

ROYCE 著
謝扶雅 譯

宗教哲學

上

中國哲學會
西洋哲學會
編譯委員會
主編
商務印書館發行

宗

教

哲

學

上

ROYCE 著
謝扶雅 譯

中國哲學會
西洋哲學編
名著編譯委員會
主編
商務印書館發行

譯者序

魯一士 (Josiah Royce 1855-1916) 此書出版於一八八五年 (美國休頓書局 Houghton Mifflin Co.)，為其多種著書中問世最先之一籍。原名 "Religious Aspect of Philosophy"，直譯應為「哲學之宗教方面」，實係對宗教根本問題作一哲學的批判的研究，固儼然宗教哲學之一巨構也。乃逕譯「宗教哲學」以名書，亦有鑒夫國人心理，居常書籍標題，喜取簡渾方正，以為得體，大平原環境民族性使然耳。對自然現象之研究，有自然科學，對社會現象之研究，有社會科學，對宗教現象之研究，亦可有宗教科學。竊率言之，宗教科學之今已形成者有三：一曰宗教史，二曰宗教社會學，三曰宗教心理學。更進而研究科學所未逮之領域，通常稱為哲學。吾宋儒揭藥讀書窮理四字為學問工夫。竊謂科學可以喻「讀」，哲學可以喻「窮」。今對自然現象而窮究焉，可謂自然哲學；對社會現象而窮究焉，可謂社會哲學；則對宗教現象而窮究焉，稱之曰宗教哲學，宜矣。作者於是書本名之下，更標有一小題，作「德行與信仰二事根基之批判」 (A Critique of the Bases of Conduct and of Faith)。曰根基，曰批判，即所謂窮理之道。透過對宗教外表行為與宗教信仰現象之觀察與敘述，而更尋根究底，深掘達其奧藏，斯誠非哲學莫任也。本書成自上下兩卷，前者以窮宗教行為之理，後者以窮宗教信仰之

理。惟宗教問題，除德行與信仰二事外，宜尙有一顯著的心理現象，爲宗教重力所集疑，卽稱曰「神契」(Mysticism)者是。東西中古大神契家之自狀及語錄，皆足供吾儕研究此問題之良好資料，亦殊豐富琳琅。按神契心境歷程大致有三：一、滌淨(Purification)，二、豁朗(Illumination)，三、禪悅(Ecstasy)，而尤以最後之一境地爲神契之最高歸宿。今問其根本原理及價值爲何，恐非藉美學的基準從事探討不可。行爲屬於「善」之範疇，信仰屬於「真」之範疇，神契則屬於「美」之範疇：斯爲宗教哲學三部曲。康德三大批判名著，貽吾人以希世奇珍之哲學方法；惟其最後之審美批判，遠未逮前二種「真」「善」批判之周詳。巨星永隕，吾道喪厥津梁。此殆魯氏所以不得不略去神契之部分，而謙言(見其序)僅涉道德與純理二方面之一未竣的宗教現象學之故歟？

魯氏爲美國加里福尼亞州人，生長於礦山之邑。西美罕產哲人，乃由氏而破其紀錄。惟氏於畢業大學以後，除留德若干年外，生命之大部分幾盡消磨於東美，尤與哈佛(Harvard University)結不解緣。任教之初，卽與皮爾士(Charles Pierce 1839-1914)詹姆士(見作者序)爲伍，故受實用主義之影響特深。然氏復感實用主義爲不足，乃乞靈於正統的理想主義，大煽歐陸黑格爾之宗風，世稱其爲新黑格爾派，與英之濮拉特萊(F. H. Bradley 1848-1924)相倫匹(見大英百科全書霍金柯爾良兩教授(W. E. H. M.E.C. 所作傳略)。惟其哲學思想中仍含本國產物實用主義之成分不少，故亦有稱之爲「實用的唯心論」或「絕對的實用主義」焉。其

上帝觀(參考其神之概念一書 *The Conception of God*, 1895)爲「絕對的內意」(*The absolute internal meaning*)。凡實在由外象(*Pure image*)與內意(*Will*)合成，如黑板由木料，黑漆，長方形……等外象與可以寫粉字教課之內意合成，刀由鐵、柄、銀白色、鋒利之刃……等外象與可以殺敵，可以割雞……等內意合成。此內意即襲自實用主義之恆以「效用」說明知識，而爲此主義之根本精神也。但吾人有限者之知識或經驗，每有錯誤或未完全，此即由於吾人內意之不完全性或相對性；蓋吾人祇知刀可以殺人割物，而不知刀尙可擴大其意義也。錢之意義，淺見者祇知可以買食而滿足肉體之求，稍進，知可以購書而滿足心智之樂，更進，知可以施捨，可以興學育才，可以紓國難而濟鄰邦。若更擴大其意義，尙不知底於何極。故本體爲意念之完成(*Reality is the fulfillment of ideas*)。忠之意義，昔人祇知爲忠於一姓忠於一人之爲忠，斯爲封建時代，後則擴大爲忠於國，忠於民族，忠於人類，甚至爲忠於忠(*Loyalty to loyalty*)，斯爲忠之絕對內意(見其忠之哲學一書 *The Philosophy of Loyalty*, 1908)。惜吾人僅得想知之而未能實踐之也。神者，即此種絕對意義；此雖無預於吾人有限者之事，特終可就一斑點以測全豹。斯即魯氏採取實用主義之論點，以應用於宗教信仰之一端。故魯氏之正宗目的固爲唯心論，固爲絕對主義，而其所取方法則多涵實用主義的實在論的色彩也。

史稱實用主義不下二十種。就廣義言之，古代主張「人爲萬物之量準」之彼勃洛哥拉斯(*Protagoras* 490-410? B.C.)，即可謂此主義之先河。康德亦可以此種人本精神(*Menschlicher*

(Geist) 之意義而被視為實用主義之列。非自然支配人，乃人支配自然：為康德精神之出發點。人類理性自身具有一定不變的先驗法則以統率客觀自然而為其立法者，故人生實為宇宙之本。人人皆為目的，而非受役使支配之工具。理想社會乃為「目的之王國」(The Kingdom of ends)。魯氏所稱得力於康德為特多者，除認識論的方法外，當指此種人本精神。彼認「人類諸我之世界為一大社會」(The world of human selves is the Great Community) 之概念，當由「目的王國」而來，吾人必須注意此處 Ends 一詞之為複數，實與雷氏 Selves 一詞之為複數相同。故氏雖主一元論，而仍不忘多元，雖主絕對無限，而仍不棄相對及有限。絕對為無窮層級之自我表現 (The absolute is an endless series of self-representation)。絕對非超絕於有限而巍然孤懸，不過有限之終極耳。絕對不必否定相對而始高，無限不必撥盡有限而始顯，如濮拉特萊在其現象與本體 (Appearance and Reality, 1891) 一書所主張者。神為各個有限意識之完全表現的形式。物在吾人有限觀念中常為部分的實現，故吾人恆覺事物為外在 (實在論者之所據)。金錢於吾人祇供買物享樂、施捨、教育……之用，而常常錯誤與不全。其最真而最完全者應為完滿的實現，應能滿足神之欲求。是神之概念為動的而非靜的，神亦如吾人之認識而認識，亦分領吾人之苦痛，亦有其努力，掙扎，奮鬥，與進步，而非與「惡」作遊戲之無聊 (如浪漫悅心論及汎神論者之所見)，否則何解於勝利之崇高與神光之榮耀 (參閱魯氏世界與個人 The World and the Individual 1900-01, pp. 408-410)。在宗教哲學上，

吾人稱此爲內在神觀 (Immanent view of God)，而少有出入於超神論 (Transcendent God) 者也。

西方人運用思想輒無逃乎二型：不入於柏拉圖，卽入於亞里士多德。漢拉特萊、柏型也。作者則亞型也。黑格爾常欲集三型之大成，故獨占近代唯心論之魁霸。然綜合工作殊不易爲。黑格爾之成功幾何，頗屬疑問。况其三折（正、反、合）辯證法多涉牽強，宜爲作者所不滿。魯氏秉盎魯撒孫 (Anglo-saxon) 思想之遺緒，承襲經驗之方 (Empirical method)，而由觀念分析 (Analysis of ideas) 着手，乃毋事乎辯證。但如詹姆士之徹底經驗主義 (Radical Empirism)，則必陷於「不可知論」之泥足。時演化論氣餒萬丈，如斯賓塞之流，輒喜建立哲學體系於此種學說之上，以科學方法自矜，而付本體於「不可知」(The Unknowable)，以之爲崇拜之對象，抑何滑稽之甚也。倫理的演化主義又必與快樂論功利論合流，胥爲魯一士所不取，作者於卷上道德理想之探究，不惜痛駁之至體無完膚，宜矣。對超自然的神祕的實體深致懷疑，自固其所，然而神不在天，豈亦必令不在田乎？現實界儘有宏固之宗教基礎，何事他求？「凡現實者無不爲合理者」，爲黑格爾對吾人之偉大啓示，而此理性的實在必依其內在的論理法則而爲史的發展。故黑學基調爲「既濟」與「未濟」之統一，爲絕對與相對之融和。魯氏承之而演爲「一大自我」與「衆小自我」之組合圓通，夫固順理成章之事也。氏雖撝謙不敢曰命黑格爾學者，但其昌明黑學，重釋黑學，尤能於社會、倫理、及宗教學說方面超越黑學，

實不能爲黑格爾之功臣也。

作者序中深致贊揚於格林之勞績。格林固在英之一新黑格爾學者，而以倫理學說光大黑學，與魯氏可謂當時英美雙絕，而有相視莫逆之會通也。人咸知格林之中心學說爲自我實現 (Self-Realization)。此所謂「自我」，實即作者書中屢述之「意識我」(Conscious self)，實言之，即自覺也。吾人之自覺能使吾人自知何謂較善於現狀，吾人之意志即乘此所示而努力以赴之。願何以自我能審知何爲較善？其必有本體無限者於冥冥中促使此有限者之自我而提示之也。然則吾人小我之自覺，不啻即所以表現此大我，故小我不得不自求進於善，以此實大我爲欲完全其自覺計所使然也。因此，甲小我之所求，在本質上，應不與乙小我所求相衝突，乙小我應不與丙小我相齟齬；蓋一切小我之自我實現，即所以使大我爲之實現也。以自我必須實現，故我常知有較善較圓滿於目前者引我向前以求之，更有「最高善」或「完全」爲我生命所懸之最後目標；得達乎此，則永久滿足（具見格著倫理學序論 "Prolegomena to Ethics", 1883）。此道德最高目的即可謂宗教之一大根基也。作者書中所強調之道德徹悟，實等於格林之自我實現，而其「絕對的道德徹悟」，即與格林之大我或「神聖自覺」(Divine Consciousness)相通。絕對徹悟者能完全領會世上一切衝突意欲之內在真性。吾人可念及之，特勿能企及之（第六章末節）。換言之，絕對徹悟者乃爲吾人有限者道德徹悟之達完全表現，而此非神莫任也。

西人之宗教本質觀每集注於基督教之三位一體：言聖父（指上帝），聖子（指教主耶穌），

聖靈（指人之明覺），名雖三而實則一也。本書開卷即引海涅之置疑三一，棒喝當頭。其實世上高級宗教，無不各有其三位一體。佛教三寶：僧寶、佛寶、法寶。法可等於父，佛可等於子，僧可等於衆靈，其關鍵在「一」（父）與「多」（靈）之對立，而以「子」爲緩衝。子者，神子而亦「人子」（見聖經中耶穌自稱）也。神一而人多，神絕對無限，而人相對有限。胡以調和通會？教主之意義厥在乎斯。是以教主亦稱爲「中保」，作上天下地之橋梁。大乘經認人皆具佛性，即狗子亦具佛性，不必釋迦牟尼獨是佛尊也。然釋迦牟尼明顯表示由部分的道德徹悟達於絕對的道德徹悟之歷程，親證「多」與「一」之可通，此其所以可貴。中古探柏拉圖兩重世界之說，劃天國與人間爲不可逾越之鴻溝；以「信」證「信」，安得不啓近代人（自笛卡兒以降）之懷疑。黑格爾發見「一」在「多」中，「多」在「一」中，即多即一，以歷史的論理的內在發展，繫「絕對」與「相對」於一環，其功誠不可泯。魯一士生於個人性的盎魯撒孫之族，友於多元論的實用主義者之林，其必更爲「衆我」（Human Solvers）張目，抑何俟言。大我非負絕遠在天城，實深駐乎吾人各個自我之奧。人人皆具佛性，大乘之所以誘掖吾衆者良多。中州素稟寬宏氣度，不拘拘於小乘之戒律，自亦不樂聞泰西中古宗教之認人爲罪惡之蛆，而隔絕塵寰於神國。如魯一士，固可以基督教之大乘派稱之，而宜爲中土所欣悅而接受，以重滋於有文華，如唐宋時期之闡明佛教而新創理學者然，不亦懿歟！

抑吾族固有之三位一體則大殊乎亞利安人。吾之倫理哲學，政治哲學，與教育哲學，恆具

一而三，三而一之觀，特無宗教哲學。有之，承自天竺。蓋宗教哲學肇於懷疑(Doubt)，而倫理等等哲學肇於不滿(Dissatisfaction)，兩者心理反應殊不盡同。吾族人士對周遭環境縱多不滿之時，終鮮懷疑之意。今後誠欲自創宗教哲學，或發揚純理哲學，非學懷疑不可。抑吾國非有純理哲學與宗教哲學以豐富及滋益固有之實踐哲學，恐不足以參世界新文化開展之林也。魯一士推譽懷疑不遺餘力，且謂此書之研究法即在表證懷疑之功能，國人於此，蓋宜三致意焉。

譯者妄率，於民國十七年曾草宗教哲學一書問世(上海青年協會書局)，實鑒於其時國中是類出版物之幾不可觀，而欲拋一磚焉，蓋倏忽十五載於茲矣。西洋哲學名著編譯會於遂印彼士哲典之餘，示下走以魯氏此書，屬承譯事之乏，殆亦有見夫吾國宗教哲學之不可以已夫。譯者昔著之宗教哲學(成自史的研究，心理的研究，形上學的研究三部分)，蓋受懷惕黑教授(A. N. Whitehead)之啓發良深。時氏方發表宗教在造作中(Religion in the Making, 1928)，譯者攝此以釋宗教史之一帙。至於宗教心理，多採自詹姆士宗教經驗諸相(Varieties of Religious Experience 1902)之觀點；至宗教形上學則全由亞歷山大(Samuel Alexander)穆耿(Lloyd Morgan)等之突創論(Emergent Evolution)的見地，以“Nisus”說明神之實在焉。全書之哲學體系，似傾向於新實在論，與魯一士新唯心論體系頗有出入。惟拙作雜襲無當，不過聊爲引起國人對此問題之注意已耳。茲譯此書，回首前塵，能無瑩燭日星之感。

『一名之立，旬月踟躕』，乃昔嚴幼陵自白譯作大難之心事也。嚴曾懸信、達、雅三字爲譯事之準規，誠吾儕後起所應奉爲座右銘者。惟時勢推移，清末之典雅者今或以之爲晦澀。如 Element 之譯「原行」，Aggregate 之譯「拓都」，又如音譯 Unit 爲「女匿」，Society of Jesus 爲「葉舒會」，今皆可以無需。往往過去翻譯界，偏於直譯者，僵滯而不可卒讀，偏於意譯者，則又易軼原作之真。茲折衷於此二者之間，求於不失原意之範圍內，較自由措詞與行文，以稍順國人之閱讀心理而已。主要名詞，摘出另附後幅。人地名稱之音譯多沿用已通行相習之名辭，其有新見者大致採商務之標準漢譯外國人名地名表本。本書前五章之初譯，皆出拙荆尹振雄女士之手。全稿繕校之勞，室人而外，復有頌國立師範學院同學程懋珪陳錦光戴聰順彭秋羅諸子，合皆於此深致謝忱。抗戰軍興，藏書悉淪南粵，魯氏此本及一切應參考之載籍舉不隨身，窒滯譯事者至大。內中席塞羅 (Cicero) 拉丁引文一節，竟至馳翰協和神學院龔約翰 (J. S. Kunkle) 院長就詢而得藏譯焉。宗兄幼偉遠自黔中寄借此書原本 (波士頓十六版本)，已逾一年又半。賀自昭硯兄常由滇池郵筒無間，給予莫大之鼓勵與嘉箴，皆此譯本之所得成，而不能不並此誌謝者也。

民國三十二年雙十節古會稽謝扶雅謹序於湘中藍田國立師範學院，距原書降世之年蓋已五十有八稔矣。

原序

本書在簡述一種哲學體系之基礎，而以此體系之原則應用之於宗教問題。故研究之方式及程序須依憑宗教問題之性質而定，不能僅如單爲哲學體系本身研究之可自由。作者今茲特取宗教問題以從事於探討，實由本人最初卽因是類問題被驅而至哲學，亦以是類問題在人生一切興趣中，所謂最值吾人之努力與效命也。

書中所討論之大部分皆期爲哲學專門之士與一般讀者雙方而設。惟仍有一部至多祇能供哲學專士之興味而不能更有所求。然則對於專士與一般讀者之陳訴各屬於何，此處必當先爲分別明告。

一般讀者或爲好奇心所驅使而一覽此哲學性的長文，惟作者必須坦然自白：在一方面，心中固不無一積極目的，不欲徒勞閱者得一空虛之否定，竟至毫無所獲以終，特在他方面，本人今日既並不與，亦絕無意與，任何明顯的宗教團體發生關係，故應不致被疑爲某種信經撰作護教之文告。此種坦直之自承，非在與人啓釁，毋寧表示對他人信仰懷無限之尊敬也。狐而喪失其尾，以此自誇於衆，可謂至愚；但本自有之而故掩之，反或竊取一死狐之尾，懸飾之以相炫，其愚更不可及矣。作者今日之目的，決不如狐之慙慙友朋羣模倣其喪尾，而唆使他人剝落

其信仰；毋寧在寧息無益之爭端，相與以平和之理解，研究是類顯著風習之根本要義，其價值及其基礎均各爲何。蓋此風習如是廣遠流行，固人人皆以爲宜有一宗教也。倘作者於本書結論爲其自身作一宗教學說，則似表示驅使讀者袒從遵守之嫌，而况視此有加，其受疑亦愈大；故今茲所陳述者，不過提議一種基礎，聊供彼此和解之用，此和解雖尙遼遠而不可即，但意義則甚彰明也。苟有能視作者更進一籌，而以哲學的法式，歷陳確證，作者決不阻其爲此。書中多處對於若干人士匠心鑄製之信條，覺有不充分之形式，或不完密之解說者，不憚直接予以否定，但彼等或有善爲詮釋而彌縫之道存焉。果能爲此，作者之中心欣悅將莫與京，雖在意見上未克苟同，則固另一事耳。

至於本書對於所謂現代懷疑精神（註一）之關係，其態度既無取乎盲從，亦不作缺乏同情的反擊。此類所提議「哲學的唯心論」之學說，決不等於現下最流行之不可知論（Agnosticism）。顧懷疑一切，在哲學思省之機體中，原爲必不可省之要素。作者於此，所不厭反復丁寧者，實有念夫吾人對於現代懷疑精神，決不當如古昔衛道派之概予抹殺，乃應和悅而完全接受，一如其形，則於分析導竅之餘，將見蘊涵積極而寶貴之宗教信條，密繫乎行爲與本體（註二）之內。倘不澈底承認偉大之哲學懷疑及今日所遭際之種種疑問，直可謂身處當世而全無哲學的思惟。然若接受懷疑之後，而不即於其深底掘發積極真理之潛存，是猶神仙故事中稚氣之幸運兒，逢奇祕的神賜，初不知如何寶用之也。此賜物似甚平常而作黝色，得之者初不經意，置諸室中，

貧乏依然，家徒四壁，苦且益甚。但若善處此物，則可使立變空室爲瑤宮，珠寶盈圍，瓊筵方丈。作者不敏，深懷幻想，以爲懷疑之爲物或可等此祕寶而上之。甚望讀者能試爲此賜物之善用而明證其成功也則幸甚。

對於通常之讀者，如甚「仁惠」，或能勉閱本書上卷全部，至終而不倦，但於下卷則必覺太過艱澀，殆非專士莫由問津矣。惟書中幸有若干記號，告讀者大可以略去。爲諸君計，最好於初次閱讀下卷時，即限於僅讀第八章之引論，初節以及末節，第九章之引論，及一、二、三、五各節，第十章之引論，及一、二、四各節，第十一章之引論，及末節，然後可試讀最後第十二章全部。如是，閱者將不致苦於學理辨證之專門詞句，而可領略吾輩思路之源流，或不致太感乏味也。如逾此而尙有好奇心可賈，則不妨冒險前進，任其所之。

若夫哲學之士，則將於此中窺見吾人企建一種學說，在重要數點上，試作獨立創新之局面，但亦非作者私有之體系，質言之，皆屬於康德後起唯心論派 (Post-Kantian Idealism) 之壯闊潮流而已。在一真正愛智者，自稱立一新說，固不敢貿然超趨謙和之度，詎爲全然獨出心裁，蓋在此種學問上，決非吾人今日之所許。作者深感彼今之所陳述，實皆得自讀取及記憶一切哲學與其歷史之成果；彼覺紹承於康德 (Kant) 者爲特多，其次則自斐希德 (Fichte) 暨德國新康德派以至英美近年復活之唯心論諸家。對於黑格爾 (Hegel) 自更不能有一言以謝其厚賜。

(註三)

在近代哲學上有二黑格爾焉：一爲絕不妥協之唯心論者，對於唯心論之偉大根本真理，仗義執言，富具功果；另一則爲「邏輯」之方法學的黑格爾，其辨證法似僅歸結於一種哲學觀念，而未達成一種哲學體系。作者對於後一黑格爾，頗未能愜然於衷；惟對於前一黑格爾，雖其真知灼見未必獨超乎斐希德與其同輩，而終不愧爲本世紀初期唯心主義公共運動之一大盟主，儀態萬方，而極批導竅卻之致，吾人對之孰不深沾其澤。顧因歸榮於黑氏之故，而概置其他唯心論家於不問不聞，則亦蹈於偏誤。至若師承黑氏，而重效複習其警奇詰屈之言詞，以爲衣鉢真傳，則尤屬不可恕之大謬。吾人誠學黑氏，須以其遺說易爲全「非黑格爾的」詞語，否則黑學輾轉支離，舞文嚼字，祇可謂術語之霸王，而非思想之牛耳矣。故在今世而欲傳揚黑氏之真理，必須以現代人鮮活形式出之，斯乃後起者之本務也。時至今日而若再以黑氏文字代黑氏思想而餉世人，無異於令其傷食而吐。倘有如故格林 (Grob) 教授 (註四) 等人於傳習黑學之餘，終能以自己之方式自由抒發自己之思想，吾人對之應如何深致謝悃；而目前獨立特行之黑格爾學者，繼起迭增，尤爲一大可慶之事。作者無似，祖承黑氏之厚澤，但何敢以黑格爾學者之一自居乎。

於此，作者尤願表示謝意者爲對於詹姆士 (William James) 教授，霍傑遜 (Shadworth Hodgson) 先生，傅萊特勒 (Otto Pleiderer) 教授，范奧格 (Hans Vaihinger) 教授，李百曼 (Otto Liebmann) 教授，褒曼 (Bergmann) 教授，席穫得 (Christophe Sigwart) 教授，與巴爾

羅 (Rulford) 先生。作者初讀其著，在思想上感受莫大之助力，而爲彼等所未知，實則對於本書之影響甚大，故宜特予聲明。其中尤以詹姆士教授及潘茂 (George Palmer) 教授，(註五) 因得時與過從，而承啓迪，所受影響，難以估衡，今茲表白，亦恐未盡什一也。此外尙餘二人對作者胥效大助，雖此二人之思想各不相侔。其一，在作者初時所讀程序中，占德國諸思想家前列之位置；其他，則爲作者在講辭上，其作品上，兩皆厚蒙其益。前者卽爲叔本華 (Schopenhauer)，乃一充滿矛盾而富英智，含刺激性之一人，後者爲新近謝世之陸宰 (Lozne)，作者本書主旨雖較遠於其系統，但不敢忘其所講述者之必有造於此著也。(註六)

本書之外表形式，在哲學之士觀之，當不過屬於一粗疏而不完全之宗教意識現象學，僅在其道德方面與純理方面，先後略有所陳。作者所認爲含有比較新意之處，多見於上卷之六七兩章，下卷之九章。其他一切，實本此數章而次第敷列而已。

第十二章所論之惡的問題，因在本章付排之後，始見與新出之傅萊特勒氏宗教哲學 (Religion Philosophie) 第二版改正本中對於同問題之討論甚相等似。在傅書初版本固已提及大凡，究不若新本之詳哉言之，特作者不敢以此節據爲本人獨有之創見，僅於陳出之形式，所舉之例證，及引申全部於第十一章之論辨各點，或尙非無新解可言耳。尤以最後之一點作者認爲極關重要，幸勿河漢視之。

本書如此結構，實由數種分途之研究演會而成。今之第十一章，其問題原爲作者於一八七

八年在霍布金士大學之博士論文，但其中主要論證已多刪改。其他部分，曾以論文形式，分別發表於思辨哲學雜誌、心靈學報等等。初固參差長短，且未完全，旋皆加以分別申訂，而綜為本書全璧。中經哈佛大學以「宗教問題」學程為諸生講論，遂衍為今書之形式焉。惟講稿之格式及語氣，今僅留存一甚小部分，深望是書對本問題之為一綜合條貫的研究，而非綴補雜湊之作也；至於完善，固不敢承。是為序。

一八八五年一月十一日，劍橋，麻薩秋色州。

(註一)指十九世紀科學蔚興，尤為生物科學及天演論之當陽稱盛，因之對於傳統思想及信仰發生普遍的懷疑。
 (註二)本書全部即由此二方面之探究工作而構成。行為就實踐經驗而言，本體就理論經驗而言。前者為吾人對社會之關係，後者為吾人對自然之關係。

(註三)作者思想與康德黑格爾之關係見譯者序。

(註四)格林哲學思想及其與作者本書見地之關係見譯者序。

(註五)詹、霍、喬三人皆為當時哈佛大學教授，與作者同事。傅、范、李、賡、席五人皆為作者稍前或同時之德國哲學家。巴爾福為英國思想家，本書第五章第三節曾專論之。

(註六)叔本華思想之寫真就性，具見本書第四、五章。陸宰為作者於留德時所親炙之萊茲大學 (Lützen) 及哥丁根大學 (Göttingen) 教授，屬於所謂科學的實在論的唯心論系統。

目錄

原序

譯者序

第一章 緒論——宗教被認為一種道德法規或一種學理	一
第一節 宗教之三原素	二
第二節 宗教與哲學之關係	四
第三節 宗教學說之旨	五
第四節 懷疑論在宗教哲學中之地位	八
卷上 道德理想之探索	一三
第二章 倫理問題概論	一三
第一節 宗教哲學中理想之優先性	一四
第二節 各種理想之基本難題	一五

第三章 道德理想之各派論戰·····	二六
第一節 希臘理想中論及理想之難點·····	二八
第二節 基督教倫理思想中之同樣困難·····	三二
第三節 各派難點概述·····	三八
第四節 良心論所顯出之困難·····	四一
第五節 本章綜論與疑難之結果·····	四七
第四章 在近時辯論中之利己主義與利他主義·····	五二
第一節 某種利他主義本質觀之喻例·····	五三
第二節 利他是否亦為利己之變形·····	五五
第三節 利他與利己之真正分野·····	五六
第四節 天演論對於利他與利己相關之說明·····	六二
第五節 叔本華之以慈悲詮釋利他·····	七一
第六節 叔本華之其他見解·····	七四
第七節 慈悲結果之屢變利己與殘忍·····	七八
第八節 幸福之殘忍性與關涉同情心之自私·····	八二
第九節 慈悲實非利他——利他與利己分歧之基點·····	八五

第五章	倫理的懷疑論與悲觀論	九一
第一節	悲觀論中之懷疑的動機	九二
第二節	近代詩中浪漫悲觀主義之懷疑的隱衷	九四
第三節	巴爾福所言倫理懷疑論之地位	一〇七
第六章	道德的澈悟	一一四
第一節	倫理懷疑論的意義與牽連其後的道德理想	一一四
第二節	對於反對派之答辨	一二二
第三節	對於利他主義問題之應用	一二六
第四節	自私之錯覺	一二八
第五節	利他之澈悟	一三四
第六節	各別理想之衝突與道德澈悟之本質	一三八
第七章	生命之組織	一四七
第一節	第一級的本務	一四八
第二節	第二級的本務及其與佚樂主義之關係	一五六
第三節	個體的價值	一六六
第四節	個人主義之面面	一七七

卷下 宗教真諦之探究

第五節	以組織爲目的之普徧意志——「理想」之定義	一七九
第六節	渡往「本體」之研究	一八五
第八章	疑難之世界	一九三
第一節	外在界之根本困難	一九四
第二節	流行的科學世界觀與天演法則之蔑視宗教	二〇一
第三節	各種一元論的力的世界觀	二一一
第四節	一元論與惡的問題	二二一
第五節	力的世界中之二元的有神論與其形上學的宗教的難點	二二七
第六節	經驗的有神論與意匠說	二三三
第七節	力的世界中意匠說之無甚宗教意義	二三六
第八節	力的世界之必爲一疑難世界	二三八
第九章	設定之世界	二四四
第一節	科學上與宗教上之設題	二四五
第二節	設題之通性與效用	二四九

第三節	外在界概念中之設題	二五〇
第四節	日常生活上設題之心理的分析——信仰與意志之關係	二五五
第五節	科學設題之定義——設題之應用於宗教——一更高觀點之誕登	二六九
第十章	唯心論	二七七
第一節	哲學的唯心論之通性與其宗教的用途	二七七
第二節	唯心論作為建基於設題之一假說——對於巴克萊假說之一修整	二八〇
第三節	本假說何以最稱簡明公允——因果律附屬於其他設定——「可能的經驗」——語意之批判	二九三
第四節	由詰難錯誤的性質說到絕對唯心論——豫期之宗教成果	三〇五
第十一章	錯誤之可能性	三一八
第一節	本問題研究之沿革	三二〇
第二節	真理之全盤相對性說與錯誤問題	三二三
第三節	所言錯誤之本質問題	三二八
第四節	本問題之心理因素	三三二
第五節	對同羣犯錯誤之例案	三三六
第六節	對經驗中事物致錯誤之例案	三四四

第七節	本問題之綜述與解決	三四六
第八節	答反對論之認錯誤為空白可能者	三五一
第九節	本章之歸結於絕對唯心論	三五六
第十二章	宗教的明覺	三六一
第一節	上章哲學的唯心論之總檢閱與其宗教成分	三六一
第二節	「絕對思惟」視為「完全」之學說	三六五
第三節	惡的問題	三七一
第四節	再論設定界與外在界	三八〇
第五節	道德進化之概念	三八三
第六節	本學說之實際涵果	三八六
後論		三九三
譯者跋		四〇一
附錄		

宗教哲學

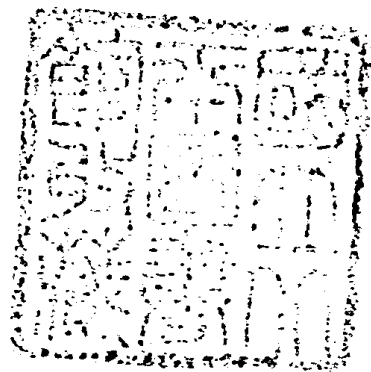
第一章 緒論——宗教被認為一種道德法規或一種學理

爾誠信兮余亦疑，
真信仰兮其何爲，
父子聖靈三一之神兮，
胡路皈依。

——海涅（註一）

本書爲欲論列作者認爲含有宗教意義之數種哲學思想，不得不先陳明其所了解的宗教本質及其所認知的哲學與宗教之關係。

對於宗教，通常以宗教情緒及宗教信仰爲言；但一問及何者乃使信仰及情緒成爲宗教的，（註二）則意見互殊。某種情緒之特爲宗教的，非因其質味強烈，亦非因其兼具道德價值，更非因其氣勢崇高。倘果熱情及道德價值足使某種情緒爲宗教的情緒，則愛國心亦可名曰宗教矣。倘果高尙情緒卽是當宗教情緒之任，則所有高度藝術情感皆具宗教性矣。但人多不以此種見解



爲然。至於某種信仰之得稱爲宗教的信仰，非僅以其信仰起自然；自更非僅具迷信——迷信當然與宗教迥不相同；甚至亦未必卽爲對一萬有之最高位者信奉之爲神。拉普拉士(La Place)天體機械學(力學)所引稱之神，係用爲『特種假設』，無異於通常數學中之一符號或如泰羅(Taylor)公理之一程式，固絕非引起宗教崇敬之真實對象也。反之，斯賓挪莎(Spinoza)哲學中非人格的實體，(註三)或佛教之涅槃，或其他類似的觀念，不論其爲關於世界觀之主義(註四)抑人類行爲之理想，(註五)皆可具有博大的宗教價值。似此，吾人可將非具宗教要義者而亦聯之於宗教矣。雖然，宗教終爲人類信仰及情感中之或種特粹，不能以尋常或低級質素溶析而解釋之。然則，所謂宗教，果何所云耶？

第一節 宗教之三原素

上所述者，要已略爲宗教啓其端倪。首先，宗教必不可無行爲，必不可少道德旨趣之若干表現。一種絕不道德的宗教，固亦可見存在，然已不過如一絕對不堪航行之船在海，或一腐敗銀行之尙寄存社會，更或如一野貓耳。彼惟欺其徒衆，若亦欲導之於正，實則固僞德也。如此等宗教確爲盲目的與背道的，則其能爲宗教者，決非由其錯誤之本質，乃因其徒衆之熱信，有以致之，世之宗教，亦有以教導某一種族之人，殘害另一種族之人，且託辭爲正善的行爲。觀此，宗教實有所超於道德法規者矣。僅僅揭示『爾應』(“Thou shalt”)如何如何之道德訓

條未足爲宗教，只是日常生活的規約而已。宗教必須於道德法規之上更附某種特點。此種特點爲何？熱誠即先應聲而出。信徒蓋因熱誠而虔心，而崇敬，而愛，以致甘守道德法紀。舉凡歷史、寓言、神話、禮拜儀式、詩歌、及其他可採之方式，皆常爲宗教所利用，由此，給予靜固的法規以生命及熱力。是以宗教不獨能命令其徒衆，且能有所特異，使之欣然願爲之生，於必要時，且亦欣然願爲之死。

另一種附加之宗教特點，即爲純理哲學者所特感興趣之問題。上段吾人所已論及各宗教中之法規每爲實踐（倫理）哲學者出而加以批判，純理哲學則置諸不問。顧宗教常含他種原素，即除支持道德法規之虔誠固屬必要外，尤且懸一整套之世界萬物理論以爲起信篤行之具。宗教所切言者，不僅「行」（do）與「感」（feel），並且「信」（believe）。宗教明示吾人關於世界萬物之確實存在，尤以其對於道德法規及宗教情緒之關係。宗教之成立確可勉強略去超自然之一對象，但其教義中決不可無純理論的成分，亦不可少設擬的事實判斷也。

無論何種宗教，皆由上述三種原素爲之構成。宗教必須以某種道德法規爲施教之旨，必須以某種途徑激發一種無上虔誠之強烈情感以效忠於此法規之奉行，又必須懸擬一種事物實際之理論，以滿足法規之要求，或增固情緒之基礎。所以宗教乃是實踐的、熱情的、及理論的；致人勇於行，高於情，而堅於信，且以信仰爲登達行爲與情緒之階梯。

第二節 宗教與哲學之關係

吾人於此當可理會哲學之如何與宗樣發生關係矣。哲學雖不直接關預情緒，（註六）但行爲與信仰二者，則爲哲學批判之直接對象。他方面哲學向來提示人類行爲之常規，及論評世界究竟之各種學說。故其中自必含有關於宗教之部分。宗教應接納哲學之審查，哲學亦不宜忽略宗教之課題。康德（I. Kant 1724-1804）所提出之基本二問：吾人所知者爲何？吾人所應行者爲何？固爲哲學問題，亦同爲宗教問題也。此二大問題者不啻謂：人類之最高思想可如何答復吾人最高之要求？世間事物之本真可如何供應吾人至善之理想？無論何人，皆不應畏避此種難題；以慎思明辨爲業之學者更不應遲疑於對此種難題提供誠摯之答案，縱使答案本身有所未善，且屬暫時性者。其實在一深思之士，肩任研究真理，倘其有意無意間忽視此等問題，而以無暇及之爲其遁辭，恐不能免於非難。蓋彼不獨有其爲一哲學研究者之時間，豈竟缺少爲一常人之餘裕？而此等問題實爲人生不可或避之要件，非習哲學之素人當有其答案，而攻哲學之專士亦必更有其答案也。

吾人謂凡有思之士，對是等問題必應加以重視與探討，但不應幻想由於問題嚴重之故，彼思想家遂可由忖臆而下預斷。凡假定、預設、先驗的要求，在運用各種思想之中，誠屬必要，思想家亦不能少此。但如胸懷成見，未曾剖析可疑事物之先而遽下斷論，故意掩閉投射於信仰

上之光輝，凡此皆爲真實思想界之外敵。思惟正爲清澈吾人心智之用。吾人需要「明晰」以統一思想，以解釋宗派之紛爭與疑團之癥結，以援救吾人心靈出自絕望與永續之徬徨。故若意圖或竟拒絕清澈辨析之運思，實爲獲罪於自我之天良，且成人類之公敵。故意虛偽欺詐之思考，更屬下流褻瀆行爲。是故吾人苟欲致力於此，責任至明。此皆對吾人對世界之無上嚴重問題。苟以哲學者與真理探究者自命而不謀對是等問題之努力，又何以解於懶惰與怯懦之譏。抑既欲致力於此而不臨以誠摯、敬莊、與大無畏之態度，則直視懦夫而下之矣！

第三節 宗教學說之要旨

宗教思想在今時，已進展至一地位，足以引起凡百深摯思想家之憂心，及大多數通俗者之關念。今人已不以祖宗所遺留者爲自足，將求更正其教條，證辨其所武斷固執之非，以努力自尋現代救度之道。但吾人固尙不知將來之信仰應取何種方式，且尙不能一致同意於開始研討某種具體宗教問題時所應提論之爲何種疑問。通常每指世間各種事端，或此或彼，以之爲有宗教價值。所言種種適皆顯示當其談及宗教時對各問題之含混模糊。甲則願崇拜自然律，甚或視一般自然現象爲神，乙則欲奉人道爲宗教崇信之理想對象，而丙則復儼然堅持「不可知者」(Unknowable)，謂能滿足其宗教渴慕的情懷。(註七)如是稱道懸殊，吾人姑不言能否作答，而其出發點之如何致問，宜必先使表達詳明。單爲發見吾人所應尋問者爲何，已宜深下功夫。

是則，上節所陳種種，雖或無裨於後果，亦可有助於今所探究之途。蓋作者所努力表明之定義，不特佛教徒，羅馬教徒，孔德（A. Comte）門人，黑格爾（G. W. F. Hegel）主義者，可藉以會通其宗教觀，而且各地各族人士亦皆可藉以釋然於其所謂宗教者也。彼等莫不皆求宗教代其明定本人應盡之責任，賜以熱情毅力，俾能實行，且更曉以現實世界中之某種事物可佑助其增強信心，而效忠於其大任。世人禱求幸福，而亦切冀悟知應盡何責庶可踏入幸福之門。各教宗之聖者修士仰望其獨一至善之神，無不切求指引入於正道。卽在世界所傳聞之獷野蠻族，其所崇信之宗教，形式雖極低劣，要亦責令其信衆有所踐行，並指出其價值，且作若干鼓舞煽激，使其熱烈以赴。世衆之不幸有貧窮、孤苦、淒寂、禍災，在要求宗教慰藉時，皆期獲得若干默示，俾於生命尋知何所應爲而爲之，以重振劫後餘生，再荷人生重擔。不惟常人如是，卽在宗教哲學家亦有同然，無所傲然獨異。猶之倘有欲對吾人飲食問題，發爲種種理論及規條，不論學理及論法爲何，必須歸結於唯一之目的——卽必使吾輩確知應何食服，方得健康。倘岸然倡言冰雪足爲飲食，不其過耶！況此理論背後之實物固依然不改故我也。宗教理論亦然，藉令有人加宗教以種種偏畸、虛空、貧陋之理論，此皆不足推使其所理論背後之實體減輕其一般性，廣博性，及堅決肯定的人間性。故誠有志於建立一系統的宗教觀，則必須有道德法規，熱情生活，以及對於世界萬物之某種理論以獻示於吾人；減折些許，卽不能使人滿意。彼固不必對此奇祕之世界自覺了悉無遺，但必須確知某種事物，眞具有宗教的肯定價值也。

試轉從別方面概論之，就純粹的理論哲學，無非企圖對此現實世界窺見其所能探得者。彼於致力此種工作時，絕不問其結果如何。縱令遭逢不可言喻之恐怖真實，亦不爲之高驚低怨。即使其探尋所獲無他，惟獨苦厄，仍必接受之爲真理，平心靜氣以白於世，不置褒貶於其間。理論哲學除探究真理之熱情外，不具熱情，除對錯誤之戒心外，無有畏懼，除冀純理之成立外，不懷願望。但宗教哲學則於上述者外，尙有若干他物。宗教哲學本身實非理論哲學之仇敵，亦非其愛寵。彼固不敢反對理論可以架成之真理，惟更欲於此種真理之上，別有所求。彼欲就真理更探得其價值，欲對此世界更具超乎純理的興趣，更求知此世界中何物值得奉拜爲上善。宗教哲學所尋求者，不單單爲真理，乃是兼具靈感性之真理。彼爲自身判定何謂善，何謂德行，而後即問「世上何者爲有價值之事物？」且於此點要求甚大，非至真能獲得最圓滿之解決，不肯甘休。彼爲本身揭發其價值理想後，即開始探討「宇宙間何處究竟有否真具所謂無限價值 (Infinite Worth) 者存？」倘此問題懸而不決，則宗教哲學卒無以自完。且彼必又繼而追問：「世上究有何者爲最有價值？」宗教哲學不能製造現實，却必須判斷現實。彼決不能滿足於盲目的信仰，其對實際真理之要求，亦如理論哲學所要求者同；不過宗教哲學處理此種實際真理，僅以之爲理想判斷之資料而已。蓋彼即於現實界中尋求理想，非夢寐之於蜃樓海市也。

以下進行此種研究，甚願讀者與我輩攜手同趨。本書爲篇幅所限，難盡欲言，事實上亦祇

能陳明初步之提示，惟深願此項提示明白清楚，更冀其得以激發讀者，或可效助於其本人思路之自力完成也已。

第四節 懷疑論在宗教哲學中之地位

世人凡遇宗教等類之問題時，在研討之方法及精神上，每多先存成見，斯實足以打擊工作全部。試更對此略抒吾所思慮。在宗教哲學之攻究中，有兩極端可畏者：一曰冷淡，係由意存否定之武斷的態度所產生；二曰怯懦，係由過甚尊崇宗教信仰之對象所攪起。此兩絕對相反之心情，於處理宗教哲學問題時，皆成方法上之大礙。茲請先論其一：凡懷疑過度之人，對於此類問題之蔓詞綿節，恆不能保持應有之耐心。彼直一筆勾消，指此中爲無物，有之，亦惟如雄辯警峭之休謨(D. Hume)所稱爲詭辯及蠱情而已。何必費時擾神於此種不可解答之怪祕以自苦？於是其方法爲：勿速工作，述明其所知之難點，粗率的假定，尖銳的嘲諷，捲神學而投諸火，如神話中劫灰後之莫斯科然；更復自竄於冷酷不近人情之荒野，以避免與宗教哲學之大軍交綏。至於吾輩，固亦甚願抱懷疑之態度，不落人後，且於純正的懷疑論之取行徑自由，每深羨佩。惟吾人所掛慮者，乃在享受純哲理的懷疑論之自由及涼淡空氣後，瞬卽意外降落於必須更作進一步檢討之哲學真理中。捷徑、輕易、付諸懸疑了之之方法，豈得爲儘足乎？學者必須以哲學之長，補懷疑論之短，如此，則將認知兒童時代之古舊神學誠不足取，而另行採納一種理

論得以滿償宗教熱慕之情懷，此種情懷，原亦舊有，並曾慎求擺脫，如彼懷疑論者然。於是發見斯處有一所謂宗教教義，且欲明白陳出——正如作者於此所為——一反單純懷疑者所習用之輕易及欺惑的方法，而另以嚴正沉毅之努力對諸種難題作多方面的窮究。雖然，懷疑一法，不失有其優點，且為研究宗教哲學所必循之入門，但吾人不可裹足於淺嘗輒止之不可知論，必須竿頭百尺，更上層樓。倘有讀者深懼窮搜進索之不可能，漫以近代盛行之不可知論為能盡囊宗教之隱而無餘，則吾人惟有即與拱手謝別。本書所論，若不能於迎合時流之不可知論的評議，及近代懷疑論之智見範圍以外，更有所盡，亦復何言。本書用意非欲襲用陳調，對通俗流行之論戰有所參加，惟在恢復一種學派之哲學研究法以轉移時下關於此類問題之普泛思想。此種方法學，固為某派專門學者所熟諳，但已被遺忘於此世矣。吾人如此研究，倘另有所貢獻，即非僅僅重現其他各思想家之觀點，而是一種努力，足使偉大宗師所已建立之哲學思想至少略進一步。惟吾人亦誠自知：在哲學界任何個人之單獨努力，其或有創益的獨立思想，範圍必甚狹隘也。

倘有另一極端待論：即過甚崇敬之心理。此種心理，係對一切宗教信仰對象之稱謂及形容詞皆以特寫強調之，而實皆等於虛耗。但彼深恐是等對象一旦表露其平實清明之觀念，必將全失其尊榮。吾人極願尊重此種心理之人，以其特此而善為其終身事業，或賴以推動日常工作，或因此可不感負窮究真理之煩。人各有志，無論何事，皆不能影響人決定其從事於所認為最高

之職業。有某種人，視真理爲在其生命事業中之實際效用，有如直覺的靈感之投合融滲於其感情。此與以哲學研究爲天職者性適相反，但亦頗受哲學者之尊重，而不以論理思辨自擾自縛。此種人每小心翼翼，多所關憂，大可以應世之需，却不供哲學之用。吾人於此，惟守自我之權界，不欲涉及他人。吾人所必堅決維護之職權，卽爲澄清思想。姑不論彼營營好事者必具之短爲何，從哲學的觀察，其濫用虛構名稱之愚昧崇敬，卽大有其嚴重危險性存在。苟認哲學批判爲加於奇偉真理之一種危險性的褻瀆者，吾人可反叩以下列數言：子固虔敬矣，但子所敬者究爲何物！盍請稍加慎惕，勿致所敬仰之對象徒爲自己模糊混雜之概念，而全非確實神聖之真體；盍請密切留神，勿令所崇拜之對象只是本人心目中一恍惚之寵玩，無非以屬於私有，而欲自炫其崇美高超，實則於真理界中，其神聖及無限之價值，亦唯與某個人之一帽等耳。凡此卽爲自陷於所有朦朧浮誇情感之危險。安息日晨所禮拜或所禱告之信仰對象，由於缺乏反省及批判，則愚肅之經驗，穆穆之寅畏，皆可一變而全爲主觀的情感與本人內在的感覺。誠然，倘在實際工作之中，此類含糊神聖觀念，既具感召興奮作用，或亦確審其爲實在。果如此，亦難視其結果如何而加評定。否則，不可過甚置信於其宗教價值。就個人分別而論；人亦不外思想與情感一束耳。凡其所有，原無神聖之可言。吾人所懷抱之宗教理想，苟不納之於清明思省之中，時加審察，又安知其不朽腐於熱情盲動之黑幕內耶！況亦間或有人確於極大痛苦時，感得相反之不幸啓示。彼於驚恐激擾之心情中，本欲求宗教信仰以爲掩護，如在赤身時之尋得衣

服，以抵抗襲來之暴風雨。不期所尋獲者或竟等於一無用之蟲蝕破裳，則其靈魂遂愀然僵滅於疑怖之冰雪中。如此之人，每望上帝經常供其急需之用，但其所覺識實在之神，無非屬於個人愛暱之私念與夫含糊不清之情感，而不敢對之正視。是則毋寧任何木偶皆更能爲其服役，因彼可確知木偶之所在及實質遠過於其茫昧惘恍之神也。對於漫認宗教問題之清析探討爲褻瀆神聖者，以此跡其心情，當不爲過。

是以吾人應有之天職，爲盡量以透澈、懷疑、大無畏之態度，從事批判人類行爲與信仰之基礎。吾人所批判者，以自身所具之各概念爲始，求其得與真理相合。果其間有真理自存者。對於宗教問題之置疑，爲凡真理探究者應有之權利，且亦爲其義務。懷疑在一般哲學中自有其特殊之價值及地位。本書以下各章，即將徵驗此舉。哲學的真理開始於懷疑之形式。吾人於窮究的途中，非經過或久或暫之全然失望，決難接近真理之門牆。始則獨抱極度懷疑之灰心，繼則欣慰逢中存真之窺見，而終毅然抉發之。——此乃哲學經驗之典型。深盼此項提示能牢記於有志學者之心中，支助其忍耐渡過研究進程中所必經之沉悶而枯燥之懷疑分析。不論真理爲何，必遠在荒漠之彼岸。

(註一)海涅 Heinrich Heine (1797-1856) 爲德意志詩人，富自由思想，以人道之戰士自任，筆調常帶諷刺，對世俗傳統頗多攻擊。所引原句如下：

Auch bezweifflich, dass du glaubest,

Was so rechter Glaube heisst,

Glaubst wohl nicht an Gott den Vater
An den Sohn und heiligen Geist,

(註二)此處「宗教的」爲一形容詞，係原文 *Religions* 之直譯。此形容詞在西洋人心目中常含特殊意義，包含「宗教性」，「宗教的熱力」，「宗教之所以爲宗教的特徵」諸觀念。彼等且有以爲世無所謂宗教，只有「宗教的」也。

(註三)斯氏哲學中之實體 (*Substance*) 爲整個世界因果系統中之最高因及「自因」 (*Causa sui*)，其本質與神 (*Deity*) 一致，而亦等於「大自然」，故不具人格性。其有名格言爲：『實體即神』 (*Substantia Sive Deus*) 『神即自然』 (*Deus Sive Natura*)，故被其祖國猶太人目爲無神論者，宣除教籍。

(註四)如印度婆羅門哲學中之「梵」 (*Brahma*)，柏拉圖之「理式」 (*Ideas*)，吾國道家之太極，或理學家之「理」。

(註五)如吾國孔子之「仁」，中庸書中及後來宋儒之「誠」等。

(註六)譯者按：藝術哲學或美學即爲情緒之哲學討論。但作者顯欲節略此一方面的探究，而集中於行爲 (道德哲學) 與信仰 (玄學) 二者。此即爲本書上下兩卷之所由成：上卷論道德理想與宗教之關係，下卷論玄學與宗教之關係是也。

(註七)甲類指若干科學家，乙類指法孔德 (*A. Comte*) 及美釋勒 (*W. R. Sellar*) 等所擬之人道教 (*The Religion of Humanity*)，丙類指斯賓塞 (*H. Spencer*) 之說。

卷上 道德理想之探索

第二章 倫理問題概論

「幽靈輩奉命離地獄入人間，來謂余曰：『爾已傳宣關於上主者多矣，其亦爲吾儕作傳宣乎？』」應曰：「何足爲傳宣者？」若輩曰：「書示天下，凡屬幽靈，無論善惡，皆在行其我所樂。善者樂乎其善，惡者樂乎其惡。」余詢之曰：「爾曹所樂者究何在？」答以樂乎爲淫佚、竊盜、劫掠、欺誑。……余曰：「然則不且與污劣野獸之行相埒耶？」答曰：「果如是卽如是矣。」」

——瑞丁葆：神聖的定計（註一）
「世間無所謂善或惡，惟思想使然耳。」

前章所舉宗教哲學上兩大問題：（1）道德法規，（2）及其對世界本體之關係。今在進行討論之序次上，爲問何者宜先？作者前已明白表示：宗教哲學之所以異於理論哲學者，正由其對一理想之關係。所以，最好應先將宗教哲學有何理想早爲說明。理想之所以應先研究，因該理

想賦予特性於其真實界之全部探究。何種理想將成何種真實。是以宗教哲學之研討，宜以倫理問題爲先。

第一節 宗教哲學中理想之優先性

理論哲學者於此固可提出異議，且以人之是否道德，唯可見諸真實之世間，故哲學者必首先從事於此世界本體之闡明與夫確建此種本體觀之基礎，此乃彼應有之理論上的權利及責任。然而此純邏輯的次序，在目下的研究中，不爲吾人所取。吾等所最關切者，首在理想與人生之關係。在理想之任何探討上所堪任爲初步假定之通常的世界觀，固亦指不勝屈，故本書第一部概不涉及純理論的問題。蓋此類問題，在其與宗教哲學關係之順序中，宜居其次。但對討論伊始，吾人須假定一道德行爲之主體必存在於吾人皆信爲相與生存之具體的人間世界。軼乎日常人生關係顯明範圍外之一切，現暫請使隱蔽於黑暗中，道德行爲者作爲不見。對於人之來源及歸宿問題，其與自然，與神（倘果有神）之全部關係，今暫付諸不知；但應假想其明白認知自己生存於同輩叢羣之中，自己與他人之間，必須有各種道德關係，了解其意義，發展其作用。彼須設擬其獨有之理想爲彼自己生活以至全人類生活之標準。於是在設擬及力求實現此種理想之後，彼乃來至真實的物質世界，叩問此世界與其個人之道德需求如何發生聯繫。彼如解答此一問題，當能於其中獲得宗教哲學之完成焉。迨其讀至本書第二部之更深一層的討論時，彼又

覺自己不得不懷疑而重新剖析其所有關於自然甚至關於人類之一切素樸的理論概念。不過進行此種分析工作時，彼將具有嶄新之勇敢，因其內心業已充滿對理想之熱情，堪以奮勇通過其在理想研究中所經沉悶惶惑之長途，而終求得理想之實現。縱使此種思想工夫，全不符合客觀真理之固有序次，而其始於假設以探究宗教哲學者，終於探究進程中相距不遠處爲之證明之小小果實，或亦不無裨助於其個人之天生弱點及實踐性的本性需求耳。

是以本書第一步決先從事於理想之探討，且即始於盡量採取不待證明之世間日常生活資料，以供研究應用的道德法則之所需，而此種論釋僅爲審察倫理基礎與真實世界之關係時所產生難題之啓端耳。難題之主要部分尙在道德學說之曖昧不明，此則更勞吾人極大之努力與代價也。

第二節 各種理想之基本難題

通常在研討倫理學說時，每設法力求閃避涉及主要而又最難解答之諸問題。一般作者多喜以其書中之泰半，詳敘「道德情緒」或「人類道德原理」，尤其在本世紀，競作侈談蠻族道德及「道德之演化」。當費去大量篇幅於悅耳而離題之文字後，及至論達（倘果曾達之）問題之核心——道德判辨（註三）之本質，作者除舉而訴諸讀者之常識外，更無時間亦無方法細加研討，於是即匆匆掠過而奔向其結論。彼輩甚少思及凡僅僅記敘各個人之道德氣質，或人類演化

階程中所發生之道德的與不道德的觀念及其實踐行爲之歷史等等。在正當意義上，已不能稱爲道德哲學。正如敍寫某一國家或全世界之貨幣或生產品，不足爲區別商業的繁榮與破產之正確解釋也。

本書則以篇幅所限，不得不立即從事於道德哲學問題核心之探討。所謂道德上之是與非，其分野之真正本質爲何？其中有何真理存在？此真理是否與某種特殊情況相牽聯，抑可獨自成立？人生之終極理想爲何？吾人需要明釋此種種問題，但不欲過於浪費時間鋪陳要旨以外之某甲某乙各人心理狀態。吾人所涉之心理狀態，惟在於其有關本題之邏輯意義者，雖亦相嘗詳敍，但究居於附庸地位，不占本論位置。

至於處理本論之主要問題，吾人可直接思辨舊有而常被忽略之一難題中某數方面，以期直探該問題之真髓。此難題前已提及，即指人生道德理想與其所認識世界本體之正當關係。

如前文所述，吾人意在構成一道德理想與外在物質世界之任何理論相脫離。然此是否合乎實際？是否凡一道德理論必須依附於事物理論？吾人是否可先自擬具理想而後一赴真實世界以證驗其實現之可能性？反之，就實際情況而言，毋寧宜將理想建立於吾人所知或自以爲所知之世界觀！是則吾人今此所圖，是否全落錯誤？倘非通過關於世界事實之知識，豈有識別合理的道德事實之可能？理想能否竟向世界發令：「爾必須一如我狀」。其或應謙恭表示：「事實之實際如此如此，因之鄙人亦隨而如是如是。」

道德理想及道德判辨之本質，顯然正繫於此，吾人必須進而詳加審視。蓋此類問題之正確解答，即道德哲學全部基本問題之答案也。

爲求更準確明瞭此困難之性質，請更精密考驗對上述問題之兩可能的答案。其一爲不問一切，堅持先往現實世界，求於此中獲得唯一基礎，以作善惡是非之理想的分野。此可名曰倫理的實在主義者。其他爲力求表證某種理想作爲唯一真正的道德理想，絕不需依求附於客觀物質世界。此可名之曰倫理的理想主義者。而後請任雙方從其相反立場的本問題互陳及互辯其各自之見解。首先爲極端倫理實在論者之觀點，其意若曰：『到現實界去！看定何種現實，處處留神！如此乃可悟知何爲義務。道德並非建立於空中，而在自然事實之堅固基石上，道德學說將全視對此整個宇宙看法如何以爲斷。』其相反方面理想主義維護者之觀點則曰：『道德最先本一理想。人固可在現實界中認知各種關係以待理想之裁判，但決不能在現實界發見理想本身。從現實界，人只可獲得方法，而行爲之目的則爲「理想」。「理想」絕不依存於現實界，除非所選舉之「目的」僅爲一赤體的實在。倘自然力果使理想永不可能，則道德意識可以而亦必須提出抗議，如普羅密修斯 (Prometheus) 之反抗宙斯 (Zeus) 者然。(註四) 如果善終不可得，則爲世本無善。如果現存之世界竟爲可能想像之最惡劣的世界，則絕無理由單以此即是實在世界而合法化其存在。倘吾人能使理想實現，則理想必可實現；不過所能實現者，未必即爲理想耳。「此是」與「此是善」兩種判斷，始終異致，且必須用兩種絕不相同之探討方法，以達各

別之結論。』——實在論與理想論之見解，如其懸殊，況此處猶不能盡其百一，祇撮舉數端而已。

贊助第一種立場者復爲之辭曰：『試想，從人之內在意識轉出道德理論，此爲何等咄咄怪事！爲問：由此產生之理論將成何物？非爲自然所福之寵兒，卽爲人世所難之奇業。前者可得之於生存競爭之優勝，後者直逼使其信徒趨於瘋狂或送死耳。然而在第二義，無非爲胡猜真理之一種極不成熟的理論，倘使稍用合理方法，從研究自然法則之路而進，已可比此理論遙勝一籌矣。若在第二義，其結果不問可知，以一道德學說而致從者灰心絕跡，其不能戰勝論敵，取信於人，抑何待言。吾人果欲提出一種道德理論，必須考慮何種行爲，何種人生法則，足以操勝於社會生存之戰場，而不易爲勁敵所擊落。此乃必然而且普遍之公例。』

第二立場之堅持者亦逞其反詰之辯難曰：『對方所示之道德，竟何所云？仁義忠烈之道，果如是乎？此果可稱爲一理想而使吾人滿意乎？保存真有價值之生命誠可爲一目的，故從任何觀點，倘一行爲大體趨向破壞生命多於保存者，可謂有背於善。然而倫理思想家所取之方法則不然，彼未必應定一種規範定以保障其信徒之優勝生存。其信徒並非皆因遵此規範而不處於順境，反之，適因遵此以行而或遭逢犧牲之劫運，蓋有時自覺生命於其理想死有輕於鴻毛，有時鑒於爲道殉身，可促使非信徒勉進於較善之境域。概言之，認爲人生真正目標宜與現實界一致之原則，始終奉之以行，亦未必有何良好結果。試有人焉，鑒於其在社會機體中之地位，唯獨

根據社會之要求以準繩其一切行動，祇覺社會要求竟如一種具體威力鞭促其後。如此，則可視人生率行道德不過爲個人欲能常爲社會成功一分子之一必需條件。於是，吾人祇需考驗社會生活之種種事實，便可探得道德規範。此如生存於現行社會，求與羣衆相安，宜作何種行動，略一觀察，卽悟知：凡殺人、盜人、侮人者，不能自存，欺人、騙人、誑人者，不能自立。盡我力之所許，效助社會，則得公德慈心及團結一體之美譽。蓋此，至少於現今社會中可爲適用環境所必需而又大有效用之要件。道德規範而果將惟現實界是視，則必建立於此上矣。

『然而，此種要件並不能遍在一切社會中通行有效，概被稱爲善舉。吾人亦曾聞有權力者得處決某種人民以爲保持社會生活之安寧幸福，亦有以侵奪弱國小敵之物產而博得勇敢、英雄、武道、巧計、及完善意向之盛譽。凡此皆曾構成某時代適應環境必需條項之一部分。然果可稱爲該社會之真正道德耶？倘使道德祇爲有效適應社會環境之一束條規，則道德必與環境成爲相對，因之隨時隨地而遷變無常。卽於今日，此等條規，亦隨人之社會地位不同而有差異。教士牧師之被認爲善於適應環境在其外表謙柔（爲盾護信條而攻擊異道時除外）。政客官人之被認爲善於適應，則又在其強進而無情面之瞻徇。至於詩人或藝術家之善於處世，則以具有幻想的與非人格的目標之佳譽，及能表現置債自安之超脫爲標準。但商人之行爲，則必須切實具體，與同業間之往來信用，更須嚴刻精明。此卽世界演流之常序。自審其所處之地位，善耘其本分之田園，此乃爲人生之全職矣。』

理想主義者又續曰：『凡上所述即爲單從現實界建立道復法規結論。果爾，則視道德與巧智之間，將無差別。人世生活之巧技，一繫乎優勝生存，誠使明辨此種道德法規，捨僞從正之人而得優勝生存，或表現優勝生存之趨勢，則一般巧智之得懸爲道德法則，庶亦可操優勝生存之左券，而擁有愛戴之信徒矣。』

顧實在主義者並不示弱而默然無言，反之，更堅決其強調，謂：『以此種帶諷刺性之言論並不能真正代表本人之主義』。實在主義者非亦不持有一道德理想，惟完全立基於現實之上。其所謂道德法則基礎之符合現實，係依據進化學說而更加以縝密考慮後之公允的說明：『人之適應現實環境終不失爲道德思想中之一極重要基點，但適應之道，有高型，有低等。曠野民族，強權侵略者，或卑劣政客之適應得宜，可告勝利於一時，不能成名於永久；仁人君子及偉大政治家則用更高級形式之適應方法處世爲人，故其在社會進步之量準上居一更高之地位。宇宙高級生物乃由低級生物恆常演進而競存。此例亦可應用於人間社會，而真道德即必依據此種進化事實。理想的道德應爲人生社會適應之一種形式，社會前進始終以其爲趨步之準繩。』然而所應揭示之道德法則究何謂也？演化論者又曰：『夫何待言，亦根據事實而已。人不應先創製法規，而後以之評判世界。祇須接受宇宙，即不立法規，亦可生活舒然，况更進而觀察世界，探索其趨向之道，再使自己之行爲與該趨勢符合，且努力促進未來理想完全之實現。進步非有恃於個人，但個人宜善爲協助進步。故吾人可根據經驗悟知社會前進之方向。發見此進向

所宗之正鵠。此種人生目的，一旦豁然樹立，斯即吾人之道德法規矣。」

然而理想主義者仍持反對，雖認實在主義者此次辯詞之觀點較前說爲高明；但能否稱爲清楚而無矛盾，能否經受批判之火，尙屬疑問。由下述一點觀之，其論仍必慘敗。宇宙演化之事實，縱令極有價值而鑿鑿可證，但卽以之爲道德之惟一根基，其說必非完善，因其以演化之基調與進步之基調雜爲一談，以繁複及明確中之生長概念，與道德價值中之生長概念混爲一體。此兩種觀念原非雷同，而不幸於其理論中，強被假定爲同一。試問一種物理現象之進步，卽所謂演化之趨向狀態，何以卽爲適合道德贊許之狀態？苟非人已完成演化論所期待於彼如是作爲，苟非人已早自構成一種與彼所知自然演化事實絕無關係之道德法規，必無由證解此啞謎也。演化過程之階段，何以後者之形態勝於前，當非僅因其爲最後亦當非僅因其於物體上較爲繁複，明確，或永久，惟在乎其能符應吾人自由所構成之理想耳。何以余之理想適與現實相應？何以余所贊許之事物適皆成爲存在？卽使有所謂符應狀態者存，何以現實界中之如彼小片，來至物理程序中之最末一段，卽所謂演化者，偏爲適應余理想所要求之分際？倘知此種介乎實在與理想間之符應狀態確可成立，則問題自可圓滿解決，但事先又何能卜其必有此果耶？

演化與進步兩詞究屬何意？演化也者，乃現象之在繁複上，明確上，個體發展上，及有機關係上之一種增長，但進步乃爲人所積增贊賞之任何變遷級序。一木或一薊草之生長，乃天然

之演變。但爲某種目的而攀登崗嶺，則須經進步而後方可達成進化，或受某類人之贊美，或受另一類人之咒詛，悲觀論者或即可完全接納其所提示之或種定律。進步則非顯有一定來源之多少贊賞不可。似此霄壤懸殊之兩種觀念竟被混作一談，抑何不思之甚！此理想主義者之堅決質難也。加以在演化之情狀中不能否認曾退化之步跡。例如人欲得未長成竹之蘆筍而食之，是顯以超過可食的長成限度後之每刻進化爲退步矣。又如人欲保存新鮮馬鈴薯於地窖，而嫩芽萌發，則馬鈴薯正趨於演化之歷程，但對於人之所欲適得進步之反。鷄卵開始孵化，踏上演化之長途；但市場所需求者，豈卽此乎？鑒於此類演化情況之不合吾人日常生活目的，殆亦可見全世界演化現象未必可認爲洽乎人生道德意識矣。

實在主義者或猶續辯曰：『雖然，事實證明世界確實趨進於較佳之境。大體言之，演化程序卽進步也。』理想主義者復答曰：『縱如所論，但吾人如何能知之？倘非預先建立一道德理想，而後以實事與之比對較量，則又何從如此。故必須先以明悉「較佳」，始能判定世界是否趨進於「較佳」之境，但吾人不能僅憑粗識世界之如何生長，遂以爲卽可明悉何爲「較佳」。生長與改善絕非一事。人可以日漸生長而或長至更醜劣也。』

故據理想主義者所言，一道德法規之成爲法規，並不依憑於物理事實，並不昭示吾人何者確實存在，惟獨明告何者應當存在。卽使理想已見存在，或將來必有一日可以實現而存在，固亦拜求之不遑，惜夫人世經過幾多劫運滄桑，此可畏之「應當」依然故我，仍在大胆評判此世

界，不論此世界之是否爲善，是否爲惡，然而對於實在主義者，則凡非建立於自然事實上之道德法規，僅祇一夢而已。其最後之抗辯如此：「誠如對方所謂願望先於判斷之說果能成立，須知難點卽由此生：各個理想論者將各以其個人之心願判斷世界，各以他人之心願爲愚妄，則舉凡兩人之斷論無一相同，正如兩人之夢各不相同者然。柏拉圖(Platon)與聖保羅(Saint-Paul)之理想是否合轍？(註五)拜倫(Byron)與華茲衛斯(Wordsworth)之判斷宇宙是否一道同風？(註六)時至今日，理想論戰之虛渺鬪爭尙在繼續進行，猶如有人期望峨西安(Ossian)(註七)作品中所刻繪之雲車馳騁中衆英雄之沉渺幽靈，贏得一場春夢而已！但現實決不稍逞智慧於此種虛幻枉費之行。因爲放棄真實世界，則無基石可以建立理想，所有者，惟各個人之浮動意念耳。每一理想主義者，各持其特有之量準以衡事物，而此量準復富有彈性，幾何其能劃一也。

對於此說，理想主義者又將如何答辯？有之，亦惟以事實表證其成功於確立一種標準不爲個人浮情私念所羈牽，而又不落於現實，如此而已。

上端所陳，已任兩對立之主義重演其舊日之論戰。吾人於此，將如何爲之判決？難矣！蓋判決卽等於建立道德學說之全部艱鉅工作，吾人尙未深切窺探此兩派之反對方面。兩者或皆偏於一方。真理或卽存於二者之中間。特吾人於此尙無權遽作武斷。在探擇理想時之浮情似爲道德體統中之嚴重缺憾。有反對吾人之理想爲故誇大其辭者自不能遽卽折服。然則何以免之？倘謂余之所以信仰某某理想乃因自己自見其實現，則又無異自附於「強力卽正義」之說，而不

足取信服於人也，蓋此固又另一浮念也。果使強力可以創生正義，則另一對立之強權，一旦制勝，必可創生另一對立之正義。果爾，則是非邪正之間，尙何真正區別之有哉。事實上，自來世間固有此種區別，惟皆屬偶然耳。謂此理想或彼理想爲最高理想者，僅因其偶然爲某種人所採取，或偶然在物質世界中一爲實現而已。此固全屬虛空，非真善惡是非之分野也。

然而上述一切困難均不足以遽挫吾人今日之勇氣。前人多曾論及此種問題。試一參閱歷史上關於道德理想之若干論辯，當不無提示之裨助也。

(註一) 瑞丁葆 (Swedenborg) 本爲十八世紀瑞典一科學家，旋受神啓，專致力於聖經，成爲神祕主義的哲學家。其主要名著爲神聖之愛與智慧，視上帝之本質爲「無限至愛」，表現於自然世界爲「無智限慧」。神具三級度：愛、智、用；此相當於目的、原因、及結果三範疇也。全集有瑞典人 Jacob 輯十卷本，後又有十八卷本 (1801—1816)。其中「神聖的定計」(Divine Providence) 一種，有英譯萬人叢書本。

(註二) 莎士比亞爲十七世紀英國大文學家，哈姆雷特 (Hamlet) 爲其名著悲劇之一，敘丹麥太子哈姆雷特爲父復仇之事。

(註三) 原文爲 Moral distinctions，即指對於人類行爲或是 (right) 或非 (wrong) 之道德的區辨。此字將屢見於以後各章，實道德現象之中心問題也。蓋道德價值不分善 (正值) 與惡 (負值) 之分，因有善惡之標準，人乃判斷某行爲是 (正) 或非 (不正)，而吾國古書之「是」「非」二字，每具道德性，恰當於西文之 Right or Wrong，口語應作「對」，「不對」。

(註四) 普羅密修士 (Prometheus) 爲希臘神話中之一神，作半人半神形，因盜天火與世人，致受嗎司 (Zeus) 天帝懲罰，永繫於哥卡塞士 (Caucasus) 山上。

(註五) 柏拉圖 (Platon) 之理想界爲無數永久而絕對不變之理式 (Ideas)，其性質是靜的，非人格的。但聖保

「爾之理想自爲大愛而正義之唯一上帝。

(註六)拜倫 (Byron) 屬於熱情狂湧之浪漫主義，華茲衛斯 (Wordsworth) 則係一恬靜清涼的田園詩人。

(註七) 峨西安 (Ossian) 相傳爲三世紀之一愛爾蘭英雄，十八世紀有麥浮生 (James Macpherson) 者發表「峨西安詩」(Poems of Ossian)。

第三章 道德理想之各派論戰

欲覓經傳古聖杯，
遍求寰宇歲時催；
一朝得手終何有，
表裏凋殘歸土灰！

我所崇仰之神明兮
委棄吾身，

我所精研之咒籙兮

隱蔽吾真，

救度之法力兮

畀予以挫敗，

超人之靈助兮

予不復有所憑賴。

——丁尼孫：聖杯（註一）

——拜倫：曼夫萊德（註二）

理想之爲理想，尙不會爲吾人所握有，祇覺致力愈深，實際愈近，而所遇之困難亦愈增多。前章經已述及凡一理想論者所必發見其所占之優越地位。依彼所言，道德學說也者，非僅屬自然歷史中一小片段，而實有以過之。彼切願尋見「應當如是」之世界，縱此對象之存在實際有所不能。然而有人於此，將評其說曰：「足下之理想不外乎自己之浮動意念，觀察事物之私願方法耳。」彼之不能同意，勢所必然，彼必答以：「余之理想乃唯一之真理。此外更無其他合理的理想可能。」雖然，彼似需要自現實界探得外在的因素，需要根據事實之力證以維護其理論。同時彼應於個人主觀意識以外之真實世界中探得其理想本身，更須能向衆宣言：「視乎，理想卽在是！」且必須能證明其所以然，庶幾他人可認知其不獨爲個人幻想，而實有客體存在。然而，果如斯，彼卽有放棄其理想論之嫌矣。故以吾人觀之，其地位仍似未甚確定。吾人誠同感於其需要之切，但無法解答如何可使其需求得以滿足。蓋此種工作，實不啻一倫理學說之完成，而此學說之基礎，卽爲吾人今方探究之對象也。

道德理想之探究，在過去曾受一種懷疑重力所障礙，卽所謂現實與理想之正確關係渾然莫辨。求其所以致疑之故而詮釋之，更爲吾人所義不容辭者也。前章所敘述之論戰，在道德學史中屢屢複演，迄無定讞。吾人隨處可見虔篤的理想主義者，堅持有一道德理想，爲人類生活之一絕對明顯的目標，亦隨處可見反對論者之批評，以爲：「在生活上選擇此種目標，亦不過一

偶然事耳。試問於現實之何處可獲得事實之鞏固基礎，以爲建立理想之所？則此種虛誕之理想固應加以否認也。』於是理想主義者或稍弛其主觀的強調，而轉向外在界指陳某種實在的或神祕的證據以支持其理想。至此，批評之者自又可反對此種提供之關於外在界的主張，或可否定其所假設的真實界之道德力，更或可故作唯心論的態度以反攻理想派之屈服於實在論者之嚴辭追究，而隨即背棄自身之高度信仰，亦祇建立其卓越的「應然」於卑微的「實然」之上。如是彼此駁辯往還，綿續不斷。此種論戰，似將演至無窮，惟吾人總須提取其中若干論點而加以諦察焉。

第一節 希臘思想中論及理想之難點

希臘思想在辯士(The Sophists)之世，已達到其倫理懷疑主義之第一個大時代。當時之懷疑論曾集矢於一般流行之道德理想。綜結辯士輩之大意謂：『此類理想，皆非自明及必然，亦不過習俗相沿或私人之主觀判斷耳。』當然，彼方又藉流行國教(註三)之力以抗拒論敵之進攻，而衛護此類理想曰：『神祇製定是類明典，且能嚴明實施賞罰不忒，故當敬畏神祇。』對此辯衛，懷疑主義者有兩種反詰。其一甚簡，惟究問：『宇宙果有神祇否？何謂神祇？誰可判而知之？倘神祇而真存在，果欲何爲？』其次則較精敏：以其能假懷疑的方式，確示道德理想主義的新型。在柏拉圖(見前)名著理想國(Republic)(註四)第二卷中保存此種思想至

爲完全。卷中曾載希臘青年哥羅桑 (Glaucon) 與阿狄孟都 (Ademantos) 均衷心承認對於辯士輩所加於道德判辨之若干攻擊，深致煩迷，而乞蘇格拉底 (Socrates) 以反擊之另一方式辨明此事，爲其溶釋疑團。此二青年所深滋疑慮者得括爲下列之一點：假令神祇確具有不可抵拒的威力，確能嚴厲執行道德規律，然而此種事實能否有助於判分何者真爲善，何者真爲惡，則凡命吾人行義，無非爲求得神祇之喜悅，究其實，是亦不啻令吾人行其所審爲百無一失者而已。此等學說乃剝奪正義本身之獨立價值，而使人認爲正義之可行不過藉此可有相當之獲得已耳。果爾，善惡自身之間，却無所異，所異者乃何者可以獲賞而何者可以干罰而已矣。於是此二青年最後言於蘇格拉底曰：『蘇格拉底先生乎！請爲吾輩辯明正義之本質，並指出其固有價值，且其與不義之別安在。但幸勿以酬賞與懲罰之故事遺吾輩也。』此卽彼等兩大問難之概要也。

首先，道德理想主義所遭遇之困難或窘急，當無過於上述振振有辭之非難矣。柏拉圖當時如何遣去諸魔？如何予正義之理想以一獨立基礎？彼必確切感到其所任之課題爲何等艱鉅之業矣。結果，彼曾試爲若干解答，但如理想國所載之一主要答案，辭意雖甚崇宏，要亦未可稱爲完善之論。其要旨以爲：在一適當的均衡與充分和諧的發展之心靈陶醉於永久真理之體會中，必無念及不義；惟在心靈暴戾之徒，欲念占握優勢，平安之局不保，其生活等於惡政紊亂或無政府社會狀態，顛倒殘破，不可救藥，唯任狂熱情欲之橫行。此種靈魂必自趨向不義。故所謂

不義者，即對於不調和之欲念，亦即情欲壓倒理性之勝戰。與不義絕不相容者為靈魂神會於永久理式中之生活。對於此聖潔的靈魂，其福祉可引後來斯賓諾沙（B. Spinoza）所創製之精實詞句以明之——並非德性之酬報，而即是德性本身。（註五）是故此等真人不以行義為工具，謂可藉此獲致永久的神佑體驗，乃正因契合於神佑體驗之中，故自能好義行善而不逾矩也。

然柏拉圖對於不義之靈魂，似乎並無貢獻誘導之法以勸引其反惡為善，其所剴切昭示者僅為與不義相伴而必來之諸般痛苦，如萬慾自相矛盾鬪爭之描繪，及暴戾靈魂所必受之慘怛無常與永久禍災之明證。是以哥羅桑與阿狄孟都非難前代道德學者，謂其不求正義本身自有可取之價值，而徒致力於其附帶而來之酬報，以為此乃所以行義之真因。此種非難，亦遂來至柏拉圖之前。蓋柏拉圖之觀點，亦與其他非純理想道學者相同，皆以為不義之徒所以應求轉趨正義之故，端在其人如不改過自新必永陷於萬苦也。然則正義之德，其基礎果止於此而無他耶？若果舍此無他，則苟有一靈魂寧願情欲之激擾而在不義行為中之通俗的成功，不願享受至善之肅穆和平，以其不能滿足肉感之情欲，則柏拉圖之高論，對此將一無作用矣。暴戾如此輩者，樂居於厲惡之名，永自為繼，以終其生已耳。

柏拉圖學說之深含提示性與其重要性，吾人絕不否認，但如其所述云云，則此學說既未圓滿，亦未貫通。蓋柏拉圖所據以支持其理想者為人類本性之事實，或假設的事實；而彼道德懷疑論者可對之下批評，一如哥羅桑與阿狄孟都之批評當時流行之倫理思想者然。彼等謂此假設

的事實卽有可疑。世或竟有暴戾之徒確感其身受之幸福實非高居天闕之感奮的及掙扎的靈魂所能比擬。然此或過論，姑置之，夫亦尙有其他責難在。理想的正義蓋已轉趨而建立於樸素的物理事實之上，意卽在吾人所能見及之歷經差異之靈魂結構上。此固非柏拉圖學說所能盡釋也。

以其體研究倫理問題名之一重要人物如亞里士多德 (Aristotle) 者，亦未見有重大貢獻以消除此種基本困難，蓋其關於此類論題之主張及態度，與柏拉圖太相近似。伊壁鳩魯派 (Epicureans) 則更無貢獻可言，因其根本不承認有此困難之存在，彼等明言惟指陳物質的事實而已。所謂仁惠友義，及其他理想行爲，誠爲智者所必具，但其目的則被直言爲無非在求個人自身利益，彼席西羅 (Cicero) 所述關於本派之見解如下云云，(原註一)可謂得其要領也：『人生縱有沉毅與活潑而無友朋，實多隱憂，以是理性昭示吾人必須培育友誼，庶足以激發心靈，且非此不足以獲得愉樂也。』

斯多亞學派 (Stoics) (註六) 則提供一種新思想。彼等如果能將此思想把捉其中心，闡發其詳旨，則必可等於基督教所提供者之富有革命力矣。惜乎彼等未能達此。此派爲道德理想建立根基之新思想，謂在普遍「理法」(Reason) (註七) 之前一切人類完全平等，而又宜皆順此理性以行。彼等以爲世無一人而非爲合理的人，無一人而非應努力擴展其理性之席。果鄰友爲一合理的人，則必可亦必應求使實現其自有之理性，一如實現自身之固有理性者然。所以人之

本務乃在行善於人。然而此種本務在斯多亞派意中，實未嘗達至極大的實際自我犧牲之頂點。但不論如何，此派所論，要已爲正義建立一新基礎矣。爲人之道非僅在使自我與理想相適合，且在使他人所有之理想實現於此世上，如實現自身之理想者然。理想的「理法」可由我一己之努力而實現之於他人，正猶由我自己之行爲而實現之於自我者無所多異，則凡人皆兄弟也，皆一家族之人員也，同一「父」之兒女也，故又皆爲各個人盡其道德努力之目的體也。（原註二）

第二節 基督教倫理思想中之同樣困難

平等大同之義，確爲一湛深之思想。縱使斯多亞學派僅以此思想之不完備的形式具體表現於吾人，是亦足爲預開先路以迎耶穌（Jesus）之更高的思想能顯現於此世也。故吾人應首先審察耶穌主義中，世所共知之一圓滿概念「神之父道」，（註八）而後提出對斯多亞派思想之疑難，方更瓜熟蒂落也。

耶穌建立道德於其神學之上。雖然，彼並不以道德判辨附屬於神佑或罰報之一事實。某一行爲之爲惡，在耶穌視之，非因天國之外有淒泣切齒之悲，實行該行爲與耶穌所認爲神人父子關係之本性恰相違反，以致行惡之人遂不能入天國。蓋天國中，人必皆爲神之子，而天國之外惟有黑暗與悲哀，無他，界外終是界外故也。是以耶穌示吾人以道德本質之一神學的觀點，亦絕不使道德附庸於赤裸裸的專制的神旨，而惟聯系之於神與其所創造之人類間應有之特殊及必然

的關係耳。但使神之存在長如其所已然，人類之存在亦長如其爲神所創造之生命，則此種關係亦必隨之永繼。人固皆知耶穌將諸先知（註九）所提示之道德予以一更崇高而更普遍的形式。諸先知曾謂耶和華（Jahveh or Jehova）已拯救其民，選拔之於天地，餉之以其博愛，護衛之如所欣悅之葡萄園，恩愛此全族如欲妻之。故人倘背犯其在心中所銘刻而爲先知所昭示之正義律條，其人之罪不惟陷於故違不可或抗的全能之危險性的叛逆，實亦自淪於卑劣忘義之更大的惡名。此種罪惡，非世上所或聞！彼異教徒猶知不背其神，其神且實支離殘缺，無以爲神，而況吾以色列（Israel）族豈竟可背叛其永生全能之大慈神乎？荒廢之葡萄園，不忠之妻室，卽爲此不義民族之模本，其罪惡可謂全部腐潰之災孽狀態。夫獸畜所爲尙知飼養之主，而以色列竟忘其主之爲造物主宰，且爲選民之恩主乎？

此種道德制裁說，不在於威力而在於神愛，復經耶穌之修改與昌明，使其範圍益廣，意義益深。各人立於神前一如愛子之立於父側。有流蕩者天父必尋之訪之，如牧人之於其迷失之羔羊。又如浪子之父，果得其子悔過來歸，必欣然抱其頸而吻之，食之以佳饌，衣之以縕袍，不以其溺於諸罪而遂遺棄之。天父之甘霖與麗日普施於義人與不義人。此較諸先知所述者爲更透澈更仁愛之思想，以在神人間所存者已由政治關係化爲密切的親誼關係也。根據耶穌之意，則謂人而悟知此理，必願循此以行，以愛酬愛，以恩酬恩，償報之於天父。人苟認識此種密切關係，卽具有一切善行之最高裁判力矣。因此耶穌明示吾人：凡人行善之最深底的動機乃宿於保

持與神愛和諧之願望中。聖善天父所望於吾儕各個人者在此，父愛體認中之每一兒女所願踐履父意而副其望者亦在此。吾人若欲知此無限之愛必須即與此愛結合。縱使不知此愛，而苟自覺貪私醜惡之爲孤寂殘破的生命者，亦必將求亟亟擲棄一切渣滓，返身於天父之前，即使彼無非爲一忿怒成性之父亦所不辭。何況所尋見者乃萬愛之父，其慈悲竟及於枝頭小鳥，荆林百合，與夫兒女中之最卑微最惡劣者耶？人知有父如此，豈有不順服之乎？彼將如浴身於聖潔之洋海中，支離破碎之生活當不復見。彼將甘願溶化其生命，痛絕一切私利享樂，捨棄自己一切所有，且甘受世俗之奚落與迫害而無憾。果如是者，則其人必能進而與神愛之普遍生命調協而融，在其中，舉凡稍遜之價值，皆不可見。

論及對人應有之義務，亦由此類推。第一，人在我心目中，已非僅一經驗之對象，非競爭之對手，非敵仇，亦非相助，一切皆非是，只是神之一兒女耳。彼之生命，盡皆溶化於神子之中，他無有焉。於是彼以神子之資格而代表天父。彼以神之至高使者最後將奉神之名而宣稱：『你們凡曾做在我最小的弟兄身上，便是已作在我身上了。』是故各弟兄無一不是神之使節。當約伯 (Job) 自命其對於卑微者應有之義務時，已以『吾等豈非皆爲獨一之神所創造者乎？』(註一〇)之思想作爲義務之制裁矣。及至耶穌，復立更高之裁判：吾等豈非皆爲天父所眷愛之兒女乎？在父之前，兒女應無破裂分崩之象；應共感知大衆生命之一體，而不復有敵對或仇讎，主人或奴隸，債主或負欠者之存在，因祇對於「無限之一尊」同負無限之巨債，而在各

人心目中則彼此皆兄弟也。

斯多亞學派曾隱懷一「共同之父」的概念，但以之爲非人格性的，遍佈宇宙的「理法」；至耶穌，則將向不爲前人所道及之熱情及生命注入於神之父道；而卽於此熱情與生命中，強化其所生長之「義務」觀念。按此學說之最高原則卽爲：人之所行，應爲收受一種「無限至愛」而作償還。人之對他人所行，應如加諸自己所愛之兄弟然，一切皆可使其欣悅如意，而此卽「義務」之明釋也。

然就現代懷疑論者之觀點，則認當年耶穌主義之原有形式已未足以饜衆望；其中之一點卽爲耶穌當時對其思想，每以直覺表出之，而不以哲學闡明之是也。時至今日，此直覺遂爲種種疑雲所掩蔽，不易磨刷而自明。神何以卽爲天父？此觀念正爲現代哲學所引爲最大難題，無由建立。在人類歷史之將來，多人恐將仍痛感此觀念之難於證明，遠超乎耶穌所由引中而來之道德學說也。至若世有多人以其虔篤之信仰，欣然接納神卽天父之教旨者，其最後理由殆在接受耶穌之道德論爲先，由此遂可自然同時接受其神學也。彼等蓋以直覺服膺耶穌之道德學說，而以信心領取其神學也。此外亦尙有不少人，誠願接受其道德學却不能接受其神學者，則自倫理的信仰言之，彼等可謂基督徒；而在神學上言之，却爲不可知論者也。故凡哲學研究之士，凡事必求實據，惟真確證知之是守，固何能憑單純之信仰而卽採納耶穌之神學，則誠毋庸俟其神學是否可以成立，而始進行道德問題之討論也。吾人應先取道德爲論究之出發點。神學，果有

之，可居其次。且也，於今所見，縱神學可以成立，未必即可謂倫理方面之各項問題亦皆圓滿解決也。

縱使耶穌之義務學說不屬於純粹理想論之林，但因其以「神之父道」為事實而建立義務於此基礎之上，故雖於研究純理想倫理學過程中，此問題之某一面有被拈住尋問之必要。蓋此學說雖以義務建立乎「神乃天父」之意識上，及在乎物理的或形上學的真理之信仰上，而人與人之間，義務觀念之直接根基，仍為各個人內心所具「人皆是弟兄」之意識也。人皆是弟兄之直覺，在耶穌教旨中實由其所特倡之「人皆神子」之直感而來。今姑不論神學，但使人皆是弟兄之信仰果能明晰清楚而確定無疑，或可與耶穌在其神學的倫理中所期望之「人皆為神子」觀念下應有之義務觀念發生正確關係也。

然而，吾人今之目的，要在諦視懷疑論之如何追此倫理的理想主義者之道而來。且在求達到此目的時，必須充分注意耶穌倫理學大體上雖似依據於其神學，在耶穌本人確曾如此，但對吾人，則此基據本身之理論，原非充足，即縱欣然接納其神學，亦無能為力也。在哲學者一切皆可提出疑問，故就哲學的探究中，下列疑難必挺身而起：人應報償天父一事，何以為理之當然乎？假定此愛之果為事實，又如何以建立理想乎？夫信徒輩對此種疑問固似不難作答，但歷代之「將信將疑者」則常鄭重據以問難矣。一面篤信耶穌之神學，而他方面仍嗒然於感受其道德學說之強力者，比比皆然。彼或自疑，我何以竟受此愛之縛束，而卒莫明其故。其實教會亦知必

須爲基督教製成一種修養程序，或整套教程，如階梯之系列，使教外之人可以拾級而登，以漸達發展之頂點，在此頂點，方可覺知神愛之繫力。事實上，世已公認，卽凡倔強自用之人，亦能受感化而起信仰，敬畏神明，縱其剛愎之性不改。故知悔罪得救之信心，似與神卽天父之純信，非卽一事。欲達悔罪得救之信心，除堅認對神應盡子道之純理而外，更須有叨沐神恩之感念。是故教會對於耶穌教旨之單純性與渾樸性，深感有發展之而完成之必要。

一切果如所述，則吾人以爲耶穌之道德觀，就其爲道德觀而言，不獨建立於神學理論之上，且實建立於一種別具異致之直覺上。此種直覺卽爲人各具有報答聖愛之義務。聖愛之真實性乃爲人生一切義務之根基，但必須人能首先覺知有答報聖愛之一義務。世間尙有其他能比直接受覺知愛友之義務爲更清晰明白者乎？人而不能愛其目見之弟兄，尙能更愛不見之上帝乎？報恩之義務豈非最先最明顯於人與人之關係乎？施愛之道，豈非始於同伴，次及上帝，而後方在其信仰者乎？換言之，吾人於此，竟如與實在論者啓辯論之門，而歸結於一論點，卽謂：並非物理的教旨，亦非崇高的形上學的教旨，而惟一倫理教旨方足充任倫理學體系之基礎也。以上帝愛人之教旨爲人生義務之基礎者惟在其能認識一更基本的道德原理，卽謂對於不勞而獲之愛應知感激報答之一教旨是也。而對此種原理，神學尙不爲之建立基礎。但從另一方面論之，此理想的原理本身，究應建立於何物之上？何以對不勞而獲之愛必須知感而答報？將謂此種原理可重建於人類本性構造論之上耶？則上節希臘思想之同樣駁難必又重逢。一種物理的事實豈有

理想可言？然則此直覺者亦止可視爲一種直覺耳，而理想之承認，夫亦云爲理想而理想已耳。於是舊日之駁難，又現吾前：何物理想，羌無根基！好事者流，主觀幻像，何足道哉？！然使基督教姑勿如此醉心，而世間多有倔強自外生成之輩，忽一旦受感化而信奉彼所不肯承認之真理。此果何以可能耶？使彼等起信者，自非示以彼等早經知悉而不置信之諸種事實，乃在激發其內心所蘊之一種新情緒，卽感恩是也。是則基督教理想之唯一理論基礎似乎築在人類常懷感恩之一具體事實上。誠然，耶穌之以此種或他種理論爲其教旨之基礎無人可加以詛責；因彼所處當時應付世人之立場，原可毋須斤斤於理論的目的，而可自由直發訓言以應聽衆之要求也。然今對於吾人，則此一事已成爲理論上之要點。基督教倫理之基礎，若果不在天父聖愛之具體事實如一般世人所共知者，豈不在人間常見之感恩現象之一具體事實乎？而此二者，果各足爲倫理學說之健全基礎乎？信使基督教倫理就實際觀點言之，可謂至高無上，則吾人於此，豈不宜更爲深入，以發見堅固之理論根基，而令此輝煌堂宇有所憑構乎？

第三節 各派難點概述

以上種種皆在有以明示倫理學中之基本困難，而此常易爲修辭機巧所隱蔽。如吾人今所指摘之不確定性，卽由於難覓理由以爲一道德理想之採取。每一行爲之善否必受理想之判斷，然而難又判斷此判斷本身？於是有人如柏拉圖，如斯多亞派，如耶穌，皆各提示其道德理想以爲判

斷之範準，使吾人而爲其信徒也，宗吾宗師，服其服而行其行，誠已足矣。吾人可自稱：『余固奉此以爲余之圭臬』，則道德學說即可建立於是。但使吾人而非爲其信徒也，則必要求以證據示我矣。彼等之學說曰：『試諦視此完全的「生命」，或永久的「理式」，或「天理」之常軌，或上帝之意旨，或天父之慈愛。苟有見於此種本體，即可了解吾人之理想。若苟記取是類真諦，則必無疑於遵此而行。』但懷疑者仍不甘悅服。彼可對柏拉圖抗辯曰：『足下所論的哲人存省的和平，未嘗不易爲狂欲的暴君所訕笑。彼堅謂其在矛盾及險峻的生活中，有波濤上下之抑揚，有肉感狂歡之沉醉，較足下所論空幻之存省，蒼冷黯淡之怡和，實甜美而豐盛多多矣。暴君之言如此，誰將否決之？豈無多人，縱會忍受思想家之艱澀生涯，卒以率直之情放棄之而改趨於世俗更濃烈的悲哀或喜樂之生活乎？豈無其人明白主張：雖付鉅大代價亦所不惜，以獲取生命之快樂，以爲此比哲學理想之超人閑靜更爲完善美滿乎？』對斯多亞派亦更可以反難曰：『倘令所謂永久「理法」果運行於萬物之中，並爲衆生之「父」，則何以每使其創造之個我對於己所不欲爲者而反爲之？何以能在其掌上，在其膝前，而又背棄其關垂，遠遁而去？且若我自爲不合理之行爲，則我是否仍爲「普遍理法」之一部份？宇宙有一「永久智慧」之簡明事實，使我未能明白覺知我亦自必甚有智慧。我之命運或不過專爲自樂自娛而造成之一物耳』。至對基督教教旨則懷疑者亦可提出否認，以爲倘真理在精神上，即對於一切已知此真理者，而尙不能即時予以感化，則基督教理想確能感動人間一切云云，更無證據之可言矣。且反

對者又將言：『若余並不覺知上帝之愛，如何能證示於余，謂余必應覺知之？』或又如世人通性所常發問者：『何故爲人必應愛人及不自私？』

然則對付此類反對者之簡單而實際的方法，其唯統置諸咒詛之列乎？誠然，由於任何武斷假定之理想，其視此類論敵，出以咒詛，勢所必然。蓋任何道德理想皆可作宣言曰：『爾等若不從吾命以行，吾宣判爾等爲作惡作非。』『誰有不信，將受天罰。』然而咒詛究非論據。乞靈於此以爲歸結，是自承放棄倫理學之理論也。吾人今日之立場，純取嚴正的態度，深欲對於任何道德學說，皆作公允之立言，而無意於咒罵抨擊，是故吾人絕不甘願降服於一篇雄辯的勸誘，或誤以實際的同情充作理論的確信。吾人所需要之法規，非僅爲似可讚崇者，抑更爲即可實證者也。

駁論至此，理想主義者之道窮矣，則彼又將何以繼之乎？果尙有光明之蹊徑，使彼可於其中如願獲得一基礎以爲其理想之依據乎？

然在發見正當途徑之前，固猶有不少探索工作亟待進行。蓋吾人第二步，必須表明此種駁論曾引用以對上述倫理學說者，殆亦可引用以對一切倫理學說之以道德基礎置諸人類本能之叢彙——良心一通用「名詞」之上也。良心誠足表示教化流澤及訓育之結晶，其在促成道德實踐行爲之決心上固常居援助激動之必要地位，但若用爲倫理學之一理論基礎，則人亦可將曾批判其他基礎之斷語加諸其身。蓋良心是否普遍一致存在於人類之中，尙有疑問，而其被引用作倫

理基礎時之現存價值，更屬可疑。良心若爲人類天性構成時之一單純的物理事實，則良心固不能謂一理想，而亦非理想之一顯明基石也。此兩反對皆屢見發諸人口，亦且振振有詞，史事俱在，可覆按也。

第四節 良心論所顯出之困難

通常人類本能，固甚有用，但非因其確實無訛，更非因其合乎理性（蓋兩者皆非），祇以其動作敏捷，比之未成習慣的衝動更少猶豫性，故其在通常生活中，每代表理性以行事。但在理論上，行爲若僅受良心之本能所贊許者，決不得稱爲善。且良心亦非何人在其非本能上經常贊許一切善行。故在建立一倫理學說上，良心之無所爲用，等於一虛構之空想，其不足爲道德判辨之基礎也明矣。

不過讀者須知：今所論者顯非指人之道德意識在其最高合理的表現情態，蓋道德意識固自有其合理而健全之基礎，吾人即將闡明之也。此處所批判之良心，係就爲其一種本能而言。世人常稱某事某事是正（對），不外因良心之直覺宣告其爲正（對）耳；其意以爲某事是正，即因其覺爲正也。而苟道德學家建立其道德學說於良心之上，即自陷於令其整個學理訴諸單純感覺之極大危機。然此種單純感覺，只能爲吾人引起問題，不能爲吾人解決問題。試舉一顯例以明之：白特樂爾（Josaph Butler）於其名著德性本質探論（Dissertation of the Nature of

Virtue) 中在分析良心之論料時，獲知仁惠或增益公眾幸福之力行，對於普通所稱道的良心，僅爲德性之一斑，絕非全部。白氏書中關於德性之本質，誠無積極之收獲，惟爲吾人提供此一極具趣味之問題已耳。白氏明謂倘仁惠果爲德性之唯一基礎，則叛逆與強暴之害於良心，將必「不減於預先所見及之不幸，即對社會有產生過量悲慘之勢」。氏繼論曰：「在無論何種情形之下，如果有人能爲其自己由於一種不義行爲獲致大量利益，其總量等於由此不義行爲似可預期牽涉於他人蒙受不利之量者，則該不義之一舉，當非惡害或敗德。」更有甚者，氏復指出，奪取甲之財產，而以之畀乙，倘乙因受之而所獲得之幸福價值遠超於甲因失之而陷入之困難與煩惱者，則此仍非不正 (Wrong)。然而此種行爲素爲良心所責難，故白氏又謂「事實昭示一般人之習慣，常爲贊許比較更高效助益於他大之仁惠行爲，而非難欺詐、強暴、不義之諸行爲，而無所用其猶豫；因之，道德行爲每以是否產生比較過量之幸福或比較過量之不幸福而判。」假令上帝之「道德品性單爲仁惠之一事，人類之道德品性豈不益有同然。」凡此種種皆足以表示一般所稱籠統而含渾之良心一詞，其難題蓋尙不少；而此猶爲道德論戰之引端，未足稱爲指導解決之南鍼也。良心因常嘉許仁惠之行，但倘一般人心自中以反對仁惠爲報恩或施予之正義者，則良心亦且以遏絕仁惠爲然矣。而在道德學者努力於各種形式之正義約化爲仁惠之時，本然的良心又感不能滿意。良心贊許報恩之行爲者，因報恩可以增加幸福，乃因其對於良心本身似覺妥善而已。如果再訴諸於良心，而且最後更使良心承認仁惠終竟爲最高目的，懲罰不外一

種工具，則所謂訴諸良心，適成爲反擊良心，使陷於自我矛盾之階石耳。普通所指良心，亦如一種本能，對於正義與仁惠之正確關係，始終模糊混昧。吾人不能向此種本能要求完成一道德體系之創立，蓋其自然條件，原未嘗具備可以造成此種體系也。深思者如白氏，以其嚴肅及深澈之透視，維護良心之主張，其所分析之結果，祇是明告吾人，良心乃一神秘之物，而且良心關於一切較深倫理問題之答解，一經加以審查與詰難，立呈模糊動搖之狀而不能以自全。約言之，一種本能亦如其他任何一種習慣。人之迅速走下一熟諳之樓梯也，降身如瀉，而未嘗意識及於運足。事實上省察下樓梯步履之人，什九無之。故在吾人不以哲學問題詰難良心之際，良心固常爲人間行事之一完全可恃之指針也。

關於良心問題之種種疑難，歷來屢多徵引，其堅強性當爲有思之士所深切感知，毋煩更爲詞費。祇觀希臘辯士時代以來，一切道德懷疑論者莫不堅持良心因個人而不同，因民族而不同，遂於批判各種行爲之時發生矛盾衝突，此儘足爲上論張目矣。倘使從道德意識建立一妥善的理論根基而遭反對，則任何理論之試以道德依附於人類本性中一種特殊「組織」，情感的或智慧的，而宣言人類認知道德係由於一種特異性格中之素質或「特感」者，均屬注定失敗。蓋誠有多數良心而各自命爲真，又必逐斥其他爲假，後此衝突爭攘不已者，則除向良心以外另求一種基礎，更有何道哉？

吾人苟如時下風行之民族考究，盡量蒐集蠻族中良心所贊許或要求之一切實際行爲，則可

證道德本能論之未確，例益無窮；即在文明民族如吾輩每一人之内心中，固亦蘊含多量矛盾徬徨之行爲評價。如欲對此類情叢作詳細之研究，或謀歸約之使成爲原理之某種形式，祇惟一心理學的興趣而已。此種日常通用之良心，至易安排處理。世人通稱爲具有道德意義之良心，實不過一種單純之情感，無論從何方面言之，皆無異於一種適當如意之單純感覺，一種對於風習的敬崇，或出於惟恐背反禮儀而獲罪之感悚。世所常言之良心責備，蓋指若干錯誤損及於吾人，有甚於吾人自己之小有過犯，而吾人對此之悔恨竟如對於不道德行爲相同。不過其程度稍較強烈已耳。今有人焉，或用他人之定期騎券而馳騁，或故作誑語，或報人以不親切之言，對此等事，良心若乏省察，亦絕不以爲病。但如誤向他人行禮於廣衆之間或誤讀一字於人前，又或不慎傾杯覆水，則因悔尤已短而自煩惱終日，甚者竟及數星期焉。如此不公而偏畸之判斷乃由世人義應如此之感覺。然則倫理學豈宜建立於此種感覺之上，而遲早將必被擲諸熊爐中耶？

各種事實予良心以反對之時，良心論擁護者一貫相承之答案爲吾人所熟知。彼輩每怪世人誤以各種不甚崇嚴之心理傾向爲良心，而謂道德心之真確性與實在，斷非一切誤認所能影響。羞怯、好高，或適洽如意之感，均可冒充良心；但真正之良心，苟經發見，始知決不吾欺。然而吾人仍可執言：倘難題果屬乎此種性質，其結果必落於如前之幽淵。蓋若在人心有一衝動，名之曰良心，而同時發生究竟此良心是否確爲真正良心之聲一問題，則決不能訴諸良心本

身以求判決。此所發生之問題不啻即爲『今有兩種衝動皆自命爲良心，則究以何者爲眞良心乎？』問題如此類者，勢必須超越於互相矛盾之諸衝動本身，而訴諸更高的裁判。對於此種衝突競爭互不相下之衝動，雖引用素稱單純的安提哥納測驗 (Antigones Test)，亦不足以判明此一衝動，既非屬乎今日，亦非起於昨宵，無法可測知其來蹤，故可以斷爲眞正之良心而無誤。安氏測驗之推論，美乎美矣，然當引之以對純正永久之眞理時，則在根性陋習之吾人，取以應用於可憐人類之種種衝動，則此測驗亦竟有時而窮。吾人每易遺忘自己之偏見甚至惡習何時養成，或可溯自邁古鴻濛時代，即已發軔，逶迤及於今代吾輩之圈界，或猶存於上輩人氏之髮髯記憶中。生於美國極西區一地之小兒，成長於年齡稍進而又不及其長兄之羣童中，其仰望當地所有殘破傾頽之木屋，及巉巖頃斜之街道，必覺爲無限久長過去之遺果。聆及城市之開闢與奠居，如聞遠古歷史，且懷慕崇仰此種代遠年湮，風雨侵蝕，萎寂荒涼之枯朽木屋與崩圮煙冲，一如雅典兒童之崇敬帕德農 (Parthenon) 神殿古跡焉。日月馳逝，物境自必逸乎人類意象所及範圍以外，道德意識亦何獨不然。使道德眞理而必爲永久，則吾人更何敢僅憑自我在某一時期所觀感之習慣，好尚，或覺適合自身之道德判斷而遽擬以爲永久之眞！此種絕對妥當的眞理，其感知之程度或可與感知家中吾母慣用之梅子布丁製法同其清楚確實也。試引亞里士多德之雋喻：雪之潔白，一日之後，其白不變。竟如千百年之在地上未嘗沾染微瑕，亦不見其融消。最近司法當局發表一種意見，係屬於改變標準時間之特種建議，謂社會風俗可以更改於一

且，一如更改於百年，且可屹立權威，施諸凡百行爲而皆準。若一種風習善爲建立以後，無論其如何新近產生，亦恍如千載前所傳下之定律矣。

是則，良心之爲物也，不能僅從人類感覺中之古代測驗以爲標準，而承認其爲正確無誤。而況良心，或冒具良心威力之情緒，更時時鼓勵及贊許各種相互抵觸之行爲乎？坐是，良心之不足奉爲道德指針也明甚。

抑更退一步言之，上述一切非難，姑皆置諸不論，假定良心洵爲人人所一致齊同，良心之真聲不難由熱情或其他主見情緒分辨明確，而是非 (right or wrong) 分野之根本理論，仍不能建立於任何本能之主張上。若非個人自願如此，何故彼竟服從良心之命而行？此非僅憑良心本身可以明釋。若謂人心中本具一種才質，亦不能說明此必然事實之真相，蓋凡此種本質不論如何威嚴，其所表現於各人者，無非個人的情感，成見，或本諸內心衝動之選擇耳。縱使人人或皆具此同樣之衝動，但決不能令共通的成見達於必然性或合理之境地。是則良心果屬普遍共同，亦不外一物理事實而已。縱於各種良心之間，確無絲毫差異，亦仍無法說明何以無之。證明之可能性對於赤體良心之絕望，一如現實之難。不有更高合理的準則，徒恃良心而立論，必無顯然鞏固之基。是故審辨之決行更不能稍易其本相矣。今天道德學家所欲明究者乃道德上是非之區別，既不依存於現實界任何單純偶然的故事，復不依存於心意中偶發的道德感。彼所切求者乃在發見永恆之道德真理。於是吾人可明言道德學家之最先決問題爲：「何以良心在任何

事情上必屬於正 (Right)？』或從另一方面言之，道德之學說必須昭示吾人，何以惡魔之良心所常贊許之惡魔行爲，其良心無論如何，仍是屬於不正 (Wrong)？

吾人以爲事物之論辨，終在某一方面有其實際的重要性，縱非充分顧及全局。假良心之名，世人曾犯無數法網。假良心之名，世人斥責凡有反抗社會通行之成見，更不問其實際乃爲促成真正道德進步之新原素。假良心之名，猶太人殺害先知，石斃神使！假良心之名，戰爭以發，全民族以殘屠，芸芸衆生以塗炭！一方面，良心設爲日常生活中巨大之明燈，他方面，良心更於多數存亡危急之秋偏成革新機運之大敵。良心誠爲人類心情中敏悟之慧眼，且在以往確曾助人於黑夜尋見其正途，但對未來之爭，仍每昏盲莫辨。有時道德理性必須棄斥道德本能於一旁，有時正義之愛必須抑止良心之聲，此蓋道德現象中數見不鮮之恆態。凡在愈險急之時機中，人輒愈易造成愈不可挽之錯誤，而道德學家於此亦愈必應發見某種標準以判定道德本能之必於何時失敗，但此標準不能卽爲良心自身。於是吾人仍須作更深一層的探究。

第五節 本章綜論與疑難之結果

吾人對良心之批判，亦僅如前所引用以對道德理想之批判方法之另一例耳。果有人焉，立論以明是非之辨，則必予此區別以一莊嚴之原理矣，必可由此原理以演繹各種具體的道德判斷矣。但問此原理之基礎——卽其人主觀浮情以外之堅定礎石爲何，則彼又須另造根本理由以

維護其所信，而此所謂根本理由非他，又不過某種外在事實背乎其所好及其理想判斷者耳。而此種僵硬的外在事實，恰爲其所切欲避免之對象。因其前提乃謂凡一理想惟須理想的基礎故也。而今則謂理想之正善依存於上帝之本性，於天理之周行，於良心之肯定。君固可言所欲言，但果已能如願以償耶？還能使理想之必然性明白清楚否耶？倘使——誠無可能——設想現有之一切具體信仰俱屬虛妄，「衆生之父」一反其本心而憎惡世人；或者倘使——誠無可能——「魔道」終獲勝利，永久理式冰消無存，普遍天理瘋癲不守，人世「良心」竟致朽敗，則君之理想亦將隨之轉變乎？如果道德理想必須假設其所希望之情境，以爲萬事之裁判，則若世間邪惡得勝，理想尙何堪問？理想主義者將以雪萊 (P. B. Shelley) 所詠普羅密修士 (Prometheus) (註一一) 之態度，不顧現實世界之任何威脅，大言相答曰：『朋友，余以冷靜堅決之心，否認尊論。』可知現實之「本然」如何能預決理宜如此之「應然」？然使「應然」不必依藉於「本然」，則論上帝之權能或良善，良心之普遍性或其內在人心之強力，又如何能影響吾人對於是非分野之斷定？

如是者，吾人竟被投於諸般批判之矛盾漩渦，而後先牽掣。批判者之一派要求：『示我輩以一道德體系，但勿涉於個人主觀的浮念。』此要求似極合理。於是報以『吾人此一體系乃建立於永久真理之磐石上』，換言之，即上帝意旨，或普遍良心之直覺，或其他相類之世間事實，但又有其他批判者立相反問：『有人認強力即正義，或成功決定正義，或凡實存者即理應

存在，與君今之所論，正復何殊？蓋皆不外謂理之實是者，卽理應如是，祇因其爲本來如是耳。此外復常有別種批判家出而懷疑上帝及良心之實在，是否亦如物理事實之合理。彼等利巧以相詰曰：『何必建立強固而明顯之道德真理在物理的或超物理的學說之上？而況此類學說屢屢受人懷疑，且又難於成立者乎？』

凡此皆道德理想論戰中所顯現之一般難題也。理想論者甚欲於是類理想之間求得最高主判以爲定論。然倘獲之於現實世界中，則又恐危及其理想主義。倘返求之於理想之中，則論戰必重爆發。彼此之間，相互批難之勢已成，誰復能獨占惟一主判之席歟？

(註一) 丁尼係 (Tennyson)，英國十八世紀宗教詩人。本詩「聖杯」(Holy Grail) 蓋以喻人生之高遠理想。理想每遯渺不可得，但一旦得之，瞬卽化爲醜惡之現實矣。

(註二) 拜倫名著曼夫萊 (Manfred) 爲詩劇，發表於一八一七年。時拜倫已由英至歐陸，與雪萊 (Shelley) 遇，受其汎神論的影響。本劇詩之背景爲拜倫遊瑞士一帶登亞爾帕 (Alpine) 山自然風景之反映。

(註三) 指希臘多神教。

(註四) 英譯有萬人叢書本，漢譯有吳歎書商務本。

(註五) 見其倫理學 (有伍光建漢譯本)。

(原註一) 見席著善惡目的論 (De Fin.) 第一卷第二十節六十六節崔拉著希臘哲學 (Zeller: Philos. d. Griechen, Th. Aph. I) 三版本四六〇頁引。譯者按席著此書全名曰 De Finibus Bonorum et Malorum，共五卷，原文皆遺世。作者據羅書所引十句大意謂：

……『人生縱有沉毅與活潑而無友朋，實多隱憂，以是理性昭示吾人必須培育友誼，庶足以激發心靈，且非

此不足以獲得愉快也。』

Ag Cicero expresses their view:

“Cum solitudo et vita sine amicis insidiarum et metus plena sit, ratio ipsa monet amicitias comparare, quibus partis confirmatur animus et a spe pariendarum voluptatum selungi non potest.”

....De Finibus Bonorum et Malorum, I. 20, 55.

(註六)斯多亞係希臘文 (Stoa) 之譯音，意為「前廊」，以本學派常在市廳廊前講學得名。發生於公元前三世紀，延展至羅馬時代。其學說之大前提謂宇宙有一普遍「理法」(Reason)，統御萬有，萬物以之而生而動而毀，即等於神。特此神非人格的，乃條理或註定的法則也。

(註七)此字英文雖曰 Reason，但與所謂「理性」者稍異，因原字係形上學的，非心理的，頗似吾國宋儒之「理」，而更統一化，嚴整化，故擬譯為「理法」。

(原註二)欲得本派學說之詳，可參考崔拉 (Zeller) 希臘哲學書中所引各人語錄 (三章一節)，其中以莫瑞流士 (Marcus Aurelius) 為最著。伊壁達德 (Epictetus) 認為人類弟兄觀念由共同之父上帝演繹而來。席內格 (Seneca) 亦屢示同樣之意思。不過諸人皆認「智者」是一獨立特行之士，彼雖尊重全羣，但決不喪其個性。

(註八)耶穌之教義係繼承及改進猶太教與希伯來教而成。希伯來教之神耶和華 (Jehova)，其特性為威力，神武；猶太教承之，耶和華上帝之特性演進為嚴正、公明、具法律的裁判權威，耶穌之上帝則由威嚴演更化為仁慈憐愛，而擬之如「父」。新約四福音中列舉上帝仁慈愛之全德，視人間一體如兒女，而施予無條件的父愛也。

(註九)指以色列猶太歷代先賢(約自元前八世紀至六世紀間)，主要者為耶利米 (Jeremiah)，以賽亞 (Isaiah)，何西阿 (Hosea)，彌迦 (Micah)，亞摩司 (Amos) 等，見舊約聖經各篇。

(註十)約伯 (Job) 為先知之一，所言見舊約聖經約伯篇。

(註一一) 雪萊 (P. B. Shelley) 爲英國十九世紀浪漫派詩人。解放的普羅密修士 (Prometheus Unbound) 爲
彼所作之一 (發表於一八一九年)，即誌其偏強反抗之精神也。參閱本書第二章註四。

第四章 近時辯論中之利他主義與利己主義

你裏頭的光若成黑暗，

那黑暗是何等大呢？（註一）

在道德理論之根本難題中所牽連之煩惑，除如上述者外，尙有不少遺存。有人或主張：「任各種理想自願，吾人置諸不問，惟致力於此世（註二）之各個人生及其具體本務，至少此類事皆屬明白顯然。」殊不知此仍難免涉及理想之問題。今試將所謂明顯本務之一，作理論之探討，彼窘迫一般道德學說之難題，仍不惜重來煩擾也。本章所論，非對道德問題之全般性有所發揮，乃限於特定之一端，加以審察。若取一最具體之課題，即今日一般人所雅言之利他主義與利己主義，區別此兩種之真正根據果安在？其與他種道德關係又如何？

試問：「爾應愛鄰如己」之一道德訓條，如有所依據者，其依據為何？抑竟全無所謂依據也？爲求習諗於論究此題起見，請取資於近時之辯論。幾輩近時道德學者對此之答案，使此倫理學上之大問題益灼然顯於世。吾人可明見爲解決此難題之兩種努力各有所趨。一方面，某派道德學者每具實在主義的趨勢。縱不常爲盡然，亦終占大部分。彼等謂人之求以利己，原爲自明之理，自昔已然。其所以有利他，無非爲自私目的隨帶而來之附庸或助手。此自霍布士（註三）

以至現代若干學者，莫不堅持所謂不自私者，實無非自私之修飾，人類開化之結果爲之耳。反對此種見解者，自可即反詰以：果爾，則人世豈竟無真純之不自私耶？於是，此道德理想本身之爲是爲非，總之，必與世所共知之其他種種理想爭攘不已。其說明將無人悅服。爭論亦以裁判無主遂難有定讞也。

然而，他方面亦有較理想主義的道德學者力謀以不自私密繫於人性衝動之中，如慈悲，如同情心，謂其所發之訓令，充分肯定而明顯無訛，決非抽象或神祕如彼良心之虛擬的訓令可比。但對於此一理論之基礎，自又可加以責難，謂此類情感上的道德判斷，終不免爲浮游莫定，同情心與慈悲皆係含混而帶掩飾的情感，不足以發道德的真知。夫豈有理想而可以立基於此類流沙之現實者耶？

各方批判之結果，仍落於懷疑之一途，但吾人今所堅執之懷疑，實大有造於倫理學基礎之確立。故不辭再作更深遠的陳詞，以期對於近論利他與利己所提示之具體問題，專闢一章，而爲精澈之攻究焉。

第一節 某種利他主義本質觀之喻例

請引塞爾維亞(Serbia)通行故事集中之一，以佐本論之前導。故事大旨約如下文。昔有兄弟二人，乃兄居性不羈，浪費無度，但恆逢幸運，縱爲放蕩之行，而日益致富。其弟則居嘗勤

謹，而厄運時乘，最後卒致破產，不得不行乞四方。此苦命者，於飽經貧窘顛連之後，覺求人問世之終無用，乃決心走叩命運之神，質以何爲應罹此難。於是行經長途而可怖之窮荒，終達一黯澹之室，則見諸客皆鵠立神前，羣屏息不敢言已至，惟穆候神之呼召，且必恭聽其命所爲而爲。此流浪者遂不得不靜居數日，斂氣忍聲，而逐逐於仿效神之動狀。彼見此命運神之生活常態，輒變易不戾一格。有時則臥黃金之床，享方丈之宴，樂睹財寶之高積於四周。有時則銀鏹盈前，食亦精饌，惟略清淡耳。有時亦祇具銅幣與粗肴，有時竟窮至不名一錢，衣衫襤褸，棲息於地，掘土茹皮。每夜必有一超自然之聲問曰：「今日降生下土之人應作如何生活？」命運神則答之曰：「余今日如何爲生，彼等可卽如何爲生。」

由是此乞丐乃恍悟自身乖運之祕緣，蓋彼卽在貧乏之日降生者也。但其後卒至命運神召語之時，彼乃懇求授以方術，可期逃於不幸降生之業果。神之言曰：「吾誠語汝，可再回至爾家，求爾兄以其幼女繼汝膝下，因伊降生於黃金之日也。過繼之後，凡汝所得，不論如何，均當宣稱爲伊所有，萬勿名爲己產。如是，爾必成爲大富。」乞丐欣然受命而出，復經多日悲苦之回程，卒返抵此勞作與希望交織之人世。於是悉秉神授機宜，奉行勿忒，果致巨富，凡所營謀，無不順利。特其財產盡嗣女之名，因彼凡有所得，必稱歸伊所有。久之，對此漸萌厭倦，自忖凡此田園牲畜，房產貨財，原非繼女所有，而實皆余勞獲之業也。一切宜屬於余。私言未竟，天火遽降，田畝菽麥，悉化灰燼，河水泛溢，濤捲牛羊。彼乃驚怖喪魂，掩面而泣曰：「否

否，命運之神乎，余言匪實，產業非屬於我而屬女，惟伊獨有一切。」此時火光水勢，俱告衰退，其人乃仍得度其豐盛安樂之生。

第二節 利他是否亦爲利己之變形

此塞爾維亞故事所大體表現之深奧思想，實提供吾人以無數反省之資。茲姑摘取故事中提醒吾人問題之一，以作詳盡研析之課題。時人誠多論及利他主義，而皆釋之爲自私的巧飾，由於更粗淺的自私心所產生。故揭穿根柢言之，其所勸示於人者正如彼命運之神所勸示於流浪者耳。此輩所論，實不啻謂：「君應自求多福，應履行多少所謂對人之本務。此卽利他主義是矣。如是，君必可得酬報。夫世間安有較人更足效助於人者？故若君誠善爲他人，必可使彼反而爲君報效多方。君如爲自身謀幸福，宜勿公言專以爲己，而應稱所求者乃爲人之幸福。稱之曰屬他人者，卽將轉而成爲我自己者。君大可以自私，只須捨棄較粗鄙之自私行動。」爲他人「應作爲「爲自己」之手段。相互合作，乃全生之善策。故處社會應勉爲一善良分子，則必得昌榮。而如此行爲，必取利他主義。正如故事中之某人必盡其財富於其繼女，而彼庶可自占自享，以巧取幸運之一生。君亦必將自己之利益化爲社會之利益，然後一切福利真可歸諸己身」。然而此類利他主義，不問而知爲絕非真誠之利他主義，安能相與同年而論。倘以此爲道德行爲之目的，則品德將與聰明復何殊異。使吾人之評論而無誤，則不得不推問世俗對於不自

私之理想，何竟如此深訛？此道德學者所必應加以明釋者也。

自霍布士以來，迄於近代之辯論，上所概述之一學說，已屢變其形姿。茲請追跡其淵源，根究其隱處，最後終必可使自私與不自私之視爲目的，大別乎自私與不自私之視爲手段；一則作爲道德理想本身，一則爲達目的之僥倖有用的工具也。

第三節 利他與利己之真正分野

利他主義之名，代表一種趨向。此趨向果何所指？一行爲之成爲利他者，其結果乎？其旨趣乎？如彼塞爾維亞人之以財產歸於繼女，使享受所有者之名號，即可稱爲一利他主義者乎？抑應加此而上，另具特種意向（disposition），始得蒙一利他主義者之美稱乎？

如是云云，名詞而已，吾輩無需多辯。世人儘可任所欲以用利他主義之名，特吾輩必須提醒讀者今日最低限度，僅達通常水準之倫理學應爲何物，決不容任何質素單憑其表面的偶然的外果，即判爲道德或不道德，而全不察乎本人與所熟計志趣之何在。倫理價值的判斷乃以目的（purpose）爲對象。在區別善惡是非之任何理論上，決定某人行爲之道德性格，必視乎行爲者本身，而非以其僥倖的結果。此與吾人信意志自由或不自由之區別，同等重要。故使利己主義與利他主義果具道德性格之質素，則執某人行爲之外果或伴發事件之全非所料及出乎本心者，仍不得斷其爲利己或利他。設余之產業，一旦偶毀於火災，致此損失貽大累於余債權人或素仰

給於余之諸輩，則余縱因此而不復能如前之行益於人，然決不可謂此損失使余不克成爲或更易成爲一利他主義者也。倘余之純粹自私計劃偶然貽益於人，則余仍不減爲一利己主義者，固不論曾致他人以幸福也。約言之，凡人而有思想意義，覺其所行乃爲實現其意向，則必依據其所意向以評判其爲人。環境情勢，支配成果，美國加里福尼亞州車水溝中偶然發見第一片之黃金者，單以其結果而論，將享一偉大的利他主義者之尊稱，遠超乎一英雄之爲主義殉身而敗績者矣。然在道德體系中，絕不能判一偶然成功之行爲爲聖善，縱如加州黃金發見之能爲世界造福，亦無濟也。更舉一極端之例，如「永恆化惡，永恆造善」(註四)之權力，就道德的意義言之，亦不得稱爲利他主義，無論其所創生者若何廣大而繁昌也。

以上所述，皆屬吾人所持。誠欲從道德立場以評判某一意向，必須審察此意向本身爲何物，而非其偶附的外廓也。道德判斷必須應用於頃所指出之志趣 (aims) 上。若評判人而如評定北風或雨量，善惡是非，可置不理，而祇問其在某條件之下，偶然產生某某結果之物力，則亦已耳，否則必須首審其人，而非先視其伴生的環勢也。實際上，即在實在主義的道德學者，如邊沁 (Bentham) 等，(註五) 雖甚主張結果之衡量而力斥動機之不足爲據，但亦不得不分清預期的結果與偶發的結果，而認後者不足計於道德判斷也。吾人深信如欲建立一真有意義之倫理學說，必須澈底實行將一意向其偶伴的外果分離。彼研究自然物力者，聽之可也，吾人於此，乃研究人生，乃考慮何種人生理想可以範成。不論何等外界偶發事件給予其人以工具如

何，吾人惟欲查知本人之真意而即對此以行評判。今請轉問：如真僅以人之意向爲判定利己利他之準，則在倫理學論戰中，其他系統學說將占若何地位？例如有主張利他主義之可以稱善，乃因個體深需社會秩序以爲己助，故必熟計致力擴充社會目的以爲擴充自己目的之一手段云云。此類學說果亦如何論及吾輩所指之利他主義乎？彼亦或認開明的利己主義爲人生之一準繩乎？設此而誠爲彼命意所在，又何以不質直言之乎？倘以利己利他之分野一繫乎行爲之意向，則有人於此，助其友，助其鄰，助其團體，出之以忠直，以親和，以熱忱公衆，而其所以爲是，全由於其助人者人恆助之，護侍人者人恆護侍之之期望，則彼決非一利他主義者何疑。反之，竟可謂其如猶大或湯馬生（註六）之利己主義，不過稍視彼等爲頭腦清楚而已。若或另有人焉，以行善於人爲其唯一之目的，保其健康，啓其心智，聚其財物，無非求能惠益於人，則彼決非一利己主義者可知，縱其營營爲己，固甚澈底的利他主義也。蓋此等人，在其前提上，全以行善於人爲志，而不計及自身之善益也。

凡認利他主義與利己主義具道德的質素，而其分辨在本人之自願的行爲，不在外界同伴的舉措者，此類學說所必致之結論，皆如上述。吾人必須特加申明：凡爲達一目的所取之手段，皆不過爲外加的偶伴耳，此實爲人每多遺忘之一點。倘事情之表現，反乎所期，彼志願者必試行另一事情以求達原定的意願。故道德之扼要點，不在爲達目的所必須行之事，而在實求所達者爲何，則若疊疊成果之利他，何關痛癢於道德？而惟意向上之利他，始具道德的意義。不幸

此種顯明而極簡易之分辨，在吾人所持之見解中，本甚了然如畫，而及其推廣應用於實際人間生活也，忽盡迷喪其指針。舉例言之，吾人於近代倫理論辯之旋濤中，不啻聞「利他與利己衝突」之聲，如斯賓塞 (H. Spencer) 倫理學資料 (Data of Ethics) (註七) 中所傳之一幕乎？試近前一諦視此衝突之如何展開，其問題或可如此陳出：

設有人焉，爲勉力於利他主義，以致全不計及己身。其健康遂日損，其所生子女，隨亦羸弱，其產業因不顧而耗虧，其智能因棄置而勿展，一切生活，損削至不堪言。於是其人原有之目的，遂告失敗，彼不能有所助於任何人，且或貽害於人，則彼又何得成爲一真正之利他主義也。

準此，利他主義不可過事背反利己主義，否則利他主義亦不能以自存。他一方面，復有人謂如利己主義貪私太過，亦反不能廢其大志而愜其本衷。蓋使羣體組織中之同人朋輩共感安悅，有效率，有道德，實大有造於一己也。人必力求如此，則羣體之幸，而個體食其果矣。倘全社會不得滿足快樂，不健全，不道德，則個人必付較高之代價，而每所得不償其所失。因此，開明的自私，卽樂爲公衆服務之謂。鄰人之疾疫，易致傳染於吾家，苟吾其開明也，其有以視力所屆以惠吾鄰之健復矣。鄰之心安，吾心亦爲之安，故助吾鄰之出危驅害，宜也。不然，吾將日卽於煩憂，孤寂，而單弱以瀕於危；吾生將日益艱困，而死期之殆早至。是以利己主義不宜過度，利他主義亦屬絕對必需 ('equally imperative')。似此，兩不相容之柄鑿，

混關聲喧於外矣。然則吾人對於此所提出之見解，將何以評議之乎？吾人不得不先指摘其所論及者全未切中於真正道德判別問題與利己利他間之交戰。彼等祇指明此兩原理縱在目的上如何相反，而處此有限的世界中，終皆必用大致相同之工具。誠然，雙方在交綏中，所發皆同一性質之彈藥，二貓相搏，所用皆極相同之爪；舍此而外，無新物也。然則此種論調，足以說明所問兩者之矛盾耶？其或可以減却或泯滅此衝突耶？

對於利己利他矛盾問題之上述研究方法，可謂毫無意義，試更舉一實例以明之。如就彼種利己利他比較觀而論，則一海盜之謀劫掠商輪容亦可稱利他主義。以商輪之武裝嚴衛，而海盜之量力勿如，則彼原以勿襲商輪為善。此時彼之利己主義忠告彼勿貪私，而任商輪之安然自去；且彼甚或力增其速率，駛離航道，以避免商輪之似將回首加擊於彼。彼或可稱，正在此種情境之下，深覺此一輪商客，應獲安全而免於傷害。否則反將使彼自己之輪蒙受擊傷而冒修理之損失，或使彼之生存大感不幸，或竟被擒而置於囹圄。是則商客水手輩之幸福，正為海盜所關切之目標，或即彼自己目的之擴大。故彼為求抵消危難起見，且將不惜納鉅款以賄誘此武裝商輪之驍勇船主，俾自己得以全生，則彼豈不於船主水手家客既得之幸事而外，復以財富之佳運相加，其利他主義，不更顯然耶？準此而觀，利己主義與利他主義，固各背道而馳，但一加縝密之算計，則兩相矛盾之要求，亦平衡與協調，可謂相反而適相成。試請更設一喻：有賊遇余於途而欲劫余財物，此彼之利己可知也。假使余於爾時能為解其武裝，出手槍指其額，喝其

隨送至附近之城市，則該賊此際心中必求爲利他主義，而其所求，顯較前刻爲更強調矣。彼欲保全生命，且更望在當時得一極和平之生命。彼不惟欣然承認余之財權及其自由享受權，且必更願贈余以其懷中有價值之物件，而增益余之富幸，或供給余以種種爲余所欲知之情報，苟足以使其獲釋，無不傾力爲所欲爲。則此僮也，前刻方爲一極大之利己主義者，而今刻又不失爲一極大之利他主義者矣。

然則此類利己心與利他心之解說，果有當於道德學者之意否耶？設有人舉相告：利他主義乃詔人應保持通暢排洩，庶免招致熱病；利他主義乃詔人應清償債務，以期達更高信用之唯一目的；利他主義乃一種崇高的不自私，致人於溫文爾雅，甚至對其仇敵，因溫雅在現時極合社會需要云云。凡此種種而可云德，豈不令人詫異。是類行爲，果何預乎意向上之利他而足構成爲道德價值？其與上端所舉各例中所謂德行，不亦伯仲間乎？意向在人心，計有二焉：其一命我敬重別人，爲其服務，因彼生存於世，而需人助；其一則命我視別人僅爲工具，以供我個人快樂之需。道德學者所關切者僅爲此等意向，而在基本倫理學中所討論者，亦限於吾人目的之應爲何，而不問如何達此目的之手段，至少在研究一般原理方面，必爲如是。至在實用倫理學上，或多論及方法手段問題，而言方法之運用與和調，則毫無涉乎原理。方法也者，不過外表之偶然事件已耳，他無有也。今吾人所欲知者，乃爲利己主義在其爲一目的時，是否爲一最有道德價值之目的，或利他主義爲一更合道德之目的否也。抑使某人之目的確爲利己，而吾人

亦猶不問其如何巧取自私之效，惟問其人之目的是否宜爲自私，以及達何程度。告吾人以：倘誠敏感及自私，則宜切戒勿過與人爲難，豈等於告吾人以應存利他之目的乎？不過謂凡敏感自私之人宜非愚蠢者耳。告吾人以：倘欲爲人及智慧，則宜避免妄耗自己之力量，宜保持體健，濬淪智能，以利有用之途，此皆無非告以：凡利他而有智慧之人決非幻想家已也。此類告語，或非無用，但決無裨於道德根本學說之研討耳。蓋吾人所欲首先明了者，不在如何可收效於利己或利他，乃在何故致力於利己或利他之爲道德的「是」或「非」也。（註八）

第四節 天演論對於利他與利己相關之說明

上所列舉利己思想與利他思想之比較，曾無所助於解決道德根本問題，已如所述；然則試問人類演化之層代，以漸使利己與利他之矛盾減少或泥除，此證據亦或幸可作兩者柄鑿問題之解釋矣乎？若有人謂在不久之將來，卽一極度自私之人，將知愈爲別人謀福利，亦卽愈爲己謀，由是人人共利共幸，有若置身於一大成功之黨團，隨意取得福樂，一如隨意施予福樂，而其所予卽由於其所取。倘使此種人盡皆知之預見，足助吾人解答所謂本務之意義，則吾人除驚嘆此奇智洵能發見此類事實與現代本務間之關聯而外，復何從贊一辭；且如更進一步，社會演進至其中竟無道德衝突可言，惟聞人人共頌福祉之單調贊語，則此社會復何道德問題之可發也。爾時既無需判斷利己與利他，熙熙攘攘，同沐麻和，然此對於吾人果何謂也？吾人所問者

爲：吾人究應何爲？而得答案爲：將來人類覺無發此問題之必要。吾人所望者爲：本務之真義何若？而得答案爲：人如進至全善，義務之感悉消，無人更作何謂本務之問。懿歟休哉，良足誇耀，然此非倫理學也。

遠論社會將來者，誠爲吾人啓示何物？惟漫言來日將一無道德問題耳。彼等亦曾昭示吾人今應如何努力以期實現如彼之和平世界否？絕無也。人盡皆知決無長壽以親見該日之來臨，則又何必爲之努力，况自私之有無價值亦尙未明。彼等又曾昭示吾人以應儘可能範圍遵依理想社會中人類遵行之法則以行否？於此，吾人所得聞者爲何？是否謂因道德行爲之將來法式將爲「行爲適應於目的之最高法式」(the highest form of adjustment of acts to ends)，有如現代天演論信徒所傳其必將如是者？其然，豈其然乎？吾人未嘗不深願接受是輩信徒所宣傳之將來社會，彼等必知之稔而見之深，特吾人仍惑於在此等物質事實中究具何種道德意義。爲問何故此將來社會稱爲最高？其將謂因天演物程序以此爲達於最終而無可再進矣乎。使每更進一步階而每更適人意，由此以推，則出芽之馬鈴薯或孵化中之雞蛋必常優於新鮮之蛋或薯矣。彼所謂「最高」者，指「最後」，指「最複雜」，至指「最永在」，亦決不能與吾人所求解釋之「道德的最高」混爲一義。吾人之所以應力謀實現彼遼遠將來之社會，乃因見此不僅爲在時間上之最後，尤爲真正的至善，而其理由則全非物質性者。但於此又當追問：何故此爲至善？何故人應力謀實現之？將謂因在該社會中人人皆得最大幸福乎？然則吾人欲問今宜爲者云何，而

知將來之幸福決非爲現下吾人所得。假定吾人在該社會，吾人乃可得幸福耳，則使今日力求引近於該社會，是否足致吾人於略較幸福，尙莫之知也，則何爲吾人應爲勿自私也？

如此，天演論祇屬一種預測，並不能對於人生本務之根本真義有所闡明。吾人如知何者宜致力以行，始能判定是否應促助或阻止天演，以爲達所標的之一手段。若僅人尙不知本務爲何，則僅此天演物理事實毫無指明何者爲道德的較高或較卑，較善或較惡。謂吾今應盡力所能以利今世之弟兄大衆，除天演論所偶示者而外，尙不足成爲完全明白之事理，則吾又何故必應孜孜以爲未來時代歟？

未也，天演論尙有另一說法，在倫理學上爲近人加以極大之重視。其說如次：天演一事，將來姑置不論，至少已使吾人演成如今日之情狀，尤以其已形成今之社會，及爲社會之人生。故在事實上，不惟各人福利賴有智智慧的利他主義而取享無疆，抑此明白之事實已深注植於人類之機體與本能。因而始終人人之目的即暗合於人人之幸福，人類天性業由歷代社會演化構成爲人類幸福，正已依存於社會各人善良品性之中。於是天演主義者遂可宣稱：自私亦必成爲利他；使能好自爲之，卽在今代兩者已不可分矣。

天演論此一說法，是否較其他者尙含倫理意義？申言之：此說所指出者，殆已非屬方法，而屬於道德目的矣乎？惜其仍非是也。須知吾人洵不復覺在意向中利己與利他之衝突，則誠道德問題可泯滅於無形；而不幸此種衝突，吾人確切感之。吾人深覺利己之目的，大不同於利他

之目的；明明相爭奪之兩衝動，而強使化爲一，謂極度開明的自利，縱於今代已與利他無殊，特非就其目的言，乃就其成果言之耳。而此果何用哉！第一，就現有社會情形而論，此說殊屬子虛；不見夫彼智黯之自私者，巧爲合法的壓迫他人，損害他人，而自享其安逸之生乎？第二，假使此說而果無僞，在倫理上仍無價值。如認善遇他人卽等於最有利於自私之行動，思奉行此原理者仍爲自利而非利他；且彼並未能解除此兩原則之衝突，除非完全棄擲利他主義而已耳。使利他主義而爲唯一之善，則縱有自利的結果發生，而利他之目的固仍不失爲善也。倘利他主義需要某種自私之道以爲限制，則限制必仍爲目的之事，而不屬於偶然的結果也。以利他作爲手段而達利己之目的，則此時利他本身固非本異之目的，而成一偶用之工具矣。工具每隨環境之變更而定棄取，故利他之工具隨時可被棄置，而利己之目的則不易而常存。

彌爾(J. S. Mill)(註九)步武前人，致力於辨別一行爲中之動機(motive)與意圖(intent)。

據此區辨，則一自私行爲卽使其動機誠爲自私，而苟具有致福於人之蓋懷旨趣，則可因其意圖而定爲利他。是知熟計與自私達乎其適度卽可稱之爲利他主義。惜此區辨祇或有用於其他，而仍無裨於吾人之所欲也。吾人之問題爲：在某行爲中，其屬於本人者爲何？而此部分之價值爲何？其不屬於行爲者本身而祇爲其人行動上之條件者，夫何道德之可言。此卽吾人所稱爲其人周遭之物的偶件而非人的本意也。而彼離卻動機之意圖，似正屬於此項物的偶件，蓋意圖而脫去動機，必無復聯繫於吾人所指之真目的，而惟投入於手段方法之林矣。有人於此，志乎自

私；若其所處之環境爲必需衣食其仇讎，以遂其自私者，彼苟開明，必將如此作爲，且盡籌熟慮以爲之也。彼於此行爲中所表現其慈惠之深厚，一如彼表現之寡薄於另一環境之需彼殺其仇敵以最快其自私者，而彼亦終殺之無悔焉。可知離卻本人動機之意圖，祇與手段有關，藉此以企達本人之最終目的也。則此種意圖，非繫乎偶然事故而何？倘因偶然情勢而一自私者生長於某種環境在其中人必對其仇讎恟恟有禮，敬之如上賓，此自私者亦必審慮以爲此，具自覺的意圖以爲此矣。倘彼另處一環境，以對敵手挑戰角鬪爲武者，彼亦將如此作爲，以祛滅其仇敵。倘彼又生長於獷野蠻族之中，彼必不減於前述諸行之利己，而其性好化成更兇惡，至殘虐及吞噬其敵人焉。天演論於此，若宣稱種種「適應」方式之中，爲較完善於乙，或爲吾人證言人各應好自審慎，以採擇諸種可能程序之一。諸如所論，從未涉及何種目的在行爲中可稱爲道德的至善，而惟指出何種方法爲最能完成一文明人之自私目的耳。故意圖必需連接於動機，方可評估其道德價值也。

吾人對此已無煩再爲詞費，彼假天演之臆說，應用之於基本倫理嘵嘵辯護，力主天演之真理足示世人以理應爲善，其奇特之用心，夫亦可以休矣。彼等全部所爲，極似宣傳萬有引力法則者力唱此律之真理指示世人理應坐下。（註一〇）離去天演法則，一切明顯之事或可疑之事，在此範圍內，無由依法證明或予以反證。然而吾人豈可語人曰：「爾等理應行善於人，因天演趨勢以衍出一後代人類，彼等皆將行善故也」。爲此言者可謂全然不得要領。吾人今尙未能善視

同儕鄰朋，更何暇關心於遼遠後代之人氏乎？吾人豈又可語人曰：「爾等理應行善於人，因天演造成爾爲一社會動物，其本能自使爾願望行善也！」爲此言者，可謂秦半不甚正確。人之本能毋寧每使樂於自私，好爲損人利己。且即使本能爲善之論果爲普遍嚴正的真實，亦仍未能說明何故行善，更未說明何者爲善也。謂人應遵依此項本能而行，顯然不能爲倫理上大經大法。蓋若吾人依從本能，由於見本能之爲可悅，則吾人之目的尙非志乎行善，不過求個人所悅之事物耳。如是，天演主義之全部寶書可歸結於此確論，即人應依其所愛好而行，好自爲之可矣。抑更論之，吾人豈又可語人曰：「爾應行善，因社會秩序已演展至極強烈之度若不聽從其命，必罹厥殃。」然人於其中，固仍可堅執自私的動機，而苟審慮以行，即可稱爲道德。抑此主義仍必自承：縱懷一切善意亦不能解釋下列難題，即凡有人能以智慮制馭社會，而取反社會之手段，但此時對彼固爲安全之手段，以獲得自私之目的爲彼自身，於是此時彼自私者自可如彼欲以行此類反社會之事；而此實爲此主義所不容，特又無以否證之也。蓋此不能歸結於如下之狡辯：「某一個體之利益依存於全體之繁榮。反社會的行爲最終仍致削弱社會。以其最後仍致破壞全體之繁榮所以仍致損害。自私的個體」。倘使社會成果不能有所反報於此自私個體生前之身，則此論又成空論矣。不見夫吾國之大地主乎，坐擁西部衆山之浩浩森林；不見夫巨富凌人之資本家乎？消滅與其競爭者，而巧以制馭公衆；不見夫大成功之投機家及所謂國中袞袞之領袖乎？以其擁有龐大之武力，可以任意要求弱小民衆作不公道之犧牲。諸如此輩，豈願聆君論

及其一身之繁昌實依存於社會，於其仇敵，於其犧牲者乎！彼輩且謂：「吾自食其果也！吾誠食之，消耗之，且願浪費之，因吾可由浪費以自獲利也。吾倘無果可食，誠何能食，何能耗費也。然此已足用於吾身及吾子孫於有生之日矣。吾人而後，有社會凶年，固他人事非關吾輩事也」。今日某鐵路大王傳聞一時之答語，尤可例證作者之論旨；其隨員某，曾叩以關於「公共交通之調節」，此交通界之僕人亦即大主人輒報以言曰：「該死的公共！」(Damn the public) (註一)縱使某大王未曾真作此言，亦必有多人皆懷此意者矣。而彼天演主義者，其亦將專憑一己臆說之立場而聲罪致討於此類反社會之利己家歟？

最後此主義或將束身退匿於一古格言之後，而自為解釋曰：「天演論者，乃示世人以一切行爲之最根本的趨勢，但不能以某一羣行爲之一段趨勢為惡而指其無一行為可免。」彼若言此，豈非全論均告崩潰而屈膝矣乎？而不幸此種屈服乃顯諸彼輩稱為最高代表者所撰名書之一二行中，洵可不勞吾人如上逐層之攻詰而自破也；而此即為斯賓塞氏之「倫理學資料」。(註一二)天演之物理事實，乃予吾人以理想。嘻，如何？彼之辭曰：從長久而論，為世界總體，必產生幸福。然苟吾個人之幸福在具體個案中，受妨礙於適所謂從長久論顯可有助於公眾幸福之產生者，則天演之倫理通則將如何應用於吾此個案乎？斯氏終於解答：個體之具體成果，不應加以判斷，祇宜問行爲之一般趨勢。幸福乃最根本的目的，惟在實施時應以「幸福之大體狀況」為約計之目的。然此說果已明喻乎？假使余在一目下事件明知可致幸福，而致此幸福之方

法適全不利於公衆幸福，在此等具體情事中，彼此衝突不已，則余何故不應如余所欲以行之乎？斯氏答曰：此即因具體個案不應衡以天演通則之故也。雖然，願問何故？其唯一之答案則爲下述之一原則，對此，斯氏有時默爲假定，有時吝然強勉承許，有時則似據爲本身特有之產業，而此實屬於康德之著名原則也。是即：『凡不能期望其爲普企可行之事切不可爲』，或即『一行爲之法則必須可以適用於爲一切理性人衆之一普遍法則』。（註一三）惟若此項格律，對一道德體系之基礎爲必要，則天演律足爲倫理基礎之託辭亦云薄弱之至矣。所有天演事實，展立當前，皆無非僵寂之體耳，全無指導道德之功；除非俟至個人自定其道德原則，自從其理想，立意決不實行。凡在關心世界全體秩序與切望公衆普遍幸福者，鑒於行爲一般趨勢之觀點，必加以非難貶斥之事，必先承認此原則，而後方有一理想目標以指導行動。至此，天演歷程之知識，庶有所助，猶之天文學知識之有助於航海家焉。天文學亦未昭示吾人以何故舟必行於水上（正如天演論未能說明何故人必行善），惟助吾人如何定其路向（註一四）耳。一經假定康德之原則，即見駁抵倫理學說之精蘊，以啓初緒，而全無預於天演物理理論也。天演主義無裨於吾人建立倫理學說，而惟可供方法工具之需。使吾人而未會有此康德原則，不知天演主義將何以助吾人獲得之也。斯賓塞氏殆未憶及一種關於「手段」之學說決非一「目的」之學說歟。

要之，道德行爲根本判別一事截然與天演物理事實無關，或亦可謂物理事實絕不能闡明吾人所不會知之道德判別。世間果有所謂利己與利己之道德上之衝突者，則其衝突必密繫乎兩種

意向之目標，而非吾人所達到之偶然外果，亦非吾人所使用以順意向之各樣手段。凡由天演論或其他觀點企圖調和此兩趨向，謂一種利他目的有時須採似屬利己的手段，一種利己目的須施似屬利他的策計——舉凡此類企圖，全非涉乎倫理學之扼要。有相問為：「吾人今日將在菜市購羊肉或牛肉？」而應之曰：「無論購何物必須循原賂以至市場」，不其慎乎？而此可認為牛或羊肉兩者之調和乎？然則吾人其何由以辨知在社會上利己與利他之兩大相反的道德目標，其苦澀之矛盾常隱於深內，而在社會習慣之用途則外貌甚相酷肖也。

固也，吾人所得關乎天演事實之一切知識，可效助於評判行為之手段，依此手段而可了知吾人另自形成之道德理想焉。吾人將理想應用於天演程序以衡量其真價，或持為目標，而藉助於自然知識以期實現。惟視自然程序僅為一種歷程而研究之者，不能由此而得理想。天演事實之真實性與廣博的重要性，夫亦何疑；特其在倫理學上之地位，不得不謂其頗受誤解耳。天演論在倫理學上非一關乎目的之學說，而實為吾人可利用之方法之學說也。事實上，吾人見有天演論之應用倫理學矣，而基於天演論之倫理根本學說，則未或有。為天演論之探究者，其大有助於促進道德理想之實現，但不能為吾人發見或造成道德理想。彼等可為吾人指點途徑以行抵一盼望已久之目的地。彼等若欲借助於其物質的發明，以越俎解說此目的地也，則大誤矣。此惟陷入於勞而無功之努力，如作者頃所批判，不過欲證明一種意見，謂利他者，自利之形式，利己者乃唯一可能之利他主義而已。近代天演主義者之所努力，是否即等於此類徒勞者之努力，

吾人設想其爲相同，是否公正，必由讀者自下判斷。要之，利他主義之必待另謀明證也，可毋俟煩言矣。

第五節 叔本華之以慈悲詮釋利他

上所論及者爲以不私自解作達一自私自目的之有效手段，茲請轉而討論世之有以純粹不私自植基於「慈悲」天性之直接啓示，而爲道德行爲上一自明之目的者。對此，吾人亦將如前之予以懷疑的批判，蓋在某種條件中存在之物理事實不足以證明理想的道德，要求之妥當性也。夫一敏巧之利己家必僞示不私自，而故作益人之表面行動，此不足爲純正不私自理想之根基，蓋一物質性的事實也。慈悲亦有同點，出自人性中慈悲衝動之一事實，而謂可作道德行爲上理想規範之根基，誰則信之。情感之浮動游移，一等於變易不居之社會環狀，使人效力公德及慷慨，以爲最上乘之自私政策也。彼自私者如處一環境覺表面行爲之不私自，於己無裨而有礙，卽實踐公然的自私行動；而彼單爲慈悲之流，亦正何嘗不如是，如覺殘忍足以壓其衝動者，必卽以殘忍之自私替代慷慨之懿行矣。故世之慈悲者其實亦常爲殘忍的自私者也。至所謂同情心一事果常屬於不私自，就其爲一種情感言之，亦仍無非人類本性之一偶然事實而已。欲於此一自然事實之上，建立一道德理想，亦屬勞而無功。請更進而察之。

代表近代學者之以慈悲爲同情心作爲正善行爲之基礎者，要以叔本華 (Schopenhauer) 爲

最。彼認慈悲爲人生唯一之不自私原理，且力言慈悲爲一根本傾向，不能再化爲任何人性中自私情緒。彼覺世間有一流行而甚謬誤之意見非加以駁斥不可者，卽常謂（原註一）「慈悲乃由想像中之一瞬息的幻覺所發生，故首先必設身處地，而後於想像中幻擬在「我」自身忍受「彼」之痛苦。」叔本華以此爲大謬，而辯答之曰：「受苦者是「彼」而非「我」，此因於我始終確實，直截了然者也。我所感知之痛苦困難，又固爲在彼之身而非在我之身也。我「與」（with）彼同感受苦，故可謂在（with）彼之苦中。我固感其苦爲彼之苦而不幻想其爲我之苦也。正惟如是，故凡我之境遇愈幸福，對於他人境遇相形之意識愈強，而慈悲之念亦愈敏。」叔氏以爲此種奇特之情感非心理學所能作充分之說明，而必求之於形而上學。吾人於慈悲中真覺到達人我合一之境，而非有表面之分界矣。

由是，叔氏論定慈悲實爲唯一的道德動機，其故有二：一以其屬於唯一的不利己，一以其表現一較高的明覺（insight）也。其爲一種特徵，曾掬示於叔氏靈樞文句之中，就一假定的具體事例，論列慈悲與其他動機之比較懸殊，吾人可引錄其大部以見其詳：

余今欣然取一事案爲例，以供給一種檢定實驗（Experimentum Crucis），俾資研討。爲免避難就易起見，余特不取慈善之事例，而偏取一不公道且屬於其最顯著性質者。設有二青年：凱斯（Caius）與提多（Titus），兩俱懷熱烈之愛戀，而各鍾情於一女。二人又各有其情敵爲阻，且外在情勢均予情敵以決定性的有利。此二青年皆已密具決心，必置其敵於死地，

並圖避免發覺或嫌疑。但當各人開始準備謀殺時，經過內心衝突，又決放棄其企圖；試問彼等何故改作決心，此必甚對吾人大有吟味之價值也。對於凱斯如下所陳白者，讀者可自爲評判。凱斯之止不殺人，乃由於宗教的忌憚，上帝之意旨，將來之懲罰，來世之審判，以及其他等等。彼或以康德哲學自解曰：「吾曾自省吾處理此事之格律，實不適於作爲一般有理性者之經常規則，因吾使用吾敵爲工具，而不以彼本身爲目的也。」或又以斐希德 (Fichte) 哲學自解曰：「每一人生乃爲實現道德律 (Moral law) 之方法或工具，故吾不應蔑視此道德律，而將命定宜效貢獻於此目的之一人予以毀滅也。」又或效禾拉斯頓 (Wollaston) 而言曰：「余曾考慮此種行爲屬於一不真確的命題 (untrue proposition) 之表現」。又或效赫乞遜 (Hutcheson) 而言曰：「道德覺 (moral sense) 實命吾勿爲此事，此道德覺之敏感，亦與其他諸覺之感觸同樣直截了然，無俟解釋。」又或作亞丹斯密 (Adam Smith) 之語調：「吾已預見吾若行此，將不能在行爲審察者之心目中取得同情」。又或作伏爾夫 (Christian Wolff) 之語調：「吾已認知必因此而阻遏吾自己之成長至於完全，蓋爲不助別人成長故也。」又或作斯賓挪沙 (見前) 而謂：「人不可使用人，故人不應作工具之媒介 (Homini nihil utilius homine; ergo, hominem interimere nolui)。」要之，彼欲何謂謂之可也。但提多之自我訴白，余頗表贊同矣。彼之辭曰：「當吾開始準備之時，在其俄頃，誠無暇顧及自己高張之情緒爲何，而惟專注於吾敵。稍後，余始感及敵人之運命真將何若。正於此際，慈悲與憫惻克

服吾心。余爲敵哀，余遂不能下決心，余不克爲此」。今也忠實而不懷成見之讀者乎，願問：斯二子者，孰較爲善？君願交託命運於此二者之誰人？二人中孰更具純粹的動機以抑制其行動？是則道德行爲之原理，豈不寓於是乎？（原註二）

吾人對此利他主義之基礎將如何置辭耶？慈悲與不自私二者，對倫理學上之目的，果可作爲等量齊觀耶？叔氏之提示，固似可取，但在其出發上殊足置疑。茲請更慎察之如後幅焉。

第六節 叔本華之其他見解

不論如何，慈悲最初不過一衝動耳，更無他也。吾人所知至少此對於未爲反省之人乃具有之。（原註三）叔氏之言曰：「天然已於人類心田中種下此奇特之意向，由此而某人之憂苦必爲他人所感知，由此而每逢急難之時必發出呼聲，或云「救命」，或云「可憐」，且其聲常激急而具權威。人類所期待於由此而生之呼援，與其謂自義務之嚴規，毋寧謂自大衆之福祉；蓋義務不過爲概括的，抽象的，演繹自理想之冷靜的考慮與論理的結構，故其可以爲吾人成事也甚少而或絕無。芸芸羣衆，以不能不日夕體力勞作，無遑啓淪其心靈，長此粗樸平凡，碌碌衣食，則含具體實事而外，又安知概括的原則與抽象的真理之爲何物哉？然幸人類善行之源泉及道德之真正根據，在此而不在彼，而此慈悲心之湧起，毋俟抽象，祇需感覺的認知（bedarf es keine abstrakten, sondern, nur der anschauenden Erkenntniss），祇在具體事情上之一觸知，慈悲

之要求立現，絕毋需再爲反省的沈思也。』叔氏爲使其見解益獲顯明起見，更引證盧騷 (Rousseau) 之章句以表共鳴而張聲援。(原註四)『慈悲之爲一種天生的情緒，殆不容疑，其由各人愛其自它與相約互爲全人類之保存適相調洽。一言以蔽之，此乃鍾於自然情緒操之內，而不在于乎巧計智辨之中，蓋巧智每導人於見義不爲之文過飾非，實人類犯罪之確證也。』是知慈悲並非抽象的原理，乃在一具體事案中如此作爲之一種趨勢而已。此不過在天真而不學之人所具有之一種情緒，一種對其同類之感觸，更無其他也。

然而此種情緒可謂已盡說明叔本華所謂慈悲之全部要義否乎？未也。慈悲之足爲道德全面基礎，不僅由於其爲人性中無私的衝動，此外更有較大之理由爲叔氏所重視，而予慈悲以尊嚴之地位。此理由實繫乎慈悲之深基足任品行之原則而無媿。是卽慈悲實爲一偉大根本真理之透露於具體形式者，卽在本體及根柢上，有生之倫合於一體之一大事實，爲上端所已指及者也。慈悲既透示此理，故其情緒具莫大的權威，及深刻而莊嚴之勢力，非通常情緒所能或有也。

叔本華於其著作中，論及此者非止一次，茲再引其所研討者數段，以律其餘：

『我自身與他人之差別，似於經驗中爲一絕對的懸殊。空間之分隔，別自我於吾隣，亦遂隔絕我與彼之苦或樂。然在另一方面，必須更認清吾人所有關於自身之一切知識極非完備而了然』。(原註五)……『試問人類一切之多樣性與繁歧性，究建立於何處？夫亦曰，於空間與時間耳；惟通過時空而多樣性及繁歧性乃見，所謂衆多者，惟於並存或連續方得認識之。』

諸多類似事物每被稱爲「諸個體」(individuals)，故余謂時空乃使「諸個體羣」(a multitude of individuals)之成立爲可能，此卽「個體化原理」(principium individuationis)也。」(原註六)

『康德之闡明先驗的直感(Transcendental Aesthetics)，(註一五)可謂偉大的真知，其所貢獻於世界，未有如此之真確者矣。據此學說，時空……僅屬於現象。……但如世界本身不復知有所謂時間或空間，則世界本身亦必不知所謂羣類。故其實祇有一等同的實體(supradividual Beings)顯現其本身於此感覺世界中之一切無數現象。反之，在時空中，以一羣類而表現者，並非真體本身，祇是一種假相。』……結果，此消滅我與非我之區別之見解，並非僞謬，毋寧其反對之見解爲僞謬也。……前一見解乃吾人據以爲慈悲現象之真基，而慈悲係此真基之表現。故此見解可視爲倫理學之形而上學的基礎，而其要旨爲：凡一個體，直接認知其自身及自己之真髓於他個體中。(原註七)

上引叔本華所著各段，其頗使人感興趣者，不僅在其衛護慈悲之情，目爲道德之基礎，抑亦在其提示一種新異之見解，爲前人所未注意及者。惜此提示亦與其他各論相似，皆不得謂其全屬創見，亦不足以自圓。但其表達之方，殊足奪人視聽；而其可效助於吾人之處，正在其不全之處。其論頗富刺激性，惜絕無證明性也。此種現代式佛教(註一六)良足掀起吾人心內之疑雲(此固軼出本章討論之範圍)，卽問：假使吾人能見在慈悲或其他利他心發生之俄頃顯出有一

錯覺——即自私錯覺之油然而發現者，則此利他的動機，不論其爲何種性質，豈亦不足爲倫理原則之自明而普遍的妥當性乎？叔氏則自以爲有獨見於此。彼（最初）發見慈悲爲一純潔無私之衝動。特此不自私的衝動，原不過爲一衝動，一情操，爲盧騷之所鍾愛，遠離乎哲學中人所尋求之抽象原理。此中（譯者按指衝動）誠有不自私焉，惟因尙須審省的發展與深刻之根基。叔氏覺又已爲慈悲發見一較深之基礎，而此即爲一未完成之形上學的澈悟。今爲綜括其所見如次：彼以爲人類在深底之真理中，實無爾我之分，皆屬於一「體」（Being），此乃唯一之偉大實體，乃絕對的意志，運行乎人我之中者。惟因人類彼此必經時空而相認識，故似彼此並不相同，甚或爲相爭競之兩個體，有如截斷蚯蚓之兩半者然。惟有慈悲之情，透視此種浮層之錯覺，即在其直覺而無反省的透視中，囁嚅細訴於人曰：每一個人之痛苦實即其他各人之痛苦也。而誠當吾人如此感知之際，即忘卻平時錯幻之感覺，而一如吾人等於一體以行。吾人作此行動，乃依賴較高一層的澈悟，於是形而上學乃來爲吾輩正吾見而圓吾說矣。凡此，皆吾人所爲表達叔本華之本意者也。

吾人所關切者仍不在叔氏之形而上學，蓋其形而上學固成爲舊敝不堪之筏，早爲有識者所不取以渡海矣。然叔氏本人，以其富具美妙好奇心之性格，築爲文藝古物院於高亢之原，珍藏不少有裨之思想，惟吾人現暫不必隨彼至最深處。吾人所至感興趣者爲叔氏所加於其慈悲說以外之提示。此所提示者，價值如何？慈悲亦且爲一種錯覺之偵示否？而此錯覺是否即構成自私

心之基礎。吾人對於叔氏之提示，容於後章加以研究，今欲與之商榷者，惟單作爲一種情緒而論之慈悲。但使慈悲而發見錯覺於自私，則其必爲慈悲之特殊形式足以緣附此種機能。其實多數慈悲直反顯彰此錯覺而已。是以吾人於此，莫善於先將通常混合於「慈悲」一語或更通用「同情心」一名詞中之具利己形式者與其具利他形式者截然分清。吾人必將沿舊道及通塗以進，寡有不得不如此者；以自私之錯覺固有所需於偵知，亦大有所需於詳說也。

第七節 慈悲結果之屢變利己及殘忍

今有人焉，見其鄰友陷於痛苦之時，其必至於感知此項如實 (as such) 之痛苦，領悟此痛苦之真正性質如其在友矣乎？抑常沈入於關於痛苦之一種錯覺，視之未盡真實也乎？叔本華將爲解答曰：彼無心腸者，不具熱情，自沈入於關乎其鄰之一種錯覺，多少想知其所受之痛苦非真痛苦之一種，非如彼或親受者之活躍真切。但在慈悲心腸之人，即惟一不自私之人，則體察其鄰所受之真實性，而知此非夢幻之痛苦，且一如己所親受者同焉。

茲請以實用之方測驗此項觀念。試就同情一事，以其結果評判其爲如何？吾人如在一切事情中，服從同情之指使，是否實際必被引導發爲利他行爲？叔本華則爲同情心或慈悲之人保證其必具利他主義，蓋彼固謂在真慈悲中，人之感知痛苦也，確在別人而不在自己。依遵同情心之指使，勢必導引至於盡力援人出苦而不自爲矣。然此豈非即大有賴於慈悲轉成一反省之對象

以爲其所感受者歟？可知慈悲本身常爲一不定之衝動，可隨慈悲心之後起的反省而作種種不同之解釋。有人或由慈悲轉至反省覺此爲在他人身上之眞痛苦，有人或轉至極不同之反省，而後各隨以各異之行動焉。有人或竟不能領解別人如是之痛苦而引避之不迭者。蓋多數人沿據強烈慈悲而來之第一反省原非全爲不自私也。毋寧直爲極自私的戒條：「棄置汝鄰人使汝所感之痛苦」。蓋對苦痛之同情可使人震怖、昏厥、哽咽、悲啼，繼此種急激的情緒而興者，復有長期含忍之憂鬱說。凡此，俱足令吾幾忘此苦實爲他人之苦。此身受之冤煩，當其感至較強度時，直如一實質的煩惱，有似神經失常，心靈重壓，而不勝其衰憊之感；其將爲反省諸己，而甚易發生如是之尋問：吾人將如何以求解脫乎？在此自問中，卽爲忘其鄰友之始。而實友苦所感召之苦直成爲己身之苦，則自己此時無論如何慈悲，亦被束縛於錯覺之中矣。夫爲解除此痛苦而爲吾人滿足肇此苦感之同情心，不外有三途徑焉：其一，亦被常稱爲最難能者之一，充滿責任心而亦充滿矛盾者也。人果盡其所能，堅忍沈毅以力援其鄰友出自重圍，可也。此誠需一較長之時期，而每不能因受累而招致充分之感德，且或反易貽誤其人，損害其人，而未致益於其人。其至終局，不將爲自己益增同情的痛苦，而又新加以悔恨的心情乎？其二，則習於目睹痛苦而不動心，將無復感同情之痛。其三，乃通常最易之法，卽爲速離其處，及早忘懷一切不樂之事。此爲多數敏感之人所常取以應付其所遭會之一般苦難者。第一法也，與人以難能之事。第二法也，痹鈍其感性，萎滯其活力，使亦不能樂人之所樂。彼峻酷而鐵石心腸者，數數習見於

苦難而無動乎中，幾不知同情之爲何物，以視柔腸仁性者輩樂享天庥於禮讓和平之社會者，瞭乎遠矣。最爲人所歡迎者，蓋第三法也。既免於陷入無情、冷酷、忍心，復可保持敏感、欣賞、慈心，充溢同情之生機，而被視爲富具人性與可敬慕之一人格。且此法又可避免無謂之愴痛，蓋愴痛實爲溫雅長者所不堪忍受之殘虐，而苦海愁潮，人力難挽，加以體念，愴痛徒滋，而實無濟於事也。人之具有優美性格而富柔善感者，誠不能忍於瞻顧諸般醜惡而污殘之慘景。其不欲試爲忍受，而常潔身於祥和高貴之仙羣，較之能爲忍受者，不更怡情，更優雅，更妙品，而更高出乎美藝陶冶標準以上乎？蓋痛苦之景象，每易致人於粗野，甚或使淪於癡痹苦難者之幽淵，而此寧爲優美心靈者所或企望乎？彼野蠻者之值痛苦與凌虐，其呆木，其冥頑，其卑賤之情，世無倫匹。痛苦盡使其暴露本性之兇形；叫囂、咒詛，竟如一野獸之所爲。或又廢然倒臥，不望救援，不望相助者之好意，且反以行近其旁而遷怒於汝。其有感恩，可謂一大怪事。如彼苦尙未止，彼決不因汝之助而示感激，蓋汝未曾使彼較有改善，固又何須致謝。但若誠能出之於苦，彼又如何？痛苦而已經逝，誰復能清晰記憶其強度，救助之功每被低估，宜矣。助人者之能欣賞其爲助人而受之微累，恐更有甚於受助者之能事後欣賞助彼者所受極大而甚艱鉅之重累也。人常部分忘其極大之傷愁與極危險之疾病。凡最苦惡之一幕，終不適於顯明記憶之保存。加以記憶強弱，易地而殊；彼記汝爲彼之善功，常較汝所記者爲微薄；其後且對汝所爲彼曾受嚴重之困難，全不道及，真使汝爲之駭詫焉。反之，當其曾患疾病而汝爲看護之也，彼則

甚憶汝之所爲：扃戶而勿使擾，進食而不加調，凡諸限制，恍同虐視；但於甘汁之時，通宵之不寐，維持必要之肅靜，慰安躁急之心情，以及一切爲此病人之故而犧牲本人生命中其他無數目的，則舉而棄之腦後之深洋。彼之所以忘此者，非以彼特屬一惡人，乃正以其原屬一常人，因受苦痛之侵凌與貶謫，致不易合爲高尚優雅如君輩之伴侶耳。彼亦曷嘗有他，人性之常而已。使君本人亦無非一常道之人，將對於曾援君於極大苦厄之尊友亦同一轍，無伯仲焉。遭難者與援助者之間，兩無齟齬之肇，幸矣。反目而怨及終生者，蓋常有之，援助者之慷慨犧牲被認爲贅餘故也。對於蒙禍之人，任何援助，概易視同贅瘤，蓋世間無一援助可稱爲迅捷而無條件的成功也。

觀此，則在一柔慈之人，其慈心亦豈爲之盡言而昭戒同情之虛耗乎？顯然無之也。慈心（註一七）不言「必須救吾之鄰」，但言：「滿足吾自己」，以慈心常爲本人之愛寵者也。故人如能忘懷彼活該受苦者之一切賤惡災殃，而自結於天真歡樂之福命諸人，則必能滿足內在的慈心，而歡樂之雰圍更使慈心自樂其慈德矣。與喜樂者同喜樂，與悲泣者亦同喜樂，使兩各顧其自己而流漾於永遠之無垠。此乃仁慈的自私之詔命也。吾人此論，決非可怪之思想，彼艾略得（George Eliot）小說中固屢爲世人描寫之矣：其心愈慈，其所發之命令亦愈不惜自私。高度敏感之人，因不能遏抑其銳敏之感性，則於此苦海之中，惟有力保自私以自遣。世有所謂苦難者乎，彼等非盡忘卻不可。彼等之慈心乃適成彼等之忍心。彼等以不堪目覩苦難，惟有閉門不

願。使彼而爲一帝肥司 (Dives) 者，必首先主要警察之職務應禁止瘡癩逼體之衆丐如拉撒露 (Lazarus) 等之暴臥於街頭。(註一八) 彼等之處置苦難，宛如今代街衢暗渠下通管之處置污水；必使裝置渠管之匠工，巧爲構設，庶現代文明人之鼻勿致與穢氣相觸焉。此則稱爲現代建築之大進步。於苦難亦然，宜令警察掩蔽之，俾勿觸目，如至無法或不可得而能時，則歸諸被難者自身劣種應受之天譴，且根據通常禮節，斥其勿以一己之愁苦，宣揚投射於他人。如此，則可爲人類天性發展仁厚之同情與柔慈之心緒，蓋吾人今日已不能再如古代之暴露污水穢物而任其四播矣。不問他人之痛苦，而後痛苦自如無存。此乃自私之嘉語也。

第八節 幸福之殘忍與關涉同情心之自私

世間幸福之人，其幸福也愈甚，其不欲問聞苦難也亦愈甚。對於災苦之冷淡而漠不關心，誠莫有過於一歡樂集團中之一歡樂人矣。「此世而果在某處有某被難者（疑非真有），幸其遠離此間。」此乃充溢同情歡樂之幽靈所發之呼聲，有如詩人席勒 (Schiller) 於其友朋吟 (An die Freude) 中所巧妙表達者：

有友可爲知己死，
有女夢中魂相繫，
斯真絕代幸運兒，

洋溢十州多福祉。

彼夫獨一天驕子，

生在人寰今世紀，——

寄語從未聞此者，

咽泣自埋勿相挽。（原註八）

席勒以其青年熱烈之懷，在此抒情詩中，狂言「歡樂」。『歡樂所在，乃至於彼小蟲。』「一切羣倫，咸欲歡樂之瓊漿於大自然母親之懷抱。」信哉幸福人之愉快慷慨也！然彼日遭踐踏之小蟲果作何想？「孰有良友」，彼大都市貧民窟中之窮苦不幸者，但有鞭撻耳，飢餓耳，監獄耳，被欺亦以欺人，再受餓以至再入監獄，如此循環輾轉以卒其生，此外復何有哉？此輩顛連無告之徒，敢稱爲己有之友朋有幾？反之，在歡樂中之人，對彼等果作何想？孰真想及之？孰能想及之？嘻，彼等？否否。自私之歡心每易建成自有之幻像世界，在此世界中自天使以至蟲蛭，皆具喜樂之同情，但惟止乎其對象亦在喜樂之中耳。祇此億兆蒼生！熱吻此全世界！（註一九）然而實際上，此熱吻不對傾於彼天真歡樂者縹渺幻夢中一極美麗亦極殘忍之幸福世界，而被設想爲世界耳。至對於呻吟輾轉之億兆蒼生，此熱吻之爲助，更何言哉！歡樂並不知彼等爲何物，不能信彼等爲真也。

上所述者蓋同情心命令之一斑。同情心對於人類行爲所負之任務，其關係不過如安默生

(Emerson) 文中所描寫之欲赴波士頓城可有各種可能方式，而此欲往之希望對於實往之方法所寄與者，正猶同情之所寄與於行爲者也。安氏質直相告曰：「余欲赴波城，特不取泗以過查理士河，惟願行經鐵橋以達彼岸。」安氏此言乃所以例示彼自己之喜悅外國作品，譯本且有甚於原文，而此實爲一大好例，可喻人生皆無不願取最捷徑以求脫離同情之貽累。救鄰友於苦災，等於泗泳之難事，中途或遇冰礁。若揚長直去，同行且有佳伴，攜手陶陶，則莫如步大橋以達波市矣。是知同情心乃常導入於罔識他人真相，而此卽爲「自私」本身之一大錯覺也。

慈悲對於痛苦之觸見，亦可轉化爲自私的厭惡。吾人對此相反心理之暗幕，實無覓縷之必需。事實上，慈悲如不導人於畏避苦難，亦必導人對於自己同情痛苦之能力具有莫大信心，甚至對於世有致人受苦之事實之存在，且感真切之快幸焉。儼然自以爲慈悲人士之重要身分，而中心充溢驕盈，甚或渴望親友相識中有人陷於禍災之域，庶可詣往其前，睨焉一瞥，有若災譴之代言人與註釋家，有若力任解圍之英雄俠士，而實則並未稍爲分憂。此乃自私的慈悲之第二階段也。其與第一階段較，自更忍心而不可救藥。彼畏忌痛苦之觸見，猶可以多避不可或免之經驗而漸告消融；但如愛好以慰問家自居之利己慾，則與其妄自尊大之感覺日益其強。與其徵驗所謂同情力之次數日益其高。世固有人，居嘗燥急寡歡，而一遇亟待慰藉之不幸者，始復怡然自得，蓋自信於此可稱爲受世推崇之安慰使者，而覺自己成爲羣鄰欽仰之中心，正以恩惠的格調，執行其尊貴的天職也。此類幸災樂禍之典型人物，不可謂非常觀。此輩人士，原非易與

爲寬諒之友，苟非陷於斷足，重疾，或慘變奇災，亦未必來相交。君之有禍，彼之有興也。於是護君如聖士，慰君如天使。至見經常在實際生活及健康忍受困苦之人衆，雖可逐日予以微惠，俾有慰安不爲也。其所狂悅者，乃在遇見奇災酷禍之人。幸福之徒，對彼蓋視同無物。彼等之心腸，非高度白熱不能溶化。彼等倘在樂園，環視滿足感謝之同聲，將不知若何懊鬱；但得聞乎可送滴水予一淪落之靈魂，則必躍然而喜。聖經中「爾其常與貧苦者相接」一言，彼等宜奉爲天錫之最大真理。嘻，慈惠之人有福矣，因彼等決不至缺乏工作。（註二〇）彼等其如雕刻家，見大理石之粗惡巨形而沾沾以喜，因此中藏有其可愛之雕像也。而世間之常多此種粗塊供其雕刻，又何疑焉。

凡此，原非皆出鄙俗之惡意，不過彼等苟見苦災不作，必爲之嗜焉無歡。其視災患也有如其特種財產，是以倘聞天國之重臨，禍殃之滅絕，將如何失望而愴神。吾人今之所論，非指職業性的熱誠，類如醫士於其研究疾病時所生之感興，乃指寓乎慈悲之純粹樂趣，全與所謂本人職業者無關，惟有嗜於世之苦難與禍孽。倘不見其鄰友淪於嚴重之殃災，其生命中將全無歡欣之彩色。此種慈悲誠何以克服自私之錯覺，毋寧謂其善於表彰錯覺可也。

第九節 慈悲實非利他——利他與利己分歧之基點

由此觀之，同情心就其爲一種情緒而言，不能稱其常作利他，實反多爲利己。彼非毀棄自

私，毋寧強固自私。隱昧如是之一種情緒，其不能特爲觸發道德明覺之中樞也明矣。至於慈悲，則以其有關於自私錯覺之偵示，吾人此後尙有論及之機緣。在此方面，叔本華之思想，似尙新穎動人；然若不從明覺之立場，而單就情緒以觀慈悲，若僅以此行爲是否慈悲而判問是否爲不自私，則吾人已有答案，卽爲：不自私如構成道德，則一行爲之具有慈悲心，不能確保其爲不自私，因此亦不能確保其爲道德也。叔氏上節所示之好例，固饒興趣，但對放棄謀殺其情敵者之所言「我可憐他」一問題，究不能達於終結之論斷。麥克白夫人 (Lady Macbeth) 自思曰：「余苟爲此，彼豈不亦如吾老父之安眠地下乎？」(註二) 麥夫人之存心，或亦屬乎慈悲之善，特於其量未甚充分耳。然此語足使吾人省識提多之案，倘惟慈悲阻止其將犯情殺之行，彼固有可循之道。彼固可遣別人執行此全部任務，各種準備及一切，而仍可保全其本人之柔慈情緒也。然此叔本華之青年情人(提多)，卒不殺其情敵，可知其決非僅恃慈悲情緒，而必尙有其他成分者矣。

對於同情心之爲物，吾人研究至此，惟更添一困難之實例，亟待與之周旋。縱使同情心果常屬利他，絕無浮動，其命令之聲，完全清晰，亦尙存有其他反駁之難題。同情心也者，無非人性中情感成分之一事實。果爾，則對於一無同情心之人，將如何證示以根據同情感覺而來之理想？於是舊日之難題，又必重遇。今有人具一理想，欲以之評判世界；而此理想所由建立之基礎，復爲世上若干人士具有某種情緒之一事實，則無此種情緒之人，必被宣告爲無權評判世

界，於是此理想之最後基礎必祇限於某物，其價值惟賴此為存在之事實以證示之而已。

故於本章及最後一章，於一般及特殊題目之討論，皆可發見此一問題憧憧復現。凡一理想必須有一理想基礎，而人似每置之於某種現實之上，遂致環顧四周，疑難之矢交至。或謂並不確感此類現實之實存，或致疑於吾人以爲具此意義之是否卽此意義，更或有人於某種情形下發見別種現實，而置其道德原理於此種現實之上，正與上種主張絕對相反。於是道德理想論者，在其倫理研究方法之討論中，已遭遇無量數之厄運。彼亦常被逼轉於一種實在論的地位，而彼昔曾用以責難實在論者卽皆轉以自難。然彼若誠忠於自己，以雄辯襲擊霍布士 (Hobbes) 以來，近代實在論者之系統，責以一切唯物的臆說皆以無理想而無價值，則彼又必遇一挑戰，被詰舉示一種理想非屬乎其自性，亦非屬乎唯物的學說者，而彼似遂安身無所，惟自茫然躑躅於懷疑之曠野而已矣。

(註一) 引新約聖經馬太福音六章二十二節。上文爲「眼睛就是身上的燈。你的眼睛若曠亮，全身就光明，你的眼睛若昏花，全身就黑暗。……」

(註二) 謂理想終有超乎此世界而趨處「彼岸」之嫌也。

(註三) 霍布士 (Thomas Hobbes, 1588-1679)，英國機械唯物論的道德學家，其名著之一「利維坦」(Leviathan) 有商務萬有文庫漢譯本。但其關乎道德學說之主張，多見於其「人性論」及「自由與必然」等論文，有 Moleworth 輯本 (一八三九——四九)。

(註四) 原文爲「die stets das Böse will, und stets das Gute schafft」，其出處待查。化惡造善雖爲道德，然其權力而果恆常不變，則無道德選擇及區別之可言矣。

(註五) 在倫理學上，此輩常被稱為功利派。邊沁之倫理學說具見道德與立法之原理 (Principles of Morals and Legislation) 等書。

(註六) 猶大 (Judas) 與湯馬 (Thomas) 皆為耶穌門徒。前者曾受賄三十金以出賣其師 (新約馬太福音第五章十四五節又二十六章四十七節以下)；後者對其師遇害後復活一事深致懷疑 (約翰福音二十章二十四五節)。不過作者書中不稱湯馬而作湯馬生 (Thomassen)，或以湯馬一名觸諱中世之使徒湯瑪 (St. Thomas)，略為改竄，免致混同誤解耳。

(註七) 本書於一八八四年出版。斯氏論道德以生物學及進化論為基據，自稱科學的倫理學 (Scientific ethics)。

(註八) 作者所屢言之「如何」(How)，係表示其為方法，為手段，為屬於知識技能問題，而非屬於品行道德問題。此皆顯與「何者」(What)，「何故」(Why)，及「應為何」(What ought to be) 迥不相同也。

(註九) 嚴復譯作穆勒，曾譯其名著名學 (System of Logic) 及羣己權界論 (On Liberty)，唐鉞則譯其功用主義 (Utilitarianism)。彌氏謂：「行為之道德性，全視其意圖如何，換言之，即視行為者所將作之事以為斷，至於動機，若不能在行為上引起若何差異，即不能在道德上發生若何影響。」見其功用主義書中。

(註一〇) 原文為 to sit down 實即「就地」，而不能懸空之謂也。

(註一一) 按美國鐵道事業皆操在私人資本家之手，而非似一般之國營，故有公共與私人利益矛盾之事實。

(註一二) 已具見本章第三節。

(註一三) 見康德著實踐理性論衡 (Kritik, des Praktischen Vernunft)，有阿博德英譯本 (Abbott: Kant's Theory of Ethics, 1923, Longmans)。

(註一四) 此處路向正喻道德行為上之手段方法。

(原註一) 見其道德基礎論再版本第二一一頁。譯者按此書有巴洛克英譯本 (A. B. Bullock: The Bases of

Morality, N. Y. 1915)。

(原註二) 見其道德基礎論頁二三一。

(原註三) 見同上頁二四五。

(原註四) 引盧騷原著論不平等之起源 (Discours Sur L'origine & Linegalite)。其道德基礎論頁二四七。其盧騷原句如次：“Il est donc bien certain, que la pitié est un sentiment naturel, qui, moderant dans chaque individu l'espeu de soi-meme, concourt a la conservation mutuelle de toute? l'espece……C'est, en un mot, dans ce sentiment naturel plutot, que dans les argumens subtils, qu'il faut chercher la cause de la repugnance qu' eprouverait tout homme a mal faire.”

(原註五) 同書頁二六七。

(原註六) 同上。

(註一五) 原文 Aesthetik 字義雖為審美之意，但應譯為「直感」，方不致引起誤會。

(原註七) 同書頁二七〇。

(註一六) 蓋指叔本華哲學主要淵源於印度佛教也。

(註一七) 此處「慈心」為人格化，下言「吾鄰」，「吾自己」，皆慈心自稱。

(註一八) 「帝肥司」為拉丁文常用以稱「富翁」者。拉撒路為聖經中所描寫之乞丐。帝肥司與拉撒路之貧富對照，始見聯卓史之故事詩 (Chaucer: Somnour's Tale, 139)，原文為：

“Lazar and Cives Liveden diversely,

And diverse guerdon hodden they

(原註八) Wem der grosse Wurf gelungen Eines Freundes Freund zu sein,

Wer ein holdes Weib errungen Mische seinen Juber ein!

Ja, Wer auch nur eine Seele Sein nennt auf dem Erdenrund!

Und Wer's nie gekonnt, der stehie, Weinend sich aus diesem Band.

(註一九)原文爲德語，似係爲席勒道也。‘Seid umschlungen Millionen! dieser Kuss der ganzen Welt!’”

(註二〇)按作者此句係故意仿效耶穌基督登山寶訓中「八福」之宣示，見新約聖經馬太福音五章三至十二節。
(註二一)見莎士比亞名著悲劇之一——「麥克白」(Macbeth)。麥克白爲某國王之宗室，夫婦共謀弑國王而篡其位。所言「余苟爲此……」，係欲謀弑前之五內思量，求所以遂行之粉飾也。

第五章 倫理的懷疑論及悲觀論

失眠者之夜何其長耶？倦怠者之途何其遠耶？

愚而不明真理者之壽何其高耶？

——法句經（註一）

吾人曾言：勿自深入懷疑，似為理想主義者當前唯一之出路。倘彼可稍稍降其標準，以持常道，倘彼允放棄必以理想方法求得理想之論，則彼當可安然處於其所暫為假定之某一地位。惜理想主義者之輒越軌而狂馳也。示峻於彼者，外則或有龐誇的世相，內則或有巧麗的心靈，於是彼沾沾有得色：『嘻，斯非即余所尋求之理想耶？』但彼自身之懷疑瞬即起而責難，謂其缺乏信心。『爾所獲得者，或此或彼，無非偶爾暫存，曷常真有？』理想主義者乃強詞以對曰：『余所指證者，固非因其存在，乃因余所自由選取以為指針，此其所以為「理想」也。』是無異謂私念浮情，大可資以構建理想；駁斥之成案具在，又何以塞詰難者之滔滔。然則所謂全部懷疑論可為倫理學之基礎者，終不將對吾人成一大威脅耶？吾人必須正視此問題，而察驗其演變之結果究何如也。

第一節 悲觀論中之懷疑的動機

讀者可以覘知此類懷疑論，在實際上，即爲近世最真粹的悲觀主義者真意與實力之所寄。吾人不必多慮對於選求理想時之疑懼與不安，而一旦選得之幾費辛勞全歸泡影，其實吾人於此常得發見悲觀論之極深根據地，可爲絕望悲鳴者揭其覆焉。人爲選求其一理想，必在世海全劇進行中，至少演出其本人之角色，而此舉似不得謂其枉費；蓋在追求之際，一往情深，每對於當前之偉大目標，不惜傾身以就，其真摯與自娛，洵足觀矣。然若爲此理想而永歲追求，專心一志，而卒求之不得，則悲觀主義之相襲，夫亦安可逃哉。故世之懷悲觀主義者，每反相戒勿多言人生之苦惡，毋寧侈論人生之無目的也。彼哈德曼 (Von Hartmann 1842—1906) (註二)曾認悲觀主義爲總計算手續之假想結果，信爲人生痛苦之和超乎人生快樂之和。此衡量表之能動人信聽者，蓋亦幾希。惟叔本華(見上)則不僅言苦樂之衡量，更暢論人生無止境無目的之一大根本事實，大可謂努力於悲觀論之成功者矣。世人於此，可覘知叔本華典型之真正強力，即佛教的人生悲觀論是也。佛以有力的論調昭示於人曰：爾等儘請自擇一生命目的，若妻，若子，若富貴，若功名，若權威利祿，而終祇能取其一而不得不舍其餘，但又不能證此目的爲世上至尊，則惟彼此互競，湮沒於永恆之爭奪中耳。於是世世輪迴，沉於永劫，爲婆羅門，(註三)爲帝王，爲蟲，爲虎，爲乞丐，有時落於鬼魔地獄之中，有時雜於空氣幽靈之內。

爾之目的，因每次投生而轉變不已；目的纍纍，輪替串連，或此或彼，俱爲偶然之工具，無一本身自涵真義。故世人充滿目的亦卽充滿爭競，無一生命具有真正意義，無一欲求具有重要價值。有見乎此，不如舍棄欲求，而以一無目的爲人生唯一之目的也。此乃佛家鑒於人生目的之輪迴永劫而有此結論也。其寓意在揭穿人生之毫無意義，由兩方面說明：一爲世人求達目的終必失敗之事實，一爲人縱暫得成功，其情形仍與失敗無殊之斷論。人生之失敗，與其謂表示苦海中目的之難成，無寧謂指明塵世中目的之無價值。成功之來，惟徒增彼成功者之苦，蓋彼將悟知一切欲求，原皆曇花輪轉，今朝之所愛，瞬可變他日之所憎。不論於成功或於失敗，其所垂教者，非世道時序之乖方而故與人類爲敵，實由於一切欲求本身之無希望，無價值，而混亂虛空耳。倘使佛教而僅論及人生所欲之枉費，好事之難成，則其教義亦不過如一種普羅密修士（註四）之反駁，對吾人之強暴而殘酷之物質世界作殊死戰而已。然佛教所堅持者，乃謂人實昧然於何謂好事而妄希焉；所欲求者既甚惑昧，（註五）而又輪轉無窮，安足以望其成達耶！佛乘諸經之道德思想，絕不在抗拒人生外在之實際苦惡，而實對於人生自有之虛幻目的作一統括的否定耳。

以人生爲無目的而作呻吟哀怨之題材者，尤見諸近代浪漫派之詩歌。彼哀愁悱惻之浪漫詩人，謂世間之極大苦惡乃在人之昧於何謂好事，人生之極大悲哀乃在生命之茫無目的。人終不能決志有所作爲，此非大失敗而何；缺憾無可補，恨海無可填，非一大虛空而何。至是吾人乃

恍然於此荆棘塞途之倫理的懷疑論，一加分析探究之餘，始知其即為倫理的悲觀論也。誠以選求理想之困難，亦大影響於近代浪漫詩人對於所謂理想情感之追索，誠於此一為尋審，即可顯然豁露吾人之難題矣。

第二節 近代詩中浪漫悲觀主義之懷疑的隱衷

大體而論，近代詩壇所反映之一切題材中，更無有甚於人生意義及價值問題之屢見者。近代詩人對此問題之最首出亦最自然的答案，當為世所習聞。人生之意義，即寓乎生命中之情感。浪漫詩人於其檢討人生問題之際，自必求有以闡明何種情感狀態足為最美滿之情懷。無如於此觀點，難得單純自明之理。主張理想的意識狀態可於強烈情緒中獲得之學說，為多數快樂論者所不取。(註六) 世間人類之常識，亦知較永久之滿足情懷，毋寧宿於優閑中度之愉樂，宿於實學智識之藏修，宿於事業工作之成功與經歷之順利。古代哲學中有若干派曾認寧靜平和為幸福人生之真蘊。然而近代詩壇之態度，則對此首先加於強力之反對。彼等以為寧靜縱可一度易為狂飈，也不足為吾人應求之鵠。必也，活躍之情緒，厥質甚濃，厥量無盡，斯足為吾輩革命詩人之追求對象也。祇一提及維特 (Werther)，大盜 (The Robbers)，伊斯蘭之反叛 (The Revolt of Islam)，曼夫萊德 (Manfred)，浮士德 (Faust) 諸作，(註七) 即可悟知革命詩壇精神之所在矣。

據此以觀，人生之能有價值，惟在其充滿詩情之可欲形象。爲問此種生命之充滿有其可能否乎？使此成爲人生理想，足爲一可恃之見解否乎？依此觀點而推演以進，可不致陷入於悲觀主義否乎？對此種種之解答，即可作全部浪漫主義運動史觀。作者於此必須撮述其主要思潮，以爲全運動之速寫焉。

近代生活之激浪確已喚醒敏銳之感覺，增進強度之欲望，激起愛自由之熱情，動搖固有之傳統習慣。夙昔之神學的人生理想，對於浪漫詩人，尤被褻亂而搖落。人生之最高善，必求之於自我心靈之中，而不在天國之上。此其結果爲何？第一，自是一種莊皇獨立之氣概，一種高亢的不凡自負之精神。解放情緒之高歡，鮮有世間平凡娛樂之可比。詩藝天才之自我崇拜，益以自眩幻象而超騰。雪萊（見前）於自賞藝力之餘，振筆疾書「無神論之必然性」，而爲一切無知之邪惡、淫佚、亂倫，肆力維護，足爲明釋此種精神之上例也。拉伐他（Lavater）敘寫天才本質，可爲又一明例：「天才蓋如天使之化身，非以形來而自顯現，非以形去而自消逝；以其永生不朽之靈力感應人類之性真，觸動其最內部的神髓；時或幻化無踪而餘響繚繞，長留甜蜜之震顫及恐怖之涕淚於人心，永駐慘澹之歡欣於人面；此乃天才之作用也。君等可任意以名天才，稱之曰聖靈之果；信、愛、望，稱之曰天賦的不學，亦不可學；稱之曰本成，曰神聖；此皆天才。此乃靈感，乃天啓，可覺而不可志，不可欲。其術乃超乎藝術之藝術，其道乃靈光之道也。」（原註）吾人不能引此狂文於什一，要之，在一七八〇年前後，一般青年之歌德狂者，

其自我贊賞與互相標榜之風，可於此文中得其要領也。

此種高傲之氣勢直接促成全然新理想體系建立之企圖。舉凡政治家、科學家、實業家等等之耐心靜氣，在此輩血性猛進之青年眼中成爲無物。彼輩必欲造成彼等自己之世界，且成之於一旦。同時並不取任何肯定的信仰，因在事實上，固定信仰必將摧毀其情緒之鮮豔也。彼輩厭畏一切信條，除非創之由己，而其所爲，破壞易於建設。當德國浪漫主義發展時期（原註二）中最富興感之一青年天才家卽爲早期殞謝之諾瓦里斯（Novalis），（註八）可比雪萊之後身，足稱浪漫詩壇在渾沌高熱中之一代表人物，以一極高貴之靈魂配合於一卑弱之身體，萬般苦惱，日逼月煎，致不能發育完成勇壯奕奕之神姿軀格，此實表示熱情運動之必交織乎美與不全。彼所寫出之空泛哲學作品，其後影響少年加賴爾（Carlyle）成爲生活充滿幽深神祕感之具體表現。世人可怡然於飄蕩乎此種繁花如錦之海市迷園，由此道所得匪渺，特無目的地之可達。不過此少年詩人所堅執之世界必符應於人生情感之需，則固已大白於天下矣。彼又堅持以爲生命之和諧系統可組成於一純粹浪漫型模之上，且舍此決不能有所成，實則彼未嘗說明實在，亦未完成其人生計劃也。最後，彼隱含傾向天主教會之意，以此爲最能表現人類之需求。其短促的天年，飄遊的經歷，卒與此殘缺不全之提示同淹沒於黃泉。然使生年有繼，果亦將何處以求歸宿乎？

其或在彼摯友之所稱矣乎。浪漫的諷刺派施來格爾（Fr. Schlegel）其人，乃在浪漫精神進展之第二階段，或亦可謂卽其衰落之期也。其所唱：情緒爲人生之嚮導，爲人生之目標。情緒

也者，果何物乎？變易而不居，根本矛盾而不一致。每一情緒之發作，妄求佔掩全部生命，而彼熱誠專鶩之詩靈，它願爲每一新發情緒效死。無如甲起乙伏，丙盛丁衰，千情萬緒，逐逐不休；縱在勝利者獨占靈府之秋，其他已憧憧戶外，謀逐之而代矣。此種生命之充實，直等於生命之浮游。①諾代麗斯於其愛寵之亡，（註九）誌爲一種死亡之神聖，立誓以其絕命之日爲新紀元之開始。由於愛念亡人之隱痛，其日記曾一度充溢精神的奮興；且決意於一年之內，隨之入墓。豈期卽於是歲之中，另抱新寵。精神高奮如諾代麗斯者且如是，自鄙以下更何足論。施來格爾見夫每一情緒之決不免於枯萎，乃提示人宜把握一種必然性之美德，而揚言高級生活寓於有熱烈浮游之一類情狀。天才者必須翱翔乎神聖情緒之花園，如一輕囀環飛之小鳥。施氏本人必深體念及此，而盈盈實踐其生涯。彼之最高完美卽爲「活動」，或毋寧可稱「潑刺」。其意若曰：情緒愈豐多，其人卽愈高貴；其人愈浮蕩，其情緒亦愈怒放繁夥。此種高貴與輕浮之故相交織，稱爲浪漫的反刺主義，是在能以愉樂的高傲迎合每一熱情之新浪。其爲物也，旣非其始，亦非其終。吾人可透視而躍過，縱或沉醉繭縛於斯，吾人固有以加之，亦必將優勝之。「經驗之王萬萬歲」，長以新鮮感情沛澤吾人！

上述鮮活靈機而反澈底遷動的人生觀，對於一種真摯之人，於此將永無寧處矣。此所謂反刺，實無非一羣幽靈譏訕人性脆弱可憐之笑聲而已。情緒而被視爲人類之神，曾不旋踵而復化爲殘破之偶像，而吾人所知，亦正如是。此屬乎我，此屬乎彼，神也卒成千萬主人之奴，昨

日信奉之，今日去矣。雖曾爲吾人之支柱，而已無非若逝水之滔滔。此豈生命之充實，直是生命之空虛，則彼浪漫反刺之曹，果何以彌此闕谷也？反刺者乃惟以墨非士他忽里士(Mephistopheles) (註一〇)論葛麗春(Grechen)毀滅之言爲答：『伊非其爲首也！』(註一一)我今所懷之一情緒，並非情緒之首次轉變，我今所毀者，亦非內在於我極根基之首次破壞。然此思想，其悲慘果何如？世尙有何物足爲確實，何物爲真有意義耶？人生惟於內心求得生命，而此中竟無其生命在，但有空洞之假面，無窮無盡而無意義之變相而已耳，寧不哀哉！

此種結果之自覺，亦表露於浪漫精神之另一形式中。其歸結點卽爲黑格爾(Hegel)所抉示，於其著精神現象學 (Phänomenologie des Geistes) 內，特記以「不幸運的意識」(Das Unglückliche Bewusstsein)之名；而對於通常人士，或稱之爲「拜倫式的心像」，則較習驗焉。在前頃之一情緒，卽由於其強度熱力，使情緒空虛之自覺益惘然不可支：

『明燈一旦毀碎兮，

光輝卽埋土而寂滅。』

燈火愈灼耀，繼其熄滅而來之黑暗亦愈深沉。

如是描摹之浪漫的絕望，曾以種種形式表現於現世紀(註一二)初葉之詩壇。欲盡敘述而覘縷之，恐非吾人今之所許。姑舉數類，以作示隅。彼等自以爲縱使情緒流逸，仍無害於希望一朝或得永駐之情緒，則何責難之有焉。然果如是，則知無數詩人必生活於完全「成問題的」(Problem-

matic)心理狀態之中，日夕望空較其更強之神祇，臨於其身而統豁一切。以戲劇家及小說家著稱之克賴斯得(Heinrich von Kleist)，卽其一人也。一八〇六年十二月，此詩人致書其友曰：『邪惡之神靈統治世界，斷無可能，惟有不知之神靈可耳。』彼因此追求活動無定之理想，遂以永不安休之格調竟其全生。浪漫派詩人中，真能以人生問題純粹作爲問題而欲澈底悟通之者，殆無一具此敏切的愛好。彼等每一作品，無非一疑問之寫錄耳。自始至終克賴斯得甚似最近疑霧詩派(problematic school of poetry)之代表克勞夫(Hugh Clough)，最後卒以不了了之之自殺解答其疑問焉。至於其他詩人，亦以其他各種方式逃避其悲哀。蒂克(Tiedje Tieck)於循繞種種浪漫問題之大環後，遂放棄其夙纏之迷魅，改而致力於別種文藝工作，置其固有之浪漫理想於一旁，或戲擷之爲嬉笑小說之題材耳。施來格爾(見上)之晚年，逃身於學藝鑽研及天主教的信仰。赫爾德林(Hölderlin)則以瘋狂院爲退休之所。雪萊(見上)對其情緒作童騷的順服，以切冀更佳事象之來臨，踴躍驚懼，而強忍其天短的生年。席勒，歌德(俱見前)相與致力於古代希臘界之古典完美，以葆其身。此外尙有不少作風，求有以寧正時潮波及之心靈動蕩，但終無一真正答案可以解決浪漫精神之疑問。且更有一極大問題存焉：夫值世人盡被驅向自我追求理想之際，傳統信仰悉遭毀棄之際，時代方充塞乎悲殘及盲目競爭之際，詩情強力又曝露其無常而變幻莫測之際，人生在斯時也，果何以取得和諧之情感生活乎？此大問題之窮於置答，夫復何言；覺悟其失敗者，卽悲觀主義之定讞矣。

近代詩壇是否能解脫於反省的趨勢，可於其中發揚其卓越的特徵，而悲觀主義得隨批判人生以消失。然此決不可能。姑舍抒情詩於不論，若干喜劇詩與諷刺詩，以及其餘十九世紀最佳詩作，多少皆對悲觀主義作自覺的掙扎。此掙扎之根原及性質已略論列如前。凡在詩人，自始至終，輒奉情緒爲人生價值之範疇。彼堅信於和諧情感生活中可得最上乘之生命，深覺「世有較低者與較高者」爲最確實之原理，而求有以繪出完滿的生涯如彼所見。失敗於彼即成悲觀主義。此悲觀尙非如哈德曼（見上）無甚大害之福樂的悲觀主義（*eudämonale gischer pessimismus*），而爲意志破裂遍試無效之真正絕望的悲觀主義也。應如是之人生而不能如是，實然之人生而空虛無用，斯真絕望的理想論之結束也。現代之理想派詩人而非悲觀論者，亦皆多少自覺對悲觀主義作同樣之戰鬥，祇一想及散步吟，思念篇，（註一三）或又浮士德諸作，可知現世紀思想之梗概矣。

惟在置論浮士德與現代問題之關係，不可不先對拜倫作更切近之諦視。浮士德實爲現代詩壇努力之王冕，此而失敗，則全藝術界至此一無所成。但在拜倫詩中有一懺悔的，亦可謂一自承的道德缺陷，深具探光作用，雖未多能照澈悲觀而作解答，却能投射於此悲觀問題本身，亦足嘉也。

拜倫詩作之發展，顯可分爲兩期，卽情感期與批判期是也。現時吾輩之極大興趣不在一八一六年前之情感的拜倫。「曼夫萊德」，「該隱」（*Cain*），與「唐荃」（*Don Juan*）（註一四）之拜倫，

代表浪漫主義運動之一獨立的場面，其過失一如其美麗之足稱。此期詩作，謂其屬於批判的，誠不免過於粗疏，但此字終究具提示性也。以一敏感之人而具英雄氣概，健旺精神，特又缺乏確定之人生理想。以一反抗成性之革命者而無偉大之先聖導其前，無忠勇之信徒擁其後，以爲效命人類之積極企圖，拜倫可謂酷似此古代傳說中之聖克利斯多福 (St. Christopher)，(註一五)其人而披帶現代面目者耳。惟拜倫所求者，非最高強之本人，乃最高強之本性；所欲者，非遇見魔惡之王，乃蔑視魔惡本身。此種探求，終成泡影，彼遂自投於懷疑之幽林，而夢想唐荃。吾人無法取得一適當之形容詞以加諸此詩之上：其精力如其瀾漫，其資源如其豐饒，而其總結則如其失望而悵遲。此並無真正之結局，而亦永不能有結局。此乃一大山瀑，從險怖之斷崖傾瀉直下，注繞蘇鬱森林一帶，而消逝於無生命的灰色鹼性荒漠之中。斯處可謂浪漫主義之自我批評已推至其最遠之終壁，可謂大英雄自承其人生要求過高，而遍全世界及全生命經驗中卒無一足當真英雄主義也。吾人今已悟此大錯之魁岸不可量。吾人願與作家（切請注意，並非與彼反對）同加蔑視此種環繞於倦厭經驗——密戀、私情、夜宴——中之悲慘殘屑，簡言之，人生歸結於下流鄙俗是已。抑此悲劇毋寧透露於字裏行間，而非在本文實句之上。浪漫精神所尋求之完滿情感狀態，所尋求之表演價值事功，至此全歸烏有，惟沉寂於迷惘之冥想中，自嘲弄亦自驚愕，而此世界亦爲頹然溶解於此惑亂而無意義之迷團內矣。此種精神似在昌言：『世間無可畏者，亦無可希望者。』

『巴克萊主教既言世無所謂物，
斯適足證其言之無物。』(註一五)

更或：

『「是乎否乎」我亦遽難決，

何謂是兮願一先相識；

誠哉兩兩遠慮復深思，

人皆壁上觀兮真意遂莫知。

我亦雙方未敢參，

除非見其和合相一致，

復念生死將毋同，

生命無非喉關一口氣。』

於曼夫萊德內亦表現此同樣精神，惟取另一種形式，而未甚成功。其所反映者爲在一閑靜的夕照中，有唯一之和平降臨於塵世疲勞之心府。從永久的自鞠獲得解放，而自適於偶然一瞥之安閑自然中。

『此感飄然來，雖非無止境，

一度偶春風，善哉吾深省；

新知擴我思，心版爲深銘，
人間此感存，此感不可泯。」

曼夫萊德最後之名句，——

『壽高日日比南山，

容易轉身歸黃土』，——

乃正由曼夫萊德針對此點之萬樣徬徨，破口而出，表明以必死的最後決心，爲深內之感覺，與外界一切可能的慘惡勇猛抗衡，雖爲時不過俄頃，而用盡平生氣力，如叛逆鐵丹 (Titan) 之猛力搏鬪焉。(註一七) 此劇之主角，渴求有所作爲，而無事可爲，厭惡現實，而復畏懼來茲，終至歸於絕對個人獨立之堅持，不正確而復紛擾之境，而脫離此可憎的宇宙之現在與將來：——

『余非爾餌，亦必玩偶，

慎莫吾誘，勿能吾誘，

余永爲吾自己之摧毀者，

不改於既往與現今，亦仍

此乃悲觀主義之自越。浪漫主義必於自我剖析之結果，乃能決心重建一嶄新之世界，遠較消極情緒之萎朽可憐的世界爲崇高。曼夫萊德則由積極動作而有所達成，雖在其最初曾於瀕死之危機而猶行動焉。故凡有所致力，表示吾人必被驅迫而至此。然苟掙扎之動作可以使死而可

忍，何以某種活動反不可以使生而亦可忍乎？是豈非有價值之生命不可得之於情緒，而獨可得之於動作也乎？是豈非理想境界不在理想的情感，而在理想的活動也乎？曼夫萊德之雜型及歌德之浮士德，皆植基於此種隱機之上者也。

對歌德浮士德前部之頌贊謳歌，在今日已成塵跡。此傑構也誠足爲一雕像，（原註三）而人之生命，亦何獨不然。對浮士德之過度褒誇，似在肅穆教堂中鼓掌之非其地，正如葛林赫曼（Hermann Grimm）在其歌德講演之結論中，加以抨擊，謂與樣本廣告員之冗長誇說相同，而此講演實最富教訓意義者也。此詩之喬皇而深邃，以其所真摯刻繪之人生問題實太喬皇而深邃。就形式論，除犯罪部分外，即成極端渾樸質直而無華。其缺陷之顯而易見，一如其壯麗之公開。本詩所抱之主見，或可約示如次。有一世界焉，其中之自然，由於神聖睿智之表現而完善無瑕，其中之人生，由於同樣神聖睿智而被謫於黑暗與混亂。有衆天使靜觀默想自然之完善而爲上帝之真正兒女，但無所事事，惟觀望與冥思。人則獨爲動作。人可由行動以創造完善，一如早已存在於自然中之被動的完善者然。此意即謂人之生命宜可完成一和諧的整全。上主規定此事屬於可能。墨非士他忽里士則持相反意見。問題之解決待浮士德而判焉。

浮士德乃一綜具浪漫精神之強點與弱點之人。任何優粹而不在彼把握內者，彼皆否認其有價值之優粹，故觀乎人生所處之偉大世界頗感失望。自己不過渺焉一粟，深知永不能發展至足以把握其全體，甚或全體之某一有限局部。但明知無望而仍具此全部性的欲求，惟得無限，方

能稱心滿意。此所以有原劇前最初各場之失望表演也。浮士德追求死滅，亦與拜倫之曼夫萊德相同；不過浮士德之不終趨死，由於天性孩提情緒之偶然喚醒，而無畏於更惡劣之方來。此後彼遂覺無所事於生命，惟聽緣偶而行。彼固尙能意識祇求得一完滿經驗足矣，而此經驗，彼認爲要亦不過一被動狀態者耳。彼不再蓄意欲作任何事物，惟冀得到一切事物。（原註四）然浮士德雖抱欲得新情感激動之心願，而後覺悟此世決不能有一滿足的情感。墨非士他忽里士乃爲其縷述世上頗有滿意知足者之情狀，向其保證異日必可享受好事而得祥和。浮士德則憤然答以彼決不能爲快樂所欺，安舒之日，決不能來。在此一斷言之中，浮士德超躍乎其原有地位，而假定一新地位矣。其與墨非士他忽里士之了結塵緣，胥基乎是。滿意的快樂決不能至於彼身，此何故耶？此由於彼仍不棄活動。蓋滿足等於靜止，而靜止等於死亡。生命苟非爲活動不可。塵緣之意義固爲：無論爲善爲惡，人苟生存一日，必工作一日，苟尙餘一毫成就能力，必不完全亡滅也。如是，工作既爲生命之真蘊，滿足必在行爲之中，而不在感覺之中也。世界而果爲善，必由於人造成之爲善；而其不善，亦由於人之不善造之。於是浮士德之問題乃在發明何謂活動之完善者矣。

浪漫主義精神遂特此洞悟而超越其本身矣。浪漫主義之要旨原在企求個人自我經驗之充滿，而此精神之核要，則在熱中於有所成就。兩者之間，差以千里。浮士德依循此新趨勢而進，將蒞於無窮盡之自我犧牲，而營前途渺不可知之辛勞生活。彼之悲觀主義（因在初段彼固

（悲觀者），可爲盡掃於英雄決志之前，而慷慨效忠於某種偉大目的。然此果否實現，則答案爲人所咸知。蓋本劇全場實表演浮士德內心兩趨勢之衝突，不幸其第一趨勢，即多樣被動經驗之欲求，至第二部之最終一幕，卒占優勝。浮士德誠甚活動，然其活動要不外新經驗之不斷追求，以迄於終，彼仍不逮他人之真能活動也。結局彼之工作，成於幻術。爲此之故，廢然自承：『此乃最高之頃間矣』。其所成就，祇一豫想，非一實在。在真實之世界中，未嘗見有滿意之工作也。故本問題未得完全解決，此詩人惟略觸及內案之開端，而較之其他近代作家固已思過半矣。其以壯闊情懷與英雄忠悃作爲生命理想，不可謂非一大革命之提供。而此二者實難全獲和諧。蓋最高形式之活動爲自我犧牲，刻苦勞作，紀律生活，冷靜頭腦諸端；而最高形式之情感，則日逐逐乎情，沉醉而萎靡。歌德之目的在導引其主角歷經情感生活之各級階程，終使之覺悟願取行動之典模，而盡舍單純情感之形態。如此，則可養成一堅固的實在主義者，超乎機械僵石的實在主義而仍盡瘁於勞作之人生。豈無全心全意效力於高尚目的之自由投降者乎？浮士德若肯回心爲此，則悲觀之克服，告厥成功，而卒不見其有此清明之宣告也。活動之高標一顯，問題即迎刃而解，惡魔之劍立銷。但本劇下卷雖多暗示隱喻之言，而仍不足明示吾人以前所指。浮士德宜爲人類進化而工作，進化乃指全族勤勞勇毅人士之生存，永爲自由奮鬥邁進。能爲此類民族之父，乃爲最高福祉。吾人稱之曰「善」，良有以也。但若藉惡魔之助力，經由欺騙及壓迫而工作，此可謂至高乎？此類工作方式亦可謂最佳活動乎？而所謂大問題究已真得

解決乎？人類生存於自然中而與自然作永恆戰鬪之根本善德究何所爲乎？浮士德所遺留者有全族之勞工，其事業應爲建築巨堤以防大海之泛濫。此未竟之志，誠可謂浪漫主義的希望，一大有價值之目的也。歌德自己對此，並未滿意，此可於其天上收場之辭句中證之。其辭倘含深義，必指人生活動之最高目的乃極精妙，不可得而表達，不可得而顯現，不可得而認知，不可得而限定；其爲物也，有如宇宙之精，人間之夢。觀衆於此末場，亟望再見墨非士他忽里士之出現，誠然，彼有出現於最後一場之權利，正如其出現於開始之首場，且確可以其質直強項之風儀，一言全劇事工之適宜的及最後的斷語焉。

浮士德詩劇之未完卽等於近代思想之未完。作者（詩人）對於最後問題，默然不置一詞，蓋緣近代思想正蒼碌碌瘁思於人生最高活動之定義，道阻且長，未有終也。

由是可見道德問題，除道德哲學家外，感興趣而譚論之者，正亦大有人在。吾人前所次第列舉關於道德問題之提示，固皆同樣見諸詩壇。倘將目下詩人所論加以研討，恐尙有助於本問題其他方面之揭發。例如白朗寧（R. Browning）以戲劇活躍的天才，常示世人以新理想之閃耀，瑰奇放逸之輩，無非時發箴言，警醒吾人勿故局局自囿，人生目的，天地正寬，物執於一端，以爲唯一神聖，而作抱殘守闕之蛙見者，可以休矣。人生作如是觀，將見百千理想，混戰修羅，作永久之鬪爭而和平無望。然而倫理真諦之創見，正肇於透視此類表面似真無可調和之矛盾。橫吾前者，雖甚迷漫曖昧，但問題所在，不可不正視之也。

第三節 巴爾福所言懷疑論之地位

上節所陳數種隱衷，實爲近代悲觀論真義之所寄。一切理想之轉變無定，可謂理想主義者最受威脅之莫大危機。此問題非屬新添一種學說，亦非單純所謂詩情，而實一日常生活之問題也。吾人今日取某種生活方式而明日輒棄之，朝秦暮楚，變易不居。在虔誠之俄頃，要求生活嚴謹，在愉快之時節，要求生活輕鬆，在英勇激昂之際，復要求生活應作同仇敵愾之行。其實對此種種所抱理想，皆不忠實，有等於無，而全局中最可傷嘆之一點，尤在不悟自己已失信心，作浮幻之奴隸，直至接受某理想略見穩定時，始得判證失却信心之爲全無價值，至此而吾人始復爲有信仰之人。

如是，吾人已達於倫理懷疑主義之深根矣。道德懷疑論者所能加之惡辭，無非謂凡選求理想，必屬一種偶然浮念，謂理想舍浮念外絕無根基，謂道德法規全恃偶然爲人所具有，所講述之宣傳勢力而得推進傳播以成耳。

於是吾人始先準備接受此懷疑的觀點。吾人對於此曙光中承認道德理想，將爲彼等搜尋無可能的證據。雖然，吾人亦將努力窺察此懷疑論究可導吾人至何處。

今使吾人卽對道德懷疑論作一最後而完全冷靜的結語，以作者所知，殆莫有如巴爾福 (Arthur Balfour) 氏所作哲學懷疑之辯護。(原註五)書中附錄「倫理哲學之觀念」一題所掬示者

之能簡明扼要，一舉而盡透其涵義，其基礎，與其範圍也。巴氏以此書問世，覺於哲學探討工作，負一極有效用的任務。彼能抉發過去種種塞途之荆棘，評述無遺，以促成倫理學之能極順利邁進，吾人實拜其厚賜矣。

巴氏之論曰：『科學判斷與倫理判斷所處理之題材根本迥異』。科學命題乃敘述『事實或事件，實在的或有前提的。』倫理命題並不『聲稱事件』，甚至亦不舉出『外界或內界之事實』，（註一八）倫理學寫作者雖常考慮個人持守道德律時之心理，但仍無預於倫理學本身而為哲學分類事。實際上『倘有一宣示責任所在之命題需要證據，則該證據之一名詞，必常為宣示責任之一命題，而此命題本身不需更舉證據。』『由一科學或玄學命題，或兩者綜合之任何命題中，決無法牽出一倫理命題。』『大凡一種根本倫理信仰，決不能於其來源求得為何信仰之理由，蓋此種信仰之來源，亦如其他理想現象相同，皆屬科學所處理之資料。而余今之論旨，由反面言之，則為單以科學真理決不能為一道德系統供給基礎，由正面言之，如誠有道德系統之為物，其中必須含有至少一個倫理命題，或顯或隱，而此命題固無需證據，亦不能舉示證據也。』

讀者或將質問：此則可謂最崇高之理想論，抑不過為倫理基礎決無由成立之哲學的懷疑論乎？巴氏機敏之論辯，具見其書，讀者可自覆按，惟其中一二顯明直捷之成果，可自其餘文探引，以示全論精華之所在焉。

『凡一倫理命題，乃敘述與一目的有關之一種動作。』是類命題無一而不『隸屬於某種系統』。『是種系統之根本命題，乃中述一目的，凡承接此系統之人，必認此目的爲最高，而專爲此以選定。』『倘有兩種如是之系統互相衝突時，其相匹敵之要求非待決於第三者之命題或評論者不可。此新命題皆不含於前二系統之內，而可判定此兩歧之根本目的孰爲優先。』『如對某甲報復一事，在余心意以爲目的自身，則敘述暗自後垣槍擊之一命題，可爲隸屬於某種系統內各類命題之一。』『雖在倫理的名義之下，所包含者不僅爲道德的系統，亦有不道德的系統，與非道德的系統，（註一九）但此類分目之區別，由外表視之，實非關宏旨，亦不具哲學的重要性也。』以上所指，乃爲吾人所由出發之一極理想主義的地位所必至之懷疑的成果也。是則道德界不將根本成爲混沌世界乎？倘使每一目的而被選取，即可由此以號令行爲，認之爲善或惡。在理論上，凡一目的終不能建立自己於反對其他目的之上。其間排擠爭競，實際無可避免，而皆無由從理性以得最終之判決。每一目的皆自躍言：『我是眞道。判別是非之公準在我。』但彼此實皆無合理之辯論，惟咒詛而已。彼等皆不舉示證據，祇下斷言，而爲交詈。能對此種混沌一加思辨，則於可憫而尤可怖之悲觀主義，當有所領會耳。以近代思想對此主義頗多抒發，故本章爲舉其大凡如右。

（註一）法句經（Dhammapada）爲釋迦牟尼佛教初期經典，現存巴利文。

（註二）哈德曼編叔本華之後，以「不自覺」（das Unbewusste）解釋世界人生，謂宇宙之展開，皆發於不自

覺，不自審其目的所在，不辨其何以如此，如「本能」之率性而行，非有意創造也。

(註三) 婆羅門 (Brahman) 爲印度社會之最高階級，猶尊於諸王，淵源於古代婆羅門之信奉者。

(註四) 見本書第二章第一節註四。

(註五) 卽佛經所謂「無明」(Avidya)。

(註六) 主張強烈之樂情爲人生理想者，乃古希臘亞里士鐵波斯 (Aristippus 786-310) 之學說，通常稱爲原始的快樂派，但畢竟太粗樸，太簡單，故卽爲後起快樂派所修正。

(註七) 浮士德爲歌德最大傑構 (第一卷出版於一八〇八年，第二卷於一八三一年)，以中世紀德國傳說中英雄浮士德爲主人公，受魔鬼墨非士他忽里士 (見下段) 種種誘惑而終得勝。

曼夫華德已見第三章註二，爲拜倫革命作品之一，主人公爲厭世主義者曼夫華德，立於神祇之前，傲慢不遜，死亦無悔。

伊斯蘭之反叛爲雪萊一八一七年發表之長篇史詩，唱導革命反抗精神。伊斯蘭亦譯回教，原字由亞刺伯文「順服上帝」之意而出。順服上帝而反叛可見其倔強背逆之氣概也。

大盜爲席勒所作，席在當時與歌德齊名。大盜原文曰「Räuber」，出版於一七八一年。主人公爲一伯爵之兒，被家斥逐而投入羣盜爲魁首，欲以暴力糾正世人的不平。

維特爲歌德第一部小說，原文曰「Die Leiden der jungen Werthers」，出版於一七七四年，有郭沫若等少年維特之煩惱漢譯本。

(原註一) 見科布斯坦著德意志民族文學篇 (Koberstein: Geschichte der deutschen Nationalliteratur) 第四節，第五版本第二十六頁。讀者可多參閱該段。

(原註二) 此時期可延展爲自一七七〇年一八三〇年。茲不拘於年曆次序問題，因本段目的不在敘述歷史，只在舉示實例而已。

(註八) 哈典保 (Friedrich von Hardenberg) 之筆名，被稱為「浪漫的靈魂」，主要作品有「Heinrich von Ofterdengen」，以二十九歲死於肺癆。

(註九) 蘇菲庫恩 (Sophia von Kuhn) 為一早熟的少女，被稱為「天仙」(ein himmlisches Geschöpf)，在十二歲時與諾瓦里斯相悅，十五歲而夭。

(註一〇) 墨非士他忽里士為歌德浮士德詩劇中之要角，代表人間之罪惡，浮士德 (主角) 會藉其助力以消滅自己之靈魂者。此字之語源，由兩希伯來文字構成：Mephitz (摧毀者)，tophel (謊語)；相傳為地獄中七大王子之一，以種種化身出現世間，或為熊，或為僧，或為小賊惡人等等。

(註一一) 葛麗春為浮士德劇中之一女角。原文「伊非其為首也」為「Sie ist die erste nicht」，言自來被犧牲者，她不是第一人。

(註一二) 指作者本人之世紀，即十九世紀也。

(註一三) 散步吟 (Excursion) 為湖上詩人華茲衛斯 (見上) 之一哲理詩，自敘漫步郊外時所遇抒寫真理及人生之懷感。

思念篇 (In Memoriam) 為丁尼孫 (見前) 追念愛友兼妹倩赫蘭 (A. H. Hallam) 之輓歌集，充滿真摯的悲愴與同情。

(註一四) 曼夫萊德已見前。「該隱」之名，出於聖經創世紀，為亞當夏娃之長子，殺胞弟亞伯而面欺上帝，後又殺其幼兒之背逆者。拜倫取材於此，以表現倔強精神，歌德稱之為空前傑作。

唐荃為拜倫最後而未完成之作品，為諷刺英國偽善社會而作，取材於西班牙故事，以一淫逸公子唐荃為主人公，借題刻繪，淋漓盡致。

(註一五) 相傳為其生於敘利亞異教徒之家，艱幹艱枯，求有能勝之者則奉之為主。後轉皈依基督教，約於公元二五〇年在力細亞傳道，卒以身殉。法人 Jacques de Voragine 所撰黃金故事書中稱其悔改受洗禮後亦不奉儀式

作禱告，但勇於服務，好爲惠人之行，常在無橋之處柱筏以渡大衆，後世渡戶，遂奉爲聖祀焉。

(註一六) 巴克萊 (George Berkeley) 爲十七世紀經驗學派哲學家，從「大地山河惟心所造」的觀點，否認世界有所謂物之獨立外在。史家稱之謂「非物質論」(Immaterialism)，引起當時世俗極大的疑怪。

(註一七) 鐵丹爲希臘神話中之一神族，相傳爲烏拉奴 (Uranus) 大神之子孫，曾以大膽反抗之精神敢與奧令比亞諸神宣戰，稱爲有名的「Titanomachy」，但卒以此而傾覆其宗焉。

(原註三) 參照薛雷 (M. Edm Scherer) 之意見，在安諾德 (Mathew Arnold) 綜合論文集(頁二九一)中「一個法國人的歌德評」一文內曾引用之。

(原註四) 此點可參考費霞 (Friedrich Vischer) 著歌德之浮士德，載其詩評新作 (Neue Beiträge Zur Kritik des Gedichts) 一書，尤其二九一頁及三〇四頁，有長段之討論。

(原註五) 倫敦麥米倫書局 (London, MacMillan & Co.) 出版，一八七九年。

(註一八) 外界指物質世界，內界指心理界。

(註一九) 非道德的 (Non-Moral) 係指與道德無涉的中立行爲，無所謂道德的 (Moral) 或不道德的 (Immoral) 也。

第六章 道德的徹悟（註一）

愛心如同悟性兮，博而精微，
諦視多種真理兮，日益增輝。

——雪萊：伊壁賽克狄安（註二）

吾人必須經歷倫理的懷疑，深味乎其破壞之實力，而後能得較善之新方法以建設吾人自己之主義。真理深藏於無數倫理學說之基底，今對此類學說，或置疑焉，或舍棄焉，乃知彼等常具一缺陷之事，即在其建構之方法或作風每覺未合，致令吾輩懷疑其是否可成爲學理之價值，吾人此種理論的懷疑，在申論進行中，勢必成爲實際的懷疑。倫理的懷疑論之可導入於黯淡的悲觀論，已盡如上述，但吾人對此懷疑論及悲觀論必須遇之以公平及無畏的態度，且應尋問其如何可能，而廉得其情焉。

第一節 倫理懷疑論的意義與牽連其後之道德理想

已往吾人對於倫理學說之懷疑的批判，或自其內在者言之，或自其外在者言之，每一學說本身，或許其是否具一致性，或難以是否，內性整全，又或參引其他學說以作核心。除第一種

批判法祇在特殊事案有用，不能作爲普遍外，其他各法，皆甚重要，而具柳暗花明之妙也。吾人對學說之間難曰：『君之系統，本身儘極完全，惟君所假定之最高目的，常與正相敵對之另一目的，亦同具倔強之假定，而適彼此交撞不相下焉。君並無提出證據反辨而折取之，惟堅執彼乃一惡魔之目的，而投之以咒罵。吾儕旁觀者，不處漩渦之中，冷靜以施批判，所需惟證據，而非單純之熱情。如欲表示贊成，必求所以然之故，則對於君所持之目的，固具中立無袒之冷淡懷疑態度也。且當取以與彼相反之目的作比較時，覺兩者之差別不在於可明證之真理，而僅在於一種私念浮情，實際上吾儕對於君之選取目的而作一活動有爲之人殊表同意。吾儕個人之情念，或亦與君之情念一致。然而理論上吾儕不能視此目的爲正理，蓋總計君所論一切，並無客觀道德真理者存，惟如一流人之情動的決意而已。縱令吾儕一時接受君之決意，誰復敢保吾儕之不改弦易轍，花樣翻新，今之稱爲善者，他日稱之爲惡耶？要之，世無足稱爲可明證之道德學說則已耳，苟其有之，苟其尚有較道德宣傳而上之物，則君一切所論必須歸結於某種原理，非緣附於一單獨道德行爲者之個人私好已也。但君所以示吾人者，按其實不過私人選擇之一事實耳，吾人安得不守於懷疑之地位哉。

夫此懷疑主義果何謂乎？不知反省而自滿的懷疑，固等於心靈之死滅；但嚴於自律之自我批判的懷疑，則促進哲學生命之新血液也。本書全卷即在明示此例以作表證，故吾人即對懷疑主義亦應慎加審察，不減於對其他系統之審慎，免致爲其理論的弱點導至錯誤也。試問吾人當

前態度之理論的懷疑，究具何種意義？在答案上一切將爲之一新。吾人之答案乃爲：當吾人於同一頃刻中思慮兩正相反之目的時，此懷疑主義表示一種冷靜的中立。在此俄頃，吾人對此互競之兩目的，作同等的領會。兩皆爲吾人所領有，其衝突亦含於吾人之中。此處所代表之兩種意欲皆屬於吾人之意欲。卽以此故，亦專以此故，吾人能自感懷疑之躊躇。假使吾人於心意中獨採其一目的，則逕直取決之，毫無趨避，而對其相反的意志，亦視爲不足懷疑矣。反之，假使吾人有意採取其相反之目的，則對另一目的亦遂漠然置之矣。又若吾人心中全無所志，則對此兩相反之目的均無理會，而亦不復感覺其間之躊躇。吾人之懷疑實起於同時豫爲設想二者俱在之態度。吾人之保持冷靜，非出乎愚蒙，乃出乎知識，非失之於不解此二目的，乃在於無此準備以立即實現此二目的。故道德的懷疑實由一種行爲之結果，此行爲卽吾人每欲同時實現兩正相反之目的。是項觀察於吾人極關重要，必須加以暢述使無所損，蓋此卽表示在懷疑主義之上，實有最高目的者存，懷疑主義之可能性，卽成於此。

凡一切倫理目的本身皆無一不爲某人意欲之表現。其間之衝突卽等於意欲之衝突。對是類目的之懷疑，由於了悟彼等之存在及其相反。故懷疑之成立，以此了悟爲條件。條件之爲如何，曾略加以申述。必須了悟其相反致於感有一種真摯的懷疑，深覺接受其一，等於同時準備接受其他。此種情態，表現之於心理學方面者較爲通俗，表現之於哲學方面者較爲概括，茲請先後依次分述之。

今以W代表意欲，E代表目的，余何以知世有W其物，能爲其自身選擇某種E乎？真能知夫此者，必涵有若干成分，不僅外界事實之觀察已也。余必在自己心中反復迴環此W，或甚迅速而不完全，又必認知此W可存在於他人之內。此種反復迴環之必要，爲人盡皆知之心理的真實，甚易以各種通常實例證示之。姑舉數端以爲參證。

通常念及凡一外表行爲，乃指此行爲之實踐，或至少在心理上之發動而措諸實行。根據今世公認之貝恩(Bain)教授原理，謂一行爲之記憶或概念，在心理上，聯繫於神經軌道之較微弱的戟刺，與此行爲之實踐時相比，則同樣神經軌道之較強烈的激動耳。故一想及呵欠，卽爲發動呵欠，想及行走，卽爲發動行走，此乃不撓之事實。而在一易感興奮之人，或在一性急行事之人，其概念或立變爲行動，蓋由牽連於此概念中之初生刺激，立時傳達爲完全刺激，而理想中之行爲卽化爲實現的事實故也。倘有興奮之人而不受限制於公衆，將見其大聲高言，一切所思，悉發爲語。倘至極度奮興，則將於大庭廣衆之間，亦不自禁於叫囂勿已。彼若念此非僅自己發言，而實爲言說之行動，換言之，彼若想像此乃對人談話且可強力傳達其思想於人，則彼之爲此必更有甚焉者矣。而在身體較爲平弱之人，則行爲之屢繞心頭，或對之發生一種煩惱之念。想及嘔吐，或卽作嘔，想及大笑或涕淚，卽不禁捧腹或淚下涔涔。故體弱者常不甚願發笑，蓋知此興奮的原因雖或消滅，而曾留記憶中之笑，恐仍可要彼失笑不止，縱令滑稽之感早經消逝無存也；故若發動歡笑，必至力竭聲嘶，全身僵絕而不能自己。

模倣一事亦至少有一部分宿於此趨勢中。一行爲之實踐也，吾人目擊之，明見之，而知其經過，且認識其如何措諸實踐之企圖，使概念成爲實現之努力焉。於斯時也，吾人模倣彼行爲者之舉動，或行爲傳述者之情調，吾人縱不表出之於外觀，而實活感內部之爲諸種行動之模倣也。總之，凡領會一行爲，卽等於實行此行爲，不拘可成外表之實事，或未顯露之內機的履行。最近多人所稱爲「心思窺測」(mind-reading)，若干心理學家則更精確名之曰「筋肉窺測」(muscle-reading)，卽皆立基於此。蓋一行爲之概念雖未見諸外表之演成，但或以視線之所注，或以臂指之所發，或竟全身之動彈，彼筋肉窺測者固可因與其人相密接，而默會其隱衷，一一解釋其似藏而實露似隱而實顯之動念矣。此類事實侵入於人生內心生活之機構，深切而著明。戈爾登 (Galton) 氏於研究言詞聯想問題中，多次發見凡一言詞所卽時誘起之觀念每等於該詞所表示之行爲作一種戲劇式的重演。此戲劇式的重演至少有一部分，寓於筋肉努力之感興，而此爲實踐行爲時所必牽涉者也。果使瞬間之聯想由忽然偶見一詞所誘起，而竟至戲擬模倣此詞所表示之全部行爲，則一人於行爲之思維，將自申述此行爲之性質，且完全了悟之於心中，則其所關涉於戲劇反複重演者更將如何？以上所述，皆爲此觀點之心理學的表證。可知如有兩正相反形式之動作呈現於一人心中而均欲求領會之，則在心理上必對此兩動作作一再之重演。此時吾人將疑慮於其間，乃表示在心中甚欲同時立能達到此二目的。蓋吾人上所論列關於外表行爲之種種甚可同樣應用於通常所指之內心行爲，或一般決意之心理事實，其實一切決意

皆無不具有物質的方面，極易流爲身體舉動之表象，當吾人思考一行爲或作決意之時，必在心內或外表反複演習此種舉動符號也。

且此非僅關乎心體機構之心理學的偶發事件已也，抑亦具有一哲學的必然性。意欲爲何？除意欲外，何物更可代表意欲？誰則知何謂具一目的者？除非其人自己實具目的。誰能領會一特定的目標？除非其人對此暗爲演習於心中。故人之領會某一道德系統中之目的，必有待於心中複習此接受目的之意志，此殆爲合理而普遍的必然矣。他方面亦正惟以彼複習此意志，遂不能不接受此目的；因彼複習此意志，此遂成彼之意志，而目的遂亦成彼之目的。如是，則有數種相反目的同時領會於心中，而同時複習求達目標之相反意志，其結果懷疑論之躊躇出矣。故知絕對的倫理懷疑主義並非道德目的之完全虛無狀態，毋寧爲一種中立態度，對於行爲世界中一切矛盾目標，保留接收之準備。絕對的倫理懷疑主義，如其能免於自毀，必仍假定具一目的，即力求調和此生命界中矛盾目標於一旦也。此主義並非如豫想之如彼，而反歸結於如是。是則絕對的懷疑乃基於絕對的仁惠矣。其固有目的乃在道德行爲之統一與和諧。然而正爲此故，絕對懷疑主義終不免於自毀也。

此結果容或出乎意外，然上章所論之悲觀主義非已實證之乎？悲觀之故何在？人生之絕望爲何？寧非生命事業全告失敗之感耶？今問孰致事業於無望乎？且又何謂事業乎？人曾以事業爲形成一大調和之生命理想，而人世之實際生命理想偏皆衝突死爭，則事業固似絕望而不可救

矣，是則悲觀主義原非如吾人所設想者然，彼非單純否定一切目標，毋寧力求滿足一切目標，而爲此遂致痛感絕望。悲觀主義非無其理想，倘真無其理想，必不致感絕望矣。其實一切目標之衝突，夫亦何咎，維懷疑者乃求領會世人所賴以生活之一切目標與其相互衝突，而悲觀主義之絕望，實此懷疑主義之自然成果也。

吾人曾謂在此僵死事實之世界中決無倫理學說之可得。物理的真實決不提供道德的主義。是以事實界似立於此方，道德目的界似立於彼方，兩者之間而不見有何邏輯的聯繫。吾人對於各種倫理學說之爲審究而理論上不得不反對之者以此。倘使彼等遠離乎事實界，則又獨自虛懸，渺無根據，成爲浮動爭撞之諸行；而若仍渡至事實界，則又自喪失其倫理的特性。今爲克服此種困難，試一考察目的之世界而置事實世界於不論。吾人對此世界，不作支離觀測，惟從其全體而言。吾人欲問：對一領會全體目的世界之人將悟得何種最高目的乎？吾人可答以：此目的即爲最初隱隱欲露，而強襲於懷疑悲觀主義之上者。誰爲領悟如是之一目的，此時彼之目的即爲所論之目的也。且此既爲彼之目的，彼心意中將必實現之於理想完滿之境地。反之，誰爲領會此世界中諸種矛盾目的，在此覺悟之一頃間，苟彼皆領會之，而衷心望其成功，則彼之目的即爲是類衆多目的。其比例在於彼之領會如能愈廣普，愈真切，則彼之意志，在此時也，將爲是類矛盾錯綜之意志。於是彼乃陷於混戰之渦中。彼乃深感全面鬪爭之苦楚彙集於一身。在彼得新覺悟之初刻，悲觀之暗潮乍起，彼有鑒於「此惡戰之無休止」而作絕望之悲鳴。然

彼果發此最後之一言乎？未也，彼將加以反省，而爲似較合理之希求，吾人今所認爲扼要者即在此點。彼將自言：「如此，余亦有一目的，縱極遠而不可即，而余之意志絕非毫無目標者。余望是類目的同時立能實現。余望是類之和諧。此乃唯一之正善呈現於余之想像中，超乎各別目標在衝突中之各別的善。此最高善一旦企致，則冰炭悉溶而入於和諧之世界，即所謂理想世界是也。在其處，一切可能的目標均以絕對調和而得達，更無排斥而不相容矣。」

此種反省，初見或似覺其無用。此雖不期而油然自至，但吾人在最初必將判之爲毫無結果。蓋種種目的固屹在而實相衝突，在現實之世界中固見不斷之爭鬪，惟有戰場之劍可以殺出錯綜背逆倫理信仰之重圍。乃某種理想家來至，謂可於此中透悟更高之理想，名曰「和諧」，不其迂闊之甚乎！人可坦然答以此所云理想，質直言之，無非本人慈惠想像之好夢已耳。此種和諧永無可以實現，其或俟有一日某理想能藉莫大之天軍戰敗其餘一切理想矣乎？彼理想家其亦願接受此輕俏之答復乎？彼當能立置反答曰：「余之理想，已確定爲如此，無論其若何幻夢，若何邈遠而不可即，終不失爲余所努力企致之一理想也。視之視之，究其實，取近其遠長之高度，余之理想可極簡單解釋爲某種「意志」導率余行爲使得達於全部「和諧」而已。此與橫在吾前之透悟，共率吾發爲行爲，使吾不得不考慮一切矛盾目的之皆受影響於吾每一行爲，而必須涵容一切目的以決吾行。此遂爲余立定一道德新原則，其性質極爲廣大普遍，超越乎關涉各殊道德目的之懷疑主義。此原則如次：

凡汝所行，須爲汝此行爲——即一切目的必因此行爲而有所牽涉——之一切結果可於當前一俄頃間爲汝所領會而後決志以行之者 (So act as thou wouldst will to act if all the consequences of thy act for all the aims that are anywhere to be affected by this act could be realized by thee now and in one indivisible moment)。

爾約言之，則爲：

汝須常本完全之了悟洞知汝行爲所必牽涉之一切目的而行 (Act always in the light of the completest insight into all the aims that thy act is to affect)。

此規律決非出自浮動之情，雖本數種各別理由而來，但實爲一普遍的格律，因其根據在全般領會生命界中一切矛盾目的而後選定之也。由是吾人卒於所抱懷主義之深奧核心發見一道德理想之真諦。在各個意志錯綜混亂之渦中，吾人探見一普遍的「意志」在也。」

第二節 對於反對派之答辨

「否否」，或有相反詰者曰：「諸如所言亦仍無非浮念耳。究其實，此非又已沉於懷疑之餌，而追求別種道德目的也耶？首先，此理想之基礎已自墮於一種物的事實，即指一思惟者必賴一設定之意志自爲努力，始能領會其他意志。但此已足示余以必可領會世上所有一切矛盾之意志乎？如余未必皆可領會，則此事實又於余有何意義？且也，他方面，即置物的事實不論，君

今所謂道德學說者，乃對世上一切矛盾目的作全般的關顧，非正由自身私念決定而爲此耶？』

世如有此種反詰，乃基因於一種誤解爲吾人所已見及者。吾人發見某種事物雖不過爲物的事實，而對吾人具有一種獨立價值之重要性。吾人由此以鑒定是非善惡之區別。惟因此種鑒別常涉及於接受一最高目的以爲判斷之標準，且因目的之雜多亦誠難免，以致糾纏於此紛披複雜之多方，無由發見抉擇之理由或根據，此則吾人所常遭遇之困難也。須知何爲於兩種目的中以某方法選取其一，此理由之說明，無異卽有第三目的之存在包含其甲，而排斥其乙也。而此第三目的之選取，又正屬乎偶然，一若首次之選取，苟無第三目的爲之說明理由，則固一偶然事也。是則吾人抉擇一目的之本真思想，視爲倫理學說之根基者，將見搖動裂崩，化爲百千零亂目的之濺沫，不可收拾挽回，重成一統。使此而爲吾人懷疑主義之理由，則吾人不言倫理學則已，誠言倫理學，將視此而有加，自必豫想有一深感是類懷疑之人以備聽取與質問。吾人不能再進一步，端在假定彼能理解吾人懷疑之性質之事實，但此固無礙於吾人之邁進也。吾人須常設想有一敏慧者注視吾旁。倘不能感知懷疑，卽不能探究倫理。不過吾人可告彼以如此耳：『君若置疑於接受一種道德目的，其真理由何在，吾人已爲之指明。君今如知自己懷疑之故，則君確處於上所描述之境地。事實上，君之疑慮具有一種通性，蓋卽一種豫備性的道德懷疑論，立基於諸種目的矛盾齟齬之徹悟者也。此徹悟之所以爲懷疑主義者，祇以本人一時了知自具無數矛盾目的，天人交戰，遂莫由裁決耳。當君最初之一純粹道德目的觀念散碎爲無數目

的濺花之際，君乃處於目的繽紛，烏雲濛混之漩渦，此可代表君所處之道德地位。分崩、破裂、混亂，若浮雲之飄忽，被動而萎靡，欲求得統一之目的而不可觀。然如對这一切加以靜省，則見自身實已佔一據點如上段所述者。君實於此取得一最高之目的也。君尋求統一，期望止戈（指諸目的鬭爭之寧息），君即有一理想在此矣。凡茲種種，誠不外一物體事實，依存於有意志者之本性；但其所以有價值，則不專恃此故，而另具一理由，即於發覺此事實時，亦同發覺自己尋求之對象也。此時君已見自己把捉一理想，有匹夫不可奪志之概，苟非再經如前掙扎苦鬪而至澈悟之歷程，恐難放棄而別就矣。」如是乃到達於道德的徹悟，而道德真諦之根基乃為一必然性的目的，成於真正領會各殊目的之紛歧，而豁然貫通於心靈之奧，絕非單獨私見浮情所鍾愛之任何特殊目的也。此乃一切理想之理想，經過各別理想之省慮而出之絕對理想。每一相對的理想皆因緣於各人某種心情而偶被選取，而此絕對理想則惟由貫通全道德界之徹悟而成。吾輩常人誠不能完全領會生命界中一一目的之真實性質，但亦未嘗不能完全領會若干矛盾目的，而即於此矛盾之領會中，自行範成絕對領會之基調。此所謂絕對領會者如上所述，首為懷疑的絕望，旋即由深沉的反省，而得理想之豁然貫通。於是吾人不再以私念決斷物體事實之價值，作為如是，而能建立一必然性的判斷，按理想以判定理想矣。

吾人志在指明由此歸結而得之理想絕非空疏無用之物也。當初見時或感如是。初見之者當笑謂「此和諧等於自我矛盾之一夢」。然而此夢決非自我矛盾。縱使吾人未能完全領會此新理

想，未能到達絕對和諧，吾人亦尚能依此理想之光以行進也。吾人可曰：「吾將視此類相衝突之目的皆屬我有而行之。吾將顧及彼等全部。吾將慰依會促致吾道德徹悟者而行之。吾將向此目的每時每刻兢業而行，一若見及凡我所爲可蒙影響於己身，同時所及於凡受行爲牽涉中各種目的之一切結果。」是則此新理想可爲極切實際而絕非空疏無用矣。此已非屬乎空殼之願望，埋於懷疑主義之幽淵，闇淡而銷沉，徒添世上紛爭之恐怖。此乃一冷靜之決定也。其言曰：「諸種衝突目的之疾患誠不可醫，但不應不加以處理。是類目的可視爲皆屬吾有。吾處理之如此，吾欲從事於其和諧。」倘有置疑於此理想者，無異置疑於倫理懷疑本身之基石矣。然此絕對理想之成功，尙不止此，彼非徒於徹悟之頃間豁懸一新目的，抑亦擴展其力於全生涯也。其言曰：「最高善非在此種情形下不能領會，即不僅徹悟俄頃中之目的，凡世上一切衝突意欲之目的，無不彙集洽和於此徹悟也。倘能所有衝突意欲一一完全領會，則此最高善即告達成。蓋如此各個意欲皆無毀棄其目的，且可經由徹悟而加增其他意欲之目的，則一切個體之全世界將具有獨一的普遍意志 (universal will) 作一大「真如」 (Being) 而行動，和諧不即於此實現耶。」故此理想又予吾人以一種嘉訓。其辭曰：「汝須如何擴展此道德徹悟於他人者而行之」。此則一具體確定而實際之目的也。此足使吾人正告一切衝突意欲曰：「君等各應彼此關顧」，而無牽強迂闊之誚已。事實上，彼等如具道德徹悟，即能爲此而不辭。由是可知道德徹悟實爲達成最高善之根本前提，即吾人於道德徹悟時所欲企致之理想的大和諧也。

第三節 對於利他主義問題之應用

上所概述所謂道德澈悟一事，驟見之，或疑其太抽象而非切實，吾爲此懼，爰即進陳一較具體之問題，以爲反證。前此皆以目的作爲道德系統之根基，今置是類抽象目的於不論，惟取具體事實中之特殊目的，例如人與人相處之間之衝突，以明道德澈悟之具體應用焉。關乎倫理目的衝突問題之一般討論與其解決之通則，正可直接應用於利己利他互相衝突之特殊問題，即在上章所經長時討論而未切實解答之者。自私與不自私之交戰，實非屬於一極深奧之道德問題，亦無需乎若通常所設想，以爲必須闡明「最高善」之爲何，而後方能解決。惟吾人於此，誠宜稍稍澄定其心以凝視此特殊問題焉。

吾人何故常感爲自私較易於爲不自私耶？蓋以領會吾自己之前途，與爲此前途計算之私願，較之領會他人者大爲易易也。吾之意欲屬乎當前之「與料」(Tatum)，彼之意欲則屬乎朦朧而遠隔之事實。彼意欲之於吾視吾意欲之於自身，其所感比較輕重，於吾固甚顯然不可爭也。且以吾領會彼意欲，常不以其內在本質，而反視同敵國強勢，抑對方或亦如此視吾，則吾之與彼寧不成爲天不共戴之死讎乎？兩相對立，如二道德系統之互相非難與攻訐。然世常有若干道德學者出爲彌縫其闕，中立於兩者之旁，思有以平其差異。特彼等之必常告失敗，亦有由來矣。彼等告余：謂余若與余隣不再相仇而相合作，則必可彼此互得更多之自我樂利。惜也此

智慧之忠告，全無觸及吾兩人間難點之核心。吾兩人倘爲更多自我樂利之故而改相合作，則結果必仍如兩敵國而不相爲謀。設一旦雙方之一發見壓迫對方或毀滅對方較之合作更爲有利，則據吾人所曾經驗者，彼不但願欲如此爲之，且必然如此爲之。又有另一道德學家作希望之遠見，謂如吾人能長此合作以往，則將來必有一日，演成爲純粹不自私的人生。此希望固甚虔心，然亦不能說明爲何吾人宜即自今日起，從事於不自私的合作，而事實上吾人固甚明白自私者也。抑再有另一道德學家命吾人自省慈悲情緒與彼此同情心之本質。吾人惟有答是類情感，其特性甚不確定，未必能導吾人成事以相互有所爲也。如是，此輩道德學者皆卒未會爲吾隣解決任何疑難，而仍懸置吾人於原狀。吾人如見戰爭有益於己，則爭之，如見暫時罷息有利，則姑爲實際的和諧；然而始終吾人之道德目的，故我依然，各爲自私而互相衝突不變焉。

確立一道德學說之關乎對人本務應爲如何者，誠屬難以滿意之企圖。茲姑舍此，而就叔本華所曾提示但甚搔首踟躕之一點以論之：即問道德徹悟對於利己利他之道德關係有何明見是也。惟此所謂道德徹悟純就其爲道德徹悟而言，非視同爲慈悲或較遠見之利己主義。試思有一人焉，不徒垂憫其隣友之所欲，而實了解之，則彼可得何等道德理想乎？吾人所堅決肯定者乃徹悟他人意欲之本體，即考慮其意欲如其本身，因而複演此意欲於自己，俾得超躍於一地位，軼駕乎彼此之爭場，而燭照「和諧」之高尚理想，其訓條爲：「凡汝所行，須如可以包含汝意欲及別人意欲合成統一之生命，因而必須蒙受由任何一方行爲所引起對於兩方目的應有之一切

結果者而行之。」(Act as a being who included thy will and thy neighbor's will in the unity of one life, and who had therefore to suffer the consequences for the aims of both that will follow from the act of either.) 此徹悟決非單純之慈悲情緒或同情心，其中含有某種事物，大異乎慈悲或同情，而實密繫於領會及內自演習他人與吾相反之意欲也。故此徹悟爲各個意欲褫去其各個分立之絕對重要性，而命令吾人必須雙方並顧以行。彼不僅僅訓示「汝須愛人如己」，而實明言：「苟其在於汝中，汝須視汝自己及別人若爲一人而行之。」「須待此二生命如一生命」。

道德徹悟何由而得此結果，必須加以闡明。吾人必須致力於此，使徹悟深沁乎人心，庶可踐履如上所示之行爲，而接受吾人夙所主張之理想。人必須體驗此理想於其深內，否則將不能或不願接受之也。吾人祇能提示其途徑。由此，吾人將爲指出通常對於他人生命之領會每取不完全的形式，其性質爲如何，何以不能導至道德徹悟，然後再進而申述道德徹悟自身，庶讀者得以校比而參透焉。

第四節 自私的錯覺

通常吾人對於他人之感覺或不完全的認識，殆祇領會其人之外表方面，以爲此可及影響於我，而實非領會其人本其經驗之內在的與奇特的世界也。試舉例以明之。先取余所通常遇而不

甚相熟諳之人，例如旅行中火車上之車掌，余所領會於彼者如何。彼之於余不過查取車票之一人，或如遇必要時，向之求助或乞指示之一公務人員而已。此車掌自身之內生活，則余終付茫然，全不加以領會也。彼若不激起余之悲憫或其他特種人情關切，余決不開始置念及彼，視彼與我有同類之感焉。要之，余所領會於彼者不過爲一自動機器。但有時余亦領會彼之另一方，例如彼之有禮貌或頗鹵慢，爲余感受，隨而對之懷好感或甚厭惡之焉。今夫禮貌一事，則爲某種特質之決非一自動機器所宜有。可知此時余必已認彼爲有意識者矣。然余所思及者果爲彼意識之何部分？則細按之，知尙爲其外層，以一種力涉及於余，而非彼真正意識之內在部分也。彼待余如此如此，而出之以有意，故余得評判之。但余所領會者仍不過爲彼曾加審議之行為，對余較關重要者耳。余之完全領會彼果自作何感，則鮮有呈現於余懷，祇惟彼之如何決意較易觀測及之而已。此意向乃彼之情態，得視爲一種涉及於余之力量也。

茲請環視其人在表面社會來往之範圍，試除去其知友，除去其個人親切關係之儕輩，而使彼初與其餘人衆相處；其屠夫，其賣菜者，其街頭侍立之警士，其報童，其廚下之僕人，其或間與交談之商場競爭者，其所聽所誦政治演說，及其所投票選舉，而常具有彼等特性及風格之人，以及其他一切在世之上人衆，如土耳其人、印度人、歷史有名之諸人，如拿破崙、席西羅、凱撒，或小說中之想像人物足以稍稍激動其強烈感興者。爲問此輩一切人衆，彼對之果具何感乎？是輩一一於彼，非不過爲若干理想的或真實的行動方式乎？非僅外表可生影響之一羣

八衆已乎？豈真領會其真正內在生命，其情操，其愛，或其所感之願望，而為契洽之機體乎？彼豈不自然由每人之外表動作以置思彼等，而非由其內在意欲乎？彼之肉販，報童，工役……由彼視之，不過勤作或惰懶，誠實或欺騙，有禮貌或無禮貌，有用或無用之人，豈其為具自我意識者乎？彼等各人似皆為彼而生活，無論在知覺上，以及其他，有若彼之子，彼之母，或妻之似為彼者然。彼所領會於各人者毋寧皆屬乎各人對彼之行動。彼在其日常生活中所思及者，大體皆為對彼之彼等而非對彼等自身之彼等，縱彼稱彼等具有自覺，而仍未念及彼等所自為者也。而此類於彼，則常被稱為彼等之意向；由是類意向而被評定為：此善人也，此惡人也，此趣人也，此慢人也，此可憎之人也，此足欽仰之人也。彼等有時亦表現為極崇高或理想人物，如某種歷史學者心目中之凱撒然。但此等人物之內在生活，不必為所了知。彼等以權力，以作風，以意向，以精力瀾漫之儀範長留於人間，而至今仍祇由外表以受人見識也。所被領會者非其內在意志之真性，惟其外表活動之風儀；非其彼等所自為者，惟其為別人者已耳。

此乃吾人對於他衆之一般自然的領會，即知其具有自覺，亦常止乎此而已。此種不完全的領會甚至對於極親密之侶伴亦有同然。李耳王 (Lear) (註三) 領會彼之衆女，彼自以為領會，亦惟彼等所表現之意向而已。真欲滲入於彼等情緒之深邃，誠非如王單簡而燥暴心情之所許。縱值吾人欣味某人對我情愛之際，我亦易為止於其意向之領會未必滲透其內在深切之真情為發動此行爲之源泉者。此行爲乃我所欲，(原註) 其聲音，其容貌，其姿質，及其他確實才能與我

意志相融洽者。通常對人感德之情操，亦每爲不完全領會之另一好例，縱使明白表諸言辭，深認施德者自覺意志之存在，而仍未達於完全領會也。余今作書於一不甚熟諳之友，神與語俱，伴以敬佩企慕之情（不言鍾愛）。余覺具一願望：如屬可能，欲爲彼效一助。此其故爲何？豈余省知彼之真性而切需一人如余者乎？豈余感及吾二人之共同弱點與共同優點乎？豈余已驅走劃分爾我彼此之自私錯覺乎？否否，余滋疚心而不得不愧悲自白：其人於我幾如一鐵工之疏外，余對彼之領會，不視對余手杖有加。余全不置意於其內在生活，在余心目中惟見其外在形狀而已。然彼函余：表示極感謝之衷忱，且對於某種計劃深感興趣，而願爲之效勞。余對如是之助力亦甚私慰。余之本能感覺以爲此固應邀酬償也。爾時余懷一種動物性的娛樂，自欣友羣之嚶嚶。然則此處余之感德，豈可謂道德之情緒耶？

有時同情心固常易使余領會他人真體之較內在的部分，但同情心之爲此，甚覺蹇超而不正確，上章已詳述之矣。要之，無論同情心所達可至何處，而其本身終不得爲徹悟也。茲對當前研究之自私錯覺問題，作一綜括之說明。吾人於種種實例，覘知凡爲吾人所領會之他人意識生活，本質上，毋寧視爲影響吾人幸運之主力行爲者，但非視爲一種內在經驗，或意識本身，換言之，非視爲一「意志」也。由是之故，吾人立意處之以冷淡，而不親切關懷其真性也。抵抗，征服，利用，似爲吾人智慮上所必取之目的，以對付吾人之對方；反之，若對其內在聯合經驗作純潔的眷顧與關懷，縱不爲一無聊之舉，至少亦必爲一難事矣。自私錯覺之本質及其根據皆

基乎是。

抑更論之，倘使吾人之領會工夫僅囿於通常所指常識情緒之圈界，仍不能逃於所謂不完全領會之論也。下列之反省與詰難，必將呈現於吾人思路之中。人可問常識曰：「常識乎，君所領會非其全也。吾人必須毅然作更進一層的認識，否則吾人之決意必不免於矛盾與闇蒙矣。常識乎，其誠實毋自欺。君之鄰友畢竟祇爲自然界之一僵硬事實，一自動機器而附帶若干特殊能力者否？」常識則答曰：「否否，余豈不萬分確實認彼爲一具意識的主人乎，余固領會此意識者之行動也。」曰：「然則君誠灼知彼所意志，而猶曰未領會此意志於彼果何謂，未領會彼之體驗此意志也。」常識又答曰：「否否，倘彼立意如余所立意，彼必體驗如余所體驗可知。」
「如是，領會之而契洽之，自審，欲將與彼同何所作。」於此，吾人深感此在領會中之常識，必即應聲曰：「如余能及影響於彼，彼必爲余所努力之目的，一如余本身之於余然，因彼固爲一真體也。吾二人之生命，乃爲一個生命。」此常識而果完全領會其鄰人，彼必明見及此矣。如彼誠能領會他人之活動（蓋此於某種情狀下時時有之），彼必漸至領會其經驗，領會其整個人格，同時彼即從事完成其未完成之行爲，即彼會由此以開始領會他人之意志者也。此領會工作之完成，或可由慈悲情緒而促進，或可因慈悲有關之弱點而受阻滯，均不可知；但如一旦達於成功，則必獲得清晰徹悟之一舉，由吾人心靈生活之理性得底於成。不論在吾人思想內作成如何部分，苟一經領會此僅作至部分，吾人必即起而完成其全部，或亦完全廢棄之。吾人立意

認識一事物之存在，倘至領會某種程度而見矛盾混淆之所在，必不能安於此矛盾混淆而中途自盡也。吾人既不能已於認識鄰人，則遇通常領會工夫之前後衝突，又安能廢然而不決意完全領會之乎。

大凡人生在適宜情況之下，此種反復自省之歷程必以某種方式出現於其思路。在此歷程之中，吾人可見對人本務知識之發端。此歷程爲任何兒童在適宜指導之下，常得見其完成。吾人亦皆習於藉此歷程以謀教導人生行檢於具體事案之中者，例如遇人傷害他人，必使其領會自己所爲何事。惟將此種歷程嚴與所謂柔慈情緒或同情心區別，則多數道德學者似亦未嘗慎思明辨以爲此也。吾人之所致力者，乃在表彰此普遍公認的思省歷程，分清其與所謂同情心的差別，而樹立之於倫理真諦之門前，俾爲道德徹悟之偉大產生者而已。

吾人所言常識在某種情形下必將達至徹悟，然此非謂：「因此，一經到達徹悟之人，必自此實踐以行也」。領會別人之「領會」一詞，就其完滿意義言之，誠爲一種決意，表示對待別人如其人之真體，即待之以不自私。惟此決意祇在徹悟之頃間表明徹悟。繼此頃間而起者，如爲熱情，即可障礙徹悟而使無光也。事實上，吾人常見徹悟之後，不久每爲熱情所掩。吾人難以在徹悟之頃間窺透自私之錯覺，正猶在日常生活中之每不易逃於自私之錯覺也。誠使觀徹吾友之真，決心對待之如待自己，但不旋踵回至日常動作，即感受傳襲熱情之沸度，瞬又忘其所明見者矣。吾友此時又成闇昧，又變爲外敵之強力，其真體全消，而吾又迷惑以反於自私矣。

此種循環的衝突，輾轉旋行，人而不改爲人，今後仍將如是演進。斷續之徹悟與澄心，長曼之自私與惑昧：此人生之所以爲人生也。

第五節 利他的徹悟

爲從又一方面使讀者明瞭吾人見地，願請其熟審當彼欲求完全領會他人之時，所得者爲何種經驗。吾人不望其感有所謂慈悲。蓋慈悲不論其時有否偶爾發作，固常冥然私行於中，但援助吾人使最有利於尋求徹悟者，決非情緒本身，而毋寧爲其結果。一切同情形式，皆無非爲單純之衝動；彼等可引吾人達於徹悟，然有道德價值可言者乃此徹悟也。且也，領會他人之實在，決非等於發見彼之有用於余。認其或多或少對吾個人具有效用者，皆可歸結於自私也。人而果得稱爲博愛利他，必有異乎若此之領會，而別具領會之道。然則所領會之他人果爲何物耶？

欲知其人爲何，須置念其人一如吾人之於自己。吾人自己爲何？汝爲何人？汝目下正不過一現在狀態，與其經驗，思想，願望耳。汝將來之自我爲何？亦惟將來狀態，將來經驗，將來思想與願望。此雖於今曾未爲汝存在，但汝可以設定作爲將臨格，而與現在之自我保有某種確實關係也。如是，則汝鄰友爲何？彼亦正爲狀態，爲經驗，思想，願望之一叢羣，其真實性不減於汝，其出現於汝當下經驗之前，正如汝將來自我對於汝今我之關係。彼非其笑汝或蹙眉之

面，汝或常以彼爲不過爾爾也。彼非其終汝或援汝之臂，非其對汝言語之聲，非爲應汝所欲，汝給錢時一搖而啓之機器也。誠爲汝言，汝確時時認彼爲當前之自動機器，有所需必相應。殊不知他人正同於汝之確實與具體，正同於將來之汝，今雖非爲我有，而真實萬分，不容疑惑。汝鄰人之思想雖非卽爲汝之思想，而彼固亦真實無疑者也。汝今信之乎？確已明白了然於其真義乎？足下對彼全部道德行爲之轉捩點，端在斯矣。故吾人今所欲問者，非情操，非一陣慈悲，非無限纖柔之同情心，而爲平靜清明之徹悟而已。

有人自謂：「凡此，余固自幼已爲之矣，余誠未，亦決不視人爲自動機器，而常目之爲真實也。余嘗有憚於彼之面責，加怒於彼之惡意，感悅乎彼之同情，受影響於彼之意見。在一生中，幾無時不與相關息，而余仍不變爲自私。」嘻微矣。蓋君正以如此如彼待遇其人，卽在此際已怠乎領會之矣。爾時君之熱情已實化彼於一飄忽之影。君已忘彼之爲彼，而不能愛之矣。君固曾信其人至於畏之，厭之，與之爭，向之報怨，用其機智以自助，但未會至待之爲真體，一如君之自視爲真也。君似以彼爲較已稍稍短欠生活。彼之生命爲淺淡，爲僵冷，爲侍君熾熱情懷之爐架耳。彼之於君，不過爲一熱情之符號，不完全而缺乏內容，冷淡，滯鈍，於君言語不成充足意義。君固將謂此符號指示某種真實之事物，其真實不減於君本身，但此等言語果具何義，縱君曾領會之，亦正如君以自私之感領會君外在而遠隔之將來自我耳。

反之，使彼而如君之真實，則彼之生命，於彼將如火之燃燒，如光之輝灼，一若君之生命

於君者然。彼之意志亦如君之充盈奮鬪之欲求，疑難之問題，堅決不撓之果斷。彼之苦痛，同爲可悲，彼之歡欣，同爲可喜。其悉舉汝所知關乎一切之願望，之掙扎，之燃燒的熱愛，之強烈的厭憎，而儘充分領會其意義，而後以清明之確實，爲加一辭曰：「凡此於余，亦卽於彼，毫厘不減。」君如爲此，彼安能於君再若向之所狀，若一圖畫，一玩物，一喜劇或悲劇，簡言之，一單單影樣而已哉。誠哉其在影樣後背，君宜髣髴感有某物在焉，則盍求一透知其真體焉。君會顧及彼之思想，彼之情感，但終覺不甚與己相同。君曾言：「一種痛苦之在彼迥不類乎一痛苦之在我，我者，難忍；彼者，似遠較易受也。」君實已化彼爲鬼魂，若一粗率之人常誤認其將來生命爲鬼魂也者。卽在畏彼之實相輕慢，彼之見侮與憎恨，亦尙未完全認彼爲真實，如己之真實也。彼之譏笑使君顏赤，彼之蹙眉與握拳使君恐懼，彼之哼鼻相嘲使君氣爲之塞。但此皆不過在君之社會本能已耳，非完全感覺其人之真體也。正猶嬰兒受人之微笑而亦報之以微笑，彼淺淺者曷嘗領會大人之賞心樂事，無非因其本能自樂於一笑容而已。抑更嬰兒之逢粗暴言辭而震恐，又豈爲領會大人之盛怒而然哉。故君之與人相處也，率由本能而甚朦朧，盲目而不相知。有時君甚至願彼受苦，而不完全領會君所給彼之苦；蓋君所知者並非苦痛本身，而不過見彼之含忍，彼之涕淚，或彼之慘白怖狀耳。君之視人，有同於物，全非「自我」也。

迨君之對其人而愛之憫之，或敬之也，君或感於此時捲去錯覺之簾矣。君可知彼真爲何如

人，爲一「自我」，正如君現今之自我。然而自私之感，於己實太頑強。曾不旋踵而彼之爲彼又遽遺忘，彼即被視爲寵物，不過本人愛樂之工具而已。由君慈悲之力，彼乃成爲君虛榮之一對象。君之敬遜卽一變而爲驕盈。是時君固再度聽從錯覺以行矣。處於此種黑夜之中，無怪惟認自私爲道德行爲唯一尺度也。庸詎知倘不領會我之將來祇惟不真之自我，則縱自私亦何意義。須知吾卽於今置念於領會他人生命之工作，利己心於我之明顯正不減於愛人之念也。

君之自我，一切之一切其與此錯覺之相周旋也如此。直覺之啓示於吾關乎來日之自我，未必多於關乎吾友之自我。累代生存競爭所孕育而出之欲求，每置重於自我身體將來之期望，自我身體福樂之愛眷，而祇認身體的生命爲真。然試請一深究之。此生命之全世界圍繞於吾者，實皆如吾自己之真實。一切自覺的生命皆以自己量準而自覺，痛苦卽痛苦，歡樂卽歡樂，於君如是，亦無處不如是。徹悟之結果終不可免，錯覺卽告消逝。光榮無限之前途展開於吾之遠見。鑒於到處生命之一體，無時而不比肩實在，豈不將以謙敬之忱相共處，卽對吾自己將來生命之一小瓣，睿智將使吾表示敬重也。睿智而苟運用於此微窄之敬重，必卽普遍展擴於一切。觀彼睿智者之洞知將來自我之實在，行動無不顧及於茲，則吾輩開化人士有見乎一切自覺生命之實在，領會其爲事實而非幻影，將不能已於立即從事服務全衆，縱使僅在澈悟之頃間，其結果之必不可免也，勢也。

如是在汝現下思想（悲夫！熱情之兒乎！祇能言現下思想，尙不可保將來行爲也）中，自

私之錯覺於以消逝。爾時汝豁然燭見久爲自私掩蔽潛藏之物，卽整個的普遍生命，其真實若汝自身，苦樂悲歡，莫不同一。其時自私與不自私之衝突全消，而無所謂矛盾。自私蓋不過不自私真理之一半領會耳。自私之言曰：「我欲生存」。不自私之言曰：「其他生命一如我之生命」。苟其領會他人痛苦之爲痛苦，必卽不願其有此矣。憎恨亦爲錯覺。怯懦的同情，縮首不敢領會他人痛苦，亦錯覺也。不自私乃爲生命之領會。彼導吾人出乎惑昧自尊之迷霧，而啓示一遍在的，自覺的，期得如願以償的奮鬪，潛在於周遭自然之一切生命中。於森林百鳥之歌聲，於暴力奮鬪下創傷垂斃之哀泣，於浩浩無垠之海洋，萬千水產興亡於其內，於漫漫之沙漠原野及叢山峻嶺，萬千蠻族游牧於其間，於仁善愛念者之心腸，於俘虜獄囚者之胸搏；於疾痛及傷愁，於歡欣及希望，於一切吾人熱忱，一切吾人之知識，凡自最卑下以至最崇高之地上一切造物與經驗，莫不寓有自覺的，熱燃的，充滿意志的生命，其表現爲無限方式有如生卽形象之萬別千殊，其永續迸湧而不可消，有如太陽之火，其真切有如我今刻之衝動，猶灼然跳躍於微小而自私的心窩。試一張目而諦視此生命焉，然後掉首置之，盡所能以忘却之；然如一旦明見及此，必將悟知其本務之所在矣。

第六節 各別理想之衝突與道德徹悟之本質

然由道德徹悟所見之生命統一，切不可誤事解釋，此則吾人所應三致意者也。道德徹悟而

得正解，則可以解決多種難題，認吾人不應設想道德澈悟昭示吾人以各個生命，從其神祕的意義，已臻於融合之和諧，如吾人所尋求者。吾人所主生命統一之理由，非以諸種目的本身業已統於一體，乃以吾人從道德省察者的立場，於澈悟之頃間，彙合諸種目的之領會於一耳。惟獨於此意義之下，道德澈悟得爲吾人解決利他與利己之問題，並爲建立「最高善」通理之基礎。道德澈悟不能使吾人揚言：是類芸芸生命已實於不知不覺中追求其所謂最高善其物。吾人祇能謂：各人已於不自覺中追求自己之所欲者而已。真正至善之能爲認識，惟於諸種欲求相互衝突之領會中得之。道德澈悟所發見之和諧，非爲業已蘊在各個盲目互競之意志本性中者，乃爲一理想之待努力而始達成者也。

吾人所以特爲揭示此點，蓋爲不欲落於某種道德學者之陳舊覆轍。彼等堅持謂不過告人以此耳：人類所羣於不自覺中追求者惟有一事。是輩道德學者常言曰：「我輩所持之系統不過說明世間有一常在之趨勢，已潛伏於人生。彼明白昭示人生所已需求者爲何，且告以如何達此目的。」此種無數道德系統之飾辭，一若持之有故，吾人已於前幅隱斥其不當矣。是類似是而非之主張，每多以物質事實爲藉口，其實已早爲吾人棄同敵屣，且常毫無根據也。祇一略顧其面容，可醜之媚態畢露！試思廣大之人間，幾多衝突之目的，或高或下，或聖或魔，豐偉陸離，千殊萬別，彼道德學者安能爲囊括之而統於一公式，除非此公式全屬玄虛，如吾人上所揭示者，即謂芸芸衆生無不求其所認爲可欲者而已。此輩語人曰：「其實汝等所欲求者，皆早爲吾

道德教本中所組成之公式」。此其粗慢之假定爲何如乎？惜夫彼等正皆反是！尤可笑者則爲是輩歪曲其言辭，顛倒反用，以謀造成人間實爲如是之局。舉例言之，如一道德學者彌爾（見上），彼固宣言：幸福爲一切人類所求之唯一目標。誠使幸福而包含每一人士所欲，每一可能目的之如願以償，則此學說固不失爲利他主義也。然此種利他主義，須知在倫理學上絕無進步之可言。爲彌爾計，宜告吾人以關乎幸福有何種類，且何類爲吾人所最宜祈求。據吾人所知，彼誠言及快樂有較高者，有較低者，而人宜求彼善於此之高級快樂，例如學問，施惠等等，而不可求肉感的快樂。此證據何自來？則曰：吾人固知幸福爲人生目的，因一切人類已實欲求之也。然問吾人何由而知「較高」的幸福可爲目的，而非較低者乎？豈以人常選取此較高者乎？按其言，人未爲此。於是彌爾又不得不略移其陣地之根據，而謂人並非一律皆實求此，惟有知此者始求之耳。多數人皆不知其所最寶重之物，不知所謂較高級的快樂也。然而彌爾於此又出遇一不甚得意之事實，即多數人果愛高級快樂，每多在於青年憧憬理想之時，而不於中年以後老成持重之平凡生活。人而誠已了知高級快樂即審慎而避去之矣。此乃人生通常循例之事實，爲舉世所熟知，且恆表嘆息者，則又何以迎合於彌爾之學說耶？惜哉！此事實乃全不與彌爾相伴，非用巧詐之智謀恐不能掩耳盜鈴以抹殺之也。凡賞悅較高幸福者，必了知較低者而拒斥之。凡賞悅較低者，必不了知較高者；即使知之，亦遂忘之，亦已「喪失容此之能量」(lost capacity for it)矣。一若此言不許「低級」快樂方面亦能娓娓而道，一若不許彼方可以陶醉之

良歌經常言詠，而其結果正與彌爾相對立也。於是彌爾在與此想像的論敵交綏之中，以一絕技善思之士而至被迫逃匿於最惡劣不堪問之遁辭之害矣。最後乃謂：凡快樂之實爲較高者，係對於曾有經驗於兩種快樂之多數人士，覺其爲兩者中之較高者也。由是觀之，彌爾爲求解釋人生實在意志以曉示於世起見，不得不乞靈於大多數之意見，不得不借用覃思熟慮者輩之實際慣習，以爲裁決一學說問題之需，而其最可笑者則爲尤不得不宣稱：人對於自己快樂之經驗，苟有判斷不能合於大多數人之意見，則亦不足懸爲價值之測準也。（註四）

究其實，此皆厚意之戲言耳。人生一時宣稱一快樂爲「最高」，一時又稱另一快樂爲最可欲。各種不同人氏各堅持其所抱之不同目的。若欲申明人生之本務，而告以人皆惟具同一目的，是大誤也。由道德徹悟之觀點，一切掙扎圖存之生命合成爲一云者，非以生命於此可以停止奮爭，乃以彼若具此道德徹悟即必一舉而全領會之也。彼能一德一心於諸種奮爭之目的，則在彼視之，生命爲一體矣。彼尋求諸種目的之和諧。彼如徹悟，勢必爲之。然諸種目的固尚未至和諧也，否則彼復將何求乎？故願彼可勿自欺。須知衝突固明明實在，決非錯覺。錯覺者，乃存於謂世人祇有爭競而無一能領會別人之內心生活也，則欲免於此種錯覺，其決不可人皆欲求同一事物也明矣。

謂世人皆常追求同一目的而力謀其說之見信者，決不僅彌爾一人。爲求彌縫人世和平起見，道德學者惟舉此以空言之耳。邊沁（見上）亦何獨不然：不憚公然巧爲遁辭以答其論敵，曉

喻於衆，謂快樂乃唯一正善，以期造成人皆已屬邊沁主義之徒從。斯賓塞（見上）則謀爲「善」下一定義，使之不但暗合於此一名詞之通俗用法，尤能與斯氏本人自構成所謂善之意義，巧相合流。倘有行用此名詞而不合乎斯氏用法者，斯賓塞於受迫詰之餘，則強謂此類使用已軼出斯氏用法之真詮，或又云此乃邈古蠻族文化之殘餘，或又云此屬於某類某原因，總之，皆無重要意義。如是，斯賓塞對於理想之本質，其所持見解之證據，甚爲單簡而凡庸，稍一推論之，卽承許厭世主義者之存在亦屬必然。蓋斯氏不難認此爲明白清楚之事實，卽如有信斯氏所謂善之理想不能企致者，固可流爲厭世而不辭也。

凡此，實皆不過忽於諸種理想，不能一時適合於一人自己之理想已耳。此種忽略，宜爲一倫理學攻究邃思之士所不容，而近世每多犯之，且今猶有犯之者，如克利福（Clifford）教授，（註五）卽其最著之一人，彼等皆力圖或好爲建立倫理科學於自然科學之基礎，且全以自然科學方法處理之也。是類企圖有似建造輪船之先下輪機於水，而後構木爲船，置於機上，以使浮之而駛行之也。自然科學誠能爲吾人供給應用倫理學之輪機，如船舶所必不可省；但吾人必須先爲按下龍骨，使全船備合於輪機，庶見理想的配適，而理論與應用可相得益彰。然而彼輩之企圖乃爲先置「科學的基礎」強求藏隱其痼癥於飾辭之後，藉口於「人類本性與社會構造之事實，謂由科學所發見」。惜夫此等事實無非昭示人間目的之混鬧交爭，絕無全體一致共取一種目的。於是彼所自命爲「科學的道德學家」乃又以千方百計企圖稱道一切人衆真惟同一目的

之是求。但彼等不能言此，因究非真相也。世有何人於其全生活中取一共通目的者乎？而況全體人衆更何一共通目的之有乎！

惟此種謬誤，並非始於近代；不僅近代科學的道德學家皆陷於是，即自蘇格拉底（見前）以來一切道德學派，亦多不惜爲宣傳之故常相唱導。不善行爲之發生終由於人不自知其所欲。此實謬見也。人或欲求任何事物，且或知之甚諗。人類意欲之多方，而浮動不定，孰得而限域之。如見有人需欲任何事物，唯一而寬容之註解，祇能謂彼不久將停止此欲求，則比較可靠而普遍之一按語也。吾人而欲爲此欲望之動機獲得其究極的解剖也，亦甚難矣。

抑吾人亦實不於此種解剖上建立道德系統之根基。吾人非謂獲得道德徹悟及保持道德徹悟終非任何人實際上之所許也。吾人所肯定者得再作概括的申明，而序次如左：

一、道德徹悟不論何時，不論何若，不論何人，皆可來至，其存在由於領會若干衝突意志之真正內在本質，而此意志則真實存在於此世者。

二、一絕對的道德徹悟，乃爲完全領會世間一切衝突意志之真正內在本質。此絕對徹悟爲吾人所能認識，但決不爲吾人所能完全企致也。

三、道德徹悟由於其本然之性質密繫乎一種意志，對於具此徹悟之人，在可及範圍內終求有以調和此在澈悟頃間所領會之世間衝突意志也。

四、假使道德徹悟直接關涉於兩種衝突意志，如吾自身與吾鄰人，則此徹悟必密繫乎一種

意志之認吾與吾鄰如爲一體而具有兩人所抱目的以行之者。

五、假使道德徹悟關涉於一般衝突意志，如在品行系統中所能表現者，則此徹悟必密繫乎一種意志之認爲於其自己生命中在其可及一律包含所有生命而領會其所有衝突目的者以行之也。

六、絕對的道德徹悟乃密繫乎意志之依如下情況而行，即密切關顧其行爲之結果總量對於一切時間與一切目的可由此行爲而受影響者也。

七、道德徹悟無論在何種形式，皆與倫理武斷主義立於反對地位，因此主義斷定惟有一孤離之目的也。徹悟則覺此一目的並非唯一，亦非唯此爲確實。彼迷盲而不完全的倫理武斷主義，固亦未嘗不知此理，不過對於相反相競之諸目的，心厭之而咒詛之而已。故道德徹悟對於抱武斷態度之人，必正色申告曰：「君如欲覓一理由爲君所具之信仰，大可於吾立場上發見充分無缺之假定也。」道德徹悟又自謂曰：「余不應報以另一武斷的觀點」。由是道德徹悟毅然爲己立一規律：「武斷即是謬誤」也。

八、道德徹悟承認下列二種爲惟一之交替，不入乎此，即入乎彼：（甲）倫理武斷主義——絕不爲倫理學說努力求得基礎，惟憑自己無理性的浮情。（乙）倫理懷疑主義——如上所述，僅作爲道德徹悟之一豫備的形式，由反省之結果而渡入於徹悟本身。

九、是非善惡之判別祇有兩途，其一爲武斷系統所給予之標準，即自其浮念的斷案而出

者。又其一卽爲道德徹悟，如其所關涉各方之所表示者是也。

於是吾人之結論可如下述：君如自願安於盲目，則亦已耳，吾儕固無由相擾也。然若君亦欲知倫理全般真理，則舍於道德徹悟外，無他求矣。此外皆浮也。而如欲得道德徹悟，必須立志採取真理於兩種或以上道德學說互相競取之間。此志而誠確立，道德徹悟自必湧現，卽有懷疑，亦將由此而穎脫於徹悟矣。

雖然，經此長時熱烈論辨之餘，讀者尤應審知凡此所言，猶不過道德徹悟之極開始的層面。所謂生命統一，如上述所提言者，猶爲空洞之統一，僅免於衝突之一消極方式耳。欲得此見解之全貌與真價，必須經越階前嗟來之食，而進達於堂奧之概觀。道德徹悟必將發展爲「生命組織」之啓示。空洞之統一必將充彌其內容。吾人於是當更具體研討：凡具道德徹悟之人究將有何實踐行動也。

(註一)原文爲 *Moral insight*，於本章及下章將屢屢與讀者相見。按 *insight* 一字，民二十六年國立編譯館出版心理學名詞彙查本，譯作「洞悟」，今更譯爲「徹悟」。如從直譯宜作「洞見」或「灼見」。作者認此種「灼見」，實基因於心意 (*will*) 之「真知」 (*realization*)。本章要旨卽無非在發揮此點，在吾國成語中「真知」「灼見」本相聯屬通用；且「真知」亦更切合於原字 *realization* 之直譯，惟一般已通譯爲「實現」，「領略」，「領會」，今姑仍之。惟對於各種心意衝突之真正領會，庶達悟徹道德之層階，此作者在本章所反復丁寧之用意也。

(註二)伊壁賽克狄安 *Episychidion* 爲雪萊一愛情詩，出現於一八二一年，爲紀念其遊意大利畢薩 (*Pisa*) 時所邂逅之一少女費妮 (*Viviani*) 而作。

(註三) 莎士比亞所作悲劇之一。王有三女，乃分王國爲三以讓位焉。已則輪次倚養於女，每百日爲期，但三女後皆放棄養其老父，逐之於荒野，王遂懷喪卒世。

(原註) 『願傾吾財富兮大夢所貽，

換取伊柔蔑兮一觸吾顛。』

(註四) 凡字句上有引符者皆作者直接引取彌爾功利主義書中之語。

(註五) 克力福爲英之數學家，及哲學家在當時達爾文科學思潮與維多利亞神學交戰，併爲著名之一健將。在倫理學上曾以「種族我」(tribal self)說明良心及道德律。其代表作品有一八七九年發行之文集(Letters and Essays)。

第七章 生命之組織

可作爲德行之真自由，其所欲非主觀的，非私人的，乃爲具普遍的內含，以達成其目的者。

——黑格爾：哲學全書（註一）

吾人之得脫逃自倫理懷疑主義，正由於置身其中運思其中之結果，此亦爲初所不料也。其實在道德哲學，正猶在一般哲學者然，如期探得真理，不宜畏避懷疑或蔑視懷疑，却宜接收之，體驗之，而滲透之，視爲吾人思惟之一要素，以至終成爲較高真理之一要素。故吾人於提議一種道德原理之時，決不言此宜爲善男正士所立加採納，或言此乃一神聖之原理，一可敬奉之原理，或一普遍公認之原理。毋寧祇謂：對於凡有道德學說，務作合理的懷疑，倘此懷疑而果真摯，透澈，周詳，而毫無姑息，則必將深繫乎吾人所提議之原理矣。吾人卽由普遍的懷疑而窺見此原理者，卽由此種方法程序以別黑白而區同異者，如上所述，關乎道德基礎問題之各種討論，皆莫不由此道也。吾人不憚指出：無論爲一常人，爲聖善修士，爲天稟先知，爲大詩人，或讀者諸子，當其熱懷所注常具一特定之理想，但熱情決不足爲此理想之合理根據也。無如多數道德學者仍藉是類性質之根據以合理化其理想。吾人如自信較勝一籌，而獲得良好之

結果，端宜歸功於吾人之獨能自由懷疑一切說辯，以及文過飾非之諸家高論。吾人由嚴格審究一切個別意志之重要意義，而得發見絕對普遍意志之真正本質。

惟吾人所發見之理想，宜於此世實有所爲，而非一空泛之符號。理想必須有所成就，必須爲吾輩解決若干具體道德問題，俾實能免於困惑。故於本章之討論，將顧及一般原理之若干成果。蓋宗教哲學於尋求人生理想之時，並不需一空洞的抽象，乃需一理想之足爲實際嚮導者。然則吾人所謂原理究示世人以應何所爲乎？

此原理而果明顯，可觀察之於二途。在上章所界說之道德徹悟，既指一種事實之灼見，卽世間除本人意志外，尙有其他自覺意志之存在，而對此真理能作充分理性的欣賞，則吾人之原理可視爲對世間各人之一種訓示：『汝須獲得及保持道德徹悟，作爲一種經驗，且盡其所能擴展此經驗於人人。』此其一。他方面，此原理亦可視爲又一訓示：『在每一事件中，須依道德徹悟所命而實行之』。此卽於前所已解釋者，謂：『汝必儘可能範圍內，使本人與當前所見之他衝突意志合成一體，斯時必在汝心湧起一種歸納的普遍意志，而卽準此以實行之。』此其二。由是，人生本務二類，卽規定於其中，因一爲形式的及前驅的，一爲恆常而實質者也。吾人必須對此二者，稍稍加以闡明，俾釋然於道德原理之實際應用。

第一節 第一級的本務

第一級本務之內容，多數特與吾輩人類之道德教育有關。衆生芸攘，誠爲極不完全，且甚茫昧無知，而在較遠之將來，亦未必能脫於此境。人類若能達於一種生活狀態，羣皆樂依道德微悟以行，則就道德之意義言之，此狀態必較佳於任何其他狀態也。故苟吾人一旦獲得道德微悟，其所第一要求於吾人者必爲：「汝之行事須如何使具有微悟之人數有增」。此一訓條誠爲極形式的，而在其本質上，顯屬於預備性之前奏。此如於羣盲之中，己身本亦一盲目者，而因某種魔術行爲，例如偶濯於一神祕之泉，突受一種完熟圓瑩之視力，豁然驟視此世之光明，則此遇奇偉者必將躍起而自言曰：『偉奇哉此新覺也！吾將用之以達於何極也？首先，余必用心盡導他衆使戾於此神泉，洗彼盲目，俾知登時豁見此光輝之世界。』然或亦有人不爲如此，而作反對之詞調曰：「如使一人視覺之唯一用處，祇在傳授此視力於他人，則此力復何用處之足言？能視之唯一目的，斷不能僅爲使人亦見。倘人人皆照此訓條而行，則所得結果何益之有？」吾人之置答，將甚顯白而無疑，曰：「吾人得此能力之後，誠亦可更用以達其他目的，惟正因此力更可善用於一切其他目的，故最上乘之先期善用，莫益於擴展此力之得普遍具有，以備應用於其他。俟此力之傳播工作歲事後，自必立使此力爲其本身效真用焉。」吾人所喻，猶不表一種新覺之偶變，儻來於神祕之一瞬，而已應如此善用，則況道德微悟之幾費潛修，非猝致者寧不當倍加善用之哉？誠然，生命之最終目的，決不能僅爲推廣吾人之領會力，多知活動意覺之環在而已也，其必將見諸實際行動之進程，以圓滿融和是類意欲也，夫復何疑。特吾

人當前有一預備工作，以其初步而較簡易，故亦易於明瞭，而不容躐等以趨馳。非至極大多數人修畢自覺道德（註二）之基本必修學程，即具有對於人類生命真正事實之透視能力，則人類最高活動決不容任其畸形發展，而和諧理想亦決不能偏殘半達也。世間每一人氏爲其個人意欲所困，祇在其本能上或可屹然自樹，而在清明之自覺及意向向上，決不能正善無訛。彼既具此真實，必不免於擁有常貽毒害之傳統，含有獸性成見之良心，迷頑難移之信仰，深淵瞎馬之情懷。無論其偶爲一善或爲一惡，而對其行爲負責之能力，決非一真正道德的衝動可知，則誠欲斬致人類道德目的，安得不藉助於道德澈悟初步形式之先修，以爲人類能力及生命經驗之具。迨多數人士修具此種能力之後，人世庶見顧及本務以行。若未達此時期，則大目的必須爲前驅性及形式性之物：「應速產生道德意態於人間」，以期爲進知最高善開一先路。易辭以明之，可曰：道德徹悟爲堅持人類一切意欲和諧之必要，昭示吾人，不論人類最高善爲如何，總期全體一齊到達，非此無以謂和諧也。最高善之獲致，非可由吾人中之某一人或某一派分別達成。最高善而不能爲人類所得企達，則亦已耳，苟可企達，必共達之，二者必居一於此矣。故公衆觀念與合作能力，以及明徹透悟所以必須如此之理由，實爲人類第一要義。人類之目前最大關鍵，不在日後可得何種福善，乃在如何修致惟一之悟力，藉此始得澈知所謂善也。

請首言此種本務，察其對於吾人實際生活有何規律之提供。曰：「爾應擴展道德徹悟於人衆及在自己生活中」：此第一條之誠命也。由是以觀，其直接之結果將爲：現下人生之第一

本務，不能爲本身獲致幸福，或亦不能使別人有幸，蓋鑒於人類生活之目前狀態，實無由遽登此境也。在現今之世界，吾人凡有應爲之事，誠皆不能視爲一目的，而惟視爲達一目的之一手段。要之，今日非滿足之日，乃勞作之日；而今日快樂在吾人生活上所占之適當部分，惟寓乎其能保持，增加，及培養道德徹悟之中。於是所謂快樂主義（Hedonism）之正當與否諸問題，可於此獲得實際之答案矣。快樂主義者，對道德徹悟未臻完全理解之一產物也。仁惠的快樂主義起於人皆好得幸福之徹悟。彼信奉普遍的快樂主義者有見及此，故揚言曰：「盡爾所能以使人得幸福」。然而快樂主義此種原則，不論將來是否真可如此，要之，在現今狀態下，決無即成真理之可能。蓋在今日而謀努力增加幸福，幾不啻增加人間之道德盲昧也。某類幸福每反致吾人於迷蒙，此事實已如上章所揭示。人非至窮嘗此窮極突意欲之真實苦辛，道德徹悟不易臨格於其身也。而道德徹悟若非臻於大體普遍，則最高善又不能爲人類所到達而完成。是則一切形式之幸福，與其有助於道德徹悟，毋寧有礙於道德徹悟，其爲惡也可知，因之吾人所應爲者，毋寧在逐出之於人寰之外。反之，一切痛苦之經驗，實大有造於道德徹悟能力之擴增，則其爲善也又可知；而如吾人尙未發見其他經驗爲更有效，則吾人應盡其所能爲人間增益此種痛苦之質與量也，復何待言。

雖然，吾人於考驗人生情感經驗之餘，本諸近代人類心理知識，亦未嘗不立見痛苦經驗之作用，對於奮勉爲善之道德力，顯有限制，而不少快樂經驗，則對於道德徹悟，大具直接間接

推助促進之功能。爲研究此問題之一子目，各人不得不仰給於科學的心理學以求解決之方。吾人對於所謂道德之「科學基礎」，曾示反對之意，以其建立「應然」於獸性的物理事實之上也。但吾人今已爲「應然」別具正解，則於處理應用倫理學之時，固不妨乞助於科學，而問道德徹悟之如何可達，則誠一方法問題也。心理學於此，必將盡力以告吾人。又如斯賓塞倫理學資料（註三）書中一流之提示，對於道德學說之應用方面，誠不無多所效獻。若謂斯賓諸人在倫理學之根本問題上，曾投一線之光明，則吾人所不敢贊服；蓋斯氏幾以幼稚天真之態度，全不覺其有一如是根本問題存焉。願吾人今所深慰者，則斯氏雖未曾揭發人生理想之全真的根本觀念，換言之，祇見其部分的正確，且爲不合邏輯的接受，而其所提示關乎應用倫理學之問題，即吾人今所從事者，則殊多貢獻也。彼於人生理想之如何企致，誠語吾人以若干極有關係之條項，爲吾人所不容忽視者。

在是類明敏之提示中，其所堅持之一點，爲肯定快樂之價值，作爲健全生活增進之量衡。人有快樂，固亦不容抹煞，苟有助於健全生活之加增，自足爲快樂之真價。其次，則既認快樂爲足以表示健康與效率，而效率爲實際健全道德之必要的前提，自必進而主張某種道德假定之必常在，隱寓贊助幸福之意，或贊助凡傾向於可增加幸福者。斯氏此一學說，苟取適當之理解，予以限制，固不失爲合乎心理科學之一明顯而有效的結果也。斯氏於此點，曾爲冗長枝蔓之鋪敘，願其對於禁欲派之抗議，謂彼等所視爲理想人生，必將如孱弱可憐，毫無效率，而成

社會之一大贅累，其結果非至自利自私不可，此其所指摘者，誠不可謂非甚合理也。吾人知斯氏此論，實具科學的根據，而在倫理學之論究中，宜予以明白之聲援者也。

惟其結論如何？豈以恆久不幸之人每易成爲病弱可憐，無用有害，甚或危險非常之故，因而幸福一事遂得視爲惟一之人生目的矣乎？否否，由此事實之結論，毋寧應爲：人生第一道德目的，必須使人優爲把握道德徹悟及擴展道德徹悟也。對於道德目的之有效率，猶不過爲吾人之大體目標。幸福一事，至少就今日而論，無非一附屬的工具而已。是以吾人主張：苟幸福可助其人獲得及保持道德徹悟，則盡力使之有幸福可也，誠如科學的心理學之所昭示，人爲盡量保持其可行善起見，必須大體具有優越之健康，本人認爲適宜之地位，且有友朋及諸種快樂。其人必須消花優良，必須體格強健，必須悅乎世人之崇敬，必須時有娛樂之可循。此固甚真，且實亦通常應有事也。禁欲主義者則反是，彼所持者爲有害之異端，褫奪人之體力，卽亦無異勦滅其由此而得道德徹悟之資具矣。然而此等事實，不宜解釋之於乖方。不論道德徹悟已見遍行之一社會作如何狀，而就今日以言今日，幸福終祇能視爲一種工具，爲達當前人類大目的之階梯，而決不能更有超乎此者也。吾人誠欲助人添加樂趣，救其災患，增高其社會地位與尊榮，但絕不可視此爲今世之目的而行之，惟應以人類廣漠劇場之工作者自居，其每一細微之表演，無不受其悠遠將來之目的所支配。慈善之撒馬利亞人（註四）於其道旁救助傷難者之時，必應告戒自己曰：「在當前余祇領會此人急難之際，余之目的誠不過出彼於危。然真正余之目的必須

視此爲高。此人非世間之獨一，乃一大羣衆中之一人。余所以助彼之最高目的，不在使之單獨有幸，乃在藉此以增進人類之和諧，此事爲然，其他各種行事亦莫不皆然也。余之爲救之者，不僅爲其即可離苦而樂享厥生，乃實爲希冀經彼而擴展道德徹悟於人世耳。」故不拘叔本華之如何譏笑，裴希德（註五）所論：吾人之處人，不應單視之爲個體，而應認爲發揚及效助道德律之一工具云云，誠有其正見者存焉。正以若干幸福表示利效與利效道德，職此之由，吾人始有處在今世勞力求得幸福之權利與義務，則此權義之相加，不過爲幸福尙含工具價值云耳。

因之，吾人勞力求得苦痛，亦同等成爲吾人之本務，苟使苦痛最足以培育道德徹悟，豈不應盡力以求。反之，處在今日而致力於減除苦痛，以其爲苦痛而求絕跡之於人間，亦決不能視爲吾人之本務也。此處吾人又必宜乞靈於心理學以導吾輩於正途。足以培育道德徹悟之苦痛，雖其質與量皆殊有限，但種類亦不謂渺，而其涵義又甚模糊。苦痛之具道德力究屬何如，大有剖析入微之必要，此爲一甚有用之工作，尙待心理學者它日進而探究之也。但大體上，吾人可言是類苦痛之功用程度，曾爲禁欲主義者所誇道。劇烈之身體痛苦，通常實爲不人道之尤，至少對多數人必具此感。其中果含道德徹悟之意義者，祇爲過去痛苦經驗可助吾人領略他人同受此苦之況味，但此非予吾人以盲目的同情，如前所指，乃實予吾人以冷靜的抽象評價，使了然於此苦痛之爲惡的價值，究至如何。由此吾人得以領會抗拒意志之強力，而收適當方法以見諸

實行。惟天然每予吾人以痛苦之充分經驗，供給優越之材料，以爲計測之需。故身體的痛苦，除刑罰別具意義外，幾無足用於人類大目的之必須工具。人固不以此而即改變其故習也。

顧精神的痛苦則稍有不同。凡可使個人痛感自己之缺點與必然的限制，因而領會自身以外之廣大生命世界者，實皆屬乎必須的苦惡。個人意志必須加以克服，而後普遍意志方有建立之餘地，而得運施乎其中。通常吾人輒未計及，凡所行爲是否有助或有抑減於人類禍災之總量，惟皆逕直而行，自足於盲目的自信，隨遇自顧一切，毫不踟躕。故吾人可以譏笑一切伴爲謹愿卑凡，而實自忘其爲桀頑者。事實上，吾人對於一切虛驕之輩，常予以無情之抨擊而不以爲非；不論彼等如何痛遭箴貶，亦覺其分所宜受。故凡見驕盈之失敗，而彈冠相慶，不得謂幸災樂禍，反足稱爲正義之歡欣。凡有人自覺不凡，而一旦發見其真一無所有，吾人爲之大慰者，誠非自私也。又如吾人扶植兒童，常抑制其過分前進與虛榮之感，雖或傷其明敏自利之嫩芽，亦所不惜。諸如此類，吾人必宜大刀闊斧，毫不徇情，除非此所予之痛苦對於受抑之驕心，不足以致之，而益有以煽長之，則宜思反其道矣。對於個人劣性之健全而誠懇的批評，實爲一種義務，縱使當時受者極感苛苦，亦忌憚之云何。誠以此種個體自築高圍以掩其身，全不見有其他生命之環在也。如能警其自滿而曉以無能，將爲啓其耳目，即使彼因有見於己之卑微而爲鬱悒，亦不能不爲之也。蓋吾人於此，非在衛護惡意之批評，專以幸災樂禍爲業，乃獎贊批評之足以翦除自滿，爲徹悟作清道者耳。人在其安息時，如食後之休閒，或良朋之小集，固無妨一

爲泰然自足。但如在工作或行爲中，則應痛斥自滿，以其阻遏道德徹悟之途，高揚自我意志駕乎普遍意志之上，中止於半途工作而詡爲全程，加尊號於一切虛榮之虛榮也。有人對吾是類自驕而下箴砭者，雖甚予吾以重創，而彼實爲吾之益友。是時吾之生活或常不免臨於苦辛，然吾得爲一有價值之工具，可達於培育，擴展，及運用道德徹悟之目的也。吾之厄難，等於苦藥，本身爲惡，固亦何疑（蓋此時吾之卑微意志必甚苦悶而不安，見及自我之虛榮與各別滿足之絕望），但實不失爲一種相對的善，蓋藉此而得達於道德徹悟也。其他各種痛苦，亦應處以同一方法，作如是觀。故仁惠的快樂主義之功利原則，即使足以適用於遼遠之將來，而終無裨於目下人生之直接實際應用，蓋今日之事必依上述標準以爲評判也。

第二節 第二級之本務及其與快樂主義之關係

然而快樂主義之原則果在道德徹悟已遍見諸實驗之世界，亦竟全無真理之足應用乎？假使吾人設想高級人類活動，其價值已非屬於豫備性而屬乎永久性，而人類脫離於自私爭鬪之後，將即措諸實行，則此公衆幸福亦終成爲爾時社會中人之行爲目的乎？

高級活動之宜見諸若干處所，即自私爭鬪比較平息之範域內者，在現社會固亦未嘗蔑有。是類活動可爲人類可能之方來生活，即達於具有道德徹悟生活之前影也。藝術、科學、哲學，皆爲是種生活之型疇，此類活動今猶不過占人類公衆工作之一極小部分，且其延擱有俟乎

時，但在吾人生活之中已居最高級之地位，雖其範圍固隸屬乎一不完備狀態之多種道德需要也。然此類活動之有價值，果由於其可致公眾幸福乎？抑本諸其他理由乎？爲評判此問題起見，吾人必須研究所謂第二級本務，即較具永久性之人生本務，而闡明其意義焉。

今試問人類行爲之初級豫備目的果已達成，人人皆已具有道德徹悟，則此徹悟將導人於何所爲乎？快樂論者於此將即躍起，以爲今日之事，我爲政矣；過去所受忽視，今可一雪此恥矣。其言曰：「余之訓條曾被束諸高閣，謂不足以應用於當時道德之需求。僅爲取得人類和諧之形式的先行條件起見，使余所主之相與共謀幸福一事，屈附於君輩所稱必先握具道德意態之目的旗下。今試想像君輩之大目的已達，人皆已具形式理論的道德，則除儘量相爲幸福外，復何所事事。於是余之設計終得吐氣揚眉，理想人生皆爲追求理想快樂而生活矣。」

噫，快樂論者亦未免過於揚長得意矣。彼所謂最高情態之福樂觀念，容或有其價值，但至少在某一端殊不確定。彼謂希望人皆如彼所稱之理想人，皆處於理想境地，而相與共得幸福，但彼絕未言及各個人應何若，各個人幸福之內在關係又如何。羣處理想境地之一切人衆，共得和諧與幸福；此爲快樂論者之所言，願彼未見幾多難點，糾牽乎此所謂理想境地之一詞義中也。彼坦率指陳，在此理想境地中，全社會之至善爲大多數個人幸福狀態之一總體，此社會內之各種人士必皆感受。彼復進而假定在此理想境地中，無人不能自語：「就各別觀之，余一人既甚有幸，則推之余同胞，亦必如此也。」然即就此觀念而論，或即有矛盾寓乎其間，在一理

想境地中，各個分離之自我皆得如是幸福，而全體之幸福，即為分離個體幸福之一總和，此其是否圓通，大有商榷之餘地也。要之，此觀念之涵義及妥當性，為每一快樂論者所必毅然假定，峻嚴而不置疑者。然吾人對此假定，即有審慎察驗之必要也。

今有人焉，如快樂論者之所命，在所謂理想境地中為自己及其同衆，設一各個幸福之目標，為問彼覺真能達此目標否耶？快樂論者固以為追求各個幸福之唯一限制，就道德方面言之，即為利他行為之必需實踐，換言之，各人不許為求自己快樂而使別人蒙受較大之損害是也。蓋在理想境地中，宜為人人皆具道德意態，皆願彼此相助，皆欲共同以得幸福，因而此一限制（即為自己較少快樂而犧牲他人較多福利）必須消滅於無形。故快樂論者以為最高規律宜即：「求得最多之幸福，全衆一致。」快樂論者心目中之幸福為各種各別個人所得狀態之一總體。故每一個體，可盡量尋求自己之歡樂，惟以決不阻礙他人之歡樂為限耳。然吾人即反質以此一問題，對於各人尋求幸福之限制，果僅此而已乎？個人幸福之理想，將成爲一種無可能之理想，其故尚不由於個體在不完全狀態中之缺乏和諧，而更由於個體即在和諧狀態中，各自求其理想，亦必發生內在的橫梗也。道德徹悟預見及此，故不惜為反對。其實此種窒礙情形，可以想見，其中有若干理由殊為衆所共諗。是種理由，雖不證明但實暗示：凡一種進行性的個體幸福，其間必有奇異的矛盾存也。

第一，個體幸福，可念而不可即，苟其思之，必甚難致之，此理已早為昔日之經驗論洞穿

之矣。幸福之人應能自語：「我甚幸福也」。彼必能更易自承：「我曾得幸福矣」。蓋自省當前感受之幸福，大都阻擾幸福，而回思過去，則較可把握也。是則以個體幸福爲將來生命目標，不顯遇內在的困難乎？此難點會屢討論及之，斯處不欲更有所贅，且吾人亦不願誇大其重要性。惟快樂主義的人生理想，在其本質上，寓有內在的矛盾，故其前途實多嚴重的衝突，較之利己與利他間之齟齬更爲深刻，此吾人所決不容漠視者也。

其次，誠有人焉，欲爲吾儕描寫人生之理想境界，如彼快樂論者所常置念，則吾人不得不悚然以懼，覺此全景實太溫柔馴順，而無甚意義之可言。其結果誠頗奇特。蓋吾人既以人間和諧安樂爲大體生命目標，而一至以快樂主義的風度設想此種和諧時，卽爲吾人所失望；一至快樂論者揭示其平和社會之畫圖時，卽爲吾人所蔑視。且在其平和社會中，各人所關之幸福，追求無阻，全般景象，樂也融融，然而吾人終覺此輩嬉笑自娛，無爭無害，爲一大呆鈍之集團。聽此輩之幸福言譚，不啻如聞黃昏俱樂部中遊客之歡聲與諧笑，蓋自大旅店之餐廳，進舒徐而豐腴之晚宴，罷酒醺然而倦憩乎夜場之榻者也。使有旅人爾時經此，偶聆是類聲喧於隔室，既非相識，復雜噪作不可究詰之塵囂，則此集體之歡欣，果於彼有何意義乎？誰則理會彼嘶之嚶，嘷喁羣畜，飽腹而肥顛，究作何想？其或以爲幸福耶？或不幸耶？孰垂詢而關切之？按其實遊藝場中一類之和諧，無非曇花薤露之感耳。人之爲參加而相與娛樂者，不過逢場作戲，聊復爾爾。但如局外之旁觀者，冷靜諦察，當能立覺此一集叢之各個幸福，決不足以任理想之理想

也。

吾人於斯賓塞之摹描其所謂理想社會，卽不能無上述諸端之感，而過去傳統思想中所謂天堂淨土，以及優游其內之衆仙天使，諸凡神仙生活之刻繪與福祉之無疆，在冷靜反省者視之，亦莫不感其無聊而乏味也。詹姆士(William James)教授最近於其定命論之兩難文中(原註一)提出強有力之反對論調，其詞句遒勁而俊新，宜爲錄引於次，以餉讀者：

「在人生道德行爲上，每逢兩律相尅之奇：一方面，顯然福善之追求，固爲生機之充溢，他方面，此種福善之達到，卽爲熱力之崩亡，此殆爲人人所常惶惑不解者也。樂園或烏托邦之描寫，或在天上，或在人間，何故反使厭世求永生者見而覺醒？安息教會派所想像之天堂，白衣素袂，簫笙和鳴，斯賓塞氏倫理學資料書中所表現之極樂世界，如靜女之婉柔，如茶會之閒逸，舉以爲文明進化之最高極致，其實皆等於無骨動物之國，單純而變順，一切卽一，一卽一切也。吾人由目今所處之現狀以瞻彼樂土，則吾人固生息於狼吞狂嚼之雜團，粗糙而蕪穢，掙扎而九死一生，有熱望，有恐畏，有悲號，有狂喜；而樂土中人所驚覺於吾輩之共鳴者，其唯一之感想富爲「冗長的生動」(tedium vitae)耳。但仙闕中之懿行美景，濃淡諧勻，搖曳爭射之陽光，襯托於昏黃之薄暗，萬千景色，迭相乘除，對於吾輩矇昧之脛，亦枉然而全無意義，既不欣賞，復不了知。噫，果使此而爲戰勝之全部結局，果使人間累代蒙殃受害而喪其生，果使衆先知及殉道者被投於火，歷代神聖之血淚交流，皆無非爲爭

取此一最後目的，即味同嚼臘之人類世界，卒告成功，心滿意足而無怨怒之生活得以取償而長存，則吾輩不論何若，寧願戰敗而不願得勝也，或亦寧願於最後一幕未啓之前，自障其目，俾若是其重大性之開場，猶倖免於若是其單純性之終局也。」

此實不僅在上述情景中已具是感，甚至如雪萊名劇普羅密修士（註六）末幕中所盡情描寫之極理想的將來幸福生活，吾人亦猶不能已於感同嚼臘也。雪萊心意中之崇高理想誠多深刻而雋永之要素，掬示其真正理想爲「猗歟真人！而非人衆」（Man-Oh? not men），或又如彼所力詠者：——

「翳衆靈之靈兮，一體而不容分在，

問本質之如何兮，其本身神聖的主宰，

萬物皆匯乎一兮，如百川之朝宗於海。」

彼之言此，實有所見乎快樂主義之上，而負乎遠者。惟其中仍含若干成分，確亦無逃乎快樂思想，而令人不克愜然於衷。上引詩句之表現，可謂一無瑕疵。誠有如是崇高之快樂主義如雪萊所擁奉者，倘能始終表現於最崇高之詞令，則吾人亦將傾折而驥隨矣。惜夫詩人於其畫圖之某部，過事煊染個人的快樂，吾輩從清明反省的立場，遂不得不感於此劇之末幕，較之開始諸章，殊卑卑不足道矣。

在此劇序幕中之世界，果爲何如，試一加以思考。當其初寓目也，爲一慘淡淒惡乖戾莫名

之景象。然而天地漸即開朗，甚至諸邪皆告絕跡。有一光榮之主角出，是爲苦鬪之鐵丹（Titan）。（註七）有一溫柔甘美之愛寵，與之爲伍而護視。更覺有一九天之神力，高越乎鐵丹之上，而絕不致陷彼於最惡最苦楚之生涯。此世界而具此種種，似尙非所難堪。於是幽靈颺至，聚唱於普羅密修士之前，彼以偉大之思想與高尚之熱情，建立不朽之助於人世，而正瀕於極度苦悶之中。所謂衆幽靈者，實皆生自衝突，而披猖於暴主統治之恐怖勢力範圍，則此世界之不能爲完美也可知。世人於此，切需取得較高尙之遠見，如普羅密修士之所具有，預矚良善勢力之終奏凱歌。人苟睹此隱隱之曙光來自完美之世界，而此世界之臨格，終必有期，則今茲矻矻爲善之苦鬪，崇肅之虔忱，愛與義俠，決不致落於虛空。是種美德懿行，豈得藐焉棄置，一若普羅密修士勝利自由之日，擲擲其舊袍如敝屣然。是種精神，必將永葆，成爲將來世界較高生活之一要素。果其有價值也，其眞質必長存不泯也。

至若日今之世界，惡勢力常占勝利，其眞價果何如，吾人亦略聞諸德謨柯貢（Demogorson）矣。此神祕性的人物，誠無確定之宗教哲學爲吾人告。當其遇雅西亞（Asia）與班提亞（Panthea）之見詰也，對明顯之問詞，作渺茫之答語。人覺其宜獲令名，得譽之爲一極淵博之儒士，以彼所遭遇之間難者既非凡衆，亦非蘇格拉底之流亞也。顧彼亦誠披露深刻之眞理，非屬乎偶像性者，使吾人聞之，亦足感此可怖之世界尙不無神聖意味者存焉。雖此世爲約夫（Jove）所統治，而其外表不論如何，要之萬事之眞相，皆寓希望與愛，而眞宰上帝，永生至善之靈，實超乎其

上而參乎其中。吾人能於萬惡之霧團氣中隱見及此，亦可以覘人生之非全虛幻矣。

以後則又如何？依雪萊所敘述，其時情態突變，世界易主，革命告成，礁司 (Norns) 大神被遠投於地獄之幽淵。爲問何等輝煌生活將於此啓幕耶？設想爲隱埋於暴君統治黑暗世界深底之偉大真理，一旦撥雲霧而見青天，爲問何等曼聲與婉舌始足謳歌此璀璨之新世界耶？吾人洗耳肅聆之餘，竟不免於失望。普羅密修士自其久蒙冤苦之床，奮然躍起；但彼其後所耽思者爲藏身之一美窟，有似洞天福地，可與嬌娥麗婦，樂享天年。處此仙居之內，可以橫身翳榻，圍鎖香花，曼語清歌，乍啼乍笑，而忘人間歲月之淹逝也。爾時世界之其他部分，則復何如？蓋亦無非同樣之個人自由歡樂，若一喜劇之舞臺，人人各優遊於其洞窟，各繞舞於其鮮花，而各悅目騁懷於其佳偶。如是而已，如是而已。無組織，無共同合作，惟支離片段之歡娛與熙熙攘攘之羣伍已耳。

然決不能以此了之也。雪萊亦有感乎是，乃補以最後之一幕。其時吾人乃見組織互愛之生命，廣漠而浩瀚。有生之倫，芸芸屬在，而「普遍生命」爲之聯繫合唱頌讚之歌。世界本體之一切力子無不感有完美和諧之新機，由此結合而湧生之具體，將爲一較高的實在，於其中，無復更言爾爾我我，乃見

衆靈之靈兮一體而不容分在，

萬物皆匯乎一兮如百川之朝宗於海。

是爲一超越意義之生命，一永久綿延之事工，其旨過深，其涵義太高遠，迥非現世吾輩凡人所能索解於萬一也。然此已不復爲單純之快樂主義，雖其辭句充溢乎高歡狂喜之忱，而思想已愈乎遠矣。惟其終果究不能以「完全」及和諧論。吾人誠見其自由與和愛之歡歌，而各個分立之自我，與普遍施運之較高生命，同等屹在，同享榮華，絕不聞詩人以其真正關係如何見告也。豈此世界之福樂祥和，單由於魔王已滅，人不受其壓縛，而各可如花美眷，似水流年？抑其惟一之根源，端在人人各爲樂善好施，各願犧牲所有以予人？抑更由於衆生既皆無怨無仇，不受威脅，而遂感悟此不僅爲各個生命之自由，亦且爲普遍生命之一理想目的乎？雪萊雖爲暗示，但終不能使吾人曉然於其真意之究竟也。事實上，環繞乎雪萊之周遭者，誠不無天真爛漫與慈意的希望，一掃彼此之宿恨惡意，更常見其有至善及汎愛之油然迸露。然此猶不過道德徹悟之初芽，而決非其全部也。欲使慈惠不流於空虛與全滅，必須有超乎其物者繼之而興。欲使此統一之生命真有價值，必須於生命結合後更藉一體之生命而有所爲。道德徹悟之高深真理寧能立見大白於其始初之俄頃間耶？

於此，人宜瞭然於吾輩所欲至之境矣。於研討雪萊問題而批判其缺陷之餘，吾人始感道德徹悟必須更上層樓，庶期全功圓滿，否則中途而畫，一竇遂毀高山。道德徹悟曉諭吾等全體曰：「須如一體而行」。吾人應到達此點，然尤應越此而前。吾人應即問：當徹悟已使一切各個意志合爲統一意志以後，此一體之生命果宜何爲？吾人已開始發覺此普遍意志之目的，決不

能僅使吾人各有新機而再成各個分立之新個體。在此歧點，吾人與快樂論者分道揚鑣。就吾人常識視之，亦已覺此單調歡愉之個體叢羣，太柔弱而無味，此可見吾人必宜決心精進，而高深真理之光已隱約可辨矣。是即道德徹悟之普遍意志必求摧毀凡可使吾人割裂分離，形成各個自我之一叢堆者，同時即求進抵較高而積極的有機統一目的。此「一而不可分的靈性」，非作爲吾人理想不可也。而此靈性之理想，決不能爲爾我各別之幸福，決不能爲衆人各解怨仇之消極事實，而必須爲積極性，爲超越衆人一切之全體性也，又何俟言。

倘使不以此道推演吾人所指之一原理，則將前進無由，而彳亍於現狀。例如同情之感，即僅關聯於各別同情之個體。表同情於一切人衆，意即願望各人皆得幸福，各人皆得步彼之後塵也。吾人所以反對此種同情之感，即基乎是。吾人直曰：生吾之事實告吾人以意欲齟齬；領會此種齟齬，即謂有見於各個意欲之宜乎其分道揚鑣也。斯即倫理懷疑主義之所鍾，而爲到達道德徹悟必經之途徑。倫理的懷疑，意即等於矛盾之領會。但若加以自省，則此種領會，即可視爲吾人內在之一種真意志，即謀聯結諸種領會意志治於一爐，而要求是輩衝突之終止也。斯乃對「一普遍意志」之領會也。其次，則吾人原理應爲普遍意志本質之發展，此普遍意志首先詔命各個意志曰：「汝須臣服於余」。由另一方面言之，即各個意志如爲「一大實體」而實踐其行爲，此大實體者，乃結合其他一切意志於其身者也。是以普遍意志必須要求生命之一有機的結合，而非各人分別之滿足，甚不確定而朦朧，無常性而帶傷感。如此之有機結合，得由吾

人世界努力以造成，蓋此已爲普遍意志所要求，其必然之經驗事實，即一「大我」之實在是也。此一大我不能更自割離而分化爲各別經驗的小我，亦不能取自慢自封的意態，以一崇高個體之新模範自居，而令羣小個體效忠於其作福作威之下。彼將要求生命之一切資富，即此時各個自我所新收獲者；將要求全體之統一，即此時任何個體皆必爲其自身而企達者。彼之所志，惟在最豐滿而最有組織的生命。於是彼之目的，已非作消極的形式，止於和諧之是求，乃更採積極的態度，而需要完全的生命組織矣。

第三節 個體之價值

然而個體幸福之絕對價值，每爲一切快樂論功利論等所設定之根本前提，且更取另一方面，以其常具進展的特徵，作爲實際抗辯之利便。對於個人主義之理想，即爲自己謀幸福，或爲所寵愛者之幸福而快意等等，此中風味，幾無人不求一爲領略；惟於試之較久，淺薄情態畢呈，幾又無人不生厭倦而嘆爲一無價值也。夫使自我滿足而真有其物，真有所在而可能，亦終無地位於物體界也可知。此不僅由於一般失望者所稱此惡劣世界之「不如意事常八九」，而實由於所謂一種美滿人生之內在的歧義。茲請略舉矛盾數事以概其餘。

快樂論若非求得所謂快意人生一事之邏輯的可能，則必全無意義。快樂主義之理想，姑不論其若何曖昧模稜，至少必具一根本的要素，即要求凡我所欲，莫不得償之自身滿足是也。因

之快樂主義必主張：人之所欲卽爲其人自己之滿意。故就物質的言之，如能使一人獲得一切如彼所需，則可爲其人達所目的矣。無如此皆爲欺人之談，事實上人皆不僅求自身滿意爲知足，除彼自身而外，必更求某類事物之非由自身滿意，可以獲得者，如是則快樂主義的理想不足代表人生真理可知。是種矛盾兩難的經驗，幾盡人而會遇之，或遲或早耳。吾人發覺藐躬無似，每爲欲求某物，而於獲得之餘，則不足以自樂，反足以自毀其生焉。是以吾人生命之目標，最後決不在快樂主義。吾人苟經把握道德徹悟，決不志乎各人求得最大多數各別滿足之一叢羣，實則決無一人專求如是一大叢羣之各別滿足，而於某類事物之不能由各別滿足而企致者，則反欲得之唯恐或後也。

不欲輕易置信之讀者，或將向吾人要求證據，謂世人所常自白之欲求必陷於自我矛盾，其果信然否耶。凡充分自覺其個人生命爲如是者，必亦自覺其有一可悲的缺陷：此爲一般的事實而卽吾人證據之所在也。此缺陷爲吾人所愀焉觸知者，首先在別人身上，而其明瞭辨識則繫乎個人自我檢討之中。人於此事，輒先作淺嘗之想，以爲各人自己生活之準繩，既無非在盡力求得自足，則他人在世之沾沾表示自我滿足者決非所以邀人贊譽其成功，毋寧招得多方譏笑之信號也。於是，吾人可卽發見其爲一嚴重受限制之人。吾人所感知之完滿其物，彼實未嘗具有；（註八）又深覺其人之謫謫怡怡，實由於吾人自身之錯覺，而加以蔑視。吾人可曰：「倘彼少少能自視如人之視其彼，卽決不能自足矣。」是則吾人之批判，似卽在指出其何故不應自足，

稍進，則爲何故自感甚不滿意且自鄙視也。諸如此類之評語，實不啻快樂主義原理之一大擯斥也。倘使每一個體雖得滿意而應甚不滿意，又倘使其應甚不滿意之點即祇在於他人所具有而彼未曾具有之完滿，則所謂各人如得內心滿足，即爲到達人生目標之學說全付諸東流矣。仁惠之快樂主義者決不能慊然於一幸福者之因己之幸而絕無損乎其他。此人宜取得錦標矣，或大體近矣。如此，任其爾爾，可也。反之，若再予以貶摘，毋亦悖乎！

詎知事實竟有大謬不然者。此人之是否真達於目標，無敢加以肯定也。人皆覺其並未達至，雖此「覺」之本身並不證明何物，但已給予初步之暗示，語人以有較深之真義在。惟此真理有若鐵刃之直刺其心，蓋他人亦正犀利而嚴格以評貶相加。諺所謂剃頭者人亦剃其頭也。舉例言之：余曾一時自覺滿足，而自語其心靈曰：「魂乎，其自適也；」但此際又另有聲以正告余曰：「汝，蠢哉，」且爲指摘余行檢上，品性上，及學識上之若干缺陷。於是余被浸沒於一奇特經驗之中，熱情交戰。此批判之聲，予我以一大創痛。初時余或恨之甚，但至離去而靜思之，則就事論事，彼固極無謬誤也。此極大的限制，誠梗在於余躬，或竟不能芟去之，而惟俯首以忍受。始初余以幼稚而無知，故覺爲幸福。批判者如不示吾以鏡以自照吾身，吾其將永葆斯福矣。然今也回思曩之渾噩天真，恍同一夢，余誠一可傷之下愚也。雖然，余將何以逃此？一念及余所幻想之美滿，歡樂全消，哀哉！

否否，余豈終不能復返於天真耶？不能重得自己寶價之幸福錯覺耶？余固能之，如余求

之。苟媚吾身以自賞，加評者以謾罵，謂其由於嫉妬與昏盲，則必可復余於曩日渾沌之境。彼乃悉消，余又自足。但如余清明之自覺起而革命，以推倒此自欺，則余又誠燭照此顯明之缺憾矣。是非余之渾沌爲自淹其缺陷，使其不呈真相哉！人之具此缺憾而蒙其害也，誠可謂罪大惡極，但若念及此缺陷之永永回環，進行無已，而竟不知之，亦遂不蒙其害，則其厲毒之可怖更爲何如耶？余昔日之幼稚渾蒙，良足深憫，然余在初宜可感知慚恚而竟不能，則今茲慚恚之巨創，寧不益增其痛！當余自省植身於一般自私的禮讓之中，余之如何愚蠢，始終不悟，能見及人而竟不能見及己，余之震顫戰慄又何如耶？今則幸藉發見之重光，痛定思痛，余不能，否否，余實不欲——再耽淫乎沾沾自喜，復歸於虛浮之甘味與可厭之童騃矣。此實愚者之樂園，而余今幸逃脫。余雖自見一絲不掛，但余寧選智樹之果，甘受痛創之放逐，不欲再優遊歲月於彼淒慘之天堂也。（註九）誠哉矛盾之情感，莫過於斯，余之智慧，重苦余之稚愚，余之澄思，蹂躪余之快感。然若余以受苦爲無裨，晝夕煩悶徬徨，則余又將蔑視解放之思想，謂由於錯覺，由於遺忘，或由於其他方法之決非克服過咎者。甚至過咎積重難返，非至滅身而後已，余仍沉溺於此感而不得出。惟與其復歸於童騃之迷悅，又毋寧自我譏貶，而亦受人鄙視之爲愈。或如一旦醒悟無似，痛不可支，則寧願自絕其生，而不覩顏苟存於可鄙之愚蠢。吁，余竟如彼其慘也！誰則援余？

凡此愁纏，豈僅由於衝動之情緒？抑自徹悟而來？究其實，此屬乎道德徹悟之一方式，爲

不完全之一種，但正在成長中，而大有可造也。夫自戀自賞之膺重創而感苦痛，其本性實亦屬乎虛榮，不減乎其所悼惜之宴安自足。惟世人每必須經此創苦之門，而後得越個體虛榮以過。蓋此種蒙傷的自樂，已不願受安慰，謂可捲土重歸於錯覺之故鄉，正如亞丹斯密（見上）昔所揭示，屬乎一種情感的表現，甘曝其身於自我批駁之刀尖。吾人乃自見其缺陷，如彼等之所見。吾心乃與彼等對吾蔑視之心不謀而合，以此時吾已領會他人意志之存在也。於認知及分領此蔑視之中，吾人乃漸加領會普遍意志之屹峙，而必評貶所有個體之缺陷如上云云也。於是吾人實際體驗：凡一完全公正之裁判者，必不滿於吾輩各人之自我滿足，而必更要求吾輩各人缺點之剿滅，為一大真理之可深味者也。吾人於此，乃遠超快樂主義以上矣。吾人自審在彼此眼中，已極軟弱而可憫，倘在一上神之眼中，不其更甚乎。故知理想人生必宜達至一種境界，無人再可批評彼此，無隙可乘。但此種人生已不復為分離個體，各自封於隘窄之工區。爾時單獨之小我皆浸沒於一大統一之中，即由一切自覺的衆我所構成者也。

吾人陳述此論之後，各人或不無自覺是種觀念之時多發現，即在今刻，亦可有之，但其所發現者乃為日常生活中之一種實際觀念。吾人固時批摘人過，望其能犧牲自己快樂以彌縫其缺陷，此或被認為一種苛刻之動機。但至批摘之鋒，轉而加乎己上，則痛感打擊，省悟愆尤，思有以補過而遷善，且與批判者立於同一戰線以剝削憎惡自身，而猶不欲藉忘却缺陷為名，故自掩飾，以伴逃此諸苦，則斯時吾人已由單純衝動的批判進入於一較高之明域矣。吾人以極度

悲苦之情，接受立於圈外者一人之觀點。由此，吾人遂終承納普遍意志之要求。世如有一意志能爲包涵一切各別意志而合成一全體意識，彼決不欲認許吾人各個之過失也。彼必爲吾人全體之絕對批評者，一如其爲絕對調和者也。彼必將摧毀一切隘小生命之牆垣，有似新建一偉大之長城，必剷平一切古舊之頹崖斷壁也。彼必要求吾人精神上成爲一體，且此一體必須美滿圓全。吾人苟得體驗道德徹悟，必深覺其不能高揚快樂主義，不特在今日爲然，亦在此世人類生活之方來，而無不然，以其根本精神始終祇繫於個體階段也。吾人又悟知：如經認透自愛自足即等於不足不全，無寧深願自毀自滅，則各個自我之真值，於此亦可概見矣。

第四節 個人主義之面面

個人主義在道德方面之終果，大體已如上述。茲請更詳察其若干方式與其命運之究屬如何。個人主義可視爲一種趨勢，主張人理想寓乎各個幸福之人，此固爲一般粗健不甚深省者應有之通常思路，而此輩意中實已覺獲得相當量準之人生幸福也。一般兒童以及兒童類似之成人，精力充沛，夷然自好，即使其行爲有不自私之時，其理想亦無非在欲他人之類乎自己。彼等所深印心腦關於人生之觀念，頗似年前作者一友之所坦陳，其人爲興致奕奕之青年出自覺宮不久。投身商界，事業頗告順利，而取得社會相當地位者也。欣然於初入社會之一舉成功，洋洋爲作者道其生平經過，且甚熱忱提示其關於各種問題之意見，爲一般青年大都所喜譚噱者。作

者卽以關於人生意義之見解，而知其早經凝就於彼短期經驗之中。彼之答語，殊爲爽直確定，如彼素所作爲。其言曰：「余所念之一美好人生，常爲：友則助之，仇則擊之也。」此人生觀之自古已然，當遠軼乎彼所記憶，蓋蘇格拉底對話中關乎正當 (Just) 一詞，曾與機敏而又大膽之辯士輩 (Sophists) 作深長之討論，而此青年今日之思省資料中，未見其占若何地位也。(註一〇) 惟在其談話時，所表露之明快與坦爽，而尤使人感興趣者，爲其深信不疑之明言，卽謂今日之世界，一羣成事而友好之人，其仇敵幸於最近皆被撲滅，和平幸福之目標已庶幾矣。此論誠足以代表一般成功及素不深省者之個人主義，彼輩每認世界得分二大壁壘，一爲屬乎彼等，一爲不屬乎彼等，有似牛羣，以爲一切惟有二類：飼草者與未飼草者而已。在此等立場之人，決不知有所謂浮士德之心靈重負也。浮士德自訟曰：可恨哉世物之得被占有兮，每誘吾人使心醉 (cursed be what as possession charms us)！但在彼等，卽使獲得道德徹悟，亦必爲不完全之物。彼惟求他人之亦類乎己而已。彼乃稱此輩爲己友。否則如見不類乎己者，則目之爲仇而「擊」之。恩怨分明，何遺憾焉。

惜夫多數人士仍不能永保此類個人主義之錯覺。彼等每於失望之景氣中，悵然越過此錯覺生活也。小我決不能得其所欲，個人獨立之理想必遭挫折而無成。頑強之世界，常與我逆。我躬渺渺，計謀才力幾何。遇災厄之颺加，將縮匿之無所。故個人主義通常又必假定另一方式，卽於外界之自我，實現所不能成就者，則取償於內界之自我發展。至少個人之思想必爲自由，

自身之情緒，必屬已有。外在世界，冷酷無情，不予了解，任之可也；請於吾人自己內在世界盡取外界所不能得之物，儘鑿之於心中，縱喪之於身外。如是，吾人可勿理此苛酷的世界，吾人雖遇百禍千災，仍得造生成功之自我也。

個人主義在此方面之廣大發展與長足進行，無煩喋喋爲讀者告。浩瀚之文藝，信而可徵；幾輩挫阻蹇乖於世事者，則轉而爲內心自我實現以奮鬪。詩文中之哈姆雷特與浮士德（具見上），偉大宗教運動中之聖僧修士以及深具自覺之殉道英雄，皆其彰明之熟例也。前章所研究之若干浪漫個人主義，其結果亦足以見一斑。茲爲時間篇幅所限，不需重申此一習諺之課題，惟吾人所願揭櫫以告者，爲此類思想之趨勢常以兩種方式，分別表現，即英雄性的個人主義與傷感性的個人主義是已。彼等皆出以高貴自私（nobler selfishness）之方式，而爲仁惠的快樂主義者所必爭。彼等皆竭力以求一完全及滿足之自我，而其結局慘敗即爲個人主義之慘敗，亦即快樂主義之致命傷也。

關於感傷性的個人主義，其所認完全之標準常覺動搖，其生活之虛幻，已爲吾人所早見及。感傷的自我每認世界不能了解之，不欲接納之，又認此種忽視乃由於世界不知欣賞內情生活之美與其強力無倫。人生理想應爲各人美的心靈之全力陶冶，使與其他部分生活脫離，而獨昂然天外。世間一切心靈，宜皆以此獲救。各人無事乎反對別人之得救，惟應堅持各個心靈各保有其獨自之敏感，而處於美的快樂之一較高世界。此種生活誠或無甚關係於道德世界，惟從不見一

道德學家能真表滿意於此理想。其最有力而直接之辯護，要不過一極滑稽之情調，爲欲敏感而美麗之心靈時感對於追求主觀幻想種種之爲何等喜劇而已。此深沉之內在奮興與緊張之熱望，亦大可悲；而在一旁觀之批評家視之，覺其中無非泡沫，夢囈，與虛僞，直一怪誕之局也。吾人於此種主觀情緒意象論，不能不聯想於海涅（見緒論）逸事所述獼猴自煎其尾以冀得一內在敏感，而驗烹調術之價值與真性，正可爲是輩情緒主觀論者寫照也。祇須使彼等自發一二次大笑，其腓利士式（註一）的隘量已不再能自容。彼將自訝：「何余感覺之祇值如是也」。於是彼將醒悟，見其理想無非一大惡夢，見其一種經驗，無多價值，或亦無少，以其偶然發生，由於某種腦筋之解散作用耳。吾人知浮士德曾發見之，其他敏感者恐亦無不能之。彼墨非士他勿里士之所以卒不能奪取浮士德心靈，實由於浮士德能知墨之伎倆始終不脫破壞性的個人主義故也。質直而無幽默之感傷主義者，將一舉而傾身於魔鬼，不必更訂合同。（註一二）彼於行經每一鏡面之際，凝視留戀，而恨命運之使彼在世變遷太劇；不絕喃喃自語：「重演而復倍益兮汝竟如是麗都」。故在道德徹悟之案前，彼必被判永淪地獄，除非有一神蹟之奇恩爲之援手也。近年吾國一二青年小說家以寫作大學與研究院生活之感傷故事著稱於時，其內容正皆此類簡單頭腦而無聊態度之刻繪。甚望其能有悔悟之一日，不再宣揚此類文字也。

其價值較高於此，而危害德性較少者，爲鐵丹式之英雄性的個人主義，其產出之形式，一如鐵人補綴（Sartor Resartus）書（按係加賴爾作品）中之恆久的否否（everlasting no）。舊

人一念及此種人生觀，普羅密修士（見前）之名必即脫口而出。普羅密修士洵足以充分代表鐵丹主義，誠欲舉示此種精神之典型，莫善於稱之爲異端的普羅密修士。此乃各種道德叛徒之最佳者而亦最後者也。

世界既不予我以外界自由，復見內心情緒生活之幸福幻滅；他人如是之主觀自樂，吾亦鄙視之，蓋道德徹悟不能贊許爾我各別之自愛，則個人主義之吾道其窮乎。然而猶有另一方式之自我發展也。天生我，我必有所爲，則盍不爲英雄？吾人理想應爲勇敢人生之世界，人各堂堂獨立，以作完人。普羅密修士於此理想置一奇特之重心，而藉詞於彼有一瞧司天神可與挑戰。其較緩和者則爲多數鎮靜而顧事實之儕輩，其所得幸福，絕無僅有，但精力瀰漫，心神奕奕，體健而工作爲忙，無遑於傷感，又不知所謂詞賦，不能無病呻吟，縱彼未聞普羅密修士之名，但儘知如何奮力直前以與世界爲敵。此輩健者，未容輕覷，彼等罔顧世人一切意見也。除上帝或彼等自己良心外，無人敢予以評判。彼等誠非聖士，但終不失爲一可敬慕之人物也。彼等屬乎亞契力斯（註一三）之血統，信奉恆久作戰之福音，凡認爲惡，誓死與抗。彼等亦尊敬他人，亦願以其方法爲善。惟深信彼所能爲之最大至善，端在如何使人英勇一如其己。以爲獨立不撓，孑然孤介之自我乃理想之完人也。道德徹悟所贊賞者，無過於如是一流之理想人生，能倍增而滋殖之，幸甚。

吾人追跡此類鐵丹主義，研究其派別分支，亦深可尋味也。佛教爲吾人所知，蓋全立基於

自我否定之一宗教，而鼓吹澈底之自滅。惟足視爲道德辯證之一異型者，則佛教在他方面固又示吾人以最上乘之鐵丹個人主義也。吾人於尼巴陀經 (Sutta Nipāṭa) 所載(原註二)一高僧之語錄中，獲見此種精神之迸露，可視爲鐵丹主義者最佳之自白也。

「於是放下鐵杖，不復擊傷任何人物，但願世人，勿望有兒，更無需乎一切侶伴。願彼孑然棲處，如一犀牛。」

「凡與人交，情愛必起，苦亦隨之；念及禍災，源於情愛，願人孑然棲處，如一犀牛。」

「愛憐朋友與吾私人，則必傷損己身利益，如有鏹鏹緊鎖心頭；見此危災，鍾於友誼，願人孑然棲處，如一犀牛。」

「觀彼巨竹，枝條相纏，眷念妻兒，苦亦如是；宜比竹筍，絕無挂牽，願人孑然棲處，如一犀牛。」

「觀彼野獸，優遊林中，隨遇取食，如其所欲，但願智者，惟願自己，孑然棲處，如一犀牛。」

「……苦行之輩，必不自足，有家室者，亦必同然，願人少理，別家兒女，孑然孤處，如一犀牛。」

「如彼需一智巧者爲伴，與一公正而聰慧者相交，願其抑制一切危災，孑然以沉思優

娛自處。

「如彼不需一智巧者爲伴，不與一公正而聰慧者相交，如一帝王，自棄其征服之王國，願其孑然孤處，如一犀牛。」

「觀彼臂鐲，金色輝煌，首飾匠工，成之何巧，同處一碗，互撞無休，願人孑然孤處，如一犀牛。」

「吾亦同然，與人結合，必多爭執，冒怨叢生；念及此危，降於來日，願人孤處，如一犀牛。」

「維熱與寒，維飢與渴，暴風烈日，毒螫巨蛇，凡此諸殃，皆加克服，願人孤處，如一犀牛。」

「如彼白象，碩健有斑，自離厥羣，樂戲林下；人必更然，願其孤處，如一犀牛。」

「勿自崇炫，勿求娛玩，世間諸樂，棄之如遺；既厭巧飾，爰吐真言，願人孤處，如一犀牛。」

「凝視此餌，小樂所存，惕於其鈎，大苦隨至，悟覺斯旨，智慮之人，願其孤處，如一犀牛。」

「捨擲其餌，毀裂其網，如一遊魚，夷然於水，又似火燄，勿返灰塵，願人孑然孤處，如一犀牛。」

「隱息冥思，持之勿捨，孑然棲止，順從達摩，觀彼有生，顛連疾苦，願人孤處，如一犀牛。」

「願得百念絕滅，審慎不愚，勤學，奮鬪，謹教，持戒，精進，願人孑然孤處，如一犀牛。」

「傲彼雄獅，不驚喧擾，傲彼疾風，不阻絲綢，傲彼蓮花，不沾泥水，願人孑然孤處，如一犀牛。」

「若彼勇獅，剛強有齒，懼伏百獸，孑然自豪，爲百獸王，遨遊其所；人更有然，願其孤處，如一犀牛。」

「……若輩栽植人羣，爲其服務，無非見於有利可圖；毫無作用之友人，今已難見；世皆惟知益己，動機不純；以是願人孑然孤處，如彼犀牛。」

試對是種最純粹之英雄個人主義，加以深省，雖覺其粗蠻而無慰藉，而其理想崇宏，靈力洋溢，似巍巍乎其不可攀，吾人於其究竟價值之何如，蓋難乎下判語矣。此又非賴道德徹悟之堅明與英斷爲之衡量不可。爲欲裁判此種喬皇壯闊之一波瀾，吾人幸不致訴之於私見。鐵丹對於生命界意志之見地，由其假定而論，決非一普遍意志也明甚。其實彼之生命固亦同於一切吾人渺渺之生命，皆包涵於一體，何以能視此自我之追求爲孑然孤棲之意向？此所謂英雄性的生命，非卽普遍生命大洪流之一泛浪或一瀦沼而何？由氾濫四溢而積聚若小池，於其淺澱處漸

告沉澗，終至散爲碎濕之粘泥。爲求實證此景象起見，使此所謂英雄者一依其所命而行，任之孤處，如一犀牛，則又復如何哉！於是，彼真自降於水平線下之畜類，由於其隔離儕輩，與其所激成之社會看待，彼之崇高品性將爲別具一格。世人遂皆奚落之，不再言及之或贊慕之，亦不與有所爭，而全然遺忘之。外界之遇之也如此，其內在的英雄主義復何有哉！究其實，人之得爲英雄，惟存於社會與彼之有機關係。誇誕之孤獨，亦一錯覺而已。彼墨非士他勿里士之訕笑，不又將隨其後耶。

然而鐵丹不但在喜劇中，亦更在悲劇中常演適當之英雄角色。而據吾人所知，凡一悲劇，又常顯示是種個獨生命之淒澹而無光輝。蓋有血肉有生命而亦有死之人生，苟其握具道德徹悟，必即覘知其命運之歸宿不在乎己身，乃實在於大衆之生命，在於上帝之理想生命，而悲劇之所表現者，殆亦可爲獲此徹悟之一道歟。

質言之，異端的普羅密修士所主張之完善，卽所謂生命之盡情發展與圓成，正惟屬乎全般的生命，而非個體的生命。是以鐵丹主義常生自我矛盾。彼固自承我爲一微小有限，在生活各端，必賴與人發生經常活動關係者，而又謂我必成爲完全，獨立，以至無限。然而要求得此，等於要求我自毀滅自身，庶我之鐵丹主義乃與我俱，則於一羣小我之中求爲一完全之小我，其生命必皇皇無寧日矣。以其如此，理想遂不可得。

第五節 以組織爲目標之普遍意志——理想之定義

吾人於研討個人主義各種不完全形式之中，以受篇幅之限制，今當詳論此擁有普遍意志之道德徹悟對於可能將來之人羣道德作何要求；不再爲準備向善之初步消極工作，而進爲悟道社會中之積極理想事業究爲如何。一言以蔽之，此要求爲：「組織一切生命」而已。倘再加以詳釋，則爲：將來道德社會之人生活動必爲普及而確定，在此完美境界中之人類生活雖甚豐富而多面，但無人無刻不集趨乎一最高的非人性的（註一四）大業之完成。倘使人類發見及接受此項事業，則人類進化之目標，得謂於此實現。其時即達於所謂「和諧」，乃道德徹悟之消極方式的表現，而其積極方面，則爲「活動」與活動之組織。但此活動已非某甲某乙各別人衆之活動，而專爲「人」（註一五）之活動。各別人衆不復知，亦不復顧及，彼等是否各別快幸，誠以彼等皆已化去其各別之意志，而爲普遍的大意志爲之活動運用乎其中，有似兩情人之各別意志發見自己於孿生性的聯合生命之中，故各不再問其所體驗者，乃爲彼自己之完體抑或對方之完體也。彼等之愛心，使彼等合而爲一。全人類亦何不可以同樣方式使合成爲一理想人間。如覺有所未盡，即可依此目的之方向而補正改進之也。

讀者或問：然則吾人可有何種活動能爲如是實現此普遍意志乎？此活動之本性誠非吾人所得全知。吾人惟建立理想事業，以發見活動方式之足趨乎組織生命可耳。至於圓成之組織，則

非吾人所克前知。特吾人可以預囑人類活動所趨之大體方向，此即發見之可能也。蓋今日已有若干人類活動正趨向於此非人性的生命組織，而得不少生命參加乎其間。是類活動可見之於藝術，科學，及純正公共事業精神。「美」「學問」與「國家」爲三大理想對象，正號召爲之服務之人衆要求其和諧，自私的解放，與完全不屬私人的效忠。對於藝術與國家公務：人類常有一種劣性，渲染私人的野心於其所選爲理想之真事業，使社會與其爲崇慕理想，毋寧敬拜其人。惟幸此種個人主義之過失，已漸爲世所認知。在公務活動上之文告言辭，公權嚴義，與其絕對非私人的關係，已日趨乎理想化，無人敢爲假公濟私，於其執行任務之間，恣肆個人之作威作福。公人實爲公僕，國家至上執行者惟在其職務上有此地位耳。一切高等批評亦同此理，不認藝術家有個人娛樂之特權與批判家之主觀專利。藝術之創作或批評決非二人各別之品賞。是等工作皆出自服務同一主人，（註一六）即神聖之美是已。雖然，世固已認人之效忠於其國家，效忠於其藝術爲純粹無私之理想，而今日仍有不少政客與好自炫飾之藝人，在其活動事業上未能完全免於個人主義，亦未能導人入於較高的道德生活。其比較有助於生命組織之促成者爲人類研究真理之活動，吾人於此方面發見人生思想爲其最佳之本色而最能意識其功能也。苟一念及科學專家輩之工作，令人神往於其矻矻孳孳，發憤忘食，爲其所學，生死以之。當科學之專門性愈進展而愈臻完善之組織時，彼等於其純粹科學研究之公諸社會，孰敢以其個人之被推重，而妄自驕炫。又於他人工作之考量與測驗，孰敢以主觀之顧慮稍存偏袒畏懼之心。試思在

科學生活中爲學問而不爲人事之觀念，其迴護所研究之結果，不以有悅乎其心，祇以此實爲真理。吾人念此種種，足以略知人類如得理想工作，亦必發生理想關係矣。惟效忠於科學精神一事，即在今日，尙不過爲一理想；而各種私心人事之動機，已多方阻擾其純潔。要之，吾人於此一具體事例中，亦可略窺生命組織之成功蓋尙有待也。

今試設想有一世界，人皆具一目的以活動，各種不同之人性愛好，審美者，社交者，理論者，皆結合於一途。設想一切卑微瑣碎自利自私之各別目的皆遺忘而消鎔於此大目的之中。設想人皆不再自言：「我爲自己及我朋友作成此一好事」，而惟謂「好事已成」，誰何不問。設想一切生命皆組織於此活動之後，由是而人爲起爲居，爲動爲靜，爲食爲飲，爲藏游，爲娛樂，爲交友言談共事，爲築城航海旅行，爲觀於天文，勞於實驗，爲賦詩，爲詠歌，爲愛，爲死，一切皆爲此一大活動服務，而自知其生命不過服役此理想目的之工具。由是而道德徹悟之理想隨以達成。生命之世界合爲一心，一切攝乎一，而一動乎一切，無一個體自有所欲，無各別小我狀態之機械叢集，而獲得絕對的生命統一，正如徹悟之所要求。於是吾人乃真達於所謂理想矣。理想旣告屹立，則助吾人順此方向者，善也，驅吾人逆此方向者，惡也，復何混淆矛盾之有。

彼仁惠的快樂主義之不甚完全，與其相當地位之足以保有，至此亦已大白於世矣。世人如皆修達道德徹悟以爲經驗，必不更願躬味如彼之痛苦經驗，而謫降於徹悟本身水準之下，重蹈

個人主義之錯覺與紛爭。爾時共爲驅逐此無用之痛苦，永自此世剷除，乃人類之一事業；蓋以痛苦足使忍受者剝落其普遍生命之意識，而阻撓其與他人相互之關係，結果發生各個意志間之齟齬與柄鑿也。痛苦初起於自私的絕望，故於短時期中宜令常有增進，庶可導人出於自我中心之漩渦。然其後道德徹悟必即起而反抗痛苦，雖只因其糾擾人間意志，而終必完全肅清之也。

於是吾人之全部理想乃得圓滿表現而無遺。此理想給予若干具體訓條，關係吾人日常生活之行檢，必須於此順爲述及。吾人既具如是之理想目標，則在生活上一切行爲之息息受其影響，自無俟言。然在今日，人與人相處之間究應何若？此道德律究爲吾人樹立何種關係？不得不更論列之如次也。

爾，我，彼此，共居此世，無權以個人而存在。吾等皆同爲工具。我發見汝在我中，是爲道德徹悟之始。此徹悟必不限於我僅見汝，必更進而發見普遍生命在焉，則我於汝有所爲，亦必爲之於普遍生命矣。然實應言我爲服務普遍生命之故，爰敢服務於汝。不論汝之於我若何親近，汝之幸福終不過生命巨海之一滴。吾等皆應準備犧牲自身以爲「全體」。但爾我既相共處，各願無過犯而相應相求，則究宜如何相待？其將分道揚鑣，各自求得完全乎？否否，不能也。吾等必須彼此相結，且與全世界相結。吾等必須盡力以求從事乎廣普之活動足以引挈世人納於統一，而曾不遏撓本人各自之才能。各人仍各業其所業，而又聯繫乎其他各人之業。吾等

將如何以得此耶？亦曰惟在發展生命各種方式之足以結合世人於一體者耳。故吾人從事職業不論何類，不應僅以增進所謂叢羣幸福爲目的，而應致力乎促進人生之交互聯繫與親密情誼。吾人必須努力服務於藝術，科學，真理，及宗邦，非以是等事物足以助人悅意愉情，乃以足使羣衆合於一體。吾人之所以不棄獨立人格之陶成，惟在其能作暫時之工具，而有助於人類和諧與統一之更高目的。凡在此類活動之際，必須切記高遠理想在前，以求日趨接近。當在評判善行之時，不以其致人幸福而稱之曰善，乃以其能直接間接促進普遍意志之實現也。

其始也，雖單爲求達和諧，亦不得不暫與一切離心勢力宣戰。吾人之所以爲此，惟在獲取和平，以顯揚「至高」之榮號。吾人必須具大決心，大無畏，大公無姑息，鐵面以衝鋒。不拘幾多頑強之威暴，與破壞生命組織之魑魅罔兩，橫行天下，吾人必粉碎而掃除之。獨一之大意志，必須高唱凱歌。然而同時吾人尤應審慎，務求每一心靈，每一勢力，皆可保全以供普遍意志之服役，而勿鹵莽滅裂，玉石俱焚。道德徹悟期望每一生命毋須脫落一髮於其頭。一大目的之對付強敵固甚峻嚴，而其願諦衆小目的，則又無限關垂，俾得於分頭發展之餘，終朝宗於一鵠，膝前圍繞，而從同於其意之所趨。一切志慮之小溪，縱甚柔下，一切熱情之洪水，縱甚狂號，大目的將無不匯聚之於磅礴之高潮，而集吸之於無限之海。翕然歸嚮，毫不見其毀失也。此種統一決非抽象。此獨一大意志決非一單面意志。彼蓋切求所有一切生命意志之實現，不拘如何繽紛多面，或富或強，或高亢，或篤敬，苟其能溶入於最高統一之中，無不欣然接納之也。

凡有意志，皆爲神聖，除非不欲與人合唱「上神衆子」之歌，則自絕於此大意志耳，其與魔戰，決不能謂其太不容忍，其要求衆生順服，決不能謂其太過專橫，其擁有統一卓越之感，決不能謂其太自驕狂。蓋其對於小我分離，何能姑息，其統轄乃爲整全機體之自由，其自尊乃爲一切生命之完滿發展。吾人如欲爲之服役，必須嚴格割絕個人主義之生活方式，止於爾我各人之目的而不能歸結從同於普遍意志者；但於有生之倫之凡能表現大意志於任何分際，則無不全力愛育之而勿有他求也。

第六節 渡往本體之研究

吾人今已藏事於「理想」，將必轉而與「實在」相周旋。吾人之宗教意識誠已督促吾人使竭棉力以爲善矣，不知此實在世界亦願援助吾人實現理想，或以何種方式認許吾人使作善之追求否耶？吾人如欲獲得正確之結論，必須以冷靜及懷疑的態度正視此項問題。對於武斷的思想家，縱逢其雷霆之盛怒，宜勿震驚；對於勤勞研究之毫無結果，縱感枉費之苦辛，宜勿恐懼。適吾人今所求者爲極尊貴之奇珍，苟欲得之，宜付絕大危險之代價也明甚。

請先對此吾人所尋求者稍加以適當之界說。所謂外在現實界對於道德行爲之贊助，並非專指一種自然力之酬善罰惡。道德徹悟絕不計較個人之酬報。惟有善意，始有其道德可言。爲報酬而作之善行爲，亦自私之行爲耳。故吾人在道德上所需之外界支持，並非如此類之酬報。吾

人所欲知者乃人類致力於行善之時，決非孤立，外界誠有與吾人道德企圖相應和者，其本身亦可爲具道德性也。此類相與應和者，或爲人性，或爲世勢。試取若干習聞之例，以爲佐證。約伯 (Job) 深知道德之完整性，於忍受苦難之中，籲求外界之聲援。不論彼對報應之觀念爲何，要之彼所求者非僅僅報應已也。彼實呼籲有全知之迴護人，公正之裁判者，出而爲其作證，洞察彼之無辜。彼欲立於此仗義者之前，俾其目擊彼所遭遇。「噫，余若知彼在何處，必甚至泥首其座前。余將陳述其原因，訴辯滔滔不絕。余知彼必將如何置答，如何告余。……正義者將與彼作爭論，庶余得自審判永永解除。嗟嗟，余前瞻而不見彼，後退而失其蹤。在左，彼實工作其處，而惜余之無睹。在右，彼又隱匿其身，而恨余之何覓。惟彼實知余所取之路線，彼已使余以如黃金而來前。」(註一七)

其次，在馬太福音二十五章所載末日審判之喻言，其道德強力之涵義，非賞罰報應故事字句所能暢宣，有如伊利亞 (Elijah) 在賀律山上所見之異象——上主處於雷火之中。惟其結語已充分表露道德力，代審判者宣告有衆，鞫定義人與不義之分途。「你們既作了這些事，在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了。」(註一八)吾人如細繹此審判者之言，將爲：「余實代表一切衆生，彼等之福善，即余之福善也。如彼等有飢寒苦病，或遭縲紲，即皆余所身受也。吾等皆屬弟兄，吾等生命爲一普遍生命。余雖據此王座，爲天國與地獄之仲裁人，但無改於余之爲普遍生命之代表也。爾等對余之敬重，皆可當於——或皆已當於對余最小一弟兄之

身。」一切意識生命之無限神聖，乃此故事之本旨也。其他附帶之描寫，或屬象徵，或屬實事，要皆與道德意義無關。今請再言約伯所尋求之知識。彼欲知在宇宙間有某意識可以灼見一切實在，以及吾輩人類，因而人生之是非善惡成爲鑿鑿清明之事實。此種知識乃對道德意識之一宗教的支柱也。了知宇宙間有一實體，其心公正而無偏，對衆生一視同仁，評估行爲以其真正價值，乃吾人宗教需求之純良助力，迥非賞罰報應一流基調之可比也。是衆生所切望者爲一思維的實體，善惡邪正之燭照者。縱此實體祇具純思及判分善惡作用，更無其他屬性，亦猶含有極大之宗教意義在。即使吾人必須認其爲無親暱，無同情，甚至亦無行爲能力，更無意於對過失者復仇。除知識外，一切一屬乎人性，予以剝除，而祇爲一種毫無情熱之純粹知識，絕對公平之道德判斷，而此宇宙間尙有宗教價值者在也。此非主張吾人對於如是之一概念應已滿意安心，但此概念要非全無價值。至於世界中自然趨勢之觀念，「一種非屬吾輩人類之力」，「向正義而邁進」，如亞諾德（見上）所揭示者，亦大可視爲一宗教價值也。此類事物，頗爲具體確定，而甚充滿生命力，正合乎吾人之所尋求。吾人求之而不致失望，其中豈得無因？就作者本人而論，深願坦然自承凡乘「爲思想而思想」之忠忱，以作真摯研究之任何結果，無論若何黯淡或可懷疑，均無不表示接受。但作者堅主吾人以道德的主人應自清晰徹知何謂思想興趣，且應注意是否彼等所演結果未必全呈黯淡，全入懷疑。吾人毫無理由自折其翼，惟恐不能出自樊籠，翔乎欄杆以衝飛園外。盡其所能以享受於哲學可也。取償於真理，決不致有逾分之嫌。

耳。

至於讀者必須注意一事，即在本書開端所敘，作關於宗教哲學在世界觀之研究上所提要求之廣大與英雄。吾人已言：惟有於最高真理之收穫始告滿足與心舒。吾人必欲進窺究極之本真，庶理想目的得被認為「無限價值」；否則如或不能窺見，則理想目的必須另為選擇矣。人如更能多得，必不甘於小成。宗教的要求實無底止。吾人不欲偽造真理，但亦不懼理想目的之蒙映，使或挫敗而致失望，雖極大，不顧也。然於至誠尋究真理之時，決不自餒而撤消其要求，倘非確見此中已無所成，不廢然而返也。

故具宗教價值之現實世界，如或能窺透之，必將為一「至高本體」(supreme reality)，其真相為世間事物之根源，而非特殊情勢之偶然表現也。

再者，吾人理想所取之特種形式，要求本問題必須確具又一特徵，庶獲宗教的滿足。此為關於實現吾人特殊理想之支助。如其為「力」，此必針對生命統一而施，如其為較深真理之已公認者，此必告知吾人：如何而可由吾人實現理想，或已告實現於此真理之深底也。

是將為吾人下卷之工作。吾人對此問題之探究決不期待有何神祕啓示，而非抱一願望，即發見凡在有知覺之一人應對其所處之世界有合理的思考而已。

(註一) 黑格爾(Hegel)之哲學全書於一八一七年發表用為大學講義，其全名曰 *Encyclopidio d. Philos. Wissen schaft*，內容分理則學，自然哲學，精神哲學三部門，代表黑氏自己哲學體系之綱要。

(註二) 此處「自覺道德」(conscious morality) 一詞在倫理學上，係自「本能道德」與「習俗道德」區別而來，兩者皆可以稱為「被動性的道德」，其行為非經自己反復省察之結果，而自覺道德則由自勵理性而決定之行為也。

(註三) 按見本書第四章第三節。

(註四) 撒馬利亞人慈善故事見新約聖經路加福音十章三十節以下。有中途遇盜劫受傷者呻吟道左，祭司過之，若無視，利未人過之，亦若無睹，最後撒馬利亞人至，解衣衣之，扶之上馬，偕相投宿，以款給店主託護視之云云。

(註五) 叔本華與斐希德之不同觀點，可即參考本書第四章五節末段。

(原註一) 載一八八四年九月份合衆雜誌。

(註六) 具見本書第三章第四節註一一。

(註七) 參考第五章註一七。

(註八) 吾國古訓所謂「滿招損謙受益」者，亦即表示此種雙律相尅或矛盾 (paradox)。世人在一方面表示自我滿足，他方面即招致他人嫉忌，故自滿永永不能完滿，自足永永不能滿足，此殆作者所謂自我矛盾之確證也。

(註九) 此引聖經創世紀(第二第三章)中之神話，謂耶和華上帝在伊甸樂園內安置其所造之人亞當 (Adam) 夏娃 (Eva)，是為人類之始祖。神切囑之曰：「園中各樹之果，可以隨意摘食，但有一分別善惡之智樹，決不可食其果，否則當處以死。」然彼等雖飽享樂園之福，而其後卒摘食此智果，乃發見自己赤身露體，不掛一絲，為神所察，遂逐之出園，罰其淪落苦海，世世變惡終身。

(註一〇) 參考柏拉圖對話集 (Plato's Dialogue)。

(註一一) 腓利士 (Philista) 為巴勒斯坦西南岸之一古國，其人民素以不學下俗著稱於世。

(註一二) 在浮士德序幕中魔鬼墨非士他勿里士出現於天國讚頌之衆天使羣中，自稱能引誘上帝之僕人浮士德而使其屈服。上帝允之，但預言浮士德雖屢失敗，但終將得救。魔鬼遂以種種幻形，欲勾引浮士德之靈魂。時浮士德已放棄一切信仰與希望，決與魔鬼訂一合同，謂如浮士德有一瞬間已覺心滿意足而對時間言「略一待我」之時，則其靈

魂即歸魔鬼所有。兩人遂照合同而行，來至世界，但浮士德經過各種誘惑，最後卒得快樂於為人民謀幸福之不自私的精神。彼乃自稱滿意，照合同應輸與魔鬼，但此快樂並非魔鬼權力所能給，故浮士德卒為天使輩所迎救而昇天。

(註一三) 亞契力斯 (Achilles) 相傳為遠古時代之一最大勇夫，尤善速走，有似我國所謂神行太保。

(原註二) 見繆勒 (Max Müller) 著東方聖典第十冊第二部分。

(註一四) 「非人性的」一詞，原文為「impersonal」，蓋指學問，公共事業，真善美一類抽象的理想或活動。此中絕無具體的人性，更無私人的成分。科學專為某甲或某乙，春花秋月皆不得為某人所特別占有；因之神聖之上帝亦屬非人性的，此則宗教哲學上所最關切之一點，讀者尤應致意。宗教崇拜中之上帝或比擬之如一偉大之人格，但神聖 (Divinity) 或神性 (Deity)，則皆非人性的，學者不可不加以嚴別也。

(註一五) 原文為「man」，以別於各別人眾之「man」，蓋前者為「普通人」，後者為「個殊人」也，用柏拉圖術語表之，則 man 係指「人之理式」，別在理想世界，迥與此世之個別人眾某甲，某乙，丙，丁……不相同一也。個殊人為「多」，普通人為「一」。

(註一六) 原文為主婦 (Mistress)，蓋西洋每視藝術及美為女性，詩神 (Muso) 亦為女神。今為行文便利計，姑作「主人」之意譯。

(註一七) 參考舊約聖經約伯記。

(註一八) 譯文根據白話漢譯本。故事大意為：當人子（指神之獨子）在其榮耀中，偕衆天使降臨之節，共坐於王座之前，萬民蟻集以聽宣判，王勘定其義與不義，分別安置於左右。於是王顧右方之衆曰：爾曹蒙我父（指上帝）賜福者，可來承受天國。蓋因余飢時，爾曹食我，余渴時爾曹飲我，余行役時，爾曹接迎留宿，赤身露體，衣余以衣，病時相護侍，入牢相探候。義人答曰：主乎，余輩何時見汝之飢之渴，而奉食飲？何時見汝之病之露體，而為護侍加衣？何時見汝之在行役而留宿，在監獄而相探乎？王乃答以前引云云。又顧左方之不義者，則責其「你們既不作

這些事在我這弟兄中一個最小的身上，就是不作在我身上了，「而投之於永刑。義人則送往永生之伍，具見馬太書二十五章三十一至四十六節。

中華民國二十六年四月三日

財政部
稅務司





Leoyee 著
謝扶雅 譯

宗教哲學

下

中國哲學會
西洋哲學會
編譯委員會
主編
商務印書館發行

宗

教

哲

學

下

ROYCE 著
謝扶雅 譯

中國哲學會西洋哲學
名著編譯委員會主編
商務印書館發行

卷下 宗教真諦之探究

第八章 疑難之世界

一旦吾人由理想之世界轉至現實之世界，則立覺情境大變，殊非可以樂觀。吾人所共表示贊同之各種理想，因概屬於吾人之所期望，故皆與此現實世界之構造絕不相干，而此現實世界究爲何若？究具何義？則又人各異詞，莫衷一是。吾人於此，又須涉足於疑難之津，蓋亦勢所固然矣。值今科學昌明之世，誠欲建立一顛撲不破之宗教學說，必須無所畏懼，冒犯百難，以衝過一切危險思想之彈石，而後可慶自力更生。宗教信仰上之激劇鬪爭，自古已然，於今爲烈。吾人必須飽忍艱辛，以求得出死入生之佳果。幾多先哲，既曾絞腦瘁神，焦唇嘔血，歷百千載而始博得稀微之結論，或取得世人大體上之同意，吾輩何人，縱竭盡心力，所獲至渺，亦寧能不知足乎！吾人應諒知在此世界，幾無處不充斥陰霾，一切勤勞努力，多屬虛耗。然此固自然之理也。探求真理之工作雖足自娛，但其所達結果而爲疑難及暗影，則距離吾人之所期望與要求太遠，得失相較，直不可以道里計，寧勿可悲！然經千萬先賢之犧牲業蹟，來日之人類容或可能（吾人不敢斷言必能，至少就此次吾人研究之點而論）底於一偉大之成功。此遼遠方

來之神聖鉅業，當爲吾人零星片段創作之所企嚮。要之，吾人無不對此繫以殷望與企求，此則爲吾人今日覃思窮理之道德目的也。吾人之努力探求也，宜也。

因此，本章將先費泰半於批判工作，對於現實世界之各種見解，不論現有或可能有者，皆不惜予以嚴刻之評論焉。

第一節 外在界之根本困難

懷疑主義在研究本體問題上之頗具若干效用，固已爲多人所認許。特如吾輩今之所爲，單刀直入，毫不妥協，即以澈底懷疑主義作爲積極的建設的宗教學說之基礎者，則恐未必盡人所願也。在一般人士之心中，哲思欲求之易爲滿足，淺嘗輒止，已至可驚；而其或在多數哲學專業之士，亦有同然，則殊令吾人駭汗無已。二三易解之疑問，一得置答，不論是否正見，即欣欣然饜足其全部欲望，探覺所探究之理由，悉已曝露無遺。彼等似謂尙更追根尋底，將罹大不敬之愆。故彼等之哲學，殆似國會中對一議員之提案，由其同黨政客略加審查而即敷衍了事之查案報告耳。吾輩今寫此書，則覺專以「粉飾」理由爲業之上述哲學，不啻加一侮辱於理由。所謂理由審查一事，其真正性質，決非如政黨議案之單憑結果而塗附牽強，亦非若一在野黨首領之強詞奪理，贏得大衆通俗之鼓掌贊同，實乃專心企求極深研幾之透視，而期於此獲窺絕對真理焉。因此吾人絕不願下端所述被認爲對於任何宗教真理之一種狹義的「辯訴」，蓋置身宗教

問題之前，而取衛護或申辯的態度，即不啻對真正宗教予以一大侮辱。果使世上有絕對真理者在，吾人深願窺見之，苟吾人而得窺見之，則彼又何需吾人爲之嘵嘵辯訴。然而吾人同時亦不憚先作澈底無姑息之懷疑。縱使吾人能力有限，不克盡舉各種觀點，以一一抉發其真實難題，亦仍願表現忠實，堅決，自覺的懷疑主義之精神。作者在少年時，有一教會友人，曾語以「上帝亦欣願世人懷疑其存在，惟須真摯誠懇以爲之。」斯言深印吾衷，迄今勿泯。此殆可目爲自明真理，否否，實應爲自明真理而無虧也。惜在多數論辨之中，此自明真理每被棄置不顧。上帝而果存在，其瞭解哲學必不後於吾人，其欣賞一哲學問題之程度，亦決不亞於吾人。果使上帝存在問題可構成爲一極好之哲學問題，則彼之愉悅，亦豈將視吾人爲稍遜乎？抑彼必不願見此問題之爲怯懦僉父顛瑟膚淺以作草率之處理，此輩小信者每囁於庸愚的無神論之行世，兢兢然陳出傳襲的「上帝存在之論證」（註二）以相衛護，而籲訴於上帝之前。果使有一理性的神屹然存在，彼決不欲吾人以若是之態度與此問題相周旋也。至少應如處置數理問題時之冷靜與清明，至少應如攻究科學時對於各種含混概念之曖昧矛盾必加以批駁分析而毫不瞻徇，至少應如研討一重要商業投資問題時，對於人心之搖動與判斷之無素養，必加以搜索精校而不厭周詳——則吾人對於「至尊」問題之理性研究，豈不亦需至少同等之縝密，勤慎，與反復尋問，澈底懷疑耶？世豈尙有視疏忽鹵莽爲更侮辱上帝者耶？果有人焉而處置此事，認爲宗教哲學之日的不外蒐貯若干傳統論據之公式，以塞疑難者煩嘖之口，而使其無言，斯實人間之一大恥事

矣。在處理宗教問題時，真正的哲學的懷疑應不顧或此或彼之外方意見，蓋真正的哲學的懷疑本身，即爲吾人運思之根本，此固不需種種訴辯之冗詞爲之答解，或作默然無辭之抗議也。「疑」之爲物，即內在於問題本身之中，而此即在開始時，必爲吾人所認取。當疑之來至，即須接受之，更從而暢發之，使臻於其極，達於其飽滿之高峯。蓋事物之「真」，即隱藏於「疑」之深內，正如火潛之伏於煤中。若不應掃棄煤炭而冀火之留存，亦安能掃棄懷疑而冀真理之內存乎？是以懷疑即爲悟真之前導，能疑思過半矣。

吾人之精神即宜如是。今若應用之於當前問題，吾人將由何處下手以探求宗教真理乎？如屬可能，吾人之本旨，固在從本體中覓得若干要素堪稱具有宗教重要性者。然此非先澈底明瞭「究竟吾人以何意義而認知本體」不可。是則宗教哲學必先從事於研討純理哲學問題也明甚。吾人對此世界之認識能得如何？且此認識之基礎更復安在？

或將以爲此實一晦澀可畏之難題也。然須切記：惟有此深處可以發見吾人所愛之瓊寶埋植其中。世無宗教哲學則已，有之，厥惟在是：吾人除向此發掘外，更無他途。且若遇問題之極可厭忌部分，亦不可遽起怖縮之心。問題誠匪易易，但所謂解答者，不過在知吾人自己思想之真意義而已。所求知之真理，既非渺在天堂，亦非潛在幽窖，實密邇於吾人，抑即在吾人心內也。祇有粗率一事爲窺見真理之大敵。吾人盍行近而凝視諸！

一般通俗思想皆認爲此實在世界圍立於吾人之外，吾人素亦信以爲然。但今問：吾人有何

權利如此置信？所謂世界外在，意究云何？所謂吾人能如此認知之者，豈即謂外界必以某種方式恰與吾人某種思想巧相符合乎？抑或和婉之詞，轉捩而言之，謂吾人思想之構造自有其與客體相類似處，因得認知此世界矣乎？吾人思惟活動之心界與毫無吾人思惟之外界，其間竟有奇秘之符合，實爲一大疑謎，吾人不可不先確定之。此「確定」之本身，又似同樣作一種神奇之符合，介乎吾人與外界之間，而又構成另一確定。如是重重輾轉，植立於內若外。但此確定又實告知吾人以外在世界之若干符合於吾人內在思惟。然則吾人能認知外在之對象究有幾何哉？

此難題本一老問題也。設吾人果能解決之，宗教思想全部亦隨而迎刃解矣。設先尋問此難題由何而起？其故爲何？不論有無解決之可能，要之其難點顯然梗在於世界與吾人相互間之認識關係。一般形而上學學說及宗教學說，無不開始於促發世人對於外在世界之致疑，即外界之素被視爲獨立於思惟之外，而思惟必須把捉之而認知之者。此種內外主客對立關係，給予形而上學表面上不少難解之迷。思惟者之思惟爲一事實，外在界又爲另一事實，兩者顯係各不相謀之二單位，則在外界所發生之任何變化，彼思惟者以其思惟中之固有活動本何從了悉靡遺？顧此鴻溝壁壘之二元竟能一舉而消融，成爲預定和諧之巧合無間，斯亦足發吾人之深省矣。質言之，此主客一致關係問題恐卽爲一形而上學的成品。吾人信以爲然。凡認世界爲一外在事實，而自成孑然孤立之實體，他方面則復有同等孤懸之思惟者，且又恰隨外界而亦趨亦步：此

種思調之幼稚無稽，下節將加以揭發靡隱。敬坦率以告讀者，外在世界也，單獨思惟也，決無孑然獨立之實在如一般傳說及通俗所深信不疑，甚或有如多數形而上學家所願假定者。但在初步，吾人不能遽勞讀者即入於此種哲學的思辨。蓋必待時機成熟而後可至，而此在宗教學說之形成上必將有其地位。吾人言此，深信勿過質慢也。

茲請先由通俗的形上學概念入手，即謂有一分明之外在世界離吾人思想而獨立，思惟者必一一反映複演外界事實於其心像之中。今亦以通俗形上學的心情問難吾人何由確知此思惟者之必如此？則從通俗的與非通俗的形上學體系中可得若干答案，而此種答案實皆夢囈之譚耳。

其最通俗的答案要不過為一種恫脅，載諸所謂衛道書中，陳陳相因，世傳勿替，而實無非一最卑下最稚氣毫無哲學價值之恫脅已耳。其言曰：吾人不可不信思惟之人生必能正確思考此所謂外在世界之事實，設或不能，結果必使此世一切常識概念悉罹災妄。果使思惟者不能反映外在事實，演諸個人心像之中，則人間信仰全付子虛，吾輩人生盡陷不幸。夫以此種全無哲學思想之論調而經常出諸某輩自命為愛好哲學者之口，豈非一大怪事。然此一恫脅果能却走吾人退出哲學之牆外耶？決不能也。為確立宗教之堅實基礎計，吾人仍須自始追問：外在世界果何由而真被認知？吾人所得之答案，則謂：若不承認外在世界之知識，必將淪於永久之懷疑而歸死滅。此祇恫脅已耳，於正答乎何有？彼等若謂：此外在世界知識而可疑，則人生一切價值復何一不足疑？殊不知吾人正為尋求生命價值之真實基礎，故不憚首先致疑於外在界之知識也。

設令此種懷疑主義不能通過哲學堡壘之第一關，任何苦患亦須忍受，以入虎穴而窮幾微。縱使反對者之恫脅四壁交攻，吾人仍欲堅決追問：此外在世界之一概念本身而誠正式成立，究竟此外在世界何由，何若，及以何意義而被認知也？

然使讀者不先稍費時日偕吾輩共相探討此通俗的形上學概念——外在世界一詞之哲學的性質及其成果，恐彼未必真能瞭悉此問題之全力之急需之嚴重與艱苦也。爲使讀者偕相分嘗懷疑主義之杯羹，請先接受此通俗的形上學之論調。吾人宜暫放下應有之難題，以待異時之挺起而更顯其重要。讀者必有一日發見此所謂外在世界之通俗觀念全屬虛泛渺茫，可作恆河沙數之幻形，而無一足供宗教基礎之用。於是讀者方感知更深刻的哲學探討之優勢。是以本章即專從事於直接攻究外在世界之通俗基調，以掬發其是否可於宗教方面，或有效獻之功。惜其結果將見一無所有，竟毫髮不足爲宗教助者。曾無一人能毅然肯定在此客觀世界中「善」爲至上，如通俗所共認者，則此所謂外在世界完全成爲一可疑之世界，其中曾無一足爲歸宿之地焉。讀者一旦悟此真相，必將隨吾人作更深一層之透視，而後較純正之哲學概念——本體，方得有其所。故本章在末段將見對於本所否定之諸種基調準備接受，且對本極可疑之世界予以假定與安心。然而縱使得此利助，彼通俗論調之關於宗教信仰諸點，仍不堪一受批判。通俗信仰之具體事象直無毫釐價值可言，則吾人安得不舍之而它求也？

宗教根基之無由安置於通俗的實在論的哲學，以其形上學的基調實太幼稚而羸疏，吾人將

予以釜底抽薪，詳加批判，因而提出某種新概念焉。但此新概念對於真實世界之存在，質樸信仰之道德的意義亦決不予以抹殺。吾人在進行研究工作中亦非賴此不可。外在世界之通俗觀念實際可供多少效用，亦足藉以達濟各種科學目的，特其內在矛盾與反謬諸點自宜予以駁斥：然而真理之本蓄乎其中，由此而醞釀成一進步的概念，即永久的本體與吾人對此之關係是已。表似虧而裏則益，東榆雖失而桑隅可收。此疑難之世界固見滿布陰雲，沉沉而無生氣，然吾輩現代教師多宿於其中而勿去，則將爲吾輩換一新面目也亦宜。信然哉吾人將見一較高之世界，具有滄皇的宗教意義，良足慶也！

故第一步吾人可先與通俗的形上學之世界觀相周旋以測驗其有無宗教價值。此世界被認爲存在於時間與空間之中，萬彙畢如其相，自動而交動。作者爲便利計，以下將用「力」(power)之一詞以說明此外在世界之事物物，個體或羣體，且可造生結果，影響其他個物或衆物。但無論此種種「力」如何發揮其效能，此所謂外在世界中之宗教真緣，苟或有之，必繫於「善」之至上，而非「力」之萬能。世人宜知此外在世界歷來被認爲力之叢羣，動作無息，或互撞，或交和，由是而發生種種結果。果使其中真有宗教理想，宜必於力之善性或其作用之善性見之。倘無宗教理想可得，必將別開生面矣。從真正哲學方法及其恆性而爲觀察，此世界決不能單認爲一種力或力之一羣，讀者此後自可知之。誠以力之存在，惟關時間，惟於彼此相互關係。果使力之外界與通俗形上學之虛構皆告失敗，其在較深見解上之本體恆性，或將顯露其無限價值於

吾人。實際上吾人必可發見在通俗觀念中之力的外界難以獲一宗教真詮。彼等喧囂爭撞之謔聲，難乎其成宗教之協奏。彼等有若閃電，有若火燃，叫吼欲狂，不聞靜妙之音韻。吾人於此，非被迫而至他不可。吾人將隨歷來對假定之外在世界，於其歷史，於其勢力，作科學的研究者，師其故智，循其途徑，而從事於通俗世界觀以外之他方面的探討。吾人對於彼等科學家所獲之結論，大體上表示接受，即其所言關於日常生活上之實際成果，與其對於力的世界之性質及目的，皆抱一不可知論的態度，此實今日有思之士所不得不爾也。吾人對於力之支配此世界，亦以不可知論者自居，惟吾人尚願別開蹊徑，異乎科學家之所蹈，特非屬夢寐之路而陷入於幻境，乃實導至一觀點可以透測生面之可別開者也。此為自康德(Kant)以來現代新唯心論者所晝夕驚心而謀有所正見。其中幾多開拓荆棘，辛苦疲憊，為吾人所熟知。吾人今之研究或亦落於渺茫而無結果以終，惟深覺確已發見一大坦途，對於若干讀者至少半為新見。且此新途徑上或有不少景象非全令人失望，甚或對於宗教真摯追求之士，亦不無可得慰安者。凡諸所言，皆為預計，移置日後，可也。茲請先論力所展開之舞臺——形下的或形上的力的世界。是即為疑難之世界。

第二節 流行的科學世界觀與天演法則之蔑視宗教

試先討論所謂外在界中共相動作之力的問題，並對此所謂外在界之基本觀念即通常科學經

驗所由出發之點暫予接受而不加以批判。爲言：有一客觀世界於此，具有運動而受某種法則之支配，一切動力無非物質在運動中之表現方式。恆星運轉，彗斗迴旋，潮汐鶻落，雲電揚馳，百川匯海，火山噴迸，有生之倫，產出，成長，死亡，莫不表徵某種通則之運乎其中，由經驗而被發見，藉以覘測方來。以其後先聯鎖，此呼彼應，通體相關，是之謂大自然宇宙。惟此物質絕無生機，公律井井，爲固定之最後真理，人莫或創造之，亦從莫知其所以，惟壹意接受之而聽其支配而已。是全世界不啻一龐大之機器。其中縱有心靈可以充貯知識，所謂科學理想，如彼拉普拉士 (La Place) 及與吾輩同時之瑞芒德 (註二) 所巧爲摹擬者。此種心靈容可取得宇宙公式之鎖鑰，以啓森羅萬象宇宙祕庫之門。彼能運用公式，精計象彙，起伏無常，如今日之天文學家預測日蝕者然。空氣振動之量，息息圍繞吾人，歷歷可數。諸如此類，有條不紊，千萬禩前，事象之可了然於胸，宛若翌晨旭日重昇之屹然不易。一切皆已前定，罔或能更。三冬窗簾之冰結，透明有光，深秋林內之黃葉，下降有序，自溪網獲之鮮魚其將絕息時之筋肉顫動，凡諸現象胥可前知。計之以精密之數學，述之以詳盡之條文。以此公式定律亦可判定幾萬萬光年以前之情事，卽今日偉大恆星系統所由凝結之最初星霧雲團狀態。所謂自然世界，蓋如是如是。

爲問此龐大機器中能有何等宗教成分乎？在此固定僵結機械數字之叢羣中又如何能有較高質素之餘地乎？今日科學界若干代表之答案，爲吾人所飲聞。其言曰：凡在無可致疑者卽有進

化（註三）之大法屹立其中。物質界之天演，即成爲人事界之進化。此世界在一切公律周成支配之下，即表示恆常前進之趨勢。故自然律即與道德相符。故在機械宇宙中具有宗教地位。

請更對所謂進化定律作一檢討。在上卷實已縱論及此，且謂其毫無所裨。誠以吾人所謀同意之點在道德之本質，而難以表示同意處即在此世有所謂物質演化一事。吾人不能僅憑「實在」以論定「應然」。必先同意道德律之爲何，方能判別演化是否真爲進化。此本皆言之於前矣。今請以此天演法則推論現實世界中究竟有無宗教地位。蓋吾人既明定所謂「善」之界說，則可評估此世界之行歷是否嚮善而趨。倘此世界真有進化，則宗教心理之偉大要求得遂向平之願。是可謂有一種力非由人爲，乃向正善以活動。特此果由天演法則使之然耶否耶？

吾人願儘先答曰：倘使此世誠有一種動向，因時間之推進，足以效助於人生向善之奮鬥與日俱強，則此動向洵爲吾人所馨香拜求之不暇。抑此動向而誠如科學家所詔示，得發見之於天演之中，則結果洵足令人類手相慶，雖外在界尙多窒礙道德之進展，但天演既漸進於較高之域，日就而月將，則此世界亦必與人生道德生活愈趨而愈臻於和諧。信有之乎，是又爲吾人所求之不得者，則在時序上，道德成爲自然界幼兒期之產品。人則生而稟具品德，無勞後天之勤求發展。由是以觀，天然演化一事，實大有造於道德進步，世界今日已較往昔良善多多。此非客觀世界之宗教意味而何？雖然，斯果已盡世事之真相矣乎？已真足令人滿意矣乎？

抑吾人尙未疑及自然法則之科學價值也，彼等皆在近年逐被發見，而又莫不詔人以天演真

理之博大周徧，無所不包。顧在接收承認之前，畢竟是否真有重大效獻於吾人當前之疑問，不可不重加反省者。吾人對於天演誠深置信，但必取一甚高之地位，以事駕馭。果使力的世界可以離却人生而具有宗教成分，則此成分必遍屬於世界全體。向善而僅為一小部分之力，豈足快心？有世界之一小片奮力以發展道德，而復另有一小片，奮力以遏阻道德，其必令人有不甘者矣。將能以某種良法調和此矛盾分子使適相反而成也乎？將能視為逆吾者較之順吾者更重要有意義，抑實世道之最深真理固所當然乎？否則吾人必將淪於衝突黯澹之幽窖，面面相覷，徒見善與惡之混亂不分，莫可救藥已耳。夫此善惡雜處之世界而為事實，則吾人安得不俯首相承，但不能謂已應宗教要求之答案也。試更對此二元世界再作研討：其一趨勢造成倫理的善，又一趨勢造成倫理的惡，兩皆屬於基本動力，兩皆同等活躍，強弱頡頏，而復產生同等暫時，亦實同等永久之結果，但各水火冰炭，積不相能，永為仇讎，交爭不已。設想此世界為如是一一劇場，演如是激鬪之慘幕，復何有宗教地位其中之足謂乎？肯定之答案自益難期。吾人既被注定於兩力鬪爭頡頏不下之局，焉能發見宗教佳象於其間？其將更從較高方面以視此世界乎？抑將悉予放棄宗教興味以觀之乎？兩者必居一於是。浸沒於暗音中之相反相雜，安能有道德的和鳴？吾人乃得毅然判言：如認世界為在時間上之成長，為自然力之產果，為歷史的演展，則難保不使此世界成為無窮爭奪之戰場？是則可以察知之進步，無非為一暫時的無意義的事實，混雜於紛亂蒙混勢力之中而已。所謂此恆星系中數千萬年來之進化，已明示吾人：自然與道德，

不見有真正調和之意味在也。

讀者盍請注意於若干日常事實中最熟諳之一點，顧此在現代論辨中輒被忽視而不覺。近代科學誠已確斷自然之天演，而又不忘論定在此星球界上之天演經過僅爲一短短有限之歷程，距今並不甚遠。吾人嘗聞之矣，此星球至多在二千萬以至一萬萬年以前，不過爲一星霧集團，其若干證據，皆已詳加說明，而吾人之地球，且尙未全凝冷。在此星球宇宙史上之較近時期，此小點之地球尙爲烈焰蒸蒸之一長球體，爾時月球尙未由此分離。其年代之甚淺，可於今日地心之熱力證之。且也，吾人地球之如何進行成化，亦可於月球之成化比例推知。月球體狀較小，故其凝結遠較地球爲速。當月球之漸就冷縮，蒸氣全消，水分亦竭，此小小岩石集團頽然旋轉於太空，經過若干呆鈍之時日，枉以無情之凝視，注於風電熱狂之地球刻刻運動無息，苦痛莫加。觀彼月球之運命，卽知吾地球來日之將如何。於是所謂進化也者，將與潮汐而俱消止。凡此，皆今日通行科學所常告語者也。故據吾人所知，科學所稱進步實不過短暫局面之一事實，大自然可容其有之，而非必其有之。進步係一種偶然熱度之歷程，如文學中之一段插話，卽某種物質集團之能力發散史上，有此一小斷片，恰似宇宙新聞中發表地方消息一則，以其甫起於吾人之隣巷，故爲吾人所聆及也。夫此乃世所熟知之事實，特其意義輒被忽視，吾人乃不得不探出之而重加丁寧耳。

有不服者起言：凡諸所述，皆爲積億萬年無限方來之推論，強調乎是，豈得爲乎？至少今

時今處世間確鑿表顯進步，足乎吾人道德的要求，此非已可滿意者乎？縱在地球完全僵結之前，吾儕人類尚有數百萬年之成長，夫亦足以躊躇志滿矣。好奇至注視茫漠不可即之方來，寧非愚誕？渾沌之再來與否邈在窮荒兆禩，夫亦何虞之有哉？

雖然，吾輩則仍堅持前說。吾人未嘗不摯切企望此世界可應人生之道德要求，無論此企望爲合宜，爲虛想，抑更願其非屬偶然，非爲一時順便，亦非短暫現象，而由其本質使然，屬乎恆久之常道。果使今日之進化爲大宇宙本性之表證，果使現今爲永恆之樣本，則吾人亦復何言。倘實不然，今日之進化，無非爲偶然現象爲原子流中之一泡沫，則進化也者，可謂供人微醉之一愉快的事實，惜非具有深刻意義之一事實也。仍於夜半深池之畔，吾人呼援而無回聲。大自然之嚴命曰：『余惟在下列限度內支持爾輩之道德的需求，爲爾輩之地球溫度可高至不爲海洋所浸沒，如太陽之熱力杲輝，放射充分大量，以維持人世之煦和。逾此時期，余將冰結爾輩之樂土與夫道德需求，使成燥固，以至爾輩之星球一無美物，惟餘鑿鑿荒山，留映太陽最後之紅光一縷。爾輩之進化，於余乎何有？』觀此，宜知真正難題之所在。事實在此方面之意義，蓋如下述。問題不在進化之能否或長或短，持續於此星球，乃在此世界對於如是終結之進化，全無興趣，一似可有可無——此實最黯淡之點也。今日者，縱進化之事實如是迅利而正確，但吾人實祇生存於一種世界，在其中，所謂進化，絕不占重要地位，絕無聲臭，鬚鬚一小腺泡蒸發之微息已耳。由是以觀進化之具體事實，曾何道德聲援之足云乎？

惜哉，世人每置此種顯明熟諗之事實於無覩，而轉求諸未來黃金時代之種種幻夢也。彼等美化，將來人類爲神聖天便，虔肅無倫，或爲言笑宴宴之人生，歌蹈徹旦，或爲科學湛深之通士，能藉高等代數計算月球彼方山巖中原子分子之相對位置與其運動。爾時百福駢臻，一切進化之美夢無不實現，大自然能憑自然律產出福祉，使吾人對之讚美謳歌。果爾，吾人誠不得不欣羨公元一百萬年後之人衆；但縱使一切循此推行，縱使日球如常工作，而其時之人類遠較吾人今日爲佳，吾人亦未嘗能見宗教意義之佳兆也。蓋世界整體未必足副吾人真正道德的需求，而所謂福樂之偶現，不過一時之僥倖而已。簡括言之，世界有兩趨勢橫於吾前，其一爲進步，爲演化之工作，厚殖其力，凝聚其能，以造成生命，其它則爲死亡，爲能力之發散，爲一切價值之毀滅崩消。吾人知在月球上後一種趨勢已日即於占勝。吾人又聞在地球上後一種趨勢亦不日可占勝利，而前一種趨勢，則不過優越於暫時。且彼現今之占優勢，質言之，無非屬於僥倖的偶然，一旦宇宙大變來臨，即可倏歸於盡。吾人在此二種趨勢交織之中，乃被責令尋求宗教成分。就作者個人而言，對此世界除作物理學的研究尙具興趣外，更不能及其他。以言科學，洵足娛也。以言家教，云乎何有？然而世人竟有提出所謂「天演宗教」者，嘻，異矣！

誠然，彼堅信世界進化者，必懷一種臆說，即先假定進化之事實爲充分具有重要意義者是也。以一世界而已具千百萬年之進化，其中必有無數未曾大白之淵源。恆河沙數之列星，擁瑰偉廣遠能力之祕庫，厥數當無窮盡。進化縱即在此處停止，未必不可更換發重興於別處。誰

復測知在祕庫中之力可大有造於來茲。今日表面上混列錯綜之星球或可演為高級有組織而交互發生作用之體系，因而生命賴以繁昌於久遠，孰能量之？

凡此，吾人固皆能與科學諸友同作過門大嚼之痴想者。無人敢謂此夢具有科學性，但屬邏輯的可能，亦為美麗的佳話。然有最致命傷之一點，足令全部崩摧，即此種進化之行歷，必須視為自古已然，肇始於無限之過去，否則對於宇宙本性，必致全無真義之可言。如一世界忽爾生長，忽爾朽壞，忽爾有進步，忽爾有退化，則此世界中之進化現象必係一種偶然，決非本相。且縱令進化已歷無限年代，而其結果仍無非使吾人今日所見所聞，盡為缺陷苦禍。盡請記取下列事實焉：今世吾人之悲苦生涯乃為無限年代長進之成果！吾人如欲祈求進化為此世界之基要真理，必須假定進化早已通過無限時間；然此無限過去年代之結晶，乃收成人類一切誘惑，一切劣性，一切禍孽，一切愚蠢與無知。疾病也，恐怖也，罪惡也，何處見完滿之人生？若然則向完全以趨進之無窮進化，復何意義之有哉？吾儕芸芸衆生，即由無限進化而出之一成果。彌補人生之缺陷必尚須再度之無限進化，而此決不可保，決無可期。斯為進化之簡明測驗。進化可以消除災苦乎？事實昭示吾人，無限進化惟伴災苦而俱來，並未消除之於毫髮。進化而無裨於消除災苦，復何進化之足稱？在世界史上固見有災苦之暫告移逝者矣，而此非又僅僅一時之現象也耶？

吾人每值念及世界進化果否堪被論定為通常所認外在世界之基要事實，誠足令人駭走而啞

口無言。夫進化之爲物，如上文所判，既毫無所創造，然此整個世界，亦猶對之全不關心，徒令幾許可笑之人衆津津然藉進化觀念之滑潤催眠，懷抱膚淺樂觀之信仰，以取得宗教上之安心立命，斯豈非大可駭詫者乎？試更明澈思之。凡就本體之真正本質而言，本體之恆久，無過於本體自身。故進化如不屬於本體之非基本的非具重要意義的成分，即必屬於恆久性之事物。如進化果爲恆久性的，則非此世界在太初已屬無限惡劣，即必無限進化會不能消除有限苦惡於此世界之中。誠以今時此處確有苦惡存在於經驗——如真有所謂經驗界——無數苦惡，曾未消除。

今有人焉，鏟沙於海灘，旋聚而旋鏟散之，狐狸狐搨，君將贊其勤乎？見其鏟散於旁者甚高，而一方沙丘之殆平陷也，君或將止而叩之：『友乎，工作已幾久乎？』彼如答謂鏟散工作已自永久迄今，實爲宇宙之一基本現象，則君將不但驚服其毅力勤勞，抑更有所感喟而語之曰：『友乎，願誠如此，然君亦可謂遠自永久迄今一甚惰荒無匹之人矣！』吾人對於世界進化之公律豈不亦可作同樣之懷疑耶？

於此更有足值思考者一點，已爲吾人暗示及之。從任何純歷史的觀點以視此世界，亦曷嘗不遇此同樣之難關？如由某種武斷行爲強定歷史開始之首頁，謂在不久以前，縱此武斷不能得有正解，但就本身觀點而言，此歷史，或亦可稱爲具內在的統一與重要意義。惟全般物質世界決不能即認爲一完全的自存的全體而具永久無限之過去生命，且就其最深真髓而言，亦不能認

爲任何種類之歷史過程。蓋本質上此世界而爲一可理解的歷史過程，等於一場悲劇，有開首，有中段，有終局，一如亞里士多德名論之悲劇者然。以一無限行列之續續活動，決不能卽爲一有機的歷史全程。若非此永久行列之事實本身全無意義，卽此永久行列之進路皆有意義。故此世界如在時間上爲無限，則就通體而觀，實無有所謂歷史。有冗長不斷之逸話焉，充斥卑弱庸夫輩所最驚心奇遇之事，至某時期則到達一結局：吾人了解者如是如是。試想像在一部無限縣續之說部中，寫可憐之情人輩，永年悲泣喧嘩，則所謂世界之無限歷史過程，復何意義之有？否否說部云乎哉，直無非同一事象之單調重演以至無窮而已。故就時間以觀察世界，決無有真正之歷史，則從整個大自然分離，專以歷史觀察世界，而欲於其中尋見宗教之真正意義，亦難逾黃河之待清矣。

於是吾人乃一無所獲，而不得不折回至最初之出發點矣。此璀璨昌輝之科學概念，此恆久不變之數學儀晷，此萬事早經前定之機械鐵律，有一真實之歷史，等於海潮晝夕起降之亦可以歷史稱，而不願曾有停止一時之事實也。恆久複演之格調，不斷有新綜合之元素，原子之互撞，以太之波動，永作如是機械之變化，以至無窮。然而決無永常之進化，對於全體，亦無歷史意義可言。吾人所蒙昭示之物質世界觀乃爲如是。此乃一嚴格的，數學的，物性可理解的觀念，但毫無宗教意義者存；惟從永久的物性歷程而論，吾人之必獲此種概念也亦宜矣。

吾人披荆斬棘以涉難關，無非爲艱辛之結果指向一有意義之目標，是卽永恆之世界——非

當前無常之世界，其所由來，所轉變，所向往——必應供給吾人以最深澈的宗教成分是也。其他一切，皆屬餘事。吾人並不關切於聆人樂道世上發生之故事，但欲確知世上道德價值之常爲何若，庶過去或將來所發生之現象，或具有宗教意義，而此決不與世界本體脫節也。彼不變不易遠離輪迴幻影之本體，必示吾人以真正宗教真諦，一切其他，將於此焉實賴。世上某一特殊事象，固亦可具宗教意義，惟限於此事聯繫於永恆真理，方有意義可言，而吾人今所欲知者，卽永恆真理是。

故當吾人對此真理之信念愈增，卽吾人探究之途亦將愈窄。所謂「趨向正善之力」之一概念，疑非具有宗教價值也。彼永恆之力縱已齋來無限過去之活動，未必真能維護正善。信有宗教成分也乎，恐須求諸其它。要之，吾人可與單純科學之世界別矣。

吾人爲此，難之者或將責以概括太驟，對於世界之歷史方面，未加徐步推敲，遽下結論，蓋以吾人上評種種，要皆屬於自然科學方面。茲請轉而研討在此所謂形上學的外在界中動作無息之力的問題，摘其較有哲學系統之學說，蓋曾曉示吾人以有一隱潛的本體，而此機械世界則固僅一外表或符號象徵已者。今又問是種學說究能於支配世界之力的問題予以一圓滿的宗教解釋否耶？讀者盍共諦視諸。

第三節 各種一元論的力的世界觀

於是，吾人將含科學的世界觀，而巡往形而上學的世界觀矣。爲問：於此現實的形而上學中可希冀何所得乎？先請從事於方今最見堅持之一哲學的見解，即通稱一元論者，而研討其價值何如。今日吾人已厭聞所謂物質與精神，所謂勢力與心智，所謂運動與感覺，屢被對舉爲相反之二面，二成分，或二種表現，在一最後本體之中；特吾人不得不訝謂此種論調不將擠陷清晰思惟於咄咄書空之險耶？驚絕於世界實體之神奇，最後統一之奧祕莫測，喃喃怨詛，悶不欲生，苦辛努力之結果而得若干可理解之明證，謂世象萬千得認爲一種「大力」，或真實「存在者」之表現，宜亦可以自足而稍安矣。然而此種勤勞之結果，苟僅歸之於力的世界實仍無以滿足批判之要求。凡所詮釋縱極清明，總嫌不實不盡。凡所斷結之巧詞妙品，或喻一盾之兩面，或示曲線之凸凹，以說明大自然之理一分殊，化三千而歸一本，但皆屬空勞無補，回復至原始思想之矛盾而不可通，凡在康德（Kant）以前之玄學固比比皆然也。彼夫曲線一縷誠可作凸凹二面觀。惜哉，物質與精神決非曲線之二面可比，而此巧喻所呈現之周遭情勢毫未有所審知，必待實地查明，究竟以何情狀，因何意義，有何證據，此心物二者得稱爲屬於一體，此豈可以一盾兩面之喻言遽爲了結之乎？必先澈底從事乎斯，庶此假定能取得一宗教價值。彼武斷的一元論雖誠取二元論而代之，而其宣告失敗，宜不重投吾儕於一元論之幽淵。特吾人在拒絕一元論的假定以前，必先使之脫離於一切神祕主義之迹。茲請按所預定，專力於現實的一元論之探討，即認外在界一切事象皆屬一種力的活動之結果是也。作者將於其後主張一種與此殊不相同

之一元論，但今茲請先持否定此一元論之說。

有企圖取近代物質科學之結果，而詮釋之爲一元論的本義者，認物理的或化學的最後單位爲可賦具某種形式之意識思惟，現實的或可能的。高級種類之有機體實由原子之結合而成。全體等於部分之和。最高機體之心靈內容，豈不亦即原子無數微小思力之總量，一運動原子殆等於一思惟。如嫌是種說法過於單純，可以進謂一運動原子可蘊有一無限小的意識，則無量數原子交相動作之結果，產生相當之小小意識，誰云不宜。隨而充分複雜多量之原子——如用克立福教授 (Clifford) 之精巧術語「心料」(Mind-Stuff)，(註四)不亦可產生一偉大人物歟？人或蹙額惋惜不欲措思於莎士比亞之心料作如是卑微之用，特此學說無非在欲說明實際自然現象，不僅作審美的造化觀，且不應正視是等成果，不需猶豫裹足也。夫使此而爲真，則原子世界豈不亦可產出宗教價值，姑不論其由何方式也。反之，使其反對方面而爲真也，則亦可早爲結束吾人之宗教空想也已。

此種大體論旨，乃所以提示新穎思想滲貫於若干現代本體學說之中。顧其能否滿足批判之要求，大爲疑問。作者即表示不能滿意之一人，爲時間所限，未能於此詳予評論，吾人祇須思及一點，即凡一時信服近代一元論之人，亦必與念及是：是蓋爲一元論縱與吾人約言其中可有宗教成分，而吾人仍不能接受之也。果爾吾人對一元論可無庸多所畏懼矣。

然則人類之複雜意識得認爲簡單心理事實，例如感覺之類之總和，或苦樂原子之結合也

乎？若然，何種感覺之積和乃形成一判斷，例如「此入乃余之父」乎？信然，此判斷中顯有一叢感覺表徵作用，特此外尙有所加。爲問此所加者爲何？蓋或可稱一種產果由無量數過去經驗聯結而形成。然姑承認如是，而問題猶祇及於意識之分析，未達於意識之本原也。此項判斷雖認爲基於一種現時之感覺而與過去經驗保有一定關係，特決非單爲今正記憶之現實感覺，亦非單爲尙待經驗之未來感覺，乃爲一種獨立之實在，完全外峙於個人意識者。夫能認知某種事物雖並不直接反映，而確乎真實無妄：此種活動豈得認爲僅僅簡單心理事實之總和耶？從某方面言之，此活動誠祇可認爲等於一詞成自數字之總和，更無有出諸其右。對於及在於一單純瞬刻之意識中，諸元素以一總和而存在。特此總和乃形成爲一整體，爲一獨特之行爲。惟在諸元素本身則並無形成一體之統一活動，不過一總和而已，亦卽如葛訥 (Gurney) 所稱 (原註 1) 「一案之砂」，實可謂最適切也。是以吾人之心靈生活刻刻由無量數原素結合而融成一整個的自我 (Self)，遠較一所謂總和者有所加，決不能以單純感覺原子之一羣總和爲之說明也。

顧吾人又非謂此超過總和之整全係由意識所析成之最終的原子性狀態以化學的方式結合而成者也。具有空間的物性的原子，如得充足之無數親和力發生化合作用，自可依人所欲結成各種整體；然一心靈事實必爲一心靈事實融貫成一整全，不增不減。若由一種感覺類推以觀意識之最後的獨立單位，對於他一相似單位祇能發生下列三種關係中之一種：與其同時存在，一也；先進，二也；後起，三也。舍此更無其他關係之可能。謂一苦或樂之彼此相親和，吸引，

接近，一種迫觸或運動之感覺與另一種之相親和，吸引，接近，不過用以狀譬意識活動之某種相互關係，實則毫無意義之遊詞。蓋為表示鮮活意識之比較，對照，結合，分離之時，藉兩種觀念可以托出其關係耳。可見原子的一元論並不能較上所述者更能明示吾人以意識資料與自然事實之關係。至於機械科學之漫視其物質事端，無非為心靈之獨立存在的斷片，而心靈之整體則為內意的，由此內意的單位又如何構立空間關係，皆難使吾人滿意，但在此處，姑置是類疑問於不論。要之，原子的一元論係綜合——否否，毋寧雜合生理的心理學與若干杜撰之說不與任何科學相侔，固又何嘗能解答是類疑問，且彼亦本無意於作解答也。

然吾人亦勿可失之太驟，一元論固尚有其他方式存焉。單純的物質一元論實即等於昔年陳舊的唯物論，當時所謂「心料」及生理的心理學皆尚未夢見，漫認硬粒的延長的原子本身即為心靈之可能形相，此其無足重視也亦宜。是等學說，粗樸而遠未臻於發展，無需批判哲學一舉而盡擊退之也。至於近代一元論則習知所謂假定原子其究竟本性乃屬乎精神的，而假定的精神勢力或精神天使者，由外層觀之，實亦活動如延長的原子。惟其物質觀之陳舊部分，幾等於一般鐵匠心目中之物質，以其具有不可入性及惰性，猶被視為靈魂之一小片。此種觀念則在深摯哲士之討論中固已被摺棄矣。所遺留者，惟為積久努力而得之若干正見，認為世界中精神能力之作如是表現，並非徒為心料之原子，乃為有組織的全體，本質上實與吾人由內在經驗而知為有所謂心靈者相聯繫，特與人類心智大有出入；或較其高，或較其下，或較其柔，或較其剛，

或較其慧，或較其愚。是類見解，概得分爲二派：一認爲在其本質上係一種邏輯的與可理解的「力」，一認爲在其本質上雖亦屬精神的，特非合邏輯的或盲目的「力」。兩派又得隸分爲兩小派：一派認此力在其活動中爲有覺性的，一派則認爲無覺性的。今請從批判哲學的立場，一評是類本體論的成果，而闡明其異同，出入之關係如何。

首請討論邏輯的一元論。夫心智本身原爲人生一種活動，或趨向一定目標之理性動作，彼邏輯一元論者，專以人類理性類推外在世界，故認世界之恆常趨勢，乃由彼所謂「世界精神」者使凡可能性的事物化爲現實性的事物之一大歷程。事實上，近代科學，亦甘爲是論張目，彼縱未確切言之，亦難免推想及之。且吾人苟願想像認此有機世界之演化，乃一永久的理性的「力」不斷自我表現之歷程，固亦未始不可能也。但若僅僅如是而已，則距正當的本體論遠甚，而難以令人滿意。夫僅以世界爲普遍理性之產兒或工程，隨時間而發展，彼稍知深思者殆難於悅服其論矣。觀普遍理性之推進歷程，信乎其意味某物，而在其進求較高範域時亦虧缺某物。信乎其普遍理性在較低層級中蓋猶不具彼所欲得，而在較高層級中，則又達至彼所本無。此所謂某物之具有，終自何時，得自何若？此可能範域宜可實現而復何以受阻？果有阻之者在，此其與普通理性之本質或異或同？倘使其異質也，勢必陷於二元論，而上述善惡兩原理對峙之矛盾復現於吾人之前。倘使本無外在之阻力，本無不合邏輯的惡的原理之存在，則此普遍理性將伴無理性而俱終，宜可以有完全而不能達於完全，經絕大勞力而使宜無缺陷者全告實

現，但卒致徒勞以無功。於是絕對無限的邏各斯，（註五）乃無異於老朽哲學中兒童之戲玩肥皂。實則關於演化歷程殆無一而非為合理及充具目的，但須除外一事，即認一切已自最初在於普遍理性之中，一切屬於普遍理性而無不皆為普遍理性而存在之歷程是也。無限之力，玩弄完全，一若貓之玩弄鼯鼠，擲外之於數千世紀之時間，復攫取之於一旦，以展開芻狗百姓播弄億兆蒼生之歷史。此果為一有價值之觀念耶？否否，非真為一自相矛盾之觀念而何？則演化與創造元理二事果可相容矣乎？信也，當演化之告終，擾攘之局已過，戰事輸而復贏，然而同時——要之，演化非屬必然，即屬無理。其在前者，成為希臘魔雄，（註六）十二勞動之一，其絕對宜必視為鐵網之拘圍；其在後者，則邏各斯宜必視為謬誤。此二概念皆等列於荒誕之林，則是種一元論自無以滿足批判哲學之要求也明甚。

抑反對是種一元論者，猶有如叔本華（Schopenhauer）氏暨以前蓋不知幾何輩。正如吾人早已明言：凡屬歷史的世界觀，凡認實體為一時間性的理性歷程，一永久的自卑至高之演化程序，必皆陷入於一種難關，即歷盡無限時間以後，此無限歷程仍與出發最初階層無異。無限邁進，常得較佳結局，而一切永恆工作徒落於矛盾，衝突，煩苦，盲感，與缺陷，如吾人所躬嘗，如吾人所目睹之污叢，病窖，黑暗政治之在地球，之在各類星霧物團，之在諸天斷片——似此進步而全無正鵠，盲目徒勞，復何意義之有！人將以為此世界經歷無限生長以後，在其外延之每一微端，成為內包的無限。吾輩必死之倫，可以發見此物質世界之每一微端，如本章上段所

述，任意指點，而曰：『在此，理想已盡達矣。』

然其另一極端之一元論，即謂『世界乃一無理性的勢力之所產。此唯一本體乃為盲目。』此與上述邏輯的一元論立於高度二律背反之兩端，但其武斷的論旨，正相頡頏，使吾人亦無由表示信服也。為此種論旨作辯護人者，允推叔本華氏。吾人皆知其為藉惡劣之邏輯以文飾其最高等的謬誤，即彼獨特之體系認世界本體為普遍意欲是也。此意欲之所向願，要皆歸於苦惱，而又無不如願以償。然叔本華又欲其言之成理，持之有故，以其高於之天才及博學，製為傑構，振振有詞，而其自相矛盾諸點，又適頻疊暴露，末由彌縫，幾無煩吾人為之評摘。惟吾人對於此種武斷學說之辯護人，出發於反邏輯的假定，除見其如上述之單純的否定方式外，實尙未有更積極的堅強的論調著聞於世。武斷的汎邏輯主義尙能成章叶理，以博取一時表面之成功，而其對壘的反邏輯主義則從未有不以更醜惡的紊亂的面目而作強詞奪理之武斷主張者也。

汎邏輯主義與反邏輯主義，其本身各有困難，已不俟贅；而為彼等更添惡劣之情狀者，尤莫如哈德曼在其無意識之哲學（註七）中，再立另一假定，謂其汎邏輯也可，反邏輯也可，或兩者之雜湊也可，即認惟一之實體為無意識的，而又屬乎精神的。彼立基於某種生理事實之上，而其說明殊屬可疑，又立基於數學的蓋然性學理之上，而其曲解之處尤多。更從歷史哲學之特見，及康德批判之奇才，建立一本體論的新說，然質其指歸，竟不值深思者之一顧。此無意識的實體既不為自身而存在，因彼毫無覺知，又不為其他而存在，因一切他物皆祇為彼之一部

分（其餘則前乎哈氏者竟從未會一思及此），而此可怪之實體居然以宇宙創造者及支持者稱。凡其所論直一種柄鑿哲學而已，而何深加評究之爲？

以上所評，自不過觸及一極小斑點，遠不足以盡本問題之浩瀚於萬一，爲提示對於某種本體論之批判詰難，聊作粗疏之速寫已耳。讀者幸恕其應戰之匆匆及簡率無狀。吾人爲此，祇對於是類譴陋不完之玄學小動干戈。批判哲學不認任何理論的意見爲神聖，正如不認任何實際的熱誠信仰爲神聖，公平論列，不知其他。蓋吾人於此，尙非達於作何信仰之問題，乃爲何以自堅辨衛之壘，何以取得探究之方是也。絕對也，無限也，邏各斯也，非邏各斯也，心料也，精神也，——凡此，在批判哲學上，究何所有，無非若干觀念或理性之空洞概念而已，先應予以無情的批竅導卻，不計其結果爲何如也。

惟現實的一元論於此尙可望有一途可對世界問題自圓其說。縱使歷史的方式悉予放棄不譚，而元理 (Reason) 視爲一種力之基調仍可安然保留。其道有二，任取一也可通。普通元理誠在時間上表現其自身，但並不作一連串之事項相聯繫如一單獨歷程之沿爲無數部分然者。世界生命非必爲一孤懸之歷史，乃爲唯一元理之一永恆演出的產品，一種歷程之每當告一段落，卽每一度重生，蓋一無限層級之生滅興亡的世界也。有似林中之葉，冬逝春來，永隨節候而循環，永相更替。世界歷程之合理必須如此假定，方能洽於吾人之思惟。元理決不如一徬徨彳亍之旅行人，晝夕蹢躅，尋求自我實現而終不可得，毋寧似彼杲陽，日新其經常之工事，自娛頌

人顧願，永獲力之充盈。凡認知世界爲無限理性力之充分表現者，必樂於接收是種假定而毫無猶豫。顧彼必將冒犯下列責難而準備應戰之答辨，若云元理非卽等於完滿耶，若感覺世界豈亦將當前表現且更完美於坎狄德（註八）經驗中之世界耶。世間除盲目的樂天家外，鮮有願認此類狂風腥血暗鬪明爭之人海爲無限元理之炳朗順利的劇場，幕去幕來，不厭煩複，而直至無窮之永遠者。人生乃被上下播拋於種種可能性之間，卽上述假定之所提示，曰：『世界係由無限元理之表現』。善哉善哉，顧復何若？曰：『世界係由卑級升至高級之合理的生長。』是則無限元理既已統治一切，而又冀望高級，果爲可能耶？斯非經常企向一目標耶？果爾，則『世界非僅僅爲一歷程，乃爲無限元理之永遠重演之一戲劇，常在活動而常向目標以去』。雖然，此種假定之局，顯因天然表現之最不完全及不合理性而被傾覆無遺。不見夫第一代之餓斃家族溺沒之蛾，撕毀之婚約，（註九）或枉費之辛勞，或創傷之禽鳥，無一不爲普遍元理之詔告，而謂其常具正鵠，竟向不合理之錯謬以行！至於另一可能之假定，要亦陷於同樣之懷疑。時間之爲物，或無非一海市蜃樓，以故永恆之「太一」（One）仍應常具目標，與上述假定所推論者無二。蓋太一決不能一方面爲無限而合理，他方面竟又爲凡百錯誤之根，縱一極微小之謬妄而亦由其產出也。於是此一元論又告失敗。要之，世界若單由外廓以觀，決無是處，徒永羈於漫漫長夜而莫由見光明耳。

第四節 一元論與惡的問題

由是以觀，一元論欲建立於經驗之任何根據，皆莫不歸於無成。顧吾人於此，猶未許投諸八荒，絕對廢置不論也。誠以假定有一無限元理，自來辯護之者每可利用古代辯神論（註一〇）之所提示，隨時潤飾損益，以供盾衛防守之需。彼可聲言：『部分的惡即為全般的善，雖吾莫識其所由然，而事理終竟有然。』或可又言：『惡實由於道德行為者自由意志之結果，彼等既可自擇罪辜，即不能不自受災孽。』後一種之答言，在其本業範圍內，誠有足稱，但對於一般性的問題則可謂全無意義。吾人固不否定自由意志之存在，亦不懷疑自由意志之為若干過咎之因，然如世界乃為作惡者之方便而以受苦者為犧牲，任聽屠戮侵略誘拐奴役之自由意志橫造禍殃於無辜者之身，而其過咎並不全屬於作惡者之責，乃出諸世界之勅命，故畀作惡者以如是之能力，以廣泛之自由，使其可以任意為非。便有世界而如此，則欲其含有宗教靈性意味也，必須別求解釋已。

至於前一種之答言，所謂『部分的惡，即為全般的善』，自不得不認為較深刻之解題。惟在過去每被膚淺使用，成為無甚意義之譎辭。誠欲令此一答案取得妥效性，必須以另一特殊方式出之。其詞句之脫自口也，誠甚輕滑而娓娓動聽，特果含真義幾何，藉令具有意義，必先加以審慎之考慮而未許終於接受。事實上吾人惟有取一較高的觀點，方足以應用此言。抑在力之

世界中，此類詞句蓋根本上無其地位也。

如何能謂部分的惡即爲全般的善耶？惟在某種情境下見之，其意義顯爲：惡在通常所謂外世界中，人所共知，實不過全體之一部，而全體在實性上殆與部分立於對稱。果使世界之全體係一無限元理之事工，則宜其爲合乎條件之情境也。蓋惟如此，則惡不但僅居世界之極小部分，遠遜於其泰半部分之善而莫及於望塵，抑竟可作爲不存在論，以其祇屬於本體之割出部分，則一旦真理大昌於世，彼自將消失於無形耳。故若輩所倡言於衆者曰：並非惡之量遠差於善之量（蓋此仍將使不合理性者有真實之存在），實乃惡不過假飾之表現，若由全局以觀，其真面目即化爲善。然在已見腐爛之一蘋果，縱使腐處甚微，究不能謂其部分的朽壞，正爲全般的佳熟也。使余身上各器官之一偶感違和，藉令患處細逾癢疥，君安得遽稱余爲部分的疾患正屬全身的健康乎？舊派樂天家之自相矛盾而無意義可言，適類乎是。彼輩以爲世無真正之惡，以爲余所目擊之牙痛、親喪、災疫、叛變、戰爭，……一切惡苦。無非余個人私見，無非一大幻覺已耳。若以顯微鏡窮窺一大理石像之表部，所見者不過其石塊之一小面，必將嗤之曰：嘻，何其醜也！善觀者則一目了然，統攝全局，乃能體會其美。觀世亦奚獨不然。若由零星斷片以燭之，則見其爲惡，若由整體全局以視之，則必見其爲善矣。且此似真而實非真之部分的惡對於真正全局之善，實爲必要。彼樂天家所津津者如此。斯亦即爲柏拉圖奧古斯丁（Platonio-Augustinian）合併式之無惡論也。

對於此說之論理的可能性，吾人在最初姑不即予否認或贊同，僅願指出其前驅之難點所在，因吾人今方從事於一疑難世界之攻研。果使經驗世界處處實有罅漏，不見真正完善之旨趣或積極的表徵，則誠無妨與顯微鏡下斷層碎面之石像觀一為較比，意者縱由一覽以觀全像或亦不足以美見稱歟？人或將以極大之希冀與歡欣，謂縱對於部分之管窺蠡測確不感覺其和勻，而彼頤頤之整全，安知不仍葆有喬皇之諧合。然而實際之難點，即在此確鑿顯明有目共見不可為諱之實證性的醜惡。橫梗在現實之當前者，非一和諧之欠缺，乃實為可恐怖的乖方。祇看一戰地之創傷，試問其慘虐如何得配合於慈祥之全景，而謂此在一絕對評判者之心目中無毫末惡苦之跡可尋者，其孰信之。此蓋絕不可能也。惟有絕對堅實的證據始足令人俯首無辭，須知吾人所不能已於言者，乃為如上實例所示，世上之惡，非以其量（如誠有其所謂量者），乃以其質，而此質使世界萬物悉受元理支配之主張為不足盡信。苟其真實為惡，確鑿為惡，無論何種，惡之為惡也明甚，而此必實與元理交爭，不容妥協。

惜哉，自來辯神論或其他類似諸說，無論其為一元性的，或非二元性的，在其努力辨護世界貫盈元理之時，鮮能圓轉自如，以保衛柏拉圖與古斯丁學說之高嶽根據地也。通常辯神論對於一切具體的惡，每未敢直白宣言，其實係顯然，且亦必係顯然，無可為諱，反於其本質之實在性屢屢加以默認，惟憑某種陳腐而可鄙之飾詞，儘量削減其重要意義，以遂其辨爭僥倖之謀。彼等指陳世上之惡與善隔離而屹然實在，其為存在也乃所以達於美善之階梯。又謂：惡必需立

於善之外側，以資相形，而顯出其爲對照。凡此掩飾之詞，縱其應用於善惡二元分離對峙之世界觀，而不足齒於深思之哲士也，亦何俟言。

試先審究第一類之飾詞。『惡係實在，並非錯覺，唯爲一種工具可藉以達於善之目的。以故世界由全體而言，善終戰勝。職是之由，向善之元理乃爲唯一之主宰。』此種見地在實際經驗上之根據可謂異常微窄，謂惡之存在乃爲某種工具之用，殊非吾人所能思議或贊承。但此猶爲反對之小焉者，姑措不論。若謂真實之惡，乃爲所以達於善之目的，而善之與惡，則各分離獨立云云。夫使目的而爲善，胡竟需惡以爲工具？且惡又屹然分立於善之圈外，此殆有兩種解答之可能。一謂此獨尊之元理實逼處此，非以惡爲工具不可，且無較此更廉之代價，亦無他道可循。另一解答則謂此獨尊之元理並非被迫使然，實由武斷自取此道，不求其尙有較益者。然此二答均自陷於致命傷矣。獨尊之元理竟不能有所改進，其決非爲唯一之活動力也可知。於是乎一元論宣告淪崩。於是乎元理亦受束縛。夫能縛強人者，必較其人爲更強。今謂「獨尊」自願抉擇此道不求更佳，亦卽等於「獨尊」爲便自己之故，甘採惡苦。邏輯上之兩難豈復可幸逃耶。

請更具體以明之。苦痛固惡之一也。今使苦痛之惡臨汝，或灼燒，或割刺，或磔剝，而揚言凡此種種皆聖明之大自然爲助汝之皮膚臻於靈敏，以達汝可完全保健皮膚之目的。若然，則顯然將進而謂：果使自然聖明仁惠而全能，則宜其更有完全保健皮膚之善道，而不使汝飽嘗

如今遍體鱗傷之苦虐也。吾人製一機軸於此，不幸活動殊為低劣。誠使吾人覺已充分盡其所能，則亦可告無咎，但此聖明自然之機軸自決不至作衝突毀傷之活動，除非有意為之耳。強調人生痛苦之教育價值者即可以此為證。夫使自然能令人不需苦痛而臻於完全，且如苦痛並非完全人格之一有機的部分，而不過為一外在的工具，則自然宜別有善道以發育人生，不當憑藉苦痛以為惡作劇也。設使自然真非假手於惡之工具不能完成吾人之品格，可見自然之道，亦必有時而窮。是自然固受約束而非全能者矣。是元理固尚有不合理的能力超乎其外而非其所能克服者矣。雖然，吾人發火運機，掣動引擎，亦決不能使之無煙，蓋必如此而後可得更多之馬力以推進生產之歷程。由此假定，可謂自然在現階段尚祇可假手苦難以鑄成品格，蓋生命機器亦必不可無煙也。此喻雖巧，但對於自然更將不利。倘非能藉奇秘不可思議之道，使苦難本身不成真實之惡，却為完美無瑕，謂如更上層樓以觀，彼固明明成為全般的善也。然此果覺有其可能否耶？

為惡說辯之另一飾詞，尤覺無聊，即謂：『惡係實在，其效用在供善之陪襯。善與惡各為事實，彼此分席而坐，不相倚依。但兩者對照之下，惡乃使善之重要性益顯而彌增。』然此語用以形容吾人在身體與環境上之限制，說明感覺與注意力之相對性，或具若干心理的興趣。但若用以解說普遍元理之假定，則殊為幼稚膚淺之譚。夫惡為一獨立事實之論，容可釋之為人類錯覺；善與惡皆屬於世界更高級的完全統一之中，亦當有其可能性。但如認惡為實在，且與善相

分序，而以之文飾惡乃襯映善者，則在本辨論中殊無價值可言。蓋吾人可詰以：「太一」豈不能創造一完全之善，乃必藉惡之陪襯，始知善相形益彰乎？元理似已足以任此，又奚賴夫二者之對照？然則惡果何爲者？如謂唯一元理不能獨任，必藉對照以自顯，則太一之造化能力，將不逮一音樂會程序之擬製者，其任務固無需關彼拉鋸敲錫擊缶叩盃之囂雜，以顯其曲歌之嘹唳與合奏之純美也。抑在吾人經驗事實中，多數之惡果有顯著之效用耶？疾病將使健康益感愉快耶？猶大 (Juda) 將使耶穌益顯其全善耶？依基督教之傳統見解，謂猶大之存在確爲必要，因之益造爲奇蹟之言辭，倣禍災之必至。顧今世開明之士以爲假想善惡各自獨立存在，以爲天下事往往見惡雖芟除，而善亦未必全現。假令猶大不生，耶穌是否將爲減色？惡之寄存是否必要，尤於吾人生命之中，謂必不可缺少苦惡，殊足懷疑。而設想僅此外在對照之一下策視爲太一元理手掌中之唯一設計，則尤足令人致憤！然此善惡在外對峙之一脆弱假定，究將引近至吾人所應持爲大問題之正解；惟正解距目前尙遼遠，而距感覺的世界，則尤寫渺而不可以道里計耳。

綜上所列，可知一元論的世界觀，縱非絕不可能，亦屬大成疑問。其足予宗教以託命也，殊尠價值可言。吾人尙不能依據經驗，證實科學的合理的「力」可爲世界之至尊；亦無由依據先驗，解明其何由而宜爲至尊。以故吾人迄於今日，仍不得不以「不可知論者」自居。可以逃身之唯一捷徑，似爲假途於惡非實在之未是草耳，而此道亦殊陰闇以難通也。

第五節 力的世界中之二元的有神論與其形上學的宗教的難點

橫在足前者則見有二元的有神論焉。此論素爲歷代先賢所贊服，以其饒有根基；即謂有一
天父別居於一切被造與有限的羣類世界之外，指揮萬物，愛憫子女，以其最高之大公無私審判
一切人類行爲，至少在一方面，此論之具有宗教價值無人或能加以疑問。如耶穌所懷想，此天
父具有最高意義之品性爲衆所願望其屬於實在者。然尙有他一方面不能不反察之。此種二元觀
之神顯受若干之限制。蓋其愛憫蒼生必如天父之愛憫其子女，惟此悲憫之情緒當出於其慈愛之
全衷，而曾不能脫衆生於罪惡，或竟不欲脫衆生於罪惡。縱令惡係實在，堪供爲善之用，願天
父既不受束縛於遐方之不合理之強力何需放置吾人於若是苦惡之域中，或尙可藉較少之痛苦與
艱危以助成吾人之善。假令世上確有所謂惡之獨立存在，實際上惟有較可贊揚之解釋，端爲衆
生既受造而稟具自由，必須兼有自由可以選擇爲惡。此解釋也，勉可與天父之權能及聖善不相
柄鑿，曾於上段聲言之矣。但此解答僅足以說明惡爲自由意志之直接結果，僅與有意選擇者直
接相關，且必須彼選擇爲惡者明白預知是乃屬惡，則世上除由自由意志透來之惡外，一切其他
之惡，概爲奇秘不可思議，在全善之神之觀照下，尤屬絕對難通。且據吾人在世之經驗，受苦
者身親之苦惡，真出自彼中心所審擇者，可謂幾等於零。苦海修羅，何需多所描寫，本篇下舉
各例，爲世人所熟睹而周知，特在談論辨說之中，則屢屢被訛傳曲解。大都市內之赤貧人，悲

慘之遺傳疾患者，先天性心意不健之徒，白癡癲狂之輩，突遭无妄之災之不幸者，沙場塗炭之士兵，暗無天日之奴隸，被踐踏被壓迫之下層農工羣衆，其苦厄真遠超夫想象。又豈皆各由自擇，正與彼健康幸福之人，鉅產繼承之子，天生幸運愉樂靡涯，同屬於儻來，而非有意選取也。人誠能多所自造，然其生平之主要部分，通常所稱彼所處之環境，實已決定於呱呱墮地之時。舉凡「面上受烙印」者，其命運悉由冥冥之「力」負其全責，而非自由意志所能爲功。故惡必須視爲此世界最高統一體之一有機的成分，否則自由意志決無由解釋或保障其存在也。

其實當吾人論述至此點，可謂思想史上最熟之一部分，明達之讀者，自早成竹在胸，毋煩再爲喋喋於陳舊掌故之冗瀆。吾人於此，祇需與本問題實有關係諸點，略爲提要鉤玄，並抉出其密切牽連之數難題，以從事磋切也可。

果使「神具父誼」之學說足爲吾人效宗教基礎之大用，則吾人必須澈底究明此所謂天父者，是否爲全能的萬有之主，或僅爲一有限的「力」，或更屬其他。彼若屬乎權力以外之或物，則其在世也，吾人可不加考慮。彼若爲一大動力，則其本性問題夙已成爲邏輯的兩難，亦決無解決之望。無限乎，有限乎，二者必居一於此。倘爲前者，則在無限元理之假定上，所有一切難題，均將蜂起以對，外復有一難題，形勢尤爲惡劣，吾人即將敘述之於下方。倘爲後者，則天父被認爲一種受限制的力，一若與近代馬尼教（註一）之類表示共鳴也者，由是對於提供假定之可能全無先驗的反證。蓋從先驗而言，任何有限的力皆屬可能，惟人所欲。惜夫是類假定惟在

經驗中方得成立，由於其本性上之關係，非有後驗的證明不可。此則爲吾人所最疾首蹙額之事實也。然依據科學的結論，則經驗又毋俟乎是類假定。於是吾人遂被投於疑闇之八荒。如執認世界爲力，終莫由剖此啞謎耳。

上列不過爲此問題之最概括的敘述，若進而細加研討，則所謂創造世界之一節目，已足值人深致懷疑。在上述無限的創造力之一假定中，創造一概念之本身，即發生極大難點，通常創造一詞，每被解爲由一創造行爲，以造生某種事物，此被造者自必外離造物者而生存。倘使不分造物者與被造者而視同一體，則成爲汎神思想。汎神論與茲所探究之一元論無關，可暫措諸不問。若認有一無限的創造動力存在，與其所造者離外而高懸，則所犯之難題，猶將不止一點。其較迂舊者則難之爲自我矛盾，謂既有若干事物脫離之而生存，則云無限，立成有限。但姑舍此，吾人今且直叩虎穴，提示一較嚴重亦較堅實之難題，曰：所謂造生外在事物勢必將與一種定律攸關，而此定律必高出於主造者與被造者雙方之上，決定其適合於造生之條件。於是此創造主必須在適宜條件下方能工作，不論其工作或活動如何神奇莫測也。夫必在條件下工作，則其爲有限也明甚。故苟認主造與被造爲離絕而各殊，則縱飾詞減輕其意義至於最低限度，亦無以免詰難者之利箭也。此種詰難之矢，無論對於何種情形之創造，均可放射。綜言之，凡行使創造之任何主造者，其需要某種較高法則或權力之解釋，正與一切被造者同。故凡造出事物而苟與其本身不同而外在，必成爲一種依存性之力，非更仰給其他不可。此其依賴正

不減於吾儕衆生。請再具體以說明之。

『應使是處有光』(“Let there be light”), (註111)乃表示一種創造活動。倘便由此產生之光，無非爲在神本身中之一事實，則何疑難之足云。然果如此，則所謂創造之本義全失，因被造者並不離主造者而自存，將見世間一切事物，悉與創造力本身全無二致，則汎神主義者之錫號，又何辭焉。但如光之爲物，並非創造活動，而爲被造出之分離物，則又將遭逢莫大之難關而莫由克服。蓋發動「應使有……」之力，必非被造物可知。此力實親發見「應使有……」以後之產果發生。神一方面謂：「應使有光」(Fiat Lux)，同時即發見隨此活動，此勅語或任何具體表徵神意內所湧起之心潮而發生之某種外在表象，即所謂光者是。顧神即被視爲光之創造主，猶未包含同時亦已被視爲創造適宜條件，堪供「應使有……」發動以後即見是類成果之產出也。然此「應使有……」之外在的成功已預設想成功之外在情況或條件。正如余今一面言曰：「應使是處有光」，一面即藉余自足之意欲，加以必要之物力動作，而遂造出此光，神亦何猶不然。吾人所設想之神，在所設想之情況下，化黑暗爲光明，對於此種外在的變化，彼雖不必藉賴何等工具，惟終亦需其「應使有」且見其「應使有」實爲外在變化之充分原因焉。余今燃火之成功，有待說明於外在世界之公律，在作如是設想之情境下，神之造光，亦何獨不然。所稍異者，惟工具之較爲簡便直捷，不似余之煩重已耳。由是考之，神亦被置於公律世界之下，而此世界固雜神而屹然外在也。公律所規定者云何？如欲造出一外在事實之光，必須履

行某種動作，即「應使有」是已。是項公律，保障吾人恰在此等條件之下，必可成功於所設想之境。當然，此「應使有」之方式，可以憑君所欲，作為任何動作歷程也。

抑更進而論之：此等條件果如何起現乎？神果如何能造光，存在於身外之一實物乎？誠然，光所賴以造成之外在條件，或又預為神所創成。人亦且有同然。人大可以製造獨出心裁之機械，複雜而巧妙之電器，與其他裝置，而由一種衝動以使全廈發生光明。縱此衝動不過成自某種極簡易之動作，例如發語啓音，衝開薄膜，而作「應使是處有光」之言。然而如是造說，亦仍難逃上述之難關。盡吾人一切機械技巧，已隱含自然定律之符同，早乎現下啓齒發言，令其有光之能力，固不知有若干時也。由是以推，神如早在今刻發言「應使有」之前，亦已預造可以成功之條件，則回問此項條件之造成，又是否更需為其前提之條件？以此遞詰而至無窮。在此無限層級之活動中，表示每一迴步莫不應對身外之自然世界有所動作。於是神固為一有限的力，在在須受各律之限制而為行動也。

然問吾人亦可接納神為無限之一學說，而言此無限權力與其造果，即為同一物歟？吾人亦可免於舊式之汎神主義者而仍得保持神為天父之教旨否歟？此種企圖，顯歸無望。藉汎神論的假定以供建立宗教基礎之需，其難點已如上述。加以多數神學有思之士，皆有感於夙昔整套之駁論殊為強有力而不容忽視，即最近在此邦亦有潘恩教授 (Prof. Bowne) 者，於其形上學一書中不憚詞費，數度提及此點。其大意謂：神為萬有之創造主，藉令其本身即與其所創造之萬有

相等同，但亦不能使吾輩人類亦適與之同爲一物，因吾人皆感自身具有主創能力，非僅僅軀形或動作之在他力者而已。然使吾輩人類而果離外乎神，則神之創造人類以及類乎此等之創造，均必涉及無數難關，如前所述。當神造人類時，其「命意」之克奏膚功，有待乎神本人身外之物。必先有所以成功之法則，或離神而在之預具的力量，方足以說明此舉。正如吾人之力能舉吾之手，啓吾之目，其中必含有在吾身外之一整個世界可爲吾造意之憑藉也。試一設想：有一能爲動作之力與其所造出之外在成果，於此，將立即使吾人念及必另有一更高之力與一更高之法則，方足以說明此力之如何造成此外果也。由是，神而一無所造則已，苟有所造，則必無所逃於公例，卽必有較彼更高，外彼而存之一種能力以爲之支持也無疑。簡言之，凡能造成外界變化之動作，必含有目的手段相爲順應之意義於其間，而外在事物之創造，正屬是種動作。除非動作者與其成果完全非二，能造卽等於被造，主賓一體，夫復何言；否則此動作者必須受外界順應條件之支配，換言之，彼必非絕對無限者也。

若干有思之士，習爲想像神具若隱若現，相反相成之奧邈，謂非如此不足以抒其尊崇。由是神之創造行爲，原屬於一奇蹟，何需爲之答解上述諸種難題。於是奇祕重重，漫天不可思議。草木緣何以長？星辰緣何循引力以行？人皆莫或之知，事實乃悉如是。但在另一方面，吾人因昧焉於方之何由得以成圓，而吾人適能察及方決不可以成圓。今設有人相告：神爲一圓形之方，且慫使余肅然以思，是否虔敬之忱可令神非一圓形之方轉爲肯定，以示神性之神奇。余

果遇此，余必覆以極明白之答言，余立將云：稱神爲怪誕無稽而又以彼爲絕對可信之具自我矛盾性如是，實爲大不敬之尤。余又必斷然自白：吾之所知於神也幾希，特敢確定彼決非一圓形之方，則假神怪矛盾之五里霧以論列創造行爲，豈真能一手掩盡天下人耳目，謂創造屬於神祕無或知神之如何造物者，此直一無可遁之遁辭已耳。創造一事容有奧妙不可索解之處，然如創造之爲創造，其常性乃爲神創造者自力之外更需一種力與定律以助其成，則神決非無限，可以斷言。幾輩有思之士，欲不面臨此種翳古傳來世所共諗之迷網，作巧飾以逃辯證，固知其必無所成已。宇宙間誠有奧祕不可思議，吾人必須加以首肯，且予敬拜。下章將爲明晰之探究，讀者俟之。然使創造而洵屬於此類奧祕，亦斷非自我矛盾之創造可與同日論也。

第六節 經驗的有神論與意匠說

吾人對於左右二端之有神論已舉其一而詳爲批判如上。吾輩之態度，冷靜而絕無瞻徇，今且轉以評述其他之一種。試先自詢：最後吾人是否必遂安心於一種宗教並不保障至善之崇高？吾人是否必須滿意於經驗的意匠論證（註一三）之餘半有神論？若必如是，則復何所逃於如是。然若此論又告失敗，則復如何？要之，請先姑爲一試，其實確難令人滿意也，其見解大致如左列：

『世界中具有何等力量，無論何若，人決不能悉知。惟思是等力量，必有助於道德律者

多，有背於道德律者少，此殆可以明證而不需疑。明證於何得之，耳所聞，目所覩，四體所觸，繞吾周遭者，何莫非仁慈之造化也。」

此種見解，姑不論其宗教價值如何，要之惟能徵諸經驗，且亦祇求達此界限而休。惜乎其假定荏弱而飄搖，窮數世紀以為曉辨，而終黯雲四結，無以自明，徒令人深致煩惑，若被纏縛於沉痾，冀稍逢寬藉苟安於此世而曾不可得，惟永永沉心忍受此陰怖之襲擊已耳。歲月悠悠，論爭疊疊，或然性之頡頏上下，如此如彼冗瀆而無已時，偏見也，滑稽也，謾罵也，迴環詭譎，結果毫無：是謂經驗的神學，是將以求一造化之主宰而終徒勞以無功。抑吾人於何處覲此神學也！言之亦實可嘆，請更述其二三。

曰天演之說倡，而通俗的經驗論證，驟遭勁敵，夙以為造化神工，原來悉由於演化。關於此方面之討論，近代已闡發甚詳，作者於此，實不能更有新增以餉讀者。彼經驗的神學，固將恆久縱人疑竇而成駁詰之目標。凡對睿智的有限力量，或靈魔之臨乎人上，作武斷之反證，誠於事理為不可通。惟純由歸納之道以證有較高級之智慧運乎其間，則可能性甚多，而大有商榷之餘地。所謂經驗的目的論之證據，即於此負嵎而在，疑讞歷久無泯，且反因天演事迹之日明，而疑難益著，雖經比年來諸作家多所努力，亦無大裨。宇宙間果具何種善良而有限的魔力，作明慧合德之運行，為吾人所直接經驗者乎！天演之說實不足以破此謎而適續添其翳障。首先關於較高力量之睿智問題，天演論所告於吾人者，無非等於烏有，吾人全不了知——抑且無

由懸想：究竟在吾人經驗中所名爲赤裸裸的機械主義能有幾何足以描摹人所名爲——亦等是經驗的與盲漠的——睿智之功能。於是所謂經驗的意匠論證，無非足與其本身以其有若干慇懃力者，等量齊觀。事實乃歸結於：一個經驗的意匠論證，堪被嘉許爲具理由如此——觀兒童列積木以成字或爲屋，蓋必有某種神巧寓乎人手令其爾爾也可知。然若吾人一旦發見實有某類物質條件，屢屢如是工作，屢屢如是排疊積木，則吾人豈復猶認化工人手爲之安排之論證耶。故在吾人未見天然選擇能爲解釋人類設計能力之前，勢將首肯此種化工設計必有某偉大之匠人或鐘錶師作用乎其間，謂亦不失爲一歸納之良證歟！然而此種歸納並不沉重有力。在肉眼每認爲充溢造化之神奇者，一旦習知有一定之物質條件繫乎其中，人類或偶然之機緣，均可造成此果，輒對具體呈現之事實不敢更下判斷。然而經驗的假定惟憑具體事實以爲證，察察之一眼，遠不及一碎礫之可以證明造化也。

特吾人已習聞之，造化與進化決不可以並存。是固然矣。倘謂有一造化之主宰，經營活動於進化之下，則彼自必具無限之遠見與絕技超出乎人所能想像。是則造化並非與進化不兩立，乃與質直之經驗不兩立也。時至今日，人孰能信謂有某種力量——無論智性或非智性——乃爲一切人類經驗之根源，此蓋訴諸單純之經驗而宜乎其不足徵也。人知世間有公律在，但公律非以深遠之根源自居。吾人探究自然愈明，亦愈感在單純經驗之基礎上不願武斷有任何力量潛伏乎吾人經驗之幕後。彼等或具智性，或被稱爲機械性，要之如由經驗所賦予之有限的力，其可

徵也惟由於其結果，而其結果實遠不足以傳達其本原。洎乎今世，猶見有心勞日拙之輩，不厭枉費強詞，以爭某種武斷神學證明世間實有特種奇力超乎經驗而在，不為經驗所拒斥，此誠可為長太息者也。一若是類證明可使世人任何信仰受其影響，益滋疑慮或銳減焉。凡一真正確實之有神論決不世守消極防衛之位而嘵嘵無已時也。

惟此問題尙有另一方面。一種睿智之力假令承認其有，可否毋需為道德性的。世果有造化之妙，而主持之者將必表顯其為善良乎？請得而申論之。

第七節 力的世界中意匠說之無甚宗教意義

天演論如對當世有所效助，似在益使吾人有感於經驗世界之奇祕無疆，是以覃思窮理之宗教研究者，實已厭倦於是類經驗的有神論。此固尙有其他原由，惟因此世而誠有一造化主宰，其真實之目的，仍不能藉此經驗歷程而窺知，則其失望為何如乎？割取大自然之一小斷片，作經驗的研究，謂可於此求得真正計劃之一根本概念，智者有所不為矣。彼將毋寧埋首於釘書廠中之紙堆字屑，而求得英國文學真面之為愈。以此科學寧將是類企圖悉予屏棄，改弦更張，而求前途有望之事業。宗教亦必別開生面，以抉發現實世界中之宗教成分。探索現實愈至高層，工程亦愈艱鉅。諸天宜現無數事象，吾人所未盡知，實則地上與人間宜現更多更混亂之自然事實，吾人豈悉能了然乎？可為吾人高唱在此感覺世界中得一宗教價值之計劃，一任何人士

榮光之宣告，惟有詩歌的縹緲已耳。倘使另立一種設計之觀點，又可以別求證據，等是言之成理，以反抗前說而自建新猷。宇宙可認爲萬籟閔響之洪荒，有聲曰：『自然乃所以供給衆生血肉之所需』。又有聲曰：『老弱傷病之輩理宜飢亡，強壯之夫，應剿滅其鄰友。』在前之聲又曰：『自然志在進化，以達生命之最高層。』又有聲應之曰：『因此自然供給各種無量數羣之動植物以餉彼較高的生命』。有聲來自諸天曰：『自然企求秩序與統一』。亦有聲應之曰：『因此自然既造流星，亦造慧星。』然如轉而惡魔出現，亦提示若干類似之事實作爲造化之唯一滿意的前提，則經驗又將何以置答乎？惡魔所聲言者則謂：

『自然爲一某主人公所設計而造成，其人喜有萬千彙類，遍布塵寰多方之活動，萬殊之組織，喜見恆河沙數不同之生族，相與敵對而頡頏，更喜有所謂孔武有力之流。彼欲觀衆生芸芸，相互作戰，欲觀歡娛之局與悲苦之場，以兩者可成活躍之對照。彼喜聽勝利者之凱歌與敗北者之嘶喘，喜見強壯動物之逞雄與羸弱獸畜之創斃。喜有噬人血之內臟蟲類作狡捷之生存競爭，與墜厄運中之徒輩，葬送生命於索逋之腸蟲。喜有羣仙，藝術家，情侶等之高熱狂歡，與其哀鳴絕息。凡此種種，皆無非以其萬別千殊，相形相對，故爲所喜悅，而令其存在浮游。彼欲得萬千生族與豪強以自娛賞，恰如兒童之欲得胰皂融水，吹出無數美麗之氣泡以消閒而自樂也。此主人公自必爲有限的（類似其兄弟煞得寶，卽爲白朗吟假賈立朋之口所發之獨特的自言中之人）。彼今統治四方，正猶賈立朋之煞得寶統治孤島。彼之設計皆已明

白表示於自然，無論何人，今宜對彼深信，以其完全觀照於經驗之事實也。』

對於此種令人駭詫之學說，就吾人所知，當前之經驗並不提出反證。凡科學所能言者，或亦爲人類正被置於此一魔君之手。故此學說適足慫使宗教研究者輟手其尋求活神之工作於是類僵死事實之中，而別開生面於自業之本土。科學對於一切前提置諸不同，彼固不能爲吾人決疑也。由無數物理的解釋法之任何一種，或已足令世界之一小隅就範，成爲如是云云之局。如其中有造化之可言，則其自身直接之意旨，當爲無數意旨中之任何一種。對於此點，經驗洵足爲吾人詳道之。科學之訴諸經驗也，宜也，蓋懷抱全部不同之目的，卽爲闡明現象結果之公例，以求了解世界計劃之真相，不論其由如何形成，要之實予吾人以能力，俾於此時，於此地，得見具體處置事物之成功。當科學之爲此也，縱需若干設題，且需倚諸信仰，而其信仰實與其他大殊；雖亦具一深固的基礎，但祇求可以設題而止，不作衝過疑障，抉正證而直抵真津。彼自能由單純之經驗中，實證創世主之計劃確與吾人計劃完全一致者，固非與科學信仰同日語也。要之，是種經驗的有神論，不能再以積極的真面目的審查者與世相見，惟休止於防守之盾後以巧避辨論規則之相繩，是爲其特徵之所在，是其以絕頂安固自鳴。彼不要求別人負擔一切證據，而自爲甄抉，駁之者以其顯爲僞說，承之者謂出諸禮貌之雅耳。

第八節 力的世界之必爲一疑難的世界

吾人已面對所謂外在的「力的世界」，而見其爲非暗啞無言，卽曖昧閃爍。力之爲物，容或具有若干極高價值。但由吾輩視之，則其價值大成疑問，縱吾人完全承認所謂外在世界，而愈深入研究，亦愈覺其無甚價值也。由局部而觀之惡，或成爲全體中之善；但於外在世界則不能見之，亦無由尋得實證。凡由一力所起因者，卽由此力爲之負責。是則一切力量之爲興起無量苦惡者，斷難有宗教價值之可言矣。

作者在大體上已提示此種疑難之結果必將來臨。是等動力曾被假定爲離吾人思想而存在於時空，且動作於時間之持續，而此在時間上之動作者曾不具某種意義與永久意義。正確言之，每一單獨之無限動力乃一假名而已。設有一力於此，造出某物，外彼而存，則此項發生卽含有另一力在，而對於前一種力，有所限制。倘使此力與其所造出者全係同一，則力之名宜不爲所具有。吾人倘進而說明世界，由永久方面以立言，則見所謂力也，所造也，原因與結果也，一切類是之存在也，皆無非附屬於思惟世界之最高概念而已。是等一切力，實皆爲永久思惟而在；至於彼等本身，則屬於現象之流轉。君若叩以整個世界之意義何在，彼等每一人各將覆曰：『並不在我』。每一力之聲言如此：『吾與其他諸力同爲工作，吾爭競，吾奮鬪，吾戰勝，吾屈服，吾盡吾力以求吾所指歸。然非吾所克屈者有種種條件來相限制，吾其何辭。』而此種種條件適爲其他諸力。力的世界不啻爲蛟龍口齒下之童男女世界也。彼等之掙扎，將永無已時。彼等所啓示之唯一宗教，厥爲含忍與奮強之宗教，或可比擬之於阿德里王 (King Athi) (註一四)

宮中之戰士焉。彼等如有意義可言，惟賴通屬全局之永久思惟爲之發見。彼等自身則徒搏鬪於議會之堂，血肉與塵屑混爲一團糟而已矣！

目下吾人斷言及此，未予充分之證據。惟前列各論爲一較長之示例。君等庶可尋見有一宗教價值之勢力或趨勢於此世界中作活動矣。然同時亦即有彼之大敵伺於其旁，君等所尋見者其爲「進化」乎？峙其側者則有「退化」。抑所發覺者爲自然對於雀鳥等之慈祥愛育乎？與其並起者亦有自然之殘酷與欺凌，暗示愛慕活力之人世美乎？則有自然疾患與頹敗之腐朽與醜怖，可斷言憎惡美之反動力亦甚活躍洶洶。凡此諸力，不過爲顯而易見之表象，而其真性殆繫乎物理定律之中乎？是則世界乃爲細粒分子擊撞紛爭之一大殘局。凡此諸力其果爲真正之趨勢乎？是則彼等之鬪爭將永永無已。要之，力的世界確爲物理定律所充斥，可藉較深基礎之思想得發見其一切事實皆爲若干通則之具體實例。然就宗教目的而言，則此力世界不過如一混沌而已。

或云：「凡此所論，絕無反證，對於一切動力之真正和諧，世人未盡了了，而斷其決不存，則直無證據之空談耳。」誠然，但如證據不過供吾人之所欲，即使每一種力各能給予吾人以全局之解釋，超越其個殊單位，吾人亦無由把握其真義究屬如何，因未從永恆常住的立場以探究世界故也。動力自身，狐狸狐指，或造或毀，令人不知其所謂，徒使吾輩記及浮士德 (Faust) 書中之暮景：

浮士德 活動殆如繞行於刑場之四周乎？

墨非士多弗里 在茫昧混沌之中，彼爲燃燒而造製。

浮士德 或搖而上，或搖而下，或傾之，或歆之。

墨非士多弗里 是不過一種魔戲。

浮士德 彼撒散之而奉獻之。

墨非士多弗里 萬事休矣！萬事休矣！

倘使吾人欲聆墨非士多勿里關於是類一切之明教，彼除上端所述而外，又提示關於力的世界之另一意見得自世界中更有權威之一種動力者，此意見亦如其他各種提示之殊足值人敬佩，而其來源皆出於同類亦同受限制也。

『我輩而今而後兮復將如何永久創造！

辛苦創成種種兮能毋免遭搶奪之禍兆！

然而「萬事全休」兮有何更可言說？

努力期於善良兮等於未曾修爲之惡劣，

輾轉世事之漩渦兮晝夕逐逐踟躕，

我縱自受兮終亦歸於永久的空虛。』

抑世人欲於此力世界中確得更多之意義，較墨非士多弗里所發見者爲尤進，亦恐未必可能也。

然在吾人則將另有所向，不以消極絕望之心情，而以積極開朗之態度。吾人趨求永恆常住不於「經驗」之中，乃於思考經驗之「思惟」之中。吾人之希望並不因發見一疑難世界而減損，以此世界本寄於暫瞬而不足珍。吾人將本歷代吾道先賢之心，高歌：『再會乎，虛驕之世界！吾其返吾本家乎！』有神論之真正宗教原素，不因傳統的有神辨證之被毀而損傷。一般思想家無論其爲破壞的，或建設的，以爲力的世界既被宣判，不論判爲如此或如彼，要之決戰告終，大局已定，殊不知此正爲膚淺思想之一好例。宗教蓋獨立於一切，正猶天狼星之獨立於北風之外也。

（註一）所謂傳襲的上帝存在之論證，主要有三：一曰宇宙的論證 (cosmological proof of the existence of God)，即謂宇宙如此神奇，必有偉大之造物主宰；二曰目的論的論證 (teleological argument)，謂此世界既有目的，則必有最高目的，是即上帝也；三曰本體論的演證 (ontological argument)，謂凡完全必亦包含存在，上帝既爲完全，自亦必有存在云云。其實此三論證皆難成立。夫此宇宙而果爲某造物宰所造，則必更有造此物宰者存。設上帝爲此世界之因，則必更有因爲上帝之因。至「完全」乃一概念，「存在」乃一事實，不能併爲一談，尤彰彰明甚也。

（註二）拉普拉士爲十八世紀法國數學家，見上卷。瑞芒德 (Du Bois-Reymond, 1831-89) 爲德國數學家。

（註三）原文爲 Progress，通常譯作「進步」，此處特譯「進化」。至西文 Evolution 則依嚴譯作「天演」，或譯「演化」，蓋原語初無所謂「進」之意義也。

（註四）本應爲「心理質料」，俗簡作「心料」。此詞大致由較傾向於唯心論家所造，以謔彼機械主義的心理觀，語氣略帶譏諷。德之心理學家費希納 (Fischer) 及美國詹姆士 (William James) 均有專段批評此種觀點。

(原註一) 見一八八一年四月號心靈雜誌「一元論」一文。

(註五) 邏各斯 (Logos)，希臘文「理性」之稱，源於赫拉頤利圖 (Heraclitus 約元前五世紀時人) 哲學，以此為宇宙文法，客觀存在，與通常人性中之理性絕不相同。

(註六) 希臘魔雄 (Hercules) 在希臘神話中為國族大英雄之首屈一指者。力能拔山移海，折天網而裂地維，共十二勞功，如與雄獅搏鬥，手刃勁敵等等，神話中皆列舉之，茲不瑣述。

(註七) 哈德曼 (R. E. von Hartmann) 著有有名之無意識哲學 (Die Philosophie des Unbewussten, 1860) 註見上卷。

(註八) 坎迭德 (Candide) 在拉丁文為「放大光明」之意。法國伏爾泰 (Voltaire) 作 Candide L'optimisme 小說 (一七五九年出版)，即以坎迭德為主角，而描寫一悲觀的喜劇。

(註九) 具見聖經舊約創世紀太古時代天降巨災之故事 (荒年及洪水)。

(註一〇) 辯神論 (Theodicy) 指自來專為上帝仁慈善正義而辯護之一種神學，其主要對象為惡之存在問題。辯神論家必須使惡之實在絕無損於神之聖善完全。此字最初由萊布尼茲 (Leibnitz) 所用，見其著 Essai du Theodicee 1710，但在其前自早有此種學說之事實。

(註一一) 馬尼教 (Manichaeism) 為波斯人馬尼 (Manes, 215-276) 所創，亦有意譯為「明滅教」者，淵源於東方亞敘里亞宗教，亦受基督教影響，傳播於西歐以至近東。唐時曾入中國。

(註一二) 引舊約聖經創世紀第一章三節，上帝造出天地，煦育水面，乃曰：宜使有光，即見有光。上帝視光為善，遂判光為晝而暗為夜。是為上帝創世之第一日工夫。

(註一三) 意匠論證 (Design-Argument) 為神學史上關於上帝存在之一有力的證明，謂自然秩序井然，非有神為之設計不可。但此種有神論，毋寧為自然神論 (Deism)，而非超絕神論也。

(註一四) 古神話中阿德里王曾娶古菊龍 (Gudrun) 為妻，後復為其所弑，以報其兄弟之讎。

第九章 設定之世界（註一）

常爲磨刀霍霍，厥鋒信乎利矣，顧如無物可切，亦復何裨。

陸宰：形上學（註二）

真理於汝而爲僞耶，

世豈有比此更僞者耶？

——白朗吟——

讀者如已厭倦於此疑難之世界，則吾人但願其爾爾。然若披帶純正哲學之武裝以再衝入於此疆場，則固可於經驗的形象之中，發見理想的真理，豁然具在。吾人深望有此一日，自身具此權利。但如不備充分透澈之哲學而貿貿然闖入於經驗事實之域中，以求得宗教意義之虎子，則必如投身於蜂巢之內，而甘受焦頭爛額之孽緣矣。深願讀者深味此中休戚，勿嘲吾人僕僕於戰場爲多事，九死一生，出彼入此，兢兢業業，不敢苟有忽懈也。吾輩今可行近於前述之問題矣。何以吾人皆有權利得假定在此經驗的外在世界之中，具有絕對真理也乎？吾人或將呼曰：「汝之絞吾腦而瘁吾思也久矣，畢竟汝果爲誰，乃更在吾人設想之上？」何以外在世界有權獨爲虎穴使吾人得求宗教真理之虎子於其中，而外在界本身則又截然非爲真理？試再對於吾人之

步驟一加尋思。所謂宗教靈性之本體是否或在某種較高之世界。倘使吾人能為充分懷疑，或可幸即發見此項本體。若然，則外在經驗事實界之舊假定，誠足以保留以任新思想之一頁，特彼必另具一種觀感，且占在一新地位焉。

於是久擾吾人之外在界意義問題，今可得其正解。對此問題所作之第一答案將如下方：此所假定之世界，並非固定之條項，為吾人所萬不可不屈從，而屬一個設題為滿足人間通常需要而置。倘使是種設題仍不見有宗教意義，則吾人不妨繼以由此而起之疑問，須知吾人既可一度設題，必亦有權為再。最後滿意之宗教真理，當可由較深之信仰而企致，不假手於經驗世界之力的假說，而藉永恆之堅信，遠超乎感覺界之上，或深入其底奧也。

此種觀點使吾人展望一新世界，即設定之世界。吾人不能自足於現實，必須超越塵寰，扶搖直上，以達吾道之真津。讀者少安，願請靚縷。

第一節 科學上及宗教上之設題

疑難之世界以一大堆無由解釋之事實而別吾人以去。吾人於此於彼，聊見其有聯繫，亦曾切望有更多之聯繫可得，然終無由尋見整個的大計劃，殆或有之，奈不可得。顧事亦有甚奇者：吾人雖遭逢如許疑難，曾不足以影響對於生活及科學之信賴，營生之興味固濃，科學之追求尤切。偏至言及宗教，輒見疑難之相纏。通常人士以至今代科學家，莫不蹙然同認世界整

體，爲一黯澹之局，即在其所最得意之科學中，亦難獲宗教慰安之曙縷。彼等實亦未曾自求慰安，惟一任當前現象之所賦予。對於科學根本基礎之沉吟與深慮，不足以稍戢其科學的野心。其深信科學一往情深之態度，一若未遑接觸哲學界每一新論之開端，謂真實之世界屬不可知之數。彼對其專業之方法，固信不疑，而對於科學圈外之一切思理悉置不顧。舉凡彼之所爲，無非出諸一種對其自身及對其同儕之本能的信託。此本能固經高度訓練，但仍不失其爲本能，而彼亦深爲樂此不疲也。至於未具科學素養之人，其本能毫無訓練，自宜多加批竅及修整，庶期適於科學目的之需。然其本能縱經修鍊及琢切，亦屬人性中之本能，爲一般人所樂用，所怡娛，而不可或捨。本能之自信，每見諸科學論文及講演，並爲一般教師所樂證，而其哲學之正解，則幾無願審知之者。夫使科學的本能而得人信賴如此，何竟對宗教的本能而輒趨起狐慮，不敢放懷？且其通常表現之趨嚮不過爲某類信仰之忱，認取世物之有善性而已，而其受斬也如是。此實在界之疑難與矛盾，不解何反予人以宗教之愁雲，且並非指超自然的宗教，不過謂其無能有當於科學之深基耳。在一定律之世界中，一切事實皆可由一公式而前知，此種科學觀之盤踞於人心曾不能爲懷疑學家之鋒箭所指觸。反之，宗教所欲植於人心之信仰，不過世物之良德觀，而幾微之懷疑論至，輒一舉而掃清之，是誠何故耶？豈此世界特加白眼於吾人理想之一組而不於他組耶？豈世物之道德價值特見晦蒙，而科學目的之價值獨不然耶？何以某一學說相差於另一學說若是其遠耶？吾人被置於一紛亂之世界，而遂決言就其根本及永恆方面而觀，實

爲適應道德的要求。謂此言者毋乃太過推想。君不曾造此世界，胡知其關切君之道德願心。若然，則請公平以處兩造。吾人被置在一紛亂之世界，而遂決言其爲適應理智的要求，即稱之爲一秩序之世界，一切事實可歸結於合理的及智性的統一云云。而君於此，曾何所爲？君在上述兩事中，均曾超越通常經驗。蓋在經驗中，自然不能爲君告：局部的惡，可認爲通盤的善。同樣，在經驗中，自然亦不能爲君告：局部的零亂，可認爲通盤的整齊。然而一方面，君竟毅然斷言，自然乃有秩序，紛亂乃屬子虛，他方面，君仍無意主張局部的惡，可認爲通盤的善。是誠何故？豈世界本體之倫理方面絕不比其他方面爲重？或正因宗教部分之特關重要，致使吾人不敢率信此部分之真理性也？

是類問題之迭起，大有助於吾人以解決困難之可能途徑。此途徑未必適爲吾人之所好，特不失爲一可行之道歟？科學每於實際必要時，即憑藉某種信仰以爲用。是等科學信仰，固非對於未經審查之特種事件，而是對於一般方法及原理。科學的信條絕無所謂關於超絕經驗的特殊事項之教義，但實有一般定律或公式之教義，蓋此必須先爲假定以支配一切經驗者。然則宗教豈獨不可歸元於若干通則及道德的基本要項，以爲應付當前現實之用乎？此豈不足稱爲一合法的或一道德必要的信仰對象乎？彼科學研究者則可以設定一理論的合理性於此世界，吾輩奈獨不許設定一道德的合理性於此世界乎？凡諸考問，皆並起於吾人進行之路側，而其解答也，或可化艱疑之疑霧，爲有望之曙光乎？

是種可以設想的宗教信仰，吾人今可見及其意義何在。此信仰必非爲一種對於經驗界任何特種事物之信仰，專便吾人自身私利之需，不論或大或小。如科學信仰然，宗教信仰亦必爲全般性。整個世界全體應被視爲較高意味的具有道德的合理性。世界姑不論其真性如何，至少必須在道德衡準上與吾理想至善觀等其高度。吾人有權作此信仰否？請專就此點更一爲慎重之尋思。

首先，吾人立須嚴辨此所提議的宗教信仰，大不同於所謂單純之盲信。對於毫無根基可立之盲目信仰，誠爲事理所不容。是則吾人殆將轉於另一類之信仰曾爲康德所用於其實踐哲學者乎？普通所嘗試之動力世界，晦暗而不可通，實踐理性之世界或可爲吾人另闢蹊徑。康德之結論曰：『如是如是之超感覺的實在，具有宗教意義者，在理論上無可證明，然吾人能理會何故，吾人必應設定其存在。換言之，吾人自知必須作爲其存在而後可行。吾人必須設定：在感覺虛表之幕後，有一可解釋的世界存焉，在彼，一切屬於和諧，在彼，最高善乃實現。』然則吾人亦將自附於康德以行乎？

吾人將見無論何在，是種着力之企圖，蓋自康德以來，歷皆成爲一極重要之課題，深值吾人之精研與重視。究其實，此說本身殊未圓滿，但已偶時登入佳域，而有助於吾人之到達前津。吾人今將遵吾人之途徑以解決康德方法所提示之問題。世界之宗教要素殆繫於下列之一事實：縱令瞬變無常之感覺界極見矛盾迷離，但此不過其外表，吾人可以設定——就道德上言

之，且必須設定「永恆」之爲物，在其本身屬於絕對正當。吾人不能用一簡單的肯定以答此問題，但設定固刻投入於吾人生活之中，其必具若干宗教價值也，蓋不容疑。

第二節 設題之通性及應用

吾人曾於前節爲宗教真理求一證明而不可或得。但吾人所宜求者恐未必在得證。宗教之爲物殆將棲止於設題而自足歟。

作一設題等於一心靈的行爲方式。彼與一切其他思惟初無特異。大體言之，信一事物存在，等於實係其存在而爲行動。惟此種作爲，有時被迫而然，有時出自自擇。對於二加二等於四之公理，人如識之，決不能不即信行之。然人亦可完全自動決定某一作爲，非由理勢迫使不得不然，而又自知若干冒險。此種情狀，出於人之自願取一信仰方式，是即謂之設題。世人皆常設定自然齊一之某類事項，並不依於任何哲學理論。其爲此也，全由於省察事物時而自定。人雖常言：突怪之事，時時而有，一切法條，每有例外，然人仍必作爲某類定律絕無例外之可能。顧吾人不能即謂設題即屬盲信。設題乃爲求達一較高目的時自作一種冒險之假定。故設題必且面對疑難而且語之曰：『余誠深見汝之強力，但汝既不能使汝成一絕對的確實的否定，余亦計定汝作全無價值論矣。』盲信屬於一種感情，且常爲怯懦的感情。設題則是慎思熟慮與剛勇的意志。盲信曰：『余不敢置問』。設題曰：『余敢對假定負責』。兩者之實例皆極普遍而

通常。盲信爲姑息之父母所常具，其於不肖子也，輒言：『余知其宜必善良，故不欲置疑，亦不將加管訓。余不欲監視之，亦無意勸告他人防彼。』設題爲賢明之父母所常具，其於業已成長之兒，毅然送之出至社會，以其周至之監護，而言曰：『今已無用置彼於搖網之中，防止其與世相見。彼今應立於彼之崗位而作戰，余已盡余所能爲之準備矣。余設定彼將必作戰致勝。余應作如此待遇，一若彼之勝利可操左券，雖余亦甚知此含有冒險性也。』彼航海之船長，於航行之始，即設定能行抵前津。彼統率三軍之大將，於開戰之初，即設定彼將獲致全勝。一國之首相，設定彼能較反對黨更有福利效獻於其宗邦。世殆無人不設定生命更值於厄難。且人皆熟知凡諸種種設定，在事物之本性上，必有所忤。然是類設定，決非盲信，而是活潑的信心。盲信之於此世殆無能有所成，而表現於種種設題之活信，人若亡之，則無由利濟以度日。盲信猶駝鳥之匿身於叢藪，作掩耳之盜鈴。設題如猛獅之雄立於高崗，以與獵人搏鬪。有智之士，必藉設題以爲生，固矣。

第三節 外在界概念之設題

然則此種設題活動，如何由適切聯繫於吾人實在界之知識耶？兩者之相關實甚密近，超乎吾人之所意料。通常人之思想，率皆棲止於一種盲信或安於多人所承爲盲目的信仰而止；但若進而一爲省察，注視其任務如何，即又化爲清朗直白之設題，而一無所掩諱。科學於其構成一

「普遍定式」之理想時，即棲遲於是類假定。此等科學上之設題，容或具有較深之基礎，但多數人莫或知之。因此吾人在上節提出是類設題時，不得不承認其爲一種信仰。然吾人常對證據不充分之某種宗教教旨，予以駁斥，吾人之如此，無非因其自植於武斷的教條。但進而審思之，吾人亦將接受其若干部分，並不作爲一可證明的教義，而由作爲一實際無可逃避的設題，其不確定也固然；但必須一冒此險，正猶世人生存於世，必作種種冒險，無日無之。凡事物之不含矛盾者，不妨卽爲一可能的設題。特每一設題必須經審慎批判而後予以假定，且惟因更不能再有所進，始出以假定之一舉也。

由是，吾人如欲在宗教理論上奉踐設題之正當職守，必須陸續考慮下列各問：設題在何種情況下自必發生？其效用之範圍或適度如何？彼等具何基礎，可以使每次特殊情況得有所依？最後，吾人鑒於上列各點，結果，是否可予設題在宗教學說上占一重要地位？吾人於此，立將承認如爲供給宗教之根基，則尙需更較設題有進之某物，倘能得之，幸何如之。假令設題在宗教上有一地位，必將由超乎設題以上之某種澈底的「宗教確定」(religious certainty)爲之合理化。不久吾人必將考查及之。吾人必將見及吾人所必將見。同時盍先一省：設題在人生日常生活思想中究任何種工作？

對一外在世界之通俗的信仰，首先必爲一種活動的假定，或承認其有意義與料 (data) 以外之某物存在。吾人心理上之直接所與，決不得稱爲外在。一切直接與料皆爲內在的事實，且

嚴格言之，一切與料，本皆屬直接性。倘對意識中所具一切止於被動的接受，則決不信尙有一世界外在。必於意識與料之外，有所增添，益以若干清朗的自動反應，始涉及外在實體之觀念焉。此原理之爲真確，於吾人追問任何特體信仰時而益顯。君稱望見遠處有一雪頂之高山，而主之甚力。君友則堅謂朦朧於廣谷以外者不過爲一帶灰白之層雲。君復重申自己之信仰而肯定之益堅。當初次下肯定之時，已於感覺與料之外，加增活躍的信仰；至重申肯定之際，則必感有更具體更確定的加增。而此種加增，實存在於初次之肯定。又如某甲欲慫恿（或出之遊戲）某乙懷疑物體之存在，而爲言曰：『世界並無外物，除在吾人心中之意識狀態外，更無與此相應之外立的存在。』但某乙則代表通常人士之意見而輒反駁之曰：『君子巧辨，余雖不能全毀，無如終屬無稽何也。余仍堅信余所感覺之世界。余生活於斯，工作於斯，余之友類皆置信於斯，吾輩之心情皆緊繫而密織於斯。吾人之成功莫不依賴吾人此種信仰。有疑之者，夢囈者而已。余非夢囈。此爲一石，余實撞之。此爲一絕壁懸崖，余懼之而走避之。余堅強的信心關切於此感覺世界之存在。君儘極度言之，余不畏也。』一般實際的人物，每奉身以避此幻渺的遐思而拒之於千里之外，彼藉膚體的動作以拒之，藉社會的情操以拒之，藉其切身之利益，熱望之目標，愛憎好惡之所懷，藉其活躍靈魔之各種謀術。但在心智訓練之思想家，則名此外在世界之信仰爲『一種天然的信心，每保持至不得不予以放棄之日』，或爲『一種便利的姑許試行的假說，得之意識之見證而接受，此見證假定可至得反證而始失效。』此種信仰而訴諸意志

者，亦無非同類之實際的思想。關於直接意識與料之討論，則此說已無地位可言。謂我此頃見有某種顏色云云，已決非「便利的可試的假說」矣。意識於證實齒痛之為疾患時，豈猶僅僅一「假定其為可靠的旁證」已乎。無人能提出明證關於其所感之實在性，即等於在街琴噪聲充擾意識時之所感。音也，色也，疾痛也等等，皆屬心理與料，非僅僅所信仰之事物也。外在世界之得被承認，乃由當時意識所標符或指點，而非即當時意識所映受者也。

簡言之，通常肯定有一客觀世界外在，即謂意識與料之外處遠處懸有某物者，乃基於一種判斷活動，非僅僅序次當時意識與料而已也。是種肯定必有「非與料」加以自動構成。凡有所謂外在界之成立，非直由吾人之感覺，而承受以得，乃飽經吾人之判斷而措置以成。吾人此種設定，縱令具有較深之基礎，但於其出發之初終祇是一設定而已。

關於外在界之一切理論，一切假說，必須正視此種思考事實。倘令寫出是類問題之通俗思想史，不知將見幾何凡心之震慄，面臨「汝究何由以知有一外界實在耶」之質訊之前。凡俗之人每不能簡明扼要而答謂「余所稱外在界，初係某物之為余所承認或要求者，余所措置，所設定，或依據感覺與料而自動建成者。」彼輩出以種種含糊及妥協之詞調，而曰：「余信外界之實在，由於相當的自信心。人類經驗積使外界實體之存在日益加增其或然性，惟有少年新進及好幻想者乃置疑於外界之實存；無人於其感覺中，對外在界而懷疑。科學如無外在界，則無所施其技；道德如無外在界，則莫由決定是非。吾輩在因果原理中所有之鞏固堅強的信念，說明

吾人確信諸凡感覺終非具一外在原因不可。」是類循環糾結之詞，何由而有止境？無論在法庭慣例所疑成之「證據法」上，在傳襲的辨論規則上，在崇尚名譽士紳所謂「良好見識」(good sense)之流俗上，皆立於反對地位，由於羞畏驚恐之心情，與被譏爲「幻想家」之戒懼，由於腓立士丁式的(註三)『吾從衆』，費立力丁式的保守心，及不敢妄作革命想，由於凡夫對形上學意義追求——人生搏食之成功基礎如何——之驚惶甚或恚怒，一切其他動機悉爲攪及，然而唯一最根本的動機獨被忽略。營營於日常生活者之最根本的動機，惟在必欲有一外在世界而已。凡於意識所含有者，理性輒堅主其當然加添此想：『除斯而外，必尙有物。』如是之外在實體(即空間之遠在諸星之外，可望而不可即，其亦非在任何頃刻間所直見，尤其對於每一過去事實)，斷非一與料可比。吾人構成外界而非接承外界。「鞏固不可動搖之確定」並非爲一呆死的受動的確定，如吾人在承接一種痛苦或一種電震者然。外在世界之著名保障，乃出自堅定的決心以造成之，由今茲以至此後勿替。

於此，乃發見設題在實在界之一般通俗概念中，初試其用。特吾人迄猶未能爲之合法化也。且吾人於其效用及數目更尙無充分之測知。因此吾人必須更進一步以觀察日常心智生活之諸種事實。吾人常見一種可怪之趨勞，即有多人每將設題表顯於非其所宜任之處。設題常被謬釋爲感覺與料而全脫於設題之本旨。又其活潑自動的性質亦常被蔑視，而另成一格，遂使設題轉爲盲目的受動的信仰。蓋若吾人僅審視其內容，而不詳察其所由獲致之歷程，則事實上必轉

化爲如是耳。吾人倘有正解，則了知其必應認爲信仰，主而非賓，蓋其始初出諸冒險，亦正因冒險而甘爲一試也。

第四節 日常生活中設題之心理的分析——信仰與意志之關係

嘗聞有人主張彼等之信仰獨立於彼等意志之外，其自爲解釋也約如下列云云：

『吾力求戰勝成見，但除爲此而外，更無能有所加。吾之信仰，不論何若，要之形成於吾自身之內。吾向前諦視。吾之意志悉不與之相關。吾能立意行走，立意衣食，但不能立意信仰。吾或亦可立意使吾血液循環。』

惟此種說明果爲一公允之舉乎？其人在內心爭鬪之進程上，果自居被動地位乎？吾人思之，殆非若是。吾人認爲其所懷之信仰，成於四周世界與其本人內外交爭之結果。世界有時過抑其人之思想而局限之於一途，有時攪溷其人之思想，而擲散之如碎浪，以紛飄於無量數無聯繫之感覺分子之前，作迅急而嚴重之擊撞。但如其人爲一富有精力者，則可控馭其思想之狂瀾。彼爲爭取思想之解放而免於壓迫偏隘之拘囚，爲求思想之整全與統一，作戰至爲艱苦。彼或迄於今日，堪稱勝利，以一雄視的多方面系統的主義大師自居。吾人認彼必對此體系負其全責，且亦主張如是之人理宜承此全責也。

對於是類個案中所牽連之心理歷程，略一研究其性質，將大有造於吾人全部學說之前途。

吾人將見吾人之世界觀當有幾何傾向於俯在實際人物單純頭腦之下。尋常思想之受限制，與較高理想標準之感需要，實促吾人脫出於直率設題之純粹主觀性，而為吾人所深感佩者。吾人將取道於應用倫理之問題，與信仰道德之問題，而效其貢獻焉。凡智識學問而愈入抽象，必愈賴心思的活動，此固無人不首肯者。知識決非事實上或真理上之一單純的被動的觀念。學問決非僅僅記憶之一事。人若單以記憶接物，不事反省，則與鸚鵡何殊，或正與哈姆雷特所擬像之海棉（註四）等耳。『君不過虛為飽吸，海綿乎，君即將再歸乾癟！』故在心中若無活潑自主的殷勤以接受知識，則將等於全無知識。然如吾人承認在心智生活上有自主的活動力可以修整知識，則前人喻心於白紙，於蠟板，於映相機，及其他各種受動的感印器具者，皆全失其意義矣。有鑒乎是，則心智的生活，不啻為經常活躍之工場，而知識歷程中最平凡的程序，亦可以獲得一種新解而值重視矣。

關於知識之修致，蓋有二種活動。其一繫乎接受外界質直之攝印官能，如感覺等，其較高級者，如真理之記敘。其二則繫乎上述印象之修整與組織。第一種之接受功能半由於體力活動，例如收取各種情報，必須用眼，耳，必須保持清醒狀態，必須因時轉捩身體，亦半由於機械的記憶歷程。接續之聯想，暗誦之記習，主要皆屬於接受歷程，雖此種歷程亦常需接受者本身之自動努力，撮掇文字語句以入記憶，每為辛勞的工作，蓋吾輩幼時幾無不苦於違反心理之文法學，地理，或艱澀無情之極不規則的拉丁文辭。關於此種接受活動之全形，吾人毋須更

爲詳述。舉凡質白之收受，順從之心態，正當角度之用眼，鎮靜之傾聽，清整之筆記，及記憶一切需要之記憶——皆爲知識上之重要條項，但皆無反應的功效，皆不作修改或調整工夫。他方面各人必須將其所接受者各自予以反應，而後定爲各人自得之知識。此第二種心智活動，乃由對於外界所予以一種修整與一種組織以成。舉凡一切悟解歷程，一切在科學上，哲學上之新發見，一切推理論，教義，辨證等等，且不特是類較複雜的作用，即簡單如一判斷，一種通常之信仰，精神貫注時之一瞬間動作，皆無不具吾人獨立的反應能力，以之與外界所提供之材料相周旋焉。至此種反應之性質究爲如何，容再加以檢討。

請先就知識之較簡單的形態加以研究。感覺印象經常暗示吾人以思惟，實際上，吾人之思想幾無不直接間接由感覺印象所激發或由適宜而聯續的感覺印象之川流，支撐之於其孔道，即一串之抽象悟性雖似純粹內心之虛構，亦必賴目前或再現之感覺印象爲之撐持。然而感覺印象投入至吾人時，究何由而轉化爲思想耶？

答此問者，第一即曰注意，一種自動的心智的歷程。感覺印象就本身言，尙非知識。吾人若不加入注意於感覺印象，彼即悠然通過意識，猶若手之通過水中，無所握得，無所繫留。結局何如，殆無造果。故此印象等於付諸不知。吾人甚至不能謂爲何物。蓋欲知此未被覺及之印象，即須加之注意故也。言及注意之作用爲何，可舉若干實例。其最簡單之一，端爲明瞭吾人意識圈界何以圍繞如許不可知的印象成羣——因未加以注意，故皆屬於不可知。但在意識之

一部分，不知如何注意力驟擊某一印象以入於智見。值此俄頃，君正有所注視。君其暫勿睜目，專一注意於君之視覺印象，而試說出今有何物在彼視野。此試驗或不甚易，因吾人雙眼，久久不得休息，被凝結於長無厭倦之好奇，則決不能更聽吾人之命。惟請奮戰片刻，搏其成而察其結果。當君之注意力迴翔於此加工固定之視野，在始初，必祇見除中心點外，一切全覺茫茫，但君必立即發見更多不同之印象在視野中，較最初所能分辨者更甚，而致君於驚異也。無數五光十色之殊異印象一一豁呈。惟請注意：君只能使注意力在一時刻凝定於視野之一角段，其餘部分則常淪沒於迷霧之中。君固始終接受一切印象來自視野之一切角度無疑，但除極少數為君所注意及者外，殆全部沒落於黯淡之淵，吾人清朗意識所克負荷之掃林工作，原祇及於極小範圍，四周之叢藪茫茫，誠何遑顧。同樣之試驗亦能行之於聽覺。試居一廣大之室，滿座人士分作無數不同之集組以相高譚闊論，則八方聲浪，雜入於君之雙耳，是時意識居間，使君聆取某一串之音聲，其餘悉被遺棄，此舉由於人類聽覺之天然分析傾向而成，且必經一種注意之努力而後可。當吾人學習一種外國語時，間與操此語言之儕輩共處，一時甚覺耳順心從，易為領解，似毋需聚精會神之極大努力，然即在此時期，祇令偶一念失注意，立將生疎如木偶，即一極通易之熟語過耳，亦茫然不獲領知。可知注意力之稍一轉移，能使外國語由蠻言變為順調。反之，即由入耳應心之順調成爲愕然莫解之蠻言。恰猶在固定視野之中，可以使灼然清矚一物象，亦可以使茫然全無所覩，無非由於注意力之存或喪已也。

凡諸實例，不勝枚舉，皆足以證實吾人所稱爲注意力者大可改動吾人隨時所得之知識，此其一；而此經由注意之改動或修整，當措諸實施時，常無變更及於外來印象，此其二。由是以觀，吾人由粗樸之感覺印象成就爲知識時之第一步，乃爲注意力對感覺之修改——此一作用全屬於主觀方面，換言之，卽屬於吾人自己之內心也。

然而注意力者謂何？彼究如何修整感覺？在上述諸例中，注意力顯然不過一種能力，爲增加或減却印象之強度已耳。特注意力果盡其作用於此焉已乎？否否。在無數情況中，注意力對於印象，尤其於較複雜之印象，直接影響其質，不僅其量。此種直接之修改，常於吾人情感狀態之更動見之。吾人每於傾聽一種規則的平凡的音調，例如引擎之擊打，時鐘之搖擺，或手錶之行旋，爲之更改其印象，若聞其爲叶韻之聲，與和諧之節奏然。此殆爲人人所共熟驗者也。當吾人加注意力於其上，輒於三響或四響之處，隨意自爲段落，增加情調由本性單調之印象，造爲短長中節之律度。是則注意力之作用，初惟修改印象強度之數量，終遂變動印象全部之素質。吾如樂將均勻敲擊之聲息，於每逢第四響時，自爲增強吾之佳興，則該聲調之性質，亦卽隨心而變。斯時印象不如本來之單調，而能引起新聯想與新作用焉。其所由致此者，似爲某種抑揚中節損益合宜之外力，或歌曲之一支，或熟句之數語，觸引心頭，偶與聯繫，遂使陳陳相因之單調化爲天鈞。或爲空中律動所誘起之漠泛情調，或爲生物叶韻動作所激發之喜怒好惡，皆足以透過吾人之注意，而變更意識之本質。斯時吾人恍如經驗某一客觀實體，其實則並不能經驗之

也。抑事之尤有甚者，則例如取一鐘一錶，或二錶之不同聲響者，置諸若干英寸之遠，同時聽取其聲息，初或暫掩一耳，以避紛囂，乃以注意力試作一複式節奏，則必見發生極大之變動於原有之音聲。縱使此不同二錶所發之音，各爲節節等平，但聽者大可以聯結兩種不同之音系而成一整個之諧聲，前後相間，彼此相磨，絕似一個音源之爲複式唱和。頃之，忽覺兩系發生脫節，不相和調，復其本來殊異之系統，愕然失望之餘，則又努力調整，使乙列趕上甲列，而復齊同其步伐，以趨致於和諧。又有一例，如馮德 (Wundt) 在其生理的心理學 (註五) 書中所述見諸某心理實驗室之試驗，爲注意力不但改變印象之強度，抑亦改變其性質之最顯著的例證。其所敘述者如次。今爲測定一注意行爲之真確時間，某觀察者用一電氣符號，表記其所意識之某種印象，此印象則由其助手於真確測定之一定時間中所施發。印象之本源爲鐘鈴之響，電火之光，或似此類之互相約定者。爲鑒別印覺符號遲延之不同原因起見，試驗之情況亦加以互異之控制。在某一套試驗中，觀察者事前全不知彼應經驗何物或聲或光或觸感，更不知此感覺於何時來至，強度如何，惟知彼將感受此三種印象中之一而已。彼乃攪起其全神加意以待。斯時彼所表記之符號將較如彼事前所知之印象種類及強度爲遙長。加之彼之久久注意，使彼踟躕不安。彼期待印象之來太過興奮，遂於接受之俄頃每生驚跳之狀。此卽伴注意而來之過度致力，大加影響於所受之印象。且在是等試驗中，往往發生某種現象表示注意力改變吾人之時間知覺，不但於其程途，亦且於其結局。故在某種情況下，甲印象之先於乙印象者，意識中

竟見其爲反居於后。且也注意力常將兩種同時並進之各異印象，巧爲結合，使若出於一源者然。

注意力之勢力，已言之不厭其詳。特注意力本身究爲何物？吾人答以顯爲一種主動歷程，可告無誤也。印象之爲注意力所修改也，主動性之修改也，則君將進而一詢此主動歷程之本質爲何如乎？答曰：注意力在其最簡單的形式時，即等於吾人通常所稱之意志（意欲）活動，不過意志（意欲）爲其較發展的方式也耳。吾人注意於甲物而不於乙物，乃以意在欲爲是而不爲彼，此處吾人之意志蓋爲求知之簡單動念，有時注意力亦常引吾人於歧途。惟此錯誤不過一種附帶，吾人意志活動之結果使然耳。吾人每欲強化一個印象，挈之入於自己知識之圈中。惜在實施吾人之動念時，吾人行之過甚。吾人不特將前此未曾投入清醒意識中之某物，挈而懸之清醒意識之中，更因加以注意之故，對於此物，在其性質上予以修改。吾欲察知一串音響，於注意傾聽之時，使三四音中之一音特較稍重，或使數音前後相隔本屬等勻中之一音特較稍長。吾觀察一串視官印象，同時一串聽官印象，而覺其間頗有和洽之處，則欣然聯結此兩種本不相同之印象，融成單一之系統，視爲出於共通之來源。注意力似能戰敗其目的物者。要之，攜取某事物入知識圈中一事，縱不得稱爲一轉化歷程，殆可認爲一修改歷程也。

吾人皆知此項定律亦應用於較高層次之心理機能。如欲對某一事物饒得真知，似需一時加以全神之注意。但若注意力過於久注，則常致更動求知能力，影響心智情境，而遂損及吾人對

於今在研究中之問題與世間其他事物間正確關係之鑒賞。恆久專凝之注意，每使吾人之胸襟趨於偏隘，而令對於所觀察之本物反致不克真知。以故吾人之生活常流動於偏見與附會，或出彼而入此，或依東而違西，由單方之判斷移向又一單方之判斷，而終不得其全。一易所讀之書，整個世界觀念亦一時聯帶爲之轉變。今週服膺加賴爾 (Carlyle)，注意力悉加諸彼之所指，彼之所好與所爲，吾今所抱之人生觀，較之上星期因傾心另一名人之所謂而受其影響於吾各種見解者，又一時爲之頓變。此亦一是也，彼亦一是也，兩皆似真而又各不相關。是以注意力之一爲轉移，亦遂真理了知之立爲變質。卽對同一物也，今若特加注意焉，則又另有新解焉。心智態度之屢易，將與惑雜於吾心。然若固定不移，執一途而賅全物，則君之世界觀又必更陷於五里霧矣。君僅窺見寥寥數事，而又朦朧不辨，則自溺於暗黑之淵也。故知見之常保流動（當然不指信仰或職業之常變，乃祇指思惟動向之時有更易而已）實爲心理健康之基要條件。特此種更動，至少涵有若干在認識能力上之變遷及在真理鑒賞上之若干演變也。

當注意力與印象認知相結合時，大有影響於吾人知識活動，在未討論此影響力究爲何如之先，宜將注意力在單純感覺印象（卽與認知相脫離者）上之作用爲其釐定一統馭之法則。此法則似由日常經驗爲之妥善構成，且亦殊爲單簡。其文如下：任何注意行動，第一，將使其在此時所與翕應之某羣印象予以強化。第二，使是羣散漫之印象修整爲一全部，且約束之使可能成爲一個印象。此兩言又可約爲一言，卽：注意力者，常謀使吾人意識刪化繁雜而就具定與統一

者也。具定愈多雜散益少之注意作用，亦即所以促成意識，彼蓋由無數茫漠之印象中，注意其一或三、四，而助之刪化其餘一切者也。統整愈多繁複愈少之注意作用，乃可使印象集注，如在一錶或一引擎之無限積數，接續運行，均勻而單調之聲響中，注意力化以較簡易之抑揚律韻，或如在兩種各別之平行印象中，注意力化以相聯之一統是也。若遇印象異常繁雜，而又恃勁頑負嵎之勢，以堅拒注意力之簡約作用與清理作用，則結果必感混亂與不和，以致增進劇烈之苦痛焉。

吾人意識中常化繁雜爲極小具定爲極大之一公律，誠於一切知識上具有莫大之重要性，但此處亦顯有一限制，不容忽過。凡吾人所致之知，即成吾人所執之意見，舉凡吾人之所知與凡所信者，皆注意力有以使之；可知吾人自身之注意活動，實爲劃定吾人之所知與所信，此殆成爲不可易之公例矣。故如事物之過於複雜性者，吾人以有限制之注意力，即無能闡釋此高度複雜之繁紋，反堅欲信爲甚屬簡易，蓋吾人之思想固傾向於化大事爲小事，化繁雜爲具定也。試置某甲於一極混淆之謎局中，百音擾之，萬色惑之，多方情感以誘之，苟其人得以繼續其生存，營合理的生活，必也彼之注意力爲其破此繁紛，節於規律，有執一馭萬之方，以控斥四周之叢繞，而怡然自以爲發見若干因果公例，在此狂亂之新奇世界矣。於是，吾人在每一事象中，想像真有自然律之實在，殊不知是種想像的簡易條例，未必真寓於大自然中，而或由於人性雅好簡化與規律之成見，此則爲吾人所應切記者也。人類一切思想，泰半受此簡約律之支配，吾人於注

意作用一事上，益徵其爲顯例云。

惟使感覺印象轉化爲知識者，不僅注意活動爲其唯一主力也。注意決不單獨自爲活動，而必常與其他兩種活潑作用之歷程相參並進：一爲認識當前情事，若甚熟諳者然，一爲構造今不存在之某種觀念置諸當前之觀念中。故除注意作用而外，對此二種活躍程序，亦有略加研討之必要。

「認識」在一切知識上皆有關連。彼固未必常爲一種具體之記憶力，憶起特種過去經驗之甚與今茲相似者。反之，認識祇爲一種熟習感，覺與今茲存在之某物相知有素，同時又與若干隸屬於今物者甚相得焉。余今認識一房屋，一風景畫，一星，一友人，一片音樂，一部圖書，其時余深覺是等事物之印象，與余頗相故習，同時余又覺知尤與其物之某部分特加關切而予以解明。余遂斷言：此乃余之友人，此爲北斗，此韋勃氏大辭書也，此斯密士君故宅也。且或於認識活動之際，不特了識其物之全面，尤認取其屬性之一種，或認取其與他物之關係。吾人常斷言：此物大，此物小，某也善，某也惡，是乃與彼相等同，或否等等。舉凡此類，認識屬於吾心對外來印象之一種活潑的反應。認識決未見與注意相脫離，注意則或可離認識而獨立。注意常爲先驅，而認識則完成其局。在注意狀態之人，蓋由未知以求有所知，而在認識狀態之人，則已了然知之，或自以爲已確知之矣。認識包涵與注意結伴而來。注意未伴認識之狀態，則涵有訝愕，奇異，惶惑，甚或驚恐之義。然而認識歷程之定律究何謂乎？爲問此歷程是否大加影

響於印象作爲認識之基礎乎？答曰：是。認識影響印象，至爲顯然。關涉認識之活動，對於印象與料，每加以更改，此殆無一例外者。是種更改之起現，不外二途：（一）吾人於認識進行中，憶起過去之與料以完成目前之與料，故今所經驗者殆較感官實際所給予者略有所增。如在閱讀進行之際，對於誤植之字，常違吾心而輕予讀過，似爲無訛，其實吾固未嘗真見正字或正字之全形，特自以爲已見之耳。又如傾聽一不著名人物之講談，吾人常爲補充其所缺漏之音調，若聞見其全詞，實則吾人聽官所給予者，祇不過其片段耳。或如音樂，可僅憑三五音階之口角微響，而憶及夙曾欣聆之全關，一若簫管齊鳴，洋洋盈耳焉。或在黃昏之候，以爲遇見一人之全貌，且若逼肖纖微，實則視官印象之資源，不過椅上之一大衣甚或一簇灌木而已。舉凡此類認識活動之更動感覺與料，或增益之，或補充之，爲填其虛防而添之枝葉也。（二）感覺印象之被更改，不但於其量，尤於其質，此則常因認識之途向而各異其方。人對一風景畫，若在認取畫中之事物時，則其色彩似呈淡褪，而不占重要意義。然若加手於額，側首以窺，則色彩盎然四射，爛爛奪目，蓋此時實物不被重視，而全神皆凝注於彩色故耳。在園中之某暗淡處，見數片褐色之葉，誤以爲一小蟲禽，蓋此頃際，彼褐葉所呈現者顯爲吾所熟諳之羽毛皮色也。迨一旦認知錯誤，則又立見該葉之真相作乾皺殘褪狀，無甚特殊意義可言。是類事實爲心理學家及藝術家所敘寫者，不知凡幾，亦爲任何人所易察驗者也。欲分解感覺脫離於認識所產生之更動，而辨析其界圍，固非一難事耳。

於上述二種更動中，有一定律橫在，與上段所述另一定律有魯衛兄弟之觀。認識頃際之於感覺與料，其爲更動也，每傾向於意識之簡化與具定。凡在目前種種悉化納之於過去，凡有新奇概付故習。此種心理反應，輒易見諸吾人初遇奇異或驚訝於思想語文之中。麥克白 (Macbeth) 轉身自戶至其食桌，驟見班過 (Banquo) 之魂危坐上席，彼不立言『去，去，去，速離吾目！』而反續再覩此鬼魂，頷首相逝，至彼恢復常態後而始徐言：『汝等誰實爲此？』蓋在此可怖印象之當前，彼最首先之意覺反應，乃爲一甚安閒之語：『席已滿座』。迨彼等告以固已爲彼留一位也，則又強執謂『在何處？』在此繪景中莎士比亞之正確本能，固毫釐不爽也。吾人常竭力謀使新奇者化爲故常，縱此新奇顯爲絕不相識。真至領解事物之爲一大變遷，必需予以時日。惟認識亦常受修改於吾人，注意力集中某物時所伴帶之興趣，此則內心爲吾人決定知識之第三種調整方式，而爲今後討論之主題也。

吾人凡進行接受，注意，及認識之時，必不僅止於是，而又同時作構成活動焉。吾人採取接二連三不斷侵入內心之材料，以造成吾人對於過往，將來，對於現實世界之觀念。印象所予，無非僵物，吾人各以本身之所造作，化之成一活世界之標符。故吾人對於外來之爲反應也，不但加以修改，而直予以應具之意義。此種意義化之反應，形態萬殊，非目今篇幅可能覩縷。惟可揭櫫一二顯型，以示心智生活中此部分之特殊作用焉。

(一)切實記憶之可能，端賴當前活躍之構成作用。非在形成吾人過去經驗之一部，決不能

以確定性之方式來至吾前。當吾人認知一物確爲過去之時，吾人主動投影此物之觀念入於所懷念中之過往時間。倘使吾心無此主動斡旋作用，則一切盡成現在，將無所謂時間，人生不過接疊流動之風景已耳。

(二)對外在現實確切信仰之可能，端賴吾心自行加置某物於官覺所予印象之上。單憑印象決無外在現實之可構成。凡在吾人之外者，決不能同時亦在吾人之內。吾人蓋以內力構成一外在界之觀念焉。此種外在現實之信仰，實需較高等之合義化作用，其他一切信仰亦無不然。惟此事之初端全出自吾人自己之活動耳。

(三)凡一切抽象觀念，一切普汎真理，一切人爲法律之知識，一切主義學說之信受，皆以同類方式經由內心之主動活用而發其端。假令此種心理活動爲之改觀，則吾人對於宇宙全部概念將作何等激烈之變更，殆無人敢置一詞矣。

(四)凡自感覺印象所營造之構像，乃表示人類精神對於現世所具之若干根本旨趣。吾人需求得一具有某種性格之世界，因而常憑感覺印象以經營締造如是之世界。吾人生性偏好規律，必然，與簡約之在世，因而常爲控馭感覺與料，以謀構成一規律的必然性的，簡化的宇宙觀。由是以觀，吾人之世界知識誠受決定於吾人感覺之所與，但吾人自身主動之爲聯繫感覺，完成感覺，及澄煉感覺，固亦一同決定吾人之世界觀而無可妄飾者也。故就極深刻意義言之，一切知識，無不皆爲活動，而實又爲反應及創造也。是則吾人不妨謂最無本身意義之知識乃爲具此

知識之人之一最嶄新的創作。彼之性問，彼之注意力，彼之認識技能，彼之現世興趣，彼之創造魄力，皆如數表現其中。所謂最正確的知識，實際上乃在吾等自身所造，使得諗知之情況中最足以表證。故世上唯數理知識始有可能，蓋以諸項數理觀念悉由構像懸想而來之成果。此乃完全屬於思惟生活。『汝自以心造，合知汝之造果。』特吾人必須切記，在某意義上，吾人應對所造，負道德的責任，故於討論知識本質問題之時，不期而踏入於倫理之邊界也。

綜括言之，由於主動的內心歷程永續修改及構造吾人之觀念，由於吾人欲有所知之興味，決然規定吾人之實在所知，由於吾人無法化自身爲單純記錄機器，而終汲之營之長爲自己世界之建築師——由此諸因，乃使吾人善加思考，慎選態度，以審查吾人之經驗。人各不免有其所偏，以其非祇接受經驗，而更處理經驗，構製經驗故也。人而有志求真，其必自遇一最嚴重問題。余究在何意義、至何程度，以何動機，具何目的，而至有所偏，而宜可以偏？世間大多數人，每就別人所見，盲從之以自成偏見，此弱懦之尤也。吾人必須自負責於所信，必以自己勞力斲斲而爲之。故在一切問題中，最深刻而最重要之一問，厥爲：『汝究爲何而力作？』如答謂：『余不過就余在世間所見，如實記下而已，余於是等事實概不負責，』乃最無用之遁辭也。爲之正答如下：『汝非一單單筆記簿也，汝乃爲人。是種種者，決非僅是鈔錄，汝之思想乃常轉化現實，而非徒現實之摹本。對汝之摹寫技能與汝之化治工夫，汝合自償而無所諉責也。』

第五節 科學上設題之定義——設題之應用於宗教——一更高觀點之誕登

由上以觀，可知設題決非於此於彼，出現於心中。設題作於需要，倘無設題，則吾人實際生活與夫一切由最簡單的印象以至最高價值的信仰之學理上最通常的結果，全不可通，此縱非世上一切人等皆覺其然，但必大多數人具此同感矣。由此之故，世間活信仰乃成爲哲學思考上一最須要之主題。一種不完全的反省，常以盲信的姿態出現，此實宜作設題觀也。通常天真之輩，每受是類缺陷的反省所慫恿，遽加深信勿疑，彼之爲此，出自冒險，反認其爲太值一試，故甚表忠誠之信賴，宛若全無冒險者然。再者，此輩又常易聽警告，不敢深密澈查自己思想之根基，因彼雅不欲發見其中有所冒險。由是，人多對其思想過不忠實的生活。凡在較深層之基礎處，必涉伏超過冒險以上之更可畏慮，吾人如屬可能，更應力圖發見之也。然若窮吾人力，至不得不訴諸信仰，自覺除此而外，更無良策，則亦應抉見其事實之所在，而究明緣何足值作此行徑也。

請更就進展的科學一爲論列其設題。昔人研討諸種自然知識之基礎，至少在其結論上已涉及之。吾輩今日又無庸伴謂有某一種科學竟可不必置立假定，亦無庸謂徒憑經驗可予假定以證明。此決無人能之，可不問也。所差者，僅對假定本身之思想頗有出入而已，或以爲宜爲一切假定求得一超驗的根據，或則以爲超驗的根據之不可能，正如經驗的根據之不充分。故結果惟

有出以威脅之方式而作言曰：君如不立假定，則科學之精神，非君有矣。至在較精緻之科學工作中，是等設題應取何種正確形式，則又言人人殊，不過大體上之所同感者，約可敘明如左焉。

科學除普通設題而外（即如前所論及，在一般思考中之伴伍與條件），似更可謂其立有一種特殊假定。此假定之適當定義已見諸亞奮奈流士教授名著依據最小力體以推論世界一論文中。（註六）彼認此爲人間儉約通律之一成果以支配一切心智活動者。蓋此一現象世界，不論何代常被視爲最簡單的成形，吾人所接受之現實，不論何時，必爲現象之最簡單的縮寫。如用吾人之說法以表述此種見解，則可謂：此世界由科學的觀點爲一全然統一的整體。倘得完全了解，則更可完全滿足吾人觀世所懷持續性與規律性之高等心願。故如上節所提之「普遍公式」一詞，實爲足以表達科學理想之一概念。特在較未完全，較未和諧與統一之世界思考中，科學將永不能自足而永續其爲科學。然科學即基於此理由而毅然設定，謂此完全秩序必已實現於世間。此秩序縱爲實際上所未能企達的理想，但在吾人理由上仍爲必不可省的理想。不但此也，吾人必須進而設定此秩序實已昭然存在於事象中，遠過於吾人思想之所能及。此一設題實使吾人生活奉獻諸科學思想之林。倘使無此，則吾人乃在探求一秩序之原無需存在者，不亦等於全無意義之兒戲耶？

然如此種設定的秩序而誠被發見，則吾人可以指稱概念之具相對的單純性與經濟。現象界

之無限堆雜，誠可以作一整體觀。蓬蓬豐富事實之極大，可以約爲心智努力之極小，而真不盈一握，掌上如來。吾人之作設定，似覺世界自身之酷好儉約，正不亞於吾人也。

今請以一種科學爲例，俾資明驗。機械科學上之一大宗師錫此種科學以科學之稱，以其能對世界萬有運動作最簡約的敘述。但如吾人首肯以此論定機械學，則立將惑於何以多數機械理論無不假定世界中有勢力在動作中，而彼等皆屬測定未來之事實。而勢力固不占經驗中之地位，亦不見諸運動敘錄。且所謂未來事實更尙未呈現而無由敘錄者也。是則此皆何由而適洽於上述之定義乎？唯唯，誠然。蓋在假定勢力以說明當前運動之人，必常假定恰爲是等勢力可以直接說明運動之儘可能最簡單的敘錄，而非其任何敘錄之亂投入於經驗中也。任何運動皆爲相對，而在吾人所經驗中決無絕對，故吾人可自由假定在世界中之任何一點作爲指標之起點或本營，視同靜止，由是吾人可得無限數目之任何運動敘錄。吾人亦可使世界中任何物體，以吾人任何所欲之速度與方向而運動，祇需一改在運動敘錄中吾人所選取爲指標之起點可耳。惟一切是等可能的敘錄，並不亦能效用於科學之目的。其中之某一敘錄，對於今所暫立之運動系統得居一切運動之最高度簡單化的地位，吾人因得目爲最能表達本問題之正確的自然真理。吾人假定恰爲如是之勢力足以說明運動敘錄中所謂最簡單的系統，即甚滿意而無間言。吾人遂稱是等勢力即爲真實勢力而在作用之中。但吾人固仍瞭悉此所假定之勢力，不過以另一種方式表明本項，敘錄爲最簡單之一事而已。然而科學爲處理運動現象者果止於此已乎？未也。猶有一事爲科學

所必假定，是卽：倘使所指之運動系統不受任何外力支配，必將根本真確保持同樣狀態於將來。換言之：凡在物體某一系統中之最簡單的運動敍錄，卽指該系統完全獨立於無此系統之其他物體動作以外者，此敍錄對於本系統中一切狀態必爲永久無乖。此一假定而不設置，則機械科學不敢進行，任何預測不敢逾越過去及目今運動敍錄之雷池。是爲「自然齊一」在其機械輪廓上之設題。（原註）故世界之目今完全敍錄，可以啓示世界之全部未來，而毫無二致也。

然此齊一之設題果爲吾人思想何所表達乎？其哲理的結果果何若乎？此蓋爲吾人表達一種要求，謂大自然必須翕應人類最高智力之需要，卽需要概念之簡約與統一是也。機械科學無此假定，卽將無能爲力，其他科學亦莫不然。

吾人頃所扼要敍明之論據，實爲經閱近代學理論戰之諸士所熟知。吾人惟願加以一言，卽吾人深信上述觀點，行用至今，誠爲一公允之舉。姑不論此一設題有無更深之基礎，要之科學實自造此設題，實未言及有更深基礎，則在自然科學上，此固爲一信仰也。

顧此信仰固非盲信，固非因不得不投服而作卑順之屈從，乃因覺爲足值冒險而作勇敢之假定，如使根本的宗教信仰亦祇爲一普汎的假定而無獨斷的信條，亦祇爲一主動的設題而非受動的信託，則固與科學信仰何多殊焉。吾人在上節所列舉而不能爲之明證之一切信仰，在其深底固伏有一種決心與其求有以證明教義之牢固系統，毋寧切願發見現實界中無限價值之成素。世界終宜具此高度至少比於吾人所抱「善」之最高概念之準繩。爲適應此結果起見，因而局部的

惡，究其實，宜爲全般的善，縱使吾人不完全的眼目，無由燭見其何以可能，無由透過錯覺，洞窺深藏「無像之至真」。是以吾人雖不能求得此等一切證據於力的世界，然亦仍可企望藉是類設題以投訴於「永恆實在」之門而言曰：「公雖不予吾曹啓示，吾曹仍信公爲善也。」然則吾人之「宗教」或卽爲最高形式之品行其物亦未可知，或卽等於吾人一種決心，欲使世界於我爲善，不拘吾人嘗於其中飽得苦劣之經驗。於是吾人可曰：彼科學並不懼於觀此世界之混淆，吾宗教亦何懼於觀此世界之苦惡也。吾人當對此苦惡抗戰，而信賴最高實在與我爲友而非爲仇，正猶吾人力求解明世界而深信最高實在與吾人所懷之理合其軌轍也。在此兩種情境下，吾人固同具冒險，但此冒險大值一爲，且爲此實一最高方式之活動也。科學信仰所以助成吾人理性的生活，宗教信仰不亦足以助成吾人最高意義之道德生活，而力主吾人道德生活之理想勞力，非僅任諸吾人自身，乃與「無限」相會通之世界合調而共進也乎？

爲使此二平行軌跡更見明晰起見，吾人可進而謂科學設定世界敘錄之真理，在所有一切種類之敘錄中，彼獨能一舉而盡包涵——現象萬彙且臻於最高度之簡易化；宗教亦做定世界敘錄之真理，但不虛造或更改當前事實，惟從事於啓發最高道德興味與滿足最高道德需求而已。

凡此對比，世固常有並論之者，但對於此二信仰，如棄其一，是否宜亦同棄其他之實際勸告，則甚少連帶論及，而亦言之不詳。有人如甚厭倦於宗教設題，不如毅然悉放置之，可也。然彼既已爲此，何以不亦同時放棄科學的設題，放棄世界係屬理性與必屬理性之主張？噫，何

疑痛快而澈底！夫彼所居之四壁，一爲瞻顧而認知，卽已含有設題之義，盍不亦全棄擲之，而衣被於無友無隣之混沌覺象！彼如不於是類設題，尋見更深之根據，宜無不卽悉予棄舍之理。吾人於此，決無靈符或教誡以促其挽回。倘徒具虛樣之設題，而無勇氣以煉製之，則誠舍棄之可耳，且宜一致舍棄一切別種設題，而無拖泥帶水之概。如誠割絕宗教上之根本設題——卽謂普徧善性殆必伏乎事象之深底，則亦應一致停止科學上之根本設題——卽謂：普徧理性殆必寓乎事象之至真。而誠作此二者，理性生活與道德生活之勇氣悉銷矣。

設題之行徑，具如上述。但如可能，願進求其更優卓之路線。是等設題必須儘可能予以肯定，且使隸屬之於高級功果之中。上節所敘之抉疑工作，乃使建立宗教信仰之方，不循虛偽而罅漏之途徑。若依一切尋常教學的方法，其中幾許學理上的疑結暴露於吾人之前，本節所敘，乃爲設題在吾人整個生活上如何饒有根基，雖理論上未見確定之證明，而實際上大具冒險之價值。此後吾人將進而深入此種根基，更於其底層尋見理論的確定，以踐吾人向之所言。果使尋得之，則一切工作皆爲不虛矣。懷疑主義既已挈吾人離去虛偽的方法與殘破的教條，吾人之信仰乃得澄化爲某種簡明設題，而呈撥雲見日之大效，設題絕不同於傳襲的信條，雖信條亦固欲表達某種設題也。由是懷疑與信仰二事遂同成爲廣義的「宗教澈悟」之要素已。

彼僵硬的外在的現實界，吾人曾謀窺探光明於其暗黑之中而終不可得，今誠翻然轉化而見面目一新矣。是固非僵死也，是固非僅外表已也。是乃屬於吾人，又爲吾人所享用。是誠爲一

疑難世界如上節所述，良以吾人自己使之僵硬化而徒成外殼也。吾人今見其如何表達設題，鮮活而富伸縮性，甚合吾人理想。不過一方面得之於活動之軟性，他方面亦失之於固定之權威。究竟設題於無形，是否為一極危險之舉？試一俯首沉吟，此事是否為一淺薄而空虛之活動？吾人誠應具大勇敢，惟宗教豈即等於勇敢而已耶？否否，吾人如屬可能，必須取得永恆真理以為安心立命之基，而非僅自足於自造之設題已也。吾人能毋得此慰安乎？在吾人實生活上，其或與此真理不無較高之關係，而此真理應非若吾人主觀設題之武斷的造果，亦非如疑難世界所呈現之僵硬的外在現實。然則吾人之必須再加探索，又何辭焉。

(註一)原字爲 Postulate，今譯「設定」，有時亦譯作「設題」。在名詞地位，多譯設題，在動詞地位，多譯設定，至於西文之 Assumption 則譯「假定」，Hypothesis 則譯假說。讀者注意分別，幸甚。

(註二)賈宰 (R. Lotze) 見上卷，其形上學 (Metaphysik) 在二十八歲任萊比錫 (Leipzig) 大學講師時即問世 (一八四一年)，雖為一小冊，但以敢與巨匠黑格爾異其意見，頗震流俗也。

(註三)腓力斯丁 (Philistine) 本為古腓力斯丁土人，今一般專以此號社會中較為中等階級之俗子，鄙夫，行檢粗野，知識膚陋，不能欣賞高雅文藝及高尚生活者。

(註四)見哈姆雷特 (Hamlet) 第四幕第二景。時哈姆雷特伴狂，國王遣使追詢其所刺殺之大臣屍首藏匿何處。哈姆雷特故作狂語，稱來人為海綿，詆其為食客之為大爪牙，今雖飽吸王寵厚祿，一旦烏盡弓藏，必即被棄如敝屣耳。

(註五)馮德 (Wilhelm Max Wundt, 1832-1920) 為德國心理學家及哲學家，其所著生理的心理學 (Physiologische Psychologie) 出版於一八七四年。

(註六)亞齊奈流士(Avenarius, 1843-95)爲德國哲學家。其哲學體系以經驗批判主義(Empirio-Criticism)爲主。此有名之論文“Die Philosophie als Denken der Welt Gemäss dem Principi des Kleinsten Kraftmasses”出版於一八七六年。

(原註一)克利福教授(Prof. Clifford)在其物質勢力諸說一文(載於其講演及論文集第一卷一〇九頁以下)中曾企圖將此設題歸元爲「持續性」之一通則。其哲學的結果，當屬同一無疑也。

第十章 唯心論（註一）

就整個天體而沉着以觀，則必將斷言是固赫赫之神也。

亞里士多德：論薩諾凡尼斯之學說（註二）

吾人今仍在尋求「永恆」之路上也。對於此，吾人誠必又作設題，否則將無所措。然問吾人亦可毋由設題之徑以越進耶？是否另有坦途可達現象之深裏耶？事實上，固有無數其他途徑曾被提示。其中之一，即爲過去之哲學的唯心論乃由一般具宗教興味者所嘗致力，謂爲誕登彼岸之真途。茲請一考哲學的唯心論所提供之嚮導將挈吾人抵於何地而得何種結果也。

第一節 哲學的唯心論之通性及其宗教應用

「僵枯事實之世界乃一幻覺，其真相則爲一精神的生命。」此哲學的唯心論之斷言也。所謂精神的生命可有多種方法以明其定義，且不因其多方而致晦及學說本身之感象。如柏拉圖，如奧古斯丁，如巴克萊，如斐希德，如黑格爾，（註三）皆予吾人以各不相同之說法，以闡明世界深層之精神的生命，彼等所議互殊，而根本思想則洽於一揆。至關於本學說之證據，無數作家曾熱烈捧唯心論於詩詞縹緲之神山，作爲由此產生之美果，遂反葬送之於醜窟而使其蒙惡名。

吾人自白實無熱情爲此。吾人倘藉一唯心論的學說作爲吾人設題之基據，則此基據必非掩飾於詩詞的想像而爲一鞏固的哲學的完型，堪供批判與熬鍊，而滿足理智的目的與高級道德目的之要求。且如唯心論應受學理上嚴酷的測驗，吾人亦可就目今之討論及其需要，得其助力於吾人所取一更直捷之徑，即吾人當先從事於概括的考查，問唯心論果得成立，將如何爲我之助，然後再就唯心論之所聲言而予以理論的探究焉。

古來一般唯心論者皆堅持永恆爲精神生活之世界，而此主義之宗教勢力，殊不在於因此而得透視關於世界中動力之本性，其宗教勢力毋寧寓於別種透視。然正由於此，唯心論的學說與其造果，殆鮮爲人所周知，即唯心論家自身亦多未盡融會，此世界若僅視如一羣混戰之「動力」，決不成爲一精神生活之世界。倘真世界而終屬於此種精神的生命，則因高於動力起乎動力之上，寓有是種高等精神的「生命」，統賅動力，監照動力，猶若觀守人之注視悲劇者然，而一切動力羣生存於，動作於，而有其地位於此一大生命之中，故此世界必須爲精神生命之世界無疑。一悲劇中之諸類人物，就其爲混戰之鬪力言，就其爲分離之存在言，俱不占此悲劇之重要性或其意義。觀守者之凝神與思想，綜轄是輩動力之互鬪而納之於軌物之中，庶成意義與統一。唯心論家所見在此世界中之最高精神生命，其作用必有過於此者，蓋精神生命決非如其他諸力中之一力，乃一切力所由生存託命而歸向之一思想也。是以唯心論所堅決主張者，不謂世界中一切惡勢力之上，另有某種良勢力，強勇過之，而活躍於其間。乃謂有較高精神也者，

滲透而寓居乎一切動力之中，不論其善或惡，特未必多所創造，組成其爲如此，而包涵其一切者耳。

對此一切主張，唯心論家究將如何加以說明，如何予以正解，有待吾人更進而爲檢閱。就目前爲止，吾人似可提言：如是我觀之唯心論實具一特種利便，可以應付若干問題爲討論動力世界時所極難解決者。彼時吾人曾目覩甲、乙、丙等等諸種基本勢力互爲混鬧泥牛之一世界。彼輩因屬彼此衝突，互爲爭競，故必現身爲有限而相對。如某也爲善，另一某也殆必爲惡。吾人既不得不祇與是輩互爭之元素相周旋，則所謂局部的惡終成全般的善之思想，自所不許，亦殊無可證明。世界既爲宅居其中一切動力之集場，則全體之善與惡，不啻成爲各別之善分子與惡分子之總量。然使吾今具一懷想，謂全般的善，或有成立之可能。如一悲劇，在部分上爲惡，而就全局言之可謂善，則此世界擬之於悲劇，縱使各個單獨之實惡有似劇中之各別部分，而皆存於一全體之內，以歸向於觀照一切賅涵一切之大精神，在其中，萬有是依，究其質，整個的屬於善也。於此，吾人縱尙未能洞燭「何由」在賅涵一切之大心中，局部的惡可成全般的善，但必已能想像殆或有然，至少由其出發點而觀之也。夫通體之「全善」，宜屬乎善，縱使在其無限經驗之世界中，必然具有分段，而此分段就各別觀之，殊屬乎惡。故唯心論所提供之辯神議狀，並不謂世界具有過剩之良勢力，或具創造能力，雖創出惡魔能力，而終瑕不掩瑜。唯心論之辯神議狀乃在提示一種途徑，可推知世界之惡，要不過爲一全善之局部觀耳。

故吾人今茲之要務，端在平心靜氣，批竅導卻，以與哲學的唯心論之主幹學說相周旋。於此，至少有一機會可得若干啓示，使吾人有脫穎自設題之一日，而覓得一積極的宗教理論，亦未可知。設題之爲物於其自身誠憾未足。如屬可能，吾人必欲超之而上，不得已而求其次，設題姑膺吾選耳。抑吾人今着手於唯心論學說之研討，仍不得不借途於設題之說，蓋舍此莫由開始也。

第二節 唯心論作爲建基於設題之一假說對於巴克萊(Berkeley)假說之一修整

作者以譴識寡聞之藐躬，不得不取平直易行之道率先來至唯心論之闕，以開門而見山，斯必爲多數唯心論家所竊笑者矣。願作者卒由此途達於唯心論在某一形式之具體概念而發見一更深切之思想，爲唯心論所賴以轉成一學說之具更偉大的哲學意義與宗教意義者。同時，作者頗覺惟此學說之證據，始見清明之象，而符全咳合抱之稱。大抵凡一讀者不勞注意於一著作者之筆記內容，或其意見思路之由來，但爲表白一種特創之見解，恐亦需借助於分段之序次，逐部陸續之過程，以明本人思想發展之線迹焉。故在本節中，將視唯心論作爲僅一假說，以祇求表達吾人之根本設題，以次將益進而求窺見有無更深造之根基可爲唯心論立命。換言之，吾人必先提議，認唯心論應爲一純粹理論的概念，絕不假定其可直接滿足倫理要求之一設題，而惟表達關於一現實世界之理論的設題而已。以後，吾人乃能於此基地之上，求見何種宗教學說之得

以建成。此一路線可以首先避免唯心論常遇之危機，即彼雖常懷巍峨的大志，而惜徒用詩詞的方法作幻漫的推求是也。吾人今茲採用之方法，完全爲冷靜的，純理的，不拘其將來之結果深有所干係於實踐的宗教哲學也。

由是，吾人之第一事乃在設想吾人今茲全部事業爲提示一種關於外在界本質的假說，簡明的，充足的，一貫而無矛盾的。要之，無非爲一種可予贊許的假說。繼之，吾人乃對是種假說之根據作更深刻批評之推敲。於是吾人藉一完整之認識論，暫可推定獲得如下之結果：人類自能形成觀念，與其外在的一真實世界適相符應。換言之，人類觀念之成果，符應乎外界事端之成果，或外物比肩並列之關係。人類觀念之必然的或齊一的鎖繫又符應乎外界事物之規律的或周遍的關聯。或又可如斯賓塞氏(H. Spencer)造語之簡約形式，謂人類意識中每一組必然關係，a：b各皆符應乎外在世界中之一組關係A：B。試思凡此一切所論，皆已成立，殊亦無人比筆者更速承認；在此論點，不過爲一暫定之設想而已。吾人之認識論，固尙待推進而完成，在其所懷念與其可實現之間固尙隔汪洋之黑海也。事實上，吾人將延諸下節以處決此認識論之問題。但在今頃，姑先設想對於一般科學思想所常默許者予以承認，即內外符應之關係，略如內部爲外界之摹本然。然後在此基礎上，更設想吾人願取何種假說大體上堪加推許，足以說明外在世界中甲乙間關係事項之性質也。

爲免除無謂之爭辯起見，吾人暫置兩宗舊案於不論。實則二者無一可以或逃，以皆屹然盤

踞前路，阻吾人步入確定之廟門故也。惟今在出發之初，吾人本從事於假說，可無需負責以覓一切捍禦之方。此二舊案之一，即先為唯心論者之問題：苟不涵蘊於意識狀態之內，任何實在安得而被認知？是巴克萊式論辯之部，吾人今暫予以懸置，以吾人於此，尙毋需有事於形而上學的分析，以明證意識與實在二者之普遍符同。吾人祇欲預立一聊可推許之假說，關於通常思想所稱實在之性質究作何狀而已。其第二問題之亦可暫避者，則為一切事象之內外系序，若合符節。此所假定之根據如何，不拘此根據在於意識被外在世界決定，作因果之關連，或在於意識與實在二者之預定調和，皆與吾人無干，而可不問。吾人請先立足於通常信仰所承認之事實。有情感焉，有情感之序列焉，有思想焉，有思想之層次焉，有科學信仰之諸系統焉；是皆內在的事實也。越此內在事實之意識以外擴布另一類事實之世界，其中某事適合於每一情感，某類秩序適合於每一感覺序列，某類系統或法則適合於每一信仰之適當機構。彼外在界之一切秩序悉與吾人意識之內在界秩序，適相符應，但非即此同一秩序。對於如是符應之外在秩序，其性質究為如何，吾人於此，需一可加推許之假說也。

請先審覈此所習知之巴克萊假說，單就其為假說而論，此乃一事，至若研究巴克萊為唯心論所作之哲學的辨護，又另為一事。吾人固可使前一事與後一事分離而考察之也。依巴氏所言，意識之為物，其有存在，大致類乎吾人，而其首長與父即為上帝。真世界惟烏乎在，乃構成於上帝思惟之永恆體系。

『今夫彼等（譯者按：承上文此「彼等」係指感覺物）之必外吾心而存在也明甚，因吾由經驗而知彼等實獨立於吾心之外者。故遇吾心之知覺不與其相值之間隙中，彼等殆必存在於其他心內。例如在吾有生以前，彼等自必麗於其他心覺，則在吾絕滅以後，亦正同然。不但吾也，對於其他一切有限被造心靈，亦具此同樣情態，是則宜必有一全在溥在之恆久神心，了知一切事物，融會一切事物，而展布之於吾輩有衆之覺識，如今之狀，如法度之所支配，而此固爲彼神心所勅命，吾輩則號之曰「自然法則」者是也。』（原註一）

此巴氏所爲如是通俗熟諳之假說，其一部分實建於某種思念，以外在世界，作爲吾人內在印象之「起因」，而此思想在今日已爲吾人所約同不予重視。余之觀念，若不起因於余自身，是必有一外在之起因：巴氏之推理如此。抑此起因之唯一可解說者，厥非爲一主動精神不可。但爲吾人現下目的計，此思想實無關重要。蓋吾人今並不問意識狀態之起因何若，而祇問及吾人何道之由，可以最善認知此適符意識狀態之一外在世界。此處「符應」一事，則被假定。至於符應之根據問題，或爲預定調和，或爲物質勢力，吾人今置不論。如暫不需起因之說明，則吾人所應從事者祇爲假說之堪以推許，而堪以推許之唯一標準，惟爲充足，簡明，與一貫。今問巴克萊假說是否本身始終一貫而無矛盾？是否足稱爲最簡約無倫？考此假說，除略去不重要部分外，實即謂：與吾人意識界相符應者有另一較高較廣遠之意識界，包涵一切凡寓乎吾人意識界中之事物與更多多在其外者。此廣大之意識界，其形其質，俱屬一種理性的精神，具有一

定的志趣，以製造及教育萬別千殊之有限精神。爲完滿成就是種志趣起見，需要人類意識狀態在某種限度之，適相一致於此較高的意識界——在形式上，及在某種範圍內相與符應而勿爽。此種符應卽爲吾人心意中所號稱之真理。就吾人所領悟者，除此另一意識界而外，更無其他外在的世界也。

吾人知巴克萊意中對此學說之重要部分，當推神學性質之一段。上帝之思想與吾人之符應皆由是而推出，上帝創造世界之志趣亦由是而表明。此實爲巴氏之主力點所在而有待夫明證。但縱使此學說之神學部分暫先予以放過，吾人尙有另一部分，必欲把持之不稍寬假。『吾人思想可成爲真之理由，在於其與吾人自身以外之一真實意識界之事實相符應。』此一假說，可以脫離於其淵源及其原始的應用而自獨立，何以吾人在哲學中，常有戒心於某類學說之與可畏恐的神學教義結不解緣，或與昔時某種情熱的過信的體系有牽聯者？關於外在世界之本性問題，吾人在出發之初，所有者無非一束假說。在以任何真確方法予以測驗之前，似宜求得理解之，以資保障。是等假說中之最粗野者，或可轉化爲最精善者。良以有時某一假說竟被擁至前列，推爲一可實證之永恆真理，而不作一假說論，則吾人豈將舍置之而不作更進一步之考覈乎？事實上此或可演爲永恆真理之一部分，未可知也。

吾人今所遭遇者，實爲巴克萊假說之除外神學成分之部而涉及因果關係之域界。但吾人不質其何由外在意識侵至吾人，何以恰正取此方式。吾人祇欲問：此所設想之外在意識究屬爲何？

彼又如何符應吾人自身之意識？吾人將不用問題求乞（註四）之名稱以加諸此設想意識之上。彼於吾人今日，既不應稱爲絕對，亦不宜號爲神聖。彼無非爲意識，且屬外在，則此假說之全文，乃爲真理存乎吾人思想與外界實在間之某類符應。然果何類符應也耶？

夫在兩「意識類」之間可以有符應之意識狀態，特非類似狀態。凡一曲調之音節，能與某種流線之光，在強度之等差上相爲符應。電閃或脈搏可與樂歌之音節因具類似之節奏而有符應於其間。抑符應尙有比此更晦奧者。在電傳筆端下疾馳而過之紙上留痕，出自印機成爲一羣詞句中之文字系序，一個讀者舉聲朗誦之音響，由海岸傳至一遐方輪舶之燈光符號，凡諸全不相類之事端序次，均可見正確及始終不爽之符應，似其目的在以各殊的方法傳達同一的意義者然。爲使吾之意識可相符應於吾以外之別一意識計，祇需別一意識中宿有某種事端或事實，確爲吾意識中之每一事端或事實而存在，又需吾意識狀態相互間某種關係與吾以外別一意識之彼此狀態相互間某種關係有相類似或相平行者。倘在此二種狀態之序系間，其相似點愈見無限增加，則符應之度亦愈見接近。但在抽象事實中之符應，常祇涵有某一具定而永駐的類似，在於二種序系之全程云爾。

符應之性質，上所述者爲其大體。茲請就吾人之假說更詳加推究之。試令上方懸一時鐘，具有吾人假說所設想之實在。鐘錘移動左右，蹀躞有聲。此鐘之對於吾，蓋爲若干感覺之一結合，而綴以某種可能感覺之一信仰是已。此鐘之對於室中另一人，當亦以類似狀態而存在。但

若設想此鐘更存在於未能指定之其他意識中，即離吾之意識，離乎同室中人或此外人物之意識者。設想此鐘對此特殊意識，以完正的，現今的狀態而存在，但不作爲一「感覺的可能性」，而純全作爲目前一羣可感覺的事實，立於一定的關係。設想此可感覺的事實，爲此假說中之意識，組成如是如是之一時鐘者，在性質上絕不相類乎爲吾組成時鐘之感覺；但對此假說中之意識所如實呈現之可感覺的事實，仍與感覺相一致，仍與爲吾組成時鐘之「感覺的可能性」相一致，無論就雙方之關係言，之數目言，之組合言，乃至其彼此互異之比例言，均若合符節。更設想在此假言意識中，如是如是之一時鐘，持續良久，而被號爲真時鐘焉，則當吾閉目不見之時，當吾離去此室或竟長逝人世之時，此真時鐘，即假言意識中之時鐘，固仍無恙存在也。抑令吾一切同曹悉逝人世，而此真時鐘固獨立於吾輩一切意識之外，而仍自屹然存在也。此時鐘在某一時期當可行走不息，換言之，當有一組可感覺的事端成一節奏，存乎假言意識之中，如吾在側，必恰符應於吾所感覺錘機之聲響與時針之旋轉相叶而成之節奏也。

試又設想此假言意識更擴展爲含有一種事實，符應於吾之以太振動觀念，由此時鐘面部流垂而出，或反射而來。設想其涵有更進一層之事實符應於吾每一觀念關乎此時鐘與他目的物之相對關係者。最後復設想此假言意識擴展至涵有一切事實爲吾所稱爲現實的與可能的全般感覺世界。設想此在吾生活中或一切其他人物生活中每一頃刻之每一可能的或現實的經驗，各得以某種真實瞬間的當前事實，呈現於假言意識之中，然後推究此假言意識在任何一瞬間之所作與其所

能包涵之爲如何。每一物質原子，每一以太波動，每一空間之點，每一物體之構形，每一可能的幾何學的關係，無不以某種一定事實呈現於假言意識之中。是類事實間之關係，在其本質上，在其複雜性上，均相似於吾可能的及現實的感覺事實間之關係。他方面，吾意識之可能範圍，在任何時，皆受限定於所設想之普遍的一大意識。凡彼現實所知，吾今亦或知之。如彼覺認月球上衆生之某類某組事實，苟吾今在月球之彼方者，亦或可覺認之。如彼更涵有另再一組之事實，則吾縱在其處，亦恐未能發見是類有生之倫矣。一切其他可能的經驗事實，皆可以此類推。

在此種設想之下，吾人不難發覺人類意識所努力之目標，端在企求同洽於此所設想之普遍意識，愈有知夫可能的經驗，將愈有效用於吾身，而凡一切可能的經驗，皆已早具乎或必將呈於此假言意識之中。吾今旁立於虛掩之陷阱，或瀕於暗箭之危，或將爲毒藥所算，此各事實如易以逼真澈底之言辭，當可視爲在彼普遍意識中，正已歷知原子之作爲某種相關位置與運動。普遍意識中一切狀態之次序，必須視爲一有規律的次序，而受支配於一定的法則。惟吾人未嘗特別關心於其次序，故祇能道及其性質。今爲指出此所設想之全知意識，此一大「非同我輩凡類」(not ourselves)，由上述種種情況觀之，可知凡一真正世界所應有之一切重要特徵，蓋已畢具，是亦足以告慰矣。彼實皇然超越乎吾人之上，戛然獨立於吾人之外，而其事實則與吾人感覺保有相當符應。吾人既推想爲在本性上，原有與此意識一致之傾向，則在一致之程度上與定形上，着着進步，當屬大有可能，而亦顯具實效。抑此一致之所在，蓋即真理之所成。真正

世界即寓乎斯，更無駕乎其上，或伏乎其後者。凡一舊說之推翻與一新說之接受，如哥白尼學說之取托里米學說而代之，（註五）蓋即指一新系統觀念漸起形成而被堅信為較之舊者更見符應於普遍意識之情態秩序，而非符應於骷髏瓦礫也。普遍意識本身決非錯幻意識可比。彼不需更有意識以為之支持，不需賴死物圍環乎其外。吾人天性自導吾人趨向乎是，仰望之若宗師。彼則自為其宗，而不更有所式。思想之目的企圖，即求和諧於此完整無瑕的思想。在吾人祇具一小圈域之真感覺，於彼可能感覺之汪洋巨海中。在普遍意識，則無刻無時，不具真確與料。吾人見時鐘之外面，而於其內部，僅具可能的感覺已耳。但對於普遍意識，則內部之被燭見曷嘗稍減乎外方。在吾人，色也，臭也，僅暗示可能的感覺，科學者出，以其最後分析之結果，改釋之為原子，為運動，為速度，為距離，而在普遍意識，則此原子也，運動也，速度距離也，或其特應於此之最後原事實也，皆已非屬可能的，而為現實的與料。故在真正最後之分析中，實亦無需僵死的無意識的原子，亦無需無意識的小原子魂，在掙扎，在爭競，在吸引，在結合，實祇需一意識事實以符應於吾人所謂運動、速度、距離、延擴、滲透等等也。是知與吾人意識中 a：b 關係相符應者，適有外在之 A：B 關係，而所得瞭悉者，約為如許：（一）a：b 關係略與 A：B 關係相類似。（二）此 A 與 B 之條項不論其特性如何，要為對一意識之事實，此事實悉為意識而存，此外更無所有。凡諸事實及其多方面關係所由依存之假言意識，得稱之為一「世界意識」。吾意識中之一錯覺即等於未能符應此世界意識之一種失敗。吾意識中之一真理，即

等於一種關係 a : b 之恰能符應此世界意識中某種關係 A : B。特在世界意識本身，則其真其偽皆不發生問題。彼蓋悉「爲自己」而「在自己」也。彼不更需創造一真世界，蓋彼卽爲一真世界。彼將無有一「自然」，以爲其「化身」(otherness)，而與其對別。蓋彼卽在其固有事實中與在是類事實之次序中寓有一自然矣。至若各個智能問題，其對於世界意識之關係，向被視爲獨立之一種，但此後吾人是否將被迫修改此見，尙未可知。要之，迄於今日，吾人仍將各個智能作爲別論，使若不與世界意識相干。彼等既非世界意識之「放射」(emanation)，亦非其「雛型」(modes)。但彼等之業務與旨趣，則在推動符應事業，使其益臻完全而確定，蓋其存在與平和，皆惟世界意識是賴，而世間符應於世界意識一事之促進，卽由其所掌司也。凡在衆生之觀念上，有對普遍意識而缺乏符應者，蓋必由於普遍意識中是種特組事實之告中竭，是卽吾人所熟稱爲該類動物之身體也。動物身體而遇物化之時，彼之意識，卽告休止，彼之情態與普遍意識之情態間，卽成一乖違之機運，而彼之缺乏符應，卽由於茲。在此種情事順序上之一根本定律，緊繫吾人各個生命於世界意識之身，大法森嚴，正如一切因果律令之不容有所動撼也。因之，整個宇宙所展開之現象：第一，乃爲一大意識之合抱一無量數幾何學的，物理學的，文學的，生理學的事實。第二，乃爲一廣大羣之各個意識生命，其種類，其數目，絕不可以覘計，特其命運則劃定爲一方面，彼等必在其情態及關係相互間各作多少不甚完全的類似，他方面對於普遍意識之事實亦各勉爲符應，而惜終未完全。吾人迄於今日，可稱世界意識之界

限，蓋盡收一切最後的數理事實與物理事實而納於其中，逾此以上，其性質究屬如何，吾人不作任何設想。吾人且亦不設想其爲涵賅一切各個意識。吾人之假設，固非若汎神論者，亦非有神論者也。吾人今惟設想一大「非吾族類」含有一切自然知識於其中。是乃謂之「外界實在」。

且也，作者於此，更不提及關乎所謂目的論的元素。余嘗擬有「世界精神」之一學說，大致採引目的論於其中。但事實上今之世界意識尙非即屬所謂世界精神。精神乃屬「織錦乎上神之活的竟袍」，（註六）世界意識則不然。如上所敘述者，世界意識僅有觀看而未作爲。彼可鑒照其自身一切狀態，此狀態本皆屬於彼所固有，而非受自更高之來源，至若是種狀態之系譜或其價值，其開始或其終局，吾人未贊一辭。吾人惟言思想意識具有是類狀態，而未設想其伴有苦樂之情懷，或調應之意志。此意識非一創造者，乃一觀照者。對於各個意識之論，彼不以其權力爲之造成或拆毀。反之，是類意識之成或毀，各由於普遍意識中某羣與料之興替與存亡，而此與料在吾人有限之思想中，即稱爲有機的活的軀體帶有生理組織，運動、構造、功能者是也。彼相互並存之各個意識，實與是類與料相終始。成長與朽滅，無非一經驗之法則，一潛存的根層的順序而已。然而各個物質事實所依歸之自然普遍意識，則永存勿替。換言之，每一動物軀體，必呈現於普遍意識之中，而其生存即限於此中呈現，或亦可被通曉於軀體所有者本人或其他動物。至於與此軀體並存之各個心靈，未言及其呈現於普遍意識之內，而似存在爲其自

身亦於其自身爲真實也。吾人稱心靈之生與死，當爲一組獨立的事實，而連帶在普遍意識中符應乎所謂軀體觀念之一組事實。是則實在之總量，乃由普遍意識與各個心靈合同組成者也。吾人行步至此，容更前進。繼起之局，當實示吾人能否以此自足耳。

試再續敘吾人假說之後果，將見吾人苟已接受上述之一觀念，則彼唯心論家所常致質詢之著名問題，當不至搖惑於吾人之心府。問題卽爲：在未有意識的生命以前，曾何存在於星球之上？在未有目以視，有機能以感，有衆生智力以理解此等外在事實以前，曾何光或熱，物質，或運動之具有意義？康德亦嘗提出空間主觀性之問題，而似已遇答復。在地球上未有意識，倫儕以前，此星球惟存在於普遍意識，而依歸於普遍意識。在其時之普遍意識中，蓋具有一切事實之符應乎全部現象或經驗之諸種可能爲地質學所宜稱爾時實早存在者。迨夫地球植有生命，在普遍意識中乃出現稱爲有機體之與料。其時，除普遍意識外，有各個意識之倫崛起，與普遍意識饒有關聯，而其狀態則略如普遍意識在某類事實上之不全摹本。然而空間之爲物，仍超出於有限意識之觀察地帶，而惟存在於世界意識中成爲其獨有之一組狀態。故空間爲主觀的，爲直屬普遍意識之狀態，但對於吾人，則仍爲客觀的，因而在思考之時，吾人直符合自身於普遍意識而已。吾人假說之後果，尙般夥至不可勝言，特爲今計，亦聊云已足矣！

凡上云云，誠若書空咄咄，然而吾人何以必須爾爾？彼夫凡俗粗疏之原子主義，實爲一最惡劣之假說，蓋彼絕不能提供吾人絲毫概念。關於此種永恆存在之物質，何由觀看或覺知於未

有何人見之或覺之之前。至於怪異的「一質而具兩面」之說，更爲醜惡無備，此復成何假說，徒一簇語詞已耳。叔本華之「意欲」亦無非一種隱喻，其瑕劣正與前同。認原子蘊有獨立的生命與意志之假說，亦未較吾人假說爲更充分，而簡易則有過之。舊式汎神論的「世界魂」(Welt-Geist) 爲雪琳(Schelling)及一般浪漫哲學(註七)所唱導，較吾人假說大富詩意，且此世界魂爲一大「動力」，無人能爲理解，何以此一大靈既代表一種龐大的半意識的靈魔，一偉碩無倫的工匠，而又如何連繫之於無數各獨之心靈。是等心靈爲彼之組成部分，或又完全與彼剝離。一時則伊等實以動力而存在，並非「彼夢中物也」之自信，全無根迹，一時則又彼之統一與全體團抱，悉付東流。此誠閃爍而匪夷所思。吾人之假說尙無如是費解，祇一秩序井然之意識狀態，依據固定法則綿亘千古而不紊之一點，稍稍可稱奇蹟，餘悉明晰了然，無疑義也。信有一意識焉，涵具一切物體關係觀念，較之信一通常不取了解之原子世界，不亦更易易乎？信爲除此意義而外，有無量數不同系譜之意識狀態，與此意識之事實保有固定關係，而此各個系譜，即被稱爲一種個體，是種信仰，較之於信神經生理學之通常事實，亦或未更難也。究其實，吾人今所提之假說，可謂對於物理生理神經學及意識學上一切事實及法則有一簡括而易解的表明。請舉克力福教授(Klifford)觀燭之一例，以爲最後之示範。在世界意識中，有一組狀態焉： c, c, c, \dots 。此乃表示真燭。在世界意識中，又有一組狀態焉： d, d, d, \dots 。此乃表示燭之「腦像」，爲一生理的事實。最後，依照實在之慣例，此在世界意識中組合作如

是狀之 h, h', h'', \dots 等事實，必與在某甲心中之一組觀念。相俱並存，此。組又相符應於 c, c', c'', \dots 之一羣，特該羣之存在，不於某甲之心而於世界意識之內。此。組乃表示其入對場之觀念。質言之，吾人之假說，不過如是。因此，吾人姑在今頃，贊和此議，謂其簡明易解，而堪推許。結局，此終不過一假說已耳。然吾人今必須緊隨以進，至可灼見其在一轉想間，突由假說而化爲學說，由一恆定之常想，頓成一賅抱一切之大靈。其蟬蛻之所經，盍得而詳論諸。

第三節 本假說何以最稱簡明公允——因果設題附屬於其外之設題——「可能的經驗」一語意之批判

在若干點上，吾人之假說，有待於說明，方足以歷哲思之士。說明之次，將導吾人入一嶄然專門之討論園地。讀者如不甚慣於此種哲辯者，略去之可也。事實上吾人在此分段，必須特加發動願心，促吾人三致意於本假說之實體觀也。

第一，吾人所論述中，掩却因果成分，置諸不譚，在通常思想則每認此宜占本體觀上最顯要地位者，而今吾人何故悉予略去，必須昭告世人。蓋通常思想實認世界爲一大動力，而此動力即爲人類知覺之原因。然在吾人，不論於今頃，或於後文討論宗教本身問題，概不認永恆實在爲「動力」，乃爲「思惟」。此則何故？試請加以說明：但仍就實在世界作爲設定何若，以

應吾人思路之內在要求。茲先願問：在未宜越出此項觀點之際，吾人對於實在世界予以純粹理論性的設題，究具何種最深刻的用意？豈不以可得某物『符應吾人之觀念』而使吾人觀念可爲真理乎？豈非『實在世界符應吾人之觀念』之設題，較諸『實在世界造因吾人之觀念』之設題更爲深切乎？是則豈非因果之設題實等於吾人學說中一附屬形式矣乎？再舉例以示之。當余言余之思想要求某物C爲一感覺S之起因時，豈不余之思想亦實要求某種原理之必先乎因果而存在，且較之更深切者乎？此處余之思想豈不將要求：余大體上對於原因之觀念。與余對於C與S間因果關係R之觀念，必須事先有可符應於某事實之真理者乎？余其能不用『余對於一真因之觀念當與真因本身相類似』之一設題而認知一真因乎哉？故當世人言『我等審知外界實在，由於我等明知我等感覺需一起因，而此起因必非外在不可』之時，豈彼等不將更言：『我等審知（或設定）有一外在於我等觀念之實體，符應於我等觀念中之一，即所謂因果必然關係之一觀念是也』乎哉？蓋余謂余知此因果關係觀念必種因於世間因果關係之真實存在，而由之以起。若余僅憑此一根據，則余實無由判知余因果觀念之妥效性也。作如此嘗試以正定吾人之觀念者，直將退化至無涯涘。由是可知吾人所具之一較深切之世界觀，乃立基於一種洞悟或無可訾議的設題，謂對吾人思想必有一充分因由，且更具有一充分對質也。

吾人對此觀點之最易例證，可於往事思想之性質得之。判斷或肯定往昔時代實有種種事件歷續發生，此非關於因果性之一判定也。吾信有一過去，正如吾信有一方來，此不在滿足吾

對因果原理之信仰，乃在滿足吾之樂爲設定一時間之潺流，性質上極似吾在目下直接所與狀態之歷程是也。故吾信有一真時，本非作原因觀，毋寧爲吾對於時之觀念，正有其對質也。在余悉未假定「時」之實在以前，余又何由以構成「因」之觀念？如可認知一事足爲余信過去之原因者，必其已爲一過去之事實也。某也有所創造之觀念乃爲其自身存在之一條件，除非世人早經承認彼等所欲承認之一事；卽不論信仰某一過去事實之屬何種情況，其對過去作如實之信仰，必先驗乎吾人現狀乃肇因於過去之信仰也。然而信仰外界實在與吾觀念相互間之某種合一，亦具同等之先驗性，而遍見諸思想之各方面。余所經驗之一物質的原因，蓋爲一原因之在空間上者。但不論吾何由具此空間觀念，吾今置信空間之實在，必先乎再信某一特殊感覺當有其一物質原因，蓋非前一信仰，則後一信仰決無可能也。可知由探索原因而得之實體觀念常附屬於由吾人最初設想而得之實體觀念，而不容反客爲主。最初之一設題卽爲：吾人之觀念必有其類樣者與其懸越者。故在吾生命之每一瞬刻，吾設定吾自身之一過去及方來，其與吾現今意識頗相類似，但又相越離。故吾之社會意識，吾願與他人工作，願爲他人工作之天真性向，卽涵具吾同類離吾外在，類似吾身，又類似吾對彼等所具觀念之設題。故吾於網膜視野中，或手指尖端上所直觀之空間感覺，卽已設定一無限擴延而不被審識之空間，類似於可審識之空間，類似於吾之空間觀念也。

由是以觀，吾人對於外界實在之認知，蓋由於接受意識在所受感覺與料當前之一活潑自然

的反應。爲此反應形式付與定義，一時曾爲批判哲學之所志懷。自康德下此工夫，迄尙未告完就。惟某類反應之事實，似已確定，而其作用過程之通律，似爲外界實在之被認知乃效當前與科之型式，加以必要之修改，務期所具觀念怡然和合於業已建成之思想習慣，與前時經驗之宿具結果。全部過程之目的，似在盡其可能以達成一完滿而統一之實在觀念，在此觀念中得見最大豐滿之與料與觀念之最大節約，相共締不解緣焉。是知意識之所致力者，殆爲聯結最大充富之內容於最大規定之組織也歟。

吾人經營成此實在觀念之特點，在無形中包涵將因果設題附屬於他種用意之內。因果設題之在科學園地，誠爲無上顯越，以其在時間與空間中因果次序之世界觀念早已悉數凝成，所遺者惟發見特殊次序，以填寫此繪圖而已。試令余自外界實在觀中擯斥而不認此爲吾主觀意識狀態之充分對質，則其中尙有何物之存？蓋亦無非一空洞觀念，爲吾感覺之茫不可知的外因而已矣。對此茫然之一空念，夫復何言，不過其結果將爲一切科學、經驗、及對本體之審辨沉吟，於此悉付寂滅。余將自放於一流惡形的實在主義者，而世亦無所謂實在，實在實不可知，亦不真實也。然若將所屏棄之設題召回，而注入吾實在觀中，視實在爲吾意識之對質，則因果原理亦遂得以應用裕如。碰驗誠或導吾人使覺外界實在並不類似或此或彼之初提感覺，並不類似或此或彼之豫備觀念，然而吾人必將趨達於新城，將能獲得切實之進境，祇求設定內與外之必有某種相似也可。

再簡言之，所謂因果，無非指齊一之順序，故如承認任何一種因果關係爲真實，卽連帶必須接受齊一順序之觀念。果爾，則順序一事將被認爲一真正事實，全部或一部外在於當前意識，特與吾今對於順序之觀念略相類似。是以因果順序決不能推爲可給吾人以一外界實在之全未界定的概念，此其一；但彼頗能委曲發展外界實在類似吾人意識狀態之一觀念，此其二。夫藉感覺經驗以證明外界實在之有似吾人意識狀態，誠決無由告厥成功。但於出發之最初，吾人固已審知經驗作證之無能爲役於此田園內也。舉凡感性的實在，無論過去、現在、及將來，全部立於人今所見今所覺之圈外，一切時間、空間、物質、運動、生命，皆離越乎當前直接經驗——皆祇囿於一被設定的經驗，故決非一輿料，決非得訴證之於感覺之前。夫吾人既置信於此外界實在，苟經驗強力暗示因果順序爲真，則吾人作爲此種暗示必在外界有其對質之設題，可導吾人承許所念因果順序爲一外在之真事。然而吾人須記：第一，並不認外界實在卽爲起因。第二，祇在尋見彼之是否爲吾當前意識之對質。吾人一切思惟，皆無非立基於設定外界實在乃一對質，而非徒一起因已也。吾人自有生以至良久，方舍棄神話式的外界實在觀，吾人所以爲此，豈不以在今日經驗已較擴大而豐殷，對於昔日建立於低級感情與狹小經驗之上之舊觀念，更無足充數吾意識外之對質也哉。對於靈魔與精怪，吾人代之以原子與以太，然此並非謂放棄外界實在類似吾人觀念之於立場，乃由擴大之經驗，深覺後一類觀念較諸前一類觀念爲更得趨於統一也。特原子與以太媒體本身仍無非屬於豫備觀念，蓋吾人皆知必更有其他觀念可益

便更多之經驗得歸結於統一耳。然而外界實在於其本質上終有相似於吾人觀念之一設題，則固始終毋間也。

吾人得毋陷於一種主義，舞文弄墨於通常詞語之中，全不足以表達精湛的批判的實在觀念也乎？唯唯，吾人即將補此缺衍，以完成吾人之懷抱矣。外界實在有似乎吾人對此之觀念，爲吾人所普遍設定（應請注意：設定也者，自非直接經驗，亦非外來之強加諸我）者，盡此而矣。惟所謂類似之種樣如何，洵未予以確定。外界實在雖於本質上類似吾人意識狀態，但能否視爲對於意識全無必然關係，能否視爲非即係一意識或非歸向於一意識？對此問題之答案，實爲唯心論者全部思想鬪爭之所繫，而近代哲學分析全部進度之所趨。世人當不能日夕憧憧往來於此戰地，其論戰之情狀，大致如下所陳：外界實在之概念如僅立基於因果概念之應用，則外物與內想間相類似或不相類似之各級程度，當依各個思考者本人之趣味而被假定。外界實在即由爲君所解釋之情況一舉而被吸收，並得隨君所欲而成種種：或一原子，一電流，或一鬼魅，一妖精，或一「大不可知」。但如此種因果設題之附屬性質一旦澈知，則實在觀即爲之一變。凡真實者必須與吾當前意識保有互相類似之一切實關係，而非僅漠然對應於一未定的或漫定的設題也。不願類似設題之思想系統，已明示人類連用思想之真正試題，宜在此而不在彼，其顯例亦經詳舉如前。然此設定中之類似究取何種形式？所謂外界實在與吾觀念間之設定的類似，首一形式殆爲吾當前意識狀態與吾自身過去或將來狀態間之一種類似，或則爲吾現今狀態與他

人意識狀態間之一種類似。全部社會意識即涵有此一設題在內，謂吾之觀念當與外吾身而在，效吾模樣而行之一真實意識有相類似是也。但第二形式則與第一稍殊。吾按照此形式設定爲：吾自身之一當前觀念，絕不似吾自身過去或將來狀態之一，亦不似與吾同類之他人所具任何過去或將來狀態，乃相類於另一可能的經驗。蓋吾人觀念恆能充分表達感覺之各種可能性，雖在實際上決未實現於吾身自己及其他有生之倫，而此固爲自然科學上一常習之設題也。誠如魯斯 (Leves) (註八) 所稱「意象的構築」，人皆無不承認自然法則之常爲至人表達無數經驗，雖終未見實現，然永繫於可能者也。此可能經驗之概念已被展開其應用，至於彌爾 (Mill, J. S.) 在其最富興味之一章中 (註九) 且以「感性之永在的可能性」作爲物質之一充足定義焉。

近代現象主義之立場，即據於是，其全部實在觀，蓋盡賅於上列二設題或亦即一類似設題之二形式中矣。

依此立場，外在界當指一切羣倫之意識內容，包含可能的及現實的目下、過去、與將來。吾輩則亦頗認近代現象主義之結論，迄於今日，堪稱最可接受之設題，以探究世界之真相也。就設題言，就待證實之理論言，近代唯心論者，蓋無不維護此一地位。舉其實例，讀者可見諸裴希德之「人生定命論」及其較短之哲學論文（尙有「世界觀」中兩大論著，雖篇幅較長，但吾人覺爲成果較少），見諸黑格爾之現象學概論，見諸叔本華之意欲與意志之世界，見諸費流爾之形上學之結構，彌爾之哈密爾敦研究，何其遜之時間空間與反省之哲學，見諸雷諾徵之邏輯通

論；此外較少頁數之書，更不可以枚舉，例如鮑曼之世界展望之哲學（在第一節），許林教授之認識論的邏輯學，褒爾曼之純粹論理等等。是輩明哲，雖在其方法上，能力上，旨趣上，以至其他種種，幾無一相同，而事實上皆不外乎後繼康德之唯心論家；誠然彼等固非悉皆接受上述論旨作為彼等學說之全豹也，其中甚或有笑吾輩措詞用句之太單簡者。然吾輩之所以願備舉羣名，使其雜沓並列，無非在表示彼等縱在極度差異之中，而於其根本真理仍皆趨乎一揆，蓋至思惟本身尋求其真義所在，決不能安於任何觀念之認外界實在，非一意識與料而不屬思惟所用之資料也。彼主張，務使外界實在觀逸於意識之樊籬者，殆已為各家所不齒。兩極如感覺主義與最高度的先驗論，最後必仍同歸一轍，以不斷的努力，爭取解放自凡俗的牢籠。要之，吾人今所首肯之康德後起派的現象主義，足稱為最簡明亦最少矛盾之設題也。

關於世界意識之假說，吾人所蓄之一動機，即具乎是。實體出現之姿態，乃以一現實的意識或一可能的意識之對象。惟在此項設題之定義中，尙宿有一晦點。即此處所謂可能的意識，究何所指？凡在人間意識，除一切現實的目今狀態，以及將來狀態之全部總量外，更復有何物歸乎意識者？吾人有何權利，有何目的，以築成一可能性的世界，越乎現實經驗世界之外而超乎現實經驗世界之上？此問題似為多數思想家所難欣賞而圖規避。彌爾雖稱物質為一「感覺之永在的可能性」，而即啓人以疑竇，無不欲問此被稱為一可能性者，究屬何類何倫？其為一現具之真事實乎！則問何種現實？如非現實，則純乎一可能的名物，夫何存在之足稱。

此帶有學術性之一抽象名詞『可能性』，曾引起穆勒教授 (Max Müller) 之注意，而加以批評，讀者可覆按其文於第三期之心性學報也。(原註)吾人殊不多見，在是項課題上之作家能作較大衆性或具妥當定義之名詞，以指稱關於外界實在設題中之上述部分也。事實上，假令吾人設想：今有人焉，詳悉勘查真實意識之全部領域，過去，現在，以及未來，而設定爲無一事實不歸乎意識，不存乎意識，則另加一所謂『可能的實在』，其義何居，蓋亦難乎其索解矣。可能云者，第一，必爲某物之果爲人所識知，蓋固在一向皆識知之範圍內也。余可能具有雙翅與一長尾，可能百目綴身與黃金盈谷。是種種者俱屬可能，然其意義究屬何在？在此意義上之可能，蓋指：余實想像余自身具有是類種種也耳。『空洞的可能性』或想像『若有其事』者，在其被想像之範圍內，固皆屬意識之事實，而更無其他之存在可言。真理之世界，不因其是種種可能而更豐富。其全部之存在，寓乎彼等之真實意識觀念之中。但物質之宣稱爲一『感覺之永在的可能性』，則與此義略殊。夫在北極洋海中之冰山，其爲真實也，並不以余今作此想像，乃以彼實屹然存在而堅扼如下之定律：如使余在其處，余必實見之，余苟觸之，余必切乎其感覺之，而此所見所覺，無不悉受外力決定，非余自意所得左右。書籍闔閉中之篇頁，犬貓軀體內之骨根，余頭腦所儲之腦漿，余呼吸中氫氣之分子，凡此數者，雖今頃俱不實存於吾意識之上，然皆以『可能的經驗』而真實無訛。然此類可能的現實，果屬於何種不真實的實在也耶？

試問何種動機乃誘吾人設定是類可能經驗，則將答爲人類熟習的與普遍的意願，每引齊一設題應用之於芸芸擾擾現實經驗之繁叢。人類現實經驗未必皆受支配於秩序井然之顯明定律。故於直接與料圈外之意識，欲下設題，不得不藉偏好統一與簡化之通性，定爲事實發生之順序必爲齊一，不問其投入於各人經驗中斷片爲零絮也。余見一蘋果下降，事止乎是。然余敢設定爲：倘余能具一切是類事實之經驗，余必於蘋果所繫之枝察知物體變遷之一大系序，而此儘足以填復吾經驗之中斷，而圓成齊一與綿延之好夢也。由是又可知因果順序之觀念，並不爲吾人創造外界實在之概念，乃爲組織之而完滿之是也。故第一之設題曰：有某物焉，越乎吾人經驗之外，是爲另一經驗。第二之設題則曰：經驗之爲物，形成凡百順序法則之全體，規律而齊。後一設題實附屬於前者，而爲吾人形成物質世界之一觀念，認物質界越乎各人意識界而外在。此一觀念即爲科學所接受，不問其性質如何，要惟措之於齊一；但在另一方面，就批判的反省的立場則應謂此類事實，蓋被假定爲存在於各個意識界以外，而以「可能的經驗」見稱者也。

爲滿足齊一之設題起見，在吾人所立世界意識之假說中，設想爲有一普遍的現實的經驗，因得表明此一「可能經驗」之假定。其故如何？良以「可能經驗」之爲物，適可填充現實經驗之斷橋，而有意誘成吾人作一齊整的絕對經驗觀也。此絕對經驗，亦被認爲「可能的」，而於其上展開一切事實之作鎖絡狀，而若一致隸屬於定律者。然欲再問：此意義究屬如何？豈殆徒託

空言，謂如各個經驗之一切空闕與參差，得藉補充連鎖而喪失，則是類參差與空闕，將遂泯滅於無形，是雷同重語者乃爲其真義乎？又或另一循環論，謂如有一絕對規則的事實系序之一絕對經驗，則經驗將歸齊一與絕對云云，可爲其真義之所在乎？或又稱凡一可能經驗，如北極洋海之一冰山，如吾身之腦汁，如彼處一書之內部字句等，各以『吾之表象』而爲吾存在云云。然則吾人豈以言此爲已足乎？誠然凡爲余所審知，必僅限於凡爲余所認識，但余可以設定吾表象外亦有某類實在也。吾人於是處初步討論中，此設題爲一事實，而吾人所欲審知者，乃此事實之本義而非其合義化也（蓋吾人此時尙未進求較設題事實本身更高之任何事物）。余所知於吾友者，誠惟限於彼之爲我所識。但余可以設定我對於彼之觀念宜與彼相類似，他方面，余決不設定我對一龍之觀念，宜與某真動物相類似也。基於同一情形，余設定余由『可能經驗』之觀念名一原子或北極，責其真切而信然，縱使其爲遠越乎吾之經驗及一切所知同類之現實經驗也。反之，余決不設定余有一可能觀念認人類之將來可有插翼與尾，而謂此觀念有相類似乎某種將來實體，謂此觀念縱使越出吾所經驗，但仍真切而信然也。

於是吾人之兩難，卽由此出。物之僅屬乎經驗可能性者，反比任何倫輩所知現實經驗爲更多，且固對意識悉保至真而無訛誤。抑彼之所由對意識爲真實者並不單因可能經驗之得被表象或被知識。其真實性不僅宿乎目前意識之表象，懸爲一經驗之可能，且更設乎追加之設題，謂此觀念縱越當前意識之雷池而仍真切有效。然倘非假定有一現實的世界意識，則此設題又何由

而得躊躇滿志也乎？

茲請綜括吾人實體論所受約制之條件。外界實體乃所設定而非所付與，其爲吾人存在也，乃因吾人立意欲其如此。吾人劃給妥實性於吾人意識之一部，不屬當前意識範圍內者。此妥實性之劃歸，卽爲吾人所由構成外在世界之全部知識，例如置信於吾人自有過去及未來狀態，置信於吾人鄰友之生存，置信於空間、物質、及運動之存在。如是之一外界實體，恆被認爲全屬吾人觀念之對質，因而在性質上，頗相類似於吾人意識中之事實。吾人在任何瞬際所形成之外在實體觀念，無不表明力求現今感覺與料以及自身過去經驗之現有觀念皆歸之於統一。統一之歸結，以若干方式出之。由是吾人遂認外界實在爲在空間，爲在時間，更次爲在因果關係之中，連及吾類。此投入於外界實體中之因果關係觀念，一旦演至完成，則遂化爲事實一切統一與齊一之一完整全體。吾人更認外界實體爲受約制於諸種定律。此類律序誠亦存在於吾人之有限經驗中，縱其不被發見。外界實體因受是等定律之約制而遂成爲有機統一之一整全。然而外界實體又被認爲對意識而真實無訛，且祇惟對意識而有然也。蓋外界實體既屬一有機的整全，必須視爲一絕對經驗之對象，而非此不可。夫惟絕對經驗方可了知一切事實，方可統馭一切事實，而奉諸普遍定律也。顧於是處，勿起一重暗壁，又使吾人實體論爲之晦焉莫彰。夫曰：真實應惟對意識而有然。但意識之爲物通常皆以爲存在於吾羣同類之中，而何以設定的實體爲一有機的整全，具有諸凡事實之系譜，而吾儕祇能審知其爲可能的經驗，而非實際的經驗

也。

於是吾人今乃在此立場。吾人爲自圓其說，『需一英雄』。否否，實相告，需一「頓翁」(Don Juan)，(註一〇)特此亦「可能經驗」之一假說的主題也。吾人設定此主題，僅僅作一假說論。換言之，即不視其存在爲由於外界實在設題之必然結果。人固可以此另外別立假說，不過此一假說之便利，在其較簡捷而又充足也。且假定「可能經驗」對一意識爲當前事實，亦不比吾人學說所需者爲有所增；他方面，任何其他假說（例如巴克萊氏在其本來形式之神學假說）似較吾人理論的實體觀所要求者更多有所假定。故爲表達吾人根本設題之一面起見，吾人願於尙未有以明證之下，提議一切在認識中之可能經驗皆屬現實存在於一大意識之中，對此意識，吾人惟假定其爲審知是類經驗，或審知相與符應之事實，在數字上，及在其他對是類經驗之關係上，舍此而外，原未作任何設想也。由是吾人唯心論性質的學說，在其初步形式上，得以說明而聊足自衛矣。

第四節 由詰難錯誤之性質說到絕對唯心論——豫期之宗教成果

然而而是種學說，尙需有更深切的確定，此則爲吾人所尋求以利餉吾人哲理的學說者也。凡類乎此之唯心論宜由何道以營成？假令成立後，此一非情感性的永恆的思惟觀，又由何道以轉化爲具一宗教價值之某物？必如吾人上文所述之假說，表達一般思想之設題者，斯足以承受

是種加成與是樞根基，以躋進於一合理的哲學的實體論之高位。向者吾人以其不過屬於吾輩之一私願，吾人且尙未敢聲言爲一虔誠的心願。吾人能否使此世界意識之「全知者」(All-Knower)成爲一宗教興味之「精神」乎？誠使各個意識生命得與此全知者漸趨一致而獲得真理，但兩者之關係究極泛泛而渺茫，吾人又將如何致力於其間乎？倘彼不深切至真確爲造成彼等之一動力，則其間固爲一種見外的，晦暗的，不可明解的必然性，以漠然決定彼此之和諧。故吾人雖已知莫善於由此途徑以探究吾人之學說，但終未曾趨達於奇蹟之中心也。

有一若隱若現之思想焉，至於今，允宜令其出自幽谷，豁然來至吾前，而使一吐爲快。其言曰：按君假說不啻幽閉人類思想，而禁之於牢囚，君之一切設題，何其落空而無價值，一切屬望自身學說之得證明，何其滑稽而妄誕。如君所述物質世界所託存之普遍意識與每一思考者各個意識之關係，君誠能使各個思惟單位之真理依從於其與普照思惟之相一致，然君既全部劃分各個思惟於普照思惟，則彼此何由過渡而相涉也。各單位不能出會於無限思惟，不能知其是否一致於無限思想。君今立一模型，以M表示其爲普照思惟，謂與可矜憐的有限的人間思想h保有關係。在此關係中，絕無思想過往交流之舉，然君又命令h使其必須模仿M以爲生。君之設定此兩者之符應作用業已企致，而此就君之假說而言，實屬於不可知之數，君則謚此空洞設題爲哲學。總之，君儘隨心所欲，侈言設題之美，之高尙，之勇敢剛強，然均不外心勞日拙之舉耳。是類設題，若從彼等所擬建立之理論而觀，殆爲一切事象之最虛幻者也。

夫此反對似甚普遍而近常識，且殊咄咄逼人。惟若能善爲理解，則亦如一切哲學上的懷疑論，可成爲吾人之良友也。誠如所指摘，對於各個心靈單位與廣包六合之大心靈，其間關係之意義，確有應加以補充而使其圓滿者。但吾人試就此反對論之最惡劣方面，先予疏說。此論若推其極至，直可導吾人陷入於絕對懷疑主義。其辭曰：『吾人各個思惟單位之關係，最後或皆歸於子虛，而使吾人設題全失根據。彼等殆皆虛無飄渺於空中，一切盡如疑霧。吾人將無處不陷於乖訛。真實世界之確定將永不可期！』在此危端，吾人乃共楚囚對泣於極度的理論的懷疑主義之窟，則將何以處之。上卷初段章節中倫理的懷疑主義，殷鑑不遠，可如法以相繩也。吾人必須臨之以友誼，廉得其情與其所假定。結局，彼將使此曠遠寫茫之設題世界，轉化爲精神生活之一真世界也。

是種懷疑主義之中，蓋復涵有一物——此物殊爲簡單，常被忽過於吾人假定思想之間。其涵義即謂：吾人關於外在世界可犯錯誤是也。故雖極端的懷疑主義亦恆假定爲關於自然之真偽記載兩者顯有不同。夫斷言一記載爲真或爲偽，其中所牽涉者有何？肯定之也，否認之也，懷疑之也，皆無不涵，有真實與錯誤之一鑒別。三者皆共同涉及此一鑒別之假定，而此所共相涉及者，不論在真實記載上，或在偽錄上，要必爲至真至確而無可或疑。然對一外在界之一記錄曰，是偽也，或曰，是殆爲偽也，在此積極斷言中所涵有之假定究爲何物乎？吾人必須尋得水落石出，庶可澈解吾人自身之懷疑主義也。

當吾人開始作此尋究之時，立即遇一煩惑之背逆論焉。就一方面言，舉凡誠摯切實之判斷當必爲真。證諸武士與盾之寓言，各相互詛爲欺誑。甲方認乙方所述爲皆巧飾之烏詞，乙方亦認甲方爲虛構，其實各道其真，皆無作僞，不過均未盡其所說已耳。各方實應言曰：『此盾由吾側觀之乃爲金也』。或曰：『乃爲銀也』。願各方皆不補足狀語之說明，而止執言此盾，此盾，又安得而不起爭論乎？

略一反省之餘，知此類武士與盾之凡俗爭論所以困擾吾人者，乃在其於範圍上大過僮侗而囿。事實上，吾人對於事物作真摯之斷言，就其所現露於吾人者而外，曾何復顧其他？余則曰：『糖甚可口』，余友則曰：『糖殊乏味』，豈得謂此兩者屬於誠確性之衝突？雙方豈不可更真誠更忠實於其所言？色盲者在某種光線下，指稱甚果與莖枝之葉，色皆無殊，豈得責其爲虛捏乎？對於其他人士，在別類事物之鑒別上，豈不亦有同然乎？君誠忠實於所言，但豈不亦無非將君之觀念，如何顯現如何相列之情況聯綴之於君之主張中乎？如君云：凡事非有起因不可，此豈非指君所認「起因」一詞認其爲聯結於君今心目中每一事件之中乎？如君云：一直線在兩點間爲最短距離，此豈非指君今所認「直線」一詞與君所意味最短距離相爲一致乎？然則在二種誠實陳詞之間果何能有直接之衝突耶？君之鄰友云：達爾文主義是妄。君則云達爾文主義是真。此在事實上畢竟有何爭執？彼謂在其心中具一觀念焉，願指其一稱之曰達爾文主義，又願指其另一觀念曰妄。彼乃認爲此二觀念合於一揆，正猶某武士之執言「彼」盾（是卽盾之

印在彼心目中者）爲銀是也。君則謂君之達爾文主義一觀念與君之真理一觀念，合於一揆，亦正猶另一武士之執言，彼所見之盾固爲金質是也，則又何故相爭？可知凡屬陳詞，皆爲一切過入吾人心中之訴說。倘皆誠懇無誑，倘皆得人予以領會，則其皆爲真也又孰得而疑之？吾人除將自己觀念列舉而備陳之外，可作何種更翔晰之敘述也乎？則又何怪夫一竊賊之在法官前爲誠懇之供狀：『法官乎！余所稱爲一偷雞之一觀念實與余所稱爲道德之一觀念相一致也。』他方面，法官亦誠可報以：『賊乎，對於汝稱偷雞之本官所具觀念，則與本官所稱應檢舉之盜竊罪一觀念相爲一致。』此時兩造意見是否真相背反，一方爲真，而一方爲誤乎？毋寧將謂宇宙間固有不同之方面乎？所謂真理，在道德上，或在物質上，究復何指？研究也，辯論也，故事也，預料也，公理也，僞說也，信條也，否定也，豈不皆屬某某心目中當前一束聯合觀念之表白乎哉？果如何而能兩種主張會合於同點，而證別一也信乎其爲真，一也純乎其爲僞也？在互異之心中與在互異之時間所作互異之判斷，果能會質於一共同對象否也？倘無之也，則又何所謂真或僞之有也？

試一加以平靜之觀察，此種背反論實有野馬無繩之概，且確有不少思想家，起而予以擁助，飾爲種種麗裝，號之曰：「真理之全盤相對性」，而竟躋於學說之林。作者已往屢謀體會其說，扼住其中心，而爲之合理化，躬歷此境既久，研究之也有素，故自問有權可作一言，以表白反對之意向。作者所不得不陳說者，可極簡略述之如下。此學說在其所表現之形態上，誠似

可嘉，而確不失爲一極富暗示性之背反論。然究其實，則殊無意義可言。如世間誠無真僞是非之別，則曰有此區別在焉之陳詞，將非實屬於僞，不過「在表面上」有似乎僞耳。而亦再可謂「在實際上」其間有此區別。任君如何，終無能逃於命定之圈子外也。如謂世界有一絕對真理之語而爲非，則作此陳說之本身亦卽僞矣。然其所謂僞，果僅相對？抑屬絕對？如僅爲相對的僞，則非絕對的僞可知也。是則此屬絕對的僞之一陳詞之本身卽爲僞矣。但究爲絕對的僞歟？或相對的僞歟？故最後君必迫至作某種陳詞之爲絕對的僞或絕對的真，否則君被驅入於無限退化，而其所立絕對真理與相對真理之分野必全失其意義，而君全盤相對性之學說亦隨以無意義而終。君能乘君所欲而暢言「世無絕對真理存在」乎？至少君必須補充爲：「世無絕對真理存在，但須除外所謂無絕對真理存在一語本身非爲真理不可。」若不如此補充，君之前言卽成毫無意義。然若君果承認所補充者爲真理，則事實上確有所謂真僞是非之絕對區別矣。

吾人於此所言真僞間之一「絕對」區別，無非在指真僞間之一「真正」區別，而此真正區別，卽在極熱烈擁護相對性說之黨人亦甚表首肯者。蓋彼終究亦不反對「絕對主義者」而一味爲相對辯護，強執本身爲獨是，而彼等皆實錯誤也。

雖然吾人誠深感夫此區別之必存，而背反論固仍岸然如故，而通俗之推許之也亦又如故，則在不同時間所下不同之判斷，究於何處得以衷於一是？如實無之，則設定的區別何在？對此背反論究將何以處之？在何意義上可評某人之一私見確爲真正之錯誤？世間終必有所謂真正錯

誤之一事，否則甚至吾人之懷疑主義亦將全無意義可言，吾人必遂淪於全無理性之混沌，不能誠言吾人所懷疑者亦是否可疑。錯誤之不致或無，斷無疑問，然其可能性何在，安可不予以說明？蓋有一獨特的根本的設題繫乎是矣。

錯誤可能性問題之詳盡檢討，將悉讓諸次節，惟在此吾人已擅將解答之途，透露於字裏行間矣。此一解答，實需稍費疑思，倘作者已脫口出之，讀者幸雅量恕之，其後吾人必當以另一方式詳為重述之也。事實上此為一最富批判性之節目，宜占吾人全部討論中心，亦即可謂此屬於主要關鍵，由一單純的假說性之唯心論轉成爲一哲理的學說性之惟心論，前者不過藉以表達設題，後者乃深固立基於真偽判別之衡準。於是邏輯問題，將成吾人之寶庫以奉獻於「理想的真」。惟此處吾人姑預作一暗示，亦不敢約爲必無二致也。

倘有人謂世間未必一切論斷一律同屬乎真，即在純乎尋常之事物上，未必皆一致於彼等所稱共同之對象云云。此其所言，實於無形中作一假定，使一切思惟，一切辯論，一切如上文所提及之設題，一切科學與道德，皆依存乎其上。吾人覺其所作之假定即在「某之判斷，與其意中之對象相一致或不相一致，此兩事實必對於一現實思想，一意識爲存在而有意義，是即判斷之一詞與判斷相爲一致處之對象一詞——此相關的二詞必皆呈現於此意識中也。」由是，如吾之思想具有外在之對象，可以相與一致或不一致，則是類對象與合同性之能有意義而爲可能，端賴更有一種思想存在，包含吾之思想與吾思想相爲一致處之對象兩者。此包含兩者之思想，

必有關聯於吾之思想及其對象，正猶吾思想之有關聯於吾各種各部分之思想，而爲之包涵及統攝以成吾某一論斷也。惟賴是種包涵括約之統一作用，庶此高級思想可校比吾判斷於其對象，而構成一種在吾思想之真實中或僞誤中所涵義之關係。故在通常之假定謂吾所作之一言詞，能與完全在吾思想外之對象實物相爲一致或不能一致，無此設定，卽無能作合理的言詞，而在此設定中，卽無形會有又一設定，卽謂一切精神的與物質的實體各以其真實本性呈現於一今抱性的靈智的思想，於其中，吾之思想無非成一隸屬物或某一成分已耳。誠然，吾心由自身而觀，惟能有干係於吾心範圍內之觀念，此爲吾人所將論及而悟知，是卽一切所謂主觀惟心論之觀點。但若吾心真惟干係於吾觀念而止，或誠實與真理二者將合成爲一物，而真與僞二事亦同屬於不可能矣。凡吾所言談，要不離乎吾之觀念，吾觀念中之對象，又不離乎吾之其他觀念，以及指明是等觀念之在吾下斷言之時，吾決不致對吾所指稱之對象作不正確之斷言者。然誠如是，則論辨也，向真理之推進也，探求真理之失敗也，錯誤也，駁論也，甚至懷疑也，皆將喪失其意義而一無所指歸。反之，倘使吾之思惟，相聯及於一高級思惟，有似乎吾本身之部分思惟相聯及於吾之整個思惟者，然則真實成爲客觀的真實，僞誤成爲客觀之僞誤，兩各判明，絕無閃昧，蓋其時吾之思惟與其對象——吾思考此對象與此對象本身——兩皆入於普遍思惟之中，而各居其成分，且同生存乎是，動作乎是，而安心立命乎是也。正如吾之思惟在其本身具有自圓之統一者然，吾人極宜設定世間一切思惟與對象，必亦統一於全宇宙所向之一大思惟也。吾能以

單獨的主觀真理而對自身作言曰：『余心意中所蓋之此一直線，覺爲較短於彼一直線，如反言之，則爲僞說。』然則吾作『凡一切直線不論何種場所必爲其兩點間之距離』之陳詞，豈不更屬客觀真理，而其相反之陳詞，僅於下列狀況或可爲僞，卽凡一切可能的直線世界，吾對此世界之一切思惟俱爲一高級思惟所了知，事實上俱成一高級思惟之肢屬，惟此高級思惟，能比較吾所不能比較者，綜今吾所覺爲分裂者，統一吾所感爲紛亂者，庶其察見人吾思惟之實真或實僞也。

吾人將憑此一確證，於下節試更深入，冀達於所稱絕對唯心論或客觀唯心論之堂，今不過粗舉此證論之匡略而已。吾人將見此一理論適爲提出一種假定，爲清闢思路計，殊有必要，蓋關於思惟本質問題頗非如此簡易而平順，吾人曾未見有一解答之微曙焉。吾人不將徒以科學的實體觀相代，反之，吾人之實體觀，惟志在一方面姑先假定科學精神，同時包括科學的世界觀於一觀點，可以更滿足科學精神之要求焉耳。在吾人之理論中，不對經驗事實作先驗的推論，而惟使經驗在大體上有其可能。吾人提供此一理論作爲真理本質之一合理的敘述，而認世界存在及託命於一普遍的，全知的，統攝的思惟，一切關係及一切真理，惟此是宗，人類不完備的跛步的思想，因此而得全正之評衡，吾人全體悉寄乎其中，而爲彼而存在。吾人敢謂此外更無觀點，可貢呈一哲理之機會，或一合理的科學概念之望焉。

爲建立此一學說，吾人將有詳盡之論辨，讀者於此，或已不耐傾聽。移至下章則將多有所

獲。惟吾人深願讀者稍一駐足，俾略瞻吾人可爲宗教理論之成果，此蓋自吾人假說中溢流而出，以其飽沁於心而積久勿置故也。

上文所述關於吾人唯心論中各個意識單位與普遍思惟間之曖昧關係，於此可得迎刃而解，因其意義在於前者皆爲後者之成分，而悉被包含於後者之中。各個意識並非屬乎其外某一人格之「夢中物」，彼等各人之整個實體，概得視爲一高級實體之片段，正猶意識片段之在於彼等然也。此一高級實體，決非一大動力，亦非藉夢寐而造出個體，乃爲完成其生存，蓋在各個分離體中，無有合理的完整故也。是爲吾人初論之結果。

其他思理，遂將繼之而作。夫苟在道德概念中具有客觀真理，其必爲此一統攝思惟永所詮悉也固矣。由是，吾人悟知約伯所爲呼籲，彼全知全善之審判者也。『彼實鑒之，余所遵之途徑。』(註一)是乃一絕對的評價，客觀存在於世間，爾曹全部善行惡行，悉於此決一評價焉。爾曹皆爲宇宙生命之一支。爾曹思惟皆爲全體思惟之一部。爾曹行爲構成赫赫法官所明燭之宇宙之成分。是以爾曹全體無不悉受絕對思惟之普遍察知與其真正評判，彼蓋擁有一切真理者，而所有一切事物之一切關係，不論現今、過去、與未來，一切場所之一切行動與思想，皆無不爲彼而存在。世間如有所謂明德，必承鑒賞於宇宙之無限思惟；如有所謂穢德，亦必以其無限卑汙而受覈於無限意識之中。凡爾如何行善於有衆之一小子，亦卽如何及於光被四方之意識。爾之一切行業，蓋無不成於『絕對』之座前。

有此真理列乎吾前，則一切難解問題，可以任其所置，或此或彼之力，或此或彼之將來情勢，或天使之降臨，或神靈方術之歷史裁正，凡諸疑問，夫復何憂。就最深切之真理而言，聖善生命非一動力可比，乃爲一大無限諦知世間一切動力無非爲彼，而彼又遠越乎一切動力，超出乎一切動力——彼非掙扎中之妥善原理，此在邪惡世界內固亦無得而實現，但彼乃一絕對法官之能對世界作全面評判而無纖悉之遺誤者也。吾人於領味是種真理之餘，庶其悟得一宗教之安心立命處耳。

於是，吾人乃得使前節所造之設題顯露於一新觀點之下矣。吾人前既言之，設題也者，乃所以表達吾人決定工作路線時之先決條件，亦可謂對一至高目的表示虔誠勇往之精神。彼等無可發見，亦決不能發見於經驗中得有完全之證實。彼等蓋大部宿於「不可見」之中。顧若有能溯自高源，彼等固不拒絕得有實證也。故其職位非似虛，或竟消沒。彼等實爲吾人工作之南針，而將永垂勿替。且彼等亦不致常如地下之水管，久不得見雲天。當科學假定理性及宗教假定善性爲事物之根莖時，彼等不使其行於浮地而落的虛空。吾人因此可有理由向前邁進，假定科學與宗教二範疇，以繩墨吾人之生活。某種信仰仍將繼續供吾人之饗飲，顧必具有哲理基礎之信仰也方可。

讀者幸恕吾輩使於唯心論之不過作爲一假說論者，勾留良久，耗糜較長之研究時間，而吾輩固尙有更精當之學說踵乎其後焉。然在着手絕對唯心論作爲一種示範學理之前，吾人爲使免

於無謂之誤會與宿習之偏見計，亦不得不先就不全形式之唯心論，作為僅一設題，而從事於檢閱，則此區區苦衷或尙可乞諒於當世矣夫。

(註一) Idealism 一詞，作者蓋意味一種溫和的理想主義，姑仍譯作唯心論。此詞在西文本具有近人漢譯(一)意象論(或觀念論)，(二)唯心論，(三)理想主義等諸義，更有人效佛教方式而譯作「心宗」。

(註二) 薩諾凡尼斯 (Xenophanes) 為古希臘之汎神論的宗教家。

(註三) 各人俱見上卷。

(原註一) 見巴著喜拉士與斐洛納談話第三集。譯者按：是書有關琪桐漢譯本(商務)作巴克萊談話三種。引文係斐洛納對喜拉士之書。譯文並未依照關本。

(註四) 「問題求乞」為邏輯學上一術語，拉丁文作 *Petilio Principii*，譯為「先決要求之謬誤」。即在結論所證明之點，已先假定在大前提中也。一切演繹邏輯之未為圓滿，而歸納法之繼興即由於此。

(註五) 托里米 (Ptolemy) 為中世紀一猶太人，其學說為依據亞里士多德之物理學的天文學的理論，認宇宙以地球為中心，而太陽繞地以行；至哥白尼發表日中心說，遂具科學的宇宙觀之初模。

(註六) 大約引某讚美詩句。

(註七) 浪漫哲學為十八九世紀德國主幹思潮，後繼康德而超越康德，其代表者為斐希德、雪琳、詩萊兒、馬哈黑格爾等。……其中尤以雪琳 (F. W. J. Von Schelling 1775-1854) 為浪漫主義之最純粹者云。

(註八) 譯者按：此當指作者哈佛大學同事之一論理學教授。

(註九) 譯者按：此見其著哈密爾敦哲學研究 (Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy, 1865)。

(原註) 其言曰：『故如彌爾本人暨其後起者以為對「物」之界說定為感性之永在的可能性，對「心」之界說定為覺性之永在的可能性，如是，即可以解決康德「物本身」(Ding an Sich) 之難題，是固甚誤也。須知彼等所稱為感性之可能性者，如為之適當分析，蓋指事物或實體之能成為感性之對象者也。』見三四七頁。彌爾教授之結論，亦

非爲吾輩所能全部接受，特其對於可能性一詞之批判，殊含重要性也。

(註一〇) 傳說中之一體勇絕倫的典型人物，爲不少文學家用爲作品之題材。I 此出源於 *Seville*，頓翁 該地大將軍之女，而與將軍決鬪刺殺之，後復爲將軍之石像拘引之入地獄云。

(註一一) 見舊約聖經約伯篇 (*Job*)。

第十一章 錯誤之可能性

服務於哲學之尊嚴，應如主婦之忠虔及純一。

盧梭：奴維喜魯（註一）

吾人已得公理及其證明之匡路，陳列於前，今當展開其推論焉。茲事體大，其嚴重性已顯呈一二。吾人冒百艱以探虎子，險阻備嘗之矣。荆棘梗塞中惟餘一途，尙覺清朗。此途何在，在於設定道德意識似非需一超絕經驗之世界不可。自康德以還之思想家，實幾無不循此途以邁進。彼等蓋皆立命於一行動世界之中。其辭曰：『疑思已煙迷一切理論，人惟有實際一行動，一如』（*act as if*）此世界實爲摭拄吾人之道德要求。人必須有信仰。人必須作最大之努力，必須冒險以取偉大之錦標，縱令世界逆流以向，仍應作如是觀，一息尙存，矢志不懈。縱令冷酷之現實，不顧吾人之道德力行，甚至吾人親歷其境，知事實之確不利於余，但吾人仍應視爲若有衆天使界準將援助吾人之要求，蓋此非屬私人私利之圖，乃爲「善」之偉大利益所所需要。』此輩人士之觀點，蓋如是，而其所樹之一大設題，則置宗教於其上焉。

吾人亦深感如是之信仰實具有宗教性質。果使無復較善乎此，吾人固亦甘承受之矣，特吾人終感未足也。人生而徒設題是恃，一旦設題無着，則嗒焉若喪，生命索然矣。人生豈無失意

之時，爾時意氣頹憊，惡神號角齊鳴，尤可悲者，則誠有全善而苦終不得達，誠知爲善奮闘之有價值或有理由，而苦竟與吾人相違。斯時乃真覺吾人僅憑設題之不足，而望更能取得某物以爲快。設或不能，亦勿自求諱疾。夫對深切之思維與其意義而作巧飾，誠毋寧任聽永久絕望之爲愈。倘吾人不效忠實，甚至在哲學上而亦如此，則真卑鄙不足道矣。捲土重來，非不忠實之謂也。

吾人已作如是之努力，且如上章所素描之結句，似幾達於吾人所屑之範圍。且此結果可謂得自非所預期，以其反自懷疑主義之深潭湧出。吾人曾作懷疑至於最後之極度，曾任萬事俱逝，水盡山窮，而似突見柳暗花明，不能更放棄此一無價之寶，乃再作馮婦之一試。由吾人最狂獷之懷疑，祇試作此假定，曰：錯誤蓋有可能。卽由吾人最狂獷之懷疑以假定凡使錯誤可能之條件確見存在。此條件既爲決定錯誤之邏輯的可能，其必屬絕對真理也無疑，此卽爲吾人懷疑一切中所獨洵餘之唯一真寶。此寶之高價如何，吾人在上節討論中已隱窺一二。此隱約之真光，今必使其明朗展布。吾人上文所論，或已透露此努力之爲不虛耳。

然有一事願爲讀者鄭重相告。吾人今所遵之途徑實爲荆棘嶮巖。此爲一甚艱鉅之哲學研究事業也。如誠不願從事乎斯，應請勿漫然效此。讀者倘亦艱澀枯燥之是甘，縱傾此書之餘燼而亦不奄然思睡，則可與吾人共卒此章。若無珍貴之錦標在其終點，吾人亦殊無謂涉足此危津也。

第一節 本問題研究之沿革

先請對本問題研究之故事作極簡括之陳詞。作者曾費冗長之歲月，尤於康德之三大論衡（Kritik）暨其後繼諸子之載籍中，尋求最終極之原理，庶或潛伏於思想知識之深基。顧就作者所遭逢，亦無非陳陳相因，舉世熟諗之紛結。加以體驗而領會之，亦無根本通則可期確致。故吾人應如康德所言，誠宜自求原理以自爲體會。吾人知因果之一事，蓋緣因果爲吾人思考之一基本原理，吾人可藉此以措經驗於適當之範疇。如是，吾人苟爲思考，必可思考因果連鎖而納入之於經驗中，否則，莫知所適。然而卽在於茲，有一疑問騰起：何故祇此原理而止，更無其他？此爲康德及其徒所屢追詢者，而康德本人則答以「此誠不可解釋者」也。姑請設想：吾人放棄不將是項獨斷原理應用之於經驗。吾人停止念及經驗之受因果關聯，則復何如？康德乃曰：「君固不能停止君之思念也，無論何若，君之思念必須永久依此一式。」否否。吾人可曰：先生何由知其然也？吾人豈不可亦有一日得依另一新式以爲思念乎？爾時將見今日之一必要原理，例如凡事必有一起因，轉成全無必要，甚或荒誕無稽。吾人豈真可由「先驗」（*a priori*）以澈知吾人之先驗原理必長存而不變乎？若然，吾人何由而與此等新知識以俱來乎。

康德於此，遂更無能爲役，世謂確實知識可由立基之根本原理，彼固莫爲吾人明告也。

則請再作深入之考察。如問：世界有判斷一事之爲可能耶？誠使有人具澈底懷疑態度，一如作者之所願爲，則藉矯正康德觀點之努力，當易進達如下之一立場——此固僅爲一種先驅之立場，但實由無限努力而得，即凡不經批判，決不漫然接受一事是也：『康德之結論，謂吾人對於真實世界之判斷立基於思惟與感覺之一結晶體，思惟給予判斷必需之現形，感覺給予其質料，則凡任何判斷之必需條項，要可綜括於下列言詞：思惟與感覺之當前結晶乃使事物呈現。倘思惟或感覺一旦變更其特性，真相亦即隨而變更。故凡下一誠摯之判斷，在當時之俄頃，必甚爲真，但未必皆真於其他時際。吾人今惟設定即在其他時際亦屬於真。』此觀點遂更接續認爲：『基乎此，吾人思維得永續歸於統一，即端賴有設題故也。吾人生活於目前。吾人不知吾人思惟此外更尙有真或偽，未來與過去皆不存在於此目前，彼等惟作爲設定而已。舍爲設定而外，彼等皆無當前意義之可言也。』

當作者持此觀點而爲陳述之時，得自承是否應稱此爲真理相對性之學說，本人曾莫之知。或可免於全盤相對說之無稽，而惟認當前時際之判斷，對於一真正過去與未來當實爲真或實爲偽，但因吾人每被限域於當前時際，故莫能比較吾人判斷於客觀真實，以見證吾人判斷之究屬於真或屬於偽。然吾人雖或可作如此解釋，而就作者察之，此觀點究常示人以真理之全盤相對說也。全盤相對說之實無意義，前既言之，惟作者固嘗與多數人士同想像其或有意義可言也。

蓋請持此觀點以應用之於因果關係。作者曾爲指出：『吾人雖未能證明，但仍不斷設定，自然在未來亦必齊一，吾人要求其必如此。』爲推展此種思想，作者又曾言曰：『事實上，未來之自然並不當前付與吾人，正如過去亦不可見。感覺與料與思惟之結合，恆在每一新鮮之俄頃，以之構成一新判斷與一新設題。任何判斷之爲清明有效，厥在目前。而今吾人立一因果關係之設題，乃由於所認識之過去未來「與料」以觀世界。凡類乎是之設題，無非爲避免吾人妄圖統馭獨立之感性事實，蓋由於，亦惟由於吾人在經驗中絕無全程之感性事實，而祇有一時一刻之單獨事實，可供吾人之單獨判斷故也。至若此外一切，吾人「必須」出之以設定，否則，皆棄置之已耳。』如是，吾人乃幾達於一完全的懷疑主義，蓋作思惟活動而深抱熱誠之士，殆無不將同入於此途也。由一頃刻以至又一頃刻，人惟能確實於此，每一頃刻而已，一切其餘，固非設題不可也。

作者對此界說不甚完具之懷疑主義初曾覺爲唯一可採用之觀點，特容作者祇再發一問題，以得脫其深幽之獄；即問：『果使目前以外一切盡屬可疑，則懷疑其物又何由而得可能乎？』於此一問案中，當前時際之相對性乃告撤銷。夫使懷疑得爲邏輯的可解者，其條件若何？此條件實非超絕當前之頃間不可。懷疑顯然涵有此義，即所置疑之詞語本身殆即爲僞。故在此處吾人至少得一假想之公共真理，即爲：『除當前頃際一判斷之直接內容而外，一切固屬可疑，吾人於此或犯錯誤』是也。但所謂錯誤者果何物乎？此即立成興味亢奮之一大問題。作者曾以與

此周旋，飽經荒浪，下列論辯，聊示其所親歷而已。

第二節 真理之全盤相對性說與錯誤問題

在着手考查錯誤本質問題之先，讀者幸恕吾人再進一言以當說明之助。此項全部討論之難點，端在吾人今所研究者乃爲一極淺白極尋常事之可能性。常識當極不願從事乎此，蓋以爲此固始終無問題也。常識所感興趣者爲尋求上帝是否存在，但極不欲問關於任何事物有一錯誤存在之何以可能。特吾人必須請求常識對此予以耐心，因必將見結果繼之而出。對於錯誤之可能性，吾人絕不抱有疑團。此爲鞏固之磐石可供吾人建屋於其上者。願吾人所欲追究之問題，厥爲：『錯誤』何由』而有可能？或亦可作『錯誤究爲何物？』此問一時似覺過於懷疑，彼常識者對之，吾人決其必不置備任何答案也。今夫錯誤一詞實含多種意義，有時常指足以惹起吾人反感之一種詞表；但如一經反省，即皆深認反感之爲物，決不能造成錯誤，亦不能用爲真正錯誤之界說也。亞當斯密在其著道德情操之理論（原註）書中爲常識論作左袒，而聲言曰：『所謂贊成或反對他人之意見云者，無人不認爲即等於察其是否與吾人自身意見相一致或不一致耳。』但若謂『錯誤即爲余個人所甚不喜之意見』，則寧有首肯其爲錯誤之定義者乎？是則錯誤之爲物，實且有極端迷惑性者也。常識必將承認，謂如凡一表詞而屬錯誤，其必對於擁有是項事實之每一「正常心理」表現爲錯誤者也。故僅一人之私見與獨好自不足以定權衡。否則一人一

意，十人十意，將見百千種錯綜矛盾之錯誤矣。惟在「正常心理」之親真好尚，可以鑒定在某事件中之實有錯誤。然而正常心理又屬何謂？孰得爲具正常心理之裁判者耶？此中，常識者顯將逢一危機，自沉於無限之轉倒。例如余言：「該意見屬一錯誤」。此何意乎？豈即意謂本人殊不善此意見乎？否，必尙有以加之。余蓋意在「余不應當喜此或接受此也」。然則何故余不應當？蓋因凡在理想的正常心理之人，鑒於其所賦予之事實，將不左袒此意見也。然而孰爲理想的正常心理之人？於此，常識者殆將答謂：「是即余理想中人耳，余所認彼爲正常心理者。」然問何故吾之理想即得爲真理想乎？豈因吾甚喜之之故歟？否否，乃因對於理想的裁判者，是種心理較合理想故也。然而理想的裁判者究爲何如人？如是纏轉循環，常識者遂無由歸結於何等定局也已。

以上所述，不過掬示常識並未知何謂錯誤，而需另覓光明以透視此問題也。然則此後在吾人探索進行中，常識者幸毋時以無聊之抗議相援，謂錯誤必有存在也，置疑乎此之甚無稽也。世實無人疑及錯誤。吾輩不過欲問錯誤之「如何」存在及其如何而能存在耳。

此外，應即繼起而努力者，與其在以公允而有條理的方式，自某一原則或公理，以求證明錯誤本質之宜屬如何如何，毋寧在以各種方案與任何方案，供獻其所能，一般的分析也，特種示例也，個案之比較與對照也，——等等，以期導引吾人達於澈悟錯誤之如何，及其涵義何若。蓋在最後，終必恃直接澈悟乃可予以裁決耳。

然則吾人對本問題應作如是研究。吾人將取某種曾被接受之錯誤定義，或某類特殊事件而查問之曰：在該事件中，或依照該定義，錯誤如何而可能？誠以無論何若，錯誤終有可能，故吾人祇須尋問：造成此可能性之邏輯條件果屬如何？吾人將就一般常識對於決定錯誤可能性所抱之通常設想，加以研究。吾人將顯示此種設想並不充分。蓋在此種通常設想上其結果反使錯誤成爲不可能也。果使是等真爲唯一可能之設想，則其結果誠不堪問。故對於通常之設想必須多少加以補充。如在吾人覺欲發言錯誤爲不可能之際，吾人本意蓋謂祇在一般常識之通常設想下爲不可能而已。對此設想，需作何種補充，吾人以下之論證將顯示之而勿爽。綜括言之，吾人將見此案之實情不過如此，常識認一提言之爲真爲僞常不連及任何別一提言或思念，純乎惟就本物之單獨情態而立論者。在一般常識者觀之，每一判斷乃一各自爲政之創品，孑然孤立以觀燭其對象，而謀與合於同軌。設其成也，真卽在是。設其敗也，錯誤乃呈。惜乎此種常識觀點實爲極不可通，讀者後將知之。凡一判斷必須屬於一思惟機體之某部份，始能有一對象而與之相配合。作爲一孤立事實之判斷，索然獨處，決無可解之或物爲其對象也。故一般常識之設想必須加以補充，否則應予廢止。除非世無所謂錯誤，否則判斷之爲真爲僞，要必關聯於一高級思惟，而此思惟蓋被設想爲無限性及統攝一切者，且在最後分析中，必須假定爲無限性及統攝一切者也。吾人將趨達於此結論不以奇祕的明輝，不以神靈之點示，甚亦不以任何設題之前節結論所憑藉者，乃不過由吾人固有思惟之意義作一單簡而枯燥的分析而已。

但足爲吾人論辯之勁敵而最令驚心者，究不在所謂常識，而在前章所提及之一種思想——每以振振有詞之妄論試爲自足自安之思想也，其辭曰：『真實與錯誤兩者之間絕無真的區別，祇有世人一種意見或同感對於彼所願稱爲真實或願稱爲錯誤者之間之一通俗的區別而已。』作者自承，一度曾持此觀點以與世相周旋。惟是種毫無意義之相對說又與上文所述專以設題自示滿足之一觀點不相雷同。自足於設題之一觀點，亦嘗爲作者所採，固尙可取某種可能的有理的方式而爲之說明曰：『真實與錯誤，固有真的區別，但惟透過吾人之設題，以當前事實聯繫之於過去及未來之時際，始可爲吾人判斷彼此也。』是種觀點，雖並不否認世有真理，但祇限於當時之俄頃，逾此而上，卽無真理可期，斯又令人無限悵悵耳。至若上述全盤相對說之觀點亦與純真之懷疑主義迥不相同。彼甚至欲葬送懷疑主義於孤墓之長眠，宣稱『世間實有錯誤』之一意見本身卽爲一種錯誤。此言非僅僅對人類限制性作一溫和的表示而已。直爲一種譎詞，而尤較其可怖，因譎詞尙不過自作自欺，而無對人之惡意也。彼有名之克勒得人（註二）宣言所有克勒得族所作一切陳詞，無論何時何地概屬謊虛，此其宣言殊難加以駁斥，以其如是愚直而儂形，惟一笑置之而已。然則宣稱錯誤之存在無非爲一妄信之幻想者，其不更可哂耶？世決無此「同感」能造成一錯誤爲誤謬者。吾人祇能見一錯誤，犯一錯誤，而決不能造一錯誤也。當吾人犯一錯誤之時，吾人已早自謂固有一錯誤之存在矣。至如前章所述吾人懷疑之觀點認爲真實與錯誤不過吾人在設題上之對象云云，此則僅因在吾輩懷疑主義之下，關於任何真正過去與未

來之真是真非，殊非吾人力所能屈，故惟假手於設題以聊自足而已。然而真的錯誤之必存在，固絕對無可置疑也。

實情既爲如是，故即極度澈底之懷疑主義亦顯然滿具假定之文。例如余曰：「其處錢囊內殆無一錢也」。爾時余實假定其處錢囊之必存在，庶使吾所置疑於無錢一事之有可能。誠然，如竟發見其處確無所指錢囊之存在，則此無錢之懷疑庶全歸於毫無意義。果如其處並無錢囊，則無論肯定或否定其有錢，等屬滑稽之甚。故若余所稱說之錢囊無非爲余之幻想，則宛如其存在焉而徒置疑於其內之是否有錢，是直喪神奪魄而已。在此案情中余之真錯誤，不生於設想錢囊其物之存在。然使余放棄有錢與否之懷疑，而轉置疑於錢囊之是否存在，則余亦等爲假定有一室在焉，或有某種環境在焉，或泛至有宇宙在焉，庶可賦予意義於余此一問：是否錢囊有其在於此環境或此宇宙間也。抑使余更推而上之，以至置疑於宇宙是否存在，負絕於余思惟可能界線以外，則余之懷疑尙復成何意義？如尙具有某種真意義之懷疑，其必爲具有某一對象在前之懷疑也。由是觀之，此蓋涵有一假定的存在秩序，其中至少具二要素：即關於一宇宙之靜默思惟與此思惟之空洞環境是也。而在此空境中實無所謂宇宙，惟其本質原爲：如吾思惟設想其爲一宇宙，則甚誤也，然此果何謂乎？故誠使懷疑具有意義，其觀念必須作更深入之考察。絕對的懷疑主義，固滿具有假定也。

其在泰西之思想家首先注目於本問題而加以討論者，厥爲柏拉圖在其著帖德脫斯（原註）中

之此類文句，久矣夫淹沒不彰，彼述蘇格拉底對於帖德脫斯所予知識一問題之第二界說，以爲『知識不外真意見耳』，蘇之答言則謂：此中最大困難每在尋究如何而得意見可能爲僞。柏拉圖所達之結語，固非甚確定者，特其檢討論辨之歷程，可謂深具暗示性焉。吾人於此，不得不切求此希臘宗師之餘蔭，可設計爲吾人解脫今茲之苦悶，而透視吾人以錯誤之真性質也。

第三節 所言錯誤之本質問題

論理學家無不一致謂：凡單獨觀念與單獨思惟，一離判斷卽無真僞之可言。惟有在判斷中，始見僞誤。故若稱一領解歷程爲僞，其真錯誤實仍寓乎一顯白的或潛在的提言。所謂一誤謬也者，乃指一僞的提言之由某前提人得某一結論者也。是以錯誤常被定爲一宗判斷之不符合其對象者。在錯誤之判斷中，主辭與賓辭之結合，一如在物體中然，其相符應之分子並不結合。由是而判斷遂演於虛僞。今在此定義中，除所謂『判斷與其對象間之假定的關係』一事而外，更絕無含糊或足滋疑慮處矣。此定義所假定者，殊已清澄，卽謂一判斷必有一對象，因能與其一致或不一致，而所謂一致之意義，亦無沉晦莫明，倘能知何謂對象及何謂此對象所有者，卽涵義於此代名詞中之「其」。是則所謂「其對象」者，意究如何？一旦吾人逼近而視，此中困難立顯。第一，提言之如是其一對象，應被視爲既不屬於主辭，亦不屬於賓辭。彼實立於判斷之外。彼具有彼獨自之本性。且也，並非一切判斷皆有同一對象，則對象必至恆河沙數，不

司勝會。自此無量之真實的或可能的對象之中，判斷抉擇某也爲其已有，則爲令一判斷有一對象，必須關於判斷有某件之說明，顯示何種外在對象之一，爲此判斷所抉擇以爲已有者。然足任此賦予判斷以其對象之某件者，只能爲判斷所作從之意願，則一判斷之有一對象，端賴彼之自願有一對象。彼之可得配合於某事，端賴彼之願欲配合於某事。而凡一意欲之核心，必屬乎對此意願所向事物之知識。例如吾人能志願一種行業，或其成果之某項，非彼先能豫燭之不可。余不能謂意願一意外偶然之事，或一遼遠無際之行，倘余不預知某事之必相繼而來，余甚至亦不意願於某事之現成結果，縱使衆多律師及法官深感實際必需余爲負責是種結果，余苟不之預知，余誠絕無意願乎此也。是則吾人認同輩之一，如所作之提言，就吾人所理解者，乃導入於吾人所不贊同之結果，則謂其爲犯錯誤云云：斯不亦更實際有效乎？持吾人對其意見之批評，正猶法律對其行爲之裁判，未嘗預懷意願於必正確。常識將承認若非一人思考一對象之爲吾設想其在思考中者，彼決不至僅因相背於余心目中之對象而遂謂其犯真錯誤也。如寓言中之武士各判其另一人爲非者，蓋由每一武士認他方一人所對之盾爲必等同於彼心目中所設想之盾故耳。事實上，兩皆不犯錯誤，以各人之執言當彼意願取得此盾爲其對象時，固對此盾甚忠實而不僞也。

是以判斷之錯誤，惟由於對其所意向之對象不相一致之故，而判斷之所以能意向一對象，又惟限於作成判斷之思惟能察知此一對象之故。凡此所信，似皆爲常識觀點之結果。在是種觀

點情狀下，判斷惟知已在錯誤，方能真有錯誤，而此亦似由常識之所擬定者演繹而來。換言之，如欲採三段論法以表現之，則可作：

凡一切被意向者必爲某物之被察知者（大前提）

受一錯誤判斷之對象蓋爲被意向者（小前提）

受一錯誤之對象必爲某物之被察知者（結論）

或惟有被察知之事物始能有所錯誤（結論）

吾人殊尙未能滿意於常識之答言，卽謂上述三段論法中所用之「被察知」一詞頗感曖昧，而一錯誤判斷中之對象，雖知其儘足以構成爲對象，但不足以預懷關乎對象之錯誤。此誠必屬於事實，然不能卽謂其清晰無訛；反之，毋寧問題卽伏乎是。若由常識以觀察此事，一判斷之對象未嘗如是全居常識世界之外，世界具有萬千事實之親密交織，具有綜合統一於繽紛雜亂之中。任何判斷之對象，必正爲當時所認世界之該部份，正爲所擬定實體之該片斷，該方面，與該成份，而其爲所把握也，亦正因此項判斷之意趣所求。惟有如是瞬間所把握之一角真際，始能豁現於思惟俄頃之中，作爲一獨立斷言之對象。今問此突被選採之片段中，何能尙有餘地包藏部份的知識足以賦界對象於此判斷，而反不足爲判斷確保準確無訛。余今以鎗描準目標，但余可能致於不中，此則由描準與射擊原爲二種顯不相同之行爲故也。然在判斷中，選擇與察知似屬不容分離之一事。吾人之困難，終必謀解決，特吾人今欲先爲指明此中寓有一難點

耳。

試舉生活習常之事以資佐證，例如駕駛雪車之娛樂，樞果之可口，暖室之安居等等，全屬個人嗜好性質者，倘請以其感受滋味相告，吾人據實而陳詞，自決無錯誤之判斷也。蓋是類事，皆屬吾人親歷而躬嘗，吾人實爲其衡準，故各如所判斷而無爽耳。如對是類事而懷疑吾人之自白，誠又何異夫恆常學子之懷疑天文學家名其爲天王星之一星宿，是否爲天王星或爲他物乎。科學決不激進以冒大不韙，尤其在發明隱秘如星宿之真名。特吾人目下之問題，端在：凡有錯誤及能致錯誤之判斷，何由在本質上與凡不能有錯誤之判斷迥殊？如一般天文學家可以一致稱天王星爲短肢圓體而信然無訛，則何以一切判斷獨不可以同援此例？判斷既爲本身抉擇其對象，且惟抉擇之而始具有之，胡竟又能與之構成偏頗的關係，而表現爲一錯誤之提言哉？

試更從另一方面以揭示其困難，吾人可以省知不特在完全習見之事物上無蹈錯誤之可能，卽在絕對不可知之事勢上，除作直接自我矛盾之方式者外，亦仍無蹈錯誤之可能也。某種人士在「神奧莫測」(unknowable)之寶座前，肅然抱寅畏之念，彼等對此「莫測」高深之像，作忠實而一貫之證言，豈有自承爲錯誤也耶？夫對「不知」「莫測」而作融貫自圓一無乖舛之斷語，其爲必無意義之滑稽也可知。然正以其全無意義，故亦竟無僞誤之可言。如有謂莫測之神欲對法蘭西宣戰，或製造太陽斑點，或將爲下屆總統候選人云云，孰得以其自我矛盾而遂禁其無言乎？吾人固知彼「莫測」者而誠有是類舉動，則顯已非「不測」，而屬於「可測」，可

知，可爲發見者矣。但使避除是種顯然之矛盾，仍對「莫測」無致錯誤之可能也。蓋此所謂「莫測」者，實無非爲吾人之老友亞布拉迦大布拉（Abracadabra），（註三）本爲不具意義之一詞，以決不藉假說以推得任何結果也。故如余謂「莫測」與噴火獸（註四）懶嫩共膳，或謂「莫測」係一蛋形好漢，（註五）余皆言諸子虛，而遂不能有所謂誤謬。子虛烏有之致錯誤，仍惟在其顯有矛盾之時。舍此卽無所謂誤謬，以其本無對象在外，可與較核符同。然此皆不過由他方面例示吾人所遇之困難。今問一判斷之對象，卽在其爲判斷所察知之範圍內，果亦可知「莫測」之對於判斷否耶？對一符象之應用而有錯誤，必須真有象徵某事之一符象而後可。但如所象徵之物不能藉此符象而省知，則果如何爲此符象所象徵者乎？是否卽猶「莫測」之一舉而拋出思惟圈外，致吾人縱欲思考而莫從，遂亦不致——至少在此一思惟中——蹈於誤謬也乎？然而此藉符象以象徵之事物，既經投入於人之思念，何以竟不爲彼所省知而爲彼所正確判斷耶？凡此皆深涉於符象本質問題之舊癥結矣。符象之於吾人，每較吾人知其所具意義爲更有所溢增。此果何由而能如是？誠然，此實有其可能，但究何由而致歟？

第四節 本問題之心理因素

吾人追蹤所遇之困難已入至另一堂奧。今在本節，卽欲從心理狀態方面，視判斷爲一種心情，而研究其內心的豫具狀況。由此觀點，判斷僅爲某人思惟內部發生之一事實。如僅視爲一

種發生或出現而不問其起源，則可較析之爲三要素——略如于百衛 (Ueberwey) (註六) 所述之要素，彼曾爲判斷下一新穎定義，以此著稱，即認諸種觀念之一主觀的聯合，有其客觀的妥效性，判斷即此客觀妥效性之意識。吾人對此要素之解釋爲：(一)主體，附帶對此主體之好奇的隱蔭。(二)賓體，附帶能使上述好奇心多少滿足之功勳感。(三)依賴心，由此遂感及此活動之價值不在其本身而在其相符同於一漠然可感的「彼方」，即以「對象」身分而懸在其處者。

惟此三要素之分析，仍未足以盡釋判斷之難題，事實上一時適增吾人之困惑。但難題之本質，則因此而確逼近乎吾人之目而益清白了然，使吾人可遵此分析追入至其奧窟之門。誠知此不過爲甚疏而不完具之論述，然亦足供吾人導入於真知，使洞澈錯誤之本相。爰將是項分析更作詳盡之檢討

作爲一種心理情態研究之判斷，其典型之方式，似起發於一不完具的不安定的不相聯結的意識散羣，吾人稱之曰：「主體」，而最首先出現於吾人之前。此主體觀念常爲若干努力或注意力所伴隨，其趨向即在完成此不完具的主體，挈之聯繫於較慣熟的心理生活之中，而此種慣熟生活即由賓體觀念所代表。倘其努力而奏成功，則主體得有新元素結集於其上，而負荷在意識中之一種確定力，親和力，及與其他情態相和調之使命，此皆在判斷行爲出動之始初所絕未具有者，於是主體遂挾此和調以進行與賓體相結合。凡此工夫，更有一要素爲之隨伴，即得括

約號稱之曰依賴感者是也。判斷深有感夫已德之不孤，恆視向一泛漠之對象以爲範型，而諸種觀念之爲當前結合，蓋卽所以步其後塵。由是吾人乃得說明判斷之何若，一如鄔百衛氏所下之定義：『關於主觀觀念結合之客觀妥效性之意識』是已。

如是，判斷祇惟賴一客體觀念之添綴而作主體觀念之完成，此一心理現象僅有關係於具此經驗之人，亦僅對一心理學家發生興趣。然而判斷之竟落於真或僞，則必由其關連於某不定對象處而觀，而此卽吾人所稱爲依賴感，蓋亦伴判斷以俱來。在尋常之任何判斷，是項對象罕有豐滿而極明朗者，如欲臻此地位，每須再經多次以至無數層級之判斷焉。特凡在一判斷中對象之存在，不論其爲豐滿及明朗與否，必以此依存感所爲釐定者爲限，而判斷之屬真屬僞，又必限於與此未定之對象相交。求與對象相符之意向則蓄乎此依存感中，而貽判斷以不完之局，一如對象自身之輒以朦朧貌相投諸判斷者。故可謂此幕乃成於一孑然之行爲，漠然以求配合於一漠然的對象是也。

則在是種情況之下，一判斷而謚之曰誤，寧得公允而安心？夫以僅僅若干觀念之心理結集，亦何真僞判別之足言。若謂其隨對象依存感而不能符合於其未盡確定之對象，乃遂稱之曰僞，然判斷所具有者，卽僅此未全確定之一對象而止，一旦在俄頃間而被劃定，卽判斷立須求與符同，倘卒不爲劃定，卽不能成爲此一判斷之對象，而任其他判斷之所有矣。至如依存感能否以一完全狀態存在，不作如是漏缺之形，則無人可明告，正猶何種市邑可爲蓄雨水池所生

養，設無池而有一大湖也，將復如何，亦無人能測計之者也。故一獨立判斷之對象，既恆以一漠茫約略之對象而呈現於判斷，則對此判斷必不外乎此狀，而無以復加，因之，苟此判斷而爲誠懇也，則殆通此一度而得爲真實也。

有人於此，或即將答吾人爲忽視萬般判斷交密依存之一事實。彼將昌言：思惟爲一有機的統一體，與其他一切分離，而單以不全對象自處，若是單獨之一判斷，自無謬誤之可稱。必在一整套判斷之有機統一體中，公具一共通之對象，始見其中某一判斷有錯誤之可能。吾人對此一切所詰難之答言，將適轉成吾人所期之結果。就始初之通常設想而論，凡一判斷必隨具有自己之對象，故可孑然孤處，與其他判斷分道而馳。此種樸素天真之設想，吾人已爲揭示其陷人於難境。以一誠實判斷而竟可不符於其所抉擇之對象，信爲吾人所萬難理解者矣。惟大體上，吾人所遭之難問，可謂已暢乎道之。今後吾人將就各種錯誤之類別，一究其詳。在是種特殊情況中，將見吾人如何使一般常識之樸真懸揣得告指證之成功，卽彼常識每認錯誤之可能，惟在對象之不完全呈現於心際。常識又每假定凡一判斷終能具有一對象，不論此對象僅爲若干呈現部份於心際也。吾人於檢擇個案之類別時，將先就常識所作之定義加以探究。吾人將不過取日常生活中之若干假定而揭穿其如何致人於困難。特吾人自初卽無說明是類假定何由而成之拘束，祇知常識實作是類假定卽已足矣。

惟是諳者須記：吾人論證之全部價值實寓乎其完整之概括性。故縱吾人瑣瑣於錯誤之各種

類別，亦不置重於證據之足以透釋是類錯誤者，而惟珍視是等特例可以顯示如何一切錯誤將成絕對無有可能，則知非另立一全部嶄新之假說不為功耳。此類或彼類之判斷，當殊途而同歸，即共落於一切判斷無非相對之局，而吾人思惟之全盤相對，則又涵有庶物混沌萬彙矛盾之不可通。故凡關於錯誤之假說而認全盤相對為唯一可能之觀點者，必將讓位於另一新說矣。吾人下節之示例，意在闡明是類實例中困難癥結之成素，以反證苟無新易假說，錯誤之存在殆成不可解之奇謎也已。

第五節 對同羣犯錯誤之例案

吾人首先所欲檢擇之特種錯誤例案，在常識者觀之，似極尋常之尤甚者。此類錯誤，即起於對吾鄰友心理狀態之時。為便於論證計，試假定吾鄰友確有存在，不需證據。蓋吾人於此並不介意於答辨唯我主觀主義，而惟欲例示關乎錯誤本質之困難。如使吾人鄰友實不存在，則謂其確有存在之誑言中所犯錯誤之本質，亦幾呈現同樣之困難矣。但吾人願先就常識所假定者，認吾人自己與鄰友，俱為各別之單獨個人，然後置問於如何錯誤可以發生而至謬測他人之心理也。

然則第一應先問：孰為吾鄰友乎？在吾人今皆公認之假定上，與在上卷倫理問題之全部討論時所擬之假定上，無不以為吾鄰友固非吾思惟之一，彼之任何部份亦固非吾思惟之任何部份

也。彼決非爲吾心內之對象 (object) ，而屬完全在吾觀念外之一「投象」 (ject) 如克力福教授之所特擬定者。彼決非吾「夢中物」，正若吾之決非彼夢中物同也。

但吾爲關於彼之判斷，而彼亦爲關於吾之判斷。當吾爲關於彼之判斷時，在吾思惟中，實具有吾自己觀念若干類，此雖非爲彼本人，然終可謂代表彼身者也。一種默默無言之形狀也，一種表幟也，吾思念所創作之一造像也，吾意中之一靈影也，固亭亭立於吾中，自居於彼心靈之代表，而凡吾所言談關乎彼之內心生活，皆不外直接就此代表而言。彼蘇格蘭哲學，(註七)嘗對此種世界多所議論，證之曰物體之直接知識或直表知識界 (presentative) ，以與代表知識界 (representative) 相抗衡。卽令會嘗麥粥之最頑強之蘇格蘭哲學者，亦決不致如此固執，藉其民族固有教旨，而斷斷然堅言余按照常識僅具有吾鄰友思想感情之代表知識已也。蓋此乃惟一知識爲常識哲學所認爲可能者，知識而無可能則已，有之，惟在乎是。至於如何而能認知外在物體，則非吾人今頃所關。吾人惟深有感夫錯誤一難題之以新姿態來歸而引起吾人之注目耳。蓋依此種常識觀點，鄰友既全不在吾思惟中，則吾人何能關乎彼身而蹈錯誤？對一決不能爲吾對象之物，吾又何能意向之爲吾思惟之對象哉？

然此疑問之強力，恐未必盡人皆立感之。吾人容當更爲展述，以暴露其威儀。試取吾人大幽默家所提示二人對語乃有六人參加之諧談，此固已成令人咸知之事。例如約翰與湯瑪共話，其間真約翰與真湯瑪二人，彼二人之各別個人觀念，以及各人互具之彼二人觀念，皆成對語中

之參加者，而實合爲六人矣。試先取其中之四而論，卽真約翰，真湯瑪，湯瑪意中之約翰，與約翰意中之湯瑪，則當約翰爲判斷之時，彼究念及誰氏？曰：是必爲足任彼思惟中之一對象者，卽「彼之」湯瑪是也。然則彼可致誤者又爲誰氏？豈亦「彼之」湯瑪？否否，不然，蓋彼與「彼之」湯瑪實太熟稔，決無誤認故也。彼之湯瑪觀，卽屬於彼自身之觀念，故彼執言爲何若，卽於彼實爲何若無二殊也。然則將爲真湯瑪乎？否否，蓋按諸常識，彼在自己之思惟中，實與真湯瑪一切無干，彼真湯瑪固從未會入彼思惟內任何部份也。人或指稱是處必有某種乖謬橫在，因人盡皆知約翰確能對真湯瑪致誤。吾人答以誠然，彼能致誤，特吾人所念之乖謬，並非如某所指稱之乖謬。彼常識已爲吾人道其詳矣。常識曰：「湯瑪絕未在約翰之思惟中，而約翰亦能對湯瑪致誤。」嘻，吾人究將如何而解此鈴耶？

有一法焉，不言而喻。吾人或對「對象」之界說，太取狹義。常識必堅主對象立於吾人思惟之外。故如吾人下一判斷，旁人必同時見吾判斷與在吾思惟外之某對象並存，亦且見此思惟與此對象之在某焦點上不相符合，於是可指證吾所云爲一錯誤也。對於約翰與湯瑪之關係，亦有同然。今湯瑪能知約翰關乎彼之思惟，則湯瑪當能灼見約翰所犯之錯誤。所謂約翰思惟上之錯誤者，意在斯乎？意在斯乎？

惟僅僅以一思惟而與某種約估對象不符，實未足以定思惟之有誤也。蓋判斷必不能與其所抉擇之對象適相一致。如約翰絕未置念於湯瑪，則又何能選及真湯瑪以爲其對象？假如吾欲判

認在此室中一持筆之人，又假如有隔室一切皆與此室相類，惟無一持筆者居之，而吾之斷言遂不與相一致，然則孰竟觀夫鄰室之持筆人而能詰實吾判斷爲僞乎？夫當吾斷言時，吾所念者，固爲此室中人而非彼室內者也。吾對彼室內者殆全無所知，此既在吾心中絕不具有，故亦不能謂對之有所致誤也。約翰之於湯瑪，更有同然。試思在約翰外，果有一真湯瑪焉，其與約翰心意中之湯瑪適相逼肖，惟絀乏某種思想與熱情，如約翰所加諸其心意中之湯瑪者，則此可使約翰之所念致一錯誤歟？否否，蓋彼所言談，及所能言談者，惟限於其心意中之湯瑪已耳。彼真湯瑪實居鄰室，非彼所及知，亦如盾之他方，非彼所能想像。彼之湯瑪乃爲彼構造靈影之湯瑪也。惟此靈影，爲彼所判，爲彼所置思，而彼之種種思惟，自有其本身之自圓或不能自圓之柄鑿。至於此外真有他人，固非是類思惟分內事，而無能爲役也。真的外人決不成彼之對象，既不於彼爲對象，夫何致誤之能有焉。

人或將嗤吾輩，嘻，其怪也！約翰與湯瑪，之二子者，不得不各就代表之心影相互周旋，自固然矣，然此不更足使對於真的對方，尤易致誤耶？且於能犯錯誤之測驗，亦異常簡易而可行。設有一旁觀人，第三者，於此，約翰與湯瑪對之皆同時直接投現於其心，而彼宛然擁有約翰二子。是時約翰對於心影湯瑪之判斷，在此旁觀人視之，必立取以較諸真身湯瑪，反之，湯瑪對於心影約翰亦然。今如約翰之虛湯瑪，能相符合於真湯瑪，則約翰之觀念乃被宣稱爲實無訛，否則卽爲乖誤。所謂約翰能對湯瑪致誤之意義，內是而得大白矣。

夫此說明爲其本身旨趣計，誠可謂至公允而無以復加，其後吾人亦實將利賴之。惜吾人尙未能以此自足也。蓋吾人所欲了知者，本不在第三者之內在甲乙兩方不爲各別獨立人格，而祇爲丙方思惟內某事物之時，其判斷將作何狀。吾人固早從常識之所設想處出發，認約翰與湯瑪並非更高一等之第三者人物之夢影或思念，乃皆爲各別獨立之人。此設想在異時或可放棄，但今茲則必須堅信勿移。若然，則約翰之判斷，本宜關於獨立存在之一湯瑪，而乃化爲約翰之湯瑪觀。惟凡判斷之成偽，究應在其與所意向之對象不符而然。夫值約翰念及湯瑪之時，約翰判斷中之對象究爲何物？彼真湯瑪者，以其無此可能成爲他人思惟中之一對象，故決非真湯瑪可知也。約翰之真對象既不得不爲其意想中的湯瑪，則彼果甚誠謹，果甚充分知彼正所意味之湯瑪，又何致使其所發言，竟與其所意想全不相符。要之，在吾人原有之設想中，約翰與湯瑪全爲獨立的個體，各無或能以其自身投入於對方之思想中也。各人或可以一心影而呈現於對方之思路，而亦惟此心影可於一方判別對方之時爲彼下判斷者所意向。除嚙語譎言不計外，凡人必惟能就自己心中所置念者而作有意義之稱謂耳。

由是而觀，一如某種小曲中之人物，真約翰，真湯瑪，與此木桌座前諸客，誠皆爲彼此各不相識之陌路人也。譬猶叩一盲者以色彩配綴之真相，作真或偽之判斷，今問約翰或湯瑪——如常識所爲定義之此二人，各對彼此作任何判斷，與盲者將亦毋同。常識將主張凡一盲人亦能學習及複述關於色彩之正確表詞，或謬誤表詞，雖色彩絕未投現於彼心際，而彼亦決不能對之有

所致誤。君不妨謂一犬可對公路上無數車輛之臭味或致犯爲錯誤，但君必將確保君必不能對此等臭味或犯錯誤，以其絕未爲人而存在故也。按諸常識之觀點，一數學家可致錯誤於證明方程式之定數，而一南非洲之士人，則反不能於此致誤，以彼本無所謂方程式之觀念故也。然則約翰與湯瑪，其彼此呈現於各方之心際，並不較彩色顯諸盲人，臭味投諸路犬，方程印諸土番者有所或加，則又何能各致錯誤於其對方哉？常識於此，乃棄吾等而不顧矣，彼祇爲吾等確言錯誤之必存在，但不能爲吾等道其定義也。

常識觀點之中所涵涉矛盾處所，與其矛盾之結果，將於後幅例示中更暴露而無遺。夜夢之所以爲僞，以其涵有判斷謂如是如彼之人物事象，離吾人而外在而實動作也。但如吾人單指夢中對象爲吾人所懷念者，至少皆可謂真。是則吾人在實生活中對同羣之言談判斷，殆亦若南柯一夢中之某情景某事件，或有適合於世間之某情景某事件矣乎？夢之作如是適合者，固亦不能遽稱其爲「真」，甚亦難言其爲僞，是乃一種暗合，在一局外者觀之，洵有旁觀者清之概，但夢中人所思念者爲彼夢中物，而非外在對象，則固亦將毋同。是吾人所設想之湯瑪，其在約翰之思念中也，亦必如是，且亦祇惟如是，以彼（湯瑪）如得約翰偶然夢及一湯瑪，則必如其對一局外人旁觀者而類似一真湯瑪也，則爲約翰唯一直接對象之心影湯瑪，在約翰思念中不真成一物乎？彼獨立之真湯瑪，果在何種意義而對約翰爲一對象乎？

抑尤有甚者。試更設想有二人焉，各被局於一室，畢生不得出，又設想各人得時時以幻燈設

備製爲本室之畫片一套，以互投射於他室之牆。惟各人均不能知其在本室中所射影之何畫，亦不能知別室之究作何狀，惟其如是畫影之投在吾室者耳。兩方之關係，假定永永保持其爲若是，其中之一人甲觀於其壁上之影畫，覺與他時彼所曾見諸己室者有若干相類似處。彼固知此不過爲投影，而懸揣其爲代表他室中之實所行，且認爲殊亦似己之畫。彼乃深感興味，乃研究此象，乃預測其變易，乃對之下判斷。君如欲更爲假定，則可言彼或謀以某種奇祕莫明之方術，影響此畫，可致發生變化於己所居之室，而還以影響於此壁間之畫爲乙所作以投射諸甲室中者。於是甲可執言彼與其所意想之室爲交通。他方面，乙亦同然，若以日夕對此甲室所投射之影爲生。容吾人於此再加一設想，即甲與乙各絕對無他交通之道，兩皆密隱其身，兩皆家徒四壁，而惟彼自己之思想及彼牆間歷歷之畫影而已。在此種情況之下，是否甲室之畫影真相類似於乙室中所顯現之物，其或是與或否，將作何種區別？其將由此以決甲判斷之真或僞耶？縱令甲能藉奇祕莫明之方術，控制其在壁間之畫，使作若干改革，如彼所茫然製作以加諸己室及其畫上者，其時吾人仍不能謂甲之具有真乙與乙室之任何知識也。基於同樣理由，甲不能對真正之乙室而有所謂致誤，以彼截然無從置念於該真室故也。彼將一如在夢裏之人，祇思及，亦祇能思及在彼壁間之畫。而彼如稱此畫有一外來原因，亦決不指謂出自真乙及其真室，蓋彼實未曾夢想及乎真乙，而祇爲思考目前之畫與其本人對此畫之詮釋而已。故彼不能對乙室有何僞謬之判斷，亦正等於南非土人不能對微積分有何誤謬之判斷是也。

是則縱令在空間上布有另一世界，與吾人目前世界相對應而遙處，一切與此世界相通肖，且亦每時每刻有與此世界正相同樣之事件發生，吾人仍不能謂吾人對此世界之判斷爲真爲僞，一繫乎就彼世界而爲權衡，蓋吾人所爲判斷者，乃「意味」此世界，而非彼世界也。然則約翰意中之湯瑪與真湯瑪兩者之關係，何緣而非似此世界與彼遙處另一世界之關係哉？以上兩者，又何緣而非似甲懸想中之乙室與乙之真室之關係哉？對方之真室各未呈現於各別之對方，兩人皆若囚徒而不能越雷池以一觀人室，則彼如下判斷，或真或僞，祇各以其隔壁之影爲憑，甚至不能得有些微暗示可導彼蹈入錯誤於對方之真室，以對該室本無能有任何稀薄之觀念故也。

吾人之所以不能立解此事之故，由於恆情之傾向，每自第三者立場以爲觀察，而不自甲乙兩者之立場，其實吾人固因無形中歸此立場於甲乙二子也。倘使甲能出彼之室以觀乙室，則即可云：『余所感受之像固甚是也』，或亦可斷言其反。但在吾人所假擬之情況中，彼不特不會一見乙室，亦且除彼自己之像而外，絕不見任何事物，更絕不會爲任何目的而越戶闖一步也。以此彼之唯一對象可資論斷者，在彼腦膜中一像而已，對於乙室本身，何能爲役以致誤，正猶天賦之盲人對彩色之交配，何能爲役以致誤相同也。

今夫甲乙二子者，如所假擬，長居於禁室之中，其彼此之關係，根本上極似吾人前此設定之二主題，各爲獨立，不相倚從。倘余絕不能佔君本身在余心際，而惟擁受君之貌像，則余與君之關係，何殊夫甲之徒局限於一像，由乙室所投影者。無論若何多方想像爲余正在言及君侯，

亦終不外言及余關乎君侯之觀念，而此觀念之在余，固絕不能對君本人有任何關係也。是以約翰與湯瑪乃如各囚於各室而不相通，各人祇念及對方之虛影耳。惟有第三者於此包涵彼等兩人，遇彼等如浮士德後妻中教父塞拉弗格士之遇得救之亡靈拿奔（舞台說明書稱爲彼艾尼姆自身），惟有如是之一統攝思惟，始能比較虛像與實體，惟在彼種統攝思惟之中，約翰與湯瑪始有彼此各方之觀念，或真或偽，而非得具於約湯二者之中也。

就吾人日常思想而觀，此結論誠覺奇特，蓋以日常思想每太率真，對於意識單位之關係觀，其適相矛盾柄鑿者，未能老練批駁以處之也。一方吾人又每視二種意識爲各相距遼遠，如克利福之稱之爲投象，以爲甲方之思惟可「如實」成爲乙方之思惟，或甚以爲某一方雖屬獨立人格而仍可作對方思念中之對象無礙也。依此種種矛盾之假定以推論人類同羣關係之本相，亦何怪對錯誤之意義作妄誕不經之論調乎？常識對此問題之自相矛盾實大有關於吾人所稱自私錯覺之倫理的謬念。故澄清此點思想，對吾人之效用當不止一方已也。

第六節 對經驗中事物致錯誤之例案

錯誤何由而可能之一問題，吾人求爲理解而失敗者再矣。今將轉而檢視另一類別之例案，在此方向上，庶其一舉而真相大白焉。夫錯誤之關於事實上或經驗上的事物，其性質當甚了了無遺。是類錯誤，實際上既最重要，故吾人大可宴然自樂，毋煩上列苦心孤詣之屈折推敲，

祇一輕掃橫前之些少疑問，即可迅奏膚功矣。須知一切錯誤之關乎物體，關乎自然法則，關乎歷史，關乎方來，俱屬吾人在現實經驗上或可能經驗上之錯誤。吾人每自預期或假定一經驗在某一定時間或一定情況下，轉成完全出乎預期或設定之外者。凡爲目前不在之經驗，既皆屬於客觀事實，而能具清晰無味之界義，則關乎此類之錯誤，自不致難於理會也已。

殊不知事有大可驚者，吾人於此，仍將一敗塗地而絕望也。在經驗事物上之有錯誤，固極通常之致，而不俟贅言，然欲釐定其究爲何物，與其何由而可能，則又顯與上節例案之困難，同有望洋興嘆之感。試先舉一關於未來致誤之事實。如問：所謂未來之時間者，究何所指？吾人爲何取一具體特定時間作爲未來？是等疑問，將即投吾人於汪洋之巨海，以與「時間」本質問題相上下始終。當余言：『如此如此將爲在一如彼如彼之未來時際』之時，余蓋設定有某實體而今尙未呈現於余意識中也。且彼爲單一自足之實體，彼在今時實無存在，而余偏能假定：余可對彼致誤。抑彼等之「無存在」，乃爲一特種之「無存在」，需要余之爲作如是如是之肯定。設余不能適符於此無存在的實體之真性，則余爲犯錯誤。此蓋假定不特余今所言，其後將轉成僞謬，抑且在今茲亦已僞謬云云，同爲在此時際犯一錯誤，不論其所求符合之實事遠在無限之方來也。但此猶未罄述其困難之所在也。余又往往設定在預測將來上之一錯誤，可被發見於該時之真來至，而反證所預測之果告失敗。於是余又設定一若余能回顧而言：余曾如此如此預測此項時際，歲月不居，如此如此逝去，而今情事乃與期待相違。然問：事實上余果能作此比較

否乎？且此比較果如是其輕易乎？夫當時代遷流之日，期待早已不存。是二思惟者「期待」與「現實經驗」，純乎爲兩種各別之思惟，而屬隔離之時序，余固何能掣之於同堂而作對比，以鞫其是否同具一對象乎哉？此又不能訴諸記憶也明矣，蓋記憶與本原思想之關係亦正成爲上列之疑問。過去思想既成過去，而不駐於當前，又何由取以與現今思想相比，而察其是否相關？過去思想會生活於自身，曾具有其在當時所稱爲將來之觀念，與其本身對此之解釋。君今何能表示或作合理之肯定，謂：過去期待所具關於其將來時際之一觀念正與現今思想所具關於此在現今時際之一觀念全相等同，雖二而實一也乎？更約言之，吾人於此，蓋已設想有不相同之二觀念：一爲期待中之未來，一爲經驗中之現在；而此二觀念遠隔歲時，一若無由同居於一意識。是則孰能謂此二者實相繫於同一時間耶？何由而自圓其說耶？以一全未臨予之未來，竟何由而得成思想之一對象耶？且使一度成爲對象者，亦何由於其後時間仍與此對象相同一耶？

現今思想與過去思想二者之實相隔離，正無殊乎約翰與湯瑪之二人，各思其所思，各指其所指，安在其能具一共同對象也乎？兩者豈不各爲一舉而完之思想，各具有其內容也乎？惟爲對事物有錯誤一問題取得「可解」起見，吾人乃姑作「不可解」的假定，視若二思想具有同一內容而屬同一物耳。是爲吾人所見在第二大類例案中之難點，而有待解決於方來者也。

第七節 本問題之總述與解決

以上爲吾人所展示之問題，就其一般性及某種特殊實例而爲覷縷之矣。讀者毋亦將決言：然則世竟無所謂錯誤之存在矣乎？外表雖似矛盾，但實際不誠且使判斷遁於不可能之深窟矣乎？果令一切判斷根本上悉被拘囚於思惟之圈牢，絕無展望，孰則竟能出而馳救，賜與吾人以一外在的對象乎？有一說焉，或可紓釋吾人之困難，即毋寧直承人類思惟一事，就客觀外在方面，本無所謂真或偽，不過純屬主觀意義之偶然浮現而已。

甚望讀者對此全盤相對性之觀點，以另一方式重予審究而廉得其情，彼今以其全部內在滑稽，與吾人作最後之覷面焉。彼之言曰：「大凡判斷『甲爲乙』，在事實上，祇與亦祇能與其對象相一致，當其下判斷時，此對象即呈現於心際。此外更無所謂外在對象可與之一致或不可與之一致者。越此而上，即無所謂真或偽可言。彼與其所呈現於彼者相一致時，即完成一切彼所意向，而遂得爲真。惟在此種意義上，真理或偽謬方於吾輩有其可能。」然而此種解救困難之出路，祇需一爲暴露其本身之矛盾，即全部崩潰而無餘矣。夫謂「判斷不能越其本身而有真」之一思想，則願問：此思想爲越其本身而真耶或否耶？如爲越其本身而真耶，則吾人將有另一真理之可能，不祇限於主觀的或相對的真理也。如此思想而爲偽耶，則吾人亦等有客觀的偽謬矣。如此思想不真亦不偽，則此相對主義並不成立爲一真理，而何主義之足自炫。夫有人焉，建立一種觀念，以此世界全爲各別分處支離紛雜之思惟，而昌言曰：「每一思惟各與其對象相終始，無全體之統一能成爲真或爲偽。」是則此所建立之世界宜其爲一真正之世界矣。否

則相對主義將無意義可言。如是拙作一團，自溺於思惟之漩渦而不得出。錯誤自非有不可，而如常識所安排之判斷及其相互關係，則錯誤又決不能實有。兩者究何所逃耶？

吾人對此論證，必須領會其全體性之所在。常有以之應用於某一類別之錯誤，而遂脫佚自其全體者，不可不加之意也。有人將曰：『事實上，過去所舉各例，殆皆爲例案之除外真偽兩皆可能者。』然此說不能反詰吾人，蓋吾人之論證固賅及一切可能之錯誤故也。要之，事固不外二途：不云一切錯誤皆無可能，即云可能有成羣無量數之錯誤。就思惟之無限可能性而言，如不云一切思惟悉皆外乎錯誤之可能，即云成羣無量數之錯誤能違反於每一可能的真理。此無量大羣之整數悉被置列於吾人鞠審之前。真偽是非之全盤相對乎？或其無限可能乎？不入於此，即入於彼，惟任自擇。而思惟之全盤相對，則含有自我矛盾在。

爲解決難題而求出路，除尙餘一道外，各種途徑循行殆遍矣。吾人其即將放棄一切，而歸結曰：錯誤顯然存在，特拒絕下定義耳。此道誠可取悅於大多數人，惜在批評哲學上，自知應無懸案之問題，貽戚於所從事之思惟事業。吾人惟當益加忍耐，益加反省，功不唐捐，異日之有獲酬可操左券也。抑吾人之解答，實不在遠，鐵鞋踏破，赫然懸乎目前，吾人已處處隱然歷數之矣。如說明何以對同羣可有錯誤，吾人曾提示約翰與湯瑪應同呈現於第三者之前，以彼思惟中可統攝二子故也。果爾，常人率真之假定認約翰與湯瑪具有各別之自我存在者，豈不陷於矛盾。此論曾爲吾人反對，蓋依率真之假定，則此二主體各不能成爲彼方之對象，而錯誤無

由臻於可能。於是吾人舍棄此等率真之假定而設想約翰與湯瑪兩皆呈現，兩皆攝入於一較高級之第三思惟也。又爲說明何以對事物可有錯誤，此或稍難索解，蓋因一般率真之設定，每認時間爲各個孤單頃刻之單純歷序，以致未來之時間當然目下無有存在，隨而作判斷於未來，失其對象，無由核對。茲亦請舍棄此等率真之設定，而宣言時間之爲物，實綜括一切頃刻而悉數呈現於一普遍性的統攝一切的思惟。由是吾人之困難可得全部克服。再總結之，吾人可宣言：一切無數「越在」(beyonds)爲各獨判斷所漠然子然予以設定者，無不呈現於一統攝的絕對清朗的，普遍的，有意識的思惟，作爲其充分領會及全被意向之對象；而一切判斷不論或真或偽，皆無非此思惟之一片段，而此整體即得號爲「絕對真理」與「絕對知識」。於是，一切疑謎可一舉而悉解；而錯誤之可能，乃由於某一有限思惟，就其有關乎本身意向而觀，或可爲，或不可爲，此高等思惟所視爲在此意向上之得成功與適當也。

此一絕對思惟之如何聯繫於有限思惟，吾人可大致予以簡明之詮釋。有人如曰：「此色今在余前，明明爲赤，而指爲藍，是乃大誤」云：其人代表一兼賅的意識焉。彼蓋包含三要素，於其現頃之思惟中，而悉以之呈諸一瞬真知之統體。三要素者：第一爲赤色感。其次爲反省的判斷其對象即此赤色感，其與對象之一致即構成其本身之真理。其三乃爲誤謬之反核，「此爲藍色」，是亦含於本思惟之中。以上比於初感，而被斥爲一種錯誤者也。今若取此思惟活動割裂而觀，脫離於一賅括思惟之整體，則三要素皆予疑謎以可乘之隙，如吾人上所檢舉者是已。

惟在此三要素同陳於一較高的賅括思惟之座前，始三者之關係皆明白而如畫。故吾人必以同一情形觀察約翰單獨思維對於思惟總體之關係，即兼賅約翰本人與湯瑪是也。真約翰與其心像之湯瑪，真湯瑪與其心像之約翰，皆以構成因素之身份而同呈現於一兼賅之意識，俾完成此二單體所具之未完意向，俾組成彼等相互間之真正關係，因而賦畀各人關於對方之思惟，勘明其所有者爲真或爲誤。約言之，錯誤之成爲可能，要爲其在一高級真理中之一頃間或成素，是即謂一意識而遇認知其爲錯誤時，即取此錯誤作爲其一部份也。

對於所謂難題之一可能的解答，吾人所建議者如上。吾人亦竟可執言此乃唯一可能的答案已。今有二途於此：何去何從，不云世間竟無有所謂錯誤之一事，即云有一意識思惟之無限統體，一切可能真理皆呈現於其中，而前者已顯爲一自我矛盾之謔詞矣。今試設想世間確有錯誤之存在。然則世間必有無限成羣之錯誤爲可能。錯誤而如可能，則世可有幾許錯誤，惟君所欲，特對每一真理，而謂有一不定量羣之錯誤，當不致贊同耳。同時僅謂錯誤有其可能性，亦嫌不足。一種錯誤對吾人之可能，端在吾人能下僞謬判斷之際。惟在下判斷時之陷於僞，必早有其僞於爲判斷之前。錯誤每藉判斷而表顯，故必有判斷恆落於僞，錯誤乃有可能。是則錯誤如有可能，錯誤必屬永恆之現實。每一錯誤之成立，必涵有一判斷，其所意向之對象，乃越判斷而外在，亦爲與之相符合的真判斷之對象。惟二判斷不能有同一對象，除非此二判斷同時呈現於一思惟中。如二判斷爲分類各別之思惟，則彼等必各有其主體、賓體、意向、對象等等，如吾人

上節所詳爲分析者矣。因之每一錯誤必涵有一思惟之兼賅此錯誤與其對稱之真理，合於此一思惟之統體中，而具兩者（卽此錯誤與彼真理）之對象。惟同存在於一賅攝思惟之中，始有真偽之顯別。由是吾人不得不假定爲有一無限思惟以爲真理與錯誤之仲裁矣。惟此無限思惟亦必須爲一理性統一體，而非衆真理之集團。此蓋顯然由於錯誤之可能，不惟就對象言，亦就對象之關係言，因之一切對象之一切可能關係，在時間上，甚至在可能世界上，必悉呈現於統攝一切之思惟。了知是等一切關係，等於了知彼等之在絕對的理性統體，於其整全中合成爲一大單獨的思惟。

然則錯誤究謂如何？吾人正答之曰：一錯誤爲一不完全的思惟，彼自身與彼所意向之對象，同被包含於一高級思惟之中，彼本懷有約略可清辨之旨趣而不幸宣告失敗，特彼固完全被理解於較彼高級之一思惟也。倘無此種高級的兼賅性的思惟，則凡一斷言，卽無外在對象，亦遂無錯誤之足論耳。

第八節 答反對論之認錯誤爲空白可能者

假使吾人之論證一如柏拉圖對話，則必有如史拉席麥格士 (Thrasymachus) 或賈力律士 (Callicles) 或波勒士 (Polus) 其人，相率作不耐煩之卒答矣。彼等將於吾人後部討論之際，予以白眼之調視，時加威脅而時作喃詞。最後或竟投射無的之矢：『看箭！野獸！汝其當心自

衛！」（註八）而對吾人言曰：「汝荒唐之市僧乎，胡竟不思汝之交換品在汝所述之問題中亦代表其真實性者歟？一錯誤卽一錯誤是已。奚必對一思惟之爲思考及此者？更奚必對某一較高的賅攝思惟而始有者？蓋一錯誤無非對一「可能的」批判思惟而言，彼將於事後取此以與其對象較驗耳。夫一錯誤者乃爲一如是之思惟，卽：「如果」(If)有一批判思惟「實竟」(Be)來至，而取此以與其對象相較，則此卽將 (would be) 見爲僞矣。是此錯誤思惟乃具有一對象以爲一如是之批判思惟也。是此批判思惟不需本身真在，不需其現卽賅有錯誤思惟，而惟爲一「可能的」真理裁判者可也。故汝所稱無限全知者亦無真在，惟一邏輯的可能性耳。而汝之全部徹悟亦不外乎：假使世間一切皆爲一全知者所了知，彼「將判」錯誤爲致誤耳。是則錯誤也者，卽彼所將認爲錯誤是已。凡諸所爲，無非翻覆圓轉，亦何足論也！」

吾人所遇之史拉席麥格士，其所質難者，表面上似甚可許，而爲吾人所憂其加諸前段分析者也。此反對論可謂能充份傳達常識對此問題之古來觀點。常識雖未概括吾人今茲所述之困難，但實漠然具一般所謂可能的（非現實的）真理判官之感，當其指一事物爲僞時，蓋卽訴諸判官謂此僞案乃本身實然，而非僅對吾人爲然也。在常識者以爲此可能的法官，而吾輩乃毅然宣告之爲一「無限現實」絕對必需於真僞關係之得構成。由吾輩觀之，設今無此，卽真僞莫明。吾人鄭重宣言，真理之爲真，僞謬之爲謬，乃對賅攝思惟而然，倘非此賅攝思惟之存在，則「是爲真」「是爲僞」之陳詞，悉將不成意義。「如」彼竟來，彼「將」見此錯誤，此一望塵莫及

之可能的判官，全於吾人無濟。判官而果有也，必須即在於此，當下構成錯誤之定讞。倘使無彼在此，則惟有全盤主觀可能，而思惟將純成一病理的現象，不過一種發作，既無所謂真誠，亦無所謂僞謬，使吾人得而察見之，當無人不興味以之，惜乎無非一頃間的發作，不能自外察見之，而惟自內隱約感覺之而已。吾人思惟之所以必仰給於無限思惟，由於其透過此無限裁判者，而始得享適如其分之權利，即得錯誤，亦其宜也。

凡此，不過爲前意之重申。惟吾人何由持此觀點以反響吾人之史拉席麥格士乎？吾人之答辭，亦無非重再申說吾人所已備述者而已。如一判斷孑然獨處，並無賅攝思惟爲之判斷，則彼不過具一對象，或並此而無之。然彼若無對象，則無錯誤可言。若彼有一對象，則問彼知其對象實爲何物乎，抑全不知其對象實爲何物乎，或半知半不知其對象實爲何物乎。在第一案中，判斷必成一等同的判斷，例如『痛苦乃是痛苦』，『天者天也』。（註九）此類判斷，誠深知夫其所具之對象，而決不致與之不一致，故遂不能有錯誤。在第二案中，判斷不知其對象，則彼本不具何意義，故亦不能有與對象不相一致之事，以本無對象可指也。在第三案中，則如一單獨判斷確知其對象爲其所意向，但不盡知其是否與判斷保持一致。誠如是，則一切難點又俱隨之而來。蓋彼可能的判官，若不自成爲此判斷之現實判官，則不能昇此判斷以其完全之對象。顧爲一公允之判官，似又宜昇此判斷以對象，縱彼不在，此對象應已爲此判斷所具有。同時，此判斷仍以曖昧不可解的態度與世周旋，如吾人前所詳述者。彼似擁有一對象適爲彼所意向者，

不然，則彼又無所謂錯誤矣，特又不知彼所意向者實又如何。彼之對象，既不屬乎彼所實知之範圍，則於彼實並無對象也，然亦正惟對象不屬於彼所知，而始可發生錯誤。凡諸糾結，將何以解於此裸然空有可能的判官耶？是以判官必須現實臨在，而未完成的意向，於彼宜必完成。惟彼乃知此判斷所具對象之實為何，因亦惟彼乃知此判斷中有何不完備之意義在也。惟彼了知夢境與其解釋。惟彼了知目標與其應遵之途徑。反之，若對各個分離的判斷，則是種種皆成怪而莫與明也。

夫使各個孤單判斷有待夫可能判官爲之覈驗，實又何殊乎一愚人之徬徨於林內而自叩是否已失途也。彼答其自問曰：『予殆已失途矣』。『然而子究何往？』『予實無能以告』。『子果有目的地耶？』『予殆有之，特予對此實無概念。』『然則既不知所欲往之處而謂已迷應往之道者，果何謂耶？子既本無所向而又何途之迷耶？』『予意謂或有可能之某人，足具睿智以察知予今欲往之所，以彼之明慧，殆又能囑及予之未入應遵之道耳，故余方自所定之目的地方向背離而去，縱予猶不知予所定之目的地實何在也。』如是蠢魯之一人，恰可代表各別判斷之無意義的要求。其得爲真實耶，或落於錯誤耶，同歸於妄而已。

然不論此爲如何偏頗之思惟，罔知其本身目的之所在，而其所以能見如是之無意識者，亦惟以其一瞬之間包含於一全體思惟中故也。

單認錯誤可能爲純屬空可能而無現實者，吾人已不憚詞費而擯之如上矣，關邪自須護正，

削紫卽以顯朱，吾人復不得不利賴上篇所述關於錯誤可能之真性以與此謂錯誤僅限於空可能者爭也。空白可能之觀念，既無現實，蓋一虛掩之意象耳。其實吾人所謂某事有其可能，乃設定彼必爲現實存在，誠非如此不足以成立可能性也。可能錯誤之必需條件，非其爲現實不可。空殼之可能性乃屬空洞無物之子虛。果使錯誤本質要求某種條件以履其必然性與全般性，則是種條件之永恆，必如錯誤之永恆鑄錯而不可奪也。是則爲使錯誤成立之賅攝思惟必設定爲確存在也明矣。

結論至此，間尙有再主張統攝一切之大心無有存在，其無限涵容不過烏有，吾人前述之唯心論純乎畫夢之妄言者乎，彼將自縛於籬圈而莫由脫救矣。彼必狂然於全盤相對之據點，而強作無力之辯證，曰：『此無限思惟者，於余覺爲不真，因之，君實誤也。』然彼爲此，已隱承吾人之無誤矣。蓋依彼全盤相對之說，吾人肯定此無限者，正卽肯定凡有吾人覺爲真者皆屬乎真是也。可知反對論者當其進行論證，殆無時無刻不自觸於一矛盾之尖鋒。抑再任彼堅定吾人學說，不僅爲相對性的，亦實全僞也。然彼爲此，必須示吾人以所謂實僞之爲何，而彼又未能也。究其實，彼所言不啻如是：凡吾人研究結果所認爲有一無限思惟之實存在，之體驗真理，之校核吾人思惟於真理，而於是又考知吾輩此種思想爲僞謬，換言之，卽此無限思惟發覺彼本身實無存在也云云。世有聞其風而慕此結語者乎？從之而信守之可耳。特深恐其未之能也。

第九節 本章之歸結於絕對惟心論

今也，吾人之論證，就其作一宗審查而觀，蓋已蕝事，容以另一角度再為吟味與丁寧。請先由錯誤之事實為隗始。世有錯誤，已不容爭。錯誤云何？結論如上。關乎錯誤本質問題之全部證悟，實不外謂判斷於其本身，在其本身，無有或不能有錯誤也。惟有真實包含於一較高思惟之內，自其取得完全之對象，可有較核之資，始有所謂錯誤。否則永遺如一思念斷片，一無頭顱手足之胴身，一浮排之散塊，無真無偽，無見思惟活動之完成，而較高思惟又必包含反面真理，庶錯誤得資較核於其中。故此較高思惟乃代表真理全體，而於其內，錯誤自身為一不全之片段也。

以此出發點而作展望，使不有一「無限思惟」，將無駐足之所。錯誤之可能，屬乎無限，而無限自非屬乎賅攝思想不可。是手杖也，是磚塊也，是雪片也，無一而不可致誤於無限叢羣，且須切知此皆實有而非空之可能。對之可犯錯誤之無限級數，縱使一人未能躬自遍犯，但不得謂此無限級數之錯誤，概非今茲實在之鑄錯，而僅僅將來可致鑄錯者也。事實上人不能憑其思惟以「造成」(make)一真理或偽謬。人惟能發覺(put)之耳。真理永永自成爲真理，偽謬永永自成爲偽謬，始終勿替，今古恆然。可知無限思惟必自太初已具有一切而不漏。有懷疑夫此者乎，盍請剖析吾人上述之困難。試有以語吾人，彼能不賴一現實的賅攝的思惟而作一錯

誤乎！苟無此也，而可錯誤恆爲錯誤而不易乎！設彼能之，請試爲之。誠使彼能昭示吾人，吾人願拜承其結論。其如彼實不能何。吾人輾轉於此崎嶇之山路者，蓋已遙而久矣。要之，設無思惟，卽無真僞，設無賅攝思惟，卽在各別思惟中亦無真僞。各別思惟而逸自賅攝思惟，卽不能省知其自身真實與自身僞謬之區別。故在如是分立思惟之世界中，實無所謂真理或錯誤之可見。一切思惟在其最後分析中之能爲真或爲僞，端惟統攝一切之無限思惟是賴也。

倘吾人自「何謂真理」之一問題出發，亦能達於同一之指歸。特吾人未取此道，由於吾人之懷疑主義者早具有一沉冷的答案：「不拘真理如何，大可不問，世殆無真理可觀，或竟絕無僅有也。人亦何需自苦，以尋問一仙姬之爲何或一鬼奴之爲何也？」吾人願正告懷疑主義者曰：「善哉善哉！果此而爲公之幻術，吾人知一提案爲毋勞公之思考者。吾人決不叩公以真理，如公以爲無之。吾人祇欲問公以錯誤，此則投公所大好也。」於是吾人之懷疑主義者，欣欣然有喜色而應曰：「如今甚少真理或絕無真理潛在，則至少當有若干錯誤之實存，吾輩以懷疑主義者的地位，自入校門之日起，已追伺之迄今矣。」其所言之未甚連貫，今姑置之。吾人惟敬承之曰：「良友乎，吾人洵拜昌言；然今敢問：又何謂錯誤也？」有福哉蘇格拉底，以其提出此問題也。惟在是種磐石哲學之上，始可於必要時建築吾人所尙未知幾許之層樓耳。

吾人所經發現之真理，茲已足以總清算矣。其結語如次：「一切實體必呈現於無限思惟之統一」。此蓋爲定論之不可易也。一切實體之所以爲實體，由於真判斷之能對此而作成。基於

同理，一切實體亦可作爲偽判斷之對象。一切真偽判斷，既皆挈同對象投現於無限思惟而成真實或偽謬，故一切實體皆無可逃。爾我衆人，諸善與諸惡，凡百真理與凡百偽謬，一切現實事件與一切可能事件，皆如其存在而存在，皆如其本相而被知於絕對思惟之中，因之其真正性格亦皆被判定於此絕對思惟判斷之萬古寶座之前也。

吾人發見惟此爲真，因曾試作懷疑於一切故也。次章遂將闡究是種概念之中具何宗教價值。惟今立可見及一事，卽：無限思惟既了知一切真理，必亦兼具世間萬般意欲及其衝突競爭之一種知識也。凡在道德界之一切是等衝突以及其他事實，無不爲彼而成行。是彼又必知夫是等互競之成果，卽上卷所見之道德明覺是也。由是，吾人乃於彼獲見偉大之裁判者，爲吾人判定一切理想與行爲矣。彼必知「善意」之確實價值，由彼觀之，此善意當亦如一切可能真理成爲現實具在的「事實」也。至此，吾人乃不能停足於一純理的唯心論，吾人之學說，非僅屬理論性者，乃亦爲實際性者也。吾人不僅發見物理事實方面一無限全知者，亦且得睹善惡行爲方面一無限全知者矣。凡吾人所有與所缺，彼皆無不了了。如需善性之爲物，可不必求之於實在世界，（註一〇）以其本不具有之也。

吾人已言之矣，惟發見此爲真理，因曾試作懷疑於一切故也。吾人得插展翼以飛向九霄，懿歟盛哉，豈知翱翔於靈界之上。左列詩句，有人以爲縹渺若仙，其實宜被採入教本之中，作爲邏輯分析之常識：

「彼曹計算之誤兮獨予之遺；

彼曹自紛飛兮予乃爲翹，

予爲懷疑之夫兮且爲懷疑。」

信哉，凡百有限可疑，而「無限」無可疑。彼乃越出吾輩懷疑主義之外。宇宙創造者乎，爲其辯護附合之辯神論乎，吾輩皆誠疑之。護教學之詞令妙品乎，吾輩已悉厭之。實在主義學派之各式本體論，無非爲種種畫像，吾人可假手於設題而分別取捨之。凡諸宗教，吾人皆力求解脫。吾人離棄一切是類神祇，其實並不得爲神祇，特吾人已發現有永恆者在焉，不作陳舊之漆身，無詭異迷離，亦非回旋之閃影。彼非屬作抵抗之強力，非屬天使所以弄人之造化妙匠，非凡百芸芸屬乎有限，非萬千尙在爭求，尋得，失遺，變易，生長之凡塵。是蓋爲「一切展開者」，而吾人知其所名。非心體也，非愛也，是固亦爲彼所具有，然彼乃號曰「思惟」。一切皆所以爲思惟，即吾人所皆寄乎其中，而動乎其中者也。

（註一）虛梭見上卷。奴維喜魯 (Novvelle Heloise) 係言情小說，出版於一七六〇年，內容描寫一貧賤畫人子，鍾情於一大家閨秀，伉儷情深，家庭美滿。

（原註）見第一部分一段三節，接近開卷處。

（註二）相傳上古居地中海某島土族克勒得 (Crete) 專好造作謊詞，今英詞中「虛言」一字，即作「克勒得升」(Creism)。

（原註）見柏拉圖文藝帖德脫斯篇第一八七頁以下。

(註三)「亞布拉迦大布拉」為古羅馬通行之避病符錄，即以該詞排成三角形(如圖)，寫於紙上，而懸諸頸間，謂尤可避瘧疾齒痛等等，有似吾國之「姜太公在此百無禁忌諸邪迴避」字條也。

```

ABRACADABRA
ABRACADABR
ABRACADAB
ABRACADA
ABRACAD
ABRACA
ABRAC
ABRA
ABR
AB
A
    
```

(註四)噴火獸(Chimera)在希臘神話中係一獅首蛇尾而山羊軀體之怪物。此語亦含有「空想」之意，蓋雙關語也。

(註五)西語 Humpty-Dumpty 為孩兒謎語中短圓肢體之英雄，其猜答每為某某蛋卵云。

(註六)于百衛(Freidrich Ueberweg, 1826-71)為德國著名之哲學史家，其巨著哲學史三冊，詳盡而信實，當世譽之。本書所引其論判斷，見其作邏輯體系(System der Logik)，出版於一八五七年。

(註七)蘇格蘭哲學亦稱「常識哲學」，其體系屬於自然主義的實在論，認為吾人所如實感覺者，皆誠實可靠之資料云。

(註八)原文為希臘文如下... οὐρανόθεν βούρην ἄνερον ἀππρίον

(註九)「天者天也」一判斷為譯者所添。墨家所加譏乎儒者，亦有「室者室也」一類質難。

(註一〇)此實在界蓋做柏拉圖二元論而言。彼分世界為二，實在界與理想界，而一切善性(Goodness)皆惟理想界有之，而不存於實在界也。

第十一章 宗教的明覺（註一）

爾若致身於永活與恆在之真理，則雖知友之離棄或死亡，亦無足憾。

基督式傲論（註二）

願在大有知之人苟其被認為洵足任此而無愧者，則決不為情網所惑搖，抑能自覺本真，洞悟神性，而察知世事之永為恆久必然，故常擁有心府之沖和純靜也。

斯賓挪莎：倫理學（註三）

吾人今到達於一神聖生活之新世界矣。彼黑暗的力之世界已背吾人思想而長逝。是處有永恆焉，萬般動力，為之而有實在，亦悉寓形乎其中。是處有大法官焉，了知衆善與諸惡，吾人皆侍立於其前。吾人自他方面以探究世界，曾見如其不安，如其失望，如其充耳而不聞。但吾人設題之世界已為一光輝之世界，祇以吾人具大決心使之然也。惟自設題所獲得之思想中，殊多寂寞荒涼之感，是蓋惟設題之回響，而不常見設題本身。誠以設題世界毋寧為自我創作，並非客觀世界之能予以獨立之支持者。有時似竟絕無一物，完固而堅強，傳自回聲，以貽吾人所望。吾人所期待之真理，誠非滿足個人之私願，神學傳統之微倖，與乎小我範圍生活之要求。吾人不能由此習知誰在神國中為最大，何由死體得以復甦，（註四）以及諸類人生所各

特別要求之任何答案。然而吾人所能知者，至少爲：『一切真理，通曉於一思惟，卽彼無限。此其涵義爲何，試申論之。』

第一節 上章哲學的唯心論之總檢閱及其宗教成分

吾人之論證，殆已接近於一種思想，可使聖奧古斯丁得若干滿意於其所作之柏拉圖篇中也。如使此而果涵有一真理也，其必爲一無限真理爲一無限思惟所攝知；換言之，一切皆所以爲思惟，無思惟卽無一切。人生自亦爲此無限思惟之一部分。吾人尙未盡明此思惟之性質，祇知其必爲永恆性，統攝性，與夫「太一」(One)而已。然則吾人將何以更進而何所欲言乎？

爲此答者，其將具展一哲學體系矣。惟吾人將自域於必要之範圍，適可而止。因之，吾人之第一事乃在先爲陳明此理想的無限的思惟，雖經發見其爲事物之永恆真相，但仍不能期望其爲成就吾人宗教之需，而後吾人乃可考慮得於其中繫有何種希望云爾。

彼決不能爲吾人供應一先驗知識之關乎任何經驗事實，任何具體自然條例，任何有限個體之命運歸宿也。凡諸一切將仍暗昧如前。吾人不表樂觀於此，特亦不抱悲觀。踽踽行役於此理想世界之中，殆無人可期待爲對彼自身利益而部署，亦毋煩試覓有何貨殖之良機。無限決不企候彼個人之贊許，就道德意義言之，彼則甚宜取得無限之贊許。無限決不賴彼之投票而當選以握職司，決不因不受理衆生訴求好事而遭彈劾，尤決不因未得完全通過彼私人提案，蒙受不信

賴之名而大感威脅。苟云此乃誹謗「真體」，吾人絕不踟躕而爲之。然而道德明覺，如上卷所論，原不斤斤於本身財務提案，而有其他更較重要事件之關懷。誠使道德徹悟而需宗教方面的支持，毋寧吾人一切本身利益不邀「絕對」絲毫允許之失敗，反可有助於人類盤根錯節之成德勵行。縱吾人以單身之獨力不得不受命於自然大法之嚴詞：「爾自肖似神明，神明乃實拘爾，非予過也。」然仍可以較高觀點之徹悟，觀照此種自然精神於其常性與內在本質，而更掣充足理由以來告之曰：「願禱神明，其大賚予，毋吾以一切，勿吾靳也。」人生充滿要求，要求殆無止境，此伏彼起，重疊而來。就其爲一愛情動物，要求愛之成功，不拘世之如何相逆；就其爲一營營勤作者，要求自身之不朽，罔顧世之對其生命漠焉無關；就其爲一死亡之悲弔者，亦或要求其中所隱愛之魂永生不滅，更不暇問世之已永葬送其命運於昧昧之深淵；就其爲一同類之博愛者，或且要求其種族前途無量，福祉縣縣，而全不念夫元氣耗消之鐵律，爲昭昭不爽之唯物答復，謂天網抑何恢恢；就其爲一正常之人，當必要求苦惡之絕息於人間，而豈知魑魅魍魎之仍笑傲凱歌於大地。雖一切歸於如此，而彼亦尙可得較高之酬償。彼之於世界一切力，一切有限進程之成果，誠永居於一不可知者，而遂求慰安於一無限元理，超乎一切，貫乎一切，統攝一切，裁判一切，一無錯誤而完全。彼將仰望於此思惟而陳訴曰：「爾全知之「太一」乎，實鑒於吾人之爲何物及如何爭取生存。爾悉知吾人之形相，垂記吾人之在泥塗。吾人之理想在於爾之完全。爾之有在，卽足以慰吾人道德之心懷。爾之了知衆善與諸惡，卽能支助吾人以爭

取善之錦標。吾人在爾之視線中，應非絕無價值。在此世界之戰場上，當非卑賤醜惡之敵方。爾掌裁判之主，必將宣稱雖以吾人如是微陋之生命，亦終較勝於虛無。爾必知吾人處於軟弱及盲昧之中，處於創痛及憂苦之中，度艱難之年，居暗澹之世，茫然於未來之境，淆然於無數之疑，爲無窮誘惑所乘，而充滿恐懼，躊躇，怠惰，縱令如是一切，而吾人仍矻矻莘莘以求保持吾人本然之形狀，而略肖乎爾；以求了知真理如爾之所了知，以求超出微塵如爾之所超出，以求爲一靈體，如爾之爲「太一」，以求得至完全如爾之完全。是種種者，爾實鑒之，而此必成恆久之紀錄，如吾人之知識然。吾人所隱約欲求認識者，乃清澈之光明之如在爾躬。吾人所企致所力盼之和平，得略體驗之於爾深內。當吾人努力以求爲善之時，吾人知爾實垂鑒於吾人之掙扎，吾人之成功與失敗也。而吾人之得慰安者即在乎是。吾人有死滅，爾則永續長存。吾人之所有者，非若爾之永恆。然在爾之永恆中吾人將被存記，不以逆善之叛徒，乃以行善之君子；不爲污點之貽羞於爾無限實體之一方，乃爲健全之綠葉，得以時榮長於爾——長春靈樹之枝，縱有凋降，而或不入思赦之冊，然在爾衷固無一物被遺忘也。」

此一思想——即所謂大法官之決不忘懷吾人以及一切事物，決不變更，決無失誤，了然於「善」，因其屬「真」之一部，其他一切思想，容告失敗，而此思想當能支持吾人以安心立命也。他皆已矣，獨此確切無移，獨此可爲吾人之助，雖有人所求者或尙不止此也。是一宗教或無蕪燃之火灼乎聖壇，足償吾人之初願；對此，自來已有違言，謂此燦然之星，不足以炊吾人

之食，惟微閃於暗黑之穹蒼，聊資佇望而已。雖然，此縱不過星光，亦究有造於吾人也。

第二節 絕對思惟視爲「完全」之學說

上述吾人見解之有種種限制，固已知之，茲姑舍是而轉以求其實際的宗教價值，即首感一種欣悅與自由，得發見所久經追求之生命完全統一，於此已達理想。試暫勿顧吾人之有限生存界，置其難題與疑問於一旁，而趨進至無限生命之觀念焉。在此生命中，一切真理以一永瞬之統一而畢現。世界並非粉碎事實之積堆，彼此自外接集，而實各如其分，各遵其道，以位於無限統一之中。是則生命世界正如吾人之所欲，爲一有機的總量，而各個小我自身正滲點滴之入於絕對真理之海洋也。

由吾人此種結論而觀，上卷道德討論中所粗舉之人生事業，乃發見其在客觀世界中之地位。前所求自吾人理想方面成就之事，於今乃始得見。吾人曾由一實踐的途徑以爲體會者，今乃見之於真神生命之完盈。一切人類活動所共參加之一最高活動，吾人乃知其即爲「由人類不斷實現之一無限精神之永恆生命」。因之，吾人前曾昭告有衆：務須獻身於科學，於藝術，於國家，於其他類似事業之凡可組織大衆生命於一全生命者，今可代以一絕對的表詞，而不煩是等瑣屑偶然之語句矣，曰：「務須獻身於將一切生命沒入於神聖生命之中」。蓋上述一切特殊目的，無非藉以成就對於真理圓滿知識之貫通也。而真理即等於神。

抑此種覺知，決非空洞之抽象。此在把握生命上之一切活動，不論如何譾薄與卑微。「噫，人乎，汝烏乎在？」吾人理想則爲答曰：「汝不且在神之內乎？汝所與譚語者誰？汝所與同行者誰？此生命爲何而汝寄乎其中？此種種事物爲何而汝所視所指？凡汝所遊乎藝者之一切美，汝所求造於邦國者之統一，汝所孳孳於汝思想者之真理，皆屬乎誰？一切之一切，悉屬乎神而在乎神。設無神也，汝且罔或能視，罔或能聽，罔或能觸，能處，與能愛好。知夫此理，則汝生命必轉成爲汝具一切應有之意義。盡心以事上帝，勿鴛不合理之瑣務，偏門，受汝私念所給以爲一獨立之上品也。應出全力，以營汝之生命，充其量而盡其義，視之視之，夫此固屬上帝之生命也。」

由此觀之，吾人所祇能自道德方面希冀之最美善者，於此悉臻實現。吾人曾錫以「本務」(Aufg.)之名，而無力求達其境者，今乃由「神聖思惟」豁然爲吾人成其美事。在神聖思惟之中，上卷所論之「道德徹悟」與「普遍意志」乃均最後完全實現。某種「動力」雖可自外激發此種徹悟與意志，而有助於促其完成，但究不能謂其能實現徹悟與意志也。惟在無限之中，一切永見圓滿，徹悟亦早具在，亦告完成，普遍意志亦遂貫徹其求。是處一無所缺，無狐疑，無爭欲，無煩惑，無厭心，一切永恆完滿，大功告成。

此對未有素養之常識或似神祕不經，但決非思想之詩歌曼妙也。此爲直接的哲學成果，循純粹邏輯程序而出現者。最直接的思惟，最清淺之理性基素，銜連及此絕對無限與完全之思惟。

(註五)此其所以銜連無限，以其銜連錯誤之必可能，而錯誤可能性如離無限而自成一思惟，則爲矛盾而不可解。吾人曾作一切努力以得脫於此厄，曾久久徬徨於混亂矛盾之深林，以至無由尋見更有他道。柳暗花明，舉首一望，豈知神卽在此，夫又何辭。此所發見之真神，決非一不完全與在掙扎中之神。如彼而尙與惡相衝突，吾人將爲扼腕傷悲，然彼固爲統攝一切之思惟於其中，真理永告完竣而旣濟也。於是彼乃爲是種之神，卽凡吾人自己理想與夫一切有價值之理想由此皆見完全實現之一真神也。

君欲一考是種成素之在吾人所認爲此「思惟」之內乎？此無限思惟能知其自身爲不完全歟？或遺漏某種對象爲彼所明知屬乎善者歟？決不能也，決不能也。一切事物所依存所託命之無限思惟，絕無可能更具超出無限以外之善，而此項真理，更以另一方式出現於吾人之前。設想爲此無限思惟欲得某種完全，爲彼所本不具有者，以G表之，則其思此完全爲誠可欲者，將屬乎是，抑屬乎非。無論爲是或爲非，上章所揭之論證明示吾人以此項判斷之真或僞，必成爲一高級思惟心意中之真理或僞謬。蓋此高級思惟實包涵此所謂欲得之對象與此在欲得中之思惟，而對兩者下判斷。可知在每一欲望之上，必存在有一高級思惟於此欲望之滿足，因之無限思惟將更無不滿足之欲望。凡不滿足之欲望祇存在於有限者之中，而決不於統攝一切之無限者也。

故世界就一整體而言，必爲絕對的善，蓋以無限思惟，必了知所欲得者爲何，而旣了知

之，必即呈現此所欲得之真對象於其心中。若由是種觀點，則世間一切創痛，苦惡，罪孽，卑污之存在，固無可指證其爲違反絕對善德，毋寧謂爲一種保障或助成者矣。蓋一切苦惡，若由外表視之，不過爲對吾儕有限者一種明幟，表示欲得之事物，而爲吾人所未有，或今尙未能得之耳，則此苦惡無論對吾人若何強頑，而對完全之無限，固將毫不足道也。無限不會造此苦惡。造苦惡者本身，在其各個分離狀態亦不外乎一種苦惡。凡諸一切苦惡要皆對於無限思惟之一現象而已。無限思惟在知此諸惡時，祇知絕對善之絕對可以求得，而實亦早已具有之也。

吾人今在此處所用之論證，不能用之於研究「疑難之世界」。因在彼處吾人以爲就大體世界言之，苦惡屬於可能，吾人覺一通曉全世之人仍若感不足而望有更勝乎此者。此其涵義果爲如何？此蓋謂如是之一人，企望得另一環境與現存環境不同，而其所以爲此，無非堅信另一環境較此環境遙佳。然彼是否真切察知所企望者確爲更佳，抑不過希望其或如此。請先言第一種視彼爲真知。夫誰則真能了知一環境之價值，除非其已具有此價值者。知識必須今實具有，不能指想像卽爲真知。故非此種較佳環境確已呈現於其人，不得謂其人真知此佳境也。然如彼果已真知，則彼不特涵具現有世界，且亦涵具理想之完滿世界，而彼之全部環境必不能爲一不滿足之環境也明甚。茲惟遺第二種耳，卽其人不過希望其所欲得之環境較現有環境爲佳是也。然問此希望爲一真希望耶否耶？如爲真，則惟此種完滿環境已早實現於一高級思惟，而後始得爲

真。果爾，則其「尚有較現狀更佳者耶？」之一問，對無限爲甚滑稽矣。蓋對於無限，一切現實與可能，皆落着於同一真理；而此一真理，決不能爲苦惡也。

試由又一方面而觀，吾人之見解，殊得宗教之支持。純道德觀點中之不完全，半由於吾人對於理想定義之內在缺陷與夫是否可以到達之懷疑。然此內在的缺陷，在無限大心中必已消失。在致力於人生工作之時，吾人止步於窮目力所能至之地點，越此而上，吾人理想仍永抱遺憾焉。故不得不濟之以信仰，謂如到達某種程度之理想社會環境，則越此而上之途將見豁然開朗。吾人今知何故必須人生知識廣博而深遠，方能清見越此而上之途。惟無限包涵一切生命，超乎一切有限凡俗，而臻於理想之絕對成功，故在無限之中，絕無缺陷，絕無殘形之理想，而惟最優越上乘之完全知識也。吾人自藝術科學及社會事業所得者，乃一完滿生命之朦朧搖影，但在無限，則此已非澹影，而爲絕對確實與完全清朗之琉璃。故由吾人宗教學說，不但保障吾人所有理想悉爲無限而實現，抑且首先爲吾人充分確保所有尙未完具之理想，悉皆成爲理想，而有真實之完成。吾人於此始得首先充分之保證得自最高意義以正視確定之理想焉。所謂悲觀主義者，乃對理想狀態之懷疑或此種狀態之必不可得。無限則決不能爲任何意義之悲觀者也。

由體會是種真理而得之宗教的慰安，應大異乎多數人士期望其所奉宗教爲之錫慰藉之福於其身也。抑此事實又可供給吾人在道德真誠上以一最佳的測驗。蓋吾人所發見之宗教的慰安，

必須對吾人之懷有真正宗教精神者而始生效，否則仍無慰安之可言也。彼之告吾人曰：「爾既宜釋願獻身於道德理想，以其實情如是，此可助爾知有一永恆判宰無處無刻不關切乎爾身，並非謂爾可個人獨得無憂無淚之優越生活於一美地，以爲爾善行之報。爾乃纖悉畢露於此判宰之前，彼在目今及以後，永永鑒知爾之福善與苦厄，而以絕對公道爲之衡量，爾亦知之否乎？無限光明之燄爲爾所植身於其中者，亦有以鼓勵爾心而作爾氣乎？如有之也，爾應欣然悟知在爾一切奮鬥之上，立有永恆之「勝利」，在爾一切疑惑之中，立有永恆之「正覺」，爾最高度之得勝，最高深之觀念，亦不過無限真理之一原子而已。無限真理占有一切時間。爾如以此一切悉屬乎真，則爾必爲理想本身之故而愛慕理想。由是爾所求者將非爾自己之戰勝，乃爲彼至尊者之戰勝，則爾必大喜悅，於悟知在世界中之凡至善者，不特必將戰勝，亦且常已戰勝，蓋爾今知最高善之於神乃一直接經驗事也。」

作者深憶若干歲月以前，頗墮蹙於此學說，而遇一虔誠及深思之良友，爲告最大慰安之得自信仰上帝者，乃爲覺及無論世界如何誤判吾人，甚知親朋知友誤解吾人，但有一完滿而全知之「思惟」者在，其了知吾儕，遠過於吾儕之了知自己。在此思惟中，善性得以充分價值而被衡量。無一事物見遺於「判宰」之法眼。吾人廬山真面，彼悉知之無漏也云云。作者今述之見解似頗合於吾友之所懷想，而適應是類要求。有神論就其爲一學說言之，認宇宙有一巨大之力與其他諸力鬪爭而戰敗之，以效助於正善云者，此則甚招物議，已略示如上文。蓋此大戰士爲

何而竟不能全勝？此斬殺諸害之劊子手，此捕縛魔鬼之力士，曾否凌越魔鬼狂言，謂一切皆踐踏於其足下，而誠占有一切永恆，在其中，一切誠皆被踐踏於其足下矣乎？彼果已得成事否乎？彼或無愧爲善良，但災難輒似隨之而踵至。君如信彼而領會乎彼，固亦可得慰安，但必深感在慰安之上投有夙昔懷疑之暗影；彼終將爲吾人所欲其如是——戰勝世界而爲其統治者歟？反之，吾人信能屏棄永久反復之狐疑，不認世界爲一團強力，而晉至較深之堂奧，目世界爲「思惟」，則是類疑雲，皆立消散而冰釋矣。

但爲闡明此種真相，吾人仍須更對懷疑略再申述，尤於苦惡問題之解決，將取在第八章所曾駁詰之觀點，與吾人今茲觀點作一比較焉。

第三節 惡之問題

如上所言，吾人已至於欣然領會神聖真理之域矣。然此伊甸園中，是否亦有一蛇在耶？（註六）吾人已盛言無限善性矣。然胡以復論及彼有限之「局部的惡」耶？吾人似曾作先驗的證明謂此必屬乎「全般的善」。蓋在吾人理想之無限生命中，決無絲毫缺陷。此種示範，在上述力的世界中，通全文而不之見。自外部以考驗世界，誠不能感及內心熱血之脈搏。當吾人念及世間雜在之苦惡，不禁疑懼重重。雖曾努力以爲說明，終覺膚淺而無價值。在是種努力中，容亦涉有較深真理，特吾人未之或知，則吾人豈得宜稱謂已盡克服困難矣乎？「何由」部分的惡

得成全般的善，此理顯爲吾人所望塵莫及，吾人祇自無限觀念本身聊示部分的惡，宜成全般的善而已。神必知其「何由」而然，吾人則因知神之故而知彼爲然耳。逾此，實不能有所見也。

然此果其可乎？吾人亦竟忘却自己學說之有一大可怕的結果乎？部分的惡信爲全般的善乎？世間終竟無惡也乎？一切明顯的缺陷，果爲吾人偏見上之一錯覺乎？然則吾人何處得有機會任意由自己選擇彼善於此者乎？豈真親擊凶賊之手臂膂力，若爲神助之思想所麻痹矣乎？夫使余今在此有限世界所與鬪爭之惡而洵無非爲一種虛幻也，則何故更與之交戰也？余而行善，世爲無限善而完全，余設行惡，世仍不見加惡。是則明明之善，殆與明明之惡無殊，蓋若不然，卽惡將實大損乎神，而神之生命中，固含有一切也。余今除神而外，絕無任何愛慕；亦可等謂，余今除神而外，絕無任何憎惡。一切悉皆相若，神不僅余是需。或竟可曰：苟彼需余以助完成其無限真理，則彼必已自一切永久早具有余矣。余實無所事事，惟以醉暈之陶陶，體念惡事之轉旋迷霧，而作一種怡然之肅敬，倡言是誠於余爲不良而暈昧，但神固可透視清澈，圓融無礙也。迷霧其實等於結晶澄水，而神固有敏迅異常之靈覺，下矚點滴之珠，一若山上仙湖之靜一。故余之宗教，無他，不過爲上神智慧之體念，特亦可反謂一儉惰的娛樂已耳。

爲此言者，其祇見吾人學說之表層已乎。苟吾人再度自惡事之外表而觀，亦必曰：『是諸事者確見不良，但神將必視之爲善。』此固不免仍溺於懈怠，而吾人之宗教觀，將有似夫斯多亞派(Stoics)之對善對立，木然無動乎中。事實上，此對於惡之實際態度，亦誠爲篤誠之士所

採取，以彼而應諸惡，既不獲知其本質爲何，亦遂無能爲役也。在如是實況中，吾人恐亦惟安於消極知識而止，不能更有所爲。生命之死亡與無可逃遁之痛苦，有望計劃之崩摧，運命之百般殘酷，吾人誠不得不視爲萬分澹泊而不利於吾人，特神當悉了了於胸，而見其爲清明合理也。誠作如是而觀，則必將踏入斯多亞輩之舞台，而對諸惡漠焉無視矣。是等之於吾人不過偶然之出現而已，吾人固毋需嗚怨，蓋有鑒夫神之自作親嘗，知必體念之爲絕對完全生命之一成素也。吾人並不視神爲奇祕之大力，有意造出彼等，致不得不使用殊不完美之手段以自受限制，吾人固視神爲完全了知彼等之一絕對思惟，因之彼等雖於吾人今必難以索解，但彼等在其自身固無所有，亦非爲神所偶念之虛願，彼等無非自然的有機的參加於光榮之「全體」內耳。

彼惡象之暗影在外表事實之世界中，爲吾人所不能不觀。在吾輩有限心識今所能爲解說者，不過如是。特此非吾人最後之言辭，對於具有直接性倫理意義之苦惡加以解說者，彼具倫理意義之苦惡，吾人不視爲外在的浮影的迷煙，乃視爲吾人所親體驗之一現前事實也。對於此論，前所提及之反對派，洵將怒目以視，欲得吾人而甘心焉。惟吾人正於此處，振振有答辦之詞。蓋在吾人自身行動之世界中具有一奇異不凡之親驗。吾人領會苦惡，與之交綏，且即在奮鬪之時覺悟自身成爲完全神聖生活之一片段。在此種奇異經驗之中，寓有全部答案可對倫理的惡之存在難題，迎刃而悉解。例如余今覺有一自私衝動，悉毀棄道德明覺。余決不視此惡衝動爲客觀外在而指稱之曰：『是乃全般的善之一部分也』；毋寧爲此在道德行爲之頃闕，實由余

自造之，而在過犯之頃間若得加以克服，則成爲余自身善意識之一部分也。道德明覺親驗此惡而指責此惡；且在指責與克服此惡之時，道德明覺挈同此惡以共組成所謂善意之一有機全體。善意之克存在，亦端由對此惡行之內在戰勝，親自驗知爲一種勝利的趨勢。神之完全生命既必具有絕對善意，則亦必覺知是種勝戰也明甚。由是而吾人解決困難之答案始益顯明，由是而吾人收穫一宗教之新果實於上述倫理學說之中，此學說之主要原理願再爲讀者一點醒之也。

當吾經驗道德明覺戰勝惡意之時，吾實經驗自私衝動（作爲一單獨事實而觀，實爲全惡）之部分的惡與道德勝利之全般的善兩相併合於一不可分割的時間。道德勝利惟於截服惡意而有存在。故余於善行之中以惡之消失於善而始體驗所謂實善，是時有如一反常敗德之逆行，從根撲滅，有如一種平和之再起於爭殺凱旋之際，一種滿足之發生於天人交戰之餘。在是種內在鬪爭所產出之嬰兒，卽所謂善，亦卽吾人所知之唯一的道德的善也。

當吾爲一善行之際，吾明見有神性生命之一成素，豁然出現乎吾中。吾乃於此際直接驗知部分的倫理的惡「如何」得成爲全般的善。是爲一種比較而生之全般的善，因吾自決選取普遍意志而抑下自身私意故也。此時不良衝動仍植吾中，不過完全戰敗屈服而已。決定與惡抗戰，是卽善之活潑生機，否則徒一蒼白頑僵之抽象，胡真善之足言哉。試又由別一觀點，更可證知上卷所論吾人於克服分離之小我，卽深感普遍生命之真價值存也。吾人今所經驗於一頃刻之時間，於小範圍之有限生命者，神必亦經驗之，且驗之於永遠也。是則吾人一宗單獨之善行爲，

可視為全善永恆實現上之一樣本也已。

若然，則對前項所提之一大可怖者，何其如是簡單而即答釋！對於惡之問題亦何其如是簡單而即解決！彼反對論者不亦云乎：『縱吾誠欲為惡，吾亦有所不能，蓋彼完全之神，實擁涵余小子與一切有衆，何能為余毀損其完全於毫髮哉？即任吾為所欲為，吾之行祇能貌似不良，而不能真實不良也。一切所謂惡，不過錯覺而已，在行為上全無道德區別之可能也。』

吾人將答之曰：『唯唯，誠然，但亦非也，蓋不過真理之半。全則好生而半則傷生。爾何故不能行一絕對的惡歟？蓋以爾之惡念，就其各獨分處而言，固將不免為純然之惡，然彼與爾之自私意志，爾之反抗道德明覺，爾此種惡意決非世間之一孤寂事實，乃為上帝有機生命之一成素也。在彼之中，爾之惡欲，亦形成全部善意之一角，正如一善人之惡念，在彼實現全善上固構成一要素同也。若在神內，爾之孤立全消，若為孤立，則爾之過乃為真惡。在無限中之善意，正為善人在其自身中所見之善意，是蓋所謂有機全體，而其真相即繫乎惡之發見是也。故神之生命，必為完全無缺，以其不僅包涵有阻惡意之知識，亦且包涵對此惡意真相之徹悟，即豁然了知其宿乎真正普遍意志之中也。』

故爾如誠為善，可得之於包括惡欲於自己領會中而誠知其為惡，亦可得之於較高明覺之接受。反之，爾如為惡，可在爾自身以一孤立的單體備受斥責，而正由於此孤立之惡既受斥責，神之全生命包涵爾躬與爾之斥責，又與對爾之戰勝，並成為全善而不忒也。

是爲對此問題解答之基據。再進而詳言之：惡於吾人，概得分爲二類：外在的惡，如死亡，痛苦，或性格拙弱等是；內在的惡，即惡意自身。吾人所知有限，故不能明告是否是類外部顯現之諸惡，亦爲福祉之偽裝，抑屬兇殘意志力之爲祟。吾人殆絕不能確知是種顯然巨惡何由得在神內宜爲全般的善也。吾人所獲察知唯一之惡，乃爲其全屬內心經驗者，而確有某種實在，是即所謂「惡意」(evil will)。吾人審知其存在與其對全般善性之真實關係，吾人之所以知此，端因親自徵驗此二事項，初由於道德明覺，次由於實際善行也。夫善既寄其生命於明覺與實踐，故必取惡念與其改正爲其構成元素耳。且惡意之結局不外二途，或被征服於吾人切身經驗之中，俾吾人自己成善；或雖不被征服於吾人分離單獨之思惟，但終被征服於全部思惟，而吾人對此之關係，正猶吾人各個善惡思惟對於吾人全部思惟之關係者然。所謂惡人者，並非神有樂乎惡德之示例，正猶惡衝動之不足爲善人樂乎惡德之證據也。惡衝動爲善人明德之一要素，且非爲一純正要素不可。惡衝動之於善人也如此，惡人所懷惡意之對上帝生命也，亦必如此，即惡人亦必需爲其一要素也；而今日吾人確知唯一之惡既不過爲惡意，則此說明自己是用矣。

由是以觀善與惡之區別，本爲永自分明。吾人難題之得解決，毋需藉任何蕪野之神辯論，如上章所揭示而予以批判者，其論調直等於猜謎方式，何如今之由道德經驗以撫躬自省，明白清楚而絕無遁形乎！吾人深覺道德經驗中之善，即成於克服所經驗之惡，則在神之永恆生命

中，善之實現也，其與惡之有機的關係，亦必與在吾人經驗中者相同。所謂善者，決非僅僅潔白天真，乃必由實現而成之明覺。吾人可對惡人言曰：神之所以爲善，由於思念及汝，厭惡汝之惡衝動，而裁服之於一較高思惟之中，而汝正爲此思惟之一部。蓋以汝意實惡，故汝必在神內，正猶在善人內之需有惡以助成其善也。汝之被知，全由於被指責與被克服。此爲汝之福音，而此種惡之福音，實爲永存萬古。是以福音與惡，兩者皆同等爲真。世界實爲全善，汝亦可爲實惡，苟汝如此自外，如此自願，汝實爲之，謂之何哉。

惟吾人並不謂惡必須爲善之排擠而存在，以顯成對立之局。此種觀點，吾人已早予以嚴正之駁斥矣。吾人祇謂在善意中，惡意爲一被克服的因素，以此之故，對善殊有必要。神之生命，原爲絕對統一，吾人惟以抱此觀念，始有上論之引申。此爲唯一較爲滿意之神辯論，任何形式之二元的有神論，俱不足以語此也。神如被認爲與其創造物相離而自在，被認爲一種力，而造出庶物，置諸一方，則成爲舊日之辯神論，其無希望與絕無價值之藏身窩，徒使吾人掩面而却走耳。要之，吾人對於惡之問題得作如上之解決，可謂最直截而亦最出人意料者也。

試取此解答以與其他較。某一思想（已略見前）曰：惡爲人生偏見之一錯覺，一石像之片段雖不入形，終無傷乎世界全局之真美也。吾人對此種觀念之答復，已具見上文，即謂：惡爲世間如此切實之一因素，恐不如美感中石像之一角，可與全像之美，並存而無害，因之部分的惡，不能援此以認爲全般的善。石像之片段無非石頭之一斷塊，無性格而無休戚之關心。惡在

世間，則爲顯切著明的呼籲以與善相對。且在道德經驗中，吾人更發見惡之部分與善之全局，其相互之關係，迥與石像懸殊。余善行之所以爲善，惟因惡在其中成爲被克服之一因素。倘無惡之真實在中，善行至多祇可謂無瑕之璞，而不得稱爲真善也。善行之善，端賴其有構成。於是種構造中包含有惡意在，即因如此包含，全行爲乃得爲善。是以吾人宣稱神之生命以一意識的永恆瞬刻之有機全體，包含一切生命，因亦包含一切善與惡也。然吾人稱神爲全善者，非謂神乃爛漫天真，不知有惡，不含有絲毫之惡，乃謂彼實包含惡意，於其善意之構廓中，猶之善人於一不可分割之時際中包含惡意於其善意內也。而神之爲善，正惟以此。

試再取另一說以與吾人之解答較。有謂惡之存在於世無非所以爲成善之資。吾人反對此論，以其首先置善與惡爲完全分立之二事，分居於二種各別之行爲與時際，而後視善之修致必有待乎成惡之在前，惡似離善而先獨立存在，善乃利賴之而結成焉。是種說明，只能用之於一有限動力之行爲，雖亦成於藉某種惡以爲媒介，但究不具何種善德也。神爲無限，安得以此說明加之。彼非一種有限之力可比，亦未造出何物或取得何物自其身外，不能謂其用某種手段以達某種目的也。吾人之說明，則與此大異。吾人謂善惡之關係乃有機部分與有機全體之關係。善之生機惟燃於其發見及克服惡意之俄頃，因之一切生命無不爲善，於其中，惡意以一被克服者而存在，亦遂浸沒而消融於此善意中耳。吾人願訴之於道德經驗而爲闡明其義蘊：當吾人實踐行善之時，惡意恆以一真正事實而內在於吾中，但並不足致吾人於全惡，無非以可被克服之

一成素而存在，因此之故，於吾人成善，實爲必需者也。吾人更願進而言曰：事有同然，在神之內，凡犯過失有衆之惡意，亦必以一真正事實而存在於神聖生命之中，故決不爲錯覺，但正以此之故，彼爲一必要之成分，而寓乎普遍意志之全部善德之中。此實現乎神內之普遍意志與一切過犯有衆之意志作何關係，可於善人之意志與其惡衝動作何關係而大白也。

至於謂惡之必要由於與善之相形，此說已見上文，恕不更贅。

由是言之，惡如視爲與善分離之一真正事實，一完全獨立之單體，則必陷於一錯覺也無疑。吾人對此之抗議，早在第八章有所提示。此反對論亦可應用之於力之世界，因對此種世界，吾人不得不自外以視之也。然於神之生命，必須自內而觀，蓋在哲學上必須如此，因之不受是種批判之約束焉。且道德經驗已語吾人如何解釋部分的惡，此惡已爲吾人所明白了知，無非真爲部分的惡，即惟餘有惡意是已。曰：善行之有其在與其生命，端在超越現所經驗之惡意。此惡決非一外在之惡，與善意相睽離，而必被驗知於一不可分割之時間中，悉爲所超越也。是種奇異之結合與融成，實惟道德經驗中始可尋見。純真之善德必於是種內心爭戰中得之。使惡衝動而不存在，則惟天真之樸，或純白之本能，一無道德的色彩也。善德爲交爭元素之有機結晶。在神之無限與統一的思惟中，此結晶之善，永代馨香。神之生命卽爲是種無限之休止於無窮爭戰之中，而絕不遠離於其外者，即古代赫拉頡利圖所創見而善示之實體是也。（註七）

第四節 再論設定界與外在

惡之存在問題，既如吾人力所能屆而爲之說明，今必須返而再作外在界之研究矣。前者吾人以為在此世界，不見有何宗教慰安，蓋由於當時所取探討態度使然。依當時所探討，此曾爲疑難之世界，但今日可證其已非失望，且或可把捉一具體而有用的真理於其中也。此轉機之經過，宜作一簡明之鳥瞰。吾人之「無限」，一度爲吾人所省知，知其並非爲一抽象名詞，而爲直截顯明之知識對象，則此有形世界實屬乎彼者也。既知夫此，則吾人欣然鼓勇歸來，在普視爲僵枯外體之事實中以求見彼之真理。吾人信仰事物之無限合理性，原無用絲毫廢棄科學對於普通經驗世界所作之縝密研究。兩者固非絕不相容，亦非可以互代，此點必須預爲聲明，某種舊派之唯心論，曾對經驗加以白眼。吾人之唯心論，則大不然。吾人以爲君如真欲實現理想，君必應知方法，君必應同時研究實用倫理；且人類如望實現理想之方法，尤非自科學，自事實之枯燥，艱澀，瑣屑的搜集與比較，自小心翼翼之概括作用，自不斷之實驗，觀察，與計算不爲功。加之，君唯有自確實科學，方能妥獲觀念統一之實例，繁複細微之捏駁，洞悟之完全無漏，是種種者，吾人宜必歸之於統攝一切之理想思惟。而今皆展列於吾前，作爲吾可能抱之理想。吾人曾設定一切事實與夫事實一切關係必以洞悟之一瞬間顯現於全知思惟之五內，且吾人已表明，此不徒爲一設定而已，抑實成爲一必然性與絕對性的哲學原理。惟吾人必須往求確實科學

以徵驗此理在各別具體事件中之何由得以實現。幾何學上一曲線之相等式，乃表示此種曲線之一切常德於一思惟中；一種物理作用之定律乃包涵此種作用在任何設定狀況之下，皆可如此發生；一種變數之函數或爲一甚長系列之數量，其中每一數量得自某一係數與第一項相乘之函數，故一個函數實爲無數各別函數之聯合表現。是則無限思惟獨不可博貫真理界中一切事實與一切事實關係於最高超絕之統一也乎？故吾人在科學上之最高成就即所以隱約反映無限思惟之完全。因之，吾人必須往徵科學，未必爲求發明，乃爲求得吾人理想之知的示範。吾人必須待科學如一絕對的主婦在彼之固有領域上賦有全權。至於世界之就整個而觀之世界，永恆之所以爲永恆，過去之無限復絕，萬彙之內在本真，科學似欲有以語人，而終不能有所昭示。科學亦不能創見，更不能證明彼自己之設題，如吾人前此所爲付予之定義。然在其設題之應用於事實，在特殊定律之發明，科學可曰萬能而無愧。懷疑彼之職能於是種領域內足爲最高裁判，不啻冒大不韙之侮贖於法庭。科學亦可等於無限思惟在自然界之事實中，儘吾人所能領會之限度，吾人亦不能對一切有限事實有任何先驅的領會，除非彼等能就理性之解釋也。吾人省知「無限」必置念夫彼等，如是而已，更不知其有他。彼等究爲如何？經驗當有以告。

吾人思想上必有之若干限制，既爲如此，今後必須益加審慎以從事於科學設題之檢討。此在未達宗教澈悟之堂奧以前爲吾人在探究本體上之唯一快事也。

當吾人之爲設定此世界必可最佳滿足吾人根本的理智的需求也，吾人蓋已假定何者爲科學

所必需，何者爲科學所不能圓滿解釋，然對此理論的設題，吾人已獲見任何基據否耶？有之，吾人實得其一。科學上之設題，等於如此：事實間之真正聯鎖苟其可知，必須有理性的貫釋。但吾人實已發見一切事實不特必有理性的貫釋，且悉被理解於一「神心」(Divine Mind)之中。是以科學設題不過表達其部分，且僅僅作爲假定而止，而今則吾人了知其全體，且得作爲證明之定論焉。神聖思惟之統一，涵有下列義蘊，卽一切事實，苟爲吾人所充分察知，必表現爲合理的交互關聯，得歸元於統一，全部實體若一真如。正猶一切無限級數之常德包含在「數之性質」之一概念中，得展成一完全之「數論」，同樣在神心組織之宇宙之一概念中，一切可能經驗之一切事實亦皆得以貫釋而歸元於完全之統一焉。故其中必有一普遍公式者存。吾人不知此公式爲何若，特正由於不知，乃不得不就經驗範圍內隨處尋求，冀獲統一之線索與事實之合理關聯。吾人亦不敢保所推測之關聯確爲世事萬彙之真正合理的鎖鍵。吾人所發見之定律，無非嘗試一爲模倣神聖思惟。此種嘗試或在某一具體事例上全告失敗，吾人之歸納或皆陷於乖違。然而吾人所用歸納程序之根基則坐於下列之一思想：夫真世界既爲一完全合理而統一的真體，則最大多數事實得歸元於比較最合理的統一之一假說，必較其他假說之較小範圍與較少合理意義者，爲更適於代表事物真相也。吾人向所出發之自然二元論全屬錯謬，世界不載於吾人強爲區別主觀客觀之列車，而爲一在最深真理中之統一局面，一純獨之思惟，因之吾人所不得不逐時逐刻視爲外在的百凡事實，必須考慮其爲有一確定的而非一武斷的基礎，以樹立吾人對此之

觀點。此有形世界遂復成一堅難的實體，吾人經驗之而試求貫釋之，正因吾人知此世界本身原可一舉而被貫釋故也。

就實際而言，吾人處理具體事實之世界自宜取現實主義的立場。爲人道起見，下列諸端，本爲吾人之義務，研究及確信此外在世界，信仰一般常識之偉大設題，與夫利用世上之一切事物。特是此種信仰之根據常識不能言之，吾人則見之於「絕對」之中也。

第五節 道德進化（註八）之概念

然則吾人果已發見某種事物，具有無限性的價值，爲吾人夙所追求者乎？或則吾人能言在如是一世界中落於幻滅乎？吾人之宗教願望，誠已逢一真純的回響，但此回響非若吾人最初所期，亦不似多數宗派體系之所欲。姑不論個人的要求與希望，多數人士之造成體系以滿足普遍的宗教心願者，每求證明於整個世界之向善推進，而在此種進化之極峯，惡將完全消失，世界遂成純白無瑕，如昔伊甸樂園時代。惟吾人深覺此種進化觀念，不特全與無限生命之世界不符，亦實異常膚淺之見。吾人上所主張之道德進化，非指惡意之絕無，乃爲其有機的隸屬與在善意中之瓦解，彼固確實存在而非烏有也。夫然，世界如使含有道德的善亦必以此理由而含有道德的惡，於其有機統一之中。世界則固爲道德的善，不拘其有惡意者存，且正以具有惡意，善意乃爲凌越惡意之戰勝的安寧。故有期待整個世界之將來「得救」(salvation)，爾時可藉由一切

暢行無阻之程序者，吾人對之不能予以同情。倫理的惡之唯一崩頹，祇行之於善意超越惡意之俄頃。苟使倫理的惡真已絕對消除，如古舊宗派所常期待，而世界真已澈底自由，一若惡意障礙之全滅，則世界亦將無倫理的善道存，祇漫漫空閒生活之宴安已耳。惡之在世，固非取以與善相對相形，乃所以一並組成善形之有機統一。關於理解其存在之全部糾紛，起於人常割之出善，與善分家，實則吾人自覺行善之際，必發見之於此有機統一中也。倫理的惡而被分出自善，如在上節所使孤立者，將必視爲一外在的曖昧的事實，而無可說明，無有希望，以致恐怖不可名言。惟在吾人躬自行善之時，乃始實際得此問題之解決。惟在有德之人，方知惡之如何存在與緣何存在。蓋惟於彼，惡意真成爲彼之善德之一要素故耳。道德界中之爭戰，乃爲，亦必爲，永恆之局也。

對於惡在世界，吾人今茲之解釋，恐爲惟一之良方，足貽吾人以絕對的宗教慰安，且脫吾人於恐怖的道德痼疾，此疾常累及「無限」，而侵滅善惡之分野者也。道德經驗本身對於是種疾患之解除，恍如具一奇蹟，最簡單亦最清朗，使非徵諸己躬，幾莫或信之者矣。且此亦免使吾人更再祈求一種絕對的安寧，道德經驗中應無絕對和平之一幕也。蓋在其中，善惡之分野，至爲熒明，交爭之意義，至爲活躍，卽在此種戰鬥之俄頃，惡意真切而屹存，但卒爲善意克服，而被浸沒於全部善行之普遍善性之中。可知善意與惡意之分野，實爲最高度之可能，但亦惟透過此種分野於道德生活之統一，善乃屹然挺立而奏勝利之歌。故進化在此世界，就整個而言，

直若不適用於，善將永遠修得之於惡而透出之自惡也。至於天演歷程在宇宙之人類部分，將可展至如何界度，則經驗科學之分內事耳。

然而吾人所抱關於人生理想，視為「善之進化的實現」——此意謂何？答案甚顯，無所用其踟躕。蓋善意在吾心內為一暫時的事實，且未充分實現，未奏全功，此本由於吾人自身祇為有限個體也。因之善意必直趨夫完全之表現於時間中，於吾人中，更通過吾人而表現於吾人所克影響之一般人士之中。必作如是之志趣，求有以完成吾人，而後在吾人心中之善意始得真稱為善。故苟吾人得稱為善，就抽象言之，就吾人自神分處言之，吾人自身而得號稱為善，必在力求實現無限之神之生命，蓋於其中，吾人永永為一分子故也。吾人所視為進化者即此。此進化所取之形式，即暫居吾人之中以善意而推動。然就上帝而言，此固非真進化也。是以道德明覺之在吾人，必導吾人志向善之進化，正猶另一方面，理性成素之在吾人，必導吾人志向知識之進化。然同時須知此種道德進化與知識進化，猶不過一小部分之事實發生於一短刻之時間，其在無限生命中，洵為無關重要之成素。至於無限生命，本身就整個言，原無所謂進化，亦不能有所進化，祇是無限程級之善意形式與知識形式，列等而居乎其中耳。

由是論之，吾人二大深刻哲學問題之解決，實由意識界吾人以最具體方式之答案也。錯誤可能之必有待夫賅攝思惟，蓋徵驗之於吾人本身之思惟意識，此則能經常包涵真與偽二素於一清楚真切思惟之統一也。倫理的惡之可能與必要，為求善惡分明，而此則徵驗之於吾人本身之

總行意識，在其統一中，善惡不分之致命傷悉見消釋，吾人宗教心所要求在統一世界中善之崇高，亦得如願以償也。在德行意識中，善之與惡，一時劇戰而不相容，特終結合於善意之當前勝利。然則吾人之世界中，有鬪爭，有戰勝，有絕對安寧之立乎真實戰爭之中，超乎真實戰爭之上，是俱爲崇榮莊嚴之事實也。此一世界，信爲宗教所需之完全世界。是乃真正神之生命之一世界。

第六節 本學說之實際涵果

吾人之微悟，非僅訴諸一方的宗教需求，實則對於無論何人皆以其真面目臨格之於五內也。此其所要求者，在使人各考慮自身生命之真價值，苟其生活於無限制宰之前。噫，人乎，汝日常生活果何如乎！汝爲世衆之毀譽而生活，譽則悅之，毀則畏之。不親切之片語相加，立與分手。社會予以小譽，友朋錫以諛辭，一若足值靈魂之半。而汝全不知有「一人」在此，較諸鄰友衆羣，遙爲偉大，抑彼並非遠超乎汝，負居九天，乃實暢行於汝每一思惟之內，且此暢行一切之「思惟」，可判斷汝而爲汝鄰友所決未能者。彼等對汝之萬千錯誤，不能比諸無限真理之一秋毫。在汝心窩之一切隱處，無不充盈「無限」之鑒臨，正如在晨熹中之雨點，無不充盈透射之光。吾輩中無一人堪比於神之鄰近，無一人可除神而相知，但神則一視同仁而了知吾輩。明乎此理，實即等於正解汝之所以爲汝。一切真理即是真理，以其爲一意識「思惟」所

了知：故汝不論爲何，不論真理是否有意識或無意識之內在於汝，概爲彼鑒照一切之普遍意識所了知。此理對哲學家似極尋常，但使汝果酷愛公義，則此理於汝，亦豈非一尋常事耶？汝生命一切皆入乎神，而皆所以爲神，此不亦一真切可覺知之事耶？更無他人足以知汝。倘無神在，汝將孑然獨處於僵枯世界之中。此外人衆乎，彼等孰能知汝？彼等可以愛汝，可以冒汝，或惡汝，但無一能以汝之爲何而愛汝冒汝惡汝也。彼等所把捉於汝者，一偶然事而已。使彼等能較知汝，彼等決將另眼相待矣。彼等果愛汝耶？則彼真不甚知汝也，彼等不見汝之卑微，汝之鄙劣，汝之有私，汝之嫉妬與毒心。彼等如誠見之，彼等必將惡汝。然彼等果惡汝耶？則汝必向彼等鳴不平也。而彼等確不得爲公正。汝出無意之片言，不經心之一眼或一手勢，偶然之舉動，微細之過失，彼等皆牢記於心而遂深惡及汝。使彼等略知汝之有善也，彼等或轉而愛汝之不遑矣。

卽在是種種矛盾之中，汝與彼等相處，而汝猶必汲汲營營，一若憑汝勤勞而善之勝利可卽近汝也。願在一切辛勤工作之中，孰爲汝之眞友耶？誰之獎譽足以鼓掖汝耶？其爲汝之鄰友耶？否否，毋寧君應嚴格疑汝鄰友對汝之意見，視此事爲君應負之義務也。彼實不啻一腐敗之法官，至佳亦不過一蒙昧無知之法官而已。彼全不諗汝心，彼不過人衆中一旁觀者，而且屢屢意氣一束已耳。如彼果亦虛心自白，願求服勞於公義，則汝宜有義務以信仰彼之良善意向，苟汝能眞知其意向也。然亦無論如何，必須置疑於彼關乎汝之知識與汝關乎彼之知識也。倘彼讚

美汝謂汝抱公義，不可津津樂聽之，將給汝也。當汝衷心實未公義之時，多數彼將譽汝。倘彼毀汝謂惡，則以之自警；蓋彼今次有誤，下次必即再來。特不必多所介懷，彼實未嘗知汝也。彼之談論汝也，無異乎彼之或談論日球之他側，除非彼真就一般性以評議汝之為人，不斤斤於汝之某特殊行爲也。要之，在是類諸事上，不必信賴於彼。領解彼之需要，儘汝所能，務求有以助彼，如其爲義，善用彼之一切，以資善事之推廣與拖延，但勿信彼之判斷汝也。然則足爲評汝真價之真裁判者爲誰？汝唯一完全之良友爲誰耶？

神聖思惟是已。是乃真正對汝之意見，爲汝所宜仰承。是惟顯示於汝，在汝自覺何爲公義及何爲真理之時。舍此而外，更無一嚮導者可較之助汝促進固有明覺爲尤勝也。如是，則汝之宗教慰安固不在道德律之自由巔峰下墜，如廣大都市叫罵之人所街談巷議者，乃實繫乎汝之在求爲善之時，汝無限普照之「一人」，察知汝而贊許汝也。如汝爲此之故而愛公義，則此意志即來相慰於汝。如汝反此而求糖果，則勿於此「無限」之家。可往混於世衆，作一成功之僞君子與江湖人，則汝必將有呵欠，有奇遇，亦有糖果，多多益善矣。

「無限」之招束今已來至吾人之處，是即彼之所以爲彼，彼之所以知吾人也。真公義之深刻制裁，莫過於人之知爲「永恆」服役。但吾人今茲一切所言，是否不過聊盡人事如首章所揭示者耶？吾人是否僅僅貢獻雪花以療宗教之飢渴耶？本學說是否太冷，太抽象，太渺茫耶？本學說之證據確爲冷而抽象，亦甚遼遙。然須知此固哲學也。此非吾人學說之宗教成素，乃不過

宗教成素之先驅，準備由此以窺真實耳。但如學說本身一度修致，將必與天然之宗教情緒背道而馳乎？人果欲得何物於此世界可作宗教的支持乎？豈彼欲得一種通俗之推崇，如盲目羣衆所常供給，一種媚悅，如設計師於商品之招徠，一種同情，如由親朋之偏愛所施出者乎？使彼而誠所求惟此，彼亦得稱爲不自私之宗教者乎？抑彼即欲得此完全脫離宗教之諸物，而信能盡得之乎？彼欲求取酬報而能不適得其反乎？然彼對於道德律之獻身應使彼切望「勿自單獨」。彼實需求贊賞之真值贊賞者，贊賞之來自真知己者。若然，則吾人之學說將告以彼可取得所需。彼可自無限博得最深刻最充滿最豐富亦即最真之讚賞，確足表傳其良好行爲之完全價值，而復傳諸永遠，萬古流芳。覺知此種真理等於享受某種食品，但遙優於雪塊，而其潔白清純，則冰雪似之。愛此真理者，即是愛神。

在前卷中，吾人言及人生之無量體積輒予深刻印象於首先獲得道德澈悟之人。對於無數人，似覺此種首先獻身於人生事業，大足以充一宗教而有餘。但亦有人越此而上，更進一籌，以爲人類生命，究多塵俗，實卑卑無足道。理想非在是也。「然則尙有一較高生命在乎？吾人將可爲之獻身。吾人誠將爲人類效勞，但安能向之崇拜乎？」不少熱忱之士懷此思想，在爲善服役中，不求個人之酬報，惟欲探究某種偉大之「真體」誠值爲之效勞也。對此，吾人之宗教澈悟乃爲指明所謂較高之實在矣。君其欲爲人類獻身乎？斯處有一「生命」，較之人類偉大何啻無限倍數，其亦知之否乎？惟此是否可助吾人省知，如能真爲人類服役，亦正等於爲此「無

限」效勞？蓋若由無限之慧光以視，則向之失望於人生之卑微與荏弱者，將悉消其黯晦而全化為光茫之永照矣。

則請由此崇高真理欣然以就吾人之事工焉可。惟吾人慎勿徒為沉思此理，而久耗時間。吾人之生命應生活於勤勞，不應浸洩於遐想，甚至於一無限思惟之中。此在吾輩有限者心內，瞬亦將成卑屑無聊，除非大部通過實踐行為，以真體驗而領悟之耳。是則吾人盍為實際工作之是務乎？世固無人不要事業與志願如其所實然者也。

惟當吾人暫與沉思作別之時，尙願作最後一言關乎吾人此種見解之實際涵果。倘讀者已隨吾人論證以俱來，則請借吾人同取此理以實際應用之於人生事業。前已論之，從事於道德徹悟之推廣，乃為人在社會之當前主要本務。其餘皆無非此要務之準備，或一更高階段之先驅。吾人一旦達其水準，則將更有其他工作，以副徹悟遠見之導引也。而今日之主要本務，即所謂道德徹悟之推廣，莫過於竭誠於各人本身職業，及矢忠於人倫關係，為社會所由建立乎此者。抑此當前之事業要求無數私願的感情經驗為之犧牲，以就「至尊」之服役。特吾人於此中之一切安慰，將為至尊超越吾人，赫赫在上，一切犧牲，淡然忘之矣。讀者倘為一切接受之乎，將與吾人同得保障，不論舊日信條若何陷於危機，莫可救藥，而真純之宗教信仰固確實永久，屹然不移也。

倘吾人必須再駐足於可為支持宗教之研究工作，倘吾人厭倦於各學派之弄巧與無聊，則可

姑再置身於永恆真理之體會，於此少待可也 (Hic breve plangitur)。然在神之生命中，則決不然。吾人之問題固甚艱結，但在彼中，迎刃悉解。吾人之生命，固覺可憫而無足重輕，但在彼中，則無限豐盈而充滿價值。吾人之努力常或歸於空虛，但在彼中，則雖虛幻而亦長存。有限之缺陷不全，誠無非「無限全體」之一片屑，無限全體則無所謂有不完全。悟此道者豈非一宗教乎？於是吾人復自體會此理再轉至於實踐，以更鮮新之勇氣，觀夫圍繞四周之人生巨海洶洶。此在其本身誠非得稱聖善，然在其上，神風寥寥，無遠弗屆，一望靡涯。吾人盡投身於此巨海，勿畏風波，循循力作，以冀求得瓊寶瓊珍，縱作澹色，然固「永恆」之摹本也。

(註一)原文 *Religious insight*，此處特譯 *Insight* 為「明覺」，蓋稍與佛教中術語「正等覺」「圓覺」等相接近。上卷 *Moral insight* 曾譯為「道德的澈悟」。本來「澈悟」「明覺」兩詞，涵義初無大別，以後文中，兩詞仍互相通用，惟順句中語調而各就其所適而已。大抵在名詞處多用明覺，在動詞處多用澈悟，而原文則固不分也。

(註二)本書 *Imitation of Christ* 為十五世紀時之出版物，作 *“Imitatio Christi”*，為泰西最影響人心之一書，其譯本之廣，僅次於聖經。作者為誰，迄未考定，大致認為當時一法人 *Thomas à Kempis* (1330-1471) 所撰。

(註三)斯賓那莎見上卷，其倫理學 (*Ethica*) 拉丁原稿成於一六六五年，至其死後始出版，名為倫理，實即其形而上學也。

(註四)譯者按：此皆當時猶太人所欲尋問於耶穌而望其確答者，具見新約四福音書。

(註五)譯者按：此意蓋指無限思惟一觀念直接由最簡易最明白清楚之前提演繹而出，結論直連於前提，亦內衛於前提也。

(註六)借用舊約聖經創世記故事。

(註七)赫拉頤利圖 (Heraclitus) 倡言「爭爲萬物之父」，以宇宙本體卽此種永無休止之爭。

(註八)原文爲 Moral Progress，今譯道德進化。至於西文另有 Moral Evolution，應譯道德演化較妥。Evolution 本着重在「演」，未必「前進」，茲改以進化一名詞專用於 Progress，幸讀者注意。

後論

若干讀者對於專以哲學問題爲業之人，作者亦爲其中之一，或將表示煩厭而踟躕，則宜更置數言爲之安定其疑慮焉。彼或將問：『如上所述之世界觀其爲有神論乎？抑汎神論乎？君之意在爲舊日有神主義的學說之主要部分作辯護乎？抑改革之而從某類新信仰乎？』此問殊覺天真，但究無甚結果也。若干通常人士當其一讀此書，或其他不少近代著論，必將感有一種困難，上列問題卽此困難之表示耳。誠有不少作家，致力於有神論之辯護，且確以其真誠論證「普遍思惟」之必然性。通常人士每每置疑於是類圖以別物替代我們「天父上帝」，而亦稱以同名，亦通用爲同物者，實亦不爲無理。吾人則將明白答以決不爲是。在上列諸節中，吾人誠亦屢屢用神之一詞，然讀者自無義務爲設想吾人之觀念，必與其觀念相符，吾人固已詳盡說明吾人所指之爲何矣。試再複述如次：余之思想不論何時，不論如何行用，常結合若干零星思想，納入於一個意識瞬間之統一，故知普遍思惟必結合一切人衆之思惟納入於思惟絕對統一體中，連同一切對象與關於是等對象之一切思惟，凡今在，已在，將在，或能在於全宇宙內者。對此普遍思惟，吾人爲便利起見，不憚名之曰神。然此固非一般傳統神學中之神，而爲自柏拉圖以降唯心主義學統中之神也。吾人對此之證據，乃大殊乎護教學書中之武斷的無根的所謂意匠論

證及因果論證之流。是類論證，一自康德以還，悉遭批判哲學家所摺棄，而吾人亦已指出其弱點如前。曾有人比擬之如中古之武器驅入近代之戰場，吾人亦極表同意焉。康德予近代哲學以新工具，吾人負有義務，以盡力應用之諸舊問題爲全部思想史所探討而求理解之者。吾人對於普遍思惟存在之特殊證據，如上所論，可立基於真偽本質之分析入微，蓋此爲必然性的觀念故也。吾人並不視普遍思惟爲一創造主，如通俗所承認之意義。凡一創造者必爲有限，其存在必自經驗而習知。普遍思惟則爲無限，其存在之證明，乃獨立乎經驗之外。此外，吾人又曾竭力主張：經驗並不提供明證，謂有一創造力可爲無限而又可爲善者。吾人亦已聲明一切動力如何存在於無限思惟之中成一必然的事實，一切事物如何不能離去是種思惟，否則將皆不得其所。是爲吾人論議之概觀。在哲學上，此決非一新說。但吾人曾費不少勞力經冗久之懷疑，而後得之於己。吾人以獨立的態度，自具的理由，爲之解釋。由是而斷言此中具一目的物也，繫有無限宗教價值之根。

至於人或稱之爲有神論，或稱之爲汎神論，吾人在所不顧。惟此與通常兩論之傳統形式迥不相侔。兩論輒皆以爲神屬乎一種偉大之「力」(一)在彼一方，時或推輪人世，或自最初即發動之於先，否則即(二)等同之於彼所創造之果。就第一種見解，不過哲學之中途而盡，就第二種見解，則易流於純屬詩情。是二道也，吾人皆非所取。吾人認爲因果不過在哲學上一極支屬的觀念而已。此祇表示事物合理統一之一方式，且爲一不完全的方式。力之世界更未得以

全宇宙目之。思惟宜必較力更真，思惟可以貫解一切諸力，且更納之於其無限統一之中。神如視爲力也，將若無物，或爲有限。神如視爲思惟，則能一切歸於一切，使此而爲哲學，則傳統的有神論可以對此問題任所欲爲矣。

約言之，本學說即不外乎此一學說：太初有道，德與神同在，道即是神。（註一）聖奧古斯丁謂：柏拉圖已逝矣。實則吾人亦且逝矣。聖奧古斯丁續謂：過此而上，真理已不顯諸人類智慧，而惟顯諸人類信仰。過此而上，倘以智性的成果如吾人上所演繹擷取者，則吾人應坦坦自承爲不可知論者也。倘有人焉能耐心考驗事實，察知關於力之問題較之科學所發見者爲尤多，則請其欣然樂此知識於不疲。吾人自愧不具是類知識。吾人固信物力不滅，信天演公例之如自然事實所表現在於目今及在於某限度之過去時間中者，吾人亦信能力消散。吾人皆信其爲科學上可能的見解，而所以爲此，則託諸物質科學諸子之權威，彼等考驗事實相與一致，而大致能措諸通行。吾人又信科學上其他類似之結論爲吾人所及知。關於力在世界之問題，舍此而外，更莫以明。吾人無知乎個人靈魂之不滅，無知乎人種無限將來之進化，不知常人每自外表所稱爲善者，必見勝利於此小天地之中。凡此種種，皆不可明，吾人惟知最高真理已自無限思惟中之一切永恆早臻於極，而在此思惟，爲此思惟，征服全世界之勝戰，亦告厥成功。凡有發生於吾輩藐躬者祇知全體乃屬完全，而此悟知實予吾人以和平與安慰。吾人深知道德之大綱裁，奕然生動，而在彼之法眼，吾人所行之一切善決不徒勞。

本書諸章之旨趣，決非在徒爲否定一切，甚至於傳統神學亦無意乎反之。吾人雅不欲對任何方面擴大戰爭。有思之士，稟受傳統神學之某形式者，而或發見真理與助力於吾人學說之中，幸孰甚焉。究其實，在宗教情越上，與其需要或此或彼之見解評述某某特殊之信條，毋寧需一信仰之根基，即公義之必真戰勝於世界。此本無證據之可言，在九章中已略提及。然而即無證據，吾人宜可委諸設題。且如不能獲得證據，亦有其更善處也。

如是，吾人又暗示自身另一問題以待解決矣。在九章所列之設題，今日成爲何若？是否已完全淹沒不彰？否否，不然。彼等仍必保持其原狀，永爲理性形式之人類活動，雖其理性程度尙不得爲完全，但對吾人在工作上具有經常之價值。科學設題不宜乎予以廢止，毋寧應由燭照萬物根本理性之洞悟爲之加強其工作。科學設題今可確保對於每一科學問題必有一合理的解決，而最簡明扼要之解決，因其爲最合理，且苟確實對一切事實俱爲充分適當，則即爲最大可能性者也。此有限的外在世界刻刻屬乎人類活動之造果，取自感覺所得之材料，假手於設題，而調製以成，此在過去及今後對於吾輩有限衆生皆必永爲如是。而此種人類活動又必永爲道德判斷之適宜對象，過去如此，今後亦然。吾人祇覺此活動中之具最高形式者，似與真理最相符合。凡在科學設題上永爲真者，在宗教設題上亦永爲真。彼等皆不致於被取消或被替代。蓋彼等仍足供吾人大用者，在其主張吾人對於無限之觀念，非爲一冷酷荒蕪之抽象，而應訴諸實際經驗以徵知何者真爲至高與至善。於是吾人將曰：『余所得自善與美之經驗』之最高觀念爲余

窮力所能想像之最崇高的生活，窮力所能思考之最完滿的福祉，凡此一切又皆不過某一真理之暗示，即具無限實現於神性中者，而此神性，實皆了知一切真理而無遺者也。凡在是類事物上所約示之任何完全，均必為神性所充分覺知與充分經驗。『是知宗教設題可以隨處與吾人俱，使吾人一切經驗成爲日新又日新之教訓得以習知神之心意何在也。』

於是吾人乃以洞悟之光保留設題之供役。然吾人慎毋藉是種設題以爲證明某類超自然靈力之信仰條文，或超自然事蹟等等（註二）之用。吾人除無限本身而外，不知所謂奇蹟，因之對於通俗惟心論之多數形式，吾人亦毫不感興趣。爲證明此世界乃一精神生命之家，無數善良人士每關心於證明吾人四周所見之某類現象本身，直接彰示事物之屬乎精神性質。對於是種人士，以「神靈」而不經常造出洋溢聲名之助以披露於新聞報章之上者，殆屬必無之事。彼等以爲宗教的唯心論，其生命與熱情，必託諸此偉大神靈之行動，鮮明活現於世事萬象之中。彼等即使放棄傳襲迷信，仍必津津樂道「生力」之神奇，各種異象之迸生，奧秘魔力或以太精蘊之理論，而陶醉以之。彼等深覺萬事屬靈之一最佳明證，即爲生物學者不能告人以生命究在何種情狀之下，得由死物質而造成。諸凡神經作用之奇妙，心靈對身體之影響力，尤甚者則爲吾人情緒經驗中某種奇感之突生，例如神秘家之遠見等，要皆爲世界神聖而充滿精神生命之確證也。吾人則對於是種唯心論之方法，殊不敢表示同情。吾人敬佩其善意，但不願認其爲具有理性意義。吾人以爲不論此世界能否使毛髮植立於尖端，或生物學家能否試驗成功於造出有生之物，

嘗於吾人信仰事物根本之具有精神性者絕對無關，謂吾人自能造火，不足以證世界之大減其靈性，則假使吾人又能製造原生質，更能製造巨鯨甚或莎士比亞於實驗室中，亦不能致萬物之本真稍減少其精神性也。吾人縱能爲此，唯物論仍無當於一哲學的學說，其妄誕將永不更易耳。純正之唯心論，如上所述者，對於現象界中或此或彼之特殊事迹不拘是否表現何等神奇，一概付諸不問，蓋彼綜括了知世界全體屬乎靈聖爲一永恆不易之奇觀也。彼除推理之昭明而外，不更向實驗室中尋求枝枝節節之複證，亦不爲其自身之故，貿然下令科學工作人員謂彼等應有何種發見。彼不強「自然」須藏有某類魔法機關，某種以太素蘊，或其他神祕怪異之形形色色，以保證宇宙中植有一大「理想」，使宮牆外窺望者心悅誠服焉。是類乞丐施捨式的唯心論，乃頭腦不清醒者之所爲，吾人認爲不值一駁。吾人之觀點則曰：「正視事實如其所在，研討事實如經驗所給予，了解事實如其通常本相之實然。但更澈知有理想神聖生命寓乎其中，而周行乎其無涯際之全領域也。」

在柏拉圖書『巴門尼德士』 (Parmenides) 篇中，彼青年之蘇格拉底自承有時不敢逕言萬物實各具一理想，甚至人心亦且是否有此。彼恐人之施以譏笑而爲搔首踟躕。彼嘗見告以泥塊亦爲合理。雖然，吾人終不當畏懼任何人之見笑也。吾人宜在隨處與神性觀面。故實毋需以惑慮之衷腸起而四矚，至見及某事某物奇異莫名，而始驚嘆謂，神乃在「是」已也。

最後作者且與此一躊躇心曲之學友告別，不能不於其若是耐候，無動於中，而願再爲提

出一小小思念焉：是即關乎最後數頁所論本學說之證據問題。吾學友或將謂曰：「凡此所論，或悉屬於偽誤。此一「真理」之美像同時又爲「善性」，或無非又一錯覺矣乎。」吾親愛之友乎，誠使吾人無言令君信服，任之可也。吾人後部之一切論證，或有皆歸錯覺之可能。惟須記取，如此而爲錯誤，則若吾人前所示及，此必惟因「無限」知其爲誤而始見真誤也。離去是種知識，吾人思想將無錯誤可言。因之，至少「無限」當知吾人有所歸獻於此。如彼屏棄吾人之理想，必見有某點上爲不完全，亦非謂其在「無限」本身，乃祇在吾人「理想」方面耳，則至惡亦不過吾人如一童子來至大王之殿，逢其婚姻吉日，爲捧獻玫瑰之花，以綴飾其盛筵云爾。此爛漫天眞之童子，忍候以冀一覩王之是否將出前殿而面賞此歡獻之花，但最後卒不耐於竟日之鵲竣，且厭於門外呵咤之聲，雜以羣衆之喧擾。及其暮也，遂倦眠於昏暗高牆之下，不及見盛儀，亦若全忘其事，而萎殘之玫瑰，亦續續逝去其枝瓣，爲風所吹，而捲入於泥塗之內，任所踐踏，以至毀滅無蹤。推究此事之發生，祇由於宮闕之中，蓋更具無限美麗之珍寶，較之童子何知所捧納者，奚啻百千倍焉。然王實知夫此，且亦知尙有其他千萬忠良臣民供獻其無數禮物焉。毋寧應謂是一切者悉來自王一己之永恆，曷有其外也耶？

（註一）按此三語即見新約聖經約翰傳一章一節，蓋爲基督教初受希臘哲學影響之說法也。其中「道」之一字，希臘原文爲 *logos*，此字合「義理」與「言詞」兩義，在希伯來文之聖經則作「神言」(Yahwei)，中文本除譯太初有道外，亦有譯太初有言者，英文則作 *In the beginning was the Word*，實則漢字之「道」，固亦含有

「言說」之意義也。

(註二)譯者按：例如教主自脇下產生，或童貞受孕，五魚二餅餉五千人衆等。

譯者跋

本書作者以傳徧意志 (Universal Will) 結束上卷，以傳徧思惟 (Universal Thought) 結束下卷，而以二者之綜合作爲理性的神明——此可謂一種新理神論 (Neo-Deism)，神蓋爲一全善全真之「無上正等覺」(借佛學中語)也。然理神論在西方，素爲正統派神學所不滿，一般宗教家自尤反對，以其太冷，太抽象……(引作者自己語)，而無可祭拜與尊崇，無由得靈感故。魯一士氏則自爲解脫曰：是固「宗教哲學」，而非「宗教」本身也。譯者亦可以更引申謂此固「學」也，而實非「教」也。學指問難，教指訓條。吾國今日無論在何方面，均切需此種態度，此爲「現代化」之唯一基點。教條，信經，「聖諭廣訓」一流權威，實皆不足爲訓，不能取信。在學問界之獨斷，即猶在政治界之獨裁。對宗教事實之處理，正宜如對於社會科學，對於物質科學同。斯乃學術上之自由與平等。以此態度治學，以此態度接物待人，以此態度處世從政，則中國之民主化，思過半矣。魯氏此書對於宗教學說之是否妥善，乃爲另一事，特其對此問題之態度，洵可謂吾國今日最急需之他山之石也。

不佞受譯是書，始自民三十之冬，時值抗戰方酣，倉皇烽火；至民三十二夏，勉成上卷。旋逢中原戰事敗績，湘粵桂三省幾全部淪於敵手，譯者適被捲入於此漩渦，數瀕於危，流離荒

曲。譯事若斷若續於炮火，於匪警，於兒啼，於炊煙旁，於陋窟中，掙扎百艱以運思走筆，自問聊可對前方浴血衝鋒之諸將士而無汗顏也已。最後於民三十四歲暮，歲事於羊城，距抗戰結束四閱月，而全書鞣譯之經過，蓋已四易星霜矣，則可謂戰亂時治學術之工作效率，殆減損十倍於承平時也，甚矣戰爭之退害文化也。

下卷譯作之體裁文氣，較之上卷多具直譯傾向，不敢加以修潤琢飾之功；蓋以原書下卷盡爲說「理」之文，貴乎樸實清淡，有時不免枯燥，乃至艱澀難通，不似上卷之可以「情」勝也。又原文中某種特殊用詞，每可冠以大寫之首字，如「Infinite」，「Unknowable」，「Consciousness」之類，吾國文字中無此等同表幟，譯者茲惟以「」括弧表出之。又如「One」，則除括弧外，特加譯爲「太一」，如「Mind」，加譯爲「大心」或「神心」，如「Reason」，加譯爲「元理」，甚或稍就漢譯爲「天理」；知不甚佳，不得已也。如「Conscious beings」，實相等於漢譯佛典中之「有情」二字，惜嫌佛味太重，只可偏於直譯，姑作「意識倫儕」，其他類推。斯皆良不獲已，讀者諒之。離亂中，手邊參考書幾絕無僅有，舛誤處必所不免，容異日以校正之。明達君子，幸賜教焉。民國三十五年黃花節謝扶雅跋於陪都之北碚。

附 錄 一

主要術語索引表

(以英文字母爲序)

A

All inclusive 統攝一切的
A priori 先驗的
Assumption 假定
Attention 注意
Act 行爲
Action 動作、行動、活動
Activity 活動
Agnosticism 不可知論
Aim 志趣,目的
Altruism 利他主義
Ascetics 禁欲派

B

Being 實體,眞如(首字大寫者)
Benovelence 仁惠
Bodily act 外表行動

C

Case 個案,事件
Common Father 衆生之父,共同之
父
Conceptible 概念

Correspondence 符應

D

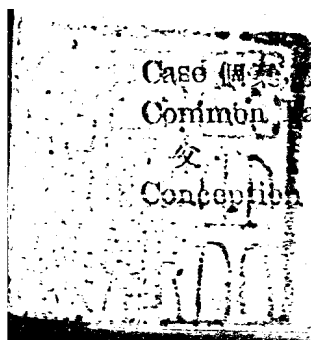
Datum 與料,資料
Definite 具定的
Disposition 意向(民二十六年國立
編譯館普通心理學名詞審查本作
『傾向』)
Doctrine 教旨,主義,學說
Duty 義務,本務

E

Efficiency 利效,效率
Egoism 利己主義
End 目的
Ethical doctrine 倫理學說
Ethical realist 倫理的實在主義者
Evil 惡,苦惡
Evolution 天演,演化

G

God 神,上帝
God's Fatherhood 神之父道
Good 善,福善



H

Hedonism 快樂論, 快樂主義
 Highest good 最高善, 至善, 上善
 Hypothesis 假說

I

Idea (Platonic) 理式, 理念
 Ideal 理想
 Idealism 唯心論, 理想主義
 Illusion 錯覺
 Impersonal 非人性的, 非人格的
 Inclusive thought 賅攝思惟
 Individualism 個體, 個人主義
 Inferiority complex 自卑情結
 Infinite Love 無限至愛
 Infinite One 無限一尊
 Insight 徹悟 (民二十六年國立編譯館心理學名詞審查本作『洞悟』), 真知, 明覺
 Intent 意圖
 Intention 內意, 意旨
 Intentional 有意的

J

Just 正, 公正
 Justice 正義, 公義
 Justification 合義化, 正應作用

M

Mental act 內心行動
 Mind (首一字母大寫) 大心, 神心
 Mind-reading 心思窺測
 Moral agent 道德行為者

Moral code 道德法規
 Moral distinction 道德判辨(判別)
 Moral Doctrine 道德學說
 Moral evil 倫理的惡
 Moral faculties 道德心能
 Moral idealist 倫理的理想主義者
 Moral law 道德律
 Moral mood 道德意態
 Moral sense 道德心
 Muscle reading 筋肉窺測

N

Notion 基調, 概念

O

Obligation 責任, 義務
 Object 對象
 One (首一字母大寫) 太一

P

Philosophic contemnation 哲學的存省
 Physical fact 物(質)的事實(按作者之意, 包涵生物生理在內)
 Pity 慈悲
 Postulate 設定, 設題
 Progress 進步, 進化
 Purpose 本心, 目的

R

Reality 本體, 真體, 實在, 現實界
 Realization 領會, 實現
 Reason (首一字母大寫) 元理, 天理

Reason (Stoics) 理(性),天理
 Recognition 認知
 Religious doctrine 宗教教義(學
 說)
 Right (Wrong) 是(非)

S

Sentiment 情操
 Skepticism 懷疑論
 Sophist 辯士

T

Theory 學理,理論
 Theory of things 事物論,世界觀

U

Universal conciouzness 普編意識
 Universal thought 普編思惟

W

Will 意志,意欲
 World of powers 力世界,動力世界
 World of Consciousness 宇宙意識

附 錄 二

主要人名索引表

(以漢字筆畫簡繁爲序)

丁尼孫 (Alfred Lord Tennyson
1809-1892) 英國維多利亞時代大詩
人
戈爾登 (Francis Galton 1822-1911)
英之人類學家, 優生學家
巴爾福 (Arthur James, First Earl
of Balfour 1848-1930) 英國評論
家及哲學家
巴克萊 (George Berkeley 1685-
1753) 英之唯心論的哲學家
孔德 (Auguste Comte 1798-1857)
法之實證主義的哲學家
白特樂 (Joseph Butler 1692-1752)
英之倫理學家
白朗寧 (Robert Browning 1812-
1887) 英之哲理詩人
禾拉斯頓 (Wm. Hyde Wollaston
1766-1828) 英之自然哲學家
加賴爾 (Thomas Carlyle 1795-
1881) 蘇格蘭之文學家及史學家
安默生 (Ralph Waldo Emerson
1803-1882) 美之散文家
休謨 (David Hume 1711-1776) 英
之經驗派及懷疑論的哲學家
伏爾夫 (Christian von Wolff 1679-
1754) 德之哲學家及數學家
艾略得 (George Eliot 1819-1880)

英之小說家
克力福 (William K. Clifford 1845-
1879) 英之數學家及哲學家
克勞夫 (Arthur Hugh Clough 1819-
1861) 英之詩人
克賴斯得 (Heinrich von Kleist
1711-1811) 德之浪漫派詩人
貝恩 (Alexander Bain 1818-1907)
蘇格蘭人, 教育家及哲學家
拉伐他 (Johann Kaspar Lavater
1741-1801) 瑞士神學家及骨相家
拉普拉士 (Pierre Simon de La
Place 1749-1627) 法之天文數學
家
卓變 (Geoffrey Chaucer 1340-
1400) 英之詩人
叔本華 (Arthur Schopenhauer
1783-1860) 德之悲觀派哲學家
施來格爾 (Friedrich Schlegel 1772-
1825) 德之浪漫派詩人
柏拉圖 (Platon 427-347 B.C.) 古
希臘大哲學家
拜倫 (George Girdib-Lord Byron
1788-1822) 英之熱情派詩人
哈德曼 (Eduard von Hartmann
1842-1906) 德之悲觀主義的哲學
家

- 哈興德(Friedrich von Hardenberg 1772-1801) 德意志之浪漫派詩人, 別名 (Novalis)
- 席勒(Johann Christoph Friedrich von Schiller 1759-1805) 德意志之戲劇家, 詩人, 及希臘學家, 與大詩人哥德同時
- 席西羅(Marcus Tullius Cicero 106-43 B.C.) 古馬羅政治思想家
- 亞里士多德(Aristotle 384-322 B.C.) 古希臘大哲學家
- 泰羅 (Brook Taylor 1685-1731) 英之數學家
- 格林 (Thomas Hill Green 1836-1882) 英之新唯心論哲學家
- 于百衛(Friedrich Heberweg 1826-71,) 德之哲學家
- 聖奧古斯丁 (St. Aurelius Augustinus 353-430) 中世紀大神學家及護教學家
- 陸宰(Rudolf Hermann Lotze 1817-1887) 德之科學唯心論的哲學家
- 哥德(Johann Wolfgang von Goethe 1749-1832) 德之大詩人
- 康德 (Immanuel Kant 1724-1804) 德之先驗主義的哲學家
- 海涅 (Heinrich Heine 1797-1856) 德本詩人
- 亞奮奈流士 (Richard Arenarius 1848-96) 德之哲學家, 倡經驗批判主義
- 莎士比亞 (William Shakespeare 1564-1616) 英之戲劇大詩人
- 馮德(Wilhelm Max Wundt, 1832-1920) 德之心理學家及哲學家
- 黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1831) 德之名理主義的唯心論的哲學家
- 華慈衛斯 (William Wordsworth 1770-1850) 英之田園派詩人
- 斯賓諾莎(Benedictus Spinoza 1632-1677) 猶太人在荷蘭之哲學家
- 斯賓塞 (Herbert Spencer 1820-1903) 英之演化主義的哲學家
- 斯密亞丹(Adam Smith 1732-1790) 英之經濟學家及哲學家
- 斐希德 (Johann G. Fichte 1762-1814) 德之浪漫唯心論的哲學家
- 詹姆士(William James 1842-1910) 美之心理家及實用主義的哲學家
- 聖保羅 (St. Paul ?-25 A.D.) 基督教第一傳道師及神學家
- 瑞天保(Immanuel Swedenborg 1688-1772) 瑞典神學家
- 蒂克路活 (Ludwig Tieck 1773-1853) 德之浪漫派文學家
- 赫乞遜 (Francis Hutcheson 1694-1746) 英之道德哲學家
- 赫爾達林(J. C. F. Holderlin 1770-1843) 德詩人
- 霍布士 (Thomas Hobbes 1588-1679) 英之唯物論的哲學家
- 盧騷(Jean Jacques Rousseau 1712-1778) 法之哲學家
- 邊沁(Jeremy Bentham 1748-1832) 英之功利主義的哲學家
- 彌爾(John Stuart Mill 1806-1873) 英之功利主義的哲學家
- 蘇格拉底 (Socrates 469-399 古希臘哲學家)

中華民國三十六年十月初版

◆(28457)

宗 教 哲 學 二 冊

The Religious Aspect of Philosophy

每部定價國幣捌元伍角

印刷地點外另加運費

版 權 所 有
翻 印 必 究

R o y c e

謝 扶 雅

主 編 者

中國哲學會西洋哲學
名著編譯委員會

上海河南中路

發 行 人

朱 經 農

印 刷 所

商務印書館

發 行 所

商務印書館

中
華
民
國
三
十
六
年
十
月
初
版

