

古 稽 學 名

種七十三第庫文方東

商 東



行 印

柏格遜與歐根

錢智修譯述

週 年 紀 念 刊 物	東 方 雜 誌 二 十
----------------------------	----------------------------

H. Bergson and R. Eucken

Commercial Press, Limited

All rights reserved

中華民國十三年十一月九日再版



回(東方文庫)柏格遜與歐根一册

(每册定價大洋壹角)

(外埠酌加運費匯費)

編纂者 東方雜誌社

發行者 商務印書館

上海北河南路北首寶山路

印刷所 商務印書館

上海棋盤街中市

總發行所 商務印書館

北京天津保定奉天吉林龍江
濟南太原開封鄭州西安南京
蘇州

安慶蕪湖南昌漢口

分售處 商務印書館分館

長沙常德衡州成都重慶瀘縣

福州廣州潮州香港梧州雲南
貴陽 張家口 新嘉坡

目次

現代兩大哲學家介紹 一

緒言 一、柏格遜之進步哲學 二、歐根之精神生活論

柏格遜哲學說批評 二五

歐根人生哲學述要 五五

一、哲學與人生 二、歐根之生平及著述 三、古近哲學家對於人生問題之探究 四、

歐根之認識論 五、過去現在與永久 六、人生之兩階級 七、自由與人格 八、個人

與宇宙 九、歐根之宗教觀 十、結論

現代兩大哲學家介紹

錢智修述

緒言

近年以來，歐美各國，咸感物質文明之流枯，而亟思救正。故哲學家之持論，亦一更常軌。歷史派與實驗派之說，漸成腐臭；而直觀說與唯靈說，乃代之而興。此殆莊周所謂桔梗豨苓時相爲帝者也。而一時職志，尤推二人：一爲法人柏格遜（Henri Bergson），一爲德人歐根（Rudolf Eucken）。柏格遜爲巴黎法蘭西學院（Le Collège de France）教授，歐根爲耶納大學（Die Universität von Jena）教授；著書造論，久爲當世仰重。今年（一九一三年）二氏連翩入美；迭在著名大學，開會講演。其學說之流播益廣，而掇拾要指以批評之者亦益衆。美人阿博德（L.

man Abbott) 特從應用方面，以解釋二氏之哲學。撰論二篇，登於奧德洛克 (The Outlook) 於津逮初學，最爲便利。阿博德有言：『柏格遜之哲學，可謂之進步哲學 (The Philosophy of Progress)』。歐根之哲學，可謂之精神生活之哲學 (The Philosophy of the Spiritual Life)。然其以人生爲精神的經驗，以自由進步爲主旨，而一反機械論與宿命論之舊說，則二氏之所同。』蓋誠能勝鉤玄提要之任者。茲特本阿博德之說，介紹二氏之哲學於國人焉。

一 柏格遜之進步哲學

柏格遜以爲吾人之識想，每以吾身生存於現在；雖記憶回溯夫過去，希望遠達於未來，而無不以現在爲吾人所居之實體。此種識想，即從來神學論之基礎也。既以此爲神學論之基礎，遂謂自神視之，無過去與未來，因之亦無記憶與希望，所謂過去未來記憶希望之種種，不過吾人有涯生中，偶然遭值之事實耳。

然如實言之，時間之全部，即以過去與未來構成。所謂現在，不過畫分過去與未來極微之一瞬，爲吾人自過去以達未來中間之限闕，而實際杳不可得。吾人以一分鐘讀一句書，而六十秒鐘之時間，已自未來而成爲過去。時間飛越於吾前，未來亦遞嬗爲過去，而現在即等於無物。此非吾人心理上之一種空想也，亦非吾人推理之一種形式也，實爲恒久不變之事實。而時間之飛越，未來與過去之遞嬗，徵諸吾人而可信者，徵諸於神，亦無不可信也。

吾人既以時間爲現在，則又以生命爲固定。謂過去期間，多不完全之事實，有待於發育時之救治；過去期間，犯種種罪惡，有待於大智慧之矯正，此吾人所贊同者。然其視發育與矯正，則仍以爲固定生命中偶然之事實。譬如常任之屋，有時增闢一戶，有時新拓一窗，有時換已碎之玻璃，有時易垂危之梁棟，而其爲屋也如若。人生問題，亦復如是。吾人之所以生活，蓋將有固定之意志。進化改良，特適然之價值，其或行或否，固一聽吾人之自便也。

然如實言之，則生命斷不能視爲固定。生命者，自強不息之蛻化也，而永久之習慣，實無由成立。相毀相成，缺點進化，與有生以俱來，決非偶然之事實。更進一步言之，則生命與變遷，直異名而同實；或爲進步，或爲修復，或爲發育，或爲衰萎，斷無一時能固定而不動者。

吾人每以地球爲實體，因之抹煞科學之智識，而以地球爲固定。然如實言之，則地球之爲物，常以至強之速度，旋轉於空間；同時又以至強之速度，旋轉於地軸；此蓋人人所審知者。而吾人僕緣其上，飲食譚笑，讀書作事，殆與御飛船無異；其飛行之速率，幾爲常智所不能計；而船內之構造，亦尙未完成。蓋地球之本體，固日在至顯之變化中也；由土質而變爲植物，由植物而變爲動物，由植物動物而變爲男女；而男女之軀體，仍還歸於土質。循環往復，曾無一息之停頓，此地球之所以形成，而變化所以無盡期也。而吾人所託之軀體，亦復如是。今日所遇之友朋，其軀體已與昨日不同；體中之一部，已衰朽凋殘，而卽以所進之食物，構成新生之一部。設譬以

明之，殆與河內之流泉相似：河道一秉舊形，而流泉已非故物。又與逐日之報章相似：紙張仍如常式，而新聞論說已易舊觀。所以得認識爲友朋者，特其外形猶未變耳。

驗諸吾人所處之地球與所託之軀體而審者，驗諸吾人之真我而亦審。人之所以爲人者，一永遠之變化也。所謂人格之同一，非人格不變之謂；所謂性質之固定，亦非性質不變之謂也。性質之變遷，有時且極爲劇烈，此徵諸歷史而可信者：拿坡崙者，當時一反對法蘭西之哥西根人也，後乃爲名譽卓著之法蘭西人；當時一溫和之民政黨也，後乃爲激烈之耶哥白黨，後更爲帝政主義之人，最後則爲專制之君主。路得者，當時一服從教會之僧侶也，後乃爲宗教革命家，推翻教會根據地，而拒絕其一切權利。高孚 (John B. Gough) 者，當時一酗酒之優伶也，後乃爲戒酒之倡導者。然拿坡崙之爲拿坡崙，如若路得之爲路得，如若高孚之爲高孚，亦如若也。不論何人，其性質固與時而俱變，其劇烈和緩，萬有不同，此程度之問題，而非種

類之問題也。吾人之人格，爲經驗之繼續體，——愛憎憂樂，知新忘舊，均構成此繼續體之分子。意識之狀態，斷無有固定不動者。意識之進行，如踵趾之相接，而其進行且未有已時。一時之思想，過一時即成爲記憶。吾人之所以爲同一之人者，非經驗因仍不變之謂，不過經驗之繼續體，其表現於吾人者，爲連貫之進行耳。有時爲其改良，有時爲其損毀，有時增益其新知，有時遺棄其所得，有時增長其願力，有時消失其雄心。柏格遜曰：『謂吾人之行爲，本於吾人之品性，斯言固爲確當；然吾人之品性，亦必有多少限度，本於吾人之行爲；吾人實繼續創造其自身者也。』

驗諸地球軀體靈魂而皆審者，驗諸集合之人類而無不審。社會之秩序，固日爲繼續之變遷者也。天下無有一物能持久者，亦無有一物以持久爲目的者。人類之最高目的，在進行而不在固定。其初則爲家族，後乃由家族而演進爲種族，後更由種族而演進爲國家，後更由國家而演進爲帝國，後由帝國而分崩爲國家。經一度之更新，則爲一度之進步，以其聯合關係，較前次爲自由也。政體之肇興也，初爲世

襲主義——芸芸羣衆，俱受有權勢者之宰制；進一步則爲個人主義——於是人得以自己之眼光，爲其所當爲；更進一步則爲博愛主義——於是人人因其公共之安寧，聯爲政治之行動。社會之組織也，最初則爲奴隸制度，稍進則爲封建制度，更進則爲備金制度；而備金制度，又受聯合談判之改革；過此以往，則非吾人之所知矣。惟現行之制度，必不能永續長存；已廢之制度，必不能回復舊貫，此則吾人所敢斷定者耳。

由上來所述以觀，進步哲學，殆可以至簡之言語表之：卽其生活也，其變更，其變更也，其發育，其發育也，其不絕之創造；自然界中，無完成之事物；各種事物，在進行之途中，時間永無現在；生命日趨進步是也。

完全之神，胡爲創造不完全之世界？此世人所屢經提起之問題也。而其答案亦各各不同：有謂神實有二，一爲善神，一爲惡神，其行事常互相反對者；有謂神未嘗創造世界，而創造不完全之半神（Demi-Gods），世界之創造與宰制，神特以付

託於半神，而與神之善性無與者；有謂神之善良與智慧，初非完全；神固慈悲，而非盡出於慈悲，神固聰明，而非盡出於聰明者。而柏格遜之答案，則大異乎是，以爲：神非已經創造世界也，實方從事於創造；世界之創造，非已成之結果也，而爲繼續之進行。神之爲神，非特未經造成完全之世界，抑且未經造成不完全之世界，以神之創造世界，固猶未告成也。神者生命也，而常以自己之生命，給授於前進之世界；且以自己之生命，給授於前進之男女。神之目的，不在完全之人類，而在進步之人類。然則其終局又何如乎？就吾人所可知者言之，則世界且無終局之可言。以世界之創造，實一無盡期之進行也。

據進步哲學以觀，則所謂『永久之生活』與『無窮之生活』者，實有一新解釋：即永久之生長與無窮之生長是也。而經典中所謂『上帝搏土爲人，從鼻孔中授以生氣，而人始爲活人』者，以進步哲學解釋之，則當謂神以生命授與無機無生之物質，而所授之生命，即爲無窮生長與永久進化之原動力。耶穌所謂『吾之

降世，所以使人類有生活且使有繁榮之生活』者，當謂耶穌降世，所以鼓勵人類在進步上有高尚偉大之力量。柏格遜曰：『凡具有知覺之物，其生存也，其所以爲變化也，其變化也，其所以求長成也，其長成也，其所以自強不息以創造自己之真我也。』可以知進步哲學之要指矣。

要而言之，則創造世界之光榮，不在已成之效果，而在未完之事實；不在收斂之秋季，而在向榮之春光；不在怒放之繁葩，而在含花之苞萼；不在築成之園圃，而在待築之林亭；不在完全之人類，而在發育之兒童。保羅有言：『余於身背後事，均已忘却，但知向前以得神之獎品。』保羅所欲得之獎品，即永遠進步之獎品也；即使其忘已達之目的，而向上一部，以求達較高之目的也。

柏格遜之進步哲學，具如上述。而宿命論之兩派，所謂科學派與神學派者，乃大肆其詆諆。蓋宿命論之兩派，其辯證之方法雖異，而所得之結果則同——即以吾人爲託生於完成之世界是也。而由進步哲學觀之，則世界與託生世界之男女，今

固非完成之時，將來亦永無完成之日。世界無究竟，生命無究竟，則進步亦無究竟。與宿命論之兩派，根據全異，又安怪其如冰炭之不相容耶？

科學家之駁進步哲學也，謂各種現象，均爲先天現象必不可遁之結果。事與事之相續，猶鐵索之連環——環之相接也無端，事之相續也亦無盡，而終不能出因果律之範圍。植榭子於地，而榭樹亦從而萌蘖；其萌蘖也，卽種子土地雨水日光合成之結果也。各種生物如是，卽人類亦復如是。人之所以爲人者，以想像之言詞表示之，可謂從前種子播植於土地之結果。赫胥黎 (Thomas Henry Huxley) 曰：

『現今之世界，在洪荒未剖時之蒸氣中已隱然存在。倘能於蒸氣所含分子之性質，有充分之智識，則於英國一八六九年之動物，必能預言其情狀；與吾人言冬天呼吸之蒸氣，將現何等之變化，同一明確。』此機械的科學假定之界說也。從其假定之界說，則將來之事物，已以不同之形式，存在於現在世；而現在之事物，亦以不同之形式，存在於過去世。自然界中，決無生長與自由之事實；生長與自由者其表

面，而其實際則不如是。然柏格遜之答覆，亦極爲簡捷而堅決，曰：『吾人不能因科學統系之故，犧牲真實之經驗，此即吾人反對極端機械主義之理由也。』

推宿命論之科學家，所以持論如是其偏盪者，實緣其各種思想，均以無機體之觀察爲根據故。凡無機體，均受治於簡單之法則：即現在之所含，不出於從前之所含，凡得之於結果者，均已存在於原因是也。雖然，吾人非生存於無機體之自然界中，而生存於有生命之自然界中。有生命斯有變化，有變化斯有生長，有生長斯有進步矣。顧彼宿命論之科學家，則又以自覺自動及自由之生命，亦爲無生物質之結果。實則所謂自覺心者，與發生自覺心之機關，絕然兩物，不過榮枯菀萎，與其機關相倚伏耳；猶之泉水遵河道以流行，而泉水與河道，固絕然兩物也。人之自身，爲現象之第一原因；既洞知自然律而服從之，則自然律之本身，卽爲其意志之僕隸。如以糖少許，納入於杯水，則糖必融化，此不可逃之結果也。而納入與否，則人能自斷之。明乎此，而人與自然之關係，亦可見矣。

宿命論之神學家，其反對進步哲學也，與科學家同，而所用之假定，亦羌無根據。以爲神者，在洪荒悠遠之時代，已制定人生之計畫；其計畫之款目，亦預經制定。吾人之幻想，以爲具有自由者，自實際言之，不過履行神所制定至細之款目。蓋宿命論之神學家，亦與科學家同，以宇宙爲已經完成之結果也。惟科學家以宇宙爲完成於種子之中，神學家則以宇宙爲完成於神意之內；科學家以種子爲宇宙之大原，神學家則以神爲無生氣之理想物質，與造成宇宙之物質相等，此其所以異耳。而其以所造者與能造者，皆爲一種物質，則出於同一之根據。蓋既視能造者與所造者爲同無生氣，則無論被以何種名稱，祇能含有物之性質，而不能含有人之性質，雖稱之曰神，亦決非生存之神矣。

今試捨棄兩派之舊說，而考驗人生之本體，則吾人所爲以不同之方法，求共通之目的者，其真諦自見。柏格遜則取譬於築路之途徑，謂：『從山間築路以至城市，自不得不因山以高下；即築路之本然事實，必須遵地勢之偶然事實也。然地勢之

偶然事實，終非此路之途徑，亦未嘗定此路之方向。』婆羅門教之視梵天王也，以謂彼既定完全之計畫，設置其實行之步驟，而供給其企圖目的之實力，則永遠休息於一隅，而一聽人之自爲。願吾人之視神也不然。神者，不絕之生活也，不息之行動與自由也；創造世界者，非神秘之事實也，吾人自由作事，而已有創造世界之經驗矣。

要而言之，則神者生存之神，方創造生存之男女者也；人生者不絕之變化，亦不絕之生長與發育也。此柏格遜進步哲學之要指也。詹姆士 (William James) 有言：『柏格遜之新學說，幼眇深微，幾令人無從探索其意旨。世人之以深通柏氏哲學自許者，其名實相符與否，余實不能無疑。』阿博德亦曰：『余之解釋柏格遜哲學也，非敢謂能表示其全體學說也，亦非敢謂能窺見其根本觀念也；不過就其最有興趣而最爲奇特者言之耳。』亦可見柏氏哲學之奧蹟難窮矣。然就阿博德所述者觀之，其對於舊學說摧陷廓清之力，與其鼓勵人生於光榮高尚之途者，已

可概見。然則宗風所扇，遂能回易世界之觀聽者，不有由歟？

二 歐根之精神生活論

歐根之教授於耶納大學也，各國哲學家，多從而請業。赫曼（Hermann）有言：「世界之學子，雖僻處愛斯蘭，亦有從歐氏遊者。其所倡之唯心論，大足助研求精神的具體經驗者張目，而其特殊之品性，復足以表現之。」此從羅馬教徒希臘教徒耶穌新教徒之從學歐氏觀之，即可概見。其學風之流行，不能以耶教國爲限也；其重要之著作，已有日文譯本，而日本人之赴耶納大學留學者，亦與年俱增。凡皆受歐氏哲學說之影響也。一九〇八年，歐氏著作之一種，特受諾貝爾獎金。其解釋唯心哲學，占世界最高之位置，即於此項事實承認之。而其哲學之精深博大，不可以猝究，亦與柏格遜之哲學同。以下所述，不過據英文譯本略陳其梗概而已。

阿博德曰：「當余之就耶教牧師之職也，其時在一八六〇年。余父嘗告余曰：「世

人所持之異議，足以震動學界者，其十分之九，不過言詞上之爭論，而剩餘之一分，亦復如是。」余後以是言就正於吾友，——以此友之持論，夙爲余所推服也，并益以己意曰：「有一種異議，實非僅涉言詞而止，即唯理論與神祕論是也。凡謂吾人之智識，由於自然界之觀察，而觀察之結論，由吾人之理性而定者，余以爲唯理論；凡謂吾人具有不可見或神的世界之直接智識者，余以爲神祕論。而余則持神祕論之人也。」吾友曰：「余實爲唯理論者，顧據余所知，宇宙間實有一大領域，非藉吾人信仰之力，不能入其戶庭。」余於是知余父所言之正當，而余與友人之異點，則余所稱爲智識者，友人乃稱爲領域是也。」

歐根之哲學，可謂爲進入此不可見之領域之企圖；即以哲學之形式，陳述由讚美詩上所得經驗之一種企圖也。更爲具體之說明，則威提歐（Wittier）所作永久之善（Eternal Goodness）一詩。歐根則以哲學之研究與解釋，而證明其真確。雖然，此等說明，余終覺其未允。蓋歐根之哲學，固非僅以精神經驗自限者。

歐根以爲吾人所處，有兩種世界：一曰可見之世界，一曰不可見之世界。可見之世界，以物質實體與物質勢力構成之，此吾人用五官之力，而可細爲研究者也——或以視官，或以聽官，或以觸官，或以嗅官，或以味官，而其所具之性質與所受之變化，遂得以審知。既審知其性質與變化，於是得用演繹之法，發現其管轄之定律。而地平線以外之實體及勢力，爲常人之五官所不能研究者，助以科學之發明，亦得詳加觀察。望遠鏡者，所以使吾人審知距離至遠之星辰也；顯微鏡者，所以使吾人審知容積至微之原子也。彼科學家以勤劬密勿之功，研究此可見之世界，而使吾人知自然之法律，以得莫大之功用，誠人類之明星，而所當深爲感謝者也。

雖然，猶有不可見之世界也。不可見之世界，非憑藉五官所能研究，縱助以科學之發明，而依然無補——歡喜也，憂愁也，愛慕也，憎惡也，良心也，貪婪也，滿意也，失志也，希望也，絕望也，愉快也，懊悔也，皆所以構成此不可見之世界也；而非用吾人之經驗，斷不能深知其底蘊。何以知歡喜？以身經歡喜故；何以知憂愁？以身經憂愁

故，何以知愛慕？以身經愛慕故；何以知憎惡？以身經憎惡故；良心貪婪滿意失志之種種，亦復如是。吾人於他人之言語行爲或面色，而知其爲此等經驗之表象；然使吾人之自身，無引起此等表象與解釋此等表象之經驗，則對於他人之表象，亦無意思。憤怒之容歟？愛慕之容歟？敬禮之容歟？侮辱之容歟？必自身之經驗中，知憤怒愛慕敬禮侮辱之性質，而後能解釋其外界之表記。且非借助於四周之境遇，則外界之表記，果與真實之感情符合否，亦吾人所不能定。名伶之表示感情，每以工巧絕倫，使觀者身入其中而不覺。使斯伶而演劇於舞臺，則觀者知其感情之非真；使斯伶而說法於講壇，則觀者且信其感情之實有。以舞臺與講壇，其四周之境遇不同也。顧不論其真僞如何，而他人之所見，不過其外界之表象，而有真實或摹擬之內界生活以爲之本；欲知生活之本體，則必自身之生活中，有同等之經驗，而後可。此則有可斷言者。

試更簡言以明之，則吾人由觀察而知物質世界，由生存而知其生活是也。

然則如何而能知精神世界之真指，亦由是可見矣。其第一條件，在乎意志行爲，而理智行爲，決無所補。什匿克派之哲學家，每不信有愛，其持論蓋極爲正當。何以故？以彼無愛之經驗故；以彼無愛之經驗，無物以證明愛之真相故。他人對於愛之真相之證據，自彼視之，亦同無物，以不能解釋其證據之意思也；以他人之言語，直爲彼所未諦也。此何以異於與盲者談黼黻之文章，與聾者奏鈞天之廣樂耶！使未始有愛者而欲知愛之爲何物，則必立定意志，身入此未知之世界而後可。誦詩讀書之力，學問思考之功，無所用焉；道在有實際之行爲。而一切生活問題，亦復如是：必以實際之行爲，發生一生活於自身，而後乃能徐徐研究其生活也。

生活者，經驗之繼續體也。在此繼續體中，惟具冒險精神者，始克奏勝利；非冒險則無經驗，亦決無真正之生活也。此可從小兒之學行走證之。蓋小兒之學行走，亦得諸繼續之經驗者：始則其母扶掖之，其父離尺許之地以招引之，經幾許之疑懼，乃蹣跚前行，以至其父之臂腕。其行走也，即所以學行走也，而此外亦別無他法。既

勝衣就傅，則與校中同學，學泅水之戲；始則見同學泅水而心慕之，繼則投入池塘而身試之；其泅水也，亦即所以學泅水也，徒誦言泅水術之書籍，與研究科學之談話，以爲泅水爲擴張用於行走之活力者，不能使其爲泅水家也。行走之先，必具行走之願望，與顛危隕越之決心，而後行走始克學成；泅水之先，亦必具泅水之願望，與濡首滅頂之決心，而後泅水始克學成。乃至學談話，學讀書，學作字，無不如是。彼見夫父母之相交談也，而自己適有與母交談之願望，於是遂受此願望之指導，而企圖談話；其談話也，即所以學談話也。又以其母之教之讀書也，而自己亦從其母之媒介，而得讀書之興味，於是遂以欲得興味之願望，而企圖讀書；其讀書也，即所以學讀書也。又見夫以書寫之符號，可以傳達交通也，於是遂以傳達交通之願望，而企圖作字；其作字也，即所以學作字也。其始則略具雛形，其後乃漸臻嫺熟，初非待有其他謬巧而後能者。

是故教育之第一步，在引起兒童成功之願望；其第二步，在鼓勵此願望，以促進

決擇之意志；其第三步，在確定此意志於永續之企圖，使其達成功之目的。兒童之行走也，必先有行走之願望與行走之意志，夫然後即以行走之方法，習學行走，即此理也。

今試以此簡單之原則，適用於精神領域，則其理至為章灼。吾人何以知祈禱之實在乎？應之曰，以祈禱故。凡種種書籍，以至哲學之論據，理智之行爲，斷無能與吾人以祈禱之能力者。吾人因父母之談話，而希望談話之能力；因父母之讀書，而希望讀書之能力；因父母與不可見之神明交通，亦即希望與神交通之能力。既以此爲希望之目的，於是遂親身試驗之；其始也拙劣殊甚，猶之初學行走與讀書時，固未能驟得其能力也。使以能力之不能驟得，而遽行頹喪，則前功盡棄，而祈禱之能力，亦永不可得；反是而不懈益勵，以爲繼續之企圖焉，則其距成功也亦必不遠。其成功也，在吾人自然之性質，尤在吾人目的之堅持。此各種生活，所以以成功爲歸墟，而耶穌所爲鼓勵門徒以致力於祈禱，亦即保羅所謂吾人之祈禱，不可不持之。

以忍耐心也。

宗教者何生活也；生活者何奮鬪也。生活之標準愈高，則其所需之奮鬪力亦愈多。人之所以與精神世界接近者，必其有鏗而不捨之願望者也；其願望之目的，初若暗昧而不能實現，繼之以堅忍不拔之決心，而願望乃達於成功；其成功也，其奮鬪之力有以勝之也。吾人所願望之生活，惟具此奮鬪之力，始有以發生之；而欲信此生活之實有，與欲知此生活之真指，必吾人自身先具此生活而後可。蓋奮鬪之所以必要者，非特以研究生活之真指而已，抑亦具此生活之唯一法門也。信仰者，非真理之消極領會也，實為真理之永久探索與永久成功。精神的真理與精神的生活，是一而非二；非具精神的生活，亦決不能知精神的真理；而生活之本體，則為永久之奮鬪與永久之進步。然則奮鬪之時義，不亦大哉！

如上所述，精神的真理，不能以消極生活得之，亦可見矣。彼為消極生活者，如蟄處戶庭，與世界相隔絕，而造物所施之精神教育，亦未由領受。奮鬪之時代，進化之

時代也；進化之時代，信仰之時代也。吾人處二十世紀，可歎可羨之事愈多，艱難險阻之境愈烈，而精神智識之進步，亦較他時代爲勝；以精神生活之進步，亦較他時代爲勝也。是豈可與宗教漸卽於老滄，而信心不由夫生活之時代，同年而語耶？

以真理與生活，是一而非二，故吾人欲知真理，不可不自己創造其生活。雖然，此等創造，非無中生有之謂也；不過吸收存在於吾人以外之生活，以爲吾人所有耳。發電機之發電，祇在收取圍繞地球之電流，而納諸有用之軌道，非能憑空生電也。飛行機之飛行，亦祇在用自然界之勢力，雖此勢力之性質與功用，至現世紀而始發明，而勢力之存在，固無間乎古今也。歐根曰：『人不能創造精神生活，但能企圖加入於其中。』赫曼曰：『欲在矛盾酷烈之非精神世界，而決定精神生活，非以此生活之根源，爲存在於欲圖改造之世界以外不可；易詞以明之，則吾人於立定信心時，已將自身與永久之真理連合是已。』

歐根之哲學方法，對於耶教之關係，可以簡括之言表示之。耶穌所倡之教旨，

自歐根觀之，即馬提諾（James Martineau）所稱現實之生活理想也。希望此理想，而求得之以爲自身之理想，且以爲全世界之生活理想，此耶教之信仰也。企圖此生活，使在個人之經驗中，皈依耶穌而得其實現，且以耶穌之生活理想，實現於現社會之生活，此耶教徒之所有事也。而尤以此希望與企圖，爲知耶教真理之先決條件。惟企圖實現此理想，而後能知此理想之真諦，亦惟企圖實現此理想，而後天人之間，有密接之關係；以人爲神之衆子，自有與神接近之可能也。而真積力久，則關係亦更爲切摯。以永久之奮鬥，獻身於神，而生活愈趨於進化；生活愈趨於進化，而生活之真理，亦愈爲明瞭；誠以生活者，實引導人類之光也。

歐根哲學之根本結論有二：即耶教者，不特爲人類罪惡之聖藥，且爲勝利與進之源泉；耶教之教義，實存在於生活之中，而非生活有待於耶教之指導是也。

柏格遜哲學說批評

錢智修譯

法蘭西柏格遜教授 (Professor Henri Bergson) 當世唯心派哲學之重鎮也。其所倡學說，詞鋒銳利，於救治物質文明之流酷，鼓勵人類之向上心，足稱萬金良藥。本誌十卷第一號，已述其要指矣。美國普洛氏 (John Burroughs) 服膺柏氏甚篤，近著其哲學說之批評一篇，語焉較詳，因更譯述之，以紹介於讀者。原文標題爲『靈魂之先知人』 (The Prophet of the Soul) 蓋取諸哀墨生 (Emerson) 文集者也。

一

余之取哀墨生語，以爲評論柏格遜之標題也，意在揭示柏氏哲學，最愜余意之

一點。氏之著作，有一明白之概念焉：即精神或意識，對於物質之超越性。是。其創造進化論（The Creative Evolution）所敘述者，皆此種精神，抵抗物質界所構之反對，而戰勝之之成績。安諾爾（Arnold）謂哀墨生為圖精神生活者之友，柏格遜者，則欲探精神之真相與造化之祕藏者之友也。造化之祕藏，當以智的直觀探索之，而不能由名學及科學之理解探索之。吾人對於具體事物及具體勢力之動作，常以實踐智力為憑藉，然不能以是窺見生物若造化之真詮也。此柏氏學說之大概也。

柏格遜著書滿家，余未獲遍讀；其曾經誦習者，為笑論（The Essay on the

Philosophy of Laughter）形而上學導言（The Introduction to Metaphysics）

及創造進化論三種——創造進化論尤其最得意之名作也。去年冬，柏氏講學於哥倫布大學，余得親聆緒論，且接其警效，尤引為私幸。當時聽講之人，咸以柏氏方柏拉圖康德及黑智兒，以為氏之著作，必於哲學史上，開一新紀元焉。

柏格遜之笑論，可謂此一問題中最確當之答案。（參看拙譯笑之研究）論中有一要點：『吾人見無生物之動作似人，及人之動作似無生物時則笑。』余於去夏，在喀斯璣爾河畔農莊，已見實例。莊中以一管吸引山泉，流注於廚房之木桶中；管之一端，置一塞子，塞子之上，又鑽一孔，故孔內噴出之水，來勢頗猛，距邊數寸，成四十五度之角，沖擊桶內。一日，余方於桶內洗蘋果，見蘋果浮水面，在桶之西邊，排成行列；未幾，則咸趨於噴口之後。於是余不覺趣味濃深，欲觀其究竟；見蘋果按隊徐行，漸趨於沖擊之旋渦；其領隊之一枚，既至渦旁，則逡巡畏縮，一若有何種之危險，既乃忽然不見，潛匿渦底，後則水波作暈，出現於桶之一旁；其後各枚，亦一一繼續進行，頗似有嚴肅之紀律者。

余於是時既見之而笑，乃請朋輩臨觀。彼等注視片時，亦均譁然大笑，初不待余之解釋。余則詢之曰：『君等何爲而笑？』皆曰：『試看此蘋果作何狀者，詎非一人類之雛形耶？』余有七歲女孫，沈默聰穎，則常以觀蘋果之把戲爲樂；有時則更置

數枚，驗其能否作同一之運動；有時則全數取出，曝置日中，使其休息。逾數日，蘋果漸壞，亦似人疲勞過度，而吾女孫亦將彼等取出，一若有憐憫之心者。要而言之，則以無生物爲人類之行動，與柏格遜之定理，完全符合而已。

二

柏格遜哲學之是非，蓋因各人見解而不同。其最易戰勝者，當爲文學家，以其著作，皆文采斐然，辯材無礙也。至於哲學家，則信之者固多，制勝已頗不易。然柏氏所與劇戰者，尤在多數之科學家。就余所知，以科學家而助柏氏張目者，惟英國物理學家奧黎佛·牢治 (Oliver Lodge) 一人。牢氏爲人，頗耽哲學，又好讀美妙之文章，此其所以深表同意也。柏氏以創造的衝動，貫徹於物質，爲生命之概念，尤爲牢氏所服膺；以爲於科學家有特殊之興味，最易於領會焉。

普爾敦教授 (Professor Poulton) 深以柏氏本能爲同情之形式之說爲不

然蘭克斯德 (Ray Lankester) 者，達爾文派之生物學家也，嘗爲伊略脫 (H. S. R. Elliot) 創造進化論駁義作序，詞旨尤屬激昂。鮑爾孚 (Balfour) 及詹姆斯 (William James) 於柏氏著作，推崇甚至；而美國大學派之哲學家，則反對之；究其原因，殆由柏氏哲學與純粹主知說不合之故。蓋據柏氏之說，生命之內容，可用精神以探究之，而不能用名學探究之；所謂精神者，則真正之同情或直觀是也。彼以研究無生物之工具，研究生物者，又何能臻甚深微妙之境乎？

人之性質，有剛柔燥溼之不同；毗於柔者，富同情，尙直觀，如文學家、美術家及宗教家是也；毗於剛者反是，如科學家是也。此文學家之對於柏氏，所以較科學家爲融合無間也。其著作若講演，探蹟索隱，多涉玄想，自科學家視之，鮮不以爲無町畦之言矣。其文辭美妙，推理精深，科學家亦多稱許之；顧其結論，則終以汗漫太過而末之能信。其進化論之要指，謂宇宙之精神，與宇宙之物質無關，斷非科學家所能承認；蓋據科學家之意，物質之定律，已足以包羅萬有也。赫胥黎者，機械主義之鉅

子也，以意識爲嚴格的物理現象，與螢火之光，報時鐘之聲音無異；而柏氏則謂有機物之進化，有精神的努力在，自機械主義者視之，幾何不等於詩人之夢歟！

雖然，柏格遜之哲學，生物之哲學也，就生物而論，則其說自無不合。余常持其說以曠觀萬彙，察魚鳥之飛躍，驗花木之向榮，皆怡然理順，渙然冰釋。蓋柏氏之哲學，實用唯心論之名辭，爲生物及自然史之解釋。當余之讀其書也，恍如在具體的人間世，而就浴於理想之天之光下；其發抒人之意志，猶濯足於清流，獨嘯於空山焉。

柏格遜之哲學法門，實爲藝術家之法門；其觀察有機物進化之過程，猶諸觀察藝術家精神及思想之過程。鮑爾孚嘗疑柏氏所示之衝動，不過自由創造力之日益發展，而無固定之鵠的。牢治答之曰：「卽此已足爲至佳之鵠的，以藝術家之鵠的，固莫不如是也。」可謂能得柏氏之要旨者矣。

創造進化論常能爲讀者開新世界。開新世界之能力，唯天才有之，柏格遜者，直可謂之天才，且可謂之町畦獨闢之天才也。吾人試讀柏氏之書，常若有天神誘啓之哲學家，相對於一堂，而吾人之精神，亦與之俱化，飄飄乎有凌雲之思焉。

柏格遜開示於讀者之新世界，有機性之世界也。彼先合文學家及哲學家之創造的想像力以發現之；而復改造此世界，使讀者見之，如一活潑之流泉，從造化精氣中，續續湧出。其書中之每一葉，無不與人以朝氣及後望焉。蓋其思想之新奇，其文章之超妙，與其以生花之筆，描寫所見之幻象，皆使讀其書者，有哲理的文學家之新經驗也。

讀柏格遜之書，如闢一未開之戶牖；所預望者，本在升學者之堂，呼吸其空氣；進高僧之院，依附其末光。願一入其門，則景象乃大異；覺天地易形，事事物物，皆在周游不居發榮滋長之中。彼詹姆斯所以稱柏氏之書，如清晨之空氣，好鳥之時鳴者，亦以是故耳。

新世界非能開示於人人也，必其人先具胚胎，而後詩人若先知者能有以開示之。華士渥斯 (Wordsworth) 者，爲約翰穆勒 (John Stuart Mill) 開新世界者也；歌德 (Goethe) 者，爲喀拉爾 (Carlyle) 開新世界者也；哀墨生與章脫曼 (Whitman) 者，爲美國人開新世界者也。此種世界之開示，幾與聖餐同，其精神默示與精神振拔，決非人人所能解；質言之，則非名學之力所能解是也。夫實驗科學，固能開事實關係之新世界；思辨哲學，亦能開理想概念之新世界；而欲達精神自由之天堂，則非具啓示性與創作性之著作不可。吾人之於歌德，於喀拉爾，於哀墨生，於章脫曼，非歡喜讚歎之而已也，且經驗之而與吾生俱化，而柏格遜亦復如是。其方法與系統，殆非上述諸人所及，然固有同等之解放力，同等之向上性，而能與人以精神之振拔者也。

柏格遜者，以大文學家而研究科學及哲學問題之開山也。其文學的創作力，常達最高限度；其所用之方法，完全爲文學之方法——或爲幻象之構造，或爲物類

比擬。彼所以寄其深沈之思者，在由具體世界而抽出之象徵，無論何派哲學其精神色彩之鮮明，無有及柏氏者。彼之文體，活潑潑地，變動不居，由彼之文體，即可見彼之論旨也。

試閱柏格遜之著作，任何處所，皆有光榮璀璨之思潮，來襲於余心，一若具有生氣然者。彼能冥觀精神與情緒之過程。彼視精神與物質，為兩支相反之潮流，一上而一下。彼見生活之與物質競，常違逆其潮流，因以戰勝而利用之。彼見物質之遇生命，常歸於失敗。生命若精神者，自由者也；物質者，處必然之地位者也。為機械之進行者也，頑梗無情者也，動於不自主者也。生命之欲入惰性的物質，而戰勝其抵抗力也，亦常自示屈服，而循其勢力，此猶轉轍機之轉鐵軌，先必循鐵軌之方向也。柏格遜曰：「久長之努力，與機巧之手段，為生命經過此難關所不可缺。」所謂難關者，即組織的物質，達於發展之限度之趨勢也。

柏格遜之著作，無在不現實其觀念，無在不啓示有機進化之過程。有機世界之

進化，有一偉大之努力，貫徹其終始焉，以思想若生命，桎梏於物質之羅網，於是遂爲唯物主義之俘囚。柏氏之於此，蓋見之獨切，其言曰：『自最低級之有機物，以至最高級之脊椎動物，常可見一種之努力；此努力時歸於失敗，亦時以更佳之技能，再圖進取。人類者，此中之戰勝者也，然其事亦正非易，使稍涉疎懈，未有不爲自動說 (Automatism) 所弋獲者矣。』

創造的衝動，不自知其第二步所取之行動也，亦不自知其第二次所現之形式也，此猶大藝術家不能預定其創作力所起之思想及形式也。藝術家既有爲某事之衝動或誘啓，則令其循一定方向而進行；願製作之確定形式，則非彼所自知，與吾儕常人無異。其所用之材料，暨時間空間之變故，常能使彼之製作，與其所預望者大異；非已立於精神之地平線上，不能知其預望之結局也。其誘啓與自主之程度，與其對象世界能受型於其表示之媒介物之形式爲正比例，而藝術家之自身，且驚奇駭詫而不知所由然。以其已屈服於意志及智識所不能主宰之權力也。

人爲自然之一體，爲生命之流之一波一浪。生命之流，含蓋有機世界之全部，固非吾人所能獨外。然芸芸萬彙之中，其能具自覺心與創作力者，惟人類獨擅之；則謂自然之方法能著回影於人心，似亦深根理實。雖渺然七尺之軀，使能知道自己之權力，且知其權力之無限，則固儼然一造物；其處世之方法，一造物之方法之回影也。

生之衝動，有限者也，不能克制各種之阻力者也。其所起之運動，時遭反對，或被攢斥於一隅，或爲他力所乘除。有機世界之進化，一抵抗反對之相斫書也。進化史中之每一階級，皆有偶然之分子侵入之，其失敗也偶然，其退化也偶然，其應化也亦偶然也。而據柏格遜之意，則生命之自太陽而得其能力也，亦出於偶然，即從炭養氣而得者是已。蓋生命之能力，亦可不從炭氣養氣而得；使不從炭氣養氣而得者，則原形素之特性或非淡氣，而有機化學亦與吾人所知者大異。柏氏以是爲根據，因謂他星球中，亦有生命之進行，乃至他太陽系中，亦有生命之進行；其生活之

形式，吾人殆無其觀念，其物質之狀況，以吾人生理學之眼光衡之，且適相反對。蓋生命所必要者，在積儲太陽系之能力，而以各種行動解除之。吾人之積儲能力也，取徑於植物葉綠所保存之炭養氣；其解除之也，猶撥動鎗機，而其爆裂物，則吾身所用之精力也。然能力之積儲有不能以此種化學系統爲限者。此說驟觀之似涉奇詭，然正有實例之可證。人類者，雖爲進化之鵠的，然亦安能謂進化之鵠的，盡在於人類乎？

自然之爲物，決非專爲人類而存在，其證據至爲繁夥。吾人之競爭，猶他物之競爭也；而其競爭也，卽以禦他物而圖自存。不特此也，使生命之進化，遭遇他種變故，生命之流，爲他力所分配，則吾人於物質上道德上，且與現在之形式大異，未可知矣。

吾人對於科學若數學之問題，則以理解力研究之；對於藝術之作品——如小說，詩歌，繪畫，音樂，則以認識力研究之。其認識之也，以藝術之精神爲精神，以藝術

之觀念爲觀念，質言之，則對於藝術，有感情上之經驗也。當此之時，吾人之趣味之美感，以及美之形式之同情，暨精神上之受型性，均較理解力之關係更大，而與所以知科學之製作或解剖性之出產物者不同。吾人之知其所愛之人與寄同情之人焉，常融合交結於靈魂之內，非於理智上加以界說也。藝術之認識猶是也，記載科學，決不能描寫花鳥之美觀，亦不能敘述朋友之愛情，惟藝術及文學則能之。蓋科學之所有事，在固定之概念，藝術之所有事，則在流動之概念也。

如上所述，即柏格遜所居之地位也。具有生命之自然，猶藝術家之作品也，記載科學，不能表示自然之真意，亦不能認識進化之真旨。吾人所以認識創造物之感情之知覺之神悟，與發明創造物之感情之知覺之神悟同；以有機世界之過程，爲機械及化學分子之分解，猶諸以名畫爲顏料及彩色之分解，詩詞爲拼音與字母之分解，又何能洞見其奧妙，窺察其真諦哉？

柏格遜撰著創造進化論之態度，牢葉士 (Royce) 於現代哲學之精神 (The

Spirit of Modern Philosophy) 一書，已見其大凡。牟氏之說，蓋爲記載科學對於進化史中所發見之物質事實而發，其言曰：『宇宙無他物也，祇有刹那復刹那之物質運動。每一刹那，均有不得不趨於第二刹那之故；至於非常之故，不連續之情形，則非記載科學所承認也。然使以認識之頭腦，歷史及綜合之眼光，觀察其全體，如音樂師之聆音樂，觀劇人之觀戲曲者，則宇宙之現象，正如新奇之故事，而興趣亦油然而生矣。』

柏格遜者，卽以此種創造及同情之方法，讀有機進化之歷史者也。其解釋此問題也，非恃科學之素養，而恃其大藝術家大預言家之天才。彼所以得人生問題之祕筌者，不在智力的解剖，而在智力的同情；彼之方法爲直觀，此其所以與科學家之解剖方法較然不同也。

科學者，立於局外以觀進化之過程者也；此猶吾人見汽車過前，分解其物理機械之分子，而不知開車之理由，與往來之地點也。直觀則不然，常身入其中，隨汽車

而俱往；常從變動及不決定之方面，覽大塊之文章。鐵路與汽車，有工程上之現象焉，有機械上之現象焉，然不能詔我以鐵路之真意義；欲知鐵路之真意義，非用乘車者之腦力不可，非用文明進步所表示之現象不可。易詞言之，使將生物之進化，列為機械及化學之方程式，亦斷不能知生物學之有意義也。

有機進化，非僅僅物質定律所顯示之作用也。生物者，為物理化學之分子，加以其他分子之總和。地球之循環流轉，不知歷幾何世矣，曾無能違反定律者；中有一時，此機械勢力，忽然爆裂，而生命乃以湧現。吾人假人神同形說之名詞，謂之為一種之事實，一若其間有不連續之點者；一若創造的精神開始工作，與吾人無異者。顧按諸實際，則言生命之開始，與言圓圈之起點，球體之終點無異，蓋至是而名學之能力，有所不能解矣。生命者，周被於過去現在及未來之三世者也，以其與宇宙之精神俱存也。

四

柏格遜創造進化論所開示之新世界，一物質與精神之遞嬗也，亦物質與精神之爭勝也，又即物質與精神之聯合也。而有機物之進化，則其失敗成功之戲劇。生命之流，常向物質方面進行而與之競；其進行也，常受物質之阻礙而卻步，此猶流水之經過污泥而常受耗損也，然以具流動性故，其前進終無已時。生命之支衍發展於進化之過程中，固隨倏起之變故而不能自定，然其受型性與適應性，常循可以進步之途徑而更圖進步，生命雖已告戰勝，而其戰勝則猶未完成，夫固具人的特性而易於失敗者也。惟生命具人的特性，故柏格遜之概念，愈足以激勵志氣；其以生命置諸機械的必然性之外，而被以人的空氣，此哲學家所未經道破者也。向嘗疑吾人之於上帝也，何以信其所遇之困難，所遭之失敗，與人類無異？今乃恍然於其故：蓋是實所以使吾人知世界之失敗與不完全者也；且所以使吾人知競爭之不能免與理想之不能實現，為人類之共通命運，且為各種生命之共通命運者也。靈魂常夢想完全之境界，而靈魂所寄託之體魄則常有以撓敗之；宇宙之精神

亦常夢想完全之境界，然其行爲所施加之物質，則頑梗拗戾，常使其不能達完全之目的焉。

柏格遜有簡要不繁之言二，爲其哲學之關鍵：一曰，「生存之自然，非僅僅現實之途徑中之一圖案」；一曰，「使吾人以某物爲被創造者，某物爲創造者，則創造之觀念，必暗昧不明」。吾人之用實踐知力也，其觀念正復如是：設見一屋，則憶及造屋之人；又設見一時計，則憶及製時計之人；對於具體的事物，固非此不能解決也。然以有機體之自然言，則屋與時計，常在製造之中；即各種生命，無日不在創造之中。生命之形式，猶夏日之雲，變幻離奇，永無同式之景象。其潮流繼續前進，吾人升起於潮面，正如浮波泡影，突然湧現，一波未平，則一波繼之矣。柏氏嘗進論之曰：「生之衝動，非已經製成之物也，而爲正在製作之物；非保守之境遇也，而爲變遷之境遇；所謂靜止者，不過就表面或比較上言之。」此其所以脫宿命論之舊觀念，而以變動不居之義，詁創造之衝動若趨勢歟。

生命常翱翔於固定與不固定之中，不能以固定之名詞詁之，亦不能以幾何學之名詞詁之。凡稱運動，皆在變遷之中，而無所處之地位——既非在此處，亦非在彼處，但常在兩者之間而已。是故吾人之人生觀，頗似互相矛盾，頗似爲矛盾之聯合；向上之潮流，與墮落之潮流，常相生相剋；結合之行爲，與解散之行爲，則相倚相伏。

物質與勢力之運動，其現於無機世界者，在得固定之平均；而其現於有機世界，則在得不固定之平均，如懸物於激浪之漩渦中，常往復循環而不定焉。生命者，爲動與不動之互變，爲由動而之不動之永久轉移，永久化成。無機勢力之趨於固定之平均也，所以示機械力之形式及地球之狀態者也；有機勢力之趨於不固定之平均也，則所以成各種生活之形式。前一事受攝力之支配，然則後一事又受何物之支配哉？

今試設喻以證明之：余嘗一日立噴泉之旁，見一小球，騰擲空際，泉湧如柱，正當

其下泉勢上推攝力下引適相平均，故此球亦迴翔不墜。易詞言之，則動力與定力適相平均也。使噴泉之力既減，則球亦沈下，至固定不動爲止。而人生亦復如是，當生活之壓力漸趨衰落，則體魄亦漸趨羸弱，而爲反對之勢力所勝，直至死亡而後已。

試又設喻以證明之：雲中虹霓，頃刻萬變，顧驟觀之，亦似固定，虹之發生，由於雨點，顧其運命，亦不盡同，雨點下降，虹仍不墮，倏散倏聚，景象常新，日出雨止，乃始不見；蓋虹霓非以雨爲源泉，而又與雨不可分離也。生命亦復如是，物質者，生命之軀殼，而非生命之源泉；生命之源泉，爲生之衝動 (élan vital)，猶諸虹霓之源泉爲日光，日光遍照空間，固不因雨點而異也。

據柏格遜之意，意識若靈魂，雖與腦有暫時之關係，而並不與腦同其運命。所謂體魄的生命，以正當之方法解釋之，則立於導入精神的生命之路上者耳。靈魂雖在繼續創造之中，顧亦依宇宙之精神，亙古常存，猶諸虹霓依日光而存在也。

五

就某種限度而言，則達爾文之進化論，亦爲創造性之進化論。據達氏之意，動物之生命中，斷無固定不變之事；不絕之變遷，不絕之發展，常周被乎地質史之全部。故動物學之分類，亦變遷而流動；一類既生，積極微之變異，而他一類以起，是固與柏格遜之說無異者。惟達爾文以全部之過程爲機械的，爲偶然的，無圓滿理由，以詮釋變異之本體耳。

自然淘汰，固可解釋適者生存之理由矣，而適者之產生，則無以解釋之。據達爾文之說，自然之爲物，常以盲目試驗，覓偶然之幸運。雖然，自然何爲而作盲目之試驗乎？何爲而欲改良其舊式乎？造化之過程中，其所以日征月邁，引而向上者，又何物乎？此則達爾文所未經道及者也。柏格遜以生命爲第一創造衝動，灌注於物質之內，而達爾文則無此種意見；蓋柏氏之研究，已超越乎純正科學之範圍也。生命

之形式何自而起，且如何而起，均達爾文所勿問，以爲造物既以生氣灌注於一種或數種之形式，於是支配物質之定律發生作用，而有機物之進化乃始開幕。其所以詰物質定律之第二原因，則以完成造物之功能者也。

如實言之，則達爾文之進化觀，與柏格遜之進化觀，亦無根本上之差異；彼等以不同之符號，不同之作用，研究創造之勢力，而其所研究者，終爲同一之勢力。生物之起也，或爲最初定律支配物質之結果；或爲心理上不息之活動，於一定之空間及時間，寄託於物質之結果，此達爾文與柏格遜所由分道揚鑣也。而究其原因，則僅由用語之不同。其起點之中心，蓋在同一地點，惟既達外周，則途徑遂異。達爾文分第一原因與第二原因，柏格遜則以原始之創造精神常繼續競爭，從惰性物質中，呈現生命之形式；達爾文以創造爲過去史中之一事，柏格遜則以創造爲永久現在之一事；達爾文以新種類爲偶然，柏格遜則以新種類不能預見；所謂創造之衝動，猶諸大藝術家之天才，於其所企圖之形式，非已經實現，不能知之；在其他行

星中，以環境之不同，則進化之形式，亦因而大異也。

達爾文所謂支配物質之定律，自余觀之，即物質所含之創造力也，亦即柏格遜所謂生之衝動也。三十年前，丁鐸爾 (Tyndall) 在倍爾發斯演說，謂：彼於物質之本體中，見地球上各種生命之預望及勢力，余以爲即創造進化論之變調。惟物質何由而得此勢力，則丁氏以爲不敢進究耳。丁氏在他處，又嘗論及精神與物質之最初聯合。夫丁氏者，科學家也，所篤信者，在物質含能變之形式，而以實證之方法爲陶範；其與毗於哲學及推想之柏格遜，不能同其步調者勢也。然生命之最終秘密，無論如丁鐸爾赫胥黎之說含於元子，如特黎希之說含於電子，抑如柏格遜之說含於生之衝動，其異點終屬微細。生命者活動之一種，而有惰性物質中之某物，使之活動者也。其具個性也，與由熱氣電氣或化學之親和力而動者相類似；而其解釋之也，則有難易之不同。生命之現象，如傳種，如同化，如體合，如新陳代謝，皆非可用科學名詞以解釋者；必欲解釋之，亦惟求助於哲學或神學而已。其解釋之光，

爲陸地若海上所未見，故實驗科學，到此亦退處無權；蓋陸地若海上所無之物，於科學目錄中，固無其位置也。而柏格遜則富有此光；其所著之書籍，字裏行間，無在不有此光射出，故其書亦彌復可愛，讀之而使人神旺焉。蓋柏氏之所以爲自然之先知人解釋人，突過於達爾文，斯賓塞爾及丁鐸爾者，非純由其哲學思想；其藝術，其幻想，其文體之誘惑力，其思想之自由活潑，皆與有力矣。

是故以觀念之中樞論，以思想之起點論，自然哲學家大都所見畧同；其研究之第一步，皆在某種形式之生命，潛匿於物質之某處，而非無生之物質也。

自然哲學家皆謂：有機物所使用所表顯之勢力，以太陽爲源泉。惟柏格遜則專注意於生命，以生命爲運動於有機物中之一物，而本其意志，以解除有機物中所積之勢力。觀柏氏之立論，蓋常有此種自由之機能若人格——或名曰生命，或名曰意識，以實現其意志於物質。至丁鐸爾，赫胥黎，海格爾（Haeckel）等，則所注意者在祕密之勢力。此祕密之勢力，自彼等視之，其所含功用，與在物質原子之本體

者無異。而生命即由茲而出；生命之現象，爲物質之元子，以一定之比例及秩序而混合而起，無所謂前進之衝動或潮流也。試更分而論之：則前者之所見，在貫注物質之精神原則；後者之所見，在機械學及化學的原則；前者賦勢力以人性，而謂爲意志之命令；後者不賦勢力以人性，而謂爲自動之命令。二派所探究，均爲神祕問題，而其所探究之神祕，則又自不同：一爲人類或精神上之神祕，一爲科學上之神祕；一置造物於自然之後，而一則列造物於自然之中，而字之爲分子之吸力及拒力。質言之，則丁鐸爾輩所崇拜之神祕，爲宇宙之大原；柏格遜所崇拜之神祕，爲各生物之自由，之受型性，之創造活動而已。

機械運動，祇有轉移性而已；而生活運動，則有化成性。據柏格遜之說，各種生物，無不自強不息，以創造其自身者；此種創造，屬於自身，原於自身，亦即所以爲自身，而生物之與無生物，遂因是而大異。蓋生命之進行，不可分離者也，亦無時間斷者也。曲線之爲物，常回向自身，此正可取爲生命之喻：生命不由理化學上之分子而

成，猶諸曲線不由直線而成。惟科學家則祇能以物理化學之名詞，解釋生命之原耳。柏格遜曰：「解剖之學，必將有機創造之過程，分析爲多數之理化現象，而物理學家與化學家之所有事，亦祇在乎是，此無可疑者也。然生命之真諦，終不能由是而得；欲知生命之真諦，非破科學思想之習慣，棄理智之自然束縛不可。」即此之謂也。

上述之分別，由於直觀乎？抑由於名學乎？此當由讀者自辨之。據余之意，則殊無名學上之理由。余固信以曲線喻生命，較諸以直線喻生命，漸近於真理者；余固信自然之法則如一大圓，人類之法則如一直線者；然終不能述其名學上之論據也。吾人於此，乃可得一結論：謂凡屬超越性之真理，皆由直觀而來；即真理之超越夫吾人之理性及經驗者是已。大著作家如哀墨生等，每以勇決之態度，確信己見，大都出於直觀。又如威得曼之書，常有真理之光，續續發出；自讀者觀之，殆直湊道德之單微而抉其祕奧，然又何嘗遵名學及推理之定式乎？威氏有言：「名學及教

條不能證明余靈魂之燈，以其爲直觀之真理也。柏格遜之人生觀，所以超越夫名學及理性者，亦猶是耳。

六

辜較言之，世人之調和矛盾，殆無過於柏格遜者；世人之解決難題，亦未有易於柏格遜者。夫決定論與宿命論之證明，此事之至易者也；而欲窺意志自由與向上精神之途轍，則其事綦難。蓋物質界之全部俱屬於決定論之一面，而吾人之智力及理性亦爲決定論所養成；但使認物質爲不可逃之定律所管轄，則吾人即能確保其成功。凡吾人所以戰勝物質世界而利用之者，蓋全恃幾何及力學之概念，即吾人之文明，亦此種概念之出產物也。至於以不決定之分子，不正確之數量——易詞言之，即以生活之自由，認許於解釋物質之範圍內，則困難即由是而起。如建屋然，使無固定之地盤，未有不當頭傾覆者；顧柏格遜之哲學，則不至於傾覆。何以

故？以其以精神爲浮樁故；以其不僅恃名學概念爲屋架故。蓋柏氏之哲學，生之哲學也，非死之哲學也；向榮之樹木也，非枯朽之架子也；峨特式之建築也，非希臘式之建築也。其象徵與暗示，蓋無不存乎生物之中矣。

上述種種，由嚴格的科學家觀之，殆與夢境無異；以科學家所研究者，皆固定之事實，皆物質界可以數量之勢力也。而科學之功用，亦以是爲限闕；其所解剖，非殲盡物質之生命不可。至於研究生存之動物，則無論何種機能，皆不受機械學及化學之支配，欲下精神之定式，必至自陷於迷途。蓋雖同種之動物，甲物之精神病，未必與乙物同也。要而言之，吾人一入生命之範圍，則於同時，已入變幻無端超越機械性之範圍；而一入精神之範圍則尤甚，如旁皇乎廣漠之鄉，四望而不見涯涘焉。

從智力若理性以外求智識者，爲理論上之大謬，此柏格遜之言也。然則智力之爲物，又何能超越夫智力之外歟？實則智力之限制，卽可以吾人所稱之限制解除之。如泗水焉：當其立於岸上之時，蓋不勝其恐懼，及奮身躍入，而恐懼心亦由斯而

去；其所以泯水之肢體，即其所以行路之肢體也。吾人以籬籬爲依傍，常能自立於籬籬之上；生活既進入於物質而利用之，亦能戰勝此物質也。

科學者，所以使吾人入無生世界，而知其進化之過程者也。凡太陽系之演成，與地球所以成現今之形式，皆得以物理化學之原則解釋之，雖謂億萬年以往，不能違此種原則可也。惟對於有生世界，則科學乃無濟於事；自天文學地質學易爲生物學，而數學與物理學遂多不能解答之問題。夫生命之過程，其得以科學解釋者固多；生命之神祕，適用物理化學之原則者亦自不少。然生命之本體，終不能歸納之以成科學之作用——若意識，若思想，若精神與物質之關係，皆非科學之所知也。蓋至是而哲學乃不可缺矣。科學派之哲學家如斯賓塞爾輩，各以其推測若解釋，餉餽吾人，是皆躍入於黑暗之域，受科學之蒙翳，而以其哲學爲助者也。蓋生活之物理狀態雖可用科學解釋，而心理狀態則不然；心理學之成爲科學，直爲不能之事，生物的物理學與地質的物理學不同，常有未知之新條件，待人解剖。進化

者非一過程，而爲一進步；非成循環形，而成螺旋形者也。

要之，創造進化論一書，縱不能確定爲哲學，猶將以文學之價值，見重士林。其哲學之理論，自不免受攻擊；驗諸今日，攻擊之者亦已不少。哲穆詩有言：『哲學家之義務，在推翻他派之哲學，』是固柏格遜所不能獨免者也。願以文章美妙，又得超微探蹟之精神，助其生氣，則傳世之機會，亦殊在今日各派哲學之上。其哲學之指趣，在使人類精神，脫唯物主義與機械主義之羈絆而得自由。夫精神之自由，則一切自由之源泉也。

歐根人生哲學述要

錢智修述

一 哲學與人生

世界學問之淵源最古者，以哲學居其一；世界學問之普及最遲者，亦以哲學居其一。哲學者，起於心有所感異；心有所感異，則必推籀原因，而思得一究竟之解決。此固人人常構之境，非必有甚深智慧而後能也。然常智以下，一聞哲學二字，則咸返顧卻走，憚於問津，若以此爲少數學人之專業者。是何故哉？毋亦世人之於哲學，固涉誤解；而哲學家之持論，亦有過於奧蹟艱深，不切人事者乎？蓋哲學家所探討者，非物質之原始，則宇宙之秘筌；爰輾雕龍，環瑋連犴，務於理想上爭一日之勝負；而於人間世之經驗，反置諸不顧。世人以哲學爲無町畦之言，此其大原因矣。夫研

究學問，原不必以實用爲指歸；而非於人生問題，犁然有當，則哲學家之天職，終有所未盡；其欲以轉移人心，指導社會，是猶「見卵而求時夜」耳。雖然，是非所以論歐根。

歐根之哲學，人生哲學也；歐根之人生觀，透宗之人生觀也。其特別問題，在宇宙之真諦，事物之連續；此其極深研幾，有待於幼眇精微之思想，固與其他哲學家同者也。然其他哲學家，每從探究物質入手，然後徐及於爲物質根柢之實在，至於人生問題，則以爲僅屬物質界之表象，棄而不講；歐根則以人生問題爲一大事，常自人類生存之外狀，進究其內容，而於物質問題，反不暇殫論焉。此與其他哲學家異者也。抑不特其問題與他宗不同而已，其探究之鵠的，亦與他宗不同。蓋歐根所以欲解決宇宙問題者，意固在由此而得鞭策人心之原動力，使其企圖高尚生活，而證自由與人格之真果也。我國今日，人欲橫流，民志疲蕩，歐根之說，或亦足饗饋精神上之飢渴，而爲促進人格教育之先聲歟？述歐根人生哲學。

二 歐根之生平及著述

羅道爾夫歐根氏 (Rudolf Eucken) 以一八四六年，生於德意志佛里西亞 (Frisia) 之奧利希市 (Aurich)。既在本市學校畢業，先後遊哥丁琴大學，柏林大學，專攻哲學。一八七四年，由耶納大學，延為哲學教授，迄今已四十年矣。其學說博大精深，與法國柏格遜 (Henri Bergson) 稱並世之二難，而宗風遐暢，則猶過之。尚論古近學者，其能以奮鬪精神，抵抗污濁之社會，而與人生以至高無上之觀念者，咸以歐根為翹楚焉。歐根早年著作，多屬歷史性質，篇章偶出，往往直湊古代及德國哲學家之單微，稍晚為哲學史之研究，始稍稍發表己見，最後乃自開宗派，而為創造的著述焉。其巨著凡三：曰生活之基礎與理想 (Life's Basis and Life's Ideal)，所以立己之哲學系統者也；曰宗教真詮 (The Truth of Religion)，所以表示對於宗教之見解者也；曰人生問題 (The Problem of Human Life)。

所以評臨古近之哲學說者也。而爲初學開示門徑者，則又有人生之意義與價值

(The Meaning and Value of Life) 及精神生活 (The Life of Spirit)

二書之數書者，均已有英文譯本矣。

歐根儀度溫雅，富於同情。其言論風采，皆有至誠動人之概；而登壇講學，尤能以一種潛勢力，激發聽者。其造語時涉奇詭，且有複雜冗長詞繁不殺之弊，此在其親炙弟子，恐亦未必能盡通其意。然小疵不掩大醇，而過人之德性，復有以感化之；故聆其講演者，無不歡喜讚歎，心誠悅服。語曰：『得經師易，得人師難。』如歐根者，蓋身兼經師人師之長者也。

三 古近哲學家對於人生問題之探究

余於第一章，已言歐根之所欲解決者，爲人生問題；更詳言之：則人生有如何之意義之價值之鵠的，與何者爲其至高恆久之實在是也。歐根於自下答案以前，先

論列從來已下之答案。此種答案，大別爲五：一曰宗教，二曰內在唯心論 (Immanent Idealism)，三曰自然主義 (Naturalism)，四曰社會主義 (Socialism)，五曰個人主義 (Individualism)。前二者以人生之真諦在無形世界，後二者以人生之真諦在有形世界。夫古今道術紛紜，寧能以五說爲限而歐根所以祇取此五說者，則亦有故。蓋據歐根之意，其所當討論之學說，固以能爲生活制度之根據者爲限，且於事實上已認爲生活制度之根據者爲限；至於理論的人生觀，乃至消極的人生觀——若所謂懷疑論 (Scepticism)，不可思議論 (Agnosticism) 者，固非其所當討論也。

然則宗教果能解決人生問題乎？歐根以爲若宗教而勝此任者，則不得不就其最高形式爲論點，即耶穌教是也。耶穌教之解決人生問題也，注重於高等之無形世界——此種世界，與感覺世界絕異，而亦超出乎其上——人類之與超自然界聯合，而不踰踏於自然界之內，則耶穌教之所企圖也。其於高等世界與罪惡世界

之相反，陳義既極明晰；尤能用當頭棒喝，示人以瀚滌罪惡變化氣質之自由。此不特改過遷善之資，抑亦處困安時之萬金良藥也。質言之，則從已經提出之解決論之，其於人類社會最佔勢力者，固當首推耶穌教也。

設耶穌教之根本問題，不受搖動，則其宰制人心之勢力，必且亘古常新。顧近禩以來，此種根本疑問，亦稍稍起矣：一為科學之進步。耶穌教以人類為宇宙之中樞，謂萬彙芸芸，皆為人類而存在；據科學的宇宙論，則人類不過宇宙之一體，其地位不若是其高尚也。且自因果律之觀念日明，一般科學家，每以萬物為自然法則之結果；萬物既為自然法則之結果，則人格之神之觀念，不能存立矣。此一事也。一為歷史之探究。耶穌教以天堂為無上之樂園，據歷史家所發見，則上界清都，咸代表進化史上某階級之特性；而宗教觀念，乃人類以自身之意象，虛構一上帝而崇拜之。抑與歷史之兩不相容者。尤為正統式之宗教；蓋由史例以觀，則宗教固常受時代思潮之影響，其於時代思潮以外，有何種之原則否，亦大足致疑也。此二事也。不

特此也，以近世物質文明日益發達，故人類之精力，亦專注於是而無暇旁及。陸有鐵路，海有汽船，空中有飛機，物質界之享受既增，而精神界之修養，遂鮮所注意；自非困心衡慮，斷無呼籲帝天而求助於宗教者。此三事也。此皆歐根所以謂正統式之基督教，不能解決現代人生問題之理由也。然歐根之宗教觀，初不止此；據彼之意，宗教實爲『事實之事實』(The fact of facts)，若能改變形式，其勢力將較前益偉也。

內在唯心論與宗教同，亦以人生有無形之根本。然其所謂無形根本，則存在於現世界中，而非獨立於現世界外；其所謂神，則爲抽象的權能，而非具體的人格。人類之屬於有形世界固也，而其意識界中，則常有一深邃之實在。吾人從浮淺之生活，收視返聽，即進入此實在，而爲其全體之一部矣；而既爲此實在之全體之一部，則生活觀念亦自高尚，不至逐末而忘本。凡此皆內在唯心論所以振拔人志，而使其努力於真善美之正鵠者也。其所以較優於宗教者，則宗教主有神，而唯心論主

無神；宗教主一神，而唯心論主汎神；蓋唯心論之神，固常現示於世界者也。

唯心論之在前代，雖曾佔勢力，顧迄於近世，則宗風亦漸消歇；其所謂現世界中，有無形之根本，今已大滋疑問，與宗教之科律無殊焉。此則又可得而論者：蓋欲信舊派之唯心論，則必信宇宙爲合理的調和的而後可；尤必信人類發展之可能性，廣漠無垠而後可；然徵諸事實，則宇宙固不乏苦痛與罪惡，人以競爭之力，僅能勝之，而人類之可能性，尤受制於自然法而爲量甚微也。此其不滿人意者一也。復次，唯心論之得占勝利，常在文藝優美時代；於斯時也，鉅儒碩彥，多從事於美術音樂文學之著作，故一般人亦被其感化，以修養其身心。今則因科學與人類自然力之進步，人咸注意於物質方面；生活觀念，日趨浮淺，而對於無形世界之趣味，亦益減殺焉。此其不滿人意者二也。復次，唯心論之人生觀，常含貴族主義之臭味；蓋據經驗所發見，人類之能用自力振拔者，爲例極鮮；藉使有之，亦惟身世悠閒，能有餘力以研究學問之人，而於大多數之勞動社會無與，是尤民政時代之大忌也。此其不

滿人意者三也。復次，人類之於高尙鵠的也，每意存漠視，此其不利於唯心論，較諸宗教爲尤甚。蓋宗教家言，尙有一人格之神之觀念，以彰輝善惡；而唯心論則不過一種抽象之教訓，對於常智庸流，并無其驅策力也。此其不滿人意者四也。積是諸因，唯心論遂不能解決人生問題，而自陷重圍矣。雖然，歐根之所創哲學，以大體論，固猶是唯心論之一派；至其能不陷舊唯心論之困難，而確奏新唯心論之成功，則觀於下文，自可瞭然也。

宗教與唯心論之人生觀，既如上所述矣，於是歐根遂進述唯物論之人生觀。自然主義者，唯物論之正宗，以對於環境之感官經驗爲人生真諦者也。民智蹇淺之秋，解釋自然，常不脫宗教之桎梏；其以自然與人類若無形世界有何種關係，則其對於自然之本體亦持何種觀念。然此種神人同性說，其在科學進步以後，必難久存；於是科學的探究法遂起而代之。吾人所以知自然具獨立之性質，而益奮其能力，以陶鑄自然者，皆受科學探究法之賜也。顧自天演之說既昌，則人類亦包括於

自然之內，凡其生活行爲，皆爲嚴酷不變之法則所裁制，而創造精神，自由思想，乃無存在之餘地。思想者，感官世界之作物，與外圍之戟刺相待爲緣者也；人類者，諸因相互之結果，無所謂精神原素者也。蓋至是而自然主義遂完全成立矣。

由自然主義論之則自保者，人生之鵠的也；物競者其驅策力，體合者其達其鵠的之方法也；而事物之價值，亦惟以有用爲標準，凡真善美之觀念，宗教之真理，均其所棄斥；以其於自然生活之保存與享受，無直接效用也。此種學說，以其直捷了當，不涉精神界之奧義，故頗足聳動流俗。其能與人生以或種鵠的，獸根亦承認之。然彼卽進而探究其根原，謂自然主義之所以成立者，卽爲自然主義不能成立之反證。蓋欲從自然之現象，構成科學概念，則必有獨立創造之思想力而後可。此種思想力，雖與感官印象相關聯，甚者且受感官印象之裁制；然其自身，則固超出乎感官印象之上。自然主義，既從自然現象，構成一科學概念，是明明有超出乎感官印象之上之思想力也；顧仍抹煞事實，謂獨立創造之思想力，屬於不可能，此詎非

自語相違耶？且自然主義，尤不能以高尚之思想，鼓勵人志；如愛慕，如利他，如因事物之本體而努力，皆與自然主義不相容者也。不特此也，據自然主義之解釋，人類之自由與人格，既屬不可能矣；信如是也，則高尚之企圖不盡屬無益，而人道不幾大礙乎？此歐根所以謂自然主義之解釋自然，雖較勝於宗教及唯心論，而仍於人生問題無當也。

輒近以來，社會主義與個人主義，亦爲一顯著之人生觀。歐根以爲此等運動，實爲超自然論環循剝復之幾朕；超自然論者，以無形世界爲人生之真諦，引之爲道德的翊助者也；顧自宗教與唯心論失勢，而無形世界漸無人見信，即超自然論漸無人見信，然則將從何處得人生之真諦，而爲道德的翊助乎？其始必自無形世界，而注意感官世界，固也，即所謂自然主義也。然一加推究，自然與吾人，固截然兩物，則其能爲人生之真諦，而與以道德的翊助，亦自不可信。二者既俱不可信，亦惟返求諸吾人同體之人類，以人類之進步爲生活之鵠的而已。其以人類總體之進步

爲鵠的者，則社會主義也；反之而以人類個體之進步爲鵠的者，則個人主義也。

社會主義與個人主義，常互相消長，互相裁成。今則因極端個人主義之反動，社會主義乃代之而興；工業之發展，勞動之組合，與國家本位之學說，皆所以使人知社會分子相維相倚而不能獨立者也。社會分子既不能獨立，於是其人生之價值，亦必在社會關係中而後能定；質言之，則人生之鵠的，在社會之進步是也。夫以社會之進步爲鵠的，個人生活，固因此而受限制，甚者且須遵多少之犧牲；然以總體判決，合於理性，多數意見，含有真理，故其犧牲亦出於正當。社會主義者以此揭櫫，其急待解決之問題，殆屬不少；就中之最要者，則物質利益與精神利益之分配也。

雖然，社會主義之合於論理，有其根本原則焉：即真理必從羣衆輿論而出，人類之公意爲善惡之最終判決是也。羣衆之傾向，每以物質進步爲無上之樂利；故純粹之社會主義，亦不得不以物質享受爲人生之鵠的；其初本在精神修養之機會者，至是遂不得不改變方針焉。此社會主義之不能自圓其說也。不寧惟是，社會主

義以個人價值，必從其爲社會分子而後顯，此亦祇能見初級社會之真相；文明進步以後，人類之自覺心日益發達，漸知有內部之生活，此內部生活之發展，則固離社會而獨立，且時與社會相反對者也。不寧惟是，設創造的活動以社會效用爲限，則其所創造者亦必淺薄窳劣；凡精神上之創造，如美術，如文學，如科學，必極深研幾，有見於其本體之價值而後能奏最良之成績，是固非社會效用之說，所能加以拘繫者也。不寧惟是，求真理於多數之輿論，其事尤至爲危險。輿論者變動不居者也，縱含永久之真理，爲量亦必甚微；古來前知大心，以高尚之理想，強聒一世而不爲時風衆勢所容者，歷史上固不乏先例也。而社會主義不能爲人生問題之完全解決，亦由斯可見矣。

社會主義之失敗，個人主義之前驅也；凡反對社會主義之論據，其足助個人主義張目者蓋不少。而個人主義之人生觀，亦甚爲新穎；其所啓示者，則自由愉快不爲風俗習慣所束縛之人生也。雖然，個人主義果能明人生全體之意義與價值乎？

據個人主義所主張，人類之生活，皆取足於己而無俟他求；信如是也，則其生活之全部，亦必專顧自身而不暇旁及。然人類者，思想之動物也，決非以此種生活自滿；必欲求得一溥博周遍之全體，以安置其身心。設不得此溥博周遍之全體者，則生活且毫無興味，而有狹隘拘牽之苦。此雖強固之人格，亦不能逃此公例者也。歐根所謂『吾人必以大全體之眼光，回察其生活，且企圖其生活』即此意也。而個人主義，乃置此不顧，此則其不能解決人生問題之理由也。

宗教也，唯心論也，自然主義也，社會主義也，個人主義也，凡皆於人生之重要事實有所注意者也；然由歐根觀之，則終不能認為完全之解決。然則歐根之解決法又如何乎？請於下列各章述之。

四 歐根之認識論

哲學家之建立人生觀也，必有其所以建立之根據。根據維何？則真理之探究法

是也。此種問題，屬於認識論之範圍，歐根著述中，蓋未遑直接注意。然非開宗明義，先認定其異同之所在，則入後所陳，將益難了解。審乎此，則吾人又不得不略論認識論之派別矣。

認識論之最簡單者為經驗主義 (Empiricism)。經驗主義者，以種種智識，必須自外界及精神界之經驗而得者也。譬如吾人，見一紅牆，紅為常名，牆是新見，以此驗彼，事實相符，謂牆為紅，斯無謬誤。他如美味，曼聲，妙香，均以感官，當境察驗；其非感官所及驗者，不敢斷焉。以嚴格論，經驗能事，已盡於是；顧科學家，則進一步，由多數之經驗而加以歸納。譬如今日，測一行星，遵橢圓形，循環繞日，他日測星，經驗亦同，如是再三，遂下斷語，謂諸行星，盡以橢圓，繞日行走。綜斯二者，程度有廣狹之不同，而皆以感官為智識之限齊；至於六合之外，感官既窮，則置諸不可思議之列。雖然，感官者，亦人生之一體而已，今必欲執其偏而遺其全，則事理之不可通者必多，而人道亦幾乎大礙。此則經驗主義之蔽也。

進乎經驗主義者爲合理主義 (Rationalism)。合理主義者，認人心能由已知之事件而推及乎未知者也。譬如凡犬皆獸，此吾人所已知者也，卡羅爲犬，又吾人所已知者也，則卡羅爲獸，亦可推想而知。又如直線爲兩點間至短之距離，此吾人所已知者也，甲乙線爲自甲至乙之直線，又吾人所已知者也，則甲乙線爲甲乙兩點間至短之距離，亦可推想而知。其所用之方法爲演繹名學，而以前提之真妄，定結論之真妄。雖然，所謂前提云者，非任舉空虛無朕之名詞，以爲形式上之排列而已；尤必有其構成之實質。如言神明之有無，造化之虛實，又何從得構成前提之實質，以爲推理之根據乎。吾人用其名學的推理，祇能將事實之渾而未畫者，剖之而使畫，真理之隱而未顯者，出之而使顯；至於無形世界之事，其爲真爲妄，既無確切之前提，則欲由推理而得確切之結論，亦屬於不可能。此合理主義之說，所以仍與經驗主義同其狹隘也。

晚近哲學家，漸知經驗主義與合理主義之不可通。於是別出尋塗徑，以解決真

理之問題。此中職志，在法爲柏格遜，在美爲哲穆詩（William James），在德爲歐根·柏格遜之認識論，余當別論之，而哲穆詩與歐根，則皆以生活及行爲爲認識論之基礎。哲穆詩所主張者爲惟用主義（Pragmatism）。惟用主義者，以對於人生之效用，定事實之真妄者也；使其事而大有益於人生，則謂之真；非然者則謂之妄。如有神無神之問題，此亦一是非，彼亦一是非，其結論至難定也；然以人生之宗趣與觀念，必先定神之有無而後有所歸宿，故此項問題，終不能存而不論，則亦惟熟權夫有神無神，果以何者爲較有益於人生，而自爲取捨而已；其理論上之優劣，固可不必計也。

歐根所主張者爲惟行主義（Activism），其以真理爲人生之事實，以有裨實行爲其特性，而非僅僅一理智之問題，此與惟用主義同者也。然據歐根之意，則真理之爲物，實較人類之判斷，更爲深邃；其存在也，既與吾人之經驗獨立；而其所以存在也，亦非僅以吾人之效用爲鵠的。吾人惟身體力行，然後能以直觀之作用，豁然

有所得耳。

據惟行主義之主張，宇宙之難題，皆可以實行解決之。歐根嘗曰：『積思不已，常足陷人於困境，而實行則爲抵禦危險惟一之武器。』又曰：『疑慮之來前，不能以思想救治之，而能以行爲救治之。』此物此志也。設吾人而欲知人生之真諦，則必當貫注精神於善良鵠的，而繼之以實行；實行不已，而其鵠的亦因是而現實焉，此其理得心安之樂，必有勝於徒思無益萬萬者。今夫蟻，本能之發達至爲複雜者也，掘穴而營生，避溼而就燥，雖莫明其所以然之故，而於其所當然，仍無慮於後時。人類亦何莫不然，惟日孳孳，回心向上，則終有貫澈鵠的之一日；縱未知造化之真相，而其心則已與造化爲一體。若一涉冥想，則疑心中之志氣反因而頹喪矣。凡惟行主義之說略如此，故其所重者在實行，所求者在直觀的啓示，持之過火，頗有蔑視理性之弊；然歐根之求直觀的啓示也，仍以用力於最高鵠的爲前提，其與摛埴冥行者，固不可同日語也。

五 過去現在與永久

歐根之探究人生問題，頗注重過去之歷史。誠以吾人之生活，爲現代思潮所束縛，常狹隘委瑣，跼蹐苟近，必研究歷史，然後能觀其通而會其全也。研究歷史既深，則古人之經驗，皆吾之經驗；凡英雄聖哲之偉業懿行，當其處境相同，不啻有感通默契之妙，而生活之內容，亦因而闕富矣。不特此也，現在世與過去世之連續，亦惟研究歷史始能知之。現在世者，瞬息相代於吾前者也；其根柢則在過去世，其希望則在未來世。設吾人惟恃此白駒過隙之現在世，爲生活之根柢，則浮生若夢，亦惟日趨於死亡之一途而已。歐根所謂『無連續則無生活之內容』，誠不誣也。吾人之視過去世也，常以爲一成而不變；而歐根則以過去世爲可變；吾人舊日縱有失德遺行，但能痛自刻責，則道心戰勝，而舊染之污亦從而湔滌。所謂事物之完成者，據歐根之意，則皆在方成之會，而非達已成之境者也——已成者其表面之一部，方

成者其包涵之全體，既注意於包涵之全體，則過去世與現在世，自能貫通一氣矣。思想界中，有暫時之現象，有永久之真理，此又歷史所以詔我而無誤者也。吾人博稽載籍，常見一時代之思想，在他時代則視同芻狗，甲社會之思想，在乙社會則笑爲無稽，此所謂暫時現象也；然於暫時現象之外，有周被乎思想界之全體，而脫離時間空間之關係者，則所謂永久常存之真理也。此永久常存之真理，雖歷時代之變遷，而不與之俱變；雖經謬誤之解釋，而不與之俱誤。此於道德界上，證左最爲顯著：道德之範疇，雖因社會之效用而樊然不同，然道德之觀念，則獨立於社會環境與個人生活之上，而殊塗同歸也。又如名學公例，亦爲永久真理之顯證：思想之有效，常有固定之原則，非遵此固定之原則，不能致思而窮理也。爲問此道德觀念，何以能殊塗同歸？爲問此名學公例，又何以能固定不變？則人類之生活，必有永久常存之真理爲根柢，亦大可見矣。

惟宇宙有永久常存之真理，故人類能向高尚之理想而努力。如大文學家，大美

術家，大科學家，大事業家，常以其身為實現理想之工具，而犧牲一切以奔赴之；此等人之精神，詎區區血肉之軀，所能加以束縛者？且一時代之智識，人每感其不足而更求其深；一社會之制度，人每苦其未備而思增其美；孰張主是孰綱維是？亦惟此永久常存之真理而已。此永久常存之真理，歐根字之曰「普遍之精神生活」(The Universal Spiritual Life)，以為雖不生不滅，而亦與時流行；雖周遊六虛，而亦因人而見；凡人類之精神界，所以有權能，有信據，罔不以是為源泉焉。

以上所述，皆歐根探究真理之結果也；其始則解剖人生之主要特性，而發見其虛幻；繼則討論真理之永暫二義，而分別其異同；終則詔示吾人以現在之能戰勝過去，精神之能超越物質，使知永久真理，實存乎普遍之精神生活中。彼之結論，固非由嚴確證據而定，誠以真理之為物，非能於語言文字中表示形相也；然其開示門徑，直指本源，所裨益於人生問題者，則已鉅矣。

至於歸心於普遍之精神生活，何以能滿足人生之意志，而得完全之解決？何以

能排除人類下劣之動機，而證自由與創造之正果。此則當於下章再為詳述者也。

六 人生之兩階級

歐根之哲學，以認有普遍之精神生活為中堅。彼持唯物論者，以吾人含生稟氣必受感官經驗之陶範，於是謂生活不離乎自然；持唯心論者，以世界成住壞空無非主觀作用之幻相，於是謂生活獨恃乎心智。據歐根之意，則毗物而滅心者非也，尊心而絕物者亦不得謂是；惟此高妙闔博之精神生活，始足當人生之真諦。蓋歐根之人生觀，不特與唯物論不同，抑且與純粹之唯心論不同者也。

吾人之自然生活，其觀察之方，亦隨時代而異。創世記之著者，以人類為上帝之肖像；希臘之古德，以萬象為神聖所憑依，此皆過信自然者也。耶穌教興，修證靈魂，排除物慾，則人世紛華，皆等糟粕。科學家言，推闡質力，注重實證，則天演公例，又莫可或違。由斯以觀，自然與精神之勢力，孰高孰下，又安從論定乎？於是有汎神論者

起而定之曰：『事無所謂高下也，一而已；一者何？宇宙是已；宇宙者何？神明是已。惟吾人未能通觀宇宙之全，故常若有苦痛與罪惡之見存，實則不過人心之假象而已。宇宙之真際，有善而無惡者也，調和而完美者也。』此亦足以壯吾人之志氣，增生活之樂觀矣。顧歐根之意則不然。據歐根之意：則宇宙既不能無矛盾，人生亦不能不遭反對；惟於矛盾與反對之事實，知之愈明，始於陶淑精神之必要，感之愈切，正不必掩耳而盜鈴也。

人類之在初級社會也，一自然生活之產兒而已：飢餐而渴飲，趨樂而避苦，凡所為營營汲汲者，無非求滿其肉體之慾望；其最高之信條，則功利主義也；其道德之制裁，則風俗習慣也。使人類之思想，惟以是為限齊，則其進步亦將以是為止境，以無所以鞭策而促進之之具也。然高級社會之人類，決不以自然生活為限；其思想之能力，常能見及乎高尚道德，而不為功利主義與快樂主義所束縛；由此孟晉不已，則真善美之觀念日益啓露，且有犧牲肉體以成其至高之企圖者；此則所謂精

神生活也。歐根以精神生活爲高等生活，自然生活爲下等生活，以爲凡在人生，常具有此兩種現象也。

然則此兩種現象，其關係又何如乎？曰：其第一事，則精神生活非發源於自然生活也。精神生活與自然生活之不同，非程度上之問題，而性質上之問題。故天演家之化成說，決不能明其甲乙之關係。就自然生活言之，則人之所以爲人者，謀一身之樂利，求社會之欣賞耳，外此即非所計。然世固有置一身樂利於不顧，棄社會欣賞而不取者，則以精神生活有其獨立之根柢，爲之另闢一新天地也。此一事也。其第二事，則精神生活非與自然生活成平行線而並進也。精神生活之境界，非於自然生活達進化之某階級，不能發現。動物者，完全屬於自然界者也，故其本能，其趣向，不能出自然之範圍。人類者，立於自然與精神之交界間者也，故一方面受自然之陶制，一方面已具精神之胚胎。然其自然生活雖達進化之極點，而其精神生活，則猶在幼稚之時代，則以由進化之全體觀之，自然之進化，祇能代表其最初第一

步也。此二事也。其第三事，則人生之鵠的在由自然生活而漸進於精神生活也。此非謂精神生活爲自然生活之產物也。夫精神生活既有獨立之根柢，則其與自然生活無原因結果之可言，亦自可知；所謂漸進云者，亦在使精神生活循其當然之塗轍，而借徑於自然生活而進化而已。其進化之形式，謂之爲遞嬗的，寧謂之爲自身的也。而精神生活既爲自身之進化，則自能利用自然而不爲所汨沒，所謂道心勝而人慾滅也。此三事也。此三事者，自然生活與精神生活之關係，亦即吾人所以能發展自由而表見真正之人格之確據也。下章所述，將及自由發展之步驟，與真正之人格表見之次序，則尤歐根人生哲學之關鍵，學者所不可不注意者也。

七 自由與人格

初級社會之人類，泰半爲自然界產兒，既如上章所述矣。於斯時也，人之所以爲人，殆無內容之可言——既無所謂自由，亦無所謂人格；深譬取喻，正如小兒所踢

鞭子，左之右之，一隨矛盾之衝動爲轉移。世固有人，其終身之識想，以是爲限，闕者，斯其立身行事，亦惟爲情慾與習慣之奴隸；雖其精神生活之根柢，有時能偶然啓露，然以高等衝動與下等衝動糾紛錯雜，渾而未分，則高尚之新生活，終未由實現。誠以此等人受制於自然者至深，其注意之力，每爲其所轉移，所桎梏，而不易解脫也。

然就常人論之，則每有對於現世境遇，深不滿意之時。此如吾人，感覺之用，局於五官，一旦自思，吾今所爲，究與禽獸，有何差異？又如吾人，盲從社會，時風衆勢，罔敢或違，一旦審知，輿論虛妄，正如空花，頃刻萬變，而無真際；又如吾人，愛惡攻取，相盪相摩，未由自主，一旦覺悟，欲以自力，恢復主權，如是思維，高等生活，卽於吾心，蟄潛待啓，舉凡世間，是非好醜，其在此時，皆不違信。而其結果，則又視學說之訢合，吾心者而定。假如信自然主義之說耶？則將以吾身託體乎自然，而奉爲行事之科律。又如信汎神主義之說耶？亦惟以人生優遊乎帝力，而無埃祥金之躡治。又如信樂天

主義之說耶？則世界之上，本有善無惡，有是無非，而吾人之彼我見，分別見，益出於無謂。凡此種種，皆足以撫慰吾心之瘡痍，而暫得其寧貼。惟就精神生活之進步而言，無異迷陽卻曲，顛躓於中道耳。

雖然，精神生活之進步，非必以是爲止境也，其能不懈益勵，奏最終之勝利者，蓋往往有之。試爲言其步驟，則當自知自然世界之卑下污濁始。既知自然世界之卑下污濁，則日以汨沒於其中爲深恥，而惟欲引去之爲快。曰：『吾固人也，胡爲受物質勢力之制裁，不能違抗？吾固獨立自主之人也，胡爲社會相沿之道德，不加思索而奉若神明？』此時其人之靈魂，與利悅紛華戰，與風俗習慣戰，大有不安於現世界之境象；久之而知世界有二：有肉體之世界，有精神之世界，則遂毅然決然，捨彼而取此焉。是卽精神生活第一步之運動也。此之運動歐根名之曰『消極運動』(Negative movement)。消極運動者，非遁世投荒，如山林枯槁之士之所爲也；亦非怨天尤人，如憤時嫉俗之士之所爲也；亦真知灼見於世界相反之現象，而善擇

其所以自處者而已。勇士之作戰焉，必先除沿途之障礙，然後入軍陣之中堅；而人生問題，亦復如是：非於舊生活有所拒絕，則不能於新生活有所企圖；其明快決絕之態度，蓋非委心任運者所可同年而語矣。

人心之不滿於自然界而思去之也，謂之消極運動，固也；然雖消極之時，已有積極之性存。蓋既於甲方面有所棄，則必於乙方面有所取，棄取一得其正，而自我之進行，亦由斯發軔矣。歐根則名之曰『經驗之新直接』(New immediacy)。前此所關切最深者，感官世界也，現代社會也，及今視之，則皆處於次等之地位，而別有其所祈求欽羨者在；世人所認為未來世界者，今乃知惟此為真實無妄自性具足之世界，而無缺乎他求焉；此即經驗之新直接之謂也。此經驗之新直接，為吾人自我與其本有之生活力相直接；亦即吾人自我與普遍之精神生活相直接。而個人生活，亦起根本之變更；靈臺湛然，居中馭外，舉凡感官之印象，無意識之衝動，皆無得而蔽之焉。斯其立脚地之穩固，為何如耶？

由消極運動而得經驗之新直接，由經驗之新直接而得人生至高之報酬。報酬者何？則自由是已，人格是已，人生之不朽是已。請先就自由言之：夫自由之爲物，非可以一蹴幾也，必以畢生精力傾注於是，而後能達勝利之鵠的；質言之，則吾人有生之日，無在非爲自由而戰之日也。此時四周困難，突起環生，自不待論。而吾人以制勝者，亦非僅恃己力；其始則知有精神世界而默契之，其繼則獻身於精神世界而體合之；其體合於精神世界之程度益深，則其用於自由戰爭之能力亦益強固。歐根有言：『人必努力於精神生活，而後心有把握，能得完全之自由。』此物此志也。由是認定途徑，繼續奮鬥，以圖於普遍之精神生活有所進步，則我之一身，已爲精神世界之一體，而立身行事，皆一本良知，從心所欲。夫至立身行事，從心所欲，則外物之誘惑永難再起，而自由亦顛撲不破矣。

既有自由，斯有人格，而歐根所謂人格，尤與一般人之見解不同：一般人所謂人格者，確定個人之地位，以與他人相對抗也；據歐根之意，則必以個人獨立自尊之

力，歸向於普遍之精神生活，始足當真正人格之稱。蓋既努力於最高鵠的，而於精神生活爲繼續之體合，則其個人生活，亦與普遍生活立於同一之地位；其於精神生活，不特有相互之關係，抑且無甲乙之可分焉。此吾人之自我，所以溥博高明，彌綸六合，而不受塵網之羈縻也。

人能具高尚之人格，亦必能謀不朽之盛業，此又相因而至，無待善龜者。歐根於此，頗有語焉不詳之憾，然其以精神的人格有不朽之德性，則籀其言論，已可概見。蓋據歐根之意，人能發展其完全之人格，則於現在世及未來世，皆爲精神界之主，必不以身死而遽變也。且不朽之業，正不必求諸杳冥，而可驗之於現在；凡人於普遍生活體認至深，而爲精神界之中心點，則其人亦超出於時間之上，而能有益於後葉；反之而生活觀念不離自然之範圍者，斯其所作所爲，亦無持久之價值也。

八 個人與宇宙

自由之發展也，人格之表見也，既罔不以普遍之精神生活為源泉，故此普遍之精神生活，其性質如何，尤不容不論。如絕對之存在何以能與自由及人格並行不悖？絕對之本體果屬何物？果與人生有何種關係？宗教之在精神人格中果宜居何等地位？此皆題中應有之義也。此等問題，奧蹟艱深，蓋幾經學者之研究而迄難論定；今茲所言，亦祇能本歐根之解決法，略陳大意而已。

歐根之論自由問題，以吾人能否自擇最高之鵠的為前提。而如上文所述，則其屬於能之一面，已無疑義；故自由之與精神生活，其相因而至，亦無疑義。吾人以個人之意志，向精神生活而進行；而精神生活，即能示吾人以正路所在，使其意志益臻於鞏固；其始也或出於勉強，其繼也乃純任自然，至是而自由之量，具足無虧，神人之間，亦永無其隔閡矣。試更引歐根之言證之，歐根之言曰：『凡人信道愈篤，斯其自由愈深，道者何？膠牢亭毒於吾身之精神生活也。』然則人類之自由，常與強固之信心並存，非有見於精神生活之宏深博大，而體合於其中，不能達圓滿之域，

亦大可見矣。

人格之獨立，與絕對之存在，此英國哲家所認為柄鑿難容者；而據歐根之意，則其困難抑未若是其甚。蓋歐根所謂人格，非指凡庸狹隘之形我而言也；就凡庸狹隘之形我而言，則愛惡所攻，利慾所迫，其不能默契天心而冥符神意，又寧待論？雖然，此亦精神生活之境界未經達到故耳；若既達精神生活之境界，則立身行事，一遵神明之正軌，吾人之生，又何啻絕對之現實乎？此時吾人自覺心中，神聖具足，無俟外求，故獨立之人格，依然存在；惟其獨立人格，必與普遍之精神生活相直接，而後能日進於高明耳。

尙論及此，而矛盾之點，遂若難免。蓋吾人既具自由獨立之人格，何以須依賴絕對之精神生活？吾人既為形氣所拘，何以又能超凡入聖？必說明其機捩之所在，而後能免自語相違之誚也。歐根則應之曰：否否，此宇宙之第一現象也，亦造化之單純原理也——凡第一現象與單純原理，必非人類理性所能解釋，亦惟身體力行，

而知其實有此種境界而已。且奇莫奇於凡人之身而證成聖果，而憑藉帝力，則自足以致此；吾人欲以言思擬議之力，窮其彷彿，幾何不驚爲河漢者？凡歐根之解釋法具如此，此一般批評家所以深不滿意也。

討論絕對之本體，其最大難關，在神之與人，是否具同等之品性。歐根之於此點，則毅然否定之，以爲神之存在，決非與人類之存在同一意義；故謂用神之名詞，不如用神格 (Godhead) 之名詞之諦當。彼更從而論之曰：『神者何？絕對之精神生活也；此精神生活，普博宏深，實超出乎人類制限及經驗世界之上，故一方面爲完全獨立之實在，一方面亦包括各種之實在。』質言之，則彼之所謂神，即鼓勵吾人精神事業之究竟的精神是已。吾人之爲奮鬥生活也，常若有提撕鞭策之具，隱爲其後援。此豈僅僅人生活動之出產物哉，亦由於神力之濟渡耳。至神之其他性質，若何，歐根則存而不論；誠以彼之哲學，爲惟行主義之哲學，但能說明吾人之行爲，發源於精神生活而受其策勵，已足供人生受用，正不必爲憑虛叩寂之譚也。

欲明神人之關係，非知宗教之真相不可。而歐根之於宗教問題，論鋒尤極犀利；其所著宗教真詮一書，蓋古近維護教義者之有數文字也。夫世人之論宗教也，大較不外三說：其一則以爲信仰上帝之一種歷史的儀式也；其二則以爲人心靜穆時對於絕對而起之畏敬心，不必爲歷史的儀式所限也；其三則以爲神人之間感通維繫之機關也。據歐根之意，則宗教之根柢，不僅在歷史的儀式，亦不僅在祕密的畏敬，而在吾人之生活；故其定義，當爲：『人類體合於精神生活之一種行爲。』此其所以貫徹唯行哲學之宗旨者也。

是故由歐根論之，則宗教之職志：第一，在保存精神生活。保存精神生活者，以吾人之身，爲精神生活之集中點也；唯以吾身爲精神生活之集中點，故向上之機，相引益長，而壁壘森嚴，不至爲外物所誘惑；宗教者，則此種集中活動之形式也。第二，在歸向新的世界，人生之有善惡兩現象，既爲事實所存，不容抹煞；惟於此兩現象之相反，體認真切，則德惟恐其不修，惡惟恐其不去，而生活之新紀元，亦於是乎開；

宗教者，則所以開此新紀元之導線也。第三，在確定人生標準。吾人之進德，非守一固定範圍，以與其他現象相抗而已也，必生活之全體，一氣貫注，認定目標，而後立身行事，有左右逢源之妙；宗教者，則所以定此目標之根本也。明乎此而宗教對於人生之功用，亦思過半矣。

雖然，吾人之於宗教，非可以頓悟而驟獲也，其功候有深淺，斯其所得有精粗。故宗教之形式，亦可分而爲二：即一，普通的宗教，一，特殊的宗教是也。普通宗教者，由暗昧不明之精神作用而起。斯時於自然世界與精神世界之相反，已略見大凡，而有棄彼取此之意；然其所見究尚膚淺，故其在精神世界中，正如遠客初臨，未審中庭之虛實；雖於高尚生活具如飢如渴之誠，而終若即若離，未能滿足其希望；則以其身之與普遍精神，尙未爲密切之結合也。

世人之宗教心，其以是爲限闕者，蓋亦不尠。惟至歷練世故之後，或飽經憂患之餘，知區區一身，曾不足以相抗，於是求助於帝力之心益切，而普通宗教遂未能壓

足其慾望。斯時其人對於神之觀念，非僅鑒臨在上，可望而不可即也，實以爲真實現在，居於博愛之寶座，以撫靖人生之苦痛；故其所得於宗教者亦較深，能於身心性命，有真實之受用。質言之，則其人已爲精神世界之一分子，因此而造成純粹不雜之神我，由普遍之精神生活，供給以無窮之助力與至鉅之獎勵是也。此則歐根之所謂特殊宗教也。

大較言之，歷史上之宗教，殆無非人類對於特殊宗教之企圖。雖然，宇宙之真理，一而已矣，而教派顯燮然不同，是必有此合而彼離，此是而彼非者；故歐根更論列歷史的宗教，以爲建立絕對的宗教之前提焉。

九 歐根之宗教觀

歐根之宗教觀，有其扼要之點焉：則以能解決人生問題爲標準是也。故各教之繁文縟節，均有所不暇論，惟略述大綱，以見耶教之獨標勝諦；而於耶教之科律，則

條分縷晰，論其孰者當存，孰者當廢，以爲建立絕對的宗教之前提焉。蓋歐根之意，實以耶教與絕對的宗教最爲近似，於解決人生問題，大有裨益也。

則試就世界各教而觀之，將見其大別不出乎二：其一可名之曰果報宗（Religion of Law），其一可名之曰救世宗（Religion of Redemption）。果報宗者，以上帝爲獨立於世界之外，執其金科玉律以宰制人間者也。凡上帝所垂法律，人類非服從之不可，作善則降之祥，作不善則降之殃，罔不有前因後果之可言；故人類之立身行事，咸須自擔責任，而無假借之餘地。此其直捷了當，易於領悟，蓋於文化羸弱之社會，最爲適用。惟其寅畏上帝過深，遂以爲信賞必罰，與人治同其瑣屑，而責望人類過厚，又以爲去惡存仁，皆其自力所能致。此則違反事實，不適於文化複雜之社會耳。

果報宗既不合人心，於是救世宗遂起而代之。據此宗之意，則吾人欲戰勝罪惡，斷非僅恃己力所能奏功。析而論之，則又有消極積極二派。佛教者，消極派之代表

也，其開宗明義：以世界爲積僞稔惡而成，吾人之義務，則在審知此事實而棄絕之，然既能棄絕世界，則吾人之義務卽於是乎盡；質言之，則能棄絕自己，吾人之義務，亦於是乎盡。問其於開闢新世界有誘掖之方乎？無有也；於企圖新生活有獎勵之法乎？無有也；故窮其流弊，足使人無希望，無鵠的，而自墮於灰滅枯槁之途。歐根嘗曰：『佛教之人生觀，可以三事盡之：厭世絕物之爲智也，純任自然之爲安也，寂然不動之爲靜也。』則消極之流弊然也。

顧耶教則異是。耶教之視世界也，亦以爲罪惡苦痛之淵藪；然此非上帝創世之本意。上帝之創世，固完美無疵者，惟世人墮墮冥途，不循正軌，然後樸散醇澆，而一切罪惡亦由之而起耳。故吾人之責任，不當以拒絕罪惡世界爲止境，而更當進爲至善世界之公民，所謂造天國於人世之上也。且吾人爲此，力不必盡出於己也，冥冥之間，蓋常有帝力爲之後援，故雖遭大投艱，可不必中途自餒。此尤足以鼓人生之勇氣，與佛教之專主消極不同矣。歐根更以賅簡之言，釋兩教之異同曰：『佛教

以解脫羅網爲要諦，耶教則以戰勝惡魔爲要諦；佛教以世界之根柢爲惡，耶教則以紊亂世界之根柢爲惡；佛教謂生活之衝動當全然滅絕之；耶教則謂生活之衝動當葆愛利用之；佛教謂高等世界終無實現之希望，故人生之歸墟義在靜止；耶教則謂世界日趨於向上之途，故吾人亦當自強不息以求無忝於所生也。」

凡歐根之宗教觀具如是，故其結論，遂於宗教之中，以救世宗爲最勝；救世宗中，以耶教爲最勝，而評論之點，亦專重於耶教焉。雖然，彼非謂其他各教，羌無真理存也；據彼之意：世界各宗教，無一爲盡僞而非真，亦無一能全真而無僞；真者其永久之根柢也，屬於天者也，僞者其一時之附會也，屬於人者也。耶教所含真理，雖於比較之上分量爲多，而累代以來，經人爲之參雜，其屬於虛僞者亦必不尠。彼所以取耶教之教義，加以評隲而辨其是非者，亦欲汰僞存真，使其合於絕對的宗教耳。

則如耶教之發心說（Conversion），此歐根所認以爲是者也，以其與彼之消極運動最爲密合也。消極運動之第一步，固在脫塵世之羈縻；及至前進不已，則高等

世界，漸露曙光，有不達不休之勢，是則由消極而轉為積極矣。此由消極而轉為積極之時，則歐根之所謂發心也。

又如耶教之贖罪說（Redemption），亦歐根之所認以為是也；所謂過去之行為，非一成不變，但能以現在世之眼光，觀察而改變之，則自新之途於是乎在，即贖罪之真詮也。惟耶教之言贖罪，倚賴於上帝之慈悲者多，責望於人類之自力者少，則歐根頗不以為然。據彼之意，贖罪之動機，謂為出於教主之援助，寧謂為出於精神生活之現實也。且耶教各派，於贖罪之必要，固不憚苦口曉音；而於贖罪以後，進圖善良生活之道，每存而不論，則尤不得不謂之闕點也。

與耶教之贖罪說關繫至切者為接引說（Mediation）。接引者，以基督為居間人物，而藉以通天人之郵者也；此其有裨人類之脆弱，而助其靈魂奮鬥之決心，歐根亦承認之。然以其說含神人同性論之臭味，故往往認客作主，而使神人之直接關繫，成為間接。如羅馬教之拘守儀式，崇拜偶像，皆接引論作之俑也。雖古來偉人，

昌明永久之真理，以誘啓一世之人心，典型所存，自足於精神世界，大有勢力；然與耶教之接引說，則迥不相侔也。

歐根於默示說 (Revelation)，亦頗信之。惟以爲默示之途轍，當由於實行而不由於冥想；吾人持高尙之鵠的，密勿勤劬，力爭上進，卽精神生活自身之默示也。且默示之來，初不必有一定期限；凡精神的人格，無時無默示之機會，亦無事非默示之實現；惟實現之時，究作何種景象，則於其著述中尙語焉勿詳耳。

以歐根哲學以唯行主義揭櫫，故於一切神秘主義 (Mysticism)，似視之過輕，如祈禱禮拜諸說，均彼所棄而不取者也。雖神祕主義爲建立宗教之要素，彼亦承認之；然其唯一作用，祇在廓人類之心量，而去其篤時拘虛之見，而流弊所窮，乃足使人委心任運，以優遊安息於永久無限之上帝之下，而個人之特性，反因是而汨沒焉，不亦得不償失之甚耶？

歐根之論疑信問題，詞旨最爲新穎。世人之釋信心也，每以爲對於此教或彼教

之理性的承認，據歐根之意，則此種見解，未免偏而不全。蓋信心之本體，雖不必與理性相違；然有時理性之力所已窮者，往往可以信心救之，則其功用非理性所能限，亦大可見矣。質言之，則信心者，實周被乎人生之全部，使其對於表面相反之事實，確有把握者也。信既如是，疑亦有然：其事亦通乎人生全部，非能以理性為限闕；而其於宗教經驗，尤為必不可逃之階級。蓋吾人欲確定新生活而竟變化氣質之全功，則必經個人之試驗而後可；然試驗之時，非能即得確切之證據也，則必旁求反證而後所得之正證為不誣，此則由疑而生信之說也。且吾人之宗教心，欲常保嶄新活潑之狀態，尤非懷疑不可；不則皮傅虛文，拘牽形式，其不至買櫝還珠者幾希矣。

世界各教，每有聖靈示化之奇蹟，而於耶教則關繫尤深，如七日復活，即其奇蹟之一端也。據歐根之意，則此種奇蹟，終與近世之科學思想不符，欲必強通其說，亦惟歸之於心理作用而已。彼既不認有奇蹟，因亦不認以歷史事實為信仰之根據；

以爲宗教而借重於感官之徵兆者，則其立教之精神，亦已中虛。至耶教之化身說（Incarnation），歐根則以較深之意義解釋之：謂此不過借以明天人最終聯合之事實；然天人之聯合，凡從事於精神生活者，皆可當境立驗，正不必託於史事以自神也。

三位一體說（Trinity）者，亦所以表示天人之聯合者也；欲知凡人之生，具有神性存在，當以三位一體論，最爲罕譬取喻。然以其說有概偏爲全之弊，故在思想變遷時代，常足爲真理之障礙。不寧惟是，三位一體說所欲明者，宗教之真理也，而其立論，則含有哲學之空想，此尤歐根所視爲有害無益者也。

歐根於耶穌之人格，極重視之，以爲如耶穌之爲人，實可稱精神生活最明之證據，而使人類對於博愛和平純潔淳樸之新生活，益增其希望；其生活之根柢，博大精深，並不以歷史上之事實，盡傾其蘊蓄；凡在後世之人，俱可引而新之，以抵抗無意味之自然現象與凡猥之機械文明也。惟彼於耶穌之人格，雖深致推崇，而世人

之崇拜耶穌，奉爲教主者，則爲彼所反對，以爲耶穌人也，吾輩亦人也，則耶穌所能至之功夫，吾輩又何遽不可至者。

耶教與歷史之關係，較他教更深，故其受史家抨擊，亦較他教更烈。歐根謂此種抨擊，實有至鉅之價值，以其能去世俗之臆義，存永久之真理也。夫欲見古昔聖賢之精神經驗，而動人高山景行之思，則歷史上之事實，原不無裨益；雖然，精神經驗者，吾人所欲達之目的也，而史事則達此目的之手段也；吾人既知目的之所在，則於所假之手段，自得魚忘筌可耳。

歐根對於宗教之史蹟與儀式，視之甚輕，既如上文所述矣，顧其視教會也，又以爲功用至鉅，此則甚可異者。彼之言曰：『教會者，所以使吾人於通常生活中，知新世界與新生活之所在也；所以使吾人於矛盾現象中，保障其信心，鞏固其能力也；所以使吾人在新陳代謝之時間中，保持永久之真理，與普遍之問題也。』皆其重視教會之證也。惟前此之教會，其損害宗教之處亦頗不少，此其理由，蓋有數端：宗

教所關者爲人生問題，而教會則偏重理想，故範圍狹隘，常受時代思潮之桎梏，一也；教會必有機械的規律，又必任特定之人以執行之，故世人視規律過重，而執行者之地位亦過高，二也；以精神事業供個人野心與人間利益之利用，三也；輕內容而重外觀，四也。是故欲教會之日起有功，則改革之事必不容緩，可斷言也。

然則改革之道將奈何？曰，亦惟知教會爲化民喻俗之機關，其所宣教旨，斷不能盡賅全教之義蘊而已。故其第一事，則人民對於教會之態度，當一任其自由也。其入甲教會也聽之，其入乙教會也聽之，卽其不入何種教會也亦可聽之，不得加以干涉也。其第二事，則教會之內，當尊重自動與個性也。凡教會所認爲生活經驗之最終結果者，非必人人所能盡喻，人情有陰陽燥濕之不同，斯其入道有見仁見智之異，不能等量齊觀也。其第三事，則教會不當限定某種教義爲入道之法門也。吾人所欲達者，精神生活之境界，至其徑途之所出，則常有自由選擇之餘地，不當膠柱鼓瑟也。此三者，皆歐根改革教會之意見，以爲必如是而後能盡其正當功用，避

妨害宗教之危險者也。

歐根之對於耶教也，實已竭其贊同之誠意；凡歷史上之各教，其能示吾人以真理之所在，而提醒其內部生活，實現其永久秩序者，決當以耶教爲首屈一指，此彼所反覆詳言者也。願欲應時代之要求，以成爲積極的宗教，則其立教之形式，亦不可不亟加改革：如耶教之自然觀過於幼稚，耶教之救世觀畸重外力，皆其當改革之端也。質言之，則去其已往時代所附會之糟粕而存其精華是已。至糟粕盡去而精華獨存，則耶教與絕對的宗教，直謂一而二二而一可也。

十 結論

上來所述，皆歐根人生哲學之大要也。以其學說既流行日廣，故批評家之攻其缺點者亦頗不少，今試約舉數端，以爲本篇之結論焉。

歐根哲學，頗有首尾不完之病，此其受抨擊之大原因也。蓋哲家立論，往往先爲

導言，然後進陳其本義；願歐根則不然，是誠違反哲家之常軌者。然欲爲導言，必不能不涉理智上之空想；而據歐根之意，則人生問題，斷非空想所能解決，則不拘守一時之成法，抑有由也。又歐根以精神生活超出於物質之上，故名前者爲本體的 (Substantial)，後者爲外形的 (Existential)，而於物質世界，竟存而不論，亦爲其學說不完之一證。然謂其不完全則可，因此而抹煞其學說之價值，則不可也。

謂歐根哲學，挾假定之偏見，此亦批評家之口實也。蓋科學家之觀察事物也，必萬法平等而後可，先入之見，逆臆之心，無所用焉。而歐根則開宗明義，即以尋人生之內容揭橈；既以尋人生之內容揭橈，則其持論保無有張皇太過者。然使吾人以生活爲全無內容，則歐根之說，誠有似乎空中樓閣；若既認生活之內容，不過於內容之深淺，猶存疑慮，則其說之足以堅人信心而明人生之真諦，又端可知也。

歐根嘗謂人類有精神生活，與夫天人之聯合，神我之自由，屬於單純原理，此亦其極端之假定，爲批評家所詬病者也。然歐根所以爲此假定者，則亦有說。蓋據彼

之意，人生之根本事實，有祇能以生活之自身爲體認，而確知其合於真理者；然此之真理，非理性所能解釋，亦非智力所能證明也。

歐根以真理非理性所能解釋，於是又有譏彼爲蔑理主義（Irrationalism）者。誠以彼之人生觀，於智之一面，似視之過輕也。然歐根爲日耳曼人，日耳曼民族，向有重理想而輕實行之蔽，故彼特反其道以立論，使知人生之足貴者在實行。如實論之，則彼之討論人生，固未嘗棄理性於不顧也。

要之，歐根之爲人，其永久位置如何，雖猶待後人論定；而其居二十世紀，則端不愧救時之豪傑；世人方視哲學爲空言，彼則以唯行主義救之；世人方沈溺於物質文明，彼則以精神生活救之。然則其學說之一新耳目而風靡歐美，不亦大有由耶？

右文根據 Abel L. Jones 之 *Rudolf Eucken - A Philosophy of Life* 而

成，曾登八卷教育雜誌。以其可略見歐根哲學之大凡，因請諸該誌前主任朱

元善先生，刪存於此，以備參看。智修

