

萬 有 文 庫

第 二 集 七 百 種

王 雲 五 主 編

比 較 法 律 哲 學

(一)

密 拉 格 利 亞 著

朱 敏 章 徐 百 齊 譯

商 務 印 書 館 發 行





比較法哲學

(一)

密拉格利亞著

朱敏章 徐百齊等譯

漢譯世界名著

## 譯序

本書原是商務印書館託朱敏章先生彥譯的。朱先生譯成了緒論及第一編第一節至第五節，因事未能續譯。該館把續譯的工作，交給我擔任。這是去年十一月初的事，因為白天我還要處理別的事，晚間也不一定都能從事譯作，而且這書是加入萬有文庫第二集出版的，至遲須在今年二月中交稿，恐怕我一個人不能完成這件工作，故把第五節至第一三五節託吳澤炎先生彥譯，把第一三六節至第三二〇節託吳鵬飛先生彥譯，第三二一節至第五一七節，則由我彥譯。時間匆促，不容許我們把譯文互相校閱，以求文筆一致。譯文錯誤之處，尚祈讀者鑒諒指正。

本書原著者密拉格利亞 (Luigi Miraglia) 一八四六年在喀拉布里亞 (Calabria) 的累佐 (Reggio) 地方出生。一八六六年在那不勒斯大學 (University of Naples) 取得學位。於是開始教學生涯；最初幾年擔任次要的職位，旋即受命為該大學法律哲學教授。同時在波爾提契

(Portici)的農科學校 (Agricultural Scientific School) 擔任政治經濟教授。在其後所就的別的職務中，較爲重要的是政治倫理學院 (Academy of Political & Moral Science) 的祕書，及那不勒斯改進協會 (Society for the Advancement of Naples) 的會長。最後由國王指派爲上議院議員，這是意大利對於在法學上或文學上有卓越成就者所授與的顯職。一九〇三年九月逝世。生平著述甚夥，其中最有價值者如下：各系法律哲學的基本原理及黑智爾倫理法律的學說 (The Fundamental Principles of the Various Systems of Legal Philosophy and Hegel's Ethico-Juridical Doctrines) 一九七三年出版；近代法律哲學與工業法的關係 (The Modern Philosophy of Law in its Relation to Industrial Law) 一八七四年出版；古代家庭與自然法 (The Primitive Family and Natural Law) 一八七七年出版；戰時捕獲權的歷史及學說 (History and Theory of the Right of Prize-Capture in War) 一八七一年出版；教育科學的研究 (Studies in the Science of Education) 一八七一年出版。上述第一種著作，一八九三年再版，一九〇三年增訂三板，改名法律哲學，這就是來爾 (John Lisle) 據以譯

成英文的。

依照原著者的序文，這書是供作法律學院法律哲學一課的教本的。法律學院中的法律哲學，與文學院或哲學院中的法律哲學，課目雖同，性質及範圍卻不能一致。但法律哲學畢竟是哲學的一部門，故不能與法學通論等量齊觀。作為法律學院教本的法律哲學，必須參照條理而將法律制度的體系，作概要的說明，並須將哲學與法學，社會學，及政治學的種種密切關係，一一顧到。這書第二編的目的，只是以哲學思想闡論各項法律關係。

原書用意意大利文寫成，來爾譯成英文加入美國近代法律哲學叢書（The Modern Legal Philosophy Series）出版。本書是根據這英譯本譯成的。

替英譯本作序的科庫累克（Albert Kocourek）說：著者有他自己的觀點，但並不強求讀者容納，把別人的觀點抹煞。他着重意大利的學者，但對於德英法諸國的材料，也以寬大的同情的理智，及顯著的公正的態度，加以討論。他的哲學的見地，可用一句話來表明，即他是近代化了的章科（Vico）歷史與形而上學調和，歸納法與演繹法合用。他的形而上學，既不是黑智爾的或新黑智

爾派的 (Hegal or Neo-Hegalian School) 也不是休姆的或康德的。(Hume or Kant) 他傾向於科學的形而上學，但重點仍在歷史的成分上面。像他那樣的形而上學，一面既不過分奧妙，一面卻又能鼓勵我們求知的欲望，不致使人嚇得不敢與法律哲學接近。

二十六年二月上海徐百齊

# 目錄

緒論.....一

一 希臘人之揣測與羅馬人之論斷.....一

二 中世紀之哲學.....六

三 文藝復興時期.....一〇

四 培根笛卡兒及格老秀斯.....一七

五 霍布士斯賓挪莎及來布尼茲.....二二

六 浦芬多夫托馬西烏斯及佛爾夫盧梭.....二九

七 章科.....三七

八 康德.....四一



九	哲諾未西菲希德斯配達里利及羅馬諾西	四四
十	反動時期諸作者歷史派及哲學派謝林及什來厄馬赫	五二
十一	黑智爾	五七
十二	洛斯米尼赫爾巴特特楞得楞堡及克勞西——謝林哲學之各形態——斯塔爾及叔本華	六二
十三	唯物主義實證主義及批評主義	七二
	第一編	七九

第一章	法律哲學之觀念	七九
-----	---------	----

第二章	法律之觀念及邏輯的方法	九五
-----	-------------	----

第三章	法律之歸納的觀念	一〇九
-----	----------	-----

第四章	法律演繹觀念之理論的前提	一二三
-----	--------------	-----

第五章	前章理論前提的系論	一四五
第六章	法律演繹觀念的實際基礎——發展與分裂	一六九
第七章	主要法律定義之批判的分析	二〇五
第八章	法律道德與社會科學	二四三
第九章	法律與社會經濟及政治	二六七
第十章	理性法與成文法——淵源及適用	二九九
第一編		二二一七
第一章	個人及其權利	三二七
第二章	固有權利的歷史概念	三五七
第三章	無形人	三七九
第四章	財產及其取得的方法	四〇三

第五章	財產及其取得方法的歷史	四二五
第六章	土地的財產權	四六一
第七章	森林與礦的財產權	四九一
第八章	工業財產權	五一三
第九章	商業產權——著作權發明權	五五一
第十章	各種物權	五六三
第十一章	佔有	五八一
第十二章	債權債務	五九五
第十三章	契約及其方式	六一一
第十四章	契約自由與勞動契約	六三五
第十五章	重利盤剝	六四七
第十六章	合夥匯票運輸及各種射倖契約	六六七

第十七章	古代的家庭——家庭爲國家的雛形	六八七
第十八章	夫妻關係	七二三
第十九章	婚姻與離婚	七五五
第二十章	親子關係	七七三
第二十一章	繼承的意義歷史及根據	七九五
第二十二章	法定繼承與遺囑	八一五

# 比較法律哲學

## 緒論

### 一 希臘人之揣測與羅馬人之論斷

據希臘人之揣測，一切事物與知識之基礎原理，必須於心外之物求之。所謂心外之物者，在愛奧尼亞派則以爲係水也，空氣也；在彼塔哥拉派則以爲係數目也；在挨利亞派則以爲係純粹的，抽象的，不動的，無始無終，不可分，不能移，而永遠爲一個完整之物也。論及物之原始則赫拉頡利圖斯氏認爲係生也，或不息之流也；挨姆培多克利斯氏則以爲係水，氣，火，土四種原不同質之物之交錯，因其離合之不同而百物以生以滅焉；至德謨頡利圖氏則以爲係同性質而無定量之原子，特組成之形式各有不同耳。

亞拿薩哥拉氏之釋宇宙也，以爲係不同性之原質，名曰「種子」者所組成，而各賦有其「知識」以定其次序焉。詭辯派則謂吾人之固有知識不足以明真理，蓋物之真理與吾人之知識絕異，故所謂「思想」者，不過「信念」而已，人生當以快樂與享受爲的。蘇格拉底氏發見理想的目標，其說以爲真正之知識乃建於對物之概念，以演繹分別之，而以定義規定之。柏拉圖就蘇氏之概念進以爲觀念，而以論辨法評定其次序。伯氏之意以爲信念與可感覺之現象相連，觀念則與真正不變之純質相當。至亞里斯多德氏則以伯氏之觀念，進而認爲真實之形式，蓋謂無現象則無純質也。

伯氏亞氏之後，有注重對象之哲學家興焉；彼等以爲物之原理尚未得而知，故不如注重實際，而令精神歸於睡眠。如克己主義 (Stoicism) 樂天主義 (Epicureanism) 及懷疑主義 (scepticism) 皆有同一之趨向，即放棄人身之精神的滿足是也。克己派及樂天派，皆認知識爲實際生活之工具。生活之目的，乃係由情慾下解放理智以求快樂。其解放之途徑，則前者以爲應憑藉德行，後者則以爲應由合度的感覺與快樂。至懷疑派，則認精神之滿足不易藉知識而取得，蓋物本不可知，不必知，而因人之不同，且不免賦與物以絕異之解釋。物既不必知矣，則任令何事發生，吾人之精神固

無須爲之震動。懷疑派與詭辯派不同之點，則前者謂真理不能由理解而得，後者則謂真理不能由感覺而達，故蘇格拉底氏反駁詭辯派之說，謂真理既不能藉感覺及信念而知，則必係由知識或概念而得矣。

新柏拉圖派之論曰，吾人既不能由理智以得真理，則真理必係在理智以上，而必須認爲卓越的，超理解的，不可形容的原則，只可爲信仰，修練及神會之目的物。質言之，新柏拉圖派之認爲超理解者，實即古希臘之所謂理智，彼其本自無所有，故每需求外物之原則，亦即求客觀的能覺得之真理也。

希臘哲學中之所謂「伊索思」(αἴθερος 人羣之特殊精神)因是不能不爲客觀的，而必由一自然機體之形式以爲表現，其任何部分，皆永爲中介的而非終極的。故在希臘社會，終缺少真正私人的權利。彼塔哥拉氏在正義之中見有數目焉，蘇格拉底氏則依人之通性而得物物之標準，蓋皆志在快樂，而由概念之實現以得之。柏拉圖以伊索思歸入快樂之觀念，謂快樂有實質，其在靈界，猶之太陽之在世，光被一切而殊不賴夫被照者之見與不見也。此項觀念，得爲美麗的，完整的化身，

猶如密納發神，全身武裝，由朱彼忒神之頂上以飛出也。總之，柏拉圖之國，係理想的，模範的，乃代表抽象之人，而將各個不同之潛賦性聯之於本體，猶之生命內在之力貫充於人體之各器官焉。

據亞里斯多德之解釋，伊索思須於自然之現實及其目的中求之。故其說曰，凡不合於自然之制度皆爲不善，而柏氏政論所用之比較法，例推法，因而得其價值焉。柏氏以爲國家——而非其任合分子——乃因人類之需要以生，人類非獸非神，而自覺有團結發展之必要。由於人類自然之需要，因團結以成國家，於是得有美滿及快樂，故國家有造就良善的，公正的國民之責任。亞里斯多德批評柏氏，以爲不應於國家認爲有一種特性，而於其構成之分子則否認之。柏拉圖亦批評其師，謂不應以國家僅視爲一空洞的協合，蓋合調必須得於多音，而不僅由一音也。然柏氏乃亦將奴隸，農人及工匠排出於國家的倫理系統之外，抑又何歟？

概言之，希臘人所想像之國，非爲高級的，蓋僅爲一自然的機構，而非人類的倫理的組織也。此其爲物，謂之有古典的美麗可矣，而終缺乏如基督教信仰所孕含之高尙的成分，克己主義者，重智慧而鄙國家，故遁世不見，歸於無爲；樂天主義者，以爲痛苦卽係罪惡，而智者則致力於永久之和



平；懷疑主義者，因不能分辨現象，乃不加判斷而以消極為得計。至新柏拉圖派之智士，則希冀以修練及神會之工夫而入於不可知之宇宙原理之中。

羅馬人之世界，係志意的世界，即法律與政治的世界也。故志意一方面在國家的管轄與剛健的秩序而隨時表見，一方面則漸發展而為個人的權利。志意的原則既為主觀的發展，則國家漸不能保持其自然機構之輪廓。在羅馬，私法之始也，係嚴格的，硬殼的，拘束的，其後乃引伸而變為流利的，普通的，柔軟的而衡平的。蓋衡平（equity）之道，可以維護權利於法律保障之所不及也。衡平之道又終成爲人道（human）之法，而奴隸制度因係人爲的而非天然的，乃被認爲不能束縛人之靈魂，於是人類自由平等之原則於以確立焉。

羅馬之大哲西塞祿未有科學的知識，未知主觀的權利係抽象的志意作用，故西氏未足以代表羅馬之實現主義（realism）。西氏未有自創之哲學，而僅折衷於希臘之各作家。彼公然表示其疑問，不信人心能絕對了然，意謂其僅得一或然而已足矣。彼於其倫理著作中，則排除懷疑態度，蓋以懷疑之危險爲慮，而注重直接的意識，謂德行之原素即在此中。又注重使人類崇信真誠而爲之

辭。西氏有取於克己派之倫理原則而予以變通，其釋法律也，不根據十二表法，或諭令 (Edicts)，而根據於人性。彼重述亞里斯多德之政治理論，而予以混合之形式，以期合於羅馬之政治組織焉。

## 二 中世紀之哲學

新柏拉圖派，將空洞之主體認為客體，降及中世紀，遂成為具體的基督之道 (the word)，即純正之心是也。自此以後，哲學乃成為主觀的原理。其說曰，人者神之影也，道之體也，於是古代所重之國家乃失其重要，而其活動大受限制。人民之內心，不復受政權之節制，而以新的信條為依歸。基督之使徒 (apostle)，首倡肉慾與靈感對立之說。拉克坦喜阿斯主張真正之公道在於敬拜惟一之上帝，即異邦人 (gentiles) 所不知之上帝。奧古斯丁發為天都地都之說。前者為真理及公道之原，後者則為盜賊罪惡之藪；然如地都能為教會 (the church) 致力，則亦可取得德行之價值焉。蓋斯時之教會猶未具統治者之性質與其世間之利益焉。

教義與世權之爭，其後大見消滅，蓋由於宗教的幻想之力。天都中遂居有一有歷史之主人，而

世間亦因與教會接觸而成爲聖潔，教會亦變爲世間的團體而非靈界的團體。此種妥協原於一種新的概念，而首由托馬斯阿奎那發之。昔亞里斯多德之說，謂各個宇宙係第二物質，係品性而已。亞氏之說，經由實現主義之推演，而各宇宙單獨顯現。唯名主義 (nominalism) 之說則異是，而主各人爲基本實質之說。然唯名主義因未與任何教義相連，不久遂爲衆吐棄。至實現主義因其後與阿剌伯批評家之超然論相混，亦不爲人所宗。及阿奎那氏繼阿爾柏塔斯馬格那斯氏之後，乃試爲折衷之論，謂各個宇宙乃造物以前之模型，其實際的存在，即吾人概念之實質也。

阿奎那之說，謂上帝爲惟一永在之法律。更有自然之法律，係永在的法律之部分，乃智慧之光，而爲倫理的法制的模型。又有人道即現世之法律，乃係自然律之影，猶之自然律爲永在律之影然。但阿氏之折衷論未能成功，因超自然之律止於神智而不下逮，而遵奉亞里斯多德學說之君王，其行動範圍又與遵奉聖經之教士相對立也。是以吾人於聖托馬斯之作，發見矛盾之詞：彼既以國家係由人之社會性而生，以快樂爲目標，以公議爲基礎，而同時又以此爲天國之實現於世間焉。斯說既破，其中之亞里斯多德教義成分，遂集中於巴丟阿的馬西略氏之政治論，而別一部，則化爲安德

羅的彼得氏之朝代傳襲之說。至柯倫那氏則一方面而張大宗教之原則，描寫一「隱君子」之型式，不自信其權力，亦不樂夫榮華，教人以信上帝而求快樂，一方面則又重述亞里斯多德之觀念論而見稱於時焉。

丹第以法律爲人與人間之親切的，實際的關係，以示其不同於道德。蓋道德係以行爲之本質定其善惡，無待其影響於他人之權利而知也。渠以敏銳之方法辨別合法的自由與無度的任性，前者蓋足以使人自以其判斷而知其行爲之正當與否，且不被擾於人，後者則全出於慾念所驅使。社會之目的係爲增進文明，文明即係內心最高度之發展。法律者，助其發展之勢者也，不然，則不足以當其稱。人生過渡的目的，國家負有使其完成之責；至於教會，則惟注意於非過渡之目標，故不能行使世間之權。丹氏於政治組織主設自由獨立之市政府，各自有其土地；聯各市而設一王，依據基本法律以爲治，兼爲各市之代理人。如王者有不當之野心，則各市亦有權力以拒之。丹氏之心中，隨處表現一統之見，蓋因其推之神位而有然，推之帝國之制有然，推之教會之組織亦有然，且其意在避免各民族之爭端也。

巴托拉斯氏收集羅馬法學家之判例，而推廣法學之範圍。渠嘗爲裁判官解除無數困難，且救濟多數被控者得免於法官之貪污。然渠注重於實際之法而弗措意於法律哲學之歷史。又一般注疏家，亦不注意及此，然極熱心於尋覓公道之原則，又善以阿剌伯哲學之問答法應用之於各項問題焉。托馬斯派及斯科特派雖於一切問題均主張不同，而皆承認有理想的與實際的二元之並存。俄卡姆否定一切認識之中間者，而承認主體與客體之直接交通。在實際問題上，則渠確定國家與教會之應分離。俄氏又區別神學與哲學，並討論及教義與理智的衝突。以渠觀之，理智不足恃，而惟一得救之途徑，仍爲信仰。神學既分離於哲學，其本身安矣，而哲學亦得自由焉。

長老學派 (Patristicism) 之後，進而有經院學派 (scholasticism) 既而經院學派亦歸漠落焉。長老學派之說係就先哲之教義以思考，推延，引伸之。經院學派則就若干條教義予以組織，以證明其連結的關係。兩派均以教義爲基本，而經院學派則施用理解的方法，分別信服 (belief) 與信仰 (faith) 焉。信仰之與理智，其初本相協和，惟理智有賴於信仰。其後二者不見協調而相離立，而經院學派亦遂崩潰矣。然經院學派自始卽有兩歧之方向，如鄧司各脫斯云，權力由理智而來，而阿俄斯

塔之安瑟倫則謂信服無需乎理解，而欲理解則必須先以信服焉。

在經院學派盛行之時，他派亦有興者，雖一時未能得衆，然爲後此哲學理論之伏線，故亦關重要也。此其各派亦以超然主義 (transcendentalism) 之假定爲基本，雖邏輯上未克與之協調焉。羅哲爾培根勸人學習語文以明學理之原，又甚注重數學與自然科學，謂無經驗則一無可知，惟經驗爲一切推論之主焉。惟是培氏以內心經驗與神秘 (mysticism) 混淆，而以神學加於哲學之上，謂無神以爲的，則一切智慧皆無益也。雷門律利謂證驗 (demonstration) 更重於信仰，在其著作中希冀組成一科學與信仰之系統，用邏輯與數學的方法，以統一概念而解決科學問題。卽乍之尼古拉承認人心能自升至於無極。其際多數矛盾均可以符合，但其符合也不能以科學明之，故成爲一種學成的茫昧。渠意上帝乃絕對的偉大，一切物皆受其範圍；宇宙乃係具體的偉大，宇宙之明顯包含者，卽上帝之所包含但不顯而明者也。

### 三 文藝復興時期

經院學派之哲學，去真理於人心，而亦不道及自然；繼起之哲學，對經院學派爲全部之批評，乃係懷疑的，蓋真理既認爲在智力之上，則真理不可達也；又係傾向於自然主義（naturalism）的，蓋文藝復興（Renaissance）時期之思想家，以爲惟有在自然中可尋求真理之跡，而卒得其實質焉。當時之人，因教會失政而多財，知上帝必不在是，又因十字軍之失敗，而知上帝又不能求之於聖墓（Holy Sepulchre）窮無所之，而遂感覺世間與人類亦自有其神聖的價值焉。因此古典之文化復興，人類復注意於物之現象，復重視工作，更感覺改革之必需，而促成政治的封建制度之結束。此新時代之特點甚多，例如商業之復興，（繼十字軍之後）新地新洲之發見，政權脫教權而獨立，與專制的王國之構成。封建之力既毀，而民族主義，基督新教皆於此而植其基。又繼之而有天主教之復振，惟教皇（Pope）之權爲之削減焉。印刷術之發明，更使平民思想得有統一之途徑，故中世紀之人，遂一變而有千百不同之職業；各執其事，鏗而不舍，公會聚議，以論世務，不復從事於聖墓之救援，不復蒞觀武士之角技，更且於教皇王侯授受傳襲之說，乃竟從而竊笑之矣。

在意大利，新時代之代表人物厥爲馬基雅弗利。馬氏鼓吹社會之改造，而絕不求助於心理學

與神學，此二者蓋馬氏所極度輕蔑者也。渠欲求物之真理，不以其影像爲已足。馬氏之目的係欲變意大利全土爲一國，此在當時固不能以道德之方法得之，且鑒於薩佛挪羅拉之失敗，乃勇往發難，而全不計及其手段是否合乎道德。渠設想之國家，係屬一明顯的組織，大體係人間的，自有其強大之力量，且自有其存在之理由。馬氏對於政治方式，未脫波利比阿之範圍，且亦猶波氏頗有取於混合之方式。（後此巴魯塔氏則嘗確指此方式之困難。）

基督新教（卽抗議派）卽此新時代之產物。此派興於誠摯之原則，故路得未嘗變亂之，且亦非僅係機會所造成，如修道派（Jesuits）與福耳特耳所云也。新教派摧毀教會之傳襲觀念，乃欲以個人之靈，自由獨立的以解釋神訓，個人良心之獨立性，乃得以簡捷而確言之。惟在意大利路得之運動未嘗成功，蓋意大利之文學，哲學超越乎新教之觀念至多也。意大利爲多數教派與改革計劃之發祥地，自希臘文化之復興，已羣起研習亞里斯多德之原著，至在日耳曼地方，則當日猶僅誦習舊約之譯本耳。意大利人思想之解放，全憑其學問之合理方法，至在日耳曼則抗議教殆成爲民族的口號，破壞帝國之系統，而爲民衆所歡迎。但新教之初，已將人與神間密接之關係過分張大其說，



致使得救之途，幾認爲全由信仰而不憑藉善行，惟重神之恩惠，而全排斥人類之志意的自由，倫理之不見重，職此之故矣。

文藝復興期最盛之際，柏拉圖與亞里斯多德之弟子蓋最興揚焉，此皆語言學之創始者或修正者，胥有多少懷疑之傾向，而以自然與經驗爲重者也。彼等所最崇奉者，如龐邦納西，亞氏派學者也；如維未斯氏，新語言學家也，如梅蘭吞，改革家也。龐氏以爲智識僅係心之影跡，人本無質，未能自知其性，而感覺實較理智爲有力。但同時龐氏又證明人不能以其心達完美之境，顧可以其行達之；無軀體，則理論的與實際的智解皆不可能也。維未斯氏謂人的學識係有限的，只能達到相對的真理。吾人應重實際的因素，而以推想爲輕。維氏謂在人生事務之中有兩元素焉，一爲絕對的真理，一即僅係一種可能性。其可能者，應以絕對者爲目標，建於人之自由志意，以達公衆之便利。此種分別，早見於柏拉圖之書，維氏論及真理與信心，認自然律高出於神律，後者應以前者爲依歸。渠又分別哲學家與法學家，故承認有一種萬民的法律，以別於因時，因地，因需要而生之法律。梅蘭吞曾著書講道德哲學，渠以爲人不能知絕對之真理，應以經驗爲範圍，亦不惟應修德，亦應享受生命與生命

之樂，如婚姻，如社交，及一切合理之娛樂而爲神之所不禁者也。

在文藝復興第一期中，希臘之思想，因原文之直接研究而重得解釋，同時又附以中世界基督教之因素。費栖諾及佛羅朗學院代表柏拉圖之復興，龐邦納西代表亞里斯多德之復興。至於亞氏學之拉丁文注疏，乃無人顧及，而阿弗羅厄斯之阿剌伯文及亞歷山大之希臘文注釋，乃爲人所習用。前者傾向於理性之超卓，示理性可離軀殼而獨立，後者則注意思想之內在性。

希臘哲學經此重新之後，而推想之精神乃得一新生命。此新時代之第一人爲德里西氏。渠不遵循神學的或亞里斯多德的原則，而自定原則以論斷事物之性，謂一切智識皆來自感覺，而感覺與動作相關。自然界之一切，皆可析之爲質與力。日之熱與地之冷，皆力也，然熱與動乃混而不分。

斯後第二期中，最偉大之哲學家厥爲布盧諾及康帕內拉。二子之新哲學蓋全與亞里斯多德異趣。布氏倡爲自然無極之說，謂一切爲帝之自然（God-Nature）。世界以外之上帝，屬於神學信仰者之範圍。宇宙係無極的創造者之無極創造物。創造者之變化及其總量皆爲無極的，至宇宙之無極，則係顯定的而非全然的。若夫各個之物，則皆形耳，偶然者耳。布氏之倫理說，謂有真理之光，貫注

於道德及道德的行爲，因之而得節制。法律須充以理智而以功用爲歸。政府者力也，法律之行爲卽裁判與懲罰，凡不影響於國家治安之言與行皆不爲罪焉。

康帕內拉玄學家也。渠謂自然縱非卽上帝，亦係上帝之形影。渠重感覺，謂其與動作終必相連。渠區別固有的感覺與引伸的感覺，謂理智僅係停頓的，提煉的感覺而已。惟渠在宗教中認爲有神之力，過於自然之中。渠相信進化，贊同公產公妻，婚姻由國家管理，社會亦須有管制，而全世界之治理應如一教廷王國之制焉。

據新柏拉圖派之見解，上帝不惟在宗教中顯現，亦在自然中顯現，此派以費栖諾爲領袖。自然不獨爲上帝所藉以行動，且包含神聖之性質，人類亦可得而知之。通神學 (theosophy) 卽係建築於自然知識之上。自然爲一大神秘，猶太之堪巴拉 (Cabala) 係猶太之神秘學說，爲其管鑰。按照此說，事實係一面幕，而觀念隱於其後，因此而世界得其解說。申言之，堪巴拉證明自然之神力之存在，而魔術 (magic) 卽人所藉以研究而欲戰勝自然者也；煉金術 (alchemy) 係研究物質之秘密能力者也；觀星術 (astrology) 係求得星體所及於人類行爲之影響者也。

菩丹之工作，蓋欲求政治真實元素之確切知識，及社會秩序之功用，而不欲深問其基本原理。渠之研究法蓋取亞里斯多德之塗徑，故格老秀斯謂菩丹任意變化道德法律以入政治。然菩氏能在孟德斯鳩以前發覺氣候之能影響於社會組織是其足稱者。此亦非貶損孟德斯鳩之創見，蓋前此如柏拉圖亞里斯多德等多數哲學家，皆早已指示立法者宜注意氣候之影響，惟至孟德斯鳩乃以此說爲其立論之基礎，故不同於他家焉。

在此時期中，經院學派之假設重遭批評，而自然乃爲人所重視。於是國家不復被認爲無倫理性之一體，不復被認爲兄弟相殺之組織，與罪惡之產物，亦尙未被認爲教會剷除異端之工具。國家之目的，既非所謂地德，而有賴於天德，亦非所謂軀體，而以教會爲其心靈。國家蓋係各組織之集合，馬基雅弗利氏研究其分合，認以爲人類之適然的建設物，含有世上之神的原則。國家可以單獨存在，無須必與教會相連而後始爲合法。國家係屬各力之交雜，其初以王爲中心，後此則以社會爲中心，於是成爲專制王國，而助成民族之發展。惟在意大利，則教會之力至巨未得達此結果耳。

#### 四 培根笛卡兒及格老秀斯

現代哲學乃文藝復興之產兒，由懷疑而生者也。重要之創作者爲培根、笛卡兒皆欲求得一智識之穩確基礎而脫離古代假定之疑難焉。

培根創爲新機關 (*Novum Organum*) 之說，以代亞里斯多德之機關論，於是歸納法始得其新的試驗性質。培根謂人類如不能明了解釋自然之律例，卽不能戰勝自然，而欲解釋自然，非憑經驗不可。經驗必須脫離吾心所附加之成分，卽係不可蔽於教義。吾人須用歸納方式以現象法則之事實爲基礎，此等事實，培根稱之曰獨立之例 (*perogative instance*)。

笛卡兒欲改建科學而趨重思想，其行動方向與培根相反。笛氏以爲感覺機關非可恃之證人，惟有「我思故我在」(*cogito ergo sum*) 一語爲惟一無疑之知識，因而知有存在。此知識係最初的，明晰的，因自我 (*ego*) 既自在而又顯然，蓋自我之異於他物正以其能思之特點也。由此最初之自在知識，乃由演繹法而生一切認識。凡可得明確的物之知識之處，科學皆在焉；而心則有疑，因其非

完善也。若心自認其非完善，則必其自有一對於完善及無極之觀念。有此觀念，即可謂無極之道已加以印象。自我及上帝之觀念，固有者也，人所起之其他觀念，獲得者也，而其因則皆在外物之表象，非必真出自其體也。蓋色、香、聲、味皆係人之方法，而已混列於物中矣。物之外延，非吾人之方法，而實爲外物之純質。思想即係靈魂，外延即係軀體，靈魂活潑而軀體鈍滯。

培根欲以經驗變化自然及道德的學問，然渠於後者注意甚少。渠似以爲道德及政治的學問皆基於信心，而非基於事實，故國法之責任，非但保護私法而已，是且須主持人民之教育及其福利。培根之政治主張，蓋周旋於道德及立法之間，無意於絕對理想的完善的社會。彼注意人之交際、通商，及平民政治。其交際論中，對於社會在法律上之權力，及其在教育上之權力，頗有顯著之混淆。至論及通商，則頗富於博學的精審的格言。在其所著之第三書中，渠不論及國之如何可以保守而和樂，但推論擴充國境之方式，此殆因該書係奉獻於英王之著作而然歟？培根討論法律之源，其書少哲學性而頗富實用性。書中多有格言，可爲立法之參考，且有一貫的政治原理。綜上言之，培根蓋不可列於自然法作家之林也。

笛卡兒以上帝爲思想之原理，爲知識及動作之推延。人爲靈與體之結合，結合之情感，兼自靈與體而來。倫理之目標，在使人脫離情感之驅遣，而欲得此自由，則非先對情感有真正之知識與了解不可。昔布盧諾主張倫理建於理智之上，靈魂應離去與上帝之結合，殆爲此時代之先驅矣。

自有笛氏派之哲學，此項新的偉大運動遂以思想爲主幹，以之爲誠正之源，以之爲社會制度是非之矩，一時大改易人之耳目，而所謂思想者，蓋抽象的也。思想自此遂被視爲個人的機能，而與他人之意志互相貫串。此主觀的原則，是爲現代哲學之基，其動力則非思想卽爲經驗。經驗於是被分析爲外部的感覺，爲苦與樂，爲個人生活之利用，蓋感覺本係個人的也。人身之於經驗，其感覺趨向爲快樂，爲求快樂。此人身主體之原則，亦見於宗教改革，蓋此運動將宗教的意識予以解放，而各個性靈之權利得被承認。邇後此種傾向，則見於種種爭求自由之舉，蓋久被社會吞沒之個人，至此自行擡頭，反抗社會，而認其自身爲社會之原，社會之終，甚至以爲可以無社會而自能生存於一種假定的自然狀態中，於是所謂自然律原理（theory of natural law）遂發生焉。此蓋爲一種倫理與法律交織的系統，建立於人之理解及經驗之上，重在個人，而次乃在社會。

格老秀斯乃此系統之創造人，雖此說先有布盧諾為前驅，然格氏對於原始的、自然的建立於理智的法系（*jurisprudence*）始有明晰的概念。此法系蓋為不變易的，而為一切法系之源泉。然格氏之時代果何如乎？彼時一般法律家，蓋正崇奉羅馬法，認為天經地義也；彼時一般政客，蓋公然崇拜武力也；彼時正統派的神學者，方希望毀滅王權，以穩固教廷之神權也；彼時經院學派，方繼續編造機巧之議論而未已也；彼時抗議派之新的神學者，方將危及人生之自由權也；而格氏卒創為不朽之說，斯足稱矣。

格老秀斯發展此新學之原則，首先討論戰爭與和平問題，蓋人類不明自然之律，其可悲之結果，於此為最顯也。故格氏請求凡有糾正此悲慘局面之力者，皆讀其書而明其新義焉。受格氏學說之影響，起而論戰爭之權利者，又有意人數人，其最著者，為真太耳氏，嘗為格氏所稱道。真氏首先草定一種戰爭之規律，並將戰爭之事與宗教劃分，而以前者完全歸入法律之範圍。惟真氏所想像者，僅係羅馬之法而非理想之法，且過重戰爭，而忽視人類常態之和平，於是不能確認戰爭之價值。

格老秀斯謂法律係正當理智之原則之總合，吾人蓋秉此項原則，就每一行為之是否合理，且



相符於社會的本性，而定其是非。人類之本性即係自然律之母。因此本性而吾人有社交之需求。自然律爲不變的，縱假定上帝不存在，（作如此假定即係罪大惡極）而自然律亦存。廣義的法律包含道德，若以其狹義言之，則涉及完全的與不完全的權利，能力及曲直。然法律與政治不同，凡對於可喜與不可喜，有用與有害，現在與將來之物，而各與以相當之報酬，此政治之責也。此項分別，則格氏以前已有佐凡尼氏著書論之，第未能詳盡耳。

格氏想像中之自然律，全在個人之權利。私人財產發生於原始公產之後，蓋基於一種明言的，或默認的合同。無遺囑之承襲，係就死者之志願作當然的推測爲基礎。私法之範圍於是由契約而進入國家的範圍。保障契約，自然律之責也。凡組成國家之分子，均係明言的，或默認的約定服從多數（majority），而多數即被賦與以權力。一切民法之基本，在於承諾即生義務。國家即人民也，係自由人之完美的團體，羣相團結，由公益以享受各個人之權利。或共和，或帝制，皆可維持權力與義務的穩定。統治權之主體即係國家，政治之方式則由公家之同意而來。至懲罰之權，亦基於犯罪者之同意，其同意蓋即由其犯罪之行爲而表示默許也。法律與權力亦有專使某某階級獨享便利者，至

於國際法，則通行於各國。欲謀社會權利之充分發展，必須有自由貿易，故禁任何物產之入口，則運來之國，可認爲宣戰之正當理由。外國貨物之自由通行，及各國間之交易，均不得而禁阻之，但如得關係國之同意，則關卡之限制，與入口之禁令，亦得而行之。海洋係公開者，此係合於自然及道德之理者，然如爲國境內之內海湖沼，則此項理由不適用矣。

##### 五 霍布士斯賓挪莎及來布尼茲

霍布士 陸克柏克 立與休姆皆表同意於培根之哲學。

霍布士只承認物質與運動，將思想歸入感覺，而以感覺爲起自運動。渠以外部之會合律，解釋整個之精神生活，故留埃斯及現代之會合心理學派，皆奉霍氏以爲鼻祖。霍布士亦猶格老秀斯由人之天性立說，其不同於格氏者，則謂人之天性，係自利的，而非爲公的。社交之起因，由於自愛，而由於愛人。社會之起原與存在，非繫於互利，而乃繫於互懼。在自然狀態之中，有不息之鬪爭，人人以貪慾而交相爭奪，蓋人人皆自以爲可享有一切也。然自衛自保之本能，乃出於天然，故人類遂自覺

應解脫此不安之局勢，而取得和平。由於此莫大之恐懼，而人類乃相約將一切之權及力奉歸於一管理者，此即國家契約之所由來也。因是而有專制帝國之產生，以規定何者爲誠，何者爲正，何者應信，三者蓋即法律之產物也。霍氏猶之格氏，注意人之各個的天性，以一切爲生自契約，爲自然律之果也。

陸克反對笛卡兒之天賦論 (innatism)，欲證明理智猶如白紙，而被感覺印字於其上也。吾人之觀念生於感覺及回想，回想係將感覺之材料加以綜合、分別、抽象、或概觀。物質之觀念係一集合的觀念，不足以表明其本體，蓋吾人所見者僅係方法耳。至於自我，只在思想界中得之，而不在實質中得之。自我之爲本體，乃在其各項活動之連續，而非在其真正之一致。假使真有物質，亦必爲吾人之所不知、所不見。陸克謂品行之正當與否，應視行爲之合乎法律與否。法律蓋藉立法者之權力以運行，而可加賞罰於吾人者也。陸克放棄自然狀態之假定，此項假定蓋爲一完備的系統，包含生命、自由、財產以及懲罰之權利。陸氏以爲國家起於契約，而任保護個人之責。渠承認人民主權說，故以爲人民應制定法律，而使王侯服從之。陸氏又信教會與國家劃分之說。

陸氏分國權爲立法及行政，前者屬之人民，後者屬之君主。其後孟德斯鳩乃本此說而發揮其憲政論。孟氏依英國憲政之情形，描寫一代議政府之全部機構，首唱立法、行政、司法三權分立之說，並發爲三權互相節制之論。孟氏又爲歷史的氣候論之創始者，第未免過張其辭，蓋氣候未變之處，歷史亦或有出入，此爲孟氏所未察及，故對於進化未有真確之概念也。孟氏未嘗顧及法律哲學，然在其書中，任何國家皆可發見其所奉爲法理者之解說焉。格老秀斯之學，在當日頗爲流行，獨孟氏未之言及，其所著法意中，有三處言及自然律，而實則所論乃道德也。

陸克以知識建於知覺之上，謂吾人之所學，不過方法耳。渠注意物體，但其實質則爲吾人之所不能知覺。柏克立之說較爲完備，渠雖以陸克之前提立論，然證明真在者係觀念而非物體。蓋觀念之真，乃直由吾人之知覺以生，物之真卽在此知覺耳。

休姆完成陸柏二氏之說，對於因果（causality）之說，加以批評。其意以爲因果非能感覺，非能知覺，亦非能由推論而得。其所以不能知覺者，蓋因其本無相連之印象，經驗所昭示吾人者，僅有兩個事實之並在，而未示其相連。又不能以分析之法求之，蓋分析只涉及邏輯之符號，而不涉及存在，

換言之，僅有因之概念，不能即以發見果之確存，有之，只爲一邏輯的證明而已。另一方面言之，因果亦非演繹之所及，蓋未嘗有一中間之名詞可供推論也。是故因果說無科學的價值，除數學之外，吾人蓋無可置信者，蓋凡物皆假定有其因在，惟數學則否耳。因果之念，乃在習慣中，在教義中，在期望中。一物之隨他物，既已屢見，吾人乃信前者之爲因，而後者之爲果，此項教義與期望，縱無理論的價值，然在吾人之生活行爲上已足爲軌範矣。

馬爾布隆什、斯賓挪莎及來布尼茲皆笛卡兒派哲學之繼起者。笛氏之意，以爲上帝觀念爲人類性靈之所固有，馬爾布隆什則復以思想之來源置於人之外，謂知識爲直覺的感化，爲上帝觀念之影象。外延（即體積）爲可思想的，因其在上帝之內可見也。上帝爲惟一之因，在實際上工作，其所造者，皆神的行爲之果。知真理之在上帝，吾人遂可以愛上帝，而與之共作。人應以各物間完善之關係爲其行爲之模範，此等關係，即愛之內容，亦即上帝所以自愛者也。

斯賓挪莎欲調停外延與思想之衝突，乃假定有一單獨之物質，而二者皆爲其屬性。渠將外延及思想結爲一體，而包括一切之實在。此物係活潑的，自因的，而進展爲外延及思想二屬性，每一屬

性皆表顯物質之狀態，但經由無限之方法。兩屬性並不相連，其各有之狀態亦不互為因果，係相符而並行耳。是以物質兼此二屬性，實為創造的自然（*natura naturans*），而宇宙則為實際的自然（*natura naturata*），惟宇宙亦係無限，第其各部分則皆單純的狀態耳。物質為自定的，非被定的，亦係自由的。人非自由的，因其僅為有限之狀態，而被其他狀態所限定也。人為一自然之力，而有自由之幻覺。各個狀態則觀念也，物體也。吾人以靈言之，則為觀念之因，以軀言之，則為情慾之因。在觀念上，如其充分明瞭，則吾人係主動的，在情慾上，則吾人為被動的，因情慾係由我體或他體而生也。但對於二者，吾人皆不能有完全之意識。凡被動者，皆含有不足、暗昧及混亂之觀念。但人以其心言之，本不被情愛與慾之束縛，因其知上帝，知物物之關係，因愛上帝而得有充分之認識也。

凡物皆為存在而奮鬪，惟人亦有此傾向，於是倫理之原則生焉。法律乃人之天性之權力也，因此力而人得以保其存在。至自然之律，則自然之權力也。人之權正相當於其力，有較大之團結，即產生較大之力，而因之發生較大之權，故國家之權力甚大，蓋因多數人之權聚而成之也。人因情慾及利害之衝突而有可怕之爭奪，國家之目的，即所以止此爭奪。國家建於合同之上，但不即因此而將

各個人之一切權利均歸之國家，如霍布士所云，蓋凡非力之所及，即非國家之所有事，故行爲可予以管束，而意見及信仰則否。

來布尼茲亦欲調和笛氏之二元論（即思想與外延），渠謂凡物質皆係力，故皆爲動作的，而非停滯的。渠信凡物質皆係代表的，蓋皆係單子（monads）之所成，單子者，非物理上之原子，乃玄學上之點子，乃無積之原素，不成形，不可分，不能燬，不可入，能被查見而能被表現者也。每一單子，即係一單純之力，特秉其原來之使命，自含有宇宙之代表計劃。布盧諾爲單子說之首創者，渠謂每一單子皆宇宙之縮形也。單子爲活動之質，係代表自己，爲單個有限之質，則代表他單子，蓋據來布尼茲之論，物質非一，其爲數蓋一如力之數焉。

由全部之物質中，來氏特指出單純之單子，賦有代表之性，爲三級之次第發展。蓋表顯之初，僅單純而晦昧，及連於感覺，則漸明晰，進而與知識相並，則大顯明。單子能由一個概念以過於他一個概念，即係乘此漸進之道。此力在凡生物即爲特殊之活動，在獸類則爲直覺，在人類則爲志意。單子有連續之各種境地，在靈魂之單子中，有意識之境界，係由無意識之境界而來，故志意係爲無意識

之境界所決定，而非爲任性 (caprice) 靈魂的生命，即係由無意識以極微渺之步驟漸變而爲明確的知識。每一單子自始即各具其特殊傾向，縮宇宙於其中，由其傾向以逐步進展。單子不由他單子而生，亦不加影響於他單子，但在各單子之間，有上帝之一定的協和焉。

來氏之教曰，有心則有感覺之表示，但心非感覺之因，心亦非似白紙，但爲一含孕之能力，即係相同之原理與充分理智之原理，爲因果的終極的。相同之理，關係單子之本身。充分理智則關涉各單子間之協和。充分理智之原則，即係一切具體科學之基礎，亦即道德與法律之基礎。靈者心也，志意也。志意者乃一意識的傾向，而趨於快樂者也。經由明確的認識，而靈魂乃自覺爲大全體中之一原素，因之有爲公衆福利工作之責任。法律乃建於上帝之本質，而非建於上帝之志意，其表現也，則有成文法 (rigid law)，有衡平之道 (equity)，有正直之道 (probity)。前者爲可代替的正義 (commutative justice)，基於「不可爲惡」之格言；次者基於分配的正義 (distributive justice)，而使人各得其分；後者則包含「正直處身」之格言。法律以完美爲目的，任何之社會，皆以人之快樂爲目標，國家尤以保障對外安全爲特職。來氏理論之理想爲靈魂的社會，而直接倚賴上帝，生息於



道德之軌範中，一切之權利皆集向同一圓心焉。此正似克己派之理想國。在此理想中，基督教原理與希臘哲學相交錯，頗堪注意；但來氏以純理主義立論，乃轉而入於幸福論，終則使道德與宗教乃混而難分焉。

## 六 浦芬多夫托馬西烏斯及佛爾夫盧梭

浦芬多夫將笛卡兒哲學似以任意的方式，與其自然律及國際法之說相併，因以說明法律之心理的基礎，及歸功之論（theory of imputation）（此為格羅秀斯之說）。惟浦氏學說之進展，既非深奧，亦欠正確；蓋渠以人類的社會性直覺，非生於仁愛，而生於需求，且渠又以道德與法律相混，而又將道德分為對神、對鄰、對己之三重責任也。浦氏之法律概念遜於格老秀斯，蓋渠以為法律及凡一切正直之事皆視上帝之志意與神命而定，故來布尼茲頗不重視浦氏，於其論自然律之書，極鮮言及浦氏者。浦氏之徒有巴培拉克彪拉馬基及得腓利徹。巴氏博學，然對於合理的法律未有明確之了解，但能為之新說，而以科學的方法演出道德與法律之分別。彪氏亦有巴氏之意味，對於浦

芬多夫之意見只一味盲從。得腓利徹曾著書論歐洲之公法，並就法律哲學之作家著爲書目筆記，但對此學派未有新的供獻，卽此日曼哲學家對於分辨道德與法律之努力，在彪拉馬基在世之日已着手矣，而笛猶未之知也。

格老秀斯及浦芬多夫之說，引起各方面之反對，如羅馬派則謂此二氏爲希圖將衡平之道擡高於羅馬法之上，而不知羅馬法爲世界上最大之成功也。然對於衡平法之性質，羅馬學者亦未有一致之意見。至於神學者，尤其是新教派之神學者，則視對於法律之合理的研求，卽爲無神主義 (atheism)，且於自然律學說之不一致，大加攻擊。塞爾頓不願以法律基於理智，故其說以爲法律係由上帝之本性引伸而來，一部分係強迫性的，一部分係允許性的，至於神律，人人皆須遵從，則皆由聖經中顯示也。浦氏巴氏等幾一致反對塞爾頓之說，因塞爾頓由十誡及猶太習俗以演繹法律之原理也。科克最猶斯者以爭辨之便宜，表同情於塞氏，但渠有較高超之原則，卽由神之志意直接引出法律之訓條，至於神之志意，則由其行動而知，或由神質之純善而推得，無須憑藉顯示也。

托馬西烏斯建法律於理智之上，不藉顯示而得。渠亦承認有自然狀態，但其時非戰、非和、實混

亂而已。人之行動應以軌範爲依憑，法律卽外部行動之軌範，而社會和平之保障也。托氏援用來布尼茲之法律三級說以明法律與道德之別。渠信道德上的責任非強迫的，非完全的，爲保障內部之和平的；法律上的責任乃強迫的，完全的，係保障外部之和平的。由此說引伸之，國家應放任道德及宗教之事，聽之良心的自由。托氏歷述萬國法之各解說，謂國際間不能有真正的法律，蓋因無更高之威權以督促責任之履行也，故托氏於此不同於格老秀斯而其說反見退行焉。

佛爾夫以有系統的方法解釋哲學以爲學校中之用，蓋從來布尼茲之教者也。然渠不盡守來氏之說，而頗與以修正。如謂所有之單子皆具代表之性，佛氏卽不以爲然，而謂此特爲靈的單子之屬性耳。佛氏之倫理原則係「至善」。渠謂責任有完全的與不完全的，但未定其分別所在，未嘗提出一分辨之之標準，是以道德及法律仍歸於混亂，而科學又見一退步。佛氏自謂由人類本性，藉嚴峻的演繹術而得自然律。自然律加吾人以責任，使之爲美善而行動，蓋自然律建於人的天性之上，卽人類應爲與不應爲之法則也。自然律之最後基本爲上帝，因上帝乃事物次序及自然次序之創作者。佛氏之原則不可釋以過分的個人意味，蓋渠謂善行或以保其固有之善，或以取得偶有之善，或

以完成人類之善，卽家與族與國是也。佛爾夫與其徒發泰爾皆賦積極的法律以絕對之威權，但亦承認個人的或民族的自然律爲積極法之來源。在意大利人中如拉姆普累提卽信其來自此源，甚且謂假使兩軍之間亦可立法，則渠亦執筆起而擁護之，又引證海軍戰事，以說明人道(humanity)之大原則。拉氏對於道德及法律之別亦未提出標準，一如佛氏。渠以自然律爲自然之普遍的系統，趨向快樂與美善，但未指明自然律究含何物。渠引倫理之假設及理論，以討論法理，假設上帝爲行爲之裁判官，又析道德之歸屬。拉氏以爲法律者乃係利用其所當然，以完成各種的責任。其責任或爲普遍的，原始的，本來的，特殊的，引伸的，以及假定的。如主有之權，二氏皆以爲由公有而來，其起源爲肉體的嗜欲。拉氏亦主契約論，謂社會爲一致的契約，因謂其係於立法而且執政者之允許之上，而拉氏之錯誤亦於是顯然，蓋未能分辨公家的正義，與私人的正義也；然彼一般爲自然律之說者，率有此誤耳。

休姆代表培根哲學之補充派，一如來布尼茲之代表笛卡兒派。其後法國之感覺主義 (sensationalism) 唯物主義，以及蘇格蘭各哲學家與上世紀之德國混合主義者 (syncretism) 皆未能對

齊理有何等之新供獻。法國感覺派起於伽桑狄之說，伽氏與培根笛卡兒同時，其說以爲吾人觀念之唯一來源，即係感覺；吾身之確實存在，不但因有思，而更因有感覺之事實，第伽氏對於物質未能有以說明也。陸克之後，康的亞克將意識感覺及思想之起原皆歸於單純的感覺，因謂性靈不過感覺之變象耳。善內及哈德烈亦注重感覺，謂其在運動之原則下而重演，而聯合，而保存。拉美脫理及何爾巴哈以明顯及通俗之方式述說唯物主義之原則。至於聖彼爾則將笛卡兒之「我思故我在」易爲「我覺故我在」。特雷西之著作中，觀念學 (ideology) 至被混入動物學。而卡巴那氏乃將道德之學認爲自然史之一部分，於是自由成爲超理智之權力，而志意之動猶如火之焚焉。

陸克謂人之欲工作，非由於認識，而由於內部之不安。不安爲一種感覺，故倫理之基礎，不得不爲之改變，蓋倫理不復本於理智，而乃本於感覺也。由是以感情而非觀念認爲工作之動機，而吾人所以定行爲之標準者，乃係特別之感覺，即道德之感覺也。此項感覺，亦非原始的，（英國派之作者或爲此說）但係由某種外部因素引伸而來。其成也以漸，頗爲精細，以其各級段顯現而成爲心理上的會合，由於會合及習慣，而自利的行爲成爲道德的。蓋其始也，欲他人之得利而已快之，其終

也，則欲他人之得利，而無復其他動機焉。凡沙甫慈白里、蒲脫勒、赫起遜、休姆及亞當斯密司之理論，皆由此概念而來。斯密司謂道德之裁判官，須為秉公的旁觀者，而其裁判之基礎，應為同情心。對於得利或獲禍之人之同情心，非僅因分其樂分其苦而然，亦因對於以善報善以惡報惡之衝動而有同感焉；社會正義之原理蓋在乎是。

休姆謂在道德上主位之因為感覺，客位之因為利用。愛爾法修謂行為基於自利，即自求快樂與享用是也。邊沁（其人天性係立法家而非哲學家）則只注重公眾之享用，以之為倫理之基本。對於原則，不為心理的分析，如霍布士及其他英國倫理學者之所為。邊沁深自信其說之為創獲，（此亦足見其未熟悉哲學思潮）故以趨樂避苦視為行為之動機，此與霍布士及陸克之說相符，但邊沁則謂此原則不能加以證明耳。邊沁反對將行為之標準置於結果計算以外之主張，而自造成一道德的算術及社會的動力學。

蘇格蘭各哲學家以確實（*certitude*）為基於內部不可解的暗示，而以常識為真理之尺度。至文藝復興期之德國哲學家，則徘徊於陸克經驗主義與來布尼茲理想主義之間，而傾向於懷疑派。

盧梭承認自然律學派之一切假定——即係個人自由之固有，自然之狀態，國家以契約而成而毀，個人有自衛及自奉之權——故主張人民主權說。——若錫德尼及陸克，則更加以反叛之權利。此權之來源，爲信教之民衆對於教務均自信爲特有其權利者；後此修道派教士（Jesuits）乃完成此論，以助教廷，爲圖推翻王侯之權，謂政權係由人民之志意而產生，但教權則由上帝而來云。

——盧梭對於自然律之統系又加一新屬性，即自由權之不能讓渡性（inalienability），此係格老秀斯及後此作家之所未言及者。盧梭對於一般的自由見解加以否認，且謂格老秀斯及霍布士均係主張奴隸制度之人。基於不可讓渡之自由說，爲解決問題起見，盧梭乃發明一種政治的結合，而自由權在其內得有不可讓渡之地位。於斯時焉，人之服從國家，即係服從自己，而各個人皆完全互相放棄其權利，以歸之國家，於是盧梭有「公意」（general will）之說，即不可讓渡，不可分割，不可代表之主權是也，因之盧梭對機械的憲政制度加以批評。盧梭只贊同代議政府中行政權之辦法，蓋此制中現已成立牽制之系統，則行政權不妨授之君王或委員會。國家活動之目標爲公益（抽象的公益）容許種種不同之生活狀況，而取一致之方式。後此之哲學家，證明盧梭之所謂自然狀

態乃係想像的，與理論及經驗均不相符，且此狀態必先假定有一契約，而既未有國家之擔保，則契約殊不能成立。且法律係存在的，且係必須存在的，而契約本無須存在的。且欲圖達得所假設之利益均衡，一律平等，則不但法律條件之不同應一切剷除，即人生無限量變易之因素亦必須除去。又如承認公意與衆人之志意 (will of all) 有別，則是將後者解放，不復受任何理智的節制矣。

厥後法國起大革命，而盧梭所昭示的自然律系統遂得實現。然此亦非驟然而來，乃有許多之因素，經長時期之醞釀而成者也。中世紀所產之新人觀，文藝復興期之振動，培根笛卡兒兩大系統之哲學思想，屢次之宗教戰爭，英國之革命，美國政府之成立，政治上歷來之腐敗，以及百科全書之印行，皆其促成之原因。而文化較次之民族，其中革命分子亦羣集中於法國，以共成此大舉。「公意」既被盧梭置於一切倫理法律之外，大革命乃希圖無限度之自由，將世間對於人的發展之阻礙一概摧燬之，於是自由成爲無拘束之任性，而卒亦不得不再自求限制；從此人類各項活動中乃見種種之改造，但一切皆不過暫時的幻像，未幾即逝矣。



## 七 韋科

在休姆來布尼茲之後，除康德外，韋科實爲新運動之惟一主動人。韋氏謂原理管轄事實之起原，發展與終結。天道（Providence）也者，如加以最後之分析，實卽心或思。其發展，始則爲自然的，繼則爲人道的，故天道非超卓出世之原則，而係在宇宙之實際及歷史中爲固有。此項原則，先發展於自然世界，繼則在人類的理想。是以物體由思想之原，動向思想之終，亦進亦退，爲雙重之循環。科學不能進入思想之內裏，如笛卡兒之所信，蓋物之本性，不過歷史上之一階段耳。思想之內裏，不能表明確（the certain）與真（the true）之關係之因，如科學之所求。蓋由確逐步以至於真。心由確而知真，以確爲真之一部，爲其附帶者，而真亦卽包含於確之內。蓋真爲觀念，而確爲實際。

天道內在之概念，韋氏於其著作中證明之。惟在 *Dell' Antichissima Sapienza degli Italiani* 一書中，則天道爲世外的，幾同於柏拉圖之所謂善。此書含有兩項假定爲韋氏後此所不復持者，一卽謂吾人祖先之明哲，一卽指人之發明數學——數學卽由真變實之重要原則一部分的

適用也。在其所著之 *Diritto Universale* 及 *Scienza Nuova* 中，渠謂人爲數學及一切科學之創作者，此與人類之觀念，同爲歷史的發展，即平民的世界與宗教之發展是也。

人也者，知識、志意與權力也。權力爲其志意所限，志意爲其知識所限，而心實爲其原理。以心言之，人初爲感覺，繼爲想像，終則爲理智。故人之歷史，必經過三時期，即神之時期，英雄之時期，與人之時期是也。主有、自由與完善即與知識、志意、及權力相映照，此即法律觀念之三因素。由理智之力而引出此力，與貪婪相抗，成爲倫理之德，而又藉法律之力以均衡人類之福利。福利爲法律發生之時機，但其本因。主有、自由、及完善三者產生威權，威權爲僧侶的或經濟的，或民治的；由三者發生三種之政體，即王治、民治、與寡頭政治是也。

法律之爲科學，乃建於理智或哲學之上，及威權或言語學之上。其爲學也，所論爲真，即理智也；爲確，即威權也。威權爲理智之一部，而非爲任意，亦即確者爲真之一部也。故法律理論之基本，即關於真，而其理論，則關於確，以此而有別。合理法與現行法之合併亦基於此。現行法者，非完全同於合理法，亦非完全與之反對，其性質爲依知識發展之則以實現理想的法律，亦即民政的進化也。在其

附生狀態下，厥爲暴力，其後則經真與理而歸於完成。最良之法律非嚴格的，鐵鑄的，及拘牽的，乃似羅馬初期之寡頭政治之狀。蓋在十二法表之前，法律之在羅馬爲公平的，示範的；及至共和時代，則爲嚴峻的；帝政時代，則又趨向溫和，而復如初，變爲神聖的；蓋經由宗教深切的燻染之習慣而生也。

政府者，初在家族治權之中，繼則入於英雄式之寡頭政權，更次則在平民共和之掌握，最終則復歸於君主制下之個人。至混合式之政制，則爲維繫民衆對政府之信仰而產生。法律之初，見於習慣而已，其後則經立法之手續。格老秀斯塞爾頓及浦芬多夫以爲法律生於未開化國之初期，而有富有理智之人，此則誤矣。國家之起卽有人民之自然律爲基本。格老秀斯以爲爭鬪爲始於野蠻人，此說亦誤，蓋此乃自初民而有之，乃在荷馬及英雄時代以前也。

韋科論及理智與威權之關係，真與確之關係，及其對於法理抽象學派之批評，足徵其對法律有廣博之概念。事實上如確者爲真者之一部，威權爲理智之一部，則法律既不致陷入歷史上之相對律，亦不致被認爲無歷史之抽象的理想。照韋氏之說，科學應與人類之觀念同爲歷史的發展，故法律無歷史之觀念不能成立也。

章科批評格老秀斯關於爭鬪之意見，基於其對時代及制度進退之概念。然因有此進退之概念，於是韋氏乃不能盡明基督教之深意，蓋與波利比阿馬基雅弗利及埃及哲家正同，至巴加納氏亦犯同一之錯誤。

馬基雅弗利非僅爲伊壁鳩魯（即創樂天派說者）之從者。渠信羅馬之偉大乃係其眞價值之結果，然而功德之受賞，固亦來自幸運也。馬氏不深信機械的假定，其所著王者一書中所勸導吾人者，頗爲不穩。而對於聖加新諾隱者之崇拜，亦堪注意。然觀於章科之意見，則對於天道之福善禍淫，其說亦未始不可兩存也，在馬氏之生活計畫中，此所謂天道，因獸慾而創爲婚姻之貞德，因貴族之恣縱而引起民衆之自由，因人民之惰亂而發生強大民族之管制。經由波利非馬斯而人類知服從，因驕傲之阿基利及公正之亞立司泰提而爲民衆自由開其通路，而提庇留則助成王國。然則該撒善爾查豈不能爲一多憂多思之人，賦有相當之品性，能在彼腐敗之世，將意大利建爲一國乎？蓋在 *Scienza Nuova* 一書中，章科已屢提及一政治道德之標準，而與生命之其他方面迥不相符也。

## 八 康德

康德相信知識爲一複雜之事實，爲合理的及可覺的因素之結果，必以其全體考慮之，而不可以其一部分考慮之，如陸克及來布尼茲之所爲也。陸克僅考慮感覺，來氏則注重者只心及康德乃以結合兩種趨向爲目的。康氏以爲時間與空間皆非概念，而爲感覺之產物；空間之感在外，而時間之感在內，此皆感覺之初步的接受，而在吾身之外並無與之相當之物體。試驗的知識，在某種先天的（a Priori）條件下係可能的，蓋由純粹原始的概念係心的職務，而以施於經驗的直覺。此係先天的綜合，蓋其各範疇係理想的中心，爲諸種現象之所聚。人之知物，知其所現之象而已，非物之自身也。現象與概念互自交通，直覺與範疇爲一本來的綜合團結。由此團結而知識爲可能的，亦即知識之主要基礎。凡非由經驗所賦之物，如靈魂，如世界，如上帝，皆係不可知的。物之可知者，因其可以經驗也，而對於上述之三觀念，則並無相當之直覺。故三者非知識，乃係對於絕對者之條規，而非經驗之所授。蓋絕對者必存在，乃理智之所要求，但超感覺之學，則完全不在「純理批判」（*Kritik*

der Reinen Vernunft)之內也。

在知識中，有上述之二項因素，即感覺與範疇；在道德中，則同樣有感情及道德的規條。道德者即志意的自主，志意即純理，完全無偏見，無感情，無情慾。至他道之志意，即為次級自利目的所決定，通常被動於可覺的衝動，乃係非道德的。若有求快樂之希冀，即或為感於宗教慈善之高尙情感之決心，亦可掩蔽志意之純潔。蓋為善須無所為而然。行為之動機必須合法，必須合於普遍立法之原則。道德也者即純志意也，吾人之一切行為均須與之相合。志意係自決的，自然的，故範疇(CATEGORY)的要求必須認為終極的而斷非中介的。此要求係絕對的，包含純粹無限之志意，是以「實理批判」(Kritik der Praktischen Vernunft)中之絕對者必存在焉，因理智需求其存在也。志意的自由，靈魂的不滅，上帝的存在，此三者為實理 (practical reason) 中之假定要件，為倫理的前提，而非知識也。自由志意非認識之對象，但必須假定後者而後可為道德的。德行與修德所必需之時間有關係存焉，故靈魂之不死，必須承認之，而因德行與快樂之得以協和，必有上帝之存在矣。

康德將直覺與範疇之起始的綜合團結予以揭穿，即將實現的與理想的，自然的與人心的加

以解釋，但渠之說明未爲成功。渠未能調和此兩名詞，而在純理批判之中，因假定所不可知，已進入抽象的，空虛的，形式的思想。至其在實理批判中，渠未能免除形式主義，蓋以道德爲理智之一純粹形式，與任何感情及利害均隔絕而相反也。範疇的驅遣，如其所言者，絕未能指示如何行而後爲誠，蓋缺乏具體的內容也。

純理批判確定知識之條件，規律及限度，故實理批判即討論實際的根本觀念。此等觀念，係道德的，法律的；其交錯之情形，則組成習慣的哲理，此即康德個人之理想所創造之學科也。康德以爲道德與法律不同，蓋前者涉及內心之動作及意向，其教人也別有其道，至後者則與意向無關，只涉及外部行爲，而不能執行道德的條規。康德之分離道德與法律，至此而明，蓋渠既未能完全捉定倫理之觀念，則二者之同源固不可見也。

在康德哲學中，法律亦含有其系統之缺點，即成爲形式的是也。各個人無限制之自由，在普遍的規律下，得以與人羣之自由同存，此等條件之總和，即爲法律。然總和究何所包，而普遍的規律又係如何，此則康德之所未言及耳。法律之精義，據其分析，即爲限制及同存，然無執行之權力，則爲無

用。法律爲私的，亦爲公的，私法涉及財產，包含具體之物件，義務及個人之身分，因之分法律爲實體的，人身的，及混合的。至於公法，則私法之保障也。理智迫吾人由天然狀態以入於社會狀態，（所謂自然狀態康德只認爲一觀念而非事實。）公法爲制定的，爲國際的，爲世界的。國家起自契約，但其內容，非任意的，蓋在國家之中，人人有真正之自由，平等，及獨立也。國家除保障個人自由之並存無他責，故康德式之國家，勢必須由一自然律之系統以發生，因其基於理智也。斯國也，猶如個人，必須由自然以進入社會狀態焉。

#### 九 哲諾未西 菲希德斯配達里利及羅馬諾西

韋科之後有哲諾未西，非佛爾夫或陸克之徒，但對陸克頗爲敬慕者。哲氏實爲折衷派，但懷疑派之成分甚少。渠所倡之折衷自由說，使學者不復爲各大師之奴隸，且不獨在意大利爲然，蓋其原則亦甚獲日耳曼人之稱賞也。在倫理上，哲氏追隨陸克者甚密切。其說以爲人係傾向於快樂，而快樂係由個人的貪慾及社會之權利協和而得之；其致此協和者，則道德律也。道德律係整個的，確實



的，不可變的，強制的保障權利，並於權利受侵時起而扶持之。權利乃理性動物所受之產業，為普遍律之所保障，乃快樂之途徑也。關於固有之權利，有平等之原則，而於各等各類之物，則有平等焉。每一權利必由一活動而得之，必起於一種需要。佔有亦為權利，但必須對佔有之物已加以工事。凡侵權利者，即等於剝奪他人之財產。至所謂真正的自然狀態，則非如韋科及拉美脫理之所云，乃係父族式的（*patriarchal*）。因人之存在而有社會共同之存在，即係統治權之基礎，蓋先必有公衆之默認矣。法律之制定，應由學者會議為之。斯巴達及英國憲法之混合方式，可稱為神哲的發明。國家有卓越的主有權；教育之權責，及教會所行使之政權，實皆國家之特權也。對於中立、忠節及使節，須有完全之崇敬，此係法律所要求。至於藉口開化他族以實行征略，則為法律之所反對。

哲氏又追隨陸克之功利學說，以為人之目的為求快樂，故行為之動機，如非圖賞，必係避罰。哲氏認權利為財產，但未說明權利可以割讓至如何程度。渠不信所謂自然狀態，但道及某某權利係為公安之故而讓歸國家。哲氏描述自然律與人間律之對抗，其說實為韋科以後所未有。哲氏書中論及之事頗廣，如刑罰，如統治權如何為社會共存之結果，如某某項法文，如中級社會人士之品行，

如博學之立法家的團體，如所有權之如何應使之自由易於轉移，成爲單獨的，可分的，能爲衆所及的，如國家之統一及主權，皆哲氏所論及者。其說之關於改變財產制度之必要，具見於 *Lezioni di Commercio* 一書，是書乃在亞當斯密司以前已論及國與民之財富者，蓋渠在那不勒斯講學時已作此說矣。然哲氏未嘗由勞力之觀點立論，此則首由斯密司加以考慮者。然斯密司與哲氏所見正同，蓋謂財富來自工作，工作如藝術，技能，及商業皆是也。國家之主權統一之觀念亦寓焉。其在那不勒斯則經由一位教士之力而使平民得勝。哲氏駁斥當阿根多等人之說，蓋此輩不能脫歷史及經義之束縛，而皆信從羅馬教廷之主張者也。

康德之後有菲希德。菲氏之論中，直覺及範疇，以及感覺與心靈之原始綜合的統一，皆成爲自動的意識，而自爲發生。其進展也，爲正及反與綜合三者。菲氏謂知識者乃主體，卽自我，同時亦爲客體，卽非我。換言之，知識須使非我之物與我有同一理想的形式，是故我卽我與非我也。惟菲氏之所謂我，不爲真我之行動，其非我，亦不爲自然物之行動；蓋此爲知識之形式及不實性，故非真正絕對的，於是有菲氏之主觀說及相對說。在其倫理觀與自然觀可以見之。事實上，道德之行爲，康德以爲

應合於普遍的必然的律法者，菲氏則以爲係自我因自信而行，且由於熱情及互相之激動而達於完成也。然菲氏未言此自信之如何，未明示其內容，於是成爲道德之條件。至於康德，則以爲法律上的自由，自始即受一般的自由所限制，而菲希德則以爲此自由起於自我之單的真的存在，基於人類在世間自主的行動之權，其本身爲無限制的。惟一個自我，不能不承認別一自我之存在；既承認矣，則不能均有同樣無限制之權，於是兩者之權乃相削而互限，而自由乃成爲一無法則之放縱。菲希德完成一自然律之系統，全不注意康德以來所遺留法律哲學之種子。康德固嘗見放縱之與自由，其間區別甚大，欲圖實現人之自由，而同時維持國內各人之平等與獨立也。

菲希德未能由絕對的道德律引出一容許的法律。在理性之動物中，有爲責任而愛盡其責任，愛自身，且愛其羣者。自由之取得，基於自由之本身，故法律及國家皆爲次要的。國家可以任意燬滅或重興之。惟至菲氏理論之第二階段，則又修正其初說，蓋已放棄主觀的理想主義，而爲絕對的自

我之說，因之改正其先前之法律見解矣。

斯配達里利亦如哲諾未西，由人類之求樂立說，認權利及義務皆爲中介物。斯氏以爲自然律

者乃合於理智之力量，非如世間法由人之行爲而生，乃由人類天然之主要性質而來。自然律之原則係必要而不變之真理，若世間法則否。人類天然之權利，其作用爲自存，自保，與保有財產，而又有權利以行使上三項權利之自由，及思想的自由，自衛的自由，與扶助他人之自由。（惟此皆非完全之權利，除非在絕對必要之時。）心靈一見某事之應如何作法，人即負有實際責任，應即依理智而行，更不必因與他人有契約而然也。

責任猶之權利，其種類甚多。善也，惡也，正也，邪也，皆含於自然律之內，然非人類之所發明，亦非來自上帝之自由志意，此皆事物之果，表示必然的永久真理，而爲上帝之不能不贊許者。是故斯氏依其對於法律，責任與自然律之三種概念，並其純粹唯理的系統，實復返於現代法律哲學之大原則；即以理智爲伊索思之源，理智爲宇宙之統系，終於有客觀的志意，而非任意的主觀的志意。

斯氏之論較自然狀態與文明社會，以及推論後者之起原，皆有同類之情形。此兩時代皆有其便利與不便，此由於人之天性而不得不然也。如在自然狀態之際，因人之求樂又賦有種種發展之能力，應有權利及責任之平等，及權利內容之不平等。文明社會亦然。更細察之，人在文明社會之中，

遠較自然狀態爲良，至少在物質的條件上係屬如此。至論及靈魂其便利全在文明社會。假定自然狀態果會存在，必遠不及今日之社會。事實上，自然狀態殆未嘗存在，蓋其時人既野蠻，則欲其有一社會系統之概念而謀實現之，已必爲極不易之事，除非吾人假定上帝發揮其無所不能之力，以一舉而造成人類之文明，語言，以及抽象的觀念也。此項理論，在一方面足以摧燬自然律之系統，卽否定自然狀態，又一方面，足以證明所謂固有之權利只能存於文明社會：蓋無全體，則部分不存，無倫理的機構，則個人不能存也。

然斯氏卒亦不能完全超出其時代學說之影響，彼既將客觀的自然觀念擡入倫理法律之批評標準，既已否認自然狀態之存在，然仍謂契約爲文明社會之基本原理。第一，渠謂吾人必須分別真實的與理想的，蓋搜求實現者爲一事，而研求何者應爲爲又一事。人可以生於社會之外，存於社會之外，係屬可以證明的歷史事實，而同時有一不待言之契約，爲文明社會之權利基礎。人無論在何種可以生存之狀態下，必出於其自願自允，不然則其不可滅的自由權爲受損矣。然至此而斯氏之原說，謂物有必然的，永久的結果，爲上帝不能不許者，乃被忽略，只餘一空泛的允諾之主觀原則。

而已。此原則在各等生活境狀中未爲重要，亦非主要綱領；蓋主觀的志意，必須合於實體的客觀志意，此乃事物之常態與其秩序也。

羅馬諾西非僅爲陸克、康的亞克及菩內思想之複述者而已，渠乃康帕內拉學說之忠徒。康帕內拉氏首謂外物的認識爲完全基於的確的內部認識，卽生力志，知之意識是也。此原始內在知識之概念，卽原始的心之自動，乃完全與現代感覺派之見解相反。此派確認觀念自外而來，而靈魂之得知外物，乃先於其知自己。但據羅氏之說，吾人之知覺，非卽外物之眞像，乃由自我之不定力引伸而來，此可以知識、志意及宗旨，感受外部衝動之不同以爲證。蓋此等皆影跡也，而外物及方法乃與之相符者。心以眞理而知，於是行而有效。羅氏以心的發展分爲數個時期，卽成人期、模倣期，及哲理期。渠反對狂誕之實現派，但承認此項眞理會因教會所允許之理論及推測而大被濫用，然羅氏又堅主吾人不可陷入他一極端，蓋兩害之間，原有中道，於此羅氏又證明培根之格言矣。

論及道德法律及政治，羅氏分析爲五個學派，卽神祕派、超卓派、神學派、假說派，及哲學派是也。羅氏批評第一派，謂不應將法律建築於野蠻的孤寂之上；對第二派，謂其不應不尊重公平法第三

派，不應以神意代替人意；第四派，不應創爲假定之人與假定之性質。惟第五派，乃建立於無可疑之事實，不可否認之規律，與彰明顯著之形式。此派認定人之天然趨向爲基本的，而證明合法的行爲係有必然的公平性。故社會權力應認爲此項交織之效果，律文應由此演繹而來。同時注意時間及機遇之影響，且應以文明之完成爲目標認爲一種藝術，於是有文化事實任情流轉之概念。故哲學派實非培根派，亦非邊沁派。邊沁爲現代哲學家鼓吹法律道德之無神主義中最著者，彼等對於常規的有用，與非常規的有用，並不分別，提出倫理之見，而不道其基本之因。彼等以爲自然律及國際法皆屬假設，蓋僅因其未能達到有用存在之概念，卽未能了解韋科之公平的善之原則也。

羅氏之意，自然律乃科學也，乃對人類行爲規律之系統的認識，由實在的，必然的自然關係演繹而來，於以趨善而避惡者也。此乃以社會方法追求人生最善自養之道，同時得以最速最完的方使自我得達至善。惟此項定義，未計及道德與法律之分別。然人生行爲，固可以完全爲倫理的或法律的。蓋此定義，乃重述克拉克及孟德斯鳩之法律觀念，係羅氏哲學之積極的方向。因羅氏每求觀念於行爲之中，此項自然之概念，乃如自發的必然的事物之連續，爲理智的次序，爲道德的必然，

第非強迫的，乃將快樂之功利的方式，與韋科公平之善的原則相結合。蓋如自然律係求得韋科之真與確，則必係出於必然及不變之理；而因自然之變遷或偶然，又必變其地位。由此進而觀察，則此理論乃成爲延伸的，柔軟的，多形的，以遷就環境。於是有必然法之社會化，又發生經濟律之概念：亞當斯密司之自由學說，於此而得承認，而哲諾未西之格言，謂求治太急，其政不良者，亦可謂確言矣。

羅氏之主要的實用法學格言，大約有四端：第一，可交換的享用物之平等式，於此而有契約及半契約之法；第二，立法之調查，包含社會環境之複雜關係，及其節制之道，特別注重統計，以助國家之行政，俾管轄境內之一切事物；第三，即法律與經濟之關係，俾社會之公道與真理及公利相符，受社會權力之限制；第四，即立法之比較觀念，即謂在比較利用之技術上，惟羅馬人爲最優，而此技術可在今日意國民法法典中見之也。

## 十 反動時期諸作者歷史派及哲學派謝林及什來厄馬赫

以主張個人權利名義而起之有力廣大運動，其結果成爲理論的及實際的縱慾之崇拜，此可



於盧梭，菲希德兩學系，及前一世紀之廣大的革命潮流而見之。因個人欲伸張其人格，於是發生空泛的自我，圖以志意完全改造人間世，而不顧及倫理。然此項希圖，因不合吾人天性，未能成功，不久遂起反動之新潮，以客位的志意之原則爲其基礎。此原則使康德之空的，理的，泛的形式得有實質，重立較高理想的必然之觀念，並置重人與社會之密切關係。當此之時，古代之國遂成爲可羨慕之自標。然自個人主義之時期以後，一般人對於社會之觀念，不復能如昔之有力；蓋自該時期之後，而社會與個人兩者之待調和乃明，而此調和惟有待倫理的機體概念乃得產生也。

在意大利，客位的志意之原則，在上一世紀及現代諸作家中未被漠視。事實上哲諾未西乃至以此說之過分誇張爲憂。哲氏之意，吾人必須保全權利，如其被侵，必須恢復之。拉姆普累提則謂權利者即爲完成責任而能行其所必需是也。此係受理智之促迫而來，而爲趨向快樂之感動也。拉氏信責任爲基於物之天性，即係基於上帝之志意；蓋上帝乃世界上法律之最高創制與守護者也。斯配達里利不信有自然狀態，而鼓吹一普通的客觀的系統。羅馬諾西則建其系統於自然之必然性，而對盧梭大加批評。

意大利作家傾向於百科全書派訓條者爲加利阿尼、培卡利阿、飛蘭哲里，加氏爲經濟家，政論家，著作家而並未致力於搜求法律之真實原理。培氏脫離社會契約論之假設，於以建立刑罰之權，但以死刑爲非法，故與盧梭不同。蓋盧氏立論之點雖同，而其斷案則正相反，謂死刑亦係個人供獻與社會之權利，彼乃冒性命之危險而藉以保全其性命也。盧氏之刑法原則及分工原則，經倫內齊而得有次序的說明。倫氏之實用標準及其衡平法，批評術，乃假之於羅馬法學家，及馬爾薩斯者也。倫氏相信自然狀態及社會契約之說，對於死刑未下斷語，惟反對殘酷之刑罰。至於飛氏，則係抽象的法國哲學之忠實從者，相信立法自由之萬能，欲將中世紀一般強人所遺留之法制立予廢除，而造成哲人以爲治。渠素以抽象的觀念爲依歸，認爲無論何時何地可以適用之良法係屬可能，於此乃與孟德斯鳩異，因孟氏以爲法律只適應一國或一時之需要也。蓋飛氏係論人類所應爲，而孟氏所述則爲人類所已爲。然立法之學與法國派理論之關係確甚顯明，因飛氏已承認現社會與自然狀態之別，而討論個人之權利如何交付與社會，此中即包括自衛格殺之權，即死刑所以合理之基礎也。

意大利之外，此新運動之代表凡有三派：一即反動時期 (reactionary period) 之作者，二即歷史派 (historical school) 之繼起者，三即謝林與什來厄馬赫。

反動派之作家，期望革命運動以前之倫理對象之復返，而設想一合於各國習俗之復舊，是以得梅斯特乃將神治制度推及於一般王侯，建立教廷之系統，而恢復以前法國王政之概念。柏克則欣羨舊法王朝尙榮譽重宗教之風度，雖無神治之見解，而反對法國之革命仍爲英國文化及保守觀念張目。至於哈勒乃認王權爲私權性質，其信仰的源泉，乃古日耳曼地方組織之原則也。

歷史派則如斯塔爾所云，乃以法律與民族自覺之聯係爲立論點。既以法律 (law) 爲在個人志意之外，彼等遂以之列於法典 (statutes)，而認法律爲變化的，進化的，緩長的形成——由社會以形成——於是國家成爲有機體，而非復機械物。彼等不置信於抽象的玄學，認國家內有形式變遷之繼續不絕，而人民的最高理智和諧於以表現。彼等對於現狀異常尊重，而極惡驟起的新奇以及破壞。薩文宜即此派之領袖。彼相信古法律，又因家族關係及個人意趣而傾向於保守的觀念，提菩爲哲學派之領袖則攻擊古法律，置重於民族的因素。因其有如此之信心，遂起而主張進步之說。然吾

人應知薩氏未嘗捨棄哲學之助，亦未嘗否認進步之可能，渠考慮其他之社會現象，而承認法制形式發展繼續之原則。渠雖擁護習慣，而未有深閉固拒之態度，反之提氏則謂凡法學家置其希望於將來者無不憎惡過去及現在，渠推重尼伯爾而熱烈的主張凡不反於歷史條件的改革之必要。蓋歷史派理論，亦如一哲學原理，在韋科之真與確的不朽學說中得有諧和也。

謝林假定推度的理智原則，認為自然與精神之同一，於以解釋知識之真實，即菲希特之所未釋明者也。謝氏以理智的直覺而達此同一，循其基本原則，以倫理建於絕對志意之上。所謂絕對志意，蓋遠超於各道德的機體內所發展之各等的志意也。在實現的境界中，國家為強制與自由之調和，教會則在靈界中為此項調和。國家為一個與多個之結果：因一個與多個有種種不等之平衡狀態，而各國之歷史以殊焉。在古昔一個優越之時也，在近代，則一個之君王與多個之人民成為敵對，蓋人民已自覺其力量矣。然在實際國家中，所謂「一個」頗為抽象而非具體，因之國家與教會有結合之必要，而成為理想的單位。

什來厄馬赫之出發點，類似謝林即理智也。理智乃普遍的客觀力量，因其發展而形成自然及

道德世界。道德之世界係以倫理解釋之，其中包含合理的習慣，權利，國家與教會諸法以及此等法律之歷史或其實現。倫理之精華，由理智及自然之交互深入引伸而來，然其交錯則永未完備。理智克制自然之有機的行動，即係交錯之方法。法律基於倫理，求各個人之道德的共存，以各種關係連繫之。此為必要的倫理階段，緣理智需求人類之道德的羣居也。此項目的在國家內可以實現之，即將自然之物交付國中一組織掌權之。然吾人如承認此為國家之定義，則凡屬推測的思想，科學的企圖，自由的社會觀念，以及宗教的情念，均不可歸於國家之管轄甚明。如果國家之組織倚賴各個民族的原素，則不復能有政治的玄學，而只有一簡單的生理學而已。

## 十一 黑智爾

謝林直覺的以最高之原理開其論端，黑智爾則不信此直覺之假定。黑氏之達到絕對的知識，乃經由一連串的行動，一個一個，相隨而相連者。黑氏之理論，起於最簡單之知識，即感覺的意識——此時之外物，見之未清，直不易與本身區別——以至表現(representation)——此時則已認

外物爲有一定之性質。由此項知識進至於理智，遂能明物之爲力，爲因，爲單體；再由理智進至自動的意識，於是一個自我乃體會其與別個自我之關係；更由此自動的意識，再進一境，於是靈魂成爲人格，但永遠與客體或主體顯然有別。此人格之區別性，爲客觀的，又爲主觀的，此等區別性，卽爲邏輯上的範疇。邏輯爲研究原始真實或研究玄學之學，分爲存在 (being)，本質 (essence)，意想 (no-tion) 三者。存在發展爲性，量與度之範疇，本質包括一切關係的範疇，意想則在親切的覺察中爲其運動，在判斷中爲其領域，在三段論中，爲其再成。存在卽正位也 (thesis)，本質卽反位也 (antithesis)，意想者兩者之結合也。各範疇之全部運行，基於觀念 (idea)，觀念之自身爲完成的，於完全明瞭之時，卽爲可覺的理智。天性係由靈魂引伸而來，靈卽觀念之所在，故常若被位置被創設者，而有一種基本的方法與之相關。自然之最初範疇爲空間與時間，物質卽具體之空間，始爲無機的，漸變爲有機而生活的形式。生命係有等級的，植物之生命，吸入物質而吐出物質；動物之生命，亦有吸有吐，但係由感覺而吸入，由嗜好而吐出耳。

靈魂最初爲我身之不定感覺，繼則爲具體的或單身的感覺，乃係心與身之合一也。靈魂參加

於自然之生活，由是而接受各等之影響，爰有種族，性情之不同，以及醒時，睡時之異態，與男女性之別。心既成爲具體的自我感覺，與自我交互深入，於是成爲理想的統一，理想的知識。意識成爲自我與非我之分別。意識由其各種方式發展而爲心，於是得爲客體及確實。放心者，客體與主體之主體式的統一，而係理論的。理論的心初爲直覺，而後成爲表現及理智。然心既由理論的而產生主體及概念，於是乃成爲實際的，換言之，即客體及主體以客體式而統一也。實際的心，首先爲實際的情感，即不定的嗜好；其次，則爲傾向，欲望，情慾及縱慾；終則習慣中成爲理性的或道德的自由。既達於合理的自由，實際的心乃成爲倫理的靈魂，亦即理論的心之諧和也。斯靈也，即係活動而產生倫理的或法理的對象，而非感覺，表現或理智的對象。魂魄也，意識也，心也，各個人皆有之。彼等不組成世界，但性靈，即伊索思，乃主體之集體，而爲一世界。惟事實上，情感之爭逐終未絕，於是有一更高境界之必要，俾性靈可獨顯其重要，而由藝術，宗教及哲學以達於絕對 (the absolute)。藝術上之絕對在於可感受的直覺，宗教上之絕對在情感及信仰，至哲學上，則以理智之徵驗而明之；惟有在哲學上，性靈乃由心而得完全的自動意識及發展。

據黑氏之見，法律哲學之目的乃求法律之觀念及其實現是也。法律爲外部的自由，亦即自由之存在。其初步爲對各個物體之主有權，繼則爲對某一物體以同意而立契約。主有權者，在所有物之中見志意之實現。然物爲偶然的，故此權亦爲偶然的。偶然的志意，亦即任意，即係表示讓渡或侵奪權利之可能。然侵奪則須有罰，罰即係對於侵奪權利之復仇。因此而誠的，善的理智，起而代僞的，惡的理智；於是自由從外部存在進而爲內部存在。內部自由，即係道德；道德即性靈之德，依理智以指揮可感受的欲望者也。

性靈之活動既經證爲法理的客體及道德的主體，乃趨向於法律，及道德之統一，亦即外部與內部自由之諧和。單純的遵守法律，或抽象的相信善之爲善，不足爲德，蓋遵從法律者未必能信其爲善，而僅能信其爲善，未必便爲尊敬法律之確徵也。其所信也，非僅必須爲主觀的，偶然的，暫時的，須更爲穩定的而切實的，即須成爲倫理的習慣，平常的行爲與風俗是也。風俗者，乃團體之心也。所謂團體者，其初爲家族，繼則爲社會，最後則爲國家。家族之團體，存於情及愛，然其集體漸則趨向於合理的形式；蓋因子女漸長，遂完全自能意識其存在，乃各主張其個人之利益；如何使此各個利益



得以系統化，則文明社會之事也。

情感及利益二者不足以盡人之概念，於是發生新的團體，俾性靈得以發展為理性或共同的志意，此項新的方式，即為國家，乃倫理的機體，含有普遍性的立法權，並單獨性的王權。視此兩因素之強弱，而各式的政治組織以分：民主者為普遍性，貴族治者為特殊性，君主者為單獨性；在君主立憲之國家內，此各因素均充分實現矣。

國際的公法，為國與國間之關係所產生，其基礎在各國之自主與各國之共通性。戰爭亦國與國間之關係，為解決爭端之惟一方法。長期的和平，必須先有協調，協調基於相對的動機，故只能為偶然性的。國家之存在，完全在絕對的神靈之掌握中；凡已完成其使命之國家，則消滅之，遂又創造新國家，以表現新的概念。是以世界的歷史，實為宇宙的公正之表現。國家之始，與其終皆為絕對神靈的，是皆發展之層次也。國家之歷史的個位，及其特別使命，皆由絕對神靈而來，黑智爾以此為最重，相信倫理的及世間的性靈為法律、道德及政治之交雜焉。

十二 洛斯米尼赫爾巴特特楞得楞堡及克勞西——謝林哲學之各形態——斯塔爾

## 及叔本華

意大利之哲學，終不免受日耳曼思潮之影響，尤其是康德思潮。斯巴文塔於其討論加路披洛斯米尼及喬培爾底三家學說時，受此影響最顯。加氏依從經驗，認為感覺材料之複雜化，即關涉於性靈之綜合的活動，如同及異皆是。渠立論首以康德氏之知識為經驗的知識之基礎，謂吾身外之所見，不能與吾身意識分別。渠又從康德之說，承認綜合的判斷為先天實際的，又承認由靈魂的綜合單位產生之觀念。洛氏則以知識為基於對全體之超卓觀念；渠亦如康德，在知識之事實中見有直覺或可感的材料，以及全體的範疇或其固有觀念。而在理智的見解中，則將後者化為前者。然全體之觀念，由其不定性而不得為純概念或範疇之聯絡，而後者亦不能由感覺而生，故洛氏之超卓主義，結果成為烏有主義。惟吾人需要知識的具體原理，以適合於範疇之產生，此項原理，即喬氏之理想的公式，即「在」生「存」是也。為解釋知識，喬氏不取空泛的惰性的觀念，如全體之類，但重

在一個觀念可以包含且開發一切事物者：此創造性的觀念，即原來感覺與理智，理想與實際，天然與性靈的綜合活動之一新型。

上述意大利三哲中，惟洛氏有完全的充份展布的哲學。渠以倫理原則爲出發點，承認「存」者及其相當之價值。由對於存者之實際承認，而快樂以生。快樂者，即吾人各項能力得達其各個之目的而滿足也。存者之實際承認，由道德的條規定之。蓋在一有理智之生物，其一切應有的活動均當承認之，尊重之。尊崇一單體之一切活動，即係對於其一切權利之行使有不可阻礙之義務。一人之活動，就法律之關係言之，因權利之複雜而甚衆。且人之活動，必與其幸福有關：故權利者，主觀的言之，乃遂吾所欲而行之權能，爲道德條規所保障也。法律之學與快樂之術相連，乃示其享受之內容；亦與倫理相連，乃示其享受之形式。倫理注重在責任，法律注重在行動之權力，前者大體爲道德的，後者則係享受性質，但亦受道德條規之影響。在道德的條規中，法律係服屬於倫理也。由法律之定義觀之，因道德之終點必爲理性的原則，故權利之存在惟有在理性之動物，其行動受道德條規之保障者也。道德的條規規定對於人格之絕對的尊重；因人格係終極的，而人類一切直接間接

之行動因此皆須尊重。活動之爲權利的主體，具普遍之特性者，是爲財產（property）。財產者，就其最廣義言之，乃一物與另一物之穩定的，完全的連繫；其相連之密，乃至可謂一物爲屬於他一物者，而對於任何別物不復能有同樣之關係。權利者，有固有的，有獲得的；然後者亦必須有先者，蓋獲得之行動，必須有獲得之潛在性也。權利惟有不切屬於人身者乃可以讓渡。至權利之保有，則恃法律之力或軀體之力。

理想之物及原始之律，對於一切之人及一切理智係屬同一的。一切理智之活動，及一切純屬人身的權利，皆爲連結的，遂能將人團結爲自然社會的情態。社會者乃若干人爲公共目的而團結，於是各依其權而活動，以期取得所望之福利。一切之人，皆以理想的存在而團結焉。一切人皆希望達此境而有之，享之。求存求福之傾向，大抵超於個人之活動，由此活動而待存在，而構成人之天性。如果有人希圖其他特殊之利益，則在一社會之內，必發生其他社會之概念。由單純人身之權利而發生人羣，由各個人取得之權利，而其他特殊之組織，具一定之目的者，乃以生根，是以個人之權產生社會之權。然存在者，乃理想的，實現的，道德的。此三種形式相當於三種之便利：趨向於快樂，而存

在者實現焉；趨向於真理，而存在者達於理想焉；趨向於品格與正義，而存在者乃爲道德焉。因一種存在之方式必需要其他二種之方式，故一種趨向中，含有其他二種之趨向。是以人類最初之社會，可變而爲三種：卽家庭的，國民的，或神治的。家庭的社會，由於情感及生殖而使人與存在之實際相接，此中有一原則之至理焉；國民的社會乃行使權利之保障，其中有一方法之至理焉；神治的社會，乃賦權利以新品性，即使一切之物歸於所由來之原理，故此中乃有一極終之至理焉。

對於黑智爾之絕對理想主義，在日耳曼又發生赫爾巴特之玄學的，單個的實現主義以與之抗。赫氏之說蓋基於康德物之本身之原則也。康德自感覺入手，而海氏入手則自經驗的形式概念，其中含有矛盾性，必以玄學清除之。一物之現象，其見也，吾人知之，然如無能以見之之存在者，則現象爲不可解。存在者非概念之因素，乃在概念之外者。物有絕對的位置，故爲獨一的，不顯的，簡單的，無對的，不變的。物之概念之矛盾，及其性質，變遷與原因，皆由固有的假定與變更之要求而來。但存在者乃係獨個的，一性的，簡單的，且不能變的。固有也，變遷也，皆涉於現象，而非涉於存在者。存在者包含許多之「實物」，或單元，簡單而不變，在其自身而存，因其自身而存。一切單元相結合，則生結

果，單獨則不生。此密不可入之單元互相對待之關係，則有現象。如甲單元觸及乙單元，其接觸永爲外部的，其動亂爲附帶的。被觸之單元仍保有其性質，而有自衛之行動，於是得有物之形狀，或其表現。自我者亦表現之一原理，故爲單的，兼爲多的。自我包含多數矛盾，見於物與物性之概念，如自我被認爲一動點，爲若干組表現之交錯點，則矛盾終止焉。

然此等之實現主義，決不能推倒理想主義，蓋所謂實現者，僅爲玄學上之假定，表示一簡明之思想而已。由此觀之，赫爾巴特與黑智爾之別，乃在黑氏以思想爲經驗之真實及其具體的連絡，而赫氏則以直覺的思想爲基，以別思想於實現之真實。赫氏之實現主義，在倫理上僅爲形式主義，因其基於純粹抽象的叶和概念，及審美的符合。審美學異於玄學，乃離去經驗的材料，而由一串的判斷以行發展，表示滿意與不滿意。倫理者，亦審美之一部分，蓋含有對於行動之贊否的判斷，以某種模範的概念爲比較之標準。如行動與此模範相符，則贊許之，不然，則否之。然此項概念，並不指示何者之應爲，蓋無命令性也。於是倫理之內容，不含行動，而僅爲形式的。模範的概念凡有五種：卽關涉於自由，完善，仁慈，法律及公道者是也。法律者，乃多數人志意之叶和，藉以避免爭鬪者也。五項之模

範概念，不能化爲一單獨概念，因之發生五項社會的概念：由自由之概念發生活潑的社會之概念；由完善之概念而有教育制度之概念；由仁慈之概念而生慈善事業之概念；由法律之概念而有法治的社會之概念；至報應的系統，則由公道之概念而來。

特楞得楞堡以爲在黑智爾之辯證法中，直覺乃被漠視，第無直覺則無真正之進步，故推崇一單純原始動作之原則，此動作爲通於思想及實在者。惟特氏之所謂動作，既在一理想的系統之中，仍不免同於黑智爾之所謂生長，此則特氏所未肯承認者耳。在黑氏哲學中，生長者乃由思想之本性而來，乃係合或分之行動係關係，亦係動作。按理想主義之說，動作者含有思想與實在之會合，非係實體的，而只能爲思想之結果。蓋思想能單獨包含存在於其內，亦能由自身而出，向自身而返；如是，至最末之分析，動作即成爲康德之最初綜合活動。是故特氏非黑智爾之敵，而實爲赫爾巴特之敵，以赫氏係動作觀之仇人也。特氏以爲赫爾巴特所依據爲論點之矛盾，並非真有；即使真有，而亦不能解答；即使亦可以解答，而其最高最終者終於不克說明。特氏否認原子的世界觀，以及斯賓挪莎之漠然無動的概念；渠獨有取於柏拉圖及亞里斯多德之有機的，神學的定義，而將法律建於倫

理之上。

自然律者，猶之倫理，亦在玄學及心理學中得其前提。由前者得有世界的有機概念，由後者而知人之本質。玄學產生觀念，即一切必要者之有機概念之原則也。法律可達於觀念之高位，故能參加於必要者，於是得爲邏輯的，物理的，倫理的。法律之必要，首爲倫理的，因其含有理智之模範；進則爲物理的或強制的，因遇有頑梗分子，則模範之實現必假於力以行之也；更後則爲邏輯的，蓋法律必須合於理性，且其組成與實施，亦皆有待於方法也。是故法律有倫理的，物理的，邏輯的三方面。由第一點言之，法律既爲倫理的，必須建於人之本質，在其各種觀念之深處，並注重人的歷史進展，若僅有一個合理的因素，或一個歷史的因素，則無所用之。人之觀念即社會之觀念，一人即等於無人也。人類社會本係整個的，乃一倫理的有機體，在其中見有管制與組織。管制涉及各個人，各個人則彼此互助以達其各別之目的。組織涉及團體之目的，由公衆之力成之。然管制與組織必須叶和而互不相侵奪；若管制爲絕對的，則各分子遊離而成無治狀態，若組織專行，則各個人之人格無以存矣。法律乃管制與組織之模範，乃行爲之交錯，因以使倫理的全體及其各部分得以保存也。法律以



其力而求倫理的全體之實現。倫理者，卽人類本質之客觀的實現，道德及法律，則更代表其主觀的實現。道德關涉於意向及良心，法律則關涉行爲外部的關係，及人之共存。

克勞西之哲學，企圖將菲希德之主觀論與謝林之客觀原則結而爲一。據克氏之說，上帝乃係人身的生活的原則，世界爲生活的上帝之顯示，上帝卽係原始的本質。阿楞斯適用克氏之說於法學及政治學，稱此說爲分析及綜合兩方法之調和，而將人類與人道均歸原於上帝。於是法律的概念，時爲分析的，又時爲綜合的。正義者，神的亦人的觀念也，乃一切道德的生物生命上之普遍規則，卽在由天由人所生之有機的複雜情形中，可以使理性的生物達其合理的目的者也。法律一方面與道德及宗教異，一方又與二者密切關連，蓋法律代表二者之條件，俾有適宜之環境，使生命之基本原素得以存在而發展焉。生命之任何方面，法律無不與有關係，蓋法律不但限制而已，保障而已，乃對各個人之活動助其完成者也。在每一主體中，法律皆承認有二因素，卽人身的與社會的；同時在各項制度中，皆企圖調和此二者。國家者，法律之代表者也，然國家並不吞滅個人或社會。在科學、藝術、工業、商業、道德及宗教的範圍內，規律應各不同。國家之責任，乃在於正義的生活上維持社

會的進展，並使人類知識之各門類皆有達於完善之途徑。國家可認為社會與個人間之調和者；然在偉大的社會機構之中，國家亦僅為一主要的機關而已。社會為一有機的整個組織，包有多種之制度，而皆與人生有重要之關係。一切制度皆係現有社會之高級形式，於以見社會之成熟及其諧和。

在康德與黑智爾之間，有數種哲學學說，以世界的非理 (irrational) 原則為論點者。如雅科俾認絕對者雖其自身未為非理，但對於吾人實為不可知，蓋絕對者僅係情感或信仰之物也。謝林則由理想主義變為非理想主義；蓋渠廢棄實現及理想為一之說，而仍謂一切物皆由無意識之志意（即係力）而來也。在機械上，生命上，感覺上，及直覺上，無意識之志意（即普遍之力）係盲目的及命運的；在歷史上，則力的原則有一內部的單一化，而有意識與之偕。自個人意識力之志意與宇宙力之志意劃分時，而歷史起焉。而此劃分即為罪惡之起原。歷史之進行，蓋示公共志意之意識的，無限的超越乎個人之志意，亦即個人志意之理性的自然的供獻，以求達公共志意之目的焉。

在其哲學之最後階段中，謝林放棄實現主義。存在者，乃心中之事實，惟心中乃有存在之概念。

吾人之知識完全基於經驗。經驗者就其常解言之，不包括絕對者。然人類之經驗又別有一種，即人之宗教意識，由其歷史的發展而來者，此則能自然的顯示絕對之原則也。

在謝林思考之最後階段上，斯塔爾植其議論之基焉。斯塔爾承認世界爲一有人身之上帝任意創作之結果，而其歷史之中可以見統治的理智及神權之節制。斯氏以爲當代法律哲學及政治哲學之大進步乃由於客觀的原則，即黑智爾亦以邏輯的解釋承認此原則者。然客觀原則必須以實現的意味了解之，且須將生命之有效的，具體的秩序認爲法律之規定。所謂生命的秩序，即人類社會之組織，由超人之權，依倫理及最終之律之所定，而無所不在者也。故斯氏爲歷史的，神學的學說之創始者。

叔本華認世界爲表現及志意。表現者，現象也，幻象也；志意者，真物也，實體也，在表顯之界以外者也。人不獨代表其軀體而已，且感覺對於志意之密切依賴，而爲志意之真實的，直接的表現。樂也，苦也，即指示肉體活動與志意行動之相合與不合。志意爲世界之原則，因其與意識分離，而在其無限性上實爲宇宙之一力。志意即爲引力，爲磁力，爲痛苦與直覺之力，爲人之有意的行爲。志意者，盲

目之力也，趨向於客體及生命現象者，存於志意之客體化中，而志意因其運用亦成爲客體的。故認識可以志意解說之。人類之志意不能於表現之外更求其動機，亦不能與宇宙之單一盲目之力相抗衡，因其受此限制遂有痛苦。吾人不能概以倫理的方式自脫於現象。志意使各個人人生兩項衝動，即自利與利他：前者相當於吾人之理智，後者相當於志意。自利主義不使吾人出於個身之外，而利他主義則使吾人發生一般的關係。人應與自利之念抗爭，而參加於他人之痛苦，於以達道德的至善。然志意不能完全與表現分離，則吾人惟一之德性，亦只有委身任運而已。哈特曼循叔氏之說，以物之最初原則歸於不可知。所謂不可知，乃絕對的，非意識的，志意與觀念合一的；換言之，即無思之力亦即無力之思也。

### 十三 唯物主義實證主義及批評主義

非理主義將絕對者與經驗及力之材料相混。然力之本身本不可以設想，蓋不能不同時思及真實之質，故非理觀之世界的本體，即物質是矣。故唯理主義與唯物主義之進境，遂有此邏輯的結

合。現代唯物主義之原理，乃質與力之統一性，傳送性，不變性，及力之流通性。由此等之原則而推定心力亦爲質之性。思想之流通亦如其他力之流通，而心理之力亦可以一種運動釋之。

一切之物皆由質與動而來。因原子組合之不同，及由運動所起之變化，而物各異焉。離去質之外，吾人對於靈無所知也，故吾人不能言及靈與質之交互作用。各式的物理動作之發展，與心理動作正相平行，故同一現象必有兩面：蓋由客觀點言之，則與物理相關，而在主觀點上，則與心理相關也。

孔德之實證主義 (positivism) 認絕對知識，即對於首因 (primal cause) 本質 (essence) 及終極之知識爲不可能，故對於認識，以律法爲限，即限於現象之常具的關係也。實證哲學採納邏輯及經典科學之方法，爲一概括觀，故結合知識上最普通之公律，昭示發見及證明之方法，且建立對各科之管制。孔德以爲心經過三階級，即神學的，玄學的，實證的。在神學上，物之原則即神之體也；在玄學上，抽象之概念即認爲其因者也；在實證主義，則不住的變化之現象，藉經驗以得來者，實爲各項關係之主管者。現象多少具有複雜之性，愈簡單者即愈普通者，愈複雜者即愈特殊者，其普遍的

適用性，與其複雜之程度，適成反比例。故各種科學可以為下列之分類：即第一，數學；第二，天文學；第三，物理學；第四，化學；第五，生物學；第六，社會學。此項分排之基礎，係因最末一科必須以其他一切各科為前提，而最首一科，則無需任何科為前提也。天文學必須先有數學，化學必須先有物理學，社會學乃為最末之科學。

一切科學皆經過上述之三階級，惟數學則否，蓋其無需乎神學之階段為前提也。各階段之繼續交替即為進化，故社會學亦仍關涉及玄學之目標，然必在實證主義之階段發展之。當社會科學猶在神學的階段之際，人生行為之規律直賴乎上帝；及至玄學之階段，則義務、權利及威權實主管人之天性，蓋係抽象的、假設的。自由主義之主要理論，如平等及民主之說，皆屬於此階段，而今可認為過去之陳跡矣。革命的平等之說，乃係抽象的，玄學的僅對於假設的不平等予以否認而已。至民主之原則，亦非實證的，蓋人民固未嘗管理國家，故此說只可認為一種概念，由此概念而人民逃避暴政之權，乃得以成立耳。社會學基於經驗，不以人為抽象之物，而以人為歷史之物，於是社會學可進入實證的階段。社會之規律由歷史的經驗而決定，由演繹法而證明，更依人性之規律，即同於生

物學之固定的規律，而重組社會之制度，凡由歷史的經驗所發見之規律，如與人性之原理符合，則係真實而必要。社會學基於集體的事實，由全體以進於部分，此其與他科不同之處。一個社會的現象，若非置之於相關連現象之旁，並就其一切方面而研究之，則為無義意。社會學分為兩部，靜的社會學 (statics) 乃研究社會因素存在之平衡及其情形之公律者，動的社會學 (dynamics) 乃研究運動及進步者。進步也者，乃最高的人類活動之盛行是也，其重要因素為理性之發展。

實證主義漸進而成為建設的及批評的。自然科學之廣大的進步，種種新發明之層出不絕與其重要，以及物理、化學、生物之各項新理論，使實證哲學之內容大見充實。蓋此哲學既建於科學之上，自不能不因科學之進境而有發展及修正。自然科學之中，漸積而生進化論，富於客觀的，經驗的及機械的性質，於是實證哲學乃具有進化論之性質，成為進化及變化之理論。各科學之進步，既使對於自然現象可以適用之原則日見增多，故物之本原及始因，自亦不能謂其永難發覺。科學的經驗不承認有此見解，故實證哲學自不能禁吾心之研求物之原素。然機械性的進化論，不能逕以之適用於高級的現象，故就其存在之階級論，而進化之方法有不同。此項實證哲學之新階段，尤其是

斯賓塞之哲學，將於後文更詳論之。

古代之玄學，康德而被摧燬，康德蓋以思想之自動性，創見性而糾正古之經驗論者也。康德之後，絕對的思想主義，欲以辯證法改造實現主義；及實證主義興，亦作如是企圖，惟以科學及經驗的證據爲其方法。有許多的哲學家，對以上兩種運動均不滿意，謂前者賦與思想以客體，獨立於經驗之外，而與實現分離，後者則其終極成爲唯物主義，將萬物皆化爲質與力及機械的公式而已。

現代之哲學家，爲吾人所欲推重者，厥爲新批評主義（neo-criticism）之一派。此派以康德對知識之分析視爲基本的物理學說，但須先清除其「物之本體」（the thing in itself）之專斷的渣滓。新批評派均謂玄學爲心之私生子，又謂現代之試驗哲學缺乏嚴格的科學性，蓋因其含有若干的假定，未經證明，且亦無從證明者也。其中一輩，以爲試驗的推度雖不一定常有科學的性質，然爲考慮實現之最良方式。蓋進化性的一元論之概念，實最合於當今之認識，爲各科學之所供給者，但吾人不可信以爲「第一因」已經確定，或最上的進化律已經表明也。外部的觀察只能與吾人以質與動，內部的觀察則與吾人以已成之思想，但不能指示吾人思想如何而後與機械的事實



連接。總之，據此派之意見，進化的一元論尙是實現的想像成分多，而實現的釋明成分少也。此論自係一有用之假設，較之二元論殊多價值，蓋二元論乃玄學系統中之最劣者耳。

由現代紛歧的思想所根據之原則，以引伸倫理的觀念，非屬難事。而快樂主義(hedonism)在此諸學說中，必係倫理之基礎，則亦甚明。蓋諸說皆注重苦樂刺激之效力，及有機體之需要及利用，而與社交，習慣，遺傳，之規律以及輿論爲協和之進行。關於此等倫理的，法理的及政治的觀念，以及其所由來之理論，在本書之通論中將更爲充分之考慮焉。



# 第一編

## 第一章 法律哲學之觀念

### 一 哲學與科學

心之性質能由對於物之泛浮的知識進而爲科學的回想，以求因果求理由，更進而達於哲學，即尋求宇宙各部分之最後的原則及最高的理由是也。哲學實爲心之概念及其基本原則之最普通而高超的系統，蓋哲學能將各觀念之母爲充分親切的聯絡，而各科學即由此觀念之母以生也。由是言之，在科學與哲學之間並無，亦不能有，當然的不調和也。

### 二 科學之統一性

各項觀念之需要一個系統，或一種深切的有機聯絡，此觀於各科學之歷史而知之，蓋各科學

常傾向於取得此種聯絡之形式也。例如物理學，發揮笛卡兒之概念，就各項新的發現，遂能將聲光磁電之現象統以分子的力學與以解釋，一切歸之於質與動之兩前提焉。

### 三 哲學係任何科學之一部分

吾心對於知識之各支派既覺有系統化創造化之必要矣，故其對於知識之全體，自不能不感有此需要。觀念既與日俱增，而其調配之必需乃起焉。哲學者即為最後的理想的調配，故在各個科學中亦皆見其重要，而各個科學因之不免越軌而進展。例如物理學家化學家之對哲學予以否定者，亦不自覺而進入玄學之範圍，倡為原子組織之哲學理論。蓋世界上之顯微鏡尚不足以明辨物之真切組織，則原子論自不得不稱為哲學的理論也。且凡自然科學之徒，號稱哲學之仇敵者，皆不能自守其範圍，如物理學者侵入化學，化學者侵入生理學，生理學者侵入心理學，皆是其例。彼實於其各個之境內自創一種哲學，而顧皆否認哲學之存在，亦可怪也。此猶羅馬法學派，曩曾對於科學極表不滿意，謂羅馬法律實即理智之成文，一般學者不應以衡平（*equity*）之說次於人世智慧之首位也。雖羅馬法學派之後起者已不堅執此種成見，然其態度今猶可以見之。故欲以合理之法代

已成之法，則或否定哲學，或承認哲學，不一其塗焉。

#### 四 哲學有賴於科學

哲學者各科學觀念之母之系統學也，故哲學不能離開科學，其理甚明。自然學者每欲強爲劃分，對哲學之推想予以譏嘲，然彼等之意初不過欲使自然科學脫離中世紀哲學之概念而已。蓋中世紀哲學，竟將神的玄祕混入於可感觸的現象之中，致使與人間之欲望，好惡，感覺全無法分別也。昔日伽利略始將神之玄祕及人之偏見驅除於自然境界之外，始就自然界之各種變化而是認其間之深切的關係。伽氏之後，由自然知識各部分之普通概念，予以調配等次，遂發生一自然哲學，與各科學相關連亦與之共進步焉。同理，吾人須承認有一最高的歷史哲學之可能，而將一切歷史的及其附屬的研習歸於一統，又可創造一語文哲學，就各種語言詳盡的比列其方式，因以求得文字的發展之深遠的知識焉。

#### 五 玄學與必需

「打倒玄學」此多人之呼聲也。此輩以爲一切可研求之事務可分屬於各個科學；哲學之本

身既有問題而哲學卽由是可以否定之。然最近之實證主義派中，有人指示謂對於哲學加以否定卽此便含有哲學，蓋欲否定哲學，必先證明形而上之知識爲不可能，而此項證明，則當然係推測性的，哲學性的，非將真實知識之條件與其可能性加以研討，無以成此證明，如是，則認識論與邏輯學皆成立矣。知識之起原及其價值，非先求得其與對象之關係無由定之，於是宇宙的邏輯論成立。再就另一點觀之，吾心欲求生存之義意，及物與生命的目的之關係，此卽倫理之起原。哲學也者乃各科學之統一體，乃各等觀念之母之系統化及其分析觀。在科學的討論中，哲學乃所必需。如果各科學之組成不含有重大的紛歧之因素，致使哲學難於進展，此乃因其未尋求基本的觀念耳。每一科學，在其發展過程中，皆發見逐漸普通之原則，而與其他科學現象之通例相接近。此種通例可謂爲宇宙的，蓋可以貫連機械的，化學的及生物的真理也。科學既漸接近此項原則，而玄學之必需乃益顯，然今世之玄學乃必爲試驗性的，科學性的，此則留埃斯，封特及安圭利所認爲當然者也。是則玄學之起死回生適爲實證主義之助力矣。安氏謂實證主義不能爲教條性的，亦不能放棄對於知識及生存原則之尋求，蓋一切科學皆在期圖揭發其本原也。實證主義應爲批評的；對於物本物原之

知識是否可能，應不加以斷語。若如孔德將哲學僅作爲自然律之編定者，及科學之分類者，而完全漠視其使各觀念系統化之更高責任，此則過矣。

## 六 法律之哲學

法律哲學乃哲學之一部分，即法律的最高原則之科學也。是以法律哲學不可脫離法律，政治，社會之歷史的積極的研究。欲對法律之本身決定其基本原理及其與個人，社會，國家之關係，而不研求其環境親切的原則，此爲絕不可能之事。吾心常由特殊的及接觸之物進而至於普遍的及遼遠之物。此即亞里斯多德所謂由吾人之初進至自然之初也。夫特殊的積極之物固非哲學之直接的當然的對象，然係哲學之必需的基礎，物理學也，化學也，生物學也，其本身固非自然哲學，然自然哲學非依賴此等研究則無由發展。蓋哲學每爲最後之出現者，必生活已臻成熟，各個科學之知識成分已積有成數，於是哲學生焉。

## 七 現代哲學之性質及韋科之預示

現代哲學有一自然之傾向，即係脫離盲目的經驗論及抽象的空想的玄學。蓋現代哲學基本

上卽係韋科所發見之人心玄學，與人的觀念之歷史俱進者也。然所謂人的觀念果何物乎？則韋科自有明晰的解釋。蓋物之性卽其本原之某一時間及某一形式；時間與形式如何，物卽如此產生，無他道也。申言之，物之真性乃由運動及進化見之，而不在于現象界以外之靜的本質；且物之性因時間與形式而見其必要的原則，與抽象的，絕對的邏輯必要迥不相同。故理論之起須與所論之物之起原同時。科學之目的爲欲決定物性，故卽在其創生。

#### 八 韋科哲學係歷史的非抽象的

韋科之說曰，欲觀人之性必須將關於社會生活必需物及利用物之思想加以嚴厲的分析，蓋兩者卽人生規律發生之原也。基於此項原則，可知此學卽人生觀念之歷史，而亦人生玄學之所宜藉憑者也。吾人應記憶韋科之第一無疑的原則，卽國際的世界應在人心之變化上得其形式。由此而建立一新科學，由行爲以論觀念，其學蓋由生命以俱生，隨生命以俱動，蓋韋科乃歷史的哲學之創見者也。此新科學退出中世紀之空虛懸渺的推想，而進入基於事跡之觀念，卽歷史的人生的觀念，斯乃韋科之巨大發明，亦卽其巨大功績也。



## 九 韋科哲學係實用的

韋科更論及哲學與歷史之親切關連，謂哲學研究理智，故爲「真」之科學；言語學觀察自由意志之權威，故得「確」之知識。人類之自由意志，本極不確定者，而鑒於人生之必需，及人生之利便，人類之常識遂使其確定。此其常識，不待思索，而爲一階級，一民族或全人類之所共覺者也。所謂確者，見之於言語及行動，故在境內則由習慣及法律表現之，在境外則由和，戰，盟會，行旅，貿易表現之。凡哲學家不能以言語學之力確定其基本原理者，皆失敗者也；而言語學家不能以哲學的理論證明其權威者，亦失敗者也。倘彼等果曾爲之，則對於世界各國固爲益非淺矣。

### 一〇 韋科說明合理法及現行法基礎之不同

韋氏之說以爲法律之學應基於理性（即哲學）與權威（即言語學）蓋法律須涉及真（理性）與確（權威）也。確者係真者之一部分，故權威爲理性之一部分；於是有所謂法律之理，即涉及真者也，有所謂法律之心，即關於確者也。因是發生對於現行法及合理法之妥協思想，此種思想蓋起原於哲學家及羅馬法治家。西塞祿謂自然之法基於自然之理，猶之社會之法（現行法）基

於社會之理。該雅斯釋國際法，謂爲人類相互間所擬定之自然之理焉。

### 一一 合理法與現行法之異同

如果承認真與確之不同，而又不否認兩者之關係，則可見現行法既不盡同於合理法，亦不全悖乎合理法。國家之法乃循時代進化之途以求實現，理想之法治與知識發展之途徑正同。人之權力僅爲其志意所限定，而志意則爲知識所限定。知識也者，最初爲感覺，繼而爲想像，最後則爲理性。是故國家亦經過三階段，即無語時期英雄時期及人道時期是也。法律在草昧時代不過一種公認的暴行而已，其後漸變而溫和，終則依真理及智慧而達於完善。格老秀斯塞爾頓及浦芬多夫其論議不着手於國家原始之時，而顧斷自較爲開化之日，係屬謬誤。由漸開化之國家中，產生一般哲學家以其冥想構成完善的正義觀念。國際之法自然發生於各國之習慣，相互的以常識而表同情，並非有意爲之，亦未嘗彼此效仿也。

### 一二 法律哲學不能基於先天的原理

如果法律係人的觀念，爲真與確，則法律哲學不能專以先天的原理爲基礎，此康德之說也；蓋

因確者既永爲真者之一部，非以其各別之體，乃以其普汎的整個而進入哲學之領域也。哲學不應問及此個或別個實際之物，而應理會實現之全體。哲學中的實現乃係理想的，合理的，意識的，蓋真正之理想境其本身乃真實者也。康德於哲學的法律系統中除去普汎之確者，此其誤也。但渠承認在經驗的實例中有若許現代及古代法律之對象，而對於哲學皆只能供給以解釋之材料，此則甚是。然此項實例，若加以推想而達於法律觀念之境界，則不復屬於現行法之範圍。

### 一三 章科之理論爲現代哲學家所推重

章氏之法律概念及其哲學，在現代大著作家之定義中，極得應聲。如黑智爾即謂法律哲學之對象爲法律及其如何實行。在黑氏之見解中理想者即爲真者，真者亦即爲理想者，故觀念之本身即成爲事實，而事實即係真理觀念之一部。黑氏以爲凡發生之事物不盡爲理想的，但凡發生且存在者則在道德的宇宙中皆爲必要的而且永久的；故皆爲理性之實現。然黑氏戒吾人不可以相對者置於絕對之位，又不可將歷史的解釋與對於事物合法性之判斷相混淆。特楞得楞堡之說曰，法律哲學應研求法律之最高原理，而此項原理只可於歷史中發見之。又曰，合理的及歷史的概念雖

若有時相反，然根本上實爲一致。人乃歷史的動物，在深密的哲學理解中欲決定一民族生命中某時期之理想境界並非不可爲之事。在意大利人中，羅馬諾西係遵奉韋科之真確論者，渠承認自然法視強制的理性爲轉移，就物之位置而予以影響，並依環境與機會而善於遷就變化者也。最後，洛斯米尼同意於康德之徒，謂歷史的事實不能進入於純粹推埋之學。然渠亦述及一普遍性的法律哲學，謂其包含三部：卽合理法，現行法之理論，與二者之批評是也。現行法之理論及其批評構成現行法之哲學。洛斯米尼自謂欲討論合理之法，而稱之爲法律哲學，蓋此標題可示三部之混一也。換言之，渠在最高之法律學之分部中發現真與確之密切關連，然渠固未以法律爲人的觀念或觀念的事實也。

#### 一四 韋科之理論卽實證主義之理論

實證主義哲學可以化而爲韋科之理論，其論以法律爲一現象的實現，爲一自然的形成，而求其「因」於社會的原素，於團體生活之生理心理的活動，於文明發展以前之動力，於萬物之進化的運動之中也。被等皆認此自然的形成與社會的理想，人類學，各民族之心理，人種學，文化史，法制史，

比較法學皆密切的相關連。因法律之研討而進化之說獨見重要，蓋法律極須以人之思想及志意爲轉移，與人生以俱進也。申言之，法律乃倫理的，歷史的事實，其原素，其創生，其變形皆賴哲學以發見之。章科謂法律爲現象的實現，乃不可否認者，蓋因其含有確者在焉。而法律又可稱爲自然的形成，蓋其本性卽其起端，思及社會生活之必需與利用，而加以分析以及人心之變易，此皆法律之引端。因社會之理想而法律以生，而法律卽含蓄此等理想；此等理想實證哲學每每重爲稱道，而就章科之見言，實卽係社會生活之必要與其利用而已。

### 一五 章科之論計及經濟之影響

各國法律之兩大恆久來源，又與法律之社會觀相關連，卽關涉人生之目的，需要及其利益者是也。此議亦非新創，蓋自昔哲學家每皆信人生之情況對於法律甚有影響也。在意大利人中羅馬諾西卽以研究法律與生活之關係著名，其研究甚注意經濟之因素。在日耳曼，則克勞西及阿楞斯於所下法律之界說中皆置重生活環境之關係。章科所言之社會生活的需要與利用，卽指經濟因素之作用，第末如馬克斯，得格里夫及羅利阿之視爲極端重要耳。經濟之因素與法律發生之三大

原動力交互深入。所謂二大原動力，具體言之，即斯坦因所云經濟的情形與國家之活動是也。此等活動即循上述之理想而來。所謂兩大源流在耶陵之論中亦有之，耶氏固嘗謂法律中有一創造力，即在保證的利益之內。蓋耶氏在法律中見有一被保障之權力及利益系統，亦即生活的必需與利用的系統。換言之，即人生之外部的，社會的關係與必需及利用相適應，此項適應即實證論的進化的哲學之特色也。

## 一六 法律須計及社會的關係

如果吾人認法律爲人的觀念，則法律自不能脫離其社會觀。巴赫曼近曾試爲分離之之論然其說未能成立。巴氏謂法律爲團體生活中個人外部的自由之尺度。如是，法律成爲一模型之系統，關涉於志意及行爲之外施，而限制其度量，故法理之學，其使命乃係表示此等關係，模型，或原則，使之系統化而不拘拘於其爲事實。蓋此等關係，如其爲事實，則進入其他科學之領域，而成爲法律的社會理論之對象，於斯時也，自由之尺度乃就目的與利益而研究之。至於真正之法理論則係武斷的，其尺度係確定的，其規定自由之界限並不問事物之目的抑或利益。由此觀之是等法理論乃係

空洞的抽象的數學的公式，係概念之計算，係將人生關係僅結爲一得數，或爲一由於細密規條構成之邏輯體而已。誠如斯論，則法律無復具體的內容，而與人生及生存的條件完相脫離；歷史與實跡與法律將無共同之點，而法律只變爲一死板的公式。夫武斷論(dogmatics)之定義本不盡可能，蓋其中頗有自物性引伸而得者。此其理論與其技術，乃變而爲心的遊戲，不復與人生相關，於是法律不復有實體，亦不復爲人的觀念。

### 一七 韋科信現象爲基於理智

現象實際之基礎卽係理智，此韋科之見也；蓋理智亦卽法律之基礎，因歷史卽代表真實也。理智含於實現之內，卽真者與確者爲一，究其極則得一生存必需條件之概念，及事物次序及組織之概念，而行爲之不可免的結果亦從而可知。特實證主義者，或不承認絕對的變形說，對此不免異議耳。彼等以法律之客觀的必需的基礎置於此概念之中，蓋不啻重述羅馬諾西之原則也。法律應基於事物之真實關係及事物之因果，故人必須遵守之以向善而避惡。此所謂事物之次序，並非超然無跡，亦非知識所不及，蓋可以心會者也。彼等又謂古代之自然法爲非，因其由先天的觀念而起，全

在生命經驗之外，並不因其尋求必要的普遍的原則也。

### 一八 樊尼之法律哲學

據樊尼之說，批評的實證主義之法律哲學乃創生進化論之第一原則之學也。此乃對法理知識之可能性及其價值之分析；乃有計劃的行動方式之理論也。就第一點觀之，各種積極的特殊的知識之母觀念於此而為綜合，而吾人既承認此學之存在，則此點乃無可疑者。且法律哲學又有其批評的責任及實用的職務，蓋吾人藉以分析法律之觀念，評定其價值，由查驗所用之邏輯程序以求之。然則此項哲學，豈不成為知識的原理論乎？然既論及法律，則哲學又豈能不為知識的批評？如果法律哲學為倫理之一部，而倫理係以解釋行為之基本原則，是法律哲學應設有行為之範型。而一旦論及行為之事實，則不能僅僅研究現象，而必須求得吾人對某一現象之繼續所以好惡之理由。夫謂倫理為實用的科學，此言誠是，蓋倫理不獨尋求道德行為之定則，且欲決定改變此等定律之最良方法，因以達到未嘗有之至善之境。

### 一九 實證主義者不應否認特殊之哲學



實證主義者中有不願承認各種特殊哲學，因之併法律哲學而否認之。彼等謂哲學惟有一宗，即統結一切知識者，如斯賓塞即如是立言。每一部分知識之最高真理涉及固定的事實之統系者，即成立一個科學或數個科學，但總不能成爲哲學。然特殊哲學既爲哲學之一部分，則自不能否認其存在，此則彼等未之思耳。特殊的哲學先假定一切知識之基本原理之協調，而各就若干對象充分發展其研究，決定其存在之特殊方法，而注重各對象之異同及形式。凡各特殊哲學並不脫離哲學而獨立，亦不能使之與哲學分離；各特殊哲學引起若干理論以示基本原則與各種物體之不同的接觸，同時探求各物體之原素。如僅有普通的哲學而無特殊的哲學，則對最高原理之研求無以爲充分的發展。吾人於下文將更研究可否單純以宇宙間較爲普通之公律，如物理的力學公律之類，施之於一切進化的產物。凡爲此企圖者，殆皆將無以說明歷史的，倫理的高級事實產物之性質與其價值焉。凡主張惟一哲學之說而不承認特殊學者，皆不能明物體之真實分別，因而於不一致之處強求一致。科學的及哲學的發見應爲完全的，不可預存一致之見而漠視其不同，亦不可因預存不同之見而忽略其一致。欲變易物之實際，非哲學所爲也。

## 二〇 法律哲學及立法學之別

在吾人討論法律哲學之時，須注意勿犯薩姆納美因之錯誤，如其在古代法制史中之所云。美因以爲基於觀念之觀察，比較，及分析以建之法系乃邊沁及奧斯丁之功，而二氏在英國以外殊鮮知之者，深引以爲不平。奧美兩家以爲法學之對象應爲現行法，而法學可以特殊而國別的，亦可爲普通而比較的，此乃抽象的結果。蓋各國立法系統之同樣原則固無不同也。奧美二家稱普通法學爲現行法之哲學；所謂現行法之哲學與立法學不同，蓋前者就法之爲法而研究之，後者（倫理學之一部或稱義務論）則示法之應如何擬定以期合於一種方式以普遍的利用爲其原則者。此項理論之後一原素爲美因所否認，蓋所謂同一者殊未經證明，亦不能證明。今姑舍是說，而普通比較的法學其去法律哲學甚遠固屬甚明。法律哲學乃對於最初最高的原理之搜求，而普通法學則只承認事實之相類或物之同名，而不問其原因。普通法學對觀念之分析固甚有價值，但其分析從未達於哲學之高度。至於洛斯基尼之法律哲學，則迥乎不同而係高深之研究也。此非僅爲合理法乃合理法而施於立法學及法律之批評也。

## 第二章 法律之觀念及邏輯的方法

### 二一 法律須爲抽象的兼相對的

如果法律之中含有真與確之原素，則不能僅以抽象的唯理論或單純的相對論解釋之；前者蓋僅就理性之方案而發展，後者則犧牲法律之理想性及必要性而只計及事務之相續或相反的發生而已。

### 二二 法律須以歸納方法及演繹方法發展之

韋科論及法律觀念應如何以邏輯程序而進展，其說云：人類觀念之次序爲觀察物之同，先求知之，次求證之；換言之，先得其一樣品卽爲已足，繼則有待於歸納法而所需乃不止於一。蘇格拉底氏首創辨證法，與歸納法同用，後經亞里斯多德而以三段論法完成之，三段論法者不得一普遍前提則無由適用也。是故人類觀念先爲歸納的而後爲演繹的事實上，吾心由特殊之件進而求現象

之公律及原因。然心於此未能得公律之理的必要，亦不能以經驗範圍內之歸納而得因果之方法。公律的理的必要之證明係由演繹程序而來，係由普通原則而示明一個條件連接他一條件因而產生一現象。如果吾人承認此項觀念，則在法律，社會，政治問題上愈為確者之研究，則真者之範圍亦必愈廣。所謂確者，在此等問題上係成一歷史事跡之形式，其事件成為數字的系統，於是能供給歷史及數學的演繹法以資料。

### 二三 歸納法之四式

歷史的歸納法多基於社會現象之觀察，而鮮基於試驗，蓋社會現象遠較自然現象為複雜，殊不易以人意使之重演或使之變換也。然其試驗法蓋有四項，即同一法，相異法，相伴的變換法，與殘留法是也。第一法即係除去各項變換之情形而保留其一，以為現象之前提。第二法反之，即就同一之條件而為抽象，獨保留其變換之一端以為原因。第三法，相伴的變換法，乃基於一現象之伴他一現象而變，即認其為因或為果，至少亦認為與有因果之連繫。第四法即本於下之定律：即從任一現象中，減去由以前歸納而已知為某某前提之結果之部分，則其殘留之現象即為殘留的前提之結

果是也。

#### 二四 生理學上亦可用試驗法

昔人曾以爲試驗之法不能適用於生物學之研究。在上世紀中，屈費兒氏謂生理學僅爲觀察之學，但在今日則活體解剖已有顯著之進步。凡著名之生理學家皆採用試驗方法，但承認其不及在物理化學上爲用之廣而有力耳。彼等應用同一律以證明心理與生理原則之一致；在多數情形下，此一致可以確立，但在其他情形下，則思想活動之深淺及軀體作用之巧妙，均出乎吾人觀察之外耳。然此等情形縱不能是證同一律之效力，亦不能反證之。現代的生理學家仍應用此律及相伴的變換律以指出相對律，即印象之因與意識之境之關連，而經由各試驗法之同一結果以明示記憶及相似的概念之公律焉。

#### 二五 政治學亦適用試驗方法

培因定政治學上之邏輯原則，認爲在政治上可以利用上述諸法（此說與穆勒相反），但須審慎施用之，因社會科學之性質甚爲複雜也。穆勒不許經濟學中施用試驗法，謂財富之現象過於

繁複；然培因則謂社會科學中之用試驗法，固與用以研求自然公律者不同其程序。例如，相異法在社會生活中即不易求得某種結果，蓋因所發見之情形未必爲惟一之結果，亦不敢謂更無他因也。然如果有一動力突然加入，即立時見有某一變化，則其情概可推知。例如某二國間斷絕外交關係，同時即見其貿易價額之重大變遷，則前者之引起後者蓋頗爲可信矣。

## 二六 韋科之人的觀念得歷史的歸納之證明

法律之人的觀念由歷史的歸納引伸而來，基於試驗而更基於觀察也。事實上，吾心既將各國不同之現行法予以搜集而比較其異同，則自能得一普遍的自然律之概念。在法理之普遍一致及不變性上只有認識之原理。韋科謂各民族中既有一致之觀念，而彼此殊不相知，則其中必有真理之共通動力，是故人類共同一致之意見，即係上帝所授，用以確定事務與自然律關係之標準，此偉大原則於以成立。且在韋科之前，格老秀斯已云自然律有後天的證明，其證明雖非絕對的然亦頗爲可恃，吾人於是即能以一般文明民族所認爲法律者爲法律，蓋普遍的結果必應有普遍之原因也。非有普遍一致之意見必不能起普遍之信仰，西塞祿即曾爲此說。亞里斯多德固亦嘗指示世間

有人人之所共信，其性質爲普遍的，可稱爲法律或正義，然非由大眾先事協商而來者也。蘇格拉底首倡爲神的不成文法之說，即指普遍尊奉之條規而言，以敬神及拜祖爲其例。一致性爲認識自然律之範疇，此即由否認此說者之議論亦可以明之。卡尼亞低恩皮里克及其徒衆否認自然律之說，而以相異之物置之相同者之位，然此亦足見彼等默認上述之範疇矣。彼等之不信，蓋以各國之法律歧異頗甚，故不能信其間有真正的高度的協和。既係如此，如將相同點減至極小部分，則彼等亦可以承認有自然律耳。

### 三七 歸納法適用於法律之批評

在法律哲學之各部中，尤其現行法之哲學上，亦即在法之制定及批評上，歷史的歸納實供給以最初的概念。法之制定及批評，若無正義之原則即屬不可能。（此原則乃人的觀念）同時亦不能無公益之概念，及正義，關涉，時間，空間及生活環境之概念。由法律之相似點及其相等性，吾心即以歸納法而達此原則。公益之概念乃由社會制度及內國外國法令長時期之經驗而造成。大理想家柏拉圖嘗比較各國之法制，謂一國不知他國法令之善惡則不能得幸福與文明。亞里斯多德搜

集各種制度之材料，深重立法之比較，指示絕對的良法與相對的良法之別，於是遂有比較法學之一派。

## 二八 韋科之門徒與歷史的比較法

韋科及阿馬利之後有福爾克拉夫應用歷史的比較法，然福氏未有充分之材料；又有巴斯提阿氏作人種學之研究，而未有哲學的意味；更有波士德氏傾向於試驗的法律哲學，其立論的基礎，爲由人種學得來之資料及法制事實有賴於有其他前例之原則。美因氏有重要著作係歷史的比較性質。然渠乃一思想家而非哲學家，第渠之概論已近於哲學耳。美氏就阿利安民族古昔社會法律生活之斷片加以整理，而遣吾人以古生物學，考古學，及道德的胚胎學，其傾向係示該民族意識中法律觀念之演進，時或近於法律史之哲學矣。樊尼嘗論述美氏之研究，明其性質及其與他家著述之不同。麥氏亦嘗以其比較法施之於已開化與未開化各民族之國家。渠對於大量的綜合法及人種學理論不免懷疑，而對於今世之野人與古昔之初民之類似處亦殊未敢重視。反之，一般社會學家固多喜用大量的綜合法，偏好人種學之論列，而於野人初民之類似更任情的引用也。美氏固



係歷史家而非哲學家，故欲於其著述中求一法律發達之完善理論，殊屬無謂。彼其觀察始於進化程序中較高之階段，論及法律於其已成之後，故不含有真正社會的與法律的胚胎學也。

## 二九 言語及法律之平行發展

上述法律哲學之兩支，其歸納的造成，可以言語及法律之平行明之。此點初由柏拉圖發見，繼則有韋科薩文宜浦克塔阿馬利耶陵等家，及今日則在意大利人中更由高登齊之實證主義論而釋明之。此其平行乃係實際的，蓋言語表現人之思想，而法律表現人之行爲，而思想及行爲之密切的關連固可知也。具體言之，一民族之創造才智可以同等力量見之於語言及法律，拉丁文在文明史上之地位及羅馬法之歷史價值，可以爲證。凡行爲必先之以志意，而其先更有思想，故言語進步爲法律進步之前驅。方羅馬之建立，拉丁語已存矣，然十二表法則出現於三個世紀之後。及羅馬共和制之廢，拉丁文體已達完善，然其法制之完備則在帝政之將終矣。言語有國語，方言之不同，故法律亦有國家法制與地方習慣之分。經驗昭示吾人，凡國語，國法，皆由方言及地方習慣綜合而來。其始也，言語中所有之字句僅足表明可感觸之物體而已，而法律之行動亦僅及於具體之事物；其後

言語中發生譬喻之詞，而法律亦藉符號以進步。譬喻及符號將人心由簡單的感覺物之覺察升至於理性及抽象觀念之概念。言語之進步也，凡經三階段。第一步係單音的，其成也由獨立的語根以充名詞及動詞之用；第二步係複合的，即將語根爲無變化的結合，以表示思想之各項關係；第三步則各語根化合而爲一體，故謂之爲語尾變化的。法律亦有類此之三個顯明階段，即其行動也。第一見之於單純之存在，第二見有機械的結合，第三則互相交織而成爲邏輯的全體。野蠻民族之習慣，蓋由種種繁複之細微的權利歷年代而積成，相當於複合的階段。及文明之初起，則各國間因商業或他故而有言語或法律之連結。言語藝術漸進，而文法及批評術以生焉。法律先起者也，繼之乃有法理學及哲學。必先有來喀古士梭倫及其他立法家，然後能有柏拉圖與亞里斯多德。而後此之哲學研究，乃集中於語根學，而希臘先哲之說得備參考。法律既成立矣，於是法理學者乃研究其起原，如萊比歐該雅斯阿爾彼安諸家之作皆是也。由語根學及文法進而至比較言語學，其間之距離蓋甚遠。猶之在法律及創法學與比較立法學之間，亦幾有不可渡之天塹也。

在法律社會及政治學中，數學的或統計的歸納乃與歷史的歸納相連。韋科曾云，數字之次序雖係簡單的而抽象的，然可爲鉅大的複合的人羣事務之一助。統計的歸納法起首爲搜集衆多同類可比較之事實，將其化爲平均以得兩極端間之中數。中數之本身即係一個時代社會事實定律之公式，故可以表顯的通常之情形。繼此中數，於是有數學的歸納，蓋即統計學之工具，亦即社會生活社會公律之系統的表示，由多數的觀察以得之者也。數學歸納之本體，即邏輯之主幹，對於社會事實及自然事實皆可一致適用。盧美林在其統計著作中云，在自然界同一者係典型的，在人世界則係個性的。對一個自然事實之觀察，可以觀察其同類之一應事實；但對一個人之觀察，則社會並不包括在內。因社會係由多數不相似之個人所組成，則欲求社會公律之根源，其主要途徑在於觀察大衆。於斯時也，試驗係屬次要，而觀察實爲首要，正與自然科學相反。發格納以爲盧氏泛論過多，蓋自然界之每物皆爲典型，而真確亦只物理學化學有然，若生物學則否也。生物之進境隨時可遇有偶起之因素，以種種不同之方式相連接，故此類現象乃現有不規則的各樣特性。蓋自然進化至高階段之時，其現象每益見複雜變幻而不規則。然自然力之結合變化，不可與人之個性相提並論，

蓋後者乃由自覺自決而來，乃由於自我之雙位而然也。由此言之，盧氏謂吾人推求有機物愈進，則發見之因子愈多，結合愈複雜，而變化之範圍亦愈廣；又在自然界爲人類社會之間，所謂典型的與特殊的，亦只有等次的分別，而無絕對的分別，此言蓋甚是。沙之一粒，草之一葉，不能與另一粒另一葉完全相似，然其相似者成分多而相異之成分少，且其相異由於環境而然。至如人類，則野蠻人不及文明人個性之強，黑人不及白人，中世紀之人不及現代之人，女人不及男人，愚者不及智者，而殘忍之人不及仁慈之人。

### 三一 統計之需要

統計的歸納，由數字以表現社會現象之常態，增加其確實性，以完成歷史的歸納之工作，蓋後者僅表其質而已。數目也，重量也，尺度也，非法外之因素，緣法律人常視以爲比例之準繩也。人類之理智由觀察及量度以得比例之觀念，而法律於是乎存。以邏輯法考慮之數目，實介於可感之實物及純粹的想像之間，故柏拉圖及伽利略皆以數學置於物理學及玄學之間。此實爲吾人之一助。蓋自然科學之進步深有利於言量以代言性，於是乃增加其學之合理的與必真的部分。統計的歸納，

與創法學及法律批評術其間之關係甚明，蓋公益之概念必須先有各等社會情形之概念，此乃由統計而得之者。統計者，實即「知爾自身」之原則施用之於國家者也，亦即表示各力量之均衡焉。凡共和主義下之政治，其重大行動之背面無不含有有一個信念，即認國家之權力應由其自身衡量之。故在當今，統計所以能有益於公衆此爲第一理由。更有第二理由，即政治既注重自由，故對事務之公開有無限之需求也。即在主張個人主義者，認國家只有依法保護人民之責，亦許其有統計之職務，蓋統計非私人所能經營，非以國家之力無由收集也。

### 三二 歸納法之職務

有經驗而無概念，既不足爲據，有概念而無經驗，則亦無所用之，故科學必有賴於歸納法及演繹法二者。有歸納無演繹，則只係一經驗的過程，未能明示因果律之必要及其行動之規則。然演繹若不歸納爲前驅，則又係空中樓閣，毫無基礎。當一公律由歸納法而發見之時，吾人心中即覺有解釋其存在及來源之必要。當斯時也，演繹法遂被採用以就實於已知之原則。吾人可設想原質之本來的結合，及環境之有機的結合，因以發見其結合之方式。穆勒於其名學中謂演繹法所自起

之普遍者，係具有必要之性質，而可化爲許多特殊者之簡式，此言非是。彼所謂普遍者乃與所謂特殊者別爲一式，然非真正完全之普遍者，蓋僅係若干物中偶然相同之性質之和而已。此其發見，係將單獨之材料予以抽象及比較，故僅能由此等材料表見對此等材料爲有價值，與他物無與也。哲學家謂此類之普遍者——即無必要性亦不能出乎表現之外者——爲想像。夫表現乃係偶然的，特殊的，變化的且客觀的；概念則係必要的，普遍的，不變的而主觀的，蓋概念示物之質，由超乎表現之作用而來，即由思想而來也。惟有經由思想乃可達於必要者及普遍者，此非經驗所能給與吾人者也。惟由思想可起綜合觀；由之以得真正普遍者，即係一切可能之物任何時任何地之一體。一個概念即係真正完全之普遍者，即演繹之原則，而包含物之存在之一切必要條件，與其原因爲一。此即三段論之中詞，其作用同於自然之動因，而可依各特殊事件之力量以表示之。真正之普遍者，惟由各必要原素及條件之相互深入而見之，由此乃有有機的統一。依同伴的變化法，吾人知潮汐爲關乎月之現象，蓋其變動正與月光相當，然此不足以示歸納律之理由，蓋既入於演繹之方法，則純由經驗不能推知地球月球互相吸引之必然也。歷史昭示吾人，奴隸工作之成績不及自由人。此項

概觀既已成立，於是引起工作動機之概念，即恐懼與希望是也。吾心於斯雖尙未完成此思想，然已見此現象之必要性。吾人由歸納之方法可對專制政體之影響成一概念，然惟待演繹法方能說明其原因，即先就權力慾及其他動機而加以衡量是也。吾人既有一概念，設想一人或一體有自覺及自動之能，於是不能不推想其應有軀體的及道德的生活之當然權利。由此原則推衍之，吾人即見另一邏輯的結果，即爲財產之應尊重，蓋財產爲人身之延出部分，亦即人之自由對物之適用也。

### 三三 法律爲生物的亦爲歷史的

由上述者推之，可知一切科學，尤其法律、政治、社會的科學，其範圍應不限於已有之物之描述，而更須對應有之物爲之推測。現象者實現者也，法律則表示應有之物，如其係由整個的普遍物演繹而來。凡存在之物皆於應有之物得其合理的及科學的基礎實現者係建於理想者之上，確者係建於真者之上。是故變化起原於不變的範型，而歷史起於永在的觀念。韋科特重此概念，故言及理想的永在的歷史，言及永在的法律可以傳之無窮，言及政治事務之永久的繼續。在社會及民族生活過程中，有一終極的必要的理想的原則，雖事蹟有無窮的變遷，而此原則不改。此原則即人或人

類通性之觀念，由漸進續進而得其統一性，更融化若許不調和的異質。倘使無此，則人性無以發展而進步，蓋因其無復障礙物可供磨礪也。無缺陷可供克治，則無進化之可能，故吾人不能不舍歷史的生物的方法，以及純理的抽象的演繹方法，前者不合科學的概念——科學乃求決定必要者及普遍者——後者僅係形式的而未計及實現。歷史的生理的方法只求實確，法中之權，只適於解釋法律之心，而非法律之理。至抽象的演繹的方法只議及法律中真理之一部，不超乎純理範圍之外，純理乃與法律之生命不相符者也。此法基於人類天性最單純之元素，純係抽象的，而不問氣候時期，種族，遺傳之不同。循此法而進，則人類天性似為相等，靜止各性質之合體，而在歷史及生命範圍之外，此誠荒謬之見矣。如用上述之任一方法以定法律，則法律非復人類之觀念。然如韋科之說法，律應同時為歷史及哲學之目標；就其為哲學言之，則見有完善發展之理性系統，就其為歷史言之，則為基於此等理性之人類行為之永久的連續，蓋原因自得其本身之結果也。



## 第二章 法律之歸納的觀念

### 三四 阿利安及閃族兩民族之重要

法律哲學之歸納的進程，應先着手研究各民族之禮法的意識。歷史上最重要之民族，厥爲閃族及阿利安族。至如中華民族則自成爲一個世界。若埃及則雖非閃族，阿族然在民族史上尙屬重要，巴比倫非純粹閃族，韃靼人則如自然界之肅殺勢力；要之此數民族對於文化之供獻皆不可與阿利安、閃族人相提並論也。故芮農有云，彼等雖曰偉大，然其歷史中無物可以比擬閃族人之發明文字，及摩西之教訓，或阿利安人中居羅士、亞歷山大之武功以及希臘之哲學也。

### 三五 閃族與阿族不同之點

芮農氏論兩族之不同，謂第一，印歐種人（阿族）無猶太先知或可蘭經或詩篇之文采，但自有其詩史，詩劇，爲閃族之所無。閃族之天才，大體非哲學的，只能追述希臘之思想及阿刺伯之注疏。在

約伯書及傳道書中（猶太聖經）均斥科學爲無用。論及發明及藝術，則腓尼基人實首以文字爲教，倡爲工業製造並從事商務，及夫中世紀則阿剌伯人猶太人益從而發展之。就比較神話觀之，阿利安人首先敬拜自然之力，其後附以推想，而成爲一種萬神教（pantheism）。反之，閃族之宗教則含有絕對專斷的一神性質。閃族人之宗教使命，在歷史上特別重大，猶太教、基督教、回教皆彼等所創始。阿利安人（除印度、波斯而外）則接受閃族之信仰，第其德教的情感，則反較閃族爲細密而深遠。閃族之道德，就摩西諸律、先知之命、舊約之罰罪觀之，可謂高而且清，此其基礎乃由於該民族之嚴厲、狹隘，自是之天性而然。該族蓋缺乏高尚榮譽之品性，及溫厚之情感，如阿利安人之所富有也。

### 三六 阿利安乃法治之民族

阿利安人從來富有法治及政治之觀念。伊古以來，印度之經，羅馬之律，日耳曼之法，皆此族之產物，而皆有以調停於國家權力及個人自由之間。阿利安人中從未有絕對專制發生如埃及、巴比倫、中國、回族及韃靼族之情事，即偶有之，亦爲期甚暫。若東方之閃族人，則歷來常起仆於混亂的無

政府，殘暴的專制，及神治狀態之間。所羅門固明主也，然其殘酷無異任何蘇丹，若各先知，則亦只爲神治之主張，與君王抗爭。且個人主義在閃族中甚有力量，彼等遂不能建立穩固之國家。事實上以色列人之歷史革命乃繼續不絕，而政治及社會遂皆不能安定。又閃族人常遠離本國，自爲小團體之聚居，而保存其本性及民族之敏銳的自覺心。如腓尼基人，猶太人，阿剌伯人至今皆尙如此。語云，閃族人有一本性，固有的國家，係基本的，不變的，隨時隨地可助之濟之，同時又有一偶然選取的第二國家，又可供給以權利及幸福焉。克巴克云閃族人之信仰與其政治觀念相符合，而阿利安人則反是，蓋其宗教教人以依賴外物，使其行動合於自然之必需，以自然界中原有不平等之情事無法與之抗爭者。至希伯來人則有三項概念，一爲一位有人格的無所不能之上帝，以其志意授吾人以律法，二爲一種社會制度，可使上帝之國在世間實現，三爲人類之大同（不過希伯來人應居領袖地位。）此三項概念中，含有人類抽象的自由之信念，卽人類只有賴於神之嚴肅志意，而不拘乎物之不得不然，又信各國間可有抽象的平等及和平也。概言之，閃族人之政治生活，未嘗發展至族長制度之外，係簡單的，而與阿利安人不同，蓋後者自往古以來卽有其政府，由國王及參議院衆議院

所組成也。巴佐特曰，由奴隸制以至自由制，其經過係基於原則之討論，公益之商談，蓋人心因固討而益見敏銳，增長新解，而又能互相容恕也。然巴氏勸吾人勿過於自信其政治上之超卓，蓋在東方，則為孟加拉人固亦屬於阿族，而奴性殊深，而閃族中如泰爾人如迦太基人則皆嘗享有自由也。

### 三七 阿利安語言顯示法治的傾向

就各民族意識之表現於禮法者而研究之，可知法律每被認為趨向於道德之原則，係規矩，係衡量，係和諧，係比例。在阿族人心目中，此項見解殊為顯著，而構成其社會之基礎。自韋科以來，言語學之與哲學，其關係猶如古生物學之與生物學，言語所含之智慧，實可證明此項真理。在阿族人中，哲學也，詩歌也，國家也，其發展皆與一個事實有密切之關係，此事實即動詞脫離名詞之語尾而自行獨立是也。夫動詞乃最為抽象之詞，足以表示吾人之概想的能力，此能力對於哲學，詩歌，及政治皆屬必需。希臘文之 δικαίον，意大利文之 diritto，法文之 droit，德文之 recht，英文之 right（權利，正義），斯拉夫文之 pravo，皆表示方向或度量之原則。而現代語言學家又云，拉丁文之 ius 起於梵文之 ju，其義為縛束，故 ius（法）即所以縛束或調和之具也。

### 三八 梵文之法即係和諧

由梵文之詩歌，可以見印度阿利安人承認有三個世界，亦即上帝之三個家庭，第一係在天上者，第二係地內者，第三係在空氣中，而動植物及人皆在此生活焉。在婆羅門格言中，每言及哲學的推想，則三世界常變為三個抽象觀念，一即無聲無動之隱晦，二即一往直前之動作，三即完全安定之快樂。此即相當於天地及氣之性質。人有感覺，志意及理智三因素，第其得於天者往往為得於地者所掩焉。國家亦有三位，故人分為三階級——在古印度其第四階級首陀(Sudra)實同於奴隸，僅居於人獸之間耳。此階級之惟一德性，即絕對誠敬以奉事其他三階級。第一階級婆羅門以默思為主，第二階級刹帝利(Kshatriya)以勇敢為主，第三階級毘舍(Vaishya)以節制為主。人人須遵守其階級，而不得希冀改變。故印度阿利安人乃以三階級之諧和視為正義。印度人對於正義之概念與希臘人極相似，希臘人每以和諧為正義也。三權（理性，勇氣，感覺）三德（智慧，勇敢，節欲）三級（哲士，勇士，技士）之和諧，此即柏拉圖所認為正義也。

### 三九 無語時代——祖先之敬拜

阿利安人認法律爲度量或和諧，經過數階段焉，蓋以人爲感覺想像理智之和，而其歷史又經過無語的、英雄的及人道的三個時代也。韋科詳論各時代之特性，其所論經近代之分析而得證明。在無語時代，人係驕傲的，完全受感覺之指使而畏懼天然之力，因謂之爲神。然所畏懼之神，卽其所自想像者。當斯時也，法律實爲神事，隱於神命之中，而人與物皆聽命焉。神語（*Oratio*）爲行爲之規律，法學卽研究神語，體會神意之學。無語的宗教行爲，及敬神儀式蓋自有其不言而喻之詞，而正義寓焉。最古之習慣，無不含有宗教及事神之意，而政府亦皆爲神治性質。凡有罪惡之行，必須向神報償。此卽正義也。於是發生向神之陳訴或爲控詞，或爲辯語，（此卽雄辯術之兆端）其詞既畢，則對罪人予以詆毀，予以放逐，或加以殺戮焉。

#### 四〇 古法律之近今的研索

近今對於印度古法之深邃研索，其結果殆異於韋科。卽米勒與美因亦皆於印度各古聖籍中發見科學及人生應知應行之道。然法律僅爲次要之詞，蓋古典籍本皆宗教及聖儀之書，其中昭示上三階級之行爲原則，卽少年應研誦婆羅門之經訓，中年應爲家族之長，老年則應隱而修道。故法

律全基於宗教之信仰，尤注重人死後之歸宿，即升天堂，入地獄，魂靈轉託，祖先敬拜諸觀念也。此其原則，謂人死後所遭遇即係生前行為之報應。來生將為樹木，將為禽蟲，將為婆羅門，抑將為聖哲，全視其人之自擇。獎賞屬於來生者也，屬於今生者則為修行禳度。如今生不行修練，則王者得祭司之佐，且將施以體罰。敬禮祖先之禮節，具見於此諸法書中，此與承襲權蓋至有關係。對於此項禮節，近人有以心理學的睡眠及想像釋之者，如拉布克氏謂古人嘗久久未明死亡之事而與睡眠混為一談。野蠻人以爲睡時其身似死而靈則生，是以對於死者每企圖其復起，且於屍旁留置食物也。至對死者之祈禱，亦當然由此概念演繹而來，蓋死者係存在他一世界，對於今人之事仍可與以重大影響也。斯賓塞在其社會學原理中，將各等社會依其信仰靈魂之程度而爲之分類。韋科亦承認此項心理原則，謂死者依次而葬，實以靈魂非係身體而僅爲其影像。後人既以死者爲神，而此信念乃日見發展。斯賓塞且謂對於有形抑無形之君主表示服從之習慣，實在有教規法規之前；且在法律未有之前，已發生宗教的義務。蓋必有一權力焉發號而施令，故儀節之爲治甚古，乃在教治政治之前云。

## 四一 英雄時代

及至英雄時代，人不復爲感覺及外物之奴隸，而始漸自知其地位，惟想像盛行焉。故韋科曰，人爲身體，氣息及心靈之和。氣息亦卽想像，乃在身與心之間。靈魂與想像之培植則有荒誕之設想，有詩歌之概詞，有文字之公式，而心靈中亦自有其理智之概念。英雄之性質，意以爲係由神而來，爲英雄者乃自命係朱彼忒之子孫。彼等既自由神佑而生，故對於避禍孤苦無依而來託庇者，乃視若牲畜。一切政治的特權，皆屬於治者之英雄階級，對於所謂平民，認爲由獸化生者，則只許其生存而已。凡英雄有易怒及好辯之習慣，個性特強，各以武力自保其身分。彼等之法律卽阿基利之法律，其尺度係理智，而以幸運估計之，其爲力也，非禽獸的，係經由宗教的清除而由想像以發揚者。治者階級卽貴族也，彼等係最有力者，既維持其治權，且保護其邊界，不使驅除於法外者得混入焉。彼等之智慧存於嚴肅公式之中，而其法規自有其用語。昔之信仰之一部，今其權皆寄於英雄之手，由公式以表現之，至於裁決之行動，亦由英雄主之。

## 四二 人道時代



人道時代繼英雄時代而起，斯時人之性質漸變為溫文而合理，其習慣亦由理智所育成。法制基於自然之平等，此乃自由而寬宏之民衆所同具，凡正義之所需求即由合理的法律以實現之，此皆基於事物之真理者也。在自由的共和國及開明的君主國內，其法律之裁判皆適於事物之真理，誠實守信，及一切善良習慣。因人類理性之平等，而人在法律之前皆為平等。此際之權力非復神秘的，偶然的，封建的，乃與理性為一的。

#### 四三 法律最初之單位係家族

吾人既承認法律之三個時代，則可知在古昔道德及法律的問題乃與物理的問題相混。尺度與和諧既見之自然之中，故愚昧與命運之見，遂入於倫理概念之中。因有此混亂之見，故人之行為的評價遂不問其動機之如何。故荷馬詩中，報復之神對於擾及自然之和諧者，不問有意或無意，皆一律懲罰之。凡有滋擾之行者，皆須得有報應，而其罰則降於犯者及其後人，蓋古昔法律之基本單位乃家族而非個人也。此項混淆之見至希臘而絕，故西俄格尼斯要求罰及子孫，而拜阿斯則譏之以為令病人之子孫服藥也。伊士奇書中言及竊火之人被縛於大石之上，以餉鷹隼，此殆示個人受

罰之始。至俄累斯提斯一書，則始有罪人可以自贖之觀念。俄累斯提斯神以故經訊問而被釋，其辯護者即徵引新律，新律蓋基於動機及倫理之見者也。索福客儷氏述及一人有弑及尊親之大故而不自知，乃因其無犯罪之動機而終免罪焉。

#### 四四 七哲與初期之詭辯家

人道時代之尺度，不復混入物理成分，而與政治與法制相合。如七哲 (Soven Sages) 之格言，實為最初的哲學推想，皆關於人生及社會之實際問題者。七哲本皆非哲學家，乃富有經驗之人，生於平民與寡頭政治爭鬪之時代。彼等之格言皆推重希臘之概念，即國家應以取得和諧為目的也。如七哲之一之梭倫氏，即謂不正義必亂及和諧。拜阿斯則謂對法之服從即和同之原則。安那卡西斯云，各分子皆平等，崇德而抑慾，則全體之和諧存焉。亞琪雷厄欲證明人獸皆起自灰塵，及人與獸分而國法以起。又云正義非由自然而定，乃由法律而定。至詭辯家，則既有關於自然之觀念在前，遂不得不以之為道德的基礎。喜庇亞不承認正義與合法之同為一物，但信法律為人與人間合同關係繁複變幻之結果，而所謂正義者，乃在於自然之不成文法及神意而定，此考於各民族之主要法制

可比較而知之也。詭辯派之初期思想，示物理觀念之施於倫理，其次期則示自然觀念與道德觀念之分離。彼塔哥拉謂自然界無恆久性，亦無普遍性，蓋其變化常不已，而人之知之則惟憑藉感覺，而感覺固亦常變者。所謂誠者，正者，不過因現行法之規定而然。各市城所見之誠與正既同，於是皆規定之爲正與誠。由喜庇亞之見解，謂自然爲人生之原則而非法律，故卡利克爾遂謂正義定於強者之志意，以自然界無所謂平等，乃以力爲上，力卽正義也。正義基於法與國，而法與國則爲武力與任意之產物，故斯拉昔馬殊謂正義卽係以強服弱，法律實爲強者之利益，此言蓋不反乎邏輯。是故詭辯派經由兩個相反之途徑而達到個人的承認，以之爲一切的尺度。

#### 四五 蘇格拉底哲學與亞里斯多德

尺度之尋求，終乃不復求之於成法，而求之於合理的原則。彼塔哥拉云，正義卽是和諧，係方形，各別而相同，可以互易者；而和諧實爲宇宙之情態。推此論之結果，則正直之原不能於國法中求之。至蘇格拉底氏之真理及尺度，則不求之自然，亦不在智識界之外，卽在智識及概念之中。蘇氏倫理之原則謂德卽智，而惡卽愚。凡知善者必能行之；其爲惡者乃未知有善耳。故有智卽有德，而有智卽

有樂。此蘇氏與愛奧尼亞派及彼氏相同之點也。然同時蘇氏又趨近喜庇亞之說，謂神命之不成文法乃成文法之基礎。蘇氏此項辨別，應與其智識原理合而觀之。柏拉圖以爲正義之觀念高於法律，乃包含智識及三權，三德，三等之和諧者。亞里斯多德繼柏氏之後，且謂正義可超乎國家之外，蓋謂正義乃嚴格的法律與非法不平之折衷。交易的正義循照算術級數。乃處於「與」與「受」及「損」與「盈」之間。分配的正義，則以功績爲目標，而循幾何的級數。斯多學派承認有神之律，而係自然理性之有力的表現。

#### 四六 羅馬哲學

在羅馬人中，法律之觀念亦經過同樣的階段，然因民族性之不同而有別焉。希臘之世，人之心智初得發展，始由藝術及哲學而宣告其獨立。在藝術中，人可以重造自然，使具有極完備之形式。思想趨向於鑒別，即無語趨向於有語。鑒別者人格之基礎，而想像者乃藝術之權能，則常搖動而混亂也。此變換乃經哲學而生，其型式可於蘇氏之「知汝自身」(Know thyself) 一語中得之。希臘語之「邏各斯」(Λογος)——思想，理智——漸覺與思想之義不同，但不能與之相離，其發展全在

藝術範圍之內，此固希臘人之特長也。希臘爲哲學及藝術之世界，而羅馬則爲志意的世界，故法律、政治與戰爭尙焉。尺度之概念在希臘蒙以美麗之服，在羅馬則爲政法與軍事智識之基。志意之表現，在羅馬一方面既見於國家的高度組織，一方面又漸發展爲個人之法律。蓋志意係主觀的，則私法自當由此發生矣。韋科之解釋，謂法律之初爲嚴格的，鐵硬的，繼而漸就充實而變爲柔和而更有衡平法以調和之。此非由十二表法及「諭令」而得來，乃由人性而得來也。在斯多學派法學家之心理中，以爲有「理」(Ratio)焉，其中自含有共同的自然知識之基礎。此自然知識則含有平等的福利之見。共和時代之末，伊壁鳩魯派之說流行，謂自然之法即係合同之利益。然在同時則經驗論興起，而懷疑派之說亦生，此皆自然法之仇敵也。恩皮里克氏謂法律乃人類恣欲之變動的產物。此項縱慾派之論大爲拉丁詩家所歡迎；即拉丁之法家亦多抵拒斯多觀念，主張基於自然之理而有自然之法，對上說未免有同情矣。

#### 四七 後此之哲學

及至現代真正人道之時代，尺度及比例之原則乃完全依理智之證驗而發展。自中世紀之後，

此項進展已見於阿奎拿則丹第之著作。阿奎拿分法律爲三種，卽永久之法（上帝之法），人爲之法（現行之法）與自然之法是也。自然之法在前二者之間，乃首者之一部而次者之典型也。渠以爲正義卽係比例。至文藝復興之世，布盧諾發見倫理之說，而富有真理之光明，蓋卽以節制爲德也。渠謂法律應合乎理性，而歸結於福利。理性者尺度也，亦卽法律之指針也。然至自然律之始祖格老秀斯乃能絕對清楚的設想一自然法系，建於理性之上，以爲一切法制之源泉。葛氏以爲自然法實爲正當理智原則之總和，卽假設上帝爲不存在，而此律依然可存。夫如是而善與福之尺度比例，卽法律之演繹的目標，可以充分成爲人道的，能以獨立自存，而脫離向與爲緣之神道焉。

## 第四章 法律演繹觀念之理論的前提

### 四八 有機的靈物之人

以法律爲福利之尺度之概念，漸變而以人格（personality）的原則爲基礎，於是歸納之法乃變爲演繹之法。人也者，乃有機有靈之物，能善選方法以達其所需欲，以志意役使外物焉。人既有其人格，必先假定有機與有靈。吾人於此，不得不追溯人格所以起之因素及活動。此項論證，不能簡略言之，必須就哲學本論之內一爲探討焉。

### 四九 培根之唯物主義

機體與性靈之常相應，即培根氏之徒所藉以證明性靈之爲實物，蓋謂在前者必係原因，而其後由變遷抑制所起之事實則係屬其發展。性靈既係事實，故有身體則性靈隨之，且與身體而發展變遷，因身體之亡而消滅。於是可得一結論曰，靈之性質與機體同，並非物外之物，且經由感覺而生

物之發生，合併以及動作皆可得而明其方式焉。

五〇 培根之唯物論建於非法的演繹

凡作上述之理論者，其錯誤不在其過重經驗，而在其結論超越其所據之材料，蓋由上述之兩者相應，以嚴格之理論繩之，不能便斷定機體非心理現象之主體，而只爲性靈之出現與說明的條件也。果如此，則未超出經驗之範圍，而性靈主義可以成立。惟現代思想家每信夫力之恆久及變像；蓋由動以生熱，只爲分子之運動，若由振動以生感覺，則有不同之改變。由分子之動以至感覺，如其中間之變動過程吾人尙不能一一見之，則應只認振動爲感覺之一個條件而非爲其原因，不將兩者混爲一談也。振動之與感覺，猶之砂粒之與火藥。砂粒爲爆炸之一個條件，而爆炸之原因，乃在火藥之化學性也。感覺爲一複雜的現象，吾人應知其有三個程序，即物理的，心理合物理的，與心理的。物理之程序關於外力之動作；心理合物理的涉及機體之組織與功能；心理的則係單純的不易說明的內部性靈境界，至此則爲感覺。現代著名之物理家及生理家均認第二程序非第一程序之重演，而第三者亦非第二者之複本。是故感覺非外物之複寫而僅係其符號耳。赫爾姆霍斯曰，感覺所



授與吾人之外物的知識，其可恃之程度猶如教盲人以顏色耳。故外界之激動可以爲條件而未必爲原因。唯物論者亦認心理現象非事實，以別於生理的事實，但仍謂心理現象爲後者之主觀的觀察；於是兩種事實不認爲同一，亦不信兩者之關係上有何方程式，蓋此而可能，則內與外，主與客之別皆不存矣。主觀的顯現在此爲一新事實；乃係可意識的，新的，而且更完善的實現。

#### 五一 心理的與物理的唯物論

自康德之後，唯物主義者皆信物之本身爲不可知，但以爲一切物理的與心理的現象皆屬於運動。然凡信運動者自不能不承認物質之有一下層基礎。若謂心理現象除運動外更不含他物，則不復能云兩種現象之共通基礎爲不可知，果爾，則是將物理的現象亦抬入心理現象之域矣。同時又不可以單純之感覺考察某一動因之如何交錯他力以生某現象，蓋非經由概念無以達此項見解也。此項概念含有物之本質，而明示各原素之如何混合行動以生結果。在考察軀體與性靈之交互反應，吾人所遇之最大困難即在物理的方面。陸宰氏云，假定吾人欲得一機器之完全知識，必先將其取其各細小之部分以觀其如何相承以傳動力。然所謂相承相傳者果何物乎？如謂相承者係

屬吸引之力，則此等力由何而施乎？彼等如何而引起體內之某一行動乎？所謂衝動者何也，由何而起？傳動究屬何義，爲何一物之動可以使他物爲同一之動？凡此種種問題吾人皆不能置答；於是不得不承認人之無知，而不可妄想玄虛之解答也。陸氏稱如此之謹慎的研究態度爲因緣論（*Theory of Occasion*）基於此論，故無突然之障礙，蓋生理的心理學可以容受的心理的生理學研究之果也。至此吾人須認物質非感覺觀察之客體，而係（如穆勒之說）感覺之永久的可能性。夫可能者，其本身豈非即理想者乎？因此唯物主義遂化爲理想主義，而穆勒乃與柏克立同觀。事實上，物質之概念非即客觀之典型的證據，如一般之所信，此其概念乃經由長久且困難之心的努力而來，中含外來之因，但及其出現而不及其自在。外物之存只因吾人感之思之而然耳。是故唯物主義未嘗由客體以得主體，即非由衝動以得感覺，乃由感覺得感覺，由思想得思想也。

## 五二 斯賓塞之所謂不可知

體與靈相符（*correspondence*）之前提既如上述，吾人須研究如此之和諧生活以何形式而實現而表出也。世人多以爲進化律既在物理世界有不可抗之力，其間各物成爲不斷的進步系統，於

是此律亦適用於人生。斯賓塞氏乃公認之進化論哲學家。渠之理論就其「第一原理」及「心理原則」兩書求之，可以簡述之如次：知識由哲學而統一，但其統一不能完全，蓋常有絕對不可知者存也。外部及內部之宇宙組成兩種變遷系統，其原則為吾人之所不能知。外部變遷之可知者，基於知識之初步的條件。關於各等知識的相關之觀念，非物之真正異同，故不能謂為真實。但從另一觀念言之，則亦可為真實，蓋因其繼續於意識中，不變亦不燬也。故必有物焉，有條件或無條件的與之相符。一切變遷必有其潛在之力。力之常存之概念即含有物質之不滅及運動之繼續兩概念。力之每一新的表現即等於另一表現之失蹤；然其實其動之多少則仍不變。物質之集中即示動力之分散，而動力之吸聚則致物質之分化焉。換言之，失動力則各部分遂密接，得之則分散。在一切物質與動力之分配上，有一繼續不絕之合成或解散之次序。假如有進化，則即係由含混進至明晰，由同類變為異類。蓋進化者，乃無機的，有機的，且係超有機的。生命之進化乃內部外部關係之永遠不絕的適應，因所處環境而有然，其適應也，初為直接的而同性的，其後乃為間接而異性的。同性適應之起，經由簡單的外部步驟，與生物的意識動作頗為相同，異性的適應，則見於變遷的，複雜的，歧異的境

況。進化者含有屬性機能構造之增進。複雜程度因之增加而各部分亦益爲相符而相合。心理的生  
活乃係不斷的分離與合成，其對環境則由會合而適應之。蓋在一切思考之現象中，必須有一組合  
之統一，換言之，知識之形式及程序須一成不變也。然知識之形式非經由境界之變遷則無由進展。  
變遷之遭注意必須與前此相同或相異之變遷比而知之。如彼此之關係未能因同變或異變之屢  
見而明瞭，則對此之知識亦不能明瞭。至其適應之須經由會合，以理智必須先對內部變遷系統有  
把握而後可以與外部之系統，與同時存在之物，與物物之相續得以和諧也。

### 五三 宇宙進化論之說

由斯賓塞之觀念爲出發點，於是所謂宇宙進化論可以簡述之如下，此即近代多數學者所抱  
之解釋而經安圭利氏所特爲表明者也。此項學說包含存在及生長兩問題，而有普遍之適用性。凡  
物皆由質與力而來，力即是動而質亦即動也。進化者每由同進於異，由昧進於明；各部分，各機構，各  
功能，逐步分明而又互相增進其合同性。同時有新生焉，新的部分不與老者結合乃爲新的組成，由  
舊者之變化以發展。由單純原素之相聚而起新現象，而有原素中未曾有之性質。由蛋白質之高度

聚合及與礦物之種種化合而生原形質 (Protoplasm) 乃一柔和透明之物質，頗不穩定而富於活潑的性質。此物易受環境之影響且對之作有力之反應。此反應之能，基於煩燥性，感觸易而反應速。煩燥性與易動性在生命中與飲食及生殖殆不可分離。除反應力之外，原形質又有一保存之能力，即能將其所遇突變之結果予以存留是也。換言之，原形質乃有記憶或複演能力者。感覺，動力及記憶見於生命之一切現象，乃心的現象之初步原素。是故心之原之問題，亦即生之原之問題也。生命之觀念與組織之觀念不同，蓋生命乃物質所聚而生，而組織則生命發展之產物也。任何簡單之組織，必先有一團滑軟無定形不分段落之物質。由此不成形之元子 (Monera) 進而為各別的元子，漸有組織之形跡，再進則成為細胞 (cellule)。細胞進化之程序，實可為高級生物之縮影，蓋生物一生之變化，亦猶之一個細胞。胚胎演進之次序，與一物類進化之次序正可相應也。

#### 五四 環境及遺傳

安圭利之說曰，漸進之變化由環境及遺傳而完成，環境即指養料，遺傳即指生殖。生物由其四圍而取食，其所得者較可損者為多，因以得養。有利之變遷基於食料供給之豐富。為與敵人競爭起

見，必先取得相當之資源俾能適於自存。又由生殖之程序及產生時之情勢而其他之變遷以起。經產生之單體，可以各個分開，亦可仍相團結以期易禦外侮。因生存之單位日多，更起複雜之情形，於是有生理工分分工之律。與此律相連結者有自衛及自全之羣聚律。而物競天擇之原則，亦可適用於生物之一部分，如原子也，細胞也，細胞組織也，肢體也，皆適用之。由於此內部競存所得之效力，而對外之競存頗受其益。生物漸具高度之想像與理智，故其適應之力更加發展。至羣聚之律，可於生物之日趨複雜及其與他生物之關係考慮之。內部羣聚之第一形式趨向於體積（原始動物。）其次則單體因內部之交通（如爬蟲）而有會合，由逐漸之變化，乃發展而為脊椎動物之肢體官能，而具有神經上及心思上更大之集中。複雜的體機發展之條件，乃係可感性及社會意識之形成，由其各項活動之協合原則而來也。

##### 五五 斯賓塞演化論的批評

斯賓塞的學說，並不像許多人所設想的那樣是完全經驗的，因為兩種變遷系統的內界及外界的最高原則，是不可知的，超絕於現象界的，因之乃處於經驗的領域之外。他的學說，也並不從實

證論者在玄學學說中所見的神祕中得來，因為這個絕對的原則是不可知的，它的表象之原理是不能知曉的。如果一件事物與知識沒有關係，那麼怎麼會有說明它的真相的可能呢？如果一件事物的自身是不可知曉的，它就不能存在於心目之中，也就等於沒有。斯賓塞分析經驗的資料，追索得最後的因素，得到不能分析不能歸納的概念，在這些以前他只能停住了。這種最後的因素爲空閒與時間（作爲形式的條件）物質，力量和運動。普遍的分析的真理，是與這些有關聯的；如物質的不滅，能力的長存，力的變化，和運動的繼續等等。於是他以這種因素爲基礎，藉包含完整與分化兩方面的演化法則，來重行構建宇宙。根本的因素，在這位英國的哲學家看來，就是不自知的一種原則的表象。可是如果說這種原則是不可知的，它就不能有所表現。祇有能夠知道的纔能夠表現和顯示出來。如果根本的因素、物質、力量、運動等是根據於一種不可知的勢力之上的，那麼單說它們是可以瞭解，是沒有什麼用的。斯賓塞自己承認，我們不能知道實在，所能知者，僅爲在我們所見和心中所設想的現象。然而他卻把這種不可知的東西，提高而成爲一種原則的本身。他就不免於自相矛盾，即從別一方面看來亦是如此，因爲在初他說，事物之存在就是我們心目中所見的，但是接

着卻說，後者在它自行適應的過程中，統御各組列的變化以合於客觀的共存狀態和事物的真正程序。他並無一種確切的演進概念，在他書中所有的演化定義，大多皆側重於量的方面。空間時間擴展的增加，區分和再區分，總攬性和複雜性的增加，僅是量的形式或方法。演化不僅是分化和同列之增加的一種運動，而且也是一種品質繼續增加和趨於完備的過程。如果接受這種概念，那麼數量、變異和混合，就不復為構成事物價值的唯一因素了。固然斯賓塞表示演進是繼續的分化，但他並沒有清楚地表明德國人所稱的品質的積動力（qualitative momentus）在積動力中有一種永遠更趨於高級的龐雜性，他們認為決非數量的單純變化或一種低級的併合所能說明，那就是說，決非單純的物質的力量所能估量。

### 五六 演化不是數量的

經驗和科學的思考，告訴我們物質是單一的，它具有一種原子的組織，它是不可毀滅的。它們更告訴我們，力的外部和機械的方面，就是物質自身的運動，因之物質和力乃是一樣的東西；物質和力並不互相創造或毀滅；物質自始必已具有一定量的不受增減的運動量。由此，能力永存的概



念就與運動延續的概念合而爲一了。但他們並沒有告訴我們，演化實在於整體而不在於部份，也沒有告訴我們，每種能力，有一種直接的變化。每一演進，其先必需有一種解體和消散，因之，必須有一種物質和能力的繼續流動。馬西說得很好，直線的演化過程，即整體的演進，將與保存能力的原則矛盾，因爲它必須包括能力的繼續增加。如果說物理化學力量的直接變化，已被證實，我們不能說物理化學力量對於生命主要力量，亦有同樣的情形。經驗並沒有顯示這一種的變化，也沒有使我們可以結論贊成主張腦力變爲心力的學說。所昭示的事實，只是這一點：心理的變異，乃與有機體之生理的表象相應。這種單純的平行狀態，不能表明出變化來，因爲它可以由各種互爲對等條件的不同因素的聯合而產生，或者從同樣能力的雙方存在的狀況而來。經驗和理性，都未能使我們折服，相信一切東西皆可歸納爲物質和運動，或每一種組成體，最後分析起來，可以還源成爲不同的分配。演化產物之存在，它具有非其組成部份所包含之特性，是無可否認的事實。留埃斯把應該圓滿的追索原因的結果事實，和不能圓滿追索原因的突現事實加以區別，因爲後者包含有新的品質，非其構成的各因素所具有。例如生命必先假定有一種物理及化學的結合，但後者並非是

唯一的原因，因之生命乃是一種突起的事實，與心靈之必先假定有生命同時非生命所能解釋相同。所以，如果有真正的事實，如果演化的徑途乃是經過異類的世代，則新的產物，決非由物質與運動各種分配而成之機械的原因所能創造，而是必須由深切的原因纔能產生。爲了使因果的原則明晰和表現突生或異體事實的真實性起見，不能乞援深處於本體以內的能力概念。

### 五七 機械之演化

機械的演化，用外部的因素和特質來解釋所有的實體。它的力的觀念，視力爲物質的一種運動和一種外表的運動，適足表明它的不完全性和背理。心靈在它自己的範圍以內，既不能瞭解包含新質素和不能歸於機械因素的意志之最高產物，甚至也不能瞭解力之方向，力之方向可以由自然領域的形式逐漸升至精神領域的形式中加以觀察。宇宙系統內的事實，決不能與純粹的機械法則調和，因爲要是這樣的話則一切將都爲運動之外部的及偶然的併合之結果。純粹機械學和因果關係在邏輯上是同一的東西，與力之方向及同在狀態，處於絕對相反的地位。偶然性或永久意外性的概念，爲機械的變化的先決條件，在用詞上實在是一種矛盾，因爲真正的機會常就是

不相同性、差別性、和變異性，容納自然創造活動中的無限的變化性。一種機會要是常重複的話，就不能算機會了；它是它的反面，如果照韋科說起來，就是心靈。實體不僅具有外部的及機械的特性，並且原來具有他種內部的力量和主觀的變化的質素。通過演化的程序，它繼續提高，採取更爲複雜、更爲異化、更爲完全的形式。但即使在它最低微的起源時，它即已顯示出兩種特質。在最初，外部的特徵占支配的地位，祇到後來，內部的特徵始佔最後的優勢。最初，實體雖顯現兩種特質，但所取的形式多爲自然的而非精神的；而今則情形剛相反了。內部的特質，最初爲包含於原子之內的單純的能力，它與容受性既非同一之物，與自外而傳來的運動亦無關係。它最初是一種使用它把握以內手段來改變關係的力量，也不是如對機械變化論的有力批評者馬西所指出的，是生命所必需的和心理的。不過，這樣的能力，乃是混亂地側重主體性質之反應的最初最荏弱的形式，到後來內部的特質，支配的勢力增加，更爲發展，變成更爲積極，對刺激的反應更爲完善，能夠使用它理解以內的手段而改變關係，逐步逐步促進一種動物的感覺性及一個人的知識。不果知識不是感覺的結果。感覺並不出於感性，而後者亦不是由無生命的因素所組成。這種事實中無論那一種，都

是自非其先前形式中所能見的特質所構成。它是異質的，它根據於物質本體固有的一種特殊的新的能力成績之上，非物體以外的屬性；物質與力的單純概念所能解釋。根據這個觀點，心靈而無感覺，和感覺而無感受性、運動性、營養、生殖等，雖然在經驗的領域內都是不可能的，然而說心靈起源的問題與生命起源的問題是同一的，實屬不確。生命現象的出現，附隨有物質因素的一種有機的綜合，雖則這種生命現象可以是混亂的模稜的和初步的，和不存在於物質因素有機的綜合以前。感覺總是與某一種獸體的結構相關的，其發展亦非在於其前。在這個內在能力的原則之下，演化包括完理解的實體；凡不能分解為能力與運動的現象，即可追溯到這種內在的能力。

## 五八 習慣

達爾文主義者所說明的一般的演化論，具有一種明顯的機械的特色。拉馬克說，獸類變化的積極原則，是環境，環境改變獸類之生活方式，創造新的習慣和需要。它有改變營養實體和器官結構的可能。達爾文以動物的優越性為出發點，這種優越性，是一個組織體在生存競爭中因具有某種有利品質而獲得的。馬爾薩斯把這一種的直覺的看法，提高到了經濟人口學的尊位；後來且在

生物學中證明爲不謬。這一種品質，經習慣的確定，遺傳更把它傳授給後代和使它凝固化；由於自然淘汰而得新物種的創始。在拉馬克看來，變異一事是在生命程序中一點一滴積漸而成的；在達爾文看來，它甚至在出生時或胚胎中便出現了，而並不倚賴於遺傳。斯賓塞更把它推展應用到知力生活方面，其他人更推張至於個人的特徵。它曾被修正，以避免它幼稚的發展中內含的缺點，這種的發展可以引導至舊經驗論者和唯物論者的「人心白紙」(tabula rasa)說。但這個苦心作成的修正，沒有完全排除白紙的假說，因爲遺傳的預決，如果分解爲它們的各基本因素，就它們被確定於生命及精神的時間而論，不過是種自外轉入的特徵。尤其是精神，在接受自外界環境而來的印象以前，在受習慣及遺傳的交接影響以前，是一張空白的無印跡的版片。在那個時候，它僅有接受性；後來由於所給予的印象之累積及加強，始發生了自發性。接着這個理論就免不了把生物看成爲受動的東西，精神僅成爲它周圍環境的反響，它對它的環境，常求有所適應。但精神自有其需要形體刺激的生活，它是主動的，根據它自己的法則而發展。雖然如此，習慣確把一種方法輸入生命之中，遺傳可以不假原有的性質而使之傳襲和增加。習慣乃是一種生物的特殊成就，其獲得

或者由於把同樣行爲不斷反覆重演，或者由於單個行爲的引伸。亞里斯多德曾經注意到，有些人由一次印象而成的習慣，反較別人由多次反覆而成者爲深澈。習慣產生的大效果，即在由使過去重現於現在和將來，逐漸減輕作成一種行爲所需要的能力，和增加作成行爲的力量和利便。明瞭了這一層，就不難看出，由重覆及繼續的方式產生出來的習慣，包含有許多的運動，其中最初的是爲一組運動發端的胚胎，並表現於繼起的運動之中。第二個運動的原因即在於第一運動之中；後者必然出於習慣以外的其他原因，因之它是基本的和新的。雖然最初的運動是單純地出於偶然的，然而生命與精神卻繼續進行；如果它們進行，這即表明它們可以自力進行。它們有一種運動的天然習慣。植物和動物，對於外界的刺激，皆有所反應，因之它們是可受刺激的，而且具有一種受刺激之天然傾向。另一方面，習慣不是一種創造的力量；它是原始的能力，其原來的性質漸次增長，發展和加強。

## 五九 遺傳

以上所說關於習慣的一番話，也可用以指遺傳，因爲在覆演中，其先必有所承受，然後略有所

加，而傳於其繼起者。習慣實在就是限於個人生命範圍以內的遺傳，而遺傳則就是歷代相傳的習慣。與習慣一樣，它與演化的法則相關聯，把應祖先由反覆或引申所確定的品質，傳之於後代。要是演化而無遺傳的追隨，那麼每一種新的改變，在個體死亡之時，勢必消滅無蹤。反之如果只有遺傳而無演進，那麼存在的本質將千篇一律，世界就沒有什麼變化了。遺傳與習慣一樣，並無創造的能力，它是一種發展，凝聚和完成的賦能。事實上，無論疾病、財富和豪貴，它們都可以追溯到一個很古遠的時間，可以假定一個最初的個人，他是受自己機構或外界環境的犧牲者，他是知道用優點或武力取得爵秩和累積財產的某一個家族的首長。由此方式，使他獲得了各種特質，這種特質並非個人或遺傳的習慣之產物，而是與自然沒有任何關聯的偶然的結果。當我們把在存在體中所見的特質加以抽象化時，那麼偶然即無從瞭解。對於通常的方法和獲得的特徵，（非基本的特徵，）它是一種例外。因之如果身心健全的祖先，產生出癡愚或癲瘋症的後代要解釋這種特徵，我們便只得借助於追究他們的遺傳了。但即使遺傳不是一種創造的力量，但就它之為傳襲之一種手段而言，其重要性是很偉大的，因為肢體、軀幹、頭形、面部、形式、容量、骨骼的不規則性、頭骨的比例、胸腔，

骨盤，脊髓，循環，消化，肌肉，神經系統的品質，腦周的體積及形式，血液的多寡，生殖力的強弱，生命的長短，聲音，及有機的疾病，都是從父代傳到他子女一代的。心理的遺傳，也是同樣的明顯，如本能，感覺的形態，記憶，想像，各種習慣，情操，情緒，個人及民族的特徵，以及幻覺，偏執狂，神經錯亂和麻痺。生理的遺傳與心理的遺傳一樣，有時是直接的，有時是居間的。最後尚有一種隔世遺傳的現象，這種現象，只有先假定了遺傳胚質的潛伏狀態，即不能瞭解。

#### 六〇 機械不能充分說明演化

演化的法則，不能單由機械學而有充分的瞭解，如相信譜系說的人所說的那樣。機械力的勝利，產生一種力量減弱的現象，因為如果較速的運動克服較遲的，接着那較速的就比較變成遲緩。在知識，道德及審美的關係中，卻並沒有這一種的現象，因為在知識，道德，審美關係中，最強者也就是最機械最巧捷的，它的最完美的特性會因征服它的對手而愈益增加，它的仁慈、美和敏慧並無損失。經驗告訴我們，批評可以使心靈更爲敏銳，產生出新的觀念；倫理的意志，因應付罪惡中而受鍛鍊，更爲加強。機械學的不足，和神學的需要，（不是生命以外的和抽象的，而是具體的和客觀的



神學）已爲達爾文學說的主要原則之一所證明了，就是實體的及時適應的理論。實際上，適應的有利變異，只是實體達到安全的手段。因之如果說達爾文主義的本身（假定考量它全部的力，量）是終極性的否認，是如斯巴文塔在最高法則中所說的，終極性的終極（*finis finis*）實在是不確的。有利的變異，不是單純和純粹的變化，因爲它含有改良和進步的意思。變異、遺傳、因果、法則等概念，不足以說明這一種日趨增加的完全性。要說明最優秀的鑒別（那就是自然淘汰）我們需要一種趨向目的的概念。生存的競爭是可以目覩的，它是在感覺之中發展的，但選擇的決定與遠見，卻是超感覺的。因爲它包含目的在內，所以不能目見，也不能觸知。生活的競爭，後代的分離，他們的聯合以對環境作更好的抵抗，不用鬪爭的更爲豐富的生活營養等等，都是選擇的手段。在此處我們必須注意，前面曾提及的物質的內部特質或原子的固有能力，根本上乃是低級存在體的發端的和模糊的趨勢。後來它成爲機能的、可塑的力量，這種機能模造成爲適應它們正常及充分發展的器官，最後它提高而成爲人類之理性的意志力。沒有這種內在的能力或趨勢，自自然形式至精神形式的進步的秩序，即將不能瞭解。法則在於表現現象界繼續發展有限關係的趨勢，

這在前面已經說過，而且已經有充分的證明了，宇宙的規則性即建築於此種關係之上。玄學的錯誤，不在於承認人類中的這一種趨勢，而在於把它當做一種與意識及意志的終極性相同的真正的人類終極性，雖然近代人對於留伊斯所謂的超越哲學，即目的之追求公開表示異議，留伊斯就否認有目的之存在，但這種趨勢確就是現代經驗論中的內在客觀的神學之胚胎。

#### 六一 就現在止社會組織的演化是不能解釋的

演化的機械學說，沒有把下面的事實充分注意，就是人的加入生活競爭，不僅具備機能的能，並且具有一種可以改變外界的各種知慧力及道德力的複雜體。不錯，誠如神話學家所說的，人是大地之子孫。不錯，他是由火、水、塵土所組成的；地面上各種形式——野生植物和野生動物間的和諧性，也反映於另一種野生動物即人類的現象之中。但由人之能顯著地改變地面，或者是斬伐森林，或者種植他所歡喜的新植物，由於他的能穿山入海，所以人之有動作的能力，誰都不能否認。人類之支配自然，而非如原始時代的自然大規模支配人類，這是一件重要的事實，因為一方面，這就是文明的發始，也是知力、意志、能力克服外力和繼續取得勝利的起點，另一方面，由一面把人物

質化、一面把外界精神，化而表明出生存體與其所處環境之關係的科學，如蘭姆潘特柯所指出的。並且我們必須記牢，人類社會的龐大機體，即使不論特殊的政治的及民族的團體，有其永久的生命。在它擴張和加深聯絡的組織（由經驗之無數累積所代表）時，它常獲得新的力量，這種經驗足以刺激起前此所未曾發展的心理活動及作用；另一方面，個人的自然機體，自嬰兒期便開始，進而趨向於青年期、壯年期以至於成熟期，到老年便歸於告竭和消滅。個人生生死死，但人類社會繼續長存，我們種族的生命史並無終結之日。因之，如果在研究演化論與這個大的機體的關係時，那麼演化就具有了一種不同的意義。斯賓塞自己就把無機的、有機的、超有機的演化加以區別，雖然他承認無機的物質不能與生命混淆，而生命與倫理的及社會的機體並非一樣的東西。當然科學尚未達到探索物質以外的生命的程度，那就是尚不能探究一種無機的物質變而為有機體，也尚未能說明，自我及人類精神生活，如何自原子的併合中產生出來。有兩位偉大的自然主義者，在生命及意識現象中的分子運動的延續性前都不免把腳步停住了。那就是維爾荷和丁鐸爾。

## 六二 演化論的歷史概觀

我們在此地可以記起，演化論的根源，可以遠推到亞里斯多德，來布尼茲，韋科及黑胥爾的思想。亞里斯多德把精神視爲一種運動，而視身體爲物質或力量；在他看來，營養的、運動的、感覺的、及智慧的精神，產生出各種等級不同的生命，在等級不同的生命中，營養、運動、感覺、心靈，各占支配的地位，而成爲運動之具體發展。精神或能力是經過配置好了的，所以低級的和比較不複雜的，乃有進而趨於較高級的可能，低級包含於高級之中同時受高級的支配。來布尼茲把精神視爲一種單子。單子完成一種自身的演化，在這種演化中（如布盧諾詩意地說的），每個單子的代表力量，表示出宇宙的縮型。擴延，它的根源在於原子的黯昧性中，是單子的一種現象。韋科認爲真正的原則，由通過演化而成爲真實的事物最初自它們中產生出來，最後在它們中得到終結。他說，事物的性質，非別的而在於它們的產生。在他看來，精神自感覺及想像，變化到充分發展的理性；由此乃有三個歷史時代的演化。在黑智爾之認由「道」(Logos)至自然，自自然至精神，乃是一種完全的演化；這也同樣不能懷疑。在這一方面，無論他的信徒和他的論敵都一致同意，不過後者認爲這是一個純粹辨證的如主觀的演化問題。

## 第五章 前章理論前提的系論

### 六三 精神爲一種單子

人格必先假定有最高級的心理生活；純粹感覺性的精神，與身體聯合起來，不能立刻達到人格的地位，得到人格的稱謂。應用於精神方面的演化論，嚴格理解其活動的充分性，完成和改正了古心理學的一個根本觀念和撤除了一個很大的困難。古心理學把精神定義爲一種單純的素質，而不復追究下去，同時物理學家把他們學說根據在單子或原子上面，體積卽自單子或原子的併合中產生。那麼心理的單子與物理的單子如何分別呢？一個單純素質的概念，是不足以充分說明精神和決定它的充分發展的。我們必須認精神不僅爲一種單子，而且認爲行動與能力，這種行動與能力表現於精神之態度及能力的豐富發展之中，因爲如經驗所告訴我們的，它的本質乃在於行動及發展之中。演化論所清除的最大困難卽是精神及其能力之關係的麻煩問題。加路披以謂

外部及內部的感受性，分析、綜合、想像、欲望及意志，都是精神之本原的、各異的不能歸納的特質。庫藏、洛斯基尼和陸宰抱有同樣的意見。陸宰曾說過，在精神的特性裏有許多的可能性，精神以內之可以包含各種本原的互異特徵，亦如組成地球的物質之可以變化一樣方便。這種可能性，在外界印象的影響之下得以實現，另一分面，康的亞克、赫爾巴特、斯賓塞和培因，相信能力的差別，僅為數量上的差別。康的亞克說，所有的力量皆為感覺的變形，因之，他與康帕內拉同意，思想可以稱為希有的純粹的感覺。赫爾巴特不相信能力中原有的差別，也不相信發展的瞬間中有何差別，他把差別視為從表象中產生出的精神狀態。表象是精神受印象擾亂後的保守的作為。精神乃是那種單純「實在體」之一，不是相對的，而是自身存在的。赫爾巴特相信可以用以解決現象界中的矛盾。因之，它是自足的，無接觸的需要；如果接觸不至改變它的存在，而是偶然的，那麼如說表象和能力可以歸推到外界情況，和它們的結合受機械法則的統御，就不確了。斯賓塞和培因的教訓，以情緒、意志為適應及聯念的方法，與這個理論並沒有多大的差別。由今日英國許多著名的心理學家判斷起來，霍布士、休姆和哈德烈所說明的聯念法則，在心理學中正等於物質界中的吸引的法

則。

#### 六四 精神在質上或在量上皆不能分析

此種信仰與精神的統一性，及其具體性或能力的多復性，並不和諧一致。事實上，相信能力僅為品質及原來的差別的人，即不啻否認精神的統一性，因為他們只能把這種差別，看成為各種特徵，因素，及部分。在品質的差別中，每種精神都不是一個整個的實體，而是實體之一部。在中，一種實體已被瓜分，分為不同的部分，各自有其內容。現在經驗證明，精神乃是一種唯一的不可分的力量。它的生命雖自感覺發端，也並不缺乏代表的品質、心靈和意志；在它自現於理性之中時，它不僅以感覺及表象而止。在兩種情形中，都只是一種形式之較另一種形式占取優勢。認各種能力為質的差異的人，即使說他們不否認靈魂的同一性，至少未能說明它的各種發展，因為在感覺、表象及知慧之間，在多少抽象的關係以外，尚有差別存在。在知力之中有感覺，但此種感覺變為不能用增減符號來表明的精神之一種新而不同的形式。我們姑且假定各種能力為質的差別，因之為精神外部的決定條件，接着根據這個理論，即不能說明繼續的及深刻的心理現象（一種繼續的趨於完

備的過程。因之，有些人把我們曾否認的相反的理论視為準確，不管相反者剛提出的論據，認為各種能力必然為出於原有的差異。但真理卻是它們不僅為質的及量的差異，也在於發展的動率；精神在它逐漸進步的運動中的不同變化，在質和量方面都可以看出來；精神是在內部便不同的；一種單位；它是一種偉大的能力，具有各種不同和相反的形式，因為它兼為感覺及理性，本能及意志；它表現於外者，是必然的，也是自由的，是道德的也是超道德的，是公正的也是不公正的，是凶惡的也是善良的。此種形式互相貫通，所以低級的即包納於高級之中和歸源於高級之中；因之表象自身之中，包含有感覺與物質。思想轉而包容表象的材料，把它提高到自己的水準。自然的階段與精神的形式並不相同，因為前者乃是孤立的實體。礦物的、植物的、動物的及人類的階段，都是自立的，雖然植物的階段，須先假定礦物的階段，動物的階段接在植物階段之後，人的發展又在所有這些之後，但這些都只是演化的條件。

## 六五 精神及感覺

精神具有知識和意志。它是一種理論的也是實際的過程。亞里斯多德說，精神與感覺、嗜欲、知



識、及行動聯合在一起。作爲感覺，或者作爲認識原則的精神之心理素質，是傳遞印象的神經系統；作爲嗜欲或意志原則的，爲替精神效勞的肌肉系統，在肌肉系統中，當一種印象被傳達至神經之時，有一種收縮的作用。感覺最初是沒有意義的，因爲除了生命，或在大有機體中生命之存在外，就不知道其他一切，也缺乏特殊的器官。它與若干神經有密切的聯絡，因之，領悟身體的一般狀況，如壓迫、疲勞、活潑、熱及冷等，祇須它們與生活的秩序有關。齊麥曼把這種特質或自我之漠然的感覺稱爲生活所必需的，而德洛比歇稱之爲帶有風雨測驗表意味的。洛斯米尼稱之爲基本的，因爲它見於所有感覺之中，感覺實在就是它的方法。誰能聽見聲音或目擊景象而不感到自我的存在呢？培因及其他現代的心理學家，也不得不加以承認，置於有機生活的名目之下，不得不承認有一種具有繼續及隨意運動，能夠留意肌肉、神經、循環、呼吸及消化狀態的東西。原有的沒有意義的感覺，變而爲決定的，和專化爲肌肉的、觸覺的、聽官的、視覺的、嗅覺的、和味覺的感覺。肌肉的感覺與肌肉的情形相關，告訴我們器官在運動中不同的緊張程度，和它們力量的度量。它們包括因器官自身運動而生的快樂和痛苦，他們總常與運動有關涉。它們是基本的，見於所有感覺之中，因爲沒有運

動的感受是不可能的事。它與觸覺不同者，在於後者必先假定外界刺激的存在。培因把它們與一種由內而發的自發的原始的活動關聯，後者並非是對外界刺激之一種反應。他說，腦經不僅須服從衝動的命令，並且賦有自發動作的能力；一種神經的衝動，通過傳達神經而刺激肌肉，乃是在營養的有機刺激之下，腦自身的一種結果或自動的順序。培因提出他論述的佐證，穆勒稱美他，說他填補了聯想心理學中的一個大罅漏。這個孔隙乃是對內在原始能力的一種否認，後者並不是外界的反響。當然，我們不能從印象中求得感覺，因為如我們前面所見的，因為前者是體驗後者的，因為在感情中，常有一種原有的自發性，這種自發性改變刺激之動作限制它們的力量，有時讓它們留在一邊不受它們的影響。這種能力是心理與物理的，對於這一點是沒有什麼可以置疑的事實。上心理活動的真正特性是，受外界刺激的激動，產生出一個新的事實，事實的原因，從量的及質的觀點言，皆不能從外界中找出來。因之心理活動不能與因豐盈而致之泛濫相比，當刺激在心理及物理程序中已經完成了它們的任務時，它就是完成這種刺激變化的東西。所有這種感覺，肌肉的、觸覺的、聽覺的、視覺的、嗅覺的、味覺的，可以與生命的基本感覺相合成一起，也可以不合成一起；如

果相合，即增加它的力量；如果不合在一處，它們足以阻止它的發展。在前一種情形下，乃是快樂的感覺，在後一種情形下，乃是不快的情感；快樂與痛苦表示出我們感覺的質調。

## 六六 意識

作算感覺是外部的，那就是說，是自身體以外發生作用的刺激所引起的；作算它們包括痛苦與快樂，但它們總帶有自覺的性質，這種自覺以個體為終點，不能超出個體以外，而且總是集中表現於特殊的和暫時的愛好之中，與一般的感覺不能分別。感覺總常是一種不能分別的整體，由自動感受的起源與被動覺知的原因合成。如果分別發生了，自覺即歸為意識所代替，意識是唯一配自客觀中鑒別主觀和使主觀歸於客觀的東西。原因成為客體，成為意識表現時置於主體以前的一種物質，受它自己感覺行為的刺激而發生的心理活動，超出於感覺的聯合以上，不完全盡於感覺聯合之中。意識的第一種形式，是一種主體中素樸的差別的感情，主觀經過一種感覺的境界而可以自覺；是客體對稱為自覺的主體的一種關係，但自覺的主體與純粹沒有分化的自覺不可混在一起。在心理活動的這種程度中，我們感覺印象所收集的質料，經官能加以組織，自一種可以感

覺的原因，變成爲一種可以瞭解的客體，這是心靈的最初的產物。因之，知識乃是從與其本質不同的某種質素而來，這種質素不是單純的感覺或印象，因爲它的客體並不是自外而轉入精神之中，而爲一種知慧的組成體。它的可能性，如康德所說過的，在於某種原有的先驗的狀況中，偉大的經驗論者並沒有忘記。在解釋認識的事實時，有引用一種自發的本原的心理原則的需要，康帕內拉相信，外界的知識 (*adita*) 必須根據於存在物意志、能力及知識之確實性以上。陸克對笛卡兒的內在主義表示異議，但承認精神之內在態度和自然的構成能力。斯賓塞承認在心靈中有一種遺傳的積極的預存狀態，沒有了它即不能真正假釋心靈，因爲習慣並不是組成的和遺傳給後代的。許多心理學家已經表明，意識不能是多種狀態的聯念，因爲這些狀態，或者被認爲附着於某種實體的狀態，在這種情形之下，其結果乃是一種總和而非一種單位；或者被認爲它們的行動在它們以外轉合之一點，如果如此，轉合的方式及理由，即可被瞭解，轉合點即可被知曉。在這樣一種解釋之上，即將有一種複雜的狀態，因爲它的將缺乏必須的統一，所以不能是一種真正的狀態。在現象論者及純粹聯想論者看來，自我不是一種實在體，而是由各種關係束在一起的諸狀態之一種複

雜體。意識也不能是腦中任何一部分的功能，因為物質本身是一種複雜體，不能作為一個單位看待，事物的總和，如果假定能夠設想的話，也不能如此討論。缺乏應用力量的固着點，意識不能吸納於同起各種力量的結果之內，或吸納於由若干質素之交接與反應所產生之電流的結果中，因為它是由一種液體的點子所構成的。意識，如果研究它的本質和它原始的單純性，視為一種差別和提示的行為，那麼並非出於有機體情操或綜合的產物，亦非出於聯念和必然性。李博以自我（意識實在狀態的總和）之時間的繼續性，乃在於記憶的產物之中，根本依賴於身體所有各部分所供給的感覺之複雜體。在他的心中，意識因這種情操之速或遲的變異而產生變化，因之而有自我之繼續的組成，自我在各不同自我組成中的消解，和雙重意識的病態現象。有些人說到腦細胞的一種新狀態，它具有使一種不同自我出現的能力，（如馬西在他意識意志與自由書中所說的，）但李博和其他的人，否認他們的理論，可以應用於已組成的、發展的、具體的、個別的意識，而不能應用於意識之原來形式。自我之感覺，綜合之感覺，常供給意識以新質料或內容，它雖是無言的，與記憶合而成為表現於「某一時自我」（*ego qui quondam*）中之個別性的基礎。無疑，具體的個人

自我有其歷史。它先假定一種如狀態的長而複雜的延續，包括聯想，記憶，感覺性的驟變。不過，差別及參照的行爲，並不自感覺或印象所產生，與記憶及感覺終點之認識保持獨立的關係。因爲記憶本身，先假定知識的統一和參照的行爲，如無參照，回念卽不可能。原始形式的意識是空的；它是爲心理現象所屬的視力內部中心，通過心理現象纔可以被認識和資比較。

## 六七 表象

當一種印象或物質的原因撤除之時，感覺並沒有消滅，而是保存於心靈之中，可以再現。再現的感覺就是表象。大家都曉得，相同的表象，都是根據於一種單一的表象之上的。相反的卽被省略不同的合而組成爲羣體。省略者，卽是較弱的表象退回至心靈之謂，當他受與之相合或相反的新表象補充時，它就不再發現出來；它與新表象在空閒時間上是同時存在的。表象顯然是力量，它們之受機械法則的統御，我們不應該發生奇異。表象是誘導而致的，是一種感覺的產品，因之代表的意識或意識的第二種形式，也是誘導而生的，雖然客體是一種單純的存在，除可感覺的意識，意識中最原始最貧乏的外，便別無他物。在表現的意識中，外界客體，只是具有某種特性的東西的

意象。在這個領域中，顯示出心理活動與指導我們表象的力量之關聯，實在是表明再現之非自願的一種證據。當心靈把生理的聯念與建築於外界及偶然性聯合以上的表象分開，心理活動即具支配的作用，和給它們以邏輯的關係。抽象者，即是某幾種特殊表象中共同品質的一種特徵的分離和隔絕行為。因之，乃有共同的意象和抽象的普遍，這在前面我們已經說過了。文字與意象或共同的表象，有密切的關聯，後者是感覺單一性與概念之真正有效的普遍性間的中間物，一個字就是一種幻想的普遍性或表象，因為它所包括的聲音，是用以表明某種事物的某一種特性，由此特性，就使心中記起他種的特性和該事物的全體。格黎牧，庫齊烏斯泰恩塔爾，和米勒下了這一個定義，並同意承認字的代表性。用了字就可以得到客體的常變性質的圖像。心靈由此可以由代表的領域升至思想的領域。如果意象不是絕對的偶然的，而與一種聲音相連，那麼意象之變為一種概念是十分容易的。心靈之原有活動的優勢，發生在一種文字的結構之中，因為接續詞，介詞，和助動詞，與名詞動詞相同，非由印象或表象所產生，而成爲文字之形式的主要的原素。

## 六八 思想

思想乃自表象而產生。知識進步，變而為智慧。由於深入，和以慧眼而觀事物的真相，乃看出必然性與普遍性。知識和心靈的目的是普遍性。不復是幻想的，想像的，和游移的，而是包含本質的普遍性，乃是現象所有各種品質及條件的併合，沒有它，現象即不能存在。這種形式仍在進步不已，因為其客體不是僅知其存在的赤裸的素質，也不是具有不斷變化特質的事物。智慧的，以及知覺的或表象的知識，是誘導而起的。原來，在它的各方面，僅有主觀及客觀的差別，一種並不存在於印象和感覺之間的差別。在這一種狀態中，精神之綜合的活動，在理論上得到它的最高發展，因為可知的對象已被知曉，因為表象不能顯示出必然性和普遍性；它處理偶然的或特殊的目的。有許多邏輯的概念，並無相應的可感覺的表現的物質，例如質料、因果關係等。因之，有人指出，所有它們的價值，純在於它們的形式之中，它們可以與代數的符號相似，代數符號並不代表數目，只代表數目的函數。陸克說，我們不能從經驗之中得到質料的概念，因為我們只設想方法；質料是一種單純的抽象概念，各種方法的聯合。休姆認為實體表示出相接的事實，但不一定是相關聯的。因果的概念，祇能由習慣而形成。陸克和休姆，在表明素質與因果兩種範疇，不能由經驗所產生，這是不錯的，但他



們以素質（一種被當作品質之內在體的客體）與一種單純的集合可以互通，以習慣的與出於邏輯之必要互通，卻就錯了。培因求援的蘇格蘭學派所解說的本能，一種不能說明的神祕的原則，而為因果關係的一種基礎。此種純粹邏輯概念的範疇，並不是內在的、美麗的，在心靈中所組成的，而是原有的，組成爲積極的基礎，心靈自身作用之各種系統；心靈的自身，受了印象的刺激，依照它的情況和法則，而有發展和作用，而造成一種最初的成就，要沒有此，其他的成就就不可能。認識的行爲，（如果不是由心靈刺激所轉移的印象或熱情，）是一種原始的成就，是由感覺而爲一種被認識的對象的變化，客體的瞭解和認識的經驗之組成。

#### 六九 實證論者心目中的心靈的起源

若干實證論者說，假定心靈有一種固定的組織，和不承認自經驗中可以得到必然性和普遍性，乃是一種錯誤。他們認康德爲科學玄學論的先驅者，他們即以這兩種意見批評他，且主張先驗的形式，可以用經驗自身的超個人因素來說明。這因素不是邏輯的活動或原有的綜合的活動，而是在心理及人類文化更深奧的歷史中發見的。依照他們，思想的自覺的功用，屬於公民的知識以

內，因為在原始的經驗中，邏輯的因素，是以組織感覺佐證的一種簡單程序來假定的。自我及非自我的雙重性，並不是本來的，它是由孩子所逐漸習知的組成物。自我不過為一種經過團體過程而組成的整體。安圭利在他前面所引過的書中說，經驗的發展因素，在自我與非自我發生差別以前的事件中，那就是說在無意識的經驗和心理狀態中便發見了。心靈起源的問題，就是生命起源的問題。經驗的第一因素，是在刺激之下有機質體的反應。這種反應或感應性，根本上與感受性及運動不能分離。感受性，感應性，運動性，與營養及生殖有密切的相關。營養的法則是適應，生殖的法則是遺傳。他們說心靈乃是一個有機體由經驗而學習的能力，因之對外界關係的適應，逐漸變而成為選擇的。第二種因素，是有機物質保持分子配置形式中驟變影響的力量。感覺並不是心靈的一種因素，除非它與以前的狀態相關聯。它有一種吸收，甄別的力量，一種不自覺的判斷。這種吸收性的東西，與神經羣有聯絡；它是由種族的經驗所建立的，是由與獸類生活最初適應中相同的神經器官所產生的。心靈的第三種因素是注意，它有變感覺為知覺，變意識為自我意識，變意象為理想的特質。

## 七〇 變異有賴於刺激

安圭利是成爲問題的這種理論的最明白的解釋者，依他說營養的方法是心理學的，記憶的方法是心理的，統御外界刺激之吸收的，是神經心理的。這是腦之中心的能力，具有一種指導和禁制的運動，由這種運動，可以向我們表明，心理行爲是一種內在而非外來的活動。它是遺傳的積累結果，如果其爲數不甚多，即給予心靈以一種修正存在現象之更大的能力。心理的官能，乃由經驗剩餘的積集所形成，經驗互相影響而創作器官，功用和能力。不過，聯合所產生的各種能力，在品質上並不一致，因爲我們看見，即使在自然實體的範圍之內，若干因素所產生的一種結果，其特質與由一種組成體所產生的結果所有的不同，這是留埃斯所說明過的。經驗乃是一種演化，在演化中，結果常與其組成部分不同。心理的因素是可變的單位，它們的發展，尤其是它們抽象的方面，先須假定有集體的及歷史的經驗之存在。知識的必然性與普遍性，根據於與它各因素的總和相等的事實之上。其相反之不可能性和不可設想性，常在實際或可能的經驗中得有基礎。我們必須以刺激的解釋一切，因爲實體力量及品質的差別，乃是我們感覺結構及特質中差別的基本原因。

眼睛之看到光，正因為它是光的一種產物。在一種對象的自身並沒有存在什麼，因為凡呈現的就是真實的。在主觀的系統中，事物自身，自我是生理的功能，宇宙勢力的表象。事實，法則，原因，乃整體的三方面。事實是狀況的總和，法則就是在發展方面的事實，原因是就它的條件而論的事實。原因的原理，就是力的持續及變化的原理。事物不過是特質的綜合。因之事物的知識是實在的；就它的實現而論是相對的，就它的整體而論是絕對的。不承認絕對的認識，即不能說相對的認識。

### 七一 刺激中變異的倚賴性與現代思想相反

顯然上述的理論，是純粹客觀經驗論的一種形式，客觀經驗論所遵循的原則，即認定造成質體者乃是客體。內部的東西，是由外部的東西所構成的；每一事物都是一種外界的誘導物。然由於它的起源，現代經驗論應該有一種與古代經驗論不同的特性，因為它與唯心論的原則一樣，是由主觀的原則所產生。現代哲學在各方面都寄托於這一種原則之上，甚於追索自然的或理想客觀的古代哲學，乃是無疑之事。在蘇格拉底以前，自然的客觀性，很占重要的地位，一般的哲學家在自然的因素中追求真理。自蘇格拉底以後，真理被視為在於視作客體的概念或觀念之中。現代的經

驗論，並不單純的像斯巴文塔所說的印象主義，因為他與陸克相同，承認主觀的某種自然態度，與康的、亞克一樣以感覺為一種內部能力的行為一樣，以封特的邏輯及嗜欲活動說以及黎爾初期的綜合活動說，遵循赫爾霍斯因果法則的先驗性。另一方面笛卡兒派唯心論及超越的唯心論，清楚證明主觀的優勢。

## 七二 實證派知識論的批評

上一節中所提出的理論，把經驗（它是知識，自覺，完全的認識，確實性）與感情，和生活，甚至與單純的有機的感性相混，因之把它歸納成爲一種單純的印象。它改變意識的性質，因爲它說到一種無意識的經驗，識別和判斷。一種無意識的經驗不是一種經驗或一種充分的認識，而是一種不知道的知識；一種無意識的辨別，不是一種辨別主觀與客觀，以主觀歸於客觀的行為。它也不是一種判斷。經驗，理解，識別，判斷都須先假定意識的存在，但不一定有思考的附隨。判斷有原始的自然的判斷，也有間接的、思考的判斷。原始的判斷，包括意識所在的識別及參照的行為；間接的判斷，乃是思考的產物，思考必然包括我們所說的行為。所有的判斷皆是意識的，但所有的判斷皆不

是思考的。我們必須不要把思考與單純的意識含混，要不然我們即將落入錯誤之中。祇有在生殖的機構中，我們可以允許具有意識之既成行爲意味的無意識概念與判斷；有意識的既成行爲會落入心靈的暗昧的背景中，留在那兒，在生理試驗的任何必要機遇中，就重新出現。事實上有一種不自覺的心態，包含感覺的與本能的現象以及再現的現象，再現現象就是亞里斯多德所說的智慧精神之尚未分化的基石，但我們不要把經驗當做一種保持感覺的行爲，有一種公認的目的像知識的一種形式一樣。祇有經驗纔能與意識心態成爲一體。上面所敘的理論，把人類的內部行爲轉移至於獸類，而把獸類的轉移至於人類；常由於逆轉，它達到物質之質素，實證論的先驗，和達到了唯物論的限度。

### 七三 知識是主觀的

斯巴文塔在他身後發表的著作經驗與玄學中提出過一個警告，所有這種系統的理論，都把知識作爲一種的結果，作爲現象之間的一種現象；一方面它是一切現象的條件，它們的原理，事實上就是現象的自身。如果現象界，即是真實的和相對的世界，是表象的世界，一個人就不能找出本

身也是表象的知識的起源，因為去找它的起源，就等於說追索到它所自出的現象。現象是表象，從此接着就可說知識與表象皆非誘導物，而是一個人如果希望從現象中得到它們所必須的假定，甚至即使一個人從現象或物質及可感覺因素的聯合中得到它們，它仍是必須有的假定。事物的自身不是現象；它們是超絕的不可知的，是自然實體的因素而非表象或單純感覺事實的聯合，而且不能產生出表象來。思想與知識，經驗，知覺，及確實性，用一種絕對的後起主義（absolute posteriorism）的假說便不能說明。從此乃產生新的客觀的經驗主義，它把經驗甚至感受性都作為外界刺激的一種根據，作為在它主觀的天性及結構中發展的一種反應，現代經驗論將根據主觀的原理，而把願與不願加以分開。知識與經驗，在外表上異致，在本質上卻同一，因為事物通過自我而存在，假使自我對它本身不顯見，事物即不能存在和呈現於自我之前。如果我不顯見於我自己之前，就沒有一切可在自我之前顯見。在感覺上，如果我不感覺到我自己，我就不會感覺到其他一切；在知識上，如果我不知道我自己，我就不知道其他一切。從此可以看出，自我不是沒有感覺的，在感覺消滅以後它就不能存在，因為我不能感覺到我自己，我就不能感覺到其他。思想也是相同；假使它

不是原始的，它就不能發展。此處的先驗是先驗的本身，是原有綜合之自覺的統一體，是使印象之龐雜性歸爲單純一點的能力。這種先驗，存在於知識的每一種形式之內，那怕是最原始最貧乏的。它屬於能有經驗，知識的人，它是確實的，並不像經驗論者所說，只屬於文明的人。遺傳的先驗的根據，在於接續的經驗之累積，其所以可能，完全由於這一種自我的原始性，康德哲學的基礎。這種的累積，成爲知識的具體性，豐富性，但事實上一致的知識，在外形上總是雙重的，那就是我們已經說到的主觀與客觀的原有差別。客觀不是感覺的目的，它是思想的產物，它是從感覺變爲瞭解時所產生的。實體客觀性和真理，不能在盲目的未形成的感覺中發現，只能在知識的範圍中發現。如果實體存在於流動的、變化的、矛盾的感覺之中，那麼我們就將放棄真理的追求了。

#### 七四 知識是先驗的

前面已經說過，經驗是一種演化，在演化中所產的結果與其構成分子的性質並不相同，在提到這一種說法時，沒有想到，由於這一種理論，一個人就否認了因果相等的普遍原則。就得把結果（即知識）看做與原因（那就是自然實體因素的聯合及感覺的事實）絕對不同的東西。但事



實上不能把結果看做與原因絕對不相同的東西，因為要是那樣的話，兩者就將沒有什麼關聯可言。它就不成其為結果，但結果亦不能看做與原因完全相同，因為要是如此，那麼只有原因的重演，也沒有結果可言。因果性不是抽象的相同，也不是抽象的相異，而是兩者的相合，是一種先驗的綜合。如果以經驗為已列明聯合的總和的結果，那麼結果的複異性，與因素的延續性，只能由生理的及心理的聯念，由偶然及特殊，相當的說明如何思想包含於非思想之中，如何光明自黑暗中產生，如何自機械的聯合發生，邏輯的聯合、必然性、普遍性，始能使兩者調和。事物因素之必然的聯合以及由實在及可能經驗所明示的矛盾之不可能性，皆非自經驗剩餘的累積得來。當然這種概念，先假定經驗材料的存在，但它們的形成，必須有思想的原來活動，後者乃是知識的基礎。關於一樣事物之充分的真正的知識，只在心靈知道它的必然性時纔具有。瞭解的必然性，就是知識的絕對性，也就是今日有些實證論者所注意的。必然性和絕對性超越試驗方法及後天主義的可感覺的材料之界限以外。

## 七五 本體可以經現象而知道

有人持反對的意見，以為如果承認知識表示知者的性質，因而是主觀的相對的，那麼實在的知識一定不能成立。如果事物的本質有賴於表象，事物就是我們所見的，——它們就成了現象。換言之，事物就在表象之中喪失了，就恢復了柏克立的理論。如果依照孔德所昭示的路徑，把表象沉入於客體中，不是較勝一籌麼？這種反對論是從一種錯誤的知識概念而發生的。知識並不在於追求我們以外的客觀，而在於把感官所傳達給我們的東西，變而為瞭解；它是心靈所產客體的具體和差別。事物的存在，客觀性，和實在，在心靈的意象中是一樣的東西。事物只有在認識之中是真的。在認識前或認識外所假定的存在狀況，都不是它的真相；它是虛幻的。一種與知識沒有關係的事物之自身，一種從不能刺激主觀和顯現的事物，就不能說存在。所以，事物的本體是可知的，即可以顯現的，即使事實上它沒有顯現，沒有使它自己被知，也是不錯的。這種物之自身，即康德亦加承認，使現象、感覺、表象及知識有延續的可能性。它是超越自我的東西，不僅為單純經驗的存在或現象，也不是超經驗的存在，後者就其性質而言，其全部的實在皆自客體中得來。斯賓塞的錯誤，在於一種物自身的概念，而不把它歸於心靈。若干實證論者加說，他的不可知論，實際乃是知識的，因為是

一種與心靈無任何關係的物的自身，因之無存在的理由。在此，它與宗教的、神話的絕對，和與玄學的絕對（如果是自給自治的）相同，因為它們變成了超絕的原理。這種實證論者承認三種的絕對。那就是方法論的絕對（或科學最後概念的系統），宇宙的絕對（或世界的整體），和客觀的絕對（或感覺及表象之終久的可能性）。他們承認某種意義的絕對，他們承認玄學，但祇限於科學的及實驗的；在此處被痛恨和恐怖的玄學，又起而幫助在嚴重關頭中的實證論。當以哲學解釋世界一般綱領時，當然不能否認一種真實的深奧的最高原理的存在。有些人願意在較為廣泛或普遍的法則中求得這種原理，有些人則在一組力量或原因或目的中，和在心靈中求之。有些人否認絕對知識之可能，說根本的法則和目的是不能知曉的。祇顧了一組的法則，一個人就不能看見原因；如果注意限於一組的原因和動力，即不能看到目標。假使是真正的絕對它自身應該包括法則、原因、和心靈。斯巴文塔說，根本的法則就是原因，根本的原因，就是目的，根本的目的就是心靈。他在這一方面引用布盧諾的話，「絕對的追求」是「以趨於完善及發展的步驟，非物質的而為玄學的運轉」，因而至於「無限的中心。」由一種不定的直接路線，一個人絕不能達到絕對。