



14
40
19

14

864

香港舊書商店

Hong Kong Second Book Store

皇后大道中三十三號二樓

No. _____ H.K.

收進 年 月 日

國立臺灣大學圖書館典藏
由國家圖書館數位化

A. Cresson 著
葉日葵 譯

哲學叢書

哲

學

系

統

商務印書館發行



529535

民國37.3.16

原序

我寫這本書的目的不是歷史地敘述許多哲學家所發表過的各種哲學系統，也不是追述和撮要其中最著名的各種學說。

我所欲發表的完全是另一樣：形容和分類哲學思想所形成的各種學說的「典型」，撮要各派中的各種主張，並指出敵派所主張的差異。

這種學說的典型，只能從其相對性來認識牠們。我們欲研究出各種學說典型的彼此互相作用，要依照一種秩序，不是依時間性的秩序，而是論理性的秩序。我們試述出每一個典型在其最發達的日子及說出爲牠奮鬥者的言論。然後我們指出反對派以爲那是牠的不充足及牠的缺點。

有許多人只以好奇心來探哲學問題的，在這個地方可以找到同下的事實，猶如一個好蝴蝶的人當他看見蝴蝶標本的盒子一樣；我在此所劃別的一幅大圖，對於哲學家的言論和辯駁是粘切的和清楚的。

但，特別是爲要尋真理而被哲學魔鬼所吸引的人們及專爲入手的人們，我來貢獻這本書。要尋真理的人們有一個很大的需要，即是欲早點知道別人對於他們所專心的問題有什麼意見。他們有很大的利益是在各種學

說的要點中認識其避免困難的地方，我們都望他們在這個地方能够找得什麼來幫助他們以做指南。
或者，讀了這本書以後，他們能够好好的明白別人的思想，及他們或者也能够由明白別人的思想而比較清楚地看見他們自己的思想。

那真是萬幸，若果我們成功對於一般誠實的腦筋者如此便利了他們思想的勇敢努力。

克勒梭

目次

第一編 形而上學之各種問題；普通的分類……………一

第二編 獨斷論……………一七

緒言……………一七

第一章 自然論……………一七

第二章 唯靈論……………七四

第三章 唯心論……………一〇六

第三編 不可知論及信仰的哲學……………一四〇

第一章 不可知論.....一四〇

(一) 緒言.....一四〇

(二) 懷疑論.....一四一

(三) 相對論.....一四五

第二章 信仰的哲學.....一六一

(一) 緒言.....一六一

(二) 或然論.....一六二

(三) 實用論.....一七〇

結論.....一八二

西文人名對照表.....一八六

哲學系統

第一編 形而上學的各种問題普通的分類

叔本華說：人是一個「形而上學的動物」。這個定義有一種希望的態度。然而又是不能忽略的。牠實在同時含有三種意思：（一）人能用一種特別的態度來提出及試為解決許多問題；（二）他是單一有生命的動物能提出這類問題；（三）到底，到處有人類生存着或過去的生存着，他們總有或多或少清楚地解決這類問題。以上的每一種意思總含有真理的原素。

人類首先自己提出一大堆的形而上學的問題。這類問題同時是互相關係的，然而又同時是個別的。

第一個問題是直接地由思想來的，就是關於「起因」的問題。我生存着；為什麼我會生存着呢？有一個宇宙；為什麼會有一個宇宙呢？宇宙中有生物；為什麼會有生物呢？到底，為什麼有許多事物，而又不曾無的呢？為什麼這

類事物又是牠們所是的，而又不會是別樣的呢？這類都是很困難的問題，很簡單的說起來已經會令精神和肉體二方面都發生一種迷亂的煩惱。

第二個問題是類比的問題，因為亦是關於原因的，但有一點別異。我們製造各種器具：桌子，衣服，房子。我們給與這類器具以一定的用處？就是為這個原故我們用一定的狀態來配製牠們。從此，我們的精神有一種十分自然的稟賦：當我們在某個地方看見一個外表的構造，我們即疑有一個目的，我們即要尋找牠是那一個。然而在宇宙中正是若這個樣子的過程。在宇宙一般的平衡當中表現出一個特大的秩序；在宇宙中生存的植物和動物，另外有器官和本能，好像是故意配合為分配牠們於一種有定律的生命之中。第二個問題因此產生：宇宙有沒有一個目的？其所包含的各部分有沒有目的？若果有，是那一個？

第三個問題。當我們睡覺的時候，我做了許多夢，許多惡夢；醒時，又有許多神祕的事情。當夢和神祕過程時，我們混在其中，都以為是客觀的實在。停止了後，我們普遍地覺得這類事情只是主觀的神怪，奇祕，外表，黑影。然而在我們夢境所表現的及在我們醒時和健康時所表現的之中，相同的地方是很動人的。由此即發生了這個新的和不能免的問題：在我們周圍的對象給與我們的表現是不是完全實在的，其中是否有一部分或多或少地為幻術或夢想所佔入呢？這個問題在最後的分析又變為二個問題：是不是確實地有一個實在假若有，在牠的本質中，牠又是什麼？

這尙未完。我們活着，然後又死。我們所看見活着的植物和動物也一樣的像我們死亡。死，是不是一切實在的通律？另外，牠對於已死的個體又是什麼？已死的個體是不是永遠被溶解？反之，是不是繼續着一個不能看見的及鬼的生命？在這個假設之中，死的到那裏去？他們變成什麼？他們服從什麼？

還有一個第五個問題疊在那四個的上面並且統理牠們。我們人的精神，依着他的器官的組織，是不是很有能力去解決這類表現於我們思想的一切困難的問題呢？他提出這類問題有沒有錯誤？照着辯論這類問題，他不是對於無謂的問題在空虛中無理取鬧嗎？以及，若果他有道理去提出這類問題，他是不是，由他自己的構造器官，被判定在這類問題之前喘呼着和不快呢？

起因的問題，極因的問題，絕對的本體問題，宇宙和個體所期待的命運問題，能力及智慧和用以解決一切問題的方法的價值問題（即是被稱為評判的問題），以上所說的就是傳統的形而上學的根本問題。即是因為人自己提出這類問題，他即變為哲學家，及無疑地，他也是科學家；因為在歷史的過程裏面特別是從哲學的尋找中，先先後後產生出實證科學的方法及問題。

但是這許多形而上學的問題，人是有生萬物中為我們所認識的單一動物能研究這類問題，這個即是我們的第二點。

關於某一個有生命模形保存的必要條件的研究指出一個很大的真理：若果某一種類中的個體無實行下面的二種動作時，這個種類即不會存在：一種是關於個體自己的保存，若他們的居住，糧食，呼吸，防備危險……的動作；另一種是關於生產，善於發達和保護幼孩的動作。沒有以上的動作，植物，動物，人類在一個代系之中即會完全消滅。但若果一切都如此屈服於適者生存這類偉大的條件之下，而所有的一切不見是一個樣子地構造去就這類條件。

在進化梯段的底層，在無限種類有生命的萬物中，個體和種類的保存完全由於自生自滅。在牠們的完成中沒有一個有意識的計算是不能免的。甚且個體好像完全不曉得牠們所做的是什麼。牠們呼吸，尋找食物，發展，生產，像完全在莫明其妙中。這即是植物的情景。無疑的，也是最下等動物的情景：淡水裏面的微菌，珊瑚，海綿動物，用不着談及其他原生的動物。

進高一級。在許多動物中，關於這個問題的解決，好像只簡接地參加以大約有意識的表現。但這類表現好像玩了一個完全特別的角色。牠們的行為好像一種力量，近於無顧到討論，無顧到追達目的的確實概念，無顧到選擇達到目的方法。這就是發生在許多動作依着其簡單的本能而動作之中。一切動物和人類有本能的需要：尋食的需要，生產的需要。但他們之中有許多表現出一種簡單的特性。自從需要發生在他們之中，沒有教育和沒有先前的經驗，他們會用一種必要的方法的外表認識去滿足他們。一個蜘蛛餓了；牠知道一下織牠的網和很正確地

施行。一個壯的昆蟲發生愛情；牠知道用很多必要的舉動來引誘牠的牝性，不論這種舉動是怎樣複雜的。一個鳥感覺有產卵的需要；牠知道和願意做牠的巢；牠知道和願意孵卵。這種現象到底不是比一大部分別的生物現象特別。肺，從有了即知道呼吸，胃，消化，腎，濾尿呢？但是這類本能，我們覺得奇異，因為意識好像在彼主宰着，而其作用和我們意識的作用又不相同罷了。

再進一步，到我們所叫爲高等的動物。牠們生命的機能是絕對自動的。其中許多個體的行爲全被本能統御着，但在牠們之中有一點新的東西：當牠們自縱的時候，牠們的生存將不會延長，若果牠們沒有一個有定的需要的意識，環境的意識，以及在牠們情景的過程中適合於原始個體的意識。在一個狗的腦部抽出牠的各個腦半球而不殺死牠，牠一起失了牠的記性，牠的想像，牠的進取之氣。牠一定會死，若果沒有照顧牠，因為牠不再知道尋找牠的養料，也不再知道避免危險。沒有了牠們智力的才能，又離開了人類的幫助，一切高等動物都是要死的。但是自然只給與，即是最伶俐的動物也是一樣，有限制的最少的智力。牠們只有所必要的精神爲擔保牠們的實際生活。牠們沒有充分的精神爲做別的事情。

就是在這個地方，實實在在發現了叔本華所指出的真理。

真的，人類是類似於各種動物，可以說是同源的。他生產，生存，死，和牠們一樣。他特別是爲他生活的實際問題所吸引，這也是和牠們一樣。我應該怎麼樣做爲蕃殖我的後代？我應該怎麼樣做爲發展我的團體？這就是我們成

見的中心點。

然而，不論他日常的反省怎麼淺薄，人總是勝過禽獸，因為他有能力另做別種反省。沒有一個動物，不論牠是怎麼樣伶俐，總不會提出理論科學和形而上學的問題。然而人，不知多少自己會找到這類問題，不知多少自己會感覺到刺激和困苦。

x

x

x

x

x

這個觀察引我們到叔本華的人的定義所包含的第三個命題。到處有人的地方，總看見提出形而上學的問題。

深究這個命題的意義，牠比前兩個較少正確。從前的及今日的初民永不會發覺一切形而上學的問題。絕對的本體問題，人類智慧的真實才能關於認識的問題總是後來纔發現。但自從有史以來的第一個時期及在文化最低的階段中，下面的三個問題常常往來於他們的靈魂之中：實在的第一本原是什麼？宇宙及生命的目的和意義是什麼？個體死後所俟的命運是什麼？

孔德及他的門徒在最原始的宗教當中看見解決這類問題的危險試驗。然而，宗教是在有人的地方總能遇着。若果孔德的主張是對的，那麼，到處有人類的智慧發展着，總能看見顯出形而上學的問題。能提出這類問題：這一個當然是他們的特質。

但是，不一定孔德所見的是正確的。現代許多社會學者，特別是杜爾欽一派，關於原始宗教的信仰指出一個本原與孔德所假設的完全不同。現代的社會學者是不是要承認孔德的呢？在野蠻人之中，產生一個同類的感情，把他們和某個神怪的圖騰（totem），綠色的蛙或鷹鷲牽連着，這種或者不是一個形而上學的成見；但是野蠻人很快地自己應用這類產生於他們的信仰來很粗俗地對他們自己解釋各種事物的本原，世界的意義及他們將來的命運。若果這類問題的成見對於他們不是天然的，他們不是要如此做呢？

到底，叔本華所提的定義是和其他這類的定義一樣，離包括人的一切特性尚遠呢。在某一方面，牠比其他的關於人的定義「理性的動物」或「政治的動物」甚且「烹飪的動物」其價值不見得遠過。但牠至少指出人類本性中特別的和有興味的一點。

這一點，牠的本原是什麼？大約可以用許多不同的原因來解釋。在一切的情景中，總有一個現給我們眼界：一個意向推我們的智慧本能地去尋找現象的道理，好像一個獵犬無停地追尋一個獵物的味道。然而這個意向的本身又從什麼地方來的呢？爲答覆這個問題，從此即要討論各種不同的哲學系統，我們的目的正在此。現時暫把這個意向讓開一邊，因爲尙不能解決牠。我們在這個地方滿意地指出不可異議的一類命題：形而上學的成見在人類中很早即發現；在一大部分的人類團體中總或多或少清楚地找得着；就是在牠的激刺之下，許多哲學家首先反省及組織他的系統；人們依着形而上學成見的衝動和依着他們的實際需要即尋出他們所發明的。沒有什

麼能正確地形容一個哲學家勝過他關於形而上學所採納的態度。

我們即以此爲起點。以下可以很清楚地看出彼此互相關係着的哲學系統的偉大典型的分類。

二

一個證明馬上發生，哲學家由一個很顯明點分出彼此。他們很不相同地估量形而上學中的合理希望。由此生出三大派學說：（一）獨斷論；（二）不可知論；（三）因缺乏一個適當字眼，我們叫這一類的思想家爲「信仰論的哲學家。」在一切之先，我們先來說明這三個術語的意義。

x

x

x

x

x

○ 怎樣是一個獨斷論的哲學家呢？就是一個哲學家，依照他的主張，形而上學的問題是全體的或部分的由一定方法來解決，這種解決是用一種科學的方法或用一種人所承認爲有證明的手續去實證。對於一個獨斷論者，「絕對是在我們的能力之中。」在絕對的某種景狀之下，我們至少能够達到牠的一部份。當我們捉着牠時，我們是擔保實實在在是牠爲我們所緊握着。

每一個人都知道有三大流科學：數學科學及自然科學。

○ 數學科學在純粹的抽象中發展着。牠提出許多第一類的同意：定義，公理，定理。有了這許多同意以後，牠只要

求援於推理的演繹。從推理的演繹，牠又建立了許多不同的定理。爲了這個，牠指出每一個定理應該是邏輯地探納以免和起首的命題互相矛盾。牠證明了牠的結論是必要適於基本的假設。

自然科學考察宇宙的現象，即是我們外面的及內體的觀察而供給的現象。牠尋找：（一）由經驗所認識的物體的模型而求分類及定義；例如礦物的，植物的，動物的模型；（二）辨別固定的和普通的定律，世界上的事物總依此而產生，例如地心吸力的定律，液體騰沸的定律，光線反射的定律；（三）對於世界上所表現的物質及力量，建立了許多有價值的推料，例如關於聲的本質，光的本質，化學配合的原子的本質。自然科學對於所研究的是用歸納的方法。牠觀察着及感受着關於觀察所得的意思。牠檢查這類意思，或是直接地，或是據牠的結果以經驗的證明來做對照。

由以上種種手續而得的結果對於一大部分的獨斷派的哲學家是很有意義的。因此，有一般這派的哲學家因爲試解決表現給他們的各種問題，應用了一種和數學方法一樣的方法。別的應用了一種由自然科學得來的經驗的檢查。又有許多爲尋找滿足他們自己，很精巧地折衷了以上二種方法。反之，又有別的談及一個根本的方法，在形而上學上他們認爲不但是比無論那一種科學方法要正確，而且是單一有價值的。

就是如此，斯賓挪莎欲依「幾何學的樣子」從數個定義和數個公理以證明上帝及世界是不能缺乏的和不能不發展的，好像我們看見牠們所是的及所發展的一樣。就是如此，畢希勒或赫克爾在自然科學最普通的結

果的集合上面建立一個事物的系統，這個系統是站在實驗上面及也只是從實驗裏面生出來的。就是如此，笛卡特及萊布尼茲同時應用推理的演繹而建立他們的原理，及應用實驗而發展和檢查這類原理。就是如此，叔本華在意志的方式之下，應用我們內在的唯一經驗的能力直覺地捉着絕對。就是如此，在叔本華之後，柏格森告訴我們：直覺可以達到絕對，及單是直覺能穿入絕對。

獨斷派的學者對於他們所追隨而達到他們所尋找的「物的本質」的道路又不能彼此同意。他們對於他們要我們認為關於對象有價值的結論也彼此不能和諧。但他們對於下面這個肯定詞是一致的：我們有認識絕對的可能。我們或者不能完全知道一切；我們至少知道牠的要領，及當我們知道了這個要領，我們確確實實知道牠了。

不可知派的觀點完全和獨斷派相反對。獨斷派在形而上學的希望中不論怎樣抱樂觀，不可知派總表出他們的悲觀。獨斷派以為最引起我們興趣的是認識絕對，而這個能力又是在我們的範圍之中。不可知派以為，依着利特雷的方式：「絕對是一個大洋，我們沒有指南針，也沒有帆在其中駕駛。」

然而尚有不可知派及不可知派。

極端的不可知派聲明絕對是不能認識的。但他們之中又不完全以同樣的態度來承認這個命題。

依着這一班不可知論，我們有一定的精神構造；我們不能自己越過這個構造。當我們對於絕對做反省時，我們只能够自己形成人類的意見，不幸地是不正確的。具這種思想的學者，他們不拒絕，對於形而上學的問題，創造許多概念及附帶的概念的能力。他們只排除這種概念是會適合於其所代表的。若果一個蚯蚓有思想，牠要提出蚯蚓的問題；爲解決這類問題，牠僅有蚯蚓的憑據；牠所構成的意思僅能是蚯蚓的意思。一個人由同樣的情形，提出人類的問題；在他的準備中，他只有人類階段的憑據；他所製造的只是對於人類問題的人類答覆。這類答覆只是人類的，但有沒有運氣是一個正確的命題，或是比一個蚯蚓用牠盲目的憑據和牠精神的特性所發明和構成的答詞是較爲接近於絕對的呢？

其他的不可知論者在他們的否定詞中比前面的不可知論者更爲激烈。依照他們，當我們說我們無能力感受絕對，只認識一類不正確的意思，是不對的。真理是很殘忍的；當我們相信對於絕對得有一點意思時，實際地我們一點都沒有得着；及我們很誠實地相信有了這種意思；但這是缺乏一個充分的批評。我們的形而上學的意思的主張，實際地只是假意思，是外表的，是幻景。我們以這種意思爲別的東西；是我們被我們所用的文字所蒙蔽，一句內在的語言會牽連及虛飾我們的思想。我們能够對別人及對自己談及一個立方體的球形；我們可能形成這種意思嗎？我們可能容易地談及一個數目是各數的總數，一個空間包含各部分的空間；但在這個口頭的語詞的後面，不是只有空虛嗎？這正是我們每次達到我們所專心於形而上學的問題。我們的起點自然是實在的表現，但

是要借助於語言我們纔能對牠推理。我們自己如此漸漸提出精微的抽象。在某個時候，我們尚相信思着，實際地，在那個時候，我們已沒有思及了。我們只會欺騙，應用許多術語，排列許多語句，互相組織許多語法，既沒有意義，也沒有價值，也沒有能力。我們的形而上學的問題的自願解決是好像鸚鵡的語言：「字個，字個，字個。」

然而在不可知論的全體代表中，沒有用着如上面那樣毅然否認的二個方式。

我們以後將再明白地論及：那是關於形而上學的一切問題不容易嚴確地主張的，關於形而上學問題的對象，我們被判定在一種假思想及一種字句的解決；要用一種不可異議的態度來指出我們的精神器官對於絕對只得到變態的意思，這是不可能的。人，若我們所是的，有什麼能證明實在對於我們是不能思議的呢？為什麼實在不會是，或部分的，或全部的，由我們的智慧表現出來呢？這樣子說起來，是不是獨斷派也是同樣有戰勝的理由呢？確實不是。我們審問自然的方法完全是可疑的，因其只是人類的階段的。我們的證明方法，為排除假的思想是等好的，而為證實真的思想又是很平常的結果。我們對於絕對，牠的本原，牠的命運或者可能造出正確的意思；但我們沒有必要的工具來證明牠一定是如此的。我們或者部分地，或全體地認識絕對；但我們是在證實的情形之外，不知我們認識牠或不認識牠。絕對或者對我們不是不可表現的，但我們對於牠的對象所感受的意思是不能檢查的。

如此的一個主旨和最嚴格的不可知論者所持的主張是很有差異的。這個主旨代信仰派的哲學打開一條

大路，這個下面即要說及。但是牠對於獨斷派是殘刻的。在這個地方，形而上學問題中的最後一個字無疑地不再是「我不知。」牠是：「我或者知道，但我不知我其實知道，及我永遠不會知我其實知道。」在這二個假設的當中，獨斷論不只是自驕的或率直的吗？

獨斷論是一個極端的主張。不可知論雖然在反對的方向，也是一樣的。在二者之中是不是可以另外採納一個折衷的態度呢？許多哲學家如此想及。他們不再以他們的學說為一種科學；他們只表示若一個理性的及可尊重的信仰的集合體。在形而上學上，獨斷論者說：「我知道，」他們是錯誤；不可知論者說：「我完全不知，」他們又過於虛張。在「我知道」及「我不知」的中間有一個位置留給「我相信」。

細察這個術語的意義。我們將明白牠的主旨及牠的價值。

知道，是具有一個完全的確性。築在已經注意地試驗過及覺得為不能動搖的證據上面。例如：一經採納了歐几里得的定義，公理及定理，一個數學家知道一個三角形的中線應該相交於同一點。他實際地認識這種材料上證明的理論；他可以再演這種理論去做檢查以證實他的確信；他證明這種理論來戰勝他人，好像能使他自己信從一樣。若果「知道」這個字於某處有完滿的意義，自然是在這個地方。

不知，是不知道。例如我和衆人一樣不知星的確數。雖然有許多人知道埃及第三期各皇帝的名字，但我全不

知道。確實的，當不知時，最賢能是無昏昧地細察不知的東西，及到失敗的地位，無慚愧地承認牠。

然則在知和不知的中間，完全沒有別的東西嗎？幾個比例即能够證明其反面。

第一個問題：在宇宙的進程當中，有沒有有規則的回轉？譬如在一萬萬年的距離中，物的原質發現安置在同樣的狀態，以致許多同樣的事情產生，許多和以前同樣的個體復活着，談同樣的話，做同樣的姿勢嗎？沒有一處人無清楚地看見全部答詞是不可能的。無疑，這個假設不是可笑的。有人可以趁這個假設援用由時間的無窮性及大宗定律的無窮性所抽出來的憑據；但有人能以感動人的及像真的憑據來反對這個假設。從此必要停止在懷疑中及結斷說：「我不知道。」

第二個問題：在火星上有沒有人講法國話呢？這個我們也是在猜度中。然而我們有最強度的道理偏於否定的那方面。若果有人相信亞爾勒尼士士 (Arrh'enius)，火星上的氣候應該適於生活好像我們在地球上所維持的生活一樣。退一步，假設在火星中有居民，而他們又有人類的模樣，講一種話，而這種話又是法國話，這種運動是非常薄弱的。在一切有理性的個體中，由此生出信仰，倫理的確性，以及如上面這個假設的虛偽的確性。

第三個問題：在地球以外有沒有有生命的萬物？在此地完全確定的答詞也是不可能的。然而我們應該停在一個不可調和的懷疑當中嗎？我們知道在太陽的周圍有各種行星同樣若我們的地球循環繞着。我們知道有無窮恆星和太陽一樣，牠們應該若太陽一般有牠們的行星伴隨着。分配宇宙中，在幾百萬個行星上面，有那種運動說

一種生命只表現一次呢？及確實是可能的，我們的地球恐怕是獨一的載有生命的萬物。但做了一個誠實的反省，誰又嚴格地相信呢？

我們能够倍加這類譬喻。牠們是有特質的。懷疑在許多情景當中自然是唯一的合理。在確性的情景中又是另一樣東西。我們雖然多少次看見許多道理防止我們去做，但我們有沒有重大的理由去想呢？在同樣的情景之下，我們感覺發生於我們一種信仰，牠適合於一切度數，及最後的度數是倫理的確性。爲什麼要有系統地對這個信仰宣戰？牠是不是同樣若懷疑和確性可以證明的呢？這個結論對於承認牠的哲學家是很有力的，我們在下面將會看見，他們不是無道理地自問：若果永遠不會存着完全的確性，及若果在「我知道」這個肯定詞的下面常常不會多或少的休默地溜出一個信仰的簡單語辭來嗎？

由此生出一個結論：在形而上學上，不要尋找不可能的確性。我們也不要滿意於無勇氣的自認的一個完全不知。至少關於許多形而上學的問題，我們要找若果有可贊成的解決。要觀察若果有重大的理由去相信牠們之中許多是真的，或至少，願意去相信的。所有信仰派的哲學家都同意於此一點。然而一關於推論他們所尋找的信仰所應用的方法，他們即停止同意了。我們不久會看見，在一方面或然論的概念，在他方面實用主義的概念關於這個問題的差異在那一點。

記住這第一種事實。所有的哲學是一個獨斷論，一個不可知論，或一個信仰論的學說。牠是至少部分的獨斷

論，當牠承認我們在某一點，用某一種方法可能達到絕對。牠只是完全的不可知論，若關於絕對所有的一切問題，牠答：「這個問題是及永遠會是不能解決的。」牠是信仰的哲學，若果牠請我們估量某種形而上學的命題是比其他的較爲可採，雖然這類命題沒有充份的證明。

但獨斷論，不可知論或信仰論的哲學是有很多不同的主張。我們現在試在這種不同的主張裏面把牠們分類及利用牠們的互相對立性來說明牠們。

第二編 獨斷論

緒言

各種獨斷論者十分同意於聲明絕對是在他們探究的能力之中。他們已經不能同意於達到絕對所應用的方法。他們雖然全體以為可以認識絕對，但關於絕對本身的本質，他們又很清楚地分開。

有三個派別在此地互相抗着：（一）自然論，（二）唯靈論，（三）唯心論。

這三個字都用多數。實際地有許多可能的態度為一個自然論者，唯靈論者及唯心論者。在下面許多頁裏面，將有很多的機會使我們觀察出來。

第一章 自然論

二個命題表出各時各地所有的自然主義的特性：一是消極的，一是積極的。

(二) 依着一個自然主義，在一切之先，世界不是由一個完全智慧的及至善的神的上帝所創造和整理在一定的目的之中。

(三) 在他方面，依着這個學說，宇宙是可以解釋的，若果人們對於自己特許以一個小數目的定理。

一部分的自然主義者以為通譯一切，只要假設一種物質的不變數量，在其上面還有一種盲目的不變數量行使着。這種自然主義者完全還原於微分的小元素的集合及移動。因此，他們的自然主義是唯物的及機械的。

另一部分的自然主義者以為物質元素的自動的假設是無用的。他們只應用一種盲目力，一種勢能，這個勢能依照動力的定律演進着和配合着在許多不同的可算的方式之下。因此，他們的自然主義是動力學的。

二

首先解釋全體自然主義者拋棄上帝的假設的道理。

① 最重要的理由是由世界上所表現的惡的存在中抽出。

神的上帝的概念不能有許多效果。這個上帝應該有萬物的科學全能，不然，他於理智方面將是不完全的。在未創造世界以前，他應該知道在世界上將來所經過的事情，永遠的綿延。另一方面，他應該是絕對地公平的及善的，不然，他於倫理上將是不完全的。但是怎樣能解釋若如今所表現的世界呢？上帝所創造的宇宙是全能的，充滿理智的，完全善的，應該是一個盡善盡美的著作。然而我們在世界上看見什麼惡，到處陳列着形而上的惡（此處係指被創造者的缺點。）物體上的惡（此處係指痛苦及其所有的一切形式。）倫理的惡（此處係指錯誤，惡習，犯罪。）及這各種不同形式的惡不是偶然的。單單想及物體的及倫理的痛苦，生命的定律就是一種可怕的殘忍。一個動物永不能活着，若果不害及另一個有生命的物體。食草獸活着要損傷植物；一部分的食肉獸只靠殺害而活着。看罷，城門處的屠場！另外對於人類的條件反省一下罷：這種條件處罰兒女視着他們的父母死亡，或父母視着他們的兒女死亡。居友很有道理地說：由地昇上天的叫喊是一種憂慮混着嗚咽的叫聲。怎麼樣能溶化如此的事實於神的上帝的假設之中呢？

古今的神學家都從這點劃策。他們欲依柏拉圖的語詞來證明「上帝是純潔的」爲此，他們想出一個「原罪」。上帝創造自由的人，且有意思感化他；人反而背命；上帝因此取了懲罰的態度。物體的惡只是自由人所做的倫理的惡的懲罰的結果。但如此又怎麼樣解釋動物的痛苦呢？我打我的狗；牠疼痛，因爲牠叫。牠是不是由來由一個吃了不准吃的骨髓的祖先呢？或由一種奇異的公平，是不是要相信狗的痛苦是人類所做的罪過的懲罰的結

果呢？把這個難點抽象化起來，非議也要存在：為一個很遠祖先的罪過，一個全沒有參與尚且從來未曾認識祖先的後代被懲罰，這是那一種公平呢？

萊布尼茲用他全副敏銳的精神來探究這個問題。依着他，形而上學的惡是不能免的。上帝只能產生被創造者；他們必有缺點。物體的惡是從許多不同的原因來的。牠是我們部分罪過的懲罰；但在許多境地當中，牠的原源是不同的：上帝採用牠，因為牠的產生是達到最高善的條件。單單倫理的惡是非常為難；不能說是上帝允許了的，因為上帝禁止牠；也不能說上帝寬恕了牠，因為上帝懲罰牠。但追想及我們自己的境地：我們處在二個相反的強迫當中；我們須避免這一個罪過而肯納另一個。某人能做到至賢，就是他能選擇一個較輕的罪過：猶若一個醫生對他的病人說謊為避免病態加重。上帝也是一樣，應該處在二個惡的當中：不創造或創造一個世界帶有倫理的惡及其全部的結果。他採納了後一個態度；這應該是二個惡的當中較輕的一個。

精巧的概念。但萊布尼茲智巧地推開了真正的問題；他沒有解決牠。伯勒及侯爾巴赫在他之後也有指出這一個真問題。上帝，從假設上牠是「絕對的盡善盡美。」若果他存在，絕對的盡善盡美也當然全體地存在，因為盡善盡美是絕對的，沒有什麼能加上牠及衰弱牠；若果上帝創造或不創造，牠不會因此張大，也不會因此縮小。這個上帝現在感受一個世界。他知道在這個世界裏面發生倫理的惡；他知道這個倫理的惡有一個無窮物體的惡為結果；從假設上，他另外可以不創造；怎麼樣辯護上帝能避免這個惡而停在盡善盡美的潛寂當中呢？

引用了人的自由也不能相信是答了這個問題！假設一個母親，她知道若果她的女孩去在某個跳舞場中會犯一個不能修補的過失；她知道她若果說了一個字，她的女孩將安安靜靜地留在家裏。假設她不吐出這個決斷的字，在這一點，她是不是很大的罪人呢？我們可應用這個道理去推論上帝；我們記得上帝沒有阻礙地可能不創造；我們現在很容易明白在那一點惡的問題是離解決尚遠呢。

這大概尚沒有完。

自然主義者又說：上帝的假設全沒有解決什麼。採納這個假設的人們相信如此能消散了萬物來源的神祕。然而這個神祕是完全存在。怎麼樣會有某物而不會有的呢？他們答覆說：因為有一個創造的上帝。但怎麼樣會有如此一個上帝而不會有的呢？這第二個問題是不是比第一個較為顯明呢？

另外，到底，怎麼樣明白這個上帝主義者的學說呢？有人對我們說：上帝是萬能的。他隨着一個善而美的目的。怎麼樣這個目的尚未達到呢？是不是他不能早一點達到嗎？他的萬能又成爲什麼呢？是不是他不願意達到嗎？他的無窮善又變成什麼呢？這個世界是不是爲證明被創造者的倫理價值而產生呢？但如此一個效證對於全知的而且先即知道世界應該怎樣變遷的上帝有那種利益呢？

有神論到底還以爲若果無人創造這個秩序，世界的一般秩序將是不可以理曉的嗎？他們又確信，若果沒有一個物的創造者，他配了眼睛爲視察，胃爲消化，魚鰓爲呼吸，有生物適應於牠們的環境將是不可以解釋的嗎？完

全謬誤，自然主義者這樣子答覆。

③ 宇宙的秩序？但要你們能够驚怪這個秩序，必要使你們能够考察牠，及為考察牠，要令你們能够看見牠。然而你們能够生存和思論在一個混亂的和無秩序的世界中嗎？沒有一個極小量的秩序，即沒有生命，也沒有意志是可能的。這個極小量的秩序，就是牠令你們驚怪。若果這個極小量的秩序不存在，那真令人驚怪，因為你們實在生存着和思論着。

秩序的存在也一樣不是不能解釋的。譬如一個骰子和牠的六面。擲牠在空間，骰子的表現可以證明秩序的存在及經驗能檢查牠：若果我們只擲了一個小量的次數，某幾面現出的次數多過其他各面，這個是可能；但若果我們擲了很多很多次，每面現出的次數會相等。我們現在觀察所構成宇宙的全數元素。這種元素容納一個無窮數的可能配合，這些是有秩序的，那些是無秩序的。那將是很奇怪的，若果牠們的相遇會立刻產生出一個平均的宇宙來。但時間是無窮的，在時間永遠的過程中，那會變成一個不可計算的配合的數量。因此，經過長時間，怎麼會驚怪發現出我們是一個較為固定配合的元素呢？

④ 至於有生物會適應於他們環境，這個全沒有可怪的。在每個風土當中，每個氣候之下，有許多生活條件，沒有這種條件，生命及繁殖將是不可能的。怎麼這種條件不會充滿在在彼生活着及在彼繁殖着的有生物當中呢？若果他們不具有這種條件，有生物全會消滅了。

很普遍的，且太過於普遍的答案。好像孔德說：「只有建設纔能破壞他人。」自然主義派的哲學家感覺到這點。不是爲批評上帝這個概念，他們定了他們重要努力的方向；他們以爲要排除這個概念，較好是自己建立一個系統，用這個系統來解釋一切而不求援於上帝。這個系統，他們建築在什麼上面呢？

三

古代建立了許幾種自然主義的學說。但有一種是特別著名的，就是雷斯伯、德謨克利特及伊壁鳩魯的原子論。爲明白近代的自然主義，先述及這個自然主義不是無益的。

他的起點是由下面的事實抽出來：世界上有配合的東西，配合的東西是佔有面積的。

○從這裏推想。二個原理會發現：沒有什麼生於虛無；沒有什麼歸原於虛無。一件東西發現出來；牠的元素是先存在着。一件東西消滅；牠的元素繼續存在着。這個主張本身已是顯明的；但經驗更承認了牠。沒有一個地方的人看見萬物發生於虛無；也沒有一個地方的人看見萬物歸於虛無。配合東西確是由許多互相結合的元素造成的。這種元素又是什麼呢？

譬如一個配合體。假設牠又是由許多別的配合體造成的。這許多別的配合體不是牠的最先部分；因爲牠們也是可以分析的。牠的最後部分應該是簡單的部分，就是不能分析的部分。

但這種部分也必須佔着面積。我們所考察許多配合體的存在，到底在空間佔有一個位置。牠們怎樣會是沒有面積的元素所造成的呢？如此沒有面積的元素會等於零的面積，零和零相加會產生出那一種面積呢？

由此生出一個確性：在空間中應該有原子，就是說簡單的同時是有面積的物的元素。

這種原子是沒有部分的，不然，將會被分析；牠們不能由先牠們而存在的元素中生出；牠們不會再溶解為小部分，因為牠們沒有；這確實同時是永遠的及不變的原子。牠們沒有顏色，也沒有氣味，也沒有趣味，也沒有一點可融覺的性質。這是幾何面積的部分和其廣袤的形式，及到底這是一個完善的基礎。牠們具有一種固有的及自然的攝力。

我們是不是遲疑地承認如此不能看見的元素呢？實驗告訴我們。一個噴泉的水點有規則的滴下；牠挖凹了石頭；每一滴當然挪開一點東西，我們其看見嗎？置在寺院門前的猶披提（Tupier）銅像的手被他的信徒的吻消耗；而每個信徒當然帶開一細點金屬在他的口唇上；我們其看見嗎？我們有沒有看見許多小部分增加在小孩的身上，而令他長大呢？我們有沒有看見某一個身體變瘦了所落的肉呢？

然而原子的假設尚不够解釋宇宙。

若果單有原子，運動將是不可能的。若果牠們完全是堅固的，彼此相碰的時候，怎麼樣會移動呢？然而運動又是世界的定律。原子當然不是自然的獨一原理。

由此生出一個肯定：真空與原子同時原在着。這個真空，牠是不確定的純粹空間。牠是同一的，無涯的，無窮的。在四面八方。實在要用什麼方能界限牠呢？用原子嗎？原子不能存在，若果沒有一個真空給牠們互相圍繞着。用真空嗎？真空只會界限着真空若果牠是在牠本身的外面。」

依照古代的原子論者即不要別的假設。宇宙經過第一個情狀。許多原子被攝力的激動，起初平行地彼此下降。「好像雨滴一樣。」若果這種情狀繼續着，我們現在所認識的世界不會存在了。這個情狀怎麼樣得到結果呢？古代的幾位原子論者主張最大的原子比最小的原子下降較快；最大的在落下時追及最小的，撞着牠們，顛覆牠們在一邊；由此生出一個「混沌」，由此機械地生出一個整理的世界，「有秩序的宇宙。」伊壁鳩魯由一個純粹推理料及一個物理的真理：在真空裏所有的原子下降應該是同樣的。爲答覆這個難點，由此生出一個理論同時是著名的及矛盾的：有許多原子有權很輕地乖戾牠們所追隨而下降的直線；傾斜可以解釋第一個碰撞，因此也解釋混沌的及有秩序的宇宙。

過了這一個難關，原子論者覺得容易多了。許多配合體是固體的；因爲牠們是由很貼近地相組合的鈎曲的原子所造成。許多又是液體的；因爲牠們是由許多圓的原子彼此混合所造成。另外許多又是氣體的；因爲牠們是由許多圓的，齊整的和輕的原子所造成。若果海水是鹹的，因爲牠含了一大宗的微密的原子，植物及動物的長大可以用原子的增加來解釋。牠們的毀滅，只是牠們的元素機械地分開。靈魂不是非物質。生命的原理或思想的原

理，牠只是一個原子的配合體。但所造成牠的原子特別是齊整的及活動的。到死了以後，這種原子纔還原在大間中，預備做新的配合體。

很奇怪的單純學說，為近代哲學所不滿意。有精深數學教育的腦筋以為古代的原子是一個投機。面積包含有片斷。一個佔有面積的原子不是比一個立方體的球形為可能的。德謨克利特的原子不改變的特性不是無衝突的。譬如一件物體 A 在宇宙間佔定 C 點；在某一個角度之下，牠受到自然所有一切力量的動作。移牠放在 D 點；同樣力量的動作對牠實施，但在另一個角度之下。從第一點移到第二點，怎麼樣牠自己會照舊是同樣的呢？另一方面，所給與原子的自然攝力又是什麼呢？攝力只是普通引力的一種特別表現。這個原子的傾斜又是什麼，是不是一種不能免的同時是危險的猜度呢？他們請我們要滿意於他們誠實的解釋，這種解釋又是什麼呢？

自然主義應該和古代的原子論同時消滅，不然，要更換牠的面目。牠不是消滅，牠更換為科學主義。

四

對於宇宙不是演繹地推理可能認識的。在自然界的研究中單有一個方法是效用的：就是實證方法。觀察現象，試去證明牠，用有方法的實驗去檢查關於對象所得的意思，只有這個方法是效驗的。自然科學不做別的事情。若果我們要建立一種真正的哲學，我們定要向自然科學進行；考察自然科學的提問；把這種提問彼此聯絡起來；

時，不能說牠沒有一個動因；只能簡單地說我們的研究尙未到底呢。

一切會依照定律，這是一個不是無確性的命題。

我說：「行星圍繞着太陽隨着許多橢圓形，太陽就是這個橢圓形的中心。」「一切物體在真空中下降在同一快度。」「配合物的質量等於配合體的質量之和。」這類命題就是定律。牠們實在有同樣的性質；牠們使我們認識一種真理是固定的；牠們為真理表出一種普遍性；牠們現出是很被檢查過的。單在以上這三種條件之中，定律纔能算為定律。下面的這個命題不是定律：「某人有藍的眼睛。」牠記着一個固定性，但這個固定性只是真的對於某一個人；而定律應該是普遍的。下面的這個肯定詞也不是一個定律：「所有的英國人是金栗色的。」牠現出甚是普遍；但牠不是被很有方法的手續檢查過的。其他若確認的定律彼此是很差異的；許多只含有一件事物的固定性及普遍性的證明；例如：「所有的光線的佈射是直線的。」許多別的釋述一個原因關係的固定性及普遍性；例如：「液體升降的溫度關係於氣壓力。」很多別的是泛義的；例如：「全數的哺乳動物是會死的。」還有許多種是確指的；例如：「物體下降的快度與時間成爲比例。」

這類定律是必然的呢？抑是偶然的呢？這二種主張都有牠們的辯護者。然而，若果我們給與這二個術語以充足的意義，我們會明白他們是不謹慎的誇張。根本問題是如此：宇宙的定律可能是抑不可能是別異於牠們所應有的呢？我們的感想確實覺得牠們可能是完全另一樣的。但一個感想不算什麼。爲證明定律的必然性，先要證

明世界不能不是牠所應該是的。爲證明定律的偶然性，先要證明世界不能不是牠所應該是的。誰能付起責任以一種永久性的態度去做這種論證之中的前種或後種呢？

我們能够誠實實地說的，只是我們用我們最好的方法去檢查過的定律是人類地不可異議的。每一次同樣的情景產生出來。同樣的現象也表現出來。這就是令近代工商業的機械組織爲可能的。

以上二個提問有一種偉大的哲學價值。牠們在科學主義的自然主義派心眼中實在含有三種重要的結論。

① 首先：「在自然界中沒有神祕的存在。」人類處在宇宙的現象前面，起初相信這種現象附屬於神的動作；神不但造作了現象，而且依着他的私意而實現現象。打雷：這是耶芝(Zeus)擲的風吹：這是愛柯爾(Eol)壓着他的皮袋。依着這類事情，從此怎麼樣會奇怪神能產生或停止各種普通的現象呢？怎麼樣會驚怪當看見雅章(Javoh)爲約蘇愛(Josue)停着太陽，或爲伊斯拉愛列特人(Israelites)的移民在紅海中掘開一條道路呢？

(約蘇愛爲古時猶太的酋長，令太陽停着以完他的勝仗。)

(伊斯拉愛列特人亦稱猶太人。)

譯者註

近代科學以如此的記述只算爲一種神話。當某種情景產生，某種現象也發現。當同樣的情景從新產生，同樣的現象也再發現。在宇宙中動作的一切以一個最高的固定性及有規則性而造成。

由此生出第二個結論。「有許多最流行的人類的實用是很根本地可笑的。」

構想神之後，人們反要害怕他。他們猜度神所喜歡的東西及用種種方法來媚神的慾望，俾神降給他們以恩惠。從此，無時無地總有幻術的，卜者的，教士的信仰。從此，也有犧牲，作會，苦行，祈禱。

如此的舉動是及只能是無爲無疑的，對於事物的奧妙起了宗教的反省，及因此從日常的淺陋生活而提高他們的精神，這是合理的；但要求神醫好一切病症，解決一切難題，助考試的成功，這是忘記了世界沒有神祕及證明自己是野蠻民族的精神。

人們只有一種態度從宇宙中獲得他們需要的效果；就是確定了物的典型的普遍性質，就是分清了現象發生所依着的定律，就是智慧地應用這類定律的效驗。「就是依着自然而使用自然。」就是我們取得自然的認識令我們「好像自然的主人及佔有者」。

但此地又發生一個很困難的問題。若果一切事實有一個原因及若果同樣的原因常常產生同樣的結果，那麼「在宇宙中沒有一種自由能佔得位置了。」

若果是這樣子，各事總有一個「原因」不再是真理了。實在怎麼樣我提高我的手？有人答說，這是你用你的意志自由地決定的。但這個決定的本身也是一件事。牠又從那裏來的呢？有人說：可以我的意志決定令我提起我的手的一種允前決斷來解釋。這是避開問題，不是解決問題。因為怎麼樣會生出這二個決斷的本身呢？爲解釋牠，又

要假設第三個決斷及如此類推至於無窮嗎？反之，有人說這個決斷什麼都不涉及嗎？於是即有一件舉動無原因了。牠變成一個「絕對的原始」一個純粹的神祕，總之，這種事情沒有存在，也未會存在着。

○「同樣的原因產生同樣的結果」也不再是真理了。比方某一個個體有一種特性K，在A, B, C, D, 的情景當中。他感受着提起手來的行爲；假如他即提起。有人說，他也很可以不要把手提起，及若果他的動作是自由的，這當然是真的。但於是必要承認同樣的情景能產生二個相反的結果。這個概念和我們由自然及由自然定律所知道的一切正相違背。

○總之，沒有自由不含有神祕。然而在宇宙中沒有神祕；沒有與其他原因無關係的原因；沒有第一個原因。世界只能是原因及結果的繼續，從有史以來互相連貫着。

(二)——天文學的特別提問不是不重要的。

其記着最流行於歐西在四世紀以前的哲學。牠有二種動目的特性。

(1) 在歐西認人爲「宇宙的倫理中心。」很多哲學家在那個時代尙主張好幾點與斯托伊斯母派 (Stoicism) 的神學家所主張的有同樣的價值：宇宙是爲人類的幸福而特別造製的，太陽是爲照耀及溫熱人的日子，動物是爲人的使用，植物是爲能給與動物以生命，也是人的生命的本身條件。別的哲學家觀察事物比前者有少許差異：他們以爲宇宙是倫理試驗的場所；於每一個人，宇宙預定給與他以機會去表露他的倫理的真價值；這

個概念與前面的甚有差別，但在這個地方，人的命運的觀察，在最後的分析中，是開世界的鑰匙。

(2) 在歐西認人爲「例外的創造」。他是宇宙的真正目的；他也是「創造之王」。在這種條件當中，他怎麼樣不會是一個特別的創造呢？及到底，他實在是如此。把他和別的有生物比較一下！他不是有一個道理以建立他的科學，宗教，技術的實施，爲別的動物所沒有的嗎？他不是有一個倫理意識及關於同情的志向令他能產生靈魂上的偉大及盡忠盡孝嗎？他不是有一個自由主宰，及由此生出只屬於他的一個責任嗎？

用這種態度去觀察好像是很自然的。就是在好像不可異議的天文學概念中，這種觀察得到一個卓絕的倚靠。

古人很快地被天令他們憂慮。他們觀察天的表面行動，猜度天的真實行動。關於這件事他們有很多的假設；這類假設之中的一大部分吻合於許多主要點。地球被視爲宇宙的物理中心。有定的恆星是懸在水晶的渾天儀中，地球處在恆星的中心；在二十四小時，這個蒼天做一個完全的盤旋在通到我們地球兩極的軸的周圍。在透明的蒼天和地球中間，流行着許多飄泊的星球，太陽，月，及許多行星。爲解釋牠們的運動，假設牠們是確立在許多透明的渾天儀上面；這類渾天儀也自己在一確定點的周圍旋轉着，這個確定點即是地球或天的另一處。在蒲托列美的時候，承認有五十二個這類渾天儀。如此分類了所認識的現象，也能先知道許多日月蝕。人們確信是在完全真理中的。

視人爲宇宙的倫理中心及「例外的創造」的哲學有那一種補助！若果地球是天的中心，盤旋在牠周圍的東西是不是附屬於牠呢？及既然人在地球上是有生命動物最高等的，不是像真的：地球和牠周圍的東西不是爲他而創造的嗎？他的本身不是逃脫物質界的定律嗎？

✓但後來來了哥白尼及近代的天文學。這個美的雜湊的意思即受了災害！

✍否，地球不是宇宙的物理中心。否，天不是一種堅固的渾天儀撐持着許多星座。否，行星不是懸在透明的渾天儀上面。只有無窮的螺旋密雲組成一個宇宙。天空只是牠們當中的一種。太陽只是一個微小的恆星被包在天空裏面。地球只是一粒塵埃。牠依着自己的軌道在太陽的周圍若一個礮彈出口時那樣快的轉旋着。天地真實的景象是極端和地球爲中心說相反。

但從此關於「例外人」宇宙的倫理中心的哲學保存着那一種或然性呢？這個或然性在以地球爲中心說當中愈現得可接受，若果以地球爲中心說是假的，牠即愈不像真的了。人類在天地中比寄生微菌鈎着一個巨大動物的血球沒有較大的重要。及無疑地，人類是比其他的動物較爲發展；人是得益於社會及社會維持着他；但他只是一個暴發的動物。把他和他的高等哺乳動物比較一下！他生，發展，死，和牠們一樣樣；他的聰明只是哺乳動物初步景狀的聰明的完成；牠們之中很多至少對於牠們的小孩有愛情的，溫和的，忠誠的情操，和我們人類的有同樣的價值。至於說及自由主宰，牠們沒有，但我們也沒有。

在以地球爲中心說裏面，人能無妄誕地發現「一種權勢就範於另一種權勢。」自從近代天文學的發明以後，怎麼樣能維持如此的一個命題呢？

(三)——理化科學最普遍的提問是不十分清楚的。牠也不是十分無集合的。

首先，三個很著名的定律統御着物理和化學。

第一個定律是物質不滅。德謨克利特已經猜度了牠。拉瓦西愛及近代的化學實驗地證確了牠。取某一個配合物用最高的標準去估量牠的體質；把牠做起化學的分析；很注意地採取牠的結果；分開地稱每一個配合體的體質。我們每次證明配合體體質的總和確切等於配合物的總和；沒有千分之一克蘭姆的物質在工作中損失。在這點，綜合確證了分析的結果。結論：化學的物質在宇宙中是量的不變；牠完全沒有損失；牠也完全沒有增加。

第二個定律是勢能不滅。笛卡特想着運動的量（速率乘體質 mv ）再發出在天地中是不變的。萊布尼茲無難地指出笛卡特的方式的錯誤。依着他，所保存的不是運動，但是活力 mv^2 ；又是一個和經驗不符的定律。是賴着羅布爾，邁伊愛爾纔能够造成爲今日有效的定律：「現時勢能和潛勢能的總和是固定的。」換一句話說，看見的運動所表現的勢能及不能看見的分子的變形所造成的勢能的全數是永不變的。勢能好像物質；牠沒有損失，也沒有增加。牠只是有時用這種狀態，有時用那種狀態再發現出來。

第三個定律是勢能的變易。勢能的形式是由彼此交易纔能感得到的。但經驗證明：若果這種勢能的形式裏

面的某種形式很容易改變爲別的某種形式，而這種形式又不常常容易改變爲前的那種。例如：運動甚容易及全體變爲熱。但用熱來變爲運動，顯然要用人工且消耗了不能免的力。就是如此，用水來變水蒸汽，要組織一個啣子的齒輪咬合的及交換運動的系統，纔從熱氣中得到火車頭的運動。在變化之中，勢能隨着一個自然的傾向，但倒轉是很難的。於事實上，勢能的高等形式傾於變易爲熱氣。這個不是勢能爲此而損失；但牠是依着一個秩序而再發生，在一個永定的平均中去維持牠自己及不再產生結果。是從引水道的高部降在溝的底部中，水撞着手車的輪及令其轉旋。也同樣在水車輪所隨的軌線，從牠的景狀中的某一個景狀到別一個景狀，勢能是豐富的。牠自己分配在一種同一熱氣的形式之下，在一個完善的平均裏面，及反之，一切將固定在死的停滯裏面。

這三個定律是近代理化學在牠普遍的效果中最確定的獲得品。要不要滿意於此抑要還走遠一點呢？

有一派物理學者及化學學者請我們注意於這類解決中的第一個。孔德對於形而上學的恐怖禁止一切科學家關於物質及力的本體設立各種假設。他很讚賞蒲爾尼愛爾，他建立了熱氣的完全學理，沒有一次問及牠生存在什麼裏頭。他以為所有討論關於光的本性，發射的本性及波動的本性的一切學理在形而上學上及科學上兩不得益。

若有人能把各種零碎的定律集合於最普遍的定律裏面，因爲牠們只是普遍定律的特別點，這是很好的；但不要再多奢望。勢能派是在一種比較的精神裏面發展着。來談一談勢能罷，因爲要令我們明白所使用的字；觀察

牠的不滅，牠的變易，牠的種類彼此所依着而互相改變的各種定律。但這種說法已能令我們計算；可拒絕別一種說法。如此我們將是賢智的新實證派。我們不冒險穿入物質及力的祕密，愚信着我們所創造的圖形及「機械的模樣」這或者是方便的圖像，但是危險的，當我們有意對於牠們說是非一個「有缺點的實在」。阿斯代爾德及杜淹他們堅持着這一點。——無論他們怎麼樣着想，一個科學主義的自然主義者總能由他們的觀點感受到及記述全個宇宙只用勢能派的及動力學派的意旨。

然而，物理及化學全無停在人以為如此指明給牠們的界限中。牠們愈進步，牠們愈像建立一個偉大真理的地位；我們所看見的體質完全不是如牠們表現於我們的；牠們是物理的分子所造成，物理的分子又是化學的原子所造成，化學的原子又是電子所造成。

物理分子的存在由許多事實很可注意的集合引出。

基本地記着，壓制的及澎漲的，不透明的及透明的，堅硬的及柔軟的體質的現象。壓制縮小了物體的面積，澎漲增大了牠；不是因為牠是分子的部分所造成，在分子的部分中存着距離可以令牠縮小及增大嗎？一個體質是透明的，另一個是不透明的，不是因為分子的距離在這一一個比那一個較大嗎？一個物體是硬的，另一個是軟的；不是如上面的道理，不是同一的，但是同類的嗎？就是由這條平凡的道路，分子配合的理論引入在科學裏面。

及立刻牠找到很可注重的保證。

這就是一個保證，氣體及溶解性的結晶物融化在液體裏面包含有這種景狀。各種氣體完全佔着排氣罩的面積。對於關罩的每一點施行同樣的推開。很快地穿過分開牠和毗鄰空間的有孔管或桶。每一個液體的一切經過，好像牠是由分子的部分造成，這種分子的部分彼此互相推搡至最高度，像電的體質所做的得到同一的名稱。現在來觀察海鹽融化在液體中。在一個相對短的時間中，這種液體是一致地鹹的。放置一個有孔的管或桶在這個含鹹的液體及清水之中；雖有了管或桶隔開，然而混合也無遲疑地動作起來。在此地所經過的一切確像前面的一樣；溶化的體像被縮小於分子；分子彼此互相關係地容納好像氣體分子的作用一樣。

電解的研究也不是不有意義的。比方一個配合體的溶解，例如一種銀鹽。用一條兩端分開沈在液體裏面的線引電入這種銀鹽中。鹽被分解。牠的某種元素前往向陽電，別的某種向陰電，就是說分向線的兩端。向陽電的叫做陰伊洪 (Ton)，向陰電的叫做陽伊洪。怎麼樣發生如此一個現象呢？為明白牠。要在電流中看見一個排水的簡單勢能。這種溶解體是由分子造成的。這種分子受液體的動作，分開為副分子，這種帶着陽電，那種帶着陰電；由此第二種運動向陽電，第一種向陰電。

關於物力建立的反省也得到同樣的結論。一切都證明如此：我們關於聲的，熱氣的，光的形式所感受的完全不是若我們所感覺的。在給與我們的這各種東西的表現的後面，只有顫動及波動，牠們的本性是不能解釋的。若果沒有分子的理論，產生及傳播聲音的條件洩出現象的機械特性為我們聲的感覺繙譯出來。但當人研究了留

聲機的，電話的，無線電機的建設的形式時，關於這一點有那種疑難呢？運動變為熱氣，在其中有定律主持着，熱的發射光線的現象在另一方面又變化着：我們所感覺熱的冷的形式只是體態的顫動。光同牠類似的，或若聲的現象，或若發射光線的熱氣的現象，回光，折光，光線的交叉……等等，好像不能解釋，若果沒有一個分子擺動的總和。總之，物理一科變為理曉的若果承認物體是由分子造成的，及不能理曉的，若果不承認這個分子。

當我們提起佩爾郎的工作時，即可以證實上面的事實。為明白他的工作的精神，要先憶及人所稱的亞羅加特羅（Avogadro）的固定。他處在分子的假設的地位從經驗上建立「所有的氣體在同樣的溫度及在同樣的壓力之下，其面積相等時，當含有同樣數目的分子。」佩爾郎為檢查各這種分子是否真實存在，試定了牠的數目。他的目的是計算「分子的N數目，所有的氣體在攝氏表零度時，當人把這種分子的N數目放在一個二十二呎四的空間中，牠們會發展一種氣的壓力。」

佩爾郎的本意是尋找及覺得各種不同的方法為能計算出這種分子的數目。他盡他的所能去故意選擇許多不同的方法。例如，他以氣體的膠粘，天的藍色，電子的裝置在氣體裏面，X光線，特紅色的光彩景象的勢能為他計算的基礎。在事實上，每一次計算的給與，不是嚴格的一樣數目，這種數目不是待望在如此廣大的試驗裏面，及在此處不知多少錯誤的小原因可以闖入，至少是「同一類」的數目，這種數目變化在 4.5×10^{23} 及 1.00×10^{23} 之中：對於起初給與許多的異點，得到如此的集合是很可注意的。

佩爾郎不滿意於此點。很多類似存在溶解的現象及氣體容納的現象當中，他凝定他的注意於布拉文的 (Brownian) 運動。比方一種膠質（與漿糊的膠同類）的溶解。用最精的顯微鏡觀察牠。我們察覺牠是由許多微細的塵埃造成，懸弔在液體裏面。然而這許多塵埃永遠是在運動着。牠們的運動另外引起一個物體的影像，被一個小球影射在某一方，然後又在另一方，和這個小球交接着，及這個小球自己會旋轉。佩爾郎以此做起點，由一個大胆的類比從液體界至氣體界又試計算同樣的固定。他有三種可用的證據：布拉文的粒的分配在液體中，牠的轉移的動作，牠的回轉的動作。爲繼續地關於這三個觀察點建立他的計算，他再找到三次的數目與上面的同一種類。牠們的變化在 65×10^{12} 及 $71,5 \times 10^{12}$ 之中。

對於偶然怎麼樣可以給與同樣的論證呢？佩爾郎的結論說：「我以爲是不可能的一個不帶着成見的腦筋，當其反省關於現象的特別變化能正確地集合向同樣的數目時，不會感受一種很強烈的印象，於是關於這類現象的每一個，若果不是用分子的理論來研究牠，那麼可以得到不論那一種價值的玩兒包含在零及無窮之中。」我們現在的顯微鏡尚不能直接地看見分子及其運動。然牠所能看見的不是已經差不多是一個直接的表现嗎？此外，化學現象的研究令我們超過這個第一觀點。物理的分子，或者簡單的物體除外，是一個很複雜的配合體。牠是許多原子造成的。

由此，四個主要的定律由化學的研究中發現出來。

(一) 拉瓦斯愛的定律，我們在上面纔說過：配合物的總體等於配合體的總體之和。

(二) 確定相稱的定律：常常是同樣物體的相等量互相相配而產生牠們所配合的物體的相等量；例如：水常是由二部分H一部分O所造成。

(三) 多數相稱的定律：若果某一物體的總體和別一個物體組織成許多配合物，牠所配合的一切總體是在一種簡單的互相關係；例如：一個28克蘭姆Az的總體和O組成許多配合物。然而，若果要16克蘭姆O為組成牠們之中的第一種（喜笑瓦斯 protoxyde d'azote），要32克蘭姆為組成第二種（nitrosyle）48為組成第三種（無水瓦斯 anhydride azoteux）64為組成第四種（azotyle），80為組成第五種（anhydride azotique）。

(四) 量的替代的定律。比方一克蘭姆的H。我們觀察牠：為和這個總體組成配合物，要或8克蘭姆的O，或35克蘭姆5的Cl，或6克蘭姆的C，或14克蘭姆的Az……然而，在所有各種的配合物中，是8克蘭姆的O替代35g⁵的Cl，5g的C，14g的Az……及相互地替代。可見確有一個固定量的替代存在每一個簡單物體的體量裏面。

怎麼樣不把這四種有意義的定律彼此容納起來呢？怎麼樣不注意及牠們提問的集合點呢？在化學的配合物裏面完全沒有一種表示好像配合體的分子是以單純物體的原子幫助而建立的嗎？這種原子彷彿不停地進入配合體裏面。配合體的分子含有二個，或三，或四個Az的原子。牠永不會包含第三十二個或第四十三個。分析一個物體只做一件事：分開了結合在分子之中的原子。綜合即是再把牠們團結起來。

如此令我們注意於以一種便利圖形爲助手的工作。我們表現出每一個原子像一個小球備有一個，二個，三個或四個小鈞。這種小鈞又是互相貼引着。一個配合體的每個分子彷彿是由一團體的原子結合而成。當人把牠分析，在其結果中能找到牠所含有的一切原子。當綜合再把這類原子團結起來，牠們也一樣存在。總之化學現象只是許多原子的一種機械的細微體。

然而如此簡單的觀點今日覺得太過於單純。關於物體射光的研究指出：化學的原子只有原子的名稱。牠是一個極端複雜的配合體，輪到牠也被感受爲可分析的。

電的現象的研究，由牠自己，帶出重要的結論。在靜電氣裏面所經過的猶若電的裝置包含許多電的小總體，或是陽的，或是陰的。在電流裏面所經過的猶若所提及的小總體隨着引導體。在電的動作裏面所完成的猶若這類總體由許多不續的亂動而動作一樣。由此，電子的概念由電的基本純體中生出。

是射光現象的研究對於這個概念給與今日牠所取得的價值。對於許多物體有二大類的射光：真實的射光發出的射光。第一種像歸縮於橫的擺動，叫爲以太： γ 光線， x 光線，紫外光線，看見的光線，特紅的光線，赫爾斯的光線 (Rayons Herzien) 在這點顯出是及只差異由豐厚及由牠們波動的速度。第二種是別一類的。牠們生存在發射，在電氣分子的爆發中。這即是 β 光線及陰電裝置的陰電光線， a 光線及陽電裝置的哥爾特斯登 (Goldstein) 的管光線。

這種發出的射光爲物質的理論表現出一個很大的利益。這類現象到底像提起這個結論叫爲化學的原子實際地只是電子的複雜組合物。

例如銑。牠不停地發出射光。置發出的光線在吸鐵石的箱裏面；一部分光線屈折向牠的北極（ α 光線）；另一部分向牠的南極（ β 光線）；一第三部分繼續着牠的道路不被迂回（ γ 光線）。然而試驗證明分子 α （牠的數目大概每秒鐘是叁佰肆拾億）自己結合爲氦的原子；及同時因爲電子的損失，銑的原子自己首先變爲鈾的原子，然後爲鉛的原子。

別的原自己表現出一個同樣的現象。在X光線的動作下面牠們自己破碎及自己分析；然而，也像上面的現象一樣，自己分析，就是損失了電子。

由此生出這個像真的假設：一個化學的原子也像太陽系那麼複雜。牠是最低的電氣的總體所造成，含有陽電。在牠的周圍，依着不可思議的速度，許多陰電裝置的電子旋轉着及依着變化光線的軌道。在某種動作之下，某幾種被驅出系統外面。牠們被驅之後，所留在原子裏面的受着再分配爲照相開始洩露出來。從此有一個原子在別一個中的變質，點金者的夢想變爲一個實在。

這個就是理化科學在這時最普遍的引意，以爲可能超過勢能派的謹慎結論。

在任何情景之下，若欲主張純粹動力派，或欲嚴格地持着我們上面所撮要的動力學的觀點，在官能的心理

生理學裏面能找到一個科學派的結論的重要保證。

若果只有勢能，我們由何處看見物質所表現給我們的顏色，趣味，味道……呢？若果只有電子在眩暈的運動情景之下，宇宙從何處表現給我們好像是一個有面積的，堅固的及帶着質的呢？在這二個假設裏面，得到同樣的答覆。現象將不能解釋，若果我們的官能不是深切的變像者。

我們的官能是這樣子。心理學由牠所固有的觀察完全獨立地證實了這點。當我們惑溺於我們的本能，我們很容易以我們的官能爲通管，外物的質由這種通管能穿進我們而不受變態。若果是這樣，（一）例如我們要令某人的眼睛看見某種顏色，一定要把顏色指出來；然而在完全的黑暗當中，只施以一種壓力在其眼球上面即令他能看見許多強烈的及不同的有色的班點；（二）我們所有的官能對於同一個物體的認識，應該常是彼此同意的；然而我們的官能無停地爭論着且辯駁得很利害。——官能和通管完全沒有相同點；牠們的動作好像電鈴一樣。每一個手指按在電鈴的鈕而發聲，其每次的動作是不相同的。在這個境地激刺意識所感受的感覺及激刺筋端的印象也沒有相同點。處在同樣的风景之前及受同樣情態的煽動，一個螞蟻的眼睛得到螞蟻的觀感，一個壁虎的眼睛得到壁虎的觀感，一個人的眼睛得到人的觀感，比若一個四弦提琴，一個四弦中提琴，及一個四弦大提琴，在胡弓的同樣拉法發出三種不同的聲音。關於我們用我們的官能去感受，若我們所做爲的，實在是一個和真實宇宙完全不同的宇宙，這個完全沒有驚怪的地方，

(四)——現在把上面所說的概括起來，我們得到一個事物的普通系統的幾條顯明路線。

沒有上帝。宇宙沒有目的。人只是自然的無意義的一部分。自然是依着最有規則的定命論。實在沒有第一個起因；那裏會是一個沒有原因的原因。沒有起初的原始；那裏會是有原因的原始。自然從很久很久以來只是一種無窮原因，無窮結果的鏈條依着定律而產生。在牠的演進當中，沒有神秘，也沒有自由。關於這些地方自然主義派是全體採納的。

現在要問這個自然的內在又是什麼呢？很不敢武斷地答覆。以單一的勢能來解釋嗎？物的歷史從此將和力的及力的變態的歷史混合。以近代電子的理論來解釋嗎？一切將歸縮於最微的總體，和以前的原子有同樣作用。牠們至少不會是無生氣的，將是引力及拒力的中心。

停在這種或那種說法，其結論對於哲學的觀點總是一樣的。韋義看得確切。自然能够說：

。「我輕蔑地旋轉，沒有看見也沒有聽見，

在螞蟻之旁，許多生靈。」

x
x
x
x
x

所餘的是要知道如此的一種哲學能否和有機科學——生物學，心理學，社會學——方面所考察的事實相和解。其實這個問題含有另外三個問題：

(一) 是否能夠主張生物學的、心理學的、社會學的現象是依着定命論的組織？

(二) 不用旁的定理，只用自然主義派的定理，是否能夠解釋生命的、精神的及社會的可能研究的形式？

(三) 不求援於神祕，是否能夠令人們明白在宇宙中的初始表現，生命的起原，意識的起原及社會的起原？

在這各點上面，科學派的自然主義派的代表有一個預備好的答覆。

(一) —— 神話有記述關於第奧奇尼和愛利亞特的一段辯論。愛利亞特以爲證明運動是不可能的。第奧奇尼完全沒有答覆，他自己大踏步地散步在他的對手面前以抵答覆。生物學的、心理學的、社會學的現象不是依着定命論呢？生物學家、心理學家、社會學家好像第奧奇尼一樣不消答覆。若果這類現象不聽命於定命論，那麼，人們將不能定出牠們的定律。這些學者已經前進以替代抽象地辯論這類問題。他們已經找到生物學的心理學的、社會學的許多定律。他們已經找到很多並且甚是不可異議的，在全體人類的心眼中，他們應該得到贏的原因。

真實地說，沒有一個人再敢有一點拒絕生物學的定命論。動物及植物的生理學的進步從一世紀以來已經是很大的及很斷定的。今天誰不知道消化的、呼吸的、血脈的循環的、肝的功用的、腎臟的、筋的定律？及無疑地，生物學家已知道了這些；他們尙未完全認識一切定律，爲全體植物及全體動物所有的一切器官所依照而動作的高。

等動作的許多器官及許多官能在此時尚停在十分黑暗中。然而我們所知道的已够令我們證實：當我們不知道這種定律，不是牠們不存在；只是我們的知識尚不充份進步；在事實上，牠每天改良着；也是每天地，生物的官能所依着而動作的定命論變為明瞭。

及真實的，心理學比生物學較不發展。然而牠不是已經尋出一個數目的重要定律了嗎？有些是關於感覺的：就是范白爾的定律及感覺互相關係的定律。有些是關於想像的示意：就是由毗連及由想像引起聯想的著名定律。有些給意於機械論，我們的感覺力及記號的通譯由此施行。有些標記着下面二種事實：我們隨時思考猶若我們不停地尋找多數中的純一，及猶若我們採納許多公理，矛盾的原則，原因的原則。有些提出許多規律為相碰的情緒，傾向，情慾所依着而產生及牠們互相錯雜在複雜的情操裏面。有些撮要習慣的條件及界限，性質的形式所係的因能及方法。無疑的，這種定律不是被感受若一種數學的表示。然而牠們是不是因此而不是固定的及不是普遍的呢？

至於社會學，牠還是在幼稚時期。然而牠有沒有已經尋出許多定律呢？經濟的定律，好像產生及消配的定律統御着所有的商場，菜市場，或世界券類的市場，甚至手工的市場；分工及互助專業令個體互相聯絡平行發展的定律；每一個個體的團體裏面，專門職務建立着，有指明一個政府組織可以調和專門職務及維持全體需要的表現的定律；在所有的革命歷史裏面表現出一條定律，及依着這條定律「擾亂產生專制。」固定性，普遍性，真實性：

這種不是定律？

但是，有人要說，如此的成功是部分的；這種成功不够證明在生物學、心理學、社會學裏面所經過而常依着的定律呢？這種異議對於無機科學也甚有價值。我們只不完全地認識氣象學的定律。從此即斷定物理的現象也不是完全遵着定命論嗎？在物的一科中，不是像真的尚有很多東西爲我們要學的吗？

人們一定承認這個真理，若果沒有一種騷擾的事實。這是不可懷疑的：當我們完成一個行爲時，我們覺得自由；我們也感覺我們能够施行相反的行爲。從此我們應該不應該判斷我們實在被賦與以一個自由主宰呢？由此不是有二種事實逃開定命論：心理學的事實，若決定及注意是關於我們的意志；社會學的事實，這種事實要賴我們意志的斷定而產生？

上面的問題縮小在這個：我們應該不應該思考我們是自由的呢？因爲我們有這種自由的情操。

在一切之先，首來觀察這個問題：我們行使的態度可能用一個定命論的假設來解釋。一個看家狗咬了一個生面人進入牠的主人家裏面。首先，這件事可以用一種特性來解釋；其次，因爲牠處在某種環境當中。然而從什麼地方來了若牠所有的特性呢？誰還遲疑不答覆說：（一）由牠看家犬的遺傳；（二）由自從牠的有生即在某種環境中訓練着。

一個青年決定去從軍。他決斷的道理是不是完全和解釋看家狗的行爲的道理別異呢？首先，若果注意一下，

不是能尋到關於所談及的青年的特性的道理，其次，在他所處的環境當中嗎？至他的特性不是可以解釋（一）由他從生出來所帶的遺傳，（二）由施行於他的壓力，若他的肉體的環境，若他的精神的環境嗎？為什麼要假設許多別的東西呢？

因為我們自己覺得是自由的。

我自己覺得自由，這是顯明的。但我由某一種態度感受各種事物，有沒有一個充份的道理說牠們是若我所感受的呢？我覺得地球在我的腳下是不動的，然而牠若一個礮彈那種快速度旋轉着，我覺得聲音散佈在空中環繞在我的左右，然而，若我所聽見的，牠只是一個主觀的外表。我的狗，牠也是，大約自己覺得很自由地馬上或等一等去吃牠的骨頭。如此說牠即是自由的嗎？不要忘記：一個主體聽命於一個引意而相信他很自由地做他所做的。在這種條件當中，我們自由的情操不是一個奇秘的單純結果嗎？

就是這樣子，斯賓挪莎，伯勒，萊布尼茲，及別的許多哲學家依着決斷。他們全體申言同樣的言論：若果我們對於我們的行爲自信是自由，即是我們於動作時不知道令我們動作的原因。斯賓挪莎說，假使一個有意識的石頭由一個小孩子把牠拋在空中。假設牠甚欲移動及不知道拋牠的手。牠必然會相信牠很自由地對牠自己給以自由的運動。牠會停止相信牠是自己的。若果牠知道了小孩子的手勢。我們好像這個石頭。我們自信是自由的；但因爲我們不知道我們行爲的真正決定者。

石頭的自信自由

○有人非議：當我們要施行一種很重要的行爲，於未決定之先，我們用很多時間來考慮。當我們施行時，我們確實認識我們行爲的原因。若果斯賓挪莎有道理，我們確應停止感想我們是自由的。誠實的非議，做爲的道理於我們只是一個，因爲我們的性質是如此的。一個珍寶棄在桌子上引誘了盜賊的心；而把牠盜去的意思定不會起在一個誠實的人的心中。我們動作的真實原因確不存在我們所處的環境中。環境只是我們決定的偶然機會及誘動。牠的重要因子是在我們動作時我們性質的情景。然而這個情景，在我們動作時，我們有沒有牠的一個完全分析的認識呢？及，若果我們沒有這個認識，因此，若斯賓挪莎所說的，我們不是常常不知道我們最重要的動作的決定者嗎？

最後，我們所有我們自由的情操十分可能是欺罔的。若果我們反對一般人對於人們有所說明：人不是「一個世界就範於另一個世界」及他所屬的世界也是聽命於定命論，那我們不見得優勝。

及自然主義派的代表令我們觀察這個。他們所遇到如此一點的抗議只是一個普遍現象的特殊情景。科學進步的歷史是無窮抗議代永久緘默的歷史。所有新的真理必然是謬論的，因爲由假設牠非議了一切已經承認的。怎麼樣引入一個真理在天地間，而對於智能者不表露說：「你們只是一班不能者，因爲你們不知道這個；我比你們高一等，因爲我知道牠及教授牠呢？」在這種條件當中，帶來新思想的人幾乎常常被人家譏笑，那是當然的了！教授天文學定命論的人，在相信各星球是被神的單一意志所管理的人的心眼中是變爲反對宗教的人。主張

理化學定命論的人做了壞事，因為他們排除神秘的可能。對於生物學的，心理學的，社會學的定命論的肯定起了同樣的憤恨，也是自然的了！這種憤恨無懷疑的會緩和，託幸於真理的明瞭及習慣。對於生物學，太平時期差不多已經做到；我們希望將來對於心理學及社會學也能實現同樣的太平。

(二)——第二個問題。由觀察的本身只能令我們認識特殊的事物：這個石頭，這個犬，這個星。但我們所能做的比較指明了這個問題：這些物件能判別，有種類，彼此互相差異。例如，巖是火山破裂的，沃土的，石灰質的；在石灰質之中，又分出大理石，鉛粉，魚卵石。同樣的證明適用於生物的，心理的，及社會的材料。在一個深林中，我只看見特殊的植物；但把牠們比較一下，我分別出橡樹，榆樹，楓樹。在心理界中，一個蜘蛛，一個肉食鳥，一個人，他們是明確地分別由他們的本能及他們精神的稟性。在社會界中，白蟻的團結，海狸的團結，人的團結，其差異的模形分別得非常清楚，及下面的也是社會的種類：一夫多妻的家庭，一夫一妻的家庭，一妻多夫的家庭。關於我們的觀察到處覺得顯然的依着自然主義者的觀點又怎麼解釋呢？

當論及無機物的模形，例如礦物等，這個難點不是很大的。為明白牠們的不同點，只要記得：牠們化學配合的不同點，及牠們所能受外面動作的不同點，壓力，混合，煨石灰……。

但當論及生命的種類時，問題就很驚怪地複雜起來。牠們和無機種類實在別異在三個很動目的要點：(一) 牠們的個體有隨意生產的能力，或一種無性生殖的狀態（由分體繁殖，由發芽，由隱花孢子繁殖，由單性生殖）

或有性生殖的狀態，若陽的及陰的生殖器的相遇。(二)這種個體在生殖時，傳授於他們的後裔，雖不是他們全有的特性，至少是他們的特性中最固有的；一個獵狗生獵狗，一個鸚鵡類生鸚鵡類。(三)當研究各種類的器官及官能時，很感動地覺得牠們是故意相配爲某種類的各個體，主持着某種生活在某種環境當中及在其中用某種方法來生殖。論及這個，尙有什麼比魚翅，或哺乳動物喂乳時的乳部澎漲可注意呢？自然主義派是不是有能力在他們的原則裏面找到什麼來解釋這個呢？把一切生靈歸屬於他們的環境的終極性是不是特別顯明指出上帝的存在，及因此，不是破壞了自然主義派的假設的基礎嗎？

在事實上，十九世紀以前，難點是很重大的。二大流的解決法都有擁護者，並且很難有方法找到第三個解決法。第一流是柏拉圖的承認某處（在上帝的智能裏面）有無窮數的可能對象的模形。這種模形有許多不同種類；數學的對象，人類技術可能實施的對象，天然可能實施的對象。這種對象是不能造成的樣本，個體是由這種樣本造成的，就是說無窮的個體是如此造成的。他們的本體容有不可變的性質，他們的定義可以解釋牠。牠是真理的基礎，猶若可能性那樣永久。第二流是依着亞里斯多德的精神，沒有特有的模形，好像柏拉圖所假設的。只有個體；然在每一種類當中，種類只彼此差異由他們偶然的性質；他們於形式上是同一樣的，就是說他們的固有性質是相同的。這種形式是永遠的好像世界的永遠及個體的無窮繼續；這種形式永不會和個體分離的。只由抽象我們能令這種形式孤立着，爲我們的反省及我們科學的方便。——這二種解釋方法很有差異，但符合在二點：

滅的種類：例如，象像古時的大象；今日的蜻蜓像石炭時代的蜻蜓，牠有六十生的米突廣的翼。由此，在二個假設中，有選擇的必要：自然產生了某一種形式的模樣，又消滅了牠們；然後牠又產生了別種完全和從前那種相同的；或是今日的種類彷彿於已經消滅的昔日的種類是昔日種類變形的後代。在這二種假設當中，怎麼樣生疑而不承認第二種呢？（五）特別怎麼樣會生疑當觀察古代生物學的某種證據呢？蝸牛化石的經過是不是沒有隨着一代到一代嗎？在馬的祖先有五趾及今日的馬只有一趾之中是不是沒有找到一個間接的模形嗎？及關於動物若蝙蝠，屬於半爬行類，半鳥類又有什麼意思呢？為創造一個很強的猜測的種類演進理論，尚要多找文件嗎？

當我們注意及別的一大宗事實，這個猜測會被證實。

首先有生命種類的比較對於「相稱」(homologies)放出光明。考察鳥類罷。例如視察某一個器官，一個嘴；對照肉食鳥類的鈎曲嘴和啄木鳥的尖嘴，鸞類的寬大嘴，長足鳥類的軟嘴，鴨類的厚及硬嘴……器官總是相同的，位置也是一樣的；令人相信是一個適應組織的主旨，在某種鳥類中是這種官能，在別種鳥類中又是別一種官能：披啄泥濘，破開生菓，撕碎肉類……這類不同官能的組織的類似發見在所有的器官裏面，翼，腳，呼吸器，消化器，生殖器。現在又比較鳥的骨骼及脊椎動物的骨骼；「相稱」也存在。同樣的骨骼不論多少，其差異點總是隨着牠們的適應環境而別。及「相稱」在動物及植物的皮肉組織中也不是不動目的。真的，可以說有生萬物是互相成為親屬，這些是遠親，那些是近親。這是一件很動目的事情，古代的分類家指明了動物的植物的「家屬」的存在。

他以「家屬」這個字爲邏輯親屬比喻的意義；但這個字的價值遠過他們所想的。植物和動物相像的地方確表
出親屬的關係。

另外，在許多動物中可看見變爲瘦弱的器官；有很有意義的象徵。固定派 (fixismo) 很主張關於聯絡有生物於牠們環境的極終性；這個極終性對於一切器官不是實在的。男性的乳部有什麼用處，巢穴的動物或至鼯鼠的瘦小眼睛有什麼用處，梅朱尼奇夫算出許多像這一類無用的器官在人類裏面；在其他的種類裏面或者也能找到同樣的。然而由觀察所得來的這類器官的來源又是怎麼樣呢？許多自然論者至少用同樣的態度來解釋；牠們的來源是由今日的個體的祖先的有用器官。這種賦與在某個時期停止了作用，因爲當時的生活變更；所以這類器官因而瘦小及傾於消滅。在這類事實上不會看見種類的演進嗎？若果要解釋鯨魚的初步骨幹，怎麼樣能否認鯨魚是由四腳的祖宗來的的假設呢？

再之，若果我們注意於許多很有意義的事實，我們怎麼樣否認這種假設呢？不過我們容易忘記，因爲我們太過習慣於這類事情。看一看我們家養的動物及植物。例如，在狗的形式裏面，從北美洲產之狗至牝獵狗，有那種差異呵！及母雞類，白鴿類，豬類，蘋果類，梨類，玫瑰花類，菊科類的差異不是不可注意的呵！以上所說的是要證明這個：這種無限的變化只是精密地淘汰野蠻種類的模形。於是怎麼樣沒有看見種族的可成形性呢？

及怎麼樣懷疑於達爾文在他的旅行日記中很驚怪地敘述好幾種事實。很可注意的類似存在尚活着南美

阿根廷的倭小的無齒而披鱗的犰狳類及我們現在只認識牠的甲殼的巨大的化石的的犰狳類中；*Galapagos* 羣島特產動物的奇形；這七個島中的每一個有不生存在別一個地方的奇形動物；這七個島的特產互相類似；另外牠們又和毗連大陸的特產相似。是不是要假設在這個羣島裏面的每一個有一種特別的創造？反之，抑要思及當這個羣島接連於大陸時，有這類野獸居住着，及以後變成羣島，而這類野獸每一種在其所住的地方一方面演進而變爲今日的特產呢？

若果依上面的加上胎孕學抽出來的某幾種徵驗及變形派的理論所影響的及方法化的飼養家畜的某幾種成功，還能懷疑於種類演進的事實的本身嗎？

這種事實，所有自然論的哲學家認爲已經獲得的經驗。但他們之中一大部分不願意停留在此。他們以爲十九世紀不單證實了種類的演進。拉馬爾克、達爾文及他們的繼續者另外發明了因子，借助於科學的定命論的單一假設，可以解釋生物形式的本原，及心理的或社會的形式的本原，爲當時尙不能明白的。

拉馬爾克叫我們設有三個原則：（一）環境對於處在環境中的個體施行一種動作，例如：熱氣，寒氣，濕氣，重大地及深刻地改變動物及植物皮肉的組織。（二）官能能發展及創造器官，例如：我的二頭筋能自己形成，若果我很有規則地使用牠們；牠們自己疲倦，若果我要求牠們以一種太過的勞力；牠們自己消瘦，若果我停止而不令牠們工作。（三）個體在生活過程中所有獲得的特質會保存着及由遺傳而轉授，例如：家養鴨的腳比野鴨的腳

較爲張開；是因爲牠們自從許多代以來走路多而飛少的關係；由此一種獲得來的特質即遺傳給後代。

依着拉馬爾克，由一種自然的定命論而解釋有生種類的形態，這種原則則是充足的。比方某種族E蕃殖在某種環境中，牠的個體爲牠們生存起見必要佔得較廣大的空間；牠們當然自己分散。現以M, M', M'', M'''爲牠們所達到的環境。假設這類環境彼此很差異；例如M的環境是熱的，在此所得的食物是在海水裏面；M'的環境是寒的及森林的，在此所得的食物是在樹上。如此會發生什麼呢？E種類的後裔住在M環境的，在這方面演進；牠們實在受着熱氣在牠們的皮膚上，肉上，胃口上起作用的影響。加以牠們在水泥中行走，游泳，這類動作會把牠們的筋肉在某一方改變。牠們自然地傳授如此形成在牠們自己裏面的特質與牠們的後裔。在這個時期，E種類的後裔移殖在M'環境的受着寒氣的侵入牠們的皮膚，牠們筋肉的組織，牠們的胃口；在動作上，牠們會發展牠們的筋肉在另一個狀態，因爲牠們以上樹替代游泳；在此，遺傳也要完成牠的作品。讓牠們經過數千年，由這種E的種族，會產出三種不同的後裔：保存着全部原始形狀的；在M環境變態的；在M'環境變態的。

如此的一種解釋能令一大堆現象變爲光明：例如駝鳥——會走而少飛的鳥——牠的腳部龐大而翼弱小魚的形狀，爲要游泳及抵抗水；在熱的地方牠們的染色遺傳着，而在寒的地方即沒有染色了。

然而有多數事實爲拉馬爾克的解釋不能十分適合的。長頸鹿頸的伸長是不是爲要達到棕櫚樹的葉子呢？能不能說是爲跳在空中，鳥的祖先自己長出翼來呢？以及怎麼樣解釋，例如，好幾種鳥類的雄性美麗呢？

關於這點，達爾文拿出許多自己的觀點。人常把牠來與拉馬爾克的觀念做對體；及實在，牠們是很有分別的。是在家畜的研究及其手續令達爾文達到發明的道路上。

一個養白鴿家欲得到白鴿類有，例如，嘴很彎曲的經驗指示他：他能在一稍短的時間裏面達到這個。他怎麼樣做呢？在白鴿裏面選擇雄雌二性的嘴比尋常的是較為彎曲一點的；他把牠們養在另一個地方及令牠們相配。在如此獲得的雛裏面，他又依着同樣的原則再做一個新的選擇；在同樣的條件裏面他又做了新的相配。及如此繼續下去，即會達到要尋找的結果的實現。

為什麼這種方法像這樣子做會成功呢？因為養家畜家能利用二條已經存在的自然定律：變化的定律；小雛是永遠不會互相完全類似的，也不會和牠們的父母完全相似；遺傳的定律；先天的特質（不是獲得的）常由遺傳轉授。這二條定律在表面上像是相反的。然而牠們彼此都應該是真的，沒有牠們，飼養家畜不能成功。沒有變化，怎麼樣找到這羣白鴿的嘴比別的白鴿的嘴較為彎曲呢？沒有遺傳，令嘴比較彎曲的白鴿相配有什麼用呢？那麼隨便取那些都可以了。

這二點建立了，達爾文自問：是否野蠻的種族也能由這種機械若飼養家畜的成功機械一樣而自己形成呢？一個馬，一個驢，一個斑馬不是相類似若一個野鴿，一個得勝鴿，一個孔雀鴿的相類一樣。然而鴿類的變化的由來是由一個共同的祖先。為什麼關於馬，驢及斑馬的情景會不是一樣的呢？所有的難點是在知道變成之先是什

麼。

達爾文看見變化定律及遺傳定律是天然的，能應用於家畜動物，也應該能應用於野蠻動物。但要找出一種力量其結果等於在飼養當中養家畜家所參與的結果。這種力量達爾文相信有識別；他叫做「生存競爭」；從此常常有人很卑劣地借用以為「為生命而戰鬥」。（一）同在一個地方不同種類的個體及同類的個體要吃同樣的養料纔有競爭；因為，由假設，若果這些個體吃完了，那些個體即要餓死。（二）同在一個地方食物的生物及被食的生物纔有競爭；若果被食的尋得方法完全逃匿，食物的生物即要餓死；若果被食的生物很笨劣地讓食物生物吃到最後一個，牠們的種類即要消滅。（三）在同一種類裏面為生殖問題，男性和女性，女性和女性也要競爭。——同時要注意於變化定律，遺傳定律及生存競爭這個定律。我們看見由此又推論出一條第四條定律，牠是邏輯的及不能免的結論。達爾文叫做「天然淘汰」；又有人叫做「適者生存」的定律。「所有一切有利益的特質，或為個體，或為牠們的種類，在牠們所處的環境中，保存着及遺傳地授受。」不適者被淘汰及不做始祖；適者生存着及增發着。主要的定律；因為用這個新的異點，可以恢復拉馬爾克的解釋。

第一類的主旨正和拉馬爾克所論的相同。假設一個種類E蕃殖着；假設數種環境M, M', M''……假設M又是熱的及近海的，M'是寒的及森林的。假設E的後裔播佈在以上各環境中。那幾種能生在M環境中呢？依着變化定律及由偶然，這幾種會表現出或多或少奇怪的特質，但是有利於牠們的生命或牠們後裔的生命在一個熱的

及近海的環境中。那幾種生存着及做始祖在M'環境中的，反之，會表現出爲牠們或牠們後裔在一個寒的及森林的環境中的有利的特質。在許多世紀的過程中，不適者會消滅在每一個環境中；單有適者生存着。到底，因爲純粹的機械改選，由E的原始種類產生出分歧的形態及這種形態很可能是不相似的。

○ 這類選述在哲學的觀念上是很值得注意的。牠實在不須上帝及不要究因以解釋爲什麼種族表露出由環境而形成及在其中生存着，蕃殖着。不適者常被淘汰；經久後在每個環境中只有適者存着。由此可以了解個體是故意造成爲生存及蕃殖在牠們所處的環境中。

拉馬爾克的及達爾文的學徒差不多很少互相爭論。他們之中許多今日已明白他們師傅的原則不是不能相容的。這些原則解釋這些問題比較好一點，那些原則解釋別的又比較好一點；牠們——這些原則或那些原則——同樣不充足以解釋一切。爲達到進化論的極點，尙有許多工夫要做呢。那種是遺傳的眞確定律及其眞實機械呢？那種是天然淘汰的正確價值和權能呢？怎麼形成有稟性的及不稟性的特質呢？是不是各種小小的偶然特性貯蓄着及總和起來變成的呢？是不是突然間起的大變化，像達腓利斯相信在植物中證明的一樣呢？其他，在詳細中，生命的歷史怎麼樣繼續着呢？所有動物及植物的種類是不是親屬的及是否應該附屬於單一世系的各部呢？反之，是不是要估量所有各種不同的生命系其演進是否由原形質的形態，自從原始即化學化不相類似的呢？若這些問題都尙在研究中。

但，不論這各種問題的命運是怎麼樣，自然論的哲學完全在復興時代。生物種類原始的問題於牠好像是不能解決的；有生物的器官的表面的極終性的解釋於牠是一個不能超越的黑暗；自從拉馬爾克及達爾文以來，這類印象即完全消滅。他們的原則當然不能對一切放出光明；至少開了將來的希望，允許一切在期望中。

x
x
x
x
x

關於心理的及社會的形式，其本體及其原始尚像是曖昧的，他們的原則不能供給一個可贊成的解釋嗎？

各種類心理稟性的變化和他們身體組織的變化一樣，我們在這本書開首時已經說過。今日沒有一個人再懷疑，即是笛卡特也要承認，在高等動物中有意識表現的存在；牠們生理的組織及牠們適合環境太像我們。反之，沒有多大道理說純粹下等動物，若海綿動物，海的白頭翁，淡水的水蟲比橡樹或松柏有意識的表現。至於中等動物，若蠟類，水母，蚯蚓，牠們的生理組織及牠們適合環境的問題，我們不能做肯定說或否定說。另一方面，沒有人否認在高等動物中有一種悟性的存在；一個狗，一個猴，一個象，於動作時了解牠們所追隨的目的及用一種顯然有意識的態度來籌備為達到目的的適當方法；若果存有懷疑，可以考察一個狗欲使人開門給牠或給牠一點食物！但若果真的下等動物被剝奪意識，由歸納也知道牠們被剝奪悟性。至於中等動物，不知道牠們是否有一個意識，我們也不知道牠們是類悟的抑是愚笨的。由牠們的意識及牠們的悟性，動物確實甚是互相差異。

由牠們的本能，牠們尚且更是互相差異的。

一切有生物有許多本能的需要：食的本能，飲的本能，生殖的本能。但牠們之中有幾個種類表現出，我上面已經說過，一種奇異的特質：當牠們被某種需要刺激，牠們同時實施一種必要以滿足牠們的慾望；就是如此，蜘蛛知道做牠的網，鳥做牠的巢，雌蜻蜓知道追隨雌蜻蜓及用一種歪斜的狀態和牠交尾。在所有的這種事情中，「需要本能」總有一種「認識本能」隨着。

然「認識本能」的研究給與我們許多驚奇的結果。（一）這類本能隨意顯露，沒有帶有準備的教育或一種後天的極微的教育。（二）這種本能是專門化的。由本能，動物能做許多甚難的行爲，但有時又不能逃出很簡單的難關。（三）這種本能是盲目的。若我們所能判別的，動物本能地行動，不計算牠的行爲所適應的目的。一個母雞，牠的本能是孵卵，孵石灰做的卵若孵真卵一樣。

加之這類本能隨種族而有無窮的變化。然而牠們總可附屬於二個類別。這些是適合於個體保存的必要；例如本能令野兔自棲，蜘蛛織牠的網，食蟻的小蟲在沙地中掘漏斗以爲陷阱。那些是適合於種類保存的必要；例如本能令許多動物建築巢穴，孵卵，貯蓄糧食，獸糞，蜜糖，鮮肉，被麻醉的昆蟲爲牠們將來小蟲的食料；有些本能也是很可注意的，令雄性追隨雌性及教牠們捉着她們的技能及和牠們交尾。在這種主旨上面，有人會說自然欲用一種單簡的巧妙以造出無窮的變化。

至於人類，由他的心理設備，顯然別於其他的動物，他有許多「需要本能」；也不少「認識本能」。由教育和

社會，他得許多舉動以滿足他自己。但他有二個心理的特質是值得注意的。他具有一個純理的道理；令他偏向於探求，由此生出科學及科學所含的實際應用。他具有一個倫理意識（有人叫做實踐道理）；令他偏向於以一定的方式而判斷善及惡在他自己的行為中及在他人的行為中。

在自然論的原則中，有沒有什麼來解釋上面所說的各種問題呢？自從拉馬爾克達爾文的學理成立以來，牠的保護者答說有。

首先觀察一個很確定的生物的器官，若鴨的蹼腳。牠有二種特質。（一）牠是先天的，雖然生來是脆的。（二）牠是適合的。不有表露出給與鴨以容易游水及在泥中尋食的鳥類生命嗎？——這個蹼腳，一個自然派的進化論者怎麼樣說明牠的構成呢？他說現在的鴨的由來是由古時的鴨——「先鴨」——牠們沒有蹼腳，雖然牠們生活在泥水中。假設在這「先鴨」之中，為這個道理，或為別個道理，表現出許多個體備有蹼腳之蹼；有蹼腳的這種較別種為適應環境，為尋找牠們的養料，為逃脫牠們的敵人，及為追隨雌性。牠們比牠們的別種同種應該較為繁殖；由此，經過很久的時期，有蹼腳之鴨一天比一天增加。——然而從何處來某種「先鴨」的腳的第一種膜呢？依着拉馬爾克的態度，可以假設是游泳（官能）產生了腳膜（器官）；但人可以看見游泳能及應該發展一個初步的腳膜，人不能明白怎麼樣會產生牠的全部。依着達爾文的態度是很有利益的，可以假設第一種膜的種子是由偶然的特質造成的，不論是小的或大的，但是有幸的，實際生活從此把牠發展及適者生存保護着牠。

應用這個解釋的意旨於我們上面所提出的問題。

首先考察一個本能：一個本能令一個飼養的家兔去挖巢穴。這種本能是（一）先天的；所有飼養的家兔不須教育已備有這種本能；（二）適合的：這種本能是有用的，牠能保險個體及種族的安寧。牠是由何處來的呢？家兔的由來是由「先家兔」；挖穴的本能不存在「先家兔」的種類中。我們現在假設，爲這個道理或爲別個道理，這種「先家兔」之中某幾種染了挖穴的習慣爲保護牠們自己或牠們的後裔。就是由此牠們自己達到爲牠們的生存及爲牠們的生殖在最高條件中。由此發生家兔的存在及很快的繁殖而遺傳地偏向於挖穴。經過很久的時期，單有這種家兔生存着。——所餘的是要解釋從何處生出這種習慣在「先家兔」的種類中，及習慣以後又結晶爲本能。依着羅馬尼及貝理愛，爲解決這個問題，先分別出初步的本能及第二步的本能是有利益的。初步的本能是簡單的；例如鳥類以棲止爲臥眠。鳥類由此養成初步的習慣是偶然取得的。第二步的本能是複雜的；例如令蜜蜂爲牠的小蜂建築一個泥的蜂窩及供養小蜂以蜜糖的本能。第二步的本能所採得的習慣確不是偶然能獲得的。今日的個體的祖先無疑地是很穎悟的；牠們明白了牠們所感染的習慣的目的；即是這種習慣變成了我們所讚賞的遺傳的本能；今日聽命於本能而行動的動物已失了本能的意義；金錢是爲使用的，貪吝的人不是由習慣爲自己而貪戀金錢嗎？就是這類的解釋適應於家兔的境地。

現在可以考察，或是純理道理，或是倫理意識所給與人類的嗎？同樣的原則可以解釋。

人有一個純理道理。這個就是說：（一）他的精神本能地偏向於探求的方向而走，不停地探求多數中的純一，差別中的類似，以過去的律現在的；（二）他天然地思考若他承認存有一定的公理：一件事物同時及在同樣的關係中不能是牠自己及牠的相對體；「所有的事實有一個原因；」同樣的原因產生同樣的結果。「人有一個倫理意識。這個就是說：人有一種一定義務的「本能的情操」來限制他。這種情操於他未行爲之先表現在他的心眼中：某種行爲於他像是應該做的，別的某種像是應該避免的。這種情操於行爲之後也表現出很喜歡的倫理滿足及很痛苦的追悔的形式。如此的稟賦又是從何處來的呢？

○ 真實地說，像社會學者所指明的，每個人理論的道理及倫理的意識應歸功於社會對牠們所施行的壓力，意識地或無意識地，自從第一個時期，社會對小孩已開始訓練。小孩所接受的理智教育，成人所教給他的語言，浸染着合理分析的許多習慣，令他牢記着所有已成的觀念，令他在一定的景狀之下養成觀察的習慣，若空間，若時間，若成人所說給他的多數關係，堅強地令他向着一定的態度而思考。他在家庭中，學校中，教會中，談話中，他所看見社會組織的實施中，他所施行的職業中……他所受的倫理教育或者向更深地影響於他的倫理情操。但是，最細心的理智教育不會令一個狗在能領會高等數學的情狀；也不會給與烏鴉以公平及不公平的意義。在人類中，在原子的情狀中確有天賦的預定，得教育的光明然後變爲我們所叫爲成人的純理道理，及倫理意識。然而這種原子由何處來的呢？我們再來一次追想及鴨的蹠腳罷。

純理道理的原子是：(一)先天的，因為教育不能完全解釋牠，(二)適合的：道理實際地給我們以探求的趣味，及區別事物普遍性質的能力，事情的確固定律：重要點，就是因為牠允許我們計算我們行爲的大概結果及如此能應付我們個體的生存的必要，及我們後裔的生存的必要，及我們團體的生存的必要。再拿前面解釋的主旨來說。今日的人類被「先人類」佔先。他們的本身沒有存有一點純理道理。我們假設，爲這個道理或爲別個道理，他們之中某幾種具有偏向於合理地思考及合理地行使勝過其他的。他們應該處在較好的條件中做他們本身的生存，他們後裔的生存及他們團體的生存。他們應該倍增及播擺他們的種子。由此生出一個人類的形態，日日增加，及由遺傳而轉授道理的性質。——所餘的是要解釋在「先人類」中，怎麼樣原始地來了道理的第一種痕跡；這種道理的痕跡大概是由環境直接的動作在我們祖先的精神上所造成習慣的結果；起初大概完全是另一樣東西：一種有幸的簡單特質。

倫理意識的原子，牠也是：(一)先天的，因為教育也不能完全解釋牠。(二)適合的：意識不是令個體彼此互相尊敬及互相幫助，於生存上及在社會團體的蕃殖中是不能免的條件，沒有社會團體人類不是會消滅嗎？這就是再一要用進化論的解釋。「先人類」沒有一點倫理意識在他的原子裏面。假若他們之中許多是完全無社會性的或反社會性的；他們不應該做始祖。孤立及歸縮在原始及野蠻的自然中靠着他們自己的力量，人類的個體只應該是偶然地生存着。怎麼樣會有一種經久的後裔呢？沒有一男一女，至少漸時的團結，即沒有小孩的可

能；及人類的小孩會變成什麼，若果他的父母從他生的第一分鐘即把他拋棄了呢？他又會變成什麼，像他這樣子軟弱，若果他不被他的父母保護着在他最初的十歲中呢？「沒有社會，即沒有人類。」反之，爲這個道理或爲別個道理，人類個體建立了經久的社會團體，他們應該生存，幸得工作的分配及同意於公共的禦防；就是說：他們應該做始祖；他們全不專爲自己，他們的後裔因此不但被保護，尚且被薰陶，被教以智識及前代的經驗。從此應該發生什麼呢？無社會性的消滅；偏向於社會生活的個體增加。由此生出適者的遺傳轉授，像意識一樣，令個體欲社會地活着，尊敬他人及幫助他人。——所餘的是要確定起首偏向的來源，怎麼樣令「先人類」生活在團體中。這是一種社會形態的問題。我們在下面即來研究牠。

及不但是心理現象的種類可以用我們上面所說的參與因子來解釋；社會現象的種類也是一樣的。社會團體，家庭的組織，宗教的組織，法律的組織，政治的組織，教育的組織，軍事的組織，經濟的組織……也是一樣的。怎麼樣牠們會成爲牠們所是的，及怎麼樣互相維持牠們的關係若牠們所維持的呢？在此，要追想及生存競爭。在此，也要追想及適者生存。自從有了社會團體，個體常在競爭中；部落與部落的競爭爲搶掠婦女，畜物，及獲得奴隸；爲廣播威武而做驕大的鬪爭；城市和城市的鬪爭爲地方及海港的侵佔；因商業利益爲原料而鬪爭，爲破壞別人的競爭而鬪爭，爲佔有商場而鬪爭。在這無窮形態及永久鬪爭的程途中會發生什麼呢？在每個鬪爭期中，不適的社會團體消滅了，被破壞或被隸屬於其他的；在世界上的每一個時代中，較適者繁殖起來。及在每一個時代中，一個民

族的許多組織，以其全部講，是全民的一種力量或一種弱點；就是這種組織覆滅了牠或救護牠。甚且有多少次，一個奇異的，可恨的，或不公平的組織在某個時期牠確定了一個團體的勝利呢？又有多少次一個美的，善的，可敬的組織實施於某社會而為某社會致死的原因呢？

由此，拉馬爾克及達爾文確不單交付給哲學家生物形式的秘密；他們還給與他們一個自然論的解釋的普遍原則，牠在心理學中及在社會學中若在生物學中有同樣的價值。到處有競爭，也有不適者的淘汰及較適者的生存。到處觀察能發見一個外表的極終性，牠的原始就是在此地。

(三)——餘着第三個問題。自然論有沒有什麼以解釋在天地間第一種有生物的發現，第一種意識狀態的發現，第一種社會團體的發現呢？在這處若失敗，自然論猶若船即到港而遇難？

這類問題在自然論的哲學家心目中有着不等的難點。

x

x

x

x

x

社會團體的第一種原始問題引起很多爭論；是因為提出這個問題的人只想到人類。他們很容易相信社會是由「意識打算」生出來的。他們創立了一種自然的情狀，人們在彼單獨生存着，及我不知道由那種合同或由那種契約他們決定互相聯合為團體；他們提創這種決定，或是因恐怖——孤獨的結果——或是關於利益的反省，這種決定能給與個體及他們的後裔以利益。

自從對於動物界加以注意，如此的假設即被排除。在動物界中，我們實在可以看見（一）人類不是單一有生物生活在永久的社會中；蜜蜂，螞蟻，白蟻……也做同樣的生活。（二）在所有的高等動物類中，個體臨時的集合包含有一個雄性，一個或幾個雌性，及牠們的嬰孩。這種集合維持到嬰孩能出去做事的情狀的時候。（三）若果這種集合沒有形成，種類將會消滅。鳥類要變成什麼，若鳥的父母輕忽於孵卵及餵食；哺乳類，若無哺乳，保護及施教牠們的嬰孩，當牠們是在生命的初期呢？

關於人類社會的第一原始形式提出一個像真的假設要不要更進一步呢？

一個很動目的差異把人類的小孩及各種高等動物的小孩分別。小鳥，小的哺乳動物很快地達到自為的情狀；牠們不要成年的很久保護。成年的於牠們未感染着團體生活的強迫習慣以前，可能離開牠們，於種族毫無後患。人類的小孩完全是另一樣。他於身體上是很可憐的；他在這種狀態中經過許多年。在十歲以前拋棄了，他被判定是會死的。怎麼樣會驚奇做了始祖的家庭是其父母經很久長的時間向和他們的子女結合着的呢？及怎麼樣會奇怪如此的受了共同生活的習慣，和這種習慣所產生的利益，安寧，分工合作……各個體即感覺到不再相離的必要呢？

孤獨的人是倫理學者所發明的神話。家庭與人類是同時代的，沒有牠，人類不會生存。即人類最複雜的社會的形式也是由家庭產生出來。在此沒有神秘了。

在許多種有生物中，意識現象的發現是很難解釋的。但在自然派哲學家的心眼中不是刀口以致破壞他們的體系。

怎麼樣腦部的工作會產生意識的表現呢？我們不知道。然而我們也不多知道，例如，怎麼樣磁石的吸力在鐵屑上面會起作用。由此，我們要斷定這種吸力不存在嗎？經驗又強迫我們證實牠；這個已够了；我們要傾服。關於意識的現象我們不應該用完全一樣的例證嗎？我們不能分別產生意識現象的神經系統的作用；但一切不是已經證明了正是這種作用產生出意識現象嗎？

照這個意旨，算一算一大堆有意義的事實。

(一) 很少有生物，由牠們的生活，於牠們自己表現出意識現象的存在。我們已經說過：人們能懷疑意識現象會存在在植物及最下等的動物中，海綿，珊瑚，淡水菌。但人們不能拒絕這個實在存在高等動物及人類裏面。然而，「相關的符合」所有的動物具備意識也具有一個神經系統。

(二) 現在取一個具有意識現象的動物。不要把牠殺死，只取消牠腦中的各半球；把這個試驗做於白鴿，狗，兔等動物。被手術的動物很可以繼續生存着；牠不會再有記性，想像，進取之氣；牠將由羸弱或災害而死，若果沒有人看護牠。建立一種氣壓的試驗在液體的沸騰中，考察牠所取消的效果（差別的方法）；意識消滅在被取去腦中各半球的主體中是不是比上面這個試驗的作用較為少有意義呢？

（三）但是關於精神稟性及神經系統組織的變化又是最可辯論的。

a——各種不同類的動物有十分變化的精神能力：例如，一個人，一個兔，一個蛙，一個蛙有很驚奇的不等悟性。然而在一個人的，一個兔的，及一個蛙的腦中的各半球其基本組織又很不相同。

b——一個小孩，一個壯年，一個老叟表現出一種記性，一種想像，一種反省的確性，是不能比較的。這各種表現與腦部發展的差級是平行的。小孩的腦是像他的腿一樣，不很鞏固；老叟的腦因他的動脈堅硬了，就是說用盡了，也像小孩的腦一樣不甚敏捷。

c——一個先天的呆人不能做最簡單的精神動作；他是因腦部過小或頭部有水腫病。在這二種中，他怎麼樣會缺乏發展悟性的能力，是不是由他腦部瘦小所致呢？

d——狂人有許多種。他們之中有許多在解剖時現出腦部有或多或少的內傷。其他的無表現出這種內傷；他們的瘋癲於生理上不是少的。咳嗽不是一種本體病；牠只是呼吸器官在一種不適狀態的表現。許多種瘋癲也是這一類的；在腦部的循環或血的配合中，牠表現出許多情狀為各種器官不規則的作用所確定的，例如，腺的分泌，及特別是性的作用。

e——腦中血脈循環的停頓另外牽引意識的停止作用。增長腦中血脈的循環引出一種精神強健的及無秩序的敏捷。重要脈管被壓制，心要漸時停頓作用，肚餓，口渴，疲倦，貧血，或致暈眩，或致記性擾亂，或致在糊塗的情

狀刺激物，酒精，鴉片，麻醉藥，寒熱病會露出影像的迷波，思慮的幻覺，熱狂，放蕩，究竟由個人的經驗，誰不知道心理的反動影響於消化，影響於身體，及影響於氣質呢？

f——到底要怎麼樣解釋關於偶然遇難而腦部被損壞，頭的重撞，血的充腦，或多液的充腦而滯滯某種循環，傷及這個或那個地方呢？不知道多少次這種遭難附帶着記性的，想像的重大擾亂，反省的及批評的能力呢？

若果這個問題不是如宗教的結論那麼粗淺，在這堆滿實證之前，誰能拒絕承認這個當然呢？再述一下：我們不知道「怎樣」腦袋能產生思想；但我們看得很清楚，思想是牠「所」產生的。與我們為難的是我們以為真實的腦同於我們覺知事物的腦；我們在那一點不對呢？我們由對象所得來的表現，我們知道是根本地變態的；真實的腦確是不同於我們官覺用牠以表現給與我們的一個蚯蚓，若果有思想，也不會明白為什麼白天在某個時候定會熱，而另在一個時辰又不熱；因為牠生來是盲的，不能看見太陽。我們大概也如蚯蚓一樣，對於許多力量完全沒有知覺，而這種力量或者比太陽自身也一樣重要。若果我們多有一種器官，我們所完全不認識勢能的模形或會不遲疑地現給我們。大概不要多說罷，我們可以明白怎麼樣真實的腦會產生思想。這時候我們只能說一件事：證實了是腦袋產生思想。但這已經能給我們一個結論：意識只是在我們自身中一種工作的結果，及我們由我們的器官在一種神經作用的形式之下去覺識牠。

總之，自然論最大的難點是解釋第一種有生物在物質界中發生的機械。

在十七世紀，哲學家及科學家無難的承認了有生物由物質中隨意產生出來。人們相信肉生蟲是由腐爛的肉中自己形成的，蚤虱由塵埃中產生，鼠是在麥堆中生成。列地已指明了這種概念的錯誤。用一種透光的絲麻織物來防備不令蒼蠅接近肉塊，肉塊經久會變壞；但沒有一個蟲類在其中生存着。所以，沒有蟲是沒有種子的。

在十九世紀中期，這個問題又再發生。布西證明隱水中及在經久的湯中發現只有顯微鏡可能看見的微生物。這一次是不是突然隨意生產的事實呢？各人總認識巴斯德的答覆及其各種可敬的實驗。這種實驗證明出當然布西是錯誤的，在此也不是沒有種子而微菌能自己發生的。

是不是確實可以說隨意生產不會存在自然中呢？有些人不遲疑地承認：巴斯德於他們之後也證明了隨意生產的不存在。然而他只建立了一件事：隨意生產不會發生在布西所指出的條件當中。好像萊丹第克所說：這一個全沒有證明牠的不可能。

在事實上，有經過一個時期地球太過炎熱，沒有載着有生物。從這個時期以後，有生物纔能蕃殖在牠的上面。這個解釋是不是不帶神秘的色彩嗎？在此有二個假設是可贊成的。

（一）人們能設想一種生命也產生在一個和我們太陽系的宇宙很不相同及已經消滅了；極微小的有生命種子或會生在宇宙間的塵埃中。地球，在太陽的周圍旋轉，或會採得多少這類種子；如此可以說，地球上面的播種是由外面來的。在如此的假設中，怎麼樣會驚怪我們尚未找到生命的天然形成的秘密呢？牠或者是在物質

的條件中組成，爲我們所不能實現的及爲我們不能自己對牠發生一種意思。

(二) 但人們能試另舉一個單簡的假設。地球已經過熱的，濕的，壓制的，發電的各種情形爲我們不容易想像的。或者要一種很複雜的景狀的協助纔能產生出第一種有生命的細胞。以及這種協助只能發生一次；因爲有生物的本身是，一次生成了，隨意地增加及演進。在這第二個猜度裏面比在第一個猜度裏面有同樣的驚怪，若果我們到現在尙未能實驗地實現很複雜的及很少見的條件呢？

特別怎麼樣會驚怪，當我們注意於我們科學的情形呢？膠類也是一種原形質；然而就是在這個地方看出一種物質的形式的很特別的性質爲我們幾乎完全不曉得。在這種條件中，我們不認識製造生命膠類的技能不是奇怪呢？以及，科學再進一步，無機體與有機體的距離，在牠的眼睛中，也再接近一步。已經發見無機體的增長很像植物的增長；有人證明在膠體中某種動物作指示細胞景狀的形成；又有人證明某種繁殖，彷彿要一個有生命的雄種子參加，這種繁殖可以由一種鹽性溶解液的作用或由一枝針穿入卵殼裏面而獲得。以上各種不是天然的且允許我們以最大的希望嗎？我們試拭目俟，在不遠的日子中某人將由一種生命的綜合而實現這個，不是現在已認識的一個種類和這個種類在自身中所有的積蓄的遺傳，好像萊丹第克所說的，但是一個原形質的形式有能力自己供養，自己呼吸，及自己機械地生殖。

(四) —— 到低，自然論的代表請我們不要帶着恐疑而決斷。

無機界的各種科學，特別是比較進步的，一致引我們於宇宙定命論的概念，或是機械的，或是動力的，總依着定律而演進，沒有被一個上帝指導向某一個目的。生物科學，心理科學，社會科學所研究的對象在第一著好像是這種解釋的反逆。但這種只是表面的。雖然科學尚不十分進步，關於牠們的，牠已經找到很可紀念的解釋的方法；這種方法允許解釋了牠們之中的一大部分不要求援於一條別的定理為定命論的自然論所不承認的。自然論的哲學家以為上面所說的引我們承認科學是不會停止在牠今日所在的地方。

及確實地，自然論不完全解釋一切細小的問題，因為，無疑的，今日尚沒有一種科學是完全的，且永遠不會是完全的；但在自然論的大路上，形成一個可贊成的，單簡的，明瞭的及一貫的系統，在此，不論什麼都可以找到牠的地位及牠的解釋。自然論，在牠的老手眼中，被斷定是科學的合法產品；牠好像科學一樣由一種不錯誤的方法建立在單一不能動搖的基礎上面；這個基礎即是實驗。

第二章 唯靈論

自然派的哲學是獨斷論。唯靈派的哲學者也相信能够建立一種絕對的學問；但他們又另有別一個景狀來建立這個學問的系統。首先考察他們拋棄自然派學說的理由，其次，他們與自然論對抗的哲學系統的元素。

○唯靈論所持以反對自然論的哲學的理論可分為二大部分：（一）自然論的哲學的邏輯結論對於人類心理是有災害的；自然論的主旨只是可取的，若果他們肯努力於思想。（二）自然論的學說不但是論證的，關於精神所尋求的普遍規律尙且不能給與以滿意，及在雜細中，這種學說也混亂在不可清理的困難中。

我們人類不但是有悟性的動物，且是有心的人及做社會的生活。若果一種學說不含有某幾種條件，牠能滿足我們的靈魂嗎？為實實在在能滿足我們，我們需要一種學說能夠給與我們以「欲生存」及「為生存」的道理，牠要使我們認識我們應該怎麼樣行爲，牠於我們彷彿要從本地令各個體尊重社會生活的條件，公理及慈善，牠要很強固地保證我們牠所築在各種原則上面的價值。一種哲學缺乏這數種利益，牠或者是真的，在最後的分析中或者要折服在牠之面前；但牠同時是痛苦的及非人類的。若果一種學說不備有上面數種利益，要經過一種最嚴厲的檢查纔能採納。不須十分檢查，在這種學理的價值上面已現出一種懷疑，我們有權及應該拒絕我們的附從。

依着自然主義的各種原則所放的光明來考察自然主義派的哲學。牠顯出彷彿是最不倫理的，最欺惑人的

及最失望的一種哲學，爲人類從來沒有感受到的。

最不倫理的。

我們倫理判斷的基礎是個人的功績及罪過的意思。我們敬重某些人，因我們覺得他們像是有功績的。我們鄙視別某些人，因他們有過失的表現。我們覺得我們應該做令人歸功的行爲，或至少不致犯過。但在自然主義的假設中，功績及罪過變爲什麼呢？歸納地答覆：功績及罪過不再存在了。人們所有的行爲，在最後的分析中，可以他們的遺傳及他們的環境來解釋。然而我們有選擇我們的遺傳嗎？我們有選擇我們的環境嗎？高一等的人是有運氣生來有好的遺傳及在好的環境中；罪過的人是沒有運氣生來有壞的遺傳及在壞的環境中。那一個有那種功績，那一個有那種罪過呢？沒有人負責於他所是的。我們的倫理判斷是築在錯誤的觀念上面。

○ 更進一步。我們相信有許多義務，有許多倫理責任強迫我們；道德即是編纂及註解牠們。但義務的意思能保存那一種意義在自然論中呢？好像康德所說：「我應該」包含「我能够」。對於不自由的人沒有義務可講。捆着某人的手和腳；然後對他說：「起來及跑罷」，如此的一個命令只能是一種嘲弄。若果自然主義的定命論是真的，我們不是完全附屬於我們的遺傳及我們的環境的命運嗎？義務的意思怎樣能够存在如此一種學理中呢？

○ 我們至少無疑地有義務的情操；但自然主義派解釋了牠的成形，而他的解釋是從根本取消了牠所有的力量。倫理的意識只在個體中發展，社會只保護牠及由教育而培養牠像其所爲的，是因爲牠可爲人類使用。牠是不

是一種幻術，種族以牠來欺騙個體及利用個體爲團體的成效呢？牠是不是一種團體對於團員統治的工具呢？然而誰有道理呢？是盲目的服從者呢？抑是拒絕不欲再長久做牠的犧牲者，如尼采一樣地聲明「對倫理宣戰」及實現「他的權能的意志」而爲超人呢？

這尙未完。自然主義派的哲學應該使消滅以至我們的倫理成見嗎？若果我相信是由我用這種或那種態度來行使，那是當然的我要自問：「我應該怎樣做纔好？」但如此的問題保存着那種意義，若果我已被判定由我的遺傳及我的環境做一種確定的生存呢？那不是關於我自己去做成公平或不公平，善或惡，幸或不幸。在這種條件中，我何須做許多反省來煩擾我的精力，因爲這種反省對於我的命運完全沒有益處呢！

確實的，在自然主義的哲學中，倫理不再保存着價值，力量等的意義；倫理的問題是無用的；倫理的判斷是危害的；倫理的主旨及牠的訓誨是可笑的。在如此的哲學中沒有可證明的生活的規則；我們是我們所是的；別人是他們所是的；公理及慈善不再有可贊成的辯白了。——當各人自己完全看見這種解說時，人類要變成什麼？於是那一種社會團體尙能保存着牠的均衡呢？

自然主義派是不倫理的，也不是不欺詐的。

不但是倫理意識的力量爲自然主義的哲學所損害；即是理論的道理，我們所叫爲我們的科學，及由此，自然主義的自身也被損害。

我們只相信我們由演繹所得的結論的價值，是因為我們隱然承認下面的這個公理：「一件物體不能同時是牠的自身及牠的對體。」我們只相信我們所肯定的普遍定律的固定真理，是因為我們也隱然承認下面的這個原則：「當同樣的情景表現出來，同樣的現象會產生。」我們只尊重我們定律充份地可靠的實證，是因為在我們心眼中這種實證的固定成功是不會無原因的。總之，在我們所有的科學肯定詞後面形像着許多隱密的定理，及只是在一種標準中，這種定理於我們彷彿是不可異議的，也是不可多辯的，因為我們相信牠是科學地建立的。然從何處來了如此的定理安放在我們的道理中呢？

確實的，不能只靠實驗。例如我說：「同樣的原因產生同樣的結果。」我對於所有的事實是不是完全試驗過在所有的空間中及在所有的時間中呢？及我們所能實施很少的實驗在我們從未嘗試過的無窮實驗中會有什麼價值呢？所有的公理總是真的。在一定的標準中，當我們應用一條時，不但只是我們的經驗覺得牠是真的，還有別樣東西，一種已存在我們精神中的當然情操。這種當然情操又怎麼樣作用呢？

要記得自然主義哲學的答案。若果一條公理於我們彷彿是當然的，是因為我們遺傳地有一種一定的腦神經的組織；這種組織預定與我們以思想猶若我們承認了某幾種原則一樣，這個猶若我們消化器官的組織預定與我們以消化依着一定的定律一樣。然而，這種腦神經的組織又從那裏來的呢？牠不過是一種特性的集合體，為這個道理或為別個道理，這種特性表現在我們很遠的祖先中，以及天然淘汰保護了牠們，因為牠們於個體的保

存及種族的保存有功用，就是說和鴨腳的膜或和短翼野鴨類的浮水翼一樣。

但從此我們又由那一種權力給與一條公理以一種普遍的及必要的價值呢？又由那種權力以牠為一種固定的真理呢？又由那種權力說牠是定律中最綜合的，以牠做基礎而斷定一切呢？若果有道理的公理在我們心眼中是牠們所是的，就是因為在地球上我們祖先所演進的地方，及在某種標準中，他們器官的組織允許他們辨別公理的本體，習慣於一定的方式而思考，如此對於個體及他們的種族是有益處的。但什麼能保證我們於明天如此的公理尚能繼續有牠的價值呢？什麼又能保險我們，若果我們生存在狼星上面，為着生存起見，我們要不要受訓練過，依着完全另一種公理而思考呢？什麼能證實我們，表現給我們的是當然的，因為我們有習慣依着人類的階段而思考，若果我們有別種器官，或簡單地，若果我們的器官多有一點聰明，我們不是完全另一樣嗎？

依着自然主義的態度而解釋，道理只是理智習慣的結合，在我們祖先生活演進的世界中遇着提拔。這個就是充份地令我們以他的斷定為科學的，普遍的及不可侵犯的確實嗎？

最後，自然主義派的學說是不是失望的呢？

有許多哲學學說讚美我們人類的希望。牠們以為我們死後尚繼續着生存，我們尚保存着我們的記念在另一個世界中，我們尚找着我們所親愛的，我們尚看見正義統理着，善的有報，惡的有罰。牠們保證給我們，那個世界是可能世界中最好的一個，我們將有一天瞻望牠的光彩，我們所做的總是有意義的，我們的努力沒有一點會失

棄而不受報的。說是幻想也好，真理也好，自然是如此，不但令我們維持生存，尚且令我們愛好生命。

若果自然主義派的主張是真實的，那還有什麼呢？世界沒有目的；牠是隨便發展的。我們一時生存在牠的地面上好像大洋上面的一個水泡；我們死了好像水泡破裂了一樣。我們所是的一切，我們的意識，我們的記性，我們的經驗，隨我們的腦袋消滅而消滅。就是在地球上，也只在我們生存的這個地球上，我們劃別我們奢望的界限。然而爲什麼要工作呢？爲我們的幸福嗎？但個體之中有一大部分處在某種條件之下，令他們不能得到幸福；他們永遠是「從欲望的痛苦到煩惱的痛苦。」若其中有些多有一點運氣，但這種運氣又不能經久。生命是眩暈的：「前進罷！前進罷！」怎樣不煩惱當最有幸福時來了一個憂愁呢？及不疑地，人們能提出許多帶危險性的東西：若人類科學的善境，人類藝術的善境，人類正義的及其組織的善境；但若果自然主義派所看見的是合理的，那麼以上各種尚值得掛慮嗎？若果以地球和永遠做對比，牠將在一個很短的時期受險。人類一定消滅在地球之先。若果太陽把牠的熱度降低幾度，我們的藝術家，我們的文學家，我們的科學家以及我們的政治家的不朽著作還有什麼呢？

於一個合理的自然主義派，生命及意識不應該是受最壞的災難嗎？沙都布利安不過於誇張罷，當他告發他的母親「科罰他以生命。」「人們生存於空虛及衰憊於虛無！」

自然主義是一種殘忍的學說！有人說是故意發明了牠以蹂躪我們的心。古典的惡魔不能在一個花朵上吹

自由主義的
人類的主張

氣，若果花朵不是凋謝的；自然主義尙且完全拋棄了在今日人們所特以爲生活的。若果自然主義所看見的是合理的，關於義務的信仰，道理的信任，將來的希望完全只是一種稚氣了。——一定要這種學說完全被證明了後纔去相信牠，不然，我們將是呆子而不拒絕我們的附從。

然而自然主義所憑據的實證還有什麼價值呢？他或者說及相信以科學的名義來說話。那不是完全相反嗎？他不是承認精神嗎？

科學家的本性是不要強某種問題是不完全顯明的於自己的心目中以爲完全解決，是要先知道自己學理的不充，是要寬大地承認自己的不知，是要在自己的建議中看重可能性的程度及不確性。自然主義的哲學家也如此做嗎？他不是在他的判詞中很武斷嗎？而科學家對於判詞又是非常謹慎的呢？他說來說去都含着這句話：「自然不再秘密。」我們於得了他的解釋以後有沒有明白自然呢？

我們於聽了自然主義的哲學以後，有沒有跳出形而上學的暈眩呢？！不是這樣子的。自然主義的哲學家自己安靜地創立一個有定的數目，若力量和物質，若勢能沒有物質；方便地自己特許以發生在天地中的各種變態是依着定律的；但這種力量，這種物質，這種勢能，這種定律，牠們從什麼地方來的呢？他知道嗎？他能够令我們明白嗎？他能够證明給我們這種問題不應該提出嗎？

依着他的各種學理，我們知道怎麼樣第一類的有生物發現在地球上及在宇宙中嗎？他已對我們說過：隨意生殖是不可能的；他又說這個問題尚在研究中，但已有進步；他又預言這個問題到底一定依着牠的意旨而被解決。到現在，這個問題尚是懸案。及誰能預知科學的發明向那一方演進呢？不知道有多少次科學家尋找到非他所期望找到的！在無機體及有生物之間，或者有一個斷痕。在世間所表現的生命或者是梅愛宋所叫爲「非理的」一類東西。

我們更知道什麼產生意識和思想嗎？在此，自然主義的哲學家爲他的學理也顯出一種奇異的誇張。他證明了什麼？在腦部的工作及精神的工作中是有一條聯線。但是不是由此決斷神經系統隱藏着意識及牠的作用呢？尚且如此的一種官能是否可能的。當他如此說時，他真實明白了他所說的嗎？他看見真實的腦的原子全部運動着嗎？雖然假設這類原子極其微小，雖然能做很快的吸引及排斥，也只是彼此相關地移動，不會另是別樣東西嗎？然而怎麼樣歸縮一個意思爲分子運動的集合體呢？比方我有一個正義的意思。若果牠只是我腦袋所做的電子運動，這個運動的本性又是什麼呢？這個運動是直線的呢，抑是輪轉的呢？由右向左呢，抑由左向右呢？突然來的呢，抑是有規則的呢？牠很快地動作呢，抑很慢地動作呢？不合理的問題，也是不能免的問題，叔本華說得有理：當某人把意思及腦的運動混作一談，他即不知道他所說的是什麼：等於說「木做的鐵」。但或者在真實的腦袋中能看出單純的勢能。牠隱藏着權力同時表露出我們所叫爲精神的勢能及我們由精神的勢能而看見物界的表現。

爲欲消散一個厚霧，我們反處在黑暗中。因爲這類勢能令我們由物體的形式裏面感受着實在又是什麼呢？所說的這類精神勢能又是什麼呢？又由那一種機械，人們所設想的勢能的各種形式彼此互相容納呢？在這類的贅辭中，字個之外，還有別的東西嗎？蒙坦岳說：「這個問題只是語言及仍舊自足。」

在這個地方科學家說：「我不知，」自然主義的哲學家說：「我知道。」他有那種權能跳過科學家以爲謹慎自持的界限呢？

以及自然主義的哲學家多容易的自己聲明於最可非議的解釋及最冒險的演繹，這種解釋及演繹彷彿從根本救他們出了沙泥的難關！

拉馬爾克，達爾文及他們的繼承者的原則，在所有宇宙演進的特性中，給與以充份的解釋嗎？在第一眼，這類原則像過於單純爲全體地解釋若生命的歷史，精神的歷史，社會的歷史那樣複雜的事實。確實的，在變化中，在遺傳中，在生存競爭中，在天然淘汰中，在適者生存中有一點真理；但從此即相信宇宙會由這類因子變爲明瞭嗎？尚有一個深淵呢。這個各人自己是很容易看見的。

考察一下，例如，不是由高點，但在細碎中，動物本能的原始問題。伐白爾已指出，單依照進化派的定理而解釋，到底，不知道有多少難點。以 Sitaris 的本能爲例。這種動物是某種蜂蜜 (Anthophores) 的寄生蟲。這種蜜蜂在沙邱的斜面中挖了聯帶的及集合的房子，外面有走廊；在房子的內部，牠們建築了許多蜂窩；牠們在其中放蜜，及

在每個窩中生一卵，閉着走廊的進口及在冬天以前死了。卵孵化，細蟲吃了蜜蜂，變為蛹，又變為完全昆蟲於春天出來。好在生卵時，這種寄生蟲的雌產牠的卵在蜜蜂住處的進口中。牠的卵不久變為一種很微小的虱 (triong, nin)；這類小虱在全個冬天不動也不食。於春天蜜蜂的雄體孵化，牠們由住房的走廊中走出來；這種小虱藏在牠們的毛中。在繁殖的時候，這種小虱由蜜蜂的雄體跳過雌體。於雌體生卵在蜜中時，小虱即自己落在卵的上面；吃了這個卵及自己用蜜來做養料，一個蛹即形成。於是一個健壯的寄生蟲由這種蜜蜂所造成的蜂窩中出來。當這種寄生蟲的雌性生卵在走廊進口時，牠完全沒有預料到這種事情嗎？怎樣來了這種本能要牠這樣子做呢？說是偶然得來的習慣嗎？這個假設是不十分像真的，無人能滿意於這個。是不是今日的這種寄生蟲的遠祖很聰明地感受了這個習慣，今日令我們驚奇的本能即是從前習慣的結晶嗎？這個解釋也遇着無窮難點。所有的這種寄生蟲在冬天以前死了；牠們的後裔只在春天纔孵化；牠們從來不認識牠們的小蟲；牠們怎樣能够察出某種標準對於牠們的小蟲是好的，其他的是有缺點的？若果牠們不立刻取了這種利益（沒有這種利益，牠們的後裔是不可救地被害）那又達到怎麼樣呢？以及，不疑地，可以逃出這個難關，設想從前地球是很熱的，及因此昆蟲不死在冬天之先，如此牠們認識牠們的小蟲及選擇適合於牠們利益的行為。但如此一個設想既不能證明，即不值得什麼；是一個完全無根據的設想。關於這個問題如此的設想也有很多種類，可以不可以說我們對於本能的來源已具有一個很滿足的學理呢？

現在我們來考察天然淘汰，牠在自然主義的哲學中佔着一個很重要的位置。牠的機械說是不是完全明晰的呢？自然主義以為以牠的光明可以解釋一切，牠能負起這個責任嗎？確實的，適者生存是很可以看見在社會的組織中，好像在工商業的組織中，競爭是很清楚地發現。在生物界中是不是一樣的呢？天然淘汰一定令非常不適用於他們環境的個體及種族自己消滅；但於一個適應環境的最低限度達到之時，個體及形狀保存的不能免的條件即實現了。為什麼「略適應者」要被排除呢？為什麼較適者纔能生存呢？及同樣怎樣解釋在此地所施行的工作呢？是不是單一個個體現出有特性而得到一種高等的稟性呢？然他只能和許多沒有同樣特性的個體集合。為什麼他的特別的形式安放在遺傳裏面，而和他集合的其他個體的形式又不在遺傳裏面呢？反之，是不是很多的個體在某個時候表現了同樣的特性呢？為什麼這個特性在同一個時候會染着他們呢？及到底為什麼他們寧可互相聯合而不與其他本來的及次一等的形狀聯合呢？這類問題是不是完全可以理曉的呢？還未算天然淘汰所犯的主要錯誤，及這種錯誤應該令精神注意地反對牠的速成的解釋。不曉得多少次引入一個由實用而得來的思考以解釋某一個器官的，某一個本能的，某一個特性的成形，但在最後的分析又完全沒有解釋呢！拉波用一種可注意的聰敏來堅持着這一點。

另外，還有人相信引入大多數的著名定律即會得到世間普遍秩序的一個很滿意的解釋嗎？假設一種希臘字母的玩具含有必要的字個為配合荷馬的一首詩；假設我們處在無窮的時間中；假設我們把上面所談及的

在相互以辯論中，吾人可了悟其真諦。

字母擲在空中無窮次。於理論上，應該達到所有的可能配合表現出來。也應該達到這類配合每一個出了無窮次及相等的次數。但由理論進入實際。若果有人告訴你他偶然把字粒擲在空中，這類字母自己配合成荷馬的那首詩的全數，每一句在牠的位置，每一個字也在牠的位置，你很願意相信嗎？盧騷聲明說不值得動一動「去檢查這種謊話。」關於這首詩的事情是不像真的，當論及我們所認識的這個奧妙的宇宙，這首詩的配合的事情不過是其中的一種特別產品罷了。那一種偶然有幸的配合可以確實地解釋眼球的詳細，哺乳類中的喂乳及達爾文於研究蘭科生殖時自己發見驚奇的組織呢？

還有人相信自然主義哲學的最重要判詞是科學地證明的嗎？此地也說及普遍定命論派的判詞也不在例外。不疑地，在許多情景中，我們證明許多事實有原因，及當同樣的條件實現了，同樣的現象也會再現。這個可能不可能證實到處及終常是如此的呢？這個能不能證實我們生存是自由的，及為能夠維持定命論派的主張，我們強要詆譭我們的情操為幻景嗎？可以的，除非我們能夠支持我們的確信在一種無涯的科學上面。但自然主義派自己信任的這一種人類的科學又是什麼呢？我們尚不知道恆星的數目。我們也完全不知道在牠們周圍的行星。即是太陽，我們也幾乎完全不認識牠。許多星盤旋在牠的周圍，我們只能分別牠們的生存及牠們的運動。至我們的地球，我們差不多完全不知道；我們勉強去猜度牠的過去；我們不曉得什麼會發生在我們腳下的二十基羅米突深。我們所叫為我們的物理，我們的化學，我們的生物學，我們的心理學，我們的社會學縮成事實的纂集，是我們在

我們最近的地面上探險而採得的及勉強地把牠們分起類來。尙且我們只以我們人類器官及一定時期的工具去估量事物。我們完全不知道較伶俐的工具會不會再發明，在現象的外表的定命論後面，另存着和我們今日所相信的完全不同的東西。一個微菌在牠的眼光中，看見一個巴黎火車站裏面於一定的鐘點會產生有規則的及微帶灰色的轉動，有時向這一方，有時向那一方。牠要在此形成一條定律，及在這個定律中看見定命論的確實性。然而，在微菌所看見的事情上面只是巴黎郊外居民來巴黎工作及再歸他們住所的意欲的及自由的決定。誰知道我們在我們定命論的判詞中不是像這一類幻景的犧牲者呢？誰又知道無窮小物體能聽命於我們以我們習慣的階段而判別的定命論呢？這個人類的科學實在是美的科學，要我們以牠的名義而懷疑我們最直接的及最不可異議的各種確定性，若我們自由的確性！普遍的定命論不是實際的真理；只是一種猜度，我們以牠爲同類推理的一種依據。及確實地，這種猜度常常令我們成功在我們的小球中；然而從此即斷定定命論是宇宙全體及牠每一部分中的定律，那還遠得很呵！

如此，每一步，科學坍塌在自然派的哲學腳下，雖然牠以爲築在科學上面。這種哲學不是科學的綜合體；只是一種不顧謹慎和不顧羞恥的誇張及發展在科學主旨上面的一種「空想」。由牠的結論，牠對於人心是災害的；牠的原理不值得什麼，且又沒有證明。尙要怎麼樣纔把牠拋棄呢？這種辯駁於唯靈論彷彿很滿足。唯心論又增加

另一類的辯詞；但他們反對唯靈論也如反對自然論一樣；我們留在下一章中纔說。

二

現在來觀察唯靈論用那種積極的學說以和他們的敵人相對抗呢？這類學說總有同樣的性質。自然論是一元哲學：他們試以單一原理來解釋一切。唯心論（下面會說及）被同一類的擔心奮激着。反之，唯靈論是多元哲學，及更特別是二元論。宇宙的現象在唯靈論者的心眼中只可以理曉，若果求援於不同原理的多數，且二個二個的相對抗着。

x x x x x

首先要明白的是一個唯靈論者不完全拋棄科學的自然論的方法及其結論。

○在唯靈論者的心眼中，自然派的哲學家承認物質本體的存在是有道理的。沒有這種設想，怎麼樣解釋我們所感受的無機物界及有生物的自身呢？他們對於理化科學求出如此一類本體的內在本性也是很有道理的。若果我們不自己依據着理化界表現給我們五官的現象，我們怎麼樣能說明一切呢？他們把我們所聽見的聲音，我們所看見的光線，我們所感覺的顏色，趣味，味道，歸縮於簡單的主觀，這也是很有道理的；完全這一類的東西只確實是純粹的外表及純粹的夢想。不疑的，他們叫我們於組合物體外表的後面想及運動的分子，這類分子由運動

着的原子造成，這類原子又由運動着的電子造成，這也是很有道理的。在這各點上面，要靠着科學纔能斷定形而上學家所應該信仰的。單有科學方是裁判者。單有科學應該被詢問。

要不再進一步呢？要不要視察生命的本身好像理化現象的一個單純集合體呢？許多唯靈論者不相信是可能的。看着表現在有生物中的極終性，爲說明生物的現象，他們以爲假設一個原始生機的原理是不能免的。依着他們，這個原理在有生物中繼續着物質的元素。就是牠令精力及血液循環着。就是牠維持着原動力的伸張和定向，這類原動力的反動性確定了消化，呼吸，肌肉組織的整理，種族的生殖。但如此的一個武斷在唯靈論中不是完全不能免的。笛卡特把牠拋棄了，以爲牠是兒戲的。植物和動物由一種純粹自動的形態在自身中活着，彷彿一個錶的行動一樣。牠的比方說明了這個：近代的唯靈論不會再被一個完全變爲機械的生物學所阻礙，因此他根本不信是如此的。在這個地方還是科學帶來的主旨；不論那一種唯靈論都預備着接受；他不會被科學的主旨擾亂了他。

這就是自然論和唯靈論最後同意的界限。突然間即聲明及鄭重聲明斷絕關係。

科學派的自然論的主旨是以意識的現象爲腦部的單純產品。所有的唯靈論的主旨是堅勇地反對自然論的主旨。我們上面說過：物質在一個唯靈論者心眼中是不能思想的。在一個完全物質的神經系統裏面只能產生運動。然而怎樣把有一點抽象的意思好像公平溶化在原子的運動中呢？尚且又怎樣把最初步的感覺溶化在原

子的運動中呢？當別人對我們說：腦部思想猶若胃部消化食物一樣，這就是妄用一個錯誤的推理。胃——物體——容納物質的食物；牠用一種理化的反抗力來把食物消化，就是說這種反抗力也是物質的。然而若果腦部能思想，那一定另是別樣東西；物體物質地被刺激即會產生意思——完全非物質的——這樣的一種動作能和消化的動作相比嗎？

只有一種可能的態度用以明白心理的現象就是視察牠們為一種原質和物質的本體完全不相同。

這個原質，唯靈論的形而上學者叫牠為靈魂。笛卡特說：一個本體只要牠自己以做生存，這個就是物質的本體。靈魂也是一種本體，就是思想的本體。沒有第一種，我們將不能解釋在我們肉體動作的物界，也不能解釋我們肉體的本身。沒有第二種，我們將不能解釋我們隨意的現象，反省的現象，情操，決斷，以及意識的生命。這個靈魂是根本地積極的。牠是整個的，就是說牠不是由許多部分造成的，也不會被溶解的。牠是同一的，就是說不論受多少變化，牠的自身是終歸不變的。牠完全是精靈的，就是說牠完全沒有佔有面積。牠是和肉體相聯的；但這不是說牠是連帶於肉體的；肉體會消滅及溶解。靈魂不和肉體一樣，不是可以毀壞的，不是可以受累的；牠會全部生存着。沒有身和物的二元論，有生物——若人類——形而上的本性同時是物質的及思想的停着不能解釋。這個二元論一提出，即可以清楚地看見這個本性是牠所是的。

許多唯靈論者相信，在別的一個二元論裏面為他們的學說找得一個很好的證據，質和量的二元論，一種平

行論把牠們聯絡起來。

我們現在來比較各覺官所給與我們的感覺：顏色，聲音，趣味，寒熱……牠們顯出很大的差異，實質地不同。又來比較單一覺官給與我們的各種不同感覺：例如，我們眼睛給與我們的黃色，紅色，藍色的感覺。牠們的差異或者是不甚大，因為可能由這些各種顏色中之某一種經過繼續的差度而達到這些各種顏色中之另一種。這個繼續差度的顏色不是不十分真的；牠也存在着，但不是由一種清顯的顏色到另一種清顯的顏色，只是由簡接差度到簡接差度。最後在情感狀態適意或難過中比較我們所表現的感覺；在此地差異也是很動目的。在我們的意識界中，確有一個質的宇宙。得牠的幫助，我們製造出關於外界的表現，及當我們隨着我們的隨意及我們的本能時，關於我們自己的表現。

現在又來比較各種不同實質的強弱。我們覺得一個聲音有某種高度及某種顫動是比另一個聲音較強，或有同樣的高度及同樣的顫動，或有別一種高度及別一種顫動。我們關於顏色，趣味，寒熱等也覺得有同樣的情操。我們尚且試察出不同情操的等強或等弱。

柏格森很公正地指出：當我們相信如此即算對於以數目量出的強度有認識，我們自己做了多大的幻想。我們自己以為為某一種紅色較別一種為紅，實在的，牠於實質地是另一種紅色。並且這個明確的觀察也很適用於聲音，味道，趣味……把心理狀態分開的別異的自身完全沒有數學性。關於牠們，我們能夠計算地做到的只是一種

「標記」彷彿一位主考標記投考者的手卷一樣；若對某個工作給以四分，別一個給以八分，不是因為估量後，這個工作確倍於前的那個工作；只用這種數目以做標記及譬喻。是在同樣的意義中，及只在這個意義中，關於一種綠色可能說牠是比他一種較淡，及關於一種痛苦牠是比另一種較強。

然而，對於現代的物理雖然尚不多認識，但有一個事實人們不能避免不被驚動的：我們實質感覺的物理條件是機械的，及如此，即是可度量的。

例如一個聲音。我們實質地聽見變化的音，從最高的到最低的，從最弱的到最強的。然而我們所聽見的音怎麼樣會是牠們對於我們所是的景狀呢？物理學家答說：隱蔽於我們自己所有的音感覺的後面，是一種物體的顫動及波度的全體傳播在有彈性的環境中；這實是確實可計算的全體。也可以同樣類推於我們的熱度的，顏色的，味道的……感覺。一個動目的平行性統御着意識所表現的質界及意識所感覺的量界。在某種程度之下，刺激沒有引出一種質的表現。在另一種程度之下，牠不再是在完全不能產生的情景中。究竟只是許多刺激適合於某種態度，被採納而令我們各種官感擺動着，及由此產生我們意識的工作。反之，在某種最低度的刺激及某種最高度的刺激的距離中間，所有很適應的刺激總帶着一種質的意識的發現。范白爾大概已建立了這個。若果以一種弱的刺激做起點，輕一點的變化已能令這種刺激相通的質的狀態變換。反之，若果以一種強的刺激做起點，要一種很大的改變纔能得到一種質的變形的感覺。

○事實是如此。關於唯靈論的學說，在唯靈論者的心眼中，沒有一個人能再辯駁。在自然論的哲學中只研究量界，不能解釋質界。在唯心論中，是努力於質界，但又沒有解釋牠；且，我們快要說明怎樣不能成功。若果不正確地引入質的及量的平行性。在最後的分析中，能滿足精神的單一假設。只有唯靈論的假設。及在唯靈論中，實質確是靈魂的產品。但靈魂只製造實質。當牠是被刺激，彷彿燧石只發生火燄。當牠是被鋼類的打擊一樣。然而刺激靈魂而令產生實質的。又是腦部的景狀。腦部的景狀出自神經流，神經流，在感覺的境地中又出自外面衝動的刺激。事實只是如此。若果刺激太過薄弱，太過強或不適，當然沒有一種神經流會發生；沒有一種腦的景狀會實現；靈魂因此不會表現出一種實質的景狀。反之，當刺激是很適合及達到一定的程度時，會溝通一種實質的感覺。當這種刺激改變時，神經流也改變，腦部的情狀也改變，感覺也同時依着而變換。由此看出一個很動目的平行性。若果一方面沒有物質界，他方面沒有精神界，及物質界對於精神界具有一種特別的反動，則這個平行性將不能說明。

靈魂和物體的形而上學的二元論確被視為好像一個不能免的決斷。物體界是量的世界。靈魂界則單解釋我們所感受的質的世界。若果沒有一條密切的牽線聯合了靈魂和物體在個體中，則這二個世界的調和將不能明白。

x

x

x

x

x

唯靈論不但只需要上面的一個二元論。依着牠，若果不再用另一個二元論，則不能明白心理的本性。

研究人類心理的人總有同樣的感覺：在一個人中表現出一個差異的稟性並且差不多全是相反的。有些是下等的及獸性的。有些是高等的及幾乎是神怪的。人是一個二元的生物。

巴斯克爾說：人的「二元性」在他的理智能力中，在他的感覺中，及在他的願望的情景中總可以找得到。先來觀察理智的人。

由人的某數種能力，不知道怎樣他是可憐的，獸性的，錯誤的主體！他有官覺；但是全是說謊的機關。這類官覺從來沒有表現一個物，一件事，若一個物，一件事所真是的；他每次信任於官覺為他的實際決斷，或是最可笑的幻景。他有一個記性，但是不確定的，無規則的，易逃的。他有一個思想；但若他不監視牠，那是「謬見及錯誤的主動者」。他有一個稟性經驗地信任於最蒙蔽的推理論斷。總之，他是和一個狗，一個猴，一個象在同一等級。

然而在這類下等的旁邊，人又是最富於高等能力的。他知道判別他所做的錯誤；他學到懷疑於已成的判斷及依他的意思而判斷；他訓練自己只相信有檢查過的當然道理及各種經過細心地演繹或歸納而證實的建議。如此，在他所應用的物質中，達到很可注意的效果。他建立了數學；他能分類及能做定義關於他在自然界中所找得各種不同的物件；他判別及聯絡彼此相關的事情的定律。關於物質及力，他形成了許多可接受的意思；他提出及辯論形而上學的及宗教的無涯問題；由如此所獲得的認識中，他抽出無窮的實用，這些是有用的，那些是適意的，技巧及美術因此得以進步。

現在來觀察他在情感的稟性中。

我們在他的本身中找到獸性。他的許多快樂及痛苦只是他的爲己傾向的滿意或妨害的顯露。當他再感到這種情感時，他尋找再享受第一種，而完全避免第二種。傾向，愛戀，情慾由此而開花。不但他要一點一點地保存他的個體，尙且夢想發展牠，尋找害及他的周圍的各界及和他生活着的人。〔完全是爲我的，即破壞及他人也要做〕人類的最高利己心像在獸類中一樣。

成年的人普通具有一種倫理意識。他們有一種情操以爲這些行爲是應該必要完成的，別些是應該避免的。這種情操在他們意識中表露出行爲的二個時候。當他們自問若果他們應該做或應該避免不做時，他們感到密切的抵抗令他們改向，衝動強他們要做，不管他另有他的意思。做過了後，他們依着他們所做的經驗到倫理滿足的很強快樂或良心熱烈的痛苦。然而這一類的快樂及痛苦不再強人類於利己了。意識在某個個體中只是滿意當這個個體實行了公平及慈善，即是說避免對別人做惡及自勵對他人行善；意識於個體只允許以牠的本有喜歡及減少牠的痛苦在這種標準中，即是個體於自己的小利益之先，知道堅持着意志去滿足他行善的意識。

這尙未完。人類生來帶有一種同情心，雖是不等的，但常是很強的。他覺得痛苦，當他看見他周圍的人受痛苦；他感到快樂，當他看見別人享受快樂。由此生出相重的結論：他避免做痛苦給別人；他做他所能做的來安慰別人的痛苦及令他人發生快樂及幸福。

此處是不是一個「二元人」，野獸由他的利己情慾，高尚的人格由他的意識及他的同情心呢？這還未完。同樣的「二元性」表現在人類行為的能力中。

進一步研究個體中情感景狀的及衝動的原始；我們能找到牠的特徵。就是說一種傾向的全部，有些是先天，有些是由教育得來的，趨向於一個有定的方向。一個狗，一個貓，一個火雞像一個人一樣有一種特性；牠們的行為一部分由此可以解釋，一部分由牠們動作的時候所處的環境來解釋。一個人的動作在大部分的情景中也可以如此解釋。

然而在一個人中，此地還有一點東西為動物所沒有的。即是一種能力能抵抗性質的傾向，能停止他的動作，能檢查他的衝動的價值，只在原因完全認識時纔決定他的行為。就是這種能力令一個人變成一個自治的人，一個負責的人，負責於他的判斷及他的決定。

好像蒙坦岳所觀察，好像巴斯克爾重複地說，人不是神聖的，也不是獸性的；但在某種景象之下觀察他的心理，他一方面是獸性的，另一方面是神性的。

怎樣能解釋在一個人中如此相反的稟性的並存呢？

這個問題我們已經看見發現在自然論的哲學中。牠只有生種族來源問題的一個特殊境地。但是，唯靈論的哲學家拒絕自然論所喜歡的解決；他們反對進化論的假設，尙且更反對拉馬爾克及達爾文的解釋。

他們普通主張特有的模形是完全確定的。每一個接受世界創造者給他以一個固有的天性。這種天性由一個種族所有的個體中某數種特性的表現確定之。這類特性完全，或差不多完全有一個可能看見的極終性；一個有用的眼睛在牠的器官組織裏面分別出牠的生理的反動，牠的本能的定向，種族的命運。例如：一個靴底魚有全數靴底魚所有的特點，但和竹籤魚的特點又根本差異；確定了牠的每種稟性是適合於一種官能，呼吸，消化，生殖，游泳；這類稟性安定了生活的狀態，令人可以看出靴底魚的命運；二面的不同，頭部的絞縷形，眼睛的位置，在牠身上所有的彷彿故意造成令牠能够維持一個沙地魚的生活。

就是由這個原則的光明令人可能明白人類心理的組織。

人在自己的本性中是物體地一個動物。這個萬物之靈和各種高等哺乳動物有同樣的需要：若吃的，飲的，睡的，生殖的各種需要。因此，他要有和這類高等動物關於牠們環境方便地定方針的同樣的理智能力。人的創造者也給與他這個。如此可以解釋人的下等理智的才能，他的官覺，他的記性，他可注意的稟性，能由類比而推理及不要檢查地由同樣的事情而下決斷。上面所說的沒有一件不給與人們關於他的周圍的及他本身的以一個正確的觀念；但爲生命的延長，完全這個已具有一種極高貴的實際價值。假設一個個體於逃避一塊燒紅的鐵向他進攻之先，他必要計量鐵的分子的運動，他的皮肉的分子的運動，及然後決斷他所應該做的；於未行使之先，他不怕危險達到失敗嗎？及於未決定之先，要什麼時候纔擱取食物，要什麼時候纔避免他的敵人，要什麼時候纔利用許

多有益於他及他後裔的機會呢？我們下等的理智才能不給與我們以認識；只允許我們很快地及有利地行使關於我們所不認識的一個世界，猶若我們已認識的一樣。

但物的創造者欲給與人類比獸類多一點東西：他准與人類以一個道理。每一個個體有必要的意思去判別存在事物中的關係。他也有無窮很可注意的本能的稟性；好像我們上面已經說過，這類稟性令他無停地尋找多數中的純一，差別中的相同，以過去而料現在；這類稟性也令他思想若他已承認了相反的原理，原因的定律的原理，我們上面已經說過其方式。完全這一類的東西是人類與生具有的，及只是由此，人纔能叫做一個人。在這種先天中全沒有可驚怪的東西；我們不是生來即有一個胃定要依着某種動作而消化嗎？一個肺定要依着某種狀態而呼吸嗎？我們精神生活的規則和肉體生活的規則是一樣的，對於精神怎麼樣要發生驚怪呢？人從生來第一個時辰即有二條腿以為走路。同時他也接受一個道理以為思考；這個道理是他本性的一個元素；牠總是同樣的存在於所有的個體中。

人類心理中的殊異也是用同樣的態度來解釋。

為我們能够生存，我們必要自己保存自己彷彿各種動物所做的。若果人類的個體不先憂慮去尋他們的養料，去避免壓迫他們的危險及去發展至極點他們所有的才能，人類要變成什麼呢？從此即產生為己的快樂及痛苦，由快樂及痛苦又生出各種熱情。

爲我們種族不消滅，我們要有生殖及保護我們小孩的本能。高一點的動物種族的一大部分早已消滅，若果牠們沒有這一類的稟性。

此地還是物的創造者欲給與人比動物多一點東西。他給與人以一個倫理意識，有許多人叫做實踐的道理。他在人心中心煽動了這類稟性而發生同情心，由這種同情心令人變爲利他的及慈善的。如此他把人造成爲一個有社會性的動物。尚且給與人以更多一點東西：一個動物有倫理習慣的能力去實行倫理習慣。倫理意識不常對於人類揭起什麼是正義及非正義，什麼是善及惡嗎？這個不是人的命運的明顯標記嗎？

當我們考察動作的來源，這個標記更現得明瞭。

確實的，意識的特徵指定每個個體照一定的狀態去感覺及行使。確實的，他感覺若他所覺的是有用的，及行爲依着他的本能的偏向，好像他所做在大部分的情景中。確實的，在他的行爲中，好像在動物的行爲中一樣，幾乎完全可以遺傳及環境來解釋。

但物的創造者還給與人以一種權能爲各種動物所沒有的。這種權能，即是自由主宰。幸得有牠，人纔能抵抗他的性質的衝動；纔能制止他欲望；纔能批評他的判斷及他的羨慕。同樣的，他是有能力做在地球上只存在他本身的东西：功勞及罪過。

人們欲更爲明白罷形而上學地，人由他的肉體是一個獸，由他的非物質的靈魂是一個神的蒼生。因爲人是

一個獸，爲他的安適，他要獸性地以他的理智的下等才能，他的爲己的本能，他的性質的自然偏向來行爲，這還有驚怪的地方嗎？但人的創造者給與人一種神怪的光彩：「一種永遠性的種子」粹純道理預定了他於思考及科學實踐道理令他認別他的義務；同情心令他發生忠孝及忘記他自己；到底，自由主宰完成他爲他的功勞及罪過的主人，這個即是他的命運的負責的指導者。若同時完全注意及以上各種，可以在人的本性的認識中看見他的命運，彷彿在靴底魚的本性的分析中能看見靴底魚的命運一樣。若果只注意於他的下等才能，在一個人中，那即只看見一個動物比別的動物多一點開化，自然論所主張的即是這樣子。若果只注意於他的高等才能，那在他的身上要看見差不多是一個神聖。很多唯心派即犯了這個錯誤。人不是那種或這種；他更同時是完全二種。所有的一切人的個體總可以證明：他最後的命運是在地球上獲得功勞，做到正義及慈善的自由實踐，而正義及慈善的意識授與他以認識及迫令他如此行爲。宇宙的創造者即是依着這種結果來替代他的獸性——就是說一個被理智使用的肉體——宇宙的創造者要把人造成一個「被肉體使用的理智者」。此地即是人的構造的對偶性的秘密。

x

x

x

x

x

以上所說的引我們到最後的一個證明。自然論的一元觀念不能滿足我們的精神。若果不在宇宙上面設想一個上帝創造宇宙，則宇宙及牠所包含的將不會明白。最高的二元論照明了一切問題，及若果沒有牠，世間的一

切將變爲不能明白的懸案。

究竟怎麼樣解釋肉體和靈魂的存在，及牠們怎麼樣聯合在個體中呢？怎麼樣解釋自然論以爲不能明白的？若世間的普遍規律，生命的發現在地球上，很奇怪的極終性表現在有生物的器官及本能裏面呢？怎麼樣解釋彷彿註定在每種種類的構造裏面的命運，且特別在人類的構造裏面的命運呢？對於這些各種問題，只有一個答案是可能的：世界是一個藝術的和盡善的上帝所創造的，這個上帝即是自然論的哲學叫我們要排除的。

我們所看見的及已成的總該有一個原因。這個原因應該是能曉悟的，因爲牠佈置宇宙彷彿一個製造鐘錶者配製一個錶一樣，因爲牠所造成的有生物彷彿現出一個極終性，因爲牠實現了有悟性的生物。這個原因應該是正義的及慈善的，因爲牠欲我們實行正義及慈善。這個原因若不是一個盡善盡美的上帝，還能是什麼呢？

○ 及關於盡善盡美的上帝這個概念的單純反省是不是被拘束而不能聲明上帝的存在呢？一個三角形不能缺乏三個角；這個是在牠的定義中已經明白的了。上帝不能不存在；這個和三角形的定義有同樣的明瞭。上帝不是所有適合的盡善盡美的全部嗎？「存在」不是一個盡善盡美嗎？在這種條件中，上帝怎樣不是實在的呢？（本體論的論證。）

○ 承認了上帝的存在。我們用他的光明能看見其他的光明。

這個上帝，所有的唯靈論的哲學家總與他以同樣的形而上學的特性：永久性，無極性，遍在性，不變性，完全諄

厚性，全數靈性。

各個唯靈論者都承認上帝有智能及意志。但關於智能及神的意志的互相關係，他們的主張又不能完全相調和。

①有許多唯靈論者以爲上帝的全能應該是絕對的。他們和笛卡特一樣承認可能性及永遠的真理是牠們所是的，因爲上帝要牠們這樣子。若果上帝高興，二加二變成五，球形會成立方體的，山嶺會沒有山谷。承認和這類相反的，就是令上帝爲「天神或神農」隸屬於「地獄之河及命運」。

②又有別唯靈論者拒絕這種建議。附與上帝以一種最高的關於道理的本身的自由，即是主張一種純粹莊嚴的力量。若果還沒有善俾上帝得以爲標準之先，如此一個上帝的意志的第一行爲能說是善的嗎？若果上帝生在完全不能認識之先，能說他是穎悟的嗎？若果尙未有道理之先，能說他是合理的嗎？如此地認識一個上帝，上帝卽不會再是上帝了。

依着他們如此推論，上帝應該附帶有完全的永久性，一個悟性，一個意志。

上帝的悟性表現給他所有的各種可能性。就是說：（一）一切精神界及物質界的典型的意思不會含有相反性；數學界，自然實現界，人工實現界；（二）一切可能界的意思：所有能够形成一個有生命的宇宙的實在個體的團體的意思；（三）於上面的二種之外，還有一種永遠的及必要的真理的表現由可能性及其定義的本性所

統率着統御着科學的理論公理；生命依着而約束自己變成爲正義及慈善的實際公理。

上帝的意志應該被觀察在下面的二個情景中。前提，牠向絕對的善前進。但上帝不能隨意實現這個絕對的善，因爲這個絕對的善，即是他自己及先前已經存在的。他在各界中選擇爲他的悟性所覺得爲可能的，及最好的一界；這個即是他最後意志；就是這個最後意志產生了我們所認識的宇宙。

存在的最後一個字應該在二部分的真理中找尋。

（一）所有的只是能是的。所能是的都應適合於永遠的真理。一種個體的配合包含了相反性是不可能的。若果在其中產生了或無原因，或無結果的現象，那也是不可能的。

（二）但一個可能的世界是不能滿足的。可能的世界是無窮的；上帝只欲創造一個；他不能不選擇一個最好的。

我們時時都要說着：我們所認識的宇宙只是牠所是的，因爲牠是好的，及牠是如此像牠所是的。不疑地，牠表現給我們以很多的不完善；即是這類不完善令無神派借詞及彷彿給與不充份地考慮的人們以反對的理由；但這類不完善不疑地只發現給我們，因爲我們處在一個壞點而觀察事物。一個人處在過近而觀察一塊地氈，只能看見羊毛的根數，不合的法度，粗糙，孔穴；但一個人處在一個好的觀點，在同一個地方可以看見一幅很美麗的圖畫。上帝觀察世界，即是處在最好的觀點，及他只看見美麗的。我們總有一天能看見這個美麗的世界；從今日起，我

們還有懷疑的地方嗎？

有許多人以為很多事物的意義是不能明白的，實在即是他們不十分注意於一件很可感動的對象：在人類中，有一種義務的尊嚴情操存在着，有一種純理的道理存在着，及有自由的存在令他們能現出功勞及罪過。我們考察宇宙在這個光彩之下罷！牠的不明點將會由此而消散。實際的，什麼是物質界呢？要把牠當做一個舞臺看，這個舞臺是預定為實現人類自由最高尚的作品。那一定要有一個世界纔有動作，這些是有功勞的，那些是有罪過的。及在這個世界中不要有什麼以做探求這些及那些工作嗎？不要有什麼以證實牠們嗎？從這點，及只在這一點觀察，世間所有的都變為可曉的。這個光彩若熄滅：那其餘留着黑暗了。

x x x x x

唯靈論者尚請我們注意：他們的學說不但是令人明白宇宙的單一哲學；尚且現出許多利益為自然論所感為困難的。

在自然論中，純理道理只是一種習慣，或者沒有基礎。在唯靈論中，道理的公理是永遠的真理。這類真理即上帝自己也不能改變的。在神的悟性所表現的意思本性中，牠們有一個不能推翻的基礎。

在自然論中，倫理意識只是對於有用的先例的全部，及倫理意識因此在個體中訓練為指揮個體。在唯靈論中，有一個絕對的正義，一個絕對的慈善。是上帝要我們認識牠們。是上帝要我們的品行和牠們適合。在此地這個

不是意識的權力嗎？

③ 在自然論中，個體不是負有責任的；他們的動作完全以他們的遺傳及他們的環境來解釋。在唯靈論中，善或惡是關於我們每一個的志願，也是關於我們自己去預備一個永久的幸福或永遠不要牠。每一個人確能自己說：「我是如此由我自己的錯誤。我自己常有能力去改良及改造我自己。」

④ 在自然論中，我們失了為生存及為要生存的道理。在唯靈論中，每一個人可能及應該想着：「我有一個工作要實行，一個義務要填補，一個生命要實現。我們生命確有一種意義，一種利益，一種不可比較的价值。」

沒有一種學說比這個再為適合於人類的需要。人類的理智是怎麼樣，牠總能夠滿足牠。牠給與人類的心以行為的規則，以願意生存的原因，以正義，慈善，希望等的道理。唯靈論者詰問，那一種形而上學的學說能勝過這個呢？

他們的敵人答覆誠實的結論：

唯靈論的原理沒有光彩若牠們保護者所授與牠們的。例如，怎麼樣解釋物體的純粹物質的本體關於靈魂的純粹非物質的本體的反動，及牠們的對面呢？二件物，由假設，完全沒有相同性，牠們能如此容易彼此互相影響嗎？另外怎麼樣溶化神的全部先知及人的絕對的自由主宰呢？及用地氈的變態，即相信實在滿足我們所提出的惡的論證的非常困難點嗎？——增加了二元的假設，那是太容易逃出難關。尙且他們並行地所提出的主旨是

能相容的嗎？

第三章 唯心論

唯心論這個字是哲學中最常用的一個字。所以也是最歧義的一個字。

○ 這個字屢屢是指關於倫理的意義。在這個意義中，唯心論的學說表現出二個特點：第一個特點是相信在生活中有一個理想要實現；第二個特點是相信這個理想不是不能實現的。例如，一個社會黨是唯心論；因為他以為正義應該是社會組織的目的；然而正義之實現與否又是關於人類的意志。

○ 但這個字也有形而上學的意義。在這個意義中，牠是代表一種獨斷學說，同時反對科學派的自然論及二元派的唯靈論。但唯心論中又有許多很不相同的形而上學的唯心論。牠們之中只有二個相同的主旨，一個是消極的，一個是積極的。消極的主旨：「完全沒有物質的本體。」積極的主旨：「所有的實在是單純地由精神界來的。」一種學說有提出這類建議的即是形而上學的唯心論。但承認了這類提議，別人尚不明白是那一種唯心論。

就是說有許多種唯心論，確定唯心論的形式的時候已到了。

二

唯心論者持着那一種理由而排除物質本體的存在呢？

我們在此再追想笛卡特對於物體本性的觀點。比方某一物，若一張紙。笛卡特在此分別出二類實質：第二類的實質是顏色，趣味，味道，溫冷，抵抗性……；總之，除了造成面積者之外，總是這一類的；第一類的實質是面積的本身和其幾何的物質。

依着笛卡特的主張，物體的第二類實質只是實在在我們及由我們所有的意識。牠們完全是我們主觀的表現，而我們誤以為是客觀的實在。這個言論在科學界中人人都證實，及科學派中最唯物物的及唯靈派中最唯靈的都承認了。在這個意義中，所有的哲學總含有一點唯心論的元素。

然而依着笛卡特的主張，物的第一類實質若我們自己表現給我們自己一樣的完全和我們的意識沒有關係地存在着。物體的面積是十分實在的。我們所有的物件的表現的後面確有許多微體存在着；這類微體不可異議地自己運動着。近代科學所承認的微體的名義和笛卡特所說的不再相同了；這類微體的許多實質也被變換；但我們今日的分，原子及電子尚是等於這一類的實在。

唯心論者在此即分手了。他們以為物體的第二類實質確實只是觀念。但牠們的第一類實質也不再是別樣東西。

對於這個問題各種唯心論者所持的理由在各派中不是完全相同的。

① 有好些歸屬於柏克勒在著名的 Hylas 及 Philonous 談話中所發揮的言論。柏克勒開始批評我們器官的權力。他重要的主張如下：怎麼樣相信我們的器官令我們認識實在如牠所應是的，因為我們的器官於每一個時候總有發生相左的可能呢？比方一盆溫水；若果我右手是冷的，這水卽像是熱的；在同時若果我左手是熱的，這水又像是冷的了。我們的手令我們感受物件的實在的質是不是可能的呢？我們所感受的溫冷度數只是我們意識的一種表現。同樣的論斷可適用於我們其他的各種器官。但，若果能證實而建立我們所相信關於客觀實在所表現給我們的第二類實質為主觀性的錯誤，那麼，也能證實而建立若笛卡特所認為實在的第一類實質也為主觀性。我的一個眼睛看見一件物件有某一定數的面積；另一個眼睛又看見像比較大一點。這一個相左的事情不是和上面那一種同樣可注意的嗎？及，若果第一種能證明溫冷的主觀性，第二種不是也很清楚地可能證明面積的主觀性嗎？尚且，若果我們所看見的顏色的表現是主觀的，而我們關於面積的視覺卻令我們促着物件的客觀實在，那不是很奇怪嗎？

其他的哲學家又據另一種論證。

② 假設面積是本體地實在的。有許多唯心論的哲學家說這種態度是處在一個不能維持的假設中；因為是進入一個沒有來原的迷圈。實在的，這個面積他們所叫爲實體的又是什麼？牠只能是：或是同樣分子的結合，或不是同樣分子的結合；但不論觀察那一種假設都陷在謬誤中。我們若說實在的面積是同樣的分子所造成的嗎？這種同樣的分子又是什麼呢？牠們只能是佔有面積的或不佔有面積的。但牠們不能是佔有面積的；一個實在的同樣分子只是佔有面積的，若牠不能再被分析；然而有面積的又是可以分爲無窮小的，所以是可以分析的，牠們更不能是不佔有面積的。人們若以面積的零加於面積的零，其總數能得到一個面積嗎？我們若說實在的面積不是由同樣的分子所造成的嗎？但這是一個不能明白理論，且完全是口頭的。究竟這個面積是什麼呢？被界限着嗎？由什麼界限着牠，若果不是由其他的面積呢？不被界限着嗎？但由假設牠能區分爲很小很小的立方體，這類立方體的總和又能等於牠的全體。只有一個無窮大的總數纔能現出這類立方體的數目；但如此的一個數目是不可能的；同時所假設無界限的及實在的面積也是一樣不可能的。怎麼樣逃出這種難關呢？只有一個方法：要承認面積沒有含有形而上學的實在。若果牠只是一種表現，所有的難點即從此消滅於無形了；牠只是我們感受宇宙現象的一種方式。若果有人假設一個實在的時間，所有的難點也和上面所說的完全一樣，其結果也是相同的。

③ 關於這一點，尚有別一個論證使康德及其門徒喜歡。但我們覺得寧可保留這一點的詳細在不可知論一章中纔說，因為在彼纔是牠的地位。在這時刻，我們可以自滿於這個相重的指示。康德所持的論斷是根據於他所叫

爲「綜合的及推論的」判斷的認識。因爲這類判斷於我們會是不可能的，若果我們未曾有推理一種空間及時間的天然表現，康德叫我們承認其結論。這個結論，就是空間及時間是我們感受事物的形式。一個蜜蜂只能看見一切在牠的複眼所表現給牠的景狀之下；我們自己只能看見世界在我們感覺的組織所給與我們的景狀之下。就是這個樣子我們感受着我們由空間及時間所表現給我們自己的東西好像經過一種變態的三稜鏡一樣。空間及時間確不是形而上學的實在；只是人類的覺感及不能再多過這個。

由此生出一個結論：笛卡特所假設爲實在的第一類實質比其第二類的實質不在是實在的了。我們所感覺的物體只是我們精神的一種表現。牠們所有的一切實體歸縮在我們的感覺力中。在這種界限中，唯心論者以爲「實體，只是被感覺的實體。」

然而這個主旨不單包含着一個結論。牠還含有另一個重要的，若牠給與牠的敵人一個難堪的異議那樣重要。

若果空間及時間只是外表的，不能免的結論即跳出：在空間中不能有真實的及佔有面積的微體，所以沒有分子，沒有原子，沒有電子。沒有空間，這類微體，分子，原子，電子怎麼樣能鋪張及重疊呢？在時間中不能有真實的運動；一個物體只能會運動，若牠在時間的過程中轉換了位置，這個假設當真帶來一個空間及一個時間。在時間中不能有真實的演進；所有的演進不是一種繼續差異的狀態及在真實時間的過程中一個發展好像這個演進

一樣嗎？但從此怎樣解釋自然科學已經達到以提出的成功理論呢？例如，一個電話的動作。物理學告訴我們：我們所聽見的聲音只存在於我們的意識中。但若果我們能聽見聲音，就是因為（一）一種機器是故意創造在某種情形中及在距離中能傳播及收納一定的音波，（二）這類音波在空中確定了波動打入我們神經的各端，又震動我們的神經流及如此發生聽覺。若果唯心論是真理，這個由千萬經驗所檢查過的解釋尚存有什麼呢？若果空間，運動只是外表的，一切都不再存在：因為在空間及在時間中沒有分子的音波，也沒有真實的波動。

這個難點雖然是很難解決的，但牠不能阻止唯心論的前進。

唯心論者說：確實的，科學所發明的很多機械論的通譯和自然所表現給我們的外表尚能融洽；但由這個即可斷定這類外表是實在的真相嗎？當一個理論和一個已經認識的事實互相融洽，這個給與我們以決斷權說：「已經過的好像證明這個理論是真的。」這個不給與我們以發言權說：「這個理論是切合於實在。」確實的，我們不知道若果另一個理論，為我們想不到的及或者為我們不能想到的，不和事實也很融洽及也不是真理嗎？自從科學對於物及力做了猜度以來，牠不應該跳出範圍而只觀察這類猜度好像只是方便的圖像，有幸的容易記憶術的方法，用一種可尊重的態度說出事實的分類及為將來發明的方便。偉大的科學家不會不知道這個：他們很細心地注意於這個觀點；在這點，他們露出是賢能的。

○唯心論者很嘲笑有些人用科學的意旨來建立一種形而上學的觀念為無經驗的粗淺的精神。

這個批評自然首先打在科學派自然論的代表身上。依着唯心論者，他們的錯誤有若以一個人為一個城同樣的錯誤；他們混認了臨時有用的圖像和實在的妥當性的面目；他們的努力是偉大的，但不幸是空虛的。他們不是試過以物質來解釋精神的形成嗎？然而物質只存在由精神及為精神。牠只是精神所鑄成的一種表現。

但這個矛盾不但自然論者犯着；即古典派的唯靈論也不能避免。承認物質及精神在同一等級，承認物體及靈魂是二個不同本體的實在，牠也一樣完全落在欺詐中。牠如此安置自己在一個沒有來源的情狀中。因為一個唯靈論者不能解釋怎麼樣靈魂及物體，由假設是完全沒有共通點，能够彼此互相作用。

由此生出所有唯心論者肯定的基礎。沒有物質的本體。物體只是一樣表現。自然的機械理論只是有用的及便利的圖像為分類現象及為預料現象。這類理論應該視為被剝奪了所有形而上學的價值。相信了相反的外表，就是不謹慎的幻惑。

三

唯心派中的哲學家的和諧只止於此。當論及關於別派的不是，他們是一致的。至論及認識自然所是的，他們又從此分出派別來。

x

x

x

x

x

他們之中有許多的主張同時可謂爲本體主義的及個人主義的唯心論。這處所說的不是物質的本體，是非物質的本體，彼此有很清楚的差異。

這種學說的典型的最好的例發現不是在柏克勒的主張中，雖然他爲這種學說辯護。——但是在萊布尼茲的主張中。

萊布尼茲的起點是由事實的考察，這個考察同樣感動了特謨克拉的原子派：自然中有集合體的存在。他像原子派一樣的推論：自然中有集合體的存在，當然也有單純體的存在。然而，他於第一步雖和原子派同意，以後他即和他們相背了；實在，在他的心目中，單純體在空中不能佔有位置。佔有位置的物體應該能分爲部分的；不論小至什麼程度，若一極微小的分子，尙能分時，當然不能算爲單純體，由此得一個基本的結論：所有存在的單純元素應該是不佔有面積的。

○ 從那處去找一個實在的，不佔有面積的及單純的元素呢？萊布尼茲在人類自己的精神界的直接認識中發現了牠。內在的經驗實現給我們每一個人牠的意識的存在；這個意識是「無部分的」，牠是形而上學的實在，是一個本體。

但爲什麼不以我們自己的意識爲我們所尋找的第一形而上學的，非集合的及不佔面積的元素的原形呢？爲什麼不以我們自己的意識爲我們關於所有組成集合體的不佔面積的原子爲最接近的一種模型呢？這就是

爲萊布尼茲所欲試驗的。這類第一本體他叫做太一 (monades)；他聲明在宇宙中沒有那一種存在在太一及太一組成的集合體之外。

然而這類太一又是什麼呢？

我們觀察我們自己。於分析後我們發見在我們只有二種東西：「感覺」、「欲望」。我於我的本身發見全部感覺，感覺物界，感覺我自己。我於我的本身發現許多傾向，許多志願傾於一定的方向。再沒有別樣東西；在每一個太一中也不再有的東西。一個太一，就是感覺及欲望的集中體，再沒有別樣。

但這樣學說是否可以自圓呢？

若不細心分別出意識的感覺或「直覺」及非意識的感覺或「微小的感覺」，這種學說將不能自圓。我們的意識很清楚地捉着一大部分我們的意思及我們精神上的動作；但在意識方面有無窮情狀爲我們所不能看見的。例如，在一里之遠的一個森林裏面的樹木上只有一片葉子，我們所有的一切態度總不能「望見」。然而依着萊布尼茲我們只能「感受」牠而不能「望見」牠。實在，若果第一片葉子的表現對於我們毫無產生感覺，第二片葉子的表現對於我們也不會發生什麼。如此第三片，第四片……也同樣對於我們不會發生什麼關係。我們怎麼樣能看見一個森林，當牠是被葉子遮蓋着，好像一個廣大的綠點，如我們所看見的呢？我們由意識而得來的感覺於我們確實只是一點很微的東西。反之，我們覺得另有無窮不能看見的感受。

另一方面還要分別含糊的，清楚的，明瞭的，妥當的感受。關於我們認識不到的東西，我們覺得是處在糊塗的情景；例如一個動物在黑夜中行走。反之，關於我們認識得到的東西，我們覺得是處在清楚的情景；例如一個鷓鴣在白日中從我們面前飛過。我們明瞭地覺得的東西是我們已經充份地分析而能判別出各種元素；例如一塊織品，我們用顯微鏡來一線一線地識別。我們妥當地覺得的東西是我們能够分析到底的東西；例如幾何的圖形，我們能達到分別出牠所有的各種性質。

以上各點一提出，萊布尼茲的系統像是真實的。

我們的觀察指示給我們：（一）無機界好像石頭之類；（二）生命界好像草木之類；（三）生命界，有意識及能做初步的精神動作好像動物之類；（四）生命界，有意識，有反省及有科學的能力好像人類。這類物體，這類有生物究竟是什麼？萊布尼茲很單純地答覆說：

在宇宙中只存有非物質的太一。我們所感覺的各類物件是符合於非物質這一界的本體。——這類本體的數目是無窮的，在物質的最微小部份的後面。牠們在最微小的部份中好像在我們人類中一樣，具有一個宇宙全體的感覺。牠們在最微小的部份中也有欲望，傾向於各物的完善及妥當性的感受。但牠們的覺受停在「小覺受」的情狀。牠們不會望見牠們所感受的。牠們好像一個人繼續地在昏迷或沈睡之中而不做夢。——一花草木現給我們像一個物體；在我們器官所覺得的後面，牠也有這一類的太一存在着。但是這是一個統御的太一授與草木

以一個高等的單位爲礦物界所沒有的。——動物也是由同樣模型所造成；但牠們的統御太一具有意識的表現，具有記憶力；由記憶力生出「連續的模仿的道理」。——至於人類的構造不是和動物的構造不相同；但他們的統御太一是精神。這處是說一個意識的能力去提出各種不同的觀念，去捉得各種合理的公理，去組成各種科學，好像數學，自然科學，形而上學的本身。

到底，在所造成的一切太一之上高居着上帝。這就是「一切太一的太一」。他的特質也即是唯靈派所授與的，我們前章末段已經說及。他具有一種悟性，能够表現出全能，一種志願傾於先前的變象而向絕對的善，但到底，牠選了可能最好的世界。我們所認識的宇宙就是可能最好的一個。就是在善的本性中，在最後的分析，含有各種已成的太一的最後道理。

所餘的是要知道怎麼樣各種太一能够彼此互相作用。

各種太一是沒有部分的。牠的確不會從外面彼此互相動作。外面的動作的實施只能令增加，減少或改變牠所施行的物體的部分；沒有部分的物體不能受這類動作。然而各種太一又互相作用；牠們是由那一種機械呢？萊布尼茲答說：上帝有完全的永久性去製造每一個太一好像一個感受的活泉。他把牠造成在一種不意識的小感受的情狀，而又給牠以永遠感受的能力。造成牠的感受依照某一種定命論而繼續存在。但從世界的初日，他即與所有的太一以一種和諧。在A太一的某一個情狀溝通於B, C, D, E……太一的情狀；在第一個的某一個變態平

行地適合於其他各個的變態。依着牠們的和諧，牠們確能互相感應；但在實際上牠們不如此做。牠們好像是對準的上足練的大鐘一樣，一勞永逸，從開始即對準了時候。每一個好像自己演進，但牠們之每一個演進的變象確實溝通於其他各個的變象。

在萊布尼茲的心眼中，這個原理消滅了各種難點。

首先好像有許多哲學家再三說及我們隨意的感受是不確實的。牠們沒有指示給我們物的所是，就是說太一的實在。牠們令我們看見佔有位置，有顏色，有定質的物體。這類物體毫無實在；只是外表，影迹，夢境。但這類夢境是「十分連續」，其他普通的夢境是有隙的。若果牠們是十分連續，就是因為牠們是「十分鞏固」；若果牠們是牠們所是，就是牠們和實在的太一溝通，依着牠們的態度「說出」太一的真實本性。

其次，我們的肉體好像影響我們的精神，我們的精神也影響我們的肉體。純粹由預定和諧的結果。要分別：（一）實體的肉體，下等太一的全部，（二）精神和肉體由一種最特別的和諧聯絡着，（三）實在肉體在精神中的表現，自然非真實的表現，但「十分鞏固」，因為牠依着牠的態度而表現實在肉體的太一的情狀。一個變態在肉體的太一中發生；依着預定的和諧，一個符合的變態也不能不發生在與肉體聯絡的精神之中；依着同樣的原理，也應該產生一個變態在精神關於真實肉體所得的表現之中。

正是為這個，自然機械論的學理雖然是錯誤的，但尚不失為「真理的入門」。牠們沒有正確地表現自然的

實在給我們；自然的實在，就是非物質的太一的全體；沒有實在的微體，也沒有實在的運動，因為空間只是外表的。但機械論的學理是乘我們所有的感受而建立；牠們是築在感受上面，被感受的檢對；牠們是尊重的，因為牠們是方便的，可以類別各種外表，預料各種外表及由彼抽出意見。但牠們更是可尊重的，因為牠們很清楚地符記着我們感受的表現的全體，及把牠組織起來以做基礎。很可敬重的一點，因為我們的感受不是自由主宰的。牠們雖是織在與我們的夢境同一條線上，但牠們在實在中有一個基礎；牠們依着牠們的態度而述出實在。很有用地符記我們所感到的世界，這自然是機械論在牠一方面簡直地符記實在的世界。這就是牠的成功。但這種成功沒有證明機械論給與我們以一個符合於實在的物件的表現。

這個系統算爲一切哲學系統中最特性的一個！我們完全在唯心論中；因為在此地再沒有物質的本性；所有的實在都是靈魂的。但太一的唯心論保存有二種根本特性。牠雖然是本體派，因為靈魂的本體也同樣是一種本體。牠仍然是實在派，因為在實體的外表之後面仍然溶化着實體——太一——這類太一的外表也正是一種外表。就是因爲這個，最激的正派唯心論以爲太一論是假擬的唯心論。列茵不是叫牠爲「實在論的一個無廉恥的弟兄嗎？」在實際上，不論太一論是怎麼樣有興趣的，牠仍然現出許多重大的難點。

在今日誰尙自己高興而承認一種學理若萊布尼茲自誇所組成的預定和諧呢？然若果不要牠，怎麼樣可以解釋各種太一彼此的互相作用呢？

另一方面怎麼樣溶化太一論的二個根本主張呢？（一）空間只是外表嗎？（二）宇宙中存有無窮個體的及共存的太一嗎？萊布尼茲以為可以「思維」許多非物質的本體的共存，但離開空間而存在，這個是不能「想像」出來的。如此的一個共存概念是不是含有某一種意思，若果完全沒有空間，共存的物體何能互相對立而互相排置呢？

x

x

x

x

x

太一論縮小空間的物體為簡單的外表。但依着牠，在這種外表之後面描象着彼此分離的非物質本體為我們的表現符記出來。自然尚有地位與另一種唯心論，同時是相同的而又是別異的。相同的，因為物體在此地也是主觀的夢境，只有離開物體而獨立的精靈的實在的單純意思是存在的。別異的，因為這個實在在此地非溶化在無窮分開的本體，是形成為一個若普通所叫的單一的實在。

在此地我們尚可試為類別許多系統為我們上面已經排列在自然論中的：依着這一類系統，澈底地說，宇宙間沒有物質，只有勢能。但勢能在這種學說中被視為一種無機體的實在；談及牠的，完全沒有覺得牠有一種精靈的意味。照唯心論這個字的真正意義說，他們當然不是唯心派。

反之，有一派哲學有同樣的形式為我們所欲談及的：就是叔本華的哲學，許多批評家欲在他的學說中尋出一種非意識的「唯物論」。但他自己視他為一個唯心論者。他不是有若萊布尼茲同樣的權能來創造他的學說

嗎？讀者自己會判斷。

依着叔本華的意思，要分別出二種事物：（一）表現；（二）意志。

我們上面已經說過，依着康德，人類的感覺全不能捉着什麼，若不是穿過感覺的形式（空間的成見及時間的成見）。但這尙未完：人類的意識僅能自己表現各種物體在某種一定的條件之下。一件物體，就是一團可覺的標準互相綜合着。然而意識僅能做綜合當牠是在某一種地位，觀察感覺的標準在一種斜線之下，經過康德所叫做的幾種「範疇」。

在這幾點，叔本華自己聲明是康德的信徒。但他改變了康德學說的字義及採用在他的需要。

他同意於康德的感覺的形式的理論。空間及時間確僅是各種感受爲我們用以望見現象界，因爲我們是我們在我們所有的意識之外的現象即非現象了。只是外表，幻景，一層黑幕。

康德的範疇不是實在的；但是一種真實的東西。我們的意識是被「道理的原理」統御着。牠不能表現給牠自己以某一種東西，若果「道理的原理」不連在牠自己所表現的東西裏面。由此有四個方式述出現象可能性的條件：沒有事物沒有起因；沒有空間的點沒有確定性；沒有真確的判斷沒有道理；沒有動作沒有原因。

二個結論：

我們隨意所感受的世界只是我們的表現。康德已經承認這一點。已經具有空間及時間的本性及意識可能

性的條件，這個世界怎麼樣會變為別樣的呢？老柏拉圖已看得確切：我們的精神是一個洞；牠自然地看見的宇宙只是一個帶有陰影的宇宙。

但自然科學所造成的宇宙也不是真實的。各種自然科學的基礎是築在幾何的圖像及運動的概念上面。然而如此的圖像是由純粹主觀的元素造成的，因為牠們是由空間及時間借來的。這類圖像或者是有用的關於現象的分類及預料；牠們怎麼樣不會令我們認識實在。牠們只是如我們所感受的現象的不堅固的及抽象的意象。然而我們的精神所造成的表現至少也溝通一點東西。康德採用了一個不可認識的「實體」。叔本華由此和他分開。迷幻感受的幕後面，好像康德所想的，須有一個實在，但這個實在是為我們能夠捉着的；就是意志。

依着叔本華的意思，我們實在有一個報告的源泉，這個源泉脫離感受及抽象科學的平常條件；是由內在的經驗我們可以直接地看見我們心理的狀態。這個經驗置我們於我們的本原之前。這個本原，不是別樣，就是意志。叔本華所主張的意志究竟是什麼呢？有人試為答覆：「就是一種力量傾向於一定的方向。」但若果如這樣子做，就是令叔本華的唯心論唯物化且誤解他的意思。不是在力量的概念的暗淡光線可以說明意志的概念；是靠着意志這個概念的光輝去說明力量的概念。意志完全是精靈的。就是我們在我們自己所感覺的內在的膨漲。就是牠造成我們這個人。就是牠纔是宇宙的本質。

我們如此判別的這個意志確實不是我們自己個人的意志，是和其他個體的意志有別異的。依着叔本華只

有單一的及惟一的一個意志。就是牠是我自己也是全人類。就是牠造成動物的固有本體。就是牠自己表現在植物的生命中。就是牠自己表示在無機界的力量裏面。牠是惟一的實在。

這個意志怎麼樣表現出來呢？爲這個，要拒絕所有只關於空間、時間及因果的意義。因爲這類意思只對於外表有價值，而意志是絕對的。意志確實沒有在處，因爲若在某一處，定要在空間裏面。牠不演進，因爲所有演進的東西是關於時間的。牠是沒有原因的，因爲因果律只存在外表和外表的關係。牠是沒有目的的，和上面同樣的理由。牠是惟一的，因爲多數只在空間及時間中有可能性。牠是自由的（不是說牠是一個自由主宰，）因爲因果的定命論只存在現象和現象的關係中。牠到底是一種精靈上的魔鬼，沒是開始，也不會有結果，牠是因爲牠是，牠欲因爲牠欲，及完全如此，是不能放鬆地，強迫地由本性及由本質。

這個意志，牠有特質以做客觀地觀察自己。牠依着某種形式，某種特有的模型，「柏拉圖派的某種意思」而實行。牠有特質以發展牠自己，好像許多能生思想的瘤；就是人的及獸的無窮的意識。每一個意識依着牠的情形及牠的地位述出同樣的惟一意志，在這個意志上面生長着意識。我們可追想安南的古典的龍的像貌。一條大蛇由很多的昂頭組合。叔本華的宇宙有牠的肖相在這條蛇之中。意志就是實體，以這條龍的體象徵牠。在這個實體上面有許多意識動作着，及龍的許多頭面表示着這類意識。每一個意識保着「意志的實體」及觀察牠依着牠們所固有的組織所給與的形狀。每一個意識首先是全部附屬於意志及服役於意志的無益的吸收。一天牠明白

了意志是知足的及是各種痛苦的來源。牠即拒絕這個魔鬼的嗜慾；牠轉來反對牠。因明白了生活，意識即拋棄了「欲生慾」。

我們在此自然離遠了萊布尼茲的樂觀論及太一論。但我們是否離開了唯心論呢？彼此都沒有物質的本體。且在叔本華的學說中，更沒有許多彼此差異的非物質的本體的存在。但這個意志——牠即是萬物——是不是好像太一一樣，是一個精靈界的實在嗎？牠不是給與我們的表現——不論這類表現是怎麼樣變態的——以一種基礎，而這類表現由這種基礎，因缺乏別樣東西，不是保存着一種符號的價值嗎？

然而，不知多少黑暗及無結果在這一類的學說中！若果我們的意識僅爲意志及由意志的不可缺乏的形式中表現出來，怎麼樣牠能够在內在經驗之中達到絕對呢？另一方面，這個意志的客觀觀察又是怎麼樣造成的呢？爲什麼牠依着某種方式而動作而不依其他的方式呢？這類意識怎麼樣動作會接觸於知足的意志呢？這個實體，人們被迫而特別用消極的特質來形容牠，究竟是什麼呢？不是一個非物質的本體，抑是別樣東西，到底是什麼呢？

我們上面說過的唯心論者的各種系統相和諧在二點。沒有物質的本體；物體只是外表。但這類外界在實在中有一個基礎：在太一論中是無窮的精靈太一；在叔本華的學說中是惟一的及永遠的意志。然而正是因爲他們

同意於這個第二點，在唯心論正統派的心眼中，他們不但只是不完全的唯心派，尚且他們不應該僭佔唯心論這個名詞。

要做唯心論者，依着真正唯心論這個字的字義，拋棄了物質本體的存在還不夠，且要拒絕精靈本體的存在。列奴味愛說：「本體是哲學家的偶像。」這個偶像，要把牠拋在火裏。

這尙未完。不能算是真正的唯心派，若果主張主觀及客觀的古典差別。柏拉圖的洞的神話關於精神及物質的關係是一個極端地錯誤的圖像。牠讓我們相信我們所有的表現之外尚有一個獨立的實在；牠讓我們想及我們所鑄成的表現是不懷疑地一個變形的主觀影像，但「十分鞏固。」然而這個正是一個完全偽造的觀念。表現這個字是一個可恨的術語；牠迫我們假設一個被表現的及一個表現者，所產的表現即是表現；不幸的假設。表現不是那一個真實的表示；牠是真實的自己。

○這就是正統派唯心論的二種主要意思。也很準備以驅除哲學的傳統概念。但實在是什麼？怎麼樣解釋各種外表呢？怎麼樣令人們明白科學的機械論的許多概念的成功呢？正統派唯心論的代表所答的不完全一致。有許多主張現象論；另有別的採用絕對的唯心論；又有別的，且爲今日較爲佔大多數的，所發揮的論調可以叫做意識的唯心論。

現象論及絕對的唯心論相同在一個主要點；關於另一點他們又分手。

我們上面纔說過，這二派都反對哲學的舊習慣。以前是慣以精神和物界相對；如此一個相對已失了意義。宇宙中沒有存有這一方面是精神，那一方面是物界，也沒有由精神界產生一個關於物界的主觀表現；只有觀念存在着。觀念有牠們固有的生命及牠們固有的演進。觀察牠們在牠們所有的意識裏面，我們即叫牠們爲精神。觀察牠們不和牠們所有的意識，我們即叫牠們爲物界。但是由抽象我們如此分別精神界和物界；牠們自己相溶於一個單一的實在裏面。

如此一種學說，起初像是含糊的。然而牠又是有理性的。

試察某一個物體，譬如一張紙。牠是什麼，像只是我所有的白的顏色的觀念，連某種形式，某一種抵抗力，某一種重量，某一種味道，某一種氣味……的觀念。總之，也不過只是一種觀念的集合。我們把在集合中的每一種觀念抽象起來。所存的是什麼呢？完全沒有了。

另一方面，試觀察我們的精神，當牠正在表現出這一張紙的時候。在牠這方面又是什麼呢？不是意識，及白的顏色，形式，抵抗力，重量……所造成這一塊紙嗎？如照這個樣子說，只是這塊紙由自己生出意識。

現在又把其他的不論那一樣物體受同樣的分析，這管筆，這把椅子，這片雲，或宇宙（全體而言）也受同樣的分析；令我們精神的觀念——若牠想及宇宙時——也受同樣的分析。所得的結果完全是一樣的：物界只是一個「觀念的集合」，是由觀念所有的意識抽象化而成的。精神也只是同樣的「觀念的集合」，是由觀念所有的

意識注意及而成的。宇宙的及精神的演進只是單一的及同一的演進：一個觀念的宇宙的演進能分別叫爲一個「精神物界」或一個「物界精神」。

但從這處起，現象論及絕對的唯心論即分離。他們實在不能同意於他們以爲實體後面的元素——觀念——的本性。

原子的觀念於一個現象論者是一種特別的感覺（在休謨的印象中）。感覺又再發現在一種特別的意象（在休謨的觀念中）。意象互相組合着又和感覺組合着依着一定的聯念律。就是由這種組合生出複雜觀念的自動形式，被想界的觀念，我想及被想界的觀念，及科學的，宗教的，倫理的……所有各種連續的觀念。感覺及意象的生命，就是宇宙的全部。

第一種元素對於一個絕對的唯心論者是完全另一種東西。就是觀念依着柏拉圖派的意義。一個三角形，一個圓形，一個橢圓形，在牠們自己含有一個永遠的本體；一個狗，一個蛙，一棵玫瑰也同樣含有一個永遠的本體。這類永遠的本體是惟一的實在。牠們互相「參預」依着一定的定律，或是論理的，或是偶然的定律。所有的本體永遠含有許多其他的本體；例如：三角形的本體含有牠的各邊的中點相交於同一點。所有的本體也永遠拒絕其他本體；例如：球形拒絕正六面形的各種特性，哺乳類拒絕鳥類的各種特性。但在個體中，本體常彼此互相參預，不令牠有一種永遠的道理統御着動作；例如：紅的本體在一個留聲機唱盤裏面繪着紅色有圓的本體參預。在這二

點，理論是一樣的；物和精神相溶化。一點是本體的網，就是說參預的觀念；另一點是這個參預的本體的同一個網，但依着由牠們自己的意識。

但是依着這樣子說，許多重大的難點因此發生，我們下面將談及。就是因為這個，近代深謀遠慮的唯心論者採取另一種態度，他們的哲學變為意識的唯心論。

○ 康德的純理批評一書中含有很勇敢的一章。他用「一種分析的態度」來證明感覺及理智範疇的演繹的形式存在；他又試綜合地組織他所謂為純粹理智原理的演繹。為這一點他反省於意識的可能條件；他指出一個意識是不可能的，若果意識所表現的事物不是附屬於一定的定律，因為純粹理性的原則同樣解釋這一類的事物。（直覺的公理，感受的先佔，經驗的推理，實驗思想的定理。）他如此組成了形而上學，不是絕對的，但是許多外表。例如，一個意識應該是單一的；牠全不能逃出時間之外而發生表現。康德以此做起點。他的結論為由意識所表現出各種狀態，牠們應該互相聯合依着一條因果的定律，其原理為「所發生的事物總有一個原因。」演繹法的本身是很可疑的，以及牠，雖然只關於現象，令人追想及論辯家的方法，其方法培根笑為好像蜘蛛自己織網，自己又將其破壞。

這一章即是所有的意識唯心派的哲學的起點。實在地說，康德自己和絕對的唯心論非同一途；有人很有道理地叫他的系統為批評的唯心論。他是一個唯心論者，因為由精神表現出的物界於他只是一個觀念界。但康德

不遲疑地聲明：在精神所表現的宇宙之外另存有一個獨立的實在界，一個實體。於康德的眼中，這個世界是不能認識的，我們在下一章中將說其理由；牠也不是缺乏真實的。康德爲演繹純粹理智的原則，他只有希望及有限的大志。他欲說明在意識中所表現的宇宙的形式不會缺乏某一種形式。但他全不想及解釋物質「附屬」於這個形式之下，及沒有這個形式，現象界不會存與我們；於他的眼中，牠是一個已知不能推理地演繹的。

然而正是這一點爲意識的唯心論者所責。依着他們，康德是害羞；他應該拋棄這個「實體」，這個實體只能由一個古老的實在派的享有權保留着。關於意識的可能性的條件的反省能是及應該是哲學的全部。在意識，不但有什麼以應付意識的外表的世界所取的形式，尙且物質的本身；依着這個觀念，全個宇宙是理曉的及演繹的。斐特，拉之里愛依着這個觀念去做他們的研究；但無人比亞梅蘭推得較遠。我們應該歸功於他的工作。

在此地只提出最特性的要點。

首先，不能分別一方面是意識，及另一方面這個意識的事物。一個意識永不會是空虛的；牠永是及只能是某一物的意識。並且，一個物體永不能離開意識；牠永是及只能是意識的一物。所以沒有主體無客體，也沒有客體無主體。已知的，隨便是一個「主體客體」或一個「客體主體」。

然而關於這個「主體客體」——惟一的實在——的存在條件做一下反省。我們很清楚地看見：意識只能是意識，當牠是有「關係」，有牽連；牠不會另外含有許多不同的主旨在牠的純一裏面。意識不是生來在客體

之前即能判別出牠們相關的關係。牠尋想這類關係，及就是因為牠尋想牠們，不得不由許多外表的術語來組織起這類客體。總之，一個意識存在的條件的論理同時應該造成一個主體及一個客體，在「互相關係」之中，及若完全不能分開，只能把牠們做語言的彼此相對置。

依着亞梅蘭，事物的動作是依着不可避免的韻調，主旨，反主旨，綜合。不提出關係的反主旨——數目——，關係也不能提出。然而數的及關係的綜合是時間。但時間，若不提出牠的反主旨——空間——也不能提出。然而時間及空間的綜合是運動。但運動，若不提出牠的反主旨——性質——也不能提出。然而性質和運動的綜合是變質。但變質，若不提出牠的反主旨——特性——也不能提出。然而變質和特性的綜合是因果。但因果，若不提出牠的反主旨——究因——也不能提出。然而因果和究因的綜合是人格，這是最後的綜合界。

○「客體主體」應該在有意識的人格的形式之下組織起來，這個有意識的人格包含所有的關係，表現於物界及其自己在數的，時間的，空間的，運動的，性質的，變質的，特性的，因果的，究因的景狀之下。自然的：（一）沒有無意識，因為意識是惟一的實在及所有的實在是有意識的。（二）表現全不發生什麼，因為於意識之外沒有什麼意識可以表現；牠實在是宇宙的全體。（三）這個意識世界的演進隨便地由一種自由造成，這個自由由於牠是固有的及不能再其他的來解釋牠，因為只有牠存在着。（四）至於科學的機械理論，即是最成功的，依着牠們的用途及牠們的便利，只可視為簡便的符記，但永遠失了形而上學的價值。

這個唯心論的方式至今尚未有超過牠的。

這種正統的唯心論起初像是含糊的及驚怪的。然而牠實在表示出許多值得注意的利益。

所有的獨斷論爲我們上面已指出其特性的是互相意在不方便的定理。在自然論裏面，是物質元素的定理或至少是勢能的幕，我們只有主觀的及虛偽的表現。在唯靈論中，是一個物質的本體及一個靈魂的本體的定理，我們以此爲推料實在及其不可曉的關係。在太一論中，是非物質的本體的定理，彼此不相同的又是互相共存的。在叔本華派的唯心論中，意志的定理，惟一的，永遠的，無窮的。多少假設不幸地是很可疑的！

正統的唯心論有一點可令人心醉：他只承認已認識的元素，牠的存在是不可異議的；他沒有在外表之後面假設矯飾的實在；他只對於自己留心於意識的景狀，這類觀念爲每一個人由經驗方面確實地知道牠們的實在。他保證給我們：他不要採納別的東西可以解釋一切。依着某種情形，他可算爲獨斷哲學中最少冒險的一個。

現在要知道的是：他是否維持着他的賭注。

然而先觀察他一下：正統的唯心派也不是比其他的形而上學者較爲精巧地避免給我們以形而上學的暈眩。承認可以許多觀念以解釋一切，他們沒有解釋怎麼樣會有這類觀念而不會沒有。依着他們的言論，一個很苦的及很難的問題尚存着。物質，或觀念，或上帝，所有物體的起原到底是不能明白的。在這一點，所有的獨斷論總同樣是不圓滿的。

現象論及絕對的唯心論於另一方面又落在他們的特別難點中。

在這二種學說之中，怎麼樣解釋觀念和意識的關係呢？是不是承認每一個觀念有牠自己的意識呢？然而許多觀念的單一意識又怎麼樣組織起來呢？是不是承認意識和觀念有區別呢？然而由這一點不是離開了他們所提出的哲學的意旨嗎？意識不是一個實在嗎？至於觀念是不是實在之外另一種東西呢？是不是承認意識是由許多自己無意識的觀念的協助的結果而成的呢？然而爲什麼及怎麼樣這類觀念相遇着會產生一個意識呢？以及一個全無意識的觀念又是什麼呢？不論以那一種態度來解釋根本的觀念，在以上各點中，含糊常是且永是很大的。

尙且，在這種學說中，怎麼樣解釋情緒，快，不快，傾向，情慾，總之，情感呢？如此一類的情狀能存在一個完全失了呼應的人之中嗎？不是要傾向於某一方面纔能夠得到快或不快嗎？及若果不在快和不快的境地中，能不能感受着牠們呢？但在一個完全的唯心論裏面怎麼樣解釋傾向及其結果呢？是不是主張牠們自己溶化在觀念之中呢？當一種本能推個體趨於保存及蕃殖時，能看出一個判斷嗎？又在快或不快之中，能看出另一個判斷嗎？若果不提及這個驚奇的極端——採納了各種傾向——不是離開了正統唯心論的意旨嗎？

尙且，現象論也有牠特別的難點。承認原始的已知單歸縮於感覺。怎麼樣解釋感覺再出現在想像的情狀中呢？感覺有些東西保存着；但是什麼呢？在那裏呢？怎麼樣呢？並且，能不能解釋我們由感覺的及想像的自動的聯念

所造成的一切觀念的形式呢？若果是這個樣子，也不能斷定是這個樣子，要承認引入一種精神的創造工作對於經驗及物質均有作用。但若果這個工作存在，牠究竟是什麼，不是一種能力傾向於一定方向，依着某種定律而預備動作，好像我們的肺，從生來即預備依着牠的狀態而呼吸及我們的胃依牠的狀態而消化嗎？這類概念和現象派的定理是在正式的矛盾中。

絕對的唯心論也有牠固有的難點。能不能確實地同意於這類永遠的本體的實在可以解釋一切呢？人的本身，顏色的本身，道德的本身是否只是概念呢？另外，牠們能存在在表現牠們的意識中，由表現牠們的意識及為表現牠們的意識嗎？於事實上，不是萬物，即是人類，不是嗎，只實現最少實現的抽象？

這是不少的難點，但意識的唯心論不是能避免嗎？牠的老手承認是。而牠的反對者又不以為然。

意識的存在已給與我們，好像是第一的及最不可異議的顯明。笛卡特也是這樣子說。但我們的唯心論者告訴我們的這個意識究竟是什麼呢？

此地是不是承認我個人自己的意識，若我由我自己內在的經驗所感覺的呢？笛卡特及萊布尼茲在他之後正是如此主張着。

但意識的唯心論者若果也如此主張，他們的學說將不可以維持。

他們首先相信他們的漂亮的演繹裏面有什麼可以令我們明白我現在所表現給我的許多事物為我自

己所表現的，及我有記憶我是表現，我有意識我是表現在事物之前，自從我有生以來，及以後我有我這個人的觀念，一個十分確定的我的觀念依着一條直線在許多意外事情的環境中演進着嗎？即算亞梅蘭的範疇的演繹的意旨是真實的，在此可以找得什麼以解釋在此地的我若我所是的嗎？然而正是這個問題要待解決。

這尙未完：若所談的意識是我個人的意識，怎麼樣承認牠的表現全不代表一點東西呢？亞梅蘭派的大道理是若果意識是單一的，牠完全不能表現什麼給牠自己。但若果所談及的意識是我的意識，是不是容易承認牠是單一的呢？確確實實，我能够隨思想像我的意識是單一的實在，而完全我自己所表現的又是夢及幻景。但在這一類的空想中有那種真像呢？叔本華令我們同意：牠揭起溫水治療法並不是哲學。我能够相信在我妻的，我的小孩們的，我的朋友們的面貌之後，沒有一個意識好像在我的面貌之後藏着一個的嗎？若果我的意識不是單一的，在牠之外面當然尚有事物存在，且牠自然要把牠們表現出來。不是與牠以一個問題：要知道在其他的意識之中所經過的事情嗎？不是還有一個問題：要知道與牠同時存在的各個不同的意識的互相關係嗎？意識所受得的直接感受或多或少總和牠所假設的實在的本性有一點關係，這個不是永遠有一點大概性嗎？

難點是如此，在事實上沒有一個唯心論者敢以他自己個人的意識爲單一的實在。他們說：「宇宙中所有相續而存在的，就是依着意識這個字有非個人的意義。就是這一個意識是單一的實在，不是我自己的意識；就是反省及牠可以演繹各種範疇；就是由牠可以肯定牠的表現完全沒有代表什麼」……

但如此即失了正統的唯心論的利益。若果說「一個」意識，像是說我自己的意識，這樣子好像走在一塊很結實的地面之上。「我的」意識於我確實是一個實在。但當人叫我聲明真實時，又不是一樣的了。已不是我直接認識的我的意識，但是我不知道是那一種非個人的意識爲我不能以同樣的態度來認識牠。這一個非個人的意識，牠究竟是什麼呢？牠是真實的嗎？牠是可能的嗎？人們不能實驗地觀察牠；只能猜度牠；這個假設的冒險也若本體派的假設一樣，當牠承認在外表之後面存有物質的本體，或許多一，或一個意志。

如此形成的一個假設能救我們出難圈嗎？牠不但不能夠消除困難，且使困難加大。

我們每一個人捉着一個特別的意識。由那一種機械，由那一種神祕，非個人的意識可以自己區別於有界限的及有分別的個人意識，這類個人意識是密封地閉着及彼此只能做互相猜度呢？及若果牠不自己和個人意識區別，在每個人之中由何處來牠個體的幻景呢？若果他旁邊一個人想一個字不告訴他知道，怎麼樣他會在猜度的情景之外呢？這就是要解釋給我們的。那一個意識的唯心論者能做得呢？尙且有沒有一個意識的唯心論者實實在在地試驗過呢？

這尙未完。亞梅蘭自己寬大地承認：若果意識是單一的實在，則沒有及不能有不意識的東西。假設純粹不意識的最小元素是真實的；則意識的唯心論全部是虛偽的；意識到底是實在及單一的實在。——然則全沒有不意識嗎？爲簡便起見，我們滿足於觀察下面這一點罷。我們的記憶自己保存着。有時候牠們在表面上像已經忘記了，

但許多年之後又再表現於意識，他們怎麼樣由獲得到復現這個時間中生存我們呢？我們將說是意識地嗎？確實不是。我忽然記得我小時所住的房屋裏面的各種詳細情形；這各種情形又非爲我所再想及的。記憶生存在我，爲我沒有意識地去想及牠；我不知道牠，然而由某種情形我又有了牠，因爲我再得牠。我們又會說如此一個記憶不意識地生存在我嗎？唯心論者又願如此說：這將是拋棄他們的形而上學的玩兒的規律。他們即發明一個新概念，即是下意識。他們說：「你們的記憶依着下意識的情態生存在你們。」這一種說法於心理學家沒有好大的阻礙，因爲他們只給與牠以一個相當的意義；但在形而上學家的口中，牠又有什麼意義呢？甚是簡單。我聲明：「我有這枝鉛筆的意識。」就是說：（一）「我表現給我這枝鉛筆。」（二）「我知道我表現牠給我。」但若果我不知道我表現某一物給我，我還能理智地說關於某一物我完全沒有意識嗎？笛卡特已經視這一類的承認爲根本地不邏輯的；這自然不是沒有理由。然而他們正是叫我們入這個不邏輯。依着這個術語的嚴確的意義，好像方纔所說的下意識由一種記憶表現於我爲我所不知道的，到底是什麼呢？這只會是在我的意識之中一種表現爲我沒有意識地而得到牠的意識。若果形而上學的利益不是一種玩意兒，誰滿意於這一類虛擬的概念呢？——不意識的存在及牠的作用的偉大在我們的精神生活裏面是很少可疑的；是不是很困難地無飾詞及無遁辭來證明牠們呢？

及此地或者是最重要的。在意識的唯心論之中，最簡單的物理現象反爲不能明曉的。關於光的，電的，化學現

象的許多符記爲科學家所發明的，他們以爲只是方便的簡單記號，也是爲他們能很嚴密地辯護的；關於這一類的力，科學今日尙正在摸索。但同樣的意旨是不是可以適用於聲的本性呢？瑪爾白朗士在聲的現象中已經看見許多教育的特質；孔德在一簡便的書行中自己承認物理學家知道聲的固有的本性。當他們在可注意的機器之前，比如留聲機，電話機，無線電的發音機，及收音機之前，他們會說什麼呢？先觀察這類機器的某一件，比方留聲機；試用形而上學的術語來述出牠的可能的結果。記述或者是容易的，但於承認客觀及主觀，外表及實在的古典區別的一種哲學總以爲是可做的。一個機械論者將說：「真實的留聲機是由運動的分子造成的。唱盤，聲音及聽者的腦是由同樣的情形造成的。聽者所聽見的聲音，反之，只是一個主觀的現象。爲要令他聽見，要把針在唱盤上輪刻着所現的痕線。爲這個，有人用一種顫動的機器備有一刺針。在這個機器之下，用一種造鐘錶的運動轉旋一個軟質的唱盤。沒有什麼顫動時，刺針在唱盤上刻着一種有規則的螺線。挨近這個顫動的機器，令發生出我們所欲保留的聲音。唱者的氣力引出許多擺動，這類擺動在空中確定了在他周圍的波浪，及機械中的顫動。唱盤的質是依着時間的多少深刻着。以後便令牠變硬。若果欲從新聽如此物質化的空氣，可把印好的唱盤放在造鐘錶的運動之上令其轉旋。把一枝刺針引入在螺線之中的一端，聯在顫動的機器之上。刺針即會擺動；顫動機受着顫動，好像當唱者在唱歌時所產生的顫動一樣。由此，在空中的波動，聽神經的刺激，神經流的衝開，在聽者之中，腦部的情狀的實現同於唱者的聲音所產生的情狀一樣，到底，就是所選擇的歌曲也能隨意反覆聽之。」這即是現象的

解釋。這個解釋將帶着這種或那種色彩，依着是從一個實在派的哲學家或另一個哲學家的口中說出。一個唯物論者將說：「所聽見的音樂是一個腦部工作的產品。」一個唯靈論者又說：「牠是發現於靈魂之中；其他的只爲衝開牠的敏捷。」一個動力學者說給我們：留聲機，唱盤，五官，腦部，這一類的東西是簡單的力，及他解釋牠們完全用一種純粹勢能的意旨。一個太一論者說是太一及其已備有的和諧。一個叔本華派用意志的意旨來說明。一個不可知論者主張我們不真實地知道留聲機的唱盤的，我們自己人類的固有的本性；在前面的解釋之中，他只看見一個真實現象不完全的肖像；至少，他以爲牠只給與一個相近的符記。但一個正統的唯心論者又怎麼樣解釋這個留聲機的事實呢？實在派解釋的易處是他分別出一個留聲機，一個唱盤，一個真實的人身及一個只是表現的聲音；他對置一個客觀及一個主觀，彼此互相作用，及不是在同一平面上。然而正是這個分別爲正統的唯心論者所控告及排除。留聲機，唱盤，人身，聽見的聲音，一切這類東西於他只是觀念及在同一平線之上。當他發覺一個「運動觀念」在「留聲機觀念」之中，他又從那裏發現「聲的觀念」的有定等級現與意識呢？的確是神秘的驚奇，若果想及電話，無線電，聲外聲……也找到同樣的驚奇。已是簡單的，顯明的及完全檢查過的東西在正統的唯心論之中簡直變爲不能明曉的。

這種學說的謬論到底得了什麼呢？他們的敵人說，完全沒有什麼。他們想避免某種難點，反落在其他的難點中；而這類難點不是不大的啊！正統的唯心論者彼此很互相讚賞，及拒絕他們的精細的人，他們都視爲是很平庸

的。實在他們是可以驕傲地來讚賞他們的學說；因為無人能上他們的象牙塔不用一種精神的，最精巧的操練的工作。所餘的欲知道的是，若果自己拋在這類操練之中，人們不失望地輕視簡單的真理及基本的好方向嗎？總之，他們是陷在合理的譏刺。一體唯心派的那一個代表永遠同意於孔德所提出來的試驗及在一小時之久頭在下而腳朝天說明他的體系呢？是不是有一個，不為他精神的精細所着想，仍舊讓割了腦部的各半球，好像扶羅朗的白鴿或格爾易的大一樣呢？

x
x
x
x
x

總之，不論唯心派的學說怎麼樣暗淡，牠們總築在一個偉大的真理上面，及牠們甚是不平均地可以批評的。牠們所有的真實是，若果我們不是由物體的觀念，我們一物都不曉得。我們所表現於我們自己的一切是觀念。我們只能表現於我們各種觀念。這個甚是顯明的。

但這一個主旨由一個尙帶着實在論的唯心論者口中說出及和一體的唯心論的一個代表口中述出有那
一種不同的情形呢？

一個實在論的唯心論者不疑地在細碎中好像一個自然論者或一個唯靈論者一樣，總不是滿足的，但牠也不是像牠們不像真的。不論實在是太一，好像萊布尼茲所說的，或是意志為叔本華所談的，每一個人所有的表現不是不表出來。夢境，可以說，但是一個「十分鞏固」的夢境。所餘的不可解釋的部分，就是確定這個夢境的形

式的動作的機械。

至於一體的唯心論者，他只有一個惟一的方法使符合：就是採納完全詭論的主旨。當這一派的一個唯心論者拒絕說：「我的意識是單一的實在，」他即輸了。因為若果有多數的意識，自然有多數的實在，這類實在是密閉的世界及彼此互成爲問題。然而誰敢看着他的對談者的嘲弄眼睛而誠實地說：「我是單一的意識，其餘的只是我的夢境呢？」

第三編 不可知論及信仰的哲學

第一章 不可知論

一 緒言

自然論，唯靈論，唯心論雖然有不同的地方，但他們又有相同的一點：他們至少在各種基本要點中希望得到一種絕對的科學。他們完全相信他們所信仰的結論是永遠可以證明的。就是這一點，在不可知論者的心眼中，他們完全是錯誤的。這一派忘記了批評他們自己認識的能力；那一派雖試爲之，但實行的方法又不對；若果他們很細心地很精密地工作，他們將會拋棄他們的志願。一種絕對的科學和發生給我們的片斷的考察及實證的手續是不平衡的。我們常是及永遠是很不容易組織這類意旨。

所有的不可知論者總同意於這一點。但他們解釋他們的主張又不用同樣的態度，及他們也不用同樣的證

據以檢討他們的主張。

二 懷疑論

最古的不可知論者是懷疑論。於形而上學上他們沒有做過一種特別的批評。他們所排除的是不論我們的認識能力怎麼樣正確，總不能切實地認識事物。

普通稱爲客觀的判斷就是我們由一個肯定辭聲明某一物是或不是，有或沒有某種性質，和其他物體含有或不含有某種關係。當我說：「我是，」「這張桌子是綠的，」「這把椅子是比那把靠手椅子低，」我說出各種客觀的判斷。把這一類的判斷的系統彼此互相組織及連絡起來，用我們的經驗及理想去檢查牠們，這就是人類所有的智慧的，科學的及哲學的工作的目的。

然而懷疑論的正派以爲我們沒有權能對於某一事物說出某一種客觀的判斷。他們說：我們實在只有二種觀察的來源：（一）我們的官覺，（二）我們的理性。這二種完全是可疑的。

首先觀察其意義。

我們所不能靠着我們的官覺及理性而聲明一物：這即是牠的真像呢？在懷疑論的心眼中，這是很不細心的。當我們是在夢境，在昏迷，在幻覺的時候，我們也相信得了真實的事物。當我們相信得了事物的真像時，我們有

什麼能證實我們不是在夢境，在幻覺，在昏迷之中呢？是不是以我們的感受和別人的感受的相同可以保證呢？我所謂為別人或者只是我的意識的幻覺，是不是以我自己的感受的每次相同為保證呢？但最幻覺者的官能不是彼此適合好像一個好的及醒的人一樣嗎？誰能說出夢及真實的界限呢？我看見這朵花；我可以說：這朵花「像是」存在；但不能說：「這朵花實在地存在。」

同樣的觀察可以適用於附屬的及關係的判斷。我們的官能是非常變形的。要知道真實，牠們不停地彼此衝突的情形即證明為不可能。一個色盲病者看見這些顏色是同一的，一個健全的眼睛可以分出綠及紅來。二個相等的圓形顯出不等，若果一個用白色繪，一個用黑色繪。當我們觀察各物時，距離的遠近，牠們的大小，速度，運動的方向等均可以變換了牠們的外觀。怎麼樣能自驕於如此欺騙的證明呢？牠們的證明只給權與我說：「我看見這件紅的東西。」我覺得這個圓像是小過那個。」再不能多說一個字。

但我們不能於我們理性的言辭上建起客觀的判斷嗎？也不能懷疑論者對答說。

○錯誤的正點是在自信的真實。我們只在一種客觀的及誠實的態度的肯定界限中自己欺騙自己；然而又正是在這個肯定的界限中我們相信能尋出一個真理。從此生出一個問題：當我們相信我們是在真理之時，我們有什麼可以保證我們不是在錯誤之中呢？

這個難點的單一答案是找出一個真理的標記，或標準；但這個努力是不可能的。為能够確實地說出一個

是真理的標準，」那定要先認識了牠。反而言之，這個肯定的價值怎樣能是確切的呢？不可避免的矛盾論，從來沒有人能找出牠的起源。

有沒有許多命題，牠們有不可異議的當然，人人都覺得是對的呢？

當我們都同意於這類命題中的某幾種，這個不能算爲證明牠們是正確的。凡人總一致相信堅確的地球在宇宙的中心，他們也一致相信真實的聲存在我們意識所表現之聲以外。關於這個或那個命題，他們的一致證明了什麼呢？沒有什麼，若果真理存在，但不見得牠會存在。

牠不存在在倫理界的事物中。從正義的範圍上說，「皮拉尼山以內承認爲真理，以外又視爲錯誤。」在一妻一夫制的地方，要幾個妻子的是罪人；在一夫多妻制的地方，不是又另一樣判別嗎？

真理也不存在在理論界的範圍裏面。正是一個可述的歷史——當然的生及死的歷史——不知多少公理爲不可異議的，後來又死了，好像約翰勞蘭這個女英雄一樣！(Jeanne la bonne Lorraine ou Jeanned'Arc

爲戰勝英國以救法國的女英雄。譯者註。)柏拉圖以爲「反辭不能容納牠的反辭，」從此他抽出一個結論說：

靈魂——生命的原則——不能死。後一點，有人承認「自然不是偶然地動作，」「所有存在的東西有一個目的。」

這類當然的主張是什麼呢？由這類方式至分析，過渡的理智的模形好像適合於已認識的經驗。我們現在的當然又變爲什麼呢？我們開始可以看見在過去，有一種原始人類，好像留有適存者，及能依着「前論理的定律」而想

像。誰又知道我們的論理對於將來發明的論理又不是另一個前論理呢？

道理！依靠着這個「薄弱的網」而存在嗎？

懷疑論者的結論：不論在那一種情景之中，我們沒有權說出一個客觀的判斷。在經驗中，在科學中，在形而上學中，如此的一個判斷沒有牠適合的位置。若我們願意，我們可以說：「這個於我像是」永不可說：「這個是」。

但在一體的懷疑論又來了二個重大的變故。

首先，笛卡特用一種不可抵抗的力量來組織一個命題，至少能逃開懷疑論所謂為普遍的懷疑。我們不能以我們的官能的保證來建立客觀的判斷；我們真理的後面也有壞魔鬼喜欣玩弄我們，關於這一類事實我們都和懷疑論同意。如此，我們已經完全批評了我們認識的來源嗎？笛卡特答，尚有一種為懷疑論者沒有注意及；就是我們意識自己有內在的經驗。我想，這是我由直接的、不可異議的經驗知道這件事；然而「我想」含有「我是」可以不要證明而可以看見是如此的。一個簡單的「精神觀察」可以指出來：「我想」分解為「我是想及」。不論我們是如何懷疑，怎麼樣會疑及如此的一個真理呢？

以及自從三個世紀以來，產生出一個現象為以前的懷疑論者所不能先前預料的：實證科學及工業實施的勇猛進步，每一件的成功總可以證明給我們的視覺。一個皮龍，一個愛尼斯特姆，一個蒙坦岳總可以推懷疑論以至於極端，這是自然的。在他們那個時代的數學是初步的；他們所認識的自然科學是不能存在的；他們沒有看見

機器民族的動作。我們現在已非在這種時期了。誰實在還懷疑及由代代的科學家千萬次檢查過的定理，由無限經驗千萬次證明過的定律及我們機械的每一個動作又是一種新的證明呢？數學只在某一種定義，某一種公理，和某一種定理中是確實的。以及在自然科學中，自然要分出二個部分：一個是已成功的科學，一個是正在摸索的科學。細心證明是合理的，但不能做懷疑論。

否，近代已沒有地位來安置古代的懷疑論。他們的最後代表是莫利哀的「強迫婚姻」一劇中的不可忘的瑪爾皮利休斯。

三 相對論

不可知論在現代的思想之中，已經另換了一個方式：即是相對論。

懷疑論是錯誤的。對於實驗科學已得的結果的價值發生懷疑，實在是笑話。在數學中，在自然科學只研究各種現象，牠們的種類，牠們的定律的一部分中，總不能禁止客觀的判斷。

○但這個不是說獨斷論有道理。我們在實驗科學中能獲得確定的認識，因為這類認識是由分析及由外表的分類而來。若提起絕對，又不是一樣的了。絕對，從牠的本性是不幸地「不能認識的」。

這就是相對論的主旨。

康德的純理批評一書，在歷史中，算是相對論的第一部經典。也自然是一部哲學的偉大著作。省去牠的許多附屬品。牠歸縮在一小部分很簡單的命題，築在一個很明白的理論上面，全部書中總是如此。

爲明白這個理論，先要知道康德所謂爲綜合的及演繹的判斷。

凡人叫一個判斷爲分析的是其屬詞應由主詞的簡單分析認識出來的。例如 A 加 B 是 C 是一句分析的判斷。只要分析 A 加 B 這個概念，就發現牠含有 C。如此的一個判斷有二種特性：牠是必要的；其反辭是不可能的。（A 加 B 不能不含有 A）牠是演繹的（不要實驗而能知道 A 加 B 含有 A）再觀察牠一下：就是因爲牠是演繹的所以是必要的。

凡人叫一個判斷爲綜合的是其屬詞不能由主詞簡單地分析得來的。例如 A 加 B 是 C 是一個綜合的判斷。如此的一個判斷是偶然的；牠的反辭是不可能的。（A 加 B 可能不是 C）；牠是歸納的；必須一個實驗纔能證明牠的價值。及若果牠是偶然的，正是因爲實驗只告訴我們所是的，但不能告訴我們不能不是的。

如此，康德正相信可以產出第三種判斷，這個正是哲學的魔鬼。這類判斷他叫爲綜合的及演繹的。

如下面的一個判斷：「直線是二點距離最近的一條路線。」牠是必要的。牠不能是由經驗的源產生出來，因爲經驗只發現偶然的。但牠也是綜合的。直線概念的分析自己不能產出二點距離最近的一條路線的概念。然而

依着是綜合的，定要他處在一種經驗之上。奇異的判斷！牠同時不應是歸納的，因為牠是綜合的，及演繹的，因為牠是必要的嗎？怎麼樣溶化這類不能溶合的判斷呢？

如此一類的判斷，康德在各種科學之中曾尋找得。在數學的基礎裏面就有牠們全體的方式，「純粹數學。」在自然科學的基礎之中就有牠們全體的方式「純粹物理。」怎麼樣這一類的判斷是可能的呢？我們的精神怎麼造成能判別好像牠所判別純粹數學，純粹物理的定律呢？這就是問題了。

康德用一句很短而動人的辭句表出他所誇耀的解決的原則：他說「我們只能演繹地認識物體當我們自己引自己入在物體之中。」這個原則，我們試為應用之。

在純粹數學之中，我們說出綜合的及演繹的判斷。這一類是關於空間的；例如：「直線是二點距離最短的路線。」他一類是關於時間的；例如：「時間只有單一個容積。」我們確演繹地認識許多真理關於這個空間及這個時間，在其中存着我們由世界及由自己所得來的感覺。但由我們原則的結論，我們怎麼樣能認識牠們，若果我們不自己引自己入在物體之中，及怎麼樣認識這個空間，這個時間，各物體在其中分類着呢？空間及時間確不是形而上學的真理離開了想及牠們的精神。這是人類「感覺的方式，」是我們用自己態度觀察的結果，是一類圖景，我們的表現在其中排列着，不是因為牠們是牠們，但是因為我們是我們。

在純粹物理裏面，我們說出的不少是綜合的，也不少是演繹的判斷。康德叫牠們為純理的原則（直覺的公

理，感覺的先見，經驗的比論，實驗思想的定理。）我們只給一個例：「在自然中所產生的沒有一件沒有產生的原因。」這是綜合的判斷：不是在所產生的簡單分析中可以找出原因的觀念。然而必要的判斷；因為一個現象不能無原因地產生出來。我們怎麼樣認識這一類原則呢？剛纔所用的理論在這處重新可以應用。我們演繹地認識現象界的（自然）最普通點。這正是我們自己引自己入在物體之中。換一句話說：若果牠們是牠們所是的，是依着我們精神的組織及其實施動作的態度。

主旨已經說出，但怎麼樣了解牠呢？

康德指與我們自然界存有許多有理性的範疇，好像存有許多感覺的方式一樣，舉出範疇的憑單，及確定牠們的用處。

感覺只給與我們一個「直覺的材料」含糊地及紊亂地散布在空間及時間的方式之中。我們只表現給我們事物或成羣的事物——就是說一個自然——在理性所造成的綜合的標準之中。但綜合，就是判斷。試反省及一個可能的判斷的不可免的條件；由此我們可以說明秘密的機械為理性賴以建立自然及直覺的材料，及由此理性表出牠所取的方式。從此生出一個節目適合於下面這二種動作：（一）於事實上，找出各種判斷的不同方式為我們精神所採用而說出的；（二）自問這類不同的判斷怎麼樣是可能的。如此倒算理性的工作的表現，一直算到「範疇」的認識；就是說牠的組織，牠的一種力量能實行自然所表現的綜合。

爲應用這個節目，康德分各種判斷爲四類，由分量，由性質，由關係，由式樣而分別。從這四類的分別，他得到四種不同的範疇：分量的，性質的，關係的，式樣的範疇。在每個判斷的式樣之中，他找出三個附分類，及三個平行的附分類在各種範疇之中互通於以上之附分類。這類附屬的於我們的目的上是第二等的。這類附屬是，及不能免是要廢除的。

爲我們所不能廢的是觀念，是牠的繼續下來的結論。

我們人類的感覺完全不能表現什麼，若不是經過空間及時間的方式，這類方式爲我們感覺所固有的。在這類方式之中漂着一個「直覺的材料」，在我們現在的語言之中叫爲外面來源的感覺，內面來源的感覺，動的和多數的想像。所有這一類的東西是不連的，含糊的，分離的；然而我們的理性需要純一的秩序。即是爲這個需要牠把所給與牠的不同類的東西實行綜合起來。但不能用牠的一種隨便的態度來實行這個綜合；牠一定要處在一定的觀點，在「一定的標準」之下來做這個綜合。結論：牠所表現的自然只是牠可能表現的自然，一方面已有直覺的材料及空間和時間的本性，但他方面也要有範疇的本性。

由此生出一個不可避免的結論：我們所得的方式的本性完全關於我們理性的範疇；這個本性完全染着我們理性的範疇的顏色。例如：我只能看各種物體在量的景狀之下；我怎麼樣能看見一件物沒有牠的分量呢？我只能看見各種事物在質的顯明之下；我怎麼樣能看見一件物沒有牠的質呢？關於每一個範疇總可以應用這個理論。

關於現象界，這就是爲什麼我們能說出純粹物理的綜合及演繹的判斷。我們演繹地認識這類原則，因爲我們的精神在經驗之先已具有一種確定的組織。我們相信這類原則永是合理的。牠們不是述出許多條件，沒有這種條件，將沒有一個現象是可能的嗎？誰說現象，也要說意識的景狀；及若果意識只是可能在一定的條件之下，現象界沒有意識能不能存在？能否確定地服從呢？

我們上面已經說過，康德以爲可能指出純粹理性的原則是演繹的。比方一個精神依着空間的及時間的方式而想着；於牠有必要的條件能够表現牠所表現在「我想」的純一之下。依着康德，純粹的理論可以建立這個存在他的意識之中的，一定是適合於直覺的公理，感覺的先知，經驗的比論，這類實驗思想的定理爲我們上面已經說過的。

這個即是康德的認識哲學的基礎。這個也是批評的相對論的基礎，因爲也是相對論的基礎，所以我們在這個地方把牠追述出來。

及我們精神的組織若果如我們上面所說的，我們人類的精神能够認識什麼呢？自然是現象，但只是現象。所有位在空間的東西是很深地由我們的心理組織記着；我們不能承認我們外面的感受適合於真實。所有位在時間的東西也在同樣的情景之下；我們應該想及我們由我們自己所得來的觀念令我們認識，不是我們所是的，但只是我們實體的外表。所有表現於我們理性的，在一個公理的原則的方式之下，常常有及保存着關係現象的一

個不可異議的價值；但真實——實體——不是附屬於現象的可能性的條件中。純粹理性的原則關於現象自然沒有什麼異議，至關於實體的認識，牠們即沒有什麼價值了。從那一條路可能建立一個絕對的形而上學的科學呢？

這個結論容納一個很值得注意的對質。道理的本義是要估入純粹理性的原則及應用牠來做試驗達到「無條件性」。道理爲這個要反省及我，及世界，及上帝。若果康德所說的是正確，牠不應如此達到成功；因爲牠組織絕對科學所用的命題只是外表的。——然而每次在這種工作之中，牠只達到失敗的理論。

關於我嗎？在這個僥倖之中，道理只含有無心的謬論。「我看見我自己好像一個，所以我是形而上學地一個。我看見我自己好像單一的，所以我是形而上學單一的。」這即是牠關於這點的論據的固定主旨。但牠有什麼權利如此地由外表而決斷及於真實呢？我不能看見自己完全另一樣如我所是的嗎？

○關於世界嗎？道理失陷在兩意的抵觸之中。牠用一種相等的確定性指出全然相反的命題。就是如此牠堅決地證明世界應該是在空間及時間中界限着，但不是堅決地世界不應該不是如此的；在最後的分析中，各物體應該是由簡單的元素集合而成，但不是堅決地牠們不能不是如此的；世界不能少了自由的動作，但不是堅決地不能不有世界能有一個必要的實體，但不是堅決地一個都沒有。

○關於上帝嗎？道理是被詭辯家造成的。牠只能證明上帝由世界的存在，反省及牠的秩序，或觀察及牠的神聖

的本質這類試驗，牠總做到了。然而首二種已給與的證據將會失了價值，若果在某個時期，道理不能不欺詐地求援於第三個證據。這第三個證據即是我們上面在唯靈論中已論及的本體學。但這一個證據是一個詭論。牠只有價值，若果存在是盡善盡美的；然而牠不只是一個。比如萊拉阿公，牠在作者的腦袋中是比刻出來的較為不完善嗎？

不知道我們精神組織的人們以牠為天啓的無能，但認識精神組織的人們又以牠為有對質的。若果我們的感覺及我們的理性動作好像康德所建立的，道理的形而上學的試驗怎麼樣能成功呢？一個田蛙只能看見及思想依着牠的感覺及牠的精神。一個人只能看見及思想依着他的感覺的方式及他的理性的範疇。一個田蛙只會有田蛙的概念，一個人也只會有人的概念。於人或田蛙，絕對不是別樣東西，只是一個「不能認識的。」

實證派和批評派同意於這個結論。但他們所依據的論證又不是一樣的。

孔德的「三期定律」為他最重要的發明。

人類經過三個連續的時期。

起初，人類自問什麼是物的本性及為什麼。為解釋各種現象，他們發明了許多神，是神故意的產品。雷響即是雷神故意擲下。颶風即是神主使。這是神的時期。起初是拜物教，其次是多神教，最後是一神教。在這個最後的系統

中，在最後的分析，一切均以單一的神來解釋。

後一點，人類觀察及世界的現象是有定的；意志是帶有私意的；神的解釋確是不像真的。但以前所提出的問題繼續存在着。永要找出物的本體及爲什麼。但解決的方法換了。此地不再是神產生出自然所產生的；是一種隱伏的力量，神秘的權力。若果植物會生長，是因爲在植物中存有植物的靈魂。若果物體會互相集合，是因爲在牠們之中存有同情力，吸引力。這一類哲學的最後文字是由霍布斯及侯爾巴赫等述出：一切總以獨一的形而上學的權力——自然——的玩兒來解釋。這個時期是形而上學的時期。

最後來了人類的成熟的時期。人已明白有許多問題於他是不能解決的。他們再不找物的爲什麼；他們也停止了欲深入於本性的欲望。自然中存有現象。人們自此以後自己滿意於觀察及實驗各種現象而尋出定律。努力聯合及分類這類定律，於可能時縮小其數目。總之，人只能努力於計算的數學科學及實驗的自然科學。其餘的，是不能知的，人知道人不能知，知道爲什麼不能知；所以拋棄了無用的努力，無用的討論，錯誤的解決。這個時期是實證的時期。

神的時期適合於人類的孩童時期，及每個人在他的幼年期中總是神學者。形而上學的時期適合於人類的青年時期，及每個人在他的青年期中總是形而上學者。實證時期適合於人類的壯年時期，及每個有我們現代的程度是實證者在其成熟的時期。

然而爲什麼要是如此呢？爲什麼他有理由變成如此呢？即是老成及經驗的延長強人類及個體取一個較爲清楚的意識，他們所應用的方法，及他們實在能夠達到的。

要經過許多時間纔能明白在那一點神人同形說的理論是可疑的。當我們做一張桌子時，我們做牠有一個目的：是不是有充足的理由證明宇宙被造成在一定的目的好像一張桌子一樣的呢？要經過許多時間纔能量出形而上學的解釋的弱點。說：「植物的生長，因爲牠有一個植物的靈魂。」這個比說：「鴉片煙令人睡，因爲牠具有睡的效能」較爲有價值嗎？以上帝及牠的意志來解釋一切，即是忘記了要解釋上帝的本身及牠的決斷。以自然來解釋一切，即是在這個字之後藏着這個承認：我所觀察的現象不知道由何處來。上帝，「這個人是那一個？」自然，「這個又是那一個？」這二個假說彼此相等。

但特別要許多時間纔能實施我們的方法及判別出一個，爲我們能依靠的方法的標準。

在這類科學之中，數學的方法給出不可非議的結果。但這類結果只有價值關於我們開始所提出的定義，公理，定理。牠們不是絕對的，只關於開始一類的同意。

自然科學的方法更是不完善的。

當論及判別現象的定律時，自然科學的價值是偉大的。但要明白定律的程度纔能談定律。一條定律只是一種「常被證明的固定」。牠繼續着是固定時，我們以牠爲可疑的自然，是錯誤；但是牠到處常常，永遠是如此的嗎？

依着過去，我們甚有道理去相信牠；但我們不是嚴格地被保證。知道如此，切不可我們的定律爲一種絕對。

尙且，這類定律只能建立依着「人類的階段。」這類定律只告訴我們實驗現在所證明的，而這類實驗又不是全人類，只是某時期的人的官覺，意識，及器具嚴密地試驗過的。若果我們的眼睛是強過最精細的顯微鏡，有些定律或者和我們所相信的很不相同。若果我們的器具能稱千分之一克蘭之千萬分之一時，在我們今日像是知道的真理或者會變爲不精確的估量。若果我們多有一個官覺，世界的景狀或者現給我們完全另一樣。

這是說什麼呢？就是說我們最細心地檢查過的真理只是相對的。某一個時期的科學，在這個時期中只能是依着人類所有的使用器具及通譯的方法所能發明的。於科學上，完全沒有絕對。

這即是爲什麼孔德對這科學家禁止他們做形而上學界的各種假設。他希望他們反對所有關於熱的，光的，化學物質的本性的猜度。精細地，人可以應用這類設定，但只限在符記的臨時圖像的及方便的名義之上；但最好還是完全不要應用牠們。若果人們欲應用牠們，必要嚴格地狐疑所應用的意像；不要說牠們是一個沒有「缺點的真理。」

但孔德在題意之中沒有說到最後的一個字。斯賓塞相信能够把相對論的論證推遠一點。

我們有一種甚有用的但是甚危險的理智的稟性：就是以符記幫助我們思想的稟性。有時候我們想及物的自身；例如，當我們直接地觀察。從此我們有一個分析及綜合的好基礎。但當我們進一步關於略爲抽象的問題，我

們開始應用貧乏的符記。例如某人欲表現太陽系，不能表現出牠的實在；他想出許多球形（星球）旋轉於一個較大的球形（太陽）在各星球之後留着一條痕跡在空中（軌線及軌道）。我們所研究的對象愈是抽象的，我們所用的意像也愈是不定的，愈失了確定性。某一時我們只想及辭句的意像，字個。我們尚相信有各種觀念；實際上我們只有虛偽的觀念。我們不是組織思想；我們只聯結各種成語。

依着斯賓塞，每一次我們反省及形而上學的問題，即會發生這一類的事情。一方面，觀察科學的最後觀念，另一方面，宗教的最後觀念；我們定證明這不是真實的觀念；只是外表，觀念的幻景。當我們相信領悟這類觀念時，我們只做一件事：排列字個。——例如宇宙的原始是什麼？三個解決像是「辭句地理曉的。」說是：「世界是自己發生原因嗎？」這個方式失了意義；因為一個原因應該不幸地存在在結果之先。說是：「世界完全沒有原因；沒有起原嗎？」但不論他怎麼樣努力，我們的精神不能明白一事物會無原因，無起原；他說這個好像他說一個立方體的球形一樣。說是：「世界是上帝創造的嗎？」但這個上帝，牠存在在什麼地方呢？為答覆這個，又要陷入我們上面所提出的三個假設。然而，不論是關於上帝或世界，結果總常是一樣的：這類答案只是表面的，只是失了意義的字句。

依着斯賓塞，當我們漂在形而上學之中，我們即被判定在這種運數。關於絕對，我們只能形成觀念的外表。我們忍耐着觀察牠：絕對是「不可認識的。」因此，我們只專心於現象及現象的定律的研究。其餘的是不能知道的。

承認他的：一個人不能避免依着人而思想，猶若一個田蛙依着田蛙，一個壁虎依着壁虎一樣。承認他的：我們的實驗只是在人類的階段，我們只能形成人的觀念，當我們對於絕對做理論時，我們即陷在不可清理的迷途中。

依着以上種種，我們能够確定地決斷，當我們對於形而上學的問題形成一種觀念，這種觀念必定是假的嗎？一個田蛙只能依着田蛙而思想，是不是判定了牠所有關於絕對的那一點的觀念都是假的呢？一個人只能依着人而思想，是不是他也受了同樣的無能力的壓迫呢？確實是可能的。但能說是一定的，不能免的，已經證實的嗎？

實際的，只有一種態度來建立牠。即是檢查以下的命題：（一）已知我們是人，我們只能依着人的情形而形成我們的觀念；二依着人的態度而形成的觀念是不能表現出絕對的真實來。

但誰沒有看見要做這個證明，先要認識絕對。然而問題實在知道若果牠於我們的精神是或不是可能認識的。關於絕對好像關於其他事物一樣，我們只能依着人類的態度創造出觀念。但觀念能說是非人類的即會是錯誤的嗎？康德及他的門徒總沒有證明過。

至於斯賓塞無疑的有他的部分的道理。許多形而上學的問題由牠們的本性我們被判定關於牠們的對象永遠只有「虛偽觀念」如我們剛纔拿以爲例的宇宙的起原的問題。但所有形而上學的問題都是這一類的嗎？我個人的意識是不是單一的實在，或我應該想及在我的意識之外尚有其他的實在，不是尚有其他的意識嗎？我能够想像來世的生存完全帶有這世的紀念，或記性隨着死而消滅呢？這個不是純粹的形而上學的問題嗎？然而

當我答覆或「是」或「不是」時，我所形成的觀念是不是虛假的呢？若果牠們不是虛偽的，爲什麼牠們之中有許多不是正確的呢？

不，批評派及誇張的實證派總沒有證明出他們所應該證明的命題以爲絕對是一個「不能認識的」。

他們的批評生出一個結論，及或者可以說：在我們的形而上學的反省中，我們關於某點或者能感受真確的觀念；但我們沒有什麼可以證實這類觀念實在是真確的。絕對於我們或者不是嚴格地「不能認識的」；但我們關於牠的對象所產生出來的觀念到底是及永遠是「不能證實的」。

到底靠着什麼能夠達到絕對及證實是達到了的呢？

靠着我們官能的直接經驗嗎？關於這一點，我們已經說過，哲學家總是同意的：我們的官能在每個時候是很利害的變相者。我們怎麼樣能夠靠着牠們來認識不論什麼的絕對呢？

○靠着內在的經驗，我們意識自己所有的直接感覺嗎？但由我們的這個內在的經驗所給與我們的觀點是真確的嗎？只要追想康德的感覺論即可以明白：牠能是假的；我們由牠或者只擬着「由我們自己的現象。」然而怎麼樣保證牠的永久性呢？如果這個永久性未曾用一個無過失的理論證明過，我們有權及應該主張牠是不確實的。

靠着純理的直覺嗎？牠全不爲我們判別事物；牠只爲我們指出公理於我們很像當然的。但一個螞蟻的精神

或者由同我們不可異議的命題絕對不相同的命題中找出一種當然的趣味。爲什麼我們的當然不只是人類的當然呢？爲什麼不只是我們神經器官的一種結果呢？

有許多哲學家，好像斯賓挪莎，用演繹的證明像數學家所演算的來找出絕對。這個雖然是很可疑的。但可以承認是可能。爲建立這個證明，首先要提出一類定義，公理及定理，然後依着這類定義，公理，定理的演繹。一個螞蟻也如此假設許多定義，公理及定理，這類東西只對於螞蟻的精神有價值，因爲牠以牠們爲基礎；牠的證明的理論的組織或者會是不可責備的；牠或者會有確定絕對的情操。然而牠或者只找得一個錯誤觀念的基礎，於牠好像是真實的，因爲牠是造成好像牠所被造成的，但這個對於其他另一種組織的動物好像是好笑的。一個人也正是如此做爲，他不是也陷入同樣的危險嗎？

*deduction
S. de Jansen*

就是依着歸納而工作，希望也不多是好些。我對於形而上學某一點感覺到一個假設；例如關於物質的固有原質。若果我的假設是真實的，我能預料在如此及如此的條件中，我應該看見產生出如此及如此的現象。我實現了這種條件及證明了依着預料的式樣產生出預料的現象。我可以結論說我的假設是適合於實在嗎？無疑的，有很大的運氣牠是如此的。但什麼可以保證我的假設是單一的可能，單一的和事實相符；什麼可以保證不另有一個假設爲我未曾想到的，或爲我所不能想到的，然而這個假設反正是真實呢！

由何處找東西來建立我們概念的形而上學的價值呢？已經建立的這類概念或者能是有價值的，但我們又

沒有什麼來嚴格地對我們及對別人證明牠們是實在有價值的。在這種範圍之內，不可知論的主旨好像是很強的。

第二章 信仰的哲學

一 緒言

若果我們能够證實全體不可知論的主旨，一個結論會產生。關於形而上學的各种問題，我們只能有錯誤的或虛偽的觀念；我們最好是完全停止去研究牠。但若果關於形而上學的某點我們至少能够有不可證實的真實觀念，那麼，即不再是一樣的了。在事實上，我們不能自問，我們所組成的某種形而上學的學理不是比其他的較為可取的嗎？我們不能建立我們拋棄了某種信仰是錯誤嗎？我們不能證明我們不「願」採用某種信仰是傻子嗎？這就是信仰的形而上學者所想及的。但若果他們同意於這點，他們又差異於他們所誇耀為達到目的方法。有些是科學的及唯理的，叫我們築我們的信仰在或然性的估量之上；別些發明了實用論，這個學說很複雜，但終是科學外的，及特別為實際生活的、倫理的及宗教的考慮所統御着。

二 或然論

有一個或然性的純粹數學的形式。例如，觀察及旋盤之遊戲的紅色及黑色。盤針指出紅色的格及黑色的格的同等數目，及有規則地輪流更替着。偶然拋一個小球。有同樣的運氣牠落在紅格中及黑格中；或然性即是要紅黑均有一半。若果有三種格，紅，黑及黃，或然性是可以計算的；牠會是三分之一。在實際上，有時紅或黑出得甚多。但到底算起來終證明牠：若果玩了無窮的次數，紅色出的次數和黑色出的次數應是一樣，沒有加減。另外，經驗還可以證實計算的預料。倍起玩的次數，次數愈大，紅色及黑色所出的次數愈相等。由此生出或然性的計算的可能。牠的定律在今日已很清楚地確定；這類定律已經由波利爾和第爾提伊約很顯明地撮要述出同在出版這書的書店中出版了。

但在嚴格的數學的及可算的或然性旁邊，另有一個較爲不嚴確的或然性。我們叫牠爲物理的或哲學的或然性。

沒有那個比笛卡特較清楚地在他的原理一書不可忘的一篇中確定了牠。

他說：假設在我們手中有一種數字的文件。假設我們尋找牠的開匙。假設用這一個字來替這一個數字，另一個字來替另一個數字，我們即找得許多有意義的字。假設所有的字如此組織起來完成一篇有意義的文字。我們

試爲結說：「我們所找得的開匙是好的」及沒有這個開匙，怎麼樣解釋這個通譯的證明的方法是對的呢？

然而有一個要注意的懷疑。若果這幅數字是很短的，不能嚴格地確定我們的假設是最好的。這個值得注意的適合只能說是一個偶然的結果。有二個錶。牠們很有規則地走着。牠們的針指着同樣的時候。我們認識其中一個的機器；我們有沒有權判斷其他的一個的機器也是一樣的呢？確實的，不因為二個錶能同樣的走很對，而輪機又完全不相同。由同一的方式，一種同樣的數字文件能夠給與一種外表的意義，當我們用某種開匙去識牠，及實際地又有了另一個時，我們只靠着另一個開匙。維爾尼的格朗營長的孩兒一書悅媚我們的童期，有這一類的假設。

但若果要猜的文件是很長的，那又不是一樣的了。偶然能令十個字有可取的意義而有二個開匙，其中一個是好的，另一個是壞的。但若果這篇文字含有千字，萬字，十萬字，錯誤的運數即變爲像真的了。怎麼樣靠着一個偶然即證實一萬個檢查方法爲有幸的呢？在這一類檢查的方法之中如此一種幸運的原因，若果不是我們所擬的假設的價值，又是什麼呢？

好像笛卡特所觀察及的一個徵驗自只創造一個「倫理的保證。」這一個倫理的確性當然不能等於代數的或幾何的確性。牠只是或然性的最後形式。然而這一類的或然性是可蔑視的嗎？反之，至少關於某幾點，不是要尋找不但能達到科學的，尙且能達到形而上學的要點嗎？

這即是或然論者要我們如此做的。勇敢的實證論者以爲他們是投機的。

但這些實證論者有什麼權叫別人爲投機的呢？依着他們所靠着的及所信任的方法，他們還能說別人是
細心的和不謹慎的嗎？

確實的，有一類實證科學，在其中不難獲得差不多完全的確定性：這即是數學科學。定義，公理及定理一提出，
那即容易了。好像我們上面說過，關於再三及千次由許多代的博學者所證明過的定理尚有什麼可疑的呢？

但在自然科學之中是不是一樣的呢？實證論者叫我們可視這類科學所組成的定律爲好像不可異議的。他
們禁止我們試做，好像形而上學的及不能檢查的，所有關於物質的及力的本性的假設。他們好像相信這一類定
律能用一種確定的態度來檢查，至於關於物質的及力的假設，那即完全是不可可能的了。

這即是很可靠得住的命題嗎？

我們靠着以檢查各種定律的普遍性的方法的研究強我們做另一種的判決。一條定律永不會是嚴格地證
明的。我們所處的情景只要建立牠爲極端或然的；依着確定這個字的完全意義說牠是確定，那實在是謬見。例如
我懷疑A及B常是聯絡在一處。我自己說：若果牠們實際上常是如此，當我們令A產生出時，B也應該產生，當我
們取消A時，B也應該取消，當我們令A變化時，B也應該變化。我實施這種工作。完全成功。我即判決A及B是，已
是及永遠是依着固定的式樣互相聯絡。這自然是很或然的；但即是嚴格地確定的嗎？我有沒有已實驗過在所有

的時間，所有的空間中，及所有的現象呢？在實際上，我只試過一部分甚少的實驗，我所得的判決是無窮中的一個。然而我主張這個判決，因為我相信牠有或然性，及最嚴密的實證論者自己也承認我的行為是有道理的。

但爲什麼他們要我絕對拋棄關於物質的及力的本體呢？我不能嚴格地在真空中實驗物體下降的定律；然而沒有那一個能禁止我有權說牠永遠是或然的。我現在不能用同等的大約性的一個相當程度來證實歸縮聲音於體的及浪的顫動，廣擺於有彈性的地方的學理嗎？我不能用同樣的態度，雖然不能算爲完善的，來證實關於熱的，光的，各種化學現象所係的原子的或然本體的各種定理嗎？有什麼權能禁止我在這個情景中主張一種或然性爲他們在第一種情景中認爲有價值的呢？各種實證科學無心地做出一個如此有用的或然性，牠們確沒有權懷疑於形而上學在可能的範圍裏能做出一個同樣的，誠實的及謹慎的應用。

若果限着形而上學的問題於或然論之中，在牠的觀點中要有節制，在牠的肯定詞中要有斟酌。

固有的確定性不含有程度；牠是完全的或完全不是的。反之，或然性含有無窮的程度。當關於數學的或然性時，我們能够算出牠的程度。工作常是困難的。

這地有一個假設爲我們所感受的。牠含有許多結果。若果我們的起點是真確的，當某種實驗的情形實現，這類結果必定是應該產生出來。我們另察及實驗。假設預料的結果不表現出來。我們可以判決：一定是在我們的假設之中有多少錯誤；我們應該把牠全部排除或部分的改良。就是如此在科學中拋棄了「真空的恐怖」及「燃

質。」

現在另有一個假設。假設我們想出自然的實驗的一百個式樣來檢查這個假設。若果這個假設是正確的，每一個式樣應該依着一定的情形而變旋。承認我們試過十個，承認這十個完全給出預料的結果。我們有權判決我們的假設是真實的嗎？自然的，尚未。我們實在知道我們所保留的證明，我們尚未試過的實驗的式樣的實施嗎？但我們應該想及我們的假設比未試驗之前的也是同樣可疑的嗎？這個結論不少是可笑的。當牠經過十次的證明，我們的假設自然比未經證明之先的較有運氣是真的。這個怎麼樣說呢？不是要說：牠變為或然的嗎？

然而在或然性之中又有多少的差異呵！

首先關於我們所能實現的實驗的式樣的數目。在我們預料一百個實驗的式樣的來由中，若果我們能實施九十九個及牠們完全給出預料的結果，我們主要的觀念的價值已變為極端或然的了，雖然我們不知道第一次的證明會發生什麼。若果我們只能實施五十個，結果的或然不是甚大的。若果我們只能實施一個，或然性更變小了。

但在此地不但觀察及關於實驗式樣的數目；且關於牠們的性質。一個試驗愈是困難，牠的成功在和我們所試驗的不同的假設之中愈是不像真的，愈能用一種數學的確性預料產生出的理想配合，牠的成功也愈是有意義的。例如，計算證明着，若果我們依着一定的圖案製造留聲機，電話及無線電的機器，及若果聲音歸縮在體的及

浪的顫動，散佈在空中是真的，這類機器應該走着；實驗指明牠們確實給出預料的結果。這一類的一個實驗不是比一千個普通的實驗較為確實嗎？

舉一個例罷。由一種不可異議的直接經驗，我知道我的意識存在。但我的意識是不是獨一的實在呢？只有牠一個及牠附帶的表現嗎？反之，我不應該假設，在我的表現之外，有許多和我的意識一樣存在的實在嗎？其重要點在正統的唯心論中我們已經說過了。這是高等的形而上學的問題，在某種意義上，所有其他的形而上學總離不了這個高等的形而上學。牠應該提出許多別的完全不同的問題，依着這個起頭的問題，給與這個或另一個解決。在實際上，若果我的意識是獨一的實在，當我認識了牠，當我知道牠的表現是什麼及怎麼樣牠產出牠的表現時，我即可以成功真實的科學了。但若果在牠之外另有東西，這類東西不會是別的意識嗎？為組織形而上學，要觀察及各種不同實在的存在，牠們怎麼樣共存着，牠們靠着那種關係互相維持着……在形而上學上的第一步就是要根本地解決這個問題。

但我們立刻看見：若果我們欲找出絕對確定的解決，我們永不會找得；每一個人，若果他喜歡，常常能够主張他自己的意識是獨一的實在；他可以說所有一切關於牠的表現是牠隨意的產品；他可以聲明他的科學的觀念只是簡便的方法用以符記地出現象，用以容易分類，用以捉着及統御着現象。誰能永遠斷他是出了這個不能相容的態度呢？他會誠實地相信催眠影子的肯定詞，及和他同時存在的他的思想魔鬼的肯定詞嗎？如此的主張，

好像叔本華所說，只是一體詭辯派的一個不能攻擊的城堡。沒有方法能夠證明某人大膽地說：「我是獨一的，」但在事實上，他不是獨一的。

○ 但若果以尋得的或然性來替代不可能的確定性，那又不是一樣的了。一體的詭辯論從此現出好像哲學中最不適當的一個；其不適當處若我們上面所說的，不論怎麼樣，最烈的唯心論者到底都不敢以這主張為他們獨一的救生圈。

實際上，我知道我存在如一個有意識的動物，我看見我自己的物體的形式，在空間中及在時間中依着一定的形式及一定的確定性而進化。然而在我之周圍，我看見整千整萬的物體和我的相類：人體，高等動物體。並且不由他們外面的及內面的器官的組織，他們是像我；尚且由個體所有的態度也是互相類似，尋食，尋需要，尋熱，尋涼，避免困難，逃避敵人，追隨雌性，和雌性交媾……等的方法。我不應該想在每一個如我所看見的有生命的個體之後藏着同樣的意識，和我的一樣真實而又別異於我的嗎？在每一個時候，對於我的意識不是一個謎，為要知道其他意識的經過情形嗎？漂在詭辯論中可以說：「所有這些只是一個夢。」但此地的或然性是在那裏呢？老實的人們應該怎麼樣老實地答覆呵！

若果是很或然的有許多實在存在我的意識及我的表現之外，第一步的成功已經做到。我們能夠試做不同意於這一類事情的。不論那一件；但若果我們應該同意於某數種用以解釋我們所感覺的許多外表，同樣的，我們

不應該必要同意於其他的千萬種以爲明白表現於我們的其他外表嗎？

我有感覺。我不能用我的意志的簡單動作令其消滅，令其逃避。這類感覺不是由煽動我的器官的實在表現——存在我之外的——感受於我嗎？關於一個同樣的物體，在我各種不同器官的知覺之中存有一個值得注意的和諧。於某一個時間之後，當我再看見這個同樣的物體時；這個和諧也再現出來；當這個物體表現時，這個和諧好像也存在於我的意識及其他的人們及高等動物的意識的表現之中。如此值得注意的和諧不能或然地解釋，在每個意識之外，由某種物體的表现而煽動各個意識及發生他們的觀念流嗎？

因爲缺乏確定性，沒有什麼可以創造一個廣大的或然性嗎？尚且，如此獲得的或然性是不是比我們所聲明爲確定的自然定律較爲不或然的呢？雖然這類定律只是不完滿地被檢查過。這即是形而上學單一的對象，由此可以找出重要的或然性。真實的本性溶化於物質的外表的問題，有生種族的起原的問題，腦部生活及心理生活的關係的問題，這些問題引起許多研究及許多猜測，一個或然性的形而上學者對於這類問題也不會是另一樣的。

認着罷：一個或然論者是在自己自滿的景狀；他不要證明給別人他所承認的或然性是確實的。在或然的估量之中，他實在含有一大部分主觀性；表現於我的是或然，於別人未必爲或然。當所有相信的理由是在同樣的意義時，及當宗教的、倫理的或政治的情緒完全沒有關係時，自然看不出異議；但在相反的情景中，或然性的各種不

同的判斷即變爲無窮的了。這些人具有某種性情看見某種道理；那些人具有另一種性情看見相反的道理；由此產出許多不同的觀點是值得注意的也是很誠實的。在定命論的問題或上帝的問題之中也同樣發生這類差異。每一個人用他的性情，用他理智的習慣，秘密的成見來判斷；或然；這些事物對於這些人覺得有相信的理由，別些反完全沒有感覺到。

一個自知的或然論者給出他的信仰系統沒有帶有一點獨斷論的意味。他說：「這是我的或然；」他加一句：「這是感動我的證據。」但若果別人對他說：「我的或然不是你的或然；你的證據完全不感動我，」他不會驚怪，更不會發怒。爲出了這個難關，要發明一把稱來稱這一類的或然性。這個稱，在數學中已經有了。但在物理的及形而上學的材料之中，尙未有呢！

三 實用論

實用論的哲學的觀點完全是另一樣。或然論者是用科學的及合理的方法來確定一切：他們要求，不是他們知道爲不可能的確定性，但是他們所尋找的或然性。實用論者用另一種方法來請我們修正我們的信仰。

應用科學的能力來做我們所需要的形而上學的滿足，我們上面已經說過，是被唯心論者，懷疑者，相對論者很利害地批評。數學科學只在其第一類的同意的範圍內得確定性，然而這類同意可能是另一類東西。自然科學

的定律只由現象，外表產生出來，及永遠不會是全部被證明過的；牠們關於物質及力的學理永遠不會確定地適合於真實。若果牠們完全適合於已認識的實驗，沒有什麼能保證牠們繼續着被將來的實驗同樣證明；特別是沒有什麼能證明一種完全不同的學理不會產生同樣有確性的定律。實用論者具有以上所說的，且他們超過之。他們以為我們所叫為真理不是真理，真理這個字的傳統意義：「只是有用」。

孔德曾說過：為生存，為今後代生存，為保證我們社會團體的繁盛，我們需要成千成萬的必要；然而我們只能成功若果我們是在預料我們行為的結果的情景之中。我們只能預料我們行為的結果若果我們在我們的環境中，有了關於存在自然中的對象的模形的分類概念，有了關於統御宇宙的事情的定律的概念，及若可能，關於解釋這類定律的概念。即是為給與我們以這類分類的概念，所有的科學發明了許多方法以統理牠們的工作。我們應該承認牠的功勞；但不要太過，說些為牠們所不是的。一個礦物的，植物的，動物的分類是一個為生存應用的高貴工具。關於聲的，光的，電的定律的類集，從一種定命論的定理建立出來的，是全部工業及全部文化的一個重要點。關於物質及力的一部分學理是一個最重要記憶術的方法，牠給出許多符記在等好的條件中解決成千問題。所有的一切是可讚賞地發明，以為方便於記憶，方便於預料，方便於動作。認着牠罷。但不是因為各種科學給與我們的方法及可尊重的「詭計」去統理自然，即承認各種科學所應用的意象及技巧為形而上學的實在。這即是自然論者所完全陷入的錯誤，古典的唯靈論者及或然論者也部分地陷入。我們要知道避免這一點。

這個概念在柏格森的理智的及科學的學理裏面或者找得牠的最完善的理論。理智只是一個爲維持生活的工具。在實際上牠有一個偉大的價值，但只是在實際上。牠的最好的方法是分析，可以有方法地比較及分類。但分析及分類就是殺滅有生的。一個攝電影者在動的幕上所取的表演，只得到一疊分離的及不動的影片。理智在牠的分析，分類及檢對的工作之中好像攝電影者一樣做爲。在這個工作之中理智靠着空間的表現而表現，然而在空間中理智又把牠所研究的常常是新的實在凍死，而變爲不動的象徵的符記。在這種工作之中，牠信任於語言，社會器具，而這類東西破壞一切，停止一切，穩固一切。這類工作自然是重要的，因爲我們由牠們得來清爽的及科學的思想，多麼有益於個人及團體生活；但是冒充工作的主動者，誰欲向形而上學的道路上走須要小心於牠們呵！

柏格森及實驗論者的和諧停於此。柏格森相信可以尋出一種精神的工作以達到絕對。他叫這個精神爲直覺及他靠着牠以組成一個獨斷的系統，在其中溶化着現象論的觀點及我們上面已經說過的叔本華的唯心主義的理論。至於完全的實用論者又另走一條路。

我們在科學中所取得的以爲是真理，但不是真理；只是有用。若果我們要相信形而上學，爲什麼不向有用要求必要的指導呢？蒙坦岳說：「若果人是賢能的，他將視物體的真價值依着物體對於人生的有用及適宜。」這個方式，就是一切有意識的實用論者的天然註解。

澈底的革命人從此可以不再問什麼是真的，什麼是或然的，好像幾個世紀以來所忙的。只問：「我應該願意相信什麼？」答說：「於人生有用的。」由此，人即靠着意志，及單獨靠着意志而佔取理智的同意。

自然是在唯靈論之中對於自然論的哲學找出一個重要的批評，及由彼可以找出自然論的實際效果。我們已說過：唯靈論者反對牠的價值是因為牠對於人生的需要含有不倫理的，欺詐的，不勇氣的，不適宜的性質。但一個唯靈論者又不敢自滿於如此的一個批評而拋棄自然論的主旨；他更不敢辯護他的固有學說的理由，以為對於人類的需要是倫理的，安人心的，甚適宜的。

正是唯靈論者所不敢做的，由愛真理及希望找得真理，實用論者無慚愧地實行着。真理是不能找得的。人生有許多要求。我們可拋棄我們所不能認識真理的妄念。選擇一個信仰，「能够付價的信仰。」這個信仰對於我們的實際生活會給與我們所需要的行爲的規律，情誼，希望及互相維持。這即是爲我們自己要採用的一個學說。也即是要宣傳給別人，爲他們最大的幸福及爲社會的幸福。

關於這個原理，所有的實用論者總是同意。至關於效果，他們又互相別異。實用論在今日尙未說到最後的一個字。在現時有二種不同的實用學說：新教精神的倫理主義，和國家主義的及天主教精神的傳統主義。

x
x
x
x
x

在康德的學說中沒有實用論。但由他而成的相對論不是單一個把他的真面目改變。一種「實體」的科學

是及永遠是不可能的；這個已經明白了；但是又不能禁止我們在形而上學上主張一種信仰。若果我們反省及下面的這個主要事實：我們在我們自己覺得有義務的定律，我們即不能避免不如此主張了。這個定律表現於我們的精神在一種責任的，明確的命令的方式之下；牠對我們說：「你應該，」及要你服從牠。以此做起點。若果我們是自由的，隨意對牠服從或抗命，我們能盡一個義務嗎？「我應該含有我能夠。」因為我不能免地有一個義務，我也應該不能免地有一個自由。但當我們在空間及時間中樣樣都是確定的。試想及我們是自由的，依着我們可能是的，就是說依着實體。模範的理論，康德靠着牠叫我們相信，不但是我們實體的自由，尙且是我們靈魂的不滅，上帝的存在，及一種學理由自然造成一個舞臺，自由的倫理工作應該在其中完成。

正是由他所叫爲「實踐道理」的表現，及我們反省於這類的表現，好像是一個標準，康德請我們相信於某種主張爲想像的道理所不能證明的。他的許多徒弟沒有改變他的觀點。別的注重於他的實踐道理，可以叫爲實用道理的一個玩兒。康德自然很驚怪，當他看見他的理論在他們的手中改變。

譬如觀察及新批評論者最明亮的著作，好像色克雷登的著作。

○他對我們很誠實地說：哲學的目的，不是令我們認識我們永遠不能知道的真理；是幫助我們生活，是「使用」。由此生出這個問題：怎麼樣組織一種哲學來填如此的一個義務呢？色克雷登聲明：必要牠能夠答覆許多有待解決的問題；首先，要滿足於我們的理智，但不能作怒於我們的心，就是說牠要建立一個和諧給我們；其次，牠要

給與我們以生存的道理，欲做生存的道理，及安命地，希望地承受生活的困難；最後，牠還要給與我們以嚴格的行為規律，指示與我們一條應走的道路，用手來指導我們走。從此，但只從此，纔值得我們願意採納牠；纔有宣傳給人們的價值。

提出這個色克雷登又證明康德所證明的：「他說，我在我自身發見一種義務的定律。」但是康德直接地以一個公理的價值給與這個定律，色克雷登自己做一個天真的承認：他考察及，「若果我願意做，」我能够懷疑於責任；這個只注意於許多哲學家觀察牠的來源的態度即能明白了。」但他隨又加說：「這個行為，我不願意做牠；我不能用檢查及懷疑的態度來征服義務的定律沒有秘密良心的反現；我並且冒險地減少牠對於我的權威。那麼，不再有安寧的，健強的，安慰的觀念以做生活；安寧的，因為牠給我以行為的規律；健強的，因為牠指給我生存不是無為的；安慰的，因為，若果我有一個義務，我不是一個偶然的可憐者漂在大西洋的生存上面，但是負有責任的一個人及應該依着他所有的人格而行使。我需要相信倫理定律的價值以做確實的生存；我把牠置在一切的批評之上，好像一個直接的及不能融和的確定性。我判定我有一個義務；這即是我的哲學的第一種行為，這即是一個有奮鬥的精神的活動工作。」

在這種哲理的情形中自然存有康德的一點意思。但康德在此已經完全改變了真面目。他的哲學是一個理智的及批評理論的著作；但這個哲學是故意應用意志。

第一步的工作已經完畢，色克雷登只證明他的論理思考不是少有價值的。

在他的學說中我們尋得康德的理論：若果我有一個義務，我應該有權力去完成牠。我只能有這個權力，若果我是自由的。已經解決判定我有一個義務，我也應該判定我是自由的，因此，我以為定命論的觀念猶若一種方便
的觀念，但沒有形而上學的價值。維持着牠以做研究自然是有道理的，但須預防不要給與牠以另一種價值。我由
一種成熟考慮的斷言，我相信我的自由猶若相信我的義務一樣。但若果我有一種義務，及我是自由的，我對於某
人一定要負有責任；因此要有一個造出義務的創作者。由此，我不應該想及一個上帝，牠監視着每一個人的本性
及其倫理生活嗎？我不應該想及若果我做善，來世得酬報，若做惡，應該被罰嗎？色克雷登因此對於惡的來源加上
很含糊的意思。他叫我們假設一種完全的罪惡，宇宙的全體都有罪過，及每一個個體的生命應該犧牲以贖罪。總
之，他引我們入一種基督教，「這個即是精神及真理。」

雖然倫理派在英國及在美國很有進步，並且牠來到我們手內總帶着盎格魯撒遜的色彩，但在近代的思想
中，倫理派已不是實用派，實用論今日已有偉大的成功。傳統的實用者實施一種特別有力的動作，由波納子爵至
摩爾拉，其中經過美斯托爾，佛伊奧，白魯尼欣愛爾及巴爾力。

依着傳統派的代表，倫理派的傳教者有三點是的，第四點是錯誤的。

產。」
(一) 確確實實科學沒有能力給與我們形而上學的及倫理的問題以一個顯明的解決；這即是「科學破

產。」
(二) 確確實實要把形而上學的及倫理的問題置在這個意旨上面：「我應該願意相信什麼。」

(三) 確確實實我們的判斷應該純粹地由有用的及學說的有生命的重要的思考指導着。

(四) 然而倫理派的代表有一個不可恕的錯誤；他們要我們相信我們個人的意識；這是很可以異議的及很危險的意思。盧騷已經試過昏迷我們：意識是一種神的本能，一個確定的及必然的指導者。這個命題是錯誤的。意識依着時間，空間，培養，教育，而說是白或黑；意識是可變的，不必然的；牠把各個體分離猶若牠把他們聯絡在一處一樣。我們不是向着牠要求我們所應該信仰的。

但往那裏找呢？這處即是傳統派思想的真正本源的部分的地位。

試看各種不同種族的動物及植物。有一種養料及一種衛生適合於牠們時，個體有健康，種類有蕃殖。當養料及衛生缺乏時，就是衰弱，然後致死。譬如一個蛹，給與牠以一種不是牠的種類的養料；或是牠不吃，或是徒然吃；牠即衰弱以至死。

於物理上是真的，於倫理上也是真的。

首先，人類不能彼此分離而生活及保存種族。他們是生在社會中；他們又生產在社會中。若果他們是發達社

會的一份子，他們自己也發達及他們的後裔為適者。若果社會衰敗，他們也衰敗，他們的後裔即同歸於盡。分離了個體，他們的種族能够生存着嗎？

○其次，有一種東西阻止人類生活及播佈生命：即是失望。生活嗎，某人很痛苦地自問：「有什麼好處呢？」願意生活嗎？某人以為生命好像一個悲哀的贈品。自尋煩惱呵？某人只相信工作完全等於虛無。

什麼令社會生存呢？什麼東西維持人類的心，希望及勇氣呢？歷史答覆說。

歷史指明給我們：每一個社會，每一個人種只能生存及尚生存着由尊敬及愛情，其中的分子一致感受着某種傳統：宗教的傳統，倫理的傳統，政治的傳統。即是意志保存着這類傳統及維持着普遍的志願，這類普遍的志願保證社會的安寧。

歷史又指示給我們：所有的個體和他的故鄉及他的種族的傳統斷絕關係，他即變為一個「斷根的人」他不知道依戀什麼；他即不方向地，不希望地，不安慰地萎靡起來。

由此生出一個結論：不消往太遠找我們應該願意相信的；我們會知道，若果我們判別出我們在我們故鄉中及在我們種類中什麼是我們的「根原。」我們應該有系統地相信我們祖先以一種傳統態度來相信的。一種宗教是一種形而上學：應該傳統地相信這個宗教是我們故鄉的一種倫理，一種政治，是靠着宗教的行為規律：我們應該願意地採納自從許多世紀以來的規律，因為牠們已經維持我們的種族得到最大的利益。在這一類材料中，

沒有真理，沒有錯誤；只觀察及二件事：有用的及破壞的。

不能隨便想出某一種宗教，某一種倫理，尙且某一種政治，能够比原來傳統的宗教，倫理，政治較爲保養該地方的人民，其後裔及其團體。是一定的養料適合於一定種類的小蟲；另一種養料要把牠弄死；同樣的，是一定的宗教，倫理，政治的信仰在一國之中適合於個體：這個信仰在許多世紀以來已經有過試驗，養過他的祖先，及阻止他的種族的衰敗。這個信仰有每百年的溫和角度。牠是適合於我們生存的方式。我們祖先已經在其中生活着；我們只能生活在令我們祖先生活之中的。採納「定命論」，倫理的繼續聯絡我們於我們的祖先；捉着服務過我們祖先的確信：這類確信也同樣服務我們，因爲我們是他們的子孫。非常清楚的一個概念，總之，好像詹姆士所見的一樣，其基礎築在「經驗」的觀念上面。有一個「宗教的經驗」；牠指明給我們宗教信仰的顯著價值爲着個體的生活及個體附屬於團體的社會生活。同樣的，也有一個「倫理的經驗」；一個「政治的經驗」；對於每個團體，牠們表露出由許多信仰之中抽出來的完善。這個已够證明我們應該願意去信仰。應該願意相信，我們即繼續相信着。

我們繼續相信着嗎？這處不是實用論的反對派有很好的玩兒嗎？是不是願意相信爲相信呢？所有的實用論者自從巴斯克爾至詹姆士總是如此聲明或如此狡猾地承認。但他們是有道理的嗎？

確實的，經驗指示給我們：在人類許多不同時代的組織中，隨着地方而已經相信及尙且相信着最奇怪的及

最不像真的東西。確實的，以他們的心底及所有的誠實以採納這類東西的人們，很多次找得和諧及幫助他們生活的倫理牽線。確實的，全個社會的一致及其力量完全靠着牠們的份子關於許多標準的一致，然而這類標準常常又是很可以非議的及很錯誤的。但能够由此判決我們願意相信孩童的故事或神話的敘述所給與的效果能令我們成功嗎？實用論者說：要「判定」我們的信仰。是不是判定即算有了嗎？

外表不是在這方面。我很願意：如此相信二加二是六，天下雨，當我看見太陽照耀着，或我不存在，當我覺得我是生存着嗎？實用論者答覆說：否，自然不是如此。但他們又加說：「許多材料是可疑的；不是關於你及只你一個人確定你的注意在你願意相信所相信的理由上面，及變更能够阻止你信仰你所願意信仰的理由嗎？」

「尚且！」好像比克羅柯爾說。但首先，他的理智誠實的那一種印象能够保存着他突然如此行使呢？注意的傾向差不多值得志願的傾向。最壞的是沒有什麼保障這一類崎嶇試驗的成功。若果我欲自己欺騙自己而迷惑於某種東西，其結果永遠不會令我懷疑嗎？

真實的，實用論者欲築他們的學說在很薄弱的心理的基礎上面。信仰不是由果斷的意志纔開始，但是由情操。是因為我由一定的態度，由我的器官，我「覺得」我相信事物的存在，牠們的性質的存在，及牠們的關係的存在。是因為我自己覺得思想着，我相信我意識的存在及在其中經過的事情。是因為我有公理的顯然「情操」我纔承認牠們。是因為我於推理時有不犯着錯誤的「情操」我相信我所演繹的證明的結論是正確的。是因為我

有推論我的經驗以至相當普及的「情操」我相信我在自然科學中所建立的定律及學理是真實的。解釋我所相信的，不是我「所欲的」，但是「我所覺得的」，依着我所是的，好像人類，好像個體。

然而是不是關於我自己我所感覺的又覺爲別樣呢？這個問題和下面的這個問題一樣：是不是關於我自己有所欲的情操，愛我所欲愛的，恨我所欲恨的呢？

確實的，不能夠自己說：「從今日起我要愛某人」，爲愛他；「從今日起我要恨某人」，爲恨他。在這種範圍中，我們所能做到的是同我們願意愛的或願意恨的生活着，依着我們愛他們或恨他們，是我們以爲他們有或是道德，或是惡習誘惑我們；是評論這些人或那些人那個最值得讚美……但這一類東西，在最後的分析中，能改變我們的情操嗎？有時或者可能；自然不是常常的。

在信仰的範圍中也正是一樣。我欲相信某一種形而上學，某一種宗教，某一種倫理，某一種政治。我能做什麼呢？行使若我所相信的；說出某種言論，實施某種趨勢，聽命於某種律例，依着某一黨而選舉；並且推論而發見某種證據的好處，別種證據的壞處。但所有以上的一切不能給出我所沒有的信仰呢？

重大的事件！牠的敵人說：實用論者只能令我們悅意，若果牠給與我們以一個不朽的方法，是生命中隨意引出若牠所讚賞的信仰，希望及聯絡爲我們所需要的。但這個方法，牠具有了嗎？牠只能對我們說：「行使依着你已能夠安慰你的信仰，及考慮着，希望能產生牠。」是不是這個即能夠給與我們所需要的希望及聯絡呢？

不要自己欺騙自己：信仰在生命上只有價值，當牠是在一致的及天真的條件之中；然而關於這一類的信仰，實用論所讚賞的收穫值得什麼呢？這類收穫對於有能力自動引意在倫理迷惑的煙霧中生活着的人們或者有益。但在這些人之外，那一個能應用着呢？

或然論者只能說：「這個是我的或然。」實用論者只能聲明：「這個是指導我，扶持我及安慰我的信仰。」這派或那派將來或者會引出姊妹的靈魂。但是現在是不相同的。他們彼此完全沒有發生關係。

結 論

我們完成我們的工作。讀者已知道各種系統的變化。這個變化比我們以上所說的尙要大得多。我們實在只提出及分類各種學說的典型。在每一個典型之中，每一個哲學家常有他自己個人的意見。

尙要說的以那一種態度來研究哲學問題像是較為滿意的。但這是一個工作為我們不能及不願意在此計劃的。

然而在此，為完結我們的工作，對於初學者我們可以供給幾種指導，令他們得到秩序可以隨着而研究哲學的問題。

自從康德以來，我們沒有權說不知道哲學問題：一切問題之中的第一個是批評的問題。形而上學是對於絕對做反省，我們的報告的及實驗的方法是不是從本性即如我們能解決形而上學所提出的問題呢？絕對是不是科學地可以認識的呢？是不是不可認識的呢？——依着這個術語的極強的意義——認識及不可認識這二個名詞是不正確的嗎？抑只要判斷一切形而上學的假設是不可證明的呢？於未有嚴格批評這一點之先而陷入形而上學之中，是一個很危險的行爲。所有的哲學家應該追想及康德所寫的「將來的形而上學要表現出好像一種科學是一種汎論。」他們應該把康德如此所提出的問題研究到底。

他們的注意也應該視及下面的二個開端點。

首先，傳統的形而上學的問題是不是完全很妥當地提出呢？我們總有起端；當然我們要自問宇宙怎麼樣開始。我們做我們所做的總有一個結果；當然我們要自問宇宙是否有一個目的及這個目的是什麼。但這類問題是不是正確的問題呢？反之，這類問題對於我們不是因為我們有貧乏的腦袋，無能力視察各種事物，若果不是人類的，纔成爲問題嗎？若以這類問題爲真的問題不是寧可以說是虛假的問題嗎？

其次，是不是真的我們可能隨意相信呢？例如，物質地，我願意相信我死了還相信嗎？倫理地，若果我戰戰兢兢地工作我的信仰，不是爲證明牠的真實，但爲牠對於我是有用的及暢意的，在我的心目中，我能夠尙是一個誠實的精神嗎？因此，我應該或不應該對於需要應用實用論者的方法呢？

推開這各點，哲學家可以前進。

首先他要追想這個命題，自從笛卡特提出，總顯在所有的哲學家的眼中。就是「我想，我自然在。」他自己應該再問：「當我想時，我可能否認我自己意識的存在嗎？」他或者會明白：「我想，我自然在」含有不可動搖的真理。我們可能用各種不同的方式來通譯牠。我們不能懷疑而廢除牠。

若果他捉着這個真理。他可以再進！他可以自問是否有別的東西和他的「想着的我」含有許多表現同時存在着確切的問題。若果他是詭辯家，他實在只要，若我們上面說過，尋找認識自己而認識一切。但若果他不是詭辯家，那即發生無窮問題了：我的我之外存有什麼呢？那一種關係存在事物之中呢？各種事物和他相連起來的關係又是那一種呢？

這一類問題，若果他相信應該提出，他以他的認識的才能的批評而接近，他能夠有一點希望。他要求於各種科學供出牠們的引意。他把這類引意和他自己所有的內在經驗令他所得的互相檢對！在他相信能夠有用地及誠實地做爲標準之中，他可以求援於實用論的方法。

已經做到如上面的一切細心，若果尚不能成功以所現給他的一切觀念來組織一個特有的系統，不要太過悲觀！真正的哲學家不是以爲自己知道一切的獨斷論者；更不是努力令別人相信他知道一切的人。是能把他自己的意思考察一週，很細心地批評牠及檢查牠，及不再懷疑地說：「我知道，」當他以爲知道；「我不知道，」當他

以爲是不可知的。因爲真理或者是在尋找中；但在今日或者是過於無經驗，或者是過於自負，纔以爲真理是達到牠的路程的界限。

西文人名對照表

Aénéside	愛尼斯特姆	Le Dantec	萊丹第爾
Aristote	亞理斯多德	Leibniz	萊布尼茲
Bacon	培根	Le Senne	列茵
Bârrès	巴爾力	Leucippe	雷斯伯
Bayle	伯勒	Maisire	美斯托爾
Berkeley	伯克勒	Malebranche	瑪爾白朗士
Bergson	伯格森	Maurras	摩爾拉
Borel	波利爾	Metchnihoff	梅朱尼哥夫
Brunetière	白魯尼秋愛爾	Meyerson	梅愛宋
Büchner	畢希勒	Molescott	摩理邵特
Chateaubriand	沙都布利安	Montaigne	蒙坦岳
Comte	孔德	Nietzsche	尼采
Copernic	哥白尼	Ostwald	阿斯代德
Darwin	達爾文	Pascal	巴斯克爾
Deltheil	第爾提伊約	Pasteur	巴斯德
Démocrate	德謨克利特	Perrier	貝理愛
Descartes	笛卡特	Perrin	佩爾耶
Derkhim	杜爾欽	Pichrocole	比克羅柯爾
De Vries	達腓利斯	Platon	柏拉圖
Duhem	杜淹	Pouchet	布西
Epicure	伊壁鳩魯	Ptolémée	蒲托列美
Euclide	歐几里德	Pyrrhon	皮龍
Fable	伐白爾	Réjé	列地
Fichte	斐德	Renouvier	列奴味愛
Fournier	蒲爾尼愛	Robert, Mayer	羅布爾邁愛
Guyau	居友	Romanes	羅馬尼
Haeckel	赫克爾	Rousseau	盧騷
Hamehn	亞梅蘭	Sécrtan	色克雷登
Hotbes	霍布斯	Schopenhauer	叔本華
Holback	侯爾巴赫	Spencer	斯賓塞
Homère	荷馬	Spinoza	斯賓挪莎
Hume	休謨	Verne	維爾尼
James	詹姆士	Veuillot	荊伊奧
Kante	康德	Vicomte de Bonard	波納子爵
Lachelier	拉之里愛	Vigny	韋義
Lamarck	拉馬爾克	Weber	范白爾
Lavoisier	拉瓦西愛		

143.3

4044

1948

0529535

大學圖書館

登錄號

529535

新十一年
冬

9-2.00

