

著 張 東 蓀

價 值 哲 學

世 界 書 局 印 行

哲學叢書緣起

張東蓀

我們相信中國必須充分吸收西方文化，而西方文化之總匯不能不推哲學。所以西方文化之輸入不能不以哲學為先導。因此我們主張在盛大歡迎西方科學的時候決不能把哲學加以排斥或拒絕。我們又相信人而生於現在的世界必須放大目光，看一看各方面的主張。哲學對於我們的貢獻，至少可使我們免去拘墟之見。在這一點上，正助以補助科學。

我們又相信苟其對於任何問題要下一番研究工夫，必須先養成一種批判的精神。哲學對於這一點所能操練我們腦筋的却亦不下於科學。

我們又相信中華民族此後的生存就看能否創出一種新文化。但新文化的產生必有相當的醞釀時期。在這個時期中，吸收的工夫居一半，消化的勻當亦必居一半。大家都知道不有吸收，不有消化，便不能有所創造。所以我們願在這個過渡時期內設法使人們的胃中得裝有些食料。他日消化了，有所創造，便是今天的收功。

因此發刊這部哲學叢書。想把西方文化泉源的哲學為真面目的介紹。同時對於將來的如何形成一個新文化亦想略略加以指示。這區區微意便是本叢書的緣起了。

張東蓀主編

哲學叢書

中	現	黑	康	洛	斯	笛	亞	柏	美	道	衍	進	形	認	名	哲
國	代	格	克	賓	賓	卡	里	里	道	德	值	化	而	識	學	學
思	哲	爾	萊	沙	兒	與	斯	拉	學	哲	哲	上	論	及	近	科
想	學	德	與	克	萊	伯	多	德	學	學	學	學	學	發	代	學
			休	萊	尼	茲								展		

馮	張	郭	張	南	郭	施	嚴	嚴	李	黃	張	瞿	瞿	張	瞿	張
大	東	本	本	本	東	友	萃	萃	安	方	東	世	世	東	世	東
師	孫	孫	孫	孫	孫	忠	著	著	宅	剛	孫	英	英	孫	英	英
校	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著
著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著

世界書局印行

序

人類的思想線索是連接不斷的。這於哲學史上格外看得明白。古代的人們，思想剛發達的當兒，他們天天生活在自然界之中，眼看得這龐大的宇宙，上有日月星辰，下有鳥獸山川，一忽兒有狂風暴雨，一忽兒又風平浪靜，這花花世界真是變化無窮，真是奇怪與妙極了。於是乎，在他們的心裏就發生了一個疑問，說：究竟這宇宙是那裏來的呢？這宇宙間許多東西是什麼造成的？造成宇宙間一切東西的原料究竟有幾種？爲了解答這個問題起見，於是乎，便有古代本體論的爭執，有的說宇宙間最初的本體是水，由水變成了一切花樣，一切東西。有的人說宇宙間的本體是火，「一切東西均來自火而復歸於火。」有的人則以爲宇宙間的本體是水、火、土、氣四者，由這四者的分散和混合便有宇宙間森羅萬象的產生。有的以爲本體是「一」，有的卻說本體是「多。」各都持之有故，言之成理，鬧個不亦樂乎。他們雖

然都說得很動聽，但是，總不能圓滿解決這本體的問題。因是之故，後來便有人對於我們的知識起了懷疑，於是另發出一種疑問，就是說，我們這樣的對於宇宙的本體發生了興趣，我們這樣努力去探討宇宙的本體，結果呢？我們都不能得到圓滿的解答。然則，我們有沒有希望得到這種探討的成功？我們的知識靠得住否？我們的知識有沒有探討出宇宙的本體宇宙真實的力量？所以，在未解決宇宙問題之前，我們當先解決知識問題，因為宇宙真實的探討有賴於知識，假如知識是靠不住的，那末，宇宙真實的探討也是無用的。自是以後，大家對於知識論便發生了興趣，凡是屬於知識的問題，如知識是什麼？知識的來源在那裏？知識與客物的關係如何？知識可靠的成分有多少？不可靠的成分有多少？如何可以得到真確的知識等等，都成為哲學家研究的對象了。然而，一問知識的可靠不可靠，便不啻研究到知識的「妥當」(Geltung)究竟有無了。於是大家對於這個妥當的問題起了懷疑，因此又有一種問題發生，就是：妥當與否是屬於價值上的觀念，然而價值究竟是甚麼？有了這種疑問，對於價值問題又發生了極密切的感情，至是，價值論又成為哲學家研究的對象了。凡關於價

值的問題，如價值是什麼？價值從何而來？價值是不是實在的東西？何謂真？何謂美？何謂善？世界與人生果有價值否？如何始為有價值之人生等等，便成為哲學家討論的中心了。古代希臘哲學家，到了蘇格拉底，柏拉圖，亞里斯多德時對於價值論的問題已經都加以相當的注意了。這種現象不但於古代的哲學史中有之，即於近代的哲學史中也可以找出它的痕跡。近代哲學開始的時候，便有大陸理性主義對於本體論竭力的研究。笛卡兒對於神的確立，和他的二元論的雄辯，斯賓諾莎的汎神論，以及來布尼茲的單元論都是本體論上絕代的好文章。在他們之後，認識論（即知識論）便繼之而興。洛克，柏開萊，休謨的經驗主義開其端；康德的批判主義集其大成；他們都替認識論史上寫下了幾頁貴重的歷史記載。到了最近，價值論又幾乎好像要取認識論的地位而代之。現代哲學研究的趨向大體是集中於價值論的研究，尤其是以價值論來吸收倫理學。

本書是我在燕京大學的講義。由高名凱君筆記的。我很感謝他，因我講述的時候，說話並沒有這樣的條理。這個條理化是他替我做的。其中分章分節都是他的編制。所以本書除

4 在意義一方面外，其餘如敘述方法與口氣等等都可以說是二人合撰的。

近來歐美哲學界頗有大注重於價值論的趨勢。出版的書亦不在少數。我所見的有下列各種，大約即為講述時之參考，讀者亦可一為參考。

1. H. Osborn, *Foundations of the Philosophy of Value*, 1933.
2. H. O. Eaton, *The Austrian Philosophy of Value*, 1930.
3. M. E. Clarke, *A Study in the Logic of Value*, 1929.
4. J. Laird, *The Idea of Value*, 1929.
5. R. B. Perry, *General Theory of Value*, 1926.
6. W. M. Urban, *Valuation: its Nature & Laws*, 1909.
7. N. Hartmann, *Ethics* 3 vols, 1932.
8. M. Pleard, *Values Immediate and Contributory*, 1920.
9. S. Alexander, *Beauty and Other Form of Value*, 1933.

序 10. W. D. Ross, *The Right and the Good*, 1930.

民國二十二年十一月十六日張東蓀序於北平西郊之達園

目次

第一章	新直覺論派的穆亞	三三
第二章	亞歷桑逗論第三性	三三
第三章	奧國學派(上)	三三
第四章	奧國學派(下)	三九
第五章	歐本之調和論的價值論	五三



第一章 新直覺論派的穆亞

穆亞 (G. E. Moore) 的倫理原理 (Principia Ethica) 可視為以價值來講道德的一個代表著述。本章為便利起見，先述他的理論如下。

穆亞是現代有名的新實在論者；他於前書以外，有哲學論集 (Philosophical Studies) 他對於倫理學最初發出一種問題，就是究竟倫理學的題材 (Subject matter) 是什麼？對於倫理學的題材這個問題，很多人都和古代希臘人一樣，認為是研究「善」的學問。他也同意此說，以為道德學的工作就在弄明白什麼是善。但他對於「善」的解釋卻和古代不同。古代希臘人總是把「善」使其等於人們的所欲與所求。所以希臘人的「善」總含有「終極」(End) 和「目的」(Purpose) 的意義，這便帶有目的論的色彩 (Teleological sense)。穆亞卻不是一個目的論者。因為他不承認善是一個心理狀態。但他同時也否認自



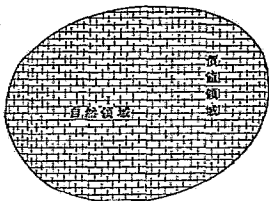
已是一個自然主義者。其理由亦同於此。正因為自然主義的快樂論 (Hedonism) 把快樂即等於「善」，穆亞以為是不對的，因為善是不可歸併在快樂一類中。須知是快樂的並不一定是「善」，是「善」的也並不一定是快樂。他名此為：「自然主義之謬誤」(Naturalistic fallacy)。這句話很可以看出他反對自然主義的態度來。他一方面反對目的論的倫理觀，他方面又反對自然主義的倫理觀，可以說都是因為他不願意用心理狀態來解釋「善」。

穆亞自己的意見以為「善」是一種單純的特有的賦性 (Simple, unique predicate)。此處所謂「善」即英語 Goodness 的意譯，其實應當譯作語體的「好」字，更為切當，因為中國文中的「善」字，含有許多道德上的特殊意義，與英語的 Goodness 一詞略有出入，而語體的「好」字則無此種毛病。穆亞說「好」(即「善」)是一種單純的特有的賦性，這句話含有兩個要點：第一，「好」是一種賦性，即一物或一人所賦有的性質，並不是一種具體的事物，所以穆亞說「好」是 Good，而不是 Goodness。第二，這種賦性是獨立自存的，絕不可歸併於任何別的物质，自然主義把「好」歸併於快樂之中，目的論把「好」

歸併於目的之中，這都是不對的。其實，「好」是單純的，特自的，「好」就是「好」，不是別的任何東西；我們不能說「好」是快樂，也不能說「好」是所欲，或是其他任何東西。因此之故，穆亞又說「好」是不能加以定義的 (Indefinable)，因為一加以定義，就把它歸併到別的東西上面去了。既是單純的，特自的，又不能加以定義，那末，當然也是不可分析的 (Unanalysed)。他用黃色來做比喻。黃色是一種賦性，我們只能說它是黃色，不能再加以任何別的解释，更不能再進而分析它的成分。「好」亦然，我們只能說「好」是「好」而已，無法再作其他的說明。他這種說法，就是他被後人認為是新直覺論者 (Neo-Intuition-alism) 的緣故。

他這樣對於「好」的辨論，表面上看去，好像是沒有結果的，但細究之，就知道他的結果，他的用意，是在於價值問題的解釋，這是現代價值論的趨勢。所謂「好」者原來就是價值。價值這個東西，由他說來，是不能歸併的 (Irreducible)。價值並不是自然，在自然界之中，只有事實，沒有價值；只有「實然」(Suinness) 沒有「評價」(Valuation)。

我們要知道所謂評價者，實含有主觀的成分，因為在評價之中，必有一個主觀的欣賞者對於外物的價值加以估量。但是價值這個東西並不一定是主觀的。在價值論之中，有主張主觀主義的，有主張客觀主義的，已如序中所言。其主張主觀主義和客觀主義的區別之處，就在於他對於價值自身和評價的關係如何而定。主張先有主觀的評價，然後把這評價的結果加在客觀事物之上而始認其為有價值的，這是主觀主義的價值論。主張在客觀事物之中本來已有價值，然後才有評價的根據，這是客觀主義的價值論。穆亞就可以歸入於後一派中。他一方面否認自然就是價值之說，但另一方面，卻主張價值這個東西實在是自己存在的。他既然認價值（即「好」）是一種賦性，再進一步而說一切的主觀的事物都賦有這種性質。這末一來，他於自然界的領域之外，又加上了一個價值的領域，而這價值的領域，又恰恰套在自然的領域之上。如左圖中所示，實線代表自然領域，虛線代表價值領域，則知價值的領域，實在是附在自然領域之上的。這樣一來，穆亞氏就建立了他價值論上的實在論了。



穆亞一方面反對自然主義的倫理學，另一方面又反對形而上學的倫理學。自然主義的倫理學，往往以自然的心理現象，如快感不快感是，來解釋「好」，而形而上學的倫理學，又往往把「好」和意志 (Will) 發生關係，併為一談，認為「好」是一種理想的追求的滿足。他以為假如「好」不過是等於心理學上的愉快 (Pleasure)，那我們就說它是愉快足矣，何必再說它是「好」呢？所以「好」云者，實在是離開愉快而獨立自存的一種東西。至於形而上學派主張「好」是自我的實現 (Self-realization)，更是說不通的。自我實現縱使能够拿來解說「好」，但它總不是「好」的自身。自我實現縱使是達到獲得「好」的手段，但手段畢竟是手段，並不是「好」之本身。要知道在穆亞的學說之中，「自性的好」(Intrinsic good) 或「好之自身」(Good in itself) 與夫「手段的好」(Good as means) 實

在是兩種完全不同的東西。前者謂「好」卽在其自身，後者是因爲它乃一種手段所以達到某種目的，故說它是「好」。「好之自身」其目的就是「好」卽所謂「爲好而好」是「手段之好」其目的是在於「好」之外，而「好」不過是達到這種目的的一種過程而已。例如一個大商人，欲求其企業之發展，不得不保守信用，但是所謂保守信用者，不過是致富的一種手段罷了。這種「好」只是「手段的好」不是「好之自身」。因是之故，穆亞把倫理學分爲兩類：一是研究「好之自身」的，一是研究「手段的好」的。彼名前者爲純粹倫理學（*Pure ethics*），稱後者爲應用倫理學（*Practical ethics*）。前者研究「什麼」（*What*）的問題，後者研究「如何」（*How*）的問題。雖然如此，但穆亞所竭力辯解的乃是「好之自身」而對於「手段的好」則比較上不若何注意，因爲既是一種手段，則其自身本無好壞之標準，而我們的研究，自不免感到困難。穆亞所研究的是純粹的倫理學，卽對於「好」一觀念上加以精確的探討和分析，他完全是以邏輯學做研究的出發點。此固近代英國學者所樂於從事的方法。所以他主張所謂「好之自身」並不是心理上的倫

快，也不是意志的自我實現了。

「好」既是一種單純的特自的賦性，所以它也和紅，黃，方，圓一樣是一種性質(Quantity)，而這性質則又儼然存在於外界。新實在論者主張外界存在的東西有二種：一是實存者(Existente)，一是虛存者(Subsistent)，實存者就是平常人所看做具體的東西，虛存者就是東西的抽象性質。例如：白色是書的一種性質，白色並不能離書而存在，因為書雖是許多性質的一個集合，但卻是具體的又是自存的。至於白色則必須倚靠一個東西而始存在。不過白色雖然是虛存者，但總不失其為外界的事物。照新實在論者的意見，虛存者和實存者都是「有」(Being)，在某種意義之下，都可以算為「實在」(Reality)。穆亞的理論是屬於新實在論的。他認「好」為一種性質，而這種性質當然亦是實在的了。

穆亞既說「好」是一種單純自存的性質，所以是不能加以定義的。但對於定義這個名詞，還有討論的必要。對於定義這個問題向來有兩種說法：一是以外包來定義的，一是以內涵來定義的。例如黃色，我們可以下個定義說：黃是一種顏色。通俗邏輯學就是用這個方

法來做定義，這種定義完全是根據外包的關係。穆亞所說的「不能下定義」當然就是指其不能以外包來判定其性質而言。例如「性質」這類東西，我們只能於直覺 (Intuition) 中認識它，不能用旁的東西來說明它。穆亞所說自有其獨到之處，但亦有其困難的地方，因為事實上有很多東西不能這樣簡單說得明白。

穆亞的學說，以我看來，以所謂「關係質」(Relational property) 來作根據的。何謂關係質？新實在論者主張我們的認識中一切性質都是屬於客觀的。例如：當我們看見了桌子的時候，我們便發覺了黃的顏色，然而，這個時候，黃的顏色已是在我們知覺上，而不是倚靠於我們的認識而始生出來的。所以黃的顏色不啻是存在於客觀世界之中，不過這些特性 (Property) 必須於主客的關係中方現出來。好像琴紙浸在米湯中便變為紅色。這個紅色就是所謂關係質。關係連在一起以後才能出現。關係一斷，這個質便消滅了。主觀與客觀相遇，其所見的東西，正和琴紙與米湯相遇一樣。換句話說，這種特性在主觀方面看來好像是屬於主觀的，而其實只是主客相遇的一種自然結果。所以說他存在於自然世界之中，

亦無不可。意象論（即觀念論）者，總以為外界事物，就是印在感官上的意象，而不是客觀事物的本來真面目。實在論者，以為感覺器官的構造如何，雖足以影響外物的印相，然而所有的各種各樣不同，總可拿兩者的相遇來解釋。好像萬花鏡一樣，只須稍微一動，便產生一個變化；然而其變化的樣子，卻總是有限的；總可由轉動去求得其所以致此之故。例如放一個銅圓於一盆水中，經過水的反光，我們會把它的位置看錯了一些，或把圓的看為扁的，或看為橢圓的等等。然而這些不同，總可由媒介體的不同與我們官感構造的不同來解釋。因此，我們把圓的看為扁的，遂以為其故在於主觀，殊不知這並不是主觀的。不過這種變態必須在主觀與客觀相接觸時方為出現罷了。所以我們稱這樣的性質曰「關係質」，因為雖然有主觀的成分，但是總逃不了和客觀的關係，受客觀的影響，並不是可以隨便的。據我看來，穆亞所謂「好」（即善）自己存在，恐怕即根據這樣的意思。但須知道並不是說好是客觀的，乃只是說必須於主觀和客觀的關係中才呈現出來罷了。於是所謂單純的而又自存的賦性，即不啻一種關係質而已。穆亞以關係質而取消唯心派的內在關係說，巧則巧矣，但

終不免有些困難。以批評非本益的主旨，現且不談。

穆亞的最大貢獻，就是把善從自然主義與理想主義中提了出來。以爲這個所謂善，既不是自然事物之一，又不是人們理想的希望。乃是屬於第三界，即所謂價值是已。價值既不在自然界中，又不在理想界中。但這個第三界卻又是實在的。所以他不是自然主義，而卻是實在論者。因爲他不以「快樂」而說明善，又不以「意志」來解釋善。不過我以爲他此說只能謂爲價值論的開端。果真所謂善就是一種關係質，則他的學說實不及亞歷桑更來得顯明。所以我在下章便接着述亞氏的學說。

第二章 亞歷桑迥論第三性

亞歷桑迥 (B. Alexander) 也是一個實在論者。他的學說系統很廣大，在現代哲學界中，除了懷特海 (N.E. Whitehead) 外，幾乎無人可與比倫。他對於價值論的主張，不過是整個哲學系統的一部分而已，所以要明白他的價值論，就非知道他的哲學系統不可。他的名著空時與神 (Space Time and Deity) 一書可以作研究的資料。

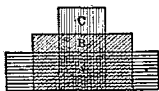
大多數哲學家都認為空間是一種格式 (Form)，時間也是一種格式。照康德的意思，並且這些格式是主觀的。這就是說二者都不過是我們的認識作用所本來具有的格子而投射在外界罷了。並不是在外界裏真有其物。有的哲學家則以為空間和時間的存在並不依賴於我們的認識，換言之，它們是獨立存在於外界的。不過這些哲學家依然把空時認為外物的「構造」 (Structure) 而已。到了亞歷桑迥便完全不同了。他的哲學系統，就是以

空間和時間爲出發點的，他卻是以爲由空間與時間乃產生出來物質。這便是以空時爲主了。

空間和時間，在亞歷桑逗的學說中，直不啻是宇宙最根本的本體，也就是萬事萬物的最後太素（*The ultimate stuff of substances*）。由這個太素可以製造出無數的東西。亞歷桑逗所謂的空時，並不是說空間和時間，乃是把二者認爲就是一個。空間和時間是離不開的，是二而一的。所以亞歷桑逗並沒有說過空間與時間（*Space and Time*），他所用的術語是空時（*Space-Time*），這便是說空間與時間凝合在一起。

空時既是最後的太素或材料，它當然是最單純的了，而由這太素所製造，所變化出來的東西則是複雜的，故亞歷桑逗名之曰複雜物（*Complexities*）。每一次變化出來的複雜物，都有它的新性質發現。每一個新性質出現，便是在宇宙上添加了一些新東西。每有一個新東西，亦就是添加了一個新的層次。所以他所謂進化乃是層化，而他所謂的新性質的發現，亦就是一種突變。層化的意思，就是說一層一層的變化出來，必是有些增加。例如在最下

一層而爲一切東西的空時上面，變成了一層含有物質性的複雜物，而於物質性的複雜物上面，又變成了一層有機物；有機物只能於物質性的複雜物中變化出來，不能於空時中變化出來。有機物上面又變成了一層心靈複雜物，在心靈上面又有「神性。」他這種層化的現象，以圖畫解之，是成爲塔形的。請看下圖：



在這張圖畫上面，我們可以看出各層間的關係。A層不能含有B，C，而B層則須含有A，C層須含有A和B。因是之故，物質性複雜物須由空時層變化而來，而且須含有空時的性質。有機物須由物質層變化而來，且須含有空時及物質物的性質，其他照樣類推。這是層化的意思。

突變是什麼一回事呢？「突變者」英語係 The emergent，突然變出一個新的東西的意思。在層化學說中，突變佔有極重要的地位。於亞歷桑運以外，有穆歌（L. Morgan）主張的更爲顯明。就是說在一層一層的變化中，每一層都有每一層的特殊性質的產生，這種性質，是在

它由變來的那一層中所找不到的，這種性質，換句話說，是新奇的。既然是新奇的，既然不是前一層中所有的東西，那末，它究竟從那兒來的呢？他二人答應我們說：它是突如而來的，所以名為突變說。例如，在空時那一層裏，所有的性質當然就是空時了，但在物質那一層裏，除了含有空時的性質外，尚有物質的特殊性質，這些性質是空時所無的，如哲學家所稱的

第一性 (Primary quality) 及第二性 (Secondary quality) 是。他們在物質層中又分為兩三小層。在別的層中也是同樣的分為幾個小層，在有機物層中，除含有前二層的性質外，尚有它特殊的性質，如有機體的組織等。在這一層中又分為三小層，而最高的一小層，就是含有生命的有機物。在心靈層中，它的特殊性質，就是含有精神的活動，所謂心 (Mind)，在他看來也不過是一種性質而已。在這一層中又分為三小層，而最高的一小層就是含有「價值」的性質。人類就是在這一層中，再高一層是所謂神性，但我們不知道神性是甚麼，我們只知道必有更高於心靈的一層存在。任何一層的東西對於低層的東西的性質是能夠知道的，但對於比它高一層的東西的性質則無法知道。至於神性以上還有沒有再高的

一層，卻不是我們人類所能知道的。在這各層之中，除空時是單純的太素以外，其餘的全是複雜物。複雜物也不過是空時再加上新的特殊的性質罷了。空時可以說是材料之材料。

上面我們說過上層的東西除俱有其特殊的性質外，尚含有以前各低層的性質，這樣一來，我們可以想像到在任何層中至少都包含有空時的性質，空時的性質是貫串於一切的。這樣亞歷桑運稱之為「範疇」(Category)。「範疇」實在是太素的普遍的形態。「範疇」一名詞常為康德所用。但康德的「範疇」和他的「範疇」意義，大有殊異。康德的「範疇」是思想上的格子（或格式），而他的範疇，則是空時的普遍性質。「範疇」是通貫各層的，是橫的，而「範疇」卻是縱的。純量 (Quantity as such) 是「範疇」，而純質 (Quality as such) 卻不是。

因為照他的說法，好像空時就是所謂「動」(Motion) 但不是普通所謂動，乃是純粹的動 (Pure motion)。於是他把空時和「純動」認為是二而一的東西，不過是名詞上的不同罷了。普通我們以為動都有一個「動者」，但於此所謂的動，卻只有動而不須先有

「動者。」既不須先有動者，則所謂動不外乎開展而已。所謂宇宙者無他，一個無限開展的活動而已。所以說空時就是動，亦不過表示一個動的開展。而空間與時間，都是由開展而始見的。

因此之故，在他看來，一切性質都是在動的開展以後而才起來的，所以是特殊的，世界上絕沒有一個普遍的性質，因為只有「範疇」是普遍，而「性質」並不能列為「範疇」之一。

一切複雜物既是從空時變化而來的，試問如何的變化呢？對於這個問題的答案，是他的空時分化論 (The differentiation of Space-Time)。他有一句話說：「一切有限的和在經驗上的事物，均由於空時的分化而存在的。」(Finite empirical existences come into existence through the division of space time into finite) 原始是一個合一的空時，由於空時的分化乃形成許多東西。我們不要誤會他所謂的複雜物與空時的關係是和魚與水的關係一樣，複雜物是放在空時之內，正如魚之游於水中一般。其實他所謂的複雜物在

空時上乃就是和水與波紋的關係一樣。一個波即是一個有限的事物。空時是他的最後太素，但並不是質料 (Matter)，而是一種構造，因為一切東西都是從此出來的，所以他是汎構造主義 (Pan-structuralism)。他的思想正和以前的哲學家相反：以前的人把空時認為附麗於物質；現在他主張物質附麗於空時。一個物質正好像一線曲線在空間上一樣。所以物質者非他，乃只是空間構造的曲彎而已。這是他的根本觀念，和相對論頗有類似之處。空時加上了經驗性質的突然發生就成了所謂複雜物。以上是講其哲學的大概，現在當接着來說一說他的價值論。

自蓋列劉，洛克倡第一性及第二性的學說後，第一性及第二性的問題，差不多成爲哲學上很重要的一種爭論。洛克以爲第一性是屬於外物的，因此是不變的，如「廣袤」(Extension)便是第一性的一例。第二性則屬於主觀的，是主觀對於外物認識時所見的。因此是隨主觀而變的。如顏色便是第二性。亞歷桑逗也說到第一性和第二性，此外更加了一個「第三性」(Tertiary quality)。但他對於這種問題的說法，卻與常人的說法不同。平常

人以爲第一性是自在的，故是客觀的，而第二性則爲主觀的。然而，亞歷桑迥卻以爲第一性與第二性的分別並不在乎此。他認爲第一性只是事物的「界定」(Determination of things)，所謂界定，就是由所謂範疇而定的性格。嚴格的說，第一性並不算是「性質」(Quality)，乃只是由範疇而決定的罷了。而第二性才算是性質。性質者何？就是經驗的性格，換言之，即必見之於經驗上。凡在經驗上突然變出一個新東西，便是一種新性質。所以，在亞歷桑迥看來，即使生命和心靈也未始不是一種性質。從前被認爲是主觀的第二性，至此也一變而爲客觀的了。在這裏必須一講認識作用。他以爲認識係一種特別的關係。在此關係之中有二要素，一爲「作用」(Act)，一爲「對象」(Object)。茲以官覺爲例。在官覺之中，我們必須有官覺的作用，以英語表之，即爲 *Sensing*，然同時亦須有可官覺之對象，即英語之 *Sensed* (即 *Sensible object*)。他以爲離開了內容就沒有官覺，是他對於官覺的客觀的對象更加注意，因是之故，他把性質認爲是客觀的並不是不易了解的。

第一性與第二性的分別是在於第一性是事物所自具的界定，第二性是現於主客關

係中的性質。然則第二性與第三性的分別又在那裏？照他的意見，第三性雖亦是在主客的關係中，然卻不是在官覺中。因為官覺的認識，必有對象，其內容是客觀的。而第三性卻在於欣賞（Appreciation）之中。在欣賞上主觀的成分比較多些。但亦並不是說它是完全主觀的，所謂主觀者不過說含有選擇的作用而已，實則它的內容仍舊是客觀的，不過對於這客觀的內容，有選擇的自由罷了。在官覺之中，沒有選擇的可能，我們絕不能避免去官覺呈現在我們感官上的對象，但在欣賞之中，我們卻有選擇的自由。他是一個實在論者，然而，在此處他卻承認心有選擇的力量。這是他的學說所以包涵廣大的地方。

然而，有限的我們何以能够握住外界的實物？我們何以能有官覺？何以能有欣賞？何以能有認識？這原因是因為全宇宙間一切有限的東西都是從空時來的，我們和其他一切有限的東西都有共同的來源，所以我們能够認識外物，能够握住外物，握住的程度有高下的不同，官覺是握住，欣賞也是握住，而最高的握住，可以說是意識性質。其實礦物的吸引，在性質上正和人類的認知是一樣，都是一種聯絡。他名此為「合現」（Comprehense），此說和

羅素所主張官覺感知外物和照相機器攝收外物一樣，正復相同。

但是第三性卻不是純粹攝收外界的物相。乃另有選擇的自由。於是乎，第二性和第三性又有一種根本的不同，那就是於第三性的欣賞中有「對照」(Contrast)。例如善與惡，美與醜，有價值與無價值。這都是第二性所沒有的了。此處，對於幻相 (Appearance) 一名詞當加以解釋。原來幻相和真實並不是完全相反的。由於觀點的不同，始有許多幻相，但若能把許多觀點聯合起來一看，就變為實在了。然而錯覺 (Illusory appearance) 和幻相卻非一個東西。幻相是於常態的心靈之下於個別的觀點看出來的，而錯覺則為變態心靈所誤看的，與健全心靈所看的完全兩樣。第三性中有對照情形也就是觀點不同的幻相，而不是錯覺。知道了幻相和實在的關係也就明白第三性與實在的關係。錯覺並未佔有空時，而實在的東西則非佔有空時不可。這是幻相與錯覺的分別。所謂價值即是第三性。嚴格的說，價值也不能算是性質，因為它和第三性不同，它只能算是「類乎性質」(Quasi-quality)。它並不是實在的性質，因是凡是實在的東西只是實在的，並沒真與偽的關係。實在是事實，

不能有對照。第三性完全是依賴於主觀對於客觀的欣賞而成立的，在主客的關係之中，才有真偽問題的產生。祇於主觀的心靈對於客觀的實在發生關係時，才有所謂真或偽的判斷。真 (Truth) 和實 (Reality) 是兩件不同的東西。實是事實，無論主觀對它如何的認識，而事實總永遠是事實，但真則不然。在某種情形之下，主觀認實在為真，但於另一種情形之下，主觀說不定卻認它為偽。總之，用英語來說，是 *True* 無不由副詞 *Truly* 而成。這是最當注意的。至於善惡亦是如此。在實在的事實中，並沒有什麼善與不善，事實總是事實。但爲了實際的目的，我們的心靈便有對於它或喜歡或滿意或不喜歡不滿意。於是乃有美與惡的判斷。再詳言之，譬如說紅的花，紅是事實，並無所謂真與不真，無論如何它總是紅的。但是當我們對於花發生疑問說：「它究竟是不是紅的花」的時候，這真和偽的問題便加了進去。假如我們相信它是紅的，我們就說它是真的，假如我們不相信它是紅的，我們就說它是偽的。所以真和偽的問題，是於主客的聯合中才能成立的。僅僅是一句命題，那便是事實，我們相信了這句命題，才算是真。在人類的欣賞裏頭，主觀和客觀是合而爲一，成爲一個整體的。

所謂真或美或善完全指這整體而言，並非單指主觀或客觀的。我們說這個帽子是好的，這句話是錯誤的，因為好是我對於帽子的欣賞的整個情形，而不是屬於帽子的。

總而言之，他認為第一性是主客皆各自具有的，第二性完全是屬於客觀的，而第三性則在於主觀與客觀的聯合中的。

第三性大別之凡三類，它們的次序不同，而密切的程度也各異。此三類果爲何物？真，善，美是也。真者何？即在欣賞中爲客物所決定的，因爲我們只能發現實在，而非製造之（Appreciation is determined by object, for the reality is, for knower, discovered, not made）。至於善，則非爲外物所界定，而爲吾人自身所定（Determined by us）而美則在於兩者之間。是三者其主客間關係程度之密切，有程度上的不同。所謂欣賞者，實際上，就是主客的聯合（Combination）。

亞歷桑遜所謂的欣賞，是主觀的心和客觀的外物相聯合。但他卻以爲當個人的心和外物接觸的時候，所作的判斷，其真確程度是很不健全的，因此我們當注意到社會上大家

的判斷，去尋找其他的心對於外物的欣賞所下的判斷如何，換言之，即當把自己的判斷和社會的判斷相比較，才能找出是否真確。所以於個人的心以外，他說有所謂社會心 (Social mind)。這個亦就是社會全體對於欣賞的判斷。他又說就是所謂集合心 (Collective mind)。我們對於真偽，善惡，美醜的判斷，多半是受社會心，或集合心的影響；其中尤以善的判斷靠社會心的程度最高；而道德的善為更甚。我們對於第三性的判斷，在最初本來是完全靠社會心的，後來經驗多了，我們也一天天的進步，一天天的清楚起來，遂不必件件注意卻自然而然與社會心相合了。所以價值的判斷和集合心有必要的關聯。但他卻主張集合心並不是一個新的整個兒的精神；不過是一個集合名詞，不過是各個心的互相交通而有所共同罷了。因此每個社會都有它的社會標準，或社會心。

但亞歷桑運並不是說價值是主觀的，反之，他卻說價值是客觀的。不過他所謂客觀的又和極端派不同。他以為在主客的聯合之中，才發現所謂價值。然而在客觀的外物方面卻確有所根據。不過我們不是忠實地把客觀悉行攝取，乃是選取其若干點或方面而加以配

合。這叫做「配置」(Coherence)。在客觀的實在裏，並沒有配置不配置的問題。這只是在於知識範圍之內，乃是由心去選擇的，是我們選擇的結果。所以價值雖不存在於外物中，而又不離開外物。乃是我們對於外物加以選擇的結果。關於選擇一層，他的主張似乎和詹姆士一流唯用論者差不多。他亦是以爲外界有A B C D E等性質簇在一團上，而我們卻只見其A C E，而不見B D。A C E又必須不相衝突而能形成的一個東西，便是所謂配置。材料是外面的，然而所配置成功的則爲心靈的發明。不過此處所指的價值，是指在欣賞中所發現的而言。主觀在欣賞的時候才有價值，不然就沒有價值。雖則其根據是屬於外物的，但必須我們把它重新排布一下。所以就根據而言，是客觀的；就配合而言，是創造的。爲甚麼要創造呢？不外乎想滿足我們的要求。例如：「真」是滿足好奇心的欲求，「善」是滿足動作的欲求，而「美」則滿足創作的欲求。實在總是實在，並不因知識而存在。雖則在實在之中亦往往有新的性質產生，經驗的性質就是空時的一種新的複雜物。價值既是創造的，所以並不能算是性質，因爲嚴格的說，凡性質必須歸根於時空。

凡是主客的關係，而發生於欣賞之中者，都算是價值，固不祇真善美而已。此三者不過是代表罷了，實則此外尚有別的價值不少。他於「汎論價值」(Value in General)一節中就論到這一點。如經濟的價值，健康等等在他看來都算是價值。人類以下的動物也有它們的價值。經濟的價值是低的價值，而上述三者卻為價值界中之最高者。價值有高低分別。凡生物都有價值的觀念；凡有貢獻於生命的都是有價值的。價值是有情形的。如書在鄉下人看來未必有價值，而在一個學者看來，其價值之高，又非鄉下人所能想像到的。沒有一個價值是被一切東西所欣賞的，同時也不是專為某一個東西而有的。

價值可分三大類，這三大類為何？

(一)第一種是最高的價值。他名之曰 *Pastictive value*，即上述的真善美是也。此類價值均有反面，如偽惡醜是。所以其重要的地方，即和其他種價值不同的地方是在於有反面。

(二)第二種是最低的價值。凡於生物的生活有益的事情都可歸於此類。此類價值名

爲價值而實非，只能算是半價值 (Quasi-value)。所以又名爲 Instinctive value。

(三) 第三種爲介乎二者之間的。卽所謂經濟的價值 (Economic value) 是也。

高等的價值須以判斷爲條件，下判斷我們才知道其爲真，爲僞，爲善，爲惡，爲美，爲醜。價值有高低之別，所謂高低，所謂欣賞，卽含有向此以趨的意思。我對於美術品的欣賞時，卽含有我要於此美術品中努力找出其美點的意思。同時，我不願意看到醜，正因爲我對於醜有努力棄去的意思。我排斥了醜，所以我才覺到美之可貴。善惡亦是如此，因爲我排斥了惡始有善。到了人類，不僅生出價值來，並且要對於價值爲之適應 (Adaptation)。要明白這個道理，必須重提上文所說的空時。因爲空時是會分化的；我們把分化了的空時再行聯合起來，這種聯合，便是所謂適應。所以價值的經驗不僅是一種靜觀，乃直是我們與宇宙合體。與宇宙合體，卽是重新把分化的空時再配合起來，成另一式的整體而我們在其中。這便是所謂適應，和達爾文的主張亦有相通地方。可見價值乃是我們所求的目標。我們不僅判斷價值，並且向着價值而努力。不僅向着價值而努力，並且總是力避「不價值」(Disvalue)。

須知所謂不價值即指醜惡偽而言，乃即是不適應。總之，空時的化分是永恆的，分化後又再行聯合，這個聯合的產生就是價值。而此聯合亦即是主客的聯合。從這一點說來，亞歷桑迥的主張，與倫理學上努力派亦有相合之處。

上面已經把亞歷桑迥的價值論大體上說過了，現在再把他所認為三大最高的價值，真，善，美，來分析一下。

真，在亞歷桑迥看來，實在是一種判斷（Judgment），是對於一個命題的判斷。我們說那是真的，意思就是說我們對於代表那個事實的命題判斷其為真的，而不是偽的。真不是實，已如前言。實就是如此這般的事實，而真則是對於這個事實的判斷或信仰。不正當的判斷就是錯誤。

善與真略有不同。道德的善只限於人類範圍之中，其他動物則無之，因為它是發源於人類意志中的，而且含有社會性。真與善的不同，也不過是方面的不同，而不是性質上的不同。人類是社會性的動物，所以人類要組織一個道德的制度，倫理的規律。這種道德制度及

倫理規律的建立，從表面看去，好像是不利於自己的，實則自己反可以得到其益處。因爲人類的欲求太多，假如不建立一種道德制度和倫理規律去調和他們，人類間不免起了衝突，結果是兩敗俱傷，都得不到好處。有了道德制度，有了倫理規律，人類的欲求反能得到滿足。人類的情欲正和流水一樣，水只能於幾條路裏頭流，人類的情欲也只能於幾條路裏去滿足。所以，建立了道德制度，剩下幾條路讓人類去滿足欲望，是很對的。他這種思想和中國人所謂的制禮作樂正相同。這種學說，也正是功利主義所提倡的。所謂善就是於社會的接觸中而能獲得欲求的滿足。惡並不在於善的系統之中，所謂惡就是不能和善相順應的意思。道德是一天天進步的，道德的意義和道德的範圍都一天天的進步，這與格林(Green)的意見相合，他以爲人類的本性和社會的環境都能夠使人進步。善之完全程度有高低之別，故道德是有進步的，但善自身則無程度上的差別。道德自身並沒有反面，它的自身並不矛盾。社會制度有衝突，但善自身則沒有衝突。是一個忠實的人，無論在任何社會裏，他總是好的。社會不過是工作的系統而已，個人與社會有時也站在對立的地位。

至於美的問題，因為太複雜，屬於他的美學理論範圍之中，茲不述。

現在再說這三者的關係。在亞歷桑迥看來，真，善，美三者是互相包括的，其包括的方法則有種種的不同。善包括着真，也包括着美。凡善未有不真不美者也。這三者地位的輕重，完全視我們的觀點而定。假如以善為觀點，則善是很重要的，而真和美都是隸屬於善之下的。求真原就是一種善，美也就是善的一部分。求美原就是一種善，真也就是善的一部分。倒過來說，善也何嘗不是真的一部分，美也何嘗不是真的一部分，善也何嘗不是美的一部分，真也何嘗不是美的一部分。一切價值都包括在真之內，一切價值也都包括在善之內，一切價值也都包括在美之內。說一切包括在真之內就以真來包括，說一切包括在善之內就以善來包括，說一切包括在美之內就以美來包括，完全是看我們的觀點是在那裏而轉移的。總而言之，它們是互相包括的，而不可分離的。

神在普通人看來，都以為是神祕的東西，不然，則認為是宇宙間最高的東西或最後的本體。但亞歷桑迥的見解卻完全不同。亞歷桑迥以為也是一種由空時所突變出來的性質。

(Quality) 它也是經驗的，也是實存的，但他不名之曰「神」(God)，而曰「神性」(Divinity)。他說這個並不是價值。只是事實上空時的一種複雜物，並非宇宙的本體。不過是層化中的一層而在我們之上罷了。它是在心靈一層之上的。在層化之中，上層的可以推知下層的情形，而根據下層的情形，則不能推知上層的情形。所以我們以心靈的存在，只能推知尚有神的存在於其上，至於神究竟是什麼樣子的，則非我們的力量所能認識的，正如在下層的礦物，不能知道我們生物的情形一樣。在神以上還有比神更高的一層沒有，我們卻不能知道。

為方便計，茲再將亞歷桑運的整個系統簡單的重述如次。亞歷桑運是以空時為出發點，但在此兩者之中，他看時間比空間還要重一點。空間離開了時間是不行的。空間之於時間正如軀體之於心靈一樣，心靈可以決定軀體，時間也可以決定空間。但這並不是說時間可以離開空間而獨立，實際上時間和空間是二而一的東西。空間可以表現時間，無空間，時間也無從表現出來。一切的構成，都是時間和空間的混合體，構造是一層比一層的複雜起來。所謂性質者就是每層中的特性而於人之經驗中看出來者，所以叫做經驗的性質 (Empirical Quality)。

physical quality) 一羣事物對於另一羣事物都有「會領作用」(Compressive) 每一層都有每一層的特性，這特性是由於在會領中被經驗看出來的。「範疇」(Categories) 是貫通一切性質的格式。人類層是很高的，心靈就是這一層中的特性，所以心靈在亞歷桑迥的系統中也不過是一種經驗的性質而已。而意識作用 (Consciousness) 卻並不與心靈同其大小。須知會領作用 (Compressive) 有程度的不同。最低的是化學上的「親和力」；最高的是人類的認識力。其分別不過在比較複雜而已。在根本則沒有什麼不同。比我們再高一層是神，我們雖並不能知道他是什麼樣子，但我們卻亦不必因此而把宗教看輕。因為宗教的情緒最為高大，可以引人向上努力，換言之，即提起人的精神，使其於不知不覺中而作向神層推進的努力。但須知價值雖是向上努力的一種力量，不過這種努力，只能到價值的完成而止，絕不能把人類進到神那一層去。因為神是一種性質，並非價值。不過價值既是引人向上，當然亦可以使人在本層中得着滿足。宗教的結果雖不可得，而宗教的影響卻亦是很大。總之，他的系統很廣大，很圓整。他有些主張並不奇特，只是把普通觀念弄得清理一

下。他對於各種問題都解釋過。他的系統可以說是一幅宇宙的圖像，把宇宙間一切的東西都討論過，都給他一個地位。這實在是他的偉大處，現代哲學界中能有他這樣氣魄大的系統是很少見的了。

第三章 奧國學派(上)

價值論上最有貢獻的是奧國學派 (Austrian school)。奧國學派創始於勃蘭坦羅 (Brentano) 氏，而發揚光大於其弟子邁德 (Alexius von Meinhong) 及哀倫飛爾斯 (Ehrenfels) 二氏。勃蘭坦羅爲此派之創始者，且其學說對於德意志實在論者之影響甚大，對於他的主張，我們似有一究之必要。

勃蘭坦羅是一個心理學家，著有心理學 (Psychology) 一書。他的學說，是以心理學爲出發點的。他曾說過一句話，在英文便是「Intentional inexistence of an object」這一個意思，就是說凡認識作用總有一個對象在認識中存在。這個對象的存在，雖非超然在外界，卻並不是認識所杜撰的。沒有對象即不能成爲認識。所以這句話可以譯爲對象在意象中存在。他把心理現象詳細的分析之後，認爲心理現象有一種特徵，這種特徵綜合的說，就



是所謂「對象的內在」，分析的說，就是每個心理現象都有三個要素，缺其一是不行的。這三個要素是什麼呢？是（一）作用（Act）（二）內容（Content）（三）對象（Object）。例如，此刻我在想念甲，前一刻我在想念乙，在這兩次的想念中，作用只是想念，卻是一樣的，前刻我在想念，此刻我也在想念，並無不同之處。但是，我所想念的內容則不同了。前一刻我所想念的是乙，而此刻我所想念的卻是甲。乙總是乙，甲總是甲，絕不會乙變成甲，甲變成乙，所以在內容方面，前後兩次的想念是不同的。然而，所謂內容者，仍不外是在我們心中的意象，而不全是外物的自身。內容不是憑空而起的，必須是指外界的某物。那個某物便是所謂對象。就以上例來說，我在想念甲，甲是我想念的內容。但這個內容的意思，就是說在我的心裏頭，有一個甲的圖像在呈現着，並不是說存在於外間的那個中。毫無疑義的，在我們的心以外，還有一個客觀的甲的存在，那個客觀的甲，便是我的想念內容所指的東西，所以名曰對象。沒有這個甲的對象，則在我心中就不會引起了甲的內容，所以說內容必須倚靠着對象。這個例子還不好，因為一定有人疑惑，以為在想念之中，甲並不站在我們的前面，所以說他不

是對象，而是內容還容易明白，如果是以官覺來說，甲就站在我們眼前，我們所看到的也就是甲，這種問題又將如何解決呢？實則這個問題並不難解答。在前例之中，對象並不同時排在我們的前面，而我們卻有其內容，這正足以證明有一個內容是和對象不同的東西。所以即使對象也排在我們前面，我們看過去只有一個東西時，並不足以證明沒有內容。內容是呈現在我們的心上的事實，我們所感覺的東西都不過是外物的片面影子而已，這影子就是內容。但是這個影子那裏來的呢？那我們就不能不承認有客觀的對象的存在。假如我們從前沒有看見過甲，我們絕不會想像出一個像甲的甲。再說官覺罷，為什麼我們不會前刻看它是桌子而此刻卻看它是一個人？為什麼我們任何時候看它總是一張桌子，而不是別的東西呢？這就是因為我們心中的影子，我們的內容是有根據的，這個根據就是客觀的對象。所以在任何心理現象之中，都包含有這三個要素，缺其一是不行的。這句話的意思和剛才所說的「對象的內存」是一樣的。對象是在外面的，把外面的對象於心理的作用中吸引了進來，而呈現於心上，就變成了心理現象的內容。這是這句話最簡單的詮解。因為他

注重內容中必有對象，所以他的學說名曰對象論（Gegenstandstheorie），即英語之 Theory of the objective 是。亦就是說，我們的心理必須有一個「所對」。

對於「心」（Mind）平常有各種看法和說法。例如格林以為「心」是一個整體，凡是整體的東西皆是「心」。但另一班人，如實在論者，則以為「心」只是一種關係，而不是一個實體。關係的種類很多，而「心」卻是一種特殊的關係。勃蘭坦羅和這一班實在論者的意見相同而又全一致，他以為「心」必是含有對象。但又與普通所謂「關係」不同。後來邁傑也是和他作同一主張。

在心理學上，西洋人有一種傳統的觀念，就是老喜歡把心理現象分為知情意的三分法。自詹姆士（William James）的實用主義出來提倡打倒三分法以後，這種觀念在美洲可以說是打破了。但在歐洲尚受其相當的影響。現在德奧諸國尚在談分法，但他們所談的分法，雖不是限於三分法，而總不離這些影響。勃蘭坦羅也是談分法中的一個，他把心理現象分為三類，但這三類已非昔日之知情意，而是（一）攝象（Presentation）（二）判斷

(Judgment) (III) 情感 (Affection) 攝象就是一切所呈現我們前的，排在我們感官前面，來刺激我們的感官。亦正是呈現在我們的感官上的官覺。在攝象上一切東西都是如實的，不能加以是非的判別。這種官覺，並不是我們所能避免的。判斷就是我們對於一些攝象再加以思考作用。在這個中，我們只有兩個趨向，一個是肯定 (Assertion) 一個是否定 (Rejection)。這兩個趨向在攝象中是絕對沒有的，我們不能說我們所官覺到的事實。在官覺中是「是」或是「非」，但我們可以說我們所官覺到的事實。在判斷中是「是」或是「非」。情感就是說我們對於呈現在前的東西取何種態度。在情感中，有兩個極端，一是愉快 (Pleasure) 一是苦痛 (Pain) 我們不是感覺愉快，便是感覺苦痛。他這樣說法是心理學的，但同時也就是認識論的。

所謂情感卻包括意欲在內。向來人把情和意分得很清楚，他把它們合在一起講，這不能不算是他和別人不同的地方。他以爲情和意是離不開的，我們要一種東西，就是因爲我們對於他起了好感的結果，我們是受感情的影響而要某種東西的。例如，我要這頂帽子，是

因為這頂帽子能使我感覺愉快，所以我才要它，不然，我就不要它了。照他這樣，我們可以說：是因為它好，所以我要它，並不是因為我要它，所以它是好的。平常人都以為是因為我要它，所以我覺得它是好的，因為唯有在這個時候，它能滿足了我的意欲。但他卻反過來主張，以為是因為它能給我快感，是因為它是好的，所以我才要它。在常人，意欲是做感情的條件，在他，感情卻做了意欲的條件。

他把情意合在一起講，這是他獨到的地方，但也就是這一點後來做成了奧國學派內部自身爭論的焦點。繼勃蘭坦羅之後的有他的兩個高足，一名邁德，一名哀倫飛爾斯，已如上述。這兩個學者，就是在這一點上起了不同和爭論。哀倫飛爾斯以為情感和意欲是一樣的，所以主張用意欲一名詞，邁德則主張用情感一名詞，以為所謂價值是倚靠於情感的。這一章不過是把奧國學派創始者勃蘭坦羅的心理學見解略為一述，以作研究奧國學派價值論的預備材料而已，至於奧國學派的價值論系統，則當研究他們二氏的學說，請於次章述之。

第四章 奧國學派(下)

在勃蘭坦羅的情意論中，邁儂 (Alexius von Meinong) 是取其情的部分而建立其價值論。他以為價值這個東西根本是依賴於感情 (Feeling) 或情緒 (Sentiment) 的。價值是存在於評價 (Valuation) 之中的。在價值的經驗之中，或在評價的時候都有一個主體 (Agent) 在主動。我們很可以看出，邁儂所謂的價值，實是**人本**的價值，但是後來他的思想改變了，以為在人的經驗之上也有價值的存在。所以，照他的意見，價值有兩種：(一) 屬人的價值 (Personal value) 及 (二) 屬物的價值 (Value as objects)。

何謂屬人的價值？屬人的價值，必須有一個欣賞價值的主觀。於人有意義的東西始為有價值。但他又主張於主觀的價值經驗中尚有一個客觀的價值存在，這就是他所以稱為調和論的價值論的原因。然而，在他的調和論中，我們可以看出最初他還是偏重於主觀方

面，因為他說價值只能存在於評價之中。但是後來他的思想又有一點變遷，卻注重於客觀方面。例如說，好書的好是書的一種性質。但須知所謂好必須有一個欣賞「好」的主觀才知道其爲好，所以在好的欣賞之中，精神的要素是很重要的。但是價值並不是欣賞作用的自身，而是一種和主觀相關係的東西。冬日嚴寒的時候，我們在家裏上了火爐，便覺得暖和。暖和是一種愉快的感覺，但這個感覺並不是價值。而使我們感着暖和的火爐乃是價值。不過這個火爐在我們不感着的時候亦可以不是價值。這便是所謂屬人的價值。但這個火爐在未給我們暖和時尙含有將來給我們暖和的可能性。這個可能性倘使是可以預測的，則不會價值有客觀的存在了。所以依著者看來，他所謂價值的客觀性，只不過是對於實現性而言的可能性而已。

價值既都含有感情的意義，則我們必都有一種所謂價值情緒 (Value sentiment)。這便是他和哀倫飛爾斯爭論之點。價值究竟是含有感情的意義呢？或是含有意志的意義？哀氏是主張後說，而邁氏則擁護前說。不過，最後，他也承認除了感情以外，意志也是價值經

驗中必要的條件，然而總不及感情的重要。

他的學說有一種特點。就是他把感情和判斷合在一起來講。他說感情和判斷是一樣的。我們覺得它好，我們就肯定說它是好，我們覺得它不好，就否定說是不好；我們中意它喜歡它，便肯定說它有價值，我們不中意它不喜歡它，便否定說沒有價值。在心理上乃是同一作用。所以，感情和判斷是一致的。不過，這種判斷並不是理性的判斷；價值是情感的判斷。價值須與客物相參照，判斷也須與客物相參照，但價值的參照是欣賞的參照，而非理性的參照。客物是參照的內容，以外還有一個參照的主體。內容必須是存在的客物，不存在的客物是不行的。那只是一種錯覺 (Illusion) 而已，那能算為價值欣賞的內容。凡是有價值的客物必須是存在的東西。

他又以為情感是可以度量的東西。他把心理學中的感情本身律 (Law of subjective feeling) 感情恆率律 (Law of objective feeling) 聯合起來，而倡其「連續律」 (Law of continuity)。他以為感情是連續不斷的，我們從連續上才能去量它。從主觀的個體方

面，他並不能知道客觀感情與客觀價值的數量有多少，所以必須用比較方法去找出度量的標準。正確的價值只能於度量中始有存在，故價值是客觀的。所謂客觀價值者，就是普遍價值 (Universal value) 的別稱。主觀假體對於某一事物的感情絕不會永遠一樣的，所以主觀的單個價值感覺和客觀的價值並不會完全相符。然而，在不符之中，我們卻能找出一個普遍的價值。這個普遍價值並非主觀的，如希臘人所言「人為萬物之度量」然。這個普遍價值是如何的形成呢？就是於主觀的感覺多次的變化，多次的經驗之中，自然而然能找出一個共同的普遍的價值標準，這個標準是不變的，所以是客觀的，而我們對於價值的度量就是以這個標準做單位的。比方說，我今天吃一塊糖，覺得特別的豐味，前日我吃的那塊糖，就沒有這樣的好味道，而昨天所吃的，亦不見得就和今日或前日所吃的一樣。所以要知道糖所能給我們的快感的程度，我們絕不能以今天的一嘗所得的結果來做標準。可是，當我們天天吃糖的時候，雖然每次的味道都略有不同，但我們總覺得有一種普遍的標準，一提起糖我們就可以想像到它的味道是那樣的，它所給我們的快感是那末多的。由這個

標準我們對於糖所下的價值量的判斷，便是所謂客觀的價值，或普遍的價值，而且是可以度量的。他這種說法和經濟學家的說法頗有相同之處，經濟學家對於經濟價值也是主張可以度量的。

價值既是客觀的，但它又離不開主觀的欣賞，不過這種欣賞是一定的，總離不了普遍的標準多遠。價值還是依賴感情的。

價值和判斷，往往是相伴而行的。他對於價值下有一個定義說：「價值者，含有判斷之情感也」(Value may be defined as emotion with judgment)。當我們發出一種情感，而我們對於這個情感又下了一個判斷說：「這是好的，它給我好的感覺；這是美的，它給我美的感覺」時，那就是價值的判斷了。價值的判斷中都包含有一個是非判斷或真偽判斷 (Truth judgment)，就是說在價值判斷之中，我們脫不了對於一個實物的肯定。所謂真偽判斷，就是「存在與否的判斷」(Existence judgment)。於價值判斷之中，必須含有存在判斷，這意思就是說在價值判斷之中，我們必須承認有一個價值物或對象 (Value object) 的存

在，也就是說價值的判斷必須有客觀的存在，我們不過是把價值加上客觀事物之上面已。他說：「甲物是好的 (To be A which is good)」可見好的判斷必須有一個甲物的存在，否則亦無所謂好了。所謂價值者實即價值物之判斷或存在之判斷。故價值物實是引起價值情緒的主因。不過價值必須經過主觀的欣賞，其價值始能為主觀所感覺。價值就是價值物與價值情緒的關係之判斷。這種關係是由於判斷所結合而成的。勃蘭坦羅把心理現象分為三個基型，即雜象、判斷和情感。他的弟子邁假卻把判斷和情感二者合而為一了。凡是一個評價必定含有判斷。凡是感情必定含有一個理想 (Ideal) 為其「假定」(Assumption)。感情一方面靠判斷，但另一方面又依賴此假定。然二者又微有不同。評價是判斷感情，所以必須靠判斷。假定是先有一個理想排在前頭，而後才有判斷。感情在沒有下判斷以先，都有理想做其假定。但價值廣義的說就是一種感情，所以無論是判斷感情 (Judgment feeling) 或是理想感情 (Ideal feeling) 都有價值的地位。內在的評價 (Intrinsic valuation) 是默思 (Contemplation)，外在的評價 (Extrinsic valuation) 是欲求 (Desire)，在兩者的

評價之先都有假定。我們先假定它是好，所以後來才要它。這一點他恰與哀倫飛爾斯相反，哀氏以為我們先要它，所以它才是好的。

以上所說的是就邁爾氏屬人的價值而言。現在我們可以討論他屬物的價值了。邁爾以為屬物的價值有兩種，一是潛存的 (Potential) 一是現實的 (Actual)。潛存的價值就是精神生活認定某種東西有被評價的可能性，而不是事實上已經受評價，受欣賞的意見。例如金礦在山裏頭沒有被採的時候，雖然它沒有現實的價值，但它卻有潛存的價值。一切東西，在某種環境之下都是有價值的。潛存的價值不過含有被評價的可能性而已，然而它也可以算是價值，價值並不依靠於現實的價值，而是依靠於潛存的價值。有潛存的價值，雖未被利用，雖未被欣賞，但它總不失其為價值。老實說，所謂共同的普遍的價值也就是以潛存的價值來估計的。我們說某物有多少價值，就是說某物的潛存價值有多少。現實的價值帶有主觀的成分，而潛存的價值則完全是客觀的。例如經濟價值也是看它的潛存價值而定，經濟價值並不是金錢，貨幣不過是經濟價值的代表而已。

價值物可分為兩類，(一)物質的，如經濟價值是，(二)心理的，如精神的及道德的價值。價值是感情來的，在價值之中都有一個理想的假定，假定是不存在。感情有變化，所以價值也有變化。價值變化的規律如下：

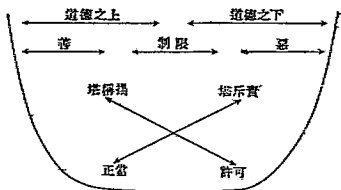
$$\text{Value} = OI + O'I'$$

OI 代表常定的存在 (Constant existence)，O'I' 代表常定的不存在 (Constant non-existence)，也就是理想的假定。價值是等於常定的存在與常定的不存在 (即價值物與理想假定) 之和，所以無論是常定的存在或常定的不存在一有變化，價值也隨之搖動。他這個定律是由經濟學上利用界限律 (Law of marginal utility) 演出來的。

他對於倫理學的主張完全是根據他的價值論。他所說的價值實在就是經濟學上的價值。在經濟學上，我們嘗為利用界限律畫成一個曲線，他也做此替道德律畫成一個曲線。其圖如下：

「道德之上」是超過界限的道德價值，我們稱之曰善。「道德之下」是在界限以下

缺少的。從道德上看去，有益於他人的行為是好的，反之，有害於他人的便是壞的行為。他說：



的道德價值，我們名之曰惡。正在界限之中則為無善無惡。「堪稱揚」(Praiseworthy)的行為是最善的。「正當」(Correct)與「許可」(Permissible)的行為是中等，因為這不過是我們應當如此，我們可以如此做而已，並非積極的善。「堪斥責」(Blameworthy)的行為是最壞的。有的事情我們不做是可以的，無所謂善，無所謂惡，故名之曰「消除」(Omission)。在這條曲線之中，中間是中立的，無善無惡，兩端是善和惡。價值的感覺必有價值的對象。對象有兩種：一種是感覺中之對象，這是利己的，因為在感覺之中，我們往往覺得有利於我的總是有價值。另一種是利他的。無論是利己或是利他，在我們的經驗中都是不可

「道德的評價，以利他為對象者，吾人認為係道德上之善；道德評價，以損人為對象者，吾人目之為道德上之惡；道德評價，以利己為對象者，吾人說它是中立的。」所以，在他看來，利己並不是不道德的行為。以上所說的是原始的價值，此外尚有附屬的價值 (Collateral value) 或附加的價值 (Additional value)。凡是價值都有一個附加的價值。當個人的利益當做附加的價值的時候，對於原始的價值有時有相當的影響，但有時卻沒有。例如：入水救人生命是利他的行為，是有價值的舉動，這種價值是原始的價值。同時，因為入水救人能得到社會的讚許，因而我個人得到愉快，這是利己的，這是附加的價值。有的時候，社會的讚許確能增加我們做利他的事情，有的時候，無論社會如何鼓勵我們，總不能引起我們做利他的事情。價值的判斷是最重要的。判斷其為善，我們就努力去實行。極端利他是善，極端損人是惡。利人損己是最好的，愈利人愈損己，則其價值也愈高。損人又損己是最壞的。愈損人愈損己，則其價值也愈低。當事人與受事人的好處適成反比例。他有兩個公式如下：

$$V(G_0) = 0 - \frac{0}{G} - (\text{利人損己}) - (\text{至善})$$

$$V(E_0) = 0 - \frac{e}{E} (\text{損人損己}) - (\text{至惡})$$

其中V是Value的簡號，C是比例恆率的簡號，大寫的G與E是代表利他的善惡，小寫的g與e是代表利己的善惡。這樣道德價值所列的圖表，完全是承繼邊沁氏的道德積分學。邊沁氏也有同樣的企圖，以為道德是可以排列的，可以度量的，可以計算的，所以給它編成一個道德的數表。但在著者個人看來，他們這種企圖，恐怕未免都歸失敗。

總而言之，他的價值論是以評價為出發點。他又用感情來解釋評價，而感情則係一種判斷感情，即含有判斷之感情。判斷是主的，而感情則是附在其上面的。價值判斷必須包括一個存在判斷，就是事實的判斷。但存在判斷並不一定要包括價值判斷。有的存在判斷是純粹的事實判斷，並不加有任何價值判斷的成分。存在是客觀的。他繼承著他老師的說法，把判斷分為三大要素，即作用，內容與對象是。作用是一樣的，但內容和對象則是不同的。在純粹的事實的判斷中，這三者是分得很清楚的，但在價值的判斷中作用和內容有關係，能互相影響，而內容和對象也有同樣的情形。所以作用，內容，對象三者實在是一位一體的東

西，不能稍離。某種內容必定有某種作用，我們把作用和內容的關係送到外間事物上面去，即能得到價值，這外間的事物就是價值的對象。而且，這種情形是永遠不變的，是常態的。人們對於一幅美的圖畫，無論如何看去總是好的，雖然好的程度並不見得次次如斯。我們對於外物覺得有一種特殊的意義，我們對它發生了興味，這便是價值的感覺或價值的情緒，但這種價值的情緒並不以個別的做標準，是要於常態的情形之下所發的情緒方對。至於他何以要說感情呢？這就是因為他要排斥欲求的結果。他以為我們是先有評價，然後才有要求，並不是先有要求，然後才有評價。他以感情去吸收意志。這是他和其他奧國學派不同的地方。後來，美洲的學者歐本出來調和折衷他們的兩端，把感情和意志兩方面都並重了。這是後話，留在下章來敘述，此刻不必多說。

我們述邁爾氏的學說止此，現在把邁爾氏的貢獻略為介紹如左：

(一)他的貢獻就是把價值這個東西變成一個獨立研究的學問，反把美學，倫理學等吸收在價值論的研究範圍之中，這不能不算是一種大膽的創舉。

(二)他不但把價值論變成一個獨立研究的學問，而且又建立了一個普遍的價值論，把一切東西都歸納在價值論之中，前舉美學、倫理學兩門即其一例。這不能不算是於哲學史中開了一個新的局面，後人的研究多是跟着他這個方法進行的。

(三)他於宇宙之間卻能找出價值這個東西來研究，而這個貢獻又是不可抹殺的。原事實只是事實，並沒有什麼好不好，有價值沒有價值的問題。而價值則存在於關係之中。所謂關係的種類很多，而價值卻是一種特殊的關係。這種關係包含有興味與要求的成分。所以價值的性質也可以說是等於興味。天地間的關係種類很多已如上言，但這些關係多是屬於事實的關係，此外，尚有一種特殊的關係，那就是價值。

(四)他居然說價值是可以計算的，這不能不算是他的灼見。甲快成和乙快感雖然不能比較的，不能說誰的量大，但甲快感加上乙快感總比乙快感大些是可以比較的。我們用數學的公式來表達這種情形就可以看得清楚。 $\triangleright + \triangleright \triangleright$ 這是誰也不能否認的。就在這種比較之中，我們認為價值可以計算，同時這種計算也可以運用到經濟的價值上面去。實

則，他的價值論已經包括了經濟學上的價值論。這也是他的大貢獻。但是在他倫理學說中，他所說的好像又是另一段話，和上面所說的完全不符。他說利他才是道德上的善，而害他實是道德上的惡，同時，他卻以為個人的事是中立的，所以認利己為無善無惡。這種說法，和他所說的評價完全不符。評價是主客的關係，果爾，則有利於個人的也是有價值的，那能說是中立他的學說到後來一變而為利他的倫理觀，實在是不調和的。他所列的表和邊沁的計算一樣都是有問題的。西洋人喜歡弄出一卷正確的科學，所以對於任何東西的研究都喜歡很正確的把他們來計算起來。但此事能否完全辦到，在我不無引為可疑。此外例如亞丹斯密士 (Adam Smith) 把同情心認是一種自然的情感。邁傑也是這樣的，他也把同情心變成了一種自然的情感。但是，同情心既然是一種自然的情感，那末，它只能算是事實，其結果好像把價值又歸併到自然界中去了，這一點不能不算他的矛盾處。

第五章 歐本之調和論的價值論

對於奧國學派的學說有深切研究者，是美洲的歐本（Dippen）其人。歐本於一九〇九年曾撰有評價（Valuation）一書問世，對於奧國學派的理論介紹得很詳細。他是專門研究德意志哲學的學者，對於德意志哲學頗能消化。他不但對於奧國學派的學說很熟識，而且把邁儂及哀倫飛爾斯間的異點調和在一起。

上章已經說過奧國學派之內部自身發出爭執的焦點，就在於這個問題：究竟價值的基礎是感情呢？還是意欲？邁儂主提前說，而哀倫飛爾斯則主持後說。邁氏理論前章已言及，至於哀氏的學說，無妨在此時略為一述。哀氏以為價值的基本不是感情而係意欲。所謂價值物即是「可欲」（Desirability）。我所以要它，因為它是可欲的，故我覺得它好。這句話包含有幾個意義：

(一)「可欲」有程度上之差別，我越要它，則它的價值也越高，反之，則低。

(二)意欲是自覺的，而不是不自覺的。我們把一種誘引的要素附加在某種東西上，就是因為我們要它。所以意欲是價值的原因，而所謂意欲又必是出於自覺的。蓋不若是我們就不能有價值之判斷，而所謂價值者亦將化為烏有。

(三)其說帶有快樂主義之色彩。他以為快樂不快樂，對於意欲頗有影響。快樂高，則我們對之要求之心也越切，快樂低，則我們對之追求之心也越低。這句話也涉及感情問題，因為快樂是一種感情。這好像和邁儂的說法同樣，但他卻以為感情雖與意欲有關係，然而感情終不過是意欲的一種賦性。到了此時，意欲已經變成有條件之欲，而非根本之欲了。後來，他也把理知的成分看得很重，認為關於價值，「判斷」是必要的。這是他和邁儂相同的地方。其爭論之點，不過是感情在意欲先後的問題而已。

總之，他的價值論最終的一句結論就是說：凡事物之可欲性大者則其價值高，其可欲性小者則其價值亦低。對於這句話我們有批評的地方，即他誤以可欲性與意欲視為一物。

實則可欲性自是可欲性，意欲自意欲，各不相隸。至於可欲性是指與意欲發生關係時之價值，或是指引起意欲之可能性，可欲性果為潛存的抑為現實的，價值果為現實之價值抑為理想之價值，凡此種種都有問題，而與其學說發生關聯。

此哀倫飛爾斯氏之學說的大略。我們把它一提，因為敘述歐本學說時之便利而已。

歐本覺得意欲和感情實在是可以調和的。若以快樂不快樂來決定之，則意欲為感情所決定。若以要不要來決定之，則感情為意欲所決定。二者是並重的，只視觀點如何而定。他以為他們兩人雖有爭執，但也有其共同之處。這種共同之處，就是他們對於理知成分的確定。他們兩人都承認在價值的欣賞之中必有假定和判斷。他對於兩氏的調和方法就是把這理知的地位提高，由此以見意欲和感情可以並重。於是他們的衝突就沒有了。歐本說：「所謂價值判斷者即客物所給予主觀之價值之肯定。」亞歷桑逗以為價值是「主客之決定，」與此說頗有同點，所謂存在是「被認知」(Perceived)所謂真實是「被思考。」所謂價值是「被體會。」但價值是離不了存在的，價值雖必被主觀所體會，但離開了客觀



的價值物即無價值之可言。價值的欣賞，是主觀對於客觀的一種態度（Attitude）態度間的差異，是被判斷之排外或函內所決定。他有一個定義說：「價值是儲存的情意的意義」（Bundled affective-volitional meaning）。儲存的意思就是說有個預先決定的假定存其內。他又說：「價值是於假定之中能變為感情與意欲之可能性。」外界的事物經過了判斷的歷程就能够引起了我們的感情和意欲，這個事物便是所謂價值物或價值對象。這末一來，感情和意欲是並行的，它們的產生都有賴於判斷。官覺是意志歷程的一方面。最單純的欣賞是沒有評價作用的。嚴格的說起來，他對於感情和意欲的調和並不是把它們的地位列在同一的水準上。他以為現實的感情都包括有存在判斷和假定，而此假定又是受意欲或意志的影響。這是很好的地方。價值的判斷並不一定是很公平的，因為我們的判斷是隨各種不同的情形而變化的。每一個判斷都是「功能的」（Functional）和各種情形都有功能上的關係。這樣看來，判斷，感情和意欲三

者的關係是三角形的，如上圖。

價值是客觀貢獻給主觀的，而產生於主客的關聯中。這和亞歷桑運的「主觀之決定」同一意義。主觀的地位時有更異，所以價值的判斷亦時有不同。倫理亦是價值，但此種價值是產生於我與人之關係中。在人羣之中第一者之我與第二者之人發生關係時候，便有倫理的關係。同時，我也可以退出第一者的地位，站在第三者的地位與人發生關係，這種關係是道德的關係。例如下圖：

S 是主觀之我，O 是客觀之人，當我與人直接的關係是倫理關係，我站在 T，第三者的地位與人發生的關係是道德關係。故倫理關係和道德關係在他看來是兩樣東西，不是一樣東西，這與平常人的意見完全不同。



個人對於對象的態度有種種的不同，以我本人之意見來判斷一樁事的價值是一種態度，但同是一樁事，以我來代表全體中國人的意見去判斷它，又是另一種態度。態度的種類大別之有三：

(一)第一種態度就是單純的欣賞 (Simple appreciation)。單純欣賞的對象，就是有條件的價值，在此欣賞之中我們能够得到官覺趨向的滿足。這種滿足是有機體的，位於屬人的價值之下。所以我們稱有條件之價值為屬人價值。

(二)屬人的態度 (Personal attitude)。單純的欣賞是屬於器官的，而屬人的態度，則是整個人精神上所感到的。對人尊敬，對人客氣等都是屬人的態度。屬人的態度並不是個人的態度。價值的感覺是一種同情心的表現，就是主觀對於他人的同情。如尊敬他人，就是對於他人的人格表示同情之意。

(三)超個人的態度 (Impersonal attitude)。屬人的態度，可以用同情來做代表，而超個人的態度，則為一切道德上的善舉。超個人的態度，是超出屬人的態度以上的。個人的價值，如身體上的快感等是單純的欣賞。人格是屬人的態度。屬人的態度即我之人格和你的性格打通的意思。但這種打通是直接的，不是間接的，是此刻此間之我對你直接表同情。因此之故，同情是特殊，不是普遍的抽象的法則。若能變成抽象的法則，那就是超個人的了。超

個人的態度就是可以變作普遍的抽象的法則之價值，如物質的價值，經濟的價值及道德的行為都是超個人的價值，它們有固定的規律。所謂倫理的關係就是在於對人的態度中，所謂道德的關係就是在於超個人的態度中。故道德的行為必須是在於守規蹈矩之中，不能越道德的法則雷池一步。超個人的價值實在就是普通共同的價值，並無滲透任何個人的成分。尊敬，客氣等那些倫理的價值反之卻為特殊的。我尊敬甲，我與甲已經發生了倫理的關係，但你並不一定要尊敬甲。在道德的價值上則不然。殺身成仁，舍生取義既然是無上的道德律，那末，吾人若能殺身成仁，舍生取義，我們當然就是有道德的舉動，其反面，當然就是不道德了。所以超個人的態度或超個人的價值也可以說是社會的紀律。理想社會組織的發展也就是於我們對於社會紀律的興味中求之。

他對於價值論的研究是傳繼奧國學派的辦法，完全是以心理學為基礎的。在心理學之中，我們有成登的三律，他根據了這三條律，也替價值規定了三條律。此三條律非他，即價值域限律，價值縮小律，及價值互補律是也。

何謂價值域限律 (Law of threshold) 價值域限律的意思就是說價值的感覺必須在於相當的強度之中。在心理學的研究之中，我們往往發覺一樁事，就是我們的官覺只能於刺激的相當強度之內才能發生反應。強度太高或太低都是不行的。例如聽覺，在音波每秒鐘振動若干次之下及若干次之上我們始有聽覺的經驗，若在此最高的限度之上或這最低的限度之下，我們就不覺得有所聞。至於視覺等等也是如此。在此限度之中便是官覺的域限。這種情形在價值的感覺上也是一樣的。到了相當的程度時我們始能感覺到價值。超過了這個域限之上我們就不能感覺到價值。例如吃飯能够充飢，這當然是有價值的。但是吃太少肚子仍然是餓，吃太多肚子又難受，都是沒有價值的。所以必在相當的域限以內我們才能感到他的價值。

何謂價值縮小律 (Law of diminishing value) 在經濟界中我們往往看到一種現象，是研究經濟學者所週知的。這現象就是價格的高低是隨供與求間的變化而變遷的。如供過於求，過剩的東西太多，則價格便低微下去。如供不敷求，貨物太少，則價格反而提高起

來。價值的感覺也是如此。即以前例而言，當我們飢餓的時候，而外面所剩下的飯又不多，則此飯的價值自然是很高的。假如，我們的肚子不餓，而外間的飯又很多，則此飯的價值自然是很低的。我們往往稱古物爲無價之寶的緣故也就是因爲它是珍奇稀罕的東西。同類的東西數目量越少，則它的價值便提高了。反之，同類的東西數目量越多，則這種東西的價值也就縮小了。這是價值縮小律的大意，若能運用到經濟學的價值上，則其意義更爲宏大。

何謂價值互補律 (Law of complementary value)？要明白這條律的意義，當先明白他的一句話：「價值是整個的。」原來價值這個東西是個整體，整個是由許多部分集合而成的。把各部分分開來看則沒有價值，而把各部分聯合起來卻有價值。如氧氣和氫氣分開來並不是水，而化合起來卻是水。我們平常認砒酸爲毒藥，但若把砒酸和別的藥品化合起來，卻變成了補血妙品。所以各部分互相遺補則變成了價值。如街中的破布縷，我們莫不視之爲毫無價值的東西。但是經過人家拾起來，賣給造紙廠裏，略加一點化學的作用，便造成了很有價值的紙，給我們使用。

這便是歐本氏價值理論的大體。現代價值理論中，除上述幾人以外，尚有蘭亞德 (Ladd) 與哈特曼 (Hartmann) 二人也是很重要的。但蘭亞德係採取培根之說，主張價值即在一物對於他物的特別吸收力上，他名此為「自然的選擇」(Natural election)。就是甲物何以獨吸收乙物，而拒絕丙物。這種作用，便是「賞鑑」(Appreciation)之根本。至於哈特曼主張價值屬於「義理界」(The realm of essentia)。其所謂「義理」正即是柏拉圖的「理型」(Idea)。他雖是直接取自呼塞爾 (Husserl)，然不啻柏拉圖主義之復活。這二人的學說本可列為專章，現在以篇幅關係，只好附述之於此。

下卷

第一册 柏拉圖

本書述希臘大哲柏拉圖 (Plato) 之思想，以極淺顯之文筆出之。著者為燕京大學哲學系畢業之文學士。

張東蓀校閱 嚴 羣著

第二册 亞里斯多德

本書述希臘大哲亞里斯多德 (Aristotle) 原典第一冊合為一本。茲因篇幅較多，分訂另冊。

嚴 羣著

第三册 笛卡兒斯賓諾沙與萊伯尼茲

本書述近世哲學上大陸理性派之三巨頭 (Descartes, Spinoza, Leibniz) 不僅文筆淺顯明晰，並且於思想之連貫亦復注重。著者為河南大學哲學教授。

施友忠著

第四册 洛克巴克萊與休謨

本書述英國經驗派之三始祖 (Locke, Berkeley, Hume)。茲彙係以三人合述以明其比較。著者為燕京大學哲學系畢業之文學士。

張東蓀校閱 郭本道著

第五册 康德

本書述康德 (Kant) 之哲學，一洗從前解釋之晦昧，將大哲真義發揮無餘。

南庶熙著

第六册 黑格爾

本書述黑格爾 (Hegel) 之哲學，尤注重於其辯證法。係根據其大邏輯一書而釋要者。近來研究馬克斯者多注意于黑格爾。此書出可知二人之異同。

張東蓀校閱 郭本道著

第七册 現代哲學

本書論現代哲學之主張。坊間論述現代哲學之書籍頗多，但從未有如本書之專注重其思想要點者。原係張先生在燕京大學之講義，經改訂而成。

張東蓀著

第八册 中國思想

本書述中國思想之大概，專為研究西方哲學者而設。我輩中國人必以西方思想與中國思想對照方能有所收穫。著者為光華大學哲學系畢業生，有西洋哲學之根柢。畢業後專從羅維喬先生研究中國哲學多年，有著述數種。

蔣維喬校閱 楊大膺著

上卷各册可當哲學概論讀。下卷各册可當哲學史或哲學之代表思想讀。



價值哲學

