，加以界定或规定，更依运用此名项与公理之规则，加以运用而成。此诸命题之意义，即皆不出吾人先所界定规定之诸名项、公理、规则等所本涵有之意义之外。此数学命题之意义，即皆为自其本涵有之意义中分析而出者。此中所关连之根本问题，则为数学命题之毕竟为分析的或综合的。

此一数学命题之难称为一综合命题，在其非经验命题。经验为次第综合者，故吾人可加一对事物之经验内容，于对其他事物

之经验内容，而成一综合命题，以对此综合之经验为真。数学之命题，非经验命题，则不能由综合人对事物之内容之经验而形成，自亦非经验的综合命题。在数学命题中，若设定一数为一主辞，则其宾辞，为说其如何关系于其他之数项者。此如何关系于其他之数项，只须对此为主辞之数项为真。若此主辞自身之涵义中，无此言辞之涵义，则此宾辞不得对主辞为真。此即见一数学命题，似必须为一分析的命题。如说三大于二，则此大于二之意义，似必须为三自身之所具，而可由“三”之意义中分析而出者。然数之自身，若说为由构造而形成，又可说为由次第加一，更综合之于以前之数所形成，而非只由分析其前之数之所成者；则由数而次第形成之数学命题，亦必有非由其先之数所合成之数学命题中，所可分析出者，而为不断增加于以前所有之数学命题之上，而综合地形成者。康德即依数之由不断综合而成，以说数学命题为先经验之综合命题者。然此所谓先经验之综合命题，在现代数学家则由其可以证明，而其证明之之道，不外本之于吾人先承认之数之定义与运用此定义之规则等，而谓其亦是分析命题。如二加二等于四，即可本来布尼兹之意，谓可由吾人对二与四之定义，加以证明。如由四之定义为三加一，三之定义为二加一，并依三加一之三，可以二加一代替之之规则，则四为二加一加一；而二之定义正为此一加一，更依二可代此一加一之规则，而四为二加二，再依移项之规则，而二加二为四。康德所举之七加五等于十二，亦可由此类似之方法以证明。凡数学命题之真者，应可证明，凡可证明者，必有为其前提之数学命题，而此前题之所由构成之数之概念或名项，必有定义，与为前题之前提之第一前提，是为公理。此定义本身，亦可视为一前题，而以定义公理为前提以推结论，必有推论之规则，亦即运用此定义公理之规则。则一切数学命题可

证为真之根据，只在数之概念或名项，有如何如何之定义，与其最初设定之公理为何，运用定义公理或推论规则为何，而此等等皆可由追溯数学命题之如何次第证明，而加以发现者。由此而一切数学命题，亦即皆可由此以发见其中之数之原始定义，与所设定之原始公理及规则，而今更由定义、公理与规则，以推演出其涵义，即可更形成此一切命题。则此一切命题，自当为由此定义、公理、规则，所演绎出来之分析命题。

此上之一说，乃由诸可证明，或已证明为真之数学命题，再返溯其如何次第证明而成立之说。然于此首须知吾人并非必须先知有数学命题，而可先只知有数，更由对数之关系之发见，始建立一数学命题。此由数与其关系以建立数学命题，则明可为一综合的历程。如吾人于七加五等于十二加以证明时，固可说其为分析的。然吾人先只知有七，而说其加五，乃等于十二，则此明是于吾人先所知之七之意义上，加一意义，此岂不可说为综合的？由此以观吾人之于二说其为加二等于四者，于三说其为大于二者，亦同是一综合的历程。其次，复当知吾人亦非必须于数学命题被证明为真之后，然后方思得一数学命题为真，或方思得一数学命题与另一数学命题之同时为真。吾人之由思一数学命题为真，更思另一数学命题之亦为真时，此中之思想历程，亦可只为综合的，而非分析的。譬如吾人谓二等于四减二，二等于六减四，此二命题同时为真。然此二命题，初不能互分析出。因“四减二”与“六减四”，乃不同之概念。于此二命题初同时为真，吾人亦初不必本数学中公理法，如由六、四、二等之定义及其他数学规则等，加以证明，然后知之。吾人所以知此二命题之同时为真，可唯以吾人于六有减四之运作，及于四有减二之运作，皆见其结果为二以知之。吾人于是可由其一之真，以推另一之真，谓六减四等于四

减二。此纯为逻辑之推论，亦为纯分析的推论。因此同时为真之义中，即有六减四等于四减二之义故。但在吾人未说其同时为真之前，而由四减二等于二，思及六减四等于二之时，则由四减二之思想历程，至于六减四之思想历程，却必为综合的。惟对六有减四之运作或演算，与对四有减二之运作与演算后，其结果皆是二，二等于二，由二可分析出二；而后吾人可说六减四等于四减二，而此六减四之等于四减二，乃可说是分析的。由此以观此整个之由六减四至四减二，至知其皆等于二，二等于二之一历程，即为先有综合后有分析之一历程，不能说其只为一分析的历程。在知其为分析的时，可说于“六减四”等于“四减二”，有证明；在未知其为分析的时，则无证明。然在无证明之时，“六减四”与“四减二”，已有同一之数值，“六减四等于四减二”已为真。此中吾人之由“六减四”，思及“四减二”，即综合的思有同一之数值之“二种数之连结关系”。此“六减四”与“四减二”之二种数之连结关系，并不同类。然依此二种数之连结关系，以有二分别的演算之后，知其数值皆为二，二等于二，则为同类。而此一整个之历程，即是由先思其中之“六减四”与“四减二”之不同类，更由演算以见其值之同类之历程也。

循此上之说，以观数学之命题之次第出现于人心，即不能说其自始即是出现为一分析命题，而可出现为同时并真之诸命题。吾人之由一命题，以思与之并真之其他命题，其数可无定限。如吾人可由“四减二”，而知其与“六减四”、“八减六”、“一加一”、“四之平方根”、“八之立方根”等，其数值皆是二，而人说此等等之值为二之诸数学命题，即同时并真。而此“二”即分别为此诸数学命题得同时并真之共同根据。然吾人于此，却不必先有其证明。此证明，初唯由吾人之先回思：此二为一加一所构成，四为

二加一加一所构成，此六为四加一加一所构成，四又同为二之乘方所构成，八为二之立方所构成；既知此不同之构成数之方式，可有种种不同数之出现，与不同数之诸关系之出现；更逆此构成之历程，而由此诸关系，各观其反关系，更顺此诸反关系而演算，方可知：四减二、六减四、四之开方、八之开立方，皆等于二，遂可谓“说此等等之值为二”之诸数学命题皆真。此不同之构成数之方式，为综合的。则逆此中之构成历程，而由其中之关系，见其反关系，而有之不同之演算方式，皆为综合的。今吾人构成数之方式，若再加一个，则演算之方式，亦可再加一个。若对吾人之综合的构成数之方式，不能加以限定，则对所增加演算之方式，亦不能加以限定。在综合的构成数之方式有限定处，吾人可反省出其如何构成，而知其构成之规则，与基本的概念或各项之定义，基本的公理，则此所构成之一切数，与数学命题，皆可以此规则概念公理等，加以证明。凡用不同方式构成之种种数，若吾人能分别知其规则、概念各项之定义、公理，则可知其规则、概念、各项之定义、公理，之是否相类，并知此所构成之种种数，当如何加以演算，方可有共同之值；而后人于说其值之共同与否之命题，乃皆可加以证明，并证明其为由此诸公理概念各项之定义规则中所可分析出者。此即数学中之公理法之所以可用。凡用公理法所证明之数学命题，亦皆可说为分析的。然一切公理法所设定之公理，必为有特定内容者，其涵义亦为有特定内容，而有其所不涵之义与排斥之义者，则此一定之公理等，所能推出之全部数学命题之系统，即仍为限于一定范围，而对此范围外之命题，则不能有所说者。若欲有所说，则须本于此公理等原所不涵之义及排斥之义，而造成系统内之矛盾。吾人即不能用此公理法，以谓任何由公理法所决定之系统之外，无其他真的数学命题。实则，自人

之综合的构成数之方式，可无限定，其演算之方式，亦可无限定处看，则其次第依加一而构成之数之“数的关系”，而增加之演算方式，所成之数学公式、数学命题，即只能为一次第之综合的历程。而此中次第构成之数学公式、数学命题，亦即必有具数学的真理，而非先根据已有公理等，加以推演出，或加以证明；而唯是由人之直观一数学关系之存有而构成，亦唯由人依之而演算之结果，为某一数值，而后知此公式命题之对此值为真者。数学之世界之所以可有不断之创造性的发现，恒正赖于此。如人由知二等于一加一，至知二为四之平方根与八之立方根，即对数之真理多一创造性的发现，多一综合性之思维。凡知一数为与其他数有某一关系之数，至知此同一之数又为一与其他一数，有另一关系之数，而知分别由其不同关系，以形成真的数学命题，皆是对数之真理之创造性的发见，或一综合性之思维也。

吾人若了解吾人对一数与其他数之关系之外，更可由综合的思维，以创造的发见此同一之数与另一数之另一关系，则此同一之数所有之此二关系，即不同类，而二关系中皆有此数，则为同类。数学中之创造的发见，即皆为由同类之数，以发见其不同类之关系，而由不同类之关系中，发见有同类之数之事。人在数学中，恒有只见关系之不同类，而不知其有同类之数之情形，亦有见同类之数，而不知其可入于与他数之不同类之关系之情形。故人恒于此持举某一数，而问：其与在何种之不同关系下之某其他数，可经由某一之演算方式，以见其为同类，而等待此不同关系下之其他数之呈现于人心。此正有类似于人之对现实事物，虚举虚持一数，以等待可用此数于其上之现实事物，而不知此事物之情形。但又略不同。此乃是虚举虚持一数，以等待其可能与之成为同类之某其他数，而不知此数为何之情形，此即形成一数学中

之问题之情形。如吾人问：任何偶数，是否皆可分为二素数之和？此一数学之问题，即问任何偶数，是否皆有二素数之和，与之同值，而在有此同值上，与之为同类。又如问：是否有一奇数为一完全数 (Perfect Number)？所谓完全数，即数为其一切除数之和者。如六之除数有一、二、三，而六为一、二、三之数之和，故六为完全数。又二十八之除数，有一、二、四、七、十四，而二十八亦适为此诸数之和。故二十八为一完全数。然二十八是偶数。^①今问：是否有一奇数，亦为一完全数？则初为人所不知，而亦只为一数学之问题。然此问题，亦即问：除偶数之为完全数者之外，是否有奇数亦为完全数，而与偶数之为完全数者，为同类？凡此问一类之数，是否其外更有与之相类之数，皆为只直接分析此类之数之意义，所不能加以答覆，而必待人之求于其外之综合性的思维者也。

吾人以上之论数学，在根本义上实极简单，即人若纯自其数学命题已证明者上看，则对此一切已证明之数学命题之如何证明，加以反省，人皆可为之造一公理系统；而以此一切命题，皆本此诸公理、概念或符号之定义，与推论原则，所演绎出之分析命题。但以数学中之命题，有未被证明而仍为真者。而人之知其为真之时，亦初非必然已有其证明者，则数学之命题，不能说为皆由此公理法，所已决定其真或假，亦非可只视之为由公理、概念符号之定义等所演绎出之分析命题。而当自吾人之可由一真数学命题，以更求知与之同为真、非由之直接推出者之命题，即见此数学中真命题之次第发见，依于一综合性的思维，亦不断有综合的真命题之形成者。至于人在数学之思维中，于一真命题，更求其证明

^① 此外之完全数，如 496，33550336，8589056，137438691328 等，皆是偶数，参考 Delong: A profile of Mathematical Logic: p. 192

之事，亦即不外求得与此一真命题同时为真之其他命题之结合，以见其有同一之真值，而在有同一之真值上为同类之事。今克就一真命题得证明之处以观，则凡得证明之命题，即皆如由为其前提之原始之公理等演绎出之分析命题者。于是此数学之心灵之由知数学之诸真理，更求其证明之历程，即为一“由综合不同类之命题，更求见其为同类，而为可互相分析而出之命题”之历程，而其所运之境，即为以综合与分析，交相为用，以于数学命题之不类者中，观照其相类者而成之境。而对此境中之命题，若只以之为综合命题，由直观而得，与只以之为分析命题，由逻辑之推演而出，或于其中只见有一一不相类之命题，与一一皆为同类之命题，即皆为一偏之论，而未见此数学命题之世界，为观照心所运之不类而类之境者也。

七、几何学与观照凌虚境

几何学别于数学。数学之基础在一般之自然数，几何学之基础在一般之形量。形量有范围，即有区域，区域之方向，为形向。人之知构造自然数之系列，更于一一时间之段落地位中，应用一一数于所经验之事物，与此事物之次第生起，皆是在一次第之时间历程中。人之知一物有形量，除于时间中知之外，更可同时直观一形量之全体，于空间之某一地位之中。然数之构造与应用，在时间历程中，无碍于此所构造出之数，可遍用于一切时间空间中呈现之事物，而有其超时间亦超空间的普遍意义，以为人之观照心之直接所对，而不见“数”之在时空；亦如人之直觉一形量之全体，初乃于空间之某一地位中直觉之，无碍于此所直觉之形量，可遍用于一切空间时间中呈现之事物，而有超空间亦超时间之普

遍意义，以为人之观照心之直接所对，而不见此形量之在某时空。几何学之不能说只为一空间之学，亦如数学之不能说为一时间之学，而当说为：由物在空间中邻次呈现，而人知构造种种形量，将此种形量，自物与空间游离脱开，而四无依傍，以更观照形量间之关系之学。如数学之为由事物在时间相继呈现，而人知构造种种数，将此种数，自事物与时间游离脱开，而观照数与数关系之学。故此中之观照心，皆在时空之上层位运行，亦皆在吾人所谓感觉互摄境之上层位运行，其应用此所知之数之关系与形量关系，于时空中之事物，则为其居上层位，以通至其下层位中事物之事。吾人固不可以有此事，而自下观上，以谓数学、几何学为时空之学，然亦不碍吾人之说此数学、几何学之观照心灵，乃依时序、空位等，以形成其观照之所对，而更观照其关系所成之学也。

在人观照形量关系时，此形量之大小关系，似与数之多少关系相类。形量之可伸缩，如数之可加减；形量之可分合，如数之可乘除；形量之可相等，亦如数之可相等。形量之有其大小相等之关系，可容人知其关系，以定出几何公式、几何学命题，而可本之以对形量有伸缩分合之运作，以化一形量为另一形量；亦如数间之有多少相等之关系，以定出数学公式、数学命题，而可本之以对数有加减乘除之运作，以化一数为另一数。任何形量自身，至少可说是一形量；则此数之一，即可用于形量。由此而吾人如有一有大小之形量，设定另一形量为一单位，而以之计算此形量中所包涵之诸单位，即其中所包涵之诸一；则一形量之大小，即皆可以数之多少，加以表示。然任一形量中所涵之单位形量，又皆可伸缩，而变大变小，则当此单位变更之时，吾人以较少之数说之者，皆可以较多之数说之，以较多之数说之者，亦可以较少

之数说之。由形量之单位之大小可伸缩，则对任一形量，皆可设定一单位，以计量之，使此形量等于一定数之某单位。任何一定之数，亦皆可由人所设定之形量单位之伸缩，而成一可以应用于任一形量之数，而任一形量，即皆可分为任何数之诸形量单位。如一形量等于一，此一形量，同时可以任何数除此一所成之分数，表其一单位之量；而此一形量，即等于此诸单位之量之和，亦即等于再以此分数中之分母，乘此分数所成之乘积。由此而吾人可说任一形量，皆可以任何数计量之，而应用任何数以说之。此中之任何数，各为一定数，而彼此不同类。然在其可应用于一形量处，则又为同类。在单位不同之情形下，以一数分别用于不同之形量，而见此不同形量，皆可以此数计量之，而应用于其上以说之之时，则此诸形量，在形量上为不同类，而在其可以此数说之之时，即亦为同类。由此形量与数之交相为用，而一形量，即可化一切不同类之数，为同表此一形量之数之类；一数，亦可化一切不同类之形量，为同可以此一数表之形量之类。形量与数，即互为一“使不类者表现为相类者，亦使相类者表现为不相类者”，而“使类者兼为不类，不类者兼为类”之一原理。若有数而无形量，或有形量而无数，则一切数虽可由其自身之加減乘除，以由不类而类，然却不能有此由一切数之同可用以表一形量，所看出之一切数为同类；形量自身虽可由分合伸缩而成同类，亦无此由一数之可用于一切形量，所看出之一切形量之为同类。故此数与形量之交相为用，即在天地间增加一于不类见类，使类表现于不类之原理者也。

形量虽皆有数，数亦皆可用于形量，以有“形量之数”之概念；然形量之概念本身，毕竟与数之概念不同其类。数以多少关系为本，形量以大小关系为本。人说多少时，可进而知多者大，少

者小，此乃化数为量之后之事。如不化数为量，不说此多者大与少者小亦可。人说大小时，亦可进而知大者多，小者少。此乃以数定量之后之事。若不以数定量，则不说此大者多，小者少亦可。人于一形量，设定一更小之单位，计其单位之数，而以数定量，乃是于一整体无内在分别之形量，造成一分别。则反之，而忘此中之单位之数，还只观之为一量，即由分别，再至无分别。故于大小说多少，即将无内在之数之分别之一大一小者之中，更起一数之分别；将多少化为大小，即将有内在之数之分别之一多一少者，化为无此数之分别者。形量不以数定之时，虽无内在分别，然一形量之大小不同，仍有此大小所成之外在之分别。此大小等分别，在不凭数以设想之之时，即只为大者能包涵小，亦能掩盖小者，而小者不能包涵大者，掩盖大者之别。二物之大小之量，能互相包涵，亦互相掩盖者，则称为有同大同小之量或等量者。此形量，在不以数加以分别时，仍可自有其大小等之分别，即见数之分别，为人所泯除之时，形量之分别，仍不可泯除。人超越数之世界之分别之后，仍有一形量之分别所呈之世界分别在。在此义上，则形量之分别，乃较数之分别，为高一层次之分别，而更难于加以超越者。人之欲超越此形量之分别，若只取化形量为数之途，则为落到下一层之数学的几何学或量度的几何学之思想。纯由形量自身看其分别如何可由形量之伸缩分合，而成为等量，以通贯各不同之形量，而于其分别中见无分别，则为纯粹之几何学或描述之几何学，与投影之几何学之思想。此形量之世界之可视为上一层位之世界，更可由以数定量之量度几何学中，恒发现有不能以确定之有理数计之形量而说。如直角三角形之勾方加股方等于弦方。此中如设定弦方之量为四，勾方股方之量各为二。则勾股之边之长，不能以有理数计量，只能说其为 $\sqrt{2}$ 之无理数。此

无理数所规定之量，则为不能确定的计算出者。此中之勾股之边，自各是一形量，其形量之乘方之和等于弦方。此乃一形量自身间之相等之关系，而可由几何学以证明其必然如此者。此中，若吾人根本不欲以数定勾股二边之长，则无此无理数之出现。吾人若分别就勾或股之量，可以任何之数定之而观，亦非必以无理数定其边之长。如吾人亦可设定勾股之边之长各为二，则二为有理数。然当吾人以勾股边之长为二时，勾方股方各为四，则弦方为八，而弦之长为 $\sqrt{8}$ ，又为无理数。人仍不能逃此一无理数之应用。此则由于在数之世界中，一数之乘方加另一数之乘方之和，不必为一确定的有理数之乘方，而此和，即无确定的有理数，为其方根；而一数之有有理数为方根者，再视之为二数之和，此二数亦不必皆有有理数为其方根之故。此乃由数之构造之原理，原非皆本于数之自乘之乘方之原理而构成，而兼依于加一数于一数或二数相乘而构成，即不能无此无理数之故。此可参考上节所说。然此无理数在数之世界中，亦有其一大小之关系。故人亦可以不同之无理数，表示不同之大小之量。故勾股之量为以 $\sqrt{2}$ 表之者，其量乃小于以 $\sqrt{3}$ 表之者。然过此以往，则无理数毕竟不能以之定一形量中之单位之数，而对人之定单位之数之目标，乃无所用者也。

此无理数，虽不能用以定一形量中之单位之数，然任何形量，可以无理数表示者亦皆可变换其定量之单位，以有理数表示之，而可见此以无理数表示者，之等值于一以不同之单位定量，而以有理数表示之量。则数之世界中，虽有无理数，而量之世界中，则无一量之自身，可称为属于一无理数之无理量。纯自量之世界看，则一切量若不以无理数或有理数表示，其自身间，自仍有其大小或相等之关系，可由其量之相包涵与否之关系，而直接加以规定者。此即见量之世界，如浮升于数之世界之上层位而独立存在，

以为一纯粹之几何学或投影几何学之所对。

此纯粹之几何学，可只以观种种形量之大小相等之关系为事，而构造出纯粹之形量概念，如点、线、面、体、三角形、圆形、方形、球形、立方体等，而见其相互之包涵与否等关系。依此等关系，对形量加以伸缩分合之几何学之运作，则为使各不同之形量，由不相类化为相类，由有分别以成无分别，或由相类而化为不相类，以由无分别而有分别，以使“一切形量出入于类与不类，分别与无分别之间，亦使一切不类而相分别者，皆由一无分别而相类之中而出，再还入其中”之枢纽。此正如在数学中之加减乘除之运作，为使一切数化为等值，更可由移项而相减以等于零，而于此零中出入之枢纽。依此对形量之伸缩分合，以看一几何学心灵所运行之世界，即亦可说为一观照之境，而非可视同现实存在事物之境，亦非纯为人之主观自由构造之境，复非自为一超越的实在之境，再非只为一由几何学之概念或名项之定义公理，或推论规则，所合成之一几何学的公理法，所演绎出之一几何学的分析命题之系统矣。

此几何学心灵运行之境，非可视同现实存在事物之境，可证之于几何学中之形量，皆可用于任何现实事物，或无现实事物之处。人亦可思一形量，而虚提虚举此形量，以观照一切具此形量之事物，以至形成一以此形量之概念，观整个宇宙之哲学，如以直线进行或圆周进行观宇宙之哲学；而几何学中之概念内容，更明非必现实事物之所实有。几何学中之点线面体之概念，可纯由吾人之几何学的心灵，由任一设定之有量之形为起点，而依一定规则，向不同方向之空间伸展或缩进而形成。如由一点直向一方向前伸，而成直线；环绕而成圆，再将一直线向另一方向，平等横伸成面；纵伸此面成体，再缩此体成面，缩面成线，缩线成点。

此皆人之所不难设想而理解，之构成几何学概念之历程也。

然人之先胶执于现实事物之形量，以观此诸几何学概念之形成者，恒欲于现实事物之形量中，求此诸概念如何自其所观得之现实事物之形量中，次第抽象构造而出，则可有种种之问题。如先谓现实事物，皆是一有形体者，则面线点，皆只是由形体中抽象而出者。然人如何可由一有体之形体，抽象出一无体之面、无宽之线、无长之点？自有体之形体之物抽出者，岂不可仍只有一有形体者？又吾人如何可想像无体之面，无宽之线，无长之点之存有，亦是问题。于是有哲学家谓此纯面线点，只是一极限之概念。此一极限处之面线点等，只是吾人可次第向之接近，而永不能接触者。如数学中之谓在有无穷次序之实数之全部系列之中，无论吾人如何向其极限进行，以求一与此极限之数差别更小之数，总有一与此极限之数，差别更小之正数。如前一数在此数之系列中之次序，可以 N 表之，即总有大于 N 之 n 次序之数，其与此极限之数之差别更小者。由此而人可说：对任一无论如何小的为正数之实数 E 言，皆有一大于此一正数之次序之整数 N 之次序 n 之实数，属于此系列之一项，可名为 a^n 者，其与此极限之数之差别，更小于此 E 者，为极限之定义^①。由此而人可说，面是吾人在体之一度量上，次第缩减，所辐辏之一极限，线或点为在其二度量，或三度量上次第缩减之一极限，而实皆永不能达之一极限，即皆唯是一虚构，以表此诸极限者。在实际世界中，固无无高之面，无无高与宽之线，亦无无长宽高之点也。然此说唯由人之必由有形体之现实事物之思维，以理解此几何学中之概念而形成。其意唯在对此诸概念，由其与现实事物之形体之关系处而了解。故转使

^① 此据 D. DRunes 《哲学字典》中 A. C. hurch 所著之 limit 之一节。

人觉多曲折而难于了解。实则此诸概念，皆可循上文所提及之意，谓由人之几何学的心灵，以任一形量为一运动之始点以形成。此任一形量为一运动之始点，即是点。其向一方向而伸，即成一直线，再将此直线，向另一或二方向而伸，即成面、成体；可伸者，即可缩，而再复其原。则体自可缩为面、为线、为点，而此点即原初之伸之始点。此始点，初可正为一有形量之物。然此中之线面体等，乃依于人之以此有形量之物，向一方向或二方向或三方向，而伸之所成，则初不关此有形量之物之自身。此中之线、面、体，即所以表此伸之为向一方向，或二或三方向等，而非表此为始点之有形量之物。则其由伸而缩，所缩者亦是此诸方向之伸，而缩回至一点，无向任何方向之伸，即无向任何方向伸而成之长宽高之量，而只有无长宽高之量之无量之量。此一点之无量之量，可称为一量，如零数之可称为一数。此一点之量之可称为无一切量，亦如零数之可说为其中无一切数。吾人之理解零之数，乃透过其中无其他数而理解，吾人之理解点之量，亦透过其中无其他形量而理解。然若自始无数之成，更观其被减而消除，则亦无零。若自始无形量之伸，而更观其被缩而消除，亦无无长高宽之量之点。在此义上，零即为通过数，而消除数之数，而无数者，点即为通过形量，而消除形量之量，而无量者。故吾人可由零以观照其所以成零之故，在数之被消除；亦如吾人之可由点以观照其所以成点之故，在形量之被消除。零可为观一切数之相消除之一观点，如点之可为观一切形量之相消除之一观点。以零定事物之数，则事物之为零类者，非事物；以点定事物之量，则事物之只为一点者，亦非事物。存在之事物之量之不得为点，亦如存在之事物之数，不得为零。此亦同时证明此点与零之非具体事物，而只存于观照此零与点，或以之为观点，以观一切形量与数之相消除之心灵中者

也。

此几何学中之概念如点线面体等，固由人心之构造而出。然既构造出，其间又有一定之必然关系，为一切人心或有心能观照之者所同可次第知者。此必然关系，即有其客观意义。故人之循此点线面体之关系，有此客观必然意义看时，即可视此点线面体与其关系，合成一超越实在的形量关系之世界。然此说之不能立，亦正如数学中之超越实在论之不能立。因此点线面体与其关系，可为有心而能观照之者所共次第知，而对之为客观必然，并不能证明其能离此次第知之之心灵，而独立为实在。其客观必然，亦唯对此知之之心灵之主体，为客观必然。至于其所以不能自成一客观实在之形量关系之世界之故，亦可自此中之形量关系，其非相等者，必有一互为对反关系，相等者，则可互相包涵，亦互相掩盖，而相销除处说。盖凡有互为对反之关系之形量，人皆可循其一关系之反关系，对之加以伸缩分合，而还至一形量，以销除其与他形量之此关系。任一形量与其自身之形量相等者，则皆可以其自身之量减其自身之量，而使之成无量之一点。此正如数之不相等者，必有反关系，其相等者可由相等而相减以等于零。一数与他数有对反关系者，皆可循此反关系，以对他数加减乘除，以还至一数之自身；更以此数自减其自身，以等于零。零可说为数而无数者，点可说为量而无量者。无数，则无数之关系之独立实在，无量，则亦无一切量之关系之独立实在，而皆不可自成为一超越的客观实在矣。

复次，几何学亦不可只视为本几何学之概念、名项之定义、公理、推论规则所成之公理法，所演绎出之一几何学命题或几何学公式之系列，亦不可说几何学命题皆分析命题。此概念、名项、公理、规则，乃人本其已有之几何学公式或几何学命题，而更反省

其所自形成时之所发现。既发现之之后，更本之推演，自可再得此诸公式命题，而见其为分析的。然几何学之思维，初自为一“发现一形量与其他形量之关系，而见在不同关系下之不同形量，可由其伸缩分合，以成同一形量”之综合的历程。谓一形量与其他形量，有某关系，必对此一形量，加以一“关系于他形量”的宾辞。此即对此形量之意义，有一增加的了解，而形成一对此形量之综合的命题。人谓一形量同时与其他形量有不同关系，即可同时循此不同关系，以同时建立不同的几何学公式或几何学命题，而使人可由其一之真，以见及另一之真，亦为一综合之历程。如吾人由直角三角形之弦之平方，而知其等于勾之平方加股之平方之量，显然为一综合的历程。此直角三角形中之勾股定理，在几何学中有种种之证明法。此证明之事；似皆为就已有之前提而分析出之事。然吾人亦非必须经此分析，然后能知此弦方与勾股方之和，有此等量关系。此等量关系，可初只由直觉之综合而得。此如二对角之相等，非必须由吾人之知此二对角皆为平角之减一角而成，方知其相等，乃人为原可直觉其对称而知其相等者。在直角三角形之形成中看，吾人可说直角三角形之弦，即由勾之线之一端，向股之线所定之股方向，运动伸展以达股之线之一端而成。吾人又可先设定勾股弦之线，各与其平方同时展现，则当人初只见有勾之线时，只有此勾之平方之展现。唯当此勾之线之一端，向股之线所定方向，运动伸展而渐成弦时，乃有此弦之平方之渐展现。然此弦乃由人依勾之线，向股之线运动伸展而成。勾有此向股之线之运动，股之线亦即渐展现于人前，而此股之线之平方，即与此弦之平方之展现，同时展现。当人转而将此弦循股所定之方向，再缩回其运动，以再同化于勾时，此股与股之平方又全隐；则证由弦之再同化于勾，而弦之平方同化于勾之平方时，其所缩减

之量，同于股之平方之量，而弦之平方之量，即必当为勾之平方之量，加股之平方之量。此则不待证明，而人亦可直观弦方等于勾方加股方之一道。而实则人如自始无此类之直观，则何以会忽然念及此弦方之有等于勾方股方之可能，而更求证明之事，即不可理解。而人在几何学中之有种种创造性的发见之公式，亦皆当初是由人之有综合性的直观—形量之可能与其他不同形量，有等量或其他关系，而后此公式之发见为可能。此则皆不能依于人之就其原所知之形量及其公式，直加分析，或本之演绎，而可有者也。

然几何学之诸公式虽由综合性的直观，而后发见，然亦不碍此几何学之诸公式形成之后，人可反省出其所由成之根据，其所本之概念、名项之定义、公理、推论规则等，而以公理法加以演绎，以使之成为一分析命题之系统，如数学中之命题之皆可由公理法，以使之成由数学之公理等演绎出之分析命题之系统。然人在几何学中，可有不同之概念与公理等之设定，而有不同之几何学，如欧氏、非欧氏等，亦如数学中之亦可依不同之公理等，而有不同之数学系统。不同之公理等所定之不同数学系统，可由其公理等之原始意义之同异而加以关联，以见不同数学系统中的公式之相对应而皆真。几何学中之不同之几何学，亦可由其公理等之原始意义之同异而加以关联，以见不同类几何学中之公式之相对应而皆真。不同之数学系统，与不同之几何系统中的公式命题，即未尝不可互相转换，以见其有不同类之意义，而亦可有同类之意义之处。然人可依不同公理等，而有不同之数学、几何学之系统，更可观其类与不类，则又见人之数学、几何学之心灵，能综合的并观此不同公理等，与其所形成不同的数学、几何学之系统，而位居于其上一层位；亦见任何由公理法所定之数学、几何学之

系统，皆不能谓其系统之外，无数学、几何学之真理。然人无论如何造不同之数学系统，根柢上终不能离数之关系。人无论如何造不同之几何学系统，其根底上不能离形量之关系。一切数之不同，皆可由加减乘除之运作，使之同；一切形量之不同，亦皆可由伸缩分合之运作，使之同。在此点上，一切数学系统即为彼此同类，一切几何学系统，亦彼此同类。在不同类之数或不同类之形量，皆可由人之运作而使之同类一点上，数与量亦为同类也。在数学中有由减而成之负数，在几何学中有由缩而成之负量。在数学中有负数之平方根之虚数，在几何学中则凡在一坐标中，其为负号所规定之诸方向中之平方，其根之量，即皆可称为一虚量。数学中有函数。当一数为其他变数之函数时，可随此其他变数，以有不同之值，而其值可无定。而在几何学中，则有投影几何学。在投影几何学中，当一形量对一变化之形量投影，则其影亦有种种不同之形量而不定。吾人能加负数于正数，以观其数之和，即如于数减数之可归于无数之零。吾人如加相当之负量于正量，以观形量之和，即如于量减量之可归于无量之点。于一切可能有之正数，加可能有之相当的负数，则一切数归于无数之零。于一切可能有之正量，加可能有之相当的负量，则一切形量归于一无量之点。由数之可随他数，而变为任何数，一形量亦可由投影，而显为任何形量，则见一切数之可化归于一类之数，一类之数可化归于一类之数，及一切形量可化归于一类之形量，一类之形量之可化归于一类之形量。如人之以方形绘于眼镜之上，而一切形量投其影于眼者无不方，以圆形绘于眼镜之上，则此投影又无不圆。而就一切形量皆可由伸缩分合，使之成方、成圆而观，则任一方或任一圆之连于“对其外之一切形量之可能有之伸缩分合之事”，即可尽天下之形量，而化同之于此一方或此一圆而无余。若

再缩此一方或此一圆于一点，则此一点，即虚涵一切形量之负量于其中，而可由之以观照一切形量之虚涵于此一点之中。此皆见几何学中之可化一切形量，以成为一与人心遥相距相望之观照凌虚境者也。

第十五章 观照凌虚境——观意义界（下）

八、逻辑与观照凌虚境——数与形量 世界及命题世界之异同

逻辑的思维，与逻辑学所对者为命题之世界。此命题之世界中，有种种形式之命题，如数学的世界中之有种种数，几何学世界中之有种种形量。人对命题之可有取舍而加以肯定，或加以否定，如对数之可加可减，对一形量之可伸之使大，或缩之使小。命题有多有少，自有数，命题之涵义，有大有小，亦有量。而一命题之自身之形成，亦可由对一主辞肯定或否定一宾辞，而形成肯定命题或否定命题。又可由一主辞之为指一类事物之全部或一部分，而形成全称命题，或特称命题。一类事物之一部分所成之类，即一类中之种，亦即一类中所包涵之次层位之类。种为全类之一部分，则全类即似为种加种所成之类；而种为一类之兼为一特殊类者，即亦为一类乘以一特殊类所成之类。吾人说人是男或女之类，即谓男类与女类相加，等于人之类。说男人是人之一种，即谓人之类乘以男之类，即男人之类。而吾人说某人是男人，即谓

其兼属人之类与男之类。说某人是男人或女人，即说某人不属男人之一种，即属女人之一种。一主辞可为一类，亦可为类之相乘或类之相加。乘之反为除，即对一主辞为诸类之乘积者，除去其一类或数类。加之反为减，即对一主辞为诸类之和者，减去其一类或数类。人在对一主辞，更以类种之概念或名项，加以判断，而成命题时，可对此中主宾辞之类，加或减、乘或除，有类乎数学中之加减乘除，亦类乎几何学中之伸出一形量、缩去一形量、合诸形量为一，分诸形量为多之事。由此而在逻辑学中，可有逻辑代数学以对诸命题之主辞宾辞中之类，或直对类之集合、加以演算，而逻辑学似可同于数学之代数学。

在逻辑的命题中，固不限于说类之命题或主宾辞皆为类之命题。亦可有主辞为类、宾辞为性质或主辞为性质、宾辞为性质的性质之命题。而主辞亦可不为一类，而为一个体，或数个体之和。无论主辞为类或个体，皆必有数。类或个体之性质可一可多，亦有数。又一命题亦可不说类及个体与所具之性质，而可只说其种种关系。如说一类或个体与某其他类或个体有某关系，或其性质与其他性质有某关系。此中之个体与性质，皆可以一名项表示。而此中一名项如与另一名项有某关系，亦可或更与此另一名项有某关系之再一名项，亦有或无某关系。若此关系为必有，则此关系为传递的；若其必无，则为不传递；若其不必有，亦不必无，则为非传递。关系又有对称，不对称，非对称之别。若一名项对另一名项有某关系，另一名项对此一名项亦必有某关系，为对称；必无，为不对称；不必有，不必无，为非对称。关系又有反身、不反身、非反身之别。反身，乃一名项对其自身所必有之关系；不反身，为一名项对其自身所必无之关系；非反身为为一名项对其自身非必有亦非必无之关系。此中之诸关系亦有数，一名项可与

其他一名项或多名项有关系，则此与之有关系之名项，亦有数。如一名项不与任何名项有关系，则与之有关系之名项与关系之数为零数。此种一名项与其他名项之关系之可为传递，正如数之系列中诸数之大小等关系之为传递。关系之有不对称，正如数之大小等之关系之有反关系者之为不对称；关系之兼为传递与对称者，则正如数学中之等于之关系。关系之有反身者，正如数之可等于其自己，数之可自乘、自除、自加、自减，而与其自身发生此等于及加减乘除之关系。二关系之可加可乘，亦如类之可加可乘。一关系之自乘，而有关系之平方，如甲为乙之父、乙为丙之父，则此二父之关系之自乘，即是甲为丙之父之父，甲对丙有之父之关系之平方之关系。凡此等等，对命题中之名项间之关系之可演算、对命题中主辞之为类者其类之数之可演算、主辞之为个体者，其个体之数之可演算、此类或个体之性质之数之可演算及诸个体诸性质间之关系之数之可演算，并可由演算以知此中之命题中之类、性质、关系等数之多少，以定一命题或一组命题，其所涵之义之多少，与指涉范围之量之大小，即似可使逻辑之学化同于数学。

然人之逻辑性的思维与逻辑学之思维，毕竟有根本不同于数学与几何学之思维者。此即在命题自身之不同于数与形量，命题中之肯定否定之不同于加减，其中之全称特称，只为成类之根据，其本身亦不是类。命题之不同于数与形量者，一方可自命题先于数与形量而有处说，一方又可自其后于数与形量而有处说。命题之所以先于数与形量而有，在命题可直由以某性质之内容，判断个体事物而形成。当吾人以某性质内容判断个体事物，而人知此判断为真时，人即发现其所思之性质内容，与所经验事物内容之贯通统一，继可有一之数之概念；同时人亦以此个体事物为此性质所规定之类中之一事物，此性质即成定类之类概念，人更可本

之以判断其他事物属于此类概念规定之类者。则此类概念，初乃后于以性质内容作判断而有，继乃为人之所用，以形成判断，而包涵于此判断之中者。此判断之表示，即成命题。类概念之表示，为一类名或类之名项。以命题观此类之概念、名项，亦只包涵于此命题中，以为其构成之一成份。此用类名之命题，则为后于类而有者。自此命题之可后于类名而包涵类名看，则任何类名，皆只为一可能有的命题中之一成份。而任何其他性质之名、关系之名、个体之名以及数之名、形量之名，皆为包涵此诸名之种种可能的命题中之成份。故一切说个体之性质与关系、性质间之关系、与关系之性质、关系之类、一切类与类之关系、一切数与形量之类与关系，及一切说此一切类与关系之数之多少，与一切类与关系之涵义及应用范围之大小之量，所成之判断与公式，全部属于一可能有的命题之世界。而此可能有的命题之世界，即包涵数与形量之世界中之一切概念名项，为其构成之成份中之一部分。此命题之世界所由构成之成份，即大于一切数与形量之世界中之概念或名项之和。而此全部之命题世界，即为在数与形量之世界之上一层次或上一层位者。

于此，人之必以数与形量之概念为本者，固可说人所形成之命题，总有其数目，命题之数目有多少大小，即有数量，而吾人说全部可能之命题之世界，大于数与形量之世界，此“大于”即数量之概念。但吾人可回答，谓：此命题之有数量，乃指实已形成之命题之有数量。但说可能形成之命题，则非指已形成之命题，便不能确指其数。所谓可能形成之命题世界之大，初可只是由一命题之函值，而知可能满足此函值之项目，可无定限而无穷，遂认识其大。如吾人设定有一数，更说对此数有可能形成之“说此数者”之种种命题。此即是以“说此数者”为一变项 X ，对此 X 之

变项，如以 A、B、C……之命题为其函值，即“A是说此数者”，“B是说此数者”、“C是说此数者”……诸有关此 A、B、C……命题之诸命题。然吾人在只说可能有 A、B、C 诸命题，为此 X 之一函值，而未说此 A、B、C……之命题之时，此 A、B、C……之命题，究有若干，尚未定，即不能以数定此命题之数。此中之 A、B、C 之数，可无定限，亦可于已有之 A、B、C……之数之外，再加一个，则其数可为无穷，而不能以一定之数表之。自其数为无穷看，即大于一切可用以数此命题之数之数。故吾人可说：可能用以说任何事物或说数或形量之命题之数，大于一切人所说之数，以其可为无穷故也。诚然，此无穷，亦可说是一数之概念。但吾人在说数之命题为无穷时，乃指此命题在数之上层位，或冒出于数之上，而将此所说之数，置之于下层位者而言。而吾人之说此命题之数为无穷，则只是由下层位之数之观点，以上望在上层位之命题之可不断冒出，而觉其以任何数穷之，皆不能穷，方说其无穷。则此无穷，只是吾人欲以一定之数定之穷之，而又见其不能为此一定之数所定所穷尽之别名。则此无穷，即为表示此命题之冒出之事，超于以数穷之之事，而为人之用数之事以外之事之别名。此所谓无穷，即非只为一数之概念，而为表“数之概念之应用之限制”之非数之概念。由此而吾人之说可能有的命题之世界，大于数与形量之世界，此大于，亦只是说：若吾人要说此可能有的命题之世界中之命题之数，则可由其数之可无穷，而谓其大于数与形量之世界中之已有或已被思及之一切数或形量之概念之数。此“大于”，亦只是表示此命题之世界非一切数量之概念所能尽，亦超于一切数量之概念之意义之谓。其所以不能尽之故，可直至命题所以为命题之意义内容，非数量之所以为数量之意义内容之所能尽，而包涵有其他之意义内容说（后文将论及）。此其他

之意义内容，在命题之意义内容中，而不在数量之意义内容中，则可说命题之意义，大于数量之意义。此“大于”乃纯自前者之意义之内容，有非后者之意义之内容之“非”，加以规定。则此“大于”非数量之概念，而唯是说“命题之意义之内容”之“性质”，不同于“数量之意义之内容”之“性质”者，而见此命题之世界之超于数量之世界之上，以为一不同之世界矣。

此命题之世界之包涵有其他意义内容，以超于数量世界之上，首见于其包涵种种非说数量之命题，如说事物之性质之命题，说种种性质之异同之命题。今说“命题与数量之意义性质不同”，其本身亦可成一种说性质之同异之命题。此说性质之异同之命题，可是肯定某性质于某物、否定某性质于某物或肯定否定某性质之是否另一性质……之肯定否定命题；亦可是说“凡有某性质者即同时必有某性质”、“凡有某性质或同时有某性质”、“凡某性质自身皆必自具某性质”、“凡某性质自身或具某性质”……等全称特称之命题。此中之性质之概念，乃尚未化为类之内容之性质，即一纯性质之概念。当吾人只本此纯性质之概念，以说一为主辞之个体或一性质，而有诸肯定否定全称特称之命题时，此中之肯定、否定、全称、特称，即全不同于数之演算或类之演算者。此不同，在数之演算与类之演算，皆可由加减乘除之运用于原所有之数与类，而加以转化，以产生新数，新类。如二加三成五， a 类 $+b$ 类成 $a+b$ 类。但在吾人纯以一个体或一性质为主辞，而肯定或否定其更有某性质时，则于此对所说之为主辞之个体或性质等，不能有任何之改变，亦不能加以转化，以产生新性质，或新类。如吾人谓某人是白的，或非白的。此白的与非白的，只是人用以说某人者。如某人是白的，则吾人发现此某人之性质中，有此吾人用以判断之白。然此某人，则不以吾人之判断其白，而加一白，亦不以吾

人之判断其非白，而减一白。此某人是白的之判断若为真，则吾人将此“白的”，属于某人之主辞，而判断之后，则只见此某人为白的，而完成其判断之事，亦更超越此判断之事。若此判断为假，则吾人将此“白的”，排于某人之外，亦可以完成此判断之事，而更超越此判断。则此判断之结果，可除见此某人之自具其所具之性质之外，更无所得，亦无其他任何类概念或数量概念之形成。此即与对数量或类，加以演算时，必新形成另一数量或类之概念者，根本不同。亦即见此判断之为一心灵之活动，与数的演算之为心灵活动，亦不同其类。故由表示判断之命题所成之命题世界，即与数与类之世界，为不同之世界。吾人在由数量与类之演算，以产生种种数量与类之概念，而只用之以形成对一主辞新有所说之新命题时，此新命题之成为命题之事，乃与类及数量之演算之事不同；而其所成之命题，所以为命题之意义，亦与类及数量之意义不同。如吾人说“五是二加三所成”，此即一命题。说“于二加三使二成五”，即是一数之演算。此二者之不同，在“于二加三使二成五”中，此二由加三而变成五，即于二外更增一数五。而说“五是二加三所成”，则对五之意义内容，虽有所说，然对五之自身，则不能有任何之改变，以于五外更增一数。人在说五是二加三所成之后，只见“此二加三所成”为“五”之一性质，属于此五，而可由完成此判断，以超越此判断者。亦如说某人是白的之后，即见此白为人之性质，而属于此人，由完成此判断，亦超越此判断者。而此中表示此判断之命题，亦同为表示此判断之由开始至完成至超越之一历程，而更无其他产物之出现者也。

吾人如知判断命题中之肯定否定，不同于数与类之加减，则亦知判断命题中之有全称特称判断，不同于数与类之有乘除。如吾人说凡男人皆是人，此男人似指人而男之类，即人与男相乘之

类，而于此类中，除去男之类之义，即成人之类。则于此凡男人皆是人中，亦可言有类之乘除。但吾人说凡男人是人时，可只是说凡是有男性而兼有人性者，即是有人性者。此中男性而兼人性，合为一特殊性，人性为一普遍性。此命题，只表特殊性中有普遍性，此普遍性之在其特殊性中，而为一表示此普遍性与特殊性之关系之命题。又吾人在说凡男是人时，吾人之思想，可唯是继续通过男性之概念，以观其所贯通之个体之男，而不知其所贯通者之多少，亦不将其所贯通者作总体而思之，则此中无男之类之概念之形成。于人亦然。吾人之说凡男是人，只是表特殊性之关联于普遍性之命题，然却非说男类包括于人类之命题。依此，吾人说有人是男，亦只是表普遍性之关联于特殊性，而非说人类中之一类为男类之命题。

由全称特称之命题之可视为说类者，皆可视为说性质之关系之命题，则一切说类、说数与形量之命题，皆可归化为说性质之关系之命题。如说 $2+3=5$ ，即等于说一数之有为二加三所成之性质，同时有五之性质；或凡有为二加三所成之数之性质者，皆有五之数之性质。如说 $a \times b$ 类等于 ab 类，即说凡有由 $a \times b$ 类所成之性质者，皆有 ab 类之性质。而此种数学之演算公式，与类之演算之公式，皆只是表示数与类之性质之关系。而凡此数与类之性质之概念，其涵义内容较多者，为具特殊性之概念，而内容较少者，则为具普遍性之概念。而一切说数与类之公式，即皆是间接说种种具不同之普遍性与特殊性之数与类之性质之概念，之种种相互关系之种种命题，而亦皆属于命题之世界，而不能存于其外矣。

九、命题世界之逻辑思维之性质 及理性与观照心之虚寂性

吾人以命题世界概括一切可能有之不同形式之命题。此不同形式之命题可分别独立有其真假，亦可相依赖以有其真假。由此而人由某形式之命题，推论另一形式之命题，即或为有效或为无效，而逻辑学即可定义为研究此推论如何为有效或无效之形式之学。在此推论中，所据以为推论之命题为前提，由此前提所推论出者为归结。前提真，则归结必真；归结假，则前提必假；前提假，归结可真；归结真，前提可假。此亦即见诸命题间，有相依赖以同其真假之关系，亦有各自独立而不同其真假之关系。然于相依赖以同其真假之命题，说为不同其真假，以成高一层次之命题，此又为假。于不相依赖以不同其真假之命题，说为同其真假，以成再一高一层次之命题，此亦为假。然今说此上二者为假，又为更高一层次之命题，此命题则为真。在此不同层次之命题中，其在低层次之命题之真假，无论是互相依赖或彼此独立，然皆有高层次之命题依赖之而真或假。由此而此全部之命题世界，便可说为一互相依赖以有其真假，而人可随处本此依赖关系，以行其逻辑的推论之一世界。

然一全部之命题世界，只是一可能有之命题之世界，无人能全部加以构思。就人所能实际构思者言，人只能任选其中之若干命题，设定其为真，而更思：若其为真，则其他命题之真假当如何。于此，人可设定任何命题为真，以观其他命题之真假，而不须只设定对现实存在事物已知为真之命题，而问其余命题之真假；而人之逻辑的思维，即为运于现实存在事物之上，亦一般之已知

其对现实存在事物之真命题之范围之上之一种思维。由此而人或以为此逻辑的概念与思维，皆为人所自由构造的，如数与形量之概念与思维之为人自由构造的。

人虽可自由构造出数与形量之概念，然既构造出之之后，此数与形量之关系，又为必然对一切人心皆真，而为客观。在逻辑思维所运行之命题世界，亦然。人固可设定任何命题为真，然既设定一命题，或数命题为真，则与其余命题间即有必同真、必同假，或可同真、可同假之相依赖或独立之诸关系之出现。此诸关系，亦如数与形量之关系，可为人所未先思及者。由此而人亦可以逻辑思维所对之命题世界中之真假关系，为一客观的实在，或以逻辑关系之世界，为一超越的实在世界，如人之可以数与形量之关系，为一客观实在，属于一超越的实在世界。

然此上之说之不能立，亦如以数与形量为超越的实在之论之不能立。因此命题之真假关系，亦只对思此真假关系之逻辑心灵而展现。一切人心或有心者之同见此真假关系，只证其同有此逻辑心灵，不证此真假关系可离此同有之心灵，而自为一超越的客观实在。此真假关系之不为此心灵之所一时全部发见，而待此心灵之次序发见，或先超越其所已发见者，然后能更有发见，亦只证此心灵之能在如此次第超越其所发见，而超越其自身之历程中，加以发见而已。此所发见者，固仍只是对此心灵之次序发见，以为其所发见者，而不能在此次序发见之外，以自有其超越的客观实在也。

至于此可能有之命题之世界，与其中之真假关系其所以必不能自成一客观实在之世界者，则在吾人对此中之一切命题，唯在设定其一或若干为真或为假时，方得说其余命题为真或假。然人亦可自始不设定任何一或若干命题之为真或假，则其与命题世界

中其余命题之真假关系，即初无可说。此即可谓之为始于寂。吾人既设定任何一或若干命题之为真或假，而说其与其余命题之真假关系后，亦可还自其初之“可不说”，而以此“可不说”销除其“所已说”，而无此所说，以归于寂。自此始于寂，与归于寂处，看命题之世界，则不能说有命题之世界之客观实在。一切人之说命题，而见其有真假关系之事，即皆自此“寂”而出，亦还归于此“寂”，而由此“寂”中出入者。此即正类似数之世界中之一切数与其关系，皆在零中出入，一切形量与其关系，皆在无量之量之点中出入，如前此所论。然零尚可说是数，点亦可说是量，而此寂则绝非命题，而只是命题出入之所经过之一心态，人之止于此心态，即可更无命题之可出入者。故此心态，非命题，而为命题之世界之极限，或一切命题之舍身而圆寂之处。人有此一心态，而更能本之以观一切命题之舍身圆寂，即不得说有为超越的客观实在之命题世界矣。

由此命题世界之不得说为超越的实在，则亦不须如来布尼兹至罗素之说逻辑之真理，为一切可能的世界之普遍真理。人之说逻辑之真理，为一切可能的世界之普遍真理，唯是说：对一切可能的世界中之事物，吾人皆可由说其可能性相，而成种种可能的命题，而使此可能的世界中之事物，皆为此可能的命题之所说，而皆如有此种可能的命题，冒于其上；并可自由设定某可能命题为真以说其他可能命题之真假等。如设定一可能命题为肯定一宾辞于一主辞之命题，则知否定此宾辞于此主辞之可能命题必为假……。然在吾人不设定任一可能命题为真时，则此中之真假关系，即不得而说，亦无此“若某一肯定命题为真，则另一否定命题为假”之可说，亦无“设定一命题为真，则‘说此命题为假’为假”等逻辑真理之可说，自亦无“此逻辑真理，为一切可能世界

中之普遍真理”之一语之可说。

由逻辑真理之不能说之为超越实在，或一切可能的世界中之普遍真理，于是今世之论逻辑真理者，或谓其原只在吾人对种种逻辑概念、名项之意义之规定，及若干公理，与推论规则之设定；而一切逻辑真理之系统，即本于有此公理等设定之逻辑的公理法，从事演绎，而推出之逻辑上之分析命题之系统。如数学、几何学之系统之同可说为数学、几何学之公理法，所演绎出之分析命题之系统。

然此说亦正如以公理法说明数学、几何学系统之所由形成者，初乃在人已知有种种逻辑上之真命题或真理之后，再反省其所由构成之概念与所根据之公理、推论规则时所成之说。而不足以说明人之逻辑性的思维，与逻辑学的思维，与其所依之心灵之真相。在此真相上说，人之逻辑性的思维，与逻辑学之思维方式，皆不只为分析的，而兼为综合的。

此人之逻辑性的思维，在一义上可概括一切人之理性的思维。此人之理性的思维之为综合的，首见于人之理性的思维恒为于用一性质或类之概念思一事物之后，即更以其他性质或类之概念思之，而此二性质或二类之概念，恒为有其自相类或不相类之处者，则由综此有相类而亦有不相类之诸概念，以思维事物之历程，必为综合的。而逻辑学思维之为综合的，则即由“肯定”“否定”“普遍”“特殊”“或”“如果则”“真”“假”之为不同之逻辑概念，而吾人并用之，即已见逻辑学之思维之为综合的。吾人说一肯定命题，等于其自身之否定之否定，此本身亦为综合的。因人之知一肯定命题，与知其为自身之否定之否定，乃依于此二命题之真假值之相涵关系；而此二命题毕竟非一个命题，则由一及其他，即为一综合的历程。人之有一逻辑学中一概念、一命题，而求证于

他概念命题，其只为一举持此概念命题，以待望彼能证明之概念命题等之出现，即为待望一综合的思想之出现，亦为显然之事。由此以观一切逻辑的命题之组合，即皆为综合的。逻辑的公理法中，先举陈若干名项概念之定义，与逻辑公理及推论规则，即一次第综合此诸概念公理等之结果。由此综合之结果，更说其他逻辑真理，皆可由之演绎分析出，亦依于此综合而后可能。人既有此综合之后，更说由之推出者，皆为分析的，此自可说。然此不足证逻辑学的思维之只有分析，而只可说之为先综合而后有之分析。

此种人之知有种种逻辑之名项概念公理等，本由人之自反省其逻辑性的思维之如何进行，而次第发现的，亦原实际存在于人之逻辑性思维中者。然人既发现之后，可见其不能再加以分析，或再问其根据，遂综合之，以成逻辑学中之原始概念及公理等。唯因人在逻辑性之思维中，人原可设定任一命题为真或假，以推其他命题之真假，则人亦即可视此逻辑学之概念公理等本身，亦为一设定。唯吾人之设定之，然后其所推出之逻辑真理，乃得成为真。若无此设定，则其所推出之逻辑真理，亦不得为真，有如在人之任何逻辑性思维中，不设定一命题为真，则不能由之以推出其他命题之真与假。然吾人若说逻辑学中之概念公理等，本身亦为一设定，则吾人亦可有不如此设定之可能。故人可对逻辑学之概念公理等有不同之设定，而有不同之逻辑学之系统，而任何逻辑学之系统，即皆不能谓其外更无其他逻辑学系统中之逻辑真理。此即又无异于谓有不同之逻辑系统，各有其不同之逻辑真理。此不同系统中之逻辑真理，不可只由任一系统中之公理等分析而出，而此不同之系统中之逻辑真理，若有可互相转化之关系，则其关系仍为一综合的关系。正如不同系统之数学、几何学间，若有互相转化之关系，仍为综合的关系。在视逻辑学之公理等为设定之

情形下，人必须承认人有构造不同逻辑学之可能。人既可设定逻辑命题只有真假二值，自应可设定其有三值或多值。人既可设定：肯定一命题等于一命题之否定之否定，自亦可设定一命题，不等于其否定之否定，则思想中之矛盾律可废。人可设定一类可分为正类反类，无中间之第三类，则人亦可设定其有中间之第三类，而类中之排中律可废；而于命题中，亦可于肯定否定之外，有非肯定非否定之第三种命题，而命题中之排中律亦可废。其所以皆可废者，以其皆只是设定，而人即可不有此设定，如吾人人可设定任何一般命题之一为真，亦可设定之为假，或皆不设定之也。

但吾人可说在数学、几何学或其他任何之学术中其原始之概念、公理等，或可视为设定，而在逻辑中之基本概念、公理、命题等，则非设定。逻辑学命题，亦不同于其他命题之可设定之为假，或不加设定者。此则由于逻辑命题，虽是说其他命题之若真则如何，若假则如何者，然其说此等等以成逻辑命题，则此逻辑命题在此所说之命题之真假关系之上层位。

依此逻辑命题在一般之命题之真假之上层位之说，以观命题之是否有真假二值以外之值及逻辑中矛盾律、排中律之问题，则吾人首可说，人在肯定一宾辞于一主辞时，人即必非否定此宾辞于此主辞，亦即必依此肯定，以非彼否定此宾辞于此主辞者，而否定对此宾辞之否定，此即矛盾律。人在用一宾辞，以试判断一主辞时，亦必想此主辞或接受此宾辞，或不接受，而无第三可能，亦无既不作肯定判断或亦不作否定判断之第三可能，同时无“肯定判断不真，否定判断亦不真”之第三可能。由此而肯定一命题之真，即同于否定一命题之不真，而在此二命题之外，亦无中间之命题成立之可能。此即排中律。人在实际上之思想，未有能不依此矛盾律、排中律以进行，而人亦实不能设想其不真者。此一

设想，乃是设想：可不用此真之名于此，或设想一假之名之可用于此。然人若实往自反省其思想之进行，即知其实已用真之名于此，以更知其“不用真之名于此”之不可能，及“用假之名于此”之不可能；非人实能设想其不真而为假，亦如人之非果能形成一自相矛盾之判断或思想也。

由人之不能形成自相矛盾之思想，而逻辑学中有关于肯定否定之必真的逻辑学命题。又由人之可以一普遍性之概念关联于特殊性之概念，而有全称特称之命题。全称之肯定命题，即特称之否定命题之否定。全称之否定命题，即特称之肯定命题之否定。于是更有关于全称特称命题之关系之必真的逻辑命题等。泛就任何命题之可肯定之而视为真，或可否定之而视为假说，则任何一命题，皆可有真假二值。而吾人之说其为真，或说其为假，说其或真或假，说其亦真亦假，似有四可能。然此中说其亦真亦假，乃自相矛盾而实不可能。唯余三者皆为可能。其中说其为“或真或假”，则是就其本可有此二值，相应而说之，亦包涵一命题之二值，而俱说之。命题之值，亦不能逃此二值之外。故此说其或真或假，即为必然真；而亦为对命题之有真或假之值，作如实之重复说，亦即对一命题之可设定为真，可设定为假之事，作如实说。凡此对任何命题或一切命题，皆如此说其有此真或假之值，即是对命题之世界之真假值之如实说之全部真理之和。而一切逻辑的命题，或逻辑的推论方式，凡可化之为对此中之命题之有真或假之二值，皆

命题之自身之平铺的观照，与其真或假之平铺的观照者。

然人之有此对任何命题或一切命题与其真假值之平铺的观照，乃设定吾人对任何命题或一切命题，可能有之真假值，皆分别俱说之时乃有者。在人之实际的思维之进程中，则人恒只对若干命题，说之为真，或说之为假，以推论其他命题之真假。如吾人由二命题之俱真者，可推出其任一之为真，亦可推出二者之皆为真，又可推出说其一之为假者为假。由二命题中此真彼假者，可推出此真，亦可推出彼假，又可推出“二者皆真”为假、“二者皆假”为假等。……而此中任何有效之推论，皆是由“说真”以推“说真为真者”为真，“说真为假者”为假；由“说假”，以推“说假为假者”为真，“说假为真者”为假。则一切推论，皆只是由肯定命题以推肯定命题，而否定否定命题；由否定命题以推否定命题，而否定肯定之命题。亦即皆是人之“自顺其肯定否定，以成其肯定否定”，而亦即“自重肯定其所已肯定，重否定其所已否定”之“自求贯澈其肯定或否定之活动，于其相继之肯定否定之活动中”之历程。此人之必如此相顺相继以成其肯定否定，则见人之思维活动，有一自向于此相顺相继之理性，以成此肯定否定之相顺相继之历程之条理者。此理性流行于此肯定否定活动之相顺相继之中，而不由外来，故可称为人之思维活动自身之理性，亦有此思维活动之心灵自身之理性。

然此人之理性之流行于其相顺相继之肯定否定之活动中，唯由人对命题有所肯定或否定，或人形成一肯定命题或否定命题，而后见。在人已有肯定之后，自必顺其肯定而肯定，而否定否定；已有否定之后，亦必顺其否定而否定，而否定肯定。但人之心灵，是否必须有所肯定或否定，则此唯在人对事物或一对象，欲以一概念加以判断之际为然。在人不求有所判断之时，则人固可无肯定，

亦无否定。则其相顺相继之肯定否定活动，即皆无有，而此心灵中之成此相顺相继之活动之理性，更不得流行显发。此时吾人是否可说仍有成此肯定否定之先天的理性范畴等，存于此心灵之中，以为其本性，则是一问题。

此人之所以能有肯定之活动，可说由于人依一事物有什么之实有方式，以思事物之故；而人之能有否定之活动，又可说由于人依一事物之莫有什么之虚无方式，以思事物之故。此实有方式，与虚无方式，即可说为人心中之二先天范畴，如康德之说。若无此方式范畴，则人不能有肯定否定之活动，而肯定否定之判断命题，皆不可能。则似必须谓此范畴方式，在人未有肯定否定活动时，亦自在人心，以为其本性所具。然人又可说，吾人之所以肯定事物有什么者，必事物实有什么，此实有，在事物；而吾人之所以否定事物有什么者，必事物实无什么，此实无，亦在事物。而人之判断之为肯定否定，则唯依于人心于事物之所见者，为其所实有，或其所实无而定。人心中则初无此有，亦无此无，亦无此“实有”“虚无”之范畴，为人心之本性之所具。

对此上来之二说，则今皆不取。因依后一说，谓“有”“无”在客观事物，则谓“有”在客观事物犹可说，如何可说“无”亦在客观事物？今若设定二者皆在客观事物，则于事物之有什么者，即当只能思其有，于无什么者，亦当只能思其无，以其有无已先定故。然人于事物之有什么者，亦可设想其无；于事物之无什么者，亦可设想其有。则见人心之自能无事物之所有而虚其所有，此虚之之能，应属人心；人心亦能实事物之所无，此实之之能，应属人心。故人可假想一说事物之有什么之肯定判断、肯定命题为不真，亦可假想一说事物之无什么之否定判断、否定命题为不真。此能假想其不真，即见人自有此自动的否定否定以归肯定，或否

定肯定以归否定之能。此能肯定否定之能，可于事物之有者虚之，无者实之；则必须承认人心之有一能“如此虚之、否定之，实之、肯定之”而更自顺之继之之思想活动之二方式，属于人之思想活动，而于其中可见一理性之流行也。

然吾人亦不能由此思想活动中有此二方式，见有一理性之流行，而谓此二者即心灵之本性中之范畴，先心灵之活动，而横陈于心灵之自体中者。此则因人虽有肯定否定之活动，于肯定时必否定否定，于否定时，必否定肯定，然此肯定与否定之否定，乃为俱有而俱行之事，亦俱行而俱止者。人之肯定，即所以否定否定。无否定可否定，则亦无肯定；故人依肯定以否定了否定，而无否定之时，此肯定，即以无否定可否定，而即自归于寂。此归于寂，即同于其自身之完成其否定否定之事，而功遂身退，以自否定其活动之自身。又人之否定、与其否定肯定之事，亦俱有俱行而俱止者。故当肯定被否定之时，此否定无可否定，亦归于寂，而功遂身退，以自否定其活动之自身。自此而言，则人之心灵活动之发此肯定或否定之活动之事，在其完成之时，即皆是其自身之归寂；而心灵既发此活动，必以其自身之完成为最后，则亦即必以此归寂，而无此肯定或否定为最后。此中之发此肯定否定，固是心灵活动之本性之一阶段之表现。然其最后一阶段之表现，则是此肯定否定之一齐归寂，而自超越此肯定否定活动之全程。今自此心灵之必自超越此肯定否定活动之全程上看，则于此心灵之本性中，即不能直说有此“实有”“虚无”之范畴，横陈于其中；若说其有此二范畴以成其肯定否定，亦当更由其肯定否定之归寂，以见其有超于此二范畴之本性。今透过其超此二范畴之本性以观，此二范畴之在心灵中，即亦为由此心灵之能归寂之虚寂性所虚寂化，而非实有者矣。在心灵之肯定否定之活动中，此肯定否定之

分，见思想活动之类之不同。肯定“肯定”之上—肯定，在上层位，下一肯定，在下层位。此即见思想活动层位之不同。否定“否定”、否定“肯定”、肯定“否定”，亦皆有上下层位之异。由肯定以否定否定，由否定以否定肯定，见涵蕴关系，亦见思想活动之进行之有序。由肯定以否定否定，如由是以非非，至无不是而皆是，是成普遍之是，即全称之肯定。由否定以否定肯定，如由非以非是，至无一是一而皆非，非成普遍的非，即全称之否定。否定此全称肯定即特称否定；否定此全称否定，即特称肯定。此中分是与非，为思想活动横开二类之度向，是是、非非，非是、是非，则见一纵分层位之度向。是以非非，非以非是，使无不是而皆是，或无一是一而皆非，见思想活动顺序而生长之一度。合以见此思想中之理性之三度。……然此中之思想活动之完成，又在上述之思想之肯定否定之活动之一齐归寂，则此三度之理性，亦为一归于无所谓此三度之虚寂的理性。由此而吾人即可更观照此能发肯定否定之活动之心灵之自身与其中之理性之虚寂性，而以此虚寂性为其肯定否定之思想活动之原，亦一切必有所肯定或否定之逻辑命题、一切命题之原。今透过此原，以观其流，则整个之逻辑命题与一切命题之世界，即无不虚寂，而皆只为存于此虚寂之境中，似实而虚之观照境中之镜花水月而已。

一〇、哲学之观点与观照心

哲学可导归于实践，亦可止于一宇宙观人生观知识观之形成。在哲学只止于观之时，则哲学之思维，亦限于一观照中之境界。哲学之思维，与其他专门之学之思维之不同，在不以宇宙人生中一范围内之事物为对象，与题材内容，以形成专门之知识。其不同

于逻辑学之思维者，在非只以反省人之一切逻辑性思维之概念、公理、推论规则，或此逻辑思维之形成之纯形式条件为目标，而必本若干具体存在事物内容之普遍概念，形成一根本观点，以观宇宙人生中之一切事物之意义，而形成一观境：于此观境中见不同专门知识之各在其范围中成立，而其意义则可互相照映，合以形成一知各种知识之相辅相成之智慧。此智慧即直观的理解，亦可如菲希特之名之为知识的知识。一切哲学，自其皆多少对不同事物之意义之互相照映，有一直观言，则哲学皆属于一观照境。一切哲学之观事物，重在观其意义，故其观事物之存在之实体、作用，亦是观其为具存在之意义，及此实体、作用之意义之自身，或化一切存在为其意义之和，而不见有一般所谓存在，以使此意义凌虚，而呈现于此哲学之观照心灵。故哲学之事当属观照凌虚境也。

自哲学之必用普遍的概念，以观宇宙人生之意义，而形成对此意义自身之纯粹的直观的理解或知识的知识，而不同于一般依感觉而有之对个体存在之事物之史地知识，对不同种类事物与其功用等之自然社会科学知识言；此普遍的概念，即同时为一观宇宙人生之根本的观点。哲学必对某一根本之观点有所肯定，对若干普遍的概念之可普遍的应用于一切事物，亦必有所肯定。一切有成就之哲学家，亦必为已以若干普遍概念，形成其根本观点，以观照一切事物之共同意义，而形成其哲学思想之境界或系统者。由此而哲学的思维，即不同于人之纯逻辑性的思维。纯逻辑性的思维，其前提可只是若干设定，其思维之进程，可只是推演此设定之理论上之归结，而其全部之思维历程之所成，皆可只是一“若果如何则如何”之一理论系列。此中，若人不对此前提有此设定，而另作任何其他设定，亦皆可成另一理论系列。因一切设定，皆

可在开始点不如此设定故也。

至一切逻辑学之思维，则不外发现一切逻辑性之思维，其所本之逻辑上之概念、公理、推理规则等。然于此逻辑学中所发现之一切概念、公理、推论规则等，人若不依之以思维，此一切概念、公理、推论规则，即亦为此思维活动所不用而归寂。而人亦可更无所肯定，而对此逻辑概念、公理等之存在的意义，亦无所肯定。然在人之哲学思维之中，则人用若干普遍概念，形成根本观点，以观宇宙人生之事物之时，则由此宇宙人生之事物，先已设定为存在，而人之依此普遍概念、观点，以观之之时，必有所观；亦必依此概念、观点之提举，与对之之肯定，以成其能观此所观之事。故不能对此概念、观点之存在，无所肯定。此是哲学思维，与纯逻辑性思维或逻辑学思维之根本不同所在。

人之以普遍概念为根本观点，以观宇宙人生，乃纯是人之思想上之自由创造之事。人原可将任何概念普遍化其意义，或将其中之较特殊的意义抽去，以形成一有普遍的意义之哲学概念，而以之为一哲学之观点。故人之哲学，原可无定限的多，而可与人心思之形态之多同其多者。任何人在以其所特殊关心之事，或已有之特殊知识，为宇宙人生之事之全，或一切知识之全时，亦即无异自形成以其于此事所知识，为宇宙人生之全或一切知识之全之一哲学。由此而任何人皆有其不自觉的哲学。至于自觉的为哲学之人，则为自觉的求有普遍意义之概念，而以之为根本观点，以观宇宙人生之全与知识世界之全者。此中，人所实有之具普遍意义之概念，原已极多。如本书前所论之不同之境界中之个体事物、性相、类、数、因果、功能、感觉性、时空、自觉反观、观点、语言、数、形量、逻辑上之真假等概念，即皆可普遍用于宇宙人生一切事物，与一切知识之形成中者。人即皆可以之为一哲学中之

普遍概念，作为观一切事物之一根本观点，而形成其宇宙观、人生观、知识观。此外，尚有其他种种之实有普遍意义之概念，可为人据以形成其哲学之所资。此可由人略具哲学史之知识而可知者。

依此人之可自由创造形成其哲学，则哲学之心灵，非现实存在事物之所决定。因同此现实存在事物，人可以不同之普遍概念，依不同之哲学观点以观之，皆能各形成一哲学故。现实存在事物虽同，而人对之之哲学思维之方向，则彼此不同。此人之哲学性的思维，恒飞翔于现实存在事物之上，以自定自由往来之方向，与在不同方向中所取之观点。人对一般现实事物之存在，可有种种共同判断，以形成一般知识，然人又另有其不同之哲学思维之方向与观点，即见哲学心灵乃自运于一般现实事物之一般知识之上层面。哲学之思维之所成者，即非一般之知识，而当称之为一般知识的知识，或对一般知识之相互贯通的意义之直观，所成之智慧的理解或观照。

由哲学之可由人自由创造形成，故人亦或以哲学活动，纯为主观的。此又不然。因哲学中之概念、观点，虽容人自由采取，然人之采取一概念观点后，其由此所发现之此概念，与其他概念，其意义关系之为如何，与由此形成之观宇宙人生之观景之为如何，则自有其必然性与客观性，恒初非人取此概念观点时之所先知。此亦如于数与形量或命题，虽可由人自由构造而成，然构造成之数及形量与其他数、其他形量之多少大小关系，一命题与其他命题之真假值关系，皆有其必然性、客观性。然此中在哲学之情形，尚有与数学、几何学、逻辑学中之情形不同者。即在此数学等中，人先设定一数、一形量、一命题，而观其与其他数、形量、命题之关系之后，人亦可随时去除此设定，而亦不受由此设定而发现之

诸关系之束缚。然在哲学，则因其所采取之概念、观点，乃用以说明此宇宙、人生之全者。此说明之目标，一旦存在，此所采取之概念、观点，即不能自由取消。今若谓此概念、观点为一设定，此设定即无异一肯定。此设定或肯定，若不能达其说明之目标，即对此宇宙人生知识之世界为假，亦对其目标为失败；反之，则为真。一哲学之为真或假，则由人之哲学思想中之概念之连结所包涵之义理，与此宇宙人生之全本身所具之义理之关系而定。而此义理间之关系之为如何，亦有其必然性、客观性，为人之哲学心灵之活动之进行所可次第发现，而初非人任意自由取一哲学概念、观点时所先知者。

然吾人若以哲学中之义理间之关系之有此必然性、客观性，而谓哲学义理之世界，乃离哲学心灵而自为实在之说，亦如以数与形量命题之世界可离知之之心灵，而自为实在之说，乃同不能成立者。因此哲学义理，亦只对一切哲学心灵为客观必然，而次第展现故。此次第展现，即此哲学心灵之次第自己超越，而化为一能知进一步之哲学义理之心灵，此进一步义理，只为此进一步之哲学心灵之所对，亦即对此心灵而呈现故。

此一哲学义理之所以不能合为一自己存在之哲学义理的世界者，又由一切不同哲学，乃依不同之普遍概念，与不同观点而成。凡由一观点而见得之义理，皆属于此观点之观景，亦皆可收归于此观点。在人未取此观点时，则此观景中之义理，即归于寂。人在变更其哲学观点，以自运于不同观点之中，以成其哲学心灵活动之进行时，则此不同观点，次第隐现，其观景中之义理，亦次第隐现，如在此不同观点中，旋转呈现，而以此能变更观点之哲学心灵自体，为其中枢。而此为中枢之哲学心灵自体，即为此一切哲学观点、观景与观景中之义理，出入屈伸之所。此亦正如数

中之零，几何学中之点，为一切数与形量之关系之出入屈伸之所；又如逻辑中命题世界之无命题处之“虚寂”，为一切命题之出入屈伸之所。则谓一切哲学义理为一离此心灵，而自为实在之说，无有是处。今若谓：说哲学义理自为实在之说，亦为一哲学，而亦有其义理，则须知此一哲学，乃唯由人之见哲学义理之有客观必然性时，人之哲学心灵即出而着于此义理之为客观必然之一义上，而忘其乃自心灵而出之故。然当此心灵再自反观，即知其见此义理之有客观必然性时，亦可不着于此义理之为客观必然之一义上。因此义理，初乃哲学心灵之活动中所发现，而依此心灵所采之某一观点而成；人即可知此义理之不能离此有此观点心灵而自为一实在。于是此“义理之自为实在”之本身，即有一可由此进一步反省，而知其本身有一可被销除超化，而被否定之义理。人之循其本身可被否定之义理以构思，而实否定之销除之，亦正依于一客观上之义理之必然，而有之一主观上之进一步的思想，乃所以完成此哲学心灵之自息妄而返真者。此亦如人之以数与形量及命题之世界为客观实在者，同可由人之哲学的反省，以息诸视之为客观实在之妄见，而返真见也。

然人之不以哲学义理之世界为独立客观世界者，又或以一哲学家之思想系统，只为由其所设定之哲学概念，哲学上之基本命题，与哲学的推论原则，所演绎出之一哲学思想或哲学命题系统，而视哲学之系统，同于一数学、几何学、逻辑之系统；而一哲学系统中的命题，皆为由哲学家所设定之哲学名辞概念之定义，哲学公理等演绎出之分析命题。哲学家中如斯宾诺萨等，即以为必先提出哲学系统之名辞概念、公理，方能造一理想之哲学系统者。

此谓于一哲学系统，吾人可由分析出其所用之名辞概念，所本之哲学公理等，而化之为一演绎系统，使其中所推论出之命题，

皆为此概念、公理等，所演绎出之分析命题云云，此对一切已成之哲学系统，似皆可如是说。因一已成之哲学系统，总可容人对之作如此之分析，有如吾人对其他已成科学系统、数学、几何学系统、逻辑学系统，皆可作如此之分析。然此中，则有哲学与其他之学之根本上之不同。此不同，在哲学中之概念命题之意义，乃对其所欲说明之宇宙人生而有；而哲学之活动，乃一继续不断用此概念命题，以观照宇宙人生之一无止的历程。于是此人之哲学思想之历程，与所形成之哲学系统，即皆不能由定限之概念命题构成。因其中最普遍之概念命题之意义，必次第贯澈于次普遍或特殊之概念命题，而底于以种种特殊具体事物，为说明哲学义理之例证。则一哲学思想之历程与所形成之哲学系统中，不能只有若干特定范围中之概念名项，如在其他学问之情形。在一科学或数学或逻辑学之已成系统中，可除科学数学逻辑学之概念名项以外，不更杂其他事物之概念名项。然哲学则不能如此。因若在哲学中定不能杂若干其他事物之概念名项，则此其他事物在哲学所说之世界之外；而哲学之说明世界，则不能先设定有此其外之世界，此其外之世界，亦形成哲学的宇宙观人生观时，所可涉及者故。

至于在哲学活动之进程上看，则哲学活动显然为一综合之思想历程。因凡以一普遍概念遍用于各特殊事物，即是综合此特殊事物与此普遍概念之事。而由一上级普遍概念，至次级普遍概念，或至同级之普遍概念，或至更上级之普遍概念，以及一切限制普遍概念之范围之应用，消除一切普遍概念应用于其范围外之所成之虚妄，以使一一普遍概念，各得其位，以成一较完全之哲学思想之哲学境界，或哲学系统，皆为一综合的思维历程。此思维历程，因其无必不能涉及之世界之存在，故为一无底止之历程。哲

学之活动，对真正哲学家言，即无不为一终身之事，亦不能言有绝对之现实上的完成者。由此而一人之哲学，必连于他人之哲学，而人之哲学之活动，即皆为在一哲学史中相继相顺，而相辅相成之哲学的活动。此即不同于其他学术之可由次第缩小其划定之范围，而在范围中完成者。凡一有范围可完成之学术思想之工作，其中所用之概念，所设定之公理、推论原则，皆有定限，即皆可由对之反省，更分析之而出，以化之为一演绎系统，并见其中之所推论出之命题，皆为由其所设定者推出之分析命题。然哲学则不能化为一依定限之公理等所演绎出之分析命题之系统，而只能为一永存于次第向前综合融通之思想活动中。

由哲学为一次第向前综合融通之思想活动，而哲学为一永有其所持之普遍概念为观点，以形成其对宇宙人生之观景之活动。在此活动之进行中，无某一世界为必然在其外者；而此观景中之世界，即为一无外限之世界。由人之持一普遍概念为观点者，亦可自转换其观点，则任何普遍概念与观点，亦不能为哲学心灵之内限。然哲学心灵总须肯定有普遍概念，可以形成一观点，亦总须肯定此观点之可能有，并总须肯定一观点之可形成一无定限之观景，而在此观景中看世界。故哲学心灵，即为无对特定的概念、观点之肯定，而恒有一普遍性的“对概念观点之存在之有所肯定”，而自运于此一一概念观点之更迭的相继之肯定，而由之以观世界之心灵。此亦即能取任何观点以观世界，而又不为此观点所必然限制，不使其观世界为一定观点所限，而能“于观点之采取上无碍，以见所成之观景中之世界之无碍”之一心灵。而此亦即可称为“能充观照的心灵之量，能自不断收回其观点中世界以归寂；亦能不断形成或放出不同观点，以放出观点中之世界，而对之生感”之心灵也。至于人之实对世界能生感之哲学心灵，而对此世

界实有所为者，则为一“由观照之哲学心灵，而至实践之哲学心灵”。此中之实践，则恒为一道德性的实践，而此种哲学心灵，亦即有道德性之实践之心灵中之一种矣。

一一、观照的人生态度

此上吾人论文字创造、文学、艺术、数学、几何学、逻辑、哲学中所表之一切“意义”，皆依人之观照心灵而呈现，亦存于此观照心灵之中。实则人之任何其他科学与对宇宙人生之一般之常识，及人之一般生活，无不多少依于对若干意义之观照，或直观的理解而形成。人于任何生活中之知识，如不以之判断实际事物，亦不以之附属于个体事物，与主观之感觉等心理活动，更不以之作达功利目的之用，而纯就其知识中之有如是之内容，而自升其心灵于上一层位，以直观的理解之之时，皆可形成一观照境，而发现种种之纯意义。人于其任何实际生活，如暂与之游离脱开，而自升其心灵而反观之，亦无不可形成一观照境，而发现其生活中之纯意义。此如人之以镜自照，即见其自己之相。然人之难常有一观照境，亦正如人之罕以镜自照。人在不以镜自照之时，如实言之，人皆只为行于世间之无面目亦无头之鬼。此即喻人不能于其生活及已有一般知识，自加观照时，人之只任其生活之习惯，以用其知识，以向前判断事物，以达其主观心理上之欲望希求，实茫茫昧昧，未尝自知其生活与知识之面目，无异一无头之鬼也。此即庄子所谓人生之芒也。

然人之生活无论如何芒昧，总有一反观自照之时，否则即人之些微之对其生活与世界之意义之知识，亦不能有。人亦实皆多少尝生活于此观照境中。凡人在休息与自由游戏之时，皆暂忘其

个人自我平昔之欲望希求，而超于吾人前在万物散殊境所说，以个人自我与万物之个体相对之态度及其境界之外。此时，人亦不必依其平昔生活之习惯，自持其生活所属之类，自延其生命于子孙之欲而行，亦超于吾人前在依类成化境中之自持其类之态度及其境界之外。此时人亦可无以一定手段达一定目的之功利性活动，复不必与人为侣，与人相交际，或与人以行为相模仿，相适应随和，以超于吾人前于功能序运境、感觉互摄境中所说之功利的或与世间求相适应随和之人生态度及其境界之外，而此人之休息与自由游戏，即均可导人心之入于观照境者也。

此人之休息游戏，实乃人之知识、艺术、文学、哲学之原，亦人之纯粹之文化之原。希腊哲学家以知识、文艺、哲学，皆原于人之有闲，而视之为有闲阶级之事，亦如戏场中之观戏者之事，此实不误。此人之闲时，即其休息之时。由有闲而观照种种真或美之意义世界，其始皆为人之心灵与生命之游戏于真或美之意义世界。此闲与休息，则为其平日之与人交际适应，功利性行为，习惯性行为，与一切出于个体意识之行为之放下。然此偶尔放下易，常放下则难。若不能常放下，则不能常观照真或美之意义世界，而见其广大与深远。文学艺术哲学知识之创造与发见，则正唯赖于此观照之常而恒久。此则非尽人之所能，而唯赖人之资生之衣食无忧，而其心灵复不求世俗之名利恭敬，亦不以传种延类为子孙谋者，方能冥心孤往，以游怀寄意于此纯意义之世界，以为献身于纯粹知识艺术之诗人、音乐家、科学家与哲人也。人之能否如此冥心孤往，则恒系于人之天生之资质。有此资质者即所谓天才。大率具此纯粹知识艺术上之天才之人，亦皆生而其自计自谋，传种延类之欲较淡，故恒不善营生，其爱情亦近乎游戏，以功名胜人之心复弱，亦不善与人交际周旋，以求生活之热闹。凡有此天

才者，自养其才之道，及无此天才者，求有此才之道，亦在先不求世俗之热闹、名利、恭敬，而有一心灵之清静悠闲，方能自辟一真美之灵境，以游怀寄意于此灵境中，而有所见，以对纯粹之知识艺术，有发明创造，而布之于世，而形成社会之人文也。

至于专就世之哲学而论，则对意义世界之灵境之存有，实见其为观照所对，而下不属于实际存在之自然世界而不在地，亦上不属于一实际存在之神而不在天，内不属于主观之心理活动，外亦不附于知识所判断之事物之实体者，则在西方，当首推柏拉图之哲学。柏拉图之哲学中之 Idea，初实唯是纯相。对此纯相，如视其自为一客观实在，而离此观照心以自存，此乃不可从之说，本部已评之。然此未必即柏拉图哲学之本意。柏拉图所谓心灵，乃一永有而亦能永恒的自升举，以观照 Idea 之心灵，则 Idea 固不当在此心灵之外也。柏拉图于存在之物，除其物质性外，其表现之性相，皆视如 Idea 之仿本，非存在之物之本性所自具，其说亦非吾之所取。如第二部所评论。然克就其言 Idea 之在主观感觉活动之上层位，只为一 Vision 之所对，即只为一观照心之所对，亦外不附物，只上为天神所观，而亦非只属天神之主观，下为自然物所表现（当说亦为所自具），而又超于一自然物之上，以得四边游离，为人心之所观照之义而论，则其言自足开千古之慧心，为一切为哲学家所当正视。一切为哲学家未尝见有此义，亦实未尝知其哲学之果为何物。以其不知哲学之本身，即为一对意义界之发见之一事也。若其不知哲学之果为何物，亦不能由哲学以知其上之道德宗教之理想与圣贤仙佛境界，果为何物也。人之道德宗教之理想，其初亦只是一意义。此意义之转为理想，唯在人不只以观照心观此意义，而更缘所观照得之意义，以求实现实践之于生活行为。此时人所平观并照之意义，即转为一自上而下贯之一

积极的理想。是即此境之所以可通于后之一道德实践境，归向一神境者也。

至于在柏拉图之后，则近世之哲学家如斯宾诺萨，其哲学虽以神之实体之观念为本，而以一切性相，附属于此实体，而非纯相纯意义之哲学。然其论性相、实体等之哲学方法，则以直观的理解为本。其几何学式之文体，即依于一几何学式之心灵，亦正承柏拉图言由几何学以通哲学之门之思路而来。斯宾诺萨之自觉的去除个人之名利恭敬之寻求，成其哲学的观照之生活，亦正是人之入于观照境必当经之正途，如上文之所述。在近世西哲中，对此境会意最深者，不能不推斯宾诺萨。

至于当代之西方哲学家，则虎塞尔之现象学，为知此纯相界意义界之存有，而更有现象之归约之方法示人，以入于此界之观照，以成对之之纯哲学或现象学知识者。桑他耶那，则如舍其唯物论之形上学不论，亦为知此纯相界之存有，而兼能以艺术心情

超于功利之求；言圣人无名，而独来独往，以虚静其心，则超乎求世俗恭敬，与世人相交接周旋求生活之热闹之事。言“去知与故”，即不以已成之知识判断事物，不只顺已成之习惯以生活。言不自有其身，亦不自有其子孙，谓“身非汝有”，“子孙非汝有”，则超乎传种延类之欲。此与西方之哲人艺术家之游怀寄意，于真美之意义世界者，其情固同。然庄子之进于此者，则在观天地之大美，求生活之真纯，而亦不自役其心于某类之真美之意义之发现，与某类之知识文艺之创造。以庄子观彼西方之哲人、科学家、艺术家，对真美之意义之发现之事，其心灵固超乎世俗，而其在意义界之活动，仍有其定向与定域。则在其所向之域中虽能无碍，而亦限于此所向之域，不能于此意义界中彷徨四达，自由往来无碍。有所向之域谓之有方，游于方之内，皆为庄子所谓有方之民；而庄子则游于方之外，为无方之民，而游于无域之旷野，无何有之乡者也。故以庄子观上述之西方式之哲人等，只可谓其步行于意义界，而非游于意义界。游于意义界者，其行如天行，如飞行。其会心处，不成次第系统，亦不求有次第之会心。其会心，乃不期而遇之会心。既有所会心，而更能忘之，若未尝有所会心，而其会心之事，乃得彷徨四达，自由往来而无碍。故其言为无端之狂言，为自出之扈言，似文学而非文学，似哲学而非哲学，似音乐而非人乐，而只为天籁之自行。此其所以为无定向定方而无定域之心灵之表现之言，而见其为真能游于观照凌虚境，以生活者也。

此庄子之文所表之生活境界，自其中有哲学之成分言，亦可谓之为一哲学。然自其哲学之即至人真人生活言，则超乎哲学。此庄子之生活境界，成中国人之生活境界之一大型。若以一名名之，可称之为—仙境。仙境与儒家之圣境、佛家之佛境、一神教之神

境，有同亦有异。人如何能常住此仙境之道，则甚难言。人生在世，终不能无利害、得失、毁誉、成败之遭遇，而人之独往独来，遗世独处，能至何程度，亦甚难言。当庄子言贷粟于人之际，及言“山林欤，皋壤欤，使我欣欣然而乐欤？乐未毕，悲又继之，悲之来，不能却，其去不能止，悲夫”，其心情果如何，亦甚难言。则其在此观照凌虚境，亦可只是一倪来偶遇之境。此境自身之飘忽无常，亦可如其所见之意义境界，自身之变化无方。欲此境之有常，则必赖于生活上之修养工夫，然后能实参万岁而一成纯。此则必待于一切利害得失之遭遇，皆能实一一不以萦心，于内内外外，皆无所执恋。由此即通于佛家之去内外之执之修养之方，此庄子之学中，固多有之；而此庄子之观照凌虚境，即当说其通于后文论佛家之我法二空之境。其与此佛家之境，亦难辨高下，如仙境、佛境之难辨高下也。

要之，人之在此观照凌虚境中生活者，初可是一偶然之事。天才之事，亦偶然之事也，非人所能自必者也。故凡人生活于此境者，即可更升而进，如上述之庄子，然亦可更降而退者。若其既降而退，则如人之仗恃其与生俱生之天才，而于真美之意义界有所知者，乃转而用其所知，以与世俗随和或得世俗之功利之具，而不能无利害得失之萦心者是也。由人在此境中之生活者，其心灵之升降进退之无常，故吾人于此境，唯视为九境中之一中间之过度境。此境之为前所说之四境之上上一层位之境，虽可依原则以决定，然人之有见于此境者，亦不保证其能安住此境，而不降至更卑之境。今欲求有此保证，则唯有更求一安住此境之道。而此则要在以后文之道德实践境等中之修养工夫，化其世俗功利之求。然人果由此工夫，以化除其世俗功利之求，则人之所得者，又不止安住此境，而升至更高之道德宗教境矣。

观照凌虚境附录——观西方现代逻辑 与其哲学涵义

一、西方现代逻辑之复杂性及单纯性

吾人本部中，将逻辑判属意义界，并连人之心灵思想而说，而所论甚简。然西方现代逻辑之内容，则极为复杂。其中有种种依对不同概念名项之定义、公理或设理、推断原则，而成之种种不同形式系统。此诸系统中之逻辑概念，多以符号表示。在人观此由符号之连结而成之逻辑公式、逻辑语句等，人或谓可根本不思想其有任何意义，即能加以演算。由此而人可致疑于吾前之由依心灵思想以论逻辑者，过于简化此中之复杂之问题。故今再补此章为附录，以说明此西方现代逻辑之复杂情形，其所以不能为吾前所述者之“简”之障碍之故、及有关之哲学问题，而为前文所未及者。而此说明，则拟分为若干项，其文当尽量求简。

一、关于人之或谓用符号连结而成之逻辑公式或逻辑语句，人可根本不思想其有任何意义者，乃谓此公式或语句，在未经解释以前，可只见为无意义之符号排列。人亦不须更思此符号之意义，即能依此公式或语句之形成规律，转换规律，以作演算，而由一公式或语句，引出其他公式或语句。然此并不足证逻辑不属意义界，不连于人之心灵思想。因于此即将对符号之解释之问题，全部撇开，谓此中只有此种符号如此排列，只有以一符号代替一

符号，及于由符号所结成之公式之连结，再加截断，以分别取舍之机械的活动，以作演算，仍不能谓此中无人之心灵思想对意义之理解。因此中若有一符号重复运用二次，即有二符号之形状之“类同”，出现于思想之前。此类同，即是一意义。而符号之排列先后，至少有一空间的次序，此“次序”亦是一意义。又符号之排列，其相距可有远近之关系。二符号之排列有某一程度之相近，人即可视作一全体而观之；或更以括弧表示此全体中之符号，可合为一单位而观之，以为其他符号单位所代替。此对符号之排列，作全体观，亦即依其“组合为一全体之意义，而思其为一全体”之上一层面之思想。此上之所谓类同、次序、层面，其本身亦各为一意义，为吾书所最重视者。然此类同、次序、层面之意义，则在所谓任何无意义之符号排列中，皆必然不能不有者。此原为一最明显而无疑之事实。今之逻辑家之所以必以人造之符号代日常语言，亦正由于此人造之符号之简单，易于辨认，人乃不致以不类同者为类同，于其排列之次序，组合，人亦不易加以颠倒混乱。此诸意义，亦唯对辨认之思想，乃浮现于符号与符号之间之上，而初不能说在——符号之中者。如“P”之符号之“同”于“P”之符号之“同”，即在此二“P”之间之上，而不在P中。今若用一符号“=”表此“同”此“=”之符号，又“同”于另一“=”之符号，此“同”，亦不在二“=”之符号中。……依同理，符号之“次序”与“组合”之意义，并不在有次序有组合之——符号之自身之中。故谓人能离对此等意义之辨认之思想，而唯对无意义之符号结成之公式作演算，必无是处。因此所谓无意义之符号之排列即有其类同、次序、组合之意义故。

二、此西方现代逻辑之谓其运用之符号，在未经解释以前，为无意义，乃谓对观者而言，除此符号形状之如此如此以外，无其

所表之其他意义。此自可说。但逻辑家之所以造一符号，对逻辑家自己而言，则初乃以之代替日常语言中之相近者，亦即所以表此日常语言所表之若干意义；或所以表日常语言中不能表而为其心思所思及之意义。则在逻辑家之自己心中，实已先有对此符号之意义之解释。而此所谓“逻辑符号无意义”之另一意义，则只是逻辑学中之命题（或语句）非对特定经验事物之命题，而其符号只表示命题之形式或任何命题。然表此形式之符号，即以此“形式”，为其意义，表任何命题之符号，即以“任何命题”为其意义。此形式与任何命题之意义，必先呈现于逻辑家之心思之前，亦应同为无问题者。

三、现代西方逻辑，公认为较传统逻辑有极大之进步，更有由对逻辑之名项，作不同定义，依不同之设理，不同推演原则之逻辑学的形式系统之出现。此形式系统，依符号表达者，其符号亦不全然一致，遂宛若各逻辑家各开辟出人之依逻辑而言说，而思想之新世界。如依卡纳普所谓宽容原则，逻辑家本所谓设理法（或公理法 Axiomatic method），似可建造无定限之可能的逻辑系统，亦使人以为此逻辑学中果有无穷奥妙。然实则既同名曰逻辑系统，亦应有其共同之性质。此逻辑学之进步与发展之种种可能，亦即当是由此性质所规定，而定限于某一范围中之种种可能。于此若纯依设理法说，或亦可谓此性质与范围亦是设定。逻辑上之设理可不受此一设定之限定，逻辑之一名，亦可由人赋与任何之意义。然吾今不拟于此生辩。吾唯将指出事实上今之逻辑学之进步与发展，亦实恒只在某一范围中。而其中有种种复杂的逻辑概念与逻辑问题出现，则或由对传统逻辑学中逻辑命题与概念之意义之进一步之分解而来，或由其他之哲学概念、哲学问题与逻辑概念、逻辑问题混合而来。今之逻辑学家所用以表逻辑命题之符

号，亦事实上为有限数。则用此诸符号之连结所成之可能的形式系统，亦实是定限于一范围中者。

以现代逻辑与传统逻辑相比，如其中有所谓单纯之命题之演算、命题涵值之演算、类或集与关系之演算、描述词之演算，于命题涵值、类或集与关系，又可分为高下不同之层序，更有下同之涵蕴概念所成之不同逻辑系统；复有所谓三值或多值之逻辑，以及逻辑与数学之关系，逻辑语法与语意之关系，如何证明一逻辑系统之设理之为完足、一致、独立，形式系统之同型、异型及其他逻辑后学之种种问题，其进步于传统逻辑者，似不可以道里计。然吾人亦非不能就其中之基本名项所表之基本概念，以指出其原于传统逻辑概念分解而成，或由与其他哲学概念混合而成。

如在传统逻辑中可为大前提之全称命题中之“凡”原有一切与任何之二义，今则明分为“一切 (all)”与“任何 (any)，或某一 (a)”之二义或二概念；其特称命题中之“有些”原有“一些”及“一些之存在”之二义，今则分为二概念，而谓特称命题中之有存在意义者与无存在意义者为二种命题。由此而谓全称命题之“凡”其义之同于“任何”者，亦同于传统逻辑中之假言命题，而初无存在意义者。此即分解传统逻辑之概念，以形成分别之逻辑概念之一例。

复次，在传统逻辑中之肯定命题之“是”，原可指一个体之具某一性质，或一个体属于一类，或一类之属于一类，或具某性质者之兼具另一性质，或若具某性质即必具另一性质。此在现代逻辑则分为不同之之概念，而以不同符号表之，即又是一例。而此中所谓若具某性质，即必具另一性质，即无异谓任何事物之具某性质，而可以表某性质之谓辞说之者，涵其具另一性质，而可以表另一性质之谓辞说之；“其具某性质之为真”之值，涵“其具另

一性质之为真”之值。此即“谓辞涵值”之概念所由出。

一谓辞有其涵值，即有其与其他谓辞之关系。二谓辞之相涵与否，其真值相等与否，亦是一关系。即一谓辞涵值与满足之之个体、个体之属于一类以及一类之属于一类，亦皆可说为一关系。此关系之概念，亦可由分解而成一独立之概念。

又如传统逻辑中之“或”，表示一不相容之析取，今将此不相容之义分出，则成非不相容之析取。传统逻辑中之推论，乃一依为前提之命题与为结论之命题之关系，而有之推理与言说之历程。今将三者分开，而谓此关系为命题间之涵蕴关系，推理为心理历程，命题以语言表示称为语句，而或谓逻辑只当及于语句关系，不更言命题关系与推理之心理历程之事。此即由对昔所谓“推论”加以分解而有。

此上所说，皆只为举例，以明现代逻辑学中之概念，由分解传统逻辑之概念而成者，若于此作穷尽之论，则非我今之所能为。

四、至于上所谓现代逻辑中之概念与问题之复杂，乃由与其他哲学概念或问题相混合而来者，则吾亦可举数例。如由弗列格至罗素，提出为一命题之主辞之指谓（Designation）意义与意谓（Sense）意义之别，及主辞为描述辞之命题，其真假意义当如何加以解析规定之问题。此一问题，即可说其初为知识论之问题，或人之如何以语言表意之问题。人之语言可有自身之意谓，亦可更有其所指之存在事物。此乃原于吾人之知识原可有存在事物为对象，而对此对象可知些“什么”，而此所知之“什么”与此存在对象，又可加以分离。人更对此一一之“什么”，加以自由组合，即可有只描述些什么，而不指定其存在对象，或无其所指之存在对象之描述辞。若此描述辞，有特指之一存在对象，则宜更以语言或符号，表出其所指者是一，是存在，或更以一名名之。此皆人

之一般知识与语言上原有或当有之事。今依此而谓一有此描述辞之一命题为假，则或是否定其所指者之存在，或是谓其所指者存在，而否定其有此描述辞所表之意谓。说此二否定之意义不同，可称为一逻辑的论说。此中之种种复杂问题，亦即为由一般之知识与语言问题与逻辑问题混合而生者也。

再如现代逻辑中之论数学是否可归于逻辑之问题，乃由数学与逻辑学先已分别存在而有。今论其是否可合而为一，即为上一层次之问题，而非必只属于逻辑者。今欲解答此问题，则唯有探本于数学中之基本概念、设理、推演原则，可否由逻辑上之概念、设理及推演原则，以导出为定。若其可导出，更须问何处是逻辑之所止、数学之所始，而既有此止始，便亦可说其非一。若不能有此导出，则逻辑与数学自必非一。此中之问题复杂，非我之所能论。然要可说此问题复杂之故，由数学与逻辑之问题之混合而来。

更如现代逻辑中更有所谓逻辑后学之论逻辑语法及语意问题与真理问题，而分真理为逻辑真、事实真，分别为之作定义，更对辞之同义、语句之同真、形式系统之同型等作描述，或以更形式化的语言符号所成之系统，加以表达，则此更明为由将知识论中之真理概念、语言之同义之概念，并摄入逻辑论述中而成。

五、依上二段文所述，则吾人于现代逻辑问题之所以复杂之故，并不难解。而其根原，则初乃由于将传统逻辑中之概念，更加分解，并将其他之哲学概念与哲学问题，摄入逻辑之讨论范围之内之故。则今吾人试问：吾人能否对逻辑之概念与其他之概念，划一界限？或问：若对可还归入其他哲学部门之概念，加以剔出，是否尚有可称为纯逻辑之概念，与由此概念所结成之纯逻辑命题？若依吾今之书所述，则个体与其性质之概念，属万物散殊境；类

之概念，属依类成化境；关系之概念，若为因果共变关系者，属功能遍运境；若为时空之关系者，属感觉互摄境；若为语言与其意义之关系，形数之关系者，属观照凌虚境。其他凡属存有间之关系之概念，及知识对存有之为真为妄之关系之概念，皆不难一一分属之于各境中。则今当更问：将此一一概念皆剔除于逻辑之外，所留之纯逻辑概念、或逻辑命题果为何物？则吾将答曰：此只是人之推理或推断之进行之方式。而此则可归于至简。对此至简之义，吾可以中国式之符号为图以表之。即 $\Rightarrow \rightarrow \longrightarrow$ 。对此图中之 $\rightarrow$ 之符号，可以任何涵蕴关系之符式代之。对此阴阳之二爻，可以任何二命题，或二“表式”（expression）代之。若以二命题代之，更以 $\supset$ 代 $\rightarrow$ ，则成 $PP \supset QQ$ 之符式。然亦可以其他任何表式（expression），或任何语言（Language）代之，以成下列之符式 $E_1 E_1 \rightarrow E_2 E_2$ 或 $L_1 L_1 \rightarrow L_2 L_2$ 。但今为方便计，则用 $PP \supset QQ$ 符式代之。此则由西方现代逻辑中有类此之符式之故。

六、在现代逻辑中，因有种种形式化之逻辑系统，可各有其定义、设理与推断原则，而化为复杂。然于一系统为定义者，于另一系统可为设理。而推断原则，亦未尝不可视为对于符号之运用取舍之基本的设定或设理，或推断之事之定义。于是对此如何由一系统转化为另一系统，即可以更高层次之系统，加以表示。此即更导致复杂。然将任何系统之基础之定义、设理、推断原则，纯视作形式化之符号语言而论，则所谓定义之符号语言，即表示定义中之被界定项之语言符号，可以界定项之语言符号代替之，而继之以运用之谓。所谓设理如 $P \supset PVQ$ 之类，亦即表示一语言符号 P 之运用，可继以另一语言符号 PVQ 之运用之谓。而所谓推演原则中之代替原则，与定义中之界定项与被界定项之相代替中之代替原则，亦初同所以表示一符号语言，可代以其他符号语言之

事。此与符号语言之为表示命题，或表示其间之逻辑关系或表示一定义，皆可不相干。而推断原则中，如所谓截断原则（Principle of Detachment）则只表示对一语言符号之系列之以 $\supset$ 连系者之全体，加以肯认时，则对在 $\supset$ 之后者，可与其在前者截断，而加以肯认之谓。而此亦即无异谓在语言符号之运用取舍上，对在 $\supset$ 之后者，可舍其前者，而单独取用之谓。故如谓由肯认 $P, P \supset Q$ ，因而人可单独肯认 Q ，亦可说为： $P, P \supset Q$ 之一整个符号，涵一可“继以 Q 之一符号之运用”之意义之谓。而此意义，亦即可作为此整个符号之一暂时之定义。此中若将此“继以 Q 之一符号之运用”，更另以符号如 (Q) 表示之，则亦可成一表式，而将此表式作为设理。由此以观，则所谓一形式系统之定义、设理与推断原则，皆可互相转化。其所表示者，同只是人之由一对语言符号之运用，可“继以”或“引致”或“连于”另一语言符号之运用。此“继以”或“引致”或“连于”之关系，皆可以 $\supset$ 符号表示。而在 $PP \supset QQ$ 之符式中， $P \supset Q$ 即表示此一关系。此中之 P 表有 P 之一语言符号之运用， Q 表所继以或所引致或所连于之语言符号之运用。至于此“继以”或“引致”或“连于”之由定义，或由设理或由推断原则而规定，则皆无所不可。今用此 $\supset$ 之符号，亦可用以分别表示定义或设理或推断原则，或表示此三者之结合之和，则一切依不同定义、设理、推断原则，而形成之逻辑系统，无论如何复杂，皆在 $PP \supset QQ$ 之符式所表示者之内。

七、上文以 $\supset$ 表示一语言符号之运用，继以或连于或引致另一语言符号之运用，即指示人之运用其前之符号至运用其后之符号之一路道，亦即指示人之运用前一符号，可继以后一符号之运用，此外更无其他。今若谓须以此符号兼表其一前后之符号所代表之语句或表式之真假值间之关系，则可以此 $\supset$ 为罗素之 PM 系

统中所谓真值涵蕴，而 $P \supset Q$ 可以 $\sim PVQ$ 界定之，此即表示：有 P 假 Q 真，或 P 真 Q 真，或 P 假 Q 假之可能，而无 P 真 Q 假之可能。又可以此 $\supset$ 只表示 P 真而 Q 假之不可能，而同于路易士之严格涵蕴系统中 $\sim \Diamond (P \sim Q)$ 之符式所表示。再可以此 $\supset$ 只表示由 P 真引出 (entail) Q 真，如一般之以 $P \rightarrow Q$ 之符式表示。此皆可说之为对上文之 $\supset$ 之符号意义进一步之规定之所成，亦皆并可包摄于今兹之 $\supset$ 所表示者之内。

八、在吾人之上列符式中之 $\supset$ ，只表示其前符号之运用，可继以或引致或连及其后之符号之运用。故可依其前后之符号所代表之命题之真假值关系，而进一步规定此 $\supset$ 之意义。此规定，尽可先许其原可有多种可能，而更无禁戒。由此而任何逻辑系统中之定义、设理、推断原则，依前文说，亦并是引导吾人由一语言符号之运用，至其他语言符号之运用之事，亦皆可用以规定此 $\supset$ 之意义，而为此 $\supset$ 之所摄。由是而种种逻辑系统之所以出现，亦即只由对此 $\supset$ 之有不同之规定而有。然无论人对此 $\supset$ 作如何之规定，人之逻辑推论则只沿 P 而 $P \supset Q$ 而 Q 以进行。逻辑之所以为逻辑之本质，亦即在人之思想言说之循此序而进行，以成其推理或推断。此即为一至单纯之事。

九、若今由对上列之符式之观看，稍演出其复杂之涵义，则吾人可说在此符式 $PP \supset QQ$ 中有“P”与“P”之自同为一符，“Q”与“Q”之自同为一符，而“P”与“Q”则为相异之符，“ $\supset$ ”则为由“P”至“Q”之符。则吾人之由对“ $PP \supset Q$ ”之肯认，以有对 Q 之肯认，即为于“ $PP \supset Q$ ”之全体中，分出部分之“Q”，而重加肯认，以显“Q”之自同。至吾人先肯认“P”，更肯认“ $P \supset Q$ ”，则为先肯认“ $PP \supset Q$ ”之全体之部分之“P”，以备与“ $P \supset Q$ ”合为一全体之用；更于此全体中，见“P”之自同。由是

而此推论之历程，即由肯认“P”之自同与其连于相异之“Q”，以肯认“Q”之自同。此即“由一同，至与之相异之另一同”之历程。吾人之可由一同至与之相异之另一同者，则由吾人已肯认此由“ $P \supset Q$ ”所表示之“由一同至与之相异之另一同”之故。此“由一同至与之相异之另一同”，则与“由一同至与之相异之另一同”自相同。然此自相同，则不以 $P \supset Q$ 之重复表示，而只以其未尝重复加以表示。

此上所说，不外谓逻辑之推论只为同语复述，亦即对同语之意义，重加肯认，或对于意义之思想之再思想其自身或自觉其自身，而肯认其原所肯认。唯此同语重复，依上列符式 $PP \supset QQ$ ，“P”只为“ $P \supset Q$ ”中之一部分之重复。而由“ $P \supset Q$ ”至“Q”亦只重复“ $P \supset Q$ ”中之一部，即“P”只与“ $P \supset Q$ ”之全体之一部为自同，“Q”亦只与“ $P \supset Q$ ”之全体中之一部分为自同。依此而由肯认“P”及“ $P \supset Q$ ”至肯认“Q”，即由全部之肯认至部分之肯认。今若谓对“P”及“ $P \supset Q$ ”之全部之肯认为一全称命题，则对“Q”之肯认，即只成一特称命题。此所谓全称只须自此肯认“P”及“ $P \supset Q$ ”之全体之肯认活动，普遍于此符式之每一部分去了解。此所谓特称则自此肯认活动，只及此全体中之部分去了解。于此，人可不必思及此“P”及“ $P \supset Q$ ”之符式之其他任何意义，亦不须思及“P”与“Q”所代表之句子之意义之是否相同等。则此符式，即亦可表示由全称至特称之思想推论之进行。而此“Q”之为“ $P \supset Q$ ”中之“Q”之同语重复，则只为部分重复。至由“P”在“ $P \supset Q$ ”中之同语重复，至“Q”之在“ $P \supset Q$ ”中同语重复，则以“P”与“Q”之符号之不同，而为相异。于是此整个之思想推论历程，即又可说为“P之自同”之肯认，历其与“Q之异”，以导致“Q之自同”之肯认之历程。此中之“P之自

同”之肯认之导致“Q之自同”之肯认，如以图像式之语言说之。则如在 $\downarrow \text{—} \downarrow$ 一杠杆中，其左上端之向下用力，即使其右下端下降，以使思想推论之力，由上以贯澈于下；却非可只以如一棒之由上至下之贯澈之力，以喻此思想推论之力之贯澈，故亦不可以此推论中只有一直线进行之同语重复。故一般之 Tautology 之名用于此，亦非尽洽。

在“ $PP \supset QQ$ ”之符式中，有“P”符号之自同，“Q”之符号之自同，亦有“P”与“Q”二符号之互异。此中之“同”，又异于“异”，“异”亦异于“同”。当吾人说“P同于P”时，即说“P是P”；说“P异于Q”时，即谓“P非Q”。是、非，与同、异，乃一整个之思想言说之主客二方面。客观言之，曰同异；主观言之，曰是非。故谓“同者同”，即谓“是者是”；谓“异者异”，即谓“非者非”。而“同”之“异于异”，即“是”之“非非”。是必“非非”，即传统逻辑中之矛盾律。“是”必“非非”，“非”必“非是”；不“非非”即“非”，不“非是”即是。此中除“是”与“非”外，无其他第三者，是为排中律。“同”必“异于异”，“异”必“异于同”；不“异于异”即“异”，不“异于同”即“同”。此中除同与异外，无第三者，是为排中律。此同异，可由此符式中之符号之同异，直接表示。此同异所依之是非，则由此符号之同异，间接表示。此中皆实有此同异与是非之关系，如上所述，而非由吾人任意作定义，任意以“非非”为是之定义，或以“异于异”为“同”之定义，然后有如上之说也。今若说此“非非”可作“是”之定义，“异于异”可作“同”之定义，此定义之所以如此作，亦由此中之“是”与“非”间，实有此“相非”之关系，“同”与“异”间，实有“相异”之关系之故。此定义，即为此实有之关系所定，而不同于今之逻辑学之设理法中之

定义，谓可由人任定者也。

依上所说，则由对上列符式之观看，继以思想之反省，即可引出“同”“异”“是”“非”与“全称”“特称”之逻辑概念。故吾人亦只须有对此符式之存在之肯认，与其符号各有其可能代表之意义之肯认，即同时肯认此同异是非等概念。此肯认，乃在此所肯认之同异是非之上层。今若说此肯认，即肯定其所肯认，或是其所肯认，则谓有此诸逻辑概念与其间之关系，为是；若谓无此诸逻辑概念，或无其间之关系，即非。对此上之所说，即为一“只能加以肯认肯定，而不能否定”之一标准的逻辑概念、逻辑关系，乃任何以符式表示之逻辑系统所同不能外者。

上文既由观上列之符式，以引出同异是非之概念，则吾人更可说所谓逻辑上之真，即于是说是，于非说非，于同说同，于异说异之别名。故由 $PP \supset Q$ 中之是有 Q ，而更说是有 Q ，即于 $PP \supset Q$ 之后，再继续说一 Q ，即为真，若说其非有 Q ，于 $PP \supset Q$ 之后继说 $\sim Q$ ，则为假。而此中之“真”之意义，即表此是 Q 者之是 Q ，亦可说其地位在 Q 与 Q 之间，亦即在“ Q ”之同于“ Q ”之“同”之关系中。而此同之关系，此是 Q 者之是 Q ，则在一整个之肯认之中。此整个之肯认，属于一思想之主体，亦内在于此主体，而此真之意义，亦唯对此主体而呈现，亦内在于此主体。此主体之所以必于是 Q 者说是 Q ，必说 Q 同于 Q ，乃依于此主体之理性之自肯认“是”是“是”，“同”是“同”。然此“是”是“是”、“同”是“同”之自肯认之存在，唯由人之自反省而知，则非此符式之所表显。今若将此上所说之一切，另造若干符号，结成一符式，加以表显，自为可能。然于此吾人必再有一对此符式之所表显者一自肯认，在此符式之上层，以自依理性，谓此符式中之符号同者是同、异者是异，“是”是“是”而非“非”。而此中之逻辑

辑上的真，乃呈现而内在于此主体之中，而仍非此新造之符式之所表显。

二、不同之逻辑系统

十、上文说逻辑的真之概念，非上列之符式之所表显，而在位居其上层之思想主体之肯认之中。此说即不同于一般逻辑系统之先定此符式中 $P \supset Q$ 之 P 与 Q 之真假值，并由之以定 $\supset$ 之意义者。然此非谓吾人不能于此先定此 P 与 Q 之真假值，与 $\supset$ 之意义。因若此 P 、 Q ，各代表一对经验事物知识命题，则人之知识命题对人所知之经验事物，亦自有真假之别。但此命题之真假，于此只是一事实上之真假，而非即逻辑上的真假。唯依此 PQ 命题之事实上之真假，而更有之推论中，方有逻辑上之真假。今若由此 PQ 之命题之事实上之真假，以规定 $\supset$ 之意义，此规定之是否即为逻辑的，即当看 PQ 所代表之命题之事实上的内容之逻辑关系为定。而由人对 $\supset$ 之意义之规定之不同，而形成之逻辑系统，亦可有不同之逻辑性。今若以吾人上说之标准，加以衡定，其是否合此标准，亦可有不同之情形。此则吾人所当进而略论者。

如以罗素、怀特海之 P 、 M 之系统而论，其以 $\sim PVQ$ 为 $P \supset Q$ 之定义，于 P 、 Q ，可先设定其有独立之真假值，则 P 、 Q 之命题之内容，即可初全无逻辑关系，而人亦初不必能由 P 之内容，推论出 Q 。由此而凡于二命题，只须吾人可对之说“其一为假，或另一为真”者，皆可说其间有 $\supset$ 之关系，而与其内容意义，全不相干。于是凡可分别肯定、否定之二命题，皆可 $\supset$ 关系，则其 $\supset$ 之定义，不能说是依 P 、 Q 之内容间之确定的逻辑关系而作。故由其中之一之内容之真假，吾人亦不能对另一内容之真假，有逻

辑的推断。然吾人若谓有 P、Q 二命题，更谓 P 假，或 Q 真，二者必至少居其一，则人若不否定 P 假时，即必须肯定 Q 真，为一逻辑的推断，为逻辑的真。故在“ $\sim PVQ$ ”中，若谓 $\sim P$ 为假（即 P 真），则 Q 真，为逻辑的真。反之，则于此既谓 P 为真，又谓 Q 为假，则为逻辑的假。此 P、M 系统中之逻辑性，亦即唯当于此求之。此中之逻辑性乃系在“ $\sim P$ 为假”之同于 P，此即依同一律。又系在于 $\sim PVQ$ 中，先谓 Q 或为真，而 $\sim P$ 与 Q 不两假；则在 $\sim P$ 为假之情形下，Q 即无假之可能。在谓 Q 或为真之中，Q 原有真与假二可能。今去其假之可能，而其假假，即只余真之可能。此假假即矛盾律。假假即真，非假即真，真与假外无第三可能，即排中律也。

由上所述，此 P、M 之系统，自有其逻辑性，其逻辑性亦可依其合吾人前所定之标准而建立。然在以 $\sim PVQ$ 为 $P \supset Q$ 之定义中之 P 与 Q，则因其真假值，乃各自独立，其间初无逻辑关系。此逻辑关系，唯建立在：吾人之先谓 $\sim PVQ$ ，而 $\sim P$ 与 Q 不两假，则 $\sim P$ 假，而 P 真时，Q 即不假而真。但此中之 $\sim PVQ$ 之符式，所积极的直接表示者，为此中有 $\sim P$ 而 Q、P 而 $\sim Q$ 、P 而 Q 之三可能；只消极的间接表示无“P 真而 Q 假”之一可能。今依此消极表示者为前提，而后可由 P 推断 Q。则此推断虽为逻辑的，然却非依于一积极的表示出之 P、Q 间之逻辑关系，而有此推断，则其逻辑性，尚未能积极的显出，而充量的表现。然在路易士之严格涵蕴之系统中，以“P 而不 Q 不可能” $\sim \Diamond (P \cdot \sim Q)$ 为 $P \supset Q$ 之定义，则可直接的积极的表示出 P、Q 间之逻辑关系。即 P 与 $\sim Q$ 或 P 真与 Q 假之不相容的逻辑关系。由此而人之由 $P \supset Q$ 以推断 Q，亦即直接依此 $\sim Q$ 与 P 不相容，而自否定此非 Q，以推断 Q。此中之由非 Q 之否定，至 Q 之肯定，即为明依矛盾律而进行

之推断。其不由非 Q 之否定，至 Q 以外之其他，则为排中律。至于依 P 、 $P \supset Q$ 以推断 Q 时，必肯定第一个之 P ，即是 $P \supset Q$ 中之 P ，是为同一律。此皆未违悖三律之标准。然在此严格涵蕴之系统中，以 P 真而 Q 假之不可能，为 $P \supset Q$ 之定义，乃以不可能之概念，自外规定 P 、 Q 之涵蕴关系。此中仍容许 P 、 Q 之各自有其独立之真假值，其间无确定的逻辑关系。故吾人亦可由“马有角而牛无角不可能”，而说“马有角”涵蕴“牛无角”。此即路易士所自言之严格涵蕴之诡论。此诡论之无可逃，正在此中之 P 、 Q 可单独自为真假。不可能 $\sim \Diamond$ 只为对 $(P, \sim Q)$ 之一外在的规定。故只须其中之 P 为假，即可说其整个为不可能，而亦可依定义以说 P 涵蕴 Q 也。若去此外在之规定，此 P 与 Q 可单独自为真假，其间无确定之逻辑关系，即仍不容人直接由 P 之真假，以必然的推断 Q 之真假。而一逻辑系统对 $P \supset Q$ 之 $\supset$ 之定义，能表示出 P 、 Q 间之确定的逻辑关系，可容人作此一必然推论者，即应为有更多之逻辑性之表现者。

十一、今如欲对 $P \supset Q$ 中之 $\supset$ ，作一一定义，以使 P 、 Q 自身间亦表现一确定的逻辑关系，可容人由 P 推断 Q ，则在现代逻辑中，有以 $\rightarrow$ 之符号代替 $\supset$ 者。此中所谓 $P \rightarrow Q$ ，乃谓 P 中有一单纯的“可直接引出 Q ”之意义，或 Q 之意义原具在 P 中。今若以此 $\rightarrow$ 之意义为 $\supset$ 之意义，则吾人可谓此中之 Q 之内容，包涵在 P 之内容之中，或 Q 之内容与 P 之内容之一部分为同一。则由 P 引出 Q ，即由 P 之全体之内容，分出其部分之内容为 Q 。于是由 P 真以推论 Q 真，即由对全体为真者之命题，以推论对此全体之部分为真者。此中之 P 除包涵 Q 之部分，尚有其他部分，专属于 P 者。今若限定此专属于 P 者为 P ，则此 P 之内容之全体，可以 P, Q 表之。而上文之 $P \supset Q$ 之符式，即同于 $P, Q \supset Q$ 之符式。于是人之由 P 、

Q 推论 Q，即依 P. Q 之中 Q 之同于 Q 或 Q 是 Q 之同一律而进行。此即使 $\supset$ 之两端之间，亦表现一确定的逻辑关系，以为由前一端推论后一端之所据矣。

但若吾人以 P 同于 P. Q，而以 P. Q 中之包涵 Q，为 P. $Q \supset Q$ 之定义，虽能成就一合于同一律之推断，以谓 Q 为必真，然以此中无矛盾律之表示，则不能必然推断 Q 之假为必假。若 Q 之假非必假，则由 P. $P \supset Q$ 以推 Q 之外，不必不能推 $\sim Q$ 。此中亦无排中律以表示 Q 与 $\sim Q$ 外无第三可能，则亦不能由 $\sim Q$ 之假，以还再确定 Q 之真。今若欲对此矛盾律、排中律更有表示，则必须另加符式，有如在 P、M 之系统及路易士系统中之对此矛盾律与排中律另有符式表示者，而后可。

然在亚里士多德之逻辑中，则对此三律，皆分别提出。虽亚氏对此三律，未以现代之符式加以表示，然人尽可依此三律，而谓：在吾人依同一律而由 P. Q 中之 Q 以推 Q 时，同时谓 Q 非非 Q，而谓非 Q 为必假，亦更无 Q 非真非假之第三可能。于是由 P. $P \supset Q$ 以推论 Q 时，即不特 Q 与 P. $P \supset Q$ 间有一确定的逻辑关系，而 Q 与非 Q 之间亦有一确定的逻辑关系，而可说 Q 非非 Q，亦可以非非 Q 还确定此 Q；而此推断出之 Q，亦即确定而不可移易矣。今如以符式将此亚氏之三律亦皆加以表示，则当作下列之符式 P. $Q \rightarrow Q \leftrightarrow \sim \sim Q$ 。

十二、在现代西方逻辑中，除真假二值之系统外，更有所谓三值逻辑或多值之逻辑，与概然逻辑等，其中之推论方式，似表面非兼依亚氏三律进行者。此则正如只依 P. $Q \rightarrow Q$ 可推断 Q 之为真，而不可推断 $\sim Q$ 为假，或 Q 与 $\sim Q$ 外无第三可能。至少吾人可说，于此吾人不知或无据以证 $\sim Q$ 之必为假，Q 与 $\sim Q$ 外之无第三可能。而以一任何单独之命题之 P 而论，吾人亦确有“知其

为真”、“知其为假”及“不知其为真或为假”之三种可能；亦有“能证其为真”、“能证其为假”及“不能证其真或假”之三可能。今依此三可能，以为推论，则非其中之一之“知其真”，自不能推出“知其假”，而非真即假之排中律，似为无效。此即如布鲁维之谓数学上之命题，有吾人证知其为真或为假者，亦有“吾人尚未证知其为真为假，而在未有此证知以前，不可说真假者”。然吾人若依此以说真假值外有第三值，即是将知识中之情形，混合于真假之逻辑概念而说。此中所运用之概念，实有“知”与“不知”及“真”“假”之四概念。将此四概念拼合，原可产生“知真”“知假”“不知真”“不知假”之四概念。合后二者为一，即为“不知真或假”，共为三概念。今以三概念为三可能，则去其中之一可能，自尚余二可能，非只有一可能。则吾人谓于一命题，非“知其真”，即只可推出：“知其假，或不知其真或假”，而不能只推出“知其假”。此自无问题。然此中之推论方式，亦如吾先肯认 $P \vee Q \vee R$ ，更谓 $\sim P$ ，而将对 P 之肯认去除之后，尚留对 $P \vee Q$ 之肯认，以推论 $P \vee Q$ 。此由对 $P \vee Q$ 之肯认，以推 $P \vee Q$ ，仍为同一律。 $\sim P$ 与 P 之矛盾，便为矛盾律。在 P 与 $Q \vee R$ 之间，非其一即必是其他，则仍见互相排斥。而吾人即亦可直由 $Q \vee R$ 中之无 P 之一符，而迳以 $\sim P$ 代 $Q \vee R$ ，而在 $P \vee \sim P$ 中，非 P 则为 $\sim P$ ，此即仍为排中律。此是谓此三值逻辑中之推断，仍依于亚氏三律之一解。其另一解，则吾人可说在此三值中之任一值，各是其自身，如“知其真”是“知其真”，即同一律；非非其自身，如“知其真”非“非知其真”，为矛盾律；不能“既非知其真，又非非知其真”，为排中律。以“知其假”、“不知其真假”代上列之“知其真”，亦然。则吾人对此中之任一值之为一值之理解，即皆须依此三律而理解，而此三律，则为此中之真假值之理解所预设，亦唯依此预设，而

后吾人可分别肯认此逻辑中之三值之存在，更可由否定其一，以推断尚有二值，非只有一值等，而使此推断成为逻辑的推断也。

吾人若理解三值逻辑之为逻辑的之理由所在，不在此中之值之为三，而在对此三值之分别存在之肯认，则吾人固无妨更依真之不同程度，设定有多值，而皆先加以分别之肯认，而依之以推论。此中之真之不同程度，一般皆是依一命题对事物为真之频率，加以规定，或依其为真之理由与根据之多少，加以规定，或依主观之确定感之强度，加以规定。然此中之一切推断之逻辑性，则唯系于依此所设定命题之真之程度，观其所包涵者之为何，而分析出之，以成一推断之结论。此中之所设定者之内容中，必须包涵结论之内容，而后其推断，乃为逻辑的有效。于是其推断之形式，亦皆同可以上述 $P, Q \rightarrow Q$ 表之。在设定命题之真有程度之情形下，其真即为概然的真。然由所设定之命题之有某程度之概然的真，以推断出其他命题之某程度之概然的真，乃依于此中之所设定者与推断出之结论间之逻辑上之必然关系，则为一切逻辑家所共许。此必然关系，则皆可以 $P, Q \rightarrow Q$ 之符式，以表示此中之结论，为可由设定中分析出的。今若以此符式只表此关系，则全幅之推论，应以 $P, Q \vdash P, Q \rightarrow Q \vdash Q$ 表示。如谓 $\rightarrow$ 即 $\supset$ ，更以 P 代 P, Q ，则合于吾人前说 $PP \supset QQ$ 之符式。然将此前说之符式，以 P, Q 代 P ，则更能表示此 P 与 Q 间之有一确定的逻辑关系，足为由 P 推断 Q 之所据。此则唯由 $P, Q \rightarrow Q$ 中有 Q 与 PQ 中之 Q 之同一，以表示吾人之由肯认 P, Q 中之 Q ，以肯认 Q 之同一律而已。则此三值或多值之逻辑之复杂，亦无碍其逻辑性之所依者之单纯也。

十三、此外尚有使今之逻辑学复杂化者，则为对一形式系统中的设理，如何证明其为独立、不矛盾、完足之问题，或是否一

形式系统中之公式，皆可在系统内部证明，是否一形式系统中必有其不可证明之公式，以及对逻辑学中之概念名辞、设理、公式，重加反省界定之所谓逻辑后学之问题。此皆属专家之学，非吾所能一一尽论。然凡此一切之讨论，吾人仍可总断之曰：其讨论之逻辑性，唯系于人先对其所欲讨论之“设理”“公理”“真理”“证明”等，用以讨论之名辞、概念等，先有何种知识或理解，而设定其所涵意义之为何，而更分析出其意义，以成其讨论之结论。则其讨论之形式，仍可以 $PP \supset QQ$ 之形式表之，以见其讨论之逻辑性。依此一形式，吾人之由 $PP \supset Q$ 以推断 Q ，即为由 $PP \supset Q$ 以证明 Q 。而逻辑的推断之事，亦即皆为证明其所推断之事。在由 $PP \supset Q$ 以推断 Q 之历程中，由 $PP \supset Q$ 以单肯认 Q ，名曰推断，还观此 Q 之肯认，原于 $PP \supset Q$ 之肯认，即名曰证明也。对此证明之一问题，在现代西方逻辑中自有其复杂性。此即在形式化的逻辑系统中，准依其所先设定之定义、设理、推断原则，而有依一定步骤之对其中之公式之证明，而此公式之证明，即以此所设定者之存在为条件。由此而公式之合此条件者，虽可依一定步骤加以证明，而其不合此条件者，则在此系统中，即不能依一定步骤加以证明，而在此系统中为不可证明。此说其为不可证明，则为在此逻辑系统外之上一层次之言说，亦即一逻辑之系统之后设逻辑 meta Logic 的言说。故此“不可证明”之自身，在此逻辑系统内部，应同不可证明。此皆不难解。然此不可证明者，是否即不可说为逻辑上之真理，则以吾人如何理解此真理与证明之意义为定。若此二名之意义不同，则自有非经证明之逻辑真理。然若今依此二名之意义之不同，以证有非经证明之逻辑真理，此本身又是一证明。若此证明之所在，为此讨论之逻辑性之所在，此讨论之形式，仍可以 $PP \supset QQ$ 表之。思之可知：则逻辑之事仍只在证明之

事中，亦终只在上列之表式所表者之中，而不能出乎其外矣。

三、逻辑哲学、辩证法与观照凌虚境

十四、今吾人若欲讨论是否有证明与逻辑之事之外之物，则入于真正逻辑哲学范围。于此吾人可说，此一切逻辑的证明之事，其本身乃只为如此如此之一事，而容吾人加以直观者。即此证明之事之存在本身，原为吾人所可加以直观者。此所直观之证明，即只为一现呈，而另无证明者。此即同于谓上述之 $PP \supset QQ$ 之全体，为现呈，而其自身另无证明，亦不待证明。在此 $PP \supset QQ$ 之全体中，其中 P 同于 P ， Q 同于 Q ，或 P 是 P ， Q 是 Q ，亦为现呈，而无证明。此中之“无证明”之自身，亦初无其证明。今说其为现呈，以证明其无证明，亦是后来之反省之说。因当其为现呈时，固无此反省。故亦无依此反省而有之证明，亦无“无依此反省而有之证明，以证明其无证明”。……而吾人若欲知证明的真理与真理之不同，则在上列之符式中，吾人原许 PQ 之名，有其内容，而可依其内容以对事物，为分别真。此即非证明的真理。唯由 $PP \supset Q$ 而推得之 Q ，乃为证明的真理。则“真理”与“证明的真理”之不同，即当下可得一指证。此无证明之真理，即如经验事物之真理，或其他直观的真理之类。而逻辑上之亚氏三律，如视为真理，亦皆为一直观的真理。依此逻辑上之三律以从事证明，自此证明之为现呈说，上文已谓其无证明。则此无证明者之存在，亦原不难举出例证。今谓有无证明者存在之一命题，即对此诸例证而为真。今若谓以例证指证，即已是证明，则此无证明者之存在，亦同时证明证明之存在。此即成一证明之存在与无证明者之存在之互相证明。然“证明”与“无证明”，又为互相矛盾之概念。“证

明”非“无证明”，“无证明”非“证明”，亦应不能互相证明。……循此以思，即唯有以一辩证法的思维推论方式，解消此中矛盾，即唯有谓此中有“证明”与“无证明”之有一矛盾的统一，此即逻辑理性与逻辑直觉之合一。此则更明为一哲学之论断，而超乎一般逻辑学之外者。

十五、今吾人可讨论一较易把握之问题。即在一般逻辑中是否有一类似上所说者之辩证法的思维推论方式。此吾将指证其有，以通所谓辩证法的逻辑与一般逻辑之邮，并帮助人对上段所说者之理解。在所谓辩证法的逻辑中，恒自谓其与形式逻辑之不同，在传统之亚里士多德形式逻辑，于一事物说是什么者，即不能说非什么，于一事物说其存在，即非说不存在。因而对之说一肯定命题，不能同时说一否定命题。然事物可变化其性质，而或由存在至不存在。其所以能变化，则由事物之可内在的或潜伏的包涵其相异相反的方面。此即形成事物之内在所包涵者，与其表面之矛盾。而任何事物皆可说有一内在的矛盾。此内在的矛盾之显出，即为事物之变化，以由有某一性质至无某一性质，或由存在至不存在，以使吾人不能不对之用一否定命题，以代原先之肯定命题，由以P说之改而以 $\sim P$ 说之，而有辩证法的思想与言说。辩证法之名，初谓由对辩而证。对辩者，恒此方说是，彼方说非，故由说是、说一肯定命题，更转至说非、说一否定命题，即为辩证的思想与言说。事物自身由是什么而变为非什么，即其辩证的变化。辩证法即于事物之辩证的变化，更以辩证的思想与言说，与之求应合之法。依此以观辩证法，则其基本之肯定，乃存在事物之有与其现实之表现相矛盾之内在的方面，能显出以成其变化。此乃一存在论或形而上学之肯定。即在亚里士多德之逻辑，亦可离其对存在论或形而上学之“存在事物之类之不变”之肯定而独立。而

依现代逻辑以说，则逻辑上之命题，自始即为对存在先无所肯定之命题。 $P \supset Q$ 只表示一若 P 则 Q 之一逻辑关系。此中即容许事实上之无 P ，或事实上之曾是以 P 说之者，可改而不以 P 说之。故若存在事物实为变化的，则吾人用以说之之任何命题，即自始原可由用而不用。然吾人在以 P 说之之时，则 $P \supset P$ ， $P \supset \sim \sim P$ ，便当以 P 说之，不能以 $\sim P$ 说之。故此逻辑上之同一律、矛盾律，仍不能违反。在事物有多方面或有变化或内在的包涵其相反的方面之情形下，对其一方面或未变化以前之方面之表现看，须以 P 说之者，亦仍只能以 P 说。至就其变化以后或内在的包涵之相反方面看，则于此须以非 P 之 Q 说之，亦仍只能以非 P 之 Q 说之。则所谓辩证法思维，仍是依于同一律、矛盾律之基础而进行，亦不能先违反此同一律、矛盾律。若违反之，则所谓由思 P 之肯定命题，至思 $\sim P$ 之否定命题，所谓辩证法的思维，亦不可能。而形式逻辑即非辩证逻辑之所能加以代替，或加以否定者。此可谓为现代逻辑家之通说。

然吾人是否即可本上说，以谓辩证逻辑只为一存在论或形上学之说，而无逻辑意义者？吾人今若依前述之 $PP \supset QQ$ 表示推断之符式以观，则此中并无明显之规定，谓吾人不能以 $\sim P$ 代 Q 。故吾人如以 $\sim P$ 代 Q ，而成 $PP \supset \sim P$ 以推 $\sim P$ ，仍表示一逻辑之推断。今克就此中之 $P \sim P$ 而观，亦不能就其形式，以谓其无一逻辑的意义。其毕竟有无逻辑意义，唯有自吾人之由说 P 至 $\sim P$ ，由思 P 至思 $\sim P$ ，有无逻辑意义为定。依辩证法言，吾人之所以须由说 P 至说 $\sim P$ ，由思 P 至思 $\sim P$ ，乃由于欲使吾人思想顺存在事物之变化，以变易其所思。由思 P 至思 $\sim P$ ，仍自为吾人思想中之事。今若谓吾人之依 $P \supset P$ ，而由思 P 至 P 为逻辑的思想之事，则吾人亦无一定之理由，以谓由思 P 而思 $\sim P$ ，非逻辑的思想之事，以同

是一思想之方式故。诚然，吾人于此可说由思 P 而思 $\sim P$ ，乃在一相继之思想之历程中，思 P 或 $\sim P$ 之对其所思者为真。吾人并不能同时思 P 与 $\sim P$ ，对其所思者为真，即吾人之不能同时肯定 P 又否定 P 。因若同时有此肯定与否定，即同于无所肯定，亦无所思、无所说故。但吾人亦可说人之依 $P \supset P$ ，而由思 P 至思 P 、由说 P 至说 P ，此前后之思与说，仍非同时。因若其为同时，则只须有一思 P 或一说 P ，而不须更由思 P 至思 P ，而说 $P \supset P$ ，以重复此 P 也。今若转而自 P 与 $\sim P$ 不能同时对一存在事物之同一方面为真，以说辩证逻辑非逻辑，又正为将逻辑建基于存在事物之同一方面之说，则为辩证法者即可还答： P 与 $\sim P$ 虽不对事物之同一方面为真，然可对变化之事物之前后段，或其表面与内面，分别为真，而唯吾人能对事物之变化及表里，皆有分别对之为真之 P 与 $\sim P$ 以说之者，方为更完备之言说，亦代表吾人之更完备之思想者。于是在吾人之由说 P 至说 $\sim P$ 之思想历程中，亦即当说有更完全之逻辑。今若止于此说 P 至说 P 、由思 P 至思 P 之言说思想历程中之逻辑，即为不完全之逻辑。因此而吾人即亦无一定之理由，定说辩证逻辑之非逻辑。

十六、吾人今所欲论者，是若辩证逻辑之所以为辩证逻辑，在吾人之可由思 P 继而思 $\sim P$ 、由说 P 继而说 $\sim P$ 以不同于形式逻辑之由思 P 即继以思 P 、由说 P 以继以说 P 者，则吾人可说，即在一般之形式逻辑之思维中，亦正有此所谓辩证的逻辑思维方式之内在于其中。今即以前述之 $PP \supset QQ$ 表示之推断方式而论。此中，若吾人以 P 代其中之 Q ，或谓 Q 之内容全同于 P ，则此中之推断思维方式即为 $PP \supset PP$ ，而全为依思 P 以思 P 、依说 P 以说 P 之方式进行。然吾人若谓此中之 PQ 有不同内容，则由 P 、 $P \supset Q$ 至 Q 之推断思维，即非纯依思 P 以思 P 、说 P 以说 P 之方式进行。

然则此为依何种之推断思维方式进行？

对上之 $P \supset Q$ 之 $\supset$ ，依上文所说可为真值涵蕴或严格涵蕴，或只同于引出 $\rightarrow$ 之意。今若假定其为真值涵蕴，则 P 与 Q 之有不同之内容者，可各有其相互独立之真假值。故于 P 与 Q ，吾人只须可对之说 $\sim PVQ$ ，即可说 PQ 间有涵蕴关系。今若设定 P 与 Q 之内容确为不同，如 PQ 二符号之不同，则吾人由思 P 至思 Q ，在吾人之思想历程中，即为“由思 P 而不思 P ，以思一非 P 之 Q ”之一历程。今若假定吾人之思想不能“由思 P 至不思此 P ，而思一 $\sim P$ ”。则吾人之思想历程，即永不能由 P 至 Q 。此亦如吾人之必须由说 P ，至不说 P ，更求说一非 P 者，方能说 Q 。此即正为一思想言说之次第进行中之一辩证历程矣。

至若在以 $\supset$ 为严格涵蕴之情形下，谓 $P \supset Q$ 即同于“ P 而不 Q 为不可能”，此所谓“ P 而不 Q ”之不可能，可同于“无 P 而不 Q 者之存在”之义，亦可同于“ P 而不 Q ，不可思不可说”之义。则人之思此说此“ P 而不 Q ”之不可能，乃是先试思试说“ P 而不 Q ”以至知其实不可思不可说。此先试思先试说，即先设定其可思可说；而由试思试说，以知其实，则归于思其不可思，说其不可说。此亦正为思想言说中之辩证历程。

再若吾人以此 $\supset$ 同于引出 $\rightarrow$ 之义，而谓 $P \supset Q$ 乃由 P 之内容中有 Q 之内容，或 Q 之内容为 P 之内容之一部，而此中之 $P \supset Q$ 同于 $PQ \supset Q$ ；则吾人之由 PQ 中之 Q ，至后之 Q ，固只依同一律，亦依 $Q \supset Q$ 或 $P \supset P$ 中所表示之逻辑关系而进行。然吾人于 PQ 之全体中，单分析出其中之 Q ，而谓其 $\supset Q$ ，却由吾人之于 PQ 之全体中之除去 P ，而不思 P 。则由 PQ 至 Q ，乃由“先思 PQ 中之 P ，更不思此 P ，而单思非此 P ”之 Q 之一思想历程。此中亦有一思想言说之辩证历程。

十七、由此可再回到在 $PP \supset QQ$ 中，设定其 P 与 Q 内容全同一，而此符式同于 $PP \supset PP$ 之符式之情形看。在此情形下，吾人固可说此中只有依同一律，而有由思 P 至思 P 、由说 P 至说 P 之推断的思想言说历程，然即此依同一律，而由思 P 至思 P 、由说 P 至说 P ，其中是否即全无一思想言说之辩证历程，亦可为一问题。于此若纯自言说与逻辑之符式上看，则在说 $P \supset P$ 时，此二 P 在前后有不同位置，即可说其非全同一，而此符式之本身即兼表示此 P 与 P 之同而异。依此以说 P 为自同，谓其自同于自，即有二自。此二自之义，以其位置不同，即非全同。若在人实际的言说历程中看，则凡吾人之思想言说二事物之同，皆是于二相异之事物中，说其有同。由此而人之思想言说之次第相续进行，亦恒如一曲线，以由异至同，由同至异，或散同为异，或合异为同。于是其思想中之肯定否定之命题之相续，亦依此同异而更迭出现，亦如一曲线。所谓依同说同，即依肯定说肯定之绝对的同语反复之言说，或有绝对的同内容之二命题或二思想，则只在抽象的逻辑论述中有之，而人乃以 A 是 A ，或 $P \supset Q$ ，加以表示。然此表示之自身，则同时表示 A 与 A 、 P 与 P 之异位，亦即同时表示出此绝对的同之一之非绝对的同之一，而为异中之同。今若欲表示一无异之绝对的同之一，则不能说 A 是 A 、 $P \supset P$ ，而当只说一 A 或一 P 。然吾人之所以得由 A 是 A 至 A ，由 $P \supset P$ 至 P ，则又正须除去一 A 或一 P ，亦即由用一 A 至舍一 A ，由用一 P 至舍一 P 。此由用一符号至舍一符号之活动，仍为一思想之活动。此思想活动，即为依“有一符而无一符”之辩证方式而进行之思想活动。至在人实际思想 P 是 P ，或谓可以 P 说之事物是可以 P 说之事物时，其最后之归宿，亦只是说 P 。故由 P 、 $P \supset P$ 而推论出 P 时，人亦即将 P 与 P 、 $P \supset P$ 之关系，并加以截断，而更不说此 $PP \supset P$ ，亦更

不思此 P ， $P \supset P$ ，唯思此结论中之 P 。又即在人思单纯之 $P \supset P$ 时，亦须由思前 P 更超越此前 P 之思，以止于思后 P 。由思前 P 至超越之而不思前 P ，以使吾人之纯思之心灵，为由有思至非有此思者，即为心灵所经之一辩证的历程。此历程，即前 P 之由显而隐之历程。前 P 既隐，而思后 P ，即后 P 之由隐而显，亦可说为前 P 之由隐而再显，以化身为后 P 。以后 P 即前 P 之化身，故可由后 P 以反溯前 P ，以说此后 P 即前 P 。以后 P 即前 P 故，亦不须更思前 P ，说前 P ，而可只说后 P ，以与前 P 截断。此亦即因前 P 可不说不思，而被截断故，方可只说后 P 。又即因前 P ，可被非、被不故，方可只说后 P 。则人之可以由 $P \supset P$ ，以只说后 P ，即因前 P 可“被非”、“被不”于思想言说之外故，亦即因此前 P 可被否定于心灵之思想言说之领域之外故。今若以 $\sim P$ 表此一被否定，则吾人可以 $P \sim P \supset P$ 之整个符式，表人之思想言说 P 则 P 时，须经一不此前 P 、非此前 P 之 $\sim P$ 之事。若不经此一事，则 $P \supset P$ ， P 是 P ，或 P 与其自身之绝对同一，即亦不得而说矣。

故今吾人纵以 $P \supset P$ 表 P 与其自身之绝对同一，此中之由 P 至 P ，亦非只有一直线进行之形式逻辑的思想言说，而仍当说其上层更有一不思 P 、不说 P 、否定 P ，于人之心灵之思想言说之外之一事，为此 $P \supset P$ 所表之 P 与其自身之绝对同一之根据。而此所谓绝对同一，亦即相对于其上层之 $\sim P$ ，而亦以此上层之 $\sim P$ 为媒介，而建立之绝对同一；而在 $P \supset P$ 中，前 P 亦即如经过此 $\sim P$ ，以至于后 P 。而此 $\sim P$ 与 P 虽层次不同，然要为一意义中之 P 之否定。由此而前 P 之经 $\sim P$ 而至后 P ，即仍为一曲线的辩证的言说之历程。此上之所说，即同于说形式逻辑亦有辩证逻辑之根据，而辩证逻辑亦存于形式逻辑中。

四、逻辑中之证明推断与直观及逻辑之归寂

十八、依一般之说，辩证逻辑之由肯定而否定，即由正而反，更归正反二者之合。正反二者即合之所以成。故人可据此正反二者，以证明此合之有。此中之正反，亦可视为前提，由之而得合之结论。此结论之合中，即包涵为其前提之正反之内容于其中，以成一内容较丰富之一全体。然在形式逻辑中，则前提所涵之内容，恒为更丰富之一全体，而由此全体中以分析出其一部分，以得一结论，结论乃得其证明。此结论之内容，则恒为不如前提所涵之内容之丰富者。此为辩证逻辑与形式逻辑之不同。然此二者中，皆可说同有一由前提以证明一结论之事。凡结论之必待证明，而后知其真者，初恒为人不能直接就其本身以知其为真者，而为以前提为媒介，以间接的知其真者。凡由前提以间接的知一结论之真，皆为一推断之事。而凡人能直接就一命题之意义之理解，而知其真者，则为非推断之直观之事。而此推断之知与直观之知，即称为二类之知。

十九、一般形式逻辑之证明推断，唯是将前提所涵者分析出一部分，以成结论之事。依吾上文所说，此分析之事，即超越否定其所涵之其他部分之事。此超越否定其他部分之事，即先肯认其有此所涵，更去除之于此肯认之外，而自否定其存在于此肯认中之事。此中，即有一辩证的思想历程，而即以此思想历程，成就吾人之由前提分析出结论之事，以证明此结论。则此由前提之分析以证明结论之事，即一依辩证的思想历程，或去否定、超越“非此结论所涵”之“前提中之其他所涵”，以表显此结论之所涵之事。于此一证明之历程，仍最好以前所说之二→二之符式表之。

此 $\rightarrow$ 一即表示一中之隐涵一，而由上一至下一则表示此隐涵者之表显。 $\rightarrow$ 则表一中之两横之一，有非结论所涵，而为前提之所涵之其他一部分，有被超越否定之可能，以归于只有一横者。依此前提中其他所涵，有被超越否定之可能，而实有之对此其他所涵之去否定超越之活动，则直接以此前提中其他所涵为所对，而超越之、否定之，以使此前提中其他所涵，不存于吾人之思想之中；由是而此超越否定之活动，即亦自己超越否定，而不存于吾人之思想之中，以与此前提中其他所涵，共归于寂，而只有此结论呈现于吾人之前。则此时之结论，即亦更无前提，而只呈现为一心灵所可直接加以观照肯认，亦即加以直观之一命题。而所谓此结论，初由前提得其证明者，亦由其证明之事既毕，其前提之归寂，而更不见有证明，而在思想中，亦无此证明。于是一切形式逻辑之证明之目标，亦即在达于此“更不见有证明，而无此证明”，以成就一对命题之直观。然此所直观者，亦即初尝经一证明之历程，加以证明者。于是此直观，亦即可更直观“此证明之历程之归于此直观”，亦即直观此“证明与直观之契合为一”。

二十、至于辩证的思维历程中，人之由正反之合，以得一为合之结论者，乃是由正反之合，以证明合之结论，同时为成就一直观，则其义更显而易见。因此中之由正反之合，至合之结论时，此合之结论中，即包涵此正反，而使此正反皆表显于此合之中。此中之辩证的思维历程，不同于在形式逻辑中之以一超越否定之活动，销除前提所涵之非结论之一部分，而使此部分与此活动皆归寂；而是于以反反正之后，更反此反，而归于正反二者俱存于合中。人在直观此合时，亦同时直观其前所反之正与所反之反。亦可进而直观此“以反反正、以反反反之归于合，而证明此合”之“证明历程”之契合于“对此合与其所涵之正反”之“直观”。

二十一、无论在形式逻辑与辩证逻辑中，吾人皆可直观证明之归于直观、契合于直观。此中之证明为所直观，而位居下一层次，则直观之自身即无证明，而为直观所观之证明之存在，亦不能有直观以外之证明。吾人唯可由有所直观之证明，以证明证明之存在。而人在设定一命题为直观所观，而不知其为真者，固原不须有证明。直观一命题，知其为真，而不知其证明者，此直观亦无“其证明”为其所观，而其证明之毕竟有与无，皆在直观中无可证。吾人唯可由所已直观，已证明为真者，以证其所涵者之为真，及与之相矛盾者之为假。此即一切逻辑的推论之限度。逻辑的推论，只有由已直观已证明为真者为前提，以向前推断其所涵者之为真；而不能由此前提之被谓为真，以更向后推断其前提之是否更有前提，足以证明此前提之为真。此前提之是否更有其前提，唯视人对此前提之反省的理解之深度而定。此反省的理解之所发现者，可为进一步直观之所对，或为其他前提所可证明者。然吾人只由对当前之前提之直观，则不能推断此进一步之反省的理解之是否有，则亦不能推断此前提之前提之毕竟为何，与其毕竟有与无。于是吾人所视为前提者，亦可为其自身更无前提之直观的究竟真理，其为究竟，可由其为吾人之直观所不能逃，或一切否定的证明之不能有而定，不须更以此前提之前提，为此前提之证明。在此情形下，则一真理，即以其为直观所不能逃或否定的证明之不能有，以为其究竟之证明。然何种真理合于此一标准，则以视为真理者之内容而定。一前提之是否为一究竟真理，亦视此前提之内容为定。若泛说一前提，则其为究竟真理不可知，而其是否必更有其前提，亦不可知。若其更有前提，而非吾人之当下之直观与反省的理解之所及，其更有之前提，果为如何，即亦不可知。凡此不可知者，即在吾人之只由前提以推其结论之逻辑

思想之范围之外。而欲知此所谓不可知者，则唯赖吾人之扩大直观，与反省的理解所及之范围。此扩大之事，则只为人之心灵思想之自去扩大之事，而非由前提以推断结论之事。吾人之徒知有逻辑思想进行之形式，亦明不能由此形式之存在，以推断可纳于此形式之下之种种思想内容之为何。此对一切逻辑关系、逻辑形式之知识，亦不能为推断思想内容之为何之前提。于是人之思想中之逻辑形式与其内容之关系，即亦可说为非逻辑的。因此形式不涵蕴其内容之为何故。此亦即是说逻辑关系、逻辑形式原有其限定的意义之证，同时亦为逻辑世界只为限定的范围中之世界，而吾人只能在此限定范围中观照其意义之证。

二十二、依上文所谓“由证明以推断，必超越其前提，以归于结论之直观”，“而亦超越此证明推断之事”，及“由前提不能证明推断此前提之是否更有其前提，唯待反省的理解，以有其进一步之直观以知之”，则逻辑上之证明推断，即始于直观，亦终于直观。逻辑中一切由“全是”推“分是”，由“分是”推“全之或亦是”；由“全非”推“分非”，由“分非”推“全之或亦非”；以及由“此是”推“此是而此非非”，由“此是”推“他之或亦是”；由“此非”推“此非而此非是”，由“此非”推“他之或亦非”；再如：由“此是与他是”推“此他皆是”，由“此非与他非”推“此他皆非”；由“此是他必非”与“他非此必是”，推“此他不兼是、亦不兼非”；由“此是或他非，与他是或此非”，推“此与他之或非”，由“此非或他是、与他非或此是”，推“此与他之或是”……。更于此中之“此”或“他”视为命题、或类、或关系、或命题函值、或函值之函值等，谓一此或一他中，更各可分出此与他……则人之是是非非之证明推断之事，可有百千番揲，而无穷复杂。然此一切是是非非之事中，是是即同一律，非非为矛盾律，是

“非”即非“是”、非“是”即是“非”，为排中律。以是是证非非，即超越是是而显非非；以非非证是是，即超越非非而显是是；以是“非”证非“是”，即超越是“非”；以非“是”证是“非”，即超越非“是”。是见此三律皆依此是是非非之事之自超越而显。克就此“是是与非非”而说，则在“非非”中之前一非、非后一非，后非被非；而无后非，前非亦无非可非，即不能更说“非非”。在“是是”中，前是是后是，前是归于后是，而无前是；前是无，而后是不自是，即不能更说“是是”。又由“全是”至“分是”，则超越“全之他分”，而唯存“此分”，只说及此分。由“分是”至“全之或是”，则超越此“分是”，兼望“全之他分”，以说及其全。于是此以“全是”推“分是”，以“分是”推“全或是”，即为超越全以至分，超越分以至全之事。以“全非”推“分非”，以“分非”推“全或非”亦然。思之可知。总上所述，人之依全、分、是、非等以为证明推断之事，即依于人之能分别超越往来于此全、分、是、非等中，而加以运转。以能证证所证，即超越能证，唯存对所证之直观。而超越此证明推断之事，亦超越思想言说之事。于是一切逻辑上有关全、分、是、非之思想言说上之规律，皆为人依之经之以思想言说而有，亦与此思想言说之被超越，而俱无，故皆与人之思想言说之事，俱起俱止，俱显俱隐。起则如楼台之重重无尽，而有逻辑，有证明推断；止则如楼台次第降落于地中，而大地寂然，亦无逻辑、无证明推断之事，唯有直观。此逻辑之有无，原不出人之能思想言说之心灵之自感自寂之事。自感，而能自观，以观此感之出于寂，亦归于寂，万感繁兴，皆同于此寂，则直观与证明推断之事通，而逻辑与超越逻辑之道通。此通之者，即辩证的思想言说也。今吾人果能观照得此逻辑与超逻辑之道之通，则逻辑实而亦虚，其只存于此观照凌虚境中，亦即更无可疑矣。

第十六章 道德实践境——观德行界（上）

一、泛论道德实践境之意义及生活中之道德意义及德与不德之转变关系

道德实践境与上述诸境皆不同。其与观照凌虚境之不同，则在一虚与一实之别。所谓虚者，即依观照心所对意义境界，皆在现实存在事物之上一层面而说。即哲学之本一观点，以兼对现实存在事物之意义，加以观照，以形成一宇宙观、人生观者亦然。人以其观照心，对内内外外之现实存在事物之现呈之意义与理想的意义，虽可有所观照，而不必能本其所观照得之理想的意义，以求对现实存在事物，实有所改变，以使之合乎此理想，亦不必对其所观照得之理想意义，负任何道德上之责任。由此而无论此宇宙、人生之为如何，吾人皆可只本哲学中之一观点，以观照其意义之如是如是，而形成一宇宙观、人生观而止。于此中，人自亦可对此所知之宇宙人生意义之如是如是，形成逻辑性命题，更推演其涵义，见其中皆有真理。更可观此观照中之宇宙人生之意义，其互相照映，所成之美的境界，而表现之于文学艺术等。即此宇宙人生全是罪恶，此罪恶之相照映，以成罪恶之境界，亦非必无其美。西方波德来尔所谓罪恶之花是也。即此人所知之宇宙人生世界，皆全是矛盾冲突与虚妄不实，而今能分别观照之而更理解之，此理解之进行，仍有其逻辑秩序，而形成逻辑性之命题，更

推演其涵义，其中亦仍有真理在也。由此而无论此现实存在之世界如何变化，人同可以一观照心遇之，而皆有所观照，以有其所知，并加以表现，其中皆有美与真之存在。于是此观照心，即可永有真与美可寄，亦永能不为此现实存在世界所伤害。而此心之存在，大可随此现实存在世界之无尽的变化，而恒与之俱往俱运，而可不遇任何阻碍，以虚临其上，盘旋其中，而为一随处安然自得之一心灵。此心灵之能如此虚临于现实存在世界之上，而盘旋其中，如鸿飞冥冥，处处留指爪而不着，以安然自得，亦未尝非一至美之心灵。然果世界全是罪恶、矛盾、冲突、虚妄不实，而人仍只有此一随处观照，而安然不动之心灵，则此同时为一最不仁之魔性的心灵。此魔性之心灵，其层位固甚高，非一般利害毁誉所能动，以其对一切世所加施之利害毁誉，亦皆可以其观照心观之，而视若无物故。能破此魔性的心灵者，唯是依于仁之一道德实践的心灵。此道德实践之心灵，异于此观照的心灵者，在其对现实存在事物，兼有“知其为存在”之实感，而更以其所由观照而得之理想意义，与此实感所得相遭遇，遂形成一求继续实现此理想意义，于现实存在事物之具体的道德理想。此理想为人所自觉，即为一道德目的。此理想之意义为一普遍者，即为合理性者。人之实现此合理性的理想目的之行为，即为道德之实践行为。由此行为以实现此理想，即对此理想之实现，在道德上有所负责，亦对此现实存在之世界，其前之为如何，与其后之成为如何，有所负责。人能生活于此在道德上对之有所负责之世界中，即生活于一道德实践境。

此道德实践境中之世界，可为一无所不包、无所不涵之世界。亦为一可涵摄其余一切生活境界之高一层位生活境界。其故在其余一切生活境界之本身虽非道德实践境，然亦皆初恒有一人所不

自觉的道德实践之事支持其存在，亦赖人之自觉的道德实践，以使其长久存在，而更扩大提升至更高之境界者。故人之其余之生活境界，亦皆可自觉或不自觉的具有道德的意义，人亦皆可涵摄此意义于其道德生活之境界中。

所谓一切生活境界，皆赖人之不自觉的道德实践之事而长久存在，即任何生活境界之自然的相续，皆必赖人之不自觉的肯定其当相续，至少不谓其不当相续。此不自觉的肯定其当相续，或不谓其不当相续，即应有一人所不自觉之道德的理由。此不自觉的肯定其当相续，或不谓其不当相续，而求其相续，即依于一不自觉的当然之判断，而有之一努力。此求其相续之努力，即为一不自觉的道德实践。人之求一生活境界之相续，乃以此生活境界尚未有之“未来的相续”，为一不自觉的理想所在，此努力，即实现此理想之事，而在此已有生活境界之上层位进行者。此不自觉的肯定一生活境界之当相续，或不谓其不当相续，而努力求一生活境界之继续之事，人在任何生活境界中，固皆多少有之。而此努力，即一不自觉的道德实践，而有道德意义者也。

上文说人之任何求保持一生活境界之努力，皆有一道德的意义，亦与常识之见不相悖。即如人在求其个体之我之继续生存之努力中，无论此个体之我之生存之目标如何低微，皆恒有一对其现实有或可能有之困难与艰危之抗拒奋斗，此中人即有一具生存之勇气之德；此努力之相续中，即有一勤之德。在此努力中，人必有所为，亦多少有所不为，即有一节制之德。在此努力中，人亦必对妨碍其未来之生存者，多少加以预见，而有所预谋或预防以谨慎从事，即有谨慎之德。人凡遇生存之困难艰危而承受之之时，即又有忍耐坚忍之德。人若不多少具此诸德，则即此最低微之生存之目标，亦不能达。世间之人，固未有绝对无此诸德，而