

哲學叢書

第一編

哲學概論

常守義著

明德學園出版

哲學叢書

第一編

哲學概論

常守義著

明德學園出版

		目 錄	頁數
		總 論	
第 一 章	第 一 節	哲學的定義	4
第 二 章	第 一 節	哲學的是一特殊學	12
第 三 章	第 一 節	哲學的分類	16
第 四 章	第 一 節	哲學的價值	16
		論 理 學	
第 一 章	第 一 節	論理學的定義	22
第 二 章	第 一 節	論觀念的性質	22
第 三 章	第 一 節	論名詞	23
第 四 章	第 一 節	論定義	30
第 五 章	第 一 節	論判斷	34
第 六 章	第 一 節	論判斷的性質	39
第 七 章	第 一 節	論命題	39
第 八 章	第 一 節	論原則	41
第 九 章	第 一 節	論推理	45
第 十 章	第 一 節	論演繹法	47
第 十一 章	第 一 節	論三段論式	47
第 十二 章	第 一 節	論歸納法	49
第 十三 章	第 一 節	論學問	54
第 十四 章	第 一 節	論學問的性質	58
第 十五 章	第 一 節	論學問的方法	58
		批 判 學	
第 一 章	第 一 節	批判學的定義	61
第 二 章	第 一 節	論真理	69
第 三 章	第 一 節	論真理	70
第 四 章	第 一 節	論本體真理	71
第 五 章	第 一 節	論逆理學說	75
第 六 章	第 一 節	懷疑論	75
第 七 章	第 一 節	主觀論	76
第 八 章	第 一 節	間接論	81
第 九 章	第 一 節	唯心論	92
第 十 章	第 一 節	問題切定	96
第 十一 章	第 一 節	問題設定	98
第 十二 章	第 一 節	問題觀點	98
第 十三 章	第 一 節	問題解答	100
第 十四 章	第 一 節	問題	103

		反省力	105
	一二	客體明顯	106
		本體學	
		本體學的定义	110
第	一	章	110
		節	111
第	二	章	115
		節	115
第	三	章	120
		節	121
第	四	章	125
		節	130
第	五	章	151
		節	155
第	六	章	155
		節	155
第	七	章	155
		節	156
		宇宙學	
		宇宙學的定义	159
第	一	章	141
		節	141
第	二	章	144
		節	148
第	三	章	149
		節	156
第	四	章	158
		節	159
		節	165
		心理學	
		心理學的定义	176
第	一	章	172
		節	172
第	二	章	179
		節	189
第	三	章	182
		節	183
第	四	章	187
		節	189
		節	193

哲 學 概 論

總 論

第一章 哲學的定義

(一) 名詞定義

哲學是拉丁文 *Philosophia*，英文 *Philosophy* 的譯意名稱。拉丁文及英文的此字皆自希臘 *φιλοσοφία* 一詞發源。按此希臘字的字源，是由 *φίλος* 及 *σοφία* 兩詞並合而成的；*φίλος* 的意義是「愛者」，*σοφία* 是「智慧」，合起來，是「愛智」之學。那麼說來，一個哲學家原意是「愛智之士」。

傳說，此一名詞創自畢達哥(Pythagoras)。或有敬仰畢氏宏博學識者，問他是怎樣的學者，他以謙虛之心答曰：「我是愛智者」；意謂我本不堪學者之名，我不過是愛學識，勉力得智慧的人。

這個名詞雖似發於偶然，但將本學問的本性發表的也很適切。普通是如此；將一詞的字源找出，多次能找得那詞意的十之八九。哲學是愛智求智之學，一點不錯；哲學不祇助人求得學問，實能使人探得各等學問之冠。各等學問之冠，即人理智能探得的最高真理，這就是智慧。所以說，哲學正是求智之學，或可簡稱曰：「智學」。



(二) 事實定義

哲學是藉人理智的本能力，在一切可知的事理上，推求其終極成因和理由的學問。這個定義的每節都須要講解。

1. 藉人理智的本能力。此點先將哲學與神學 (Supernatural theology) 分開。神學是藉超性明力的光照，即藉造物主的啓示 (Revelation) 得到的知識；啓示的道理是以信德 (Faith) 確認的真理。而哲學是但靠人本性的明力得到的學問。

2. 在一切可知的事理上。這點指哲學所考究的對象，並其對象的範圍。哲學所研究的對象，是一切一切的事理，凡是實有的，凡是能有的，凡是能思想的，俱是哲學的對象：整個事實界，論理界，和倫理界的事理，全為哲學的範圍所包括；總說一句，凡是能研究的，哲學皆研究。

定義的用意是使人將所考的事物與其它物分開，同時就使人明瞭本事物的性體。現在欲知哲學的本性，必須先將哲學與其它學問分開。

學問的分別是由於對象的不同。學問的對象亦稱觀點。對象分兩種：即質料對象，和形式對象。簡稱質對象 (Material object) 和相對象 (Formal object)。質對象是一門學問所研究的事物，相對象是本學問在那事物上。所觀察的特別方面。幾個學問能有同一的質對象，而各個學問的相對象却不能相同；因此緣故，學問彼此相別的特點，格外

關係於相對象。

3. 質對象

哲學既是藉人理智本能力所考得的學問，所以是與各等本性科學同列的。哲學所研究的質對象是一切一切的事物；而其他科學不研究空洞虛無，所研究的也不外一切事物，可見按質對象，哲學與其他科學相同。

雖說如此，即按質對象，哲學與其他科學也皆有別。其他科學祇在萬物中各取一部以作研究，而哲學是獨自一個將萬有萬物全包括起來，做已考究的對象；哲學研究一切一切的事理，所包括的範圍沒有限止。按這一方面，哲學可稱曰普遍學 (Universal Science)，其他科學名曰部分學 (Particular sciences)。

然而哲學與其他科學，特異之點，却不在質對象範圍的大小，是在相對象的不同之上。

4. 相對象

哲學的相對象是：在其所考究的事物上，推求其終極成因和理由。這一點將哲學與其他各等科學一律分開。別的科學但考求事物的淺近成因和理由。而哲學在各等事物上，考求其最末的成因和理由，就是追究各等事物再不能往後推的根原；就此相對象，哲學駕在其他科學之上，因它所考求的理由深淵高卓，與眾不同，所以又稱曰特殊學 (Special science)。按此方面，其它科學皆名曰經驗學 (Experimental Sciences)。

就哲學的定義，可知哲學不但是門學問，且是一種比眾不同的學問，因而名曰特殊學。現在須要講明為何哲學是門學問，並且為何稱為一種特殊學。

第二章 哲學是一特殊學

為能指證哲學是門學問，先須知道什麼是學問。

(一) 學問的定義

學問是對一宗事物，對或一宗事物的限定方面，解明其成因或理由的知識之統系。

較簡的定義是：學問是解明原因和理由的知識。

可見組成學問的成分是知識。什麼是知識？僅僅知道事物的成就和存在，不足為知識，這不過是通俗的認識，知識必須是能講明了事理成因或理由的。村夫野老們也都很知道，日蝕月蝕是指的自然界內的什麼顯象，但不能稱此認識為知識，讀書人且知，因何原因有日蝕或月蝕的發顯，這樣的認識才堪稱為知識。這就是所說的，不但知其然，而且也知其所以然，也正是荀子所說的：「其特之有故，言之成理。」

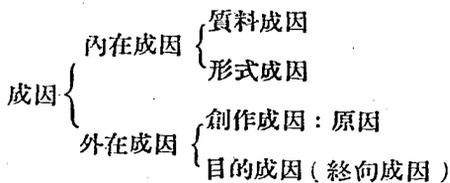
不過，多數零散而不相連絡的知識，還不能算為一門學問，必須在同一對象上，或在同一對象的同一方面上，有了多數知因之知識的統系，才為一門學問。所說的統系，是說多數知識，全須根據普遍兼

確定的原則，以證理之力，一級一級的推出，互相聯絡，前後銜接，組成一個整體才是。

爲能成此統一的體系，所用的組織部分，當然都該是論及同一的事理，即同一的對象的。無數不相關聯的知識不能湊爲一體，所以也不能成爲一門學問。然而有些不同的學問，却在同一的事理上，即同一對象上作研究；但因它們各自所觀察的方面不同，所以也成爲彼此有別的學問，譬如生理學，衛生學，病理學，都以人體爲對象，然因各門所視的方面不同，所以都成爲分門另戶的學問。

然而，組成學問的首要原素，是須求得事理的成因或理由。何爲成因？何爲理由？

(二) 成因 (Cause)



凡爲協助一物成就，實施積極發生功用的，皆爲那物的成因。物體成就，必須有性體 (Essence)，和存在 (Existence) 兩項。存在亦名實有。那裏說來，凡是付物以性體和實有者，皆爲此物的成因。

在事物實有即存在上，施發協助影響力的，名曰外在成因，(External Causes)，因爲這等成因對待它們的效果，是居外的。在物

體在體上有協助影響力的名曰內在成因 (Internal Causes)，因為這類的成因是與其效果同存共立的，這等成因原就是那物體在體的組織成分，內在成因的總名曰在體成因。

內在成因和外在成因共有四種。譬如有木匠，為得工資，以榆木築成了這個講壇。木匠是這講壇的創作成因，(Efficient Cause)，工資是目的成因(Final Cause)，這兩是外在成因。此外，榆木是質料成因 (Material Cause)，講壇的如此這般模形是形式成因(Formal Cause)，這兩是內在成因。可以簡稱曰：創因，旨因，質因，和相因。

這四樣實在是形成此物的成因；因為虧了一樣，我們講堂內現有的這個講壇必不會成就！假使木匠不會動作，假使沒有得工資的目的，催動工匠工作，假使沒有這塊榆木，假使不會在榆木上付上這般的模形，焉能有今日教師座前的這個講壇？看來，這四項皆是此物藉以成為此物的實在成因。

中文內普通用語，「原因」但指創作成因，因其範圍窄狹，所以須用一更廣泛的名詞，即名成因。形成事物的這各等成因，當其向理智作講之時，皆可名為理由。然而在一般事理內沒有成因祇有理由。

(三) 理由 (Reason)

凡是使理智理解一物一事的，皆稱曰理由。剛才說了，事物方面的成因，當其向理智作解釋事物情形之時，便成為理由。

有些事理並沒有所發生的成因，不過總有使我們明瞭其所以然的

理由。例如幾何學內的程式，藉以證明，必須靠一二原則 (Principles)。原則確是解明那程式的理由，然可不是發生那程式的成因。三角形內三角之和等於兩個直角，為證驗這個程式，當用的原則中，例如有這兩項：「兩同位角相等」，「兩內錯角相等」。這兩原則是證明三角形那種屬性的理由，並不是將之發生出的成因。

再引別一個例子，造物主是萬有的根原，沒有成因，但我們怎樣認識造物主的存在呢？是因着造物主所造的效果，就是世界萬物。那麼是世界萬物給我們講明了造物主的存在。世界萬物對待我們的理智，就是考知造物主存在的理由。這裏做理由的不是成因，却是效果。

故此說：一切成因皆可成為理由，然非一切理由皆是成因。

我們對一件不明了的事實，要考究其所以然的理由時，普通所舉出來的，也正是那事實所以成就的成因，此知一切成因皆可成為理由。在客體方面的成因，入了主體方面，對事物作講解時便成了理由。我們素常對一事實所討論的理由，也正是使一事實成就的那四種成因。

譬如你今晨上街去買菜，自遠望見有一羣人圍着一個什麼東西，眾人皆翹足引頸的向內裏看，你見人們發現的那種緊張空氣，引起你的好奇心，求知欲，你不自禁的跑去觀看，並向別人設問，欲知事實的真相，你的問題與別人的答詞約能如此：

人們圍着看什麼？ 一個臥着的人。

什麼事？ 受了槍傷。

誰刺的？

他的鄰居。

爲什麼？

爲報仇。

別人給你做過了如此的解釋，使你對此事實的理由全已明了，你的求知慾得到滿足，就再不往前追問，提上你的菜籃，往前走你的路。

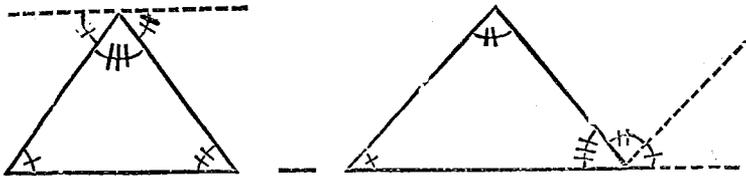
對於你問的那四項理由，別人答出來的無非那慘案的四種成因；第一與第二能說是那事實的質因，相因，第三與第四是那事實的創因與旨因。

可見一切的成因皆可成爲理由。

並非一切理由皆是成因。

上面提的第二例子，已說明了，作理由的正是效果，效果當不是成因。

對第一例子，也已指明，證實三角形等於兩個直角所用的理由，祇是三角形的屬性，並不是三角的本性。



(四) 哲學有學問的原素

學問的組織原素哲學皆有，所以哲學是學問。

第一，學問當是解明所究事理的成因或理由的知識。而哲學不祇探求事理的成因和理由，而且是探求事理的最末成因和理由。

第二，一門學問必須是歸於同一對象的。論哲學所究察的對象，前而已詳細指明；在確切劃定哲學對象之時，一則我們得見哲學所研究的對象始終同一，所以確是一門完全統一的學問；二則可以看清哲學與其他任何學問的分別，於是可明瞭哲學本有的性質。

第三，學問必須崇着確定的原則。哲學內考證推理所靠的原則，都是腳踏實地的：往近裏說，多數原則是以觀察，實驗，內省，或閱歷而證實驗確的；往遠裏說，哲學所靠的最高原則，皆是形上的原則，如矛盾律，同一律，充足律，原因律等，如將後在本體學內要詳論的。這些原則自是千真萬確的。

第四，學問內的學理，必須是以推理證實的，並須按其逐節推出的程序，佈成相接相連的統系，如此使之組成一個整體。而哲學中的知識，怎樣以推理節節推出，怎樣組成整序合一的統系，在順着哲學的路程進行之際，自要明顯的看出。

(五) 終極成因和理由

哲學是一特殊學，因它的特點是在一切事理上，常求其終極成因

和理由。什麼是終極成因和理由？

終極成因和終極理由，即最末成因或最末理由，是在每種事理的境界內，各個成因理由相遞的譜系中，作元首，作其他一切的根原者。本來，最末的成因和理由，正是最初最先的；然而從後向前，節節的往上推，往根子裡推，則末了推到的，正是那最初最先的，所以最初最先的正稱為最末最後的。

譬如，論萬有的創作和目的成因，無論對那一類事物說去，自事物的直接成因推到其間接成因，由其間接成因推到此成因的成因，如此往前，究竟推到一位自有的造物主。造物主就是萬有萬物的最末創作成因，也是萬有萬物的最末終向成因。

再比如論物質世界內，一切物質體性體成分的問題，哲學是按下面的步數往最深最澈底裏推究。

其先，物理學祇觀察物質外面的現象，以求其動作的各等的規律。考察物質體三態，即固體，液體，氣體相互變化的理由；考察力，熱，光，音，磁，電的性質和作用。再往前一步，物理學且對物質得到一般最普遍的公律，譬如物體的慣性，物質不滅，能力不滅，萬有吸力等。物理學內的學理深淺的程度自不相同，然而所研究的，總不越過物質體動作的情形，或物質體所有屬性的性質，總不涉及物質體自身的性體。

化學追究的則較此深入，不祇分別化學原素的種族，考驗各族原素化合分解的相對公律，且欲測得物質體最小元分的構造。化學家精

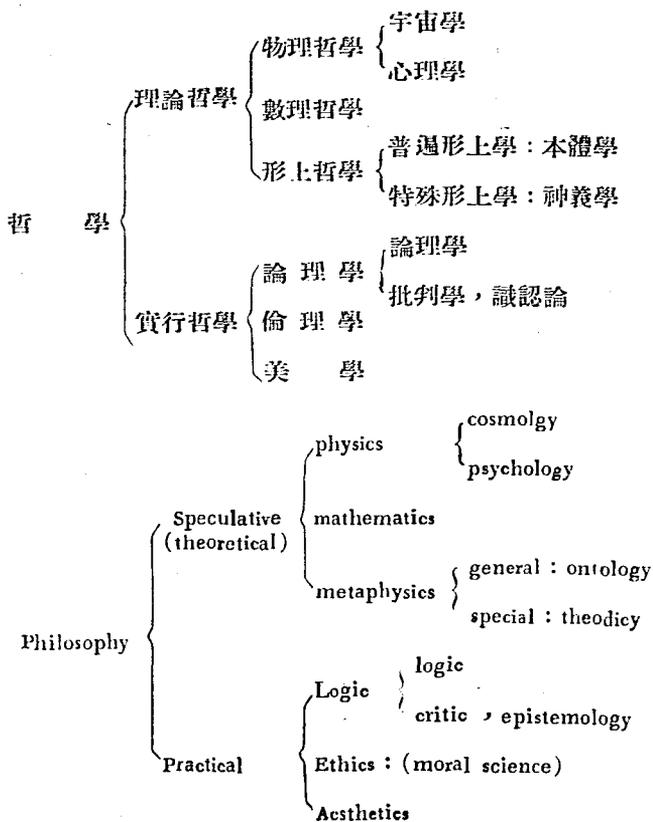
微的考究固然不虛所願：由分子而原子，由原子而電子，質子，或許將後還能鑽入更微更小的部分；然而探到無論如何微細的部分，總不出乎感覺界成分的境界。這類的成分仍舊還屬「已成物質體」的部分，並不是「組織物質體」的部分。原來，理化的本來對象不能越過了可覺界事理的範圍。若果願意再往深究，則得進入哲學的門檻。

而物體的性體純是理智的對象；那麼考究物體的性體成分，也純是理智能探得到的，就是說，這惟獨是哲學應討論而能討論的問題。不過，哲學依着理化等科學得到的結果，以歸納法由淺入深，終於一瞥到底，純以理智力推論出來：一切物質體的性體俱以原質 (First matter)，和性相 (Substantial Form) 二原素結合而成。找着了物質體性體的組織成因之後，便對各物質體的性體得到最末的講解。一切物質體的蒼集是這個物質世界：就此我們對着世界組織成因的問題，有了確切的答案。

在哲學內所論究的各等事理上，常是勉力着探到這類深遠淵源的地步，這就是說的，推求事理的最末成因和理由。

第三章 哲學的分類

(一) 哲學的部分



我們已知哲學對象的範圍，是以理智能力可知的一切事理，以消極式發揮，除了虛無非物之外，莫不是哲學研究的對象。

不過，事理可分兩類：即事實物 (Real beings)，和理智物 (Rational beings)。事實物是真正的物，就是一切真存在和能存在之物，這是哲學的正宗對象。至於理智物，本不是真正之物，因為不存在且不能存在，祇是能被理智認識，存在於理智內可作理智對象的事理，但因這類事理帶有真正物體的幾分性格，也可稱為物，因此也作哲學的對象。

亞利十多德分哲學為理論哲學，與實行哲學兩樣。

第一，理論哲學，通稱事實哲學，按理智的三級抽象法分為三界，因而實物哲學亦分三界，即物理哲學，數理哲學，及形上哲學。

(1) 在物理界內有兩種性質殊異之物，就是宇宙，和人類，論究前者的學問名曰宇宙學，論究後者的名曰心理學，心理學亦名人類學 (Anthropology)。

(2) 數理哲學今日已沒有專有部分，不過論數目，幾何等一類最普遍的意義，在宇宙學內或在本體學內隨帶着講論；其餘的枝節問題都歸了算術，幾何，代數，三角等科學。

(3) 形上學分普遍形上學，及特殊形上學兩樣。普遍形式上學，是按最公式樣，講論「物體」，講論一切物體，不分有形質之物，無形質之物，不分有限之物，無限之物；普遍形上學普通稱曰本體學。特殊形上學特地講論無形質之物，無限完全之物，自有之物，就是

講論造化萬物的造物主，這門學問，又名神義學。

第二，實行哲學有二，即觀察人靈魂的兩種能力，即理智與意志的行動規式，考究前一種的名曰論理學；由論理學枝出來，別一門學問，名曰批判學，特論理智動作的真確價值。考究後一種的，名曰倫理學，或曰本性道德學。此外還有特講美的學問，名曰美學，也是一種實行學問，因為此一學問能指導人的工作，使他創出美麗的工程或美麗的藝術品。然普通哲學內為美學不另立一門學問，只在本體學內對美與藝術的最公原理與規律，講一梗概，其餘的部分皆讓與各等美術學分講，以故，我們本編內對美學亦不特加伸論。

（二） 當隨的次序

由哲學研究的對象內，分解出來的各部分，在講讀時尚須列一相當的次序，我們姑且不論按理論方面，當隨什麼次序，但為教授方便，並為適合理智進行的步武起見，將接下講的次序陳述。

我們研究哲學須用的工具，就是我們的理智。未從考察萬物之前，最好先要知道應用這工具的正當方式，庶幾能易於找得真理，免得陷於錯誤。這件是論理學所討論的對象，所以最先要讀過論理學。

知道了使用理智的規式，還得辯護理智的價值。要緊反着懷疑論，主觀論，和唯心論的狂妄，斷定理智是探得真理，得到知識的適應工具、這項責任是批判學所盡到的。

既知了理智的正當用法，又認定了理智的真確價值，便可用上理

智去開始觀察萬物，但在分着觀察萬物之前，不如先廣泛的總論萬物，即普遍的討論什麼是物，物的最普遍的分類等項。本體學即以此為對象。

普遍認定了物之為物何在，然後便要考究一種特別顯明，並與我們最切近之物，這不是別的，就是我們所居住的宇宙。而以此為對象的名曰宇宙學。

在觀察宇宙之間，見得我們人類是與其他萬物大不相同之物，是在其他萬物中特引人注意之物，於是乎，我們特別去考察人類；這就是人類學。在我們推測之間，可以立時看出，人是有理性之物，由此又知人是有靈魂之物。人之所以為人，特別是因為人有靈魂。人類學自然就特別注意人內的這一部分；因為這門學問的大體是討論靈魂的，所以又稱此部學問為心理學，或靈心學。

我們細心觀察宇宙內的萬物，觀察萬物內的奇妙秩序，再反回來考察我們人類自己的性體，這類的研究引我們到的最末答案是：必有一位造化兼掌管萬物的主宰，是謂造物主。證實造物主存在，及講論造物主性體的學問，名曰神義學。

讀完了神義學，理智逼我們承認，造物主是我們至高至大的主子，我們是他自無造生之物。心理學又給我們考明，我們是有理性的動物，我們具有不死不滅，要永久生活的靈魂，我們有當勉力達到的最末終向。所以在最後，有倫理學給我們示明，造物主在我們人類上有什麼志願，給我們規定了什麼誠命。我們按着造物主給我們規劃的範

固，指導我們的生活，便可得到我們爲人的最末終向。

於此，哲學的部分俱備，哲學的考論就此結束。然而還有一系學問與哲學合爲一家，就是哲學史（History of Philosophy）。哲學史是敘述人類哲學思潮沿革的學問。我們所讀的是純正派哲學，即經院哲學（Scholastic Philosophy）。經院哲學不過是人類哲學思潮的一部分。哲學史的作用，可使我們確知，經院哲學在人類哲學歷史上所佔的地位，並因他純正的真理，可使其他旁門邪說的謬論誤點，反映的更加顯明。我們在最後要對哲學史加一最簡最略的敘論。

照上面指定的次第，在此哲學總論之後，要隨有以下各篇：

第一，論理學

第五，心理學

第二，批判學

第六，神義學

第三，本體學

第七，倫理學

第四，宇宙學

第八，哲學史

第四章 哲學的價值

（一）哲學的高貴

哲學是很高貴的學問。這不但是普通衆人皆認可的，即連在任何科學上有精深研究的學者，也莫不承認哲學比他們所研究的學問，更高一級。實際也是如此，理由如下：

1. 對象之廣博。一門學問能助人得的知識愈廣愈博，當然是愈為高貴。而哲學能助人得的知識是最廣最博的。因哲學所考究的對象，是一切可知之事，故知哲學是最高貴的。

2. 理由之深淵。學問上得的理由愈深淵，它的價值自然也愈高貴。而哲學考究的理由是最深淵的，因為哲學在任何事理上，常考求最深最澈底的原因和理由。其它科學祇考求事理的淺近原因和理由。所以哲學比任何科學更深淵，就是說哲學是人理智力能探得的最深學問。任何學問都是受人崇拜重視的，既然哲學比其他任何科學皆深，所以哲學是最高貴的。

(二) 哲學的利益

1. 使理智力銳敏。任何機能按規式操練，皆能增加其銳力。在考究任何學問時，理智皆受着操練，而在考究哲學時，理智受的操練是最精微的。理智如一純鋼製的小刀，哲學如一精細的磨石。以此磨石磨此小刀，當能使其鋒刃愈磨愈銳。人生在世，最寶貴的是有一銳敏的理智。哲學既能增加人理智的銳敏之力，所以說哲學為人是最有益的。

2. 使人見到更明澈的真理。我們前面剛說，人皆崇拜學問，因學問使人多得知識，使人得見真理；所以人為讀書求學，不怕耗費銀錢，不怕下辛苦。而哲學使人得的知識廣博深淵，同時使人能探得更明澈的真理。既然哲學為人能有如此的貢獻，所以說哲學為人很有益。

處。

3. 是各等學問之基。哲學的第一工作，是考究各等事物的本性，因而對多數名詞，找出來確定的定義，如實體（Substance），依體（Accident），性體（Essence），存在（Existence），能勢（Potency），現勢（Act）等等。此外哲學對多數原則的性質作確切的研討，同時也證實此數原則的價值與威力。而哲學找得了有確切定義的名詞，在任何科學內時時運用，哲學證實了有威力的原則，在任何科學內的論證內時時依據。按此方面，哲學真是其它一切科學的根基。

4. 解決人生問題。按蘇格拉底的意見，為人在世，談天文學地理，如果不認識自己，可有什麼用處？因為對自己的切身問題，不先解決，考究其它問題，豈不是輕重顛倒？所以蘇氏勸人說：「要識你自己！」。認識自己這是人生問題。哲學實能解決人生問題，使人認得自己的本性，指示人生的最末目的與歸宿，指示人真正的道德律，規範人的意志，使之貪愛絕對的真，美，善，即孔子所說的，使人「止於至善」，使人成一正人君子，過度幸福的生活。

西塞老（Cicero）讚美哲學說：「哲學是生活的導師，能使人探得真學問，能助人克除毛病。哲學哪！沒有你，不但我們，即全人類的生活，要落到怎樣可憐的境地！……是你找得了法律，你是道德與法律的明師」。（Tusc. L. S, C. 2）

5. 作事的利益。哲學是理論學問之間最理論的學問，因而對於產生實利方面，是最不生效力的。是的，願意用哲學去直接產生利益

，果然不能成功。雖說如此，如果一個人在正確哲學上有相當的認識，他在社會裏做任何事業，哲學爲他都能有莫大的補益，因而間接的能相幫他得到很大的實利。因爲，受過哲學培植的理智，思想力格外廣泛，認識多數較普遍的原則，因而善於推理，容易推出新的結論，因而在所做的事上，容易有新的發現，有新的創見，能隨機應變，想出應付的方策。在同行同業的人中，他好像高人一頭，自上鳥瞰一切，因而他的眼光深遠，視線遼闊，凡事判斷準確，觀察微細，逆料廣遠。有此各等優長的理智，當能助人在所做的事業上，順利發達，致使其同級同業的人皆望塵莫及。可見哲學在實行上爲人也是很有利益的學問。

(三) 哲學的關係

哲學思想的傾向，是要箭直鑽入人的心骨；在人心地內深深的扎好根蒂之後，居然要主動而支配人的全部生活，這是哲學思想的奇力：他不祇要深深的浸入人的心靈，且要霸佔人的心靈，致能在內作他一身行動最高的指揮。本來，一切內裏的思想，都是傾向於外行的。哲學的思想既是入入心髓的思想，所以它驅使人發於外行的力量，自然是更強更大的。「觀念統治世界」(Ideae regunt mundum)，真是如此。世上的大江大河，溯本追原，都不過是發自一道細小的泉水。長江是我國第一大川，橫貫國內腹部的九行省，延長九千九百餘里。在其長而闊的水面上，無數大船小艇往來不絕，在江兩岸作其寄生物

的大村小莊，不可數計，長江真是一個龐然大物。然而這種大物原來只是集泉水而生成。至於長江的本源發自青海的巴顏喀喇山，它在人跡罕到的山溝隱着，夜以繼日，澆悄悄的湧出它的細小青水。然而它創成的效果是奇大的。人類歷史上所有驚天動地的變動，若細心追求其究極的根苗，原來也不過是發自一種理智內的靜默思想。

你若願意明瞭一國的民族風化，頂好的方法是研究他所受過的哲學影響力。不必遠擇別的例子，祇可考慮我們中國。中國最古比較起來，更深而更有統系的哲學思想，是道家的學說，但是，他的發起不過是老子的一篇短短的論文：「道德經」。細心攻讀了中國哲學史的，能顯明的看出來，它在華民遠久的歷史上，扮演着怎樣活動的角色。他真如人身上的脈絡一般，不說來回的與其他統系，與肌肉系，神經系等，作着交錯複雜的連絡，且是佈滿全體，且如微細管似的，真是無微不至。誠然，你在中華民族的氣質上，大而政治文化上，小而民間的通常生活上，處處可以看見道家哲理的影響痕跡。偶釋學說的影響力，其強大之勢，是無無庸指證的，不過它們除了思想之力以外，藉助於政治之力也很不淺。

因為哲學思想在人的生活上，有如此的動力，所以它對人生有絕大的關係。當知，「最好的敗壞了最壞」(Corruptio optimi pessima)。人之爲物，其最高尚的部分是理智，這是誰都知道的。而哲學是人的理智能探達的極峯。故知哲學是最高貴的。那麼說來，在哲理上的敗壞，當然也是最壞的了。將這最壞的動力，去加在人類的生活上，它

給你發生的摧殘的效果，則可想而知了，洪水猛獸，何可比擬？誰不知道，十八世紀末的法國革命，大部的種因，是起於魯梭，福祿特，狄德羅等的文筆？今日轟動世界的共產黨，又是何自而來？現在的世界大戰，與一九一四年的大戰，與德國十七十八世紀的哲學，有否一部分前因後果的關係？哲學思想的勢力何其強大！

據上所說，可知好的哲學為社會必能造極大的福利，而壞的哲學禍國殃民，自然也是不可測度臆想的。為個人的生活當然也是同樣的關係。

論 理 學

LOGICA

論理學的定義

論理學是考究理智動作規式的學問，為考得理智動作的正式步驟，好容易找得真理。找得真理，是說的找得知識，找得學問。可見論理學的宗旨，是為指導理智，使他按步就班的工作，藉以捷速的，容易的，找到學問，不致陷於錯誤。所以說，論理學是研究諸學問的工具學問。論理學的定義是：考究理智動作規式的學問。

由論理學的定義可以見得，論理學所考論的對象，是人理智的動作。而理智的動作，由簡而繁，共有三種，即：觀念，判斷，和推理。但是，論理學考究理智這種種動作，是為找到學問；可知學問是論理學的目的。準此，須將論理學的內容分為四章如下：

第一章 論觀念 (Idea)

第二章 論判斷 (Judgment)

第三章 論推理 (Reasoning)

第四章 論學問 (Science)

第一章 論觀念

論觀念，先講觀念的性質，後講觀念發表於外的標記；觀念的標

記是名詞。在名詞之後，須要講論助人得清晰觀念的方法，這方法不是別的，就是定義（Definition）。

所以本章應分以下三節：

第一節 論觀念的性質

第二節 論名詞

第三節 論定義

第一節 論觀念的性質

（一）觀念的定義

觀念是理智的動作，藉以表示物體的性體，或物體的所是，而不加是非的批評。

觀念所表現的是外物的性體；這種表現與感覺界的認識大不相同。感覺界的表像皆是具體的；而觀念的表像則是抽象普遍的。

我的辦公桌上立着一架鐘表；我看它的顏色，它的形狀，我以手觸之摸之，覺得它發硬發涼，我以耳聽它的聲響。我現在對這架鐘表的認識是外感的。這種認識，顯然是具體而單獨的，因為我這個認識只可合於此時此處放的此架鐘表。這種認識名曰感覺（Sensation）。

然後我往講堂裏去上課，那鐘表雖不在我面前，我却能將那鐘表的一切，表現在我的內心裡，就是表現在我的想像內。當時我在想像

內所看見的鐘表，只是指着我屋裏的那架鐘表，有一定的大小，有一定的顏色，有一定的形狀，此時此刻，佔着某某一定的地點。這樣的認識成就於想像（Imagination）；想像也是感覺界的認識能力，爲此想像也是具體而單獨的。牲畜不但有外官的認識，且也有想像的認識，因爲想像也是屬於感覺界的能力。

我去城內遊玩，進入鐘表商行，見滿屋裏擺的掛的，盡是鐘表，大小不一，各式各樣。如果我不注意每個的形色質料，但泛然起個「時辰表」的意念。這般的意念，不僅指那鐘表商行內的各個鐘表，且可符合於普世一切的鐘表，就連一切可能製造的鐘表也都合得上（Mercier, *Logique*, c. 1, p 82—83）

這樣的認識，因爲不帶各等具體特點，所以是抽象的，因爲不拘於有限制的單獨體，所以是普遍的。這抽象而普遍的認識就是觀念。這樣的認識與感覺界的認識天懸地隔，原是成於一種神靈界的能力，就叫作明悟（Intellect），或曰理智（Reason）。

由上可見觀念的特性就是抽象。

（二） 抽象（Abstraction）

抽象是理智的功能，藉以在事物上祇想及其一部情節，在其他各節上不加注意。這是抽象行動的廣義界說。若更確切的界說，則抽象是「摒除單獨，攝取通性」的行爲。

然抽象有三階級；卽物理抽象，數理抽象，形上抽象。

(1) 物理抽象 (Physical Abstraction)。幾時理智觀察有形質的事物，祇擯去使其成單獨物的情態，仍就其為有形質而可感覺的物性着想，則是物理抽象。有形質的物，或以感官認識或於想像內構成，常是具體的，單獨的，就是說是常有切定的限制的，是以一定的質料所製，有一定的形態性質。理智認識之時，常以抽象作用，將此類的限制擯除脫盡。譬如前面所學的「時辰表」的觀念，就是物理抽象的例子。理智所表現的鐘表非銅所製，非銀所製，不必是圓形，不必是方形，不一定有黃色，不一定有白色，不一定有悅耳或不悅耳的聲響，不一定在此時刻，佔此一劃定處所；一言以蔽之，是將這一切特殊點，盡數除出去了了的認識。

當然，如此呈顯的鐘表是指着世上實有的鐘表，所以是指着有形質而可感覺的鐘表，並不是指着一種神奇玄妙不可思議的鐘表。事既如此，這鐘表必須是以質料製成的，以銅，以銀，以金，可不一定，反正須用一種金屬製成。且當具有一等形狀，或圓，或方，或其他形狀；當發如此或如彼，中聰或不中聰的聲響，當置於某一地點，此處或彼處，也不能脫離時間的限制，今天或昨天。故此說，以物理抽象所認識的物，仍然還是有形質而可感覺的物體。

在此有形質而可感覺的對象上，以抽象力所抽去的，祇是事物的單獨性。那鐘表是以金屬製的，然而是不拘於任何金屬，是可以無論何種金屬製成的；必須有種形狀，然而不拘於任何形狀，是無論如何形狀的；當發出聲響，當佔時間的一段，當佔地方的一部，然而無

論如何聲響，無論在何時間，在何地方。這就是所謂的抽去單獨性，不注意物的特殊點；這就是脫去具體性的態勢。

因了脫去具體性的緣故，所有的如此表像，便不限於單獨的個性，却可與「衆多」相宜，且實相宜於無數，這就是所說的普遍性。爲此，脫去了單獨性和特殊點的鐘表觀念，泛指所有的及所能有的一切鐘表，不管用什麼質料製成，不管帶什麼形狀，不管有何形色，發何種聲響，無論在何時間，不拘佔何位置，一律相合。如此認識的鐘表，與每個鐘表相合，包括每一鐘表，然又不是任何的個體鐘表；因爲假若但與某一個單獨鐘表相合，則不能同時也與其它一切鐘表相合。「是一切個體而又不全是一切個體」，這就是抽象兼普遍觀念的性質。

(2) 數理抽象 (Mathematical Abstraction)。數理抽象較物理抽象抽去的部分更甚：數理抽象不僅摒除物體的單獨性兼特殊性，且連一切有形質和可感覺的情節，也皆摒除出去；祇存留但以理智可領悟的幾何。你將你的三角尺放在手裏，或在想像內擬想一個定度的三角形，這兩樣俱是感覺界的認識，因爲如此認定的三角形，祇可合於某一單獨的三角形。我們且可泛然的想「三邊合成的圖形」，不以任何質料所製，沒有顏色，沒有一定的大小伸張，沒有其它任何有形可覺的性質；理智祇注意「三邊互成的平面形」，如幾何學內下的定義似的：「三角形是以三直線合成的平面形」。如此認定的三角形，與任何的三角形相合，且與一切的三角形相合。三角形，圓形，直線，面

積，體積等等，這些全是歸於幾何之類的，皆是數理抽象觀念。這類觀念雖然極端抽象，但祇是物質界事理所特有的性質，不能合於無形界，神靈界的物體。神靈沒有長度，沒有形狀；對神靈不能提點，線，面，體積等項。

(5) 形上抽象 (Metaphysical Abstraction)。如果理智作如此的抽象，致將物質界之物專有特有的一切，全然擲出注意線外，單單存留物質界與非物質界之物共有的通性，這便是形上抽象。這種抽象在物質界的物上，做到的清除工作，好像是這般的純潔，至於所留下的，不但可以貼於物質界，有形界之物，並能貼於非物質界，神靈界之物。以這等抽象法構成的觀念，稱為形上觀念，如下列一類的觀念：物體 (Being)，個一 (One)，真實 (Truth)，美好 (Good)，性體 (Essence)，存在 (Existence)，潛勢 (Potency)，現勢 (Act)，實體 (Substance)，依體 (Accident) 等等，都是以形上抽象攝取的觀念。以上所列的這幾形上觀念，按廣義皆可一律看待，然按狹意說去，則有「正式形上」抽象觀念，與「非正式形上」抽象觀念兩種，是因為抽象法有所不同。惟因兩等觀念皆可合於神界之物，故普通不加細分，皆列於形上觀念之內。(Reinstadler, *Elementa Phil. schol. Logica*. L. 1. C. 1 a. 1. P. 24)

(三) 普遍性 (Universality)

觀念的性質是抽象的，就因此故觀念也是普遍的。

吾人理智起得觀念之時，以抽象力將物的單獨性特殊點，摒除脫去之後，所表顯的，祇是物的性體。而同種同類化物皆有同一的性體，爲此處於抽象態勢的觀念，必與同種同類的各個體相符相合。這樣，泛然起的「鐘表」觀念，因爲不滯於任何單獨鐘表的特點，祇呈示鐘表的性體所是，所以兼指世上一切的鐘表，就連一切人能製造的鐘表也皆表示。「三角形」的定義不包任何具體三角形內，三邊的長短粗細，顏色質料等情形，祇是有三角形爲三角形的性體，所以兼指一切實有或可能的三角形。一個意念普及多數，而且可普及無數個體的這種情態，便是觀念的普遍性。以別的話說，觀念合於同種同類各個體的性質，就是觀念的普遍性。

普遍性可分兩等；卽種類普遍性，和超越普遍性。幾時一個觀念合於同種或同類的各個體，如動物如人，或且合於數種或數類的各個體，如實體，如依體，則曰種類普遍性。如果一個觀念打開一切種類的範圍，超在一切種類之上，合於一切的事物，無界無限，如「物」的觀念，物的「個一」，物的「真實」，物的「美好」，則是超越普遍性。

荀子正名篇上說：「使異實者，莫不同名也，故萬物雖衆，有時而欲徧舉之，故謂之物。物也者，大共名也，推而共之，共則有共，至於無共而後止」。這幾句話即指着名詞與觀念的普遍性，且指「物」的觀念是極端普遍的，卽是有超越普遍性的觀念。

觀念與普遍性範圍的情勢，名曰觀念的外延（Extension）。觀念

的外延，與觀念的內包（Comprehension）相對待。觀念的內包根於觀念的抽象，觀念的外延根於觀念的普遍性。如同抽象性與普遍性是相關的，這樣內包與外延也是相關的。

內包是組成一觀念各原素的總集。譬如人的觀念的組成原素是：實體，有形質的，有生命的，有感覺的，有理智的。這些原素的總集，便是人的觀念的內包。

外延是一觀念所合於各個體的總集。譬如人的觀念可合與我，你，他，及一總別的人；這般普及的範圍，就是人的觀念的外延。

（四） 觀念的分類

觀念的分類能有多種，最重要的是按觀念外延的分類：

就外延方面，觀念可分為單稱觀念（Singular idea），特稱觀念（Particular idea），及全稱觀念（Universal idea）。

單稱觀念是將一普遍觀念，附貼於單一的個體上，與其各單獨性，特殊點併合一齊，如孔子，孟子，我，你，他，某人，某物，等一類的觀念。

特稱觀念是在一種一類的個體中，特指一部分的觀念，範圍廣狹不等，如我們，你們，他們，有些人，若干物，等觀念。

若一普遍觀念，指其全範圍內一總的個體，則是全稱觀念，譬如說一總的人，或簡單的說「人」，萬物，或簡單的說「物」。

須要將全稱觀念與集稱觀念（Collective idea）分明。集稱念觀

也是包括集團的觀念，如家庭，國家之類。這類觀念，也普及集團的各個體，然而不是就其作集團部分的方面而普及的，多數人集在一齊共成一家，家中的每個人却不能各自稱為家庭，衆人民合在一齊可以成國，每一個人民却不是國家。

在這種普及這種周延裏，並沒有正式的普遍性，但是按集合而普及周延的，故這種觀念曰集稱普遍觀念 (Collective universal idea)。而正式的普遍觀念，應稱曰周稱普遍觀念 (Distributive universal idea)；言其周稱是因這種普遍性，是將整個分別合於集體的每個部分的。例如說「人」是周稱普遍觀念，因為「人」可普及全人類，也整個的普及每個人，因為一總的人是完全的人，每個人也皆是完全的人。

一切的集稱觀念，若不觀其集體的部分之時，則與其他觀念完全一樣，也可稱為單稱的，特稱的，全稱的。譬如說，一個家庭，數個家庭，一切的家庭。集稱觀念用在全稱時，全與其他觀念一樣，也是周稱普遍觀念。

第二節 論名詞

(一) 名詞的定義

觀念是理智內在的行動；這種內在的行動有發表於外的傾向；所以發表的工具是名詞。

名詞是有形衆人爲的標記，爲發表觀念而用的。

名詞是種標記，所以先得明瞭，什麼是標記。標記是一事物，一經認識之後，即刻引人認識別一事物。從此定義可知，正式的標記當有三個條件。第一，任標記之物，須在先被人認識，故此，當人看物時，在眼中的網膜上所印外物的倒像，不是正式的標記，因為此像不被人認識，更不在認識外物之先而認識，但因學問式的研究而得知。第二，作標記者被人認識之後，當引人認識別一事物。第三，引人認識別一事物，當不因別的原因，祇當因先認識標記的原故。

正式的標記按性質可分兩樣：卽形式標記（Formal sign），和工具標記（Instrumental sign）。形式標記是因類似的關係，引人認識別一事物，譬如一張照像引人想起朋友。工具標記不因類似，而因別等連繫，引人認識別一事物，譬如因果關係，如煙是火的標記，或是因着人爲的關係，如旗幟是一國家的標記。

說人爲關係，是因按來源方面，可將標記分爲三種：卽天然標記（Natural sign），人爲標記（Arbitrary sign），混合標記（Mixed sign）。天然標記，是不關人的規定，而是根於事物的本性的，如煙對火之類。人爲標記是從人的隨意規定而來，如旗幟對國家之類。混合標記是半自天然，半自人爲的標記，如以槍礮指打仗之類。

名詞是正式的標記，它的特質在於發表觀念。人是社會動物，因而有此發表觀念的必要。又因人是有形質之物，故此必須用有形可覺的標記，才能彼此明瞭心中的觀念。

這有形的標記可分三類：卽姿勢，言語，及書寫。

這三種發表觀念的標記中，爲首的是言語，即口中所發之言語。人的言語與無靈動物口中發的聲音大不相同；無靈動物口中所發的聲音，祇是發表感覺或感情的，而人的言語表達的是理智內的觀念。柏拉圖說：「言語是有聲的思想，思想是無聲的言語」；實在思想與言語是緊相連絡的。（陳大齊，邏輯大意，35頁）因爲人是有理性的動物，所以人有說話的能力，說話是出自人的天性的。至於所說，言語是人爲的標記，是說，用什麼言語發表什麼觀念，因而發表什麼事物，這是由人隨意約定而來的。可見，以爲人說話的根本能力是由進化學得，這是錯極的謬論。

（二）名詞的分類

名詞既是觀念的標記，所以名詞與觀念的分類相同。有一種分類法，是多根於名詞的，所以在此處特講。這種分類，是從名詞發表觀念方面而來的。按此方面，名詞分同意的（Univocal），異意的（Equivocal），及借意的（Analogous）三種。

同意名詞是一名詞合於所指的多數事物，全按同一的意義，譬如「人」的觀念合於一總的人，全按同一的意義；孔子，孟子，老子，我，你，他，都是人，每人俱有同樣的人性，每人各有完整的人性。

異意名詞是一個名詞合於所指的多數事物，按全然不同的意義，這就是所說的，「音同意不同」的名詞。

借意名詞是一個指着多數事物，按一部分意義相同，按一部分意

義相異的名詞。能有三種不同式的借意 (Analogy)。

第一種名比例借意 (Analogy of proportion)。幾時一個名詞合用於多數事物，名詞所指的實實在兩方面內真有，但是性質不同，則是比例借意。譬如，說「吾人有智慧」也說「造物主有智慧」；智慧合用於吾人，亦合用於造物主；這項優長確然在兩方面都有，且是同一格線內的優長，然可不是同性質的，因為造物主的智慧是無限的，而吾人的智慧是有限的。我們也常說，這一獵犬聰明有智。聰明有智只是有理智之物的優長。不過一個本能 (Instinct) 銳敏的犬，尤其是受了人的訓練之後，其所成的有序動作，很與吾人在理智指導下的動作相仿。其實動物的這種動作，只是感覺性動作的最銳階級。人作的有序動作，是理智對知「方法對目的」抽象來往的動作，而動物因本能衝動所作的有序動作，是不自知「方法對目的」抽象來往的動作。不過，按着秩序而動作之能力，確是動物內實有的，如理智是人內實有的能力一樣。這二種能力性質却很相異。為此，我們將「聰明有智」用於人，並且用於獵犬，或其他動物，是比例借意的用法。

第二種名關係借意 (Analogy of attribution)。關係借意是一個名詞兼指多數事物，而其所指的性質，在一面真有，在別一面絲毫沒有，但因兩間的某種關係，遂將此名詞也合用於這面，就如此等內也有那樣性質似的。所根據的關係，能是因果關係，標記與彼標物間的關係，或環境條件等關係。中文內這類借意較少。可舉一個例子，譬如「光亮，眼亮，色明，目明，」一類的措詞。本來說，「明亮發

光」，這是光色方面的優長，即眼目對象方面的優長。按生理學講去，眼球爲能見視，必需成一個完備的暗室，若眼球內充滿了亮光，就不能看見什麼；可知明亮的屬性是對象方面的優長。惟因眼目與有色有光之體互有因果關係，或主體與客體的關係，在措詞上遂將此一屬性也加用於眼目，特指視覺強度大的視力。這是關係借意。

第三種名曰比喻借意 (Metaphorical analogy)，或簡稱比喻 (Metaphor)。這種借意是一個名詞用於多數事物，名詞所指的性質，在一方面按其本相真有，在別一方面沒有，祇因一種像似的關係，也貼用於別一面。這類的借意，在各國的言語內很多，也是文章與演講上最華麗的點綴。中文對此與別國文字，當然也相同，如山頭，河口，日耳，泉眼之類。山當然沒有容腦質及有五官的頭，河也沒有長着唇牙舌的口；不過山的頂部比與全山，有似人頭比與人全身的比例，河的入海的部分比與全河，有似動物飲食入身的部分比與全身的比例。其他皆可類推。(Munzi, Logica minor, c. 1. a. 2. p. 27—29)

第三節 論定義

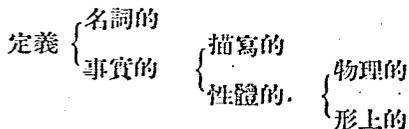
定義與區分是二者互相爲用的；將一物與其他物分別開，即能知此物的性體所是，即知此物的定義。

(一) 定義

定義是講明事物所是的言詞。定義亦名界說。

定義的用途是為講明事物。所以定義的第一規則，是定義內的言詞，當比被解釋的言詞更清楚。因為以晦暗的講解晦暗的，當然毫無效用。故此，若以同樣的名詞講解一個名詞，是為重語（Tautology），不能稱為定義。講明事物的所是，就是說的講明事物的性體。而同一種同類的各個體，皆有同樣的性體。故此一個適切的定義，必須能與全種全類之物的每個個體合上。又因任何種類物的性體，是所以與別種別類物體分別的特徵，故此一個適切的定義，是祇能合於本種本類之物的。

為使定義具有這兩項條件，必須以兩樣原素合成，即當成以近類（Proximate genus）及種差（Specific difference）。譬如人的正式定義是：「理性動物」。先說人是動物。動物是近類，此項先將人從其他一切遠類分別出來，即從礦物，植物內分出。說人是動物界的部分，是指出來人與飛禽走獸是同一近類的。然後在此近類上加以人性體的特徵，即理性；此點又將人與其他任何無理性的動物分開，同時也將人類的特性表現出來。成就定義的這兩原素，即近類與種差，按論理性的看法，近類等於質料對象，即質對象，種差等於形式對象，即相對象。定義有以下幾種：



定義先分名詞定義（Nominal definition），和事實定義（Real

definition) 兩樣。

名詞定義是解說一名詞的定義，即所說的字義的講解。有三樣式。第一種是語源的考究，這項考究術且成一門學問，即語源學。語源學是考察一字一語創成的根源；多次將語源找出，即能將一字一語的意義解明。文字學上這類的實例很多，譬如「一大爲天」「地者土也」。對於一般象形字，將它們原初的形狀繪出，便易將字義揭明。第二種是用別一簡易的字，講一比較更複雜的字，譬如說「乾是天坤是地，乾坤是天地」。第三種是正式講解一字一詞的意義，就是講明一字指什麼種類的事物，譬如說「人字是指我們人」。

事實定義是一事物性體的講解，分描寫的 (Descriptive)，和性體的 (Essential) 兩樣。

性體定義是指明性體組織成分的，又分物理的 (Physical) 和形上的 (Metaphysical) 兩樣。

物理定義指明組成物性體的物理成分，即指明物體內實際的集成部分，譬如說「人是靈魂與肉體合成的物」。這類部分在事物方面，實在是互有分別的，而且也能彼此分離，這樣，人的死亡，就是靈魂與肉體的分離。

形上定義也是以物體性體的部分而成的。不過這樣性體的部分，是以理智的分析分出，祇在事實方面有根基，而事實方面並沒有如此分別的部分，更不能如此分開。譬如說，人是理性動物，理性與動物性相對照，當然彼此有區別，但人的性體並不照這樣子分開兩分，更

不能如此的分離。(Great, Logica, P 1, c, 2 n. 35)

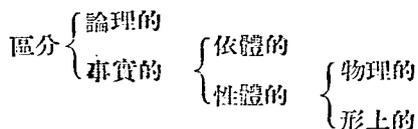
描寫定義是以物之性體外部的因素形成的定義。最普通的，是以物體一二特點，即指陳本物體一二特顯依體而成的定義。譬如對「人」有多種描寫定義；荀子如蘇格拉德一樣，界說人是「無毛二足」；我國人慣稱人曰「圓臚方趾」，或曰「人是社會動物」，「人是能言笑的動物」。有時且以物體的外因界說，譬如說「人是造物主所造，為使之得享永福的」；這是以人的創造因，與目的因做成的定義。

(二) 區 分

據前面所說，定義的用途，是為使人對某一事物，懷有清晰的觀念。為達得此一目的，務要使人將本物與其他一切事物分清，如此才能免了與它物混淆，庶可對本事物有了清晰的認識。這樣說來，定義內自然包着劃界，即區分作用；只要將界線劃清，自然不難對本事物有了確切的認識。為此說定義與區分是表裏相成，互相為用的。中文內，定義與界說是同意名詞；不過界說的含意，特指區分作用，定義則特指事物性體內面的所是；原來，若知一物的界說，即能將一物與其他物的分界劃清，自可明瞭此物的定義，即可明瞭此物所以為此物的特性，即此物為此物的所以然。

區分是將一整體拆成部分的作用。自區分的此一定義內，可以看出所指的三個方面，第一當有可區分的整體，第二當有區分，第三當有可分出的部分。這三項既是相成相連的，所以三項的種類必然相同

。這樣，有何等種類的整體，亦有何等種類的部分，並何等種類的區分。此處只將區分的種類列出，同時即可代表其它二項的種類。



若將一觀念區分為幾個部分觀念，所分的整體名曰論理整體 (Logical whole)，所分成的部分，名曰論理部分 (Logical parts)，所作的區分作用，名曰論理區分 (Logical division)。譬如將實體分為物質的，非物質的，將物質的分為有生命的，無生命的等等。被區分的整體，與分成的部分，並區分作用，皆是論理的。

若將一事物區分為部分，當然被分的是事實整體 (Real whole)，其部分名曰事實部分 (Real parts)，區分作用名曰事實區分 (Real division)。

將一事實整體按依體區分，是依體區分 (Accidental division)，如將人分為身，首，四肢。將物的性體分解為其組織成分，是為性體區分 (Essential division)。分解出的是物理部分，是為物理區分 (Physical division)，如將人分為靈魂肉身兩分；分解出的是形上部分，是為形上區分 (Metaphysical division)，如將人性分為理性與動物性兩分。

按性體分出的部分，名曰性體部分 (Essential parts)，按依體分的部分，名曰依體部分 (Accidental parts)。依體部分，不是物體性

體內的部分，它們的有與無不牽涉物體性體的完整，然而性體部分，確是使物體，按本種類的要求得到完全發展的必要部分。人的身，首四肢，固不形成人的性體，而且分開說去，缺了其中的任何部分，都不能阻擋人成一個人。不過，這各部分是使人成一完整人的必要部分，而且如果那各部分皆無，也不能有人。這類部分是使物完整的，所以名曰完成部分 (Integral parts)，又因這類部分是以幾何集成的部分，故又名曰幾何部分 (Quantitative parts)。(Great, op. cit, P. 1 c. 2 n. 37)

第二章 論判斷

論判斷，先當講判斷的性質，即判斷的定義，然後講發表判斷的標記；這標記就是命題。在判斷及命題中有一種天然顯明，而作其它新知識的根原的，名曰原則 (Principles)

如此，本章有以下三節：

第一節 論判斷的性質

第二節 論命題

第三節 論原則

第一節 論判斷的性質

判斷是理智發表兩觀念相合或相斥的動作。按質對象，判斷與理智別的兩種動作相同，而按相對象，判斷與理智別的兩種動作互異；

判斷的相對象，是發表兩觀念相合相斥的來往，這是判斷的特點。

由此定義，可知綴成一判斷，須有三項，即須有兩個觀念，並兩觀念間的斥合往來。兩個觀念是判斷的質（Matter），斥合來往是判斷的相（Form）。兩個觀念中的第一，名曰主詞（Subject），第二名曰賓詞（Predicat）；所評論的主體，是為主詞；用以評論主體的屬性，是為賓詞。發揮判斷之相的，即發揮主賓離合情形的詞，名曰繫詞（Copula）。中文內的「是非」二字，即是發表繫詞的本詞。

可見判斷已不像觀念那樣單純，是一複雜的行爲。判斷是複雜的行爲，不但因其集成的原素不是單純的，而且在發判斷行爲之前，須先有幾樣預備的歷程，譬如先當攝取兩個觀念，後當在二中作一比較，以見其兩間的來往；做過比較之後，才能成就正式的判斷。

不過，雖然集分複雜，預備方面也複雜，但是因了相的關係，判斷仍如觀念一樣，是一單一的行爲。判斷的相，是理智將兩觀念「看合，看一」或「看離，看二」，而理智注視此「合一，分二」的行爲，確是一種單純的注視。故知判斷也是理智的單一行爲，如人將兩繩頭結合如一，或以刀將繩割成二段，皆是單一的行爲一樣。

判斷是理智的行爲，然而畜類顯示一種動作，很似判斷。鼠一見貓，羊一見狼，立時逃避，是因它們判斷所見之物與自己的性命有害。練熟的犬，看見主人的手勢，能知道該作怎樣的行動，貓欲進家，見門關着，也知另找進口，去從窗子進來。然而畜類能知的，只是外物內具體單獨的來往，並不能做出正式的判斷來。

根本說去，判斷如觀念一樣，是抽象而普遍的行為，而畜類絕不能做抽象兼普遍的行為。故此，畜類不會發出判斷。人也能作具體的判斷，然而骨子裏，人的判斷總是抽象而普遍的；將此抽象而普遍的判斷，貼用在一具體的事項上，便成為具體而單獨的判斷了。至於畜類的判斷，則是純粹單獨兼具體的。

主人給門前乞丐手裡遞給食物，家犬能看見這個具體的來往，它看見這一個人給那一個人手裡遞物；而一個兒童看時，則能判斷說：主人給乞丐施哀矜。這個判斷現在貼合與這兩人上，固然是具體兼單獨的，然而骨子裏，這是一個普遍判斷；試將那一判斷「主人給乞丐施哀矜」，從其具體的外套脫去，這判斷泛然指：「普世的任何主人，給任何乞丐，施捨任何的物品」。畜類決不會做如此的判斷。可見畜類的判斷全是單獨具體的。也正因此，我們幾時說畜類做判斷，這是按借意用詞，畜類絕不能成就正式的判斷。

第二節 論命題

命題既是判斷的標記，當如此界說：命題是發表兩名詞相合或相斥的語句 (Oratio)。命題的簡稱曰句。在文法上可分六種不同之句：

- 第一，呼號句 (Vocative)
- 第二，詢問句 (Interrogative)
- 第三，驚嘆句 (Admirative)
- 第四，願望句 (Deprecative)

第五，命令句 (Imperative)

第六，評論句 (Enuntiative)

可舉六個實例如下：

第一，青年們啊！

第二，為何你們要讀書？

第三，你們讀書何其的用功呢！

第四，望你們用功讀書吧！

第五，你們必須用心讀書！

第六，你們是青年。

這六種內，祇有第六種是發揮判斷的語句，其它皆是發表感情或意願的。這各等句在文法內，在談話間，都是平等重要的，在論理學上却無多關係。與論理學有關的，只有評論句。上面論命題下的定義，也獨與評論句相合。為此評論句也可稱為論理句(Logical proposition)，惟有這樣的句內，可包有真偽的資格。

上面舉的評論句的實例，是最簡單的，即在兩個單純名詞間定斷是非。普通的命題並不這樣簡單，多次或是主詞或是賓詞，總帶一些繁簡不等的飾詞，如在下面的實例內可見的：

你們這些青年是用心讀書的學生。

你們現在奮勉的學生是社會的將來幸福所期待的青年。

文法上所認為的動詞，本來也都是賓詞方面的飾詞，而且連動詞所帶的時間性，一概都是賓詞方面的飾詞。其它狀詞，加詞，形容詞

等，也都是主詞，或賓詞的點綴品。原來所說的繫詞，但是發表說話人發判斷的行為；而人發判斷，或是定斷是或是定斷非；所以只有「是非」二字可為繫詞。繫詞既是發表說話人的判斷的行為，所以繫詞只能帶上「現時」；因為說話的人在說話時，只能在現時對過去或將來的事項作判斷，絕不能作一「過時」，或「將時」的判斷；可知動詞的時間性，也不過是賓詞的一種形容狀態耳。不過，繫詞多次不說出來，通常皆在動詞內包含着。總之，除了「是非」二字，即「是」或「不是」之外，其餘一切都是主詞或賓詞的形容狀態。

譬如說，「你們用功讀書」；意思是「你們是用功讀書的。「你們過去是很好的學生」；意思是說「你們是過去之時的很好學生」。「你們有志的青年將可為社會造幸福」；意思是「你們有志的青年是將來可為社會造幸福的份子」。

在中文內，尤其在古文內，不但繫詞，連主詞也多有暗含不說之時。

譬如說：「但行好事，莫問前程，與人方便，自己方便」。沒有主詞，暗指的主詞是「人」。

(二) 命題的種類

命題的種類繁多，其首要的分類，是由命題的性體原素分出，命題的性體原素即質與相。命題的質是主詞與賓詞；命題的相是繫詞。由這兩方面生出來的分類，名曰首要分類。

命題的相，是判斷爲是，判斷爲非的動作，判斷爲是的，名曰肯定句（Affirmative Proposition），判斷爲非的，名曰否定句（Negative proposition）。

在肯定句內，賓詞合於主詞，是按全內包，而不按全外延。如說「人是動物」，則凡組織動物性體內包的各原素，人當全然有；動物當是實體，物質的，生活的，有感覺的；職此一切，人皆有之。爲此說，賓詞合於主詞，是按全內包，意思是賓詞的內包全然歸於主詞，然不按全外延；是說，主詞祇佔賓詞外延的一部分；反過來說，賓詞但按一部分歸於主詞。那麼按所舉的例子，人是動物，意思是，人是動物內的一部分，言外是，在人以外還有其他動物，其他無靈動物。

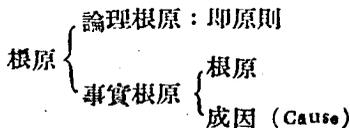
不過，如此的歸合情形祇是因了肯定之力。因着特殊情形，即因主詞及賓詞質料之故，能有主詞及賓詞範圍相同的命題，在單獨命題，或界說命題內如此。譬如說，「這個人是張三」；「人是理性動物」。主賓的外延全同。雖然如此，因了判斷肯定之勢，賓詞仍是看作不週延的，即部分的。

在否定句內，賓詞與主詞，是按全外延分離，而不按全內包。例如說「鳥獸不是有理智的」，在這句內賓詞與主詞是按全外延分離，即賓詞的外延完全開除主詞，意思是，有理智之物的外延內一個鳥獸也沒包着。然不按全內包分離。這樣鳥獸的內包裏能包有理智物內包的若干原素，譬如鳥獸如理智之物一樣，也是實體，也是有生命的，若說到依附的屬性上，則更能相同了。

命題按質方面，即按分量方面，分全稱，特稱，單稱，無定四種命題。命題的外延是以主詞的外延作規定。主詞的外延是普遍的，則是全稱句 (Universal Proposition)，譬如說：「凡是人皆有理智」；「畜類皆無理智」。主詞的外延若不是普遍的，而是部分的，則是特稱句 (Particular Proposition)，譬如說：「有些人不是君子」；「你們是好人」。在特稱命題內，有時主詞的外延，祇限於一個單獨個體，則名單稱句 (Singular Proposition)，譬如說：「孔子是一倫理學家」。幾時就言語的表面，不能分別主詞外延範圍如何，則名無定句 (Indefini proposition)，譬如說，「當以理智從事」。此句可指：「衆人皆當以理智從事」，「你們當以理智從事」，「我當以理智從事」。雖然按命題的措詞，不知其指範圍廣狹如何，而在說話人的心內，必常是確切指定的；所以或是全稱的，或是特稱的，或是單稱的。

第三節 論原則

中文內原則二字只指論理根原 (Logical Principle)。論理根原是^①自中引出別一知識的。若用在事實界內，則不能稱曰原則，應稱曰根原；事實根原 (Ontological Principle) 是自中發出別一事物的。可普遍的界說，根原是自中發出別一知識或別一事物的。



對於事實根原，當分明簡單的根原與成因的分別。根原是一切自中發出別一事物的。而成因是凡爲一事物成就，實施積極發生作用的。成因在別一物的生成上，實施創作之工，而根原則不必；根原的性體，但指一項自別一項的發源，並不指一項對別一項有創作的影響。故其成因所創作的，名曰效果（Effect）；自根原發出之項，則當名曰「隨原」（Principiatum），譬如「點」是「線」的根原，點却不是線的成因，線也不是點的效果，線當導源於點，故當稱點爲線的原根。

哲理根原，即所論的原理或原則，是判斷中最普遍的判斷，又是自然顯明的。因爲最普遍的原則，容量最大，所以能從中引出多數別的新知識。推理是助人得新知識的方法，推理的效用，就是自原則的內容引出來新的知識。原則是自然顯明的，就是說，是不須證驗，一見就明的真理。因了原則是自帶光明的真理，所以能照臨晦暗，使不明顯的真理，發光顯明，照耀我們的理智；此之謂得新智識。

不過，原則按普遍的等級，互相不同，先說，任何已知的真理，雖然它自己也是以證論而證明的，若用上以找得別一真理，皆可稱爲原則。但是正式的原則，應當是極其廣泛而普遍的。

極普遍的原則，仍可分兩種。一種名本原則（Proper principles）。本原則是某一界事物內最普遍的原則，譬如在算術內的最公原則是：部分的集合等於其全體。這是加法的原則；而四則基本算法，無非是加法的變態；可知這一原則是切算術的第一原則。這類原則，祇是某一界，某一種，某一類事理的最公原則。而在此上，更有統管一切

事理的最公原則，這樣普遍的原則，當名曰公原則（Common principles），亦名原始原則（Primal Principles）。

第三章 論推理

推理有兩不同的步驟，即演繹法（Deduction），和歸納法（Induction）。發表推理的標記是三段論式（Syllogism）。以此，本章分以下三節：

- 第一節 論演繹法
- 第二節 論三段論式
- 第三節 論歸納法

第一節 論演繹法

推理可以這樣界說：是理智的動作，在中以兩觀念與一第三觀念比較，以求其二觀念相和或相斥的來往。

推理是理智的動作；所以按這方面，與觀念與判斷相同。然它的特點是在：以三觀念彼此比較，以知兩觀念互相的來往。

原來，我們的判斷有的是直接來的，有的是間接來的。直接的判斷，是幾時兩觀念中的來往，好像是明明擺出的一般，理智不必多費思索，立刻就看得見的。幾時兩觀念中間的關係好像在黑暗中隱着，理智無奈，只得借來燈光，就是借一第三觀念，以照明共同的來往，如此得到的判斷自是間接的。理智為找得間接的判斷，所作的追尋搜索工作，便是推理。

推理法分兩種，即演繹法，和歸納法。演繹法，是由普遍原理起始，下至單獨結論的推理程序；歸納法，是由單獨事項起始，上至普遍原則的推理程序。換言之，究察單獨事項，以求內中的普遍原則，便是歸納法；認得了普遍的原則，在單獨事項內尋找其原理的體合，便是演繹法。下面的例式指出兩樣推理法的相反步驟：

(1) 演繹法

{ 金屬皆傳電；
而銅爲金屬；
故此銅傳電。

(2) 歸納法

{ 金銀銅鐵傳電；
而金銀銅鐵等皆爲金屬；
故知金屬傳電。

演繹法所根據的原則是：與全部，與全類，與全種相合或相斥的，則與其各部分，與其類下各屬種，與其種下各個體，也必相合或相斥；這是說的：「言及全體，則言及個體 (Dictum de toto, dictum de Singulis)」。歸納法所根據的原則是：與各部分，與各屬種，與各個體相合或相斥的，則與其全體，與其全種，與其全類，也必相合或相斥；這是說的：「言及個體，則言及全體」(dictum de singulis, dictum de toto)。

推理的標記名曰三段論法。三段論法是理智推理的完備而簡約的

骨架。本來任何推理法，無論是演繹式的，或是歸納式的，若按着那完備而簡約的骨架，發表出來，都可稱為三段論法。

第二節 三段論式

(一)三段論法的性質

三段論式既然是推理的外號，所以他的界說自是如此：是兩名詞與一第三名詞比較，以求其兩名詞相和或相斥來往的詞句。

從三段論法的性質，可知其組織的分成，是三個不同的名詞：即小名詞 (Minor term)，中名詞 (Middle term)，大名詞 (Major term)。三個名詞互相交量，便形成三個命題，故此中文稱之為三段論法。大名詞與中名詞比較而成的命題，名曰大前提 (Major premise)；小名詞與中名詞比較而成的命題，名曰小前提 (Minor premise)；小名詞與大名詞合成的命題，名曰結論 (Conclusion)。大小前提合併起來總稱為前提 (Antecedent)，與結論 (Consequent) 相對待。

這都不過是三段論法的質；至於三段論法的相，則是前提與結論間相當的銜結關連，名曰歸結 (Consequence 或 inference)。既然歸結是三段論法的相，所以有歸結，才是三段論法，沒有歸結，祇是三個連續的命題，祇能有三段論法的表面，不能稱為正式三段論式。一切詭辯 (Sophism) 的證論都是如此。詭辯是不規則的推理法。

因為歸結是三段論法的相，所以是歸結將那些複雜的質，組成一個單一的行爲；可見，三段論法，如同判斷一樣，也是理智一種「單

一」的行動。幾時在歸結內有所缺欠，便將其「單一性」失掉；失了「單一性」，便是一些雜集分子，自然不成一體的三段論法了。

結得兩名詞相和的，名肯定推理法；結得兩名詞相斥的，是否定推理法。

(1) 肯定推理法的例式：

(2) 否定推理法的例式：

{	具體兼單獨的表象是物質性的；	{	抽象兼普遍的表象不是物質的；
	而想像是具體兼單獨的表象；		而觀念是抽象兼普遍的表象；
	故知想像是物質性的。		故知觀念是非物質性的。

肯定推理法所靠的原理是：「兩項各與第三項相等，則彼此相等」。大小名詞與中詞比較之時，若大小名詞各與中詞相等，則其兩亦相等。

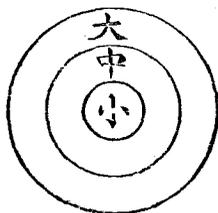
小名詞 =	中詞	=	大名詞
	中詞		
小名詞	=		大名詞

否定推理法所靠的原理是：「兩項之中，一項與第三項相等，別一項與之不相等，則彼此不相等」。大小名詞與中詞比較，若其中一名詞與中詞相等，別一名詞與中詞不相等，則其兩亦不相等。

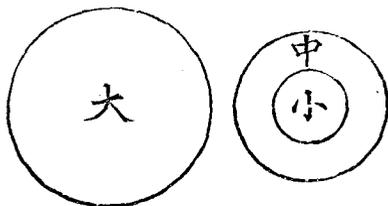
	中詞	≠	大名詞
小名詞	=	中詞	
小名詞	≠		大名詞

這就是三個名詞內容的來往而論的。

若按外延的關係說去，則肯定推理法之原則是：「包圍包圍者，亦包圍其所包圍者」。若小名詞為中詞所包圍，而中詞為大名詞所包圍，當然小名詞為大名詞包圍，故大小名詞相等。



否定推理法的原則是：「開除包圍者，亦開除其內所包圍者」。例如小名詞在中詞外延內包着，而中詞為大名詞所開除，則小名詞自然為大名詞所開除，故大小名詞不相等。



(二)三段論式的規則

為使三段論法有其本相，自當使它備有它性體內的成分。而三段

論法的性質是：以兩名詞與一第三名詞比較，以求其兩名詞中相合或相斥的來往。由此界說，可以分解出來，三段論法的兩個性質上的成分，這兩成分就作三段論法的兩個基本規則：

第一規則是對於比較方面的，就是：祇可有三個名詞彼此比較。

第二規則是對於發揮比較成績的，就是：結論必須忠信的發表前提所比較的情形。

(1) 犯第一規則的例子如下：

能說話的必有理智；
而有一些鳥獸能說話；
所以有一些鳥獸必有理智。

在這一推理法內，中詞有雙關的意思：一是指發表內裏觀念的說話，一是指不發表觀念，祇是聲音上的說話。一個名詞既有兩用，便是兩個名詞；若然，則是四個觀念彼此比較，由此自不能生出合格的結論。

(2) 犯第二規則的例子：

人能說話；
而鳥獸不是人；
所以鳥獸不能說話。

這個推理法的結論固然是真不勝真的，但其真實性是因了本命題自來的真實，並不是因它當那般前提結論的緣故。在這個三段論法內沒有歸結，所以就沒有推理法。若然結論所闡明的，原不是前提內所

比較過的情形，這自然不規則。人能說話，然而這句話的意思，並不指的說：凡能說話的舉當是人；即便實際上祇有人會說話，然按語句的性質，人是會說話之物中的一部分，言外是在人之外，還能有其他會說話的物。因其如此，一種物雖不是人，但不因此就不會說話；若果某物實際不會說話，這是因了別種理由，絕不是因為它不是人的緣故。此處，鳥獸不會說話，理由很簡單，不因別的，祇因它們是鳥獸。

將末後這個不規則的推理法，略加修改，便成了完全合格的，因為如此就不犯那兩基本的規則了。

{ 能說話的必有理智；
而人能說話；
所以人必有理智。

或是：

{ 有理智的物能說話；
而鳥獸不能說話；
故鳥獸不是有理智的。

普通在論理學內，為三段論法定有八條規則，然那八條規則，都是從此處講的這兩個基本原則來的，都不過是這兩個基本原則的枝葉；為此那各條規則的理由，皆能以這兩樣總則講解。

八條規則如下：

- (1) 三段論法，祇三名詞。就是大名詞，中名詞，與小名詞。
- (2) 結論所斷，毋寬前提。是說結論所斷定的，不能比前提

比較過的範圍更寬。

- (5) 中詞切忌，潛入結論。中詞祇在前提內盡比較的職務。
- (4) 中詞至少，一次全稱。是說中詞至少有一次，該按全外延使用。
- (5) 前提皆否，當無結論。若大小前提都是否定命題，則不能生任何結論。
- (6) 前提肯定，結論亦肯。若兩前提都是肯定命題，自然隨着的結論也是肯定的，不能是否定的。
- (7) 結論常隨，劣性前提。肯定對於否定，全稱對於特稱，否定與特稱算為劣性的。按這條規矩，幾時前提內，有否定或特稱命題，結論常是否定或特稱的。
- (8) 自兩特稱，結論不生。若大小兩前提皆是特稱命題，則不能有任何結論。

第三節 歸納法

(一) 歸納法的性質

歸納法是由單獨事項考求公共原則的推理法。如上面引過的這個例子：

{ 金銀銅鐵傳電；
 而金銀銅鐵等為金屬；
 故知金屬傳電。

歸納法也是正式的推理法，因為它的步驟也是拿兩個名詞來，和中詞比較，為結論它兩個中間相和或相斥的來往。

但是，在歸納法的前提內，看的只有兩個不同的名詞。比如在上面的例式內，其一，金銀銅鐵，其二，金銀銅鐵等，其三，金屬，看着這皆是同一的名詞。此外只有傳電是另有意義的名詞。若果如此，則沒有推理法的性質，因為不是三個名詞彼此比較，故不能成為推理。

不過，須知論理界與事實界有所不同。在論理界內，若有兩個觀念，雖然實際是指的同一的事物，但若是表示法不同，就算兩個相異的觀念。這樣，在上面的實例內，金銀銅鐵等，本與金屬指的是同一的事物；然因前者是就部分表示的觀念，後者是就整個表示的觀念，如此就成了兩個不同的觀念。可見在這樣的推理內，實際是有三個不同的觀念彼此作比較。

然而，又看的這推理法的前提內有了四個名詞。譬如在上面的例式內，中詞第一次是金銀銅鐵，第二次是金銀銅鐵等；既然兩次皆是按部分表示，那末中詞兩次皆是特稱。而推理法的四條規則是「中詞至少一次全稱」，這是因為若中詞兩次皆是特稱，即兩次皆是部分的，則大名詞可以是同中詞的這一個部分比較，小名詞可以是同中詞的別一個部分比較，如此各別的比較彼此沒有關係，故不能生何結論。這實際是四個名詞彼此比較。

其實，細心究察之後，在歸納法內，中詞何嘗沒有一次全稱？不

過，其全稱之性，不着在演繹法內，表示出來的那樣顯明。在歸納法內，由大前提過到小前提的時候，中詞就由單獨性轉入了普遍性。爲此，歸納法的實際推理性質，應按下面的樣式表出：(Maritain, *Petite logique*, c. 3, S. 3. n.96)

{ 金銀銅鐵傳電；
而金銀銅鐵等…的總代表爲金屬；
故此金屬傳電。

解了以上兩樣設難之後，又起來了第三個設難。在歸納法內，前提的性質如此；察考了幾個單獨的事實以後，就加一句說「及其他等等」。若果未將某種某類的各個單獨體查過，焉可斷定說：「及其他等等」？這樣的辦法，看去似乎違犯推理法的規矩，即：「結論所斷勿前提」。意思是說；所結論的，不應比前提內所比較過的，範圍更大了，不然推理法便違犯了推理的第二基本規則，即：結論必須忠實的發表前提所比較的情形。

不知，結論並不較寬於前提。原來：各個歸納法皆依着一項業已證定的公共原則而進行。

(二)歸納法的最後原則

那一項原則呢？就是物性恆一，物的動作性恆一的原則。故此考察單獨事項，並不在乎考查的多少，更不必個個都查驗到頭；祇要考查的到了這個地步：就是，可以斷定所考查的現象，是關於某種事物的性體的，便可以下一個普遍的結論。(Hugon, *Crit L.* 3, q. 2. a. 1. n. 5-6)

幾時可以說，一種現象是關於某某事物的性體呢？就是幾時驗得，某種現象的發現是恒久的，是一律的，是不變換的，即知此現象必屬於本事物的性體。

到了這樣的結果，便因了如下的複雜推理法，可做普遍的結論：

(1) 恒久不變的效果，必出於恒久不變的原因；

因為因果中間該有相稱的比例；

而物內恒久不變的是物的性體；

故此恒久不變的效驗必出於物的性體。

(2) 而現在所研究查的現象是恒久不變的；

故知此現象必出自此等物的性體。

(3) 而全種全類的各個體，皆具有同樣的性體；

故知此全種全類的各個體，都能發現這同樣的現象。

若然，科學家以多次的觀察，以複雜的試驗，得見幾時用銅，用鐵，用銀等物，幾時也傳電，便可直爽的結論說：一總的金屬都傳電。他為此不必將各樣金屬全然驗過，他更不必將全球全世的各塊金屬驗過。他祇若用着研究科學的方法，反復的試驗，確知傳電的性質不由於環境，不由於某項偶有的原素，實是發自金屬一類之物的天性，他便可發揮金屬傳電的這項公律。這樣的公律處處合上，時時合上，因為物之天性的動作處處一樣，時時相同。(Hugon, *ibidem*, n. 7)

可見，歸納法實是正式的推理法，雖與演繹法在步驟上有所不同，然就性體，則與演繹法殊途同歸，原是同一的推理法。

第四章 論學問

論學問自當先講明學問的本身性質，次當討論求學問的方法，所以本章應分兩節：

第一節 學問的性質

第二節 求學問的方法

第一節 學問的性質

(一)學問的定義

學問是對一宗事物，或對一宗事物的限定方面，解明其成因或理由的知識之統系。

可見組成學問的成分是知識；學問裏的知識名曰學識。然而僅僅知道事實的成就和存在，不足為學識，不過是通俗的認識而已。學識必須是能講明了事理成因或理由的。村夫野老們都很知道，日蝕月蝕是指得自然界內的什麼顯象，但不能稱此認識為學識；讀書人且知，因何緣故有日蝕或月蝕的發顯，這樣的認識才堪稱為學識。這就是所說的，不但知其固然，而且也知其所以然。荀子曰：「其持之有故，言之成理。」

不過，多數零散而不相連絡的學識，還不能算為一門學問。必須在同一對象上，或在同一對象的同一方面上，有了多數學識的統系，才為一門學問。所說的統系，是說那諸多知識，全須依着普遍兼確定

的原理，以證理之力，一級一級的推出，互相聯絡，前後銜接，組成一個整體才是。

爲能成此統一的體系，所用的組織部分，當然都該是論及同一的事理，即同一的對象的。無數不相關聯的知識不能湊爲一體，所以也不能成爲一門學問。然而有些不同的學問，却在同一的事理上，即同一的對象上作研究；但因它們各自所觀察的方面不同，所以也成爲彼此有別的學問。譬如生理學，解剖學，衛生學，病理學都以人身爲對象，然因各門所觀的方面不同，所以都成爲分門另戶的學問。

按中文的字意，每個了解事理原因的確定認識，皆爲知識，或學識。學識必須是確定的認識，這是說的必須是不含疑感的認識。然而在一門學問內多次參雜一些似真的認識，名曰臆說 (Opinion)；這些臆說既有幾分疑點，本不是正式的學識，然因臆說似乎已近真理，又是吾人理智求真理所發勉力的結果，所以也堪稱爲學識，也可與其他確定的學識參成學問的部分。學者爲講解一事理，暫且先設一頑原因，勢若真正原因一般，名曰假說 (Hypothesis)。假說與臆說是同類的；皆是尚未得到充分確實程度的知識。一旦假說証實，便成學識，於斯得名曰學說 (Theory)。

綜上所說，學問當有以下四種原素：

第一，當集以解明所究事理原因或理由的知識；第二，必須是歸於同一對象的，或同一對象的同一方面的；第三，必須靠着確定的原理；第四，各個知識必須以推理証實，並須按其逐節推出的次序，佈

成相接相連的統系，使之組成一個整體。

(二)學問的分類

最先當將學問分爲超性本性兩界。超性學 (Supernatural science) 是靠一種超性的光明，就是靠造物主的啓示，得來的學問。在中講論的事理多半是歸於神界的事，所以又名神學。本性的學問 (Natural science)，則是但以吾人理智的本性能力得到的學問。

前面說過，學問的分類是由於對象的不同，尤其是由於相對像的不同。因此緣故，本性的學問分爲經驗學 (Experimental sciences) 與哲學 (Philosophical Sciences) 兩界。經驗學內多用感覺認識的經驗力，所以命名經驗學；哲學則多用理智的考究力，所以名曰哲學，按中文的字義，經驗學與哲學對峙之時，則統稱爲科學。然而，此兩界彼此分別的根本原因，是由於兩界相對象的不同：科學研究萬物的淺近成因和理由，而哲學是研究，萬物的最深最高的成因和理由。

自別一方面分析，本性界的學問共有五種。如此的分類是根據理智抽象的不同階級。然正因此，各等學問的相對象便有了分別。

第一級抽象觀察物體，是就其爲物質之物兼可感覺之物的，祇不注意單獨性的物質，仍還注意可感覺的物質。這是物理學的對象，是觀察物的動，即觀察變動物 (Mobile being)。

第二級抽象則將幾何，與物質體的其他任何屬性分開，連可感覺的物質也不注意，仍還注意那惟以理智可明的物質，就是惟獨注意那

但以理智明瞭的幾何。這是數學的對象，是觀察物的幾何，即觀察幾何物(quantitative being)。

第三級抽象竟使理智超上全部物質界，經驗界，觀察實體，成因，神體，靈魂，造物主，及諸如此類的高卓事理；於此理智連以理智可明的物質也除出去，觀察無形無質之物，然而觀察的仍是實有之物。這是形上學的對象，是觀察非物質物(immaterial being)。不過，原來形上學的正宗對象是物體，即物的實體；因而形上學所觀察的是物的實體，即觀察實體物(Substantial being)。

本然在實有之物上，理智祇有這三級抽象。然在此以上，好像還有一級抽象似的，致將物所有的實有性也擯除了去。可分兩種：

其一是論究理智動作當隨的程式，這是論理學的對象；所觀察的是論理物(logical being)。

其一是論究意志動作當隨的程式，這是倫理學的對象；所觀察的是倫理物(Moral being)。

總說起來，本性的學問只有這五種，即：物理學，數學，形上學，論理學，和倫理學；其他五花八門，各等各類的學問，全可歸屬於這五種，皆是這五種的枝分 (Farges, logica, L. 3. G, 3, a. 2. P. 158)

第二節 論學問的方法

(一)分析綜合法(Methodus analytico-synthetica)

我們究察萬物所用的方法，就是前面講過的那兩種推理法。我們

先以歸納法，探討外物的原理，再用演繹法以原理反下來，歸合於單獨事物，便能詳明的理解萬物的真情。如此先用歸納法，繼用演繹法的步趨，名曰歸納演繹法 (Methodus inductivo-deductiva)。

歸納演繹法，又名分析綜合法。這是因為在歸納的步武內，理智做分析 (Analysis) 的作用。何為分析作用？是理智在單獨而複雜的事體之內，做到相當的比較斟酌，排除一切特殊的情節，攝取那全種或全類的公共之點。這些公共之點，就是事物的普遍原理。原理因為普遍，也就較為純單。如此往前進行，一級較一級普遍，同時一級也較一級純單。找見普遍而純單的原理，反回來貼合於單獨而複雜的事物，這便是理智的綜合作用 (Synthesis)。

分析的步武，如同上山的一般，順着山麓步步登高，一部一部的觀察山景。到了一定的高度，比如到了山腰，尤其是登了山峯之後，反過頭來環視下面，鳥瞰全景，則對全山的情形，自可有更明瞭的認識。這一步綜觀的觀察，就如綜合作用似的。

分析的工作既行於單獨而複雜的事項內，所以必須有感官的相幫，就是須用經驗；綜合的工作既行於普遍而單純的原理之內，則是純以理智作到的行為。因共如此，分析綜合法亦名經驗理智法 (Methodus empirico-rationalis)。科學用上這個方法究察萬物；哲學用着同樣的方法，繼續科學作更深更精的研究。

我們人類處於自然界無數單獨而複雜的事物叢中，宛如處於且底且深的山溝裏一般。先用上分析綜合法研究各種物理界的學問，以求

其中各等的淺近原理。此時，就如我們攀上這大自然的山腰一般，先是且升且觀，既而居高臨下，左右環視，當然對此森森萬物，得到一階段的了解。然後哲學登着諸科學得到的，一切普遍兼單純的原理，以更精細的分析法，往更普遍而更單純裏進行。一旦搜得萬物的最高而最末的原理，便如登上了山峯一般，綜觀可以廣泛，包羅又極豐富，當能一目了然，對此萬物自然要具有較詳明的認識。

宋儒究學的方法，可以按幾成分，體合於此：其先科學「格物致知」，其後哲學「居敬窮理」。

(二)研究哲學的方法

研究哲學的適宜方法，必須是合於人性並合於哲學之性的。而分析綜合法正是這樣，所以分析綜合法是研究哲學的適宜方法。

第一，適合與人的本性：

按人認識機能的天然秩序，是先有感官上的認識，然後纔能有理智的認識。分析是分析綜合法內的第一步工作，這一工作就是用外感官及內感官的協助，在單獨事物上作測量比較，以求其中的通性。綜合是分析綜合法內第二步工作，就是所謂的演繹法。在這一工作內，理智以三段論法，藉着中詞，推出未知的原則，將找得的原則復歸合於各單獨事物。可見以分析綜合法研究哲學，是很合入本性的方法。

第二，適合於哲學的本性：

哲學是藉許多普遍原則所得普遍結論的集成。此知哲學內有兩項

要點，即三段論法的前提和其推理的結論。然三段論法內的前提，是用歸納法攝得的。譬如說，自然界的次序是恆久不變的，世界是或然物，這類原則是藉分析作用考得。至於結論是由演繹推理考出，即以綜合作用作普遍的結論。故知在哲學內應當用分析綜合法，故曰「分析而無綜合，知識不能精確，綜合而無分析，知識不免於誤」。(Far-ges, op. cit. L. 5, c, 2, a, 2, p. 153)

(三)考究科學的方法

考究科學的方法是歸納法。歸納法有多種不同的方式，皆不過是歸納法的變態實用法，可分以下五種：

(1) 契合法 (Method of agreement)

爲察知一種顯象的原因，契合法用的原則如下。若所研究的顯象在各種不同的環境內發生，而在每次發生時，其他原素有無皆可，惟有一項原素常可也常須有，則可斷定，此原素必是發生所考顯象的原因。

設在甲，乙，丙，三原素之下，某顯象發生；若將乙取消，代以他項原素，此顯象仍發生，次再將丙取消，代以他項原素，此顯像仍發生，則可知甲必爲此顯象的原因。

譬如，所考的是物質體三態變化的理由。以觀察與實驗，見固體融解爲液體，液體氣化爲氣體，發現於多數複雜的境地內。但在各種境地內，其他原素有無皆可，而熱力常須有，其他條件可以相互代替

，惟有熱力不能以他條件代替，則知熱力是物體三態變化的原因。

考契合法所靠的原則，是本體學將提的原因律的積極方面，在科學上是如此發表：「設其原因，其果必生」(Posita causa, ponitur effectus)。

(2) 差異法 (Method of difference)

設某現象在不同的環境內，有時發現，有時不發現。考其情形，是在種種不同的境地內，一切的原素皆同，惟有一項原素在現象發生時有，在不發生時沒有，則可知此原素必為所考現象的原因。這是差異法所用的原則。

設甲乙丙各原素，某現象發生：試將甲取消，設乙丙丁，則此現象不發生，則可知甲必為此現象的原因。

試將昆虫投入裝碳酸氣的瓶內，昆虫立時窒息。考昆虫在瓶外與在瓶內兩環境，一切原素相同，惟獨在瓶外有養氣，而在瓶內無養氣。由此可知，養氣是維持生命的必要的原因，同時亦知，碳酸氣有毀滅生命的能力。

差異法所靠的原則，是原因律的消極方面：「取其原因，其果自取」(Sublata causa, tollitur effectus)。

(3) 共變法 (Method of concomitant variations)

有時契合法與差異法不能適用，因為與現象發生時相伴的其他原素不能隨意取消，不能隨意代替。然有方法使某原素對待某現象，變換其影響之力，試看其在現象的強弱上有否相應的改變。如果現象的強

弱程度，隨着某原素的強弱程度，節節相對，則知此原素必爲此現象的原因。這是共變法。

一六四三年，意人陶里賽(Torricelli)實驗空筒內水銀上升的理由，以爲是由於液體表面所受的大氣壓力。後於一六四八年，法人巴斯加(Pascal)攜水銀柱上一大堂的鐘塔上試驗，又因巴黎鄰近沒有高山，乃函請其妹丈伯利爾(Petrier)於所居鄰近的高山上試驗，二人得到同一的效果：實隨人上升的高度，水銀柱節節下降。這是因爲愈高，則氣層愈薄，因而大氣壓力也愈減，故此水銀柱漸漸下降。既然大氣壓力影響強弱的程度，使空筒內液體升降的程度相隨的改變，可知大氣壓力實是氣壓表水銀上升的原因。

共變法所靠的原則，是原因律因果中相成比例的方面，在科學上是如此發揮：「變換其因，其果亦變」(Variante causa, variatur effectus)。

(4) 集合法 (Joint method of agreement and difference)

契合法，差異法，共變法，在實際上互相並用，如此便成爲集合法。

一個著名例子是巴斯德(Pasteur)相反自然生育所作的實驗

他的假設是：在空際內浮游着無數的生物種子，降到可以發酵的液體內，環境若適宜，則生物發現。爲證實這個假設，作試驗如下：

其先，將盛着可發酵液體的器皿，置於空氣流通的地方，生物常常發現。這是契合法。

其次，作反是的試驗，將液體裝於封密的器皿內，使空氣沒有接觸的可能，液體中終究沒有生物發現。這是差異法。

然後還可證明生物發生的多寡量數，常與空氣中假定的種子的多寡量數，作正比例。地窠之內空氣不能流動，因此空氣中含蓄的種子，早已落在地面上；將器皿置於其內，口子嚴開，生物也不見發生。將器皿置於山嶽的各級高度上；空際種子的數目，必於山的高度成反比。故此將器皿置的愈高，生物發現的數目也愈少。這是共變法。

利用這三種方法的證驗，可以結論曰：所謂的自然生物，是由空間的種子來的。此時，更可斷定這段真理說：一切活物來自活物；否定的結論是：無機物不能發生有機物。

(5) 剩餘法(Method of residues)

剩餘法是一種合併法，是契合法或差異法的變態。其中所靠的原則是：在一個複雜的現象內，若以先前的推測，得知現象內的某一部分來自某一原因；那麼現象的餘剩部分，必來自別一原因，別一即知的原因，或一正待考究的原因。

法人刺伯利(Le Verrier)發覺天王星轉動的軌道上，有一樣恒常的不規則，行星轉動的其他形狀，是來自星辰互相的吸力；惟有這個不規則處是莫知其由的。於是刺伯利推想，比天王星更遠的地方，還當有一行星，他的引力影響天王星。因為這個緣故，觀測的運動和計算的運動生出一種恒常的差異。如果我的見解不錯，那個行星應在天空某某地方。其後，柏林觀象台所長伽爾勒於一八四六年，果在刺伯

利算定相近的地方發見了一個新行星，名之曰海王星。

這個新發現更證實了牛頓的萬有吸力律：「吸力的強度與物體的質量爲正比，與物體中距離的平方爲反比。」

剩餘法也是原因律的一種應用方面。因爲科學家確認一切成就的事實，不能沒有其原因，所以不猶豫的往前追究，務必發見才是。

哲學家在考研萬物上，如科學家一樣，十分倚重原因律，誠因此原理的真實性是確定無疑的。換言之，哲學家所根據的原理，科學家日日在證實。(Mercier, *Logique*, c. 3, a. 3, p. 307-312)

批 判 學

CRITIQUE

批 判 學 的 定 義

批判學是「究理智動作之真實性，兼的確性的學問。理智是我們人各等認識能力中的領導；在他主動之下，還有別種的認識能力，例如名內感官，各外感官；理智與其他認識能力合在一齊，統稱曰人的認識能力。按着這個意思，批判學亦可如此界說：是考究人認識能力之真實性，兼的確性的學問。因為理智是人認識能力的主動和領導，所以理智也就成為批判學的正宗對象，所以說：批判學是考究理智動作之真實性兼的確性的學問。且因他人言語的威信，以及造物主言語的威信，皆是助人得知識的門路，所以也在批判學內討論。

批判學的質對象是人理智的動作，關於這一點批判學和論理學相同；因為把判學如同論理學一樣，也是在人理智的認識動作上做研究。

然而，在這同一的質對象上，各自觀察的方面不同：論理學是考究人理智動作的正式步驟，就是考究人理智在動作上當隨的合規順序。而批判學是考究理智動作的真實性，就是考究理智在認識事理之上的真實性。理智得到真理，便懷有的確的情態。批判學要給我們指示出來，理智服膺真理之時，所懷的的確情態，在事理方面，靠着實在

的根基；因而判定理智認識力的真實性，完整純全，堅固可靠。這點是批判學的相對象。

就上所論，可知批判學所討論之點無他，只是認識能力問題，故批判學又名認識論 (Epistemology)。然而，如前所說，批判學考究認識力，是就其對待真理方面的。所以在解釋認識論問題之前，先要講明什麼是真理。此外，對認識論會有種種謬說；我們將其中的重要派別陳述並駁斥之後，再對認識論作合理的解釋。因此，批判學應分以下四章：

第一章 論真理

第二章 逆理學說

第三章 問題切定

第四章 問題解答

第一章 論真理

真理分論理真理 (Logical truth)，及本體真理 (Ontological truth) 兩種。按中文，真理與真實是同義名詞，故可互用。論理真理是批判學內當討論的問題；而本體真理是本體學的問題，本不應在批判學內講論，然因二者互相關連，不講其一，不能明了其二，所以我們此處一齊討論：

第一節 論理真理

第二節 本體真理

第一節 論理真理

(一)真理不是絕對的

真理並不是一種絕對的事項。先說，真理不是事物方面的附帶優長。因在事物一面，絕對的看去，沒有真實，也沒有僞假。實在，事物界裡絕沒有一點，根本是僞假的：我們認為的一個假的銀錢，而組織那一圓牌的質料一點也不虛不假；它是一個很實在的帶銀皮的銅片，我們所說的假朋友，却是一個很真的人。原來，每個物體皆是其所是的，所以並沒有根本僞假的東西。既然對物的本身，絕對的看去，不能說它有僞有假，同樣對物也不能說它是真是實。

真理更不是觀念一面獨具的優長。對觀念本身，也不能說它是真的，或呈僞的誤的。實在，並沒有一個觀念本身是錯誤的；因此，發揮觀念的每句話也皆是真實的，我們的口裏不會發出來假的話來；因此，字典上的詞字，自首至尾，沒有一個是僞詞假字，就連這「僞假」二字也是很真很實的字；發揮數目的觀念如同其他觀念一樣，也沒有僞的誤的，為此在數目的次序裡，不能有一個根本是錯數。觀念的任務祇是表示事物，而其所表示的不能不與表示相對；這是說的，觀念不能表示虛無，或表示他沒有表示的。可見觀念的本身都是真的。但是真假既是相對的名詞，若對觀念本身不能說它是僞是誤，照樣也不能說它是真是實。

(二)真理是相對的

那麼說來，真實性應當是件相對的事，他的性體應當是在一種相互關係之上。例如銀子，酒，太陽的本身，並我們對銀子，酒，太陽等所起的觀念，也不真，也不假。然若我們討論的說：這塊金屬是銀子，那瓶液體是酒，太陽發光或不發光；這類評論則能真能誤。論數目並不能說 2 是錯的，3 是誤的；但若判斷的說：2 加 2 等於 4，或 2 加 2 等於 5，就能是真的，或是誤的。而能含真偽成分的這類行動，是理智的判斷，故知正式的真理必在判斷之上。判斷上的真理就名曰論理真理。

至此，便可對論理真理下一定義：論理真理是理智與事物的符合。論理真理恰在理智的判斷，與事物的相關之間。理智的判斷或是肯定的，或是否定的。若理智判斷某主體與某性質相合，如果在事體方面，那主體真具有那樣性質，這個判斷便是真的，在此判斷上便有論理真理。若理智將兩觀念分開，以為某主體沒有某性質，如果在事體方面，那主體實在缺少那項性質，這個判斷也是真的，在這判斷內，也有論理真理。

反之，若理智所判斷的與事實不符，如果理智綜合一齊的，事實界內正不在一齊，理智所分開的，事實界內正相合，這類的判斷內便沒有論理真理，却帶上了論理偽假。論理偽假名曰錯誤 (Error)。

真理既在理智的判斷內，為此論理真理亦名正式真理 (Formal truth)。(Mercier, *Criteriologie gen.* L. 1, c. 1, n. 13-14)

正式的真理雖說僅在判斷上，然而判斷真與不真，需要在事物方

面有所根據，有可對照的情形。事體方面作論理真理根據的情形，就是本體真理。

第二節 本體真理

(一)本體真理的名稱

本體真理按方面之不同，有多種名稱：

1, 本體真理是按希臘詞繙譯的名詞。若按拉丁詞，則當譯曰事實真理 (Real truth)；意指此等真理是事體內部的，即事實方面的。然言事體的本身為真，並不是說，此真實性是事物性體上外加的一種優長，因為物體內所有的一切，物的全體所有是，全是真的。所以，言物體為真，這是說的，物體按其為物體，按其所有的本體本性，就是真實的。為此緣故，按本體真理說去，一切物皆是真的。

2, 本體真理又名基本真理 (Fundamental truth)。因為本體真理是論理真理的根基，如同前面所說過的。因了事體各有其所有的本體，所以我們的判斷才能與之對照，而成為論理真理。

3, 物的本體就是物的性體；物有本體真理就因物體有其所有的本性，即有其所有的性體；為此，本體真理又名性體真理 (Essential truth)。

4, 屬於物體性體的，便是形上的事理；因此本體真理也名曰形上真理 (Metaphysical truth)。

5, 然而，真理究竟總不是絕對看去能懂的事。雖說本體真理好像

是物證獨自方面的情節，然而不對照理智，總不可以了解。真理的本性必須是理智和事實間的相互關係。

若然，本體真理究竟是什麼？本體真理是事物與理智的符合。是與誰的理智符合呢？須先想及，萬物皆是造物主所造，所以各個物證的性體，必皆照造物主理智的範型觀念而創。因此，沒有一物，不與造物主理智內永遠的認識，相符相對。萬物的性體與造物主永遠的理智相合的情勢，這便是本體真理。此外，吾人的理智認識了外物之後，外物的本體亦必與吾人真智內，對此種此類之物所有的觀念相合。事物與吾人理智相合的關係，也是本體真理。

6. 萬物的本性，或是實有界的，或是可能界的，都與造物主的理智相合，而且皆實際的相合；至於對人的理智呢，萬物皆有被人理智認識的可能性。凡一性質，不限種類，相合於一切物證，則名曰超越事理。而這般的真理是相合於一切之物的；所以，本體真理亦名超越真理 (Transcendental truth)。工程與工匠的理智有本性的相合關係，與偶而認識那工程的理智有偶然的相合關係。(Hugou, ont. T. 2, q. 1, a. 4, n. 8, p. 359)

(二)真理的階級

1. 按階級說，本體真理通稱形上真理。
2. 一切的事物既然都是真的，那麼物理界的物自然也都是真的。物理界的物，按其為物理界之物所有的真理，可以特稱曰物理真理。

(Physical truth)。因為萬物皆真，所以不能有形上偽假，所以也不能有物理偽假。

但是，任何事物對待他所不是的，都可以說是假的。這樣，可以說銅是假金子，金子是假銀子，銀子是假鐵假炭；如你願意，對着一切的事物，都可以發如此的笑話。

然而，正因這個緣故，幾時一物帶有的外表，容易令人思想他是他所不是的，則是物理界的一樣假物。譬如帶有銀皮的銅元，因為易於引入，思想他是表裏全銀的銀元，所以此物就是物理界的一樣假物。看來，所謂物理的假物，還是因了他是發生論理偽假的機會，就是因他是引人作錯誤判斷的機會。

2, 此外，還有倫理真理 (Moral truth)，就是言語與思想相合，就是所說的心口合一，普通名曰誠實 (Veracity)；如果言語與思想相背，就是口是心非，則有倫理偽假，普通稱曰撒謊 (Lie)。

第二章 逆理學說

對認識論的謬說，種類繁多，大別之，可分四派，即懷疑論 (Scepticism)，主觀論 (Subjectivism)，間接論 (Mediatism)，及唯心論 (Idealism)。

懷疑論認為吾人不能認識真理。

主觀論認為吾人的認識有主觀的成分。

間接論認為吾人不能直接認識真理。

唯心論認為一切認識皆是思想者的幻像。

論此四種，分講於下，所以應分四節：

第一節 懷疑論

第二節 主觀論

第三節 間接論

第四節 唯心論

第一節 懷疑論

(一)懷疑論的歷史

懷疑論是懷疑理智能認識真理的學說。持懷疑論者願將理智對真理所懷的「確定心」(Certitude)取締，因而對人的理智，並對人各種的認識能力，如內外感覺能力，皆帶上不憑信的心態，認為懷疑是學者當取的更明哲更穩妥的辦法。

懷疑論分過激懷疑論 (Exaggerate scepticism)，及和緩懷疑論 (Moderate scepticism) 兩種。

過激懷疑論主張人理智不能認識真理，換言之：人對真理不能得到確實無疑的信心。過激懷疑論亦名絕對懷疑論 (Absolute scepticism)，是因這種懷疑論對人理智，及其它認識能力，不存絲毫信任心，絕對否認理智有探得真理的價值。絕對懷疑論亦名普遍懷疑論，因這種懷疑論對任何認識能力皆一律懷疑，因而是懷疑一切真理的。

和緩懷疑論不認為理智完全不能探得真理，祇說人理智認識真理

，但能達到相真的地步。

最先起首懷疑真理的，是蘇格拉德時代的一般所稱的哲人，如普羅太 (Protagoras)，高吉士 (Gorgias) 等。與其說哲人是懷疑派的，無寧說他們是拿「真偽」，做他們辯術題材的。不過在他們對真理隨意作玩戲之中，實已給當代的人類種了主觀論，及相對論 (Relativism) 的根苗；主觀論認為一切真理皆是人理智方面的獨創。相對論認為真理不是固定永恆的，却能隨時代與環境之變遷而變化。

真正的懷疑論是發現於較後的，即發現於紀元前第三世紀。真正懷疑論發生出來的最大創因，當然是哲人思想的影響。

先了卑羅學派懷疑論，創自卑羅 (Pyrrho)。這是一種過激與絕對懷疑論。傳說他們的論斷是，沒有正常與不正當，公義與不公義，真與假的分別。

在那同時，柏拉圖所創的學園，漸漸的染上了懷疑派的色彩，不過所持的是種和緩懷疑論。尤其是在亞采西 (Arcesilas)，及賈內德 (Carneades) 在學園內掌教時，這種懷疑傾向最甚。

以後希臘哲學傳入羅馬時，懷疑派和其他學派一齊進入羅馬。西塞老多傾向學園派，所以也懷着學園和緩懷疑派的相真論 (Probabilism)。卑羅過激懷疑派在羅馬也有信徒，如紀元後的賽克都 (Sextus Empiricus) 等等。

文藝復興後，於十七世紀又起了一陣懷疑風波，如法人孟坦 (Montaigne)，沙隆 (Charron) 伯勒 (Bayle) 桑塞 (Sanchez) 等倡起的

思想。孟坦說；「人間知識，不問來自感官抑得自思維及經驗，俱不確實，真理惟存於神，故人之行爲，惟有順從神明爲至德，而局局於理性，即爲一切罪惡之淵」。（樊炳清，哲學詞典，商，967頁）。

十七十八世紀的近代主義種類繁多，雖然各自的立場不同，然皆有向懷疑論傾向的趨勢。

(1) 最先對人認識能力發生疑問的是笛卡爾(Descarts)。笛卡爾對認識論的見解，可名之曰間接主義。間接主義認爲我們的認識能力，不能與外物有直接的來往，我們祇以我們內裏的一種推理式，間接的認識外物。若果如此，我們便不能認識外物的真象。

(2) 康德的主觀論，一經定斷我們的認識內帶有主觀的色彩，所以也結論說，我們決不能認識外物的真象，這兩派皆主張理智不能認識物體的本體，即不能認識佛家所說的「真如」，所說的「物如」。

(3) 從此兩派搖撼理智真實性的講論，一面生出來唯心論，一面生出來現象論(Phenomenalism)。唯心論以爲我們的認識，完全自思想者的主觀表示，祇是認識者一面的變態。現象論以爲我們所認識的，只是外物的外表變像，我們總不能接觸外物的性體所是。

(4) 現象論自然的變爲經驗論(Empirism)。經驗論主張，我們的惟一認識能力，就是感覺經驗，所以也稱感覺論(Sensualism)。按經驗論感覺論的見解，我們所認識的，不能越出可覺現象之外。

(5) 經驗論再進一步便是實證論(Positivism)。實證論的求學方針是，除能感覺之物以外有否他物，不加考慮；學者的考究務要積極，

就是祇要考究可捉摸之事物，對那不可捉摸的事理，無須費神。

(6) 不可知論 (Agnosticism) 也是現象論的結果。不可知論並不斷定在現象之後，沒有所謂的物的實體，在效果的背後，沒有發生他的原因。有與沒有，不得而知，故名曰不可知論。

(7) 由如此的不可知論，勢必轉入懷疑論；這是以上那各種學派最末的結論，

(二) 懷疑論的謬誤

(1) 懷疑論欲在人心地內輸入的普遍疑惑，是不可能的。須知，人理智的對象是真理，如人意志的對象是美好似的。任何能力對己天然的對象，懷有不可抑止的傾向；任何能力得到自己的對象，則存在於一種安息境地。理智得到真理，也存在於一種安息境地。理智的安息境地無它，就是一種「的確」，「確定」心態。要人理智反着自己的本性，不懷求真理的傾向，得到真理，不懷「的確」心地，這實在是強人之所不能。爲此說，或能有「理論懷疑派的」，即單按理論主張「人應懷着普遍懷疑論」，而實際上絕不能有「實在懷疑派」的。爲此，上面說的那般哲人，雖然他們的講話是「是非無定」，「真偽不分」，然而他們並不誠心懷疑一切真理。因而倡懷疑論最烈的畢羅，也不過如此。據說，他一日見了瘋狗，不自禁的逃跑。這與他的原則是合的。既然他什麼也不相信，爲何要信一個瘋狗的存在，或爲何要相信被瘋狗咬着，腿會疼，人會瘋？畢羅自覺言行不合，爲自己

原情說：「脫去本性，何其爲難！」。

因而巴斯格 (Paschal) 說：「人能對一切全疑惑嗎？人能疑惑自己醒着嗎？人能對自己的疑惑而疑惑嗎？能疑惑自己是否存在？人不能到了此一境地。我敢斷定從來沒有一個實際和完全的卑羅派的人。本性扶持弱力的理智，不令它癡狂至此」。(Penses, c,4,parag.25)

(2) 懷疑派不能證實自己的學理。因爲作證理的，至少該確認一二原則；沒有確認的原則，不能做推理的開端。而懷疑派不確認任何的原則。故此懷疑派也無法證實自己的學理。而不能證實的學理，則不能令人接受；推理法的這一原則：「無理由而肯定的，可無條件的否認」(Quod gratis affirmatur, gratis negatur)，正可贈給懷疑派。

(3) 懷疑派的論題包着內在的矛盾。他們的論題是：「什麼也不能確定知道」。我們可說，這個原則或是真確的，或是僞假的。若是真確的，我們至少有一件能確定知道的事，就是說：「什麼也不能確定知道，這是真實的」。若是僞假的，我們仍有一件確定知道的事，就是說：「什麼也不能確定知道，這是僞假的」。如果懷疑派又說：「我疑惑，那一論題是真是僞」。我們說：「至少你的疑惑是確實的吧。可見懷疑派不拘轉到那裏，常常帶着矛盾。在己本性內帶着矛盾的論題，當然是完全錯誤的了 (Farges, critica, ed. 26, c. 2, a, 2. p. 23)」。據說柏拉圖以雙肢推理式駁斥懷疑派說：「你或是知道你說什麼，或是不知道。若是知道你說什麼，所以至少有一件人能確知的事；若你不知道你說什麼，就請你閉着口別說話了，免得衆人拿你當瘋子

看！

(4) 懷疑論搗毀倫理道德的根基。懷疑派既然對一切真理皆懷疑，自然對倫理界的真理也懷疑。而且，懷疑派所懷疑的第一界，正是倫理界的真理。希臘時代所過渡的懷疑思潮，使人民對道德律穩固性的信念很受搖盪。他們對道德律至少是以相對論講解，不承認道德律有絕對和永久的真實性，認為是隨着變換而進化的人也變換而進化。近代主義的懷疑思潮也是如此。對道德律的絕對真理懷起這樣的不信任，當然是將倫理道德之基搗毀了。這種思想散佈於人類，使人類的道德大為墮落，這是希拉羅馬時代所曾發生過的不幸效果；在近代十八十九兩個世紀的懷疑思潮發的什麼不良的效果，這是有目共睹的，發生如此不良效果的論調，必然是錯謬的。故知懷疑論是謬論。

第二節 主觀論

歷代講主觀論的很多，然而一提主觀論，衆人皆要想到康德，康德實是主觀論的創者。他最初的本意是欲對認識論做一澈底考究，以明其價值，所以他講的本是批判主義（Criticism），但他批判的結論不外主觀論。他的批判論大致分以下兩部：

(一) 純粹理性批判 (Critique of pure reason)

康德將我們的認識能力分為三級，即覺性，悟覺，和理性。

(1) 覺性 (Sensibility)。感覺認識成於自外界來的一種印像 (Impression)，而加以兩類覺性的先天格式，即空間與時間；如此成就的

認識名曰直覺 (Intuition)。空間與時間是先天的格式。

我不拘表示什麼物或什麼現象，總得將那物置在一定的地方，一定的空間內，總得將那現象置在一定的時間內。可見時間與空間是普遍的東西。而且我們往四向裏往怎廣遠的想物，總不能脫了空間的普及。我往古向來，任怎長遠裏想物的經過，總不能脫了時間的關係。可見空間與時間的普遍性是無界無限的。

既然我不能表示什麼，除非有空間及時間跟着，所以這二者還是必然的東西。而且我假設將這一切萬物都取消了，空間這大場所還在那裡空洞的懸着。假設沒有這一切萬物在這裡生活過度，時間仍然在那裡長流水般的自己過度。因此便是空間與時間是取消不了的，就是說是必然的。

而外物界的萬物及現象，顯然都是單獨的及或然的。我表示物的時候，相隨的時間及空間所有的性質，正與外物所有的態度不同。所以這空間及時間兩種東西，必然是主體的內在格式，就是說是感覺機能上先天造就的格式。因為這是主體內常帶着的，所以幾時表示什麼，常得有他們陪伴着，因而是普及與萬物的。因為這兩格式是主觀內造就有的，所以無法取消，因而是必然的。

那麼說來，我們表示什麼，五官接觸什麼，既常操着主觀內面的格式，所以我們所接觸的，祇可謂我們表示外物的形態，對外物說去，我們所認識的，祇是外界所成的現象，並不是外物的本體真象。

(2) 悟性 (Intellect)。悟性是作判斷的能力，這個能力以感覺認

識所呈的現象，作其認識的質料對象，在上合以悟性內的先天格式，以成判斷。組成學問的一切先天綜合判斷，就是如此造成。悟性的先天格式名曰範疇 (Category)。康德並不是根據事實上的考究，祇是藉己推想之力，推算出來，應有十二個範疇。他取了經院學派對依體所做的分類法為根基，將範疇分為四類，即歸於分量的，歸於性質的，歸於關係的，歸於樣態的。然後將每樣又分為三種。三乘四，故得十二。

- | | | |
|------------------|---|----------------------|
| (一)分量 (Quantity) | { | 1. 單一性 (Unity) |
| | | 2. 多數性 (Plurality) |
| | | 3. 全體性 (Totality) |
| (二)性質 (Quality) | { | 1. 實在性 (Reality) |
| | | 2. 否定性 (Negation) |
| | | 3. 限制性 (Limitation) |
| (三)關係 (Relation) | { | 1. 本體性 (Substance) |
| | | 2. 因果性 (Causality) |
| | | 3. 相關性 (Reciprocity) |
| (四)樣態 (Modality) | { | 1. 可能性 (Possibility) |
| | | 2. 現實性 (Existence) |
| | | 3. 必然性 (Necessity) |

這些先天的格式，就是天然給我們戴上的眼鏡，無法可以去掉；我們看外物，總得用這副眼鏡，不容你不用。所看到的東西，都經過

眼鏡，所以都隨着變色了。雖然古今中外的人，看一種物，都是同樣的報告，但並不是因為所見之物的本身相同，祇是因為各人所戴的鏡子相同，所以所見才相同呢。由此可知，我們對於外物所知者，並不是外物本體，不過是現象而已。而且所知之顯象亦非虛山真面目，乃是透過眼鏡變色後的現象了，既然在感官認識上，已受了時間空間的先天變象了。（張東蓀，姚璋，近世西洋哲學史綱要，87頁）

組成物理學，算術的一切綜合判斷，皆是合着先天的範疇而成。可見這些學問不能供我們以十足的確實。往古之人皆以為地球穩定不動，太陽與諸星辰繞地球而行；哥白尼却證明了事實正與此相反，是太陽穩定不動，是地球與其他行星繞着太陽而行。康德以為他在學問上也有了類似的發明：往古之人皆以為學問之所成，是外物的情形來限制我們的理智，使我們有如此這般的認識；豈不知正是相反，正是我們的理智以己內裏的格式，去限制外物，好像理智拿上自己刻就的圖章，在外物上打印的一般，如此使我們對外物有如此這般的認識。

雖說如此，物理學和算術總算腳踏實地的學問，因為他們的本對象並不越過現象界，而且我們在現象的認識內，至少有一分印像是來自外物的。至於形上學，因它自設的對象是超越現象界的，則是一種空洞不實的學問，既然我們的認識不能透過現象之後，而探得物的本象，即物的本體。論本體及諸如此類事理的學問，是形上學的對象，對此類的事理，認識之力不能貢出來滿全的確實性，不過純理性能夠對之作番揣測的推想。純理性是認識能力的第三級。

(δ) 理性 (Reason)。純理性祇以理智內存著的各等合上範疇而成的判斷，因其喜於綜合統一的傾向，作更簡的綜合。純理性在作這類綜合之時，所用的資料對象，是範疇式的判斷，在此上又加上自己的三樣先天格式；這三樣格式名曰理念 (Idea)。這三個理念自何而來？前面講過的歸於關係的依體，有三種範疇，即本體性，因果性，及相關性；由本體性成的是斷言判斷 (Categorical judgement)，由因果性成的是假言判斷 (Hypothetical judgement)，由相關性成的是選言判斷 (Disjunctive judgement)。照着這三種判斷範疇，純理性內有相對的三種範疇，能說是推理的範疇。

(a) 斷言推理，靠着實體與依體的來往，綜合到一絕對的主體，將一切內部的現在統歸於他，此即自我理念 (Idea Ego)。

(b) 假言推理，靠着原因與效果的來往，將一切外界的現象，皆歸之於一絕對的全體；此即宇宙理念 (Idea Mundi)。

(c) 選言推理，靠着互相行動的來往，將一切存在和齊全歸宗於一個總體；此即大神理念 (Idea Dei)。

純理性並不由外界取材，祇以自己那三種先天格式，作如此的綜合；那麼所成的綜合自是完全空洞，完全主觀的。而細察其中所含的資料，正是形上學的資料。若然，則不怪我們前而已說，形上學是空洞不實的學問，這是說的，對着理論性的理智說去，是毫無價值的學問，然而對着實踐性的理智說去，則不然。

(二) 實踐理智批判 (Critique of practical reason)

剛才說過，對待形上學的問題，純理智，即主認識的理智，祇能空泛的揣想猜度，並不能證之於確實。這件本無所奇，原來形上學本不是純理智的對象；正因不是純理智對象之故，所以在這些問題上，才有那類所稱的「背逆詞」，理智不會自解。我們在純理智之外，確別有一樣理智，可名實踐理智，形上學是屬這一能力的材料。我們將這兩種能力，及其各屬對象，劃然分清，不相混淆，則形上學在純理智前，不能貢出滿全確實性的難題，及其間含有背逆詞的難題，不待解而自解。理由很簡單，因為這原不是純理智應解決的問題，這是實踐理智範圍內的事項。

當知形上學是倫理道德及宗教的根基。若形上學的事理沒有確實的價值，則倫理道德以及宗教內的原理，全當淪入懷疑。而康德不以爲然。他說，我們的實踐理智，是直接了當的告訴我們，應當行善避惡，這件良心上的誠命是千真萬確的，康德稱之爲實踐理智的無上命令（Categorical imperative）。若這項倫理的誠命是真實的，則這項真理自然假定理論界的一般道理也當是真實的。若人有守誠的責任，則明指吾人具有自主之權，這是第一不可磨滅的真理。第二，若人可自由守誠或違誠，自然對此該有相當的賞罰，而相當的賞罰，多不能在現世成實，所以該在來世成實，所以人的靈魂不死不滅。第三，若有良心的法律，當然該有一至高的立法者，若有賞有罰，當然該有一至上的判官，所以必有一位主宰大神。

這類的真理與形上學相關，是倫理及宗教的根基，這些對於實踐

理智是絕對確實的：如此設論，康德以為是將形上學及倫理宗教一類的真理，安紮在穩而不搖的基石上了。殊不知，將這些學問從他們的正根子上，從人認識真理的惟一真根基上，即人的理智上摘去，插在了不知何處，焉能使之穩固？

可見康德不免弄巧反拙，他所創出的結果，不外主觀論及懷疑論。

康德的推論中含有多種錯誤，我們無暇一一指證；此處我們但論他對時間與空間的誤解，略加分析。

(三) 康德對時間及空間的誤解

空間及時間可分為三種，即真實的，想像的，和理想的。

空間的所是，不過是物體的幾何伸張。自然界一切物體所有幾何的連集，便是這個大空間的所成。這是真正寔有的空間。世界內真正存在的物是有定數有限數的，所以真正的空間也是有界有限的。

時間的所是，不過是物體的走動；自然界萬物連續不斷的走動，便是時間。從萬物起始走動的第一步，到他們停步的末日，更好說到現在這一刻，這是真實的時間。真正時間如同真正空間，也是有界有限的。

我們在這真正空間以外，常能無限定的往寬廣裏想，這個限定的空間，是想像的。不用想像設想，理智能泛然想個無界無限的空間，這是理想的空間。

照例在萬物的真正歷史前後，我們可用想像，任意加想年代，這是想像時間。不用想像，理智能往前往後，泛然想個無始無終，無界無限的時間，這是理想時間。

按人們通常的意見，以為空間是自立存在的東西，是一個大空場子，萬物皆在他內包着；又以為時間是自己常流不息的東西，在他的流動內，萬物的各等現象出沒其間。這樣的思想是錯誤的。為此該當承認，我們的空間及時間觀念，有一部分是屬主觀的；就是說的，我們表示外物內情形的樣式，同事實上的真象不全相符。然而並不是純粹主觀的。按經院學派的切洽意見，空間及時間是理智之物，而在事理上有真根基的。照着這個界說，可作以下的分析。

真實時間及真實空間所指的真正對象，是外物的幾何及走動；這兩件確是外物內真有的事項。所以康德以為這兩件是完全主觀的先天格式，好像在外界內絲毫沒有相對的踪跡，這當然是錯極的論斷。

至於想像和理想的空間及時間怎樣？可是能說，這些純是主觀的所創，外界並沒有相對的實物。不過這類的觀念在外物上，仍還靠着一種根基，就是物的幾何伸張的可能性，及物的生存延長的可能性。這種可能性本來是無限止的。既然這樣的可能性是屬外物一方面的，所以連我們理想及想像的時間及空間觀念，也不是純粹主觀的，所以更不能說是先天自帶的格式了。

無論如何，時間及空間是外物在我們內引起的觀念，斷然不是我們生來，帶有的格式，拿上去裝置於外物的。康德在感覺認識上，設

定有這兩樣先天格式，明明的是推想錯了，那麼他在理智內設定的種種先天格式，照樣也是無根由而反事實的虛設。

(四)認識非由主觀造成

我們的認識是由客體方面的真理造成，並不是主觀獨創；有以下之證論證實：

(1) 內識之證

幾時我們作一理智直接看清的判斷，我們的內識清晰地指示我們，判斷的如此造成，是受着主詞及賓詞同一性發洩的影響，或賓詞歸屬主詞相關性發洩的影響。內識也清晰地指示我們，所發洩的客觀方面的同一連系，或歸屬連系。例如：人是理性動物；在這個判斷內主詞與賓詞有同一性的連系；人是能言笑的；在這個判斷內主詞與賓詞有歸屬性的連系。

我們可拿數學上這個命題作為例子： $7 + 5 = 12$ 。

我若反省，看見我理智不自由的給與這個命題以承認，先是我的內識自知，我作着肯定主詞與賓詞同一的行為；不但如此，我且見得我如此肯定，是因這兩項相對之後，他倆同一的關係，向我明擺出來。我自知我作如是的肯定，是因我明見了如是情形的發顯。

所以，我自己知道我作判斷，是因真理的客體顯明所動作；我自己知道，我定斷這些判斷所發揮的事理，是因為他們的客體顯明性，好像用壓迫的手段來限制我，就是說，用他們的明確性格來限制我。

可見，內識反省時向我們所示的實情，是我們作如是或如彼判斷之時，實以事理客觀的顯明爲因。（Mercier, crit. gen. L. 3. C. 2, n. 111, p. 255-254）

（2）理智判斷變化的理由

吾人的理智對着同一的事理，能够先在「疑惑」之中，漸次進入「臆斷」境地，末了歸結到「確定」判斷裏。教員向學生講說：凡以5及0作個位的數目，皆可被5除盡。學生猛聽之下，起首能「懷疑」這命題是否常真。然後教員拿起粉筆作證，證驗他所說的原則的正確。隨着教員證理的前程，曙光按步就班的增昇，學生的理解力不自禁的轉入「臆斷」心地，自想「或許如此」；一旦教員作最後結論之時，學生恍然大悟，不但不再疑惑，且再不會疑惑，他們的理智對此真理遂懷起來「確定」之心。

理智這種過渡的情境怎樣講解？

惟有我們認可認識有客體性的主張，能够講解得來。按我們的意見，在先判斷兩項彼此間的關係毫無顯示，繼而其中的連系情形發出一線微光，終於射出來滿盞的光明，因而理智先是疑惑，繼而臆斷，終究堅定於確定之心。可見，理智給與依從的不同程度，與客體光芒顯示的不同程度，節節相對，這正是科學與哲學所用原因律的規則：「變換共因，其果自變」。既然理智確定心的程度，全隨着客體顯明的程度變換，那麼客體顯明必是確實心態的成因。

康德認爲吾人的確定心態純爲主觀所成，他這見解便不能解釋理

智在判斷上這種過渡事實。若理智對待一別項事理懷疑，對待別一項臆斷，對待第三項確定，這還能懂；如今却是對於同一的質料，同一的事理，理智在先疑惑，在後猜度，又在後確定；若不承認理智的確定或不確定，是關於客體實情的顯示或不顯示，則不能明瞭這種事實。（Mercier, *ibidem*, p. 254-256）

（5）理智不受限制

感覺界的認識是有強迫性，有限制力的，不但在正確的認識內如此，就連錯覺幻想，也是如此。譬如，兩個平面像看立在立體鏡內，便顯成一個圖形，並顯成一個立體而有透視狀態的圖形。倘你反復的窺視，你的眼目永久受着錯覺的限制。受幻想迷弄的想像也得受同樣苛刻的限制。

理智可是不受如此限制。

不過，一般為首的真理，例如矛盾律，同一律等，或算術內的原則，如「部分的集合等於全體」，「全體大於其部分」等，可也有強迫理智依從的力量。以外，一個命題若不是自來顯明的原理，則非歸併到單純兼普遍的原理內，便沒有強迫理智依從的力量。這樣的事理稱為間接命題，就是說非經了推理法的介紹，不能得到了理智的認可的。那麼，未曾推理之前，或尚在推理的進行時，當命題主詞及賓詞的相合相斥來往，沒有發出直接顯明的光芒之際，理智有禁制自己，不加肯定的能力。

況且，理智常能反回來重新檢點自己所懷的確定判斷；常能重新

考驗自己到今堅信的判斷，是否真有外物方面的根據，當理智作如是考驗的時候，很能禁制自己，暫時不加肯定，暫時等候考驗的結果，等着客體顯明發洩之後，再作決定。往往理智曾認為確良無疑的事理，過後看出來並沒有事實上的根據，便能收回自己的信任，改正自己的錯誤。

理智既有停滯自己發判斷的能力，且有改正自己所懷判斷的能力，這是其確定心不受主觀限制的明徵；既不受着主觀的限制，那麼限制他的惟一動因，是客體方面的顯明。(Mercier, *ibidem*, p. 256-257)

這種證據皆很確確，足證康德主觀論的荒謬。

第三節 間接論

如上所說，間接論是由笛卡兒所倡。笛氏如康德一樣，本意亦欲為認識論找出堅固的根基。他的辯論本名方法疑惑，所以他的論文名方法論(*Discours de la méthode*)。然他所成的結果，只是間接論，而且是懷疑論。

(一) 方法論

() 「笛卡兒為懷疑論者中之最有力者。他對於一切事物無不懷疑。他的哲學即以此為出發點。謂吾人感官之知覺即為最不可信用之物。例如海邊立一座很大的四角的方塔，但從遠地看來，却是圓的，却是小的。這不是知覺不足憑信嗎？此刻正在握管為文的我，這明明是事實，但安知不是一場夢寐呢？我們在夢寐中，不也看我握管為文

的我，牢守着一個書齋嗎？然則我們的世界欲說不是一場夢寐，試問誰敢保證？二加三等於五這樣一個數學的命題，不是很單純很普遍毫無可疑的嗎？但這樣一個既沒有質又沒有量的東西，也許二加三不會等於五。就令說神是如此規定，又安知神不我欺？況且宇宙間還有些惡神。這樣看來，我們的世界，只是一個疑雲滿佈的世界。

(2) 「但世間一切皆可疑，只有一種決不可疑，便是「疑」的自身，便是「我疑」這種事實。如果我疑的「疑」確實，則懷疑的「我」亦確實。疑是思考的一種。所以說「我思故我在」 (Cogito, ergo sum)。這個命題無論如何，總是可信的，總是顛撲不破的。笛卡兒遂從這個命題出發，演繹他的全部哲學。

(3) 「我思故我在，這個命題之確實性，從何而得之？即由於明瞭與清晰之認識。笛卡兒據此以立真理之標準。他認真理之判別有四個標準；一，凡得而明瞭且清晰的思考者為真理。二，在可能的範圍內，將各難點明晰而思考之者為真理。三，從簡單的東西進到複雜的東西，秩序整然，思考不亂者為真理。四，例證完全玩索充分者為真理。

(4) 「「我」之存在，上面已經證明，笛卡兒從此更進一步，證明神之存在。笛卡兒以為吾人的意識裡面，有最完全的無限的存在者之神的觀念之存在。吾人知道自己之存在，是由疑而起；疑便是由於知識不完全。所以想到自己的疑便立刻想到自己的不完全。惟「不完全」之發見，須與「完全」比較，方始得知。因此，自己的存在確定

以上，神的觀念亦自必然的存在於我之中。吾人內省之際，認識一個有限的自己，即已認識無限的神。笛卡兒遂從此證明神之存在。

(5)「笛卡兒更從神之存在，證明物之實在。因為有廣袤的外物之觀念既明瞭而清晰，而吾人之意志又未能沒有所增減。前回所以懷疑外物，是因預防神欺我輩之故。現在既知神是完全的，神既是完全，自必諸德圓滿，而有誠實之德。所以外物亦為實在。」（李石岑，哲學淺說二章，一節，11-25）

(二)我們直接認識外物

笛卡兒的間接論所以錯誤的原因，是因他受了一項預先假定的偏見；這個預先假定的偏見，是他以為認識外物時，我們認識的是一種代表，這代表好似橋樑一般，將主觀與客觀相連，於是才有認識。若果認識真正如此，當然要令人生疑；我們直接認識的，是否為外物的真象。

我們認為在理智與外物之間，並沒有當越過的距離。受了上面那種偏見的人，在解決認識論時，設法追尋橋樑，藉着這一橋樑我們超過認識者與外物中的間隔。然而橋樑如果實有，只有兩等可能方法。或者來自外物，即外物在我們心理中，發進它們的代表，好似外物在我們內成的繙印；於是我們藉此繙印，探知外物；這是根據原因律，是自原因而推知效果的。或者此橋樑來自我們方面，是我們主觀創成的一種表像，拋射於外，使我們認為是客體的實在。這兩方式都不合

理。(Noel, Notes d'epistemologic thomiste, 1925, p. 3)

豈知，認識的所在，就是認識者化成別物。設此，則在理智與外物間的通過上，還有什麼難題呢？並無距離，並無當過的深淵，當過的橋樑，根本沒有過渡的需要。當我們認識外物之時，我們成為所認識之物，所認識之物成為我們。使疑難生起的這種表象，這種作媒介的隔膜，是全然無用的，實是想像捏造之物。我們直接所認識的，是事物的自身，並不是物的表現。(Noel, op. cit. 75)

我們並不在監獄內封閉着。

我們習慣了這種離不開空間的物質宇宙生活，不明瞭遠離我們的外物怎會進入我們，被我們認識，不明瞭隔離的主賓怎會有了關係。不知，認識是種超物質的力量，它可不受空間的限制，越過空間，置空間於不理。

認識—外物，是直接接觸外物的實地，認識的本性就在乎越出我們本身的空間邊疆，去生活於此邊疆之外，若不按整個的我們，至少是按我們的生活方面。(Noel, op. cit. p. 74)

認識之時，固然有一種表象，然而這種表象並不在認識之下，他不被我們認識，他祇使認識者與事物間開門，使他們二者直接相連，使他們按認識一面成為一體，使認識者直接認識事物。

笛卡兒既在發源地上有了錯見，所以他自此建立的方法論證系是徹底錯誤的。知清了他的根本錯誤，其它弊端是不推自倒的。

第四節 唯心論

康德直系的徒弟們，從他們老師的原理內，迅速而箭直的推到了能到的極端結論，即陷入絕對唯心論（Absolute idealisms），連物理世界帶形上界一律的否認，以為一切外界之物皆無，祇有一個實有的物，就是主思想的自我。這個惟一存在之物，是絕對的，是無限的，在他內包容一切；此式的唯心論自然就帶着汎神論的性質，所以稱曰唯心汎神論。不過，這種汎神論和別種汎論有所不同，別種汎神論若果主張那普通物演變，是指事物界內的演變，而此等汎神論所講的演變，則指思想界，論理界內的演變，以故名曰唯心汎神論。

康德的徒弟中，向此方面變化他們老師主義的，有麥希德，謝林，及黑智爾。這三個人專心發揮的，是康德在純理性上的設論；在這一點上，康德曾已進入唯心論的門檻，無怪他的徒弟們從門直入，一儘走到此路徑的盡頭。他們都拿上康德在純理性內設想的那三種先天理念，各皆異想天開講論的離奇玄妙，使人摸不着頭尾。這般情景本不足奇異：原來澈底的唯心論是理智患的一種狂妄病。因其如此，世稱這派學者為浪漫哲學家。他們那種雲霧不清的夢想，實情是在哲學上作着浪漫的演義。此等不合哲學資格的思想，祇曾在人類中發過一陣頭狂症，不能在後人身上遺留下痕跡，為此我們對他們每個的主義，但擇其主腦，而且是從略的敘述幾點。

麥希德（Fichte）（1762—1814）以為一切所謂的眞物，祇是惟一

存在的自我，以其純理智的變化而成。這等純理智的變化是依着三樣原則進行。先是那自我看着自己爲實有，看自己與自己同一，遂設「自我」即「自我」，是之爲「正」(Thesis)。自我復將自己看爲思想的對象，將自己與自己對置，於是乎生出「非我」，即生出來宇宙，遂設「自我」非「非我」，是之爲「反」(Antithesis)。然後將「自我」與「非我」，又歸合與一更高的總體，成爲無限之物，即成爲大神，是之爲「合」(Synthesis)。

謝林(Schelling)(1770-1854)作的冥想，與費希德幾乎相同，不過在中且含有斯比腦沙論調的成分。他不接受費氏在自我與非我間，設定的分別，他以爲一切皆歸一個與己同一之物，這物就是大神。這個絕對與己同一之物，自永遠順着兩道能力的路線，化作這個現象世界，一邊成爲物質界，一邊成爲神靈界。物質界是可見之神，神靈界是不可見之神。二者的總體就是那大神。吾人既是神靈與物質的完備結合，故此吾人就是可見的大神。

黑智爾(Hegel)(1770-1831)在絕對唯心論上更加的絕對。他連主思想之動的存在，也要否認，惟有思想存在，這個思想就是「物」的最抽象而最普遍的觀念。這個觀念按其自己對待自己的方面，是爲「己內觀念」(Idea in se)，是即大神，這是「正」。己內觀念按着論理的次序，自行進化，自行發揮，遂生「己外觀念」(Idea extra se)，是爲可覺的宇宙，這是「反」。由此經過無數的進化等級，究竟達到第三歷程，在中那觀念復反於己，變爲自知的，是爲「向己觀念」

(Idea pro se)，這就是人類，這是「合」。黑智爾的這種論理性的汎神論，可名曰汎理論 (Panlogismus)。(Reinstadler, Criteriologia, L. 2, c. 2, a. 2, P. 205-207)

若主觀論是謬說，則較主觀論更進一層的唯心論，更是錯極的謬論。若懷疑論已是思想界的病狂，則唯心論簡直是心理界的一種任性迷夢，因而世稱這種絕對唯心論者為浪漫派的哲學家。他們的思想統系，完全是無根無底的先天演義，毫不顧計外物的實際情形。這樣的主義不值辯駁，祇將其統系的梗概略述一過。看做哲學界的一種古董，此外無多堪足注意之點。

第二章 問題切定

為認識論內所討論的問題，必須切定指明。多次因人對此問題的對象沒有清楚的認識，所以在解答問題上不能恰當。我們為使人清晰認明觀點，分以下兩節申論：

第一節 設定問題

第二節 問題觀點

第一節 設定問題

(一)問題由來

理智多次會欺騙我們，從前我們堅信無疑的意見，過後或許發覺是完全錯誤的。不但個人免不了屢屢的受如此的愚弄，就連全人類也能很久懷着普遍的錯見。往古之時，經過了好多世紀，人們都以為天

體是固定之物，太陽繞着地球環行，地球穩立不動；而今日我們的思想正與此反對。多次哲學家或科學家一時抱定某某主張，認為確實無疑的定理，不料日就月將，竟被後人指為錯誤的論調。

譬如論以上那天文學的問題，不祇平民錯想，連學問界的人也錯講了。紀元後第二世紀，希臘數學家，陶助密（Ptolemy）明言，地球是一個固定在宇宙中間之物，天上的日月星辰，每晝夜環繞地球一週。這種說法，在他以後經過一千三百年之久，學者一律依從。至到第十六世紀，天文家，哥白尼（Copernicus）才察出太陽不是向地球環繞而行的，而是地球和別的星辰環繞太陽而行。

紀元前第四世紀，哲士亞利士多德（Aristoteles）說：兩物從同一高度墜下，重的一件定然先到地上；且說：一物較他一物重兩倍，在落下之時，要比輕的一件落下的時間少一半。這說足足流行了一千九百年，無人起過疑問。第十七世紀，伽利略（Galilei）拿兩個鐵彈，一個十磅重，一個一磅重，從比薩斜塔上投下，兩鐵彈却同時落下。伽利略便宣稱：物質自上而下，其時間必同，不過輕的被空氣稍為抵抗，其實速率是相同的。

因為理智不時有戲弄人的故事，所以人對他的價值起了疑心，理智是否能令我們探得真實？我們認識上所有的確定之心，是否在外物上有真根據？我們的認識是否被事理方面的動機所引起？就此起了批判理智能力實價的問題。（Mercier, *op. cit.* L. 1, c. 2, n. 22.）

(二)問題的悖理設定

絕對兼普遍的懷疑論在認識論問題上，要將人置於全番懷疑的境地，要人論任何事理不可懷有堅定之心。我們已經證明，他們設想的這等心地，是無人能做到的事實。反正，如此設論的，並沒有解決批判學問題的真心，不過是事先要杜絕解決本問題的可能性。真的，若將我們意識界的價值全部打倒，拆毀，甘自沈入無邊無際的懷疑汪洋之底，不留一條確實認可的事理，作為支點，則自後焉能再從懷疑的海底浮出，焉能再浮到了確定信念的境界上呢？因為既不存留一項確認為真的原理，作為升起浮出的支點，你沈在那一地步，便須永久存在那一地步：作這樣的開端的，豈有解決問題的可能？

這樣說來，笛卡兒的方法懷疑 (*Dubium methodicum*) 也不比前面的辦法強多少。他的開端也是要將全部思想界拆毀，然後勉力再立起新的基石，希望自此，我們的知識能得到較前更強的確定心。

「笛卡兒的行事方案，猶如一個人，因為害怕走錯了路所以就將自己的腿割斷。結果再連一步也邁不前了」。(Rabier, *Discours de la methode de Descartes* 18:7, p. 98).

第二節 問題觀點

(一)問題的對象

懷疑派對我們的認識能力懷疑，是因他們設想，若理智的一切報

告純是主觀內部的表示所造成，我們有奈無奈，不得常受他的愚弄嗎？橫豎我們無法可以指證出來，我們的理智向我們告訴什麼，是由內裏構成的，或自外面輸入的；是純粹主觀的表示，或是自客體方面種因的。依他們思想，我們絕沒有方法，藉以分明，我們所有的認識，是否是外面的事物所形成。懷疑派因此就結論說：事既如此，所以對待理智的誠實性；抱着懷疑的態度，是較為明智的方案。

直接反對懷疑論的是斷定論（Dogmatism），這是經院學派的主張。經院學派就在懷疑派的疑難中，設定所論問題的焦點。因而批判學的問題是如此：我們是否有一種微照（Criterion），藉以指證我們認識時所懷的確定心（Certitude），是在外物方面據有客體的動機（Objective motive）。

懷疑派以為這個問題沒有解決的可能。他們自設的難題是：向來受錯覺或幻想愚弄的人，因被主觀的條件所限制所強迫，不得不錯覺，不得不幻想。有時受主觀戲弄的人，能够發覺自己的錯誤；然而總不是受欺騙的本官能可以自己覺悟的。感覺界的能力不會自己更正。誰知理智不是如此境地的呢？假如理智不由自己的錯思錯想，誰會指正了他？因我們的理智是一切認識能力中，最高最上的審員。若最高審員錯誤，還可再投奔什麼更高的機關？

但我們後來要證明：正因理智與感覺性能力根本不同，所以正能自行保證。幾時自己絕不會錯，幾時離見真理。（Mercier, *ibidem*, n. 25）

(二)問題的中心

雖然就批判學的粗略定義，好似認識論的問題，是要究察理智的認識能力適用不適用，理智有否探得真理的能力。但是本問題的中心，並不如此；並不是先懷疑理智的認識能力適用不適用，然後再勉力證實他真正適用。這樣當然不成，爲什麼呢？

我們並不是妄想着，先事懷疑理智的價值，然後再用有力的及正式的證理，將他的價值確切證實。如此的設計，全然逆理，確是自混自誤的辦法。因爲我們用什麼工具，爲判斷我們理智的價值？不能用別的，還得用我們自己的理智。然而我們或是憑信我們的理智，或是不憑信。若果憑信它，何必還要究察他的價值？若不憑信，則再無方法可用推理恢復他的威信，便當失望，永久懷疑。因爲若不憑信理智，則理智不拘說什麼，都沒有效力，沒有權威，所以它的推理也毫無價值。（Geny, critica, n. 6, p. 5）

所以問題的中心祇是察考理智，有沒有一種微照，藉以保證自己在認識時所懷的確定心，是在事理方面靠着客體的動機。

康德的主觀論，以爲這客體的動機是沒有的，人在認識時所懷的確定心，純爲主觀的限制所形成；就此他結論的說：吾人理智沒有探觸真理真相的能力。

斷定論要在下面，根據事實，明顯的指出來，理智的確定心態，決然靠着客體方面的動機，我們的理智且有自行保證其實情如此的微

照。斷定派與一切理智健全的人，根本就不懷疑理智的真實性，今在如此解答了認識論問題之後，宛如結論一般更要斷定的說：理智為探得真理絕然適宜，絕然合用。

第四章 問題解答

我們的解答很簡單，我們可以指明理智因有反省力（Reflection），所以能看出來，自己的判斷靠着或不靠着客體方面的動機。這客體方面的動機，就是客體顯明（Objective evidence）。所以在此問題解答內當分兩節，即反省力，和客體顯明。

第一節 反省力

第二節 客體顯明

第一節 反省力

（一）得見真理的徵照

若果理智真的沒有方法，可分明錯誤的判斷，與真實判斷的區別，換句話說，若理智不能分辨，自己的認識是純粹發源於內，或是種因於外的，懷疑論則可對理智的價值生疑，主觀論也可隨意主張說：認識或許是由主體內一種盲目的表象所引起。

但是，理智確能分辨錯誤判斷與真實判斷的區別，確能看出來，自己在什麼認識上，絕對不會受迷弄，決然依據着外物上，事理上，客體上的動機和根基。這是說的，理智確能看出來，自己在什麼上所

慎的確定心，定有外物的顯明，即客體顯明，作其形成的原因及動機。固然不能說，理智在每個判斷上，皆能保險自己不錯，但是在多數的判斷上，必能坦然自保具有這項微照。

理智怎會自行保證，確有這等微照？原來，理智的性質與感覺界的認識能力迥不相同；理智享有反省能力，因而可將自己的行為作為自己迴想的新對象，可返回來重想自己的行動。以此反省作用，理智能夠看出來，自己的判斷，在事理上有真根據，自己的判斷，真正是外物方面的顯明顯示，客體的顯明顯示所形成。就此理智很可自行保證，自己在判斷上，絕對不會錯，決然見得是真理。

試想我們認識界內所存蓄的各等判斷，雖然不敢誇口說件件都與事實相符，但是其中的大多數、我們確能保險不會差錯，而分明在外界事理上有根據。例如我自身的存在，這個世界的存在，我現在所坐桌椅的存在與物性，我手裏拿的這本哲學課本，我面前的諸位聽衆；至少我對這一類事實所有的認識，是不能錯的。我判定：二加二等於四；全部大於其部分；兩個等邊三角形是等角三角形；即便我在別的見解上能錯，然在這等判斷上我決不能錯，即便在別的見解上，我不敢確保，是否來自客體方面的動機，然而對這種種判斷，我是絲毫不會含糊的。

總說起來：理智用反省之力，可以自見自己得到真理的微照，這個微照無他，就是客體顯明。

(二)確有得真理的能力

然要留意，我們但說，我們幾時確能自保不錯，確能自保認得真理，却不是說，我們幾時有錯誤的判斷，幾時就會看出來自己錯誤，看出來自己的判斷在客體方面不靠着根基。不謬，我們心地內實存着多數錯誤的意見。而且，我們懷着錯誤的思想，還不疑心他們沒有客體方面的動機；屢次作了反省之後，仍以那些見解在事實內有真根據，有空體顯明。那末，有真根據的確定心地與無根據的幻想，究竟怎樣分別？解釋問題指點出的微照怎可有效？

可以分別的答說：「錯誤的心地與認定真理的心地內，固然都是堅決的信服，然而在錯誤內，是我們看不見自己錯誤，在認定真理內，是我們看見自己不錯」。(Geny, critica, L. 1, c. 2, a. 1, n. 115, p. 961)

我們應當指證的是：我們的理智有無方法，有無能力，可以看出自己幾時保險不錯，保險得到真理。有了積極的證據，就能做積極的結論；這是說的，若能指定出來，幾時理智能決定自知，自己見得真理，就能斷定理智有保證自己，實有得見真理的能力。至於說，有時理智看不出來，自己所懷的錯誤判斷沒有靠着事實方面的根據，這般消極的弊病，却不能抹殺了理智的那種積極能力。爲什麼呢？

譬如有一枝鎗，據賣鎗的人所說，有探遠一里的能力。在試驗之後，鎗彈果然達到了一里遠的目標，於是自當斷定，這枝鎗實有探遠一里的能力。至於發鎗之時，雖有數次沒有探到那樣的遠度，却不能

因此否認那鎗的這種能力。若有沒會發到那樣遠的時候，這是因了別種原因，是因發鎗人的執法不當，或因途中過了偶然的阻擋，反正準不是因為那枝鎗沒有此種能力的原故。

不但如此，在試驗之時，假設發射一千響，其中只有幾次，或僅僅一次達到了標準，也得認可那枝鎗有探遠一里的能力。因為若某一枝鎗根本沒有這種能力，別說數次，就連一次也探不到。

照樣，即便理智單單幾次，甚或單單一次能指明自己所認識的，決有客體的顯明，必靠客體的動機，便該承認，理智確有保證自己探得真理的能力。因為假定理智根本無此能力，別說數次，就連一次也作不到。況且理智通常的認識多屬真實的，錯誤不過是偶然而或然的缺點。要知偶然而或然的事不是出自事物的性體的，是出自外加的因素的，因而當是罕遇的事。事既如此，便當斷定說：理智實有保證自己，認識真理的能力。

第二節 客體明顯

(一) 正宗動機

說理智確有保證自己認得真理的能力，是說理智以反省之力，可以明明看見自己判斷的確定心，是客體顯明所造成，客體顯明實是確定心態的正宗動機，可以證之如下：

第一，由內識的證據。確定心態既是心理顯象，那麼為知它的成因何由，必須憑內識的報告。但我們幾時確實認定一項真理，常是因

爲其事理如此，明明的照耀着我們的理智。言語是內識的標記；俗語說：「言爲心聲」。我們自然而然的發語中，表示我們內識的實地情形。而我們心地確定之時，則是如此肯定：這事是明擺的；這是顯明的，這是昭明彰著，瞭若指掌，明如觀火的；我明明的看出來有我，有天有地；一切的爲首原理全是顯而易見的。這類的通常語氣表示出來，我們的確定心態是由事理的顯明而成。

第二，由確定心的本性。本原因對待其效果常是必要的條件，也是充足的條件。而客體顯明對待確定心態切洽如此。試考我們的心地，不拘自那等門徑來的事理，幾時不到顯明的程度，休想得到我們的認肯；幾時顯明發出，即便缺少別等條件，也足令我們理智服從。可見顯明必是確定心地的根本原因。

第三，由顯明性所有的特點。

其先確定心態的正宗動機應當是直接引動理智的。不然若僅間接的發生動力，則此動機的力量既得憑藉別項，便不能成爲正宗動機。而顯明是直接引動理智的；豈能有比顯明更有照耀理智力的嗎？顯明是向理智的最切近的說話者。

其次，確實心態的正宗動機應當是普遍的，其意是，自各等門路所來的認識之確定心，皆當有此動機。然而細心考察，從任何方面來的確定心，沒有不含有顯明的。這樣，無論由理智來的確實認識，或是內感的，或是外感的，無論是由信任而來的確實認識，或因信任造物主的言語來的，或因信任他人的言語來的，樣樣都是靠着客體顯

明。

最後，確實心態的正宗動機應當是必然的，就是說，不拘是從那個門路來的認識，總得有那動機，才生效力；形成認識的因素無論是什麼，無論是怎樣的，歸到究竟，都得靠他；爲此確實心態的正宗動機又當是基本的。而顯明對於確定心態，恰是如此。試察我們的認識，無論是那一種那一類的，幾時沒有顯明，總不能換得我們心地內的確定，一切的認識不論所具的推理怎樣精微，所依的證據怎樣堅強，歸到究竟，所靠的基本威力，總得是顯明。

綜上的證據，可以結論：客體顯明是確定心地的正宗動機，基本動機。（*Farges. critica. L. 1, c. 5, a. 2, n. 36, p. 35*）

（二）理智有看出自己錯誤的能力

懷疑派說：我們心地內自來認爲真實，而從未想起懷疑的若多意見，只管老實的信從，不免有些不明智吧？主觀論說：我們自來抱定的諸多判斷，不疑心他們，是不是由我們內部主觀的律例發生，只管以之爲外物真象的表現，這樣從事，豈非冒失？

可見斷定論的對敵都承認，理智在自己自來所懷的確定判斷上作反省時，有停滯自己給或不給肯定的能力；若反省時發覺自己錯誤，且有禁制自己給與承認的能力。

要知道理智反省的行動，與自然而發的行動，原是同一能力的同性行動。

若果承認理智作反省的行動時，能使自己的判斷停頓，除非真理的客觀顯明顯示，不肯相信，則當結論，理智自然而發的判斷，也祇是因爲有客體顯明顯示的緣故，所以才加以承認呢。

再說，凡懷疑理智價值的，據他們所說，都是因爲理智有過欺哄我們的事實。但該注意，真實與謬誤是相對的事；沒有真，焉能分出來假？那麼，承認理智有認出自己錯誤的能力，便是間接的承認，理智有認出自己見得真理的能力。理智認識自己錯誤的時候，是因那時理智看出來，自己的判斷在事理上不靠着客體顯明；那麼應當反過來說：理智認出自己見得真理的時候，是因理智看出來，自己的判斷在事理上靠着客體顯明。（Mercier, *op. cit.* L. 3, c. 2, n. 111, p. 258-259）

本 體 學

ONTOLOGY

本 體 學 的 定 義

本體學是按最公的樣式考究物體的學問。可知本體學所考究的質對象是物。於此本體學與別的學問相同，因為別的學問的對象也不能出了物的範圍。然而本體學在物上觀察的特點，是按最公的樣式考究物，這便是本體學的相對象。於此，本體學同別的學問有別，因為別的學問考究物，是按物為這樣性質的物，或為那樣性質的物，而本體學，則祇按物為物而考究物。

在考究物之間，先當考究物體自身的所是，然後考究物，按其為物所有的屬性。再次要特論有限之物，即受造之物的最大分類，即範疇；最後講論物之所以成就的原因。因此可將本體學分為四章如下：

第一章 論物體 (Being)

第二章 論物的屬性 (Properties of being)

第三章 論範疇 (Categories or predicaments)

第四章 論成因 (Causes)

第一章 論物體

在泛論物體這一章內，首先該討論物體的所在，即須討論物之所

以爲物在什麼上，換言之，須討論物之所以爲物的本質是什麼。在考論物之本質時，要見得物與物按本質很有區別；於是可講論物按本質上的區別。在論究物體本質之不同時，要見得一般物體是集合物；於是當討論物體中的集合性。按以上所說，本章當分三節：

第一節 論物的本質

第二節 論物的區別

第三節 論物的集合性

第一節 論物的本質

(一)存在 (Existence)

物之所以爲物，特別關係在有無存在之上，就是說關係在「實有」(Being)之上，如下面要立刻指明的。

什麼是物？物的觀念如此廣泛，因而不克界說。積極的發揮，就是凡存在或能存在的皆爲物；消極的發揮，就是以物的對當間接發揮，則是：非虛無者即爲物。何爲虛無 (Nothing)？虛無是物的消除：不存在且不能存在的是虛無。

可見物的所是全就存在而言，因此，物分必然之物及或然之物。

必然物 (Necessary being) 是不能不存在的物，因爲此物的本性就是存在；所以不存在是與其本性矛盾的，所以不能不存在，所以無始無終，永遠存在，既然此物的本性就是存在，就是實有，所以此物的性體當具有一切實有；具有一切實有，就是具有一切完善齊全，如此

之物是無限齊全的。此物非他，就是造物主。

無限的物只能有一個，別的事物都是有限的；有限的物，全是或然物 (Contingent being)。或然的意思是或可或不可，就是說，可以存在也可以不存在，可有可無。這是因為此等物的性體與存在不是同一的。此等物的性體內沒有包着存在，他們的性體是與存在互有分別的。

有限兼或然之物又可分實現界和可能界兩等。現實物 (Actual) 是已過渡到實有界，是有真正存在之物；可能物 (Potential) 是還沒有過入實有界內，但有過入現實界可能的物。

可能物又分兩界，名主體可能物，及客體可能物。主體可能物 (Subjective potencial) 雖然還沒有實現的存在，然而能說，是業已存在於他們成因之能力內的；就是說，在受造之物內已有了能發生他們的能力，比如從雞蛋內能生出的雞子。謂其為主體可能物，是因在世物內有一主體，在此主體的能力內，含蓄着此等物的可能存在。客體可能物 (Objective potential) 是在世界內沒有能發生他們的主體，祇存於造物主的造化能力內的，是造物主能自無中創造的物體，比如在我們的世界外，造物主能造的無數其他世界。這種可能性名客體可能物，因為祇是理智見得的可能物，能作理智的對象，理智的客體，因其內容不含因素衝突的情形。這類可能物簡稱純粹可能物 (Possible)。

(二)可能物的根基 (Fundament of possibility)

可能界的物是可能的，現實界的物也是可能的，若不可能，自然

不能實有。試問這種可能性的根基何在？

物體可能性的就近根基不是別的，只是物之性體組織的融和性，消積的發揮，就是事物的組織性體成分間，不含矛盾的情勢。四方圓形是不可能的，因其因素間含着矛盾的情勢。金山銀海是可能的，因為這些原素彼此不衝突。

其最後的根基是在造物主的理智內，且在造物主的本體內。

在造物主的理智內，有萬物的原型觀念，或曰原本觀念，作諸受造物的模型。造物主在自己理智內，自永遠認識萬物的模型。不過那些模型，並不如柏拉圖(Plato)說的，是在造物主以外存在的，却是在造物主自己本體內看出的。而且那些模型並不與造物主的本性本體有別。原是造物主的理智在自己無限完美，無限齊全的性體內，自永遠認識，被受造物可模倣的各等模型。造物主的理智自永遠認識自己，在自己性體內認識一切可能之物。故此說，萬物可能性的根基根於造物主的理智，且根於造物主的性體。但要注意，造物主是全備單純的神體，因而造物主的理智和造物主的性體，是全然同一的。(Hugon. ontologia, t. 1, q. 3, a. 2, n. 6-8)

鮑陵休(Boetius)說：「極美的那位，在自己理智內帶着美麗的宇宙，並照此同樣的肖像，造成這美麗的宇宙」。

第二節 論物的區別

(一)造物主

造物主是必然物，這是說的，他的本性不能不存在，因為他的本性就是存在。既然他的本性內包容存在，所以他應當有一切的存在，有全備的實有。不然，他若沒有全備的現實，沒有全備的存在，則是在他的性體上，有他性體原素的缺陷，這是反理的事。

造物主的本性既具有全備的實有，全備的存在，所以造物主是無限齊全之物，是無限物 (Infinite being)。

他的本性既與存在是同一的，他的本性就是存在，存在就是他的本性，所以造物主之為物是完全單純之物，不容任何的集合，是單純物 (Simple being)。

沒有任何集合，就是說的，沒有任何潛勢和現實的集合，因為他的性體是完滿的現實，是純淨的顯勢，是純現實 (Pure act)。

(二)受造物

除去獨一的必然物以外，別的事物俱為或然物。為何或然？正因為他們的性體內沒包有存在，存在既不是他們性體的本因素，存在對於他們的本性是外加品。在他們性體和存在中有實際的區別。

準此，一切的受造物都是集合體，都是以性體和存在，以能力和現實參合的集合體 (Compound being)。

集合體自然不是絕對單純體；不是單純的實現，而是容有必須補充的能力部分的，是有承受更多現實的可能性的。既有承受更多現實的可能性，則此物還有尚未得到的完善，是有所缺欠的物；有所缺欠

，便不完全，便不圓滿，便是有界有限的。所以說，一切的受造之物都是有限物(Finite being)，都是非純現實。

綜上所說，惟獨造物主是純現實，是完全的單純物；其他的受造物皆是非純現實，皆是集合體。

亞利士多德猜想說：在人以上應當有一階級物，他們的性體當是純粹的形式，分立的性相(Separated form)，不與物質相合，是純理智的，所以是非物質的神靈。這一階級物，按啓示的道理所示，確實的存在，就是天使，和叛逆的天使，即魔鬼。按照他們不應與物質相合的方面，亦名純神。

前面已經說過，惟有造物主是純粹的現實，是絕對單純之物，因為造物主的性體與他的存在完全同一，連性體和存在的這種集合也沒有。

天使的性體既是純粹的形式，沒有同物質相結的集合，所以他們的性體是單純的。不過他們的性體對於他們的存在，是潛勢與顯勢的來往。所以天使之爲物也有一種集合，就是性體與存在的集合。

第三節 論物的集合

(一) 潛勢與顯勢 (Potence and act)

所說的可能者，究竟是什麼是可能的呢？可能者是指一種性體，可以承受存在的，譬如理性動物是可能的，因此性體有承受存在的能力。可見在物內分兩原素，即性體和存在；存在使性體的能力現實。

此處先得講解能力，和現實的理論。能力也可名曰潛勢，現實亦可名曰顯勢。

這兩個觀念是極端廣泛，極端單純的；因而不但不能承受界說，而且分着觀看，也不能講述；必須兩相對照，才能有一番了解。潛勢是能受補充，能受完成的境地；顯勢是加以補充，加以完成的境地。更簡一點說，顯勢是補充潛勢的，潛勢是等待或接受顯勢的補充的。

顯勢既然使潛勢完成，故此顯勢是種齊全，而潛勢是種不齊全，是種齊全完善的虧缺。因而一物在顯勢程度上越高的，自然越齊全；越多在潛勢的，自然也越不齊全。

物體由潛勢過入顯勢，名曰變動。什麼是變動？亞利士多德作如下的推論。原先沒有的境地，後來有了，原先沒有的性質，後來有了，原先不存在的物，後來生出來了，這就是變動。變動是由何境地而來？不能自「已有」而來，因為已有既有，則不能再成為實有。更不能自「無有」而來，因為無有不能變為實有。所以應該從一種潛勢，即由一種可能性而來。物體自潛勢進為顯勢，即由可能性進往現實，這就是變動。

古希臘一般哲士，因為沒曾想及有潛勢境地之故，多有錯用了「自無中無所生」(Ex nihilo nihil)的原則。

必須分別解答如下：

自無中無所生。若意思是，不能使虛無變為實有，則當承認。然若指一在虛無境地之可能物，即在潛勢中之物，自無中而無所生，則

又當分別。若沒有使之由潛勢而入現實的創作成因，則當承認。若有此種創作成因，則須否認。

然論變動廣義狹義的不同意義，將在宇宙學內重講。

(二)性體與存在 (Essence and existence)

性體是所以使物體是其所是的。是性體使一物限爲此種此類的，是所以使一物與任何他物有別的。

性體就是物的所是 (Quiddity)。我們見一不曾認識的物體，必要設問：這是什麼？我們以這等問題，所顧問而所願知的無它，就是那物體的性體。多次我們不會指出一物體的性體，切洽在乎什麼上，然而至少我們能浮泛的知道那物體的所是。物體的所是亦可名曰物體的本質 (Entity)，即拉丁文的 *Esse*。

幾時且能指出來，物體所是的組織成分，則可說，我們不但泛知此物體的所是，且知此物體的性體，譬如我們知道人的性體是理性動物。指出來物的性體組織成分，便是對此物體作定義，作界說。中文這兩名詞可以互用；若果將一物與其他任何物以界限劃清，自然就將他的性體和意義指定。原來爲成一定義，必須助以分類；二者常互相爲用。性體亦名物體的本相 (Form)，因爲是性體，使一物體帶本種本類的性相。

存在是使性體現實的，是所以使物體實際脫出虛無之外的。

明白了顯勢與潛勢相互的來往，又明白了存在與性體的來往，自

然可以知道，性體是接受存在的能力，存在是性體的現實，是性體的完成。簡言之，性體自來是潛勢，而存在使性體進入顯勢，存在就是顯勢。

前面已經說過，惟有造物主是純現實，是絕對的單純物，因為造物主的性體與他的存在完全同一，連性體和存在的這種集合也沒有，所以他們的性體是單純的。不過他們的性體相對與他們的存在，是潛勢與顯勢的來往。所以天使之爲物也有一種集合，就是性體與存在的集合。

(三)原質與性相 (Matter and form)

諸天使的性體是非物質的；宇宙間的物體是物質界的。物質體的性體皆以兩項原素組成，即以物質和形相組合而成。所說的物質並不指那有形可覺的物質，所說的形相也不指那有形可覺的狀態，是指物質體根本的兩項原分，故一名原質，一名性相，或簡名質和相。物質界之物有三種：即礦物，植物，動物；動物界內分兩樣，即有理智的，和無理智的；人是有理智的，其他畜類皆是無理智的。人的性相是神性的靈魂，動物的性相名覺魂，植物的性相名生魂，礦物的性相是無機相；各與原質結合，而成人，成動物，成植物，或成礦物。

因此，各物的原質對待性相是潛勢，他們的性相對待原質是顯勢。性相以其顯勢去補充原質的潛勢，則使物質體完成。

可見，物質體比非物質體，即純神靈體，更多一層集合，就是除

了性體和存在的集合外，還有性體內原質與性相的集合。

(四) 實體與依體 (Substance and accident)

物的性體若存在於自己身上，不依附於他物以存立者，則別名爲實體，或本體。因其存在於自己身上，不依附於他物上，故又名曰自立體。受造之物的性體帶有多數的依體，物的性體，另外是按其對照依體的方面，別名爲本體或自立體。一總的受造物在性體之外，全帶着一般依體。依體是從物性體隨來的屬性，屬性是加在性體上，以點綴性體，以完成性體的，譬如物質體的幾何，伸張，形態，顏色，重量等，皆是物質體的依體。此外各等物體的行動能力，譬如植物的營養能力，動物的運動能力，人的理智，皆是依體，皆是由本種類物體性體內滋生出的屬性，反過來也都是本種類物體性體上的裝飾品。物體的本體內並沒有包着那種種依體，祇有承受那種種依體裝置的可能性。可見，依體對待實體又是潛勢，實體對待依體又是潛勢。這又是一種集合，即實體與依體的集合。

(五) 能力與行動 (Potence and action)

依體依附於實體上，多是實體藉以行動的能力。行動能力分動作能力 (Operative potence)，和被動能力 (Passive potence) 兩樣。這些能力祇是適於動作，適於承受的力量或可能性。幾時這些能力實際的動作，實際的承受，便自潛勢轉於顯勢。這種顯勢，名曰行動；行動亦可名曰行爲。

按照物的性體是物之動作的最末根原，性體就稱為物的本性(Nature)。那麼總說起來，物之本性相對與其各等附屬的行動能力，本性是潛勢，那各等行動能力是顯勢；然而行動能力相對於行動，則行動能力是潛勢，踐踏實行的行動是顯勢。可知，行動能力和其行動間也做成一種集合。譬如動物，因有動物的本性，故有能運動的能力，因有此能力，故能作出運動的行動，譬如人，因有人的本性，故有說話的能力，因有此能力，故能作說話的行爲。而行動之爲顯勢，是最末端的顯勢。沒有比行動更明顯的顯勢。每個行動皆是完成了的顯勢，它自己再不對它項處於潛勢的地位。

亞利士多德，及經院學派的潛勢顯勢的學理，實是全形上學的根基原則，在萬有萬物上，是可做一貫解釋的關鍵。

第二章 論物的屬性

到今所論述的，是論物之爲物，就其所以爲物，所供給我們的知識；換句話說，我們祇按絕對的樣式觀察了物的所是；如今可按相關的方面觀察物的屬性。

所說物的屬性，並不是外加於物，與物有別的優長。因爲物既包容一切，在物之上還能附加什麼不是物的呢？所以物的屬性並不是一些絕對性的優長。爲此緣故，我們已經指明，觀察物的屬性，是觀察物按其相關方面所有的屬性。

因爲，所說的物的屬性，並不是在物上新加的優長，與物體本身

並無分別；所以物的屬性不過是物的幾樣不同的觀點而已。因此與物的範圍一樣廣，與一切物都合得上。(Mercier, *ontologie*, e. 4, n. 129)

物與物的屬性皆稱爲超越觀念(Transcendental notions)，是因爲這類的觀念超越諸凡種類以上，不受種類的範圍限制，與任何物都貼合得上。按這個意思，物的屬性亦名超越屬性(Transcendental properties)。

物體的超越屬性共有三種：物體只能有三種相關方面：或是對內的方面，或是對外的方面；而對外的，只能有兩種：或是對知力能有的方面，或是對貪力能有的方面，就是對理智或意志能有的方面。

由此三方面起來的屬性，絕對的合於一總的物體，因此名曰超越屬性。由此超越屬性發生一些別的屬性，雖不全合於一總的物體，然而可以合於多種類的物體，或說無論任何種類的物體皆能有的屬性。它們的範圍雖不及超越屬性的範圍那樣廣，然也是極寬極廣的，故名曰極公屬性(More general properties)。今將各等屬性，分論於下：

第一節 論超越屬性

第二節 論極公屬性

第一節 論超越屬性

(一)個一(Unity)

物體對內對己的方面是「個一」的。各個物體皆有個一性(Unity)，皆是個一的。然而什麼是物體的個一性？什麼使各物體成爲一個？個一是對己無分別，而對他皆有別者；那麼物體的個一性無他，也就

是所以使物證對己無分別，而對他物皆有分別的性質。

物證因了有個一性的緣故，所以就成爲一個個體 (Individual)。個體當如此界說：是在內無分別，而與其他任何物有分別的物體。

不是個一的，則成多數的。每個個一之物證與自己比較，是同一的，有同一性 (Identity)。不是個一而同一之物，則在彼此間有分別。

分別 (Distinction) 分實在的，與理智的兩樣。實在的分別 (Real distinction) 是不關係我們的理智想與不想，而是事物方面自有的分別。理智的分別 (Distinction of reason)，是因我們理智思想的緣故，所見到的分別。

理智的分別又分兩樣：有在事物方面有根據的，則名實理分別 (Virtual distinction)；有在事理方面毫無根據的，則名虛理分別 (distinction of pure reason)，或名論理分別 (Logical distinction)。

個一是物證的超越屬性，這是說的，凡是物證俱爲個一的。可以如此證驗。物證的性體或是單純的，或是集合的。若是單純的，自然是個一的，因爲單純的物，不但在己內沒有分別，且連部分都沒有。若是集合體，則幾時那各部分不合爲個一之時，則不能形成那物證，幾時他們湊合爲一，彼此間沒有分別，才能成爲物證。可知，按任何方面，物證爲成爲物證，必須是個一的，若不成爲個一的，也就等於說，沒有那種物證。

因此，有這一原則：「物與一互換」(Ens et unum convertuntur)；這是說的，凡是物皆爲一，凡成一的皆爲物。

(二) 真實 (True)

物體對待理智，即知力，則是真實的。因為真實是物體從對照理智方面而起的，所以真實的所在，並不是一種絕對的性質，確是對照理智而生的相關性質。

真實與真理可以互用；論理真實，稱曰真理更宜；此處講的事實真理，稱曰真實更宜。

真實可分三種：

第一是形上真實，亦名本體真實。本體真實：是物體與理智的符合。

第二是論理真實，是理智與事物的符合。

第三是倫理真實。倫理真實是言語與思想的符合。

說物體對待理智是真實的，這是指的本體真實。這項真實是物體的超越屬性，這是說的，凡是物體，皆是真實的。可以如此證驗。本體真實是物體與理智的符合。物體與理智符合不是別的，只是物體有被理智認識的相宜性和可能性。然而凡是物體皆有被理智認識的相宜性和可能性。不然，若一物體的所是且無被理智認識的可能，則是此物且無使理智可將之與虛無分別，更無以與其他物分別的因素。若果如此，則是一個無所是而無所以成物之物。無所以成物的便是非物，便是虛無。可知，凡是物皆是真的，因此，論真實，也有一樣的原則：「物與真互換」(*Ens et verum convertuntur*)，這是說的，凡是物皆

爲真的，凡是真的皆爲物。

因其如此，只能有形上真實，絕不能有形上僞假，因爲如上所證，不能有根本的假物，形上的僞假便是虛無。而對着論理真實，却有論理僞假，就是錯誤；對着倫理真實，也有倫理僞假，就是撒謊。

(三)美好 (Good)

物體對待意志，即貪力，是美好的。

多瑪斯爲美好作定義說：「凡物所貪求者，皆爲美好」。這就是美好的效果方面，所設的定義。而在物體自身方面，究竟是什麼，是使它爲美好的因素？如此反過來界說：美好是物體對貪力的相宜性。此處所說的貪力，是泛指任何的貪力，無論是有理智的，無理智的，自知的，或不自知的貪力，是指着最廣意義的貪力而說的。然而是什麼使物體相宜與貪力呢？不是別的，原是物體的完全性。

美好也是物體的超性屬性，因爲一總的物體皆是美好的。多瑪斯如此推論說：「一總的物體只因其爲物體，就是一種現實，因而就具有一級段完全，因爲凡是現實都是一種完全。而完全的自身常帶有可貪愛的本質；值得貪愛的便是好的。準此，一總的物因其爲物，都是美好的」。 (Sum. theol. 1, q. 5, a. 110)

物體只因其爲物，就是美好的，所以對美好也有這個原則：「物與好互換」 (Ens et bonum convertuntur)，這是說的，凡是物皆爲好，凡是好的皆爲物。

這種美好既是根於物的本體的，所以名曰形上美好，(Metaphysical good)。美好的對當是惡劣 (Évil)。既然凡是物皆是美好的，所以就沒有形上惡劣。形上惡劣便是虛無非物。

然在形上美好之外，有物理美好 (Physical good)，也有物理惡劣 (Physical evil)。物理美好是指一種限定物之性體的美好，物體有其本性應有的一切優良，是謂物理美好。物理惡劣是某一物體上應有齊全的缺失。中文所指的物理惡劣，如災患，病苦，殘缺不全之類。

此外更分有倫理美好 (Moral good)，及倫理惡劣 (Moral evil)。倫理美好是合倫理規律的行爲，倫理惡劣是不合倫理規律的行爲，此即中文所說的善和惡。

第二節 論極公屬性

(一)秩序 (Order)

由物體的第一超越屬性，即物體的個一性，發生的極公屬性是秩序；或反過來說，秩序的發生，根於物體的個一性。

何爲秩序？秩序是同等和不同等部分，爲着共同的終向，各佔相當位置的配合。由此界說，可知秩序之形成假定有多數的部分；其各部該上下，前後，左右，互有相當的連絡，以作達得同一終向的方法，因了共謀同一終向的緣故，合爲一體。(Augustinus, De civitate Dei, L. XIX, 15)

在一有秩序的事理內，有同等的部分，有不同等的部分；同等的

部分是階級平等的部分，不同等的部分是階級高下不等的部分。若按上下相屬的次第觀看，則名從屬秩序（Order of subordination），若祇按各部分各佔的位置觀看，則名同列秩序（Order of coordination）。所說的各個部分該上下，前後，左右，互有相當的連絡，則兼指這兩方面的配置。

多馬斯說：「配置是智者之行」（Sapientis est ordinare）。而秩序是配置之行爲的效果。故知創成秩序的，必是有理智之物，或是在有理智之物的支配下，動作之物。原來爲能有配置的行爲，先須指定一個目的，然後對着欲達的目的，選配相宜的方法。然而方法對目的的關係，是全無形質的事理。無形質的事理，必須由無形質的原因造作。故知有秩序的工程必然成於有理智之物。

不但惟獨有理智之物，能够創作秩序，而且惟獨有理智之物，能够認識秩序。因爲，在秩序內，方法與目的間的來往是無形質的，就是說，是抽象而普遍的；如此的事理祇能被理智認識。人因有理智，故能認識秩序，畜類不能認識。（S. Thomas, in I eth, lea, 1）

（二）完全（Perfection）

由物體美好的超越屬性，發出完全，反過來說，完全根於美好。什麼是完全？幾時一物按其性體應有的盡有，則是完全。

而完全可就兩方面觀看：或指一有其應有優長的主體；或指使主體完成的優長。

若完全是指着使主體完成的優長，則分爲純粹完全 (Perfectio simpliciter simplex)，及非純完全 (Perfectio secundum quid)。純粹完全是含不絲毫缺處的優長，如生命，悟力，愛慕，等優長；非純完全固然是優長，但其中含有一方面的缺處，如植物生命，感覺，推理等優長。爲何這後邊的優長名爲非純完全呢？但解釋所舉例的一種，即明。譬如人推理的能力，自然是種優長，會推理自然比不會推理更好；然而推理是不能直接了當的明瞭，須轉灣尋找，在步驟上這是缺點。

完全亦可指一個有其應有優長的主體，中文的完全二字本來發揮此意。上而爲完全所給的定義，也正是按此意而定的。完全之物，或物之完全程度，可分絕對完全 (Absolute perfection)，或相對完全 (Relative perfection)。

絕對完全之物，是一物具有一切的純粹完全，而在上已無可復加。如此的物是無限之物：前面已說，無限之物只有一個，就是造化萬物的主宰，所以絕對完全之物只有一個。

其他完全之物，俱是相對的。相對完全之物無論如何齊全，常能在上加更高更大的完全。

不過，按完全的定義去說，任何一物若按其本物性體的所能，到了應有盡有的程度，亦可簡單的稱爲完全之物。若在共應有的程度上有所短缺，則是不完全之物。

(三)美麗 (Beauty)

由物體的超越屬性，真實，發出來美麗，反過來說，美麗根於真實。美麗是物體爲物的極度完成，它不但包有真實，且包物體的別兩屬性，質言之，美麗根於物體的每個超越屬性，因而且包有物體的各個極共屬性。在分析組成美麗性體的原素時，所找出的原素，無非那幾屬性的綜合。

世上各等各界之事理間，皆有美麗醜惡的分別。美麗的事理使人感覺愉快，醜惡的事理使人感覺討厭。然而美麗是什麼，什麼使事理美麗？爲分析出來組成美麗的原素，必須自美麗發生的效驗內究察。美麗在人認識力內發生的愉快，名曰美感（Aesthetical sense）。

若然，則當先設定這個原理：發生美感必要而充足的條件，必是形成美麗的原素。

而爲發生美感，事體完整，比例相稱，形相顯耀，是三個必要而充足的條件。

是三個必要的條件，是說的，有這三個條件才能發生美感，其中缺少一件就不能發生美感。

第一，若一物體不完整，則是按他本性的要求，缺少他應有的美好，就是說缺少他應有的完全，這樣的物不能使人的認識能力愉快。因爲認識能力的對象，是物體，是真實，不是虛無與惡劣。而缺陷是虛無與惡劣。這既是認識能力對象的對當與消殺，自不能使認識能力滿足而愉快。

第二，當有相稱的比例，就是說當有應有的個一性，當有應有的

秩序：若不然，則又是一種缺陷，因為應有的沒有，就是缺陷。而缺陷不能使人愉快。

第三，當有顯耀的形相，是說，一物的性體要緊按顯耀的樣子表張出來；不然若一物的性相形態晦暗不明，不能使人的悟力充分的認識，便不能使人的悟力滿足，不能滿足，則不能感到愉快。原來各個物體的性體皆按一樣理想的標本而創造，理想的標本是完全的。一物的性相晦暗，是那物體的性相，與那標本相似的程度太淺，反過來一物的性相顯耀，是那物的性相，與那標本相似的程度很近。而這種情勢，正是我們已談過的真實的所在。記得上面替本體真實下的定義是：真理是物體與理智的符合。一物越與他的標本相似，便越顯耀，越真實；越與他的標本相差的遠，便越晦暗，越在真實上有差。前面剛說，美麗特別根於真實，正是此意。那麼，一^物的形相晦暗，是在真實上有差；或是居低級的。在真實上有差，居低級的，這也是一種缺陷。而缺陷是足使認識力不滿的，故不能生愉快，故不能生美感。

這且是三個充足的條件。充足的條件，是有那些條件，常發生某一效驗，別的條件有也可，沒有也無害於事。而幾時有一完整無缺之物，在其各部分又有均勻的比例，形相且又顯耀，絕能使人發生美感。故知這三條件必是美感的充足條件。

據此，則可結論說：事體完整，比例相稱，形相顯耀，是組成美麗的原素。現在可為美麗下個簡略的定義：美麗是事物的顯耀完全，使見者愉快，或能使見者愉快的。（Farges, *Ontologia*, L. II, s. 2, c. 2,

a. 1, p. 155 - 156)

自然界內有無數美麗之物；人工倣效自然之美，自行創作美物，於是發生出美術(Art)來。美術是：創作精工之合規式樣。美術有圖畫，音樂，詩賦，彫刻，建築五種。戲劇亦為美術，可以稱為一種混合美術，包有音樂，詩賦，圖畫（如佈景服裝）各美術。

第三章 論範疇

上章說過，「物體」，「個一」，「真實」，「美好」等觀念，名曰超越觀念，越超是越超一切種類以上，不受種類範圍限制的觀念。意思是說，這幾個觀念相宜於一切之物，不論有限無限，不論有形無形，都貼合得上。

非超越的觀念，名曰範疇觀念 (Predicamentals notions)。範疇觀念不是超越觀念，因為是有種類範圍限制的觀念。範疇是有限之物存在的共公式樣。

我們至今所觀察過的，是按最廣泛的方面討論物。在此以後，我們願意較詳的認識事物的內情。為此，便當將每物每物的內情討論究察一過。然而物的式樣繁多，人的狹小悟力，人的短促生命，焉能勝任？於是乎有種有類的方法；公然對種類考得的認識，便能說對全種全類的各部分，考得了認識。

於此，我們的理智將萬物分為少數最大最廣的種類，這些種類既然包容萬物，我們對這幾最大最廣的種類，得到的認識，便能說對萬

物得到認識。

不過，要緊注意，在物上分種分類，無限之物，即造物主便不在例內。因為無限之物具有一切完善，沒有界限；能分界的，是有限之物，即受造之物。彼此以種以類分界的，分在這一界，便沒有那一界的好處，分在那一界，便沒有這一界的好處，如此造物自然是有限之物。

所以，我們欲以種類包括的物，是一切有限之物，即受造之物，有形界的，無形界的，可能界的，現實界的都包在內。

亞利士多德以他理智最強綜觀之力，將此萬物總析為十個範疇，就是十個最寬最廣的種類。所以範疇不是別的，只是一切有限之物存在或能存在的式樣。這些物的存在式樣，先分實體，和依體兩樣；依體又分九個式樣：所以萬物共有十個存在式樣，所以有十個範疇。以下分講這兩大範疇：

第一節 論實體

第二節 論依體

第一節 論實體

如前面所說，實體亦名自立體，指不依附他物，而能自足自立，存在於自己上的物體。萬物中必有實體，可以證之如下：

(1) 意識日在告訴我們，我們內裏不斷成就許多變化：我們感覺，思想，貪願，我們動作，我們受動；此外，各等喜怒哀樂，各等情

緒，前伏後起的發生。

而我們覺着我們自己是恆久不變，是始終如一的。那各等行爲，那各等情緒有來有去，而發那些行爲的我，和那各等情緒所住紮的我，是始終如一的。不但如此，昔日作嬰兒的我，和現在作壯年人的我，雖然大改變，然而我覺着我自己並沒有改變；或許我將有作老年人之一日，我不疑惑，我仍舊要是我同一的我。

若向外觀察他物，也有同樣的情形。我們見外物上也常有過來過去的景像。譬如一株樹，先生芽，後發葉，再後開花，再後結果，末後花凋葉落；然在這種種變化之下，那株樹却没有改變，仍是那一樣的樹。那天空內的太陽，向四週發出它的輻射熱，每日每時所發的是新熱新光；歷經千年萬年，那太陽始終是一樣的太陽。

而過來過去的與那常存不變的，不能是同一的。常存不變的是存在的物。而未來的當其未來之時，是虛無，已過的當其已過，也成爲虛無。存在與虛無是矛盾的；矛盾的萬不能是同一的。

可知，在我們內，並在外物內，除那些變化之外，有別一物作那些變化的主體，這個主體與那些變化有分別。這個主體就是實體。

(2) 再說，那個常存不變的主體是單一的，而那些過來過去的變化，以及附加在那主體上的屬性是雜多的。而單一的與雜多的不能是同一的物體。故知那些變化不常，及那些附加的屬性，與那單一的主體有分別。

那個不變化，那個單一的主體名曰實體。實體並不存在於它物上

，而是存在於自己上；那些變化，那些附加的屬性，是存在於實體上，並不存在於自己上，爲此名曰依體。（Farges, op. cit, L. 3, c. 1, a. 2, p. 173-174）

實體當如此界說：實體是一種物體，按其性體之所求，當存在於自己上，並不以它物作自己存在的主體。

第二節 論依體

依體與實體是相對的，故當如此界說：依體是一種物體，按其性體之所求，當存在於它物上，且以它物作已存在的寄託主體。

這界說內有需講解的部分。因爲實體與依體相對待，講解依體界說之時，同時實體界說內不明之點，也將得到相當的解釋。

第一，說依體，按其性體之所求，並不需實際存在於它物上。依體的性體要素，祇在存在於它物的相宜性上。可見一種依體，若不實際存在於它物上，也不是反理的事。因爲只要有存在於它物的相宜性，便有了作依體的性體原素；有了本性體原素的物體，便不是矛盾的，故此能實有。論實體所說的，按其性體之所求當存在於自己上，按反對的方面，也是同樣的意思。

第二，說存在於它物，且以它物作已存在的主體。因爲存在於它物，若但如一物體的部分存在於全體內，如靈魂之在人內，或如被包者於包者之內，如水在瓶內，或如物體存在於地方裏，如我們站在地球上，都不因此而成爲依體。依體是因了自己爲物的缺處，不但需存

在於它物上，且需如此的依仗它物，竟以它物作自己存在的寄託主體。依體的性體就在於附貼於它物之上。反過來，實體的性體是存在於自己上，是不拿它物當自己存在須依賴的主體。實體的性體也只在於此。那麼，實體存在於它物內，如部分之於全體，如被包容者在包容者之內，如站立在地球上的我們，並不因此而失了當實體的資格。

(Reinstadler, *ontologia*, L. 3, c, 1, p. 333-334)

亞利士多德分依體為九大類。那九大類依體可列為以下三類。

(1) 相對依體 (Relative accident)。這類的依體並沒有特有的本質，它們的全部性體祇在一種相關性上，如二物的相似，二物的等量，父子的相關性等，以及其他這類的依體。

(2) 絕對依體 (Absolute accident)。絕對依體是有特有本質的依體，這類依體在實體上實加一種新優長，如幾何 (Quantity)，如性質 (Quality) 等一類的屬性。

(3) 樣態依體 (Modal accident)。絕對依體又分兩樣。有的實有自己特有的本質，因而加在實體之上，簡直使實體得到新完全，這是正式的絕對依體，如前面所說幾何與性質之類。若一種依體給實體加的新完全，祇在使正式絕對依體得到新佈置，新局勢，新狀態，則名為樣態依體。樣態依體的性體，祇是正式絕對依體的裝置，故名曰依體的依體，如模形 (Figure)，形樣 (Form) 之類。(Hugon. *ontologia*, t. 3, 9, 3, a. 1, n. 9)

第四章 論成因

論物的成因，先講成因的性體和種類，次可特講自成因生出的原因，因而當分兩節如下：

第一節 論成因的種類

第二節 論原因律

第一節 論成因的種類

有限的物體，即或然的物體，就他們爲物的性質，對待存在，對待實有，是可存在可不存在，是可有可無的。既然他們的性體內沒包着存在，沒包着實有，他們便不能無從的給與自己存在，給與自己實有。所以他們的存在，他們的實有必須自外接受。他們的本性只有存在的可能性；他們的這項可能性爲能得到現實，必須有使他們現實的動力：他們爲能從無的境界，過入實有的境界，必須有引他們過渡的根原。這個必須有的根原名曰物的創作成因（Efficient cause）。

創作成因以自己的行動積極的形成別一事物。

然而創作成因發出行動，必須有所趨向的終向，終向實際是使物成物的成因。因爲若沒有終向的牽引，創作成因萬不要發出行動；沒有創作成因的行動，當然那事物不會現實。故此終向之使物成有，實施以積極的影響力。這等成因名曰終向成因（Cause final）。

創作和終向成因對他們的效果是居外的，故曰外在成因（External cause）。外在成因付給事物以存在，以實有，以成就。

此外還有內在成因 (Internal cause)，是在事物內的。內在成因付給事物以性體，以所是，就是使物爲如此之物爲如彼物之物的。這項成因名曰性體成因 (Constitutive cause)，原來不是別的，只是事物的組織原素。組織事物性體的原素，對待事物實在有當成因的資格，因爲虧了他，物體萬不能成物。

性體單純之物，譬如天使，組成他們性體的原因只是他們的性相，所以他們的性體成因只有一性相成因 (Formal cause)。物質界之物的性體是集合的，就是以質料和形相併合成的。所以物質界之物有兩項性體成因，有兩個組織成分，名曰質料成因 (Material cause)，和形相成因 (Formal cause)。

第二節 論原因律

按中文的字意，那四項在世物的成就上，皆施實在形成之力的，統稱爲成因。然在此各項成因內，是創作成因掌握最重要的部分；是因着創作成因的行動，發生出來一個別一事物，作創作成因的效果。普通講成因，特別是指創作成因，中文所說的原因，也但是指創作成因。

有效果必須有原因，因而由效果可以知原因；這種絕然的關係，名曰原因律，原因律是由原始原則 (Primary principles) 所來。原始原則是由最普遍而最單純的事理所發；而最普遍最單純的事理，不是別的，就是物；故此，原始原則是直接根於物的原則。根本的原始原

則有三種；由這三種演變出幾樣別的原則，也可稱為原始原則。

第一，同一律(Principle of identity)。物與物自比為物，沒有較此更確實更自然的原理。積極地說，物為物，實有的為物，故又可曰，有為有；消極地說，無為無；換言之：物等於物，無等於無。

第二，矛盾律(Principle of contradiction)。物與其對方相比，則是絕對的衝突：物非無，無非物，有非無，無非有，這便是矛盾律。普通是如此發表：一物不能同時且有且無。

第三，排中律(Principle of exclude middle)。物與無是完全相消的，因而在物與無中不能有居間的境地，因而任何物或有或無，或為物或非物，沒有第三個出路，這是排中律。

第四，充足律(Principle of sufficient reason)。就別一方面觀看，同一律可稱為充足律。物為物，物為其所為之物，是因物有其為其所為之物的充足理由。但是，充足理由特別是指物的所以存在，所以有的充足理由。於此充足理由的意思是：凡物皆有其存在的充足理由。

第五，原因律(Principle of causality)。物之存在的充足理由，或在自己內，或不在自己內。必然物，即不能不存在之物，他的性體就是存在，所以他的存在理由在自己內。而或然物，即可有可無之物，他們的性體既不是存在，則是他們存在的理由並不根於自己；若不根於自己，則當來自他物。所以或然物為能存在，必須有使其存在的充足理由，即必須有創作成因，這就是原因律。可見，原因律不過是對待或然物存在的充足律，原因律可以如此發表：「一切或然物皆有創

作成因」；或說：「凡是在存在上有起始的，都有使之存在的成因」。物自無的境地過到有，或更詳明的說去，物自潛勢過入現勢，名曰動。按動的方面，原因律成爲運動律，即：「凡動物，皆當受動於他」（*Quidquid movetur, ab alio movetur*）。一物應當動，這是因他有應當得到的境地。既有應得的境地，則在未從得到之前，自己必然沒有，若自己已有，則不應當去取得，且不能再取得。但是自己沒有的，不能自足自給，必須受自他物，所以說：「自己沒有的，不能付給他物」（*Nemo dat quod non habet*）。從正面說去，正是所說的：「有諸己，然後施諸人」。

第六，終向律（*Principle of finality*）。在可有可無之物上，見到了秩序，配合，諧和，也須問此秩序，配合，諧和的充足理由何在，其創作原因何在？考其創作成因之時，可以得知所考事理的終向，一切動作皆有所趨的終向，這就是終向律。可見，終向律來自充足律，也可看作原因律的歧分。

原因律既然來自原始原理，按理論方面，是極確實的真理。通常的經驗無時無刻不在證其確實。大學上說：「物有本末，事有終始」。這項哲學性的原理，是科學日日所證實的。科學家研究科學所用的方法，根據的原理無非是原因律。見到科學日在抬高原因律價格之後，則更不怪異其在哲學上的價格；在以後要論究的宇宙學，人類學，神義學時，更可見得原因律的強大威力。

宇 宙 學

COSMOLOGY

宇宙學的定義

在本體學內總論了物之後，便該較詳的講論些特性之物。而在特別性質之物內，與我們人類最接近，最顯著的物，便是這個世界，這個宇宙。以宇宙為對象的學問是宇宙學。

宇宙學是觀察物質世界，考究其終極理由和成因的學問。

這門學問所考究的對象是物質宇宙，包容一切物質界的物，無論有機體或無機體。不過宇宙學觀察物質界之物，祇按其為物質界的物。這是宇宙學的質對象。人雖然是物質界的物，然而不能以人為純然物質的。為此按照人為物質界的部分，亦在宇宙學的對象內包着；然而按照人為人，尤其是按照人為有理性之物，便不能列入宇宙學對象的範圍內。因此原故，宇宙學與人類學有別，人類學特別將人作對象。

剛才說了，一切物質界的物，不論有機體無機體，就是說不論有生命的無生命的，皆在宇宙學對象之下。然而論有生命的物，更好說論生命的現象，平常也是人類學內講論。因為人的生命包世界各下級的生命，在人內考究生命的現象，同時就等於考究了一切生活物的生命現象。

宇宙學在物質宇宙內所觀察的特別方面，是考求宇宙的終極理由和成因。這是宇宙學的相對象。於此宇宙學與其它研究宇宙的學問不同，正是因為他們所研究的，不過是宇宙的淺近理由和成因。

我們論宇宙能設的問題是：

第一，宇宙是什麼？是問宇宙的性體成因為何？

第二，宇宙由何而來，就是說宇宙是怎麼樣有的？是問宇宙的創作成因為何？

第三，宇宙向何而往，就是說宇宙為什麼存在？是問宇宙的終向成因為何？

論宇宙的創作成因和終向成因，在宇宙學內不特別伸論，因為以後在神義學，和倫理學內要隨着講出。此處要討論的問題，祇問宇宙的性體成因為何；更詳切的說去，是問宇宙上一切物質體的性體成因為何？

為能考得物質體的性體為何？就是說，為能考得物質體性體的組織成分為何？我們要緊順着分析綜合法的路途，由淺入深，先觀察物質體外面顯出的屬性。物體外面顯出的物性，是物體性體發顯的效果。因着效果的性質，可以探知其原因的性質，即可探知物性的所是。我們就按着此一順序，先將宇宙內各等物質體外面發顯的屬性，分別講過。然後要略述對物質體性體，宇宙構造的幾派學說。最後我們可將根據物質體發顯的屬性，而證出物質體性體的學說講出。

以此，宇宙學可分三章如下：

第一章 論物質體的屬性

第二章 對宇宙構造的學說

第三章 論物質體的性體組織

第一章 論物質體的屬性

在一切物質體上，不拘是有機的無機的，不拘是有感覺無感覺的，皆在外面發顯兩種很不同的屬性，一種可說是靜的屬性，一種是動的屬性。我們可分兩節，分述這兩種屬性。

第一節 論靜的屬性

第二節 論動的屬性

第一節 論靜的屬物

(一)幾何 (Quantity)

幾何是物質體的屬性，使物質體的部分各在各外，各佔各位。

論幾何的本性原素何在，經院學派內學者也沒有同一的講說。不過雖在言論上有所紛爭，然在根本的意思上，相差的也無幾。幾何的本性原素究竟是什麼？反過來設問，幾何附加於物質，所付給物質的根本原素是什麼？

將經院學派各家的意見折衷的講起來，幾何付與物質的根本原素，是使物質具有多的部分。那麼說來，幾何的性體原素，只在使物質分為部分，就是使物質具有本體集合 (Entitative composition)

幾何與物質付上這一根本原素之後，隨着就生出來多種附帶的性

質；這些性質是幾何的結果，却不是幾何的組織成分。物質分成多數部分，自然就有可分性 (Divisibility)，有不可入性 (Impenetrability)，有可測量性 (Mensurability)，尤其是有伸張 (Extension)。

幾何的本性效果，是使物質分有多的部分，使那些部分彼此有分別，各各不同，至於伸張，則是使物質的部分各在各外，各佔各位；於是將物體的各個不同的部分，排置於地方的各個部分內。

幾何分離幾何 (Discrete quantity)，和連續幾何 (Continuous quantity) 兩種。分離幾何是多數部分的界限各自分着的，連續幾何是多數部分的界限相混着的。

至少組織物質的原始部分，應當是有完全連續幾何的。因為物質的原始部分有連續幾何，所以他們合成的物質體才有寬，長，深的伸張。假若連物質體至微的部分也沒有連續幾何，則是以無伸張的部分形成有伸張的物體，這是反理的事。所以至少組織物質的至微部分當有連續幾何。不過，在那些至微部分彼此的中間，能有一種隔離。但是絕對的空無是不能有的。所以我們所謂的空無之中，必然盈有一等最細密的質料。此或近世學者所說的能媒 (Aether)，亦未可知。(Nyscosmologic, II, p. 71—77)

(二) 空間 (Space)

有伸張的物體各佔一個地方。地方是空間的部分。知道了什麼是空間，自然也可明瞭什麼是地方了。

空間可分為三種：即真實的 (Real)，想像的 (Imaginary)，理想的 (Ideal)。

所謂空間，不過是物體的幾何伸張。自然界一切物所有幾何的連集，便形成這個大空間。這是真正實有的空間。世界內真正存在的物是有定數有限數的，所以真實的空間也是有界有限的。

我們在真實空間以外，能用想像連連不斷的，往寬廣遠大裏設想，沒有限止，這個無定限的空間是想像的。不用想像一截段一截段的往前設想，理智能泛然擬想一無界無限的空間，這是理想的空間。

人們通常都思想，空間是自立存在的東西，是一個大空場子，萬物皆包於這大空場內，居住着，浮游着。殊不知，空間的所是，不過是一切物質體連在一齊的伸張幾何。所以空間並不是在物體的伸張外，另成一種物體的。

真實的空間名曰真實，因為是外物界內真有的。但是我們表示空間的式樣，與事實的實在情形有點不同。

至於理想和想像的空間，本是主觀所創的。雖說如此，在真實空間以外，有伸張的物體能無限止的增加。這種可能性在事理方面也有真根基。所以理想和想像的空間雖然沒有，然而我們的這般空間觀念，却不是純粹主觀的先天形式，如康德 (Kant) 所誤解的。

總之，空間是理智之物，而在事理上有真根基。是理智之物，因為我們對空間所有觀念的本相，是以空間為包容一切物質體的場所，與一切物質體有別，自有長寬深三種延長的。而這種與一切物體分立

的場所，在事實上沒有。所以說，空間是理智之物。然而在事實上有真根基。因為空間觀念可靠的根基，是物質體的幾何伸張，並物質體自三種延長互相間所起的關係。而這是事實上正真有的。故此說，空間在事理上有真根基。(Mercier, traite' elementaire de phil. cosm. n. 158)

第二節 論動的屬性

(一) 性質 (Quality)

幾何附加於物質體上，是使物質成多大多小的，至於性質附加於物體上，是使物體為如此這般的。物質體的性質分有四等，前兩等是顯諸外形，是可感覺的，後兩等是隱於物內，不是感官直接的對象。

前兩等與物體的幾何有緊切的相關性，以幾何做他們存在成立的襯墊。

第一等名模型 (Figure) 及形樣 (Form)，是物質體部分配置的式樣。模形指物質體天然的式樣，譬如人體的模形，或人面容的式樣。形樣特指人為物體的式樣，如屋房的式樣，桌椅的式樣。這等屬性對待五官，名曰公對象 (Common object)，譬如物體的形狀可以用視官，觸官知識。

第二等名感性 (Passion) 及受感性質 (Patible quality)，是有感覺之物在身體上能發生的變動。譬如感官受光色，受聲音感應，身體受熱之時，器官內或身體內所起的變化，若如此的變化即來即去，名曰感性，如果是延久存着的，則名曰受感性質。使感官起這類變化的，名

曰感官的本對象(Proper object)，如顏色是視官的本對象，聲音是聽官的本對象。

第三等是物體的動作能力，強能力或弱能力(Potence and impotence)。動作能力是物體本性內藉以動作，或承受的能力，如靈魂的理智及意志，如肉體的感覺能力，運動能力，及其他能發生工作的能力，或能承受感應的能力。能力可強可弱，如有眼力強眼力弱，理智銳敏理智遲鈍的分別，故此有強能力弱能力的分別。

第四等是動作能力上演成的各種習性(Habit and disposition)。習性是使動作能力按某某方向行動的傾向，如動物在人訓練之下，習成的種種技術，或如人畫圖寫字的藝術，另外是靈魂內理智和意志的習性，如學問德行之類。

(二)變動(Motion)

物體的動作能力由能力境地，過入現實境地之時，則發顯變動(或運動)。按通常的意思說去，幾時物體由此一位置，遷往彼一位置，則稱為變動；這樣的變動名曰地方變動(Local motion)，或名機械運動(Mechanical motion)。

若物體祇按地方運動，則是純然的地方運動。若不但按位置運動，且在物體的本身生變動，則名曰變化(Mutation)。物質體在幾何上發生變換之時，或增或減，則曰幾何變化(Quantative mutation)；在性質上生變化，則稱性質變化(Qualitative mutation)。若在物質體原

分組織上生變化，則稱爲化學變化 (Chemical mutation)；若且在物體性體上變化，則名性體變化 (Substantial mutation)。

照理化的分法，物體本身毫無改變之時，祇按外部的位置改變，則名機械運動，地方運動。若物體在其屬性上生變化，或按幾何，或按性質，則稱物理變化。例如水溶成水蒸汽，或凝成了冰。若物體發顯了更深的變化，將質地改換，則成化學變化。譬如將柴炭燒成了灰，或將水分解爲氫氧。將氯鈉化合爲食鹽。如果物體的性體變換，如活物的生成，活物的死亡，則是性體變化，至於無機體上的性體變化，或就是所知的化學變化，或是一種較此更深更微的變化，現在還不能確實判明。

抽象的看去，變動只指過渡一事，按亞利士多德的界說：「變動是一尙未完成的現實」，亞氏更明切的界說道：「動是能力的現實，就其在能力之中的現實」(Motus est actus potentiae, quatenus in potentia)。這有什麼意思？

物體一起始動，就是現實。因爲若不是現實，便是純粹潛能；若是純粹潛能，便不是動，還是在靜。然而說是現實，却是尙未完成的現實。這是說的，還是在潛能態勢中的現實。不然，若成了已經完成的現實，是已不在潛能之中的現實，便是盡了頭的動，達到了終點的動；達到了終點的動，便不是動，而是停止於靜了。所以說：「動是能力的現實，就其在能力之中的現實」。

就平常的說法，可以如此講解：幾時物體由能力境地尙往現實境

地行動，在尙沒有達到終點之際，就是還在向往更現實的能力之際，那物體便是在動。

然而動的觀念，按較廣的意義，可指一切能力的實現；按這個意思懂去，在純粹虛無境地之中的物，過入實有界，亦稱爲動。

按最廣的意義，一切的行爲，都稱爲動。多瑪斯說：「思想，願意，愛慕皆稱爲動」。

(三)時間 (Time)

物體繼續的動，形成我們的時間觀念。

時間和空間有類似的情形。爲此時間也分真實的，想像的，和理想的三種。

人們通常的意見，以爲時間是自立存在，是自己常流不息的東西，在他的流動內萬物的各等現象來去出沒，就如魚鼈蝦蟹在河流中游泳的一般。其實，真正所謂的時間，不過是物體的變動；自然界萬物連續不斷的變動，便是時間。從萬物起始變動的第一步，到他們停止的末日，更好說到現在這一刻，這是真實的時間。真正時間如同真正空間，是有界有限的。

然在萬物的真正歷史前後，我們用想像可任意加想年數，沒有限止，這是想像的時間。不用想像，理智能往前往後，泛然想個無始無終，無界無限的時間，這是理想的時間。

這三種時間在事實上各有何等根基，與那三種空間的性質，完全

相同。反正，時間如同空間一樣，萬不如康德想的，是純粹主觀的先天形式。不過，也如空間似的，時間是理智之物，而在事理上有真根基。時間所靠的根基，是物體的動，並物體動的連續性；這確是事實上真正有的。但是，理智以時間作為物之動的衡量，與物的變動有別，則是理智之物。而且時間之作衡量，分過去，現在，將來三級。須知，過去的已無，將來的尚在無，實有的只有現在一刻。這等向過去，同現在，與將來的比較，但可成就於理智之內。為此說，我們對時間所有觀念的本相，是理智之物，事實上的實際對象不與我們所想的完全相對。因而，亞利士多德說：「假若沒有靈魂，就沒有時間」。(Mercier, op. cit. n. 129)

第二章 對宇宙構造的學說

對宇宙構造的學說，我們先提一種最近的假說。說假說，因這祇是一種假說，並不是完全證實的學說。這就是相對論(Relativism)。這是一種科學式的相對論，與哲學式的相對論不同。然在此學理內所講的多數事理，如時間空間等觀念，與哲學有關，所以我們要將此假說的大意述出。因這祇是一種假說、我們只簡單地論述，在上不加批評。此後我們要提說對宇宙萬物，即宇宙各種物質體性體組織的各種學說。說各種學說，本來自古迄今學說繁多。在此章內，我們但講幾種錯誤學理，對那正確學理，留在第三章內討論。按以上所說種種，本章應包以下兩節：

第一節 論相對論

第二節 錯謬學說

第一節 論相對論

相對論的產生似乎搖動了，幾世紀來科學家認為普遍而穩固的力學原則。至微少，這新的學說在舊的定理內加了新的解說，似乎要逼着舊的力學原則要有所更改。

自伽肋略，科學家將慣性律認為是絕對普遍的原則。按慣性律的意思，一切物在靜的境地，若無外物來擾，要永久保持其靜的態度，一物在動的境地，若無外力加上，永久要按直線而以等速運動。然而行星與衛星在天空中，是按橢圓形繞日，這件使牛頓感覺不安；這個應有其相當解釋的癡念，使此學者找出來萬有引力律，因兩星互有引力，所以成此橢圓軌道。按引力律，引力的大小與二物體的質量成正比，與二物間距離的平方成反比。

相對論的講法較此複雜的多。

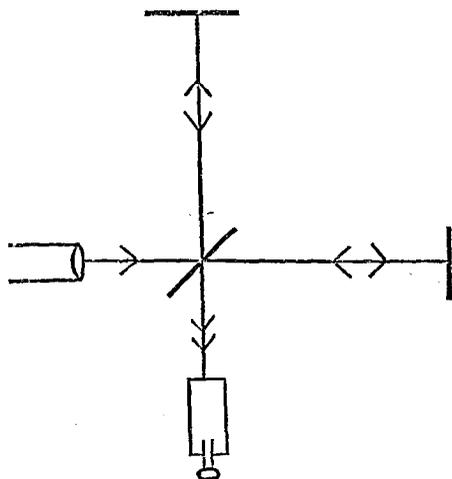
(一)縮短假設

相對論發生的最初線索，是科學家論能媒的動靜問題：

「能媒是到處停留着的，或是運行物質帶着能媒一同行呢？假使能媒是到處靜止的，則地球從其中穿過，能不能看出？一種著名的實驗，後來曾重試過好多次，是邁克孫 (Michelson) 於一八八一年所實行、用以決定地球是穿過一種靜止的能媒，或是帶着他鄰近的能媒一

同前進。這種實驗的原理是簡單的。兩根等長的臂（試驗器具的）放在互成直角的位置，從他們的交點，一道光線沿着各臂走過，再反射到交點，一臂指着地球在軌道上前進的方向。其他一臂自然是和這方向成直角。假使地球是穿過能媒，我們便不希望這兩道光線能同時反射到交點。因為，假使地球和能媒的運動是相對的，這位置便類似兩個氣力相等的游泳者，一個向上流游泳一段路程再回向下流，而其他一個則橫流游了相等的路程再游回來。我們知道，在這件事例中，第二位游泳者，所游的時間一定要快些。同理，那條沿着與地球運行的方向，成直角的臂，而前進穿過能媒的光線，一定也要快些。但是這兩道光線却是同在一刹那回到交點。這實驗重復過好幾次。實驗器具曾轉過各種的角度，並在一年中不同的時期，地面上不同的高度，來作這種實驗。並且，這器具是極其靈敏，假使能媒是靜止的，可以測出其效果的百分之一。可是每次的試驗，其結果都是無效。」

密勒（Miller）和毛勒（Morley）如邁克孫似的，也曾做過同樣的實驗。



「邁克遜結論說，地球帶着它鄰近的能媒一同前進。但這結論發生許多糾紛，不但對於其他證實過的實驗，並且對於些天文學上的重要和準確的觀察。在這左右為難的情形中，菲澤德(Fitzgerald)和羅倫斯(Lorentz)都以爲，不管邁克遜的實驗，靜止能媒的理論是可以保存的，假使我們假定每個物體在能媒中運行，須有相當的收縮。假使邁克遜的器具的臂——向着地球運行的方向的臂——有一定比例的收縮，就是使光程縮短，則邁氏實驗之無結果便可以解說了。」

(二)相對衡量

愛因斯坦(Einstein)按科學實驗到的如上截段，認定一項基本原理：光的速率，無論在運動的體系裡，或靜止的體系裏測量，是同樣

的數值。這顯然是一條很奇特的原理。速率是兩種測量的比率，即長度的測量，與時間的測量（ $v = \frac{S}{T}$ ）。假使在兩不同的運動體系裏測量，得到光的速率的同一數值，則是測量的器具必然發生了別樣情事。自此愛氏結論出他相對論的原則：長度與時間的量度是隨觀察者的運動情態而變化的。好似一個人自己隨身帶着一副特殊的空間與時間，他的測量工具，他的尺度和鐘錶隨着他的運動而變化。從一位靜止的觀察者看來，一位行動的觀察者的尺是縮短了，鐘錶也走慢了。

愛氏於 1905 年發表了他的特殊相對論，十年後將他的特殊相對論普遍化，發表了普遍相對論。特殊相對論是說，在直線等速運動體系內，長度與時間的量度是隨觀察者的運動情態而變化的，普遍相對論的意思是，在任何種運動體系內，即在曲線加速運動體系內，也是如此。

(三)四因次宇宙

然而，閔考斯奇 (Minkowski) 認為在任何兩事象之間有一種不變的關係。他證明，這關係被稱為「間隔」Interval 的算學式，與「距離」的算學式是一樣的。於是他擬定這間隔是某種距離。但是，假使這間隔被認為一種距離，則這距離便應認為是在一四因次的連續區中。閔考斯奇毫不遲疑的做到這一步。他主張，事象所存在的實際宇宙是一個四因次的宇宙。我們的心却把這宇宙劈成兩部分，就是三因次的空間和一因次的時間。照我們所曾經見過的，不同的觀察者，使用不同的方法來劈開這宇宙。好比他們對於這四因次的實體，作不同的

剖面。於是他們有不同的空間與時間的測量。只有那直接關於四因次質體的數量，是一切的觀察者所認為同樣的。間隔便是這些數量中之一。（殷佩斯譯，Sullivan，宇宙之物理的本性，31—36頁）

愛因斯坦在發展他的普遍相對論，他認為我們的立體空間是正曲率的（相當於球體之面），並且容量為有限，但沒有邊緣。並且奇怪得很，愛因斯坦把我們空間之所以曲，歸因於裏面的物質之存在，他認為要是沒有物質在裏面，這空間一定是歐幾里得的！

要理解這觀念，我們必得回到二度空間。我們已知道，照愛因斯坦的說法，物質附近有皺紋，或許他本身就是一種空間的皺紋或扭曲，這種扭曲理論上該伸展到無限遠，但實際上在物體的短距離外，就變得非常之小，小得可用不着計量。若有兩個質體靠近一起，牠們中間的空間比原有面低一些。要是再加幾個質體在裏面，往下低落程度來得更利害些。於是空間的輪廓就漸現出曲的形態。只要加增質體的數，和減少牠們的距離，我們可以得到任何大曲率的空間。若物質的散佈範圍是很大，我們可以料想到，原來的平面會曲成一球面，這球面各部都嵌入這些小質點的扭曲裏。這球體的半徑和面積是由這些扭曲的距離而定的，就是說要看空間質量的散佈的密度而定的。

再回到立體的空間，我們用同樣的理論去對付牠。愛因斯坦給我們的公式，可以由星體的散佈密度與引力常數，算出我們的空間的曲率——半徑和容積——假設我們的空間相當球體那樣正曲率的。傑安（Jean）以此為根據，說我們若能週遊空間千萬萬光年之距離，我們仍

舊回到原來的出發點。

普遍相對論常引導我們到這種空幻古怪的觀念，使我們不能看到這種境況的實在形態。不管牠的結果是怎樣的空虛，相對論是一個爲工作便利而設的假設，用以迎合實驗的事實比牛頓的假設來得更適合些，這是一件無可諱言的事實。相對論比老的理論更近於事實，但牠的性質是人爲的，太不近自然。所以我們萬不能把牠認爲自然真理的最後的表現。

愛因斯坦認爲他的思想的結論很健全。以數學家的地位他自然認爲他的經驗方程式 (Empirical equation) 去配合那曲線，當然與原來代表那曲線的方程式完全不同，並且應用到稍遠的部份他便要和曲線分離。有人聽見愛因斯坦說：「沒有實驗的結果，可以證我是對的。只要一個實驗任何時都可證明我的理論是錯的。」高執可譯 (R. Heyl, 物理學之新境界，121—123頁)

(四) 愛氏引力律

「在一八四五，刺利伯 (Leverrier) 引起當時人注意到水星行動之稍有不規則的地方，即是說與反平方定律不符合。而且這差誤是很大，決不可以歸之於觀察的錯誤。後來又有天文學家證實過，有許多人想法去解釋這異常的情狀，但是他們都失敗。

「於是愛因斯坦帶了他有名的引力定律在這種情狀之中上臺。他的定律在外表上一無美點可取。他的定律之極端複雜恰與牛頓定律特殊簡單對待。牛頓定律祇須一個微分方程式即可表示出，而愛因斯坦

的要十個聯立微分方程式去表示，並且每一個的形式都是很新奇很可怕的，所以一定要用一種很簡括不常見的符號去寫他的公式。比愛因斯坦理論力量差得多的理論都失掉牠們的立足點。但他的理論雖然外表難看，然而這理論完全根據成就的能力，慢慢地使人不得不承認他。牠不但能解釋牛頓定律所能解釋的，並且解釋得一樣好，並且還能很順利地解決偉大水星不規則行動的難題。」（高孰可譯，同書，107—108）

按天文家的觀察，水星軌道的差誤應在四十秒左右；而愛因斯坦以己理論作算，得到極確的得數，即 45 秒角度的差誤。（Urban, Ball, *Sa Science*, I, II, p. 4, c. 2, p. 55）

光線走過太陽附近，成曲線的途徑。給愛因斯坦的理論所預言過的這事實，已經由各種日月蝕探檢隊的測量而證實了。附近太陽的些星（就是很像在同一視線上的）不能正常地被看見，因為他們的光被太陽的光掩蔽了。但當日蝕的時候，它們便可以看見。假使它們的光經過太陽時便彎曲了，這就是說，星們的位置一定顯得移動了，如果和天空沒有太陽時它們所占的位置相比較。愛因斯坦的理論能把這移動的量計算出來，並且這種計算已經由觀察而圓滿地證實了。時間的測量，和空間的測量一樣，是受太陽的出現之影響的。

太陽上的原子，較之地球上類似的原子要振動得慢些。因此，他們所放射的光，本是依賴着振動率的，一定也比地球上的類似的原子所放射的光波要長些。這結果已經由分光器的觀察而證實了。（殷佩

斯譯同書45—47)

第二節 錯謬學說

我們在物質體上考察了他們外表的屬性之後，我們的理智不覺滿足，求知之慾催逼我們往深底裏考察，務必考出那外表屬性的內裏根由才是。換句話說，我們願意知道，物質體的本性究竟是什麼？我們的上下左右，我們使用的，連我們自己，盡是物質體。究竟什麼是物質體？什麼是物質體的組織成分？這是有理智的人來到世界，仰觀高天，俯視大地，向自己設的頭一個問題；爲此人類首班的哲士討論的第一題目，就是物質體的性體所在。

但是對此問題，有兩等錯謬的主張。我們前面討論物質體外形屬性的時候，分明物質體有兩種澈底相異的屬性：即幾何，和性質。第一主義名原子論 (Atomism)，祇偏於前一等屬性，即太過的注意幾何，即靜的屬性，竟致將性質抹煞不顧。第二主義名力本論 (Dynamism)，祇偏於後一等屬性，即太過的注意性質，即動的屬性，竟致將幾何忽略不問。

(一) 原子論

原子論以爲物質體的原始成分是原子 (Atom)。原子論所主張的論調，總括的說去，有以下幾點：

- (1) 原子是不能分割的部分，是有伸張的，皆是同性質的。
- (2) 原子內裏是虛靜的，毫無動作的能力。

(3) 各物質體彼此的類別，祇由各原子互相的不同配合，及組織次第而來。

(4) 原子皆按地方運動；因了複雜的地方運動，遂能有了原子的各等配合；因着原子的偶然配合，生出了各式各樣的事物。

() 物體的形成既然是原子的外部配合，原子的自身毫不改變，所以物體上絕不能有性體的變化，所以活物的生成死壞不過是原子的集合離散。

(6) 爲原子的來由，有的說是由造物主造的，有的却說是自永遠有的。原子中間的地方運動，有的說是最起首造物主付入的，有的說是沒有根原，自然有的。(Farges, cosmologia, specialis, L. 1, c. 2, a. 1, u. 7)

(二) 力本論

力本論以爲物質體的原始成分是單子 (Monas)。力本論所主張的論調，總括的去說，有以下幾點：

- (1) 單子是單純的原素，沒有伸張，也皆是同性質的。
- (2) 單子的性體純是動作的能力。
- (3) 單子自身沒有伸張，然他們彼此間，因一種吸力和拒力的行動，彼此間造成距離；因了彼此間的空隙，遂就形成了物體的伸張。
- (4) 所謂各種各類的物體，也無非單子的不同結合；所以並沒有性體上的變化。所以活物的生成死壞也祇是單子的集合離散。

(5) 至論單子的來原和單子集散的動向，如同原子論一般，有的承認由造化而來，有的却說沒有創造成因，沒有意向，一切成於偶然 (Farges, *ibidem*)。

力本論如同原子論一樣，兩種說法的通病，既然皆在偏重一面，輕忽一面之上，所以他們的根本弊端，是原子論不能講解物體動作性質相異的理由，力本論不能以單純的分子，講解物質體的幾何伸張。二者皆不能講解各種各類物體的性體區別。此外，各自主張的各點，多有違理的地方，我們此處無限分別指點。最好取間接駁斥之道，就是對着他們表顯出那正確的主義來；這正確主義的性質，正在他兩各偏的極端間，擇中庸之道的，也可說是將他兩合併一齊，截長補短，使之兩相補充所成的。這就是經院學派的主義，質相說；質相說的充足解釋自要指出來，其兩學說不充足的弱點。

第三章 論物質體的性體組織

在講論物質體真正組織成分之前，更好先將今日理化家論物質體最小原素，所發的最新學說列出，這學說名電子說 (Electron Theory)。原來理化家的發明，為使哲學家探索物質體的性體所是，實施莫大的助力；將此略述之後，便可對物質體的真正組織以推理推出；做此證理的學說名曰質相說 (Hylemorphism)。因此將本章分為兩節；

第一節 論電子說

第二節 論質相說

第一節 論電子說

(一) 輓近發明

先是英人，克魯克 (Crookes) 於一八七八年，在真空管中放電之時，發見由陰極放射一種線，稱曰陰極線 (Cathode ray)。陰極線即陰電子流。

其後，高德思 (Goldstein) 設有細孔的陰極板作試，發見通過細孔，在陰極之背面，反着陰極的方向，發射別一種光線，稱之曰渠線 (Canal ray)。受磁場及電場之影響，發生偏斜：其偏斜的方向與陰極線所偏斜的方向反對。故知渠線是陽電子流，爲此又名陽極線 (Positive ray)。

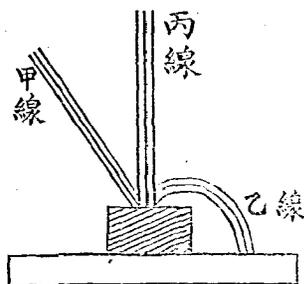
再後，於一八九五年，德人欒琴 (Röntgen) 發見陰極線無論射到玻璃管壁何處，或與管內任何物接觸，皆能發出別一種不可見的輻射線；因不明其性質，姑名之曰愛克司光線 (X ray)，或名欒琴線 (Rontgen ray)。愛克司光線與前面那兩種光線，有多點不同，尤其是不受磁力及電力的作用，而發生偏斜。故知愛克司光線並非電子流，大約是能媒 (Ether) 的波動。能透過質地較鬆的不透明體，是醫術上診病的利器。

然而，還有較此更新奇的發明，就是今日轟動全世的放射性 (Radio activity)。首先於一八九八年，柏克勒 (Becquerel) 在巴黎實驗，發見鈾質 (Uranium) 放出一種輻射線，與愛克司線相似，而實不是愛

克司線，名之曰放射線。

同年，法人居禮夫婦（Curie）發見鐳質（Radium）的放射性。較鈾質強過百萬倍。自此以後，又找得了不少其他有放射性的物質，統名放射性的物質，統名放射性元素。

次年，雷德福（Rutherford）證明放射線有三種射線；可名甲乙丙三射線。



甲線係陽電子流，與渠線相同，即氦（Helium）原子流；其重量約當氫原子的四倍，微透能弱。

乙線係陰電子流，酷似陰極線；所放出的微粒，比氫原子重量小一千八百倍。此線的微透能比甲線強百餘倍。

丙線不帶電，絲毫不受磁場電場的感應，而發生偏斜；與愛克司光線相同，亦為能媒中的一種波動，所有的微透能較乙線更強。

雷德福與索帝（Soddy）往前研究放射性的顯象，考得放射性物質

的原子，漸次變為較簡單的原子，名此變化曰蛻變 (Desintegration)。鐳射出甲線或氦氣，失去甲線所剩餘的原質，成爲一種新物質名曰釷 (Radon)。釷爲原子量最重的元素，經過幾級的蛻變，成爲鐳，再經幾級的蛻變，終於變爲像鉛的物質，始停於安靜的態度。放射性物質的蛻變，減失其原有的質料的一半，所費的時間，名曰半衰期 (Half period)。譬如鐳的半衰期須經五千兆年，釷則須一千六百五十年。

原子蛻變說打破原子可分割的見解，堅實了原子學說，創成了電子說。

(二) 質子與電子

英人道爾頓 (Dalton) 已於一八〇八年創原子學說，以釋物質體最小原分的構造。先前這等學說不過是科學中的一樣假說 (Hypothesis)：邇今則成爲證實的學理。

照原子學說的講法，物質體分至再不可分的微粒，謂之分子 (Molecula)，如將水分至只含氫二氧一的微點，則是水的分子，再往前分，則不成爲水。分子是微小至極的，譬如一立方公分空氣，在普通境地之中，即在溫度零度時，在七十六公分的氣壓之下，容有三萬兆分子。

如此微小的分子，在化學家眼中還不算小。分子也是以多個異性或同性的部分，成的集合體。以化學的方法，將分子分到再不可分的微點，名曰原子 (Atomus)。例如將水的分子分解氫和氧兩種元素，則

到原子，因為到今的化學方法，不會將氫元素或氧元素分開。考天地間不能以化學方法分解的原素，共有九十二種，化學家名之曰原質，或元素。元素結成的物體，且與元素性質大異的，如氧化銻之類，名曰化合物。化合物與混合物有天壤的分別，如攪水與酒成混合物：混合物與其元素的性質相差無幾。

在此九十二元素內，氫為最輕。故以氫原子之重量作標準，測定其他元素原子的重量；如此測定的原子比較重量，名曰原子量(Atomic weight)。按原子量輕重的次序，將九十二元素排例成的次序，名曰原子序數 (Atomic number)。

昔日將原質分為金屬與非金屬兩樣：這種分法與事實不符。俄國化學家孟德非 (Mendeleeff) 將諸元素以週期律 (Periodic law)，分為七期，因此七期的分列，將各元素分為八類。凡同類的元素，其物理學性質，化學性質均頗相似。

原子的量不過是比較重量，其實際的重量不可測量，因為原子的渺小實是不可思議的。雖說如此，原子也是以微粒集合成的物體。在先，湯姆孫 (Thomson) 於一八九五年證實，氣體分子受鐳線，愛克司線，或紫外線之作用，電離 (Ionisation) 為帶陽電之部分，與帶陰電之部分，名曰離子 (Ion)。電離之現象已指示原子亦為組織複雜的小分，而放射性示之更確；原子的變質實是原子的分裂，放射出的小分實是脫離本質，而飛走的微粒。於是，學者要作假說，試講原子的組織，是為電子說。

據雷德福，及波耳 (Bohr) 的推測，以為原子的構造亦如小型太陽系。有一帶陽電的核，名曰原子核 (Nucleus)，位於中心，猶如太陽。有若干帶陰電的電子 (Electron)，各從一定的軌道，運行於核週圍，猶如行星一般。電子運行之軌道共有七組，故週期有七。原子核極小而密度很大，其質量幾佔原子質量全部。

氫元素是一切原子內最輕的，他的核中只有一個陽電荷，名曰質子 (Proton)。因到今沒找見比氫核陽電荷更小的陽電子，故以質子作陽電子的單位。在此氫核週圍繞有一個陰電荷，與核的陽電荷力均，即名曰電子。最輕原子的這兩原素，即質子與電子，是一切化學元素的組織成分。

比氫原子更重的原子，其核是由若干質子和電子緊密結合而成。在核內的陰電子名核電子 (Nucleus electron)；在核週圍運行的電子名遊電子 (Planetary electron)。

原子核的重量幾全來自質子之數；至於核內所含的電子，因其質量太小，幾無所增加。又因原子核的重量幾佔原子全部的重量，故知原子量即指原子核內質子之數。

核內質子之數常越過電子之數；質子之陽電荷減去核電子陰電荷的差，才為本原子量內具有的有效陽電量，名曰淨陽電量。核內的淨陽電量，與週圍遊電子的陰電量平衡。事既如此，核的淨陽電量必是支配遊電子數目和配合的原因。原子量數指質子的數目；原子序數指遊電子之數；這兩數目之差指核電子之數。例如原子中最重的原子鈾

，他的原子量是 238 ；他的原子數是 92 ；而 $238-92=146$ 。故知鉍原子量內包有 238 質子及 146 電子。又因 $238-146=92$ ，故知核的淨陽電為 92 。核週圍運行着 92 遊電子。



遊電子 92

原子核內淨陽電與週圍遊電子陰電相等。是知核內淨陽電量，是支配遊電子數目及配合的原因。原子的物理性質，化學性質，及光譜性質，是關於原子遊電子的情形。原子核則是原子量及放射性的原因。可見原子核是原子各等特性的原因，是前面特性的間接原因，是後面特性的直接原因。而原子序數既指原子核的淨陽電量，並指週圍遊電子的數目，故原子序數實是表顯原子特性的標號。因此緣故，在今日的化學上，原子序數為着指示原子特性之上，所佔的勢力，比原子量優甚。

在週期表內佔同位的物質，名曰同位元素 (Isotope)。同位的元素皆有同一的原子序數，而原子量則幾皆不同，但是物理化學及光譜性相同。這是因為，此等物質的原子量雖然不同，而各個核內的淨陽電

量却相同，因而遊電子數相同，因而所示的特性相同。譬如，其一元素的核內包有 5 個質子和 10 個電子，別一元素核內包有 16 個質子和 11 個電子；則二元素的淨陽電荷皆為 5，故二者的遊電子數亦皆為 5，故係同性的物質。同位元素內有原子量同，理化等性同，而放射性異的，名曰同量質體 (Isobare)；這是因了核內質子電子配合式不同的緣故來的。

由此更可見得，元素性質之不同，不多關於原子量之多少，却多關於核內淨陽電量之多少，即多關於原子序數之大小。那裏說來，按照原子序數排列化學元素，實是表示各元素性質相異的標號。

然而隨着理化家如此與發明，並如此的講論，經院學派的質相說作何態度？

第二節 論質相說

(一) 原質和性相

近今經院學派關照着理化家最新的進步，自設以下三問：

第一，到今所認為的化合物，是否是單元素的集合體？或者如同有機體一般，各個都是有特別性體之物？現時，對此問題有兩樣主張對峙：有的說各等化合物彼此在性體上皆無分別，但是些集合體，有的却說，是彼此有性體分別之物。

第二，若化合物不是各自皆有特別性體之物，那些組成化合物的單元素，就是所說的化學元素，是否彼此間有性體上的分別？看着是

主張肯定方面的理由更合事實。

第三，若能確實證出，化學各單元素也皆不過是質子和電子二原素的集合體，請問質相說將作何論說？質相說對這兩項原素，依然要設同樣的問題：這兩原素的性體成分為何？

「按宇宙學的觀點，將一切物質體全歸為兩項原始成分的假說，與亞利士多德及多瑪斯派，論物質體組織的學說，很易相洽。實說，原始成分的數目，或多或少，祇是使學說在貼合上往後換位。那九十二元素或是按其根本相異，不能分解為更簡單的原質，或者皆是以質子和電子合成的集合體，這並無多大關係，祇可將質相說對這兩元素貼合在上便是」。(Nys, cosm. II, p. 45—49)

質相說主張物質體都有兩項性體成分：即原質及性相（簡稱質相）(First matter, Substantial form)。

質是一種自身毫無限制的原素，在一切物體內是同樣的，在一切性體變化內，按質量是同量的。他自己內沒有物體各種各類的性相，然有承受任何性相的能力。

相是使那本身無定限制的原質，承受一種確定的限制，使他成為這樣性體或那樣性體的。

連起來按形上學的最公原理說，原質是承受性相的能力，性相是充滿原質能力的現實。原質承受性相，性相限制原質，二者的密切結合，形成物質體的性體。可以證之如下。

(二)依原因律的證據

爲證物質體應有那兩項原素，可引的第一證據，還是根於物質體外面顯出的，那兩等根本上相別的屬性。

有些屬性，如幾何，如伸張，不可入性，可測量性等，是一切物質體公有的屬性。而同性的效果假定同性的原因。故知各種物質體內皆有一項公有的原素；這項各物質體公有的原素，我們名之曰原質。

又就別一方面，物質體內有一些特有的屬性；這一種物有的一些優長，那一種全然沒有，這一種物有如此動作的功能，那一種物正有反對的動作功能。而異性的效果當發自異性的原因。故知各物質體內，當有一項各自特有的原素；各物體各有的這項特有原素，我們稱之曰性相。(Frank, phil. nat. P. 1, L. 5, t. 2, c. 2, p. 286—288)

(三)歸納式的證據

我們若用歸納法，由淺入深，觀察宇宙之物的一切變動，便能結論：物質體的性體組織，不能不由那二項原素形成。

我們先看人工給與物體上的變動，就是說人工形成的物如何形成。人在自然界的質料上，可以加給各種各類依體性的形狀。譬如陶塑匠用上若干量的石膏，其先捏一個人像，其後毀壞成一個馬的像。在這兩樣物內，有一項原素沒有更改，始終同一，就是石膏的質量。然在那兩種物內却另有彼此替換的原素，有一個消跡的，有一個顯形的，卽人和馬的形狀。假如前一形狀不先退走，則後一形狀萬不能顯出。可見在這兩樣物內有一原素是來去過渡的。這來去過渡的原素，與

那存留不變的原素，必不能同一。由此可以結論說，人工造的物體皆有兩項形成的原素，即常不更變的質料，和時來時去的形狀。

再往前，看看自然界的變動。最顯明的是地方運動。皮球由甲點轉往乙點。在這兩樣環境內，也有存留不變的一項，就是那皮球的本質；也有過渡來去的一項，即皮球離去的位置，和新佔的位置：可見物體的一切地方運動，皆得有不變不換之項，和來去之項。

尚有比地方運動較深刻的變動呢。物體可以按幾何伸展變化，譬如壓緊的棉花，滲進水的海綿。物體又可按性質變化，比如溶成水的冰，化成汽的水；在這些變動內，不但物體的體積與狀態改變，而且按其他的性質也有改變，譬如溫度，抵抗力等也皆有所不同。在此等等物理性變化之上，物體還可有化學性的變化，例如燒成灰的柴炭，或如分解為輕氣養氣的水，化合為食鹽的氯和鈉。在這一層較一層更甚的變化內，成就的常是同一的情形：就是常有一項在那些變化中存留不換，也常有一項退走替來的。

物質體最澈底的變化便是性體變化，比如生活物的生成，生活物的死亡，或如同化於活物身體內的滋養料。在這類的變化內，當然也有其存留不變的原素，也有其退走替來的原素。前項當稱為質，後項當稱為相。這兩項的集合既是形成物質體性體的原素，所以是物質體的根本原素，最末的原素。故此，現在推知的質當名原質，推知的相當名性相。

物質體性體的成分所在，是超越感覺觀察的事實。但是經院哲學

家祇以理智的推測，以上面一級更進一級，一級更深一級的歸納法，簡直探到物質體的性體。經過了如此穩健的推理，可以果敢的斷定：物質體的性體所在，必皆成以兩種元素，即以一項本身毫無限制的原質，和一項限制原質爲此種此類的性相。原質爲能力，性相爲現實。彼能力與此現實相合，便創成了物質體的性體。(Frank, *ibidem*, p. 285—285)

如此可以總結的說：一切物質的物體，下自無機物，上至有機的植物，再上至動物，最上至人，他們的性體都是以兩種原素形成的，就是原質，和性相。

心 理 學

PSYCHOLOGY

心理學的定義

考究了我們的物質宇宙之後，就是公然講論了物質體以後，我們覓得在這宇宙內，有一種比衆不同的物，就是我們人類。這種特別的物要求我們，對他作一番特別的研考；這門學問便稱爲心理學。

心理學可以如此界說：是以人本性理智力，考究人終極成因的學問。

以人本性理智力考究：這是各部分哲學共有之點，因爲哲學是本性的學問。所以論人終極成因，按啓示教義所知之事理，在心理學內不談及。

心理學的質對象是人。按此質對象，心理學與生理學，解剖學，病理學，衛生學等相同。但是心理學的相對象，是考究人爲人的終極成因，這是那各種別的學問所不過問的，所以與那些學問皆有分別。

考究人的終極成因，所能設的問題，如同對宇宙設的一樣：

第一，人是何物？即問人是什麼樣的物？這是問人的性體成因何在？

第二，生由何來？即問人是怎麼樣有的？這是問人的創作成因爲何？

第三，死往何去？即問人爲什麼存在？這是問人的終向成因何在？

論人的創作成因和終向成因，也如論宇宙的一樣，將在神義學和倫理學內講論，此處但考究人的性體成因爲何。人是什麼？什麼是人？人是世界萬物中，超羣出衆，性質異常特別之物。說人性質特別，真正特別：因爲人全包容宇宙，並且綽綽有餘。宇宙內最低層之物是礦物，即純物質體，其上有植物，再其上有動物。吾人確是小型宇宙（Microcosmos），是大型宇宙（Macrocosmos）的縮影，因人獨個的性體內，將此宇宙內各級物的性體全然包羅起來，此外尚具有一般遠過了他們的優長，就是理性。

這樣說來，人之爲物，是具有礦物性，植物性，動物性，兼理智性的物。

按照人是物質界的一份，即按人有礦物性，在宇宙學內，同其它物也同時被考研過了。存心理學內，考研人性體成因時，須先考研人的植物性生活，和動物性生活。因爲人的植物性生活，與宇宙內其他一切植物動物相同，那麼在人體內作研考時，同時也算考研了全植物界，和全動物界的物體。

不過，人之所以爲人，正因人是遠駕在全植物動物界上的；而人所以遠駕在動物植物上的緣故，是因人是有理性的。理性是人性體的主要部分，人之所以爲人的緣故，另外是因人有理性。正因這個緣故，人的理性生活是心理學的正宗對象。

既然人有三種生活，生理學自當分成三章，分論此三種生活。然理性生活指出人當有一靈魂，所以最後當有特論靈魂的一章，所以心理學應分以下四章：

第一章 論植物性生活

第二章 論動物性生活

第三章 論理性生活

第四章 論靈魂

第一章 論植物性生活

在此第一章內，我們先將生理學的幾點，當預知的知識寫出，為能易於明瞭植物性生活，及動物性生活，作為心理學的預備。其次可對生活作一總論。最後專論，植物性生活的機能。所以本章的節目如下：

第一節 生理學的知識

第二節 論生活

第三節 論植物的機能

第一節 生理學的知識

為能知動植物的生命何在，我們要隨着分析綜合法的步驟，先從經驗的觀察起首。生命的工能中最顯着的是營養生活：營養生活在有機體內且是其他生活功能的條件。因此緣故，通常所說的生活，特別是指着營養生活說的。營養生活本是植物性生活；動物的營養生

活在器官上，比植物的生活完備的多，然而根本却是同性的行動。茲論植物兼動物的營養生活，作一簡略的生理描述。

(一)植物的營養生活

植物及動物的至小成分名曰細胞。細胞因分化，分裂的作用，組成複雜的完整有機體，集合許多相同的細胞，自成一集團的叫作組織，集合各種不同的組織，來營某種特殊工作的叫器官。多個器官相依相用，共營一種目的相同的生理作用者，名曰系統。

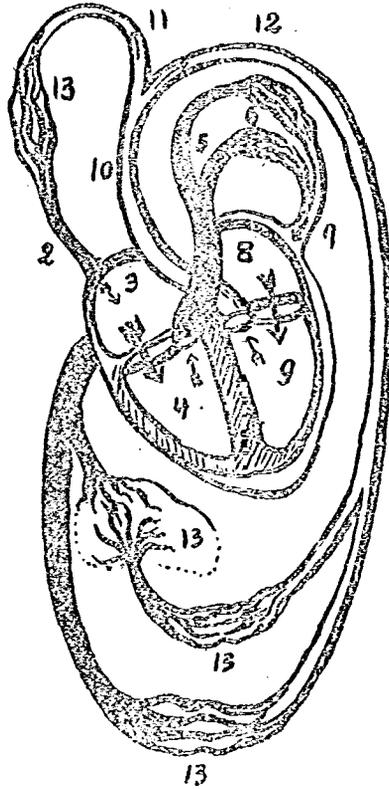
植物按全體部分分別，可以分爲根，莖，葉三部。

根上有根毛，散佈土中，以擴散，滲透二作用，自土壤中吸收液體，並攝取在水中溶解的礦物質。然後經過莖內的導管組織，將原質運到葉脈內。

葉內之細胞有綠色的小粒，名葉綠體。每粒中綠的色素，名葉綠素，是製造食物的工具。原來，在泥土中，空氣中，並無現成的食物，如糖類，澱粉，脂肪，蛋白質；這些是動植物的重要食物。除含有葉綠素的植物，其他生物都無製造食物的能力；葉綠素能使無機物的原料，變爲有機物質。葉氣孔由空氣中，吸取二氧化碳。在日光之下，葉綠素，由二氧化碳，與水及水中的原料化成滋養料。

然後莖的導管組織，將造成的食物運輸到全體各部。送到各部細胞之後，經過消化作用，食物便被變爲植物本體的原生質，植物便藉以生活。

(二) 動物的營養生活



- 1 下腔靜脈
- 2 上腔靜脈
- 3 右心 房
- 4 右心 室
- 肺 動 脈
- 6 肺
- 7 肺 靜 脈
- 8 左心 房
- 9 左心 室
- 10 主 動 脈
- 1 上肢動脈
- 12 下 肢 動 脈
- 13 毛 細 管

如同植物利用礦物，以維持自己的生存，這樣動物也利用植物，以維持自己的生活。

植物製造的食物以供給動物；經動物吞食之後，先行消化作用。

胃以機械運動，及化學作用，將食物變作稀薄粥狀，名曰食糜，然後再經腸內進一步的消化，變作乳狀液，名曰乳糜。小腸壁上連有無數的毛細管和乳糜管：這些細管用滲透，擴散的作用，將乳糜內含的養料吸收；自此有一部分經下腔靜脈，有一部分經淋巴管，運入心房。

汁液由右心房再入右心室，由此經過肺動脈入肺，肺以呼吸收入空氣，汁液與養氣化合，與碳酸氣分解。肺將碳酸氣及敷餘的空氣呼出；與養氣起化學作用的汁液，遂變為紅色，成為血。然後經過左右肺靜脈，回歸到左心房，而入左心室。

心臟以搏動之力，將血液送入大動脈，由此分散到上下各肢動脈。末後浸到佈滿全身的毛細管內。動脈末梢的毛細管，與靜脈發端的毛細管，互相接口。因而盡罷送飯職務的血液，匯入靜脈，再由上腔靜脈，及下腔靜脈，又導回心臟而肺臟，同新來的養料合併，重新被製為純全的血液，然後再發散到全身，如此週而復始的流動，名曰血液循環。

血液在動脈環流之際，成就正式的營養行動，即細胞的同化工作。各等組織因滲透及細胞的內在特種功能，自血液內攝取適於保持自己及修復自己的資料，同時在細胞內作着新陳代謝的行為，細胞內的殘滓廢物，由細胞內排出，各等組織細胞中間含有淋巴液，就是作此交換工作的媒介，將養料及養氣輸送於各組織細胞中，運出廢料及碳酸氣於血液中；自此排出體外。

藉着如此繼續不斷的營養，活物可以時時更新原質，因而可以保

持自己的生命，因而可以使行其生活上的各種功能。

(三)神經系

動物性生活皆是藉物質器官而使行的；主動物性生活的器官是神經系。我們此處先將神經系的生理學，就其大體而陳出。然後論感覺生活的心理能力，再作考研。論運動能力在講神經系時，同時講出，故不專論。祇對感覺與覺慾特加詳論於後。感覺分外感內感兩樣。內外感覺各有器官，名內感官，外感官；論這兩等感官將分着論述。

主感覺生活的器官是神經系。

神經系分兩大系。一曰植物性神經系，支配各內臟及全身血管，又名交感神經系。一曰動物性神經系，支配各隨意肌，及各感覺器官。所說主動感覺生活的神經系，但指動物性神經系。

在人內及一般高等動物內，神經系分兩部分，即中樞和末梢。

第一，中樞

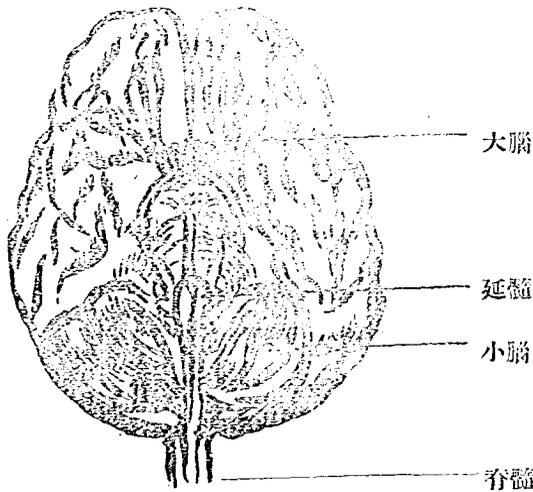
中樞分腦和脊髓兩部分。

(1) 腦又分三個首要部分，就是大腦，小腦及延髓。大腦由中央的縱溝，分成兩半球，全腦皺襞甚多，名曰迴轉。大腦的實質，外部是灰白質，亦名皮質，內部是白質亦曰髓質。小腦居大腦之後，也分左右兩部分。延髓居腦的最下方，上連大小腦，下接脊髓。

(2) 脊髓的實質與腦質相同，然而布置相反，是內為灰白質，外為白質。

第二，末梢。

末梢是從中樞內枝出的神經，由腦中枝出的神經有十二對，由脊髓枝出的有三十一對。神經成以神經細胞，及神經纖維。神經細胞普通呈星芒狀，周圍分岐有如樹枝；分枝中特別延長的，就是神經纖維。神經纖維的末端嵌入肌肉或各器官，再生微細的分枝，與其他神經纖維的末端相接。

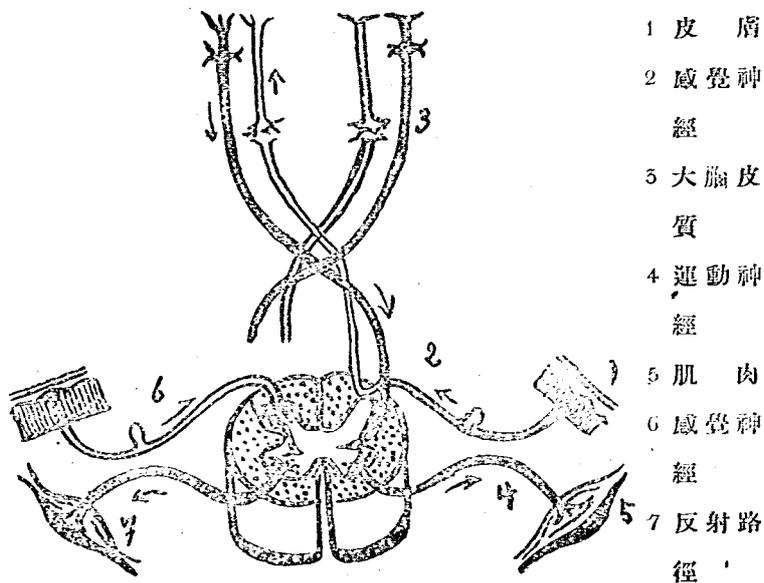


按作用的不同，神經可分兩種：一種分散於各外官內，是知覺神經，他的工作是將外官所受的刺激，傳達到中樞，故亦名求心性神經。一種分散於各種肌肉內，是運動神經，可給相應的肌肉發出號令，使其肢體實行相當的運動，為此運動神經亦名遠心性神經。

知覺神經將外部的消息，經過脊髓白質，送入大腦皮質的細胞內

；自此與運動神經發下命令，過脊髓白質，再入灰白質，傳到骨骼肌使之發生運動，這是隨意運動的路線。有時知覺神經受到刺激，僅達至脊髓灰白質，即由脊髓內的反射中樞發出命令，使肢體運動，是為反射作用，是不隨意的運動。

認識始於外感官。感官內的感覺神經受了外物一種動力的激動，便生認識；然為完成認識，必須感官內的神經，將消息傳遞於腦中樞。腦中的白質多系神經纖維，彼此交錯連絡，布置極端複雜，他們的工作多在傳遞之上。腦之外表的灰白質是層層的神經細胞；接受外來的消息，向外發送命令的總局就在於此。



第二節 論生活

(一)生命的本性

現在可以對於生命下個公共的定義。生命可以按兩方面觀察。生命是一種動作；按這個意思，生命是物體自動或能自動的能力。然而生命的動作來自物體內裏一項更深的根源。按這個意思，生命是物體內性體上的原素，藉此原素物體自動。

從上面的定義，可以擇出來生命現象的兩樣特點，即：自發性，和內在性。

無機體自外受下的態度，或是運動或是安靜，不會自行改變。而有機體在自己以內，具有使自己按形態或按地方改變的能力。這種特點名曰自發性 (Spontaneity)。

無機體的動作常是向外的。有機體的動作發於主動，也終於主動。在如此的動作內主動與被動是同一的。這種特點名曰內在性 (Immanence)。

(二)生命的本質不是物質

以純粹物質力不能講解生命的現象；這是說的，在活物內必有一種高於物理界，化學界，機械性的力量。

按物質的原素說去，在礦物內，和在活物內的全然相同，自物質本身看去，對於生活或不生活，是不偏不倚，無可無不可的。

怎樣礦物內就沒有營養，生長，感覺，運動等動作呢？那麼若是活物獨有這類的力量，這是因為活物除掉物質之外，必別有所以能發如此動作的因素。

再說，人人都看出來。在活物內一切的機關，一切的能力，都是為着同一的終向，為保存本個體，或本種類的存在。此知，生活的本性是形成統一，形成合一，形成單一的。而物質本身是傾於繁多分散，是具有多數部分，且是具有各佔各位的部分的。如此性質的因素必不能作生命的根源：因為兩種性質在本性上相反的，即致成統一，和致成繁多，必不能從同一的根源發出來。所以該當承認，在活物內必別有一項因素，作生命的本原，而與物質自身是澈底相異的。

這一項使物質內發顯超物質動力的，使那自身為雜多性的物質，成為完全統一的原素，正是活物特有的性相。植物，動物性的性相與物質相合，就有植物，動物。在每個物上惟有一個性相：為此植物雖兼有礦物界的能力，動物雖兼有礦物界，植物界的能力，植物動物內却祇有一個性相。植物性的性相，名曰生魂。動物性的性相名曰覺魂。不過上級的性相兼有下級性相的能力，並沒有性相層疊的事實。

第三節 論植物的機能

營養生活是動物植物生活的根基能力，然而作過精密的分析，及周詳的比較之後，見得植物生活有三種能力，除了營養之外，還有生長及生殖能力。

營養 (Nutrition) 是有機體將食物化爲己體的功能。

生長 (Growth) 是有機體因着營養，達得本類應有幾何限分的功能。礦物也有一種生長能力；其實與活物的生長差的天懸地隔，故不能稱爲正式的生長，應特名爲伸長。因爲無機體的生長，沒有生長界說內所有的原素，第一，有機體的生長是由於物體內部的營養工作，實在將外物化成了己體；而無機體的伸張，只是使外物堆積在自己身邊而已，如結晶體伸長之類。第二，有機體的生長是有一定限分的。各種類活物的身體幾何，都有最大和最小的兩個一定的界限，是本種類活物不能超過的；而礦物堆積性的伸長，則沒有一定的界限。可見有機體的生長與無機體的伸長，根本就有區別。

生殖 (Reproduction) 是活物從己體內，發生同類活物的功能。第一，生殖是活物產生別一同類活物的功能；因而可知，一切的活物皆來自活物，無機體萬不能發生有機體，卽有生物。所以自生說及主張活物由無機質料進化而成的進化論 (Evolutionism) 絕不能成立。第二，說活物產生活物；這產生二字指示的，是作原根的活物，是以積極行爲在別一活物的成就上，施行影響力；故此第一活物是第二活物的正式創作成因。第三，因爲生者生殖之力的傾向，是務要將生者的性體發揮出來，給被生者付上自己的性體，同時被生者帶上生者性體的肖像，與生者相似，所以說活物產生同類的活物。

明白了植物性的這三種能力之後，便可爲植物生活，下一定義：植物生活是物體藉以自行營養，自行增長，且能生殖的能力。

第二章 論動物性生活

動物性生活可以如此界說：是物體藉以認識，貪慾，探得物質界事物的能力。動物的基本能力是感覺 (Sensation)。感覺是動物認識物質事理，按其爲物質界而認識的能力。動物因有認識外物的能力，認識了外物上的好處，則自然貪愛，於是存貪慾的能力：這種貪力因爲是發於感覺界，而限於感覺界之物，故名曰覺慾 (Sensitive appetite)。覺慾自然催促動物，前去探取在外界所認出的好處；動物實有達得自己目的的方法，這方法就是運動能力 (Locomotion)；運動能力是動物按地方自動的能力。

感覺分內感覺與外感覺；主內感覺的器官名曰內感官，主外感覺的器官名曰外感官。內感官有四，即統覺 (Common sense)，想像 (Imagination)，覺憶 (Sensitive memory)，及測覺 (Estimative faculty)。論外感官在生理學內講的很詳細，此處不加細述，只提幾點有關哲學的問題。而對此四種內感官却要各自分別討論。因動物性生活有此種種當討論的繁雜問題，所以本章當分以下七節：

第一節 論外感官

第二節 論統覺

第三節 論想像

第四節 論覺憶

第五節 論測覺

第六節 論覺慾

第七節 論運動

第一節 論外感官

(一)外感官的對象

外感官是裝於體外的器官，為按物質性而認識外物物質屬性的能力。

外感官有五；即視覺，聽覺，味覺，嗅覺及觸覺。

各感官在外物上所接觸的屬性，名曰感官的對象。感官的對象有三種。第一名本對象 (Proper object)。本對象是以其本能力直接感觸官能的屬性，因而是某一官能獨自能直接接觸的對象，譬如顏色是眼的本對象，聲音是耳的本對象，這些是別的官能不能直接認識的。第二名公對象 (Commun object)。這是藉五官本對象，並在本對象內，因了作本對象限制的緣故，而認識的對象，因而是幾個官能可以直接認識的屬性；譬如物的幾何，物的動靜，可以用眼看見，可以用觸官摸着。當然，公對象是藉各官的本對象，而認識的，而且與本對象同時認識，故此也是感官直接認識的屬性。第三是偶對象 (Objectum per accidens)。幾時某一官能因自己的本對象，間接認識別一官的對象，此對象即名曰偶對象，譬如眼目看見白糖的白色，便知其甜味，這是眼目因着自己的本對象，而知道了嘗官的本對象。當時舌頭並沒與那甜味的東西相觸，可見這不過是間接認識了外物的別一種屬性。

能有如此認識的緣故，是因某屬性與某官能的本對象，互有一種連絡，遂借着內裏想像的聯想功能而成。

我們因外官的對象，且能認識外物的性體。物的性體是理智的本對象，五官萬不能認識。然我們因了外物外面的形態，行動，可以立時認識，這是一匹馬，那是一隻牛，能知道與我們對話的是一個人，而且知道他是張三或是李四。此時我們確實認識了外物的性體。這樣的知識，也是間接式的認識。如此，則外物的性體也可稱為感官的偶對象。但要注意，雖說間接認識，却不是推理式的間接認識，是理智與感官的對象，同時認識自己的本對象，即事物的性體。

我們說，感官認識外物界的屬性，是按其物質性而認識。先說，五官所能接觸的屬性。凡是物質性的屬性，例如光，顏色，形態，聲音，熱，諸如此類的屬性，全是物質性的。又說，按其物質性而認識，或說，按物質性的式樣而認識；這是說的，按其單獨性，具體性而認識。因為我們以感官認識的，常是這一顏色，或那一聲音，常是限於一定時間與空間的事項。

(二) 感官對象的客觀價值

上面論感覺認識的程序與法門時，明示感官直接認識的是外物，所以對感官的客體價值，是確實無疑的。不過，我們所感覺的雖是客體方面的情節，然對客體性的樣態，却仍有疑問；我們所感覺的是否與客體方面的實情，完全相符，換言之，客體方面的可覺性質，是否

全按我們所覺的那樣情形存在？

古時的學者幾皆認為，各等可覺性質的物性，全如我們所見所聞，或以別官所表示的情形實有。普通民衆的公意，更是全信無疑的這樣存想。邇今因科學的進步，物理學家，和生理學家，却別有見解。

確實，對此論點有所疑問。聲音在物體方面成以物體之振動，而我們除了樂器的最低的幾個音階外，聽不出振動來，每個音階臨時皆如單純單位似的。熱是以分子運動而成，我們在感覺熱時，却一點不覺得有什麼樣的運動。物之有色，是因日光的反射。按物顯出的顏色，正不在物內，因物將日光七色的其它色吸收，將它所顯的那一色反射出來，反射出的是紅色，我們看的物就是紅色，反射出的是黃色，我們看的物就是黃色。我們稱白色是素色，意思是不含雜色，殊不知白色正是全色，即日光七色的全譜的集合；發顯白色的物，正是無色的，因其將全色反射。黑色我們認為是無色，不知黑色之物，正是將日光的全色吸收於內，而不反射的。夏季不宜穿黑色，而宜白色，白色減熱，因它反射日光，而黑色吸收日光，故穿黑色的衣服覺得炎熱難當，白色將日光反射，故入身體覺得涼爽。味覺與嗅覺在實際是化學作用，我們並不覺得是如此的作用。觸覺感覺物體硬柔之性，在物方面是抵括力強與弱的階級，而我們覺得，是物體方面帶着的一種很安靜的屬性。我們對顏色更是如此，以為顏色是物體着的一層靜寂如死的服飾，那裏覺出它們常在迅速的活動着呢？我們以為物的本色是物體本身獨自帶的一種服飾，同物的本性是同樣無所外鑠的，不知在

不同光線照耀之下，物的顏色也不同。這是普通所能經驗的，這更是近代進步的科學，以多種方法證驗出的。

由以上種種觀之，對外物各等可覺性質的客體價值，如此措定：

陸克對可覺性質，早如此分類，一類名原性質 (Primary properties)，一類名次性質 (Secondary properties)。原性質如幾何，伸張，形態，運動之類。次性質如顏色，聲音，冷熱，柔硬，氣味，滋味之類。原性質是外官的公對象，次性質正是各外官的本對象。

論此兩類性質，依現代學者的意見，原性質在物方面的所示，如我們所感覺的情態。次性質在物方面的所示，與我們所感覺的情狀不同。此兩類須要清晰分明，第一我們的感覺內固有我們主觀的色彩，然不能認為我們的感覺，純然是我們主觀內部的變態。第二我們在外物上感覺的外物可覺性質，並不如我們所感覺的那本相，在外物內如此為物，不過，在外物內確實有彼等等性質。換言之，外物內固有等等可覺性質的根柢，作我們如此這般感覺的原因。舉一實例，可以反三。玫瑰花的紅，綠葉的綠，固不如我們眼所見那樣情形而為物，然而紅花的瓣上，確有反射紅光線的質地與性質，綠葉的面上確有反射綠光的質地。此質地的性質與彼質地的性質，即外物的紅色與綠色。

有些學者因了上說的難題，竟然將次性質取提，將之與原性質歸併為一，見各等次性質內皆有振動或運動，竟將五官的本對象，皆認為只是一運動的各等不同的變像。依他們的意見，外物內只有一種性質，即物體的地方運動，因五官收容器之不同，入了目的成色，進了

耳的成聲，等等。這是一種謬說，可以簡約駁覆如下：

運動伴隨着這一切性質。承認。

這一切性質無非是運動。否認。

第一節 論統覺

(一)統覺的定義

統覺的別名是密覺 (Intime sense)。因着密覺我們不但看見顏色，聽見聲音，而且我們覺得自己看見顏色，聽見聲音。這種認識當然是成於深邃內部，故曰密覺。

密覺如此使我們知道內裡的感觉，使我們自知那些感覺是歸我們自己本身，按這一方面，密覺又名感覺內識 (Sensitive consciousness)。

密覺又能分別各官感覺的分別，將之萃集一齊，按此方面，則名曰統覺，如我們用眼看見此鐘錶的顏色，形樣，用手摩着它發硬而發涼，以耳聽它的聲音；而我對於此鐘錶却有一個整個統一的認識，這便是統覺的作用。統覺是將各官感覺連集合一的官能。

(二)統覺的器官

統覺的認識行為成就於腦中，這是確定無疑的，然而統覺是否是一種特殊器官，與外官有事實區別的器官？

普通哲學家都認為統覺是一特殊器官，與各外官有別，他們的理由如下：

第一按統覺說去，統覺能認識各外官的對象，而任何外官不能覺

知別一外官的本對象，視覺不能感覺聲音，聽覺不能感覺顏色。第二按內識說去，內識是隨在各外官感覺之後的感覺。而隨在各外官感覺之後的感覺，必成於爲在各外官之上的一種器官，不然如何能統馭各外官的行動呢？第三按統覺說去，密覺能在有機體的內幕，感覺外圍各外官的行動。而感覺器官不會覺察自己的行動，不然便有了正式的自反行動了，這却是物質能力辦不到的。這樣就統覺動作的各而觀察，都表示出來，統覺與各外官不同，是一特殊的器官。

梅西野（Mercier）對此却有不同的講法：

他論統覺的統覺行爲作推理，大意如此。固然，按亞利士多德的意見，在各外官的感覺之上，必須有一成功連絡的行動，不然主體對客體不能有一統一的認識。譬如有一個人，其一人口中嘗一種甜味，另一人目中見一種白色；二人的感覺絕不能合爲一個完整而統一的認識。而我們目視口嘗一塊白糖時，我們却將此二感覺合而爲一，對白而甜的糖塊有一統一的認識。不過，假設在腦中有特殊器官以司此統一行動，仍不能成功此等統一認識。因爲，既然這是一個物質器官，也應當是以部分集合而成的。腦中的各部分雖然比外官的距離較近，然而各部分的報告却是各部分歸各部分的，爲連絡統一仍有同樣的困難。若果如此，在此器官之上，尚須有一更精微纖小的器官。不過對此纖小器官，仍有同樣的困難。如此層層疊疊，必須推至無窮。事實絕不如此，可知，並沒有一特殊器官專司統覺，統覺祇是各感官的部分感覺在腦中的連絡，這種連絡是藉腦中樞神經纖維盤錯錯節的結構

而成。至於怎樣成了統一而單純的行爲，這個統一的根原無它，只能是感覺體統一的性體，即動物的魂（Tiaite elem. phil. psyc. n. 53）。

對於密覺梅氏將之列入觸覺，即肌肉覺的行動內。他想成此密覺的器官，必須是伴隨全身各感覺器官的，即伴隨各異性感官的一種同性感覺。而肌肉系佈滿全身各部，在各感官之內，都竊入帶感覺神經的肌肉。每有一感官受到刺激時，相伴此感官的肌肉亦同時收縮，同時也發生肌肉覺，藉此感覺體能自知某一器官內有變動。如此感覺體對已全身的感覺，皆能密覺而內識（ibidem, n. 54）。

第二節 論想像

(一)想像的定義

想像是外物不在跟前時，發表外物可覺之像的能力。我們不但能覺知我們內裏的感覺，而且能將自此所受的印象保留住，當外物不在時仍能喚起。想像如此發出的印象，亦名曰想像。

想像與內識不同，因想像的對象是不在面前的事物。想像與覺憶也不同，因想像只單純的表示一個已往的遺像，不像覺憶似的帶有時間性。譬如我們現在泛然起一個「人騎馬」的像，這是想像中單純的想像，若我們現在憶起前三日在某處遇見的一個人騎着馬，便是記憶所成的表像。內感的記憶是一種感覺性記憶，與理智的記憶不同，如在後將要分明的；以區別起見，當簡稱此一記憶爲覺憶。

(二)想像的功能

想像有保存，復喚及創造三種功能。

(1) 保存功能

想像有保存遺像之能。魂的機能有易染習性的傾向，即在發一行動之後，有易於重復此行的傾向。連無機化學原素也有能保存遺像之能，磷質在夜間發出晝間吸收的日光，照像板能將數月前保存的光，反發而印成景物。眼與耳也有保存遺像的能力。想像的器官是大腦，大腦是最精緻的器官，因而保存遺像的能力更強，保存的像更能長久。

然而想像亦有一種有似新陳代謝的工用，時間久了有些先存的遺像被新的代替，漸漸消滅，至少有些景物的部分，如一完整機器的零件，漸漸的脫落。這件為調節精神生活也是必要的。有時我們經一場事故，印象很深，一二日內想像的反來覆去的，盡是那場事的節目；幸而漸漸的要消滅，不然我們的精神就要擔負不了了。

(2) 復喚功能

想像所保存的遺像，也能使之重新再生起來，這就叫做復喚功能。將保存的想像重新喚起的原因，能有兩種。

有時是由一種生理的刺激。

有時是因一種麻痺品的刺激。酒精，鴉片之類，皆有使腦神經生過激浪盪的作用，想像就因此加多的發生。

(3) 創造功能

想像有創造遺像之能。想像創造遺像與復喚遺像的步驟不同。復喚想像，是將一舊日經過的景物，按其自然的次序喚起；而創造功能

也是將舊日的景物喚起，而是由自己隨意的組織，任意的排列，而構成一種聞所未聞見所未見的新局面。這樣的創造，即通常所謂的虛構；雖說虛構，然不是純粹的無中生有，因為想像絕不會生出一個從未經歷過的表像。只是想像用上自己內部已有的儲蓄，不按原來的景物而另自構新景。虛構的程序有二，一是拆散，即將原來的景物拆毀。一是湊合，即將原不相連的景物湊在一起。

人在夢中的虛構是非常無規律的，因當時無理智，無意志的干涉，想像任意活動，因而所構造的真是海市蜃樓，怪態百出。人在放縱想像任意馳驅的時候，想像的連續是半規律，半不規律的，因人既在醒悟之際，理智和意志不全放開了韁，所以想像的構造有一部分的規律與秩序。然而若不加檢管，便是胡思亂想，與夢境相似，所以稱曰夢想。這樣的放縱想像一則不合情理，既然是醒着做夢，再則有大害處，所以必須管治想像，務要避免胡思亂想的惡習。但在理智與意志支配之下，想像的虛構，却能有大建樹，可見於下：

想像有聯想作用。依亞利斯多德，聯想律有三，即連接律（Law of contiguity）內含按地方按時間的連接，類似律（Law of resemblance），反對律（Law of opposition）。近代前聯想論（Associationism）的彌勒（Mill）對聯想律稍有改變，他認為的聯想律，是因果律，連接律，和類似律（反對律包在此內），以上二人的所論大同小異，故可隨意採用。

在多數人聚談時，你可在旁靜聽，留神他們起首談話的題目；往

往他們談到最末的結論，能與開首時的題目，相差的不可以道里計；但你仔細留心，當能聽出他們談話的題目，自始至終，約略常有相連的線索，皆可用上述幾種聯想律講出。

譬如他們開始談的是蘆溝橋事變，由此很自然的就談起傷兵。這是因果律的連絡。談着傷兵，也就談起救護隊，怎樣由戰場將傷兵抬入醫院。提起醫院，便開始談講醫院，遂將醫院內外的設置樣樣提過，這是按地方的連接律，談着醫院，漸次說起醫院的歷史；談話人之中，有的人說那醫院，最初做過兵營，以後才改為醫院，據說今日又成爲學校了。這是按時間的連續律。此時衆人又談開了學校，談論學校的一切，當然也論及學生們所讀的課目，先談漢文，次談算術，又其次談科學。這是類似律的聯絡。談着學問，教育，文化，忽然結論到日本佔領中國會用的愚民政策。這是類似律的反對連絡。

(三)想像的價值

想像比其他感覺能力價值高貴。想像高於外感，低於理智，是在此二間的一種居中能力。想像與理智更接近，所以好像分領了理智的優長，受理智的光照，好似更超脫物質。因其如此，想像認識的範圍更廣博，凡其它感官當物在前時能認識的，想像皆能認識，且能當物不在前時而認識。所認識的對象，雖然是具體而單獨的，但更近非物質化。又因接近理智之故，也更接近意志，所以多少也分領意志的自由，即比其它感官更顯的自由。

想像是外感與理智間的中介，直接服務與理智。因了想像的這樣兼事，想像的合規動作爲學問與藝術，都能大有補益。

想像既是給理智呈示對象的，想像活潑，自能幫助理智作精深的思維，想像的創造能力越精微，越能抬舉理智，使之飛黃騰達，上徹雲霄，使之明徹源淵入微的事理，找得高深的學問。理智沒有想像的潤澤，未免枯萎，有條理的想像使理智力壯，如給理智插上雙翅，使理智能想入非非。

第四節 論覺憶

(一)記憶的性質

幾時我們喚醒來的印像，且有時間的附帶，即將會嘗經過的，按其前往後隨的次序想起，則是記憶在動作。記憶當如此界說：是重識已往的認識，就其爲已往認識的機能。此處所說的是感覺記憶，它所喚起的是具體兼單獨的表像，並他們前後的具體而單獨的來往。這種記憶力既是歸於感覺界的，是人和其他無靈動物共有的。家犬能認識長久出外歸來的主人，牛馬能認得舊路，都是顯示它們也有記憶力的憑據。這種記憶當名曰覺憶。人在感覺記憶力上，還有理智記憶力，這種記憶與覺性記憶不同，他能迴想起自己理智內的無形行動，譬如憶及昔日明白了的抽象而普遍的原理。而且，帶正式時間性的認識，即已往，現在，將來的抽象比較，更只是理性記憶力能做到的。

感覺記憶與想像有密切的關係。記憶也如想像一般，先須有保存

復喚印像之能，此外更有自己特別的能力，即能認定一印像是自己曾經認識過的；記憶的本質，即在於此。

在記憶的對象內，常包着主體與客體兩面，一能記起所經歷的客體顯象，一能記起主體所做過的認識行爲。

記憶已往，能是浮泛的，也能是切指的。浮泛的記憶是泛然記起來某一現象，是自己曾經閱歷過的；切指的記憶，是帶一種時間的衡量的，譬如記起自己前三日或前三年經過的某事實。

感覺記憶是有器官的能力。這個器官就是大腦。因此之故，感覺記憶隨腦質的變態而生相應的變態：兒童的腦質新鮮，所以兒童的記憶力靈活，老年人的腦質衰萎，所以老年人的記憶頑頓。腦中樞有病或是受了傷，記憶力能按一部分，或按全部分失掉。記憶力能有一部分失掉，是因腦的各部分各司記憶某界事理的能力；因而腦的一部分受了傷，即將某一類事理的記憶失掉。有時腦傷醫好，仍能將失掉的記憶力恢復。

因為想像與記憶在大腦中分有區域，所以對於記憶各類事理的易難，因人而異。有的人說話多，有的人說話少，腦中司說話的部分發展的多少，與此定有一部分因果。有些兒童聽了乞丐唱的歌曲，或聽了一次演講，容易記住，自己也能照樣唱下，或能做照某人演講的口氣演講；有的兒童見人表演戲劇，他能將演劇人的舉動姿勢記得，回家給父母表演。這些必是視覺的表像區域或是聽覺的表像區域，或是運動的表像區域，特別發展的兒童。

(三)記憶對於教育

有一件可注意的事，是多年作教員者皆經驗過的，即有些兒童在最初讀書時，顯得穎悟過人，常居本班之首，但是年歲愈長，反愈顯的拙笨，竟然再不會前進，終於半途輟學。這其中能有四種原因。

第一，能是一種倫理方面的原因。或許這個兒童漸漸染上了一種反道德的惡習，被這種惡勢力將他的精神力把持住，使之不適於讀書，所以愈來愈頓。

第二，能是心理方面的原因。兒童到了青春時期，性慾發作，想與理智能受狂妄思想與幻像的縈繞，使這青年心煩意亂，不能如向日天真爛漫時，那樣專心讀書。

爲這兩個原因，若教師同時也是專務道德的，尤其是具有真宗教信仰的，當能給兒童與青年一種精神方面的指導，使陷入迷途的兒童急歸正道，復修他的倫理生活，同時也復振他讀書的興志，或能相幫青年，謹慎明智，忍耐勇敢的過度其年齡的危險關頭，助他保持純潔的道德生活，同時也保持他讀書的初志。

第三，能有理智方面的理由。這當是更普遍的原因。一個兒童只有一個好的記憶力，而悟力平庸無奇，因初年級所學的，多歸記憶界的課目，所以那時他能成績過人；越往後越多來了多用悟力的材料，所以越往後越探不上，遂就越落人後。還有的兒童，在嬰兒時期顯的非常靈敏，使人想他將來或能不凡，但是讀起書來，却很遲頓。這是因爲這類兒童根本悟力無奇，只因想像活潑，感覺靈敏，所以在嬰兒

期時會顯示驚人的動作。對悟力頗的兒童，自然不可過加勉強。

第四，能是物理界的原因。有時兒童很小的時候，父母或教師逼他們讀的或學習的太多，傷了腦力，年歲漸長，受了傷的腦子越要顯得不適使用。是的，有的兒童在頭一二年，學習的數量很可驚人，然而到了一個截段，就如永遠停步，再不能往前邁進。疲乏了的腦子像似行了整天路的乏驢，任你如何捶打，它是臥地不起了。教師與父母必須想到兒童的脆弱腦質！

第五節 論測覺

(一)測覺的定義

測覺是認識有形物質，按其有益有害方面的機能。這是感覺界機能中最高階段的機能，因其對象有似超感覺能力範圍的，即所謂『在可覺物中的不可感覺的性格』。物的有害有益的性格不是外面顯出來的，本是感覺不能接觸的，既然是無形質的性格。

羊見了狼，人見了蛇，不自禁的要逃跑躲藏，人與羊所避的原因，並不是那動物的形態毛色特異，是因覺出來那動物為己性命的有害特徵。這雖不是外面顯露出的，人與羊却能立時覺得出來。牛馬羊在山野草地尋食，在式樣那麼多的植物中，會分別採擇為己有益的種類，而略過為己有害的毒植。草木的外形卻沒有帶出來有益或含毒的表現，它們怎麼能覺出來草木的性質呢？一定不是外官所覺，却是內裏別一官能感覺出的。

不過這種認識雖似神奇，然並未超過感覺能力的範圍。因為所認識的並不是普遍的害處或好處，認識的只是此時所見此物的單獨兼具體的害處或好處。牛馬羊只能認識眼前排的具體的為己有益，或為己是能生快樂的食物。

測覺也如其他內感一樣，亦以大腦為器官；有學者試驗，取去大腦的動物亦將測覺失去。

人既然也是動物，所以也有測覺，不過因人在其上有理智的原故，測覺的動作大半被理智代替，故此是有若無了，就如太陽出來將月光遮蔽起來似的。不過並不是完全作廢的能力；人的在理智庇蔭之下的測覺，名曰單獨判力（*Vis cogitativa*）。

（二）本能（Instinct）

測覺但指內感的一種能力。在實際上發顯的測覺，是很複雜的，因為發顯出來的測覺，也包含着因此認識發生出的一切效驗。帶着所發一切複雜效驗的測覺，名曰本能。本能當如此界說；是覺慾天賦的傾向，以完成有益，即有秩序行為的。

分析這一界說，當能看出，本能內包着三種原素：第一，本能內當然包含一種認識。第二，本能的特別表徵，是覺慾的一種天賦傾向。第三，因着覺慾傾向的支配，動物發出來有秩序有規律的行為。原來動物的生活自然包有三級，先發生認識，認識激動覺慾，覺慾支配運動。本能就包這三級。測覺使動物在外物內認識出為己有益有害的性格，這個認識激起強烈的貪慾，貪慾又支配動物的行為。

因為本能兼指這樣多元素的活動，所以有不同的名稱。第一按認識方面，此一機能名曰測覺。第二按傾向方面，名曰衝動。第三本能二字在人們普通用語時，安狹意說去，但指動物有秩序的動作，按廣義說去，本能却兼包上面定義所指示的那三原素。

(三)本能的動力

動物能做這等有秩序的行為，是從怎樣的一種動力發出？

動物也首作本能的工程，最先的動力是一種感覺。多次是一種外感，譬如小鳥看見綠色的草，胡燕見了泥灘，其它飛鳥見了大地變了的景色，覺得溫暖的氣候，或聽着一種叫聲，或嗅着一種氣味。有時是一種內感，譬如身體內覺出一種生理的衝動。這類的感覺要在動物的想像內引起來想像和想像的聯想。聯想式的像，彷彿是單獨的判斷，如採草莖毛羽以營巢，砌泥以壘窩，採花粉以釀蜜。這類天賦的想像激起來動物的傾向，這種傾向就是催促動物動作的衝動，如汽車內司機的滑輪，逼着動物按一定的方向與步驟行動，如此遂能做成有規律和有秩序的工程（Mercier, *Psychologie*, p. 2, c. 1, a. 1, p. 296-297）。

有人以為動物在做本能的行動時，是一種機械式的動作，自己不知作什麼，如人造的機器一樣。

這個講法不能成立。動物在做本能促它們做的工程時，定然知道自己做什麼，不過並不知道為何要如此和這般的做。

它們知道做什麼，就是說它們知道自己在工作。

一個蜘蛛，在織網之間覺着有了危險，能暫時中途停工，急往牆

角躲避，待危險過去，又返回去繼續中綴的工程。兩個蠶牛滾着糞球，若有兒童前來煩擾，它們倆能若無其事的蟄伏不動，假裝死去，聽候消息，待兒童興盡而去，它們倆不約而同的又復活起來，繼續它們的翻滾工作。一個以銅鐵製成的機器，在動作之際，絕不會隨機應變的中斷而復始。

著名的昆蟲學家法布爾 (Fabre) 的試驗證實此項，『一個蜜蜂正在築它的小室；剛剛壘上底下幾層；小室但有小杯底的深度，什麼存貨還沒有。我以針在底層扎透，蜜蜂急速將小孔添補。這個損壞正在這昆蟲注意做的工作之間，所以它會修補這個缺陷，因這件還未出了它當時正做的工作。如在昆蟲已完成了的工作，即已離了昆蟲注意的工作上，有了缺陷，它就不會添補復修了』(Nouveaux souvenirs entomologiques, p. 168 - 169)。

爲何動物在已完成的工作上，不會修補缺陷呢？正因這件已不是在它們想像支配之下的工作。法布爾又做別一個很有趣的試驗：『在一個已裝蜜的蜂窩底下，我刺開一孔，蜜遂流出。蜜蜂是接着採蜜，好像什麼意外也沒有發生似的，我經過三個鐘頭參觀這個奇景；蜜蜂極其忙碌的做它當時專務的工作，却不設法在隙孔上補塊小片。它似乎執意要將穿透的筒子填滿，而倒進去的當下就流出去了。它輪流着做泥匠和採集的工作；它時而將小室的圍牆更加高一層；時而又採來新的儲蓄；我每次將它放進去的取出，使它明見底下的隙孔。它在我眼前做了三十二次的往返，有時採修窩的質料，有時採回蜜來，始終

一次也想不起來杜塞漏蜜的小孔。』(Op. cit.168—169)

這個故事同時證明，動物工作並不知其工作的目的，它們的工作雖然靈巧，但又很愚蠢，因它們並不知自己工作的目的。

第六節 論覺慾

(一)心理現象的謬誤分類

現代一般心理學家，將人整個心理現象分爲知覺的 (Perceptive) 貪慾的 (Appetitive) ，情緒的 (Affective) 三種，他們照此分法，認爲人有三種心理機能，即知覺 (perception) 貪慾 (Appetition) ，及情緒 (Affection) 。

經院學派將心理機能只分爲兩類，即認識的和貪慾的：但是每種皆分理性的和感覺的：理性的認識機能是理智，理性的貪慾是意志。感覺的貪慾是覺慾。理智與感覺雖都是認識能力，然而彼此間的階級與性質却很懸殊，意志與覺慾也是如此。

上面所說的那派心理學家，在人心理的動作內不認理智性與感覺性的分別，將理智的思維與五官的感覺皆混爲一事，皆認爲是同等階級的行動，然而認識却能力大不相同。這且不是一種完全與不完全的分別，却是在性質上，在種類上不同的，意志與覺慾也是如此。而據此派心理學家，這一切皆混成同列的機能。這是他們分類的第一大誤。

第二誤點，是他們將貪慾與情緒分爲兩類不同的機能，他們的理由如下：

貪慾與情緒是本性上不同的機能。

主張這一論題的人，對貪慾與情緒作如下的定義。

貪慾是對一種好處的傾向與追逐。

情緒是心身內的快與不快之感。快感是快樂，不快感是痛苦。依此，情緒只分快樂與痛苦兩種。貪慾只有一種。按這一學派的意見，我們只有三種心理情態，即貪慾，快樂，與痛苦，其它一切情感皆是此三種的變態。

第一證據。情緒是一種受動情態，是主體一面的情態；而貪慾是一種主動的情態，趨向着不在跟前的對象，幾時得到對象，貪慾即行停止。

第二證據。情緒的發生，有時毫無對象的知識，有時簡直全無對象。譬如，有時心中感覺悲觀，一點不知什麼原故，或者實在是毫無原故，有時心中喜歡，感覺爽快，只是主體一面的適意變態，毫無對象的牽動。而貪慾無對象，即無所貪慾的貪慾，這是性體上逆理的。

第三證據。有時在情緒中絕無貪慾的攝入，在人拚絕一物之時，尤其在人失望之時，心中滿載憂苦；此時，必沒有貪情的存在，因為對一不可攀探的對象，不能懷有貪慾。這兩種心理行動既能分別存在，可知必是互有分別的機能。（*Probes. Psy. spec. T. 1, L. II, c. 5, p. 223-224*）

這幾證據皆在證驗，貪慾是主動的行爲，是對客體的情態，而情緒是被動的行爲，是主動的情態。這其中確有一分實情。

不過，這些分別祇來自貪慾行為的不同，並不必指出來這是性體相異的機能。按貪慾的性質，無論是意志，無論是覺慾，是一種受動而主動的機能，即先須受客體對象牽動，被牽動之後貪慾動作。且是，貪慾對象能有不同的行為。對着對象，即對着終向，並為得此終向的方法，貪慾發出指意，願望，選擇等行為；按此方面貪慾在主動，顯然是對着客體對象動作。一切貪慾達到終向，與對象相合，休與對象，於是貪慾享受，滿足，在此類行為內貪慾是在受動。然而並不是完全的受動，與對象相合之時，貪慾常在勉力加增強度，這是一種奮勉，故是一種主動的行為。痛苦與愉快是相對的情感，它們祇是貪慾的一種特別行為，並不另成一種特殊機能（Mercier, op. cit. T. II, c. 1, a. 1, p. 163—164）。

所以還是經院學派的舊分法與事實相合：感覺心理現象祇分兩種機能，即感覺與貪慾。

（二）論情緒性體的謬誤見解

對情緒的性體有兩種謬誤的見解：

第一見解是比較古一點的，認為情緒是一種認識，認為在一切的情緒內皆包有一種表像。顯然作這樣主張的是愛巴爾（Herbart）。愛氏的這樣見解自萊布尼茲（Leibniz）的學理演出，萊布尼茲的學說導源於笛卡兒的原則。笛卡兒的原則是動作的全部歸於魂，物質是完全受動的。由此原則，萊布尼茲創成他的調子論（Modalism），以為一切物

體皆以單子集成。每個單子的動作皆是一種表像。無機體內的下級單子所有的表像不自知的，在最高級的單子內，即人的靈魂內，表像成爲明晰的，自知的。在這最上和最下之間有許多階級，其中有的單子是半意識半無意識的，如感覺然。自如此見地的思想內，生出來愛巴爾論情緒的創見，即認爲情緒內包有表像，意謂情緒也歸認識機能之界。

這是一種錯解。心理的各等現象絕然該分兩界，一界是屬認識機能的，一界是屬食慾機能的，二者的分別很大，不能相混。當然在食慾動作之時，多次認識機能也相伴着動作，而且通常是先有認識，認識引起來情緒。但不能將情緒與引起情緒的認識混爲一事。一個人因爲看到一種危險而害怕，看到的事實是屬認識機能的，害怕的情緒却發自覺慾，即發自覺慾或意志。可知認識是情緒的原因，情緒是隨在認識之後而發生的。

第二見解是近時代的。於1884年丹麥的醫士郎格（Lange）和美國的心理學家詹姆氏（James）不期然的對情緒的性質，創出同一的意見。李保特（Ribot）的主張同他們所持的意見也幾相同。他們認爲，人喜樂，是因人歌唱，因人嬉笑；人憂苦，是因人哭泣，人忿怒，是因人爭鬥。在神經失常的人上做實驗，可見事實是如此：將他雙手端拱胸前，他便屈膝祈禱，將他雙拳握緊。他便生氣忿怒，勢要同人鬥毆。飲酒吸煙，使人興奮喜歡，天朗氣清使人心曠神怡，陰雨氣悶之天，使人生憂。詹姆氏且說，他看不出來怎麼觀念能激動情緒，情緒只是

反射弧的動作。因此種種理由，他們二人主張，情緒不過是肉體的物理運動。

對此見解，可以簡約如此駁覆：

動作在情緒的發生上大有影響。承認。

情緒無非是肉體的變態與動作。否認。

(二)覺慾的分類

覺慾可分貪慾 (Appetitus concupiscibilis) 及怒慾 (Appetitus irascibilis) 兩種。這兩種的分別，來自求美好避惡劣時易難的情節。貪慾的對象，是易得的美好或易避的惡劣。怒慾的對象，是難得的美好，或難避的惡劣。這兩種覺慾共生十一類情緒。激烈的情緒名曰激情。

(1) 貪慾所生的激情有六：

簡單的對着美好，而不加其他環境之時，貪慾發出的情緒是愛情；對着將來的好處，發生盼望；對着現時得到的好處，發生愉快。

簡單的對着惡劣，而不加其他環境之時，貪慾發生的情緒是憎惡；對着將來的不好，發生厭絕，對着現時已臨的不好，發生憂苦。

(2) 怒慾所生的激情有五：

先當將難得的好處，或難避的不好，分為將來的和現時的兩種。

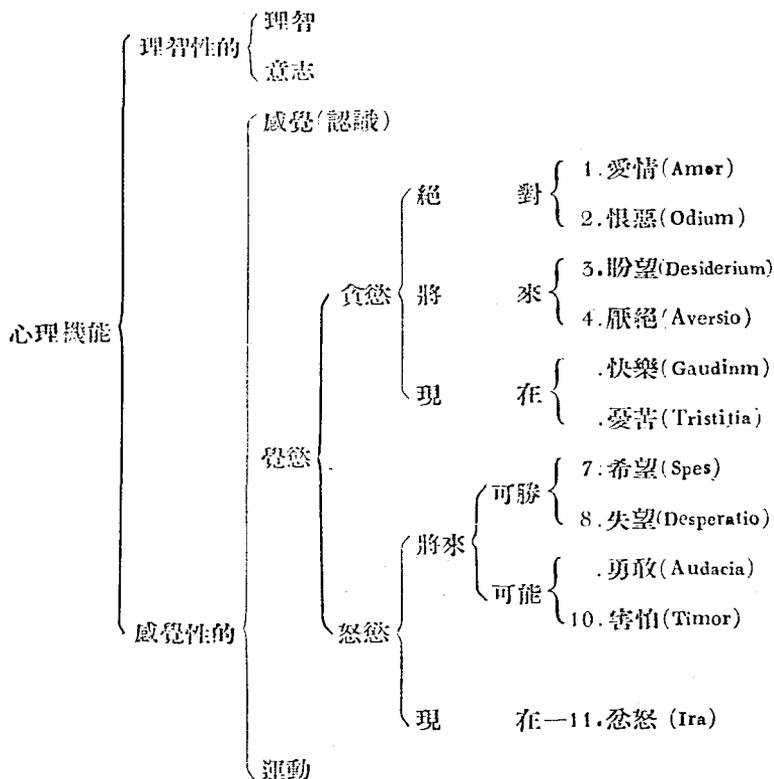
對着將來的好處，若是可能的，則發出希望，若是不可能的，則生失望。對着將來的不好，若是可能戰勝的，則生勇敢，若是無法戰勝的，則生害怕。

對着現時的不好，則發生忿怒。至於得到了難得的好處，則歸了貪情的範圍，貪慾發出來愉快。

人的一切激情皆以愛情作泉源，皆可歸於愛情，皆是愛情的肢分。鮑徐愛 (Bassutt) 對此寫的非常切實：「若我們審察我們內裏的行動，可說我們一切別的激情全歸一個愛情，愛情兼包一切，是愛情激動其它一切激情以活動。人恨一物，必因人愛別一物。我恨疾病，是因我愛健康。我煩惡一個人，必因他阻擋我得到我所愛之物。盼望是對現無的美好的愛情，歡樂是對已得美好的愛情。厭絕與憂苦也皆是愛情，一是遠離能奪自己的美好的，一是因己美好已被奪去而愁恨。

勇敢是敢奮鬥的愛情，為得到自己所愛的美好，雖物很難，也要勉力勝過難關。害怕是愛情見己之所愛遺失掉的危險，惶亂無措。希望是自欣的愛情，自覺所愛的美好將可得到，失望是憂戚的愛情，因見所愛行將失落，不能挽回，精神因之愰喪。忿怒是受刺激的愛情，因見所愛之物被奪，勉力保維。實在，試將愛情激動，則一切激情皆尾隨生起。」(Conn. de Dieu et de soi-même, c. 1, n. 6)

茲將十一激情並同人的全部心理機能，列表於下：



(四)心不是情緒的器官

貪慾的發源地也是大腦。普通人皆以心臟為貪慾情緒的發源器官。不知，心臟不過是肌肉系的器官，並無司感覺界行動的能力。不過因為大腦與心臟連以交感神經總幹，腦中發生了任何情慾，心臟立能受其影響，因而心臟的搏動便有了緩急或不規則的變動。又因心臟監

管全身的血脈；所以在人面容上也顯出來痕跡，例如因恐怖而臉白，因羞愧而赧顏。因此緣故，心臟雖不是情緒的發源機關，然因情緒發動時，人皆覺着心臟有所變動，遂想心臟是情緒的發源地。這種思想雖說有誤，然而心臟確是情緒的表號與標徵。

所以說，大腦是情緒的發生器官 (Elicitive organ)，心臟不過是情緒的發現器官 (Manifestative organ)。有多數理由證驗心臟不是感情的發生器官，却是大腦。

第一，器官對於功能當有相稱的比例。而心臟的機構只適於血液循環，對於發出情感不見有相稱的比例。故知心臟不是發出情感的器官。

第二，心臟確是肌肉。而肌肉系的本職是運動。故知心臟不是主感情的器官，只是主運動的。

第三，大腦是感覺認識的中樞器官。而貪慾是直接相隨認識的因爲不認識的好處不會貪求。可知覺慾的中樞器官，也當是大腦。

第四，運動的最後發源，必是覺慾的器官。而按生理的所示，感覺神經和運動神經的中樞是大腦。故知，大腦必是覺慾的器官。

第五，按生理學家的考驗，大腦的損傷能阻撓覺慾的功用，心臟病對此不生直接影響。(Farges op. cit. Pars. . . L. 1, c. 2, a. 3, p. 362)

這幾理由皆證實心臟不是覺慾的器官，所以感情不從心臟內發出。人民的公意却皆認爲心臟是感情的發生器官，在人民普通用語內也這樣發表。這雖是一種錯見，然因心臟確實表示感情，所以這樣意見

也有其實地的根基，因而在通常言語內這樣發表，也是很合理的。我國自古不僅將感情歸於心，且將記憶，思想，智慧也歸於心臟，「記在心裏」，「心裏思想」，「心裏明白」，這都是錯的，須要改正。

第七節 論運動

(一)運動的本性

運動能力是動物按地方換位置的能力。動物因有覺慾，所以時起多種慾望，運動能力可幫助那些慾望滿足。人類受衣，食，住三要需的窘迫，也不得不忙於按地方運動。

運動確是動物所有的一種機能，因為是有特別器官的。然而這並不是一種特別的心理機能，祇是實行心理作用的機能。在動物心理界內，只有兩種有分別的機能，即感覺與覺慾；運動祇是感覺與覺慾所用的實行機能。實行運動的機能是肌肉系和骨骼系。肌肉有收縮力，骨骼有槓桿作用，兩相協助成功運動。但是司運動的根本機能是神經系，尤其是運動神經；又在神經系內，腦髓是司運動的總機關。

這總機關又分兩部，大腦是總機關的主部，脊髓是副部。

完全的運動應當是自主部，即自腦中樞命令之下發出的運動。是這樣成就。先是皮膚外感上受一刺激，感覺神經即將消息傳過脊髓，報告與腦中樞。腦中樞接到報告，即時發出命令，於時運動神經也傳過脊髓，令某一肢體作相應的運動。生理學名此路線為大迴轉，名此種運動為隨意運動。

二 運動的種類

心理學名隨意運動爲自知運動。自知運動分兩等，一等是在意志主動之下發的，名曰有意運動，一等是不經意志發命，由覺慾衝動發出的，名曰自發運動。

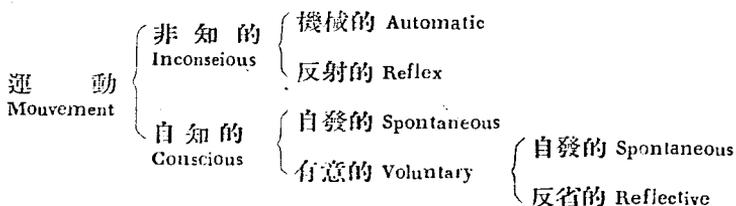
不完全運動是不經腦中樞發令，自腦髓副部發出的運動。有時皮膚外感受到刺激，因急不容緩，無暇傳達到腦中樞，報到了脊髓，脊髓遂令運動神經收縮，做成運動。這一運動路線，生理學名之曰小迴轉，名此種運動爲不隨意運動或曰反射運動。

按心理學，反射運動是非知運動的一種。反射運動是非知運動，意思是沒有預知的運動，因爲反射運動發生，主體只在運動發生時，或在發生後得知，發動前不自知。設一人坐在椅上，在他不防之時，以手猛擊他的膝下小腿，他的腿立時向前彈動。這是反射運動，這樣急驟的運動，必不會領到腦中樞的命令，然而運動成後，人能自知。咳嗽打噴嚏等等也都是反射運動。還有一種非知運動，是主體完全不自知的，名曰機械運動。有些天賦的機械運動，如內臟的運動，心搏及胃的蠕動等等，有外面的機械運動，如呼吸，眼球的轉動等等。有些運動原初是自知的，因了習慣的緣故，漸漸成了機械運動，如行走，寫字，彈琴等動作，起首學習時每一動作皆是自知的，一旦習慣成自然，就不知不覺的動作，成了不自知運動。

前邊說的有意運動，當然只是人類能有的，其它動物既無意志，當然不能發。有意動作人的有意運動可分兩種。一種名自發有意運動

，即在意志直簡命令下發的運動，爲簡約起見，普通亦單稱自發運動，意謂由意志不加反省而自發的運動，與只有覺慾衝動發出的自發運動不同。若經理智作過反省後，由意志命令發出的運動，名曰反省運動。

明此，可將人能發的一切生活運動，列表如下：



第三章 論理智性生活

人的動物性生活與其它動物沒有分別；然祇因人是最高等的動物，所以在動物性生活上比其它動物精微完善。但是人更有一種完全超出動物的生活，就是理智性生活。人的理智性生活發顯兩種不同的能力，一種是知力，就是理智 (Reason,)，或謂明悟 (Intellect)，一種是貪力，名曰意志 (Will)。故本章應分以下兩節：

第一節 論理智

第二節 論意志

第一節 論理智

(一) 理智的動作

理智有三等功能，就是起觀念，發判斷和做推理。理智的認識與

感覺界的認識，完全不同。感覺界的認識是具體而單獨的；所以感覺認識祇能認識有形質的物，並且是按其為有形質之物而認識；為此感覺界的認識，皆有物質性的器官。理智的認識與此正洽相反。理智的認識是抽象而普遍的：所以理智認識的是無形質的物。意思是說，理智就連認識有形質之物時，也是按無形式而認識。此外理智還能認識全無形質的事理：譬如認識道德，正義，真理等事理；再往上還能認識非物質的神體，例如認識造物主，認識神靈。為此理智的認識不成就於物質之器官，理智是無器官能力。

理智的動作成於無器官的能力，標明此實情的顯明憑據，是理智的反省能力（Reflection）。理智能在自己的認識上作反省，就是能以自己思想的行為，作新思想的對象；而且還能在自己反省的行為上，在自己反省的反省上作反省。

理智的認識是無形質的，然而他的認識的來原何在？這是歷史上學者多事爭論的問題。對此問題的講解，經院學派的意見如下：

（二）觀念的來源

觀念的由來不是別的，就是抽象。然而從那裡抽象？是從周圍我們這個物質世界內抽象。原來我們的理智未從與外物接觸之前，是站於潛勢之內，就是說是站在適於呈顯觀念的可能性裏，預先却任何現實的觀念也沒有帶着。理智先是在是在白紙（Tabula rasa）的地步，這是說的，理智祇有認識萬物的廣博能力，却一個實際的認識也沒有自先帶着。

爲什麼要緊抽象，什麼是抽象，怎麼抽象？我們人活於現世的境地，理智得藉感官，尤其得藉想像的幫助，才能認識什麼？多瑪斯說：「不經感官驗，理智無所有」(Nihil est in intellectu nisi prius fuerit in sensu)。感官以及想像的認識皆是單獨而具體的。我們的作悟 (Intellectus agens) 自想像呈與他的印像內，將其一切單獨性和特殊點脫去，自中只攝取一種公共而普遍的印像，即名印像 (Species impressa)。作悟的這步工作，即爲抽象。承悟 (Intellectus patiens) 受印像之感應而發動，發出返像 (Species expressa)，於是承悟領悟。這便是理智的認識。這種認識是超感覺界的，是屬神靈性的。

作悟與承悟大約不過是同一理智的兩種功用。爲何必須有這兩樣不同的功用呢？先須知道觀念的成就，是來自想像與理智的合作。然而確知，必不是想像推動理智，使之認識。因爲想像既是物質性的能力，必不能在非物質的能力上動作。所以必是理智在想像上動作。然而理智在實際起一觀念之先，必在潛勢之內，就是說理智還沒有那種認識，祇在得那種認識的能力之內。而在能力地步的，必須受他一動力的限制，推動，才能由潛勢而過入顯勢。故知生起觀念的理智，必是被動性的，當稱之曰承悟。承悟必不能由其潛勢而自行限制，又不能受想像限制。故知在這二者中間，必須別有一種非物質的能力，作限制與推動的職務。這種能力則不能也在潛勢，必常常在顯勢之內，這種能力當稱曰作悟。

作悟在想像上動作，從想像的表顯內，用抽象之力，將一切具體

和單獨點脫去；無形而普遍的樣子將物的本性表出，變作可被悟性領會的對象；於是承悟受此限制，推動，承受而領會，發出觀念，斯即理智性的認識。

因為觀念的性質是抽象的，所以就是普遍的。觀念都有為種為類的身分，為種為類的皆包容無數的個體，就是說，皆可相宜於無數的個體；反過來，無數的個體皆從屬於為種為類的觀念範圍之下。這樣的來往就是普遍。普遍的來原何在？這是歷代學者相爭尤烈的問題。經院學派對此也有確切的解釋：

(三) 普遍物的來源

對於普遍物的存在及來源，曾有多數的錯誤意見。第一種意見名曰唯名論 (Nominalism)，以為那普遍性祇在言語和名詞上；一個名詞兼指一集團個體，這就是所謂的普遍。

第二種意見名曰過激實在論 (Exaggerate realism)，以為我們按普遍的形樣認識的觀念，就按這個普遍形樣，在我們認識界外，實際的獨立存在。

第三種意見名曰過激概念論 (Exaggerate conceptualism)，以為普遍的認識純粹是理智內的造作，全是理智內裏的主觀格式，在外物方面絲毫踪影沒有。

真全的意見則是實在論與概念論的適中；當名曰和緩實在論 (Moderate realism)。這種意見以為普遍之物，是半在實物界而半在理智界之物，而在事實上有真根基。簡單的說一句，普遍之物是在事理上有

根基的理智物。外界事理上的根基不是別的，竟是單獨物的實體。具體化而單獨化的性體是真正存在之物。吾人的理智以抽象力，將之由具體而單獨的處境，提拔出來，復在上加以普遍之性，這一步是理智之所為。故說普遍之物是理智之物，而在事實上有真根基。

普遍之物可分物前的，物中的，和物後的。

物前的普遍祇存於造物主的理智內。前而在本體學內說過，造物主的理智內存有萬物的原型觀念或曰原本觀念，作為受造物的模型。造物主在自己理智內，自永遠認識萬物的模型。不過那些模型，並不如柏拉圖想的，是在造物主以外存在的，却是造物主在自己本體內看出的。而且那些模型並不與造物主的本性本體有別。原是造物主的理智在自己無限完美，無限齊全的性體內，自永遠認識，被受造物可模倣的各等模型。造物主的理智自永遠認識自己，在自己性體內認識一切可能之物。故此說，萬物可能性的根基，根於造物主的理智，且根於造物主的性體。但要注意，造物主是全備單純的神體，因而造物主的理智和造物主的性體，是全然同一的。

物中的普遍就是那些觀念界的原型，現實於事物中，具體化於事物中。

物後的普遍，是實現於事物中，具體化於事物中的性體，被我們的理智按一種普遍的式樣而認識出來。普遍觀念的來源就在於此。現實於事實界的物性，皆按單獨而具體的式樣存在。我們的理智以抽象的功用，在單獨物內，認出來全種全類之物有的公共性體，認出各個

所具的同模同樣的性體，並且在上付以一種普遍的形式。簡言之，我們在各個體內，認出來他們的共相。

如今可再總說一句，普遍自身是理智界之物，是祇存在於理智內的，不過在諸單獨物中有根基。所說的根基就是各等事物的性體；那些性體在事體方面，是按具體而單獨的式樣存在，理智以抽象的式樣認識那些性體。因為抽象，理智遂能將之普及於各個所屬個體，就此，在上付以普遍的形式。這一部是理智內的創作。至論事實界內真正存在的各個體，他們所有性體的原型和根基，則如上說，皆在造物主的理智內，而且皆在萬善萬美的造物主的性體內。

第二節 論意志

(一)意志的對象

理智認識的美好志意貪愛。意志貪愛的對象，須先經理智的認識。由此可知，意志和理智的對象當是同等氣質的，也是抽象而普遍的。因而意志的貪情與感覺性的貪情大不一樣。感覺貪情所貪愛的是具體而單獨的好，只能貪愛有形質的好；所以這種貪力發自一種有形質的器官。意志能貪愛全無形質的事理，譬如愛重學問，真理，道德，技術，美麗等。意志的傾向是貪愛普遍的好，貪愛無限的好。意志在貪求單獨美好時，也常是在貪求普遍美好的趨向之下而貪求。

意志的本相對象，是普遍美好，可以證之如下：

我們每人皆在心內即懷着貪享福樂的傾向，而且這傾向還是無限

止的。從來不能有一種福樂，或什麼好處，能使我們心滿意足。俗話說得好：「人心沒盡」。且是，我們享的福樂，得的好處越大越多，而貪得享樂的慾望也越強越烈，真是「人心不足，得隴望蜀」。民衆公意爲發表這種事實，所創的諺語很多，譬如說：「人心節節高於天，越是有錢越愛錢」；又說：「騎着驢騾想駿馬，官居宰相望王侯」。實在，人心求美好貪福樂之情真是無限止的。這正示明，意志的本對象就是普遍而絕對的美好；換言之，美好的本相就是意志的相對象。

奧斯定說：「主子，你造了我們，原是爲你，除非安息於你，我們的心總不得安寧」。多馬斯下面的話，發揮這同一的意見：「人的貪慾是意志。意志的對象是普遍的美好，就如理智的對象是普遍的真理。因其如此，除了普遍的美好，沒有能使意志滿足的；這普遍的美好，不能在任何受造之物內找得，祇在造物主內實有，因爲凡是受造物所有的美好，皆是分領的，皆是部分的。所以只有造物主才能使人的意志滿足，如聖詠上所說：他以美好滿你的慾望。所以人的真福，只在造物主內」。

既然意志的對象和理智的對象一樣，是普遍而無形質的，可知意志也沒有物質的器官，也是無器官的能力。

(二)自由 (Freedom)

意志有一種特別的本領，就是自由。自由是不受限制。物質界的能力，因爲是物質性的，皆受着向一定方向動作的限制。這種限制是自能力之本身來的限制。無機體的動作所受的限制是極嚴格的，譬如

火之燒物，石之下墮，是絕對固定的；就連有機體的動作，自植物而至動物，沒有一種不是自能力本身就受着按一定方向動作的支配。至論我們人的意志，因為是無形質的，所以沒有物質那般限於一方的屬性。意志有自行選擇的本領，就是在兩面行動途徑之間，意志有任意取此捨彼的能力。這種優長名曰自由，或名曰自主之權。

人有自由，人有自主之權，意思是：人對一切部分的美好，有自由選擇的權力。說的是部分的美好，因為對着普遍的美好，意志沒有自由選擇的能力。因為普遍的美好既是意志的本對象，意志對着自己的本對象當然不能不傾向；所以意志對着普遍的美好，沒有自由，祇對着部分的美好，才有自由。

今可用內識，以意志的本性，以對方理論的逆理，證驗這一論題：就是說：人是自由的。

(1) 內識的證據。我們的內識明明指示我們有多數的行動，我們在上完全的主權，就是我們做或不做，我們可以自行取捨。在做行為之前，我們先事推算，自己向自己商酌當取或當捨的種種動機，決定該做或不該做某行為的途徑。既經決定之後，就在做某行為的當時，我們仍覺着做那行為，是因我們自己願意，我們尚有停止不做的力量，並不覺着有某種力量在強迫我們非做不成。在行為做過之後，對着善行，心中愉快，自己慶賀自己，若是惡行，則良心自覺不安。驗此一切都是標出我們行為自由之性的憑據。

(2) 意志的本性。照前面所說的，意志自其本性所傾向的，是理

智指示與它的普遍美好。而一切部分的美好，既然是部分的，則不是就各方面美好的。不是純全完善美好的，則是在美好上有所缺欠。若然，則理智在這類的美好上，可以向意志指點出來它的短缺，就是指點出來它的惡劣。而惡劣是意志所求對象的反對，正是意志本性所拒絕的。故此一切部分的美好都沒有必然牽引、意志貪求的能力。再說，惟獨普遍的美好是意志所求的終向，而一切部分之好，所以能動意志貪求的緣故，是因它們能作使人得彼終向的方法。而一切部分的好，既不是滿全的好，理智就其缺處而觀，就能判定它不是必要的方法，或且不是適宜的方法。如此呈於意志的美好，自然沒有逼着意志貪求之力，且堪受意志拒絕。可知，意志對任何受造的部分美好，皆不懷有不得不然的傾向，這就是說的，是自由的。

(3) 對方理論的逆理。不承認人有自由的理論，有宿命說 (Fatalism)，有決定論 (Determinism)。宿命說以為有一種盲目的力量，即所謂的命運，支配一切；決定論以為人意志內，受一種按一定方向動作的限制。但是，若人沒有自由，則凡人所做的行爲，都是出自鐵一般的必然性的。然而凡是由人本性必然生出的，不能是相反人的終向的：凡是不相反人的終向的，則不能有倫理的惡，所以若人沒有自由，則人的任何行爲，皆不能帶倫理的惡；若果如此，則倫理善惡的分別皆是虛設 (Boscher *Psych. rat.* 529)。若善惡的分別是根本沒有的，則倫理道德皆是幻像，若然，則社會的基礎毀滅，宗教沒有意義，人類必須淪亡。這些都是從宿命說和決定論引出來的自然結論。而這些結

論大反真理，所以生出這些結論的理論是偽假的。那反對方的理論必真，故知人有自由。

第四章 論靈魂

我們方才分論了人理智生活的兩種能力，即理智與意志。這兩種祇是能力，而能力不能懸空存在，必須有一主體作它們的根原。這個根原我們稱之曰靈魂。能力是根原發生的效果。效果應表示出根原的性質。照着此理，我們可藉理智和意志的動作形態，推知理智和意志本身的性體，同時即可推知靈魂的性體。

我們先應證實靈魂的單純性 (Simplicity)，如植物動物的魂是單純的似的。然而理智和意志更標明靈魂的非物質性 (Immateriality)，即靈魂的神性 (Spirituality)。為證實靈魂的神性，先有直接證理，即自理智力方面的證理，及自意志方面的證理。直接反對靈魂神性的理論，是唯物論 (Materialism)；反駁唯物論的謬誤，是證實靈魂神性的間接證理。證出來靈魂的神性，自然推出來靈魂的不朽性 (Immortality)。不過對靈魂的單純性，不加特論，因證實了靈魂是神體，自然證明靈魂是單純體。明此一切，本章當分以下四節：

第一節 理智對靈魂神性之證

第二節 意志對靈魂神性之證

第三節 唯理論之謬誤

第四節 論靈魂之不朽性

第一節 理智對靈魂神性之證

人有理智，至少在名稱上，是人人皆承認的，這是衆人日常言談中，常提到的名詞。為何衆人常常提說？因衆人都覺知自己內，有一種如光明似的力量，在那裏動作。人人固常運用這一工具，而恐少有人細察它的性質如何。我們若反顧自省，考究理智動作的特點，便能推知此理智的特性：我們可明見此一動作機能的非物質性，即神性。

(一) 理智的認識是抽象而普遍的

我們先可細講多瑪斯的這一原則：「被承受者，必按承受者的形態而被承受」(Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur)。以正面發揮此原則，意思是：「凡物承受它物是按自己的性質而承受」。例如你用圓盆盛水，則水成圓盆之形，以碗盛水，則水成碗之形，若以酒瓶盛之，則又成酒瓶之形。流入四角形器的水，變為四角形，流入三角形器的水，變為三角形，流入七稜八角形器的水，則水也變為七稜八角。真是「入鄉隨鄉」；其實並不是入鄉隨鄉，根本是因承受之器，自己是什麼形像，也不得不按自己的形狀而承受。

人事方面也是如此；譬如你好心好意，說的一句笑話，質樸的人聽去，很覺有趣，狡狴的人恐能給你加個「言外之意」。不是你說的話雙關二意，是聽話的人有雙重性格，致使你以好心換不出好意。白道文(Bethoven)的月光曲，使受過音樂教育的人聽了，真能出神入勝，若使愚民聽了，便殊覺無味，真是對牛彈琴。可見無論何物，

自己是什麼性質，不拘承受什麼，常是按自己的性質而承受，這是確定的事實。

事既如此，看一物怎麼承受它物，就能斷定這物的本性如何。

凡是物質性的認識，就是說，凡是發自有器官機能的認識，都是單獨而具體的。單獨而具體的認識應當是有伸張的，因為承受此類認識的機能，是以有伸張的物質集合而成的。在有伸張而有部分的器官上，成就的認識，必然受時間和地方的限制。受着此類限制的認識，就不能不是單獨具體的。理智的認識是抽象而普遍的。理智也能如物質器官的能力似的，如五官想像之類，認識物質界之物。然而理智認識之式是非物質的，就是說，是以非物質式而承受物質之物。因為任何物質被理智認識時，皆成爲抽象而普遍的。

成就於有器官能力內的認識是具體的，單獨的；成就於理智內的認識是抽象的，普遍的。而抽象普遍與具體單獨正相反對。若承受具體而單獨表像的機能是物質性的，那麼承受抽象而普遍表像的機能，便當是非物質的機能。可知理智必是非物質的能力。

(二) 理智可認識無形質之物

再說，在物質的機能內，所成的表像，不祇分領物質的伸張性，而且也帶有感覺界事理的各種屬性，如顏色，聲音，熱度，氣味之類。而理智可認識一些全無此類質性屬的事理。

一般形上的事理，如「物」的最共相，「真理」，「個一」，「美好」等，是不帶物質屬性的。一切有形質的皆是物，然不能反過

來說：一切物皆是有形質的。物質界之物皆是個一的，非成個一，不成物。物質界的物皆是美好的，因為不能有一個根本惡劣的物。然而在物質界外的物也皆是個一的，也皆是美好的。對「真實」也是一樣，任何物，無論物質物，非物質物，只要是物，就是真實的。可知這類屬性並不限於物質界，是超越物質界的，故此不同物質屬性相同。譬如說，「真理」並沒「顏色，沒有音聲，沒有溫度，沒有味氣。

我們常說的，「道德」，「仁義」，「權利」，「義務」，「自由」一類的事理，也是無形質的，因為沒有幾何大小，顏色柔硬一類的物質屬性。試問，道德有幾尺寬，或幾寸厚？我們有時也說：「道高德大」，但誰也知道這是譬喻之詞。這類的事理根本沒有，也不能有這樣的屬性。請問：「仁義」是什麼顏色的？你可將日光的七色，紅，橙，黃，綠，青，藍，紫，一一數過，那一樣也不是。請問：「權利」，「義務」是什麼聲音？你可將鋼琴的白鍵黑鍵，一一彈過，在那一上都找不見。請問：「自由」是軟的是硬的，是否是可用手摸見的？這一類的事理皆沒有物質的屬性，所以是非物質的。

這些雖是非物質的，但仍能是物質世界上有的事理。理智且在此上，可認識純粹非物質的物。我們仰觀高天，俯查大地，能推隔出來，在此物質宇宙之外，必有一位創造兼掌治的創造主，他是純粹的神明，純粹非物質的。反正，我們的理智內，必有「神明」的觀念，而我們的「神明」觀念，即指着一種與物質界不同，且是飄然於物質上之物。

認識非物質之物，必是非物質的機能；以非物質式動作的機能，它的性體也必是非物質的；「行動相隨本性」(Operari sequitur esse)。就是說，一種物是什麼本性，就按什麼式樣行動：「Quo aliquid est, operatur」。所以反過來，看一種物是怎樣行動，便能推知他是怎樣的本性，那麼，理智既以非物質式行動，則知理智的本性也必是非物質的。

(三)理智可認識絕對的事理

感覺認識的現象，皆是或然的，皆是變換無常的。或然物是可有可無的。譬如你在街上看見南來北往的人馬，東奔西跑的車輛，這些皆不是必然絕然應有的，就是說，沒有這一切，皆不是絕對的不可能。牠們的行動也皆同你的行動一樣，使你現在居家讀書，或出外散步，沒有一宗是絕對必須如此這般的，每宗皆可不是如此這般的。五官所感觸的現象，因為是或然的，所以也是變換無常的。日月星辰，時時在移動變位，風雲雨露，更是忽來忽去的東西；春夏秋冬的更替，使地球的萬象發生相對的變化。這一切皆是感覺認識的對象，而且感覺的認識能力，除此類對象外，不會認識別的事物。而理智能認識恆一常不變，必然而絕對的事理。

理智認識事物的性體。而事物的性體是恆常不變的。譬如說，理智可認識人的普遍性體，即「理智動物」。個體的人能生能死，能自變動。而人的性體是永遠不會變的，就是說，無論何時何地的人，不能有別樣的性體，必須有動物性和理智性，必須是「理智動物」。人

性體的這樣集合是必然性的，就是說不能或可如此而或可不如。因人性體的這樣集合是必然的，所以也是絕對的，這是說的，並不因相對着如此或如彼環境而如此的，是在無論如何環境內必須如此的，是之謂絕對如此。

理智更能認識絕對的原則，如二加二等於四。這個原則的真實是決不會改變的。試想什麼時候二加二能不等於四，而等於三，或等於五呢？這項真理，不但在宇宙內穩定不變，即在宇宙之外也不能有所例外。這類原則不能改變，永遠恆一，絕對如此。

物質的認識能力所認識的，是可變換的現象，是或然的，是此時此刻成就的現象。而理智能認識，永遠一致，不能更變，必然絕對的事理。能認識此類事理的機能，必是非物質的機能。理智是靈魂的機能，若理智是非物質的，則靈魂更是非物質的。非物質體就是神體。所以靈魂是神體。

(四) 理智有反省能力

理智另外指示自己神性的標記，是他的反省能力。理智能在自己的認識上作反省，即能以自己思想的行動作新思想的對象：理智且能在自己反省的行動上，在自己反省的反省上作反省。

然而，沒有一樣物質能力，會在自己的行動上作反省。因為凡是物質性的動作能力絕不能迴轉過來，在自己上動作，物質的動作總是過渡到別一物體，或是過渡到本物體的別一部分的：總是別一個行動，別一個受動。無靈動物的行動雖然有些像似反省模樣的，其實仍然

是這一個器官推動那一個器官；絕沒有同一器官覺知自己本器官的行動的。

此知，反省的行動爲物質是根本不可能的。因爲物質的本性是以多的部分集成之物。有分部之物作反省，這是絕對逆理的，這無異使彼此分別的部分，互相併合，就是說彼此不相分別。彼此有分別又無分別，這是矛盾。一切物質界的動作，都假定有兩物質體，或一物質體的兩部分；物質性的動作常是從一個物體發，從別一個物體受，或是從物體的一個部分發，從別一個部分受，常是一個主體發動作，別一個客體受動作。可是，在反省時，反省者並不在別一物上動作，而是在自己身上動作，主體思想自己所思想的對象，思想自己的觀念。無靈動物也有種反省的表現，這是真的；牠看見，也知道自已看見。可是絕不能說，視官感覺自己視的行爲；動物這種有似反省的自知，祇不過是牠密覺的一種感覺。在人內只以密覺的感覺講解，却不能言足。人不但知道自己思想，並且還能在自己所反省的動作上作反省，這種循環的反省動作，能够連續的做到沒有限止。所以我們不能說，在人內有無數的認識器官，一個器官認識別一器官的行動。這是絕對不合理的。所以該當承認，我們內必有一種會反省的機能，它於反省時供給對象者與認識者，沒有分別，是它自己復觀自己的行動。」

(Mercier, *traite elementaire de philosophie, Psychologie*, p. 3, c. 1, s. 2, a. 7. p. 320—321)

由理智所顯出的這種行動，見得理智是非物質的能力，理智是靈

魂的能力，靈魂是理智的根原。若自根原發出的能力是非物質的，自然那根原也是非物質的，所以人的靈魂是非物質的物，是神體。

第二節 意志對靈魂神性之證

認識力與貪愛力是表裏相成的。動物有感覺認識，隨之就有感覺貪愛，是謂覺慾。我們人在感覺之上，有更高貴的認識力，即我們藉以明理的理智。隨着這種高貴的認識力，我們有別一種相對的貪力，這種貪力，與理智是平等高貴的，駕在覺慾之上，是之謂意志。

理智的動作形式明示出來，它是一種無器官機能，即非物質機能，同樣意志的動作形式明示出來，它也是一種無器官機能，即非物質機能。這兩機能皆須來自別一個根原，即當來自別一個實體，這實體便是靈魂。若這兩機能皆是非物質的，則它們所依附的實體也當是非物質的。非物質性就是神性。所以說靈魂是神體。

意志證明靈魂的神性，也有四種標記。

(一)意志的本對象是普遍的美好

動物的覺慾所貪求的好處，只是具體而單獨的。動物祇會貪愛擺在眼前的，或合於其它官能的限定事物，也能貪求想像中為己有益的限定事物。我們日常見的各等動物，無論大小，他們的頭常常俯在地下，找它們所遇到的這個或那個可飲可食之物。它們所貪的，只是五官與想像認識的事物；而五官與想像認識的事物，皆是限定之物，無

靈動物不會泛然貪求「一切營養料」，或更簡單的貪求「營養料」。對於它們本性所貪求的其它的一切，也一概如此。

我們先可看人在此上與動物的分別。人也有動物性，所以也有其它動物一樣的覺慾。人也貪求愛慕單獨和具體之物。酒席擺在眼前，我們貪食貪飲的，也是這些或那些限定的質料。然而我們在覺慾之上，更有意志。我們貪求這一切單獨和具體之物時，常在一更廣泛的貪慾支配之下而貪求。因我們泛然貪求「營養料」之故，所以貪求這一切能供營養功能的單獨物事。而且我們可脫開一切實際營養身體的具體食物與飲料，抽象式的貪求「營養料」。

不但如此，我們的意志且能脫離任何種類可貪可愛之物；泛然的貪愛「美好」。原來意志的本對象，只是「美好」的「本相」，即「美好」的本身。詳言之，意志根本所貪求的，是普遍的美好，所以不限種類，凡是能入了美好範圍的，無論有形無形，無論有限無限，都在意志貪求之下。普遍的美好，或說美好的「本相」，是意志貪力的終極目的。於是，任何種類之物，果能作幫助人達此終極目的的方法，或說任何種類之物，入了意志貪的那普遍對象內，則皆可做意志貪愛的對象。貪愛方法是因了貪愛終向之故。那麼說來，究根結底，還是因為意志貪愛普遍的美好，所以才貪愛具體及部分的美好呢。

簡言之，意志是相隨理智的，而且不先經理智認識，意志不會愛惡什麼，這便是說，意志的對象需要理智代為呈示。而理智的對象是

抽象而普遍的。所以意志的對象也是抽象而普遍的。

物質的機能絕不能認識抽象而普遍的事理，照樣也絕不能貪求抽象而普遍的美好。物質的機能，只如其自己的本性似的，可以認識具體和單獨的事物，也可貪愛具體和單獨的美好。

此知我們的意志所貪的，既是抽象而普遍的美好，它的性格必不是物質機能，既不是物質機能，自然是非物質機能了。非物質的機能，必屬於非物質的實體。這個實體，我們稱之為靈魂。所以靈魂是非物質體，非物質體就是神體，所以靈魂是神體。

(二)意志能貪全然無形的美好

物質性的貪愛力，絕不會趨向於非物質性的物。那超越全物質界的事理，物質性的貪力必不會貪愛。多瑪斯說：「凡物動作 按其物性所是而動作」(Eo modo aliquid operatur quo est)。又說：「行動跟隨本性」(Operari sequitur esse)。意思是說，物體行動的式樣，全隨物體本性的式樣，因為行動豈非是物體性體的流露。

詳言之，物體的本性是物質的，當然他的動作式也是物質性的，物體的本性是神性的，當然他的動作式也是神性的。

而我們的意志，貪求一般全無形的美好。

人人都愛真理。固然人間虛偽欺詐的言行實在不少，但這些皆由人種種的毛病及偏情生出，並不來自人的天性。每人試問自己內心的深處，必能覺出自己內秉有一種高潔的志趣，對真理懷着敬意。就這

說謊的人，在他作着或說着偽詐不實的言行時，問他的根本心理，他始終還是贊稱真理，惟惡虛偽。衆人皆願意認識真理，設法躲避錯誤，如同人們都喜歡光明，躲避黑暗似的。撒謊欺騙人的，却盼望別人以真實來與他相談，與他相處。人人都尊重正直誠實的人，根本是因他們在此人內崇拜真理。那些不懂世俗虛偽，以質樸而誠實之天性生活的兒童，世人給他們加的稱譽是：「天真瀟灑」，這句只可默會不能言傳的話，發表世人對真理，懷着一種不可言喻的敬愛，同時也感覺真理給他們發生一種最迷人的快樂。

因了世人愛真理的原故，所以世人也深愛學問，尊重藝術。世人極愛學問與藝術，這件不必細述。因了人們極愛學問與藝術，所以也極愛智慧。然而人們更器重的，是倫理界的美好，正義，道德，倫序，一言以蔽之，人們都尊重「善」，人們也都知道，自己生活應達的最高峯說是「善」。

以上所提的種種，確是我們意志所貪所愛所求的對象。而這種種必是無形無像，超越全物質界的事理。意志貪愛的對象既是無形無像，超越物質界的，所以意志的動作式，也皆是無形無像，超越物質界的。按此證據開首指定的原則結論：能發生超物質行動的，其本性也皆是超物質的，所以意志是超物質的。若意志是超物質的，則靈魂更是超物質的，因為意志不過是靈魂的一種能力，所以說靈魂是神體。

(三)意志的對象是永遠和必然的

「在一總人的心內，銘刻了一種絕對，永遠，普遍的性律，這性

律管制着人的意志。人人都感覺到，意志雖是自由的，但不能完全脫掉束縛和限制。人人都知道應行善避惡，在我們本來能自由做的行爲內，却應當注意一種軌範，我們的自由行爲應當完全同這軌範相合，凡是相合的，是好的是善的行爲，凡不相合的，就都是不好的，是惡的行爲。例如，一總的人都感覺撒謊是醜陋的，誠實是可愛的；一總的人都承認，愛別人是好事，虐待人是壞事；一總的人都厭惡忤逆不孝之子。這一切性律，顯然是永遠如此的，絕對的，必然的。我們覺得，孝敬父母常是善，總不能變爲惡事，是一種永不能變更的好事；同樣仇恨父母絕對是惡事，因爲這種惡的性質，是不能關係任何條件或環境的，所說的「絕對」就是此意。歷史與經驗告訴我們，世人對性律價值的信任心是很普遍的，不但理智與良心健全，文化前進的人是這樣，與未開化的野蠻人也是如此。雖說人的心屢次因偏情的驅使而傾向惡，而對性律威力的信仰是始終存在的。人類中能有一部分良心敗壞，對性律的信念減少或且泯滅的，這部分人可看爲人類中的一部分患病殘廢者，是人類中墮落的分子，絕不能代表全人類。普通的說法，或按歷史，或按地方說去，對性律威力的信念是普遍的。這件事上是如此的明顯，竟連那位搖撼了一切認識能力真實性的康德（Kant），對性律的威力却絕對降服，並因此承認靈魂的不朽，意志的自由，和造物主的存在。

這類性律必不能自一物質界的認識能力認識。因爲物質界的認識能力只是感覺。而感覺界，即物質界的認識能力必不會向人呈顯永遠

和普遍的規律，只能認識或然性的顯象，因感覺認識只能覺知或然性的「好」，即此時此處的此一「好」，絕不會覺知或貪求絕對性的「好」。

「所以應當承認在人內，作人貪絕對「善」的意志的原根的，必是非物質的，即神性的，這個根原就是靈魂。」(Reinstadler, *anthr-lib.* 1, c. 3, p. 175.)

(四)意志有超越全物質界的能力

人的意志更有一特顯其神性的標徵，就是自由，如前面所說，有一特證理智神性的標徵，就是反省。

意志是一種精神力，普通稱為魄力。這種魄力是宇宙間最偉大之力。其它任何的物質力，無論如何強大，皆是受一定限制的，即自其力的內性之中，受着按規定方向動作的限制。惟獨人的意志是不受限制的，即自其內性之中不受任何限制，這種能力就稱為自由。

人的自由意志有自行選擇取捨之力，這就是通常所說的「定志」。意志定的志向有時是絕對堅固的，至於用上宇宙間的全部力量，也不能勝過。人若堅決不願意的事，任何力量不能強迫他願意，若他堅決願意一件事，任何力量也不能逼勒他不願意。外面的力量固能對一人設下勝不過去的阻擋，使他達不到自己的目的，也能在他身上施展種種權制，然而任何力量不能進入人的意志內部，約束他的自由。

誠是，對着一個屹然不動的意志力，以全國的炮火軍力加在它上

，以全地球的山海傾覆它上，也沒法子把它攻破，反而都要被這種無形無像的意志力抗過，更概然的說去，全宇宙間的物質力加在它上，也是照樣無能為力的。

全物質界之力勝不過的意志毅力，而反過來意志力却能戰勝全物質界。人的肉體在物質世界內，是微小軟弱的，比於物質的頑強之力很為脆弱；然而人意志之力，却能以濶轉的手腕，利用一切物質力。

堅刃的鋼鐵，強硬的岩石，在人手裡都得灣曲破裂。任何種類的物質，都能受人利用，受人溶化，受人鑄造，變成為人服務的工具。

龐大的駱象，受人的驅使如綿羊無異，獅狼虎豹，以及任何兇猛的野獸，全能被人的意志力控制，且能馴服，做人的玩物。

身量不過七尺的人能將重大的物塊，壘成像山一般的金字塔，建起直達雲霄的摩天樓。人能把山石削平，給江河定出規道。幾時人決定要修一通行之道，高山重嶺，闊川大江，都不能成為勝不過的阻碍。高波大浪，漫漫無際的海洋，人會利用它的浮力，行駛重而大的船隻。人又能反着地心吸力，乘着重量大的鐵室，漫天高飛。

總之，現今科學時代的人，日日在發明新的機器，一日較一日便利使用，一日較一日複雜偉大，這無非要一日較一日加倍的去控制物質，駕馭物質，使全物質界的力量把握於人手，使之為自己的利益而服務。

試想這種能戰勝全體物質力，而不能被全體物質力戰勝的意志，

能够是物質界範圍內的力量嗎？絕然不能。可知意志必是一種神性能力；而意志如理智一樣是靈魂的機能，所以靈魂更該是神性的了，所以說靈魂是神體。

第三節 論唯物論的謬誤

(一) 唯物論史

哲學史內並沒載着直接講唯物論的，因而遍數古今中外的每個哲學家，沒有一位能說他是純粹講唯物論的，也沒有一位甘願認自己是唯物論的創始者，或自認爲一個簡單的唯物派者。實在，並沒有專門講唯物論的，唯物論只是一種錯誤哲理的結論。

最古被列爲唯物派的，有希拉的陸西波 (Leucipp)，德摩克 (Democrite) 和衣畢古 (Epicure)，還有印度的葛拿大 (Kanata)。陸西波，德摩克，葛拿大三人，都講着絕對原子論，認爲一切全是原子集成，人的靈魂無非是較精微的原子的結晶，這樣講者，自然不能同時認可靈魂的神體性。至於衣畢古，他是受了原子論的影響而講人生問題的哲學家。他的學理是快樂主義，認爲人生在世的唯一目的，只在即時行樂。這樣的人生論調，間接的否認任何神界之存在。

然而最有唯物論傾向的，是十七十八兩世紀的近代哲理。是的，近代有許多哲學家，雖然學派不同，各自注目的問題相異，却皆有唯物思想的傾向。不過他們中間，也沒有以唯物論自鳴爲自己的學理的，也是在講着別的問題時，誤於原則，而致於從他們的錯誤原則下，

自然的結論到唯物論。

近代的謬誤哲理，且是按着階級，一步較一步更甚，究竟落入現代那最粗糟的唯物論內。

(1) 最先的一級是感覺論 (Sensualism)。主張感覺論的很多，其中的幾個首腦，有英國的霍布士 (Hobbes)，尤其陸克 (Locke)，法國的梗地拉 (Condillac)。感覺論的趨勢，是欲以感覺講解人的全部認識，以為人惟有一個認識機關就是感覺，人的內部除腦筋之外，並沒有別的主精神界作用的動力。這樣作論，已間接否認人內有一非物質的靈魂，所以已間接主張着唯物論。

(2) 感覺論很自然的變為經驗論 (Empirism)。其實，經驗論與感覺論根本是同一的學理，只是經驗論比感覺論的發表式，更為明顯。經驗是感覺認識的法門，就是感覺能力認識經驗界事理的法門。至於感覺，這是認識經驗界事理的器官。感覺論既認為人內除感覺一門外，再無更高的認識外物的方法。由此再往前結論，則當判定，人內只有一種認識外物的方法，就是經驗，只有一種實有之物，就是經驗界之物。較簡的說去，經驗論的本論題，就包含這兩點：除了經驗之外，沒有其他認識能力，除了經驗界之物外，沒有其他境界之物。

由上面的剖解，可知感覺論與經驗論根本是同一學理，若然，凡是感覺派的，同時也是經驗派的，那裏前面提的幾個感覺派的首腦人物，同時也皆是經驗派的。

經驗論既認為人除感覺認識外，沒有別的認識能力，除了經驗界

之物外，沒有別的境界之物，所以經驗論的自然結論，是人內並沒有
一種與感覺不同的認識能力，因而人沒有一個神性的靈魂，更廣汎的
說去，沒有超經驗界的事物，沒有神體。

不過，有一件應當注意的，是講一種學理的，多次只止於自己學
理的原則，不必定也同倡從自己原則內生出來的自然結論；此處經驗
論只認為人的惟一認識方法是經驗，除經驗界外，不能認識別的事物
，經驗派直接注目的論題，只止於此點。至於再往前應結論別的什麼
，他們却不深究。學者的作風，多半如此。

(3) 經驗論再進一步變成實證論 (Positivism)。實證派的主張如下：
學者只該專究有形有色，可摸可捉之物，即只該專究用經驗可認識之
物。至於有沒有神界之物，他們不加否認，只認為是不必關心，不必
追究的事理。他們認為一個學者，只當用心於積極的事理，即能觀查
，能實驗，能感觸，能為人當時可供利益之物。一切不能如此的，他
們皆判之為空論，判之為消極，認為是不值學者過問的。

將經驗論引入實證論的首創者，是法人孔德 (Comte)。利特雷
(Littre)，泰因 (Laine) 是孔德學理最忠實的信徒。其後英人彌爾 (Stuart
Mill) 及斯賓塞 (Spencer)，是很澈底的實證論者。

(4) 實證論的再進一步，便是唯物論。

唯物論的論題是，只有物質存在，一切無非物質，或物質的變態
與機械運動，所以沒有神靈界之物。

現在可再將演成唯物論的各級學理，及唯物論的定義，簡列於下

，用見各級的細微分別：

(1) 感覺論主張：人只有一項認識能力，即感覺，理智無非是感覺的精微之部。

(2) 經驗論主張：人只能用經驗之門認識外物，人能認識的，只是經驗界之物。

(3) 實證論主張：學者只可考究能用經驗證實之物，至於神靈界之物，有與沒有，不必追究。

(4) 唯物論主張：一切皆是物質，或物質的變態，與機械運動，沒有神靈一界。

這是從哲理方面生出的唯物論。此外還有近代的一般生物學家，主張絕對進化論，認為有機體純由無機體進化，一切生物的種類全由進化逐步演成，人不在外。主張絕對進化論的，也間接的否認靈魂的實有，及神靈的存在，故此也自然的結論到唯物論。倡絕對進化論最有力的，是拉馬克 (Lamarck)，達爾文 (Darwin)，赫胥黎 (Huxley) 及黑克爾 (Haeckel)。

上面說過，並沒有專門講唯物論的學者，所以本不能自哲學家中指出這一位或那一位是唯物派的，不過就哲學一面說去，實證論離唯物論不過咫尺，所以徑可將實證派的認為唯物派的。

有幾個十八世紀的次等哲學家，如拉梅帝 (La Mettrie)，帝代勞 (Diderot)，愛未德 (Helvetius)，獎巴克 (Holbach) 等，認為思想不過是腦的內分泌，人的全部精神作用，皆是神經系的效果。他們的作論似

乎較實證派的更乾脆，所以可乾脆判他們爲正式的唯物派者。

以上各級傾向唯物論的哲理，以及絕對進化論的生物學家，都在勉力證驗人是純然的物質，藉此消滅靈魂的存在。不承認人內有一神性的靈魂，自然不能承認人對造物主的認識，有客體的價值，於是發生無神論（Atheism）。既無神性兼不朽的靈魂，又無造化萬物的大神，宗教便無存在的理由，於是發生出來無宗教。無神，無靈魂，無須有宗教，一切無非一團物質，那麼對社會問題，也自當以唯物觀解決，照這樣子解決，當不能奇怪發生出來絕對社會主義。十九世紀的加祿馬克思（Karl Marx）很自然的由他以前傳流下的唯物論，引出來如此的澈底結論，他創出的此一主義即以其名，稱曰馬克思主義。

不過歐洲近代的唯物論潮流，在歐洲本土似成過去。而此潮流轉入只重理化和機器的美國，正盛一時：順着這一潮流，在美國遂出了一般生理心理學家，如詹姆士（James），杜威（Dewey）等，只注意經驗一面，將人全部的精神生活，只看爲腦髓作用，和情緒的發顯，作着一種全以儀器考量的心理學。在他們以前，先有德國馮德（Wundt），首創心理實驗室，美國的心理學家順他的路線走去。這類心理學家所創成的，只是經驗心理學。他們的作風，只是承繼着歐洲經驗論，與實證論的餘音，所以造成的也是一種唯物論的空氣。

在中國方面，一般所謂中國的現代哲學家，只是將歐美近代哲學輸入中國的導水溝，自培根（Bacon）起始，經陸克，孔德等掘成的經驗與實證論的潮流，以其全量流入中國。拉馬克，達爾文的絕對進化論

，在歐美已不見容納，邇今傳到中國，正當作了時髦學說，膾炙人口。至於美國那派經驗兼實證心理學家，藉胡適等的介紹，在中國學界內，也很佔勢力。在這三道帶唯物性的大江小河流入中國內地之後，學界的人，大受濡染，所以中國今日的思想，也很有唯物主義的色彩。何況近今又輸入馬克思對社會經濟問題的唯物學理，所以更是火上加油了。

(二)證題

(1) 唯物論將條件誤為原因。

唯物論最根本的證題，是謂人內沒有一種超感覺的認識能力，將人內的一切精神顯象，感覺，情緒思想，反省，自由，完全混在一齊，認為皆是神經作用，都是腦髓發生的效驗，將這一切既皆歸入感覺一門，所以就不承認人內有神性的靈魂。

唯物論認為自己這樣作論，自己這樣結論是崇着最確定的原因律：「設其因，必得其果，去其因，必去其果。」

這個原則當然是不容批評的，但是在運用此原則上，却有善與不善的分別。須知原因 (Cause) 與條件 (Condition) 有很大的分別，而二者對效果的發生與不發生，往往能有同樣的效應。原因在效果的發生上實施創生之力，而條件只是效果發生的一種前項。且此前項對於效果的實現，有或然的也能有必然的關係，必然性的前項，名曰必然條件 (Conditio sine qua non)。

在事實上必然條件與原因，對效果的來往幾乎相同。所以很不易分清，所以將必然條件認為原因的錯誤，是在所不免的。人能看物，誰也不疑惑「看」的原因是眼睛，然而非先把眼簾張開，不能發生「看」的效果，但是誰也不將眼簾或「張開眼簾」認為是看的原因，這只是看的前決條件，且是一種必然的條件。

唯物論的大錯誤，就是把一種必然條件，必然前項，誤認為思想的原因。唯物論者見大腦與思想即理智的動作，互有必然來往，遂將大腦認為是思想的原因，即理智動作的原因。

如果將上面提的原則用的適當，則可證明人內必有兩種全然不同的認識能力。按原因律的含意，凡是全然不同的效果，必發自不同的根原。而感覺的認識是具體的，單獨的，理智的認識，是抽象的，普遍的。具體與抽象，單獨與普遍，不但不同，而且是彼此相反的性質。故知感覺與理智的認識，必不能來自同一的根原。確知感覺必發自一種有器官的機能，這個器官就是大腦。若然理智的認識就不能發自一種有器官的機能，即不能發自大腦，却須發自一種無器官的機能，即一種非物質機能。

不過雖說大腦不是理智認識的原因，然而與理智的認識，却有很密切的關係。當人生活斯世，靈魂與肉身相合之時，靈魂與肉身是共同合作的。因了同一理由，理智也不會飄然自動，不與物質合作。理智自身，固然沒有器官，也不屬於任何器官，然而除非先經感官，理智不會認識什麼，尤其得先由想像代為呈來對象，理智才能認識。理

智得從想像的表像內，攝取自己的對象。因其如此，理智在其本身的認識動作內不屬物質器官，是自己獨自發生動作，然而對外方面，即對攝取對象方面，却屬下想像。而想像是物質性的機能，發自物質性的器官，即發自大腦。故此理智按此方面，也屬下一種物質器官，即屬下大腦。

現在簡約的解答。理智屬下想像和大腦嗎？按理智的主體方面，不屬下，而按客體方面，即按對象方面屬下，按理智的內部不屬下，而按外部屬下。以哲學術語解答之：理智對想像與大腦無主體屬系（Subjective dependence），而有客體屬系（Objective dependence），無內在屬系（Intrinsic dependence），而有外在屬系（Extrinsic dependence）。

由上面的分析觀之，可知理智認識的原因是理智，再往根底裏說去，是靈魂。大腦却不是理智認識的原因。不過因了大腦對理智的那種密切關係，大腦却是理智認識的必要條件。

明白了大腦與理智的這種關係，唯物派所設的一切難題全可迎刃而解。

(2) 瘋癲和愚癡的人，只因神經系，尤其是腦子有病殘缺，就全失掉了理智的行動。看來理智的思維全是腦子和神經系的作用，不然為何腦子與神經系有病，理智就失掉作用呢？

須知瘋子與傻子的理智，一點也不瘋不傻。惟因現在靈魂與肉體相合存在之故，靈魂不能發展自己的機能，除非藉用物質器官即大腦。一個學者得了瘋病，他靈魂所有的才能與學得的學識，並未失掉。

生來的傻子，不一定他靈魂的才能與德能，低於他人，其中或有超人一等的份子。無奈他們沒有合適的器官，或是他們的器官有了毛病，致得他們有力而無處施。一個人或有很深的思想兼有很好的口才，惟因在一個破爛不堪的放送機前演講，所以說出的話，混濁不清，他人聽着毫無意義。據我們前面所說的，與肉身相合的靈魂，他的理智除非有想像的幫忙協助，不能起得任何觀念。因了此一關係，若神經與大腦上有了不規則處，則想像錯亂。理智因有阻礙的緣故，不能按着正規動作，所以失掉發揮能力，或發出的動作，也不規則。

(3) 人用理智工作太多，感覺困乏。而感覺困乏，必是物質專有的現象，因為困乏純由物質力消耗太多而生。故理智也是物質能力。

神靈不會困乏，這是真的。然而理智每次起一觀念，得有想像先為呈示對象，幾時理智延續思想，想像常得伴着工作。理智是神靈界的機能，他自己不會困乏，然而他的僕從想像，是一物質性的機能，它的每次表露，都有一種消耗，因而工作時久，就不免困乏。

(4) 人理智的優劣階級，與人腦子質量大小與構造的完全與否，有相對的比例。這又可見腦子是理智的惟一原因。而況近代有些生物學家，考出腦的各部各發不同範圍的觀念。若觀念是神性的動作，便不能佔地方。更有一般心理學家做實驗，量出人一切精神現象的時間，對觀念亦然。若觀念是神性的動作，則不應經時間。

明瞭前面理智對想像與大腦的來往，這些設難皆可用同一方式答覆。因大腦是理智發揮自己能力的必需工具，工具優劣，當然對理智

發揮能力上，生出相對的影響。所以腦子的優劣階級，與人理智的優劣階級有相對的比例。理智的動作，是神性之能，超脫時間與空間的羈絆，所以不費時間，也不佔地方。然而伴着理智一同工作的想像，則不然，它的器官是以部分合成的，它的動作有時間的延續。那麼指地域和量時間的學者，指的量的不過是想像的動作。然而理智的動作，既常緊緊相伴着想像的動作，間接的說去，尤其是按借意說去，不同的觀念，在腦中有不同的地域，觀念能有一種可量性。

(5) 人的理智明力隨着肉體的興衰而變化，看來理智也不過是肉體的一種物質機能。

這一事實，普通說去，果然如此，理由還如前面所說。靈魂借用肉體以發揮自己的行動，而且是靈魂同肉體一齊合作。因其如此，隨着肉體的興衰與變化，靈魂的動作，也不免要受相應的變態。尤其是對理智方面，因為大腦與神經是理智直接的用具，肉體衰老了，大腦與神經，也隨着衰老，萎縮遲鈍，所以在理智的動作上，也要顯的減色。

然而我再說，這件只可普通而論，因為並不是決對如此的。往往人的年歲愈大，雖然體力大減，神經麻木，想像遲鈍，記憶幾乎全無，然而明理之力，仍舊很強，年歲愈老，判斷力愈加堅固而準確，對於高深的理論，如年幼時一樣的易於徹悟。這正可證明理智不是一種物質機能，不絕對隨着腦力與想像的興變而更變。

對人的意志力也是如此。有時人能病弱殘疾，年老力衰，肉體瘦

削減縮，幾乎沒有了人形。然在那片碎的物質內，還能藏着一個堅如鋼鐵的意志力，足使魁偉大漢望塵莫及。這更能看出人不僅僅是一塊物質，內中確有一個神性的靈魂。

此處可提一件別的事實，也足證理智不是物質機能。任何物質機能在受了較大對象強的刺激之後，即時就不適於接受較小對象，對於較小刺激，不能感覺。剛聽了一聲隆隆炮聲之後，便不易聽見別人的微聲細語，剛剛大嚼了蜜糕之後，就不覺着甘草的甜味。其他各感官，也一概如此。而理智却不在此例。學者剛作過高級數理的習題，或作過形上哲學的推理之後，合伴書本，與老媽子談天，叙說家常瑣事，一點也不覺着不適於明瞭。理智可以忽上忽下忽高忽低的變換對象，絲毫不覺困難，物質性的機能却不能如此。可見理智不是物質性的機能。

(6) 唯物派還有個從物理原則引來的設難。物理學的一個最普遍的原則是：「物質不滅，能力不滅。」能力不滅，是說的，一切能力，常在循環變換，熱力變為機械力，機械力化為熱力，絲毫沒有消滅的能力，也沒有新造的能力；宇宙間有定量的一大能力，只在翻來復去的變換。而理智的動作，或自此量能力變成，或不自此量能力變成。若是自此物質界能力間變成，則理智的動作也是物質性的，理智是一物質機能，若不自此量能力內變成，則在宇宙內常添新的能力，這是與上說的原則不合的。所以無論如何，必得結論理智是物質能力。

不知，事實上並沒有設想的這樣困難。那項物理的原則，是確定

無疑的。不但人身內的物理動作全受這一原則的範圍，即連精神界凡歸有器官機能的動作，也不能出了「一能力變成別一能力」的律例。因而伴着理智動作的想像，其所發的能力，也自宇宙大自然力變來，究竟也得歸入那大自然力。

而理智自己的動作却不如此。第一先須分別，理智的動作稱為運動，只是按借意措詞，與物質界的運動，並不同類。第二理智界的動作是神性界的，雖然能支配物質動作，却不與之混為一界。理智是超越物質界的，故不參入物質界能力互變的行列。簡言之，理智的動作，絲毫不擾亂宇宙間能力變遷的次序，所以不干涉宇宙能力的增減，這是在物質內而駕乎物質上的活動能力。這是另一統系的活動，不入於物理統系之圈。

做一個小小的比喻，略可明了。一個大工廠內，鍋爐的火推動發動機，發動機的飛輪。推動其他小輪，各小輪的轉動，引着各件機器運動，如此往前。進來一個細心的參觀者，他將此工廠的活動，按着前說的路線，一一觀察考究一遍。請問這人的思想，隨着機器各部所有的認識，是否對工廠內的能力有增有減？絲毫沒有。為什麼？因為這是另一統系的動作，不入工廠機械能力統系之圈。

(7) 有一個醫士說：「我在人身上行手術，遍處割到，沒有割出靈魂？所以沒有靈魂。」

我可以反駁說：「我遍遊地球，那裏也未覺出來地球自轉。所以地球不自轉。」

地球自轉根本就不是覺得出來的，所以地球轉與不轉當以別種方式查知。既不是能直接覺出的，所以不能因此而否認地球自轉。照樣靈魂的有無，當以別種方式查知，靈魂根本不是能割出之物。那麼因為不能割出靈魂，便否認其實有，也是不合理的吧！

再說，這種設難，是一種違犯論理的謬證，名曰論題竊取 (Petitio principii—Begging the question)。論題竊取，是在前提內，將應證的事，假定為真的謬證。

這裏應證的是：靈魂是不是神性的，就是說，靈魂是物質的或是非物質的。換言之，問題是：人有沒有一個非物質的靈魂。而設難者事先就假定靈魂是物質的，因為靈魂若是能以刀剪割出的，一定該是物質性的東西。

其實靈魂不是物質體，而是神體，沒有部分。既沒有部分，當然不能以刀割出。若醫士真欲探出靈魂的存在，不可持其解剖手術的技能，却要用上自己的理智，按論理的正規推論。

(8) 唯物論內在的逆理。

「凡是確實存在的效果，必須有它相稱的原因，而且這效果的齊全，絕不能超過原因的齊全；不然的話，效果就沒有充足的理由了，這個原則，是確定無疑的。」

「而唯物論的重心理論，是倡言，大的來自小的，高級物體來自下級物體，神性來自物質，思想來自運動。無疑的，生命界的物性，比無機物質的物性更大，在感覺生命內，比在植物生命內物性更大，

在理智生命內，比在感覺生命內物性更大。故此從物質一面，我們不能對有機體的組織和生命，對生活物的運動，動物的感覺，找得充足理由。」

「所以那些但認可物質的唯物論者，他們指示的原因，與效果不配，況且再更笨一層的來說，唯物論者還想把理智和意志的原因認為是物質，那更是大錯而特錯了。」(Farges, Psych. 62a ed. p. 2, c. 1, a. 5, p. 474.)

(9) 唯物論生的逆理效果。

凡一原則自其內發生逆理的結論，則知此原則是根本錯誤的。而唯物論發生無數的逆理結果。故知唯物論是根本錯誤的。

證小前提：

「唯物論傾覆科學的基礎。第一唯物論只承認有物質；可是物質是或然的，可變的，有限的，而科學的原則，却是永久的，必然的，不變更的。第二唯物論將認識的更高對象，如造物主，靈魂，以及一切實體，都自學問範圍內開除出去，而只注意事實與現象。可知唯物論對學問一方面帶有這兩大缺點。」

「唯物論還泯滅藝術的根基。因為它不能達到「美」的真正觀念；原來藝術所表現出的「美」之根原與由來，只在造物主內；這「美」的成全範型，是在人的理智內。可是唯物派的，不承認造物主與人理智的存在。因而按他們的原則做去，藝術只能表顯出物質的超等形態，沒有比此更高的理想；因此現代唯物派的美術作品，都含着

一種簡陋的自然主義，及一種粗俗的感覺主義之風味。」（Farges, *ibidem*, p. 475.）

「唯物論毀滅倫理。他們顛倒了善惡，真偽，正義與不義的觀念，泯滅道德與罪惡的負責性。按他們的原則，人的行事只好順本性的驅使，不必管職責的所指。如此，最不好的人，是最好的人，殺人的兇手，不必受刑受罰，與岩石掉下，將人壓死，沒有多少分別。無論如何的行爲，都是正直的。感覺的快樂，是人的最大好處，除此之外，其它一切，皆屬空洞。」

「唯物論毀壞一切倫常的秩序。唯物派的只以物質性的秩序爲是。因此他們以爲上司對屬下不必有任何慈愛，屬下對上司也不必有所服從，對他人更不必有應盡之友愛，義務；所該順應的只是物質的殘苛自然律。」

「唯物論使道德淪喪。依唯物派的思想，宗教及對真神的崇拜都是虛荒無用的。爲拯救他人而犧牲自己，這種英傑之行，只是瘋癲。愛國是毫無意義的。約束惡習情慾，克制自己向惡的傾向，是勞而無功。禮義廉恥不合情理，無所可貴。凡爲自己有損，不得實利的仁義道德之行，都是愚狂可笑的。」（Reistadler, *Psych. lib. l a. 3*, p. 180—181.）

「從這一切看來，照唯物派的論調，凡人所作的一切超等事業，即便是以最大的道德心而成功的，全是徒勞無益，毫無價值的；反過來說，任何過錯，或任何窮兇極惡的罪，也都無關輕重，都不是應

被貶責的。」(Pesch, Inst. psych III, p. 537.)

第四節 論靈魂的不朽

(一) 靈魂因着自己存在

由上面各等證理，證實靈魂的本動作不是物質性的，理智與意志的本身內部不屬於物質。多瑪斯說：「那理智的原動名曰靈明或靈魂的，由自己本身行動，不用肉體的協助。然而沒有一物能由自己本身行動，除非那物是因着自己本身存在。因為動作無他，祇是物在現實。為此，物是怎樣為物，就是怎樣動作。所以該當結論說：人的靈魂是非物質體，是具有自己存在的物體」。

不過靈魂與肉體相合，才形成整個的人性；為此靈魂行動，按主體方面，就是按發行爲者方面，自那行動的內部，雖不屬下物質，然而自客體方面，就是按外部說去，却屬下物質。簡言之，靈魂的行動對於肉體，有外在屬系，並沒有內在的屬系。因為當着靈魂與肉體相合之時，理智必須從感官，尤須從想像的認識內，抽取自己的對象，自己的客體。當知，自主體方面，自能力內部，不屬下物質的行動，確是非物質的行動，確是神靈性的動作：發如此動作的確是神體。

靈魂既是神體，具有自己的存在，是肉體藉靈魂的存在而存在。一旦肉體與靈魂分離，靈魂仍舊存在，仍能使用自己的本能力，使行理智性的生活，神靈的性體是單純的，所以沒有分解的原由，所以靈魂是永遠生活，不死不滅的。

(二)靈魂不死不滅

剛說了，人的靈魂是不死不滅的，因為靈魂沒有分解的原由。

要先明瞭，什麼是死亡？死亡不是別的，是物體部分的離散。然而為能有離散，必須有部分，且必須有部分的集合。集合之原素彼此分開，於是有死有亡。

而死亡能分兩種：或由於自內毀散（*Corruptio per se*）或由於偶然毀散（*Corruptio per accidens*）。

自內毀散成於以幾何部分集成之物。物質體皆有幾何部分（*Quantitative parts*），這些幾何部分是各在各位，各佔各位的部分；這些部分使物質體完成，即便它有其應有的完成部分；故此幾何部分亦名完成部分（*Integrant parts*）。幾何部分彼此離散，則物體毀散。

自內毀散亦成於有性體組織成分之物。有性體成分的（*Essential parts*），即一切以原質與性相集成之物。人之為物，如其他一切的物質體一樣，也是以原質及性相集成的物體，即以靈魂與肉體集成的物體。因此人能死而能亡，靈魂與肉體分離，就是人的死亡。

偶然毀散，是一本性單純之物，因它的存在及行動全然屬下物質，一旦與物質分離，便隨之而滅亡。如此，植物動物之生魂與靈魂，雖是單純之物，一旦與物質分離，因為不能自立生存，便要隨着換散。

而人的理智之魂不能有上說的那兩樣毀散，故此不能死亡。

第一，人的靈魂不能有自內毀散，因為靈魂是單純的。

靈魂必沒有物質性的部分，更沒有幾何性的部分。因為有物質性部分的，尤其是有幾何部分的，在其所受印像，或認識之上，必帶有伸張的性質，即當是具體而單獨的。而人理智的認識是抽象而普遍的，即不帶伸張的性質，即不限於時間與空間，即不具體而不單獨。故知靈魂必沒有物質性的部分，更沒有幾何性的部分。

況說有物質部分的，尤其是有幾何部分的，萬不能有反省的能力。可是，物質體的一個部分能反折於別一個部分，但物質體萬不能全備的反折到自己上。要物質的同一部分反回來折在自己上，或反回來動自己，這是絕不可能的。你的指尖萬不能反過來觸動你同一的指尖。而人的靈魂能全體的折在自己上，能反想自己所想的，能全知道自己思想，自己願意，思想自己思想，願意自己願意。可知靈魂必沒有物質性的部分，更沒有幾何性的部分。

故知靈魂不能有自內毀散。

第二，人的靈魂不能有偶然毀散，因為靈魂是神體。

動植物的魂雖然也是單純的，然而他們的存在全然屬下物質，因而他們的動作也全然屬下物質。動植物的一切行動皆是有器官的；它們的任何行動皆得藉着物質使行，物的行動式樣表示物的存在性質：物是如何為物，便是如何行動。反過來，物是如何行動，便知它是如何為物。動植物的行動既然全備的屬下物質，即內在的屬下物質，故知動植物的魂之為物，也是全然屬下物質，即內在的屬下物質。全然

屬下物質，內在的屬下物質的，物質渙散，自然也相隨着渙散。故知動植物之魂，在動植物實體毀散之際，也必隨時毀散。

而人的靈魂是神體。上面已陳述了多數證據，明證靈魂是神體。人的靈魂與肉體相合之時，靈魂自己的本動作也着用物質器官相幫，格外與大腦的關係最大。然而這種屬下物質的關係是外在的。因為如上所說，當着靈魂與肉體相合之時，理智必須從感官，尤其得從想像的認識內，抽取自己的對象，自己的容體。然靈魂自己的本行動，按主體方面，就是按發行爲者說去，自那行動內部說去，却不屬下物質。因而理智的認識是抽象的，是普遍的，因而意志的本對象是普遍的美好，絕對的美好。這明顯理智與意志的行動是不藉物質器官相幫而發生的。於此又可用同樣的原理推測：物的行動式樣表示物的存在性質，物是如何爲物，便是如何行動。反過來，物是如何行動，便知它是如何爲物。靈魂的行動既然自其內部，自其主體，不屬下物質，故知靈魂之爲物也是自其內部，自其主體，不屬下物質的，既然如此，靈魂便不能因了同肉體分離的關係而自毀自散。

故知靈魂不能有偶然毀散。

既然人的靈魂不能有任何樣的毀散，故不能有死有亡，故與肉體分離之後，靈魂仍舊獨立存在，仍能使用自己的本能力，即使行理智性的生活。又因造物主必不使人的靈魂復歸於虛無，所以靈魂不死不滅，永遠生活。

(三)動植物的魂是可朽的

雖然動物，植物的性相是超物質的，然而却不是物質界外的。動植物的性相固然不是用物質集合而成的，但是必須與物質相合才能實有，才能存在。爲此動植物的性相還是物質界內的事物。

可以如此證驗。發顯的動作如何，發生那動作的根原也必如何，然而動植物所有的動作，沒有一樣脫了物質而能使行的。植物所有的能力，祇是營養，生長，生殖；這些行動全在物質內存在，例如沒有物質組成的消化系器官，沒有吸收養料的細胞，怎能有營養的行動？動物除了植物性能力外，多有的能力都是屬感覺性的，也都得靠着物質組成的器官才會動作，例如沒有五官，沒有神經系，焉能有感覺認識？可見發生動植物生活的根原，就是動植物的性相，也是不會脫了物質而能存在的，不能脫離物質而存在的，就是全然屬下物質，全然系於物質的事物。全然屬下物質，系於物質的，當然也是物質界內的物。

動植物的生命雖是物質界的，然而却不是純然物質，而是物質界內超物質的因素，動植物的魂是物質界的（Material），却不是物質（Matter）。

動植物的性相，即動物的覺魂，植物的生魂，雖不是物質，然而究竟是物質界的。原是自物質內生起，在物質內存在；一旦物質的組織離散，隨着也離散。故知動植的魂與人的靈魂大不相同，動植物的魂是可朽的，而人的靈魂是永遠存在，永遠不朽的。

神 義 學

THEODICY

神義學的定義

我們所居住而與我們常期接近的宇宙，和宇宙間森羅棋布의 各種各類事體，尤其是我們有靈明的人類的存在，常請我們追問：這些皆由何來？格外是我們以哲學的性質，考究了宇宙萬物，和我們人類之後，接着事理自然的順序，理智領我們推到他們存在的最末成因：就是必有一位造化者，造成了他們。這位造化萬物的第一原因，我們稱之爲造物主。

我們論造物主所能設的問題有二：

第一，造物主是否實有？

第二，造物主的性體如何？

多瑪斯爲證驗造物主的存在，曾找出五個門路。在那五個門路內，前四個是屬形上性的，名曰形上證據。第五個門路，是根據這個有形質宇宙的秩序的，就是根據各種物體動作終向的證理，這是物理性的證據，故名物理證據。此外，還有根據吾人心理的證據。這類證據名曰心理證據，或名倫理證據。

證實了造物主的存在之後，自可往前推測造物主的性體。不過，論這一點，我們可以從略，因在神學內對這一節有更詳細的討論。

準此，我們可將神義學分爲四章如下：

第一章 形上證據

第二章 物理證據

第三章 倫理證據

第四章 論造物主的性體

第一章 形上證據

形上證據共有四種：第一種根據宇宙萬物的變動，第二種根據原因律，第三種根據宇宙萬物的或然性，第四種根據萬物所有優長的階級。

形上證據的四個門路，可以總歸爲第一門路，即根據「變動」的證據。宇宙間的物不停的，按地方，按幾何，而且按性體變動，這是日常在經驗上所確見的。不但宇宙間的各等物體常在變動，而且整個的宇宙也常變動，甚且是皆由變動而形成。爲明顯的指出來，宇宙萬物的變動的事實，是怎樣確定的事實，最好將近代天文學家論宇宙創成的學說叙出。因此，本章可分以下五節：

第一節 星雲學說

第二節 根據變動的證據

第三節 根據原因的證據

第四節 根據或然性的證據

第五節 根據階級的證據

第一節 星雲學說

(一)太陽系

大天空佈滿有一團一團的星系。我們人類所居的地球，是屬太陽系的。太陽系內的中心是太陽；太陽是恆星之一；恆星是不換地方的星體。地球和其他八個行星環繞太陽而行。地球周圍又有月亮環繞着，是謂衛星。別的行星也有帶着一個或多數衛星的，在火星木星之間，有許多很小的行星，比月亮還要小，也繞着太陽運行。可是，太陽系內還有希奇古怪之物，就是彗星。他們也繞着太陽運行；然而彗星繞日不成圓圈，他們的軌道好似扁圓的形狀，有時靠太陽很近，幾乎要併進去，然後繞過太陽來，一直走去，橫過一切行星的軌道以外幾百萬里，最後再繞回來。此外天空中還有一大羣鵝卵石大的流星，也繞着太陽轉。於一九三七年又在太陽系內找見一個很小的行星名曰(Hermes)。這種種天體全屬太陽的家族，就是太陽系。

太陽系這樣大的家族，不過佔天空中渺小的一隅，是天空無數的星系之一。太陽系在大宇宙中很是孤零；就是最近的恆星，相去已是很遠，因為最近恆星所發的光，也要三年，才能到地球。北極星的光須走四十七年，才可被我們看見。最遠的恆星離我們地球的距離，則須以光年記算。光年是光在一年內走的路數。要知，光的速度是一秒鐘三十萬公里，一秒鐘可以繞地球七週半。

天空何其大！星系何其多！這些星系是如何構成？特別是與我們

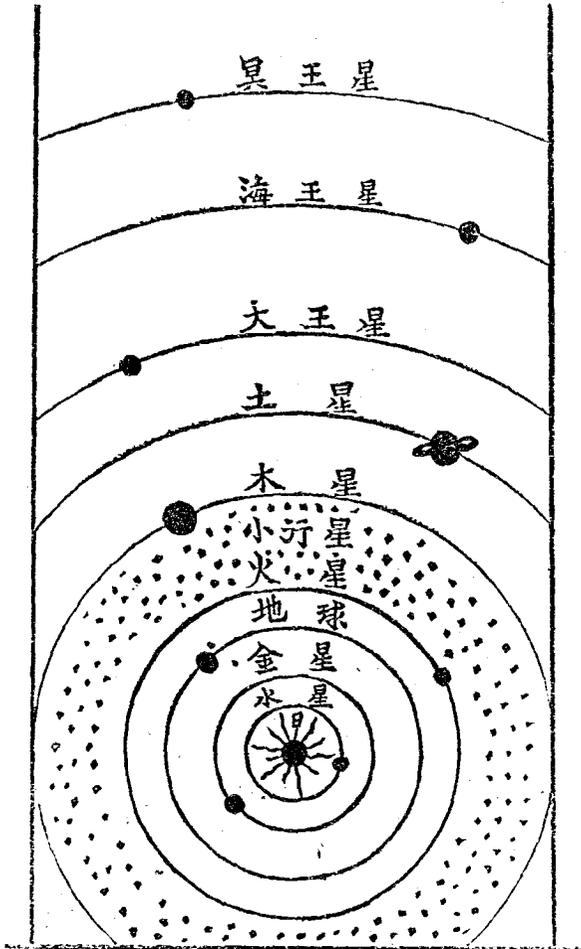
最有關的太陽系，是如何構成？

(二)星雲

我們想知道天體如何構成，尤其是我們的太陽系如何構成，祇須用望遠鏡上望天空。我們可以看見無數的天體，他們還在最古的時期，和太陽系及其他星系最初的情形差不多。這些天體叫星雲（Nebula）。因他們的質地好像很纖細光明的雲塊。有些星雲，肉眼也可以看得見。

天空中至少有十二萬個實在的星雲；天文學家還常發見新的。一個星雲好像一個很大的火球。有許多星雲所佔的空間，竟有較太陽系所佔的空間，大至幾千幾百倍的。他們中大約有一半，都有同樣的形狀，好像螺旋式的火焰，叫做螺旋星雲（Spiral nebula）。天空所有的星辰，或許皆由星雲而來。

我們現在且擱起星雲的事實，再來談太陽系。太陽系的各行星都在同一平面裏繞日而轉，各個的運動和旋轉，都依同一的方向。太陽系可視作，由一組大小不同的環，內外橫列而成的。這些環都擺在同一平面上，所以太陽系可說是扁平的，正如螺旋星雲也是扁平的一樣。且以分光鏡窺察確知，組成太陽的質料，和組成其他行星的質料一樣；好像我們的地球和其他行星，都是由太陽裡產出來似的。的確，太陽和他家族的許多行星，曾經是一體。在最初的時候，太陽系也不過是個星雲。不過一個星雲怎樣變成今日的太陽系，此中情形我們尚不能確切知道。



太 陽 系

按星雲說的擬想，星雲的質點因着互相吸引的緣故，漸漸凝集收縮。因凝集之力、發生高熱。星雲內集塊較大的彼此吸引；以衝突等原因，發生出迴轉運動來；軸南北向，自西徂東，回轉不息。隨着運動，雲團漸次收縮，遂做成了中心球形，這就是太陽。當太陽初成的時候，凝結還不堅固，且隨着旋轉的進行速度愈增；結果由离心力的關係，造成了多數的環。以後各環依次破裂，凝縮而成球形；此等球形以向心力，各個皆繞着產生他們的恆星迴轉，這就是地球及其他行星。行星在初，也因為凝縮不堅固，又因旋轉力速，仍由本體分裂為環。環破之後，也凝縮為球形，照樣也繞着產生他們的行星迴轉，這就是月亮和其他的衛星。太陽不但自轉，且牽着他的家族，一齊向天空某一方向移動。移動的路程是直線或曲線，是不得而知的。

天空中的無數星系，量來都是由星雲的地步，如此的構成。現在天空中可見的星雲，正是在構造一簇一簇星的時代。星辰如我們人類的生命一般，也有一定的壽命。我們按星辰的光暗，分他們歷史的時代；最後的時代，就是他們變為死的，暗的，冷的，像月亮似的。這個時代，我們似乎可以說是他們歷史的終止，也可以想，一切的星都是奔向這個終點止奔的；所以總有一天，宇宙中所有的，完全都是死的星。天文家郝瑞勒（Herschel）把一個花園來比天空；花園中的植物，各有其所屬的生命時期，自生長發芽到開花結實枯死，色色都有；天空中的星雲，從散漫的星雲，到成形的星球，也是色色都有。有些極熱烈，屬火體，作白色；有些較冷，如太陽，作黃色；有些將失光

，作赭紅色；別的星已失了光，已是死去之星。

這個浩大無垠，組織奇異的世界，是誰構造的呢？誰是他的工程師？

第二節 根據變動的證據

(一) 變動之實有

多瑪斯說：「有五個式樣，可以證驗造物主的實有，存在。第一門路是根據物之變動的，這也是最明顯的門路。因為世上有一些物變動，這是的確的事實，也是五官所感覺的」。如上所說，宇宙間的萬物常在變動，不祇按地方運動，按幾何有增減質量的變動，按性質有增減強度，改換種類的變動，而且也有性體方面的變動：常有新的生物發顯，常有死的生物。不祇地球上所有的物常在變動，及宇宙的全體也常變動，而且是由變動而構成，如上面在星雲學說內見到的。

(二) 必須有使動者

「然而，凡是動者，必須受動於他。因為，沒有一物變動，除非是因他對於以變動應達的境地，是站在能力的地步；至於致動之物，所以能使他物變動，必因他存於現實的地步。因為，使他物受動，不是別的，祇是將一物自能力地步引過現實地步」。由普通的經驗，而至科學的考察，由觸目所見的地方運變，而至幾何變動，性質變動，更至化學變動，性體變動，最後可按形上的性質設問：什麼是變動？變動是物由能力境地而至現實境地的過渡。更徹底的說去，物之變動

，是物由自己未有的境地，過往實有的境地。可見，物藉變動以得的境地和優長，在未從動的以前，自己內絕然沒有；倘若已有，則不需要去求得，如果自己內沒有，便不能自行供給：「自己所無的，必不能授給他物」。既然無一物能從自己內部，使自己得自己所無的情節，那麼如果得取，必須是由一外部的動因授給。若一物應當變動，這是那物對他所當取得的情節，是在能勢之內：而能勢是無，那應當去求得的齊全是顯勢；而顯勢是有。如果物所無的，無端的成爲有，則是無與有同一，有與無同一，這是矛盾的。爲此說，物當變動，就是物當由能勢，過往顯勢，就是由無的境地，過往有的境地，必須由他物引過，由他物授給，就是必須受動於他。

「但是一物不能自能力境地，過入現實境地，除非有一已在現實境地的物，使之成就這種過渡。譬如火，因他按顯勢發熱，所以能使按能勢可發熱的木柴，按顯勢而生熱；火正因此能動他物，能使木柴上生變化。要同一之物，按同一方面，同時又在能勢又在顯勢之內，這是不可能的事」。因爲，能勢是無，而顯勢是有；要一物按同一方面，同時又有又無，這自然是不可能的事。「祇可按不同的方面，同時在能勢而在顯勢之內：因爲按顯勢發熱的物，不能單是按能勢發熱，按能勢是發冷的，就是說他有變冷的能力。所以，要一物按同一方面，就同一情態，又是動者，又是被動者，或要他自動，這是不可能的；所以，凡是動者，必須受動於他」。一物變動，不但須受動於他物，且此使動之物，必須是已在現實地步的：因爲自己沒有的，必不

能授給他物。再說，使他物發生運動，這是發生動作；而為能發生動作，必須實有，存在；物還沒有，倒發動作，這是何等的奇怪！

「若是使他物受動的，也是動的，自然也是受別一個物動，如此往前」。

(三)必須有第一使動者

「但是，在這般的推遞上，不能推之無窮。不然，必須假定在這個譜系內，並沒有第一個使動者。若沒有第一個使動者，自然也沒有其他的使動者；因為凡非第一使動的使動者，不能使動，除非受第一使動者所動。譬如，木棍不能使他物動，除非他受動於手」。

「凡是動者，必須受動於他，如此推到最後，總有一自己不受動的使動者。因為，那個使動者，比如使世界有現時之動的那使動者，他自己或不是受動的，或是受動的。若不是受動的，他就是我們所說的，第一個不受動的使動者；若他也是受動的，他自己當然也是受動於他。然而，對此受動的使動者，可以照樣的設問。如此節節追問，究竟總得承認有一第一不受他動的使動者；或者就得推到無窮。而推到無窮，這是假定有無限數使動而又被動之物的譜系，而在此譜系之始，並沒有一不受他動的使動者」。(Reinstadler, theol. nat. L. 1, c. 2, a. 1, p. 253)

「設自天空懸有一根不知其長的鐵鏈，就是說懸有一根不知其數的環所成的鐵鏈。末一個環雖然向地，而不落在地上，因被他上的第二環鉤着；而第二環是被他前的第三環鉤着，如此只管的往上推。所

說的那末一環所以能懸空的充足理由，顯然不在他身上，却是在他上那第二環上：這第二環所以能自懸而懸他的充足理由，也不在自身內，却是在他上的第三環內；論這第三，以及其上個個環，都得如此作論；沒有一個會自行懸空的環。若問，因何緣故，這個鐵鏈却在半空懸着，若你答應說，是因為環子的數目是無限的，這是多麼糊塗的答案！因為只管加添環子的數目，不但不能加增鐵鏈懸空的力量，倒加多了困難；環的數目越多，鐵鏈重量越大，使之懸起越需大力，越加費難了。因共如此，我們的眼雖然看不見這鐵鏈的極頂末端，然而我們的正當理智，豈不顯明的，毫不能錯的，告知我們，在那環聯的最上，必有一個自立穩固之物，第一個環懸掛在上，因這第一環的中介，其他一切的環子才得懸空不落？」（Reinshadler, *Cosm. L. 3, c. 2 a. 1, 519*）

「一個實際存在的動，設他存在的充足理由，設他得以現實的理由，是靠着一排盡是被動的使動者，這是逆理的事。假設各個使動者，都是承受了流動而傳遞的，如果沒有第一個，只只施給而不從他一個承受，則動的現實是從來不能有的，因為從來就沒有發生此動的原因的緣故」（Garrigou Lagrange, *Dieu, p. 1, c. 3, n. 36, p. 244*）。「祇管加多中介的原因至於無限，你只是將機器弄的特別複雜起來，你並沒將其原因造成：你只是使河溝拉長，並不能因此而作成泉源。若沒有泉源，導水的河溝毫無能力，便不能有何效果，更簡單的說去，沒有泉源，便沒有中介之物，也沒有效果，就是說什麼也沒有」

(Sertillanges)。「願意忽去泉源，這是要一個無表絃的鐘表走動，以爲只要有無數的齒輪便成，這是思想一管筆能够自行寫畫，只要有一格外長的管柄。只引長序數，不能改換事體的本性。一萬傻子不能集成一個明智的人」(Garrigou-Lagrange, *ibidem*, p. 244—262)。

一個被動的使動者，不能成爲使他物動的充足理由，和最末理由。這樣的物加上兩個，三個，一千，一萬，即便加到無數，也是一樣。這正因爲只能引長同類物的序數，並不能改換事體的根本性體。被動的使動者，自其性體，既不能成爲使他物動的充足理由，和最末理由，加多了這同性同類的物，至到無論如何大的數目，仍舊還是一樣的無能爲力。那麼說來，作其充足理由和最末理由的原因，必須是一種駕出他們同類之外，與他們性體絕不相同，而且是與他們性體正洽相反之物。被動的動因，既不能是使他物動的充足理由，那麼作其充足理由的動因，是駕在他們同類之外，與他們性體絕不相同，而且是與他們性體正洽相反的動因，這不是別的，就是一個不被動的使動者。

(四)自有物

於此，可將全個推論總結起來，宇宙現在有現實的動，這是確不勝確的事實。這個動要求其講解的理由。什麼？「凡物動，必須受動於他」(Quidquid movetur, ab alio movetur)。不但要求理由，而且是要求充足理由。而一切使動的動因，若他自己也是被動者，都不足爲充足的理由。所以，動的充足理由，當是一個不受動的使動者。所以說，

這個宇宙的動，或說這個動的宇宙，確指他有一個第一動因，這個動因使動，他自己却不受動。

這個動因是何等性質的物呢？他是不受動的使動者。這樣的物的行動和現實，不是自外受來的；若不自外受來，便是自內來的，就是說是從自己性體內所有的；一個物從自己性體內有行動，有現實，就是說有存在，有實有，此物的性體就是純然現實，純然實有。一個物的性體只是實有，只是存在，他便是不能不存在，不能不實有的物，所以是必然存在，永遠實有，而是自有之物(Ens a se)。

這位就是我們所說的，萬物的造物主。於此，多瑪斯接着結論說：「可見必須承認，有一第一主動之物，他不受他物所動：這就是衆人所承認的造物主」(S. Theol. 1, q. 2, a. 3)。

第三節 根據原因的證據

「第二門路是根據創作成因的。在這些有形質的事物中間，我們看見他們彼此有當創作成因的關連」。我們看見世界上常有新物發顯，就是常有新物由不會有的境地，過到實有的境地。我們天天見從物質的能力內，出來新的形態，每天有昔日不會有的新植物，新動物出生於世。我們人類也是一批死亡，一批新生。

「然而，從來沒有見過，而且從來不能有一物，可作自己的創作成因；因為，不然，則是此物尚未存在之前，已經存在了，這顯然是不可能的」。物爲動作，必須先有；而爲作創作成因，即爲發生他物

，必須發生一種動作。若然，假使一物作自己的創作成因，則此物是又存在而又不存在的：一方面當是存在的，因為他發生動作，一方面是不存在的，因為是需要發生的。又存在而又不存在，或說未曾有而已有，還有比此更矛盾的嗎？

「但是，在創作成因的次第上，就是在一個來自別一個的連續上，不能推到無窮。因為，在創作成因互相承繼的次第內，開首的第一成因，是諸中間成因的成因，中間成因是末個效果的原因。無論居間的成因是多數的，或僅僅是一個，其對上對下的關係，總是如此的，沒有成因，總不能有效果。所以，若在諸創作成因的譜系裏，沒有開首的第一成因，便不能有末個效果，其上諸中間的成因照樣也都不能有。但是，假若在諸創作成因的譜系內，可以回溯無窮，便是不承認有一第一成因；若然便沒有末個效果。也沒有那些居間的成因；這確是錯謬的」。

爲什麼這確是錯謬的？因為，此刻在世上就有無數新成的效果；這是不能否認的事實。而這些效果要求其理由。理由是「有共果，必有其因」。但是，一個居間的成因，就是一個作創作成因的，他自己也是別物的效果，也是經他物所發生，便不能作爲發生效果的充足理由；一個不足，十個如此，一千一萬，就是無數，也是同樣的不充足。那麼，充足的理由，便當是不被他物創作，而創作他物的物，當是一個自有而必有的物。「所以必須承認有一第一創作成因：這就是我們衆人所稱的造物主」。(S. Theol. 1, q. 2, a. 3,)

第四節 根據或然性的證據

「第三個門路，是根據或然與必然之物的關係來的。我們在事物界內，見有一些物是可有可無的，既然有些物生成，有些物毀滅，所以這些物是可以存在，也可以不存在的」。世物存在的或然性，另外是因他們有起首有末了的緣故看出。各等物類的生成死壞，是司空見慣的常事。就是論這全個宇宙，我們人類托身的地球，天文學和地質學都告訴我們，他們曾有起首，也要有末了。要知，必然之物不能有起首，因為必然之物是不能不存在的；然而一物應當起首存在，則在起首之前，便不會存在。一物有末了，就是將有不復存在之時；而必然之物，既然必當存在，就不能有不復存在之時。可見，有起首而有終結的世物，不是必然性物，確是或然性之物。

「假如一切之物都是或然的，便不能有存在之物。因為僅僅可能存在之物，當有過不會存在的時候。所以，假如一切之物都是可以不存在的，則當有過一個時候，毫無所有；如果這件屬真，則應當今日也毫無所有，因為不會存在的物，除非是因着存在之物，不會起首有，所以，若有過一個時候什麼也沒有，便不能有一個時候，有什麼物起首有；若然，則現今必然什麼也沒有，而這件是顯然荒謬的。可見，不能說一切之物都是或然的，都是可而有可無的，必當在物中有一必然存在之物」。

「然而，必然存在之物，他必須有存在的充足理由，或是根於他

自身的本性，或是根於他物。假如有多數必然的物，他們各自存在的理由，一個靠在另一個上，必不能如此的推到無窮，如同在創作成因的承續上，不能推到無窮是一樣的理。所以究竟總得有一必然存在之物，而其必然存在的理由，是根於自己，並不根於他物，而其他之物的存在理由，却皆根於他。這個物就是衆人所稱的造物主」。 (S-Theol. 1, q. 2, a. 3.)

第五節 根據階級的證據

「第四門路是根據事物有高下階級的事實。在諸事物內，有些物比別的物更好，或更真實，或更尊貴；在其他等等優長上，也皆如此」。植物顯然比鐵物更齊全，動物比植物更齊全，人則遠遠的出了其他一總的動物。

「然而，所說更多更少的不同程度，是按照他們離那最大而滿全之物的程度，是更近或更遠而說的。例如，說一物更熱，這是說他離那極熱而完全熱之物，是更相近的。可見，必有一物是全真，極好，是至尊至貴的，因而在爲物上，在有上，也是至極的。如同在形學上所講的，凡是至真實的，也就是至極之物」。原來，在任何優長完美上，有高下多少程度不同的分別，是因對着一個完備的標準而分出來階級。譬如，一幅畫圖，或是某名人的肖像有優劣真假的分別，這分別全是由於同其標準風景，或某某真實的人物比較而顯出的。萬物各具的優長美好都是不完備，是或多或少，分着高下不齊的階級的。

這種種不健全的優長，這種種在階級上分量不同的美好，都標明出來，必有一個包有一切善長，包有完備美好的物，作他們的最高標準。

「在一種類內，那一至極者，必是那種類一切之物的成因；例如至熱的火必是一切熱量的原因，如此推論起來，必有一物，他是一切物體所以爲物，所以有美好，所以有任何優長的原因。這個原因，就是我們所說的造物主」(S. Theol. 1, q 2, a. 3,)。實說，一個物若但具有一種優長的部分，這是個憑據，他並不是從自己性體內具有這種優長。因爲，假如他是從自己性體內，具有這種優長，他便當全有這種優長。在一優長上享有一部分，是享有劃定界限的優長。劃定界限的意思，是在優長上有短缺。某物從自己的性體內當有某優長，此優長便是某物的性體要素。有組織性體的要素，同時又缺少組織性體的要素，這是矛盾。普世之物都是有限而不完全的，在各等善長上，都是分受着一部分，在生命上，在理智上，在美麗上，在真實上，一句話說，在爲物上，在實有上，都是如此。可見，這一切的一切，皆不是從他們性體內所有，所以是自外受來的。反過來，這位授給萬物一切的一切的，當從自己性體內具有一切的一切，這不是別的，就是一個自有之物；自有之物就是我們所說的造物主。

第二章 物理證據

(一)宇宙的秩序

「第五個門路是由於宇宙內有一掌管者的表示。我們看見，有

些無認識能力之物，就如礦物之類，他們的動作，却是隨着一定的終向的；這一件的顯明特徵，是因他們常常的，或是多次的，按同一的式樣動作，且是常為得到最好的效果。由此可見，他們達得終向，必不能是出於偶然，必然受一意向的指導。而然，那些自己沒有認識能力之物，他們不能有所指向，除非是受一有認識能力，受一有理智之物所指導，就如箭的方向必須受自射箭者的指導一樣。所以，必定有一位有理智之物，是他指導自然界的萬物，領他們趨向一定的終向，這一位我們稱之為造物主」。(S. Theol. 1, q. 2, a. 3,)

「只要淺膚的觀察一下普世萬物，即可見得萬物互相間，有無數彼此服務的關係；可以明明的看出來，這些關係是有一位有意志之物所規定的」。

「吸力和離心力的配合，管制宇宙各天體的運行；包圍我們地球的氣層是以各等氣體合成，這些氣體的混和常持定相當的比例，致使在各等不同的環境下，生物常可保存其性命；太陽與地球間常常保持着不遠不近的距離和位置，使地球上的生物，藉着太陽的光熱，可以生存而發榮；組織地上各等化合物的元素，共同成就的化合，常可適合於生物的收用；在同界內，植物界或動物界內各種各顯的高下統序，是美妙整齊的；各種各類生物有的精巧複雜的本能，管制支配着他們的行動，使能保存本個體或本種類的生存和幸福；植物界與動物界相依相用的關係，格外的密切；末了對人類說去，這一切自然界之物，在有理智的人工指導下，能發顯出來很奇巧適用的成績；世上一切

的物沒有一樣不是有益的；總而言之，宇宙間的各等事物，就其各個爲物的性質，好像都是爲被人利用，用爲得各等終向的方法。」

「按亞利士多德及多瑪斯的意見，每個物體都有一個終向，作其一切活動的內在根源，因此根源的驅使，物體常勉力達到自己的本有終向，爲能達到這個終向，物體使用從自己內發生的各等能力」。

「而且，各個物體在達得自己本終向之時，使他們彼此間的行爲配合的如此湊巧，正恰實踐着他們的向外終向，因而造成一種萬物間的共同諧和與輪廓；看去，那些物並無趨向得此共同終向的模樣，實在說，他們本來也不直接的爲着這個終向動作」。(Mercier, *metap. gen.* n. 171)

(二)有終向成因

既然在自然界的行動內有終向，所以必有指定其終向的成因。一種現象發顯出來，自然須有發生他的創作成因；然而這並不是惟一的問題，如果某一現象，在一定環境之下，常按一定的方式成就，一致如此，恆久如此，這種一致性和恆久性也是一種效驗。一總的效驗都須有其相對的原因。行爲所以能發生的原因，是因有發生他的創作成因。然而行爲所以能恆久一致發顯的原因，則因別有一項原因存在；這項原因就是終向原因。

誠然奇異！爲何某一現象，在如此或如彼的條件下，常按一定的式樣發顯？譬如，爲何生物的原始細胞，常常按限定的步驟分裂分化，終究構成一個有組織有系統，適合本種本類模型之物？爲何每種每

類中不規則的怪物，或殘疾不全之物是罕有的呢？比較起來、在任何動植物之種類內，合規則的個體，其額數遠遠的勝過不規則怪物之上。這些怪物所以然稱爲怪物的緣故，正因這些物發顯的形狀，是出了其本原因所指望的成績。這樣的效果因爲不是創作原因本行爲所趨向的，所以是因了意外的因素，或因撈起的阻擋而成的。要知，意外的事是偶遇的；偶遇的事自不能成爲通常的。爲此緣故，不規則的物罕有，爲此緣故，通常所發顯的是合規則的物。細心格物之後，則見自然界之物，在各種雜亂的環境之下，雖然阻擋繁多，需要的成分或準備時有所缺，而每種每類之物在萬般艱難之中，却要盡其所能，產生出來適合本種類標本之物。而且是盡其所能，設法產生最完好最美麗之物。測其傾向，好像各種各類都在與環境奮鬥，勉力保存本種本類的美好模型，期望遺傳與後，永世不絕。

我們上面已說，物體行動上這種按規則的一致性和恒久性是樣效果。而凡是效果都有發生他的原因。

設我走於簷下，忽有瓦塊跌在我頭上，我自不深究的說；這也無他，原因是地心吸力。然而，若我每日由此地點走過，每次有瓦塊落在我頭上，只只地心吸力則不能作其充足的理由。這類不測之事成就的時候，所湊集的因素愈複雜，則逼我理智別找原因之疑心，也愈急切。我說，若湊集的因素愈複雜，例如不祇二三日，且至十幾日之久，每日是在同一的時刻，每次是由一定的方向，每次那瓦塊正正的跌在我頭頂上等等。這種種因素的配合不能出於偶然，必定有一個有意

志的物從中作動。

(三)有一有意志的成因

自然界各等事物，他們行動上那種有規的步驟，那種無知之力的奇異配合，也必不能發於偶然，也必有一個有意志的原因從中作動。這個有意志的原因，就是終向成因。

爲何終向成因必須是有意志的呢？

多瑪斯說：「配置的行爲是智者的行爲」。什麼是配置？爲能有配置的行爲，先須指定一個終向，然後選配各等方法，藉以達得所定的終向。這樣的處置總得是有理智之物，才能作到。反過來說，處置的行爲所造作的效果，是秩序。何爲秩序？秩序是同等和不同等的部分各佔適當的位置，爲得共同終向的佈置。可見，在一個有秩序的事理內，當有三件：第一，該有許多部分；第二，各部分該上下左右互有適當的聯絡，作爲得共同終向的方法；第三，因了共謀同一終向的緣故，合爲一體。然而方法對照終向的關係，是全無形質的事理。無形質的事理，必須由無形質的原因造作。所以說，有秩序的工程必然成於有理智之物：所以說，配置的行爲總得是有理智之物，才能做到。

爲此緣故，我們爲判斷一個人在理智上規則不規則，祇看他作行爲有無終向。若一個人說話作事沒有終向，或他處置的方法與其終向間，沒有相稱的比例，立刻就知那人非瘋即癡，不然就是神精錯亂。反之，一個人越明智越智慧，則在作事上越有終向，越善於選擇

兼配置得終向的方法。那些豈置國事的政治家，那些作戰排陣的總指揮，那些管理規模宏大之工廠的經理人，他們在那翻雲覆雨，變化莫測的景象內，常能隨機應變，佈置相當的策略，維持井然的秩序；這些人處事的機巧已使常人莫明其妙，他們理智力銳敏的卓絕程度，已使大半的人類驚歎不置。

這麼說來，那位配置這大自然內秩序的根原，他的智慧應當是怎樣卓絕呢！看來，這位有智慧的根原，不僅是智慧卓絕的，而且是無限智慧的。各等科學在研究萬物之間，處處找到奇異的秩序，大而整個宇宙、小而物質的組織原素，每個生物的構造，每個器官，每個細胞，莫不含有精微的秩序。而萬物之中，最奇異，因而最有秩序的，是我們有理智的人類。配合這個碩大無垠的世界的原素，誠是萬分複雜，不可數計。而在這般宏大的工程中，不祇是在最初一刻，配制一次的秩序，而是每時每刻，在千變萬化的現象中，常常保持着有條不紊的秩序。並且，在此煩亂紛紜的變化中，常能逆料而應付人類的自由行為，使之同無靈萬物的行動，相調相和，仍然保持着宇宙間全盤的諧和秩序。再說，作着如此的指導，如此的佈置，不止千年萬年；時間的延長誰可記算？試問，若不是一個有無限無量智慧的物，怎能作到這般的宰制？然而有無限智慧的物，他為物的性體自然也是無限的。無限之物是有一切有的物，有一切有的物，是自有之物，就是萬物萬有的根原，造物主。

再說，這位宰制萬物奇異秩序的原因，或是自有之物，或是由他

一原因造化的。若是自有之物，就是我們所說的造物主。若不是自有的，則是來自別一個原因。對此更上的原因，可設一樣的問題。然而在此次第上，不能推之無窮。所以究竟總得承認有一個自有之物，是他直接或間接宰制萬物的秩序，宰制秩序裏的萬物。這位宰制的主宰，就是我們當證的造物主。所以造物主實有。

第三章 倫理證據

倫理證據有三個門路，其一是根據人貪求福樂的心情，其二是根據人良心所示誠命的約束，其三是根據萬民公認造物主存在的事實。

所以本章分以下三節：

第一節 根據求福慾望的證據

第二節 根據良心規律的證據

第三節 根據萬民公意的證據

第一節 根據求福慾望的證據

在我們理智內，有一種向往至極真實的傾向；另外，是在我們意志內，有一種向往至極之美好，向往普遍美好的傾向。

我們每一個人，都感覺出來，我們懷着貪望福樂，貪望得好的心情。而且我們覺出來，這個貪望之情是沒有限止的；因為沒有一樣福樂，沒有一項好能使我們心滿意足，且是我們得到的好越大，渴望得好之情更顯着劇烈，可見意志所貪望的美好，是無限止無界限的美好

，就是說是貪望無限的美好。至於意志貪愛，選擇單獨性之美好的時候，也是受着貪愛普遍之好的傾向所驅使。

而這樣的傾向不能沒有他的真實對象。因為歸納證理告訴我們，自然界任何根於事物性體的傾向，總有他的真實的對象。這個最普遍的原理，從自然界最低級的物說起，一級一級的考過，沒有不如此的。豈能到了人類上，到了世界最高級第的物上，就忽然截止了嗎？豈能獨獨的到了人類上，那項原則就不合與事了嗎？若人類祇懷有這種不能制止的傾向，而實際上並沒有他的相對對象，則人性必是種殘疾荒廢之物，則在萬物中人類是最可憐，也惟獨人類是可憐的。然而全類確是世上萬物中最尊貴的。試看這樣的比例何其的不相稱！

所以應該承認，真正有一至極的美好，有一絕對完全的美好，就是有一無限無量的美好。人人心內所逼切貪愛的，原就是這一個物；奧斯定說：「主子，你造了我們，原是為你，除非安息於你，我們的心總不得安寧」。

第二節 根據良心誠命的證據

心理學內證明了我們人有自主之權；我們每人也覺知自己是自由的。雖然如此，我們的良心却不容許我們絕對自由；他給我們暗示一些規律，命我們遵守；他的最普遍的默示，是該當「行善避惡」；在這條總規之下，他還向我們指示一般較特殊的命令。我們自己在量出來，這些規律並不是我們自己發明的，確是由外力給我們規定的。這

些規律帶有永遠性，必然性；是永久該守，必須該守的規律。良心的這般默諭是完全普遍的，無論是文明野蠻的民族，沒有不認識良心的規律的。

然而有誠命，必有定誠命的。良心這般普遍而恆久的誠命，必定來自一位極有權力者的規定。一切的事理都有他的充足理由；若不承認有位頒佈誠命者，則衆人公認的這件事實便講不通。我們人的意志絕不是規定這些誠命的主人翁。因為這些誠命都是絕對性的。而我們的意志萬不能給自己定一絕對性的規矩。行善避惡是絕對真實的規矩：他的真實性不關係我們人類的願意或不願意，他的內性就是真實的，要求人類絕對遵從，永久遵從。

所以，這些誠命必然來自我們人類以上的權力。這種權力在我們人類的意志上，應當享有裁制的力量。且是良心的誠命，如我們剛才說的，是絕對如此的，是永遠如此的，因此也是不能改變的。所以規定如此誠命的權力，也必是絕對的，永遠的，不能變換的。有這般權力的那位，我們稱曰主宰萬物的造物主。

再說，良心的誠命，經自由的人遵守或不遵守，總該有相應的結果。爲此，我們行了善，良心內覺着愉快，行了惡，良心就覺得不放心。在我們愉快的感覺內。存有期望受賞的心情，在我們恐懼之情內，存有怕受罰的心情。據實說，若誠命與賞罰不是相伴着的，則是不能成立的誠命。故知守誠命或不守誠命，必有相當的賞罰，作他們相對的結果。然而，不能說行善的人在現世常得到相當的賞報，行惡的

在現世常受到相當的懲罰。可見在現世之外，必有一位能賞能罰遵守良心規律，或違犯良心規律的人。

這位能賞人罰人的，同那位規定裁命的原是一一的，這就是我們所說的主宰萬物的造物主。

第三節 根據萬民公意的證據

根據萬民公意的證據，能說是前此一切證據的堅定證據，萬民對造物主的實有懷着肯定的公意。這是顯明的憑據，指示人類的理智力，順着其本性正軌的步驟，自然都看明了以上那一切證驗造物主實有的理由，因而萬民都得到了這同樣的結論：就是必有一位造化天地萬物的真神。

我們說萬民對造物主的實有，懷着肯定的公意，這是實在的：宗教是普世萬民最普遍的事蹟。雖然宗教的種類繁多，人民恭敬的神也很複雜，然而普通觀察去，不拘那樣的宗教，那等的民族，都敬奉着一位大神，一位至上的主宰。不過，對這位大神的性體所是，不能說各地各地的人民都有很清楚的觀念，然而隱含的知識，却皆存有，至少萬民對他的存在，都懷有信念。可是，在人類的全歷史全團體內，或能有一部分似乎真正無宗教的，然而這種現象即便真有，也不是希奇，祇能看為人類的一種偶然病態。要知偶然的現象，不但不足以減弱普遍的律例，還是加增律例確實性的徵照。我們說宗教是普遍的事實，的確是普遍的。自古迄今環球各地所居的人民，無論野蠻文明，

沒有不向我們作如此聲明的。葛德法（de Quatrefages）說：「我在最文明和最野蠻的百姓中，尋無神派，竟一處都沒有找到」。且是民族越退化，因而他們所佔的地位越古遠，他們對宗教，對大神的觀念越純淨。凡是論萬民這般的公意，作反是的論說的，都是發於偏見，至少他們的論說在歷史上沒有堅強的憑據。那麼，可以總說一句：萬民對宗教的公意，是彰明昭著，是不容絲毫疑惑的事實。

然而這般的民衆公意，要求其所以然有的充足理由。不然就是一件講不通的事實。不願意承認造物主實有的，勉強捏造出的種種講法，比如強說宗教是帝王，政治家，司教等人物所創設的等語，皆不能講明，何以萬民對這節的公意，是那般普遍那般恒久的呢。如此性質的公意不能沒有他的實在對象；如此普遍的信念不能是錯誤的。

當然民衆的公意不是絕對不能錯的憑據。但是，論造物主的觀念，雖然人的理智，因着私慾偏情的牽引，常設法要將他打消抹煞，然而這般的信念在萬民的心靈內，始終是普遍的存在。人們願與不願，反正總得承認，在己以上確有一位主宰，自己必需事奉他，若是自己的行爲不當，必要受他懲罰。民衆的這般普遍意見，指明人類的理智，將世界那證實造物主實有的一切憑據，常常看得明瞭。用別的話說，若是萬民都相信造物主的存在，這是因為在世上，在他們眼前，排列着許多證明造物主存在的顯明微照，這些微照是人類的普通理智力所容易認識的。又因為多半的人都是正用理智力，所以多半的人得到正當的真理：就是有一位造化萬物的主宰。

可見，這末一個證據是堅實前面各證據的證據，是間接式的證據，因為這個證據證明證實造物主存在的各證理，誠然有力，誠然顯明，誠然合人理智天然的推理力，因而民衆不期然而然的一致服認。

於此，這個證據可同前面一總的證據，作一共同的結論：在萬物之上，必有一位造化兼掌制的主宰，我們稱之曰造物主。

第四章 論造物主的性體

藉着世上所有的物體，不但能認識造物主的存在，且能照着萬物的性質，略略認識造物主的本性。

證實造物主存在的各個門路，都給我們斷定，造物主當是自有之物。造物主是自有的，這不是說的，造物主自己將自己從無造有，祇是說，造物主的本性就是存在，所以不能不存在，所以永遠存在。他的有不是從別一根源得來的，他存在的理由，就是他自己的本體。因為造物主自己的本性就是造物主存在的理由，所以造物主的本體同他的實有沒有分別，所以造物主的性體就是實有。造物主的性體既是實有，所以造物主是必然之物，是不能不存在的，不能不存在的當然永遠存在，不能有起首，更不能有末了。

若造物主的性體不是別的，只是有，所以造物主當具有一切的有：因為缺少性體的因素，這是矛盾的事。具有一切的有，便是無限無量的，所以造物主是無限無量的。無限無量的物只能有一個；所以造物主是獨一無二的。具有全備的實有，全備的存在，這是有實有的全

備現實，是有存在的全備現實，就是不容絲毫能力境地絲毫潛勢的現實。不容現實和能力的集合的，是完全單純的，所以造物主是至極單純的物體。

無限無量之物等於：具有一切齊全美善的物，我們照着世上這面大鏡，為認識造物主的性體，有三條道路，即肯定之道(Via affirmatio-
nis)，取消之道(Via remotionis)，超越之道(Via eminentiae)。根據因果律，即「效果內所有的優長，原因內必有」，肯定之道見到世物內所有的美好善長，自知造物主的性體內當然也有。因着取消之道，我們知道受造物的一切缺處，在造主的性體內絲毫沒有。超越之道指示我們，世上有的一切優長，在造物主的性體內不但都有，而且都是按着超越卓絕的式樣而有，就是說，造物主性體內具有一總的美好善長，樣樣都有到至極完全的地步。

造化萬物的真主是無限無量的。

柏拉圖論造物主作如下的推想：

「他是神中之神；他是此世界內美善的永久原因，又是最高的智慧。在他旁邊，一切人類的哲學全是不完全的。他又是最高的義德，最高的立法者和法律，他統治着事物的起首，過程，和終結。他又是純粹的理性。他之內絕不包括有物質和罪惡」。「無論在品位上，或在權威上，他超過一切實體。他是一切正義和美麗的原因。在感覺世界內，他是光的父母，又是光的主人，對理智方面，他是真理和理性的直接根源」(共和國 Symposium)。

「感覺界內的美是相對的，因為一物與別一醜陋的物比較時，才顯的美麗，若與別一更美的物比較，則不美麗了。一物今天美麗，明天就可不美麗；在某地方，在某情形中，在某一觀點下，在某人眼中，看的美麗；在另一處境下，或在另一人判斷之下，也許就失了它的美麗。所以在現象之美的領域內，一切是相對的，暫時的，和不穩定的。觀念世界內的美是永遠的，是無始無終的，是無盛衰，無變換的，是穩定的，絕對的。無論按何種關係，無論從何等觀點看去，他全是美的。他常常美麗，到處美麗，對一切人全是美麗的。是純潔的，清晰的，絕無攪雜的美麗，因而是超越一切想像之上的美麗。他既不是一個簡單的普遍觀念，亦非一種純屬人的主觀認識，他確是一個永久的實在」。（愛之語Symposium）。

倫 理 學

ETHICS

倫理學的定義

倫理學是考究人類行為倫理性之終極理由的學問。

分析此定義的內容，立見倫理學的質對象，是人的倫理行為。然而各種倫理道德學，譬如教育學，法律學，社會學等等，所有的對象皆不外考究人的倫理行為。此處所講的倫理學，是哲學性的倫理學，因而與其他的哲學部分相同。也是在所考究的事理上，追求其所以然的終極理由。那麼說來，哲學性倫理學的特點，也只是在人的倫理行為內，考究其終極的理由，那便是倫理學的相對象，按質對象哲學倫理學與一切普通倫理道德學相同，而按相對象則不同，因普通倫理道德學並不考究人倫理行為的最深之理由；却皆是假定哲學性倫理學已將倫理的最公原則證實，他們崇着那些原則，分別講論倫理界問題的各部分。

倫理學分普通倫理學和特殊倫理學兩部。

普通倫理學內只講倫理的最公原則，在特殊倫理學內，討論人按特別方面，應守的倫理規律。由此，倫理學很自然的分爲兩部，我們遂將倫理學分爲兩章：

第一章 普通倫理學

第二章 特殊倫理學

第一章 普遍倫理學

在普遍倫理學內，最先要討論的問題，是目的論，即當討論人生的終向是什麼。倫理學是討論人生規律的學問。若無相對的終向，規律是沒有存在理由的。換言之，規律之所以成規律，必以終向為準繩。所以倫理學的第一要務，是解決人生終向的問題。然在考究人生終向之前，先要考究宇宙萬物的終向。得知了人生的終向，然後可分別人類行為的倫理性，即分別人類行為的善惡性。而人類行為的善惡標準是規律。如此略論之後，普遍倫理學，要分以下各節目：

第一節 論宇宙的終向

第二節 論人的終向

第三節 論人類行為的倫理性

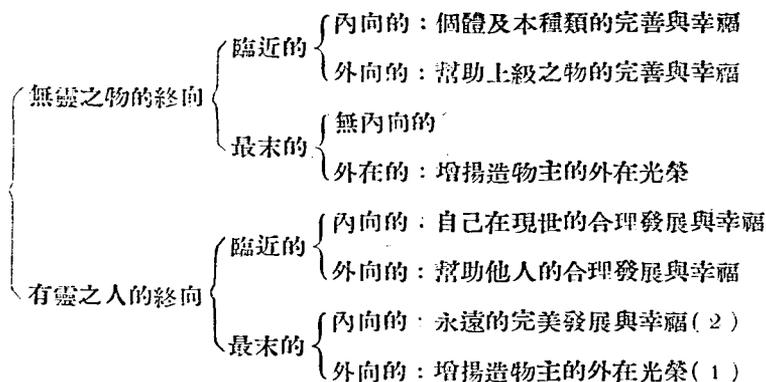
第四節 論規律

第一節 論宇宙的終向

I. 造物主造化宇宙萬物的終向

最末終向 { 內向的：增揚自己的外在光榮(1)
 { 外向的： { 普遍的：與萬物分施自己的美善與幸福
 { 特殊的：人的永遠的完美發展與幸福(2)

II. 宇宙萬物的終向：



(一)最末外終向

神義學的結論，證明造物主的性體是無限齊全完美的。那麼造物主必然有理智，而且有無限智慧，是無限明智的。無限明智的物所做的行為自然不能沒有終向。那麼說來，造物主所創的工程，即我們的宇宙，尤其是我們人類，必有一終向成因。

須知，造物主在自己的工程內所指的終向，不能是為別的，只能是為自己，不然造物主的行動，以別一物為終向，則是造物主受那物所推動所限制，這是相反理的事。因為若受別物限制，則別有比他更高之物，若然，他就不能是造物主。因此可知，造物主造化萬物的終向，祇是造物主自己，不能為別的，祇能是為給自己加增外在的光榮，造物主內在的光榮福樂是滿全無缺的，所以不能加增；所能加增的，祇是外在的光榮。造物主的外在光榮，就是造物主將自己性體內的美好，分散與受造物，如此可在自己的工程上，顯揚自己的光榮。

這樣看來，一切的受造物都有同一的最末終向，就是增揚造物主的外在光榮。這是萬物外向的最末終向。

(二) 臨近內外終向

設外向的終向，是因為有內向的終向。照樣，說最末的終向，是因為有臨近的終向。明白了這幾個分別，可以分別的指陳如下：

無理智的物，分有礦物界，植物界，動物界三級。每界物的臨近內向終向，是謀求自己內部的完全，每界的臨近外向終向，是為幫助上階級的物，得其內向終向；這樣，礦物是為服事植物，植物是為服事動物，動物是為服事人。

照此可以總說一句，宇宙萬物的臨近外向終向，是為我們人類的利益，就是為幫助我們人類，達得我們的內向終向。

(三) 最末內終向

無理智的物固不能有內向的最末終向；而我們有理智的人類，却有我們內向的最末終向。我們人的內向最末終向，不是別的，祇是我們的人性能達得的最末完全，換言之，即我們的完滿發展與幸福。我們人所以為人的特性，是因我們有理性。可知我們人能達到的最末完全，應當是理智性的完全。而我們的理智性生活，有理智和意志兩機能。理智生活按理智意志能得的最末完全，是理智得以認識，意志得以愛慕造物主無限美妙的性體，理智與意志得到如此美滿的對象，能享受滿全的幸福。可知，吾人最末的內向終向，是享得滿全的幸福，換言之，是得到永遠的完美發展與幸福。

我們人類的最末外向終向，同別的一切受造物同一，就是為增揚造物主的外在光榮。不過，這一最末外向終向必須藉着有理智的物才能達到；無理智的物不會認識造物主在己工程上發顯的美妙，只有有理智的物，能够認識。有理智之物認識造物主發顯的美妙，欣賞而讚美，因而愛慕稱揚造物主的美妙，如此給造物主加增光榮。

若我們人達得了自己的最末內向終向，同時也使萬物達到他們最末的終向。總之，人類達得自己的最末內向終向，同時也幫助造物主，達到自己造化萬物的最末外向終向。

第二節 論人的終向

(一)人行爲的終向

人做的行爲常有終向。人的行爲常有終向，是因為人有理智。無理智之物的行動無終向嗎？不然。無理智之物的行動雖然有終向，但是它自己不自知，它的終向是發自指揮它行動的原動者，這個原動者當是有理智的。因其如此，人發顯自己理智程度的外表，格外是看人在行爲上所指的終向如何，或看人做事有無終向。

一個人做事常有劃定的終向，對着終向運用相稱的方法，必是理智上健全的人。反過來，一個人做事沒有終向，或所做的行爲對着終向沒有相稱的比例，必然是個瘋癲人，或至少神經有些錯亂。

理想健全的人的行爲不但常有終向，而且常有最末的終向。什麼是最末終向？最末終向是其它終向所同指的終向。在我們所有的各等

終向內，必有一種相關相屬的連系，譬如我今辛苦讀書，是為得到知識，得到知識是為將來在社會內得到某一職業，得到職業是為維持生活，如此往前。而如此往前，又不能推到無窮，終無限止。所以究竟總有限止，這個究竟的限止，就是所說的最末終向。故當結論說：人的行為常有最末終向。

但是，做的行為所指的終向，有明指暗指的分別。即便人不常顯明的指着最末終向，至少常隱含的指着。

(二)人的終向是享幸福

我們上面已說，人的終向是享幸福；那麼人的最末終向，當是極大而完滿的幸福。

先說，什麼是極大而完滿的幸福？用別的話說，什麼是真幸福？鮑愛德（Boethius）界說：「真幸福是滿全的享有一切幸福的境地」。

人的最末終向必是完滿的幸福。因為人的最末終向必是人所不能自禁而自然趨向的終向。而人對着滿全的幸福，是不能不趨向的。人人自問內心，都很明白滿全幸福的含義，都懷着貪求的傾向，沒有能對着滿全幸福而懷拒絕擯棄之心的。

再說，試想什麼是滿全幸福？是人得到之後，使人心滿意足的幸福。如此的幸福，是人的本性不能不願望，不能不貪求的。

人們對真幸福的性質，能懷不同的意見，然而對此真幸福，却皆懷有同一的傾向，這是毫無疑義的。這全如衣服，說話一樣：人們的衣服，言語式樣和種類雖然不同，然而人們却都說話，都穿衣服。

(三)人的幸福不在受造物上

滿全的幸福當有以下幾樣要素。第一，應當是絕對滿全的。相對的滿全不足，因為相對的幸福不能作最末的終向。第二，當是排除一切苦患之境，因為真幸福與苦患是冰炭不相容的。第三，該當是穩固而永久的；因為得到最大福境而惟恐失掉那最大福境的怕情，必是最大的苦患。若然則言何真幸福？第四，該是人人都能得到的境地，因為凡是人都有一的最末終向。

人的最末終向是幸福。論這問題學者幾皆同意，尤其是大哲蘇格拉底，柏拉圖，亞利斯多德等，更認為這是不可稍疑的定論。然而對幸福的性質，却有不同的講說。擇其重要可分兩派，一名快樂主義（Hedonism），一名幸福主義，（Eudaemonism）。

(1) 快樂主義將人的真幸福，放在肉體的好處與幸福上，即放在銀錢，財帛，及感覺的快樂上。而這類的快樂，絕沒有真幸福當有的要素。第一，這些好處萬不能成爲人生的最末終向，因為不能說人內別的一般較高較貴的機能，即理智與意志，原是爲着較低較賤的機能而存在，這是與理不合的。再說，肉體方面的快樂，是人與無靈動物共有的；爲此，絕不會使人的理智和意志完成而滿足。第二，不能取消一切的缺點與苦患，譬如理智的愚蠢，和意志上的各等毛病；肉體的快樂反能加增這類缺點。第三，一點不是穩固恒久的，因有種種因素，能將這些快樂霎時間全然消散。第四，萬不是人人所能均享的，常是多數人不能得到的，可見人的真幸福不在肉體的好處與幸福上。

(2) 幸福主義將人的真幸福，放在靈魂的好處與幸福上，即放在精神界的好處上。精神界的好處有外界的，如權位，名譽，光榮；有內界的，如學問，道德之類；而這類的好處也沒有真幸福的要素。

第一，這類的好處能供人的幸福，雖是高等的，然也不能使人完全滿足。而且正因此類幸福較為高貴，所以最易激動人生起來貪求更高更貴之福的心情。第二，不能取消一切缺點與苦痛；為能保持權位，名譽等，常是提心吊膽，處心積慮；這番苦痛並不輕微。至論學問，也帶着種種缺點，譬如求學之苦，學問加人的驕傲等等。第三，是易於失掉的。常說光榮地位不過是草上之霜花上之露，不過是曇花一現；有學問的人能癡癲，能神經錯亂。第四，這類好處不是人人皆能得的，這點無須多贅。就連道德，雖說高貴，也不過祇能使人存世享得內心的平安，並不能使人得享滿足的幸福。可見，人的真福也不在精神界的好處與幸福上。

所以總結起來，人的真幸福不在現世的受造物上，即便將上提的那各等幸福與好處皆集起來，也不能作人的真幸福。因為這類幸福與好處對此的不足性，並不是因了量，而實是因了質的關係；因而量的增多，必不能補其質之不足，就是不能補其性質內在的根本缺點。

(四)人的真幸福在造物主上

於此多瑪斯結論說：「人的真幸福不能在受造之物上。因為真幸福應當是完全的幸福，可以滿足人的貪慾願望的，若不能使人滿足，則人心當有更大更高的慾望，則不能成為人的最末終向。而人的貪慾

是意志，意志的對象是普遍的美好，就如理智的對象是普遍的真理一樣。因其如此，除了普遍的美好，沒有能使意志滿足的。這普遍的美好在任何受造之物內不能找得，但在造物主內實有。在受造之物內不能找得，因為一切受造之物所有的美好，皆是分領下的，全是部分的。所以只有造物主能使人的意志滿足。

人的真幸福是在造物主內，造物主是使人得享真幸福的客體，這是人的客體幸福 (Objective beatitude)。然而在人那一方面，真幸福究竟在什麼上？什麼是人的主體幸福 (Subjective beatitude)？

人的真幸福當在人的最末齊全完成上。而人的最末齊全完成，當在他最高能力的齊全完成上。而人的最高能力是理智與意志，故知人的真幸福必在認識及愛慕之上。「愉快是相隨行動的」(Gaudium sequitur activitatem)。相隨最高能力行動的愉快，必然是最強最大的。人之所以為人，是因人具有靈魂。而理智與意志是靈魂的能力。故知由理智及意志的行動發出的愉快，必是最強最大的。又知不拘那種能力，得着的對象愈完備而愈適洽，能力的發動也愈劇烈而愈滿足。造物主是絕對完善之物，是無窮美善的。若然，人的理智認識造物主，自然就享得認識上滿全無比的幸福，意志隨着認識發出相稱的愛慕，就此意志也享得愛情上滿全無比的幸福。這就是人能得到的最末完成。得到了最末完成，就是得到了最末終向。愛比克代 (Epictetes) 說過：「若我是黃雀，我要作黃雀的職業，若我是天鵝，我要作天鵝的職業；我既是理智之物，我便當歌唱讚美造物主」。這位哲學家以此告訴我

們，人的幸福就在鑑賞造物主的美妙之上。

總之，人的將世幸福就是鑑賞。中文此二字的意義，兼指人全部的理智幸福，一面以理智的鑑識（Contemplation）瞻仰，一面以意志的欣賞（Complacency）愛戀造物主無窮美善的性體。這是不死不滅，永遠生活的靈魂，能享的滿全無缺的幸福，這就是人能達而應達的最末終向。

孔子曰：「大學之道，在明明德，在親（新）民，在止於至善」。最大最高的學問，即所謂的哲學，在於明白明德，即明白真理之上，在於因此而使人民進步改善，末了在於使人達到至極之善，與那純全之善相合，止於至善。

柏拉圖對人的終向作如下的沈思。

「神明是永遠的美，非被造之美，是不能朽壞之美，是不能有增有減的。神明之美，並不是在一部分上美麗，而在別一部分上醜陋的，並不是在這一時間美麗，而在別一時間內醜陋的，並不是在這一方面美麗，而在別一方面醜陋的，人生能有的真正價值，是瞻仰這永遠的美麗。在這瞻仰之前，金銀美飾，以及快慰人心的友誼之情，可算什麼？人的終向，就在瞻仰那個無攙雜的美麗，面對面的瞻仰那純一的美麗，（冥樂Banquet）。

「只有推理是求得真理的道途，而它的最初根原是愛。對於真理的愛，是普遍愛的一種特殊方式。靈魂被放逐到感官世界，患着離鄉病，常想着與那位絕對者結合，可以面對面的瞻仰光明和真理的根原

。因了這種純潔和神聖的願望，人們希望在友誼與審美的快樂裏尋求滿足」。

「可是存在人形裏的觀念，運用純粹的思想，對着他作直接的或立時的瞻仰。情人和美術的熱情，如果和哲學家在不隱藏的真理面前，在理想的美面前，在絕對的善面前，其所發生的熱情，作一比較，那前者只是一個開端罷了，而且哲學家也不該誇耀他所達到的理想目標，因為那也是相對的，絕對的真理，只存在神中。」(美論 Phaedrus)

「極愛的衆位，現在我們就是造物主的兒女，我們將來是什麼？還沒有顯出來，我們就要像造物主一樣，因為我們要看見他的本體」(若望書)。「我們如今是在鏡子裡看見，徬徨猜謎。到那時候，就要面對面的看見，如今我們認得不全，從那時候，將要全全認識，如同主認識我一樣」(保祿書)

生從何來？死往何去？……………

造物主是光明……………諧和……………完美……………

是人的來源……………是人的歸宿……………

(五)瞻仰與愛慕

倫理學的首要職務是給我們解決人生問題。我們人類，我這個人，爲什麼活着？我活着爲什麼？我這個有靈明的人，我這個宇宙萬物之貴，有無終向？這當然是最切己的問題；我若不能解決這個問題，則談天文講地理，可有什麼用處？

我們的理智，我們善於推理的理智，我們確能認識真理的理智，仰觀高天，俯查大地，迴想自己，推察了物理界之物，繼而幾何界之物，繼而形上界之物，末後推到一切之物的最末根原，就是造化兼掌治這一切萬物的主宰，造物主。

理智決斷的告訴我們，實有一位作萬有根原的造物主。或問牛頓（Newton）以造物主實有的憑據，他以手指着蒼天道：「請看！」一般與牛頓併駕齊驅的大科學家，同時又是宗教信仰最誠篤的，如哥白尼（Copernicus），蓋卜勒（Kepler），伽利略（Galilei），安培（Ampere），弗打（Volta），巴斯加（Pascal），巴斯德（Pasteur），夏巴來勒（Schiaparelli），馬可尼（Marconi）等人物，他們銳敏的理智，皆同牛頓一致的指着蒼天，向人類作證說：「實有造物主；請看！」

造物主是自有之物，是永遠存在，是無限無量，是絕對完備的真善美。他是我們人類的根原，又是我們人類的歸宿，造物主是我們人的始與終（Alpha et Omega）。你生由何來？死往何去？為何造物主造生了我們？造物主造我們人有什麼終向？請看！人生的問題又回來了。造物主造我們有什麼終向，我們人的生存有什麼終向？對這個問題，人類學，神義學，倫理學，都給我們解答的說，人生存的終向是為享幸福。人類中最大的哲學家，蘇格拉底，柏拉圖，及亞利士多德，都異口同聲的斷定說：人的終向，是為幸福。

然而，人當享的幸福是什麼？什麼是人的幸福的對象？滿人終向的對象不是別的，還就是造化我們的造物主。前面已說，我們的理智

能認識，同時意志能愛慕造物主無限美善的性體，滿足人心的幸福即在於此。

但是，「願意得終向，必得用方法」(Qui vult finem, vult media)。孔子曰：「工欲善其事，必先利其器」。於此倫理學奉勸我們事奉愛慕我們的主子造物主，並按倫理順序，處理我們的現世生活，就是要緊遵守造物主，給我們定的一切規律。如此度過此生之後，將來可升天堂，可永遠得到我們的終向，永遠享得造物主，永遠瞻仰愛慕真善美的造物主，永遠鑑賞造物主，與真善美的根原作永不能相離的結合。得到了人的如此最末終向的人，煞是得其所哉！得其所哉！

然若不隨良心的指導，遵守造物主的規律，反而作奸犯科，在人間作害羣之馬，則不能得到人生的最末終向。人人皆願得滿全的幸福，然而願意得幸福，不願用方法這是南轅北轍。孟子曰：「以若所爲，求若所欲，猶緣木而求魚也。」而且孟子又加上說：「殆有甚焉，緣木求魚雖不得魚，無後災。以若所爲，求若所欲，盡心力而爲之，後必有災」。有什麼災呢？「順天者存，逆天者亡」，「苟不志於仁，終身憂辱，以陷於死亡」。現在的死亡，還不是皆大的災禍，「殆有甚焉」，惟恐來世陷於永死永亡，這才是真正的「後必有災」。

如此的後災絕不是我們人生的終向。我們的人生終向應當是無樂無疆的永生。

我們思想到此，願同一般心志高超的靈魂，用大哲與大聖奧斯定的話，結束我們的推論說：「在那裏我們要休息，也要瞻仰，瞻仰而

愛慕，愛慕而讚頌，其將如此於盡頭，而永無盡頭」。

第三節 論人行爲的倫理性

(一)人的行爲

倫理學的對象，是人的行爲。所說的人的行爲，是人按其爲人所發的行爲。而人爲人的特別因素，是理智。由此可知，但在理智支配之下的行爲，才稱曰人的行爲；較爲詳細的說去，明知故意的行爲，是屬人的行爲。

明白這點，在人的行爲上分別好歹，有三個該看的方面：

第一，先就形上方面看去：一切的行爲，祇因是真實界的事理，就都是好的，因爲「凡物皆好」。這是形上之好。

第二，就物理界說去，就是按照人的行爲是人的行爲，是好是歹，可以按着前面的定義分別。在理智完全知識，在意志完全自由之下發出的行爲，是好的行爲；在知識上，或在自由上有缺點的，就成爲不好的行爲；在明知故意上，越不齊全的行爲越不好。此處說的是物理之好。

第三，按倫理方面分析，人的行爲幾時好幾時不好，可以分別如下。倫理學所考察的好歹，即中文內所說的善惡。善惡二字，只指人行爲上倫理性的好歹。此處說的是倫理之好。

事先要緊注意這點：人行爲倫理性的好歹程度，與人行爲物理性的好歹程度有關，據此，人的行爲先得是人的行爲，就是必須發於理

智和意志支配之下的行爲，才能帶有倫理性的色彩。那麼，在知識和自由上越充分的行爲，自然在倫理性的善惡上，也能越充分；反過來，在明知故意上缺欠越大的，行爲的倫理善惡性，也越減低了程度。

(二) 倫理行爲

但是，人行爲的倫理善惡，究竟在什麼上？

爲能明此，還得對好與不好的所在，略加一番說明。試想什麼是好？相宜於物的終向的爲好，不相宜於物的終向的爲不好。例如，怎樣的鐘表是好的，怎樣的不好？指示時間越正確的鐘表越好，越不正確的越不好。因爲指示正確時間是鐘表的終向。再例如，什麼樣的兵是好的，什麼樣的兵不好？適於衛護國家的兵好，不然就是不好的，因爲衛護國家是當軍人的終向。

照此推算起來，人行爲好與不好的分別，就以人所以爲人的終向作標準。人的終向是什麼？前章已說，人的內向最末終向，不是別的，只是得享理智性的完全幸福。理智性的完全幸福，是理智能認識，意志能愛慕真善美的造物主。人得到自己內向的最末終向，同時就最完全的得到自己外向的最末終向，就是因着認識兼愛慕造物主性體的美善，同時也顯揚造物主的美善，給造物主加增外部的光榮。如此說來，人內向外向的兩樣最末終向，可以歸併爲一，能以人內向的最末終向爲代表。

於此，可以簡說一句：人的最末終向是得享理智性的真幸福。設定了這點，人行爲好與不好的分別自明：凡是相幫人達得最末終向的

是好行爲，是謂善，凡是阻擋人達得那最末終向的，是不好的行爲，是謂惡。

照着人最末終向分別的好壞行爲，就是分別的善惡行爲，名曰倫理行爲。倫理二字含有正當順序的意義。善的行爲是合乎正當順序的行爲，惡的行爲是不合於正當順序，因而擾亂正當順序的行爲。正當順序是方法，與終向間的合規關係。各種方法順着正軌進行，自然要達到終向，這自然是好的順序，如果方法不順着正軌進行，自然是亂序，當然不能達到終向。亂序便是不好，亂倫理之序的是謂惡，順倫理序的是謂善。

前面設的三個當先解釋的問題，現在可以簡約的提出：

第一，明知故意的行爲，名曰人的行爲；惟獨如此的行爲能有倫理的性質。

第二，人最末的終向，是倫理行爲善惡的標準。

第三，合此終向的行爲是善，不合此行爲的行爲是惡。

第四節 論規律

我們的行爲應當順隨的格式，藉以帶上了倫理性之善的名曰規律。

(一)實有規律

實有規律可以證之如下：

(1) 良心之證。我們每個人都顯明的覺知，我們內有一種默諭之

力，告訴我們什麼是善，什麼是惡，什麼當作，什麼不當作。在人的行爲內，我們可以分出來，那些是正當而合理的，那些是不正當而不合理的，我們的良心不祇將此簡單的佈告與我們，而且還使行一種權力，勒命我們遵守。若我們遵守了，便不由的自慶自欣，若沒有遵守，便覺的心中悚悚不安。

(2) 理智之證。世上萬物都有得已終向的工具，尤其是動物，不拘種類，都有一種能力，可以認明什麼爲自己相宜，適於相幫自己得到終向。而人爲萬物之靈，豈能比其他動物的地位更劣？一定不能。所以人必當有一種天賦的明力，藉以認出來自己的終向，並能認出當如何支配自己的行爲，爲得到自己的終向。人的行爲對着自己的終向，當隨的式樣，這便是所說的規律。人當有一種天然的明力，藉以認得那些規律：這種明力人人皆有，這就是所說的良心。

(3) 間接之證。若沒有規律，就是說若人沒有一種天然的能力，藉以認得本性的規律，則在人間沒有倫理的根本原理，至少那些根本原理不是固定不變的，且能由人的權力任意改換。若然，則偷竊搶盜可不道德而合道德，可善可惡。而如此的結論是相反理的。可見主張沒有性律，或主張人沒有認識性律的明力的意見，也是相反理的。

(4) 公意之證。因爲人有一種天然的明力，可以認識性律，所以萬民的公意對性律的存在是那樣的一致。往古來今，各地的人民，無論文明野蠻，莫不有倫理道德。雖然對善惡的性質，能有懷着錯解的人民，尤其是對善惡在某某特殊情境下，所懷的意見，能有錯誤；至

少論「當行善避惡」這個最公原理，必沒有懷異意的。如孔子所說的「己所不欲，勿施於人」，這一類的原則，幾乎各國都有相似的詞令。西塞老（Cicero）說：「這不是人寫出的規律，是自來的，不是我們學會的，受來的，念了的；是從本性取來的。我們不是如此的受了教，却是如此被造的，不是如此受了練，是天然如此裝帶上的」。康得也說：「有兩件事充滿了我們的靈魂，充滿以常期增加的奇異和敬尊；就是在我們頭上的星天，和在我們內裏的永律」。

詩曰：「天生蒸民，有物有則，民之秉彜，好是懿德」。

（二）規律的根原

直接向我們頒佈倫理規律的，是我們人類的理智。我們的理智能自行看出，我們人在行爲所應當順隨的步趨，並且勅令我們的意志遵從。向人默諭倫理規律的理智，按通俗的名稱，名曰良心。

然而，這些規律發生的更高根原，是造物主的理智。據多瑪斯的界說：「規律是社會主管者的理智，爲着公家的利益，所施的措置」。這樣說來，倫理的規律，必是造物主理智所施的措置，同時也是造物主意志要求人類遵守的。

不過，倫理規律的最末根原，並不是造物主的理智或意志。並不是因了造物主理智措置，或造物主意志願意，那些規律才成爲好的善的；正因爲那些規律本來應當如此，本來是好是善，所以造物主措置，所以造物主願人遵守，譬如應當崇拜造物主，應當孝敬父母，應當以正義待人，這類自來善而好的規律，造物主的理智或意志，不能使

之變爲惡，變爲壞的。可見這類規律的性質，並不關於造物主的理智和意志。

那麼說來，這些規律究竟根於什麼？究竟是根於事理的本性，是事理的本性要求如此如此，事理的本性是絕然的，永遠的，是不能改變的，所以根於事理本性的規律，也是絕然的，永遠的，也是不能改變的。

因爲這些規律根於事理的本性，所以造物主的理智規定，所以造物主的意志爲人類頒發。至論倫理規律的最後根基，則如本體學內講萬物可能性的最後根基一樣，也只是造物主的性體。

不過，要緊注意，此處所論的倫理規律，但指性律說的。祇有性律的根原，是關於事理的本性。

(三)規律的類別

性律是以人理智力天然的默諭所認識的。在性律之外，還有制律。制律是以感覺的表示，頒發出的法律；若直接發自造物主，名曰主律，若間接以人權發出的，名曰人律。人律又分教律和民律兩樣，前者是關於教會終向的，後者是關於社會終向的。

法律生出來義務(Obligation)。義務是一種倫理性的要求，令人實行行爲，或禁止人的行爲的。有義務，該作或不該作的行爲名曰責任(Duty)。

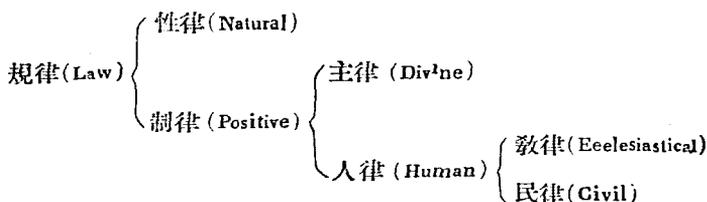
與責任相對待的是權利(Right)。權利是能作或能要求某一事的倫理能力，在一方面有權利，在別一方面，必有相對的責任，不然權利

是空虛的。因為權利與責任是相關的，我們在下但提責任，兼代權利。

責任分個體的和社會的兩樣。

個體責任是由人個體的種種關係生出來的；可分三樣；第一，對待造物主的責任。第二，對待自己的責任。第三，對待他人的責任。社會責任是由社會裏的關係生出來的；也分三樣：第一，對家庭社會的責任；第二，對國家社會的責任；第三，對國際社會的責任。這些全是特殊倫理學的對象。

茲將各等規律列表於下：



第二章 特殊倫理學

普遍倫理學只泛然討論倫理的普遍原則，而特殊倫理學是將倫理的普遍原則合用在不同的境地內。所說人的不同境地，是指人按不同方面所有的關係。從此種種不同的關係生出來不同的論理規律。

人能有的不同關係，最先自兩方面生出；一是按人是一個個體的方面，一是按人是集成社會的份子的方面。自此遂發生出來兩種不同

的倫理學，一是個體倫理學(Individual ethics)，一是社會倫理學(Social ethics)。

個體倫理學內講的，是論每人就其作一個體，對各方面所應守的規律，換言之，即論每人就其為個體對各方面應盡的義務。而人就個體方面能有三種義務：第一，對自己的義務，第二，對他人的義務，第三，對造物主的義務。

社會倫理學內講的，是論人在社會立場內應守的規律，應盡的義務。社會可分三種：第一，家庭社會，第二，國家社會，第三，國際社會。什麼是社會？社會是這樣界說：是集在一齊的多數人，同心協力，運用同樣方法，以達同一目的的。由此定義，立見社會的質對象是多數人，社會的相對象，是目的之合一。

因了人類社交的關係一日較一日增加，一日較一日密切，所以今日的社會倫理學也一日較一日澎漲，其重要性也一日較一日增加，因而就造成一部特殊學問，名曰社會學(Sociology)。

我們此處論個體倫理學不提什麼，祇對社會學討論兩個比較更重要的問題，也是為今之世，更實際的問題。第一，是關係家庭社會的，即婚姻問題，第二，是關係國家社會的，即資產問題。對資產問題，自然是要講共產主義。論共產主義，我們先講共產主義思想的系統，就是講什麼是共產主義。接着須駁斥共產主義的謬誤。我們要分開兩分駁斥，先駁斥共產主義按理論方面的謬誤，後駁斥共產主義按實行方面的謬論。所以我們的特殊倫理學要分四節，最後我們對着共產

主義作一結論，所以本章共分五節如下：

第一節 論婚姻問題

第二節 論共產主義

第三節 共產理論之謬

第四節 共產實行之謬

第五節 結論

第一節 論婚姻問題

(一) 婚姻的目的

婚姻的首要目的是為傳生人類，這是盡人皆知的。一則因為人類的繁殖傳生，既然有賴於婚姻，並且婚姻是傳生人類唯一的條件，所以婚姻的首要目的，必為傳生人類無疑。二則，因為婚姻的成立，在於夫婦間彼此自由同意，互相授受己身的契約；所謂授受己身，即男女兩方對於己身的主權，作「失此得彼」的交易，這裏交易無非是為生兒育女。由此，一切祇為滿足獸慾而阻止生育的性交，都是違反性律的，自私的，罪惡的行爲。因為這是直接違反婚姻的目的，確是妄用婚姻。有人竟主張生育是婚姻中不堪忍受的事，主張夫妻之間，應極力避免生育，他們主張節育的理由，實因厭惡生育，只求性慾的滿足，不負教養子女的責任。或者假托自己不能節慾，或因本身及家計的困難也不能容許生育。所引理由不論如何重大，決不能把根本反對本性的事，做成與本性相合而正當的事。婚姻契約的履行，按他的性

質，即專為生養兒女，所以施行節育行為，却使它失掉本來的功效，實是反對本性，而且作的是根本瀆隔不具的事。

(二)論婚姻的的特性

我們試把婚姻進一步地分析觀察一下，立刻會發顯它的兩個基本特性：惟一性 (Unity)，和不可解散性 (Insolubility)。

惟一性，就是一夫一妻制 (Monogamy)，是惟一整個的男子與惟一整個的女子相結合。這樣的結合，是惟一的正常婚姻，合乎性律，文化與理智的婚姻。

反對婚姻惟一性的，有一妻多夫制 (Polyandry)，和一夫多妻制 (Polygamy) 兩種非法的婚姻。今試分論於下：

(1) 一妻多夫制 (多數的男子與一女子同時的結合)，是社會上極險惡的歧路，促家庭於覆滅，否認家庭的存在。的確，在一妻多夫的婚姻下，多數的女子荒殆，或產生些先天羸弱的子女，拆散子女與父親間的愛情，使子女不得受相當教育，植家庭於嫉妬，鬥爭的永久的病根；所以一妻多夫制真是反性律，反婚姻的基本宗旨的：即子女的傳生和教育。

(2) 一夫多妻制 (多數的女子與一男子同時的結合)，雖較輕於一妻多夫的反性律；因不若一妻多夫之與婚姻主要宗旨，即子女的傳生和教育，整個地發生衝突，然雖與婚姻的第二宗旨，即夫婦互愛，互助的原則相衝突。果然在一夫多妻的婚姻下，妻子對於丈夫沒有完

整的權利；而在丈夫方面每每由妾小而演成奴隸。一夫多妻妨害家庭中的平安和諧，造成妻妾子女間的嫉妬，鬥爭。試想在這重陷於避兔嫉妬鬥爭而不惶的家庭中，焉能使子女得到良好教育？夫妻間是否有真愛？如此弊病多端的家庭社會，波及社會的惡影響，是何等的慘苦？

爲此婚姻的惟一性必須站在很圓滿的基石上。若婚姻沒有不可解散性，它的惟一性絕不會圓滿的；所以婚姻的不可解散性，乃是出於婚姻的本質。婚姻的不可解散性尤其是家庭隱固的基礎，因着它人類社會才能在這永久不變的基礎上，自然地順序前進；至論由人類配偶結合所產生之子女的撫養，衛護，教育等，尤不是短期間所能完成的，而是總要很長時期的。實際上固然有不生子女或僅有一二子女的父母，但絕不能說，爲了一二子女的教育，是不需要永久的同居的，不需要婚姻的不可解散性。多瑪斯說：「倫理性律並不是對着僥倖的或例外的情節而成立，所注重的是普遍的與合理的方面」。

婚姻既是家庭的基礎，愛情又是婚姻的基礎，已如上述；而愛情是要求堅固性的；因愛情本身絕不容忍爲了對永久性的憂慮，預知將可破壞愛情是不會成立的。證之實際，我們的心，若未感覺到自己本身，已同所愛的人物間有永不可解散的束縛，是不肯傾心愛他的；可知以愛情爲基礎的婚約，是含有不可解散性的。且夫妻間將來所有一切人生的災難，衰老病苦，全需要婚姻的不可解散性來爲之取除滅滅；因爲惟有不可解散性，方足使他們得到彼此的緊要互助，與輔佐。

(三)離婚的流毒

相反婚姻的不可解散性的是離婚。離婚之害，屈指難數，今略言一二於下：

(1) 離婚是家庭社會的覆滅。因離婚削減婚約的堅固性，破壞夫妻間的恩愛，動搖夫妻間應有的忠實之德，尤其是子女教育與保障的阻礙。離婚對家庭社會國家的福利所有的損害是無可言喻的；實事告訴我們：從一個禍常淪亡的民族所產生的，只是生活的縱情肆慾的寬門大路。開了這樣的寬門大路，當然是向着家庭國家，人類滅亡的方向奔去，何其危險！

(2) 離婚是性慾日益恣肆的燃料。效尤的衝動力是猛烈的，較慾望的衝動力尤為猛烈；婚姻既受了離婚的創傷之後，離婚慾要日益恣肆的侵入人心，將見人慾橫流，如毒疫之傳染，洪水之潰決，其毒炎之猛烈尙堪設想？

(3) 離婚產生無量的苦痛。

離婚杜絕夫妻間愛情的進展，滋生他們的畏縮、疑竇、憂慮、恐懼，助長人的獸慾和不忠心，強迫女子由入主的家庭中走出，驅逐此父母或彼父母的無辜子女離散，尤使正在愛情的甜蜜情緒蓬勃着的妙齡父母，反而互相忌恨，愛情倒形成不慈，毒虐，野蠻的導火線。因此，幸福的家庭一變而交相仇恨，怨抱嫉妬。夫妻間神秘的愛情本應產生幸福與道德的，反而要成了創造罪惡和苦痛的原因。

這些皆指明，拆毀婚姻性律的反應是何等可怕！

第二節 論共產主義

(一)社會主義的派別

共產主義是社會主義 (Socialism) 的支派。

社會主義的中心思想是取消私產權，倡產業全歸公有，公家須給每個人分配適當的職責，同時也給每個人分配他們生活的需要品，如此組成眾人安居樂業的社會。

社會主義大別之可分兩種：

一種名為緩進社會主義 (Moderate socialism)；是願用和緩的方法，達到社會主義的宗旨。緩進社會主義的思想是這樣：如果驟然改變社會傳統的組織，取消社會的階級及人民的私產權，勢必造成了戰亂，不如緩步前進，以政治力，以法律的裁制，漸漸改革。

一種名曰急進社會主義 (Radical socialism)，或名絕對社會主義 (Absolute socialism)。急進社會主義是不能等待時間延久變化的結果，急於立時收發成效，所以要運用激烈手段，務必達到目的，所以就採取革命戰爭。本來社會主義皆以共產為宗旨，所以任何派別皆可名為共產主義。然而在實際上，自俄國到中國的現在，因了急進社會黨的暴動，人民以共產主義但指急進社會主義；所以共產黨一詞，也只指急進社會黨。

十九世紀發起社會主義的人，在法國，德國會有不少，然而社會主義的巨擘，當首推馬克思 (Karl Marx)，(1818—1883)。而且馬

克思對社會主義的主見多傾於急進，所以共產黨也奉他為共產主義的創者，因而共產主義亦名馬克思主義（Marxism）。馬克思與其密友恩格斯（Engels）協心合作，向世宣傳社會主義，在他生前出版他資本論（Das kapital）的第一卷，在他死後，恩格斯搜輯其遺稿，又出版第二第三卷，社會主義奉之為經典。

馬克思在世時，帶着他的社會主義遷居數國，到處受人驅逐，沒想到在他死後三四十年，竟然在俄國有列寧（Lenin），及陶老斯基（Trotsky）等等，將他的主張踐踏實行。在俄國實行的共產主義，是極端激烈的社會主義，故特名曰過激主義（Bolshevism），實行此主義的人名曰赤黨。

（二）馬克思主義

（1）唯物哲學

馬克思的哲學統系如下：

先說，馬克思主義的根基原則是唯物論。這件無所可怪，因為馬克思在研究哲學時，所特重的是唯物論。他得博士學位時所作論文的題目是：「伊壁鳩哲學」。而伊壁鳩哲學，無非是快樂論。快樂論是貼合在人生哲學上的唯物論。伊壁鳩（Epicure）的快樂論，特別是由德摩克（Democrite）的原子論（Atomism）產出，而德摩克的原子論是一種純粹的唯物論。

近代唯物論設下這一問題：是精神發生物質，或是物質發生精神

？由此又生出這一問題：是精神在前，或是物質在前？馬克思反着黑智爾的唯心論，隨着費柏赫 (Feuerbach) 擇取後一項，他認為物質第一、根原，是永遠存在的事實，精神由物質生出，此物質常期演變進化，幾時進化的到了完備有機組織的程度，便生出來理智。唯物派的按這一論題結論的說：幾時人能構造一個完全無缺的腦子，這個腦子就要起首想想。依他們思想，腦子分泌思想，如肝臟分泌胆汁一樣，或如牛奶上浮出一層黃油似的。(Delaye, What is communism. c. 1, p. 9—10)

(2) 唯物史觀

馬克思將他的唯物哲學原則，貼合在社會問題上，這就是他的唯物史觀。他的唯物史觀是怎樣集成？上面曾說，馬克思反着黑智爾的唯心論，設定他的唯物論；然而很奇怪的是，他的唯物史觀正是黑智爾唯心辯證法的脫態。

我們知道，黑智爾的唯心辯證法是怎樣進行。先須知道，黑智爾抱着這兩原則：一切常在進化，在進化之間，一切性格皆能變成它的反對性格。在此兩原則後，他建設他的唯心辯證法。他認為只有一個存在之物，這一存在之物祇是物的普遍觀念。這個觀念先是「己內觀念」，這就是大神，此之謂「正」。這個「己內觀念」按着辯證法的歷程進化，將自己看成外界之項，於是乎發出「己外觀念」，這就是宇宙，此之謂「反」。這兩反對之項復合成一種「自知」之項，遂產生出來「向己觀念」，這就是人類，此之謂「合」。

馬克思認為人類的歷史，是按物質界物理定律的決定性，往前進

化，所以名人類的歷史曰唯物史。馬克思對人類的生活是這樣論斷。人心完全受物質條件的支配，人類的思想是物質條件的反映，人類思想的變遷，是以物質條件的變遷為轉移。人生活方法的重要部分，是經濟。因此，生產方法改變的時候，人類的一切思想——社會制度，政治組織，道德觀念，宗教信仰，一切一切——都因之而改變。換言之，某個時代的思想，某個時代的社會制度，政治組織，道德觀念，宗教信仰，一切一切，就是那個時代的物質條件的產物。物質條件，依照馬克思的辯證法，是順着「正」，「反」，「合」三個程序在演化變換。因為有這種「正」，「反」，「合」的演化變換，所以人類的思想，隨之有不斷的變遷。這變遷就產生階級戰爭。階級戰爭就是人類的歷史。

因了階級戰爭，社會按辯證法的進化是如此：

資產階級勢力的擴大，這是「正」，如此生出來勞動階級的貧苦與反感，這是「反」，因了階級的戰爭，要生出來「均產而無階級社會」，這就是「合」。

(5) 經濟原理

馬克思所以斷定社會內要有且應有階級戰爭的事實，是因他對經濟原理有其個人的見解。

馬克思經濟思想上的要點有二：(一)勞動價值；(二)剩餘價值。

照馬克思說，商品的價值，因觀點不同，可分為二種，從質上看，有他的使用價值 (Use-value)；從量上看，有他的交換價值 (Exchange

value)。以通俗的語言來解釋，交換價值就是價錢。十塊錢買雙靴，這雙靴的交換價值就是十塊洋錢，用什麼來估定商品的交換價值呢？馬克思說商品價錢的高低，就以製造那商品時所須的勞力（Labour-power）的多少為準。三天工作一雙鞋，六天工作一件衣，一件衣的交換價值，就等於兩雙靴。。不過勞力的計算，不能拿時，日，月這種單位來計算，馬克思有他所謂的「社會必須的勞動時間」作單位，無論他計算法如何的複雜，簡單說，只有一句話：勞力決定一切商品的交換價值。這就是他的勞動價值論。

根據馬克思的勞動價值論，他建設了剩餘價值論。馬克思說商品是生產工具，原料，勞力的結果。單有生產工具及原料，沒有勞力，不能製造商品。資本家於是買了工具，置了勞力來製造商品。某件商品，他的交換價值超過他的工具，原料，及勞力的原本。這種超過數，就是剩餘價值。

商品的交換價值，怎能超過他的原本呢？馬克思說：在資本主義的社會裡，勞力亦成了商品，勞力有他的交換價值。他的交換價值，以勞工的生活費用為準。假使五塊一天，可以使勞工張三活在界上盡一天的勞工的責任，張三的勞力的價值就是五元一天。然而張三的勞力，五小時工夫，可以生產價值五元的商品，那麼，張三在五小時以外的一切工作，都是剩餘價值。因此，工人每日工作的時間愈長，資本家所得的剩餘價值愈大，而這一切剩餘價值皆被資本家吞食，因而資本家的財源只是盜竊勞動階級的血汗勞力。（新北辰，3，2）

(4) 階級戰爭

馬克思按自己的價值論代社會作如下的計算。資本家日日在囊括勞動階級以勞動得的剩餘價值，所以資本家的資財一日較一日增大，同時勞動階級一日較一日貧苦。而且因了近代科學進步，機器的發明，社會的經濟進化，整個趨向於生產集中；小型的工廠，抵不住設備完善的大工廠，所以紛紛倒閉，生產機關漸入於少數資本家的掌握，中產階級也跟着絕跡。既然資本全流入少數人手中，所以無產階級的數目逐日增加，處境一日較一日痛苦。到了忍無可忍之境，按着「物極則反」的原則，無產階級勢必羣起暴動，向資產階級戰爭。且說，這樣戰爭也是很合理的，既然資本家的產業全部是自無產階級的勞動與血汗盜來，所以究竟應由無產階級以力奪回。爲達此目的，暴力革命是勢難避免的。這也難怪，社會的歷史自始至終，是部階級戰爭史，自由人和奴隸，貴族和平民，諸侯和佃奴的衝突，這就是壓迫者和被壓迫者互相戰爭之史。

(5) 理想社會

馬克思對將來的社會做了兩個預言。第一預言，就是上面所說的，因了資產階級資產的膨脹，勢必惹起來階級的戰爭。第二預言是，勞動階級要得到最後的勝利，結果要組成一個無階級社會，同時也是一個均產社會，這就是共產社會。將來的這樣社會，是馬克思的理想社會，

先說，依馬克思想，社會有了這樣的組織，才是合理化的。原則

是「^我人數是絕對平等的」。因其如此，對於社會上的權利和現世的享受，人人有同等的享受權。私產制是養成貧富階級，是養成富人專制，富人剝奪窮人福利的怪態。這樣怪態必須取消，務使財產歸為公有，人人得能平等享受，人人皆能平等，皆得自由。

將私產權取消後，一切財產歸於公有，如此組成馬克思的理想社會，意思就是極樂的國家。在此極樂國內，人人可「各盡所能、各取所需」。意思是說，在這個國家內，人人要按自己的材能各盡其職，國家給每人分派他應盡的職務，同時也給每人分配，他為生活需要的物品。如此下去，人人皆受同等待遇，人人都有同等而滿足的享受，人人快樂，這當然是最理想的國家，是一個典型社會，就是中國現在共產黨所倡的「人人有飯吃的社會」。

第三節 共產理論之謬

上面所講共產主義的思想系統，實包着多數錯謬的理論，我們要按次一一駁斥：

(一)唯物論之謬

論唯物論之謬，我們在心理學內已寫過相當長的一篇。馬克思並不直接講唯物論，他祇假定唯物論是證實的學說，並在此原則上建造他的學理。既然我們前面已駁斥了，唯物論之根本謬誤，所以這裏就不必重提，不過我們祇對馬克思唯物思想特別着重的一二點，略加指正。

馬克思受了達爾文(Darwin)，黑克爾(Haeckel)等的影響，認為「無機體可以進化爲有機體」，又受了黑智爾的影響，認為「矛盾的性質可進化同一」，所以毫不猶疑的斷定，物質進化到組織完善的程度時，便生出來思想。這樣論斷的根本原因，是將思想看爲腦子的作用。不知，腦子祇是思想的條件，並不是思想的原因。思想是一種非物質的神性動作。這種神性的動作不能出自一種物質的器官，所以絕不是由腦子發生出來，是從一無器官的機能發出，這一機能就是我們所說的理智。不過理智爲能思維，必須有可思的對象。而此對象必須經腦子自物質界內呈來。有了腦子呈來的對象，然後理智自己思維，以抽象力發出超物質性的表像，如此不但可認識物質界之物，且能思及非物質界之物。唯物派的多不將此情節分明，所以認爲思想是腦子的純物質動作，因而也斷定物質能進化成了思想。既然第一件是錯誤的，所以第二件更錯誤了。

明白了這一點、則知唯物論「精神在前，或物質在前」的設問，更是無謂的了。

我們在神義學內，以多方面證明，這個物質宇宙是由一位無限智慧的主宰所造。又在心理學內證驗，人是以一神性的靈魂，和物質的肉體結合成的。設定這些事實可簡略解釋如下：

第一，對萬物說去，先有自永遠自有的造物主；因了造物主的創造，宇宙得以實有而存在。

第二，對人說去，靈魂與肉體相合，形成了人，然在人內靈魂佔

主動的地位，肉體是被動的。

(二)唯物史觀之謬

經濟在人類的生活變遷上大有影響，這是事實。

我們可以相當的承認，在井田制的社會裏，其他制度要適應井田制的環境，到了封建的社會，一切制度，隨之有相當的改變，以適應封建的環境。中國以農立國，所以過去的思想是重農輕商。中國是男子生產，女子消費的社會。所以法律上，禮教上，都是男尊女卑。這些都可算物質條件支配制度和思想的證據。這樣的唯物史觀，我們固不能否認。然而不能認為經濟是人類生活轉移的唯一因素。中古時代的十字軍東征，近古史上的民族主義運動，這自然是歷史上的大節目，若認為都是生產方法直接的影響，自然是過甚。拿中國的歷史來看，生產方法幾千年來，實在沒有變更，然而政治制度，倫理觀念，宗教思想，這幾千年來，不能說無演進變化的痕跡。再進一步，秦朝改封建為郡縣，廢井田為阡陌，這是經濟條件改變政治，還是政治勢力轉移經濟？佛教入中國，這與生產方法無關，試問中國的文化，因此受了多大的影響？歐亞交通打開以後，中國生產方法，直到現在，沒有多大變動，然而思想上，文化上，政治上，有了多大的變化！經濟條件影響思想，思想亦影響思想，甚至先有思想的變遷，而後發生經濟現象的改換。所以絕對的唯物史觀，是講不通的，絕對的經濟史觀更講不通。

照馬克思的說法，社會不是靜的，是動的；不是定的，是變的。新的科學起來了，新的機器發明了，新的市場建設了，新的原料發現了，這一切，當然改變社會上的經濟現象。進一步又根本動搖社會的經濟組織；經濟組織的改變，跟着也動搖社會的一切思想和制度。在這演化變換的程序上，新環境的思想，當然與現存的統治思想相衝突。這種衝突的定律，就是馬克思的辯證法。

根據他的辯證法，社會的物質，是在永遠不斷的新舊蜕化的秩序中；社會的思想，亦在永遠不斷的新舊蜕化的程序中。任何物質，任何思想，他們的本體，就成^本「正」「反」兩面。例如愛裏有恨；喜裏有悲；好裏有壞。進步就是這「正」「反」衝突的結果，衝突結果，又成爲「合」。簡單的說，這個循環式的辯證法是：「正」中有「反」，「反」歸於「合」；「合」復成「正」，「正」又有「反」，以此照推。

根據這個說法，沒有封建的社會，就不能產生現在的資本主義；沒有現在的資本主義，就不能形成將來的共產主義。資本主義崩潰的成分，孕育在資本主義的本身。共產階級有必然的勝利，就因爲資本主義有必然失敗的緣因。這就是辯證法。

我們姑承認社會是「動」的，不是「靜」的，是「變」的，不是「定」的。我們姑承認「動」與「變」的程序，是「正」中有「反」，「反」歸於「合」，「合」又成「正」的軌道。若然，到了共產的社會，共產的反而當然要應運而生，到了無階級的社會，新興的階級

，當然要應運而成。否則，社會有「不動」「不變」的時間了。不動不變，馬克思的有機社會說就不能成立，馬克思的辯證法就不算澈底，果「動」果「變」，馬克思的共產社會就不算止境，所以也不能說勞動階級要得最後的勝利。階級戰爭將永無已時，暫時建起馬克思的理想社會，只是徒費心力，因不久就又要變成資本主義社會，這就是馬克思辯證法的矛盾，這就是馬克思唯物史觀上的弱點。（新北辰，二卷三期，298 - 500）

三價值問題之謬

（1）馬克思認為勞動是組成物品價值的唯一因素，這是根本錯誤的。固然物物相換時，二物中必當有一可作比較的標準，這種標準非他，就是二物能滿足人的需要的相宜性，物的真價全以這種相宜性作衡量。相宜性愈大，物的價值也愈高；但是這種相宜性特別關係在物體的理化品質上。由此可見，組成物的真價的因素，是多方面的，去一不可。舉例可以證明。設有兩個葡萄園，其一土地肥沃，地勢優良，陽光充足，種種天然環境，均較他一園地為佳，農人雖在兩園內費過同等的勞力，兩園所產的葡萄必然甜酸不同；既然兩種葡萄對人感官發生的效果，中意或不中意，很有分別，當然不能等價出售，如果釀成了酒，品質也當然懸殊，試問兩種的價值是否能夠相同？若將此二園地出售，首先又當注意到地土之肥瘠及地勢之優劣。可見物的真價，豈可單以人工之多寡決定？除此之外，還有「缺者為貴」一因素，也是物品增價的原因，人的勞力當然是增加物品價值的最大因素，

然而不能將其他因素抹殺。(Cathrein. Phil. Mor. p. 2, l. 1, c. 4, n. 410)

(2) 資本家剝削勞工的事實，我們不完全否認。過去且連今日社會的經濟制度，當然有許多應改革的地方。然而馬克思剩餘價值的推算却有多處不切之點。馬克思認生產工具，原料等等，為「定的資本」(Constant capital) 勞力為「變的資本」(Variable capital)。根據馬氏勞工價值說，只有變的資本可以產生價值，若然，在工業組織上，剩餘價值的增減，當然隨「變的資本」作轉移。「定的資本」愈少，「變的資本」愈多，剩餘價值愈大；反之，「定的資本」愈大，「變的資本」愈小，剩餘價值愈少，然而事實又確與此相反。

再進一步，馬克思亦稱認剩餘價值的計算，不是那般的簡單。在如今社會裏，經濟組織，十分複雜，沒有一個人憑他單獨的勞力，可以出產商品。即令勞力價值論是真理，商品的交換價值，絕對不能認為是勞工的單獨產物。衣服是裁縫做的。布是那裏來的？織布的紗，是那裏來的？紡紗棉花，那裏來的？裁縫的針，那裏來的？打針的鐵那裏來的？這樣類推，商品是社會合作的產物；商品的交換價值，是社會合作的產物。共產學者，認為衣服公司的掌櫃賺了錢，這利息是剝削裁縫的剩餘價值，這是把一個有連慣性的社會，勉強切成片斷去看。若商品是整個社會合作的產物，那麼，剩餘價值怎樣計算，剝削剩餘價值的罪過應該歸誰？

馬克思說，衣服公司裏衣服的交換價值，超過成本，公司的所得就是剩餘價值。但在成本之內，馬克思又何嘗計算了公司經理所費的

時間與勞力？馬克思認勞工的勞力是商品，經理人的心思才力，何嘗不是勞力？何嘗不是商品？工人的勞力有交換價值，經理人的勞力何嘗沒有交換勞力？工人的勞力價值，以「社會必須的勞力時間」計算，經理人的勞力，又何嘗不可以這般計算？若然馬克思所說的剩餘價值，何嘗不可認做經理人的勞力的交換價值呢？認工人的勞力和經理人的勞力他們的交換價值相差太遠，這是很應分辯之點；這絕對與認交換價值全是工人單獨的出產又爲兩事了。

(5) 根據他的剩餘價值論，馬克思又建設他的資本集中，「無產」階級革命的預言。馬克思說，資本家的目的，在取得剩餘價值，於是更設法擴充他們「定的資本」。資本愈集中，小資本階級愈被壓爲無產階級，無產階級的人數愈加，境況愈壞，階級戰爭的事實愈不可避免了。

馬克思於 1848 年（指共產黨宣言）的預言，與八十年來的美國經濟史的事實，確相反對。據美國的統計，在 1868 年，美國有百萬金以上家產的人不過三個；1897 年，增至三千八百人；至 1928 年，數目增至四萬二千以上。固然，以全國人口計算，國家的財富，仍握在比較極少數的人手中，然而數十年來，有萬金資產的人數，增加萬倍以上，當然證明馬克思所謂資本日趨集中的錯誤。共產派的人，或者要指出鋼鐵大王，煤油大王，汽車大王一般人來做「富者愈富」的證據的，然貧者愈貧，的確不是美國的事實。據一統計，二千五百萬家庭的美國，大約有汽車兩千萬輛，有電話一千五百萬架以上，有

無線收音機三百萬具以上，每日進電影院看影戲的人，在二千五百萬以上（見美國文明史二冊七一六頁）。

根據這種統計，我們可以說今日的美國，是「貧者變富，富者愈富」，與馬克思的預言，當然不符合。

在國家大企業方面，組織的規模擴大，管理的權限集中，這的確是不可否認的事實。然而合股公司增加，又表明資本享有權的趨勢，是日趨分散而非集中。在大企業的管理權上，又有馬克思所預料不到的事實發現。一方面，在歐美國家，工商業的管理，勞工參加公司的管理。另一方面集團主義(Collectivism)試驗的成功，又證明個人資本主義的罪惡，有節制補救的可能。國家或市鎮團體，直接經營鐵路，郵電，礦產，森林等企業，是二十世紀很普通的現象。即在英美私人資本主義發達最盛的國家，交通電報等，仍是私人企業，然而國家在這種企業上的干涉權，日益增大。這一切都指示出來自由放任的私人資本主義，已漸成明日黃花了。

德國有位批評馬克思的學者說：

「馬克思勞工價值論，與剩餘價值論，在政治及社會運動的標語上，較在經濟上發的理論上更有地位」。

(四)絕對平等之謬

按着人類的本性說，人類皆是平等的，因為都有一樣的人性，就是理智和意志；有理智能分別善惡，又有作善作惡的自主權，並且都有一樣當向往的目的，就是肉體和靈魂合道德的發展。為達到這個

目的，除去各個人本身的能力外，社會方面也供給個人必須的種種幫助。這原是社會的天職，因社會之所以成立，就是爲供給人類種種需要，不然便沒有牠存在的理由。所以我們不能看此爲社會的分外恩施，任何人都有名分享受社會的利益。

按着物質經濟一方面說，因爲人的本性相同，所以許多的需要也是相同的。天地間的自然財產，按天生萬物的本旨，是爲供給世上一總人的需要。所以無論何人，全應該有很容易的方法，爲能從這天然物產裏取出一部分來養活自己的生命。在一個社會裏，若是這種條件不得施行：財產分派的過於不平均，或是工作的代價不够養活工人的生命，不能預防未來的缺乏，這種社會是應當改革刷新的。共黨的錯誤並不在爲人民爭求這種權利，因爲這是人人趨向的合理目的，他們的錯處，是在主張人類的平等，把每人能力性情的相差取消，相信人類是絕對平等的。

按着實際上說，人類的個性雖然相似，然而相差的也很多。從人一生下來，遺傳的品性能力就不一樣，後來身體的發育有強弱，天性有聰明愚笨，性情的優劣也不同，所以由這天然的結局，有智識才能的，自然居在領導的位置，材能微弱的居於受指導的位置。

這種高下不齊階級與職分的差異，爲整個社會是必要的。就如人的身體並不是一個肢體能成的，却是許多的肢部合成的。若全身都成了眼，將用什麼來聽？若都是耳，將用什麼來嗅？眼不能向手說：「我用不着你」，頭也一樣不能向腳說：「我用不着你」。若人的身體

內，起了爭執，誰也不願作腳，個個都願當頭，這個身體怎能生存？

實在，國家的組織必須由許多的份子集合而成，有勞心的有勞力的，按照各人的能幹，各盡所能，各盡其職。若要一律平等，這是相反各人的本能，是絕對辦不到的。有智識多的，有智識少的，所以有發命的有服從的，士農工商，各行全須有，一行缺不得，完全如人的身體一樣，眼目是引導我們的，口舌是傳達思想的，手指是爲工作的，腿腳負載我們，助我們行走的。各肢體只盡分內的事，全是爲謀同一全體的利益，這是一種天然的律例。

再說，絕對平等論尚有多點不合理處：

在社會間有這樣的情形，有的人用本身的能力智識辦許多事，有的人一樣的得了天賦的聰明氣力，但因懶惰的緣故不肯作事，處處拖累別人，是否這兩等人應受同等待遇？

平等主義的自然結果是把家庭拆散，種種高下的階級完全取消，正式的婚姻消滅，在家庭與任何團體內人人皆可執事，兒女不必服從父母，可與父母處在同等待位。

一個共產黨員寫着說：「現在最重要的，就是推翻父母在家庭內的帝制威權，兒童不是同父母一樣麼？」

如果兒女同父母一樣，爲何他不自己去長大，而在他嬰兒時代，且在兒童時代，需要父母那樣長時期的撫養？」（反共產主義概論 12—20）

第四節 共產實行之謬

(一)暴力革命之謬

即令馬克思的前題是有根據的，但社會劃分為兩個階級，兩階級的衝突又不可避免，但這種衝突是否要採暴力革命的方式，又是另一個問題。

杜諾斯基說：「誰來統治，這問題的解決，不在憲法條文的檢查，而在各種暴力的運用，從歷史上看來，打破仇人階級的意志，沒有別法，只在取有條理，有勇氣的方式，運用暴力。」

暴力革命，是共產主義者方法論上的特點。試問，中產階級，怎樣得到了統治的地位？是充分利用暴力革命的結果嗎？我們相信那是經過工業革命，物質環境變更後自然的結果。工業革命這名詞，雖然有「革命」這字義，然而這「革命」，依然是和平的演進，不是暴力的促成。

馬克思說：「人們造成自己的歷史。但他們不能在他們選擇的境遇裏，任意去造成歷史，反之，他們一定要在一種遺傳的，並命定的條件上去建造。」

若然，則令資本階級暴力可以消滅，這類遺傳的並命定的物質條件，是暴力在一朝一夕可以變換了的嗎？物質條件沒有改換，單單用暴力殺盡資本家，這就算得創造了新的社會嗎？

社會的本身是有機體，是動的，是變的，是在不斷的演進，社會

的改革手段是暴力的屠殺，這又是共產主義者理論與方法上的矛盾。

英國工黨的領袖麥克唐納 (Mac Dorald) 對於暴力革命曾經這樣的說過：

「這樣，就可以看得見，認革命為社會主義者的方法是錯誤。革命永久不能實現社會主義，因為社會主義者所希望的改變，是社會各方面的澈底更換。因此這種變換一定是一種有機化的程序。政府形式的更換例如君主或共和，人民是政治的主人，抑政治的奴隸。這些事，刀槍之力量，或者可以做得得到，但是一種影響經濟生產的程序的變更，一種影響國內或國際貿易的變更，一種建設勞工與酬報的公平關係的變更，一種打破貧富不均的變更，這些變更，革命是無能為力的。」

在俄國方面，我們可以找着事實來證明麥克唐納批評的正當。杜諾斯基固然可以代恐怖政策 (Terrorism) 去辯護。然而經濟上共產政治的實現，不是「恐怖」可以為力的。俄國皇帝是一刀殺了的，俄國社會上物質條件，不是一鎗可以變換得了的。社會倘真是有機體，物質定命論果然存在，那麼暴力革命的能力就有限了。

這裏我們不是根本抹殺革命，我們覺得在改造社會上，暴力革命的功用是有限制的。「恐怖」在心理上或者有片時的效力。物質社會沒有根本改變，暫時變換了的心理，是立脚不住的。共產主義者說得好，什麼樣的經濟條件，產生什麼樣的思想，支配思想的經濟條件沒有改換，殺人放火，除了報復的作用外，是沒有高深意義的。(新北

辰，二卷三期，305—306)

(二)取消私產之謬

社會黨極力主張當將私產根本推翻，所以就鼓動挑唆窮人對富人發生一種嫉惡仇視的心，而設法把一切私有財產改爲公有財產，由國家或市政廳主持均分。他們妄想改爲公產的制度，無論利益或工作，人民都會平均分配，就能完全補救社會貧富不同之禍。

不知私產權是性律所要求的，所以取消私產權是反性律的。

一個工人用自己的技術工作，他的最近目的是要以勞力賺來的東西，變作自己的所有，因爲他用上自己的力氣，用上自己的技藝勞作，無非爲求得爲度日糊口的需要品。爲此他就從這勞作得了一個真確完全的權利，因而不但能要求當得的勞資，尤其能隨自己的心願費用這個工資。但若這工人在經濟上儉省自己的費用，因而能得積蓄餘剩，他又爲妥當保存這部積蓄購買田地，這塊田地不是別的，乃是他所得工資的代價，爲此這塊田地就應當歸他權下，一如以勞力得來的工價一般。這就是所謂私產制的來源，無論動產或不動產都是這樣。

若在人性上仔細深思一下，更見得私產權的合理。人因着理性的智力，能知曉無數的事物，不單明白現在的事物，且也聯想到將來的事物。爲這個緣故，對於一切爲自己度生活適用之物，不但爲現在而且爲將來，都有定斷和選擇的主權。從此可以推想，人不但是他土產物的主人翁，也是那土地本身的主人翁，人可用土地所生的利益，預先準備自己將來生活上的需要物品。因爲常能有新的需要發生，常能

有不測的遭遇，需要隨時應付的。爲此本性該當給人一個永不變的資產，從這資產可能常常得着需要的幫助，但是除了那生產不窮的土地以外，却沒有別的東西能供給人這樣長久的助力的。

委托國家主持一切私產的理論，實無存在的可能，因爲是先有人類，後有國家，人既在國家以先，那麼就物性說，人在國家成立之前，就有保養顧全自己性命與安全的權能。不錯，造物主把大地給了一總的人享用，但這並沒有與私產權相牴觸的地方。因爲造物主把大地給一總的人享用，並不是說願意一總的人對這大地有一個公共混雜的主權。因爲既然沒明明指定那一分當歸於那一個人有，這正是把私產的主權留給人民隨意自行定斷。在這世界上，沒有一個人不是靠這大地度生活的，大凡沒有私產土地的，即須用勞作來交換，這樣就可以確實的定斷說，人人度日生活的公共方法，就是勞力工作，或是耕種田地，或是運用自己的技藝，去交換地裏所產出的果穀。

另有一個證理，就是私產制完全與本性相合。因爲養活與提高人生活的一切物品，都是從地裏生長出的。但若沒有人去料理耕種田地，他就不給你生長什麼。既然爲預備本性的食用物品，必須要費人的腦力與體力，那麼因人的治理而成熟的那一分自然物品，自然是當歸於人自己的了。因在這類物品上好似那治理的人留下了自己特殊的記號，爲此他理當拿這類物品如同自己本有的一樣，任何人都不能侵奪他的這樣主權。

人親手去開闢耕種的田地完全變換了他先前的性質，荒野變成肥

土，瘠地變成良田。改良了性質的田地就完全變成這塊田地的本性質。這些優良與這塊田地再不相離。假使有別的一個人來佔據或享用，這塊他人勞力出汗所耕種的田地，豈不是大反正理嗎？因為從勞力所得的利益該當歸於勞力工作的人，這就如同效果當歸於原因的一樣。

若將產業主權，與在家庭所有的義務的密切關係觀察一下，就更顯出這個主權的強大來了。人皆有結婚而組織家庭的自由。家庭雖是小社會，然是個正式的社會，而且他的成立在一總的國家以前。所以家庭必要先有一種主權和職務，不能受國家攘奪。神聖不可侵犯的性律特予家主養育兒女的職務，家主又因本性的本能所動極欲自己的子女繼承己業，以便久傳後嗣。因了這種本性的趨向，父母不自禁的籌備進取，為能在種種困難的生活中，為兒女留下可靠的產業。除非產業有穩固不受侵犯的主權，父母豈不是徒勞無益嗎？

為此那主張國家能自由主持家庭一切的學說，實是一個誤謬大錯。國家的任務正為幫助家庭發達，相幫家庭戰勝困難，援助家庭單獨力之所不能，在人民利權之爭端間，國家當能干涉以保護每人本有之主權。但國家並不能侵奪國民的主權，正是為鞏固保障國民當得之權利。國家的干涉僅當以此界限為止，超過此限，却是按性律不容許的。（勞工通牒）

(三)共產制的不可能

共產主義要求一切動的或不動的生產品，都歸公家，公家給每人分配相當的勞作，並給每人分配自己必需的消費。為完成或達到這幾

條理論，事實上的具體辦法實不可能。因了社會上的分子的等差不齊，又因了社會自身非常複雜本性的情形，為實行這些理論，中間盡是不能解決的困難和阻礙。現今大略分述於後：

(1) 分配工作之困難

工作的分配問題，實是一樁難事。國家為能合理分配工作，必須對於每省每縣，每個村落能勞作的人的切數，有清楚的調查，如果不視人數之多寡，大小村落一律分配，當然是極不公平的措置。但是我們問，在社會主義的制度下，是否每一公民，能隨意遷居？如果不能，那就每一居民，當老死故土，人民的自由何在？如果可能，那麼勞作如何分配？既然在社會主義的制度下，在國界內每一公民都享有同樣權利，房屋地產皆歸公有，試問誰不願遷居到氣候溫暖的地帶？酷寒荒涼的地區，有誰留居？進一步講，即便對於人民的確切數目，有詳細的調查，但是勞作的分配，仍是極難的問題，誰該管財政，誰該在地下採礦，誰該在工場效力，誰該在田園中操作？這些都成了問題。試問每人能隨心所欲，擇定職業嗎？答案如果肯定，那麼對於榮譽省力的職分，誰不趨之若鶩，卑職費力的勞作，誰不棄若敝屣呢？如果勞作的分配，全由國家來規定，那麼公民還有無自由？簡直等於奴隸了。(Cathrein, *ibidem*, n. 417)

人類均等，也是學術進展的大障礙。在社會主義制度下，階級的區分，如醫生，教師，的程師，技術家，是否可以存在？如果實行均等制，則有擅長特殊技術的人是無法造成的。因為每種技術都需要有

長時間，和專門的訓練，如果每一公民都當受同樣教育，操同樣職業，焉能有更新的發明？即便有專長技術人才，他是否可得到專利？如果不能，誰還肯化去悠久的時間去埋首研究呢？如果可能，在均等政治前生出來不均等，必定發生爭端，開了仇恨嫉妒之門。（Cathrein, n. 420）

（2）分配需品之困難

談到物質分配問題，更是極其困難之至：物質分配不外以下五個方法：按人數，按時間，按工作效率，按每人的能力，按每人的需要。

但這些都是行不通的辦法。如果只按人數及工作時間去分配，人的能力不等，工作效率各異，加之工作之種類不同，繁重費力的和輕而易舉的工作自然不能相提並論。這樣，如果人人皆受同等報酬，自然殊欠公允。如果按工作效率去分配，但是工作效率關係人的能力，智慧，精明及勤勉，若然工作效率如何衡量？而且我們不得不把勞作分爲兩種，一種是有顯明而一望可知的效果的，如鞋匠製鞋；一種是不易見到顯然的效果的，如醫生，教師，病院看護的工作。前者自然不難衡量，後者如何能得準確的衡量？進一步講，有時對前者也未必能做到確切的衡量，如農夫的工作效率，又係於田地的肥脊，雨水的多寡、氣候的優劣，職此一切，豈有定律？至於工人的勤勉又如何審定。政府豈能派大批視查員，追蹤在每一工人之後，施以窺探，這些視查員又豈能充分可靠，不與工人私下相通？是否再給視查員分派視

查員，並如此往前？

如果按每人的需要去分配，也是行不通的事。這種需要不能由自己決定，因為在自己的事上誰也難做公正的判斷。所以只好歸諸政府決定每人的生計，這樣一作，豈不怨言載道，互相嫉恨，國家豈能站得住嗎？(Cathrein *ibidem*, n, 421)

張三喜歡喝酒，李四喜歡抽煙，王五喜歡吃西菜，劉七喜歡聽音樂，怎樣應付每人的需要？滿足人的需要，是否有種限制？試問，限制的標準又在那裏？有人說以各人的生產，定分酬的多寡；蕭伯納 (Shaw) 對於這點，批評得痛快淋漓，他說：

「工廠裏一付機器，每日製成了千千萬萬的鋼針，誰能計算出來，多少是機匠的功勞，多少是機器發明者的功勞，多少是造機器者的功勞，多少是礦工出鐵的功勞，多少是鐵匠煉鋼的功勞？在魯濱遜 (Robinson Crusoe) 的荒島上，可以說一切製造是他個人的產物，因為他取材於天然界；等他回到文明的社會裏，他家裏的一桌一椅，都不能認為是他的出產，因為這是經過許多勞功的結果。以生產做分配的標準，等於大雨之後，在水池中估定某雨點增加了池水多少的分量，這是辦不到的事」。

共產主義者或者要說，我們以各人之力，定各人的需要。然而分配的困難又起來了。因為社會上的人各有所能，各有專長，用什麼做「能」的比較標準，用什麼能做經濟分配的標準？

依共產主義的原則，當然以勞動與農夫的工作之能，為最有價值

，最可欽佩，當以這一階級的工作能作標準。試問改良播種的農學家，發明機器的科學家，他們的能力，又怎樣報酬？維持治安的警察，主持公道的法官，他們的能力，又怎樣報酬？試問「各取所需」的標準在那裏？

共產主義者說，理想社會裏，「誰要什麼，誰取什麼，」無標準就是標準，無限制就是限制。當然，這是回到大自然的境域裏去了。結果這當然是絕對放任的弱肉強食，優勝劣敗的天演社會。這是共產主義者的理想嗎？這是共產主義者革命的目的嗎？（新北辰，二卷三期）

總之，社會主義實無實際推行的可能，除非有以下兩個條件。一方面政府的要人都具有罕有的智慧，個個忠誠，正直，廉潔節操，甘受和普通人一樣的待遇，捨己爲人，恆心爲社會而任勞。一方面人民對於政府都有絕對服從的精神，隨遇而安，爭利不先，赴義恐後，自己的一切，甘願公諸同好，這種大方的作風，在深受宗教道德陶冶的人士尙屬寥寥，何況在未來的藐視宗教倫理，否認良心責任的社會主義之社會內？真是談何容易？（Cathrein, *ibid.*, n. 423）

（四）共產主義的流毒

（1）推翻宗教，毀滅道德。這是從牠的人生觀好似結論一般生出來的流毒，既然不承認造物主，不承認永存的靈魂，既然否認本性律，道德的不變律，自然的結論，就是剷除一切宗教，廢除一切道德，所有的唯一觀念，就是肉體的現世幸福。一個社會，既然沒有宗教，

沒有道德，人類還能活嗎？

(2) 取消人進取的心。當知財產權的根基，是從人人天性的欲望裏發出，天賦與人的這種欲望，是為引導人前進奮勉。因人常有恐怕前途有所缺乏的憂慮，為預防前途的危險，就不得不努力前進，積下財產。若把私產權取消，是簡直把人奮勉進取之心取消。

我們人在工作之時，必須有一種力量，來加增我們的興奮和滋趣。這種力量就是我們有得到實益的希望。若是對於本身毫無利益，無論何種工作，是不能有好結果的，人的本性如此，也不能不如此。如果人人皆失掉進取的心，結果則社會的任何的事業均不能有進步；社會的各等事業，全靠眾人一致的努力，才能發展，假設全世界的人民均存起苟且儉安的心理，社會的一切事業都要坍塌，人類必要退化。

(3) 造成貧乏和經濟恐慌的極不安社會。社會的富庶是由於個人的資財集合而成的，一旦人民沒有蓄資的自由權，一點不能為自己家庭親族打算，個人與家族毫無上達的希望，人民工作的興奮心被社會的律例緊緊的束縛，不得脫出，究竟人人都要陷在怠惰之中，社會富庶的來源也必因之閉塞。（反共產主義概論）

(4) 拆散家庭。家庭的職責是在謀全家人的利益幸福，求全家人的適當生活，就是除靈性一方面的職責外，物質一面也是為謀一個富裕的家業。若是個人沒有私產權，家庭也沒有私產權，人人的生活費皆由公家分給，則家庭團體已沒有存在的必要。何況共產主義再提倡公妻，離婚自由，兒童公育，這簡直是不承認家庭的存在。沒有家庭

，社會的組織便是一盤散沙。無論任何大團體，中間必有堅強的小團體，不然大團體便無立足之地。（新北辰，二卷三期，245—244）

第五節 結論

（一）世界應有的改革

我們上面所講的並所批評的，只是共產主義的學理，和它按學理方面的謬誤。至於實行共產主義的實際政策，和施政方針，尤其是施行共產主義的共產黨，在各國的不同動作，我們對此一切的好壞不加批評，因為一則是出了哲學範圍的，二則，這是歸於大眾實驗的資料。那麼任人按已實驗之所知，評論其好壞好了！

共產主義的學理，我們自其學理的系統內，指出了多數謬點，和多數不能踐諸實行的理想。但是，這不是說的，反過來我們就完全贊稱前此社會的一切組織，尤其是社會的傳統經濟制度，這更不是說的，我們贊稱過去資本階級的作風。共產黨對過去資本階級所指斥的弊端，我們並不完全袒護，至於共產主義的發生，在事實上也並不是沒有其種因的。的確，過去社會內有多數不平等的制度與習尚，是應當打倒的，有多數黑暗與罪惡是應當革除的，有多數不合理處是應當改革的。的確，資產階級有壓制無產階級，剝削勞動階級的事實，而且這種壞現象在多數國家內還是傳統的，是世襲的。經過了多少世紀，多少的人民受過了如此不法制度的塗炭，並受過由此生出來的百般痛苦！

我們不必論整個世界，祇可提說共產主義最先浸入的俄國。馬克思曾週遊德，法，英等國，並不曾在俄國宣傳過他的共產主義，而却在俄國很迅速的實行了共產主義。這其中並不是沒有因果的。人人皆知，俄國傳統的農奴制是多麼殘虐不道！略略翻閱俄國的歷史，略略讀過俄國文學家，詩家的素描，已可窺見其萬一。在社會內有階級，而且有貴族階級，這皆沒有什麼不合理；然而若有一種制度，使無產階級，勞動階級永無翻身上進的希望，作農奴的應當世襲為農奴，這却是苛政與苛制。況說，田主是怎樣虐待農奴！而且這種種虐待也是世襲的！多麼可恨！須知，多年的積惡，和憤憤不平之心，引起的反感和反應，多次也是過分激烈，別走極端的。暴動的革命是不應當的，然而人們演成的惡習老不肯改正，而且多次還要變本加厲，這也實在的可惜。按人類歷史說去，一種暴動是不會延久的，而今日俄國的恐怖政策，足足已延長了三十年。這真是一個謎！

人類較古的事實已不必提，自從科學進步，機器發明，工業發達之後，人們的貪財慾更加燃燒起來，只謀以大資本鯨吞小資本，竟將中產階級皆變為無產階級，將小康之家皆變為勞工。而且資本家只以發財為目標，使勞工出最多量的工作，給勞工付最小的工資，盡量為自己打算，盡量的將資財括進私囊。貪財慾泯滅了他們的天良，不顧正義與道德，不顧工人們的健康與年齡，不為工人的家庭打算，不管工人得到的報酬，能否應付病傷衰老，或其它可能遭遇的不測，如此使工人們的環境一日較一日惡劣，使他們的生活也一日較一日痛苦。

這樣下去，當然要惹起階級的怨恨仇視。

這種惡的現象，並它對人類要割成的危險是有目共睹的。馬克思於 1866 年著了他的「資本論」；同一世紀教宗良十三世，於 1891 年向世頒發了「勞工通牒」。二人發論文的起點，所指社會的弊端與人類所冒的危險，幾乎相同。然而結論却大相徑庭。教宗的結論，是勸世人節制貪慾，以正義，以道德，以基督的友愛精神相對待；雖然社會階級的高下，是必需有的，然而要互相尊重，尤當各盡義務，各重對方的權利，如此善保社會的秩序，互相進步，保持平安，各度幸福與快樂的生活。而馬克思乾脆結論的說：資本階級的財富既然全部自勞動階級盜來，所以應由勞動階級奪回，善勸既無效力，所以只有以武力解決。馬克思的這樣結論，是由他的全部哲學系統引出來的；如上所詳論的，馬克思的哲學系統，是以多數似是而非的理論，或且澈底錯誤的理論合成，所以自此引出的結論，也是那樣錯誤的。為此「勞工通牒」一面如馬克思一樣，指斥社會的不良行爲，一面也指斥馬克思理論的過激之處。是的，大地是爲養活衆人的，然而這並不與私產權相衝突。是的，資本階級不應當剝削勞動階級，然不能說物品價值的惟一因素是勞動。是的，不良的傳統與制度應當改革，然而不必用暴動革命。是的，人類是平等的，這是說的，人皆當按其作人的地位而受平等的待遇，然並不能說人按各方面皆是絕對平等的，更不應將社會的階級取消。總之，社會內不合理的制度是應當改革的，然而這改革也應當是合理的。

(二)中國應有的改革

現在可將普遍的理論，和全人類撇過，但談談我們中國：

今日中華民族正處在水深火熱，苦不堪言的漩渦中。這當是中華民族歷史中最慘痛的一段，今後還要演到什麼程度，實難設想。然而希望總有風平浪靜之一日。盼望在我們受過此一慘重教訓之後，要將一切流弊和不合理的制度，作一澈底的革新，使人民皆安居樂業，和美相處，造成真正幸福的社會。

在我們中國土地這樣大，歷史這樣長的一民族中，一切都是很複雜的，任何現象的成因都不是簡單的；不過我們作一概然之觀，可說中華民族因社會制度之不良，受着兩種痛苦，並且是傳統的，世襲的，經過一世紀而又一世紀的痛苦。

(1) 第一種是物質界的痛苦，就是貧窮。

中國歷代常是貧窮之國，中國的窮人真是太多了。任何國家都有窮人，而中國的窮人竟越過半數，這的確是一怪態，指明這國家內有種根本的不規則處。而且多少人家窮的程度是再無法可窮的。只有一個能工作的父親，維持着一家五口或十口的生計，而居然在地球上就沒有他們的立錐之地。家中四壁蕭條，薪炭不肯光顧的陋舍，妻子兒女的身上掛着幾條襤褸衣服，日夜蹲在那裏打戰。冷凍的苦還好受，好在還是有時間性的，而飢餓的苦却非常的難忍。一年到頭常是每日打算每日的餬口之糧，誠是「吃了這頓沒那頓」。為父母的夜以繼日

的愁腸百結，多大的憂慮！這樣的生活多麼擔心！多麼危險！多麼痛苦！然而就這樣度着生活的家庭還是佈滿全國的。須知「餓的肚子有恨的心」，見別人飽食暖衣，自己受凍受餓，不免的要心中耿耿。又因了富貴人「財高語壯，力大欺人」，窮人處處受着欺凌侮辱，處處碰的是釘子。別人揮金如土，自己却赤貧如洗，長年患着錢荒，受着窘迫。再加上富貴人和政治上不公平的措施，更是火上加油，使窮人憤憤不平，恨得咬牙切齒。

然而這種悲慘的現象是由誰造成？

我們前面說過，大地的確是為養活衆人而造的，按造物主造化大地的計劃，必願人人有飯吃，而且造物主既是無限智慧的，他的預算是不會錯誤的，馬爾薩司的人口論，簡直是杞人憂天。然而實際上地球上有多數的人顯然就有飯吃。假如有的人是因懶惰成性，怠於工作，於是沒有飯吃，當無所怨，只好自作自受。而這樣一個普遍的現象，推以理論，證之事實，並不是受害者禍由自取。那麼無疑的應該歸罪於社會制度之不良。至於中國，地大物博，生產豐富，如果善於經營，善於利用開採，不祇為養活現有的中國人富富有餘，即養活全世界的人，也毫不感困難。那麼社會的不良制度，是不是如馬克思所說，是被少數資本家鯨吞蠶食了。在別的国家或能如此，按中國的情形，絕無如此的事實。在中國根本就談不到什麼的大資本家。那麼惟一的原因，就是政府不替民人打算。在帝制時代，在封建制度之下，只有天子，沒有人民，只有官家，沒有百姓。只要皇宮華麗煌輝，官家

收得錢糧賦稅，那管人民的生死困苦！民國雖將帝制打倒，然而軍閥連年戰爭，互爭地盤，竟致在此科學化的世代，却爲民人一點科學化的成績沒有作得出來，人民到今還是窮得可憐。中華民族世有善良民族之名，而何以現在激起的暴動能這樣激烈？爲何無仇無怨的人，彼此殘殺，以虐刑相待？從那裏來的這種力量？共產黨是利用什麼力量激起暴動？多瑪斯與鮑徐愛都說，世上一切活動的原動力是「愛」。反而也有人主張，世上一切活動的原動力是「恨」。絕對說去，這後一說，當然是錯的，而按某一方面說去，也能說是「言之成理」。軍人上陣打仗，他們的奮勇之氣的動機，當然是「愛國之愛」，然而多次「恨敵之恨」或能是更直接的鼓動之力。是的，積勞成怨，積恨成仇。是否今日中國共產黨是利用人民這累世積成的恨怨？……

中國人民貧窮的現象只有政府有治療之方。要點不只在節制資本，平均地權。且說，爲何節制資本？只要人民有力上進，政府只有援之助之，不可半途攔擋阻止。人民在經濟財富上，如在學問技術上一樣，在合理的途徑上進步，是不能劃界限的，越進步越好。不過進步是不可越出合理的途徑。假如一人在經濟的發展上有碍他人前進的權利，當然政府應出來加以限制，所以不可節制資本，祇可阻止人民在經濟上的畸形發展。至於平均地權，更有當分說之段，且也不是絕對需要的。任何人或以祖遺或以自置的地土，任何人不能侵佔其權利。不過，國家當能以合理制裁，阻止私人田產過漲的趨勢。且說平均地權也不是國富民強的必要條件。因爲尤其在近日科學發達，工業暢盛

之際，爲養活一國的人民，土地並不是惟一的園地。如果政府使全國工廠林立，盡量開發國內地層下包藏的無限礦物寶質，使全國交通路線佈滿各個角落，使物質流通，商業興旺，以科學方法改良田地，利用水力，使田地質的倍增補其量的不足，使全國的赤山滿被山林，使教育普遍，男女都能工作，如此治理之後，何患人民無食，何患人民不富庶，何患不能將國民經濟程度提高，不祇可與歐洲媲美，且至駕而上之？何必專事平均地權？國家能做到這步，中國人民所受的傳統貧窮之苦，自然就要解除的。

(2) 第二種是精神界的痛苦。

中國人的家庭制度是中國人精神痛苦的原因中之一大原因。而使中國家庭制度有其特性的一大原因，是所謂的舊禮教。當然舊禮教，以其孝悌忠信禮義廉恥等道德，給中華人民造了無量的幸福。然而自此也生出來多數弊端。前面提的一位共產黨員說：「應當推翻父母帝制之威權」。這一共產黨發此言論的意思，是簡直要取消父母的權威。這件當然違背性律。然而，假如父母的威權果真是帝制式的，那就應當推翻了。中國近代一般文學家，對中國家庭的專制與黑暗，有時有言過其實的地方，然而專制的確是有些專制的，有時家庭的黑暗且遠勝了文學家的筆墨。

我們先說黑暗，家庭的黑暗，並在黑暗中所藏痛苦的兩大原因，是多妻制，和男女不平等。這是中國民族的兩大污點，一言難盡，實是中國的兩個很嚴重的社會問題。我們祇略提其弊害之一二。即按抽

象說去，多妻制的自然效果就是奴妾制，將婦女看作商品，用爲滿足性慾的玩物，那麼當然給她們的待遇也只是商品與玩物的待遇。妻妾既無更高的價值，沒有作人的位格，更提不到任何權利。只以男子一己的利益與快樂爲準繩，那麼妻妾受的是怎樣的待遇，不言而喻。受到慘酷暴虐的待遇不但無處伸冤，而且還得不到任何方面的同情，因爲社會認此是毫無足怪，是與理無犯的。若只以滿足性慾作婚姻的目的，喜新厭舊之情自然的隨來。多少無信不忠的丈夫，不顧婚約，將自己誓許與結髮之妻的永遠之愛，簡單的交給別一個更新鮮的，將那舊的很殘忍的囚於冷宮。試想這一可憐的棄婦的一生是多麼悽慘！而且還要大講其禮教：自己任性隨便，女子方面的貞操是必須完整的，不然，若稍有嫌疑，則是滔天大惡，罪該萬死。從女子一方面應守的貞操，又生出來什麼的守節，也倡言是合什麼禮教規條的。其實，簡直是一種慘無人道的風俗。對此胡適之，陳獨秀的批評也很痛快淋漓。丈夫死了，女子必須守節，是謂烈女？男子的自私借着宗教禮義的招牌，欺哄女子的無知和虛榮心，許給她們以「烈女牌坊，流芳百世」的空名。當然，一個女子在丈夫死後，若一面沒有性慾的窘迫，一面甘心情願爲丈夫守節，這到未嘗不可，也值得嘉獎。但若逼於權威，風尚，或空虛的名譽而守節，這實在是受着非刑，恐怕比印度或上古時代的殉葬更加殘忍。試想一個富翁死去，他那半打妻妾，有老有少，個個都得因在家裏守節，老的不提，剛剛嫁給他的青年女子，也斷送自己的青春，一生度着寂寞悲哀的生活。多麼悽涼！若我們作一

統計，將全中國受如此的酷刑的脆弱女子加起來，則要成一個非常可觀的數目。何況這又是自古傳下來的風俗，受了苦和受苦的無辜女郎，是何其的多呢！這大量隱密的苦痛與眼淚一代一代的受下來流過去，因為是隱的靜的，人們都不理會。在今天流血革命中的痛苦，人們却都叫苦連天！「忠臣不事二君主，烈女不嫁二夫郎」。對聯很好聽，然而爲什麼？爲何沒有「烈夫不娶二女郎」呢？這分明是自私，顯然是騙人。「好馬不備雙鞍，好女不嫁二夫」。這又全是詭辯。該當分開說。一馬在同時備着雙鞍，當然可笑，然而不同時備着雙鞍，這又有何不可？照樣，一女同時嫁給二夫，當然不道德，而在不同時，即在一個死去，再嫁別一丈夫，這有什麼不好？若有不好，爲何男子在妻子死後，却有無限數再娶的權利呢？不止於此，且是在妻子還未死去就再娶而三娶呢？這更是什麼道理？怎麼講理老是一方面的？爲何禮教但是一方面該守呢？這件已是男女不平等的最大表現，而那普遍的男尊女卑的心理使弱女處處受到痛苦，受到壓制，尤在經濟方面，更是利害。誰都知道，經濟是生活的必需品，更是適意生活的必需品，而女子竟然就沒有財產權。一生之間，永無自己的產業，這種窘迫之苦，已够難忍了，何況自此又生出來那樣多而大的苦痛？

現在可提家庭的專制。由家庭專制來的弊端，第一是婚姻不自由，第二是集團家庭制。婚姻是兒女自己的事，所以兒女應有自由選擇的權利。當然，父母爲兒女的利益，以明智，以審慎，以他們年齡的

閱歷，有指導兒女之權，也有權轄制他們年輕輕率之性，和他們有危險性的戀愛。然若絲毫不商討兒女的意願，或且反着兒女的願望，替他們選定配偶，這實是妄用權威。父母是過度了性慾生活的，然而很怪的是他們不肯推查體量兒女在愛情和性慾方面的需要，使他們多年或且一生心靈中受很激烈的隱痛。父母對兒女定然是慈愛的。然而屢次不深思的父母，竟在自己不想不問，做了兒女的劊子手。而且多少次又因迷信的無稽之談，什麼「天干地支」，「寅虎卯兔」，或聽了吹笛瞎子的多嘴，支配兒女的終身大事，更是可恨可畏。兒女結婚後，爲便此家庭幸福，最好是獨立生活。如果經濟力達不到，暫與父母同居，到情有可原。然而中國集團家庭制的動機多不自此。是要保持世家的聲望，是爲人衆力強，提高門第的勢力，或簡單是家父怕將自己的掌財權失掉。在普通人家內，多次因了如此合居之故，婆媳不和，姑嫂恨怨，又因了種種離間陰謀，使夫妻反目，使父母弟兄變爲仇敵。按造物主建立家庭之意，本欲給人設下安樂幸福之所，而因人的制度不良，竟成了爭噪鬥毆互相凌虐仇恨的地獄。至於那大集團的世家，三四代的親族，仍合居一齊，情形更加複雜。在這些有奈無奈縛在一齊的家庭內，演着多少悲劇！著名的紅樓夢，巴金老舍魯迅的文藝，曹禺的劇本，將此中的黑幕揭曉的已很活顯，不必在此處細表。

總之，中國舊日社會內此類不合理的制度是應當改革的，然而這改革也應當是合理的。

哲 學 史

哲學史是敘述人類哲學思潮沿革的學問。人類哲學思潮可分西歐，東亞兩道；這兩思潮的河流，好像萊茵河，揚子江一般，歷來分道馳驅，互相幾無多少出入。然在這兩思潮內，是西歐哲學更強而有力，更精微深遠，比較更有系統。這一道思潮發源於希臘，然後漫入歐洲，繼而其正中幹，在中途與天主教教義匯合；因而希臘哲學，歐洲哲學，和天主教哲學合為一體相傳的哲學，此一大河流和時而枝出的小細水，合起來統稱曰西歐哲學。

我們分兩章，略述此兩思潮的梗概：

第一章 西歐哲學

第二章 東亞哲學

第一章 西歐哲學

西歐哲學可分五段：第一，希臘哲學，由紀元前第六世紀，到紀元後第六世紀；第二，教父哲學，由第一世紀到第七世紀；第三，中世哲學，由第七世紀到第十七世紀；第四，近代哲學，由第十七世紀到第十九世紀；第五，現代哲學，由第十九世紀，至到今日。

如此分佈之後，西歐哲學史當分以下五節：

第一節 希臘哲學

第二節 教父哲學

第三節 中世哲學

第四節 近代哲學

第五節 現代哲學

第一節 希臘哲學

希臘哲學萌芽於紀元前第六世紀。首批的哲學家所考察的問題，是宇宙學問題。分有依斐尼學派（Ionians），如泰利士（Thales），黑拉克（Heraclitus），等人物；有埃來亞學派（Eleatics），以巴門尼（Parmenides）為最顯著；有原子論派（Atomists），德摩克（Democritus）為其創始人；此外還有意大利學派，是畢大哥拉（Pythagoras）所倡。

因這種種議論紛紛，莫衷一是的講論，於第五世紀中葉，一般學者不知從違，遂歧入懷疑論，自名哲人，世名之曰詭辯家（Sophists），其中最露角的是高吉士（Gorgias）和普羅太（Protagoras）。

此時，蘇格拉德（Socrates）（470—410）以純正的哲理攻擊詭辯家。蘇格拉德以他前輩的學者，急於解決宇宙學問題，不免有些徒勞無益，而且為人不是切己的問題。為此他專於討論人生問題，因而創始了倫理哲學和心理哲學。

蘇格拉德的徒弟柏拉圖（Plato）（450—347）的哲學思想，比前此的學派，更有系統。他哲理的根基思想，是觀念論。由此甚意，講出他的兩重世界說：即觀念世界與現象世界；他在亞典建立學校，收徒施教，他的校舍名曰學園（Academia）。

柏拉圖勝過他的老師蘇格拉德，而柏拉圖的高徒亞利士多德更遠遠的勝過了老師。亞利士多德 (Aristoteles) (384 - 322) 創造了整個的哲學；完成了論理學，又用經驗理智法，由物理界達到形上界，找出了穩健而完美的形上學。亞利士多德在亞典另立校舍，名曰來西亞 (Lyceum)。因為亞利士多德是與徒弟們遊行的講學，為此他的學派又名逍遙學派 (Peripatetici)。

這三個奇才的哲學家，造成希臘哲學的黃金時代。黃金時代一過，驟然的就退化起來。第四第三世紀，柏拉圖學園的聲勢每況愈下，漸漸帶有和緩懷疑論的氣象，號稱新學園。卑羅 (Pyrrhon) 較新學園更澈底，竟然主張絕對懷疑論，名曰卑羅主義 (Pyrrhonism)。同時伊壁鳩 (Epicurus) 數世以快樂主義 (Senrualism)，名曰伊壁鳩主義 (Epicurism)；在別一面有崔農 (Zeno) 的斯多亞主義 (Stoicism)，即淡世主義，與彼對峙；德堯任 (Diogenes) 及克拉代 (Crates) 是躬行實踐淡世主義的賢哲。

第二節 教父哲學

希臘哲學的最後幾紀世，與教父哲學的時期並駕齊驅。

其先，因亞利士多德的高徒，亞歷山大王於紀元前第四世紀，拓展東方之時，希臘哲學的中心，漸由亞典遷往亞歷山大府。在紀元前第二世紀，羅馬帝國將希臘併入版圖，因而希臘的哲學傳入羅馬，由此傳入歐洲。

紀元後第一世紀，在希臘哲學的新中心，亞歷山大府，成就一種希臘哲學與東方宗教思想的配合。因而在亞歷山大府，有多數學門：有費龍(Philo)的猶太學派；有蒲老地(Pictinus)及保羅肋(Porphyrus)的新柏拉圖主義。新柏拉圖主義是一種折衷主義(Electicism)及混合主義(Syncretism)，內中的主要思想是發洩汎神論(Emanative pantheism)。

然而紀元後的幾個世紀內，要算不可知論(Agusticism)流傳的最盛。不可知論跟着瑪內斯(Manes)，變成了二元論(Dualism)，以為有善惡兩個平等的根原，依從這類教理的人名曰馬尼蓋依(Mithraei)。

當時在亞歷山大府，且有天主公教哲學學院，常在攻擊本城流行的各等邪說謬論，另外是攻擊不可知論。其中最著名的學者，有亞府格來孟(Clemens Alexandrinus)，及奧利真(Origenes)。

然而在起初的世紀內，教父中最有功於天主公教哲學的，是奧斯定(S. Augustinus)(354—430)；奧斯定多偏重柏拉圖的思想。

哲學的中心點由亞典遷移到亞歷山大府，後於第七世紀因亞刺伯人的侵入，又由亞歷山大府，遷移到東羅馬帝國的京都，君士坦丁堡。古希臘哲學在此第三中心點，孤零的存着，經過了全個中世紀，直至第十三世紀，十字軍佔領了君士坦丁堡，才與西歐已發展的哲學，彼此有了交換。

從天主公教的一開首，希臘的哲學就被教父們採取，擇其善者而從之，其不善者而改之，使之逐漸與天主公教教義溶合，教父們的悠

久工作，預備了經院哲學(Scholastic Philosophy)的完成。

第三節 中世哲學

按歷史的分段，中世紀始於第五世紀，終於第十五世紀。第五世紀歷史內發顯的大變動，是西羅馬帝國的淪亡，北方各蠻族侵佔歐洲，作了歐洲的主人翁。第十五世紀時的大變動，是土耳其人攻陷了君士坦丁堡，東羅馬帝國淪亡。自是時新起的時代，名曰文藝復興(Renaissance)。

中世紀的哲學，另外是指的經院哲學。經院哲學本來接踵教父哲學，然因自第七世紀到第九世紀，經院哲學似乎沒有多少進步，是自第九世紀才猛進起來；因而中世紀的經院哲學，只自第九世紀算起，到第十五世紀。

但是，當着經院哲學欣欣向榮之時，在東方亦有仿着經院哲學的趨勢，興隆發展的學派：即亞刺伯學派，及猶太學派。先是，曾有亞刺伯人將希臘哲學書籍譯成本國話，一時國人興奮於深究哲學，尤其是重愛亞利士多德的理論。亞刺伯哲士中最當記載的，是第十一和第十二世紀內的亞威塞(Avicenna)，和亞委老(Averroes)。他們的基本論說，是主張人類共有一個普遍的理智。猶太學派是由亞刺伯人承繼的。猶太哲士中最顯著的，是亞維布(Avicbrn)，是第十一世紀的人，他的主要思想是發洩汎神論。

至論作正中幹的學派即經院哲學，是自第九世紀尤自第十一世紀

到第十三世紀，是他的創成時代。已在第十一世紀，安瑟莫(S. Anselmus)將其前經院學派學者的哲理，試着合成一個系統。其後，第十二世紀，伯多隆巴(Petrus Lombardus)著了風行一世的論題大全(Summa sententiarum)，集當時神學和哲學的一切定論。

第十三世紀是經院哲學的黃金時代。促之猛進的原因很多：第一，是十二世紀諸學者的工作，在第十三世紀開花結菓；第二，是巴黎大學的成立；第三，是多明我會及方濟各會的創起；第四，是亞利士多德原著的新譯本。此世之明哲，大亞而伯(S. Albertus Magnus)，文都拉(S. Bonaventura)，特別是多馬斯(S. Thomas (1227-1274))，還有鄧司高都(Duns Scotus)使經院哲學大發了光彩。

第十四世紀的學者，葛言達(Cajetanus)，蘇亞雷(Suerzuz)，白拉米(S. Bellarminus)，雷西由(Lessius)等，皆是使經院哲學完成的有功份子。

由第十四世紀起，經院哲學就漸漸的退化起來。這個退化的傾向，以後同文藝復興的時潮，併合之後，終於全然衰敗。於此文藝復興時代，文學，美術，政治，宗教，及其他一切革新的時期，哲學也隨着革新。提倡此革新運動的，在十六世紀有意人蒲魯惱(Bruno)英人培根(Bacon)，另外是第十七世紀的法人笛卡兒(Cartesius) (1596-1650)。

笛卡兒的唯理論(Rationalism)，及培根的經驗論(Empirism)，這兩留潮合併起來，造成了十七十八世紀的近代哲學。

第四節 近代哲學

我們剛才說了，第十七世紀倡導新思想運動的主角，是笛卡兒。他的論調不祇使當世法國的一般學者，受到影響，如巴斯塔（Pascal），鮑徐愛（Bossuet），費內龍（Fenelon），馬萊布（Malebranche），而且波及荷蘭的史比腦紗（Spinoza），德國的布莱尼（Leibniz），及十八世紀的王福（Wolf）。

培根的思想在英國影響於十七世的霍布士（Hobbes），陸克（Locke），十八世的柏克立（Berkeley），休謨（Hume），黎德（Reid），且也波及法國十八世紀的學者，如梗地拉（Condillac），孟德斯鳩（Montesquieu），福祿特（Voltaire），盧梭（Rousseau）。

然而，十八世紀特別著名的哲學家，是德國的康德（Kant）（1724—1804）。他受了當世唯理論及經驗論的影響之後，自行發起了一種新思潮。他的思想侵佔了全十九世紀；因而十九世紀的現代哲學，幾乎全是康德主義的餘聲。

第五節 現代哲學

康德主義直接發生的學說，是唯心汎神論（Idealistic pantheism）；倡此說的人，有斐希德（Fichte），謝林（Schelling），黑智爾（Hegel）。別一支派與此趨勢相反，名曰康德實在主義（Kantian realism），倡此說的，另外是叔本華（Schopenhauer）。尼采（Nietzsche）的思想與此派的學說多有出入。

厥後，演出來新康德主義 (Neo-kantism)。法人顧生 (Cousin)，喬弗羅 (Jouffroy)，演出一種折衷心靈主義 (Eclectic spiritualism)。美人詹姆士 (James) 是唯用主義 (Pragmatism)，並現代伯格森 (Bergson) 的直觀主義 (Intuitionism) 都是新康德主義趨勢內的變化。

經驗論自然到的極端，便當是實證論 (Positivism)。起始這一步的人，是法國的孔德 (Comte)；利特雷 (Littré) 及泰因 (Taine)，毫不猶疑的接受了孔德的學說。同時彌勒 (Mill)，斯賓塞 (Spencer) 在英國相應着宣講實證論，實證論的最後結論，當然是唯物主義 (Materialism)。

學問本有的確實性，理智認識真理的能力，經了笛卡兒，康德思潮的搖撼之後，天主教內興起一般學者，從事於修復的工作。可惜，不免有陷諸別一極端的錯謬的，如鮑納 (De Bonald) 的傳承論 (Traditionalism)，鮑丹 (Boutain)，及鮑那帝 (Bonnetty) 的信仰論 (Fideism)，拉木奈 (La Mennais) 的輿論主義，及喬培爾 (Gioberti)，羅斯米 (Rosmini) 的本體論 (Ontologism)。

然而，同時在歐洲各國的天主教哲學家，以更和緩，更穩健的步趨，勉力修復亞利士多德，及經院哲學的哲理。尤其從教宗良第十三發出來「永遠之父」的通牒之後，教會到處一致奮勉着修復經院哲學，特別是修復多瑪斯堅強確實的哲理。教會現時這種在哲學上的進取運動，不止於恢復舊榮，且要使之與今時代的一切煥新而煥新，名此哲學系統曰新經院哲學 (Neo-scholastic philosophy)。

第二章 東亞哲學

東亞哲學的重要產地，是波斯，印度，及中國。

波斯哲學的始祖，是瑣羅斯德(Zoroaster)，是紀元前第七世紀的人，他主張的是二元論，以為有一好的根原，也有一惡的根原，兩相對峙。

印度國內有世傳四種很古的經典，名曰梵經(Veda)，最古的那本寫在紀元前第十二世紀；印度的哲學思想，大都是從這幾經典演出來的。最先發生的是波羅門哲學(Brahmanism)，他的主腦學理，是發洩汎神論。其後，於紀元前第六世紀，釋迦牟尼(Shakya.muni)出世，創說與波羅門學派多有相背，持輪迴說，虛無論，是佛教，或名釋教的創始人。

中國的哲學可分老子，孔子，墨子三派。

老子生活於紀元前第六世紀(570-490)。他稱萬物的根原是道，道生萬物；是一種汎神論。他由此原理，為人生問題推出的結果是無為主義。列子，莊子繼承老子的學說。

孔子比老子年幼，也是第六世紀的人(551-479)。孔子的學理純屬倫理道德問題；教人以「仁義道德」之原則，孔子的遠徒孟子(372-298)推廣孔子的仁道，特講「良知良能」，尤講性善論。荀子反之，主張性惡論。

墨子比孟子早一世紀(480-400)。他的原理是兼愛非攻，反對楊

子的利己主義。墨子且教世以推理法，其後墨家，和惠施，公孫龍等多偏於詭辯推理，故名詭辯家。

漢朝時，釋道傳入中國，與中國本有的儒家，道家的理論，逐漸融合，結果造成儒釋道三教歸一的結晶，成爲中國思想的主幹；如此直至宋明，中國的哲理上不曾有何大的變動。

到了北宋，朱熹(1130—1200)等儒家，興起來一種新運動，意在修復純淨儒道，結果所創成的性理哲學，多含的是禪宗道學的成分，以後到了明朝，王陽明(1482—1528)的學說，則較朱子等更近於心靈一面，主張一種唯心論，格外推演孟子的「良知」之說，以「自求諸心」，作爲致知的惟一原則。於第十七世紀，王陽明的哲學傳入日本，至今在其國內尚享有盛勢。

清末海關開放，尤其在民國成立之後，歐洲的一切文化，如潮似湧的傳入中國。現在正是西歐思想同東亞的思想，在我國人的頭腦內，滾沸般的作着混和的工作。不幸的是，最先進來的哲學，多半是歐美近代的唯理論，經驗論，實證論，唯物論的思想。

切望純正的經院哲學，以其真理正論，即早來參加這種混合的工作，庶幾可將偏邪之道排擠滅絕，而在我國內鑿成了且闊且深的河流，使我廣袤的田野，徧受其灌溉之恩澤！

哲 學 術 語

英 文	拉丁文	中 文
	A	
Absolute	Absolutus a um	絕對的
Abstraction	Abstractio	抽象
Accident	Accidens	依體
Act	Actus	顯勢，現實
Action	Actio	行動
Actual	Actualis is e	顯勢的
Admirative proposition	Propositio admirativa	驚歎句
Aesthetical	Aestheticus a um	美術的
Aesthetical sense	Sensus aestheticus	美感
Affection	Affectio	情緒
Affective	Affectivus a um	情緒的
Affirmative proposition	Propositio affirmativa	肯定句
Agnosticism	Agnosticismus	不可知論
Analogous	Analogus a um	借意的
Analogy	Analogia	借意，類比
Analogy of attribution	Analogia attributionis	關係借意
Analogy of proposition	Analogia proportionis	比例借意
Antecedent	Antecedens	前件
Antithesis	Antithesis	反
Appetite	Appetitus	覺慾
Appetition	Appetitio	貪慾
Appetitive	Appetitivus a um	貪慾的
	Appetitus concupiscibilis	貪慾
	Appetitus irascibilis	怒慾
Arbitrary sign	Signum arbitrium	人為記號
Associationism	Associationismus	聯想論
Atheism	Atheismus	無神論
Atomism	Atomismus	原子論
Audacity	Audacia	勇敢
Automatic	Automaticus a um	機械的
Aversion	Aversio	厭絕
	B	
Beauty	Pulchritudo	美麗
Being	Ens	存在，物體
	C	
Categorical imperative	Imperativus categoricus	無上命令

Category	Categoria	範疇
Causality	Causalitas	因果性
Cause	Causa	成因，原因
Certitudo	Certitudo	的確性，確定心
Civil law	Lex civilis	民律
Collective universal idea	Idea universalis collectiva	集稱普遍觀念
Common principles	Principia communia	公原則
Common sense	Sensus communis	統覺
Complacency	Complacentia	欣賞
Compound	Compositus a um	集合的
Comprehension	Comprehensio	內包
Conclusion	Conclusio	結論
Condition	Conditio	條件，制約
Conscious	Consciūs a um	自知的
Consequence	Consequentia	歸結
Consequent	Consequens	結論
Contemplation	Contemplatio	鑑賞
Contingent	Contingens	或然的
Continuous	Continuus a um	連續的
Cosmology	Cosmologia	宇宙學
Criterion	Crīterium	徵照
Criticism	Criticismus	批判主義
Critique of pure reason	Critica purae rationis	純粹理智批判
Critique of practical reason	Critica practicae rationis	實踐理智批判
	D	
Deduction	Deductio	演繹法
Definition	Definitio	定義
Deprecative proposition	Propositio deprecativa	願意句
Desire	Desiderium	盼望
Despair	Desperatio	失望
Determinism	Determinismus	決定論
Discrete	Discretus a um	離隔的
Disjunctive	Disjunctivus a um	選言的
Distinction	Distinctio	分別
Distributive universal idea	Idea universalis distributiva	周稱普遍觀念
Divin law	Lex divina	主律
Divisibility	Divisibilitas	可分性
Dogmatism	Dogmatismus	斷定論
Duty	Officium	職務
	Dubium methodicum	方法懷疑
Dynamism	Dynamismus	動力論

E		
Ecclesiastical law	Lex ecclesiastica	教律
Effect	Effectus	效果
Elicitive organ	Organum elicitivum	發生器官
Empirism	Empirismus	經驗論
	Ens a se	自有之物
Entitative	Entitativus a um	本體的
Entity	Entitas	本質
Enuntiative proposition	Propositio enuntiativa	評論句
Epistemology	Epistemologia	認識論
Equation	Aequatio	方程式
Equivocal	Aequivocus a nm	異意的
Error	Error	錯誤
Essence	Essentia	性體
Essential	Essentialis is e	性體的
Estimative faculty	Facultas aestimativa	測覺
Eudaemonism	Eudaemonismus	幸福主義
Evidence	Evidentia	顯明
Evil	Malum	惡劣
Evolutionism	Evolutionismus	進化論
Exaggerate	Exaggeratus a um	過激的
Existence	Existentia	存在，實有
Experimental sciences	Scientiae experimentales	經驗學
Extension	Extensio	伸張
F		
Fatalism	Fatalismus	宿命說
	Finis ultimus extrinsecus	最末外終向
	Finis ultimus intrinsecus	最末內終向
Fear	Timor	害怕
Figure	Figura	模形
Finite	Finitus a um	有限的
Form	Forma	本相
Formal	Formalis is e	形式的
Formal sign	Signum formale	形式標記
Freedom	Libertas	自由
Fundament	Fundamentum	根基
Fundamental	Fundamentalis is e	基本的
Fundamental truth	Veritas fundamentalis	基本真理
G		
Good	Bonum	美好
Growth	Augmentatio	生長

H		
Hate	Odiūm	恨
Habit	Hab'itus	習性
Hedonism	Hedonismus	快樂主義
Hope	Spes	希望
Human law	Lex humana	人律
Hylemorphism	Hylemorphismus	質相說
Hypothesis	Hypothesis	假說
Hypothetical	Hypotheticus a um	假言的
I		
Idea	Idea	觀念
	Idea Dei	大神觀念
	Idea ego	自我理念
	Idea extra se	已外觀念
	Idea mundi	世界觀念
	Idea pro se	向己觀念
	Idealis is e	理想的
Ideal	Idealismus	唯心論
Idealism	Identitas	同一性
Identity	Imaginaris a um	想像的
Imaginary	Imaginatio	想像
Imagination	Immanentia	內在性
Immanence	Immaterialitas	非物質性
Immateriality	Immortalitas	不朽性
Immortality	Impenetrabilitas	不可入性
Impenetrability	Propositio imperativa	命令句
Imperative proposition	Impressio	印像，刺激
Impression	Inconscius a um	非自知的
Inconscious	Indefinitus a um	無定限的
Indefini	Individuale	個體
Individual	Inductio	歸納法
Induction	Inlatio	結引
Inference	Infinitus a um	無限的
Infinit	Instinctus	本能
Instinct	Signum instrumentale	工具標記
Instrumental sign	Intellectus	明悟
Intellect	Intellectus agens	承悟
	Intellectus patiens	作悟
	Causa interna	內在成因
Internal cause	Propositio interrogativa	詢問句
Interrogative proposition	Intervallum	間隔
Interval		

Intine sense	Sensus intimus	密覺
Intuition	Intuitio	直覺
J		
Joy	Gaudium	喜樂
Judgement	Judicium	判斷
Joint method of agreement and difference	Methodus composita	集合法
L		
Law	Lex	規律
Law of contiguity	Lex contiguitatis	連接律
Law of opposition	Lex oppositionis	反對律
Law of resemblance	Lex similitudinis	類似律
Lie	Mendacium	謊言
Limitation	Limitatio	限制性
Local	Localis is e	地方的
Locomotion	Locomotio	運動能力
Logical	Logicus a um	論理的
Logical being	Ens logicum	論理物
Logical principle	Principium logicum	論理根源
Logical proposition	Propositio logica	論理句
Logical truth	Veritas logica	論理真理
Love	Amor	愛
M		
Macrocosmos	Macrocosmos	大型宇宙
Major premise	Praemissa major	大前提
Major term	Terminus major	大詞
Mathematical	Mathematicus a um	數理的
Mathematical abstraction	Abstractio mathematica	數理抽象
Materialism	Materialismus	唯物論
Matter	Materia	物質
Mechanical	Mechanicus a um	機械的
Mediatism	Mediatismus	間接論
Mensurability	Mensurabilitas	可測量性
Metaphor	Metaphora	比喻
Metaphorical analogy	Analogia metaphorica	比喻借意
Metaphysical	Metaphysicus a um	形上的
Metaphysical abstraction	Abstractio metaphysica	形上抽象
Metaphysical truth	Veritas metaphysica	形上真理
Method of agreement	Methodus concordantiae	契合法
Method of concomitant variations	Methodus variationum concomitantium	共變法

Method of difference	Methodus differentive	差異法
Method of residues	Methodus residuorum	剩餘法
Microcosmos	Microcosmos	小型宇宙
Middle term	Terminus medius	中詞
Minor premise	Praemissa minor	小前題
Minor term	Terminus minor	小詞
Mobile being	Ens mobile	變動物
Mixed sign	Signum Mixtum	混合標記
Modal	Modalis is e	樣態的
Modalism	Modalismus	調子論
Modality	Modalitas	樣態
Moderate	Moderatus a um	和緩的
Monas	Monas	單子
Moral being	Ens morale	倫理物
Moral truth	Veritas moralis	倫理真理
Most general properties	Proprietates generalissimae	極公屬性
Motion	Motio	變動
Motive	Motivum	動機
Mouvement	Motus	運動
Mutation	Mutatio	變化
N		
Natural law	Lex naturalis	性律
Natural sciences	Scientiae naturales	自然科學
Natural sign	Signum naturale	天然標記
Nature	Natura	自然，本性
Necessity	Necessitas	必然性
Negation	Negatio	否定性
Negative proposition	Propositio negativa	否定句
Nothing	Nihil	虛無
Notion	Notio	觀念
Nutrition	Nutritio	營養
O		
Object	Objectum	對象
Objective	Objectivus a um	客觀的
Objective beatitude	Beatitudo objectiva	客觀福樂
Obligation	Obligatio	義務
One	Unum	個一
Ontological principle	Principium ontologicum	本體根源
Ontological truth	Veritas ontologica	本體真理
Ontology	Ontologia	本體學
Operative	Operativus a um	動作的

Opinion	Opinio	臆斷
Order	Ordo	秩序
Oration	Oratio	語句
P		
Panlogism	Panlogismus	汎理論
Particular idea	Idea particularis	特稱觀念
Particular proposition	Propositio particularis	特稱句
Passion	passio	感性
Patible	Patibilis is e	受感的
Perception	Perceptio	知覺
Perceptive	Perceptiva a um	知覺的
Phoenomenalism	Phoenomenalismus	現象論
Philosophical sciences	Scientiae philosophicae	哲學
Physical abstraction	Abstractio physica	物理抽象
Plurality	Pluralitas	多數性
Positive law	Lex positiva	制律
Positivum	Positivismus	實證論
Possibility	Possibilitas	可能性
Possible	possibilis is e	可能的
Potential	Potentialis is e	能勢的
Potency	Potentia	潛勢，潛能
Predicament	Praedicamentum	表誠詞
	Principiatum	隨原
Primal principles	Principia prima	原始原則
Probabilis a	Probabilismus	相真論
Principle	Principium	原則
Principle of causality	Principium causalitatis	原因律
Principle of exclude middle	Principium tertii exclusi	排中律
Principle of finality	Principium finalitatis	目的律
Principle of identity	Principium identitatis	同一律
Principle of sufficient reason	Principium rationis sufficientis	充足律
Proper principles	Principia propria	本原則
Q		
Quality	Qualitas	性質
Quantitative being	Ens quantitative	幾何物
Quiddity	Quidditas	所是
R		
Rege	Ira	忿怒
Real	Realis is e	事實的
reason	Ratio	理智
reasoning	Ratiocinium	推理

Reality	Realitas	實在性
Reciprocity	Reciprocitas	相關性
Reflection	Reflectio	反省
Reflective	Reflectivus a um	反省的
Reflex	Reflexus a um	反射的
Relation	Relatio	關係
Relativism	Relativismus	相對論
Reproduction	Reproductio	生殖
Right	Ius	權利
	S	
Sadness	Tristitia	憂愁
Scepticism	Scepticismus	懷疑論
Science	Scientia	學問
Sensibility	Sensibilitas	覺性
Sensation	Sensatio	感覺
Sensitive	Sensitivus a um	感覺的
Sensitive consciousness	Conscientia sensitiva	感覺內識
Sensitive memory	Memoria sensitiva	覺憶
Sensualism	Sensualismus	感覺論
Separated form	Forma separata	分立相
Simple	Simplex	單純的
Simplicity	Simplicitas	單純性
Singular	Singularis is e	單稱的
Singular idea	Idea singularis	單稱觀念
Sophism	Sophisma	詭辯
Space	Spatium	空間
Spirituality	Spiritualitas	神性
	Species expressa	返後
Spontaneity	Spontaneitas	自發性
Spontaneous	Spontaneus a um	自發的
Subjective	Subjectivus a um	主觀的
Subjective attitude	Beatitudo subjectiva	主觀福樂
Subjectivism	Subjectivismus	主觀論
Substance	Substantia	實體
Substantial being	Ens substantiale	實體物
Supernatural science	Scientia supernaturalis	超性學
Syllogism	Syllogismus	三段推理性
Synthesis	Synthesi's	合
	T	
Theory	Tabula rasa	白紙
	Theoria	學說

Thesis	Thesis	正，論題
Time	Tempus	時間
Totaiity	Totalitas	整體性
Transcendental truth	Veritas transcendentalis	超越真理
Trath	Veritas	真理
	U	
Unity	Unitas	單一性
Universal idea	Idea universalis	全稱觀念
Universal proposition	Propositio universalis	全稱句
Universality	Universalitas	普遍性
Univocal	Univocus a un	同意的
	V	
Veracity	Veracitas	誠實
	Via affirmationis	肯定之道
	Via eminentiae	超越之道
	Via remotionis	取消之道
Virtual	Virtualis is e	質理的
Vocative	Vocativa	呼號句
Voluntary	Voluntarius a un	有意的

中華民國三十七年三月初版

哲學叢書 第一編 哲學概論

輔仁大學哲學講師

著者 常守義

發行人 白祥

發行所 明德學園

印刷所 明園印刷廠

Cum approbatione ecclesiastica

版權所有
不准翻印

