

張東蓀著

新
哲
學
論
叢

商務印書館發行

張東蓀著

新

一
哲

學

論

叢

商務印書館發行

自序

我是十八歲讀楞嚴經便起了哲學的興味。平素嘗有一種癡心妄想以爲非窺探宇宙的祕密，萬物的根元不可。於是習作冥想。中間雖有幾年動了救國的念頭，從事研究政治。然而始終沒有拋棄這個癡心。近十餘年間更不斷地翻閱哲學新著。每有所閱，輒取其要點述成一篇。積而久之，居然亦有好多篇。友人德憲刊集，我終覺得尙須有待。現在以現代哲學 (contemporary philosophy) 爲教課，乃知前此零星論文未嘗不可供學子研究當代思潮的參考，所以纔敢把他彙集起來，刊爲單行本。

本書所集凡十三篇；第一篇的上篇是拼合原作這是甲與知識之本質兩篇而成；這是甲載於東方雜誌，知識之本質載於教育雜誌。以其中所說未敢自信圓滿成熟，止能說是略貢端倪罷了，故改爲今題。下篇係原名宇宙觀與人生觀。今分爲二，以其後部分改爲人生觀，用作附錄。此三種曾大加刪正，決非原文舊觀。第二篇原名名相與條理。第三篇名稱未改而內容亦有刪削，原文係載於哲學評論。第十篇係載於民鋒雜誌。其餘各篇皆有刪改。至第十三篇亦係兩篇拼合而成。原爲由自利的我到自治的我與獸性問題兩篇。至於次第則不依著述時的先後，而依思想發展的順序。前三篇偏於著者個人主張的方面。由第四至第十一諸篇是偏於敘述他人學說的方面。第十二與第十三則不關於哲學的中心問題，所以列之較後。讀

者欲知現代哲學思潮似可先取第四至第九諸篇讀之。然後再看首篇便可知著者主張的由來了。

本書總算是著者近數年來的成績，但我對於此卻不敢自引為滿足。其故實由於我選擇的任務太難了。近來中國學者有一個大毛病就是不肯向難的地方去進攻。他們總是想向容易的地方去嘗試。所以他們易於成功。至於我則最喜歡向難處研求。愈難愈要追求。所以我終免不了失敗。因此我自知我在哲學的創造上是一個失敗者，然或許是一個很光榮的失敗者，比他們的成功還要光榮。我想到此，我不能不以失敗自慰自豪了。

最後我應得感謝的是東方雜誌主幹錢經字先生，因為得他的盛意甚多。其次則是擊友俞頌華先生，若沒有他給我幫助，則本集是刊不成的。

西曆一九二八年十二月三十日自序

目錄

自序	一
一 一個雛形的哲學	一
上篇	一
下篇	二二
附一個雛形的人生觀	四四
二 共理與殊事	六九
三 因果與數理	一二九
四 唯用論	一五五
附『唯用派哲學之自由論』	一九二
五 新實在論	二二五
六 批判的實在論	二四五
七 感相論	二六七

八 相對論的哲學……………二九三

附卡氏的『科學與哲學』……………三二三

九 層創的進化論……………三三三

十 批評羅素對於柏格森的批評……………三六九

十一 休謨哲學與近代思潮……………三八七

十二 出世思想與西洋哲學……………四二五

十三 由自利的假我到移慾的真我……………四四九

上篇……………四四九

下篇……………四六〇

新哲學論叢

一 一個難形的哲學

上篇

研究哲學往往有許多問題是常人所視為不必提出的。例如問：現在有一個桌子在此，等到我的眼不看他，我的手不摸他時，這個桌子尚存在麼？又例如問：黃色的桌子究竟這個黃色還是桌子所固有呢？還是我所附加於其上呢？這一類的問題在常人必以為沒有提出的必要，因為正負的答案都無關於實際。說桌子於無人時尚存在和說桌子於無人時不存在，對於我們使用桌子毫無差別。說黃色是固有的和說黃色是附加的，對於黃色沒有變更。所以常人因為這些問題不能直接影響於日常生活，遂輕視哲學。但我們愈研究必知道這些為常人所不屑的問題乃是哲學的中心；一切人生觀宇宙觀都是從這些問題的基礎上。

我今天提出的問題是甚麼呢？請詳言之，我們日常說話時對於桌子說『**這是一張黃色的桌子**』這是桌子

的意思，因為我們日常說話多用省文的語法 (elliptical phraseology)。如說「書」即是「這是書。」所以凡說一件事物必是「這是某事物」的全辭 (full proposition) 的省略。至於說「天是高的」乃是由「這是天」與「這是高的」兩辭合併而成。因此我敢說「這是……」乃是思想的原始方式，或最初方式。我現在提出的問題就是問「這是某」究竟是甚麼意味？在哲學上的術語，於「這」名為 *that* 或 *thatness* 今譯作「這」。「某」即是甲乙丙丁諸物的意思。在哲學的術語為 *what* 或 *whatness* 我今譯作「何」這些名詞是很重要的，請讀者注意。

哲學家嘗有「純粹經驗」一個名詞。這個名詞原指經驗的原始狀態而言：如我們有時看見火光，絕不辨是甚麼，雖有所見卻既不見所見是甚麼又不覺自己是見者而與所見相對立。這種狀態便是純粹經驗。純粹經驗就是所謂的「這」。這種純粹經驗亦可名為純粹感覺是在主客未分與了別未起以前的。大概只有初生的小孩或有這種境地。如初生的小孩一出了胎張眼看見火光，他既不辨這是甚麼，並且不覺得自己是看火的主觀而火是被看的客觀，換言之，即不覺有自己又有火光，而只是一個赤裸的渾朴的純一的「感」罷了。但我們成年的人們卻永無這個境地了。我們看見無論甚麼東西都能立刻辨別這是甚麼。如我們看見火光，不但立知其為光，並且覺得我在這裡看光。所以純粹經驗只在原始的時候，而我們日常生活卻都是經驗。這個經驗狀態即是所謂的「何」。所謂「這是某」即是「這」變為「何」。所以我們的研究就

是這問何以「這」變爲「何」。如初生的小孩初見了火，自然只是一個赤裸的「這」。等到後來他認定這乃是火，而不是水。於是便有兩種意味：第一，這個赤裸的「這」何以變爲火；第二，這個赤裸的「這」何以不變爲水。就第一層而言，「這」變爲「何」必有一個變化開展的方法與途徑，我們就要研究這個方法與途徑是甚麼。就第二層而言，既不能是水而只是火，則其中似有一個必然性隱寓於其中；我們就要研究這個必然性的有無。於是成了兩重問題：是問「這」變爲「何」怎樣生成；是個問「這」變爲「何」有否必然。一個是研究由來；一個是追求規範。但這兩重問題非同時解決不能算完全，因爲乃是一個東西的兩方面，而不能獨立分開。今爲便利起見，先從經驗的構成說起。

小孩初次見火，只是一個純粹的「感」罷了。這個感卻在他的機體上烙成一個印象。這個印成的表象等到對象消滅以後，仍然存在，乃隱於記憶的庫藏中爲記憶的影象。一旦又看見火，以現實的感覺而勾起潛伏的記憶影象。於是屢屢經驗的結果，換言之，即以經驗的累積，他乃對於對象有明切的認識。因爲他在他的經驗界已組織成若干系列，凡新經驗發生，他便立刻能判定這是歸於那一系列中的。所謂認識就是一種判斷，勾引各種舊經驗以斷定當前的新經驗是同或是異而明其性質。以上乃是哲學家對於「這」變爲「何」的生成問題所下的一種解答。這種解答的根據是（一）經驗論；（二）聯想論；（三）職能主義的心理學。經驗論以爲一切事物的認識都由於經驗，就是把思想的起源歸於印象。所以經驗論的正宗必是感覺

的經驗論。但一切思想既是出於經驗，則何以經驗變爲思想呢？於是經驗論不能不取聯想論。聯想主義以爲有兩種聯想律：一種是類似；一種是接近。如我今天看見火光，就聯想起我昨天所看見火光的記憶影象，這便是類似的聯想。如我今天看見一個朋友，讀了一本新書，我便聯想到照像機，因爲我昨天看見他攜了一個照像機，這便是接近的聯想。因爲人類的心理有聯想，所以能把率然雜呈的各種經驗都組織起來，以成系統。最初只是漫然的經驗，後來積而久之即形成有條理的系統。聯想論有助於經驗論就是在此。但只是此一點，尙爲不足。因爲聯想論只能說明經驗所以組織成統系，而未嘗說明何以有聯想，換言之，即只以聯想說明經驗的構成而未嘗說明聯想自身是甚麼。於是又不能不求助於職能主義的心理學。職能主義的心理學以爲所謂心即是「覺」，乃是生物應境的一種職能。生物爲發展其生命計所以要順適環境；因爲要順適環境所以天生有一種職能，這種職能便是所謂「心」或「覺」。換言之，對於「這」變爲「何」的由來問題，先由經驗論來解答，說是經驗的累積；次由聯想心理學來解答，說這個累積是依一定法則（即聯想法則）而成的；最後由職能心理學來解答，說這個一定法則是生物因順適環境而天然生成的。乃因爲經驗論只說明經驗的累積而未能說明累積的方法，於是聯想心理學來補充之；聯想心理學只說明累積的方法而未能說明方法的由來，於是職能心理學來補充之。可見由經驗論而到職能心理學乃是必然的徑路。但到了職能心理學則結果產出一個認識不可能論——殊出預料以外。因爲職能心理學告訴我們有幾件事。第一，我們

的感覺是對於同時許多的刺激爲選擇的受應。如我張開眼睛，雖滿屋的東西都在我的視野內，但我卻只看見我所要看的幾件東西——如朋友的面色和他所攜的書籍。視覺如此，聽覺更爲顯然。所以我們必須明白的就是感覺，不是把應有盡有的刺激都印受下來。至於感覺的形相不即是刺激的形相，普通心理學上早說過了。第二，認識不是單純智慧的作用，仍是含有情意要素。因爲心的活動是不可分的，所以智情意的區分完全是學術上的便利，而實際上卻沒有各自獨立的三樣東西。故最初的認識即與興味有關。我們看見一個桌子，決不是認識這個桌子的全體，我們只是認識其與我們興味有關的若干屬性，我們把這些屬性聯合起來以當作桌子全體。第三，腦髓的構造既非蓄積印象的機關，又非創造印象的機關，不過專爲行動起見抑制無關的記憶而喚起有關的記憶罷了。所以不是一切印象都能變爲記憶，否則便沒有所謂忘卻了。第四，職能心理學最後的貢獻是把『心』不認爲『體』而只認爲『用』。如火發光，火是體而光是用。所以體是真存在，而用是倚附的存在，亦可說不存在。心既是用，則心與物不是對立的兩個東西。因此，這派心理學把心認爲一種職能 (function) 而不認爲實體 (entity)。此區區幾點亦足給我們一個感想：就是照這樣說，豈非認識是不可能麼？誠然！經驗論在認識學上推論到這般地步，誠可謂已是推車撞壁了。於是唯用論 (pragmatism) 便在這個石壁上用金剛鑽鑽開了一個極小的洞，從這個小洞中漏了一線天光。而我們的論旨亦不能不隨唯用論從這個小洞中穿過去。

唯用論所鑽穿的小洞是甚麼？待我大略說一說。唯用論首先擇取真偽的標準來研究。如小孩初見火光，自然只是一個純朴的「感」，等到他認識這乃是火，則其間便含有一層意思就是：認這是火乃是對了，若認這是水便是錯了。對了即是所謂「真」；錯了即是所謂「偽」。我們往往對於一物，遠看是一個葉，近看是一個蟲，拿顯微鏡來看，卻是無數的細胞。究竟那一個看法是對呢？所以真偽的問題是很難講的。對於這個難講的問題而硬要追究其根底，則只有從追求真偽的標準下手。因為不立標準便沒有真偽。須知真偽所以成立是由於先有一個標準，合這個標準即是真，不合便是偽。我們平常並非漫無標準，只是有許多不可靠的標準雜然並呈罷了。現在我們追求最適宜的標準便不能不把舊有各說加一番整理。

如我看見一個東西，你亦看見這個東西，我說這是個馬，你說這是個鹿。究竟誰的認識是真呢？其實所謂「馬」「鹿」都是概念的言語符號。必須加以定義，如馬無角與鹿有角等。但「角」亦是一個言語符號。必須大家都公認這個符號是指這個實物，方為有效。這是論言語與觀念的關係。現在把言語還元到觀念，真偽的問題乃得鞭辟近裏。於是對於上述問題有一個最淺的回答：就是只看你我的認識是誰與原物相合。此即原物合符說。就是以與原物相合與否為標準，合此標準為真，不合便為偽。如原物是馬，你的認識是認為鹿，則你的認識便是偽。然而這個標準不能成立。這個道理實在是一語可以道破的。假定世界上只有你一個人，而你又只對這個東西看過一回，你的認識是偽便無從發見。因為你認這個東西為鹿是偽只

有兩種證明：一種是他人人都認這個東西爲馬，而你獨認爲鹿，所以你的認識是僞；一種是你後來再認識時覺得不是鹿，所以前回的認識是僞。但這都是由他人的認識或第二回的認識用比較法來證明的。若專就這一回的認識，從其自身講，仍是絕對辨不出真僞來。於是我們必可恍然大悟而知道凡認識都是一造的官司。如我看見一棵樹，我說這是樹。這只是我的片面認定，而那樹不會給我以證明。好像打官司，而只是原告發言，被告雖站在這里，卻始終一言不發。不僅不會說話的樹不回答，即能說話的人亦是如此。如我看見一個朋友臉上的痣，我告訴他說『你臉上有一個痣』，他若從未照過鏡子，聽了我的話，必先質證於鏡子方能答我以有無。在表面上他好像是被告，其實他早不是被告，而仍是旁觀的第三者。所以在認識上只是一造的官司，被告始終無言，而發言者只有旁觀者第三者或證人。如我看見一棵樹，我說這是樹，而在我旁，偏說這不是樹乃是一個電桿。好像我是原告，樹是被告，但樹不會說話，於是你來作證人，證明我控訴錯了。在這個官司上既然是被告者不能質證，於是官司的成立與否便全在第三者的證人是否見證一致。換言之，即在認識上被認者既不給以證明，則不得已乃取決於許多認識者的一致。再換言之，即有一物於此，大家都說他是馬，他便真是馬——即他是馬乃成了真的。

既然不能以對象的質證爲標準，而以旁觀的一致與否爲標準，則我們便不能再研究旁觀的一致是否可靠。但我敢說在實際上大家認識絕對一致是沒有的，認識只有大概的相同，而沒有絕對的一致。最淺的

例如月亮，各人看去必是大小不一樣，有人看像大盤，有人看像小球。感覺既不人人一致，則觀念當然亦不能人人一致。所以大家一致與否以定真偽，這個方法只是概率的而不是嚴格正確的。常人可以取概率的即認為滿足，而講到學問，便不能滿足。於是繼此而起則有統系調和說。此說以為一觀念若與其他相調和而組織成一統系則此觀念為真，若與他觀念不能調和以組成統系，則此觀念便是偽。如你相信人死了可以再投生，這個觀念不是單獨的；可與甚麼地獄觀念等相聯，便自組成一個統系。你除非否定其全統系，決不能單獨否定此一觀念。所以問題便由一觀念的真偽而移至一統系的真偽，因為許多偽觀念，可以組成一個統系。若說這個統系的真偽不妨再以其能否與以外更大的統系相調和為標準而判定。然而若照這樣累進的推演，勢必使全宇宙間真理只有一個唯一的大統系。但我們這弱小的人類，貧乏的知識，卻尚未做到這個頂點。不但未做到，並且是相距太遠。我們現在既無法說明這個全宇宙唯一的真理大統系是甚麼，則我們於這種統系調和說以外不能不另求一個標準，用以補足這個統系調和說。

新標準是甚麼？就是效用。但須先從「證實」(verification)入手：如我看見火，我說這是火，但必有證實方能證明其為火。所以研究真偽的分別必先從「證實」上入手。所謂證實卻不是膚淺的感覺印證，乃含有深奧的意味。現在先用淺顯的比喻來講，如我看見光，我以為「這是火」。我下這個判斷時，若我立即走開了不再生理會，則我的判斷是否真實便無從證實。因為未曾證實，則說我這個認識是錯了，亦未嘗不

可。所以要證實這個判斷是不錯，我必須走近些，拿這個發光的火來取燬，或拿來燒食物。這便是我駕御 (control) 這個火。我愈駕御這個東西，便是我愈認識這個東西。換言之，駕御愈熟就是認識愈真。我再說一個例：如一個人生了肺病，科學的醫生說是由於一種微菌侵入肺部；而鄉下的迷信者說這是由於沖犯天神。若既不服這個醫生的藥，又不去燒香叩禱，則這兩說的真偽便無從證實。若是燒香叩禱了而病依然不好，服了醫生的藥，把微菌殺死了，病乃漸愈。這豈不是以結果的效用來證實真偽麼？誠然，這確是以結果與效用來判分真偽。但「效用」這一個名詞我們卻須看得很深奧。倘若視為極精深，則必以為效用的實現不是能認識的主觀對於所認識的客觀為浮淺的利用，而必是能認識的主觀直入所認識的客觀，以體契而成其認識作用。現在用淺近的例來說明：如醫生看病，其實醫生看病於初看時未必都有十二分把握，但他初看了下藥以後，第二次看時病者已服藥了，必呈有許多徵候，可以助他的診斷。所以醫生看病是每看一次把握深一層，換言之，即認識真一層。所以如此即由於他每次投藥有反應給他看。等到病者痊愈了便是一個實現。又如鄉下人入城，鄉下人在鄉間對於城市決想像不出來，等到一上路，一步一步向城裏走時，便一步一步的空氣與境況不同起來了。然而鄉下人初到城裏還不能算即完全認識城市是甚麼。必等到他住在城中愈久，他對於城市是甚麼乃愈得有明切的認識。這幾個例雖很淺近，然很可證明認識不是頓時從外面的靜觀，換言之，即不是靜的外觀。認識既不是靜的外觀，當然是動的體驗。於是真偽的標準即建立在此：就是

能由動的體驗而實現的便是真，否則為偽。所以真偽的標準就是效用。效用就是價值的實現。所謂認識亦只是一種實現 (realization) 罷了。照這樣講來，效用說不是通俗的浮淺的，乃是另有一種高深精妙的玄學意味含於其中。我記得柏格森拿「打洞」(canalization) 來比喻生物有機體的構成。他說：「我以為有機體機括的全體是嚴正表現有機作用的全體，而有機體機括的部分卻不與有機作用的部分相應，因為這個機括不是由總和造成此機括的材料而成，乃是由總合所避棄的障礙物而成。這個機括不是積極的實在，乃是消極的實在。……視的「力」如打洞而視覺的官器即其所打成的洞。」柏格森這個比喻非常新奇。他以為有機體的機官不是造成的機器，乃是打洞時自然堆積的洞壁。我現在亦想借用這個比喻來說明認識。我以為照唯用論的精義來講，認識即是「打洞」。打洞這件事從外面看，好像有能打與所打。其實從內面看，卻是渾一的一動罷了。我現在不用比喻，即舉認識作用上的常例，便非常顯明。如我看花，當這個刹那間必只是花，未覺得我在這里看花，等到覺得我在這里看花則又是一刹那了，不但又是一刹那，並且這時的認識對象已不是花而是「我看花」。但想到「我在這里看花」時決沒有想到「我覺得我這里看花」。又如我下一個判斷，說甲是甲，當時我必未覺得我在這里下判斷，等到我覺得我在這里下判斷，我卻又未想到我在這里覺得我在這里下判斷。因為第一只是「甲是甲」無所謂下判斷，第二方是「我下甲是甲的判斷」，第三乃最後成為「我覺得我這里下甲是甲的判斷」。這乃是逐漸遞進，然而卻都是渾一的面而不是分

開的。所以認識便好像渾一的打洞，在這個渾一的打洞中主觀與客觀完全體合爲一。換言之，這種渾一的打洞便是一個實現。以一個實現來講，便既不是觀念論，又不是實在論，乃是折衷於兩說之間；以爲認識是主觀的合化，既不是如觀念論所主張，認識是主觀的幻影，又不是如實在論所主張，認識是客觀的實狀。若是主觀的幻影便無真偽可言，若是客觀的實狀又何以能生差誤？認識雖不是主觀的幻影，然客觀的實狀卻亦不可得而知；所可知者只在主觀對於客觀施以駕御的一點。愈使用客觀便是愈認知客觀。所謂「知」只在「用」中，換言之，即在「行」中。知既在行中，則行即是知。「行即是知」這句話是非常精深的。如泗水，要知水性非游泳不可，不游泳是永不能知水性的，所以游泳即是知水性。

認識恰如打洞，既已說明了。但這種說明很有一個流弊：就是這樣的認識必是只限於當事者本人。如一件皮衣穿在我身上使我暖和，便是我有對他認識，別人既不穿這件皮衣，即不能認識。照這樣說認識不是普遍的。既不能是普遍的，便亦不能是永久的了。所以人稱此爲相對主義 (relativism)。但我們日常經驗上有許多知識不是相對的：如二加二是四，無論何人都是如此算法。相對主義推到極度勢必謂絕對沒有公同的「條理」(order 或稱「秩序」)既沒有公同的條理即沒有公同的世界，於是歸宿到唯我論 (solipsism)。照唯我論的主張，必是只有我的世界，我的世界中沒有你的成分。我說的話只有我懂，你不能懂。你說的話我亦不能懂。這樣便是你的世界究竟有沒有，我無從而知；所有的只是我的世界而已。因此便可

以說沒有世界而只有一個我。如我看出來是一棵樹，你看出來不是一棵樹，我所見不與你所見相同，或相同而只是偶然的，則世界即變爲渾沌（chaos）了。但須知即使我所見不與你相同，但我一次看見以後尙可二次再認識，足見即使只有我的世界而我的世界亦必是有一定的條理，不是渾沌。不然，我所見的只限於一次，這樣豈不是我的世界先不能成立麼？所以唯我論推到極度勢必亦謂沒有我的世界。然沒有我的世界，又安能有我呢？可見承認我必同時承認我的世界，承認我的世界即是承認有一定的條理。須知認識的最初方式是「這是某」。這個判斷在表面似很簡單，然而其中即含有條理。因爲「這是某」自身即是一個條理。所以認識的成立即是條理的發現。離了認識固無條理；離了條理便不成認識。條理雖有程度不同，實際上絕對沒有「無條理」一境，亦與沒有「絕無」（nothing）一樣——沒有「無」的道理柏格森言之甚詳。既沒有「無條理」即沒有渾沌。因爲世界的要素與認識的成立都是條理，條理若沒有了便沒有了世界亦無從認識。所以條理的種類與程度儘可有別，實際上沒有「無條理」一境，無條理即爲「絕無」。「絕無」在實際上是沒有的。

既有條理。便又有條理的公同。如我昨天看見一個桌子，今天我又看見這個桌子，我便認識是和昨天所見是同一個東西；又如我算二加二是四，你算二加二亦是四，乃至許多人在許多不同的地方與時候算二加二都是四。新實在論對於這個事實下了一種解釋。他們以爲不僅直接當前的感覺是存在於外界的，並且

間接當前的概念亦是存在於外界的。他們對於感覺的實在名爲「現有」(existence)；對於概念的實在名爲「潛有」(subsistence)。羅素說得好，例如一個桌子，這個桌子不是在感覺上的一個單純的實體，因爲在感覺上沒有桌子，而只有眼所見的黃色與手所摸的硬感罷了。不但人人的眼見與手摸不相同，即同一人每回的眼見與手摸亦不相同。所以桌子不是一個單一永恆的實體。這樣說，豈非在外界就沒有桌子，一如唯心論所講的麼？不然，不然。桌子確是有的，確是存在於外界。不過這個存在乃是由論理的構造而成，即所謂論理的構造體(Logical entity)。所以桌子是一個構造物，是複合的而不是單一的。但這個構造物何由構成呢？這派的學者又告訴我們說感覺的實在即是外界的事端；事端以其種種的關係而造成空間與時間的串列。這些關係不論有人去認識與否都是存在的。人去認識這些關係便成論理，其實這些關係即是存在於外界的。總之，新實在論所謂論理即是外界事物的關係所成的條理。但講到關係，則必有關係者，於是我們要問：若關係者不變而關係可變，豈非在理論上先有關係者而後有關係麼？若關係不變而關係者可變，又豈非在理論上先有關係而後有關係者麼？若論理是表明關係，則其所以能如此必因爲關係是實在的。換言之，必是關係不變（即關係有不變的若干種）而不關於關係者。則在理論上必是先有關係的空架子而後有關係者的實物填入。於是我們必有一個世界而純是方式(form)的。照這樣說，豈非又入於形式主義了麼？總之，因爲反對真理是相對的，而竟說條理是外界已成的，未免太過火了。

到了方式主義我們便不能不想起康德的批判論。原來西洋哲學本有兩大潮流，一個是心理的，經驗的，實在的，一個是論理的，超驗的，理想的。康德雖想兼收經驗派的長所，但結果仍偏到超驗派一方面。在他的純粹理性批判上第一句即說認識雖是與經驗俱始但有不是經驗所產生的；我以為這句話是通貫康德學說全體。照上面幾段的敘述便證明專拿經驗是不能說明真偽的判分與條理的公同。康德所謂「有不是經驗所產生的」這句話確有道理。他於是乃發見純粹理性；所謂純粹理性就是知識的先驗方式。康德的學說遂為方式主義 (formalism) 而以為物的本體是不可知的。但我以為若把這些先驗的純粹方式列為固定的若干種，是必歸於失敗。後來新康德派的西南派與麻堡派都能見到這一點。麻堡派的柯亨 (H. Cohen) 主張他的純粹認識之論理學不是方式的而是實質的 (sachlich)。他排斥「所與」而以為思想自身即是「產出的活動」(Tätigkeit des ergengens selbst) 並且「能產即是所產」(Die ergengung selbst ist das ergengnis)。乃是把實質與方式打成一片了。西南派的黎卡特 (H. Rickert) 更從一切方式中而推其最後的根源，以為有一個超越的必然 (sollen)。他以為認識的真正客觀性便是認識作用在其自身的内容中不得不有所依從。他說主觀與客觀有三種對待：第一種是以肉身的我為主觀而以自己的身外占有空間的一切事物為客觀以相對待；第二種是以我的精神為主觀而以身及一切有形為客觀以相對待；第三種是以認識作用為主觀而以即在認識作用的内容中所不得不依從的為客觀以相對待。黎卡特以為真正

的對待只有第三種，因名爲內在的客觀性。他以這種內在論的論據證明有超越必然的存在。所以他的格言是『必然先於實然』(“ought” is prior to “is”)。他把一切方式歸根於一個超越必然的原理。我們從這兩派的教訓上，便可知必須於方式以外另尋一個原理以說明其由來。

至於說到方式的來源，便又不能不想到柏格森所謂的『生命衝動』(vital impetus)。但他只認生命是本體而以爲思想是空靈的，這乃是因爲有些哲學家過於重視思想，把思想弄得太空板空疏了，遂起這樣的反動。其實我們離了思想的展化亦找不着生命衝動的歷程。生命的發展與思想的發展只是一個。所以思想的成立其自身即是生命。但一班重視生命的哲學家往往在思想以內另覓生命，好像生命是身體而思想是衣裳，總想剝脫衣裳以見天真的肉體。其實乃是大錯。須知要在思想以內另覓生命而仍以思想爲工具，縱使覺着了亦必仍是思想的所產。所以不如即拿思想自身來研究；我們愈研究必愈知道思想的本身即是生命的作用。離了思想別無生命的表現。照這樣說，生命與思想恰如水與流，離了水沒有流，而離了流亦不見水。認識的成立就是由渾淪一如的『這』變爲條理分明的『何』。由這樣分化認識乃立。這個原始的_始的分化乃是條理的基礎。但有些哲學家於思想外假定有個自動的生命意志於靜的思想外另立一個動的生命。其實我們的認識既不是靜觀而我們生活又不能離開認識。我們只可即在認識作用上藉窺生命作用。所以在一方面是生的原動，在他方面是思的開展。我們且用自同律『甲是甲』作一個例證罷。在

「甲是甲」中第二個甲不是第一個甲的重複而乃是另一個甲。第一個甲變為第二個甲，就是甲的普遍化。普遍化亦是客觀化 (objectification)。那托僕 (P. Natrup) 一派的哲學家即以爲主客的判分即在經驗的同一化 (identification) 的程度。如看見紅色以爲這是客觀的存在，而其實進一層同一化即爲光線的振盪，則紅色便仍是主觀的了。照這樣說，主觀與客觀的區分全是相對的，就在同一化的進行，愈同一化愈是客觀化而其反對的方向即是主觀。這便是說無所謂主客，而只是一個同一化的程度。客觀的成立既是由於同一化，則條理的公同即是由於這個「自同」的發展。否則若我們所見的東西只是一回，而沒有第二回再現。

既然認識是這樣開化，則我們的真理便不能是相對的。例如牛頓的力學定律在同一坐標系中是正確的。從另外一個坐標系來觀察，卻就不對了。這並不是牛頓的真理是相對的。而只是比愛因斯坦的真理範圍比較小些罷了。換言之，即不是各不相關互相獨立的兩個真理，卻是兩層相套合的一個真理。照這樣說，我們的真理觀雖是有層次 (degree) 的，但卻不是直線的層次，乃是無窮的統系爲無數的互相套合。從這一點上我們便知道我們的宇宙亦亦是層層套合的。自從相對論發明了，物理學與哲學上便不生抵觸，因爲哲學上本不承認唯一的絕對的時間與空間，並且從心理的經驗的見地來講，時間是由事物變化的經驗而辨別出來的，空間是由事物雜多的經驗而辨別出來的，設若事物無雜多又無變化，則全宇宙只是一個無雜多

無變化的東西，勢必致空間與時間即無由想像。因此哲學家把廣袤與空間又延長與時間，設了嚴重的區別。所以我們曉得把空間認為均同的絕對的，把時間認為唯一的獨立的，這本是物理學家的妄擬，只在常識上承認罷了。哲學家始終沒有完全承認這種見解。現在相對論出世此說自倒。不過相對論對於哲學卻另有一個貢獻：就是把空間與時間凝合為一，閔柯斯基 (Minkowski) 有名言曰：「於是單空間單時間都成了幻影，惟空時的結合乃為獨立的存在。」空間與時間的凝合即是說某空間在某時間，不會另在一時間，某時間在某空間不會另在一空間。我們既知道惟空時凝合始為存在，則我們便在其合一的一點上窺破空間與時間的底蘊。空時的底蘊是甚麼？質言之，即不是空間與時間，只是一個「擴」。空間是擴張的系列；時間是擴延的系列。只有這一個「擴」而已。本無空間與時間；空間的系列與時間的系列都是由這個根本的擴而分化以成。我們便知道不是先有空間而後事物在空間上鋪張，不是先有時間而後事物在時間上順延。照這樣說，空間與時間都不是最後的。則他們在本體論上便不能在認識論上兩樣了。

總之，經驗既是唯一的資料，我們祇能對於「經驗」其自身下研究，換言之，即我們研究的唯一對象即是「經驗」其物。然則我們怎樣研究經驗呢？這亦很容易。就是研究經驗是如何成立的。我以為說明經驗的成立必從其原始狀態為出發點。亦就是「純粹經驗何以化為經驗」的問題。原來一切經驗的原始祇是感覺，這是常人所公認的。如我看見一個瓶子，我所以能知道這是一個瓶子必是由我最初有種種感覺，

如「白的」「硬的」等。於是有人主張把一切經驗還元 to 感覺的印象。但各各感覺的印象是祇有一回的，如何能綜合呢？如我們自從小孩子初生出來的時候，第一次看見「白」，何以第二次看見「白」，便認得是與第一次相同？況實際上第二次的白並不與第一次絕對相同。若說第二次看見「白」並不知道與第一次相同，則經驗的累積便根本破壞了。可見第二次看見「白」即認得與第一次相同至少必有兩個條件：(甲)第一次的「白」必由現實的感而餘留為潛存的印象；(乙)必有記憶的喚起能力把潛存的印象喚起。照這樣說，豈非經驗的起始即不是僅由於感覺一種要素，換言之，即於感覺這種要素以外，尚有同等重要的他種要素，如記憶及影象。經驗的開始既不由於單純的感覺，則可見凡單純的感覺都附有認識的知覺，可以說一個是感而不覺，一個知而不感。如從經驗了許多瓶子可生出一個抽象的「瓶子」概念來，但從「白的」「硬的」等等感覺則生不出一個「瓶子」知覺來。乃是認識的知覺 (Perception)。所以我以為不講認識則已，若要講必須以這種知覺為起點而不能以官感為起點。

心理學家告訴我們說感覺是限於感官的機括，這種官器是由纖維的神經所組成的連鎖，對於外來的刺激有特別的理化作用。如眼是專限於應接光線的，由於有網膜；光線刺激其上立呈一種理化作用。至於生物何以要專設幾個特別官器以應外界的刺激，則解剖生理學不能說明而祇好求助於生物進化論了。進化論中生機派必以為生物為發展其生命計乃特創這些接受機關專迎收外界某種刺激。足見官感祇是理化

作用的機括，於認識並無所得。不僅此，凡官感都是與動作相關的，原來一接一應，一收一施，乃是一個連鎖而不可分的，所以感覺總是即覺即動。照這樣說，可見感覺在靜觀的認識上並無貢獻，而祇是一個喚發動作的引子罷了。如我們看見遠處有一片綠色，立刻知道這是樹林。但這個感知決不是僅由綠色官感一種要素而組成，因為在構成這個感知的各種成分中綠色官感不過祇是其一部分罷了，所以我們祇能說樹林的知覺由綠色的官感而喚發，但不能說樹林的知覺全由綠色的官感以構成。於是又有人說知覺雖不即是官感，然而卻是官感所得的許多感性 (sensible quality) 結成的一簇，如「瓶子」的知覺便是一簇「白」「硬」等感性而已。這乃是心理學上的通說。並且說這些感性所以聚成一簇是因於各感官的神經末端輻輳於一個中樞，故能造成一個知覺。這些話在我則認為沒有把知覺與官感的關係說得明白。我們看見一個瓶子即在初次亦決不是僅僅「白」「硬」等感性而已，因為「白」「硬」等感性相同的地方甚多，如一塊玉，亦是「白」「硬」等感性一簇。所以知覺的成分苟分析開來必發見於種種官感成分以外尚有一個成分，就是意謂 (meaning)。意謂是使知覺所以異於官感的標準點。於是我們便知道知覺決不是僅由感覺而產生，因為意謂不是感覺所創造，而自有獨立的起源。認識的原始既是知覺，知覺的中心又既是意謂，則我們研究的主題當然是意謂。要闡明意謂的真諦，必破除兩種誤會。須知意謂往往被人誤認為趣味，便弄得太狹了。其實如問太陽很亮麼，而答道是。這種「是」或「非」的判斷便是意謂。須知論理完全是由於意謂而

成立。不是先有論理而後有意謂，乃是先有意謂而後有論理。我為避免把意謂限於趣味起見，所以不用「意味」字樣而用「意謂」字樣。這是一個意思，還有一個意思就是人們往往認趣味是主觀的。現在表明意謂不是趣味亦就是要說明意謂不是主觀的。如我們看見一個瓶子而有瓶子這個知覺，當時卻祇是瓶子，後來想到我看，方增加一個我於其上，所以主客的判分乃是後起的。意謂即存在於認識自身中。

照此說，則我們便可有下列的主張：對於認識的起源可以說由於經驗而不成於經驗，對於認識的所對可以說不是超越的實在而是內在的實在。至於認識的可能則更可說是一種的實現。

以上所述，雖已表示輪廓，然仍恐說明過多，轉使讀者不易摸着要點。故特更為簡括的結論如下：

一、思維與認識即是表現生命 (Knowing is living)

這句話的意思是主張認知作用的歷程就是生活歷程的表現。因為認識作用的中心是意謂。意謂乃是一種綜合。而這種綜合的創造正所以表示生命的活動。所以思維與認知在本身上就是生命的表現。我們要知道生命是甚麼止須看思維與認知的性質便可，而不必撥開他另求之。

二、認識上所現的條理是好像打洞時所打成的洞壁

這句話的意思是主張認知作用雖是對於其所對為之辨別規定，但其為事是主客交互而成。就是最初認知作用以其本身的方式來規範所對，而後來可以所對而修正其方式。所以不是專靠先天的格式，亦

不是專靠後天的經驗。乃是以先天的格式左右後天的經驗；更以後天的經驗改良先天的格式而已。這樣的主客交互作用，其所成行殆如打洞時所打成的洞壁。

三、認識上條理的存在是由於認知本身而條理所以有共同性則因為認識本身自己有自同律。

這句話的意思是主張我們的「心」本來是一種秩序化的作用。所以秩序即本來宿於其中。至於秩序所以為共同乃是由於秩序自身的固定化。所以我們所論的認識作用不是指各別個人的，乃是普汎而言之，即康德所謂 *consciousness überhaupt* 便是。

四、根據上述的認識論，使我們知道這種認知作用本身即是以表示宇宙本體。

這句話的意思是主張我們的認知作用，從其本身上研究，便可知其即為本體的開展。換言之，即從認知作用一點上我們能窺見宇宙的祕密。認知是一層一層地開展，一層一層地統攝。統攝一步便開展一步；開展一層便統攝一層。這樣的進歷正足以表示宇宙的性質。所以我們研究認識論即可推知本體論。

五、總之，宇宙並無總體，乃是無數結構的總稱而心的作用就是參與這種結構的構成又為結構的構成時的表現。

這句話的意思是主張宇宙只是無數空架的結構在那里套合於一起而進展着。「心」亦就是所以使

結構而架成；又所以使結構爲表現。就前者而言，是心的動力；就後者而言，是心的攝力。由攝而成普遍，由動而成各別。所以心有兩方面。一方面是順着所對的結構而施以統攝，此可謂爲純粹認識；一方面是本於自身的結構而發爲推動，此可謂爲純粹精神。此兩方面是同時並具而不能分開的。實際上沒有純粹認識，亦沒有粹純精神。而只有二者的混合。所以我們於認識所對時即是自己實現。一層認識真切，便是所對與主觀更融化一層。但這種主張並不是唯心論，乃仍是有實在論的意味在內，不過把實在不認爲十分固定的罷了。雖不固定然仍有錯誤的可能。可見實在還是有必然性，不是可隨便的。

總之，我們這種認識論是以認識表明生命的開展，而於本體論上便可以生命的開展說明宇宙間各層的架構的構成。以與印度思想相比較，我此說正是他們所斥的生滅界與幻現。我認這個幻現正是生命的本相。出世思想要把幻相還真；而我的主張則要把幻現使得更複雜更豐富。我以爲宇宙只是空架的結構，不過這種空的架構可以進化，於是由簡而至繁，由散而至緊，由鬆而至密。所謂進化不過是幻相加富而已。這種樣子是有心的力量參與其間。所以不是純粹的自然主義。而認識作用就是一個例證。我們因研究認知作用便可藉以窺見此理。

下篇

我心目中常有一種以爲可取的宇宙觀。我久想作一篇出來，而無奈我自知學識還是不夠，所以遲遲未

敢下筆。今天姑放膽來說一說。藉此用以整理我自己的思想。

所謂宇宙便是森羅萬象的總稱，而所謂森羅萬象便是我們目所見耳所聞身所觸的。我們於這些所接的若一一分別研究起來，未免太麻煩了。但我們又要研究，於是不能不想一個簡便的法子。這個法子就是歸類。把相似的歸爲一類。於是我們研究其中的一件便可推知此類中的其他。所以學術的初步工夫就是歸類與概括。類的分別是由概括而成。

科學的初起亦止是分類，但科學的概括至某程度而止，未達頂點。例如水中長的草與陸上生的樹歸在一類，名曰植物；又把生根於土中的與走行於地上的再歸爲一類，曰生物。他的概括大概至此而止。不過哲學卻亦以爲萬萬不夠。哲學必須把概括推到極端，非使其至無可概括不肯罷休。哲學努力於概括的成績，就普通所得的結果，先得着數項，就是物質，心意，生命，以及空間與時間。這幾項在哲學還認爲未到最高級；他還要努力再概括成一項或二項而後已。所以有的哲學家把空時納入物質中，而認爲是其屬性，這便是又減去二項了。有的哲學家以爲心只是物的副產品，於是又減去一項。反之，有人主張物只是心的外象，則物便失去其獨立性不能成爲一項了。總之，哲學家對於幾項有種種的安排，不過他們的安排都沒有十分妥當，所以迄今爭論不休。

現在請即順着這幾項來討論一下。第一，所謂「物」究竟是甚麼？須知普通我們所謂物，即是我們所

看見的。但我們所看見的是顏色，所摸觸的是形樣。這些都是物的「性質」。可見離了物的性質便沒有所謂物。而物的概念中所包有的特徵亦就是這些性質。於是我們便應研究物的性質。物有一類的性質如顏色與味道等，是依着感覺的人的主觀而變的，所以有人主張是不屬於物的本身，因此我們且不說他。還有一類的性質如大小與方圓，有人亦說與前一類差不多，不能即斷定是物的本相。於是我們對於物的知識便由直接的感覺而移到間接的推測了，因為感覺所得無一是物的本相，反不及推測來得可靠些。我們所推測的就是物的容積，物的質量，物的速度等等。凡此，我們都可用數學來推算。可見我們關於物而真有所知，乃不過只是若干數學方式而已。因為這些數學方式能引導我們對於外物有所左右，所以我們便認這些數學方式有得於外物實際。我們如不相信他，以為這間接的，而想訴諸直接，其結果勢必依據感覺，反而更不可靠了。於是我們知道所謂物，不是在感覺上的，乃在所謂物理學上的。而物理學上所謂物卻只是一套關於質量速度等的數學公式而已。論至此，我們可以歸結一句：就是我們所知的只是物理 (physical law) 即物的法則 (而不是物的本身 (things-in-themselves))。

我們怎樣以知這些物理呢？這些物的理法究竟是甚麼呢？這種問題亦很容易答覆。須知所謂物理只是物與物間的互相關係，換言之，物的相關共變。至於我們怎樣以知之，則不外乎我們自立一個標準，用以衡量此物與彼物的相差，再以此相差移用於其他諸物，於是便因此而得知一切。照這樣說，豈非我們的標準

是杜撰的麼，所得的結果未必可靠麼？卻又不然。老實說，我們這樣定立標準以衡量外物，其可靠的程度決不在用官覺以感接外物以下。於是我們的討論應分兩項：即一為這樣的抽象方式在客觀界究竟有何等地位；二為具體的官覺在客觀界亦究竟有無地位。

伯克萊說遠看是白煙的，而近看卻變了灰塵。可見官覺是在外界沒有客觀的地位。近來新實在論卻大反此說。他們以為每一個感覺都是一個中立的材料。於是不名曰感覺 (sensation) 而名曰「感相」

(phantasm)。感相是存在於客觀的。這種極端的實在論實使我們驚奇。但著者個人總覺得這種感相論不能成立。因為若是無數的感相，個個都是客觀的地位，則我們用以說明這個世界的秩序必反較常識為不便利。

我因此遂相信德蘭克 (Drake) 的主張，把感覺只認為是一種「渾括」(fusion 或 confusion)。甚麼是渾括呢？最淺近切實的例，如我們把紅色的紙與綠色的紙合成一片而迴旋起來，我們必定看去完全是紫色的；或從遠處看亦可變為紫色的。我們普通所看見的紅色與綠色難道不亦和這個紫色是一樣麼？我們官覺的所得是這樣的一種「渾括」，且這個渾括的自身又自成一物，乃是另外一個東西。德蘭克承認這個渾括的所對的真相是無數極微的東西。我則以為這種極微說仍是由科學上推測而知。先由外物界的極微而推到官覺界的渾括不免有倒因為果的嫌疑。老實說外界的物是否極微，我們不可過於速斷。所以在方法論上，我們對於外物是以暫時採用不可知論（即存疑主義）為比較妥當。這便是我與德蘭克不同的

所在。因此德蘭克的渾括是顧名思義的真渾括；而我所謂渾括則只注重在其另自成一個東西。這個另自成一個東西，我名之曰符號 (symbol)，這就是我的感覺符號論。此說亦非自我作古。近來有所謂 *sensation as sign* 以及 *sensation as symbol* 等字樣，皆表示同一的趨向。因為近來心理學家幾無不知感覺決不是和照像一樣，如實地把所對映寫下來。感覺的性質既然弄明白了，則對於知覺概念便可沒有誤解。

於是我們便應論到抽象的方式了。抽象的方式是本來存於客觀的外界，由我們好像發見礦苗一樣去發見麼？還是我們自己所擅造的呢？這個問題固是一個極重要且最根本的問題，但一萬年亦打不清這個筆墨官司。我們若求助於實驗心理學，而實驗心理學又不能給以充分的證據。所以近來於心理學以外，另起了一種新學科，曰現象學 (phenomenology) 這是德國大哲學家呼塞爾 (Edmund Husserl) 所創立的。

其實就是專研究「所對」的，——在認識中的所對 (object-in-consciousness)。在認識中發見認識的所對是有獨立的理法。於是便分而為三：曰能認識的主觀；曰所認識的客觀；曰在認識中的「內蘊」(essence)。呼塞爾以為內蘊可由直覺而得，故名之曰 *wesensersch-aunung*。而美國新出的所謂批評的實在論卻亦取這種三分法。我個人的意思以為三分法是對的。我們主觀對於外界客觀雖可有所知，但千萬不可即把外界客觀等於認知內容。因為外界客觀是一種存在，而認知內容又是一種存在，兩者的全體是不相等的。——或許有一部分相等，但這還是照實在論來說的，若照唯象論則並此亦無之。不過承認這個三分法以

後，這第三個究竟是甚麼卻大費研究了。呼塞爾所謂 *wesen*，桑他耶那 (G. Santayana) 所謂 *essence*，其實，就是柏拉圖所謂 *idea* (此字我會譯爲「理型」)。我再三推敲，覺得這樣的東西頗爲費解。他們又說是共相，是方式，但我總覺得這樣研究下去勢必愈陷入迷陣。所以我的意思以爲我對於知識應取一種見地。我名此見地曰生物中心說 (*biocentric view*)。就是我們的知識不是神的知識，更不是超人的知識，亦不似照像機那樣的物與物的關係。因爲我們是生物，所以我們對於認知外物，先有若干根本的格式。這些格式的性質是根據於生物的性質的。但我們卻不專靠這些原始的格式，必須拿這些格式來加以混合與鍛鍊，這便是主觀的方式與客觀的外物交互而作用。既經交互以後，我們便很難分得出那一個是純粹方式，那一個是純粹客觀。康德把知識分爲方式與材料兩方面原是有道理的：方式是內界的格式，而材料是外界的客觀。因此我主張我們對於外界的認識不是寫照，乃是先以自己的格式吸取外界的材料，然後再變化自己的格式以應付客觀的實際，於是格式愈變化而愈複雜，其與客觀相交織乃亦愈密切。所以極端的實在論是不可取的，而極端的意象論亦同樣不可取。因爲他們同坐一弊，就是他們都把內心和外界認爲是既成的與不變的。因依實在論說，是把外界如實地寫映下來，而照意象論說，是內心與外物並無交涉。我則以爲不然。我們儘管把知識使其具有「內的」性質，但對於知識的所得卻不用懷疑。用比喻來說，我們儘管是閉門造，然而卻決不妨於出門合轍。再換言之，我們儘管好像庖丁解牛，然而卻竟刀刀都中其關節，遂至於目無全

牛。所以知識的性質與知識的結果不必混爲一談。

現在請將「認知」的討論作一個小結束。就是我們討論「物」是甚麼必先討論我們如何以認知物。對於物的認知已經討論一些了。其結果是：對於物的本身，我們是不能知的；而我所知只是關於物與物間的相關的條理；並且這個關於物理的知識卻又不是純粹的寫實，乃是我們用了自己的內範而作用於外界上互相交織以演成的，但其結果卻並非不可靠。因此我們對於現在科學所研究的關於物理的所得成績都須得認爲有價值而不必懷疑。我這種認識論可以說是一種溫和的意象論，因爲其中把實在論的要素吸收在內，所以又可以說是一種溫和的實在論。

此種主張，讀者當可看出其中實有一個要點，就是：既然知識的所得不因知識的性質而有虧，則必是知覺比感覺可貴；概念比知覺更可貴。總括言之，即間接知識反比直接知識來得有價值。從一點上說，我雖有許多地方贊成杜威一流的唯用論，而獨於其崇拜直接知識一端不敢苟同。總之，官覺與概念雖在客觀界本來都沒甚麼地位，而概念卻反得位於感覺以上。

至於普通人所以注重直接知識的緣故不外以知覺與照像相比擬。即大哲學家羅素亦不能免於此弊。須知照像的攝影與我們眼簾的映景固然極相同，但我們卻有時，心不在焉，視而不見，足見「視」與「見」乃是兩件事。於是我們只能說照像機器在那里視，卻決不能說照像機器有所見。換言之，即我們只能說照

像機器有所受，我們不能說照像機器有所知。以穆耿 (L. Morgan) 的話來說，照像機器只有 infer 而沒有 refer。所以只可謂其有接而不可謂其有覺。因此須知不可把知與感混而為一。對於感，以物理的見解來說，原無不可；而對於知則不能這樣辦理。「知」這樣東西原是一個極特別的東西。

我們討論「物」必先明白所以辨別物的「知」。對於知已略略討論了，雖有所餘，容於討論「心」時再說罷。現在我們應仍回到「物」。但此所謂物乃只是科學所告訴我們的，換言之，即科學所得的物性。

科學告訴我們說，所謂物是由電子組成的。他的空間不像我們常識所見的那樣只有長廣厚三個度量，乃卻把時間收作第四度量。物理學研究到這里雖沒有把我們通常所見的物質化為無有，卻亦幾乎完全變成另一個東西。究竟還是那一種可靠呢？我不敢說別的，而只敢說所謂電子並不是我們親眼看見的，乃是由數學來推定的。數理的推測有時固以經驗來作根據，而其可靠性則全在其自身的論理統系。物理學以這種數理邏輯為工具，其所得並不是關於物的實質，乃只是關於物的關係。所以我們從這一點上講來，千萬不把電子即當為一個實在的質體；須知電子只是為測算上計，於物的關係中所假定的一個單位。他是離了關係，不能單獨作一個實體的。不獨電子為然，凡物理學上的所謂「力」(energy) 所謂「質量」等都只是一個常定的比例的符號。我們要明白這個道理，必須改變普通心理。我們的普通心理是為亞里斯多德的論理式所封蔽。亞里斯多德的論理式總是主辭加謂語。如狗吠：則「狗」是主辭而「吠」是謂語。因

主辭加謂語遂一轉而爲實體加形容。以爲狗是實體而吠是形容。於是我們的思想於無形中爲他所支配得很牢。總以爲凡是行動與狀態都是形容；而於形容背後有一個實體。其實這個在形容後面的實體乃完全是一個假定。何以必須如此假定呢？有人說這樣假定於理會事物時頗爲便利。便利即是近於真實。凡有用的假定不啻卽爲真理。然而此說亦不盡然。須知我們於形容背後認有實體固是爲思想的便利，但這種便利只是一種習慣。因爲我們於不知不覺中經過幾百年的訓練，遂把我們的思路完全與亞里斯多德式的名學法則契合爲一了。這乃是教育的結果——所謂教育是廣義的：包括胎教與風俗等等。假使我們換了一套名學公式，訓練我們的思路，久而久之，則我們必可卽用這副新名學法則來思索而毫不躊躇。所以我們不能因爲這種實體的假定便利於思維而遂認爲近乎實際。——這只是思路上因習慣而成的情性罷了。但現在有了新論理了。這一套新名學公式是把「狗吠」等於 $a + b$ 。須知 $a + b$ 是 a 是一個獨立的東西而 b 亦是一個獨立的東西，二者相加就是這兩個東西發生了關係；如果狗吠等於 $a + b$ 則於不啻是狗與吠發生關係而已。所以照舊式論理的解釋應如：狗 \downarrow 吠。而照新式論理，則圖表起來必定是：狗 R 吠。狗與吠既是平列的，便是表示沒有體用的不同。至於 R 乃是關係的符號，等於加號減號。這樣的新論理，重點卽在廢除形容背後的實體而僅講究形容與形容的關係。所以狗吠，其實是用不着狗，只有吠亦就夠了。因爲我們聽見吠聲而推想到狗——這個狗只是搖尾，吐舌，肥耳，短脛，四足等等的總名詞而已。把「吠」與

「狗」生關係直無異於「吠」與「搖尾」「吐舌」等等生關係。所以只要有「吠」「搖尾」「吐舌」「四足」等等就够了，不必有「狗」。因為這些在一定的結構之下關聯在一起自然是狗了。這便是這種新式的名學了。我們苟能用這種新論理把思路練熟了，必定亦覺得沒有甚麼不便。把所有的事物都平列起來，不分主從與體用。好像一個大綱，有許多的絲把這些結子聯絡起來。我們不能說絲是謂語，而結是主辭；絲是虛的而結是實的；絲是形式而結是質體。既是沒有了實質與虛式的分別，則所有物理學上的固定東西，如力，如電子，如原子，如質量等，我們都可以用新論理的眼光看，而不當作是一種實在質體的存在，而只認為是一種恆常關係的存在。這一點既弄明白了，我們方可討論下去。

恆常關係的測定雖不表示有一種實質在其背後，卻表示這種關係是一種構造。所謂構造，亦稱結構，即是英文的 *structure*，其實亦就是配列 (*arrangement*)。我因為要使意義更顯明起見，又改譯為「架構」。架構是甚麼呢？我現在用極淺的比喻來說：好像我們中國的字，往往有部分絕對相同而位置不同便成截然兩字的。如「杏」與「東」，如「枷」與「架」，如「愁」與「揪」等舉不勝舉。杏與東都是由「日」與「木」合成的，枷與架都是由「加」與「木」合成的。但杏是日在木下，而東是日在木中；枷是加在木旁而架是加在木上。可見兩者意思的不同不在其質料而只在配列。更可見質料儘管相同，而只要配置不同便成了兩樣東西。科學上首發見這個架構原則的是化學。化學上有所謂「同質異物」，如炭與黑鉛及金剛

鑽，都是由炭素組成的，而只因其分子的配列不同，遂成截然不相類的三物。後來電學繼起，亦是注重這個概念。近來科學全部可算爲架構原理所占領完了。把原素的原子的不同認爲止是由於其中所有的電子的數目不同與其軌道的配列不同。有時其中的電子破壁而飛，不同的原子竟會相同了。不僅物質只是架構的變化而已，並且空時亦只是架構。自相對論出世，把絕對的空間與時間打破，於是空間與時間的概念根本上變了性質。原來空時好像是實在的，只是因爲其有絕對性；若把其絕對性去了，自不能當作一種實體來看待了。

物質與空間及時間只是架構，已說明了。並且須知並不是物質爲一個架構，空間爲一個架構，時間又爲一個架構；而乃是物質空間時間只是一個架構。於是我們的問題便變了：這個架構的客觀性究竟如何。照上文所言，我們所以能知物理世界，不過是知道物質的速率，質量，惰性以及密度等等而已，乃只是由於數理的推算，而推算的根據又不外是名學法則，所以我們不敢說我們所得的這個架構，其客觀性是十分完全的。但雖如此，我們就淺近的例來說，如今有十人於此，對於同一的桌子自種種方面來看，自然是各人所見不同，不過我們卻可就各人不見在所見中而推定其必爲同一的桌子並非無數的桌子。所以我們對於由數理所推定的架構不能不認其有高度的客觀性——且較由感覺而得的爲高。因此我們可以斷言，關於外物，我們不能知其內性，但能知其關係；而此關係卻是一種比較固定的架構。若我們暫假定物質並無內性，而止是架構，則

我們已可謂知道外物了。並且這個架構是具客觀性，至少對於認識的主觀是有些中立的。從這一點講，我則贊成實在論。近來學者對於物的內容多偏向於唯心論，對於物的架構（即關係）多偏向於實在論，想亦因此。

物是甚麼既已解釋完了，現在輪到討論「生」了。「生」即生命究竟是甚麼呢？須知生命沒有不是依託於生物的，所以「生命」與「生物」直是一個意思。我們要知道生物之所以為生物必先明白生物與非生物的比較，換言之，即有機體與無機體的比較。據生物學者的通說，以為生物之異於無生物大概可以說有三四點。第一是所謂組織，即生物體內有性質不同的部分互相合成一個機體。例如我們的人身有腦，有肺，有胃，有心，有足，有手，有目；各有各的構造，絕不相同；各有各的職司，絕不相同，而竟相合作，成爲一體。第二是所謂職司，如目司視，耳司聽，胃司消化，足司行動，實言之，即有一個機官必有一個用處。第三是發育，如一個活的細胞自己可以長大並化爲兩個細胞。此外第四可以說是應付環境。因爲凡生物無一不是對於其環境在那里不斷地應付；或吸收環境的潛力以便支持自己；或抵抗環境的變化以維持自己。總之，是在那里連續不斷地努力。凡此幾項特徵不僅見於複雜的生物體，如貓，狗，人等，即簡單的生物體，如細胞，亦都是如此。但須知這些特徵卻並不能十二分嚴格。例如無生物的結晶體即是有組織的。膠質物更有複雜的組織，其吸收作用更類乎生命。是以近來膠質化學大爲學者所注意，甚至於謂生命即由膠質中進化而出。其說雖在今天

尚不能充分證明，而僅爲一種推想，然要其似有可能之迹當亦不謬。總之，無論如何，必可見所謂生命並非物質以外的另一種東西，乃即是物質（此物質僅爲架構並非實質）的結構複雜至某程度後所突現的一種新性質。

我這樣說豈不是好像偏於機械論麼？以爲用物理學化學可以解釋生命麼？近來生物學很發達，而大多數生物學者都主張生命是不能用物理化學來說明的。其所說自是十分有理。我亦十分相信。不過生命不能用物理化學來解釋是一件事，而主張生物是有「生機」生機是一種特別的東西，則又是一件事；二者尚不可並爲一談。我是贊成生物現象不能用物理化學來說明，但卻不贊成主張有一個神祕的生機。因爲我們在生物學的方法論，實不見有假定生機的必要。換言之，就是假定了生機，而對於我們研究生活現象並無多大幫助。所以生機論只是一種玄學上的假想，在科學上沒有用處。用奧康剃刀的辦法，凡不必要的不必假設，則我們暫時不主張有所謂生機，原無不可。

至於說到物理化學不能解釋生命，其故在甚麼地方似亦甚明顯。須知物理化學只是我們對於物的一種測量（measurement）。我們對於物只能測量其若干方面（如質量與速率等），我們這樣測量以後自以爲已經知道物的性質了。殊不知我們這種測量法原是有限的。拿了這種測量法而施用別處自有些扞格不入。其所以鑿枘不入的緣故亦並沒有別的。只因爲物理學所用的測量法只有幾個範疇，即所謂機械論

的範疇；而以此用以測定生物卻不够用了，必須於這些範疇以外另添些新範疇。更詳細言之，如無生物，大概可說是純素的 (homogeneous) 而生物是駁雜的 (heterogeneous)；無生物沒有甚麼通體相關，沒有甚麼各部倚存，而生物則牽一髮而動全身，去其一部而全體即死。即此足見無生物之爲架構，可以說是一種比較單純的架構，而生物之爲架構乃是更綜合一層更複雜一層更交互一層更精密一層的一種架構；對於單純的架構而言，便可說是另外一種。我們於此可以結論曰：我們對於外物的測量法，即物理學的機械論，只能對付單純的架構，一至複雜的架構便大感不够用，必須另添設若干新範疇。這些新範疇如「通體相關」如「發展的可能性」如「機體與作用交相倚靠」如「自己支持」等等以視無生物的範疇，如速率，密度，質量，惰性等迥乎不同。但無生物的範疇對於生物卻並非絕不適用，依然還是可用。不過說明生物時須以生物的範疇爲先，有時且須拿生物的範疇去左右無生物的範疇。所以說明生物時，生物的範疇居第一等重要，而無生物的範疇反居第二等地位。

「生」已經略略講完，請接着講「心」，至於生與心的關係亦當講一講。甚麼是心？其實極容易說卻又極難說。因爲我們沒有一個人不知道自己的心的。我們當下在這里覺着就是所謂心。所以可以說「心」即是「覺」。在英文是 *awareness*，此字與 *consciousness* 可算相同。而所謂覺亦就是「醒覺」的意思。如我們睡着了，可以說是「無心」的狀態（無心即是「不覺」）迨至一醒，不但覺得天氣晴和，且自己覺得是

臥在牀上，又覺得應該立刻起來。凡這些「覺」就是所謂心。若是一個無心的物，那便沒有甚麼覺着了。譬如一塊石頭從山上滾下來，他的動亦和人的走相似。但我們因為用了種種比擬與推測，可以說石頭的滾似乎自己沒有覺着他自己在那里滾；而人的走則是自己覺着自己在那里走。這便是有心與無心的區別。「覺」若說得重些即是「自覺」。覺與自覺只是程度稍稍差別罷了。有時朦朧地覺着；有時親切地覺着；有時反覆想來想去地覺着；有時並覺着自己是在那里覺着。其實只是一個覺着而已，不過有深淺輕重之別。但普通人往往把「覺」即認為「我」。這亦是由於犯了亞里斯多德的舊式名學的弊病。我們以為「覺」不能去我，必定是「我」方能去覺。以覺是作用，不是實體，而我是實體。其實我們若突破了這個思想的鋼習，我們便可以不必假定一個「我」在「覺」的背後，而即只是覺而已。所以我們不必於討論「心」時而牽涉到「我」。須知「我」是一個神祕的實體，而心則是很平易的現象，無論如何決不能否認「心」的存在，換言之，即無論何人決不能不承認世界上確有這種所謂「覺」的現象。如說沒有覺，則我拿一個花瓶給你，看，你必定非但不覺得是甚麼東西，並且必是一無所覺。這樣則你完全是等於一塊頑石了。有心的物與有心的物所以異於無機物的分別亦沒有了。所以「心」的現象極平易的極淺顯的。完全是事實，並非理論。凡想否認「心」的都是歡喜故作驚人之論的人。而殊不知他們的驚人之論就是因為他們有心有覺有思想而纔會成功；若他們沒有心沒有覺沒有思想則此驚人之論亦必早就沒有了。所以近來的行動派心

理學想把 mind 一字屏棄不用或有可說，乃並想把 consciousness 一字亦屏棄不用，未免太過分了。而其結果只有再立一個新字以爲代替，因爲現象如故，無法取消。遂至變爲名辭的爭論，無甚價值。

不過行動派卻不是這樣容易折服的，他們亦有其立腳點。他們想完全以刺激與反應來說明一切心的作用。說到後來，他們卻不敢主張一個特殊的刺激喚起一個特殊的反應，而只好主張有機體是全體去反應的。果真反應不能由部分去辦理，必須生物的有機全體來從事於此，則行動派不啻已示人以讓步了。因爲他們的工具雖是觀察，而仍離不了分析。若自知分析不够用，必須加以綜合，則顯然告訴我們說解釋心的現象僅靠生理學上的幾個範疇是不够用了。行動派若把心理降到生物，以爲生的現象非理化法則所能說明，這還可原諒。無如不然，他們是澈底的唯物論者：一方面務必把心的現象使其盡等於「生」的活動而後已，他方面卻又務必把生的活動完全由理化的法則以說明之。所以他們不是把心理學降服於生物學乃是使其降服於生理學——此從物理化學方面解釋生命現象的。因此我們以爲行動派自以爲其態度是科學的，其實卻由於誤會科學與唯物論爲一。我現在不必攻擊行動派，因爲卽照他們的主張則心的現象亦必是比生的現象物更進一層複雜，更進一層交互，更進一層綜合。凡說明生命的範疇苟盡用於心靈，必還嫌不够。於是我們不得不添上些新範疇。其中最顯明的莫如所謂「攝」。例如「我知此山比那山高，」他覺我對你說話，「你懂得孔子困於陳蔡。」須知此山與那山相比是一件事，我對你說話是一件事，孔子困於陳蔡是

一件事。這樣事，其中含有兩項，如此山與那山，我與你，孔子與陳蔡。這些相對的兩項都是直接相關的，並不賴第三者，而自成一件事。」但這件事卻可完全收在我心裏。這便是所謂攝。孔子困於陳蔡是幾千年前的事。但亦可以攝在你心裏。須知這樣的「攝」完全是一種特別作用，和普通的生理作用絕對不同。這就是不能用生物的範疇來說明的所在，而必添加新範疇。——即心理的範疇。

所說的收攝似乎好像都偏於知的方面，但普通心理學於知以外尚有「情」與「意」。雖則近來心理學都知道這種的三分法是不妥當。因為知情意常混合在一起，不能分開。但從大勢上看，這種分類法還是有用。不過我的意思卻以為心的特徵即在知，而不在情與意。因為情與意在比較上是接近於生物的範疇。如所謂詹姆士與朗蓋說（James-Lange Theory），把恐懼與憤怒認為先由血行變化而後始發的。且近來心理學家亦多主張情感只是一種「調子」（tone），乃是附屬品。至於意志，則不外是一種奮努。所以說明情意即用生物學的範疇與生理學的範疇似已可够用。而獨於「知」則不然。有人主張運思即是不出聲地說話。假如有一個人在那里想「馬上治之；」另一個人在那里想「馬上制止。」這兩個人的隱伏的筋肉動作必可是相同的，因其默讀的聲音是相同。但意義完全不同，一個是想「騎在馬上治天下；」而那個是想「立刻使其停止。」曾記得年幼的時候讀詩經，幾乎沒有一句不以白話字音相通來作一種別解。恐怕中國讀書人在幼年幹這個事的必是十之八九。可見以身體內的隱伏動作說明理解與意義是不夠的。所

以我主張最足以表示「心」的特徵的便是知。以知而可吸收情意，換言之，即以知的活動來率導全心的活動。所以我們應得從進化與發展上講；則必可說知是在全心的歷程中比較最後進化的，換言之，即可說知是心的進化中較高的一級。因此對於情意比較上容易用生物學的範疇來說明，而於知則需要於另添新範疇更爲急迫了。

已將「物」「生」「心」等都講完了，還得有一個總括。我們知道「物」只是一個架構；我們說明這個架構乃有所謂物理的範疇。我們用物理的範疇以說明生物，覺得有些不夠，於是不能不另添新範疇。由這個新範疇，我們乃推定生命雖亦是一種架構，卻必是另外一種。質言之，即這種架構的締結必有些不同，乃完全成爲一個新種類。但亦可以說由原有架構而複雜至某程度其締結的樣式便不同了。這便是所謂生命。至於心亦是這樣的。因爲我們不能以生物的範疇說明心靈的現象，於是我們又不能不推定心靈是由「生命」的架構進而有特別的締結以成。從架構締結的樣式而言，便又是另一新種了。

可見所謂物並不是一個實質，生亦不是一個實質，心更不是一個實質。我們至此須把「實質」這個觀念完全拋棄，完全打破。須知所謂物，所謂心，只是一個概念，正恰如「美」「大」在實際上決沒有這個東西。所有的只是這個美人，那個美花而已，這個大碗，那個大樹而已。我們不能把心物等當作一個普遍的實質，亦正猶不能把「美」「大」當作獨立的本體一樣。總之，所謂「物」其爲概念乃是物理的範疇的總稱；以物理

的範疇再加上生物的範疇則又成一概念，曰「生」；以物理的範疇與生物的範疇再加上心理的範疇又成另一概念，曰「心」。所以物心生乃都只是概念而已。

說至此，我們的宇宙觀漸漸可以成立了。就是我們的這個宇宙乃是無數架構互相套合互相交織而成的一個總架構；其中無數的架構間又時常由締結的樣式不同而突然創生出新種類來；這個新種類架構的創出，我們名之曰進化。但這句話須加以解釋，庶免誤會。所謂總架構只指許多架構的互相重疊的總合而言，至於是否形成一個固定的總體，現在尙不敢速斷。此外，上句話中有「時常」二字亦容易引起誤會。或許誤會為時間是宇宙的屬性。其實不然。我們對於時間當分別觀察。普通的時間只是空間的第四量向。近來哲學家，如孟泰苟（W. P. Montague），就主張把時間完全的併於空間。我覺得若空間不是絕對的，而是一個架構，則時間便為這個架構中的一個柱子。但如此辦法卻不足以盡之。我們必須於這個第四量向以外再設定有一個所謂「真時」（這是用柏格森的話）。這個真時是不入物理測量的格內的。懷特海名此真時為「自然之流」。柏格森說我們惟於自己覺得自心在那里綿延的時候方為對於此真時有所窺知。而我的意思則以為這種內省尙不足以真知真時，惟於進化的歷程上看見新範疇發生始為窺見真時。所以我們一方面把時間歸併入空間，而總成一個架構，而他方面又因宇宙的進化不能不承認另有真時。

以上述的宇宙觀與佛教的宇宙觀來比較卻有許多相同的地方，並且藉佛教的說明更可以使上述的道

理來得明顯些。以架構言，正是佛教所謂「因緣」或即曰「緣」(梵語是 *pratyaya*)。佛教以為一切只是因緣，並無實質。所謂因緣即是關係，英文是 *relatedness*。並且佛教於因緣和合而成的又名之曰「集」(梵語是 *samudaya*)。此字卻與懷特海所用的 *event* 亦甚相當。原來此字普通譯為「事」亦是不錯。因為一件「事」就是因緣和合而成的一個「結子」。佛教的宇宙觀以為世界只是無數的因緣互相倚靠而存在，層層聯合，好像一個大綱。所謂「帝網重重」與「事事無礙」便是指此。這種宇宙觀和我上文所述的可謂完全相同。因為只是因緣所以無實質，因為只是架構所以無實體。就無實質而言，佛教謂之曰「空」(梵語是 *sunyata*)。須知空並不是指「沒有」而言，乃是說不是實體，沒有本性，不能自足。所謂「畢竟空」就是這個意思。所以佛教說因緣所生，一切皆空。這是佛教的空論，亦名曰空宗。我上述的宇宙觀於這一點卻亦相同。以為這世界並無實質，只是一套函數 (*functional*) 而已。佛教雖是對於本質而說空，而對於法相卻又言「有」。這亦和我主張架構有客觀性是同一用意。所謂「法性自爾」(梵語是 *dharmamāyama*) 就是一切雖皆是由因緣而成，並無自性，但此因緣的方式卻常自不變。總之，上述的那種宇宙觀與佛教的宇宙觀，其要點可謂大致相同。

不過根據這樣的宇宙觀而用於人生觀則我們所見便與佛教截然不同了。其不同的關鍵所在還是由於在宇宙觀上雙方有一個要點未曾相合。這一個要點就是「進化」的觀念。我們主張這個世界雖是自

性本空的一簇架構，但這個架構卻自身在那里進化，常有新種類突創出來。這種進化的發見在思想上可謂是啓了一個新紀元。偶在坊間看見美國人某著的一本通俗小冊子，題目是由神祕到理智（From Myth to Reason），其中大概是分人類的思想為三期：一曰神祕期，二曰機械期，三曰進化期。他以為人類對於宇宙以及人生的觀察，在第一期，總是以迷信的神祕力來說明之；見於原人思想，以此為最，但今日猶有遺留。在第二期，則由物理學上機械製造的成功，於是遂把世界及人生全用機械來說明，可以說是第一期的一個反動。到了第三期，方覺悟以前的解釋完全不妥，宇宙與人生既不是神祕的又不是機械的，所以非另闢第三種解釋不可。雖則第二期的思想在今天猶未大衰。然我敢說以後思想界必以進化論代機械論當無疑義。今後的思想界謂為進化論時代，可算不誣。所以我們必須十二分重視這個「進化」的概念。

但我們說進化往往流於空汎，現在必須使「進化」這個概念有確定的涵義。我在上文已經說過，因緣發生新種類便是進化。惟此尚有些不够。因為突創新種類只可說是「變化」（becoming）而不足謂為「進化」。我們要明白進化，必先求「進化」所以異於「變化」的緣故安在。我們從「物」的結構而進化到「生」的結構，從「生」的結構而進化到「心」的結構來看，其間顯然有些特點。就是物的互相倚靠不及生的互相倚靠來得緊；物的互相交感不及生的互相交感來得切；物的通力合作不及生的通力合作來得大；至於「生」之與「心」亦是如此。換言之，即由物到生，由生到心，這顯然的三級，其所以為增進的緣故即

在通體合作的性質增加一級，其綜合統御的範圍增大一層，其活絡自主的程度增進一步。這個就是進化。所以進化就是指架構的由簡單疎散而變到通體圓活而言。雖同是架構而種類便不同了。因為通體相倚，所以統御的力量便增高了。就「統御」而言，自必須把全體搏而為一。斯墨次(Smits)有見於此，遂主張「團圓主義」(holism)，以為遍自然界無不是趨向於全體而運動。他立此團圓原理以說明宇宙及萬物。至於物與生，生與心的等差亦就在團圓的程度高下。他把團圓原則與進化原則相輔而說明。我的意思亦和他大致相同。原來搏為一體則自可統御自如。所以我們於此又可借自由論者的話來講。就是說進化即是「自由」的逐漸增高。何以能自由增高呢？必是統御力漸廣，主宰力漸大。由物而生，由生而心，便是這樣的一個歷程。其通體相倚，其主宰統御，其攝收安排，無不是逐層而增。此即是進化的特點。唯此方為真進化。其異於平行的變化亦即在此。總之，我們說宇宙的歷程是級級進化，實不啻說團圓的程度逐漸增高，自由的分量逐漸增高。

專就自由而論，可見自由與進化是並行的，換言之，即成正比例的。所以以前自由論與定命論的論戰直不成問題。因為決沒有絕對的自由，亦不是永久的定命。而只是進化一些，則自由一些。自由只見之於自然歷程中，而並不是超自然的。所以只能順着這個自然的進程以逐漸得自由，決不能頓時得絕對的自由。從這一點來看，自由論與定命論的爭執可以不致發生。至於詳論自由，似已越出宇宙觀的範圍了，故不復贅。

自由的分量所以增加即在通體更緊些，統御更周密些，安排更宜些，機括更活些，則從這一方面來說，可說是在進化程途上每有「高的」必是吸收「低的」而左右之。否則只是平行的變化，便無所謂高低之分。所以高的而能別於低的，即在於高的確是左右低的，而低的確是為高的所吸收。從這一點來講，這便是進化的特長。斯賓塞一流的進化論未曾看見及此，所以他只是唯物論的變相，不足稱為進化論。倒是希臘的亞里斯多德見到這一點。把這一點特別重言之，則進化論即是唯心論，即是理想主義，即是浪漫主義。

附一個雛形的人生觀

現在人們歡喜高譚人生觀，然而其實人生觀決離不了宇宙觀。因為人生觀的目的固然是重在闡明人生在世應當怎樣，換言之，即應該作甚麼；但要明白這一層又必須先闡明人生是甚麼。這便是沒有一種規範科學而不先以說明科學為基礎的道理了。而所謂人生是甚麼又包含兩種：即一是人生的本義；二是人生在宇宙中的地位。人生無論是一件自然的事實，抑或是由自然的事實而生出來的，總之一講到人生便不能不講到自然界，而一講到自然的本質便又不能不講到自然的系統。所以人生觀是離不了宇宙觀的。因為人生的意義是依靠於人生在宇宙中的地位。詳言之，即人生若有價值，便是人生在宇宙中有較實在較進步的地位。否則若其在宇宙中所處的地位是很飄忽的，很不足重輕的，則便可推定人生是無價值了。明白了這個道理方足與言人生觀。我今所要說的只是根據上述的宇宙觀而出的一種人生觀。

人是自然之一，這是近來科學思想發達了纔認出來的。所謂人是自然之一就是說人是萬物之一；萬物是由自然法則來支配的，則人必亦然。人被自然法所支配是很顯明的。人們走在街上，一不留心爲汽車所碰，必定要死，因爲骨頭折斷了，腦髓震散了。兩個硬物相撞，其中稍弱的必定要粉碎，這乃是自然法則。人們吃了酒，臉上就要紅；石灰拋入眼睛就要瞎。這些亦都是自然法。誰說我們的生活能一秒鐘離開自然法則呢！我們的生活既完全爲自然法所支配，我們既然是自然之一，則人生問題豈不很容易解決麼？就是照着研究自然的方法去研究，依着觀察自然的性質去觀察。這種純自然主義的人生觀勢必把我們的一舉一動一飲一啄都視爲和一架機器相同；其中的一個小輪盤動了一動，他種輪盤亦必跟着動一動。完全是一副機器，內中包含有許多的機括。我們人類果真是一副機器，則真可說是一個造糞機器；吃了白米飯進去而拉出糞來，這真是天字第一號的自然法則。但就主觀的心願來說，無如我們總是不甘心作這樣機器；總想於此以外尋覓一些生活價值與生存意義。不但有學問有思想的人自己覺得確有些異於禽獸，即是那蠢笨如牛的鄉愚亦必自命天地間不可缺少了他。然則人生的價值與意義還是人們自己騙自己的妄覺呢，還是真有其事呢？

我以爲對於上述的這些話須加以分析。分析機器與價值是否衝突；須將「價值」一語弄清楚方可。通常以爲對於主觀有益處謂之曰有價值。例如皮衣所以有價值是因爲能使我穿了以後身體暖和。但這

種價值都是以主觀為轉移的。到了夏天，皮衣的價值就減至零度了。所以這一類的價值都是相對的。學者對於此相對的價值認為不滿足，乃於其外又主張有所謂絕對的價值，換言之，即本身價值 (intrinsic value)。甚麼是本身價值，直是一個啞謎。老實說，「價值」的訓義是謂「其物有所值」；而有所值必是於其物本身以外有可衡替。若說其所值即在本身不能不說是一件費解的事。無如哲學於此都想下種種的解釋。我的意思雖非不承認有本身價值，但以爲若不另立確解，勢必等於一句費話。所以我的解釋是就一件事一件事來講，都是相對的價值，唯對宇宙全體來講，對進化歷程來講，方始有絕對價值。所以我們說某事物有自身的價值，其實單講他的本身，卻不能說是有無價值，乃只是對於宇宙的進化全程上他是有價值的。這就是說，就自身而言，只有「事實」而不成爲價值；若說到價值必是對於其外的而言。明白了這個道理，則我們便知道人生是否有價值了。

我們從進化的大流來看，可以說人生是有價值，因爲人生在這個進化的宇宙中確有他的真正的地位。我說這句話豈不是主張人生非機器麼？不然。我說人生是一個機器。這樣論法好像是矛盾，而其實不然。有人說一個人吃了三杯老酒，臉上就紅了，你能說是意志自由麼？我要代意志自由論者來回答曰：我們所要的自由不是吃了酒不紅臉的自由。我們不能因爲吃了酒就紅臉便推而至於說殺了人可以不負責任。我們不能因爲身體上沒有左右酒的能力便推而至於說我們亦沒有左右一切的能力。所以我以爲機械論

的基礎原沒有錯誤，而只是他推論太過，便陷於弊病。若果只說到吃酒就臉紅而止，不就此再下推論，當然沒有甚麼。這種機械的現象，老實說，與價值絲毫沒有抵觸。因為我們並不要求吃了酒不紅臉的自由；吃了酒就紅臉並沒有使我們大減價值，大不自由，大損威嚴。猶如我們不能飛到太陽上去，但我們卻不因此而失其所以爲人。所以機器與價值並沒有十分矛盾。我們一方面可以安於機械，而他方面卻饒有價值，意義與自由。更詳言之，我們雖是機器，但我們有時卻能左右這個機器。如吃了酒則臉就紅，但我們卻可以不吃酒。酒吃了下肚，我們不能禁止他不得得臉紅，但我們卻可以禁止酒使他不下肚裏去。這是極淺顯的事例。何以機械論者與自由論者都看不清楚，而來作些無謂的爭論呢？可見機械論與自由論全沒有搔到癢處。我們有價值而無妨於是機器，我們是機器而無害於有價值。所以有人問：科學能解決人生麼？我則很乾脆地答曰：亦能亦不能。須知科學解決人生決不是以科學爲主動者而以人生爲被動者，只作科學與人生兩項的關係。此外必須還加上一個「我們」。就是我們用了科學以解決人生。可見科學是工具，我們是主動，而人生是被動（即客體）。好像我以刀殺你，則我是主而你是客，刀只是方法而已。若說刀殺人便誤以刀爲主動的主體了，這乃是大錯。刀自己決不能殺人，必須另外有一個人來拿他用。科學亦然。科學決不能解決人生，必須另有一個應用科學者。所以我說不能，即是指此。但我們以科學解決人生，在這句話中的「我們」即與「人生」卻又是同一的東西。於是便應得改爲「人生以科學解決人生」或「我們以科學解決

我們』了。在這種句子中，第一個人生或我們與第二個人生或我們卻不盡相同。猶如我以刀殺我自己。第一個我是能殺者，第二個我是被殺者。我所殺的只是被殺的我，而能殺的我卻是在外。科學與人生亦然。科學所解決的只是被科學所解決的人生而不是用科學的人生。就被解決的人生與科學的關係來說，可以說科學能解決人生。然而就用科學的人生與科學的關係來說，可以說科學不能解決人生。所以主張科學解決人生，這句話實在沒有甚麼可怕。而況說科學能解決人生還未必即包含有主張人生是機械的意思。我說人生直是機器，豈非更進一步麼？不然。照我在上文所說，凡是低的無不為高的所左右，凡是高的無不以低的為基本。所以我們這個人生，從其所包有「低的」而言，自是一架機器，而從其為「高的」則又是一個機器的指揮者。

上述的話恐怕還不足以折服另外一部分人，這些人對於人生有無目的提出討論，而以為人生苟無目的，實是不值得活着。古代人歡喜主張一切皆有目的。如說天生草木是為畜牲吃的，而天生畜牲是為人類吃的。近代人卻歡喜主張無目的。如說你看水在那里流，何嘗有甚麼目的；風在那里吹，何嘗有甚麼目的。我覺得於此兩說以外尚有第三說。原來「目的」這個概念在普通總是指在其外的而言。如牀的目的是人去臥在上頭；刀的目的是拿了切東西。所以目的總是在其物本身以外。所謂無目的就是說這個東西於其本身以外別無所為。照這樣說，我們可以說人生無目的，因為人生於其本身以外是別無所為的。不過如此。

豈不是人的活着即等於水流風吹麼？這卻又不盡然。

我於此則主張人生是有目的。不過他的目的是「內在的」(immanent)，即在於其本身中的。所謂內在的即是反對在外而言。這樣豈非即爲了生活而生活麼？豈非是一句費話麼？不然。我所謂內在的乃是說在其本身內，並非說即是其本身。換一句話來說的明顯些，就是人生的目的即在把自己弄得圓滿完成。我名此曰：人格的自構成 (self-making of personality)。於此請先對於「人格」解釋一番。甚麼是人格？學者迄今沒有滿足的定義。最近過登 (R. G. Gordon) 以層創的進化論來說明之，以爲人格是一個進化的突創品，在全宇宙的進化級梯上可算是比較的最高一級。因爲他的統一最強，他的攝括最廣，他的交倚最密，他的支配最活。換言之，即從罔圖與自由來看，他是最進化的。因此我們認其爲最高的突創品。其中所含的要素而爲其下一級所無的乃是周詳的思辨力與親切的責任感。這兩件合起來遂成所謂「自覺」。就是自己曉得自已處於宇宙中的真正地位。詳言之，即對於自己的存在以及自己以外的存在都有充分的認識。

有許多人把良心即等於道德的判斷。道德判斷的起源有許多的學說。我的意思以爲直覺論的主張亦有理由。例如一個農夫，他看見一個人落水，他當時會奮不顧身地去救他。而一個上等社會的人反是躊躇不前。這其間的緣故就是當其時的道德判斷不由於計較利害。他只覺得非如此做去，則心不安。並沒

有想到有是非利害的關係。這種道德判斷究竟從那里來呢？我以為最可取的學說當然還是進化說。就是我們可以主張「良心」是一個心理進化上的突創品。這個意思就是說道德的判斷可以遺傳的。本來後天遺傳與心理遺傳在學者間尚多爭論。不過近來的研究卻都傾向承認於後天遺傳，即關於後天遺傳的證據又搜得了不少。而尤其可注意的是俄人包烏洛夫（J. P. Pavlov 所著爲 conditioned reflexes）的關於白鼠的實驗。他把白鼠餵食，而每於食時必鳴電鈴。久之，白鼠便有了聯想，一聞鈴聲即望得食，雖則食物不在其面前。這種聯想的造成在初試的白鼠須三百次以上方可，而在這個已經有此聯想的白鼠的兒子，則只須一百次就造成了，且在其孫子，則只須三十次，其重孫只須五次。這顯足證經驗是可遺傳的。我們無論作甚麼事，最初總是「亂試」（trial and error），即俗話所謂「碰一碰看」，在最初必是碰的次數很多，於許多的碰中忽爾一碰得巧，竟爾成功。迨後來必是碰的次數逐漸減少。這其中的緣故即以包烏洛夫的實驗來說明。就是把經驗由遺傳而深印於有機體中了。於有機體中添造成許多的通路可以使其自由聯接，而不專待於外鑠。關於道德的行爲亦是如此。我們的祖先對於道德行爲的決斷亦是在那里亂試。他們碰試的結果知道說謊的總是吃虧；忠實的總是得益；利己害公的總是反害自己；拿人當人來看總是無損。諸如此類，所以我敢說凡現在人類社會所存的道德規律無一不是由經驗而得來的。這些經驗，歷了五千年，而代代遺傳，以迄於今天的我們，直是在我們的機體上鑄了深刻不磨的痕迹。平時我們對於道德好像

一呼一吸，一點兒亦不覺得有甚麼異樣。所以良心亦就不發現。這種用不着喚出良心來的生活是最平坦最安逸的生活。我們大概都是如此。惟有於所謂「天人交戰」時方把良心喚出來。這時的良知作用決不是情意的判斷，而依然是知的判斷。所以良心是理智的有機化，並不是甚麼另外一種情意。

但人格的自己構成不僅在理智的有機化，且亦在當下的理智。理智的有機化是我們祖先的理智傳到我們身上。而當下的理智即是我們自己的理智。我們必須合這兩種方得有善良的人生。我相信把人生完全托付於理智乃是最適宜的人生觀。這種以理智為依憑的生活，在近世的科學昌明時代，恐怕反對的人已不多了。老實說，我們現在一切生活已是大部分建築於理智上了。雖則這樣是出於不自覺。例如我們覺得渴而思飲水，則必須挖井。但挖井是理智的事，因為須對於水源有研究，對於鑿法有研究。又如我們在夜裏覺得黑暗而想求亮光，則必製造燈。由洋燈以至電燈都是理智的出產品。我們覺得距離太遠而想行路較捷，於是造車，造火車，造飛機等。諸如此類，不勝枚舉。總之，我們的生活是一天亦離不了這些。不過我們自己卻沒有十分覺得。所以我說人類的生活是由千百年來於不知不覺中已漸漸走上了創造智慧的長途的首段。可見我的主智的人生觀一半是主張而一半亦是事實。乃是根據歷史與事實而發的，並不是浪漫的空想。須知這種建築於創造智慧的生活是堆積的。所有的理智並不逝去。所以我們的人生不是有固定的範圍，而乃是一天一天廣大起來，一天一天擴張出來。雖則就一個人來講，只不過七八十年，而在古代

野蠻時期的七八十年與在近世文明時代的七八十年，其生活實大有廣狹不同，以近世十年可以抵古代一百年，這就是就理智的堆積而言。但有人說人類的理智雖是堆積的而其行為則不是如此，所以可說人類是兩條線，一是知識線，是增高積厚的，一是行為線，是始終反覆而已。這種主張在我卻以為理由不甚充分。須知知識與行為是有密切關係而不能切開。如以日本的大地震為例亦可略窺一斑。地震本是絕對不可抗的。然而人類運用理智尚可求出所以稍稍避免的方法。如耐震的建築與免火的器具以及其他發明，都是想吃了一回大虧以後不再吃第二次大虧。誰說人類的知識是與行為並行而不相關呢？從這個以知識變更行為的實例來說，人類的行為經過知識的修正，從自有歷史以來，可算百分比居八九十了。現在所餘的只是人類的野性。所以我主張有所謂「文化人」是對「素樸人」(naïve man)而言。所謂素樸人即是原始人。而文化人則是經過改造後的人。以理智的力把人性完全改造一番，其所得的成績即是文化人。文化人與素樸人完全是兩種人。不過在古代以理智改造人是出於不自覺，而近代則出於自覺。所不同者只此而已，並非改造人性的大業自今日始。因為於上述的有機的遺傳以外尚有社會的遺傳，如言語，風俗，制度等等，而合起這兩種遺傳來，已把素樸人於不覺中推上了自己改造的長途。素樸人一天一天自己改造自己，以成文化人，所以再復返於原始是不可能的了。因此我大反對「復返於自然」的思想，認為是不懂人類文化的真價。我們今天只有推進文化，決不能咀咒文化。須知文化的發生原出於不得已。苟素樸人而能生活安

適，不感缺憾，當不會自己去改造自己了。既須自己修正，便知其有此需要。所以文化的發生不是隨便的。我們若對於現在的文化感不甚滿足，則我們惟有把文化更推進一步。我說人生有內在的目的就是指此。就是說人生的目的在把自己弄得更文化些。換言之，即在自己改善自己。使自己愈變為文化人，其文化愈高，其人格愈圓。

以上所說以理智指導生活而改善自己，還是就淺顯的而言。老實說，理智如一把刀，無物不可以斫。我有一天在鐵匠店，看見他們在那里造刀。他們造刀的工具卻仍是刀。可謂以刀造刀。我頓時覺得以此來比喻理智再巧不過了。理智既能改善理智，則我們的生活只是純然一個改造的歷程而已。生活上沒有一處不在改造中。正猶肉身之有新陳代謝，時時不斷地在那里運流。雖則我們的生活是和生理的新陳代謝一樣，無時無處不在自己改造中，而始終跑在前面，無法超過的卻又是這個理智。所以理智總是常居於能改造的地位，而一切其他都是被改造。從這一點來講，我們可以借用舊時的名辭而主張唯有理智可稱為「真我」。於是我們的理想生活就是把這個真我提出來，使他不斷地從事於改造我們自己。且從宇宙觀上看，理智是進化的最高級，則我們生於宇宙間便應依此程序而充分發揮理智以符其地位。所以我這種主智的人生觀是與上篇所述的宇宙觀相聯的。詳言之，即宇宙的進化上似乎以理智為最晚出的突創品，則人生的精華當然在理智了。若人生而不能充分發揮理智，則從宇宙的進程上說，可說是孤負了人生。可知人在宇

宙中之所以爲人即在其有理智，所以人之一生只是一個理智的實現而已。於是我們不妨下一個小小的結論：根據上述的進化論的宇宙觀，人生的特徵即在有能左右萬物並改造自己的理智；且理智之爲物是進化上最晚出的；人的可貴亦即在此。依這樣論列，我們亦可以推知我們應得如何做人。讀者若不禪煩，則我不妨再重言以聲明之曰：即我們於認明理智即人生以後應該即順着這樣主智的生活而活着。我所以說人生有目的，亦就是因爲有了理智，能把無目的的自然生活改變爲有目的的理想生活。

我這樣極端主智的人生觀或許引起人們的懷疑：以爲太把人生的情慾抹煞了。於是我現在便請討論人慾的問題。第一，我們須得問慾望是否人生的根本。中國人所謂「欲」在心理學上似乎有四種皆與之有若干相當，即衝動、欲望、本能與意志便是。但這四種卻各各不同。四個之中以意志爲最難捉摸，所以往往把意志即同於衝動。衝動一半是生理的現象，不純是心理的特徵。所以有人以有機體的平衡來說明欲望。以爲有機體無論由外部的刺激抑或由體內的刺激，而使有機體不得平衡安息時，便起欲望，則所欲就是求以復返於平衡安息。但生物有機體是不斷地受刺激，所以無不是甫得平衡而又不平衡起來。以致欲望如波，一起一伏，是斷續而相連的，永無終止的時候。其實衝動亦可以此說明。衝動是從其後通而言，欲望是從其前誘而言。實際上卻不能有十分大分別。至於說於我們普通生活上的欲望以外，尚有一種根本衝動，僅僅是漫然一動而已，無所向，不自覺。這便是蕭賓浩 (Schopenhauer) 舊譯叔本華的「盲目意志」。

遂涉及玄學的範圍，與心理學無關了。所以我們的討論可分三項，曰欲望，衝動與本能。

就欲望而言，只是有機體失了平衡安息時的一種反動。並不足為人生的根本。至於衝動，若講到根本的漫然一動則是生命的特徵。但須知生命的特徵並不得即認為人生的特徵。因為鳥獸等動物亦是有這樣的根本衝動。人之所以異於禽獸雖是幾希，然決不能說亦是率着這個根本衝動而自然前進，而必是於此以外還有些增加。所以我們不能把衝動列為人生的要義。照我在上文所述的宇宙觀來講，凡是高的無不吸收低的，無不包括低的。這就是說人的生命當然包括生命的特徵，然其所以為人又必須於生命特徵以外另有些別的。所以我決不否認衝動，但只承認衝動是人生的「低的」一層。人生不能專靠這一層。換言之，即衝動亦可以說是人生的根本；不過於此處所謂「根本」不是說人生全靠着他，乃只是說不過原料而已。好像我們說明生物，我們決不能離開其體質，但須知生物的生命，其特點不在體質。我們於人生亦應作如是觀。必須知人生於衝動以外另有所增，而此所增乃足以左右衝動。因此我大反對那種主張滿足自然欲望或衝動的人生觀。我以為人類沒有固定的自然欲望或衝動。

近代心理學家以及社會學家都注重於本能的研究，想於本能中求窺人類的「本性」。其結果即為列舉了許多本能。在最初以為是固定的，後來再加研究，知道都是與後天的習慣息息相通。生物適應環境，其行動的樣式是否完全不學而能，亦是很難斷言。所以本能的研究反由確定而變為不甚確定了。有人主張沒

有本能，其言雖不無過甚，然未始無見地。總之在今天，本能的研究尙未足使我們藉窺人類是有固定的本性。

凡此種種皆足爲我的對於人欲的處分法開闢徑塗。我的對於人欲的辦法，並不是把人慾看得很輕。我以爲照上述宇宙觀的原則，凡高的必包涵低的，則我們的人無論如何是理性的，而總脫不了人慾的牽制。所以人生觀上對付人欲是一個大問題。向來的意見可分三種：曰絕慾主義，把人欲從根本上撲滅；曰縱慾主義，聽人欲自然暢流；曰節慾主義，把人欲調節一下，不使其沉濫。這三種見地，在我看來，都不甚妥當。因此我另立一個「化慾主義」或「移慾主義」。現在把大意總括於下。

我曾說：「近代新心理學雖則告訴我們說，人類的一切高尚行爲與心理都可以窮求到有下等動機潛伏其中而不自覺，然而卻又告訴我們說一切下等動機都可以轉移向高尚的方面來發洩。這種轉移在新心理學家有一個專門的術語，是 *sublimation*，我則譯爲升高或升移或提升。凡本來只是利己的本能都可以設法變爲有益於社會的本能。例如自炫本能是種下等本能。但人類可把這種本能升移爲愛美。」此外把下等衝動移向高尚方面來發展的實例真是很多很多，似可不必一一盡舉。總之，人類的下等慾念不是沒有法子對付的，乃饒有許多精巧的方法。不過有一點須大大注意：就是我們只能化他，移他，而不能絕他。所以我主張對於人慾從積極方面是必須把他移到高尚地方去發洩，從消極方面是必須得最小限度的滿足。積極方面的化慾論，我已略說了，現在還須把消極方面的重要來說一說。

英人哈特飛 (J. A. Hatfield) 說：我們欲想以創造的工作來升移一個人的色慾本能，但其人的這種本能若是已完全壓抑完了，必亦無法進行。我覺得這句話是對的。我們要提升下等本能卻不能打倒下等本能。打倒下等本能要發生種種的病態。所以我們既不打倒他，便須給以最小限度的滿足。須知人生的基礎慾念不外乎是飲食男女。我們不吃東西麼？不能。我們能不穿衣服不住房子麼？不能。我們能不結婚麼？不能。雖則吃東西，但不必吃好東西；穿衣服但不必穿美衣服；住房子但不必住大房子；娶老婆但不必終日跳舞講戀愛。這便是我的最小限度滿足論。若是並此最小限度而不有，則人生殆即成爲不可能了。否則亦必生病。吃與穿與住非有些不可，比較容易明白。至於男女，雖似可以控制，然亦不是永久的辦法。主張根本絕慾的只有佛教。不但終身不許有男女之事，並且不許動男女之念，並且主張絕食慾。最初雖辦不到絕對不吃，然總是隔若干日一食，而又食得很少。至今內地的深山中尚有這種修道的和尚。我對於這種「無生」的生活法，亦同馮友蘭君一樣，以爲不是多數人所能行，至於若有人去行，我們亦只能表示相當的敬意罷了。

有一種思想把人慾視爲污穢，又有一種思想把人慾視爲神聖。我則以爲兩種思想皆不對。老實說，人慾決不是好東西，不能任其橫流。而處置之法，於許多方法中，似以一方提向高尚，他方最小滿足爲最妥當。於我這個方法以外，馮友蘭君亦有一個方法。大概是：

「假使人之欲皆能滿足而不自相衝突；此人之欲與彼人之欲亦皆能滿足而不相衝突；則美滿人生當下即是；更無所謂人生問題可以發生。但實際上欲是互相衝突的。不但此人之欲與彼人之欲常互相衝突；即一人自己之欲亦常互相衝突。所以要個人人格不致分裂，社會統一能以維持，則必須於互相衝突的欲之內求一個「和」。和之目的在使可能的最多數之欲皆得滿足。所謂道德及政治上社會上所有種種制度皆是求和之方法。」

馮君的思想，從表面上看，因為他主張「和」似可說是東方思想的精神，而其實則全是從西方思想出來的。他又說：

「至於實際上具體的中和，通則須理智之研究方能得到。譬如「惟酒無量不及亂」雖僅有關於個人而若能知如何是亂則亦已牽及過去經驗；一牽及過去經驗便有推理作用。至於我之自由究若何方不侵他人之自由，以及社會上政治上諸種制度之孰好孰壞則更非理智對於各方情形具有切實的研究不能決定。……理智在人生之地位及其功用即在引導諸欲；一方面使其能得到滿足；他方面使其不互相衝突。理智無力；欲則無眼。」

照他這說，理智乃是調和諸欲的一個工具，因為人欲沒有眼睛，必須請理智權作其眼，可以燭見前途，不致亂闖。這顯然是以欲為本，以智為附。和我所說卻不相同。我以為可以商榷的地方不在我的欲與你的欲

相衝突時如何調停，而在我自己昨天的欲與今天的欲相衝突時如何調停。若說是依着今天的欲，則昨天的欲勢必全被抑壓。所以調和諸欲在事實上幾乎可說是一件絕對不可能的事。因爲一有調和則對於各個的欲必有所節抑或刪削。若說對於各欲都能使其得到滿足，這是事實上永不會有的。一個人既須自己調和自己的欲，即不啻說一個人必須自己節制自己的欲。因爲諸欲的調和在他人與他人之際或許可以設法辦到，而對於自己則絕對沒有方法使兩個互相衝突的欲皆得滿足。所以這種和欲論，我以為只能在人與人間而言。如其自己亦非調和不可，則勢必採用我的方法——即化慾與移慾。總之，欲是無厭，而理智卻非無力。因爲我們不能使「力」全屬於欲。果真欲而有力，則理智亦必無法處置他了。既須把欲完全置於理智的統治之下，則我們便不必說生命的主力是在欲而不在智。

大凡重視人欲的必還有一個意思，就是以為在人生中，快樂是一個重要的條件。此即是所謂快樂論。我以為快樂論的大弊病即在不明快樂的性質，而誤把快樂認爲實在的。譬如我們吃東西，在快樂論者必以爲美味到口，原是一種求快樂。又如男女相悅，快樂論者亦必以爲這是求快樂。而我看來，皆不然。試問何以吃飽了以後，即使再拿了美食來，不想吃呢？可見美食與快感完全是兩件事。有時滿桌美食尙覺不能下箸。有時素菜薄粥，轉覺美不可言。可見快樂與不快完全是一個情感的調子的變化，而與外界對象的事物沒有多大關係。我們想吃，並不是求得吃時的快樂，乃是體內有一種不安的刺激——即飢餓——致有機體失

其常衡，於是想要恢復其平衡安息，所以非吃不可。我以為凡這些吃，穿，等等都是因有所不足而逼迫以成，換言之，即都是由後推的，不是由前引的。至於快樂的情調只是這些行動的附帶現象。但這種附帶品的情調卻是如波浪一樣，一起必有一伏。你要想使他只起而不伏，則絕對辦不到。往往看見有人在那里痛哭，我們必以為他的心裏十二分悲哀。但有時亦許不然。當他初哭，或許是很難受，但在他哭了一些時以後，則還在那里哭而或許已經不甚難過了。所以「終日以淚洗面」這乃是文人的形容話，事實上決不會有的。有些人在牢獄裏，有些人作乞丐，從外面看去，都是很難受的，而在其本人卻並非時時刻刻皆難受。所以求情調的常住以便永久快樂是不可能的。並且我們的人生大部分是在不苦不樂中過生活。換言之，即於快樂與苦痛兩種情調以外，尚有一種所謂「無差別」(indifference)，就是既不覺得有甚麼快活亦不覺得有甚麼不舒服。快樂論的失敗即在忽視這三點：他不知道衝動是後推的；他不知道快樂是一個情感的調子，決不能維持永久的；他不知道尚有「無差別」的時候，人生卻以在此種時候為多。

但西方思想所主張的「人生求幸福」這句話中「幸福」一辭並不是指快樂而言，所以於快樂論以外又有所謂幸福論。嚴格講求，幸福究竟是甚麼亦很難說。因此我暫時不深涉論。而以為我所主張的推進文化與造成文化人的意思亦或許可稱為幸福論之一種。但個人無論如何，決不能離開社會。討論人生觀不能專注重個人。現在請一言個人與社會的關係。

社會是甚麼？有人說社會是一個超越的人格；有人說社會只是人與人的團結。我以為兩說中前一說太把社會看得實在了，固定了，而後一說又太把社會看得虛汎了，飄忽了。我以為社會是人生的一部分或許是大部分，雖爲人所造，卻有其獨立的存在。所以個人與社會的關係是重要的。自從有人把社會分爲兩種以來，學者大概都承認於成文制度的社會以外尚有因利益而自然成立的社會。於是我亦略師其意，從注眼的方面不同而分爲「人爲的社會」與「自然的社會」（又可稱爲基本的社會）。自然的社會是以地理與血緣以及歷史等原因而自然以形成的。人爲的社會則出於人類自覺的布置；要何種制度即成何種團體。其實這個分別只是觀察的方面不同；而在實際上則無一自然的社會不是人爲的社會。如中國，就其血緣與地勢等而言，是一個自然社會；而就其組成國家而言，便是人爲的社會。不過若就言語與文化來講，又在自然與人爲之間。所以這種分別不是截然的，千萬不可誤會。但可以說人爲的好像是動脈，而自然的好像是靜脈，其實一個人必須有動靜兩脈方能成形。我們的社會，從其自然的方面來講，是比較上支配個人，而從其人爲的方面，卻又是被支配於個人。所以社會與個人是好像一個循環——即若環無端。因此便不能說個人的存在是專爲了社會，亦不能說社會的設立是專爲了個人。這樣把社會與個人交織爲一，便是人的生活。人之相忘於社會正猶魚之相忘於水。不過水卻不能十分變化魚的性質，而社會不然。社會能使人自己變化自己。正猶野獸被馴爲家畜一樣。所以人之被馴於文化就無異於貓狗之被馴於人。但野獸被馴是出

於不自覺，而人則出於自願與自主。所以人之可貴即在能自己馴自己。我想孟子所說「人之所以異於禽獸者幾希」這個幾希之點必是指此而言。從自然的社會與個人的關係來說，可說個人是在那里被社會改造；但從人爲的社會與個人的關係來說，則可說個人是在那里改造社會。這便是我們改造社會，使社會又改造我們。從我們改造社會而言，我們不但必須設立一個理想的社會，最高尙最圓滿的社會，並且我們亦能够建立起來。至於如何是理想的社會，則不在本篇的範圍，現在請不討論。但總之，希求得着美滿的人生同時，必須有極好的社會，因爲差不多是一種東西的樣子了。

因爲社會是繼續存在，不因個人而斷滅，所以我們又引出「不死」的問題來了。我以爲不死可分兩種：一種是社會的不死；一種是個人的不死。所謂個人的不死是人於死後的靈魂不滅。關於此事，近十餘年來，幽靈學會頗多實驗。我們雖不能即信以爲真，卻亦不可遽判爲僞。而有一點是大可注意的：即近來科學家大多數對於此事已傾向於存疑的態度，不像以前那樣堅絕否認了。我的主張亦是如此：以爲這是一個未決的啞謎。在今天遽然斷定人死以後絕無餘存，似乎未免太早。然即信以爲靈魂不死，亦無充分理由。所以此事在今天只好懸而不斷。不過有一點可以警戒靈魂不滅論者的：就是假定他日能發見果有死後而永存的靈魂，而對於現在一切科學研究所得的道理亦決不能完全推翻。換言之，即果有不死的靈魂亦不足以易我們今天根據科學所建立的宇宙觀。所以靈魂問題雖值得研究，而一切人生問題的解決卻不專有待於此。

若以爲苟能撥開這個祕鑰，宇宙與人生便大大改觀，這則未免過分。因此我不承認靈魂不滅的主張對於真正的人生問題有多大的貢獻。

然則我們豈不是死了就完了麼？不然。果真我們的宇宙是多方複雜的活絡架構，則我們一舉一動無不致其影響於遼遠。果真這個架構把時間收納其中，而時間又不僅是直線的一系，則我們行爲的影響不僅必遠屆於未來，且亦可波及於過去。且照上文字宙觀中的進化真義來講，既是一層囿囿一層，一層自由一層，一層主宰一層，則我們在現在所謂的最高層，當然其影響的廣大必較其他爲甚。這就是所謂「不朽」論。馮友蘭君亦是如此說，其言如下：

「不朽是指人之曾經存在而不能磨滅者。若以此義解釋不朽，則世上凡人皆不朽。蓋某人曾經於某時生活於某地，乃是宇宙間一件固定的事實，無論如何不能磨滅。中國人所謂人有三不朽，太上立德，其次立功，再次立言。能立德立功立言之人在當時因受知而爲大人物，在死後亦因受知而爲大不朽。大不朽是難能的，若僅僅一個不朽，則人人都能有而且不能不有的。所謂留芳百世與遺臭萬年，其爲不朽實是一樣。」

在這一段話中，與我的主張卻有不同。我以爲人之不朽，無論是立德立功立言，決不是指會在宇宙間的地位而言，亦決不是指在時間上存續較長而言，而必是指依着進化而言。照上篇所說，讀者當已知道進化與

時間是截然兩事。所以從順流於時間而言，無論餘留若干年，而終必消滅，則無所謂不朽，換言之，即不朽亦朽。從曾在世界上一個地位而言，誠如馮君所謂「不能不有」，則不朽與朽完全同一，換言之，即既無所謂朽，當然亦無不朽。須知朽若等於不朽，則分別不起，而不朽論便無法成立了。我的意思完全異於此。我以為留芳百世與遺臭萬年有絕大的不同。只須看立德立功立言的順序便知古人對於這一點亦認為有分別。雖則古人的意思未必就是我今天的意思，但把立德列為第一，列為太上，而不把立言置於前頭，則可見不朽是不以受知（即被時人及後人知道）為條件。一個人若其品德高尚，雖無人知，而其造福於人類，決不下於那種有口皆碑的大英雄大豪傑。我想古人把立德列為首圖，亦許即出於這個意思。所以從這個德功言的次序上看，其中不可謂無深義。即就受知而言，留芳與遺臭確有不同，亦可類推了。我以為人之不朽即在其人於死後有無真正的影響被於進化的前途。因為宇宙是在那里進化的，人生是在那里向上的。苟一個人能順着宇宙進化的本性，依了人生向上的天職，無論是思想也罷，是功業也罷，是品德也罷，只要有所增進，則便可算是不朽。反之，對於宇宙人生的進化，若是滯而不進，逆而不順，則其人其行縱有許多人知道，亦不足稱為不朽。因為宇宙是進化的，惟有推進文化是加一分力於進化，惟加一分力於進化始有真正的影響及乎後世；惟真能致影響於後世人生方為不朽。否則若與文化無關，則便與進化不涉。所以留芳與遺臭，其性質不同：一個是真致有確實的影響於後世人生，一個只是人人口上的一句空話罷了。其分別即在一實一虛。遺臭是虛

的，因其人的姓名雖在人人嘴裏，但其人於文化的增進沒有關係，他遂不能有真正的影響及於後世人生。我們可以說遺臭不是不朽，而乃是朽。但我主張沒有絕對的不朽，且凡人皆朽。所謂朽與不朽只是指其人對於宇宙人生的進化上所貢獻的影響大小廣狹而言；其影響小而狹的即是朽；大而廣的便名曰不朽。而實則無論如何大而廣，而終不能波及宇宙進化的全程，所以不朽亦終必變為朽。可見這原是程度上的等差而已。不過人生於世總希望自己能內而把自己的人格愈提愈高，外而把所處的環境愈改愈善，則其所為之影響可謂於可能限度內已屆極遠極廣極大的程度了；如此當然可以尊稱之曰不朽。我說人生有內在的目的即是指此而言。此種樣子亦可稱為「自我實現」。

不朽與不死的正解既已講完，尚有一個與不死有關係的，就是自己願意死，普通名曰「自殺」。自殺是不應該的麼，是罪惡麼？我以為這個問題須分別觀之。近來社會學用統計法來研究自殺，而發見是一個社會的現象。所謂社會的現象當然是說出於暗示，囿於風氣，傳自歷史；而並不是個人自覺的發動。這種研究有事實為其根據，我又安敢否認。不過我以為於此類自殺以外，必還有個人自覺的自殺。這種出於自覺的自殺，我主張決不是罪惡。我這句話並非獎勵自殺。老實說，獎勵自殺是不足畏的，因為人總是怕死的；縱使你竭力獎勵人們自殺，而終不會羣趨如鶩。至於我所以說自覺的自殺不為惡乃是因為根據人生有處分自己的權利而言。一個人在世上對於他自己既然能夠要怎樣便怎樣，要吃便吃，要不吃便不吃。只須不侵

及他人則這種自己處置自己的自由當然是可尊重的。難道獨不許他要死便死麼？豈非有些矛盾麼？一個人的自己要死，其實即等於他自己要作學者，要作工程師，要今天一夜不睡覺等。同是自己處置自己的一種自由。反之，一個人自己要作賊，其為罪惡是由於作賊乃是害他人的事。設若不害他人，便亦不失為一種自由。所以從這一點上看來，自殺而果出於自覺，實不可認為罪惡。

有人說不然：我們沒有要死便死的權利，正因為我們不是要生便生；我們既是生了，便當安於生。這句話亦有理。不過我們不是要生而始生，是一件事；而要死就死則又是一件事。其間沒有十分關係。譬如生兒子亦不是我們能隨意要生就生的。有許多人求子而竟無子；有許多人怕子女太多而仍有生育。但我對於不許生育（即自禁生育）卻確有這種權利。我們的制育，無論從那一方面來說，不但不是罪惡，並且可算是很好的事情。所以人們儘管沒有要生就生的權利而尚不失為有要死就死的權利。我終以為一個人自己願意死比一個人願意生而害人，在道德上是有軒輊之別。

現在已把我的人生觀敘述完了，請再來作一個總結，如下：

第一，這種人生觀是根據層創的進化論的宇宙觀而始成立。所以人生於宇宙進化的層次中，其所處的那一層，其所有的特點是理智與人格。人生的真義即當本此而發揮理智，構成人格。所以這種人生觀是一種主智的人生觀。

第二，這種人生觀既根據層創的進化論的原理，所謂高的包有低的，低的役於高的，則必是人格必包有機器；機器必伏於人格。如此雖為機器而不失有價值。所以此種人生觀從這一點來看，亦可以說是自然的人生觀。

第三，這種人生觀既根據層創的原理，所謂一層突創一層進化開來，則必是向上奮進；由素樸人而自己改造以成文化人；而對於文化又不斷地在那里改造，去其渣滓，所以將來或許更有所謂「超越人」出現亦未可知。其人是智明更切一層，主宰更強一層，圓活更大一層，自由更甚一層。所以這種人生觀又是創造的人生觀。

第四，這種人生觀雖則注重於創造，卻不是把人驅入浪漫之途。並不想越階而飛。依然是接着進化的程序。所以就按照進化的歷程而言，這種人生觀乃是樂天的人生觀。

第五，這種人生觀雖則注重於理智，卻亦不忽視人慾。並不把人慾視為無足重要。誠知人慾的處置而一有不當，則人生一切糾紛與悖戾，困難等皆由茲而起。所以對於人慾必須有一個最妥善的法子。於是提議一方移慾一方予以最小滿足。這種人生觀遂成爲化慾的人生觀了。

第六，這種人生觀雖則不忽視人慾，卻以爲惟有理智是人生在宇宙全程中的特點。所以理智亦可說是真我。不過理智決不是小己或個人的事。所以這種人生觀又可稱爲無我的人生觀。

我所呈獻的這種人生觀其要點大概盡於斯了。或者有人對我說：你說得這樣好聽，未免是自己騙自己罷？

我敢答曰：誠然是自己騙自己。不過一切宇宙觀人生觀都是自己騙自己。主張現世界是樂園，固是自己騙自己；而主張現世界是苦海，亦是自己騙自己。所以樂觀是自騙自；而悲觀亦是自騙自。同一自騙自則不如擇一種以爲最宜的來騙騙自己罷。

二 共理與殊事

一 引言

近幾年我們中國人可算得拚命輸入西方思想了，即最新的學說亦都有人介紹。哲學方面爲尤甚。祇可惜支配西洋文明的，作西洋數千年思想的中心的，作科學真正始祖的，所謂理性主義 (rationalism) 卻從未有人澈底解說一下。我今天來作此長篇即想補此缺憾。

我們人生在世，從一方面說，可說是生在啞謎之中：試問何以會有天地；何以會有我；何以人們生活着必須吃東西，必須睡覺，必須生兒子；何以天地不會立刻大變而我不會無端縮小？這些啞謎，有人分功去猜測，於是有所謂天文學地質學物理學生物學生理學心理學等等，但迄今還沒有猜透。然而從另一方面說，我們卻不是生活在渾沌之中。我明明看見我面前的是桌子。我的朋友來推翻這個桌子，我必立刻離開，因爲我知道若不離遠則必碰痛我的腳。可見得我們生活中天天相與周旋的是在外界的物件以及由這些物件互相間一定關係而成的法則。不研究學問的俗人從他們的粗樸經驗上知道了些物件與法則，便安然生活下去，以爲世界就是這樣的。研究學問的人，即善於懷疑的人，愈研究愈迷惑，便覺得這些所謂物件與法則直如魔鬼

一樣愈捉摸愈不定。不但法則是隨着科學的進步而在那里自變其形，好像小孩捉自己的影子一樣，愈向前跑而他亦愈向前進；即物件亦何嘗是固定的呢！紙燒了化爲灰，灰凝了成爲土。物件的固定僅在其外形。所以近世科學與常人的見解大異。常人總以爲物件（即物體）是固定的，是實的；而法則便僅是物體與物體間的關係，是可變的，是虛的。一個是實體；一個是空式。殊不知科學進步了，知道這個常人的見解實不爲真理。須知所謂實體只是固定不變，永久自如的意思。而論到固定不變，卻只有法則比物體來得可靠。我們由法則可以造成物體。我們由法則可以知道物體。所以不是先有物體而後有法則。可見物體與法則乃是一而二，二而一；並不是截然不同，只是兩方面的觀察罷了。在常識上，認二者不同，在研究上，實可合而爲一。所以物體與法則的問題只是一個問題。於是我們的問題不僅是何以實體的物件而具有虛式的法則，因爲我們明明由法則可以造出物件；必且爲虛式的法則何以必現爲實體的物件。這樣看來，法則與物體乃是一而非二，而根本亦只有一個問題：就是試問我們這個世界究竟還是一團亂糟糟，不可捉摸的呢，還是井井有條而秩序整然的呢？如果是秩序整然，則必是全宇宙如一體，是一個道理的表现。如果只是一個渾沌，則我們生活在其中必無何等價值可言。所以這個問題看似簡單，而所包涵的卻甚廣：包括着宇宙是一是多的問題與人生有無價值的問題，而要點尤在知識是由於外鑠與否的問題。這些問題並非各各散在，乃是連串在一起。倘若一個得着解決，則其他亦得解決。但通常哲學書往往把這些問題平鋪直列，把其答案亦平鋪

直列在一起，所以令人反而摸不着要點。關於問題的性質既有此簡單的敘述，諒讀者必有些明白，今爲討論的基礎更要平實起見，請接着作一番釋名的工夫。

譬如於此有一匹白馬。這匹白馬固然是個物件，然其所以爲白馬則不僅是一個物件。詳言之，即論他的白，必是與非白（黃紅藍等）相區別；論他的馬，必是與非馬（牛羊狗等）相對待。可見一個東西與所以爲這樣的東西，從研究的方法上看，是有分別的：即第一個是本體問題，第二個是認識問題。不過本體方面究竟怎樣，我們實無權說話。我們所能說的只在認識方面。所以我們說『這是一匹白馬』實無異於說『這應該是白馬』。其間便有一個須大注意的地方：即「這」與「白馬」廣狹的範圍實不相同。換言之，即白馬的範圍廣些，因爲不限於這一匹，而那匹亦是白馬。並且他的白色亦不限於爲他所有，還可爲別物所有，如白雲，白人，白狗等。不僅白爲然，而馬亦如此，另有所謂黃馬，黑馬，大馬，小馬等，亦都是馬。學者對於這種可共的另立一個專名曰「共相」，在英文爲 *universals*。「共相」兩字是出於佛典；並且佛教還有一個用語，就是「名相」，意在說明可共的不是「相」即是「名」。例如白馬，白是印在我們感覺上的，所以是相；至於馬，則由理智而分別出來似乎只可認爲名了。因爲「共相」與「共名」各有所偏，所以纔有「名相」一辭以統其上。共相的正反是所謂「殊相」，在英文爲 *particulars*。例如這匹白馬（決不是那匹白馬）。此外還有英文 *individuals*，可譯爲「個物」，初視之，似與 *particulars* 相同；實則不然，乃介乎共相與殊相

之間，指二者的疑契而言。於是可知我們現在所要研究的乃是「共殊問題。」學哲學的人們都知道有所謂心物問題，所謂一多問題，所謂真偽問題等等，然卻須知這些問題，與共殊問題是不能分開的。並且這種共殊問題發源亦是很早。我們介紹西洋思想已二三十年了，乃始終沒有人把這個問題介紹過來，這豈不是一件很怪的事麼？須知這個問題始終在西洋思想上占在中心的地位。這個問題再可借用佛教的術語改爲「事理問題」，事就是殊，而理就是共。因爲凡是只發現一次而無二次的，凡只在一處而不移於他處的，便無理可言。可見共是理的標準。所以本篇名爲共理與殊事。這個問題何以會起來呢？原來我們看見一匹白馬，在我認識上便成了「這是一匹白馬」。若沒有這個白馬的殊相映在我的視覺上，我決不會有「白馬」的觀念；但我若不有白馬的觀念（即共相）又將何以能辨別這是白馬呢？這個問題初視之，好像和先有雞呢還是先有蛋的疑問一樣，其實細細分析進去卻所關甚大。答案雖可有數種，而最顯著的莫如所謂有殊無共與所謂有共無殊。所謂有共無殊便是共相先殊相而存，則不啻先有一個固定的有理有序的世界，而一切具體事物（即殊相）只是其表現罷了。反之，若有殊無共便是殊是本來的而共是幻現的，則不啻告訴我們說這個世界原來是一個渾沌，無所謂條理；至於所有名物法則只不過人類爲行爲便利起見所製造的概括而已，換言之，即只是一種簡便符號並非實物。由前之說，是相信世界是有理的；由後之說，是相信世界是無理的。由前之說，是相信一切都是有一定的；由後之說，是相信一切都是偶然的。這樣推論下去便與人生問題發生了極

大的關係。並且不僅人生的價值與此有關，即科學的基礎亦與此有關。若宇宙是無理可言，則不特人生其間毫無價值，即科學研究亦將如煮沙成飯，永無成功希望。無怪懷特海在其科學與近世世界 (Science and the Modern World) 上說科學的始祖是中世紀的宗教，就是因為中世紀的宗教是相信世界是有條理的。明白了這一點便可知道這個事理之爭是貫串西洋哲學全部。所以日本人最初把西洋的哲學譯為「理學」原是不錯。無奈後來的人們求切於「愛智」的原意遂改為哲學。其實「哲」字雖有兼顧愛智的長處，而終不及「理」字來得充足。不過社會上既已通行，我一個人亦何必矯枉過正來立異呢！但要明白這種思想與這個問題不能不追敘其歷史。我們可以開始循着歷史的進路而尋其將來了。

一一 柏拉圖的理型論

希臘思想真是五光十色，無所不備；而真能影響西方文明全體的卻不能不推柏拉圖。柏拉圖的先生是蘇格拉地。蘇格拉地生的時候正是辯士 (sophists) 邪說披猖的時候。這班人以為無所謂真偽與善惡；凡我所見的就是真；凡我所喜的就是善。於是世界上的東西沒有永久的了。例如過吉斯 (Gorgias) 更傾於虛無論，謂一物無有；即有亦不能知；即知亦不能告他人。蘇格拉地覺得這種感覺論必定把人生的價值打得落花流水。所以心有不甘，起了一個反動。雖則到了今天，我們不能知道那一句話確是蘇格拉地說的，但這種運動是自他而啓，諒決無誤。須知我今天所看見的都是他的弟子柏拉圖所撰的。蘇格拉地自己沒有著

連。所以我們不能分別出來還是柏拉圖很忠實地代表蘇格拉地呢，還是柏拉圖把自己的思想故意推在蘇格拉地身上呢。不過我所得關於蘇格拉地的許多史蹟亦是從柏拉圖而得，以此推想，若說蘇格拉地本來絕無此意，而都是柏拉圖故意造出來的，似乎太不合情理。所以我以為若把蘇格拉地完全除外，是不妥當的；若說柏拉圖完全依照蘇格拉地而未加擴充，或推廣，恐怕亦是不對。因為他的書全是腳本的口吻，按諸實事很多不符。總之我們所見的蘇格拉地是所謂「柏拉圖的蘇格拉地」。（此名為李乃德（Burnet）所創，見其 Greek Philosophy 一二七頁以下。）於是我們為便利起見，不如把蘇格拉地與柏拉圖在學說上當為一個人，而以柏拉圖代表之。

柏拉圖的著述自許萊馬須（Schiermacher）翻譯為德文以來，學者間發生考訂真偽的問題。他們研究的標準，其最粗淺的是以見諸亞里斯多德的書中與否為斷，換言之，即以為亞里斯多德所引與否為標準；其最精細的是將柏拉圖各書中所用的新字與文體而編為詳細統計，以檢查其思想是否調和與文體是否一律。不過這種研究亦未必盡可靠：第一，亞里斯多德所未引的未必即可斷定是亞里斯多德所未見的；第二，柏拉圖著述歷五十年之久，其間文體與思想自不無變遷。閒話少說，請入正文。

現在我應當就把柏拉圖書中所說關於共相的選列出來。但我於未選列以前對於譯語應得有一個聲明。學過些哲學的人們都知道柏拉圖哲學中有所謂“theory of ideas”，這其中 ideas 一字最難翻譯。這

個字普通是以屬於心理學方面的居多，但亦有屬於哲學方面。如洛克便是以英文用這個字於哲學上比較最先的，但他的用法與柏拉圖並無淵源。普通在心理學上都譯爲「觀念」亦未嘗不切，因爲此字拉了語根是 *idea* 有英文 *to see* 的意思正當中文的「觀」字。但在哲學上則較爲廣義。所以我們現在可以把這個字的訓義分爲三類如下：

第一種 其義與感覺的印象相近。如我看見一本書，縱使後來這本書，已經被人拿走了，或我的眼睛另注視他處不再去看這本書，但無論如何，這時我心中有這本書的影子，即使這個影子是極模糊的，這便是所謂「心影」(image 或 mental picture)

第二種 其義與抽象的性質相近。如我看見一匹白馬，又看見一帶白牆，又看見無數白鵝，當我初看白馬時我辨認其爲白色，因知這個白色就是白牆的白與白鵝的白。這便是雖是具象，卻不限於殊物。普通名之曰「性質」(quality 或 essence)。

第三種 其義與原理的概念相近。如白是物的性質，雖共同而尙可目睹，但亦有不可目睹的，例如「公」(just)「善」(good)等。這些乃是表示一種原理。所以都是「概念」(notion 或 concept)。

以上三種還不盡包括柏拉圖的用法。因爲柏拉圖在他的書上（例如克拉泰魯斯，菲獨與宴集等）都是把 *idea* 與 *ideas* 互相通用，二者已成同義語了。查後者本與英文 *form* 相當。英文此字向譯爲「形式」

我以「形」字太近於 *shape*，乃改爲「方式」。然而亦有拿英文 *pattern* 與 *type* 來翻譯，則在中文便含有「型」的意思。我最初把柏拉圖的這個字譯爲「元型」，俾與英文 *archetype* 與 *prototype* 相當；後來覺得太有所偏了。原來柏拉圖的這個字就是指道理而言。一切東西都是由「道理」這個模型而出。這個模型的本身即是所謂道理。普通以爲道理只能意會言傳，而柏拉圖則以爲有相可觀。所以我又把這個字譯爲「理相」。不過理相與元型都是各有所偏，非設法折衷一下不可。於是我便想出來一個新奇的譯語，就是「理型」或「型理」。就是說以理爲型，更詳言之，憑物見型，是型即理。這豈不是於上述三種以外竟有了第四種麼？

但我這樣翻譯有一個大弊病，就是把這個字太變爲專門的術語了。須知柏拉圖始終沒有把此字當作專門術語來用。所以我們遍檢他的數十種譚話集只看見所討論的是所謂「善」的理型究竟是甚麼；「美」的理型是甚麼；甚至於「大」的理型是甚麼。卻始終沒有告訴我們甚麼是理型，換言之，即理型的定義是甚麼。如大家以爲這樣譯法太專門了，則譯爲「方式」亦好，譯爲「概念」亦無不可。（下段譯文即參用此種譯法。）總之在柏拉圖是一個通常語，無奈我們卻尋不到一個通常語與之相當。（不特東方爲然，即英文亦如此，所以他們有時寫作 *ideai*）。並且關於此說在他的書上亦只是散見，搜集起來十分困難。不得已，我只能把最顯明最關切的略舉二三，作爲例罷。

柏拉圖在其潘曼尼得斯一書上述蘇格拉地與潘曼尼得斯和散諾師徒兩人討論「多問題」。散諾主張「多」是矛盾的，唯有「一」。其中有一段關於理型的話，最爲顯明，如下：

「蘇格拉地說：我懂了，散諾先生，我很承認你的話。但請你告訴我：你是否沒有想到有所謂「同」的概念與有所謂「異」的概念；不論何物，凡分享「同」的概念的，便幾於同；凡分享「異」的概念的，便幾於異；凡分享「同」與「異」兩概念的，便即幾於同異。是不是一切物不能同時分享此相反的同異兩概念麼？其可怪處何在？苟有人能證明「絕對的同」（譯者按即是「同」的概念，亦即「同」的理型，亦即「同」的方式）能變爲異，「絕對的異」能變爲同，在我觀之，實爲不可思議；至於實物分享異的概念，同時又分享同的概念，則不足爲奇。所以若有人主張一切物只是「一」，因爲一切東西都分享「一」，而同時又是「多」，因爲都分享「多」，這樣主張無可驚奇。但他若是告我說絕對的一（按即謂「一」的概念）就是多絕對的多就是一則我真大驚了。其他亦然：若說概念自身有相反的性質，則我必聞而駭異。但有人證明我是一同時又是多，則不足奇怪。當其證明我是多時，可以說我有左邊與右邊，有前面與後面，有上段與下段，因此我不能否認我是分享了「多」。當其證明我是一時，又可以說我們今天的集會是七個人，而我只是一個人，所以我亦是分享了「一」。這兩種證明都可算不錯。其他如有人證木石等物是多又是一，我知道他是說一與多同時存在，而並非主張一即是多，多即是一，所以他所說的乃是真相。

而非戲論。然而若有人抽繹出來單純的概念，如「同」、「異」、「一」、「多」、「靜」、「動」等而說這些概念自身本是混淆的，則我必大驚奇了。關於這一部分的討論，你是很有聲色的。但照我所說，如有人以為你所指摘的存於可以目睹的實物中的混淆或矛盾亦可以見於不可目睹的概念上，則我更要大驚奇了。

當蘇格拉地說時，班塞杜魯斯以為潘曼尼得斯與散諾必不願繼續下去，然而他們兩人卻十分注意，並且兩人相視而笑，表示對於蘇格拉地有所嘉賞。蘇格拉地說完了，潘曼尼得斯便接着表示其所感，而說：

蘇格拉地君！我很佩服你有傾向哲學的心。請你告訴我，這個分別即概念自身與實物分享概念的不同是你自己想出來的麼？是不是你以為離了我們日常所見的相同事物以外另有一個「同」的概念，有一個「一」的概念，有一個「多」的概念？

蘇格拉地說：我想是有此種概念。

潘曼尼得斯接着說：是不是你更把「正」「美」「善」等認為絕對的概念？

蘇格拉地說：是的，我是如此。

潘曼尼得斯說：是不是你以為「人」的概念是離了我們一切人類而獨立，「火」的概念與「水」的概念是離了我們所有的各種火各種水而獨立的？

蘇格拉地說：潘曼尼得斯先生！究竟這些亦包括在內與否，我常常未能決定。

潘曼尼得斯說：是不是你對於那些說起來令人發笑的東西，如「毫毛」、「污泥」、「灰塵」及其他醜態的東西，亦同樣未決定是否包括在內麼？究竟你以為這些東西是否都有一個理型（即概念）與我們所見的實物不同，還是沒有？

蘇格拉地說：確是沒有。凡可目睹的東西，如這一類，都是就他那個樣子的，若說另有理型為其楷模，恐怕是不合理。但我時常想應該所有東西都有一個理型。不過這樣推論下去，又恐怕沒有底止。因此我委決不下，不得已暫以上段所說的為限。

潘曼尼得斯說：蘇格拉地君！這是因為你尙年輕，我深信將來你必於哲學大有所獲，那時你必不致輕視這些微末的東西，現在你是太顧慮常人的議論了。但我很願意知道你是不是主張有若干理型，若干實物即由分享這些理型而成遂取得其名。如相同的事物所以為同，即由於分享「同」的理型；大的東西所以為大即由於模仿「大」的理型；正事所以為正，美物所以為美，亦都是由於分享「正」與「美」的理型而成。

蘇格拉地說：正是，這便是我的意思。」

上述一段將此種思想的由來詳細說出，我們可以知道蘇格拉地與柏拉圖在當時確有一種創見，與以專

希臘各派哲學不同，不過還有人以為潘曼尼德斯一書是偽書，我們不妨再列舉菲獨上的話來作進一步的證明。

柏拉圖在菲獨上述蘇格拉地與人討論生死，他主張不死與理型的不變一樣，其中有一段如下：

「蘇格拉地說：我要告訴你的並不是甚麼新奇議論，只是我常常說的。我將告訴你，實物與理型的關係。說起來必先提及人們口頭所常用的名詞，如美，善，大等，而首先假定有所謂絕對的美，絕對的善，絕對的大（按即「美」，「善」，「大」的理型。）必先容許此說，我方告你以美物之所以為美，並用以證明靈魂的不死。」

西比斯說：我已容許此說，請你即說出證明。

蘇格拉地說：我更願意知道再進一步你與我同意否。應為我主張於「美」的理型以外而有美物，則其

所以為美必是由於模仿得幾分「美」的理型。且我主張此理得用於其他一切物。你同意於此說麼？

西比斯說：我同意。

蘇格拉地說：我想除此以外決無他說以明美物之所以為美。設有人說豔色，巧形或其他為美之根由，此等使思想混亂的學說，我惟置之不理。我惟篤信一物之所以得成美物必由於分享絕對的美於幾分。至於其分享的樣式我不能說定。但我總敢說一切美物之所以為美皆由於分享美的理型。此似為最

妥當的答案。我相信此原理可以永久不搖。無論何人叩我以此種問題，我必毅然決然答之曰：由於美的理型始能致美物爲美。你不同意麼？

西比斯說：我很同意。」

此外，柏拉圖於共和國上第十章首段亦有論及，他說：

「蘇格拉地說：我們現在照平常的樣子來開始討論罷。無論甚麼東西而可有一個共名置於其上，則我們可決定必有一個與其相應的理型或方式。你懂我的意思麼？」

葛勞康說：我懂。

蘇格拉地說：讓我再舉一個普通的例：例如世上有無數的牀與無數的桌，是不是這些東西在世上很多麼？

葛勞康說：是的。

蘇格拉地說：但這些東西的理型或方式則只有兩個：一個是牀的理型；一個是桌的理型。

葛勞康說：不錯。

蘇格拉地說：且製造牀桌的工人其製造牀桌以供我們的用處乃是依照其理型或方式。我以爲製造其

他諸物亦是如此。至於理型其自身則不是製造家所造的了。」

柏拉圖關於理型的話尚多，我現在亦不想抄錄了。讀者看了這一些，已可概想其餘。至於柏拉圖何以

會有這種思想，我們不能不相信亞里斯多德的話，因為亞里斯多德是他的弟子，應得知道他。

二 亞里斯多德的解說

亞里斯多德於其物理學後編（因其在物理學後故世人通稱爲超物理學即玄學）第一卷第六章上說：「述諸學說以後接着便是柏拉圖的哲學了，他的哲學在各方面上都是繼續前人的思想，但卻很有特性與意大利各派哲學不同。因為他在幼年的時代即從克拉泰留斯（Cratylus）遊，得知黑拉克里托斯（Heraclitus）的學說，此說謂凡可以目睹的東西都是在變化中，猶如水流，所以我們對於這些東西不能得有知識。此種思想深入柏拉圖心中，迄至晚年亦未變化。蘇格拉底雖則專注意於人類行爲上的問題而忽視自然界事物上的問題，然以爲道德上必有普遍的原理，主張知識由定義而確定，柏拉圖承受此說，但他以爲定義不能用於可以目睹的東西而只能用於另外一種，因爲可以目睹的東西都是在那裏變動不居的。另外一種不變的，他名曰理型，而可以目睹的東西雖本身不是理型，卻因理型而得名，因爲東西可有許多，其可置於一個共同的名詞之下便是分享了這個理型。但只有「分享」一辭是新的，畢泰過拉斯派說物由模倣「數」而成，柏拉圖說物由分享理型而成，只是名詞不同罷了。至於如何分享，即如何模倣，他們還是置作爲未決的問題。」

其第十三卷第四章上亦有同樣的話，如下：

「現在關於理型，我們必須先自檢查理型論，不從其與數論的關係上着眼，而專論述發明此說者的初意。主張理型論的人所以有此說實有見於黑拉克里托斯派謂凡可目睹的東西都是變動不居的。所以知識若必須有一個對相，則必定是個不變的東西而異乎所可目睹的一切東西。因為這些東西在變化流轉中是不能成爲知識的對相。」蘇格拉地具有過人的天才，所以能首先提出這個「普遍的定理」的問題。在物理範圍，則只有德穆克里托斯 (Democritus) 想到這個問題，他以爲普遍的原則是熱與冷；畢泰過拉斯派則以爲定義就是數，如「二」是機會；「四」是公正；「五」是婚姻等。但蘇格拉地則求之於事物的要素。因爲他志在論理的判斷，而事物的要素實爲論理判斷的起點。因爲若是不知道其物是甚麼（即其要素）斷不能知道其物非甚麼（即與其物相反的是甚麼）。所以我們應把兩件事歸功於蘇格拉地，即演繹的判斷與普遍的定義這兩件都是學問的起點。但蘇格拉地未曾主張定義或共相離實物而自存而繼起的人們卻把共相認爲獨立的存在，這種在他們便名之曰理型。」

我們從亞里斯多德的這兩段話裏可以看出柏拉圖所以要求主張理型的緣故了。就是照黑拉克里托斯說，世界上只有殊相，而沒有共相，換言之，即實際上只有殊相，沒有共相。這個確是實在情形，柏拉圖不能不承認。但柏拉圖想若只是殊相而無共相，則這個世界豈不完全是雜亂無章的渾沌麼？那里還有條理與秩序呢？若真這樣渾沌，則人類如何能生活下去呢？即使生活着，在這種無保障的狀態下還有甚麼價值呢？爲使

人生有價值起見，爲使人類放心生活下去起見，必須假定這個世界是有條理的，不是渾沌；是有目的的，不是偶然；是有永久不變的，不是轉瞬不居。但實際上卻又確是轉變，是雜亂。於是柏拉圖便想出一個救濟的方法：就是於實際的現實界以外以爲還有一個法則的方式界，換言之，即非現實界。現實界是雜亂的與轉變的，而這個非現實界，換言之，即理法界，則是永恆的與條理的。於是柏拉圖主張凡現實界的東西每一種都是副本而另有一個正本在非現實界。例如一張牀，在現實界有一張牀的實物，在理法界必有一個牀的理型。並且柏拉圖主張人心對於這兩界恰有兩種認識能力以相應：就是對於現實的萬變的事物界有「官覺」去感受；對於非現實的不變的理法界有「智慧」（即悟性）去審辨。柏拉圖這種主張遂發生三種問題：即（甲）理型的數目的問題，詳言之，即是否每一種實物皆必有一個理型爲其模楷；（乙）理型與實物的關係的問題，詳言之，即是否實物與理型完全相似；（丙）理型與理型的關係的問題，詳言之，即是否各個理型都一律平等，抑或級增高而形成一個系統。據學者們的研究以爲柏拉圖對於這三個問題的答案有初稿與次稿的不同。如初稿是以爲理型的數目無限，有一種實物必有一個理型；而次稿則把其數目縮小，以爲只限於與道德行爲上有關係的各種概念，如「善」，如「美」等。不過我遍檢柏拉圖全集，實看不出初稿與次稿的顯明徵迹。我們只可說柏拉圖對於甲項問題實是猶豫未決。至於乙項與丙項則比較上有確定的答案。現在總括三項如下：

(甲) 理型的數目 理型論若要澈底下去，自應主張每一種東西都有個理型爲其所自來。但柏拉圖以爲這樣下去豈非要把理型的數目弄到無限了麼？一切無足輕重的東西與一切瑣屑惡劣的東西亦都有一個理型爲其正本，亦未免把理型的高尚性損傷了。所以他只討論「美」的理型，「公」的理型，「大」的理型等，以爲這些是理型的模範。而對於其他常置爲未決。實則他並沒有說理型是只限於這幾種。因此我們仍可說每一種東西都有一個理型，凡種類相同的東西，可以用一個名稱來說的，便共享一個理型。

(乙) 理型與實物的關係 柏拉圖的意思以爲不是理型（即概念）由於把實物分類概括綜合而成，乃是理型先在實物模仿理型而成。這便是理型是正本，而實物是副本。實物是照着理型的模樣而製造的。凡是照型範的模樣而製造出來的東西決不及型範的本身。所以理型是比實物爲高。況由型模而鑄成的總不能和型模本身完全一樣，所以實物總是類似理型於幾分之幾。柏拉圖用這個 *mimesis* 字，在英文是 *participation (to partake)*，我譯爲「分享」，即分得幾分的意思。其實分享與模仿是同一個意思，因爲模仿總有幾分相似而未必全似。柏拉圖從這一點上一轉即變爲理型是實物的標的，而實物是理型的表現。這便是用目的論 (*teleology*) 來解釋了。質言之，即實物總是趨向於務求模仿理型而得最高度的相似。

(丙) 理型與理型的關係 卽理型間是否有高下次第的排列？

柏拉圖以爲有高下的秩序，並且是一層

一層高上去的。只可惜他沒有列作一個詳細的圖表。他只說「善」是最高的理型。據後人的解釋

(如斯泰司 W. T. Stace)，他所以如此主張是因爲每一個理型都是自身圓滿的，而「善」是最圓

滿，所以是最高的理型。照這樣說，豈不是一切理型都向這個最高理型而趨麼？這便是層層提升的

「意匠的發展論。」後來亞里斯多德修正柏拉圖的學說，主張只有素質 (matter) 與理形 (form)，

便是補充此說。亞里斯多德以爲凡物都有兩方面，一卽素質，一卽理形。如 H_2O 化爲水， H 與 O 是

素質，水是理形；水又蒸爲汽，則水是素質而汽是理形；汽又結成冰，則汽是素質而冰是理形。層層提高

上去，達到最高的一層便只有理形而無素質了，亞里斯多德名之曰「神」。我們於此可見亞里斯多

德的進化哲學（卽謂世界漸漸發展依着一個有意的大計畫而進）乃是由柏拉圖的思想脫胎而出。

於上述三項，我們雖已知其梗概了，然而我們的注目點仍在理型的數目與其排列。據後人研究，柏拉圖

的意思大約是（1）關於道德的，如善，公正，美，偉大等；（2）關於數理的，如二，三，十等；（3）關於道德反面的，如惡，

不正，醜等；（4）關於性質的，如白，重，香等；（5）關於物體的，如人，馬，樹，星等；（6）關於人造物的，如牀與桌等。

以上各種我們仍可歸爲三類：卽道德與數理等是抽象的，可歸入「抽象的原理」一類；性質雖具體而卻不限

於一個，換言之，卽不限於本物，所以可列爲一類，名曰「共同的性質」；至於人，馬，樹，星是具體的東西，可歸入「具

體的物相」類中。以名辭來各別表示之，第一是「理」第二是「性」第三是「相」。雖則三者並非根本不同，不過若揉和在一起來討論，有時轉致惹起紛糾。柏拉圖的弊病即在此。我們不能不慎重。

柏拉圖的學說經亞里斯多德修正為共相不能獨自存在，換言之，即理不能獨自存在，理只在事中，共相即在殊相中而存，以後便有三說。第一說主張理先事而在，詳言之，即以爲世界本來只是不易的道理或不變的法則，而所有現實的事物乃是這個道理或法則的變化或幻相，所以理是實際，而事是現象，換言之，即共相是固有的，而殊相是隨起的。第二說恰與之相反，主張事先理而存，詳言之，即實際初無所謂理的，所謂共相的，只是我們對於許多的事，許多的殊相，用一個名詞來概括之，遂把這個名詞誤認爲亦是外界的存在了，其實沒有那麼一回事。第三說則折衷其間，以爲理既不能先事而存，又不是後事而有，詳言之，即我們不能主張共相是離了殊相而先自存在的，同時我們亦不能主張共相是由殊相上概括而成，因爲若是先殊相而存，何以沒有了殊相便不見其相呢？若是由殊相概括而成，何以能把許多殊相概括在一起，則顯然是這些殊相自身本有相同之點，而這些相同之點便是所謂共相，可見共相是在殊相中了。這三派在中世紀演成了絕大的爭論。他們用拉丁語表示的格言是(1) *Universalia ante rem* (2) *Universalia post rem* (3) *Universalia in re* (其中第三，主張共相即潛在殊相中，是亞里斯多德的學說，亞里斯多德硬說柏拉圖是主張第一說的，但究竟柏拉圖是主張第一說抑或第三說，實無充分的證據，所以學者間仍是爭執未決。) 中世紀的爭論大概是關

於前二者，所謂「名論」與「實論」之爭便是。名論派如洛雪利奴（Roscellinus）等，主張共相只是一個名詞而已；一個名詞用於許多的殊物遂成「共名」，至於實際上則只有殊特的各個物而已。實論派大抵承柏拉圖的緒餘，以為共相先存。此種爭論其目的在說明宗教，故其關於哲學上的影響只好算是間接的。因此我現在請略而不論。

四 由白開萊休謨到康德

到了近代，這個問題又取得一種新色彩。我們須知無論主張共相是先殊相而存的，抑或是主張共相即在殊相中的，他們總是以為共相是在外界的，而不是倚靠我們能認識的心而始存的。換言之，即他們總以為共相是自然存在於外界中的，而不是我們於認識時從心上而創造的。更簡言之，即是外界自有，而非內心所創。其所以不主張是內心所創並非由於確知共相是外界自有，而只是他們沒有發見共相問題可由外界引到內界。雖則所謂「唯名論」就是主張共相只是一個共名，然而這樣只是消滅共相，即認共相為不存在，並非從內界的結構上，心的組織上，以說明共相，換言之，即只是把共相騰空而消滅了，並非把共相建立在內界上與心理上。所以唯名論於共相的研究上沒有新發展。我們因此除於下段略為批評外，可以不必詳述其歷史。

把共相由外界移到內界，最後建立一滿足的學說的人自然要算是康德。但康德的思想完全是由休謨而提醒；可以說若無休謨即無康德。康德自己說，休謨的思想把他從獨斷的夢中喚醒。（但近人考證，知道

康德並未親讀休謨的書，僅看見白蒂（Beattie）論述休謨思想的書的德譯本。然而休謨卻又由白開萊而提醒。所以由白開萊經休謨到康德乃是共相論的一個大轉灣。我們現在應先從白開萊講起。

這種轉向是甚麼？就是由以為共相是客觀的而轉到主張共相是主觀的，換言之，即最初以為條理是本來在外界上的，而後來轉到以為條理只是內心的規矩而投射到外物上的。這樣由外轉內，第一須先打破唯物論。所以白開萊可算得首創者了。白開萊最受洛克的影響，但他卻最不满意洛克。洛克的學說可謂完全是一種外鑠論。他以為我們睜眼見物，便是物相印在我們的心上；我們覺得自己在那里動怒，便自己把自己的心相返照出來。物相由官覺而得心相，由自省而見。洛克名這些為「單相」（simple ideas）。這許多單相可以集合起來，而加以概括，便成所謂「複相」（complex ideas）。其由抽釋而成的則是所謂「共相」（general ideas）。共相由許多的殊相（即單相）抽釋概括而成，所以又名為「抽相」（abstract ideas）。白開萊所最努力的就是說明把許多殊相擺在面前不能抽釋概括以成共相。在他的人類知識之原理一書，有很扼要的話：

「第七節 人人都知道東西的性質（按例如白，硬，圓，等）不是各各自己散在的，乃是雜具在一起的。但有人主張我們的心能單獨對於一種性質，把他從本來雜具在一起的許多性質中抽出來，而造成所謂抽相。例如看見一個東西，有廣袤，有顏色，在那里動；這些本來混具在一起的諸相可以由心把他分析開

來而成爲單獨的，各自獨立，不與其他相關，於是乃成所謂「廣袤」「色」「動」等抽象的概念。不僅是「色」或「動」可離「廣袤」而獨立，並且心可製成「色」的概念而抽去廣袤，製成「動」的概念而抽去色與廣袤。

第八節 並且我們的心當其看見這個東西的廣袤與那個東西的廣袤時，雖明知其間有不共同的，如這種樣子與那種樣子，這種大小與那種大小，但卻察得有些共同的；心可以把共同的抽出來，使其獨自成立。例如「廣袤」就是最抽象的概念：既不是線面，又不是體，尤不具何等形狀，何等地位，僅僅是一個抽相而超離了這些。我們的心於看見這個顏色與那個顏色時，雖則這些殊特的顏色各各不同，而能抽除其不同，僅保留其共同，製成所謂「色」的抽象概念：此概念既不是紅，又不是綠，亦不是白，不是任何特定的顏色。至於「動」的概念所以抽成亦是如此：不僅把運動的物體抽除，並把其形狀，以及方向與速度等亦都抽離，遂造成所謂「動」的抽象概念，而對於凡我們所看見的各種特殊的動都可一律相應。

第九節 我們的心把物的性質抽離出來構成性質的抽象概念，更進而由同樣的抽釋以構成含有數種性質的複合的抽象概念。例如我們的心審得張某，李某與王某於形狀上有若干相似處，於是把張某李某王某的特異處抽除而僅留其共同點，遂構成一個複合的抽象概念，名曰「人」或「人性」或「人類」，而把所有各個人的特性與差異完全抽除，遂不限於任何人，對於一切人皆可適用。這個「人」的概念

亦包含「色」的概念，因為沒有人沒有顏色的，但卻不是白，不是黑，不是某種特定的顏色，因為沒有一種特定的色是為全體人類所共具的。並且亦包含有「身材」的概念，但卻不是高，不是矮，又不是中等，乃是抽出這些而成的一個概念。其餘亦然。更進一步有鑒於各種生物雖不與「人」的複合概念全部相應而卻有若干相似，我們的心乃把人所獨具的歸之於人，抽出其與各種生物相同的來另構成一個概念，曰「動物」。這不僅是從各人而抽成，並且是從鳥，獸，魚，蟲而抽成。這個複合概念包含有「身體」「生命」「感覺」「動作」的概念為其要素。所謂身體，並不限於任何特種形狀，因為各種生物沒有都是一種形狀的。更不限於着衣的與不着衣的，因為這些只是特種生物的形狀，所以這個概念必把這些排除。所謂動作，亦不限於是走，或是飛，或是爬，只是動罷了。

第十節 究竟別人有無這種製造抽象概念的奇異能力與否，他可以捫心自問。至於我，我敢說我確是沒有。我知道我有想像力，將所見的事物攝為心影，能把這些心影分開來再另行配合。例如我能想像一人而有兩頭，或上身是人，下身是馬。我能單獨想到手，或眼，或鼻，而與身體其他部分無關。但我所想的手或眼，無論如何總有特定的形狀與顏色。所以我心上所謂「人」的觀念不是一個白人，便是一個黑人，或一個櫻色人，不是一個挺胸的便是一個灣背的，不是身體高大的便是一個矮小的。無論我的心如何努力總不能得有上節所述的那樣抽象概念。我不能從運動的物件上抽成「動」的概念，既不是

直線的移運，又不是曲線的移動，既不是速，又不是遲。其他抽象概念不能造成亦同此理。實言之，若有些性質雖與其他性質雜具於一個東西上，但實際上可以離開其他性質而自存，則我能把這些性質從中抽出來。至於那些性質不能離散自存的而謂我亦能抽出則我不能反對了。照上段所說，由殊相而抽成共相，是我所否認的。所以所謂「抽」似有兩種。我想人們必贊成我說的這一種。須知一班常人實不求有抽象概念。他們以為抽象概念非經過研究不能得，所以是很難的。於是我今可得一結論曰抽象概念只限於有學問的人。」

白開萊對於這種抽成說的攻駁是很有力的。我們可以知道，凡主張看見白馬，白人，白雪，白花以後而抽成一個抽象的「白」，這種便是所謂抽成說，而這種抽成說實是毫無根據。在心理上亦不是如此。白開萊在這個批評方面可算很有功績。但他既否認抽成說，勢必於主張方面另立一新說。於是他便主張符號說。他說：

「第十二節 欲知「相」之何以成「共」，莫善於考察「名」之何以成「共」。須知我並非絕對否認有共相，我只不承認有如第八節第九節所述的抽成共相而已。若我們賦予訓義於名詞，而指示我們所能知的，於是我們便不能不承認觀念（按即是相）本來是殊特的，後來用以代表其同類遂變為共同的了。」

「第十五節 ……有人主張一切知識都是關於共同的概念，此說我完全贊同。但此卻非謂這些概念由抽括而成。其共同性並不是一種積極的絕對的存在，而只是在乎其對於所指示所代表的事物的關係中，由此所以名詞與概念雖本來是特殊的而後來變為共同的了。」

白開菜的符號說其實仍是一種唯名論。他說殊之所以成共是由於一個符號的移用。例如我初看見

一個人，我名之曰「人」，其實這個人的符號就等於司馬遷或俾士麥，是一個專名，專指那一個人；後來我又看見一個人，我亦名之曰「人」，這便是把那個符號移用於這里。所以概念之所由成純由於符號的移用：本來

一個符號指一個東西，後來在這一符號下，使其包括許多東西。於是我們又生了問題。就是為問：這樣的移用還是有標準呢還是隨便的呢？若是隨便的：何以我們於「人」的名詞與概念之下不可以包括馬與鼠呢？可見這種符號的通用是有標準的。其標準就是物的種類：必定同類方能包括在一概念中。必定直立

行走，有手有足，能言能思，方能歸在人的種類中。若是四足長耳，有毛無手，便無法把「人」的符號移用其上。

可見符號說依然不能解決這個共相問題。因為共相問題所欲研究的是事物的種類究竟還是自然的抑或是強分的。若說是自然的，何以學者對於分類得有種種的分法，各人不同，顯見外界是沒有一種固定的整齊的自然分類。若說是強分的，又何解於人類與獸類絕對不能混同？

白開菜亦自知他的符號說只能解釋名詞，所以他不能不另外承認事物雖只是個體而卻有關係。須知有關係便有法則與方式。他在亞爾雪佛

倫 (Alciphron) 以書中假擬的人名為書名) 第七編第十二節於第二版時加入一句如下：「符號誠然是指示事物的關係，但這些關係卻不是抽象的概念，乃是在特殊事物中，並不成爲獨立的東西。」可見白開萊晚年漸漸脫去唯名論而轉了傾向。最後他把“notion”這個字不等於“general ideas”。他以為我們對於自己的精神與自主的動作不能得有 idea 而只能得有 notion。關於事物的關係亦然，因爲事物的關係是包含有認識作用在內的，(人類知識原理第一四二節第二版增加的一段。) 照這樣說，最初白開萊是一個唯名論者，只認有殊相，不認有共相，後來他始明白知識若沒有共同性或普遍性，便不能成立，換言之，即知識若是只限於對於個個殊相，則並殊相的知識亦不能成立。所以他不能不承認知識的普遍性與共同性。於是他便擇了三種如自己的精神心理的作用事物的關係以為是可以成爲普遍的換言之，即可成爲共相。他用 notion 一字來表示這三種。到了今天，我們知道這種分別完全是隨便的，並且是文字上的，沒有多大注意的價值。總之，白開萊的學說是以不澈底而終。

休謨對於白開萊卻大恭維，以為是學界近年來最大的最有價值的發明。(但他於書中卻未指明白開萊的姓名。) 他以為實際存在的只有所謂一個一個的殊物。我們的觀念只由對於殊物的印象而成。他說：「一切東西在自然界上都是特殊的，所以若說有一個三角而沒有一定的形相是不合理的。」所以「抽象概念在其自身亦是特殊的，所以能變爲普遍的乃是由於他有代表性質。」「在我們心上的影相只是

某個某個的特定物件，而在我們推理上若應用相同，即變成共同的了。」以上所說完全與白開萊相同。但他卻於此說以外想更進一步，於是他主張殊相變為共相固是由於代表而代表之所以成實出於習慣。這便於白開萊的代表說以外更加了一個休謨的習慣說。照他的說，似以為我們最初看見一個東西，心上只有這一個東西的影相，後來遇着與這個東西相類似的東西，我們亦喚起這個影相用以代表之。於是我們把大同而小異的許多東西乃置於一個名詞之下。提起這個名詞便可喚起這些大同小異的諸物。這樣下去，我們的心成了習慣。於是我們便以這個習慣來對付外界了。杭德爾 (C. W. Hendel) 說心的習慣 (habits of the mind) 安排心影；惟這樣可免致陷於懷疑論 (Studies in the Philosophy of David Hume, p. 112) 我以為休謨與白開萊一樣仍是澈頭澈尾的經驗論，換言之仍是澈頭澈尾的唯名論。他們以為實際上只殊無共。不過唯名論實不能自圓其說。唯名論所能說明的只是名詞的用法。如我們名李某為「人」，又名王某為「人」，是否僅屬名詞的同一，而實際並無相同之點？若果有相同之點，則此相同之點不因名詞的同一而始存，亦必不因名詞的不同而即消滅。所以唯名論只能說明名詞的用法而不能說共相或共理，換言之，共同的條理或法則在自然界的地位。

五 康德與黑格爾

不過白開萊於共相論卻有一個貢獻就是把共相在外說根本推翻了。原來柏拉圖的理型是純粹在外

界自己存在的，並不倚靠認識者，換言之，即不在認識者的心內。而抽象說，主張我們看了白花白鳥白雲而抽象成爲白，雖是把抽象作用歸之於心，而仍不能不承認在外界確有被抽象的可能性與潛含性。可見理型說是唯一的一元論。而抽象說是內外兩元論。白開萊所以爲進了一步的緣故就是他把抽象說推翻，而成爲唯內的一元論。休謨對於這種唯內的一元論加了一個習慣說，使我們知道條理法則雖純在內界而卻有一定規矩，不能胡亂。殊不知這個軟性的習慣說卻啓發了康德的硬性的格式說。康德與柏拉圖可謂正相反對：一個主張共相只是外界的條理；一個主張共相只是內界的規矩。由柏拉圖而到康德可謂由外而到內。所以由外而移到內，第一步必是發見外界的條理依然是在那里時時變遷，不能永久。須知亞里斯多德說明柏拉圖何以要主張理型的動機是不錯的，柏拉圖以爲感覺總是一次的，只有偶然而無恆常，所以感覺只是雜亂無章的，而在這個雜亂世界中人們無法生活下去，勢必另有一個條理世界即潛含於其中，只待人努力去發覺，猶如撥雲見日，就行了。無奈人們努力的結果雖非絕對不發見條理世界，乃只是發見所謂「理」，最初以爲是恆久不變的而後來卻知道亦是靠不住。學者都知柏拉圖的理型就不啻是近代科學上所謂法則。但近來科學進步了，知道一切法則都不是永遠不搖的。說不定今天認爲是固定法則的到了明天，就會根本搖動了。所以近來論究科學性質的人們，最初說科學不在對象而在方法，後來只好說亦不在固定的方法，所謂科學只是一個進程（process）罷了（如 A. D. Ritchie 見其著 Scientific Method）。於是把我們的

迷夢喚醒了，告訴我們平素於不知不覺中相信外界有一個不變的，或是條理，或是方式，乃純粹是不可證明的信念，換言之，即是一相情願的信心。我們既不能發見外界有絕對的固定條理，於是一轉而悟知所謂條理必純是主觀所自具的尺度。主觀自立規矩用以衡量客觀，則客觀雖變幻百出而主觀的尺度不變。此說一出乃根本上把常識翻推了。原來我們的常識總以為變幻是在主觀，而實際是在客觀。如色盲的人看紅色為黃色，所以主觀最是靠不住的。其實紅色又何嘗是其物的本相呢？所以愈追求客觀不特發見其靠不住與主觀相同，並且發見客觀的靠不住或更甚於主觀。這便是由客觀而移到主觀的由來了。

康德的主要著述自是純理批導，而比較明顯的卻不能不推未來玄學引言。若用他的術語來說明他的學說，非特冗長可厭，且亦早有人作過了無待重贅。所以我現在只是用最簡單的方法來表明其精髓所在，而避去他的術語。康德說他是被休謨從耽於獨斷的夢中喚醒，可見康德是充分取得懷疑態度的素養。自笛卡爾以來，哲學始終以疑為入手，愈疑得厲害愈好。我們既明白康德是由懷疑論的胚胎裏出來，便可知道康德的格式說純是用奧康剃刀（所謂奧康剃刀就是凡有些靠不住的都一概刪去）的結果。他的出發點亦和柏拉圖一樣，而尤其與亞里斯多德的理形與素質對峙說相近。亞里斯多德的理形與素質是在外的，而康德卻把他們都引到內界來了。他以為有一個是專供給材料的，就是感覺，或稱之曰感受性；另有一個專司剪裁配合的，就是所謂智慧，或稱之曰了別性。材料是素樸的，是混雜的，而所以安排這些素樸混雜的材料使其成

所謂條理的則有賴於所謂方式。這便是康德把柏拉圖與亞里斯多德的方式主義從外界移到內界的緣故。方式與理法若是在外的勢必主張有所謂「自然法」。但康德以爲自然界所以有法則乃是由於自然界映在我們認識的規矩的格式內所以方現出其條理。原來自然界所以有法則，在常人總以爲是由我們從經驗上發見的。由此種常識遂演成經驗派的學說。而康德則對於經驗先下一番分析工夫。於是發見一切知識雖都是由經驗而來，然其中卻有雖與經驗俱來而非經驗所創造的。換言之，即從其起源與由來而言，可以說沒有不是與經驗始終相伴的；而從其結構與性質而言，卻不能說一切知識都是經驗所創造。經驗派的學說如洛克，主張心如一張白紙，外物投射其上即如寫字於白紙上，寫甚麼是甚麼，決不改樣。照此說，就是以爲經驗便是寫上去的字，經驗愈多，便是一個字一個字增加寫上去。此說最大的難點即在：試問所謂心如白紙的時候究竟在甚麼時候？如說在初生，則對於在胎內的時代又將何說？結果愈推愈上，愈推愈渺，在個體的受孕時代還不算數，必須在種族的創生時代。這樣逆溯得愈遠，必致上達洪荒，便不啻自行取消其說了。個體的心理既未說明，又加以種族心理，徒見其困難增加而已。所以康德以爲不如即拿當下的經驗來剖解。須知我們日常經驗看紅色而辨爲火，聞大聲而知是雷，雖由於感覺而實成於判斷。故無判斷不成知識。換言之，認識即是判斷。所謂判斷即指是甚麼或非甚麼而言。我們於認識時，感覺僅供給材料，了別乃起而判斷。而我們的判斷卻有根本的方式。好像廚子切東西一樣，總是切作四方塊，助手送上來的不問肉也好，筍

也好，豆腐乾也好，他總是照樣切下去。我以助手比喻感覺，以切手比喻了別。所以自然界有普遍的法則與共同的條理，乃是內界的規矩映射在其上。縱使其中有許多是經驗的，換言之，即經驗所供給，然而所以安排這些經驗，換言之，即把這素材組織起來是由於內界的有若干根本的格式。因此康德以為可以說沒有外界的法則而只有內界的規矩；換言之，即亦可說沒有自然法而只有認識律。自然法的可能性就靠着認識律。我現在錄其一二語以見一斑。

「經驗之普遍的可能性就是自然界之普遍的法則；且經驗之原理就是自然之法則。但因我們不能得見自然，凡所感知的只是現象，所以我們只能說現象中互相關係之法則是從我們所以能使經驗有可能性的認識作用其自身有必然關係的格式而出。」

由普遍的自然法可超經驗而知一語可申釋為自然界之最高立法者乃是我們的內界換言之，即在我們的了別。我們不必從經驗上求普遍的自然法於自然界，須知自然而普遍合乎法則唯有求之於經驗之可能性，此可能性即在我們的感受與了別上。此種普遍的自然法不是分析的認知乃綜合的認知，故除由內界無從認知。經驗之原理與自然之法則而有必然的契合只有兩說可以解釋：即其一謂此種法則由經驗得之於自然；其二正與相反謂自然取得其法則乃由於經驗之普遍的可能性。第一說自相矛盾，因普遍的自然法必能不待經驗而得知，且必爲了別應用於經驗之基礎。故惟第二說可存。

我們必須把由特殊知覺而成的所謂自然界之經驗法則與不基於特殊知覺的所謂自然界之純粹法則（即普遍法則）分別爲二。在後者，所謂自然乃與所謂可能的經驗完全相同，且自然之合乎法則亦由於經驗中有必然的關係，換言之，即由於我們的了別有固有的規矩。所以我們可以說了別不是從自然取得其法式，乃是把其法式施於自然。」

這樣看來，康德的共相論自柏拉圖以後可算最有特色的了。我嘗用一個淺近的譬喻來說明。譬如外界沒有彼此界限的分別而只是一片，我們眼上戴着一個眼鏡，眼鏡上畫了九宮格的方格，於是我們看出來把外界本來只是一片的乃變成許多方形東西。這便是說外界本無條理，迫我們把內界的格式映射其上，遂變成有條理的東西。最淺近的譬喻莫如影戲：影戲的白幕原來只是一片白布，毫無所有，然而照片投射其上便有了分界與形像了。康德的主張雖非如此極端，然而他總是以爲條理可分兩種：即一種是經驗上而得的條理；另一種是純粹的，換言之，即無法發見其爲由經驗而成的。第二種乃是根本的與基礎的。康德發見第一種經驗的條理不是自己成立的，乃是倚靠第二種的條理而成，換言之，即第一種條理是次等的，附屬的，派生的，而第二種條理乃是基礎的，根本的；不有第二種便不能有第一種。第二種條理是內界的規矩或格式，第一種條理是外界的顺序或共相。既然如此，則顯然是外界的共同相由內界的格式而生了。

數是共相。柏拉圖晚年且把一切共相都變爲數（但這是只據亞里斯多德所說；柏拉圖書並無顯然的

徵迹。) 康德對於數亦有一種解釋。他以為數是由迹先的直觀 (intuition a priori) 而成。原來康德不僅主張智性的了別有超驗的格局，並且以為感性的知覺亦有迹先的方式。所謂迹先的直觀即是超驗的感受或感性換言之，亦即是純粹的直觀不參雜任何具體的特殊感覺。既然數是純粹的直觀，便是把數亦拉到內界來了。總之，康德與柏拉圖可算一個正反對：雖則康德與柏拉圖同認為現實界只有殊相，只有個物，然柏拉圖以為於現實界外另有一個非現實界，是有條理的，是永久的，是普遍的，其具有客觀性固無異於現實界；康德不然，以為凡是條理，凡是共同，凡是永久，都是出於內界，惟其出於內界所以纔有必然性與可能性。所以我說由柏拉圖到康德便是由外而到內。

康德以後對於這問題無大貢獻。不過黑格爾卻不容不說一說。或許有人以為黑格爾是對這問題有特別意見的，不可輕視。我誠不能不向讀者謝罪：我向來不喜歡黑格爾，都覺得詭辯的色彩太濃，並且非常渾淪。但我今天卻自信對於他很公允，很客觀的。他對這個問題的貢獻不是不重要。他主張的 concrete universals (可譯為具體的共相) 實是有意思的。因為凡是共相都是抽象的，何以能會是具體的呢？在表面上看來好像和亞里斯多德一樣，亦是主張共相在殊相中，其實不然。亞里斯多德的共相雖在殊相中卻是一定的，而黑格爾則不是一定的。馬克他嘎 (McTaggart) 在他的黑格爾名義論中說得好。他說我們對於許多的畫來分類，可以拿畫家來作標準。於是我們把兩幅拉飛爾的畫歸去，因為這兩者是拉飛爾畫的。

但這兩幅其中一幅有好的畫架，其另一幅的畫架是壞的。但我們若志在修理畫架，我們便可作另一種分類，就是把具有好畫架的歸在一類，於是拉飛爾的一幅畫又要與佛拉斯開的畫在一起了。在第一種分類，拉飛爾是共相，而有好架與有壞架是殊相。在第二種分類，有好架是共相，而拉飛爾與佛拉斯開是殊相。可見共相與殊相不是一定的，可以互相易位。原來黑格爾的辨演法（*dialectics* 舊譯辯證法很不切）就是以爲甲必有待於非甲；於是由正而反，由反而合，乃演化出來。黑格爾這種具體的共相說完全是由這種辨演法的精神而出。把呆板的都變爲流動的了。我以為這就是黑格爾的大貢獻。康德把外界的條理變爲內界的尺度，黑格爾起來把康德的靜的尺度修改爲動的尺度，把康德的靜止的格式修改爲演進的格式，把康德的排列的格式變爲相互的格式。黑格爾的功勞在此。

六 新實在論

我述柏拉圖以迄康德，經中世紀的名論與實論的爭執，可算已把關於名相各說網羅殆盡。誠如韋近德人傑斯魄（*Jespers*）的觀點心理研究，以爲對於任何問題必有若干觀點遂成若干學說，已達極限，不復能增。例如宇宙觀不外一元論二元論多元論三種。若有新說亦不過於此三種原始的學理型模（即元型的學說）上加以修正，添飾，或配合罷了。關於共相問題則上述各說可算元型的學說。有人說人類的思想好像鐘底下的擺錘，擺到東又擺到西，這話亦是有理。自康德以後，共相問題沒有新的學說發生，卻只有復古的現

象。例如近來極盛一時的新實在論便是柏拉圖主義的復活。由柏拉圖到康德是把共相由外界而移到內界，由康德到新實在論乃是把共相由內界又推到外界去了。所以新實在論是康德派的反動。

要知道新實在論必須明白他有一個癖習。就是所謂「汎客觀主義」(pan-objectivism) 此字是 D. Drake 所贈於新實在論的。何謂汎客觀主義？就是把倚靠於主觀的縮到極小範圍，同時對於一切對象都認為是客觀的存在；換言之，即把內界縮小而把一切都認是在外界的。因為這種汎客觀主義所以產生兩種結果：即第一種是柏拉圖主義的復活，第二種是常識的勝利。先從第二點講起。何謂恢復常識？原來哲學自笛卡爾以來以疑為唯一訣門，於是把常識完全動搖了，所以後來的哲學無論如何總是以不信任常識為原則。因為不相信常識，所以必須把宇宙論還元到認識論。認識問題便蠶食了全部哲學，換言之，即所謂哲學只是認識論而無所謂玄學。把哲學全部只縮到認識論亦是使用奧康剃刀的結果，但亦可以說或許是使用奧康剃刀太過的緣故。總之，這樣純是出於「有遇必疑」的結果，而與常識是正相反的。常識必有所肯定，肯定有離內心而存在的外物，肯定有離能知而存在的所知；肯定離實物（即個物）而存在的方式（即其相）。我嘗說人類思想如擺錘，擺到東來又擺到西，輒近實在論的物與亦可用此理來說明。就是這些實在論者覺得以前的哲學家太把哲學縮小到認識論了，太懷疑得厲害了，太把外物倚靠內心了。所以他們第一是恢復常識，第二是解放玄學，換言之，即把本體論從認識論中解放出來，使其不受認識論的蠶食。但因為如

此，所以他們在哲學上，從傳統的眼光來看，是格調不高，因為他們犯了傳統哲學的大忌。須知哲學最忌假定或預設（*presupposition* 或 *preassumption*）。如新實在論主張外物縱使絕不映入任何認識中，作為知識的內容，而仍依然存在，這便不啻是一種假定或預設。因為新實在論很接近常識，所以他的假定與預設是很多的。至於哲學何以必須排斥假定乃是因為假定與預設太無證明，迹近獨斷。哲學最忌獨斷，所以非把假定剝削以盡不可。在新實在論，固未嘗不可自以為只求真理，何必計較及哲學的傳統信條。然殊不知排斥假定與預設乃正是為求真起見。哲學所以要自異於常識，所以要把假定與預設愈減少愈好，亦正是因為常識不真，假定愈多離求真愈遠。從這一點上，僅僅是這一點，我個人的意見卻是很贊成哲學的傳統方法；雖則認新實在論是現代英美哲學的主潮，然卻不能滿意。

從上段所說，實在論對於共相問題的態度亦可以揣想一斑了。拉德（J. Laird）在他的實在論研究一書有很顯明的主張。現在把他的話簡括敘述一下。他說如幾何原本上說正三角是等邊的，四方形是面積極大的，這雖是說這個正三角與這個四方形，但卻可適用於其他正三角與其他四方形。他因此名為「普汎的事實」（*general facts*）。他以為普汎的事實與特殊的事實都是有的；不過一個是具有，一個是潛有罷了。具有是可以用眼看見，用耳聽；而潛有則不能直接訴諸官覺。他的意思和亞里斯多德一樣以為共相不先殊相而存，亦不後殊相而起，乃即在殊相中。他雖主張殊共並存的兩元論，但他卻以為殊相不啻是許多共相的

凝合體例如這個桌子只是「黃」「硬」「方」等凝成一體，占特定的空間與時間罷了。所以學者爲便利起見，於共相與殊相以外又立一個專名曰「個物」或「個性」(individuals)用以指此凝合體而言。而把原有的「殊」或「殊相」一辭變爲僅指任何形容不能加上去的「這」(this 或 thisness)以與所以表示分別的「何」(what 或 whatness)相對待。若果把個物詳加分析，除空時形色外殆無餘留。所以我們可以說殊相雖是自存而不啻共相的舉例，換言之，即只是一簇共相而已。所以拉德以爲凡物必都有其論理的結構，此即是其共相。他說：

「於是我們得有結論，就是雖則有許多普汎的事實在論理上是離個物的存在而獨立，然而個物的存在卻不能離普汎的事實而獨立。換言之，即具在與潛在根本區別終不能泯。」

最近美人孟泰荷(W. P. Montague)撰有認知之諸道(The Ways of Knowing)一書，其中有論共相與殊相一節，茲意譯如下：

「理性派與經驗派都犯了同一的弊病：就是他們都以爲我們經驗的原始對象只是「殊」，其間絕不含有「共」。於是理性派主張我們內界有固有的理型能把原始經驗的殊變爲條理永存的共。而經驗派則以爲共相乃係由抽繹而成的總名，並非實有。兩派皆無以說明殊何以變共。至於我們的見地則甚爲簡單：實言之，即兩派公認的根本前提，說經驗原只是殊，先就錯誤了。我們的經驗，其始也固然是祇對殊

相，詳言之，即祇是在特定空間與特定時間的殊物（即在某時某地的某物）。但此種物都具有「共」的要素，為其內包的性質亦猶其必占有空時為其外延的性質一樣。換言之，經驗上所現的要素就是共相的一簇，每一簇是倚着空間序列與時間序列上的一個特定点而簇集的。就因為這個特點所以方構成「殊性」，以致個物在數目上與其他互相有別。籍成共相的概念，照上文所說，是不必在心內製造出來一個與當前絕不相同的，乃只是對於當前的複雜現象不去注意其特殊地位而專注意在其一二性質的或非地位的方面，便可以成功。簡單言之，所謂殊相只是一簇共相黏在空間時間的一個特點上。

孟泰苟的這番話究竟怎樣講呢？一經解釋必定明白。譬如有一匹馬在我目前。可即用孟泰苟的方

法來開列如下：

- H 此為此馬與其他諸馬所共有的性質。
- h 此為這個馬所獨有的性質。
- S 此為空間性。
- s 此為這個馬所占的空間特位。
- T 此為時間性。
- t 此為這個馬所占的時間特系。

於是所謂此馬即不啻是 $H + H' + S + s + T + t$ 。這六項中凡以大楷來代表的是表示共相，以小楷來代表的是表示殊相；但其實 $h s t$ 三者只有後二者真是殊而不能共，至於 h 雖說是這馬所獨有的性質，然卻亦可爲他種動物所共有的，例如一切馬都是五尺高而此馬獨是三尺高，但三尺高的不限於這匹馬，驢與鹿亦都是三尺高的。所以我們亦應得改用大楷來代表，則 h 可以改爲 H 。於是我們乃得： $H + H' + S + s + T + t$ 此馬。

H 裏頭可以包含 $H_1 H_2 H_3$ 等， H' 裏頭亦可包含 $H'_1 H'_2 H'_3$ 等。則所謂此馬即等於 $H_1 + H'_1 + H_2 + H'_2 + H_3 + H'_3 + S + s + T + t$ 。這里凡以大楷代表的都是可共的，換言之，即共相。可見雖然當前的一匹馬是一個特殊的物，而其實只是一羣共相，換言之，即一簇共相，凝集在空時的一個特點上罷了。因爲一物不能同時占兩空間，所以只有在空時的架格的系列上是殊而不共的，此外便無一不共了。所以新實在論主張殊相與共相都是有的，換言之，即存在的，但殊相是「具在」(existence) 而共相是「潛在」(subsistence)。前者謂加入空時的序列，後者則指不附着於時空的特殊地位。可見新實在論雖是柏拉圖主義的復活，卻又吸收亞里斯多德的精神。例如約翰孫在他的大著名學上即主張殊相是 *substantivae* (此字可譯爲「主實」) 而共相是 *adjectives* (此字可譯爲「形容」)。總之，把殊相用剝蕉的方法來剝到只剩了時空的特點，而別無所有，這確是非常進步的。於是共相便不能不變爲這個特點所披的外衣了。然而這個外衣究竟是甚麼？還是無數的呢，還是只有一種？其實這個問題十分重要。新實在論者始終沒有答覆。

的明白。通常把性質（如白，硬，圓等）總認為共相；但最近卻有人把性質還元到關係。於是所謂共相乃只有一種：就是「關係」（此即英文 relation，但亦有寫作 relatedness 的），所以羅素反駁白開萊，以為白開萊的反對抽象是僅就性質而言，未就關係而言（見其家庭大學叢書本的哲學問題一四九頁以下）。他們雖未明言性質只是由關係而變成的，但卻總以為關係比性質來得根本些。現在不妨姑承認性質可以還元到關係，而且看他們怎樣推論下去。他們把共相即認為由關係而成的種種方式，他們卻學柏拉圖以為這些關係的方式是自然而然在外界存在的，沒有認識者的內心作用左右其間。這便是他們的「關係在外說」。但在我個人的意見，這種關係在外說實不能成立。詳細批評請讓於後節。總之，新實在論確比柏拉圖進步多了；他們能告訴我們甚麼是殊與甚麼是共。

若果殊相之所以為殊即在空時格上，則共相亦未嘗不可由空時來說明。這便是於關係外又進了一步。亞歷桑逗即是主張此說的。他是受了斯披諾剎的影響（他撰有斯披諾剎與時間一小冊）以為萬物都由一種「素體」（substance）而成；所以他主張宇宙的素體是「空一時」，換言之，即空間與時間凝合為一起，再換言之，即是「空即時」而非「空與時」。他以為這個凝合一起的空一時是世界最根本的材料，一切由此而造成。共相就是這個空一時的「配列」（configuration）或「定則」（determination）或「規律」（category）。何以言之呢？他以為所謂「共」就是說換了地位改了時間而其形無虧，故亦得名曰種類的同

一。這樣便是在空——時的架格上可以改變位置而仍不見其形狀上有何變易，因此我們便知道這個形狀的不變並不是別的和只是由空——時架格的輻輳而成，亞歷桑逗名此為空間的永恆屈折性（the constant-curvature of space）。他更進而以為這乃空——時的慣例（habits），好像我們神經有一定的習慣以適應外來相同的刺激。所以他說：

「讓我先說組織最簡單的，例如石球，其殊相即在各各顏色不同。假定其色不變，且不管其內部分子的動盪如何，而其圓形終不變。這個石球因地球在那里轉動而改易了空間與時間，不過對於地球仍為相對的靜止。其共相即在雖改變了空時上的位置而依然未影響其形，換言之，即雖易地異時而其形未虧。這便是出於空——時的一致性，另用同義語表之，即出於空間的永恆屈折性。此理可用以說明何以從一個機器造出許多球來都是一樣的：其形相同，只有地方與時候各別罷了。這種「種類的相同」是由於空間有永恆的屈折，所以此球的形能與彼球的形相一致。圓形的球換了地方不致於變為扁形的球」（Alexander: Space, Time, and Deity, Vol. I. p. 209）

照這樣說，顯然可見亞歷桑逗的主張是把殊共問題本來在知識論範圍的而推進到本體論與宇宙論內換言之，他不是單獨在知識論範圍內來解決這個問題而乃是以本體論上的證據來解決這個問題。他是順着斯披諾利的思路而進行的，以為有一個為萬物根本的「素體」而萬物只是其「變態」（modes）以淺

近的比喻而言，如銅可算是一種素體，而黑色圓形的銅壺與黃色方形的銅瓶都是變態。這素體與變態亦就是所謂本體與現象。亞歷桑逗的本體既是凝為一體的時—空，他名之曰“*riens*”（斯披諾利則名之曰

“*coatus*”，按皆是向前動的意思），這個本體有其固有的布局，換言之，即其規律。於是我們所見的共相便是這個規律。這種主張乃是先設定了本體的時—空，而後拿了時—空以說明共相。所以我說這是以本體論來說明共相的。自柏拉圖以來總是以共相來說明本體，換言之，即由知識論來暗中引到本體論。而亞歷桑逗卻一反歷來的所為，先由本體論而纔說到知識論。這雖是新實在論一派的共同趨向，然而與正統的哲學卻是相反的。不過我的意思以為這樣先假定了本體而後來說明共相，雖在思想史上是新開拓了一步，然而卻同時更引起了不少的紛糾，必定更增加許多的爭論。例如本體是否是時—空，無在不成問題。所以他這種辦法是帶有幾分危險性的。現在且就其時—空一點稍加以批評。

亞歷桑逗的時—空論把空間與時間凝為一體，雖據他說當時僅見安斯坦的特限相對論而還未見其普遍相對論，然而我們則不能不認其是由相對論而啓發出來的。於是我們要檢點其說便不能不先說一說相對論。相對論把空間與時間凝在一起，只由於發見空間不能離開時間，時間亦不能離開空間。所以閔柯斯基說，照他的實驗物理學的推論，勢必改獨自的空間與獨自的時間，皆淪為幻影，惟二者疑一乃能存在。然而我們由這種相對論的算式看去，這裏頭似乎並不含有告訴我們說空時疑一便有可作一種本體觀的意思。

須知這種空時不能獨自分開原爲計算上的正確而生。照普通人的常識，總以爲空間與時間與物質是三件絕不相同而各自獨立的東西；空間好像一個空的箱子；物質好像幾件衣料裝在箱子裏頭；時間好像一根繩索把箱子穿在上面，於是由上而滑到下面。其實若是空間不能離時間，則必定空時亦不能離開物質。於是相對論不僅把空時凝結在一起，並且把物質亦加入進去，成爲一個不可分散的了。相對論所說的「事點」(point-event)就是空時物三者凝一的單位。向來空間的單位是「點」；時間的單位是「瞬」。這瞬與點合而爲一便成爲事點。每一個事點都有四個軸，於是演成所謂「四軸世界」(four-dimensional world)。而每一事點與其鄰相隔乃有所謂「間」(interval)雖是一種關係的性質卻是固定不變的。我們得以算式求之。說到這里，使我們恍然大悟知道上述的話卻還是倒果爲因。原來我們所據以知道這些道理的工具只是數學。而數學方式所表示的只是這個固定的「間」。不僅物質上的一切概念，例如質量速度等，都是由這個根本關係而構成，即並空間與時間的概念亦何嘗不是從此以演出呢。然則這個「間」豈不成了——個神祕的東西了麼？則又大大不然。他並不是一個東西 (entity)；亦不可視爲一種實體。僅僅乎一種關係而已。科學家把這種關係用數學方式以表示其固定，盲目的科學崇拜者遂誤會爲神祕了。於是我們知道所謂間，誠如哀丁頓(Eddington)所說，只是一個「點記」(pointer-reading)按即測計錄而已。所謂點記，即例如一個尺，其上有若干點，以明其寸與分，專用爲測度以計數。哀丁頓並且告訴我們說，普通分心界物界

實是不得當，不如分爲測量界與非測量界較爲明白，而即在測量界內亦只是以此種點記與他種點記相對比，循環於其範圍以內，周而復始罷了。所謂科學的嚴格性不過如此（見 Eddington: *The Domain of Physical Science* 載於 Needham 所刊的 *Science, Religion, and Reality* 中，一九二五年出版。）照這樣看來，不但相對論沒有告訴我們說空一時可作爲一種本體，並且告訴我們說一切由「間」而演出的都是由我們的尺度而成。原來相對論有兩方面：一方面是告訴我們說似乎宇宙有一個絕對的結構，例如四軸世界；他方面是說一切都與觀察者相對而成，便是把主觀的要素羅雜進內。這兩方面在相對論的本身原無重大問題，而在由此發生的哲學解釋則不能不分道揚鑣了。注重客觀的學者便獨注重前一方面，歡喜主觀的學者則獨注重後一方面。亞歷桑逗即屬於前一種，但爲前一方面而把後一方面完全抹煞，這是大大不可的。所以我們對於亞歷桑逗的主張，以爲完全是玄學的；換言之，即完全是一種假設，並不關於科學的相對論。——即科學的相對論沒有給他充分的資助。

七 懷特海的通體說

新實在論對於其相的說明未能澈底，其病即在其關係在外說。現在我要開始批評此說了，然而由此必定引出一種新說——即懷特海的學說。

所謂關係在外說，亦名「外的關係」說，是指甲乙丙三項（即關係者）雖可甲在乙旁，乙大於丙，丙加於甲，

而這些關係總不使甲乙丙消滅其獨立的存在，所以關係是在關係者以外。此說並無深厚的學理為其根據，只是與常識相契而已。其要點即在主張關係者不倚靠關係而存。在哲學上駁斥此說的可推伯拉德來 (Bradley)。他在其大著現象與本體的第二篇附錄中論列甚詳。學者因名這種反對說為關係在內論，即「內的關係」說。此二說的差別，斯包爾定 (Spaulding) 用圖表來畫出，較為明白。他的表式如下：

「為以圖式表示這些設計，我們可用 a 與 b 以代表關係者，以 R 代表關係，（按 R 為英文 Relation 的第一字母）以——號表示「獨立」，以↓表示「影響」，以{表示「托底」。於是關係在外說可表示為 a—R—b，其意即謂兩項相關而互不影響；縱缺其一而仍無虧於其他；二者都可另與第三者第四者等相關係；每項不因關係而變為複合體，無第三項以為二者相關時的托底的必要。總之，在關係在外說，可說是主張關係與獨立並行不悖。

關係在內說則不承認此關係在外說的根本前提。關係在內說有兩種：一為變化說，可以下式表之。
$$\begin{matrix} a & \text{---} & R & \text{---} & b \\ \uparrow & & & & \downarrow \\ a & \text{---} & R & \text{---} & b \end{matrix}$$
其意即謂二者相關則必互相影響；若缺其一則存者的其他必大異於未缺時；a 之所以為 a 正有待於與 b 相關，b 之所以為 b 亦然，此即是有機體說 (organic review) 按有機體謂生物通體相待相成，故我下文譯為通體說。此外尚有一說，乃是托底說，可表示為
$$\begin{matrix} a & \text{---} & R & \text{---} & b \\ \downarrow & & & & \downarrow \\ a & \text{---} & R & \text{---} & b \end{matrix}$$
意謂二者相關無論互起變化與否，而必另

有一個超越的第三者，將其托住，爲之抱和，方始有關係的可能』(The New Rationalism, p. 177)。

這一段話雖很簡單而已把關係在外說與其反對論解釋清楚了。我請根據這個解說而進一步來分析一下看。羅素在其哲學問題上(第一五二頁以下)說，如「愛丁堡在倫敦之北」這便是表明二個地方的關係；這個關係不能變易這二個地方的自存性；即使我們不去認識他，而這個關係依然存在。其實羅素這種舉例是非常淺薄。「愛丁堡在倫敦之北」其爲詞固無異於「蘇州在上海之前」(換言之，「愛丁堡北於倫敦」即無異於「蘇州前於上海」)我們知道「前」「後」「左」「右」是以觀察者自身的地位爲標準而定，而「東」「西」「南」「北」則好像是固定於客觀的世界。孰知乃完全是一樣的，都是相對的，不是絕對的。我們如站在蘇州，我們便不說蘇州在上海之前而說上海在蘇州之前。愛丁堡與倫敦的關係亦何嘗不如此呢？總之，沒有絕對的某處在某處之北，某處在某處之左，而只以觀察點而定。所謂愛丁堡北於倫敦，乃是我們以地球的軸爲標準格(即坐標系)而決定的；倘使離了這個標準便不能成立。所以若說有一個絕對的關係而超越於關係者以外，乃是不合理的。我們因爲一個關係者和其他關係者可成爲種種關係，遂即推論到關係者是獨立的而不倚靠關係，其實這只是一個速斷。須知關係者雖可爲種種關係，然卻不能離開一切關係。例如愛丁堡可以前於倫敦，左於倫敦，北於倫敦等，這便是與倫敦成爲種種關係；然而我們卻不能因此即主張世界縱使沒有了倫敦而能獨有愛丁堡。所以這種關係在外說不能不說是有些誤會；就是

把關係的複多誤認爲關係者的獨立；把關係的變化誤認爲關係者的不倚靠。關係者 a 與關係者 b 相關係，亦可與關係者 c 相關係。但無論如何只能對於 a 與 b 相關時認爲是一個整體，a 與 c 相關時又是一個整體，而不能因爲 a 可與 b 相關又可與 c 相關遂推論到 a 是獨立的。所以凡關係都是內的，換言之，即凡成爲關係必不能在外。因爲 a 與 b 相關，若不是一個整體，則 a 便與 b 無關。可見關係在內說是主張「關係」照其真正的性質來講，必是「內的」。質言之，就是關係者與關係疑爲一體。例如「蘇州在上海之前」，無「蘇州」固不能有「在前」；無「上海」亦不能有「在前」；無「在前」亦不能有「蘇州」與「上海」。這便是說關係者與關係組成一個整體，好像「人」固不能離開「頭」「身」「足」而「頭」「身」「足」亦不能離開「人」。若說人只是頭身手足等拼成的，則是一種嵌屑說 (mosaic theory)。新實在論者每每痛罵人們於暗中受了亞里斯多德的名學的沿習；總是以主辭與謂語來思維，不作兩個相關的關係來看待。亞里斯多德的主謂格式固是束縛了人們的思想幾千年，經新實在論的揭穿，其功誠然不小。但希臘伊昂派 (Ionian) 以及原子派的一流思想亦主宰了西方思想直到今天。這種思想，懷特海名之曰唯料論 (materialism) 按此字以 material 爲語根，並不重在 matter，故不譯爲唯物論而譯之如此。新實在論雖打破了主辭謂語的沿習，卻仍困於這個唯料論的窠臼中而不能自拔。新實在論不但不發見這種嵌屑說是舊式名學的遺傳，並且反抱定這種舊式名學的假定，推而至於極端。於是新實在論遂犯了一個大弊病：就是把關於符號的

法則直當作關於實際的法則。何以言之？新實在論的立論前提是所謂「單辭」(atomic proposition) 如「花好」「月圓」「人壽」等，各各都是獨立自足的；其組成一個整個的聯語，「花好月圓人壽」正和 O H 組成水一樣，所以亦可譯爲「原子的命辭」。然而這個原子的命辭在符號上是可以成立的；而在實際上，不是一個原子的命辭正與一個原子的事實 (atomic event) 相應而爲其代表的符號呢？我們暫且不必問實際上是否有所謂原子的事實，照相對論的主張，如所謂 point-event 或 event-particle，似乎是有這種原子的事實；但據懷特海的意見，以爲這只是一個抽象，因爲這種原子的事實既不占空間又不占時間，只能視爲一種極限的概念而已。所以我們敢說縱使有所謂原子的事實而與原子的命題亦決不相應。換言之，即原子的事實不能作爲原子的命題的根據，因爲原子的命題完全是一種關於表示思想的符號的法則。在符號的名學，即方式的名學，自然是不能不以原子的命題爲前提，沒有了命題固然不行，而命題若無原子性亦必不行。不過我們大大須注意的就是須知這種原子性的命題與原子性的事實在本上初不一致。例如花好與月圓，在命題上是獨立自足的；而在事實上，則是十二分複雜，所有一切關係未必能盡攝入在這個命題的符號中。所以符號自符號；事實自事實。新實在論的大弊病即在誤認符號爲實際。須知符號乃是人類辨認外物時爲簡便起見而創立的。如說「花好」，在實際上，花究竟如何好，真是複雜萬分；但人爲簡便起見不妨逕以「花好」一個符號來總括之。但此種符號的創造亦必有條理，不是隨便胡亂可以創造的，所以纔有名學

的法則。不過這種關於符號的條理雖亦必須與實際的條理相應，然卻未必能與實際的條理完全一致。所以若把關於符號的法則即認為就是實際的法則，未免太速斷了。柏拉圖所說的，如上文所引，一與多在事實上可以相混；在概念上是不能相混，即可算表明這個緣故。在事實上，有時一個東西我們很難說他是一是多，是方是圓；然在符號上，則既名為甲以後，便不可再名為乙。新實在論只注眼於這一方面，以為凡關於符號的法則都可盡表實際的真相。而懷特海則從空時研究着手，知道這種辦法與現代科學並不相合。現在我要述懷特海了。

懷特海的思想是由安斯坦的相對論而啓發，而他卻不滿意這種正宗的相對論，因為照他的主張，可以比相對論更澈底些。他的研究亦是自空間時間為起點。照電磁學的研究，知道空間與時間是一體的，並且時間不僅是一個唯一的（即由昨而今的）進歷；空間的點線可以說是由許多不同的時系織成的。所以懷特海主張所謂空間與所謂時間都是抽象；從一個根本的「擴引」而抽出的。這個「擴引」是懷特海於不得已中所創立的新名；其實這個根本不但是擴張而已，並且還是包涵。因此後來懷特海在他的科學與近世世界自己身上對於此說又創一個新名，即是 *organism*。此字舊譯為有機體說；按 *organic* 本是所謂第三概念而 *mechanic* 與 *vitalic* 是第一與第二，第一既譯為「機械的」則第三若再譯作「有機的」必致意義混淆，使人無由知二者實不相同了。所以我現在改譯為「通體說」。通體說是甚麼，請看下文懷特海的原文。

「我所支持的意見就是說唯料論只能適用於抽象的東西，這種抽象的東西只是名學上辨別的結果。而具體實有的東西則是通體的：其全體的格局影響於其內所包涵的分子。以生物為例，其心的作用左右該生物全體的結構；不但能改變其內的分子，即細胞，並且能影響其分子內的分子，即電子。所以一個電子其在生物體內與其在生物體外是不同的。……這個通體的原則是普遍於全自然界，並非生物所專有。所以我主張拋棄向來科學上傳統的唯料論而代以通體說」（第一一一頁）。

須知懷特海此說不是主張有一個不可思議的生命，所以並不是「生命論」(vitalism)。他所主張的僅僅是說全體能影響部分；部分的存在依其全體的結構而變化。他只是把散沙式的嵌層說推翻，卻並非完全拋棄機械性質而歸於神祕。所以他名其說為 *organic mechanism*（按此只可譯為機械的通體論，不可譯為通體的機械論）。但宇宙間沒有一物不為他物所包涵，換言之，即無一物不是他物內的部分，則此種通體說不啻把全宇宙打成一片了。懷特海這種論調，從這方面看，似頗令人難解。我想稍稍學過佛學的人必定可以明白。其實此說，就是所謂「一切攝一切」。華嚴一派講得更要精細複雜。在懷特海，則亦有一句要言，就是：「亦可以說一切物於一切時間占一切空間」(In a certain sense everything is everywhere at all times)。這正是佛教所說的一切攝一切。（按懷特海在其書中用 *mirror* 這個動詞以表此種意義，我以為此字譯為「攝」可謂恰當之至。）這個原理若表以淺顯的說明，從正面講，我愧未能，現在只好從

負面來說。我們平常總以為一個東西於同一時間內不能占二個空間，例如張東蓀在民國十五年十月二十日上午十時三十分在吳淞，決不能同時同分在蘇州。懷特海名此為「單純的定位」(simple location)。懷特海以為非先打破這個單純定位的沿習不能明白這個一切攝一切的道理，因為我們的頭腦久為這種單純定位的思想所束縛了。自相對論出世以來，從實驗方面早已告訴我們說沒有所謂同時；既無同時，則當然可打破這個單純的定位了。讀者請取關於相對論的通俗書籍讀之，自得許多實例，現在恕不多述。我的目的不在述此汎論，乃在說明懷特海對於共相的意見，所以上述各節原是略敘其學說的大體，因為不明其要旨便不能了解其共相論。

懷特海不歡喜 'universals' 這個字而另立一個字 'object' 以為代，正猶羅素不歡喜柏拉圖的 ideas 而用 universals 一樣。懷特海於一個 object 還嫌不足，乃名之曰 eternal object 或 enduring object。此辭可譯「永相」。因為共相是真空間言，說見於此處的亦可見於彼處，所以是共同；永相乃是從時間言，說見於此時亦可見於彼時，所以便是永久。照懷特海的意思，以為我們對於混沌無痕的自然加以鑿開，乃有五進：即第一是所謂「事」；第二是所謂「座」(按原文或稱 percipient event 或稱 percipient object，著者聲明非指能認識的心而言，乃止謂其焦點所在，故譯之如此)；第三是所謂「官感的物相」(按如紅，方，香等)；第四是所謂「知覺的物相」(按如椅子，人，馬，樹等)；第五是「科學的物相」(按如電子，分子等)。懷特海名這種

鑿破渾然的自然爲「自然的分別化」(diversification of nature)。渾然的自然若不鑿開則我們無由辨認。但懷特海於此卻又把「事」與「物」分爲兩截。除第二的「座」被他暫置不講外，他把第三至第五總名爲 object，此字我譯爲「物」或「相」或「物相」，其實即是上文所說的「名相」。他以爲事是不可再的，而物是可再的，所以物的存在以再認爲條件。而物是在事中的，所以他又立了一個新名是 Impression，此字可譯「配入」。於是事便是不居故常的與創新常進的，而物則是無所謂新舊，僅反復發現而已。事之所以常新即因爲物之配入各各不同。他於一方面充分吸收量子論的原理，仍保留原子性；於他方面則又盡量採取生物學派的創造論，主張全宇宙是在那里創造自新。但我們須注意的：就是他這種主張是把共相認爲純粹客觀的呢，還是有幾分主觀性的呢？他對於這一點實無明白回答。不過他說所謂「自然」(按即「外界」)就是在我們官覺上所現的，並不是於官覺背後另有一個自然。他又說我們對於自然有兩種認識：一爲形容的認識，如看見「黃」與摸着「圓」等；二爲關係的認識，如知倫敦在英國，知這個桌子在隔壁室內等。照這樣說，他不是分主觀與客觀的，或換一句較明顯的話來說，他是把主觀織入客觀中。但他這樣辦法是把客觀打了八折，而把主觀打了二折。所以他仍是反對主觀論派。他告訴我們說物只是抽相，所謂抽相乃是由現實中從殊體超拔而審識之。但我們要重讀「審識」(原文 comprehensible) 這個字。所以自這一點而觀，他雖十分不歡喜主觀論，但卻又未能澈底排斥主觀的尺度作用。他只好說自然有兩方面，一方面是創造自新的，他方面

是反復故常的。他名此爲「自然之兩元性。」他的議論亦因此不澈底而終。不過他卻有一個最大好處。就是他告訴我們說他所謂永相每個都有相關性。換言之，都是對待相成的，不是獨立自存的。這一點可算自柏拉圖以迄新實在論所未想到的了。他的話如下：

「一個永相，自其爲一個抽相而言，是不能離開其與他種永相的相關，亦不能離開與現實事物的相關。此原則可換言之爲：凡其相必有一個相關的要義 (relational essence)。由此方能定這個共相如何能發現於具體事物中。」

照他這樣說，就是共相與共相之間完全是互相關係的，互相倚靠的。所以我們不能尋到一個共相而能與其餘共相不同存在。討論到此，我們把關於共相的各種異說可算已應有盡有地羅列殆盡了。並且這些異說卻亦一線相延，表示思想的進步。這一條長路雖其中途有許多灣轉，卻不能不算很發展。最後到了懷特海，其所給我們的異彩就是這個通體的相關性，不僅在具體的事物並且亦見於抽成的共相。於是我們的敘述事業大體告終了，雖則於敘述中兼說了不少的批評。

八 最後的分析

敘述既終，請最後作一個建設的結論。我們的問題是試問：共相是從那里來的呢？若能說明共相，則便能說明條理。若能說明條理，始能說明我們思想上的法則。原來這個問題真是難如上青天。因爲我們所

特以說明條理的就是思想的法則。我們以思想的法則來說明條理實不啻即以思想的法則來說明思想的法則了。這種思想的法則即所謂「論理的規範」。我們所欲問的就是：這種論理的規範還是人造的呢，還是天然的呢；還是自內而射於外的呢，還是自外而鑲於內的呢？照上文各段所說，雖有各種學說而仍不能有澈底說明在比較上可使我們滿意。而在我的意思，總覺他們，無論實有論派與唯名論派，於暗中都是以心理為根據。唯名論以為我們的認識是先殊而後始抽為共；實有論以為最初的對相若非共則決不能綜合抽成。我們現在須檢查心理學是否為此二說張目。

心理學本來有兩派，一派即是所謂嵌屑論派，或稱原子論派，總是以為全體由零屑集合而成，所以主張知覺由感覺而綜集以成，概念由知覺而抽釋以成。另一派是所謂全體派，總是主張無論任何東西而全體必大於其分子的總和，例如一個人必是於頭加手，加腳，加身，加目等等以外，再有所增加。前一派在歷史上頗有成績；後一派近亦取得相當地位。照前一派的人來說，自然主張我們認識的只見殊相，不有共相。而依後一派說則不然。最近德人柯萊（W. Köhler）以食物養猴與雞，有一個新發見。就是用兩個燈，一個是灰色的，一個是深灰色的。把食物常常置在灰色的燈下，而不置在深灰的燈下。數次以後，這些動物一看見兩個燈便直往灰色燈下去取食物。乃柯萊另立一個淺灰色的燈，雖則食物仍在灰色燈下，而這些動物卻總是飛奔到淺灰色的燈下去取。照感覺論的解釋，豈不是灰色的感覺與食物因習慣而構成聯想麼？而竟不然。可

見知覺全成於比較。這個實驗雖對於嵌屑派施了一個極大的攻擊，然而此說卻不能算即直接證明我們認識事物時是先見其共相。所以我以為於此派所說以外須稍稍另加說明。比較可信的乃是李薄 (Ribot) 的意見。茲錄其言如下：

「只有一個原則是可以成立的，就是：認知總是由不確定而進於確定。若「不定」（即不確定）是與「普汎」（即共同）為同意語，則可以說，當認知之始，所現的固然不是殊相，然亦不是共相；謂其只是一種含糊的，庶乎近之。換言之，認知沒有發展到知覺以前，其所印象總是一種不分明的，乃介乎殊共之間」
(Evolution of General Ideas, p. 23)

我們對於當前的「所對」(the given) 有所認知，最初並不是只見殊相（如白開萊與休謨所說）然亦不是只見共相（如柏拉圖所主張），李薄的說當然近於實際了。不過我們於此尚不能滿足，還想進一步追問一下。我一個人反復思考了許久，覺得我們現在的能力雖則尚不足以完全解決這個問題，然卻不能不貢獻些意見，以為導引到實際的途徑。

若問這種共相是主觀自造的呢，還是外界鑲成的呢。我只能說須得先把外界下一個嚴格的定義。如我看見電燈是白的，但在我發熱時則燈光黃的。所以我們平常所謂外界可以說十分之七八不是真屬於外界，而是屬於主觀所具的身體機括。這種身體機括是居於媒介的地位。然亦可以說是外界，不過我們只

能名爲「準外界」或「亞外界」。亦有人名此爲「體感」(Tactile feeling)。於是我們便得有三種：一曰真的外物；二曰媒介的體感；三曰主觀的心。我們決不可說真的外物是不存在的。我敢大膽地告訴大家說，無論何種唯心論的哲學家，從無真正否認外物的存在的。他們都是承認外物的存在，不過他們都是要問外物在何種意義之下而存在。他們說我們所要知的不是外物的「僅僅乎存在」(bare existence)的問題，乃是在何種意義中存在的問題。至於我的意見，亦以爲如此。我們不能否認外界，不過我們對於外界真所知的實不甚多。雖不是絕對不可知，然而大部分總是存疑，所以我自稱懷疑論者即是爲此。康德把外界純爲材料，把內界純爲格式；但我以爲格式大部分是內界的，然其間亦有是外界所鑲的。例如原子性一端。哀丁頓說，若問外界是否真有定律，我尚不敢確答，不過現在似乎原子性的定律可算真正的定律 (Space, Time, and Gravitation p. 199)。所以至少我相信我們在認識上能辨別物的個體，知道甲不是乙，必是由於外界有一種原子性定律所助成。我們對於常流自新的渾體世界揀出分散不變的個體秩序不能說是全由於主觀的格式；好像主觀戴了九宮格的眼鏡看見一片白紙乃劃成許多塊。只能說好像庖丁解牛一樣；雖則庖丁的刀斬下來皆中其節，然而牛的自身似乎亦本有節。這種主張或許不澈底。但我以爲我們暫時實無更好的說明，只可安於這樣的不澈底了。

須知我們的認識作用追溯其元始幾乎是絕對不可能。所以我們不能不即講我們的平常生活。在我

們平常生活上，是經驗來再造尺度；尺度來再構經驗。我們經過這種反復的結果乃產生論理的法則或稱名學的公式（Logical form）。但我們往往誤會這個就是元始的，其實不盡然。這乃是即由鍛鍊而抽釋以成的。不是根本上自然的。這一點明白了便可對於康德一流的迹先的方式論減少懷疑。我們並不是沒有迹先的理性，但方式的名學法則卻不就是迹先的理性。且近來新實在論以純粹的方式名學來說明數學，絲毫不借重於直觀；大可爲我此說張目。至於其所代表的於背後是否即爲外界條理的真相？則照上段所說可以明白就是並非外界條理的真相全體；僅於可能的範圍內能代表幾分之幾罷了。因爲這種名學方式對於真正的外界雖亦有所根據，然總是只能表示宇宙的原子性，不能表示宇宙的通體性。新實在論者的大弊病即坐於此：他們以爲名學的方式即就是外的世界真正的秩序；以爲宇宙的真相已完全由論理的法則來表示了。這是他們的誤會了。

不過康德的方式論是把基礎置在預先；詳言之，有迹先的理性方有經驗的可能，這便是主張所謂真只由於所用的尺度是確切。我的意思不然。真偽問題與尺度無直接關係。所謂元始的未必就是最可靠的。我們誠然有迹先的理性，但真偽判別的標準卻並不完全依靠於此。我們生活在把握自然，所以所謂真卻不盡在我們的尺度，而亦兼在我們經驗的結果。從這一點來說，歸納法亦不失爲一種可以接近真理的方法。總之，絕對的真是沒有的；內界的尺度當然有充分的根據，固不能全認爲幻，然亦不可即認爲唯一的標準；至於

外界的經驗結果不能認為鏡中的花或水中的月。所以我們有兩條路：一是逆進，以探內界固有尺度的根據；一是順趨，就經驗上歸納的結果以窺外界的根本大體。前者是哲學所有事；後者即各科學所從事的。我們不能說科學所得的都非真理，須知科學固不待哲學證明理性是真而後其所得結果方為有效。哲學自逆窺知識的本性，科學自安排知識的所得，二者都可接近實際而不相抵觸。

依以上所說，綜合起來，我們對於共理與殊事的問題可得一個結論如下：

條理可說是由內外交互而成，然卻是尺度的作用居多。雖可說是閉門造車，卻竟出門合轍。即在此交互的一點上則實際便可得之了。

九 結論

冗長的討論想讀者已耐心地讀完。我亦不願再多說。只有一點卻非聲明不可。就是「共相」與「價值」有密切關係。價值雖必有主體，亦有所謂本身價值與賦予價值的分別。然總以能久與能共為標準。所以若無共相即無價值。因此共相論便直接影響於倫理學道德學。柏拉圖主張理型，其動機在此。康德主張規矩，亦未嘗不為此。照理型說，是把道德上善惡的標準築於外界；照規矩說，是把行為上是非的判別立在內界。但無論如何總是把渾沌的世界變為條理的世界，我們方能生活下去。

至於這種思想，由這樣從歷史上來敘述，可以見其為理想主義。理想主義不僅是不滿於現實，且自有特

點數條，茲列舉之。

第一、理想主義必定是相信世界確是有秩序的，於是方有理可講。柏拉圖反對那班詭辯的人們而主張有理型，爲一切物之所由成，便是對於有秩序有條理的世界樹立一個堅硬的根基。

第二、但世界的條理若是固定的與已成的，必致人力絲毫不能有所左右。這樣亦無異乎一個死的世界。所以理想主義於條理的存在還認爲不夠，必定更加上一種主張：即主張這種條理至少總有幾分精神作用參雜其間。把精神與道理融於一爐，於是宇宙便由呆板而變爲活潑了。康德的先驗論就是給我們以充分的證明。

第三、把精神的要素加入條理的構成中，固是全部都活了，然而僅僅把死的變爲活的還是不夠。因爲條理雖即是精神，然仍未見其滿足。所以理想主義必更有一個主張：即主張這個即條理即精神的大作用必是漸漸發展，進拓無窮。亞里斯多德主張形質迭進，把宇宙全體認爲是一個大計畫的次第實現，一個大目的的逐漸完成，便是把此思想築了基礎。這種意匠論乃是後來進化思想的根源。西洋人始終走在這條路上。第四、宇宙的條理既與我們的精神打通，則我們但憑智慧必可開此寶庫，世界的祕密都可由理知而發見。理知便是最可靠的工具了。

合觀以上四點，我們可以名之曰第一爲秩序主義。後來科學思想即由此而出。第二爲理性主義。西

方人的人生觀能令人樂天知命亦正由於此。第三爲進化主義。這種思想總以爲樂土是在將來；努力是堆積的。惟其樂土在將來，所以希望無窮；惟其努力是堆積的，所以現在不能不奮發。第四爲主知主義。相信只有理知最可信託，可以領導我們。後來科學都以數理爲標準，卽因此。以上所言可謂西方思想的精髓，亦西方文化所寄託的了。

三 因果與數理

科學比其他知識爲高貴些，其故安在？

柏拉圖於二千三百年以前告訴我們說，知識與意見不同；知識

比意見爲高貴。我們要明白這個緣故，必須知道甚麼是知識與甚麼是意見。譬如我說明天下雨，這乃是一種意見。至於我若根據天文臺上的觀察，有氣候變化的精確計算，而推知明天必定下雨，這便是一種知識了。

所以意見可以正確，而其正確是偶然的。知識可以錯誤而其錯誤是偶然的。我想科學比其他知識爲高貴亦正猶知識比意見爲高貴。然而這個高貴所在的標準究竟是甚麼？柏拉圖雖分知識與意見截然爲二，

卻沒有說明其區別的標準點何在。近代科學自劃一個界限高出於其他學問卻有所自來。據我所見，科學

所以比玄學宗教美術爲精確就在於其根據因果律與應用數學二點。玄學上的大部分是主張，是意見；宗教

上的大部分是願望，是信仰。至於科學上的，則是冷肅的推算。這種推算，你雖不願他如此；而他偏如此；你雖

希望他如彼，而他偏不如彼。所以和主張不同，與意見大異。於是成爲「法則」，成爲「公式」，成爲「定理」。

而意見總是議論，沒有公式與定理可言。這種區別似乎很大。而其關鍵所在的標準點卻不外乎因果律與

數理；凡應用因果律與數理的，換言之，即凡以數學方式來表示因果關係的，必成爲科學，何以因果與數能有這

樣的可貴呢？其與不用因果法則不用數理表現的在性質上果然有絕對的不同麼？這些問題我將於本文求一解答。

科學與非科學的分別就是在是否以數學表示因果關係，則不啻告訴我們說因果律與數理就是科學的精髓。我們要明白科學是甚麼必先知道甚麼是因果律與數理。但科學只知應用因果觀念，循因致果；由果推因；科學只知道以數理為工具，用他來推算一切。而始終未嘗返身自問：因果與數究竟是甚麼？哲學的職務就是批判科學與綜合科學。果真哲學而不忘其這種本來的職務，則解決因果與數是甚麼的問題便應讓給哲學了。

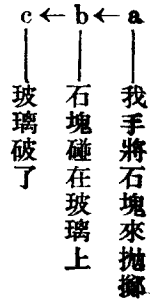
現在請先講因果。普通有兩句話，如月暈知風，礎潤知雨。這便是表示因果關係的一個好例。再從淺顯的來說，如我拋一塊石頭於玻璃窗上，玻璃破了。這顯然是玻璃的破裂是果，而石頭的打擊是因。換言之，即因為石頭碰在玻璃上所以玻璃纔會破了。普通所謂因果大抵指此。但這樣的因果觀念，在實際上縱使尚非十分精確，卻很有用。有時我牙痛，我覺得許多牙都在那里作痛。其實經牙醫的檢查，知道只是一個牙在那里腐爛了。等到這一個牙拔去以後，痛即全止。此外，我們日常生活上此類事實是很多很多。把冷水壺置在火爐上，不到二十分鐘就沸了。便可拿來沖茶。拿刀在肉上一劃，便立刻出血。這些最淺顯的因果關係都是天天與我們日常生活相伴的。我們全靠利用這些因果法則方能不致吃虧；不僅不吃虧並且將生

活擴大。我們知道利刀是不能用手摸的；火燄是不能用手捏的；電氣是不能用手拿的。因為我們知道手摸利刀必定割痛；手捏火燄必定燙痛；手觸電氣必定麻死。這其間顯然有因果關係。但我們知道利刀可以割指，卻亦可以削筆。火燄可以燒人，卻亦可以煮飯。電氣可以死人，卻亦可以放光。我們避去割痛燙痛麻死等而利用其削筆煮飯與發光。這些普通的因果關係實是足以助我們生活，使我們的生活更得豐富。所以我們的生活最不可一日或缺的就是這些因果法則，因為我們趨吉避凶全靠利用這個法則。不過我們卻並未明確認定這個法則，乃只是於無意中默認而已。可見因果法則在我們生活上實占最重要地位，只是我們並不自覺罷了。

上段所舉各例只是一件一件事；在這一件事內有因有果。水熱而沸是一件事；水冷結冰又是一件事。每一件事自成因果，各不相干。科學家名此為各別因果律。——就是說各別事件上的因果關係，或因果法則而見之於各別事項的。但因為每一件事都有因果，可以說一切事項沒有無因果的。於是，由這個各別因果律又總括而成為普遍因果律。普遍因果律告訴我們凡事必有因；凡因必致果。科學家說我們只要這個各別因果律就够了，至於普遍因果律，我們不必討論。但哲學家的意思以為不然：我們若沒有普遍因果律，則各別因果律亦必立不住。原來普遍因果律就是因果汎論，而各別因果律就是因果各論。我們講到具體某事的因果現象便是因果各論，而研究到因果的一般性質便是因果汎論。所以我以為若說各別因果律依

靠普遍因果律而成立，這乃是不通的話；反之，若說普遍因果律依靠各別因果律而成立，這亦是不合理的話。這個分別只是論點的不同，換言之，即觀點的不同。但既說有各別因果律即不啻先設有普遍因果律；既說有普遍因果律亦不啻即先設有各別因果律。各別因果律是因果律而見於某事某事，普遍因果律即是因果其自身。二者是分不開的。所以科學家以為只要有了各別因果律即可够用不必再進而問普遍因果律，這個態度太不澈底，是不合理的。然而哲學家必定先肯定了普遍因果律以為各別因果律方能有所依據，這亦未免太膠柱鼓瑟了。

但普遍因果律的發見確在各別因果律的發見以後。現在我們請一追溯因果思想的來歷。我們知道人類在遠古以前就會以石作器，馴服野獸，敲石取火。便可見科學的誕生確在有史以前。但這種科學思想並不是像我們今天所謂的科學。不過僅限於一二事件。換言之，即只對於這一二事件用因果關係來說明。因此我們更知道原始人類於大部分事情是不知用因果關係來觀察的。法國哲學家李潘伯魯（Levy-Bruhl）著有初民心理（Primitive Mentality 一九三三年 Clare 譯為英文）他搜羅許多傳教的旅行家的筆記，對於未開的民族的心理有所窺見。原來我們研究初民莫妙於拿現在尚存的未開民族來作比擬。據他的研究，知道初民總是不知有「第二因」何謂第二因呢？譬如我拾起一塊石頭向玻璃窗上拋去，其結果玻璃必定打碎。現在可把這件事列表如下：



這表中的矢形符號就是表示因果關係。a 因產生 b 果；b 又為因而產生 c 果。在 a 因以前還可以加上一個：就是我看見玻璃窗而起厭惡的心遂有毀壞他的意志。我們把這個意志姑名為 a' 凡 a 與 a' 都不是所謂第二因。第二因只是 b。因為我看見玻璃而恨，不限定能把他打破；即使我用手去打，有時不但打不破卻反把手弄的很痛。可見厭恨不是玻璃打破的真因；手擲亦不是玻璃致破的直接原因。須知玻璃破碎的原因只是石頭的碰上。因為我所以拿石塊拋去本是因為我知道石頭比玻璃堅硬的多；堅硬的東西碰在比較軟脆的東西上自然是軟脆的要破了。所以玻璃的破碎只要石頭的碰擊就夠了。這塊石頭若不是我用手去拋上的，而是從高處被狂風吹落下來的，依然仍可把玻璃碰碎。所以就是這一個因亦可算為充足的原因，不必把厭恨玻璃的意志加上去。但初民對於這一層始終是不明白的。他們把一切自然現象都設想為擬人的說明。他們把日當作一個神；把月亦當作一個神；把山水亦視為神；甚至於把樹與石等都當作神。他們所謂神不是現在宗教上的神，縹渺玄虛的。他們的神乃是和人差不多的；有意志，有知覺，有情緒。所以他們把海嘯認為神在那里動怒；風吹認為神在那里唱歌。因此他們把一切自然現象都仿照人類有意的行為

來說明。即以上述的例來說，他們始終以為玻璃的破碎是我厭惡的心意所致，而於這個由看見玻璃起，經手拾石塊以迄石頭碰着玻璃止的長歷程中不特別注重那個石頭碰到玻璃的後一小段。所以真正的因果觀念未曾成立。哲學家雖往往不滿足科學家的因果法則，然而我們在人類思想進化史上，卻覺得哲學家所推崇的目的律，換言之，即以意志作用來說明事物變化的由來，是比科學家所標榜的因果律為早。如果在進而上凡是早的，換言之，即在先的，總是比較的或在後的為幼稚，則我們未始不可說因果法則比意志法則在思想上是進一步的。

其實因果法則與意志法則的不同就在意志法則是以這件事的全體從頭至尾來看，而因果法則則只是注重在一個長歷程中的任何兩項的關係。我們把一件事的歷程，分為 a b c d a 後有 b, b 後有 c, c 後有 d; 便是 a 為 b 的因, b 為 c 的因, c 為 d 的因。就 a 至 d 而言，意志法則未見得全不適用。就 a 與 b, b 與 c, c 與 d 而言，則不能不用因果法則。於是因果法則便有一個涵義：就是必然的相關，換言之，即是不變的相聯。所謂必然的相聯不是說 a 起來了必定一直聯到 d, 乃是說 a 發生了必定產出 b, 這就是說, a 與 d 並無必然的關係，而 a 與 b, b 與 c, c 與 d 各有各必然的關係。所謂因果便是把一件事項的變化從其長歷程全部中分為若干小段，而就其一小段而言，乃是因果密接，其間有必然的相聯。

果真 a 與 b 之間有必然的相聯，則由 a 到 d 亦必是有必然的相聯。但科學家則以為不然。因為 b 與

a 是直接的，而 a 與 c 是間接的。譬如說在第一步 a 與 b 有必然的關聯，在第二步 b 與 c 有關聯又可與 e 有關聯，在第三步 c 可與 d 有關係又可與 f 有關係，同時 e 可與 h 有關係 e 又可與 g 有關係，於是 by a 便不限於可以一直而必定到 c，因為亦可以由 a 經 b, c 而到 f，經 b, e 而到 h，甚至於到 g 亦都是可以的。英文有一個字曰 *alternatives* 就是表示這個意思。此字可譯為「花樣」（俗語）。就是說可以有各種各樣。花樣愈多即變化愈多。所謂偶然與必然並不是固定的，不過因花樣的程度有高下而分別罷了。花樣少的，如 a 只能產生 b 或 c，而絕不能於 b, c 以外再產生 d 或 e，則這種關係便可說是必然。至於花樣多的，如 a 經過許多歷程，遂包含有許多變化的可能性，究竟由 a 到 d 呢還是到 h, f, g 呢，不易預測，因我們對於他太無把握，所以名為偶然。其實必然與偶然不是嚴格的分界。

但這其間卻有難題了：就是 a 與 b 之間有何保證以證明其是直接的，難道其間不容有 a' 或 b' 以介在其中麼？大概我們的分析，苟一直分析下去，必定是至於無盡，而無底止。這就是數學家所謂「不接連的相續」(compact series)。如 a 與 b，其間必有 a' 介乎其間。而 a 與 a' 之間又必有 a'' 以介在其間。a' 與 a'' 之間又復有 a''' 乃至於無窮。而 a' 與 b 之間亦然，有 b' 介在其中，且 b' 與 b 之間亦復有 b''。總之未有兩項是緊接切連的，其間必有第三項。果真我們分析任何事件都可以把其中的項端分析到無窮無盡，則這種數學公理上的連續原則若應於因果律上必致把因果律的本來面目完全改觀，這就不啻說因果與果之間無論如

何，不相緊接。若果因與果不相及，則甲因何以必產乙果，終無由說明。於是科學家到了這個地步遂不復固守嚴格的因果律，而以函數律代之。所謂函數律就是相關共變。譬如 a 是一個可變數而 b 亦是一個可變數，a 變了則 b 亦必跟着而變。但 b 變了，a 亦必跟着而變。這樣把因果律變為函數律，便是把因果律中原有的下列三種涵義都改變了。第一，原有因果律中有時間的要素，以為因總是在先，果總是在後，換言之，即因果在時間的順序上總是繼續的，不能並列亦不能顛倒，但改為函數律以後，這個必要的條件卻變為不必要了。且由於近來相對論的發明，知道同時可以變為先後，先後亦可以變為同時；於是時間的順列便不僅是一系的。而況把時間加入空間，作為空間上的又一量向，則時間當然不能自成爲唯一的順列。時間的觀念既不如昔日那樣簡單，則因果觀念亦決不能再說因總是在先，果總是在後了。這便是因果律不能不改爲函數律的第一個大原因。第二，原有因果律總以為因能致果，喚言之，即原因有一種力量能致使結果必定如此而不如此。這種致使的力量雖是一種假定，然若沒有這個假定則因不能及於果，於是因果相銜接的地方無從說明。但近來專從物理現象研究，純取客觀態度，知道這種假定實只是一種比附。這種力量不外乎一種意志。原是拿人類心理作用來比擬物理作用。其實在純物理界卻用不着這種類似人意的力量。即使拋棄了這個假定，因果律的本身尚不至於完全破壞。這乃是因果律不能不變爲函數律的第二個大原因。至於第三個，就是上述的必然關聯。既改爲函數律，這個必然關聯的條件亦變爲不必要的了。

因果律變爲函數律，在表面上看來，好像把因果律已推翻了，已改去一大半了，而其實，請細按之，當知並不盡然。函數律所告訴我們的，就是事物的變化有相關性；再進一步就是說世界雖是森羅萬象然其間卻總有條理可尋。他只告訴我們如此。他比因果律所告訴我們的還要浮汎。所以由因果律而到函數律乃是由確定而到游活。從另一方面來看，亦可以說是把因果律沖淡。——即減少因果律的嚴格性。現在有人還以爲函數律成立，因果律打倒，其實這是上了學者的當。須知函數律只是減去因果律的嚴格性罷了。把因果關係弄得比較活動，卻未嘗從根本上把因果推翻。所以羅素一流主張函數律而排斥因果律只是以衆狙視我們，玩朝三暮四與朝四暮三的把戲罷了。

但因果律的嚴格性不復能保存乃是爲實際所迫。所以由因果律而到函數律，爲求切於實際起見，在思想上自然是進一步的，從這一點上便可見因果律是不切於實際。至於實際是否即是函數關係，我們不妨暫時認爲尙未確定。而實際不就是因果關係則可以斷言。然則因果律既不是實在的實際，又是甚麼呢？有甚麼特別可貴呢？

在哲學上第一個對於因果律發見可疑地方的可推休謔。他告訴我們說，我們所以知道甲事項與乙事項之間有因果關係乃由於我們屢次看見甲起來，乙即跟着而生，竟無或爽。我們以這種屢次經驗的結果乃藉立一個因果法則。譬如我們屢次把石頭碰在玻璃上，玻璃總是破了，一旦若有人舉起石頭向玻璃擲去，我

們乃得料定玻璃就要破；於是我們知道這個玻璃破碎的結果是出於這個石頭碰擊的原因。這便是我們常看見甲事項與乙事項在一起相連續；甲起來了就有乙；於是看見乙亦可推知必先就有了甲。他的用語是 transition of mind 其實就只是推想 (inference) 因為我們常看見甲乙相連在一起，有時看見甲必定推想到乙，看見乙時亦必推想及甲。這種推想，積而久之，便成爲一種習慣。所以他名此爲 mental habit。他這個學說有兩方面。其一方面是告訴我們說因果法則的由來是出於經驗。後來經驗派巨子彌兒即發揮這一方面，又立了五個方法。普通名學書上都有敘述，茲且不贅。其另一方面是告訴我們說因果法則不是外界固有的，乃是人類所造的。這一點卻把康德提醒了。康德更從知覺與判斷來研究，知道我們的知覺對於混雜的外界，若無統攝作用決不能有所審識；我們的判斷對於原辭，若僅是分析，而無綜合，則亦不能成爲意義。所以他覺得說因果律是推想，未免太輕飄了。他承認休謨的功績；就是把本來以爲是在外界的因果律竟拉到內界裏來，換言之，即由以爲是在物界的竟拉到心界來。但他以爲因果律在內界，若是推想，必是一個很飄忽，很不可靠的東西，如何能爲學術的柱石呢？所以他對於這種主張，覺得分量太輕。於是他不得不更進一步而主張因果律是內界的規矩，換言之，即心界的法則。他名此爲「範疇」。就是思想所固有的格式。設若沒有這個格式，則思想自身先無法成立。就好像我們的人身，其內必有骨骼的架子；設若沒有，則這個皮囊必定坍了。他以爲這種架格不是由經驗而造成的，乃是與經驗俱始的。所以他的哲學被後人稱爲

「先驗派」即「超越派。」原來照休謨的學說，無論心或物，總是變成一盤散沙，所有綜合結構都變為偶然的了。康德看了覺得這樣那里還能成世界呢！所以他不得不另從一方面開闢新路去尋求條理與法則，庶幾可以再把這個散沙搏成一個結構。可惜他又太走極端了：結果只見結構的空架而不見散漫的材料。這些學說，讀哲學史便可知其詳，現在且不多述。總之，把因果律由外界拉到內界卻可算開了一條新路。

這句話是不是說函數律外界的真相，而因果律是內界的範疇呢？不然！須知函數律只是把因果律中的因果連鎖弄得比較活絡，比較複雜罷了。所以從一方面來看是沖淡的因果律，而從另一方面來看，則是放寬的因果律。函數律所表現的不外乎這個宇宙是一個有條不紊的全體。不過這些總是一個空汎的指示。這個宇宙若是一個四量向的連續體，我們即不能把其中的條理映在一張平面上，供人按圖索驥。因果律與函數律還只是程度的比較。雖則因果律是內界的規矩，但他亦暗中指示於我們說，外界的客觀實際必定亦是有條理的，且其條理或許有幾分類似因果律的性質；不然，何以這個內界格式而能拉到外界場上去，竟未有整柄不相入呢？所以因果律雖是主觀的，卻亦告訴我們說，客觀必有幾分與他相應合的。函數律雖比因果律好像切近些實際，至多亦不過仍是如此指示罷了。所以函數律與因果律不是在性質上有何等絕對的不同。二者同告訴我們說客觀的外界必亦有條理。但這種指示仍是很廣汎的。我們不能即拿這個指示其本身當作外界條理的真相。所以因果律固然不是客觀條理的真相，而函數律亦未見得就是。

客觀的外界有條理雖是不容否認的，但仍然只是一個信心；即我們相信必定如此罷了。何以我說只是一個信仰而不是一個確定的事實呢？就是因為我們對於這個客觀的外界，雖絞乾腦汁，想盡心機，用種種巧妙的方法去窺探其固有的條理，然始終所得的終不能脫去我們主觀的色彩。就好像我們用種種眼鏡以看這個客觀，而眼鏡的作用總是影響及所窺見的物體，以致所見總未必即是其物的原樣。雖則我們不能超出主觀的拘束以外而直投於客觀，但這個落在主觀格式中的客觀卻未必不即是客觀的一面。所以說他真卻未必全真，說他是妄亦未必全妄。因此我們對於條理之在客觀不能認為已定的事實，而只可認為合理的信仰。這個信仰是由那里來呢？就是因為我們內界既立了規矩卻居然能實施於外界。這就是所謂閉門造車而竟出門合轍；閉門造車本無足奇；而出門合轍卻是何故？所以這個地方不容不特別注意。康德一流的超越論只說到閉門造車——把所有的條理與法則都拉到內界而變為格式。可惜尚沒有說到何以能出門合轍。不過從他的學說卻可隱然詔示於我們，說前門雖關了，尚有後門可走。這句話怎講呢？就是外界的客觀只是渾雜的材料，而所有結構的條理卻都是內界的；於是這內界的超越格式不啻即是宇宙的本質。這便是向外探求事物的真相，不可得，而向內探求自心的構造卻反足以窺視事物的真相了。豈不是有後門可走麼？所以這種超越派推論到極端，勢必成一種唯理派哲學以為從人心上的理性便可藉以窺見這個宇宙本是一個大理性。就是以返身自問的方法，由向內追求而反能繞到外界的背後，以明宇宙的真際。這派哲

學，從表面看來，膚淺的人們總以為是與科學相背；殊不知與科學並不相反。這派哲學專拿科學所依靠的公理與定則來作批評的研究。因為是批評科學所以人稱為批評論派；因為是專討論知識問題所以人稱為認識論派。自康德以來以迄現今，德國法國英國美國幾乎都是以這種思潮來代表哲學全部。至於論著者個人的意見，我亦是屬於這一派的。詳論這個哲學不是本篇的宗旨，現在且再回過來討論因果律的來源。

普通以為因果律是存在於外界，正猶一塊石頭之存在於外界一樣，是由於經驗論者告訴我們說因果觀念是由經驗得來的。「經驗」一辭，照普通的意義，是指感覺上閱歷而言，如目見，耳聞，手拿等。果真如此，則說因果觀念的籍成是由於時常看見甲因產生乙果，或時常看見甲乙兩事項往往相連而起，未免不切於實際。因為我們所看見的只是甲乙兩事項，或這兩事項的相續，至於除了兩事項在時間上相連發生以外，我們實看不出甚麼因果關係。我們所見的事項又何止萬萬，於許多錯綜的事項中我們獨擇出這兩個事項，認為因果相關，則顯然是我們於所見以外更加上以法則。所以經驗論只能告訴我們說這種思想上的法則與經驗相待相成；卻始終不能說是單純從經驗上產生的。惟用論者席勒（F. C. S. Schiller）在他的方式名學（Formal Logic）第二十章上論列甚詳；最近有實在論傾向的名學專家衛爾生（J. C. Wilson）亦曾力言這些觀念如本體，時間與因果等決非由經驗而成（見 Statement and Inference Vol. II. P. 516）。

因果律不是經驗所造幾乎已成公論了。因為因果觀念的由來與其說是由於經驗不如說是由於人類

有意行爲的比附。上文已把此理說過。至於說到因果相聯的「必然性」一點上，據伯克（D. H. Parker）的意見，以爲這種觀念並非由於觀察外界現象而生，乃只是由於比附我們內心生活而成，因爲我們的內生活有志願，有計畫，所以纔有必然；只在意志上能把過去與未來聯結在一起（見其著 *The Self and Nature* 第六章）。可見因果觀念的發生與其說是由於觀察外界的現象不如說是由於比附內界的意志。經驗論不能成立，更可明白。

經驗論既不成立，然則康德一流的超驗範疇論可以成立麼？原來經驗論有一個躲閃餘地：就是於個人經驗以外，再設有種族經驗；以爲經驗可以遺傳；所以在種族是新經驗而在個人便是遺傳下來的了。經驗論者用這種遺傳的經驗來解釋超驗的範疇。斯賓塞就是批評康德以爲他所說的範疇在個人誠是先天的，而在種族乃仍是經驗上取得的。這種論調牽涉問題甚大：勢必牽涉到後天遺傳的問題與精神遺傳的問題。近來生物學的研究雖頗傾向於承認後天的遺傳與心理的遺傳，但卻告訴我們說生物自始即有些格式，原始生物並非好像一張白紙，由經驗在上頭寫甚麼是甚麼。凡以爲愈原始愈空白，這乃是一種無根據的推想。論到知識，當不能不以生物學爲基礎。杜里舒所謂「我覺有某物」這種「一包三」便是認識作用上的生物原則。他最近在倫敦的演講上更說原始認識總是有中心的——所謂中心即是「我」（見其著 *The Possibility of Metaphysics*）。這樣便是以生物原則來解釋我們的知識：以爲我們不能有純客觀的或純獨立的或純

自性的知識，一切知識非先設有生命（即生物原則）在其背後不可。所以我們若明白我們的知識是生命的表現，換言之，即是生命的職能，則我們決不會把知識認為和明鏡一樣，遇甚麼東西照甚麼，且絲毫不走原樣。生物原則的認識論於一方面固然肯定了知識的真正性質，同時卻亦對於知識加以制限。以為超過了這個原則以外，知識是無能為役的。康德主張知識只是對於現象界，而對於本體界便不能有所措，亦是為此。這樣制限知識，自然有許多人不能滿意，但我以為照這樣主張，知識在制限的範圍內反取得其絕對可靠性。質言之，即惟其以生物原則為背境，反足以證明知識的有用；並且藉此又可以返窺生命的本性。這種以生物學為基礎的認識論所以不易啓人信仰實由於普通人總是篤信物理學者所構成的宇宙觀。這種宇宙觀是把空間與時間都認為絕對的；把宇宙全部認為是一個整塊的固體；主觀除了可以有幻覺與錯覺以外絕對不能有絲毫影響及於這個固性的整體。但生物學者卻能揭穿這種宇宙觀是物理學家想求簡單而成的一種幻想，不是實際。必先打破無意中深入一班人心的這種宇宙觀，然後生物原則的真理方能發見。近見德國大生物學家俞克科爾（J. von Uexkull）所著的理論生物學（Theoretical Biology, Mackinnon 所譯）即痛論此理。最善解釋康德哲學的樊與葛（Vaihinger）其自成一說即專以生物學為根據。可見康德一派的認識論不能不以生物原則為其背境。即英美的惟用論亦是與康德一派相通。至於我個人的意見，以為若把認識完全歸於主觀作用，未免太偏；但論到格式便不能盡排生命原則。所以人本主義太把客觀的地位

看得飄忽了，是不可取的；然經驗論的唯感覺派總是對於知識不能說明。

席勒不用康德的範疇說，而另創一個設準說。按「設準」的原文是 *postulata*，有「希求」與「假定」的意思。而與英文 *assumption* 亦相通；就是不待證明而先設定。所以譯為「設準」或「設定」。這種設定含有嘗試的意思。嘗試而有效便成為有效的設定。但這種嘗試就是窺探；思想的本性原是如此。預先設計，然後證實。惟用論者把思想當作一種工具，正是爲此。不過這種設準說與範疇說，在我看來，亦正和因果律與函數律的比例一樣，同是由嚴整而降到鬆弛。詳言之，即範疇在比較上有硬性，而設準則比較軟些。除此以外，並不見有何等分別。果爾則範疇論與設準論亦只是程度上等差罷了。不過席勒同時把內界設準所隱然指示的外界條理，亦設法降低其嚴正性；以爲外界的法則，只是事物的習慣。事物儘可隨時取得新習慣，所以法則沒有萬世不易的固定性。我的意思不贊成這種主張。我以為與其把世界法則的活動性，建築於習慣上，不如依懷特海的學說，把世界的通體性來說明法則之非固定。全體不是部分的總和，不是由部分集成。並且部分的存在是依全體而變更。懷特海說，在人體內的電子與空中遊散的電子完全不同，因爲人身的全體這個結構，變更了其分子的性質。我覺得拿這個整全原則 (*principle of wholeness*) 可以說明一切法則的變化：即關於部分的次等法則，必因關於全體的較高法則而變化；全體性乃愈趨愈高。最近斯墨次 (*Smuts*) 將軍創了一種新哲學名曰 *holism* 即從物理界與生物界看出這種整全原則，遂拿來從事於

建立一新說。總之，若照詹姆士的話，唯用論是調和硬心腸的哲學派與軟心腸的哲學派，則席勒的主張似不甚相符；直是一個完全的軟心腸派罷了。我們尙且覺得他太過於軟了。所以我於一方面雖承認因果律的觀念在認識作用上只是主觀的尺度，更詳言之，即主觀的立法；但他方面卻不能承認客觀的世界是沒有法則的，而所有的條理都是主觀所加上去的，或是暫時的習慣。

說到此，我們須得有一個結論。我以為因果律也能，函數律也能，都是表示普遍法則於幾分之幾。所謂普遍法則，就是宇宙秩序。這種宇宙秩序，老實說，只是我們的信念罷了。但這個信念是根本的而不是胡亂的。其信徵並不在外界，乃在我們的內界。從我們內界之有結構，之有綜合，便可藉此窺見這個普遍秩序是必有的於萬一。至於講到因果律，他與函數律只有寬狹的不同，並無十二分的大異。無論如何，總是離不了主觀立法的性質。但這樣閉戶造車而竟出門合轍，必是有一種緣故。所以我們為便於解釋起見，不如就主張造車與合轍原來只是一件事並不是兩起的，遂致沒有閉戶與出門的嚴格分別。這個意思就是說我們內界的思想範疇無異乎是客觀外界的普遍法則。

現在我們的問題輪到數理的討論了。數理究竟是甚麼？這個問題在尋常數學家簡直視為自明的事實，所以從未有答案。不過近來數學家亦有染了哲學的習氣的，於是纔注意到這一方面。所以大家從不追問數究竟是甚麼東西，只是因為我們狃於常見以為數是自然的事實。在常識以為數是自然現象原亦有其

根據。我們無論說到何種東西斷沒有不具數目的。如說到人，不是一個人，定是許多人，或是兩個人。無論何種東西總是有數目可數。所以物之具有數乃是必然的；離了數亦就沒有物。因此我們遂把數認為是事物所本來具有的。殊不知實際上的事物很難拿數來黏合。例如一個人，我們說他是一個而不是兩個，只是因為計算上的便利罷了；其實論他身內的細胞是億兆千萬，論他的細胞的新陳代謝是瞬息不停，論他所占的空間與時間亦不是常自同一，所以若硬說是一個，在數目上原不能算十二分貼切。柏拉圖就早見及此。他以爲所謂「一」與所謂「多」只有在概念上是純粹的；至於實際則一含有多，多含有一。所以一個人，我們一定說他是「一」固未見妥，而一定說他是「多」亦未見切。實際上的事物很難拿數目來黏合就是爲此。柏格森反對拿空間來說明時間亦同於此理。因為空間是互排的，而時間是滲透的。事物與數目亦然。事實上實際上滲透的，而數目則是互排的。一件東西既說是「一」，即不能同時是「多」，但實際上說他是多固不切，而說他是一亦不合。所以常識以爲數目是事物所本有的乃是太把事物的性質看得簡單了。無論何種事物總可分析下去而至於無窮。究竟分析後的結果是其物的性質呢，抑或表面的觀察即是其物的性質呢？往往初看是一個的東西，迨分析一下便立變爲無數。所以數目與事物沒有固定的關係；要只視我們人類對於事物的觀察如何。例如桌子，我拿來攔東西時覺得他是一個；我拿他剖了作柴燒時便覺他是許多。至於對人亦然。我的朋友，我從信義的關係與他相交，覺得他是一個；我自醫學的見地來觀察他的組織便覺得他不

復是一個了。所以物之於數，雖不能說是絕對沒有固定的關係，然而總是以觀察者所注意的方面而有變化。這便是說事物與數目不盡是自然的固定的絕對的黏合。至於算法進步了，更把數目弄得神祕起來。例如代數上的負數與多乘方，在法術上是很有用的，而實際上卻不可想像。所以數學的數與尋常數目的意義似有不同。數學的數直似變戲法上的魔棒，一切東西都由他變出。所以數學的數無關乎實際，乃只是一種推測的工具。就所謂負數等看來，必可知數學上的數是較尋常數目的意義為廣大；因此與事物更不相黏合。換言之，即數學上的數較尋常所謂數目更抽象些，更空汎些，與實物的距離更遠些。我們從這些地方來看，必知道數目不不如常識所認定的那樣自然，那樣固定與那樣存在於客觀。

近來以名學來講數學，以名學上的原理來講數學上的演式，這個運動起來了以後，數是甚麼與數的推理是甚麼都有了比較說得通的答案。羅素說數是「類」(class)；是「集」(collection)；是「積」(aggregate)。而所謂集與類乃只是事物對於其他事物的名理關係上（即邏輯上一種）性質而已。誠如羅素所說，現代數學純粹築其基礎於名學上；絲毫不必假借康德所說的直觀。因為康德把幾何置在數學以外；而現代數學卻蠶食了幾何。於是把直觀的要素完全拋棄，而純粹為名學上的推演。須知所謂集與類乃是由名學上的「關係」而見。這便是把數目的性質由所謂汎關係論來解決了。這樣一來很給普通人以一種反常的印象。就是我們平日不是常常覺得數學的法式比論理的原則為堅強麼？不是覺得數學的發達與完成較名

學爲早麼？不是覺得數學比名學更可靠麼？孰知羅素一派出來，不把名學來投降數學，卻拿數學來歸順名學。通常以爲數學是實在而名學是空論的人聽了這話必定要大驚了。其實把數學的可能性建立於直觀仍不外乎是俗人的常識見解，上段已駁斥過了。這以名理吸收數理乃是正當。可見「數」是我們人類對於事物就其關係而發見的一種名理結構。所用的數目只是代表這種結構的符號。主張數學是人心的創造品實始自德第金 (R. Dedekind)，他在數之性質與意義 (一八八七年出版) 一短文的序上說：

「說算術代數解析等是名學的一部分，我的意思就是指主張數的概念完全不涉於空間時間的直觀，乃直接從思想法則出來而言。我解答此問題在本書中可以簡括之如下：數乃是人心的自由創造品；供我們以一種工具對於事物的差別容易審識且審識的清楚。」

所謂人智的創造品不是指別的而言，乃是說我們根據了思想自身的法則可以推演至於無限，於是數理的系列乃成。所以數的性質既不是如所謂數學的經驗論那樣，主張由經驗而生；亦不是如數學的唯名論那樣，說數目僅是空的符號；乃實是基於我們自己的思想法則，即所謂論理上的若干根本定理，反覆推演而出。這一類的主張名曰數學的公理論 (axiomatics)。哀斯坦關於此更有顯明的言論：

「何以數學比其他科學爲特別高貴些，其理由之一就是因爲數學的法則是絕對確定的與不容駁難的；而其他科學的法則總是有爭議的餘地，且時時有因新事實發見即致顛覆的危險。雖則如此，苟數學法

則是僅關於我們心上的影相，而不關於外界實際的事物，則研究其他科學的人亦正不必對於數學者有所豔羨。因為若兩個人所用的根本法則（即公理）相同，而演出其他法則的方法亦相同，則必得相同的論理結果，實不足驚奇。然而數學得有高貴的榮譽，卻尚有他種理由：即因為精確的自然科學於其一定程度內取得其確實性是出於數學之賜；設無數學不克致此。

關於此點，實為一個啞謎，古今學者的研究心無不為其引動。數學既為人智的產物而不涉於經驗，何以尙能與實際的事物適相符合？是不是我們的理性，不需有經驗來幫助，僅由思想，能探索實物的性質？我對於這個問題的回答很簡單，就是：數學法則當其關於實物，是不確實的；當其為確實的，乃是不關於實物。我這個主張因近來數學上有新發生的一部分，名曰公理論，或數理名學，而致非常明顯。由公理論而成的數學的進步就在把論理的方式的與客觀的直觀的分開；且依公理論的主張，只有論理的方式的乃是數學的題材（按即所對即內容），至於與此相伴的直觀的或其他的方面則與數學不關。（幾何學與經驗見 Side Lights on Relativity P. 27-29）。

這一段話是敘述數學的最近趨勢。其實我們只須稍深反省一下，便亦得窺見端倪。試問幾何學上所謂線與點在實際上果有這種東西麼？所謂點，其定義是無面積無延長；所謂線，其定義是有延長而無面積。而實際上無論如何小的點總不能無面積；無論如何細的線，亦不能無面積，所謂點線面等乃只是理想上的單

位，純是一個極限概念，而與實物無關。但數學卻用此為根本原理，並不須有實際事物來幫助。至於說到數學是幾個根本原理的反覆推演則更為顯明。有人證明二加二等於四，先有下列三個定義：

$$(1) 1+1=2; (2) 2+1=3; (3) 3+1=4;$$

於是我們乃得

$$2+1+1=3+1$$

$$3+1=4$$

$$2+2=(2+1)+1$$

$$\therefore 2+2=4;$$

這樣便是由 $1+1$ 這一個原則來反覆推演。這種推演亦可說就是名學上三段論法（三段論法舊譯為演聯珠，我覺得舊譯很好）的重疊使用。所以數學的推理完全是演繹作用。

不過說到此，問題卻反大起來了！人人都知道科學的可貴在不憑臆斷而根據實驗，則科學的特點是在歸納，當無疑義了。即以實驗而論，無論是何種精巧的器械，最後終必訴諸肉眼或肉耳，方為信徵，可見科學總脫不了是經驗的。然而靠經驗與歸納為生活的科學卻又不能一日而無數學，這豈非一件大可驚奇的事麼？並且據數學的新運動來看，數學脫離了客觀的，直覺的，自然的方面而竟投入了方式的，概念的，論理的方面，

這便是把數學降低了他的確實性，換言之，即數學只有自圓性（consistency，此即自圓其說的意思）而無寫實性。果爾，豈非更可驚奇麼？我們研究這個問題應得問：還是其他科學因數學而致精確呢，還是數學因其他科學而得切實呢？關於這個問題的答案，我想仍不能出康德的範圍：「思想而無內容則是空的，直觀而無概念則是瞎的。」這便是說方式有待於材料；而材料又有待於方式。所以一切格式與法則只是調整材料；安排材料而已，並不能離材料而獨存。所謂材料即俗語所說的「素地」，或稱為素質，或名曰太素，亦只是一個抽象的名詞。把一切東西從素材與方式兩方面來觀察，自是一種抽象方法；而實際上原非各各獨立，互不相關。康德一流把素材歸於外界，把方式歸於內界，與現代新實在論把方式亦歸於外界是不相同。須知新實在論所謂方式與康德的所謂方式不同。新實在論的方式只是一種，即所謂「關係」。而康德的所謂範疇則不僅是關係。所以康德的方式是屬於認識論的；而新實在論的方式是屬於名學的。換言之，即康德所研究的認識與事物的關係，而新實在論所研究的是事物與事物的關係。所以康德主張格式在內界，而新實在論則以為條理在外界。這個爭論實為重要。至於我的意思，以為把條理純歸於外界在認識上有許多地方說不過去。然而把格式純歸於主觀，亦未十分妥當。當此困難之際，不得已不妨仍保留幾分兩元論的傾向。就是說外界是否有其固有的條理，我們不妨不必急急下斷語；至於我們對於外物已窺得的各種法則則不能離開我們認識作用的主觀格式。這種主觀格式並不阻隔主觀與客觀，使內外相懸；且反使主觀於應付

客觀上得與客觀一致。所以這種格式是有效的，而不是相整柄的。從其有效的一點來看，我們亦可以得着一個暗示：就是外界似乎是有可塑性的（可塑性是謂一塊軟泥，我們拿來塑作佛像亦好，捏作泥人泥馬亦好）。不過這個可塑性可不能推至極端，說外界可以從心所欲，要他怎樣便怎樣。日本的大地震死了無數的人，這決不是人人所願的。可見外界有硬的事實不隨人意志左右。我們說外界有可塑性純是限於認識論的範圍，當然不把意志情感的作用包括進去。老實說，我們的認識作用對於所認的外物正和莊子上所說的庖丁解牛一樣，等到他遊刃有餘的時候必是恰中牛的固有的節段。所以說牛有固有分節可供剖斷亦好，說庖丁的藝術高強能揮灑自如亦好。這原是二面的看法不同。從來的人們只有第一種看法；康德出來始有第二種看法。其實兩種看法原無十分大爭議。第二種看法的優點在藉此證明人類的理性是可能的。人們往往對於唯心派哲學有一個誤解：以為唯心派主張萬物是心，沒有外界。其實真正的唯心派只求能證明人類的理性，從其能開宇宙的祕鑰而觀，必是宇宙的本質就夠了。決不否認外界的存在與客觀的對立。所以西洋哲學從嚴格上講只有唯理派而無唯心派。第一種看法亦有優點：就是把全宇宙視為一大秩序。但我們何以能知這個秩序是必有的呢？解決這個問題勢又不能不回到第二種看法。

依上述的話而來觀察數學，須知數學單獨是不能成為切實的；我們統御經驗（即支配經驗）決不能單靠數學，必定還有自然科學。把自然科學的法則與數學的法則合而為一，然後始能對付經驗，庶不致錯。這

樣便是說數理雖其自身是十二分牢不可破，而其關於實物則仍不外乎是一個設準。人類拿了這個自立的設準以支配外物罷了。

關於數理的話，我們亦應求一結束。數理亦與因果律一樣，同是思想自身所具的格律，並不是外物所具的性質。但這句話並不是說外界事物本不具有數目與因果；乃是只說我們所見的外界事物，其具有數目與因果，是由於外物嵌入於思想的格律中，換言之，即思想的格式被於其所對而適合無間。從其適合無間上看，往往令人以為數與因果是外物自身的條理，人們由經驗以照樣攝取其影；殊不知這些乃是認識的格式與所對的素材互相合作而成的。所以主張這是存在於客觀後乃投映於主觀，固是不對的；而主張本來存在於主觀後始投映於客觀，亦復是不對的。我們在這個交互作用中，可以見得認識的主觀格式與客觀的外界素材是相待相成，且互相循環輔助。從這一點來講，理性派哲學與生命派的哲學可以打通，因為理性派哲學不但不能否認發展與進化，且必須拿發展與進化來說明理性。至於生命派，其要點只在創造不息；如其能把進化吸收在理性中，則自然可算把生命的哲學包括進去了。於是我們的認識不是和照像一樣，乃是畫畫一樣，主觀的藝術能力與客觀的傳景實際實為同等重要。新實在論把主觀的成分完全減少竟至於零，這乃是他們只求說明的簡單而不顧事實的真相。至於康德的後繼者往往覺得他太不痛快，遂硬把客觀的成分減少使等於零，這亦是不對的。我的意思是寧願保存其帶幾分實在論色彩的批評主義。

說到此處差不多已完全明白了，惟爲讀者得見綱領起見，請再作一個總結。對於科學比其他知識所以高貴是在因果律與數理的問題可以解答如下：因果律與數理都只是思想的方式，說科學依靠因果律與數理則無異於說科學依靠於思想自身的範疇。這樣一來，雖科學的可能性不因而減低，卻亦決不因此而增高。玄學與宗教亦是根據思想的方式而成。科學與玄學只是程度的等差，實沒有高貴與低賤之分了。

四 唯用論

唯用論的原字是 *pragmatism*。有人譯爲「實驗主義」。差不多人人都知道到過中國的杜威 (J. Dewey) 是實驗主義者。所以唯用論已算輸入於中國的知識界了。我承認自杜威來後，唯用論的方法論確已輸入，但其在哲學上的真正地位究居何等卻未會有人闡明。所以我今天不能不從這一方面來說一說。我今不用「實驗主義」而另譯「唯用論」須有一個說明。我以為實驗主義只是 *experimentalism* 的譯語，尚不足以概括 *pragmatism*。據傑姆士 (W. James) 說這個字是從希臘文 *pragmata* 蛻化而出，本

爲「行動」的意思。後來英文 *practice* 卽導源於此。按德文形容詞 *pragmatisch* 康德 (I. Kant) 曾用過。以我觀察，*pragmatisch* 與 *practical* 似稍有分別。鮑登 (H. H. Bowden) 在他的唯用論原理 (The Principles of Pragmatism) 上卽把 *practical* 與 *pragmatic* 分別出來。這個區別是很重要的。因此我譯爲唯用論，而不譯爲「實用論」。鮑登稱唯用論爲「實用的理想主義」(*practical idealism*)，而

洛依斯 (J. Royce) 則稱爲「經驗的理想主義」(*empirical idealism*)。杜威會自己說他的工具主義由羅素 (B. Russell) 等實在論觀之，必卽爲觀念論 (卽理想主義) 之一種 (試驗論理論集 *Essays in*

Experimental Logic 序論第三十頁。) 可見若譯爲「實驗主義」或「實用論」則其中的「實」字不免有些語病，因爲容易犯着實在論的嫌疑。所以我必設法免除這個「實」字，這亦是我譯爲「唯用論」的一個原因。但唯用論並非絕不包涵實在論的要素。杜威與傑姆士曾於許多地方亦曾自承是實在論的 (realistic)。不過我們須知若用「實用論」或「實驗主義」似乎是存了他的實在論方面的要素，而棄去他的觀念論方面的要素，使其有畸重畸輕之弊，便不足以明其真相。因此之故，我毅然決然舍去大家所習用的「實驗主義」而不用。我並非不知道一個名詞在社會流行本不容易，既已有了，何必更立。不過我以為與其因此而生歧義，不如及早另立一個新名。

此外還有一點是我所要說明的：就是據我看來傑姆士雖聲明唯用論是皮耳斯 (Charles Saunders Peirce, 1839—1914) 所首倡，然只是「唯用論」這個名詞，是皮耳斯所首創罷了。所以我們敘述唯用論即當以傑姆士、杜威、席勒三個人爲正宗，不必追溯到皮耳斯。查皮耳斯用這個名詞在此一篇文章上，題目是如何使我們的觀念明瞭 (How to Make Our Ideas Clear) 載在一九七八年正月發行的普通科學月刊 (Popular Science Monthly) 第十二卷。但皮耳斯所主張與傑姆士所論頗有相差；皮耳斯後來並否認傑姆士所贈給他的「唯用論」創始者這個頭銜；他不承認思想創造對象，而以爲對象不因人去隨知與否而自己獨立存在。皮耳斯是一個大數學家，富於科學的精神，自然是傾向於實在論；對於玄學的冥辯決不似傑姆

士那樣濃厚。所以我們對於此人另當評述，而不可即混在唯用論中。至於傑姆士必稱述此人或係因為讀其文章而有所啓發。須知啓發只是開始的唆示，以後有所得必仍是自己的心得。我們應具史眼，善於辨別。否則若以為傑姆士不忠於皮耳斯，或以為皮耳斯的意思被傑姆士反而弄壞，便失了史眼了。因為我們須得認清：皮耳斯並不是唯用論的始祖；而真正的唯用論者卻只是傑姆士、杜威、席勒。這三個人雖各有不同的出發點，然所到達的終點則大體相同。論到此處，於是又轉出一個問題來了：就是有人嘗把直覺主義（intuitionism）的柏格森（H. Bergson）、汎美主義（pancalism）的白爾德文（J. M. Baldwin）、實證主義（positivism）的馬哈（E. Mach）、感覺主義（sensationalism）的皮亞生（K. Pearson）以及批評科學的彭茹（H. Poincaré）都算在唯用論的學派以內究竟對不對呢？這個問題亦很易於答覆。我們可以把唯用論分為廣義的與狹義的兩種。從廣義而講，乃是把唯用論認做是一種趨勢（movement），這種趨勢純是在破壞方面；就是反抗以前的靜態的論理與超越的玄學。在這種廣義的趨勢下，上述諸人或主張只訴諸官感的經驗，或主張知識為實用的工具，自然有相同的所在，未嘗不可概括在一起。但從狹義來說，第一，唯用論並非自限於以前的經驗論的範圍；第二，唯用論亦決不與觀念論盡同；第三，唯用論復迥異於實在論，所以唯用論確有獨立的地位與嚴整的系統。在積極方面，既皆不與人同，則我們決不能即認其是一個包括許多互異要素的趨向或態度。從這一點上看，當然把唯用論與唯用的趨勢或態度分而為二。所以就狹義而說，則只

是傑姆士、杜威、席勒三人。如馬哈，其思想經濟說自與唯用論臭味相投，其主張心物由中性的要素而成亦與傑姆士相類，然而究不能即列於唯用論者中。又如柏格森主張智慧是生物為實際需用而始產生的，其自生物學方面大足為唯用論張軍，然而根本精神究不相同，亦難列入唯用論中。更如彭茄批評科學，其所駁斥固一句一句打入唯用論者的心坎，然其所建立究與唯用論不同。要之，馬哈有他的要點，柏格森有他的精髓，彭茄有他的主見，各不相同，實難與唯用論並為一譚而漫不加分別。因此，我們敘述唯用論與批評唯用論，即以傑姆士、杜威、席勒三人為主。不過亦不是只限於這三個人自己所說的話，如杜威撰有論理學研究集 (Studies in Logical Theory) 與創造的智慧 (Creative Intelligence) 都是與許多學友合撰的，又如穆亞 (H. W. Moore) 著有 Pragmatism and its critics 莫萊 (D. H. Murray) 著有 Pragmatism 以及鮑登等亦當然可以包括在內。

所應聲明的現已都聲明了，請即入本論。唯用論可分三方面來講，第一是一種認識論；第二是一種方法；第三是一種本體論。第一是唯用論根本上所託命的，極精微深奧，讀起來可令人一擊三嘆；第二則是由這種認識而成的一種態度或脾氣；第三亦只是這種認識論的一個伸足而已。傑姆士在他的唯用論 (Pragmatism) 上就說唯用論第一是一種方法 (method)；第二是一種真理論，即對於觀念與真理的性質是甚麼壓下一種獨到的解答；最後第三是一種本體論，即對於宇宙的本體是甚麼亦下一種獨到的解答。杜威在他的唯

用論上所謂實用的究係何謂 (What Pragmatism Means by Practical) 一篇文章 (載試驗論理論集第三〇三頁以下) 上說傑姆士的話固是不錯，不過真理論與本體論乃只是這個方法例證。可見杜威是使唯用論的本身只限於一種方法而以爲其他都只是這個方法的應用。這樣說起來，好像是拿一個方法而到處使用，豈不是純粹演繹而不先有歸納麼？我們不能不問這個方法由何而來。若說這個方法是許多經驗的事實而成，則顯然這個方法不是最初的；而最初必先有毫無成見的，換言之，即未成方法的。所以我爲屬易於說明這個方法的由來，不能不把真理論列爲第一，而反以方法爲第二。因爲我以爲唯用論的這個方法乃是由於研究真理，即真僞標準安在的問題，而始發生，決不是憑空先假定這樣一個方法然後應用於真理問題與本體問題。所以敘述起來，決不可劈頭即講這個『唯用的方法』(pragmatic method) 而當先詳論這個方法的所以產生，換言之，即其由來。要講這個方法的來源，便不能不先講認識論上的兩個大問題，即觀念的性質是甚麼與真僞的標準是甚麼。

請先說明觀念。按『觀念』(idea) 一語在心理學上往往沒有嚴正的定義，其在哲學上尤爲紛歧。現在取通常心理學上所常用的意義，而絕不涉於哲學。無論研究甚麼學問，第一最感困難的便是用語。而在哲學則尤甚：往往同一個字，各人用法不同，則所涵的訓義便大相差異。現在哲學上的爭辯可以說差不多是因用語不同而生的。所以哲學迄今不能躋於科學的地位，亦即在此。心理學漸漸進於科學的地位，自然須

四 唯用論

把以前所有種種名詞加以嚴正的界說，凡意義游移不定的當一律刪除。近來心理學頗有這種新氣象，固然是一件可喜的現象。但尚有許多遺留下來的籠統名詞，而觀念即是其一。觀念雖好像是一個自明的事實，然細按之，必知頗有歧義。例如我看見一個桃子，我就想這是可以吃的。這其中，看見粉紅色，是感覺；知道桃子，是知覺；想起可吃，是記憶或想像。但是通常則名這個『可以吃』為觀念。又如聽見聲鈴便想到上課，則『上課』亦是一個觀念。嚴正講來，『可吃』是觀念，『上課』亦是觀念，而桃子與鈴聲只是刺激罷了。但觀念卻不能離刺激而獨自存在，所以『觀念』一語很為含糊。例如盎葛爾 (Angell) 在他的心理學第二〇一頁上說觀念與影象相同，不過影象偏於感覺方面，而觀念偏於意謂方面罷了；鄧洛魄 (K. Dunlap) 在其科學的心理學大要 (The Elements of Scientific Psychology) 第一六二頁上說我們想起一管鉛筆，必不僅是圓柱形，黃花，尖頭而已，尚有『可以寫字』，因而連及紙，書桌等；這即是所謂觀念；過達德 (H. H. Goddard) 在其常人與亞常人之心理學 (Psychology of the Normal and Subnormal) 第四五頁上說一個刺激直接刺激於腦中樞，便是知覺而腦中樞直接由其他腦中樞為之刺激，則為觀念，故觀念就是心影 (mental picture)；至於葛夫列 (R. C. Givler) 在其心理學第二〇二頁上說觀念就是『宛若』的反應 ("as if" reaction)，如我說桃子，你便宛然若有真的桃子現於你面前。可見心理學對於觀念的定義仍是大同小異。現在為稍稍明確起見，即依盎葛爾的所說，把觀念認為遍於意謂方法的一種心影。第一，這個心影的來源必

是感覺的經驗；第二，這個心影的內容不僅是單純的物，並可是複雜的事；第三，這個心影的喚起是由於記憶。所以用語上所謂『知覺』(perception) 所謂『影象』(image) 與『觀念』一語，在外延內包上都有相同的所在。以上是我們要敘述唯用論對於觀念的主張以前所必須曉得的。

須知唯用論是研究心理學的結果，換言之，即唯用論者最初並不一定要創立這種主張，只因為研究心理學，愈研究愈覺得觀念性質是動的，於是不期然而然於哲學方面成了唯用論。這些人在心理學上的新研究，便是現在所謂職能派 (functionalism)。學心理學的人們多知道職能派是蓋葛爾等人，其實乃創始於傑姆士杜威，因為他們都是大心理學家。

這派心理學研究觀念，知道觀念不是一個獨立的『心的作用』，而實是一個連環中的一環，不能分出來的。杜威說刺激觀念動作，乃是一個有機的連環。須知並不是刺激與動作是物理的，其中間的觀念是心理的，實只是一個情況的各種職能罷了。請用實例以說明觀念的發生，如小兒看見燭光，便伸手去握，等到燙痛，然後縮回。這個眼看與手握的連環乃是純然的一動，所謂『即感即動』(sensorimotor) 便是若是沒有燙痛，則便完成無餘。但這一次的燙痛經驗，既印在機體上便留在記憶中，等到第二次看見燭光，又要伸手，然當他的手在將伸而未伸，這個間不容髮的時候，他的燙痛的印象卻從記憶的倉庫中跳了出來，於是便把伸手的習慣打斷了。這種內部的爭拗便是觀念的發生。所以觀念乃是個打斷的反應 (inhibited response)。

這種反應，其本身即是一種動作，不過表面上看不出來罷了。唯用論者名之曰「潛生的動作」(latent act) 而行爲派心理學則名之曰「隱伏的動作」(implicit behavior)，所以羅素把杜威等人亦算做行爲派，或許即以此一點的相同。其實唯用論的心理學與行爲派的心理學，雖皆認觀念自身即是一種動作，然行爲派並不以動作爲最高原則，以爲動作仍可由物理化學來說明，而唯用論則以動作爲不可再還元了，其結果趨於生物學與進化論，所以精神仍是不相同。現在只講唯用論，觀念既自身是一種隱伏的動作。則這種隱伏的動作所以發生必是因爲要改造顯成的動作使其不致於失敗，所以觀念必有所指示。於是傑姆士有很精妙的用語如“lead to”(此言領導)“point to”(此言指點)“intend to”(此言趨向)。所謂觀念必有所導，亦很容易明白。譬如你在深林之中，你正不辨何方可出，忽而看見一個足跡，你於是有「路」的觀念。這個觀念就領導你出林。照這樣說，觀念只是一種領導作用，其本身不必模寫外物，即模寫亦不必即真。因爲據傑姆士的意見，知識可分兩種，一種親悉(knowledge of acquaintance)一種是涉知(knowledge about)。通常都是以涉知而代替親悉。觀念的作用亦就是這種代替，所以觀念只是一種「代理」(vicarious substitute) 質言之，即代替實際的親悉，用以領導自己而進於親證的地步。因爲我們若是實際上只有親悉，必不够用，所以必有涉知以爲援助，方能使行動不致失敗而生命得以擴張。至於親悉不够用必發生涉知，則由於環境上有了難題。如一個人到了從未到過的地方必不即走動，必是先思想來研究一下。

所以觀念的發生，即思想的開始，必是遇着困難的新境。這便是杜威的工具說，以為思想完全是解決難境的手段或器具。但是杜威此說有一個問題：即「所與」與「知識」的關係如何？既說環境的困難，則此種困難必是實在的，何以又能解決呢？杜威以為思想有其前境 (antecedent) 以為刺激，誠不容否認。但此前境卻不必假定其在經驗以外而為超越的實在。須知仍然在經驗以內。我們的經驗，其自身內常有互相抵牾的地方，但經驗為自身發展計必須調和此種衝突。思想所以發生，便是由於這個調和衝突的需要；而思想正即是調和這種衝突的工具。但思想自身亦即是經驗，所以經驗有一個兩極化 (polarization) 或謂之對分 (dichotomize)。一極端是確實的，一極端是猶夷的。就第一而言，名之曰「所與」(datum)；【事實】(fact)；【現前】(the presented)；【當前】(the given)；第二而言，則名之曰「觀念」(ideatum)；【思想】(the inferred)；【推測】(inferential)。就是通常講，似乎事實與思想，所對與觀念，完全相反，前者是客觀的，而後者是主觀的，前者是靜的與已成的，而後者是動的與將發的；前者是獨立的，而後者是依附的。但杜威自純一的經驗而言，以為其間實無主觀與客觀的分別。所以事實有別於思想，只是因為經驗的要素中，無論如何總有確定的；但凡確定的要素，卻總是與不確定的要素同存在。所以同一事實，若當做「現前」或「存在」則為確實的，若當做意謂則為猶夷的。所以在論理歷程上，所與不是純然外界存在，觀念亦不是純然內身心能，乃只是一個存在，的兩面罷了：一個是其當前方面，一個是其可能方面。若專從經驗的統一化而說，則只有這個可能的存在。

故所與只是這個可能的存在之一種未完全的與未確定的罷了。所以觀念是印象，導引，推測，理論，評定，而所與則是素樸的，粗笨的，無組織的經驗。要之，觀念與事實所以分開純是因為便於保全經驗的完整以協作而成功，並且思想與所與都可分爲心的與物的兩種。如我初看見一個蛇，後來再看乃是杯與弓。這便是新事實的繼起，使我們能分別得出孰爲感覺的材料與孰爲感覺的方式。感覺的方式可說是心的，而感覺的材料可說是物的。但若沒有續出的新所與則斷不能分別出來。所以說所與亦有心的與物的，換言之，即主觀的與客觀的。至於觀念更爲明白：若一個觀念漸漸確證於實際，這個觀念得了論理的價值，便是取得客觀性；不然只是一個錯誤，便是主觀的幻影。所以主觀與客觀的區別不是意謂與存在的區別，乃是論理歷程上事實與觀念各自產生的分化 (specification)。反之，若把思想與事實認爲各自獨立而不相關的，則兩者如何能相應合，必生一極大困難。今照上文所述，便可免卻這種困難，因為所與只是在經驗中所選出的直接當前對於觀念有所與罷了。並且選擇乃正爲應思想的必要。例如感覺，雖對於我們有所強 (force upon)，然而卻非絕對的。須知感覺的所與必於經驗中有前後左右 (in a context)，而不是獨立的，換言之，即是一個連續的全體中的一種變化而已。所以我們不能把事實的世界認爲獨立自存的，而觀念只是隨後附加的。須知所與的事實與思想的動作乃是互相推移，以協作的結果，使經驗得以再構成統一。但舊派經驗派論理學不認所與爲史的歷程，而認爲絕對固定的前境，至於理性派論理學則以概念判斷等純認爲思想的作用與對象切

離而忘卻所與與思想互相推移以成一個發展的歷程。這兩派都是杜威所排斥的。據上述的而觀，杜威對於所與與觀念，事實與思想，解決得非常圓滿。既不偏重於事實，成爲唯物物的客觀實在論，又不偏重於思想，成爲唯心的主觀觀念論。他乃是唯經驗論，換言之，動的（或發展的）經驗一元論。所謂唯經驗論即是於經驗以外任何皆不假定。既言經驗便是心物之交，所以唯用論不講唯心，亦不講唯物，而只講這個「心物之交」。這一點是很重要的，以後當再詳論。本段既略將唯用論對於觀念的見解說明，下段請講其對於真理的見解。

潘萊 (R. B. Perry) 在他的現今哲學之諸趨向一書上敘述唯用論亦先講唯用論的觀念見解，以爲唯用論的真理見解，是由於他的觀念見解推演而出，其實我以為亦未盡然。似乎唯用的真理見解另有其來源。其來源完全是出於消極方面的批評。賞言之，即舊來對於真偽的標準有數說，而唯用論者對於這幾說都嚴密檢討一下，知道都不能成立。因爲舊說一一不能存在，於是乃立一個新說以代之。這便是唯用論的真理論的由來了。所以我們敘述亦得先從舊說所以有不當的緣故說起。

關於真偽的標準，舊來本有兩說。一爲模寫相符說即寫真說，一爲系統相合說即配合說。前者英文爲 copy-theory，後者爲 coherence-theory。前者又名相應說 (correspondence-theory) 與攝取說 (representative theory)。於此以外，尚有所謂直觀說 (intuitional or immediatist theory)。後當一一詳列現

在先汎言之，如我看見遠處一大塊白色。我知道這是白雲。但這個「這是白雲」的觀念中必加以一個副詞「真」(truly)於其中——這真是白雲——須知平常之所謂這是白雲乃只是「這真是白雲」的略稱。

因爲平常我們的言語向例是省略了許多；文法家名之曰橢句，言其變「圓」爲橢圓。至於有人用滑稽的語調反對此說，以爲有人打我的頭，我立刻覺得痛決不會心中有「這真是痛」的觀念，其實這個反對論是純由於誤會。須知痛是一種直接經驗。人們對於直接經驗一加辨別，則真偽問題立即發生。所以真偽問題就是緊接着直接的純粹經驗而自然發生的。如我看見白色而不辨是甚麼，我覺着痛而不知道是甚麼，這便是一種最單純的感，即所謂純粹經驗。若我看見白色而辨認是雲，覺着痛而知道是痛，則便不僅是實際的純感，而有識別作用於其間；所謂是雲與是痛，其背後當然含有非雨與非癢，於是真偽問題即早存於其中了。須知所謂真偽即是「是與不是」。這個問題與認識俱始，與識別同來。不是後起的問題。若說痛無須有真偽，而看古董方始有真偽，這乃是常識的見解，不能在認識論上立足的。現在我要聲明此理不爲別的，只因爲要說明唯用論把真偽問題所以特別列爲重要的緣故。原來認識論所講不止一個真偽標準。如主觀的認識能力是甚麼？客觀的被知實在甚麼？都是舊來認識論所研究的中心問題。但於此兩問題以外尚有一個問題：就是能知的內心對於被知的外物能否知其真相，即能知則知到何種程度？這便是認識的可能性問題，亦即能知與被知的關係問題。何以知其能與不能，則必有一個標準。實言之，必是知而即是真相，是

證其知的可能。所以這個認識的可能性問題必須還元求真偽問題。於是唯用論在認識論有與衆不同的地方：就是把真偽標準問題認為是唯一的中心問題；若這個問題一旦得而解決，則一切皆可解決。我上文說唯用論不講唯物與唯心而只講心物之交，須知唯用論擇定一個真偽問題亦是本於同一的精神，即不專講能知的認識作用與被知的對象原樣，而只講能知與所知之交。這便是唯用論在哲學史上所開的一個新紀元。

唯用論以爲真偽問題是認識論的中心，所以首先努力於解決這個問題。舊日的相應說與配合說，席勒在他的人本主義 (Humanism: Philosophical Essays) 與人本主義研究 (Studies in Humanism) 兩部書上曾有詳細的批評。相應說以爲真便能使知的心與被知的物相一致；如物本是白色的，而我看見亦是白色，則我所看見的白色便是真的，否則物本不是白色而是紅色，我看起來竟是白色，則便是與原物不相一致，當然是僞了。其實，此說一攻即破：只須問何能知其一致與不一致，換言之，即可問所謂一致與不一致的憑證安在。例如我看見一個東西是白的，我何以能知其本不是白的。知道這個東西不是白的，只有兩法：(一)我再去看，看見不是白的；(二)別人去看，都看見不是白的，於是報告於我。除此兩法以外，實沒有另外的方法可以證明外物的原形。然第一只是我前後兩個認識的比較，第二只是我的認識與他人的認識相比較，都不是認知與被知的相應。所以此說的大弊病在把能知與所知認為兩個絕對獨立的東西，這兩個東西有時可以相關，有時便分散。當其相關便是真；其分散則爲僞。殊不知所知是不能離能知而自存，能知亦離被知即不立。

能知與所知只是一個東西的兩面，決不是兩個東西的交接。若以兩個東西的交接而言，則交接有時可斷，兩個東西的本體決不因離散而有虧。便是以兩個東西爲「體」(entity)以其相交爲「用」(function)；體是實的而用是虛的。殊不知認識作用決不如此：如小孩初見火，差不多只有「火」而沒有「我」。決無「我在這裏看火」的觀念，換言之，即沒有「火」與「我」相對立的兩元。既無對立的知者與所知，則認知完全是純一不可分的；所知依靠於能知而存在；能知亦依靠於所知而存在。既然如此，則所謂「相應」所謂「一致」實無意味。直變爲一句廢話而已。若證明此理，必須充分說明能知與所知的不可分開，換言之，即主觀與客觀的不可離散。這一點可算是唯用論精華所在，請容我於說完唯用論的真理說後當特別追加解釋。

相應說既破，便輪到配合說了。此說蓋深知相應說不可靠，知道所謂一致，並不是觀念與實物的一致，仍必爲觀念與觀念的一致。既看到此點，便不能不公然承認觀念與觀念的一致。於是以為所謂真便是一個觀念而能配入由許多觀念所組成的一個系統中不抵觸；否則一有抵觸則這個觀念便是僞。如我天天看跑馬，我對於馬有種種經驗，已組成一個系統；設一旦我看見一個馬不會跑，便是不能配入這個系統，所以這個當然是假馬。這個意見就是主張凡新經驗必加入舊經驗中的範疇內，若天然契合，即是真，否則生硬不入便爲僞。但此說亦不經一駁，因爲其中缺點太多。第一，不一定所有一切的系統都是真的。如說謊話，亦能前後相

關，成一大套，儼然是一個系統；並且還能使新事實同化於其中，調和於其間。所以不得謂凡成系統的都是真的。但配合說者對於此點的駁論亦有一個答辯：就是說謊終久必會揭穿，因為謊話就不能成整然的系統。誠然，這豈不是說小系統必配入大系統，大系統又必配入更大的系統麼？謊話所以證明其不真，只是因為其系統很小而配入大系統中立見破綻。果爾，則我們又有了第二駁論了：即第二，沒有絕對唯一的系統。因為照這樣一層一層放大，勢必推到最後有一個絕對圓滿無漏的系統。在這個唯一的絕對系統未完成以前，則真偽的區別仍不免是相對的，並且不是可靠的。在實際上，我們確沒有得着這個唯一的絕對系統；所有的，如各科學，都是部分的系統。可見此種答辯亦不充分。但配合論者仍有答辯：以為誠然現在只有部分的系統。但這些部分的系統，卻不能不說是漸趨於輻輳以成一個絕對系統。於是我們又有了駁難了：即第三，可能的系統不止一個。我們看見許多部分的系統並不是一個比一個大，好像寶塔，是一直的。這許多的部分系統有時互相反對，但有同等的可能性。如哲學上的唯心論與唯物論，多元論與一元論，並不是疊架而成，乃是各自獨立，而有同等的價值。所以一個事情可以做種種說明：如一個東西，科學家說如此，藝術家說如彼，雖互相抵觸，然都可以算是真的。可見有種種不同的系統都可以算為真。並且駁難尚不僅此，還有一點，即第四，縱使以合乎系統與否為真偽的標準，然而這個合乎系統亦決不能僅指合乎論理的方式而言，必更有較深的涵義，須知所以要配合於系統中乃是經驗為圖完成其自身而調和。這乃是經驗自身的秩序化（即組織化）。

其秩序化的歷程即是價值化。這種合乎系統的要求乃只是這種秩序化的要求中一部分罷了。所以雖了價值作用而只詮其形式上合乎論理規則與否決不足以言真正的真偽標準。照這樣說來，配合說不能算一個堅立不搖的學說，已是顯然的了。

此外，直觀說即所謂「自明」(self-evident)如一加一是二沒有可證，乃是自明的。不過「自明」這個名詞是最含渾的。羅素(B. Russell)有一句駁論，現在借用於此。他說：「自明只是一個鬼火，我們若以此為領導必定走錯了路。」並且我們往往看似乎自明的事實，一經分析，便疑義百出。所以自明不是最後的，換言之，即不是已經分析到無可再分析的。唯用論所主張雖不盡與此相同，然而亦以為拿自明為真偽的標準是非常含渾不定的。所以亦不是有力的學說。

諸說既破，唯用論的真理說自然代之而興。唯用論以為諸說皆非改造不可，如相應說的所謂一致非另為解釋不可，配合說的所謂加入系統亦然。傑姆士首先對於所謂「一致」(agreement)為絞腦的剖解。其結果以為觀念不能模寫外物。如你閉目想像牆上所掛的鐘，當然是一個心中的攝影，而除非你是鐘錶匠，你決不能把鐘內的機括完全攝寫於心頭；並且你若想到鐘上時間的正準與鐘內發條的彈性，則你更不能攝成一個心影。但是有人對你說到「鐘」，你便知是指牆上所掛的，可見平常言語只是一個符號，而不是實物的副本或摹本。既然觀念不是對於外物攝其影則所謂一致究竟是甚麼意義呢？傑姆士以為舊說總把

這個一致認爲一種靜的關係，實是錯了。須知真與僞不是本來附在觀念本身中的。就觀念本身而言，實無所謂真與不真。好像一張鈔票，埋在土中，既不拿去買物，便無所謂交換價值。所以貨幣的價值即在其用處，而不在其本身。觀念亦然，不是觀念本身有真僞，只是觀念的用處有合與不合。所以傑姆士說真僞不是本來潛存於觀念中的一個固定性質。真僞是『起於』(happens to) 觀念。觀念所以成爲真，乃是『由事情所造』(is made true by events)。其真實性 (verity) 不是一個靜止的性質，乃是一個事情的歷程。這個動的歷程便是這個觀念自己把自己證實的『真實化』(verification)。其正當性 (validity) 亦就是其『正當化』(validation)。可見真僞只是一個證實的結果。如我在林中迷了路，一時無法出來，而忽見地邊有牛的蹄印，我便想若順着牛的足跡而走，必可得到一個人家，則這個人家便成了我腦中的影像。設若我仍堅立不動，則這個人家究竟有沒有，無從證實，便等於埋在土中的貨幣，無價值可言。觀念而不證實，則便無真僞。反之，若我立即舉步，走到終點，果見一個人家，便是證實而成功了，或我走去更過一個深谷，便是證實而失敗了。前者爲真；後者爲僞。所以傑姆士說這種簡單的證實乃是真理歷程的原型。傑姆士即以動的證實說明一致：以爲所謂一致，不是觀念對於實物爲靜的攝寫，實則觀念只是一個領導，使知者與所知爲動的應合。以事情的歷程充實其觀念。這樣說來，『真』不是靜的而是動的，於是『真』即等於真實化；離了真實化別無所謂真。我們要深明唯用論的精義，只須注重所用的名詞，如真實化正當化，凡用『化』(即英語 -ation

與-Relation)字便是表示動作與歷程。但讀者苟預有哲學素養，看到此處，必有一個疑問要質詰於唯用論者：就是照這樣說，所謂證實不過把一切間接的概念理論都追溯到直接的感官印證；但有許多概念，如厭世主義與樂天主義等，不能歸根到官覺，又將奈何呢？傑姆士亦未嘗不知道把一切證實都歸到官覺的親證，是說不過去的。於是他以為於這種直接的證實以外尚有間接的證實。

傑姆士把相應說的所謂一致已修改得圓滿了，現在要講杜威的修改配合說。杜威以為舊日配合說是說觀念配入觀念的系統，只是觀念的互相調和而已，非修改為所與與觀念的調和不可；就是所與只是未組織的素樸經驗，這個經驗闖入舊有的經驗整體中，以致起了牴牾，於是不能不化除這個牴牾，使統一的經驗得再構成。觀念便是個工具，使經驗得再統一。這種工具不是由外面加上的，乃是在內自存的，所以名為『內在的工具』(immanent instrument)。這便是杜威的修改配合說。其中可注意的：即既是素樸的經驗(所與)與完整的經驗(觀念)相配合，便是經驗自身不絕為動的融化，不是靜的描寫。所謂真偽即不僅是知識上一個觀念與其他許多觀念相配合與否，而必是以觀念所領導的結果能否使經驗完成為標準。杜威以動的關係說明『配合』，正猶傑姆士以動的關係說明『一致』。總之，他們是把純粹的靜知推翻了，以知即是動的：知即是行，或即在行中，離了動的行，則知不能立。

傑姆士的間接證實就是杜威的修改配合說。今為補充杜威所說起見，再把傑姆士的間接證實拿來說

一說。傑姆士以為有許多事情不必目睹即可信為真；我們日常生活上的常識大部分是如此的。因為真理全是一種制度，好像大銀行發行的鈔票，大家只要拿到市面上可以買東西，就不必先兌為現金，然後方通用了。但銀行卻不可沒有準備金，不然信用不立。所以傑姆士名這種可證實而不去證實為「證實的可能性」(verifiability)。可見間接證實亦可得真猶直接證實。不過傑姆士更解釋杜威所說，以為這種猶如信用制度的既成真理並不是一成不變的。這種既成的真理卻時時刻刻接納新的經驗以相同化。這種接和，傑姆士名曰「婚媾作用」(marriage function)。所以既成的真理亦是刻刻自己修改的，換言之，即仍是軟的(plastic)而不是硬的。這便是傑姆士解釋杜威對於配合說的修改。

傑姆士與杜威關於真理論的意見已略說了，現在應當再講到席勒所主張的「構造中的真理」(truth in making)就是「構造中的本體」(reality in making)。但為易於使讀者明瞭起見，請先講杜威對於「經驗」的訓義，以為先決問題。大家須知唯用論有一個根本前題：即唯一的存在就是經驗。經驗以外一切皆無。這便是絕對的經驗論：即以經驗做為絕對，而不是把經驗認為一個絕對者所具有。這種經驗一元論和舊日的經驗論本來相同：大家都是於經驗以外不假設有任何東西。所謂經驗，就是我看見鐘，我聽得朋友說話，以及我走到街上。凡此種種便是經驗。照經驗派的主張，鐘所以有必是由於看見鐘的時間所以能準，必是對於太陽的運行有測定。「有」是實際的；「能」是可能的。「看見」是訴於官感；「測定」是靠

四 唯用論

着推理。然而這些都是在經驗以內。經驗以外，便是不可知。若果永不可知，則便可算是沒有。不過有一個鐘，別人看見了，而我縱未看見，難道這個鐘在人爲有而在我爲無麼？可見經驗派雖以經驗爲唯一的存在，然卻不限於我一個人。所以經驗派的所謂經驗，乃是汎言抽象的經驗，不限於任何人，因爲任何人的經驗在本性上都是經驗。但舊日經驗派對於經驗的解釋，杜威認爲有五點非修改不可。

（第一）舊派經驗論把經驗只認爲就是知識，換言之，即只限於知識；但杜威以爲經驗乃是一個生物對於環境所有的一切交涉，不僅是知識一部分而已。

（第二）舊派經驗論以爲經驗是心理上的，通體都是染透了主觀性；但杜威以爲就經驗自身所顯示於我們的而言，經驗確是一個投入我們動作中，因我們應付而生變化的客觀世界。

（第三）舊派的經驗論把經驗只限於過去與現在，以爲經驗只是現在的當前與過去的紀錄；但杜威以爲經驗的要點在嘗試；乃是改變現前的一種努力；其特性是向未來而投射；所以連及未來亦是本性。

（第四）舊派的經驗論以爲經驗都是散屑，如昨天看見紅色，今天覺得頭痛，紅色與頭痛沒有甚麼連絡，殊不知這些散屑的經驗，其中間有前後左右等連絡的關係，他們沒有計及；所以杜威以爲經驗是應付環境以求駕御，則當然含有連絡與關係。

（第五）舊派的經驗論把經驗認爲與思想相反，推理既不是過去的再現，所以是跳出經驗以外的；但杜威以爲若破除舊派對於經驗的狹義概念，則必見經驗中本自充滿有推測；凡有心的經驗沒有無推理的，所以推理是本來就有的。

杜威修正舊派經驗論雖有五點，然我們可歸納爲一句話：就是經驗完全是『有機的』，而不是機械的。於是

我們可名這種新經驗論爲動的經驗論或活的經驗論。所以杜威說『經驗就是生活』(Experiencing means living)。潘萊亦說，『唯用論者把理智爲之生命化，而其反對者把生命爲之理智化』(Whereas the pragmatist vitalizes the intellect, his opponent intellectualizes life)。傑姆士在其真之意義一書上亦說，經驗是一個歷程嘗給我們新資料以消化。

這種新經驗論在表面上看來，好像是生物學主義的。其實我細研究一下，知道和生命哲學並不相同。生命哲學如柏格森的 élan vital (此言生之衝動) 乃是絕言詮的與不可思議的。這種不可思議的『超越的存在』既不能爲經驗中的對象，則這種生命便是在經驗的背後的，所以不得算爲經驗論。我前文已說過，經驗論是於經驗以外不假定有任何東西。在這一點上，唯用論更爲澈底。他們不承認主觀與客觀是兩個獨立的東西。傑姆士在極端的經驗論論集 (Essays in Radical Empiricism) 上說：我確信經驗並不具有這種兩重性，其分爲能覺與所覺不是由於抽減，乃是由於添加。何謂添加呢？就是一個原始的經驗後來分化爲兩種各異的系統：一種組成知者；另一種組成所知。所以由經驗的原始而言，則組成知者一個分化好像添加於其上。照傑姆士的意思，以爲世界只是由同一的原始材料所造，這個材料名曰純粹經驗，即是赤裸裸的『這』(a simple "that") 是分別未起，性質不明的現前。在這個無差別的純粹經驗上，一有動作，立生反省，由反省始分知者與所知爲二；這個分化乃是由於我們對這個赤裸的當前有所動作。所以知即是彼

此間的一種關係。既然如此，則心必完全只是『用』(function)而不是『體』(entity)了。傑姆士說，我否認心的存在，不是說沒有，乃是說不能是體，而只是一個用。此處所謂『體』『用』就好像水流花落：水是體，流是用；花是體，落是用。若說心只是用，則無異於說沒有這個東西。因為照平常的意思，用必附於體而見。沒有水當然不能有流。所以流在固體上亦可說沒有。傑姆士公然說心不存在，正即由此。傑姆士既對於心取消其獨立體的資格，於是不能不說『直觀的認知即是內容與對象相同』(To know immediately is for mental content and object to be identical)。亞歷渥泰(Alliot)的理想主義反抗科學論(The Idealistic Reaction against Science)解釋傑姆士的意思，說他以為所感的實物與感覺是同一的；我們的感覺不是外物的副本，乃即外物自身現於我們前。照這樣說，可見唯用論為貫徹其唯一的經驗論起見，勢必把心物都認為是後起的，不是最初的。最初的與原始的只是經驗。經驗在其純粹狀態，乃是心物未分主客無別的。所以唯用論既不是唯心論又不是唯物論。上文已說過了。

經驗的前提既明，請述席勒的『實在之構成』(making of reality)。讀者若憶及上文敘述杜威對於所與與認知的分別，便可知所與只是材料，而認知便是把材料來構造一下。我們用比較顯明的術語，名所與為『這』(that)；名認知為『何』(what)。一個是分別未起的純粹所對；一個是辨認既明的事物。或名前者為『所對』，後者為『了別』。但這兩種同是經驗的要素；至於在同一的經驗中竟分為這樣的兩種要

素則全係人爲的，換言之，即爲研究的便利起見而已。在實際上，這兩種要素卻從未分離過，好像一碗飯菜，從其生硬的材料講，自然可說有一種材料，而從其烹調的燒法而講，亦可以說有一種構造。其實材料與構造是不能分開的；離了材料當然無構造；但爲構造而始採取材料，所以材料卻因構造而存在。如我們造房屋，木料固是不可缺的，然而木料是爲建築而選擇購取的；不是先有若干木料於建築時無論如何必限定用完，如果這樣，勢必這個房屋建築不成，因爲預先存在的材料必不合用。所以材料與構造是不相分離的，並且是相待相成的。經驗中的絕對與辨認亦是不相分離的與相待相成的。沒有絕對當然無辨認；沒有辨認亦不能有絕對。所與與意謂乃是互相倚存的：兩者只是一物的兩方面，並不是兩個獨立東西。照這樣說，我們除非即以赤裸的絕對爲實在，否則決不能從出發的原點上求實在而從趨赴的目標上以求實在。若果實在不是出發的赤裸所對，而是長成的顯明構造，則實在 (reality 或譯本體) 即與真理 (truth) 相同。差不多兩者是一個同義語，不過含義各有所偏而已。這便是席勒因真理構造而講到本體長成的理由了。再述其詳細內容如下：

席勒的主張亦與杜威相同：都以爲唯一的最終本體 (ultimate reality) 只是經驗。不過經驗中有生硬的，有經過製造的。生硬的經驗即是所謂『所與』與『事實』構造過的經驗即是所謂『意謂』與『觀念』。這兩個乃是相待相成的，上文已說過了。好像一個大造紙機，一方面新鮮的材料不斷加入，他方面造

成的貨品亦不斷生出。經驗就是如此。所以若論究宇宙的本體，我們只能說凡是經驗都是實在。即我們做夢，幻覺等既是經驗，當然是實在的。不過雖一切經驗都是實在，然其程度卻有不同。如做夢的經驗便不及醒時的經驗能配合於系統中。所以做夢的經驗不及醒時的經驗來得真，來得實在。可見真偽與實在不在實在完全在經驗界中，只看其對於生硬材料的製造如何：即構造得愈圓滿便是愈真，愈真便是愈實在。例如一個東西當前，當我們智慧未起作用以前，我們自然不辨是甚麼，則這個東西只是一個赤裸的渾沌（mere chaos）。等到我們加以識別，知道這是一朵花，便是把生硬的材料經過一番工夫構造成了一個東西。但這只是初製而已。若我們再拿這朵花用顯微鏡細研究一番，必看見許多的纖維組織，其間是許多細胞，於是我們知道一切有機體都以細胞為原型。這個認識比僅知為花更進了一層，而其為真理比僅知為花亦更精了一層。這便是二次的構造。我們再拿細胞來分析，最後分析成若干化學的原子，再拿化學的原子來研究，知為若干電子。這便是第三次的構造。一個生硬的材料不知能構造若干次，並且可以累進而無底止。但每一次的構造都成爲一個獨立的東西。如第一次構成花，第二次發見細胞，雖是層層推進，卻各自成一個東西。所以真理是層層演進，好像一套果盒，雖則一個比一個大，然而卻都各自是一個盒子。照這樣說來，可見「真」就是經過構造的經驗，換言之，即統一過的經驗。但經驗的構造可以一層進一層，則所謂「真」自然亦可一層甚一層。然而所謂偽是甚麼呢？「偽」便是經驗在自己構造中所遺下來的廢渣。如一個大機器，

材料不斷投入其中，材料中可用的自然造入貨品中，不可用的則剔除出來拋棄了。剔出來而拋棄的所與便是偽。例如我們看見一個東西，當初看時認為是一朵花，再細辨別一下，乃知不是花，而是一個鳥。須知花雖是幻覺，然亦是新經驗之一種。當新種經驗發生必須組入其他經驗以成統一。但這個新經驗卻不能，於是這個新經驗便成爲無用的，非剔除不可。所以真即是經驗的構造，而偽即是爲構造經驗而剔除的無用經驗。

席勒先從『事實不能離認知』爲起點。他說，所謂事實，就廣義而講，當然在現象與實體未分以前。這種直接經驗只是無意謂的渾沌，僅是條理世界 (Cosmos) 的生硬材料，由此始造成實在。所以通常所謂事實是狹義的，已在認識中，必是早經過一番選擇與評價，由選擇與評價乃分出其中的真偽來。這種渾沌我們名爲原始的實在 (primary reality)。在此原始的實在上，下一番選擇與評價，於是乃分爲本體與現象。可見事實的承認 (recognition of fact) 並不是很單純的。有許多事實，可剔除於我們的生活以外，對於我們沒有旨趣，我們不能使用，是無益的，這些事實都可歸入於『非實在』。所以我們必須對於通常所謂事實不依存於認知，加以修正。若沒有選擇與評價的作用行乎其間，必亦並實在的事實而無之。但通常人所以認事實爲純客觀的存在只由於其不能爲人意隨便所左右。其實這只是不幸的事實 (unpleasant fact)。其客觀性不一定比其他事實爲高。有許多事實極有利於人生，而爲人人所公認，則其取得客觀性決不下於這類的不幸事實。所以唯用論並非不承認此種不幸的事實，乃正以爲這種事實是構造的初基，從把事實拿來構造而

言，則知識完全是一個累積過去吸收未來的進程：其自身一天比一天擴大，新的事實改造舊的真理，舊的真理融化新的事實，永遠互相抱合，互相構造，以赴於無窮。新的事實不但被融化了，並且亦改了樣子；舊的系統不但被改觀了，並且亦真變了性質。從形式上看，便是愈生長得調和統一，愈擴充得組織完美。向前以觀未來，一個認知作用滿足了必立刻引起另一個，一個真理成立了必立刻牽涉又一個。向後以溯過去，須知過去都是連及現在的，若現在一有變化，則當然亦把過去改變了。穆亞就是如此主張：他以爲有許多歷史上的事件是迄今未終結的，其意謂可因現在的觀察而變化。這個知識進程的推演即是宇宙本體的開展。所以唯用論主張知識造成本體 (Knowledge makes reality)。可用兩方面來說明此理，第一是知者的方面。原來認知必有知者，認知既是誘起行動，則雖僅僅認知而已是變更了本體，因爲知者的自身便是本體的一部分。故認知確是把知者自身改造了。再如知者於認知時初認爲甲，後知爲甲中有乙，當此真理擴張之際，主觀的本體顯然已變更了。至於所知，則有種種程度不同。若所知爲同類，則以朋友的交譚，不但把此友人的思想變化了，並且亦可把他的行爲轉移了。若所知爲動物，亦有相當的反應。若所知爲礦物，如我們拿石頭來造房子，我們必深知其物理的反應。席勒說我們施工作於石上，決不說石不知道，因爲石亦起反應，不過不拿我們當作人，只當作同類的原子分子罷了。所以拋石，拋的人與被拋的石，都有所知道。拋石的人如不知道是石，如何能拋呢？被拋的石如不知道是拋，如何能起反應呢？所以雖無機物亦不能說他是不知道自己被

人認知。可見「使用與被使用包含知道與被知道」(To use and to be used includes to know and to be known)。至於一班人以爲僅僅認知不能變更事物，其故在對於「僅僅認知」(mere knowing)爲斷章取義。須知沒有認知不立即誘起行動的，所以「知只是行的引子」(Knowing is a prelude to doing)。可見僅僅認知只是一個完全進程中的一小段落，不能即自己限止於此，而不再前進。再一班人總以爲「發見」(discovering)與「構造」(making)不同。唯用論者亦不敢不承認此區別，如我想坐椅子，而我去尋一個，與我想要一個椅子，而我去造一個，自然是不一樣。但這個區別卻亦不是絕對的。因爲發見與構造的區別仍是由認知的歷程而展成，經實際的應用而證明。如尋椅子只須用眼向四圍察看，而造椅子則非用手爲長期的勞作不可。所以這個分別依然是效用上的，而不是絕對的。「我們的作爲不僅是尋着實在，並且真可造成實在」(Our manipulations may really make and not merely find reality)。此外，一班人的根本疑惑在受了希臘哲學的暗示；總以爲最根本的，就是最實在的；要探宇宙本體必追溯世界的原始。殊不知這就錯了。我們要探求本體不當向後而當向前。我們不可把渾沌的未定的不分明的所與即認爲最終的本體。須知這只是一種素樸的材料罷了。我們要求本體，必須於這個材料上加工，加工一層便是真一層，真一層便是實在一層，若有最後的真便有最終的本體。可見所謂原始的事實(initial fact)只是一種未分明的經驗，其中說不定有真有僞，必須有待於以後的審辨。所謂原始的實在亦只是一種「儲材」

(potentiality) 有發展的可能而尚未發展罷了。所以這些只是出發點 (starting-point) 而不是終極點。若把我們的宇宙還元於這些出發點，而不知前進，則決不能得一個燦爛圓滿的宇宙觀。因此唯用論者於他的方法論 (methodology) 上不認這些出發點有何等重大的價值。以爲這些只是素樸的材料，沒有多大的寶貴。所以本體是在我們前面，我們應得用知識的努力奮勉以求之，不應當即安於渾沌的所與。說到此處，便知杜威的『創造的智慧』是甚麼了：所謂創造的智慧就是這種構造本體的知識能力。不過這個構造亦不是憑空從無創有，乃只是拿木石而造成房屋。木石是實在的，而房屋自然亦是實在的。雖是同一的實在，然而程度不同。所以杜威在哲學上達爾文之影響及其他論文 (The Influence of Darwin upon Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought) 一書上說他的直接經驗論不承認有超越的實在與影象的假現兩相對比，只有經驗中各種實在不同而已。可見其說與席勒相同。傑姆士亦說，在理智主義，以爲本體是既成的，永久不變，而在唯用主義則以爲尚在構造中將來逐漸增加完密。他用三方面來說明。第一，是感覺。感覺最有客觀性，不爲我們所左右，反以左右我們，所以可算得『單純的存在』。但我們卻並非把所有感覺，一律鉅細不捐都感着與保留着。我們實對於所有的感覺依注意與興趣而爲選擇與安排。往往夜靜了，始聽得遠處犬吠。其實並非晝間遠處的犬不吠，只是我們在日間感覺上把這些微細的聲音忽略去了而已。傑姆士說如滑鐵盧之戰，英人認爲得勝，法人則名曰敗北。樂天的哲學家視現世如天

國，悲觀的哲學家則認為地獄。可見我們說本體是如何如何，完全由我們的觀看。「只所謂「這」是其自身，「何」則依「孰」而生，「孰」依我們而成」(The "that" of it is its own, but the "what" depends on the "which" and the "which" depends on us)。所謂「何」即指其物的性質；所謂「孰」即指其在經驗中的上下左右前後等地位。這樣說，一個物的性質全由其對於其他各物的前後左右上下等關係而始成。傑姆士說感覺上的實在與關係上的實在只是一種無言的 (dumb 或譯默的)。所謂無言即是絕對沒有意謂的。傑姆士說感覺好像當事人，既然把他的訴訟案件交給律師，只得靜聽法律上律師辯論而默無一言。第二，是關係，即感覺間的關係。我們對於這些關係亦可編制。如論理學，幾何學，數學，便是我們對於關係的編制。第三，是舊有的真理。此種常識上與學術上的真理更是由淘汰而成，完全係人爲的了。所以傑姆士很贊成席勒的人本主義：席勒在他的公理即設準 (Axioms as Postulates) 一篇論文上說「世界只是我們所造的。大可不必說世界本來是怎樣，離開我們是怎樣，所以世界是可塑的」(The world…… is what we make it. It is fruitless to define it by what it originally was or by what it is apart from us……Hence……the world is plastic)。語又說回來了，再講席勒。他在這篇論文上說所謂經驗，必問誰的經驗，與所經驗的是甚麼。他公然回答道是我們的經驗，所經驗的是世界。世界是未完成的與正在生長的；其一部分就是由我們願意怎樣就怎樣雕塑。其理由已在上文說過了。然則我們既然雕

塑世界，則我們自身豈不是一個既成的神力麼？席勒以為不然。雖則經驗是我們的，然而我們卻為經驗所產。須知我之為我乃是由經驗而成。所以我亦不是既成的，乃與世界一樣，同是正在構成生長的。照這樣說，世界與我完全是一個經驗的分化，並不是一方既成而能動，他方被造而受動。所謂本體正在構造，自然主觀的我亦包括在本體內了。以上所說似太散漫，現在因為這是唯用論的根本要點，所以再歸納如下。

一、唯用論認唯一的存在只是經驗。經驗以外任何皆沒有；主觀客觀與心物都是經驗以內的，由經驗而分化的。

二、經驗的原始材料即所謂所與，只是渾沌。這種渾沌並沒有何等絕對客觀的實在性，乃是真偽雜淆的。因為客觀實在性必指公共的必然性而言，乃是在辨認以內方可成立的。我們不可即把渾沌認為最終的本體。

三、對於所與而加工，便是把所與拉進內而為內在的存在，不是把他推到外而為超越的存在。所以對於所與愈加工，便是使其愈真，愈真便是愈實在。真理是正在發展的，本體亦是正在發展的。我們要探求本體不當向後追溯渾沌，而當向前努力以實現自身的圓滿。

四、宇宙的本體不在我們以外，我們不能對着本體而靜觀。我們自身，換言之，即經驗自身就是本體。我們的自己實現就是宇宙的圓滿化。

五、我們的自己實現就是即知即行，即智即情。有人以為唯用論是主情主意的，其實此說很易引起誤會。須知唯用論只主張感情與意志是和理智混為一體而不可分的；並不是說感情意志高出於理知。既然知情意三者不可分開，則知的作用中當然有情意的作用。

六、心既然是即知即行，所以不是一個體而只是用（按此體用兩詞是採取佛書上所常用的意義。）

七、真卽是實在，則偽便是非實在。真偽只是一個價值化的歷程（valuation-process）真是價值自身趨赴於圓滿；而偽卽是價值化中所剔除的廢渣。

以上所說乃是唯用論的根本精髓。我對於現今本國出版物雖少涉獵，然似乎尚沒有看見國人把這個精髓來澈底介紹一下。所以我特對於這一層詳細說明，自信恰如畫龍點睛，使國人先看了龍的，後再看到這個睛，必可恍然大悟。唯用論的大旨雖已近於說完，然尚有餘義，亦非敘明不可。

依前數段所述，足見唯用論是最初僅握的一個祕鑰：就是在真理論發見真偽的標準是在效用。由這一個祕鑰便開拓有一個偉大的世界：就是把真理與本體混而為一，兩者都正在構造發展中。所以我說唯用論本來只是認識論，由認識論伸一足而始踏入本體論。傑姆士說唯用論與理智論的相反不僅在知識問題，並且關於宇宙的構造。這便是說唯用論因其認識論與理智主義不同，所以亦自成一種相異的宇宙論。我們若憑空只敘述這種進化的宇宙觀與淑世的人生觀而不說明其由來是在知識論上的真偽標準，則必令人疑

爲無根，譏爲淺薄。因此我對於這種主張，以爲宇宙是正在發展的與人生是正在改善的，不單述其內容，而尤再三致意於其由來，換言之，卽其認識論上的基礎。必如此方可明白其有哲學上學的价值，而不是隨便的一個意見。許多人甚至於哲學家，往往不明白這個緣故，於是對於唯用論生出了許多誤解。傑姆士曾列舉八種誤解而加以剖釋，但我以爲只須把最大的誤解提出來論一論就夠了。

第一種誤解是以爲所謂效用便是淺薄的實踐。傑姆士說這乃是誤把唯用論的第二步認爲第一步了。這話是不錯的。照上文所述，足見唯用論只說觀念的性質是一種實現 (realization)，並不是把觀念降低。所謂知卽是行，並非抑知以就行，乃是提行以同知。所以唯用論的知行合一，不但_不化爲淺薄，並且把宇宙認爲是一個意匠 (design)，使人生得有勇氣，乃是一個理想主義。可見若有人譏唯用論是一種市儈哲學 (philosophy of business men)，未免太無知識，太不虛心了。

第二種誤解是以爲唯用論自封於唯我主義。其實這便是人本主義與唯用主義分家的所在：人本主義以人爲萬物的標準，自然與康德的不可知論（卽謂有不可知的物如）相通，但唯用論本限於認識論，當然不是唯我主義的。況唯用論的研究知識雖主張知識造成實在，但仍有兩點，是近於實在論的：（1）承認有渾沌的所與，這個所與決不是主觀的與心理的；（2）所造的實在亦是實際的，並非主觀的與心理的。所以杜威說唯用論在新實在論者看來，似仍爲觀念論之一種，其實有與觀念論不相同的兩點，第一點雖承認「知」與「心」

但只認爲是『用』是職司，而不認爲是本質，是實體；第二點觀念所組織的，思想所變化的，仍是物界的 (physical)，因爲思想發爲試驗而試驗乃是改變既存的環境。照這樣，所以傑姆士說唯用論在認識論上亦可爲實在論的。既然如此，其不是唯我主義便很顯明了。

世人對於唯用論最大的誤解只此兩點，此外雖有許多，現無詳述的必要。不過唯用論既成了一種廣汎的趨勢，其內容自然很複雜，有許多枝葉問題若講起來必成一部厚書。因內容複雜的緣故，亦自然容易引起誤會，如樂夫舉 (Lovejoy) 批評杜威，把他所說有實在論色彩的話與有觀念論色彩的話分別列舉出來以明矛盾。其實唯用論本介乎實在論與觀念論之交，不能苛責。其在實在論方面，如傑姆士主張感覺的前後左右上下等關係亦與感覺自身同爲實在，他在多元的宇宙 (A Pluralistic Universe) 一書說經驗是連續的，我相信最近的新實在論至少亦有受了他的影響。又如他主張心只是用而不是體，亦是大有啓迪於新實在論的。所以說新實在論受了傑姆士的啓迪是無人可否認的。凡此所說都是指出唯用論本是一個包括的，即其中包括異質很多。

唯用論的真理論與其本體論已說完了，現在請講到其方法論罷。唯用論是一個方法，上文已說過了。這個方法是甚麼呢？傑姆士說這個方法就是不注意開始的概念而專注意所得的實用。我以爲還不如就拿上述的真偽標準來說。於是我們可以說唯用的方法論便是拿了其真偽標準以鑒別古今各種常識與學

說。例如對於唯物論與唯心論的爭執，唯用論者用他的獨具的方法來審查，必見雙方相同。可以說都是真，或都是偽。所以唯用論以為這個爭執是無意味的，大可不必再鬧下去了。又如自由論與定命論的對比，唯用論者用其方法來評判，必以為自由論於人類有益，則自由論便是比定命論為真。再如一元論與多元論的相反，唯用論者用其方法來和解，必以為多元論較便於人生，所以一中有多必是近於實際，唯用論的這種方法好像一把快刀，無論任何難題都可迎刃而解。但詳敘這個方法論非本篇的主要目的，並且國人亦差不多已有些知道了，自無須贅述。

現在我要開始批評了。我於宣統年間曾撰有一文，名曰真理篇，載友人馮世德藍公武所合辦的教育雜誌，現早散失無存了。我自撰那篇文章後，我即自命為一個唯用論者。我十餘年來時時咀嚼，覺其滋味正如橄欖一樣，愈嚼愈有味了。不過近來我覺得其中亦有非修正不可的地方。今請述之以質當世。

我以為唯用論關於下列幾點必須改正或完全拋棄：

一、相對主義 按唯用論既主張真偽以效用為標準，則效用必係對於一個人格者而言。所謂意謂 (being) 就是價值 (value)，而價值則依靠於一個人格。照這樣說，豈非所有意謂，所有價值，都是相對的麼？就是一個東西，一件事情，在我認為有價值，很注意，而在你則認為無價值，不注意。價值既是各人私有的而不是公共的，唯用論者主張真理是「論理的價值」，則豈亦是各人私有的麼？所以照唯

用論推論的結果，勢必把公共的一個大真理變為各別的無數小真理。這便是真理的相對說，主張只有各人所具的相對真理，而沒有超人的唯一真理。此說與真理的絕對說正相反。

二、人本主義 按唯用論既主張真理即是真價值，與「健」「美」「富」相同，便必是依附於人格而現。所有的真理當然只是人類的真理，對於人類有用處而已。此說以人生為中心，故名曰人本主義 (Humanism)。

三、感覺主義 按唯用論既以經驗為唯一的存在，然經驗以直接的經驗為其唯一的來源，所以唯用論勢必把概念、範疇、理性，都追溯其原始的來源於官覺印象。如有人告我說德國的生活費用很低廉，我要證實這句話的真偽，非親自到德國去，用眼看，用耳聽，換言之，以親身徵驗，不可。這樣一下，生物學的細胞，物理學的電子，亦非經過官覺的實證不可了。所以名這種主張為「直接主義」(immediatism)。

四、心理主義 按唯用論既說認識作用是智情意合一的，則當然以為凡判斷都是有目的性的 (teleological)，否則沒有意義，因為「一切意謂都是依靠於目的」(All meaning depends on purpose) 這是席勒對於唯用論與人本論的第四定義。但各人的情志不同，所以滿足情志只是一種心理狀態，必與所謂嚴格的論理不同。如二加二等於四，無論何人不可不如是判斷。這個硬性，有人名為論理主義。而心理主義則以為沒有這樣的硬性，一切判斷都只是一種滿足目的的心理狀態。所以這種

心理主義與論理主義正反對

以上四端都是唯用論推論所必達到的結論。但這些結論大足使唯用論自墮其真價，所以我以為非拋棄或修改不可。唯用論者自己未嘗不知道這四個危途一走進去就要跌倒。所以他們亦很設法矯正。對於第一所謂相對主義，他們有一種補救說。他們以為真理雖是個人的，但各個人組成社會；由社會的交通交互，則許多個人的真理被淘汰而刪除，亦有許多被淘汰而保留；於是真理便有所謂社會的，乃是公共的。所以唯用論很重視社會，以為社會是個人的圓滿化，因為個人是不完全的，必發展為社會，以完成一個大我始為圓滿。對於第二所謂人本主義，他們亦有補充。席勒說石亦有知，其後即緊接着說這不是『物活論』(hylozoism)麼？他說沒有不承認就是物活論的必要。所以唯用論不僅說人類有一種理想，並且亦假定一切物都是向着『自我實現』而趨赴。席勒因公然自承是『汎心論』(panpsychism)。對於第三所謂感覺主義，他們更有修正。傑姆士在極端經驗論論集的序上說經驗各部分相連相接，這種連接的關係，其自身即就是經驗的一部分。杜威反對舊日的經驗論只限於『零屑主義』(particularism)。可見他們是於感覺以外，同時重視感覺的上下前後左右等關係，把關係亦認為是永久的，與感覺自身一樣。對於第四所謂心理主義，他們亦有辯論。他們以為雖則認識是人格的，但人格亦正在構造中。所以不是先有一個既成的主觀，而認識即是主觀的影象。總之，凡此足見他們亦知覺這四端若趨之過甚，必把唯用論送到破產的地位。

但我對於他們這種挽救，尙認爲不澈底。先就第一點而言，既然不承認主觀與客觀是先在的分別，則真理的絕對性當然不能否認。我們只能說一個真理自身在發展的中途，而決不能無數的真理各自散立，互不相屬。如一棵樹，雖有許多枝葉，然卻不能是各各分散的。又如一個民族，雖人人都是個體，然而仍有潛在的民族精神。所以真理既在構造中，便不是許多既成的真理散漫在那里了。可見既取真理發生說 (Genetic theory of truth) 則斷不能再承認有無數同等的真理，各自散在了。第二點亦然。因爲人是不能離開其他事物而生活的。杜威說得好：所謂生活就是吸取非我以化爲我；柏格森更說得好：生命就是在自己毀壞中的自己構造。用極淺的例來講，我們生物不能不吃食物。則可見我們的生命不是自有的，乃是有待於外物的；換言之，即生物就是由死物而造成。所以哲學而以人類爲中心，以生命爲中心，未免對於人類與生命太不分析了。苟把人類與生命來分析一下，必見人類不能自完，生命不能自立。可見以生物爲中心的哲學而不推及全宇宙是近於封鎖，不能使我們滿意。第三，若於感覺以外又認有關係便是於實質 (ambanco) 以外又承認有方式 (form) 這種方式其自身若即是經驗的一部分，便是康德所謂與經驗共始而不由經驗所產生的了。照這樣說，豈非又重返到他們所排斥的先驗論 (apriorism, transcendentalism) 麼？所以在此便看出經驗論是無法澈底貫徹。以經驗爲研究的出發點則可在出發點除上經驗外不假設有任何東西則可，而推論所總結的最後結果則斷乎不能說只有經驗，或經驗中沒有先天的要素。第四點即與此相連。結

論既不能說只有各別的經驗，則當然心理主義必有動搖了。

所以我對於唯用論膽敢加以修正，如下：所與只是渾沌，本是不錯。所以我們絕不可以純粹所與爲本體，所與必加以構造，於是成了所謂意識。但意識不是主觀的興味，乃有論理的客觀性 (Logical objectivity)。不過卻不是靜的與既成的，乃是可變的。真理的構造便是實在的構造。唯用論大部分的主張都是我們可以承認的。至於唯用論替宗教辯護，亦是我所不喜歡，因爲說起來太長，所以亦就省略了。

附『唯用派哲學之自由論』

此篇爲席勒 (S. C. F. Schiller) 所撰，載於其所著人本主義論集 (Studies in Humanism) 中，列爲第十八篇 (pp. 391—400)。與此篇相同者有詹姆士之定命論之進退維谷，惜其包括各方面之論旨不若此篇之廣耳。

討論自由問題須先明一二術語。如「自由」(freedom) 與「不限定」(indetermination 或譯「不定」)，前者如甲人發爲乙行爲，則甲乙之間有無必然限定，皆可謂爲自由；後者如甲人不限於發爲乙行爲，且可發爲丙行爲丁行爲乃至一切不可預知之行爲，言其行爲不限定爲乙也。故此兩辭訓義雖大而方面卻稍異。其次則爲「選擇」(choix) 與「更替」(alternatives)，前者謂於許多物中擇取其一，後者謂當甲與乙相關時可以丙替乙，而成甲丙，故此二辭訓義亦復大同小異。此外如「定命論」(Determinism 或譯「限定論」) 與「宿命論」(fatalism)，前者謂凡一事物其前必有致此之原因，換言之，即爲因果律所限定；後者謂事物既有原因則必可推至全世界爲一固定的因果系統，於是此宇宙中無輪何種事物其行動皆爲前定。此兩說之不同在一僅以因果律適用於宇宙內各獨立

體系一則適用於宇宙全體。故一謂事物有所限定，謂一切事物皆爲前定。換言之，後說即前說而推至極端者也。於是吾人凡得有四種說：曰極端的定命論（即前定論或宿命論），定命論，極端的自由論與自由論是已。極端的定命論使全世界如一死物，一切安排已定，結果必視時間爲幻，變化爲假。極端的自由論使人之行爲如魔術之變幻不可測定，結果遂致秩序全不成立，而淪於混沌。故此二說無討論之價值。所可討論者止自由論，定命論耳。請讀者選讀席勒本文。以彼所言卽爲吾所欲言。至於彼言有未盡者，吾將於篇末補足之。

§ 1. 新哲學最引人注意之一點卽爲其不僅開拓新天地，抑且將舊論點以新形式提出之，予以新光明。因此，人本主義關於自由與定命之舊謎必須有獨到之解答。實緣人本主義有解答此題之責任，而人本主義者亦早自審非盡此職不可（譯者按此人本主義者指詹姆士而言，以其曾有定命論之進退維谷一文故也。）人本主義假定人之行爲賦有原動力，足使世界起變化。設無此假定，則一切議論關於真理之構成與實在之構成者皆必淪爲無謂的笑譚。且設人之一切行爲竟純爲嚴格的機械性因果所限定，則此假定亦必爲不衷於事理。

是以遍見於認知作用全體中之選擇作用，若不爲真，則科學體統必將與道德概念同行崩潰，且真理與實在亦不復能構成矣。反之，若有一哲學焉覺無論何所皆須認有選擇，則必認選擇爲最終的實在，而與認選擇爲虛妄之學說相衝突。吾人所相信之直接經驗卽呈有選擇之現象於其上，可供剖釋，設吾人不相信此現象，

則吾人必對於認知作用有所懷疑。是吾人直接經驗顯然示吾人有所謂「不定」者，與定命論之所說初不相合；人本主義則不敢不承認此直接經驗也。

於是人本主義直認此「不定」之爲實在而辯護之，使與科學之原理不相矛盾，且復調和。換言之，即主張有所謂「可定的不定」者，且告人以此說即含有主張世界爲正在進化而未完成之本體之義。故其可以告人者，此不定縱使爲真，然亦無危險，以其非無限故也。且以其爲可定的，例如習慣之長成即所以致最初不定的反應，而後來固滯爲限定的反應。特人以人類思想之複雜不能盡知，故不敢謂人本主義者之目的爲易達耳。

§ 2. 「自由」一辭應作何詮，可自上述者而明，則無須先行討論各種非極端的自由論。蓋曾有種種學說欲改自由亦爲定命之一種，詹姆士名此等諸說曰「柔性的定命論」。然此等諸說一經駁詰，則立化爲最硬性的定命論，且亦有徒自暴其智力不足從事於調和者。

例如「自定」之概念若細究之必見其含有「自創」之概念。除印度創世之神話謂神造一卵，卵自變化爲世界者外，今世上果有物（其物不拘爲現實的抑爲想像的）能無待於他物而自足者乎？衡以一切普通事例，所謂自定者率爲產自非復本物之他物。如吾人即產自祖先，而若科學之言爲可信，則祖先又爲物質所產。縱使吾人假定有超越自然之宇宙大心，且假定能以突破自然法之連鎖，而勢仍不能不謂此自定者爲

產自「非我」。以自定者本身若不爲自然法之任命者，即必爲自然法之破壞者。但此所謂自然法之任命者，或破壞者不能爲吾人自己，即亦不能爲星霧，以吾人即爲星霧之最後的最小的分化故也。故設有大心，亦必公沾於吾人各體，不能爲個體所獨享者。可見不如逕謂自定說即等於絕對論之爲愈耳。

是以凡用「自由」一辭而實際並不詮有真正更替之可能性，不有真正選擇作用行乎其間者，今請皆略而不論。

§ 3. 自由問題之難點即起於率導吾人行爲之二大假定實互相衝突。然亦因其於知識論引起興趣。故欲藉以表明吾人之主張誠莫善於討論者具有複雜性之問題也。

所謂兩大假定者即科學的假定之定命論與倫理的假定之自由論。前說主張一切事物必須完全爲其前因所限定，是以審悉前因，便得預測後果；後說主張吾人行爲必須自負責任而爲一原動者，縱有種種誘惑而仍能履行其義務。

此二說互相衝突，已顯然矣。若事物之相銜接真與定命說符合，則更替爲不可能。將無人能行外乎其所以行。囑其易行亦必爲多事，以爲善爲惡，一切行爲皆早由超個人之勢力安排定矣。與之譴責，論動機，即不啻嘲弄。如此之人直爲接承過去擴赴未來之無數機括中之一點，絕無獨立性與自發性隸於其身也。

於是吾人乃陷於一進退兩難之境，即事物之秩序爲完全固定，則凡表示與其相反之名詞以及信念勢必

皆爲妄誕。世上將無選擇，無偶然，無中斷；凡一切臆說，疑念，選擇皆爲吾人因知識不足而生之一種蒙蔽，苟切實以觀事物之全體則必不復仍挾此類妄誕的觀念。反之，若事物之順次初非限定，則可以預知可以計算之說勢必不復成立，世界乃又成爲渾沌。然則吾人若不犧牲吾人之知識，則必將犧牲吾人自身。以於此專橫的兩說以外殆不能有第三說。卽若萬有皆固定有序，則一切必皆在一浩蕩的「命運」大流中呆板運行；若無論何物而皆非限定者則吾人必卽遇一破壞之惡魔，隨處得將宇宙秩序毀壞焉。

然而幸人類有不改常度之天性，故不爲此等玄學鬼之可怕的宣言所擾害。蓋各人皆平心靜氣，夷然自若，恰如笛卡爾雖以懷疑的方法疑一切物之存在而始終不改變其餐時。

實則定命論與非定命論於實際之目的頗爲互相接近，且亦與無批評精神之常識相合。雖定命論者與非定命論者對於宇宙，所想着絕不相侔，然其見諸行事則以同一方法而趨赴之。

此誠奇事，大足研究，且吾人苟細心分析此互相衝突之二假定之性質，以及自由之直接經驗性，則吾人必可發見此難題之何以造成。

§ 4. 定命論誠爲科學所不可缺之假定。其勢力不僅及於自然科學，抑且及於神學與倫理學，以今日早忘卻定命論起源於倫理學而僅認爲起源於自然科學故也。蓋若有不可預計者，則必將事物之機械性的銜接全行毀壞。

其故實由吾人無時無地不欲預計事物之未來狀態，庶可取相當行為以應之。是以有一學說焉，稱吾人平素此種習慣爲是，且助吾人以勇氣敢於根據既知以推測未來，則此種學說必爲吾人所歡迎也。

可見定命說之假定原有一種道德的意義；蓋其爲鼓勵而非披露。其說非關各別事物，初不告吾人以某事物將來如何；以若從事於此則必建立各別的法則。顧其說乃僅與吾人以一空汎的保障足以抵消印象而一見爲混亂者。示吾人以宜尋求各種法則，初不應以不可預知性賦諸事物。雖經驗上竟有事實爲不可預計者，然吾人敢毅然認其爲幻象。須知一切事實皆具有法則，止吾人有時未及知耳。要之，立此定命的假定，卽所以鼓勵科學，使其對於事象之蕪雜與紊亂得爲不斷的抗戰。

特此並非謂此在方法學範圍內之假定可直移入於本體學範圍內。認定命論爲一設準（卽假定）本不含有承認定命爲實際的事實之義。儘不妨承認定命論爲方法學上一種假定而不必主張其在本體學上亦爲真實。若吾人僅限於以方法學爲立腳點，則任何設準，苟其有用卽爲良善，其究竟真實與否可不問，抑亦不必問，以縱使發見其爲不真實，而仍可繼續用之如故也。

此點可以故席幾維克（Henry Sidgwick）教授所舉之例以說明之。彼謂若吾人相信行星亦有自由意志，則必發問曰：豈非卽破壞吾人關於太陽系之固定性之信念乎？若定命論竟如平常作本體學上之解釋，此說誠有危險。蓋此承認非定命卽不啻將天文學致死，且同對於一切科學宣告死刑。縱使吾人常遇有行

星脫離軌道之偶然事變，有時即慎審的計算與精微的推理亦無所用。然定命論者仍必高呼曰：「設一切知識之根本原為不可知，則求知將復何益？」

然實行的科學家不因此而有所杞憂，但坐待可驚之事是否發生。彼以為行星決不致有脫軌之自由，至少終其身必見行星循太陽系而運行。縱使行星變更其軌道，其事必亦無關宏旨。止由對於軌道有觀察與計算之不同，乃係吾人知識之未臻完備，不足重視也。當其仰視天際，見星橫空而過，唯於此時，其推算星運之念泯焉。迨其編定航海曆，乃復從事於推算，希望太陽能拘束火星與金星使不易其軌。且縱令對於自己之工作不復自信其有實用的價值，而其方法曾不稍變。當其計算行星軌道而竟有得時，遂於方法學上假定此諸軌道為吸力法則所排定，一如往昔。蓋彼以為定命之法則在本體論上發見為不真以後，在方法論上而尚依然有用。誠以所謂自由在理論上必訓為不可預計，即使自由在本體論上為真實，然卻不給吾人以方法用以預測未來，故科學止可置之不理。

於是可見（1）無論玄學問題如何解決，而終與定命法則在方法論上之效用無妨，以故無論玄學作何主張，而科學則始終安穩。（2）定命法則以及根據此法則而不根據實際經驗之科學，縱使實際事物如何變化，而亦不稍搖動如故。以事物雖千變萬化初無準繩，然不能迫令吾人立棄此假定。吾人寧願自認於事物之法則尚有未及知者，而不願遽謂事物本無法則。此假定必俟最後竟至任何人皆毫無用處，僅為空言鼓勵時，

始行拋棄。(3)由是可斷言科學反對自由論乃止限於其將無法駕御之偶變導入科學之可計算的範圍。科學僅反對一種非定命論謂事物爲不可預計者，初非反對自由之信念。若有一「自由」概念而仍能令吾人得預計此自由行動，則科學必容納焉。故若謂於許多可能的行動中有所選擇，而此諸可能的行動皆可預計，是爲自由，則科學必不反對。吾人今即應從事研尋此種之自由概念。

§ 5. 試究自由之倫理的假定，則亦必見道德主義者並不反對道德行爲之有可預計性，亦不阿好於非定命論。止願於多種可能的行爲中確有選擇餘地以見責任。假令自由竟含有使道德的性格突然中斷之義，則道德主義者必亦以此種自由添置於道德行動中爲憾，初不後於定命論者。且彼以爲倘竟有之，則止能認其爲瘋人之不負責任的惡作劇。故彼可以捫心自問曰：是否不滿足於定命論即必須採取此種渾沌論乎？然彼必不認除此嚴格的定命論與可畏的渾沌論外，其中間絕無第三途徑可尋也。

且道德主義者若有先見之明，必亦自承應主張有一種道德生活而不必基於非定命論。換言之，即彼必主張有一種道德的主動者具有至高無上的自由，而其行爲則皆可預計，故絕可信託。其人於行爲若有取捨必純以其道德的性格爲衡，以良好的生活畢竟建立於固定習慣之基礎上故也。

以此種人爲對照，則必可見道德方面若有非定命論而謂有惡行之可能者，直不啻將此完人之性格中潛植有惡劣種子。故道德主義者必與亞里斯多德同意，以爲神聖的理想當爲「必然」由其自性而限定，由自

主之意志而自由活動，趨於圓滿完成而無稍阻滯。果爾，則與定命論相反者安在乎？實際上吾人唯處置惡人時必須主張遷善爲可能。以惡人有由惡習慣而成者，設其人今後如此並非必然，則改行遂不至絕望。改行而爲可能，則自拔卽爲可能。若世界上僅有一途爲彼所循，則自拔必爲不可能矣。是以道德主義僅對於預定的惡行主張有改易之可能，俾道德世界爲之理性化焉。

彼以爲能對惡人言曰：「爾本不限於必成今日之狀。爾可自易其轍。爾之惡劣根性與不幸境遇俱不足爲藉口之資。爾雖如此，然決不至絕望。爾之性質本非固定。於神之宇宙中無道德的過失而全不能挽回者。若有機會，爾自可改易其惡行，倘爾居然能擇善，則爾自拔矣。」但彼對於善人決不須發此同樣言語如下：「雖則君之善德已根深蒂固於習慣中，然君尙有爲惡之自由。我能目睹君有犯罪之一日，以明君有此種自由。」

可見道德主義者之主張確有自由止限於對付惡人一端，至於已成之善德則未嘗主張可以無端變改。換言之，卽彼並不願一切道德行爲皆非限定，且亦無須謂一切道德行爲皆非限定，而僅願有一二種道德行爲確具更換之可能。於此可知道德論對於自由之真要求與極端的非定命論根本上有不同也。

且更有可見者卽爲感化惡人計亦無須主張有無限的自由。僅須有低度之可變性卽足以應一切道德上之要求矣。而況實際上亦初無道德論者或自由論者而竟不承有習慣。凡習慣而有遽變或突變，縱令仍

爲向善，而亦必引爲奇事，設非向善，更當視爲狂易。由是可知道德上自由之假定，雖不能使科學滿足，然確本非極端性質。

§ 6. 復次請一研究自由之經驗性，則吾人於此問題更可得有光明。蓋心意即本爲選擇作用，對於無數對象爲不斷的擇取。但此卻不能謂足見有一無限的自由。

(1) 吾人在道德生活上覺有自由的選擇實爲較少，以大部分生活皆爲習慣與環境所限定，不容吾人真有棄取。故在經驗上覺有選擇時，必在生活起劇變之際，致吾人有危迫之感。是以覺着自由與覺着必然，二者同爲臨危之徵候，表示生活之改變方向。二者相關，皆所以表示道德發展至某一級也。

(2) 吾人於實際所經驗之選擇絕非無限。吾人決非任何事皆感有自由。在理智上惟於欲達一種目的而有三五方法時方有選擇。在道德上，亦限於公私是非之間始有選擇。吾人覺有自由選擇者（此選擇亦非率然），乃在某事雖非而有利與某事雖是而無趣。

(3) 且此種選擇未嘗與吾人性格無關。於此足見選擇之本義即在有兩途由吾人自取。設吾人止知有公不知有私，或止循私而不審公善，則選擇必不起，而亦無自由之感。

是則所謂道德的自由即不啻告人以有一種中間的道德狀態介乎天神與惡魔之間。即僅適用於一種人，其爲善爲惡，性格尙未養成，習慣尙未固定，而對於善惡同易蒙化者。知識上，即僅適用於一種有智慧超過

於吾人者與智慧遠遜於吾人者，則選擇即泯。故聰明人選取最良方法以達其目的，則於選擇必無稍躊躇將無異乎愚鈍者懵然止知有最淺顯之一途可取。於此二例皆足見選擇以及從事選擇時之自由之感皆與走於習慣養成之階段上之一定的道德狀態與一定的知識狀態相關切。在知識上，若有人焉，對於 12×12 有時算爲 111，有時則非，是數理在其人爲偶然，則其人於數學之習慣尙未養成，從可知矣。設在意志上，苟有人焉，對於一瓶酒，於其致醉將信將疑，是道德法則在其人爲偶然，則其人於道德之習慣尙未養成，亦從可知也。

在上述兩例上應付之有偶然實爲一缺憾。苟有完滿之知識，必取最良途徑而無其次，苟有高尙之意志必於其當行而無稍猶夷。完滿知識與高尙意志相合，則必無復選擇，行爲乃絕無偶然。

雖則如此，然何以仍不使吾人即否認選擇乎？蓋選擇純在乎個人之特性。此言初非使其爲不可解。須知選擇非破空而至，乃由個人之根性自然而生，而此根性則爲偶然的也。

故定命論者以爲許有自由即爲隨在得使性格中斷，此誠大誤。設我欲成一事對於許多方法，何取何捨，尙躊躇不決，則因我之知識於此境況下提出各種可能途徑陳列於面前。若有人焉，其所受教育與所經歷史均異於我，則其所擇必與我不同，有時爲我所立即取決者，而彼則猶夷莫定。可見道德行爲上之選擇，在乎個人之特性，須先有其人之性格與境況，由此始生選擇。

§ 7. 審察此種經驗的事實之性質實爲重要，因從事於此，必易於使此難題全體得有真正解決故也。

此諸事實隱然示吾人以一調和科學假定與倫理假定之道，其道亦殊簡單，倘吾人不於困苦中得有經驗的教訓，謂最簡單的解答常最後由哲學而得，則必不信前人未見及此。質言之，即經驗上覺有自由常在一定的情況下，則選擇必為某人對付某境，而不能汎言，若此義而不誣，安能不逕下結論曰：無論所擇為孰何，而其所擇必與其前提之境況為合理的關聯乎？於是必無中斷，即因果之連環不斷。

人之行事，若自事後觀之，必皆可謂為可解，以其自性格與境況而發生故也。若以為目標早定，因而無他途可另取，則其取此途乃為可解。此說顯為不然：蓋縱令另取他途亦必同為可解，以此另一途者亦在此同一境況下產生，自有所根據，為無疑矣。是以定命論者於事後總可坐論彼此得失，不拘如何，皆與彼之定則相符。

而於事前，則必諉為知識未周，不從事於預言（且亦不從事於反駁），故其位置似常顛撲不破。

然一按實際則定命論必立倒，以吾人於定命論與非定命論二種以外居然得有第三種故也。定命論謂事物之秩序若不嚴格限定，則必全非固定，若有一點而不能預計，則必全不可測。但實際上有一種情形，於此有許多可能途徑以供選擇而皆同樣可以預計，其選擇於此諸可能的途徑焉，實亦限定，為極可解。定命論至此乃真敗績矣。雖駁倒定命論然初不因而謂吾人須拋棄對於事物秩序之預計與推測。倘其性質為自種種方面可有種種所擇，則必為潛存有許多可能途徑，選擇其間，乃為真自由，決不致如定命論與非定命論所恐嚇吾人者。如此吾人既不顛覆科學亦不為此而犧牲吾人自身：因主張自然秩序上止有一途為合理，為可解，

爲可預計而久已失卻之自由，迨吾人認自然秩序上實有數途同爲合理，同爲可解，同爲預計，乃恢復焉。於是吾人乃可滿足科學假定上所要求之可預計性，而不否認道德生活上所要求之選擇確爲可能。蓋吾人得堅信決無事物自其事後觀之而不與其境況的原因爲合理的關聯者。可斷言其具有可預測性，縱令此推斷含有幾分懸想。因若吾人知識充分必能預先測定其一種可能的變化，特不能堅謂止此一種可能的變化而絕無他種發生耳。第卽此亦足爲預計之成功，遙優於幼稚的知識，科學得此已足矣。

雖然，上述之自由概念必尙不能謂足以打破定命論。定命之爲方法上的假定不能打破，僅能不用。玄學上的主張亦同爲不能打破而僅能有所棄取。故定命論而爲科學的假定焉，並無危險；而爲玄學的主張焉，則亦與其他諸臆說同，僅供人自由採奉而已。吾人除自身爲自由的決定外不能證明有自由，則吾人決不強他人不信奉決定論，以如此正足見彼有真自由。故強人不取定命論實爲一矛盾也。

§ 8. 此矛盾可專委之於定命論者之考究，吾人今解釋另一矛盾（如第五節所述），卽爲定命論者自由論者以及普通人於實用的行爲上之巧合。若定命的假定確爲方法上的必要，則人人於實用上必皆用之，無論其人於玄學上作何主張，抑有無主張。故吾以爲理論的不同不產生實用的差異，雙方各用其假定初無不當。

(1) 人人當其欲對於事物有所預知，必以爲事物之秩序確可預計。而謂定命論爲方法論上之假定，此

言尙屬紆曲。須知自由論者亦如普通人認事物可以預計，從事於預測其所知其所爲。彼雖覺此目的不能全達，事物未必盡能預知，然當其從事於推測焉，必希望事物之變化適如其定軌，則其努力庶不致徒勞。設其預計不中，彼寧願以其失敗歸咎於知識之未周，而不謂自然界真有偶然。彼將與定命論者完全同意，以爲苟知識較達，此預測即可成功。且彼亦必有辯護，謂無論如何，因吾人知識不足而起之貌似偶然的偶然，必較事物本身所具有之真正的偶然爲多而且廣。

反之，自由論者若論及道德上自由之假定則自亦確認有自由。特此非拒其預測。當其研究事物之性質，將力言其確非固定，然必仍從事於預計其各種可能的變化。且若彼於其朋輩「自由人」之性質有明切之觀念，則預測此友人之行爲，其絲絲入扣必亦不亞於預計認爲有固定秩序之自然事物。

(2) 定命論者以爲此科學的假定卽爲最後的真理與實在。然其於實用上則僅爲一種期望而已。故若謂我盡知一切前因必能預計所有後果，此言實爲熱情或願望，而非據實的陳述。此卽吾在第四節所以言其爲道德上之鼓勵者也。定命論者固未嘗不暗審其願望必不能竟達，事物必不能盡測。彼若果知其理想永不獲實現之故，在乎實際事物之本身而不在其人永不能絕根之精神上的弱點，則其悲痛將爲如何乎？而實用上則並不生差異。於事實上，彼固知不能一切事物盡行預計。第僅試爲之而已，一如自由論者之所爲。然亦失敗於自由論者之覆轍。於是此二論者皆同認此世界上確有偶然爲彼等所不能預計。以否認偶

然之爲最後的實在，於實用上並無助力；僅使吾人必自認永無窺及事物真相之能力，徒增切怛而已。

反之，當其涉及道德生活上之偶然也，定命論者必與自由論者相同，亦認爲確實有之。雖彼堅謂其鄰人之行爲乃係嚴格限定，然彼終不敢確信詳審其人之性格即能預測其人一切行爲。彼若得知其人必取何態，因而預測其結果，遂得應付，此誠大幸之事。無如在實際上亦與自由論者相同，必認一切事物皆確有許多可能的變化，同爲可測，而無法斷定。

換言之，此二相反主張，在實用上初不見有差異；以雙方皆收起其本體論，專注在行動與實感上。而在理論上則其差異純爲情操的，於實用上不甚起影響。故普通人，視玄學上一切爭執皆爲多事，絕不關心，以爲實際上並無他法。此豈非詔示吾人有一思想隸屬於行動之世界乎？

§ 9. 以上所言未免進行太快，今請分析自由之性質以鞏固吾人之立腳地。

首先須知吾人揚言直接覺着自身爲自由足以解決此難題實爲一種冒險。且主張現象中含有究極的真理本亦爲一種冒險。特尚不及謂現象中全不含真理之爲危險耳。故在吾儕人本主義者寧以爲無充足理由而竟認現象爲幻虛，反不如即信賴現象，庶可爲冒險中之較妥者。吾人不妨大膽自承此爲冒險，但對於駁難吾說者不能不提出質問曰：何以必使偶然雖有而非真乎？其將以爲偶然而真，必致科學陷於不能，生活淪於渾沌乎？此說之不實前已言明之矣。科學決不因吾說而致危；且爲生活上要求，吾人更宜主張有邏

擇之自由。其將以爲吾人僅認於自由之消極的性質（即不限定）而尙未窺得自由之積極的性質乎？將以爲果有所謂不限定，必在本體論上使宇宙爲不可思議乎？

此二說則較有一顧之價值。請在未評定自由之玄學的意義以前，先從經驗上與心理上究自由之積極的性質。

倘吾人盡祛此種因科學假定而起之偏見，則必不見任何理由足以否認經驗上確有心理上的不限定。此種不限定起於習慣養成上頗爲自然，且能有變通，能成新習慣，實爲生存於此世界所必要，蓋此世界於一方面雖有秩序而固定，而他方面則時時展進，常現新狀，則非時常從事特別應付不可。若應付而全不限定，或反之，而嚴格限定，則對於此世界必同失效。生活於此世界，須具有一定程度之變通性，具有審知由變易舊習慣而可取得較適的應付之知識。此種能力即爲吾人之理性。可以必使哲學謂此種變通性爲虛幻乎？

尙有一種誤解：即認此習慣之變通性與法則之概念相衝突是已。法則，自主觀上一觀察者便於觀察宇宙而言，自可謂有嚴正性，可計算，可信賴。借用主智論者之言，此即爲自然秩序之可理解性。然自客觀言之，法則即不外乎習慣。自然界之法則，不拘對於其起原作何解說，在事實上確爲事物之既成的習慣，其恆常不易亦止爲觀察上之經驗的事實。吾人所以得悉自然界事物適合於吾人之「法則」假定，且使吾人即以此假定爲真者亦僅由於經驗而已。

但經驗並不完全保證自然界之法則爲絕對的固定與恆常。吾人且能證明其適相反：卽最根本的法則亦可變易，故吾人能希望得有進步以求更善。自然界一切法則，概爲人智之產物，絕不見有絕對的恆常性。

第此，除非習慣之變易甚快，快如時裝衣服之變化，此習慣之變易初不與方法論上恆常性之假定相妨。亦不致使事物之秩序爲不可解。且更可見者：習慣上之順應的改新，與理智上之改變定則實爲「理性」之本質。

至於時裝衣服之變易頻仍，似不合理，其實亦未嘗不合理，以其乃正由其人信任所用之成衣匠而成故也。

謂習慣之變通性含有若干不固定性於其中，特此尙可預計，可理解，此義在心理上實無困難。其唯一難點，實在於精神之分歧，且各自發展，速度不齊，例如理智已判定舊習慣不適於新環境，而慾念則仍願其長存，致生內的衝突。吾人於此難點，須較心理學者與倫理學者之注意於此者更爲注意。然無論如何解釋之，實際上確有此種事實，則不容否認。

在他方面，於玄學上謂有不限定性則含有困難甚大。倘謂確有不限定性，則必涉及本體論上之根本問題。緣此說實示人以可視此世界爲尙未成全與正在進化故也。先驗派之玄學嘗以變化爲障礙物，而吾人則反之，認變化極爲顯明，不容爭議，凡否認變化者概可以詭辯目之，可見否認變化，僅使吾人置身於毫無切身關係之一幽魂世界而已。故吾人必認其說爲偏見也。對於此偏見且暫延最後的攻擊，而先討論下列三問題以示慎重：(1)吾人所認定之人類自由在宇宙中其廣也究爲何屆；(2)人類以外之物亦有與吾人自由相

類者乎？(3)有一世界焉其本質爲自由則吾人應如何以定其價值乎。

§ 10. 若人類自由爲真而非幻，則宇宙必非固定也審矣。此事頗易論證。以倘使吾人確有對於一事物中之各樣處置方法擇取其一之能力，則此事物必因吾人取此方法生變化而異乎吾人取彼方法時所生之變化，固不問於此一事物外其餘一切是否爲完全固定，抑或亦有自由活動也。蓋若於無數的固定原因中而竟加入有一因爲可變的，則結果必生差異。設使此無數原因同爲可變的，而此諸可變的原因，若不阻格此新加入之一可變的原因，則最後結果必仍相同。若其阻格此新加入之因，則中間必亦有變化。故無論如何，皆足見確有一自由選擇之世界與自由選擇之歷史。

自人類言之，前一例顯與事實相切。人類之各種企圖並未盡受阻；地面上即留有其成績；使地面上開一新局面，異乎人類未出世以前。第人類之此種成功僅以不爲所謂「天道」之自然的大目的所阻格爲限。

可知人類之有自由，實爲顯明，不容否認。至多止能謂其自由之度殊渺小耳。於是不能不問人類自由之量究屆何度。誠爲止能使地面上起小變化，決不能使行星越出軌道；不能改訂地球之運行；不能挽回天體之崩墮。

對此質難，亦得爲下列之解答：(一)決不可因吾人不能控制天體，即蔑視吾人之原動力；(二)吾人之趣旨本止限於地面上，吾人能否在地上有所創造實含重大意味；(三)對於事物秩序吾人所能使之起變化，其範圍

本以吾人能使事物適應吾人目的爲界限；(四)愈研究必愈發見世界爲可變通，出乎最初所敢想者，且科學本爲初起，人類之信託科學亦復爲時不久，故科學尙不敢對於其企圖所能達者悉妄想及之；(五)人類之自由選擇，初視之似甚纖微，然其結果所產生之變化卻甚大，甚且最後能使此世界產生變化由地獄而漸易爲天堂。

總之，吾人不可視吾人之能力太薄。須自省卽此區區選擇的自由中實含有重大責任。若吾人能自造命運，則必使吾人得以確信能改造一良世界而不致鑄錯。

§ 11. 次當討論及另一反對說，此說或久潛伏於讀者心中。卽反對者必詰問曰：「若止人類爲自由則人類對於世界一切物獨爲例外，有是理乎？且設世界上其餘一切物皆爲定命所限，則謂人類必亦相同，不其可乎？」

特吾人決不可因相信世界上其餘諸物皆無自由，而卽斷定人類有自由之主張必爲謬言。須知此實由於吾人不喜有例外，故對於例外必爲之挾疑。吾今有法以滅除此例外。不須因自然界無自由而卽犧牲人類之自由，且試檢察遍自然界究有若干類乎自由之現象。

設有較高於人類者，其有自由，當不待言。故今不言高於人類者，而言低於人類者。吾人有充分理由得主張高等禽獸具有類似吾人之心性。則必亦可謂其亦具幾分類似吾人之自由。例如犬，若觀察其行動，必見有時確現疑惑與躊躇之象，足見其心內有兩種意念相衝突，且復有自發的選擇之現象，是其預計事物一如

其主人。即此吾人便可推想犬亦有動機以決擇其行爲，特其動機較難以鑑別，以其心性與吾人之心性相距頗遠故耳。

吾人若循動物之等級而低降，必見此種困難（譯者按謂難以鑑別其意志）必愈甚；吾人對於其行動之精神的同情與內心的了解亦必漸少。但吾人自外面卻仍能預知低級動物之行動。而於其自發的率然動作則莫明其故。特有可觀察者，即各種動物其間相異甚小，止智慧低一級即等級下一層耳。動物中如亞米巴，其動作決無特異之點足使生物學家吃驚，故動物其智慧愈低，其行動便愈類機械，吾人反得預測其行動。特吾人雖得自外面觀察其行動而不能於內心有所交通也。

再低降而迄於無生物，必見其動也完全按照機械性法則，於是吾人知至此乃得見所謂機械法則之真根據地矣，此法則無例外，雖有智慧而不能搖，雖有選擇而不能變。但吾人無論如何觀察其作用而終不得內心的理解。何以物質相引而必與其距離爲相反之方乘乎？何以物質之速度必有此種比率乎？何以原子必擇取此種節拍紛繁之跳舞乎？何以電子必荷電而行乎？對於此諸生硬而無從索解的問題，恐自黑格爾以後，從無哲學家自甘愚妄發爲先驗的說明。吾人僅漠然，以爲此諸現象之發生，乃由於有機體的嚴正性，可以精確計算而已。

故主張無機界爲嚴格機械律所統御之範圍，在此範圍內絲毫不見有自發的選擇之痕迹，似甚便利。特

此主張並未得有確證。吾人所信賴之嚴正性亦無適當證據。蓋以多數大體而言，卽人類行爲亦同爲恆常不變。雖分子之各個人不乏行爲特異，不能想像，而就其平均觀之，必不見出入，保有恆常。如在社會在通常狀態上，其生產，婚姻，與死亡之統計年年必無大差。但須知此類事件中大都爲個人的選擇所左右。

可見吾人觀察無機界止就其多數大體而觀察之。在物理化學的試驗中者雖似極小一塊，然其數已爲若干京若干億矣。卽在顯微鏡中可見之一最小點，而其所由組成之原子，必已在數百萬以上。由此以言，所謂嚴正性（吾人觀察事物因經驗而獲得者）乃止適用於平均上，謂平均上無出入可耳。假如有一原子，不與其他原子同其運動，吾人果能察及乎？萬一竟有此事，則謂其由於自擇乎，抑仍由於限定乎，自不能不提出此疑問也。

故吾人須銘記於心者，卽吾人無法窺察各個原子或電子之動作，僅由於吾人之實驗方法太不精巧，不足鑑別各個原子或電子之特異的運動。吾人見其性質相同者止由於吾人之實驗方法太粗，正猶數百萬人自斷崖下墜而死，但見其死相同，遂忽略各人個性之不同也。

實驗方法之爲粗陋往往自其改良後而始見。一粒麝香何以能歷有年所而永散放其香初不減輕重量（若香氣爲微粒之散放）會久認爲難以說明。然迨「放射能」之發明，此難題已大體解決矣。檢電器卽較感電秤爲精妙。由此推之，所謂物質之不滅性，恐未必確，以吾人計算太粗率耳。實驗鈍質時吾人所取者

僅爲接近其爆裂端之原子，所集者亦僅此種原子之漸化燼者，至關於原子之產生，吾人尙在黑暗中，惟對於物質之恆常不變，不能不疑係指平均之無出入而言。故謂物有嚴正性與不變性必爲謬誤的推論，蓋吾人用各異之方法處置其物，而其物仍呈相同之反應，是其物對應吾人無差別，致吾人遂謂其爲不變。吾人所以不知其物之內性者，或止以差別在吾人認爲要重而在其物不爲重要耳。

對於自然事物之精微方面吾人之觀察不完全，對於其經歷方面吾人之觀察更爲不完全。所謂自然界之法則爲恆常不變，在近一二百年中並無充分證據。例如日蝕與月蝕，歷史上所記載者與追溯的推算大相逕庭，設當時行星軌道一如今日，則必成一大疑案。答此問題吾人止能於下列各說擇取其一：如謂歷史的記載本爲不實；如謂月球漸漸離吾人較遠；如謂日之迴轉漸變遲緩；如謂引力法則漸有變改等等；或參酌他說以求合符事實。至於應擇取孰說僅有一方法論上之粗渾的標準，曰：吾人試依次驗之，孰爲最不使科學之既成的體統生搖動，則孰最爲可取。然即此亦爲對於舊說下重大的修正。如吾人認最初之自然法則漸漸不斷自變，則所謂自然法則有嚴正性者必爲謬言。可見即在無機界，其習慣亦爲可變的，其法則亦爲漸漸進化的。果此而不誣，則決定此進化，吾人必亦與有力焉，明甚。吾人工作能使事物得養成另一種習慣，則當然可謂人能改變自然法也。且可推知吾人曾從事於此而竟得有成者已屢矣。例如化學家常將甲原質在自然狀態上從未與乙質原化合者竟使之化合，此便不啻使甲原質於既得習慣外另增新習慣。且此化合一旦成

立，此原質之性質上即永銘其迹，其未來之親和力亦因變化焉。

此說謂無機界亦具有個性，融通性，與自由，膚視之似為怪誕不經。然苟專注於此，必終有可由科學尋出證明之一日。今日吾人所以熟視無睹者正以於方法論上有定命論的假定與機械觀的假定之故。則吾人當可公然自認：此世界之構造到處皆藏有不定性，不特今日為然，自始即為如此，特吾人為求較易計算計，熟視而無睹耳。設將此假定稍加修改，謂自由動作亦具有可預計性，則恰如魔術，使吾人之眼頓開，自由之實例乃隨處呈現於吾人面前也。

§ 12. 最後吾將論列此種自由之信念在玄學上之利弊如何。此自由之信念誠有短所，固屬顯然。以不限定論，縱使其為有限的，且可以預計，復為可定的，然必仍為有偶然；有偶然即為冒險；冒險即含有失敗之可能性。而吾人之怯弱的根性，與夫懶惰心，游疑心，則要求有一世界，其完成預先已定，不有歧途，以為救濟之擔保。

此種先入的偏見恐即為絕對論者所以不慊於唯用論之祕密動機之最強者。彌亞漢 (Murhead) 教授偶然自白曰：承認宇宙間有偶然即不啻使神名下之股分有限公司對於意外事無保險。故預定完成的宇宙必大不利於有此。

但預定的完成世界果為可能乎，真可思議乎？絕對者所賜吾人之對於意外事之保險果有價值乎？

若吾人所見聞之宇宙其前途爲預定的，則人生其間必將絕望。以此世界中若不有自由之動力（無論其爲人的抑爲神的）造出變化以改惡爲善，則必將永久一如今日，天災人禍不可避免。此種世界寧不使人短氣耶？

若於此世界加以擔保，不啻謂此令人短氣之世界爲一成而不可變。足見絕對論主張此世界爲預定完成的，僅絕吾人向善之途，使世界常留爲地獄而已矣。

故在吾人唯用論者則寧願有一世界其固定性爲偶然所損。以「偶然」於此乃訓爲改善之機會也。誠然，若有一非常圓滿絕無缺憾之世界，已早完成，不有變化，當然更好。無如吾人現在之世界，縱令有改善之機會可由調和而趨於完成，然確非如此之世界。假如世界果真得調和，則必無人願顛覆此調和，亦必無人願改易其慣行，此豈不足對於一切合理的要求爲之擔保乎？

尙餘一點須討論者即第九節所延留之對於不限定性概念之玄學上的反對是已。此種反對論即爲否認變化爲根本的實在，且拒斥「未完成」與「發展」兩種概念。然此種主張僅爲希臘伊里亞派（*Eleatic*）偏見之復活。最簡易對付此說之法莫若向其索憑證。何以必須認定本體不能變化爲先驗的真理乎？關於本體，吾人一切所知皆與此說相反。設吾人直接經驗，不能使吾人信有變化，則其能起信於吾人者究何物乎？設謂變化之不能有可以辨證法自「意象」上爲先驗的推理而證明之，則我敢毅然答之曰：果其如此，則

此意象必為謬誤。以意象必為了解經驗而造，決不為抹煞經驗而造。凡不適用之意象必為不確實。凡與經驗相矛盾之意象必為虛幻，否則欲證實之，必先改變此與其相反之實物。要之，以玄學上的恐怖，如詹姆士所謂「整塊的宇宙」者以恫嚇自由論者必屬徒勞。此種整塊的宇宙之概念本為神祕的，並非由陳腐的物

理學而生之一種唯物論的演論，除希臘伊里亞派以外玄學上殆無人主持此說。總之，吾人之自由其為確有正如實際所現；由於一種正在發展，尙未完成，富於變通之性質，具有可定的不定性者而成。此種現象普遍乎宇宙；但此初不使宇宙為不可理解。宇宙所以有完成之可能性，其基礎正在此耳。

東蓀按：讀者讀至終篇當曉然於自由應作何詮，固無待余贅言矣；特有數點似非特別提醒不可，請得而言之。

第一，定命論之根據在謂凡事必有因，此自廣義言也，若自狹義言，則為因相同產生之果亦必相同。此乃科學上之因果法則也。第科學所貴者在時時證以實驗，而不僅在臆立法則，即為舉卻能事。惟證以實驗，同因未必盡產同果。故近代科學對於此狹義之因果律已加修正。雖曾加修正，然因果之連鎖仍為不搖。苟因與果之間有必然的關聯，則勢必至使全宇宙統一於一因果律之下，以因之前更有因，則因即等於果，於是無所謂因果，直一串無數的連環而已。設遍宇宙中一物密接他物，一事緊聯他事，其相關如

連環，且相遞限定，不能稍移，則自其首即可推知其末，是宇宙爲一大定局 (unified deterministic scheme) 也。故定命論若謂乙果限於由甲因所產，則由此定理而推演之，勢必至謂世界全體完全固定。此雖爲極端的定命論，然實爲定命法則所必赴之結果。設定命法則而不變，吾人決不能不順流以至此絕地。若欲排斥此種可怕的極端定命論，則必先從事於修正定命法則。科學家於此亦有一種修正：曰認宇宙中有自封的體系 (isolated system) 是已。如昨日置壺於火上，其中水沸，今日爲之亦然，因知明日爲之必得相同結果。是以壺，水，火等爲一獨立的小世界。至於壺，水，火等與其外各物之關係皆切除，不計也。而實際上昨日置壺於火上，內水爲沸，其壺與冰桶相近，今日亦置壺於火上，內水亦沸，其壺則與另一沸水壺相近。情形雖稍有不同，而大體要無變化。是孤立自封的體系所由成，即在吾人對於其物與四圍諸物之種種關係，略去其微細者而僅注重於其一二重大者耳。換言之，即於諸原因中有重要與非重要之分。如兩人同飲鴆後復各以槍自決：其一槍中腦部；其一槍發不中。則二人之致死，一爲由於槍傷，一仍由鴆毒之發作。前者以槍擊爲重要原因而鴆毒則非重要原因；後者恰與之相反。何以原因中能分成重要者與非重要者乎？則曰是在關係之可以切斷，吾今姑名此曰關係之可斷性。如其人服毒後又復飲彈，則「飲彈」即將「服毒」遮斷，並代替之。則所謂關係之可斷性者如甲與乙有關係，但丙與甲亦有關係，於是丙乃代替乙，且遮斷乙與甲之關係。此種遮斷實由於代替，故關係之可斷性即爲關係之可

更替性。何以關係可爲雜複之更替乎？答此問題唯有假定有關係者爲關係之單位。於是原子律乃

成。原子律見於物質爲原子，見於電磁則爲電子，見於能力則爲量子，甚至於見諸社會則爲個體或個人。

原子律者，換言之，卽爲單位律。既認宇宙內有無數的單位，則不能再視宇宙爲一「整塊的」矣。但

因果律若推至極端，必謂甲因限定產生乙果，卽乙果之產生爲甲因所限定，則因前再有因，層層上溯，以迄無窮，勢必將世界打成一片。此打成一片之整塊的世界確與原子律不相容。討論至此，使吾人顯然發

見極端的因果律卽在科學上亦本與原子律相衝突也。吾人爲保存原子律起見，自不能不對於因果律

有所犧牲。故近代科學家無不主張以函數律代因果律。皮亞生 (K. Pearson) 於其科學規範 (The

Grammar of Science) 第五章 (pp. 153-178) 中論之非常詳盡。彼謂世界上一切皆互相關聯，特其

關聯非盡爲因果式。是以昨日水壺在火上而沸，今日亦然，其間初非嚴密相同，止大體相類而已。何以

能有大體相類乎？曰由於平均。如我以兩枚骰子擲五次，其得數如下：(6+1) (4+3) (5+2) (4+2)

(5+3) 就中以七爲最多，謂平均其數爲七，要無大差。何以能有平均乎？曰由於更替（或變化）之數

爲有限。如兩枚骰子，無論如何擲之，其得數至大不能超過(6+6)而小亦不能低於(1+1)，其變化爲有

限的。而事物之有可預計性者，其根基亦卽在此。特計算所得者僅爲「幾率」(probability) 並非確

切，其故亦在此。於是吾人於自然界不能不破除限定的因果律而代以更替律。以爲物與物之間，事與

事之間，無不可更替者。特更替之數有多少不同。如兩枚骰子，其互相關係之樣式僅有十一種（除總數相同者外），而人之行為則千變萬化。平常吾人所謂自由大抵指更替之樣式多而言，若止兩樣，不爲此卽爲彼，便不認其有自由。此實大誤。須知更替之多寡止爲程度問題而非性質上有何根本不同。準此以言，謂石不自由而人爲自由，亦不過程度之比較耳。或更有超人較吾人爲自由，而石亦非絕對不自由，以其尙有少量變化之可能性也。或謂此說不免偏於外表，而忽視內部意志之有無。石之不自自由，以其無意志故。吾則以爲此種意志論實不足解決自由問題。意志論者謂自其本身意志所決定者爲自由，而自其外以他種意志相強迫者反之。實則以我觀之，吾人以爲確有意志僅於內省上有自己努力之感而已。若自外面以觀他人行為，吾人實無法判別其行為，孰爲本於其自己意志，孰爲他人意志之強迫。故此種以意志自決與否爲自由標準之自定論實不有真正貢獻。總之，吾人既不取自定論，復不取自由論與定命論，則自於此三說以外須另立一說。吾因名吾說爲「更替論」（吾並擬一英文名詞爲 *alternativism*，雖英語 *indetermination* 亦含有更替之意，然終不及此字爲無歧義。）

第二，自由論之根據在主張意志不受拘束，除自定論修正爲受自己拘束外，實爲一重要論據。然證諸實際，吾人行爲初未有無因而至者。如有人言，喫一壺酒，面必紅，何嘗有自由耶？其實吾人所要求之自由決非飲酒而不面赤之自由。果有此種自由必將使此世界變爲魔術世界，人居其間，舉目但見奇怪，又有

何幸福可言耶！故自由論者之初意原與定命論者同，求有一有條有理之世界，可依憑，可信託。特定命論者止要求條理，而不要求於條理中寓有活動；自由論者所以高一層者即在此。吾之更替論即寓活動於條理中，宿自由於秩序內，自廣義言之，亦爲一種自由論，正猶柏格森之創化論之亦爲一種目的觀也。雖然若條理中之活動僅更替而已，必亦不足以言自由。自由之義必有甚於更替者。欲明此理，請言吾所主張之更替逐漸增多。所謂更替之增多者，自淺顯之例而言，如石僅有二三種變化而人則可發百千種行爲。何以更替能增多乎？曰即在創造的進化。此點之說明莫善於以神經爲實例。夫人何以必生有神經乎？動物學者研究神經之起源，雖謂即起源於原形質之可塑性，然無不承認神經之發生在使對於刺激與反應之間增多選擇。柏格森於此更有明切之言，如下：

『神經系之進化有兩方向，即一爲使生物之動作愈適合於其環境，一爲使動作之範圍愈廣，俾得自由選擇。此二方向固若不相容，然神經系卻於其尚未完全發育之際，已巧爲調和之矣。即於一方面，神經系於知覺與動作間，造有精巧的通路，將原形質中散漫的活動一變而爲循軌的活動；而他方面則此神經系所由構成之諸要素仍爲獨立的，即有接連，而其職司終爲獨立，不過於其端有通路，以便神經流任擇何路以通過耳。……可見神經系者，就神經末梢之分布與交通而觀，實爲一「不定」之貯藏所

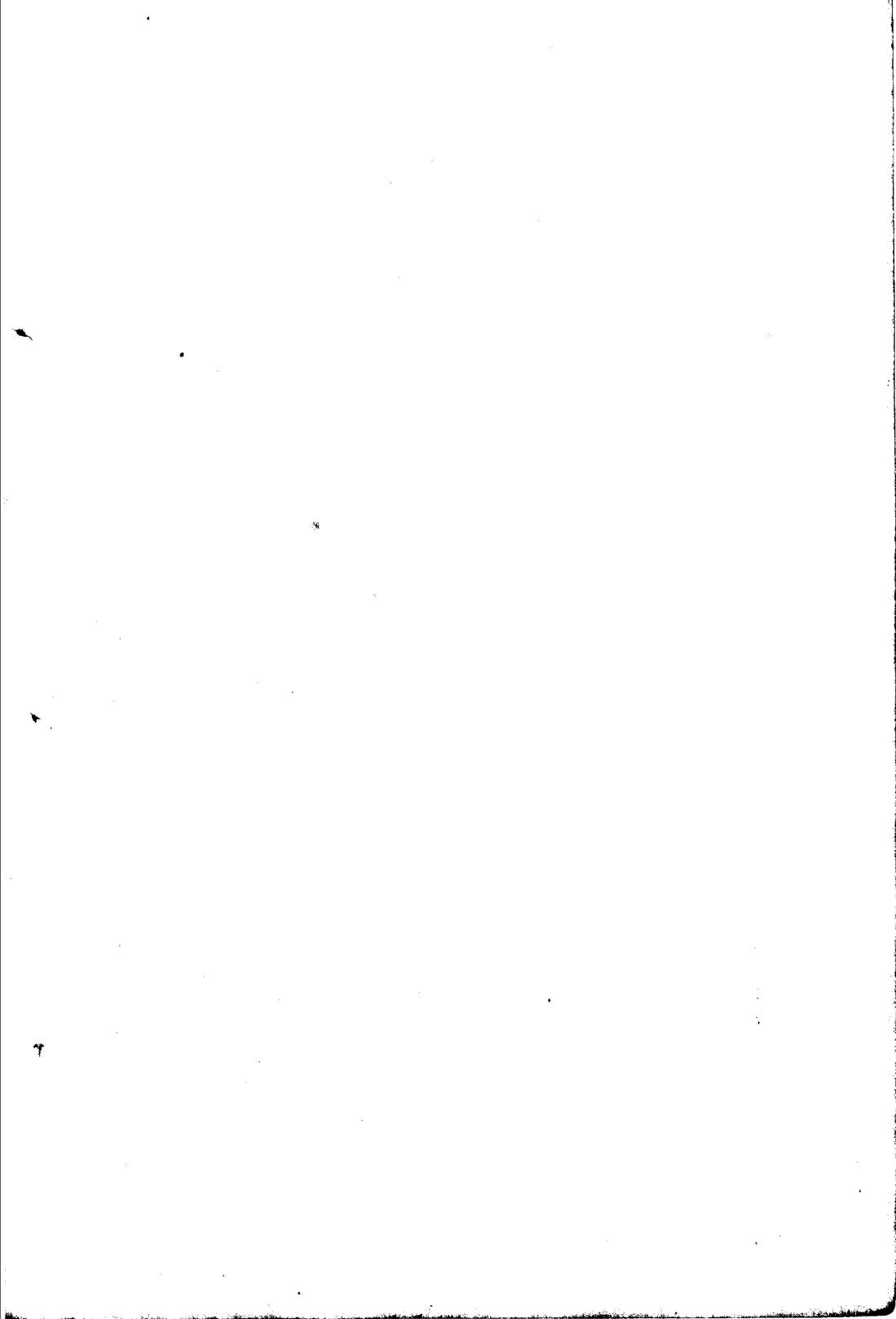
也 (Creative Evolution, pp. 125-126)]

由是觀之，神經之創造即專爲貯蓄「不定」，使更替增多。蓋更替愈增，則不定乃愈保留。至於生物何以創有神經，此間固不易置答，然未嘗不可謂其在求使更替增多，使不定保留。果爾，則吾人以神經之創生爲實例實可充分解決自由問題。即神經之所以造成，專爲對於環境之各種刺激可得充分選擇何種應付動作，是神經之功用即在增加更替，預蓄不定。而此預蓄不定與增長更替乃異爲自由之本義。故吾之更替論非另加一形容詞於其上，變爲「增長的更替論」(progressive alternatism)不足以成立。此增長的更替論本爲自由論之一種。與柏格森之以創造的進化而解釋自由，完全相同。關於自由一點，謂余爲柏格森之信徒，可也。要之，遍自然界皆爲更替，初無固定；惟更替愈多，則愈爲蓄有不定，於此更替漸增中，從其蓄存不定而觀，斯爲自由。人類在宇宙中雖現在僅得比較的自由，然其努力於增多更替尙未有已，故其前途之自由必未可限量。吾於此完全贊成席勒之說，以爲人能勝天。雖區區人力實足以改造乾坤。自由之量不在大小，誠如席勒言，縱使有極小量之自由許其插入於固定的大世界中，則此固定的大世界必亦發生破綻，以小量之自由所發生之影響實甚大故耳。唯用論者有標語，謂世界如大理石，由吾人隨意雕琢爲何物，此語爲吾所最喜。余平生行事多趨消極，惟於哲學思想則固極端的樂天派也。

第二，尙有一餘義，雖非重要，而實宜一爲討論。此義維何？曰即何以中國思想史，自古迄今，無自由問題

之爭論乎？須知在西洋思想史上，自由問題之爭論，實互數千年而未休，且復始終占重要地位。何以彼中人士感此問題之重要，而吾國則從未思及乎？吾以為欲辨東西思想之異同，此自由問題實為唯一之好材料。明乎何以西方人必為自由之爭論，則於西方思想思過半矣；明乎中國人何以不發生自由問題，則必亦於中國文化思過半矣。今不妨姑依通說即名印度思想為出世思想；中國思想為順世思想；西洋思想為淑世思想。出世思想認此世界根本上不能要，非返本還滅不可。順世思想以為此世界終不過爾爾，不有進化，當求平息輕快。能致此者為「達人」或「至人」。淑世思想則主張此世界雖缺憾太多，然除改造外無他法，且發見其有改造之可能性。故淑世思想對於此世界以為不改造即不能居；惟吾人既居其間，即當排萬難以事改造。旋乾坤固為難事，而淑世思想初不知難。是以西方絕少「隱遁思想」。欲建立淑世思想，其前提自為問人究竟有否改造世界之能力。設人而無此能力，則一切皆為廢話。而人欲有此能力則必先證明人之意志確為自由。設人之意志不自由，又安有能力以改造宇宙耶？可見自由之論爭實為淑世思想之根本。此所以西方互數千年以來討論之又討論之，而絕不厭煩者也。至於吾之態度，對於淑世思想澈底贊成，以其有勇氣，有真誠，可謂兼備大智大仁大勇三者。而吾於出世思想，亦非常敬重之，以其勇氣更大，熱誠更烈。若夫順世思想，雖其間亦有獨到之樂境，而吾終以為勇氣有虧。此外，如謂淑世思想有驅人為權利之競爭與肉體之享樂諸弊，實不足以詆毀淑世思想。

蓋此三種思想何一不有流弊；若專就此點以挑剔之，又何一不可攻擊耶！總之，吾譯此篇，其目的即在從哲學上宣傳淑世思想。以吾以爲唯此始真爲西方之真髓；且惟此始真爲吾族之所缺而非輸自西方不可者。此種淑世思想有三大特彩：一曰理性。即主張吾人認識作用自身有「合理性」，因此得使宇宙爲之理性化。二曰進化。即主張世界在今日雖未完美，而將來終可趨於圓滿，且復日日較進。三曰自由。即主張吾人自身有改造世界之能力，得隨吾心所欲而行。此三點搏爲一體，不可缺一，則淑世思想乃完全實現矣。在吾中國，此三種主張皆付缺如。最近三十年來始由嚴幼陵先生譯天演論，乃將第二種主張稍稍傳入吾族腦中。至於第一第三仍未見真正輸入也。



五 新實在論

本篇專述晚近英美哲學上所謂新實在論 (neo-realism) 而尤注意其論理主義方面。論理主義固不限於新實在論一派。須知論理主義在西歐哲學上是一大派。康德就可算是一個代表者。現在且先把論理主義的特點與其反面比較列舉出來。如下：

甲系

論理主義

思想哲學

注重普遍的形式

超驗主義

崇尚理知

乙系

心理主義

生活哲學

注重各別的內容

經驗主義

反對理知

這對比雖不盡萬一，然而藉此或可知論理主義是甚麼性質了。講起現在的學派來，屬於後一類有(1) 實用主義 (pragmatism) 一派，(2) 柏格森，(3) 倣伊壁等，屬於前一類的在德國承康德的緒餘，自然是很盛；

如現在所稱爲西南派的文得爾班 (Windelband) 黎卡特 (Rickert) 孟堡大學派的拿托潑 (Natorp) 柯亨 (Cohen) 與異軍崛起的呼塞爾 (Husserl) 至於英美則唯有新實在論者。不過新實在論的論理主義完全和他們不同。現在我的目的既在新實在論，故請從新實在論代表者羅素說起，因為羅素在中國講演了一年。他的學說時有變化，並且系統亦不整齊，是不十分容易懂得的。我不敢說我已經了解了，我的了解確沒有誤會。但我卻願把我的自以爲了解的了解說出來。

羅素自稱他的哲學爲論理的原子論 (logical atomism) 又稱爲中立的一元論 (neutral monism)。究竟甚麼是論理的原子論？恐怕這個定義是很難的罷！我現在須把這句話分爲兩截：一個是論理的；一個是原子論。先說明「論理的」的概念。我不能不把他的名著哲學上之科學方法中第二講的要義抽釋出來。這本書已經由王星拱先生譯過了；王星拱先生的學問是我所素來佩服的，不過這本書卻譯得太草率了。（本篇既不是專批評王星拱先生的譯本，所以不願詳舉其例，但最易看見的如開首第一句有「各派哲學」而原文只是一個 philosophy 並無各派字樣冠於其上；又如對於伯拉得蘭 (Bradley) 的書名 Appearance and Reality 譯爲貌似與實在，這貌似二字實在不妥到萬分；又把 Hegel 譯作赫格兒而 Haeckel 亦譯赫格兒，竟使讀者認兩人爲一人，）所以我現在不以王譯本爲據，而另用顯明的譯法。

他書上第二講的標題是「論理爲哲學之精髓」其中的要義節錄如下：

「在每一個言辭 (proposition) 與每一個推論中，除了關於特別題材以外，總有一個一定的形式，由此而言辭或推論中之各成分乃得連綴於一起。如我說「蘇格拉底是要死的」，「某甲是怒了」，「太陽是熱的」，在這三句中有一個共同點，這個共同點便是「是」字。可見共同的只是言辭之形式而不是其現實的成分。如我說出許多事件關於蘇格拉底，——如他是雅典人，他娶了桑蒂白，他飲了毒草液——其中有一個共同的成分就是蘇格拉底，但這些言辭各有各的形式。設若我擇取這些言辭中之一而把其成分換為別種，必仍見其形式依然不變，只是成分變了罷了。如下列一連串的諸言辭：「蘇格拉底飲毒藥」，「郭里奇飲毒藥」，「郭里奇飲鴉片」，「郭里奇吃鴉片」。其形式都沒有變，而其成分卻各不相同。可見形式不是另一成分，乃是連綴成分之方法。由是言之，唯此種形式乃真是哲學的論理學之對象。論理的形式之知識與現存的物件之知識迥乎不同，乃是顯然的。「蘇格拉底飲毒藥」之形式既不是一个現存的物件，如蘇格拉底或毒藥，又不有密切關係於現存的物件，如「飲」所有。這個形式乃是一个更抽象的東西。我們有時懂了一句中各字之訓話，而仍不懂這一句是甚麼意思；設若一句是很長又很複雜，這種情形實容易發生。在這種情形上，我們有了成分之知識而不有形式之知識。但我們有時亦有形式之知識而不有成分之知識。如我說「羅拉魯飲毒藥」，若是我們從未聽見有羅拉魯其人，則必只懂了這個言辭之形式而不明白其中的成分。爲要了解一句言語，必須知其成分與其形式。如此

所以一句話能傳達意思，因為這句話報告我們以事物是配合在一定的形式中的。雖有些人不顯然知道論理的形式，但日常所有言語中已隱然含有論理的形式。哲學的論理學之職務，就在從具體的東西中抽出此種知識，且使之更為顯明純淨。

在一切推論上，只形式是重要的：其中特別的題材，除用以取得前提之真確以外，是無關的。這乃是理論的形式所以為重要之一理由。如我說，「蘇格拉底是一個人，凡人都是要死的，故蘇格拉底亦是要死的。」其前提與結論之聯合並不在乎「蘇格拉底」「人」「死」。所以推論之普遍形式可以表示如下：

「若一物有某性質，凡具此性質之物都另有某性質，則此物必具有另一某性質。」這樣一改便沒有了特別事物或特別性質：言辭乃成為絕對的普遍了。一切推論，若敘述其全，都是有這樣普遍性的。若這些推論似不僅關於前提之真確而繫於其題材，這乃是由於未曾把前提明白敘述出來。在論理上，研究關於各個事件之推論是枉費時刻的：我們只須研究完全普遍的與純粹形式的涵義 (implication) 就够了，至於假定之是否真確，則可讓他種科學研究之。」

以上是他的書上第四十二頁至四十四頁所說的；他在第五十六頁上又說：

「上述的結論（歸納原理即其一例）是很重要的，因為足以反駁舊日的經驗派。這些經驗派以為一切知覺都從感官上得來。而我以為果承認其說，勢必否認普遍的言辭。在論理上此種普遍的言辭實

爲完全可能的，雖不現於事實上，且無人不信此理。故我們得斷言實有非得自感官的知識，且此種知識中並有非得自推理者，乃係根本的。

這種知識可得之於論理學中；雖我不知尙有此種知識而不出於論理者與否，然在論理學則我們確得有此種知識。我於上段將這些言辭如「蘇格拉底是一個人，凡人皆是要死的，所以蘇格拉底亦是要死的，」排斥於純粹論理以外，因爲蘇格拉底與人與要死的都是經驗上的名詞，僅能由特別經驗而知道。在純粹論理上與此相應的言辭是「若任何一物而具有某種性質，凡具此性質者又具有某種另一性質，則此物亦必具有此另一性質。」此言辭仍是絕對普遍的，可用於一切事物與一切性質。且並是自明的。可見在純粹論理之此種言辭上實有自明的普遍的涵義。

一個言辭如「蘇格拉底是一個人，凡人皆要死，所以蘇格拉底亦是要死的，」其所以爲真只在其形式。由是言之，此言辭之真確既不在蘇格拉底是否確爲一人，亦不在實際上是否人人皆要死；設我們以他種名詞而替代「蘇格拉底」「人」「死」則此言辭仍爲真確。現在所舉例的真確乃純是形式的，屬於論理。因爲不說特別事物，特別性質，特別關係，乃完全獨立於現世界之特定事物以外，並且可由理論上得之，不必有特別事物特別性質特別關係之經驗。

我們可以說論理由兩部分以組成。第一部分研究言辭是甚麼及其具有何種形式；此部分列數各種言

辭，如原子言辭，分子言辭以及普通言辭等。第二部分由最普通言辭組成，此最普通言辭確定各種言辭之真確。此第二部分即侵入純粹數學，數學的言辭，苟分析之，一一皆必為普遍的形式之真確。第一部分只列舉形式是更困難，在哲學上更為重要；並且在這第一部分上近來有很大的進步，足使許多哲學問題可用科學方法去研究。」

於是我們在這個地方便可以看見羅素主張的是甚麼了。他的主張，我現在簡單說明一下。他以為下列各言辭：(1)黎元洪是總統，(2)總統是選舉的，(3)選舉是合法的投票，(4)投票是人民的權利等，其中各要素皆不相同，而獨有繫辭 (copula) 之「是」字是共同的普遍的。所以論理學不研究言辭中的分子，例如投票是否人民的權利則有法律學去研究，論理學只問這個「甲是甲」的純粹形式。這種純粹論理完全可以符號來表現。如甲是甲則可表示 $A \parallel A$ 。所以羅素以為舊日的形式論理只是一個主語加謂語，乃是不夠用的。因為這樣只是表示事物的性質而未表明事物的關係。而數學的符號則有表示關係的，如 $A \wedge B$ ， $C \vee D$ ，在他的意思，即主張論理的形式應有表示關係的。這一派純粹論理就是把思想的普遍形式凝結為符號，所以稱為符號的論理 (symbolic logic)。至於羅素何以有此主張，則不能不另加說明。洛機斯 (Roger)

在其近著英美近百年之哲學一書上述羅素的學說有扼要語如下：

「常人以為有一個真的物件，觀察者可從種種方面來看，每一個方面便是此物之一種現象，但羅素之學

說則反之，他以為現象是唯一真的物件，只是諸現象之全系統合各方面而成。所以一個物件可定其界說為現象之一組。這些現象不但是屬於人的感覺張本 (sense data) 並且是可感性 (sensibilia) 或可能的感覺張本，苟任何觀察者對之有一定關係即可發生的。這些現象不是在一個公共的空間上；……每一個觀察者只有他的私空間。此觀察者之私的空間與彼觀察者之私的空間不相同，公共的空間乃是由這些私的空間所合成的一個論理上的產物」 (English and American Philosophy since 1800, pp. 435)。

洛機斯的解說已竟把羅氏學說的大體描出來了，我們請再看羅氏自己的說明：

「宇宙中最後的原料不能說是物，亦不能說是心，只是「事」(event)……宇宙上最真的莫過於暫時的东西。……譬如這個鉛筆舉起來人人都看見了，各人所見雖有不同而卻有相同的規則，其實鉛筆是一個事，由幾百幾千所見的樣子合起來而成。但所見不限於人，天花板上牆壁上各種照像機的所映的亦包括在內。

「事」的範圍有很廣的，如革命亦是一件事。而物理學上的事是「基本事」(elementary events) (按或稱事端 event-point) 是指不可再分的。現用此觀念說明物質，則可知一個物件是許多事合組而成。在一個桌子，我看見，摸着，推動，合這些感覺的事情乃成這個桌子。……但這一個桌子一推動

了，仍合動學定律，所以還是這個同一的桌子。若其旁的椅子，則不合定律了，所以不能合在一起算做桌子的一部分。譬如諧樂 (symphony) 當其合奏，乃是許多音調合成，而聽起來卻如一個。桌子亦然，並且亦如諧樂之有節調，有定律。不過他的節調與定律是由論理學的方法連綴起來的，亦和諧樂把音調用藝術的方法配合起來一樣。(哲學問題)

現在我更要把他的學說綜合一下了。據我看，他以為有兩個世界：一個是感覺張本是暫時的一個是論理構造卻是永久的。論理的世界雖由感覺的張本之世界而出，然卻亦是真的世界。他以為感覺張本是非心非物亦心亦物的中立者，而論理的構造亦是非心非物亦心亦物的中立東西。譬如我們目前一個桌子，在羅氏則不認桌子是一個實物，而只以為從無數「觀相」(perspectives) 中推定的一個論理的存在 (logical being)，換言之，即這個桌子不是實際上「有」乃只是論理上「有」。但觀相卻不限於有認識作用的人類，如一個照像機能攝取桌子的形相亦得算一個觀相。所以羅氏一派新實在論創了許多新字，如 *sensa* (*sensum*) *qualia* (*qualium*) 等就是設法避去舊日的 *sensation quality* 之太偏於心理方面的主觀性。他更採取相對原理，以為空時都是相對的。每一個感覺張本都有其私的空間與時間，並不是在公的時空中偶然發生的。羅氏的巧辯不在於感覺張本之世界而實在於論理的存在之世界，因為這兩個世界在羅氏已設法打成一片了。在這個地方，我們必定覺得他們這一派新實在論者雖口口聲聲自居為實在論，但他

們的實在論卻兼含論理的實在論，換言之，即其學說與所謂粗樸的實在論 (naive realism) 不必相同。粗樸的實在論以為我們昨天看見一個桌子，今天所看見的便是那同一個桌子。換言之，即外界實有一個唯一的桌子，昨天為我們所看見，而今天我們卻又看見了他。同此推定明天還有再看見這個桌子之可能性。而羅素則不然。他以為我們今天所看見的桌子和昨天所看見的桌子只在論理上有同一性，因為凡是獨立的實體都是論理的構造。所以我們可說實際上只是一羣的感覺張本，即今天昨天我們所有對於桌子的感覺（看見，摸着等），並沒有實體，其所以成為實體乃全在論理上。但感覺卻不是主觀的，因為感覺便是純粹經驗 (pure experience) 乃是主客未分以前的。此種學說所以名為實在論的緣故卻有二點：(1) 感覺張本是中立性的；(2) 論理有普遍性。

羅素的主張已大略述完了，現在須再述美國新實在論者的態度。美國的新實在論大體上是和羅素一致的。——不同的地方亦有。美國的新實在論者除了幾個學者合撰的一部新實在論以外，尚有赫爾特

(Holt) 所著的識之概念與斯拋爾定 (Spaulding) 所著的新合理論。赫氏說：

「我們的出發點不是一個世界，其中一切都是知識，但只有若干部分是知識罷了；亦不是一個世界，其中一切都是經驗，如阿梵那流 (Avenarius) 之所說；我們的出發點是純粹實在 (pure being) 之世界」

(p. 86)

而斯氏亦說

「本書所主張的實在論是基於新論理與新玄學而反對亞里斯多德以來的沿習。論理學雖久為發達近世科學之助，然迄現今始形為系列 (series) 之學或秩序之學 (science of order)，可名之曰非亞氏論理學。玄學則否認因果律與實質之普遍性而力言關係。於此基礎上，則可知所謂認識乃是如下能知既不影響及於所知，亦不變更所知，更非創造所知，並不必設有一潛伏的實體以為此能知與所知之媒介。以此主張，故名曰實在論。」

此種實在論且主張有非心非物非個性的實在。此種實在可名為「潛有」(subsistents) 以別於空間上時間各別化的「現有」(existents) 其中涵有所謂「共相」(universals) 「理想」(ideals) 及其他如「數目」等。此種實在論以為「潛有」之範圍（此雖可認知卻實又獨立於認知以外）乃較「現有」之範圍為廣』（p. 11）。

以上是赫氏斯氏關於新實在論的說明，新實在論的定義可在這幾句話中窺見一斑了。但他們的論理主義是甚麼，我們還得請看他們自己的說明：

「新論理學是反對心理主義與惟用主義的。其立腳點是以為論理的原理是客觀的，即在外物上。認識者只能從而發見……」

二、舊論理學是「性」與「質」之論理學。而新論理學反之，此種性質概念雖不能完全拋棄，然總退居於小部分，而其重要的大部分則爲「關係」之概念。

三、新論理學務求表示關係，如甲小於乙。

四、新論理學大部分是由系列之分析而發見的各種原理所組成。新論理學承認關係有各種各樣。就中

爲舊論理學所忽視的有：(1)不相稱的關係如 $A \wedge B$ 便不能是 $B \wedge A$ 。(2)傳遞的關係如 $A \wedge B$ ， $B \wedge C$ 於是 $A \wedge C$ 了，此兩種關係用於個體亦用於種類。(3)互依的關係如一軍隊而只有一個機關槍，大家輪迭使用。(4)函數的關係凡爲函數相關的是變數，一個變數是一個系列……

六、新論理學解決「無限」與「連續」之問題，承認「限界」(limits)。

七、新論理學以爲部分之構成全體並非由於加集，故在同一的全體內得有相異的部分，各部分爲一種非加集的關係（譯者按此言全體並不大於部分）。

八、新論理學以爲同一的全體得屬於各種世界，因其此種部分故屬於此世界，因其彼種部分故屬於彼世界，但是從此種部分所關係而成的全體決不推定由彼種部分所關係而成的全體。

九、舊論理學承認「相反」與「自明」是不可再推溯的絕對規範，而新論理學則只視爲「設準」(postulate) 由此以探其結果。（斯氏書一七三頁以下。）

新實在論的所謂新論理大抵如上所說，我們再翻羅素的書一看更可證明：

「舊論理以爲一切言辭都有主辭與謂語相結合的形式，所以不知真有「關係」而把一切關係都歸納於關係者之性質中。我們有許多方法以破此說，而其最易的莫若不相稱的關係之論證。說明此點，我們可以把關係分爲兩大類。

有些關係在甲與乙之間，亦可以在乙與甲之間。如甲色不同於乙色，則乙色自亦不同於甲色。此種關係名爲相稱的關係。

凡關係而不是相稱的則名爲非相稱的關係。如甲爲乙之兄而乙可爲甲之妹。

所謂不相稱的關係是在甲與乙之間的不能移於乙與甲之間，如甲大於乙，則乙便不能大於甲了。

此種分類爲相稱，不相稱，非相稱，乃是第一種分類。尚有第二種分類，是分爲傳遞的，非傳遞的，與反傳遞的。

傳遞的關係如一個關係在甲與乙之間，又在乙與丙之間，則必亦在甲與丙之間。有許多傳遞的關係是不相稱的，但亦有相稱的。

非傳遞的關係如甲爲乙之兄，所謂兄卽是甲，一切差別都是不傳遞的。

反傳遞的關係如一個關係在甲與乙之間而又在乙與丙之間，但終不能在甲與丙之間。如甲爲乙之父，

乙爲丙之父，但甲不能爲丙之父」（哲學上之科學方法第四七頁以下。）

照上文所引證幾段而觀，則所謂新論理便是以「關係」爲對象的。所以新實在論者把「關係」視爲非常重要。他們造了許多名詞，如上述的以外，尚有 *relatum* (*relata*) 就是「關係者」(*the relatedness*)。他們說舊論理學只論「性」(*quality*) 與「質」(*substance*)，以主語聯謂語之形式表示之把一切關係亦都化爲性質。例如甲大於乙，在新論理學認爲甲與乙的關係，而舊論理學則以爲乃是甲的性質如此。其實他們卻把一切性質都化爲關係。我們於此不能不研究化性質爲關係究竟是否可能。據我看來，大部分的性質是可以化爲關係的。例如說「蘇格拉底是雅典人」這不是表明蘇格拉底的某種性質，乃是表明蘇格拉底與雅典有一種特別關係（即他生在雅典）。這個例似太淺顯了，還有譬如說「玫瑰花是紅色的」亦可以做廣義的關係來看待。因爲「紅色」是一個概念，紅色不只一個玫瑰花。這個言辭乃是表明玫瑰花與紅色概念的必然關係，其在形式上亦等於 $A \parallel B$ 。爲甚麼拿「關係」來說明事物的性質呢？就是因爲宇宙間的任何事物都不是獨立的，換言之，即沒有和他種事物不生關係的。所以判斷一物的某種性質便無異於辨明其物在某種關係上的地位。雖則新實在論亦有「不倚」(*independence*) 一名詞，但這個字的意思不是說有一個事物和其外一切事物皆不生關係，乃是說一個事物雖與其外一切事物生有關係，但其存在卻不依靠於這個關係，因爲關係可以改變的。例如一頓畫，雖掛在牆上，是和牆生關係，但不能說不掛在牆上。

便沒有了這幅畫，因為這幅畫，尚可擱在桌子上（即與桌子生關係。）照這樣講，大部分的「性質」其實就是「關係。」

但是新實在論者對於「關係」尚有一個重要的地方，就是把認識作用（consciousness）亦認為一個特殊關係。如我看見桌子，便是我和桌子生關係。他們因為此說為認識之關係說（the relational theory of consciousness），孟泰苟（Montague）說認識乃是關係之特別一種而存於生物與物體間者（The New Realism P. 47）。陪萊（Perry）說，內在論主張知識與事物之別，心與身之別，只是關係的與函數的分別，不是內容的不同，用以改正舊日的兩元論（Present Philosophical Tendencies p. 312）。這些話乃是他們主張的精髓。既然認識只是一種關係，則關係者不必倚靠於關係，這即是他們的「不倚說」。他們這種說，我看來，卻十分近於常識，因為常識是以為我看見一個桌子就是與桌子發生一種關係，即所謂「看」，用「看」把我與桌子關聯起來，等我不看桌子的時候，則我雖與桌子不生關係而桌子卻仍然存在，因為我明天還可看見這個桌子。他們既主張對象不倚靠認識而存在，所以他們主張世界不盡是知識，知識只占世界的一部分罷了；且所知的對象亦不因被知而生變化。因此他們既反對唯我的觀念論（即以為「存在即是被覺」Ease is percipi 者），又反對唯用的理想論（即以為知識有創造作用者），他們以為對象不是知識所能影響，在這一點上他們可稱為極端的實在論。知識既不過是知者對於所知的一種關係，則所知與知者

同爲關係中之關係者，而關係者必在關係以外，他們因名之爲「關係之外在性」(the externality of relation)。現在講到此處，便知他們的關係說純是建築於多元之上的。假使他們不先設定是多元的宇宙，則關係說必不能成立，所以斯氏自稱爲「論理的多元論」(Logical pluralism)而羅氏自稱爲論理的「原子論」亦是這個意思。但是他們所謂多元是甚麼？羅素在這個地方公然說不僅是感覺張本 (data) 並且是論理的形式。——這即是新實在論的論理主義了。他們名爲「純元」與「複元」。陪萊亦說「物的與心的複合體不僅共有可感性並有形式的關係如意義，秩序，因果等」(前書第三一〇頁)。於是在此處我們便要略爲批評了。

我以爲判定新實在論究竟立得着與否非從他的論理主義上研究不可，換言之，若是他的論理主義站不着，則新實在論亦必崩塌。他們的論理只是關係的形式；他們不但承認關係者是實在，即關係亦是實在。關係者是非心非物的，可名爲「事端」(event points)；關係亦不是單純的認識作用，所以亦是非心非物的，可名爲形式，這些普遍的形式便是論理。照這樣說他們所謂論理的形式亦有幾分是超驗的意味，因爲他們以爲關係的形式不倚靠認識，即不認識亦存在的。所以我們可以把新實在論的性質分列述之如下：

一、新實在論主張宇宙是多元的，在多元間自有多種的關係，這種關係的普遍不由心理所創造，所以新實在論是論理主義。

二、新實在論主張這些關係的形式不盡在認識中，卻不認識而這些關係依然存在，所以新實在論非經驗主義。

三、新實在論主張認識作用只是關係之一種，這種關係初非普遍的必然的，乃是占全宇宙之一部分罷了，所以新實在論不以爲研究思想即是窺破宇宙的神祕。

四、新實在論認宇宙是已成的而不是創造的，不過所謂已成的卻是多樣的，不是單純的罷了。（如羅素即用相對律原理把時間認爲空間的第四度，於是每一坐標軸便成一個世界，坐標軸可以無窮，則有無數的世界，各有各的時空，所以爲多元的宇宙。）

五、新實在論主張認識的對象即是實物，不是其物的影象，但他們以爲實在不盡在知識中，尚有未被知的東西，他們又以爲論理的各种法則都不是絕對真理，而只是設準，所以不是十分崇尚理知。

照以上所述，新實在論的大體可以明白了。至於他們之間未嘗沒有小異，如斯氏就不甚贊成心是關係說而主張「度系說」(dimensional theory)。但是這種大同小異似無討論的必要。不過我以爲新實在論，照上所述，實在是不澈底。何以言之？我先從關係上講，關係是離了關係者就不能存在的，但關係者雖可另爲他種關係（即不限於此一種關係）然不能說關係者是絕對獨立的。關係者既不能離任何關係而存在，則實在遂不限是關係者，如所謂多元的「元」(particular)，並連關係的形式亦必是實在的了。換言之，

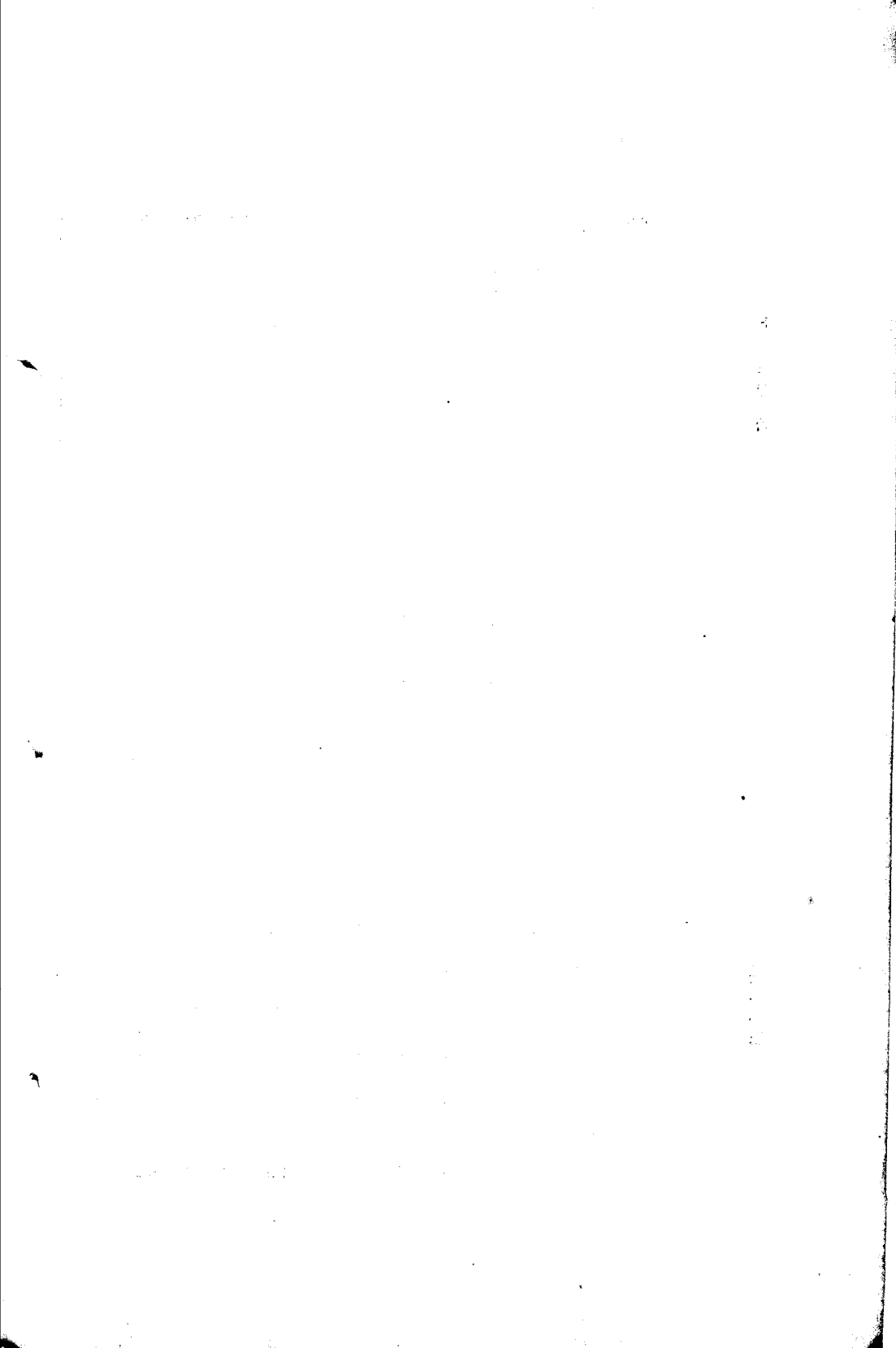
即不僅宇宙材料的「元」是實在的，並且宇宙架子的「式」亦是實在的。但是疑問即發生於此。試問現在一個桌子在此，我們所以證明他是一個桌子，完全是我們的判斷。所謂判斷就是新的純粹經驗置入舊的複合的經驗之系統中。所以看完了桌子以後，說桌子依然是一個桌子而存在於那里，這句話是不能成立的。因為我們可借羅素的話來說，桌子只是一個觀相，今天的觀相不限於與明天的必然相同。所以我們只能說桌子的「that」依然存在，至於他若再變為「what」則非再經認識不可。例如李廣射石，第一回認為虎，便射進去了，第二回認明是石，即射不進。因為「what」的世界完全是認識的世界。認識乃是判斷。譬如說「甲是甲」，這第二個甲便含有與「非甲」相對的「甲」或甲乙丙丁中的「甲」之意。若甲沒有包涵「非甲」或「乙，丙，丁」，則甲先不成立。所以了別與判斷是黑格兒所說「用於特殊上的概念。」照這樣說，我們只對於「that」的世界，實在論自然可以適用，但「that」與「what」是不能分的，沒有「that」不變為「what」，於是我們可以說其實只有「what」的世界。既然只有這一個世界，須知這個世界完全是成於了別與判斷，否則只是渾沌與不知。於是我們研究的中心不是漫然設立的「關係」而乃是有神秘性的「判斷」，因為關係必經判斷，換言之，即關係是由判斷自身發展而成的。推論到此，可見我們的問題已不是關係的形式而只是判斷的性質了。換言之，即請問判斷是甚麼？於是又有兩說，一說是心理主義，一說是論理主義。心理主義以為判斷是經驗的再認，而照近來專研究反應（response）的行為派心理學，判斷只是一

種習慣。這種習慣是由經驗得來的。但論理主義的着眼點則不在此，他專就「甲是甲」的單純形式來講。他以爲甲是甲便是思想自身的內部發展，換言之，即思想的自展。新實在論把關係認爲在判斷以前，即不有認識的判斷而先有關係存在於未知（不是不可知只是尙未知）界，這是我所不滿足的。而對於判斷卻又取論理主義而取心理主義，我覺得和新康德派的論理主義不同了。因爲新康德派是內在的論理主義，而新實在論是外在的論理主義。內在的論理主義是說論理的形式由思想自身內部發展出來。外在的論理主義是說論理的形式由外界事物的關係而成，但這些關係雖無認識而亦存在。不過我們以爲把論理的形式只認爲外在的關係，把思想拋開，必是始終不能完全說明論理爲何物。我以爲追究論理，新實在論的說明是沒有觸到焦點。

且據我看，新實在論把認識的心作用認爲一種特種新關係，自然其主張是近於常識，以爲有知者有被知者；不但知者與被知是一種特別關係，並且知的作用即是辨別事物的關係。他們這種精神是顯然要把哲學從認識論中解放了出來（The New Realism 書中有馬文 Marvin 一文即論此。）他們以爲認識的心不是一個實質，所謂心只是一個中心，換言之，即對於四圍發生關係的中心。生物（即心的）在自然界就好像星在天上一樣，不過是空中散布的幾個光點罷了。所以羅素說：「主觀性是心現象之特徵。我們可斷言組成物理世界的「元」可由兩種方法集合爲兩座，一種是使衆元從各種的地位現爲一個東西，一種是使衆

元從一個地位現爲各種東西。後者即爲觀相，經一定的時間，則名爲「行紀」(biography) 主觀性便是觀相與行紀之特性，亦即從一隅以觀世界之特性」(The Analysis of Mind p. 296) 於是我們便明白他們所以主張此說乃是由於根本上不承認「心」是實體，而只以爲心是「作用」。我們便要問爲甚麼心是作用，他們必定說這是近代心理學所告訴我們的——尤其是行爲派 (behaviorism)。到這個地方，可見他們已拋棄論理主義而取心理主義了。

哲學應當拋棄一切「立場」(standpoint) 以無立場爲立場乃是哲學的本務。我們果真恪守此說，必定可以說新實在論先設立有科學兼常識的立場，就這個立場架起他們的高樓大屋來。換言之，即他們此說是由三種基本科學而來：物理學，數學（即附號的論理學）與行爲派心理學。在我看來，他們所謂論理的形式毋寧是物理的法則，所謂實在論毋寧是變形的唯物論。他們中除了羅素有詭辯的色彩以外，所謂美國派大部分較近於常識：他們除了採用行爲派心理學與極端的機能派心理學，以爲心是不存在以外，實在沒有把思想與實有勾通。他們所謂的新論理學依然是一個謎，因爲他們不會說明何以有這種新論理。所謂論理的先在性 (logical priority) 究竟是甚麼，他們亦始終沒有說明白。



六 批判的實在論

本篇的目的在于敘述認識論上最近美國所發生的一種學說，兼述著者個人對於此說的態度。茲爲由淺入深起見，先講名稱及書籍等。

批判的實在論英文原名爲 *critical realism*。其中“critical”這個形容詞有譯爲「批判的」，有譯爲「批評的」。這個字在哲學上本爲康德 (Kant) 所專有，但康德用這個字與普通所謂「批評」有所不同。不過批判的實在論是美國幾個哲學家合作的產物，他們會共同聲明所以用「批判的」這個形容詞卻非取法於康德；他們認爲與康德沒有關係；他們說這個形容詞不能爲康德所獨占。

以上是關於譯名的說明，所以在開場不得不即提出。次則應述文獻。關於此說的著書大部分是最近所出，茲列舉如下：

- (1) *Essay in Critical Realism: A Co-operative Study of the Problem of Knowledge* by
Durant Drake, Arthur O. Lovejoy, James Bissett Pratt, Arthur K. Rogers, George
Sanlayana, Roy Wood Sellars, C. A. Strong, 1921

譯爲『批判的實在論論集』

(1) Critical Realism: A Study of the Nature and Conditions of Knowledge by R. W.

Sellars, 1916

譯爲『批判的實在論』

(11) The Origin of Consciousness by Charles Augustus Strong, 1918

譯爲『識之起源』

(14) Evolutionary Naturalism by R. W. Sellars, 1922

譯爲『進化的自然主義』

(15) Santayana, Realm of Essence, 1927

標題與文獻都已說過，請進而論之。但一提起此說，勢必使我們聯想到新實在論(Neorealism)。在九一二年美國有六個新進的哲學家合撰了一本書，即名爲新實在論。我們看了這本書再看批判的實在論論集，便知道近來哲學界有一種趨向，就是合撰。往往大家以互相討論的結果共同主張一種學說，因而合撰一部書。不過批判的實在論論集與新實在論亦有不同的地方。

如新實在論固然是一種認識論上的主張，卻不以認識論自封；而批判的實在論則不然，只限於認識論。

這一點或許是因爲批判的實在論者（卽上所舉的七個人）在未合作以前對於認識方面以外的問題已各有獨立的意見發表了。可見哲學上的合作仍是有限度的。

批判的實在論既宣言自己限於認識論，則爲初學容易看懂起見，先一略敘認識論的問題。認識論在哲學上雖是後起的，然而卻幾乎把哲學全部蠶食殆盡。不過中國人在哲學方面對於論理學尚不算十分缺乏觀念，而對於認識論則可謂全無知識。所謂認識論的問題用淺近的例來說明如下。現在有一個東西在這里，甲問乙這是甚麼？乙若答道：『這是一朵紅花。』於是甲就可以發爲數問：第一問，你認識這是紅花究竟甚麼？第二問，你所認識的紅花是否其物的本相？第一問是問認識的主觀能力，對於此問，有兩個極端的答覆：一說謂我們的認識能力是天賦的，是謂唯理論；一說謂我們的認識能力由經驗而養成，是謂經驗論。第二問是問認識的客觀對象，對於此問，亦有兩個極端的答覆：一說謂所認識的事物是外界的原形，是謂實在論；一說謂所認識的事物是感覺的幻影，是謂意象論（或觀念論）。每兩個極端學說間都有折中的主張，現在不必詳述。但讀者須知第一問與第二問是不能分離的，因爲乃是一個總問，卽問我們如何能知事物，再換言之，卽認識如何而可能。但從第一問而下解答可以達到解答總問的目的，從第二問而下解答亦可達到解答總問的目的。如批判的實在論便是對於第二問做工夫的。

對於第二問，有二個極端的答覆，卽所謂實在論與意象論，並且這兩說中尙各有極端的，如實在論的極端

者是素樸的實在論而意象論的極端者是唯我的意象論。其實這個「素樸的實在論」只是哲學上的一種名詞；主張此說的乃是一班常人並不是哲學家。換言之，素樸的實在論就是俗人的常識。譬如這裡有一朵紅花。你問我道：「你看這是甚麼？」我答道：「這是一朵紅花？」你再反詰道：「你何以知道這是一朵紅花？」我只能答道：「我的眼睛看見他。」——這便是說我的眼睛報告於我。你若再反問：「你的眼睛所報告在你以為可靠否？」——這便是說眼睛所報告是否即是外物的真相。我若答道：「我的眼睛所報告於我的在我即信為是其物的原樣。」於是我即是一個素樸的實在論者。素樸的實在論以為外物就是照我們所看的那種樣子而獨立存在；並且無論何人去看亦都是那種樣子；即飛禽走獸去看亦不變樣子；乃至沒有人看，亦是依然不變樣子而存在。所以這種見解就是平常俗人的見解，因為平常俗人看見一朵紅花，決不會想到這個只是好像紅花而其實未必真是紅花。在一班常人，總以為凡我們所看，所聽，所觸，換言之，即凡我們的感官所攝，就是外界事物的本來面目。如一朵紅花，第一本來是花，第二本來是紅色。所以這種見解有兩個要點：（一）我們感官所攝即是外物的真相；（二）外物照我們所知覺的樣子而獨立存在。第一點是感覺的寫實性。詳言之，即素樸的實在論主張感覺有實寫外物的能力，如看見紅色，即因為外物的色彩本是紅的；如聽見尖聲，即因為外界的聲音本是尖的。第二點是外物的獨在性。平心而論，我們看見一朵紅花而不感覺為三瓣綠葉，摸着一枝鋼筆而不感覺為兩本小書，這其間縱使否定了感覺的寫實性，而仍不能不承認有一個外

界的原因，使我們對着紅花而不感覺爲綠葉，換言之，這個紅花非綠葉的區別至少必起於一個外界的原因。所以外物的獨在性是不可否認的，不過素樸的實在論不僅主張外物可以獨立存在並且是永遠照我們所感覺的樣子，這乃是素樸的實在論的特點了。素樸的實在論是常人的見解，而一班哲學家卻歡喜大反常人所爲。所以與素樸的實在論極端相反的意思象論 (idealism) 這個字在認識論上我譯爲意象論，在本體論上我譯爲唯心論，在宇宙論上我譯爲理想論。乃是哲學家所最歡喜的。意象論是由否認感覺的寫實性出發，推而至於否認外物的獨在。所以推到極端必成唯我論 (solipsism)。意象論告訴我們：感覺是靠不住的。如一根直的竹桿，插入水中，看去便折成彎的了。倘若未曾先看見這根竹桿直的時候必即認彎的是真的。這個例未免過淺，我們不妨就正於科學，且看科學對於素樸實在論與意象論究竟孰左孰右。科學告訴我們：我們視覺所見的色與聽覺所聽的聲都是一種波盪。可以說在外界是一個東西，而在感覺上則發爲絕然不同的性質。如不相信，可用實驗來證明：如用電流刺激視神經與味神經必亦起光感與味覺。所以依實驗的確證，我們可以知道同一的刺激得產生異樣的感覺，且異樣的刺激得產生同一的感覺。凡此足證感官所報告並不是外界事物的真相。所以我們訴諸科學，科學實把感覺的寫實性完全推翻。不過意象論得了科學的這個贊助卻還不滿足，仍想更進一步以爲外物不能獨在。其所持的理由大概是：只有感性 (sensible qualities) 如紅，硬，香等，而無實物 (entity) 如花，桌子，年糕等。譬如此處有一塊年糕，眼看見是黃的，手摸是軟的，鼻聞

是香的，舌嘗是甜的。在意象論則以爲其實決沒有所謂年糕這個東西的實體而只是黃，軟，香，甜，等感性罷了。這些感性結合起來遂構成一個年糕。所以年糕不是感覺而是知覺 (perception)。知覺雖是由結合許多感覺而構成，然卻是填補感覺間的空隙，所以與感覺不同。說明此理可用下例。如我們在一张白紙上點四個黑點，這個黑點即表示感覺，再由每兩點間畫一直線，於是則成四方形，這個四方形即表示知覺。假如我們看見一塊黃色的東西，以爲是年糕，若嘴一咬是硬，便知道是一塊木頭。這便是知覺的錯誤，後來由追加的感覺而訂正。往往一個東西當前，我們要知道是甚麼，全靠聯合各感覺而統一起來以組成一個知覺。不過在平時知覺的作用非常強大，卻不必聯合各感覺，只要有一個感覺亦可構成知覺。如筆是我們用慣了的，不必看見，只要手摸着亦可知這是筆。須知意象論這段話卻不是詭辯，心理學很樂爲證明。不過即此尙不足以顛覆外物的獨在性。因爲色聲香，科學雖告訴我們不是外物所固有的，但「礙」(resistance) 與「形」(form) 則科學並未告訴我們是主觀所附加於外物上的。於是有一派哲學家把這兩類的性質立有區別：名第二類爲「初性」(primary quality)，名第一類爲「次性」(secondary quality)。以爲初性是屬於外物本體的，而次性則是觀察者所附加於外物的。例如色，聲，香，暖，味等都是次性，乃是主觀所投射於外物上的而非外物所固有。再如形狀位置動靜則不能因感官的變化而改易，所以是本屬於外物自身的。何以有此分類？大約是因爲次性依感官的構造而有不同。如紅色盲，他能看見諸顏色而獨不能看見紅顏色。

若有一朵紅花當前，人人都看見是紅顏色的一朵花，他卻看見是別種顏色的一朵花。至於初性，似乎不能人人各異。所以從初性上仍須承認外物的獨在性。以上是由素樸的實在論而述到其相反的唯我的意象論，於是不能不推論到介乎兩者中間的科學。這個說明好像尚未到批判的實在論的本題，其實批判的實在論即由此而出，換言之，此即批判的實在論所由來，讀者請特別注意。

照上述的推論看來，寫實的實在論既不能成立，唯我的意象論亦不能成立，然則我們不能不另想一條出路同時可以避免雙方的困難。康德的批判哲學即是這種努力之一。康德於一方面採取實在論的優點，承認外界有事物存在，特外物的本體不可知，即所謂『物如』(dinge an sich)；他方面採取意象論的優點，承認有認識的主觀有天賦的能力，即所謂先天的綜合 (apriori synthesis)。於是不可知的物如卻可刺激我們的感官而給我們以感覺的材料；這個感覺的材料與知識的方式相配乃成認識。這乃是康德折中兩派而對於認識的可能性與對象所下的解答。讀者稍稍翻閱哲學書便知其詳，現在不須再述。不過有一句話是必須聲明的：就是康德以後祖述其學說的都是意象論派所以誤把康德認為意象論的中興始祖；其實不然，康德對於實在論方面亦未嘗抹煞。——如英人皮李卻 (Priestly) 即專從實在論方面以研究康德。康德以後因為康德自身有一個弊病，就是入於認識界的只是現象而本體乃是絕對不可知，所以祖述其說的都容易流入唯心論。平心而論，若是認識的所對只是現象則不會把認識的可能性否定了。因為康德於此點不能使

人滿足，於是哲學家又復分歧發展了。本篇所述的批判的實在論雖亦是折中實在論，與意象論與康德相同，然而其來源卻不相同。因為批判的實在論對於康德只限於現象一層亦不甚滿足。批判的實在論既與康德異其來源，所以雖有相同的地方，然亦不必從康德說起。因此現在徑述批判的實在論。

美國的批判的實在論亦與康德一樣，一方面不承認知覺的寫實性，他方面又不贊成認識的唯我性。於是不能不反對唯心的意象論的一方面主義；即以爲沒有外物而只有心象；又不能不反對寫實的實在論的兩方面主義；即以爲只是能認識的心與被認識的物直接相接而中間不隔有他種幕障。所以批判的實在論是主張三方面主義的。質言之，即於能認識的主觀心與被認識的客觀物以外，從知覺作用上研究而發見有一個第三方面。這個第三方面在批判的實在論則立了一個名稱爲“essence”。這個字我擬譯爲『蘊』或『義蘊』或『精蘊』。批判的實在論又恐這個字不明白，更立了兩個同意語是“character-complex”與“quality-group”。這兩個字我擬譯爲『性叢』。按認識上的三分法，即所謂外物的自體，主觀的我心，知覺的內容實不自批判的實在論始。在英文對於外物或客體都亦稱爲“object”，而於知覺的內容，則有種種名稱，曰“datum”可譯爲『張本』，曰“content”可譯爲『內容』，曰“givenness”可譯爲『現前』。這種分法是把認識的對象分爲二：一爲外物的客體；一爲知覺的材料。譬如一朵紅花，就其在外界的實際上而言，則是客觀的事物，而就其在知覺的內容上而言，便爲知覺的張本，特實際的外物若不投入於知覺內容則

其是否爲紅花乃不可得而知了。所以外物的自體自是外物的自體，知覺的內容自是知覺的內容。但是亦有主張知覺內容即是外物自體的，這就是所謂素樸的實在論，而新實在論亦是如此。新實在論以爲我看紅花等於白花看紅花，換言之，不是心與物的關係而乃是物與物的關係。因爲新實在論把認識作用就視爲兩物相關的「關係」。兩物相關自然不能因關係而變化兩物的各自本身。其故乃由於關係必是在關係者本身以外。

——新實在論名此爲關係之外在性。關係既不變易關係者，則知覺的內容必即是外物的本相。批判的實在論對於這種主張立了一個名稱曰「認識論上的一元論」。而批判的實在論則自居於「認識論上的兩元論」。何以言之？就是主張外物的自體與知覺的內容是二而非一。何以知道知覺的內容是如此呢？讓我們從心理學上研究一研究知覺的性質。心理學告訴我們：知覺不僅含有實感的印象與憶起的印象而且含有許多「意謂」(meaning)，如我們看見一個方桌子，知道其四角都是正角，其實我們所看見的只是兩個鈍角，兩個銳角。於是我們於知覺中分別有兩種性質，名爲所感受的性質 (character sensed) 與所意謂的性質 (character meant)。前者如目睹的鈍角與銳角，後者如理解的正角。這兩種性質初不必一致，不過在知覺上較在概念 (conception) 上爲稍接近罷了。且除視覺的知覺以外大部分知覺都是感覺的性質包蔽在意謂的性質以內，而兩種性質卻絕不一致，因爲意謂的性質常擴出感覺的性質以外。對於這兩種性質的結合不能不有一專名，於是批判的實在論遂這立有「性叢」與「蘊」的名詞。則所謂「蘊」

所謂「性叢」便是印象與意識密切相聯系的一個「團」(group)。詳言之，即由實感的印象喚起記憶的印象再引起意識的觀念而構成一個聯系。須知這個團，即所謂「蘊」，第一不是外物的自體，第二不是主觀的心態，第三並且是非實有的(non-existent)。何以說其不是外物的自體呢？這事很易明白。如我看見天上遠處有一個東西在那兒飛翔，同時恰聽見隱約的嘎嘎聲響，則我必以為是一架飛機。倘若細聽嘎嘎聲響，知道是從遠處織布的機房而來，同時飛翔的東西卻亦漸近了，知道乃是一個風箏(即紙鳶)。於是以前的知覺(即認為飛機的知覺)顯係錯誤了。但這個知覺在當時(即未發見是風箏的時候)確為一個知覺。所以知覺顯然不是外物的真相。批判的實在論有一個優點即在於此。因為這種認識論上的兩元論最能說明「錯誤」。至於認識論上的一元論對於「錯誤」必很感困難。因為素樸的實在論與新實在論都認為知覺的內容即是外物的真相，則必致世界上無所謂「錯誤」。而實際上則確有「錯誤」這種事實。所以批判的實在論把知覺的內容認為不是外物的真相，則對於「錯誤」必很易說明。至於批判的實在論對於誤錯如何說明，容於下段詳為評論。何以說其不是主觀的心態呢？例如一個圓的輪子三尺半徑長由我屋而滾到鄰舍。在我看見以後，我當然知道這是一個圓的輪子，有三尺的半徑。但在我看見的時候卻不是圓的，乃是直立的橢圓形。由我眼球的移動聯和筋覺則我知道這個輪子正在活動。所以當時我的主觀心態只是直立的橢圓形與眼筋的活動並不是一個圓輪。又如我們看見一個方的紅的枕頭，當時的心理狀

態是由「方」「紅」等感覺以及脣內默誦的「枕」與聽覺所印的「枕」等而構成。所謂「方」與「紅」宜可說是屬於知覺內容不盡為主觀心態，其實若在燈下紅即爲紫，若是斜視方即變扁，所以構成知覺內容的性質基乎聯想乃較甚於基乎實感的心態。因爲知覺內容的狀況不是實感心態的狀況。換言之，即知覺不是忠實描寫當時的實感。當時的實感是橢圓形，而知覺則是圓形，所以知覺不是主觀的心態。還有一層就是純粹的心態必定與知覺不同，如「我覺得我是在這里看見一個朋友」必與「我看見一個朋友」不盡相同。第一個狀態比第二個狀態必有所增（more than）。因爲在第二個狀態上，對象乃是朋友；在第一個狀態上，對象卻不是朋友，而是「我看朋友」的心理，第一個狀態既與第二個狀態不同，則知覺當然不是主觀的心態。何以說其是非實有的呢？所謂非實有即是指不限於占有一個特定空間與特定時間。如實際上的歐洲大戰，是限於那個時間與那個地方，如有了第二次大戰，則戰場的空時雖有多少相同而時間總是不同了，所以對於這個歐戰的事實可名爲「實有」。若是抽象的戰爭則自人類有戰事以來都可應用，所以抽象的「戰爭」觀念是「非實有」。凡概念大抵都是非實有的，如「人類」是從莊周墨翟王陽明顧炎武梁任公羅素杜里舒等具體的個人抽象綜合而成，所以只有莊周（過去的實有）杜里舒（現在的實有）等是實有。而「人類」則是「非實有」。概念的性質如此，本不足奇，但批判的實在論則以爲知覺亦是如此。知覺的內容，即所謂蘊，並不是純粹感覺，乃是「即感覺即意謂」（*sensation as a meaning*）。其所以鮮活便是因

爲附有感覺，但本身卻不僅是感覺，乃有意謂隨感覺而起。如我們看書，書上不過印着一畫一勾的黑字，然我們看去卻懂得其中的意思。所以「看書」這個知覺不是對於一畫一勾的黑字爲純粹感覺，乃是同時感覺着字黑而同時喚起其意義。黑字的感覺是實有的而意義則不限於特定時空，所以不是實有。往往人以爲概念是抽象的，而知覺是具體的，殊不知知覺中除了現實的感覺成分以外尚有普遍的成分。所謂不限於特定時空便是「普遍」的意思。如我今晨看見一本書，知道是一冊雜誌，晚間又看見一本書，知道是一冊雜誌。「雜誌」這個知覺內容初不限於那一本，而可普遍應用。這便證明知覺既含有意謂，則必是不限於一時一處，而可遍用於各時各處。於是批判的實在論對於知覺內容，即所謂蘊，名爲「普遍者」(universals)。既成爲普遍，當然是具論理的性質，所以批判的實在論又立一個名詞，即是「論理的實體」(logical entity)。如「雜誌」既不限於何種雜誌，則「雜誌」便是一種論理的實體。在批判的實在論，以爲知覺的內容只是論理上的實體，可以用於各時各處，而不限於某時某處。照這樣主張顯係把知覺作用與概念作用只認爲程度的相差而不是性質的相異。在心理學上誠然是有充分的理由。我述至此，因想起佛教上所謂現量與比量；我疑所謂現量即係純粹感覺，而所謂比量恐怕即是由知覺而至概念。果真如此，則佛教對於認識作用只分爲二種實可算是非常進步的了。

以上所述雖非常簡括，然批判的實在論的輪廓卻已竟有了。現在再說其一二要點。我想讀者看完了

前段必起一個疑問：即是照這樣主張豈不就是意象論麼？為甚麼還自稱為實在論呢？這個疑問卻是很重要。

因為批判的實在論告訴我們：認識寧是認知者一方面的作用而非認知者與被認知者間的特別關係。這句話何等有意象論的色彩！我以為要答此問題，則必不能因批判的實在論者自己的答復，而做為我們批評者的答復。

原來普通認識論上諸學說大抵是對於所知的物與能知的心以明二者間的關係，而批判的實在論則於主觀的知覺作用與客觀的外物存在以外又立了一個知覺內容，即所謂蘊。於是問批判的實在論是否可稱為實在論，當然從三方面來研究。主觀的知覺作用自然是心理的，沒有問題，可不必深論。我們所

最當注意的則便是外物與知覺內容了。先講知覺內容，於是我們不能不問這個內容，即所謂蘊，究竟是心理的呢還是物理的呢？對於這個問題，批判的實在論者七人卻分兩派。一派是山勒斯 (Selars)，濮拉特 (Pratt)

樂夫舉 (Lovejoy)；一派是菊拉克 (Drake)，斯趨朗 (Strong)，桑他耶那 (Santayana)，洛機斯 (Rogers)。第一派以為這個蘊是心理的，換言之，即正當知覺時的心理狀態；第二派以為知覺內容不僅是心理的，且雜有因

有機體而必然發生的，亦有確是屬於外物的。如做了一個為老虎所咬的夢，做夢固然是心理作用，而夢中的老虎則並非心理狀態，或許是腦中神經上有若何關係，故可說起於有機體。所以第二派主張知覺內容不是

主觀心態，因為當時的知覺內容確是如此如此的外物，而不是如此如此的心態。前段所述知覺內容既非實有的又非心理的便是大部分取材於第二派。這兩派的不同，在表面上看去好像第二派其實在論的色彩較

甚於第一派，其實兩派自身卻不認這個分別爲重大的不同。雖有人批評此點以爲關係重大，但在我看來，確如他們自己所說，並非重大的分別。因爲第二派雖不認「內容」是心理的，然而總認這個內容亦不是物理的。既然不是物理的，則便與第一派沒有根本的衝突了。因爲兩派的結論是共同的：即以爲當我們覺一

個東西時，隨着感覺而立刻即起的只是知覺內容，即所謂蘊。如我看見紅光當前，必立刻知道這是火燒房子。但這個立刻喚起的知覺內容未必盡與外物實情相符。如我所看見的紅光或許是屋上裝的紅色電燈。

然我要知其是否火燒則非親自實驗不可。可見登時喚起的只是知覺內容而非外物真相。照這樣說就是外物，只可由理會而知而不能由直覺而知，所以他們說，外物由辨知而不由直覺，內容由直覺而不由辨知。所以批判的實在論反對寫象論 (representationism)。寫象論主張知覺是外物的寫真，恰似照像一樣。而批判的實在論則以爲這個內容不是寫真。然則這個登時隨起的内容，既非外物的寫真，又有何種用處呢？他們告訴我們：認識作用就是想藉此知覺內容以求真知外物。換言之，這個內容，即所謂蘊，乃是一個手段 (means)。好像敲門磚，用以敲門。再換言之，即是一種嘗試 (test)。因爲照批判的實在論所主張，我們不能直認 (apprehend) 外物，只直接獲得知覺內容，再藉此以求確知外物。從這一點上看去可以說完全與唯用論 (pragmatism) 相同，容於下段批評之。可見得知覺內容，即所謂蘊，既不是物理的，而是不限於特定時的普遍的，則當然不能算實在論。所以僅就這一點而論，即僅論這個蘊，批判的實在論確與意象論相近。

所謂「蘊」(essence)便與所謂「觀念」(idea)相差不遠。批判的實在論在這一點上確取得意象論的優點而棄去實在論的劣點。因為實在論最難說明的是知覺的差誤(perceptual error)如色盲、幻覺(hallucination)、夢、次性等；若知覺所得的就是外物的本相，知覺不會有差誤。知覺既有差誤，則可見知覺內容是離外物真相而獨立的了。這個離外物而獨立的知覺內容豈不便與「觀念」差不多麼？我們在「內容」方面既不能充分發見其有實在論的特色，則不能不在外物方面一研究之。批判的實在論所以為實在論在其自身恐怕就在乎對於外物的見解。但我們從旁觀而批評之，必覺其實在論的色彩仍不充分。何以言之？批判的實在論既以為我們不能直覺外物，然則我們何以知確有外物呢？批判的實在論毅然回答道：我們知外物不由印攝而由斷定(affirmation)，但外物確是獨立存在的。若再問道何以徵之？則回答道：徵之有時我們知覺的內容就是外物的本相。以術語來表之，即知覺上所現前(given)的蘊與實物上所固具(embodied)的蘊有時相一致。在此點上批判的實在論便建立其真偽標準。以為知蘊與物蘊相一致的是真，否則便是偽或差誤。並且因為知蘊與物蘊可相一致，所以斷定外物是獨立的，可以為認識的對象，故我們可以由科學以研究外物，又因為知蘊與物蘊可不相一致，所以知道外物不是心理狀態，不具有次性。凡此諸說在我們看去，實沒有高深的玄學意味而卻有較近於常識的意味。其所以如此主張，實由於融會兩種舊說起見，一種舊說以為外界獨立的事物可投射於主觀而不改樣子，就是主張認識作用是「攝取的」

(transitive) 又一種舊說以爲所識的事物至少總有若干性質爲主觀所賦加的，就是主張認識作用是一賦加的』(relevant)。批判的實在論既混合此兩說，便以爲兩說實相待而成，缺其一皆不足以自存。批判的實在論取後一說的成分，所以主張內容不是寫真；又取前一說的成分，所以又主張外物是獨立存在的。就外物的獨在性一點而論，批判的實在論確與新實在論一樣，都以爲無論我們去認識外物與否，換言之，即無論我們去看外物與否，而外物總是獨自存在。從這一點上講，批判的實在論確可算是實在論之一種。不過我對於此層很有意見容下段述出。總之，批判的實在論所以爲實在論其成分甚少。因爲實在論的最小限度是，以爲知識是實在的，換言之，即知覺思維必有所對而不僅是知覺作用思維作用自身的經驗，則批判的實在論確是這個最小限度的實在論，與新實在論之爲最大限度的實在論不同。批判的實在論與新實在論不同點可用兩個字來表明：即『超越』(transcendence)與『內在』(immanence)。批判的實在論主張超越，以爲外物投入知識僅一小部分，而其自體乃是超越於知識；新實在論主張內在，以爲外物即內在於知覺，所以知覺沒有差誤。足見一個是最小限度而一個是最大限度。原來批判的實在論所以如此是志在免去新實在論所遇的困難，所以比較上能吸收意象論的優點。但批判的實在論較優於新實在論卻不僅此；新實在論開口聲聲自稱築基於科學，而實則反不如批判的實在論能接近於科學。須知科學本來是位乎實在論與意象論之間，而是一種溫和的實在論，所以科學所詮接近於批判的實在論實較新實在論爲甚。這不能不算批判

的實在論的真優點了。

稍有心理學及其他自然科學的知識，對於批判的實在論所說必能了解，因為批判的實在論亦與新實在論相同，不是十分深奧的。照上兩段所述，大旨已可算略備了。現在請一述我的私見用以批評。

我對於批判的實在論在總體上只有一個感想：就是覺得此說實是擇取唯用論的一部分而發揮光大。我對於批判的實在論所最滿意的自然是『非寫真說』(non-apprehensional theory)。但此說卻非批判的實在論所自我作古，唯用論早已主張過了。批判的實在論者亦知道其主張本來與唯用論相同，所以有的說是很同情於唯用論，但覺有許多唯用論者太偏於功利而缺少理論的價值，有的說真正的唯用論必與批判的實在論相一致。使唯用論不致流於實際的功利與淺薄的效驗，則不得不歸功於批判的實在論。因為唯用論既主張「真」即是價值，然價值離不開量價者，所以往往流於自我中心的偏見(ego-centric predilection)。為救濟這個偏見起見，又不能假定外界是實在的，所以唯用論本分兩派，即一派是實在論的，如傑晤士(W. James)，另一派是意象論的，如席勒(J. C. F. Schiller)。其以為外界是實在論的一派以為外境是先存在的，不是認識所創造的，而認識則只適應於此境罷了。意象論的一派則持論較為玄妙：以為環境是由認識所創造，因為客觀與主觀互相作用而始成，不僅是單純主觀一方面的順適。自然後一說的玄學色彩較濃於前一說。批判的實在論接近於前一說，以為外物雖非內在於知覺中，然知覺卻不能變化外物或創

造外物。這一點便是其所以爲實在論的原因了。但我的意見以爲認識論的中心問題是真僞問題，換言之，即研究『真如何而可能』(possibility of truth)。若離了真僞而研究認識，則大部分必失了意義。例如我看見一個飛翔的東西，認識爲風箏。若我不問此認識是否真實，則我的認識直是多事。所以真僞問題即不啻是認識問題的全部，因爲這個核心核若刪去了則其他邊緣亦不會成立。現在要批評批判的實在論即請從這個核心核問題起。我覺得批判的實在論所說雖甚多而對於中心問題則貢獻甚少。如新實在論主張凡知覺所現的一律是真，而沒有僞。如一根直的竹桿插入水中，看去便變成彎的了。在常人總以爲直是真而彎是僞；新實在論以爲不然，直桿所以變爲彎桿由水中折光，並且這個折光亦是物理作用，所以直固是真而彎亦不是僞。新實在論爲貫徹其主張起見，對於一切物分爲『現物』(existent)與『虛物』(subsistent)，亦可稱『現有』與『潛有』。直桿是現物，而彎桿卻是虛物；須知這個虛物與現物好像形與影的比擬，都不是主觀所創造。新實在論此說幾乎把真僞的區別根本消除了，因爲照這樣說則世界上只有真而無僞了。試問這種議論何等極端！然在哲學上不能不算有所創立。獨是批判的實在論者卻沒有這樣的勇氣。他們以爲真僞是仍有區別的：我們認識一物時知覺所得的只是所謂蘊而我們則「當做」(taken to be)就是外物，所以有時這個蘊即是外物的性質，認識乃真；有時這個蘊與外物的性質不符，則認識便僞。這就是批判的實在論對於真僞區別的問題所下的解答。但我對於此答不能滿意。我們不能不問何以知道知覺上

的蘊與外物上的蘊相合呢？再由反面來問，何以證明知覺內容與外物實際有時不符呢？平心而論，柏克萊（Berkeley）所謂「有卽是被知」（To be is to be perceived），若照我的意見講來，實不能算錯誤。平常我們所謂有某物或某物存在，當然是我知有某物或我知某物存在，決不會有某物而我不知，卽使我不由感官而知亦必由傳聞而知，因為除感官的直接知，傳聞的間接知以及推理的斷定知以外實不能另有「不知的有」。所謂有卽被知，並不是說「有」爲「知」所創造，如此處本無一把刀，因為我拿眼去看隨變出一把刀來；而乃是說「有」必附帶「知」這個條件，如此處有一把刀，必是由我親眼看見，或他人告訴我，或我用推理而斷定，否則便不能證明此處有一把刀。所以柏氏這句話若解釋爲「知」是「有」的必要條件，則並無錯誤。我們可用極淺的比喻來說明知是有的條件。楞嚴經上有拿玻璃罩放在眼睛上以比喻心，我們卽可借用此喻。如戴玻璃罩的人看見一切物都不能不透過這個玻璃，並且是看見事物而不看見玻璃。人既具知覺，則對於一切物必經由知覺，特仍是知事物而非知知覺。所謂有某物卽是知有某物，因為離了知便不能證明其有。換言之，有的證明卽是知。所以有卽是被知。照這樣講，我們對於知覺內容與外物實際有一致與不一致的問題決不能用超越的方法來解決，而只能仍訴之於內在的方法。換言之，卽我們離了知覺則無法求得一個超越的外物實際。我們只能將第一次的知覺與第二次的知覺相比較。例如我看見一把刀，我知道這是刀，乃是第一次知覺。後來我拿這把刀來切東西，卻切不動，於是我知道不是刀，便是第二次知覺。所以唯用論

明知無所謂知覺內容與外物實際相合與否的問題，對於真偽的標準不取超越的方法，以爲真偽的分別，據言之，即知覺內容與外物實際是否相符全由於知覺所領導的行爲能否達到而判定。如我看見一把刀就拿來切東西，如其能切即爲知覺內容合於外物實際，換言之，即是真；如其不能切即爲知覺內容不合於外物實際，換言之，即是偽。這個行爲的結果形成第二次知覺，所以真偽的分別仍內在於知覺而不能超越於知覺。再說得深一層，真偽即是一個知覺的「實現」(realization)。例如科學上的發明，如無線電話等，大概都是先有理想而後去實驗。往往有屢試不驗而最後竟得成功的，亦有實驗一回即改良一回而最後的成功仍可加以改良的。所以「真」不是一層的，即知覺內容的合於外物實際不是一度的。真乃是層層推進而至於無窮的，即知覺內容的合於外物實際是漸漸逼近而推演無底的。就知覺來講，自然是愈逼近即愈創造，而就外物講則便是愈推演即愈構成。因爲照這樣說，外物便不是自始即一成不變的，乃是正在構造中的(working)。所以依我的主張而嚴正解釋唯用論，則其在認識論必是既非實在論又非意象論，其在本體論，必是既非唯物論又非唯心論。質言之，即把實在論與意象論，唯物論與唯心論，從根本上融化殆盡，因爲實在論與意象論，唯物論與唯心論，都是固定的呆板的，而凡固定的與呆板的都不能說宇宙真相。所以嚴正的唯用論是只取「流」而不取「波」。以爲不是流爲波之動，乃是波因流而存在。若無流則波即不復存在。平常人以爲流是虛的，而波是實的，波一動乃成流，這種觀念乃是先假定靜體在先而動勢在後。殊不知這個假定根本上

先不能成立，因為實際上並沒有先靜後動的宇宙。既然只是動，而無靜，則呆板的唯物唯心的爭執當然可以根本上一掃而空了。以上因認識論而推論到本體方面未免太快了，現在仍回到原題。批判的實在論對於知覺內容與外物自性的相合與否問題既不能不降服於唯用論，則批判的實在論所發明的「蘊」不過是對於唯用論加以有力的資證罷了。所以批判的實在論雖不能算沒有大貢獻，然在我看來，其貢獻都是替唯用論張目，不足自成一家。這便是我對於批判的實在論的總批評了。

復次，我們不能不問這種非寫實的知覺內容自何而起。我想批判的實在論說明這一層勢不能不用生物原理：以為這種不盡是寫實的知覺內容乃是生物爲了生活而天然生成的。但我對於此說不能滿意，因為純粹感覺而變爲知覺則其間必有理由，而斷非漫然。在我的意思，純粹感覺變爲知覺就是於感性上增加「意謂」。意謂雖由經驗而起，卻非經驗所創，換言之，即與經驗俱始而不是經驗所產。我們只要看小孩子的情形便明白，小孩子所有的知識大部分是經驗所得，然根究到最後則必有幾點是不由經驗的，於是便不能歸於遺傳。可見即是一個初生的小孩，而其背後仍潛有人類全體。所以經驗論若限於個人經驗必不能說明一切。若承認必有一個超個人的經驗，或名爲「經驗全體」(experience as whole) 或名爲「絕對經驗」(the absolute experience) 則經驗論便自撤其藩籬了。經驗論既不能以各個人的經驗爲限，我們便知道意謂決不是個人的經驗所創造。換言之，即我們事實以外，純粹感覺以外，純粹經驗以外，不能不

另求，意謂，知覺，經驗的起源。批判的實在論告訴我們說知覺內容不即是外界物相確有極大的貢獻。批判的實在論主張知蘊不即是物蘊不但易於說明幻覺，並且又可以使我們看出知覺是與感覺異其起源，換言之，即不是單純由感覺而產生。這樣說來，批判的實在論的貢獻實不能算很小：第一是知覺的非寫實性，第二是知覺內容的獨立。

照以上兩段略評，我所採取於批判的實在論的已可概見了。不過就批判的實在論自身而講，關於外物方面實不及新實在論來得澈底，因為新實在論把「心」與「知」根本上消除了而只認為物與物的關係。關於真偽區分的方面，又不及唯用論，因為唯用論不必立有時知覺內容竟與外界物相相合的假定，須知這個假定是永遠不能證實的，且立此假定實近於常識。所以批判的實在論關於知覺的性質方面是基於科學而關於外物則又太近於常識了。

七 感相論

新實在論在現代實是英美哲學上的主潮。我們要研究最新的哲學自然不能不研究新實在論。不過新實在論包括有許多異質，而只是大體的趨勢相共而已。現在先敘述伯洛德 (C. D. Broad) 的感相論。

爲甚麼我要先論述感覺呢？

這個緣故稍加說明便可恍然大悟：因爲新實在論既主張離心影而有實物，則必先從感覺的研究上，庶幾一方面可以攻破唯心論的所知即是心影說，他方面可以證明外界實物即同於所認識的。這個事實，從表面看去，似尙不十分困難，其實一經分析便非常雜複而繁瑣。近來研究這個問題的卻可推英國的伯洛德。他是有物理學素養的哲學家，所以他所說的是合於科學。現在我所根據的他的

著述，只是兩部：一部名曰知覺物理與本體 (Perception, Physics and Reality) 是一九一四年出版的；還有一部名曰科學的思想 (Scientific Thought) 是一九二三年出版的。現在我所敘述即是根據於這兩部書。

他在第一部書上批評的方面較主張的方面爲多，第二部書則稍勝一籌。我最佩服他的是其分析的精神，恐這種詳細的分析即是羅素 (B. Russell) 亦要大爲驚歎罷。至於他只注重分析的批評不努力於建立主張，完全是科學的精神：總是講「概然」(probability) 而不講「必然」(certainty)；這種謙摛的態度實是科

學的根本。伯洛德尤爲富於這種謙搗的精神，如他在第二書上說他不想造成一種新哲學，他只是伐木燒甌，以便別人拿來造房屋。今天我來介紹其學說，亦有幾分這種意見，希望中國人取得這種材料以從事於建築。科學，尤其是物理學，開口必講空間時間運動。但空時，動這三個概念離了具體的物質亦是不行的。須知空時動是從物質上抽出來的，至於成爲絕對的空時與可測的動率乃是許多學者努力的結果。所以我們從批評的哲學上講，應從物質以明空時的根源，不應光講空時而遺漏了物質。因此我們不妨即開始討論物質罷。

通常所謂「一塊東西」(a bit of matter)，其意義是很含渾的。若演伸起來，所謂「甚麼是一塊東西」亦可說「所謂一塊東西其人人所公認至少必不可缺的性質是甚麼」(What is the irreducible minimum of properties which practically everybody would agree that an object must possess if it is to be called a bit of matter)。照通常說，這種至少必不可缺的性質有四：一曰公共性，即存在與性質，可有许多人去公共觀察；二曰中立性，即其存在與性質，可由一個人做無數次數的觀察；三曰獨自性，即其存在與性質，不因人們的觀察與否而變改；四曰固定性，即必有定形定位，非有物界其他物體來破壞他，不因觀察者的認識而變形變位。第一如一個銅元，數百個人站在那裏都看見他；第二如我昨天看見這個銅元，今天所看見的仍是這個銅元；第三當我昨天看了銅元後即去睡眠，今天又看見這個銅元，則當我睡眠的時候，這個銅元的

存在必沒有改變；第四如我們不把這個銅元投入火爐中融化，則這個銅元總是圓的。但哲學家對於這四個標準性質卻都不滿足，如白開來 (Berkeley) 就有很強硬的批評。雖則他否認外物，然總認有一個神意，使我所見與你所見方能一致，不然各人感覺既是私的，何由得公同呢？他既不能不設定有一個神意為感覺公同的基礎，則這個神意與物質不過名稱的不同而已。可見必是『有個東西』(something)。不過一班哲學家否認外物的議論亦不是盡無理由。上文所謂公共性與中立性若使與固定性相聯確有許多困難。如一個銅元，甲看是櫻色的，乙看是黃色的，在日中看是紅色的，在水中看是青色的。這個困難即在所謂『現象』與『實物』的分別。所謂現象即是其物現於我們前的樣子 (appears to us)；所謂實物就是其物本來的形狀。伯洛德名後者曰『物的本形』(physical reality)；名前者曰『感的現象』(sensible appearance)。這個分別確是不可否認的，如我坐在桌傍看見一個銅元在桌上，雖我知道是圓的，但實際上所見乃是橢圓的；又如一個竹桿插在水中，雖我明知是直的，但實際上所見確是彎曲的。若果橢圓的另是一個銅元，彎曲的另是一個竹桿，便無問題。可見問題即在同一個東西而又同具兩種不相符的性質；即同一個銅元又圓又橢圓，這豈不是一個費解的問題麼？而況眼見圓的銅元是橢圓的並不是錯誤。如錯認圓的銅元為橢圓的是由於知覺的乖誤則倒亦罷了，無如看見的確是橢圓的銅元而實際上卻只是圓的銅元。這個問題雖在我們人人日常經驗，已成熟見不鮮的事實，但一旦提出，仍是一個必須努力去解決的疑問。因為我們人人總是對

於習以爲常的不甚注意，而殊不知習爲故常的乃十有八九反是可疑的。即以習以爲常的而言，我們往往看見橢圓形的銅元而即知道是個圓形的銅元，可見感的現象縱不與實物相同，而卻不領導我們於錯誤。感的現象與物的本樣不同既是事實；感的現象並非對於物形的誤認而確爲另一種實感亦是事實。於是學者便立有兩種學說以解釋這個道理：一種學說名爲雜多關係說（multiple relation theory）；一種學說名爲感相說（sensum theory）或對相說（object theory）。前說英國的穆亞（G. E. Moore）與希克斯（D. Hicks）主之；後說則羅素所主持，而伯洛德更加以力量。伯洛德書中置第一說於不述，今暫依其順序亦先述第二說，容將來再取穆亞的書來補充一下。要之，雜多關係說以爲圓的銅元而我看去是橢圓的乃由於有一種關係在我與銅元及「橢圓形」的性質之間；而對象說則以爲我看見圓的銅元是橢圓的，這個橢圓不僅是由關係而表現，乃確是一種特別的對象。所以二說的不同即在一用「表現」（appearing）一詞，一用「現象」（appearance）一詞。所謂表現是虛的，由關係而見；而所謂現象是實的，乃是一個東西。如我看見圓的銅元是橢圓的，便是確有一個橢圓形的東西存在，其對於我有特別關係，其對於圓的銅元亦有特別關係。伯洛德用精確的言語來說明如下：當我辨認物體 x 有色樣 q 時，我所直接感知的只是對象 y ，這個對象具有 q 色樣且與 x 物體有特別關係。以銅元爲實例而言，我從側面以看銅元，便是我有一個感覺。這個感覺的對象是一個橢圓形的東西，這個東西與圓形的東西（即銅元）復有不可分的特別關係。這個對象，即所謂 y ，我們

特立一個名稱曰「感相」(sensa)。於何證明這個感相是一個東西(object)而不是一種關係呢？第一，我從側面以看銅元，我看見銅元是橢圓的，但我何以看去一定是橢圓而不是方呢？則其間必「有一個東西」(something)而確是橢圓的，便從可知了。第二，我們所感的對相可以變化而我們卻可推知本物並無變化，足見對相與本物並非同一。對相既與本物不同，則我們不能不認對相亦是一種「存在」(existent)。第三，科學家否認顏色與溫度是本附屬於物體的，但他們仍然遇着紅的火燄，既見其紅，復感其熱；可見物理的世界與感官的世界完全是兩個。然其為確有，則兩個世界可以算是同等的；不能因為感官的世界而即否認物理的世界，亦不能因為物理的世界而即否認感官的世界。無論把感官的世界僅認為現象或關係，然而現象確是有的，不能視為無物(nothing)。所以我們對於感相不能不認為確有這樣的一種東西。伯洛德更用明白清楚的話來說明如下：當我看物時，這種心理狀態是曰感覺；感覺有其對相；對相當為一種東西，如紅布響笛等，這個東西名曰感相；感相具有性質，如紅，圓，硬，熱等；由這個感相使我知道另有一個本物；於是我可把種種性質認為是屬於本物的，但屬於本物的性質與現於感相的性質不必相同，如我看見橢圓的銅元而知道是一個圓的銅元；然而我們認為屬於本物的性質卻必與感相上的性質相關；故感相可名為本物的現象，本物所好像具有(appear to have)的性質乃是感相所確實具有(really have)的性質；這兩種性質有時竟相同，如我垂視銅元亦見其為圓的，便是感相上的性質與本物上的性質相一致。感相論於初步已得證明，請進而一研究

感相的本性：於是有兩個問題即感相與內心的關係如何及感相外物的關係又如何。

先從事於解決第一問題，即『所謂感相果爲心理的麼？』

伯洛德以爲『心理的』(mental)一語非常含渾，非細分析不可。第一，可分析爲心態 (state of mind)

與倚心而存者 (mind-dependent)。其分別點如我看見一個椅子，我們雖儘可說這個椅子當我不去看時是不存在的，然而『看』的感覺是心態，而所看的『椅子』則是倚心而存者。故椅子只是構成『看』的素材，而不即是心的素材（因爲『看』這個心態方是心的素材。）如白開菜所謂『有即被知』嚴正講來，就是說

『有』便是倚心而存者，並非即變爲心態。第二，可分析倚心而存者爲存在的與性質的。前者言其存在是倚心而存的，如科學家說外界本無紅色綠色，則紅綠等色的存在純是倚靠於我們感覺的。這種謂之曰存在的倚存 (existential mind-dependence)。但科學家又說設若沒有光線的振盪，我們亦決看不出顏色來。

可見紅綠等色亦不盡是由感覺從無而造有出來。這種乃是於原有的存在另加以新性質，便是一部分倚心而存，不是根本上倚心而存了。因名曰性質的倚存 (qualitatively mind-dependent)。第三，可分析心態爲『作用』(act)與『對象』(object)。所謂作用與對象，如我看紅布，則紅布的存在雖在看中卻是對象，而看則是作用；一個是感的所對，即是所謂感相；一個是感的自身，即是所謂感着 (sensing)。伯洛德根據這三個分別以研究感相是否心理的。他以為先就感着而言，如我看見紅布，當然看見是感着而紅布是感相，決不能

說紅布是感着，則感相不是作用，便可知了。次就對象而言，感相既即是對象，則於感相上不能再分析爲感着與對象。再次就存在的倚心者而言，若感相倚心而存則必無『未感的感相』(unsensed sense)。若我們把『體感』(bodily feeling)與真正感覺設有分別，則我們可以承認有未感的感相，於是可見感相不盡是存在的倚心者了。最後就性質的倚心者而言，感相確與身體的地位有關，並且與身體內部的組織亦有關係，所以大約可說感相是性質的倚心而存者。總之，此種感相論主張如下：如云『我的紅感』乃是一個複雜的事情，其中可分析爲主觀要素與客觀要素，主觀要素即是『感着的作用』(act of sensing)，客觀要素就是紅，名曰對象，即是所謂感相。此說名爲感相論，而另有一說與其相反，名曰攝相論 (presentation theory)。此說以爲我的紅感是不能分析爲『感』與『紅』兩個，乃是一個單純的經驗，這個經驗便是心理的狀態，所以名曰攝相。伯洛德舉了兩個大理由以駁難此說，現在不願以非正文而多占篇幅，故略而不述。

照這樣說，豈不與一班科學家所說一樣了麼？伯洛德名此說爲『批評的科學說』(critical scientific theory) 自與一班科學說有不同。他用一個幼稚爲比喻。幼童初見銅元，必以爲這真是圓的，又真是黃的；必相信黃與圓真是銅元所固有的性質。等到他進了中學，學了初步的科學，他方恍然大悟知道銅元雖真是圓的，卻不真是黃的。其故由於一個東西在各種光線下得現各種顏色，不是固定爲一種顏色。後來等到他研究了熱學光學，他必更恍然大悟知道人們所看見的顏色只是一種振波及於網膜，至於銅元的冷熱乃是一

種分子運動。於是他雖相信銅元真是圓的，但絕不相信是黃的與是冷的了。知道黃與冷都是銅元刺激我們而產生於我們的。只有圓是在銅元自身。伯洛德說一班人受了科學教育大概都是這樣想。殊不知其中顯有矛盾：其故即在硬調和兩種相反的知覺論。一種知覺論爲素實論 (realistic theory)，另一種爲因緣論 (causal theory)。因爲關於空間的屬性，如大小方圓等，以爲是其物所固有的而不是產生於我們上的；但關於非空間的屬性，如黃白冷暖等，以爲是產生於我們上的而不是其物所固有的。然而把這兩種知覺論硬揉合在一起實與事實不合：第一，我們看見一個銅元，看見其黃色，這個黃色乃敷在其圓形上，便是色不離形，若謂有一個離形的色又有一個離色的形即不通了；第二，白開萊久已告訴我們說大家所以認定冷暖紅黑是產生於我們的只是因爲顏色與溫度隨觀察而變化，但細一研究便知大小方圓等形亦是依着觀察者的地位而有差異，所以只是道着事實的一半而忽略了一半。因此，伯洛德以爲這種議論雖爲科學所資助，然亦非大改造一番不可：改造的方法就是把其中所含的素實論一部分去掉而使所含的因緣論一部分擴大，得以完全。所謂擴大因緣論就是把一切屬性，不拘是空間性上的抑非空間性上的，一概都認爲一種效果由外物產生於我們上的。於是便把大小方圓亦使其等於冷暖紅白了。因爲我們所感的只是感相；形（即大小方圓）與色（即紅黃藍白）同是屬於感相的。照這樣說，形與色都是產生於我們上的感相。我們只在許多感相中略去其小異的而留存其大同的，於是遂信空間的屬性是素實的了。例如我們繞着一個銅元而看，必見有圓

的，有橢圓的，有稜色的，有黃色的，這便是一連串許多感相，每個感相都有其固有的形與色。各感相間頗有不同，不過我們忽略其小異罷了。但我們若拿手來摸這個銅元，除不知道是甚麼顏色以外，既覺得是圓的了，便不會再覺得是橢圓的。可見視上的感相比觸上的感相來得變化多些。何以視的感相有多種呢？其故亦容易明白：如我走遠了，眼仍可看見這個銅元，但我走遠了手卻不能再摸着這個銅元了。所以我們知道雖一切都只是感相，然而卻有兩種「狀況」(condition)：一種是比較公同與比較固定的，另一種是比較變化與比較各異的。那比較各異的是依於感官的地位，如我從遠處而看，自然覺得所看的銅元小如黃豆了。至於比較固定的，就是我們所以相信有外物的根基。伯洛德以爲，求貫徹感相論計，不能不認屬性與狀況有關。我們如不認比較固定的狀況而具有形樣，則我們便無由說明觀察者地位變化以致視相上形樣變化的緣故了。

論到這里，已折入了第二問題的路徑中了，第二問題便是『感相與外物的關係如何。』常識對於這個不發生問題，因爲不把感相與本物分別出來；科學家亦忽略這個問題，因爲把感相只限於無足重輕的一小部分。現在既要擴大因緣的知覺論 (causal theory of perception) 則勢必把感相論放大，於是感相與本物的關係乃變爲重要問題了。伯洛德毅然告訴我們說：若從感相與其性質上推知另有一個本物並其性質如何，在論理上並沒有許可。若沒有感相，我們固然不能推知另有一個本物，然而有了感相，在論理上卻並不強

迫我們推定其後非另有一個本物不可。這便是說有本物的信念不是由論理的推證而成。其所以使我們相信另有本物只不過因為我的許多感相間有「結集」(grouping) 而我的感相與他人的感相間有「聯合」(correlation) 罷了。因感相的結合有比較固定的法則，於是我們遂認感相的背後另有一個永恆的本物。

其實這只是一個信念 (belief) 而已。並且是一個極渾淪的信念。因為可以容許各種不同的說法，如甲說是這樣，乙說是那樣。不但常識與科學不同，即在哲學上亦有種種的異說。可見所謂外物只是一個「大體的格局」(General scheme) 為聯結感相的支持者。對於這個大體的格局可以有種種異說。所以所謂於感相外另有本物乃只是一個信念，但這個信念卻是本原的 (primitive)，並非由論理的演證而成。我們明白了這個道理，便可推知感相與本物的關係了。伯洛德為詳細說明感相與本物的關係計，分三方面來分析：一是從空間性上比論感相與本物即感相與本物的形樣與地位；二是從時間性上比論感相與本物即感相與本物的紀時與歷久；三是從運動上比論感相與本物即感相上的動與外物上的動。這三部分竟占了一百七十餘頁，其精微詳細真令人可驚了。我今自難照樣詳述，但又不得不撮其大要，所以只好概括述之。

伯洛德以為本物的性質是由感相的性質比類而推知，所以物理的世界是由感覺的世界比類而推知。因為感相有空間性，於是我們知道本物必是準空間的 (quasi-spatial)。空間不能離時間，於是我們又必知道物理的世界是一個空時凝一的全體 (a spatio-temporal whole) 和我們的一個感覺史 (sense-history)。

相類。可見物理的世界乃只是關合的感相之結集 (Groups of correlated sensa)。詳言之，即由於許多感相而組成，不過這些感相是無數人的感覺史上的，並且還有不屬於任何人的感覺史上的。詳言之，我們所以覺得世界是無數物件共同存在而各具形樣於各種空間的關係中，主由於視覺。視覺於每一瞬間都給我們以一個視野。但視形與視遠在數量上仍是未確知的，必待觸覺與身體的動作相聯合而始認清。有時聯想到以往的經驗，由記憶的參加，致使視覺上的性質有些變化。每一瞬有一個視野（廣義包括其他感覺，則名曰感覺野 *sensible field*），則連續無數的感覺野中，自然只是連串的無數感相，但這些感相如性質相同，則我們便名之曰『感覺物』 (*sense-object*) 而這連續的感覺野。我們名之曰某人的『感覺史』。如光的一閃聲的一響，都是一羣感相，不過各各相同且有一定的空間性關係罷了。但每一瞬間，感覺作用能感着一事物，必先於此瞬間有所延歷，便是所謂『貌似現在』 (*specious present*)。所以每一感相都有『時延』 (*duration*)。每一感覺野就是通乎感覺作用 (*act of sensing*) 的歷程所感着的事物全部。凡歷久在貌似的現在以上的感覺作用歷程決不會只感着一個感覺野，因為沒有感覺野能歷久超過於貌似現在。總之，所謂空間性與時間性都是感相上的，我們只把這些性質移植到外物上罷了。

不過我們感相上的空時卻是非常粗樸的，而科學家移植到外物上卻變了精確的了。科學的唯一方法，在伯洛德以為就是懷特海 (*Whitehead*) 的『演抽法』 (*method of extensive abstraction*)。這個方法，

說起來亦很簡單，就是把空間分析爲點，把時間分析爲瞬。這不過是粗淺的話來說罷了，詳說自然要涉到符號論理。這種分析空間爲點，分析時間爲瞬，據伯洛德說，並不是尋到一個最後的限度 (limit)，只不過是一種「系列」(series)罷了。至於何以有這樣的系列，伯洛德以爲並不是人故意造的。伯洛德用這個演抽法分析感相上的空時甚詳，現在因沒有詳述的必要，請從略了罷。伯洛德的研究，在我看來，是有兩部分：一部分是從感相上研究到外界，這便是所謂感相的認識論上的性質，另一部分是從外界上研究到感相，這乃是感相的本體論上的性質。以上所述只是第一部分；其結論可以說我們一切感覺，除了主觀的感覺作用以外，都是感相；這個世界只是一大羣感相罷了；雖然全是感相而沒有外物自相，但我們用演抽法可以把感相分析爲空時合一的點瞬，從此我們推知感相不是幻影，其背後卻有一個「空架」(即所謂大體的格局)而我們對於這個空架又可想像有許多不同的種類。我們從感相上入手以研究，所得只此而已。

第一部分好像是歸納的，而第二部分是演繹的，一合一開。第一部分既大略說了，請接着說第二部分罷。伯洛德對於第二部分在他書上只占最後的一章，雖只有一章而在我看卻是最精華的。其前一章是論空時的，亦有關係。所以仍從空時論起。於是問題便是：感相其背後的空架究竟亦與感覺史(即許多感覺野的連續)的構造相同麼？伯洛德毅然答之曰不同。因爲不同所以我們纔知道這個世界雖完全是感相而另有空架於感相背後。其所以不同現在不妨再從頭說起如下：

原來我們既有感覺，便有一個總感覺史，這個總感覺可以分爲許多分感覺史，如視覺史，聽覺史，觸覺史，歷史等。我們可於多種分感覺史上感着感相間的時間關係，正猶在同一分感覺史上感着感相間的時間關係一樣。我們雖不能在多種分感覺史上感着同時的感相的空間關係，然而卻可在同一分感覺史上感着同時的感相間的空間關係。——尤以視覺史爲甚。體感史亦具有許多感相，這些感相乃我們身體內部狀態與作用的表現。在其他各分感覺史上有許多感覺物，是歷一定的時間而同一不變的，亦有是不同一的。在各分感覺史上有許多感覺物是有互相關合的，這便是引我們信以爲許多相異的現象而都是屬於一個常同的外物。我知道他人亦有這樣的感覺史是由於交譚。在兩人的感覺史上無論這兩個人或第三者都不能感着感相間的空時關係。只因兩人的感覺物有時關合，於是遂使兩人共信是同感一個外物。總之，各人的感覺史內容是感相；而感相有關合，我們因此而推定外物。於是我們的問題便是所推知的外界是否與感相上的構造一樣。詳言之，我們的感覺既有空有時，（即在某處某時）則是所謂「空時計」（geo-chronometry 即測時繪形）的，換言之，亦即是四量向的全體。但我們用極細的分析法分割起來，猶如把一個圓錐切成許多平面的圓片，則我必發見三個要素。第一個是「時間向」（time-direction）；第二個是「無時間的空間」（timeless space）；第三是事物（object）。事物在無時間的空間上固定或移動，而時間流入其間。就時間而言，雖時間軸（time-axis）可有許多，但「時間向」卻只是一個，所以許多時間軸只能是並行的。就空間而

言，有長廣闊三量向，然必是歐克立得式 (Euclidean type) 的。若果物理世界與感覺世界相對，則物理世界必有一個限於一向的時間，又只有一個無時間的空間，於是事物在這個無時間的空間上固定或移動而這個唯一向的時間流入其間。因為一個外界物 (physical object) 若與一個感覺物 (sense-object) 相同，感覺物本是感覺史上許多連續感相的一連串 (series)，則外界物亦必是懷特海所謂『科學的事』 (scientific event) 的一連串。——如光一閃，可以知覺的，所以名為『可知覺的事』 (perceptible event)，而其中電子的振動是不可知覺的，因名曰『不可知覺的事』 (imperceptible event)，懷特海則稱這個為科學的事，所以知其存在乃由觀察兩個可知覺的事間的關係而推定。於是一個感覺物便是在感覺史上的一條線——由許多感相連續而成的。若許多感相齊一不變則這條線便為直線；與時間軸並行，若許多感相不均齊則變為曲線在與時間軸並行的線所生的面上。既然外界物類於感覺物，其在外界的空時上則為一種曲線。閔柯斯基 (Minkowski) 即名此種曲線為『世界線』 (world line)。世界線的曲彎可有種種，有的如螺旋，有的只稍斜。既然外界物與感覺相類，則必有些世界線是直的，亦必有些直的世界線即平行於時間向。若物理世界完全類似一個感覺史的全體，則一切事物必只有一個唯一的垂直世界線，順着時間向而進。這許多與時間向相並行的世界線，其總合可名『物理的標測格』 (physical reference frame)。一切事物皆可在這個唯一的標測格上定其位而計其時 (There would be one and only one frame of reference in

which all the events of nature could be consistently placed and dated) 因爲外界物既全類於感覺物，在感覺史上我們確只有一個唯一的時間向。原來感相的接續與同列在一個感覺史上確實感着，不能使連續的感爲同列的，亦不能使同列的感爲連續的。感覺史若橫切爲薄片則爲無數的感覺野；感覺野一疊積起來以成一個感覺史，只有一個進向。這個進向即是唯一的時間。以上是說外界物與感覺物若全相類，則物理世界是必如感覺世界，雖有無數直的世界線，卻非各各都可爲時間軸；而只有與時間向並行的方可。因時間是一向的，與三向的空間配合在一起，遂定有唯一的標測格，由此乃測知物理世界是一個絕對的世界。這正是舊日數學的物理學所從事的了。牛頓 (Newton) 的大功亦即在此。牛頓於感覺上含渾的空時，另製成精確的空時，其功誠偉。但其所發見的精確空時仍是理想的感覺史 (idealised sense-history)。換言之，即把粗樸的感覺史變爲嚴密的感覺史而已，而使物理的空時與理想的感覺史上的空時完全相同。自相對論出世，這個功績竟成過去的了。伯洛德是贊成相對論的，所以他說物理的空時與理想的感覺史上的空時不同。他說我們雖不能說一切直的世界線都可爲時間軸，然而一切直的世界線在一定限度內卻都可爲時間向。這乃是特限相對論 (special theory of relativity) 從實驗上所證明的。這種相對論是從電磁現象 (electro-magnetic phenomena) 着手研究，結果在光的現象上發見沒有舊日物理學家所設想的唯一標測格。於是知道物理的空時中有許多進向，每一進向都可爲時間，用以紀錄事象，但這些可爲時

間的進向卻都限於一定的限界內；並且每一進向都有一個無時間的空間，其點即爲與其並行的世界線。可見依相對論講，不但在一定的限界內世界線都可爲時間向，並且因此並無『唯一的無時間的空間』(the timeless space) 而只有各種的無時間的空間 (many different timeless spaces)。照這樣說，豈不是物理世界的構造與感覺世界的構造顯然不同麼？感覺世界只有一個時間向，因爲事象的同列與繼續乃是實際上感着的。物理世界則不然，雖不見一切進向都可爲時間向，而時間向卻不止一個。所以伯洛德以英法軍隊爲比喻：英法軍隊各有組織，雖大體相同，而內容的異點頗多。物理的空時與感覺的空時亦然。

伯洛德完全採取相對論，於感覺世界以外認爲另有物理世界，不過他卻不陷入舊日玄學的窠巢而以爲感覺世界只是幻影（如鏡花水月），獨有物理世界方爲實在，他先由覺感世界推定另有物理世界，次卻從物理世界而證明感覺世界亦爲同樣的實在。據他說，所謂自然 (nature) 就是互相關係的『事』(event) 的總稱：每一個事都有些久延 (duration)，有些擴張 (extension) 且與他事有空時上的關係；但這些久延，擴張與空時上的關係卻可由我們用演抽法來分析的，於是我們可以說實際上有廣袤，經歷久的自然事物都是由『瞬點事』(instantaneous point event) 而組合以成；其間的關係亦是由瞬點事間的關係而組合以成；因此我們可以得着所謂自然界的法則 (law of nature)，這種自然法就是表明自然界上一事與他事的關係，但說到與他事有關係的一事，必賦以某地某時，因爲離了地與時，則空汎的自然法是不能成立的；所以地與時

一有改變，則自然法上便生空間坐標與時間序次的不同；然而把地與時賦予於一個瞬點事卻有許許多多不同的方法，即任取一個事爲標基，由此以定其他事對於這個事的空間上時間上關係，凡這種以任何一事爲標基而測定其他事的均可名之曰標測格 (frame of reference) 或曰坐標系 (system of coordinates)；不過雖則標測格可以有無數個，然而由任何標測格所釐定自然法卻一半是由於所擇取的這個標測格，而一半仍是由於自然界的本真的 (intrinsic) 結構。由上述這一段話便可知 (1) 物界的本構 (2) 感覺的地位 (3) 科學的方法。先說物界的本構，我們只能得其近似的大概，好像掛滿了衣裳的架子，我們看上去只是衣裳，且衣裳又各各不同，但我們可以推定必有一個架子，我們只能想像這個架子的大概樣子，而我們不能詳說這個架子的內容細狀。次說感覺的地位，我們不能因爲另有物界，即對於感覺降低其地位，以爲完全是由主觀所造的幻影。亦好像在架子上的衣裳，雖把架子遮着了，然而其存在卻與架子有密切關係，不是隨隨便便的。最後說到科學方法，便是所謂演抽法，把一切分析爲系列，因此便表明宇宙是有原子性 (atomicity) 的，可供我們的智慧以操縱。這三點中，第一與第三在上文已詳述了不必再說，獨於第二是伯洛德的感相論的精髓所在，所以非再重言以申明之不可。

伯洛德在最後一章上專討論感相在本體論上的地位，換言之，即感相在物界的地位。伯洛德說感覺含有主觀的要素與客觀的要素；主觀的要素就是所謂「感着」，而客觀要素就是所謂「感相」，而包括兩者則

總名之曰『感覺』(sensation)。要研究感相，必先從普通生理學上略講感覺，以為預備。譬如我聽見搖鈴的聲響，必有三種『條件』(condition)：第一是所謂『起原的條件』(originative condition) 即鈴的震搖；第二是所謂『傳導的條件』(transmissive condition) 又分為內外兩種，外為空氣，內則神經；第三是所謂『成立的條件』(productive condition) 即最後達到腦髓上的一個區域。這些條件是缺一不可的，所以感覺的成立是『和合產生』(joint production)。但亦有只是內傳導條件與成立條件的，如牙痛等。不過這些都可歸入體感一類。至於純正感覺則斷無沒有起原條件的，換言之，即不會沒有感相而只有感着。於是我們知道可以有未感的感相，卻沒有無感相的感着。因為感着既是『作用』當然只是一個。無論對何感相，而感着的作用不因而異；所異的乃是其對相（即感相）而已。伯洛德遂名這個感着為『感着的一班作用』(general process of sensing)。特殊的感相加一班的感着遂成爲一個感覺。我們既在感覺中把主觀的要素抽出來略說了，當再抽出其客觀的要素來一論。

原來感覺的產生就是給一個特別的感相於這個一班的感着，所以感相的供給於感着便可名爲感相的產生。然則感相的產生究竟是怎樣呢？學者對於這個問題有兩種學說：一種學說名曰選擇說 (selective theory)，以為當一個感覺產生時候，便是使我們於無數既存的感相中揀出一個而感着；另一種名曰產生說 (generative theory)，以為所感的感相是創生於我們的。詳言之，如鈴響，依選擇說，我們感覺到鈴聲是我們

在搖鈴的時候把鈴聲這個感相從其他無數的感相中揀出；而依產生說，則以爲當搖鈴的時候這個鈴聲的感相乃從無而有生於我們上。並且選擇的意思亦有兩種：一種是積極的，如桌子上有三支筆，我擇取其一支；另一種是消極的，如桌子上三支筆，我不僅取一支，並且把所餘的兩支都拋掉。大約感覺的選擇感相是第二種。就是實際上感相有 A B C D E 等，而所感的卻只有 A C E，而把在 A C 中間的 B 與在 C E 中間的 D 都省略掉，都抹煞掉了。再詳言之，一個感相本來是一個「事」而具有一定的時延，則我們可以說一個感相就是恰似一條長線上的的一個短段。所謂選擇就是全線爲我們所不能感得，而只擇取這個長線上的幾個斷片爲感覺的對象，但我們卻可預想這個長線的性質必即同於這個短片。於是又有兩種意思了：就是一種意思是說從無數線中揀出一條線，另一種意思是說在所選出的線上再揀出短段而省略其全體。其實這兩種意思都是有的，如一個發光點發出一道紅光與外紫光，我們以視官構造特別的緣故對於外紫光不能感着，而即對於紅光亦只是感着其長線中的一短段。原來光色乃是震幅（即波長 wave-length）的不同，視官選取一定長短的震波而傳達於腦，其太長太短的則都被剔掉。這個選擇說，伯洛德以爲有優點兩個：一個是在本體論上的，詳細言之，即能把感相在宇宙上給以相當的地位，使感相爲外物的一部分而獨立存在；另一個是在認識論上的，詳細言之，即感相既是物界的，且只有少數爲我們所感着，其餘多數是我們所未感着的，則所謂物體 (entity) 雖是我們由理論推定，卻是基於未感的感相，這便是以未感的東西來填感覺間的空隙。但伯洛德

卻不肯立即武斷選擇說爲最圓滿的學說；他以爲選擇說不過僅僅比其他學說都好罷了，尙不能即認爲沒有絲毫缺點。主張純粹選擇說要首推柏格森（H. Bergson）；他在物質與記憶上表示很顯明的態度。可惜他只是大體，而沒有深論到細點。所以討論最細而態度最澈底要算亞歷桑逗了。他以爲物界的東西（physical object）是四向的歷線（four-dimensional strands of history）於是他主張感相便是橫切於這些線上的『切面』（sections）。感相是包含在（“contained in”）物界的東西內，正好像把一個圓柱可橫斜切爲若干面，這些切面本包含在這個圓柱內。再其次，就要算羅素了。不過羅素卻不十分澈底，而仍留有產生說的遺跡於最少範圍內。他以爲外物只是一羣互相關合的感相，分當物界空時的一切部分，換言之，即感相羣。有許多是我們人類所未感着的，我們在一定的地位與一定的時候只能感到這一羣感相中的一個。這個意思雖與選擇說完全相同，不過羅素似尙不止此。揣其意似謂屬於一個外物的這些感相，這個外物占領物界空時的一所，此所並無生物存在，則其性質必全異於這個處所有了生物。詳言之，即生物體的插入足使本無生物地方的感相羣變易其性質，則不啻兼收產生說於其中了。以比喻來說，生物體便好像曲斜不平的鏡子，或有顏色的玻璃，一旦插入在平常的地方必可使光線生異樣變化。伯洛德以爲亞歷桑逗的主張太劃一了，不切於實際的事實，而羅素的意見則又因爲導入產生說的要素，以致把選擇說的優點完全失掉了。

伯洛德的態度非常謙遜，以為選擇說雖有上述的兩個大優點，然尙不能即認為圓滿的學說。於是不能再研究產生說以求更能說明事實。所謂產生有兩個意思：一個是因果 (causation)；一個是創造 (creation)。

如說兩物相撞則生熱，這個「生」字便是因果的意思，乃指一個作用行於兩個既存的東西中間，而使這兩個東西變易其性質。這樣乃是先設定有一個實體，以為其性質若有甲種變化則必引起乙種變化。而創造則反之，乃是說對於一個既存的東西若有所遭遇必定另外產生出來一個新的東西。兩者的區別可用「發生條件」(occurrent condition) 與「接繼條件」(continuant condition) 兩名詞來說明之。一個是遇着了一種條件，雖立生變化，然與其前相接，以形成其全線的一段，這是因果；一個是遇着一種條件立即生變化，但乃是創造一個新的，與其前不聯，不啻另成一線。但須知兩者只是程度的差別，因為實際上決沒有純粹創造。不過有一種比較上近於創造式；有一種比較上近於因果式罷了。感相的產生和事物的產生（即物界事的產生 generation of physical event）正是這樣的比例：前者是較近於創造式；後者是較近於因果式。須知我們往往誤認感相的產生是純粹創造一個新的，與舊線不相聯續，其實感相雖有時很像獨立的 (isolated)，然仍是與其先在的狀況有若干聯接。所以只能說感相的產生是較近於創造式，而決不能說即是創造。因此，我們知道事物的產生與感相的產生確有分別。伯洛德以為可先講所謂「事」的性質，藉明其故。所謂事乃是一個特自的存在者 (particular existent) 則一事之產生便是產生出來一個新的特自存在者。所

謂特自存在即指只有一次存在而言。所以一個事不能再現第二回；其再現第二回的乃是另一事而性質相同罷了。於是我們必分三種：一曰『共名』(universal)或『定名』(determinable)如說『紅』(redness in general)；二曰『定子』(determinate)如說『某種紅』(a definite shade of red)；三曰『特自』(particularity)如我現在所感的『紅的感相』。第一最有普遍性；第三絕無共通性；第二則仍屬於第一，不過範圍較小而已。一個新事的產生必在這個新事與舊事的區別，若沒有區別便不是新事產生而只舊事續延了。則新事所以別於舊事，以明其產生，當然有兩點可為標準：(1) 占空時上的某位點 (region)；(2) 是定名下的某定子 (determinate under determinable)。位置一有不同，定性一有不同，便可知是新事的產生了。通常物界的因果律就是：若有於定名D下的任何定子C居於空時S上的一個位點r中，則必有在另一相合的共名D'下的另一相合的定子C'居於另一相合的空時S'上的另一相合的位點r'中。這種因果律在物界很為易明，因為物界沒有同一的空時，且物界因果律總不外講些運動 (motion)。所以第一，既在同一的空時上則S'便等於S。第二，既講一個運動則當然是一個定名D'即等於D了。第三，定子只是數量的不同所以可表以公式為 $C' \parallel \theta(C)$ 。第四，至於時空的位點則既因空時是同一的，位點雖不同而仍必在一個標測格內，則r'與r不過是同一標測格內的兩個標軸罷了，其相關可表以公式為 $r' \parallel \epsilon(r)$ 。但是感相的產生則不然，如由視神經傳入腦髓而產生一個紅的感相。第一，腦髓作用占有物界空時的一位點，而感相

則起於感覺史的空時上一位置，則 S' 不能等於 S 。第二，因此 r' 與 r 當然不等了。第三，神經上是動，而感相上是紅，於是 D' 亦不能等於 D 。第四，並某種紅亦不能以數量而示區別，所以不能說 $O \parallel \phi(O)$ 。準此所言，則感相的成立與事物的因果顯有不同了。我們除非 (1) 認感相不居於物界的空時，即須以爲 (2) 感相雖居於物界的空時而所謂「居」(“inhere”) 是和事物 (如運動) 的居於物界空時大不相同。若「居」(inherence) 而只有一個意義，則必有許多的空時系；若空時系只有一個，則必使「居」有各種不同的意義。無論採何說，總使我們知道世界是不像我們所輕信的那樣簡單。伯洛德說到這里，卻仍以爲感相的產生與事物的因果並非在性質上絕對不同。他用一個比喻來說明：如一家人 F_1 有無數的兄弟姊妹，都是同一父母所生，則這一家嘗爲物理世界，其兄弟姊妹間的關係即嘗爲物界空時的構造；凡投生到這個家裏便是在這個世界上占其空時的一位點；但兄弟姊妹中有些生了子女，有些沒有子女，即以子女嘗爲感相，則有子女的是生物，而無子女的是無機物了；子女若分出去爲兩家 F_A 與 F_B ，這兩家的構造必與老家 F_1 相類，這即是嘗爲感相都具有空時，與物理世界的唯一空時相類；但 F_A 與 F_B 卻不與 F_1 併爲一家，這即嘗說感相並非居於物界的空時，而物界的事亦不在感覺的空時上；並且 F_A 與 F_B 亦不合併爲一家，這乃是嘗說各人有其感覺史在各異的空時上；但 F_A 與 F_B 有堂表關係，對於 F_1 亦有父子叔姪關係，這便是嘗說物理世界與各感覺史構成一個互相關係的全體。我們可以拿 F_1 爲根本，而把其次代的人們依各種關係排列起來。這便是以物理世界的空時爲根本，而把一

切感相認為都居於這個唯一空時上的一位點，不過其「居」有各種不同的法子罷了。反之，我們亦可以拿 F_A 與 F_B 等為根本。這便是認有無數不同的空時，可是仍互相關合。這兩個方法完全是看法不同，而在論理上卻有同樣價值。所以我們的宇宙有兩端是「簡單」(simplicity) 而中間則十分「複雜」(complexity)。所謂兩端亦不相同：高層的一端就是物理世界的根本構造，換言之，即唯一的四向體（即空時）；低層的一端乃是感覺上斷片的事物。但由低層以到高層非經過非常複雜十分混亂的一段不可。現在人智的進步尚未十分完熟。所以對於這一段尚未有詳細的研究，將來符號論理發達了，必可達到目的。

我把伯洛德主張的大意已略述完了。不妨總括其要點如下：

一，我們的宇宙只是無數的感相，但一切感相都在空時的架格上；

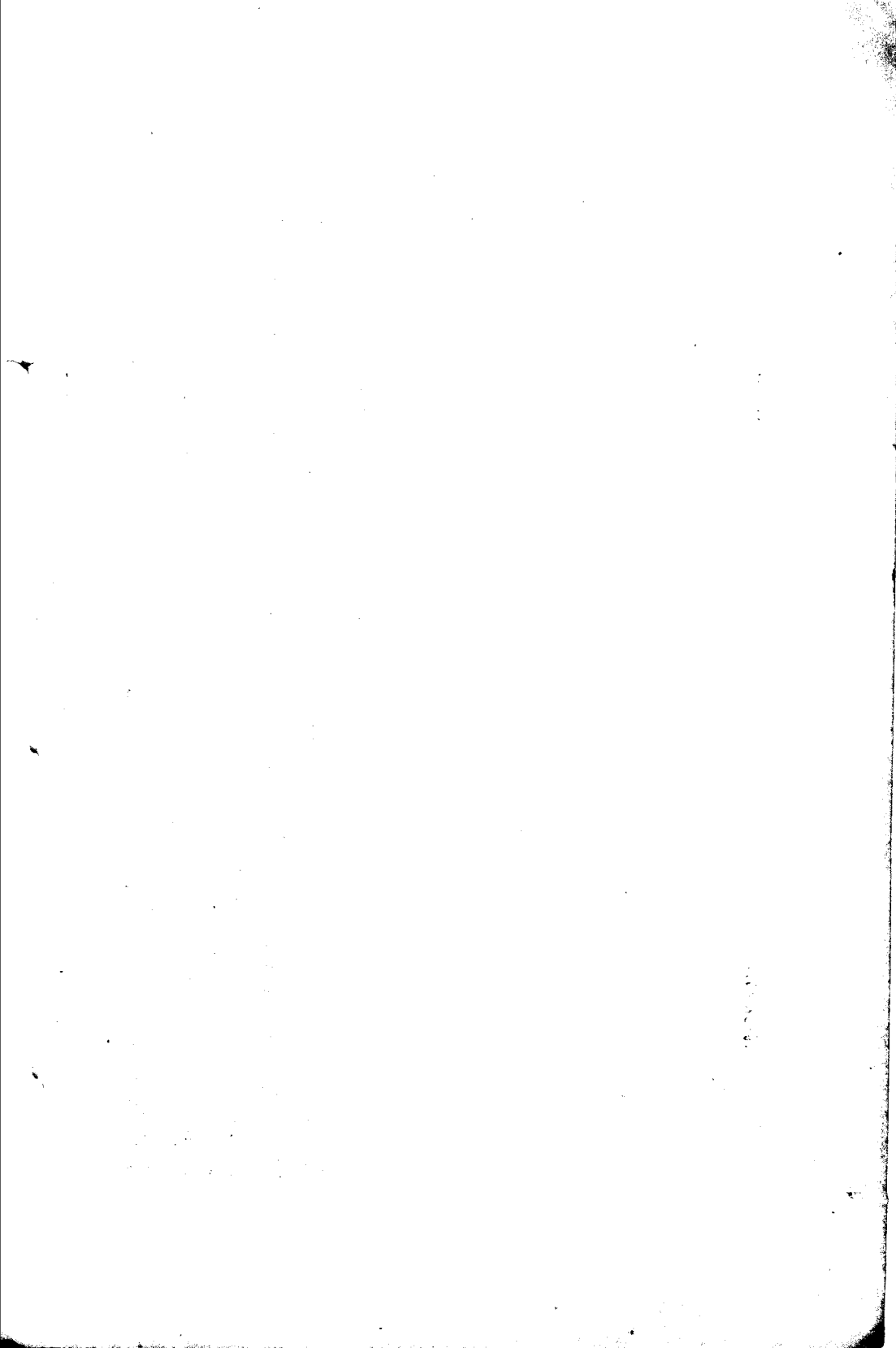
二，感相組成感覺史，但感覺史雖空時系列而成，然其空時卻與宇宙的空時不同，換言之，即只表示宇宙的空時的一方面而已；因為感覺史上的空時只有一個時間向，而宇宙的空時則在一定限界內有一個以上的時間向；

三，感相的產生是許多條件相和合，大部分是選擇於既存的，然與物界一事產生他事的因果則大不相同；

四，可見宇宙的空時是實在的，而感相亦確是實在的；

五，因此科學方法的「演抽法」所以有效，就是可把一切分析為同樣的「系列」而詮其關係的方式。

照上述而觀，伯洛德不但認定物界空時是實在的，並且認感相是實在的，不過所謂「實在的」(real)一語稍有不同罷了。空時所以爲實在的是說空時爲宇宙根本的結構，而感相所以是實在的則是說感相在這個空時的本位有相當的地位，不是無中生有的夢幻。伯洛德先由感相而探入空時，後更由空時而確定感相；伯洛德雖是討論感相，然其結論卻歸到空時，似其說與亞歷桑逗的以空時爲宇宙本體說相同；並且於這個歷程中證實科學方法的可能性，而把符號論理推崇到極高位置。讀者讀完此篇當恍然而知現在哲學主潮的新實在論所以接近科學，尤其是相對論的緣故了。



八 相對論的哲學

相對論是一件頂難懂的東西，大家都曉得了，則介紹相對論自然亦非容易。人人都知道相對論是高深數學的產物，當然介紹相對論須讓研究數學物理的人們方可慚心貴當。不過介紹相對論的哲學卻非研究哲學的人不可。我們看見科學家論述相對論的書籍中亦有敘及與哲學相關的地方，但都不見十二分透澈。使我益信相對論只是相對論，而相對論的哲學則非由哲學家來幹不可。因此，以素無數理學養的我，自然不敢自信有介紹相對論的能力，然卻不至於並介紹相對論的哲學的能力亦沒有了。這便是我所以敢於介紹相對論的哲學的緣故了。

我所看見的只有下列諸書。

1. H. Wildon Carr: *The General Principle of Relativity in its Philosophical and Historical Aspect.*
2. H. Wildon Carr: *A Theory of Monads.*
3. Viscount Haldane: *The Reign of Relativity.*

4. Viscount Haldane: *The Philosophy of Humanism and of Other Subjects.*
5. A. N. Whitehead: *The Principles of Natural Knowledge.*
6. A. N. Whitehead: *The Concept of Nature.*
7. A. N. Whitehead: *Science and Modern World.*
8. A. S. Eddington: *Space, Time, and Gravitation.*
9. Russell: *A. P. O. of Relativity.*
10. Russell: *Analysis of Matter.*

就中，懷特海是與羅素共著數學原理三大冊的大數學家。愛廷頓是英國的天文學家，宣傳相對論最力。漢爾唐本是黑格兒（Hegel）派中英國派的一人。至於卡氏則以介紹柏格森及意大利的克羅企（Croce）與斯第爾（Gentile）於英國而得名。現在不講廢話，且先講相對論的概念以立基礎。

羅素說近來科學研究愈多所得愈少，這句話真是不錯。相對論的內容如要詳細敘述自然非著成一部厚本書不可，前文已說明不是我的責任，當然在此處不必詳敘。須知所謂詳敘是指說明如何由數理的測驗以達到相對原理的發明以及此原理發明後還有許多空隙如何填補而言。至於相對原理本身，卻不必十分詳述，因為是很簡單的。現在用比較淺顯的言語來講，相對論就是由數理的測驗建立一個物理原理，認一切

所謂空間，時間，質量，運動，形樣，勢力 (energy) 等都是相對的，所謂相對的，從正面說，即全靠觀察者觀點所在的根據系，而從反面說，即不是超乎觀察者的根據系而獨立不變的，但這個相對原理自身卻是可應用於任何觀察者，所以反而是絕對的。本來在常識上亦有相對原理，不過不是由實驗的推算所發明罷了。如我們坐在火車上看見外面一棵一棵樹向後退走，若我們忘了是在火車中必以為樹真在那里走了。所以運動與空間有密切的關係。假設我們在一個絕無一物的空間，則我們是動是靜必連自己亦無法辨別出來，因為沒有離我們遠的東西，又沒有離我們近的東西，可資比較。因此幾何學家不能不畫成格子以為坐標，名為坐標系 (coordinate system) 或格子系 (mesh system)，最簡單的是一個坐標點延成三個坐標軸線。如一個皮球在桌面上滾，我們先以桌邊為根據，所以纔知道球是在移動，設若這張桌子是無邊際的，則我們決辨別不出來了。再假定如我們在睡眠的時候，身體忽變成五十丈長，若所有屋內的桌子，牀，窗等亦以同樣的比例而變大，則我們一覺醒來必不覺得自己的身體比平常變大了好幾十倍。再如我們在等候親朋的時候覺得一秒一分過得很遲，但在高譚闊論的時候，好像一眨眼就是十幾分鐘過了。可見在尋常經驗上物體的大小，時間的長短，東西的動靜，都不是絕對的。這些不但在日常經驗上，並且哲學上亦很有人極力主張，如笛卡兒 (Descartes) 與萊伯尼志 (Leibnitz) 都曾有這種主張。但大科學家牛頓 (Newton) 出而把這個道理推翻了。他的意思是以為科學要精確不能以感覺為標準。於是他說空間與時間都有兩種：一種是感覺上的；

一種是實際上的。感覺上的空時是假的與通常的所以是相對的，而實際上的空時是真的與數學測定的所以卻是絕對的。絕對的空間不關於物體位置的關係而自存；絕對的時間不關於事象變化的續斷而自流。後來雖有人譏笑他這種主張不是科學而仍是哲學，如相對論的始祖馬哈（E. Mach）就是這樣批評他。然而牛頓所以如此主張卻亦有緣故：因為空間時間的標準在運動，若有絕對運動則有絕對位置，於是乃有絕對空間與絕對時間。牛頓說如拿一個桶盛滿了水而使其旋轉，水桶旋轉必因遠心力而致水面中心凹與周圍高。由這個遠心力便證明有絕對的旋轉運動。否則若只是水與桶（即桶邊）的相對運動，必不會生有心凹邊高的遠心力。牛頓因預先假定有絕對運動與絕對空間絕對時間，所以對於運動定有一班人所熟知的三個原理。但只有這三個原理還不能說明一切自然力的現象，於是牛頓又想出一個「萬有引力」的假說。牛頓雖以 *hypotheses non fingo* 自誇，然其所假定的亦不為極少。不過都有數學可為測定，所以他的假說有科學上的價值。照上所述，相對的道理在常識上在哲學上是本來有的，不過由科學出來推翻罷了。現在的相對論只是用科學的方法再推翻科學的絕對論。牛頓的絕對論出世以後，大哲學家萊伯尼志很提出駁難。但是真正從科學上反對其說的卻以馬哈為首。馬哈在其著力學史論（英譯為 *Science of Mechanics* 自二二二頁以下都是批評牛頓學說的）上主張天動說與地動說其實都是一種假說，不過於同一的事實下兩樣的解釋罷了。這個同一的事實只是地球與天體相對而運動。若是絕無天體則地球的旋轉

如何，便無從得知了，因為我們不是先有一個靜的地球而後再動，乃是只有這樣的一個。既是相對運動則選取坐標軸全可隨意，所以採取地動說以坐標軸固定於地球，則記述天體與地球的相對運動比較為便利。所謂地動說較為真理其實不過較為簡便罷了。至於牛頓的水桶實驗不過表明水與桶相對運動不起心凹邊高，而水與地球天體相對運動則起此種遠心力罷了。馬哈以為科學當以經驗為主，而這種超經驗的絕對空時動都無假定其存在的必要。人人都知道相對論是愛因斯坦（Einstein）所發明，實則在思想方面卻不能不算馬哈。不過愛因斯坦的相對論比馬哈進一步而是數學的。愛因斯坦的相對論第一部為特限的相對論，就是說相對性原理限於某某範圍；其第二部乃為普遍的相對論，就是把範圍擴大了而成為普遍的。特限的相對論與上述的常識上相對性是一樣的，例如我們坐火車，苟火車毫無震搖，我們除非看見窗外的東西向後移動則決不知道火車是正在行走。須知火車的動是對於地球，地球的動是對於太陽。若火車向東走而地球向西轉，其速度相抵消則火車仍是不動。所以動靜全是相對的。但我們坐火車知道火車動是因為火車有時震搖，這個震搖便是速度變化而不是均速。所以愛因斯坦的特限相對論中第一原理是凡在靜止系中的一切物理法則都可準用於均速的運動系中。如我們在火車上拋球，拋上落下依然在原處，決不因火車向前走而致球落向後。這固然是經驗的事實而又與學理相合。但此說與舊來科學上所說卻相衝突，苟非充分打破舊說仍無以自存。舊說是甚麼？上文已曾說過牛頓的絕對運動是以地球自轉為唯一標準。照

他的意思，火車的行走是對於地球的相對運動，而地球的自轉卻不是對於天體的相對運動。所以非設法證明地球的自轉是否絕對不可。恰好有一個充滿萬有的媒介物，名曰能媒（ether，舊譯以太）這個東西是靜止的。（按所以假定能媒是靜止的亦因為有「光之行差」實驗為其證明，須知科學上無實驗證明的即不必假定。）原來能媒雖是一種假說，卻亦有其來歷：因為說明光的性質，既認光是一種波動，便不能不有傳光的媒介，於是假定有能媒。能媒既是靜止的，則地球自轉的速度便是對於能媒而言，所以能媒就成了測定靜動的唯一根據體了。地球對於能媒由西向東而轉，與地球是靜止，而能媒對於地球由東向西而流絕無不同。今為說明便利計，即用後說。能媒既是傳光的，則光線順着能媒的流行百碼回到原處必比橫着能媒的流行百碼回到原處為快。——這是我們在流水中游泳的經驗。但是美國有邁克爾遜（Michelson）與莫勒（Morley）用半透明鏡實驗，發見兩光線同時回到原處而無遲速。由這個有名的實驗，愛因斯坦便大膽宣告沒有能媒，換言之，即這個假說無存在的必要。絕對靜止的能媒，即測定靜動的唯一根據體的能媒既廢，則靜動的絕對分別真無法測得出來了。所以愛因斯坦的特限相對論中第二原理是光的速度對於任何觀察者自其本身地點測去總是同一的，而與光源無關。愛因斯坦既把能媒推翻，則關於光的性質又勢必推翻波動說，而恢復牛頓的微粒說了。牛頓的微粒說差不多把光亦認為一種物質；愛因斯坦既推翻能媒，自然亦主張光是物質。光既是物質當然亦必因萬有引力而有重量，所以愛因斯坦預言光線近日必因日的吸力而

使光線生彎曲。這個預言在一九一九年（即民國八年）由天文臺的測驗已得證實。以上是說愛因斯坦由邁莫爾氏的實驗而終於否認能媒以證明運動是相對的。其在數學方面做愛因斯坦學說的根基的就是羅倫徹（Lorentz）的換標式。原來由一坐標系移至他坐標系可把各坐標軸用等號表出來而加以時間的關係，數學家名為換標式。羅倫徹研究電磁現象，發見通常力學上的換標式不合用，而另立一個換標式，現在為避免數學，故不寫出。用這個換標式以演算，則在運動系中物體長為一碼者移至靜止系中便為較短；且在運動系中時計為一秒者移至靜止系中便為一秒以上。可見這個換標式把空間與時間在測量上的絕對性已顯然打破了。並且這個換標式還有一個重要的涵義：就是把時間輸入其中而為第四量向（fourth dimension）。閔可夫斯基（Minkowski）的四量宇宙便發端於此。所以有人說這個換標式是相對論的基礎，實是不錯的。照這個相對論而講，『同時』沒有了，而物形的長短亦不一定了，都是數學的測驗所確證的。這種相對論只限於非變速的根據系，所以名為特限的相對論。愛因斯坦以為相對原理不能普遍，仍是立不住，於是創『等值原理』以成其普遍的相對論。等值原理就是說天然的引力場與人為的動力場沒有精確的試驗可分別之。愛因斯坦說明此理曾用一個極淺的比喻：他說譬如一個大箱子，箱中立有一個人，箱上有繩，而有一個大力量以變速的速率向上提走，則箱內的人必感有重量而須以兩腳自支，且其手中的東西一放手即下墜。在箱內的這個人莫明其妙，乃發明為箱下有吸力，其實只是箱子向上做增速運動的結果罷了。

物體的下墜只是箱子的向上運動所遺下的。可見萬有引力與人爲動或靜沒有區別的。且箱外的人看見箱內物體下墜，必認爲是慣性作用。又可見萬有引力與慣性作用亦不遵觀察的不同罷了。但是人爲的力場可因轉換而消滅之，如在箱內者移至箱外則一切現象便大不相同。若萬有引力無別於人爲動力則必亦可因轉換而改變。所以這個等於「由加速度而生的力」的萬有引力，必有「場」(field)，於是牛頓的遠及作用的假說（即謂地球吸力能遠及天體）便不必要了。在引力場內，因物件的存在便使空間生彎曲。而證明地球自轉是絕對運動的傅氏擺錘，其振動面漸漸移轉，亦可拿地球的空間上有了彎曲爲說明了。這個空間的彎曲雖不可想像，卻可以測定。愛因斯坦說明水星近日點即以爲由於太陽周圍的空間有彎曲。這個空間的彎曲還有一個重大的涵意：就是宇宙因爲空間有彎曲，所以是有限的，而空間的彎曲乃因爲物體存在的緣故，於是物體質量愈多則宇宙廣延亦必愈大，假定物質消滅了，則宇宙亦必縮小而沒有了。這便是愛因斯坦的宇宙觀：主張宇宙是有限的而卻是無邊的。以上是略述愛因斯坦的相對論大意，不知有無錯誤，以爲討論相對論的哲學的預備。愛因斯坦這種學說乃是集輓近物理學幾何學天文學的大成而又加以創見，真可以算是人類的一大寶貝。

愛因斯坦自己不立哲學，當然一切根據於相對原理的哲學，我們都不能認爲愛氏自己的哲學。自從愛因斯坦的相對論大盛以來，唯心論的哲學家很以爲足助觀念論張目，更有人說與康德 (Kant) 的空間時間

說並不矛盾。我們雖可相信此種主張是有一部分真理，但我們卻不可把愛因斯坦的相對論僅認爲是助舊來的唯心論張目，須知其中即有助力於唯心論的地方，而亦必是把舊來的唯心論大改其面目。我希望讀者於讀下文所述三個人的學說以前對於這一點請先稍稍注意。

三個中以懷特海是科學家且其說在我以爲最精深，所以先講他的主張。懷特海的兩部書都是關於自然哲學 (natural philosophy) 的，所謂自然哲學即不外「自然科學的玄論」(Philosophy of Natural Sciences)，亦可名曰諸科學之哲學，或諸科學之科學 (Philosophy of Sciences or Science of Sciences)，今爲簡明起見，改稱爲科學玄論。懷特海的著述既限於科學玄論，則此外關於知識的本性等認識論上問題當然未及論列。因此我們介紹懷特海的學說亦只好限於科學玄論。

懷特海的根本的思想可以用三端來表現之：即(1)他主張「自然」(nature)與「知覺」(perception)應合而爲一；(2)他主張空間與時間不能各獨立；(3)他主張變化不居的「事」(event)比常自同一的「物」(object)反是實在的。他的這種主張大部分是受了相對論的刺激，而目的亦在矯正一班科學家的沿習。科學家有兩個沿習 (tradition)，這兩個沿習卻都是錯誤。第一個是以爲自然與知覺可以完全分離的。所以他說他所反對的就是把自然分割爲兩截：一個是知覺上所現的自然；一個是使知覺因以產生論自然。前者如樹的「綠」太陽的「暖」椅子的「硬」；後者即是刺激於物的電子電子振盪。前者

名曰表面的自然 (apparent nature) 是投於外的；後者名曰起因的自然 (causal nature) 是注於內的。他名此說爲自然兩截論 (Theory of Bifurcation of Nature)。而他說這個兩截論是必須推翻的，因爲此說第一是尋求所知事物的知識原因而非尋求所知事物的性質與關係，第二是擅設有獨立的時間與獨立的空間。須知自然是離不開知覺的，所以我們所研究的自然即是在我們感官知覺中的自然，詳言之，即我們研究自然不可以爲自然是製造知覺的原因，亦不可以爲自然是超越於知覺的。因爲從這兩個觀點而出發，勢必把自然弄得和康德的不可知的『物如』一樣了。以外乎知覺而又產生知覺的自然反而投入知覺，便是以不可知的而與可知的相交易，豈非一個大矛盾麼？若我們認定所研究的只是自然的理法，則便默認這個自然的理法是在知識中。所以他告訴我們說：『知識是最後的』 (Knowledge is ultimate)。我們不能說明知識的『爲甚麼』而只能說明知識的『是甚麼』，質言之，我們只能分析知識的內容與其內在的關係而不能追究爲甚麼有知識。他說科學所以異於玄學即在此：他以爲尋求思想知覺的由來（即『爲甚麼』）是玄學的職志，而把這個亦混入科學是不應該的。科學既不必追尋思想知覺的原因，然又不可假定所知的事物是在知覺思想以外。所以科學所研究的乃是『所知的事物』 (things known, entities perceived) 而非『事物自身』 (things in themselves) 更非知覺的原因。所謂所知的事物即是事物在被知中。原來知覺必有『所』 (something) 覺，對於這個所覺而抽繹其關係，發見其法則，便是科學的職志了。所以科

學不問能知的作用而只問被知的形式。換言之「科學不討論知識的原因而只討論知識的配合 (coherence)」。所以在自然科學所謂「說明」即是指「發見互相關係」而言。因為懷特海以爲知覺的要素即是「意謂」(significance 按此字與 meaning 完全相同)而意謂則是「事物的關係」(the relatedness of things)。說意謂是經驗便無異於說知覺即是了別事物中的關係與關係中的事物。須知關係離了關係者 (relata) 是不能獨存的，而關係者 (即事物) 亦離了關係不能獨立存在。所謂自然科學的知識便是辨認自然中一事物與他事物的自然關係，但並非抽象以論究其關係，乃並關係者亦包涵在內。這乃是懷特海駁斥舊來兩截論的理由。從這一點上使我們覺得懷特海這種議論已直入哲學的堂奧了。

懷特海以爲科學家把自然與知覺分爲兩截實由於不知空間與時間的真義。自從閔可夫斯基的名言，即謂獨立的空间與獨立的時間從此成爲幻影，惟空間與時間，相結合始能獨立存在，發表以來，空間時間在物理上的真義可算已經闡發了。懷特海即以此爲基礎而更進一步，以爲空間與時間所以結合爲一，是因爲另有一個基本。由此而產生空間與時間。所以空間與時間，在懷特海看來，不是原始的，而乃是派生的 (derivative 或譯分出的)。他說空間時間若離了占據空間順沿時間的事物，便成抽象。所謂抽象不是說沒有這個東西，只是說離了具體的事物不能爲單獨的實在。如「人」是離了孔子愛因斯坦等具體個人便成了抽象。其實「人」離了我們具體個人，不能爲單獨的實體。空間與時間亦然。所以他說時間是由我們從

實際上事物的遷移而抽象得知。所以使我們能做這樣的抽象即由於自然是那里變遷不居。這種變遷不居還有一個性質，就是一事物擴延到他事物。這個擴延若加以抽象便成空間。所以根本上只是「擴」與「遷」的合一，時間是由遷移而抽象以成，空間是由擴延而抽象以成。這個擴與遷的合一，懷特海名曰「自然之流」(the passage of nature)。他又恐不明白，更名曰「創造」(creative advance)。他自己說這種主張與柏格森(H. Bergson)完全一致。不過必須曉得這個 passage 不是時間。後當說明其故。時間與空間既是由這個唯一的根本的「擴遷」而分出，則空間與時間便根本上是合一的與不可分離的。所以他很稱讚電磁論(按即特限相對論)上的空時結合相對說。

懷特海的空時結合說卻根據於「事」(event)與「物」(object)的區別。所謂事，很易於明白，就是如太陽落西，孔子被困於陳蔡，我們大家聚在一室內譚天。至於物，懷特海分爲三種，一爲感覺的物，如「紅」「暖」「硬」「響」等；二爲知覺的物，如椅子，筆，房子等；三爲科學的物，如電子，量子，原子等。懷特海說自然界終極的事實乃是「事」而至於「物」則在事中。物的成立以我們的再認爲條件。所謂再認自然包涵有感覺上與知覺上的再認。這個道理好像費解，其實亦甚淺顯。如一個人忽然倒地而死，對於這個事實便有三種說明：第一種是常識的說明，說這個人沒有命了；第二種是宗教的說明，說這個人的魂升了天堂或入了地獄；第三種是科學的說明，說這個人的軀體內部壞了。然而這些都是對於事實的說明。說明是甚麼？就是

設法在自如的事實中抽出其不變的原素。爲甚麼對於一個自如的事實而必想抽出其中的不變原素？就是想拿這些不變的原素再重組那個自如的事實。如把水分析爲養氣輕氣，便是想拿養氣輕氣再造成水。所以這樣看來，實在的不僅是不變的原素而並且是自如的事實，換言之，即我們決不能說不變的原素比自如的事實更爲實在些。因爲這種本體與現象 (reality and appearance) 實質與附性 (substance and attribute) 的對比乃是希臘哲學的沿習思想。一班哲學家於無形中受了暗示，固不算希奇，不意科學家於不知不覺中亦入了這個圈套。懷特海所要破除的第二沿習即是此。他以為這個實質與附性的對比與絕對空間與絕對時間的假定有關。我們既不採取絕對空時說則當然亦非打破這個對比不可。可惜以前的相對論尙未見及此。所以他說他所主張的空間相關說不以物的質點爲關係者而以「事」爲關係者。所謂事即是上文所述「擴遷」的根本關係中的關係者。他說自然界中終極的事實即是「事」而交貫於其空時的關係中。於是我們便曉得把世界上的東西分爲本體與現象，實質與附性，實是希臘人的沿習，我們沒有跟着希臘思想而走的必要。我們既破除實質與附性，則必以爲變化不居的，換言之，即只有一次的，亦是自然的東西，並且亦是終極的與實在的。懷特海因此乃主張「自然的兩元性」。何謂自然的兩元性？就是一個不居故常的事與一個永自同一的物相待相成。猶如「水」與「流」。水可以再認；而流則不斷自新。但離了流便沒有水；離了水亦沒有流。我們既不能說水比流爲實在，水是實質與本體而流是現象與附性。

但我們亦不能因水必存在於流中而即說沒有水。這便是懷特海的自然兩元論。所以他以為「物」是沒有空間與時間的，又沒有部分，因為部分只能用於空時的關係上。物的變化即是物在事的境況 (situation) 上何如，除此以外，是沒有變化的。至於事亦沒有改易 (change) 而只有遷移 (passage)，因為事是恆自擴延遷移而絕對不居故常的。所以懷特海公然說物是不能獨立的，須知分子電子都是抽象，並且「針」亦是抽象，具體的事實只有「事」。但所謂抽象不是說沒有這樣的東西，乃是說其存在只能算自然的具體事實中的一個因素 (factor) 罷了。電子所以為抽象即因為我們不能拋棄事的構造而獨留電子以存在。貓牙亦是一個抽象，因為不能離了貓頭而獨自存在。懷特海因此更忠告科學家說，科學的職志固在對於複雜的事實尋求簡單的說明，然自然哲學者的格言則必為「務求簡單而不可即信簡單。」

懷特海的哲學精髓仍在自然的遷擴。他說「擴」與「遷」是一種根本關係，而關係者不是物而是事。「擴」的關係中即有「涵」的關係。他說明這個擴涵的關係有四個基礎方式：(1) A 擴及 B；(2) B 又擴及 A；(3) A 與 B 都擴及 C；(4) A 與 B 分散。他的簡式是 aKb 和新實在論的簡式 aRb 差不多。新實在論的 R 是 relate (即關係) 的簡寫，而此處的 K 是 extend over (即擴及) 的簡寫。懷特海以為這一個根本關係；因名表明此種關係的為「演抽法」(method of extensive abstraction)。他以為一切關係都是從這個根本關係而分出。所謂事即是這種根本關係 (即擴的關係) 的關係者。每一件事擴及另

一件事，這一件事便爲那一件事的一部分；每一件事都被另一件事所擴及，致其自身卽爲另一件事的一部分。所謂「自然之外性」(externality of nature)便是由這個擴的關係所成。因爲兩件事可以彼此相外，換言之，卽彼此相排，或相分。而於時間與空間都是從這個根本的「擴」而分出。所以時間與空間只是表示事與事的關係。懷特海爲說明此點，因名同時現於感官上的自然境物全體爲「住」(duration)按此字雖與柏格森的綿延爲同一字而義則大異。)住是不斷起逝的，所以證明自然只是一個「歷進」(process)而不是一個狀態。懷特海名這個進歷爲「自然之流」又名「創進」又名自然的創力(creative force)。須知這個自然之流切不可與時間混同，因爲這個兼表空間的轉移(transition)與時間的轉移。至於時間是可測量的，所以他說系列的時間顯然不卽是自然之流，只不過表示這個自然之流於幾分而已。懷特海的話尙多，我今以篇幅所限，不願多引。我們對於懷特海的哲學可算大體已說明了，要點已略舉了。

我想讀者對於他的哲學必有一個感想，覺得他所論的似乎哲學的氣味太濃而科學氣味太淡。我爲解決這個疑問，不能不插述英國大天文學家愛廷頓的主張。愛廷頓是英國第一個宣傳愛因斯坦相對論的，他的話有許多地方與懷特海相同。愛廷頓說，從相對論證實以來，最後的元素只是「事端」(point event)卽懷特海所謂事。愛廷頓更說事端固可照通常的定義爲在空間上一地位與時間上一刹那的一點，但這個定義還是不切，時間與空間還是派生的概念而不如事端爲元素的概念。每一個事端都可有四個變數或坐標，

所以由事端而集成的世界是四量向的。事端的自身幾於不可知。事端與事端相接有所謂「間」(interval)，這個間可以測定罷了。所以相對論把一個還元於關係，則物理所從事的只是結構，而不是材料；物理學所說的只是方式，而不是內容。不過材料與內容在物理學卻不認為重要。我們世界只是無數事端附有其最初的一間的關係，「由於這些「事」與「間」可以用數理造成無限的複雜關係以表示世界的種種方面。好像一片曠野，人在上面可以造成種種路徑。曠野不經人走是不會發見其路的，世界的種種方面亦然，必待心去認識。心就好像一個篩子把永久濾出而把變易篩去。所以物理學完全是知識的創造品。笛卡兒說給我物質與運動，我可以造成宇宙。現在的相對論者則反之，說給我一個世界，其中都是關係，我可以造成物質與運動。難道外界真沒有法則麼？科學家到今天簡直不敢再下確定不疑的回答了。不過原子性的法則似乎尚不失為真的自然法則。否則「不連續性」無由說明，因為不連續性總不能算起於認識的心，但原子性的法則雖存，卻亦不限使世界必定如此組織，由認識的心儘可另樣以組織之。所以原子性的法則不限於物質（即原子）與電氣（即電子）；如量子 (quantum) 即是動作的原子。可見自然的差別不盡是認識的心所獨創。在物理的實際世界上動作可算是最根本的，而動作的原子性亦可算是最根本的法則——電子的成立或即由於此。可惜物理學家對於量子尚在統腦中。總之，科學愈進步則必愈發見知識在自然上所取得的乃仍只是知識所賦予於自然的 (Where science has progressed the farther, the mind has

but regained from nature that which the mind has put into nature)。以天文學物理學大家而說這種話，無怪羅素要說昔日的唯物論早已打破無餘了。愛廷頓既認動作是根本，所以他說相對論並不排斥絕對時間；若移此絕對時間以詮宇宙全體的自然之流，則雖尙無法實驗，然並不與四量向的空間時一體的世界相衝突。以上是愛廷頓的學說梗概，我們覺得其與懷特海相似爲何如！足見這種主張確是最近科學的新趨向，而並非中了哲學的毒。則相對論在科學上的地位亦從可知了（按近來愛廷頓更撰了 *The Nature of Physical World* 一書，主張宇宙的資料是心，而其外表的結構是物。）

我們對於懷特海與愛廷頓的學說沒有批評，因爲我們除全部承認外，亦只有驚服而已。現在請述漢爾唐。漢爾唐很恭維懷特海；他說懷特海比愛因斯坦爲較近於閔可夫斯基，但愛閔二位的學說更澈底些。原來懷特海於一方面承認愛因斯坦的學說，亦以爲空間與時間因觀察者所在的根據系而異，而於他方面則推廣閔可夫斯基的學說，把空間與時間更認爲由另一個根本關係的『擴遷』分化出來。他說明數學測定上所謂『合』（congruence）則由於觀察者的地位以致空時上諸性得有公同。所以由一個根本關係的『擴遷』致使時空有種種的系列。這便把兩方面融成一片了。漢爾唐說他更澈底即是因此。但漢爾唐仍覺懷特海與愛因斯坦有不同處，以爲非設法以調和之不可。他說好像愛因斯坦的主張是以爲空時全靠觀察者的主觀，而懷特海則以爲未分化爲空時的一個『連續體』（continuum），則獨立於主觀以外。在表

面上看來，很不相同。漢爾唐以爲可以調和，只要我們不假定有一個外乎知識的「自然」便行了。據我看，漢爾唐的調和是不錯的。原來愛因斯坦亦並沒有把空時純認爲主觀性，只說空時與觀察者的地位相關共變罷了。這實與懷特海所說有種種的空時系相同。所以只須不把知識（即觀察者的心）排斥於自然以外，便無問題了。

漢爾唐的主張簡直可用一句話來表明之：就是懷特海所說的「知識是最後的。」這句話雖是漢爾唐的主張中心，但卻非加以剖解不可。他說通常人所以不明白這個道理乃因爲有一個大誤解。通常人總以爲人有知識與人有衣服一樣。衣服是所有物，而人身是佔有主，換言之，即有人身後造衣服並據而有之。殊不知知識對於「我」卻不是這樣。我們可以說不是我有知識，乃是知識有我。「我」即是主觀，乃是知識中的一部分。須知離了客觀便沒有主觀，離了主觀亦便沒有客觀，所以「我」與「物」（即非我）都是在知識中的。所謂「知識有我」而這個我卻與非我同存在。可見說知識屬於我，是我所有，乃是不通的了。這說錯誤是由於把心認爲是一個東西，而說知識是心所有的附性，殊不知心的存在即在知識中。所以漢爾唐公然說，知識決不是一個東西所有的性質，其本性毋寧是個「藉體」(medium)而一切存在都必藉此而成。所以所謂「存在」即無異於「意謂」。因爲離了知識便無實體，則我們只有一個意謂的世界，初無赤裸的「存在」世界。然而通常人對於這個道理是不曉得的。他們總以爲知識可分爲三個部分，即知者所

知，與知的作用。他們總以為知識是由知者發出以及於所知，好像太陽的光由太陽射出以照到萬物。其實大謬不然。知者只是在知識內而存在。所以漢爾唐說知者與所知都沒入於 (fall within) 知識中，故知識其自身反是絕對的。雖則知識的內容是相對的，因為我們不能以知識外的而說明知識。因此，漢爾唐說知識是一個全體 (entirety)。全體就是『無外』的意思。但在這個全體中卻有一個中軸 (focus) 或中心 (centre)，通常人名之曰『我』。須知這個我只是『知識』全野中的一個能動的中心，而不是知者 (knower)。因為我們不能把中心以外的『邊緣』切去，所以中心以外的亦不是所知 (known)。我們對於這個中心不必加以神祕的解釋，只認為知識的本相罷了。漢爾唐說到知識的中心，在我看來，已是接近於萊伯尼志的『心子』了。萊伯尼志的心子，所以說是『無窗戶的』(windowless)，亦就是指一個全體而具有一個中心，不單是邊緣與另一全體相共，即中心亦可在另一全體中。我說到此處，不能不述卡的學說了，因為漢爾唐的書雖為兩厚冊，而所啓示於我們的卻不過如此。所以我們不能不以漢爾唐為過渡，而即達到卡。

卡以為『心』若認為是許多東西中的一種東西，而為一種科學的所對，如我們把『心』認為萬物中的一物，心理學亦對於心下研究亦和植物學的研究植物，或昆蟲學的研究昆蟲一樣。這便是我們通常對於『心』的看法。乃是把『心』認為是構成宇宙的萬物中的一分子，就是說宇宙是由萬物構成的，而心只是萬物之一，所以心在宇宙中，是一個東西。這樣把『心』當做一個特別的物體，便不是哲學的看法了。哲學的看法是

把『心』認爲是一個世界的『能動的中心』。這個中心實倚靠於這個世界並不是構成這個世界的原素，只是一個中心點(focal point)在這個世界中罷了。這樣看法，則我們的世界便都在我們的『心』中了，因爲我們的心就是我們的知識；我們的知識，就是這個中心點內所鑑的世界。哲學對於心如此看法便名爲心子論。這個心子有幾個特徵：(1)心子是單純的，所謂單純乃指不能分析成部分而言；(2)心子是無窗戶的，所謂無窗戶就是說一切都可進去又都可出來而毫無阻隔；(3)心子是統一的，所謂統一就是說其內部不能分成若干單位；(4)心子是各有『觀』(perspective)的，就是說每一個能動的中心都鏡成一個世界，這個世界就是其他的心子，所以心子都互相構成其觀，而各觀卻是不能共的。這個道理用哲學的術語來講好像很深，其實卻亦極易明白。如我坐在書房裏，則我便是個中心，我所看的如桌子，椅子，書櫥，書，筆，紙，以及地板天花板窗戶等等總其全體名爲『觀』。若有一個朋友在窗外看我，則他自己便是個中心，他所看的亦是這些東西，這便是他的觀了。但是他所看見的雖亦是桌子椅子書櫥等東西，然與我所看的必不盡相同。這種不同是很容易明白的：就是各人的感覺不同與地位不同。如我離書櫥近而他離書櫥遠，則我二人所見的書櫥必是大小不同。各人所見既不能同，所以說『觀』是各心子所私有的，而不能共的。這種心子論經我這樣用通俗的比喻一解釋，讀者便可知道毫無神祕了。卡說近來的科學自從相對論成立以來已不知不覺趨向於這種心子的宇宙觀了。其故即因爲相對論告訴我們說若不涉及觀察者的觀點實無法以格準(to coordinate)

物理的世界。這就是說觀察者的根據系(system of reference)亦不是自存的，只是觀察者所據以格標準宙罷了。可見自然法則的固定並非倚靠於根據系，乃即在各觀察者以其坐標軸為自動的適合，以抵消各根據系中的變化。故自然法則的普遍性不在有根據系的客觀存在，而實在於經驗的能動中心其活動有公共的根原與共同的鵠的。數學公式與測量方程只在於「比」(ratio)而不在不變單位。量向的單位，若置於一根據系上，而此系獨立於觀察者的坐標便為毫無意義了。可見物理學即表明有一個能動的主觀以格準外界，而其格準外界的尺度則隨此主觀所在的根據系而變。這便是說心與物雖在性質上是不同的而在存在上則是合一的。卡說由此我們得着了終極的概念：就是一個活動於其存在是純一的與不可分的，而於其表現則是多樣的與差別的；其純一便是心，其差別便是物。這都是自內而看的，因為不能自外而看。所以相對論所指示的即是主觀的因素必須加入於物理學上。若除去這個因素則沒有數學公式與科學概念可以認為真確。以上是卡用心子論以說明其相對論的哲學。詳細介紹起來，自然非區區數語所能罄，不過大體總不外乎如此，今為圖顯明主旨計，不再細述其旁義了。

三位哲學家的學說已大略介紹完了，三位哲學家的學說與相對論的關係已夾雜提及了，現在請把這些學說貫串起來加以說明。相對論把空間與時間乃至質量、運動、勢力等都認為與觀察者相關而變。這確是把主觀的因素輸入於純客觀的物理世界中。於是這一轉移間，知識的價格登時高到極點了。知識便成爲

唯一的終極者。所謂心與物只是知識中的秩序不同罷了。但是這兩種秩序卻是一個存在的兩方面。這個存在便是知識。我們因此亦可說知識是「中性的」(neutral)。因爲心與物都存在於知識以內。在知識以外，不但沒有物，並且沒有心。所以懷特海說我們不能追問爲甚麼有知識，便是指此。漢爾唐說存於自然的秩序內的卽同於存於思想的秩序內的，自然所由起的根源與其所由成的材料與思想所由起所由成的根源與材料相同，二者都是由「差別」(distinction)而成。我們不講哲學則已，講哲學便不能像常識那樣默然假定有個與知識絕無交涉的存在。認識論上假定有這種存在的名爲素樸的實在論(native realism)。

便是常人所取的見解。照這種說以爲有一個外界物體，無論我們認識或不認識；換言之，無論我們去看見或不看見，抑或別人看見，別個動物去看見，都是照其原樣而沒有更變的。再換言之，就是我們所看見的那個東西的樣子，就是那個東西的原樣而不是我們的看法，卽不是我們有所附加於其上。但是這個議論已被初步的科學推翻了。這些初步的科學就是普通物理學與普通生理學。這些初步的科學告訴我們說我們所看見的色只是光線的波盪，我們所聽得的音只是空氣的振動，因爲我們的視官與聽官（卽眼與耳）有特別構造，所以纔感爲聲色，猶如一道太陽光射入三稜玻璃內便會映成色帶(spectrum)。照這樣說來，我們感覺上所知的顯然不是外物的原形了。於是有人讓了一步，把聲、色、味等名爲次性而「礙」與「形」等爲初性，以爲初性屬於外物，而次性則屬於官感。但我們仔細研究，知道所謂礙亦不是一種力量的感覺，如我們向前

走，碰着了牆，便認牆是有窒礙的，然而我們在空氣中走便不覺有窒礙，其實空氣又何嘗是真空呢？至於形的大小，由相對論更證明是隨觀察者而變的，兩觀察者一在靜止系而一在運動系對於同一物形所見必不相同。凡此足證初性與次性的區分只是程度的等差而沒有根本的不同。推論到此，純粹客觀的外物究竟是甚麼已失了標準了。因為最初以感覺為標準，換言之，即以感官為憑證，發見感官不可靠以後，便不得不以推理為標準與憑藉了。如一個鄉下人，你告訴他說「你所看見的紅色只是光線的一種波紋。」他必不相信，必定問你有何憑據而發此奇論。你若說是根據實驗。他便駁道實驗是推理，不及目睹來得親切，其實這話亦有道理。何以我們對於自己的官感不相信而對於推理反而相信呢？科學史不是告訴我們說前年由實驗而得的推理已由去年實驗上的推理而推翻，去年由實驗而得的推理已由今年實驗上的推理而推翻麼？則推理的不可相信亦不下於官感了。官感既不可靠，推理亦不可靠，則我們即甘心陷於懷疑論中了麼？但須知告訴我們以官感不可靠的是知識，告訴我們以推理常變化的亦是知識。我們總是在這個知識的唯一範圍內了。

至於知識中的「物」，以前認為是絕對獨立的與超越存在的，卻被馬哈與皮亞生（Pearson）的唯感覺論先推翻了。馬哈以為只有感覺，換言之，即只有附性，此外所以要另假定有「物」有「我」只由於經濟的辦法：如我的桌子，日中看是黃的，夜間看是黑的，拆了一支腳亦可修補，可見桌子並非常自同一，而我所以認為

只是同一的桌子，乃只由於我處治他便利；又如我亦只是這個經濟的單位，因為我乃是由集合許多感覺以成的。這種主張初不自馬哈與皮亞生創始，實可由彌耳（J. S. Mill）而上溯至休謨（Hume）。彌耳就說一切俱由官感的經驗而成，至於所謂物不過感覺的重複的可能罷了，如前天看見黃的桌子，昨天又看見黃的桌子，今天再看見黃的桌子，便認為是外界獨立的同一物體罷了。我們姑假定實在的只是感覺，但我們日常生活卻不是各個散漫的感覺。感覺既不是散漫的則自有其組織，於是不能不問這個組織從何而來。最顯明的例，如我昨天看見紅色，今天又看見紅色，若今天的紅色感覺與昨天的紅色感覺不相關聯，則昨天的紅感已逝，今天的紅感即為原始的了。若今天的紅感與昨天的紅感有關聯，則昨天的紅感便為記憶印象，而今天的紅感乃是再認。再認與初感當然有別。照這樣說來，不是感覺為記憶再認的原素，乃是感覺必借記憶與再認以共存。換言之，即沒有了記憶再認，則感覺亦不能獨自成立。再如一個桌子，看去是黃的，而摸去是硬的，則便是黃感與硬感的系聯（bond）。這個系聯當然不是感覺自身。我們不能不問這種系聯究竟由何而起，究竟起於外物呢，起於內心呢，抑起於感覺自身呢？如我昨天看見黑色，今天又看見白色，在這個經驗上，意義不在黑色自身與白色自身，而乃在「白非黑」。白非黑乃是一種關係，在這個關係中白與黑是關係者。彭（H. Poincaré）在他的科學之價值上就說我們要問科學的客觀價值，我們不能不把客觀性認為公同的意思，但別人的感覺決不能為我所知道，我所感的紅決不能確知就是他所感的紅，則一粒櫻桃在我感為紅，在

他可感爲紫，但我昨天看爲紅，今天又看爲紅，於是我用這個「紅」字以表所感的相同，此外若因爲稱我的紅感爲櫻桃，而他亦稱他的紫感爲櫻桃，便成同一的櫻桃，而其實只是符號的相同罷了。可見感覺是唯一的與不可移的，而感覺的關係則不然。於是客觀性只存在於抽去實質而只留關係。所以科學只是研究關係，只示我們以關係的方式，除此以外便無可能性與客觀性。彭開的話已顯明了，若再證以愛廷頓的話更可知近代科學乃純粹築其基礎於關係論上。照這樣說來，唯感覺論打破知識中的「物」可算成功了，但其成功的結果不在把感覺認爲唯一的最後的實在，乃在並感覺而亦排斥之，只留關係。

關係論若要統一其領土，勢非把知識中的「心」亦打破不可。馬哈說「我」即是許多感覺的聯系，沒有了感覺則我即逝去。傑姆士說，若我們主張只有一種原始材料以構成一切，則這個材料即可名曰純粹經驗。於是認識便可說明爲一種特別關係，而這個關係即爲純粹經驗的一部分，於一端成爲主觀或知者，而於他端成爲客觀或所知。他又說經驗本沒有知者與所知的二重性，知者與所知的分開不是增加乃是減少。於是他便把「心」(consciousness)取消其獨立的資格了。美國的新實在論(new realism)乃由此而出，乃主張「心知」和「風吹」「雨落」「水流」一樣，同是一種自然的職能。羅素的主張亦由此路而出，卻更爲顯明了。他以爲心與物都是論理的構造，一個是團集許多「單材」(particulars)從主動方面，而另一個是從被動方面。如無數星的無數樣子聚集於一點；一個星的無數樣子各散於無數點。前者便是心，後者

是物。照這樣說，我們可換爲卡所用的名辭以說明之，即無數星的無數樣子聚集於一點便是所謂心元的秩序；而一個星的無數樣子各散於無數點便是原子的秩序。一個是內斂；一個是外散。好像一個弓背，從外面看是凸的，從內面看是凹的，而其實只是一個東西。可見「心」不是一個獨立的東西，不是知識的本體，乃反是知識中的一種構造，換言之，即關係中的一種構造。如我與某甲做朋友，我與某甲便是實在的，而「朋友」這個關係並不是實在的，因爲說不定今天或明天就可絕交，於是通常人總以爲關係由關係者而產生，先有關係者而後有關係。殊不知實際並非如此。如A加B是C，則B加A必亦是C。又如A加B再減C是D，則A減C再加B必仍是D。又如三加四是七，而五加二亦是七。可見關係者雖變而關係不變。所以我們決不能說先有關係者而後有關係，我們只能說關係者與關係同存在；若沒有了關係必亦沒有關係者；若沒有關係者自然亦沒有了關係。照這樣講，便可見內容與方式雖相待相成，卻不能說有所先後。彭開更告訴我們說科學雖只示我們以關係，但這個關係卻不是科學家率然所造的。但須知這種論理主義乃是新論理主義，其來源卻是向來與舊論理主義相反的經驗主義。說到此處，我們不能不攻破美國行爲派心理學的言語習慣說以明論理非由經驗而成。羅素說如問兩個小學生說六乘九是多少；一個說是五十四；一個說是五十六；通常人總以爲一個說對了，一個算錯了。其實所得而見的只是言語習慣。一個用言語習慣，用得正好；一個則沒有用對。我們不必假定有「思想」於其背後以左右之。羅素述行爲派的主張很有實成的意思。其

實此說不能圓滿。我嘗在家裏就二三歲的小孩而實驗之，給他一枝筆問他多少，他必說是「一」。給他二枝筆，他必說是「二」。給他三枝筆，他必說是「三」。給他四枝筆，他有時說是「五」。這明明是言語習慣的不善用，換言之，即言語還沒有成爲固定的習慣。拿行爲派的主張以說明這個現象是很合用的。但我再給以五枝筆，他必說是「六」或「七」而決不再說「五」。因爲他已經說過四枝筆是五，他便無論如何不再說五枝筆是五了。可見一個言語只代表一個意謂 (meaning)，所以他不再說「五」而說「六」，足見其中有一個「六非五」在內，換言之，即他所認六的五枝筆不是他所認五的四枝筆，其間乃有一個絕不可混的區別。可見無論他怎樣使用言語，但言語的背後總有一個意謂。中國人呼蒼蒼者爲「天」，外國人則名爲 Heaven，這只是符號的不同罷了。而其背後所指的蒼蒼者卻不能因符號不同而有所虧。所以我們決不能因符號因人不同且可以移動，而即說只有符號沒有意謂。可見行爲派以符號（即言語）的不確定而即否認意謂的存在，未免太武斷了。須知符號與意謂本來沒有先天的符合，符號由不確定而至於確定本是由習慣而成。但習慣只能使不定的符號變爲確定，使獨私的符號變爲公共，而卻不能由無意謂創有意謂。

杜里舒 (Driesch) 仿黎卡特駁難經驗派的話以反對行爲派，說我們要問行爲派對於自己所主張的話是不是自認爲真理，這種真理是不是感覺以外的「意謂」。如其說自己所主張的學說亦是一種言語習慣，其內不含有意謂，則我們無話可駁。若他們自信其主張是合於實際的理論，便足見言語習慣以外確有意謂與

思想，他們自己即是有力的證明，則他們便是自己打破了自己的立腳地了。這話很對。可見行為概始終物理心理以外未嘗看見有論理。所以行為派所努力的只是把心理還元到物理。平心而論，我們對於他們這種努力不但不反對，且十分贊成，不過我們認定這是以物理蠶食心理的企圖而幾及論理。我說二加二是四乃是論理，必有人懷疑，以為二加二是四全由於經驗。我對於這個問題很易答復：即用康德的與經驗俱始的不一定是經驗所創造的。因為由經驗而現是一件事，是一個意思，而為經驗所產則又是一件事，另是一個意思。我們不可把二者混而為一。照上文所述「物」與「心」只是論理的構造有所不同，則物理與心理又都沒入於論理中了。

但新實在論的論理方法可以說是完全把論理還元到數理，換言之，即把論理學 (Logic) 由數學 (mathematics) 凝合為一。再詳言之，即把論理的基礎築於數量的發展上。把論理吸收在數理以形成一種新論理學，便是近十年來學術界上的一個最大貢獻。這個新趨勢是用數理的發展以代論理，用數學的符號以代言語。現在舉一個最顯著的例，如因果律，須知因果律是舊論理的唯一基本概念。但羅素即把因果律取得無存立餘地。他說如一個人吃了砒霜，等他死了，大家必說砒毒所致。設若於其吃砒後立即拿手鎗對準自己的頭腦一放，則他的致死不由於砒毒而於鎗擊。可見因果之間並沒有必然，而通常所謂的「因」不過一個「在前者」(antecedent)罷了。羅素反對因果律，其立論十分精確。因果律既不是嚴正的法則，於是新論

理派便棄因果律而取函數律。足見因果律所以成立乃是因爲其背後有一個函數律。以函數律而代因果律是數理吸收論理，舊論理學仍是側重於『性質』(quality)，而不知一切性質都可還元到『數量』(quantity)。如兩個東西，在常人看了其性質絕對不同，而化學家分析起來，只是分子的數量不同罷了。雖化學家終必歸納到幾個原子，不能再還元了，但電學家的研究，卻把原子的不同又歸納於電子的數量不同，即繞陽電子 (proton) 的陰電子 (electron) 數目不同。最近發明的量子論則以爲『力』(如電力)到了一定的數量始有作用，乃把一定的數量做爲單位了(如最近須魯定葛 Schrodinger 以一定的電浪波幅說明電子的性質，更爲顯著的好例)。可見近來科學的大成功即在把所有性質都還元到數量。於是我們便知新論理派把論理投降於數理中乃是科學上化性爲量的結果。

人總以爲數量是經驗的，如我看見一個人，知道是一，看見兩個人，知道是二。所以數量是由經驗而成的。這個意思雖不十分大錯，但須加以修正。就是數量是由經驗而現的，然數量的發展其自身實具有本有的 (intrinsic) 法則。因爲系列的 (serial) 發展決不是由經驗而產生。康德在他的未來玄學序論上告訴我們說，自然科學所以可能就在數學是可能。這句話真是金科玉律。因此我們曉得不是數學倚靠於自然科學，乃是自然科學倚靠於數學。換言之，即不是數理倚靠於事實乃是事實倚靠於數理；再換言之，即不是論理倚靠於經驗，乃是經驗倚靠於論理。但須知把自然科學的可能性還元到數學的可能性，乃是把內界的法則

與外界的事實共同投降於另一個中性的基礎上。由此則我們可以曉得數理不是經驗上任意所造的。我並非說這些數理測定沒有錯誤，不過即有錯誤亦仍能由數理來訂正。如相對論便是數學的大成功。相對論告訴我們說一切空時力形動等都是相對的。由此以觀，便知道宇宙是一個無限的開展。但通常人一聽見無限開展便聯想到空間的擴大與時間的延長。其實無限發展不必以空間的無限擴大為條件。如一畝地，我們在其上造一個房子，又造一個房子，造之不已，便是無限發展，但仍是一畝地的空間而已。所以卡說，所謂無限不是肯定空間乃是取消空間。時間亦然，懷特海所謂自然之流即指這種根本發展而言，亦不即是時間。總之，數理上的發展即是懷特海所謂的「擴」。『擴』必有『涵』，所以函數律是根本的了。話說得太長了，現在為簡賅計，再歸納如下。

- (一) 相對論把知識的心與外界的物乃至空間時間動靜等都融成一片，使各各不能分散而獨立。
- (二) 由心物時空等凝一的結果使我們知道另有一個中性的基礎秩序。
- (三) 這個中性的秩序便是「擴」。
- (四) 數理是由此而成，所以有可能性。
- (五) 於是我們知道由論理的研究最能探得宇宙的奧妙。

最後有些須聲明的，即科學與哲學到現在差不多把隔膜已打穿了，因為科學固然不是曩日的科學，而哲

學亦不是曩日的哲學了。

附卡氏的『科學與哲學』

此篇爲英國哲學家卡阿(H. Wilson Carr)所撰。原名爲科學與哲學(Science and Philosophy)。載自然(Nature)週刊第二八四三與二八四四兩號。即去年(一九二四)四五月所出版者。譯之以見相對論與哲學之關係。

而嘗論之，科學自其神奇巧驗言之，似無所待而自成，其實不然，乃必有所謂「預立的假定」(pre-supposition)者。如「自然之齊一律」(law of the uniformity of nature)與「因果律」(law of causality)皆科學於未從事於研究事象之前所不能不設立之假定也。設自然不齊，設因果無準則，則昨日測定物件墮地之重量之計算法不能用於今日；昨日見人飲鴆而死不能警戒今日之欲飲者。故無論因果律是否絕無例外，齊一律是否絕不容「偶然」(novelty)，然而科學之所以成功，即知識之所以確立，要在預先假定有所謂「照樣重複」者。如昨日火燃，今日火亦燃；昨日水沸，今日水亦沸。因而推知明日後日火必仍燃，水必仍沸。顧此所謂照樣重複者僅爲一種預立的假定，初無充分根據與理由。於是齊一律也，因果律也，皆科學於未觀察分析以前，即貿然預先假定其如此者。科學不能返身對於此種預立的假定再事推究。哲學乃不得不應運而興，以擔任此項職務。即哲學實爲研究科學上之預立的假定者也，以明科學之何以可能者也。不特科學與哲學無抗爭，抑且相得益彰矣。

卡阿現今倫敦大學之哲學教授也，據其自述，初爲商人，五十歲後偶遊巴黎，得見柏格森之創化論，讀而驚焉。因躊躇其說。遂發揮其哲學之天才，著書甚夥。倫敦大學愛其學，聘爲教授。卡阿於十餘年以來即注意於科學之新趨勢，而欲使所謂新科學者與哲學相濶。

通。於本篇以外，尚有論文數篇，大抵所論皆關此點。而言簡意賅者莫本篇若。

有許多科學家對於晚近數學上與物理學上諸新說使科學有侵入於玄學之傾向者大為驚恐。此諸新說似搖撼科學之基礎，且混擾科學方法之純粹實證性。數學家發明相對律，其在科學上之價值實無可非議；其拋棄科學中之常識的基礎，雖使人難懂，然實為謀知識進步之相當代價。可驚恐者尙不止此。蓋關於玄學之根本原則，二千五百年以來，所有研究迄未能使哲學家間產生共同見解。若物理科學被延入為公斷人以裁決認識論上之問題，則物理學自身之原則能免於玄學所常犯之曖昧與迷惑乎？須知造成此困難者非專向空想之哲學家，乃具有特別天才之科學家能推科學之研究超於物理學之境界以外者也。——但超物理之字義正為玄學。

相對律之發明有兩點足使學科學之人而猶深信素來科學所根據之假定為正確者大為不安。第一，即相對論闡明知識之條件，如此即不啻挑剔真理之絕對標準以搖撼物理科學之基礎而對於物理科學之方法致其疑惑。若吾人能以淺顯觀察之證明而認定一科學事實或科學法式，則吾人必先問此種知識為何性質，具何條件。如此則吾人不啻已拋棄科學之純粹實證性與純粹客觀性。第二，相對律原理謂物理世界乃由各個人經驗間接構造以成，並非直接表現於個人經驗者。若宇宙為各坐標系所組成，而每坐標系雖對他坐標系為相對運動，然坐於本系中之觀察者則以為其根據之系乃係靜止，則不啻由物理的實在本身上即使科

學之實證性爲不可能。主觀性之輸入遂破壞物理科學中所謂純粹客觀之概念，於是科學之基礎爲之搖動矣。

然而吾人若細究此諸新說所必至之各種結論則不獨一切驚恐可以冰消，抑且更可奠定科學於較堅實的基礎上。蓋直迄二十世紀，相對論未出世以前，物理學固始終立於臨時無備的基礎上而未嘗建築於不可搖動的磐石上也。

吾對於本篇專論相對律所啓迪之兩點中之第二點，即關於數學的相對原理以及所謂理想主義哲學對此相對論之解釋。於下篇吾將述及一更重要的論點：即爲問理智既爲生物進化之產物，何以猶能創立科學真理之標準乎？

搖撼科學之基礎者非相對論之本身，如羅命志與安斯坦之著述，乃由此相對論演繹而出之一附律。此附律謂公同宇宙（即無論自何觀點以觀而皆見其爲同一者）之觀念雖爲科學上所不可缺的假定，然非自外而投於觀察者乃由觀察者自內而構成。依相對論言之，宇宙係由正在運動之質量系而組成，而此諸質量系之運動並非絕對乃彼此相對。故任何觀察者若坐於任何相對的運動系中，其測定四圍現象時，必覺自身爲靜止，其系之運動等於零。由此可見觀察者若居於不相同之另一系中則必另有一種經驗，其測定四圍現象必另取一種觀點。於是乃知關於公同的客觀根據（向來物理學上以爲必有者）若求所有觀察者皆得

一致殆不可能。此實暗中輸入主觀性於科學矣。將實體變為現象，將客觀性變為幻影。此新科學（按即相對論）不能不拋棄舊科學之簡單性，犧牲其構成實證性之客觀根據。

吾人在個人經驗上總覺有一個共同的宇宙，超乎人之知覺而獨立，人之知覺乃對此客觀的宇宙而起。此事實僅能有兩種解釋。第一種解釋係謂有一物理的宇宙而自己存在，其投射於各觀察者心目上則成爲種種印象。此乃常識之普通的假定，亦素來科學所承認之假定也。第二種解釋則以個人之內心有規範性而說明外界之有公共性，以爲宇宙僅爲由各個人主觀的經驗互相橫貫而產生。此第二解釋有大同小異之諸說皆爲不滿於常識之哲學家所主持。第一解釋之難點在使認知與實有之關係完全不可解，必遭懷疑論之攻擊。第二解釋之難點在無法斷言物理世界雖大半既爲幻影而猶全非幻影。但由純粹科學而成，非由論理推究與哲學玄辨而成之相對論固確拋棄第一解釋而採取第二解釋矣。苟能明此擇取第二解釋之理由，則物理學雖似犧牲其昔日之簡單性，然實獲得更穩固的基礎焉。

人類歷史數百年間從未有人能致疑於地球之延軸自轉與繞日周轉。雖從無人疑及地球之運動，雖自哥白尼以來無人不信地球之運動，特此所謂地球轉動者乃由理智的推求而得，卒竟變爲實際的官覺經驗。蓋絕無人能直接感覺地球轉動。並可斷言千秋萬世後亦永無人能覺。其理頗不易懂，以此事爲僅有故也。蓋吾人在地球上一切事皆可直接訴諸官覺以爲判斷。如吾人乘火車，初時或不辨火車前行抑窗外之田

野後退，然既經判定便可獲有實證的官覺。唯於地球之轉動則不能。第所以不能直感地動之故亦不難說明。最近科學業已證明吾人不獨不能直接覺察地球轉動，且在任何物理現象之測量上亦不能發現其有所影響。故在測量時地球頗似靜止。雖吾人得見地球自轉之影響及於富戈 (Foucault) 擺錘，地球繞日之影響及於布拉 (Tycho Brahe) 行星軌道圖，但吾人在測定速率時實不能以地球轉動爲一因數。

此點（即發見地球轉動之無法覺察）確爲事實。吾人必須知其所以然，換言之，即科學必負解釋之責任是已。相對論之興正所以應此要求。蓋觀察者必覺自身所在之坐標系用以測定四圍景物者爲不動，此乃科學的測量所以有可能性之絕對條件也。夫吾人既皆爲地球上之住居者；設若能覺着地動，且於測量任何物理現象皆覺着有地動之影響夾雜其間，則不能製有尺度以量空間，造有鐘錶以誌時間。故地球上住居者必須不覺地球之動，有此條件而後物理學乃得成立。

因科學必須說明此實驗所證之事實遂致產生相對論，此固無人爭辨者。至於所以使許多科學家爲之驚恐，則在其失去昔日之簡單性故也。牛頓學說本有許多困難，特科學家則以爲此諸難點在哲學方面，可以不顧。此純受孔德之教訓，以爲科學祇須注重於現象界之事實不問現象後之本體，而謂實證時代至矣，貶哲學於空譚之列。近代科學頗爲遜讓，即甘以此自家劃定之範圍爲限而求有所得。孔德告人曰吾人決不能知星由何而構成。特吾不知科學是否以彼之方法爲滿足。二十世紀科學更得有穩固的基礎者，正以不肯

盲從此方法以自縛而與哲學絕交。如相對論即告吾人以勿認外物實體即如直接所表現者，須知外物實體之概念乃基於觀察由理智的推究而成。

相對性原理實於培根之格言加以新訓釋。蓋培根於其所著新機關一書中有言曰：「吾人窺御自然與研究自然之吾人，其所為與所知以對於自然界秩序（無論為心為物）之觀察所及者為限，越此不能更有所知。」科學有其限界，特此限界非自外而施，亦非自外而觀。乃即決之於其內。舊日之觀念實太簡單。其在當今科學時代，若物理學須靠理智所創造之高深數學為不誣，若此高深數學即包有相對論為不誣，則超拔科學於懷疑論而使真理有絕對性者正此相對論為之也。

當孔德宣告玄學之衰去與實證科學之方興，彼所謂科學之實證性實賴有兩假定——即第一，物理世界之獨立的存在實無疑問；第二，理智之能力亦不容挾疑。但相對論對於第一假定提起疑問，創化論對於第二假定有所挑戰。此二論頗似不相繫屬，然苟吾人一察此二論出世後科學之根本概念起有大革命，則可見其實相密切連接。相對論從事於闡明哲學與物理學之關係；創化論，即吾今下篇所論者，則從事於闡明哲學與生物學心理學之關係。

識 (consciousness) 或覺 (awareness) 之經驗實為一精神對於一自己表現的世界之審察。設若試探識之背後，以識為一物件用科學方法研究之，分析其性質，窮究其起源，無論如何必陷入一循環中，終於一種毫

無意義的重複言語而已。科學似即賴乎承認識爲絕對爲無疑。其理至爲明瞭。蓋識爲思辨之基礎，爲最後之審判者，爲唯一之控訴院。對於任何事物惟識能判定其有無與夫何狀。若審問識於其自身之法庭，則必一身而兼裁判官與被裁判者，以此二重關係加於思辨上則非想像力所能勝也。以此之故，吾人雖可謂識無實力，其材料亦暗昧不明，然將識而分析之終爲顛覆科學所賴以控訴之唯一法庭。科學不能發生「何爲識」之疑問，縱使其能研究識如何以下發現。特劃除亦非科學所安。生物學謂識爲一特別現象。爲生物所獨有，當自其綜合以研究之，故謂識爲不可究詰是乃壞科學之齊整而毀其理想，且使科學於其最主要的原理致有破綻也。

科學於一方既必承認識之絕對性而同時他方又必以爲知識爲一種緣物而生之現象，此種互相矛盾之論自近世之初，已成爲一極大難題。歸納法之始祖培根曾以鏡譬心，萬事萬物皆以其原形射映於其上。但渠復警告吾人須提防鏡面之屈折，致所映之物失其原形。此實由於心有偏見，正如鏡之屈折，而無關外物也。故培根以爲科學之能事與夫其所以成立首在撥去人類知識之四種偏見。一曰「種族偶像」爲人人所通具者，如喜整齊，輕斷定；二曰「洞窟偶像」爲個人因教育習慣與性格而生者，如某人迷信某主義；三曰「市場偶像」如混言語與實物爲一，致生無謂的爭論；四曰「劇場偶像」如迷信學者之言，頗似觀劇之捧角。凡此心中固有之諸弊皆爲致鏡面於屈折者，使鏡變爲妖鏡。然滌除此諸弊而純存其真即爲純白赤裸之心，此

心能攝外物之原形。

雖心之常有屈折可引爲危險，而對於理智，真正提出問題者實肇自十九世紀進化論之出世。在達爾文以自然淘汰而明種之起源以前，尙可分理智之性質問題與理智之起源問題爲二。以科學固未嘗對於理智之性質有所挑剔也。然生物學發達，遂不能不注意於構造（即機體）與職司（即作用）之關係，於是對於理智之性質乃眞發生問題矣。達爾文之學說完全側於構造，而以職司僅爲其副品。其說旨在說明機體構造之變化即所謂新種之發生者，故不能不假定構造有變化，遂致職司亦有變化與之相應隨。特此職司卻無及於構造之影響，換言之，即構造一有變化致職司相伴亦起變化，而職司則未嘗先起變化以左右構造也。使人類向上發展爲其腦髓。腦髓之構造一有進化，於是理智之職司乃得發現。特此機械式之進化論於心理上頗難得其解。若謂理智僅爲與神經構造相應隨之一種特別發達的專門職司，且此職司於性質常同一不變，僅有程度有高低之變化，則此說誠能使構造與職司相應合，以腦髓構造之複簡而判理智作用之高下也。顧此說若施於本能，必立即見顛覆。須知研究本能時，必見驅率進化而爲進化之決定因數者非構造，乃職司也。創化論，其在科學方面並非在哲學方面，曾確告吾人，在人類理智正猶在禽獸本能，進化之決定因數乃係職能而非體構。體構附隨於職能，而非職能附隨於體構。此說足致科學自身即爲認知作用，與相對論之科學學理亦翕然相合。據創化論所言，人類之理智並非攝映外物之無偏蔽的心識，因腦髓發達至於某種

繁密程度而始發現者；乃反之，人類之理智實為精神之一種形樣，表現活動之一種程度，於活動，則體構之進化雖為必要，然仍終為隨伴的也。

斯即為以相對論（非其數理方面乃其哲學意義）而應用於理智。試問此果為推翻科學標準之絕對性而注入懷疑論於科學方法以毀壞物理科學乎？有顯然無疑者即決不如此，蓋曩日謬誤為凡不入於科學研究者今則仍歸入於科學，故反使科學範圍擴大也。此乃鞏固科學之基礎，而尤要者則為確立科學方法之普遍性。同時更將昔日之狀態完全翻易。物理科學不復依靠於前提的假定，亦不須建立任何臆說。若人類理智為進化之產物，則理智之性質僅能詮釋為人類活動之一種形樣表現此活動於某種程度者。此說誠然使科學降為相對的，然此變為相對的實絕無毀棄其實證性之意義。雖則吾人研究理智係仍即用理智，雖則吾人對於外物永不能有一絕無偏蔽的觀相，然而吾人之科學其所以得為鞏固確實者正在自各觀點所得之觀相皆互相關連，澈透如有機體然；且其真確性之標準為內的而非外的。

採取相對的基礎以代絕對的基礎，必有人問曰：豈科學棄其獨立的客觀根據系而降入主觀的唯心論乎？彼發此問者實忘卻所謂科學，即係知識，本來即為意象的。承認意象的標準以代假定的客觀標準，使科學之得即於實在也更強而有力，非無能為。誠然，舊日科學方法上之簡單性，即凡昔日以為自然秩序與自然法則存在於外界，惟待吾人之發見而始可見者，則無復存矣。科學在曩日雖趨人作如此之假定。然相對論發

生情勢乃大變。今之研究科學者必將見其自身同時即爲一哲學者而不自知。科學非僅浮表爲條理的觀察，實係深切爲智慧的創造。此創造之目的固在建立一純粹客觀系之格局，離各個人主觀的經驗而獨立者。然其所以成此，其要點則在不僅主觀的觀點必須承認，抑且必須將主觀包括於其中。科學得達此境，即變爲哲學矣。

東原
士

九 層創的進化論

「創化論」是我對於法國大哲學家柏格森的大著 *L'Evolution Creatrice* 的譯語。有人譯作「創造的進化」。其實作一個名辭來用，似乎「創造的進化」來得好些，而用作書名則「創化論」較為簡明。現在英美哲學界受了柏格森的影響，另發明了一種創造的進化論。其學說雖亦為一種創造的進化，而與柏格森不同。此種新說，是英國大生物學家穆耿 (Conwy Lloyd Morgan) 的 *Emergent Evolution* 了。柏格森的書在西曆一九〇七年出版；而此書則為一九二三年出版。按英字 *emergent* 與英字 *creative* 在字面上雖很不同，而其實所涵義旨卻無大差。所以 *creative evolution* 直譯為創造的進化；*emergent evolution* 則直譯為突出的進化。我今照其主張的內容，改譯為層創的進化論，即以爲本篇的題目。至於 *evolution* 一字，國內研究生物學的人們往往不喜譯作「進化」而改譯爲「演化」；但我則以爲倘演化所趨真是由簡而到繁，其間縱有少數倒退現象，而就其大勢，從此種生命歷程影響於宇宙全體來看，要不得不是前進。既是前進則譯作進化似較譯作演化多些涵義。所以我仍襲用「進化」就是爲此。

穆耿以外卻有許多哲學家共同主持其說。正可以說是最近哲學上——尤其是宇宙論上——一個大

潮流。以我所知，同時發明此說的有：

穆耿 除上述一書以外尚有：

Life, Mind, and Spirit, 1925

A Philosophy of Evolution (in Muirhead's Contemporary British Philosophy Vol I.), 1924

Biology (in Evolution in the Light of Modern Knowledge), 1925

亞歷桑運 (S. Alexander) 其著述有：

Space, Time, and Deity, 2 vols., 1920.

Spinoza and Time, 1921

斯墨次 (J. C. Smuts)

Holism and Evolution, 1926

(按此書已由我譯為漢文，曾分期登入北平尚志學會所辦之哲學評論雜誌，由北平懷社發行。)

康節 (G. P. Conger)

A Hypothesis of Epitomization Appendix B in (A Course in Philosophy)

薄卜 (J. E. Boodin)

Cosmic Evolution, 1925

巴勒斯 (R. W. Sellars)

Evolutionary Naturalism, 1922

以上所列以單行本書籍爲限，至於雜誌上的論文則不知凡幾了。惟所舉六家（即六人）其說皆互不相同，只是在大體上同一趨向而已。許多哲學家雖共有此趨向，而於細端卻又各有所側重。今爲敘述便利計，暫側重於穆耿與亞歷桑逗兩個人。

述此種新創化論必須拿創化論對照比較；而述創化論又必須拿普通的進化論對照比較，方容易明白。

換言之，即要明白穆耿一派的創造進化論必須拿柏格森一派的創造進化論來對照比較；而要明白柏格森一派的創造進化論又必須拿達爾文或斯賓塞一派的生物學上進化論來對照比較。但尙須有一言以爲聲明：

即生物學的進化論與哲學的進化論雖有關係而卻非一物。且從其發生的先後來講，哲學的進化論反在生物學的進化論以前。希臘的亞那席孟德 (Anaximander) 亞那席曼尼 (Anaximenes) 黑拉克萊陀

(Heraclitus) 魯克萊第斯 (Lucretius) 以迄亞里斯多德無不是把宇宙認作爲一個大的迭進的歷程。可見哲學的進化論是發源於希臘。

不過後來耶穌教大盛，把這種物種順次自生說乃改爲物種各別爲神所造說。至於生物學的進化論所以出現原是由家畜養與植物種植以及古生物的發見得着無數的實例證明。

物種自變說是真理。乃是對於神造說施以反抗。雖亦可以說是一種復興(Renaissance)，然其來源卻不盡同。以前的進化思想是一種宇宙觀，大半由於推想，所以是哲學的——尤其是宇宙論的。而以後的進化思想是無數的事實，所以是科學的。至於綜合這些事實以造成一個系統的宇宙觀，這是哲學家的事，而生物學的進化諛初無成見於此。所以進化論在生物學上與在哲學上依然是兩件事。亦可以說生物學的進化論對於各派進化論的哲學是嚴守中立的。生物學的進化論非本篇所論，本篇所要討論的是由進化論而建立的哲學——即進化哲學。

須知自從生物學上發出進化論以後，取來作哲學系統的第一當推斯賓塞(H. Spencer)。其次便要算費斯開(J. Fiske)了。詳述他們的學說本非本篇所許，而況斯賓塞的主張已早有人介紹過了。不過要明白柏格森的進化哲學與穆歇的進化哲學卻不能不略述斯賓塞的進化哲學，以資比較而愈顯明。

斯賓塞的主張不外乎如此：我們對於宇宙有可以知的，亦有不可以知的，例如物質的內性究竟是甚麼與動力的本質究竟是甚麼，這些都是不能知道的，他因名曰不可知界；至於可知的就是物質的排列與動力的向背，因為這些都是現象，他名曰可知界。他以為本體是不可知的，我們只能知道現象；不過於現象界有可確實知道的就是現象間所通行的法則。他名此為「進化的法則」。在他的第一原理(First Principles)一書上論列很詳(自第十二章以下各章)。他所謂本體就是物質與動力我們雖不能知道物質與動力究竟是

甚麼，然我們卻可以證明物質是不滅的與動力是不消的。所以他的前提是肯定物與力的不滅。物質力量是不滅然卻常常變化不居。其變化又不是胡亂的，其間實有一定的法則可尋。這種法則就是所謂進化的法則。斯賓塞的進化哲學即建立其基礎於此。

於是讓我們一問所謂進化的法則是甚麼。斯賓塞有很明切的答覆。他以為進化就是物質的凝聚與動力的消散。何謂物質的凝聚呢？以實例言之，如由星霧進化爲星辰，便是由散漫而到凝聚，由混雜而到結構。又如生物的原形質，本來只是渾淪的，後來漸漸發生核心，遂一變而有構造。再如有機體，本來是簡單的，後來漸變爲複雜。總之，這都不外是物質與動力的聚散。不過須知這種聚散不是一次既成以後即可維持永久的。且反之，外來的動力乃使其不得不變化。但變化以後又復凝聚。這便是聚而復散，散而復聚；成而復毀，毀而復成。不過第二次的聚與成卻異於第一次的聚與成；就是第二次較第一次爲較精微與較顯著。這便是由渾而到分，由細而到著，由粗而到精，由隱而到顯。斯賓塞的進化法則不外如此。

果真進化法則不外是物力的反覆凝散，則何有於創新？所以柏格森不滿意，他有一段批評的話：「他的學說雖名爲進化論，雖宣稱在逆探萬有變化的途徑，而其實所從事的既非變化又非進化。」

今對於此種哲學不必深究。但可簡評之曰斯賓塞的方法不外把進化既成的屑片來重新構成「進化」其物而已。譬如繪一幅畫於一張硬紙上，把這張硬紙翦成許多小塊，然我們把這些小塊拼合起來仍可

成這一幅畫。兒童玩弄拼畫的玩具時自以爲是他所造。實則繪畫與拼畫迥乎不同。故你以爲拼合最簡單的便可推知最複雜的，殊不知此法不論對於最簡單的抑最複雜的都不能透探其根源，因爲把已進化的與已進化的互相拼湊起來決不能表明「進化」其自身。」（英譯進化論三六四頁，此書我已譯了，惜其爲文體，故現特改爲語體，以求本篇體裁一致。）

柏格森的意思很明白：他以爲一幅畫圖，固然可以拆開來，成爲許多的一筆一劃，但是拿了這些筆劃再拼湊起來決不能說這個就是畫圖，因爲必須還有些駕乎這些以上的（駕乎以上的以英文來說就是 *something more*）。

所以柏格森以爲這樣屑片的反覆聚散與屢次成毀實不足以言進化，換言之，可以講真是變遷並無進化。因此他主張不講進化則已，要講進化必須着眼於創新。換言之，必須有些新東西從舊東西裏不期然而然生出來。所謂創新有兩個重要意義：一是必有些新的；二是必須創出來。柏格森遂拿花砲來作比喻。花砲的散放是由於一衝。其衝出來的情形是不可預測的。亦可以說，初無預定目的，而只是由後向前一衝。在這個一衝中便有些新奇出來。這個就是所謂進化。所以柏格森的進化論，其精神全注重在創新。既是創新便是不可預測。他以為若是沒有新的創出來便不足以言進化，因此他名斯賓塞的學說爲「偽進化論。」

就著者的眼光看來，柏格森的這種主張是不錯的。苟進化而只是物質與動力的散而復聚聚而復散與

成而復毀毀而復成，縱其間有精粗微著的等差，然這種情形，嚴格來講，只能說是變化而不能說是進化。所以真的進化必須於原有實力以外而另有所增。這個所增就是創新。柏格森的進化哲學所以比斯賓塞的進化哲學來得高明，就是在此。

斯賓塞與柏格森尚有許多精義，本篇既非專論此兩家學說自不能不一例割愛了。本篇主旨在說明新創化論，則上述雖僅寥寥數語然亦足以資比較。就是我們從上述的兩段既知道柏格森與斯賓塞的不同，便可進而一述穆耿與柏格森斯賓塞的不同。

原來斯賓塞的研究出發點是當時的物理學。當時的物理學尚不知道空間與時間是凝合在一起的，而只知道物質無論如何總是極微的粒子，這些粒子可以湊合。所以他總是以散漫的質粒為宇宙的底本。他的精神可算是自然主義，亦極隣近於唯物論。而柏格森的研究出發點是心理學。他研究心理而知道心理決不是感覺，記憶，情緒與意志的拼集；於是他便發見一條原則即所謂「滲透」就是說在一個全體中的無論那一部分都是和其餘的部分互相滲透，不是拼湊上去的。他把這個原則用於進化全體，用於宇宙萬物。他以為宇宙間沒有一件東西不是與其他的東西相關聯相滲透。至於我們看去好像是散沙一樣，這原是由於我們的理智的作用，並非其物的真際。他名此種理智作用為理智的活動影戲性。他既發見這個滲透原則，當然知道進化不是漫然湊集無數已進化的屑片而成，乃是一個無始常新的衝流，常有所創，不可預計。所以

柏格森的精神可說是浪漫主義，而極隣近於唯心論。

新創化論的研究出發點則稍異於他們兩家，大概是以化學為出發點而以生物學輔之。因為在化學上，我們有常看見的現象。如輕氣（即氫）與養氣（即氧）化合為水。水完全是一個新的東西。他的性質絲毫不與輕養相同。所以我們不能說水只是輕養合成的，因為水所有的性質完全在輕養所有的性質以外。水的性質既是一種新性質，則水可名之曰「創出品」（emergent）或「突創品」。所謂突創乃是說甲乙兩物合而創出另一個丙物。這個丙物並非甲乙之和。若是甲乙兩物的混合，則我們名曰「混和品」（mixture）或「化和品」（compound）——但化學上即稱創出品為化和品。至於所以為創出品，其要點在甲物與乙物相合而成丙物時，丙物的性質並不是甲物的性質加乙物的性質（可表示之為 $\alpha + \beta = \gamma$ ）乃是甲物與乙物所有的性質以外而有所增（可表示之為 $\alpha + \beta + \gamma = \delta$ ）而且這個所增並不是甚麼具體的要素，乃只是由於甲乙兩物相合時的特別結構或配置而產生出來的。因為這種結構有特別的，所以纔會產生出來新性質。近代化學所以專注重在元素原子間的互相配列的樣式，有時元素相同，原子數亦相同，而只配列的部位不同，便截然成為兩種東西。化學上有這樣現象。生物學上亦有之。生物各種官器雖都由細胞來組成，然只由細胞拼合的結構不同遂生出各種機關。且一個生物是由各種機體合成，而此生物的性質則迥異於其內各機體的性質許多細胞的拼成一個機體與許多機體的組成一個生物都與輕養兩氣的化成水

一樣。穆耿等看見這個現象，遂十二分重視之。他便拿來定爲一個原則，用以說明一切物的來源。他爲電子的組成原子，是與輕養化成水一樣；原子的組成分子亦然；分子的組成物質乃至於細胞的組成亦莫不然；甚至於生命的出於物質與心靈的出於生命都是這樣創生出來的。

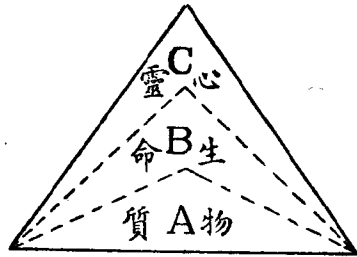
所以穆耿與亞歷桑逗一流的思想是以爲斯賓塞主張進化必有「底子」（即底本），其說是可取的；而柏格森主張進化必是於原有的以外實有所增，此所增即是創新，其說更是可取的。但他們卻覺得若照斯賓塞的意思，則只有原有的材料，不過是重新配置一下，縱使配置有精粗的分區，而嚴格說來，這樣安足稱爲進化呢！所以斯賓塞爲柏格森所譏，這乃是當然的；我們所以必須改正其說。然而若照柏格森的意思，進化只是常自創新不息，其創新是不可預知的，則進化豈不變爲完全不可捉摸了麼？既是不可預計則便是對於未來絕對不能有所知。既不能有所知，則又何以能說其是進或是創呢？豈非即進化與否及創新與否亦同在未可知之列麼？既不知其爲進化與否，則又何以能成爲一種進化哲學呢？所以柏格森的主張，僅就其不可預計一點而言，若推到極限，勢必達到絕智絕言的境界，完全變爲一種不可知論，而反把進化的原理自己毀壞了。柏格森既誹薄斯賓塞以爲其進化論是僞進化論，而其實柏格森亦有自家破壞的危險，恐怕亦不能算真進化論罷。可見柏格森的學說亦有修正的必要。穆耿等見到這一點遂創立他們的新創化論。據著者的眼光看來，這種突創的進化論是位於斯賓塞與柏格森之間，七分近柏格森，而三分近斯賓塞，亦可以說是調

和兩家的學說而又新闢一條路。

穆耿一流的突創的進化論其所以為調和斯賓塞與柏格森，就在於上文所說，一方面承認柏格森所主張的創新，而他方面承認斯賓塞所主張的底本。不過穆耿以為所謂底本（即底子）不是像斯賓塞那樣只限於占有空間的質點與發為運動的勢力，所有進化上的各階都是以這些為底本；而乃是進化的各階各階其底子，如穆耿大略分進化為若干層階，物質是第一層階，生命是第二層階，心靈是第三層階等等，而在物質的層階時自然以質點為底子；但在生命的層階則以有組織的物質所謂有機化合物（即有機物）為底子，初不以質點為底子；至於在心靈的層階更以生命為底子。這種議論就是把主張全宇宙由一種原料而成的學說打破了；以為原料與結構是次第推進的，不是既成而固定的。且穆耿一派的意思以為所謂創新不是像柏格森那樣漫無制限與不可預知，乃是有限的，因為進化的層階使然；在這個層階內雖不能由這個層階內每個要素的性質而推知其上一層階的性質而由這個層階突出至那個層階卻是限定的，不是隨便的。要明白這兩層意思非先說明穆耿所主張的「層階」（即進化的層次或階級）不可。穆耿的層階比亞歷桑逗的層階為少。但這些層階卻非以圖式表示之不能明白。茲先將穆耿的層階以圖式表之。

從第一圖看，便知道這個進化的層階。A是一個層階，或許是最低的一個層階；B是高於A的另一層階；C又是高於B的另一層階。這些層階的總體，即由A以到C，便是所謂進化。不過須知道只是表示其大概

第一圖



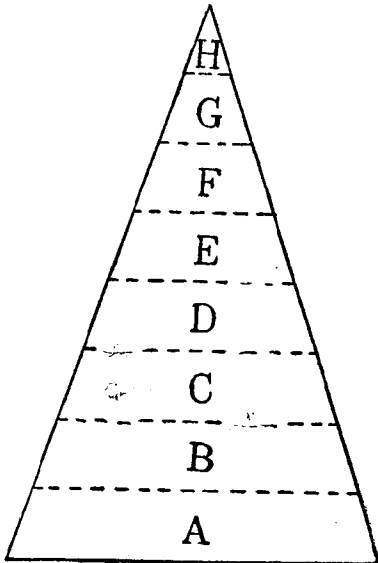
出C層，而這個C層他說就是物質的次性（所謂次性就是色，香，味等。）再由此又生出D層，這層他說是有機體（即有機化合物）。這些有機物中最發達的如膠質，具有一種吸引作用，頗與生物相似，但並無生命。所以由D層再上一層便是E層他說方是生命（即生物）。但生物中如植物大半

而已，並不是說進化的全程只有這樣的三級。所以亞歷桑逗不作這樣的階表，而另有其層序第二圖：

在A層，據亞歷桑逗的主張，是最低的一層；此層他說是「空——時」（即空間與時間的合一體。）這個空——時，其實就是「純動」。其詳容另講。由這個最低一層生出B層，而這個B層他說就是物質的初性（所謂初性就是所謂「礙」「形」「動」等。）

再由這一層又生

第二圖



九 層創的進化論

是只有生命而無心意與知覺。可見心靈與生命還是兩層。於是由E層的生命而再生出來一層，即F層，他說這是心靈。再這個F層又出來一層即G層，這一層他說是所謂第三性。何謂第三性？就是所謂真偽、美醜、正邪、是非、善惡等，一言以蔽之，總名為「價值」。形礙是第一性（即初性）；色香是第二性（即次性）；美惡是第三性。這個G層就是價值。再上一層即H層，亞歷桑迥的層階到H層為止；他名此為最高層。這個H層是甚麼？他說這個層是「神性」(deity)。這個所謂神性正猶第三性等，亦是一種經驗上的性質。但須知亞歷桑迥所謂神性不過是一個空的名詞。因為我們到了心靈的那一層階決不會就此終止而不再更生出一層來。並且因為由物質的層階生出生命的層階，由生命的層階進到心靈的層階，既然都是層層相生，則我們到了心靈的層階當然可以推想必定另有更高的層階突生出來。所謂神性就是這種推想。又因為層層相生並無中斷，所以以為每到一層必有更高一層。他因為這種緣故遂不把「神性」一辭為H層的專名，而反定為層層推升的普通名詞。例如在物質的一層即可名其上的生命層為神性；在生命層又可名其上一層的心靈為神性。其實由著者看來，神性就變了其高一層的「性質」的意思了。至於H層以上是否再有一層，依上述而推之，當然不能說沒有。其所以說H層是最高層並不是說已達頂點，乃是說我們人類已進化到G層，所以把H層認為最高了。

以上所說是穆耿與亞歷桑迥兩人的進化層階表，初看起來，自然是穆耿的圖式粗疎而亞歷桑迥的圖表

精細。其實穆耿卻另外有解釋。他說所分爲物質生命與心靈三大層，不過自其大的與粗的而言，實則每一大層皆有許多小層或副層。例如物質一大層中最初一層是電子；再上一層是原子；更上一層是分子；再上便是結晶體與有機物等許多層。至於細胞與有機體更是物質大層中最高的二層（因爲已漸近於生命了）。不僅物質一大層爲然，生命亦然；即心靈莫不如此。在心靈一大層中最初一層是感覺；再上便是知覺；更上則是智慧（即理智）。所以穆耿的層階表式不下於亞歷桑逗的。但以上所列兩圖都是著者根據他們的所說而自撰的；亞歷桑逗自己沒有畫表，穆耿卻有一個大勢圖，茲抄錄如下：

下圖在穆耿名爲塔形圖。圖中 S, T. 是塔底，就是亞歷桑逗的「空——時。」（因爲英字 S 與 T 就是 space 與 time 的簡寫。）照亞歷桑

逗的主張，這個「空——時」是一切的根底。由這個根底而上則是物質。

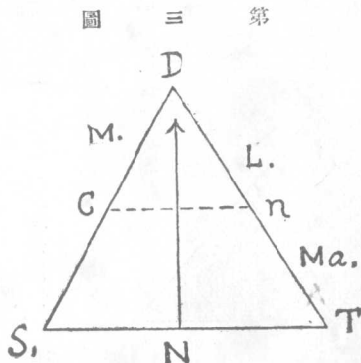
物質內自然尚有電子原子分子結晶體有機體等層階。由物質而上便

是生命。由生命而上則是心靈。圖中的 M 是 mind（心靈）的縮寫；L

是 life（生命）的縮寫；Ma 是 matter（物質）的縮寫。至於 D 則是圖

亞歷桑逗所謂「神性」而 N 乃是亞歷桑逗所謂的 nisus。此字即「向

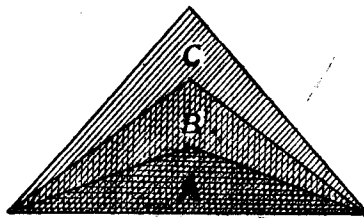
前衝進」的意思，所以拿矢形來表示；即表示由塔底向塔尖奮進。至於中



間所以用點形的虛線就是意在表示並非間隔。換言之，即前一層與後一層（即上一層與下一層）並非各自散立的兩層。關於這一點的說明，穆耿有一個重要名詞，就是「內包」（involution）。甚麼是內包？著者非替他畫一個圖不能明白。

在下圖中 A 層以橫線表示其特性；B 層以直線表示其特性；C 層以斜線表示其特性。如只有 A B 兩層，則 B 層斷不能與 A 層分開，即其中必有橫線與直線。這就是說 B 內包着 A。如是 A B C 三層，則其中不僅必須有橫線與直線；且又必須有斜線與直線與橫線相交互。這就是說 C 不僅包有 B 且兼包有 A。因此我們可以知道從塔底到塔尖，是一層一層，而卻沒有一層不是直連其底。所以穆耿說在 C 層的心靈絕對不會不包有 B 層的生命，並且亦絕對不會不包有 A 層的物质。這便是他說的「未有心靈而不有生命者；未有生命而不有物質者。」

第 四 圖



這種主張或許有人誤會是與舊式唯物論相類。從 A 層的物质生出生命來正好像泌尿器產出小便一樣。穆耿為避免這種誤解起見，又立一個新的意思，並且是十分重要。這個意思他有一個名詞曰「從屬」（dependence）。須知舊式的唯物論亦講從屬：他們以為生命若是既從物質裏生出來，則生命必是依賴於物

實。依靠於物質亦就是從屬於物質，換言之，即服從於物質。而穆耿的意思與此可謂正相反。他以為由層生出B層，B層固是包有A層而A層卻反從屬於B層。換言之，生命從物質而創生，然物質既在生命層下卻反服從於生命。因為在生命層下的物質與不在生命層下的物質迥乎不同；而其不同點就由於這個生命支配於其上。所以第四圖的P M N都有些表示這個意思：如P是方格子的，就是直線的生命支配了橫線的物質；M與N亦然。總之，在B層下的A層，異乎不在B層下的A層，乃是另有一種特別結構的。懷特海（A. N. Whitehead）說，例如細胞在有心靈的動物體內，因為心靈的影響，其細胞的作用都須依着這個動物的全體格局而有所變化。即一個電子在生物體內亦迥乎與在生物體外的電子不同，因為這個電子的活動必須依着生物全體格局。電子在生物體內的與在生物體外的雖都是一樣運行，然在生物體的卻必須依着生物體的性質而運行，換言之，即必須合乎生物體的格局，這個格局即又包括心靈在內。懷特海的話很足以為這種「從屬」的舉例。本來懷特海亦可以列入於這種新創化論者中，其詳容他日再論。至於穆耿自己的舉例更為顯明。他說我們拿心靈一大層中的諸小層來說最為明顯。心靈中最著的各副層可以說A感官的印象，B具體的知覺，C推究的思考。固然是沒有知覺而不包有感覺；沒有思想而不包有知覺兼感覺；但知覺而既有思想臨其上則知覺的作用必是完全受了思想的牽導；感覺而既有知覺臨其上，則感覺亦必全為知覺所左右。所以知覺雖與思想同存在，感覺雖與知覺同存在，然其作用卻因此而有了變化了。穆耿的這個主張

非常重要：其要點即在正與唯物論相反。唯物論是以低的而支離高的，穆歌的主張是以高的而左右低的。唯物論以高的必須受支配於低的，所以認高的爲虛幻，爲無用，爲不實，而穆歌一派則以高的既能左右低的，則高的必是有效的與實在的，不能僅是幻影。於是穆歌更有一個名詞就是「實效」(Efficacy)。何謂實效？他的意思是說譬如以心靈一層爲例而假定只有知覺並無思想，則知覺爲思想所率導的現象決不會有，於是可見知覺層於有思想在其上和無思想在其上乃大有不同，而這個不同的所在即證明思想（即知覺的上層）是有實效的，不是虛浮的。這不過是舉一個例而已，至於一切上層和下層的相關都是如此。這個意思卻須十分重視，因爲從此不但便導入了唯心論，並且折入到十分堅強有力的唯心論，折入到偉大無止的理想主義與浪漫主義。

從這一點來講，可以說是新創化論中最精巧的一點。他們拿此來解決身心問題（即心物問題）。美國的巴特里克(G. T. W. Patrick)是贊成此說之一人，在其著哲學引論上說：

「心與身不是交相互作用，如交互論與兩元論所主持。心不是原子的機械性活動之一種，如唯物論所主持。身不是心的一種表現，如唯心論所主持。身與心不是並行的，如並行論所主持。亦不是一個實體的兩方面，如一體兩面論所主持。……心乃是一種爲身所造出的東西，換言之，爲自然所造出而借手於身的。如你想畫爲一圖，必以梯形較並行線爲宜。當自然造成分子時，原子便不復爲唯一的實在，舉

的重要了。然當自然造出細胞時，而分子亦復失其重要與實在。且當有機體造出時，細胞又失其重要與實在。所以當心靈造成時則身體又必失勢了。心靈是一個新的實在，新得着的，造出來的，新贏取的，用亞里斯多德的話來說，乃是身體的「方式」。我們若對於此種心身相關的新說必須有一名稱，則當名之曰突創說（emergent theory 或譯層創說。）】

身心問題本來是一個最難解決的問題；諸說各有其長處，而又各有其短處。而此層創論卻能採擇各說之所長而拋棄其所短。如主張心是從身出來，沒有身斷不會有心，這種主張本是唯物論所主持的，副現象論所倡道的，現在層創論卻取了來稍微改換些意義。又如主張心是有實效的，不是好像燈的光與笛的聲，只有燈能左右光，笛能操縱聲，而光決不能影響燈，聲決不能變化笛，這種是謂片面的相關，就是說只有身能左右心，而心絕不能支配身，然而交互論則反之，以為心亦可以左右身，可見層創論於此又取交互論的長處而稍改換些意義。至於心不能吸收身，身亦不能包括心，乃是各自散在的兩元，這亦是兩元論的舊調，而層創論取來改換其精神，便覺其不妥處為之減少。再如由心能支配身一點而擴充之，不僅有心的生物須以心為主宰，物質反降為次要，並且在宇宙全程中亦是精神的作用愈進愈大，愈高愈偉，這一點豈不是把唯心論的長處完全吸收了進去了麼？總之，層創論對於心身相關的問題用心物問題來解決，實具匠心，頗為精巧。一方面把唯心論的長處盡量收納而無餘剩，或許更比唯心論來得優越亦未可知；而他方面卻始終不將唯物論的長處割愛

這便是我所謂的匠心所在了！即比較側重於自然主義，不主張自然背後尚有一個超越動力的山勒斯亦大聲疾呼「心識的實效」(efficacy of consciousness)。就是說心在自然界不是如竿的影與燈的光，乃是確能支配他物的一件實在東西。所以從這一點看來，層創論雖把其根底插在唯物論的物質上而其尖峯則直透到唯心論的心靈以上。真可謂巧於調和心物了。須知唯物論是上繞的；電子組成原子，原子只受電子的支配而不能左右電子；原子組成分子，分子只受原子支配而不能左右原子；分子組成細胞，細胞只為分子所左右而不能支配分子；細胞組成機體，機體只為細胞所左右而不能統御細胞；機體組織心靈，心靈只為機體所支配而不能率導機體。而層創論則正與相反，是下御的；機體生出心靈以後而機體反為心靈所支配；細胞生出機體以後而細胞反為機體所左右；分子組成細胞以後而分子反為細胞所擺布；原子組成分子以後而原子反必服從分子；電子組成原子以後而電子反為原子所影響。這樣層層迭進而又層層宰治，所以其結果便與唯物論立於絕對相反的地位了。

然而照這樣說，既是層層相生而所生又是完全新的，則後一層迥異於前一層，豈不成了一節一節而全不相同麼？果爾則必仍是零碎的宇宙而無統一的原理，仍近於渾亂而不見十分秩序。須知我們求解宇宙總是希望求得一個最高統一的原理，能以說明一切。今照這樣主張，仍不免有把宇宙切作若干段，各不相類的嫌疑。所以程耿亦見到這一層，以為非有一個救濟法不可。於是他以為雖電子突生了原子，原子的性質

迥異於電子的性質，然而這個新贏得的性質卻又不是天外飛來的。他於此便插入了一個極重要的觀念，就是他所謂的「關係」(relatedness)。其實這個「關係」就是我們普通所謂的「結構」(structure)。他說：

『若有人問：你所謂突出出來的是甚麼？——則可簡單答曰：就是有了新種類的關係。逆溯原子，分子，結晶體，有機體，人格。在每一層其上層必有一個新物，此則由有了一種新的關係在其內部而成。每一新物表現其自身的運動與對外的反應皆有特別步調。』

這個意思十二分重要，我今不厭求詳，請為細說。譬如今有ABC三個，若是各各散開來當然不成一個東西，然結合起來而當作一個整體卻就有種種樣式的不同了。如ABC是一個，BAC又是一個，BCA又是一個，CAB又是一個。我們於此便把ABC當作一個整體的東西；於是整個的ABC便大異於整個的BCA了。既然ABC是一個整體，則ABC所以不同於BCA的究在何處呢？當然可以直截回答曰：就是在兩個整體的內部結構不同；換言之，就是在兩個整體的體內配列不同。現在再舉一個例，如第五圖中的各圖：

試看此圖中的四種。都只是五個黑點。若以黑點與其數目論，當然是無分別。而其配布則大不相同。我們若把四種各認為是整個的東西，則必見其各各大大不相同。所以天下儘有材料絕對相同而所造出來的卻絕對不同。就是因為於材料以外尚有配置與結構。近來科學大進步了：知道配置與結構的重要實百倍於材料與質地。物理學自從電子論發生以來，把舊來的物質觀念完全打破了；而又加以量子論的出世，舊來

關於「力」(energy)的觀念亦完全改造了。以前以為化

學上八十幾個原素的原子是最後的，不可再還原。現在知

道甲原素的原子與乙原素的原子所以不同。就在甲原素

的原子內的電子其結構與配列與乙原素的原子內的電子

配列不同。所謂週期律表就是大體上表示這個結構差異

的次第。可見原素的原子所以互相不同就在此諸原子內陰電子的數目與其運行的軌道各有不同以及陽

電子作心核的其數目亦各不同。於是便知內部的配列與結構，換言之，即格式與布局，在物理化學上實居最

重要的地位。其在化學更有顯著的例，就是所謂同質異物 (allotropy)，即如炭與黑鉛以及金剛鑽同為炭素

的分子所成，而形狀絕對不同。其所以致異只在分子間的分配與布局。可見化學上最重視此種格局（或

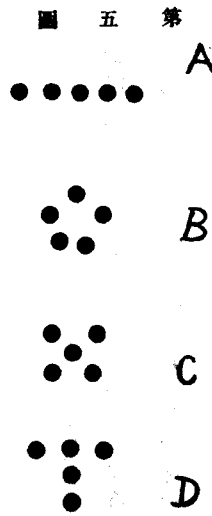
結構）的概念。近來科學所以日益脫離唯物論的境界，其故亦即在此。因為科學一天一天發見此種格格

的重要，且竟至以格構的概念把質料的概念蠶食了；就是質料概念的重要漸漸減輕而格構概念的重要日見

其增加。有人說科學近來傾向於唯心論，這句話雖不免有些阿其所好。然其實科學確是脫棄舊來的質料

主義而走向最新的格構主義。這個格構主義又確與唯心論相近。所以這種議論亦未始無因。不過這樣

的格構與布局卻大大與古代思想不同。在古代總以為實物是模仿格構而成，所以未有物料以前，似乎卻可



以有格構高懸於空中。近代科學不然：把質料與格構打成一片；以爲格構不能離質料而質料更不能離格構。並不是質料依着固定的已成的格構而始安排。二者既完全凝一，則因質料方見格構，因格構而方見質料。沒有質料而不具有格構，亦沒有格構而不見於質料。兩者完全相吸納，其結果遂變爲只是觀察的方面不同而已，初非真是截然兩者。以較古代的思想輕物質而重方式（即輕質料而重格構）的乃迥乎不同了。且古代總以爲格構是一成不變的，因爲其永久不變所以是常自同一，可以懸爲型範。而近世科學的格構主義卻將進化的思想插入其中：以爲格構是進化的，所以不是一成不變。不過其進化卻又不是漸漸的乃是一跳一跳的。這一層的意思甚爲重要，容於下文詳論。總之，近世科學可算以格構概念占領其全部：不僅物理學化學注重於此即生物學心理學亦皆以此爲其基礎。

我們既知近世科學完全築其基礎於「格構」上，而我所謂的「格構」正是穆耿所謂的「關係」。穆耿解釋他所謂「關係」曾說道：所謂關係就是在關係中的關係者與關係者所有的關係（*terms-in-relation and the relation-of-terms*）凝和在一起而成一個「全境」（*integral situation*）。照亞歷桑返的說法是：「關係即是一個全境，關係者以關係而織入其中。」總之，無論他們兩個人的語句不同，而其意義則全無差異。就是主張關係可分兩大類，每類中自有無限的種別。第一種穆耿名曰「實性的關係」（*intrinsic relation* 或譯內具的關係）；第二類爲「虛性的關係」（*extrinsic relation* 或譯外賦的關係）。所謂在一

個整的全境中關係者不能離關係又不能離關係者，這種形式的關係就是實性的關係。反之，關係者與關係不是這樣不可分，即使二者分離而於二者的本身仍無虧，這種形式的關係乃是虛性的關係。穆耿說在一滴水中的分子與分子的關係是實性關係，因為這些分子組成一滴水，這一滴水乃是一個「全境」；至於這一滴水與那一滴水的關係則是虛性關係，因為各各獨立的。在一個分子內的原子與原子的關係是實性關係，因為一個分子，就是一個全境，原子在其中不可分離；至游離的原子與原子的關係則是虛性關係。再如人身內的細胞與細胞的關係是實性關係，因為組成人體，乃是一個全境；至於這個人體與那個人體的關係則是虛性關係，因為二者不因此關係而使自身起根本的變化。總之，實性的關係是把關係與關係者打成一片，換言之，即關係者的存在是倚靠於關係，關係又倚靠於關係者。虛性的關係則是關係者與關係兩俱無虧，換言之，即關係者不因關係而始見。以前的思想家可以說只知道有虛性的關係，從來不重視這個實性關係。以哲學史論，亦只有傾向於唯心論一流的人們方始主張關係是實性的。即是所謂關係內在說(Theory of internal relation) 伯拉德來(Bradley)於此不無功績。我們從近代科學側重於格構來看，便知關係是應以實性關係為正宗，而虛性關係是副品。可知穆耿的所謂關係乃專指實性關係而言了。雖則新實在論是注重於虛性的關係，但這種關係只是見於名學上的法式，所以依然是原子性的原理而已，沒有意思。現在不可不討論。

實性關係的要點就在自成一體的全境，於是我們要明白所謂全境究作何指。須知所謂全境即是指一個自成體制的事物而言。如一個電子是一個事物，一個原子與一個分子都是一個事物。我們若用懷特海的術語分「事」(event)與「物」(object)，則可以說一個電子同時是物而又是事，因為沒有一個電子而不有其歷史的。於是我覺得合稱之爲「事物」最爲妥當。一個事物是一個關係的全境，則亦可以說一個事物就是一種關係。所以穆耿舉例說一個電子是一種關係，一個原子亦是一種關係，一個分子亦是一種關係。於此我們須把普通思想改過：須知通常總是把事物認爲只可作關係者，而關係是介於關係者中間的，於是若有人把關係與事物認爲同一，便以爲錯誤了。其實卻是普通思想的錯誤。普通思想總是把關係視如事物中間的虛線，所以關係不能凝成一個體制。殊不知我在上文已經說關係者與關係是織成一片的，這亦就是穆耿不用 relation 而用 relatedness 的緣故。此字我前曾譯爲「緣」，以爲正和佛教上所說的「因緣和合而生」的意思相同。亦就可作爲因緣和合的解釋。與普通所謂關係自是不同。所以一個事物，從其與同等的他事物相關而言，自然是一個關係者，然從其自身而言，則是一個自行織成（由關係者與關係）的體制，即因緣和合而成的一個東西。這個東西的本身卻只是一種關係（即因緣和合），換言之，即關係的一種樣式。關係每出一種新形式便成一種新東西。質言之，即關係每有一新種便成一個事物。如原子是關係的一個新種，而分子又是另外一種。關係的新種層出無窮則新事物乃迭次發生。照這樣說，所謂新奇

的事物，其實並無新奇，不過關係的樣式變化罷了。至此我們可算已求得一個統一的原理，足以說明萬物萬事——就是「關係」關係的樣式雖無限，雖層出，而要其為關係則如故。這便是穆耿的關係論，亦就是他的中心思想。他以為電子是一種關係，原子是另一種關係，所以電子與原子，以其自身論同是關係，不過其樣式（即種類）不同罷了。穆耿於新性的創生以外，立此關係原理於其背後，便是於所主張的一節一節增新的宇宙而仍謂其中潛有一個統一普遍的本質。亦可以說將多元論與一元論相調和，且其調和亦復精巧。

我們現在須再說明穆耿所說的「關係的新種類」如何產生了。這句話中最注重的地方即在那個「新」字。然而究以何項為標準方足稱新呢？穆耿以為譬如甲乙丙是一系，而子丑寅另是一系，A B C 又是一系，於此在第一系內甲和乙與丙雖性質不同而大體可歸在一類內，因為其性質總有些類似；而在第二系內的子丑寅以與第一系的甲乙丙相比較，簡直沒有相類，所以可說是完全另一類。子丑寅與甲乙丙既是完全兩類，則子丑寅對於甲乙丙便可說是新種類。於是 A B C 對於子丑寅亦可說是新種類。何以子丑寅的第二系對於甲乙丙的第一系可算是新的呢？就是因為我們無論如何研究甲乙丙，分析甲乙丙，而總不能因甲乙丙的性質而推定子丑寅的性質。換言之，即我們只能就子丑寅發生以後，觀察其性質，發見其法則；而當子丑寅未發生以前，我們根據甲乙丙，無論用何種方法去詳細研究總是不能推知子丑寅的性質與其產生。假如我們的世界只有電子而無原子，則我們無論用何種偉大的智力亦決不能根據電子的性質推知必有一種新東

西，其性質恰似所謂原子的，會產生出來。須知我們知道原子乃是因為我們已經發見了原子，即世界上既已有了原子。原子之與分子亦然，當原子未有組成分子以前，我們無論如何依據原子的性質決不能推知其所組成的分子的性質。因為分子的性質絕不見於原子的性質；正猶原子的性質絕不見於電子的性質。所謂「創新」就是指此：指在第一層內決不能用理智（即比較、類推與分析等方法）以窺見第二層內的性質。因為原子的性質迥異於電子；分子的性質迥異於原子；各各有其自身運動的規則與對於其外圍的特別反應。所以原子對於電子而言，原子是一個新種類；分子對於原子而言，分子是一個新種類。穆耿所說的新種類就是這個意思。山勒斯在其所著的哲學之原理與問題上說每一層的法則只能發見而不能推測，亦正是這個緣故。

「新」即指「不可推知」既如上述了。然此不可推知只在關係的種類有所創新，換言之，就是根據此種關係決不能推知彼種關係，所以彼種關係可稱為新種類。須知這個新種類完全是種類的不同，換言之，即起於其內部的結構或配置的不同。穆耿曾舉一例：如蒸汽稍冷則變為水珠，再涼則結為冰塊。在蒸汽狀態的時候，其分子間互相關係的樣式迥異於其在變成液體狀態的時候。假定分子而有類似吾人的知識，他在蒸汽狀態的時候決不能預知變為液體狀態的時候的關係樣式。因為每一狀態有其獨具的法則。準此以論，所以在物質的一層無論如何決不能推知其上層的「生命」的性質，因為生命是關係的一種新樣式，在生

命的一層亦無論如何不能推知心靈的性質，因為心靈又是一種突創出來的新種類。

從這種不可推知的新種類上又發生了一個重要的概念。雖由甲乙丙的一層不能推知子丑寅的一層，而甲乙丙的一層上卻竟創生子丑寅的一層出來。這種創生不是由一個東西延續下去遂成另一個東西，乃是由這個東西忽爾一跳遂生出那個東西。爲甚麼呢？若是由一個東西的延續而變出則必是性質相似，就可以推知了。今既不可推知，便是種類截然相異，所以必定是突然一躍而出的。這個躍生或突變的概念在近代科學上亦成了不刊之論了，其重要與結構的概念相等。最初在生物學上發見「突變」的是域費里 (de Vries)，他的突變論 (theory of mutation) 已是人所共知的了。後來在物理學上助長這個「跳躍」 (jump) 概念就是漢朗克 (Planck) 的量子論。最近心理學上有了「全局派」 (Gestalt theory) 一方面固然完全注重於結構（即格構），而他方面卻示我們以心理的進化亦是一層一層全體而進的。可見近代科學無論物理學生物學心理學都是注重於這個概念。其故乃是因爲這個突變的概念與結構的概念有極密切的關係。既是注重格構便當然不能不趨向於突變。因爲一個格構是一個全體，由這個全體變到那個全體便不能不是一種跳躍。所以格構除非是不變，變則必是突躍。新創化論既主張由在這一層的性質不能推知在那一層的新性質則必定亦須主張由這一層變到那一層是一跳而躋。這便是新創化論的又一長處，因爲他把最近科學上的突變論吸收了進去。

但普通對於突變的概念極易發生一種弊病，就是：甲突然一跳而變爲子，子又突然一跳而變爲A，這種突變既是絕對的創新，不可捉摸，則勢必使人以爲甲既可突變爲子，豈有同時不可突變爲A的道理麼？於是電子既可一跳而變出原子，則必定亦可突然而變成分子；物質既可一跳而變出生命，同時當然必定亦可一跳而突化作心靈。如此說來，豈不是與層創論所主張的物質只能創出生命，由生命始能突創有心靈，完全相反麼？誠然。但我以爲若照這樣突變則世界便不復有所謂秩序與連續了！所以我們於此反應得感謝層創論者，因爲他們不主張這樣的漫無把握的突變。他們以爲變化（換言之即進化）雖是一跳一跳的，然卻能由第一層跳到第二層，由第二層跳到第三層，而絕不能由第一層跳到第三層，由第二層跳到第六層。這便是他們以層次來限制跳躍；使跳躍仍有秩序。豈不是把「突變」與「連續」兩個概念巧相調和了麼？寓跳躍於秩序中，可以說是一種很進步的學說。穆耿以「關係」（即因緣和合）爲統一原理，復以關係的突生新種類來說明萬物每層的變化，其較柏格森僅以不可預知的創動來說明萬物變化，不能不算高明些了。

穆耿有這個統一原理，而亞歷桑迥亦有一個統一原理，卻與穆耿不同。他主張以最底的一層，即所謂「空——時」的，來說明一切各層的結構。因爲各層都脫離不了這個最底層，所以各層必都同具空——時的性質。亞歷桑迥因此說明一切範疇（即方式）的來源。他以爲範疇不起於事物，亦不起於思想，而突起於這個最底層，因爲此最底層貫通於各層故一切物皆有範疇。他的主張頗爲新穎，亦有可取。現在爲避冗

長，姑不詳述。

以上以穆耿與亞歷桑逗爲主，說明這種層層突創的進化論的幾個重要概念，尤其是志在指出其長處。至於他們兩人以外，如斯墨次側重於全體，他自名其主義爲「整全主義」(holism)；薄丁則注重於各層的交互作用，所以他名曰「宇宙交互說」(theory of cosmic interaction)；而康節則注重於一層套一層，大層套中層，中層套小層，他的學說可以譯爲「套合論」(原文是 Epitomization)。今爲節省篇幅，恕不一詳述。此外如帕孫斯(J. H. Parsons)著有 *An Introduction to the Theory of Perception*；又如巴特里克著有 *What is the Mind?*；又如過爾頓(R. G. Gordon)著有人格論。過爾頓是一個醫生，他的人格論是于西歷一九二六年纔出版的。他以層創的原理來說明人格的發生。他說人格就是一個「突創品」。於其書的第三章中述此層創論的大意甚爲簡明。著者以爲以層創原理而說明人格的發生實爲比較便利。於是我們於心靈一層之上又須添加「人格」一層了。此種人格論頗有許多長處，既不失人格的尊嚴，復不損體魄的重要。我以爲在今天的思想界似以此說爲最便利了。

我今敘述新創化論幾於大體已完，惟有一點須加以聲明。卽此種突創論本來是在本體論與宇宙論上的一種主張，究竟對於認識論有何關係呢？亞歷桑逗與穆耿都有他的認識論上的獨到主張。亞歷桑逗的主張是所謂新實在論。穆耿的學說亦是一種實在論，不過比亞歷桑逗稍微溫和些罷了。亞歷桑逗以爲認

識只是「合現」(compresence)；穆耿亦以為只是「引納」(reference)。他們都與羅素一樣，以為認識的心與所認的物不是質料上根本不同，而只是法則上因果不同。他們又都於認識中分「能」與「所」；在羅桑這名「能」曰“enjoyment”，而名「所」曰“contemplation”；穆耿則名「能」為“ing”，而名「所」為“is”。他們的這種知識論很為複雜。我雖不敢說這種認識論與其在宇宙論上的層創論沒有十分關係，但我總覺得層創論自有其顛撲不破的所在，似乎可以不必以這種認識論為根據。這便是我所以只述層創論而刪去其認識論的緣故。

照上文所述，新創化論實較以前的各種進化論都為精巧周密。其長處卻是很多。茲為讀者易於了解起見，再把這些優點列舉出來，以代結論。

- 第一，是盡收創化論的長處而不拋棄舊式進化論（如斯賓塞等）的長處；
- 第二，是盡收唯心論的長處，而不拋棄唯物論的長處；
- 第三，是盡收多元論的長處，而不拋棄一元論的長處；
- 第四，是盡收機械論的長處，而不拋棄自由論的長處；

第五，總之，是盡收哲學（即玄學或形而上學）的長處，而不背科學的事實，亦不與宗教相抵觸。總之，新創化論頗具匠心。與其說他有多大的創見，不如說他是偏於調和。但是這種調和卻可以說在

最近的思想界中是最巧妙的，亦可以說是最成功的。

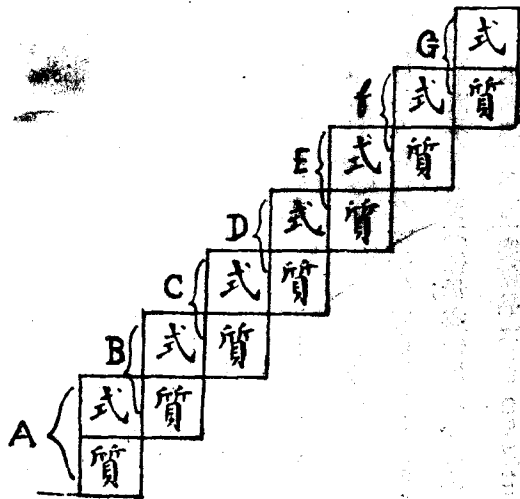
至於我對於這種思想的批評，現在不願多說。止使我覺得這樣的主張並不是現在纔有的，或許寧可以說是亞里斯多德的復活，請把二千年以前的亞里斯多德的學說來略說一說。

亞里斯多德有進化觀念固是承其前哲的緒餘，然卻亦有他的特別長處。他以前的哲學家都知道由甲種物變出乙種物的進化——其實只可說是「變化」(becoming)。亞里斯多德則稍進了一步：以為僅僅變化尚是不夠；必須添上一個所以變化的理由。所以他以為一物之所以成必須有四種因：第一為質料因，如毛筆是由竹管與羊毛而成；第二為力致因，如竹管與羊毛之所以變成筆乃是由於人工的力量；第三為方式因，如造筆者必預懸一個筆型，然後可依此而造；第四為最終因，即是一個東西所以為這個東西的自身目的。但亞里斯多德又把後三因歸納為一，於是變成「質料」(matter)與「方式」(form)兩相對峙的二大概念。他以為無論何物必同具此質料與方式。但他所謂質料與方式卻和近世的概念不同：近世所謂質料是絕對的，方式亦然；而亞里斯多德不然，他主張兩者為層次推進的。英人斯塔司 (W. T. Stace) 見其所著 *A Critical History of Greek Philosophy* 解釋此說，而有一個比喻：他說例如木頭對於牀而言，則木頭是物；但木頭對於正在生長的小樹而言，則木頭又是方式，亦為正在生長的小樹志在長成爲木頭；然而種子對於這個小樹則又是質料了。照這樣說，則可分若干層，層層迭高。A層的質料是B層的方式，B層的方式是C

層的資料，如此推進可表示之如下圖：

圖中所最可注目的即最下層為純粹的資料而最高層為純粹的方式。此純粹的方式，亞里斯多德名之曰「神」。照這樣的層層推升就是進化。亞里斯多德的進化哲學就是這樣的方式與資料互相遞升。這樣主張雖有過於整齊的弊病，然而卻將全宇宙歸納在一個進化線中。所以斯塔司說亞里斯多德方可稱是進化哲學，若斯賓塞止可稱為進化科學，因為亞里斯多德把全宇宙當作一個大計畫（即大構置）於此中一層一層推進，而趨向於一個最高目的。因為這樣的推進是有目的的，是依着構置的，所以在上的一層乃比在下的一層為高。不然，只是變化而已，分不出高下。我們於此可得數點。即第一，亞里斯多德把宇宙認是一個層系（hierarchy）。第二，亞里斯多德所說的層次是可以迭升推進的。第三，亞里斯多德的層次確有高下之分，不是僅僅變化而已。我們拿這幾點來以與新創化論相對照，必見新創化論亦是完全站在這些概念上。我說新創化論是亞里斯多德主義的復活，自信不

圖 六 第



謬。有人說：世人們不屬於柏拉圖便屬於亞里斯多德，我想就是說世人的思想不著於柏拉圖的窠臼，便著於亞里斯多德的窠臼中。這句話於今看來，果有真理。

總之層創的進化論，有五個基礎概念，茲再述一下，如次：

層創的進化論的根本主張是以爲我們的宇宙是好像一座極高極大的寶塔。不過這座大塔卻不是已經造成的，乃是正在建築中。他的建築卻異於普通的造屋。他是先造最低的一層，然後再添築一層；如此一層一層添造上去。從他的一層一層向上添加來看，這便是所謂進化。因爲這種進化是一層一層加上去的，不是積微逐漸而成的，所以特名之曰層創的。就是說進化的歷程雖是前進，然卻是一段一跳地向前進，而不是平流。雖則是一段一跳而其互相間卻有關係。所以我們拿寶塔來作比喻是只能說明其級級相生，至於級級相關，我們又須得把寶塔倒過來，使最大的一層在上，最尖的一層在下，這樣便是比喻我們宇宙的各層是一層包涵一層的，所以最高一層因爲所包涵的太多，便自然是最大了。因此這種學說乃有五個基礎概念。大意如下：

第一，是所謂「突創」(emergence) 何謂突創？就是譬如黃種男人和白種女子結婚，而所生出來的兒子不但是紅種，並且有毛有角。我們無論如何研究他的父母，總見他既不像父又不像母；我們因爲不能以其父母的性質決定他的性質，所以對於他的性質不能不認爲突如其來，因此遂名曰「突創品」(the emergent)。

由此取徵候乎
不語化也。

在自然界，這種實例真是隨處皆有。最顯著的如蒸汽化爲水；水結成冰。蒸汽是氣體而水是液體，冰是固體。但水確是從汽而化成，冰確是從水而結成。當汽未化水以前，我們無論如何研究汽的性質，加以分析，然總不能發見其中可以變出水的性質來。所以水的性質對於汽的性質而言可謂是一種完全新的性質，換言之，即水的性質並不是包含於汽所固有的性質中的。還有最切實的例，如輕氣（近改譯爲氫）與養氣（近改譯爲氧）化合成水。因爲水的性質絕不與輕養的性質絲毫相同。我們苟沒有輕養化水的經驗，而只根據輕養的性質，無論如何分析與研究，決不能決定其中有變爲水的結果。這就是突生出來一種新性質在所有的舊性質以外或以上。須知在舊性質以外更突生一種新性質便是由本來的一層而又升進了一層。

第二，是所謂「層次」(Levels) 何謂層次？就是說既然一種新性質從舊有的性質中突然創生出來便是於舊有的一層上又增加了一層。於是宇宙便成了無數的層次。假定最初層是電子，則由電子突創出來原子，於是原子便是第二層。由原子又突創出來分子，分子便是第三層。甚至於由這些物質突創出來生命，則生命又是一個新的層。由生命又突創出來精神（即心識），則精神便又是一個新的層。所以照層創的進化論的主張，我們這個宇宙好像是一大座無數級的高塔，一層一層在其上面添築上去。

第三，是所謂「包底」(Involution) 何謂包底？就是說每一層雖是其上必另有一層，而其上層卻必包收此下層。例如電子是一層，電子所組成的原子是其上一層，但此原子卻必包涵着電子於其中。須知這種

包收不限於直接的上下層，乃是從最高層一直包收到最低層。例如有精神的生物，其精神不儘包涵生命，且復包涵物質，因為未有意識而不有身體，未有身體而不有細胞，未有細胞而不有分子，未有分子而不有原子，電子。這便是層層包涵。——由最高而徹於最低。就是說每一層必以其下的一層為底子而包涵在其中。故我譯作包底。

第四，是所謂「上屬」(dependence) 何謂上屬？就是說每一層雖必將其下的一層包收在內，然此被包收的下一層卻不能左右其上一層，而反為此上層所支配。例如電子的上一層是原子，原子並不為電子所支配，而卻支配其中的電子。科學家往往作相反的推論：以為輕養化為水，則輕養的性質足以決定水的性。此說不然：以為非但輕養不能左右水，且水反能影響其中的輕養。這便以下屬上，故名曰上屬，是與「下隸」正相反。

第五，是所謂「因緣」(relatedness) 何謂因緣？就是說雖則層次的迭升是由於新性質的突創，然此新性質並不是完全新奇的，乃只是結構變化了一些，換言之，即於結構的格式上起了一個新種類。原來一切物都是因緣和合而成，雖因緣即無所謂物。佛教所謂物無自性即是這個道理。換言之，即一切東西，其本身並不是一個實體或實質，而只是一個架構。這個架構是由因緣而拼湊起來的。所以一件實體的物直無異於大網中的一個結紐。從結紐來看，他是一個獨立體；從網絲來看，他並非一個實質。因為結紐的樣式有各式

各種所以東西便有種種的不同。每一新東西出來，其實只是因緣的湊合換了一個新的格式。所以只是結構的種類時時在那里推陳出新，而並不是實體的本質有甚麼新奇。所謂因緣即是結構的意思。一切物都只是一個結構；新的物便只是一種新的結構。

將這五個基本概念綜合起來，自成一一個周密的宇宙觀。就是我們這個宇宙不是一個整塊的而是一層一層套着的。因此可以說多元論較近於實際。但不是散漫的多元，乃是套合的多元。我們這個宇宙不是既成的，乃是正在那里由着層次而突創新出來。所以雖是一個多元的套合，卻仍是一層一層地擴大。我們這個宇宙不是隔絕的，乃是上層包收下層，下層受上層的支配，所以是通體的 (organic)。此字或譯有機體的。我們這個宇宙不是無中生有的，乃是結構的樣式在那里時有新的出來，所以好像萬花鏡，而其實還是根本一元。於是我們便知道這五個概念的用處了。由層次的概念，我們說明這個宇宙是層次的。就是說明宇宙的多元性。由突創的概念，我們說明這個宇宙是層層相生的。就是說明宇宙的擴大性或發展性。由包底的概念，我們說明這個宇宙是一層套着一層的。就是說明宇宙的通體性與聯套性。由上屬的概念，我們說明這個宇宙是以上統御下，以高支配低的。就是說明宇宙的目的性或精神性。由因緣的概念，我們說明這個宇宙都是由結構變化其樣式而成。就是說明宇宙的統一性與連續性。

以上是層創的進化論的「臆說」(hypothesis)。須知凡是一種臆說皆不外乎是一種「假定」

(assumption)。我們是否贊成此種臆說則須從事實上研究，且看其說能解釋事實至何程度，以及比其他臆說較優的地方在那里。不過他們創立此說卻亦未嘗無苦心。原來關於宇宙觀有所謂唯物論、唯心論、一元論、多元論等。平心論之，說唯物論絕對無真理，這句話似不能說。說唯心論絕對是真理，亦未必十分可靠。可見唯心唯物一元多元都是各有長處。不過須知唯物論的長處必就是唯心論的短處。多元論的長處正是一元論的短處。今天我們想要兼取各說的長而棄其所短，必大感困難。所以此說所長正與彼說所長相抵觸；你若取此說的長處，同時你必須拋棄彼說的長處。但層創的進化論於此卻頗有匠心。他一方面吸取唯物論的長處，同時他方面又闡揚唯心論的長處，使兩者不但不相衝突而且得盡量發揮。關於一元與多元的對立亦然，使兩說互見其長而不相害。至於對於目的論與機械論亦用此法。所以我說他是能盡吸納科學的成績而同時發揮玄學的特長。

十 批評羅素對於柏格森的批評

我此篇分二段：

一、羅素對於柏氏哲學的總批評與我對於此總批評的批評；

二、羅素對於柏氏哲學的零碎批評與我對於此零碎批評的批評。

先述第一段。從他的「哲學上之科學方法」「神祕論與論理」及「哲學問題」上可以發見兩點。

第一點是他反對「進化」；第二點是他認柏格森是神祕論者。第二點的理由是根據他反對直覺而來。他以為主張直覺論便是神祕論。

關於反對進化，他說：

「此說（按他以爲神祕論有四個特徵：一，崇尚直覺；二，主張渾一；三，否認時間；四，以爲惡假而善真，現在所謂此說者即指第三而言。）中執真執謬頗難辨別。以爲時間是不實在的且感覺世界是一個幻象的論據，在我想來，必是謬誤的。卻有一種意見——容易覺着而不容易說出——以爲時間是本體之一個不重要的表面上的特性。過去與未來必須認爲與現在一樣的實在，且奴隸於時間之解放在哲學思想

上是很重要的。時間之重要在於實用上而不在於理論上，在關於我們的慾求上而不在關於真理上。我以為世界之真象可由描寫事物從一個永恆的世界以投入於時間之流轉中而得，不必取一種見地以為時間蠶食一切。無論在思想上與在感情上，雖則認時間是實在的，然表示時間之非重要乃是智慧之門。

我們試問自己何以對於過去的感情異於我們對於未來的感情，便可知其故了。這個差異完全是實用的：就是因為我們的志願可用於未來而不能用於過去，且未來總是有些可為我們所左右，而過去則是一成不變的了。但未來總得成過去；倘若我們真知過去，必和其在未來一樣，倘若我們真知未來，必和其已過去一樣。所以覺得過去與未來有差別不是一個根本的差異而只是對於我們的關係上之差異：若採取公平的觀察，此差異便消失了。此公平性，在智慧方面，即是不關利害，其在行為方面便是正義與自私。無論何人要真知世界，要以思想超越於實際需用，必先學會打破對於過去的態度與對於未來的態度之分別而觀察時間之流轉全體於一個涵括的模式中。』(Mysticism and Logic p. 21-2)

這是羅素對於時間的意見。他本於此見地而批評進化論，說道：

「我現在對於此種哲學（按即進化派哲學）不欲深涉學術上的批評。而只提出二個批評點——一，此種哲學之真理並非由科學關於進化之事實所籍為概然的而出；二，啓發此說的動機是實用的，此說所

處置的問題是特殊的，所以不能認為與構成哲學的問題有所接觸。

(一) 生物學所籍為概然的是異種由應境而出自同祖。此種事實雖非常有趣，然哲學的結論卻不能由此產生。哲學是普汎的，且對於一切存在無所偏頗。在地球面上一小部分之變化在我們實用上固是認為重要，但我們若為哲學者便不應把此一部分之變化較其他部分之變化為特別重要。縱使地面上變化互數萬年在我們人生觀念上似有進化之性質，然卻不足為相信進化是宇宙之普遍律的根據。除了受情意的影響以外斷無人擇取這樣微細的事實發為生吞活剝的概括。不專從生物學而從一切科學以研究必知我們設非懂得了變化與連續則我們不能懂得宇宙。這個在物理學上實較其在生物學上為更明白。但變化與連續之分析不是物理學與生物學所能闡明的問題；乃是另外一種新問題屬於另一種學科的。究竟進化論對於此問題能否解答不能以訴諸特別事實（如生物學與物理學所示的）而定。進化論既武斷以解答此問題則進化論便非科學的了，而況進化論祇涉及此問題始論到哲學之本題。進化論由二部分而成：其一是非哲學的，因為祇是取特種科學後來可以承認或否認的事實而成的一個急就的概括；其二是非科學的，因為祇是無根的獨斷，其題目屬於哲學，而不能從進化所據的事實推演出來。

(二) 進化論之主要的趣旨即在人類命運之問題，至少亦在生命之機運之問題。這個在倫理方面為有

趣味，在純粹知識方面則不重要。……但哲學若必成爲科學的，則哲學必先取得不關利害的愛智性爲真正科學家所特有者。關於未來的知識——即倘使我們要知人類命運我們所必求的知識——祇能在此極小的範圍內。不能說此種知識可隨科學之進步而擴大其範圍。祇是無論任何關於未來的命題其材料都屬於一種科學且當由此門科學之方法而考覈罷了。哲學並非其他科學所得的相同結論之捷徑：設哲學而爲真正學科則必自有其領域且志在取得其他科學所既不能證明又不能否定的論斷。」
(Scientific Method in Philosophy, p. 15-7)

以上所說固然是羅素表明他自己的立腳點，然亦是他批評其他各說的根據。他依了他自己的這個見解，對於進化論下批評。不過我單取其批評柏格森一方面而觀，此說在他雖認爲是一種根據，然以我視之，仍沒有抓着柏格森的癢處。何以我敢這樣說呢？我們試看無論那一本柏格森所著的書，其中未有不確認時間是實在的。柏氏反對物理學家所設定的抽象時間——即可以無限分割的時間亦可名爲均同的時間 (homogeneous time)。可見得他不是把時間認爲非實在的，如羅素所指摘的斯賓諾利與黑智兒 (Myx-ticism and Logic p. 10)。但柏氏視時間非常重要，所以羅素說發見時間之非重要乃是智慧之門可以說駁着了柏氏。其實羅素此段討論，由初學如我這樣的人看去，已覺有些矛盾。察羅素原意，所以反對否認時間，乃因爲否認時間是否認分析之根基。羅素是主張分析而反對渾一的。羅素以爲時間不能不是實在

的，否則分析之根基無由成立，但重置時間太甚，又復返於渾一。羅素怕兩極端之害於分析，所以說時間雖是實在的，而卻非重要的。於是生了矛盾。柏格森在他的創化論第一四兩章中很闡明這一層。時間為甚麼是實在的？在我看來，必是因為有作用。如在甲秒鐘服毒的人在甲秒鐘必不會死，而必在乙丙秒鐘方會死。若說未來和過去一樣，則時間便是無作用了。在我的意思，或則柏格森亦是這樣看法，時間所以是實在的就是因為時間在那里生實效。柏氏說：「譬如以糖和水，非俟其溶化不可。此事雖小，可以喻大。蓋俟之時適異乎科學所謂之時」（拙譯創化論第十四頁）。而羅素亦說：「現在再講到第二個問題，就是因與果中間的時間問題。哲學家自然都主張因果是緊接的，中間沒有間隙，但按算學理論上是不可能的。依微分方程式的算法，時間非有長不可，若說得含渾些，時間的長是無窮小，不過無窮小在算學上是個變數而不是常數。則時間究有多少長呢？倘使時間不是個零，而是有長的，則時間到底有多少長的問題便起來了。這個時間的中間或許有別的事件發生與預期的結果不同。譬如我把錢放在自動機器買糖，在已把錢放進去而糖尚未轉出來的時候忽有一個地震便把機器與我的計畫完全破壞了」（哲學問題第七講與 Mysticism and Logic p. 187）。可見時間之作用就是因與果中間的間隙之長短。無論因與果中間的間隙是無窮小，然總是有多少長的。且此多少長不是各個因果間都相一律。既然各個因果間的時間不是一樣的多少長，則時間的作用乃發生了。所以羅素說：「這樣說來，算因果時必須把一切有關的環境，甚至於全世界都算

在內，方可以算得準確。但如此則此事之再現便少了，無論何事都不能重現起來了。」既然如此，我們豈能把實在的時間看得他非重要呢？我們若勉強把實在的時間看得非重要，豈不是我們硬採取一種人爲的方法以割裂自然麼？果真如此，柏格森早已反駁了。他說：「常識與科學……皆爲人心自然之趨向所蔽。夫人之智慧本爲進化之果，專用以啓迪行動，辨目前之物孰爲有利而已；故其所詳祇在類乎既知之件而其所測亦不過即以既知者懸想於未來新境之中。此常識之所爲也；科學雖較爲精確，然仍未改其塗轍。其詮物也祇注目於物之重返舊狀之一事耳。若夫不可復原者科學則避之。今欲於此不復原者一明其真際，則必當先破科學之錮習，逆人心之自然，反智慧之本性，扶常識之藩籬。斯則哲學之職志也矣。」（拙譯創化論第三十一頁。）原來照柏氏的說，人類有一個自然的趨向，即歡喜預測未來。其所以測度未來全是爲行動之便利上打算。而其預測未來之方法就是要在未來中發見與過去相同的東西，換言之，即以既知的要素而移用於未知的新境。羅素祇知道人類對於未來有希望，不願意把未來認爲一成不變的與過去一樣。這個固然是「一個人心自然之趨向」。然而尚有一個相反相成的人心自然趨向。就是人類對於未來亦決不願意認爲變化不居奇妙莫測。——因爲設其如此便於行動有不利了。所以柏格森說：「究竟觀之弊，正同於機器觀，皆爲偏重智慧。夫智慧本爲啓迪行動而生，當智慧之啓迪行動也必於未行動之先預懸一鵠，定有赴的之計畫，設有運籌之步驟，即抽繹過去所既知者而移用於未來以窺測之是已。於是，於不知不識之間，起有循因

知果之積習。……是智慧爲應乎行動之需，其測度事象之繼起乃先標所期之的，後計到達之程。自前而言，爲究竟觀所由起；由後而言，乃機器觀所自出。故曰二者同出一源且同生一弊也。機器觀視世界爲一大器械，究竟觀視宇宙爲一大計畫，皆不過表示人心上互相輔翼之二趨向而已」（前書第四十三頁）。可見把時間認爲非重要，其動機仍是出於預測未來以便行動。羅素力闢實用而自己卻又陷於實用，豈非自相矛盾麼？羅素說學會打破時間之重要便是開了智慧之門，其實學會打破時間之重要乃是開了行動便利之門。所以羅素這一段討論，非但沒有影響及於柏格森，且已早爲柏格森所駁正。

羅素說進化哲學既非哲學的又非科學的，原來在羅素的意思，以爲進化之問題，當由分析變化與連續而解決，惟變化與連續之分析不屬於生物學；今進化論只依據生物學便不是科學的了；且只根據生物學而下急就的斷案所以亦非哲學的了。其實乃由羅素根據他的數學上見地承認連續（continuity）與無窮（infinity）所以否認進化（progress）。不過進化與連續及無窮究竟是否有牴觸，在初學如我這樣的人卻有些疑惑。恐怕在或種意義之下是沒有矛盾能。況柏格森主張進化在表面上似根據生物學，其實苟我們細看他的物質與記憶與創化論兩書，我們必可發見他的進化哲學不是根據生物學乃是根據心理學。——不是由達爾文主義而出發，乃是由研究記憶之性質而發明。據我看來，柏氏之進化論不在未來的推進而往過去的積留。所以他的着眼點即在記憶；他從記憶上窺破心身與精神物質之關鍵。從這一點講，似羅素亦

不反對。我們試翻羅素的心之分析，其中不是就說麼？「這題目就討論生物和死物的不同處，所討論的結果，常拿來分別活物和死物的區別所在。在物理學中常說有何種原因便生何種結果，因果只就當時的情形說，不受過去歷史的影響，亦不影響於將來。然而生物卻不如此，他不單靠着現在的情形，亦不靠已過的情形；但已影響他過的東西在現在的生物體上看不出形跡來。現在可用英國一句成語來表明那一句話，成語就是。『受過燙的小孩兒，比較沒有受過燙的小孩怕火。』如果手上有燙的痕記，自然見了火就害怕，但手已痊愈了，一點亦無有傷痕，再見火時，亦是不同。然而有許多生理學家說手雖然痊愈，腦子裏卻有了痕跡，腦子裏究竟有沒有痕跡，我們尚不知道。生理學家的話我固然也不反對；但是生理的知識尚不發達，不能證明腦子是否有痕跡。所以這不過是一種假定罷了。對於這假定我按事實看來，也很贊成；小兒受火燙了，再見火時，就要縮手，是因現在的火，影響了已過去的受燙；除此事外，關於腦子內，究竟怎樣，有何變更，尚不可知。這種事情，不單生物如此，死物亦然，如鋼鐵通過了電流，就成了磁石。在外面上也沒形跡可見，在無生物界中過去的事能影響現在的事不多，然而在生物界中，所受的影響很大，亦很緊要。鋼鐵過了電，可以說他的分子改變了方向，而成了磁石。凡此等等現象，都可用現在的情形去解釋一切已過的事。但在生物界中所有的心象和物體的動作，都受過去歷史的影響，並且本已往的經驗，改變他現在行爲的方針，都和自己和他的種族有很大的關係。

德國著作家叫西孟（Senon）做了兩部書。一部在一九〇四年出版的，名爲念舊（Die

Mneme) 一部在一九〇九年出版的，叫做念舊的感覺(Die Mnemonischen Empfindungen)。按他的說法，關於這種現象，也給他起名叫做念舊的現象怎麼說呢？就是現在所發生的情形，不是發現的原因，必有已過的事實，做發生現在情形的原因。所以要明白現在現象發生的真相，必得明白現在的情形，再洞知已過的歷史。不然，絕對不能有圓滿解釋的。這種現象，叫做念舊的現象(mnemonic phenomenon)。凡是念舊現象的原因，用最近的原因不能說明，至少亦要有一兩件過去的歷史纔能把他說明；這種說明是實在的，不是虛空的。假如用空名詞，說已往的事，在腦子內留了印記，到現在會發生出來，這樣亦可適用現在的情形，不過只是一個假定而已，未必與實事相合。比方嗅着煙味，在一個早先嗅過的人，就可使他想起已往的事來。在向沒有嗅過的人，就不發生影響，二人很不相同，所以感覺分成兩件事：(甲)現在嗅的煙味，(乙)前此嗅過之煙味的影響。我固然不知腦中生出何種的變化，因為科學不精，不敢準說怎樣，所以只能說現在的情形，現在的味，只靠現在的煙，和已嗅過的煙。按因果的公律說同樣的原因，發生同一的結果。早先嗅過煙的人，和現在初次嗅的人，總不一樣。嗅過的人的再嗅，半是現在的情形，半是過去的影響。總之這種現象，叫做念舊的現象，他是有機物和無機物的區分點，也是在這次演講中，佔一中心的地位(羅素月刊第二期心之分析第四十頁以下)。按 Mneme 譯為念舊，mnemonic phenomenon 譯為念舊的現象，mnemonic causation 譯為念舊的因果律都有些不合。總之 Mneme 就是廣義的記憶，亦就是純粹的記憶。柏格森在他的物質與記

憶上分爲純粹知覺與純粹記憶。他說純粹知覺與其謂在我們毋寧謂在物質，從此點看來，柏氏乃是實在論者。但他於純粹知覺以外又置有純粹記憶，以爲過去能積留，未來能開拓，現在能經受都是靠着這個。柏氏的進化論之根據在此。羅素既承認有兩種因果律，雖說兩種因果律或說是複雜的程度不同，然終沒有否認柏格森的要點。羅素的宇宙觀，必是取相對原理，則其宇宙，便如萊伯尼志(Leibnitz)所說，是一個多元的無窮(an infinity of monads)了。此多元的無窮，必如卡爾(H. W. Carr)所說，不是空間之肯定乃是空間之消失(Carr: *The General Principle of Relativity in its Philosophical and Historical Aspect*, p. 152)。因爲空間是有限的，全宇宙正與一個球的面積一樣，不知那是起點那是終點。但時間據愛廷頓(A. S. Eddington)所說，終有一個絕對的過去與絕對的未來，不過「同時」(spontaneity)變爲相對的罷！(Eddington, *Space, Time and Gravitation*, p. 50-2) 懷特海(A. N. Whitehead)亦說無論如何自然之經過 (passage of nature) 總是有 (Whitehead: *The Concept of Nature* p. 54) 這樣看來，不論名爲心元 (monad) 抑名爲事端 (event) 苟其互相間的變化不是絕對的重複，我們便尚未得到研究的結果以證實進化觀念是急就的概括。即我們無論在經驗上或在推理上尚未確實證明絕無創奇 (novelty) 以前，則否認進化的主張終是速斷。羅素說人家是急就的概括，而自己卻亦陷於同一的速斷，這一點我誠竊爲羅素不取了。

復次論到羅素對於柏氏的其他批評點，現在將他的話列下：

「照柏格森的說法，本能是爲求真理的；理智倒是爲生存競爭的。但是我想如看某人脾氣好不好，一見即得，是本能的作用，與實用很有一點關係。我想野蠻人要**看別人的臉色**，知道他的脾氣好不好，這倒真是性命交關大有裨於實用的。本能在動物很有用處。動物的生活必藉本能爲開導。即在人類也未始無用。不過智慧發達了，本能的用處也漸漸減少了。或者竟有把本能完全不用，例如大算學家常常研究到廢食忘寢連隨身的什麼事體都要別人給他代理。所以智慧愈發達本能之用愈少。試看成人與小孩之比較，人類與動物之比較，文明人與野蠻人之比較，都很顯明的。隨便舉個例如野蠻人對於曾經看見過的人或東西都能認識的。文明人就不及他。這就是文明人的本能不及野蠻人的緣故。照柏格森的說法，則成人必須回到小孩，文明人必須回到野蠻人，人類必須回到禽獸嗎？」

這一段話是有詭辯的色彩。本來高等數學是否絕對不含實用性質，久已是惟用主義 (pragmatism) 上爭論的一個宿題，現在亦不深涉論。我以爲羅素這一段話有一個精義：即直覺亦是實用的。柏格森口口聲聲說直覺有限：「乍視之一，若直覺較智慧爲優，以其側重於心意自身故。然統觀生物進化之全程則直覺常自封於故步，未嘗發展，以心意常爲直覺所拘束不使其超出本能一步。蓋直覺所能審者止關乎利害之小部分耳；且於此小部分亦不過暗中摸索，未能詳明。故其常爲故步自封也。」（創化論一九三頁。）

格森亦知道直覺是實用的，然他始終相信：（一）直覺能補智慧之不足而與智慧相調和；（二）能設法擴張直覺的範圍，破其天然的限界。在我看來誠如柏格森所說，固定本能與智慧是三岔的路而不是一條線路的三階。人類為何專取智慧這一條路就是因為人類的本能不及蜂蟻等遠甚。所以人類的智慧獨因修鍊而發展原是用以濟其本能之窮。若使人類復返於本能，恐怕是逆而非順罷。所以長於智慧的人類亦正不必復返於本能。苟精進其智慧，則凡直覺所示者似亦可由智慧得之。如舊物理學所說者不必由常識去反駁他，即由新物理學亦足革了他的命。所以羅素主張新論理，以為論理就是創造的。因為認識本不是探索乃是創造；不是印攝乃是開拓。但我們並不必因為發見人類認識止限於實用而謂人類不能知道宇宙的實際，卻可反因此而謂惟其切於實用，其所審者方是實際。所以我們不但不因智慧是實用的而貶其認識上的價值，且亦不因直覺是實用的而貶其認識上的地位。我們敢說二者（即智慧與本能）惟其是實用所以纔都是真正的認識力，能認識實際即由於創造。況羅素亦曾說過「柏格森有一樣對的，他以為凡是由直覺得來的都是新的。此說講得好時固然有理，但新的不是由直覺得知，乃是由感覺（*sensation*）得來。其實我們須知直覺是一個 *immediate awareness*（直接的感知）罷了。但我們翻過來一看感覺之性質豈不亦是一種直接的感知麼？蜂刺毛蟲而中其神經是直接的感知之作用，難道人目應光分出種種色帶就不是一種直接的感知之作用麼？所不同的不過一個對象為生物一個對象為無生物罷了。所以我們取生物學與生理

學的研究，考察五種感覺機官之發育與神經系統之發展，便知感覺是逐漸發展的而不是一成不變的；是應付的而不是受印的；是能動的而不是被動的。總之，柏格森過重視直覺，今用羅素的話大足以矯正他的弊是未嘗不可的了。

柏氏的哲學之中心不在直覺說，因為柏氏哲學之出發點在研究心身關係。他說：「於自家經驗中最與生活親切者何物乎？則曰綿延之感是已。……特綿延依意志之緊弛而有伸縮；有時意志緊焉，有時則弛。

……試使意志弛焉，使積留過去於現在之進行止焉，若至極度，必致意志與記憶同歸烏有矣。故吾人不能弛至極度亦猶不能緊至極度也。今名此相反之趨勢為甲乙兩端，而曠觀宇宙，則見有趨於甲端者焉，無積留過去之綿延，僅有重複起滅之現在，則物質是已。特物質亦非絕不含有綿延之性，如分析物質至於最後必祇有電子之振動，此振動之最小者尚有極短之綿延。故曰物亦非絕無綿延也。第物向甲端而趨，心向乙端而進耳。甲端為物質性，而智慧性附焉；乙端為精神性而生命性附焉。猶如一線而有相反之兩端。且其相反乃愈趨愈甚。……但由其一端而逆之亦可退至他端耳」（創化論第二一五頁以下）。照這樣說，第一，柏氏曠視智慧不由於和直覺相比較；第二，柏氏的本體觀與宇宙觀亦不由於直覺而建立。原來柏氏哲學之精神始終是兩端論的（兩端論是我所杜撰的一個名詞，其意即不是兩元論，因為兩元是對等獨立的而兩端是一線之兩端。）他用『奮張』（tension）這個觀念以解決心物之兩端。他以為物質性是奮張之弛，而精

神性則是奮張之緊。弛緊本是程度上之等差，所以物質與精神亦祇是程度上之區別。他把物質性與智慧性（卽知覺性）視爲合一，因爲沒有感覺不具有廣袤的。他又把記憶性與精神性視爲合一，因爲綿延是生命之特徵。這種主張與羅素所主張的兩種因果律實相同，且羅素既重視 *mnemonic causation* 則與柏氏所以重視純粹記憶亦復相同。柏氏所謂綿延之感就是自己覺着自己延長，所以柏氏重視直覺祇在這一點，而非以爲直覺萬能。可知柏氏對於直覺不過在認識上辨明直覺之相當的地位，初非把直覺認爲唯一要素而概括一切。要之，柏氏是先定其哲學全系而於其中位置直覺於比較重要的地位，並非先提出直覺而由直覺中組成其哲學全系。

羅素向不看影戲，因爲要證柏格森的語，而特去看了。他大概說：「我看見影戲上一個上山入河等行動，我知道實在不是一個人在那裏活動而乃是影片之連續每一影片上有一個瞬間的人（*There is not really only one man moving, but a succession of films, each with a different momentary man.*）祇由在各瞬間的人之串列中近於連續遂誤爲固定。現在我所願表示的就是在此方面，活動影戲實是一個較好的玄學者比常識與物理學哲學都好（*The cinema is a better metaphysician than common sense, physics or philosophy.*）我相信真的人，縱使其自己宣誓是一個，然實亦是許多瞬間的人之一個連串，每一瞬間的人各不相同而聯列在一起，不由數的同一，而實由連續與某種根本的因果律（*The real man*

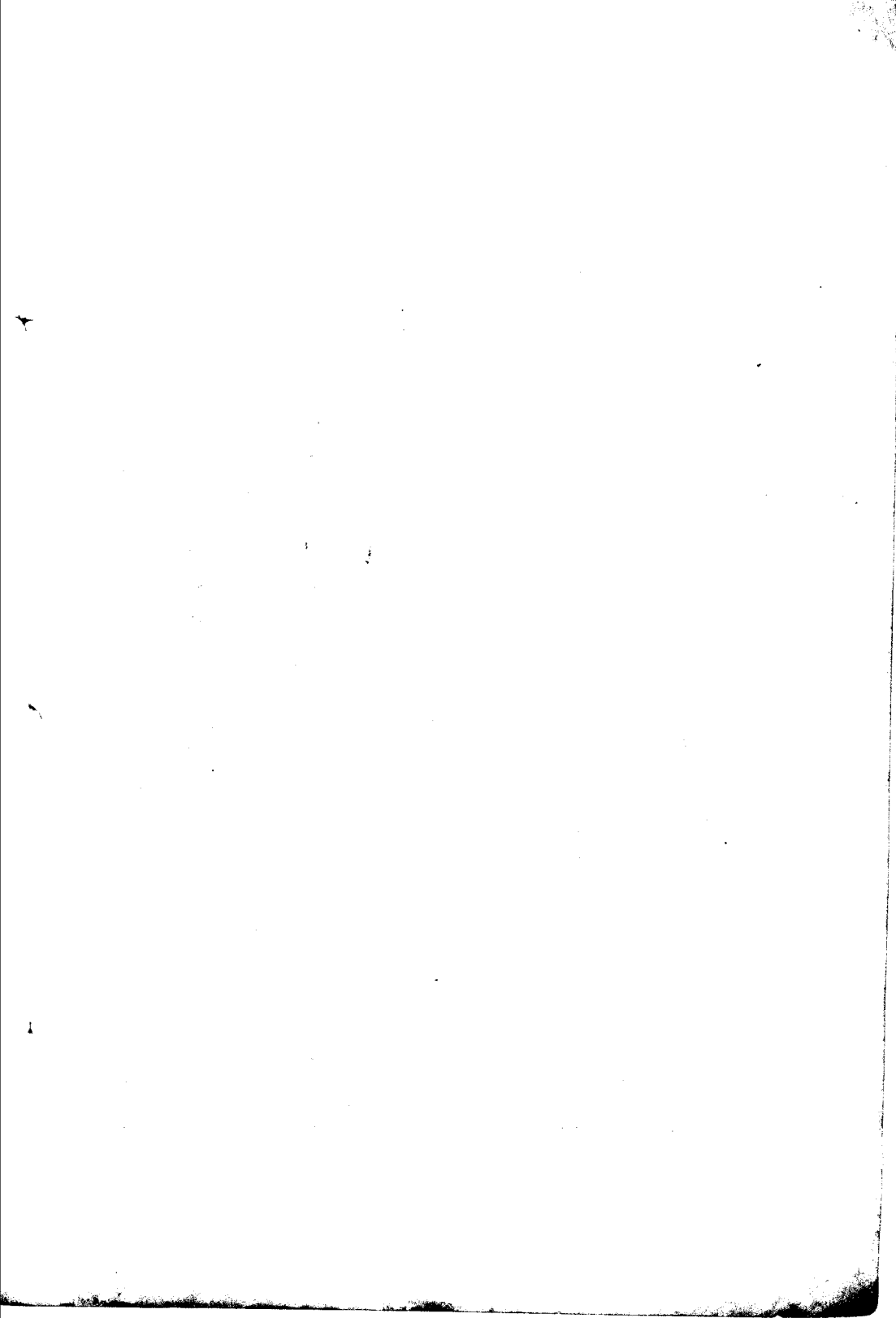
too……is really a series of momentary men) 且適用於人者亦可適用於桌椅日月星等。所以每一物皆不是一個單純固定的實體，而實是許多實體之一個連串，此許多實體互相連續於時間上，每一實體歷一極短時間」（神祕論與論理第一二九頁）。照羅素這個主張，是依分析空間的樣子以分析時間。不過我對於這一段話卻很有些懷疑。我以為一個人在那裏行動與許多影片的人之一個連串由外面看去固然是一樣。如甲看見一個警吏在那裏跑，和看見影戲上一個警吏在那裏跑是一樣。但並無甲在旁觀看而祇有一個活人在那裏跑與一個影戲在那裏轉，則二者是否相同？我以為二者絕不相同，因為影片的旋轉沒有過去。如第一張是警吏舉左足，第二張是他舉右足，第三張是他伸前身等，雖則一搖而轉過，然各張依然存在。而真人的跑則舉了左足再舉右足，實際上祇有一個姿勢，而其他姿勢早成過去。從這一點看來，影戲的活動是人功製造的，是假擬的。因為全利用人類視覺之光感的連續，換言之，即是利用「餘影」(after-image) 人的視官接受了一個對象以後其印象不是立刻隨對象而消滅。所以影片上許多人之靜的姿勢在觀者看去乃變成一個人之動的狀態。設若人的視官組織有變化，竟沒有了餘影，則看起影戲來必發見各人各樣如看畫片一樣而不見其連而為一。所以影戲是假擬的；他的目的祇在表面的相似，至於背後有何根本不同點本非所問。今亦依其目的，置背後之不同於不顧，而專詮其表面之相似，似乎有些不妥當。因此我敢說羅氏無論主張暫時的事情是本體，無論取相對論把時間做為第四量，然而拿活動影戲來就認為真的活動終是

有些不妥當的。

羅素在哲學問題上又說：「第四句格言是：『原因停止存在時不能有效，因為停止存在的東西就是沒有東西。』這是一句極普通的格言，到現在還是很通行的，我想這話很近於柏格森的「時延」(duration)的觀念：因為過去都是現在的原因，所以到現在還是存在的。他們以為過去都一層層的複疊起來，都是現在的原因，到現在依然有效。這句格言的錯誤，在乎設想「原因」是「有效」的。可以有有效的東西只有志願，想做什麼事體做得來便是有效，除了志願是不能有效的。相信原因有效的結果，便是有意的或無意的把原因認作志願。我們已經看出，倘若有原因的，那麼原因一定與結果隔開一段有定的時間，這樣原因在使他的結果時已經停止了，怎麼還能有效呢！怎麼說志願纔是有效呢？就是他做他願意的事，並不只是偶然碰巧的事。什麼是有效，就是志願與實行的中間有個不移的公律，做出來的事多分是他所願做的事。但是要留意的，這個話很含渾，不如此便說不過去。」這一段話是批評柏氏的綿延說。但我以為綿延說祇可拿 mnemonic causation 來比論，而不可拿尋常的因果律來比論。況因果之間總有一個間隙這話是不錯。但卻不能說因為原因離開結果有一個間隙而就說原因已是無效了。譬如一個人服了砒霜以後，等到毒發自然有些時間。在這個當中他又用手鎗自殺。則他的致死是由於手鎗而不是由於砒霜了。設其手鎗一擊不中，而剛正毒發亦能致死。所以不能說已服下去的毒因為鎗擊致死遂絕無效力，殊不知萬一鎗擊不死，

而尙可以毒發致死。至於說結果已現則原因早已停止，這句話亦非常含渾。第一，試問這句話是否指結果中已尋不出原因的痕迹而言？若果是如此，則訴諸事實，例如一個人無端致死，我們可以用法醫斷其致死之因，則足證果中可以尋出因的痕迹。第二，試問原因停止與結果發現之間究竟有多少距離。如服毒的人其內臟一部分一部分逐漸壞了，至於心跳停止的最後現象乃是死之結果，然當其死了以後尙有未壞的部分在那裏起化學變化以繼續收壞。可見原因結果都是極端複雜的。我們很難判定原因在何時停止，雖則可以看見結果發現，但卻不能說結果發現以前原因早已停止。總之，第一，因果之間是有間隙的，但此間隙對於因果的關係不致於根本破壞；第二，因果是非常細瑣的，非研究到無窮小的地位不能精確。這些話乃都是羅素自己的主張，我不過略略說明罷了。羅素不拿自己的主張用在此處而反說出「志願」來，似乎有些語病。明羅素說關係不變與微分方程式不變，在這個系統無所謂因果，何必又說祇有志願與實行間有不移的公例呢？況羅素既承認有兩種因果律，則何以不拿念舊的因果律與柏氏綿延說相比論呢？

至於羅素引證柏格森在他的時間與自由意志上反對因果律以駁難科學的話，而明科學本來不重視因果律。這話不過是替科學辯護以明科學的真相罷了。並沒有正面反對柏格森的話。可以不必討論。



十一 休謨哲學與近代思潮

或許有人問我：大哲學家多得很，如亞里士多德，斯披諾利與康德等，數起來至少總有十多個，何以獨挑出一個休謨來以與現代的哲學思潮比較呢？

我說我的意思有下列的幾種：

第一 有許多不懂哲學的俗人總歡喜把那些怪誕不經的事情都留於哲學，以為哲學所講的幾無不與日常生活相反。這雖是一個很大的錯誤，然卻有其來歷。我以為哲學的第一步必是揭穿常識的矛盾與渾昧。因為哲學的開宗明義就是反對常識，換言之，即打倒常識，所以致一班人誤會哲學所講的必是怪誕不經的了。但從揭穿常識的缺陷來講，這卻正是哲學第一步的正課。

凡不經過這一個階梯決不能入哲學的堂奧。所以對於常識先抱一種懷疑的態度，下一種批評的工作，乃是哲學於其入門時的所有事。近代哲學第一個人自然要推笛卡爾，因為他就是首先從事於此的人。他給我們兩個訓條：一個是凡事凡物都須懷疑；一個是惟確實的知識方能算作知識。換言之，就是他

給我們兩件法寶：一個是懷疑；一個是確實，教我們去求確實，不得確實則毋寧懷疑，可惜他自己以及他的後繼者都沒有十分發揮這個精神，此風播到撒克遜人種。須知這種人種本是天生善用奧康剃刀的。於是便由培根、洛克、白克蘭而一直到了休謨。英國的傳統思想於此形成了。他們最大貢獻於思想界的就慳他們那種使用奧康剃刀的樣子。他們把一切祇縮小到親證，凡是推定的都下以檢察，一有矛盾，立即廢除。所以他們的頭腦是極清晰；他們的手段是極乾脆。而就中這種對於常識的檢討，到了休謨可謂登峰造極了。現在只提出休謨來即是這個意思。以為哲學的入門當以撥開常識為着手。而用奧康剃刀來剝削常識的卻又厥推休謨為最。所以只必須提出休謨示中國人於初學西洋哲學以正當門徑。

第二 哲學究竟是甚麼迄今還不曾有定論。其實科學是甚麼亦很難確實回答。原來天下最顯明的東西卻反是最難用一句話說明的東西。有人說科學只是一種方法，這話當然有道理，其實哲學又何嘗不是一種方法呢？有人說哲學只是一連串的問題，這話自亦有理。不過問題卻不是只限於那些已有的，並且往往發生出新問題來。所以我們不妨暫把哲學當作一種精神來看。這種精神是甚麼呢？我以為就是俗話所說的「追根問底」。詳言之，即凡事必追究到最後的根底，而不有遺留。亦可以說這種精神只是方法的精神。我們若想對於這種方法的精神來舉一個最適當的例以為說明，則我們必覺

得其例見於建設方面的反不及其見於破壞方面的來得顯明。再具體一些來說，康德的哲學是比較上近於建設方面，而休謨的哲學則比較上近於破壞方面的。雖一建設一破壞，在哲學潮流的全體上是始終相待相成與相輔相合，而不可分散的，然而就這種追根問底的精神來看，卻是破壞方面比較上表現得更明顯些。所以爲示例的便利計，先拿休謨比先拿康德來得好些。現在所以特別先提出休謨即有些這樣的意見。換言之，即意在告訴初學哲學的人們，使他們知道哲學不是固定的一個系統的知識；亦不是固定的若干問題；因爲他的知識可以常常變化，他的問題可以時時新出，所以他只是一種精神或一種態度。學者苟能習得這種態度則可謂即得着了哲學。

以上兩種思意，不管他有當與否，然亦足見提出休謨乃是有意義的。現在我且不說他，只須得按照題目作文章罷了。

須知關於休謨的學說似無須再作詳細的介紹，我今天只從四層來說。第一是休謨不承認外物的實體，而只認所見所聞的現相；第二是休謨不承認內心的自我，而只認所感所覺的觀念；第三是休謨不承認因果關係爲真正的法則而只認爲經驗的慣例；第四是休謨不承認宗教上的神可以從推理而證得而只認是一種情感上的要求。

這四點自當在後段分別詳論，現在且總說休謨思想的特色，現在研究文明史及思想史的人往往於研究

某一大家的思想時總是主張先解剖其時代而審知其背景。我亦承認這個辦法有時是有用的，不過不能看的太呆板罷了。例如休謨，我們可以他在一方面固然是受了洛克與白克蘭的影響，但他於他方面卻不能不說是亦受了當時自然科學的影響，尤其是牛頓的物理學。我們只須看與他同時的哈特蘭 (David Hartley) 和比他稍後幾年的潑里斯特蘭 (Joseph Priestley) 以及德國的拉梅特立 (Julian Offvai de Lamettrie) 第德羅 (Denis Diderot) 康第拉 (Etienne Bonnot de Condillac) 等，便可知當時確有一種自然主義的思潮。這些人雖比休謨稍後些，其著述的出世亦稍遲些，然而我們卻可說是在一個共同的潮流中。所以我們研究思想家其個人的思想背景實不如研究當時的共同潮流。從共同的時代思潮上看，至少總可看出若干痕跡來。

這種自然主義的思潮首先要敵視的就是宗教上的神學思想。換言之，即自然主義的思想正好像第三階級擡頭的政治革命一樣必須把第一第二階級推翻方可。

因為神學的思想與科學的思想激戰起來，所以反把科學思想弄得壁壘森嚴起來了。在這個兩種思想衝突的時候，有反覆思考的人便將其炯眼注視在知識問題了；以為知識問題而得解決便可以為之解紛排難。所以洛克先著人類悟性論就是如此。從此以後便成了一個新的學科，是謂認識論。其實這種思想卻不是劈空而至。我們只須熟讀柏拉圖的菲獨便知希臘時代已經用知識問題來佐證本體問題了。不過到了

近代更加上了新的色彩。就是以前的知識論比較上不獨立，而後來的知識論卻完全中立了。這是閒話且不多說。

休謨亦是順着洛克所關的途徑而行；他仍是對於知識的可能性下一種解剖工夫。換言之，他直是向知識的可能性挑戰。後來康德自稱他是從獨斷的迷夢中被休謨喚醒就是如此。康德主張知識只在現象界是可能的就是完全服從休謨的思想。休謨的功績固然很多，而這一點尤可算決定後來哲學的總傾向。休謨主張我們的知識是很卑微的，對於萬物的真相實不能有貫徹。後來哲學縱使變化甚多，而對於這種知識是有限制的主張卻大體上無不承認。所以我們不能不說康德以來把現象界與本體界分開為二的思想是開創於休謨的。

休謨自己願意稱懷疑論者，其實他的懷疑論正是康德所自稱的批評論。休謨與康德同是批評論者。甚麼是批評論呢？就是不盲目承認知識的無限可能性，乃由知識自身批評起而一直批評到知識所得的結果。而所謂批評，在我們中國人聽了很易誤解，其實卻無異於解剖，把他剖開來，使各得其所，以明其真就是了。這種批評論是不滿意於向來的獨斷論與懷疑論而生的。近代把康德認為此種批評論的始祖，然而論到始祖似乎不能不讓於休謨。

以上是關於休謨哲學的總體的話，無甚新義，請不再贅。

一一

現在我要批評休謨的外物即感覺的主張。且看他的原文：

「……於是我們看見常人所得的結論都是與哲學所論定的相反。哲學告訴我們說一切東西現於心上的止是一個知覺而已，是斷片的，是倚靠於心的；而常人則把知覺與外物混而為一，於其所見所覺的一切東西都賦予以獨立的繼續的存在。此種見解因為是完全不衷於推理，所以是出於推理以外的另一種心理的。並且縱使知覺與外物相同，而我們不能以有其一而即推定有其他，復不能推定其間有何因果關係。反之，縱使知覺與外物有別，我們亦不能以有其一而即推定有其他，所以我們的推理無論如何不能推定有繼續的獨立的外物存在。此種見解必是完全出於想像。」

這是他的結論，但對於這一點他於開始時就說：

「本章討論的題目就是何種原因使我們相信有外物的存在；而我關於此點的推論必須首先提示一個區別，此事在初看起來好像是不重要的，而其實卻於下文討論有較大的貢獻。即我們必須把普通混合為一的兩個問題分開來；即何以我們在外物未現於感覺時亦賦予以繼續的存在與何以我們以為外物有獨立的存在而異乎知覺。……此二問題關於物體的繼續存在與獨立存在的乃極密切相關。若我們官覺以所對於未被知時亦繼續存在，則其存在必為獨立而有別於知覺；反之，若其存在為獨立於知覺

且異乎知覺，則必可於未被知時亦繼續存在。」

於是他先從官覺上說，他以為官覺決不給我們以繼續存在與獨立存在的外物。他說：

『先說關於外界存在的問題，似可以說，姑置思想主體之常自同一於不問，我們的身體是顯然屬於我們有許多印像是在身體以外，即我們認為在我們以外。如我在這裏寫的這張紙是在我的手以外。這個桌子是在紙以外。這個房屋的牆壁是在桌子以外。並且我對窗外而注視，則見有廣場與房屋是在我這間房子以外。凡此皆足推定除了官覺沒有別的能力可使我們知有物體在外界的存在，然而為阻止此推定，我們可以有下三項的商榷。第一，嚴正來說，須知是我所知的並不是身體（就手足等而言）乃只是若干印像由官覺而成；所以於這些印像而賦予以實質的存在乃是很難說明的一種心理作用。第二，音與味與嗅，雖普通皆認作是繼續的獨立的性質，而卻並不占有廣袤，所以於感覺上不能認為是在外的。……第三，即我們的視覺亦不直接給我們以距離與外界而不藉助於推理，此乃哲學家所公認的。』

所以休謨於此得一個結論；他說：『我們於是可以確實地下結論曰，繼續的存在與獨立的存在之觀念，決不能起自感覺。』這就是說感覺只報告我們以當下的所對，除此以外，別無表示。於當前的所對以外而要想另加上一些，則便有待於推想等他種心理作用了，決非專靠感覺。所以他說這種繼續存在與獨立存在是

出於我們的想像。

於是我們的問題便應進一步而為：何以會有這樣的推想呢？休謨說除了當前的所對以外沒有別的，這

句話在他是包括外感與內感而言。外感如所看見的紅色，所聽得的尖聲；內感如所覺得的悲痛與所享受的快樂。他名此曰“impression”，其實即是現在新實在論所謂的“data”（或 sense-data）。這個字姑

譯作「印像」，不過須知與普通所謂的印像不同。印像既不示我們以物體，離了印像時的繼續存在與獨立存在，則所謂物體只是當時一簇印像而已。例如我看見一個桌子，其實並無所謂桌子，乃只是黃色方形等許多印像而已。至於離了黃色方形等印像而謂另有一個桌子，則決不能訴諸印像，因為印像只告訴我們以黃色方形等而未告訴我們除此以外尚有別的。印像的功用既至此而窮，於是想像便繼起而代之。所以我們於閉眼時對於以前看見的那個桌子認為仍繼續存在，乃是我們的一種推想。何以我們會有這樣的推想，其中亦必有緣故。他說：

「稍加一些考察，便可見有些東西我們賦予以繼續存在的是特有一種恆常性的，這些便與那些印像而專倚靠於知覺的有別。這些山，這些房子，這些樹在我眼前的，對於我似常保其恆態；我若閉了眼不去看，或迴轉頭去，然而我再看時卻都依然未改。……這便是那種我們以為是獨立存在的印像的好例。……但這種恆常性亦並不是十分嚴正而不容有例外。物體常常變更其位置與性質；有時離開了一些，竟

變得不可認識了。雖然有可見者，即縱在這樣變化中而仍保有一種聯絡性，互相從屬；這便是因果推測的根據，亦是繼續存在的觀念所由來。如我離了我的房子，一小時後又回來，我看見房內的爐火不是照我離開時的原樣；但我於這樣的變化卻常常看見。這種聯絡性（在變化中的）乃是外界存在的特性之一。

休謨既是主張除了感覺張本（即官覺所對）以外別無外界的實物，則於何以會有外界實物的信心不能不有研究。照上文所引，他對於這個問題的答案可以說就是因為感覺張本間有恆常性與聯絡性（constancy and coherence）。甚麼是恆常性與聯絡性呢？就是例如我在那里寫字於其上的書桌，這個桌子是我天天看見的；我天天看見他總是這個樣子。其實這只是感覺張本的無數的相同。詳言之，即雖則感覺的次數一一增多而所感的內容卻是相同。由有這樣相同的許多感覺張本，於是使我們推想必是由於外物的同一，遂認有同一的外物了。

至於聯絡性則例如我們常看炭燒紅了不久即為灰。這樣的兩種感覺張本總是聯在一起，每次不爽，於是使我們推想必是外物自己的變化，遂認外物有繼續存在。照這樣說，豈非所謂獨立存在與繼續存在的外物只是由於我們感覺張本間有恆常性與聯絡性而起的一種推想麼？

但我們又應得再進一步而問：何以感覺張本間會有恆常性與聯絡性呢？休謨於此使用他解釋因果律

的辦法來回答曰：是由於習慣。這種見解的由來，我們可於他所說的四項中尋出。他問一個東西的同一是何由而起呢？所謂一個東西就是指常自同一的一個東西。例如桌子，今天我在其上寫字；昨天我在其上寫書；前天我在其上磨墨。今天我所見的只是黃色方形等而已；昨天所見亦然，前天所見大概亦如此。這些感覺張本或許有稍微的不同。既然如此，何以我還會認今天的桌子，就是昨天的與前天的那一個呢？何以會是同一的一個東西呢？這便是休謨的問題。在常識與俗人本沒有這個問題。因為哲學家推翻常識，以為沒有外物而只有感相。須知感相無不是只有一次的，瞬起瞬滅的。則不能不問於這樣瞬起瞬滅的雜多的感相中何以會推想有同一的一個外物？休謨對於這個問題的答案是：由於我們的感覺張本經許多不同的時候而內容相同。例如我白天看見桌子，夜裏又看見桌子，今天看見桌子，昨天亦看見桌子。雖則時候變化了，而感相的內容不變，於是使我們不能不推想到外界有一個常自同一的東西。所以他說：

「可見所謂一物，只不過是感覺所對的不變與不斷，雖經過時間的變遷，然仍能於其各時期而溯取其存在，而不必形成多物的觀念。」

於是他說繼續存在只是我們所假造的（原文爲 *continued*），因為我們的感覺張本是間斷的，於是我們不能不假造一個繼續的存在以填滿這些間斷的空隙。他說：

「想像告訴我們說我們的想像的知覺有繼續不斷的存在，不因不去知覺而沒有；推理告訴我們說就是

我們的想像的知覺亦是間斷的，各不相同的。這樣相矛盾的兩說，遂使我們不能不另尋一個新說，足以調和兩者，即將此相異的性質分別隸屬之，以間斷屬於知覺，以連續屬於對象。」

總之，他是主張外物的存在不能於感覺張本中求之；感覺張本只是感相而已，不會指示我們有繼續存在與獨立存在的外界物體。而我們竟以為外物是自己存在的，則不是直接感覺所指示，乃是推想的結果。這是休謨主張的大概了。

二

休謨這個主張在近代哲學上已樹了不可搖動的根基。不過其間卻不能說沒有問題。休謨很有炯眼：他把外物的存在歸於推想，而於所以有此推想則又歸於感相間有恆常性與聯絡性。我們不能再追問這個恆常性與聯絡性究由何而來？休謨對於這個問題便將他解釋因果法則的辦法來解決。我們於此更要佩服他的炯眼了。就是他把因果法則來說明外物的存在。這句話怎樣講呢？須知我們普通的常人總以為有了外物方始有因果關係。例如甲球撞乙球，則乙球的動便是結果，而甲球的撞乃是原因。設若初無所謂外物而只是一簇感相，則即變為甲的一簇感相與乙的一簇感相常常連在一起罷了。因為甲的一簇感相常聯絡乙的一簇感相，我們遂推定這其間的聯絡性是因果。因為我們所有的一切感相有這樣的自然的聯絡，我們遂推定有一個固定的外界，有其固有的秩序。這便是從感相間的聯絡上而推想有自然的秩序；由有

了自然的秩序而始推定有外界個體的事物。可見我們的常識完全與此相反。他先設定有個體的不變的自存的事物，再設定有這些事物間互相關係而成的秩序法則；再設定這些秩序法則是有整齊統一的性質的——即同因必生同果，異因必生異果的因果律。殊不知從哲學上看來完全是逆進的。我們所以知道有具體的一個一個的事物只是因為我們於所有的感相間有聯絡與常同；而我們所以知道有秩序與法則乃又是因為我們根據經驗上常看見兩簇感相在一起遂推定其間有因果的關係。若我們首先打破因果的法則性，則必否認自然的秩序；否認自然的秩序則又必不能有外界物體的存在。可見休謨這種逆常識的辦法實在哲學是開一新曙光；換言之，即哲學的誕生就是托命於此。若不這樣把常識從根本上倒過來，則哲學決不會產生。休謨的功績實在是大得很啊！

休謨既把因果律來解決外物的存在，則我們便應得一研究因果律了。因果律存在則外物即存在；因果律不存在則外物亦不能存在。因為因果律乃是外物存在的一個最有力的證明。原來我們沒有法子知道外物究竟存在與否；我們只有從感相間的條理上證明有外物。因為我們不能撥開感相而說感相背後有外物。既不能撥開感相而直探感相的背後，則惟有即在感相中求其有無為外界所左右的形迹。詳言之，問知覺與外物的原樣相符與否，這個官司終久是打不完的。因為在這個官司上始終是知覺的一造在那里說話；而原物的他造卻從來沒有一聲回答。猶如戴了眼鏡的人看東西，假定這個人終生沒有拿下眼鏡的時候，而

同時天下人類無不是和他一樣，大家從來是戴着眼鏡的，則戴眼鏡時所看見的東西與不戴眼鏡時所看見的東西是否不同即無由比較。我們既不能拿下眼鏡，而總是始終戴着，則我們便不必求這樣的比較，而須另想法子了。

我們於此亦非絕對沒有法子。就是我們只須把所看的東西一一加以檢點，倘使所看的百個東西，雖各各不同，而都是黃色，則這個所以成爲黃色的緣故便可大概歸於眼鏡而不歸於所看的各物自身。這個方法就是在感覺中求其條理的性質：如其秩序是因爲知覺者而成的，可名曰主觀性的秩序；如其秩序是不爲知覺所左右而反可左右知覺，則便可算作客觀性的秩序。這便是以見於感相間的秩序而定有無客觀界的條理。若是有了客觀界的條理則當然必是有客觀的事物。休謨把感覺間的條理來說明外物的存在就是這樣的用意。

我們現在又要討論這個感相間的條理了。這種條理當以因果律爲最，於是且看休謨對於因果律如何說法。他說：

「因果觀念是出於經驗，即經驗告訴我們以如此的東西在過去的實例上總是常相聯結的；而若有一個東西與其中的一個相似的而現了出來，則我們便可假定必更有一個相似的於其前。照這樣說，其概然性就是基於已經驗的東西與未經經驗的東西其間有些相似，但這種假定卻不能自概然性而出。」

可見他對於因果的解釋是很明顯的。他不承認我們於一次的經驗上，看得出因果關係。例如我於初生下來第一次看見有人以一個球去撞另一個球。我決不會知道第二個球的滾動是由於第一個球的撞觸。我們所以得有此種知識是因為我們往復不斷地有此種經驗不知若干起。我們既有了這種經驗，於是我們便把許多的經驗上的實例抽括而作一個總例，而每於新事項發生時總想拿這個例來預測一下試試看。試的結果自然是有中亦有不中，不過縱使不見得皆中而仍不害其為一個總例，換言之，即一個原則。須知這本是一個嘗試的原則 (tentative principle)。這是講因果律的由來。

休謨的破因果律還有幾點。就中一點是與近代科學大相印證的就是他反對因能致果的「致」字。他於此名之曰 power 曰 efficacy。雖則直譯可作「效力」然而都是作「力致」的解釋。他以為我們無論從官覺上抑從推想上都不能確實指出有一個力量存於因果之間而使因得以致果。這種主張頗為近代物理學所取。開奇赫夫 (Kirchhoff) 馬哈 (Mach) 等在力學上（即機械學）廢去因果律，即本於此類的意見。現在且不詳述。

休謨既不承認因果律是本來存於外界的一種自然秩序，則因果律又是甚麼呢？休謨於此仍根據他的經驗論以為是出於經驗上的習慣。但講到習慣卻又不能承認心理作用，因為心的方面沒有組織，如何會構成習慣呢？可見休謨這樣的主張是偏於唯心論方面。如卡爾金 (Calkins) 女士即說休謨是受了白開萊

的影響，是一個唯心論的先驅。雖則卡爾金曾指摘休謨的種種矛盾，然而對於休謨總認為有打破唯物論的功績。我於此則所見頗有不同。我以為休謨的學說苟其細細檢查一番，其中確有許多的矛盾，但我們止可說他是尙未能自圓其說而卻不可說他是一個不澈底的唯心論者。我們只須看他的書的第一頁上那幾句話如：

「人類的知識盡歸入兩種，我名此為印象與觀念。二者之不同止在其現實活潑的程度。其現實活潑較甚者名之曰印象；在此名下包括一切感覺、情欲等。至於觀念則謂比較上薄淡的影像。」

便知道他不是唯心論者，因為他還說一切觀念都可尋源於印象，換言之，即一切觀念都是由於印象而來。例如我看見紅花，這個時候紅花是印象；等到我走開了，而心中仍有紅花的影子，則便是觀念。可見印象與觀念不是性質絕異的兩個東西。乃是一個現實而強烈，一個飄忽而薄淡罷了。我們總是由強烈而漸褪到薄淡。所以印象與觀念只是一個歷程，或可說是一個歷程中的兩段。

觀念既是由印象而出，則不管祇有印象一種是存在的了。我們可以名此曰印象一元論。但印象是甚麼呢？休謨固已顯然告訴我們說印象就是感覺。不過普通總把感覺是用於對物界的所覺而言；休謨於此則兼包括對於心界的所覺，換言之，即兼指對外物與內心二者而言。這樣的感覺不純屬於物又不純屬於心，實在於物心之交的中間。所以惟印象的一元論即是唯感覺論。唯感覺論亦不過可謂為最極端的經驗論。

這種經驗論有幾個特徵：

- 一、不承認有外界事物的獨立存在；
- 二、不承認有內界心體的獨立存在；
- 三、主張離開經驗則一切皆無；
- 四、主張一切秩序皆由經驗而產生；

五、主張經驗的元素是感覺而一切皆由感覺組成，換言之，即一切都可還元於感覺。

照這樣看來，此種極端的經驗論不是唯心論。不過唯心論者往往把他拉在一起，因為他否認外物獨立存在一層是與唯心論相同，遂以為他是爲了唯心論張目。其實不然。這種的唯感覺的經驗論是一方面把「物」切去而他方面又把「心」切去，乃止留中間一段的「心物之交」。好像縱橫的兩條線相交，而他卻止主張僅有這個交叉點是存在的，其餘一概不存在。這便是休謨哲學的真相。一直到現在，這種哲學的趨勢還是很盛。所以休謨的思想完全是活着的思想，不是殭尸與化石。

四

以上是敘述休謨的思想，現在須從現代思潮上略試爲評判。我們的批評亦須從外物與因果以及內心的我這三項來說。

先講外物，大概可以說現代哲學幾於全體一致承認休謨的批評的態度，而以爲外物確不是一個自己存在的獨立體。近來研究這個問題的當推羅素與伯洛德。前者的著述有：

Our Knowledge of the External World, 1915

The Analysis of Matter, 1927

Philosophy, 1927

後者的著述有：

Perception, Physics and Reality, 1914

Scientific Thought, 1923

羅素的意見是以爲外物確只是一個推想。他說：

『容我們作這樣想：每一個心去觀外界都有其特別的觀點。……每一個心都觀得一無限複雜的三度世界；而絕對不能同時爲兩個心所觀。我們通常雖常說兩人同見一物，其實兩人的觀點不能絕對相同，雖所差甚微而總有些差異，……如兩個人生在一間房子裏，則其所見的便爲兩個大致相同的世界；若有第三個人進來而生於其中間，則便有一個第三個世界介乎他們的兩個世界之間。誠然我們不能說這個第三個世界是早已存在，因爲新進的人的感覺官器與神經中樞還沒有在那里。但我們卻可以說從

這種的觀點上所看的景相卻已本來存在。所以世界有無數的景相，有被覺的，亦有未被覺的。每一個被覺的景相就是其所獨有的世界。我們名曰「私的世界」，而名此景相曰「觀景」(perspectives)。

……由兩個鄰近的觀景之相同，在這個觀景中的對像可與在那個觀景中的對像互相關聯。並且一個對像在一觀景中，與其他的對像互相關聯形成一個系統。這個系統在普通便名之曰「東西」(thing)，可見一個東西的一方面就是這個系統中的一個要素。所以一個東西的一切方面都是真的，而這個東西卻只是個論理的構成品 (logical construction)，然而卻又對於種種各異的觀點是中立的，可不限於一個人看見……」

羅素這一段很為顯明。他的主張可算完全受了休謨的影響。同樣不承認外物的獨立存在是見於官覺。他以為官覺上所現的只是所謂外物的各方面，所以他說一個東西的各方面都是真的。於此所謂真即指見於感覺而言。至於這個東西卻不見於感覺。休謨因為東西不見於感覺所以說東西的存在是一個推想；而羅素則改推想為論理的所構（即構造品）。我們且看其間有無區別。我們以為這其間似乎有些輕重的不同。我們要明白這個道理非先明白羅素對於「論理」的見解不可。

休謨主張只有兩種曰印象與觀念，其實同是「張本」(data)而已。不過印象之為張本也強烈而現實，而觀念之為張本也淡薄而飄忽。休謨於印象一類的強實張本中又分外感與內覺。羅素則於張本分硬張

本 (hard data) 與軟張本 (soft data) 所謂硬張本又可分兩種：一種是耳目等官覺的所見；一種是所謂論理法則。羅素把論理認作硬張本，其法則是絲毫不容疑的。可見羅素與休謨亦正相同。就是把論理法則認作和情感一樣，同是硬的現實的印象。果真論理是硬的張本，則論理便是主觀的了，至少亦必是中性的。

我們明白了羅素對於論理的見解便可知他所謂論理的構成品並不是心理方面的主觀的推想。照羅素的意見，論理既是硬的張本，則我們知道 A 與 B 有關係必包含着 B 與 A 有關係正等於我們看見紅顏色的花一樣。然則所謂論理直無異於所有對象間的關係或條理或秩序罷了。這樣的主張正無異於主張感覺與感覺間的關係都是直現於心上的，而不為心所左右反側左右人心的。再進一步來說，直無異於主張於具體對象的感覺以外還有一種對於關係（或條理或秩序）的直覺。因為我們若是只有感覺則必只是一團紛亂 (chaos) 而已，決不能形成一個世界 (cosmos)。所以我們必須於此以外再設立一個空架的條理。這個問題正是康德所以要拿來矯正休謨的。康德以為若把這個世界的條理性 (rationality of cosmic order) 築其基礎於外界自身，則誠如休謨所駁難，必是不甚靠得着。既然不能建立在外界，則惟有拉到內界裏來。所以康德乃以為世界之所以不為渾沌紛亂而有條理者乃是由於內心而非基於外物。康德一流的思想自是代表德國民族的特色。素來注重經驗的英國人當然不甚歡喜他。羅素尤其有這種癖習。他在其近著哲學上論到各大哲學家，對於休謨等有原子論的弊病尚極力辯護；獨對於康德總是在小處挑剔。

不過據我看來，羅素對於論理認為是中性的，則對於外物究竟有無的問題卻未有澈底解決。不但比休謨來得溫和，並且更引起很大的問題。

羅素後來又稍稍改了一些態度。須知論理既是事物的關係，則事物的關係（即外界的秩序）惟有見於空時的格局或架構上。不研究空時的格構即不能明事物的條理。於是問題的中心遂一轉而移到空時了。

羅素對於空時的見解是受了相對論的薰習。他以為我們所以知道空時是因為我們的知覺上有空時。不過知覺上的空時與外界真正的空時卻有不同。羅素因分別名之曰知覺的空時與物界的空時。我們在知覺上所見的空時是很簡單的，並且這種知覺的空時只是存在於我們的腦中。至於物界的空時則其構造並不與知覺上的空時相同，是很複雜的。於是羅素於這個簡單的空時以外當另有複雜的空時，而這個空時卻真是客觀的與自己獨立存在的。由這種空時的架格所構成的宇宙恰如萬花鏡一樣，只須稍微有一點移動則全部便呈異樣。所以我們的這個宇宙乃只是無數的萬花鏡互相交疊存在。總之照羅素說不是外物不存在，乃是外物的存在十二分複雜而我們對於他的知識卻未免過於簡單了。原來外界既自有其空時的架格，則外界當然亦自有固定的秩序。因為空時的架格就是秩序。所謂外物的「存在」就是指他在空時的格構系統中的位置。詳言之，一個東西存在與否即視其在空時的格構系統中與否；如其在空時的系

統中有一定的位置則即謂爲存在；反之而不有一定的位置則可謂不存在，換言之，即不是一個東西。這樣說來，照相對論的見解而看去，休謨所說大半是對的，而所餘一小半非有待於引伸不可。就是就外物的一塊物體而言，無論甚麼東西，我們都不能稱爲「一個物」。因爲沒有一個物不連其行動或狀態在一起的。學者爲便利起見把這種連帶狀態的物件名之曰「事」(event)，於是不把物作單位而把事作單位。每一個事與其鄰都有空時的聯絡。所謂世界只是這樣無量數的事在最複雜的空時上的一大結團，而可像萬花鏡一樣，有無數的變化。雖然如此，而其間的格局則是本有的，不是人心所造的。因此我們知道休謨說外物是一種推想，這話是對的。但何以今有此推想？休謨只見到經驗有常恆性與聯絡性。而殊不知此常恆性與聯絡性即是個人的私的空時與實際的公的空時相交處。不有公的空時格局與私的空時景相偶相一致之點則決不會使經驗有常恆性與聯絡性。這便是現代新實在論與休謨的分歧處。我們須知休謨是純粹的經驗論；新實在論則對於經驗論不滿足，遂由經驗論中而轉出來以成實在論。新實在論所以成爲實在論的緣故可說是受了相對論的迫逼。相對論在思想上最大貢獻就是在告訴我們說經驗上的東西其具有客觀性反不如不在經驗上的東西。換言之，即在表示經驗之不足。這一點足使科學換了一個新的途徑：舊日科學總是倚靠經驗，以後卻僅求不與經驗相背就夠了，不必專憑經驗。相對論既告訴我們以經驗之不足，而示我們以補足之道。所以羅素的哲學就受了其影響。他雖十分保留休謨的色彩，然卻由經驗論而折入實在論。

換言之，即由主張外物不是獨立存在的思想而反折入於主張外物是獨立存在的思想。

五

與羅素相同的就是伯洛德，我在他處會把他的思想（關於外物存在與否的問題）略敘述一下，現在不妨轉錄如下：

『……伯洛德毅然告訴我們說：若從互相與其性質上推論另有一個本物並其性質，在論理上並沒有許可……這便是說以為有一個本物的信念不是由論理的推證而成。其所以使我們相信另有本物只不過因為許多感相間有結集與聯絡罷了。因感相的結合有比較固定的法則於是我們遂認感相背後另有一個永存的本物。其實這只是一個信念而已。並且是一個極渾淪的信念，因為可以容納許多不同的說法，如甲說是這樣而乙說是那樣。可見所謂外物只是一個大體的格局（general scheme）而為聯結許多感相的支持者（換言之，即柱子）。伯洛德的研究在我看來是有兩部分：一部分是從感相上研究到外界，這便是所謂感相的認識論上的性質；另一部分是從外界研究到感相，這乃是感相的本體論上的性質。於第一部分其結論可以說我們一切感覺除了主觀的覺着作用以外都是感相，世界亦只是一大羣感相罷了。但我們卻可把感相分析為「瞬點」從此推知感相並不是完全虛幻，而其背後確有一個架格（即大體的格局）。至於若問此背後的架格究竟與連合許多感相而成的感覺史野的構造是

否相同。伯洛德毅然答之曰：不同。伯洛德是贊成相對論的，所以他以為物界的空時與我們所編成的感覺史野上的空時不同。因為我們雖不能說一切直的世界線都可為時間軸，然而一切直的世界線在一定限度內卻都可為時間向。這乃是相對論從電磁現象的實驗上告訴我們的。即在光的現象上發見沒有舊日物理學家所設想的唯一的標測格。於是知道物理的空時中有許多進向。每一進向都可作為時間，用以紀錄事象。可見依相對論講，不但在一定限度內世界線都可為時間向，並且因此便沒有了唯一的無時間的空間，而只有各種無時間的空間。照這樣說，豈不是物理世界的構造與感覺世界的構造顯然不同麼？所以伯洛德以英法軍隊為比喻：英法軍隊各有組織，雖大體相同而內容的異點頗多；物理的空時與感覺的空時亦然。

由上述這一段話便可知（1）物界的本構（2）感覺的地位（3）科學的方法。先說物界的本構，我們只能得其近似的大概，好像掛滿了衣裳的架子，我們看上去只是衣裳，且衣裳又各各不同，但我們卻可推定必有一個架子在其背後。我們只能想像這個架子的大概樣子而不能說出其內容的細狀。次說感覺的地位，我們不能因為另有物界遂即對於感覺降低其地位，以為是由主觀所造的幻影。亦好像在架子上的衣裳，雖把架子遮着了，然其存在與樣式卻與架子有密切關係。最後說到科學方法，把一切分析為系別，因便表明宇宙是有原子性的。伯洛德對於感相的成立與事物的因果以為頗有不同：我們除非認

感相不居於物界的空時中，即須以爲感相雖居於物界的空時，而所謂「居」是事物的居，於空時中大不相同。反之，若「居」而只許有一個意思，則必有許多的空時系；若空時系只許有一個，則所謂居必須有各種不同的意義。無論採取何說，總使我們知道世界不是像我們現在所信的那樣簡單。伯洛德以爲我們的宇宙有兩極端，這兩極端都是簡單，而其中間則是十分複雜。而兩極端亦不相同：高的一端是物界的根本構造，只是一個四進向連續體而已；低的一端乃是感覺上斷片的景象。但由低端以達高端非經過非常複雜十分混亂的中間一段不可。現在人智的進步當不足把這中間一段弄得明白，惟有俟諸異日。」

照以上所選抄的來看，伯洛德的態度亦正和羅素差不多。原來羅素與伯洛德都是根據相對論。相對論告訴我們說有兩個空時；一個是各人的私的空時；一個是外界的公的空時。這兩個的性質雖有相同之點而實不相侔。私的空時是很簡單的；例如空間只有三進向，時間只有一進向。而公的空時則不然，是十分複雜。只有借助於數學的推理，所以方能推知其一二。現代數學的物理學所建立的功績即在告訴我們以外界真空時與我們官覺上的空時其構造不同。羅素與伯洛德從這一點出發，所以他們對於外物存在的問題可以說是懷抱如下的意見：

就外物而論，若當爲一件東西，自是論理的構造品；但就其所以存在而言，則確是根據公的空時的架構。

所以我們可以說外物的「有」是我們的一種信念，至於何以致我們如此相信卻亦有故。這個「故」就是說必於外界確有所根據而不是漫然憑空的。

這個態度已很明顯：就是由經驗論已折入實在論了。所以致此當然在於相對論的出世。相對論一出，科學方法大為革命。原來科學本是基於常識；自此則科學與常識分離了。

論至此，我們可以稍稍歸納一下。就是休謨的哲學是純粹的經驗論，開了批判精神的端。殊不知後來更把這個批判精神推進一步，卻由經驗論而轉入了實在論。這便是現代思想與休謨的異同所在了。

六

現代思想既承認外物的存在卻有其故，則對於因果律當然亦不能像休謨那樣主張是心的習慣。羅素說：

「我們若觀事物變化的前後之不變的順序便知其決不是像常識所說的那個樣子。常識說雷跟着電閃；海波隨着風等等。這種因果法則在實用人生上是準的，而在科學上則只是大概罷了。若因與果的中間有些時間的間隙，縱使這個時間是極短的，然必可另有事情起於此間隙中以阻止其果。所以科學的法則止能以微分方程式表之。這就是說雖則你不能預知有些甚麼起於那個間隙的時間上，但你可以說若是這個間隙的時間愈短，便可知所將發生的事情必愈切近於這樣的法則。」

他又說：

「舊觀念以爲乙事常在甲事之後，遂認爲其間有因果關係；有了乙必可推知其前必有甲。科學於其初步時代亦以此說爲有用……但在哲學上則不確實。科學現在已得有真正的法則了，故已拋棄此說。

科學進步所得的眞正法則就是實際上關於傾向的數量法則（quantitative laws of tendency）。』
甚麼是傾向的數量法則呢？他說：

「如你決定使你的臂膊動一動，他總是動的，可以成一個法則；但有時你的手臂竟麻木了而不動……又如你投一根火柴於炸藥中，總是炸起來的，可以成爲一個法則；但有時竟不炸。這些因果順序爲我們所看見的，是很普通的但非無例外的。科學則總想改爲無例外的定則。我們知道重的東西必墮，然有些竟不墮。於是我們歸其原因於引力法則與空氣抵抗力的法則。可見這些普汎的法則並沒有告訴人說實際上甚麼事物將要發生；而只告訴我們以傾向（或趨勢），使我們得一種結論曰實際上所發生的乃是其許多趨勢中的一個結果。我們不能知道這個結果除非我們已把其鄰近的都詳細知道了。」
羅素對於因果律的主張可算很明顯了。我再把他的更明顯的話舉出來如下：

「普汎的因果律可以表之如下：許多事情在同時或異時有不變的關係，於是全世界在某一個一定的時間上，縱使其爲甚短，然而我們可以推定其前與其後所有的事情都是這個時間所起的這個事情的函

數。」

照這樣說，顯然可見羅素的主張和休謨不同。休謨是把因果法則純粹建築於經驗。而羅素則以為自然界未嘗無因果法則。不過不是舊日所說的那樣簡單罷了。舊日因果法則總以為同因產同果，異因產異果；因能致果。殊不知實際上並不如此。這不是說同因產同果的因果律完全推倒，乃只是說這種同因產同果的因果律太狹而已。我們必須把這種因果律放寬，而變為萬有相關律。就是我們苟於一事物而能詳知其鄰近的事物，便可知其最短期的變化。這便是把狹的因果律改為寬的因果律，而其為因果律則一而已。可見羅素與休謨的不同甚大；休謨純訴於經驗，自是把因果的法則性蒸騰了；羅素則本其新科學方法（即相對論的科學方法）以為普通所謂的因果律只是一種狹義的誤解，其實宇宙確另有複雜的萬有相關的法則。總之，休謨是經驗論者，所以是懷疑論者。而現代思想得了新科學的借助，已超出經驗論了。這乃是關於因果的見解，現代思想有異於休謨的了。不過現代思想關於因果卻很受休謨的賜：第一就是打破「力」的觀念，以為因果之間沒有強制的力介乎其中。這實是一個很大的功勞。

七

我們現在要論到休謨對於「心」的見解了。他是主張無我的，他以為我們只有心象（所謂心象即是紅白軟硬等感覺與喜怒哀樂等情緒）每一心象是自存的，是散漫的。心象背後用不着再假定有一個統一

體，名之曰我。這種主張用近代詹姆士的話來表之，便是 *passing thought = thinker*。前者可譯爲思流，就是說我們的心理正如一本流水賬，一感一覺，一悲一喜，只是這樣下去，其背後沒有一個貫串的固體。說明這個道理，我想莫妙於用舊日有眼的銅錢爲比喻：這些有眼錢能串成一吊，但外面看來只是一個一個錢，卻看不見其中的麻線。在常識總以爲我們的心象就是有眼錢，而另有一個「我」恰似麻線把他們串了起來。休謨的主張正是反對這種常識。他以爲只有錢而無串錢的線。因爲我們只看見錢，本看不見線。他說：

「我們所賦予於精神的「同一性」(identity 按卽人格統一)只是一個虛構的，亦和我們所賦予於植物動物的一樣。」

我現在再把他的意思說一說。他以爲先就印象來講，自是沒有一個印象表示是我。如此刻喜，過了一些就怒，亦不過是喜怒而已，未見得有所謂我。若以此刻的喜爲我，又何解於過了一些的怒！可見凡是印象都是變化不居的。我們不能執着一印象而認爲是我。再就這些印象的聯絡而言，亦是不需另外有一個東西爲其支柱。如此刻喜則這個喜自顯然是一個事實，原無待於其他。所以休謨以爲人格的同一，是出於三種原因：曰印象的類似，這是由記憶而成的；曰印象的聯續；曰因果關係。殊不知這三點一經分析便見其中並沒有必須假定一個我的需要。卽就記憶來說，試問我們能够把過去二三十年間每天每時的事情與心理狀態都喚起來麼？決不能。可見記憶只是一種召喚作用，並不能藉此證明其背後另有一個統一的自我。所

以休謨說記憶僅足告訴我們以各種知覺間的互相關係，而不足指證以在這些知覺的背後有一個一貫的人格。其最顯著的例莫如我們的睡眠；當我們熟睡的時候茫然罔覺，一無所知，我們當得謂有一個自我存在麼？可見我們所以以為有我乃是一個假設（即虛構），即假定有一個連續不斷的同一體以貫串日常生活上的那些雜多的知覺（即心象）。這便是休謨的主張。須知這樣的主張在近代心理學上乃至在哲學上還是一種最有勢力最流行的思想。所以我敢說休謨的人雖與我們相隔一百八十餘年，而其思想卻與我們絲毫沒有距離。他的思想仍然是活的。

不過近代對於這個問題的研究卻不是如此的簡單。自從詹姆士把自我分為經驗的我與純粹的我以來，學者大概都知道所謂「自我」在常識上所認為是一個單一不可分的固定體的，卻只是一個複合物的名稱而已。其中未嘗不可再加分析。近代心理學與哲學亦嘗從事於此。其實這個問題與心身相關的問題有密切關係。俟將來討論心身相關問題時，再當詳論。現在旨在敘述休謨，故不必把自家意見闡入。不過要述現代思想以與休謨對照，則亦不能不稍稍涉及。

自我既是一個複雜的合成物，於是我們便可從其來源的三方面來講。所謂三方面即是：第一，所謂主觀性，在英文為 *subjectivity*，我想不如改為「主座」較為切當；第二，所謂精神的連續性，此即羅素所謂的 *mnemonic causation*（舊譯念舊律不十分妥當，不如改譯為留痕律）；第三，所謂精神的統一性。就伯洛德

的分類法來說，第二是所謂縱的統一 (longitudinal unity)，第三則是所謂橫的統一 (transverse unity)。(見其著 *The Mind and its Place in Nature*)。所謂橫的統一正如一個平面圓，有中心有周圍；所謂縱的統一則好像一個立體圓柱，其中心亦是一條長線。往往把橫的統一即誤會與主觀性爲一，這是不可以的。

二者雖有密切關係，卻仍是截然二事。

現在請即照這個分別來講，第一，須說主觀性，有一派的學者很注重這一點。他們以爲無論何種心理狀態，感覺也罷，知覺也罷，喜也罷，怒也罷，要也罷，想也罷，總是屬於某一個人的。所謂 *someone's* 便是。換言之，即不是我感就是你感；不是你感就是他感。不是我喜就是你喜，不是你喜就是他喜，而斷不會有一個感，一個喜，既不是我的，又不是你的，更不是他的。這就是說沒有一個心理狀態而不屬於一個人的。所謂喜，就是指我喜而言。所謂怒就是你怒而言。若是既不屬於我又屬於你或他，則這種心理狀態實在沒有。所以這一派的學者很注重這個主觀性。在德國可以說杜里舒是這一派中的；在英國則有瓦德 (J. Ward)；在美國便是卡爾金女士。在這一派的意見，總是以爲無論在認識抑或在其他心理作用，其中必隱然有一個我。縱使不自覺有我，而其方式則確總有一個中心，這個中心就是我。所以這一派的心理學可謂與休謨相反。

關於主觀性一層，瓦德一流的意見固然有根據，著者於此卻贊成羅素的主張，羅素以爲這種主觀性實無

甚麼希奇，在物理界亦有的。我們用照像機攝影，在這個機械中即有一個輻輳的中心，所以這個字譯作主觀，實不如譯作「主座」。因為座位是存在於物理界的。羅素說：「我們名印象上相同的要素為客觀的要素，而其各別的則名曰主觀的要素……在攝影上一個人立在臺上若是鏡口對着他近一些則自然比遠一些他所照出的長大一些……可見普通眼睛所現的差度和照像鏡所現的差度是一樣的。所以主觀性是屬於物理界的而不屬於心理界。」他又說知覺上的主觀性其根源有三：曰物理的，曰生理的，曰心理的，換言之，即物理的，官覺的，與腦髓的（見 *The Analysis of Matter* p. 223 以下。）我覺得他這個主張是很對的。我們不能把主觀性看作心理的（即心的）唯一特徵。所以從主觀性一點上似乎現代思想雖與休謨相反，卻未能把休謨打倒。

八

除了主觀性一點以外，尚有橫的統一性與縱的統一性。先講橫的統一性，注意這個問題最早的可推費虛納（Fechner），他在其心理物理要義（*Elemente der Psycho-physik*）上說心的純一乃是由於物的雜多。這種橫的統一性，近來神經學發達了，乃愈證明其確實。於是有些學者遂主張心的統一（橫的）實是由於神經的統一。神經這件東西是一個奇怪的東西。神經的作用從生理學用物理化學的方法是不能滿足說明的，只有訴諸生物學。神經的生物學上的特徵就是第一為統一性，換言之，即綜合性；第二為控制性，換言

之，即管轄性。何謂綜合性？就是凡有神經總是相合在一起的。何謂控制性？就是神經總是調整其他機關，而高等神經總是支配低級神經。從這二點來看，心的統一，是根於神經的綜合，大概為學者所公認。所以學者中，如柏格森便大主張心理作用無不是互相滲透的，無不是寓雜多於純一中的。瓦德更有所謂「表象的連續」(the presentational continuum)。其意即謂我們每一個知覺都是一個整個兒的；並且新的知覺只是舊知覺的部分改造，並不是完全新的。可見最淺近的知覺尚且是混一的，又何況其他種心態呢！所以橫的統一是不能不承認的，因為這乃是很顯明的事實。

至於縱的統一，就是所謂人格的一貫。人格的一貫的基礎在記憶。往往記憶衰弱的人昨天做了事情今天就會忘記了。這種人竟會把昨天自己所做的事情誤會是別人做的。所以縱的統一當然是基於記憶。不過近來學者對於記憶頗有新研究。發見記憶不僅是有自覺心的人類所獨有，而一切植物乃至礦物都有一些。在印度的波士(Bose)爵士專門用電流來研究礦物與植物。他發見錫對於電流的通過數次以後其反應有疲乏的現象。至於植物更有類似神經的作用。總之，無論動物也罷，植物也罷，礦物也罷，對於第一次的刺激以後，再施以第二次同樣的刺激，其反應總是比較容易些。足證每一刺激總有痕迹遺留下來。西門(Simon)所謂的“Mneme”就是指此而言。這種痕迹遺留與舊痕喚起既是一個極普遍的現象，則人類發達的記憶當即根據於此。不過如此說明，適足證縱的統一確是有的，並且有很強固的根據。

然而另有些學者卻以為橫的統一與縱的統一都不是絕對的，而都有程度的差別。最顯著的例便是人格分裂。近代病態的心理學大發達了，發見了許多事實用以證明人心的統一是很脆的，一不小心就會起了內的交戰。例如拉德（J. Laird）即用這種論據來主張沒有自我（見所著 *Problems of the Self* 以及 *The Idea of the Soul* 兩書）。不過「無靈魂的心理學」（*psychology without soul*）在現代已成定論，而無心的統一的心理學卻尚不敢如此速斷。拉德亦至多不過能說心的統一不是絕對的而實有程度的分別罷了。所以我們可以歸納一句話：就是心的統一性是事實，不可否認的。

既然如此，則休謨把心只認為是印象與觀念，未免是陷入所謂原子論派了。何謂原子論派？我曾名此派為嵌屑論派。就好像一個沙堆，統通是一粒一粒的沙堆積成功的。他說我們的心只是由印象與觀念而成，除了印象與觀念以外便一無所有。學者名此為「心的化學」（*mental chemistry*）。現代思想卻正與此相反。

由上述三點而觀，主觀性雖不得謂純屬於內心，卻是確有的；心的橫的統一雖是根於神經的性質，卻是確有的；縱的統一雖是留痕律普遍現象的放大，然亦是確有的。照這樣說，豈非休謨的純粹經驗論立不住麼？誠然，休謨固然是完全經驗論，然卻有時隱然趨向於自然主義。雖不是只因為這個緣故，而其經驗論無法澈底卻亦可概見一斑了。

近來又有所謂層創的進化論(emergent evolution)出世，對於心的統一的問題比較上得一些圓滿的解決。就是用化學的方法來解釋心，不過這個化學和原子論的化學卻迥乎不同。化學上輕養兩氣化合爲水。我們無論如何從輕氣的性質上研究決發見不出其中包含有水的性質；我們無論如何從養氣的性質來研究亦決不能發見有絲毫的水的性質包含於其中。可見水的性質與輕養兩氣的性質竟各各絕對不同，但水卻是由這兩氣化合而成。層創的進化論者就用這個比類的方法以說明一切新事物的產生。他們以爲心靈確是由自然界進化而出，但其爲實在卻正和水一樣，因爲水雖由輕養化成，然另自成一質，具有特性。心靈既然亦是如此，則心靈雖則是晚出的，卻仍不失爲一個特別東西，有其獨具的性質。層創的進化論有幾個優點：第一，是不抹煞心靈在自然界的根據。第二，是不因爲心靈是出於自然界遂陷入唯物論，把心靈的效用降至於零；乃依然主張心靈有其主動的資格在全宇宙進化的歷程中。第三，是能說明心靈的性質，原來心本是進化的產物，因爲物的特徵是在綜合與調整，而綜合的所以發生乃是逐漸發達而成。所以用層創論的專門語，可以說心是一個「突創品」(emergent)，正猶水是一種突創品一樣。詳細解釋這種層創論，已有專篇了，現在容不贅述。

總之，由上述的幾段來看，無論我們的人格統一是由於神經的綜合性也罷，由於普遍留痕律也罷，其後來產生出來統一，卻不可忽視。因爲後來的人格正猶輕養所化成的水一樣，完全是另外獨立的東西。根據這

個突創的原則，我們不能因為心的成分內有感覺而便說除了感覺以外無所謂心；心的成分內有觀念而便說除了觀念並無有心。這是一個大大的錯誤。因為照層創論來講，一件東西的成分與其性質完全是不相侔的。水的成分是輕養，但水的性質卻與輕養的性質不但無絲毫相同，並且是截然相反。亦許我們的心靈是由印象與觀念而成，但心靈的性質儘可與印象觀念相異。我們不能不感謝層創論者指示我們以這樣的一種新方法。得了這個新方法乃得使我們能雙方兼顧：即把材料與所構相調和，把原子與大局相調和。所以現代思想從這一點上轉了方向。質言之，即一方面固不願完全拋棄這種層材論，而他方面卻非承認綜合論是事實不可。

九

我原定的計畫是討論休謨思想的四點，即關於外物，關於因果律，關於人格統一，關於宗教上的神。現在已經把四點中的前三點都大略討論過了。當餘第四點，我想暫時割愛。因為討論起來太長，並且與前三點並不一貫。關於前三點有現代思想可與對照，而此第四點則複雜太甚，不能依前數段的討論方法來論列，此之故，本篇只好以三點為限，請閱者有以諒之。

但關於所討論的三點卻不可不有一個總結，以明休謨思想的中心與現代思想的變調。我們的結論是：休謨的思想是無物，無法，無我。

而現代思想卻漸漸轉趨於有物，有法，有我。

這話怎講呢？

休謨是主張「惟經驗論」的：他對於外物的推定以為是虛構的，因為他主張只訴諸官覺，當然是只有紅白硬軟方圓等感覺，並沒有另外存在的物體。這樣便可說他是主張無物。而現代思想卻發見於這些官覺所感的以外似乎另有一個獨立存在的大體局構。雖則我們只能用推想來測定其大體，而不能知其詳細，但不可說沒有。所以我們可以說現代思想是轉趨於主張有物一方面了。復次，關於因果律，休謨亦只是用他的經驗論來解釋：以為因果所以成為法則是由於在經驗上屢屢經歷而後推想出來的。休謨的因果論是把因果關係看得太飄忽了，太不可捉摸了。所以康德便覺得不滿足：因為因果法則一經毀壞，則一切法則都必歸於無有，而宇宙間的秩序便沒有了，我們如何還能生活下去呢！康德想要救濟此弊，因而把因果律拉到內心裏來，以為這是心的立法。總之，休謨把因果律搖動了以後，康德的補救只是一種挽回的方法。近來新實在論卻採取與康德正相反的方法。就是承認休謨所批評的因果律上的諸缺陷都是對的，不過這都是起於把因果關係縮小疑緊而成，若是把因果關係放大放寬，則自然可免。所以嚴格來講，因果法則只是萬有相關法則的一斑（即以管窺豹但見其一斑的意思）。因為我們的人智當未能完全知道萬有相關的法則，所以只能拿了一個杜撰的法則（即因果律）來代替一下。其實因果律不是完全無根的，不過因為太狹所以不準罷了。可見因果律之病即病在太狹。不過藉此狹義的法則亦足證明宇宙是有秩序的。

休謨既主張因果關係靠不住，因果律是一切法則中最嚴正的，所以我們可以說休謨是主張無法（即沒有法則的意思）。而現代思想既主張於狹義的因果律背後隱然示人以廣義的萬有相關法則，所以我們可以說現代思想是趨向於主張有法（即有法則的意思）。至於說到人格的統一，休謨既主張每一個印象都是獨自的，則當然於印象中發見不出統一來。所以他否認靈魂，否認自我。我們可以說他是主張無我。近世心理學的研究雖大部分贊同於他，並且於不自覺以及人格分裂等現象更對於他這種無我論加以助力，又有所謂行為派，是以生理來解釋心理，自亦決不承認有我。不過如羅素與伯洛德等都不承認行為派是一種健全的學說。在著者亦認為只是一種偏激的議論罷了。——或許於方法上有些貢獻，但其結論尚不脫武斷。所以現在姑不論這些助長休謨思想的學說，而專言其另一方面。這一方面就是把心認作是一種綜合作用，除了就整完的法則以外對於心是無法研究的。這便是於舊來心的化學以外另起了一個綜合派或全體派。主張全體並不等於部分的拼合。這種主張至穆耿（L. Morgan）的層創論出世而益顯明。即縱使心的成分是雜多散漫的感覺而要無害於精神的統一，因為統一與綜合是進化上的突創品。所以我們可以說現代思想已漸漸趨向於有我，這就是主張有精神的統一。以上所說是現代思想與休謨哲學的比較。不過在這個比較上我尤注重其異點罷了。

總之，現代思想雖已漸漸脫離了休謨思想的軌道而自轉其方向，然休謨思想還是大部分支配着他們，所

新哲學叢書

以我說休謨思想仍是活的。

四百二十號

十二 出世思想與西洋哲學

我作這篇文章的目的在要說明出世思想的哲學根據，換一句話來說，就是在西洋哲學上可以尋到印度出世思想的根據。因為從來沒有人在這一方面着眼，所以我特別提出來討論一討論。

我要作這篇文章的動機，還在求學的時代。那個時候我和藍公武、馮心支、君同住在日本東京本鄉丸山新町。因為我在十九歲的時候本是佛教的信徒。時常和藍君討論生死問題。藍君因此從桂伯華先生學佛。有一天他告訴我他同桂君走路，在路上談大地山河皆心所造的道理。回來的時候他走到御茶之水橋，正值深夜便一個人坐在橋的欄杆上，仰看月色，頓覺得山河全變，於是心中有一種說不出的感覺，而大悟萬物唯心的道理。我在那時已略略領受西洋哲學的滋味，尤其對於心理學起了興味。我聽了藍君的經驗譚，便生了一個疑問：即佛教所謂解脫或涅槃的境界是否一種心理的變態？當時我心中頗想肯定此問題，只因學力太淺，沒有得着充分的證據。後來因為人事牽率，亦不再向這個問題下工夫，不想有何種解決。不過在日本時卻聽見早稻田大學哲學教授網島梁川曾親證這種境界，著有經驗的自白。可惜這個材料未搜集起來。歸國以來，這個問題常常縈繞心中。到了今天，我實在忍不住了。我本來不是研究佛教的人。今天

來譚出世思想未免越分。但我含蓄了十餘年的意見實在不能不想法子一吐。我很願研究佛教有心得的人們屏棄其先入之見對於我這個外行人所說的評定一下。

我們要明白出世思想是甚麼，非說明出世思想的動機不可。而說明出世思想的動機莫妙於拿佛本行經上釋迦太子出遊四門的故事來作實例。佛經上說：

「太子出遊，看諸耕人，赤體辛勤，被日炙背，塵土盈身，喘呷汗流。牛糜犂端，時時捶掣，犁稿研頰，鞅繩勒咽，血出下流，傷破皮肉。犁揚土撥之下皆有蟲出，人犁過後，諸鳥雀競飛吞啄取食。太子見已，生大憂愁，思念諸衆生等有如是事。語諸左右悉各遠離，我欲私行。即行到一閭浮樹下，於草上跏趺而坐，諦心思維，便入禪定。」

以後第二次是於東門遇老人，第三次是於南門遇病人，最後第四次是於西門遇死人。經云：

「既又出城西門見一死屍，衆人輦行，無量姻親圍繞哭泣，或有散髮，或有捶胸，悲咽叫號。太子見已，心懷酸慘。還問馭者。馭者白言，此人捨命，從今以後不復更見父母兄弟妻子眷屬，如是恩愛眷屬生死別離更無重見，故名死屍。一切衆生無常至時，等無差異。太子聞已，命車回宮。默然繫念如前。……太子自念出家時至，於是後夜中內外眷屬悉皆昏睡，車匿牽馬，踰城北門而出。爾時太子作獅子吼，我若不斷生老病死憂悲苦惱，不得阿耨羅三藐三菩提，要不還此。」

人生只是生老病死，真沒有味道到萬分了。

梁漱冥先生解釋得好：「譬如看見花開得很好看，過天看見

殘落了，此爲最難過的時候，覺得沒法想！昨天的花再看見不見了，非常可憫！又如朋友死了，父母妻子死了。

真痛煞人，覺得不能忍受！或幼時相聚的人，一旦再見卻老了，要想恢復以前幼時樂境是不可能了！或看見

親愛的人生病，宛轉苦楚，將如何慰他纔好呢！或看見人們爲了親愛的人死亡而哀痛時候，覺得如何能使死

者復活以安慰他纔好呢！總之，怎樣能將世間的老病死都除掉；若不能則這樣的世界實在不能往下活！」

梁君並且說這種忍不住的情感是真情實感。不是怕死。「印度人的怕死，非怕死，乃痛無常也。於當下所

親愛者之死而痛之；於當下見有人哀哭其親愛者之死而痛之；不是怕自己將來要死。當其痛不能忍的時候，

覺得這樣世界萬不能活下去。誠得一瞑不顧，早自殺了。無如怕死仍是不死，自殺仍是不完。死不是這樣

容易的，必滅絕所以生者而後得死。所以印度人堅忍辛勤以求出世。求出世即求死。他們非怕死，實在是

怕活。」所謂老病死不重在其本身；老病死的本身，固然很痛苦的，然而尤重在別離了少壯的老，別離了健

旺的病，別離了生存的死。所痛在別離，即在無常。」但「我們的宇宙只是事情的相續。相續即是無常，更

無一毫別的。而我們得要得宇宙於無常以外，於情乃安，此乃絕途。」雖則是絕途，而迫着我們非設法去走不

可。此正梁君所謂真情實感了。可惜梁君只取淺顯易明的老病死來說，而沒有拿「生」來說。須知生老

病死是一件事。我們在前引的太子看見農夫一段，便可明白。梁君說這一段是指衆生的生活都是相殘而

言。須知相殘即是維持生活的唯一方法。這段話的命意在明生活的維持完全在無結果的勞瘁與極危險的相殘。若不勞瘁以自毀軀體；若不殘殺以吞食同類，直無以維持生活。換言之，即生活並非自然而然的事實，乃是一件非設法維持不可的東西。不維持即不能生活。而維持之法只有一方面自毀他方面毀人。於是所謂維持生活即無異於毀壞生活。而老病死即是這樣維持生活的必然結果。明白了這個道理便知不僅是老病死的可怕，實在是生的可怕。梁君說不是怕死乃是怕生，可謂精闢之至。但何以生如此可怕呢？這亦容易明白。就是因為「諸行無常」。無常爲甚麼就是苦呢？上文已說過，少壯不能常住，必定要老，固然是苦；健旺不能常住，必定要病，固然是苦；生存不能常住，必定要死，固然是苦；然而同在少壯中，昨天的狀態不能常留，必定變成今天的另一狀態，亦是很難受的。又如吃了一頓飯，沒有幾時又餓了；做了一件衣裳，沒有幾時又破了。這些都是不好受的。所以人生的一切苦，其根源就因爲世界是無常。換言之，即既是無常，則人生世間只是苦境。佛教所謂「苦諦」就是主張「生活即痛苦」。生活一天就是痛苦一天。我們不要以爲這種主張太過火了。試看古今的文學。凡是第一流文學沒有不是對於人生發感慨的。對於無可奈何的事情用呻吟來發洩其感情便是文學的真義。至於近代的所謂問題文學完全是第二流。人類有這樣許多的文學便足證人類是在那裏不斷地感歎人生。亦足證人生是不斷地在那裏痛苦。所以說生活即痛苦，實在並非過言。

我們試從人類思想方面觀察，必見思想的努力無不是設法撥開這個「無常」，求得根本的常住本體，便從反面證明上述的道理了。我們感官所接的都是五花八門的現象。我們對於這種紛雜變幻的現象不能滿意，總想在其根底上求得一個「不變的」。這個「不變的」一旦而得，便可由此而推及其餘。不過思想未進化的時候以爲這個不變的是一種質體。如希臘哲學始祖泰來斯(Thales)主張萬物的本體是水，一切由水而出，復歸於水。後來思想稍進，便覺得拿一個質體來當做一切物的本體是不妥當的。於是乃把「不變的」由體質而移到原理了。我所以述此並非注重在說明希臘哲學上思想的推移，實在意在證明科學思想的起源。須知科學思想與希臘哲學是根本相同的。須知科學是和希臘哲學一樣，努力於森羅萬象的感官世界上尋求有萬世不變的原理世界。這種努力是起於人類有一種「求常」的意志，實爲顯然。所以對於無常的現實世界設法變爲恆常的理想世界乃是人類唯一的要求。人類根本上就有這種要求。否則人類即不能生活。西儒常謂生活即奮鬥。這句話是不錯的。所謂奮鬥就是對於現實的紛亂變幻而戰；對於無常而戰。因此我們可以知道西洋哲學(科學包括在內)與印度思想，其所要解決的問題是相同的。換言之，即題材是相同的。不過答案卻不同。一個認定這個無常世界非全部立刻推翻不可；一個則以爲這個世界可以逐漸改造，而達到理想的境界，所以在西洋哲學上進化論是其唯一的特徵。一個認定這個無常世界只是因緣和合而成，本性是空，求不出根本原理；一個則以爲這個世界雖紛雜變幻，不可究詰，然其中終有幾分

條理可尋，足證這個世界是有幾分理性的，人生其間亦是有幾分價值的，所以在西洋哲學上從認識論研究知識的合理性是其最重要的方面，且由此推演到道德的根原，把道德的合理性築其基礎於知識的合理性上。西洋哲學對燒此同一問題的答案與印度思想不同，其詳非本篇所論。現在所以略略提及無非要證明印度思想所取的問題乃是人類普遍的要求，並不是一種特別的怪想。

現在我要說到本題的中心了。究竟出世是甚麼？其境界如何？其方法如何？有人說涅槃是寂滅，有人說不是。這些專門的討論，我本不是研究佛學的人，不願參加。不過我敢說出世既不是和死一樣的消滅，又不是和不動心一樣的達觀。必定是確確實實有一個絕對異乎世界的境界。不是詭辯，不是主張。乃是一種親證。不是理智的判斷，不是迷信的崇拜。請先述日人網島梁川的親歷，次述日人白井賴吉的經驗以證明之。

「余一夜萬籟無聲，燈下執筆，忽覺我即非我，於是筆動，紙聲，一切皆變為不可思議，立現眼前。雖僅瞬間，然實與自無限深淵而出現之神靈相會合，其驚愕之情非言語所能形容。」（網島氏病間錄意譯）

「余因師囑遂入股於某公司，因其營業不良，余本無產，致有經濟擔負過重之憂。其時正值四月三日假日午前十時，以憂慮之餘徘徊於庭園而吟詠焉。心中思師或不致陷我。而忽焉立起一大變動，如舞臺之頓易背影。一切憂慮，不安，希望，矜持等皆俄然消失。如紅爐上一點雪。此種狀態止現在之瞬間，無

過去，無未來。繼自審我確非死。但「我」又確非我。」（白井氏宗教問題之最後解決意譯）
上述兩段讀者切勿拘泥於文句。須知這種境界本是絕對不可言說的，所謂「言語道斷」便是。以不可言說的而偏要言說，自然其所說必有許多不妥的地方。我們應得加以十二分的原諒。

我們爲甚麼相信這兩段話呢？安知不是一種欺人的話，只把自己一時的幻覺大驚小怪地拿來誇大其辭呢？現在要明這兩段話不是作偽，不是幻覺的誇張，不能不訴諸宗教心理學。可惜素來的宗教心理學只

是分析信仰心，對於這些重大的神祕問題未曾有何等貢獻。不過自詹姆士的宗教經驗之種種（James: Varieties of Religious Experience）一書出世後，宗教心理確稍稍進步了。爾來研究便集中於此一方面。

例如美人樓巴（J. H. Leuba）著有 A Psychological Study of Religion; Its Origin, Function and Future (1912) 與 The Psychology of Religious Mysticism (1925) 兩書，對於此問題即已逼近。我現在即略探其說。

宗教心理有一種狀態，西文名曰 ecstasy 或 (rapture 或 mystical ecstasy 或 ecstatic trance)。此字普通作爲「出神」（即視而不見，聽而不聞的總稱。）的意思，但於此卻不僅是這個解釋。日人通常都把他譯爲「恍惚」我覺得十分不妥。白井另起了一個名稱曰「太覺」我想亦不很好。現在且不必求一個確譯，請先述這種狀態的幾個特徵：

(一) 知覺與思慮以及情感之頓失 這種狀態名為 *mystical intoxication* (即神秘的麻醉) 就是普通五官的官覺都停頓了; 普通三段論法的論理判斷作用都無用了; 普通喜怒哀樂的情感亦都全變了。一切煩惱居然消失。所以可名曰「解脫」。

(二) 覺有大我, 即神契合 此名為 *deification* (即見神) 就是覺得自己與一個比自己大的東西融化為一, 於是遂致小我消失了。

(三) 豁然開朗 就是所謂 *illumination* (即頓見光明) 樓巴更用一個專名曰 *photism*。因頓見光明而有所啓示, 所以又名曰「天啓」 (*revelation* 或譯神啓與神示)。

因我沒有親證這種境界, 所以我只能敘述上列的三點, 至於此外是否尚有種種特徵, 我則說不出了。但即據上述的而觀, 似尚有幾點可以說的。

(甲) 突發 這種境地是突然而現前的, 不是預期的。所以樓巴以 *suddenness, unexpectedness* 與 *passivity* 為其特性。

(乙) 絕言 就是不可言詮 (*ineffability*) 亦即所謂言語道斷。所以一人親證而不能述告他人。

(丙) 無時 就是沒有時間, 原來「沒有時間」在平常人是不能想像的, 而在這種境地, 或許是確有的。據白井說他所經驗的唯一特徵即為時之消失。

以上所言好像都是就消極方面而言，其實這種境界是積極的。凡親證這種境界的人必定是親證「不死」必定有與尋常對待性快樂不同的快樂；於是他乃自己發出大勇氣。所以他的做人是與尋常不同的。白井對於這種境界有一種解釋。他說這「是心之同質異態」。按同質異態本為化學上的用語，即所謂 *allotropy*。例如金剛鑽與黑鉛以及煙煤都是炭素構成的。這三個東西在化學上的原素是一樣的，而形狀與性質則彼此迥乎不同。並且這種同質異態可以由此變為彼，化學上名曰 *allotropic modification*。就是甲乙兩物由相同的化學原素構成，可使甲物變為乙物。所以白井拿這個例來說明這種境界，以為這乃同質異態的變化。無論何人都能辦到。因為這只是人心的自變。白井恐怕有人誤會，特又申言這個境界是「人之同質異態的變化」。我以為白井這個解釋是不錯的。但取證於印度宗教的各種修行方法便知。印度人尋求這種變化不自佛教始。佛陀未出世以前已有各種方法，所謂瑜伽便是。美人卡林頓 (H. Carrington) 著有 *Higher Psychological Development: Yoga Philosophy* (1920) 述各種瑜伽的各層修法，如第一 *Asana* (大約是趺坐)；第二 *Pranayama* (大約是調吸)；第三 *Pratyahara* (大約是靜慮)；第四 *Dharana* (大約是禪定)；第五 *Dhyana* (大約是證覺)；第六 *Samadhi* (大約是圓成)。因為印度人的思想是始終想把現實的人們根本變化過。所以想出各種方法來以求到於「彼岸」。不過這些方法有許多是有流弊的。佛出來自有許多的糾正。總之，據佛教所說，似乎這種境界初不限於一種，是有種種

層次的，如佛教所謂聲聞層與圓覺層等大概就是說有些人雖親證這種境界而不完全；有些人完全親證了。且不僅層次有分別，復有真假的不同。如我上文所述友人藍君的經驗當然是假的。而綱島與白井的經驗即似是眞的，但恐怕亦不十分完全罷了。至於修法則方法更有種種，如淨土的念佛是一種；禪宗的坐禪又是一種；此外止觀等類不一而足。梁漱冥君更有明切的說明，其言大意如下：

頭一步 現量（純靜觀的）在平常甚微甚暫。必須把牽混於比量非量的現量分離開來，即將其有所爲的態度汰去而變爲純靜的。倘能做到，便是頭一步工夫。以何爲做到之驗呢？就是看飛鳥，只見鳥（但不知其爲鳥）而不見飛；看旛動，只見旛（但不知其爲旛）而不見動。

次一步 順頭一步現量而更進一步靜觀便是，這以何爲驗呢？就是眼前的大地山河人物都沒有了！空無所見！這空無所見就是見本體。

梁君更以羅素拿活動影戲來說明動的道理應用於此，他說看飛動的東西不見飛動是因爲飛動乃是一種形勢，傾向，並不是具體的東西。現量無從去認識，因爲現量就是純粹的現前感覺。這種感覺只好像一張影片。假定那個東西的飛動爲一百刹那，則便是一百的影片相續而起。每一影片是靜止的，雖則有一百個而仍都是靜止的，所以飛動始終不可見。於是唯有由非量與比量把影片的相續串連比配起來，飛動乃見。可見設若非量與比量不起而獨有現量，便只見鳥而不見飛了。梁君這種還元到純粹感覺的主張是否

有充分的根據，我是外行，不敢妄評。不過讀者若讀我下文所述，亦當知其中似乎不無問題罷了。

見鳥而不見飛，見藤而不見動的境界必定是確有的。慈山大師說他有一天起來便溺，卻不見水流。我想，慈山是何等人決不會欺人的。這種境界若果真有，讀者必跟着起了一個疑問：就是這亦不過是一種非常境界罷了，如何能算爲出世呢？解答此問題我卻有些意見。

白井不是告訴我們說，這種太覺的境界以時間的消失爲唯一特徵麼？讀者若把這句話細細咀嚼，便當知見鳥而不見飛究竟是甚麼意思了。照物理學上講，自然「動」「時」「空」是三個獨立的範疇，各不相混，決不能把動還元到時，或把時還元到動。但在哲學上這三個範疇都不是獨立的。有些哲學家把時間算爲空間的一個進向 (dimension)，就是把時間消納在空間了；有些哲學家把空間認爲許多時間次序的交列，就是把空間消納於時間了；至於動則異說更多，如希臘的散諾以飛矢不動爲喻，用時空的無限分割性證明動是實際上沒有的，換言之，即是假的；近代如伯拉德來 (Bradley) 亦有詳細分析證明「動」是一個自家矛盾的觀念。所以這三個觀念不是不無歸併的。例如柏格森就是把時間還元到動。他以為時間是由動而生，所以他說「時者創也」(Time is invention)。所謂創即是向前的衝動。因爲向前創進於是方構成時間；所謂時間只是宇宙全體的向前衝動。若果此說而不謬，則我們對於時間固可拿來說明，並且對於生命亦可拿來向前衝動來說明。於是「時」「動」「生」(即生命)三者實在於一個範疇中。所謂生命自不外乎「相

續。」除了相續以外很難尋得生活的特徵。但相續就是時間。所以時間是創造的歷程；生命是創造的作
用；而動是創造的總稱。亦就是認「動」爲宇宙的本體；一切都是由動而出。我們認定此說則我們對於這
種見鳥不見飛的境界便可以認爲是出世，是解脫，是還滅，是叔本華（Schopenhauer）所謂的「大意志之否
定。」

照上文所述似乎尚有些不甚明白，因爲太簡單了。現在請即申說一下。須知所謂現世界自然是森羅
萬象的總稱。但這森羅萬象若稍經整理，便見只剩了四個範疇，即「時」「空」「物」「心」便是。哲學
的研究總是對於這些去下工夫。不過時空心物不必同時解決；於是炯眼的哲學家便擇取時空來解決。因
爲時空問題解決了則宇宙問題便完全解決了。自古迄今思想家無不注重於時空就是爲此。但我今斷章
取義，請先以康德的時空論來說一說，因爲康德可算是近代第一能解決這個問題的人。康德的態度其謙遜
一如現代的科學家；他從切近的而着手，不於遠處立假定。他那以經驗爲題材。但他從經驗上發見我們的
認識無論如何必具時空兩個方式，換言之，即必落在時空的格子內。否則即不成其爲認識。更換言之，若不
具時空的條件則我們一物亦不能認識。如我們看見黃色的桌子無論如何這種感覺必具有廣袤；沒有無廣
袤的視覺。如我們覺得牙痛無論如何這個感覺必具有歷久；沒有無歷久的內感。所以康德以爲時空是直
觀之先天的方式。猶如我以眼鏡架在眼前，無論看任何事物必須經過這一塊玻璃。否則就一物不見。所

謂直觀之先天的方式就是說直觀所必具的條件或格式。既然這個必具的方式和眼鏡一樣，無論看甚麼東西必須經過他，則須知眼鏡若是凹的則看物都小了；若是凸的則看物都大了。可見外物的本形雖沒有變，而眼鏡卻可以使他有不同。因此足見眼鏡是在主觀方面的。就是客觀的材料必須投入主觀的格式中方能把渾樸變為分別。於是康德以為外物只是材料。材料就是未成熟的，換言之，即不成東西的。既然不成東西當然是不可名物的與不可言詮的。主觀即是格式，而根本的格式就是時空。康德把時空認為是直觀之先天必具的格式就是把時空認為是主觀的。但通常對於「主觀的」一語很有誤會。多數人以為是各人不同的或各人所私有的而不與他人共同的。其實康德所謂主觀的不盡是這樣解釋。他所謂主觀的，依我看來，似指現象界的而言。例如今有一物於此。甲乙丙丁四個人都帶着眼鏡來看，甲帶黃眼鏡便看是黃的；乙帶綠眼鏡便看是綠的；丙帶藍眼鏡便看是藍的；丁帶白眼鏡便看是白的。於此所以證明甲所看的黃色不是其物的本色；就是有乙丙丁等三人，他們都看見不是黃色。至於乙所見的綠色亦然。所以黃色綠色都是主觀的。這原無十分費解。但時空卻不和這個一樣，好像甲乙丙丁四個人都帶着黃眼鏡一樣，看這個東西都是黃色的。論理，大家既然都看這個東西是黃色的，便可說這個東西的本色是黃色，換言之，即其為黃色乃是客觀的本來面目。但康德以為不然。雖京垓億萬人於此，看這個東西是黃色的，且竟沒有一個人看他不是黃色的，而這個黃色必仍不是這個東西的客觀本象，乃依然是觀察者的主觀觀象。這一點似乎很費解，然

我們不妨另立一個比喻，便可明白。就是我們可以假定人類自生下來就是帶着黃眼鏡的，而從古迄今沒有不帶黃眼鏡的人。於是我們便恍然於所謂主觀不限於指各人各樣而言。換言之，即有一物於此縱使人人都看他是黃的，而這個黃色仍是人們的主觀，不是外物的客觀。這句話非經過思想訓練的人不能懂。但稍稍把思想訓練一下便即可明白。康德所謂時空是主觀的，即不啻說時空只是現象界上的，至於本體界則未必有時空了。康德把一切可見可聞可思維可意欲的都總名為「現象」。至於「本體」則是離言的。所以所謂現象便是「世界」或「現世界」；而所謂本體即無異於超此世界。因為此世界中無一而非現象。非撥開這個世界不能見本體。康德此說實足為佛理張目。難怪深受印度思想影響的叔本華，以為一切形形色色都是意象，對於康德此說大為驚服，竭力讚揚了。我們從康德這種主張（即主張時空是主觀的）上既發見時空只在現象界，而本體界則未必有時空。豈不指示我們的對於此世界與超世界下了一個嚴正的區別麼？詳言之，即此世界之所以為此世界就在其具有時間與空間；設若竟沒有時間與空間，當然可算超越此世界了。並且亦唯有把時空消滅了方足為真正的超越。

有許多人都說相對論的時空合一說與康德的時空主觀說絕對相反，所以有許多人從相對論而證明康德的先天論不甚充分。因為康德把長闊厚三量向的歐克立德幾何學認為直觀的空間上根本方式，而近代非歐克立德的幾何學出來致把這種方式打破了。於是便認先天論與相對論不相容。其實相對論從測量

上研究時空，其研究的結果乃得知不但空間不能與時間分離並且時空亦不能與物體分離。我們當去測量時候得依自身的根據立有坐標系；各人的坐標系不同則其所測的時空便不相同；因此我們可以說時空是有種種的而不是純一的與公同的。所以法人勞哀 (Lange) 說相對論於哲學上最大的貢獻就在破除舊說謂一個直流的時間貫通一切。雖則各系中的時空互不相同，然此系中的各坐標軸若能與彼系中的各坐標軸相轉換而竟疊合，則時空仍得相同。於是可見時空雖非絕對的而卻仍具有客觀的意義，不盡是主觀的。此種學說固與上述的康德學說不同。然而須知所謂若坐標相合則時空仍相同並不必就是說客觀上確有這種時空，而只須說我們的尺度相同罷了。所以我說相對論是從測量上入手，而其結果居然把時空的公同性一筆勾消了。其破除時空的絕對性便是把時空不認為客觀上獨立的存在，自然是為康德說張目了。於是使我們知道空間只是事物的並列 (coexistence)；時間只是事物的前後 (sequence)；而並列與前後乃是我們認識事物時候的格局 (schema)；若果時空只是格局，則豈不是把我們的常識從根本上推翻了麼？諸君試思！時空的觀念大革命了，則現在的宇宙應呈何種狀態！我們平素安居的現世界豈不本來就是魔宮麼？並且這個魔宮豈不是我們自造的麼？佛教所說萬物唯心所造是何種解釋，我今暫不援引，不過須知這個世界的硬性，換言之，即其客觀性，就在時空二個大柱子；若把這兩個支柱宇宙的大柱子奪去了，則這個宇宙當然不成樣子了。所以我們從時空問題研究進去，不但可以發見這個世界與超越這個世界的區別，並且可以

知道這個世界所以成爲這個樣子是由於甚麼緣故。

我們從上文所述，既知道康德所謂時空是主觀的，乃是屬於現象界而不屬於本體界的意思，便可以知道相對論上所謂時空是有客觀的意義，原來不與康德相衝突，於是我們更可進一步從相對論所啓發上的以研究時空。現在請述英大數學家懷特海 (Whitehead) 把空間還元到時間的主張。他以爲相對論的實驗告訴我們說「時間的量向」 (time-direction) 不止是一個，卻有許多個，於是我們可以說有種種的時間統系 (time-system) 或時間序列 (time-order)。於是他以爲空間的序列只是由於各種進向不同的時間統系互相關係而成。如空間上的所謂「面」即是由一個時間統系與另一時間統系橫交而成。故幾何學上所謂線、面、並行、垂直、會合等都只是表示各種時間序列的互相關係而已。懷特海的名言是：“Position in space is merely the expression of diversity of relations to alternative time-systems. Order in space is merely the reflection into the space of one time-system of the time-orders of alternative time-systems.” 照這樣說，豈不是本來沒有空間麼？空間只是各種時間交加橫架而成的麼？果真如此，則豈不是把空間完全還元到時間了麼？但是有一個俄人奧斯屏斯基 (P. D. Ouspensky)，撰有第三學津 (Ter-tium Organum) 一書，完全把時間還元到空間。可謂與懷特海正相反對。此人所言亦不能算無理。他從動物的時空認識來下研究，以爲蝸牛只知道線的長，而不知道面的廣，所以蝸牛是一量向的生物 (one-

dimensional being)；而犬馬貓則知道線的長與面的廣，然不知道積的厚，所以犬馬乃是二量向的生物；至於我們人類對於長廣厚都能知道，所以人類是三量向的生物。他並且說蝸牛只知道第一量向即所謂「長」而第二量向我們所謂「廣」在蝸牛即變爲時間了；犬馬知道第一與第二量向，而於我們所謂「厚」的第三量向，在犬馬即變爲時間了。所以我們於空間知道三個量向，而把第四量向算作時間。照他這樣說，顯然是主張只有許多的「量向」(dimensions)；而無所謂空間與時間。原來空間與時間只是量向的分類；我們於四個量向中把三個量向認爲空間；一個認爲時間。其實這個分類並非必要。故在奧氏的意思以爲凡量向而未會明白認識的都認爲是時間。就是蝸牛對於第一量向知道了而對於第二量向則完全認識，故第二量向在蝸牛即爲時間。我們人類於第一第二第三各量向都完全認識了，對於第四量向則未完全認識，故第四量向在人類即爲時間。倘有超人能認知第一第二第三第四各量向，則時間必又退爲第五量向了。因此他以爲量向是無數的。因爲空間是隨着空間的認識而變化，換言之，即可以說本來客觀上沒有既成的空間，而只有空間的認識（或空間的表象）。空間的表象是一層一層地開展的，如蝸牛只有一量向，而犬馬則有二量向，人類便有三量向，說不定超人有四量向五量向。所以他主張空間只是「心」(consciousness)的開展，而沒有客觀上既成的空間。至於時間與「動」(motion)都是假的，換言之，即是幻象等於鏡花水月。奧氏把時空融化爲一而只成量向；又把量向的增加歸於心的開展。自成爲一種神祕的唯心論，固不待言。惟把

時空的區別抹煞了，認為只有量向，這種主張原與正宗派的相對論絕相符合。閱柯斯基說空時若分離了必都成幻影，必結合為一方得存在，就是這個意思。奧氏的議論從表面上看去好像與懷氏根本不同，其實亦不盡然。須知懷氏亦把時空歸納於一，他以為無所謂空間與時間而根本上只是一個「擴」(extension)。而所謂「擴」亦就是「引」(origo)。所謂時間與空間乃只是把這個擴與引來分類，認其中某種引為空間；某種引為時間而已。其實只是引與擴，換言之，即引張與擴延便是。可見懷氏把時間再還元到一个唯一的根本的擴引，則與奧氏所言亦無十分抵觸。我們固不必因懷氏是大科學家即全信其說，同時亦不必因奧氏非科學家而即否認其說，因為兩說雖似相反而真相同。我今所以述此，在證明從科學上研究時空必可見康德的主張不為無因。

說到無所謂時空而只有一個根本的擴引，則使我又不能不想起英人亞歷桑逗(S. Alexander)的時空論了。他以為時空只是一個，而不是兩個，所以不可分。因此他定名曰空時(Space-Time)而不稱為空間與時間(Space and Time)。他的宇宙組織論是以為宇宙是一層一層的創新的，每層雖有新創的東西，但仍包含其原有的在內。每層所創的雖為全新的而卻只由於關係的變化，並無他故。以為東西的不同只在關係的變化。關係這個字他們不用 'relation' 而用 'relatedness'。按此字當與佛教所謂「緣」字相當。佛教以為一切東西都是因緣和合而生，並無自性。照這樣說起來，亞氏所謂各層都是現世界所由構成的，換

言之，亦可以說就是說明由本體如何以構成現象。我們由康德的先天論而知道現象與本體之分；我們再由相對論而知道時空確是現象界的基礎（但現象卻不必是不具共同性與不具客觀性的；）我們更由亞歷桑逗的層次創新論而知道這個現象界的所由構成，詳言之，即根本上只有一個時空合一的東西，由此而因關係的各種各樣遂次第創生物質生命與精神。這種學說與佛教所說有一個靜的本體爲一切現象所由起，雖現象生起而本體未虧，所以同時即幻即真，似乎有些相同。我自信此說並非勉強附會。

從上述數段我們可以知道時空確是一個大秘密，並這個秘密的鑛窟是可以發掘的，不是永不可得的。並且即如以上數段所論，足見時空的秘密已經被人開發了不少。可見常識誤認時空是既成的，其堅實獨立殆無比倫，而其實不是如此固定。我們由時空這一條路而研究進去似乎可以窺見本體。我不敢說如梁君所言見鳥不見飛的境界究竟是如何，但果真見鳥而不見飛即爲有空而無時。須知有空無時是何等奇怪的境界！但據我的理想以爲無時而有空是不可能的，不過我卻以爲超越時間同時超越空間或許是可能的。因爲時間與空間是不能分開的，並且只是一個，上文既已詳言之了。我們既不能想像有一個無空間的時間，亦不能想像有一個無時間的空間。所以我不相信有梁所說的「純靜觀」。不但純靜是問題，即觀亦是問題。至於我尙承認時空的超越則正和佛教詮釋「真如」的方法，完全用「撥」而不能下一個肯定語，如非有非非有，非無非非無，非動非非動，非靜非非靜之類。所謂出世，我想就是如此。不外乎還元返本，借亞氏的

最初一層的「空時」來說，把「空時」再還滅了，豈不是出世了麼？上述時空數段對於此理很有幫助：就是使我們知道出世雖絕對不能着一字，然卻從時空上得着一條證明的進路。

從時空上既已證明出世的理想並非不可能的。但佛教的思想卻不是由理論而得到的。這便是印度思想與西洋哲學的根本分歧點。西洋哲學即是科學；其唯一的工具只是論理的推演。換言之，即是訴諸人們的理智。於理智以外不靠別的。而印度思想則不然。據我的揣察，依上文所述，似乎是靠着一種神祕的親證，這種親證可由修鍊而得。但有一點卻非大大注意不可：就是佛教一流出世的道理雖由修鍊的親證而得，然其得到後卻又以理智演為理論的說明。如佛教的「業論」便是最顯著的一例。須知「業」是不由親證而認識的。因為業是何物，如何成立，完全是一種說明。佛教說現世界的成立由於「業」，即是對於現世界所以構成的緣故下一種理論的說明。因此我們須大大明白佛教是由兩部分而成，但這兩部分是互相輔佐的。所謂兩部分就是一部分為神祕的親證由實修而得；另一部分為理論的說明經論理的推演而織成，專用以輔助前一部分。後一部分有許多是與西洋哲學相通的地方，但其根本精神卻是不同：即須知這一部分雖為理論而仍專以補充親證的一部分為目的，不能獨立；且若獨立了便頓時失其價值。現在研究佛教的人們往往不分別這幾點以致總有幾分蒙首蓋面的嫌疑。

至於親證的那一部分，以我們並未親證，自然不敢說甚麼。但樓巴說，上文所說奇異境界可由藥力而得。

他說有一種植物劑，名曰 megal。服了下去，使人恍若解脫，有不可言喻的安樂，不覺絲毫疲勞。又有一種藥，名曰 haashish。服了下去亦和前藥差不多。總之，這些藥服下去後，一切的官覺都變了；身體亦覺得異樣了；看出去任何東西都有美觀了；有一種光耀豁然開朗於面前了；時間好像是消失了；靈魂好像是從身體中解脫了。樓巴不但說藥力能致此境，並有時生病亦能遇着這種境界。他說有一種瘋病 (epilepsy) 病的徵候即是如此。果樓氏所說而不認，則佛家的這種親證豈不是一種病態麼？豈不是一種生理上的變化麼？果真是病態，是生理的變化，豈非佛教等出世思想根本上即是一個自欺欺人的大迷妄麼！我的學力太淺，不敢遽然即下此斷語。不過我對於佛家卻頗為相當的敬重，以爲他所提出的人生問題是對的；他的動機是大勇大智大仁；他的理論一部分亦大體緊嚴周密。可是他的理論與他的實證有不可分的關係，若是他的實證一部分有搖動，則其理論一部分亦當然生問題了。我們既未從實證上否定他，自然不能說甚麼。我所以不滿意於今之研究佛教者即因爲他們從不在修證一方面去試探一番，而僅在文字上作考據工夫，未免把佛教認錯了。

最後，我個人的信仰則仍是循西洋哲學所走的路。我對於出世思想僅佩服其態度，如上文所述，其欲把絕對無可奈何的宇宙整個推翻，使其歸真還滅，其用心之勇真可令人吃驚。或可譏爲蚊負山，然蚊子而竟有負山之大志，終是可以大恭維而特恭維的，至於其在理論上居然尋得解脫的根據，成立一種精深無比的哲學，

說明宇宙的構造，竟與現代思想有許多暗合的地方，其爲大智似亦可以上此尊號。此外他的改造世界的動機絕對不是爲了自己，完全以全體着想，其爲大仁，又不待言了。我所以稱出世思想確是大勇大智大仁。但我何以又不贊成他呢？我以為卻又有一個相等的大勇大智大仁存在。即西洋淑世思想便是。西洋淑世思想發源於希臘得近代科學而益彰。故所謂淑世思想即是希臘的哲學與近代科學。借用梁君的話，即是西洋人走的那一條路。這條路自從希臘人開創了以後迄今雖爲時並不比別的路走得久。然卻最有成績。這便是我所以贊成他的緣故了。走這條路只恃一種工具，是曰理智，或論理的推演，已如上文所述了。這種工具看來好像很不濟事，其實就人類全體的歷史來看，卻是唯一可靠的。來過中國的德人杜里舒說人類只有知識線是進化的。我想若人類的知識能一線相延而不斷；若這個線能漸漸增加擴充，則人類必非復舊觀了。人類的其他方面必亦同時受了影響了。安得說知識線進化而其他不進化呢？但他的說亦有幾分理由。我們就人類文化的發展來看，確可見其餘的東西總不免斷滅或循環，而唯有一件東西，卻是日積月累，在那裏不斷地自己長大。這個東西就是知識。於是我們可以知道唯由理智而得的知識，換言之，即由論理推論而得的知識，是可以前人傳給後人，後人補足前人的。這就是說這種知識有兩種性質：一，共享性，即不是個人所私有而能傳給他人；二，堆積性，即前人所得的知識無論如何荒謬，而至少對於後人總有些啓迪；後人縱使十分修正前人的知識，而知識不能完全抹煞，換言之，即人類的知識只有修正而無消滅，所以能堆積起來。

從這一點上看，理智與論理雖不能如直覺與神啓等立刻給我們一種意外的所得，然卻能逐漸領導我們前進。所以我以龜來比喻理智，而以免來比喻直解。兔雖跑得快，然終不及龜走得有恆。所以龜反得趕過了兔。有許多性急的思想家總覺由理智所得的太寡，總想拋開理智而另取一個更有有效的工具，乃孰知他們把理智拋開了，他們所得的至多亦不過如後人以理智所得的一樣。但還沒有像後人以理想所得的那樣切實確定。因此我敢說凡拘棄理智的人，決不是因為別的緣故，只是因為他的性子太急了。須知凡知識而沒有共享性與堆積性則必是靠不住的。理智的可靠與由理智而得的知識所以為比較確實就是因為人人能共享，漸漸能堆積。惟其能共享故能修正，由不確而漸即於確；惟其能堆積故已成的部分終有些是不搖的。所以我們從人類知識的歷史全歷程，拉長了看來，定當發見唯一可靠的還只是理智。正不必他求；即求亦是徒勞。我根據這個道理，反對一切不依理智的思想。科學家最大的優點即是牛頓所謂「我不造謠說」。這一點亦即所謂與康剃刀。就是謹守目前，不想跑得太快。我常說宗教與哲學科學的不同，就由其對於安於不知的態度而有分別：科學真肯安於不知；哲學就不十分肯，但總還以為有所不知；至於宗教則必以為一切既知而沒有不知的了。以跑路來作比喻：就是科學安步而前，每舉足十分遲緩卻亦比較穩固；哲學即有幾分性急了，覺得這樣走法太不爽快，不免要放大了步；宗教更覺得放大了步還不稱心如意，非一個筋斗三萬八千里不可。但我們若把全人類搏為一體看來，把世界當作一個全體看來，則我們必見走得慢不見得是壞而跑得快

卻未必是好。所以淑世思想是龜的辦法，換言之，即是老牛拉車的辦法。不求速效，但天天去做水磨地工夫。

人類在有意無意中已經做了這種工夫數千年了。這數千年若是一無成績，則淑世思想豈不是幻夢麼？

不料這數千年居然有了一些雖在疑似之間，然而卻不得謂絕無。所以我不敢說淑世思想已有成績，但我卻

敢說淑世思想已有了端倪。譬如哥倫布去尋美洲，在大海中僅見遠遠地有形似陸地的一個黑點。這就是

所謂端倪。豈非端倪的發見其重要即等於發見全身麼？淑世思想經了數千年的努力而得有端倪，不啻完

全把他的可能性證實了。亦正好像哥倫布看見黑點以後證明他以前的推想不謬一樣。總之，我們從人類

數千年來在無意有意中對於世界努力的改造工夫而觀，實在可以大膽宣言：這個世界確是可以改善的。

即使不敢說能把這個世界變為天堂；然而以往事證之，總可以說有許多事在當時以為絕對無可奈何的後來

居然都有法可想。例如古代人最黯然消魂的就是離別，離別的苦痛是在從此不能通情愫；然而到了現代雖

遠隔重洋卻竟能通話，不但可以達意，且可親聞其聲。又安知將來科學發達，有許多人生缺憾不能設法逐漸

消除呢？所以我們雖不敢說能把這個世界改善到絕對沒有缺憾的地步，然至少我們敢說這個世界的許多

缺憾不是一成而不能變的，不是絕對而無法對付的。既有了這個詔示，使我們確確實實知道改善世界真有

可能性，則我們生於此世自然會有勇氣了。這種勇氣是向上的，不是自私的。凡只圖享樂的人生不是有勇

氣的，乃只是自暴罷了。我見我們中國人很少能知人生的真義。所以我主義提倡淑世思想。

十三 由自利的假我到移慾的真我

上篇

年年元旦(陰曆)我們看見祭祖的風俗依然通行，而實際的社會則早已非復舊觀了，使我覺得非常奇怪。因為這種祖先崇拜的性質與現社會的實際狀態根本上是矛盾的。中國今天的社會是何種社會？我想讀者試閉目一思，不難把現在社會的可怕印象都喚起於目前。質言之，今天中國的社會乃是人人自利的一種冷苛社會：在這個社會中絕尋不到甚麼熱情，甚麼犧牲，甚麼友愛，甚麼報德，甚麼互助。這個社會中祇有自私，利用，陰謀，宣傳，植黨，賣國等。總之，凡生在這個社會中的人總是把與其相與的人們不當作「人」而當作東西，供他的利用。這種彼此不拿人當人的社會居然猶留有以報德爲主旨的祭祖，這不是一件可以注意的事麼？因此我乃悉心觀察一下。孰知我觀察的結果，知道中國古代思想與中國現今生活乃是絕對相反。於是我的問題是：

- (一) 數千年的禮教古國而一變爲現在這種自私自利的冷苛社會，究竟起於何時？
- (二) 此後是否有方法使這種社會再變得好起來？

中國古代的思想是甚麼？我們從祭祖一端來看，亦可看得到幾分：就是中國的文化是「沒我的」。何以名為「沒我的」呢？「沒我」一辭本是日本人所創用，但我覺得這個名辭很有意思。須知沒我是與「主我」相對。後者是謂以我為中心，凡以我為中心的必先自覺得有「我」。所以主我思想是由我的自覺而生。至於沒我思想乃係沒有發見自我。因此「沒我」與「無我」不同。「無我」是把我否定了。所以「無我」是印度派的出世思想，而中國的古代思想尚沒有發達到此。日本人特創「沒我」一辭，以別於「無我」乃是很有深意的。我們從中國人的祖先崇拜便可看出這種道理。須知祖先崇拜不僅是報答先人生我育我的劬勞；乃兼含有一種意思，表示我只是祖先的一個分支，而不能有獨立的存在。差不多可以說我的存在完全由於祖先所定；我的使命就是續成祖先的使命。於是我的生命不是自己的，乃是祖先的；其結果則我只有天職，而無自由。一方面我應得報答祖先先生的恩，他方面我應得繼祖先生我的志。我的生存的意義即在於此。設我不知報德，便是自暴。這種精神名之曰沒我思想，我想是不錯的。

這種沒我思想，雖不免於幼稚，然其主旨在維持人羣，卻亦不必厚非。須知古代社會不如現代社會那樣有組織；乃是很散漫的。雖則雞犬之聲相聞，而可老死不相往來。因彼此無相需，不必互相有無，不必羣策衆擎。所以古代的社會是很散漫的，幾乎可以說組織性甚低。但是我們切不可因為古代社會的組織方面未發達，而欲推想到古代人的心理生活方面，以為必定亦是個性很強而羣性很弱。恐怕實際上是適得其反。

須知利己的心情是後來發達出來的；真正所謂「原人」決不有巧詐的利己用心。我們雖不敢說古代人的羣性一定比現代人來得強些，然而我們卻可以說古代人的個性卻是比現代人來得弱些。須知現代人的個性這樣發達，幸而社會的組織漸漸搏緊，所以社會尙能存在。倘使以個性發達的現代人而使其在組織散漫的古代社會中，必定使社會不能進步了。以中國論，所謂「基本的社會」就是家庭，而維持家庭的雖是於不知不覺之中靠着幾種本能（如愛子的本能等）而傳統的訓條所謂「孝」亦是很有力的。因此我們應曉得古代的社會，因為組織很微薄，其維持專在傳說與教訓以及禮俗，和現代社會建築於利害上的迥乎不同。所以這種沒我思想在維持社會上不是絕對沒有功用的。

我們既知道古代社會是建築於傳說禮俗之上，但傳說禮俗一天一天墮其尊嚴，則將如何呢？我想這便是社會自轉移其性質：由不自覺的結合而變為自覺的結合；由天然的結合而變為意匠的結合。這種變遷的由來，其唯一的主動原因便是理智。理智漸漸擡起頭來了，則一切迷信，習慣與傳說等，便如寒冰遇着烈日，斷無不漸漸消融的道理。但我們必須知道理智的初開，換言之，即其初醒，無不是抨擊的，破壞的。所謂破壞，從輕的一方面來說，就是對於早有定價的東西另行估定其價值；而所謂另行估價即不啻將其原有價值打破。從重的一方面來說，就是對於原無問題的事情而提出疑問，而所謂提出疑問即不啻將其原有地位推翻。大凡提出疑問與另行估價總是對於原來的某個東西或那件事情認為不合理。這個「不合理」三個字很足

以表示理智的初醒，就是理智起來搖動以前的狀態。把原來的狀態完全搖動了，顛覆了，使其失了拘束力，這便是所謂「解放」。所以理智的初起總是謀解放。這乃是其特徵。

然而我們更須曉得理智的初醒與自我的發覺是緊接的。因為理智起來搖撼習慣風俗信仰，其搖動一分便是解放一分；解放一分便是自由一分；自由一分便是自我獨立一分。理智所抨擊的與所破壞的愈擴充，則我的自主愈完成。所以主我思想是理智發達所附帶而起的。換言之，即初民生活大概是不自覺有我的，只是為習慣傳說的隨從者罷了；迨其理智漸漸開發，遇事必思考一下，於是便不甘於束縛，乃覺得有「我」，我乃有「自主性」。須知自主性與我是同義語，知道有我，就是自主的發覺。所以這種自主的覺悟乃是理智開發的一種特徵。我們於此乃得有兩種特徵：即自消極言，自所對言，理智的開發是破壞的；自積極言，自自身言，理智的開發是自主的。

但既發覺有我，同時很容易陷於利己的流弊。我認利己心與理智有密切關係即是由於此。然而這只是流弊，不足為理智咎。須知理智的本性是甚麼。精神分析學家佛洛德 (S. Freud) 說人類的心總是求快樂的，如小孩子總是一味遊戲；迨到後來實際上遇着困難，不能快樂下去，於是纔會曉得天高地厚。例如小孩子看見火光，覺得光亮好玩，便伸手掬取，迨到他把手燙痛了，他纔知道這個東西不是玩的。佛洛德名此為「快樂原則」(principle of pleasure) 與「實際原則」(principle of reality)。我想借他這個意思來

說明理智的發生，以為理智的發生就是他所說的實際原則。詳言之，須知人類天生本來是耽於幻想（*fantasy*）*drama*。我們祇須看古代人的心理便可以證明。神話是最富於幻想，而宗教的大部分亦然。此外如「方術」（*magic*）亦是由幻想而出。至於詩歌大半是出於想像。我們以神話，方術，詩歌，宗教，寓言，童話等為證，足見古代人的生活是富於幻想的。這種幻想乃是用以安慰自己，使自得其樂的。如相信「不死」（即死後尚有靈魂可以復活）即是一種幻想用以安慰對於死的恐懼。這種安慰，自近代看來，固然完全是自己騙自己，但古代人生存在世卻得力於此種自己騙自己不少，因為這樣一來，提起了生活的勇氣而減少了悲觀與恐懼。但到後來，這種自騙自總是維持不下去，所以漸漸移到實際上來了：由宗教轉出哲學；方術轉出科學；由詩歌轉出寫實派的文學。我們不啻把全人類視為一個人，應用佛洛德的由「快樂原則」轉到「實際原則」，必可見理智的開發就是這種的轉換。所以理智的第一級特點即是所謂「客觀的」（*objective*），換言之，即尊重客觀的實際。客觀的實際是怎樣，即怎樣，不必諱言，不必遮掩，不必曲解。客觀的事實雖則我們極不願意他，雖則使我們極不快活，雖則極不利於我們，然而總應得絲毫不改直認為真相確是如此。所以理智的第一步即是除去熱烈的情感而直認冷靜的事實；絕去愛憎而僅留是非。我們即據這一點而觀，便可知理智與利己心是根本不相干的。所以利己心的發生不得據為開發理智的罪狀。但理智初醒容易流入於自利，卻亦是往往有的，這一層容下文再說罷。現在且接着述理智的第二級特點。尊重客觀乃是求真或求誠。

但往往昨天以爲客觀的實際是甲，而今天再仔細觀察乃發見客觀的實際是乙，因此便難保明天不更進一步認客觀的實際爲丙，後天又難保不變爲丁。照這樣甲乙丙丁一層層地無窮推移下去，豈非我們永久留於尙未得真正窺測客觀真相的境界麼？換言之，豈非我們永久只得許多連續的「暫時的真理」，而始終未得着一個不變的「絕對的真理」麼？既然我們所得仍非究竟則必仍不足爲真正的客觀。照這樣便是由尊重客觀而折回到懷疑了。所以第二級的理智特點便是「存疑主義」以爲一切所得全是「概然」(probability)而非「確然」。第一級的理智是自然主義，而第二級的理智是存疑主義。這個意思於本題雖無正面的關係，所以於此提及乃是怕人誤會我的意思，將謂我提倡理智主義遂亦主張淺薄的自然主義，而使他們知道理智並不與自然主義始終相伴。

現在我應得說到利己心與理智的關係了。所謂「利己」一辭好像可從正面來下定義：就是說利己是凡一舉一動只求於自己有利，不計其他。其實這個辭包含有一個負義在內：就是但求有利於己，雖違反公衆而不恤。所以這個字若僅是正面，並不能算是壞的。因此我們知道通常所謂利己實包括負義而言。既然「利己」一辭兼有「反羣」的意思，則我們不能不研究到維持人羣的道德。須知道德有兩種，亦和法律有兩種一樣。法學者分法律爲兩種：一爲正法或合理法(Just Law)，一爲具體法或形式法(Positive Law)。前者是法的原理與法的本性；後者是有形的法典，因爲依法律程序而立的法規其中未必盡合乎法的本性，所

以備有具體法而非正法的。道德亦然：一種是學理上的道德，可名之曰「真正的道德」；一種是習俗上的道德，可名之曰有形的道德。前者是 *moralty*；後者是 *moral code*。換言之，前者是道德的原理，後者是具體的禮度。兩者的範圍却不相合：有時習俗禮度竟與道德原理相合；有時道德原理竟有未見於習俗禮教中的。因此我們知道具體的道德只是風俗傳說習慣禮節等。而這些風俗傳說禮儀等却不盡與道德原理相合。於是我們得着兩種道德，彼此範圍互有異同：即所謂無形的道德理論與有形的道德傳說，正和 *just law* 與 *positive law* 的分別相同。這是從性質上分別，至於從發生上來看，卻是無形的道德理論較有形的道德傳說來得幼稚。直到今天，其範圍還沒有定，其性質亦未弄得明瞭。所以客觀派倫理學家不認有道德而只認有風俗。而在我個人的意見，則以為風俗只是所謂 *positive morals* 而非 *moral in itself*。不過我們卻無法撥開這些風俗以求見真正的道德；我們只能漸漸修正風俗，或選擇合理的風俗而汰除不合理的禮度，以求其與真正道德由逼近而符合。好像道德是心靈而禮俗是軀體：沒有心靈而能離身體的。但我們卻亦不可因此而即說是只有身體並無心靈。至於如何修正風俗，第一步必須發見風俗不是道德。若仍照昔日不自覺的狀態，以為道德就是禮俗，除禮俗以外無道德，則必諱不到甚麼修正了。所以第一步便是於有形的道德傳說以外尚認有無形的道德原理。這種發見或覺悟，在一方面看來，就是對於舊道德有所破壞。舊日道德的傳說一旦而墮其權威，則自然容易陷入利己思想。因為舊日的道德標準既皆搖動，人的一切行為便無

所拘束了。於無拘束的行爲中又不能不自定一個標準，這個暫時的標準莫過於自我。所以利己思想是我的發覺。——但非進一步而發覺有大我不足以救其弊。以小我爲暫時的標準，這便是推翻禮俗的道德

時所必然附帶而生的一種現象。推翻禮俗乃是理智的初醒。這便是由不自覺經半自覺而進於自覺。利

己主義乃是半自覺時所起的一種病症。換言之，即這個過渡期間所必現的畸形。

我們若認明這一點，不但可以對於目前中國這種人慾橫流的社會不有何種悲觀，並且可以對於中國的前途或許認爲有可樂觀的地方。老實說，利己主義的人所以能取巧，只因爲大多數人都是渾渾噩噩的，所以他獨能成功。設若人人都有充分的知識，能辨其奸，能防其詐，他亦必無從施其技了。總之，在老實的社會中，有三二個人獨精明，則這幾個人自然占了便宜。倘設一個社會中，人人都很精明，則吃虧的人必少。我這話不是主張一個社會中若都是惡人則惡人便無法爲惡，乃是說假定一個社會中，人的知識理解都發達到相當的高度，則斷不會有人受愚，有人取巧，勢必漸近於平衡，而各依常軌。並且我們須知人類的知識總是向「開化」而前走，絕不會後退的。我們要嫌人類漸漸太聰明了，使他閉明塞聰，乃是一件做不到的事。所以老子一派的絕聖棄智的主張實是不可能的，不能實現的。於是我們應得明白：凡是因知識開化而產生的惡果，只有由知識更開化一層始足以療之。斷不能因噎廢食，將知識淹滅而倒退到無知識。所以凡是因理智開發而產生的惡劣影響，只有把理智再進一步開發方能爲之救濟。萬不可因此而反閉塞理智，復返於渾渾

鹽鹽。尤其要明白：知識的開化，換言之，即理智的醒覺，是好像排山倒海而來的，沒有一件東西能夠阻止他。又好像一把快刀，當之立斷。所以要使其後退，使其返回，是絕對不可能的。但當其初開必有惡影響亦是當然的。可見利己思想是理智初起推倒傳說道德禮俗時所附帶產生的一種流弊，我們只有更把理智促發一步，使其發見大我的存在，便足以糾正之。

因此我以為救中國只有提倡理智主義，充分開發知識。我根據此理，所以覺得現在一班杞憂家以為道德陵夷，人心不古，大發悲歎，乃是無聊。挽回現在中國社會的道德決不是高呼幾聲「道德救國論」所能濟事的。我以為道德這件東西不是口頭所能提倡的，亦不是筆墨所可勸化的。所以人們雖有世道人心之憂，天發了許多感慨，亦仍是無裨於實際。我雖不相信經濟一元論的唯物史觀，但我亦願承認在許多原因之中，經濟亦是一個重要的原因。設使理想能夠改正經濟，則顯然可見經濟不能成爲鐵則。這一層非本題所論，不必再提；總之，道德決非空言所能提倡。只有就實際的趨勢設法推進，俾得自覺。苟人人能充分自覺，則是非利害得失的算盤必不肯打得甚短。換言之，即不願打短命算盤而願打長命算盤。所以因理智而生的弊病只有再由理智來救之。我承認現在中國的社會破壞了傳統的道德，誠然是比昔日不如，但要醫此病卻不能使其返古，惟有再推進一層。我這個主張並非創論。希臘時代，蘇格拉地與柏拉圖救濟當時詭辯派的破壞傳統道德就用這個方法。蘇格拉地主張道德就是知識，所謂善即智，惡即愚（Virtue is knowledge, vice

is ignorance。這句話雖可作種種解釋，然而在相當的解釋之下，我以為很對的。道德若就上述的第一種而言，其唯一的要素便是靠着自覺。所以人們的作惡是由於不自知其為惡，由於不自知尚有比此為善的。故在蘇格拉地的眼光看來，盲目服從的作好事不及思辨自主的幹壞事。因為其作好事是偶然的，不是可靠的。我的意思雖不如此極端，但我終覺得教自覺作壞事的人們退而肯從作好事是不可能的。因為知識辨別力一開便塞不住了。蘇格拉地與柏拉圖的偉大思想雖無救於希臘的滅亡，然迄今卻發為西洋燦爛的文明。中國的今天和希臘的末季完全一樣：畸形的個人主義盛行。其結果，賄賂公行，巧言欺世。但我假使希臘不為外族所征服，而如此長久下去，亦必會自易其轍。因此我甚望國人一注意希臘的史實以資借鑑。

以上所言幾乎把第二問題先行解決了。就是說這種畸形的個人主義盛行的社會只有再開發人們的理智，使其自覺得有「自治」(self-culture)的必要，使其自覺得有大我存在，庶幾小我方有價值，於是乃可一轉而入高尚的理想，自遏其私慾。第二問題既決，請言第一問題。

我於開首曾揭疑問曰：現在中國這個人慾橫流的社會，其變到如此究始於何時？依我的切實觀察，我願斷言其不始於與外國物質文明接觸的時候，而始於未與西洋物質文明接觸以前。我疑心在西洋物質文明未輸入以前，中國的傳統道德傳說已早成為具文，只是一個空殼，沒有實際的力量。並且社會上所流行的風俗漸漸變得與傳統的道德觀念不甚相干了。降至今日，所謂禮教除名稱外，其實質與現社會幾乎完全無關。

老實說，現社會中的一舉一動無一是合乎禮教的命意的。現在還有一班人在那里大罵甚麼「禮教吃人」。我實在可憐這班人是瞎子，因為他們沒有睜開眼來看看社會的現狀。若舉這種例，將不知凡幾。總之，說禮教與現社會無涉，苟稍觀察得深些的人，斷無不首肯的。所以要罵社會儘可不必牽及禮教；而要批評禮教亦不必以現社會為證。不過禮教的有名無實，我總疑心是一種自然的變化，而不是由於西洋物質文明的驅迫。這種自然的蛻化在社會制度上是很多的，而在生物上亦有相類的，如男子的乳。至於這種頹廢的社會制度，其例更多，不勝枚舉了。總之，社會上往往有很偉大的制度而僅存其形，其內容完全變化了的。道德亦然。原來禮教是表示道德的涵義，後來變為空的儀式，其內容的眞義好像水蒸氣一樣早已騰化出去了。我因名此為「禮教的蒸騰」。我相信禮教的蒸騰在西方物質文明輸入以前。所以物質文明一來便好像火星飛入乾柴，立刻即燒起來了。現在的中國決不是禮教吃人，乃是私慾吃人。在這種率獸食人的社會中，禮教是已死的陳死人，他不能負責任；物質文明是偶然的闖入者，他亦不能負責任。現在所謂新派的人們痛罵禮教固然是大錯；而另有所謂舊派的人們詆毀物質文明亦同是大錯而特錯的。

論至此可以歸結了。就是：

- (一) 中國原來的道德漸漸蛻化了；把意義蒸騰了而只留有形式的空殼。
- (二) 這個蛻化在西洋物質文明輸入以前，所以物質文明不是道德的破壞者。

(三)理智初開的時候總有流弊，不必十分大驚小怪。

(四)由理智開化而生的流弊惟有由理智再開化一層始足以救之。

總之，我主張救中國惟有提倡理智。

下篇

所謂獸性不是說禽獸的性質，乃是說人類的野性。人類有許多行為，如殘殺、奸淫等，是和禽獸一樣，所以稱之爲獸性，換言之，卽人類至於今日雖經文化的浸染，受教化的轉移，然而尚有若干野蠻根性殘留未去。於是就生了問題，問題在如何設法化除這殘存的野性？所以亦就是人慾問題。在今天人慾橫流的中國，這個問題還不值得一討論麼？

我現在提出這個問題原是爲補上篇的不足。我說凡一種民族當其初轉到理智的路上必先發生流弊；而欲醫理智所產生的流弊唯有再進一步擴充理智。質言之，卽是唯理智能救我們。這種主張可謂是主智主義。主智主義有一個缺點，就是太抹煞情感了。恐或引起讀者的誤會。所以現在非有以說明不可。

中國今天的社會真是一個恐怖世界，到處都是獸性的表露。土匪的焚殺淫劫，已是報不絕登了，其他社會上各種現象雖不如焚殺淫虜的顯明，然亦未嘗不是出於獸性的動機。我們不能對於強盜誦孝經，所以土匪一部分獸性問題只好劃在本文範圍以外。我現在所研究的就是那些不必借重刑法的權威而猶能克制

的獸性。

最顯著的莫如現代的文藝。我雖於現代的創作很少寓目，然偶一翻閱，即見是男女色慾的描寫。足見這就是對於自己的獸性，春色滿園關不住，一枝紅杏出牆來了。其次即為詆毀禮教的呼聲。我早說過，禮教到了今天已是已死的空殼。這種空殼對於實際的人生固然沒有益處，然而亦未必有何等大不便利。而向有一大部分人在那里天天抨擊禮教。所以我們不能不用佛洛德的解心法，把這種呼聲當一種象徵來看了。

西洋的格言中有一句話，說人有兩方面，一方面是禽獸，他方面是神。照這樣說，便是無論何人總是有幾分獸性的。究竟人性是如何，恐怕要討論到性善性惡的問題了。中國為性善性惡打了幾千年的筆墨官司，而實則對於善與惡兩個概念的界說並沒有弄清楚。孟子所謂性不是 human nature 乃是 instinct 按此字向來譯為「本能」。近來心理學上為了本能又鬧得不亦樂乎。其實「本能」是存在於生物學與心理學的交界。心理學若反對本能，他就往生物學一跑，而心理學不能越界拿人，必致失敗。至於本能為善為惡，實在不能成為問題。因為依生物學一派的人來解釋，本能總不外是為了「自存」與「傳種」。這兩種作用亦說不上是惡是善。照這樣說，豈非性善性惡的討論為莫須有麼？果爾，則上文所說人類總含有獸性亦不成問題了。然而實際上我們看見有些人們喫了酒，失了自覺的控制力，對於平日所動心的婦女作出暴行來。這不是獸性的突發麼？還有些人們為目前有一筆不義之財，心中天人交戰了許久，而最後仍是取入

手中。這不是獸性的表露麼？所以近來反常心理學 (abnormal psychology) 產生了，知道汎論性善性惡是無濟的；必須實際上分別研究人類行為上的悖戾與心理上的錯亂。

近來反常心理學告訴我們說所謂常人與反常人並沒有絕對的差異。換言之，即是沒有常人。從這一點上又告訴我們一個重大的涵義：就是主張自然主義的做人論不能成立。何謂自然主義的做人論？淺言之，即是一個人生在世應當一任自然：餓了就喫；困了就睡。這種一任自然的做人法是我們東方人的思想。但西方亦有這種思想，並且亦很發達。我今天不是批評思想，請不深涉論。在這種論者總以為人生所有的悖戾是起於不順着自然。這話表面看去似乎很有道理，其實細按實際乃是大謬不然。即以區區小事的「喫」(即食)而論，究竟餓了就喫是自然呢，抑每日三餐是自然呢？當我們已養成每日三餐的習慣時，我們對於三餐覺得很自然，而不必隨餓隨喫。但謂三餐是自然，則又不然。有些地方總是每日兩餐，他們亦不覺有不自然。總之，人性是有伸縮性的，換言之，即有可塑性：你在相當範圍內要雕塑成甚麼東西便是甚麼東西。至於人性的本來面目卻是很難看見。而況經了幾千年的文化浸染，把本性早已薰熟了。

照這樣說，仍是偏於主張人無本性，果爾則又安有獸性問題呢？近代的新心理學所發見的卻非如此。以為人類不是沒有本性，本性亦不是惡，但人生卻不能順着本性而行。所謂本性即是本能。本能的原始命意無非是在要保存自己與繼續種族，自然說不上善惡。但我們卻不能順着本能而做人。我說這話似乎與

近代新心理學不符。須知近代新心理學雖則告訴我們說，人類的一切高尚行為與心理都可以窮求到有下等動機潛伏其中而不自覺，然而卻又告訴我們說，一切下等動機都可以轉移向高尚的方面來發洩。假使我們不把下等動機移向高尚的方面來發洩，則文化必不起。並且因為實際的情形，有時絕對不能使下等動機照原樣發出，設不轉移，必致精神異態而成疾病。所以反常心理學發見本能可以轉化，這一層是在文化上在道德上在教育上十二分重要。

這種轉移，在新心理學家有一個專門的術語，就是“sublimation。”此字日本人譯為「昇華」，我則願譯為「升高」或「升移」或「提升」。按佛洛德初用這個字是指色慾的升高而言；據他的觀察，有許多人愛藝術，愛學術，發揮音樂的天才，發揮詩的天才，往往是由於失戀，遂把本來的情慾移到這些高尚的方面來發洩。但後來許多新心理學家總覺得佛洛德的汎色慾論是太過分了；所以以為這種高尚化是不限於色慾，而任何下等本能都可以提升；凡本來只是利己的本能都可以設法變為有益於社會的本能。例如「自炫」(self display)本是下等本能，與色慾有關係的，如孔雀的開屏是炫於雌而求偶；蟋蟀的鳴聲亦然。但到了人類，則把這種本能提升為「愛美」；而音樂與藝術的發源即由於此。又如「好奇」(curiosity)本是一種本能，然可以升移到專向學術方面發展，即變為「好學」了。不然，若向色慾方面去發洩，即變為荒淫。所以法人薄佈(Pierre Boyet)說：「我們的本能即有最近於獸性的，亦都可以教化；換言之，用解心理學家的術語來說，就是

可以升高。這就是說總可以把他化爲無害而有益的。須知現在社會上最有價值的，如科學、藝術與宗教，其起源都是很卑賤的。如「愛國心」與愛人類的「人道觀念」都是由愛親心的本能而出。宗教的懺悔亦是出於此。爭鬪的本能可以武士道的規則左右之；可轉化爲英雄主義，或開墾荒山，或克己修德。至於本能約化身更多，尤以「犧牲」與「慈善」等爲最。解心學家知道一種本能所以能轉化爲他種本能，是因爲這些本能都是同源的，換言之，即同出一源。」從這段話中我們可得下列各點：

(一)一切本能都是由一個「根本慾」(libido)而出，所以總是同源的。而所謂根本慾只是「精神力」(psychic energy)的別名；其實亦就不啻是生命的衝動力。

(二)一切本能，只要不違背生命的向前衝動，總都可以轉化提升；把下等的升到高等的。

(三)提升本能便是文化的所有事。如不升移本能即無文化，人類亦無進步。

從這三點上，我們可以明白現代所謂「文化人」與蠻荒時所謂「自然人」迥乎不同。而文化人之所可貴亦即在把固有卑下的本能提升到高尚的方面。不幸現在竟有一部分不學無術的人們還在那里主張人類應得照着固有卑下的本能源樣來生活，去亂闖。這真是思想界的病徵了。

我寫到此，正接到梁漱溟先生自北平寄來的衛中先生的自述一冊，當即翻開一看，便見有一段是本能升移的好例，錄之如下：「其時年齡正當春情發動期，身體活動熱度很高，精神的熱度因而益高。本來應當

找女子，而我不但不找女子，並且不找朋友，而獨找基督。基督是我朋友，是我當時所愛的大人物中最太者。直到十七歲時未曾愛過別人。自從音樂開了我的本心，找到基督。所以音樂的第一變化就是讓我春情的活動升到精神的地步。」（原書第五頁）按衛中即是衛西琴，到中國來即在山西辦教育有十餘年了；他的教育主張很有獨到處。照這段話看來，不但企慕偉人（愛大人物）是本能的升移，即皈依宗教（愛上帝）亦是由此而出。可見一個人生在世上第一件要事就是升移本能。設若率本能而行，便是禽獸。

所謂升移本能並不是壓抑本能，因為我們的本能只能升移而不可壓抑。壓抑本能，往往反致橫決，或致生病。所以我主張升移本能而卻不主張苦行，克己，與絕慾。其實我們中國的禮教並不是絕慾主義。即以制禮作樂而觀，可見梁漱溟君所說的調和節中是大概不錯。我們可名此為節慾主義。就是使人慾雖不絕滅，而自行節制，得保中和，不致汎濫。這種節慾主義在原始的命意未嘗不善，無如後來流為刻板文章，便早失了效用。所以我們對於這種禮教的硬化或澱化誠然可以大反對而特反對，但須知此與節慾主義的本義無涉。西洋文化不免偏於縱慾；印度的出世思想方纔真是絕慾。絕慾是否可能，問題太大，不敢置喙。縱慾與節慾都有流弊。節慾的流弊是把奮發猛進的精神漸漸萎頓了。例如中國人始終沒有征服自然的思想，不知充分御外物以厚生，便是其一徵。我以為提倡科學與解放人慾有關係。老實說，科學所以站得住就在能

造出無數的東西以擴充人們的生活。換言之，即純理科學與應用科學有絕對不可分離的關係；並且純理科學的價值是因應用科學而增高。反之，純理科學若無應用科學爲之張目，則不過是一種臆說（hypothesis）而已。而應用科學只旨在宣達人們的慾望，克服環境，統御物質，以增廣生活。所有一切物質文明都是應用科學的產物。這些物質文明其實皆由厚生的動機而出。所謂厚生即不啻滿足人生的慾望。所以節慾主義往往使我們有了燭燈就不想有電燈；有了小車就不想有火車。中國雖有天然的富源而無人開拓，或因卽爲此。這是說節慾的流弊，但節慾的優點亦多。如能使人得一種心平氣和的生活，住這種生活中，心坦神怡。不幸，近數十年來，我們中國人不能再保持其固有的這種悠然夷然的生活了。一則是因爲物質方面太一天一天窮迫了；二則是因爲環境亦變化了。所以近來社會一變而爲洪水猛獸，人心亦一變爲魑魅魍魎。乃還有許多心術不堪問的人唯恐青年不墮落，天天播弄邪說，以促進人慾的橫流。欲挽狂瀾，我以爲唯有提倡理智，鼓吹養成理智的生活。所謂理智的生活不是事事計算，乃是遇事必自問其是否應做。理智的作用重在辨別是非，不在計較利害。設若一個人能把理智來控壓情感，則必不僅有計較利害的心。因爲計較利害仍是暗中情感奴御理智，換言之，於不知不覺中理智爲情感所利用。若真能使理智擡起頭，不爲情感暗中所左右，則決不會僅計較利害而不問是非。所以凡是對於理智主義有所詬病決不是對於理智的本身。

我主張以理智利導情感，就是使情感跟着理智走。情感而能爲理智所導引，則情感同時亦得滿足。所

原书缺页467-末