

COMPENDIUM PHILOSOPHIÆ

哲學縮型

COMPENDIUM PHILOSOPHIÆ

PHILOSOPHIA SCHOLASTICA

經院哲學

哲學縮刑

L. S.

Tractatus compendiarius totius Philosophiae Scholasticae, quem pervolutare coepisti, Amice Lector, triplicem intendit finem:

I. Terminologiam philosophicam pro modulo suo promovere capit.

Omnibus enim apprime compertum est, quantopere lingua Sinica, administra evolutionis idearum, quae novae in dies pullulant ad recentes formas cultus et humanitatis exprimendas, cotidie ab exteris regionibus invectas, sensim sine sensu ex concreta in abstractam magis atque magis evehatur. Copia elucubrationum originalium et translatarum, multiformem terminologiam procreavit: neque infitiandum complures ex his terminis ad obrussam esse exactos.

Ast tanta invaluit abundantia, tanta efferbuit colluvio, ut aequo maior varietas, hac in re, obscuritatem magis pareret quam oblectamentum. Poesis et litteratura lacteam ubertatem, philosophia meram claritatem anhelat: sine qua quidem, in scientia, suapte natura perdifficili oriretur confusio Babel. Quapropter operae pretium est ex hac incomposita mole terminos aptiores retinere, minus congruos extrudere, novos excudere.

Hoc opus, hic labor: non utique ludus parvulorum aut opus unius diei. Lingua namque Sinica iuvenescit simul ac

fervescit: omnia hodieum probantur, sed ut tantummodo quod bonum est teneamus, opus est profecto collaboratione multorum. Hoc opusculum, simul cum terminis, eorum explanationem haud ambiguum suppeditans, ad hanc vernaculam Philosophiae fabricam, laterem suum apponere contendit.

2. Alter finis est adiuuare seminaristas ad penitentiorem philosophiae intelligentiam consequendam.

Seminaristae indigetes perpetuo difficultates linguae Latinae causantur. Nec abs causa. Sicuti mores Orientalium differunt a moribus Occidentalium ita, magisque prorsus, eorum idiomata. Quaelibet lingua Europaea, in syntaxi et structura, discipulo Sinensi videtur quadantenus aenigma, ne dicam chaos. Num sortem meliorem sibi vindicare possit lingua Latina, specietenus obsoleta et antiquata? Experto crede Roberto: pridem uti seminarista, deinceps tamquam professor, plerosque observavi seminaristas, utut caeteris scientiis bene exultos, trementes atque gementes ante ostium magnum atque apertum linguae Latinae, vel saltem per diu horripilatos et titubantes; paucos solummodo pede libero pulsantes campum, qui ulterius patebat ingeniis.

Quomodo, amabo te, quispiam comprehendere possit scientiam, traditam ope linguae, quam non plane intelligat? Quo sic deveniamus in Philosophia, scientiarum altissima?— Absit invidia verbo, dicam plane quid sentiam. Compluribus seminaristis non adeo Philosophia ipsa quam lingua Latina constituit lapidem offensionis, quominus huius disciplinae congruam acquirant cognitionem. Re aequa bilance perpensa,

praeter quasdam subtiliores speculationes, Philosophia non meretur pessimam famam, qua notata videtur in aevum, neque igitur impervia est menti mediocri, qua certe gaudent plerique, qui ad studium Philosophiae operam navant. Libet theoretice prosequi. Quid si alumnus seminarista, sacerdos factus, idonea caret cognitione philosophica? Quid si in sacra Theologia, non sufficienter versatus adeoque minus aptus ad ministerium sacrum obeundum? Nonne casus pertimescendus est aequae ac dolendus? Porro, monet Suarez: nemo fructuose ad Theologiam incumbere valet "nisi expertus ipse firma prius Metaphysicae iecerit fundamenta". Egregie huc attinet, in mentem revocare verba significantia f.r. PII pp. XI in *Litt. Encycl. "Rerum Ecclesiae"*: "Summopere tamen interest eos (vid. seminaristas indigenas) uno tempore de disciplinis profanis ac sacris non confusam atque incompositam, non brevioris atque compendiarium institutionem suscipere, sed per usitatum studiorum curriculum bona doctrinarum copia instrui..."

Atque idem ille "papa missionum" meritissime vocatus, in *Litt. Encycl. "Ad Catholici Sacerdotii Fastigium"*, postquam cum Doctore Angelico sacerdotibus inculcavit ut ipsimet "qui super plebem constituuntur gradu ordinis, ita et superiores sint merito sanctitatis", iisdem vehementer commendat scientiam omnibus nervis excolendam: "Atque itidem ceteris sacrorum administris omnibus non satis esto ea disciplinarum cultura animum exornare suum, quae superioris aevi necessitatibus par fuisse videatur, sed reapse altioris pleniorisque omne genus doctrinam potiri, iidem evitantur, quae ad elatis-

simum illum, amplissimumque gradum pertingat, ad quem nostra in praesens aetas...provecta est". Luce clarius est ad omnem disciplinam, cum sacram tum profanam, clericis necessitate mediæ acquirendam, viam sterni aditumque pauid per scientiam illam, quam sic extollit Aquinatensis: "Sapientia (i.e. Philosophia) est scientia quae considerat primas et universas causas".

Admniculum praebere et amicam manuductionem ad arcana Philosophiae penetranda, contendit hic libellus. Nequaquam praesumit supplere Manuale latinum, in praelectionibus ubique adhibitum. Absonum esset linguam Ecclesiae ex scientia ecclesiastica abigere. Videor mihi videre—nimis candide aut arroganter fortassis—hoc vade-mecum—quod tamen totum tramitem et compaginem Philosophiae Scholasticae per summa capita explanat—seminaristis amicis exhibentem illum conspectum generalem, quo tantopere indigent ad luculentiore comprehensionem partium: paulo tardioribus ingenio subministrantem cognitiones elementares, quae ipsis nonnihil prava convertent in directa et aspera in vias planas; apud nonnullos tandem cientem hanc cupiditatem ut suoapte labore et studio historiam et systemata philosophica propriae gentis, maiori cum fructu aggrediantur, atque etiam, aucti abhinc sacerdotio, feliciter prosequantur.

3. Potissimus demum est finis: inducere quam plurimos bonae voluntatis homines studiosos in cognitionem Dei.

Quaedam principia videntur in antecessum stabilienda.

Ratio humana, lumine naturali Deum cognoscere potest. S. Paulus de Gentilibus haec asserit: "Quia quod notum est

Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus et divinitas: ita ut sint inexcusabiles, quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt". (Rom. I, vv. 19-21). Hanc doctrinam presse definit Concilium Vaticanum "Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine, e rebus creatis certo cognosci posse."

Ratio humana non solum ad cognitionem Dei naturalem ducit, verum etiam ad supernaturalem seu fidem. Secundum S. Thomam, intellectus noster "ex his quae per naturalem rationem cognoscuntur, facilius manuducitur in ea supra rationem". Concilium Vaticanum luculenter declarat: "Rationis usus fidem praecedit . . . et ad eam conducit". Procul dubio conversio animae ad fidem est opus gratiae; nihilominus Auctor naturae plerumque agit secundum naturam: hinc hominem ad sese conducit per medium illi ipsa natura donatum, i.e. per nativam eius rationem. Quae quidem principia stant inconcussa. Atqui nulla profecto scientia, aequae ac Philosophia, nata est ad hos effectus gignendos. Legimus apud A. Farges eadem, quae ferme apud omnes philosophos catholicos, licet diversimode expressa: "Philosophia Dei existentiam et mentis immortalitatem comprobans, incitat ad virtutem colendam, et ad vitia compescenda, sicque hominem, in quantum fieri potest, dirigit ad finem ultimum in ordine naturali".—"Est magistra vitae et revera custos religionis et honestatis, quippe rationales affert solutiones problematibus maximi quidem momenti de veritate, de Deo et anima, sicque ab impiorum deliramentis

nos societatemque servat". Nonne eousque feliciter progressa, insuper et ad fidem hominem evehere potest humana ratio? Praeclaro hoc encomio LEO pp. XIII in *Litt. Encycl. "Aeterni Patris"* Philosophiam laudat: "Quam ob rem a veteribus modo praevia ad christianam fidem institutio, modo christianismi praeludium, modo ad evangelium paedagogus non immerito appellata est".

Faxit D.O.M. ut hic liber animabus multorum civium talia conferat bona. Re quidem vera, populum litterarum expertem attingere nequit. Alias spem et fiduciam extuli: ut videlicet inter concives cultioris ingenii—classis intellectualis, uti nuncupatur—evangelii luce nondum collustratos, etiam atque etiam reperiantur, qui pro methodo sua, graviter et cogitate hunc tractatum meditentur, eiusque compellationem ad veritates altiores perquirendas, inaudiant.

Eosdem nec diffiteor in componendo libro iugiter oculis mentis meae observatos esse. Idcirco omnes partes—uti intelligenti patebit illico—eo semper spectant, ut existentia alicuius ordinis spiritualis variis rationibus fulciatur atque emineat. Eodem porro vergit, quod per singula capita, theoriae scientiarum naturalium saltem obiter attinguntur. Ceteroquin haud parum emolumenti hinc oriri autumo: nempe ut materiae, ex sese aridae et ingratae, praesertim exteris et proselytis portae, plusculum infundatur sapiditatis et leporis; dein ut luculentius appareat hanc disciplinam vere methodo inductivo-deductiva procedere, scilicet per sensibilia ad rationem, per physicam ad metaphysicam: quod magnam faciet philosophiae aestimationem apud hodiernam classem intellectualem, quae, plus aequo fortassis, scientias physicas extollant; postremo,

ut dissipetur istud praeiudicium late serpens, quo tam philosophia quam religio catholica ipsa incriminantur, quasi obstarent scientiarum progressui, dum reapse, teste Concilio Vaticano, *progressum scientiarum fides "iuvat atque promovet"*.

Huic effato insistens, in celsiora spatia obtutus figo:

Ad studium Philosophiae Sinarum incumbens, attonitus paene steti, cum considerabam incredibilem influxum, quem Philosophia Taoismi in populum Sinensem exercuit, prout a cl. P. Wieger S. J. dilucide demonstratum est. Systema primigenium philosophi Laotze ab inclytis ejus assectatoribus Lietze et Tchoangtze amplificatum et locupletatum est. "Diligentissime perpendas ideas amborum acerrimo ingenio Sapientum (penseurs), quos unicos Sinae genuerunt, quoniam permagnum momentum habuere in cogitationes Sinensium: in litteris indesinenter eorum vestigia detagas!" (Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, p. 146-147).

Re quidem vera, in decursu saeculorum, Taoismus semper et ubique sese insinuavit in multigenas doctrinas et systemata religiosa, orta in territorio Sinarum; atque ita se illis intermiscuit, ut sibi lucra comparaverit. Quanto quis historiae idearum in Sinis enucleatius studet, tanto clarius perspicit pondus et momentum istius scholae in medullas Sinarum, in mores, in mentem, praesertim in superstitiones omne genus, vel et in res politicas; adeoque in libris innumeris, longa saeculorum serie exaratis, principia Taoismi identidem invenies; quinimmo ad radicem cuiuslibet revolutionis

religiosae, v.g. factionis vitta flava insignitae (Hoang-kin-tsai). Unde tanta vis et robur? Hinc certo certius quod doctrina de Laotze, longe magis quam cetera systemata indigena, philosophiam redolet, quin etiam Philosophiam metaphysicam, necnon solertius in systema cohaeret.

Eadem ferme, mutatis mutandis, confirmare licet de praepollentibus confucianismi fautoribus, qui plurimum ratiocinii subtilitate valebant apud coevos posterosque: Mentius utopista, Süntze rationalista, Tchouhi materialista.

Liquido apparet confucianismum specietenus longe majus momentum habuisse apud populum Sinensem; sed Taoismus, qui non jugiter sicut confucianismus favore imperiali fruebatur, reapse summo vigore se propagabat, seque hodie dum praevalide conservavit.

Historia igitur abunde testatur omnem ideam metaphysicam et systematicam semper in cultu humanitatis profundum vestigium infigere et conservare. Verissimum itaque est *ideas regere mundum*.

Philosophia scholastica enimvero omnibus doctrinis praecellit veritatis fulgore ac luciditate connexionis. Esto tale systema idearum sensim introducatur, atque perfundat animos Sinarum, quales, quantasque "mutationes" producere valeat? Populus Sinensis, quamquam prae se non fert hanc speciem, nihilo secius doctrinis metaphysicis inhaeret, eisque delectatur. Videsis saec. II, cum Buddhismus irrepserat in territorium sinense, quantae hominum multitudines, hanc veritatem sibi

afferre ratae, ideoque veram scientiam, eum amplexatae sint. Quin etiam saec. IV et V, multi peregrini longissima itinera inter labores incredibiles et maxima vitae discrimina susceperunt ad monasteria abditissima Indiarum, ubi thesauros inestimabiles sacrorum librorum asservatos censebant. An populus nigricoma non parem exhibere queat aviditatem scientiae verae et sapientiae salvificae? Hanc ei offeramus: nil enim volitum nisi praecognitum.

Diebus nostris ideae novae, immo novissimae, incredibili pernitate inter Occidentem et Orientem commeant: systemata ex XVIII et XIX saec. iamdudum Sinas pervolitarunt; habent lectores suos et assecclas Cartesius et Kant et Aug. Comte, ceterique eiusdem subsellii; recentioresque William James, Rud. Eucken, Bergson, alii, multorum manibus teruntur. Non mirum igitur, si scepticismo, materialismo, agnosticismo mentes, in primis iuniorum, deditae sunt. Axioma domesticum sic audit: "qui primus intravit, domum occupat". Quantocius igitur, nulla iam interposita mora, philosophiam scholasticam introducamus apud populum nostrum; ut, profligatis erroribus et negationibus, bene multos ad fontem veritatis vitaeque adducat.

Qua spe suffulti ac roborati, agamus laboremusque dum dies est. Exeamus ad seminandum semen nostrum. Dixit Dominus: "Sic est regnum Dei, quemadmodum si homo iaciat sementem in terram, et dormiat, et exurgat nocte et die, et semen germinet, et increseat dum nescit ille". (S. Marc. c. IV, v. 26-27). "Cui simile aestimab^o regnum Dei? Simile est fermento, quod acceptum mulier abscondit in farinae

sata tria, donec fermentaretur totum". (S. Luc. c. XIII, v. 20-21). Ideae agunt in abscondito et Deus irrorat easque germinare facit in abscondito. . .

Demum enixe rogo omnes in sacerdotio fratres, ut circum se pagani classis cultioris quam plurimis, occasione hunc tractatum attingendi praebeant, eisque ad intelligendum, identidem fervida prece ad Patrem luminum directa, opitulentur.

哲學縮型目錄

哲學總論

哲學的定義.....	1
第一章 論哲學爲學問.....	2
第二章 論哲學的對象.....	6
第三章 論哲學的部分.....	9

論理學

論理學的定義.....	13
第一章 論觀念.....	14
第二章 論判斷.....	22
第三章 論推理.....	24
第四章 論學問.....	35

批判學

批判學的定義.....	45
第一章 論真理.....	46
第二章 設定問題.....	50
第三章 解釋問題.....	55

本體學

目 錄

本體學的定義	67
第一章 論物體	67
第二章 論物的屬性	76
第三章 論範疇	86
第四章 論成因	90

宇宙學

宇宙學的定義	94
第一章 論物質靜的屬性	96
第二章 論物質動的屬性	99
第三章 論原子論和力本說	105
第四章 論質相說	105

人類學

人類學的定義	117
第一章 論植物性生活	119
第二章 論動物性生活	124
第三章 論理智性生活	155
第四章 論生活	142
第五章 論靈魂	145

神義學

神義學的定意	154
--------	-----

目 錄

第一章 形上證據.....	155
第二章 物理證據.....	168
第三章 倫理證據.....	174
第四章 論造主的性體.....	179

倫 理 學

倫理學的定義.....	182
第一章 論世界的終向.....	185
第二章 論人的終向.....	185
第三章 論人行爲的倫理性.....	192
第四章 論規律.....	195
第五章 結論.....	199

哲 學 史

第一章 希臘哲學.....	205
第二章 教父哲學.....	204
第三章 中世哲學.....	206
第四章 近代哲學.....	207
第五章 現代哲學.....	208
第六章 東亞哲學.....	210

哲 學 縮 型

COMPENDIUM PHILOSOPHIAE

哲 學 總 論

PROLEGOMENA IN UNIVERSAM PHILOSOPHIAM

哲學的定義

哲學是藉人本性的悟力，在一切可知之事理上，推求其最末成因和理由的學問。

依此定義的劃界，哲學是列於學問之類的，就如幾何學，物理學，化學，及其他各等自然科學是學問一樣。

哲學且如這種科學似的，也是但靠人理智的本能力，所考求到的學問。

至論哲學所研究的對象，則是一切一切的事理：凡是實有的，凡是能有的，凡是能思想的，俱作哲學的對象；就是整個事實界，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。

且是哲學所做的研究，是深思窮理的。在樣樣事上，不祇要尋明其所以然的緣故和理由，且要求其徹底的講解和明瞭；就是說，在各等事理上，哲學當勉力要追到其最末的成因，或其最末的理由。追本溯源

治是考證哲理的特徵。

哲學定義的簡約鋪講如此。然而這定義內所包容的質素實在豐富；將其涵蓄的質素剖解出來，分析的講論之後，自能較詳的明瞭哲學的定義，和哲學的性質。

先得指證出來，哲學實是學問。然後須要辨明，哲學與其他任何學問的分別；為能見此，自當指陳哲學所研究的對象。知道了哲學的對象，便可順序將其對象分割開，就此找出來哲學的各個部分。隨着可分派那各部分在講讀時當順的次序。準此，哲學總論包容以下三章：

第一章：論哲學為學問

第二章：論哲學的對象

第三章：論哲學的部分

第一章 論哲學為學問

為能指證哲學果屬學問，先須知道了什麼是學問。

(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。

可見組成學問的成分是知識；學問裏的知識名曰學識。然而僅僅知道事理的成就和存在，不足為學識，這不過是通俗的認識。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，日蝕月蝕是指的自然界內的什麼現象，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，不但知其然，而且也知其所以然。荀子曰：「其持之有故，其言之成理。」

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，是說那多數知識，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。

為能成此統一的體系，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為一體，所以也不能成為一門學問。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，所以也成為彼此有別的學問。譬如生理學，剖解學，衛生學，病理學都以人身為對象，然因各門所觀的方面不同，所以都成為分門另戶的學問。

然而，組成學問的首要原素，是須求得事理的成因或理由。何為成因？何為理由？

(二) 成因 (Causa)

凡為協助一物成就，實施積極發生工用的，皆為那物的成因。物體成就，必須有性體 (Essentia)，和存在 (Existentia) 兩項。存在亦名實有。那麼說來，凡是付給物以性體和實有者，皆為此物的成因。

在事物實有上即存在上，施發協助影響力的，名曰外在成因，因為這等成因對待它們的效果，是居外的。在物體性體上有協助影響力的，

名曰內在成因，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性體的組織成分。

內在成因和外在成因共有四種。譬如木匠，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 (*Causa efficiens*)，工資是意向成因 (*Causa finalis*)，這兩是外在成因。此外，榆木是質料成因 (*Causa materialis*)，講壇的如此這般模形是形相成因 (*Causa formalis*)，這兩是內在成因。

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。假使木匠不曾動作，假使沒有得工資的意向催動木匠工作，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。

形成事物的這各等成因，當其向明悟作講之時，皆可名為理由。然而在一般事理上沒有成因，祇有理由。

(三) 理由 (*Ratio*)

凡是使明悟理解一物一事的，皆稱曰理由。剛才說了，事物方面的成因，當其向明悟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。比如幾何學內的程式，藉以證明，必須靠一二原則 (*Principium*)。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。為証驗這個程式，常用的原則中，比如有這兩項

：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。

再比方，創造主是萬有的根原，沒有成因。但我們怎樣認識造主的存在呢？是因着造主所造的效果，就是世界萬物。那麼是世界萬物給我們講明了造主的存在，世界萬物對待我們的明悟，就是致知造主存在的理由。這裏，做理由的，不是成因，却是效果。

故此說：一總的成因皆是理由，然非一總的理由皆為成因。

（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，正待次章詳細指明；在確切劃定哲學對象之時，一則我們可以見得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，學問必須靠着確定的原理。哲學內考證推理所靠的原理，都是腳踏實地的：往近裏說，多數原理是以觀察，實驗，內省，或閱歷而證實驗確的；往遠裏說，哲學所靠的最高原理，皆是形上的原理，如矛盾律，同一律，充足律，原因律等，如後將在本體學內要詳論的。這些原理自是千真萬確的。

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，怎樣組成整合合一的統系，在順着哲學的路程進行之際，自要明顯的看出。

第二章 哲學的對象

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，和形相對象。質料對象是一門學問所研究的事理，形相對象是本學問在那事理上，所觀察的特別方面。幾個學問能有同一的質料對象，而各個學問的形相對象却不能相同；因此緣故，學問彼此相別的特點，另外關係形相對象。

(一) 質料對象 (Objectum materiale)

哲學的質料對象是：藉人本性的活力，可知的一切事理。質料對象事先將哲學與神學 (Theologia supernaturalis) 分開。神學是藉超性明力的光照，即藉造主的默啓 (Revelatio) 得到的知識；默啓的道理是以信德 (Fides) 確認的真理。而哲學是但靠人本性的明力得到的學問。

此知哲學是各等本性科學行列內的一種。哲學所研究的質料是一切一切的事物；而其他科學不研究空洞虛無，所研究的也不外乎物和事，事和物。可見按質料方面，哲學與其他本性的科學相同。

雖說如此，就按質料對象，哲學與其他本性的學問有所區別。其他學問祇在萬物中各取一部以作研究，而哲學是獨自一個將萬有全備包括起來；哲學研究一切一切的事理。照這一方面，哲學得名為普遍學

(Scientia universalis)，其他學問則名為部分學(Scientiae particulares)。

然而哲學與其他學問，獨立鷄羣，特別相異之點，却在於形相對象之上。

(二) 形相對象 (Objectum formale)

哲學的形相對象是：在其所觀察的事物上，推求其最末的成因和理由。這一點將哲學與其他各等本性科學一律分開。別的科學但求事物的淺近成因和理由。而哲學在樣樣事物上，則求其最末的成因和理由，就是追究樣樣事物再不能往後推的根底。按質料對象，哲學如同別的科學一樣，雖是本性界的學問，而就形相對象，則視在其他科學之上，因其所探討的理由深淵高卓，與衆不同，所以又稱曰特殊學(Scientia specialis)。然而最末的成因和理由是什麼？

(三) 最末成因和理由

最末的成因或最末的理由，是在每種事理的境界內，各各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，往根子裏推，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，論萬有的創作和意向成因，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天主。天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

的步數往最深最底裏推究。

其先，物理學祇觀察物質體外面的現象，以求其動作的各等規律。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，且想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渺更小的部分；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 (Materia prima)，和性相 (Forma substantialis) 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。一總物質體的苜集是這個物質世界；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 論哲學的部分

(一) 哲學的分類

我們已知哲學對象的範圍，是以本性明力可知的一切事理；以消極的方式來發揮其範圍，便該說：除了虛無非物之外，莫不是哲學研究的對象。

不過，事理可分作兩類：即事實界之物(*Entia realia*)，和理智界之物(*Entia rationis*)。事實界之物是真正的物，就是一切真存在和能存在之物，這是哲學的正宗對象。至於理智界之物，本不是真正之物，因為不存在且不能存在，祇是一些可被理智認識，存在於理智內，可作理智對象的事理。但因這類的事理帶有真正物體的幾分模樣，便也得稱爲物，因此也作爲哲學的對象。

亞利士多德分哲學爲理論哲學 (*Philosophia speculativa*)，與實行哲學 (*Philosophia practica*) 兩樣。

第一，理論哲學，通稱實物哲學 (*Philosophia realis*)，按明悟的三級抽象法分爲三等境界，因而實物哲學亦分有三界，即物理哲學 (*Philosophia physica*)，數理哲學 (*Philosophia mathematica*)，及形哲

學(Philosophia metaphysica)。

(1) 在物理界內有兩種性質特異的物，就是世界(宇宙)，和人類；論究前者的學問名曰宇宙學(Cosmologia)，論究後者的名曰人類學(Anthropologia)，或名心理學(Psychologia)。

(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) 形上學分總公形上學(Metaphysica generalis)，和特殊形上學(Metaphysica specialis)。總公形上學，是按最公的樣子，講論物，講論—總的物，不分有形質之物無形質之物，不分有限之物無限之物。總公形上學普通稱曰本體學(Ontologia)。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主宰天主。這門學問，又名神義學(Theodicea)。

第二，實行哲學有二，即觀察人靈魂的兩種能力，即明悟與意志的行動程式。觀察前一種的名曰論理學(Logica)。由論理學技出了別一學問，名曰批判學(Critica)，講論明悟行動的真確價值。觀察後一種的，名曰倫理學(Ethica)，或曰本性道德(Moralis naturalis)。

(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。我們姑不論按理論方面，當隨什麼次序，但為教授方便，並為適合明悟進行的步武起見，將按下講的次序陳述。

我們研究哲學須用的工具，就是我們的明悟。未從考察萬物之前，最好先要知道應用這工具的正常樣式，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。

知道了使用明悟的法道，還得辯護明悟的價值。要緊反着懷疑派，主觀論，和唯心論的狂妄，斷定明悟是探得真理，尋見學識的適應工具。這項責任是批判學所盡到的。

既知了明悟的正常用法，又認定明悟的真誠價值，便可以用上明悟去開始觀察萬物。但在分着觀察萬物之前，不如先公公的討論討論：什麼是物，物的最普遍的分類等項。本體學給你解答這些問題。

公公的設定了物之爲物何在，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。而以此爲對象的名曰宇宙學。

在觀察世界之間，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；隨時有了人類學。在我們推測之間，我們可以立時看出來，人是有理性的物，由此又知人是有靈魂的物。人之所以爲人，另外是因爲人有靈魂。人類學自然就特別着意人內的這一面；因爲這門學問的大體是討論靈魂，所以又稱曰心理學，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，這類的考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。神義學就接着講論創造主，天主。

讀完了神義學，理智逼我們承認，天主是我們至高至大的主子，我們是天主自無造生之物。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，有倫理學給我們告明，造主在我們人類上有什麼意志，給我們規定了什麼誠命。我們按着造主給我們規劃的範圍，指導我們的生活，便可得到我們為人的最末終向。

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為一家，就是哲學史 (Historia philosophiae)。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 (Philosophia scholastica)。經院哲學不過是人類哲學思潮的一部分。哲學史的作用，可使我們確定，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，人類學。

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。

論 理 學

LOGICA

論理學的定義

論理學是研究明悟動作規式的學問，為考得明悟動作的正式步驟，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，是為指導明悟，使他按部就班的工作，藉以捷速的，容易的，找得學問，不致陷於錯誤。所以說，論理學是研究諸學問的工具學問。

由論理學的界說可以見得，論理學所考察的對象，是人明悟的動作。而明悟的動作，由簡而繁，共有三種，即：觀念，判斷，和推理。但是，論理學觀察明悟這些動作，是為找得學問；可知學問是論理學的終向。照此，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 (Judicium)

第三章：論推理 (Ratiocinium)

第四章：論學問 (Scientia)

第一章 論觀念

(一) 觀念的定義

觀念是明悟的動作，明悟藉以表示物體的性體，或物體的所是，在上不加是非的批評。

觀念所表現的是外物的性體；這種表象與感覺界的認識大不相同。感覺界的表象皆是具體的，是單獨的；而觀念的表象則是抽象的，是普遍的。

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，覺得它發硬發涼，我以耳聽它的聲響。我現在對待這架鐘表的認識是外感的，這種認識顯然是具體而單獨的：因為我這個認識祇可體合與，此時此處放的此架鐘表。

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，表現在我的內裏，就是表現在我的想像內。當時我在想像內裏所看見的鐘表，只是指着我屋裏那架鐘表，有一定的大小，有一定的顏色，有一定的形狀，佔着一定的地點。這樣的認識成就於想像；想像也是感覺界的認識能力，為此想像的認識也是具體而單獨的。牲畜不但有五官的認識，且也有想像的認識，因為想像也是屬於感覺界的能力。

我去城內遊玩，進入鐘表鋪，見滿家擺的掛的，盡是鐘表，大小不一，各式各樣。如果不注意每個的形色質料，但泛然起個時辰表的概念。這般意念不僅指那鐘表鋪內的各個鐘表，且可符合與普世一總的

鐘表，就連一總可能製造的鐘表也都貼合的上。

這樣的認識因為不帶諸具體特點，所以是抽象的，因為不拘於有限制的單獨性，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，這種神靈界的能力，就叫作明悟或曰理智。

由上可見，觀念的特性就是抽象。

(二) 抽象 (Abstractio)

抽象是明悟的工能，藉以在事物上着想其一部情節，而不注意於其他各節。這是抽象行動的廣義界說。若較狹較切的界說，則抽象是摒除單獨，攝取通性的行為。

然抽象有三階級：即物理抽象，數理抽象，形上抽象。前面哲學按抽象階級的分類，就根據於此。

(1) 物理抽象。幾時明悟觀察有形質的事物，祇摒去使其成單獨的情態，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，識以感官，或呈於想像，常為具體單獨，就是說常是有切定限制的，是以一定質料所製，有一定的形態性質。而以明悟認識之時，因於抽象的作用，則將此類的限制脫盡。譬如前面所舉時辰表的觀念，就是物理抽象的例子。明悟所表現的鐘表亦非銅所製，亦非銀所製，不必為圓形，亦不必為方形，不定有黃色，不定有白色，不準有悅耳或不悅耳的聲響，不定在此時刻，佔此一處所；一言以蔽之，是將這一切特殊點盡數除去了的認識。

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，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的，以銅，以銀，以金，反正須以一種金屬製成。且當具有一等形狀，或圓或方，或其他形狀，當發如此或如彼，中聽或不中聽的聲響，置於某一地點，這裏或那裏，當某一段時間，今天或昨天。故此說，以物理抽象所認識的物，仍舊還是有形質而可感覺的事物。

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，是成以無論何種金屬的；必當有形狀，然而不拘於任何形狀，是無論如何形狀的；當發聲響，當佔時間的一段，當佔地方的一部，然而無論如何的聲響，無論在何時間，在何地方。這就是抽去單獨性，不注意物的特殊點的意思；這就是脫離具體情態的情態。

因了脫離具體性的緣故，所有的如此表象便不限於單獨的個體，却可相宜與衆多，且實相宜與無數，這就是所說的普遍性。爲此，脫去了諸單獨性特殊點的鐘表觀念，泛指凡有的及凡能有的一總的鐘表，不管用什麼質料製成，不管帶什麼形狀，不管有何形色，發何聲響，無論在何時間，不拘佔何位置，一律體合。

(2) 數理抽象。數理抽象較物理抽象抽去的更甚：數理抽象不僅摒除物體的單獨特殊性，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，因為如此認定的三角形，祇可合與某一單獨的三角形。然我們可泛然思想三邊合成的形式，不以任何質料所製，沒有顏色，沒有一定的大小，沒有其他任何有形可覺的性質；明悟祇看三邊互相來往的形式，如幾何學供給的定義似的：三角形是以三直線合成的平面形。如此認定的三角形相宜與任何的三角形，相宜與一總的三角形。然而三角形，圓形，直線，面積，體積等，一類屬幾何的抽象觀念，雖然極端抽象，但祇是物質界事理所特有的性質，不能合與無形界，神靈界的事物。

(3) 形上抽象。若明悟尤加的抽象，致將物質界之物專有特有的一切，摒出注意之外，單單存留物質界與非物質界之物共有的通性，這便是形上的抽象。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，不但可以貼與物質界，即有形界之物，並能貼與非物質界，即無形界，神靈界之物。以這等抽象法構成的觀念稱為形上的觀念。比如這類的觀念：物體，個一，真實，美好，性體，存在，潛勢，現勢，自立體，依賴體等等，都是以形上抽象攝取的觀念。

(三) 普遍性 (Universalitas)

觀念的性質是抽象的，就因此觀念也是普遍的。

我們的明悟起得觀念之時，以抽象力將物的單獨性特殊點，摒出脫去之後，所表顯的，祇是物的性體。而同種同類的物皆有同一的性體。為此，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，因為不滯於任何單獨鐘表的特點，祇呈有鐘表的性

體所是，所以兼指世上一總的鐘表，就連一總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，祇呈有三角形為三角性的性體，所以兼指一總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，觀念相宜與同種或同類各個體的性質，就是觀念的普遍性。

然而普遍性可分兩等：即種類普遍性，或超越普遍性。幾時一個觀念相宜與同種或同類的各個體，如動物，如人，或且相宜與數種或數類的各個體，如自立體，如依賴體，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，相宜與一總的事物，無界無限，如物為物的觀念，物的個一，物的真實，物的美好，則是超越普遍性。論超越性觀念，後邊本體學內要較詳的論述。

觀念普遍性範圍的情勢，名曰觀念的外延 (Extensio)。說起觀念的外延，就得先講觀念的內容 (Comprehensio)。觀念的內容根於觀念的抽象，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，這樣內容與外延也是相關的。

內容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，便是人的觀念的內容。

外延是一觀念所合與各個體的總集。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) 名詞 (Terminus)

觀念是明悟中內在的行動；這種內在的行動有發表於外的傾向；所以用以發表的方法，是名詞。

名詞是有形的機械兼人爲的記號，爲發表觀念而用的。

名詞是一種記號，所以先得明瞭，什麼是記號 (Signum)。記號是一事物，一經認識之後，即刻引人認識別一事物。從此定義內可知，正式的記號，當有三個條件。第一，充任記號之物，須在先被人認識；故此，當人看物時，在眼中網膜上所印外物的倒像，不是正式的記號，因爲此像不被人認識，更不在外物之先而認識，但因學問式的研究而知的。第二，作記號者，被人認識之後，當引人認識別一事物。第三，引人知道別一事物，當不因別的原因，祇當因先認識了那作記號者的緣故。

正式的記號按性質可分兩樣：卽形式記號 (Signum formale)，和機械記號 (Signum instrumentale)。形式記號，是因類似的緣故，而引人認識別一事物，譬如一張照像引人念及朋友。機械記號則不因類似，而因別等連繫，引人認識別一事物，譬如是因於因果關係，如煙是火的記號，或如是因於人爲的關係，如旗幟是一國家的記號。

提起了人爲的關係，則因來源方面，可將記號分爲三種：有天然記號 (Naturale)，有人爲記號 (Arbitrarium)，有混合記號 (Mixtum)。天然記號，是不關於人的規定，而是根於事物的本性的，如煙對火之類。人爲記號是出自人隨意約定而來的，如旗對國之類。混合記號是半自

天然而半自人爲的記號，如以槍礮指打仗之類。

名詞是正式的記號，因它滿全了正式記號的三樣條件。大體而論，能說名詞全是機械的記號，也全是人爲的記號。

名詞爲記號之特點，是發表觀念。人是社集性的物體，因而有彼此發表觀念的需要。又因人是有形質之物，故此必須用有形可覺的記號，才能彼此明瞭內中的觀念。

這有形的記號可分三類：卽姿勢，言語，及書寫。

這三類的首要及根基是言語，卽口中所發之言語。人的言語與無靈動物口中所發的聲音，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，而人的言語發表的，則是明悟內的觀念。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記號，是說用什麼言語爲發表什麼觀念，因而爲發表什麼事物，這是由人隨意約定而來的。

(五) 界說 (Definitio)

爲幫助人有了清晰的觀念，於是有界說的使用。

界說是講明事物所是的言詞。

界說的用途是講明事物。所以界說的頭一條規矩，是那作界說的言詞，當比被界說的言詞更清楚。因爲以晦暗的講解晦暗的，當然毫無效用。故此，若以同樣的言詞講解一個名詞，是爲重疊語 (Tautologia)，不能稱爲界說。

講明事物的所是，卽講明事物的性體。而同種類的各個體，皆有同

樣的性體。故此一個相當的界說，必須能與全種類之物的每個個體合上才成。又因一種類物體的性體，是所以與別種類物體分類的特徵，故此一個相當的界說，是祇能合於本種類之物的。

爲使界說具有這兩項條件，界說當成以兩樣原素，即當成以近種 (Genus proximum) 及類別 (Differentia specifica) 的綜合。譬如，人的正式界說是：理性動物。先說人是動物。動物是近種，此項先將人從其他一切遠種分別出來，即從礦物，植物內分出。說人是動物界內的部分，於此，人與飛禽走獸是同種的。然後在此近種上加以人性體的特徵，即理性；此點則將人與其他任何無理性的動物分開。此名類別。它加在那近種上，遂將人類本類的特別性體表現出來，使知人之爲物的所在與所是。界說內這兩原素，即近種與類別，若按論理方面說去，即所謂的質料對象，和形相對象；這是在任何界說內常見到的。

在界說的作用內，總有分類 (Divisio) 的作用。原來，必須先劃開界線，將本物與其他任何之物分開，才能指出來本物的所在。

爲此中文內界說與定義是同意名詞，二者互相替用。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，即此物爲物的所是。

界說本是一個複雜觀念，亦可將之作成判斷，譬如人是理性動物。

第二章 論判斷

(一) 判斷

判斷是明悟的動作，在中明悟發表兩觀念相合或相斥的來往。明悟在兩觀念中作肯定或否定的決案，就是在兩觀念中謂是謂非，便成判斷。

組成判斷的質 (Materia) 是複雜的，因為至少應有主詞和賓詞兩項。然而就判斷的相 (Forma)，則判斷也是純一的行為。因為判斷的性體所是，只在謂是謂非一行為上，就是在將兩觀念看為一，或看為二，看其兩離或兩合的來往之上。發表兩觀念離合關係的名曰繫詞 (Copula)。

而且判斷的形成，在預備上也較為的複雜，就是因為在未從發出判斷之前，先須有幾個預備判斷的行為。判斷的質料是主詞 (Subjectum) 和賓詞 (Praedicatum)；所以在判決之前，至少先得以抽象力起得兩個觀念。

然後在這兩觀念中做比較，看他們各自內容，和外延有否相關的來往。看見主詞內容裏包着賓詞，反過來賓詞的外延內包着主詞，於時乎明悟肯定；若看見賓詞被主詞內容所開除，因而主詞被賓詞外延所開除，於時乎明悟否定。

比如我們評論說：人是有理智的；這是說的，人的內容裏包有理智性這種優良；反過來說，在一總有理智之物的外延內包有人類。再比如說：鳥獸是無理智的；這是說的，鳥獸的內容裏缺短理智這種能力，反過來說，理智之物的外延開除鳥獸。須要注意，我們祇說：鳥獸內容裏

沒包着理智這種優長，並不是說的，鳥獸的內容沒有理智之物內容的若干原素。

預備判斷的行動並不是判斷的性體；判斷的性體，祇在末了那個行為上；就是肯定或否定。

(二) 命題 (Propositio)

發揮判斷的記號稱曰命題。

據上面所說，由於判斷的性體，命題當分為肯定否定兩樣。

在兩等命題內，主詞與賓詞按內容外延的來往如下：

在肯定命題 (Propositio affirmativa) 內，賓詞對於主詞是按全內容，而不按全外延歸合。如說人是動物，則凡組織動物性體內容的各原素，人當全有。動物當是實體，有形質的，生活物，有感覺者；職此一切，人皆有之。為此說，賓詞對主詞，是按全內容，意思是，賓詞的內容全然歸於主詞。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，其他無靈的動物。

不過，情形如此，祇按肯定之力，因為因了特殊情形，即因主詞及賓詞質料之故，能有主詞與賓詞範圍相同的命題，即在單獨命題，或界說命題內。譬如說：這個人是張三；人是理性動物。雖然如此，因於判斷肯定之勢，賓詞仍是看作不週延的，即部分的。

在否定命題 (Propositio negativa) 內，賓詞與主詞是按全外延分離，而不按全內容。如在前面引的那個例子內：鳥獸不是有理智的，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。然不按全內容分離，爲此我們上面已說：鳥獸的內容裏能包有理智物體內容的若干原素，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。

按分量方面，則分全稱，特稱，個體，無定四種命題。命題的分量是以主詞的外延而規定。主詞的外延是普遍的，則是全稱命題 (*Propositio universalis*)，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，則是特稱命題 (*Propositio particularis*)，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，則名個體命題 (*Propositio singularis*)，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，則名無定命題 (*Propositio indefinita*)，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，不知其所指範圍廣狹如何，而在說話人的心意內，必當是有確切指定的；所以或是全稱的，或是特稱的，或是個體的。

明悟自一判斷，或自多數判斷，得到別的未知的判斷，這是明悟的第三工作，名曰推理。

第三章 論推理

(一) 推理的界說

推理可以這樣界說：是明悟的工作，在中以兩觀念與一第三者觀念

比較，為看出來兩觀念相和或相斥的來往。

推理是明悟的工作；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，為看出其中兩觀念互相的來往。

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，是多管兩觀念中的來往，好像是明明擺出的一般，明悟不必多費思索，立刻就看得見。多管兩觀念中間的關係好像隱於黑暗之中，明悟無奈，只得借來一燭燈光，就是借一第三觀念，以照明其間的來往，如此得到的判斷自是間接的。明悟為找得間接的判斷，所作的搜索工作，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，下往單獨結論的推理程序；歸納法，是由單獨事項起始，上至普遍原理的推理程序。換言之，究察單獨事項，以求內中的普遍原理，便是歸納法；認得了普遍的原理，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 (Deductio) :

金屬皆傳電；

而銅為金屬；

故此銅傳電。

(2) 歸納法 (Inductio) :

金銀銅鐵傳電；

而金銀銅鐵等皆為金屬；

故知金闕傳電。

演繹法所靠的原理是：與全部，與全種，與全類相合或相斥的，則與其各部分，與其種下各屬類，與其類下各個體，也必相合或相斥；這是說的：「言及全體，則言及個體」。歸納法所靠的原理是：與各部分，與各屬類，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」。

推理的外號名曰三段論法。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。不過，普通以三段論法作演繹法的外號；爲此我們在以下分講那兩種推理法時，要講三段論法，和歸納法。

(二) 三段論法 (Syllogismus)

三段論法既然是推理的外號，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：卽小名詞 (Terminus minor)，中名詞 (Terminus medius)，大名詞 (Terminus major)。三個名詞互相交量，便形成三個命題，故此中文稱之爲三段論法。大名詞與中名詞比較而成的命題，名曰大前提 (Praemissa major)；小名詞與中名詞比較而成的命題，名曰小前提 (Praemissa minor)；小名詞與大名詞合成的命題，名曰結論 (Conclusio)。大小前提合併起來總稱爲前提 (Antecedens)，與結論 (Consequens) 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 (Consequentia或Illatio)。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法。一切詭辯 (Sophisma) 的証論都是如此。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，組成一個單獨的行為；可見，三段論法，如同判斷一樣，也是明悟一種單一的行動。多答在歸結勢上有所虧缺，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：

具體兼單獨的表象是物質性的；

而想像是具體兼單獨的表象；

故知想像是物質性的。

(2) 否定推理法的例式：

抽象兼普遍的表象不是物質性的；

而觀念是抽象兼普遍的表象；

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。(圖一)

	中詞	=	大名詞
小名詞 =	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。（圖二）

	中詞	\equiv 大名詞
小名詞	\neq 中詞	
小名詞	\neq	大名詞

圖 二

這是就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。（圖三）

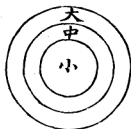


圖 三

否定推理法的原則是：「開除包圍者，亦開除其內所包圍者」。比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。（圖四）

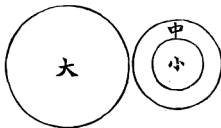


圖 四

(三)、三段論法的規則

爲使三段論法有其本相，自當使它具有其性體內的成分。而三段論法的性質是：以兩名詞與一第三名詞比較，爲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) 犯第一條規則的例子如下：

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，這是因於別種理由，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，如此就不犯那兩條基本的規則。

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，爲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；爲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) 推理法只有三名詞。就是大名詞，中名詞，與小名詞。
- (2) 斷案不得寬於前提。是說結論所斷定的，不能比前提比較過的範圍更寬。
- (3) 中詞不能進入結論。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) 前提皆否定無結論。若大小前提都是否定命題，則不能生任何結論。
- (6) 前提肯定結論亦然。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，否定與特稱算爲劣性的。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) 自兩特稱不生結論。若大小兩前提皆是特稱命題，則不能有任何結論。

(四) 歸納法

歸納法是由些單獨事項，找尋一個公共原理的推理法。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，看的只有兩個異樣的名詞。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，要知道，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，在上面的比方內，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，實際是有三個異樣的觀念彼此作比較。

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。而推理法的第四條規則是「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呢。

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，不若在演繹法內，表示出來的那樣顯明。在歸納法內，由大前提遇到小前提的時候，中詞就由單獨性轉入了普遍性。為此，歸納法的實際推理性質，就馬利且 (J. Maritain) 的講法，應按下面的樣式表出：

金銀銅鐵傳電；

而金銀銅鐵等一的總代表為金屬；

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：「斷案不得寬於前提」。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：結論必須忠信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証

定的公共原則而進行。

那一項原則呢？就是物性恒一，物的動作性恒一的原則。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；祇要查考的到了這個地步：就是，可以斷定所查考的現象，是關於某種事物的性體的，便可以下一個普遍的結論。

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) 恒久不變的效驗，必出於恒久不變的緣故；

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。

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，原是一一的推理法。

第四章 論學問

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

我們觀察萬物所用的方法，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，繼用演繹法的步驟，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，明悟做分析 (Analysis) 的作用。何為分析作用？是明悟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，這便是明悟的綜合作用 (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純單的原理之內，則是純以理智作到的行爲。因其如此，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，一切普遍兼純單的原理，以更精細的分析法，往更普遍而更純單裏進行。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，常能一目了然，對此萬物自然要具有較詳較明的認識。

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」。

分析綜合法既是研究學問的方法，學問自是此方法當得的終向。何爲學問？

(二) 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。村夫老野們都很知道，日蝕月蝕是指得自然界內的什麼現象，但不能稱此認識為學識；讀書人自知，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，不但知其然，而且也知其所以然。荀子曰：「其持之有故，其言之成理。」

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，以証理之力，一級一級的推出，互相聯絡，前後銜接，組成一個整體才是。

為能成此統一的體系，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為一體，所以也不能成為一門學問。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，所以也成為彼此有別的學問。譬如生理學，剖解學，衛生學，病理學都以人身為對象，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，智識或學識。學識必須是確定的認識，這是說的必須是不含疑惑的認識。然而在一門學問內多次參雜一些似真的認識，名曰臆說 (Opinio)；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，暫且先設一項原因，勢若真正原因一般，名曰假說 (Hypothesis)。假說與臆說是同類的；皆是向未得到充分確實程度的知識。一旦假說證實，便成學識，於斯得名曰學說 (Theoria)。

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證實，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。

(三) 學問的分類

最先當將學問分爲超性本性兩界。超性學 (Scientiae supernaturales) 是靠一種超性的光明，就是靠天主的默啟，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 (Scientiae naturales)，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，尤其是由於形相對象的不同。因此緣故，本性的學問分爲經驗學(Scientiae experimentales)與哲學(Scientiae philosophicae)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慮力，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，是由於兩界形相對象的不同：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。如此的分類是根於明悟抽象的不同階級。然正因此，學問的形相對象便有了分別。

第一級抽象觀察物體，是就其爲物質之物象可感覺之物的，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，即觀察動的物(Eus mobile)。

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理解的物質，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(Eus quantum)。

第三級抽象遂使明悟越上全部物質界，經驗界，觀察實體，成因，神體，靈魂，創造主天主，及諸如此類的高卓事理；於此明悟連以理智理解的物質也除出去，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(Eus immateriale)。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(Ens substantiale)。

本然在實有之物上，明悟祇有這三級抽象。然在此以上，好像還有一級抽象似的，致將物的獨有實有性也摒除了去。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(Ens logicum)。

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(Ens morale)。

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，各等各類之學問，盡可歸屬與這五種，皆是這五種的枝分(A. Farges, logica)。

在研究物理界科學內特用歸納法；在運用歸納法時，尚有多數不同的進行法門，稱曰研究科學的方法，茲可將之列述於下：

(四) 契合法(Methodus concordantiae)

為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光景內發生，而在每每發生之時，其他原素在與不在皆可，惟有一項原素常在也常得在，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，此顯象仍發生，則可知甲必為此顯象的原因。

譬如，欲知物質體三態變化的理由。以觀察與實驗，見固體融解為液體，液體氣化為氣體，發現於多數複雜的境地內。但在各種境地內，其他原素在與不在皆可，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，則生其效果」(Posita causa, ponitur effectus)。

(五) 差異法 (Methodus differentiae)

設某現象在不同的光景內，有時發現，有時不發現。考其情形，則在種種不同的光景內，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。

試將昆蟲投入裝碳酸氣的瓶內，昆蟲立時為之窒息。考昆蟲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，則效果自取」(Sublata causa, tollitur effectus)。

(六) 共變法 (Methodus variationum concomitantium)

有時契合法與差異法不能適用，因為與現象發生時相伴的諸多原素不能隨意取消，不能任意代替。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，則知此原素必為此現象的原因。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，以為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 (Perrier) 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。這是因為愈高，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，則其果變換」(Variante causa, variatur effectus)。

(七) 組合法 (Methodus composita)

契合法，差異法，共變法，在實際上互相並用，如此便成為組合法。

一個著名例子是巴斯刀 (Pasteur) 相反自然生育所有的實驗。

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。為證實這個假設，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，則生物常常發現。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，則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。地窟之內空氣不能流動，因此空氣中含蓄的種子，早已沈落於地面上；將器皿置於其內，口子嚴閉，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：無機之物不能發生有機物。

(八) 剩餘法 (Methodus residuorum)

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，有一樣恆常的不規則。原來，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恆常的差異。如果我的見解不錯，那個行星應在天空內某某地方。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。

這個新發現證實了這個公律：就是物體彼此有引力，引力的強度與物體的質量為正比，與物體中距離的平方為反比。

剩餘法也是原因律的一種應用方面。因為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。

批 判 學

CRITICA

批判學的定義

批判學是觀察明悟動作之真實性，兼確實性的學問。明悟是我們人諸認識能力中的領袖；在他主動之下，還有別種的認識能力，比如各內感官，各外感官；明悟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：是觀察人認識能力之真實性，兼確實性的學問。然因明悟作人認識能力的主動和領袖，所以明悟就作批判學的正宗對象，所以說：批判學是觀察明悟動作之真實性兼確實性的學問。且因他人言語的威信，以及天主言語的威信，皆是助人得知識的門路，所以也在批判學內討論。

批判學的質料對象是人明悟的動作，於此批判學和論理學相同；因為批判學如同論理學一樣，也是在人明悟的認識動作上做研究。

然而，在這同一的質料上，各自觀察的方面不同。論理學是考究人明悟動作的正式步驟，就是找尋人明悟在動作上常隨的合規順序。而批判學是觀察明悟動作的真實性，就是觀察明悟在認識事理之上的真實性。明悟得到真理，便存於確實的情態。批判學要給我們指示出來，明悟

服膺真理之時，所懷之確實情態，是在事理方面，靠着怎樣結實的動機；因而判定明悟認識力的真實性，完整純全，堅固可靠。這點是批判學的形相對象。

就批判學如此的界說，可知其所討論之點無他，只是認識能力問題，故批判學又名認識論 (Epistemologia)。然而，如前所說，批判學考察認識力，是就其對待真理而論。所以在解釋認識力問題之前，先要講明什麼是真理。照此，可將批判學分為三章如下：

第一章 論真理

第二章 設定問題

第三章 解釋問題

第一章 論真理

真理分論理真理，及本體真理兩樣。然而，正式的真理却是論理真理。真理與真實是同意名詞，故可互用。

(一) 論理真理 (Veritas logica)

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良。因在事物一面，絕對的看去，則無所謂真，亦無所謂假。實在，事物界裏絕沒有一點，根本是假的；譬如，所說的假銀錢，那組織此圓牌的質料却一點也不虛，一點也不假；我們謂的假朋友，却是個很真很真的

人。原來，每個物皆是其所是，所以並沒有偽假的。然而，真假是相對的名詞；若對物自身不能言假，自然也不能論真。

真理更不是觀念一面獨具的優長。對觀念自身，本然也不可言其為真，或言其為假。實情，並沒有一個觀念是假的；因其如此，發揮觀念的每句話也皆是真實的；因其如此，字典上的千萬詞令，自始至終，沒有一個是假的，就連偽假二字也是真的；發揮數目的觀念如同其他觀念一樣，為此數目字的次序裏，遇不見一個是假數目。原來，觀念僅祇表示事物，而其所表示的不能不與自己相對；這是說的，觀念不能表示虛無，或表示他所沒有表示的，不然便是逆理。可見觀念自身都是真的。但是真假既是相對的名詞，若不能言其假，亦不能論其真。

那麼說來，真理應當是件相對的事，他的性體應當是在一種來往之上。例如銀子，酒，太陽自身，並我們對銀子，酒，太陽等所起的觀念，也不真，也不假。然若我們評論的說：這塊金屬是銀子，那一瓶子液體是酒，太陽發光或不發光；這些評論則能真能假。論數目並不能說數字2是錯的，或數字3是錯的；然若評論說：2加2等於4，或2加2等於5則能為真，或為誤。而能含真假成分的這類行動，原是明悟的判斷，故知正式的真理必在判斷之上。判斷上的真理則名曰論理真理。

至此，便可對論理真理下一定義：論理真理是明悟與事物的符合勢。論理真理治在明悟的判斷，與事物的相關之間。明悟的判斷或是肯定的，或是否定的。若明悟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

。若明悟將兩觀念分開，以為某主體沒有某性質，如果在事體方面，那主體實實缺少那項性質，這個判斷也是真的，在這判斷內，也有論理真理。

不然，若明悟所判斷的與事實不符，如果明悟綜合一齊的，事實界內正不在一齊。明悟所分割的，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)。

真正的真理既在明悟的判斷內，為此論理真理亦名正式真理 (Veritas formalis)。

正式的真理雖說僅在判斷上，然而判斷真與不真，要緊在事物那面有可根據，有可對照的情形。事體內面這種作論理真理根據的情形，也名為真理，這就是本體真理。

(二) 本體真理 (Veritas ontologica)

本體真理是按希臘詞意翻譯的名詞。若按拉丁詞意，則當譯曰事實真理 (Veritas realis)；意思是指此真理屬事體內部，即係事實方面的。然言事體自身為真，可不是說的，此真實性是事物性體上外加的一種屬性，因為物體內所有的一切一切，物的全體所有是，舉是真的。所以，言物體為真，這是說的，物體按其為物體，按其有己所有的本體本性，就是真的。為此緣故，按本體真理說去，一總的物都是真的。

本體真理又名根基真理 (Veritas fundamentalis)。這是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對照之，而成爲論理真理。

物的本體就是物的性體；本體真理就在物體自身，按照其有其性體之上；爲此，本體真理又名曰性體真理 (Veritas essentialis)。

屬物體性體的，可謂形上的事理；因此性體真理也名形上真理 (Veritas metaphysica)。

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體自各有的情節，然而不對照明悟，總不可以了解。真理的本性必須是明悟和事實間的來往。

若然，本體真理到底是什麼？本體真理是事物與明悟的符合勢。與那個明悟符合呢？先須想及，萬物皆是爲天主所造，所以各個物體的性體，必然皆照天主明悟的模型觀念而創。因此緣故，沒有一物，不與天主明悟內永遠的認識，相符相對。萬物的性體與造主永遠的明悟相合的情勢，這便是本體真理。此外，吾人的明悟認識了外物之後，則外物的本體亦必與吾人明悟內，對此種此類之物所有的觀念相合。事物與吾人明悟相合的來往，也是本體真理。

萬物的本性，或是實有界的，或是可能界的，都與天主的明悟相合，而且都是實際的相合；至於對人的明悟呢，萬物皆有被人明悟認識的可能性。凡一性質，不限種類，相合與一總的物體，則名曰超越的事理。而這般的真理是相合與一總的物的；所以，本體真理亦名超越真理 (Veritas transcendentalis)。

一總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 (Veritas physica)。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，銀子是假磁假炭；如你願意，對着一總的事物，都可以發如此的笑話。

然而，正是因為這個緣故，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。比如帶有銀皮的銅元，因為易於引人，思想他是表裏全銀的銀元，所以此物就成為物理界的一樣假物。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。

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

在批判學內，所照準的真理，另外是論理真理。明瞭了真理的所在，便可以設定批判學所討論的向題。

第二章 設定問題

(一) 認識論問題的緣起

明悟多次有過哄騙我們的行跡。向日我堅信無疑的一二意見，過後却發覺出來是全然錯誤的。不但個人免不了屢屢的受如此的愚弄，就連全人類也有時懷着一些普遍的錯見。往古之時，經過了好多世紀，人們都以為諸天體是固定之物，太陽繞着地球環轉，地球隱立不動；而今我們的思想正恰與此反對了。多少次哲學或科學家一時抱定某某主張，當為確實無疑的定理；不料日就月將，竟然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。紀元後第二世紀，希臘數學家 陶勒密 (Ptolemy) 明言，地球是一個固定在宇宙中間之物，天上的日月星辰，每晝夜環繞他一週。這種說法，在他以後經過一千三百年之久，學者一律依從。只到第十六世紀，天文家，哥白尼 (Copernicus) 才察出太陽不是向地球環繞而行的，倒是地球和別的星辰環繞太陽。

紀元前第四世紀，哲士亞利士多德 (Aristoteles) 立說：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，從比薩的塔上投下，兩鐵彈却同時落下。伽利略便宣言：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。

因為明悟不時有戲弄人的故事，所以人對他的價值起了疑心。明悟是否能令我們探得真實？我們認識上所有的確實情態，是否在外物內蒙

着根據？我們的認識是否為事理方面的動機所引起？就此起了批判明悟能力實價的問題，此即認識論問題。

(二) 問題的悖理設定

絕對兼普遍的懷疑論 (Scepticismus) 在認識論問題上，要將人置於全番疑惑的境地，要人論任何事理不可懷有堅決確實之心。我們姑不辯論，怎樣他們設想的這等心地，是無人能做到的事實。反正，作如此立場的，並沒有排解批判學問題的誠心，不過是事先要杜絕解決本問題的可能性。真的，若將我們理智意識界的價值全部打倒，拆毀，甘自沈入無邊無際的疑惑汪洋之底，不留一條確實認可的事理，作為支點，作為視察，則自後焉能再從疑惑的水面升起，焉能再浮到了確實信念的境界上呢？因為既不存留一項確認為真的原理，作為升起的依據浮出的端緣，則人原起沈落在那一段地步，便須永久落在那一段地步。作這樣的開端的，怎可提解決問題的話？

這樣說來，笛卡兒 (Cartesius) 的方法疑惑 (Dubium methodicum) 也不比前而的辦法優美了多少。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，盼望自此，我們的知識能得到較前更強的確實性。那種論點如同拉比野 (Rabier) 批評的說：「笛卡兒的行事方案，譬如一個人，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」。

(三) 問題的對象

懷疑派對我們的認識能力懷疑，是因他們設想，若明悟的一切報告，純是主觀內部的表示所逼迫，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，我們的明悟向我們告示什麼，是由內而構造的，或是由外面輸入的，是純粹主觀的顯示，或是客體方面種因的。依他們思想，我們好歹沒有方法，藉以分明，我們所有的認識，是與不是外部的事物給我們形成。懷疑派因此就結論說：事既如此，所以對待明悟的誠實性，懷着疑惑態度，看來是較為明智的方案。

直接反對懷疑論的是斷定論 (Dogmatismus)，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。因而批判學的問題如是：我們是否有一種微照 (Criterium)，藉以指證我們認識上所懷的確實心態 (Certitudo)，是在外物方面據有客體的動機 (Motivum objectivum)。

懷疑派以為這個問題沒有解決的可能。他們自設的難關如此。向來受錯覺或幻像愚弄的人，因被主觀的條件所限制而所強迫，不得不錯覺，不得不幻想。有時候受主觀戲弄的人，能夠發覺自己的錯誤；然而總不是受哄騙的本官能可以自己覺悟的。感覺界的能力不會自更自正。誰知明悟不是如此境地的呢？假如明悟不由自己錯思錯想，誰會指正了他？因我們的明悟是我們諸認識能力中，最高最上的審員。若最高審員迷誤，誰能指正了他？還能投奔什麼機關？

然我們在後要證：正因明悟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，幾時確見真理。

(四) 問題的恰切論點

雖然就批判學的粗糙定義，好似認識論的問題，是要究察明悟的認識能力合用不合用，明悟有否探得真理的能力。但是本問題的恰切論點，並不如此；並不是先疑惑明悟的認識能力適用不適用，然後再勉力證定他真正適用。這樣當然不成。為什麼呢？

蔡尼(P. Geny)對此的解答，大意作如此推論：「我們並不是妄想着，先是疑惑明悟的價值，然後再用有力的及正式的理證，將他的價值確切證定。如此的設計，全然逆理，確是自詭自滅的辦法。因為我們用什麼工具，為判斷我們明悟的價值，無非是用我們自己的明悟？然而我們或是憑信我們的明悟，或是不憑信。若果憑信他，何必還要究察他的價值？若不憑信，則無法再用推理恢復他的信用力，便當失望於懷疑而已。因為若不憑信明悟，則明悟不拘說出什麼，都沒有效力，沒有威勢，所以他的推理毫無價值」。

所以問題的恰切點，祇是察考明悟 有沒有一種微照，藉以保證自己認識上所懷的確實性，是在事理方面靠着客體的動機。

康德 (Kant) 對此問題則倡主觀論 (Subjectivismus)，以為這客體的動機是沒有的，認識的確實性，純為主觀的限制所形成；就此他自當結論說：吾人理智沒有探觸真理的能力。

而斷定論要在下面，根據事實，明顯的指出來，理智的確實心態，決然靠有客體方面的動機，我們的理智且有自行保證其實情如此的微照。斷定派與一總明悟健全的人，原起就不疑惑理智的真實性，今在如此解答了認識論問題之後，宛如常論的一般更要斷定的說：理智為探得真理絕然適宜，絕然合用。

第三章 解釋問題

(一) 得見真理的微照

若果明悟真的沒有方法，可以分明錯誤的判斷，與真實判斷的區別，換句話說，若明悟不能分清，自己的認識是純粹發源於內 或是種因於外的，懷疑論則可對明悟的價值生疑，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，明悟確能分開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，明悟確能看出來，自己在什麼上頭所懷的確實心，定有外物的顯明，即客體顯明 (*Evidentia objectiva*) 作其形成的原因及動機。固然不能說，明悟在每派每個判斷上，皆能保險自己不錯，但是在多數多數的判斷上，必能用然自保具有這項微照。

明悟怎會自示自保，確有這等微照？原來，明悟的性質與感覺界的認識能力迥不相同；明悟享有自反自省的能力 (*Reflexio*)。因而可將自

己的行為作為自己迴視的新對象，可返回來重想自己的行動。以此反省作用，明悟能夠看出來，自己的什麼什麼判斷，準在事理上靠真根據，自己的什麼什麼判斷，真正是外物方面的顯明顯示，客體的顯明顯示所形成。就此，明悟很可自行保證，自己在什麼什麼那些個判斷上，絕對不會錯，決然見得是真理，真實。

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，我們準能保險不會差錯，而分明在外界事理上有根據。比如我自身的存在，這個世界的存在，我現時坐用桌椅的存在與物性，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，是不能錯的吧。再比如，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，然在這等等判斷上我豈能錯？即便在別的見解上，我不敢確保，是否是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：明悟用反省之力，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。

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，幾時就看出來自己錯誤，看出來自己的判斷在事理方面不靠着根基。不瞞，我們心地內實存有一些錯誤的意見。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，仍以那些見解在事理內有真根據，有客體顯明

。若然，有真根的確實心地與無根據的幻像，到底怎會分開？解釋問題指點出的微照怎可有效？

蔡尼分別的答說：「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」。

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

譬如有一枝鎗，據賣鎗的人所說，有發射一里遠的能力。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路的能力。至於發射的時候，雖有數次沒有射到那樣的遠度，却不能因此否認那鎗的這種能力。若有沒曾發到那麼遠的時候，這是因了別種緣故，是因發鎗人的執法不當，或因途中過了偶然的阻擋，反正準不是因爲那枝鎗無此種能力的緣故。

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路的能力。因爲若果此鎗根本沒有這種能力，別說數次，就連一次也探不到。

照樣，即便明悟單單幾次，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，明悟確有保證自己探得真理的能力。因為假定明悟根本無此能力，別說數次，就連一次也作不到。況且明悟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：明悟實有保證自己，認識真理的能力。

(二) 客體顯明是確定心的正宗動機

說明悟確有保證自己認得真理的能力，是說明悟以反省之力，可以明明看見自己判斷的確實勢，是客體顯明所造成，客體顯明實是確定心態的正宗動機，可以証之如下：

第一 由內識的表証：確定心態既是心理內的顯象，那麼為知其成因何由，必須憑內識的報告。但我們幾時確實認定一項真理，常是因為其事理如此 明明的照耀着我們的理智。言語是內識的表號；俗語說：「言為心聲」。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；一切的為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。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，多答不到顯明的程度，你想得到我們的認肯；多答顯明出示，即便缺少別等條件，也能足以令我們理智服從。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。其先確實心態的正宗動機應當是直接引動理智的。雖然若僅間接的發生動力，則此動機的力量既得憑藉別項，便不能成為正宗的動機。而顯明是直接引動理智的；豈能有比顯明更有照應理智力的嗎？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實心，皆常有此動機。然而細心察考，從任何方面來的確實，沒有不含有顯明的。這樣，無論由理智來的確實認識，或是直睹明瞭的，或因推理推出的，無論是由感覺方面來的確實認識，或是內成的，或是外成的，無論是由信任而來的確實認識，或因信任造主的言語來的，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；為此確實心態的正宗動機又當是基本的，而顯明對於確實心態，恰是如此。試察我們的認識，無論是哪一種那一類的，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，所依的証據怎樣堅強，歸到究竟，所靠的基本根力，總得是顯明。

總上的証據所示，可以結論：客體顯明是確實心態的正宗動機，基本動機。以下幾個証據反復的証驗這個論題的真確。

(三) 內識的反省指示

幾時我們作一理智直接看清的判斷，我們的內識清白的指示我們，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。內識也清白的指示我們，所發洩的是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。

我們可拿來數學上這個命題作為例子： $7+5=12$ 。

梅西野(D.Mercier)說：「我若反省：看見我明悟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跡；不但如此，我且見得我如此肯定，是因這兩項相對之後，他兩同一的來往自行的，向我擺供出來。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，我贊許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，用他們的明確態度來限制我」。

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為因。

(四) 理智確實性變換的理由

吾人的理智對着同一的事理，能夠先在疑惑之中，漸次進入估斷境地，末了歸到確定判斷裏。教員開口倡明：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証，証驗他所說原則的正確。隨着教員証理的前程，眼光按步就班的增昇，學童的理解力不由的轉入估斷態度，自想或許如此；一旦教員作末步結論之時，學生恍然的確，不但不再疑惑，且再不會疑惑。

理智這種過渡的情境怎樣講解？

惟有我們推崇認識具有客體性的主張，能夠講解得來。按我們的意思，在先判斷兩項彼此的來往毫無顯示，繼而其中的相連性發出一線微光，終於射出來滿全的光明，因而理智先是疑惑，繼而估斷，終究堅於的確。可見，理智給與依從的不同程度，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：「變換其因，則其果變換」。既然理智確實性的程度，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。

以吾人確實心態純為主觀內在所成的主張，便不能解釋理智這種過渡事實。若理智對待一項事理懷疑，對待別一項估斷，對待第三項的確，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。

(五) 理智不受限制的理由

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，就連錯覺幻像，也是如此。譬如，兩個平面像看立在立體鏡內，便顯成一個圓形，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。受幻像迷弄的想像也得受同樣苛刻的限制。

理智可不如此的受限制。

不過，一般為首的真理，比如矛盾律，同一律等，或算術內的原理，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的命題，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，理智具有能力，可以禁制自己，不肯供給認肯。

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基，當理智作如是考驗的時候，很能禁制自己，暫時不加認肯，暫時等候考驗的結果，等着客體顯明發洩之後，再作道理。往往理智曾認為確實無疑的事理，過後看出來並沒有事實上的根據，便能撤回自己的信任，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，這是其確定心不受內面限制的顯明憑據；既不受着主觀的限制，限制他

的惟一動因，則是客體方面的顯明了。

(六) 明悟有看出自己錯誤的能力

懷疑派立說：我們心地內自來認為真實，而從未想起懷疑的若多意見，只管老實的信從，不啻有些不明智吧？主觀論立說：我們自來依賴的諸多判斷，不疑心他們，是不是由我們內部主觀的律例發生，只管以之為外物真象的表顯，這樣從事，豈非冒失？

可見斷定論的對敵都承認，明悟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認肯的能力；若反省時發覺自己錯誤，且有禁制自己給與認肯的能力。

要知道明悟反省的行動，與自然而發的行動，原是同一能力的同性行動。

若果承認明悟作反省的行動時，能使自己的判斷停頓，至于除非真理的客觀顯明顯示，不肯認服，則當結論，明悟自然而發的判斷，也祇是因為有客體顯明顯示的緣故，所以才加以認服呢。

再說，凡懷疑明悟價值的，據他們所說，都是因為明悟有過欺哄我們的事實。但該注意，真實與錯誤是相對的事；沒有真，焉能分出來假？那麼，承認明悟有認出自己錯誤的能力，便是間接的承認，明悟有認出自己見得真理的能力。明悟認出自己錯誤的時候，是多替明悟看出來，自己的判斷在事理上不靠着客體的顯明；那麼應當反觀來說：明悟認出自己見得真理的時候，正是多替明悟看出來，自己的判斷在事理上靠

着客體顯明。

(七) 理智有認識真理的能力

這種種證據都指示出來，我們認識真理時，所懷的確定心，是由事理客體顯明所形成。

而對此認識問題，笛卡爾的間接主義 (Mediatismus) 武斷我們的認識能力，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，則我們並不能認識外物的真象。康德的主觀論，一還判定我們的認識帶有主觀的色彩，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佛家所說的「真如」或可稱「物如」。

從此兩派搖撼理智真實性的講論，一面生出來唯心論 (Idealismus)，一面生出來現象論 (Phaenomenismus)。唯心論以為我們的認識，完全是主觀內裏的單獨表示，祇是認識者內裏的變態。現象論以為我們所認識的，只是外物的外表變像，我們總不能接觸外物的性體所是。

現象論自然的變為經驗論 (Empirismus)。經驗論主張，我們的惟一的認識能力，就是感覺經驗。所以我們所認識的，自不能越出可覺現象之外。

經驗論者普通也是實証論者 (Positivismus)。實証論的行事方針是，除能感覺之物以外有否他物，學者會須顧慮；學者的考究務要積極，就是祇當考究那可捉可摸之物，論那不可捕捉的事理，無須費神。

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，沒有那所謂的物的實體，在效果的背後，沒有發生他的原因。有與沒有，不得而知，因而名曰不可知論。

由如此的不可知論，勢必轉入懷疑論；這是以上那各種學派的最末結論。

究彼二派發生懷疑論的原始學說，所以錯謬的緣故相同。他們都受了一項預先假定的偏見所限制；這個預先假定的偏見，就是他們以為，我們認識外物時，所認識的是一種代表，這代表好似橋樑一般，將主觀與客觀相連，於是才有認識。若想認識如此，當然要令人生疑，我們直接認識的，是否為外物的真象。

橋樑 (L.Noel) 將此難題簡單的排解：「斷定論認為，在理智與外物之間，並沒有當越過的距離。……原來認識的所在，就是認識者成為別者。設此，則理智與外物的通過上，還有什麼難題呢？並無距離，並無當過的深淵，當過的橋樑，當行的過渡。當我們認識之時：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，實是想像捏起之物。我們直接所認識的，是事物的自身，並不是事物的表現」。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。

既沒有這種設想的隔膜，則無庸捏造那種種引人入疑的謬論。

頂好簡單的承認：吾人的理智，並在理智屬下的其他認識能力，能直接認識外物事體的真相，所以皆有認識真理的能力。

本 體 學

ONTOLOGIA

本體學的定義

本體學是按最公的樣式觀察物體的學問。可知本體學所觀察的質料對象是物。於此本體學與別的學問共通。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，是按最公的樣式研究物，這便是本體學的形相對象。於此，本體學同別的學問有別，因為別的學問研究物，是按物為這樣性質的物，或為那樣性質的物，而本體學，則祇按物為物而觀察物。

在觀察物之間，先當觀察物體自身的所是，然後觀察物，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；末了要講論物之所以成就的原因。就此可將本體學分為四章如下：

第一章：論物體 (Ens)

第二章：論物的屬性 (Proprietates entis)

第三章：論範疇 (Categoriae vel praedicamenta)

第四章：論成因 (Causae)

第一章 論物體

(一) 物之為物關於存在(Existentia)即實有(Esse)

什麼是物體？物體的觀念如此廣泛，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 (Nihilum)？虛無是物的消除：不存在且不能存在的是虛無。

可見物的所是全照存在說話，就此，物分必然之物和或然之物。

必然物 (Eus necessarium) 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，就是造物主天主。

無限的物只能有一個，別物都是有限的；有限的物，全是或然物 (Eus contingens)。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。這是因爲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。

有限兼或然之物分實現界和可能界兩等。現實物 (Actualia) 是已過渡到實有界，是有真正存在之物；可能物 (Potentialia) 是還沒有過入實有界內，但有得到受到存在能力的物。

可能物又分兩界，名主體可能物，及客體可能物。主體可能物 (Potentialia subjectiva) 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，比如從雞蛋內能孵出的雞子。謂其爲主體可能物，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

(Potentialia objectiva) 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，是天主能自無中創造的物體，比如在我們的世界外，天主能造的無數其他世界。這種可能性名客體可能性，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 (Possibilia)。

(二) 物之可能性的根基 (Fundamentum possibilitatis)

可能界的物是可能的，實現界的物也是可能的，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。

其終極的根基是在造主的理智內，且在造主的本體內。

在造主的理智內，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) 想的，是在造主以外存在的，却是在造主自己本體內看出的。而且那些模型並不與造主的本性本體有別。原是造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主的理智，且根於造主的性體

。但要注意，造主是全備純單的神體，因而造主的理智和造主的性體，是全然同一的。

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

(三) 潛勢和顯勢 (Potentia et actus)

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；存在使性體的能力實現。

此處先得講解能力，和實現的道理。能力也可名潛勢，實現亦可名顯勢。

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，而且分另着觀看，也不能講述；必須兩兩關照，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。更簡一些說，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。

物體由潛勢往顯勢，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，此即為變動。

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」(Nihil fit ex nihilo)的原理。

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實現的創作成因，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。

(四) 性體與存在 (Essentia et existentia)

性體是所以使物體是他所是的。是性體使一物限為此種此類的，是所以使一物與任何他物有別的。

性體即物的所是 (Quidditas)。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，所顧問而所類指的無他，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。

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。原來成爲一定義，必須助以分類；二者常互相爲用。性體亦名物體的本相 (Forma)，因爲是性體，使一物體帶有本種本類的性相。

存在是使性體實現者，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，自然見得，性體是接受存在的能力，存在是性體的實現，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，存在是顯勢。

(五) 造主的性體與其存在同一

造物主是必然物，這是說的，他的本性不能不存在，因爲他的本性就是存在。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。

天主的本性既具有全備的實有，全備的存在，所以天主是無限齊全之物 (Eus infinitum)。

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，所以造主之爲物是完全單純之物 (Eus simplex)，不容任何的集合。

沒有任何集合，就是說的，沒有任何潛勢和現實的集合，因爲他的性體是完滿的現實，是純淨的顯勢 (Actus purus)。

(六) 受造物的性體與其存在有別

除去獨一的必然物以外，別物體俱為或然的。為何或然？正因他們的性體內沒包有存在，存在既不是他們性體的本在，存在對於他們的本性是外加品。在他們性體和存在中有實有的分別。

準此，一總的受造之物都是集合體，都是以性體和存在，以能力和現實參合的集合體(*Entia composita*)。

集合體自然不是絕對單純體；不是純單的實現的，則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，一總的受造之物都是有限之物(*Entia finita*)，都是不純淨的現實。

綜上所說，惟獨造物主是純淨的實現，是完全的純單物；其他的受造物皆是不純淨的現實，皆是集合體。

(七) 純神靈體的集合 (*Spiritus puri*)

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(*Formae separatae*)，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，按啟示的道理所示，確實的存在，就是天神，和叛逆的天神，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實現，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。

天神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。不過他們的性體相對與他們的存在，是潛勢與顯勢的來往。所以天神之造物也有一種集合，就是性體與存在的集合。

(八) 物質體原質和性相的集合 (Materia et forma)

天神們的性體是非物質的；世上的物體是物質界的。物質體的性體皆以兩項元素組成，即以質料和形相組合而成。所說的質料並不指那有形可覺的質料，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。

(九) 實體與依賴體的集合 (Sūbstantia et accidens)

物的性體若存在於自己身上，不依附於他物以存立者，則別名為實體，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賴體。物的性體，另外是按其對照依賴體的方面，別名為本體或自立體。一總的受造物在性體之外，全附有一般依賴體。依賴體是從物性體隨來的屬性，屬性是加在性體上，以裝修性體，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賴體。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，皆是依賴體，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賴體，祇有受那種種依賴體裝置的可能性。可見，依賴體對待實體又是顯勢，實體對待依賴體又是潛勢。這又是一種集合，即實體與依賴體的集合。

(十) 能力與行動的集合 (Potentia et actio)

依賴體依附於自立體上，多是自立體藉以行動的能力。行動能力分動作能力(Potentia operativa)，和被動能力(Potentia passiva)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（*Natura*）。那麼總說起來，物之本性相對與其諸附屬行動能力，本性為潛勢，那些行動能力為顯勢；然而行動能力相對與行動，則行動能力為潛勢，踐諸實行的行動為顯勢。可知，行動能力和其行動間也成一種集合。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，故能作說話的行為。而行動之為顯勢，是最末端倪的顯勢。沒有比行動更明顯的顯勢。每個行動若是完成了的顯勢，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

（一）超越屬性（*Proprietates transcendentes*）

到今所論述的，是論物之為物，就其所以為物，所供與我們的知識；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，並不是外加與物，與物有別的優長。因為物既包容一切，則在物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。為此緣故，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。

因為，所說的物的屬性，並不是物上新加的優長，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照方面。因此與物的範圍一樣廣，與一切一切的物都合得上。

物與物的屬性稱為超越觀念 (*Notiones transcendentales*)，是因為這類的觀念超越諸凡種類以上，不受種類的範圍限制，與無論如何的物都貼合上。按這個意思，物的屬性亦名超越屬性。

物體超越的屬性共有三樣。原來物體能有的相關方面只能有三樣：或是對內有的方面，或是對外有的方面；而對外有的方面，只能有兩樣：或是對知力能有的方面，或是對貪力能有的方面，就是對明悟或欲志能有的方面。

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，然而可以合於多數種類的物體，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 (*Proprietates generalissimae*)。今將各等屬性，分論於下：

(二) 個一 (*Unum*)

物體對內對己的方面是個一的。各個物體皆有個一性，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，也就是所以使物體對己

無分別，而對他皆有別的性質。

實體因於有個一性的緣故，所以就成爲一個個體 (Individuum)。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。每個個一之物體與自己比較，是同一的，是有同一性的 (Identitas)。不是個一而同一之物，則在彼此間有分別。

分別 (Distinctio) 分實在的，與理智的兩樣。實在的分別 (Distinctio realis) 是不關係我們的明悟想與不想，而是事物方面自有的分別。理智的分別 (Distinctio rationis)，是因我們明悟思想的緣故，所見到的分別。

理智的分別又分兩樣：有在事物方面靠根據的，則名實理分別 (Distinctio virtualis)，有在事理方面毫無根據的，則名虛理分別 (Distinctio purae rationis)，或名論理分別 (Distinctio logica)。

個一是物體的超越屬性，這是說的，凡是物體俱爲個一的。可以如此証驗。物體的性體或是單純的，或是集合的。若是單純的，自然是個一的，因爲單純的物體不但在已內沒有分別，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，則不能形成那物體，幾時他們湊合爲一，彼此間沒有分別，才能成爲物體。可知，按任何方面，物體成爲物體，必須是個一的，若不成爲個一的，也就等於說，沒有那種物體。

因此，有這一原則：「物與一互換」 (Unum et ens convertuntur)

ur) 這是說的，凡是物皆爲一，凡成一的皆爲物。

(三) 真實(Verum).

物體對待明悟，即知力，則是真實的。因爲真實是物體從對照明悟方面而起的，所以真實的所在，並不是一種絕對的性質，確是對照明悟而生的相關性質。

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，是物體與明悟的符合勢。

第二是論理真實，是明悟與事物的符合勢。

第三是倫理真實。倫理真實是言語與思想的符合勢。

說物體對待明悟是真實的，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。本體真實是物體與明悟的符合勢。物體與明悟符合不是別的，只是物體有被明悟認識的相宜性和可能性。然而凡是物體皆有被明悟認識的相宜性和可能性。不然，若一物體的所是且無被明悟可識可認的能力，則是此物且無使明悟可將之與虛無分明，更無以與其他物分明顯因素。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

互換則 (Verum et ens convertuntur)，這是說的，凡是物皆為真，凡是真的皆為物。

因其如此，只有的有形上真實，絕沒有形上偽假，因為如上所證，不能有根本的假物，形上的偽假便是虛無。而對着論理真實，却有論理偽假，就是錯誤；對着倫理真實，也有倫理偽假，就是撒謊。

(四) 美好 (Bonum)

物體對待欲志，即貪力，是美好的。

聖多瑪斯為美好作定義說：「任何物所貪求者，皆為美好」。這是就美好的效果方面，所設的定義。而在物體自身方面，究竟是什麼，是使它為美好的因素？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，或下自知的貪力，是指着最廣意義的貪力。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。

美好也是物體的超越屬性，因為一總的物體皆是美好的。聖多瑪斯如此推論說：「一總的物體只因其為物，就是一種實現，因而就具有一級段完全，因為凡是實現都是一等完全。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，一總的物因其為物，都是美好的」。

物體只因其為物，就是美好的，所以對美好也有這個原則：「物與好互換」(Bonum et ens convertuntur)，這是說的，凡是物皆為好，凡是好的皆為物。

這種美好既是很於物的本體的，所以名曰形上美好，(Bonum metaphysicum)。美好的對當是惡劣(Malum)。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(Bonum physicum)，也有物理惡劣(Malum physicum)。物理美好指一種限定性體的物，有其本性應有的一切從長。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，病害，殘缺不全之類。

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

(五) 秩序(Ordo)

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

何為秩序？秩序是同等和不同等部分，為着共同的終向，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，以作達成共同終向的方法，因了共謀同一終向的緣故，合為一體。

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(Ordo subordinationis)，若祇按各部分

各佔的位置觀看，則名同列秩序 (Ordo coordinationis)。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。

聖多瑪斯說：「配置的行爲是智者的行爲」。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，先須指定一個終向，然後對着欲達的終向，選配相宜的方法。然而方法對照終向的來往，是空無形質的事理。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。

不但僅獨有理智之物，能夠創作秩序，而且僅獨有理智之物，能夠認出來秩序。因爲，在秩序內，方法與終向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出。人因有理智，故能認出來秩序，畜類不能認識。

(六) 完全 (Perfectio)

由物體美好的超越屬性，發出來完全，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)。純粹完全是不含絲毫缺處的優長，如生命，悟力，愛慕，等優長；非純完全固然是

優長，但在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。

完全亦可指一畫有應有其優長的主體，中文的完全二字本來發揮此意。上面爲完全所給的定義，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 (Perfectio absoluta)，或相對完全 (Perfectio relativa)。

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，就是造化萬物主宰天主。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，到了盡有應有的程度，亦可簡單的稱爲完全之物。若在其應有的程度上有所短缺，則是不完全之物。

(七) 美麗 (Pulchritudo)

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，實言之，美麗根於物體的各個超越屬性，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。美麗的事理使經覺的人感覺愉快，醜惡的事理使經覺的人感覺討厭。然而美麗是什麼，是什麼使事理美麗？為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 (Sensus aestheticus)。

若然，則當先設定這個原理：為發生美感必要而充足的條件，必是形成美麗的原素。

而為發生美感，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。因為認識能力的對象，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，不能使人的明力充分的認出，便不能使人的明力滿足，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，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深。而這種情勢，正是我們已談過的真實的所在。記得上面與本體真實下的定義是：真理是物體與明悟的符合勢。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。

這正是三個充足的條件。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，沒有也無損於事。而幾時有一完整無缺之物，在其各部分內又有均勻的比例，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，即可結論說：事物完整，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：美麗是事務的顯耀完全，使見者愉快，或能使見者愉快的。

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，於是發出美術 (Arts)。美術是精工製造的合規樣式。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。

第三章 論範疇

(一) 最廣大的種類

上章說過，物的觀念，物爲個一，爲真實，爲美好的觀念，名曰超越觀念，超越是超越一切種類以上，不受種類範圍限制的觀念。意思是說，這幾個觀念相宜與一總的物，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(*Notiones practicae*)。範疇觀念不是超越觀念，因爲是有種類範圍限制的觀念。範疇是有限之物存在的公共樣式。

我們到今所觀察過的，是按最廣泛的樣子討論物。在此以後，我們願意較詳的樣子認識事物的內情。爲此，便當將每物每物的內情討論究察一過。然而物的樣式繁多無極，人的狹小智力，人的短促生活，焉克勝任？於是乎有種有別的方法；總公的樣子對種對類考得的認識，便能說對全種全類的各個部分，考得了認識。

於此，我們的理智將萬物分爲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，便能說對萬物有了認識。

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。因爲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，如此的物自然是有限的。

所以，我們欲以種類包括的物，是一總的有限之物，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，將此萬物總折為十個範疇，就是十個最寬最廣的種類。所以範疇不是別的，是一總有限之物存在或能存在的樣式。這些物的存在樣式，先分實體，和依賴體兩樣；依賴體又分九個樣式；所以萬物通共有十個存在樣式，所以有十個範疇。

(二) 實體 (Substantia)

如前面說，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。實體實有，可以證之如下：

意識自在告訴我們，我們內裏不斷成就許多變化：我們感覺，思想，貧願，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恒久不變，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

的景象。譬如一苗樹先生芽，後發葉，再後開花，再後結果，末後花凋葉落；然在這種變化之下，那苗樹却沒有改變，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；雖經千年萬年，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。

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。故知那些變化不當，及那些附加的屬性，與那單一的主體有分別。

那個不變不化，那個單一的主體名曰自立體，那是實體。自立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，是存在於自立體上，並不存在於自己上，爲此名曰依賴體。

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。

(三) 依賴體 (Accidens)

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

這界說內有需講解的部分。因為自立體與依賴體相對待，講解依賴體界說之時，同時自立體界說內不明之點，也將得到相當的解釋。

第一，說依賴體，按其性體之所求，當存在於別物上；這是說的，存在於它物上，祇是依賴體本性的要求，並不言實際存在於它物上。依賴體的性體要素，祇在存在於它物的相宜性上。可見一種依賴體，若不實際存在於它物上，也不是相反理的事。因為只要有存在於它物的相宜性，便有了作依賴體的性體原素；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，且以它物作己存在的主體。因為存在於它物，若但如一物體的部分存在於全體內，如靈魂之在人內，或如被包着於包者之內，如水在瓶內，或如物體存在於地方裏，如我們站在地球上，都不因此而成爲依賴體。依賴體是因於自己爲物的缺乏，不但需存在於它物上，且需如此的依仗它物，遂以它物作自己存在的寄託主體。依賴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當依賴的主體。實體的性體也只在此。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。

亞利士多德分依賴體爲九大類。那九大類依賴體可列爲以下三類。

(一)相對依賴體(Accidentia relativa)。這類的依賴體並沒有特有的本質，它們的全部主體祇在一種來往上，如二物的相似，二物的等量，

父子的相關性等，以及其他這類的依賴體。

(2) 絕對依賴體 (Accidentia absoluta)。絕對依賴體是有特有本質的依賴體，這類依賴體在實體上加一種新優長，如幾何 (Quantitas)，如性質 (Qualitas) 等一類的屬性。

(3) 形態依賴體 (Accidentia modalia)。絕對依賴體又分兩樣。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，這是正式的絕對依賴體，如前面所說幾何與性質之類。若一種依賴體給實體加的新完全，祇在使正式絕對依賴體得到新備置，新局勢，新狀態，則名為形態依賴體。形態依賴體的性體，祇是正式絕對依賴體的裝置，故名曰依賴體的依賴體，如模形 (Figura)，形樣 (Forma) 之類。

第四章 論成因

(一) 四等成因 (Causa)

有限的物體，即成然的物體，就他們為物的性質，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來。他們的本性只有存在的可能性；他們的這項可能性為能得到現實，必須有使他們實現的動力；他們為能從無的境界，過往實有的境界，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 (Causa efficiens)。

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，終向實是使物成物的成因。因為若沒有終向的牽引，創作成因萬不要發出行動；沒有創作成因的行動，當然那事物不會實現。故此終向之使物成有，實施積極的影響力。這等成因名曰終向成因 (Causa finalis)。

創作和終向成因對他們的效果是居外的，故曰外在成因 (Causae externae)。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 (Causae internae)，是在事物內的。內在成因付給事物以性體，以所是，就是使物為如此之物為如彼物之物的。這項成因名曰性體成因 (Causae constitutivae)，原來不是別的，只是事物的組織元素。組織事物性體的元素，對待事物實在有當成因的資格，因為虧了他，物體萬不能成物。

性體單純之物，譬如天神，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性相一成因 (Causa formalis)。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 (Causa materialis)，和形相成因 (Causa formalis)。

(二) 原因律 (Principium causalitatis)

按中文的字意，那四項在世物的成就上，皆確實地形成之力的，統稱為成因。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，也僅是指創作成因。

有效果必須有原因，因而由效果可以知原因；這種絕然的關連，名曰原因律，原因律是由原始原理(Prima Principia)所來。原始原理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，原始原理是直接根於物的原理。根本的原始原理有三種；由這三種演變出幾樣別的原理，也可稱為原始原理。

第一，同一律(Principium identitatis)。物與物自比為物，沒有較此更確實更自然的原理。積極的發揮，物為物，實有的為物，故又曰，有為有；消極的發揮，無為無；換言之：物等於物，無等於無。

第二，矛盾律(Principium contradictionis)。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(Principium tertii exclusi)。而且，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(Principium rationis sufficientis)。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(Principium causalitatis)。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。所以或然物爲能存在，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：「凡物動，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(Principium finalitatis)。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，也可看作原因的歧分。

原因律既然來自原始原理，按理論方面，是確不勝確的真理。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，更可見得原因律所施的強大勢力。

宇 宙 學

COSMOLOGIA

宇宙學的定義

在本體學內公公的觀察了物以後，便該被詳的講論一些特別性質的物。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，考究其最末理由和成因的學問。

這門學問所研究的對象是物質世界，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。這是宇宙學的質料對象。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。因為人的生命兼包世界各下級的生命，在人內觀察生命的現象，同時就等於觀察了一總生活物的生命現象。

宇宙學在物質世界上觀察的特別方面，是尋求世界的最末理由和成因。這是宇宙學的形相對象。於此宇宙學與別等研究世界的學問不同，正是因為他們所研究的，不過是世界的淺近理由和成因。

我們論世界能設的問題是：

第一，世界是什麼？是問世界的性體成因為何？

第二，世界由何而來，就是說是怎麼樣有的？是問世界的創作成因為何？

第三，世界往何而去，就是說世界為什麼存在？是問世界的終向成因為何？

論世界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，祇問世界的性體成因為何，更詳切的說去，是問世界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途，由淺入深，先觀察物質體外面顯出的屬性。物質體發顯兩種不同的屬性，即靜的和動的屬性。物體外面顯出的屬性，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。根據以上如此的考究，經院學派推論出質相說，以謂物質體的性體所成。然在講述這個正確學理之前，先須列出對此問題的錯誤學說，即原子論和力本說。準此，可將宇宙學分為以下四章：

第一章 論物質體靜的屬性

第二章 論物質體動的屬性

第三章 論原子論和力本說 (Atomismus et Dynamismus)

第四章 論質相說 (Hylemorphismus)

第一章 論物質體靜的屬性

在一總的物質體上，不拘是有機體的，也不拘是無機體的，不拘是有感覺的，也不拘是無感覺的，皆帶有兩種顯然不同的屬性：即伸張幾何和動力性質；簡稱幾何及性質。

(一) 幾何 (Quantitas)

幾何是物質體的屬性，使物體的部分各在各外，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，相類的也無幾。幾何的本性原素到底在什麼上？反過來設問，幾何附加與物質，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，只在使物質分有_{部分}，就是使物質具有本體的綜合 (Compositio entitativa)。

幾何與物質付上這一根本原素之後，隨着且有一些附帶的性質；這些性質是幾何的結果，却不是幾何的組織成分。物質分成多的部分，自然就有可分性 (Divisibilitas)，有不可入性 (Impenetrabilitas)，有可測量性 (Mensurabilitas)，尤其是有伸張 (Extensio)。

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；就是將物體的各個不同的部分，排置於地方的各個部分內。

幾何分離隔 (Quantitas discreta) 和連續 (Quantitas continua) 兩種。離隔幾何是多嚙部分的界限各自分着，連續幾何是多嚙部分的界限相混和着。

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的幾何。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。

(二) 空間 (Spatium)

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 (Reale)，想像的 (Imaginarium)，理想的 (Ideale)。

空間的所是，不過是物體的幾何伸張。自然界一切物所有幾何的連集，便是這個人空間的所成。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，往寬廣遠大裡設想，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，明悟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，萬物皆在這大場子內包着，住着，浮游着，殊不知，空間的所是，不過是一總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樣式，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祖，是以空間為包容諸物質體的場所，與諸物體有別，自有長寬深三種延長的。而這種與諸物體分立的場所，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。因為空間觀念所靠的根基，是物質體的幾何伸張，並物質體因為三種延長互相間所起的來往。而這是事實上正真有的。故此說，空間在事理上有真根基。

第二章 論物質體動的屬性

(一) 性質(Qualitas)

幾何附加與物質體上，是使物質成多大多小的，至於性質附加與物體上，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，後兩等是隱含物內，是不作感官直接對象的。

前兩等與物體的幾何有緊切的相關性，以幾何做他們存站的根據。

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

第二等名感性(Passio)，及受感性質(Qualitas patibilis)，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，器官內或身體內起的變化；若如此的變化即來即過，名曰感性，如果是持久存有的，則名為受感性質。使感官起這種變化的，名曰感官的本對象(Objectum proprium)，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(Potentia et impotentia)。動作能力是物體本性內藉以作動，或承受的能力，如靈魂的明悟及意志，如肉身的感覺能力，運動能力，及其他能發生工作的能力，或

能承受感觸的能力。能力有強有弱，如有眼力強眼力弱，明悟銳敏明悟遲鈍的分別，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(Habitus et dispositio)。習性是指動作能力按某某方向行動的傾向，如動物在人指教之下，習成的種種技術，或如人畫圖寫字的藝術，另外是靈魂內明悟和意志的習性，如學問德行之類。

(二) 變動 (Motus)

物體的動作能力由能力境地，過入實現境地之時，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 (Motus localis)，或名機械運動 (Motus mechanicus)。

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，且在物體的本身上有變動，則名曰變化 (Mutatio)。物質體在幾何上發生變換之時，或增或減，則曰幾何變化 (Mutatio quantitativa)；在性質上發生變化，則稱性質變化 (Mutatio qualitativa)。若在物質體原分組織上有變化，則稱為化學變化 (Mutatio chemia)；若且在物體性體上變化，則名性體變化 (Mutatio substantialis)。

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，則名機械變動，地方運動。若物體在諸屬性上發生變化，或按幾何，或按性質，則稱物理變化。例如水變成水蒸汽，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，或將水分解為氫氧，將氯鈉化合為食鹽。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，或是一種較比更深更微的變化，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：「變動是一向未完成的現實」，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。因為若不是現實，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，却是尚未完成的現實。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，却已停止於靜了。所以說：「動是能力的現實，就其在能力之中的現實」。

就不常的樣子，可以加此講解：幾時物體由能力境地向往現實境地行動，在尚未有達到終點之際，就是還在向往更進現實的能力之際，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；按這個意思謹去，在純粹虛無境地之中的物，過入實有界，亦稱為動。

按最廣的意義，一切的行爲，都稱為動。聖多瑪斯說：「思想，顯意，愛慕皆稱為動」。

(三) 時間 (Tempus)

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，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，明悟能往前往後，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，并物體動的連續性；這確是事實上真正有的。但是，明悟以時間作爲物之動的衡量，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，將來的尙在無，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。爲此說，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」。

第三章 論原子論和力本說

(一) 原子論

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，我們使的用的，連我們自己，盡是物質體。到底什麼是物質體？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，有兩等錯誤的主張。我們前面討論物質體外形屬性的時候，分明物質體有兩種徹底相異的屬性：即幾何，和性質。第一主義名原子論，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，第二主義名力本說，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。

原子論以爲物質體的原始成分是原子(Atomus)。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。

(5) 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，有的說是最起首天主付入的，有的說是沒有根原，自然有的。

(二) 力本說

力本說以爲物質體的原始成分是單子 (Monas)。力本說所主張的論調，總括的來說，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。

力本說如同原子論一樣，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，力本說不能以單純的分子，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，多有逆理的地方，我們此處無暇分別指點。最好取同接駁斥之道，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，使之兩相補充而成的。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。

第四章 論質相說

在講論質相說之前，即在講論物質體真正組織成分之前，更好先將今日理學家論物質體最小原素，所發的最新學說列出：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。又在陳述理化家的學說之前，需將近今一些與此學說有關，並且協成此學說的科學發明，記載於先。

(一) 輓今發明

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)。

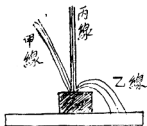
再後，於一八九五年，德人鑿琴 (Röntgen) 發見陰極線無論射到玻璃管壁何處，或與管內任何物接觸，皆能發出別一種不可見的輻射線；因不明其性質，姑名之曰愛克司光線 (X ray)，或名鑿琴線 (Röntgen ray)。愛克司光線與前面那兩種光線，有多點不同，尤其是不受磁力及電力的作用，而發生偏斜。故知愛克司光線並非電子流，大約是能媒 (Ether) 的波動。能透過質地較鬆的不透明體，是醫術上診病的利器。

然而，還有較此更新奇的發明，就是今日轟動一世的放射性 (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。(圖一)



圖一

甲線係陽電子流，與α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，成為一種新物質名曰釷 (Radium)。釷為原子量最重的元素，經過幾級的蛻變，成為錒，再經幾級的蛻變，終於變為像鉛的物質，始於安靜的態度。放射性物質因蛻變，減失其原有的質料的一半，所費的時間，名曰半衰期 (Half period)。譬如釷的半衰期須經五千兆年，錒則須一千六百五十年。

原子說變說打破原子不可分割的見解，堅實了原子學說，創成了電子說。

(二) 電子說 (Electron theory)

英人道爾頓 (Dalton) 已於一八零八年創原子學說，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)：迄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 (Molecule)，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，因爲到今的化學方法，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，氫爲最輕。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，將九十二元素排列成的次序，名曰原子序數 (Atomic number)。

昔日將原質分爲金屬與非金屬兩樣：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)，分爲七期，因此七期的分列，將各元素分爲八類。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，因爲原子的渺小實是不可思議的。雖說如此，原子也是以微粒集成成的物體。在先，湯姆孫 (Thomson) 於一八九五年證實，氣體分子受搖線，愛克司線，或紫外線之作用，電離 (Ionisation) 爲帶陽電之部分，與帶陰電之部分，名曰離子 (Ion)。電離之現象已指示原子亦爲組織複雜的小分，而放射性示之更確；原子的蛻變實是原子的分裂，放射出的小分實是脫離本質，而飛走的微粒。於是，學者要作假設，試講原子的組織，是爲電子說。

據雷德福，及波耳 (Bohr) 的推測，以爲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。

氫元素是一總原子內最輕的，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，是一總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，才為本原子核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 $238 - 92 = 146$ 。故知鈾原子核內包有 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。(四二)

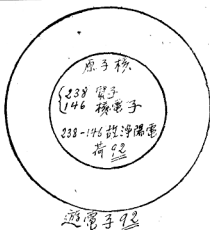


圖 二

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，所估的勢力，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15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)；這是因於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。那麼說來，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的發明，並如此的講論，經院學派的質相說作何態度？

(三) 原質和性相 (Materia prima et forma substantialis)

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？看是主張肯定方面的理由更合事理。

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？

尼斯(D. Nys)說：「按宇宙學的觀點，將一總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，未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原素貼合在上便是」。

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)。

質是一種自身毫無限制的原素，在一總物體內是同樣的，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。

(四) 依原因律的證據

為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，是一總物質體公有的屬性。而同性的效果假定同性的原因。故知諸物質體內皆具有一項公有的原素；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。故知諸物質體內，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。

(五) 歸納式的證據

我們若用歸納法，由淺入深，觀察世物的一切變動，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賴體性的形狀。譬如陶塑匠用上若干量的石膏，其先捏成一個人像，其後毀壞捏成一個馬像。在這兩樣物內，在這兩種變動內，有一項原素沒有更改，始終同一，就是石膏質的量數。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，即人和馬的形狀。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，必不能是同一的，因為兩樣性質正正相反的事項，萬不能同一。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。可見世物的一切地方運動，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。物體可以按幾何伸張生變，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，或如分解為氫氧養氣的水，化合為食鹽的氯和鈉。在這一層較一層更甚的變化內，成就的當是同一的情形：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。

物質體最徹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，以上而一級更進一級，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，必皆成以兩種原素，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。

如此可以總結的說：一切物質界的物體，下自無機的物體，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。

人 類 學

ANTHROPOLOGIA

人類學的定義

研究了我們的物質世界之後，就是公公的講論了諸物質體以後，我們見得在這世界上，有一種與衆不同的物，就是我們人。這種特別的物要求我們，對他作一番特別的研究；這門學問便稱爲人類學。

人類學可以如此界說：是以人本性悟力，考究人最末成因的學問。

以人本性悟力考究：這是各部分哲學共有的點，因爲哲學是本性的學問。所以論人最末成因，按默啓道理所知的意義，不在本科門的內容中。

人類學的資料對象是人，於此同生理學，解剖學，病理學，衛生學，等相同。但是人類學的形相對象，是察考人爲人的最末成因，這是那別些一學問所不過問的，所以與那些學問皆有分別。

論人能問的最末成因，也如論世界的一樣：

第一，人是什麼，即人是什麼樣的物？這是問人的性體成因何在？

第二，人自何而來，即人是怎麼樣有的在？這是問人的創作成因爲何？

第三，人向何而往，即人爲什麼存在？這是問人的終向成因何在？

論人的創作成因和終向成因，也如論世界一樣，將在神義學和倫理

學內講論，此處但考究人的性體成因為何。人是什麼？什麼是人？前面剛說了，人是世界萬物中，超羣出衆，性質異常特別的物。說人性質特別，真正特別：因為人全包容世界，並且綽綽有餘。世界上佔低層的物是礦物，即純物質性體，其上有植物，再其上有動物。而人是小型宇宙 (Microcosmos)，人獨個的性體內，將此各級物性全然包羅起來，此外尚具有遠過了他們的優良，就是理智。

這樣說來，人之為物，是具有物質性，植物性，動物性，兼理智性的物。

人按照共為物質界的份子，在宇宙學研究之內，同時也被觀察過了。在人類學內，察考人性體成因的問題內，便得先觀察人的植物性生活，和動物性生活。因為人的植物性生活，動物性生活，與世上其他一總植物動物相同，那麼在人內作研究時，同時也算研究了全植物界，和全動物界的物體。

不過，人所以為人，正因他遠駕在諸植物動物之上；而人所以遠駕在動物植物上的緣故，是因為人是有理智的。理智是人性體的主要部分，人之所以為人的緣故，另外是因人有理智。正因這個緣故，人的理智生活是人類學的正宗對象，所以人類學亦名心理學，或靈心學，就是講論人的靈性，人的靈魂的學問。

按着前面說的這些，我們先該討論人的植物性和動物性生活，然後特論人的理智性生活；末後，理智性的生活要給我們證實出來，理智性生活的根原，即靈魂，是神性的物體。茲將這幾題目分為以下五章：

- 第一章 論植物性生活
- 第二章 論動物性生活
- 第三章 論理智性生活
- 第四章 論生活
- 第五章 論靈魂

第一章 論植物性生活

爲能察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。生命的工能中最顯著的是營養生活；營養生活在有身體之物上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，佈散土中，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。然後經過莖內的導水組織，將原質運到葉脈內。

葉內的細胞有綠色的小粒，名葉綠體。每粒中有綠的色素，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，變為有機物質。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。

然後莖的導汁組織，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，食物便被同化為植物本體的原生質，植物藉以生活。

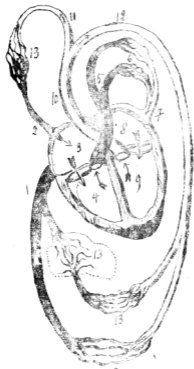
(二) 動物的營養生活

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，及化學運動，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。小腸壁上更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，運入右心房。

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，肺子將碳酸氣及數餘的空氣呼出。與養氣起化學作用的汁液，遂變為紅色，成為血。然後經過左肺靜脈，回歸到左心房，而入左心室。



- 1 下腔靜脈
- 2 上腔靜脈
- 3 右心房
- 4 右心室
- 5 肺動脈
- 6 肺
- 7 肺靜脈
- 8 左心房
- 9 左心室
- 10 主動脈
- 11 上肢動脈
- 12 下肢動脈
- 13 毛細管

圖 一

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。因而流過這微滅務的血液，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。（圖一）

血液在動脈環流之際，成就正式的营养行動，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营养，活物可以時時更新原質，因而可以保持自己的生命，因而可以行使其生活上的各種功能。

（三）植物性生活的能力

营养生活確是動物植物生活的很基能力；然而作過精審的分析，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(Nutritio)是有機體將食物化為己體的功能。

生長(Augmentatio)是有機體因着營養，達得本類原有幾何限分的

功能。礦物也有一種生長能力；其實與活物的生長差得天淵地隔，故不能稱為正式的生長，應特名為伸長。因為無機體的生長，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；而無機體的伸長，祇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。各種類活物身體的幾何，都有最大和最小的兩個一定的界限，是本種類活物不能越過的；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，根本就有所區別。

生殖 (Generatio) 是活物從己體內，發生同類活物的功能。第一，生殖是活物發生別一活物的功能；是知，一切的活物都來自活物，無機體萬不能發生有機體，即有生命的物。所以自生說 (Vita spontanea) 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，說活物發生活物；這發生二字指示的，是作原根的活物，是以積極行為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，因為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，同時倘被生者帶上生者性體的肖像，與生者相似，所以說活物發生同類的活物。

明白了植物性的這三種能力之後，便可為植物生活，下一界說：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 (Sensatio)。感覺是動物認識物質事物，按其為物質界而認識的能力。動物固有認識外物的能力，認識了外物上的好處，則自然貪愛，於是有貪慾的能力；這種貪力因為是發於感覺界，而限於感覺界之物，故為覺慾 (appetitus sensitivus)。覺慾自然催促動物，前去探取在外界所認出的好處；動物實有達此目的的方法，就是運動能力 (Locomotio)；運動能力是動物按地方自動的能力。

動物性生活皆藉物質器官而实现的；主與物性生活的器官是神經系。我們此處先將神經系的生理學，就其大概而陳出。然後論感覺生活的心理能力，再作考究。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。

(一) 神經系 (Systema nervosum)

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，及諸感覺器官。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。全腦皺褶甚多，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。

末梢是從中樞內找出的神經，由腦中找出的神經有十二對，由脊髓找出的有三十一對。神經或以神經細胞，及神經纖維。神經細胞普通呈星芒形，周圍分枝有如樹枝；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。(圖二)

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

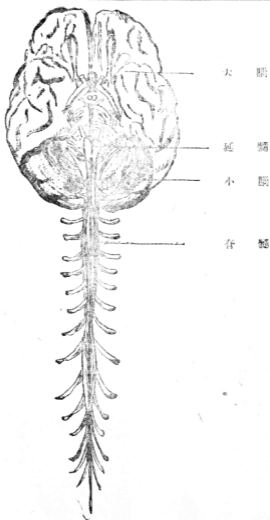
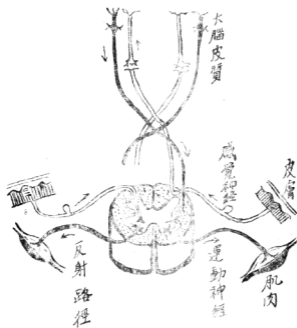


圖 二

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。



圖三

認識始於外感官。感官內的感觉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。腦各外表的灰白質是層層叠叠的神經細胞；接受外來的消息，向外發送命令的總局就在於此。（同三）

（二）外感官 (Sensus externi)

外感官是對於體外的器官，為按物質性而認識外物諸物質屬性的能力。

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 (Objectum proprium)。本對象是以其本能力直接接觸官能的屬性，因而是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 (Objectum commune)。這是指五官本對象，並在本對象內，因於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。第三是偶然對象 (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，此時此對象便名曰偶然對象，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，而知道了舌官的本對象。當時舌頭並沒有同那甜味的東西接觸，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。物的性體是明然的本對象，五官萬不能認識。然我們因了外物外面的形態、行動，可以立時知道，這是一匹馬，那是一條牛，能知道與我們對話的，是一個人，而且知道他是張三或李四。此時我們確實認識了外物的性體。這樣的認識，也是間接式的認識。如此，則外物的性體也可稱為感官的偶然對象。但要注意，雖說間接認識，却不是推理式的間接認識，是明然與感官的對象，同時認識自己的本對象，即事物的性體。

我們說，感官認識外物界諸屬性，是按其物質性而認識。先說，五官所能接觸的屬性，全是物質性的屬性，例如光、顏色、形態、聲音，然，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，按物質性的樣式而認識；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。

(三) 內感官 (Sensus interni)

我們不但能夠認識外物的諸物質屬性，且能知道我們內裏成就的各種物質性的感覺。我們藉以能有如此認識的能力，名曰內感官。內感官有四：即統覺、想像、記憶、測覺。

(1) 統覺 (Sensus communis)。統覺的第一個別名是密覺 (Sensus intimus)。因着密覺我們不但看見顏色，聽見聲音，而且我們內裡還覺

知我們看見，和我們看見顏色，覺知我們聽得，和我們聽得聲音。這般認識當然是成於深遂內部，故曰密覺。密覺如此使我們知道內裡的感覺，使我們自知那些感覺是歸我們自己本身的，按這一方面，密覺又名感覺內誠(Conscientia sensitiva)。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。如我用眼看見此鐘表的顏色、形樣，用手摩見它發硬而發涼，以耳聽它的聲響；而我對於此鐘表，却有一個整個統一的認識，這便是統覺的作用。

(2)想像(Imaginatio vel phantasia)。我們不但能覺知我們內裡的感觉，而且能將因此所受的印像保留住，當外物不在跟前之時，仍能喚起。這種內覺名曰想像。想像能將受過的印像，按曾嘗經過的實景，重新喚醒起來，且能仍意將各等本不相連的像聯綴一齊，構造不恰實際的景緻。想像這末一類構造能力，名曰聯想(Associatio imaginum)。聯想作用在進行之時略有幾種律例：1)因果律，2)接近律(按時間或空間)，3)類似律(對當象包在內)。

(3)記憶(Memoria)。幾時喚醒來的印像，且有時間的附帶，即將曾嘗所經過的，按其前往後隨的次序喚起，此種內覺則名曰記憶。此處所說的是感覺記憶，它所喚起的，是具體象單獨的表像，並他們前後的具體面單獨來往。這種記憶力既是歸於感覺界的，是公與人和其他無靈動物的。家畜能認得長期出外歸來的主人，牛馬能認得舊路，都是顯示他們也有記憶力的證據。人在感覺記憶力上，還有明悟的記憶力，這種記憶力與覺性記憶不同，因它能剴想起自己明悟內的無形行動，譬如昔

日明白了的抽象而普遍的原理。而且，正式的時間認識，那已往，現在，將來的抽象比較，當然也祇是悟性記憶力所能做到的。

(4) 測覺 (Aestivativa)。我們如同其他動物一樣，且能在外物內覺知一些不顯出往來，尤其是有害有益的來往。如此，動物能在草內認出，那樣為己有益，那樣有害。這種能力名曰測覺，好似一種能作具體判斷的能力。人因有明悟在上代替，測覺的行動大減勢面，此種能力，在動物內格外顯著。測覺在動物內既為最上的能力，在動物內實操最上的支配力，使動物覺着一種不能約制的傾向，不可遏止的衝動，必須實踐於行動。測覺自身，與測覺在貪慾上激起的衝動，並因此催促動物發的行動，一齊合起來稱曰本能 (Instinctus)。本能使動物能作出很有秩序很奇妙的行動與工程。由此，對本能可以作如此的界說：是本性天生的趨向，催促動物作出有益的行爲，即配置適當，以得終向的行爲。如蜂之築窩釀蜜，如蜘蛛之織網，如飛鳥之做巢孵卵等奇事，皆是發自本能的行動。

此各內感官所坐落的器官，是大腦，而且是在大腦的灰白質，即表皮質內。大腦內部的白質，多是神經纖維，那些纖維複雜錯綜的佈置，概作傳遞消息及命令之用，而居於表皮方面的灰白質則多是神經細胞；主動內感覺的總機關即在於此。

(四) 覺慾 (Appetitus sensitivus)

覺慾是有器官的能力，動物因之貪求物質界的好處，並按其物質之

性而貪求。

原來我們對着物質界的萬物，不但認識，而且認識它們適宜或不適宜與我們終向的方面，即能認識它們好與不好的方面，由此我們也對他們懷有貪慾。動物也皆如此。不過感覺貪慾的對象，祇是有形質的好，是單獨性的，是有伸張的。這與人獨有的理性貪慾，即意志，大不一樣；這個貪慾的對象是普遍的美好，即便意志貪求單獨而部分的美好時，也是在貪求普遍美好的意向而貪求。

且是，我們植物性或動物性的能力，在適當限分動作之時，使我們感覺愉快，在不適當限分動作之時，使我們感覺疼痛。因此緣故，我們不但貪愛適與我們機能的對象，而且也貪愛與那行動相隨的愉快；我們不但煩惡不適與我們機能的對象，而且也煩惡與那行動相隨的疼痛。

貪慾在激烈之時，致使肉身內發生變化，則名為激情 (Passio)，若不激烈，則名曰情緒 (Emotio)。

貪慾可分貪情 (Appetitus concupiscibilis) 及怒情 (Appetitus irascibilis) 兩種。這兩種的分別，來自所求所避的美好或惡劣內，容易或費難的情境上。貪情的對象，是容易得到的美好或容易避去的惡劣。怒情的對象，是難得的美好，或難避的惡劣。這兩種貪慾共有十一類激情。

(1) 貪情所支配的激情有六：

簡單的對着好處，而不加其他環境之時，貪情發出的心情是愛慕 (Amor)；對着將來的好處，發出盼望 (Desiderium)；對着現時得到的好處，發出喜歡 (Gaudium) 或快樂 (Delectatio)。

簡單的對着不好，而不加其他環境之時，貪情發出的心情是厭惡(Odium)；對着將來的不好，發出拒絕(Aversio)，或躲避(Fuga)，對着現時已臨的不好，發出憂苦(Tristitia)，或疼痛(Dolor)。

(2) 怒情所支配的激情有五：

先當將難得的好處，或難避免的不好，分為未來的和已臨的兩種。

對着將來的好處，若是可能的，則發出盛望(Spes)，若是不可能的，則生失望(Desperatio)。對着將來的不好，若是可勝過而能逃避的，則發出勇敢(Audacia)，若是勝不過而無法逃避的，則發生害怕(Timor)。

對着現臨的不好，則發生忿怒(Ira)，至於得到了難得的好處，則歸了貪情的範圍，貪情發出來喜歡，怒情則無相對的激情。

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管，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，所以在人臉面上也顯出來痕跡，例如因恐怖而臉白，因羞愧而赧顏。因此緣故，心臟雖不是情慾的發源機關，却是情慾發顯的機關。因為情慾發動時，人皆覺着心臟有所變動，遂想心臟是情慾的發源地。這種思想雖說有誤，然而心臟確是情慾的表號與標徵。

第三章 論理智性生活

人在植物性動物性生活之上，還有理智性的生活，理智性生活發顯的動作共分兩樣，有認識和意願兩種能力，即明悟和意志。

(一) 明悟 (Intellectus)

明悟或稱理智有三等功能，就是起觀念，發判斷和做推理。明悟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的物而認識；為此感覺界的認識，都得坐落於物質界的器官內。明悟的認識與此正恰相反。明悟的認識是抽象而普遍的；所以明悟認識的是無形質的物。意思是說，明悟就連認識有形質之物時，也是按着無形質的樣式而認識。此外明悟還能認識那全無形質的事理：比如認識德行，正義，真理等事理；再往上還能認識非物質的神體，比如認識造主，認識神靈。為此明悟的認識必不坐落於有形質的器官之上，明悟原是無器官的能力 (*facultas inorganica*)。

明悟的行動成於無器官的能力，標明此實情的尤顯證據，是明悟的反省能力 (*Reflexio*)。明悟能在自己的認識上作反省，就是能以自己思想的行為，作為新思想的對象；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。

明悟的認識是無形質的，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。然而從那裏抽象？是從周圍我們這個物質世界內抽象。原來我們的明悟未從與外物接觸之前，是站於潛勢之內，就是說是站在適於早顯觀念的可能性裡，預先却任何現實的觀念也沒有帶着。明悟先是在在白紙(*Tabula rasa*)的地步，這是說的，明悟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，明悟得藉感官，尤其得藉想像的幫助，才能認識什麼？多瑪斯說：「不經感官輸，明悟無所有」(*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*)自想像早與他的印像內，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。這便是明悟的認識。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明悟的兩種功用。爲何必須有這兩樣不同的功用呢？先須知道觀念的成就，是來自想像與明悟的合作。然而確知，必不是想像推動明悟，使之認識。因爲想像既是物質性的能力，必不能在無資料的能力上動作。所以必是明悟在想像上動作。然而明悟在實際起一觀念之先，必在潛勢之內，就是說明悟還沒有那種認識，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。故知生起觀念的明悟，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，必須別有一種非質料的能力，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份，為種為類的皆包容無數的個體，就是說，皆可相宜與無數的個體；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。普遍的來源何在？這是歷史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(Nominalismus)，以為那普遍性祇在言語和名詞上；一個名詞象指一集團個體，這就是所謂的普遍。

第二種意見名曰過激實在論(Realismus exaggeratus)，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 (Conceptualismus exaggeratus)，以為普遍的認識純粹是明悟內的造作，全是明悟內裏的主觀格式，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；常名曰和緩實在論 (Realismus mitigatus)。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，就是單獨物的實體。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。前面在本體學內說過，造物主的理智內存有萬物的原型觀念或曰原本觀念，作諸受造物的模型。造主在自己理智內，自永遠認識萬物的模型。不過那些模型，並不如柏拉圖想的，是在造主以外存在的，却是造主在自己本體內看出的。而且那些模型並不與造主的本性本體有別。原是造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，根於造主的理智，且根於造主的性體。但要注意，造主是全備單純的神體，因而造主的理智和造主的性體，是全然同一的。

物中的普遍就是那些觀念界的原型，實現於事物中，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樣式而認識出來。普遍觀念的來源就在於此。實現於事實界的物性，皆按單獨而具體的樣子存在。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，認出各個所具的同樣同樣的性體，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，是按具體而單獨的樣子存在，理智以抽象的樣子認識那些性體。因為抽象，理智遂能將之普及與各個所屬個體，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，皆在造主的理智內，而且皆在萬善萬美的造主的性體內。

(四) 意志 (Voluntas)

明悟認識的好意志貪愛。意志貪愛的對象，須先經明悟的認識。由此可知，意志和明悟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，羨慕德行，貪愛美麗等。意志的本傾向是貪愛普遍的好，貪愛無限的好。意志在貪圖單獨物上的好處時，也常是在貪愛普遍好的趨向主動之下而貪愛。

意志的本相對象，是普遍好，可以證之如下：

我們衆人都在心內，懷着貪享福樂的傾向，而且這傾向還是無限量的。從不能有一樣福樂，或什麼樣的好處，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，而渴望享福，得好之情更強而更烈，真是「人心不足，得福望蜀」。人民的公意爲發表這種情緒的諺語很多：「人心節節高於天，越是有錢，越愛錢」；「騎着騾驢想駿馬，官居宰相望王侯」。可見意志所貪望的美好，真是無阻止而無界限的，就是說的，意志所貪望的是普遍而絕對的美好；美好的本相是意志的形相對象。

爲此聖奧斯定說：「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」。聖多馬斯以下面的話，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，就如明悟的對象是普遍的真實一樣。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，但在天主內有，因爲各個受造之物所有的美好，皆是分領的，皆是部分的。所以只有天主才能使人的意志滿足，如聖歌上所說：他以美好，滿你的欲望。所以人的真福，只在天主內」。

意志的對象既和明悟的對象，是同樣普遍而無形質的。可見意志也

不坐落於任何有形質的器官上，也是無器官的能力。

(五) 自由 (Libertas)

意志具有一種特別的本領，就是自由。自由是不受限制。物質界的能力，因為是物質性的，皆受着向一定方向動作的限制。這種限制是自本能力內部來的限制。無機體的動作，其限制的程度是最嚴格的，譬如火之燒物，石之下墮，是絕對固定的；就是有機體的動作，自植物而至動物的各等動作，沒有不是自能力內部，就受着按一定方向動作的支配的。至論我們人的意志，因為是無形質的，所以不帶着物質限於一方的屬性。意志有自行選擇的本領，就是在兩方行動途徑之間，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：人對着部分的美好，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，意志則沒有自由選擇的能力。因為普遍的美好既是意志的本對象，則意志對着自己的本對象，就不能不傾向；所以意志對着普遍的美好，沒有自由，但對着部分的美好，才有自由。

這個論題可以證之以內識，以意志的本性，以對方道理的逆理結果：

(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，就是我們做它或不做它，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，我們仍覺的做那行為，是因我們自己願意，我們尚有停止不做力量。在行為做過之後，對着善行，心覺愉快，自己慶祝自己，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，是明悟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好。不是純全美好的，則是在美好上有所缺欠。若然，則明悟在這類的好物上，可以向意志指點出來它的短缺，就是指點出來它的惡劣。而惡劣是意志所貪對象的反對，正是意志本性所拒絕的。故此一切部分的美好都沒有必然索引，意志貪願的能力。再說，惟獨普遍的美好是意志所求的終向；而一切部分之好，所以能動意志貪願的緣故，是因它們能作使人得被終向的方法。而一切部分的好，既不是滿全的好，明悟就其缺處而觀，就能判定它不是必要的方法，或且不是適宜的方法。如此呈於意志的好，自然沒有逼令意志貪願的力量，且觸意志受拒絕。可知，意志對任何受造的部分好，皆不懷有不得不然的傾向，這就是說的，是自由的。

(3)對方道理的道理。不承認人有自由的道理，有宿命說(Fatalismus)，有決定論(Determinismus)。宿命說以為有一種盲目的力量，即所謂的運命，支配一切；決定論以為人意志內裏，受有按一定方向動作的限制。「若人沒有自由，則凡人所做的行為，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，則不能是倫理的惡，所以若人沒有自由，則沒有一樣人的行為，可帶有倫理的惡；若果如此則倫理善惡的分別皆屬虛設」(Boedder)。若善惡的分別，根本沒有，則倫理道德皆屬幻像，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原理是偽假的。那麼對方的原理必真，故知人有自由。

第四章 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 (Spontaneitas)。

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 (Immanen-

tin)。

(二) 生命的本因素不是物質

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。

按物質的原子說去，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能力，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，在活物內一切的機官，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原：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，而與物質自身是徹底相異的。

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，成為完全統一的元素，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。

(三) 動植物的魂是屬物質界的

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有，才能存在。為此動植物的性相還是物質界內的事物。

可以如其證驗。發顯的動作如何，發生那動作的根源也必如何。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。比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。比如沒有五官，沒有神經系，焉能有感覺認識？可見發生動植物生活的根源，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，就是全然屬諸物質，全然系於物質的事物。全然屬諸物質系於物質的，當然也是物質界內的事項。

動植物的生命雖是屬物質界的，然而如我們前面所說，却不是純然物質。而是物質界內超物質的事物。動植物的魂是物質界的 (Materialis)，却不是物質 (Materia)。為此物質自身本有的能力，萬不能發出生命來。所以說活物必須來自活物，所以前面說過，自生說及絕對進化論的主張萬不能成立。

第五章 論靈魂

◆

(一) 人的性相是靈魂 (Anima Rationalis)

明悟意志是人理智性生活的能力，而這幾樣能力所從出的根源，必然是根於人的性體的；這根源非他，原就是使人為人的性相；反過來說，人的性相是人理智生活的根源。植物性生活的末了根源，即植物的性相，名曰生魂；動物性生活的末了根源，即動物的性相，名曰覺魂；人理智生命的末了根源，即人的性相，名曰靈魂。前面說過，性相層疊的意見，不能成立，所以，人的全部生活，雖然兼有植物動物生活的能力，人可沒有三層魂；只因人的靈魂是高級上級的，所以兼有下級魂的能力，如同大數內兼包小數的一般。據此，人只有一個魂，就是靈魂；靈魂是人的性相，靈魂與物質相合，這就是人。

靈魂是單純體，而且是非物質體；是非物質體，就是說是神體。證實了靈魂是非物質體，自然也證了靈魂的單純性。為知道靈魂的性質如何，須考察靈魂所發的工作如何；因為物體的性質是藉着物體所顯的行動，才能測得。所以我們要考察明悟和意志動作的形樣如何，為推知靈魂的性體如何。

(二) 明悟證明靈魂是神體 (Spiritualis)

可先觀察明悟的動作：

(1) 凡是屬物質性的認識，就是說，凡是發自有器官機能的認識，都是單獨性兼具體勢的。單獨性兼具體勢的認識應當是有伸張的，因為承受此類認識的機關，是以有伸張的物質集成成的。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，就不能不是單獨的具體的。聖多瑪斯的定理是：「按承受者，必按承受者的形勢，而被承受」(Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur)。

而靈魂內的認識是抽象的，普遍的。因為靈魂所認識的，是脫盡單獨性和特殊點的事理，因而靈魂認識普遍的事理，比如明悟認識圓形，或四邊形的公定義和性質。

靈魂的認識與物質性機能的認識正相反對。成就於有器官能力上的認識是具體的，單獨的；成就於明悟上的認識是抽象的，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象的機能是物質性的，那麼承受抽象而普遍表象的機能，便當是非物質的機能。所以說，明悟是非物質的能力。

(2) 再說，在全然屬諸物質的機能上，所成的表象，不祇分領物質的伸張性，而且也帶有感覺界事理的諸般屬性，譬如顏色，聲音，熱度，氣味之類。

而明悟可以認識全然不帶物質屬性的事理，比如明悟可浮泛的認識，物為物的存在，認識什麼是真實，認識物之所以為好，所以為一，在乎什麼上，可以認識德行，仁道，正義，權利，義務等事理。試思這類

的事理，並沒有顏色，沒有冷熱，沒有聲音，沒有氣味諸屬性。而且明悟還能認識純粹非物質的事體，就是純神體，比如認識靈魂、認識造物主天主。

可見認識這類事理的那種能力，必不是屬諸物質的。所說的不屬諸物質，是說這樣的能力，自其性體內部不屬諸物質，雖然就對外的方面却屬諸物質，如在後面要分別講明的。明悟的性體內部既不屬諸物質，所以明悟是非物質的能力。

(3) 感覺界認識的對象是單獨而具體的；單獨而具體的事也是偶然或然，變換無常的事蹟。而理智却可認識那絕然必然，恆常不變的事理，譬如認識事物的普遍性體，事理中的為首原理。這類的認識分明是無形質，即超感覺界的表象。那以無形質的模式承受表象的，即按無形質的模式動作的能力，根本自是無形質的。

(4) 明悟另外指示自己神靈性的標號，是他的反省能力。明悟能在自己的認識上作反省，以已思想的行為可作為新思想的對象；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。

然而，沒有一樣物質的原動，會在自己的行動上作反省。因為凡屬物質性的動作都不能迴轉於自己，總得遇到別一物體，或是過到本物體的別一部分上；總是別一個施行動，別一個受行動。動物上的行動雖有一些相似反省模樣的，其實仍然是這一個器官動那一個器官；却沒有一個器官能感覺自己的行動的。

此知反省的行動為特質是根本不可能的；因為物質有部分；有分部

的反省，這是相反理的事，這是好像要那彼此分別的部分，互相併合，至於成爲不相分別的。彼此分着又不分着，這是矛盾。明悟的行動既會反省，會作物質根本不能作的事，會作相反物質性的動作，所以明悟必是非物質的能力。

由明悟所顯出的那種種行動，見得明悟是非物質的能力；明悟是靈魂的能力；靈魂是明悟的根源。若自根源發出的能力是非物質的，自然那根源也是非物質的；所以人的靈魂是非物質的物，是神體。

(三) 意志證明靈魂是神體

意志上的證據也有四樣。

(1) 意志的對象也是普遍的。凡由物質原動發出的貧望，都是趨向一類單獨而具體的好。而意志所向望的好是普遍的好。這普遍性的好是意志的本對象。意志標準普遍的好，當爲終向，是對着這終向，擇選方法。可見，意志的貧望必不能發自物質性的根源。

且說意志所貧愛的對象中，有些簡直是非物質的事理。物質性的貧愛力，絕不會趨向於非物質性的物。那超越全物質界的事理，物質性的貧力必不會向愛。聖多瑪斯說：「物體動作的形樣，是按物體性體所是的形樣」(Eo modo quidquid operatur quo est)。又說：「行動跟隨本性」(Operari sequitur esse)。意思是說，物體行動的樣式，全隨物體本性的樣式，因為行動無非物體性體的流露。然而，我們的意志貧愛正義，靠向明智，愛美好，愛美麗，愛道德，愛這類無形無像，超越全

物質界的事理。由此可知，意志的貪望所從出的根源，即人的靈魂，必是超越全物質界的物，就是說是神體。

(2)意志的對象如同明悟的對象似的，也帶有恆久不變，永遠固定的性質。我們人雖然覺知自己是自由的，然而我們的良心却向我們暗示一些規律，要求我們自由的意志遵從。良心內的規律都是恆久不變，永遠一致的，比如孝敬父母，以公義待人等，皆是絕對的好，是永遠不變的好事。這類的好是意志所贊許貪愛的。出自物質性原動的貪愛力，祇會貪愛物質界、感覺界的好。而物質界感覺界的好，不能不是偶然或然，不能不限於此時，限於此地的。故知意志的貪力必然出自一樣無形質的原動。

(3)我們剛說了意志有自由，有自主權。人的意志在自己的行動上，能抵拒全物質界一總影響力的限制。沒有一樣受造之物，能強迫意志，使他願意作他所不願意的事。「三軍可奪帥，匹夫不可奪志」。意志有不受任何物質力限制的本領，反過來，意志却有能支配能主制全物質力的本領。如此奇異的能力應當來自，完全地在物質界以上的事體。

(4)再說，物質界的能力都是限於一致一方的，都是受着固定的規矩限制着。惟有人意志之力量能夠自擇自選，不受限制。這等能力與物質的能力既然相反，那麼這等能力所從出的原動，當然也與物質相反。物質界的能力的原動是物質體，所以意志的原動應當是非物質體。

由意志所顯出那種種的行動，也證出來意志是一無形質的能力；志同明悟一樣，也是靈魂的能力；靈魂是意志的根源。能力既是無形質

的，那麼發生此能力的根源自然也是無形質的物體。故知靈魂是無形質，非物質的物(humaterialis)，就是說是神體。

(四) 靈魂因着自己存在 (Per se subsistens)

由上面論證證理，證實靈魂的本動作都不是物質性的，在那些能力的本身內部，都不屬諸物質。聖多瑪斯說：「那理智的原動，名曰靈明，靈魂的，由自己本身行動，肉身不與共作。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」。

不過靈魂與肉身相合，才形成整全的人性；為此靈魂行動，按主體方面，就是按發行爲者說去，自那行動內部說去，雖不屬諸物質，然而自客體方面說去，就外部說去，却屬諸物質。簡言之，靈魂的行動關於肉身，有外在屬系(Dependentia extrinseca)，並沒有內在的屬系(Dependentia intrinseca)。因為當着靈魂與肉身相合之時，明悟必須從感官，尤其得從想像的認識內，抽取自己的對象，自己的客體。當知，自主體方面，自能力內部，不屬諸物質的行動，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，是肉身藉靈魂的存在而存在。一旦肉身與靈魂分離，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。

(五) 靈魂不死不滅 (Immortalis)

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，是一物體部分的離散。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，於是死有亡。

而死亡能分兩種：或由於自內的毀散 (Corruptio per se) 或由於偶然的毀散 (Corruptio per accidens)。

自內的毀散成於以幾何部分集成之物。物質體皆有幾何部分 (Partes quantitativae) 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，即使它有其應有的完成部分；故此幾何部分亦名完成部分 (Partes integrantes)。幾何部分彼此離散，則物體毀散。

自內的毀散亦成於有性體組成之物。有性體成分的 (Partes essentielles)，即一切以原質與性相集成之物。人之為物，如其他一總的物質體一樣，也是以原質及性相集成的物體，即以靈魂與肉身集成的物體。因此人能死而能亡，靈魂與肉身分離，就是人的死亡。

偶然的毀散，是一本性單純之物，因它的存在及行動全然屬諸物質，一旦與物質分離，便隨之而滅亡。如此，植物動物之靈魂與靈魂，雖是單純之物，一旦與物質分離，因為不能自立生存，便要隨着湮散。

而人的理智之魂不能有上說兩樣毀散。故此不能死亡。

第一，人的靈魂不能有自內的毀散，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，尤其是有幾何性部分的，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。而人明悟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，尤其是有幾何性部分的，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於自己上。要物質的同一部分反回來折在自己上，或反回來動自己，這是萬不成就的。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反折於自己，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的毀散。

第二，人的靈魂不能有偶然的毀散，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諸物質，因而他們的動作也全然屬諸物質。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。物的行動樣式表示物的存在性質：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諸物質，即內在的屬諸物質，故知動植物的

魂之爲物，也是全然屬諸物質，即內在的屬諸物質。全然屬諸物質，內在屬諸物質的，物質渙散，自然也與之同時渙散。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。人的靈魂與肉身相合之時，靈魂自己的本動作也用着物質器官的相幫，格外與大腦的關係更大。然而這種屬諸物質的關係是外在的。因爲如上所說，當着靈魂與肉身相合之時，明悟必須從感官，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，却不屬諸物質。因而明悟的認識是抽象的，是普遍的，因而意志的本對象是普遍的美好，及絕對的美好。這明顯明悟與意志的行動是不藉物質器官相幫而發生的。於此又可用一樣的原理推測：物的行動樣式表示物的存在性質，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，不屬諸物質，故知靈魂之爲物也是自其內部，自其主體，不屬諸物質的。既然如此，靈魂便不能因與肉身分離而自毀自散。

故知靈魂不能有偶然的毀散。

既然人的靈魂不能有任何樣的毀散，故不能有死有亡，故與肉身分離之後，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。又因造主天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。

神 義 學

THEODICEA

神義學的定義

我們所居住而與我們常期接近的宇宙，和宇宙間森羅棋佈的各種各類事體，尤其是我們有靈明的人類的存在，常請我們討論：這些由何而來？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，按着事理自然的順序，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動因，我們稱之為造主、造神，或天主。

我們論造主所能設的問題有二：

第一，有無造主？

第二，造主的性體如何？

聖多瑪斯為證驗造主的存在，曾引了五個門路。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，是根據這個有形質世界的秩序的，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。我們人類由心理的支配，在倫理界的行動上，有一般規律，明示造主的存在，不然這類行動的規律就沒有使其然的充足理由，這類的證據名曰心理證據，或名倫理證據。

證實了造主的存在之後，自可往前推測造主的性體。不過，論這一點，我們可以從略；因為，在超性學上以及天主教各種教義學上，對這一節有豐裕的伸論。

準此，我們可以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 論造主的性體

第一章 形上證據

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，世界萬物變動的事實，是怎樣確定的事實，最好將近代天文學家論宇宙成形的學說叙出。

(一) 星雲學說

大天空佈滿的是一團一團的星系。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；太陽是恒星之一；恒星是不換地方的星。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，是爲衛星。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

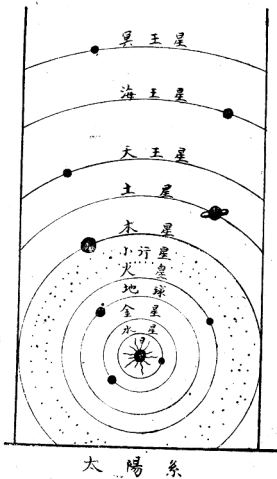
多很小的行星，比月亮還要小，也繞着太陽行走。可是，太陽系內還有希奇古怪的物，就是彗星。他們也繞着太陽進行；然而彗星的繞日不成圓圈，他們的軌道好似壓扁圓圈的形狀，有時靠太陽極近，幾乎要併進去，然後繞過太陽來，一直走去，橫過一切行星的軌道以外幾百萬里，最後再繞回來。此外天空中還有一大羣鵝卵石大的流星，也繞着太陽轉。近於一九三七年又在太陽系內找見一個很小的行星名曰(Hermes)。這種種天體全屬太陽的家族，就是太陽系。(見四)

太陽系這樣大的家族，不過佔天空中渺小的一隅，是天空內不可數記的星系中之一。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，也要走三年，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個半遭。

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，如何構成。

我們想知道各天體如何構成，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(Nebulae)。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；天文學家當還發見新的。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。且以分光鏡觀察所知，組成太陽的材料，和組成其他行星的材料一樣；好像我們的地球和其他行星，都是由太陽裏產出來似的。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。

按星雲說的擬想，星雲的質點因着互相吸引力的緣故，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；結果由離心力的關係，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，也因為凝縮的不堅固，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，一切的星都是向這個終止奔的；所以總有一天，宇宙中所有的，完全都是死的星。天文家赫瑞勒(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子枯死，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，作赫紅色；別的星已失了光。

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？

(二) 根據變動的証據

聖多瑪斯說：「有五個樣式，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」。不但世上有一些物變動，讀過上面論宇宙構造中的描寫之後，確知整個世界常在變動，而且是由變動而構成。

「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，對待他用變動以達的境地，是站在能力的地步；至於致動之物，所以能使他物變動，必是因他存站於現實的地步。因為，使他物受動，不是別的，祇是將一物自能力地步，引過現實的地步」。由普通的經驗，而至科學的考察，由觸目所見的地方變動，而至幾何變動，性質變動，更至化學變動，性體變動，末了則可以按形上的性質設問：什麼是變動？變動是物由能力境地至現實境地的過渡。往更徹實裏講，物之變動，是物由自己向無未有的境地，過往實有應得的境地。可見，物藉變動，以得到的境地優長，在未變動以前，自己內絕然沒有；若是已有，便不需要去求得。若果自己內沒有，便不能自行供給；「自己所無的，必不能授給他物」。既然無物能從自己內部，使自己得到自己所無的情節，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，這是那物對待他所當得取的情節，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。若果物所無的，無端緣的成為有，則是無與有同一，有與無同一，這是矛盾的。為此說，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，必須由他物引進，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」。因為，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。『祇可按異樣的方面，同時在能勢在顯勢之內；因為按顯勢發熱的物，不能但是按能勢發熱，也按能勢是發冷，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；因為自己沒有的，必不能授給他物。再說，使他物生動，這是發生動作；而為能發生動作，必須先有；物還沒有，倒發動作，這是何等的妖怪！

「若是使他物受動的，也是動的，自然也是受別一個動，如此往前」。

「但是，在這般的推遞上，不能推之無窮。不然，就得思想在這個譜系上，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，除非他們是受第一使動者所動，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。推到無窮的意思，

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)。

「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，而不落在地下，因有他上的第二環鉤着他；而第二環是被他前的第三環鉤着，如此只管往上升。所說的那末一環所以能懸空的充足理由，顯然不在他自身上，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，這豈不是糊塗到底的話嗎？因為只管加添環子的數目，不但不是施出鐵鏈懸空的力量，倒加多了其困難；環子的數目越多，鐵鏈重量越大，使之懸起越需大力，越加費難了。因其如此，我們的眼雖然看不出這鐵鏈的極頂末端，然而我們的正當理智，還不明明的、毫不能錯的，告知我們，在那環鏈的最上，必有一個自立穩固之物，第一個環子懸掛在上，因這第一環的中介，其他一切的環子才得懸空不落？」(Reinstadler)。

「一個實業存在的動，設他存在的充足理由，設他得以現實的理由，是靠着—排盡是被動的使動者，這是道理的事。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)。「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，並沒因此而作成泉源。若沒泉源，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，這是要一個無表殼的鐘表走動，以為只要有無數的齒輪便成，這是思想一管筆能夠自行寫畫，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哲的人」(Garrigou-Lagrange)。

一個被動的使動者，不能作為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。這正是因為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，既不能作為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力。那麼說來，作其充足理由和最末理由的原因，必須是一樣駕出他們同類之外，與他們性體絕不相同，而且是與他們性體正恰相反之物。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恰相反的動因，這不是別的，就是一個不被動的使動者。

於此，可將全個推論總結起來，世界現在有實現的動，這是離不勝確的事實。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，而且是要求充足的理由。而一切使動的動因，若他自己也是被動者，都不是為充

是理由。所以，動的充足理由，當是一個不受動的使動者。所以說，這個世界的動，或說這個動的世界，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實行，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(*ans a se*)。

這位就是我們所說的，造化萬物的天主。於此，聖多瑪斯接着結論說：「可見必須承認，有一第一主動使動之物，他不受他物所動，這就是衆人所承認的造物主天主」。

(三) 根據原因的証據

「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，就是當有新物由不會有的境地，過到實有的境地。我們天天見從質料的能力內，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。我們人類也是一批亡故，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，則此物在尚未存在之前，已經存在了，這顯然是不能

成的」。物爲動作，必須先有；而作創作成因，則發生他物，自是一種動作。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，既然施動作，一方面是不存在的，既然是需要發生的。又存在而又不存在，或說未從有而已有，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。因爲，在創作成因互相承繼的次第內，開首的第一成因，是諸居間成因的成因，居間成因是末個效果的成因。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，其上諸居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？因爲，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「有其果，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天主」。

(四) 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。就是論起這個全個宇宙，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，祇是或然性之物。

「假如一總的物都是或然的，便不能有存在之物，因為祇能可能存在之物，當有過不會存在的時候。所以，假如一總的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，不會起首有，除非是因着存在之物。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，不能說一總的物都是或然的，都是可有而可無的，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。假如有多數必然之物，他們各自存在的理由，一個靠在別一個上，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天主。」

(五) 根據優長之階級的証據

「第四門路是根據事物內高下階級的事實。在諸事物內，有些物比別的植物更好，或更真實，或更尊貴，在其他等等優長上，也皆如此」。植物顯然比礦物更齊全，動物比植物更齊全，人間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的時，是更相近的。可見，必有一物是完全真，是至極好，是至尊至貴的，因而在爲物上，在有上，也是至極的。如同在形上學上所講的，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。這種種不滿全的優長，這種種在階級上分量不同的美好，都顯明出來，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，那為至極的，必是那種類一切之物的成因；就如至熱的火必是一切熱量的原因。如此推論起來，必有一物，他是一總物體所以為物，所以為好，所有任何優良的原因。這個原因，就是我們所說的造物主天主。」實說，一個物若但具有一種優良的部分，這是個憑據，他並不是從自己性體內具有這種優良。因為，假如他是從自己性體內，具有這種優良，他便當全有這種優良。在一優良上享有一部分，是享有劃定界限的優良。劃定界限的意思，是在優良上有短缺。某物從自己的性體上常有某優良，此優良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，都是分領着一部分，在生命上，在理智上，在美觀上，在實質上，一句話說，在為物上，在有上，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天主。

第二章 物理證據

(一) 世界秩序

「第五個門路是因於在世界內有一掌制者的表示。我們看見，有些沒有認識能力之物，就如礦物之類，他們的動作，却是標着一定的終向

的；這一件的顯明特徵，是因他們常常的，或是多次的，按同一的樣式動作，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。然而，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天主」。

梅西野作論說：「只具淺薄的觀察，下看世萬物，即可見得萬物互相同，有無數彼此服務的來往；可以明明的看出來，這些來往是有一意志所規定的」。

「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成以各等氣體，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，生活物常可保存其性命；太陽與地球間常常保持着不遠不近的距離和位置，使地球上的活物，藉着太陽的光熱，可以生存而發榮；組織地上各等化合物元素，互相間成就的化合，常可適合與生活物的收用；在同界內，植物界或動物界內，各種各類的高下統序，是美妙整齊的；各種各類活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，特外的密切；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，能發顯出來很奇巧很適用的成績；世上一總的物沒有一樣不是有益的；總而言之，宇宙間的各等事物，就其各個為物的性質，好像都

是為被人利用，用為得各等終向的方法。」

「按亞利士多德及聖多瑪斯的意見，每個物體都有一個終向的內在根源，因此根源的驅使，物體常勉力着達到自己的本有終向，為能得到這個終向，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為着這個終向動作」。

(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！為何某一現象，在如此或如彼的條件下，常按一定的樣式發顯？譬如，為何活物的原始細胞，常常按限定的步數分裂分化，終究給你構成一個有組織有系統，適合本種本類模型之物？為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，其頭數遠遠的勝過不規則的怪物之上。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，在各種雜亂之環境之下，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的物。測其傾向，好像各種各類都在與環境戰鬥，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永久性是樣效驗。而凡是效驗都有發生他的原因。

設我走在路下，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，若我每日由此地路走過，每次有瓦塊落在我頭上，只以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，比如不祇二三日，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。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？

聖多瑪斯說：「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相當的位置，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相當的聯絡，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來往，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癲，不然就是神情錯亂。反之，一個人越明智越智慧，則在作事上越有終向，越善於選揀兼配置得終向的方法。那些處置國事的政治家，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，他們在那詭譎萬端，變化莫測的景像內，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源，他的智慧應當是怎樣卓絕呢！看來，這位有智慧的根源，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，小而物質的組織原分，每個活物的構造，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。配合這個廣大無限的世界的原素，誠是萬分複雜，不可數計。而在這般宏大的工程中，不祇是在最初一次，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跡，相調相和，仍然保持着宇宙同全體和諧和秩序。再說，作着如此的指導，如此的佈設，不止千年萬年；時間的延長誰可計算？試問，若不是一個有無限無量智慧的物，怎能作到這樣的宰制？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之物，有一切有的物，是自有之物，自有之物，就是萬物萬有的根源，造物主天主。

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天主。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的物，是他直接或間接宰制萬物的秩序，宰制秩序裡的萬物。這位宰制的主宰，就是我們嘗證的造物主天主。所以造物主天主實有，所以實有造物主天主。

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行跡。

(一) 根據貪福心願的證據

在我們明悟內，有一種向往至真真實的傾向；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，到了世界最高級等的物上，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，是種殘疾荒廢之物，則在萬物中人類是最可憐，也惟獨是人類是可憐的。然而人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。人人心內所遍切含愛的，原就是這一個物；聖奧斯定說：「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」。

(二) 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，我們的良心却不准與我們以絕對的自由；他給我們暗示一些規律，勅令我們遵守；他的最普遍的告示，是該當「行善避惡」；在這條總規之下，他還向我們指示一般較加特殊的命令。我們自己查量出來，這些規律並不是因我們自己發明，確是由外力給我們規定的。這些規律帶有永遠性兼必然性的性質；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，必定來自一位擁有權力者的規定，一切的事理都有他的充足理由；若不承認有

位頒發誡命者，則不能講通了衆人公認的這件事實。我們人的意志絕不是規定這些誡命的主人翁，因為這些誡命都是絕對性的，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，這些誡命必然來自我們人類之上的權力。這種權力在我們人類的意志上，應當享有裁制的力量。凡是良心的誡命，如我們剛才說的，是絕對如此如此的，是永遠如此如此的，因此也是不能改變的。所以規定如此誡命的權力，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天主。

再說，良心的誡命，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。據實說去，若誡命與賞罰不是相伴着的，則是不能成立的誡命。故知守誡命或不守誡命，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的。

這位能賞人罰人的，同那位規定誡命的原是一體的，這就是我們所說的主宰萬物的天主。

(三) 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認的公意。這是顯明的證據，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據造主實有的理由，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。

我們說萬民對造主實有，懷着肯認的公意，這是實在的。宗教是普世萬民最普遍的奉獻。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，都懷有信心。可是，在人類的全歷史全團體內，或能有一部分似乎是真正無宗教的。然而這種現象即便真有，也不是希奇，祇能看為人類的一樣偶遇病態。要知偶遇的現象，不但不足以減弱普遍的律例，還是加增律例確實性的微照。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」。且是民族感退化，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不靠着堅強的證據。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。不願意承認天主實有的，強提出的種種講法，比如強說宗教是帝王，政治家，司教等人物所創設的等語，皆不能講明了，何以萬民對這般的公意，是那般普遍那麽恒久的呢。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照。但是，論造主的觀念，雖然人的明悟，因私慾偏情的牽引，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，自己要緊事奉他，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，將世界裏證實天主實有的一切憑據，常常看得明瞭。用別的話說，若是萬民都相信造主的存在，這是因爲在世上，在他們眼前，排列着許多證明天主存在的顯明憑照，這些憑照是人類的普通理智力所容易認識的。又因爲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，這末一個證據的堅實前面各證據的證據，是間接式的證據，因爲這個證據證明證實天主存在的各證理，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，我們稱之曰天主。

第四章 論造主的性體

藉着世上有的物體，不但能認識造主天主的存在，且能照着世物的性質，略略認識造主天主的本性。

證實造主存在的各個門路，都給我們斷定，造主天主當是自有之物。造主天主是自有的，這不是說的，天主自己將自己從無造有，祇是說，天主的本性就是存在，所以不能不存在，所以永遠存在。他的有不是從別一根源受來的，他存在的理由，就是他自己的本體。因為天主自己的本性就是天主存在的理由，所以天主的本體同他的實有沒有分別，所以天主的性體就是實有。天主的性體既是實有，所以造主是必然之物，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。

若天主的性體不是別的，只是有，所以天主當具有一切的有：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，所以天主是無限無量的。無限無量的物只能有一個；所以天主是獨一無二的。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，所以天主是至極單純的物體。

無限無量之物等於：具有一切齊全善長的物。我們照着世上這面大鏡，為認識天主的性體，有三條道路，即肯定之道(*Via affirmationis*)，取消之道(*Via remotionis*)，超越之道(*Via eminentiae*)。根據着原因

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，自知造物主天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，在造主的性體內不但都有，而且都是按着超越卓絕的樣式而有，就是說，天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。

造化萬物的真天主是無限無量的。

柏拉圖論創造主作如下推想：

「他是神中之神，他是此世界內善的永久原因，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，中間，和終結。他又是純粹的理性。他內絕不包有物質和罪惡」。「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 Republic）。

「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。所以在現象美的領域內，一切全是相對的，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，是無盛衰的，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，對一切人全屬美麗。他是純潔的，清晰的，絕無攪雜的，因而超越一切想像之上。他既不是一個簡單的普遍觀念，亦非一種純屬各人的知識，他是一個永久的實在」。 (愛之語 Symposium)。

倫理學

ETHICA

倫理學的定義

倫理學是考究人的行為合格與否，並追究其所以如是之最深理由的學問。

由此定義的內容內，可以指出倫理學的資料對象，是人的行為，是人對照倫理規格方面的行為。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，都不外考察人的行為，就其合與不合倫理規格方面而論的。此處所講的倫理學，是哲學性的倫理學，因而於其他的哲學部分相同，也是在所考究的事理上，追求其所以然的最深理由。那麼說來，哲學性倫理學的形相對象，是究察人行為合格與否的最深理由。這便是倫理學的形相對象。於此，哲學性倫理學，與其他各種下級倫理道德學，一律分開。因為這一些學問在倫理道德問題上，並不考究其原委的最深理由；他們都是假定哲學性倫理學已將最公原理證實，他們靠着那些原理，分着講論倫理事理的枝節。

倫理學所考察的，是人的行為。什麼是人的行為？考察人的行為合格或不合格。什麼是規格？合規或不合規的理由是根據什麼？合規或不合規的理由，是根據人的終向。人的行為合於終向或不合於終向，就有了倫理性好歹的分別。指導人的行為，使之趨向終向，因而得為倫

理性的好行爲的繩尺，名曰規律。準此，倫理學地討論三個問題，不過，先須將世界的終向講出，再談人的終向。在最末，當加倫理學的結束；但是倫理學自己的結束，同時也是全哲學的結束；因此，在倫理學後，要加個總結論。因而倫理學有以下五章：

- 第一章 論世界的終向
- 第二章 論人的終向
- 第三章 論人行爲的倫理性
- 第四章 論規律
- 第五章 結 論

第一章 論世界的終向

爲能明瞭人的終向爲何，須要明瞭天主造化萬物的終向爲何。

(一) 最末外終向 (Finis ultimus extrinsecus)

神義學的結論，證明天主的性體是無限齊全完美的，那麼天主必然有理智，而且是存無限智慧，是無限明智的。無限明智的物所做的行爲，自然不能沒有終向。那麼說來，天主所創的工程，就是我們的世界，尤其是我們人類，總有一項終向成因⁶。

須知，天主在自己的工程上所有的終向，不能是爲別的，祇能是爲自己。不然，若天主的行動以別一物爲終向，則是天主受那物所動所限

制，這是相反理的事。因此知道，天主造化萬物的終向，祇是天主自己，不能為別的，祇能是為給自己加外在的光榮。天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。天主的外在光榮，就是天主將自己性體內的美好，分派與受造物，因而在自己的工程上，顯耀自己的光榮。

這樣看來，一總的受造物都有同一的最末終向：就是為增揚天主外在的光榮。這個終向名曰外向終向。那麼說來，增揚天主的光榮，是萬物外向的最末終向。

(二) 臨近內外終向 (Finis proximus intrinsecus et extrinsecus)

說外向的終向，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。明白了這些個分別，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，是謀求各自內部的成全；每界物的臨近外向終向，是為相幫上階級的物，得其臨近內向終向。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：世上萬物的臨近外向終向，是為我們人類的益處，就是為相幫我們人類，達到我們的內向終向。

(三) 最末內終向 (Finis ultimus intrinsecus)

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成全。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成全，應當是理智性的成全。而理智性的生活，有明悟和意志兩種能力。理智性生活按明悟按意志能得的最末成全，是明悟得以認識天主無限美妙的性體，因而意志得以愛慕天主無限美妙的性體。這件非他，這就是人能享受的滿全福樂。所以，吾人最末的內向終向，就是幸福享樂。

／ 這個最末終向分本性超性兩樣，論這點可以參看超性學。

我們人類的最末外向終向，同別的一切受造物同一，就是為增顯天主外在的光榮。且是，這個終向但是藉着有理智的物，才能達到。無理智的物不會認識，天主在己工程上發顯的美妙。只有我們有理智的物，能夠認識天主的美妙，因而讚美天主，因而愛慕天主，因而給天主加增光榮。

若我們人達得了自己的最末內向終向，同時就達到我們的最末外向終向，同時也使萬物達到他們的最末終向。總之，人類達得自己的最末內向終向，因此能使天主造化萬物的最末外向終向，得以成就滿全。

第二章 論人的終向

(一) 人的行動有終向

人的行動都有終向。人的行動都有終向，緣故是因為人有理智。無理智的物的行動無終向嗎？不然。無理智之物的行動雖然有終向，但是它自己不知道；它的終向是發自指揮它行動的原動，這個原動則當是有理智的。因其如此，人發顯他理智力的外跡，格外是因他行動上的終向：一個人的行動越有終向，在我們眼前，越是理智上健全的人，反過來，一個人作事沒有終向，或他的行為對着終向沒有相稱的比例，這人為我們若不是瘋，便是癩，不然就是個神經錯亂的人。

人的行動不但有終向，而且常有最末的終向。什麼是最末的終向？最末的終向是其他各終向都為着它而有的終向。而在我們的各等終向內，必有一種相關相屬的連系。譬如我今辛苦讀書，是為得到智識，得到智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，終無限制，因為這是道理的事。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：人的行動常有其最末的終向。

不過，人在行動，指點終向，有顯明指定或隱念指定的分別。即便人不常顯明的指着最末終向，至少常隱念的指着那一終向而行動。

（二） 人的終向是福樂

人的行動要得的終的是什麼？人的終向是為求得美好。各個能力的行動，皆是為着得到自己的本對象。然人意志的本對象不是別的，只是美好。故知美好是人行動的終向。中文以福樂二字代表美好；此處用此

名詞，顯然的更加明確易解。那麼，當說：人的終向是為得到福樂。

我們又說過：人的行動不但有終向，而且常有最末的終向。若人的終向是福樂，那麼人最末的終向，自當是極大而完滿的福樂，簡言之，就是真福。

先說，什麼是極大而完滿的福樂？用別的話說，什麼是真福？鮑噁德 (Boethius) 界說：「真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福樂。因為人的最末終向必是人所不能自然而趨向的終向。而人對着滿全的福樂，不能不趨向。人人自問內心，都很明白滿全福樂的含義，都得貪圖貪愛，沒有能對着滿全之福而懷拒絕推棄之心的。

再說，試想什麼是完滿的福樂？是人得到之後，能使人心完全滿足的福樂。而如此的福樂，是人的本性不能不貪願，不能不要求的。

人們對此真福的性質，能懷有不同的意見，然而對待這真福，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：人們的衣服言語樣式和種類雖然不同，然而人們都說話都穿衣服。

(三) 人的福樂不在受造物上

滿全的福樂當有以下幾樣要素。第一，應當是絕對滿全的，相對滿全的不足，因為相對的不能作最末的終向。第二，當是排除一切苦患的境地：因為真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。

若然則還言何真福？第四，該是人人都能得到的境地，因為凡是人，都有同一的最末終向。

人的最末終向是福樂；論這問題學者幾皆同意，尤其是大哲士蘇格拉德、柏拉圖、亞利士多德等，更認為這是不克稍疑的定論。然而為指定此福樂的性質何在，則有不同的講說。擇其重要，可分為兩派，一名快樂主義(Hedonismus)，一名幸福主義(Eudaemonismus)。

快樂主義將人的真福，放在肉身的好處上，即放在銀錢財帛，及感覺界的快樂上。而這類的福樂，絕沒有真福當有的要素。第一，這些好處萬不能成為人生的最終向；因為不能說人內別的一般較高較貴的能力，即理智與意志，原是為着較低較賤的諸能力而存在；這是與理不合的。再說，肉身界的好處是人與無靈動物的共同所有；為此絕不會使人的理智和意志完成而滿足。第二，不能取消一切的缺處與苦患，譬如明悟的愚蠢，和意志上的各等毛病；肉身的快樂反能加增這類的缺處。第三，一點不是穩固久存的，因有種種因素，能將這些福樂霎時間全然雲消霧散。第四，萬不是人人能均享的，常是多數人類不能得到的。可見人的真福不在肉身的好處與福樂上。

幸福主義將人的真福，放在靈魂的好處上，即精神界的好處上。精神界的好處有外界的，如權位，名譽，光榮，有內界的，如學問，德行之類。而這類的好處也沒有真福的要素。

第一，這類的好處能供給人的福樂，雖是高等的，然也不能使人得享滿足的福樂。而且正因高貴的緣故，激動人貪求更高更貴之福的心情

，也更強更烈。第二，不能取消一切缺處與苦處：人爲能保持權位，名譽等，常是提心吊膽，常需處心積慮；這番苦痛並不輕微。至論學問，也不免隨有種種的缺點，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霜花上露，不過是曇花一現；有學問的人能癡癡，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。就遜德行，雖說高貴，也不過祇能使人世享得內心的平安，並不能使人滿足的享樂。可見，人的真福也不在精神界的好處與福樂上。

所以，總結起來，人的真福不在現世的受造物上。即便將上提的那各等福樂皆集起來，也不能作人的真福。因為這類好處對此的不足性，並不是因於量，實是因於質的關係；因而質量的增多不能補其性質之不足，就是說不能補其性質內在根本上的短缺。

(四) 人的真福在天主上

於此，聖多瑪斯結論說：「人的真福不能在受造之物上。因為真福應當是完全的福樂，可以滿足人的意願的；不然，若尚別有貧願，則不是人的最末終向。而人的真慾是意志，意志的對象是普遍的美好，就如明悟的對象是普遍的真實一樣。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見，但在天主內有。在受造之物內，不能找見，因為各個受造之物所有的美好，皆是分限的，部分的。所以祇有天主能使人的意志滿足，如聖詠上所說：他以美

好滿你的慾望。所以人的真福祇在天主內。」

人的真福是天主上，天主是使人享真福的客體，這是所說的客體福樂(Beatitudo objectiva)。然而人那一方面，他的真福真樂究竟是在什麼上？這裏所問的是主體福樂(Beatitudo subjectiva)。現在所問的，是人的主體福樂應在什麼上？

人的福樂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。而人的最高能力是明悟與意志。故知人的真福當在認識及愛慕之上。「愉快是相隨行動的」(Gaudium sequitur activitatem)。相隨最高等能力行動的愉快，必然是最強最大的。人之所以為人，是因他具有靈魂。而明悟與意志是靈魂上的能力。故知由明悟及意志的行動，發出的愉快必是最強最大的。又知不拘那個能力，向他早來的對象愈完備而愈洽適，他的發動則愈劇烈而愈滿足。而天主是絕對完善的，就是說，是無窮美善的。若然，人的明悟認識天主，自然就享得認識上滿全無比的福樂。因着認識，意志隨着發出相應的愛慕，就此意志也享得愛情上滿全無比的福樂。這就是所以能使人獲得最末完成的。獲得最末完成，就是得到最末的終向。噯比克代(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；我既是有理性之物，我當歌唱讚美天主」。這位哲學家以此告訴我們，人的福樂就在鑑賞天主的美妙之上。

這個結論是我們以哲學推論，即以本性活力推知的，所說的鑑賞，是指一種完備的鑑賞，然而不是間接式的鑑賞。得到這種鑑賞之福，是

得到人的本性最末終向 (Finis ultimus naturalis)。神學上講論人的超性最末終向 (Finis ultimus supernaturalis)，是在直鑑 (Visio beatifica) 之上，即在直接鑑賞天主的性體之上。

總之，人的將世真福，即在於鑑賞。中文此二字的意義，兼指人全部的理智福樂，因於明悟之鑑，即瞻觀 (Contemplatio)，即瞻仰天主無窮美善的性體，意志隨之以賞，即欣賞 (Complacentia)，即以愛情賞悅於天主無窮美善的性體。這是不死不滅，永遠生活的靈魂，能達而隨達的最末終向。

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，在乎明白明德，即明白真理之上，在乎因此而使人民進步改善，末了在乎使人達到至極之善，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，是瞻仰那永遠的美麗。在這等瞻仰之前，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」(宴樂 Banquet)。

「只有推理是求得真理的途徑，而它的最初根源是愛。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源。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，由藝術而物質化的觀念，不能使人心滿足，它需要純粹的觀念。運用純粹的思想，對着他，作直接的和立時的瞻仰。情人和美術家的熱情，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，那前者祇是一個開端罷了。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，只存於神中」(美論 Pinaedrus)。

「極愛的衆位，現在我們就是天主的兒女，我們將來是什麼，還沒有顯出來，但我們知道，幾時顯出來，我們就要像天主一樣，因為我們要看見他的本體」(若望書)。「我們如今是在鏡子裏見着，彷彿猜謎。到那時候，就要面對面的看見。如今我認的不全，到那時候，將要全認識，如同主認識我一樣」(保祿書)。

生從何來？死往何去？……

創造主是光明……諧和……完美……

是人的來源……是人的歸宿……

第三章 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。而入爲人的特別因素，是人的理智。由此可知，但在理智支配之下的行爲，才稱曰人的行爲；較爲詳細的說法，凡是明悟知曉，意志甘願的行爲，才是人的行爲；再用平常的說法定義，明知故意的行爲，是屬人的行爲。

明白了這點，在人的行爲上分別好歹，有三個該看的方面：

第一，先就形上的方面看去，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」。這是形上好(Bonitas metaphysica)。

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，可以接着前面的定義分別。在明悟完全知識，在意志完全自由之下發出的行爲，是好的；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，行爲就越不好。此處說的是物理好(Bonitas physica)。

第三，按倫理方面分析，人的行爲多善是好的，多善是不好的，且待下面推測。倫理學所考察的好歹，即中文內善惡二字，只指人行爲上倫理性的好歹。此處說的是倫理好(Bonitas moralis)。

事先要緊注意這點：人行爲倫理性的好歹程度，與人行爲物理性好歹的程度有關。據此，人的行爲先得是人的行爲，就是必須發於明悟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，也相隨着減低其程度。

(二) 倫理行爲

但是，人行爲的倫理善惡，到底在乎什麼上？

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？相宜與物的終向的爲好，不相宜與物的終向的爲不好。例如，怎樣的鐘表是好的，怎樣的不好呢？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。再比方，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。人的終向爲何？前章已說，人的內向最末終向，不是別的，只是得享理智性的全備福樂。理智性的全備福樂，是明悟得以認識無窮美善的天主，意志得以充分的愛慕所認識的天主。人得到自己內向的最末終向，同時就被最完備的樣子，得到自己外向的最末終向，就是因着認識兼愛慕天主性體的美善，同時也顯揚天主的美善，給天主特別的加增外部的光榮。如此說來，人內向外向的兩樣的最末終向，可以歸合爲一，能以人內向的最末終向代表。

於此，可以簡說一句：人的最末終向是當享得理智性的真福。設定了這點，人行爲好與不好的分法自明：凡是能相幫人達得那最末終向的，是好行爲，是爲善，凡是能阻擋人達得那最末終向的，是不好的行爲，是爲惡。

照着人未竟終向分別的好壞行爲，就是分別爲善爲惡的行爲，名曰倫理性的行爲。倫理二字含有正常順序的意義。善的行爲是合乎正常順序的行爲，惡的行爲是不合與正常順序，因而擾亂正常順序的行爲。正常順序是在得終向的方法，和當得終向之中的合規來往，諸般方法對着本終向，依着正軌往前進行，自然容易達到終向，這自然是好的順序。如果方法對着本終向，不依着正軌往前進行，因而將天然的秩序紛亂，當然不能達到終向，這等紛亂的順序自然是不好的。

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，人未竟的終向，是倫理行爲善惡的標準。

第三，對此終向合當的行爲是善，對此終向不合當的行爲是惡。

第四章 論規律

我們人的行爲應當順隨的格式，藉以帶上了倫理性的好，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，我們內裡有一種聖諭之力，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。我們的良心不止於將該命簡單的佈告與我們，而且還發出一種權力，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，便覺心內怏怏不安。

(2) 理智之證。世上萬物都有得到自己終向工具，尤其是動物，他們都有一種能力，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，當隨的相稱樣式，這便是所說的性律。人當有一種天然的明力，藉以認得那些性律；這種明力人確實的有，這就是所謂的良心。

(3) 相核之證。若沒有性律，就是說若人沒有一種天然的能力，藉以認得性律，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，則偷竊搶盜可以是不道德而不許可的，也能成了合道德而許可的事。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能力，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，能有悞着錯解的人民，尤其是對善惡在某某特殊情境上，所採的意見，能有錯誤；至少論「當

行善避惡」這個最公原理，必沒有悞異意的。如孔子所說的「己所不欲，勿施於人」，這一類的原則，幾乎那一國都有相似的詞令。西塞老 (Cicero) 說：「這不是人寫出的律例，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，却是如此遺作的，不是如此受了練，是如此裝帶上的」。康德也說：「有兩件事充滿了我們的靈魂，充滿以常期增盛的奇異和敬尊：就是在我們頭上的星天，和在我們內裡的永律」。李保祿與羅馬人寫信說：「沒有法律的外教人，若是隨着本性作那法律的事，他們雖沒有（梅瑟）法律，自己就是自己的法律。這是發顯法律的功用刻在他們的心裏了，他們的良心就給他們作証，意念相爭，或以為是，或以為非」。

詩曰：「天生蒸民，有物有則，民之秉彜，好是懿德」。

(二) 規律的根源

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，我們人在行為上應當順隨的步趨，並且勅令我們的意志遵從。按通俗的言語，向人默諭倫理規律的理智，名曰良心。

然而這些規律較上的來源，却是天主的理智。據聖多瑪斯的界說：「規律是社會主管的理智，為着公家的利益，所施的措置」。這樣說來，倫理的規律，必是天主理智所施的措置，天主意志要求人類遵守的。

不過，倫理規律的最末根本，並不是天主的理智或意志。並不是國

於天主理智的措置，或天主意志的願意，那些規律才成爲好的善的；正因爲那些規律本來應當如此如此，本來是好是善，所以天主措置，所以天主願人遵守。比如應當恭敬天主，應當孝敬父母，應當以正義待人，這類自來善而好的規律，天主的理智或意志，不能使之變爲惡的，變成不好的。可見這類規律的性質，並不關於天主的理智與意志。

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，所以天主的理智規定，所以天主的意志爲人類頒發。然而倫理規律的最末根基，如本體學內講的物體性體可能性的根基一樣，也是天主的性體。

不過，要緊注意，此處所論的倫理規律，但指性律(*Lex naturalis*)說的，但有性律的根據，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知道的。在性律之外，還有制定律(*Lex positiva*)。制定律是藉着可感覺的去號，頒發出的法律；若直接發自天主，名曰主律(*Lex divina*)，若間接以人間的權柄發出的，名曰人律(*Lex humana*)。人律又分教律(*Lex ecclesiastica*)，和民律(*Lex civilis*)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(*Obligatio*)，義務是一種倫理性的要求，令人實

行一件，人的自由能不實行的行為，或令人禁絕一件，人的自由能作的行為。有義務該作或不該作的行為，名曰責任(Officium)。

與責任相對峙的是權利(Jus)。權利是能作能要求某一事的倫理能力。若在一方面有權利，則在別一方面，必有相對的責任，不然則權利是空虛的。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。

個體的責在是由人個體的來往上生出；可分三樣：第一，對待天主的責任；第二，對待自己的責任；第三，對待他人的責任。社會的責任是由社會內的來往上生出；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。

論各等法律，論各等責任，權利，義務，在天主公教教義學內，尤其在倫理神學內，以及各種社會學，法律學內，載有詳細的講說；請一般急於求真理的志士，參閱之，深究之！

第五章 結論

倫理學的結論，就是人生問題的解決。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，我這個世界萬物之貴，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，仰俯天地，迴想自己，推察了物理界之物，繼而幾何界之物，繼而形上之

物，末後上到他們的最末根源，就是造化兼享壽這一切萬物的主宰天主

理智決斷的告訴我們，實有一位作萬有根源的天主。或問牛頓(Newton)以天主實有的憑據，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天主教信友，像哥白尼(Copernicus)，蓋卜勒(Kepler)，伽利略(Galilei)，安培(Ampère)，弗打(Volta)，巴斯加(Pascal)，巴斯刀(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，向人類作証說：「實有天主，請看！」

天主是自有之物，是永遠存在，是無限無量，是無窮美好美善，是無限完備齊全的。他是我們人類的根源，又是我們人類的歸向；天主是我們的始與終(Alpha et Omega)。你自何而來？將向何而往？為何天主造生了我們？天主造化我們人，可有什麼終向？請看！人生的問題又回來了。天主造我們人有什麼終向，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。人類中最大而作創造哲學者的哲學家，蘇格拉德，柏拉圖，及亞利士多德，都異口同聲的斷定說：人的終向，是為享福。而理智的這般判斷，與天主公教的趨性道理，兩相融洽，若合符節。

然而，人當享的福樂是什麼？什麼是使人享福樂的對象？滿人終向的對象不是別的，還就是造生我們的天主。我們的明悟能認識天主無限美善的性體，因而意志能愛慕天主無限美善的性體，能完全滿足人心的

福樂，即在於此。

但是，「誰願意得終向，也得願意用相當的方法」(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，要緊事奉我們的主子天主，並按着倫理順序，處理我們現世的生活，就是要緊遵守天主給我們定的規律。如此度過此生之後，將來可升天堂，可永遠得到我們的終向，永遠享得天主，永遠瞻仰天主性的美好，永遠愛慕天主，就是永遠讚賞天主。得到了人的如此最末終向的人，煞是得其所哉！得其所哉！

然若不善順良心的指導，遵守天主的規律，反而作好犯科，則萬不得到人生的最末終向，這是因為願意得終向，而不願用方法。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」。現世的死亡，還不是若大的災禍，「殆有甚焉」，惟恐來世陷於永死與亡，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，確當是福樂無疆的永生。

我們思想到此，願同一般心志高超的靈魂，用大智與大聖奧斯定的話，結束我們的哲學推論說：「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」。

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，是西歐哲學更有勢力，更深入，更有系統。這道思潮發源於希臘，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；統稱曰西歐哲學。

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，哲學史當包以下六章：

第一章 希臘哲學

第二章 教父哲學

第三章：中世哲學

第四章：近代哲學

第五章：現代哲學

第六章：東亞哲學

第一章 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。分有依奧尼學派(Ionii)，如泰利士(Thales)，黑拉克(Heraclitus)，等人物；有埃來亞學派(Eleatici)，以巴門尼(Parmenides)為最顯著；有原子論(Atomistae)，德摩克(Democritus)，可為其創設人；此外還有意大利學派，這是畢大哥拉(Pythagoras)所創設。

因這種種談論紛紛，莫衷一是的說法，於第五世紀中葉，一般學者不知從違，遂致入懷疑論，自名哲人，世名之曰詭辯家(Sophistae)，其中最露角的是高吉士(Gorgias)和普羅太(Protagoras)。

此時，蘇格拉德(Socrates)(470—400)以純正的哲理攻擊詭辯家。蘇格拉德以為他前輩的學者，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，皆有規模，理論更有系統。他哲理的根基思想，是觀念論。由此基意，講出來兩重世界的論調，以為有觀念世界，並實體世界，他在雅典立學，收徒施教，他的校舍名學園(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他的老師。亞利士多德(Aristoteles)(384—322)創造了整個的哲學；完成了論理學不算，又用着經驗理智法，由物理界達到形上學界

，找出了穩健而完美的形上學。亞利士多德在亞典另立校舍，名曰萊西亞(Lycoeum)。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，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)較新學園更徹底，竟然主張絕對懷疑論，名曰卑羅主義(Pyrrhonismus)。同時依必古魯(Epicurus)教世以慾情主義(Sensualismus)，名曰依必古魯主義(Epicurismus)；在別一面有崔費(Zeno)的斯多亞主義(Stoicismus)，即淡世主義，與彼對峙；德索任(Diogenes)及克拉代(Crates)是躬行實踐淡世主義的賢哲。

第二章 教父哲學

希臘哲學的最後幾世紀，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(Plotinus)及保羅斯(Porphyrus)的新

柏拉圖主義。新柏拉圖主義是一種折衷主義，(Ecclectizismus) 及混合主義(Syncretismus)，內中的主要思想是發洩汎神論(Pantheismus emanativus)。

然而紀元後的幾個世紀內，要算不可知論(Agnosticismus)流傳的最盛。不可知論跟着瑪內斯(Manes)，變成了二元論(Dualismus)，以為有善惡兩個平等的根源，依從這類道理的人名曰馬尼蓋依(Manichaei)。

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(Clemen. Alexandrinus)，及奧利真(Origenes)。

然而在初始的世紀內，教父中最有功於主公教哲學的，是聖奧斯定(S. Augustinus)(334--430)；聖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，後於第七世紀因亞剌伯人的侵入，又由亞歷山大府，遷移到東羅馬帝國的京都，君士坦定堡。古希臘哲學在此第三中心點，孤零的存着，經過了整個中世紀，直至第十三世紀，十字軍佔領了君士坦定堡，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(Philosophia scholastica)的完成。

第三章 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氣概，興隆發展的學派：即亞刺伯學派，及猶太學派。先是，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，尤其是酷愛亞利士多德的道理。亞刺伯哲士中堪當記載的，是第十一和第十二世紀內的亞魏塞(Avicenna)，和亞委老(Averroes)。他們的基礎論說，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(Avicebron)，是十一世紀的人，他的主根思想是發洩神論。

至論正中的學派，經院哲學，自第九尤其是自第十一世紀到第十三世紀，是他的創成時代。已在十一世紀，聖安瑟爾莫(S. Anselmus)將

其前衆經院學派學者的哲理，試着綜合成爲一體的系统。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，是十二世紀諸學士的工作，在第十三世紀開花結果；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。此世的明哲，聖大亞而伯(S. Albertus Magnus)，聖文都拉(S. Bonaventura)，特別是聖多瑪斯(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(Suarezius)，聖白拉米(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，終於落入全然衰敗的境地。與此文學，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，有意人潘魯惱(Bruno)，英人倍根(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(Rationalismus)，及倍根的經驗論(Empirismus)，這兩道不良的思潮，合併起來，造成了十七十八世紀的近代哲學。

第四章 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，如巴斯格 (Pascal)，鮑徐愛 (Bossuet)，費內龍 (Fenelon)，馬萊布 (Malebranche)，而且波及荷蘭的史比諾莎 (Spinoza)，德國的萊布尼 (Leibniz)，及十八世紀的王福 (Wolff)。

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)，福蘇特 (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。

第五章 現代哲學

康德主義直接發生的學說，是唯心汎神論 (Pantheismus idealisticus)；倡此說的人，有裴希德 (Fichte)，謝林 (Schelling)，黑智爾 (Hegel)。別一技派與此趨勢相反，名曰康德實在主義 (Realismus kantianus)，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.kantismus)。法人顧生 (Cousin)，

喬弗羅 (Jouffroy)，演出一種折衷心靈主義 (Spiritualismus eclecticus)。
• 美人詹姆士 (James) 的唯用主義 (Pragmatismus)，並現代伯格森 (Bergson) 的直覺主義 (Intuitionismus) 都是新康德主義趨勢內的變化。

經驗論自然到的極端，便當是實証論 (Positivismus)。起始這一步的人，是法國的孔德 (Comte)；利特雷 (Littré) 及泰因 (Taine)，毫不猶豫的接受了孔德的學說。同時彌爾 (Mill)，斯賓塞 (Spencer) 在英國相應着宣講實証論，實証論的最後結論，當然是物質主義 (Materialismus)。

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認的，如鮑納 (De Bonald) 的傳承論 (Traditionismus)，鮑丹 (Boutain)，及鮑那帝 (Bonnetty) 的信仰論 (Fideismus)，拉木奈 (La Mennais) 的輿論主義，及喬培爾 (Gioberti)，羅斯米 (Rosmini) 的本體論 (Ontologismus)。

然而，同時在歐洲各國的天主教哲學家，以更和緩，更穩健的步數，勉力修復亞利士多德，及經院哲學的道理。尤其從教宗良第十三發出來「永遠之父」的通牒之後，聖教會到處一致奮勉着修復經院哲學，特別是修復聖多瑪斯堅強確實的哲理。聖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 (Philosophia neo-scholastica)。

第六章 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，以為有一好的根源，也有一惡的根源，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)，他的主觀道理，是發洩汎神論。往後，於紀元前第六世紀，釋迦牟尼(Shakyamuni)出世，創說與波羅門學派多有相背，主持輪迴說，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)。他以萬物的根源是道，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)。孔子的道理純是倫理道德問題；教人以「仁義道德」的原則。百年後，孔子的遠徒孟子(372—289)推廣孔子的仁道，講說「良知良能」，尤其是講論性善說。荀子反之，主張性惡說。

墨子比孟子早一世紀(480—400)。他的道理是兼愛非攻，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，結果造成儒釋道三道歸一的結晶，成為中國思想的主幹；如此直至宋明，中國的哲理上不曾有何變動。

到了北宋，朱熹(1150—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，不外一種唯理論，和物質主義。以後到了明朝，王陽明(1472—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」理論，以「自求諸心」，作為致知的惟一原則。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。現在正是西歐的思想同東亞的思想，在我國人的頭腦內，滾沸般的作着混和的工作。不幸，最先闖來的哲學，多半是歐洲近代的唯理論，經驗論，實証論，物質論的思想。

深望純正的經院哲學，以其堅強的真理，以其確實的正論，即早來參預這混和的工作，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道，使我廣袤的田野，徧受其流域灌溉之恩澤！

哲學縮型終