

美学散步丛书

生生之美
Shengsheng zhi Mei

方东美 著
李 溪 编



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

美学散步丛书

江 溶 朱良志 主编

生生之美

方东美 著
李 溪 编



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

生生之美/方东美著;李溪编. —北京:北京大学出版社,
2009.1

(美学散步丛书)

ISBN 978-7-301-14864-8

I. 生… II. ①方…②李… III. 美学—文集 IV. B83-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第211362号

书 名: 生生之美

著作责任者: 方东美 著 李 溪 编

责任编辑: 艾 英

标准书号: ISBN 978-7-301-14864-8/G·2574

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区中关村成府路205号 100871

网 址: <http://www.pup.cn>

电子信箱: pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962
编辑部 62752022

装帧设计: 北京奇文云海文化传播有限公司

印 刷 者: 涿州市星河印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

730mm×980mm 16开本 22.5印张 350千字

2009年1月第1版 2009年1月第1次印刷

定 价: 38.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。
版权所有,侵权必究

美学的散步

（代总序）

宗白华

散步是自由自在、无拘无束的行动，它的弱点是没有计划，没有系统。看重逻辑统一性的人会轻视它，讨厌它，但是西方建立逻辑学的大师亚里士多德的学派却唤做“散步学派”，可见散步和逻辑并不是绝对不相容的。中国古代一位影响不小的哲学家——庄子，他好像整天是在山野里散步，观看着鹏鸟、小虫、蝴蝶、游鱼，又在人间世里凝视一些奇形怪状的人：驼背、跛脚、四肢不全、心灵不正常的人，很像意大利文艺复兴时大天才达·芬奇在米兰街头散步时速写下来的一些“戏画”，现在竟成为“画院的奇葩”。庄子文章里所写的那些奇特人物大概就是后来唐、宋画家画罗汉时心目中的范本。

散步的时候可以偶尔在路旁折到一枝鲜花，也可以在路上拾起别人弃之不顾而自己感到兴趣的燕石。

无论鲜花或燕石，不必珍视，也不必丢掉，放在桌上可以做散步后的回念。

中国文化中之艺术精神 (代序)

我们将中国文化与西洋近代文化相比，便可以看出西洋近代文化中科学精神渗透到文化之各方面，而在中国文化中则艺术精神弥漫于中国文化之各方面。

西洋的哲学方法重思辨，重分析。中国的哲学方法重体验，重妙悟。艺术的胸襟是移情于对象与之冥合无间，忘我于物，即物即我的胸襟。艺术的意境之构成恒在一瞬，灵感之来稍纵即逝，文章天成，妙手偶得。中国哲学方法上之体验在对此宇宙人生静观默识，意念与大化同流，于山峙川流鸟啼花笑中见宇宙生生不已之机，见我心与天地精神之往来。这正是艺术胸襟之极致。中国哲人之妙悟哲学上至高之原理，常由涵养功深、真积力久，而一旦豁然贯通，不得推证，不容分析，当下即是，转念即非。这正如艺术意境之构成，灵感之下临于一瞬。

艺术是以物质界的形色声音象征吾人内心之精神境界，艺术作品也就是吾人内心精神境

界之客观化，——吾人内心精神境界在物质界投下之影子。所以艺术创作即是沟通内心外界，精神与物质，超形界与形界之媒介。艺术精神融摄内心外界，精神与物质，超形界与形界之对待，而使人于外界中看见自己之内心，于物质中透视精神，于形而下中启露形而上。而中国主要哲学儒家哲学之内容正在合内外之道，和融精神物质之差别相，于形色中见性天，即形下之器以明形上之道。中国的道家哲学亦以道为无所不在，而不以之为超绝，要人于蝼蚁稊稂中见生天地之原理。儒道二家正同是最含艺术性的哲学学说。

中国缺乏纯粹自然科学，然而中国医学亦中国文化之一主要方面。中国之医学不重解剖，治病不用温度计等客观仪器以测验病状，但凭切脉与望气色似极主观的方法，而善医者即能透识病原，起死回生。这正本于善医者以手切脉，即以自己生命之情移入病人生命与之冥合无间，指腕相触，血脉同颤，遂能知道病之症结，不待X光而如见肺肝。这正是艺术化的医学。

中国宗教对中国人生活之重要亦不似西洋宗教对西洋人生活之重要。中国原始信天之宗教，孔子以后即在上层学术文化中失势，而代之以祖先之宗教。但是中国圣贤虽教人尊祖祀先而于鬼神之存在却并不加以肯定，但言祭神如神在，重在教人于祭祀之际于先人“思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜，入室俨然必有见乎其位，周还出户肃然必有闻乎其音声，出户而听，忼然必有闻乎叹息之声”（《礼记·祭义》）。这全重在使子孙之精神与父母祖先之精神宛然再遇，使子孙不忘所自生，反本复始，民德归厚。而祭祀之中重事死如事生，如闻其声，如见其形，正是一种用艺术的想像于道德陶冶之中，使祖先之宗教成为诗的宗教。

中国文化中传统的人格理想是圣人，圣人是各方面精神能和谐圆满发展至极致的人，所以修养之重致中和，而中和正是艺术中所谓复杂中之统一。中和是合刚柔之相反而统一之，所以君子比德于

玉，温润而又坚刚。人格之和谐完满的发展恰如音乐之高下抑扬韵律天成，所以孟子比孔子为金声玉振，而圣字亦从耳，六德仁义圣智中和之教原为司乐所掌。中国文化中之理想人格是含音乐精神与艺术精神之人格，所以中国之道德教育是要人知善之可欲，进而培养善德，充实于外，显为晬面盎背之美。中国之最高人格理想正是化人格本身如艺术品之人格。

中国政治之最高理想是大同之世，协和万邦，四海一家，家庭之本身即一自然艺术品，“妻子好合，如鼓瑟琴，兄弟既翕，和乐且耽”，在家庭中有无声之乐。中国哲人欲以家庭之精神运用于政治，化国与天下中一切人之关系而成为父子兄弟的关系，这正是要使天下人好合如鼓瑟琴，令世界交响着无声之乐，而化整个人类成为一部交响乐队。这正是中国人的艺术精神之最广大的应用。

当此世界沦于浩劫：到处交响着的不是音乐而是炮弹的恐怖声音的时候，使我们怀想着中国之伟大的政治理想，中国文化中的艺术精神，同时想到艺术精神本身之可贵，亦同时想到中国艺术家的责任之远大，所以我们出此专号来表示我们对于艺术的尊重。

（原载重庆《文史杂志》卷三第三、四期合刊，1943年2月。）

目 录

C o n t e n t s

美学的散步（代总序）

中国文化中之艺术精神（代序） /1

| 第一编 哲学三慧 |

哲学思想缘何而起 /3

哲学三慧 /32

中西哲学之根本差异 /52

从比较哲学旷观中国文化里的人与自然 /60

| 第二编 广大和谐 |

中国人的智慧 /88

宇宙论的精义 /115

中国形上学中之宇宙与个人 /137

广大和谐的生命精神 /168

| 第三编 生命情调 |

生命情调与美感 /187

生命悲剧之二重奏 /211

文学心理学与科学心理学之异趣 /272

诗与生命 /277

新学

目 录

C o n t e n t s

| 第四编 民族美质 |

中国艺术的理想 /287

价值与生命 /310

老子论“道体” /314

华严宗的宗教精神 /323

从新儒家哲学赞叹我民族之美质感 /330

编者后记 /343



第一編 哲学三慧



哲学思想缘何而起

“……自古以来，有有法之天下，有有情之天下。”

“何自有情因色有，何缘造色为情生。如环情色成千古，艳艳
茕茕画不成！……”

转华夫人语，见《西青散记》卷四。

哲学思想缘何而起？人们提出这个简单有趣的问题，约有三种不同的动机。一、蓄鄙视之意；二、存质疑之心；三、具求知之诚。兹且分别言之。

一

十七世纪以前，知识分工的需要尚未显著，哲学简直统摄一切知识系统而为之宗主。近代所谓物质科学、生物科学、心理科学、社会及文化科学等鲜有能轶出其范围之外者。希腊哲人辈出，上自天象，下至人事，一一揽取拮据，穷诘而笃论之，构成伟大庄严的哲学系统，吾人对之，惟有欣赏赞叹，从未敢耸鼻作色，鄙夷其所

为者。当时所谓哲学的研究，志在穷搜宇宙之义蕴，摘抉至理，发舒名言，悬为正鹄，向导人生，可贵哉哲学！希腊人讪笑文艺家之晦涩浅薄者有之，指摘科学家之偏狭武断者有之，独于爱智之哲人则奖许备至。毕达哥拉斯（Pythagoras）视音乐为心神之洁药，其喻哲学之高洁也，特以珍贵的音乐擬之。苏格拉底（Socrates）称道伊索克拉底（Isocrates）之为人，亦曰斯人盖富有哲学意味者。柏拉图（Plato）目击当时政治之腐化，恨无“德合一君而征一国”之哲王。此种风尚降及罗马，犹未稍衰。西锡乐（Cicero）之言曰：

“哲学，人生之导师，至善之良友，罪恶之劲敌！假使没有你，人生又值得什么？”哲学之尊严于斯可见。中世纪西洋文化颓废，哲学高潮渐次衰落，然而哲学一科仍席曩日余威，为百学之冠，诸君试观欧洲中古著名大学课程之编制，便知吾言之不虚了。

近代自文艺复兴以来，知识系统渐次分化，百学竞出，直至现在，一般人科学万能之梦犹酣，哲学之威势，渺然不可复见。于是向之以哲学称誉人者，今且引为揶揄之词矣。科学中人每一谈及哲学，辄曰：是繁琐的谰语耳，是空疏的诡辩耳！甚且有喻哲学家为盲人，镇日于暗室中寻伺黑猫，始终摸不着头脑者。治哲学者抚今追昔，百感丛生矣！

哲学研究之对象，以实证科学之绳墨衡之，视之不可见，听之不能闻，转之不得其体，穷之不可致诘，用之不切人生。自科学家看来，哲学思想淡乎其无味，惨乎其无神，出诸空言，依于无据，究竟是哪里来的？科学家这种藐视哲学的态度，细分析之，约有下列数层理由：

一、科学是具体的；哲学是抽象的。法人柏德罗（Berthelot）说得好：“实证科学之于物象，不求第一因，不证最后果……只依观察与实验的方法，搜求事实，叙述之，比较之，以阐明其关系；科学所得之普遍的事实，例有观察与经验为之证明，为之保障，故



【法】罗丹 思想者

不失为确切的真理。”反观哲学，不曰求万变之本源，即曰穷宇宙之究竟，以言对象，则恍惚无物；以言方法，则游荡失据。

二、科学是进步的；哲学是板滞的。科学有显著的对象，有客观的方法，一事之探讨，人人得而证验之，以明其虚实；一理之发明，人人得而增益之，以广其流传。旷观古今，科学之进步俨然成一全整的条贯：凯卜洛（Kepler）发明天体运行三大定律，牛顿（Newton）即据以计算万有之摄力；牛顿有力学之厘订，瓦特（Watt）即据以发明蒸汽机，促成近代工业大革命；达尔文（Darwin）演化论一出，而社会组织之源流，文化历程之进展，

——得其真詮，于是人类学，社会学及其他文化科学上之发现，日新月异而岁不同；迈克尔生，毛勒（Michelson, Morley）一有测光之实验，而爱因斯坦（Einstein）的相对原理遂得所凭依，引起新物理学之产生。凡此数例俱能证明科学上长足的进步显有不断的线索。再说到哲学，可怜！一个有无的问题，一个因果问题，一个神的存在问题，一个知识之起源与效力的问题，一个宇宙有无终始的问题，一个人生有无意义的问题，亘千百年迄无定论。同一问题，甲乙聚讼；同一学派，左右立异；无是非之正鹄，无真伪之准绳，无价值之格律，无善恶之轨度，古今哲学家所赐予吾人者，只是一套迎拒不见首尾的循环论证。

三、科学是批评的，哲学是武断的。科学搜求物事，别异同，辨繁简，定质量，鉴纯疵，证虚实，明指归，故能启示定律，执已然之事，论未然之理。科学所以能臻此高明之域者，由于不囿于成见，处处依实事求是的原则，阐明真理。哲学家往往穿凿私智，不计客观事例之然否，漫以渺茫的原则含赅一切。戴东原先生所谓“宋以来儒者……于天下之事也，以己所谓理强断行之，而事情原委隐曲，实未能得……”其弊也，“依于传闻以拟其是，择于众说以裁其优，出于空言以定其论，据于孤证以信其通……”（见《戴东原集》卷九）凡此所言最能切中哲学之失。

四、科学是有实利的；哲学是不切人生的。自最粗浅方面言之，原始民族不解科学原理，谬信自然界一切物象，俱有神力左右其间，于是天神地祇雷公电母以及山川草木飞禽走兽之鬼魅，随处令人震慑，产生种种狂妄的宗教，怪异的迷信。在这种情形之下，人类处处有畏死之心，无乐生之趣。等到科学之光炳然大明，于是向之受制于自然物者，今则转而自运智能，发明技巧，征服自然，控制物力了。再进一步看，应用科学上有蒸汽机之发明，遂引起近代工业大革命。当手工业时代，百人力作，尚不能供一人之求；今

则数人操持利器所产业物，转嫌供过于求。当电学尚未昌明时代，百里之程，穷日之力，犹或不达；今则舟车交错，无徒步之劳便可日行千里了。他如鱼雷艇之潜游海底，飞行机之上接云天，辽空之写影，无线之传声，哪一种不是科学所赐的实利？至于哲学呢，宇宙之初因已寻着否？世界之归宿已明了否？人生之疑团已剖白否？意志之自由已确定否？唯神唯物之诤论、唯心唯实之纷辩、真伪之分、美恶之别、一多之讼、物我之际，这些迂远的问题，何日始得解决？纵有哲人巧为说辞，于实际的人生究有何益？

上述几种反对哲学的理由，自表面上观之，似觉有真凭实据；然而细察这些论证，却隐含一种假定，这便是：科学与哲学是两件绝对不同的东西，因此科学家遂将思想系里的优点据为己有，漫把那些弱点统归之哲学。实则自有史以来，科学与哲学的分野并非若是之明了，希腊罗马无论矣，即如近代伟大的思想家如伽利略（Galileo）、笛卡儿（Descartes）、牛顿、莱布尼兹（Leibniz）、康德（Kant）、达尔文、爱因斯坦等，哪一个不是哲学界与科学界所共许的表率？现今一般科学家因受十九世纪知识分工之影响，独自囿于一隅，不知科学里有哲学，哲学中有科学，何所见之不广也！

科学家对于哲学所蓄鄙视之意固不足取，特其攻击之点亦颇持之有故，言之成理，治哲学者故作充耳弗闻，亦殊不妥。兹特就上述数层略为解答：

一、科学不尽是具体的；哲学不全属抽象的。实证科学之进展，处处以具体的感相为所据，处处以观察，分类，计算，证验为技术，自是不可否认之事实，然而促成近代实证科学之进步者当首推数学。马文（F.S.Marvin）说得好：“自哥白尼天文学产生，直至牛顿死后，二百年间数学的精进实为近代科学及其显著成功之特征。……”岂仅这二百年间，实则直到现在，数学的发明仍为科学

进步之源。假使没有笛卡儿的解析几何，莱布尼兹、牛顿的微分，高士（Gauss）的级数论，康煮、培安诺（Cantor, Peano）的数论，黎曼、罗巴捷夫斯基（Riemann, Lobaochewski）的非欧几里得几何，近代科学又呈什么状态？然而近代数学全部的系统从希腊毕达哥拉斯实物的数学、欧几里得（Euclid）实物几何学里解脱出来，都是极抽象的。“数学……只探求完全脱离人生、时间、距离的系统，只研究纯数的法象世界，它的超时间的真确性——不依事实的基础——是不能经验的，只能用因果的逻辑才能知道。”简言之，数学是超脱知觉的实相的，“它的对象不是实验的事实”（潘卡雷Poincaré语），“数学的要点是……在数学的境界里，我们遗弃特殊例证，摆脱一切特殊的实物……研究纯净的数学者，只落在完全的，绝对的抽象境界里”，“数学的真确性只依据它的完全的共相”。近代数学一方面为各种科学之王（高士语），他方面却又最富有哲学意味，科学家难道因为它的立足点是绝对的抽象，便摒诸科学之外吗？

更进一层说，我们在任何物质科学的推论里，都可以看出三种抽象的步骤：一、科学家先就具体的经验里，把实物提出来，类别之，比较之，厘订时空的律例，以明物象之所在与特性；二、再就这些物德的相互连锁处着想，规定较致密的律例，说明它们的因果关系、数量关系；三、更把这些物德一步一步地化繁为简，除去一切时空数量的偶性，便得到精纯的科学物象了。试问数学上的空点、时点，物理上的电子，化学上的依洪（ions），不是由这种极复杂抽象的历程里产生的么？自方法论的观点看起，我们可以得着几层要义：抽象是科学技术的实质。假使科学与哲学不是绝对冲突的，（我们确信不是的，）哲学的求知纵带些抽象的色彩，并无过犯可以指摘。况且科学并非绝对抽象的。假使人类知识不是由武断得来的，我们在哲学上追求知识之起源、范围与效力，是何等扼要而具

体的工作？假使人类文化的创造不是过眼浮云，一瞥即空的业力，我们在哲学上审问人生的价值、意志的自由、人权的享受，是何等切实而重大的企图？

二、科学的进步是由冲突中挣扎出来的；哲学不是循环无已的私见。科学之最能引人入胜者，因有继续不断的进步；哲学之最受人攻击者，因为它的问题是具有迂远性的，自古以来，议论纷纭，莫衷一是。究竟此种说法有何根据，我们且为分解一番。假使纷争便是不进步的象征，科学亦殊有令人指摘之点。试就目今心理学之现状而论，有一致的见解么？同是科学的心理学，一派主用内省法研究内隐的意识；而他派则据外观法研究外显的行为；最近更有所谓“格式塔心理学”（Gestalt Psychologie）异军突起，对于内省、行为两派攻击不遗余力。然而此种纷争之过，尚犹有人委之哲学，因为心理科学成立未久，多少仍受哲学不良的影响。此而果确，我们对于近代生物学上之纠纷又将作何解？达尔文、艾亦慕（Eimer）对于物种演化之解释力主渐变说；而第菲锐斯（Vries, de）、柏徒生（Bateson）则坚持顿变说；他如罗卜（Loeb）之机械论、杜里舒（Driesch）霍尔甸（Haldane）之生机论更同科异趣，迄无的解。再就物质科学立论，光之传布，一则曰是极微之影射，一则曰是电磁之震波；同一电也，一派视作液状的实物，而他派又谓为电子之积流；以太之存在，一派肯定之，他派否认之。时、空、运动之性质是绝对的，抑是相对的？新旧物理之争，胜负毕竟谁属？即就最精密之数学言之，因有根本不同的假设，遂产生欧几里得与非欧几里得几何之纷争，而非欧几里得的系统中更有黎氏几何与罗氏几何之立异，果何为者？这样看来，科学号称万能，犹时有不断的疑难；哲学的求知原非超人的业力，岂能尽去一切冲突？科学家往往自诩立论持平，不拘成见，一旦利害切己，便忘却素德耶？

哲学信条，自表面上看来，似乎是循环展转，不脱窠臼的。希

希腊哲人所提示的问题，迄今仍未失时效，所谓唯物论，当代哲学名家仍是不惜戈戈之词，巧为辩说。世之持此种论调者实有两惑，急待剖解：一、误认推论前的信仰与推论后的信仰是混同的；二、误认前后信仰的内容与真确性是一致的。我们欲显明哲学的进步，须是打破这两层误解。比方说，一般人都认美丽的钟山是独立自存，历久不变的，你展眼静看，它是这样存在着；你闭目息念，它仍是这样存在着。此种常识的信仰——哲学上叫做朴素的唯实论——虽极普遍，却无颠扑不破的理由为之保障，哪一位倦游回家的时候，相信巍然屹立的钟山随念消失呢？但是，你若追问此山屹立不动之理，常人却说不出。等到佛教唯识家、英哲巴克莱（Berkeley）根据心理的原则，提出物依心存，色由识变的论证，此种常识的信仰便不攻自破了。直到现在，唯实新论一出，根据物理、心理及认识的新证，详为探讨，驳斥巴克莱的谬点，我们对于外物独立自存之信仰，又得着真凭实据了。从表面看起，同是一个唯实论，一则只是本能的信仰；一则确有合理的根基。观者不察，抹煞中间推论的历程，便看作一事，漫谓哲学毫无进步，这是何等疏忽！准此立论，哲学上的分派，只缘我们对于某种事情、某种现象，选用不同的假设，得着不同的解释而已。科学上纠纷之所由起，亦正如此，难道我们便认科学只是展转如环的私见吗？

三、科学或失之武断；哲学常重视批评。近代科学酷爱自然物象、天然事情，因此常带着一种反理智的色彩，而侧重纯朴的信仰。换句话说，科学理论之后常有一种潜伏的假定，其根据如何，其意义如何，实未及论断。三百年来科学的宇宙观完全集中于唯物论的信仰。世界上只有充塞时空的物质是颠扑不破的。这种物质本身是无感觉的，无价值的，无意义的，只在机械的系统中，遵守数量的、因果的定律，不断地流动着。究竟此种物质本身的意义是否真确明了，以前的科学家却很少说及。等到最近新物理学产

生，于是大家才渐渐对于这种科学的唯物论施行猛烈的攻击。但是在哲学界里，古代柏拉图，近代莱布尼茨与贝克莱却常常对于这种唯物论的假定分析而批评之，谓为武断。自历史上观之，哲学之于科学的假定、科学的结果，常存批评的态度，因为哲学家蓄意于朴素的事实之后，阐明其根由，咀嚼其意味。这种理性化的要求，实是哲学之特征，在人类文化史上继续引起科学思想的革命。最近数学物理里面哲学潮流勃然兴起，盖因旧的科学观念如绝对时空等过分简略，未能诠释自然的事象而逼肖其真，于是哲学的批评作用应运而起。

四、真确的知识都有实践性，科学，哲学亦然。任何知识系统之产生，都不是无的放矢，总由于生命动力之推进，民族精神之表现，时代潮流之激荡，旧有文化之暗示。世间绝无不切人生的知识。从表面上看起，某种科学思想，某种哲学信条，间或不合时宜。这却缘上述四层基因根本改变，其旧有之实利遂隐而不显。宿神一论在原始民族中极为重要，降及近代，则流为迷信。托勒密（Ptolemy）的天文学颇合中古宗教之要求，直到现在，则与科学的事实刺谬不合。他如无极数论之不发达于希腊，科学思想之不见重于中国，社会主义之勃起于欧西，譬如观水，溯流可以逢源，譬如升木，循根可以达杪，决非偶然之现象。科学家若说科学是绝对有实利的，我们且举下列两事以反质之：一、蒸汽机发明之后，资本制度因以产生，财产集中于少数人之手，一般民众遂穷不聊生；二、近代应用物理化学有畸形之发展，于是帝国主义者竞制毒物凶器，以为掠夺残杀之工具。科学家若说哲学不能增进人类物质的享受，则西谚有“人类不仅依面包以为生”一语，最能发人深省。人类活着，除却物质享受之外，尚有精神的幸福。哲学问题之中心便集中于人类精神工作之意义的探讨，文化创作之价值的评判。再就切近人生一点而论，科学象征人生的离心力，而哲学实代表人生的向心力。狭义的物质科学讲到极精的地步，

如原子论、电子论，显有化活素为钝质之趋势，具体的生命还可得而见么？近代哲学处处着重活跃的人性，影射文艺的创造，价值的鉴别，文化的进程，简直是一部人生意义的图画。“哲学……倘若没有你，人生又值得什么！”

二

世间常有才德兼美之人，尽心知性，明理察物，动作威仪之则，一一符合于自然：不教而怡情适意，不言而节概充实；美感起则审美，慧心生则求知，爱情发则慕悦，仁欲作则兼爱；率真淳朴，不以机巧丧其本心，光明莹洁，不以尘浊荡其性灵。此等人达生之情，乐生之趣，原自盎然充满，妙如春日秀树，扶疏茂盛。其于形上之道、形下之器、天运之流行、物理之滋化、人事之演变，虽不创立文字之说，逞胜斗妍，然心性上自有一种妙悟冥解。在这种情形之下，哲学思想仍有存在之必要否？哲学家对此等人妄说什么宇宙之义蕴，人生之目的，知识之缘起，岂不是添花锦上，有损他们的天生的美质？哲学家对此等人巧说世界之若有若无，人生之忽苦忽乐，美恶之或虚或实，知识之疑似疑真，岂不是斫丧他们的天真，深蹈言者不智之过？不错，这样得天独全的人简直是哲人的活模样。他们的慧心，一旦树之风声，著之话言，宛然成了一个系统，便是最好的哲学思想。假使他们自身是知者不言，旁人亦可细加观察，写诸简编，我们从古今文史作品里，直可领略无穷的哲学意味啊。史宾格勒（O.Spengler）与凯萨林（H.Keyserling）均说一切真实的历史都是哲学，煞有见地。

在一般人的心里，哲学思想缘何而起？这种有趣的疑难是由一个假设，两个问题构成的。假设是：一般人均有哲学思想；问题是：哲学之心理的起因是什么？哲学之历史的起因又是什么？人之



〔美〕康斯太勃尔 斯陶尔河旁的费来福磨坊

生也，对于客观的环境、自我的活动、多少总有些感触，持些态度，感些困难，存些热望，因而产生一种宇宙观与人生观是极自然的情事。我们假定一般人均有哲学思想是很合理的，只可惜这些思想多半是片断凌杂，不成整秩的系统耳。哲学之历史的起因，下节再作推论，现在且把心理的起因略说一下：

柏拉图与亚里士多德（Aristotle）常说哲学思想起于人类惊怖的心理。这样说来，也许微渺难解，现在且引《西青散记·自序》数语，或可得着一种暗示。

余初生时，怖夫天之乍明乍暗，家人曰，昼夜也，怪夫人之乍有乍无，曰，生死也。教余别星，曰孰箕斗；别禽，曰孰乌鹊；识所始也。生以长……间于纷纷混混时自提其神于太虚

而俯之，觉明暗有无之乍乍者微可悲也。襁褓膳雌，家人曰，其子犹在。匍匐往视，双雏睨余，守其母羽。辍膳以悲，悲所始也。……

惊怖的心理，无论是实践的、理论的，常时引起思想的发生，自是事实。然竟说哲学思想之起纯由于此，显犯两种论过：惊怖心理中怖的成分如太强烈，往往产生迷信与宗教。虽则宗教信条中亦富有哲学意味，恐怖毕竟只是人类心能之一，举以解释属于全人的哲学思想未免失之偏狭。假使我们彻底了解史悟冈这段话的深意，便可暂下一种臆说。哲学思想，自理论看，起于境的认知；自实践看，起于情的蕴发。我们如把境的认知与情的蕴发点化了，成为一种高洁的意境，自能产生一种珍贵的哲学。孩提之童辨箕斗，别乌鹊，习知昼夜之明暗、亲朋之死生，即是境的认知；膳雌而怜惜母子之爱，即是情的蕴发；生以长，能提神太虚，看万象有无明灭，隐隐迢迢，感人世酸酸楚楚，欢欢喜喜，而领悟庄严的理想，造成芳洁的意境，体大思精的哲学系统多由此种情境中烘托出来的。

境的认知起于感觉的亲验，终于理智的推论。我们在任何环境中，如用感觉器官接遇众物而貌之，取得许多感觉印象，再加以比次审量的功夫，于庶物之理，自能得着一贯的了解。奥佗（Otto）教授在《自然律与人类希望》之首章中有几段话，很可引来说明境的认知。

“年代淹远的霸罗布高峰在辽阔的空间里一点一点地侵蚀落日，那些画图难足的翠峰上兀自添了蕊黄无限。寒烟潜起幽谷，无声点染一切。重叠的林梢尚余一片翠微。山下伟斯康生的河流，细水潺湲，微带夜声。日间通衢都已匿迹销声，只剩下一二渔翁缓缓归去。这时阳光暗辞山林而去了。稍迟，回光返照，沿河的山额烧成红铜色。最后苍老的古柏上仍挂着一线青珀色。不久，斜阳落

尽，四野暝合了。”

“青鹭仿佛带着夜信，在泥滩上准备归巢去了。它独立浅水中，首尾钩在一起，状至鲁拙；现在却缩起它的长颈，举起那两只附带的高脚。说时迟，那时快，它已振翼高飞了。长嘴当前如刺长枪；两足落后如曳彗尾；双翼鼓风，疾徐合拍。一瞬间，青鹭也没入苍烟丛里，渺然不见踪迹。四周只有寂寥夜景了。”

“夕阳西沉，青鹭息影，这是两件渺无关系的事情，抑仅是一出长剧的节目呢？一般可靠的论调都道是长剧的节目。名僧巴勒（Paley）常说：‘地球绕轴运行时，节制地面上一切生物，纳于轨范之中，同时它自身却又听受万有摄力的支配。’据他看来，倦鸟归巢，适当夕阳西下；群鸡栖埭，隐守穹苍节候，虽微末的生物亦与宇宙本身体合无违，真是玄妙难解。假使群鸡于日出之时，乃行栖息，岂非怪诞不合情理！”

“拉卜拉斯（Laplace）所下的科学论断，亦甚直截了当。科学家立言，虽不似神学家之诡诞，然其所言，亦殊坚决：‘若有人焉，一刹那间，能证验一切生养自然的物力，与夫各物间殊异的地位，自不难把宇宙中大如日星，小如原子的物体都囊括在同一律例之下。’宇宙是一个伟大的机械，这里面任何部分都互相联络统摄着。”

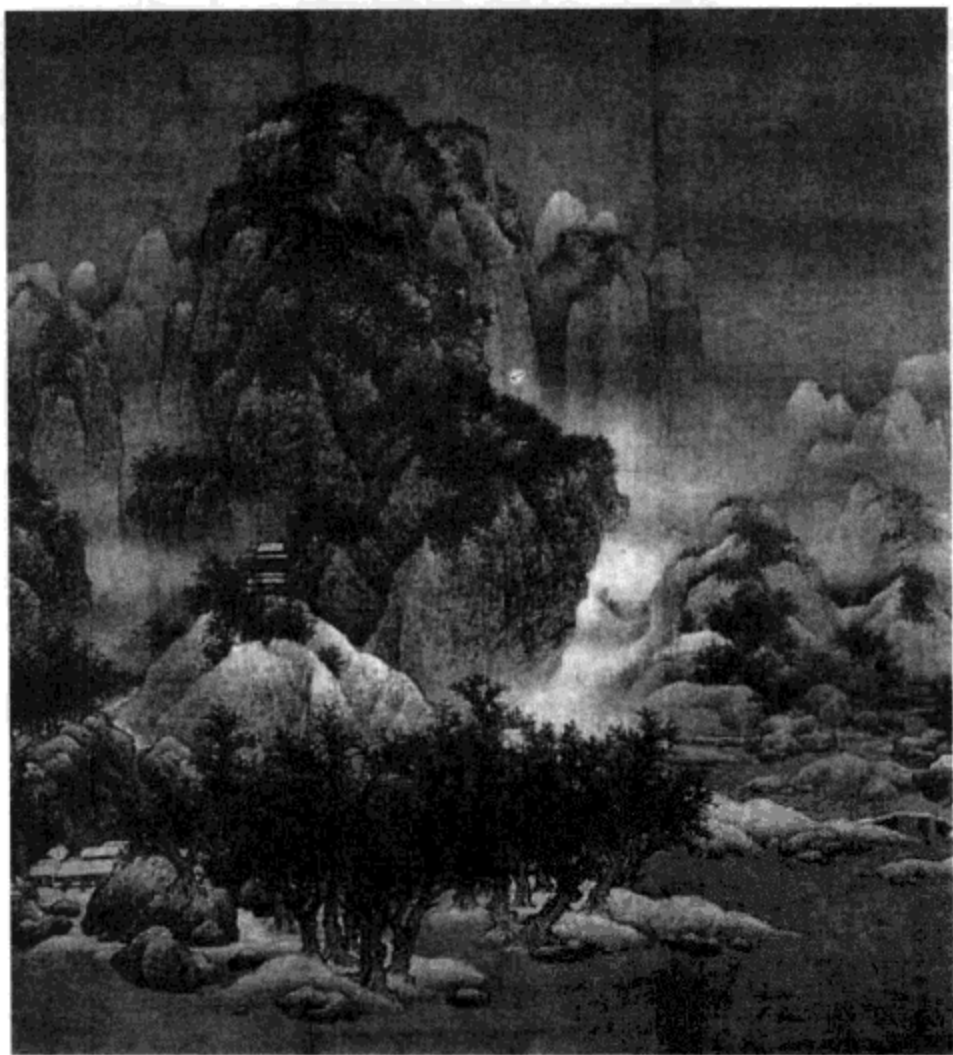
“神秘派的文艺家爱默荪（Emerson）虽不信有目的的有神论与无目的的唯物论，然而在他的作品里亦持同样的见解。他笃信宇宙中一切繁赜的事象，统于一宗而前进，固不让于巴勒与拉卜拉斯。我们静观世界，虽然日月、山林、人物之别，然而有所谓一，统摄万象。自其同者观之，万物实合冶于一炉；飞禽、走兽、花草、诗歌、形色、空时、言之属，虽各蕃衍立异，终必归于一体。”

“这种一网打尽世界上繁赜事象之意向，似是一般学者不可救药的好尚……”

细玩奥伦教授的论调，自可明了境的认识，其目的在求事理的

条贯。哲学家第一步工作便是就繁赜纷变的事象中，寻出整秩的伦脊与线索。这种事理的要求如何引起的呢？自心理方面言之，约有两种基因：一、避苦就乐。我们生活的全部如落在漫无条理的纷乱境界中，无处不感受困难，无处不阻碍行动，事理的要求之发生，便是要除去阻碍生活进程的这些困难，以求此心之所安。二、避繁就简。物象骈来，假使我们不能化万端为一理，殊无法应付，无法适合，结果遂如狂蜂落水，东蹶西就，无以自主。人类智能所可得而控制的东西，都是富有简易性的。《易·系辞传》所谓“易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。……易简而天下之理得矣”，正是此意。譬如赏乐，必须领悟高下之节，疾徐之奏，幽扬之韵，和谐之致，始觉悦耳。所谓节奏韵致，都是简约的表征。哲人之求知恰如乐工之传声，妙在于繁事中识得简理。科学家如哥白尼、牛顿、达尔文等，引用少数定律，囊括宇宙万象，也不过是体合这种趋简求易以明事理的要求而已。哲学入手的工作与科学的活动初无二致。然此等处隐伏一种危险，我们须是明了。假使我们专从简易方面着想，往往把充实的宇宙、丰富的人生，囫圇吞下去，未能嚼出其意味。我们论断科学，如只侧重其结果，所可得而言者，只有几条简理，几种定律，去神髓而执枯骨，殊觉不妥。自其详密的方法言之，全部科学的要义都集中于两点：科学家一方面于客观的事实具有强烈的兴趣，其论事也，巨细毕究，本末兼察；而他方面又好为隐括之论，把观察所得之事例都纳在几个简约的定则中，以明其条贯。治哲学者之于境的认识，须于此等处取法，始能尽除空疏肤浅。

如上所云，哲学思想之形成，只以境的认识为极则么？不然不然！在任何知识系统里，假使我们只囿于分析的了解，未免失之偏颇。科学的分析，无论如何详密，只从一个观点着想，只具一偏的兴趣，坐是之故，对于创进的宇宙、活跃的人生，每存而不论。就



〔宋〕范宽 雪景寒林图

科学自身而言，执简理以御繁事，诚不为过，然而人性是多方面的，满足事理的要求之后，情理的要求尚追踪而至。治哲学者得了境的认识，当更求情的蕴发（广义的情除却冷酷的理智活动以外都是情），否则心中常觉机陞不安。就科学所得的客观物象上说，这种情理也许是无据的，主观的，然而就人类的活天性上说，情理的世界是最珍贵的宝物。科学家的眼光是锐利而冷静的，哲学家的心情是强烈而温存的。就此点言，哲学家显与文艺家较为接近。华兹

华斯 (Wordsworth) 说得好：“思想遇着享受，消弭于无形。”现在且举一粗例，说明科学家与哲学家的异趣。植物学家走进花园里，只注意花的种别类别，分析花的枝干、萼蕊、色彩等属性，所见者只是花的实物；同一境地另由文学家观之，则觉情感蕴藉，意兴缠绵，以之点染花草，而花草栩栩生动，顿显一种绮丽香泽之态。所谓：“在外者物色，在我者生意”，二者相摩相荡，而物我之情契合无间。文学家“拟诸形容，象其物宜”的秘诀，只在不把物色看作闲事，处处以自家生意萦蔓缭绕于物色上，造成一种芳洁的意境，高妙的诗人往往以精神寄色相，以色相染精神，盖深得“物亦具我之情，我亦具物之情”的旨趣。毫无希奇的杨花，由苏东坡“细看来，不是杨花，点点是离人泪！”这是何等的情致！近代物质科学家用尽了数理的分析，始能显出宇宙之伟大，人物之渺小，词人“但暗忆江南江北，想佩环月夜归来，化作此花幽独”便写尽天人之际的理趣。近代心理学家做尽了生理的实验，始能了解秋恨的状态，词人只“欲共柳花低诉，怕柳花轻薄，不解伤春！”便令人有心理的直觉。欧阳永叔两句“离愁渐远渐无穷，迢迢不断如春水”，“平芜尽处是春山，行人更在春山外”，便隐括近代几何学上所谓无穷的空间及空间的连续。“辛稼轩中秋饮酒达旦，用天问体作木兰花慢以送月曰：‘可怜今夜月，向何处，去悠悠？是别有人间，那边才见，光景东头。’词人想象，直悟月轮绕地之理，与科学家密合，可谓神悟。”（王国维《人间词话》）春有草树，山有烟霞，春山写不出，以草树烟霞写之；草树烟霞写不出，以自家精神情意拟之；这是画家的功夫。哲学家有了境的认识，还须有情的蕴发。这种情的蕴发，很难用几句话说尽，不得已而思其次，只有借用文艺家触物以起情，索物以托情，叙物以言情的修养，方能使我们领悟。

哲学家思想起于境的认识，此中要义是：我们依据某种兴趣，

选定某种观点，察觉一群事象的伦脊与线索，以明其理。科学上种种简约律例都不外乎境中事理之写实与说明。境的认识贵在举物得实，抚事求真，常把不关切的要素都置之度外，存而不论。简言之，境的认识只求于时间上空间上种种事理得着一个冷静的、系统的了解而已。假使哲学思想仅以此处为止境，所谓哲学纯是科学的化身。进而言之，境之中有情，境之外有情，我们识得情蕴，便自来到一种哲学化的意境，于是宇宙人生之进程中不仅有事理的脉络可寻，反可嚼出无穷的价值意味。诗人抚摹自然，写象人生，离不了美化；伦理学家观察人类行为，少不了善化。我们所谓情的蕴发即是指着这些美化、善化及其他价值化的态度与活动。近代哲学家受了科学的影响，颇有主张严守“道德的中立”者，无怪乎他们的哲学空疏不切人生了。其实我们于万象中搜求事理，寻得事理之后，仍须追求美的善的情趣，乃能满足人性上根本的要求。我们从事哲学而得着境的认识，往往侧重分析，局于一隅，偏于一理，不能寄精神于色相，所认识的宇宙只是一个冷酷的机构，结果人生的热望都涣然冰释，顿起意态消沉的悲感了。我们如欲穷求宇宙的义蕴，充实人生的内容，须知人性是活跃的、创造的，不为现实所拘，处处要找着一种美的善的价值世界，为精神之寄托所。“世界上有一件事是确切不移的，这便是每个人都要聚精会神，创造一种理想的世界，以弥缝现实的不足。”“我们必须运用想象的伟力，创造一种更完美的世界，把人生都理想化呀。”“合理的世界简直是诗的意境。惟其是如此，所以才有它的价值与尊严。”人类一切创造，无论是理论的或是实践的，属于美的或属于善的，都是要把现实世界抬举到理想的价值世界上来，才显出它的高贵性。这种情趣的要求，这种价值化的必要，并不是主观上无据的幻想，虽在事理的脉络里亦可看出“实质的境界充满了价值，只要有人注意及之，便知价值之于人生是极关切的”。怀德海（Whitehead）在其

近作里亦说：“若以诗意解释我们的具体经验，便知价值、值价、有价值、自身的、目的、内在的意味，对于任何实事实相之解释都是不能遗漏的。价值一词所指者便是事情内在的真相。价值的因素简直充满了诗的宇宙观。”

据上立论，我们的哲学思想之结构，可以下图总括之。

哲学思想——意境之写真 { 境的认知——时空上事理之了解，
情的蕴发——事理上价值之估定。

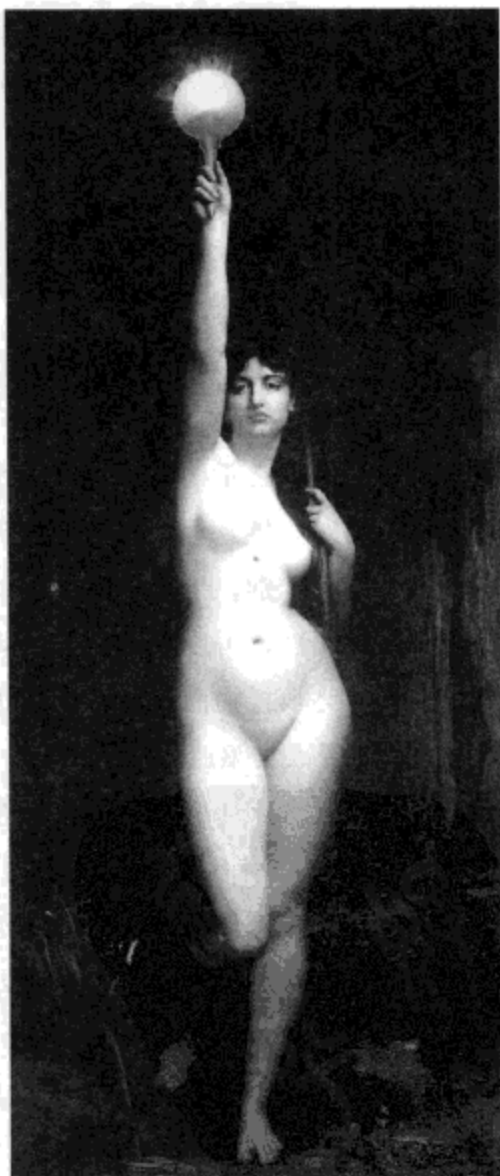
一般人只要于生活环境认识真确，于生命活动吐露情趣，而得着一种意境者，都有相当的哲学思想。黄包车夫有哲学，渔翁亦有哲学，科学里有哲学，文学里亦有哲学，其哲学思想之精粗适与境趣、情趣、意想三者造诣的深浅为正比例。这样看来，上面所引《西青散记》的自序，寥寥数语中兀自有哲学。德人许蕾的威廉退尔一剧之首章所载的渔歌、山歌、猎歌便足代表三种人的哲学。再就文学看：一个李太白，一个歌德，一个华兹华斯，他们的作品里都充满了哲学精义，只可惜一般哲学史家有眼不识泰山，漫把他们都忽视了。

三

哲学思想之历史的起因为何的问题我们现在急须讨论。假使对知识较低的农工说，宇宙是由物或心构成的，宇宙之大无涯，物象之小无限，他们必且瞠目不知所云。这是很自然的现象，因为他们不明了知识发达之过程，当然不解这些思想缘何而起。由横切的观点看，人类知识发展的步骤有人分为神学、玄学、实证科学三级（朱若葛 [Turgot] 与孔德 [Comte] 的说法）。而黎烈

(Woodridge Riley) 则分为神话、幻术、发现、机械论、演化论五级。这种阶段其实只是一种方便的说法，我们不能径据为知识价格的标准，品定其高下优劣，因为知识的发达不纯是一个直线式的进程，近代思想里有神话，古代思想里有科学。神话、科学、哲学之实质虽殊异，有时在不同的民族与时代里实有同等的功用。

哲学思想发达的源流，同时亦是科学思想进展的步骤。我们主张科学里有哲学，而哲学上关于境的认识一层纯是科学的工作。因此我们叙述哲学思想的起源，亦即是说明科学思想的起源。这个问题极繁复而重大，在有限的时空里自是不能畅所欲言，现在只择几点约而言之：



人类思想之进程可用“由 [法] 雷夫波维尔 真理女神 神话到理性”这个方式形容尽致。有史以前原人有无思想？假如有之，其思想状态为何？这些问题殊无法论断。我们所可得而言者，只能以原人的神话为起点。幼稚的民族很像小孩子，好拿一副童心来比喻客观的自然界。他们见家人父母兄弟姊妹一举一动都是由一种活力引起的，于是笃信自然界中风之萧萧、云之冉冉、雷之轰

轰、电之闪闪、日月之出没、草树之荣枯、百花的开落、烟霞之隐现，仿佛都有一种类似人格的活力隐伏其中，操纵一切。这些幼稚的信仰在社会上流传既广，俨然形成一种神话的系统，后世科学与哲学的思想实脱胎于此。

原人神话的系统，我们总名之曰宿神论。这种幼稚思想发展之步骤亦可分三层叙述之：

一、物魅。原人相信每个自然物都有一种活力或鬼魅寓于其中。某山有神，某水有鬼，某树有精，某花有妖。在最初的时期里，初民视山神之于山，水鬼之于水，树精之于树，花妖之于花，简直是混同的一体。等到智力渐次启发，遂把自然物之本身及其附带的鬼魅略加分别，于是寄寓一物的鬼魅有时可变为游魂。这些物魅亦有几种属性，可以识别：一、具有形体，故有饮食之欲；二、飘忽来去，终须托物而存；三、赐福降灾，显有好恶之情；四、智巧薄弱，听受人类驱遣。

二、人鬼。除却物魅而外，尚有人鬼。鬼之化身附于人体，遂为人鬼。人鬼亦有几种神奇的能力，巫者之于祸福灾祥，侃侃而说，甚且兴云作雾，降雨滋禾，驱神捉妖，都是托诸鬼力。原始民族相信游魂转世，野鬼再生，亦是根据这种人鬼的神话。

三、神鬼。原人相信物各有魅，等到他们的生活状况渐次复杂，所认识的物类逐渐加多，物魅之数因而激增，如再根据幼稚的宿神论解释一切物象，自是不胜其烦。因此他们渐把低级的物魅都归到几种较完备的，较简约的神力里。于是拱出一个山神统摄诸山的活力，一个川神统摄诸水的活力，余准此类推。其后民智较高，甚且有摄诸神于一神者，例如美国阿麻哈州土人统称日神、电神、耶教之神为瓦堪达（Wakanda），爱我华州土人统称日、风、电诸神为瓦堪塔（Wakantas），达可塔州土人统称生命及一切有权力之物为瓦堪（Wakan）。这些神话，自我们看来，似极怪诞，然在原人社会里

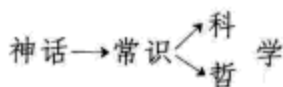
确是他们对于生活环境的一种认识，一种系统的了解。这便是原人的宇宙观，其功用直等于文化民族的科学与哲学。我们上面已提出，科学与哲学之要义不外就繁赜的现象中用分析的方法寻出事理的脉络。原人神话系统之构成，亦遵守此种原则。这样说来，或者有人疑为荒谬不足征信。文化民族的科学与哲学处处有方法的基础，思考的根据；神话只是一种实际的信仰，不是思虑的结晶。法人勒菲布吕尔（Lévy-Bruhl）在其“原人心理”中明示原人最恶思考的活动，最缺思考的能力。从这种智力的惰性里哪能产生富有科学性的知识系统？关于此点，勒菲布吕尔已给我们一个明白答覆了。原人不好思考，正是一种思考的方法，因为他们笃信世界上一切事象都受神秘力的支配表显一种必然的秩序。所谓思考的活动，据他们看来，仅乃追求事物的次因，置基因于不论不议之列。这种舍本逐末的思考，丝毫不能改造世界，殊为无益。原人不好作方法基础之探讨，自是事实，然因此便说他们毫无思想方法，未免武断。

自然物象如风之飏飏、雨之沥沥，自表面上看起，变化万状，不可理解，原人一旦本着神话上的见地，指为神力的表演，便把混濛的境地变作有理路可寻的整秩世界了。我们于磁铁之黏附，则委诸电磁的交感；于两物化合，则委诸化学的亲力；这种解释物象的方法，在近代科学上不是数见不鲜么？原人思想亦正富有此种属性。他们常信自然界内一切事象都严守一种必然的秩序。因此，佛拉蹉（Frazor）遂谓近代科学上自然律的观念导源于此，自不得斥为牵强附会了。

原人于理论的神话之外，更有控制自然物象的幻术。柏寇阿那（Bechuana）地方的勇士临上战场常以虾蟆皮为饰，因为虾蟆是油滑的，以虾蟆为饰的战士纵为敌人所擒，亦易滑脱。这种幻术的使用显是根据一种粗浅的因果原则，这便是关系密切的两件事，只要彼此不失却交感的神秘力，便能于异时异地保持其必然的关系。

原人忿恨敌人，而又不能尸解他，遂制作他的影子或肖像，痛加鞭笞，制其死命。这种行为显有一种逻辑的同一律为之根据。不结实的树都是男性的，只要把女子的腰带放在上面，便可灌输女性而使之结实。这种办法显是相信一切事物都有固定的属性，若加观察，便可引申出来，展转施用。括而言之，原人相信他们生活的环境处处遵守必然的秩序，每种物象之活动都是类似人格的神秘力之表演，因此万象骈来，自有理路可寻。再进一层说，因为世界本身是有纪律的，人们活着，只须明了它的理路，便可运用种种幻术，以为控制之方。我们如能领悟这两点，便知神话及幻术之产生，其动机要不外乎了解自然及控御自然以利进人生而已。据上立论，我们可以说，科学与哲学的思想多半由原人的神话及幻术中脱胎出来的。这种推论原非我们的私见，法人孔霸锐约（Combarieux）尝谓人类诗歌、艺术、舞蹈都是幻术之产物。玉佛赖（Huvelin）更进而推论人类文化的大部分是由神话、幻术递变出来的：星卜之术演为天文学；药石之用演为医学；习惯与宗教仪文演为法律；陶泥术与点金术演为化学，是其明证。即以我国而论，易之卦爻、书之洪范九畴、汉儒之讖纬，起初亦只是几部神话幻术的系统，后来天才者出，遂演为玄妙的哲理了。希腊柏拉图之哲学最富有神话意味，其在迪美吾斯（Timaeus）语录中推论宇宙之产生，立言至为怪诞。据他自己看来，亦未由分辨孰是科学，孰是神话了。

人类知识之演进，约分：



三个特殊阶段。在神话的平面里，物象之属性、事象之历程，原人都视作有人格的个性，有形质的实体。物象事变之间虽有必然的联络，然而异同之辨、繁简之理、因果之连贯、质量之区分，有时或不甚明显。原人思想之范畴，多由求生之欲，好恶之情里产生的，

因此遂缺少逻辑的基础、批评的色彩。等到这类思想应用既久，流传既广，其有不近情理，不符事实，不成系统者，渐受淘汰，余下精纯的观念遂化为常识。人类一有了合理的常识，其智力已超过原人了。于是经验之秩序、物象之脉络，隐约中都有相当的律例可以识得。更上一层，则有理性的知识。我们根据理性审察客观的世界、主观的人生，处处引用严密的方法，订定明显的原则，以发现种种真理。这些真理的系统即科学与哲学。据此立论，近代哲学思想虽是极复杂、极抽象的，其渊源所自，都有线索可寻了。但人类由神话到理性的路径是一种辽远的距离，自有史以来经过几千年继续不断的努力，始有今日的结果，可见知识系统，思想系统不是一蹴即得的。马考烈（Macaulay）说得好：“知识之进展是循序的，不是躐等的。”由神话循序渐进于哲学的过程，自心理的立场看来确是万分复杂，我们上面所论，不过提出几种步骤而已。

四

我们讨论哲学思想缘起时已影射哲学是什么了。现在再引《西青散记》所载转华夫人的妙悟来总述我们的意思：“自古以来，有有法之天下，有有情之天下……”“何自有情因色有，何缘造色为情生。如环情色成千古，艳艳荧荧画不成！”这里所谓“法”，所谓“色”，所谓“情”，本是佛学上的术语，转华夫人用来，却兼有文学上的意味。“法”者万有之总名。佛经称“瑜伽始五识身历至法界六百六十等法”，盖据无量实有，称理言之耳。天亲菩萨于六百六十法中提纲挈领，总标百法，划分五种：八种心法，五十一种心所有法，十一种色法，二十四种心不相应行法，六种无为法是也。“色”有广狭二义：自广义言之，色一名“色蕴”，乃是百法之一，统摄眼耳鼻舌身等五根及色声香味触，无表色（意识所行，



草自绿

无见无对)等尘相;自狭义言之,眼根所谓缘之色。“情”字殊难得着的解。然而我们可以造说,礼记所谓“感物而动,性之欲也”,即是情。佛家所谓情所缘起,“皆由不知常住真心,性净明体,用于妄想”。这样看来,情只是一种“昏动妄念”而已。我们所谓情,乃是指那些人生的欲望、人生的冲动、人生的要求。这些术语的意义既已明了,我们可以回到正文,推论哲学的功用了。

约而言之,哲学的能事尽在于此:(一)本极致密的求知方法穷诂有法天下之底蕴,使其质相、结构、关键,凡可理解者,一一了然于吾心,(二)依健全的精神领悟有情天下之情趣,使生命活动中所呈露的价值如美善爱等循序实现,底于完成。就境的认识言,哲学须是穷物之理,于客观世界上一切事象演变之迹“莫不因其(可知)已知之理而益穷之,以求致乎其极”。就情的蕴发言,

哲学须是尽人之性，使世间有情众生各本其敬生、达生、乐生的懿德，推而广之，创而进之，增而益之，“体万物而与天下共亲”，以兼其爱；“裁万类而与天下共睹”，以彰其善；感万有而与天下共赏，以审其美。哲学之建设如能救助人类成就了这两种丰功伟烈，则哲学之志业已足不朽了。

照上面所说，或犹有人疑惑我们硬把生命领域内的“情”与客观世界上的“理”分为两截，不能解释“情”与“理”的一贯性。因此，便产生了“情之所由起”与“理之所自出”的两个大悬案。

在未解答这两种悬案之前，我们可以造说：情与理原非两截的，宇宙自身便是情理连续体，人生实质便是情理的集团。哲学对象之总和亦不外乎情理的一贯性。譬如解环，我们总须寻得一个缺处，否则循环无端，究竟从哪里着手？我们曾把境的认识（属于理的一方面）与情的蕴发分层讨论，只是顺从一种方便，绝非把全体情理划作不相关切的两事。

严格地说，“情理”之绝对的来源只是一个哑谜，尽人类之所知亦无从解答。我们只知有“情理”，有的人生，有世界，是根本不可否认的事实。人生与世界，情趣与理境，从某种立场看起来，恰如一件关系全体的两端，有时确是对立的。坐是之故，我们分问“情”与“理”所由起，亦殊近情理。此种问题的答案要不出乎下列的方法。

何自有情？

因色有。

何缘造色？

为情生。

这些问题与答案，我们可以分作几层说明：

（一）我们如合问情理连续体之所由起，则此种疑难只能质问，不能解答。我们不信本人类有限的知识能追求人世的第一因而

得着什么具体的结果。

(二) 情理如是一贯的，甚至是一体的，则情之所由起与理之所自出的问题刚一提出，便已解答。情由理生，理自情出，因为情理本是不可分割的全体，所谓“彼亦因是，是亦因彼”，两者之间直有一个函数的关系，除此之外，别无可说者。

(三) 情理虽是一贯的，然从其属性上看起，却可分辨清楚。生命以情胜，宇宙以理彰。生命是有情之天下，其实质为不断的、创进的欲望与冲动；宇宙是有法之天下，其结构为整秩的、条贯的事理与色相。虽则有情之天下亦不时有法、有法之天下亦随在有情，但有法与有情，就其差别相看，毕竟不是同性质的一体。我们如以关系的全体 (Relational whole) 说明之，有法是一端 (Relatum or term)，有情又是一端。执其两端，性质自异；合其两端使成一连续体，则有法之天下与有情之天下是互相贯串的。因此我们建设哲学时，每提到生命之创进，便须连类及于世界；每一论及世界之色法，亦须归根于生命。

情因色有的说法是近代科学所下的铁案，除却少数极端的唯心论者之外，没有不接受的。这却是因为生命的创进，无时无地，不以客观世界为其环境，为其根据。极端的怀疑论者或悲观论者假使不肯定客观世界，则其津津乐道的人生亦惟有归于寂灭而已。因此我们如欲描摹哲学的意境，必先根据科学认清人类所寄托的客观环境是些什么，然后才能欣赏人生之意义与价值。

色为情生的答案直到现在，仍有人怀疑，因为他们囿于成见，说人类求知的活动自有其内在的价值。我们是为求知而求知的，不是为促进生命而求知的。我们对于这种见解实未敢苟同，人类的求知绝不是无所为，绝不是无的放矢，知识是人生的利器。人生，假使没有你，知识又值得什么？

“我们向前活着，向后想着”的说法虽不称理，但是，“我们

先生活而后思虑”确是不可致疑的事实。一般人的生命欲突飞猛进，不能静待知识为之指导遂产生猖狂妄行的错误，殊为可悯。然而人类毕竟是天赋独厚的生物，追怀往事，既已尝了许多错误的痛苦与危险，于是不得不改善其生活前途，建立审慎的思想系统以为人生之南针。各民族各文化之知识与理论都是这样产生的。

世界是一种客观的存在体。它所表现的色法，科学家同声认为是离人而独立的客观形态。人类在知识活动里所求知的便是这些色法，这些事理。丝毫不错，我们根本不能否认世界的客观性，但是世界本身是一事，而人类对于它所建设的理论，所创造的思想范畴却又是一事。前者确是独立自存的，后者则处处带有人类生命欲的色彩。尼采（Nietzsche）尝称真理欲不过是生命欲的外表。理性、逻辑或思想范畴之所由构成，都出自生命需要的裁决力。范亨格（Vaihinger）在其“宛若哲学”里亦倡言思想是一种生机的功用。生命是创进的历程，当其进也，不仅承受客观环境里面的势力，绝对听其支配，同时却本自身的要求，把世界上形形色色的因素取来，建设一种合理的逻辑结构。这种结构便是符合生命要求的世界观。西坦塔尔（Steinthal）说得好：“我们对于物界，对于自身，对于物与物、物与我的关系都应有了知识，才能生活。”“我们应把思想当作效用于人生的一种机械，一种工具。”人生的根身是一种高贵的情趣，是一种意义的实现。人类思想与识都是站在情趣与意义的立场上，对于生命环境的一种看法。“甚至科学，无论它采取何种方式，亦从意义之可能的了识里发生的；不过，依据它所处的特殊地位，遂把这种了识的结果不归于识性的焦点而归于外面虚拟的中枢罢了。”我们根据这种见解，可以大胆地说一句：人类思想系统都是人生情趣与意义的象征；这些思想的客观性亦只是它在人类经验里普遍的应用性耳。

上面的论断如仍有人疑为玄渺难解，我们可进一步作个具体的

说明：印度民族深感人生的痛苦发出一种灭生的要求，结果遂想象世界的归宿将流入于虚无寂灭的涅槃境界。希腊斯多亚学派、中国的老庄，目击当世人多伎巧，妄作胡为，引起社会上种种不均衡的状态，于是大声急呼道：“归根复命，返于自然！”从表面看起，此派哲学是教人生归恃乎万物之自然，其实这种不失均衡的世界只是他们的人生的理想、人生的要求反映在客观世界上。近代欧洲民族从中古阶级的社会里解脱出来，处处有求平等的热望，于是在物质科学的研究里遂把宇宙内各种性质殊异，价值悬隔的事象都纳在少数定律之下，使趋于平等。这种齐物的宇宙观只是平等人生观的一种有力的表示。每个民族因其生活的样法不同，生命的欲望与冲动不同，对于客观的色相与事理亦异其看法。希腊人之数学、物理、心理、宗教、艺术适符合希腊人生活之理想；近代欧洲人之数学、物理、心理、宗教、制度亦顺应近代欧洲人生活之要求，这些都非偶然的现象。由此可知人类本求知活动所认识的色法、所领悟的意想，都只是生命情趣的符号了。希腊哲人赞诺芬尼斯（Xenophanes）论断宗教有一段趣话：“是的，牛马或狮子如有手，并能以手刻绘，产生艺术品如人类之所为，则牛必绘其神如牛，马必状其神如马。”人类何独不然。人类思想上所刻画的东西都是状如其人。“哲学创造世界，仅乃自绘其影。哲学就是这个霸道的冲动……就是这种世界的创造欲……”

末了，我们再引几段话，作为小结束：

“哲学……包举我们对于人群与民族、人道与文化，一种基本哲学化的态度。这种态度遵循极自然的途径，产生一种活的、平易近人的哲学，一则支配民众的思想，再则维护他们对于文化所具的热忱。”“哲学之职责全在应用博大精深的思想方法以研究个人与群众所思虑或应思虑的那些基本的深刻的问题，并须使其普及。任何哲学之价值均应视其能否化为民有的活的哲学以为断。”



清] 石涛 兰

“每种文化都自有其哲学……”“每种哲学都是它的时代精神之表现。”“哲学……乃是理智的回声，响应一种伟大而玄妙的生活……”“天才的哲学家独具慧心，故能对于他的时代及时代所负的使命具有远虑，具有卓识。”

“生命的领域里没有一件东西是无意义的，因为生命本身就是意义。”“人的真实性是精神的，正因为意义是一切生命创进的基本因。”“生命之意味与人类理性上的妙悟符合到什么程度，便是人类智业发展到了什么程度，亦即是生命全体意义的重心推广到什么范围。”“世间只有一件东西可以流露新的、精神的冲动到世界上去，这便是哲学的智慧。”“只有它能够运用精神，使人生全部都奋发有为；也只有它能够把精神直接贯注于人生。”

（选自《科学哲学与人生》）

哲学三慧

甲、释名言

1.太初有指，指无名，熏生力用，显情与理。

1.1 情理为哲学名言系统中之原始意象。情缘理有，理依情生，妙如连环，彼是相因，其界系统会可以直观，难以诠表。

1.2 总摄种种现实与可能境界中之情与理，而穷其源、搜其真、尽其妙，之谓哲学。

1.3 哲学意境内有胜情，无情者止于哲学法门之外；哲学意境中含至理，违理者逗于哲学法门之前，两俱不入。

2.衡情度理，游心于现实及可能境界，妙有深造者谓之哲学家。

2.1 情境界有远近、有深浅、有精粗、有显密，出乎其外者末由窥测，入乎其内者依闻、思、修之程度而定其等差，故哲学家有大小之别。

2.2 人类含情而得生、契理乃得存，生存原为人类根本权利，故哲学之在宇内，势用可以周遍圆满。其有反对哲学，轻心以求生存者，常堕于无明，人之大患端在无明！

3.人生而有知，知审乎情合乎理，谓之智。智有所缘之谓境，境具相状，相状如实所见，是谓智符。人生而有欲，欲称乎情切乎理，谓之慧。慧有所系之谓界，界圆精蕴，精蕴如心所了，是为慧业。

3.1 智与慧本非二事，情理一贯故。知与欲俱，欲随知转，智贯欲而称情合理，生大智度；欲随知而悦理怡情，起大慧解。生大智度，起大慧解，为哲学家所有事，大智度大慧解为哲学家所托命。

3.2 知有是非，故智分真伪；欲有净染，故慧分圆缺。演事理而如如，趣于真智，挈性情而化化，依乎圆慧，是哲学家之理想生活。

4. 此标三慧，非闻思修，“闻所成慧、思所成慧、修所成慧”，乃哲学境界之层次，哲学工夫之梯阶。闻入于思，思修无间，哲学家兼具三慧，功德方觉圆满。闻所成慧浅，是第三流哲学家；思所成慧中，是第二流哲学家；修所成慧深，是第一流哲学家。修而不思，思而无闻，为哲学之倒行；思不与闻修俱，为哲学之逆施；闻不与思修俱，为哲学之竭泽而渔。

4.1 哲学智慧生于各个人之闻、思、修，自成系统，名自证慧。哲学智慧寄于全民族之文化精神，互相摄受，名共命慧。本篇诠释依共命慧，所论列者，据实标名哲学三慧：一曰希腊，二曰欧洲，三曰中国。

乙、建议例

I. 标总义

1. 观摩哲学可分两边：一、智慧本义；二、智慧申义。共命慧属本义；自证慧属申义。共命慧统摄种种自证慧；自证慧分受一种或多种共命慧。

2. 成慧赖有天才，共命慧依民族天才，自证慧仗个人天才。个人天才又从民族天才划分，民族天才复用个人天才集积。共命慧为根柢，自证慧是枝干。兹舍枝干，独详根柢。

2.1 希腊人以实智照理，起如实慧。

2.2 欧洲人以方便应机，生方便慧。形之于业力又称方便巧。

2.3 中国人以妙性知化，依如实慧，运方便巧，成平等慧。

3. 实智照理，方便应机，妙性知化，三者同属智慧现行，摄持现行更有种子。

3.1 太始有名，名孚于言；太始有思，思融于理，是为希腊智



〔法〕布歇 梳妆的维纳斯

慧种子。

3.2 太始有权，权可兴业；太始有能，能可运力，是为欧洲智慧种子。

3.3 太始有爱，爱赞化育；太始有悟，悟生妙觉，是为中国智慧种子。

4. 智慧种子未起现行，寄于民族天才，深藏若虚，是为民族灵魂。种子变现，熏生行相，趣令个人天才各自证立思想系统，创造赓续、革故取新，其势若水，流衍互润，其用如灯，交光相网，融成理论文化结构。

4.1 希腊如实慧演为契理文化，要在援理证真。

4.2 欧洲方便巧演为尚能文化，要在驰情入幻。

4.3 中国平等慧演为妙性文化，要在挈幻归真。

5. 共命慧意义深密，常藉具体民族生命精神为之表彰；而民族生命精神之结构又甚复杂，包容许多因素，要而言之，各得三种决定成分。

5.1 希腊民族生命之特征可以“大安理索斯”、“爱婆罗”、“奥林坪”(Dionysius, Apollo, Olympos)三种精神为代表。大安理索斯象征豪情、爱婆罗象征正理、奥林坪象征理微情亏，虽属生命晚节，犹不失为蔗境，三者之中以爱婆罗精神为主脑。

5.2 欧洲民族生命之特征可以“文艺复兴”、“巴镂刻”、“罗考课”(The Baroque, The Rococo)三种精神为代表。文艺复兴以艺术热情胜，巴镂刻以科学奥理彰，罗考课则情理相违，凿空蹈虚而幻惑。兼此三者为浮士德精神。

5.3 中国民族生命之特征可以老(兼指庄，汉以后道家趣入邪道，与老庄关系甚微)、孔(兼指孟、荀，汉儒卑卑不足道，宋明学人非纯儒)、墨(兼别墨)为代表。老显道之妙用；孔演易之“元理”；墨申爱之圣情，贯通老墨得中道者厥为孔子。道、易、爱三者

虽异而不隔。老孔墨而后，杂家（取义极广，非仅歆、固所谓杂家）墮堕，语道趣小不尽妙，谈易入魔而堕障，说爱遗情而无功。

6. 共命慧之圆成，常取适可之形式以显示体、相、用。体一相三而用运体相，因应咸宜。

6.1 希腊慧体为一种实质和谐，譬如主音音乐中之主调和谐。慧相为三叠现，慧用为安立各种文化价值之隆正，所谓三叠和谐性。

6.2 欧洲慧体为一种凌空系统，譬如复音音乐中之复调对谱。慧相为多端敌对，慧用为范围各种文化价值之典型，所谓内在矛盾之系统。

6.3 中国慧体为一种充量和谐、交响和谐。慧相为尔我相待，彼是相因，两极相应，内外相孚。慧用为创建各种文化价值之标准，所谓同情交感之中道。道不方不隅、不滞不流、无偏无颇、无障无碍，是故谓之中。

6.11 一种组织，不论体制大小如何，其形式圆满无缺，其内容充实无漏者，名曰实质和谐。此在希腊谓之宇宙（Cosmos），其式如一体三相太极图。希腊人之宇宙取象“太极”，太极含三为一，天苞其外，人居环中，国家社会连系于其间，形成一体三相之和谐。

6.111 希腊世界秩序形成一种具体有限之大宇宙（Macrocosm），其机构为三相贞夫一体。一体指实质和谐，三相叠现指柏拉图之法象、数理及物质三种境界，或至善、主宰、物质三种区域（Timaeus）。新柏拉图学派三分宇宙为神灵、灵魂、物体，取义亦同。

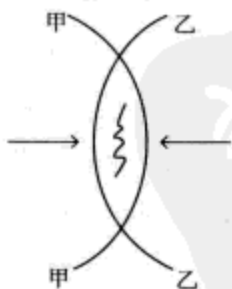
6.112 希腊国家体制形成一种具体有限之政治宇宙（Politicosm），理想国家以五〇四〇户人口为最适宜，其机构为三相贞夫一体，一体指正谊之理想，三相叠现指哲王、武士、劳工之功能。

6.113 希腊个人心性之构造形成一种质实厚重之小宇宙

(Microcosm)，其机构为三相贞夫一体，一体指美满人格，三相叠现指理、情、欲。理为主，所以节制；情为辅，所以制欲。

6.114 此一体三相之和谐（三叠和谐性）适为希腊文化价值之典型。悲剧诗之纯美表现一宗三统律：一、动作统一律；二、空间统一律；三、时间统一律。建筑之纯美表现三叠和谐性：一、左右之对称；二、上中下之比例；三、前中后之均衡。对称、比例、均衡三者交互和谐。雕刻之纯美表现中分律：从头顶画一直线，通过脊骨至立足地，其中分线必经过鼻尖、肚脐及两足中间三点，仍现一体三相之和谐。

6.21 一种境界不论范围广狭如何，其性质深秘微密，其内容虚妄假立者，名曰凌空系统，此在欧洲谓之二元或多端敌对系统，其式如矛盾图。甲乙两方以矛盾陷盾，锋镝回互，牴触无已，其多端敌对即以此图旋转。



6.211 欧洲世界形成真虚妄、假和合，无穷抽象之系统，见之于学理则有：（1）初性次性分别说（Distinction between Primary and Secondary Qualities）；（2）感觉理性功用刺谬说（Descartes vs Hume）；（3）精神物质势用相违说（Newton, et al vs Hegel et al）；（4）物质生命理体乖舛说（Vitalism vs Mechanism）；（5）心身遇合无缘说；（6）现象物如并行相悖说（Kant）；（7）假相真相变现破产论（Hegel, Bradley）；（8）质能理体矛盾

论（古典主义物理学与新兴物理学之对诤）；（9）体空相续、断灭和合论（The wavicle theory of matter）；（10）普遍因果似有还无论（休姆破因果论证及新量子论中之“不确定”原理）。

6.212 欧洲政治之组织形成一种庞大帝国，拓殖膨胀，邻于无穷。其内在矛盾层出叠现，政府求集权、人民争自由，双方仇视，引起政治斗争；资产阶级好掠夺、劳工阶级苦困穷，两阵树敌，激发阶级斗争。驯至专政体之流为庶民平等，庶民主义之变成阶级专制，阶级专制之幻作个人独裁，个人独裁之标榜自由平等宪法，无不是由对立矛盾而展转幻化。欧洲政治沿革直如幻灯流焰，转变无常，怪怪奇奇，闪烁心眼。

6.213 欧洲个人心性之构造形成两重人格，其普遍典型为解克博士与哈德先生（Dr.Jekyll and Mr.Hyde）两大互变，方生方死，方死方生，一体俱化，两用不穷，或浮士德与魔鬼之寻寻觅觅、戏捉迷藏。如为演为学理，则有：（1）身心不相应行法（Spinoza,Descartes）；（2）感觉理智相违论（Descartes,Pascal）；（3）挈身归心论（内省派心理学与唯心论）；（4）灭心归身论（行为派心理学与新唯实论之一部）。

6.214 此内在矛盾之系统，适为欧洲文化价值之权衡、文学无穷心理动机冲突发展之行相，毕竟驰情入幻，如唐吉诃德（Don Quixote）传奇、哈姆雷特（Hamlet）名曲、浮士德诗剧，其著例一也。建筑上倾斜倚侧、危微矗立，锥峰凌霄、廊庑空灵之教堂，其著例二也。绘画上之透视，浓淡分层、明暗判影，切线横斜。幻尺幅空间之远近；艳色掩虚，饰瑰奇美感之假有，其著例三也。

6.31 一种意境，不论景象虚实如何，其神韵纾余蕴藉，其生气浑浩流衍者，名曰充量和谐，此在中国谓之同情交感之中道，其意趣空灵、造妙入微，令人兴感，神思醉酩。中道明通周普，其旨易解，交感义稍晦涩，可譬以情词：“尔依，我依，忒煞情多，情多

处热似火，把一块泥捻一个你，塑一个我，将咱们两个一齐打破，用水调和，再捻一个你，再塑一个我，我泥中有你，你泥中有我，生同一个衾，死同一个椁。”（管仲姬）

6.311 中国人之宇宙形成一种穹合赅备之格局，包裹万物、扶持众妙、布运化贷、均调互摄，泮溟而大同。老子冲虚周行之妙道、孔子旁通统贯之大易、墨子尚同一义之兼爱，皆为此谊所摄，至于百家之言，凡宗老孔墨而得其一面之真者，亦莫不以此为归宿。前称中国慧体为交响和谐，盖寓言也，实则中国宇宙太和之意境，大方无隅，大公无私，尚同无别，窒碍都消，形迹不滞，天地为官，万物成材，至人饬能，一体俱化，巧运不穷，推于天地，通于万物，施于人君，尽属精神之理序，顿显空灵之妙用矣。

6.312 中国历代圣王明君，建国治人，立政教众，必尚中和。自唐尧以降，内之平章百姓，外之协和万邦，皆以允执厥中、保合大和、顺天应人之道本为矩矱。《易》所垂诫，《诗》所歌咏，《书》所诏诰，《礼》所敷陈，以及《春秋》之训示，诸子之阐述，莫不以中和建国者为盛德，其故盖可知矣。

6.313 中国人顶天立地，受中以生、相应为和，必履中蹈和，正已成物，深契“非彼无我，非我无所取”之理，然后乃能尽生灵之本性，合内外之圣道，赞天地之化育，参天地之神工，完成其所以为人之至德。

6.314 此同情交感之中道正是中国文化价值之模范。《周礼》六德之教，殿以中和（《大司徒》郑注：“忠言以中心”），其著例一也。诗礼乐三科之在六艺，原本不分，故诗为中声之所止，乐乃中和之纪纲，礼是防伪之中教，《周礼·礼记》言之綦详，其著例二也。中国建筑之山回水抱，得其环中，以应无穷，形成园艺和谐之美，其著例三也。六法境界之分疆叠段，不守透视定则，似是画法之失，然位置、向背、阴阳、远近、浓淡、大小、气脉，源流出



〔元〕王蒙 葛稚川移居图（局部）

人界划，信乎皴染，隐迹立形，气韵生动，断尽阂障，灵变逞奇，无违中道，不失和谐，其著例四也。中国各体文学传心灵之香，写神明之媚，音韵必协、声调务谐、劲气内转、秀势外舒，旋律轻重孚万籁，脉络往复走元龙，文心开朗如满月，意趣飘扬若天风，一一深回宛转、潜通密贯，妙合中庸和谐之道本，其著例五也。

II. 立别义

1. 哲学生于智慧，智慧现行又基于智慧种子，故为哲学立义谛，必须穷源返本，以智慧种子为发端。希腊人之“名理探”，欧洲人之“权能欲”，中国人之“爱悟心”，皆为甚深甚奥之哲学源泉。

2. 哲学之成立，其影响布濩弥漫，普及于全民族，决定整个文化之理论结构。希腊文化之契理、欧洲文化之尚能、中国文化之妙性，揆厥缘由，都有的解，譬如观水，溯流可以逢源；譬如升木，循木可以达杪。

3. 三慧之流露，虽各苞举三重决定成分，但决定成分中之最胜决定又贞夫一。此所谓一，俨然形成全民族文化与哲学之宗主，继承共命慧之大统。

4. 爱波罗精神、巴镂刻精神（浮士德精神之主脑）、原始儒家（宗孔子，简汉以后儒家）精神，横亘奥衍，源远流长，各为希腊人、欧洲人、中国人文化生活中灵魂之灵魂。此处建立哲学智慧之别义，特以“宗主共命慧”为依据，所以示限制也。

5. 民族之气运有盛衰，哲学之潮流有涨落，盛衰涨落均非依稀恍惚，出于偶然。当其盛且涨也，人人服膺哲学之胜情至理；当其衰且落也，人人堕入无明之迷途。坐是之故，民族生活可画分哲学鼎盛期与哲学衰微期。复兴民族生命，必自引发哲学智慧始，哲学家不幸生于衰世，其精神必须高瞻远瞩，超越时代以拯救时代之隳堕。

6. 希腊人之智照实境，慧孚名理，依据下列原理：

(1) 宇宙之存在是有而非无，社会之幸福是真而非妄，人性之

根身是善而非恶。

(2) 宇宙、社会、人性三者所含摄之情理，断尽迷障，风不能挠、雨不能渗、雪不能寒，逐处都是空明境界，晴云缱绻，清辉流照。

(3) 天之高明、地之博厚、人之纯笃，各抱至诚，守正谊(Justice)以为式。

(4) 心灵精纯，可以阐幽辨微。

(5) 知识之在宇宙，能摄一切相及一切相相，性质伟大，价值崇高，莫与伦比。(爱婆罗精神之优美处)

(6) 万事万物之变现，如其实以求之，是为人类到真理所由之善路(Parmenides)。

(7) 心能明理，还须自察；知能烛物，还须自照。夫以察察之心，显昭昭之理，不仅生智，更起智知，不仅成慧，更使慧明，知之为知之，又知之之所以为知之。人各明其理，复以其理之明，回光返照。人各致其知，转以其知之真，凝神内注。故智慧不特是智慧，又为智慧之智慧。

(8) 心之所求，神之所守，悉准智慧，归趋幸福，反是则陷入无明，激起祸害。

7. 希腊实智照理之精神，固极优美卓越，令人佩仰，然其哲学无形中亦隐伏一种颓废之弱点。希腊共命慧之成分吾前已列举三项，是三项中大安理索斯胜于豪情、爱波罗富于正理。希腊先民当纪元前六、五两世纪时代，独能以豪情运正理，故长恢恢旷旷，表现瑰奇伟大智慧，如悲剧诗人之所为者。然自五世纪以后，雅典文化兴盛，正理荣光昭明至于极度，渐使生命豪情灏气，蔽亏隐匿，趋于消沉。此种思想转变，实以苏格拉底为枢纽。尼采有见于此，尝以苏格拉底为希腊智慧之败坏者、无明之倡导者，其立言虽甚苛，但论据却极确。

8. 苏格拉底之大错在以知识之唯一标准判断宇宙之真相、分析社

会之构造、计量人生之美德。知识诚可以对镜照理、考核智符，但仅凭理智，不能生情，情亏而理亦不得不支离灭裂、渐就枯萎矣。

9. 此种极端唯理主义，一入苏格拉底手中，便把大安理索斯及爱波罗两层伟大精神，转变成为日就颓废之奥林坪精神矣。吾尝称此为奥林坪哲学，其意蕴有可得而言者数端：

(1) 现实生存流为罪恶渊薮，不符理想；可能境界含藏美善价值，殊难实现，是现实与可能隔绝，罪恶与价值乖违，人类寄迹现实，如沉地狱，末由游心可能，契会善美，故哲学家之理想，生不如死，常以抵死为全生之途径。

(2) 躯体都为物所铜蔽，精神却悬真理为鹄的，身蔽不解，心智难主，故哲学家必须涤尽身体之溷浊，乃得回向心灵之纯真。

(3) 遗弃现实，邻于理想，灭绝身体，迫近神灵，是以现实遮可能，觉此世之虚无，以形骸毁心灵，证此生之幻妄。世宙冥无论，形体非有说，纯属悲观论者之绝命词，那能准此归趋真理、引发高情、产生智慧？从此可知希腊文化之崩溃、哲学之衰落，实为逻辑之必然结果也。

10. 欧洲人之崇权尚能、熏生业力，虽有精纯智慧，究属方便善巧，其哲学之根基符合下列条件：

(1) 宇宙之客体、社会之形式、人性之构造，原极渺渺茫茫，不能遽定为实有，一切存在纯是某种疑似境界。近代欧洲人诚心向往物质大宇宙，而中古传统之态度则指此为莽原；近代欧洲人创建自由新国家，而中古遗留之宗教则召之返天国；近代欧洲人热情启发淳朴天性，而中古沿袭之学说则目之为宿孽。

(2) 宇宙恍如梦境，生命幻若俳優，莎士比亚言之详矣。当近代之初期，欧洲人寄迹人间世，形同孤儿诞生，一无凭仗，倍觉落寞凄凉，怨愤惨淡。浮士德实为标准欧洲人，目击宇宙之空幻、知识之渺茫，不禁狂吼怒号、感叹身世：“哲学法律余所专精兮，兼

医方神理之辨核。竭智尽能听夕以探其奥兮，怅暗昧之纷陈犹如畴昔。宇宙空幻微茫，疑莫能明兮，揆余中情，恨知识之刺骨。”

(3) 希腊人生性酷爱真理，自能欣然引发智慧、照烛世相、如实了解。欧洲人游心梦境，恨知识之无征，于是驰情入幻，一往不复，将幻生幻、玩弄知识。此层又为浮士德一语道破：“心所不能知，利用最饶益，心所已知者，弃置无足惜。”

(4) 欧洲人最初不能把握世界、稳定脚跟，表面上似无创建伟大知识系统之可能，詎知其实又大谬不然也。正缘世界无定相、知识无法仪，欧洲人乃幻化莫测、毫无拘束，运飘忽之智力，建神变之臆说，玄之又玄，想入非非，造作种种虚立假有之意境，以为哲学证理科学推论之对相。欧洲人之于宇宙，如中狂魔，格物致知，探索奥密，一境深似一境，一相精似一相，穷极根柢，犹不止息。“知其不可为而为之，知其不可得而求之。”曼陀(Mephistopheles)如此赞美浮士德，我亦如此赞美欧洲人。

(5) 一种智境如有实理可照，一种慧境如有真情可取，不妨径据慧眼直观，穷其要眇，无庸预设方法定理，援之求真。但在欧洲，宇宙内容虚妄假合，必依方法始能推证，幻与不幻，等是假设，所不幻者，唯有逻辑。职是之故，欧洲人每一思想体系之成立，逻辑原则乃其先决条件。吾人窥测欧洲智慧，如不学得一套逻辑善巧方便，便于科学哲学格格不入。

(6) 培根建议科学大改革，其目的端在理性之完备运用，以拓展心智之权力。揆其用意，盖指逻辑方法确立之后，自然外界始能获得的解。新逻辑之目标，不在树立论证，而在确定方术；不在敷陈疑似理由，而在筹度工作计划。科学即是逻辑，知识厥为权力。知识欲之表现，不外权力欲之发泄。欧洲人戡天役物之精神实寄于此处。

(7) 权能为里，业力为表。欧洲人既已崇权尚能，自然触发

慧心、作业用力，启迪广泛文化现象。菲希特（Fichte）所倡言之“业力”（Thathandlung）一词，实是欧洲哲学智慧之中心观念。歌德于此言之，尤详且确：“思想之线索已断，知识之嫌疑未决，且临情欲深渊，优游饕餮怡悦。任万象逞奇，我观摩自得，时间奔腾踊跃于目前，余心之甘苦忧劳成败，川流而不竭，原夫人之所以为人，活动赓续完成其大节。”

（8）吾人旷观欧洲人之崇尚权能、灵变生奇，启迪智慧，诚应倾倒。但一穷究竟，觉其哲学核心亦非毫无缺陷者。欧洲共命慧之策动，初以文艺复兴时期艺术热情为发端，挥运灵奇深心感召宇宙幻美。但因心弦脆弱，不能忍受万象之震撼拨刺，终久流为艺术之诞妄，于是展转推移，折入巴缕刻时代之科学理智，而此种理智之因驰骤空冥，援无证有，百折入迷，自毁其方法标准，毕竟末由契合宇宙之真情实理。自是以后，不得不趋于罗考课时期之幻灭悲剧矣。（其详细理由具见于拙著《科学哲学与人生》第六章《生命悲剧之二重奏》一文）

11. 欧洲哲学智慧之弱点有可得而言者三端：

（1）一切思想问题之探讨，义取二元或多端树敌，如复音对谱，纷披杂陈，不尚谐和。举一内心而有外物与之交连，立一自我而有他人与之互争，设一假定而有异论与之抵触，建一方法而有隐义与之乖违。内在矛盾不图根本消除，凡所筹度终难归依真理。

（2）哲学智慧原本心性，必心性笃实，方能思虑入神，论辨造妙。欧洲人深中理智疯狂，劈积细微，每于真实事类掩显标幽、毁坏智相、滋生妄想。观于心性之分析，感觉现量本可趋真，而谓摄幻；理性比量原能证实，而谓起疑；幻想似量究属权宜，而谓妙用。其甚也，人格之统一，后先相承而谓断灭；身心之连谊，彼此互纽而谓离异；内外之界系，尔我交喻而谓悬绝。

（3）遐想境界，透入非非，固是心灵极诣，但情有至真而不

可忽玩，理有极确而不能破除。欧洲人以浮士德之灵明，往往听受魔鬼巧诈之诱惑，弄假作真、转真成假，似如曹雪芹所谓“假作真时真亦假，无为有处有还无”也。吾于他文分析欧洲学术文化之转变，究将趋于虚无主义之幻灭，非故好为怪论，盖深有所感慨，遂不觉其言之直截耳。

12. 中国人知生化之无已，体道相而不渝，统元德而一贯，兼爱利而同情，生广大而悉备，道玄妙以周行，元旁通而贞一，爱和顺以神明。其理体湛然合天地之心，秩然配天地之德，故慧成如实，其智相辟宏天下之博，翕含天下之约，故善巧方便。存其心如生，成其德无息，博者因其博，约者应其约，无有偏私隐曲，故运智取境，平等平等，成慧摄相，亦平等平等。准此立论，中国之哲学，



水自流

可以下列诸义统摄焉：

(1) 生之理。生命包容万类，绵络大道，变通化裁，原始要终，敦仁存爱，继善成性，无方无体，亦刚亦柔，趣时显用，亦动亦静。生含五义：一、育种成性义；二、开物成务义；三、创进不息义；四、变化通几义；五、绵延长存义。故《易》重言之曰生生。

(2) 爱之理。生之理，原本于爱，爱之情取象乎《易》。故易以道阴阳、建天地人物之情，以成其爱。爱者阴阳和会、继善成性之谓，所以合天地、摩刚柔、定人道、类物情、会典礼。爱有五相四义。五相者，一曰雌雄和会，二曰男女媾精，三曰日月贞明，四曰天地交泰，五曰乾坤定位。四义者，一曰睽通。睽在《易》为“二女同居，其志不同行”（《睽象》），“二女同居，其志不相得”（《革象》），通在《易》为“天地睽而其事同，男女睽而其志通，万物睽而其事类”（《睽象》）。二曰慕说。慕说在《易》为“柔进而应乎刚”（《兑象》），“二气感以相与，止而说，天地感而万物化生”（《咸象》）“刚来而下，柔动而说”（《随象》）。三曰交泰。交泰在老子为“天地相合，以降甘露”，在《易》为“阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰”（《系辞下》），“男女正，天地之大义”（《家人象》），其他归妹、渐、鼎、升、萃、益、离、临、同人、泰诸卦反复言之綦详。又《左传·昭公五年正义》曰：“阳之所求者阴，阴之所求者阳，阴阳相值为有应。”四曰恒久。在《易》为“恒与既济定”。《恒象》曰：“刚柔皆应，恒；亨，无咎，久于其道也……观其所恒而天地万物之情可见矣。”

(3) 化育之理。生为元体，化育乃其行相。元体是一而不局于一，故判为乾坤，一动一静，相并俱生，尽性而万象成焉。元体摄相以显用，故流为阴阳（阴阳者翕辟之势，义非阴阳五行说所

摄)，一翕一辟，相薄交会，成和而万类出焉。生者，贯通天、地、人之道也，乾元引发坤元，体天地人之道，摄之以行，动无死地，是乃化育之大义也。

(4) 原始统会之理。生之体是一，转而为元。元之行孽多，散为万殊。老子曰：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”道乃能生，能生又出所生，所生复是能生，如是生生不已，至于无穷。品类之分歧至于无穷可谓多矣，然穷其究竟，万类含生以相待，浑沦而不离。《易大传》所谓天下之动贞夫一。《道德经》所谓“抱一为天下式”，并属此义。宇宙全局弥漫生命，生命各自得一以为一，一与一相对成多，多与多互摄，复返于一。王弼曰：“统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。”颇得大易妙道之微义也。

(5) 中和之理。中和之理实为吾国哲学甚高、甚深、极广大之妙谛。故《易》尚中和、诗书礼乐尚中和，修齐治平亦莫不尚中和。不偏为中，相应为和，语其要谊，可得五点：一、一往平等性；二、大公无私性；三、忠恕体物性（同情感召性）；四、空灵取象性；五、道通为一性。

(6) 旁通之理。大易之用，大道之行，全在旁通。旁通一词统摄四义：一、生生条理性；二、普遍相对性；三、通变不穷性；四、一贯相禅性。《易大传》剖析旁通之理，最得要领。

《易》准天地，弥纶大道，范围万化而无过，曲成万物而不遗，故曰广大悉备也。其在易象，六爻发挥旁通之例，虞翻言之而未具，张惠言、焦循阐之极精微。专家之书，彰彰可考，兹从略焉。

13. 中国人悟道之妙，体易之元，兼墨之爱，会通统贯，原可轰轰烈烈，启发伟大思想，保真持久，光耀民族。但一考诸史乘，则四千年来智慧昭明之时少，暗昧铜蔽之日多，遂致文化墮堕，生命沓泄，揆厥缘由，约有数端：

(1) 中国古代为贵族封建社会，民族智慧寄托于六艺，然六艺

皆帝王经世之道，其要用只在出治佐治，独为士大夫阶级所专有，庶民不得与焉。坐是之故，学术寄于官府，文化托于少数，虽有智慧，不能普及，虽有创造，难以赓续。

(2) 东周之后，官学失统，诸子之言始纷然杂陈，各出体裁，竟创新说，是诚哲学黄金时代。然一阨于战国之纷争，二残于秦王之火毁，兼之秦取天下，暴厉恣睢，巧袭古代遗制设官掌学，以博士之鲜能寡耻，垄断学术，上图取悦暴君于一时，下以夸耀荣利于当世，已失为学术求学术，为真理守真理之要义，断绝文化之新生命。

(3) 汉承秦火之余，典籍散失，士大夫承学，皆遵口说，于是世守门户，破碎释经，灭大慧以小义，隐至理于故籍，只知守成，莫敢创造，亦以讖纬迷惑穿凿附会，不见真理。

(4) 汉以后因袭博士官学制度（宋以后科举制度犹是变相官学），以利禄熏人心，以权威约真理，经世致用，空存美谈，钓名渔利，长留秽德。总之，中国学术失坠（哲学为尤甚）之原因，乃在历代均以政治统御文化，钳制思想自由，苟有专心致志之思想家，不为利禄所诱惑，便为淫威所慑伏。中国大患在无动机纯粹、用心专一之学者，除少数特立独行者外，均不敢以高超文化理想统御政治。旷观国史，历代相沿，只有实际政治，特少理想政治，可胜叹哉！犹幸中国偶有隐逸者流间世一出，不受实际政治支配，孤寄冥往，潜心学理，学术生命之不绝，独赖有此耳。

(5) 哲学智慧之启迪，原属天才分内事，但在中国古代，贵族藏守学术，秦汉以后，博士垄断学术，是以多数民族天才或因失学而昏盲，或因趋利而灭智，不能专心致志，寻求真理。即有杰特学人倾心真理，又多忤于惯例，姝姝暖暖，抱持师说，谬袭经生习法，矧钉琐屑，不图依据逻辑原理建立精审方法，如是立说，理无所据、证难确立，微茫恍惚，常堕智障。

(6) 中国伟大哲学智慧，往往出于绝顶天才。天才本身，神乎

其技，每创新义，辄以短简直觉方式发舒名言、隐示至理，不事辛勤立量、细译理论效果，致令后人无法体验原有之真实证据，如遇疑谬之处，更难指摘弱点、破除迷惑、转生真理。

(7) 中国哲学家之思想向来寄于艺术想象，托于道德修养，只图引归身心、自家受用，时或不免趋于艺术诞妄之说，囿于伦理锢蔽之习，晦昧隐曲，偏私随心。原夫艺术遐想，道德慈心，性属至仁，意多不忍，往往移同情于境相，召美感于俄顷，无科学家坚贞持恒之素德，颇难贯串理体、巨细毕究、本末兼察、引发逻辑思想系统。

丙、判效果

1. 吾于首段敷陈信念，标出智慧一词，据为哲学典要，借以证验多种境界之情理。复在上部凭所浅知，剖析希腊、欧洲、中国三种哲学之体相用，略显其在文化生活中之影响，并就个别思想主潮，衡论其得失。兹当悬揣将来，预测哲学发展之前途。

2. 哲学之在今世，尚犹有前途否？并世学人颇多疑惑。吾尝遐想过去，觉哲学实为民族文化生活之中枢。现前种种纵有抛弃智慧，削弱哲学势用之倾向，终亦不能灭绝人类智种、阻遏伟大新颖哲学思想之重光，然则吾又何难据前世之已验，测未来之可能。

3. 时间狂澜，汹涌前趋，越过去以入现在，现在又奔腾勇往，引进于将来。吾人寄迹世宙、体时序之创化、感慧心之振奋，自不能拘墟束缚、回向过去、默守旧闻。是则指点前程，触发新机，光大哲理，助益文化，事属分内，责无旁贷也已。

4. 希腊思想实慧纷披，欧洲学术善巧迭出，中国哲理妙性流露，然均不能无弊。希腊之失在违情轻生，欧洲之失在驰虑逞幻，中国之失在乖方敷理。矫正诸失，约分两途：一者自救，二者他

助。希腊人应据实智照理而不轻生，欧洲人当以方便应机而不诞妄，中国人合依妙悟知化而不肤浅，是为自救之道。抑有进者，希腊人之所以逃禅、欧洲人之所以幻化、中国人之所以穿凿，各有历史根由深藏于民族内心，仅凭自救，或难致果，他山取助，尤为切要。希腊之轻率弃世，可救以欧洲之灵幻生奇；欧洲之诞妄行权，可救以中国之厚重善生；中国之肤浅蹈空，又可救以希腊之质实妥帖与欧洲之善巧多方，是为他助之益。

5. 尼采生当欧洲末世，伤痛智慧之衰颓、文化之式微，于是提出理想超人，冀其壁立万仞、振奋绝世天才，触发旷代行谊，高标美妙价值，创造新奇境界，预为人类生命前途展布无穷远景，显现至上希望。吾尝端居幽思，深佩其理想之高超，转患其实现之乏术。盖尼采所意想之超人，须践踏一切过去，在世宙为狂魔，于人类属新种，揆诸优生学理，殊难忽幻奇迹、顿现灵才，苟既存人类都应灭绝，何缘忽来怪异超人，完成空前伟业？提神太虚，故作空幻奇想不难，侧身现世犹能实抒卓见匪易。

6. 超人负荷人间世之意义，一切价值自应重加估量，排除过去一切污秽，洗涤现世一切溷浊。“果然现存人类尽入横流，污染不净，愿身作海，疏濯一切横流，犹能芳洁自持，泥而不滓。噫戏！我今提示超人，超人现身为海，腾波尽洗世之滋垢，玮意瑰行，珍重若是，谁能契会此境？祝尔高标志行，俯临流俗，鄙弃一切。”

7. 尼采之超人理想真切不虚，但据其臆断，超人应鄙夷一切过去人类，毋乃诬妄特甚。据余所知，希腊人、欧洲人、中国人各在生命领域中创获如许灿烂文化价值，堪受推崇，殊难抹煞。超人空洞理想更当以希腊、欧洲、中国三人合德所成就之哲学智慧充实之，乃能负荷宇宙内新价值，担当文化大责任。目前时代需要应为虚心欣赏，而非抗志鄙夷，所谓超人者，乃是超希腊人之弱点而为理想欧洲人与中国人，超欧洲人之缺陷而为优美中国人与希腊人，

超中国人之瑕疵而为卓越希腊人与欧洲人，合德完人方是超人。试请澄心遐想，此类超人若能陶铸众美，起如实智、生方便巧、成平等慧，而无一缺憾，其人品之伟大、其思想之优胜，其德业之高妙，果何如者！

准此可知哲学未来发展，不难以历史智慧之总摄受推进之，使抵于完美境界也。

（选自《生生之德》）

中西哲学之根本差异

在我们开始谈到原始儒家、原始道家、大乘佛学、宋明理学、心学之前，首先我们要把中国哲学的通性与特点作一简略的说明。

在许多可能的研究途径里，我选择形上学途径，由于这种选择，便有了着重点。像法家、阴阳家，乃至刑名家、墨家之类，因为他们的形上学气息比较薄弱些，所以以后不花什么时间去讨论，而把重点放在原始儒家、原始道家、各派大乘佛学以及宋明新儒家上面。

一提到形上学，就要分清楚：有一种是超绝的形上学（或称为超自然主义的形上学），为什么提到这一点呢？我们看，在世界哲学史上，古希腊、中世纪以及近代欧洲，在哲学上都与希伯来宗教有类似的作法，借用怀德海的名词来说，就是运用对比原理的方法，由逻辑看来，这就是以二分法把完整的世界、完整的人生划分为两截。比如希腊一方面是形而下的物质世界，另一方面是法相世界，即真善美的价值世界。这二分法产生一个问题，就是两层世界隔绝了；在柏拉图哲学中最严重的问题是“分离”，就是形而上与

形而下世界中间，很难建一座桥梁加以沟通。于是使绝对的真善美的价值世界很难在这个世界上完全实现。在希腊如此，在中世亦复如此，拿宗教上的“启示录”为依据，一方面是真正的宗教领域——天国，另一方面是自然界以及人类寄居的人间世。虽然也有人认为天国的精神价值可以完全在人间实现，但是这种“天国临于人间”的理想如果真正实现，中间要经过许许多多的自然灾难，物质世界要毁掉大部分，然后这种精神才能够完全实现。这其中也隐含了超自然形上学，关于这点，可以借英国Julian Huxley的一段话作简略说明，他说：“今日西方世界正陷于明显的困境，就是两种矛盾的思维方式对立僵持着。其一主张绝对的真、美、义、善皆源于绝对之主，上帝。自然界须由超自然界补足，身体须借灵魂满全，时间则赖永恒成全之。……绝对的纯理性将答覆一切可能回答的问题。人在宇宙中的地位，是上帝所造的永恒灵魂的地位，它将借永恒价值以实现其命运。”这正是超自然形上学的一个声明。换句话说：近代一方面是宗教以及同宗教连在一起的超绝形上学，另一方面是近代科学所肯定的自然世界，这两者之间形成强烈的对立。

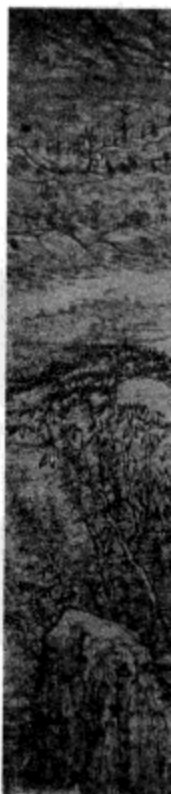
当然，除了希腊、中世用二分法把完整的世界分成上层世界（精神领域）与下层世界（物质领域）之外，近代欧洲自笛卡儿以后，用了另外一种二分法，把内在的心灵世界与外在的客观自然界又形成了对立。

由此看来，近代欧洲哲学除了上界与下界对立，还有内界与外界对立，终于产生知识论上的许多困难。大体上说，西方希腊、中世一部分乃至近代，尤其自形上学方面看，总是透过二分法把完整的世界割裂成为两部分，产生其中严重的联系问题。

由中国哲学看来，却可以避免这项困难，因为中国哲学纵然为理论方便，也将世界分成许多不同的境界，但是每一境界与每一境界之间都有连锁处、贯穿处，而不是对立、分立的。所以中国形上

学不是超自然形上学或超绝形上学，顶多只是超越形上学。就本体论来看，宇宙真相固然可以划分为各种相对真相，以及相对真相之后的总体——绝对真相。但是相对之于绝对，不是用二分法割裂开的，而是由许多相对真相集结起来，在一贯之中找一线索，自自然然可以统摄到一最高的真相，因此最高真相是绝对的，并不是与相对系统对立，而是相对系统的贯通。再由价值方面看，不管是艺术价值（美），道德价值（善）或各种知识体系（真理），从艺术、道德、哲学等方面看，各种价值各有其领域与境界，但是每一种都不是孤立系统，而是要与别的美善真的领域之价值，由下面发展下去，一层层向上提升，提高的价值可以回顾贯穿下层的价值，不遗弃它。

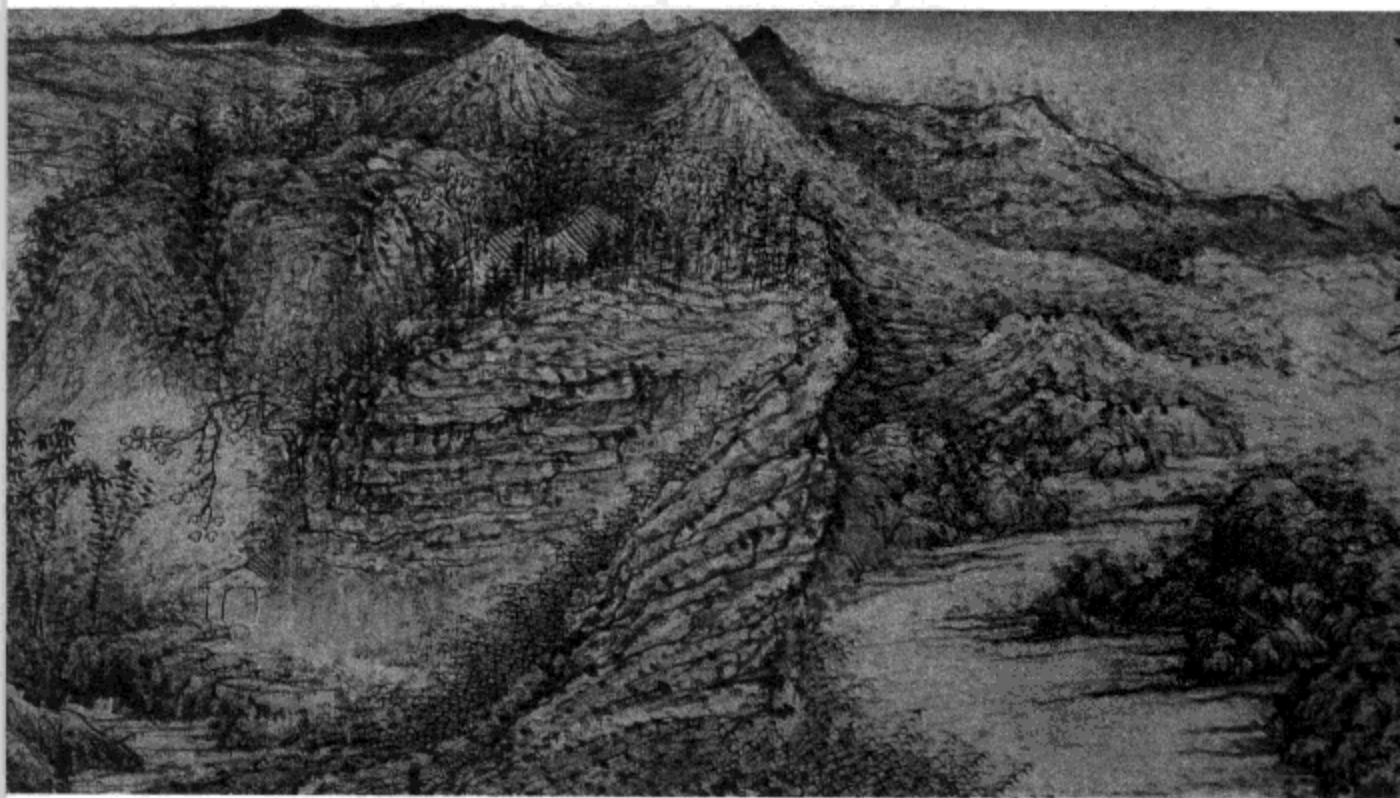
比方，懂画的人就知道：就西洋方面来看，每一张画幅之形成，一定要选择一个观点，透过那个观点采取透视法，才能形成一个画幅；但透视总是相对的，由不同的透视角度可以形成不同的画面，所以由左、由右、由近、由远、由中间，都可以形成许多相对的画面。但是在中国方面，画家却具备一种才能：大的可以画成小，小的可以画成大，因为他并不局限在一特定的观点、只有一个透视境界，而是由地面上的各种不同观点，把精神提升到很高的境界，然后“提其神于太虚而俯之”，产生一个总透视法，透视其他许多相对的透视境界。由此看来，中国所谓的不同哲学境界，最主要须能使之融会贯通，使上下层、内外层的隔阂消除，这才是超越形上学。我们要成立一种哲学思想体系时，不会把精神局限在下层世界，也不会局限在内在主观的心灵境界，总是要突破内界达于外界，突破下层透过中层达于上层。如此，虽然生活于现实世界中，还是可以超脱解放，把精神向上提升，并且就像飞机一般的上升，仿佛与地面脱节了，但是飞机未曾不下来着地的。升到很高的境界——理想之后，还是必须落下来在现实世界中兑现，在现实生命



中完成。所以超越的形上学体系完全实现时，必定转变为内在形上学，超越的理想要在现实世界中完成、实现。

中国哲学一向不用二分法以形成对立矛盾，却总是要透视一切境界，求里面广大的纵之而通、横之而通，借周易的名词，就是要造成一个“旁通的系统”。这是中国哲学与其他哲学最大的差异。由于这点差异，中国哲学家在建立思想体系时，有如建筑师之于大厦，其中有各种结构和材料，也有完整的统一性，所以任何建筑无论它在美的理想上如何超越，所用的材料总是地面上的泥沙、木材、钢筋、水泥等物质条件，将这些材料置于建筑的形式中，便立刻由杂乱进入对称和谐，成为一完整的建筑。

现在有许多研究中国哲学的青年，往往在接受训练时，先透过西洋哲学，这一点固然没有错；因为西方对于每一思想进程都有一



〔清〕石涛 搜尽奇峰打草稿（开始一段）

个方法学的程序，这是很好的训练；但是由于近代哲学深受科学的影响，一次解决一个问题，因而对于哲学里面重要的因素总是采用分析的方式，它的优点是不含混、不笼统，但是其中也有危机：因为使用分析法每次只能处理一个问题，所以对与此问题有关的其他问题就无法兼顾了，那么他透过分析法所了解的对象很容易形成一个孤立系统，他的思想也很容易局限在这个孤立系统中，无法兼顾与此问题有关的重要问题，甚至与解决此问题有关的更重要因素。如此形成的思想成为孤立系统，在这系统之外的都不兼顾，这样使得丰富的系统成为贫乏的系统。所以学西洋哲学一方面要学它的好处，另方面更要避免孤立系统、形成偏见的危机。

在中国，不但要使超形上学由理想阶段搬到现实世界与人生社会中来完成实现，同时更要放大眼光，透视宇宙的全体、人类生命的方面，形成一种价值与别种价值相互之联系。中国的形上学可以称之为机体形上学，注重机体的统一、思想的博大精深的各方面，而中间还求其会通、求其综合。这样才能避免思想孤立主义所造成的弊端，就是：抽象的分析法只就一边的分析、表层片面的分析，而产生偏颇思想，把丰富复杂的哲学问题、世界系统、人生经验，只采取几个要素，其余都排除不去理会。

比如近代的科学唯物论就是现成的例子。假使由西方各种哲学与宗教看来，显然在宇宙中仍有许多不同的精神领域，如道德、艺术、宗教的领域，而构成这些领域的主要因素也都是精神现象；然而由近代的物质科学看来，其方法不是数学抽象法，就是物理实验法，由之而来的结果是：构成宇宙之基本条件都是数量现象，甚至把性质数量化之后，再化为单纯系统，已有的given data（现成材料）不够，则设法产生新的data，透过冷板的实验在原有事实外，追求新事实，在构成的新事实中追求新条件，这新条件又必须是科学仪器、科学心灵所能把握的物质事实，于是形成近代科学家的偏

见，好像他们所把握的自然理性就是超然的主宰理性，拿这自然理性就可以把握一切事件的真相，凡不能由此把握的便视之为幻相：一切性质不能化为数量的，就视为幻相，一切价值不能根据近代科学方法处理的也视为幻相，于是乎近代的物质科学思想一转变到抽象精确的阶段时，马上产生思想上的严重错误，他们还要美其名为“价值中立”。于是像宗教不能化成数量条件，他们就要否定；艺术上的美亦不能化成数量条件（近代的抽象画并不代表一切艺术），他们就要回过头到自己主观的心理状态或主观的变态心理里面去追求，结果把真正存在于自然界的美或超自然界的美抹煞掉了；也有许多谈伦理学的，把伦理学中善的动机根本去掉，化成一堆现象，而这堆现象可以透过分析的文字、中立的文字来加以描绘，可惜那已经不是善了，而是中性的事实。在这种情形下，近代科学之长足进步，应用到哲学上采取的是部分分析而非彻底分析，抽象的分析而非具体的了解，再加上透过错误的态度，就是对一切神圣的价值、真善美的价值都采取中立主义。结果一切价值几乎都不能谈。如此，除了走向极端的科学唯物主义这条路去，在思想上是完全不能展开新的局面的。

现在，假使我们中国形上学要采取机体形上学的立场，首先对于宇宙应当了解为一整体，然后在宇宙里谈本体论、谈宇宙的真相，就要谈整体的实有界，如果我们认为宇宙真相还可以透过艺术、宗教、哲学、科学，看出它的艺术理想、道德理想、真理理想，然后就可以把真善美的最高标准同宇宙真相贯串起来，使得宇宙不但不贫乏，反而可以成为更丰富的真相系统、更丰富的价值系统。如果以这种哲学作背景来建立人生的哲学，那么人生决非贫乏的活动，而是可以把一切价值贯通起来，达到儒家在大学里面所说的要求——“止于至善”，把一切价值完全实现之后，才能完成最高理想的统一标准。由此看来，如果我们拿这种形上学思想体系来



〔清〕程邃 千岩竞秀图

描绘宇宙，而其中又贯串了极丰富的价值，进而以此思想为背景所形成的生命活动更是一种价值构造，在其中处处可以把握美、善、真，更可以体验到宗教中很高的精神价值。所以，中国的思想不会变成抽象体系，更不会因了抽象而贫乏，不会像近代罗素或穆尔（G.E.Moore）对许多哲学问题不能谈，因为他们在价值方面中立了，无法欣赏美，美在他们的哲学中并无地位；也无法成就善的理想，他们的伦理哲学中只是说空话，而不能谈价值；一提到宗教，他除了作一个无神论者之外，别无办法，因为宗教的神圣价值已被他中立化了、排斥了！

在这种情形下，现在有许多研究当代西洋哲学的人，不能够活泼地将西洋哲学从希腊源头，再从宗教方面之希伯来的源头，一直贯穿过中世纪，到近代第一流的思想家；他们不知道这些背景，而只知道近代变成了逻辑实证论或语言分析学，除此之外一概不知。如此，事实上他面临了哲学的死亡，再去研究哲学，自然是极大的危机。在这一点上，如果透过中国哲学，就不会盲目接受现代西洋哲学上的许多危机，因为哲学中有许多极其重要的问题，在研究时不能用单纯的抽象法、孤立系统，或在价值中立的前提下去面临这些重要的哲学问题。由此看来，青年一代透过西洋哲学的方法研究哲学，并无错误，但是错误在于不能对西方思想的源流从流溯源、从源溯流，系统地彻底了解，而只知道取它的时髦主义，像逻辑实证论或符号逻辑，或只是透过“日常语言分析”的手法，这些都是近代西方思想发展到了末流所产生的种种危机；如果不知道这些危机，对西方哲学也就一定产生误解，更无法再回头拿中国人的心灵去体会中国人在哲学上所建立的哲学思想体系，所表达的高度的人生智慧，这是很大的教训。如果想要不陷入这种困难，就必须回头了解中国各大派哲学思想体系中的几个要点。

（选自《原始儒家道家哲学》）

从比较哲学旷观中国文化里的人与自然

孔子登东山而小鲁，登泰山而小天下。的确，当我们进入一个更高的境界时，便发现原有的世界是如此的狭小，美国人也常以这段话来表示心境的层次不同。我有一位美国学生曾告诉我：美国人在完成了西部拓荒运动之后，便自觉他们所处的世界非常狭小，于是就转而要征服太空，希望填补他们现有的不足。

站在智慧的高峰来看，这个世界实在是太渺小了。借用爱博特 (Edwin A. Abbot) 的话，那是由于“土生土长在平原的人” (A humble native from Flatland)，他的视域只及于扁平的世界而没有高度与深度感，他的见识自限于短浅的经验，而不知道精神领域上的奇峰突出。唐代诗人王之涣有一首诗写得好：

白日依山尽，黄河入海流，
欲穷千里目，更上一层楼。

这是说我们的视域，如要超山、入海，便须突破原有的画面，走向更高的境界。

我们的世界本已很小，可是又被人们分为东方或西方，甚至有时还要分南分北。不论这种区分是着眼于微末的利益，或追求较高尚的目标，都和庄子寓言中的蜗角相争一样不识大体。这样的区别，不仅限于世俗的事物，而且还制造了更悲惨的精神上的隔阂，导致了诗人凯普林 (Kipling) 所谓的东方西方永不碰头。世界本小，再经这种心理上的隔阂，显得更小，小得不能允许这么多为人类制造灾难的危险人物。的确，我们再也不能让这种有害的区分，继续发展下去。

说起来也奇怪，中国在遥远的古代，在对外隔绝、未曾受到一点外来文化的影响下，早就发展了一种中国文化最大的特色，就是能观照在人和世界中生命的全面。古代的三大哲学传统，儒、道、墨三家，可说都是致力于人和自然的合一。这种我国民族天才所孕育的智慧力量，到了汉唐时期更发挥了它的影响，使以后好几个世纪中，从咸海到太平洋沿岸的广阔土地，成为一优美的文化区，表彰在艺术创造史里。接着，又注入了外来的印度佛学，使得中国文化更臻于完美，也使得中国人很自然的负起了领导东亚各民族去接受高度文化洗礼的神圣任务。这点，不仅见之于中国历史，而且可见之于韩国、日本、安南、缅甸、泰国的历史，他们都陶醉于中国优美和谐的文化里，享受生命美妙的乐章。



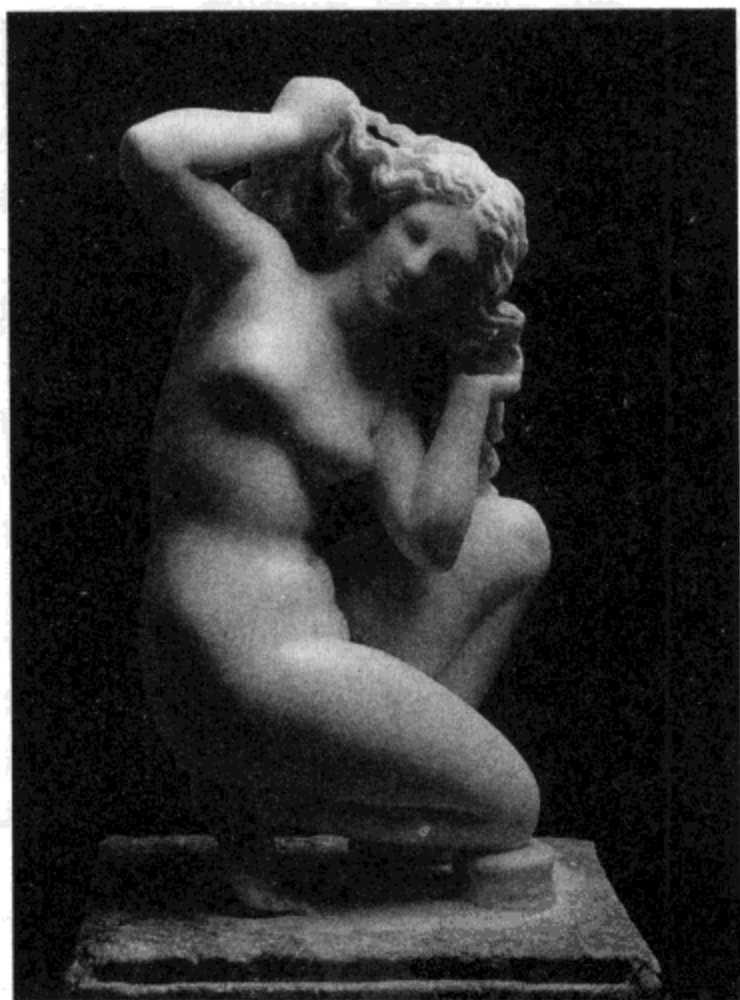
【俄】列维坦 傍晚钟声

自十九世纪以来，受欧风美雨的影响，远东的历史无论是好是坏，都改变了它的轨道。使得他们在文化创作上那一种充量和谐的精神逐渐的被冲淡了，直到今天可说已经完全的消失了。有识之士听了我这说法，也许会惊讶不信，但有此痛苦感受的，却不只我一人。一位颇有盛名的英国诗人和艺术史家秉宁（Binyon）曾说：

“目前我们西方人所经验到的是一连串的怨恨和挫折。我们虽然已能操纵和利用自然界的资源，但尽管我们多么努力，仍然有些重要的东西为我们所忽略。我们把生命肢解成许多分离的部分，每一部分都由冠冕堂皇的科学所主管，其结果把生命的整体弄得模模糊糊，弄得我们似乎完全失去了生活的艺术。”

不仅西方学者有此迷惘的感觉，印度诗哲泰戈尔（Rabindranath Tagore）在一本哲学著作中，开首便说：“古代希腊的文明是孕育在城市围墙之中，其实，整个西方的文明都以砖瓦泥沙所堆砌成的城市为摇篮。”泰戈尔又说：“西方人常以其征服自然的思想自傲，好像我们都是生活在一个敌对的世界中，在那里，我们必须向外掠夺所需，才能生存。由于长期处在城墙内过着一种拘牵束缚的生活，无形中便养成如此窘迫的思想习惯。因为生活在城墙内，很自然的，我们心灵的视界只限于个人的生活和工作，于是造成了人和孕育我们的宇宙之间的一种人为的分隔。”

从上面所引来看，我们可以用“逻辑化清晰的分离型”（logically articulate segregation）作为西方思想的特性。在西方，人们为了经验上的方便起见，常采取分离的方式，把那些似乎是不相融贯的活动事项加以分割。他们对每一件事物都仔细的观察，看看它们是否自然的不可分呢？或是互不相干，或是互相排斥呢？苏格拉底是西方思想体系的创建者，他的理论体系对以后欧洲思想的发展也具有决定性的影响。虽然在柏拉图的《高吉亚斯》（Gorgias）一篇中，曾描写苏格拉底喜欢把一切事物安排成一个



古希腊雕塑 弄发维纳斯

有秩序的、和谐的整体，叫做井然有序的宇宙（cosmos），在这个宇宙中，“天、地、神、人，都是由交情、友谊、公正等元素连成一体”。但由于他擅长分析，因此习惯性的喜欢把所有的事物放在手术台上解剖，所以结果使得他这一和谐整体的想法，成为理论的虚构。试看，他为了不断的追求智慧，却又不得不把精神从肉体中、把伟大的理性作用从愚妄的感觉亲知中、把另一世界的至善从此一感染罪恶的现实世界中分离出来。再看，他一方面在为精神生活在奋斗，在灌溉培植真正的哲学，在以唯一活着的雅典政治家自

期；但另一方面，他却时常要去“实践死亡”，为他日后的守死善道作准备。

这种奇特的哲学风格，对以后欧洲思想的发展，有了持久的影响。首先柏拉图深感“分离”（chorismos）问题的困惑，在逻辑上提出所谓“第三者的论辩”（argument of the third man），以求此难题的解决，但实际上却并不能解决。因为各种事物彼此对立，各种范畴失却连贯，需要第三者为桥梁去沟通，而此第三者与前面两方又各形成了对立，需要另外的第三者来作桥梁。这样下去，永远需要一个第三者为桥梁，也永远无法解决。因此要达到一个具有永恒的理型和理想价值的超越世界，便必须扬弃现象界的这种流变无已的对立性。再说，亚里士多德在他那种具有活力的宇宙发展体系中，为了追求永恒的价值，也不得不把那个“不动之动者”（unmoved mover）的最高理体，从一切现象时间发展状态中抽离了出来。因为这种发展的状态，是把永恒的历程分成许多孤立的阶段，而构成的一种层叠的自然（Scala Naturae）。因此整个自然秩序阶层化之后所表现的思想形态，乃是步步割裂、个别完成，很难一体俱化、通透而进入于最高的纯粹理型，至于一般现象则只有栉次排比的落在下方。正如牛津大学的莫耳（G.R.G.Mure）说得好：“一个原理如果作各种不同的运用，这不同的部分不能构成一个完整的、连贯的发展体系。流变的偶然性充彻了低层次，使之不能衔接最上层。”因此上帝高高在晶天（Empyraeum）之上，现实世界的一切都陷入荒谬了。

柏拉图和亚里士多德共同的努力，终于使西方思想也接受了把超自然和素朴的自然分开的希伯来的宗教思想。现世的智慧对上帝来说是愚昧的，在基督教的思想中，天国是超自然的，正如《启示录》里所说，是经过一连串的劫难才来临的。虽然麦克·奥雷流士（Marcus Aurelius）也强调宇宙和谐统一的理论，但他却无法阻止

其后继者在扩充罗马霸权时，又实行分割而后统御的策略了。

这种分离型的思想遍布在西方近代的科学、哲学、宗教、文艺及日常生活上，如笛卡儿的二元论、古典科学上二分法的运用所形成物质的初性和次性之分别的学说；康德在现象和本体之间彻底运用理性方法而产生的矛盾割裂，导引出黑格尔那种贯穿一切的辩证逻辑和本体论。在实际生活上也有很多例子，如许多不只是限于心理变态的人格分裂，家不齐所造成的许多家庭破裂，代沟问题、政争厌恶、阶级仇恨、种族歧视，以及国家间的铁幕紧锁、宗教团体的对诤等等不胜枚举。

我以为西方思想是充满了这种分歧性，使得所有的事物含有敌意。宇宙好像是战场，在这个大战场中，实体和现象怒目相视。由于魔鬼和上帝对立，因此就一个人来说，丑恶的一面往往破坏了善良的一面。由于自然和超自然的对立，因此就自然来说，表相和实相不能一致。由于人和自然的对立，因此就个人自己来说，受拘的自我无法和超越的真我合一。这种相反对立的例子，真是不胜枚举。推求其原因，主要是因为西方人不是忽视，便是误解了这种理性的和谐。虽然，很难得的，像大诗人莎士比亚、华兹华士、歌德和雪莱等人，才智的奔放已臻于美妙的和谐之境，但这种和谐之境，多存于诗般的梦幻中，与现实的世界正好相反。

现代的德国哲学家理查·克罗纳 (Richard Kroner) 教授从科学、艺术、道德、政治、宗教各方面探讨西方的整个经验范围，发现世界和自我的二元对立是所有经验中的最根本的元素。他鉴于这两方面的互不相容，因此认为：“我们是生活在永远对立的世界中”，“我们所能想到的，就是这个根本的对立”，“我们经验和思想之所触的一切对立中，最根本的对立，就是世界和自我的对立”。他根据逻辑的严格辩证，认为：“在我们经验中，不可避免的矛盾即是世界和自我的对立”，“世界和自我的相背，是其

他一切矛盾的根本，这种矛盾是不可避免，也是无法解决的”，
“它们是存在于我们经验和内心的形而上的矛盾，是纯粹的二律背反”，“彻底的分析起来，使世界和自我对立的主角，也就是这个自我”。把以上所引的话综合起来，更加强证实了巴斯卡（Pascal）的预言。他认为西方人的生活中不能没有争斗，“他们与这一方面讲和平，是基于和那一方面的战争。他们自己也是永远的对立着，和自我对立着”。试想一个永远和自己斗争的人，又如何能与别人和平相处呢？这是今天世界上一切烦恼的根本，我们将如何应付呢？

为了避免掉入形而上矛盾的无底坑，我将提供有关人和世界的另一张完全不同的图片，这一张图片中所画的是我所谓的广大悉备的和谐。由于这种和谐，人和世界上的一切生命结成一体，而享受到和平、安宁的妙乐。要把这个理想化为事实，唯一的条件就是要确信人和自然（也即是宇宙），都是生元所发，都是中和的，这样才能从根本上拔除矛盾及不幸。

最近，我曾论到西方的这种分离性的思想型式，以为假如西方人执著这种型式，那么便会把东方，尤其是中国的思想型式看成为没有智性的，因为形成中国人的观念型式和西方人的完全不同。这也就是西方学者对于中国人的心境常常格格不入的原因，他们所注意的，只是外表，而文化的生命和价值却必须从文物的内部才能透显，才能洞悉。西方的观念是条理清晰的，中国的观念却是浑融一片的。关于这点，克罗纳教授的话极为扼要，他说：“在亚洲，他们文化的各方面都是汇入整个生命之流中。他们离开了宗教的情愫不能谈艺术；离开了理性的思辨不能谈宗教；离开了玄秘的感受不能谈思想；同时，离开了道德及政治的智慧，也没有玄秘的感受可言。”这段话所指，对西方人来说，在逻辑上是欠通的，但对中国人来说，却是一种深澈的智见。“非全即无”（All or none），这

是中国人的至理名言。在西方人分离性的心态来看，中国的这种思想路子，借用凯萨琳（Hermann Keyserling）的话来描写，乃是“使事物意义艰深的文化”。的确如此！我们以综合的眼光来看，外表复杂的事物，在艺术的境界上，又都是和谐相融的。一个中国的学者，如果他没有超然的思想，没有宗教的至诚，没有生命实证的道德意识，将不会被尊敬为一位纯正的“雅儒”。中国人评定文化价值时，常是一个融贯主义者，而绝不是一个分离主义者。

在这里，我必须先辨正名词的涵义，才能探讨人与自然的课题。人与自然两者涵义复杂，不能牵强剪裁以求套入分离型思想的



〔明〕李士达 山市晴岚图

模式中。因为这种思想模式是人为的，与深微奥妙的人性及大自然完全不能互相对应契合。

以科学的分类来看，人可以分为以下几种情形：

- (1) 自然人：完全表现于行动操作的人。
- (2) 符号人：用符号语言表达不同意境的人。
- (3) 有情人：依据卢梭和乌纳木诺 (Unamuno) 所说，是一种有感情的动物。
- (4) 理性人：一种永远依照理性而生存的动物。
- (5) 神性人：深藏若虚，本为神人，但由于被谬妄的知识所污染而下坠为寻常人。

自第一点来看，人只是和其他动物一样具有本能、冲动、习性、知觉的一种自然的存在。他如果剥去了人性上特有的价值，所剩的和其他生物一样，只是物质界的一员而已。这是现代生物学、自然科学和心理科学所描绘的人。当然中国哲学家也不能否认这种实际的存在，但中国哲学家称这一类的人，只是小人。所谓小人，是指在理智和道德方面有问题的。人。为什么呢？按照荀子的意见，人如果在物质缺乏的情况下，他将为了争取食物，及其他的物质资具，而不顾羞耻、不讲道义，甚至不怕死亡。在一个把争权夺利视为目的的世界中，能善用巧诈、敢于作伪的人，往往便成了英雄人物。这样的结果如何呢？请听孔子所说：

小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。
(《系辞下传》第五章)

小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。
(同上)

这是指小人的行为。荀子认为人之所以为人，不是因为他只是二足而无毛、善于争权夺利，而是因为他由礼仪及教化的陶冶能趋

向于善，他能依照仁义的道理，光大他的生命，他必须要做一个君子。

什么是君子？一个君子能了解天地之机，见机而作。他非礼不取，非礼不动，处事宽大、目标高远，但他之所以有此胸襟，乃是由于他有中正的态度、音乐般的温和、诗般的热情，以及深睿的史识。他有这种高度的教养，使他不至于像小人似的沉于物欲，这也就是得力于他内在的完成。在中国哲学家的眼里，人是可以由自然人变化气质而成就崇高的人格。《易经·象传》中曾一再强调：

君子以俭德辟难。（否卦）

君子以自昭明德。（晋卦）

君子以辨上下定民志。（履卦）

接着再看看第二种人，他们是以符号的运用，渴望能寻求本性之外更高的东西。在西方，科学、哲学、纯艺术都是以各种符号，如姿态、颜色、线条、声调、指标、文字、公式、具体和抽象的语言、概念、原则、知识体系等来创作的。但这些符号象征的是什么？象征的主体又是谁？

要回答以上的问题，必须先确定一个基本的假设，就是说：主观的分离型思想必须趋向于客观的分离型的实在，而且是不可避免的需要客观化。符号只是一些标志，经由一连串象征的历程，祈求表达它们所要表达的对象。符号的运作者只是一个主体，即使竭尽所能，也只是向往于一种从未曾知，而且是不可知的对象。依据二分法及内在的二元对立性，透过辩证逻辑的运用，其势不能不陷于矛盾。这样一来，那个符号的运作者，也即是符号人，最多只是表现一种浮士德精神，追求着永远也无法达到的理想而已。他们常因不能把握外物本身的准确性而落入了客观性的迷惑中，于是只得回过头来，躲在主观的范围内孤芳自赏。像这种情形，在西方科学哲

学及文艺思潮上可分以下三类：

(1) 以循环式的定义（艾丁顿 [Eddington]），或认识论的现象主义（康德和普朗克 [Planck]）的方法来解释科学理论的结构体系。

(2) 以怀疑论、不可知论及疑似的唯心论，来武断的结束哲学的思辨。

(3) 彻底粉碎客观世界的实在性，集中创造力于现代文艺所提倡的超越主体性的个人潜在心态的描绘。

这样一来，就人所把握者而言，一切都失去了纯粹的客观性。因为假如客观的领域是不确定的话，那么与它对应的主观的领域也会成为问题。所以这一类运用符号的符号人所追求的自我本性，亦将毫无所得。

毕竟，这种空想化符号式的人性，是必须拿理性来纠正的，因此有“人是理性动物”观念的产生。就人是理性动物一层来说，东方人和西方人之间并没有根本的差别，假如有差别的话，也只是思想模式的不同而已。在西方，科学、哲学和宗教，常互相限制，形成了分隔。近代科学所发展的自然理性（natural reason），对于宗教实质却毫无启发，而宗教所依据的神圣理性（divine reason），反倒轻视科学所最关心的物质世界的一切自然形态。西方哲学曾企图用理性来沟通现象界和本体界，却是难关重重。依据康德的看法，这种理性如果超出了它的界限，便倾向辩证的矛盾，而失却理性的本真。这种被分离了的理性，是不为中国的心灵所接受的，因为中国哲学所谓的理性之大用，乃是旁通、统贯的精神统一体。虽然中国哲学的发展派别众多、意趣各异，但就理性之大用这点来说，却是一致百虑、殊途而同归的。

老子曾说：

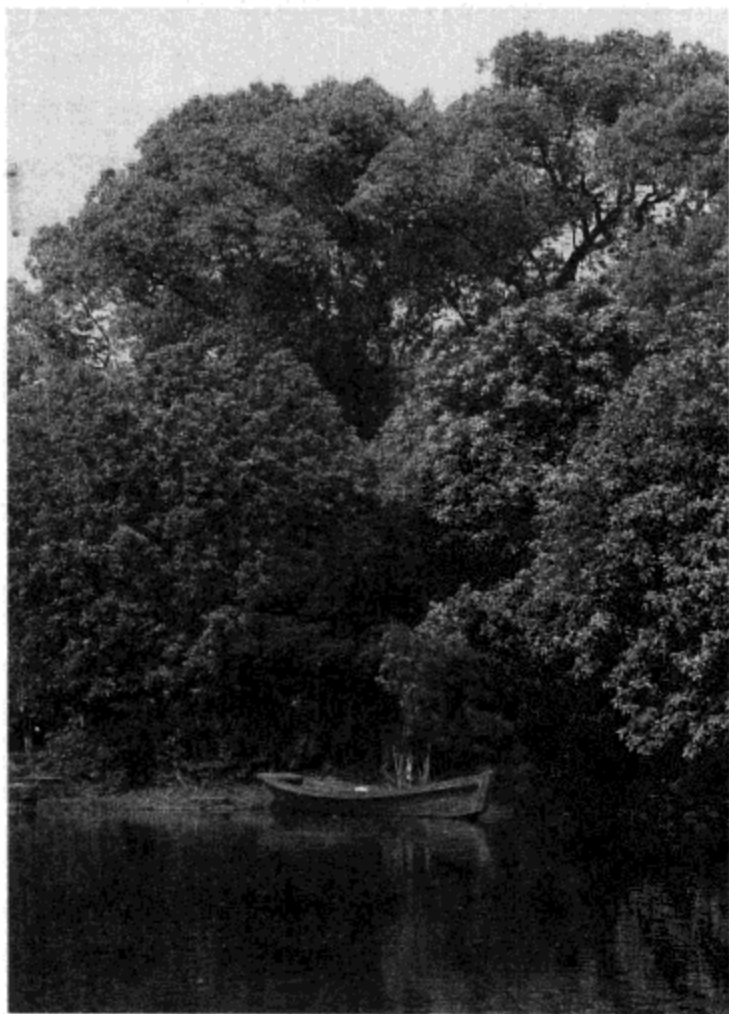
知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道。（十六章）

荀子也说：

君子大心则天而道。（《不苟篇》）

墨子也以宗教的根据和政治的目的，要求所有人的生命、精神和思想，应取法于最公平的天志。

假定中国古代各派的哲学家们灵魂不朽的话，当他们拜访西方世界，看到西方人所追求的理性是那样的纷歧，将会大吃一惊。他们看到西方观念中自然理性和神圣理性之间的绝缘，而哲学的智慧



舟自横

又无法把这两者加以沟通，一定会感觉西哲把人称为理性的动物，实在是名不符实。例如苏格拉底是西方理性的代表，但他为了保持精神的不朽，却必须让自然的肉身死亡。再说西方人大多接受希伯来宗教的主张，认为自然人具有自然理性，引发了自然知识，照理说一切都是顺乎自然的，可是却又相信人有原罪。关于此项严重困难，巴斯卡（Pascal）说得好：“人啊！你将怎么办？你是以自然理性去追求你的真际吗？傲慢的人啊！要知道，那是一个似是而非的看法。你要谦逊，你的自性是无能的。你要冷静，你的自性是愚痴的。要永远的学习去超越人，去听你的主告诉你所忽略的真我，听听上帝的话吧！”

由巴氏这话中可以看出，他也认为西方人的理性在根本上是矛盾的。我以为中国哲学能救此病，关于这一点，后文将有说明。

首先，按照卢梭的看法，他认为人是充满了热情的动物。这种论调并不为人所重视，因为卢梭所谓的情感，多少沾染了精神上不正常的病态。其次，由巴斯卡、斯宾诺莎、尼采，和其他神秘哲学家们，基于深度的宗教体验所提出的一套理论，认为神性的人，寓其秘奥于神灵中，在自然世界上已迷失了。他们只是套着宗教情愫的理性外衣，依照西哲的看法，他们的神圣本性却是理性所无法了解的，这样岂不是认为理性又丧失其作用了吗？这叫我们怎么办呢？

在这种情形下，中国哲学家要我们解脱那种因分离性思想所产生内在矛盾的痛苦的桎梏，他们喜欢去观照所追求理性的全体大用，而不是限于分离型的局部。

在这里，我将向诸位推举《易经》这一部伟大的著作，它是中国哲学思想的源头。《易经》上说：

易简则天下之理得，天下之理得而成位乎中矣！

易与天地准，故能弥纶天地之道。

与天地相似，故不违；知周乎万物，而道济乎天下，故不

过，旁行而不流，乐天知命，故不忧，安土敦乎仁，故能爱。

《易经》的基本原理，就在于持续的创造性。乾元为万物所自出，一切变化的过程，一切生命的发展，一切价值理想的完成和实现，创造前进都无已时，这一点可见之于下文所引：

大哉乾元，万物资始，乃统天。

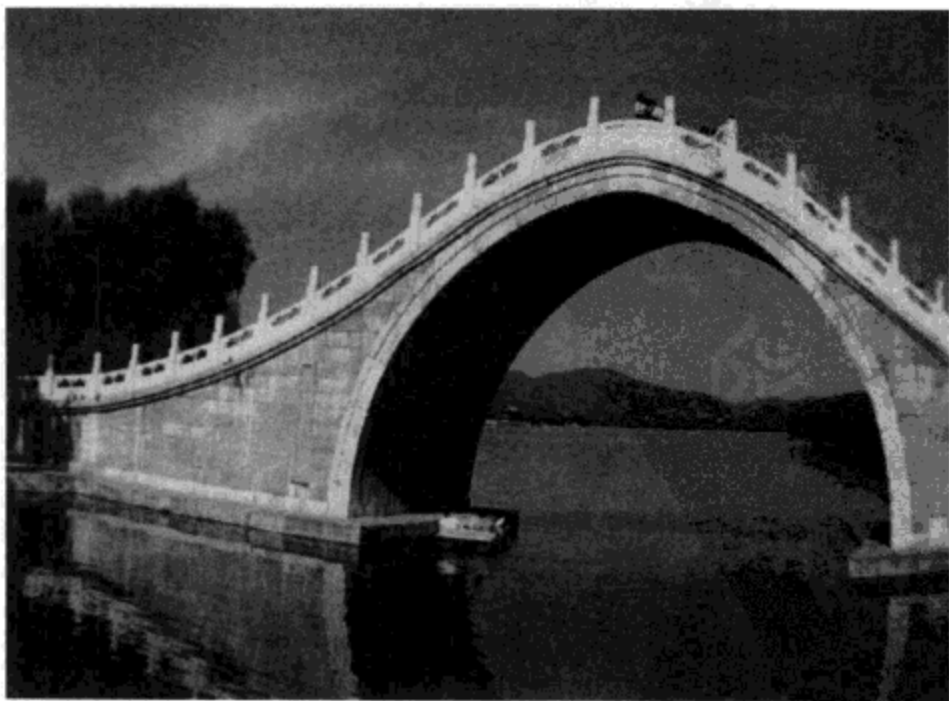
乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。

首出庶物，万国咸宁。

元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。

乾始能以美利利天下。

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎！



颐和园玉带桥

清儒惠栋认为《易经》的微言大义完全包含在《中庸》一书里，如《中庸》第二十二章曾说：

唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣！

《中庸》这段话是和《礼记·礼运篇》中的思想是一致的，如该篇中说：

人者，天地之心也，五行之德也，食味、别声、被色，而生者也，故圣人作则，必以天地为本。

老子和墨子虽然派别互异，都和孔子的思想相抗，但对于人性伟大这一点，却是看法相同的。如老子说：

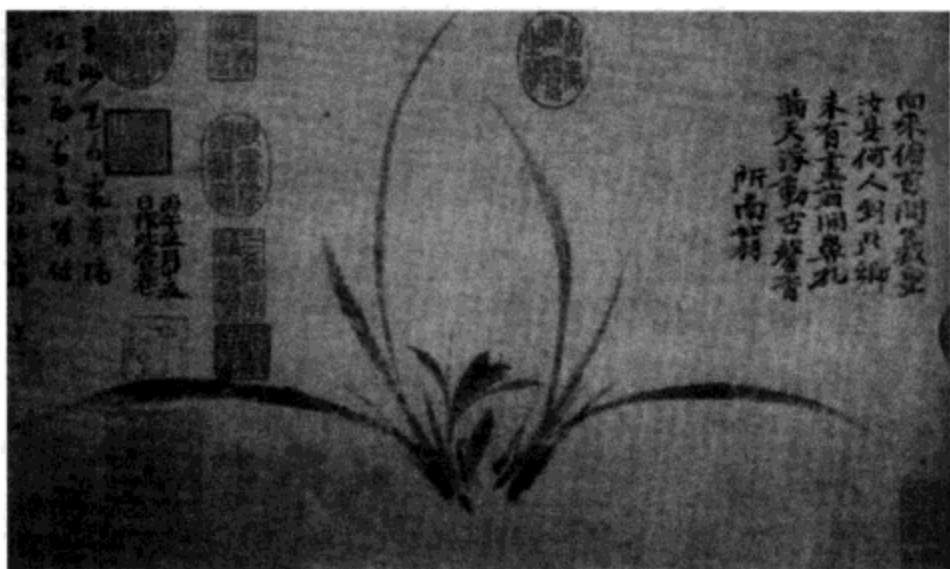
天大，地大，人亦大。

墨子所描绘的人具有宗教的热狂，而且非常切实生动。如他说：

天欲义而恶不义，然则率天下之百姓，以从事于义，则我乃为天之所欲也。我为天之所欲，天亦为我所欲。

把以上零碎的各段话综合起来，去寻求整个中国哲学发展的内在意义，我们即可以借此了解中国哲学对人性合理的看法。我们如欲达到这目的，须先修正西方人那种分离型思想方式，不受它的拘牵束缚，然后才能彻悟。人之所以为人，其本性纯洁无疵，与富有创造性的大自然互相符合，体合无违。

在中国哲学里，人源于神性，而此神性乃是无穷的创造力，它范围天地，而且是生生不息的。这种创生的力量，自其崇高辉煌方面来看，是天；自其生养万物，为人所禀来看，是道；自其充满了



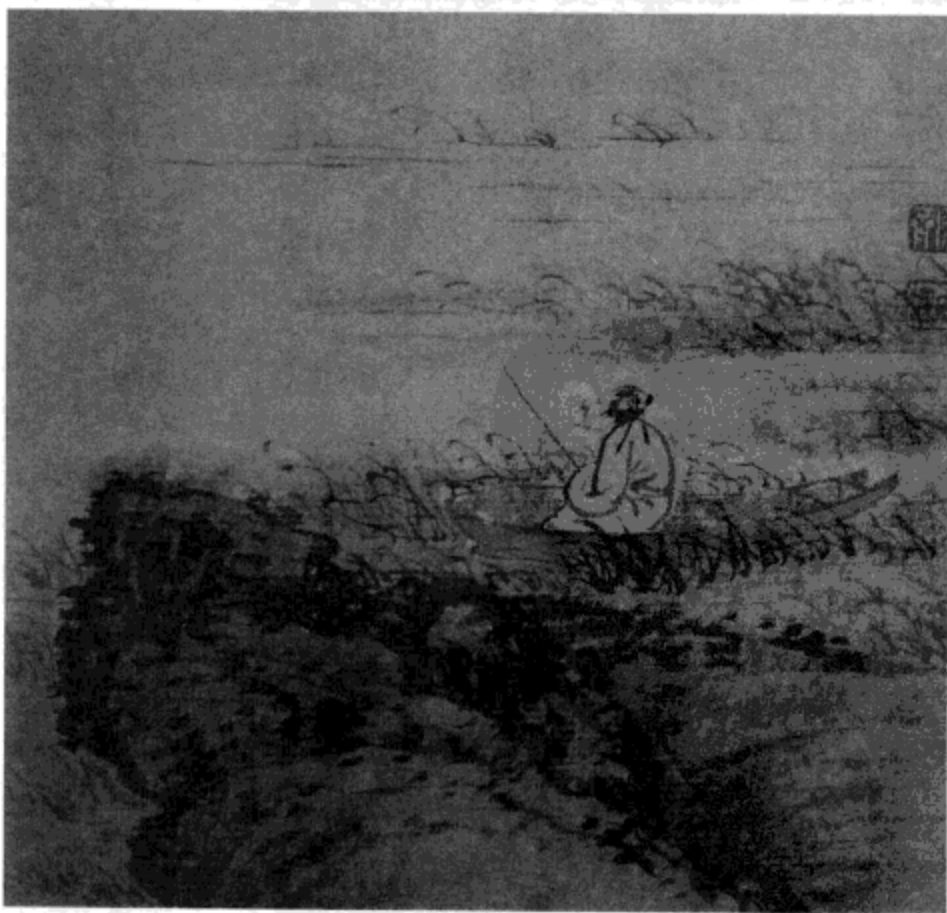
〔南宋〕郑思肖 兰

生命，赋予万物以精神来看，是性，性即自然。天是具有无穷的生力，道就是发挥神秘生力的最完美的途径，性是具有无限的潜能，从各种不同的事物上创造价值。由于人参赞天地之化育，所以他能够体验天和道是流行于万物所共禀的性分中。

由中国哲学家看来，人常在创造的过程中，随着宇宙创造的生力，浑浩流转而证验其程度，他一方面是创造者，一方面又是旁观者。惟其如此，人的生命时时渗透于宇宙的秘奥中而显露它神奇的力量。他认清自己受禀于天道，他的自性中含有神性，他更了解没有任何东西能遮盖由天道所生的神秘的创造力。这种创造力是自生的，也没有任何力量能阻碍它的发展。不仅人是它所创的，人的理性和神性也是它所生的。由于人同具理性和神性，所以他对神和人性的了解是直接的，而非推论的；是亲切的，而非隔膜的；是直觉的，而非分析的。由于直观的体验，中国的哲学家能确知人性的至善是源于神性的，人也许会失落，但并非偶然的，而是由于他背离了天道。人在存在之初，并没有离道，因为人的存在，本是天命所生的。庄子以为人如果执著偏蔽自己以为就是人了，那样便会违

离天性，被造物者认为是畸人。人不成为人，有两种可能，一是造物者不再创造人，一是人在根源上没有神性。这两种情形都是不可能的。唯一能解释人为什么突然失落的原因，乃是人与天脱节了，而不能照应，这种分离性的思想产生了反宗教的后果。中国哲学家们认为这是非常危险的，因为人的失落，是由于缺乏知识。人也许无法完全依照理性，因此他不可能在任何环境中都是合乎理性的。人必须知道违离天，或成为畸人的危险，而尽量使自己不为兽性所掩，不限于自然人，他才能归于理性，成为理性人。

人的失落，并不是因为他具有知识，而是由于他失去了悟性正智的作用。人缺乏这种正智，内心便会烦恼，情绪便会不定，也就



〔清〕石涛 独钓图

无法了解生命和世界的真相。利令智昏，使我们的真性受到蒙蔽，生命无法开展。是什么使我们如此沉沦？是世俗的生活，而不是精纯的生命。

正如庄子所说：

古之真人其备乎，配神明、醇天地、育万物、和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。

天下大乱，圣贤不明，道德不一。天下多得一察焉以自好，譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通，犹百家众技也，皆有所长，时有所用，虽然不该不遍，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉，以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣，后世之学者不幸不见天地之纯、古人之大体，道术将为天下裂。

庄子是兼有诗和哲学两方面造诣的伟大天才，作为一位诗人，他带有浓厚的感情，作为一位哲学家，他献身于精神生命的高扬。由于他兼有这两方面的特色，他悲悯人类之如此沉沦，远离了道体。人类之所以如此，乃是由于他们为了一己的私利，表相的价值及世俗的虚荣，而把真性混没在物质的世界中。庄子整个精神在于完成一种寓言化的大思想体系，借着讥讽世俗的妄动和无聊，以辨明精神解脱的重要，及彻悟理想生命的崇高意义。我们必须扬弃了小我的局限，以求生命高扬，达于精神的逍遥境界。他的主张是：生命的崇高在于经验范围的拓宽、价值观念的加深，使我们的精神升华和道体合一，使我们把人世的快乐和天道的至乐打成一片。在这方面，庄子把老子和孔子的智慧推展到极点，同时也为一千年以后的大乘佛学融入中国哲学而铺路。

庄子唯一可以批评的是他醉心于离世独立，而轻忽了世俗的生活。不过话又要说回来，唯有能否定，才有大肯定；唯有能轻视，才有真欣赏。除非你知道如何丢掉那些微不足道的小事，你才能集中精力于真正有价值的大事。他的心是冰冷的，因为他的心已是白热化了。唯有献身于最高的理想，这个世界才能从根本上得到改善。因此，他为了深入这个世界，却必须先走出这个世界，这就是道家的本色。

儒家的哲学理论却是着眼于人类在本能、情感和欲望上的实际需要。一个自然人，必须在这方面得到适度的满足。但这样的满足只是暂时的，他们为了准备能继续的得到真正的满足，便必须着重于心性修养和人格的升华。这一点是可行的，孔子说：“性相近，习相远”。孔子并没有断定性是善或是恶的，但如果通过了伦理的教化，却可以为善。也就由于这点向善的潜能，可使自然人变化气质而为有道德的君子。这种道德的陶冶并非由外力的强制，也非由奇特的咒语，而完全是一种理性的磨练。自然人只要一心为德，他便能成为十足的理性人。理性人知道如何遵循天命之性。人所禀受的神性是永恒的，这是所有儒家共同的根本信念。《中庸》一开端便说：

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。

由以上所述，可见十足的理性人是远超于动物的本能之上。亚里士多德所谓人是理性的动物这句名言颇有问题，因人已完全超脱了兽性的限制，了解到他是禀受无穷创造的神性，可以成为与天地参的一员。所以是理性的人，而不是理性的动物。

儒家自孔子以降，最主要的代表是孟子和荀子。由于他们两人思想的共同影响，促成了宋明理学的发展。儒家的主要教义“内圣外王”四字，首次出现在《庄子·天下篇》中，可见庄子也多少受

到孔子的影响。但内圣外王却完全代表儒家思想的精髓，人就是由于通过内圣外王的工夫，而成为内外合一的典范。

孟子深入研究人类行为的善良和好义，奠定了性善的道德基础。内心的至善须待扩充，善端扩充后便成为完美的人格。这种完美的人格，光风霁月，不失其为大，所谓“大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”，人的理想就是要趋向于神圣。

荀子走的是不同路线，他认为人性本来是恶的，只是通过了教化后，人性之恶却能升华为善。因此一个普通人如果做到不为外诱、依道而行，也就能成为君子。君子是成圣的阶梯，但什么是圣人呢？圣人就是以道所赋的至善为生命，能把道德理想和理性知识加以实践的人物。这是有确切的路线可循的，这条路线就是以含容周遍的神圣为理想，集中他整个生命，以求最高的价值，使他成为道的化身的至人。至人由于有得于道，所以能不为外物所诱。

内圣是否永远停留在内心的乐园中呢？绝对不是。假如世界是



苏州沧浪亭一角

渺小的话，那么这个世界更须我们去扩充：假如世界是广大的话，那么这个世界就可以供我们悠游。总之无论是小是大，都值得我们向外发展。

内圣者，在他的人格达于完美时，应取法于天道的无限创生的精神，立刻起而行，去为全人类，甚至全物类安身立命，使他们都能共臻于完美之境。他好像具有磁铁般的力量，能吸引周遭的人物去追求内在的价值。但只求个人自己成为神，却并不是快乐的。他绝不以自己内心的满足为限，他必须使所有的人类都能心安理得地过活，必须使天下的生物都能发展其才能，他的生命才算充实。再说，内圣者不只是顺着自然而行，他的心具有理性的伟大作用，为天地立心，为生民立命。伟大文化的创造，慈善机构的建立以及生命安乐的维护，这些都是天道之所赐。但依照孔子和荀子的看法，这一伟大工作的完成，还须靠人去代行、去补充。正如《中庸》上所说：

天地之大也，人犹有所憾，故君子语大，天下莫能载焉，语小，天下莫能破焉。

假如人是如此的伟大，天下莫能载的话，在那里又能容得下他的存在呢？这一点正是我们在下面所要讨论的。前面我们常提到“自然”一字，这字意义混淆，极不适宜。由于西方人的心灵中充满了这种分离性的思想，反而因其过分自然，使人与万物自然地极端发展，而不能自然地融合。这种情形真令人费解。

然而，对中国人的心灵来说，自然是最亲切的，它绝不是以下各种西方人观念中的自然：

(1) 自然是指在后期希腊哲学中所谓的一个没有价值意义，或否定价值意义的“物质的素材” (Phusis) 。

(2) 希伯来宗教思想认为一个堕落的人受虚荣的欲望、自私的恶



〔清〕金农 梅

念，和虚伪的知识等愚妄所迷惑，而一任罪恶所摆布，这就叫做自然。

(3) 自然是指整个宇宙的机械秩序，这种秩序依近代科学来说，即是遵从数学物理定律支配的数量化世界，是纯然中性的，而无任何真善美或神圣价值的意义。

(4) 自然是指一切可认识现象的总和，严格遵守先验自我所规定的普遍和必然的法则。这和康德及新康德派中的不可知及不能知的本体，正好是一个显明的对照。

假如中国哲学里的自然不是以上各种涵义，那么，究竟是什么呢？另外在西方还有二种对自然的看法，与中国哲学的自然稍为相近。

(5) 大诗人们常把自然当作拟人化的母亲。

(6) 斯宾诺莎所谓的“能产的自然”（Natura Naturans），是指具有无限力量的无限本质，在它之下都充满了创造的性能。

严格说，前面最后两点看法，并非完全是中国哲学的自然的真义。这理由简单易见，就像大诗人歌德也认为：“他的心好像是被躲在自然每个角落中的破坏性的力量所损伤，自然力量之所及，足以吞噬一切。”他又说自然好像是“一个永远吞食亲子的可怕怪物”。这正反映出，在古代，这个自然的母亲，被大家当作可怕怪物般地敬而远之吗？至于其他诗人，如华兹华士、雪莱和贺德林（Hölderlin）等人所描绘的自然，也许令人感觉得过分浪漫、过分神奇，使人不能相信，尤其接受过现代科学洗礼的人，更是如此。

斯宾诺莎理论的困难，在于他所谓的自然被设想为一种永恒的实体，反而使得自然内在的创造力受阻，不能显现出来。这样的自然，在本质上是趋向于静的，而非动的。这和中国思想上把自然当作生生不已的创造力是不相同的。

关于中国的自然思想，我在《中国的人生观》一书中曾说：

对我们来说，自然是宇宙生命的流行，以其真机充满了万物之属。在观念上，自然是无限的，不为任何事物所局限，也没有什么超自然凌驾乎自然之上，它本身是无穷无尽的生机。它的真机充满一切，但并不和上帝的神力冲突，因为它之中正含有神秘的创造力。再说，人和自然也没有任何间隔，因为人的生命和宇宙的生命也是融为一体的。

自然，顾名思义该是指世界的一切。就本体论来说，它是绝对的存有，为一切万象的根本；它是最原始的，是一切存在之所从出；它就是太极，这字首先见之于《易经》一书中。《易经》上认为太极能生天地，又能递生天地之间的一切的一切。后来到了宋代，由理学家更进一步发展为无限的天理，为万事万物所遵循而成就最完满的秩序。

从宇宙论来看，自然是天地相交、万物生成变化的温床。从价

值论来看，自然是一切创造历程递嬗之迹，形成了不同的价值层级，如美的形式、善的品质，以及通过真理的引导，而达于最完美之境。

不论有何困难，中国人都喜欢用自然两字，远胜过宇宙两字。主要的理由有三：第一点在《易经》中有说明：

成性存存，道义之门。

这是因为中国哲学里的自然和性禀是一体的，所以用“自然”两字可以使天人合一。第二点是由于中国人具有诗的气质，常把自然拟人化。老子有段话说得极为恰当，他说：

天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。

自然和人之间有如母子的亲切关系，这种关系并不因疏远而消失。第三点是在自然的境界上，把天地人合成一片，把万有组成一个和谐的乐曲，共同唱出宇宙美妙的乐章。

由于时间的匆促，我将以中国思想里人和自然的关系，作为本文的结语：

(1) 关于自然，我们认为它是宇宙普遍生命的大化流行的境域，不能将它宰割而简化为机械物质的场合，以供贪婪的人们作科学智能的征服的对象，或政治、经济权益竞争的战场。自然，对于我们而言，是广大悉备，生成变化的境域。在时间中，无一刻不在发育创造；在空间内，无一处不是交彻互融的。它具有无穷的理趣，值得我们欣赏和眷恋。

(2) 自然是一个和谐的体系。它借着理性的神奇与热情交织而成的创造力，点化了板滞的物性，使之成为至善至美的自由丰盛的精神作用。仁人志士于此可以戮力励行，提升品德；高人雅士于此

可以悠游创作，成就才艺。自然是本体的至真之境，也是万有价值的渊藪。它是纯善、纯美、洁净无疵的。

(3) 富有心智的中国人，都认为自然是神圣的、幸福的境域。在那里，圣人贤士都以顺应感召的方法，散布着生命的福音；而不是以恐吓诅咒的手段，斥责人间的罪戾。很多中国的经典古籍里，都充满了这种生命自然的赞歌。

(4) 由于心中对这种生命存有神圣的信念，作为一个典型的中国人，他的人格修养不是局限于个人偏颇才能的发展，而是企求懿美品德的完成。我们人类精神的发扬，既然已臻于崇高的境界，那么个人就应以忠恕体物，深觉我之与人，人之与物，一体俱化。我、人、物三者，在思想、情分及行为上都可以成就相似的价值尊严。我们以平等的心情待人接物，自不难与天地共生，与万物为一，共证创造生命的神奇。惟有这样，我们在内心深处才能发掘出一种广大的同情心，把它发现出来，才可以布满大千。我们珍惜自己的生命，也当尊重别人的生命，同时更应维护万物的生存。由于这种民胞物与的同情心，使我们能看得出、感得到，而且更相信每个人及每一物的生存价值，和我们自己的成就是是一致的。有限和无限在神圣生命妙乐的享受上是合一的。哲学所建立的理想生命，和宗教所启示的神圣生命，是交融互彻、一体不分的。

(5) 最后，我们尊敬生命的神圣。我们站在整个宇宙精神之前，呼吁大家本于人性的至善，共同向最高的文化理想迈进。也就是为了这个原因，传统的中国思想不受原罪的干扰，而且相信凭着我们的纯洁、庄严的本性，可以得到精神的升华。中国人的思想在这方面是独一无二的，绝不会如牛津大学的陶滋（Dodds）教授所说的，像西方人那样背负着“罪戾的文化”的传统，而感觉命运的沉重。

（选自《生生之德》）

第二编 广大和谐



蘇子知覺

PDG

联问

宇宙生成，谁初造之？真宰有无，孰简料之？
大总之和，孰临照之？逆物建善，孰象效之？
形畔未起，厥初何有？昭昭冥冥，凝独无偶？
交融互摄，谁绾其纽？妙法垂象，伊谁承受？
神灵形色，孰先孰后？天运斡旋，孰左孰右？
实测大化，惟星与斗。曰乘真心，玄机是守。
同异异同，不类类丑。轮转无穷，不久能久。
齐其不齐，奥义阜阜。号物曰万，畴之为母。
变化纷奔，错落安受？廓析太空，何祛何取？
闾然无形，渺尔不朽。骹迹形下，焉通家菽。
大命荷页，尊若天后。缙幽发蓓，曰建万有。
高明博厚，蒙为其首。

（选自《坚白精舍诗集》）

中国人的智慧

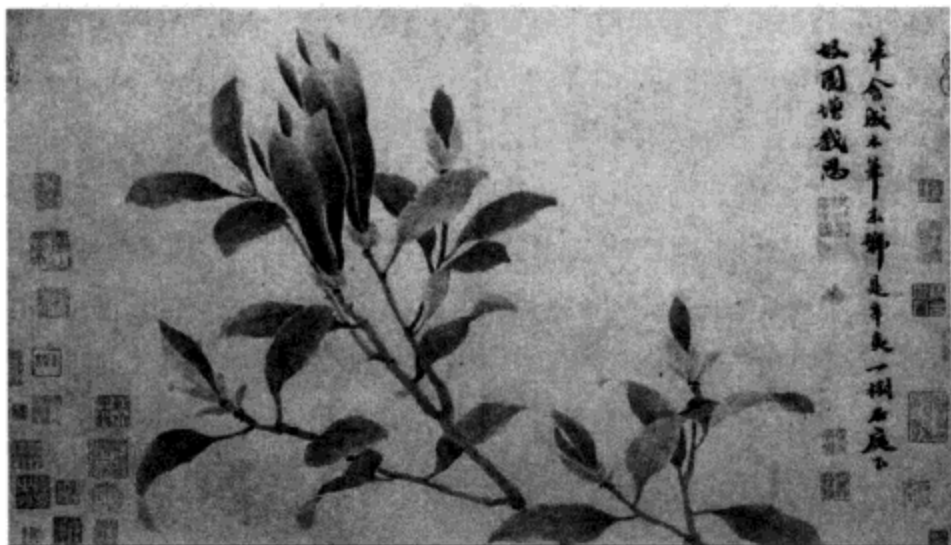
自从人类有史以来，哲学就一直是众说纷纭；它常带有浓烈的意味，要不就是痛快淋漓的宣畅无穷机趣，要不就是深沉敏锐的宣泄无端悲痛，后者对人心深处纵非致命伤，也会挑起无限惆怅，这对人类精神自是一种威胁利器。然而，哲学仍然另有和平中正的意义，足以激发人类的原创力，积健为雄，促使人类气概飞扬，创进不已，所以哲学对人类更有一种抚慰作用，足以安身立命，斡运大化，进而生生不息。

由此看来，哲学思考至少有三种途径：（一）宗教的途径，透过信仰启示而达哲学；（二）科学的途径，透过知识能力而达哲学；（三）人文的途径，透过生命创进而达哲学。

雅士培（K.Jaspers），这位德国存在主义大师，在其近作《哲学的永恒境界》（*The Perennial Scope of Philosophy*）中，曾指出哲学以往的两种出路：一方面，因为哲学深为关切信仰启示，而这种信仰又极具排他性，所以只能建构出一套附属于神学的观念系统，否则便会丧失信仰，走上虚无主义。而另一方面，因为哲学深受欧洲科学萌芽的影响，所以必须深符科学原理，其世界观便只能相应于一套批判性的知识论，否则即会被视为虚幻的表象。这样一来，哲学便堕入两难的局面，最后只能宣告退位，雅士培为了面对这种挑战，曾经建立了他自己的一套哲学，本文所要谈的并不在此。我所想强调的是，上述哲学的两种出路，即使要认同于神学或科学，也很难超越种种困境。

对上述三种哲学思考的途径，若要深论，恐篇幅有限，所以本文只打算扼要指出一些关键问题。

（一）宗教，对史宾格勒（Spengler）来说，“自始至终，是



〔明〕沈周 辛夷墨花图卷

形而上的，是另一世界的，是对另一世界的知觉（awareness），而在该世界中，所有感觉只为烘映出前景而已。宗教是在超感觉（supersensible）中的生命，是与超感觉一致的生命，在此一知觉的能力消失时，或是对它存在的信仰消失时，真正宗教便走向了终结”。所以基督说过“我的王国不属于这世界”，此乃所有“自律宗教”（Autonomic religion）的根本主义，而现实世界就被置于一旁，备受贬抑，这样一来，现实世界与理想世界便对峙而立，不能融通。前者不论它是大化流行的领域，或历史变迁的场合，或尽性力行的园地，如果没有神的恩典降临，便根本是有罪的。如果神学只是这种对超自然的启示信仰，那哲学即使想为神学服务，也只能促使人们逃避此一玷污的现世，而寄望于另一完美的他世。

因此我们可以看出为什么尼采称柏拉图为“预存的基督徒”（Pre-existent Christian），柏拉图曾对他的恩师苏格拉底说道：“我要向你证明，真正的哲学家临死之际仍有充分理由高兴，因为死后他才可望在另一世界得到最大的善。”“经验告诉我们，如果我们对任何事物想得到纯知，便必需离开肉体——因为只有精神才

可以透视纯知，然后我们才能得到想要的智慧，我们是爱智者，然而得到智慧是在死后，不在生前……”“真正的哲学家，只有他们，才永远在追求精神的解脱。”所以说：“真正的哲学家……所一直萦绕于怀的，乃是在如何实践死亡。”

要如此看来，才知道莎士比亚名言的深意：“生或死：那才是个问题”，而苏格拉底还进一步说过：“死亡——不是生存——才是得到纯粹智慧的最佳途径！”对柏拉图来说，“此事虽疯狂”，却有深意在，乃是天才的表露，所以“此中有方法”——然而，就是透过这种方法，苏格拉底却是悲惨地死了！当苏格拉底因此而死时，哲学精神也一体而亡了！哲学的雄健精神一旦萎缩致死，无边的空虚惆怅便会到处弥漫，至少在现实世界，便会更感空虚，苏格拉底便是一典型例子，他如此悲怆的哲学，只有更加速哲学的悲惨死亡。所以，如果哲学只有这种途径，我们直可说，哲学，你的架构是脆弱的，哲学，你的本质是虚无主义！

（二）现在让我们再将哲学放在科学之镜前面，看看产生的影象是什么，近代欧洲史曾出现一些伟大的名字，像笛卡儿（Descartes），斯宾诺莎（Spinoza），莱布尼兹（Leibniz），与康德（Kant）等等；然而，我们在此主要是指“极端科学化”的哲学，如同罗素（Russell）所说的：“我相信，哲学的问题与方法一直被所有学派所误解，我们若用传统的知识方法，对很多问题都无法解决，然而其他被忽略的更重要问题，只要透过更有耐性、更为适当的方法——也就是精确与固定的科学方法，便可解决。”

这是一个很大的承诺，若是无法兑现，将会使人黯然心碎。然而，如此一种科学哲学所给予的承诺，无论如何重复，实在只是一个脆弱的承诺，因为科学哲学所宣示的能力本身就很容易被撕成碎片——或许你会问，被谁所撕？

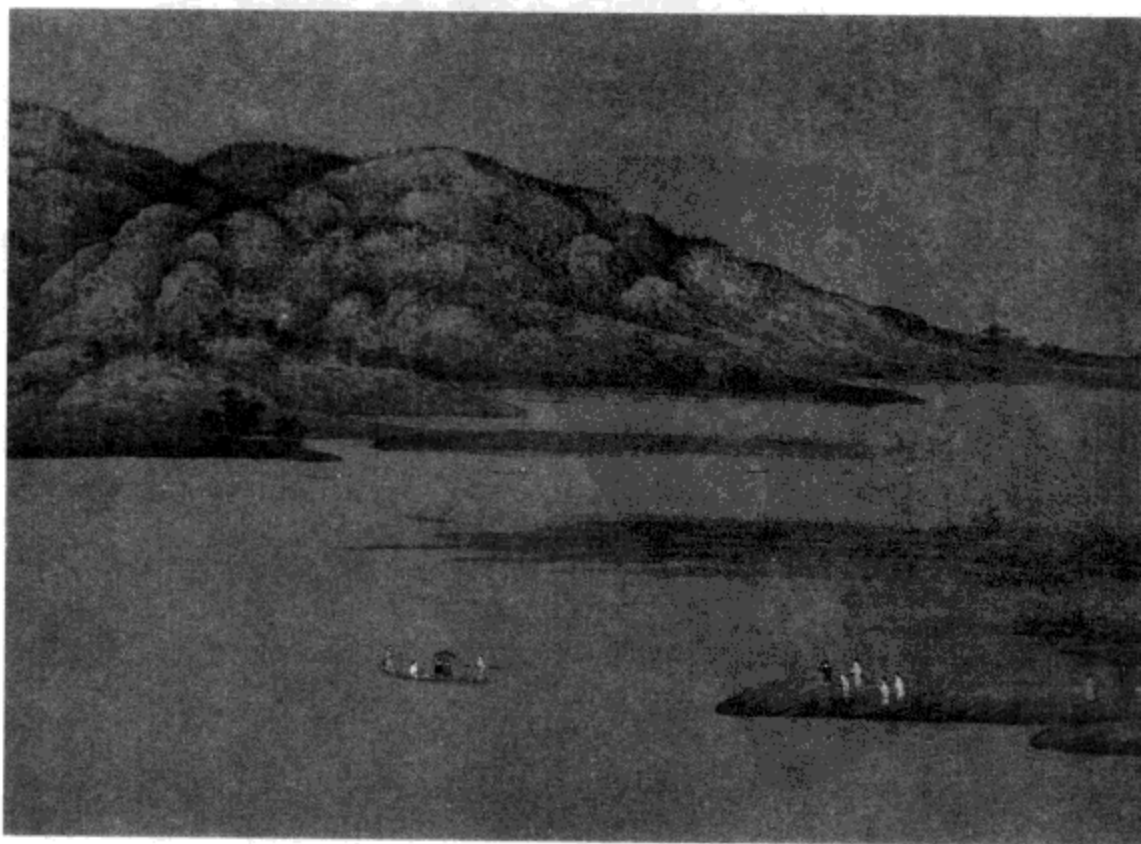
罗素肯定的断言，哲学的本质，是逻辑，然而“逻辑的真正功



〔元〕王蒙 花溪漁隱圖

能乃是……如同在经验事务中的应用一样……分析重于建设”，
“因此，当它想发挥想象力到‘可能’的世界，它便不能再深入，
而只能自限于‘实际’的世界”，这正是促使康德不安的地方，虽
然康德自己在知识论也曾建树一套科学性的哲学。

尤有甚者，最可悲的是，根据罗素的讲法，“我们必需抛弃指
望，不要希望哲学能对人心提供满足，它所能做的，只是在堕落的
尘世中，澄清一些观念，帮助我们了解世上的一般情景，并对复杂
的事务从事逻辑性的分析，如此而已……对一个真正的科学哲学你
不能多存奢望，它的作用只能停在求知的层面，以避免知识性的迷
惑……除此而外，它并不提供——也不想提供——有关人类命运的
解决方案，更遑论宇宙前途的解决方案”。在这里，科学的哲学很



〔五代〕董源 潇湘图（局部）

轻率地宣布了伦理的中性化 (Ethical neutrality)，它被认为只是“一种对高度净化、高度文明的追求与需要，是一种从生命本能跳脱出来的解放，甚至于有时远离所有希望与恐惧等情绪”。

因此，我们从上述讲法可以得到一个重要结论，那就是对哲学的“无能”表示俯首认罪，根据罗素的看法，“哲学在科学精神的洗礼下，必须只与干枯抽象的事体打交道，而且必不能奢望它为实际人生寻求答案”，犹记罗马哲学家西塞禄 (Cicero) 曾经宣称：“哲学，你是人生的导师，美德的良友，罪恶的劲敌，如果没有你，人生又值得什么？”若以西塞禄这样标准来看，那今天哲学的内在意义，早已被腐蚀殆尽，荡然一空，顶多只能以科学化的形式聊备一格，成为多余的存在。奇怪的是，这种形式居然也成为罗素所谓“一个自由人的崇拜对象”，甚至他还花极大的心血来描绘。

(三) 所以，总的来说，以宗教导引人生虽能发人深省，但是神学——至少某些神学的形式——为了护教而贬抑现世的人类价值，并在狂热的本能中特别强调死亡牺牲，如此出世避世的想法，却值得商榷。另外，科学追求真理虽然也是令人向往，但若一旦逾位越界，连哲学都被科学化，便深具排他性，只能处理一些干枯与抽象的事体，反把人生种种活泼机趣都剥落殆尽，这也是同样的危险，因此，哲学一旦成为神学的婢女，作为护教之用，或者成为科学的附庸，不谈价值问题，则其昏念虚妄必会戕害理性的伟大作用，而无法形成雄健的思想体系。

所以，实在说来，人文主义便形成哲学思想中唯一可以积健为雄的途径，至少对中国思想家来说，它至今仍是不折不扣的“哲学”，诚如美国哲学家罗易士 (Royce) 所说，“哲学乃是一种向往，促使日渐严重的人生问题走向合理价值，当你对现世切实反省时，便已在从事哲学思考，当然，你的工作，第一步是求生存，然而生命另外还包括了激情、信仰、怀疑与勇气等等，极其复杂诡譎。所谓哲学，就

是对所有这些事体的意义与应用，从事批判性的探讨”。

整个宇宙，无论它被分割成多少领域——自然界或超自然界，现实界或理想界，世俗界或神性界，在中国人文主义看来，都是普遍生命流行的境界，这种大化流衍，范围天地而不过，曲成万物而不遗，而人类承天地之中以立，身为万物之灵，所以在本质上便是充满生机，真力弥漫，足以驰骤扬厉，创进不已。

换言之，中国的人文主义，乃是精巧而纯正的哲学系统，它明确宣称“人”乃是宇宙间各种活动的创造者及参与者，其生命气象顶天立地，足以浩然与宇宙同流，进而参赞化育，止于至善。

所以说，宗教旨在追求“极乐”，科学则在探讨“真理”，两者皆不可偏废，然而，“人”却也不能被贬抑。只有透过人的努力，怀抱远大理想，全力促其实现，才能济润焦枯，促使生命之树根茂盛，枝叶扶疏，蔚成瑰丽雄伟的灿烂美景。

然而人文主义对“人”并不只是一味歌颂，“人”也并不只是祈祷文中的一个名词而已，说到“人”的本性，诗人对他的赞颂充满吊诡，哲人对他的思索也充满辩证，那么，到底“人”是什么？为了表明他的价值，我们应该如何持平地看他？

“人是何等了不起的杰作！多么高贵的理性！多么无限的潜力！多么优美的仪表，多么文雅的举止！在行动上多么像一位天使！在智慧上多么像一位神明！他是宇宙的精英，万物的灵长！然而，在我看来，这样一个尘土塑成的生命，又算得了什么？”

“人是何等困惑的东西！何等新奇又何等奇怪、何等纷乱又何等矛盾！何等神奇、是万物之灵，却又何等低能、只能栖居一隅，他是真理的宝库，却又常常犯错，他是宇宙的荣耀，却又桀桀不驯。”

“如果他自大自夸，我就使其俯首，如果他自小自卑，我就使其提升，人就是这样一直自我矛盾，无法理解的怪物！”

欧洲人有种习性，对人性既尊重又鄙视，若从中国的思想家来看，他们的说法相当怪异矛盾，然而深究之下，便知也有其根由。

西方远自古希腊起，就有一种很流行的奥菲派神秘宗教（Orphic Religion），此派源自色瑞斯人（Thracian），根据它的理论，人类是由两种神力凑和而成，一个是善的，叫做“大安理索斯”（Dionysus），另一个是恶的，叫做“迪挺”（Titan），“大安理索斯”原为葡萄树神，后来引申为酒仙，因饮酒可以激发灵感，表现创造能力，所以又被视为歌舞之神，它后来被善妒的“迪挺”撕成碎片，吞噬下去。天神“宙斯”（Zeus）知道后大怒，乃嘱雷神将“迪挺”打得粉碎，化为灰烬，然而事后又觉得可惜，所以又派遣雕塑之神，将一些灰烬——“迪挺”的形骸和“大安理索斯”的良心团在一起，揉做人形，这就是人类的始祖，要如此说来，人类的本性便天生具有两种截然不同的成分，成为一种怪异的组合，换言之，善良的灵魂深深陷在罪恶的躯体中，因此，此世的生命如同牢狱，等待惩罚，只有灵魂从躯体解脱出来，到达他世，真正的喜悦才可能存在，这就是希腊几千年来先天性恶论的源头，后来转变成宗教上的性恶论，所以才会厌世出世，贬抑人性。

事实上这种看法，在古希腊很普遍，像毕达哥拉斯（Pythagoras）也有如此强烈的看法，而希腊悲剧作家尤里披底斯（Euripides）更是如此。另外如前所说，苏格拉底的人生哲学，尤其是受奥菲宗教的直接影响。

再者，众所皆知，希伯来对人性的看法，也与奥菲宗教相同，根据其理论，神照自己的形相造人，所以人的灵魂本属纯善，但因后来受撒旦诱惑，才堕落犯罪，所以新约中说，“因此，这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪”，“你们若顺从肉体活着必要死，若靠着圣灵治死身体的恶行，必要活着”。基于这种人性二分法，德国哲学家贝梅

(Jacob Boehme)，甚至建立一套“神魔同在 (God-Lucifer) 的形上学理论，以便使宇宙的截然二分更为突出。

同样，在印度，佛教徒也认为阿赖耶识 (Alaya) 乃由“如来藏”与“藏识”合成，前者为清识之源，后者则为浊识之源，因为源头有清有浊，有如挟泥沙而俱下，所以下游自有杂染。这种理论若与西方相互比较，将可看出是何等近似。

换言之，在上述学说里，诸位很容易看到人性中的“大裂痕”，一方面，人是神的形相，而另一方面，他却又是恶魔的化身，这两者势如水火，毫不相容，所以，人不只是一种矛盾，更是一种内在的自我矛盾——此世的肉身纯为罪恶，而善良的灵魂属于他世。在两者之间，你只能看到一团毫无意义的虚无！这种学说发展到最后，诸位便会发现，整合的人性沦为一种“恶性二分法” (vicious bifurcation)，德国哲学家凯萨林 (Hermann Keyserling) 曾经把“西方思想”称为“西方愚昧” (Western unwisdom)，如此看来，确有至理在焉。

然而，中国思想却迥然不同，我称之为“东方智慧”，其中绝无任何对人性的咒诅。我如此直说，并不在对基督教挑毛病——事实上我认为基督是一个极为宝贵的真理，我所想指出的是，西方这种有问题的哲学，足以戕害人性尊严，割裂人性完整，而这在中国人文主义的光照之下，尤其看得清楚。

前此我们已经提到，西方很多宗教人士视人不是一个整体，而是一种“两极化”，像《化身博士》 (Dr. Jekyll & Mr. Hyde) 一书所说，是双重人格，善恶同体，如此一来，这便使得人性分裂，不再可敬，因为有罪恶的那一半，便很难保持原来那一半的善良，以致人性时时在冲突矛盾，不得和谐安宁。

说来奇怪，虽然人类已从古代宗教进入现代科学与哲学，但西方对人性的看法仍然不是完整的一体，还是极端的两概。这令我想



徽州木雕

到《爱丽丝仙游记》（*Alice in Wonderland*）这本书的故事，爱丽丝随着兔子到一小洞门，遥望洞外是个明媚可爱的花园，她很想进入，可惜身体太大，无法钻入，然而，吃过一瓶果露后，身躯便愈缩愈小，小的像个望远镜，甚至像个蜡烛，只有十英寸左右，但此时又因躯体太小了，连钥匙都无法够到，还是无法进入花园里，正在悲伤之际，她又吃了一小块饼干，这时开始慢慢长高，但愈长愈高，竟快冲破了屋顶，这样一来，进入花园的希望更渺茫了，如此一波三折，爱丽丝深感每个阶段都迥然不同，不禁脱口喊道：“如果每次都不是相同的我，那么，在这世界上，我到底是什么？啊，这真是个烦人的恼事！”

近代欧洲人从中世纪的宗教社会解放以来，凭借科学的思想，从天上回到地下，犹如自然界的小孩子，透过灵巧的观察与经验，急于了解大自然的秘密，这就好比爱丽丝急于想进入仙境一样，他们也很想进入大自然这可爱的花园，所不同的是，他们果真进入

了，在芳菲蓊勃的花园中徜徉赞叹，相同的是，人的地位在科学魔力下，也缩成了一小截，恰如爱丽丝喝过果露以后缩小一样。

换句话说，根据十七世纪的科学传统，自然界也被二分法所割裂。在“真实的自然”（real Nature）中，只有所谓“初性”（primary qualities）才是事物的本体，但在“表面的自然”（apparent Nature）里，你却只能发现一些“次性”（secondary qualities），组成所谓的“心灵”。因此从理论上来说，人便只是心灵与身体的组合而已。然而，身心之间到底如何连贯融通，求得谐和一致，迄今却还没有任何现代知识理论足以完满阐述。

所以西方自从法国笛卡儿以降，有种强烈趋势，那就是只以心灵的层次来看人，因此人便成为主观，拥有一组“次性”，而这些次性在客观的大自然中全非真实。因此这种科学二分法到最后便导致人被割裂片片。若借英国休谟（David Hume）的一句话来说，人竟只成了“一束知觉”而已，毫无根本的统一；这样一来，人甚至不是一个心灵！如果种种次性——可称心灵的唯一成分——在世上都不是真实存在的，那如何可以凭借它建树一个可敬的人性？以此类推，其他所谓“第三性”（tertiary qualities），也就是真、善、美等价值，甚至比虚无还不如了，其风所及，人类根本不可能建构任何价值理想，因为根据科学哲学家如斯宾诺莎等人的看法，连价值也只是幻象而已。

所以，按照西方的看法，我们所看到的人，已是剥落斑斑，一切高贵的特质，一切丰赡富饶的初性、次性与第三性都剥落殆尽，最后，人只剩下一个虚无！此所以巴斯卡（Pascal）称人为妄念！为怪兽！为矛盾！而在莎士比亚的语言中，人甚至还不如一个尘土，因为尘土不论多渺小，毕竟还有点东西。

然而，要想贬抑人性终究是徒劳无功的，因为人类生来就有伟性，要想迫使人类向自然称臣，反会形成人对自然的征服，所以培

根 (Francis Bacon) 早已提到, 为了了解自然, 我们自应先服从它, 然而他马上就指出“知识即权力”, 人类透过知识的能力, 先会有系统的了解自然, 接着就会控制自然与利用自然, 一如敏捷的驯兽师先需在狮洞中忍受狮子, 然后就可以毫不畏缩的驯服狮子。

当西方在十六、十七世纪, 产生了自然二分法与压抑人类的时候, 不少大科学家们, 如凯普勒 (Kepler), 笛卡儿 (Descartes), 伽利略 (Galileo), 牛顿 (Newton) 等人, 开始进入了欧洲文明舞台, 分别展现其巨大的知识能力, 而在后来的岁月里, 以神奇的科技成就充分证明人类足以征服自然。因此, 系统哲学家如德国的康德 (Immanuel Kant), 在他要证明知识的可能性与凯旋时, 才能宣布: “悟性并不是由自然界先天导出定律, 而是将此种定律指向自然界。”

在后来的发展中, 欧洲观念论从康德到黑格尔, 包括新黑格尔学派, 都强调人类的精神能够本其自身律令而创建世界, 镇服自然, 因此, “自然”如果只被视为初性以外的孤独领域, 远离精神现象而孑然存在, 那便只是毫无意义的一个名词而已。在黑格尔来看, 精神才是宇宙的实质, 所谓自然界不过是精神世界演进的初步, 而最后精神之完成实现必须先超过这个初步, 战胜其阻力, 此所以黑格尔宣称在精神世界中, 自然界首先能到达其目标与真理, 而精神之所以为精神, 正因其足以泯化自然, 流衍无穷, 所以在此人类自觉之下, 精神的最后凯旋才能于焉宣布。

然而, 我想喜欢诡辩的巴斯卡恐怕又会起而争论: 因为“自然”固然一方面有其完美性, 足以表现其为精神的观念, 但另一方面却又有其缺憾, 只能代表属神的观念。

若从西方思想史的发展来看, 则罗素下列的沮丧语句, 颇能代表科学界对上述观念论的反动:

“人类只是一些前因的后果, 根本无法预见未来, 他的一切根

源、成长、希望与恐惧，一切爱与信，都只是偶发元素的安排结果；因此事实上没有任何热诚、任何英雄气概或任何思想与感觉，可以在人土死亡后，还能保存生命的，所以当代所有的工作、所有的奉献、所有的启发、所有人类的天才，最后终将注定在太阳系中毁灭，而所有人类成就，更将无可避免的与宇宙残骸一起被埋葬，“人生就是短暂与无力，在人类全体来说，其劫数终将无情的继续下坠”。

从上面可以看出，西方思想不论哪一学派，往往都充满“恶性二分法”，把很多事物放在水火不容的两极对立中，因此整个宇宙仿佛一个战场，很多现象在其中，纷争不已：因为恶魔与神明在互争，所以人心中的魔念与天良也一直在交战，因为自然与超自然壁垒分明，所以自然中的次性与初性也尖锐对峙，又因为自然与人格格不入，所以人的萎缩自我也与超越自我背道而驰；这种正反对立的关系真是不胜枚举，一言以蔽之，“和谐”的重要性要不就被忽略，要不就被无望的曲解了。

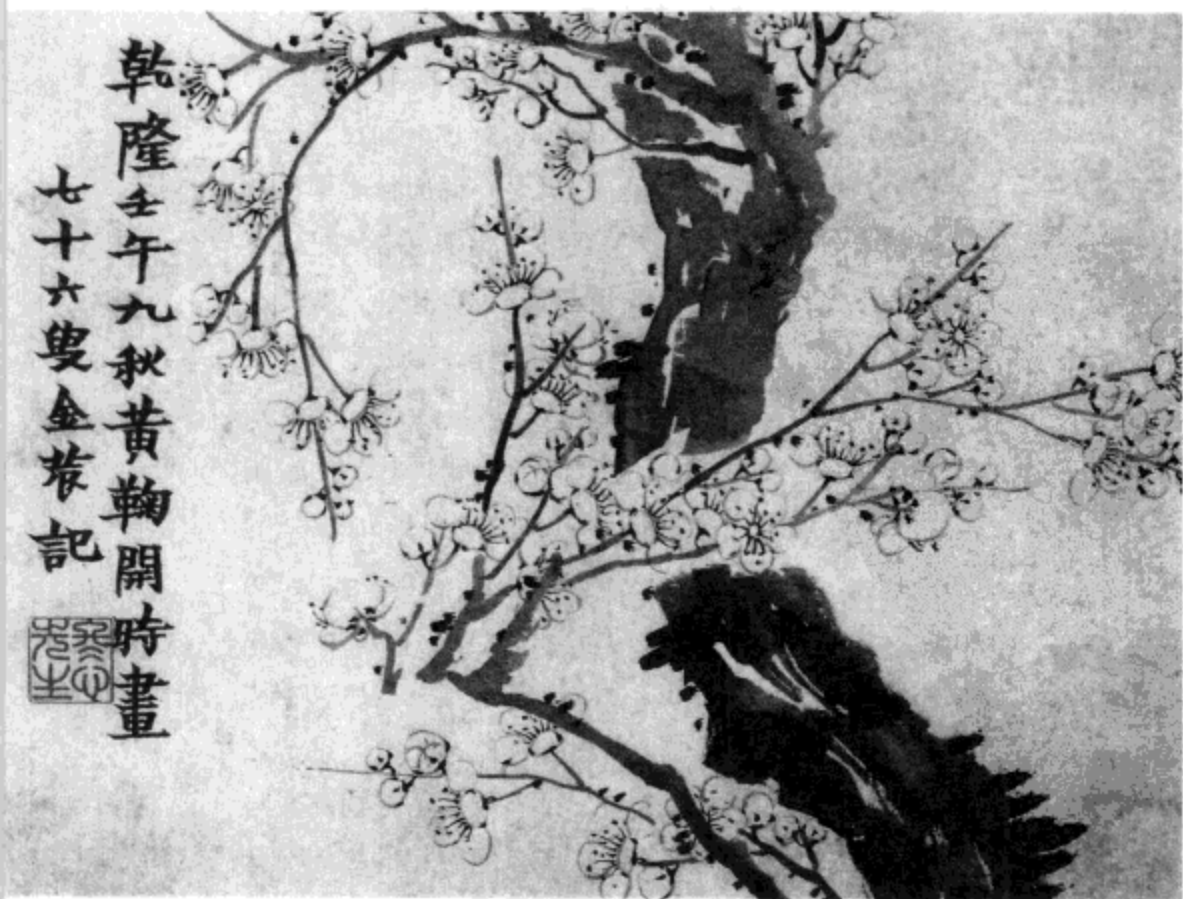
因此，我将向诸位阐述一种极其不同的哲学风格，那就是典型的中国哲学。数千年以来，我们中国人对生命问题一直是以广大和谐之道来旁通统贯，它仿佛是一种充量和谐的交响乐，在天空中、在地面上、在空气间、在水流处，到处洋溢着欢愉丰润的生命乐章，上蒙玄天，下包灵地，无所不在，真是酣畅饱满，猗欤盛哉！而中国人的思想也一直就是以这三个主题为中心：自然，人，以及人的文化成就。

换句话说，我们对自然的了解与西方不同，“自然”对我们来说，是普遍生命流行的境界，其真力弥满，贯注万物，因此自然是无穷的，它不被任何事物所局限，也没有什么“超自然”驾凌其上。“自然”本身就是无穷无尽的生机，其饱满生意充满一切，但又并不和上帝的神力冲突，因为在它之中正含有一切神奇的创造

力。再说，人和“自然”之间没有任何隔阂，因为人类生命与宇宙生命乃是融贯互通，浹化并进的。

不只中国如此，视自然、人与历史浑然一体，浩然同流，诸位在某些印度思想中也可看到，比如在《奥义书》中，多处都提到如下的“和平颂”：“噢，彼也充满，此也充满，充充满满，彼此互流，当此充满贯注另一充满，更能流衍互润，融成一体。”凡此种种，都可看出东方智慧的基本精神。

因此，在这种智慧的光照之下，哲学并不是对一些琐事枝枝节节的研究，往而不返，也不是对一些与生命不相干的探讨，执而不化。所有偏执的“主义”，若只囿于边见，即使不虚妄，也是误



〔清〕金农 梅

解，中国哲学在这种广大和谐的原则下，以理想主义作为追求崇高价值的表现，自可与自然主义携手合作，共同肯定生命的意义——不论是宇宙生命或人类生命，然后，在这种意义下的自然主义，也必能与人文主义密切融通，共同在文化创造中肯定人性的尊严。

根据中国哲学，整个宇宙乃由一以贯之的生命之流所旁通统贯，它从何处来，或到何处去，固然属于神秘的领域，永远隐秘难知，然而，生命本就是无限的延伸，所以无限的生命来自“无限”之上，而面对着“无限”，有限的生命又得绵延赓续，因此所有生命都在大化流行中变迁发展，生生不息，运转不已。它是一种途径，一种道路，足以循序渐进，止于至善；这创进不息的历程就是“道”，若是“原其始”，则为善之本质，由此源头而流衍出一切生命原动力，超乎一切价值之上，所以必然是超越性的 (transcendental)，不只是超绝性 (transcendent) 而已，若是“要其终”，则为善之完成，所谓“道”也就是在此历程之中尽性践形，正已成物；又因其包容万类，扶持众妙，所以也必然是内在性的 (immanent)，在万有之中彰显出造物主的创造性，如此在“原始要终”之间，正是大道生生不息的创进历程，蔚成宇宙的太和次序。

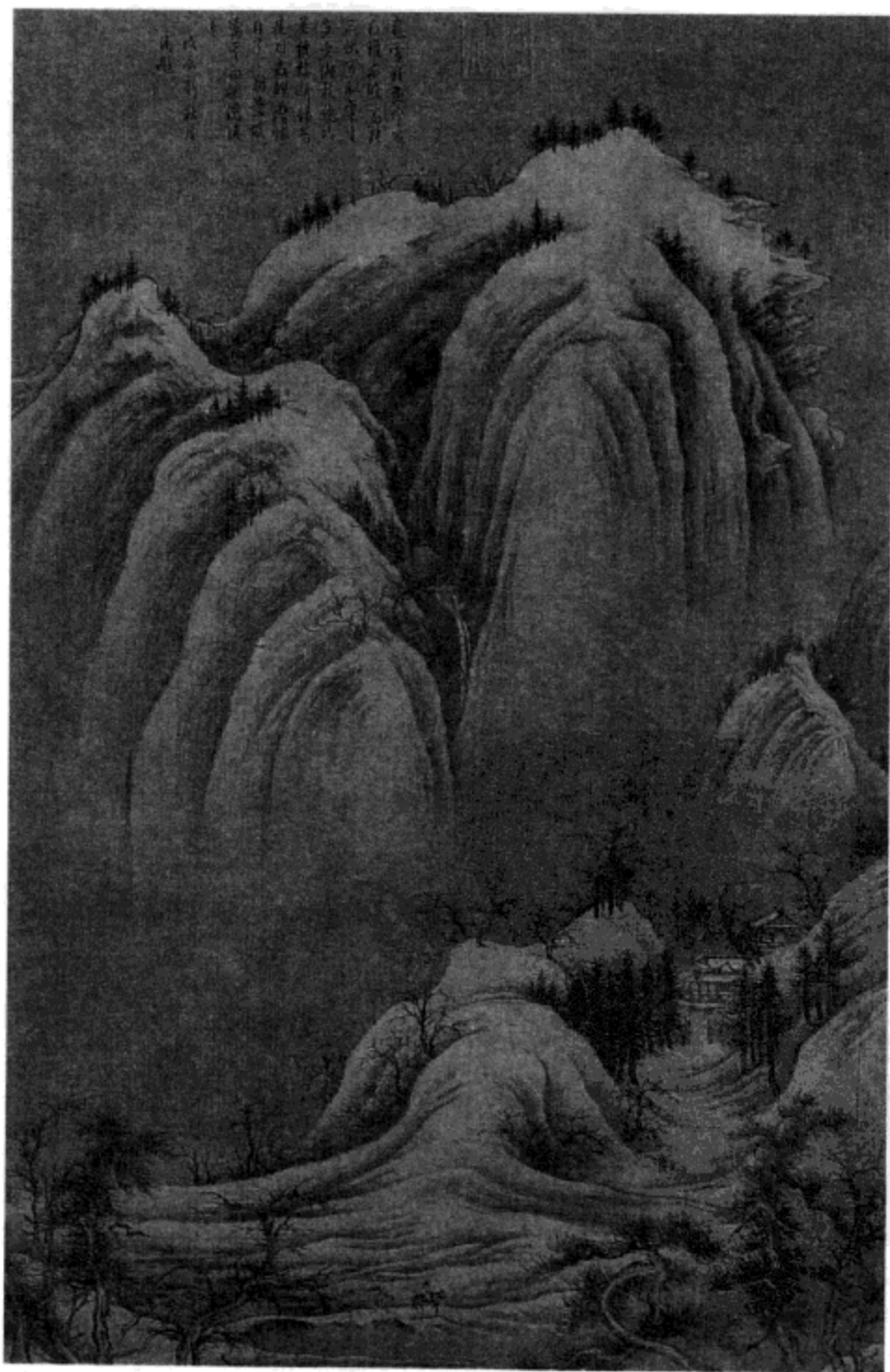
这一种视“自然”为创进历程的理论在中国《易经》阐述得最精彩：“成性存存，道义之门” (The fulfillment of Nature which is Life in perpetual creativity is the gate of Wisdom bodying forth the value of Tao and the principle of righteousness)。由此诸位可以看出，根据中国哲学的传统，本体论也同时是价值论，一切万有存在都具有内在价值，在整个宇宙之中更没有一物缺乏意义。各物皆有其价值，是因为一切万物都参与在普遍生命之流中，与大化流衍一体并进，所以能够在继善成性，创造不息之中绵延长存，共同不朽。

现在让我们再谈谈对人的看法，人是生于何处？凭借何物？朝向何处？又所为何来？

若问人生于何处，根据中国哲学，人生于自然之中，而自然乃是大化流行的境界，其神韵纾徐蕴藉，盎然不竭，其生气浑浩流衍，畅然不滞，如果有人投身于此大化之流，正如同一滴雨水融入河流，即能一体俱融，共同奔进，“自然”与个体相遇前或会觉得个体多余，但一旦水滴融入河流浑然同体，即能变成波澜壮阔的一部分，浩然同流，这时你中有我，我中有你，犹如甜蜜的爱侣一般，心心相印，足以谱出共同心声。

在中国人看来，自然全体弥漫生命，这种盎然生意化为创造动力向前推进，即能巧运不穷，一体俱化，恰如优雅的舞蹈，劲气内转而秀势外舒，此时一切窒碍都消，形迹不滞，原先的拘限扞格都化为同情交感，因此中国哲学家认为，自然与人生虽是神化多方，但终能协然一致，因为“自然”乃是一个生生不已的创进历程，而人则是这历程中参赞化育的共同创造者。所以自然与人可以二而一，生命全体更能交融互摄，形成我所说的“广大和谐”（comprehensive harmony），在这一贯之道中内在的生命与外在的环境流衍互润，融镕浹化，原先看似格格不入的此时均能互相涵摄，共同唱出对生命的欣赏赞颂。

至于人生的凭借，在中国哲学看来，则在高标至善理想，融入自然的创化历程中，以追求其完成实现，这种“善”源自无限也迈向无限，像中国在十八世纪有位名思想家戴震，他在《原善》一书便阐述得极为中肯：“善曰仁、曰礼、曰义，斯三者，天下之大衡也。上之见乎天道，是谓顺；实之昭为明德，是谓信；循之而得其分理，是谓常。道，言乎化之不已也；德，言乎不可喻也；理，言乎其详致也；善，言乎知常体信达顺也。”“性，言乎本天地之化，分而为品物者也。限于所分曰命，成其气类曰性。各如其性以有形质，而秀发于



[宋] 巨然 雪图

心，征于貌色声，曰才。资以养者存乎事，节于内者存乎能……呈其自然之符，可以知始，极于神明之德，可以知终。”

正因中国哲学对人性潜能充分了解，从其刚开始的鼓舞作用到最后的精神高峰，皆能深自体悟，所以能够使人善尽其责，在仁爱的意识下——尤其是泛爱众的意识下——根据智慧的导引而完成神圣使命，换言之，宇宙之至善纯美挟普遍生命以周行，旁通统贯于各个人，而个人之良心仁性又顺积极精神而创造，流溢扩充于宇宙，因此，他的生命感应能与大化流行协合一致，精神气象能与天地上下同其流，而其尽性成物更能与大道至善相互辉映。要之，他的创造活动源自同情仁爱，因此其人文教化足以产生理性秩序，而其根据理性秩序所产生的义行，更能彰显公义原则；所以他的精神穆穆雍雍，足以迸发智慧火花，终将成为一位圣贤，充分实现他生命的神圣性。这是何等壮美的存在！在现有世界中还有比这更伟大的吗？

要之，在自然的大化流行中，中国哲学认为人应善体广大和谐之道，充分实现自我，所以他自己必须殚精竭智的发挥所有潜能，以促使天赋之生命得以充分完成，正因自然与人浩然同流，一体交融，均为创造动力的一部分，所以才能形成协合一致的整体，如果有人不能充分实现自我而有缺憾，也就是自然的缺憾，宇宙生命便也因不够周遍而有裂痕。

此所以孟子指出人人有贵于己者。我们是完美的，因为我们可以尽性，我们是伟大的，因为我们可以成物，对于一切事物我们应该友善，对于一切人们我们应该相爱，因为仁人以爱包容一切，犹如智者以知了解一切，这种广大和谐普遍放光，正是人人均应追求之道，如此，天与人和谐，人与人感应，人与物均调，处处都以体仁继善、集义生善为枢纽，然后天地之间，才能怡然有序，一切万物也才能盎然滋生。

我们一旦在心中有这种高贵情操，便可彻底透悟中庸的伟大宣示：

惟天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。（廿二章）

换句话说，当人们凭借其创造生机臻入完美境界，即可与天地合其德，与神性同其工。如此的人即可称为理想的精神人格，儒家称之为“圣人”，尽性践形，止于至善。道家则称之为“至人”，本性高贵、行动伟大、智慧充溢。墨家则称之为“博大完人”，兼相爱而交相利。

上面讲的理想精神人格，乃就人的可能性与潜力而言。然而，就现实来看，人真是如此伟大吗？我想西方莎士比亚说过类似的话：“有些人生而伟大，有些人行而伟大，有些人则受感召才伟大”，莎士比亚或许把这些区分当做互不相容，我却不以为然，因为宇宙的普遍生命创化不已，挟其善性以贯注于人类，使之渐渍感应，继承不隔，所以说人人生而伟大，只要能率此天命之性，人人充分发展，则不可能没有伟大成就。

上面我们已看过人与自然的关系，现在让我们来看人与人自己的关系。根据中国哲学，人之所以伟大，乃是可以坚忍奋发，实践所有潜能，所以伟大的成就即是价值的实现，这就是人生之根本意义所在。从“自然”来看，我们可知人“能够”如何，然而，从历史来看，我们则知人“应该”如何。人与自然协和一致，意味着共同创进，然而在历史之流中，人类是自己的主人，理应集中所有原创力，确立方向，全力奔进。这不只是拓展新机，更为了在文化活动中激发精神的觉醒。因为生命之善或价值之光都不是自然礼物，必需经由新的良心、新的激发与新的天才，才能积健为雄，完成德业。唯有在文化理想光照之下，一个新的生命气象始可脱颖而出，将原始生命转化为人文生命，也唯有如此不断求新求进，生命的创

化才不致偏差有误，要之，正因先天的秉赋与善性混然同体，故后天的德业更应与善性浩然同流，唯有如此，生命格局才能显示出恢宏的气宇。

当然，或有人说生命的自然本能只是时空交点下一系列的机械行动，只能表现一些粗野的原始情绪，甚至从最坏的可能来看，人类生命若未受文化熏陶，便也可能沦为莎士比亚所说的地步：

人生不过是个个人行动的阴影，好比一个可怜演员，
在台上时阔步高谈，
以后却再也听不见；
它又好比是一个故事，
由一个傻子慷慨激昂的阐释，
内容却毫无意义，百无一足。

然而，在艺术世界中，生命却如同芭蕾，是一场舞蹈，举手投足都经过美化，把所有情绪按照韵律纳入教化，所以终能优雅美妙，气韵生动，在悠扬高雅的音韵中，促使人类的本能转化成高尚芳洁的意境。即使是一个暴烈的情绪，血脉俱张，也能借着抒情歌声，总持灵性，吐纳幽情，进而寄托遥深，提高意境，如此凭借酣畅的歌舞化运神思，以情挈情，终能放旷心胸，进入高尚的精神境界，那时的言行已不再粗鲁鄙俗，而能洁净提升，臻于精神创造的灿然天地。

同样，语言除了是彼此沟通的基本方法，在文学上也含有神妙的点化作用，特别是诗，更有高度人文教化的妙用，不论写景或抒情，都可以陶冶波澜雄浑的情蕴，培养气脉幽深的心性，透过神妙之美而提升生命精神。在诗中，我们可以驰情入幻，求得心迹双清之解脱，将人类灵魂带入高度的精神自由，此时所有的深意玄思、激情狂念、幻梦奇景、悲痛苦难、迷离错乱、优雅心声，乃至于雄

奇生机都可以淋漓尽致的宣畅无憾，虽然历经艰难，终能陶镕美感，裁成乐趣。如此透过诗心，一切万象都能充满生香活意，蔚成绮丽美景。

在绘画中亦然，这种诗境幻美也可透过轮廓、线条、色彩等巧思独运而充分表露，特别在中国国画更可看出气韵生动，钩深致远，这在第七章我将再详述。

要之，从中国哲学看来，一切艺术文化都是从体贴生命之伟大处得来的，所以在艺术领域之中，人类无须再模仿自然，相反的，他甚至可以挺身而出，超拔其上，因为他的生命之流已经贯注了更大的创造力，不受任何下界所拘限，故能臻于最高的精神成就，这是我为什么肯定“历史”乃是文化理想的实现历程，乃至于大化流行的优美文字。

当然，在中国文化里，科学并未得到应有的优势，这理由也不难知道，因为若把科学视为一种知识的形式，那中国人很了解其重要性，但在西方，科学却还有多重意义依附其上。如希腊人视科学为宇宙内在次序的理性说明，如果科学也只指此而言，则中国确实有科学。

但是即使如此也还有所不同，希腊思想家是视表面的现在视为永恒，面对自然界的流变只从量上来解释，视之为机械过程的分合。我们中国人却不同，“自然”充满了生机，“自然”饱含着价值，在自然界中，任何变化过程必然也涵蕴着质的变化，而且在变迁发展中充满盎然新机，因此，自然界与人类生命全体交融互摄，在文化的创造过程中，自然界乃是助力，而不是阻力。

近代欧洲人则视科学为自然界的系统研究，不论自然是有机或无机的，均把人分离隔开。因此近代科学家从根本上就有一种“非人类学”的趋势，自然界被截然二分：初性与次性，使得人与自然对峙而立。完整的宇宙被劈成两概，一方面是物质及其初性，

二方面则是心灵及其次性。科学虽然力求纯粹客观，但根据近代心理学与十九世纪中叶以来的知识论，人类在基本上仍是主观的。所以在纯客观的领域下，科学虽尽一切力量要分析什么是抽象的，什么可以量化研究，并且要肯定什么是精确的，俾使检证对象化约成一些公式定律，但对人类却绝不可能也如此相待，因为人生是全整的，人性是活跃的，像斯宾诺莎曾想把人的行为与嗜好把化约为体、面与线，便遭到很多强力反对。

在我看来，自然科学除了轻忽人的地位外，另外也还有以下三项困境：

（一）科学至少在经验层次的发展中，必须来自可观察的感性材料（sense-data），并且以之作为依据，然而，在大科学家来看，这些却是主观与虚幻的，此中便显然有自相矛盾。



〔法〕米勒 收获

(二) 科学宣称要纯粹客观，要把人完全摒除其外，然而其结果，人在对自然界持久研究之后，反而成为控制自然的胜利者。所以我们曾经引述康德的话：“悟性并不是由自然界先天导出定律，而是将此种定律指向自然界。”如此一来，客观性便建构在纯主观的基础上，严格的由“超自我”所决定，这是何等令人迷惑的结果！仿佛人与自然在捉迷藏，而最后“人”还是把“自然”捉个正着。

(三) 科学是一种符号系统的思想，它建筑在“指针的研读”(pointer readings)上。然而它由何而来，向何而去？这类问题对科学家来说，永远是些困窘的问题：

这个宇宙，若入乎其内，则无法辨认，
也不知它从何处流来，不论你愿不愿意，它一直潺潺流动，
若出乎其外，则如风乱吹，
也不知它向何处吹去，不论你愿不愿意，它仍一直呼呼吹动。

在此，科学的符号系统也被证明只是一窝风而已，徒增困扰。



〔法〕康斯太勃尔 威文侯公园

虽然这种系统“独立于所有人类与知识个体之外”，被肯定是“要从人类学的元素中解放出来”，然而科学家们像马赫（Mach），皮尔森（Pearson），与爱丁顿（Eddington）最后都将其化约到有秩序的感性，或者“某人心灵”的观念，仍然与其所宣示的纯客观自相抵触。相反的，像布朗克（Planck）与其他科学家都确定这种系统“简易而单一”，是“想对一定客体的了解——虽然这是办不到的”，“这个客体并不是我们观念对知觉的相应存在”，而是一个未知也不可知的超绝世界，科学的理性于此乃完全失去其自主性。

因此，归根结底，所有这些困境乃根源自西方思想隐含的一种假定——将人与自然劈成对立的两橛。若从中国智慧看来，这个假定是错误的，诚然科学在中国文化并不像珍珠般灿烂发光，或像神明般受到膜拜崇敬，此中自有遗憾，然而即使在我国发展科学思想，也不会陷入这种困境，导致人性被贬抑，机趣被斫丧。因为我们充分相信人的生命及工作与外在世界必需和谐一致，内外相孚，所以我们中国文化可称“妙性文化”，贵在挈幻归真，人与自然彼是相因，流衍互润，蔚成同情交感的中道，只有这大方无隅大道不滞之中，始能淋漓宣畅生命的灿溢精神。

这种人我两忘、物我均调的“妙性文化”在西方很难找到，但在中国却是个特色，如前所说，这是因为西方有个恶性二分法，对万物的整全性与活跃性斫丧太甚。在西方，全体宇宙被强劈为自然与超自然，便很难重新融合，整体自然界又被割裂成初性与次性，也很难再一体统贯，而整合性的人格再被分化成两橛，更是只有不断交战，永难和谐一致。

让我们在此再引述巴斯卡的话：“本能与理性，乃是两种自然的不同标志”，“但若两者兼具，便不能不彼此纷争，因为不可能只与一面和平相处，而与另一面没有纷争，所以他永远只能自相分裂，彼此矛盾”，“我们在各方面已经能力有限，而这种内在的对

立与交战，更助长了我们的无力”，一个人若自己都会与自己交战，便不可能期望他与别人和平相处。长此以往，整个社会生命要想幸福也绝无可能，这种欲振乏力的西方思想落在实际人生便成不幸的困境。

此中困境，为了长话短说，我只想举出两个权威性的例证来说明。

首先以歌德为例，歌德深悉少年维特的烦恼，恶魔的骚扰使其一刻也不能安宁，他说道，“这似乎是一幅幕帘，垂挂在我眼前，还有一座永常开放的坟墓，在我面前张着大口，取代了人生的无穷期望”，“没有一刻不损坏你和你的四周一切——没有一刻你自己不变成一个破坏者……”，“我的心沉沦于这种看法：自然的各部分，都有它的破坏力，自然不曾建一种东西而不把自己和接近它的一切都毁灭，所以，在地球、空气以及一切活力的环绕之中，我仍悲痛地彷徨着，因为宇宙在我看来，只是一个可怕的恶魔，一直在自我吞噬”。（一七七一年八月十八日）

“我真烦闷得要撕裂胸口了，因为常想到，能够互通心声的竟是这么少，而且没人能给我爱意、欢乐、狂喜或欣悦；在我的心灵中，虽然有最活泼的浓情，却也不能使缺乏它的人得到幸福。”

（十月二十七日）

“那人，自称为半神的，到底是什么？在他极端需要力量的时候，他不是很乏力吗？不管他是得意欢乐，或是失意烦闷，他的一生不是都无可奈何地被拘限束缚吗？而且，当他梦想正攫住‘无穷’的时候，他不也同时感觉非回复冷静单调的存在意识不可吗？”（一七七二年十二月六日）

“是的，这确是人的弱点，有些地方，他在爱慕者的心灵中留有最强烈的印象，然而在同一地方，他却也一定会毁灭，而且很快地消失。”（一七七二年十月二十六日）

另外一位著名例子便是印度诗哲泰戈尔，他在访问法国古战场

时，正是一次大战后不久，他面对着一片废墟，写下了如此悲痛的句子：“这一片可怕荒凉的安静，仍然带着痛苦的皱纹——死亡的挣扎仍然浓黏在丑陋的山脊上——在我眼前好比有一个大怪魔，没有形状，也没有意义，却有两只大胳膊，足以捶击、打碎与撕裂，有一个大缝隙好比大口，可以吞噬，一个高地好比脑袋，可以勾心斗角。这整个景象好比一个血肉之躯，野心勃勃，却全无人文教化，正因它只是一团激情——属于生命，却又没有生命的全整性——这才是生命最可怕的敌人。”

任何有识之士看到上述这些语句，必会翻然警惕，如果戕害自然的恶魔来到人间社会，势必将造成极大恐怖，沿途吞噬人类。事实上，这正代表一种庞大的权力意志，本性残酷，流毒甚广，在人类来说，这就是军事上、经济上、政治上——尤其最坏的是，文化上的恶魔，凡此种种，均足以导致全世界陷入恐慌。

在这情况之下，如果我们说中国文化乃是唯一不曾受此恶魔吞噬的文化生命，或许听来奇怪，然而这却是一个历史上的事实，它往后能否再保持下去是另一个问题，然而中国的民族文化，确是一向充满了“如实慧”，此乃因为中国人深悟大化流衍生生不息，宇宙全局弥漫生命，故能顶天立地，受“中”以立，然后履中蹈和，正已成物，完成中国人之所以为“中”国人的至德！

换言之，我们深知如何泯化于大道的生意，浑然一体，浩然同流，正如老子所说：“大道泛兮，其可左右，万物恃之而生而不辞，功成而不有，衣养万物而不为主，常无欲，可名为小，万物归焉而不为主，可名为大”，“执大象天下往，往而不害、安平太”。

“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，强字之曰道。”“故道大，天大，地大，人亦大，域中有四大，而人居其一焉，人法地，地法天，天法道，道法自然。”

“上士闻道，勤而行之……夫唯道，善贷且成。”

“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生”，“无狎其所居，无压其所生，夫唯不压，是以不厌。”

“知和曰常，知常曰明，益生曰祥”，“载营魄抱一，能无离乎？专气致守，能婴儿乎”，“含德之厚，比于赤子”，“万物并作，吾以观复，夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命”，

“天下有始，以为天下母，既得其母，以知其子，既知其子，复守其母，没身不殆”。

孔子的卓越看法更值得重视：“鬼神之为德，其盛矣乎，视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。”“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”

“如天地之无不持载，无不覆斡……万物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。”

“博厚所以载物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。”

“大哉圣入之道，洋洋乎发育万物，峻极于天。”

我上面引述了很多老子与孔子的话，以显示在各种文化发展中，中国哲学的智慧乃在允执厥中，保全大和，故能尽生灵之本性，合内外之圣道，赞天地之化育，参天地之神工，充分完成道德自我的最高境界！在比较研究其他文化类型之后，我们更可看出这种伦理文化最具积健为雄的精神，对追求人生幸福之途实有莫大的重要性。总括此中的根本精神，千言万语一句话，便是“广大和谐”的基本原则，在这种广大和谐的光照之下，普遍流行于其他文化的邪魔力量终将被完全克服。因为在此同情交感之中，一切万物毫无仇隙，所有矛盾的偏见、所有割裂的昏念、所有杀戮的狞态、所有死亡的悲慨，要之，所有顽劣的破坏，都会在此穆穆雍雍之中化为太和意境，一体俱融。

以前孔子欲居九夷，有人问：“陋，如之何？”孔子回答：

“君子居之，何陋之有？”同样的信心也可用于此地，当创造性超越破坏性时，和谐也同时盖过了纷争，那时所存的，乃是根据高贵人性而完成生命理想的精神大凯旋。

（选自《中国人生哲学》）

宇宙论的精义

在此我想开始探讨中国的宇宙论。我之所以要谈这个题材，是因为从某种意义来说，中国民族所以能有伟大的文化，与其宇宙论是息息相关的。在我们中国人看来，永恒的自然界充满生香活意，大化流行，处处都在宣畅一种活跃创造的盎然生机，就是因为这种宇宙充满机趣，所以才促使中国人奋起效法，生生不息，创造出种种伟大的成就。像老子就一再说过，“道”可以为天下母，是宇宙之母，我们生于宇宙之中追求最高常德，就如同婴儿复归其母一样，也要返朴归真回到自然。婴儿代表纯真，看似无甚作为，却有无限潜能足堪大事，这从他们的想像力与游戏中也可以看出。平常当小孩正要工作或已经作完时，多会看看母亲，企求赞许或笑容，哲学思辨也是如此，老子说得好：“既得其母，以知其子，既知其子，复守其母。”所以中国的思想家永远要回到自然，在宇宙慈母的怀抱中，我们才会走向正途，完成生命价值。

现在姑且不提这些深奥玄理，我想先用平易的话指出，我们若对居住的世界没有适当的了解，将会很快毁灭。各位听了这话或许只是一笑置之，以为我在危言耸听，但这问题的确严重，我绝没有夸张其辞。像各位安坐在房内专心听讲，可能以为四周环境与我毫不相干，何必管它外在世界，何必管它什么化学变化在地球内部产

生，什么物理变化在天空中产生，什么政治野心想以“战争贩子”的姿态奴隶世人，屠杀世人——所有这些都和我们毫不相干。这种看法是对的吗？不！一点也不对。

比方说，假定有一个庞大的星球，以极大的速度划过空间，把我们的地球撞得粉碎，或者有一个地层底下的变动，引起了极热的火力，冲破地壳，把我们成千上万的房屋城市烧成灰烬，或者，再假定有一个大规模的军事动员，恶魔般的侵略我们，刹那间，把我们可爱的国土烧焦成原子弹下的尘埃。我们仍然可以漠不关心吗？

这好像已经成了一个常规，我们平时生活在正常不变的环境里，只会看到切身的内在经验，而忽略了外在环境，有时我们生活得很惬意，很平静，没有风波，没有危险，因此学得只注重生命内相，而忽略其必要的外缘，事实上，要是脱离了外在世界的凭藉，别说生活、行动，甚至连一时一刻也不能生存。

如果对这些没有认识，那不但是生存不可能，我们甚至连作梦都作不成，以前庄子梦为蝴蝶，“栩栩然蝴蝶也”。假如在梦中没有一个梦境世界，再假如那梦境世界没有美丽的花园、可爱的草地，以及满园的花香春意，庄子即使梦为蝴蝶，又怎能栩栩然陶醉其中？一言以蔽之，宇宙就是人类藉以生存的环境，而宇宙论则是对这生存环境所下的合理解释。

宇宙，在中文里原是指“空间”和“时间”，上下四方的三度空间叫做“宇”，古往今来的一系变化叫做“宙”，宇和宙一起讲，就表示时空系统的原始统会，“宇宙”两字中间如果没有连号，就是代表一个整合的系统，只在后来分而论之的时候才称空间和时间，西方即使Minkowski所说的四度空间性，亚历山大教授所说的“空间—时间”，都不能贴切地表达“宇宙”一词中时空的不可分割性，最接近的讲法倒是爱因斯坦所说的“统一场”，在中国哲学家看来，宇宙正是所有存在的统一场。

按照近代科学的发展，一切物体的状态，一切自然事件的过程，以及一切宇宙能量的开展，都需落在时空的间架里面讲。这讲法乍看蛮好，但若从中国哲学家看来，这种科学式的讲法却是差之毫厘，失之千里，我这样讲是有道理的。因为“空间”——“时间”只是物体机械存在的场合，若拿它来当作全部生命的环境就变成只知其一，不知其二。因为生命除掉物质条件外，原兼有精神意义与价值。

从中国哲学家看来，“宇宙”所包容的不只是物质世界，还有精神世界，两者浑然一体不可分割；不像西方思想的二分法，彼此对立，截成互相排斥的两个片断。在中国，宇宙绝不是一个战场，借柏格森的一句话来说，不能有“生命与物质的交战”。当然，在这综合的宇宙全体中，也可以有某些分际，像我们在《易经·系辞传》可以看到：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，后来宋代哲学家，像张载、朱熹，也在“虚”与“气”或“理”与“气”之间有类似的分际，但他们仍然在这些分际之中，力求其一贯融通。

所有这些理论千万不能与西方形上学的二元论混为一谈，更不能矫揉削弱，曲解成偏狭的唯心论或唯物论。“宇宙”从中国人看来，是精神与物质浩然同流的生命境界，在波澜壮阔的创造过程中生生不息，宣畅一种日新又新的完满自由，绝不受任何空间或时间所束缚。

“它全心全意致力于一个目标，那就是跳出宿命论的束缚，扬弃阴郁，突破偏执，以求自我解放，神思驰骋，更而力振羽翼，征服空间，超越命运，臻于活力世界。”

把这一特点说明之后，我现在想把中国的宇宙观分成三层来讨论，为便于了解起见，我有时会拿中国学说和西洋思想对照来说明。

（一）宇宙在我们看来，并不只是一个机械物质活动的场合，而是普遍生命流行的境界，这种理论可以叫做“万物有生论”，世

界上没有一件东西真正是死的，一切现象里面都孕藏着生意。

诸位如果读过中国一部有趣的小说《镜花缘》，就可以充分了解这一层，当三月的春天来临时，西方的王母娘娘在昆仑山上设宴作寿，一切自然万有，与超自然的万有，像小神仙们，半神半人的少女们、大自然的众神、妖怪，以及所有奇奇怪怪的神仙们——包括北斗宫的魁星夫人，空中的“风姨”，天上的月姐，蓬莱山上的百花仙子、百兽大仙、百鸟大仙，海中的百介大仙、百鳞大仙，和木公、金童、玉女等等——所有不同类型的生物都来参加了献寿盛会。

这种文学上的幻想，直把世界上冥顽不灵的东西都看作生香活态的现象，虽然哲学不能像文学幻想一样具体描写世界的生态，但也可以假定有一种普遍流行的盎然生意贯彻于宇宙全境。在古代希腊不少哲学家，在中国历代所有大哲学家，对宇宙多持这种看法。

只有近代大多数的欧洲哲学家才是另一种想法，他们因为深受物质科学的影响，不得不认定宇宙只是一个冥顽的物质系统，照他们讲法，这宇宙只是由质与能的单位，依照刻板的机械定律，在那儿离合变化所构成，无可讳言，这种讲法若是从科学验证的方面来看，确实能成功的引发出许多抽象精密的思想系统。

但是，如果拿这种科学唯物论来解释人生，那就极为枯燥困难，格格不入，所以近代欧洲哲学家为了圆满的探求人生意义与价值，便非要另起炉灶不可。麻烦的是他们永远在精神与物质之间划出一条鸿沟，壁垒分明，难以融合。在西方历史中他们绞尽脑汁，想要建立一种哲学体系，以便世界观与人生观能够和谐并进，但是我恐怕他们的努力，即使不失败，也会产生矛盾。

对于这个问题，中国哲学家却有一套十分圆通完满的看法。

“宇宙”，从我们看来，根本就是普遍生命的大化流行，其中物质条件与精神现象融会贯通，毫无隔绝。因此，当我们生在世上，不论是以精神寄物质色相，或以物质色相染精神，都毫无困难，物质



〔法〕布歇 皮格马利翁和加拉泰亚

可以表现精神意义，精神也可以贯注物质核心，简单地说，精神与物质恰如水乳之交融，圆融无碍，共同维系着宇宙与人类的生命。

中国人和希腊人的宇宙观大部分可以拿“万物有生论”来解释，这几乎成了一个通则，但在近代西方思想却不然，因为近代欧洲人往往把宇宙当作物质的机械系统，其中并不表现生命，即使有时遇着生命现象，比如说，在地球上的或是在火星上的生命现象，也会被化约成物理条件，以迎合物理化学等科学定律的研究，这种思想的趋势，除去新近所发展出的“新唯生论”、“有机论”与“物活论”以外，可以称之为“宇宙无生论”。

而中国哲学家正相反，他们不常用“宇宙”这字，正代表他们不愿意把宇宙只看成一个空间与时间的机械系统，所以在经书子书中，我们常会遇到一些观念，像“天”、“天地”、“乾坤”等代表创造化育的作用，在自然创进历程中则有“道”、“自然”、“阴阳”和“五行”等观念，再如“虚”、“理”、“气”、“心”等等亦然，

除此之外还有许多名词也都是用来形容宇宙的特性。

所有这些观念和名词，含义虽不同，但都是用来对宇宙秩序和结构作妥贴的解释，如果我们只执著于这些差异的名词，不能会通，那中国的宇宙观就可能会被误为驳杂、纷乱，言人人殊，但是，我想这种种的理论都可以归结于一个根本要义，而表现出一种伟大的哲学见解，那就是“宇宙是一个包罗万象的广大生机，是一个普遍弥漫的生命活力，无一刻不在发育创造，无一处不在流动贯通”。

孔子说过：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”《易经·系辞大传》的作者更深知乾以大生，坤以广生，故合而言之，称颂天地之大德曰“生”，像老子、庄子和列子所说的“道”，也显然是生天育地，衣养万物的母体。像墨子也说：“天欲其生而恶其死。”再就孟子来说，如果你能“知性”，你便能“知天”。像汉代一位有名的思想家赵岐注解《孟子》时也说：“天道荡荡乎大无私，生万物而不知所由来。”

秦汉间的思想家大多笃信阴阳五行之说，以物体为基础来论天，所以看来近似唯物，但是即使如此，他们还是把积气之天与积形之地，看成是包容万物的“苍苍然生”，基本上还是采取一种“万物有生论”。

下面我将引述各家之说，以证明我方才的说法——

“天地含情，万物化生。”

“万物非天不生，非地不载。”

“天地有合，则生气有精矣。”

“道立于一，造分天地，化成万物。”

“天者施生”，“地者元气之所生”。

“天之为言陈也……施生为本，转运精神。”

后来宋明哲学家所继续发挥的就是这种宇宙观，朱熹有一句话可以总括从汉朝到宋朝所有儒家对宇宙的看法，他说：“天以阴阳

五行化生万物”；张载所谓“由太虚有天之名，由气化有道之名，合虚与气有性之名。”也是融和各说，以形容宇宙间蓬勃的生命。至于程颐、朱熹、黄勉斋、薛敬轩同说的“天地以生物为心”，更是透彻之言，再像程颐、王阳明说心说仁到精微处，也是要体察天地人类和万物的“生道”或“生意”。

这种思想倾向可以用戴震的一句话来集大成：“气化之于品物，可以一言尽也，生生之谓欤！”所以，我们最后可以看出，中国的哲学家不像西方思想家在科学主义的偏执下面于“万物无生论”的边见，而是永远在追求一种广大圆融的观点，以统摄大宇长宙中生命的创进完成，所谓“天地生物气象”即是。（《近思录》卷一）

（二）宇宙，从中国人看来，是一种冷虚中和的系统。它在物质上的形式可能有限，但在观念上的功用却是无穷。我在别处也曾拈出，中国的宇宙论，就“体”而言是个有限观，就“用”而言，却是个无穷观，关于这一层，也可与西方思想做个对比。像希腊人，惯于把宇宙看成是具体的东西，所以他们从几何学上来着想，上下四方都是有限的空间，宇宙就是这种有限空间中的物理现象；在这种有限空间中，所有发生的事情都好比是“现在”，都要落入“现在”来设想，因此过去不存在，未来也不会存在，真正实在的只是永恒的现在。

近代欧洲人则不然，自从笛卡儿发明了他的解析几何之后，“空间”已被认为根本是无限的延伸，也就是说，在极抽象的解析中其大无外，其小无内，像天文学家们使用了巨大的望远镜，便如同“应邀进入无限的空间”，因此可以观察太阳系统、恒星系统和星云系统，然后“看”出——不只想象出——天外有天，永无止境，然后推论宇宙乃是一个无限“延伸”的空间；如果你想计算其直径长度，那天文数字将会大得吓人。再就“时间”来说，则现在

之前有过去，过去之前还有过去，一直可以推到无穷的过去；同样，现在之后有未来，未来之后还有未来，也一直可以推到无穷的未来，正是华兹华斯所谓——

托命于空明，
婆娑削尘虑，
无穷翔远心，
去住有佳趣。

上面我们看了西方两种不同的宇宙论——古代希腊的“有限说”，和近代欧洲的“无限说”。中国的宇宙论则适居其中；以我们中国人看来，在某一方面是有限的，在另一方面却无限。对这一点我需加以说明，我们中国人设想宇宙，从空间来看，多以“四海”之内，“华盖”之下，美丽的云层以下为范围，所以空间的范围事实上并不很大。

再就时间而言，从远古数到未来，如果依照邵康节的四个纪元“世、运、会、元”来推算天地始终之运，顶多也不过数十年（三十年为“世”，十二世为“运”，三十运计一万八百年为“会”，十二会计十二万九千六百年为“元”），当然这四个纪元因周期性的更迭轮转，仍可把时间延伸至无限。所以若只就形体而言，则中国的宇宙可算是有限大，但这只是中国宇宙论的一面而已。若从另一面来看，有限的形体却能表现出功用的无穷。这中间是如何转化的呢？

中国人向来具有一种天才，凡是遇着有形迹、有障碍的东西，并不沾滞，总是把他们点化成极空灵、极冲虚的现象，我们知道如何在物理世界掩其实体，显其虚灵，世界真相因此而展现，“真”的领域因此而显豁，“善”的提升因此而完成，“美”的创造因此而实现，这正是我们中国人在智慧上所表现的特别本领。

《易经·大有象传》说：“大车以载，积中不败”，在《老子》也可以发现类似的话：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。”换言之，世界上很多东西的功用都不在于物体之实，而在空虚之虚。杯子之所以能装酒，汽车之所以能乘客，大厦之所以能住人，就是这道理。

就以一座演讲厅来说，在屋顶下各位能发现什么吗？除了一大片空间，充满空气之外，什么都没有，然而在此我们就可以体会到中国智慧里“去其障，致其虚”的精神作用，我看各位已经有人对智慧相当能欣赏，而且能以最空灵的话表示，正像我们中国一首诗所说的：“含情无言最迷人”，如果不是多言无益，那她的无言又有什么意思呢？

现在我们可以再回到中国哲学的这种慧见，凡是物质一着实的，就会沾滞不化，索然乏味，凡是能去迹存象，保持精神空灵以显势用的，就会顿生芳菲蓊勃的意境。这就是为什么我们永远能将实者虚之，并将物质世界以哲学心灵点化成空灵胜境，让我们再听



徽州木雕

听老子的讲法，这正是“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出”。“大成若缺，其用不敝，大盈若冲，其用不穷。”朱子也极明白这种道理，所以他说：“盖自本体而言，如镜之未有所照，则虚而已矣……至语所用，则以其至虚，而好丑无所遁其形。”再像老子所说的“大方无隅”以及墨子所说的“方不障”，都是这“实者虚之”的道理，宇宙虽有形体却不生障碍，这就是为什么我们能使有限宇宙的形体，表现无穷空灵的妙用；此中所有的秘诀就在于：“损其体，去其障，致其虚。”

其次，我想请各位注意近代几何学一种有趣的理论，各位可以在纸片中画上一点，然后以这一点作圆心，画上一个圆圈，假使把这个圆圈当作一个球体，也就是说在理论上代表这世界两度空间的平面，那么它显然在空间上是有限大的，对不对？现在我们可以再想象这平面上住了无数扁平的动物，也就是说，两度空间的动物，有长与宽度而没有高度，如果让这些奇怪的动物在球体上游行，采取一种一直向前的回线，在这方式之下，他们将是周而复始，毫无止境，万一他们也有此意识，迟早便会对这两度空间的世界产生一种“无穷感”。所谓有限之体可以显无穷之用，上述的说明也是一个例证。

庄子是深知这道理的，所以他说“得其环中，以应无穷”，这个伟大的真理在《中庸》里也说得很透彻：“致中和，天地位焉，万物育焉。”不偏为中，相应为和，道理即在此。

或问，中国人何以能将有限的宇宙形体点化成无穷的空灵妙用呢？就是因为我们能够放旷慧眼，玄览宇宙，处处使自己对“道”得其环中，以应无穷，也就是对宇宙和悦相应，中正不偏，所以在“德”上就能忠恕体物，使万物都能同情交感，对一切万有更充满喜悦和欣赏赞叹。

《中庸》说得好：“中也者天下之大本也，和也者天下之达道

也。”正因我们能守这“中和”的至高美德，眼光绝不偏颇自私，心胸绝不狭窄顽固，行动能够保持大本，生命能够遵循达道，所以，我们所了解的宇宙绝非一个封闭系统，而是一个生生不息的开放世界。“生命”对我们中国人来说，绝非呆滞僵化，而是邀请我们参赞化育，与宇宙共同创进，臻于无穷，此所以孔子会说：“君子无人而不自得。”

（三）“宇宙”在中国的智慧看来，也充满了道德性和艺术性，所以基本上来说，它是个价值领域，这一点与西方哲学大不相同，虽然希腊也有些哲学家视宇宙为价值领域，但自柏拉图以降（如果苏格拉底不算），宇宙都被截然二分了，在宇宙的底层，也就是物质世界，罪恶横行，善良衰微，虚伪充斥，盖过纯美，所以当希腊人讲到尽善尽美的境界，总认为先须超脱物质世界，才能归趋上界神境。

近代欧洲人，从科学立场上看，只把宇宙当成是自然现象，所以在运转不已的历程中并无善恶美丑可言，在他们看来，这物质世界在价值上是中性的，无所谓价值不价值，如果要谈价值，便需要先撇开这物质世界，像宗教哲学家或艺术家一样，另外再建立一个超越领域，价值观念才有所依托。像康德就显然如此，斯宾诺莎也隐含此意，唯一的例外是莱布尼兹，正因如此，到了黑格尔及其学派，才产生各种不同学说。

我曾经一再说过，几乎所有的中国哲学都把宇宙看作普遍生命的流行，其中物质条件与精神现象融会贯通，浑然一体，毫无隔绝，一切至善至美的价值理想，皆可以随生命的流行而充分实现。

换言之，宇宙，当我们透过中国哲学来看它，乃是一个沛然的道德园地，也是一个盎然的艺术意境。《易经·系辞传》中曾经一再说过：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也，仁者见之谓之仁，智者见之谓之智。”“乾以易知，坤以简能。”（乾为大生之德，以天代表，坤为广生之德，以地代表。）“易简之善配至

德。”“天地设位，而易行乎其中矣，成性存存，道义之门。”

所以说，一切事情都是透过生命而达到至善。

老子虽然有时会感叹：“天地不仁，以万物为刍狗，圣人不仁，以百姓为刍狗。”但这显然是在痛斥那些假“圣人”之名，而践踏人性的伪君子。后起的道家常常误解这句话，只把宇宙看成自然的运行，而将善恶的观念撇开不论，这绝不是老子的本意，他从未反对宇宙的道德性，因为“道”与“德”乃是宇宙内在的真性实相，宇宙一切万物尊道而生，贵德而成，“莫之命而常自然”

（四十四章），外在的天志与天意或许没有，但一切价值仍内在于万有生命，老子只在这一点和后来的儒家与墨家不同，像后来的儒家皆相信天命之说，而墨子则极力主张人格神的天志才是价值的来源和权威。

上面我谈了很多价值问题，特别是道德的价值。至于艺术价值在中国宇宙中更是普遍，无人能否认。所谓“圣人者，原天地之美而达万物之理。”当庄子说这话时，可说充分展现了中国人的深邃灵性。中国人在成思想家之前必先是艺术家，我们对事情的观察，



〔明〕沈周 盆菊幽赏图

往往是先直透美的本质，这话并非我们自我夸张，一个民族的精神可能长于此而短于彼，我们特殊天赋就是长于艺术创造，而短于科学兴趣，当然这个短处日后需要加以改善。

谈过这艺术价值后，且让我们回头再看看中国后来对价值的一般看法：像汉代的思想近似自然主义，甚至唯物论，因为他们多以阴阳五行之说来描述解释自然历程，但即使如此，五行还是配合着五德来说，这种看法在董仲舒、班固、郑康成和赵岐的学说中最为明显。

宋代的哲学家则是以《周易》、《论语》、《中庸》、《孟子》之说为基础而继续发挥，比如：

天理流行无间，为仁之体。

天体物不遗，无一物而非仁也。

善者，天地之性。

元亨利贞仁义礼智八个字，无物不有，无时不然，充塞天地，贯彻古今。

天地之间，理一而已。

天理只是仁义礼智之总名，仁义礼智便是天理之件数。

以上所述，也都认为宇宙间所有现象充满了道德价值，所以我们可以说中国人的宇宙乃是一个道德的宇宙，关于这一层，戴震说得最透彻，他在《原善》里说：

一阴一阳，盖言天地之化不已也，道也，一阴一阳其生生乎？其生生而条理乎？以是见天地之顺，故曰一阴一阳之谓道，生生，仁也，未有生生而不条理者，条理之秩然，礼至著也，条理之截然，义至著也，以是见天地之常。

由此我们可得结论，中国哲学家处处要以价值的根源来说明宇

宙秩序。本质上，中国的宇宙观乃是一种以价值为中心的哲学。

以上我已说明了中国宇宙观的一般通性，总括来说，我们中国哲学所宣扬的宇宙具有三项特色：（1）是普遍生命创造不息的大化流行。（2）是一个将有限形体点化成无穷空灵妙用的系统。（3）是一个盎然大有的价值领域，足以透过人生的各种努力加以发扬光大。若要真正了解这些特色，还必须透过一系列的原理，这系列原理我曾在旁处讲过。现在再将它们扼要说出：

一、生之理

生命包容万类，绵络大道。

变通化裁，原始要终，敦仁存爱，继善成性。

无方无体，亦刚亦柔。

趣时显用，亦动亦静。

生命包容一切万类，并与大道交感相通，生命透过变通化裁而得完成，若是“原其始”，即知其根植于无穷的动能源头，进而发为无穷的创进历程，若是“要其终”，则知其止于至善。从“体”来看，生命是一个普遍流行的大化本体，弥漫于空间，其创造力刚劲无比，足以突破任何空间限制；若从“用”来看，则其大用在时间之流中，更是驰骤拓展，运转无穷，它在奔进中是动态的、刚性的，在本体则是静态的、柔性的。

这普遍生命具有五种要义：

（1）育种成性义：在赓续不绝的时间之流中，创造性的生机透过个体和族类的绵延，对生命不时赋予新的形式，不论从细微的观点看，或广大的观念看，都是如此，即使是从大字长宙的观点来看，整个宇宙发生的历程也是如此。

(2) 开物成务义：生命在其奔进中创造无已，运能无穷。生命资源正是原其始的“始”，像一个能源大宝库，蕴藏有无穷的动能，永不枯竭；一切生命在面临挫折困境时，就会重振大“道”，以滋润焦枯，因此，生命永远有新使命。纵然是艰苦的使命，但永远有充分的生机在期待我们，激发我们发扬创造精神，生命的意义因此越来越扩大，生命的价值，也就在这创造过程中，越来越增进了。

(3) 创进不息义：整个宇宙是一个普遍生命的拓展系统，因此整个大化流行不但充塞苍冥，而且创进无穷，在生命的流畅节拍中，前者未尝终，后者已资始，前者正是后者创造更伟大生命的跳板，如此后先相续，波澜壮阔，乃能蔚成生命的浩瀚大海，迈向无穷的完美理想，正如上面所说，“原其始”则知雄奇的生命源自无穷上方，“要其终”，则知当下的生命迈向无穷拓展，而两者之间正是绵延不绝的创造历程。

(4) 变化通几义：生命之流和时间之流相同，你不能在同一个水流中投足两次，其营育成化乃是前后交奏、新新不停，更迭相酬，生生相续，如同在时间中有无穷变化，生命在变化中也有着无穷机趣。

(5) 绵延不朽义：我所说的不朽就是指生生不息，创造无已，它是在生命历程中所展现的活力，在时间的创进中它是从不萎缩的，即使到了最后还是直奔“未济”（薪尽而火传），重新发扬新的生机。我把这“不朽”看成是当下可成的，因为生命的创进并不是在另一个虚无飘渺的世界完成永恒，而是在此世的变迁发展中完成实现，不是在彼岸，而是在此地，上可原其始，下可要其终，这段历程我们已经加以说明了，是要将至善的理想贯注在具体历程中，求其完成实现。然而，这里所说的“不朽”不是指神的恩典所赐，如果是这种情形，那我们不能在此世得到，而是指人类靠着自己的奋发努力，激发出伟大的生命潜能，进而完成不朽的价值，人类固然是被创造的，但

是人类身上却可以看出造物者的创造力，透过这种潜在而持续的创造力，人类足以开拓种种文化价值，在生生不息的创造活动中完成生命，这才是通往精神价值宝地的智慧之门。

二、爱之理

生之心原本于爱，爱之情取象乎易。故易以道阴阳，建天地人物之情以成其爱。

爱者阴阳和会，继善成性之谓，所以合天地，摩刚柔，定人道，类物情，会典礼。

生命精神形于外，就是“爱”的精神。爱的感情取象于宇宙的变易，宇宙在一阴一阳之道中建立万有之情，优美的生命才能于焉实现。这里所说的“爱”，是指两性的亲切交流，就像电流通过两极而感应，它是一个普遍交感的过程，天地于焉灿然相合，在生之喜悦中推动万物，开展生命，并进而促使刚柔协然相摩，男女欣然相配，万物秩然相聚，社会怡然相通；要之，所有生命的完成，与所有价值的实现，都得透过“爱”的精神。

爱有六相四义，六相是（1）阴阳交感，（2）雌雄和会，（3）男女媾精，（4）日月贞明，（5）天地交泰，（6）乾坤定位。

四义如下——

（1）睽通：“睽”的意义，在《易经》里曾一再提到：“二女同居其志不同行”，“二女同居其志不相得”。这是因为她们都是女性，同性相斥，彼此不能吸引，但是“通”在《易经》中又指出：“天地睽而其事同，男女睽而其志通，万物睽而其事类。”（《睽·象》）即使是最有敌意的人，也能化成相爱的朋友，这就是所谓：“对立中的调和”，或者“反对中的同爱”，“相反而成”。



【法】勒穆瓦纳 浴女

(2) 慕悦：在相反的两性中，永远有着同情的互感，或者体贴的相伴。所谓“柔进而应乎刚”（兑象），对柔而言，刚永远有吸引力，对刚而言，柔永远是诱人的，它们相互分享内在的本质而彼此悦慕，如Guillaume Geefs的一个塑像中，裸体美人就是优雅的在狮旁祈祷：“爱，你什么时候才来注意我们！”再像Siegfried Sasson也是诗意盎然地说：“在我心中，连老虎都在嗅玫瑰。”我想在这方面，中国哲学最能了解这种意境，此所谓“天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平，观其所感，而天地万物之情可见矣”。

(3) 交泰：以《易经》哲学的话来说，这代表了相互的欢

畅，天地和交，以示福泰，一切万有也都由衷交流内在的生命喜悦，“无往不复，天地际也”。对于这层，老子说得更动人：“天地相合，以降甘露……民莫之令而自均。”这是何等一个酣畅快乐的景象！

(4) 恒久：爱，作为幸福生命的化身，刚柔相济相应，要能恒久持续才行。此所谓“天地之道，恒久而不已也”，“日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成，观其所恒而天地万物之情可见矣”。

宇宙在运转中从未消耗其爱力冲动，这意味着爱的精神与其生命精神一样不朽，那人类何以就不能永爱不渝，永保恒德呢？

三、化育之理

生命为元体，化育乃其行相，元体是一而不局限于一，故判为乾坤（一动一静），分别展现出天地的创造力与化育力，前者永远是动态的，后者则是静态的，这两种运作力量相并俱生，方能普遍完成生命而万象成焉。另外，生命的元体在创进中显其大用，故流为阴阳，一翕一辟，相薄交会，所以成和而万类出焉。生命乃是贯通天地人之道，以乾元的创造力引发坤元的化育力，然后泯化于万有生命之中，据以奔进无穷，直指不朽，这就是“化育”的精义。

四、原始统会之理

生命元体原是一，转而发为创造性的“元”后（按指乾元坤元之“元”），其用即散为万殊，以不同形式显现，老子告诉我们：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”道是生命的根源，是最先的“能生”（begetter），能生又产生“所生”（begotten），

“所生”又生“能生”，以至无穷万类，因此“道”中所含的生命正是生生不已的创进历程，这显然是“多”，但如果我们究其根本，则可发现万类都是含生以相待，形成不可分割的有机整体，正如《易经》哲学所说，“天下之动贞夫一”，老子也告诉我们“抱一以为天下式”，因为宇宙全局都由生命所弥漫，而生命各自分享原始的“一”以为一，一与一又相对而成“多”，而多与多互摄，又复返于“一”，所以王弼说：“统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。”最能深悟大易妙道。



徽州木雕

五、中和之理

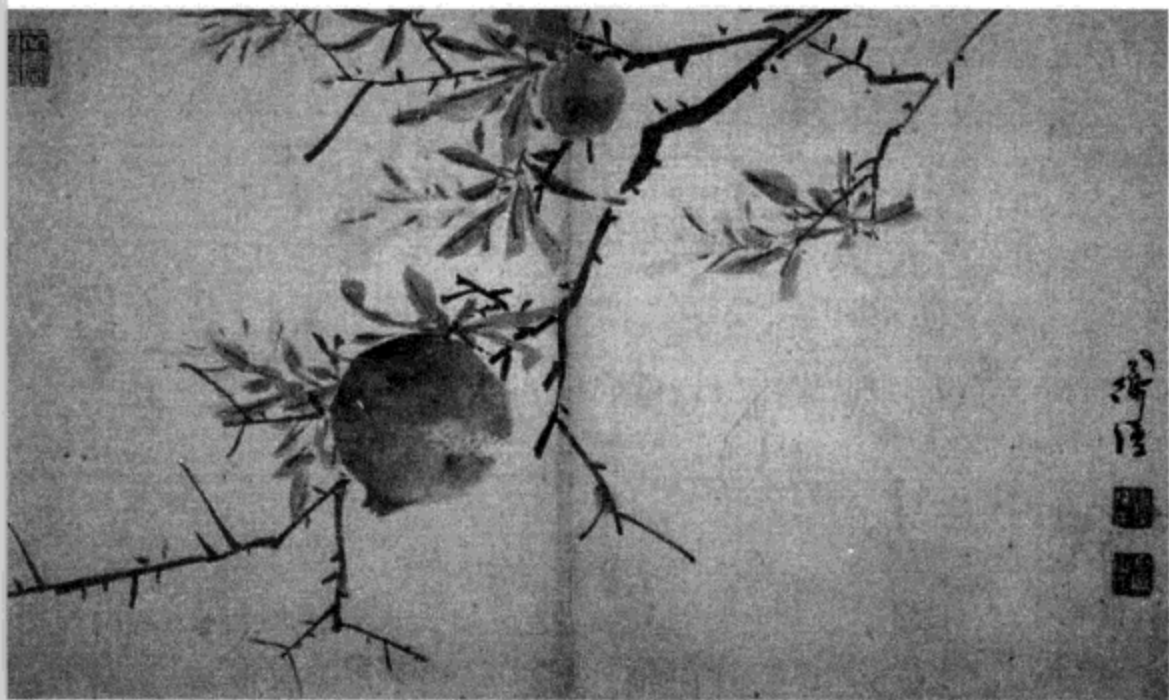
这个“中和”之理是中国精神最高深的妙谛，也是要了解中国文化最重要的标准，它寓于中国的音乐和诗歌之中，潜移默化了中国历史和社会风俗，更进而形成修齐治平的政治理想，要之，“中”表现出“不偏”的精神，“和”展现出“相应”的关系，在下列特性中可以领悟：

(1) 一往平等性：宇宙生命充满内在价值，各种形成的个体生命都根源于此，而秉承了尊严和价值，所以必须以平等性的爱心相对待，即使是其中任何一个受到斫丧，宇宙生命的内在价值都会黯然受损，因此我们必须避免这种生命的伤害。

(2) 大公无私性：生命在宇宙中是无所不在，弥漫全局的，在人类也是如此，所以我们每个人的生命都包含有一个伟大的精神使命，那就是推己及人，实践广大的爱心，不仅是对我们自己的人性要完成实现，就连所有其他人的人性，以及所有其他物的物性也都要充分完成实现；真理并不是只实现自己的存有，而是要使所有形式的生命都能完成实现，这种已立而立的胸襟，不只关切自己，更还关切一切万有，必需透过大公无私的精神才能达到。

(3) 同情体物性：虽然宇宙是生命弥漫全局的“一”，但各个个体的生命意义与独特价值也不容抹煞，也要能从各种立场来设身处地了解，然后就会发现每一个体也自成世界，在这些自成的世界中，个体生命的形式难免有其自私性，这就需要走出自私自利的自我中心，同时能为其他每一个体着想，然后才能产生共同互惠的普遍利益，这种工夫并不容易，只有透过同情恕道才能达到；这种精神，我在以后谈到“道德观念”时将会彻底的说明。

(4) 空灵取象性：所有生命动力与生动气韵原都在空间展开，但“空间”由物体所占，并不是没有窒碍的，若是滞而不化，将会



〔明〕陈淳 花卉图

使生命才情难以自由驰骋，所以，为了确保生命驰情无碍，我们就必须想法子克服“空间”所造成的窒滞，此所谓“实者虚之”，借着精神空灵的妙用，来玄览物质空间的实体，这正是中国思想神妙之处，在中国伟大的艺术作品中最能看出这点。

(5) 道通为一性：大道为生命之源，无所不在，略无窒碍，所以庄子说得好：

天地与我并生，而万物与我为一。

天地虽大，其化均也；万物虽多，其治一也。

道枢始得其环中，以应无穷。

道通为一……凡物无成与毁，复通为一。惟达者知道通为一。

夫道，覆载万物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉，无为为之之谓天，无为言之之谓德，爱人利物之谓仁，不同同之之谓大，行不崖异之谓宽，……循于道之谓备。

以上这些话所代表的精神与孔子思想可说极为契合，孔子就是要生命通而为一的形式下贞观万物，这种精神正可说是中国哲学的通性。

六、旁通之理

整个宇宙大易之用，大化常道之行，只有在“旁通”的原理下才能领悟，这旁通原理又统摄了下列各特性——

- (1) 生生条理性。
- (2) 普遍相对性。
- (3) 通变不穷性。
- (4) 一贯相禅性。

要言之，大易在其普遍创进中展现“道”的历程，据此以显示天地交泰，完成万类生命，正因为它能包容一切，纤微无憾，所以易之大用堪称“广大悉备”，旁通统贯。

这种旁通原理在《易经》一书中剖析最为精辟，《易经》一书的深意限于篇幅未能在此细说，但是其中却有三个根本要义应该注意。从逻辑来看，《易经》是一个演绎系统，用一系列严谨的法则来推论易卦的构成；从语意来看，《易经》是一个完备的语言文字系统，很精细的说明卦爻辞中的变通法则；从哲学来看，《易经》又是一个动态的本体论系统，根据生生不息的原理，说明“时间之流”中的一切变迁发展；此外它更是一个通论价值的系统，根据广大和谐的原理讨论至善的起源与发展，所有这些要义都可以证实“旁通”这根本原理。

(选自《中国人生哲学》)

中国形上学中之宇宙与个人

在本文中我所要谈到的中国形上学，其涵义迥异乎一般所谓“超自然形上学”（praeternatural metaphysics）。根据后者的说法，人以及其所居处的宇宙，均各自为两种积不相容之力势所支配而剖成两橛，其致极也，遂于天堂地狱之间也划下了一道鸿沟；人，就其为一个体存在而言，虽由灵肉两者所组成，而两者之间竟又彼此冲突不已。

我以“超越形上学”（transcendental metaphysics）一辞，来形容典型的中国本体论，其立论特色有二：一方面深植根基于现实世界；另一方面又腾冲超拔，趋入崇高理想的胜境而点化现实。它摒斥了单纯二分法，更否认“二元论”为真理。从此派形上学之眼光看来，宇宙与生活于其间之个人，雍容洽化，可视为一大完整立体式之统一结构。其中以种种互相密切关联之基本事素为基础，再据以缔造种种复杂缤纷之上层结构，由卑至高，直到盖顶石之落定为止。据一切现实经验界之事实为起点，吾人得以拾级而攀，层层上跻，昂首云天，向往无上理境之极诣。同时，再据观照所得的理趣，踞高临下，“提其神于太虚而俯之”，使吾人遂得凭借逐渐清晰化之理念，以阐释宇宙存在之神奇奥妙，与人类生活之伟大成就，而曲尽其妙。

我们之心态取向既然如此，很自然地，中国各派的哲学家均能本此精神，而百尺竿头，更进一步，建立一套“体用一如”、“变常不二”、“即现象即本体”、“即刹那即永恒”之形上学体系，借以了悟一切事理均相待而有、交融互摄，终乃成为旁通统贯的整体。

职是之故，中国哲学上一切思想观念，无不以此类通贯的整体为其本本核心，故可借机体主义之观点而阐释之。机体主义，作为一种思想模式而论，约有两种特色：自其消极方面而言之：（1）否认可将人物对峙，视为绝对孤立系统；（2）否认可将宇宙大千世界化为意蕴贫乏之机械秩序，视为纯由诸种基本元素所辐辏拼列而成者；（3）否认可将变动不居之宇宙本身，压缩成为一套紧密之封闭系统，视为毫无再可发展之余地，亦无创进不息、生生不已之可能。自其积极方面而言之，机体主义旨在：统摄万有，包举万象，而一以贯之。当其观照万物也，无不自其丰富性与充实性之全貌着眼，故能“统之有宗，会之有元”，而不落于抽象与空疏。宇宙万象，赅然纷呈，然就吾人体验所得，发现处处皆有机体统一之象可寻，诸如本体之统一、存在之统一、生命之统一，乃至价值之统一……等等。进而言之，此类披纷杂陈之统一体系，抑又感应交织，重重无尽，如光之相网，如之水浸润，相与洽而俱化，形成一在本质上彼是相因、交融互摄、旁通统贯之广大和谐系统。

中国形上学思想之主流，就其全辐发展而论，大致上可譬作乐谱上之若干音节线。其间隔长短，容或错落参差不齐，然各种不同形态之思想潮流，均可借诸音节线而使之一一凸显：依三节拍，迭奏共鸣，而以各节拍之强弱，示其份量之轻重。自远古至纪元前十二世纪，中国形上学之基调表现为神话、宗教、诗歌之三重奏大合唱。自兹而降，以迄纪元前二四六年，其间九百余年，是为中国哲学上创造力最旺盛时期。原始儒家、原始道家、原始墨家，一时争鸣，竞为显学。紧接着是一段漫长的酝酿、吸收与再创期（纪元前二四六～纪元前九六〇年）；势之所趋，终乃形成具有高度创发性之幻想系统于中国大乘佛学。自纪元九六〇以迄今日，吾人先后在新儒学（性、理、心、命之学）的形式中，复苏了中国固有的形上学方面的原创力，而且新儒学多少染上了一层道家及佛家色彩。

在此一段再生期之中，最突出而值得注意者，是产生了三大派形上学思潮：（a）唯实主义形态之新儒学；（b）唯心主义形态之新儒学；（c）自然主义形态之新儒学。

鉴于时间限制，有关中国形上学史上各派运动发展之详情，今天不遑细论。本文重点只集中于原始儒家、原始道家与大乘佛学三方面。三者相提并论，是基于其系统虽然歧异，然却同具三大显著特色：（a）一本万殊论；（b）道论；（c）个人品德崇高论。

首先，我要提出：何种类型之人物才配挺身而出，揭发中国智慧，而为其代言人？诚如英国剑桥大学康佛教授（Prof. F.M. Cornford）所言，那必须是要集“先知、诗人与圣贤”于一身的人物，始足语此。我不必列举种种历史上的事实理由，说明中国哲学家何以非如此不可，但看庄子对古代哲学家——“博大真人”——之欣赏赞欢不置，便足透露个中消息了。可惜古人这种自能独得天地大全之通观慧见，后来却由于为了应付社会变迁、种种现实需要，而渐次丧失了，沦为“小知矻矻”式的分析知见。无怪乎在中国一切伟大的哲学系统之建立者，都得要以一身而兼“诗人、圣贤、先知”的三重身份，才能宣泄他们的哲学睿见。诚然，由于个人的性分差异，难免在三者的组合上，间或有特别偏重于某一面之倾向。

道家之诗人灵感或气质，可说是得天独厚，使他们得以凭借诗人之眼放旷流眄，但见人人之私心自用，熙熙扰扰奔竞于浊世，均须一一加以超化，使之臻于理想的实存境界，方能符合高度的价值准衡。在佛家之心目中，这便与解脱超渡，渐向“涅槃”之说十分相近，而涅槃说同时又为对应“真如”（“如来”或“法身”）之绝妙描绘。由是观之，道家哲学可说是替后来中国哲学朝着大乘方向发展，作了最好的铺路。

道家观照万物，举凡局限于特殊条件之中始能发生起用者，一

律化之为“无”。“无”也者，实为“玄之又玄”之究竟真相，宛若一种生发万有之发动机。道家之终，即是儒家之始。与道家形成尖锐强烈之对照者，是儒家之徒往往从天地开闢之“无门关”上脱颖而出，运无入有，以设想万有之灵变生奇，实皆导源于创造赓续，妙用无穷之天道。天德施生，地德成化，腾为万有，非惟不减不灭，而且生生不已，寓诸无竟。因此呈现于吾人之前者，遂为浩瀚无涯、大化流衍之全幅生命景象，人亦得以参与此永恒无限、生生不已之创化历程，并在此“动而健”之宇宙创作历程中取得中枢地位。总而言之，儒家之宇宙观，视世界为一创化而健动不息的大天地，宇宙布濩大生机，生存其间的个人生命可有无限的建树。宇宙之义涵既然如此，作为理想人格之圣人，其巍峨庄严、高明峻极，也当如是——是之谓“圣者气象”。

佛学在中国之初期发展，原本觉得儒家此种处处“以人中心”之宇宙观，过于牵强，于是乃转而与道家思想相结合，将人生之目的导向求圆满、求自在之大解脱界。然随



[明] 文征明 墨竹

着时间之进展，不久即看出儒家思想中的种种优点，并发现其中与佛学思想在精神上有高度之契会：儒家当下肯定人性之“可使之完美性”，佛家俱谓之“佛性”，而肯定为一切众生所具有者。佛家思想既是一套哲学系统，又是一派宗教教义。佛教弘法大师都具有先知的知能才性，把目光凝注在人类最后之归宿处，与夫未来一切有情众生之慈航普渡的大解脱上。

综上所述，我们现在可用另一种简明扼要的说法，借以烘托点出弥贯在中国形上学慧观之中的三大人格类型。在运思推理之活动中，儒家是以一种“时际人”（Time-man）之身分而出现者（故尚“时”）；道家却是典型的“太空人”（Space-man）（故崇尚“虚”、“无”）；佛家则是兼时、空而并遣（故尚“不执”与“无住”）。

谈到中国形上学之诸体系，有两大要点首当注意：第一，讨论“世界”或“宇宙”时，不可执著于自然层面而立论，仅视其为实然状态，而是要不断地加以超化。对儒家而言，超化之，成为道德宇宙；对道家言，超化之，成为艺术天地；对佛家言，超化之，成为宗教境界。自哲学眼光旷观宇宙，至少就其理想层面而言，世界应当是一个超化的世界。中国形上学之志业即在于通透种种事实，而蕴发对命运之了解与领悟。超化之世界即是深具价值意蕴之目的论系统。第二，“个人”一辞是一个极其复杂的概念，其涵义之丰富，非任何一套“一条鞭”之方法可以究诘。诚如义大利哲学史家鲁齐埃罗教授（Prof. G. d. Ruggiero）所谓之“日新人”（Homo Novus），在此种意味下，近代西方无人不视“个人”为环宝，无论在宗教、在认识论、在政经理论方面，都以“个人”一辞为誉辞，用作褒义。个人在宇宙之中的地位如何？这不是一个可以一次解决了当的问题，其答案既无成例可循，又非一成不变，乃是个值得每时代的人类一问再问的问题。在不同的时代，不同的思想背景

下，对于这个问题尽可以有根本不同的答案。纵观整个一部中国哲学史，杨朱（约公元前五二一～四四二年）是唯一敢于大胆倡言“为我主义”的哲学家，但是其他所有各派的思想家都不以为然。就儒家言，主张“立人极”，视个人应当卓然自立于天壤间，而不断地、无止境地追求自我实现；就道家言，个人应当追求永恒之逍遥与解脱；就佛家言，个人应当不断地求净化、求超升，直至每派所企仰之人格理想在道德、懿美、宗教三方面，修养都能到达圆满无缺之境界为止。就此三派之眼光看来，凡个人之人格，欲其卓然有所自立而不此之图者，必其人之知能才性有所不足，而其思想发展犹未臻圆熟也。

现在我们且就作为中国形上学三大主要体系之儒家、道家、佛家，逐层分别讨论之。

二

儒家形上学具有两大特色：第一，肯定天道之创造力充塞宇宙、流衍变化，万物由之而出。（《易》曰：“大哉乾元！万物资始，乃统天。”）第二，强调人性之内在价值翕含辟弘、发扬光大，妙与宇宙秩序合德无间。（《易》曰：“大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。”简言之，是谓“天人合德”。）此两大特色构成全部儒家思想体系之骨干，自上古以迄今日，后先递承、脉络绵延，始终一贯。表现这种思想最重要者莫过于《易经》。孟子与荀卿继起，踵事增华、发扬光大，除了补充一套极富创造性的形上学思想之外，更发挥了一套“哲学的人类学”之基本理论（按：即“哲学的人性论”是也）。

《易经》一书，是一部体大思精而又颠扑不破的历史文献，其

中含有：（1）一套历史发展的格式。其构造虽极复杂，但层次却有条不紊；（2）一套完整的卦爻符号系统。其推演步骤悉依逻辑谨严法则；（3）一套文辞的组合。凭借其语法交错连绵的应用，可以发掘卦爻间彼此意义之衔接贯串处。此三者乃是一种“时间论”之序曲或导论，从而引申出一套形上学原理，借以解释宇宙秩序。

关于以上三者诸专门性问题之讨论，自公元前二世纪起，迄今两千余年，经过无数学者专家之精心研究，其著作卷帙浩繁，思虑千百，今天自亦不克深论。

根据前人种种研究成果，以及太史公司马谈、司马迁父子之考证，《周易》这部革命哲学，启自孔子本人（纪元前五五一～四七九年），再经过商瞿子木后学等人之承传与发挥，乃是一部经过长时期演变进化之思想结晶品。其要义可自四方面言：（1）主张“万有含生论”之新自然观，视全自然界为宇宙生命之洪流所弥漫贯注。自然本身即是大生机，其蓬勃生气，盎然充满；创造前进，生生不已；宇宙万有，秉性而生；复又参赞化育，适以圆成性体之大全（《易》曰：“生之谓性”；“生生之谓易”；“易……曲成万物而不遗”；“成之者，性也”）。（2）提倡“性善论”之人性观，发挥人性中之美善诸秉彝，使善与美俱，相得益彰，以“尽善尽美”为人格发展之极致，唯人为能实现此种最高的理想。（3）形成一套“价值总论”，将流衍于全宇宙中之各种相对性的差别价值，使之含章定位，一一统摄于“至善”。最后，（4）形成一套“价值中心观”之本体论，以肯定性体实有之全体大用（《易》曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”）。

显然地，作为“时间人”典型代表之儒家，自不免要将一切事物——举凡自然之生命、个人之发展、社会之演变、价值之体现，乃至“践形”、“尽性”、“参赞化育”……等等——一律投注于“时间”铸模之中以贞定之，而呈现其真实存在。

问题关键是：何谓“时间”？盖时间之为物，语其本质，则在于变易；语其法式，则后先递承、赓续不绝；语其效能，则绵绵不尽，垂诸久远而薪向无穷。时序变化，呈律动性；推移转进，趋于无限；倏生忽灭，盈虚消长，斯乃时间在创化历程之中绵绵不绝之赓续性也。时间创进不息，生生不已，挟万物而一体俱化，复又“统之有宗，会之有元”，是为宇宙化育过程中之理性秩序。时间之动态展现序列，在于当下顷刻刹那之间灭故生新，相权之下，得可偿失，故曰：时间之变易乃是趋于永恒之一步骤耳。永恒者，绵绵悠久、亘古长存，逝者未去而继者已至，为永恒故。性体实有，连绵无已；发用显体，达乎永恒。职是之故，在时间动力学之规范关系中，《易经》哲学赋予宇宙天地以准衡，使吾人得以据之而领悟弥贯天地之道及其秩序（“易与天地准，故能弥纶天地之道”）。

基于上述之时间概念，可得三大形上学原则：

一、旁通之理——含三义：（1）就逻辑意义言，指一套首尾融贯一致之演绎系统，而可以严密推证者；（2）就语义学意义言，指一套语法系统，其中举凡一切有意义之语句，其语法结构规则与转换规则，均明确标示一种对当关系，与一种互涵与密接关系，足资简别正谬，而化舛谬为纯正；（3）就形上学意义言，基于时间生生不已之创化历程，《易经》哲学乃是一套动态历程观的本体论，同时亦是一套价值总论，从整体圆融、广大和谐之观点，阐明“至善”观念之起源及其发展。故旁通之理也同时肯定了：生命大化流衍，弥贯天地万有，参与时间本身之创造性，终臻于至善之境。

二、性之理（或“生生之理”）——孔子在《周易·系辞传》（其纯理部分称为传），以及其门弟子在《礼记》里（含《中庸》），将广被万物之道析而言之，分为天之道地之道与人之道三方面而论之：（a）天道者，乾元也，即原始之创造力，谓之“创始原理”。创始万物，复涵赅万物，一举而统摄于健动创化之宇宙秩

序中，俾“充其量、尽其类”、“致中和”，完成“继善成性”，“止于至善”之使命。（《易》曰：“大哉乾元！万物资始，乃统天下万物）。”) (b) 地道者，坤元也，乃顺承乾元（天道）之创始性而成就之，谓之“顺成原理”，使乾元之创始性得以赓续不绝、绵延久大，厚载万物而持养之。（《易》曰：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”；“坤厚载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨”。） (c) 人道者，参元也。夫人居天地之中，兼天地之创造性与顺成性，自应深切体会此种精神，从而于整个宇宙生命创进不息、生生不已之持续过程中，厥尽参赞化育之天职。对儒家言，此种精神上之契会与颖悟，足以使人产生一种个人道德价值之崇高感；对天下万物、有情众生之内在价值，也油然而生一种深厚之同情感；同时，由于藉性智睿见而洞见万物同源一体，不禁产生一种天地同根、万物一体之同一感。儒家立己立人、成己成物之仁及博施济众之爱，都是这种精神的结晶。

三、化育之理——视生命之创造历程即人生价值实现之历程。

孔子在《周易·系辞传》中发挥其“继善成性”论，曰：

一阴一阳之谓道，继之者，善也；成之者，性也。……显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。

孔子在别处更曰：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”；“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也”。

从上面诸原理观之，宇宙之客观秩序乃是由于在时间动态变化的历程中，为乾元充沛之创造精神所造成者。人类个人所面对者是

一个创造的宇宙，故个人也得要同样地富于创造精神，才能德配天地。因此，儒家此种动态观的与价值中心观的本体论，一旦完成之后，立刻启发出一套“哲学的人类学”。其要义在《中庸》二十二章里发挥得淋漓尽致：

惟天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；
能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之
化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

生命之自然秩序及道德秩序，既同始于乾元（天道）之创造精神，则人在创造之潜能上自然应当是足以德配天道的。准此，儒家遂首先建立起一套“以人中心（‘人本主义’）的宇宙观”，再进而导致出一套“价值中心观的人性论”。此为孟子（纪元前三七二～二八九年）之所以要主张：流贯于君子人格生命中的精神是“与天地精神同流”的道理了。孟子更进一步主张：一个身为真正的人之君子，凭借着先天的性善与种种优美的懿德，人人可以“充其量，尽其类”，发展成为“大人”。而此种人格上的“大人”，在创造的过程中，再经过精神之升华作用，便可以发展成为“圣贤”；最后，由“圣贤”终而发展至于“神人”。（孟子曰：“可欲之谓善；有诸己之谓信；充实之谓美；充实而有光辉之谓大；大而化之之谓圣；圣而不可知之之谓神。”〔《尽心》章句下〕）

何止孟子一人如此！即使那位从经验方法观察人性，而主张“性恶论”之荀子（纪元前三一三～二三八年）也主张：经过不断的教化、努力薰陶与修养，人人皆可以成就伟大人格。在原始儒家之中，荀子似乎是唯一生来就厌闻那一套从价值中心的观点而侈谈天道者。惟其如此，他要完全摆脱天（或自然）之一切无谓而不必要的纠缠，从而重新树立起人之优越性，如平地拔起，壁立千仞。他认为：天不过是一种中性的存在，蕴藏着物质能源，供人开发利



〔唐〕杨凝式 韭花帖

用而已（故主张“戡天役物”）。就孟子看来，人仅凭与生俱来之性善（先天之“良知良能”），就是自然地（生就）伟大；而自荀子看来，人之所以伟大，完全是由于后天的努力与教化之结果。两者彼此间看法上尽管不同，但对于“人毕竟伟大”这一点上，却毫无二致。孟子主张人皆可以为尧舜，荀子则曰涂之人可以为禹，尧、舜、禹固同为中国民族所景仰之圣人。

然则，人之所以伟大，其故安在？《大戴礼记》上有一段记述孔子应鲁哀公问政之对答：人之理性发展经历五个阶段，故可分五品：从（1）一般庶民大众，经过教育变化气质，可以成为（2）知书达理的士人。士人“明辨之，笃行之”，娴于礼乐，表现为高尚

之人生艺术，即成为（3）君子。“文质彬彬，是谓君子”，其品格纯美，其心理平衡，其行仪中节合度，再进一步加以陶冶，即可以成为（4）大人。大人者，其出处去就，一一符合高度之价值标准，足为天下式；动作威仪之则，一一蹈乎大方而大中至正，无织毫偏私夹杂其间；其品格刚健精粹，一言而为天下法。修养至最后阶段即进入（5）圣人（或神人）境界。圣人者，智德圆满、玄珠在握，任运处世，依道而行，“从心所欲，不逾矩”，故能免于任何咎戾。其所以能臻此者，端赖“存养”、“尽性”功夫，有以致之，明心见性无入而不自得。由此无上圣智，一切价值选择、取舍从违，无不依理起用，称理而行。其成就之伟大若是，故能德配天地、妙赞化育，而与天地参矣！此种视人凭借理性作用，可以由行能之自然人层次，逐步超升，发展至于理想完美之圣人境界，即儒家提倡人性伟大所持论之理由及根据所在。

准上所述，一言以蔽之，可引归一大结论：“天人合德”。在“天人”和合之中，个人之宇宙性之地位于焉确立，当此时也，构成其人格中之诸涵德及一切知能才性，皆“充其量、尽其类”，得到充分发展——“尽性”是也。

对中国人而言，儒家式之人格典型，“望之俨然，即之也温”，巍巍然高山仰止，宛若一座绝美之艺术雕像杰作，透过种种高贵之人生修养工夫而完成者。（《诗》曰：“如切如磋，如琢如磨。”《易》曰：“成性存存，道义之门。”）其生命笃实光辉、旁皇四达，由亲及疏、由迩致远，“致广大而尽精微，极高明而道中庸”。世人对之，如众星之拱北辰，于精神气脉上，深相默契；于道德志节上，同气相引，浸润既久，不觉自化，而日进于高明峻极矣。夫圣贤气象之感人也，恒启人向上一机，而同情感召之下，见贤思齐，一种慕道忻悦向往之情油然而生，发乎不容于己，沛然莫之能御，其感人有如是者。（孟子谓之“善与人同”。）此其所

以能使中国人得以“出斯人于斯世”——出乎其类，拔乎其萃——于自然天地与夫人伦社会之中平地拔起，开辟出一浹情适性之“德性民主”（或“道德民主”）领域。复不断地提升之、超拔之，使臻于更完善、更高明之伦理德性文化境界者也。顾我华族，自孔子行教以来，其历史文化慧命得以一脉相传，绵延持续，垂数千年而不坠者，实系赖之。

三

吾人一旦论及道家，便觉兀自进入另一崭新天地，如历神奇梦幻之境。夫道家者，“太空人”之最佳典型也。（诚如庄子所喻之大鹏鸟：“怒而飞，其翼若垂天之云”；“抟扶摇而上者九万里……”）道家游心太虚、骋情入幻；振翮冲霄、横绝苍冥，直造乎“寥天一”之高处，而洒脱太清，洗尽尘凡。复挟吾人富有才情者与之俱游，纵横驰骋、放旷流眄，居高临下，超然观照人间世之悲欢离合、辛酸苦楚，以及千种万种迷迷惘惘之情。于是悠悠然感叹，芸芸众生之上下浮沉，流荡于愚昧与黠慧、妄念与真理、表相与本体之间，而不能自拔，终亦永远难期更进一步，上达圆满真理与真实之胜境。

“道”之概念，乃是老子（约纪元前五六一～四六七年）哲学系统中之无上范畴，约可分四方面而讨论之：

1. 就“道体”而言，道乃是无限的真实存在实体（真几或本体）。老子尝以多种不同之方式形容之，例如：

（1）道为万物之宗，渊深不可测，其存在乃在上帝之先。

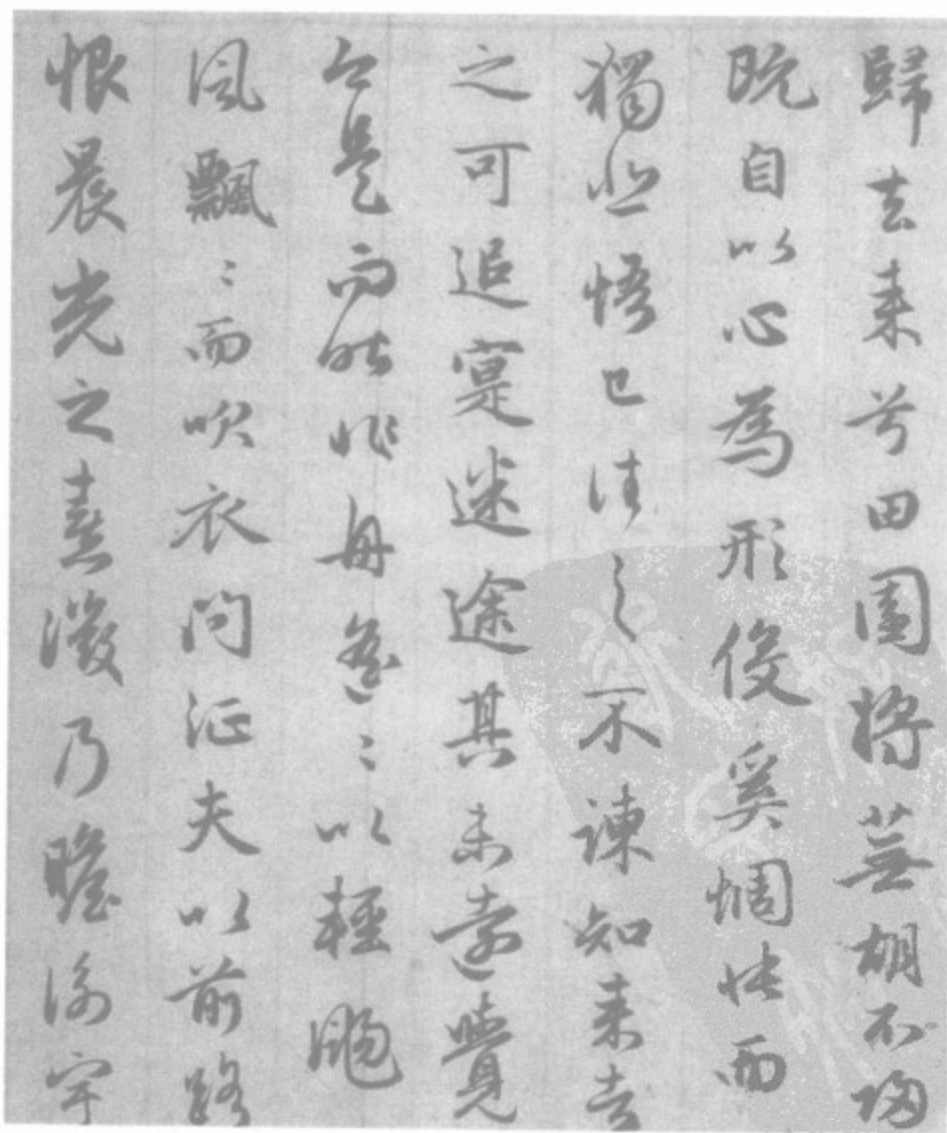
（《老子》第四章：“道冲，而用之或不盈，渊兮似万物之宗；湛兮，似或存。吾不知谁之子，象帝之先。”）

（2）道为天地根，其性无穷、其用无尽，视之不可见，万物之

所由生。（《老子》第六章：“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根，绵绵若存，用之不勤。”）

（3）道元一，为天地万物一切之所同具。（《老子》第卅九章：“昔之得一者——天得一以清；地得一以宁；神得一以灵；谷得一以盈；万物得一以生……其致一也。”）

（4）道为一切活动之唯一范型或法式。“曲则全，枉则直；



〔元〕赵子昂书《归去来兮辞》

窪则盈；敝则新……诚全而归之。”“虚而不屈，动而愈出。”
(《老子》第五章)

(5) 道为大象或玄牝，无象之象，是谓大象，抱万物而蓄养之，如慈母之于婴儿，太和、无殃。(《老子》第卅五章：“执大象，天下往。”第廿八章：“为天下谿，常德不离，复归于婴儿。”第五十二章：“守其母，歿身不殆……无遗身殃。”第五十五章：“含德之厚，比于赤子。……精之至也……和之至也。”)

(6) 道为命运之最后归趋，万物一切，其唐吉河德英雄式之创造活动精力挥发殆尽之后，无不复归于道，谓之“复根”(《庄子》)，藉得安息、涵孕于永恒之法相中，成就于不朽之精神内。——自永恒观之，万物一切最后莫不归于大公、平静、崇高、自然……一是以道为依归，道即不朽。(《老子》十六章：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复，夫物芸芸，各归其根。归根曰静；静曰常；知常曰明。不知常，妄作，凶。知常，容；容乃公；公乃王；王乃天；天乃道；道乃久。歿身不治(殆)。”))

2. 就“道用”而言，无限伟大之“道”，即是周溥万物、遍在一切之“用(或功能)”，而取之不尽、用之不竭者。其显发之方式有二：一、“退藏于密，放之则弥于六合。”——盖道，收敛之，隐然潜存在“无”之超越界，退藏于本体界，玄之又玄、不可致诘之玄境；而发散之，则弥贯宇宙万有。故曰：“天下万物生于有，有生于无。”“道生万物。”二、“反者，道之动。”——盖实有界之能，由于挥发或浪费，有“用竭”之虞，故当下有界，基于迫切需要，势必向上求援于“道”或“无”之超越界，以取得充养。故老子之强调“反者，道之动”，实涵至理。

道之发用呈双回向，顺之，则道之本无，始生万有；逆之，则当上万有，仰资于无，以各尽其用，故曰：“有之以为利，无之以为用。”

3.就“道相”而言，道之属性与涵德可分两类，属于天然者与属于人为者。前者含一切天德，属于道，只合就永恒面而观之，计得：

- (1) 道之全体大用，在无界中，即用显体；在有界中，即体显用；
- (2) “无为而无不为”；
- (3) “为而不恃”；
- (4) “以无事取天下”；
- (5) “长而不宰”；
- (6) “生而不有”；
- (7) “功成而弗居”。

反之，道之人为属性，即来自处处以个人主观之观点，而妄加臆测，再以人类拙劣之语言而构画之、表达之者。撇开此一切人为之偏计妄测等等，道就其本身而言，乃是“真而又真之真实”、“玄而又玄之玄奥”、“神而又神之神奇”，唯上圣者足以识。

4.就“道征”而言，凡此种高明至德，显发之而为天德，原属道。而圣人者，道之具体而微者也，乃道体之当下呈现，是谓“道成肉身”。作为理想人格极致之圣人，凭借高尚精神与对价值界之无限追求与向往，超越一切限制与弱点，故能慷慨无私、淑世济人，而赢得举世之尊敬与爱戴。惟其能够舍己利人，其己身之价值乃愈丰富。（“既以予人，己愈有。”）惟其能够如此，其己身之存在愈益充实。“是以圣人常善救人，故人无弃人；常善救物，故物无弃物。”由于老子之教，使吾人觉悟到，尽性之道端在勤做圣贤工夫。而人之天职即在于孜孜努力、精勤不懈，促其实现。故凡能有以挺然自立于天壤之间者，其所必具之条件，即内圣之精神修养工夫也。

老子哲学系统中之种种疑难困惑，至庄子（纪元前三六九年生）一扫而空。庄子将空灵超化之活动历程推至“重玄”（玄之又玄），故于整个逆推序列之中，不以“无”为究极之始点，同理，

也肯定存有界之一切存在可以无限地重覆往返、顺逆双运，形成一串双回向之无穷序列。原有之“有无对反”也在理论上得到调和（“和之以天倪”），盖两者均消弭于玄秘奥窅之“重玄”之境，将整个宇宙大全之无限性，化成一“彼是相因”、交摄互融之有机系统。最后，庄子点出老子思想之精义：“建之以常无有，主之以大一……以空虚不毁万物为实。”同理，“变常对反”也于焉消弭。“万物无成与毁，道通为一。”

庄子之所以能有如许成就，乃是因为他不仅仅是个道家，而且受过孔孟之相当影响，同时也受过那位来自名家阵容的契友惠施之影响。孔子在《易经》哲学里俨然以时间在过去有固定开始或始点，只是向未来奔逝无穷。（“逝者如斯夫！”孔子川上之叹。）然而庄子却只接受时间之向未来之无限延伸，而否认时间在过去，由于造物者之创始而有所谓任何固定之起点之看法。他深知如何根据“反者，道之动”之原理，以探索“重玄”，而毋须乎停滞在辽远之过去中之任一点上。其实，时间对过去与未来都是无限的，时间乃是绵绵不绝、变化无已的自然历程，无终与始。因此，儒家“太初有始”、“大哉乾元！万物资始”之基本假定——事实上，为解释宇宙创始之必不可或缺者——在理论上也根本取消了。

不仅时间之幅度无限，空间之范围亦是无穷。庄子更进一步，以其诗人之慧眼，发为形上学睿见，巧运神思，将那窒息碍人之数理空间，点化之成为画家之艺术空间，作为精神纵横驰骋、灵性自由翱翔之空灵领域，再将道之妙用倾注其中，使一己之灵魂，昂首云天，飘然高举，至于寥天一处，以契合真宰。一言以蔽之，庄子之形上学，将“道”投射到无穷之时空范畴，俾其作用发挥淋漓尽致，成为精神生命之极诣。

这是蕴藏在庄子《逍遥游》一篇寓言之中之形上学义涵，通篇以诗兼隐喻的比兴语言表达之。宛若一只大鹏神鸟，庄子之精神，

遗世独立、飘然远引，背云气、负苍天、翱翔太虚，“独与天地精神往来”，御气培风而行，与造物者游。

《逍遥游》一篇故事寓言，深弘而肆、诙诡譎奇，释者纷纭，莫衷一是。然克就上述之“无限哲学”，及庄子本人其他有关篇章所透露之线索旨趣而观之，其微言大义可抉发之如下：

1.主张“至人”者，归致其精神于无始，神游于无何有之乡，弃小知、绝形累。（《庄子·列御寇》：“故至人者，归精神乎无始，而甘冥乎无何有之乡。”“小夫之知……迷惑于宇宙形累，不知太初。”）

2.主张“至人”者，“审乎无假，而不与物迁，命物之化，而守其宗”（《德充符》），“审乎无假，而不与物迁；极物之真，能守其本。故外天地、遗万物，而未尝有所困也”（《天道》）。

3.主张“至人”者，“人无穷之门，以游无极之野，与日月参光，与天地为常”；“守其一，以处其和”。（《在宥》）

4.主张“夫圣人之道，能外天下……能外物，能外生……能朝彻，能见独，能无古今，能入于不死不生。其为物，无不将也，无不迎也，无不毁也，无不成也，其名为撝宁”；“彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气”；“鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术”。（《大宗师》）（按：以上所言，指忘我、忘物、忘适、忘“忘”……者也。）

5.主张“至人”者，“与造物者为人”；“功盖天下，而似不自己；化贷万物，而民弗恃”；“无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕。尽其所受于天，而无见得，亦虚而已。至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤”。（《应帝王》）夫惟如此，其个人之最后位格始完全确立于道之无限世界。

凡此种种之精神生活方式（象征生命之层层超升），俨若发射

道家太空人之火箭舱，使之翱翔太虚，造乎极诣，直达庄子所谓之“寥天一”高处。从而提神太虚、游目骋怀，搜探宇宙生命之大全——极高明、致广大、尽精微。“逍遥游乎无限之中，遍历层层生命境界”之旨，乃是庄子主张于现实生活中，求精神上彻底大解脱之人生哲学全部精义之所在也。此种道家心灵，曾经激发中国诗艺创造中无数第一流优美作品，而为其创作灵感之源泉。

至人修养成功，即成为真正之圣人。圣人体道之神奇妙用，得以透视囊括全宇宙之无上真理，据不同之高度、依不同之角度或观点，而观照所得之一切局部表相，均一一超化之，化为象征天地之美之各方面，而一是皆融化于道体大全。一切观点上之差别，皆调和消融于一统摄全局之最高观点，形成一大实质相对、相反相成之无穷系统，遍及一切时空范畴，视宇宙一切莫非妙道之行。

斯乃庄子《齐物论》之主旨也。实质相对性系统 (the system of essential relativity) 乃一包举万有、涵盖一切之广大悉备系



〔明〕仇英 松溪论画图

统，其间万物，各适其性、各得其所，绝无凌越其他任何存在者。同时，此实质相对性系统又为一交摄互融系统，其中一切存在及性相，皆彼是相需、互摄交融，绝无孤零零、赤裸裸而可以完全单独存在者。复次，此实质相对性系统且为一相依互涵系统，其间万物存在，均各自有其内在之涵德，足以产生相当重要之效果，而影响及于他物，对其性相之形成有独特之贡献者。抑又有进者，在此系统之中达道无限、即体显用，而其作用之本身，则绝一切对待与条件限制，尽摄一切因缘条件至于纤微而无憾，然却初非此系统之外之任何个体所能操纵左右者也。人类个体生命，在未进入此无限之前，必先倍尝种种限制、束缚与桎梏，始能参与此无限。今既透过超脱之精神，顿悟过去囿于种种狭隘有限中之荒谬可笑；且复分享此道之无限性，当下发现圣我之本真面目，自是乐于契会此无限界中不可言说、不可致诘之真宰，以突破一切在思想上，感受上、行动上（如色、受、想、行、识等），由于种种人为遍计妄执所造成之藩篱与限制，据此实质相对性之无限系统中所展示出来之诸特色，庄子最后发挥为一大宗趣（玄旨）：“天地与我并生，万物与我为一。”盖个人与此无限之本身契合无间，在至人之精神生活境界，遂与天地万物一体俱化矣。

四

自纪元前二四一年至纪元二四〇年，其间约五百年来，中国之于亚洲独罗马之于西方，人人致力于事功征伐，忽于玄想，思想界玄风浸衰。

洎乎魏晋，何晏（纪元一九〇～二四九年）、王弼（二二六～二四九年）出，玄风复振，时纪元二四〇年事也。两氏旨在调和孔老间之歧异，倡“贵无论”以释道。质言之，何晏崇孔，故援道人

儒；王弼宗老，故援儒入道。然两氏同以“致一”——无限实体之统会——为玄学探究之基本核心问题，则毫无二致。

王弼注老，开宗明义揭示中心主旨：天下万物，自其为有之观点而观之，虽成象纷赜，而为用有限，终必济之以道。道也者，名之曰“无”，实指万物穷神尽化，妙用无穷者也。（老子曰：“有之以以为利，无之以以为用”；《易》曰：“神也者，妙万物而为言者也”。“妙”，动也；“神”，用也。复按：《老子》第一章：“‘无’，名天地之始；‘有’，名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。”《王弼注》后两句曰：“凡有之为利，必以无为用。欲之所本，适道而后济。故常有欲，可以观其终物之微也。”）由是观之，王弼实深于《易》者也。（《易》曰：“圣人者，有以见天下之动，而观其会通。”）天下万物资始乾元、变动不居，然必归乎道本，是为其原始统会。统会者，显诸理，寓诸常，而弥贯万有，匪不毕具。自王弼观之，儒家常有，欲以显万物之始源；道家常无，欲以观万化之终趋（究极归宿）也。就永恒相言，万物纷赜，然穷神尽化，莫不复根（返初）。名之曰“无”，或强字之曰“道”。“无”也者，“无在而无不在”之谓也，换言之，即道也。万化之总汇，贞夫一而妙用无穷者也。于兹乃得识道之无限实体（即用显体，即无体道）。

此种致万有于本无，复以无限实体释之——以“道”释“无”——风气所至，遂开后此数百年中国形上学发展中三派思想之反应。

1. 裴颢（二六七～三三〇年）与孙盛（约生于三三四年）派之消极性之反应——前者崇有而抑无，盖以绝对之无，不能生有，是即为虚而非实，成性之道，无所用之；后者另据逻辑理由，推演老氏之言，概归之为刺谬不通、自相矛盾者。

2. 向秀（约生于二六二年）与郭象（卒于三一一年或三一二

年)派之温和反响,皆基于庄子哲学,视有无为相待关系名辞,无不能化有,有不能还无(两者不能互相化除也)。在道之无限系统中,万物自生、自化,其实性亦皆生化使然。故毋需乎据无推有,视无为太初(或元母),始生万物者。(郭象《齐物论注》:“物皆自生,而无所生焉,此天道也。……造物者无主,而物各自造,而无所待焉。”)此派自然主义宇宙观意在肯定普遍实有,视一切皆无限之化身或显现。

3.第三派即佛家积极、正面性之反应,实不止为一反应而已,盖由之而引发一大玄学运动,其成就之夔绝处,可媲美原始儒道两家。佛家思想精神通透“常”与“无常”两界:自生灭变化之现象界观之,是谓“无常界”;然自永恒佛性或法界观之,是谓“常界”。若兼小乘而论之,吾人有充分理由反对世俗之熙熙扰扰、迷迷惘惘,世人之愚而自用,沉溺于过失、痛苦、颠倒离奇……等生死海中,不能自拔。其解脱之道,恒赖时间之巨流,滔滔汹涌,挟



〔明〕沈周 落花诗意图

以俱去，以达于彼岸。就此义言，佛家亦不失为一“时际人”，然不同于儒家之乐易精神。若论及大乘佛学，则由其所证之慧境，灵光烛照而展现于吾人之面前者，是为上法界与法满境界（Dharma-fulfilment），至此境界，生灭变化界中之生命悲剧感遂为永恒之极乐所替代。就此义言，佛家之解脱精神，无人而不自得，逍遥遨游于诗意盎然之空灵妙境。当此时也，佛家即能当作浑忘一切时间生灭变化中之生命悲剧感，而径与道家在精神上可相视而笑、莫逆于心矣。

五

中国佛学之全幅发展，历时七世纪（六七～七八九年）之久始臻极盛。斯固有赖于翻译事业之不断进行，与各宗开山著作之次第完成。自纪元七八九至九六〇年，佛学传承乃转趋细密精遂，尤以第六世纪为主，前驱各派系统逐渐完成，逮乎隋唐（五八一～九六〇），十宗并建。至于各宗派理论系统之纲要，此处不及备述。其教义之复杂深邃，另有专书论列。兹所言者，乃在抉发出若干佛学特色，以示中国哲学心灵之独创力。

佛学东来，惟藉托庇于中国思想主流影响之下，始能深入人心。诚然，中国佛学之形上思想所取资于道家精神之激扬与充实者为多，而非道家之仰赖于佛家也，固不待言。道家素倡“本无”，视为其系统中之无上范畴；佛教大师如支娄迦谶（一七九～一八九年间留华）、支谦（一九二～二五一年）、康僧会（死于二八〇年）等，一脉相承，皆力倡“本无”，而视之为与“真如”相通）。四世纪时，道家思想对般若学之影响，于道安一支及其同时代他人最为显著。

关于“有无”对诤，有六家七宗学说，衍为十二派支流，以区

别真俗二谛。据昙济（约四七三年）、僧镜（四〇二～四七五年）诸法师之考证，慧达（约四八一年）、元康（约六四九年）、吉藏（五四九～六二三年）等人之进一步鉴定，上述各派理论系统源流可以表解如下：

甲、宗旨	乙、开宗者	丙、效果
(1) 本无	道安	心无（意涵：肯定客观实有）
(2) 本无异	琛法师	本体虚空
(3) 即色	支遁（道林）	心无（意涵：肯定客观实有）
(4) 心无	温法师	心无（意涵：肯定客观实有）
(5) 识含	于法师	心无（意涵：肯定客观实有）
(6) 幻化	壹法师	物空（意涵：肯定客观实有）
(7) 缘会	于道邃	

上表中，以第（1）宗为最为根本，为其他六宗之所从出。据道安言：“无在万化之前，空为众形之本。”一切诸法实相，从真如来，本自虚空，清净无染，与真如不二。在四、五世纪之际，中国佛学思潮七宗竞秀，然其玄学基本要旨端在“本无”。自兹以降，佛道携手，形成联合阵线，对抗传统儒家。

鸠摩罗什（三四三～四一三年）一派所受庄子影响尤著。什公贡献在于宏扬大乘空宗，以“空”为究极实在。空也者，空一切遍计妄执，显万物本质纯净无染，是谓真如实相。什公门下高第，僧肇（三八四～四一四年）、道生（三七四～四三四）堪称双璧，映辉不绝。

僧肇之卓识高慧表现于三大玄旨：1. 物不迁论（动静相待观）；2. 不真空论（即有即空，空有不二，体用一如）；3. 般若无知论（知与无知，契合无间，融为无上圣智。）

1. 关于《物不迁论》方面之精辟论证，此处不遑深论，兹仅提

示两点要义作结：（1）世人凡夫迷惘于生灭无常，浮沉于生死海中，直至死亡。人世间一切成就极可能刹那间化为乌有，生命毫无安全感，顿萌厌世之想，乃向往不可企及之涅槃境界。（2）然智者却能于变中观常，于无常中见永恒，知如何于精神上保持清净无为，复不遭人世间。唯有智者，其精神不朽，故能投身现世间生死海中，而无灭顶之虞。其趋向涅槃途中，得证涅槃，而不住涅槃。

（生死涅槃，两不住著。）

2. 道安与其徒弟过于偏重本无，或肯定本（体虚）空，或物空，或心幻。僧肇则与此大异其趣。概言之，借使用文字言说或假名，吾人得以论及某“物象”或“对境”，该对象本身非有非空：非有者，以假定于有界故；非空者，以否定于无界故。同时该“物象”或“对境”，可有可空、既有且空。自《中观论》观之，空耶？有耶？存耶、亡耶？（To be or not to be?）乃是个半边问题。唯上上圣者始能于有中观空，于空中观有。性体与性智不二，折碎不成片段。

3. 僧肇之形上学乃是讨论究极本体、涅槃、法身、真如、法性等之“般若哲学”也。自僧肇视之，凡此等等皆名异实同。然为避免误会计，



青州佛像

般若上智与方便巧宜加以区别。前者之功用在于洞观本体法相；后者则在于方便应机，适时处世。借般若上智，吾人得以明空；借方便善巧，吾人得以适有。为适应存有大全，吾人不当于空性有所黏执，如是则可入有而不执有，证空而不滞空。吾人遍历世相，体验所得，终可证人精神上大自在解脱之境，浑然无知。盖吾人之知苟仅限于某特殊固定事物或对象，则必于其他无数事物一无所知。上圣神智无特殊固定之对象（庄子曰：“至人之用心若镜”）。惟其如此，故能遍历一切，虚灵不昧，极空灵、极透脱之致。故般若无知之物，乃平等性智周遍含容、普应一切，无所不知。此义乍闻之下，颇玄奥难解，然西方大天才如莎士比亚者早已一语道破：

这边厢，“无希望”，

一声低叹，

那边厢，正揭示了：

希望无边，

纵雄心万丈，

壮怀齐天，

难窥见，

怎敌他——

蓦地里，

兀现眼前。

犹不信：

峰回路转，

天机一片？

“无知之知”，其目的在回眸内注，凝聚于精神灵符，其神凝，致虚极，绝尘虑牵挂，无烦扰相，故可谓之“一无所知”。此种“无知”，不同于一般所谓关于“空”、“无”之知，“无”也者，乃

是有之化而为无，是以远超乎对应于种种有限界之小知戔戔。其为物也，绝一切愚昧迷暗，夫迷暗，直无知耳。一言以蔽之，斯乃菩提与正觉融而为一，谓之“觉慧一如”。菩提与正觉，绝去一切外缘牵挂，灵明内照，现为无知；而般若深慧，则灵明外铄，扫尽尘世间一切虚妄幻相。

适才我尝论及僧肇、道生，喻为高悬中国佛学思辨苍穹之一对朗星或双璧，但两者成就各有千秋：僧肇形成一套原理系统，以阐明智性，而道生则将大乘佛学理论化为一种精神生活方式，循之以行，藉使人性充分彰现，直参神性，造登佛境。

先是中国佛学家皆视实界、人间世为痛苦烦恼之境，视现实界个人生命存在，为过失咎戾之渊藪。（老子曰：“吾所以有大患者，为吾有身。”）凡依虚妄表相而接受现实界者，以及但就人生种种昏念妄动而肯定个人真实存在者，概属荒谬。慧远（三三四～四一六年）之看法则异乎是：世界可依永恒法相而存在，寓变于常，便可参与求真；人类常亲世尊，即可常具真我。此种思想对于道生之“佛性哲学”具有极大感发与影响力。简言之，道生立论之根本要义可缕述于次：

1. 般若起用，广大无边，与涅槃实性不可划分，共参真如本体，而真如本体含法界与圆成佛性，是谓“佛、法一如”。

2. 涅槃理想境界可于现实界、生死海中实现之，即生死即涅槃；如来净土不离人世间，即烦恼即菩提。借道德精神修养之净化超脱作用，染界一切有漏众生均可重登庄严法界，为理智（性智）显用故。常住佛智慧光之中，借正眼法藏，可使人人洞见大千世界诸法本来面目，清净无染、玲珑剔透，一一如如朗现。

3. 借正理显用，克制迷暗，乃唯一之解脱道。为达到解脱，必由正心（正念）工夫，然后真我当下呈现。正心工夫，依理起用，即是复性返初，亦谓之“见性”（得见自家本来面目）。一切有情

众生，理性具足、良知内蕴、佛慧外发，虽一阐提亦不例外。以此观之，普天之下，人人皆为精神同道、一往平等，众生皆可成佛。

4. 藉上智灵光直证内慧，人人皆可当下顿悟成佛。顿悟成佛者，顿悟其内在佛性俱足，不假外求，而当下立地成佛是也（靠自力，不靠他力）。斯乃大乘佛学之要旨也。

道生之“佛性哲学”具有极大之重要性，其理由如下：（甲）于五、六世纪之间引发多种关于佛性之解释与学说；（乙）著重人性之“可使之完美性”，以佛性为典范，与儒家“人性纯善”之说若合符节。诗人谢灵运（三八五～四三三年）深契道生“顿悟”之说，为之撰文畅论孔子与佛陀成就之比较。（丙）道生之“顿悟”说，主张一切返诸内在本心，开禅宗之先河；（丁）重视理性之足以见体，开宋代（九六〇～一二七六年）新儒学“穷理尽性”之先河。总之，道



青州佛像莲花座

生一方面代表佛道融会之巅峰；另一方面，为儒佛结合之桥梁，使佛家各宗与儒家诸派思想潮流相结合，而长足进展。

隋唐时期（五八一～九六〇年），中华佛教十宗并建。限于时间，仅特举“华严”一宗为代表，其主要理论系统，极能显扬中国人在哲学智慧上所发挥之广大和谐性。至少就理论上言之（历史上或未必尽然），华严哲学可视为集中国佛学思想发展之大成，宛若百川汇海、万流归宗。

华严要义，首在融合宇宙间万法一切差别境界，人世间一切高尚业力，与过、现、未三世诸佛一切功德成就之总汇，一举而统摄之于“一真法界”，视为无上圆满，意在阐示人人内具圣德，足以自发佛性，顿悟圆成，自在无碍。此一真法界，不离人世间，端赖人人彻悟如何身体力行，依智慧行，参佛本智耳。佛性自体可全部渗入人性，以形成其永恒精神，圆满具足，是谓法界圆满，一往平等，成“平等性智”。此精神界之太阳，晖丽万有，而为一一切众生，有情无情，所普遍摄受，交彻互融，一一独昭异彩，而又彼此相映成趣。是以理性之当体起用、变化无穷，普遍具现于一切人生活动，而与广大悉备、一往平等之“一真法界”共演圆音。佛放真光，显真如理，灿丽万千，为一切有情众生之所共同参证，使诸差别心法、诸差别境界，一体俱化，显现为无差别境界之本体真如，圆满具足，是成菩提正觉，为万法同具而交彻互融者。

就其旁通统贯性而言，此“一真法界”（或“一真心法界”），足征“本心”之遍在与万能，形成一切诸现象（无常）界中之本体界（永恒法相）。其为用也，退藏于密，放之则弥于六合，遍在于：（甲）差别的事法界；（乙）统贯的理法界；（丙）交融互彻的理事无碍法界；（丁）密接连锁的事事无碍法界。

华严要义，及其理论条贯系统，首创于杜顺（五五七～六四〇年），踵事增华于智俨（六二～六六三年），深入发挥于法藏

（六四三～七二〇年），宏扬光大于澄观（七六〇～八二〇）与宗密（卒于八四一年）。其法界观含三重观门：一、真空观；二、理事无碍观；三、周遍含容观。

第一，“真空观”含四义：（甲）会色归空观——色界诸法，可摄归性空，一若事法界之可摄归理法界然；（乙）明空即色观——遮诸色相，以成空理，空不离色，色不异空，故曰：“即有明空”；（丙）空色无碍观——空色契合，融贯无间；（丁）泯灭无寄观——色界诸法，其质阻（或情性）经心能起用，精神超化，性体实相点化，泯绝涤尽，超越一切空有边见，镕成中道理境。

第二，“理事无碍观”谓观诸法（事）与真如（理），炳然双融，理事相即相入，镕融无碍。真如理体，当体显用，重重无尽，佛遍在万法故。此义可申之如下：（甲）理法界者，平等之理体（真如理体），性本空寂，顿绝诸相，而遍在万差诸法，法性显现，无穷尽故。一一纤尘，理皆圆足；（乙）万差诸法，必藉性体起用，始一一摄归真实（一如），譬如大海众沤，波波相绝，其冲量渐远渐微，必摄归大海，始得其济（是谓“性海圆明”）。故曰：事揽理成，理由事显。理事相融相即，非异非一：事外无理，理外无事，即事即理，故曰“非异”；然真理非事，事能隐理；事法非理，以理夺事，故是“非一”。

第三，“周遍含容观”，谓观万差诸法，相融相即，以显真如理体，周遍含容，事事无碍。此义可申之如下：（1）理由事起，凡万差诸法，其存在法式、质量差别与变易迁化过程等等，皆理所致然。故理之为用，在使一切万法诸差别境界，一一摄归真实理体；

（2）事揽理成，万差诸法，虽变动不居，为道屡迁，然不失其永恒常相者，为摄理故；（3）诸法既为理摄，其摄相有六：（甲）一法摄一法；（乙）一法摄诸他法；（丙）一法摄一切法；（丁）一切法摄一法；（戊）一切法摄诸他法；（己）一切法摄一切法。准此

类推，部分与全体、一与多，普遍与特殊，无不相摄互涵。

以上所论显示三大原理：一、相摄原理；二、互依原理；三、周遍含容原理。总而言之，此诸原理，所以彰明法界缘起，重重无尽，而一体圆融之旨趣也。就相摄（相入）原理言：一法摄一法入一法；一法摄一切法入一法；一切法摄一切法入一切法，互依原理无待深论。复次，周行含容原理依下列诸条件成立：（甲）一法摄一法入一法；（乙）一法摄一切法入一法；（丙）一法摄一法入一切法；（丁）一法摄一切法入一切法；（戊）一切法摄一法入一法；（己）一切法摄一切法入一法；（庚）一切法摄一法入一切法；（辛）一切法摄一切法入一切法。万法一切，镕融浹化，一体周匝，当此时也，是即法界全体之无上功德圆满（法满境界）。如上述诸条件因缘一一实现，则十玄门、六相圆融等妙义，皆可一一了然于心，无待深论矣。自此派哲学观之，吾人凡欲晋位于此一真法界者，必须生活体验于此无限之精神领域。

六

以上我已钩玄提要地点出中国玄想心灵及慧观，如何陶醉于宇宙与个人，然两者俱自戏剧化（即理想化）之观点而立论，而非仅就自然面之观点着眼。就自然层面而观之，宇宙及个人无非呈现为种种相关连之事实，有固定之内容、差别之性相、特殊之条件、明晰之法式、充实之内涵等，凡此一切，皆为科学解释之特色，于了解人类与宇宙，自属相当重要。然中国哲学家之玄想妙悟方式却百尺竿头，更进一步。从中国哲学家之眼光看来，现实世界之发展至乎究极本体境界，必须超越一切相对性相差别，其全体大用始充分彰显。从严格义之哲学眼光看来，现实世界应当点化之成为理想形态，纳于至善完美之最高价值统会。中国人恒向往此价值化、理

想化之世界，诸如象征精神自由空灵超脱之艺术境界；巍然崇高之道德境界、妙造重玄之形上境界，以及虔敬肃穆之宗教境界。任何生活领域，其境界造诣不及于此者，即沦于痛苦忧戚之域，令人黯然神伤，生趣索然。此儒家之所以向往天道生生不已、创进不息之乾元精神，以缔造一广大和谐之道德宇宙秩序者也。此道家之所以崇尚重玄，一心怀抱“无”之理想，以超脱“有”界万物之相对性者也。此中国佛家之所以悲智双运，勇猛精进，锲而不舍，内参佛性，修菩提道，证一乘果者也。

至于人性与其在宇宙中之地位，中国人无论其为个人小我或社会大我，均不以遗世独立为尚，冀能免于与世界脱节，与人群疏离之大患。其志向所趋，一心要就整个生命体验中，充分领略全宇宙之丰富意蕴，与夫一切圣贤人格之笃实光辉与高明博厚气象。凡人生境界不克臻此者，必其内在秉彝有所不足，而其个人人格发展过程不幸中道摧折或遭遇斫伤，有以致之。故中国先哲无不孜孜致力，注重人格修养，借以提升至于“内圣外王”之理想境界。两者兼备，始足以圆成人之内在美善本性——此“个人”之所以终能成为“大人”者也。

（选自《生生之德》）

广大和谐的生命精神

“世界如舞台”，人生如戏剧，这不只是门面话而已，《剧场艺术》一书的作者柯瑞格（Gorden Craig）说得好：“剧场，是整个生命之美展现的地方，它不只代表世界的外在美，也蕴涵着内在美与生命意义。”

宇宙好比一个剧场，美仑美奂，背景华丽。剧场中的色彩配合线条，线条配合剧情，在在都为了加强效果，拓展美感，促使一切栩栩如生，令人顿兴神思，产生种种优雅、庄严或雄奇的情绪。人类好比这剧场里面高贵的演员，人性则好比可歌可泣的剧情，透过诗词一般丰富的感情，散文一般考究的美姿，或歌唱一般丰富的感情，而得以淋漓尽致的表露无遗。换句话说，剧情必须适应舞台，而舞台也必须配合剧情，一出戏剧若要表演精彩，剧情与舞台便必须搭配得当，相互辉映，同样情形，宇宙与人生也应如此——不但应该，而且能够，否则人类将会与他们的住所扞格不入，备感疏离。

关于这一层，我愿再以中国的学说与西方思想对照比较，我认为人和宇宙的关系可以分成下列几种看法：

（一）从希腊人看，人和宇宙的关系是“部分”与“全体”的和谐，譬如在主调和谐中叠合各小和谐，形成“三相叠现”的和谐。

（二）从近代欧洲人看来，人和宇宙的关系则是二分法所产生的敌对系统，有时是二元对立，有时是多元分立。

（三）从中国人看来，人与宇宙的关系则是彼此相因、同情交感的和谐中道。

上面的讲法可能看来抽象，那就让我们再用具体的比喻。假定有一个圆心系统，其中包括九个同心圆，外面的三个分别代表（1）神性的超绝领域，（2）特定的星球系统，（3）包括地球在内的星球系统，这三个圆圈合起来的次序就是希腊人所说的“宇宙”。而中间的三个圆圈合起来则代表社会的整体。据柏拉图在“理想国”一书所说，这整体又由三个分明的阶层形成，里面的三个小圈则代表人性的三分法“知”、“情”、“意”，共同在公正的原则下和谐搭配。

柏拉图对此说得很清楚：“我们教导各城邦要公正，促使城邦的三大阶层都能各尽其责。”“个人亦然，我们可以假定在人类灵

魂中也有与城邦相同的三大原理。”“因为他的心已经安顿在真实的万有上，所以不会轻视地球上的事务，也不会怨天尤人，与人为敌；他的眼睛望着永恒不变的理想界，在那上面他既不会看到彼此斫丧，也不会看到相互残害，而是所有事体都保合太和，各正性命，根据理性而井然有序的运转；所以他也奋然效法，正己尽性，据此以肯定他自己。”“哲学家驰神入幻，怡然与太虚次序相合，所以自己也能秩然有序，泆化神性。”

所以希腊人视宇宙为含三为一的和谐，天包其外，人居环中，国家社会则连系其间，形成“一体三相”的和谐，也就是说，宇宙里面有三个圆圈，分别代表社会三阶层，再里面还有三个圆圈，代表人性三要素，如此宇宙包括社会，社会又笼罩个人，大圈套中圈，中圈套小圈，相互连环，恰像一曲幽美的音乐旋律，三相贞夫一体，这就是部分与全体互相配合的和谐。在这情形之下，诸位可以看出，用这三层连环套来图解希腊的宇宙论可说相当贴切。

但对近代欧洲人来说，自然与人性之间却永远有一条鸿沟。在他们的思想习惯中，看不到宇宙和人生还能彼此融通的道理，在科学与哲学中更是如此，我在第一讲中已经充分指出了这点，唯一的例外倒是有些诗人因为天才式的灵机，才能感受到人与自然的合一：

我恳切地确认，
在伟大的自然力量中——
不论它有生命或无生命，
是部分或全体，
都能与我血脉相连，一体互通。

然而，即使在诗人，这种天人合一的感觉也只是一种主观的感受，而不是一种客观的发现。Coleridge在一七九七年写给Thelwall的信中便曾说道：“宇宙的本身，只是一些小事物的累积……但

我心中的感觉，却认为宇宙是伟大的，仿佛是浑然一体，不能分割的。”雪莱虽然说过：“道德的伟大之处在爱，在奉献忘我，在泯化至美，但这种至美只存在于冥思、懿行或高洁的人格，并不属于我们自己所本有。”但即使是这一点客观倾向，也在Julian and Maddalo一诗中荡然无存了：

除了在我们的心灵中，哪里还能找到真理、纯爱与至美呢？

所以我曾指出，“对立感”乃是西方人根深蒂固的特性，影响所及，促使他们的生命虽然充满起伏之趣，但更充满紧张与苦恼。本文并不打算在此深入讨论，然而我们却可以拿孩童的跷跷板比喻这种对立感，虽然，跷跷板中间的厚板在维持平衡，但孩童的乐趣却在使它不平衡，当孩子们骑在跷跷板的两端，跷跷板的两头便会忽高忽低，忽上忽下，起落不已。固然，在这种对立状态也可以感受到某种一体性，正如下面这首歌所唱的——

看那自然界大化流行，无穷无尽，
促使万物阴阳对称，
再看那生命之流，
最小的单位，也成对偶性。

只不过，在上述跷跷板的游戏中，这种对偶之爱又能持续多久？它可以永久保持对立而不相互冲突吗？当一对孩童玩腻跷跷板后，任何一位都可能不耐而去，那时将会如何？随便那一端都会突然上冲或下跌，可想而知，那时留下来的将是哭闹、争吵，甚至打架。

我们不妨再举个例子。当人们围桌聊天时，若是知己谈心，自会相视而笑，莫逆于心，但若走入乒乓球的比赛场，就会觉得气氛完全不同了。一旦开球之后，两个朋友或两个选手登时展开拉锯

战，此时他们不再是朋友，而成了“敌人”，互相攻击。双方都是剑拔弩张，勾心斗角，为了求胜而要打败对方，这时不只比赛的双方是“死敌”，要拼个你死我活，即使参加的啦啦队，也都是壁垒分明，抗争不休。



思维菩萨像

西方人，尤其是欧洲人，向具这种“二分法”的本能，所有事物都一分为二，彼此敌对。所以整全的人格被划出“身”“心”之分，便很难再贯通，像近代知识论的理论即然。另外，完整的国家也被分化成“统治者”与“被统治者”，仿佛两者永远在对立与互斗，试看西方近代史即知。全体宇宙又被割裂成表象与实体、现象与本体，或者自然与超自然，不论名目如何，都是先一分为二，然后便很难再和谐沟通；这种思想，一旦执而不化，便会使西方人与自然格格不入。

然而，在中国哲学家看来，人与宇宙的观念，却是充满圆融和谐的。人的小我生命一旦融入宇宙的大我生命，两者同情交感一体俱化，便浑然同体浩然同流，绝无敌对与矛

盾，这种广大的同情很难言传，所以我愿以一首情词来作比喻，这首情词是元代才女管仲姬送给她丈夫名画家赵孟頫的：

尔依，我依，忒煞情多，情多处热似火，
把一块泥，捻一个你，塑一个我，将咱们两个一齐打破，
用水调和，再捻一个你，再塑一个我，
我泥中有你，你泥中有我，
生同一个衾，死同一个椁。

试看上面所说的情侣，是何等浓情蜜意，如漆似胶！在中国哲学家看来，人和宇宙的关系，也正是如此浓郁新密，毫无隔阂，诸位在中国哲学几乎处处可看到这种想法。为了证明这点，我下面愿先引述一些原典作为例证，然后再阐述其中的通性：

夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎！

故人者，其天地之德，阴阳之交，五行之秀气也。

故人者天地之心也，五行之德也，食味、别声、被色，而生者也，故圣人作则，必以天地为本。

惟天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

大哉！尧之为君也，惟天为大，惟尧则之。

君子所过者化，所存者神，上下与天地同流。

天欲义而恶不义，然则率天下之性，以从事于义，则我乃为天之所欲也。我为天之所欲，天亦为我所欲。

善言天者必有征于人。

人与天调，然后天地之美生。

天大、地大、人亦大。

君原于德而成于天。

夫帝王之德以天地为宗。

夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天知和者也，所以均调天下。与人和者也，谓之人乐，与天和者，谓之天乐。

庸詎知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？

为人者天也，人之大本于天，人之形体化天数而成，人之血气化天志而仁，人之德行化天地而义，人之好恶化天之暖清，人之喜怒化天之寒暑，人之受命化天之四时。

天之副在乎人，人之性情有由天者矣。

天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。

天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。……盖天地之心，其德有四，曰元亨利贞，而元无不统其运行也。……故人之为心其德亦有四，曰仁义礼智，而仁无不包其发用也。……此心何心也，在天地则盎然生物之心，在人则温然爱人利物之心，包四德而贯四端者也。

中也者，天地之所以立也，故曰大本；和也者，化育之所以形也，故曰达道，此天命之全也，人之所受，盖亦莫非此理之全。……中和在我，天人无间，而天地之所以位，万物之所以育，其不外是矣。

人盖未始离乎天，而天亦未始离乎人也。

人本与天地一般大，只为人自小了，若能自处以天地之心，便是与天地同体。

天地之用皆我之用。

人受天地之气以生，则人之性亦即天地之性。

天地之所以为天地者，顺此理而无私为耳。人与天地并立而为三极，安得自私而不顺此理哉。

宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。

宇宙内事是己分内事，己分内事是宇宙内事。

人心是心渊，心之本体无所不该，原是一个天，只为私欲障碍，则天之本体失了，心之理无穷尽，原是一个渊，只为私欲窒塞，则渊之本体失了。如今念念致良知，将此障碍窒塞去尽，则本体已复，便是天渊了。

天地万物皆在我良知的发用流行中，何尝又有一物超于良知之外，能作得障碍？

心无体，以天地万物感应之是非为体。

尔只在感应之几上看……虽天地也与我同体的。

心……只是一个灵明，可知充天塞地中间，只有这个灵明，我的灵明便是天地……的主宰，天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？……万物离却我的灵明，便没有天地……万物了。我的灵明离却天地……万物，亦没有我的灵明，如此便是一气流通的，如何与他间隔得。

大人者以天地万物为一体者也。……大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一也，岂惟大人，虽小人亦莫不然，彼顾自小之耳。

仁人之心与天地万物为一体，诂合和畅，原无间隔。

易曰：一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。一阴一阳，盖言天地之化不已也，道也。一阴一阳，其生生乎！其生生而条理乎！以是见天地之顺，故曰一阴一阳之谓道。生生，仁也，未有生生而不条理者，条理之秩序，礼至著也；条理之截然，义至著也，以是见天地之常。三者咸得，天下之懿德也，人物之常也，故曰继之者善也。言乎人物之生，其善则与天地继承不隔者也。……明乎天地之顺者可与语道；察乎天地之常者可与语善；通乎天地之德者可与语性。

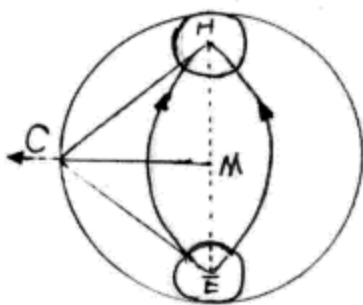
天地之德可以一言尽也，仁而已矣！人之心其亦可以一言尽也，仁而已矣！

上面引述了许多的原典，足以证明中国哲学家的心目中，人与宇宙处处融通一致，形成一个广大和谐的系统，这个和谐关系正是传统中所说的“天人合一”，若进一步分析，则又可看到不少类型；在张采田先生的《史微内篇》中，他曾指出中国思想的发展，在汉代是个很大的分水岭，在那以前是纯正伟大的哲学思想，对“人”的看法并没有妄自菲薄，人与天地一般大、没有自小；但从汉代以降，异论杂陈，樊然乱乱，哲学慧命不复纯正清激，才开始有阳儒阴杂的思想贬抑人性；这些史实对我们讨论的主题很有意义。

一般而言，在整个中国哲学的发展中，天人和諧的关系可分成六类，其中一半属于早期儒、道、墨三家伟大的系统，另一半则是汉代以后所次第完成，仍以儒家为主，而涵摄其他各种和而不同的思想。

前者与后者最显著的不同，就是其和谐关系都建筑在天人合德、生生不息之上，这个天人合德的关系可称为“参赞化育”之道，简单的说，它肯定天道之创造力充塞宇宙，而人道之生命力翕含辟弘，妙契宇宙创进的历程，所以两者足以合德并进，圆融无间；为求简明，我将以一系列的图例来说明这些关系。

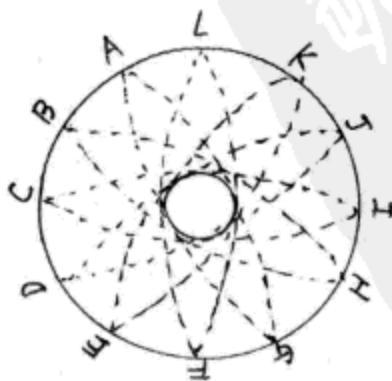
(1) 原始儒家：人类参赞化育，浹化宇宙生命，共同创进不已。



上图代表广大和谐的宇宙，人（M）不只是其中一部分，而且

是创造中心，以宇宙之心为其心，作为创造的原动力，然后沿着CM线，向前创进不已。上面的半圆代表“天”的领域，由天之道挟其无穷生意以贯注万物，一切物质与精神乃能在此生机弥漫之中浩然同流。上面小圆的中心H，代表无穷的原动力，沿CH线表现其原始的生命冲动，也就是万物资始的“大生之德”，然后沿着HE线渐次贯注地面，使之渐渍感应，继承不绝，而地面在不断承受天的创造力量后，在E——地球——所代表的孕育力量，一方面沿EH来绵延持养原始的生命力，二方面沿CE表现其化育万物的“广生之德”，如此合天地生生之大德，遂成宇宙，盎然充满生机，而HE与EH中间所包容之处，就是人的伟大存在，受天地之中以立，谦天地之创造性与顺承性，故能效天法地，自强不息，化为积健为雄的伟大行动，从C点开始向前运转，则代表着天、地、人三才并进，在宇宙生命的创进历程中，共同发泄至大至刚的创造力，生生不息，绵绵不绝，上面这些看法正可说明在儒家中人及宇宙的和谐关系。

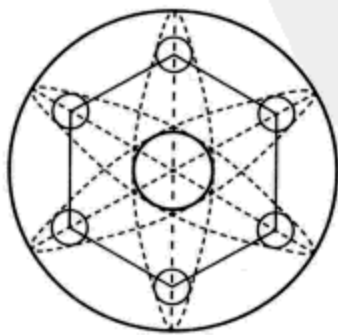
(2) 道家：环绕道枢，促使自然平衡，各适所适，冥同大道而臻和谐。



在本图中，中心的小圆代表宇宙的核心，也就是老子所说的“众妙之门”，庄子所说的“道枢”，整个宇宙，用现代的话来讲，一切万有——A、B、C、D……等等，都是互相涵摄交织而

成的和谐系统，犹如罗素在“六度空间论”所说的“一切视我”（perspective of all perspectives）。从本体论来说，“道枢”乃是一切万物归根复命的“上胜理体”（the perspective Being）而一切万物如A、B、C、D……等又各自形成“小天地”，各依本性，相待而有；且因其本质具有社会性与相对性，所以不只是自适其适，熙怡独化，除了至德内充之外，还能智照放旷，冥同大道，所以一方面，在任何空间、时间与时空的透视之下，每一个体都能两两相待，彼是相需，故能冥齐物我，更而物物均调，互摄交融，形成一体周匝，了无障碍；另一方面，一切万有又都契入大化之流行，深悟天地同根万物一体，故能以大道为枢纽，而怡然与化同体。要之，一切大化流行，莫非妙道之行，足以包举万有，涵概一切，广大悉备，了无遗蕴。因此大道乃能曲全万物，无所不在，自物观之，一切万有皆沐浴大道之中各适其性，各得其所，所以在本质及尊严上皆系一往平等，而自道枢观之，则一切万物并作，乃因其各依本性，相待而有，大道自身只是致虚极、守静笃，从而无为观复而已，所以不论从哪一方面来看，宇宙与人，乃至与一切万物万有，都是广大和谐的关系。

（3）墨子：人与宇宙在兼爱之下和谐无间。



上面这图的意义是很显豁的，中间的小圆代表“天志”，也就是大天好生之志、兼爱之志；周围的小圆则分别代表不同的个人，

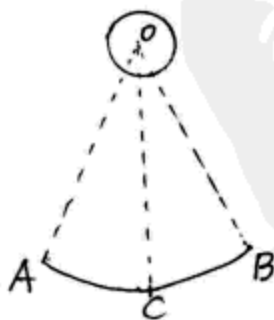
这有两层不同的解释，一方面，如果他们彼此兼爱互利，以此尚同天志，就会被许为“兼士”，和原来的造物都一样，另一方面，如果他们扭曲了生命目的，为了私利而彼此残害，那就会被斥为“别士”，只有迈向死亡与破坏。

(4) 汉儒：天人合一，或人与自然合一的缩型说。



在汉代，几乎所有的思想家都认为，人与自然是和谐的，但并不是站在同等的地位，人之所有莫不原出于天，因天而生，所以天与自然要胜于人，而人要受抑于天，在附图中，上面部分可以代表是天，以天为首，而底下部分才是人。

(5) 宋儒：人与宇宙对“天理”的一致认同。



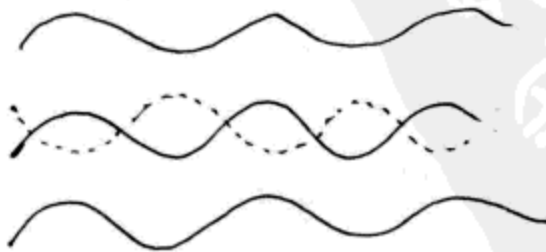
在上图中，○代表“天理”所在；OC代表人应走的廓然正道，OA与OB则代表因为人欲所驱，走入偏锋，而与OC的正途背道而驰，AB的曲线代表“人欲”背离中道之处，而OABO的面积则表示“人欲”在“天理”节制下的范围。

上面所说的，如宋儒与部分明代儒家正是如此看法，在某些宋

儒中，已有趋势将宇宙二分为形而上的“道”与形而下的“物”，并将人性二分为内善外恶。所以他们的天人合一说多少已掺有形上学的二元论与伦理学的二元论，为了克服这类难题，他们强调在人性上有超越性的天理，这种趋势已在贬抑人性本有的重要性，与原始儒家的风格已不相同。

再说，他们所强调的天理，与人的关系也各不相同，像周敦颐、张载、程颢、与邵雍，是试以“人性”与“天理”同体；人性，是指生命的完成，天理，则指人心昧于私欲时的谴责；再像程颐与朱熹，则是以人性本质的仁心与天理同体，到陆象山绝对唯心论才坚决反对将天理与人欲二分，他将知识、存在与价值一概视作心灵真相的展现，而完成其心灵与宇宙同体的唯心论，王阳明及明朝王学即承此唯心论，而发展出人与天地万物一体的哲学，认为广大同情之心照烛万有，晖丽一切，备天地而兼万物，其胸中一体之仁与良知当下即可证验无遗，所以依此论据，而自觉身、心、意、知及其对境皆能相互连贯，两端销融而顿成一体。

(6) 清儒：在自然力量相反相成、协然中律下的和谐。



早期中国哲学的雄健思想，是以人与宇宙的一体创进为基础，但到了汉代，不少思想家只强调阴阳五行讖纬之说，而对“道”在宇宙间普遍贯注的生机不知发扬。如果这一阴一阳的运转创进，能以阳刚的原创力引发阴柔的孕育力，则生命气象必能恢宏雍容，德业深远。但是，如果阴阳只成了相互干扰的敌对力量，则生命力必

将萎靡不振，相互抵消；他们以为“人性”并不完全是善，所以人类必须先自我调养自然中仁与美的部分（如汉代董仲舒），到宋代思想家则很少就天或道的本身立论，他们的注意力多在对比天理之善与形下之恶（也就是导致道德堕落的人欲）。

上述看法颇为纷纭，莫衷一是，到了清代哲学家的反应，也多是自成体系，大约可要述如下：

(1) 大字长宙与实际人生都是赓续不绝的变化历程，一如在汪洋大海中，后浪推前浪，绵延而无尽。

(2) 不论宇宙或人类，其生命进化都是自然力量的表现，若用专门术语来说，就是在流衍的韵律中“运转无穷”，它们的波浪是由不同的许多层次所形成，不只是沿着一条曲线伸展，而是前后相续，往来交接，在起伏互荡的波澜壮阔之中运转其生命动能。

(3) 在这些流衍的韵律中，从不同的高度我们可以分清不同的生命价值。

(4) 这些更迭运转的大化流衍，正是大道运行之相，因此形上学的各种二分法乃得消弭于无形。

(5) 当“道”贯注于大化生命之中，直透宇宙或人生时，不但毫无隔阂，而且足以旁通统贯，促使一切万有本质具有赓续性，能够浹洽价值据以升中进德，创造不息，终而臻于理想精神，要之，一切万物皆在宣畅“参赞化育之道”。这是此派生命论与价值论的特色，清代很多哲学家具有这些特色，如王船山、颜元、戴震、焦循，以及其他相同气质的儒家皆然。

总之，天人合一的学说在中国哲学史上有极重要的结果，这些影响是好是坏，难以定论。但如果从道德生命的立场来看，是极好的，这学说的优点若对照西方思想便更易看出。

古希腊人虽然也体认出某种天人和谐说，但他们认为，人只是宇宙的一小部分，而宇宙又被二分成理想界与现实界，后者且因是

物质境界而一直被看低；人寄生宇宙中，便自不能泯万化而生善行，所以希腊人要想趋向至善之境，非脱离现实的物质世界不行，特别从苏格拉底以降的超绝思想更是如此。

再就近代欧洲人而论，在惯常的二分法之下，天与人抗衡，无有已时，天地势力大时，便要压制人类，使之屈辱，人的地位高时，便要征服天行，求为人用，这种天人对敌的形势，几乎支配着整个西方近代思想，引起许多严重的后果，单就道德一层来看，这些效果已证明对人生伤害极大。

换言之，上述西方的病因在于天人交战，难得和谐，天之美德，人不能共有，人之善行，天不能同情；于是人生于天地之间，其善不能与天地继承不绝，所以西洋人的道德，只靠个人主观的特立独行，不能在宇宙间有根深蒂固的客观基础。况且，天人对敌的思想习惯一旦养成，很容易转到人生上来，而引起许多无谓的抗衡，滋生纷争，破坏同情。

其中必然的后果之一，便是引起许多“霸权”的道德观，近代历史已经证明“欧洲人”（当然也有例外）往往好行不义，强以为仁，这种“道德”算是什么道德？尼采曾经语重心长的慨乎言之：

善的存在条件是错误的。

这是道德的定义：“道德是颓废的癖性，由于想对生命自我报复才起”，这定义（对近代西方的写照）真是入木三分。

道德即吸血，这是（近世西方的）一个新显示！

道德正如地球其他事物一样不道德，道德，在其中就有不道德的形式。

然而中国哲学的看法却不同，在中国哲学家看来，宇宙乃是普遍生命流行的境界，天为大生，万物资始，地为广生，万物咸亨，合此天地生生之大德，遂成宇宙，其中生气盎然充满，旁通统贯，

毫无窒碍，我们立足宇宙之中，与天地广大和谐，与人人同情感应，与物物均调浹合，所以无一处不能顺此普遍生命，而与之全体同流。

我们所安身的宇宙，就如前面再三所说，乃是生生不已、新新相续的创造领域，所以我们有充分的理由相信，任何生命的冲劲，都无挫败的危险，任何生命的希望，都有满足的可能，任何生命的理想，更有实现的必要。所谓“保合大和，各正性命”（《性训生》），才是我们宇宙全体应有的生命气象。

正因中国民族慧命寄托在此伟大而美满的宇宙，所以才能效法宇宙的伟大美满，顶天立地，奋进不已，而趋于至善，纵然民族生命间或遭受外来的胁迫，险象环生，但我们更能取法天地万物之心，而化险为夷，转危为安，所谓危机危机，危中有机，正是天地生物之心的最佳写照。

要之，拿我们的学说来和古希腊和近代欧洲来比较，我们可以确切地肯定：我们所了解的宇宙，是可能的宇宙中最好的一个，我们所体会的生命，是一直上进向善的生命，没有任何宗教思想，可以使我们认为宇宙的价值——即使是其现实部分亦然，也没有任何



〔法〕科罗 梳妆的浴女

科学推论，可以使我们否定人生的意义，我们自觉已经充分把握住宇宙人生之美与伟大，所以在宇宙中，我们脚跟站立得非常稳定，而我们人生哲学的基础，也确立得非常坚实。

中国人的做人，不是只为生活而已——二足而无毛，我们的哲学家已经告诉我们，做人贵乎遵循道本，追溯天命，以领略宇宙间创造精神的伟大气象，得其大慈、至仁、兼爱之心，祛除偏私、固蔽、偏执之见，然后，才能博大恢宏、晖丽万有，显出博厚高明的真性来。

中国的大人、圣人，是与天地合德、与大道同行、与兼受同施的理想人格，如果宇宙间的普遍生命有任何斫丧、任何堕落、或任何缺憾，便足以阻碍人道之止于至善，中国道德人格的同情心是博施普及，旁通统贯的，若有一人伤其生，有一物损其性，即是我们做人未尽其善。这确是中国人生哲学的伟大所在，我们生为中国人，为了救人救世，便绝不能丧失这种伟大的精神。

中国人做人，绝不是枝枝节节的只做人的这一边，做人的那一边，或只做一个完人的几分之几，而是要做一个顶天立地的大人完人！中国伟大的哲学家最看不起“小人”——自甘堕落的人，这小人只是一个完人的小数点，瞬即萎缩消逝，只有真正的人——真人、至人、完人、圣人，才是道德人格中最值珍贵的理想，他们共同追求的，正是要摄取宇宙的生命来充实自我的生命，更而推广其自我的生命活力，去增进宇宙的生命，在这样的生命之流中，宇宙与人生才能交相和谐、共同创进，然后直指无穷、止于至善！这就是中国民族最可贵的生命精神！

（选自《中国人生哲学》）

第三编 生命情调



蘇子知覺
PDG

生命情调与美感

谚有之曰：“乾坤一戏场。”（The World is a stage.）如此妙喻，颇具神理。俞曲园尝于苏州留园乐楼上题楹云：“一部廿四史衍成古今传奇、英雄事业、儿女情怀，都付与红牙檀板。”奚止中国一部廿四史！大千世界之形色景象，全体人类之欢欣苦楚，均于此中舒展显现，幻作一场淋漓痛快之戏情。人类幕面登场，固无庸歔歔伤感，只稍稍启发一点慧心，自能于鼓舞轩轾雅颂豪歌中宣泄无穷意趣也。当场人或参观客一旦寄迹歌舞台前，便应安排身心，静观世相之定理，参悟生命之妙智。乾坤戏场繁华彩丽、气象万千，其妙能摇魂荡魄、引人入胜者，要不外乎下列诸种理由：一、吾人挟生命幽情，以观感生命诗戏，于其意义自能心融神会而欣赏之。二、吾人发挥生命毅力以描摹生命神韵，倍觉亲切而透澈。三、戏中情节，兀自蕴蓄灵奇婉约之机趣，令人对之四顾踟躇、百端交集，油然生出心旷神怡之意态，此种场合最能使人了悟生命情蕴之神奇，契会宇宙法象之奥妙。

本文所欲论列者，既非哲学上抽象思想，亦非艺术上特殊理论，其要旨乃在以“坐客”幽情，鉴赏乾坤戏场中几出生命诗戏之韵味而已。孰为生命？曷谓美感？“人之生也固若是芒乎？其我独芒而人亦有不芒者乎？”其人尽芒而我竟自不芒者乎？美之为美是各人之私见耶？抑尚有客观性耶？此类纯理问题，姑置不论。吾人逢场作戏也可，临场观感也可，既来之，俱属“当场人”，只合依韵红牙檀板，作吾人之事业，抒吾人之情怀。一切景象可以兴、可以观，斯为美。

生命意趣播之于诗戏，自觉缤纷错杂，光怪陆离，令人兴感无穷。兹请先说一段楔子，然后揭开三重戏幕。

古愁莽莽不可说，化作飞仙忽奇阔，
江天如墨我飞还，折梅不为蛟龙夺。
苍生气类古犹今，安用冥鸿物外吟，
不是九州同急难，尼山谁识恍然心。

上述龚定庵诗两首，顿促吾人冥想洪荒时代，人类托足大宇长宙中，浑浑噩噩，看万象有无明灭，隐隐迢迢，感人世酸辛苦楚，迷迷惘惘，远古人类浑朴恂恂，莫明宇宙所由构成之理，遂令全部生命堕入阴霾尘雾中而无以自拔。其后天才者，巍峨杰出，恍然大悟人之所以为人，不能“如鱼之泳于川，惟大气之所盘旋，如木之听荣枯于四时，蠢蠢傀傀，安其所不知”，于是渐次启发心智，仰观俯察，穷天地之象以言万物之齐，通古今之变以明事功之故，立人道之极以正性命之理，夫然后玄秘之宇宙，乃可以托身；渺茫之人生，始可以寄意。天才者独能于宇宙万象中寻出合理秩序、确定整齐规律，求得精当知识。“制割大理而宇宙理”，天才之所以自效于众人，其丰功伟烈，永垂不朽，弥足令人澄怀而起遐想也。

人类生命长途如此一段幸运，可藉下述之神话，以相譬喻。



【法】特鲁瓦 阿克泰翁突然出现在戴安娜面前

古代希腊有巨灵名司芬克斯 (Sphinx) 者，形态变化，不可方物，其音容婉娈如处女、其羽翼轻艳如飞鸟、其利爪坚劲如鹰隼，常就舍贝斯 (Thebes) 近郊之山巅踞坐眈眈，遇行人之过其下者辄要之使解疑谜，意有不当，即尸裂而吞噬之。舍城居民遭难多且久，思所以弭其患，遂昭示于众曰：有能解此谜锄此患者，当奉之为王。寻有一跛者名伊迪蒲士 (Oedipus) 心羨此重赏，遂挟其个人之才智，欣然趋近此巨灵。巨灵谕之曰，今有一物于此，初生时具有四足，及长，析而为二，后又增益为三，终乃还其原状，复具四足，是幻变者，究为何物？跛者稍一思索即置答曰：婴儿初学步，手足附地而用四；及其长也，两足踽踽矣；年老龙钟，扶杖助行，宛如三足；衰耄将死，辗转床第，则又手足并用，是必为人无疑。大惑既解，伊迪蒲士遂乘胜击毙此巨灵，履前誓而登王位焉。

初民浑噩无知，颠倒于宇宙中，惟大气之所盘旋，而不能自持。百忧之所窟，众辱之所宅，憔悴屈辱，睫泪以哀生命之危殆，其情之苦，酷似舍城众生之受厄于巨灵，然自科学诞生，哲学传

世，天才者挟智慧以临宇宙，转觉宇宙昭昭朗朗，具足理路，不复能遗患生灵矣。《诗》云：“昊天孔昭，我生靡乐。”今易其辞曰：“昊天孔昭，我生弥乐。”当更能写象初民之心情也。

理智既孳，心神益旷，人类胸臆，静摄万象、动合乾坤，于是乎思理有致，思理胜而性灵之华烂然矣。抒情则出之以美趣，赋物则披之以幽香，言事则造之以奇境，寄意则宅之以妙机。宇宙，心之鉴也；生命，情之府也，鉴能照映，府贵藏收，托心身于宇宙，寓美感于人生，猗欤盛哉。

兰生幽谷中，倒影还自照。

无人作妍媸，春风发微笑。

倪高士可谓解人，宇宙之清幽自然、生命之空灵芳洁、意境之玄秘神奇、情绪之圆融纯朴，都为此诗字字道破，了无余蕴。生命凭恃宇宙，宇宙衣被人生，宇宙定位而心灵得养，心灵缘虑而宇宙谐和，智慧之积所以称宇宙之名理也，意绪之流所以畅人生之美感也。斯二者均造极诣，则人我之烦惑狂乱可止，而悦心妍虑矣。此种胜境，水仙神话最能传写。

希腊民族秉性懿美，其神话往往饶有诗意，而水仙之传说尤隽妙无与伦比。少年有名娜瑟散士（Narcissus）者，清明强毅、绰约多姿，居恒奇迹山林，游猎为乐，环而羨之者皆天仙绝色，独回声（Echo）仙媛缱绻多情，尤称心焉。一日行猎途中，困于烈日，乃就芳菲池畔少憩，俯视忽见涟纹濯影，姪姘玲珑，自觉芳姿雪艳。娇丽融景，俯仰对鉴，冶梦怜松，无何，随缘幻化，遂成一朵水仙，娉婷植立。随风舞影，临水散香，令人曼羨不置云。

宇宙缚束人生，如抱婴儿，心灵缀缣美感，若佩芬华，兴言及此，令人有“流情散芳芷”。“空香为我盈”之妙，下述楔子既竟，殿以慢词一阙：

生缘何在，被无情造化，推移万态，纵尽力难与分疏，更有何闲心为之倏睽？百计思量，且交付天风吹籁，到鸿沟割后、楚汉局终，谁为疆界。长空一系烟霭，任翩翩蜨翅冷冷花外，笑万岁顷刻成虚，将鸪莺鲲鹏随机支配。回首江南，看烂漫春光如海，向人间到处逍遥，沧桑不改。

（王船山《鼓棹初集》）

二

今试比观三种生命情调，以见其特殊美感之所托，请再以戏场所见为喻。

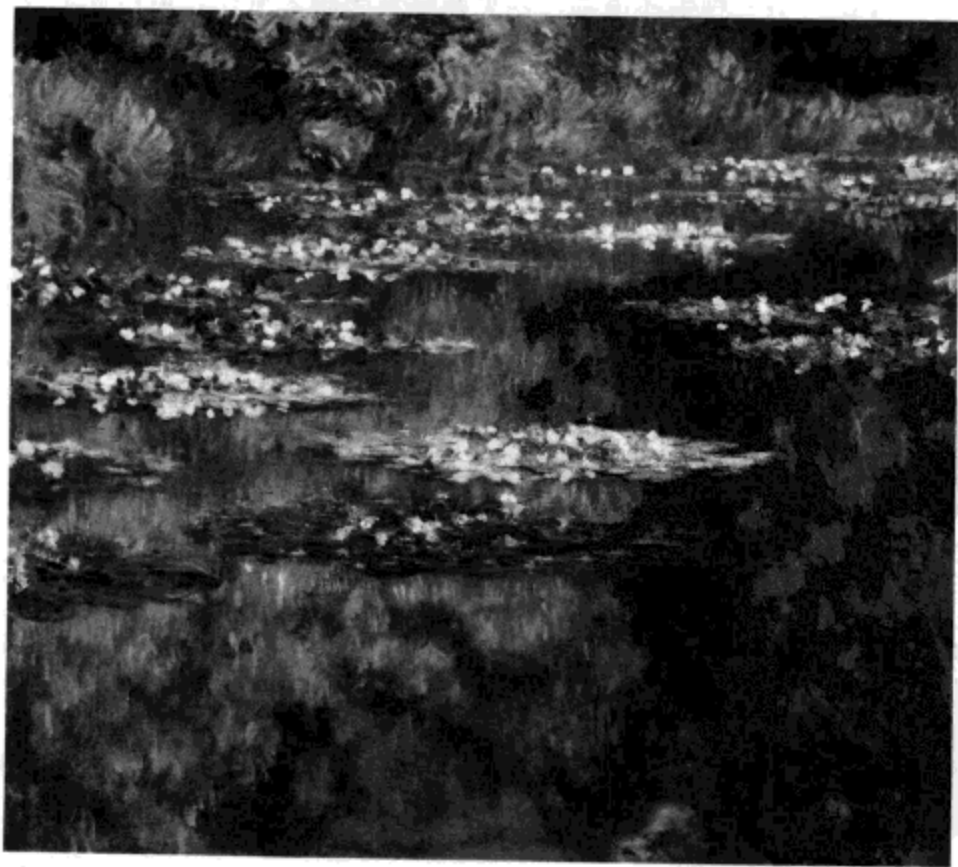
灯彩流翠，满场坐客屏息倾听台前序幕人语：

戏中人物	希腊人	近代西洋人	中国人
背景	有限乾坤	无穷宇宙	荒远山野、冲虚绵邈
场合	雅典万神庙	哥德式教堂	深山古寺
缀景	裸体雕刻	油画与乐器	山水画与香花
题材	摹略自然	戡天役物	大化流衍、物我相忘
主角	爱婆罗	浮士德	诗人词客
表演	讴歌	舞蹈	吟咏
音乐	七弦琴	提琴、钢琴	钟声箫管
境况	雨过天晴	晴天霹雳	明月箫声
景象	逼真	似真而幻	似幻而真
时令	清秋	长夏与严冬	和春
情韵	色在眉头、 素雅朗丽	急雷过耳、 震荡感激	花香入梦、 纤徐蕴藉

序幕人去，帷幔徐揭，三种人物步丝竹之幽韵，饰羽 之冠裳，缉翩而出，其一为希腊人，其二为近代西洋人，其三为中国人，是时台上乐声渐觉凑紧，场中满度清风，有几缕心灵幽香散入客怀，幻作冥想。

综观上表，吾所欲揭橥之题旨，已隐约吐露其梗概，兹且直言之，无庸譬喻矣。

生命情府，灵奥幽邃，甚玄秘隐微之深处，殊非外人所能窥见其万一，犹幸每种民族各具天才，妙能创制文化以宣扬其精神生活之内美，非然者，往古文化遗迹，固早已随时间旧流汨然幻灭、淹没无闻矣。善哉德人史宾格勒（Spengler）之言曰：“文化者，乃心灵之全部表现，当其衍蔓孳生，虽顷刻成虚，然其迹象常托于



〔法〕莫奈 睡莲

人类意态业力中，隐受规律、数量、因果之支配。其理致有可得而言者，譬如史剧，文化实为世界全史中所演奏之一幕丽景；譬如美饰，文化宛如生命、情感及思理之画帧，一种生灵默察其内心经历，所能口说而心喻者，胥在乎是矣。”

文化之全体结构至难言也，吾于本篇所欲探索者仅及其骨骼脉络耳。各民族之美感，常系于生命情调，而生命情调又规抚其民族所托身之宇宙，斯三者如神之于影、影之于形，盖交相感应，得其一即可推知其余者也。今之所论，准宇宙之形象以测生命之内蕴，更依生命之表现，以括艺术之理法。吾之为此，仅求逻辑次序之简便豁目，非谓生命之实质必外缘物象而内托艺技始能畅其机趣也。

希腊人之宇宙，一质实圆融之形体也。语其空间，则上下四方，其大有垠；语其时历，则往来今古，其序有尽；语其物类，则地、水、气、火，坩集如环，词人所谓“天似穹庐，笼盖四野，天苍苍地茫茫，风吹草低见牛羊”，最能写象希腊人之宇宙。此种思想吾尝称之为：“拟物宇宙观”。以其极言世界形象之“具体而微”也。物之德丽于形，视之可尽其态；物之量定于位，抚之可得其体；物之质依于空间之流转，运之可见其归宿（如水流湿、火就燥、清气上腾于天、浊尘下凝于地是也）；物之变寓于时间之往复，察之可识其絜齐，态极焉、体著焉，故常流转而形弗丧，往复而性犹全。希腊人之称物也，往往赞其全性、显其完形，盖必如是，其圆融无漏之轨度，始彰彰可考。宇宙（Cosmos）云者，即具此轨度之全体境象也。吾人分疏希腊科学之体系、哲学之创获，其宇宙观念，固未有能轶出此种类型之外者。横亘纪元前六、五两世纪，希腊人据以说明宇宙之构造者厥为一种基本质料（Phusis）其名与义虽应各个思想家之特殊需要，而展转变异，然究其实则同作为一种独立不改、周行不殆之元素，万物盈天地，皆由之而构成，舍此以外，更无真际矣。其后数理论、多元论、原子论应运而兴，稍稍纠

正此单纯观念之失，然其思想之根柢，固犹建立于此基本概念之上，确乎其不可改易也。

上所论究仅及宇宙所由构成之质，质之朴素无文者犹是粗物，必也雕琢成象、晖丽彩润，然后人之观察之者，始可照烛心智、滋生理解、摇荡性情、粲溢美感。宇宙之仪型，宛如一建筑，其内外之结构，可以三数范畴，形容尽致。一、建筑材料，二、建筑基地，三、建筑学原理。物质，其材料也；空时，其基地也；全部构造所应遵守之数学法则，其建筑学原理也。希腊人所谓物质，坚实凝重、具体而微，已约如上述，无庸赘赘，兹且撮出空间、时间及数学原理，以摹拟其宇宙形象之美焉。

每种民族各有其文化，每种文化又各有其形态，吾人苟欲密察一种民族文化之内容，往往因中外异地、古今异时，不能尽窥其间所蕴蓄之生命活动及其意向。无已，则唯有考核其文化符号之性质而微知其意义焉。空间者，文化之基本符号也，吾人苟于一民族之空间观念澈底了悟，则其文化之意义可思过半矣。“此种基本符号，贯注于各个人、各社会、各时代而为之矩矱，一切生命表现之风格，悉于是取决焉。政治之体制、宗教之仪文、道德之理想、艺术（括图画、音乐、诗歌而言）之格调，推而至于各种科学之规范，无一不附丽于此。”希腊人宇宙之质，既极具体而微，故其宇宙之形，亦随之而局促有限。盖空间赅藏万物者也，万物之封域已属狭小，而空间之广袤，即闾闾易满，斯二者体合无违而后宇宙始臻和谐之妙境也。空间一词，在近代科学上纯为抽象理智摄持万象时所呈之形式，其结构至为繁赜而玄妙，然在希腊时代仅乃显示感觉经验之境相而已。“感觉现象参伍错综，必萃于空间而后其秩序始明、其分限乃显，是知空间者，万化中之久理也、繁事中之简象也。吾人执空间之定型，以网罗变异百出之感相，则其历久不变之境界与系统昭然若揭矣。”希腊民族窥探宇宙之隐秘，往往挟具体

空间以衡之，故其所能仰观俯察者仅此物品流行保合大和之昭明境相耳。天地交而万物通，其形象皆宅之于空间而后安，《易》曰：

“观其所聚而天地万物之情可见矣”，其希腊人之谓乎？

希腊人空间之范围异常狭小，吾前已言之矣，其时间观之内涵尤为薄弱，真乃令人诧异不置。夫以文化创获如此丰赡之民族，竟于其本身生命活动所经历之时序淡漠无深切了解，宁非怪事耶？吾之为此言，非谓希腊人无历史也（实则西洋历史科学导源于希腊之希罗多德（Herodotus）及苏西底特斯（Thucydides）），特其载籍所叙述之民族或个人生命经验，仅为段段完整之事迹，至其发展之进程与递变之线索，则甚隐晦耳。若是而谓希腊人胸中缺乏时间意识，亦非过言已。兹且胪举数事以为佐证。奥林坪竞技，希腊人荡魄摇魂之盛会也，其年代多湮漫不可考，参与此会而获冠军奖者，希腊民族之人豪也，其名姓常淹没而无闻，甚且于联邦条约之订定，亦只载明此约应于今后百年继续有效，至今年究为何年则未尝著录。他如域外殖民之始于何代、国际战争（如Trojan War）之绵延几时，多不见诸历史明文。尤可异者，柏拉图稀世之大哲也，其真姓名犹多荒谬之传说。斯蒲粟婆斯（Speusippus）实为柏氏之外甥，又久列其门墙，考其所作传志，竟谓柏氏系出于爱婆罗天神。亚历山大，功业煊赫一时之英雄，及其身之犹在，已有人争播流言，谓其死也遂化身作酒神。希腊人之忽视时间固不仅于常识为然，若再就科学哲学论之，亦正复相同。希腊人素认永恒为基本概念，而时间则从此推演而出。“希腊科学哲学之于此层固视为理所当然者，万化流衍，自然界独巍然长存，不改其质。哲学之兴，泰利斯（Thales）先于赫拉克利图斯（Heraclitus），非细故矣。嗣是而后，此类事实纵为人所公认，而永恒不变之理为宇宙之基本，迄无人致疑。巴曼尼得斯（Parmenides）哲学之主张如是，而希腊物质科学，准数学以立言，肯定自然之体统系由理想而又悠

方及三次方亦同此理。) 准是以言, 可知希腊人推论数学之玄理, 必拟之以实相、托之于实物, 而后其义乃显。细玩上列记数诸法, 其简略粗疏之弊固已了如指掌。盖依第一法, 则零即不齿于数; 准第二法, 则唯有正数及整数始可思议; 遵第三法, 则无理数殆难设想矣。今夫数, 因果必然性之象征也, 万有之名理、世界之秩序、物类之条贯、物德之缀属, 无往而不以此为依归。希腊宇宙范围之狭小、物质形态之具体、空间方位之窒碍、时间次序之简略, 观其数学理论之执著迹象, 其故盖可知矣。希腊数学, 其对象仅为物体可扪之质、可见之形, 乃遂囿于现前真相毕露之事实, 故其范围异常狭小, 其理趣倍觉浅近。举此以言宇宙之结构, 其空间之应尽于“有限”, 时间之必滞于“现前”, 势固使之然, 理亦宜然也。



雅典卫城的巴特农神庙

综上所述，希腊宇宙之底蕴具见于有限之形体，溯厥原由，盖因其构造单位为具体之物质，其纵横格局为有垠之空间，其历史途程为当前之时间，其组织原理为综合之数学。此种形体有限之宇宙，征之于亚理士多德物理学，酷似一只蒜头，地球位居圈中，其核心也；水气火等三界密密匝绕，其内层也；清空天体层层回护，其外皮也。极目以望，行星若燭火，恒星如繁萤，令人有“袖中藏日月，掌上握乾坤”之感焉。

其次请言近代西洋人之宇宙。

古代希腊宇宙为有限之形体，而近代西洋宇宙，则为无穷之境界。吾人试将此两种宇宙合而观之，自觉异趣横生。前者之成分：质亦一有限，空亦一有限，时亦一有限，数亦一有限；后者之含素：质亦一无穷，空亦一无穷，时亦一无穷，数亦一无穷。近代西洋宇宙观，应乎无穷者也。上古希腊人，纵目瞰宇宙，自觉“地形连海尽，天影落江虚”，大有“独坐清天下”之妙趣。近代西洋人豪思寄宇宙，但感“苍茫云海间，长风几万里”，转生“惆怅意无穷”之远兴。

吾人综览近代西洋科学史，即可察知物质、空时、数论已经几度之变更，但每次变革之余，其趋势必渐脱具体之形迹，而邻于抽象之理想。试以物质为例：当近代之初期，凯伯乐（Kepler）、伽利略（Galileo）、笛卡儿、霍布士诸人之视物体，固犹是颠扑不破之坚质也。降及牛顿，物体则已稍稍析为质实坚固之微尘（particles），而此微尘，复以其抽象之基本属性（惰性与体积）著称矣，此一变也。其后热力学成立，原子论崛起，前此所公认之坚固形体，乃遂溶化原子集聚，而原子复以其比重、比量及比价之抽象数学关系著称矣，此又一变也。迨化学分析之精进，凝固之“质”散为流荡之“能”，于是物之顽质，顿成物之动力；物之形体，竟是力之抽象系统矣，此又一变也。近百年来，电学次第发

展，举凡前此所谓坚质顽体，俱化作电力现象矣，此又一大变也。电力之谓何？质实之原子乎？空虚之“宇宙”乎？量子之根源乎？微粒之叠体乎？电波震幅之场合乎？之数者物质容或居其一，然究其极，“物质”将必为十分抽象之系统，可断言也。宇宙之构成如必造端乎物质，而物质之意义，犹且拘牵于形体，则近代西洋人之宇宙，就其近势论之，可谓“非物质”境界矣。罗素尝据现代物理学之理义言之，谓物质已渐失其物质之素性，有味哉，有味哉，其言之矣！

西洋人所托身之宇宙，渺无涯际，吾无以名之，强字之曰“无穷”可耳，歌德不云乎！

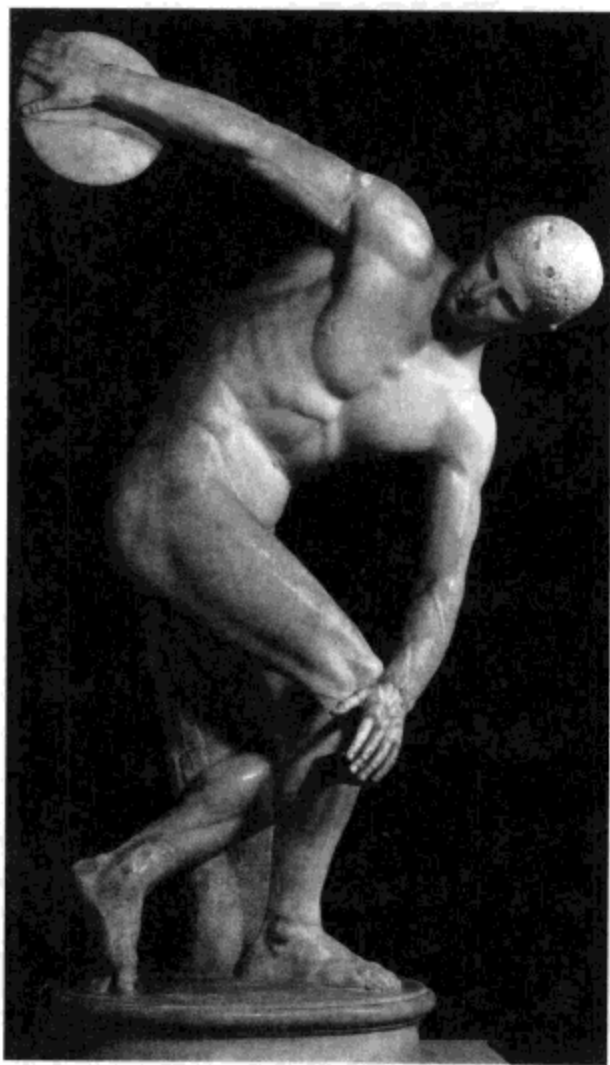
乾坤渺无垠，生世浑如寄，晏息向君怀，驰情入幻意。

近代思想家自布鲁诺（Bruno）以来迄于斯宾诺萨，其言宇宙也，辄指目之曰无穷系统，盖极状其范围之广、内蕴之富也。晚近天文物理复秉此意向，援用数学名理剖析空间，于是其小无内、其大无垠之境况渐成科学上不可否认之事实。希腊人仰观天象，极目所见者，至多不过五、六种行星及五十六层恒星境界耳，其外直如无物矣。返观近代，天文家高踞观象台，挥大镜远瞩长空，即可得千兆之繁星，设将镜之光度加强，其所可测者，尚犹依次递增。据近顷之推算，恒星可测之全数多且三万兆，少亦三千兆，然此仅就星海近处言之耳，若银汉全境列星之数，则又不止此矣。吾人测度无涯之霄汉，绝难准之以尺丈里，无已，则唯有拟之以光度年（light-year）耳。光之传速一秒钟约计十八万六千里，霄汉之全境如测之以光速，当历十万年，而始极其广。是霄汉者广矣、大矣，举以拟诸其他星云宇宙犹仅及其百万之一。（最近之星云，距地约有八十五万光度年。）近顷天文家哈伯尔（Hubble）推测宇宙空间之半径已达一万万万光度年，是项臆测精确之程度，虽尚不可

知，然宇宙之苍茫无涯，准此可想见也。

罗素尝有言曰：“时间之真实或无疑义，若有人焉，衡之以情、度之以理，恍然证如其不重要者，当可直入智慧之门。”斯言也，举以奉之希腊人，实为不刊之至理，然就西洋人观之，诬矣。近代科学自十七世纪以来，时间早已成为极重要之概念，吾人纵谓时间为智慧宫门之管钥，亦非过言也。伽利略之论物体运动也，已视时间为等速加速之权衡，简此以言运动，都无的解；

牛顿更推而广之，据以说明物质宇宙之全体动相。自是以后，其意义益增重大，科学家类能言之，兹姑不赘。时间究有何义？执藏万物之玄体耶？贯串事变之缀系耶？抑权衡大化之智符耶？此等纯理问题，难以玄斟，吾今所欲言者，仅其无穷期耳。希腊人昧于时间之重要，故常无尊史之心。纪元前八世纪，其先民祸福成败故事之可歌可泣者，往往托之于神话，杂真伪以求之，其纲纪原委至难言也。泊乎



古希腊雕塑 掷铁饼者

近代，西洋人挟其悠远之时间意识，以追思前古，觉爱琴海沿岸虽在纪元前二千五百年已有灿烂之文化，稽之十九世纪末年德人西立曼（H.Schliemann）及英人叫爱文思（A.Evans）相继发掘之城垣及宫殿遗迹，盖已信而有征。再就埃及而言，则尼罗河滩上所掘得之陶器，考其年代，竟可追溯至纪元前一万五千载以前。若依考古学之证据推之，人类寄迹大地，当已有二十五万岁之历史，此等事实，苟非西洋人其孰措意耶？然此区区者犹未能尽西洋人之时间意识也。试以地球为例，自有生物以来，已历三百余兆年，其自身之岁数当更不下一千二百兆矣。揆之太阳，前乎此者，业已绵延五千兆年，今而后历数至于“末日”，或尚不难展至五千万万年矣。夫以渺小之太阳（对繁星及星云而言，太阳仅是沧海之一粟，爱汀桐（A.S.Eddington）揣度宇宙之全部体积超过太阳之体积至1022倍以上），犹能历久而至于如此，其他无量数恒星及星云演化所经之时序更巧历不能尽其数矣。嗟尔近代西洋人，何故迷恋无穷时间如是之甚耶？罗素游心哲学、珍重自由，独于时间之奴役心灵，慄慄危惧，其故盖可深长思矣。

旷观近代西洋思想史，科学哲学，虽时或异趣，然其视乎宇宙为一无穷之系统，则理无二致也。此无穷系统之内蕴，物象空间时间，不拘其性质为何，均有待于数学为之剖析。吾人苟欲了解西洋宇宙观，数学原理乃其捷径也。“物质之实性具于数”，远在希腊，毕达哥拉斯（Pythagoras）已曾道及，但其所谓数仅括具体物象而言之，故希腊人之数学，实物数学也。希腊人之几何？具体“形学”也。准是以谭宇宙，则所谓天者积气之体耳，地者积形之块耳，物者貌相声色之储聚而止乎无所化者耳。近代数学则迥异乎是。善哉怀德海（A.N.Whitehead）之言曰：“吾人究心数理科学，所欲探索者数也、量也、几何也，降及近代，秩序之抽象观念也、纯净逻辑关系之种类也，数学之要义在舍一切个别物事而高谈玄理，执实物之

貌相声色以衡数学真理，不尽其趣矣。是知纯数学者，一极端抽象之理境也，任何物象苟具有某类关系者，其所遵守之纯粹抽象条件，当必如是。则依同理，此类物象之具有他种关系者，亦将恪守他项纯粹抽象之条件，数学家所能言之理致尽在斯乎。”

准是以谭，近代科学所谓物质者，无量数微尘之抽象系统也；空间者，无量数空点或几何条件之抽象系统也；时序者无量数刹那或事变关系之抽象系统也。物质、空时、数量之精义，均有待于无穷分析之发挥，而后宇宙之玄秘，始稍稍耀露于外，吾人握智符认言宇宙之常与变，舍数学其谁与归耶？近代数学自笛卡儿以来凡数变，算术演为代数，据变项以言常项也；具体形学化为解析几何，执抽象条件以括特殊形体也，他如历数有尽之整数变为分数、负数、虚数、级数、函数、无理数，欧几里德几何之变为非欧几里德几何，皆依抽象逻辑关系与秩序阐发名理以应乎无穷者也。

复次，请言中国人之宇宙。

中国人之宇宙究具如何性相耶？此种问题，极难置答。间尝思之，西洋人与中国人虽同冒人名，而其所以为人之道则至不同。处于今而言上古，位于东而观西方，觉希腊人与欧洲人，其国族纵极差别，其地域纵极歧分，其品质纵极歧异，然其所以为人之义法则一，曰科学之理趣是也。希腊人与欧洲人文化生活之极诣，舍科学难言矣，哲学准于此、艺术依于此，典章制度莫能违乎此，是知“科学家”（义取叙述，非赞美）者！希腊人与欧洲人之类型也。吾人苟就其科学理论以剖析其宇宙观念，虽不中不远矣。返观中国，虽曰居同国、族同系、书同文，然其所以为人者，则甚多方。中国人之类型，要而言之，可得三种：道家其一也，儒家其二也，杂家其三也。此三者生活之时想，均非遵循于科学之一途，执科学之理趣，以衡中国人，其真实价值，终无由得见也。吾人对影自鉴，自觉其懿德，不寄于科学理趣，而寓诸艺术意境。中国人之宇

宙观念盖胎息于宇宙之妙悟而略露其朕兆者也。庄子曰：“圣人者原于天地之美而达万物之理。”可谓笃论矣。

希腊人与欧洲人据科学之理趣，以思量宇宙，故其宇宙之构造，常呈形体著明之理路，或定律严肃之系统。中国人播艺术之神思以经纶宇宙，故其宇宙之景象顿显芳菲蓊勃之意境。质言之，希腊人之宇宙，一有限之体质也；近代西洋人之宇宙，一无穷之体统也；中国人之宇宙，一有限之体质而兼无穷之“势用”也。体质寓于形迹，体统寄于玄象，势用融于神思。科学立论，造端乎形迹，归依乎玄象，希腊人与欧洲人之窥探宇宙，盖准形迹以求其玄象者也，前者创始而后者圆成之，固犹属于相似之理境。艺术造诣，践迹乎形象，贯通乎神功，中国人之观察宇宙，盖材官万物，以穷其妙用也。准此以言，希腊人与近代西洋人之宇宙，科学之理境也；中国人之宇宙，艺术之意境也。科学理趣之完成，不必违碍艺术之意境，艺术意趣之具足亦不必损削科学之理境，特各民族心性殊异，故其视科学与艺术有畸重畸轻



古希腊赫格索墓碑

之别耳。中外宇宙观之不同，此其大较，至其价值如何论定，则见仁见智，存乎其人可也。

吾前云：中国人之类型有三，道家、儒家与杂家是也。（道儒杂三家云者，非承班孟坚之故说，彼所谓儒与道有流为杂家者，彼所谓名与法有应列入道与儒家者，刘知几曰：“班氏作志，牴牾者多”，此其一例也。）三者之中，道与儒气象瑰伟，俱为中国人中之龙，至于杂家，则风度恹泄，卑之无甚高致也。道儒两家，妙能参透万象而得其势用，杂家转觉拘泥形迹，滞而不化者也。夫惟如是，故道儒两家之宇宙观，多系于艺术表情之神思；杂家之宇宙观，乃囿于阴阳五行之粗迹。前者本形上之天道与天理以状宇宙之神彩，后者执形下之气器以求宇宙之形体。中国思想系统中如有科学，其理境乃若独为杂家所专有，然举以与儒道两宗之睿智大慧相较，殊觉浅近庸俗，已非第一义矣。

中国人之物质、空间、时间诸观念，貌似具体而实玄虚，故其发而为用也，遣有尽而趣于无穷。老子玄觉万象，损其体，致其虚，而物无遁形。经不云乎？“道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精。”执大象以言万物之精故能识其玄同、穷其奥妙，而无所遗焉。姚惜抱曰：“圣人返天地之始，故不系乎有之迹而常无焉以观其妙也；圣人循万物之母，故不因故迹而常有焉，日生不穷，心达乎万物之极际而观其微焉。”（《老子章义》）夫覩象不滞于迹而神会其妙，观物不违其性而心通其微，可谓参悟空虚、冥同大道，“游于物之所不得遁而皆存”矣。

儒家贞观万物，原亦设卦陈爻以应天地山泽雷风水火之形、日月四时之态（《易·说卦传》第七、第八、第十一章更推广卦象，以括具体之物类，颇不应理，疑是汉人妄增者）。考其要旨，仅在立象以尽意，援爻以通情，玩占以观变。《系辞传》曰：“是故易

者象也，象也者像也。象者材也，爻也者效天下之动者也。”凡此云云，皆舍宇宙之形迹以显其势用，所谓穷神知化，“妙万物而为言者也”。乾道变化，首出庶物；坤厚载物，含弘光大，天地交而万物通，其用也泰；天地感而万物化生，其用也咸；天地革而四时成，日月得天而能久照，四时变化而能久成，其用也应恒；推而至于万物，雷取其动、风取其挠、水取其润、火取其燥、山取其坚贞、泽取其虚受，莫不有妙用流寓其中焉。

儒道两家观察宇宙，皆去迹存象，故能官天地、府万物而洞见其妙用。准此以言宇宙，则一切窒碍之体隐而弗彰，只余艺术空灵胜境，“照烛三才晖丽万有”矣。降及秦汉，道之妙、儒之理，渐次颓废，于是阴阳五行之说，杂乱并出，是后言宇宙者，乃遂滞于形迹，卑之无甚高论矣。阴阳之说，具见于儒道哲理之初，然其用极于刚柔之变化，固不若汉儒之执著形迹以为言也，五行之说虽原本于《尚书》（《尚书·洪范》近人颇有疑其为战国时人伪托者），但其义甚鄙，儒道先哲，多弃置弗论，唯汉儒竞相传播耳。此类“杂家”，虽浅俗不能窥见宇宙之奥妙，然于中国人崇尚艺术神思之通性，固犹未能尽去也。五行之为物虽若甚具体，然“杂家者流”亦且不能舍其势用而不谈也。试观下说，吾旨自明：“五行者，何谓也？谓金木水火土也，言行者欲言为天行气之义也。水位在北方，北方者阴气在黄泉之下，任养万物，水之为言濡也，阴化沾濡，任生木。木在东方，东方者阴阳气始动，万物始生，木之为言触也，阳气动跃。火在南方，南方者阳在上，万物垂枝。火之为言委随也，言万物布施，火之为言化也，阳气用事，万物变化也。金在西方，西方者阴始起，万物禁止，金之为言禁也。土在中央者，主叶含万物，土之为言吐也。”（班固《白虎通》卷二《五行篇》）

总之，中国人之视宇宙多舍其形体而穷其妙用，纵有执著形质

者，亦且就其体以寻绎其用，盖因体有尽而用无穷，唯趣于无穷始能表显吾人艺术神思之情蕴焉耳。

中国宇宙之玄虚，已约如上述，兹且撮出空时之概念，以圆成吾说焉。上下四方曰宇，往来今古曰宙，宇宙云者盖即中国人绵络天地之大象也。语其形体，则仰望可极于“云盖”，远瞩略尽于“四海”；语其绵延，则上溯仅达于黄帝（据载籍可考者而言），下穷且止于会元（邵康节以世运会元推天地始终之数，三十年为世，十二世为运，三十运计一万八百年为会，十二会计十二万九千六百年为元）。其涯际与始终宜若有限矣。庸詎知夫是区区者，殊不能囚囿中国人之想像也耶。中国人空间之形迹，虽颇近似希腊人之有限，然其势用乃酷类近代西洋人之无穷，其故盖因中国人向不迷执宇宙之实体，而视空间为一种冲虚绵渺之意境，老子曰：“道冲，而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”又曰：“三十辐共一毂，当其无，有车之用，埴埴以为器，当其无，有器之用；凿户牖以为室，当其无，有室之用。”体形于实，而用寄于无，无也者，乃妙道之行相，非寂然无有之谓也，举此以喻空间，但觉渊然而深，幽然而远，一虚无缥缈之景象也。谢宣城尝曰：“鉴之积也无厚，而给穷神之照；心之径也有域，而怀重渊之深。”空间譬如莹镜，其积形虽若甚小，及其流光照烛，则举天地以总收之，揽括无余矣。空间宛如心源，其积气虽若甚微，及其灵境显现，则赅万象以统摄之，障覆尽断矣。荀子曰：“人何以知道？曰心，心何以知？曰虚一而静，心未尝不藏也，然而有所谓虚，不以所已藏害所将受谓这虚。虚一而静，谓之大清明，万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位，夫恶有蔽矣哉！”实者虚之，最为吾民族心智之特性，据此灵性以玄览万象，真乃词人所谓：“酒美春浓花世界，得意人人千万态”矣。中国人托身空间，天与多情，万绪萦心，笙歌散梦，其意趣妙如欧阳永叔所云：

楚王台上一神仙，眼色相看意已传；
见了又休还似梦，坐来虽近远如天。

近水平波，其境至湫隘也，词人对之，遂觉：

行云却在行舟下，
空水澄鲜，
俯仰留连，
疑是湖中别有天。

候馆溪桥，其境至易遮断也，词人临之，便惑：

离愁渐远渐无穷，
迢迢不断如春水。

危阑坐倚，其地至局促也，词人居之，乃想：

平芜尽处是春山，
行人更在春山外。

关山极目，其程至易尽也，词人眺之，转叹：

迢递望极关山，
波穿千里，
度日如岁难到。

希腊人之空间，主藏物体之界限也，近代西洋人之空间，“坐标”储聚之系统也，犹有迹象可求，中国人之空间，意绪之化境也，心情之灵府也，如空中音、相中色、水中月、镜中相，形有尽而意无穷，故论中国人之空间，须于诗意词心中求之，始极其妙。

春路雨添花，花动一山春色，行到小溪深处，有黄鹂

千百。不忍残红犹在背，翻疑梦里相逢，遥怜南埭上孤篷，
夕阳流水，红满泪痕中。

红蓼花繁，黄芦叶乱，夜深玉露初零，霁天空阔，云淡
楚江清，独棹孤篷小艇，悠悠过烟渚沙汀，金钩细，丝纶慢
转，牵动一潭星。

诗人词客，虽置身于弹丸之地，亦能发抒性灵、拓展心意，以
充塞无涯虚境，吾人试一凝神，抽绎上述诗域词境中所涵蓄之无穷
情思，自觉吾言之非诬也。尝忆春日踽踽独行西湖九溪十八涧中，
目染花痕，耳闻莺声，心满情愁，神滋意想，自觉穷天地之极际，
亦不足以位我一人，然身在两山深处，又不觉其境之狭小，盖当是
时吾所寄托者，非物质之界限，乃情绪意想所行之境耳。是知中国
人之空间，萦情寄意之所也，是亦一无穷矣。

中国人之时间观念，莫或违乎《易》，《系辞传》曰：“易与
天地准，故能弥纶天地之道”，曷谓天地之道，曰生，所谓“天地
絪縕，万物化生”是也。《易》曰：“夫乾其静也专，其动也直，
是以大生焉；夫坤其静也翕，其动也辟，是以广生焉”。又曰：
“乾坤其易之缊耶？乾坤成列，而易立乎其中矣（天地设位而易
行乎其中矣），乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息
矣。”综此以言，天地之大德悉备于生生不已之易。举易以言天之
经、地之义，人之纪，则智慧之门可得而入也。易之卦爻，存时以
示变；易之精义，趣时而应变者也。故言天地演化之道、生命创
进之理，必取象于易。孔颖达曰：“易者变化之总名，改换之殊
称，自天地开辟，阴阳运行，寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭
毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之力，换代之功。”

《易》之总义粗具于是矣。然进而言之，易之妙用，犹必待乎分
析，而其精蕴始可得而显也。郑康成赞易，得简易、变易、不易

三义，清人焦里堂，更执“交易”为易大义。余则曰：趣时以言易，易之妙可极于“穷则变，变则通，通则久”之一义。时间之真性寓诸变，时间之条理会于通，时间之效能存乎久。生化无已，行健不息，谓之变，变之为言革也，革也者，丧故取新也。转运无穷，往来相接谓之通，通之为言交也，交也者，绵延赓续也。丧而复得，存存不消，谓之久，久之为言积也，积也者，更迭恒益也。时之化形于渐而消于顷，其成也毁也，故穷，穷而能革，则屈往以信来，“刚健而不陷，其义不困穷”，“盖言天地之化不已也”。时之遁，隐于退而趋于进，其分也成也，故亢，亢而欲得，则藏往以彰来，变更反复，通而为一，“其生生而条理乎”。时之运，资于亡而系于存，其丧也得也，故恒，恒而能久，则前者未尝终，后者已资始，后先相续，至于无极，“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”，“引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣”。

生命之创进，其营育成化、前后交奏，其进退得丧，更迭相酬，其动静辟翕、展转比合，其蕤痿盛衰、错综互变，皆有周期，协然中律，正若循环，穷则返本。据生命之进程以言时间，则其纪序妙肖音律，深合符节矣。是故善言天施地化及人事之纪者，必取象乎律吕，班孟坚曰：“夫阴阳登降运行，列为十二而律吕和矣。太极元气函三为一、极、中也，元、始也，行于十二辰，始动于子，参之于丑得三，又参之于寅得九，又参之于卯得二十七，又参之于辰，得八十一，又参之于巳，得二百四十三，又参之于午，得七百二十九，又参之于未，得二千一百八十七，又参之于申，得六千五百六，又参之于酉，得万九千六百八十三，又参之于戌，得五万九千四十九，又参之于亥，得十七万七千一百四十七，此阴阳合德，气钟于子，化生万物者也。故孳萌于子，纽牙于丑，引达于寅，冒莠于卯，振美于辰，已盛于巳，罅布于午，昧蓂于未，申坚

于申，留孰于酉，毕入于戌，该闕于亥，出甲于甲，奋軋于乙，明炳于丙，大盛于丁，丰懋于戊，理纪于己，敛更于庚，悉新于辛，怀任于壬，陈揆于癸，故阴阳之施化、万物之终始，既类旅于律吕，又经历于日辰，而变化之情可见矣。”（《汉书·律历志》）中国人测度时间之绵延，一禀于律吕。律吕之数，推衍变化，可至六十，适符干支子母相叠之数，以之纪时、纪日、纪月、纪年，展转周还，终则有始，虽有巧历亦不能穷其极限也。（邵康节依辰、日、月、年、世、运、会、元，推天地始终之运，其言辰始、元终，更迭轮转，亦颇能揭出时间之周期无穷性。）

旷观中国人之宇宙，其底蕴多属虚象灵境，颇乏实迹繁理，迹之著，理之成，均有赖于数而其纲纪始显。故希腊与近代西洋人宇宙之基础，舍数学观念，即末由确立。返观中国人之宇宙，乃大异乎是，其故果安在耶？吾前已推论，中国人之灵性，不寄于科学理趣，而寓诸艺术神思。科学之精义，贵在几微密察，必有数焉以为之阶梯，而后宇宙之奥妙，乃可得而详说也。艺术之妙机，常托之冥想，冥想行径，眇然空纵，苟有表，顿成深解，“真力弥漫，万象在旁”，毋劳推步演算以求迹象之极际，而其中蕴蓄之理致，已盎然充满，所谓“虚伫神素，脱然畦封”，“超以象外”、“得其环中”是也，中国人领悟宇宙时之心情，司空表圣最能曲予形容，得其妙境：

绝伫灵素，少回清真，如觅水影，如写阳春，
风云变态，花草精神，海之波澜，山之嶙峋，
俱似大道，妙趣同尘，离形得似，庶几斯人。

（选自《生生之德》）

生命悲剧之二重奏

Every philosophy also conceals a philosophy, every opinion is also a lurking-place, every word is also a mask.

(F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, ch. 9, § 289)

每种哲学蕴蓄一种哲学，
每种意想含藏一种玄义，
每个言辞掩映一种妙趣。

It is not for an individual, nor for an age, to pronounce upon a fundamental question of philosophy.

That is a task for a whole era to work out.

(C. Peirce, *Chance, Love and Logic*, Pt. II, ch. 3, p. 202)

哲学基本问题之阐发，非一人所能为力，亦非一时所能奏功。

须萃众人之心力为之，历时久者其效远。

一

“哲学之有助于文化，不在阐发绝对幽玄的知识，以求标新立异，逞艳斗奇，而在提示种种问题，令人可以了悟生命情绪，领受生命奇趣，观感生命之戏剧的景象。”培道（W. Pater）这种说法对于哲学的功能可谓鞭辟入里。我们在本书（指《科学哲学与人生》）前数章中对于希腊及近代西洋宇宙人生的学说已作一个鸟瞰的叙述，现在应问，这些学说里面究竟含藏何种文化的意义。我们的兴趣与目的始终不是为“局外人通消息”，所以对于科学与哲学上各项特殊问题不曾详密精细地疏解一番，这种工作是科学或哲学分门著作的所有事。培根尝把人类思想家分作蜘蛛式、蚂蚁式和蜜

蜂式三种。蜘蛛不顾客观形势，因风结网，自吐游丝，其失也妄；蚂蚁贪得无厌，广贮资财，不能融化，其失也疏；蜜蜂采取花粉，酝酿甘汁，供人食养，离疏去妄，有得无失。培根这种譬喻，一面指示思想的途径，他方又树立方法的标准，煞是有趣。我们现在亦可把学人研究学说的态度划作三种：一如蚯蚓垦园；二如骊龙戏珠；三如老鸢搏云。蚯蚓寄生园地，藏修息游，沃沃增肥，虫坏交利。这是学人沉潜濡染的深工夫。骊龙得珠，内隐文缕，外显妍状，凿破既伤其全真，吞咽又恐遭呃逆，只得嫌吐拮据，作态把玩。这是学人探索玄理奥义的姿态。廓落长空，浩荡云气，老鸢振翼乘风，回旋绝世，上凌缥渺烟雾，下掠碧海沧波，自在流眄，去来都无拘束，有时摩闪双眼，俯瞰荒峰隐隐，废港悠悠，嘹唳数声



〔瑞士〕阿诺德·勃克林 海边别墅

而已。此种“自提其神于太虚而俯之”的精神亦是学人不可或缺的要害。我们深觉“科学哲学与人生”的问题，其范围异常沉冥广泛，非短时的努力，少数的篇章所能总括，结果对于这个问题的研究，不得不抛弃蚯蚓垦园的细密工作，而采取骊龙戏珠的方法旁敲侧击，或老鸢抟云的精神临空俯视了。骊龙虽不能吞得全珠，自裹其腹，但在玩弄的时候，如能使那颗明珠“别有照人光彩”，引起观者一点“济润焦枯”之感，于愿已足。老鸢孤寄长空，但求截取断云，在辽阔的学海里留下几点轻痕而已。

我们所以采取上述立场，尚有一种微意。这点微意，已被尼采一语道破了：“分殊的科学，各陈其理境，故能区以别之，至于纤微无憾而不杂偏私；反之，全整的科学，范围广泛，意义瑰伟，吾人如欲得其会通，不免对之发生一种非客观的问题：它的义据何如？它的效用安在？人们胸中怀着这个实用的动机，因而对待全整的科学往往不能如对待分殊的科学同样地客观。尤其在科学极诣的哲学里面，知识效用的问题更属迫切，每种哲学无意中都要肯定知识是具有绝大的效用。坐是之故，一切哲学中多充塞着意趣飞翔的玄学，而对于似乎不甚重要的物理问题之解决则淡忽视之，因为知识之于人生必须透露极端瑰奇伟大的重要性。分殊的科学与哲学对峙之鸿沟就在这一点。后者颇似艺术，蓄意要参透人生行动的杳冥深处，使其意义昭明显豁……”尼采这种说法把握着三个问题：一、纯粹的科学触论；二、热情的哲学感受生命的机趣，运用直观法透视经验的蕃衍、意义的孳乳，其势不得不估量知识的果效，衡论生命的径向，以树立价值的标准；三、聪明睿智的人类，尤其是器宇轩昂，毅力雄伟的思想家，综览宇宙理境，发舒人生情蕴，有意无意中每将神奇之理，绵邈之情，展布在晖丽的帷幕上，借以揭发悠悠宇宙，茫茫人生之艺术的悲壮性。

乾坤一戏场，生命一悲剧！平生最服膺此两句名言，故立论持

说时常以此为譬喻。前所称述之宇宙人生——“情理集团”——便是悲剧的合唱。我们对于这个情理集团不应抱持浅薄的乐观态度，尤不当采取畏葸的悲观态度，只用一种深心去领略它的韵味而已。萧伯纳说得好：“生命中有两种悲剧：一种是不能从心所欲，另一种是从心所欲。”后者是古典的希腊悲剧，前者却是近代的欧洲悲剧。读者或许要问，从心所欲原是生命的乐事，何以又构成悲剧？悲剧一词，究作何解？亚里士多德在诗词学中有此一段妙文：“悲剧之为物，摹拟一种动作，其意味严肃完满，其情节宏邈壮烈，语意俊美，载好其音，神机纷披，各随所托，揣摹动作，妙造自然，宛转纡思，不尚直叙，驰情深入悲悯骇异之幻境，以求心迹双清之解脱。”这个悲剧定义统摄几层要点：一、摹略自然，极妍尽态；二、指陈神奇之运数，以启示生命之鹄的——幸福；三、组织声诗，歌咏动作，借以传写人生之悲愤，与本事诗剧之追叙情节，舒文载实者种类各别；四、总持灵性，吐纳幽情，慷慨惆怅，寄托遥深，庶百感触发之后，可得一洁净澄清之效果，斯盖以情絮情，使轨于正，化运神思，灿溢美感。我们远在近代，读罢希腊诗人艾斯奇勒士（Aeschylus）、苏佛克理士（Sophocles）、欧里披底士（Euripides）之鸿篇巨制，尚犹迥回激荡，契会深情，怡心悦目，何况希腊人之在当时，拓生命之衢路，逐运数之波澜，那种凭情会通，持志适变之雄奇悲壮气概，更是昭声腾彩，惊神动魄了。我所谓从心所欲的悲剧，便是指着希腊人波澜壮阔的生命情调。这种生命精神虽着重幸福的结局，愉快的后感，但并不假薄佻巧，一味求乐，如喜剧中所奏演的故事那般浅薄，因为这人生幸福的结局是以深透回远的痛苦润饰而成之美型。我们如欲领略它的韵味，须将实际生活中所经历的酸辛苦楚都点化了，饰之以幻美，始能超越艰难，陶镕乐趣，以显耀人生的胜利。希腊民族之生存，竟能仗着坚苦卓越的精神，获得胜利的、幸福的结局，这不是从心所欲吗？

郁郁胸中忧，
相煎何太急？
耿耿玄览心，
求知苦难给。
幽恨应有穷，
长歌舒胆汁。
会当起善念，
邀彼祯祥集。
何如长欢忻，
不作抱璞泣。

(Aeschylus: *Agamemnon*, 976—982. L. Campbell's tr.)

反观近代欧洲的悲剧，其精神则迥然不同。歌德尝置疑于亚里士多德的悲剧定义而发问道：“亚氏平素论列戏剧，纵极客观，一如此处，但所侧重者只是悲剧的技巧耳。试问他对于悲剧在观众所能引起之深回幽远的效果有所阐发否？绝对没有！关于此层，他曾明白地说道：一种情节事迹激发了悲悯骇异的情绪之后，舞台上的悲剧便即收场，令人对于这类情境涤除净尽，有恬然意适，穆然神清之感。……一个人如能体验真正道德的、精神的修养，自应感悟到，悲剧和悲壮的传奇并不约节心灵，使之满足，反应绌绎奇情，酝酿深心，披拂冥濛神思，招致绵邈意态，使之愤激不平。”歌德对于法人莫里哀（Molière）所著之《愤世者》一戏曾评论道：“此戏之事类情韵真堪称作悲剧，至少这印象常萦蔓缭绕，蟠胸如缕，因为那般悲愤沈郁的意态，梦梦忽忽，起落心头，令人快怛无聊，颇觉世界颠倒离奇，忍受不住。”这种评语确切精当，其实可统摄近代欧洲任何第一流悲剧作品的风格。近代舞台象征世界。“莎士比亚的整个方法要使舞台本身沉郁雄奇，满布怨悱忧愤的气氛。”

再看歌德亦是如此。浮士德冥心孤诣，神游无端，“来自天上，遍历九土，下临地狱”（歌德自评浮士德之语句），仍是浑浑濛濛，洞洞空空，寻不着安身立命之所。这种低昂天地，忧心如捣的悲剧，正是近代欧洲人生命精神，我们称之曰不能从心所欲的悲剧，便觉十分贴切。

人生天地间，
被服紈与纈，
脉脉括囊心，
结束储痛楚。
悠悠少年情，
断念势难许，
游戏逞欢娱，
岁月不我与。
驰骤人世间，
杳冥何足取？
弃捐勿复道，
罹忧以终古！
安分且固穷，
唧唧耳边语，
感此弦歌声，
音响一何苦！
漫漫长夜人，
晓来愁犹贡，
懔息难具陈，
怀忧复增恟，
期望一无就，
恶梦续残梦，

緬想愉空趣，
倏忽若飞鞚，
阻我创造心，
使我不殊众，
旦旦而伐之，
慷慨有余痛。
黑夜转地来，
反侧不遑寐，
野梦何茫茫，
怅触孤星泪。
神明托我心，
动我心中意，
可惜物外情，
神明不能制，
人生苦行役，
蹇涩负重累，
何不死此身，
解脱人间世？

(Goethe, *Faust*, v. 1544-1571)

浮士德是近代欧洲人的灵魂，故其所发出之悲歌，焄蒿凄怆，在欧洲文艺潮流里面直如饥凤遥唳，百鸟酬音，关于此层，悲观论者叔本华可以说是近代欧洲人的表率。他说：“悲剧刻绘入微之处，不在戏中英雄之个人自取咎戾，企图悔改，却在那生存本身的罪根：人之有生，罪孽深重，卡尔德隆（Calderon）固已一语破的，我们必须具有如此卓见，才能领略悲剧的真意味。”“这种诗剧之伟大的成就其目的就是要表显生命之可怕。不可言喻的苦楚、人类的悲恸、罪恶的胜利、傲岸凌人的气运、真人义士的陨落，都



【法】安格尔 霍松维勒女伯爵

在这儿舒展显现；驯至世界之本性、生存之意义，亦于此中透露其端倪。生命颠倒、意志自戕的一类情事直如奇峰骤崩，乱石错落，令人惊魂骇魄，嗒焉若丧。”“我们目击此种惨恻，其势不能不抛弃生命的热忱，自觉生命不值得追求，更不值得留恋。……当悲剧的灾难忽复出现之际，我们深悟生命恍如一场噩梦，呼啸求醒，庶免沉迷。悲剧的效果入人之深，宛如活跃飞翔的高超理想，因为它能使我们高举远引，解脱意志及其兴趣之束缚，并使我们对于意志之蔽亏郁折，产生一种神机萧然，顾而乐之之意态。一切悲剧，不论其题材种类如何，都含蓄一种特殊引人入于高超意境之倾向，令

人深深觉悟世界人生了无乐趣，毕竟不值得我们攀援不舍。悲剧的精神就是促我们决然舍去人间世。”

人间世如果是痛苦的渊薮，人们真能决然舍去，亦未始不是一件快事。但从近代欧洲人的眼光看来，此层究难实现，因为他们入世界之爱太酣沉了，何能毁弃意志，斩钉截铁地直与一切生命欲绝缘呢？他人且置不论，代表欧洲人中心意识的艺术家及思想家如欲遁世逃禅，借免一切痛苦，毕竟是不可思议的幻梦。歌德评论莎士比亚，曾爽直说道：“人的意志就是他的天国。……坚定的意志弥觉可喜。人们怀抱坚忍不拔的意志，一时纵然不能成就他们的欲望，亦稍稍可称心自慰。”“近代人之于意志，简直奉为神灵，不敢亵渎。”“这种意志，驰骤扬万，超越个人权力，确是近代特有的宝物。”近代欧洲人的矛盾精神在此地充分表露出来。他们对于宇宙人生深沉迷恋，同时却又感受重大烦恼。克洛顿在莎士比亚孙百兰（Cymbeline）戏曲中说得妙极了：“我爱他却又恨他。”这种爱之弥深，恨之愈切的态度正是欧洲人宇宙人生学说的神髓。他们观察宇宙，体验生命，酷如一个盲目的恋人，含羞向其意中人苦诉衷情：我不犹豫，也不顾忌，倘若你竟包藏祸心，我也还敬爱至于五体投地，任凭你浑无定姿，我总觉妙有真契。这种人的生活，迷恋是不可少的，痛苦是不可免的。迷恋中忍痛苦，痛苦中留迷恋，究竟能否得着意中人的最后欢心，又是渺渺茫茫，无从臆断。叔本华持论立说，直叩欧洲人的心弦，故一方面主张生命欲之确立可以统摄宇宙万象，他方面又断言生命欲之灭绝乃是人类脱离苦海的“禅门”。这是近代欧洲思想的岔道，左之右之，都是不能从心所欲，悲剧之效果，沉痛至于此极！

准上立论，古典的希腊悲剧与近代欧洲悲剧之截然不同，可以想见了。就这一层而言，叔本华亦不能不自加限制，承认他的见解颇违反希腊的悲剧精神。“我承认在古代悲剧里面，这种禅

遁的精神是很少见的，且不常明显表露出来。伊迪蒲士柯罗那斯（Oedipus Colonus）颓然就死时，仍痛恨国人之深仇，念念不忘昭雪。绮菲简利亚（Iphigenia at Aulis）弥留之际，壮志未偿，诚不愿遽辞世人，但一转念希腊的幸福前途，则又情有所托，慷慨就义了。迦桑德拉（Cassandra）在伟大的艾斯奇勒士所著之阿格迈伦（Agamemnon）名曲中欣然物化，毫无所苦，然而一种报复宿仇之念固仍缭绕于心头。贺寇理士（Hercules）在曲雅奇丽（Trachiniae）一戏中顺从必然的命运，怡然就死，独于人世尚悠悠有情……赫玻赖塔斯（Hippolytus）恰如一般古代的悲剧英雄一样，对于无可奈何的命运与刚毅不挠的神意只得表示屈服，但于生命欲念则不肯弃置不顾。”叔本华自觉希腊文艺情有独寄之处，不能纳入他的矩范之内，便对这种悲剧精神颇致微词。其实他劳情自知，深入奥窔，独于希腊悲剧之惊采绝艳，尚犹窥测未周，敷衍不切。我们现在不妨撷取下列数点总括两种悲剧意味之差别：一、希腊人具有坚苦卓越的精神，故能历尽艰难，陶镕美感，裁成乐趣，欧洲人抱负恢诡雄奇的意志，每好驰骋空外，展拓动机，招致烦恼；二、希腊人对待物界我境，真意溶溶，故能契会内外，融贯天人，合德无间，欧洲人睥睨宇宙人生，奇情灏灏，每好划分宾主，离析身心，范形有别；三、希腊人质直厚重，遭逢运会，奇正虚实，均以深心镇之，自觉怡情适性，随遇而安，纤尘不累，欧洲人果决轩昂，迸注机息，往来行止，多以幻意出之，宛如腾风蹶电，忐忑不宁，险象环生。

二

上节所述已启示人生之悲剧意味，现在当准此立场，剖析希腊思想之形成如何表露此种意味。古今中外的思想家可分作两种类

型：一是显耀民族意识与时代精神的标准思想家；一是反映民族意识与时代精神而又超越这种精神与意识的通人。希腊柏拉图、近代莎士比亚、歌德诸人都应属于后者，因为他们高瞻远瞩，窥见普遍人性之隐微，故其立论持说，明通周溥，绝不“蔽于一曲而暗于大理”。这种人恢恢广广，尽伦制，浹万变，远近终始，是非得失，兼陈并举，妙能体常尽变，密察宇宙之玄理，疏观生命之统类，无有偏私隐曲，惟是如此，所以不欲降心落魄，流为一民族一时代思想表现之舌人。柏拉图鄙夷希腊艺术（尤其是悲剧），歌德崇尚古典主义，其所以然之故，都于此中觐之。因此，我们对于一种思想潮流，如欲明白其机构，应先抉择其标准的典型人物，方能领略其特有的精神。关于此层，我甚佩尼采之卓识。他说：“真正的希腊哲学家都在苏格拉底以前卓然自立。（到了苏格拉底，形势便改变了。）”揆尼采之用意，以为哲学应导人入于冰清远矐，雪压寒峰之奇境，然后才能摆脱习俗，屏绝恒理，放眼窥测宇宙万象之神奇，穷究人类生态之奥窔。苏格拉底以前的哲人个个都是卓犖不群的名家。他们的思想，处处表露健康的心灵、葳蕤的气息，所以能爬梳缤纷万象，织成理网，启发玄妙智慧，缘饰生命。这种揭窳理网，高擎生命的豪气，就是真正希腊妙智之神髓。依尼采看来，希腊艺术之高潮集于悲剧，而悲剧之产生实本于两种美妙精神——大安理索斯的精神与爱婆罗的精神（the Dionysian spirit and the Apollonian spirit）——融合贯串而成之综合的玄学。希腊初期精粹的思想即是此种高超的悲剧智慧之前驱。纪元前六、五两世纪为希腊文化的灿烂时代，思想之繁兴，艺术之鼎盛都在此时。“希腊人适于此时究心哲理，戛戛深造，既显示哲学之功能，又表露希腊人自身之素性。”希腊人以文化的深意与文化人的慧心穷究哲理，所以竟能宣泄哲学天才，美妙无与伦比。

希腊思想的精神颇与近代欧洲不同，后者之根本动机常是科学

的，不免带些冷酷剜刻的意味；而前者则不时以热情点染万类，使世界之存在呈露纯美的征象。我们衡论希腊思想，诚如尼采所云，要“以艺术家的眼光观察科学，更须以生命的眼光观察艺术”。希腊人之思想始终以生命之美化为着眼处，所以他们尽管历尽艰辛而不致沦入悲观的颓境，因为他们心目中常有欢愉丰满的精神支配一切，纵在愁惨的危险中，亦尚能以坚忍卓越的心情维护生命之流衍，使趋于最后的胜利。希腊民族及其文化仿佛是一丛精采绝艳的玫瑰，其芳菲绮丽的生命纯为从荆棘刺刺的枝干上吸取甘汁营养而成的华鬘。

现在且让我征引大地歌辞中一段故事，便可证实这种说法并非虚声耸听。

正当佳气氤氲，花光披拂的节候，婆赛芬（Persephone）离开了慈母德穆铎（Demeter译言大地），和深心的海神之女嬉游于万花丛中。地锦密如锦绣，卿云烂若龙文，海涛腾采，突涌光怪，奇葩含葩，暗薰妙香。婆赛芬寄身灵境，竟体苏融，没奈何中，纵手拈花，思欲挹彼香雪，润我情怀。倏忽间地面迸裂，其故父雄踞神骏，蹀躞而前，凭虚攫之而去。但觉萧萧鳞鳞，万钧逆挽，奋跃凌空。她在扑朔迷惘当中，离渐痛哭，呼嘯求救。然而骏马奔腾，人神辟易，谁敢遮去去路？犹幸日神睽睽远瞩，清光流照，海格（女神名）冥心遐想，巧慧神通，洞濛中微闻其事。婆赛芬暗中思量着，只要大地不沉沦，天容不寂灭，海波依旧汹涌，阳光依旧照耀，慈母容颜缅怀可见，神灵威仪赫然常存，此心纵极愁惨，前途仍有希望。如此一想，觉远峰泻韵，海啸吞声，仿佛都为她排遣情怀。德穆铎遥闻其女悲呼，心肝欲裂，因急卸倩装，蓦地飞起，腾越山陬海涯，到处穷搜，迄不见爱女之踪迹。如是往复寻求，千回百折，已历九日，消息杳然，德穆铎忧心如捣，痛绝肝肠，蓬首



【法】安格尔 泉

垢面，摒去食饮。到了第十日清晨，暮逢海格，于是相偕造访照临下土，周览人天的日神，得悉此事底蕴。

德穆铎念女情切，胸中满怀忧愤，乃竟脱离神群，索居人间，自毁仙姿，形容枯槁。最后来临绮露西 (Eleusis) 王国，偃息仙女井边，愁坐橄榄树下，孤寂气沮，颓然神丧，自远望之，宛如穷姬。维时适有婵娟四美，就井汲水，瞥见此姬，怒焉怜之，邀归王宫。皇后（默塔那拉Metaneira）静坐回廊，有子在抱，此姬趋前为礼，一时顿显灵光，虚白满屋。她寄迹深宫，情怀稍改，日间略进饮食。皇后新举一子，喜出望外，因嘱德穆铎抚育此儿。她拜领宠命，将儿入怀，日惟涂以瑤露，

禁餐凡酪，更深夜阑，则置之丹火炉中，状如炼金。此儿渐长，秀若神童。皇后禺昧，暗滋疑惑。一夜窃视，窥见隐秘，顿时狂骇，咄嗟称奇。女神闻之，怒容顿显，出儿于火，弃置地上，自时厥后，此儿虽秀骨天成，然已命同凡夫矣。倏忽间德穆铎谢去枯容，耀露仙姿，黄发披肩，明霞艳艳，顾身蕴璞，神光闪闪，轻衫散绮，竟体生香，令人沐此灵光，不禁低头膜拜。女神显真，阅时一瞬，忽排闼阖，敛衽而退，意象尽脱，渺茫空虚。翌晨，国王赛露西 (Celeus) 体会神意，爰造灵殿，迎以居之。经营葺事，神果降临，终日禅定，默想爱女。

是女神者，痛失其女，赫然震怒，乃降凶灾，惩治人世。农夫力作，牵牛曳犁，治田垦地，徒劳而已；散播种子，潜藏地下，水土不滋，根芽不茁。女神蓄意灭绝人类，纵有神灵代人哀恳，亦难回转。天父宙斯 (Zeus) 怜此浩劫，爰饬诸神，下临兹土，委婉陈辞，求为人恕。女神默听，置若罔闻。曰神所居，宁忍抛弃，大地回春，势所难能。苟非爱女入怀，百谷断无生理。宙斯无奈，乃遣使者直入冥府，谒爱德诺 (Aideneus 女神之故夫)，饬将女儿送还母怀，借免生命永无唯类。使者拜命，深入冥府，瞥见婆赛芬兀坐父旁，容颜憔悴，缅怀慈母。爱德诺猥以宙斯圣旨难违，特允女儿重回人世，但念彼之自身亦是永生神灵，父女之亲，情殊难绝，于是暗酌灵浆，饮彼爱女，使之眷恋老父，不时宁家。使者巧慧，善为说辞，终乃驾驭神骏，携婆赛芬回返人世，敬献殿前。德穆铎欣逢爱女，急起吻抱，浓情似密，深意如环。宙斯爰恳圣母瑞娅 (Rhea)，现身人间，慰借此双多情母女，携返天上，重与诸神言归于好。并嘱婆赛芬年分三季，二分在世，亲侍慈母；一分入冥，存问先父。自是以后，大地昭苏，百谷蕃衍，人类生活，欣欣向荣。

上面这段歌词，据英国学者郭尔特 (G. Grote) 之考证，约于纪元前七、六两世纪之交，流传于希腊。即此一层，已足见其重要。



〔法〕达维德 雷卡米埃夫人像

当是时，希腊民族天才直如旭日初升，渐放光明。是后百余年间，悲剧作家一时辈出，而超诣哲人亦后先迭起，相与协奏和鸣，发泄一种苍莽浩渺的悲剧智慧，妙如翔云连风，晖丽灼烁。这就是尼采歌颂不已的悲剧时代。大地歌辞可算是悲剧时代的序幕。这段歌辞虽然只是一种幻美的神话，但是我们细加玩味，可于其中发现几层极端重要的意义“自然曼衍，万化流行，兀自蕴蓄着一种气象磅礴的力势，其胎自渊深，其根柢盘屈，翕而含之，橐籥无穷，郁积一切生命的储能；辟而弘之，潜滋奥衍，鼓铸宇宙万类的动态”。所谓德穆铎就是指着这翕含辟弘的生命根身。宇宙之展拓，生命之化迁，其元气虽浩荡淋漓，转毂不穷，循环无竟，但有时却因力大势强，盘空踊跃，一旦凭临仄境，反觉控勒不住；如仍进驕奔放，凌乱回翔，难免有迫促毁夺之厄。生命之蓬勃扬万，常常履艰蹈险，透露危机，甚且锐挫峭折，气郁不舒，流于灭绝。婆赛芬蓦地为爱德诺攫之而去，携归冥府，便是象征生命之危亡。真气弥漫，吞吐

大荒的生命，竟尔幽藏寂灭，返于冥无，这是如何值得悲悼惨恻的情事。无怪乎德穆铎忧愤之余，自觉悠悠荒荒，情无所寄，非令坤轴天枢，截然止运，不能慰其哀怨。但是生命毕竟是个神奇恢诡的历程，宛如“浮云在天，时阖时开，奇峰断处，美人复来”。婆赛芬忽尔凌虚，一碧俱化，杳然空踪，影流形幻，讵知慈母真情缠绵，进流不住，精诚感应，神灵呵护，竟能触发无边爱力，招憩离魂，使之重返。垂绝生命复归统系，绵延赓续，互古不逝，元气淋漓，一本所系。方生而有将死之危惧，其情哀，其神惨；濒死复得回生之希望，其意悦，其心愉。生与死俱，死且复苏，元气周匝，以郁而流，往来回环，纷若轮输，乾运大化，陶醉醍醐。这便是大地歌辞所含蓄的生命诗意。嗣后希腊的悲剧与悲剧时代的哲学兀自脱胎于此，融成一种统一的思想风格。

“希腊人可算是惟一的真正的健康民族，其哲学化的精神为哲学树立一个互古不易的表率。”“希腊人知道于适当时期开始树立哲学，这层高明教训实为任何民族所望尘莫及。哲学产生，意在表白人类志气超朗，功力雄健的情态，应在人道懿美的幸福时代开始，不当于抑郁困难的时代发端，世尝有人误认哲学为怨悱之气所在，诬妄殊甚。希腊人适于昌明时代开始哲学化，哲学之本性及其功力得所启示，希腊民族之特质赖以宣扬，势固如此，理亦宜然。”“只有像希腊这样的文化，才能指示哲学家的工作是什么。我前已说过，只有这样的一种文化才能护持哲学；哲学家并非徘徊歧路，徜徉不知所之的浪人，此层理由与此中底蕴惟有希腊文化深深知道，并能予以证明。”揆尼采之用意，以为希腊哲学家造诣特深，正因他们戮力同心，创造博大的思想体系，借以传写希腊整个民族的悲剧智慧。

此处所谓悲剧智慧，其意蕴博大沉雄，非片言数语所能详尽。无已，惟有指陈几层要点，或可展转阐发出来：古代希腊相传有一

位智者大师名色理纳斯 (Silenus)，常伴大安理索斯 (Dionysus) 隐遁深林，不窥人世。密达斯王饴闻其名，百端寻访，渺然无踪。密王蓄意追求，最后果然邂逅相遇，因向追问，万物芸芸，孰为至善？人欲豁豁，谁可称心？色理纳斯初对此难，默无一言，及见固问，狂笑报答：苦哉人类，霎时寄生，我所能答，汝不忍闻。莽莽宇宙，茫茫人生，至善之境，非汝能得。果欲得者，原当无生，乘真返虚，归于空幻。次善一途，可供抉择；汝苟有生，急宜断灭。希腊人察觉宇宙一切，甚而至于生存本身，处处充满狂悖大患，令人震惊，此为悲剧智慧第一义。

微茫人间世，
忧苦两相乘！
怅望生骸骸，
恶趣更凌凌！

(Sophocles, *King Oedipus*, 1297-9, L. Campbell's tr.)

暗昧暗昧成悲伤！
敛我幽灵入鞞囊，
阴霾作势云无住，
逐时走险凭大荒，
抽肌换骨历万苦，
凄入天心意难忘！

(Sophocles, *ibid.*, 1313-9, F. Storr's tr.)

这是希腊悲剧英雄伊笛蒲士沉痛的呼声。中含一种万不得已的苦衷，令人闻之，心惊胆裂。这种罪孽深重的人生与恶贯满盈的世界，其负荷之重非任何个人所能担当得起，所以诗人苏佛克理士早于合唱中诉说道：



【荷】梵高 蓝蝴蝶花

众生还行客，
奄忽如流影！
荣名随物化，
梦断无人省。

(Sophocles, *ibid.*, 1187-1191, F. Storr's tr.)

危机是整个世界的危机，罪过是全体人类的罪过，这些是真了不得而又不得了的严重关头，非有刚毅果决的本领不能度越。希腊人对于这些痛苦匪但不存临危苟免的侥幸心理，反倒挺起心胸，怡然忍受，希望以痛苦来支持生命庶可取消痛苦，获得光荣的胜利。这是悲剧智慧的第二义。试看艾斯奇勒士所描写的伟大英雄——普罗米修斯（Prometheus），便知这种精神有亘古不灭的光荣，任何民族都应效法。

世人恣欢谑，
君何徒悲伤？
劝君广胸臆，
毋使泪盈眶，
澄怀感有余，
幸福自来将。

(Aeschylus, *Prometheus Bound*, 696—7, H. W. Smyth' s tr.)

百忧撼我心，
痛苦何时已？
历尽苦中情，
直悟解脱理。

(Aeschylus, *Ibid.*, 512—3, H. W. Smyth' s tr.)

感慨苍生多苦辛，
百劫修成忍辱人，
一朝还我自由身，
终有胜情匹至尊。

(Aeschylus, *Ibid.*, 507—510, L. Campbell' s tr.)

君年富且强，
君力更闳美，
挟之以创业，
超诣谁与比，
渺渺怀忧心，
往者终已矣。

(Aeschylus, *Ibid.*, 955—6, H. W. Smyth' s tr.)

痛苦为生命的根身，闪避不得，凡夫对之，或竟无法铲除；但

悲剧的英雄毕竟是人中之龙，夭矫空冥，飘摇飞舞，却要首尾并命，拏攫宇宙一切恶魔，挽回人间万种浩劫。这层如何办到呢？悲剧英雄常常忘掉自身的生命，抛弃小己的利害，自觉天地与我并生，万物与我为一；天枢地轴之失运，须赖我扶持；万类众生之遭难，应由我解救；宇宙之大，简直是我的流影；一物之微，毕竟是我的幻形；我与人，人与物，物与我，都是一体连系，分割不得。试看悲剧人物登场奏演，其所诉述的痛苦何尝是他自身的痛苦？然信口说来，真情还注，腴理入微，既宣泄自己的深衷，复直叩众人的心弦；所揣摩的动作何尝是他一己的体态？然任意做出，工力入化，机趣通神，既发舒自己的孤愤，又把握众人的情怀。他此时运掉艺术手腕，漫把罪厉都化为德行，痛苦都饰作美感，所以人人欣赏之余，神思醉酩，仿佛超升入于幻美的世界，一切惨痛的经验竟已洗刷净尽，转觉风停雨息，清华满天，神光嘘吸，同气相求了。宇宙翻成幻美的境界，生机争集妙趣的灵台。“我们已在艺术神品的韵味中取得无上的尊严——只有把人生与世界看作一种美妙的现象，才能参万岁而成一纯。”这便是悲剧智慧第三义。人类果能以这样坚苦卓越的精神来操持生命，不难克服任何困难，扫荡一切矛盾，然后提神太虚，睥睨世界，觉种种忧患恐惧都是美满生命的点缀。我们站在最高价值平面上，可以俯视一切低级的罪孽的生命，向之狂呼道，我们已摧毁了你们而得着超升了。更可以自在流眄人间世，对亿万生灵招手欢呼，征求同情，引之上进。听者！请发扬精神，同声朗诵生命胜利之歌！

让万缕鬚曲的电光射向我的头颅，让殷雷震天，万籁怪作，
让暴风撼地，倒旋坤轴，
让狂澜啸海，骇浪腾天，搅乱星斗，
让恶魔攫我凌空，掷向海底，

随幽冥的命运沉沦漂泊，

任凭他横逆频加，我毕竟永生不灭。

(Aeschylus, *Prometheus Bound*, 1043—1053, L. Campbell' s
tr. 依H. W. Smyth英译散文重译)

人类要有希腊民族这样积健为雄的气概，始能饱餐生命的甘饴。

生命甘如饴，

绵延复滋蔓，

安详而委帖，

不杂忧与恨，

蕴藉好精神，

清新且雄健，

妙曼恣欢乐，

胜情长如愿。

(Aeschylus, *Prometheus Bound*, 534—7, L. Campbell' s tr.)

希腊人挟持酣畅优美的精神，驰骋人世，故能尽量领受生命的愉快。

人类欣有托，

逢此达生乐，

心灵缘六根，

快意如酬酢！

(Quoted by R. W. Livingstone in the *Greek Genius and its
Meaning to Us*, p. 131)

如此看来，希腊悲剧智慧最后竟得着喜剧精神为之敷采。请看诗人亚里士陀菲尼斯 (Aristophanes) 在《流云》里透辟的描写：

“来，请来，你那布施甘霖的女神！来集华贵的雅典，瞻望琼芳竞

秀，英才扬灵。这里有巍峨圣洁的神座、要眇婉媚的雕塑、高插云霄的殿宇；这里有神圣的、恬愉的逍遥游；并且每届孟春，这里有欢愉的宴饮，也有肃穆的祭仪；及至春花满甸，妙香披拂的节候，酒神荣光赫然降临，五音合节，抒情狂舞，长笛协律，荡志浩歌。”上面这段文辞简直是一幅生命酣醉图。人类寄迹大地，竟能以酥融的醉意游目骋怀，神游无端，真可谓陶陶乐尽天真了。悲剧诗人欧里披底士对于此层最有妙悟，所以歌咏酒神，赞其功德：

陶陶酒仙来，
迎之入瑟嵒。
赫兮其丰仪，
恢广而淳懿。
于古已有说，
生人多愁思，
酒仙教酝酿，
饱饮以肆志。
扬觶邀酒仙，
酣醉酬美意，
祝尔寿无量，
情爱弥真挚。
哀哉世间人，
悠悠无退寄，
如何辞酒仙，
终古以憔悴！

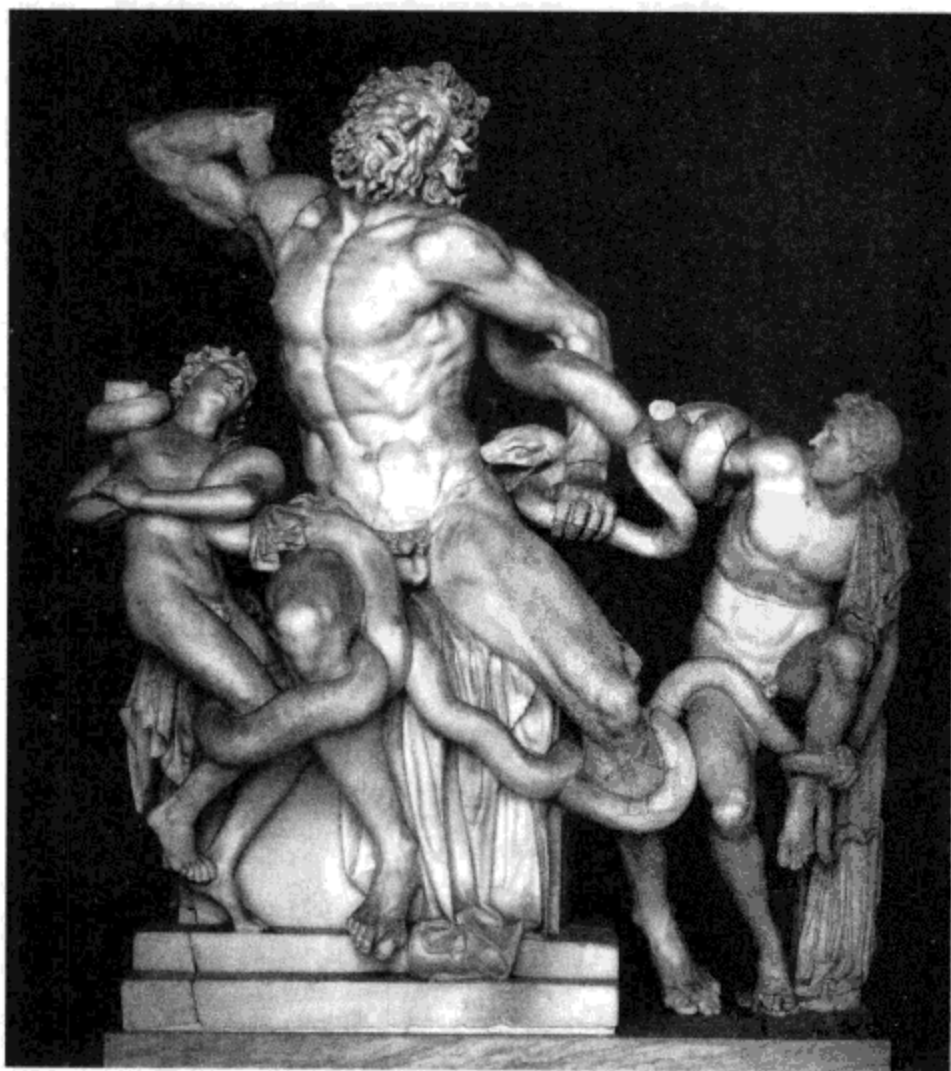
(Euripides, *Bacchae*, 769—774 Murray's tr.)

希腊这种烂醉的生命灵感，真值得我们五体投地之佩服。希腊天才放眼旷观人世，其始也，若有无端哀怨枵触于万不得已，迨后聚精会神以全副心身深入乎其中，相与浹而俱化，渐觉一切离奇颠

倒的环境正是酝酿性灵、触发生机的佳地，苟能沉潜濡染于其中，久之自然郁积浩渺奇情，熔铸泱泱深意，一旦盎然充实，浑脱流露，便如倒泻洪濛，淋漓满志。譬之艺术创作，当一诗之未成，一画之未就，雕塑初著意象，音乐暗惹幽情，一切体裁风格只在想望中紫绡缭绕，匪夷所思，即之无物，艺术家之在此时，蹑空追虚，抽绪无端，其胸中之冲突矛盾，感愤愁苦，恐有非言语所能形容者。然而他不辞劳悴，孤寄幻境，穷幽探奇，优游履舄，如酒仙解衣换酒，如征人驰梦还乡，纵有无限酸辛，亦只得暂时隐忍，以求功候之深到；及其寝馈既久，钻研益深，意境成就，妙趣环生，满心而发，肆志以成，化机在手，拟议神明。当此时也，兴会酣畅，即以自家之身心投向自然之怀抱；更将宇宙之奥妙摄入一己之灵台。向所未见之奇情幻境，均曲折呈露，假托形象，缔构纯美，艺术家之理想，成了大自然之范形，大自然之条贯，转变作艺术家之意匠。艺术创造宇宙形象之美，乃竟契合天然；宇宙泄露艺术神机之秘，适以完成自我。艺术天才之神工鬼斧，可以设想人类，趣令别出新样，剔透玲珑；又能创建世界，使之提升超拔，脱尽尘凡。要在摭取幻想之理智，妙造意境，孕育才能，于千回百折中抉择比合其本身所缔构之意念，巧裁形象，灿溢美感。准上以言，希腊人深尝人世苦痛之后，积健为雄，发舒创造天才，征服万种困难，使生命精神铺张扬厉，酣畅饱满，渐臻至善；同时却又发挥艺术想像，使客观世界，含章定位，垂象铺形，底于纯美。生命的醉意与艺术的梦境深相契合，产生一种博大精深的统一文化结构，在这里面，雄奇壮烈的诗情（大安理索斯的精神，见之于悲剧合唱），与锦绚明媚的画意（爱婆罗的精神，见之于雕塑），融会贯通，神化入妙。这便是希腊悲剧智慧的最上乘。

悲剧妙智既如上述，准此以观，则纯正的希腊哲学正发泄此种酣畅淋漓的精神。我所谓纯正的希腊哲学系指苏格拉底及柏

拉图以前的思想。因就时代及学术内容上着想，希腊的悲剧与初期哲学之发展显是同调的。至于柏拉图，虽是极伟大的哲学家，但其所代表的精神实非纯粹属于希腊一民族或一时代。尼采尝称柏拉图为预存的基督教徒（Präexistentchristlich），罗德（E.Rhode）特认柏拉图的精神为希腊的“教外别传”，而黎文斯同（R.W.Livingstone）竟以柏拉图为“非希腊精神”的代表，煞有见地。



拉奥孔雕塑

纯正的希腊哲学就是尼采所谓“希腊悲剧时代的哲学”，其思想之梗概，我在第二章已略加叙述，并称之为物格化的宇宙观。彼处所述，仅及其外表之间架；兹所论列，当及其精神之核心。甚么是纯正希腊哲学的精神？其所表现之要义究有几层？纯粹的希腊哲学，不管其宗派如何歧分，其思想如何异趣，总表现几层基本相同之点。自然奥衍，奋运生机，万象毕出，孕育人类，人类蓄德，含弘光大，冥观遐想，契合自然。“我们语及‘人道’，穷极根柢，似觉其义蕴特别，颇与自然不同。实则这种异趣只是虚设假立，绝无其事，自然之属性与人类之素德两相增益，一体俱化。人类之超诣高才正是自然，故能以此身之浩浩，包天人之奇奇。”这种思想可以说是天人无间论，尽人之心以畜天（指自然而言）其合缙缙，正如吾国朱子所谓“人盖未始离乎天，而天亦未始离乎人也”（朱子太极说）。人与自然浹而俱化，固是希腊思想的通性、但是此地所谓契合，并非屈人就天，以人为自然的顺民；亦非强天从人，以自然为心中虚构的影像。人天体合，正缘天与人都是普遍生命的流行。“近代科学常好假定某种机械的质力以说明自然界之变化，并且这些质力交互牵合，其动作之总和遂构成自然观。但是除却这种机械的观念逐渐流行之外，尚有一种更久远，更有神采的……哲学与之并驾齐驱……其心灵的起点并非观察自然之外表现现象而穷其次第，乃是郁积一种情感去体验自然的生机，譬如春日晴和，晓风拂面，我们情怀浩渺，觉周遭都布濩着大自然的盎然生气，仿佛芳阴下，翠条边，正有某种生命精神迢迢飞度，进注其生香活态于我们的心胸，趣令嘘吸神光，同情感召，有意境欲开，心花竞吐之妙。以这类的本能为起点，那种幽久的、非机械的……精神哲学直悟到自然并非机械力之体系，而是一种活的生命，活的人格之统会，其神光焕发，精彩耀露，处处沁入心脾。”这个见解就是希腊的万物有生论（Hylozoism）。人类之本命，万物之生机，一体化迁，运

乎无始，周乎无方，贯彻宇宙全境。如此看来，希腊人好以神奇的幻想象征宇宙中各种互相联系的生命，决非偶然了。试以“大安理索斯”为例，见之于神话的传说，形之于诗人的歌咏。“它（指大安理索斯）原是个别的葡萄树神；试想欣欣向荣的葡萄，盘根牵藤，紫蔓缭绕于新婚少年的门楣，当其主人低头徘徊于芳阴之下，爱护将息，视之如珍玩，抚之如婴儿；及其根深蒂固，柔条竞茁，花光披离，露浥飒集，姿意摇情，流露巧慧，沾渥万类，济润焦枯；迟之又久，根干茂盛，枝叶扶疏，积果累累，酝酿为酒，陶醉人心。其影响之所及，上蒙玄天，下包灵地，幻托人形，凡此种种生长历程，自我们观之，只是自然之玄秘的化迹，然而对于他们希腊人，则为活跃精神之流寓。因此他们进而拟议大安理索斯，（最后举以包涵天之光明及地之滋润，）不仅认作葡萄之树神，且视为强有力的符号，象征贯注万有的普遍生命。……在欧里披底士的酒仙剧中，它竟能运用妙术，幻生蜜酪，布施近术，且令顽石涌泉，饮人止渴。最后它的权力渐次增益，其操术之奇，范围之广，浸与德穆铎相等，大地之生生不已，季候之往复回环，一一都蕴积于其中。……大地藏富待之而启，世宙积珍倚之而流，恰与德穆铎聚散百谷，周急济穷，有同样操持生命的权力。德穆铎驰御乘风，转输百谷，博施济众；大安理索斯也东西驰骋，纵辔周游，挟珍储富，赏赐民众。在这个幻想里面……大安理索斯的故事，竟变作人类的故事，其所遭遇，直令人感叹身世，呼召同情。”希腊人之于世界，视为具有人格，流露生命；其于人类，也看作发挥生性，含摄自然。由是而言，其物本主义的宇宙论，不期而合于人本主义的人生观。人格形成小天地，宇宙透露大生机。尽己则尽物，物中有我；明天以见性，性外无天。人资万物之性以为道，道法天地；物冒人类之性而成德，德贯生灵。希腊哲学家对于人与自然的和谐所以能看得如此深透，就是因为他们富有悲剧的智慧。

尼采说得好：“哲学家试把宇宙的钧天广乐摄入自己，妙奏和声，然后缔造种种意念，投向身外，其冥想之透辟，宛如创造的艺术家；其同情之深厚，颇似宗教家；其思想之穷原尽委，极深研几，则又类乎科学家。他自觉渺小之身可以展拓开张，包举宇宙，同时却又能潇洒出尘，回眸内注，自视为世界的反景。他能保持这种冷静头脑，正缘他有戏剧家的才能，一方面幻己作人，拟仪摹态，绘出心声；同时却又深知援人入我，絮情体物，写就奇文。”我们诚能以此种心情注视希腊悲剧时代哲学之发展，自觉其思想表面纵极平庸，内中特多深意。所谓水，所谓火，所谓气，所谓土，所谓气火水土，以及数量之散殊、实有之弥漫、原子之集聚，都是宇宙形体之展转灌输，挟生命以迁化。万物一体，固为生命之幻影；万类多元，亦是生命之流行。当其幻化则不能无所变，当其流变或不免趋于灭，但是这种种都是灭故以取新，变一而成多，幻常而出奇，如水之滋润，如火之炳耀，如气之嘘吸，如土之茂育，如数之迭出，如种子之繁殖，如原子之分合，如心灵之出神入化，虽幻而显真，虽变而进益，虽灭而更生。当宇宙之幻生不测，当生命之流变无穷，我们从之如流，援之入幻，或有逝者如斯，伊于胡底之感。希腊人对于此种化迁的历程，有时竟惊愕失措，不呼之为危亡（Destruction），即称之为失正（Injustice），这诚然是悲剧智慧初次表露之必具伤感。宇宙固若是险哉！人生固若是茫乎？及经悉心观察，冥心遐想之后，又深觉此宇宙人生乃是幻以见真，流而趋善，变乃历久，灭更生成之永恒的行径。于此中发见了明通周溥的法则，据以诠释万象之原委，穷诘万类之根蓂，然后恍然大悟前此所引为大患之流幻变灭，正是宇宙递嬗的节奏，生命运化的旋律，反可借此激发悲剧智慧的“大乘义”。“他昂起头来，稳定脚跟，姑认这种存在为一种悲剧，于是发扬蹈厉，参与那悲剧的奏演而为之英雄人物。”希腊哲学思想体系之创制，就是要发泄这种伟大的

精神。结果，纯粹的希腊哲人，真在人类思想界中扬眉吐气，做了英雄！他们怀抱这种灵感，驰情遐想宇宙形象之美，绘出推陈出新的哲学系统，妙如艺术家创作艺术品，一件胜似一件地揭示在我们之前，显露其湛深的天才。尼采描写赫拉克利图（Heraclitus）的妙文我们可以引来称赞许多希腊哲学家：“赫氏不必勉强证明这个世界已止于至善（一如莱布尼兹Leibniz之所为），他只消把世界看作伊文（Aeon）美丽天真的游戏，即可称心满意了。”“他流影为水，幻形作土，宛似幼儿嬉戏海滨，堆沙成塔，叠成即毁，毁之又造。霎时满足，又生新意，正如艺人为欲望所迫，不断创造。这并非逸乐的把戏，只缘心中郁积层出不穷的冲动，趣令刻绘许多意境出来。稚儿玩物，久则生厌，忽又天真勃发，别出意匠，重来摆布。只消幼儿有心造作，他总是多方连系比合，妙有规律，秩序天成。艺术家之创作美术，其神工鬼斧，妙有意匠。美感丰赡的人游心世界，冥想入微，亦正取法艺术匠心，就千端万绪的繁象，密察其严肃之规律、允当之理义，如艺术家之穷搜妙趣，出显入幽，使心然之正、偶然之奇、反逆之势、和谐之理，一一融化契合，产生气淡中边，韵流内外的艺术品。”总而言之，希腊人起初对于宇宙之存在，生命之流衍，确实有些惶恐，后来雄心勃发，竟以伟大的毅力战胜了世界的危机，实现了生命的光荣，然后放眼四顾，觉宇宙全境贯注形象之美，条理秩然，人类周遭满布欢愉之感，生机活泼。尼采尝说，希腊悲剧时代的思想是悲观的，然从艺术上着想，又是乐观的。这句话确实可以概括希腊思想的真精神。

三

综上以观，希腊思想是以惊叹生命之危机为起点，中间经过痛苦的忍受，反乃激发了沉雄深厚的奇情，据以点染生命，竟使

生命的狂澜横空展拓，入于美妙的化境，透露酣畅饱满的气息。这种精神委实值得令人钦佩。希腊思想漫把宇宙人生之悲剧的景象，钩摹敷写，导意入神，令人对之，油然生出欢愉的美感，以艺术的壮怀歌咏生命的胜利，这是何等伟大！我们反观近代欧洲，自文艺复兴以后，迄今现在，其科学之发明，日新月异；其哲学之创获，层见叠出；其艺术之演变，源远流长；表面上确是荣光灿烂，闪烁心眼，但一穷其究竟，转觉世界寥廓，生命空虚，呈现凌乱蔽亏的局势。换句话说，近代欧洲思想之流衍，亦构成一种悲剧，但是这悲剧却冥濛洞空，结体不实，缺少浩荡坚深的智慧。希腊思想化空无为实有；欧洲思想幻实有人空无。我们在前面已说过，希腊之悲剧变无人有，故能从心所欲；欧洲之悲剧，运有人无，故不能从心所欲。近代欧洲思想之主要潮流随处都表现驰情人幻的趋势，所以我们不妨称之为虚无主义的悲剧（The Tragedy of Nihilism）。

现在且让我征引桑塔雅那（G.Santayana）在《冥府对话集》中所陈述的童话，来说明这虚无主义的悲剧：

粵在古昔，整个世界就是一个花密香稠的园地。有一位秀丽的幼童，名叫奥佗罗谷斯（Autologos）尝游嬉其中，独寻乐趣。那里守园者为一女神，幻作老妪，白昼息影深岩暗穴中，不露形迹，到了夜晚幼童酣睡之后，辄携长柄镰钩，修剪高架，剔除败果枯叶，有时竟连繁花秀蕊也一并割去。幼童清晨起来，发觉这些花叶无端不见了，直如堕入五里云雾，莫明其妙。幼童酣游园中，乐不可支，往往随心好恶，称物命名，于是呼玫瑰为佳丽，茉莉为快乐，玉搔头为蜜意，紫罗兰为苦心，萼草为伤痛，桂花为胜利，橄榄为功德，葡萄为灵感。他自觉这些细腻的名称帖合恰当，颇能描写花木的精灵。但有一次摘取香花，其纤手竟为玫瑰刺伤，乃更名玫瑰为爱情。于是



[法] 雷东 维奥蕾特·海曼像

心中暗自思量着，花本如是花，名则屡变易，究竟何所取意？这样想来，他的天真童心便也逐渐消失了。他正端坐深思，愁怀郁结，蓦地走出一位黑衣丈人——植物学家，向之说道：繁花秀草，各有科学定名状其属性，别其种类；汝随情施名，究竟不妥。玫瑰只是玫瑰，既非佳丽，又非爱情。玫瑰如此，他花可知。花草不过是花草而已，那得更有灵魂。幼童见如此说，不觉失望痛哭。植物学家秉性冷淡，顿感不耐，于是继续说道：你如果愿意引用这些名称，倒也无伤大雅，这些名称虽无当于花木之真相，却也简短有趣。假如你真个是多情自赏，就说花木有情，也未始不可。但有一层须加注意，假使你将来童心渐老，变作成人，应知所谓花木精神仅是描写花木生态的虚名而已，其实花萼之朝开暮合，纯是顺应自然，何尝有灵魂奇寓其中呢？幼童听了这一段议论，倍觉酸辛，于是忍泪答道：倘若花无生意，树缺性灵，则我自家生意性灵便无相入处，这园中一切物色俱成闲事，殊不值得我之逍遥游憩了。你

对于植物尽管枯情分辨，赋象班形，然而我总不能不恨你。当晚幼童忧伤之余，颓然就寝。老姬竟于月光杳冥中悄然走出岩穴，直趋幼童床前，取镰钩割去他的头颅，并曳其尸埋之于枯枝败叶丛中。及至明日侵晨，植物家回来探访，见幼童形影无踪，不禁落泪伤心，说道：今而后我将向谁传授植物学的知识，世界上更有谁爱惜花草？我一向是植物学教授，假使我不能向人指示花木之正名，说明花木之真相，那末，花木对我又有什么意义？这种愁思竟使那个植物学家万般沮丧。他原本是瘦削不堪的畸人，现在渐渐形销骨立，与枯枝败叶之残肋一体朽化，寂然长逝了。只有剩下来的黑衣尚随风飘扬，摇荡余恨而已。那幻作老姬的女神依旧往来园中，剪花剔叶，见此浩劫，丝毫无动于衷。

上述这段故事，拿来譬喻近代欧洲思想变迁之大势，便觉十分妥帖。幼童天性真纯，对于世界上事事物物，都要触发深情，去体验它们的生意；觉万象纷纭，兀自蕴蓄活泼的性灵，包藏深厚的意义，细心观察，同情嘘摄，可以产生无限美感。文艺复兴时代的思想确实具有这个特点。可惜到了十七八世纪，科学家挟持冷酷饕餮的理智，哲学家拥抱渺茫幽玄的冥想，纵横驰骋于广漠无涯的宇宙，雕剿穿凿，表里洞澈，不能再含藏生命之浓情密意，转觉宇宙寂寥廓落，官然无趣。这种钩深取极的思想运动反倒泯没了生命的奇情异采，使之越理横断，破碎支离。后来虽有慧心人思欲纠正其蔽失，然而大慧灭裂，终不能逃繁彩寡情之诮了。德人佛锐德若（E.Friedell）尝把近代欧洲文化的进展拟作戏剧的三部曲：“第一夜的奏演，揭示近代人之降生；第二夜，敷陈这种奇异史迹之英华；第三夜的题材就是指证近代之死亡。我们回顾那个孕育时期，追溯近代诞妄思想之发迹，只余一些残冬之夜的微光，暗淡昏黝，渺茫难见了。文艺复兴时代的世界恍如光怪陆离的幽梦，宗教改革时期的人类诚能把握实际，但那实际也只似沉闷的湮漫的版雕。巴

镂刻 (The Baroque) 的人生所呈露的奇形怪状，僵硬生涩如木偶戏；罗考课 (The Rococo) 的心灵，脆弱低微，如深秋晚歌之回声。驯至古期主义之‘中权’颇似向晚微阳，熹微黯淡；继承而起之法国大革命，亦仿佛幻灯的光影，恍惚迷离。”这段恣肆的描写把近代欧洲思想上虚无主义的悲剧形容尽致了。佛锐德若为史学名家，对于这种悲剧，随时代之演进逐段据实阐发，令人浏览其近代文化史纲的长编巨制，觉其立论之警辟，引证之确切，最能窥测欧洲人的心灵而诉述其隐痛。

我们现在所欲论列者不是欧洲悲剧之具体的情节，而是它那一线孤悬的精神——虚无主义的趋势。虚无主义这个名词统摄好几层深浅不同的意义。为免除误解起见，我们可以把它划作下列几种：一、整个的世界是空虚的场合，全体的人生是诞妄的勾当，一切意义与价值，在所谓世界与人生里面，丝毫不能实现。这是完全的虚无主义。二、世界之究竟也许有悠远的希望，人生之终极也许有渺茫的理想，但这些希望与理想，将现忽隐，似有而无，令人对之惶惑眩乱，如追遁亡，把捉不住。坐是之故，人类积极的生活欲念颓然就废，渐至枯窘，底于危亡。这是局部的虚无主义。三、宇宙人生本来并非不真实，无意义，但是因为人类无端掀起大惑昏念，猖狂妄行，处心积虑要鼓舞魔力来破坏宇宙，摧毁生命，结果宇宙真个倾覆幻灭，趋于虚诞，人生真个沉沦陷溺，廓落无容。这正是进取的虚无主义。四、另有一种人对悠悠万古，茫茫天宇，“自笑平生活计，渺浮海一虚舟”，便立向颓波，梦觉邯郸，高吟梁父。这个态度可叫做萧闲的虚无主义。关于此层颇难解释，请以元人刘静修的好词为喻：

茫茫大块洪炉里，何物不寒灰，
古今多少荒烟废垒，老树遗台，

泰山如砺，黄河如带，等是尘埃，
不须更叹花开花落，春去春来。

宋陈人杰的“葛藤语”更可传出这种态度：

万法皆空，空即是空，佛安在哉！
有云名妙静，可遮热恼，
海名圆觉，堪洗尘埃，
翠竹真如，黄花般若，心上种来心上开，
教参孰是菩提无树，明镜非台。

上述四种虚无主义，要以第三种最能符合近代欧洲的精神。欧洲人对于宇宙人生，其始未尝不怀抱热烈的理想，企图实现，只缘他们赋性勇猛，操切从事，一旦欲望不能称心满意，便即巧出心裁，自毁毁彼，与原来的理想同归于尽。尼采尝说：“虚无主义不仅仅默想‘空即是空’，万法流衍，归于灭幻，不能任其自然；有力者且负之而趋，促其毁壤。这似乎是不合逻辑，然而虚无主义者并不要遵循逻辑。心之所趋，志之所向，即毅然以全力赴之，他们绝不能默许判断之否定，必须身体力行其所否定者，于意乃快。智力的摧毁，益以腕力的摧毁，更足证明万法皆空。”“一切存在的意义丧失净尽之后，尚留有积极的否定，这便是欧洲人所信仰的佛法。”一言以蔽之，这种进取的虚无主义，正是浮士德的悲剧。浮士德简直是近代欧洲生活的实录。关于此层佛锐德若说得最为精辟：“歌德无意中竟把《浮士德》诗剧写作新时代全部文化史纲，这就是他的天才奇迹。《浮士德》以神秘主义发端，并以实际政治煞尾。他所代表的就是近代人的全盘诱惑，千端万绪，百折入迷，醇酒、妇人、世宙的苦闷、超人的热望，几于无奇不有；然而同时他却又是伤心失望的模范人物，他幻形作各色各样的人，忍痛求为万种情态的宗主，但是总归于失败。浮士德的悲剧乃是近代人的悲

剧。唯理主义、怀疑主义、实在主义，展转递变，到头仍是悲剧。浮士德和魔鬼深相结纳，然而魔鬼并非罪恶，他只不过是佻巧僥薄，醉心物欲，沾沾以小慧自喜；魔鬼之为物简直是个纯粹的、冷酷的、镌刻的理智，思抽有绪，褻积细微，可算是狡黠狂才最完满的代表。理智是近代人所怀的鬼胎，他们的致命伤也就是纯粹的理智。而且魔鬼即是具有理智主义、感觉主义与虚无主义的锐感，他把整个的世界揭示出来，激发了浮士德凌厉无前的天才。然而浮士德到头要自承受欺，这个世界表面上似觉为浮士德所有，其实只是他那诞妄的理智所虚构的幻境。”

我们在前面已说过，这个虚无主义乃是一种趋势，近代欧洲人不惜以百折不回的积极精神，力求浮士德悲剧结局之实现。其沉痛也就在这一点。当近代之初期——文艺复兴时期——欧洲人，尤其是意大利的艺术家，一时天才辈出，颇似幸运的幼童继续出生于华贵的家室，其愉快的生命都与芳菲的庭园、幸福的周遭融成一片，所以对于世宙人生可以恣意欣羨，肆情享受，流露无限的美感。宇宙有情，生命满意，可以说是文艺复兴时代的精神。这种精神充分透露在艺术里面。我们凝神赏鉴这时期意大利雕刻、建筑与绘画的伟大作品，便可体会到这一层。他们的线条摇荡生命的浓情，他们的色调敷写心灵的密意，他们的形象涌现大自然的纯美，他们的幻想渗透人类青春时代的欢心。他们以这种活泼泼的精神观感外物，默察内心，觉山的笑容、水的秀色、花的幽香、树的动态、日月之明媚、大气之温馨、鸟兽之恬怡、蛩鱼之逸乐、壮士之雄健、少女之袅娜、儿童之真纯，无一不尽情发泄生命的动力。他们要借艺术的创造来缀饰生命的美感。雪莱赞叹诗的妙语，我们可以引来形容文艺复兴时代的艺术精神。艺术神工可以“点化万类，袅娜生姿，纯美者使之更美，丑恶者使之尽美。……万态骈列，它可以镌刻生奇；各种形象受其皴染，立刻被怪异的同情嘘吸感召，镕成它的精神化境；致命的毒汁经过他的秘制，

可以变作起死回生的金丹；它能祛除世界的凡尘，揭示贞朴的美妙，耀露神彩。”这时期的主要思想，科学不能代表，因为科学方始萌芽；哲学也不能代表，因为哲学尚未鼎盛。欧洲人在童年与青春时期，满腔都是热情，于是发舒闪烁的才华，运掉敏捷的幻想，把宇宙的和谐，生命的灵气，一一摄入艺术家的形象，令人见之，如艳阳流辉，奇丽夺目。

奇！

人生妍妙竟如斯！

世界海，

须赖尔扶持！

(Shakespeare: *The Tempest*, Act V, Sc. 1)

这种绮丽的生命如能葆贞持久，欧洲人决不会陷入虚无的悲



【法】马奈 草地上的午餐

运。只可惜这仅是文艺复兴时期侧面观，譬之天仙化人，其外貌纵如兰气梅魂，窈窕清淑，中心却凄凄掩泣，绵绵饮恨。艺术之美如绝代佳人，天生尤物，常在梦影中怅触多情，困酣娇眼，役损香魂，不能与平凡人类往复献酬；更不能薰习常理，潜智穿凿。坐是之故，其才气灵机易遭冤劫而腾为幻境。质实说来，欧洲文艺复兴



〔法〕马奈 吹笛少年

时期的艺人，其爱美虽出于天性，但其心灵却甚脆弱，不能如希腊悲剧人物之沉雄壮烈，表现翕含宇宙，辟宏人生之气概。故艺术热情恣睢奋发之后，便觉神皋困倦，宛转入迷。结果难免浮游陷溺于艺术的颓情。此种颓情只有两途稍可解救：一为攀援理智，展转堕入科学的理障；二为愤慨感激，因循流为戏剧的幻象。这两种路径在文艺复兴思想成熟时代均可寻得适当的代表。就这一点可以看出希腊与近代意大利艺术的生命情调之等差。本来形象之美都是雕塑与绘画之惊人的奇迹，希腊与意大利的艺人对于此层可称双绝。但有一点须加识别。希腊的形象之美虽是“爱婆罗”理智

精神之表露，同时却又是“大安理索斯”热情活力之发泄，拿热情活力来鼓舞理智精神，其所创造之艺术是情理和谐的圆融机趣；以之感召人类，则人我契合；以之摹略宇宙，则物我泯化。希腊人，尤其悲剧时代的希腊人，拿艺术心眼同情地透视宇宙人生，纵遇极诞妄的意境，也能体察入微，显出其中极笃实的真相，令一切亏蔽折夺的颓情均无从注入。希腊人艺术的形象是厚重饱满的，希腊人生命的情绪是欢愉丰润的，所以能够韵流内外，气洽中边，而无丝毫罅漏。这种精神如百练金钢化为绕指柔条，始终是坚韧遒劲，虽百折千回，也不受迫使。反观意大利的艺术，其鲜艳的风韵是由一股青春的朝气鼓荡而成。观其抽思，虽缠绵有致；考其用情，却飘忽无痕。青春欢心，脉脉流情，婀娜温柔，易托相思。然意中人一旦为无情风雨吹送远别，便有“万里空情切，此恨凭别说”之苦感。换句话说，文艺复兴时期的欧洲人，其艺术情操是冲动的、眩惑的，如春水漪澜，沤沓无定。他们虽游心于艺术的园地，与纯美的理想亲密酬酢，心中却惊悸无常，不能得着快慰。米开朗基罗（Michelangelo）的生活就是这种情态的表征。“他的性格，他的冲动与热忱，他的想像，他的理智与才能，他的整个有效的心性把他的全部生命——知识、机会、经验、锐气——都和盘托出，经过诗歌、雕塑、绘画、建筑的媒介，献给美的创作。”“这样一个艺人的热爱仿佛是年少心情的初恋，他那唯一的需要就是求爱。”

“纵天荒地老，这个艺人总是青春常在，驰情人幻，念念要以纯美镕铸他的深情。”天才的米开朗基罗，在这个形势之下，应当怡然自得了，詎知他在家书中却常常诉述道：“我忧郁满怀，生命与荣誉殊不值得眷念……艰苦穷愁，千起百落，委实无法消受。”“我在此间，愁苦万状，身体的困顿实已达到极点，我没有一个朋友，也无此需要，镇日忙迫，连进食的片刻时间也没有。但是我希望此后不再其他的郁闷，因为我一丝一毫也不能忍受了。”第一流的

天才艺术家穷年累月浸润于美的理想，连才情的安慰一点也没有，岂不是心灵的变态吗？此种变态，吾无以名之，只好叫作热情的空虚、艺术的诞妄。近代欧洲的天才初次出现人间世，未尝不欢忻鼓舞，高唱艺术才情的艳歌：

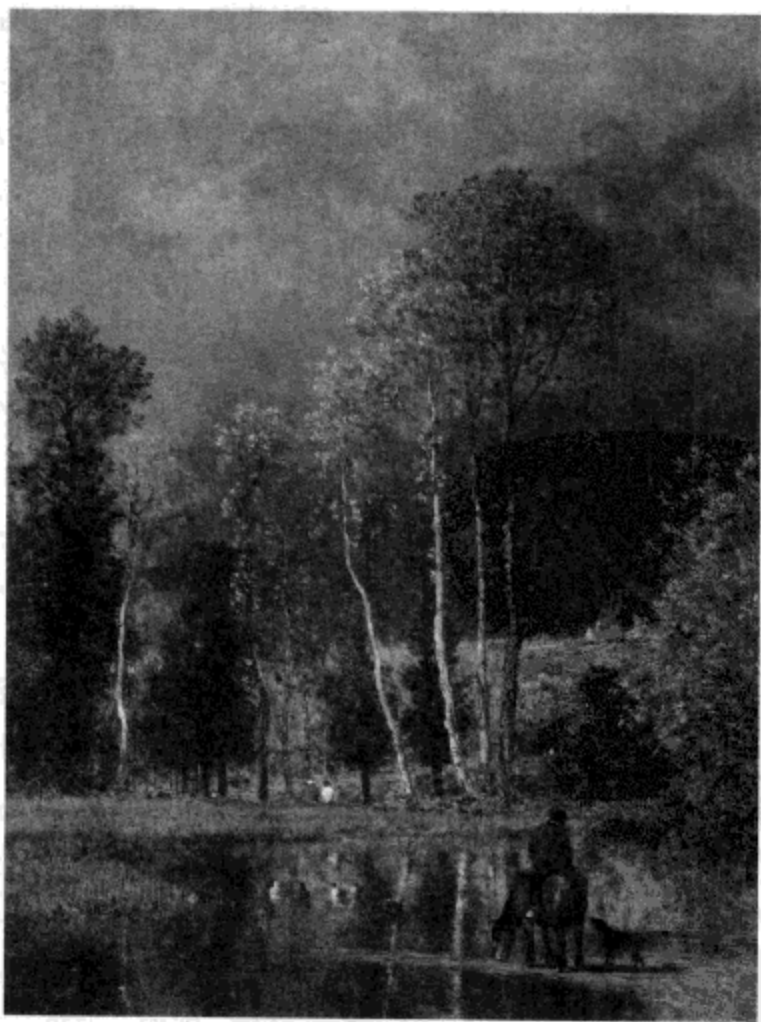
卓尔蒸民，
亦丰斯殖，
式则琼花，
芳菲不息。
(Shakespeare, *Sonnets*)

但因其心花意蕊十分脆弱，经不起挫折，一遇风雨，便经消翠减，憔悴枯萎了。

植芸当初夏，
裳裳扬其华，
及时流芳泽，
弹指忽已賒，
回首挹清芬，
戚戚令人嗟。
(Shakespeare, *Hamlet*, Act I, Sc. III)

这种艺术热情失望之后所生的颓情，在文艺复兴的后期愈益奔腾汹涌，一往莫遏了。所以绮丽的形象艺术便也随时代潮流之迁化而变作以幻梦逞奇的戏剧艺术。此中代表要推塞凡提斯（Cervantes）与莎士比亚，后者尤为看穿世宙幻景的绝顶天才。特罗（H.O. Taylor）尝把戏剧看作欧洲十六世纪的普遍表情，确有见地。关于此层，请听十六世纪一个戏剧作家的自诉：“他们（戏剧诗人）鄙视世界，因为他们潇洒超脱，已经不属于这个尘世；他

们的思想高举远引，已度越一切人间世的愚昧与妄念。他们昂首天外，酣情高歌，不断地心凝神会于艺术的灵境。”文艺复兴时期的欧洲人，其内心已为虚无主义的毒虫咬伤了，所以在他们自省与观物的时候，漫把真的都当作假的，假的却又看作真的，其幻梦有如此者！伊默根在《荪百兰》一戏中，明明地流落到一个岩穴中为其隐匿的两兄弟执爨，其情景千真万确，等到服了迷药，昏睡醒来，便叫道：“我想我已入了迷梦，我自以为不久尚寄居岩穴，为诚笃人士治膳备餐，现在怎么都变了，以前种种都是无的放矢，空幻孰



【法】特罗容 风雨将至

甚。……怎么如此没有头脑！这梦影宛在目前，就是醒了过来，心中是梦，身外是梦，我确实感受梦境，并非幻想。”《仲夏宵梦》中说得更透彻，贺梅姬在深林中和情人——赖耶慎笃——厮守长夜，明朝，情人怏怏，重来决绝，贺梅姬惊咤道：“我不是贺梅姬么？你不是赖耶慎笃么？我今朝的娇娆，不减昨夜；宵露情浓，侵晓恩断，究何为者？此种情变，应遭天谴！你真个如此薄幸吗？”不错！贺梅姬是真的，赖耶慎笃亦是真的，便是真的又怎样，同心欢结根本是假的，那里还有真人！丹麦太子哈姆雷特，父遭惨戮，母有秽行，失国丧家，如何沉痛！这种不共戴天之仇断非伪托，然而哈姆雷特却想入非非，虚构剧情，串演于其顽叔淫母之前，试探真伪！荒唐妄诞有如此者。请看唐吉珂德（Don Quixote）之传奇，懦夫可幻作武士，夜叉可虚拟美人，茅屋看成古堡，蒲管认为洞箫，瘦驴俨如战马，风车宛如敌营，甚且把丧礼仪仗当作兵阵，死尸当作烈士。一个不可思议的疯汉，猖狂妄行，处处演成“武士道”的奇迹。堂哉皇哉的武士道，天下有多少诞妄之事假汝以行！试问读遍古今中外的载籍，那个时代有人弄假成真，视真如幻，至于此极？塞凡提斯与莎士比亚是亘古不灭的诗人，他们看透了文艺复兴时代欧洲人之驰心入幻，凭空献情，所以故弄玄虚，把人间世的真相实况写作戏剧的幻景，或将人间世的奇想异念取譬文艺的热情。这就是他们美妙绝伦的天才，我们从此可以窥测文艺复兴的时代精神及其虚无主义，便也是我们治思想史者的造化。哈姆雷特蓄志为父报仇，然而并不直接采取行动，甚至忧愤郁抑，忘记了行动，因为激越的行动意在演剧，依旧是个幻梦。莎士比亚这曲名戏所以拿独白来做主要的表情，就是因为腕力并不见得比口语更为灵敏。“我不知怎地，近来丧失一切欢心，忘情一切技艺，心神颓唐，意兴沉重，自觉天地不过是苍莽的荒邱；那崇高的华屋、温馨的大气、锦星龙文似的苍天，对于我也只是一群混浊恶毒的朝露。

至于人类的奇迹，不管他的理性如何高贵，他的才能如何无穷，他的容貌姿态如何轩豁而可敬，他的行动，他的了解如何通神入化，他纵然是世宙纯美的典型，有情众生的模范，自我看来，也等是尘埃。”哈姆雷特这一段精辟的诉述把文艺复兴时人的沉痛心情宣泄无余。近代欧洲初期思想的公案就此结束了：

调笑令

生命！
生命！
谲幻真如优孟！
狂情热意当前，
顷刻化入冥烟，
烟冥，
烟冥，
杳渺空虚难调。

(Shakespeare, *Machbeth*, Act v, Sc. V.)

美景不长留，
凭虚以幻现，
直如走马灯，
前影非后烟，
又如暮春花，
将荣忽凋敝，
皎皎芙蓉镜，
流光散银霰。
时乎不再来，
镜破花离萎，
灯炮已衰歇，

去去如投筹。

逝者固如斯，

奋速走轻燕，

美景无形迹，

虚弱梦中潜，

微乎触我心，

积想不能见。

(Shakespeare: *The Passionate Pilgrim*, XI.)

我在前面已暗示过，文艺复兴时期欧洲人的颓情尚有理智为之解救。热情的幻境妙如金蝉脱壳，又显现理智的实相。“意大利文艺复兴的高潮趋于极端的唯理主义，但不久又迁流到法国，在那儿稳定下来，成为永久的平澜了。”米雪勒（Michelet）常说：“艺术与理性协和一致，就现出文艺复兴。”这个说法极为透辟。文艺复兴企图把握世界，类别之，部勒之，诠释之，使其义蕴显豁而恢广。它的一切创造与摧毁、肯定与否认、发现与忽略、认识与遗忘，都受这惟一动机之支配。它蓄意要握生存之枢机，斟酌位置，趣令适合种种观点，使我们因应咸宜，在任何领域里面，它的理想就是匀称与法度。受着这种趋势的影响，它的建筑，结构安雅，线脉和谐，其匠心巧妙而纯朴，这层确是它的最大成就。即在任何别种程功上，同样的数理和谐律依旧灼然可见，花园的布景、器用的陈设、绘画与浮雕之经营位置、人体之向背高下，各得环境为之衬托，起复相应，妙有趣。那个时代的一切艺术家效技逞才，经心营构，无有出其右者。”世人论列近代初期的意大利艺术往往盛赞其忠于自然，敏于写实。但是自我看来，第一流的意大利艺人却不尽如此，他们每好运用抽象的理智，凝神抽思，撇开自然的表相而透视净纯的意境，至少他们的自然实相是经过深刻理智提炼过的。拉菲尔（Raphael）常说：“要画一个美人，我眼前非有许多佳丽做榜样不可。但是我不能

得着许多模型，所以只好以意为之，描绘我胸中的意象。”诚然不错，他们创立透视法，把人体骨相及自然物象之体态、色调、形式、部位、远近、阴阳、浓淡、动静、气息都斟酌尽善，组织完美，以求忠实，然而这种忠实的要求意在补救自然界本来面目之缺漏，并非倾心自然而仿效之。真正的希腊艺术可以谓之模仿自然以尽其美，真正的意大利艺术却是修正自然而创建人为的风格，以替代自然美。希腊人对于自然是虔诚的、忠实的、同情的，故不难参透它的奥秘；近代欧洲人之于自然，自始至终，要存一个对敌的、抗衡的、傲岸的态度，他们所谓自然美却只是理智缔造的境界。他们的艺术倾向要在涤除现实的真妍以显现意想的幻美。“就这一点上着想，我们可以看出达芬奇（Loaardo da Vinci）在他的绘画里面隐约中已修正了忠于自然的普遍原则。他说，画家之于自然，应对诤抗衡。他应当设法改进自然，胜过自然，乃能范形模态，使之高贵而美妙。达芬奇、拉菲尔、米开朗基罗、迪挺（Titian）均臻此境界。画家落笔涉趣，欲求工力入微，不妨就自然界中所呈露之繁相实境，斟酌去取，脱尽尘滓，灵变生奇，以求自然之幻化。盖不如是则点景赋色之精工难显，班象敷形之规矩易失，诸所经营位置，不见主脑矣。达芬奇之画理如此，其画法如此，推而至于拉菲尔、米开朗基罗、迪挺诸人亦从同也。”这一段话的主旨就是要证明义大利的艺人不仅是美术的天才，而且是科学的奇人，他们的思想，他们的生命都充分表露出显入幽的理智作用。自他们看来自然有理智的伦脊，人生是理智的历程，他们的艺术创作兼综理性的旁通。结果科学的精神渐次胜过艺术的兴趣，启迪另一种新的世界，发泄另一种新的生命。关于此层，达芬奇就是一个模范人物，他虽生于十五十六两世纪之交，然而他的精神却超越他的时代。近世欧洲飞黄腾达的科学理智，他首先造其端，发其微。接着在十七十八两世纪里面，科学奇人云起水涌，如群魔破匣，万怪竞作，演成欧洲思想史的奇迹。这就是史宾格勒、佛锐德若常常称道

之巴谿刻的思想风格，也就是浮士德受了魔鬼诱惑之后，执幻术（魔鬼的幻术其实就是理智）以御天下之奇的灵迹。

花开希望蕊，
理智复能言，
景慕生之川，
景慕生之源。

(Goethe, *Faust*, v. 1098-1121)

愿君转扶摇！
飞入宽宏地！
解识遥天路，
密察自然意，
灵性勃以发，
妙趣和神会。

(Goethe, *Faust*, v. 418-425)

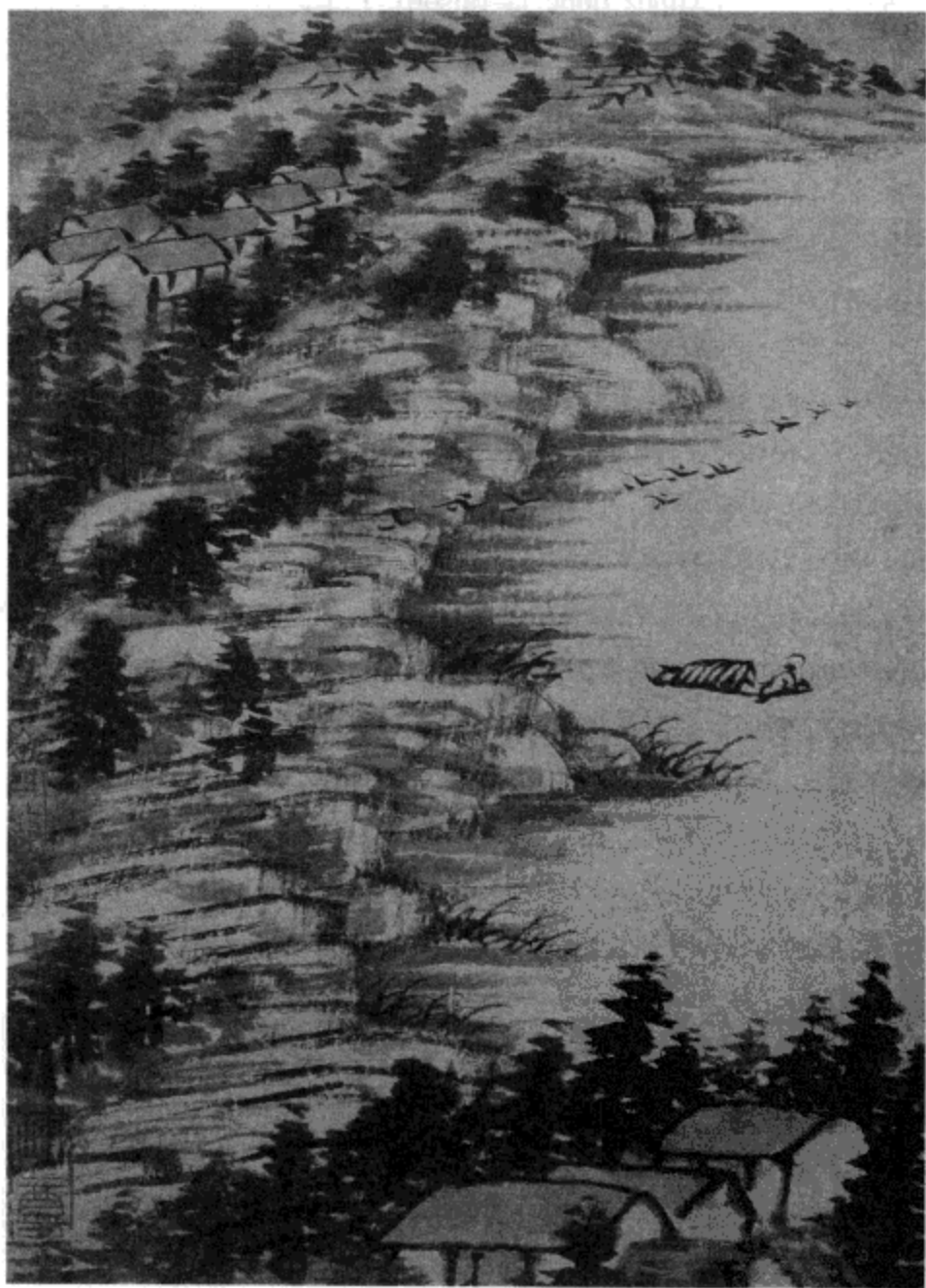
欧洲的科学自凯卜洛以至于牛顿，运用理智的法宝，把自然界点铁成金的这一段惊人的故事，我在前面第三章中已略加叙述，兹不复赘。近代科学的理智如一阵狂风（巴谿刻的狂风），发端于地中海，聚散继续，忽复北向，吹过阿尔卑斯山脉，歧而为二，一股迤东北而冲激德意志，一股迤西北横互奥衍于法国、荷兰，再乘胜处强，会合于英吉利海峡。达芬奇真是个伟大的天才，他在十五世纪之末，心中早已孕育科学的理想与方法。他说：“自然胸中怀抱定律，故绝对受其支配。”“但是我在起始研究的时候，必先诉之于证验，因为我的用意，首在确定事实的基础，然后进而援引理性来推证这种事实的原委。此层真确的义例，研究自然现象的人必须谨守。自然本身虽以定律为发端，以事实为归结，但是我们研究起来，应遵循相反的程序，这就是以证验为发端，然后再据以发现

定律。”“智慧乃是经验的宠儿……没有一种人类的研究配称科学，除非它的理境已有了数学的证明为之撑持。倘若你说以内心为起迄的科学会保有真理，我必不能首肯。匪但不首肯，且要举出种种理由来反对。第一因为凭心想像，没有经验为之佐证，决不能契合真理。”“正确的科学起于感官的窥测，依于经验的证明。凿空蹈虚的谰言，浮游无据的幻梦，一概摒除，必如是乃能援据确实的、已知的基本原则，逐步引申，演成结论。这在以数量为对象的基本数学中却是显而易见，算术与几何研讨间断的和连续的数量，所以能取得绝对真理，其原因都在此。”“比例不仅仅见之于数量现象，就是在声音、重量、时分、方位和任何物力里面亦彰彰明甚，数理科学之应用普及于各种真确的事项。”这几段议论把近代科学的理想、方法与结果已预先透彻说明了。后起的凯卜洛、伽利略、笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼兹及牛顿诸人都是遵循这个路径向前发挥光大。总而言之，近代科学是以发现自然界之数理和谐性为理想，以观察、实验、分析及数理的推证为方法，以完成精密的定律系统，借以说明宇宙之秩序为归宿。我们可以说，理智作用就是文艺复兴以后巴镛刻文化的核心，离了它则宇宙法象不得的解，生命意义难得真诠。

我们在第三章里面已经把十七十八两世纪的科学理想，方法与结果统摄于一种庞大的体系，称之曰科学齐物论。这个理论体系含藏三种要义：一、宇宙是一个无穷的境界，其纵横的脉络——空间与时间——都可化为抽象条件而表现数理和谐性；二、宇宙无性分之差，一切时空的内容——物体之质力及其形态——只是数量的平等相，其有据位推移，随时滋变，性质特异，不能化入平等数量者，即应沦为次性，降作假相，摒之于真实世界之外；三、宇宙之粗质可以约简而成净相，此种种净相之构成复由于精确的单位，假使我们依据机械的方式将物体质力的单位重重叠合，表现严密的关

系与整洁的系统，便自构成机械的秩序。所谓科学律就是这机械秩序之大本大法，宇宙内之事项，小如原子，大如日星，均须绝对听受其支配而莫能逾越。近代科学的理智运用数量约简法（method of quantitative reduction），希望将物体的质力化为“最后的合理的单位”（ultimate rational units），全体自然界所遵守的原则化为少数单纯的定律，宇宙之将来各种状态化为过去或现在单纯状态之数学的行为，令科学的思想可以贯通过现未三世而窥测其隐秘，预断其因果。“实际上一切物理学史就是化繁为简的历史。比方说，直接经验的世界之大部分，其行径可以化作机械力学的单纯定律。其他大部分的自然现象，其行为亦可化作势力学。天体之转运，依托勒密的天文学解释起来，颇觉繁复；及至近代，亦遵循我们在地球上日常所习见的单纯力学定律，甚至不分天象与地仪，后来都据精确实验，一致引归万有摄力的定律系统。依同理，势力学的定律（放射现象之说明除外）亦且依据物质原子构造的臆说，化为普通机械力学的定律了。”一言以蔽之，整个的自然界就是一个单纯的系统，科学家运用他的理智，可以巨细毕究，本末兼察，至于纤微而无憾。这一层确是巴镬刻文化之最大的贡献。十七十八两世纪的欧洲科学家莫不同心协力赞助此种科学齐物论之完成。嗣后十八世纪末期之启蒙运动亦是巴镬刻理智的尾声，漫把科学齐物论的绪余应用在人类社会上，借以解说人性的平等及生活的自由。

巴镬刻的人生是以恢宏的理智为其神髓。我们如能了解这一点，便可窥见其中一切秘密。这种广博的理智，遐睎八极，囊括太虚，令高回的苍天，交辉的星日，都凿破混沌，自成秩序；这种奇谲的理智密察“四大”，剖判细微，令浮游的原子、玄渺的质力都罗列整齐，勒为机构；这种精透的理智窥测心性，缱发幽覆，令敏捷的神思，缠绵的意绪，都剪裁完美，妙有标格；这种清新的理智更节制人群，分合宾主，令纷错的典章、变灭的制度，都通贯和



【清】石涛 金山龙游寺图之二

谐，契合规范。毋怪乎鲍阿乐 (N.Boileau) 生在这个时代要高呼“爱护理性” (Aimez donc la raison!) 了。

我们远处东亚，对于近代欧西理智的荣光诚不能不艳羡惊叹，然自另一观点细心推敲，又觉此种理智的魔法在欧洲思想史上遗留许多缺点。理智之越理横断，实不啻自掘坟墓。现在且让我从科学、哲学及艺术三方面说来：

一、巴镬刻的科学家如凯卜洛、伽利略、笛卡儿、巴斯卡 (Pascal)、于义根 (Huygens)、牛顿、笃信宇宙为一数量的单纯系统，故可齐其不齐，使之谨守简括的定律。这个极端单纯化的要求，在现代数学的推论及物理的实验上是不能完全达到的幻想，此中理由，说来极繁，已超越本书及本章原定的范围，姑且存而不论。即就巴镬刻科学本身的系统着想，我们亦可发见一种破绽，这便是怀德海所谓具体性相失位的谬误 (The fallacy of misplaced concreteness)。原来十七十八两世纪的科学家要把自然界化为绝对单纯的系统，遂依据抽象法，假定物质之质点各于时空间架上，占有单纯位置，结果竟误认在一个空间或时间焦点上，物质集聚成体，自为孤立的系统，和其他时空的系统或物质的定型渺不相涉。如是则宇宙任何物质系统仅由许多个别单位空间上之局部事变积叠而成。我们如欲解释这局部事变，只须就其本身及其时空近邻着想，厘订定律，不必连头兼顾任何别种物质系统或时空间架。此种极端抽象法之应用，诚赐予近代科学许多方法的便利，但不久即超越它的适当范围，硬把自然界之具体内容，剗刻损削，使之逐渐流为枯竭的幻境了。假如自然现象各自孤立，不相连系，则质力悬隔，形态离异，物体之运动，绝不能彼此贯通；声音之震荡，绝不能先后存续；光波之布濩，绝不能远近交网；全体宇宙之统会立即灭裂，万有引力之场合顷刻毁坏，这不是硬把自然界——科学研究之对象——根本取消了么？我们再进一步看，觉事之不合理更有甚

于此者，近代科学家依据数量化的方法，只肯定物质之体积、容量、方位、时分、运动等属性为真相，其余如色声香味触均是假相，不得搀入自然界。信如所云，则一切实验科学势必全无方法的基础了。近代物质科学虽歧为数派，但其中最有力的一派却以巴夔刻的科学家如伽利略、牛顿诸人为其开山祖师。依此派看来，“物理学乃是一种精确的科学，其基础建立在实测上面。而实测本身又须凭借感觉观察，结果物理学上一切观念均由感觉经验世界引申而得。如是则物理学之定律，归根返本，必须引证感觉世界上之事变，固已毫无疑义”。我们试举此义与真相假相或初性次性分别说两两对照，则近代物质科学，就其方法学基础而言，立刻陷于不可救药的矛盾。宇宙真相之发现必须凭借感觉经验的实测，同时却又认定感觉经验的实测纯是依于无据的假相。一切科学理智之应用，真真缘假，假假归真，此种逻辑的结果不是虚无主义是什么？此种恢诡的理智不是幻梦又是什么？

人当努力时，

常陷于谬误。

我如今，（啊！都已努力钻研遍。）

毕竟是措大依然，

毫不见聪明半点。

.....

我心焦欲燃，究竟所知有限！

空洞的髑髅何为视我？

料你的脑力胜我无多，

昏沉趋向快意的良辰，

肆志追求真理，却衔愁堕入迷津。

.....

自然微妙地在白日青天，

也不肯让人取下轻纱罩面，

它所秘而不宣的奥意，

你不能强用杠杆螺旋拨转。

(Goethe: *Faust*)

二、巴谿刻的科学展转推移，引归虚无主义的幻境，既已略如上述，现在再把巴谿刻的哲学分析一番，便知两者互相连系，实遭遇同样的命运，因为谿刻的理智都是他们共有的法宝。此在笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼兹诸人甚为明显，即如洛克、巴克莱、休谟等英国经验主义者无意中亦仰仗理智来分析比合他们的经验——意象及其机构。此两派哲学之建设同以理智为根柢，所不同者，他们所谓理智有先天后天之别耳。我如此说，并不反对以理智为哲学建设的工具，哲学离掉理智当然更无凭借，但有一层不容忽略，这便是：哲学家不应穿凿理智来破坏自己的理论系统。十七世纪的唯理主义者没有一个不以抽象的理性为独一无二的哲学工具，但是也只有极少数不以理性摧毁理性，自陷于矛盾。笛卡儿把思想看作心之全体大用，于是握理智灵符，反观内心，据怀疑之活动以肯定自我之存在；冥想天心，凭意念之所注，以推断神我之存在；更拟议外物，申神力之全能，以保障世界之存在。笛卡儿尝说，只要给我物质与运动，我便可创设世界。他为何不进一步说，只要给我理智与怀疑，我便可创设万有？笛卡儿诚可骄傲地自诉，凡我所思，清晰而显豁者都是真实。殊不知他的所思以能思为起点，此能思之起点为普遍的怀疑，以怀疑破疑虑，而建立思想系统，岂不是说万有皆谬，谬中之谬，转是不谬？这却与梦中占梦，谓梦非梦，有何区别？“我审慎考虑此事，寻不出一一点可以使我明辨梦与非梦之区别。两者之间太相似了，我竟无法断定此时似梦还似非梦。”揆笛卡儿之用意，或谓感觉的谬误尚有思想为之补救。但是思想起于怀疑，其为无的放矢，直与感觉等耳。如果要去妄就真，除非心能解

脱思想，触发他种作用。此层在笛卡儿却办不到，因为他认定心之功用全在思想，离却思想，心即无物。譬如占梦求真，惟依睡梦，一旦觉醒，梦已入幻；缘心求真，全仗思想，思想解除之后，即无其他凭借可以证真。依幻求真，真亦入幻，毕竟难逃虚诞。笛卡儿把思想看作心之全体大用，自我之存在、神我之美满、外物之真实，均赖思想一一为之证明。但是思想本身，起于怀疑，似有据而实无据；纵令有据，其根柢亦极薄弱：因为就玄学二元论着想，心物离异，相望不亲，物为初基，心乃次性，初性次性，隔绝无媒；再就疑似的唯心论（康德称笛卡儿哲学为疑似的唯心论）着想，思想诞妄，物即无凭。心之作用，缘物而起，物未征实，心将安用？如是则心虚物妄，执心求物，以虚投妄，缘物起心，将妄生虚，心物相因，同归空幻而已。这是笛卡儿哲学最后必然的结论，也就是巴谿刻时期普遍的精神。此种虚无主义在笛卡儿的哲学里面只是根芽初茁，到了斯宾诺莎，便尔枝干盘屈，宛现晕花了。斯宾诺莎真是近代欧洲一位异人，不但他的学说表现惊人的理智，连他的生命也谨守理智的程式。偏私的种族生活不合理，乃毅然脱离之；狭隘的流俗宗教不合理，竟决然弃绝之；他遗世独立，离群索居，忘名祛利，孤寄冥往，惟求此心此理之所安。他把他的学说与生命一一引归理智的绝顶。“我谛视人类行动与欲念，正如点、线、平面、立体一般的单纯。”人生的经验、世界的景象，均摄入几何的理网，真网纪统理，无一不可予以确切的证明。他的理智如冰天雪地，表里澄澈，洁净空明，无半点云雾，无丝毫纤尘，令人对之，寒冽悚骨。但是他的思想，与其说是建设的，毋宁说是破坏的。从表面看来，本体笃实，橐籥无穷，上帝完美，造化万有，世界浩渺，契合神灵，凡此数者，一本所系，奥义环生。然而斯宾诺莎巧运理智幻术，渐次销毁其中心观念，竟使无穷本体卸枝脱叶，化作子虚；完美上帝，绝智去欲，趋归乌有；浩渺世界，

离宗悖神，沦为机械。始也主张泛神论，终乃完成无神论；始也启发世宇实有论，终乃引归世宙虚无论（Acosmism）；始也穷究原委，辩明万象有本，终乃截断因果，证立众类无缘。世界之转运是无目的的，生命之流行是无价值的。“简而言之，他那失常的终极思想竟废弃其原有的对象，摧毁之，离散之，使之根本消灭。剩下的最后真理只是一个空洞的公式，认定上帝为子虚乌有，世界更次于子虚乌有。”我们可说斯宾诺莎是近代欧洲标准的虚无主义者，他根据深刻的逻辑，想入几微，漫把宇宙之真实，人生之价值都穷极根柢，证明其为空幻的概念。莱布尼兹继之而起，多方护持哲学，阐发新义，树立精神主义的基础。宇宙是精神动力的系统，人生为实现价值的勾当，理智奔腾旷达，超越自然界之束缚，驰骤于种种可能的意境。莱布尼兹可算是巴洛克时代最富于创建能力的



〔法〕毕沙罗 瓦赞村口

思想家。然而他的哲学系统，落到巴克莱手中，便敷上一种心理主义的色彩，精神的活力渐次丧失其目的性。再落到休谟手中，动性的单元竟变作一束机械的心理原子，彼此悬隔孤立，理智交网的功能乃遂无形消失；巴镬刻伟大的统一的理性作用，最后沦为片断的，微末的经验单位，错落粉碎了；毋怪乎休谟要运用聪明伶俐的怀疑巧慧来破坏理智主义者的基本原则——因果律。巴斯卡生于巴镬刻的鼎盛时代，瞻前顾后，早已窥见他的时代精神之必然结果，所以痛快地说道：“人类毕竟只是一丛错误，不得天佑，终显无能。真理暗蔽，万象迷惘。真理的双层保障，理性与感觉，互相欺罔，彼此惑乱。”这个说法却令我们联想到康德哲学。严格说起，康德为启蒙运动时期之伟大的思想家，并不能举以与巴镬刻的哲学家相提并论，但就另一点看来，启蒙运动正是巴镬刻理智的殿军，两者之间，颇有类似处。巴镬刻的思想家恃理性作用为唯一的哲学工具，而康德则取此理性作用，综核评判之，一方面启示其功能，他方面又指陈其矛盾。康德分析心识，据受觉之才性，依直观之形式，组成现象以诠释数理科学之可能；复据感觉之资料，依理解之范畴，组合经验以说明自然科学之可能；最后更求综核理解范畴，镕铸意象，使成至高无上的统一理性，以确立玄学的系统。理性之于康德，画分三个层叠表现作用，在直观与理解里面，康德执持理性先天的条件——直观形式与理解范畴——部勒感觉，使成整秩的现象；组合判断，使成可能的经验；结果把现象世界之构造，自然定律之系统，知识价值之标准都一一予以确定。巴镬刻哲学家所仰望的理性之胜利，竟完全实现了，这是何等的幸事。但是到了第三叠的理性——狭义的理性——康德却忽然出现于近代哲学舞台，奏演虚无主义的悲剧了。一方面直观与理解之双层作用期待“理性”为之综合，显现最后的统一，借以完成真实科学之使命；他方面理性却又迫令直观与理解合力成就的真确知识超越一切经验所允许的

范围，滋生心理学、宇宙论与神学的幻想，使理性陷于不可救药的矛盾。理性与理性自相冲突，真理性竟变作“假合理”（Pseudo-rational），理性之建设法竟流为“怀疑术”（the sceptical method）。这种怀疑术之应用仍旧蓄意要获得真理！理性已陷于空幻的悲运，仍然不肯自认失败，尚且向前挣扎，趋于末路穷途，这是何等的悲壮！依理，经验之确立、知识之形成、自然之创建，处处须以物如世界为“所缘缘”，以真我为宗主，以普遍因果为基础。但是物如不可思议，真我末由设想，因果律之应用限于现象世界之理窟，而不能超拔。康德哲学竟以其知之所不知以养其知之所知，以子虚乌有护持万类，以纯正的理性消灭理性至于摧毁知识，有谁能否认这是最透辟的虚无主义！矛盾的理性，就康德哲学之一方面看起来，尚是不幸的结果，然在康德以后，迄于现在，竟在欧洲思想史上变作极重要极普遍的逻辑。“矛盾之对立不仅仅限于宇宙论上四种特殊的对象，而且赅存普及于一切对象、一切概念、观念和意象……此处所指陈之矛盾性质乃是我们此后在逻辑上所认为的辩证法。”“思想之本性就是辩证的。”“我认定辩证法为普遍的、不可抗拒的权力，在它的前面任何东西，无论其自身如何稳定而坚固，没有一件不遭受它的摧陷廓清。”矛盾之对立简直是思想的根性，假使思想解除了内在的矛盾就不成其为思想。康德以后的思想家，唯心论者自菲希特、黑格尔，以至于现代德、意、英、美的新康德学派、新黑格尔学派、唯物论者自马克思、费尔巴哈以至于现代一般的历史唯物论者，莫不视理性之内在冲突为逻辑上之大本大法。“以子之矛，陷子之盾。”乃是近代欧洲巴谿刻文化的武器。十七十八两世纪以来，巴谿刻文化的后影虽已逐渐销烁至于淹没，但自笛卡儿以迄于今兹，欧洲思想界仍断断续续地扮演这套挟持理智，以矛盾盾的“全武行”。科学和哲学上理论的虚无主义的悲剧犹觉未能畅所欲为，复继之以种种实际的虚无主义——政治革

命、工业革命和阶级斗争中所含蓄的虚无主义。

三、我们通常称十七十八两世纪欧洲的文化为巴洛克的文化，正是因为这时期的艺术以巴洛克风格著称于世。此地所谓巴洛克风格系兼罗考课风格而言，后者乃是前者之尾声，滥觞在初，流衍弥壮，两者之间，先后一脉相传，固无庸强为分别。文艺复兴时代的艺人生意进注，美感丰赡，其所创作，形象和谐，风骨深浑，所谓绚烂之极仍归自然，绝少矫揉造作之弊。降及十七八世纪，欧洲人醉心理智，穿凿雕镂，破格创意，颇伤纤巧。譬之佳丽，文艺复兴正当青春妙龄，天机纯懿，标格妍妩，不事铅华，其盈盈素质自然流露芳润意态；巴洛克如美人迟暮，秀色枯残，丰仪改旧，渐生妖冶可怜之态，于是修察其容，借粉香脂腻，绿翠红酣，自掩其憔悴，而憔悴更甚。巴洛克风格“乃是一种衰退的文艺复兴艺术，其显著的特征在好用曲线以替代直线。就教堂建筑之内部装饰而论，所谓解瑞意风格(The Jesuit style)盛极一时，本来彩色的功用在表彰形象之美，而这派建筑见不及此，只一意摘葩织藻，要以颖异的巧意，富丽的冶容，眩人眼目。这时期之美感以装饰为目的，杂组成锦，秾艳标奇，位置之适宜与否，格调之妥帖与否，初不计及，结果只显露拙劣的线条和生涩的浮雕而已”。文艺复兴的健美艺术何竟颓废堕落至于如此？我们对于此层欲求的解，请先看下列一段文字：“在文艺复兴后期的建筑里面，如威尼斯地方之斯喀莫崔(Vincenzo Scamozzi)的作品，甚至在米开朗基罗若干的晚年作品里面，毫无润色之空间和形式结构之单纯轮廓，已遭厌弃。外形表露了琐碎的曲折，空间充塞者繁杂的点缀，即在最好的文艺建筑里面，支柱罗列，怪艳逞奇，此犹不足，更益之以虚伪的窗棂，冗赘的溜檐，无谓的壁龛，参差的眺台，错落的雕像，诸如此类的设置，其用意只在掩饰一种可怕的空虚。后期文艺复兴的建筑纵有如许缺点，大体上——解瑞意风格外——仍保持一种遒劲的机轴，生动的气韵，使人望之，正正堂堂，巍峨峻洁，妙有风趣。但在最后，颓

风益显，真力已亏，一切圆融的结体，夭矫的气势，竟自消痕灭迹，而高贵美妙意趣也寂然无有了。建筑师之惟一要图只求风华绮丽，夸耀技巧。苏格拉底‘葆真戒妄’之格言，竟颠倒过来，顿成翻案。”

总而言之，巴镏刻艺术之特点就是以奇谲秾艳的外貌掩饰其心情之空虚。关于此层，巴镏刻的科学和巴镏刻的艺术竟殊途同归，表现一致的情调。近代欧洲人触发飞翔的理智，横空驰骤于广漠的宇宙，结果视自然界为一无穷的系统，不但人类寄生其间，未有着落，就是庞大的星辰也只像沧海游鱼，倚徙不定。坐是之故，巴镏刻的科学家如霍布士、笛卡儿、慕尔（H. More）、牛顿、饱亦尔（R. Boyle），对于自然之空虚（Vacuum of nature）一致表示畏惧。霍布士以具体的质力填补之，笛卡儿以连续的空间与物质充塞之，慕尔以普遍的神意布濩之，牛顿、饱亦尔以假想的以太注满之。这些观念都是遮盖空虚宇宙的幌子。巴镏刻的艺术家且进一步认人类流落于无穷的旷野，渺茫寂寥，若不设法炫耀才华，掩饰内亏，则生命更觉冥濛懵梦，毫无意味了。一言以蔽之，十七八世纪的欧洲人害了抽象理智主义的心病，于是多方设计，搜求种种法术来医治他们的隐痛。我们冷眼看来，不出下列三层：一、以理智解救理智，实行以毒攻毒；二、以感觉麻醉理智，借以减少理智的痛楚；三、以幻觉包蒙理智，希图根本消灭理智的毒根。这三种方法在近代欧洲人的思想及生活上曾有广泛的应用，但在艺术上却更显而易见。譬如绘画，一幅平面空间之内要班赋许多形象，彼此配合起来，产生立体的印象和远近的差度。远在希腊，柏拉图认为这种幻技难能而不可贵，于是直率地大胆地诅咒图画艺术。近代文艺复兴的艺人亦仅以色调的浓淡，光线的明暗显示立体，陪衬远近；到了巴镏刻画家〔尤以林布兰（Rembrandt）及柏尼尼（Bernini）为最著〕则借纯粹的几何理智，斟酌位置，表现立体形象与回远深度。他们的秘诀就是以斜线横切图画的平面，引入视线逶迤往来于

画幅，结果空间自然重叠不平了。这便是以抽象的理智计画填补平面空间的空虚，使之一方面取得第三径向，他方面又超越有限而邻于无穷的远景。此种理智之胜利固然可以揭发空间的深度和无穷，但深远的空间确立之后，反更引起充塞不易之感，所以巴娄刻的艺术第二次遂诉之于感觉的履足以逃避空虚。（哲学上由笛卡儿、莱布尼兹的惟理主义趋于洛克的感觉经验主义亦是同调的转变。）自然现象之概念的表现竟流为纯粹视觉的相状。文艺复兴的远近法兼容并包触觉、视觉和其他感觉资料，依理智之联系组成综合的景色。巴娄刻画家则常常弃置凭概念所得之形式而信赖视觉。他们构图的统一多属于视觉的统一。假如此地有一所三层楼的建筑，依文艺复兴建筑师之设计，每层各有其个别构造，必须逐渐凭概念的综合始可贯通三层个别构造而成立最后的统一与和谐。譬之音乐，这高级的和谐应由许多不同音调遵循时序合奏而成。悠扬的和声乃是音律对谱之结果，其意味是理智的，其形式是抽象的，其统一是综合的。但是巴娄刻的建筑，不管其构造如何复杂，我们看起来，准可在一瞬间获得全整的印象，因为它的统一是视域内装饰的统一，所以这种建筑的精华总是荟萃于屋宇之“正面”，种种鲜艳的藻色罗列者，其用意都在眩惑观者的肉眼以便集中其视线。巴娄刻的艺术，不论是建筑、雕刻或绘画，总表现戏剧的姿态，令人一见，即受其魔力的吸引。假如有人蕴蓄神圣的内美，含藏精神的灵光，不肯以妖娆的“脸色”取媚观者，则其崇高的艺术往往不能引起时人的欣赏。林布兰伟大的作品在当时所以受人忽视，就是因为他超拔圣洁，违反巴娄刻妖冶以为容的心理。人家要以感觉的快慰遮盖空虚的心情，他却以浓厚的性灵发泄纯美，岂不互相刺谬？真正巴娄刻的时代精神当推鲁本斯（P.P.Rubens）为最完满的代表。他能以恬怡的风趣描写时人的逸乐，更能以丰腴的色相反映时人的怪艳。我们谛视他所画的人物，香风浮动，着人欲迷，极尽感觉主义

之能事。这时代空虚的心情乃竟摇曳荡漾，流为现实的冶艳，真可谓已达到“空虚之胜利”（“The Triumph of the Void”）了。然而巴镬刻妖曼的实在艺术上终久要剥换转变，扶空入幻。鲁本斯描绘夕照，竟以阴影与日光对峙，形成直角。又尝在画幅上将雨后残红和熹微夕阳同置于天之一角。有时日在西头而光景反自东边射来。关于此层，歌德尝对艾柯曼（Eckermann）称赞道，这般完满的画景自然界中得未曾有，它的美妙只有画家的诗心可以缔造出来。艾柯曼逊听之下，细玩此种奇怪的构图，见人影树荫与日光之流辉方向相反，深为诧异，歌德当即答道：“惟其如此，才证明鲁本斯的伟大。画师创意搜奇，胆大笔神，故能自造法度，凌驾自然。艺人抗情绝俗，通体皆灵，其所宣泄全是化工神机，断非寻常自然畦径所能局限。”歌德所以赞叹这种奇特的画意，正是因为它符合浮士德追虚摄幻的奇情：

人当努力时，常陷于谬误。
我在这儿又把娑殢公子见到，
我的精神理智完全都已失掉！
（Goethe: *Faust*, V. 317）

后来的画家如克洛德（Claude le Lorrain）、布逊（Nicholas Poussin）诸人陷溺于杳冥幻境，真个舍弃自然实相而描写诡譎景致（fictitious scenes），毋怪乎拉斯铿（J. Ruskin）要批评克洛德之风景画为“一团彻首彻尾的谬妄”。“艺术托始于抽象之装饰，缘假物以导意，凭幻景而怡情。”“虚构假托，饰伪见美，艺术要图惟在于此。”所谓美术竟充满了撒谎的虚情！这样颓废的艺术论不待王尔德（O. Wilde）之阐发，远在巴镬刻时代早已见诸实行了。

巴镬刻时代的欧洲人把宇宙人生之形形色色统看作从理智的幻灯里面映照出来的虚影。世界不必实有其境，所以他们可以怀疑一

切，但是又不能断定绝无其境，所以他们不妨凭科学推论创制种种意想；人生不必真有其事，所以他们可以否认目的；但是又不能取消生命业力，所以他们不妨借装饰艺术炫耀种种才华。宇宙是一场幻景，人生是一出戏情。佛锐德若说得最妙：“由巴缕刻人看来，一切事变统可化为一个怡悦的幻象、一种寓言。他玩弄真相，一如优伶之游戏神通，或剑客之挥霍浑脱。真相对于他不能剑及履及，因为他深知真相不过是一个幻景，一场假剧，一段浮文，一句谎话，只是他工于串演，恣弄手口，恍兮忽兮，仿佛会真。”这种情形不必等到今日再由我们加以臆断，巴斯卡早已窥透了他的时代精神，并在所思集中预言其结果了。宇宙是一个迷惘境界，人类托迹于此，茫乎何之，确成疑问。“人在自然界中，究有如何地位？逐空虚而游无尽，攀宇宙而蹈空虚，人类瞻顾前途，惟有徘徊于有无虚实之间，倚徙不定而已。微茫人性，生何自来，复将焉往？缘于空虚，归依无尽。这便是我们的实况。我们处境如此，知也有涯，莫能腾越，万事披离，不得不知；万象凌乱，不得尽知。寄身宇宙，如乘孤舟，波涛险恶，迫令浮沉于知识与愚昧之迷途。……微茫中，渴望获取材料，营造高塔，冀可登临眺望，攀附无穷，诂知适所经营，至不坚实，顷刻之间，倾塌毁坏，陷溺沉沦，恍堕渺茫，下瞰无底。”“卓识在望，无力证验，远不能收，——任何武断不能否认及此；真理萦心，隐遁暗度，近不能留，——任何怀疑亦不能否认及此。诚心向往真理而谬误随之而至；热情追寻幸福而痛苦挟以俱来；……但是我们的痛苦乃是伟大能力之效果，我们的伟大能力又是痛苦之结晶。人之悲惨，能自知之。正缘自知，益见悲惨。人之恢宏博大，即由于聪明内照，洞见其自身之悲惨。玄秘、混茫、矛盾竟丛集于其身！人之为人何谲幻乃尔！知虑之神，统摄万象，竟不能解脱蔽锢！真理之富，括囊无穷，竟不能祛除疑惑！宇宙之荣辱兼而有之：任其自赞，我将毁之；任其自贬，我将

褒之。如是一难再难，使人人自悟其心性之不可思议。”巴斯卡这段妙文，实是巴镬刻时代欧洲人的自挽，此中悲慨之情缠绵无竟，如霜风落叶，凄入天心。

我们在前面已将近代欧洲文化上两种主要的趋势叙述清楚了。文艺复兴时代的人视宇宙为一种美妙的意境，故能创造许多艺术形式，借以发舒生命之胜情。宇宙人生之美化就是他们杰特的时代精神。巴镬刻文化继起，科学的奇人和哲学的巨擘一致援用抽象的理智皴染世界，使其条理单纯，法度齐絜，形成数学的和谐系统。懿美的艺术典型与简约的逻辑结构同为近代欧洲文化上两大不朽的成就，我们如能认清这一点，即不难断定全部近代西洋文化之特征了。十九世纪欧洲历史文化的递嬗只是上述两种成就在那儿接轨沿波，错综流衍。夷考其实，并未有何种崭新的贡献，可以横绝一时，令人倾倒。至于现代欧洲虽有许多重要转变，大都尚在萌芽时期，成因未显，后效不彰，本书前此既未叙列，此处亦无从臆断。本章之立场在以思想的心眼透视欧洲理论文化之结构，所以侧重文艺复兴及巴镬刻两个时期的贡献，至于十八世纪末叶以来，欧洲实践的文化与事业诚如鸷鸟当秋，冲烟翻云，极端活跃，但是这些却构成另一种境界——政治家、军事家和工商企业家的“事实世界”，不在理论文化范围之内，故存而不论。然据作者眼光看来，就是这些事实世界之归宿亦难免趋于空幻，表现着实际的虚无主义之悲剧。此层证据与理由说来极繁，日后如有机缘当另为文论之。

现在所欲总括者，约有下列数事：一、文艺复兴时期之艺术形象，其妍妙之风趣虽可上接希腊，与之媲美，但希腊人之情蕴，沉雄壮阔，可以包举宇宙而产生伟大的和谐，其生命精神之播迁，纵演成悲剧而不沦于枯寂之境。近代欧洲人则心神脆弱，天赋才华吐泄出来，只能在空虚的宇宙里面引起轩然大波，仿佛有无穷的幽恨，不得满足，其意态是戏剧的幻象，其心情是戏剧的哀怨。二、

巴鏤刻之伟大的理智，力势磅礴，气象万千，其精神远注，腴理入微之处，诚非希腊人所可企及，然而希腊人风骨厚重，神思饱满，游心自然，泱而俱化，绝无凿空蹈虚之弊。近代欧洲人挟其放逸狂才，诞妄巧智，虽呼吸决机、可以取象宇宙之无穷；踊跃营度，可以窥测人生之要眇；夷考其实，此种理智亦知魔鬼诱惑，幻师逞技，悬空激宕，凭虚驰骤，终不免陷于昏念妄动，自趋断灭。三、希腊人观感宇宙，体察人生，情之所钟，理必应之；理之所注，情必随之；情理圆融，物我无间，所以他们的思想风格恰可体合生命径向，毫无溢妄。近代欧洲人雄踞一己生命之危楼，虎视宇宙之远景，情则激越，理转退敛；理或远注，情又内亏；实情与真理两相刺谬，宇宙与生命彼此乖违。揭生命之情，不足以摄宇宙之理；举宇宙之理，不足以尽生命之情；情理异趣，物我参差，结果遂不免两相矛盾，销磨抵触，趋于空无，入于幻灭。这就是欧洲人在生命过程中所演的悲剧。德人赫伯尔（Frederich Hebbel）尝说：近代戏剧不仅仅在戏剧理境中表显人物的冲突，而在戏剧本身上即陷入观念的矛盾。近代欧洲人虚无主义的悲剧，自作而自受之，谓予不信，请听魔鬼与浮士德之唱和。

万物芸芸，其生也忽焉！
万象历历，其亡也寂焉！
成也毁而生者熄，
势固宜然，孰谓非理之至极耶？
莫谓我恶，莫谓我危，
生而不有，毁以灭之，
真乃吾之本识焉！
瞻彼渺茫境，
万象俱沉匿，
伫足听跽音，

么然不可得，
忽忽行客心，
倚徙罔所极。

.....

趣我入太虚，
培植艺与力；
钩心探丹鼎，
幽然荡精魄，
纵为黄冠欺，
恍惚亦可怪！
齐心怀所往，
空幻窈难测。
渺渺予怀，
期望安实？
诈伪迷惘，
恶魔操术！
盲然空虚！
幻象慄慄！

(Goethe, *Faust*)

(初次发表于方东美早期著作《科学哲学与人生》中，
后收入《生生之德》论文集。本文选自后者。)

文学心理学与科学心理学之异趣

“今一犯人之形，而曰，人耳！人耳！夫造化者必以为不祥之人。”今一穷人之性，而曰，人耳！人耳！则心理学家必以为不实

之人！近代心理科学一方面不明了

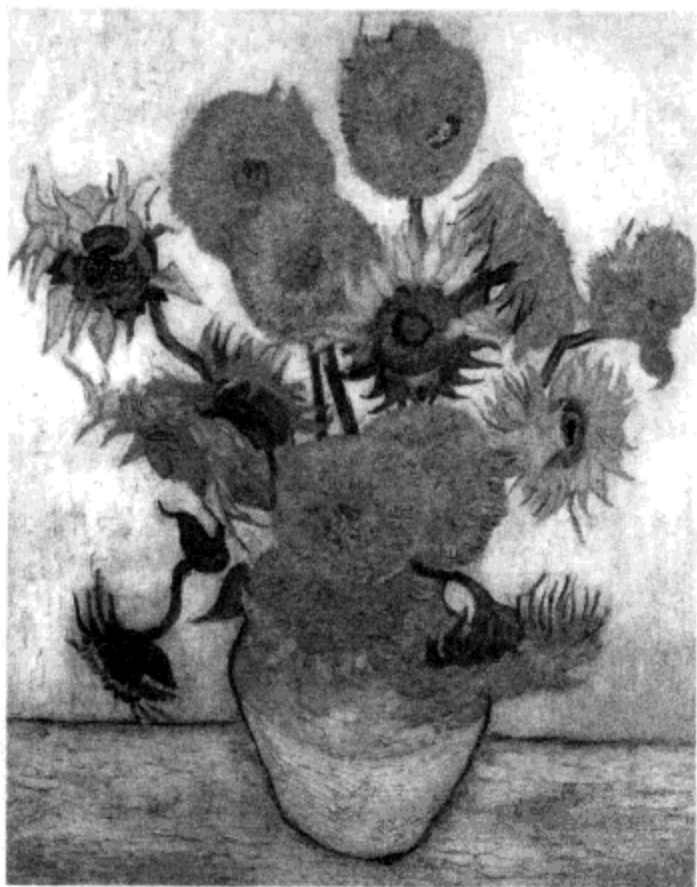
The proper study of man is man.

观人自有术，以人为正鹄。

一方面又受了物质科学的影响，援用分析法，漫把人性裂为原始的质素，遂谓人性只是这些质素，真所谓“后儒以理杀人……死矣，更无可救矣！”

各种科学研究的起点都有一个对象的肯定、方法的假设，其结果精当与否全视它的对象与方法是否真确。近代心理学，尤其是科学的心理学，往往以残削的戮人为对象，以抽象的分析为方法，其研究之所得，不过是些凿空蹈虚的名言系统耳。“‘人类心性之构造，可以听受科学之解剖，人类心性上那些有意识的生存活动可以任意分割，使成心理的质素、心理的功用、心理的集聚。’这是心理学家视为当然的假设，从未致疑。其实，他们对于此点应有严重的怀疑。研究人类精神、人类心性的抽象科学究属可能么？心理学家所求者与心理学家所得者果然符合吗？科学的心理学不求了解人类心性，写象人生经验，其所持论，文繁而质少，词费而意浮，空疏肤浅，芜漫支离，博学深思者弃之而不顾，其故盖可知矣。别种科学各自扰事立言，对象陈理，惟有实验心理学一门，喧议竞起，准的无依，穿凿补假，羌无故实。”

人生是全整的，人性是活跃的。真实的心理学应以具体的经验为对象，直觉的描写为方法，其他矫揉人心，雕饰人性的说数，虽极绮密精巧，仍是暗蔽不通，无当于理。我尝把人性的研究分作两大派别，一是文学的心理学，一是科学的心理学。前者曲写心灵，逼肖人生，故是真实的心理学；后者褻积细微，残损人性，只是冒牌的心理学。文学的心理学包着两层要义：一方面流露作者的心情，他方面详明人物的性格。兹且引证两段话说明第一层：



【荷】梵高 向日葵

“善属文者必先凝思一个题旨，搜集许多材料，写下几层注脚，然后聚精会神，参透题旨，依附冲动，尽情写去，自觉我们的灵思纤余震荡，展义骋情，有流云翔太空，轻舟下激水之妙。这个冲动，一旦发作了，遂使全副心神，奔腾急走，掠过无穷的理境，领受绵渺的机趣，夫惟如是，乃能指事写物，逼肖其真，尽性穷情，意味深永。”

“十九世纪之末已有人彻底了解伟大诗人兴奋灵感么？如曰未也，且待我说来。诗人即景生情，触物起兴，摇心舞咏，有动天地、感鬼神的魔力。据实言之，他的灵思妙悟，突显顿现，如雷出地，如风过箫，可以视于无物，听于无声，详切博洽，妙有天籁。

这种灵思的怒潮，有时忽然兴起，富艳难踪；有时翕然止息，悄发幽情，令人对之，欲哭不得，欲笑不能。诗人的性灵，深美闳博；诗人的情感，洒落悲壮；令人对之，四顾踌躇，百端交集。诗人的作品含蓄一种高韵深致，调和沉郁幽闷、冲放豪旷的情绪，使之——湊泊……诗人寄思抒情，出于自然，发于天籁，既凝重，又自由，既伟大，又神奇……这便是我的兴奋的经验。”

细玩这两段话，便知诗人的情蕴，波澜雄浑；诗人的心性，气脉幽深；只由文学家本身，运用直觉，亲加体验，始能形容尽致。然而诗人只是一个人，他的心理非自身不能道破，别人亦正如此。各个人的心理即是各个人的生命经验，非身居局中，不能尽知其底蕴。极苦能流泪，狂欢亦能流泪，乐极固发笑，沉痛亦能发笑。只看泪痕与笑容，决不能透视一个人幽深的心绪。

人们的情绪是万变无常的：有时如重洋狂澜，蓦地掀起，吞卷一切；有时心海潜伏暗潮，搅翻了层叠万千的寒流，表面却似镜平无波。人们的情感是委婉细腻的：譬如春日娇花，有时终被狂风吹掠，却仍殷勤黏附残枝，依依不落；有时虽有茂叶呵护着，犹漫逐清风，片片飞坠，着地无声。人们的意兴是杳渺飘忽的：有时如深山流云，惆怅往返，凝而复散，显而复隐；有时如深秋红叶，着意低徊，恨绕根身。

心理生活是属于全人的。它的变化断续处，有千端万绪，只摭十一二，决不能穷其底蕴。科学的心理学家用局外人的眼光，来偷视窃取，理应渺无所得。“现代千百成群的心理学家，没有哪一个对于意志、悔恨、忧虑、忌妒、情性、艺术的志向，能够下一个确切的分析，精当的定义。”文学的心理学所描写的对象乃是统一的、具体的全人，不仅是些抽象的、片断的质素。“我们所研究的人是有骨有肉的人——我、你、他、读者，及一切驰骋地面上的人。”“有肉有骨的人！有生有死，有苦有乐，有饮食之欲，有好

恶之情，有思想，有毅力，可视听，可交接的人；同胞，真实的同胞！”“再有一种东西，有时亦冒人名，其实只是诡辩的对象，科学诡辩的对象。……一个人，既不生存于此时，亦不生存于异代，既不长养于此地，亦不长养于异域，无性别，无国籍，括而言之，他只是一种意象，一个‘非人。’”非人！他是科学的心理学所研究的人，“一束知觉”。人，真人，富有生活的经验，富有冲突的动机，富有努力的奋斗，富有勇猛的气概，富有悲壮的情操，富有绮丽的情感，富有缜密的思想。有他，才是文学的心理学之对象。

“人之所以为人，此人，非别人；真人，非非人；处处都遵守一个统一的原则，一个持续的原则。”他是全整的、具体的、丰富的生命中心，绝对不受尸解，绝对不能化为无肉无骨的逻辑学说，抽象玄邈的科学系统。“我敢说，我不能化为学派，变成理论。”这种富有个性的人，惟有文学才能认得真，写得出。“泪眼问花花不语，乱红飞过秋千去！”是一个人愁苦欲绝的心理。“相思相望不相亲，天为谁春！”是两性慕悦的心理。“犹记深宫旧事，那人正睡里，飞近蛾绿。”是欢忆的心理。“怕柳花轻薄，不解伤春！”是役损心情，由愁转恨的心理。“见人微露丁香颗，一曲清歌，暂引樱桃破。”是芳心得意，莞尔而笑的心理。“梦里栩然蝴蝶一身轻！”是疏旷闲逸的心理。“几时归去，作个闲人，对一张琴、一壶酒、一溪云？”是风雅的心理。“别来相忆，知是何人？有湖中月、江边柳、陇头云。”是清幽芳洁的心理。“一点浩然气，千里快哉风！”是豪放的心理。“春路雨添花，花动一山春色，行到小溪深处，有黄鹂千百。”是人生经验富丽，事业烂漫的快感。凡此所言，都是人的具体心性，任有一层表露出来，其全人的品格即缘之而活现。诗词所描写的人性是如此深到，他种文学作品，如戏剧、小说所陈述的人性，亦是这样亲切。文学家所以能够了解人性到这种透澈的程度，正是因为他把自己完全同化于他的对象。别人

的甘苦就是他身受的甘苦，别人的经验就是他亲历的经验，别人的生命就是他自家的生命。文学家对于他的对象，一举一动都移情同感（Einfühlung）；文学家描写人性，不回顾，不旁观，只用想像的自由，把全副心神直接投向别人的生命里面去，与之融会交感，合而为一。他的写作体合人格的动性、生命的实相，全是“内行话”。科学的心理学反其道而行之，得着不同的结果。“心理学摹仿别种科学的榜样，运用分析法，遂把从直觉里面得来的自我，裂为许多感觉、情感、意象，然后再作分别的研究。心理学的事实不是全整的自我，只是一群心理的质素。究竟这些质素真是翔实的部分么？这一层乃是一个绝大的疑问。心理学忽视此点，遂使人格要义晦涩不明。”科学的心理学家，身居局外，位取旁观，割裂的人格，节取残断的质素，援用间接的符号，藉明心性的表相。他的陈述纯是“外行话”。

（选自《科学哲学与人生》）

诗与生命

借着创造的幻想，发为灿溢的美感以表现人生的，就是诗。作为一个诗之定义而言，假若我们仅只是个唯名论者或素朴的唯实论者，上面所述尚不失为妥切与恰当，然而，却由于其中每一个重要的关键字眼都含有多重指谓，转令人惑而不解。“诗”不是件简单的事，“生命之律动”——无论是指宇宙生命或人类生命而言——亦不是件简单的事。在诗之真实性中的生命，或在生之创造性中的诗情，在在都与文化的每一层面息息攸关。而每一层面在不同的时代，随着不同的国度，皆有其独特性。若想要对当前这样一个题目

作一适当的讨论处理，必须条分缕析，深入发挥。此在一个分秒必争、时间的乞求者，区区如我者，自然是做不到的。

今天在这样的一个伟大的场合，躬逢盛会，面对在座的各位来宾，从世界各地不远千里、万里而来的各国诗家代表——在未谈到诗之前，各位不但是，而且早已是诗之化身——兄弟感到深为钦佩。同时也觉得如释重负，因为我毋须乎向各位“喋喋费辞枉说诗”了。

在未变作诗人之前，我们大家原都是文化价值理想的掌旗者，高揭文化价值理想之大纛。在优美的诗风之中，各位所代表的文化精神，想来与兄弟所代表者，必然有所不同。然而，各位既然已经光临一个既陌生又熟悉的国度，一个诗歌艺术兴盛发达了数千年之久的国度，我应当向各位就生命之诗，或诗之生命方面，介绍一下中国文化的若干特色。

怀德海教授说：“哲学与诗境相接。”桑塔雅那也主张：伟大的宗教境界即是诗之降凡人间。谈到世界各大文化体系，我们就可以看出：宗教、哲学与诗在精神内涵上是一脉相通的：三者同具崇高性，而必藉生命创造的奇迹才能宣泄发挥出来。

每一个文化体系都有其主要的决定因素。举例来说，在希伯莱与伊斯兰（回教）文化的体系中，宗教决定一切，宗教生活方面之外，其他一律居于次要。在当代欧美地区的世界文化，科学居于主要地位，其他一切都唯科学之马首是瞻，据我所知，只有希腊文化与中国文化体系是以哲学与艺术为其主要枢纽。古印度，我应当补充说一句，在文化生活方面是追求一种中道精神（Madhyama-Pratipad）。如此看来，可见一谈到诗，各人都大可各有一套不同的说法，端视各人的特殊文化背景而定。

为简约计，兄弟今天以一个诗人兼哲学家的身分，来略谈大会所指派给我的题目，我不能不诉诸比兴——使用比喻与幻想。首

先，让我给大家讲一个故事，藉以说明在中国文化传统里面诗画的关联性，即使非同一性。

相传有某富豪，附庸风雅，嗜好绘画。他盖了一幢巍峨大厦，但厅堂之上，空空如也。忽然雅兴大发，要想在恢敞的大厅之上饰以一张巨幅壁画，才益显其富丽堂皇，美轮美奂。于是，慕名聘来一位名画师，优予供养，委以经营全责。谁知这位画师名气诚然不小，但脾气却古怪得出奇，到来之后，表现得懒散无比，终日无所事事。日子一天天过去，一连数周乃至数月下来，毫未动工，一无进展。殊不知其兴趣乃在厅外，大厦所座落的一片高耸地势，居高临下，身临其间，不禁悠然假思，驰情入幻。仰视流云腾彩、彤霞弄影；放旷流眄，极目远眺，层峦叠嶂、峭石危崖、大壑幽谷，蜿蜒起伏，掩映于山容凝翠之中；云烟变灭，映霭之间，千态万状，妙如天工施染，浑然俱应，使上下周遭整个天地都为之点化了，顿呈现一片瑰丽雄浑之景，气象万千。

若非这位画家技艺驰名，几有被目为与诗人命运同科之虞——“百无一用”，徒具一股不可遏止的凝狂，沉溺玄想，不能自拔。不用说，主人对他是大失所望，好在为人风雅，不无涵养，始终不动声色。忽乃心生一计，何不干脆把这怪画家锁在大厅之内，好生供养，使其心不二骛，而专心面壁作画？可是尽管如此，萦纆缭绕于画家心影的仍然是一骨脑儿不着边际奔放不羁的幻想，平日除了吟诗作词之外，依然故我，一无所出。

最后，终于灵感来了，登时灵泉如涌，兴会淋漓之下，纵笔挥洒，若有神助，不消片刻功夫，一挥而就，他在壁上“画”了一大片留白，极空灵飘渺之致。画毕，观者莫不啧啧称奇。你道他画了什么？

一个神俊的幼童，站立在磐岩之上，手放风筝，怡然自得，陶醉在大自然的祝福里。那风筝宛似一只蝴蝶——啊！就是那伟大的道

家哲人庄子所梦“栩栩然周也”的蝴蝶！随着依稀隐约可辨的风筝影像，天真幼童的赤子之心，早已杳然空踪，驰入了无限，感到一股寥寥长风、莽莽浩气，完全系于他手中的那根细线上。同时，蝴蝶在大气鼓荡之下，培风高举，振翻翱翔，抁扶摇而直上，蓬勃活泼，活像自由翱翔的哲学家灵魂。啊！不如说，活像兴会淋漓的诗人灵魂一样，忽而戛戛高引，造妙入玄，洒脱太空，洗尽尘凡；忽而飘然下降，挟鼓舞人生之种种崇高理想以与俱，以超脱解放尘世间种种卑陋的表相；但大部分时间却一任其逍遥遨游，提神太虚而俯之，俨若要囊括全天地宇宙之诸形形色色而点化之，成为广大和谐之宇宙秩序，同时把下界尘世间的种种卑陋都忘遣掉，摆脱干净！

从这幅富于启发性的图画看来，中国诗人从远古迄今日，都有点像“神仙救星”之突然现身希腊戏剧舞台一般，渐次形成不同之心灵型态，而不禁要齐声高歌，合唱“生命之礼赞”（Hymn to Joy）：

行神如空，行气如虹，
巫峡千寻，走云连风。
饮真茹强，蓄素守中。
喻彼行健，是谓存雄。
天地与立，神化攸同。
期之以实，御之以终。

这是儒家之大合唱。亘古以来，过去无数的中国诗人，如陶渊明、杜甫等，在儒家人生智慧的薰陶下，都受到此种乐易愉悦精神之鼓舞与激扬，要德配天地，妙赞化育，与天地参，使一切人等，无论从事何种事业，皆能充分享受精神意义之盎然充满，使人人皆能“充其量、尽其类”，得到充分的尽性发展。儒家推己及物，发挥无限的仁爱与同情，普及一切众生与存在，视万物一体同仁，分

享神圣生命中之共同福祉。惟其如此，他们才能将一己小我之知能才性，与在时间化育历程中创进不息、生生不已之宇宙生命，互摄交融，而与天地参矣。此种对“生”之虔敬尊重之情，乃是一切中国诗人的会通处，而生命之本身即是阳刚劲健，充实为美。

大用外腴，真体内充，

返虚入浑，积健为雄。

具备万物，横绝太空，

荒荒油云，寥寥长风。

超以象外，得其环中，

持之匪强，来之无穷。

我管这叫做道家之大合唱。中国诗人，老庄以降，如屈原、曹植、阮籍、李白等属之，道家以人间世的一切都是枉然。其优美的灵魂乃遗世独立，飘然高举，至于宇宙晶天之“寥天一”高处，再超然观照人间世之悲欢离合、辛酸苦楚，以及千种万种迷迷惘惘之情。于是悠然感叹芸芸众生之上下浮沉、流荡于愚昧与黠慧、妄念与真理、表相与本体之间，而不能自拔，终亦永远难期更进一步，上达圆满、真理、真实之胜境。高超的诗人，内合于道，提其神于太虚，再回降到熙熙扰攘的人间浊世，冀齐升万物，致力于精神自由之灵台。臻此胜境，饱受种种悲欢离合、辛酸苦楚等束缚之人生始能得救。

若纳水毂，如转丸珠，

夫岂可道，假体遗愚。

荒荒坤轴，悠悠天枢，

载要其端，载同其符。

超超神明，返返冥无，

来往千载，是之谓乎？

畸人乘真，手把芙蓉。

泛彼浩劫，杳然空踪。

这是大乘佛家之大合唱。生即是苦！在竹幕、铁幕内外，即使为了但求生存，已足够是苦，虽诗人亦不例外。智慧（菩提）要求我们投身到生死海之烦恼界中，找一个高尚目标，为之奋斗，勇猛精进、大雄无畏。透过创造幻想之纵横驰骋，凭藉自我修为之解脱筏乘，我们可以渡过时间生灭界的生死海，而直达彼岸。经过千辛万苦而得之匪易的“自悟”（内证圣智），一旦获致，慧炬长昭，指向前途一片法喜圆满的极乐世界。在时间生灭变化之历程中所长期忍受的悲剧感，到此境界，即为永恒之极乐所替代。诗人之慧眼，帮助我们超脱渡过种种现实中卑陋存在之藩篱，而开拓精神解放之新天地——证大自在，大解脱。不但对古希腊诗人，而且对今天其他一切诗人而言，人生悲剧之终幕都应当是精神胜利之凯旋。

在这篇《诗与生命》简短谈话结束之前，让我再引一个故事。不知出自哪位画家手笔，以中华河山雄奇壮伟的巉岩绝壁为背景，画有一幅老、孔、释三圣像赞，为究天人之际诸重大问题，三圣作各有所思状。对大多数世人而言，此乃一幅画，且仅只一幅画耳；或有想入非非者，谓此乃三圣竞道，互争“真理王国”之雄长，未知精神领袖毕竟谁属？

然就兄弟心灵之眼光看来，画中意境可作如是观。

我们正是据以编织人生之梦的资具。

我们也不妨作如是想：

老子喃喃道：“吾人之所为者，乃是永恒地追求玄之又玄的玄境。”

孔子曰：“余谓乃是创造生命‘生生之德’之显扬，藉人能弘道，而臻于高明峻极之境。”

佛陀沉吟道：“关键存乎自悟，内证圣智，以护持一切众生有情无情之真如法性（真实存在）于不坠。”

最后，我们不妨略为修改一下歌德论希腊人的名言，而重新肯定：（1）健全之哲学精神、优美的诗歌艺术，与崇高的宗教情操，三者互激交融，故诗之功能在于做人生之大梦；（2）唯有诗人本身，无分畛域国别，才能做最美的人生之梦。同时兄弟相信，我们还正在继续做最好的人生之梦。谢谢。

（选自《生生之德》）



新學網
PDG

第四编 民族美质



蘇子知覺

PDG

中国艺术的理想

本章我打算讨论中国艺术的理想，重点有三：（一）无言之美，（二）美的本质，（三）中国艺术的特色。

（一）宇宙，从中国哲学看来，乃是一种价值的境界，其中包藏了无限的善性和美景，中国民族生在这完善和纯美的宇宙中，处处要启发道德人格，努力追求止于至善，同时，也要涵养艺术才能，藉以实现完美的理想。中国哲学家富于道德精神，自是无可否认的事，但是如果说他们也有深邃的艺术才能，是否言过其实呢？假使他们对宇宙人生之美有特殊才华，为什么他们不将其艺术思想有系统的公诸于世呢？

不错，中国哲学家对于美的问题，很少有直接的阐述，或明显的分析，但是，能够因此就说他们缺少艺术思想吗？当然不能！庄子讲得很中肯：“言无言；终身言，未尝言；终身不言，未尝不言。”

换句话说，自然与艺术之美真是太微妙了，岂是言语文字所能表达清楚的？假使我们在灵魂深处没有艺术修养，纵然有人天天耳提面命，告诉我们这个很美那个很美，我们能够真正了解吗？反过

来说，假使我们深具天赋的艺术才能，时常和大自然的灵秀之气或伟大的艺术作品接触，那即使没有人告诉我们什么是美，难道我们就不能欣赏吗？

试以贝多芬为例，当他完成第九交响曲后，有人问他其中的含意，他沉默以对，所能作的就是再弹一遍。当问的人还要追问美在那里时，贝多芬只有落泪以对了。最近有位研究贝多芬的作家说得很好：“音乐中最有价值的境界或情操，就在能够激发心中最丰富、最深邃的生命精神。”“音乐的作用……就在沟通精神情操的高尚境界、艺术家的深邃天性，以及高贵的生命气质”，“任何人想创造或欣赏灿溢之美，就必须能直透心灵深处，否则将永难达此境界”。培根就曾说过“美的最好部分，是笔墨无法形容的”。我们更可以说，宇宙间真正美的东西，往往不能以言语形容。假使有一位绝代佳人美如西施，亭亭玉立的站在你面前，你的感觉可能正如但丁一样：“我对佳人之爱在心中倾诉翻腾，常常令我心神荡漾，剪不断，理还乱……实在说来，只要我一念及佳人，心中爱意便促我放下一切理知，也放下一切想不通的事情，因为一切深情欲说已忘言，千言万语说不尽，所以，如果我对佳人的赞叹还有缺憾，那就归咎于我们有限的知性与言辞吧，因为真正的浓情蜜意是无法用言词表达的。”

中国的诗人最了解这一点，所以说“无言相对最魂销”，此时无声胜有声，中国哲学家之所以不常谈美，正是因为他们对美的这种性质了解最为透彻，所以反而默然不说，像孔子赞美宇宙创造不已的生命，便说“惟天之命，于穆不已”，“逝者如斯夫，不舍昼夜”。更说：“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”

关于这一层，我们还可以引用老子的说法和庄子的寓言，作为例证。有一位“知”先生在游山玩水的时候，刚好遇到“无为”先生，于是问了他一连串问题：“何思何虑则知道？何处何服则安道？何从

何道则得道？”连续三问，“无为”却只一言不发。“知”先生在失望之际，又遇到一位“狂屈”先生，他又问了同样的问题，狂屈说：

“我知道，让我告诉你。”但是当他正要说话时，却又已忘言，“知”先生一头雾水之余，最后遇到了黄帝，黄帝才回答他：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。”

“知”先生登时大悟，于是告诉黄帝：“现在我和你都知道，然而他们却不知道，到底谁是对的？”黄帝回答，“那‘无为’才是真正对的，‘狂屈’近似于对，你我都差多了！”这正是老子所说的：“知者不言，言者不知。”所以圣人行“不言之教”，也就是老子所说的：“为道者日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为也。”

后来“狂屈”听到黄帝的话，也不禁赞赏黄帝确是智者！

关于庄子这段寓言，庄子还有一段话，极能看出其中精义：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说，圣人者原天地之美而达万物之理，是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”上述这些，正是我所说的“无言之美”。

现在，诸位可以看出此中深意，为什么中国哲学家对“美”常常欲辨已忘言，就如“狂屈”一样；试想，“狂屈”真是一个狂者吗？或者竟是一位罕见的天才，沉潜深思，不愿人云亦云而已？我们可以说，很多中国哲学家都是伟大的天才，他们直透宇宙人生之美，要想说，却说不尽，要想不说，却又太重要了，不能不说，所以才用玄妙的寓言，对宇宙人生之美委婉曲折的巧为譬喻，其用意正在考验我们对美的了解程度。

当然，我们的哲学家常常谈道德，因为道德在生活中的每一时刻都不能离开，正如詹姆士（William James）所说的“道德无假期”。但是对艺术而言，我们则可以暂且不谈，但是这个不谈，绝不是轻视的意思，而是深知真正艺术之美，必需以伟大的天才化费极大

的苦功才能完成，不能轻易去谈，也就是说，美的创造是极其神圣的，必需神思勃发，才情丰富，始能直透宇宙人生的伟大价值。

（二）我们上面已经引述庄子的一段话，说明天地有大美，而圣人者，“原天地之美而达万物之理”，那么，天地的大美到底是什么？如果要归根究底来探索，那又应该如何深入，才能体会它的内在本质？关于这一层，我们可以扼要来说，天地之大美即在普遍生命之流行变化，创造不息。我们若要原天地之美，则直透之道，

也就在协和宇宙，参赞化育，深体天人合一之道，相与浹而俱化，以显露同样的创造，宣泄同样的生香活意。换句话说，天地之美寄于生命，在于盎然生意与灿然活力，而生命之美形于创造，在于浩然生气与酣然创意。

这正是中国所有艺术形式的基本原理，以后我会再进一步说明其意义，此处乃在先揭示其哲学基础。

在中国哲学主要的三家中，艺术倾向最少的是墨家，因为他们受了宗教性的功利主义所影响，美感因而大为冲淡，功利价值从政治经济的效用来看，可能是一个正确的衡量标准，所以在伦理学也常被一些急功好利的人士所强调。但在艺术上，过分强调功利的结果将会伤害高雅的鉴



唐三彩女子像

赏，所以在谈到艺术理想时，我对墨家将略而不提。

相反地，道家和儒家的艺术思想，却是非常值得探讨，因为它们已深入中国艺术的每一部门，其精神已是无所不在，换句话说，如果从艺术史来看，则整个中国艺术所表现的创造精神，正是这两家在哲学上所表现的思想。

像老子就是典型的例子，将哲学理性与艺术创意浹而俱化，所以，他把生畜、长育、亨毒与养覆，当作“妙道”与“玄德”的表现。就像我们前面所说的，生命的本性就是要不断的创造奔进，直指完美。所以说，妙道之行，周遍天地，而玄德之门，通达众妙，在天地之间，“道”与“德”更是“虚而不屈”（屈或作竭）动而愈出，不断地表现其创造性。此所谓“大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。这正是老子所揭示的生生不息之理。

现在再让我们来看，老子如何将这种哲理运用到宇宙生命，我们曾经引述他自己的话：

天得一以清，
地得一以宁，
神得一以灵，
谷得一以盈，
万物得一以生，
侯王得一以为天下贞。
其致之一也，
是之谓道。

此地所谓的“一”就是“道”，也就是生长一切万有、孕育养覆的“德”，合而言之，就是一切生命的根源，所以他接着说：

天无以清将恐裂，
地无以宁将恐发，

神无以灵将恐歇，
万物无以生将恐灭，
侯王无以贞而贵高将恐蹶。

由此可见，宇宙假使没有丰富的生命充塞其间，则宇宙即将断灭，那里还有美之可言，而生命，假使没有玄德，敝则新、生而不有、为而不恃、长而不宰、功成而弗居，则生命本身即将“裂、歇、竭、蹶”，那里更还有美可见。

正因老子对这创造性的生命充分了解，所以他曾欣赏赞叹：“天地相合，以降其露！”

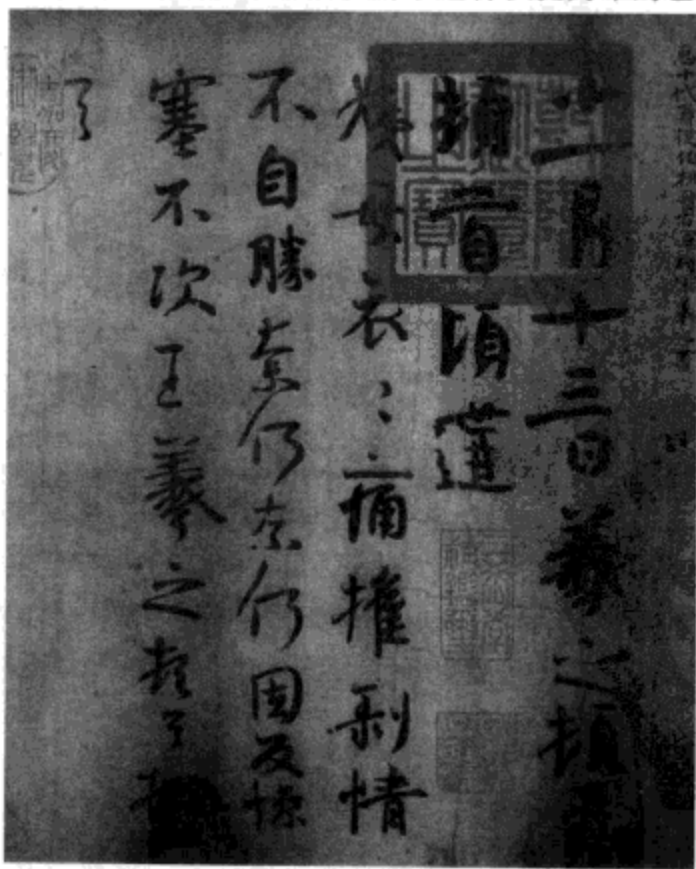
从道家看来，生命在宇宙间流行贯注着，是一切创造之原，而大道弥漫其中，其意味是甜甜蜜蜜的，令人对之兴奋陶醉，如饮甘露，因此能在饱满的价值理想中奋然兴起，在灿溢的精神境界中毅然上进，除非我们先能了解道家这种深微奥妙的哲理，否则对很多中国艺术，像诗词、绘画等等，将根本无从领略其中机趣。

至于孔子，在赞易之中，对于宇宙生命的伟大奥秘、更是研几究深，洞悉无遗，在孔子看来，宇宙之所以伟大，即在大化流衍，生生不息，天是大生之德，所谓“万物资始乃统天”，天德施生，首出庶物，好比“云行雨施”一般滋润万物，促使一切万有各得其养而蓬勃茂育，而地是广生之德，所谓“万物资生乃顺承天”，地德承化，含弘光大，好比慈母一般呵护照顾子女，其性也温柔敦厚，其果也沉毅不屈，犹如牝马之驰骤，任重而道远，坚忍而不拔，一切万有遍受其厚载以攸行尽性。

所以合而言之，天为原创力，天之时行，刚健而文明；地为化育力，地之顺动，柔谦而成化。天地之心，盈虚消息，交泰和会，协然互荡，盎然并进，即能蔚成创进不息的精神（所谓“一阴一阳之谓道”），当其贯注万物，周流六虚，正如海水之波澜无定，浩

浩长流，一脉相承，前者未尝终，而后者已资始，后先相续，生化无已，故能表现无比生动之气韵。这种绵延雄奇的生命之流，曲成万物而不着迹象（所谓“神无方而易无体”），正似水波之影，载阳之春，可以充分表现无比焕发之新机，故其创造活力气脉幽深，当其含弘光大，钩深致远，即能气概飞扬，深具雄健之美；其德日新，万物成材，即可以贞吉通其志；人类合德，光辉笃实，即可以中正同其情。

最重要的是，这种雄奇的宇宙生命一旦弥漫宣畅，就能泯化一切自然，促使万物含生，刚劲充周，足以驰骤扬厉，横空拓展，而人类受此感召，更能奋然有兴，振作生命劲气，激发生命狂澜，一旦化为外在形式，即成艺术珍品。对于这种积健为雄的艺术精神，



〔晋〕王羲之 姨母帖

孔子及儒家在《易经》中表现得极为透彻：

君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也！

换句话说，孔子与儒家视宇宙人生为充满纯美的太和境界，所以对艺术价值特别注重，在论语中，孔子便曾告诉门生：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”

要之，只有游于艺而领悟其美妙的人，才能体悟道，修养道，成为完人。

另外，在《论语》中还有两段记载孔子的艺术理想，极为美妙：“子谓韶尽美矣，又尽善也。”“孔子在齐闻韶，三月不知肉味，曰，不图为乐之至于斯也。”“小子何莫学夫诗，诗可以兴、可以观、可以群、可以怨。”

子谓伯鱼曰：“女为周南召南矣乎？人而不为周南召南，其犹正墙面而立也欤。”

诗与乐乃是中和的纪纲，所以孔子对诗学极为欣赏赞叹，孔子自己未说明为什么他特别酷爱诗与乐，然而，在下述儒家的文句中，我们或可看出一二端倪，《荀子·乐论篇》说：

故其清明象天，其广大象地，其俯仰周旋有似于四时。

在《礼记》中，我们也可以发现有一部《乐记》，很可能是倾向荀子的儒家所记，这可说是一篇有关音乐文学的精彩记载，它对音乐的本性、成分、心理动机、道德功能、社会效用与哲学理由都说明得头头是道，精辟入微。

在下面，我们愿就其哲学部分阐述：

天高地下，万物散殊，而礼制行矣；流而不息，合同而

化，而乐兴焉。

阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，煖之以日月，而百化兴焉。如此，则乐者天地之和也。

是故大人举礼乐，别天地将为昭焉。天地沍合，阴阳相得，煦妪覆育万物，然后草木茂，区萌达，羽翼奋，角觝生，蛰虫昭苏，羽者妪伏，毛者孕鬻，胎生者不殒，而卵生者不殒，则乐之道归焉耳。

要之，音乐之为美及其影响，真是广大悉备，猗欤盛哉！至于诗，《诗纬·含神雾》中说得好：“诗者天地之心。”王夫之在《诗广传》中，对诗的博大精义更是阐发无遗：

君子之心，有与天地同情者，有与禽鱼鸟木同情者，有与女子小人同情者……悉得其情，而皆有以裁用之，大以体天地之化，微以备禽鱼草木之几。

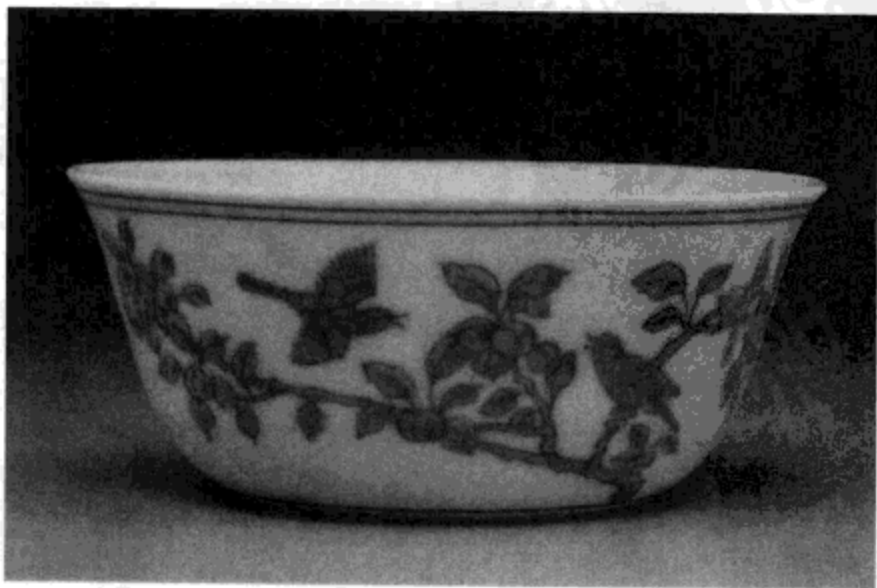
我们若仔细思索上述内容，便能知道为什么孔子和儒家对音乐和诗如此爱好。因为其审美的主要意向都是要直透宇宙中创进的生命，而与之合流同化，据以饮其太和，寄其同情。再如庄子，可说是融贯老孔的哲学家，所以也很能深悟其中玄旨大义，把中国的艺术理想从广大和谐处发挥得淋漓尽致：所以他说“夫明白于天地之德（天地生生之大德）者，此之谓大本大宗，与天和者也，所以均调天下，与人和者也。与人和者谓之人乐，与天和者谓之天乐”。

综合上述所言，可见中国人对美的看法，尽可在道家与儒家的伟大系统中得到印证，简单的说，不论在创造活动或欣赏活动，若是要直透美的艺术精神，都必须先与生命的普遍流行浩然同流，据以展露相同的创造机趣，凡是中国的艺术品，不论他们是任何形式，都是充分的表现这种盎然生意。一切艺术都是从体贴生命之伟大处得来的，我认为这是所有中国艺术的基本原则，甚至在中国佛

教的雕塑、壁画与绘画，也不例外。

（三）如上所说，中国艺术的通性，乃在表现盎然的生意，如果更进一步说明，则可以看到更多的特性：第一，它是玄学性重于科学性，科学在其实际历程中，是把握分析的原则，来勾划各种自然现象的细密结构，据以导出最后综合的可能性；但是，玄学从一开始，就是以广大和谐的原则来玄览一致性，中国哲学家特别是如此。中国的艺术家尤擅于驰骋玄思，在创作中宣畅气韵生动的宇宙机趣，所以他们透过艺术品所要阐述的，正是对宇宙之美的感受，在大化流行之中，要将一切都点化成活泼神妙的生香活意。

再说，真正的中国艺术家与“匠”不同，他不能只在技巧下功夫，不能只透过科学的一隅之见来看生命与世界，或只以一些雕虫小技来处理作品，他应该是一个整合的心灵与创造的精神，其中包含了哲人的玄妙神思、诗人的抒情心灵、画家的透视慧眼、雕刻家的熟练驾御，以及作曲家的创造能力，合而言之，乃是能够直透灵魂深处，把上述的所有慧心都融会贯通，据以展现全体宇宙的真相及其普遍生命之美，这种神妙奇异的艺术创作，真如巧夺天工一



明代成化官窑青花小洗

般，直把宇宙之美表现得淋漓尽致，了无遗蕴！

难怪，不论是哪一种中国艺术，总有一般盎然活力跳跃其中，蔚成酣畅饱满的自由精神，足以劲气充周，而运转无穷！所有这些都代表了一种欣赏赞叹，在颂扬宇宙永恒而神奇的生命精神。就是这种宇宙生意，促使一切万物含生，百化兴焉。中国艺术家正因能参赞化育，与此宇宙生命浑然同体，浩然同流，所以能昂然不朽于美的乐园之中。综观中国艺术，即使在技术“语言”的系统中，不论色彩、线条、轮廓、音质、距离与气韵，也都在尽情的表达这种宇宙观念，“它是对其整体性的一种观点，也是对人类私欲偏见的一种超脱，对精神怡然自得的一种提升。”这是所有中国艺术的通性，不限于绘画，也不限于某一时期、某一学派。除非人们能够把握这种玄妙精神，否则，对中国艺术的任何讨论与欣赏都将只是外行话，完全不得要领。

第二，从意味来讲，中国艺术是象征性的，很难传述。所谓象征性，一方面不同于描绘性，二方面接近于理想性，这可以拿一例子来说明，当艺术家们走过一处艺术场所时，极可能赏心悦目而怡然忘我，但其表达方式却永远是言在于此而意在于彼，以别的方式来表达，在中国艺术的意境中，正如其他所有的理想艺术，一方面有哲学性的惊奇，二方面也有诗一般的灵感。

要说明艺术的描绘性，最好的比喻，就是以自然为“美”的创作对象，好比在镜中一览无遗。从某方面来说，希腊雕刻即是描绘性的，而歌德式建筑与中国绘画却不然，为了简要起见，我愿引述 Roger Fry 的话：“希腊人观察事物与自然特具一种敏感力，这种敏感力，集中表现在雕刻艺术（或许也包括绘画）的人体造形上，特别是在表现人体裸露之美，雕刻家把人体的每一部分都细腻的描绘出来，而且用心揣摩其间每一部位的相互关系，据以生动表现多种姿势。”然而像歌德式的教堂，其尖峰直指苍天，却在充分表现

无穷的超升，其象征意义早已家喻户晓，本不用赘述，只因谈到中国艺术的象征特色，所以需要再加一些说明。

要之，中国艺术所关切的，主要是生命之美，及其气韵生动的充沛活力。它所注重的，并不像希腊的静态雕刻一样，只是孤立的个人生命，而是注重全体生命之流所弥漫的灿然仁心与畅然生机，相形之下，其他只重描绘技巧的艺术，那能如此充满陶然诗意与盎然机趣？

Arnold Mathew曾经推崇歌德，说他“能够以稳妥的眼光贞观生命，视其全貌”。歌德之所以能够如此，乃因他能将浮士德的本能化为希腊式的才情，所以能透过沉静的裸体雕像，而以恒态看生命，视现在如永恒：

精神的表现，既不在前，也不在后，而存于现在。

由此可见，希腊艺术的特色在沉静笃实，而对气韵生动之美缺乏体会，但歌德却不然，他因深深了解浮士德的精神，所以在落入希腊年代时，魔鬼（Mephistopheles）便曾如此描写他：

他在遥远的地方，纵横驰骋，
他多半也自知愚蠢，
虽然想追求天上的星辰，但是人间种种欲念，
不论远近，
都不能满足其内心的春动。

因此他才深感与幽灵极为投机，下面请听幽灵所唱的心声：

在生命的潮流中，在行动的风暴上，
狂浪升降，
曲折奔放！
生死循环，

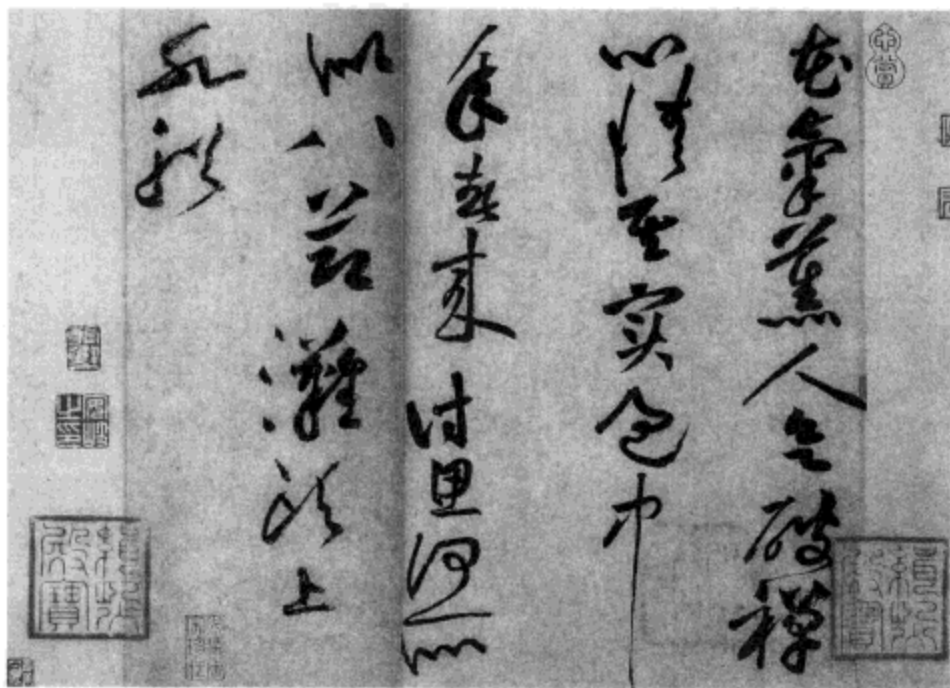
仿佛一片无尽的海岸，
又像一串连续的波浪，
生命在其中发亮，
因而在时间之机旁，
我忙于替神明作生命之裳！

如果歌德的精神能够飞翔到中国的诗艺幻境，他对Arnold的讲法或会局促不安，因为根据中国的看法，大化流衍乃是生生不息，永无止境的。所以艺术的工作并不在于把生命化成呆板的死物，只以稳妥的眼光来看生命，或只以恒态来视其全貌，这并不是一个艺术家所关切的重点，否则宇宙人生的雄健优美，以及艺术作品的绮丽瑰伟，原来本应表现一切万有的生香活意，此时都会被僵化殆尽了。

针对这危机，中国艺术最能济润焦枯。首先，它与中国哲学精神融会贯通，所以孔子说过：“天地之大也，犹有所憾。故君子语大，天下莫能载焉，语小，天下莫能破焉。”（《中庸》）

因为，艺术和宇宙生命一样，都是要在生生不息之中展现创造机趣，不论一首诗词，一幅绘画，一座雕刻，或任何艺术品，它所表露的酣然生意与陶然趣机，乃是对大化流行劲气充周的一种描绘，所以才能够超脱沾滞而驰骋无疑。然而这种宇宙的生命劲气，不论如何灿然展现，也都需要艺术心灵来勾深致远，充分发挥，其生命气象始能穆穆雍雍宣畅无遗！

再说，诗词的语句，犹如大鹏展翼，扶摇直上而驰情入幻，遨游太虚，而臻于完美。中国的绘画在精神上就犹如“太空人”，能够提神太虚，俯视万物，即是具体例证，试看画中的花儿含苞待放，婀娜生姿，面对旭日而吮吸神光，此时花光披离，娉婷植立，仿佛在流灵巧慧，耀露神采，处处沁人心脾；一旦和风徐吹，满园春花更是恣意摇情，妙香披拂，其花团锦簇恰似神思醉酩的女神，在展现一幅生动的生命酣醉图，透过青春、美丽、人性与自然，而



【宋】黄庭坚 花气袭人赋帖

尽情宣泄欢欣鼓舞之情，真是淋漓尽致，漪欬盛哉！

要之，深远敦厚的仁心昭昭朗朗，弥纶天地，其中生生不息的自由精神更是驰骤奔放，芳菲蓊勃，蔚成诗艺般的化境，举凡理智之饱满清新、思想之空灵活泼、幻想之绮丽多采、情韵之雄奇多姿，莫不都在此中充分表露，了无遗蕴，所以才能美感丰赡，机趣灿溢，包天含地，浩荡充周，这些深微奥妙之处书不尽言，言不尽意，只能透过艺术而曲为表达，挈情入幻，这就是中国艺术的根本特性。

至于说，这些灿溢美感如何表现在中国历来的各种艺术品中，如何透过布局、设计、笔触与结构而显露，对于这类问题，西方已有很多学者阐释，如J.G.Anderson,B.Kenlgren,H.Rydh,O.Siren,O.Fisher,L.Binyon等人都是专家；此处不打算详述。

然而，本文愿举出一些具体例证，帮助各位运用想像，来了解上面所说的精义。值得注意的是，中国人自古以来，即对生命有特

别的尊重：像仰韶文化中，白陶上的血红线条，夹于两行线中，即所以象征生命的畅然流行与盎然创意。又如殷墟安阳出土的骨器玉器，其上线条美也在表现同气化运、频率相等、周始无穷的生命流行。从殷商周代以降到汉代，举凡青铜、陶器、雕刻、翠玉等雕纹，在在都可看出相同意义，如常见的云雷纹中，常夹杂龙凤蚕蛹蝉等物，英哲施寇克（Silcock）即谓此代表宇宙的繁殖力；先就龙说，唐宋以后画龙乃是独角及四足，但在上古时，龙系由其云雷纹变化出来，因为云雷之作常当春夏之交，为农事最活跃的时期，所以拿此来象征自然界丰富的繁殖力。龙最初是鱼形，后渐变为回纹，飞动矫健，充分表现生命的韵律与旋律，也就是独阴不生独阳不生的道理；而玉器上所绣的风纹，则与龙纹所表现的生命脉络意义相同，后在铜器上将云雷纹或龙纹风纹，一变而为饕餮，乃因一方面其脉络如龙纹，另一方面其形如虎，都是象征雄伟无尽的生命威力，所以饕餮之形也在表现生命的活动力与繁殖力。

另如商周的钟鼎上，常雕有象、蛹、蝉等物，盖取其象鼻如龙，身体雄伟，生命力丰富，蛹则绵延不绝，象征永生，蝉则取其蜕化，象征再生之意。到周代的铜器，更加上独角兽及龟灵等长寿之物及蛹图等等，像战国与汉代铜镜的背面，都镌龙形，其足爪富于生命活力，其体态尤为矫健活跃，都在表现循环往复、运转无穷的雄姿。（在南阳的汉画上，常为龙业之玩耍，二龙一团，更表现极伟大的生命精神。）再如汉代的浮雕、北魏的壁画，以及唐代的佛像雕刻与菩萨石像，在在都是如此，不论动物的形状、人类的姿势以及神像的风貌，处处都在表达极乐的涅槃世界，此时一即一切，乃能与宇宙生命浩然同流。（另就大同石像、龙门石刻而言，不论装饰的花纹，衣冠的绉褶，都是回纹状，而两手的上下，两足的位置，也都是回纹交往的姿式，一如《易经》之爻，象征阴阳和合之理；而整个身体，又为影线条纹所组成，处处也都在表现生命

循环的脉络。)

只，有宫、商、角、徵、羽五音（希腊音乐则为do re me fa si五音），其所用乐器，虽皆为无生物，却极能表现丰富的生命情调。（《汉书·律历志》云：“商，章也，物成熟可章度也。角，触也，物触地而出，戴芒角也。宫，中也，居中央，唱四方，唱始施生为四声纲也。征，祉也，物盛大而繁祉也。羽，宇也，物聚藏宇覆之也。”凡此种种，都在表现生命的雄姿。）由此五音，显出节奏，而成六律六吕。所谓六律，是黄钟、太簇、姑洗、蕤宾、夷则、无射。所谓六吕，则是林钟、南吕，应钟、大吕、夹钟、仲吕。律以配阴，吕以配阳，阴阳隔八相生，亦在表现生命之旋律，旋相为宫，永无止境。

由此可见，中国的艺术精神贵在勾深致远，气韵生动，尤贵透过神奇创意，而表现出一个光辉灿烂的雄伟新世界，这个世界绝不



战国铜镜

是一个干枯的世界，而是一切万物含生，浩荡不竭，全体神光焕发，耀露不已，形成交光相网，流衍互润的一个“大生机”世界，所以尽可洗涤一切污浊，提升一切低俗，促使一切个体生命深契大化生命而浩然同流，共体至美，这实为人类哲学与诗境中最高的上胜义。著名的文评家钟嵘在《诗品》中曾经说过：“气之动物，物之感人，故摇荡性情，形诸舞咏，照烛三才，晖丽万有；灵祇待之以致飨，幽微藉之以昭告，动天地，感鬼神，莫近于诗。”另在钟嵘评阮籍诗中又说：“可以陶性灵，发幽思，言在耳目之内，情寄八荒之表。”要之，在中国艺术品所表现的理想美，其内在深意，均在尽情宣畅生命劲气，不但真力贯注，而且弥漫天地。

第三，中国的艺术方法是真正的表现。这话表面上看来平常，但若仔细分析，便知寓意极深。首先，中国艺术家贵在表现事物的生香活态。像下述艺术家的真实故事便可作为证明：宋代一位名画



唐代银背鸟兽菱花镜

家叫作米芾，曾在安徽见到一个巨石，形状看来奇丑，他却反而大喜，具衣冠而拜之，并称之为兄。正因他有此罕见的天赋，所以作画多能气韵生动，将无生命的事物点化得机趣盎然；另外有一位诗人画家苏东坡，善画墨竹，而且往往从地一笔到顶，米芾曾问他：

“何不逐节分？”他答道：“生竹时何尝逐节生？”此外，元朝的倪云林也曾说明他自己的画：“余之竹聊以写胸中逸气耳，岂复较其似与非，叶之繁与疏，枝之斜与直哉！”再者，第六世纪前叶，有位著名的画马专家韩干，他在天宝年间初入宫，明皇令他师奉陈闳画马，干不奉诏，说道：“臣自有师，今阶囚下厩马，皆臣师也。”他所指的，正是师法活跃的生命，作为绘画对象。

要之，中国艺术家徜徉于自然之间，最能参悟大化生机而浑然合一。所以对事物的表象并不看重，在艺术品中，真正重要的乃是由事物表象所激发的神思，比如诗词中余蕴无穷，即是以美妙的技术来表现生命的动力，此所以毛诗大序中说：“情动于中，而形于言，言之不足，故嗟叹之，嗟叹之不足，故咏歌之，咏歌之不足，不知手之舞之足之蹈之也。”

所以，在诗的领域中，一如其他各种艺术，总有一股神妙的机趣贯注其中，点化万物，激励人心，促使大家高尚其志，在嗟叹、歌咏、舞之蹈之中充分表露对生命的喜悦之情；这就是一种诗艺化境。另外，艺术性的直观也是美的本质，其要义乃在驰情入幻，透过创意，而将雄奇的理想融入作品，具体表现出生动活跃的气象。

方才我提到，中国艺术家擅于以精神染色相，泯化生命才情，而将万物点化成盎然大生机。但我所说的泯化宇宙生意，并不是指将主观的感受投射于外，如德国美学家有关“移情作用”的理论便是如此，那只能称为主观主义，反会产生心理与物理的二元论，在身与心之间恒有鸿沟存在，在主体与客体之间也会有隔阂。另如科学唯物论的讲法也是如此，因为它只注重外在的客体。但中国思想

却没有这种郁结，在中国文化的薰陶下，我们乃是生在一个广大和谐的宇宙中，与宇宙大生机浑然同体，浩然同流，而毫无间隔。

这种活跃创造的生命精神，若以艺术表现来驰骋宣畅，便是雪莱（Shelley）所说的“超乎自身之外，而与至美合一”，这一方面属于自身本性，二方面则与身外的大化浩然同流。若借布朗宁（Robert Browning）的话来说，这是一种“近亲特有的脉动”，透过大自然的力量，我们在其中发现了“很像人的东西，在我心深处得其人性”。我即称此参赞化育，协和宇宙，足以陶铸众美，超拔俗流，进而振奋雄奇才情，高标美妙价值，据以放旷慧眼，摒除偏执，创造浩荡诗境，迈往真、善、美、纯与不朽的远景。在此精神意境之中，中国艺术家最能饱餐生命甘饴，而表现浓情似蜜的酣态，女词人管仲姬便是典型的例子，她曾以诗心点化世界之美，进而指出：你所有的善良本性，深契我心，我所有的芳洁本性，亦入你心。

所以，“表现”乃是活泼泼的勾画一切美感对象，它把握了生命的黄金时刻，最擅于捕捉自然天真的态度与浑然天成的机趣。以下例证当可说明：张彦远在《历代名画记》云：“吴大帝孙权尝使曹不兴绘屏风，误落笔点素，因就以作蝇，既进，权以为生蝇，举手弹之。”另外，唐代张南本善画人物，尤工画火，曾住成都金华寺，画八明火，时游僧升殿，见火势逼人，竟惊胆几仆！

上述这些故事，不是在讲中国艺术家专重写实，而是强调中国艺术注重跃然生意，因为中国的艺术家，尤其是画家，最注重勾深致远，直透内在的生命精神，发为外在的生命气象。他们之所以能够如此，乃因他们能透过慧心，而将自己生命悠然契合大化生命，所以才能深悟大化生命的雄奇，经过内心深处的孕育与构思，而终能浩荡宣畅，了无遗蕴。所以王维提到，画道之中，水墨最为上，因肇启自然之性，而达造化之功。在董源看来，艺术的表现必需上

比天工，以宣泄神力，并且下触心灵，以激发趣机，所谓“外师造化，中得心源”。到李白更说“揽彼造化力，持为我神通”。都可说是明显例证。

另外，这些看法还牵涉到中国艺术的另一问题，那就是“传神”的问题。关于这点，几乎难以言传。若是勉强从反面来讲，就是要化除滞碍，不以描绘精确为能事，换句话说，也就是对物质性的超升否定。宋朝著名的评论家沈括在《梦溪笔谈》中曾说：

“书画之妙，当以神会，难可以形器求也。”若从正面来讲，则是以直觉来捕捉美的本质，透过神思创意而毫不做作。明代的屠隆以及清代的黄崇惺均曾强调这种必须自然、天趣自成，而毫无凿痕。

（屠隆《画笈》云：“画品全法气韵生动，不求物趣，以得天趣为高。”）黄崇惺在《草心楼读画集》更说：“吾作山水树石，不知所谓阴阳向背也，得物之天也。”若是回溯到宋朝，则可看到邓椿在《画继学津讨原本》中也提到：“画之为用大矣！盈天地之间者万物，悉皆含毫运思，曲尽其能，而其所以曲尽其能者，止一法耳，一法何也？曰传神而已矣。”

上面所说或许听来深奥，那我愿另举一个例子来说明。当顾恺之每画人成，常常数年不点睛，人问其故，他即回答：“四体妍媸，本无阙少，于妙处传神，正在阿堵中。”

现在，再让我们将上述语句化为西方人易懂的话，当但丁遇到一位佳丽时，世人都叫她Beatrice，但在他眼中却是仙女下凡，所以他是朝圣一般的心境，面对这位圣洁的少女而充满仰慕渴切之情。当俩人的视线相会时，有如电石交光，充满了柔情蜜意，是那樣的令人震颤，那樣的令人心神荡漾，此时仿佛一切欲念都静止了，一切的希望、喜悦与相思，都融成一盏烛光，是那樣的肃穆，那樣的纯净，足以洗尽俗尘而永保青春。此时心心相印，深情款款，有如迈入至善至美的极乐世界。若有艺术家适时把握这一刹那，透过慧心的灵光一

闪，而化成神妙的微笑，那此情此景，刹那即永恒，不论是透过诗篇或绘画，就极接近我所说的中国艺术精神。

第四，中国艺术妙契人文主义的精神。我所说的人文主义，不是像希腊Protagoras所说的“人是衡量一切的依据”，因为这将陷入主观主义与感性的怀疑主义中，一如柏拉图在Theaetetus语录所指出的。另外，我所说的人文主义也不是像希腊艺术所谓的“以人体来设想所有性质”，或“以人形来表现众神”，因为，前者将使艺术只陷入主观的感性快乐中，而忽略了客观的精神指涉，后者则不论其表现如何完美，皆将使艺术只沦为描绘性。中国的艺术家并不只以人体来表现美，他们永远是以人类精神的活跃创造为特色，所以他们能将有限的体质点化成无穷的势用，透过空灵的神思而令人顿感真力弥满，万象在旁，充满了生香活意。

要之，中国人是有史以来所有民族中，最能生活在盎然趣机之中的，所以最能放旷慧眼，流眄万物，而与大化流行融镕合一。又因我们深悟广大和谐之道，所以绝不以恶性二分法来看自然；我们与自然一向是水乳交融，毫无仇隙的，所以精神才能自由饱满，既无沾滞，更无牵拘，如此以盎然生机点化一切，自感内心充实欢畅无比，所谓“超以象外”，“得其环中”，自能冥同万物，以爱悦之情玄览一切。

对于自然，中国的艺术家将会告诉W.H.Hudson：“一切的蓝天、棕土、草原、树木、野兽、风雨、星辰，在我都永远不会感到陌生，因为我生在其中，属于其中，与其同在；我的骨肉与土地合一，心血与阳光合一，热情也与风雨合一。”当Hudson发现了 he 失落的Rima时，在《绿色大厦》一书不禁叹道：“天呀天！难怪我常会恼怒与疑惑——因为你是你，我是我——这到底为什么？唯有当我们的灵魂彼此相近时，才有此问题，就好比两滴雨水，逐渐接近，更接近，直到它们接触了，才不再是两个，而是不可分别的一



明代成化官窑栀子花纹盘

个了，这时，时间再也不能隔离它们，死亡再也不能破灭它们，连一切冶金术都分割不了它们。”

所谓Rima——可爱的，柔情的，灵敏的精神，弥漫整个自然，若用中国美学的术语来说，就是我前面所说的气韵生动，浩荡充周，既圣洁又灵活。在John Galsworth说来，“它象征了人类灵魂的渴望，企盼在生命中达到完满的爱与美”，所以它足以化为陶然天趣，永恒的流注于一切万有之中。

总之，人与自然在精神上是不可分的，因为他们两者同享生命无穷的喜悅与美妙。自然是人类不朽的经典，人类则是自然壮美的文字。两者的关系既浓郁又亲切，所以自然为人类展示其神奇奥妙，以生生不息的大化元气贯注人间，而人类则渐渍感应，继承不绝，报以绵绵不尽的生命劲气，据以开创雄浑瑰伟的气象。因此，



明代成化官窑青草花纹罐

在中国艺术中，人文主义的精神，乃是真力弥漫的自然主义结合神采飞扬的理想主义，继而宣畅雄奇的创造生机，关于这一点，我愿再引述一些中国艺术家与艺评家的原典作为说明。

石涛在《画语录》中说：“古人寄兴于笔墨……因有蒙养之功，生活之操……以墨运观之，则受蒙养之任，以笔操观之，则受生活之任……然则此任者，诚蒙养生活之理。”

李日华《紫桃轩杂缀》中说：“点墨落纸，大非细事，必须胸中廓然无一物，然后烟云秀色，与天地生生之气，自然凑拍，笔下幻出奇诡。”

明朝唐志契《绘事微言》引古人云：“画人物是传神，画花鸟是写生，画山水是留影。”“凡画山水，最要得出水性情，得其性情，系得山环抱起伏之势，如跳如坐，如俯如仰，如挂脚，自然

山情即我情，山性即我性，而落笔不生软矣。亦倏得水淘浪洄洄之势，如绮如鳞，如云如怒，如鬼面，自然水情即我情，水性即我性，而落笔不板滞矣。”

清王原祁《麓台题画稿》云：“笔墨一道，同乎性情，非高旷中有真挚，则性情终不出也。”

清王昱《东庄论画》云：“学画所以养性情……昔人谓山水家多寿，盖烟云供养，眼前无非生机。”

有关中国艺术的人文主义精神，诚如Leonardo da Vinci与Rubens所说，人，作为创造主体，既是“生命创造的中心，足以臻人壮美意境”，也能绵延奔进；“直指天地之心”。所以从个体来看，艺术家一直在追求壮美，从宇宙来看，则其内心深感与宇宙生命脉动相连，所以合而言之，他才能酣然饱餐生命的喜乐，怡然体悟万物与我合一，盎然与自然生机同流，进而奋然振作人心，迈向壮美，凡此种种，正是中国艺术绵延不尽之大用！

（选自《中国人生哲学》）

价值与生命

因此，中国的哲学从春秋时代便集中在一个以生命为中心的哲学上，是一套生命哲学，这生命不仅是动植物和人类所有，甚至于在中国人的幻想中不曾承认有死的物质的机械秩序。所谓的原初存在，乃是生命的存在。如果用抽象法将生命中高级的宗教道德艺术精神化除的话，所余只是一个赤裸裸的物质存在而已。因此从中国人看来，希腊哲学的发展，是一个抽象法的结果。而中国向来是从人的生命来体验物的生命，再体验整个宇宙的生命。则中国的本体

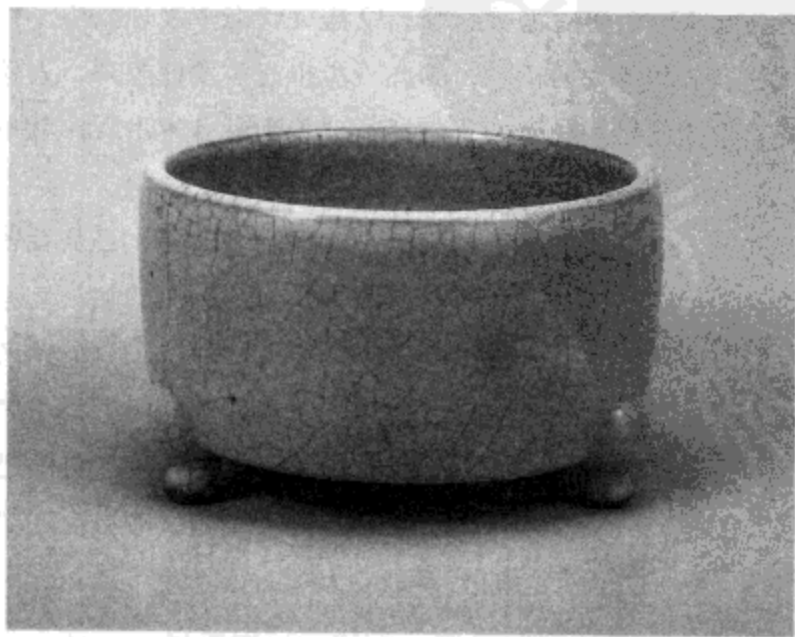
论是一个以生命为本体的论，把一切集中在生命上，而生命的活动依据道德的理想，艺术的理想，价值的理想，持以完成在生命的创造活动中，因此《周易》的《系辞大传》中，不仅仅形成一个本体论系统，而更形成以价值为中心的本体论系统。第一是以生命为中心的哲学体系，第二是以价值为中心的哲学体系。则《周易》从宇宙论、本体论、价值论的形成，成了一套价值中心的哲学。

而要了解这种精神，就要从《易经》中来贯通礼记，因此清代中叶的惠栋说：《易》之微言大义到何处去找？就是在《中庸》里找。尤其《中庸》谈到“唯天下至诚，为能尽其性……”一段，可说是《中庸》的核心。那么“能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”是儒家根据生命为本源的精神扩大其宇宙的观点，推广其精神，完成自己的生命，也要连带完成其他生命，也连带完成一切存在的生命。这一切完成了之后，整个宇宙是一个生命秩序。然后在一切生物中把人的尊严提高，因为人不仅是物质状态，也是心灵状态，从心灵状态中表现欲望、情绪、情感、意志，和广大的理性，如此一步步充实发挥起来，人就是万物之灵了。如此再看荀子的一句话：“善为易者不占”，就不会像后代的朱子把周易当作卜筮之书。

而真正了解《周易》最透彻的是孟子。《周易》是从孔子传到子思的家学，孟子则从子思领受了周易的精神，然后从一切生命的观点、价值的理想、哲学的枢纽，安排于人的尊严上。如此就“大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”、事实上就是解释中庸的。在这种情况下，圣人就成了宇宙的枢纽，这个宇宙的枢纽我在《中国人生观》（英文本）一书中曾经画了一图，如果全图是表示宇宙整体，则一方面宇宙的上界是“天”，下界是“地”，“天”与“地”根据周易的符号系统，系辞大传中所说：“乾”、“乾

元”代表“大生之德”，“坤”、“坤元”代表“广生之德”，然后“天”的生命与“地”的生命合并起来，是一个广大悉备的天地生生之德，是一股创造的冲动向前推进，而人处在天地之间就成为天地的枢纽，用孟子的一句话，就是“大而化之之谓圣”。所谓“圣人”，从道德的名词上说，可以叫做“君子”，所谓“君子”，“所过者化，所存者神，上下与天地同流”。圣人的生命气魄，在产生一种“天地与我并生，万物与我为一”的境界，一个充实完备的人格，就应该与宇宙大化冥合为一。在这个宇宙中，上为“天”的生命创造过程，下为地的生命创造过程，中间一条线代表人对于天地，是上应天、下应地的人的创造过程，合并起来，每个人的生命就不仅仅是个人的生活了，而是要表现一个宇宙的生命。以人的创造过程与天地的创造过程配合起来，因此在中庸当中说人要“赞天地之化育，可以与天地参矣”。人是一个参赞化育者，天地宇宙的创造精神即把握在人的创造生命中。

这种思想不仅表现在儒家当中。这种精神形成之后，在中国文



宋代哥窑米色三足炉

学上成了中国文艺精神的灵魂，不了解这种精神的话，就不能了解楚辞，如《离骚》、《天问》，甚至于唐代的李太白。李白在思想上接近道家、庄子一派，而他同时也深受儒家的影响，因此谈到他艺术的创作时，有一句话，“揽彼造化力，持为我神通”。大艺术家之所以能创造，其创造力取之于天，取之于地、取之于宇宙本体，将宇宙本体一切创造力把握住，拉到自己的人格中来运用，如此一来，人的创造直可与天地之创造比美。不了解这种大化冥合的意境，就无法把握整个的中国哲学精神。而这个思想的本源直接从《孟子》来，而《孟子》又从子思的《中庸》来，《中庸》又是从《周易》的《文言传》、《系辞大传》中来。因此真正讲《周易》哲学是从孔孟起，然后一代代传下去，传到后代，又有不同思潮的附会，因此一部易学史牵涉到整个中国思想的发展。魏晋的王弼代表一种“道家易”，把老庄哲学附会到《周易》上，可以做例子。

明了这些情况，就可以回到前面所讲的一句话：“学易者所以通其理。”所谓《周易》哲学有两种，一种是狭意的《周易》哲学，专就《周易》的符号系统如何完成，及常识的文字解释如何了解来说明《周易》，那是王弼、韩康伯、孔颖达所作的工作，是狭义的《周易》。

到了宋代与朱子同时的，讲《周易》古本的虞廷，则代表宋代的狭义的《周易》哲学。而我们处在这个时代，接触过印度、西方的哲学思想之后，哲学的观点又和从前不同了；因此对于《周易》不仅仅讲狭义的《周易》哲学，同时也可以讲广义的《周易》哲学，以《周易》纯粹的儒家思想来贯通佛家华严的思想；同时以近代的法国柏格森的思想，或是英国的怀德海来说，也可以多方面地贯通。如此看来，因为我们所接触的哲学传统多了，我们可以拿近代人的眼光来看《周易》，而弥补《周易》之不足。

（选自《原始儒家道家哲学》）

老子论“道体”

假使我们借老子本身来了解老子哲学，第一点就要把西方的哲学头脑先清理一下。西方人往往认为在哲学上如果用了一个名词，那个名词假使要是正确的话，只能够有一种意义，所以它不允许有语言上的歧义。事实上这只是一种心态简单的语言（simple minded language），如果从东方的哲学来看，所有哲学语言里面的根本概念与根本范畴，都是有多种意义而不是一种意义。

所以，我们在老子的著作里面问“道体”是什么，应该先晓得对于“道”，老子就用了各种不同的名辞来表示。譬如老子说“渊兮似万物之宗”，把“道”叫做“万物之宗”，或者叫作“万物之奥”或者——老子虽然没有使用，但是以后庄子就指出来——叫作“太一”，另外老子又说“抱一为天下式”，这个“一”谓之“太一”，它本身当然是个统一，也是指“道”而言，但是这个“一”又可以使宇宙万物分享它，所以老子又说：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵……侯王得一以为天下贞。”这个“一”可以分配给宇宙万物，使宇宙万物得其“太一”本体之益；这又是另外一种不同的说法。或者有的时候又叫作“大象”：“执大象，天下往，往而不害，安平太”（卅五章），用了种种不同的名词来表示。

关于这一点，老子不仅在第一章提出了不可道之道，另外在其他各章，又把它展开来成为不同的方面，因此，我们也要能从大道各方面的表现来了解。除了配合第一章老子的本文，还应分别看第四章、第六章、第卅九章，第五章、第廿二章、第廿八章以及第十六章里面，分别不同的解释。所谓“以老解老”，就是应该要看老子的本文。就是在解释老子第一章时，分别拿第四章、第六章、第卅九章、第五章、第廿二章、第廿八章、第十六章，去解释。这

样一来才晓得老子所说的“吾言甚易知”（七十章），他的话本来很容易了解，很清楚。老子的意思是说，如果你不就我自己了解的道理来说，却在外面用种种方法歪曲。那你歪曲的误解由你负责，与我不相干。假使我们真正了解老子，就应以第一章为根本，包括了“无”与“有”这两个基本概念。然而再就“无”、“有”的关系去折衷“有”与“无”之间，然后用不同的文字上的观念、范畴，作不同层级的观察。

就“道体”而言，道乃是无限的真实存在实体。老子曾经以多种不同的方式来形容。例如：

（1）道为“万物之宗”，渊深不可测，其存在乃在上帝之先。

换句话说，老子是春秋时代的人，他经过了殷周之际的西周，当时古代神秘的中国宗教已经哲学化了。当时宗教的危机，拿现代的名词来说，是“宗教已经死了”。但这并不是说真正的宗教死了。而是古代神秘宗教在经过危机时，道家出来拯救，把神秘的宗教变成一个理性的哲学。换句话说，这个“道”等于一个哲学上的“上帝”，所以可以把它当作宇宙的本体。这个宇宙的本体在一切存在之前——用老子的名词来说是“象帝之先”所以我说其存在乃在上帝之先。这是第一层。

（2）道为“天地根”，其性无穷，其用无尽，视之不可见，万物之所由生。

这第二层不是“万物之奥”、“万物之宗”，而是把它当成“天地根”。它如果只是有限的东西，便不足以作为“天地根”，因为天与地展开来在空间里面，可以说是代表无穷的存在，时间上面展开来也代表无穷的变化。所以假使这个“道”本身“有限”，就不足以产生“无穷”。由于天与地都是无穷。因此，我们不能拿平常的形象去了解，也不拿自然界的一切属性去体验。它是一个其大不可言喻的一种作用。这样一来，它才可以“生一、生二、生三、

生万物”。这第一、第二两层都是在老子第四章、第六章说出来的，然后再有第三方面：

(3) 道为元一，为天地万物一切之所同具。

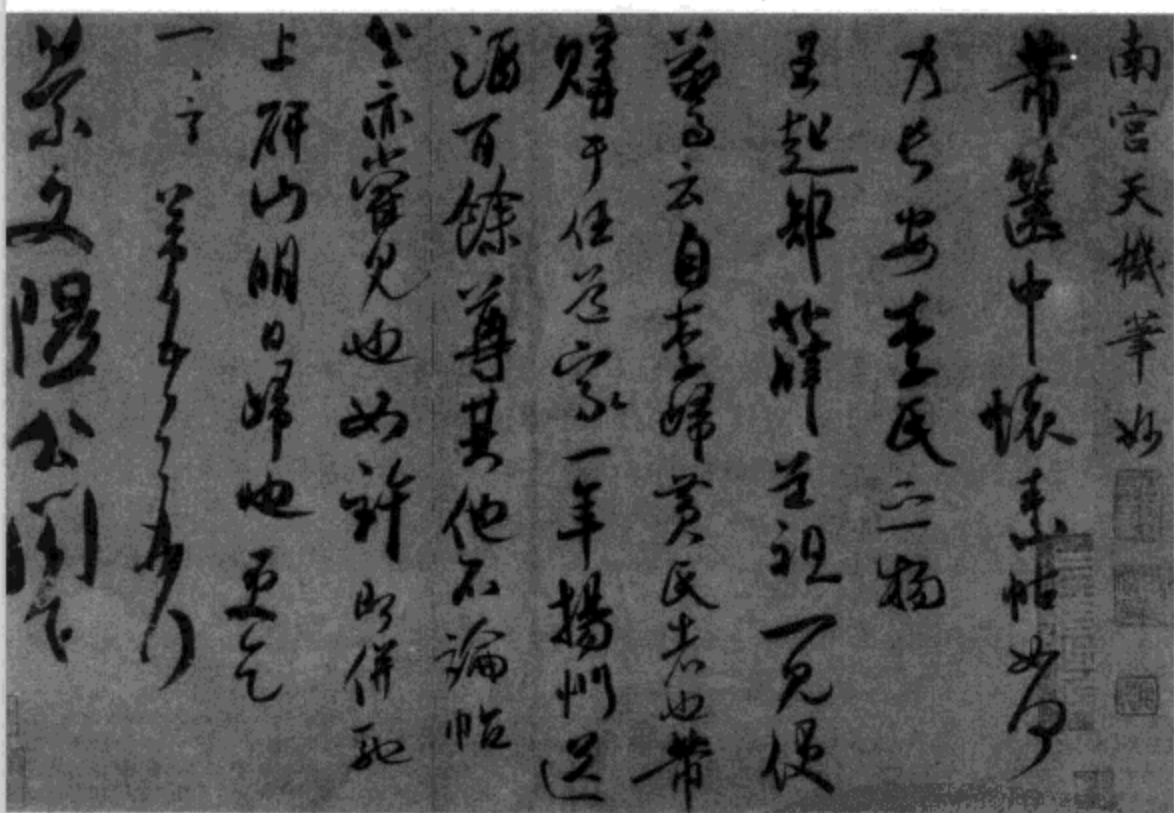
这是老子在卅九章所说，把它当作一个“太一”，然后这个太一再分配给宇宙里面一切具体的存在，所谓“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵”，就是一切精神体都得了道的“太一”。甚至于在宇宙里面，谷之所以能够空虚，也是得“一”，侯王之所以能够统治天下，使国家不崩溃，也是分享这种精神。这就是“万物各自得一以为一”，分享了宇宙里面大道的统一本体。

其次再有第四层：

(4) 道为一切活动之唯一范型或法式。

这是说明什么呢？就是指“大道”是一种秘密，它的微妙之处说不尽。假使一定要说呢，便要有细心、有耐心，从这个方面说它一面，就另一个方面说它第二面，再就第三方面说它第三面……在这么一个情形之下，几乎一切语言文字都被应用来说明这个道的秘密，但是也都只能说一半，还有一半呢？说不尽。于是乎老子用了一个名词，叫“曲则全”。要了解这个大道的全体，但是这个全体是无穷的。所以，你不能够一次就把它的秘密说尽了，总是转弯抹角的。所以老子就拿这个“曲”字来表示：转变抹角的在那个地方窥尽它的秘密。窥尽它的秘密之后，你才晓得当你从一方面说它是直的，它又是弯曲的；说它是真实，它又是空虚的；说它空虚，它又是真实的。因此，当你转弯抹角的说明这个大道的秘密时，所得到的都是一套互相矛盾的说词，用了一切语言文字，也只能够说明事实的一方面，何况包涵万有的大道。

关于这一点，以后在庄子里面也可以看得见，我们最好是透过中国的艺术来看。譬如造形艺术的雕刻，或者是建筑。尤其是在建筑上面，有其建筑学的统一。但是建筑学的统一总是要透过对称、



【北宋】米芾 篋中帖

比例、和谐来欣赏的。假使要从科学上面了解建筑学的统一，那么这个建筑学的统一便没有法子表现出来，有的只是建筑学的不统一。什么道理呢？我们看一个建筑物的构造时，假使在这一方面采取一个观点，以这个观点为中心采取一个透视，那么对这建筑可以得其这一面，结果这一面比较高大，后面渐渐的就变成低小。假使你只采取这一种透视的观点，那么我们可以说，这个建筑根本没有统一。它只是歪曲的建筑。假使要避免这个歪曲，就要在左边，或者后边，或者前面，再采取不同的观点。但是采取不同的观点，马上又形成不同的透视，这边以为大的，那边以为小。如果再换一个观点，原来小的又变作大的，原来大的又变作小的了。因此我们可以说，在科学里面，所有的观点（perspectives）都难免是曲解的。也就是说，所谓的比例失掉了比例，对称变作了不对称，而和谐变

作了冲突矛盾。

但是假使从中国画看来，情况就不同了。譬如画家，并不是大的东西就画成大的，小的东西就画成小的。他需要另外一种能力，那种能力是什么呢？是一种画家综合的本领。他能够从不同的观点，形成不同的透视，然后得着一个总的透视。譬如画家画画的时候，有许多的角度，以大还大，以小还小。这是横列的透视法。然后在纵合的透视法里面，他又能够以小为大，以大为小。这样一来，这个画里面才有真正的对称、真正的比例，真正的和谐。

假使你到故宫博物院看郎世宁的画，郎世宁本是西方义大利的画家，到中国之后，把西方的画利用到中国画里面来。所以他画鸟、画人物时所用的透视法，都是从这一面向后看，所以远山一定小，近山一定大。郎世宁画山水就是用这个画法，结果是什么呢？一幅山水画里面，根本没有东西可以镇压。一些近的山变作大山，远的山变作小山。这样一来，我们看郎世宁画的中国山水，非常之别扭，在他的画里面，没有东西可以镇压整个的画幅。因为他采取的法，是西洋的歪曲透视法。

但是在中国的画法里面，先是以大还大，以小还小，然后采取不同的透视法。但是透过不同的画法之后，他还有一种东西，那就是画家的秘密了。画家的秘密是什么？他不是写实，而是理想：拿画家的理想来改造整个的画幅。于是乎从一个超越的观点看起来，他可以以大为小，以小为大。他可以在一个凌空、空灵的观点上面俯视宇宙一切。这样一来，散漫的印象在画家的心灵里面变作一个统一。他整个艺术家的精神就把那个画幅镇压住了。

所以从这一点看来，我们中国画家的画法其实就是实行老子里面的一句话。那就是“曲则全”。所以真正哲学家观照宇宙的方法要“全而归之”。所谓“全而归之”，就是把宇宙万象纷歧的状态，拿哲学家最高的智慧精神把他统摄起来，但是这样统摄起来，

还一定要能够把它划分开来。而不丧失他的真象。

再就平常中国的文学家来看，有人说梦窗的词，好像是七宝楼台，但是拆下来不成片断。所以吴梦窗的词，就还抵不上北宋时代的几个大家。他只是能够装点门面，就是从不同的印象凑合起来，但里面没有真正的统一，所以拆下来不成片断。那就是因为他“曲”也没有到家，所以他把握的知识部分还不是全体。因此，真正哲学上面的全而归之，是要把一切细腻的方面都能够体会了，都能够了解了。然后再从细腻的、曲折的了解里面把握住全体。这就是中国所谓艺术家的精神——“提其神于太虚而俯之”，然后再拿统一的精神来统摄宇宙里面委婉曲折的各方面；这样才能把宇宙的各方面都会归到哲学智慧的统一里面，形成一体不可分割的整体。关于这一点，就是我刚才所说的“道为一切活动之唯一范型或法式”；亦即道是一个总体，但是这个总体里面，统摄了一切分析的构造，把它化成了对称、比例，而又和谐不可分割的一体。关于这一方面，假使要想知道，可以看老子第五章，以及第廿二章。

然后再有：

(5) 道为大象或玄牝，无象之象，是为大象，抱万物而蓄养之，如慈母之于婴儿，太和、无殃。

这一段就是“执大象天下往，往而不害安平太”，也就是老子在卅五章、卅八章所述。所谓执大象天下往，是什么呢？大道之在宇宙万物里面，仿佛是一个万有的母体（玄牝），宇宙一切现象都落到这个大洪炉里面去陶融。在这样陶融之下，可以把一切实的东西变成虚象。然后透过一切虚象去把握一切实象的统一。这就是“知其白，守其黑，为天下式，常德不忒，复归于无极”。

关于这一点，以大道做为万有的母体，很像柏拉图在《迪美吾斯篇》(Timaeus) 里面所描绘的宇宙的创造主。原来宇宙的下界只是缤纷万象，没有统一。所以这个宇宙创造主德米奥格

(Demiurge) 才从现象界马上向形而上的世界去追求探索。这个追求探索就仿佛柏拉图在《飨宴篇》(Symposium) 里面, 历经了一切下界、中界、上界、丑陋的世界, 以及相对的美丽的世界, 然后到达绝对的美的世界, 然而在这上面还要继续向上面探索。探索之后, 发现在一切形象世界上面还有永恒世界, 而那个永恒世界里面有绝对的真善美的价值。宇宙的创造主发觉在宇宙上界, 有绝对的真善美的价值, 而宇宙的下界是一个混沌; 因此他拿宇宙上界的绝对真善美的价值, 转用过来, 投向下界。但是投向下界时, 下界无所容之。所以柏拉图再透过一种幻想——就仿佛拿彩带跳舞的人, 手里有许多委婉曲折的彩带, 一下抛出去, 然后又抖过来, 彩带就把宇宙化成一种大的圈套, 这个大的圈套, 就是根据艺术幻想所想像的宇宙的容器 (Cosmic receptacle)。从近代的牛顿物理学看起来, 就是“绝对空间”。于是宇宙的下界变成空虚的太空。让空虚的太空笼罩着, 正是下界第一次存在的形式。然后创造主德米奥格, 再逐渐把宇宙上界绝对的真善美, 运输过来, 转移投到下界, 这就是把价值灌注给宇宙的下界。然后, 本来是空虚没有价值的, 也逐渐投向价值的真实里面去了。

在这么一个情形之下, 才产生了老子所谓的以道为整体, 然后抱持这个大道整体, 去笼罩宇宙一切存在, 使宇宙一切存在在大道的统一的里面可以安排。要了解这一点, 可以在老子的卅五章、廿八章去求证。

然后再有第六层:

(6) 道为命运的最后归趋, 万物一切的创造活动在精力发挥殆尽之后, 无不复归于道, 借得安息, 以涵泳于永恒之法相中, 成就于不朽之精神内。自永恒观之, 万物一切, 最后莫不归于大公、平静、崇高、自然……一是以道为依归, 道即不朽。

换句话说, 这是把大道当作宇宙的最后归宿, 拿《老子》

第十六章来说，就是“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复，夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命；复命曰常，知常曰明，不知常妄作，凶；知常容，容乃公，公乃王、王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆”。在这段话里，可以使我们了解大道的各方面，然后再把大道当作一个最后的归宿。如果要了解这最后的归宿，也可以看《庄子》的《天地篇》、《天道篇》、《秋水篇》，以及《天下篇》。

《老子》的哲学系统，首先是从动的变化来看万有；但是从动的变化看万有，依据老子的说法，是从上面看下来，这样一来，宇宙有的时候，不仅不是进步，而且甚至于可以说是堕落。在这一点上，我们最好透过西班牙的文学——譬如《唐吉诃德传》（*Don Quixote*）这一部书来看。唐吉诃德这位国际人物，全身都是活动的动作，但是这种活动的动作，都是荒唐大观。只是唐吉诃德本人看不见，四周的人也看不见。只有作者在精神上，能够从艺术的超脱解放的观点，从上面看下来，看到宇宙里面有一个荒唐大观，第一层里面有许多有趣的人物在讨生活。第二层是更高一层的荒唐大观，有另外许多不同的人物，自以为越脱解放了，其实却在另一层的荒唐里面讨生活。从作者超越的精神看起来，这不过是进一步的荒唐大观。于是乎把宇宙层层活动看起来，也都成了一个荒唐大观。

本来在荒唐大观的世界里面，是把这么一个超越的艺术家看作怪物的。等到许多人，把荒唐大观各种层级的世界都经历了之后，再面对这个大艺术家时，这个大艺术家就会告诉他：你种种的活动都是希奇古怪的活动，这些希奇古怪的活动，都是对宇宙真象彻底的误解。最后他会再问各层级荒唐大观的人说：你现在满足了没有？找着精神上面最后的归宿没有？没有。最后都落得空虚一场。因此，这个超脱解放的艺术家可以再说：那么你现在种种的古怪活

动可以停止了吧？停止到什么地方呢？停止到一种境界：“致虚极，守静笃”。把你一切希奇古怪的荒唐大观都收集起来，原来像宇宙闹剧一样的在那里表演，现在最后得着了实际的归宿。从前一切的追求，以为是追求理想，而最后却都落到荒唐，所以必须在这里面求一个觉悟，才晓得从前一切所谓唐吉珂德式的活动，都是落在荒唐里面，没有得着宇宙的最后归宿。因此，现在老子说了：“万物并作，吾以观复，夫物芸芸，各复归其根。”等到最后找着一个归宿时，一切愤怒、一切纷争、一切骚扰，都变作精神的宁静。在这宁静里面，可以把一切生灭变化都落到永恒不变的“常”。这就是所谓“知常曰明”。这也是老子一句很重要的话；以后庄子在《天下篇》论老子的精神时，就是不仅仅从“无”这一方面看，也不仅从“有”这一方面看，而更从“有”与“无”兼综的统一性来看。像庄子可说最能够了解老子的本体论与超本体论这两方面的结合，所以说“建之以常、无、有，主之以太一”。

以上所说《老子》第十六章，是老子哲学的一个结晶。这个结晶是指最后的精神归宿而言。得着这么一个精神的归宿，然后看宇宙万象在“有”的这一方面，亦即从本体论这一方面看起来，就仿佛是慈母的女儿。子女投到慈母的怀里，就是把宇宙里面一切纠纷活动，都回溯到宁静的归宿。这就像老子所谓“既得其母，以知其子，既得其子，复守其母”。所谓“万物负阴而抱阳”，可以归到大道的一体里面，得着精神的归宿。这时一切纷扰、一切混乱、一切灾难、一切痛苦，都变作精神上最后回归统一之后的享受。

以上所说，是指老子本体论之“有”，超本体论之“无”，以及有与无一个大的结合。这个大的结合是哲学最高的智慧，精神上的统一，以它为归宿，可以把荒谬的世界变成和谐、宁静的精神生活领域。所以从这一方面看起来，老子虽然不是宗教，但是他代表很高度的哲学的宗教，最后可以享受这么一个精神的宁静、精神

的归宿。这是就第一方面“道体”来说的。

(选自《原始儒家道家哲学——老子部分》)

华严宗的宗教精神

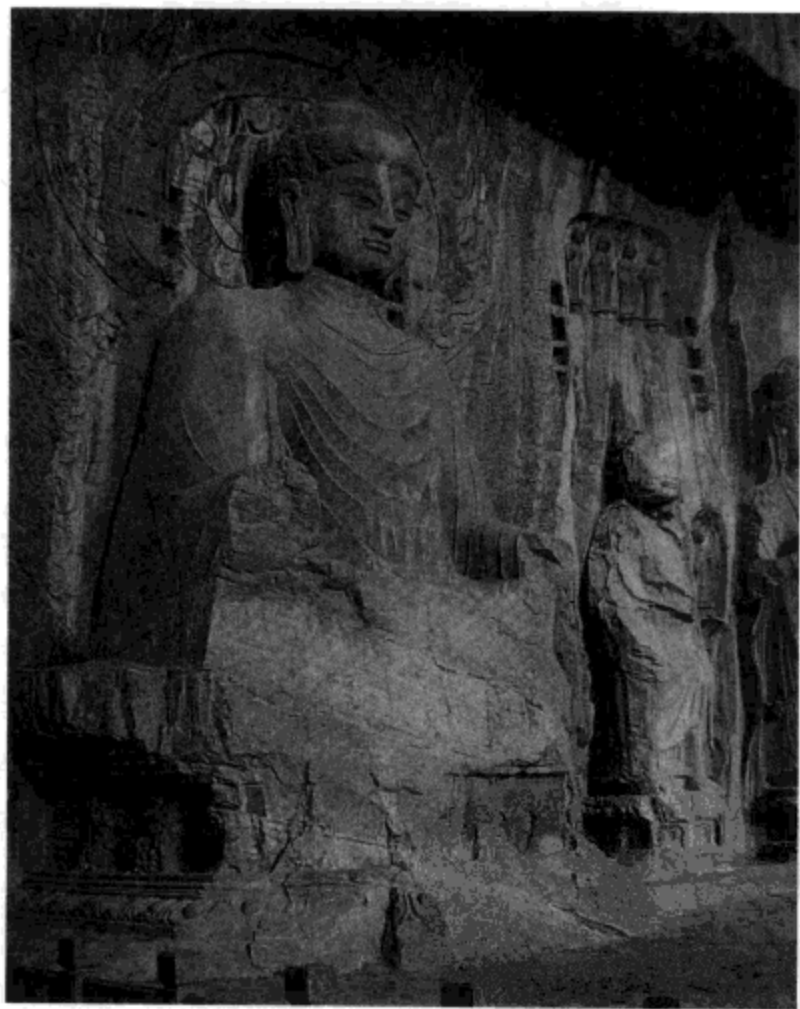
一、华严为别教：不共教及共、不共教的理由

1. 华严的理想精神在众生心中圆满具足——别教

在前讲中，我们是从佛教的宗教观点，来说明华严宗的这—种教义；首先谈到它与小乘佛学的不同处；其次谈到同大乘佛学的不同处；其次谈到同大乘佛学始教中的空宗不同处；第三层与楞伽经、解深密经的所谓不空不有宗的差别处；然后再谈到同法华经、涅槃经的所谓“引权归实”又有什么差别；最后才谈到华严经所代表大乘圆教的佛教教义。在佛教的演进上面，华严宗同许多其他的大乘佛教一样同是宗教，但是在大乘宗教里面它又是圆教时，这就可以拿法华经同涅槃经做代表。因此对华严经来讲，只好另外提出一个“别教”的名词来称呼它。所谓“别教”是指在佛教的演进过程中，虽然都要把世界向上层领域推演而达到正觉世间上面去。在这一点上，华严经认为理想的精神领域为我们人人内心上面所具有，这与前面所说各种宗派的佛教教义有一个根本的差别，所以才称它为“别教”。

2. 要构成圆满佛界必须达到一真法界——不共教

另外“别教”与其他教派对照起来又称为“不共教”。这个差别就在于凡是正信华严宗的佛教徒，首先必须要相信自己成佛，而且不仅仅是自己一个人成佛，其他的一切有情众生也要成佛。假使在佛教的修持上，只到达阿罗汉、大阿罗汉、菩萨或



龙门奉先寺卢舍那雕像

Bodhisattva, Mahāsattva (大菩萨) 就停止，还没有成佛，那么这在华严经就称之为众生还没有成正觉或等正觉。所以在这时整个世界还不能够构成一真法界，未能圆满佛界，照这样子看起来，那么佛教的目的也尚未达到。虽然华严宗所面对的是千头万绪的差别世界，但是其最后目的，就是要把这个千头万绪的差别世界，统一起来，变成“一真法界”。这“一真法界”是从器世间、有情世间的层层点化，而生活在这里面的一切生命，地地升进。将下层世界都给点化了之后，便可以到达菩萨十地、等觉、妙觉之后

的佛刹土，因此才叫别教，或不共教。

3. 同登佛地成就平等佛性——共、不共教

但是假使说只有信仰华严宗的人，才能够达到这一种境界的话，那么我们便可以说华严宗的宗教目的还是没有办法达到；所以第二层再要提出来的就是“共、不共教”。倘若我们从佛教的历史上去探讨的话，我们便发现即使释迦牟尼佛出世、或者其他的佛出世，还是无法把整个的所谓顽冥的世界，变化而成一真法界。所谓的佛界，一直要等到纯粹清净光明的宇宙法身，所谓“毗卢遮那佛”的这一尊法身佛，是诸佛里面的Archetypal Buddha（原型的佛），可以代表过去无量佛的总法身，然后拿他的精神来笼罩宇宙里面的一切事物，把宇宙一切森罗万象的差别世界，依据他的根本智，都可以把它——点化掉，而成为最高的精神里面的理想领域。在这一种情况下，便能把一切的小乘佛教以及大乘佛教里面的各等地的菩萨，都能超升而达于成佛。然后便可以站在佛的平等性眼光，看出其他一切佛教在修持的过程中间，还没有达到佛的境界。所以一定要想办法使他们也都同样的能够达到佛的境界。如此说来，便可以把华严的这一“别教”，同其他小乘及大乘佛教在宗教上面的界线给化除掉，使一切的有情众生，都能在佛教的修持上面，其最后的结果都能同登于佛地，都能成就平等的佛性。到了那个时候，他便不再叫做“别教”，而称之为“共、不共教”了。

二、华严宗的世界观

如此我们便可以知道，在华严经里面，无论从印度原来的梵文本，或者是从三种不同的梵文版本中所翻译成的六十卷晋经、八十卷唐经或四十卷的普贤行愿品，即使说它已译成中国的方块字的语言，但是这一种方块字的语言，就其所描写的内容来说，应该先要

把这种方块字所使用的这一种depictive language (记述的语言) 点化掉, 成为metaphorical language (隐喻的语言)、poetical language (诗的语言)。如此说来, 我们才可以透过这一种比、兴体的诗的文字, 来欣赏华严经里面所含摄或透视出来的世界全貌。

对于这一种世界, 假使我们要是拿中世纪所遗留下来的所谓tales make (捏造) 而成为事实的, 好像世界就是地球, 或者环绕地球的世界, 其边缘我们可以把它推到太阳, 对于这个世界的一切秘密好像也可以肉眼所看透, 或者可以拿望远镜来透视。假使要是具有这一种想法, 以地球为中心的天文观念来研读华严经, 一定便会认为华严经第一会里面的“世界成就品”, 所描写的华藏世界, 一定会说是nonsense (荒唐之言)。因为华严经一开始就说到“世界海”, 而且“世界海”的数量有多小呢?就好像我们拿一个微尘, 譬如像一个原子的构造, 把里面拆散了成为微尘, 这个数量一定是无量数的。而所谓的“世界海”就是无涯的大海, 这个世界可以说是永无穷尽, 拿任何一切可能的计量法来计量这个世界也数不尽。假使我们把华严经一打开来, 看到它里面所形成的“世界观”, 我们可能会说这是一个荒唐的神话小说。可是倘若我们存有这种看法, 那么我们不但不能研读华严经, 甚至于对近代科学里面的天文学也沾不上边。譬如像剑桥大学里面的astronomer (天文学家) 就常说, 平常在地球上看见太阳, 就觉得远得不得了, 九大行星也是远得不得了, 认为在宇宙星河系统里面有无量数的星。而且倘若我们能透过近代仪器的观测, 再透过近代数学上面仔细的计算, 立即便可知道像环绕太阳这种galaxy system (银河系), 有五百万万这样的星河系统。在这个里面, 第一个galaxy system (银河系) 同第二个galaxy system (银河系) 的距离, 要用光年来测量, 也许要一百万万年才能从这个galaxy system (银河系) 数到第二个galaxy system (银河系)。这一切可能的galaxy system (银河系), 在

近代最好的天文台上面，像Morrison拿最精确的望远镜来观测，然后再加上计算，发现各种不同的银河系里面，所表现出来的不同世界。应当是五百个百万，再乘一个百万，又再乘一个百万……

但是这里有一个condition（条件），这些也仅仅是拿人类的感觉器官，再透过精密的科学仪器所能够观察的。等到将来的科学仪器再精密，那么这个数目可能又要再乘百万、再乘百万，一直乘下去。如此说来，这样的一个世界，经过近代的天文学家们不断努力的研究结果，整个的世界，在它的背后是不是有一种精神力量在那里操纵，我们暂且可以不管。但是这一个世界，不管是在星河系统里面，或在星云系统里面，或在恒星系统里面，或在行星系统里面，若从物质世界的观点看起来，我们可以说，在各种星球的构造成分，其最后就原子构造而言，少不了有helium（氦）。假使就helium（氦）里面去观察时，就拿它的proton（质子），同两个electrons（电子）一化合起来，它的原子数就是四，但是事实上面，依照化学的周期表上面看起来，应当还有小数点零三之数存在，对于这个小数点零三之数是什么东西呢？就是当一个helium（氦）、atom（原子）一组织成功之后，就毁灭掉那个小数点零三所代表的物质的质。但是这一毁灭的质马上就会变成能，而那个小数点零三的那么一点点小规模的数量，它却会发出来极大的能，变成cosmic energy（广大无边宇宙能）。

那么假使我们从这一方面去看时，则整个的宇宙就是不断的在那里神奇奥妙的制造星云，制造星体，在那个地方永远一直地活动下去，表现看creative creativity（生生不已不断创造），永无穷尽的创造。假使你是唯物论者，你就可以拿那么一种helium atom（氦原子）形成之后，以放射出能量，因而产生其他的星云。星云在产生之后，然后又不断地演变。但是假使你是从宗教的立场去看的时候，那么你就要问那个helium（氦）是如何形成的？是什么力量才能

推动它?它是如何表现永无穷尽的创造性,使宇宙的能量永不萎缩。对于以上诸问题不像过去古典主义所讨论或强调的所谓世界末日的来临。因为宇宙是无穷的,而且不断的在那里制造光明。假使从这一点来看物质的energy(能),那么天文学家便能把科学上面所讲不透的问题,他却很容易地一一说破。至于他所使用的方法,完全与笛卡儿所走的路相反。笛卡儿在对于物质世界的构成因素,给予一种科学上面的合理解释以后,他便把上帝囚到保险箱里面去,等到他的科学理论成立之后,再打开保险箱将上帝请出来帮忙他。但是近代的天文学家却认为在极微细的创造活动,以及最后推动的力量是个精神主体,是一个primordial creator(元始的、本初的创造者),在那个地方活动着。

对于以上所说的现象,倘若依据华严经的立场来说,就是指这个宇宙在“世界海”的里面,是具有无穷的差别世界,进而便由此构成无量数的“世界种”。在无量数的“世界种”里面,由毗卢遮那佛的无量神威之力,就把它变成光明灿烂的“华藏世界”。至于这个“华藏世界”有二十重,我们这个现实世界是在这二十重世界里面的第十三重,又称之为“娑婆世界”。对于这个“华藏世界”,里面含藏着“娑婆世界”。可是“华藏世界”却是光明灿烂的精神领域,是从无涯的、无量数的世界里面,点化出来的、演变出来的,而且随着世界的存在而存在。因此若要从佛教的领域看起来,这个世界的演变,不是从今天开始的,世界的点化也不是从今天开始,它可以从现在推到过去,过去推到无穷的过去,无穷的过去一直推演到永无止境的过去。但是就是在永无止境的过去里面,每一个世界的里面,它都有一个精神的力量,在那个地方主持,在那个地方使它从器世界变成生命世界,生命世界变成精神世界,精神世界再升华成正觉世界。

三、华严经系由隐喻的、诗的、象征的语言所形成的精神意境

所以从这么一点看起来，我们不要以为华严经所讲的只是完全用诗的文字所想象出来的一个荒唐的领域。倘若我们要想了解它，那么我们必须要把文字的外表去掉，再把它化成poetical language（诗的语言）、metaphorical language（隐喻的语言）、symbolic language（象征的语言）。要有这一种本领才可以读华严经，否则对于这华严大经的经文也是白白的给糟蹋掉了！虽然在华严经里面现存的有由觉贤论师、实叉难陀、般若三藏所翻译的这三种方块文字，但是在这些方块文字的翻译里面，就如同在诗的意境里面。我们如果一开始就想要去了解这种比兴体的诗是不可能的，必须要具有很高的智慧、很高的艺术修养、很高的文学创造才情，才能够灵活地运用这一种神奇奥妙的比兴体的文字。不过对于诗的范围来说，随便是那一个民族，譬如说希腊，一开始都是本事诗的范围。在中国现存的三百零六篇的诗经中，大部分都是本事诗，一直到楚辞、汉诗、六朝的新体诗、唐代的各体诗、宋代的诗词等，这些文字的运用出现之后，才把所谓原始的本事诗，转变成为比、兴体的高妙语言。

所以现在我们要研读华严经，就要从这个方块字所记载的翻译事实之后，去追求另外一种深厚的语言或深厚的文字。对于这些文字，我们如果用怀德海或桑塔雅那Santayana的名词来说（而这两种思想的来源，在西方思想领域上都是属于柏拉图的思想系统），都是拿metaphorical language（隐喻的语言）、poetical language（诗的语言），来烘托出一种精神的意境，它通通是象征性的，也可以说是属于象征性的语言。譬如在唐代的李通玄长者，在他研究华严经的时候，他很清楚地指点出这种象征性的语言，就是指

emissive light (放光)。所以在华严经里面，无论八十卷华严或六十卷华严，若拿五周因果把它分成五分，在这五分的里面，自释迦牟尼佛成正觉的时候，在寂灭的菩提道场，就具足三世一切佛十身（注八）之毗卢遮那佛，马上就从眉的中间放光。也就是说，佛一句话也不必说而仅是放射光。以light emission as the mode of language（放射光象征着语言的方式）。所谓把光放射出去，而仍在寂灭的菩提道场下不动的毗卢遮那佛，又是代表着什么呢？其实他就是代表不动智、根本智。他的身体并没有任何动作，也没有走动地离开菩提宝座，但是由他所放射出来的光芒，却是充满了整个的宇宙空间。

但是对于整个的宇宙空间来说，如果从平常的物质科学来说，就是所谓的system of space（空间系统）这一方面看起来，不管是欧几里得的几何学，或者是非欧几里得几何学，假使这个空间要不是空的空间，而是filled-up space（充实的空间），那么它一定是material content（物质的容积）。对于这种情形，若从牛顿的力学看起来，那些matter（物质）的基本性质是inertia（质阻），因此从inertia（质阻）便会构成物质惰性的内涵。从这个立场上看来，那么即使你创造了一个物质的光，马上也会被truncal（躯干）把它阻塞掉，如此说来那么光也就放不出去。

从新儒家哲学赞叹我民族之美质感

一、新儒家哲学乃是透过老庄道家的子学来了解经学

依据学统之观念，中国经学之流传，大致可分下列几个时期：

在孔子以前之成周时代为“儒氏”之道——所谓“师以贤得民，儒以道得名”。孔子而后为孔门六艺之教。嗣后，六经之学辗转传播，遂有南北之传，齐鲁之分。因地缘之不同，人格之差异，乃沾染杂学，掺杂了阴阳家、五行家，乃至方士神仙术数之思想。两汉之际，号称经学时代，经有今古文之分。而鲁学中衰，齐学盛行；经学南传而楚学渐兴。齐学富方士术数之色彩，楚学有道家老庄之思想。汉末以至魏晋，楚学独秀，相率以子解经。换言之，是依据子学为中心、为枢纽，而形成另外一个学统，替代了北方严守师法、家法的经学。隋唐时代，经学止于注疏，佛学盛行海内。五代乱后，宋儒做人方面在建立道德人格，以挽人伦隳丧之弊；于为学方面在恢复学术正统，企求衔接先秦之儒家思想，成立所谓“道统之传”，即所谓“新儒家哲学”。

然而，所谓宋代之“新儒家哲学”——道学、理学、性理学，企图绍承先秦儒家思想，限于时代的限制，必须要以南方的经学为媒介，也就是透过老庄道家的子学来了解经学。这种情形可见于以下数端：

首先，宋明儒家，在哲学方面有一个共同的主张：实现“以天地万物为一体之仁”。这个“仁”道的精神，不是像礼记中所述的，只是以“仁”为宇宙的中心。因为这样的“仁”道，还不足以发皇其真精神，真价值。而是要把“仁”的精神扩大了，深透到宇宙万物的全体里面；然后再回转向内，把宇宙万物摄取回来，在自己的心性上面来观照、来体现。这就是道家“府天地、备万物”的一种精神，以之为引导，再进一步接受先秦儒家“天人合德”的主张，或是汉人“天人合一”的主张，即宋儒所谓“天人不二”。

但是，宋儒要实现这种根本精神，感受到很大的困难。因为宋代是承接五代之衰世，也就是我上次所说的，那是一个几乎无善可褒而有恶可贬的堕落时代；是继续唐代女祸、藩镇之乱、黄巢之乱

等动乱之后的一个社会秩序崩溃、道德生活解体的黑暗时代。这个堕落黑暗的时代绵延百年，皆是人伦道丧而君不君、臣不臣，父不父、子不子，友不友。换言之，这个时代是无比的罪恶、道德人格是无比的堕落。欧阳修也曾在新五代史冯道传中描述过这种绝无羞耻的人格类型。由此来看新建的宋朝，宋人继此衰世何以自处？参照宋代正史及野史来看，宋代的开国的太祖、太宗虽不是以篡夺得天下，也是以权术得天下。而指点权术幕后策划的人物是谁呢？那是道教中人。道教所信奉的虽不是纯正的老庄哲学，而是从汉初即流行的黄老之术。但是黄老之术对汉初政治也发生了很大的作用，使动乱不安的社会产生休养生息的效果。所以在宋初，这个变相的道教——黄老之术，依然在北宋开国之初产生了作用。比如在战国时代有许多暴君可以“杀人盈野”；甚至在汉代的君主，虽不擅杀人，但也可用种种方法来侮辱人、摧残人。但是宋代不然。有宋开国之初，自太祖太宗始，即建立了皇室内部的“家法”，继代奉行而累世不改，那就是：皇帝不可侮辱士人，不可侮辱大臣。所以有宋一代，尽管朝廷中不乏佞恶之人，像韩侂胄之类，设尽奸计来诬陷朱子，甚至还唆使御史大夫来陷害朱子，称朱学为伪学，但是从来没有拿皇室的政治权威来侮辱士大夫。由此看来，黄老之学在宋代政治上多少起了一点作用，可以保住一些学术的尊严。这在中国历代政治中，宋代是一个特例——为学人存人格，为学术留尊严——这些是受道家思想余波影响而生的。

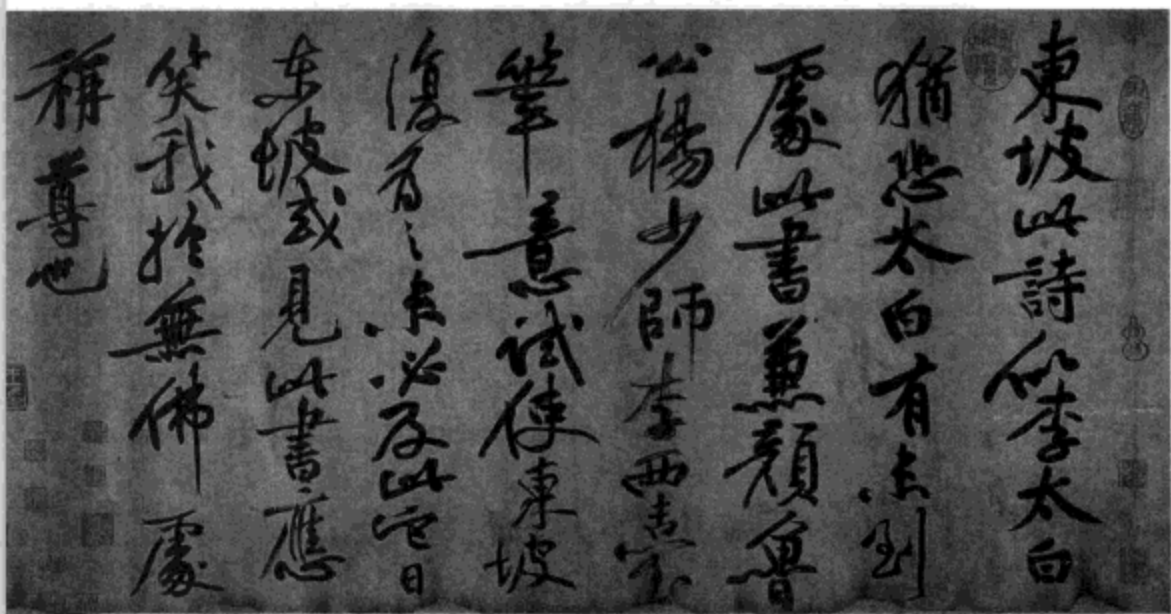
再从学问这方面来看，我刚才说过了：宋儒发挥“备天地、府万物”，的精神，而把它在生命上面表达出来，成为所谓“以天地万物为一体之仁”。这是儒家的根本精神——是从“天人合德”、“天人合一”、“天人不二”等观念中产生出来的。但是儒家尽管有很崇高的学术精神，很纯洁的道德人格，但是他面对如五代般的罪大恶极的世界，在态度上很难容忍。一旦他与此罪恶世界接触，

则极易愤世嫉俗，而思与它对抗，誓不共存。现在，道家思想发生很大的助力了。

在《庄子·在宥篇》曾经引用过一段老子所说的话：“人心排下而进上，上下囚杀。……廉刳雕琢，其热焦火，其寒凝冰。……其居也渊而静，其动也悬而天。儼骄而不可系者，其唯人心乎！”从这一段话，道尽了人心排下亢上、尖利刻削，深沉跋扈，诡变万端的情状，似乎是心性恶的流露。但是老子又在《道德经》中说：“圣人无常心，以百姓心为心。……圣人之在天下，歙歙为天下浑其心。”面对这人情诡异的世界，老子采取了宽容和平的态度，不用私智，诚信相感，使诡变的人心不得其用，而同归于浑朴无机心的境界。这种道家的精神，在庄子里有更深一层的阐述，他设喻为一只“搏扶摇而上者九万里”的大鹏鸟，在超脱远引了这个现实世界后，然后回顾尘俗，但见“天之苍苍，其正色邪”其远而无所至极邪？其视下也，亦若是则已矣！”即是以一个道家的超脱的灵魂，历览宇宙上界的瑰丽美景后，回顾尘世的一切痛苦和罪恶，都可以宽恕了。然后再透过审美的眼光，就可以仿佛我们欣赏一幅画：比如你是欣赏一幅古典画，似乎一切线条、色彩、布局、观点都是美的。但是那究竟只是古典艺术境界。如果再把艺术领域扩大到现代艺术里面，则发现艺术有时不仅表现美，（expression of beauty）而且也表现丑（expression of ugliness），甚至有时还要表现罪恶（expression of evil）。假使你是真正有艺术修养的人，你对于广大世界中的罪恶，也可拿艺术欣赏的眼光来品味它；对于现实世界中深沉的痛苦，也可以拿艺术欣赏的眼光来化解它。这就是道家的超脱解放的精神，它不是参与世界上的一切权力斗争，也不是在无边的痛苦经验中挣扎求存。而是鸿飞冥冥，远离尘寰，然后再回顾俗世，则一切都可宽恕了。并且把这世界点化了，成为艺术上审美的对象；使“负价值”（negative value）化解超脱之后，

再成为非价值，进而成为“正价值”（positive value）。所以庄子在知北游中说：“圣人者原天地之美而达万物之理”。这就是我在上一堂课时，举五代的造型艺术四大家——荆、关、董、巨为例，他们以超脱解放的艺术精神，把现实世界、自然世界的丑恶，一起用创造的幻想、浪漫的情调，点化成无与伦比的美景。换言之，荆、关、董、巨这些第一流的伟大画家，他们是透过道家审美的精神，把对现实的理解点化成为“cosmic sentiment”（宇宙情操，在这个“宇宙情操”中，是“creative emotion”（创造情感），把罪恶世界转化成纯美之境域）“transform and transfigure into ideal realm of beauty”，使之成为艺术上至高无上的幻美的世界，并且成为我们精神安居的美境。再换一层说，五代不仅造型艺术方面有如此伟大的成就，文学诗歌方面也是如此。关于这一点，我们不妨借唐诗来作说明。

在唐代，不管是近体诗也好，或者是古体诗也好。如果你读杜甫的诗，我想一定会生出很复杂的情绪：他有时是赞美世界，表现人类高尚的品德，那么这些诗品味起来，使我们深受感动而激励我们精神向上。但是在他描写安史乱后所造成的烽火余生，流离失所的苦况时，则使我们为之吞声饮泣，悲恸难喻。杜甫的诗是儒者的精神，专注于天下苍生的现实世界这一面。但是李白就不然了，他深受道家思想的影响，受楚文化的影响，受道家阮籍、嵇康这一类人的影响，甚至受了六朝时代沈约的影响。当你读他的诗的时候，显然立刻有一种超脱解放之感，使你在这个世界上几乎飘飘然羽化而登仙，与这个现实世界悬隔起来。所以他说：“揽彼造化力，持我为神通。”换言之，他另外创造了一个艺术的境界。他把握了宇宙中创造的权力，成为诗的幻想，把我们的精神引渡到远离现实世界的地方。仿佛我们都变成了仙人王子乔，升入仙境去了。当然这个世界的痛苦罪恶都化解了，都可以宽恕了，自己也可以到那个纯



【北宋】黄庭坚 题苏轼寒食帖跋

美的幻想世界中去讨生活。

二、宋儒与老庄思想的一个基本不同点 ——固执于道德理性

由此可见，宋代的儒家思想与老庄思想，也有一个基本的不同点，那就是宋儒的思想着重于把握理性。不论这个理性是“speculative reason”（思辨的理性），“transcendental reason”（超越的理性）或者是“divine reason”（神圣理性），甚或是“natural reason”（自然理性），“human reason”（人类理性），总之，宋儒的传统都是一个大的理性主义者。他们上天下地一直到内心，都是一个通上下，彻内外的“理性”。这种思想的传统和道家的思想一比较起来，马上就显出一个很大的缺陷——在情绪、情感、情操生活方面很贫乏。也就是宋儒坚持理性的结果，对于人类的欲望、情绪、情感这方面都不敢沾染。于是乎他们

的生命不是开放性的而是萎缩性的。假使这种萎缩性的生命情调持续不开展的话，那么，孔子所谓的“意、必、固、我”样样都沾上了。这就很容易构成一个理性上的偏见了。

假使一个“意、必、固、我”的人，是一个坏人的话，他还可以在这个世界上讨生活。但是有些宋儒一方面执著理性，另一方面他的道德人格最起码都是无可厚非的“正人君子”。借现代名词来说，他们都是“puritans”（清教徒）表现“puritanical spirit”。但是，一个“正人君子”如果所面对的是一个罪恶的世界，于是，在他生命里面、思想里面、为人处事方面，都不免“愤世嫉俗”起来了，就要怀抱着道德理想去改造世界。但是世界又终于不能改造，依然充满着罪恶。那么，试问这么一个人在世界上如何生活呢？既不能同流合污，又不能和光同尘，此身长恨生此污世，几乎一天也活不下去了。这在宋人方面，如果拿近代的佛洛伊德心理学（Freudian psychology）来看这一类宋儒；他们是怀抱着道德理想的人，尤其他们也是“正人君子”，面对着罪恶的世界、罪恶的人们，于是他们嫉恶如仇。就心理分析来说，每一个人都有一个“自我”，但是每一个人对于他的“自我”都怀抱一种理想。缘此理想之故，总不免对自己有所苛求，有所谴责。在这种情形下，每一个人除了现实的自我以外，还要产生一个“Ego Idea”——“自我理想”。由于人对自己总是感到不满，所以他始终要从“自我理想”来寻求补偿——对自己人格现实的补偿。但是补偿的对象不是源于内的，而是成于外的，尤其是在异性这一方面。换言之，这自我理想是寄托在外在世界中的。假设在外在世界中不能实现这个“自我理想”，在自身之内又根本欠缺这种理想，在这种情形下，你只要把希腊悲剧诗拿来一看，就可知道，他的理想找不到，就要找寻一种“compensation”（补偿品），这个“compensation”是什么东西呢？就是他自己本身不具备这个理想性，他所悬的自我理想在世

界上面又找不到，然后就变成“变态心理”。这个“变态心理是他没有法子向世界报仇、向别人报仇，结果只好在他的内心寻找他自己的一个“Moon of heart”。于是他们的心灵受到阻抑，思想停滞了。为了逃避自我，乃回顾已往，借记忆与想象的帮助，对某一真伪相参的情境，坚守不移，形成一种偏执狂的心态。

我们就近取譬，只是用来形容这一类宋儒偏执理性的这个弱点，此外别无他意。这个弱点，使宋儒的生命精神是收敛的、退缩的，而不是开拓的、发扬的。疗治这个文化的弊病，最好是借重道家的精神。如果有的宋儒不愿承认这个病态的话，清代新儒家也是汉学家的戴东原说得好：“宋儒以理杀人，死矣，不可救矣！”虽然戴东原这句话说得过火，却是针对宋儒偏执理性的症候而发，可以令人深省。

宋儒过分执著于偏颇的理性，而对于人类具有善性的欲望，情绪，以及具有善性的情感、情操，都一概抹煞了。这是一个偏颇的哲学，它不能够同文学、诗歌、艺术以及一般的开阔的文化精神结合起来。这样一来，很容易造成一种萎缩的哲学思想体系，如果还要在心中执著一个道统的观念，这是一个哲学思想上很大的致命伤。所以，我认为道家的哲学精神在这一点上应与儒家的哲学精神，像先秦时代一样深深的结合起来，那么儒家要讲“备天地，府万物”。讲“天人合德”，道家庄子也说“天地与我并生，万物与我为一”。儒道两家在春秋战国时代，都是“显学”。并不发生“道统”的问题，在这方面可说是不谋而合。但是后来汉儒因受阴阳家，五行家，以及所谓杂家的思想的影响，而把宇宙中所谓积极的艺术价值、道德价值及宗教的神圣价值，把它们贬低了。贬低以后的自然界，是阴阳家、五行家所讲的物质体系。当然，若干宝贵的价值要被忽略了。宋儒在表面上虽然反对汉儒，但是对于汉儒阴阳五行之说，仍旧采取。因此，渐渐把宇宙中间的价值体系变成了

非价值的领域。然后再加上魏晋时代社会的崩溃，唐末五代的社会上充满了罪恶，由此引起了宋儒愤世嫉俗的偏狭的心情。

职是之故，我认为，如果宋儒要补救这个缺陷，不仅仅要接受道家的精神，连带也不要误解佛学的精神。因为佛学的精神在永明延寿（九〇四——九七五年，著《宗镜录》一百卷）以后，宋代没有大佛学家。即使宋儒号称出入佛教十几年，所知也是肤浅的。佛经中如三论宗、天台宗、法相宗、华严宗，其中真正的大道理，也不尽了解，往往所了解到的不过是禅宗的几句口头禅而已。

三、宋人以道德理想融和了道家的艺术精神，为中国文化绽放异彩

假定我们以现代的眼光来回顾宋代，那么宋代国势虽然积弱，但是文化却十分之高。特别是在文学艺术方面，造诣尤高。这是什么缘故呢？据我们来看，汉唐有许多大臣，大半是不学有术，像汉代公孙弘、赵主、张禹之类，都能够以术邀幸，巧佞固宠。而宋室对于“优礼士人”，则悬为“家法”。此乃宋太祖病笃之时，在病榻前就特别交代宋太宗赵匡义，要以后宋室皇帝，不可以侮辱士人。因而宋大臣极多饱学之士，他们虽是高官显爵，但是对于一介平民的石俎俸很推崇，对于诸生而入太学的胡瑗，也非常之尊重。就因为他们本身很有学问，比如说范仲淹身为文臣而兼将才，也是第一流的大词人。像是“碧云天、黄叶地，秋色连波，波上寒烟翠……”这一首《苏幕遮》，使你读起来，但觉离情万里，乡思无限；为词境开拓了无穷的远景。此外韩琦、欧阳修、晏殊、苏东坡、张先……亦复如此。欧词温柔敦厚，深得诗教之旨；不过较之范词，稍欠阳爽之气。一直到南北宋之交的辛弃疾这一类大词人，

一扫唐末纤巧细弱、迟暮柔靡的诗的风格，而把它提升到极空灵、极瑰丽的宽阔的境界。词虽又称做“诗余”，但词的境界却比诗扩大了很多。它的造诣有时高过六朝的诗，甚至有时高过唐诗，几乎可以直追三百篇，可以认为它是三百篇的艺术世界的重生再现——这是宋代儒臣而兼词人的一种特别造诣——宋人在哲学上是执持理性，但是理性却无法兼管到情感生活这一方面。这一种诗的情操，是透过词的极大的创造的幻想，弥漫在宇宙一切层面、一切境界之中，去表达宇宙人生的一切事相与意义。再加上宋代造型艺术的画家，他们有第一流的天才，把宇宙点化了，成为至高无上的纯美世界。于是，画家，词人，他们共同参赞化育，担当改造世界的最大责任，他们也尽了他们最大的责任。然后在这个世界上面，“美”已经变做“ethical value”（伦理价值）。因此，到了宋代中叶以后直至南宋，当哲学家进入这个世界时，只要怀抱着道德价值的理想，就能立刻同艺术上美的境界连贯起来。这就是北宋理学也能兴盛的原因。

所以宋代在政治上，军事上虽是积弱的衰世，但是具有中国历史上罕见的高度文化成就。当然，时至今日，我们流落到这个孤岛上来，宋代文化的遗迹，包括很多艺术品已经不容易看到了；甚至高尚的文化情操也不能保存了；即使是诗的创造的幻想，也因为对古典文字的隔阂，斩断了千古维系的线索，不大容易领会了。但是你假使要看宋代文化高度的成就的话，有时候是“礼失求诸野”，我建议你到日本去看一下，但是切勿去东京——那是纽约、伦敦的变相，没有什么可看的。你不妨到奈良、京都去，那可以说，他们保留了不少宋代文化的遗迹——包括从园艺到都市的设计，从山林的布置到建筑的风格，乃至室内装潢、摆设……等等。有许多令人流连难舍的地方。可惜是我们现代人难得有这份雅兴了。至少有时候令我们很痛苦：我们中国一向是文化这样高的民族，历史是这样

悠久，但是近百年来同西方接触了之后，许多文化上的优点，不仅不知道保存，反倒是去之唯恐不及。这份深深的感喟，何人解得？暮色苍茫，黄昏夕阳，又何人与我共领此人间愧色？

四、慨叹今日中国人之为人不自量，容止不足观

犹记当年，在我青年留学时代，我最怕看到菲律宾人。因为菲律宾人本身是没有文化的，一到美国之后，马上就向美国认同，就怕不像美国人；那时候，印度还受英国统治，但是印度女孩子到了美国，不管待了多少年，她们传统的服装从来是不换的。美北部地区是苦寒地带，她们披着薄薄的印度沙龙，尽管是洗褪了色了，有破绽了，但是她哆嗦在瑟瑟寒风里，说什么也不换掉，坚持要保留她印度人古代文化的特色。但是，许多中国人就不同了。在美国还没住上两三年，一开口就是“*We Americans*”。而事实上，你就是入了美国籍，他们也不把你当做“*Americans*”！我有一个很好的同学，在医学的医理方面，非常之高明。有那么一次，一个有名的医学院研究机构，好不容易请到他去做研究员。但是他一去了之后，管理人员很惊讶的说：“你是中国人？怎么也会取得这么一个高级医学研究机构的研究员资格的？”言下之意颇令吾友啼笑皆非。由此可见，你自称为“*We Americans*”，但是你头发不能变黄，眼珠不能变蓝、肤色不能变白。你依然是他们眼中贫弱的中国人，始终有种族的歧视。

其实，这种歧视何时成立的？就科技发展而言，近三百年来，才逐渐落后。三百年前，中国的科学在世界上还是位列前茅。哲学上的造诣自不待说，文学艺术的成就也不待说，一切典章制度文物无不有其崇美的优点，也不待说。然后这么一个优秀民族的子孙竟如此禁不起考验，一到了外国，好像人家叫他“*China man*”，就

引以为耻！都变做了“*We Americans*”！我不了解何以变成这副样子。再如在服装方面：像是女士的服装，不管是从前的古装也好，甚至于后来满清的旗装也好。可以说女子的服装在世界上，以中国的为最美，这是全世界所公认的。但是到了今天，不仅在美国的中国女士换上不入眼的服装，即使是在台北街头的女士服装，也纷纷不堪入目。我不懂这是什么道理？因此，在外国的中国人具有了一种特别奇怪的心理现象。

五、我们优美的青年人具此高贵的民族禀性，何以不自信而自卑如是？

我们应该知道：就一个人的文化修养方面说来，这是内心方面的事体。每个人之为人具有何种人格，关于他的性情、他的才能、他的思想、他的道德品性，每个人都应该有自我认识，有适当的自我评价。不应当依恃外界而随人俯仰。而以中国人四千多年以来——以前的不说——自典章制度，到艺术、文学、诗歌、科学才能、哲学思想，一直到人的面貌，都应当有一个自我评价。在这种情形下，许多人都有他天赋的俊才，内在的美质，然而他却不自知，而自甘唾弃。另外有一次我在美国密苏里教书的时候，碰见一位同事，他是犹太籍教授，我说：“你们犹太人在哲学上是一个了不起的优秀民族。”而这位犹太教授说：“我们在中国人面前不敢这样讲。”我说：“这明明是一个事实，在宗教哲学的造诣上，犹太人是天才，印度人也是天才。”他仍然说：“在你们中国人面前不敢这样讲。”那么我就问：“你有什么根据？”他回答说：“我有事实根据：因为在美国中学，每年要选拔好几百名优秀的中学生，举办普遍的智慧测验。根据近几十年的测验结果，证明了一个确然的事实：中国人的智慧最高，印度人第二，犹太人第

三。”他说：“由于这项事实有充分的证据，所以我在中国人面前不敢骄傲。”

但是，很令人痛心的，这么一个优秀的民族——无论就历史的证据或是民族品质的证据——对于今日，却丧失了对自己是优秀的民族的自信心，无端的在自卑自贱，在各方面都变成了一个“空袋子”。同别的文化碰都不能碰，一碰了之后，样样都是人家好，自己太差。这么作贱自己，把自己贬抑到不堪设想的程度。所以，从这一点看起来，我常常在想：一定有什么地方出了毛病！有清一代二百六十四年，国土沦亡于满族，在文化方面，绝无理想可言。一直到了民国，颓风所及，可说是教育无政策，文化缺理想。从来没有人具有远大的眼光，把整个中国悠久的历史，优美的文化，能够真正说出一套道理来，让现代的青年们能自信有立国的力量，民族有不拔的根基。反而使我们优美的青年，从高贵的禀性上丧失了自信，贬抑其自尊，放弃了理想。然后在各方面都不能够保有他应具有的美德。追究其原因，实由于近三百年来，满清异族统治，从康熙、雍正而乾隆，屡兴文字狱，处心积虑打击汉人的志气，贬抑中国文化精神。终于，道咸而后，食其恶果。与西方一接触，立即溃不成军。战事一起，即刻屈服于西洋之船坚炮利之下。甚至像镇南关之役，明明打赢了法军，还是要投降，签订了丧权辱国的条约。在教育方面，清人从无教育政策更不用说了，民国以来，东抄西凑，简直不知国本，不明国用，不揣国势，也谈不上真正的国家教育了。国家无教育，则中兴无人才；文化无理想，则民族乏生机。有志者曷见乎此？

六十五年十月十五日讲于辅大

编者后记

方东美先生有一次面对外国学者的询问，如此描述自己：“我是儒家的家庭传统，道家的生命情调，佛教的宗教信仰，以及西方的学术训练。”方先生的一生，正是在中西哲学的审思明辨中，在儒道释三学的优游盘桓中，成就其冠绝一时、允称独步的一代硕儒地位。

东美先生原名方珣，字东美，1899年生于安徽桐城名门方家。身处人文气息浓郁的安徽，又是近世大儒的后人，他自幼就打下了传统学术的深厚根底。方先生将儒家作为他的“家庭传统”，并非是狭义上将儒学作为其个人生长背景。家庭，在中国传统的语境中，本身就是一个宏阔的背景。文化一方面是以家庭为小单位而传承，另一方面民族的血脉也往往在家庭中得以延续。方先生以中国的学问作为毕生的事业，亦深受儒家教化传统的影响。从台湾黎明出版公司新出版的《方东美全集》的内容来看，其中仅三种中文的、三种英文

的，其余皆学生所编汇之课堂录音笔记。方先生的学问是在这些课堂记录中得以传承的，其弟子遍布海内外，其中许多都已蔚然而成中国哲学的大家。方先生在世的时候，对于“为天地立心，为生民立命”的儒家关怀倍加推崇，他从年轻时，感于国土之沦丧、民族之危亡，曾积极投身到社会活动中去，但又不为政治权威所拘束，出离于政界漩涡之外。他将自己在沙坪壩的寓所命名为“坚白精舍”，以表明追求坚韧与清白、不屑与达官富贾同流合污的情怀。在学术上，他始终坚定自己的信仰，在东西方哲学大会上的发言以及西方学者芬里的辩论，都在极力维护中国哲学应有的尊严。正如殷海光对陈鼓应感叹的，台湾当下有风范、有骨格的知识分子太少了！像方东美先生那样，便是仅剩下的一片傲霜叶了。

方先生对于中国哲学体系的建构亦是以儒学为精髓。他的学术系统，就是建立在中国传统哲学的“生”的基础之上的。他将中国的形上学、宇宙论和“生命”联系在一起，将《周易》的生生之德统贯于中国的大文化中。他认为，中国人眼中的宇宙，根本就是普遍生命的大化流行，是一个将有限形体点化成无穷空灵妙用的系统，亦是一个“盎然大有”的价值领域。他认为，中国哲学的主流，是一种广大和谐的生命哲学、超越哲学、价值哲学。中国的形上学，也是以此为基础的。

原始儒家从生生之德中体悟生命之气机，参赞天地之化育，显扬圣者之气象。后来的汉学和新儒学都在一定程度上对原始儒家大化创生的精神有所曲解，因而方先生特别强调《周易》和《尚书·洪范》中的原始儒家的思想。尤其是《周易》中体现的形上学原则。他总结了儒家旁通之理、性之理、化育之理三大形上学原则，进而得出“天人合德”之中国哲学的总结论，在天人的“和合”中，宇宙精神得以发扬，个人价值得以彰显，生命的意义得以呈现。这样，人才成为“大人”。这与西方的个人主义是完全不同

的。文艺复兴以来西方哲学要在显扬个性，而中国哲学则强调个体化归于宇宙之间，建立一个万物圆融无碍、生生不息的自由宇宙。

这种妙化的生命宇宙也贯穿在他对道佛两家哲学的阐释中。方先生认为，道家宛如“太空人”，逍遥太虚，冥同大道。道家并不推崇逍遥避世的隐逸哲学，而是以艺术的情怀点化宇宙无穷之妙用，在“原天地之美而达万物之理”的过程中，畅游个体的生命。而大乘佛学的智慧，尤其是华严要义，也在于融合宇宙间一切差别境界，将自在圆成的佛境渗入到人性中，以取得恒圆足的精神。大乘佛学的思想绝不是教人“出世”，而是“凡是晋位于此一真法界者，必须生活体验于此无限之精神”，其广大正觉正在当下目前的参悟。从本质上看，中国的原始儒家、道家和大乘佛学的思想根柢颇有相通之处，它们都是统贯于宇宙创生的精神以及人对这种精神的参赞优游了悟中，从而将一个价值的宇宙转化为价值的生命，进而彰显在生命进程中的人的价值中。

方先生进入金陵大学学习后，开始着迷于西方哲学。硕士论文是关于柏格森的生命哲学，后来他又在美国威斯康辛大学以论文《英国与美国唯实主义的比较研究》获得了博士学位。西方的学术训练给予了方先生哲学上严谨精辨的思维能力和娴熟优雅的语言表现能力。读方先生的文章，无论中文还是英文，都如行云流水，富有盎然趣味。方先生曾和印度的拉达克里希南打赌，看是否能以西方的语言介绍本民族的思想，为此他后期有关中国哲学的作品很多都是用英文写成，兑现了他“用西方文字讲中国思想”的誓言。中西方哲学的坚实基础，促进了他在比较哲学方面的研究努力。其《科学哲学与人生》、《哲学三慧》、《生命情调与美感》等著作中总结了希腊、近代欧洲和中国的三种智能型态的特点，认为希腊人“以实智照理，起如实慧”，“演为契理文化，要在援理证真”，以阿波罗精神为代表；近代欧洲人“以方便应机，生方便

慧”，“演为尚能文化，要在驰情人幻”，以巴洛克精神（浮士德精神之主脑）为代表；中国人“以妙性知化，依如实慧，运方便巧，成平等慧”，“演为妙性文化，要在挈幻归真”。这样的总结可看出他对中西方哲学的态度。希腊的理性精神产生一种“物格化”的宇宙观，缺乏对于完满人性和生命意义的追求；而文艺复兴以降的欧洲人则进一步固化为科学的理性，人成为了工具，生命的价值受到一定程度的忽略。故此，方先生最终回归到中国的生命哲学中。在西方学者中，他尤为重视柏格森、怀特海的生命哲学，认为他们的思想是可以与中国的生生之德互相诠释的。同时，他又认为旁通性是中国哲学的一大优点，它不像西方哲学的分析法，单独处理问题容易造成孤立的系统，中国哲学是将超形上学搬到现实世界与人生社会中来完成的，换言之，没有对于现实观照的学问是不能称其为中国的学问的，中国形上学将这些问题都统摄在一起，因而又可以称“机体”形上学。方先生认为这是一个颇有价值的构造，真、善、美的意义在中国哲学中都得到了彰显。方先生进而指出，正因如此，在中国学问中，艺术理想、道德理想和真理理想是不能被“分科”的，它们是一个整体。我们在编选这部文集时，就注意到了这一特点。

这里编选的是方先生有关美学和艺术的一部文集。统观方东美先生的遗著，可以随处发现他对于中国哲学和人生观中妙化的艺术精神的挚慕。美学在其思想体系中，占有重要的位置。他认为“天地之美寄于生命，在于昂然生命与烂然活力，在于浩然生气与酣然创意”。中国的艺术，在方先生看来，从根本上就是对于生命流行变化、创造不息的赞叹。甚而我们可以说，方先生的生命哲学本身也就是一种美学。这本选集名为《生生之美》，其命意正在于此。

在《哲学思想缘何而起》一文中，方先生就将哲学思想的缘起归结为意境之写真，意境又分为境的认识（时空上事理之了解）和

情的蕴发（事理上价值之估定）。他认为，任何对于生活环境认识真确、于生命活动吐露情趣和寻得一种意境的人，都有相当的哲学思想。这样的看法，是深契美学的精神的。中国美学强调的是生命的体验并在此基础上的超越。这种超越不是西方二元对立意义上的超越或者“超自然形上学”，而是一方面深植于现实世界，另一方面超拔入崇高的理想胜景而点化现实，情境与理趣旁通互动而合为整体。

方先生以“天地含情，万物含生”来构建他的美学思想。在他看来，中国人的宇宙是一个盎然的艺术世界，这个世界中饱含着对于生命的挚情。这种与天地精神相往来的宏阔的宇宙观和人生观，导引着中国人将宇宙之奥妙、生命之气机融会到艺术的境界中。

方先生说，他平生最服膺两句话：“乾坤一场戏，生命一悲剧。”“乾坤”就是宇宙，“悲剧”即为人生情调的代表。这句话虽是歌德之言，然而对于希腊人、近代欧洲人和中国人来说意义迥异。对于希腊人，宇宙是一有限形体，而在此舞台上之希腊精神，则有“独坐清天下”之narcissus情结；欧洲人之宇宙为无穷之实体，人之生命的价值变得微弱渺小，则易生“惆怅意无穷”之浮士德般的悲凉感；中国人的乾坤为氤氲化生、流动往复之意绪化境、心情灵府，故而中国人将生命宇宙无穷的妙用托于艺术而得以发抒点化。中国人在这一乾坤戏场中，能够挟生命幽情，观感生命诗戏，此为心融神会的欣赏态度；能够发生命毅力，描摹生命神韵，此为生生不息的创生态度；亦能蕴灵奇机趣，生出百感交集，此为契悟宇宙之参赞态度。这三种态度，展现了中国人的深邃灵性，并且说明，“中国人在成思想家之前必先是艺术家，我们对事情的观察，往往是先直透美的本质”。

方先生喜用《二十四诗品》来解释中国的哲学精神，这正是他以美学解释哲学，将艺术的精神和生命的意境融会通观的明证。正

如他所言，最伟大的哲学就是最伟大的诗，最伟大的宗教亦是最伟大的诗。在诗的意境中，艺术家徜徉于自然之间，最能参悟大化生机而浑然合一。这个自然不是像赫拉克利特所言是“躲藏起来的”神秘的外在空间，不是希伯来宗教中充满欲望、恶念的堕落的世界，也不是近代科学中机械的秩序宇宙，也不是物化的出离于人之外的环境，而是与人的心灵相契合，统揽生命气机的天地宇宙。在高妙的艺术的境界中，人可以忘却技术而臻于技之极境，忘却功用而达势之妙域，这与当代哲学关注当下以及宗教的崇高情操互激交融、一脉相通。因而，任何一个诗人、艺术家都是哲学家，甚而，任何一双能够发现美的眼睛亦是哲人的眼睛。

本书的第一编“哲学三慧”主要介绍了方先生比较哲学的思想，第二编“广大和谐”是他对于中国宇宙论和形上学构建的重要思考；第三编“生命情调”探讨了中西美学和艺术的若干问题。然而方先生思想的根还是在中国的艺术境界中——这也是我们编此书的原旨——因此第四编我们将他专门探讨中国艺术的几篇文章单独汇编，以飨读者。本书主要根据台湾黎明出版公司出版的《方东美全集》而编选，在此特别感谢台湾大学哲学系的傅佩荣教授、崔正山先生，因为他们的帮助，我才能读到方先生面世的全部著作。

还需一提的是，东美先生与北大的两位美学泰斗朱光潜、宗白华先生有极深的渊源。三位先生同是安徽人。大概是徽州风土的缘故，三位先生都将美学作为自己学术的核心内容，并且在艺术上都有很高的造诣。方先生与朱先生是同乡，并且是中学时的同窗好友，感情笃深。多年后，两人还时常交流诗情和思想，朱先生尝赞方先生的诗“兼清刚鲜妍之美”。方先生与宗白华先生在南京中央大学时期就是同事。从二人的著作中我们可以看到他们对于中国美学和生命哲学的感悟有相通之处，他们对中国形上学也每有相近的发现。二位先生亦都善诗，方先生善古体诗，宗先生则喜作自由体。“诗人哲学家”这

个名号，放在两位先生身上，都是合适的。如今方先生的美学选集由北京大学出版社出版，这未尝不是一种缘分。

方先生去世距今已逾三十年，他弥留之际要求将骨灰撒入金门海峡，既是一个“清清爽爽的结束”，又是聊慰自己对大陆故土的深挚的怀念。然而直到今天，一代硕儒精妙的哲思还远没有被大陆的同仁领受。倘若这本选集能够在这方面做一些工作，亦不负方先生毕生对中国文化传薪的殷殷期许。

