

朗格維物論史下卷

GESCHICHTE DES
MATERIALISMUS

FRIEDERICK ALBERT LANGE

史論唯物唯格朗

李石岑
郭大力
合譯



80746779

中華書局印行

下卷序言

下卷，尤其是下卷後半的出現，是延遲了許久，原因是重病使我沒有多少精力從事著述。也就因這個原故，幾種近頃出版與拙著題目有密切關係的重要著作，不能在此討論。其中最感遺憾的，是丁戴爾關於宗教與科學的演說及斯杜亞特·穆勒的宗教論。

丁戴爾的演說，是英吉利一個新時代的正式公告，那在唯物論史上，有非常重要的地位。由赫胥黎最近又由達爾文所搖撼的自然科學與神學間的休戰，是空洞陳腐的，現今已被破棄。科學家要在一切方向，不顧現存的傳統，以追求世界觀的結果。斯賓塞的哲學雖保證宗教的繼續，但已不復認宗教感情究以何種教義何種信仰要求來表現的問題，為毫無關係。於是，像以前的德意志一樣，發生了一種鬥爭。這種鬥爭，要得到和平的結束，祇有把宗教移入理想領域中。

斯杜亞特·穆勒一生最後的著作，是論有神論。在我看，他這篇論文的見解，顯然與唯物論史結果所得的見解很相近。這毫不假借的經驗論者，功利主義哲學的戰士，在前期許多著作中，似祇承認唯理的原理，在這裏却承認，必須闡發那狹隘的不適當的人類



生活，而關於自身命運，取得一種更崇高的希望；並承認，應在不與顯明事實相衝突的限度內，用想像把這種希望構成。每一個人所欣賞的靈魂的愉悅，都以現在及未來更光明方面的耽思及生活的理想化爲根據，所以我們往往超越極微的或然性，而朝更好的方向，思考宇宙的統治及死後的未來狀態；他以爲，基督的這種理想性格，不僅是基督教的主要特徵，而且是非信徒亦得享有的事物。

這，和我們的理想的見地，相距有多遠呢？想像的夢即有實現的或然性，這種或然性亦必微小而容易消滅。這種微小而容易消滅的或然性，至多不過是宗教與科學間的微弱的羈絆，歸根結蒂，祇是全體系中的一個弱點。蓋因別方面有一個非常佔優勢的或然性，與之反對，而在現實的領域內，思想的道德性，又要求我們不應執着模糊的可能性，常應選擇較大的或然性。如果我們承認，我們應在想像中創造一個比現實世界更美更完全的世界，我們就不得不承認，當作神話，神話亦是妥當的。但我們更須承認，一方面依感官供我們以現實界的觀念，他方面又依自然的最高機能及創造的綜合，導我們形成一個理想世界，俾在此逃避感官的限制，並爲我們的精神，再發現真的故鄉的，是同一個必然性，同一個先驗的根源。

朗格一八七五年一月二日馬堡

朗格唯物論史下卷目次

下卷序言

第一篇 近世哲學

第一章 康德與唯物論

德意志哲學復歸於康德。批判哲學之永久意義。形而上學的見地的倒轉……………一

運動及感覺。現象的世界……………四

經驗，當作組織的產物。康德對柏拉圖及伊壁鳩魯的關係……………五

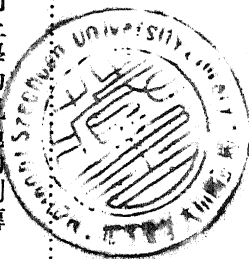
康德對主觀主義及懷疑主義的反對。休謨的刺激：他的見地……………六

康德與經驗……………一〇

經驗之分析。先天的綜合要素……………一一

先天的要素之發現……………三〇

目次



感性與悟性·····	三二
當作感性的形式之空間及時間。感覺能否測量感覺。精神物理學·····	三四
空間及時間之先天性同樣是有根據的·····	三六
唯物論對空間及時間學說的態度·····	三九
範疇·····	四〇
休謨對因果概念的攻擊·····	四〇
範疇的演繹·····	四三
演繹手續的誤謬。健全的常識。先天概念的基礎·····	四四
因果概念的種種見解·····	四六
經驗論者及唯物論者對因果概念的態度·····	四七
物自體·····	五〇
範疇的由來及理念的起源·····	五二
意志自由與道德法則·····	五九
當作理想的可思惟世界·····	六三

第二章 康德以後的哲學的唯物論	六七
近世哲學的本國已傾向實際的生活，形上學則留於德意志。德意志精神發展的進	
行	六七
唯物論復興的原因，自然科學的影響，凱本尼及生理學上的肉體方法	七一
哲學意見衝突及思想自由的習慣的影響	七五
自然哲學的方向	七五
一八三〇年以來實在論的傾向	七五
費爾巴哈	七六
瑪克斯·史迪訥	八五
詩的滅亡，產業活動與自然科學的發展	八六
神學的批評及青年德意志；以一八四八年爲止的精神向上運動	八九
反動與實質的利害；自然科學的新的勃興	九二
唯物論鬥爭之始	九二
畢希訥與哲學	九三

畢希訥；其爲人；侖雷叔特的刺激；他的唯物論的不明晰處與缺陷處……………九八

侖雷叔特；從黑格爾及費爾巴哈所受的影響；侖雷叔特的非唯物論的認識論……………一〇二

康德所看到的唯物論的可能性；定言命令；以所與的世界爲滿足……………一〇九

楚爾伯……………一一一

第一篇註……………一二一

第二篇 自然科學

第一章 唯物論與科學的研究……………一四七

唯物論者與專門研究家；自然科學與哲學上的愛玩主義及經院主義……………一四七

自然科學的及哲學的思考方法……………一五一

自然認識的限界；杜·波以·勒伊蒙……………一五五

唯物論與神學者的誤解……………一六一

杜·波以·勒伊蒙假設之結論之修正……………一六七

自然認識的限界即認識一般的限界……………一六九

力學的世界觀不能將事物之最內的本質露示·····	一七〇
唯物論使理論向於現實而以直接所與爲假現·····	一七一
感覺比物質運動性更是根本的事實·····	一七三
感覺的物質之假定，亦不能除去一切難點；不可知的第三者·····	一七五
對唯物論的不當的非難·····	一七六
以哲學的及歷史的教養克服唯物論·····	一七九
理論的價值·····	一八二
自然研究上的唯物論與唯心論·····	一八四
第二章 勢力與物質 ·····	一九一
原子概念的歷史·····	一九一
波以耳·····	一九一
牛頓引力法則的影響與霍布士原子概念的相對化·····	一九二
道爾丹·····	一九三
里希特爾·····	一九六

格·盧薩克	一九七
阿渥格特羅的分子說；貝爾澤里亞斯；杜郎及配第	一九八
密謝利齊與等質結晶；型式的理論	一九九
對於理論的疑問；事實與假說之嚴密區分	二〇〇
數學者及物理學者；無延長性的原子之假定	二〇一
費希奈	二〇三
對無延長性的原子之非難；威伯爾的無延長性的質量之概念	二〇七
新化學理論及力學的熱理論對於原子概念之影響	二〇九
以勢力隸屬於物質之唯物論嘗試	二一三
分子益益成爲可知的，原子益益成爲不確實的	二一九
勢力保存的法則	二二五
這法則對於物質概念的影響；事物，勢力，與物質之比較的定義	二二七
費希奈與佐爾奈的見解；勢力與物質的問題，是一個認識論問題	二三〇
第二章 自然科學的宇宙開關論	二三三

近世宇宙開闢論是從牛頓出發；凝固說	二二三
地質學上的安定說	二三五
長的時期	二三六
宇宙中太陽系統及生命必然會殞落的結論	二三六
有機體的發生	二四一
自然發生的假說	二四二
湯姆生及黑爾模浩爾茲的傳達說；佐爾奈的反對	二四八
費希奈的意見	二五一
第四章 達爾文主義與目的論	二五三
關於進化論論爭的興趣大大增加了，疑問特殊化了，但要點依然未變	二五三
關於種的迷信	二五四
實驗的必要	二五五
目的論	二五八
個體	二六二

動物界區分的網，對於下等動物是無用的	二六六
生存競爭之必然結果與有機物體形的安定；形的平衡	二六七
模擬	二七一
生長的相關；形態學的種；發展的法則	二七四
外表相似的原形之差別	二八一
單系及多系的系統	二八三
誤謬的目的論與正確的目的論	二八六
哈特曼的目的論，以公算論的誤解為基礎，乃誤謬的目的論之標本	二九〇
『無意識哲學』之價值，非依此而定	二九六
第二篇註	二九九

第三篇 人與心（自然科學之續）

第一章 人類在動物界之位置	三二五
與宇宙論的疑問相對而言，人類學的疑問的興趣日在增進；人類學的進步	三二五

由來說在人類的應用是自明的	三二六
古菲爾的斷言	三二七
洪積期人類遺物的發現，其年代	三三〇
古代文明的遺跡	三三三
美感的影響	三三八
直立的姿勢，言語的起源	三三九
文明的發達過程，始則緩慢，繼後益益急速	三四〇
種的統一問題	三四一
人類與猿的關係	三三四
第二章 腦與心	三四七
對象的困難隨科學的進步而始明	三四七
經院哲學的心理學之有害的影響	三四八
骨相學	三四八
當作心理活動基本要素之反射活動；夫里格爾的實驗	三六〇

生理學的實驗之種種誤解及誤釋	三六一
腦不產生心理學的抽象體	三六六
卡魯斯與胡希克的誤謬理論	三六六
心理學的煩瑣概念須先一切而排除	三七〇
精神能力之部位化是一種頑強的偏見	三七〇
梅奈爾特關於腦的研究	三七一
運動路之心理學的意義	三七四
一切神經上的興奮是同一的	三七六
希特居，諾特拿格爾，與弗里亞的實驗及其意義	三七七
馮德論與心理機能相對的生理基本現象	三八四
勢力保存法則在腦髓機能上的應用	三八五
感覺內容之精神的價值	三八八
第二章 自然科學的心理學	三九一
自然科學的心理學及數學的心理學之嘗試是誤謬的；赫爾巴特及其學派	三九一

心理學批判之必要	三九五
關於心的本體之假設；無心的心理學	三九六
自我觀察及『內官』觀察之批判	三九七
自然科學的方法與思辨	四〇一
動物心理學	四〇三
民族心理學，人種誌的旅行記	四〇五
達爾文的影響	四〇七
身體的方法，實驗的應用	四〇八
英吉利的經驗心理學，穆勒，斯賓塞，培因	四〇九
人事統計	四一六
第四章 感官生理學及表象世界	四二三
感官生理學說明，我們所知覺的，非外的對象，却祇是如斯的對象之現象	四二三
對象之向外的投射及密勒與烏柏衛的直視說	四二六
烏柏衛理論之進一步的加工與批判	四二九

黑爾模浩爾茲論感官知覺的本質	四三五
當作抽象設備的感官	四三六
思惟抽象的比論	四三七
現象之心理學的說明，不排除機械的原因之存在	四三八
感官世界是我們的組織的產物	四三九
無意識的推論	四四〇
機械作用亦祇是一個表象；爲一切心理機能而作的機械作用的假定，不必就是唯物論	四四二
烏柏衛證明空間有超越的實在性	四四三
其結果	四四四
原子論的理論正是理想主義世界觀的支點，洛幾丹斯基的說明	四四六
第三篇註	四四七

第四篇 倫理的唯物論與宗教

第一章 經濟學與利己主義的信條	四六九
純粹利己主義社會之理論的假定之起源	四六九
抽象之是非與限界；抽象與現實之混同	四七〇
資本的形成與慾望增加的法則	四七二
利己主義之自稱的效用	四七六
利己主義與同情的起源	四七八
<u>巴克爾</u> 誤謬地否定道德的進步	四七九
當作道德原理的利己主義與利益調和說	四八〇
利益調和說的檢討	四八五
不平等的原因與無產階級的生成	四九一
第二章 基督教與啓蒙	五〇一
當作社會弊害的救治的基督教思想	五〇一
按照 <u>穆勒</u> 的意思，基督教外表上是無效的	五〇一
間接及漸次的影響	五〇二

基督教與社會改造的關聯	五〇三
信仰之道德的影響一部分是有利的，一部分是不利的	五〇五
形式在道德與宗教上的意義	五〇七
宗教對真理的要求	五一一
沒有詩的理性宗教是不可能的	五一三
郎革牧師及其關於此學說的論爭	五二七
第二章 理論的唯物論及其與倫理的唯物論及宗教之關係	五二一
對宗教的流行的攻擊，性質是怎樣的	五二一
合理的原理之優勢	五二二
新宗教案；孔德的新宗教政治	五二三
自然科學的知識不能有教會的考察，祇能有純粹世間的考察	五二五
造成宗教的，不是道德的教訓，祇是心情之悲劇的動搖	五二六
人道的禮拜不要宗教的形式	五二七
唯物論最徹底地完全排除宗教	五二八

倫理的唯物論與理論的唯物論之關聯的檢討	五二九
唯物論在烏柏衛手上的發達	五三一
他前期的立足點	五三一
他的心理學的唯物論基礎	五三三
他的目的論	五三六
其弱點的意識	五三七
神的存在	五三七
向唯物論的推移；楚爾伯致著者的書簡對此所提出的證據	五三八
楚爾伯主張烏柏衛是無神論者的話頗有疑問	五四一
他的哲學之倫理的歸結；對基督教之關係	五四二
斯托勞斯，他的最後的決定的世界觀，本質上便是唯物論的	五四八
他的唯物論是正確的精察的	五四九
社會問題及政治問題之皮毛的考察；保守的方向	五五二
排棄基督教倫理學之特徵，樂觀主義；非難自由組合的崇拜	五五三

民衆及其要求的蔑視.....五五四

資產階級之唯物論的傾向；社會主義者與我們的文化的破滅危險.....五五五

第四章 理想之見地.....五五九

當作現實的哲學之唯物論；現實的本質.....五五九

綜合在思辨與宗教上的機能；樂觀主義與悲觀主義的起源.....五六〇

現實的價值與意義.....五六二

其限界；向理想之步驟；反省之悲觀主義與理想之樂觀主義.....五六四

理想世界是補足現實所必要的；席勒的哲學詩；宗教之未來及其內的本質.....五六五

宗教哲學，尤其是菲希特；按照人類內生活的形式而發生的人類集合.....五七一

宗教在批判時代的命運；宗教形式的新可能性；其存在的條件.....五七五

對立的見地之構和條件.....五七八

唯物論論爭，當作時代的象徵；社會問題與方興的爭鬥；其緩和的可能性.....五八一

第四篇註.....五八五

朗格唯物論史下卷

第一篇 近世哲學

第一章 康德與唯物論

我們曾由本書的劃分，給了康德一個優越的位置，這，在本書第一版刊行將近八年以後的今日，比在當時，已更用不着辯解，甚至於更用不着說明。事實上，德意志概念的浪漫主義之退却，在那時，是許久以前就決定了的。像一個敗退的軍隊，四顧搜尋堅固的場所，希望重新結成隊伍一樣，哲學界到處都聽得『回到康德！』的呼聲。但這運動，直到近今，方才成爲事實，我們是發覺了，這位大康尼斯堡 (Königsberg) 哲學家的見地，在根柢上，決不能適當的認爲已被克服；實則，我們有各種理由，像一向來人們研究亞里斯多德一樣，以最真摯的研究，究明康德體系的深奧。除了亞里斯多德，一向來，恐亦無任何其他哲學家，曾經人這樣真摯的研究過。

誤解與熱烈的生產欲求，在一個精神活躍的時代，連合起來，衝破了康德在思辨上所加的嚴密限



制。繼形上學的陶醉而來的覺醒，當人們發覺自己再與唯物論相遇時，益加助成人們回歸到那放棄得太早的見地。唯物論是在康德面前消滅得乾乾盡盡的。——但現在，我們却不僅有了一個青年康德學派〔二〕，即一班願和他分道揚鑣的人們，亦發覺了自己不得不清算康德，並說明自己何以要和康德殊途。甚至於叔本華（Schopenhauer）哲學之荒唐的誇張的運動，亦一部分由類似的特徵生出，同時，在多數有更徹底頭腦的人看來，那又其實是到康德的一個過渡。但在這裏，我們所特別看重的，是自然研究者的歡迎。在唯物論不能滿足他們的限度內，他們大都傾向一種世界觀，其根本特徵，是與康德的世界觀相一致的。

事實上，我們在這裏所必須斷然着重的，不是正統的康德哲學，亦不是希萊登（Schleiden）——他以為，他可以將唯物論擊破，如果他以康德、佛里斯（Fries）、阿卑爾特（Aepel）比於克蒲勒、牛頓、拉普勒士，並主張，由他們三人的勞績，『靈魂，自由，神』的理念，已經像天體運行法則一樣確定，——的獨斷的轉向。〔三〕康德自己雖認此諸理念全然不能積極的證明，亦不能消極的證明，而把它們遣入實踐哲學的範圍，以避去學派的論爭，並認此種避去有很大的價值，但這種獨斷論，總歸是和『理性批判』的精神相背的。實踐哲學全部，對於他同時人，雖有強力的影響，但在康德哲學中，是易變化易消滅的部分。祇有基地是不滅的，康德在這基地上所建立的建築物不是這樣。這基地是自由建築倫理體系的地方，但對

此之證明，不是此體系的不變要素。所以，如果我們從道德理念的救濟出發，以康德比於克蒲勒，已是再不適當沒有——牛頓和拉普勒士，更用不着說了。我們寧可在理論的理性批判中，尋求他所創始的大改革的全部意義。批判論不僅幫助了特殊倫理觀念的體系發展，如果適當的完成下去，它對於各文化時期的變化的要求，亦能提供同樣的幫助；而批判論之不變的意義，即在倫理學上，亦存於此。

康德自己，從來不把他自己比於克蒲勒，但他會做別一種更有意義亦更適當的比較。他曾以他的工作，比於哥白尼的。這種工作，便是迴轉以前的形上學的見地。哥白尼「以一種奇拔但甚真確的方法，」大胆主張不要在天體，而要在觀察者那裏，尋求那被觀察到的運動。當康德以一個單純的假定，確實地，把一切經驗和歷史科學實證科學一併推翻時，精神遲鈍的人們亦必認為是「奇拔的。」這假定是什麼呢？不是我們的概念依對象調節，乃是對象依我們的概念。「從這個假定直接推出的，是經驗的對象全然祇是我們的對象；一切客觀性，總之，都不是絕對的客觀性，祇是對人（或與人相似者）的客觀性，而在現象界之後，事物之絕對本質——物自體（*Ding an sich*）——乃有一層不能看穿的黑暗包圍着。

對於這種思想，我們立即就要討論。在這裏，康德是怎樣敘述他的思想，是和我們沒有關係的；我們所要問的，是這種新見地，怎樣影響了唯物論的位置。

上卷的結論，說明了德意志的學派哲學，會陷於一種論戰，對唯物論的嚴重的論戰。怪蛇——半神射落它一個頭，它常常有兩個新頭伸出——這個可愛的比喻，對於公平的旁觀者眼前所展開的戲劇，是很適合的。唯物論確乎會時時受到不能避去的打擊；無論打法怎樣笨拙，打中它的，總歸是這樣一種手法。即，意識不能由物質的運動說明。無論怎樣簡明地說明意識完全依存於物質過程，外部運動對感覺的關係依然是不可理解的。說明越是詳細，所包含的矛盾便越是明顯。但其次，我們又看見，一切與唯物論相對的體系，無論稱為笛卡兒體系，稱為斯賓諾莎體系，萊布尼茲體系，沃爾夫體系，或老亞里斯多德體系，亦都包含着恰好相同的矛盾，此外，還可有許多更不好的矛盾。我們清算唯物論時，這一切都顯示了。在這裏，我們且不問，其他諸體系，就它們的深奧說，就它們對藝術宗教及詩歌的關係說，就閃爍的豫感精神與暗示的精神作用說，是具有怎樣的特長。這幾種財寶，唯物論是缺乏的。但其他諸體系賴以生出所謂真理之謬論與詭辯，唯物論亦是缺乏的。在不能證明亦不能駁斥的唯物論論戰中，深奧的特長無所補益，隱藏的矛盾却暴露了。

我們曾在許多形式上認識一個原理，對於這個原理，唯物論沒有武器可予以攻擊。事實上，它會使我們超出這個世界觀，對於事物，作一種更高尚的考察。當我們的作業開始時，換言之，當我們看見勃洛大哥拉斯進到德謨克利特士以上的時候，我們就遇着了這個原理。而在我們所討論的前一時代，我們

又發現了兩個國籍不同、思想方法不同、職業不同、信仰不同、性格不同的人，是站在相同的點上，把唯物論的基礎放棄。一個是主教巴克萊，一個是數學家達蘭堡（D. A. Lambert）。前者認全現象世界為唯一的大錯覺；後者却懷疑在我們之外，有沒有什麼事物和我們自認已見的事物相當。我們曾講過何爾巴哈是怎樣憤怒的對巴克萊，但不能把它駁斥。

關於現象世界的實在性，曾引起疑問。對於這疑問，今日的唯物論者，不能頑強的加以排除，其所以如此者，實因有一種實證的自然研究。此即感官的生理學。這研究範圍的驚人的進步——以後我們還要講到它——似乎確證了勃洛大哥拉斯的舊命題，即人為事物之尺度。一經證明，我們的感官知覺的性質，完全受制約於我們的器官的構造，我們就不復能以『不能駁斥但確乎背理』的話，來排斥如下的假說：即，感官知覺所攝的全系統，簡言之，我們的全部經驗，都受制約於我們的精神組織，我們所以像我的經驗一樣經驗，像我們思考一樣思考者，即因我們的精神組織是這樣。同一的對象，且將隨我們的精神組織不同而像似不同，至於物自體，則任何有限的存在，亦不能將其表象。

有一種思想，通行於全部人類思想史，即現象界祇是別一個真物世界的朦朧的模寫。這根本思想，曾在許多形式上——在康德所定立的形式上，我們曾把它比於哥白尼的功業——出現於古印度思想家及希臘人間。柏拉圖信有一個理念的世界，為地上現象之永遠的完全的元型。康德稱他為知性的

最高貴的哲學家，而在他方面，稱伊壁鳩魯為感性的最高貴的哲學家。但康德對唯物論的關係和柏拉圖對唯物論的關係是怎樣不同，可由如下的事實表明：即康德會特別賞讚伊壁鳩魯，因為在他的結論中，他從來不會超越經驗的限界，同時，洛克之流，却『把一切概念及原則歸溯於經驗之後，又使用此等概念與原則，斷言神的存在與靈魂的不朽——這兩個對象，都在可能經驗的限度以外——像數學命題一樣，可以明白證明。』^[四]

在他方面，康德和這一派哲學家——他們證明現象世界是我們的表象（Vorstellung）的產物，就覺得滿足——亦有同樣劃然的區別。勃洛大哥拉斯即住在現象世界中，他完全放棄了絕對真理的思想，而以全部體系建築在下述的命題上：即，在人看來是真的，則對人而言，它是真的；在人看來是善的，則對人而言，它是善的。巴克萊在反現象世界的論爭中，其目的，是為被困的信仰，取得新鮮的空氣，他的哲學，亦就在他本來目的出現的所在，終止了。懷疑論者（Skeptiker）以打破一切似是而非的真理為滿足，不僅懷疑觀念界與現象界，且懷疑思想法則之絕對的妥當性。但使康德逃出德意志學派哲學（Schulweisheit）的道路，而進向這樣的方向，經多年沈思冥想，始達目的，述為不朽的純粹理性批判的，便是一位懷疑論者。我們如要明白理解康德的根本思想但不要分析他的體系的全部組織，我們的路必須經由大衛特·休謨（David Hume）。

在英吉利思想家的系列中，休謨可以和培根、霍布士及洛克占有完全同等的位置。不在他們當中，也許他還是居在第一個位置。出身於蘇格蘭一個貴族家庭的他，是一七一一年生於愛丁堡的。他的人性論，是他訪問法蘭西時在讀書的餘暇中寫成，而公佈於一七三八年。十四年之後，他才開始熱心於歷史研究，但他的名聲，亦即有一大部分，是由這種研究得來的。從事種種職業後，他終被任為巴黎大使館書記，最後又被任為秘書官。我們德意志人，依一種必然的聯想，以為一位哲學家，必定就是一位坐在講座上不問世故的教授，他們看見英吉利的哲學家，有這許多政治家，沒有不十分驚奇的；不，更奇怪的，是英吉利的政治家亦有時是哲學家。

休謨，就他的思想方法說，總算是一位最接近唯物論的堅決的懷疑論者。他立在霍布士及洛克所創造的地盤上。他有時認為，錯誤乃起因於大腦——他以為，一切概念都局處在大腦中——的錯誤的指導，雖然他並不怎樣重視這種假說。對於唯物論者自己亦不知道怎樣辯護的這個弱點，休謨發現了一個充分的掩護。他雖承認由空間運動到觀念與思惟的轉變是不可說明的，但他又說，這不可說明性決非這問題所特有。他說明了一切原因結果關係，都有相同的矛盾。『以一磅重的物體置於槓杆之一端，以同重的別一物體置於別一端，你固不能在這些物體中，發現思惟與觀念的原理，你亦不能發現以中心距離為根據的運動的原理。』〔五〕

我們現在的力學，或不免反對此說；但我們且記着，科學的一切進步，都不會解決休謨所提示的困難，不過把牠斥退。如果我們考察兩個在運動上互相發生影響的最小的物質分子或天體，我們固然可以圓滿地說明一切其他；但引出這關聯的吸引力對於物體本身的關係如何，却是在各個自然過程的完全不可理解性中，掩蓋住了。我們固不會依此法說明空間運動如何變為思惟，但我們證明了，這不可說明性，決不能用來反駁，說思惟非依存於空間運動。真的，唯物論為這種辯護所付的代價，不下於傳說中的魔鬼求救所付的代價。承認一切自然過程不可說明，則唯物論必不能存立。如果唯物論默認這不可說明性，它就不成為哲學的原理；但它依然是科學研究的公理。事實上，我們現在大多數『唯物論者』的主張，都是如此。他們實際上都是懷疑論者。他們不復相信，物質（呈現於我們感官中這樣的物質）包含着一切自然之謎的最後解決。他們先假定原理是這樣，然後在原理上進行，一直到實證科學自身須採用別種假設的時候。

休謨熱烈攻擊人格同一性，意識統一性，及靈魂之單純性非物質性之學說。這種論戰，還更顯著的表示了休謨和唯物論相接近。

『有一些哲學家，覺得我們每一剎那都能正確意識到我們所謂我們自身（德意志的哲學家稱之為「自我」）；並感覺自我之實在及其連續的存在；而關於自我之同一性及單純性，我們也有最確

鑿證據以上的確實性……

『但不幸，這一切積極的斷言，都和辯護此等斷言的經驗相反對。按照這裏所說明的方法，關於自我，我們決不得有任何概念……在我看來，當我深入我所謂自我時，我一定會達到某種特殊的知覺，熱的或寒的知覺，明的或暗的知覺，愛的或憎的知覺，快的或不快的知覺。沒有一個知覺，我無論如何也不能捕捉我的自我，而我所能觀察的，亦祇是知覺。我一旦失去知覺，如在熟睡中，我就全然不能感覺我的自我，實際，我們就說自我全不存在，亦未嘗不可。』——若有人對於自我有不同的感覺，休謨是不能和他議論的。『我雖確信，在我自己，沒有什麼單純而連續的事物，但他也許可以在他所說的他的自我中，知覺到這樣的東西。但除了若干這一類的形上學者，我却敢對其餘的人類說，那其實不過是種種知覺的集束。這種種知覺，是以不能理解的速度相繼而起，並在不絕的流動和聯續的運動中。』〔六〕

在這裏用來反對形上學者的幽默的諷刺，在別處又曾被用來刺擊神學者。休謨的見解，和神學意義上的靈魂不滅說，不用說是全不相容的。但他有時故意說，靈魂不滅說的一切議論，對於靈魂單純性同一性的普通假定，和對於他的見解，恰好有相同的證明力。

對於休謨一提起就備極推崇的康德，就受了休謨很深的影響。這件事，立即使康德和唯物論的關係，和別人不同。康德無疑是反對唯物論的，但這位大哲學家，決不能與非常輕蔑唯物論的哲學家同日

而語。

康德曾在形上學入門中說：『自然科學決不能示我們以事物的內面，那不是現象，但能作為現象之最高的說明理由。但自然科學要做物理的說明，並不一定要有這種最高的說明理由。實際，即令這種理由可以從他處得來（例如非物質體的影響），也必須把它拒絕，不把它用在說明的過程上。因為這種說明，必須建基於作為感官對象的、能被經驗的、按經驗法則能與我們的真實知覺發生關聯的東西上面。』[17]

一句話，康德完全承認，唯物論及懷疑論這兩種世界觀，是進向他的批判哲學之適當的前階；二者，他都認為是錯誤，但此二錯誤，乃為科學發展所必要。他承認，前者因易解故有害於多數公眾，後者因難解故祇限於學派。他雖比較更贊成懷疑論，但關於純粹科學的判斷，他却以為，這二者，都是值得注意。除了這兩個哲學體系，康德對任何哲學體系，都抱消極的態度。特別是，普通的唯心論，與康德的『先驗的』觀念論最相反對。在普通唯心論者要證明現象世界不示我們以物自體時，康德是和它一致的。但唯心論者如要我們認識純粹事物界中的事物，或要以這種認識代替經驗科學，康德便成了他的不共戴天的仇敵。

一個輕率的批評家，曾謂康德的純粹理性批判，含有『高尙的唯心論。』這句話，在康德看來，簡直

是以『非常的背理』非難自己，完全被誤解了。當以下兩個命題——那，在最盲目者看來，亦可用來說明康德哲學的本質——被這位大思想家拋棄的時候，我們對於他的自割與銳敏，是不禁要加以嘆賞的。

『一切真純的唯心論者——自埃里亞學派到僧正巴克萊——的命題，都包含在如次的法式中；即，感官及經驗的一切認識，祇是假現；真理祇存於純粹悟性及理性的理念之中。

『但貫穿我的觀念論，規定我的觀念論之基本原則，是祇由純粹悟性或純粹理性而得的關於事物的認識，祇是假現；真理祇存於經驗之中。』[1]

最純粹的經驗論者，亦不能比他還更直率地明白表示自己；但是，這極明白的命題，怎樣和對象依從吾人概念這個奇異的用語相結合呢？

在這裏，問題顯然不在於思辨的個人所實際形成的概念。實際，在某種意義上，真的黑格爾學徒或亞里斯多德學徒，都認對象依從於他的概念。他生活在他的迷想的世界中，圖使一切事物與之調和。在一個對象真正對於他成爲對象以前，它必須依從他的概念來形成它自身。但並非一切對象都是如此柔順，經驗往往非常的愚弄這種哲學家。人們總還記得克勒曼尼（Cremolini）罷，他因爲恐怕逢見木星的反逆的衛星，情願不用望遠鏡。發現一切真理在經驗之內的康德，決不能這樣瞭解對象與吾人概

念之一致。按照康德的理解法，『吾人概念』之影響，必在經驗之最普遍最不變的特色中表現出，是和個人的恣意全然沒有關係的。於是，這個謎，遂要由分析經驗的自身着手來解決。而在經驗中，我們即不得不證明有一個概念的要素，非從事物生出，乃從我們自身生出。

照康德說，一切判斷，不是分析的，便是綜合的。分析的判斷，在賓辭中所表的東西，已包含在主辭的概念中。比如我說，一切物體都有廣延，我不會依這命題增加我關於物體的知識；因為，物體的概念，已包含廣延的概念。這種判斷，不過把主辭分解為各要素，以賓辭為媒介，而取出其要素之一，使其更為人所意識。反之，綜合的判斷，却能增加我們關於主辭的知識。比如我說一切天體都有引力，我就用一種品質——在天體這個概念中，本來不會包含這種品質——使與一切天體相聯結了。

於是，我們知道，分析的判斷，祇可作為手段，以闡明事物而論駁誤謬。賓辭中所述已包含在主辭中的判斷，至多不過使我想起我所已有的知識，或教我注意那將為我所不注意的要素；但不能教我以任何新事物。但是，有一種學問全部——也許還是一切學問中最重要的一門學問——它的判斷是綜合的抑是分析的，却很有疑問。這門學問，便是數學。

在我們討論這重要點以前，我們必須簡略的提起什麼是先天的判斷，什麼是後天的判斷。後者的妥當性，是由經驗得來，前者則不然。一個先天的判斷，固可間接根據於經驗，但並非判斷之本身如此，惟

其要素爲由經驗得來之概念而已。例如，正確的分析的判斷之全體，即有先天的妥當性；因爲，要由主辭的概念展開賓辭，不必要經驗。但主辭本身，就連在這場合，也表示一種祇由經驗而知的對象。例如，冰的概念，便是一個經驗概念。但冰是固體這一個命題，却是分析的命題，因爲在最初的概念形成上，賓辭已包含在主辭裏面。

對於康德，綜合判斷是研究的範圍。這一切都是後天的嗎？都是經驗導出的嗎？抑或其中有些，非由經驗導出其妥當性呢？有先天的綜合判斷嗎？形上學假定我們不要經驗亦可以擴大知識。這是可能的嗎？能不能有形上學呢？一般說，先天的綜合命題如何才是可能的？

此處且稍待片刻！『由天啓，』『由天才的靈感，』『由會一度居於理念世界的靈魂的思慕，』『由生時即潛伏於人類中的天賦觀念的發展』——這等等答覆，是用不着答覆的，因爲形上學到今日事實上仍徘徊於迷途中。設能說明，以這一類學說爲基礎，亦能建立一種現實的科學，有健實基礎足自行發展，用不着反覆循環，那麼，雖無進一步的基礎，我們也許亦會認爲滿足。在數學的場合，我們就是這樣。數學的公理雖不能證明，我們仍甘心情願聽從它。不過，在形上學的構造是否能有任何基礎尚不確定以前，形上學進一步建設的嘗試，是無益的。

懷疑論者及經驗論者將提出同樣的主張，而以一個單純的否定解決此問題！如果他們能證明這

點，他們就必以緊密的聯盟，永久專據哲學的領域。獨斷的唯物論亦將終結，因唯物論的理論，乃建立在世界可理解的公理上，忽略了這個公理，到底不過是現象秩序的原則。但唯物論可以放棄它已證明一切現象的最後基礎的要求。在這場合它放棄了，原來的本質，而與懷疑論及形式的經驗論同盟，益益要併吞一切其他哲學上的努力。爲要對付它們，康德得到了一個可驚的同盟——那就是數學。

懷疑一切超經驗的判斷的休謨，對於如下的問題，亦抱有疑問：即，二直線相遇於一個非常小的角上，是否可以不像數學所規定那樣必須相交於一點，而保有一個共同的延長部分。然休謨仍承認數學之優越的證明力，承認他可以將這種優越的證明力，歸因於這種事實，即一切數學命題都基於矛盾原則，換言之，一切數學命題都是分析的。反之，康德却以爲一切數學命題都是綜合的，所以當然是先天的綜合命題，因數學上的命題都不要經驗來確證。

除非我們要完全誤解康德，否則，我們必須嚴密的區別直觀與經驗，對於頂角益益成爲鈍角而底邊益益加大的一系列三角形之直觀，其實亦是一種經驗；但這場合的經驗，不過是我看見這一系列三角形在我面前。如果我從這些三角形的直觀，以想像——想像底邊延長至無限——爲助，而得到三角形三內角之和等於二直角（這種恆常的關係是早經證明了的）的命題，這命題就決非經驗的命題。我的經驗，祇是我已經看見這些三角形，並在當中看出了我必須認爲有普遍真確性的東西。至於經驗

命題本身，却隨時得依新經驗而被論破。人們數世紀來在可見的範圍內總見恆星不動，於是人們便斷言恆星是不能運動的。這是一個經驗的命題；那可由更精確的觀察與計算而修正，且亦確乎被修正了。在科學史中，同樣的例，隨手可以舉出。今日實證科學在一切經驗的對象上所以不復提示絕對的真理，祇提示相對的真理，主要應歸功於法蘭西人的論理才能。我們所以隨時記着知識的條件，記着一切學說的精確性，都以日進無已的見解之保留為根據，亦主要應歸功於法蘭西人的論理才能。但數學的命題不然；無論它們祇是推論抑是根本的認識，它們總包含絕對必然性的意識。但這意識並不是自生的；數學的命題，即令是公理，亦無疑要經過一次發現。其發現，或由於反省與直觀的努力，或由於兩者之迅速的幸好的結合。但要得這種發現，終須以精神精密地運用於問題。即因此故，數學命題與定理，雖易傳授於學生，但難於發現。日夜觀望天空冀發現新慧星的人，和擬在數學的直觀中求一新發現的人，是可以互相比擬的。但是，望遠鏡指導有健全眼力的人必定會看見慧星，同樣，新的數學原理亦可使每一個能有直觀（或以圖形為媒介，或僅以構想圖為媒介）的人，必定會認識它的真理。數學真理往往難於發現的理由，與康德所謂數學真理的先天性，沒有何等關係。對於這所謂先天性，我們寧可這樣解釋，即數學的命題一經由直觀證明，就會立即與其普遍性必然性的意識相結合。例如，因要表示七加五之和為十二，我應運用直觀，並計算點線及小的對象等等。在這場合，我所經驗的，祇是這些特殊的點線等等，

在此地使我得到了這特殊的總和。如果由經驗我知道了這是常常如此，我就必須屢屢反覆行這種經驗，至我心中已由習慣及聯想而將這種信念確立爲止，不然，便須行系統的實驗，看看各種極不相同的或配置不整的或在其他特殊條件下的物體，是否會突然發生不同的結果。對於已見之物所作的這種迅速的無限制的概括作用，不能單以其表面與一切數的關係相類似來解釋。如果代數與算術的命題是經驗命題，則一切數的關係均與所數的物體的性質及配列無關這種確信，將在最後浮出於我們心中，因爲一切歸納法都在特殊命題之後，提示更普遍的命題。但數的關係與所數的物體的性質無關這個命題，無寧說是先天的。又容易知道那是綜合的。設我們把它加到我們所謂「數」的定義上去，它的綜合性便很容易取出。這樣，我們就直截有了一種完全的代數，但它可否應用於對象，我們仍無由知悉。但是，任一個人都知道，我們相信代數及算術的真理，即暗示我們亦相信它們可應用於我們所遇的一切對象。自然的對象——關於它們，我們所不得不處理的，不是各物體或各部分的數，祇是測量與秤量——決不能與嚴密決定的數相當。但這種事情，毫無影響於此。在頗準確的程度內，數得應用於任一種對象。我們相信，須常常受影響於溫度變化的鐵棒，在無限小時間內，有無限精確而有定的尺度，雖然我們決不能有任何手段，可以完全提示這樣的尺度。這種確信祇能由數學的及物理學的建立而得，但這種事情，不會減少它的先天性。按照康德的無可比較的定義，則先天的認識，既無關於靈魂中已有的生

得觀念，亦無關於非有機的靈感或不可理解的天啓。先天的認識，像經驗的認識一樣，按照法則及人之本性而在人間發展。其唯一特色是，先天的認識與普遍性必然性的意識相結合。從而，其妥當性亦與經驗無關。

我們在這裏達到的一點，直到現今，尙受極激烈的攻擊，一方面，數學知識的先天性受攻擊；他方面，數學判斷的綜合性又被否定。數學的見解，既然是康德世界觀的基礎，所以我們在這裏不能不論到這兩種攻擊。

關於數學的先天性，在休謨有最深影響的英格蘭，曾發生極熱烈的辯論。休埃爾，他是歸納法上很有功績的理論家與歷史家，他就主張數學有先天性，並主張數學命題的必然性須從一個先天的活動要素（即我們認識的條件或形式）說明。與休埃爾反對的，爲天文學者候塞爾（Herschel）及約翰穆勒（John Stuart Mill）。約翰穆勒的主張，幾乎在一切點上，都和候塞爾的主張相同。〔五〕

這些經驗論者的學說是這樣：數學祇在它以定義或定義的歸結爲根據時，才受支配於嚴密的必然性。所謂公理，大部分不過是定義，或可還元爲定義。其他——如歐幾利特幾何學的根本命題：兩直線不能包住一個空間，兩平行線無限延長不能相交——的唯一現實的公理，却都不過是經驗的概括，祇是歸納的結果。所以，定義（按照康德的意思，亦可說是分析判斷）所特有的嚴密的必然性，它們是缺

乏的。在我們意識中牠們的必然性，從心理方面解釋，祇是主觀的。我們認它們有必然性，好像我們屢屢認不真的命題有必然性，或宣告先前認為不誤的東西有不可理解性不可思考性一樣。不過，就令數學的公理完全出於觀念的聯合，而從心理方面考察，其起源亦不較許多謬誤的起源為佳，人們仍不能因此便擔心它們會被駁斥。從此可得的結論是，它們的確實性，和經驗知識一般——是蓋然的，是確實的，抑是絕對必然的，須看它所從而出的歸納法是怎樣有力量——的確實性，是同一來源的。

按照這種見解，數學上有綜合的判斷，但這綜合的判斷不是先天的；數學上亦有先天的判斷，但這先天的判斷祇是分析的判斷，或照穆勒的名稱，祇是同一的判斷。

按照這種見解，一切應用於經驗對象的判斷，都祇有假設的妥當性。自然未提供我們以純粹的幾何學的形式。任何代數學的公式，都不能以絕對的準確性，現示一種量或力的尺度。所以我們祇能說，如果一個惑星的軌道與我們所假定所稱呼的橢圓形相當，在這限度內，它必然會具有橢圓形概念所引出的一切性質麼？這些性質，祇在假定的意義上，屬於這個惑星的軌道；而且，這個惑星的實際路途，還決不會和我們的假定完全相合。

這便是這種學說的核心。就他們對休埃爾的駁論來說，雖然這延長的論爭始終在極有禮貌的形式上進行，但其辯駁仍不十分正當十分持平。常常在最誠懇最明白的方法上提示反對意見的穆勒，在

引用對方言論時，仍有時不甚嚴密，致使對方意見陷入不適當的關節中。〔10〕這可驚的現象所以會發生，就因為穆勒眼中，時常有古時生得觀念的幻想及柏拉圖所現示的超感覺界的幻想——這幻想，在形上學上由來已久，往往與最不良的不可理解性相關聯，很應該惹起真直而不好神祕的人起來反對。在我國誤導烏柏衛誤解康德體系的理由亦就在此。烏柏衛要我們在康德體系中尋出『先天性』背後潛伏着的全部超自然的啓示。不知道康德的先天性，完全和古形上學的『先天性』不同，他對於這些問題的全部意見，和萊布尼把理性真理置於經驗知識以上的方法，全然相反。我們馬上就要說明，怎樣穆勒的經驗論必須在嚴密的康德意味下討論；而在此之前，我們還要指出穆勒經驗論的弱點，這種弱點已表現於他和休埃爾的論爭中。

最明顯的困難，見於幾何學的公理上。我們確信二直線延長至無限，亦不能包得一個空間。這種確信必須認為是經驗的歸納，然而就連這個，按照這些名辭的普通意義，我們亦不能有所經驗。這裏穆勒亦承認須以想像的直觀代替外界的直觀，但他仍信這證明屬於歸納的種類。我們可以用想像代外界的直觀，因為我們知道，我們的想像的心象，可以極其精密地代表外界的事物。但我們從何知道呢？由經驗？但在這場合，我們祇知道，這種一致，在有限距離的關係內是存在的。

第二個困難是：數學祇有假定的妥當性，這個假定，並未有充分的證明。休埃爾指出自然科學的假

定，決不是必然的。自然科學的假定，多少是蓋然的，能隨時爲其他的假定所代替。但數學的命題却是必然的，所以非純粹假定的。穆勒却用一個表面上很有效力的話來答覆這種主張。他說，必然的假定，依然是假定。假設我們由於精神的性質，故不得不假定有圓與直角等等，這假定不仍祇是假定的嗎？（因爲我們不知道，在自然界有沒有圓與直角等等，恰好與我們的數學假定相合。）但在他方面，我們亦可說，對於這樣重大的一個問題，僅僅以淺薄的名辭之爭爲終，實大不宜。如果有一種假定，因其在我們精神中的成立有必然性，故與其他一切假定有別，則在此場合，我們一筆抹煞，謂其仍祇爲一種假定，實無任何利益。我們所必須發現的，是這特殊性質之內部理由。再者，就物質界與我們的數學觀念的關係而言，我們還可舉出別一種重要的意見。即說我們假設有與數學定義符合的事物或物體存在，決不是全然正確的。數學家在展開其命題時，是不問物體，而以圖形之直觀爲助。但同時他必相信，他決不能在何處遇見某種事物，在經驗上，與這些命題相矛盾。外界的事物固可不與任何數學形式完全相當，在這場合，我們須豫想其現實形態是非常複雜也許還是非常易變，所以任何單純的數學的直觀，皆不能盡其完全的本質。但同時我們又須豫想，在每一無限小的時間，那都由數學的法則，完全正確的規定了。我們對於這種數學的法則，尚祇通其初步原理，亦祇能用其初步原理。

最後，是論爭的中心點：即數學判斷的必然性的概念及其起源之問題。這裏穆勒特別着重歷史的

證明，即後來證明是真的東西，往往被人認為全然不可思議，而後來證明大謬的東西，又往往被人認為必然。但這正是一切經驗論的弱點；即，一經說明，或種知識的必然性的意識，和認識能力的性質的見解，有密切關聯，我們就在主要點上，否決了片面的經驗論了——就令從這認識能力的性質，會引出大謬的假定。

一個單純的譬喻，可以把這個命題說明。假設我看見對照的顏色特別鮮明，這當初固由反覆的經驗而得。我可以猜測那不常常如此，但我不能知道這個新的意料之外的觀察可以取消我的見解，迫我另尋那包括現象共同要素的上位概念。假設我發現了我的觀察的基礎，在於我的眼的性質，我就會立即斷言，那在一切場合必都是如此。爲要把問題解釋得更清楚起見，我們且假定這裏仍有謬誤；例如，假設生出這結果的，不是對照，而是與對照常同來的某種複合作用。在這場合，仍像在第一場合一樣，我不得不要改變我的判斷，雖然在第一場合那是實然的，在第二場合那是必然的事實上，在我發現我的生理學假定不正確以前，我已由經驗的事實，不得不放棄這所謂必然的判斷。——但這證明了什麼呢？無論如何亦沒有證明必然性的假定是從經驗生出。因爲我在未有任何特殊經驗以前，已經有了這個假定。例如，如果我知道這個望遠鏡的鏡頭有傷，則我在試驗之前，就知道這些傷處必在我所望的對象上顯出。然後，假設我取望遠鏡以望風景，却看見並沒有傷點！在這場合又如何呢？實質上是我自己的判

斷錯誤了，但必然性的形式仍完全與這見地相符。我知道所豫期的現象何以有普遍性之理由，而我所以得在這場合，關於各事項採取必然的形式，理由亦就在此。也許我已經用近旁一個無傷的望遠鏡混同於這個有傷的，也許我認爲傷痕的原祇是一個影，祇是我眼中一個傷，或是其他，總之，是我自己錯誤了，但在我一般能做判斷的限度內，我給我的判斷以必然的形式，終無背於理。

在我們的認識上，最大普遍性，明明屬於爲我們的認識能力的性質所制約的知識；亦就在這意味上說不可思議的事物或必然的事物，才是不錯的。但在更進一步區分以前，我們必須指出，這不但有謬誤的餘地，且字語亦有被誤用的餘地。穆勒說得很對，人們莫不深受習慣之影響，所以爲要加強一個習見的假定，或駁斥一個貌似奇異的新假定，人們往往把明明明白是經驗對象的事物，看作是由於認識能力。但是，即假定在宣告『距離作用』爲不合理的牛頓定律中，認識能力是有關係的，我們仍可因爲真正誤解了思惟能力的性質，或在論斷思惟能力的性質時忽略了一個附隨的條件，而爲經驗所反駁。穆勒以爲他在這事件上是完全勝利的。因爲他曾表示，判斷之證明力，存於經驗之中。但我們還不會進到那樣遠。我們所要講的，是判斷之必然形式是怎樣發生的。那是正當的，如果我的判斷不是從單個的觀察出發，而是從普遍的且被承認爲普遍的源泉引出。

這裏我們要儘可能明白敘述康德的見地。讓我們再回到歐幾利特的公理！按照穆勒的意見，二直

線不能包一空問這個命題的證明，乃存於經驗之中；換言之，那是與想像的直覺相結合的經驗之歸納。根據康德的見地，這種意見很少可以反對之處。想像的直覺應否算為經驗一部分，至多不過導出一種名辭之爭。命題真理的洞見，既得於官能的直覺，故在某意義上它是歸納的；這句話雖非出於康德之口，但與康德的見解，完全一致。唯一的差別是，穆勒終止的地方，即是康德開始的地方。穆勒以為問題已經完全說明；在康德，則真實問題剛才開始。這問題便是經驗一般如何是可能的。在這裏我們要討論這問題的解決，祇要說明有這一個問題存在——有一個問題為經驗論所不能說明。因此，我們就用這樣一個證明：即，必然性之意識，命題的嚴密的普遍妥當性之意識是存在的，這意識當初雖與經驗一同或以經驗為緣而發展，但非從經驗生出。

我們在這裏想起了這樣的問題，即：我們怎樣知道我們對於二直線的想像圖，是和現實的線恰好相同呢？二康德的答覆是：因為我們自己造成這種一致；當然，造成這種一致的，不是我們個人的意志，而是在我們一切直覺中必與外在印象相結合的我們精神的本質。有所本有的一切基本特性之空間的直覺，便是我們的精神在經驗作用中的產物；即因此故，它在一切想像的直覺中必然是固有的，在一般可能的經驗中亦同樣必然是固有的。——但這都是我們豫想，且不問這問題是怎樣解答罷；現在，我們祇要說明我們對於這問題必須有一種解答，就夠了。這必然判斷是否十分正當及從何而來的問

題，現今都還討論不到。以後我們會曉得，這不是心理的，乃是『先驗的』(Transcendentale)問題，我們以後亦要說明康德這個用語。現在我們所要討論的，是有嚴密必然性的判斷之存在，及必然性的意識之起源——那不是起源於純粹被動的經驗部分。

現在我們且來看看非對數學判斷先天性而發，乃對其綜合性而發的攻擊。在這裏，重要的攻擊，不是攻擊關於量的概念的見解，而是攻擊數的概念，當然哪，如果要原理一貫，幾何學的公理是應當脫除綜合性的。——這種見解最近的著名代表者漢梅曼(R. Zimmermann) [三]，曾著一論文，題名『論康德數學偏見及其結果』。這裏，我覺得不如說是萊布尼茨的數學偏見，因為他認為，有了單純的命題，這全部科學便能用分析的方法，細密的取得一切不會豫見的結果！特別的，歐幾利特演繹之必然結果，是以三段論法，使幾何學上的綜合要素看不明白。在這裏，竟有人假定，我們有一種科學，僅憑藉矛盾原理，即可從最單純的原始，展開其所有的認識。就因有這謬誤，所以發生了一種偏見，以為由形式論理學的魔術，即可以從無生有。因為人們所要的見地，是承認先天性，並從分析的方法取得一切；嚴密的說，是把一切公理捨棄，不然，就是把它們分解為同一的判斷。 [四]

這樣的嘗試，結局，使我們回來討論關於空間性質的幾種普遍概念。這些概念，若無相應之直覺，固等於空言。但說公理即由直覺所認識的空間之普遍性質流出，不但不與康德的學說相反，且可以確

證它說明它。再者，設想少數當作公理或當作空間普遍性質的記述的先決命題，已包盡幾何學之綜合成分，亦是大誤。爲證明目的而設的補助構圖，亦均有綜合性質。至於，像烏柏衛那樣承認這一切要素的綜合性質，但否認它們在證明上有何意義，巴亦屬全誤。烏柏衛以爲，對數學命題發現者而言，數學的『手腕』與作圖的『眼識』是特別重要；但對於發展之科學的嚴密性，這幾何學的『眼識』却不比在其他演繹上選擇適當前提的手腕，更爲重要。但烏柏衛這種意見，完全忽略了決定點。我們如要洞見其可能，實非看見這作圖或把它表象在想像中不可。直觀之不可缺少性，事實上且可推廣至於定義，（在這裏，定義並不常常是純粹的分析命題。）例如，我們定『平面』之義爲一面，在此面上，任取二點，聯以直線，將全在此面之內。當我們這樣定義時，設無直觀爲助，我們即不知道我們能否以直線聯結面上的點。我們可以在三段論法的形式上，不用任何直觀爲助，把面的定義和直線的定義相結合，但目的依然未達。因要依矛盾論法來達到目的，我們且進一步考察許多論證中的一個論證——即依圖形的重疊，證明其某種性質。在這場合，我們不要像烏柏衛所想，僅僅選擇前提，俾純粹使用三段論法，以實行我們的證明。我們祇有依賴直觀——即以一圖形覆於他圖形之上——使前提之一，成爲一般可能的。所以無論我們是否像龔梅曼那樣宣稱直線爲兩點中最短距離的命題是分析的，皆無影響於主要問題。康德爲要說明與此相反的意見，亦會偶然選擇這個例。康德在他的直線定義中，找不出任何事物可以引

出最短距離的概念。□□即令我們能把這概念注入定義中，使這命題成爲分析的，但關於直線的性質，將會立即現出其他諸種規定，這種種規定是極『明白』的，但亦僅以直觀爲基礎。勒根特爾（Legentil）雖要儘可能把定義還元，但仍採用這個定義；不過，他立即又說，如果二直線的二部分相合，則其全體亦必相合。但證據在何處呢？直觀呀！

實際，完全從幾何學拋棄綜合要素的企圖，即在外表上或試驗上，亦還未有人做得成功。烏柏衛曾非常注意這問題，覺得自己非採取穆勒的見地不可，按照這種見地，幾何學的綜合要素是被承認的，但由經驗來說明。烏柏衛所很贊成的般奈克（Bencke），亦由無數場合之匆速的比較，來說明綜合的幾何學命題之普遍性。因爲各種圖形相互間有連續的關聯（例如，三角形之一角，得有各程度的變異，自零度直至一八〇度），所以這種概觀，祇須估一不可計量之剎那。無疑的，從心理學方面言，這亦存有若干真理。但我們以前關於第一種非難所說的話，已可表明，假設這樣就算駁斥了康德的學說，實在不過是一個誤解。

我們講過，更強得多的攻擊，是對於算術命題的綜合性的攻擊。龔梅曼以爲，被康德稱爲『綜合的』的 $7+5=12$ 的判斷，不僅是分析的，且是同一的。他承認，要以七加五，我們必須超越七的概念和五的概念，但我們未容受這判斷，不過容受了 $7+5$ 這個主題概念，十二這個賓辭，便和這個主題概念完全是

同一的。

惜哉，龔梅曼誤矣！若果如此，我國小學校之教師，可不必教授加法了；只要把命數的方法教會，便一切都教會了。當兒童由手指或九九表，取得五或七之直觀，並知十一以後的數目便是十二的時候，他就立即會知道七加五爲十二了，因爲這兩個概念是相同的！但對此有一可稱讚的反駁。即，要取得十二的概念，單知十一加一等於十二，是不夠的。這個概念，在其完全的發展中，包括它由十一加一、十加二、九加三等等成立的方法的智識。這種要求，對於由抽象原理展開其數學學說的數學家，是有意義的；我們知道，這種要求亦得適用於十二（由其因素）的成立及其他的運算方法。又，我們可以設想一個教授算術的方法，從一起，用四種成立方法，把各單個的數運用。我們在進習更大的數目以前，先就一至一百的各數試用這種種運算方法，即是根據這個原理。在這場合，命數法、加法、減法、乘法、除法，便可同時學知，並從此自始即將獲得更充分的數的概念。這是可能的。但是，與這可能性相反的康德的命題，却由一個單純的事實證明了。我們並非如此進行。☐☐換言之，事實上，我們最初寧形成數的概念，然後把兩個較小的數化爲它的單位，再將這兩個更小的數目算在一處，視爲新事物，以學習這個更大的數如何成立。尚有人提出異論，以爲加法的學習不過是練習語言與符號的使用，俾以最單純的方法，表示一定的數；以爲十二這個數的純粹概念，已由其成立的各個方法（不問其由一加一……，或由六加五

或由九加三，完全給與了。但這種說法，仍不能支持。因為我們在受取各種數的概念時，原來是把它當作一羣對象（不問其僅為吾人的手指，抑僅為計算器的球）已在感官上決定的心象。在這裏，我們可以引原始人民及太古文化時代的計算方法及數的表示，來充分證明數的概念的綜合性質。對於那些表示數的手指的羣或配列，我們隨處都可在根柢上發現其感官心象。〔二五〕又，我們如果和穆勒一同從如下的原理——即，一切數都是『某物之數』。這有數的對象，亦將依其數量，對感官發生一定的印象——出發，我們即不能懷疑，在現實中或在思想中結合兩羣相似對象的運算，是含有綜合的性質。所以，按照他自己的學說，穆勒又說明，在特殊形式上結合的三個對象，即令稍移其一至於側旁，總和仍必不變，因為在這時候，這總和是分成了兩羣了，即二加一。〔二六〕對於這種『經驗』，康德並不怎樣反對，因為在證明 $7+5=12$ 這個命題的時候，他曾用五個指頭或點的直觀來做幫助。數的命題的『顯著的特有性』，穆勒亦承認，但康德有深進一步的洞察，故謂：『數的命題，即是關於任一切事物，一切對象，一切為經驗所知的存在物的命題；』又以爲，一種對象的證明，使我們相信一切可能的對象都必然是如此。但這所說的，僅有關於前一種非難。在這裏，我們所論的僅是數的概念的綜合性質，就此而論，穆勒在大體上似與康德的見解完全相同。〔二七〕

偏頗的經驗論者所未注意的是，經驗不是外物本身入於吾人的門戶，祇是事物現象所由而在吾

人內成立的過程。說「事物」的一切性質都依這過程從外界來，與受納的人毫無關係，實與一切自然的比論相矛盾，因為在自然界，任一新事物，都依二其他事物合作而成。純粹理性批判雖不免過分描寫二力相合生第三力的事情，但無疑的，這種比喻，對於經驗的問題，可提供最初的指針。我們的事物和物自體是不同的，音與發音絃的振動間之單純的反對，已可說明這種不同。固然，研究一下，就知道在這種振動中尚有其他現象，並終於在這關係上，把物自體移入不能達到的單純的思想界；但我們祇要認清音與其外因的反對，我們就可表明這種批判的是處，表明其最初準備階段的意義。在生理方面考察，在心理方面考察，絃之振動所以成爲音，都有賴於我們之內的某種東西，而這種東西，在經驗的過程上，便是先天的。如果我們除了聽官即無其他感官，一切的經驗就都由音構成了；但是，就令其餘一切認識都從經驗而起，這種經驗的性質，仍將完全取決於我們的聽覺的性質，我們不僅可以蓋然的說，而且可以斷然的說，一切現象均必爲音。所以，我們必不可忽視，經驗之成立與經驗之推論全異。但我們有一般經驗的事實，乃受限制於我們的思惟組織，三而這組織又存在於經驗之前。那使我們區別事物的個別屬性，使我們連續地思考什麼在自然界是不可分地融和着，是同時的，並把這種思考安置在有主辭賓辭的判斷上。那不單在經驗之先，且爲經驗之條件。純粹理性批判之第一目的，即是在思惟上感性上尋求經驗的最初條件。康德第一要說明，在數學的場合，我們的思惟，實際含有若干先天的認識，就連常識，

亦決不能缺少這種先天的認識。從此出發，他要說明不僅在數學上，即在任一種認識上，亦有先天的要素與之合作，這種先天的要素，乃徹頭徹尾，規定着我們的經驗。

但是，這種要素是如何發現的呢？這是康德體系上一個暗黑點，即對於這位大思想家的見解有最精細的研究，亦難將此點除去。但同時我們又可以斷然排斥一種極流行的誤解——與這問題有關的誤解。會有許多人認這種雙關論法是正當的，即思惟之先天的要素是從先天的妥當原理引出，不然，就是依經驗的方法求得。這種原理，在康德是沒有的，經驗的方法不能提供任何嚴密的必然的結果。於是，康德的先驗哲學（Transscendental Philosophie）全部，即在最順利的場合看，亦不過是經驗心理學的一章。曾有人主張，有必然妥當性的命題，必是必然地從先天確立了的原理引出。三三似乎問題就在於如何證明此等命題！但康德所要問的，却祇是如何發現此等命題，而對於這點，他亦祇有如下的問題作為引線：即要說明經驗的事實，我必須豫想什麼？這問題的心理方面，不僅不是他所關心的主要點，他還顯明要避去這點。因為他是這樣一般地提出問題，俾其答覆，得與各種不同的心理學理論相結合。三三他的後繼者自菲希德（Fichte）以下，都要從一個形上學的原理引伸，但這種引伸，不是康德的目的，因為這已經豫想形上學的方法（對於這種方法的是處與限度，康德曾提議加以研究）。這裏，留給他的，祇是普通的反省法，那固然是方法論的，但從事實出發。康德有意要行這個道路，似已有充分證明，但

很明白，他對於這種手續的後果，不免有自欺之處。不然，他不會這樣看重它的絕對確實性，而屢屢輕視地排斥一切單純的或然性。〔四〕這是康德身受的形上學學派的一種影響。他相信他可爲自己（尤其在傳統論理學上）發現的準備作業，亦被他估價過高，從而使他益加固執於此。他沒有看見，在現實界發現先天的唯一方法，即是歸納法。

先天認識之基本概念，必先天的以純粹的演繹由必然的概念發現：這句話，一看似乎是很明白的。但這假定，亦是謬誤的。必然的命題與必然的命題的證明，必須分別。有先天妥當性的命題，祇由經驗之途發現，這是再明白沒有的。實際必然的認識與單純的假定——經驗愈增加，我們就愈離這種單純的假定——間的限界，是一個漸漸消滅的限界，這亦是再明白沒有的。就星斗爛爛的天空中的星雲而說，雖然望遠鏡已逐一將其解爲個個星辰的集團，但我們說它們真是由雲一樣的物质構成，亦有很大的蓋然性。同樣，在康德的基本概念與最高原理中，我們把先天認識的外觀破壞，但仍堅決主張有實際根本的概念與原理，在一切經驗之先，出現於我們心中，甚至從心理方面說經驗須受其約束，當亦必無可反對。穆勒曾指出，有許多被認爲先天命題的命題，後來被證明了是謬誤的。這是穆勒的功績。他要從經驗引出數學的命題雖然是錯誤，但無論這錯誤如何，他的功績總是不可磨滅的。不過，命題的普遍性與必然性的意識，雖可以是錯誤的；但單是這點，不足證明這一類命題常常是由經驗引出。穆勒自己亦會

討論（惜不全在正當的意義上）先天的謬誤；事實上，亦確乎有許多先天的謬誤。先天的謬誤知識如此，一般先天的知識何嘗不如此。那大概不是在非意識狀態下獲得的經驗結果，而是一個命題，其必然性，已經在各個特殊經驗之先，由人間的物心（*Physisch-Psychische*）組織（*Organ*）給與，無須藉歸納的媒介，已經在最初的經驗上出現。當然，這種命題將依同樣的必然性，由較深存的先天概念而被拋棄——設有某系列的經驗，給這些更深存的概念以優勢。

形上學者必須能分別兩種先天的概念。其一是不變的，且為人性中所本有；其他是可變的，僅與發展的特殊階段相應。當然哪，這兩種先天的認識，都同樣與必然性的意識相結合。但因此，他不復能使用先天的命題，亦不復能使用所謂純粹的思惟，因其基礎有無不變價值，殊成疑問。所以，在探求並檢討非從經驗生起的普遍命題時，我們祇能用科學的尋常方法。我們現今必須假定為真但仍沒有證明之概念與思惟形式，無論是否出於人間不變的性質，換言之，無論它們是一切人間認識的真的基本概念，抑是某一日將被人斥的『先天的謬誤』，我們總祇能樹立或然的命題。

且回溯到康德的決定的問題，即先天的綜合判斷怎樣是可能的。答覆是：因為在一切知識中，都包含一個要素，這個要素，非從外界影響生出，而從認識主觀者的本質中生出，故不像外界印象那樣是偶然的，而是必然的，且在我們一切經驗中都是不變的。——我們的問題，就在發現這個要素；康德以為，要

發現精神重要機能中的先天要素，逐一考察精神在認識上的重要機能，則雖不問其中的心理關聯，亦有達到目的的希望。因此，他假定人間認識有兩個主要源泉——感性（Sinnlichkeit）與悟性（Verstand）。有卓識的他，以爲二者也許有共同的尚不爲人所知的根源。在今日，這種假定已被認爲確證了的；但確證它的，不是赫爾巴特的心理學，亦不是黑格爾的精神現象學，而是感官生理學的實驗——這種實驗，證明了即在直接的感官印象中，亦有一些過程與之合作，而這些過程，一經除去或補足論理的中項，便與意識思惟之推論（真的或僞的）顯相符合。

康德對於感性及悟性或是同源的思想，惜未曾爲他的純粹理性批判——雖然問題必然是先驗問題之真的解決，是否要由感性與思惟的統一而得——適當的加以估價。他雖然主張這兩個要素在認識上是合作的，但就連在考察這種合作的方法時，他亦還保留着許多柏拉圖純粹思惟說的殘渣——柏拉圖以爲，純粹思惟與一切感覺的要素相分離。這種學說，流行在全部傳統的形上學中，最後竟透徹於萊布尼茨的全體系，支配着沃爾夫學派的見解。照萊布尼茨的意見，唯概念的思惟能明白地本質地理解事物，感官的認識決不能與概念的思惟有同樣的妥當性，而祇是認識上較低等的源泉。感官的認識是混亂的認識，不過與純粹思惟在最完全性中所供的認識，模糊地朦朧地相類似。——康德對這種根本錯誤的見解所發的改革意見，是他的最良的功績；他所保留的古思考方法，是他體系中最劣的

弱點。

認感性與悟性同爲健全的認識源泉，是他的功績；依然認有一種悟性與感官的一切影響相離，是他的弱點。他以爲一切思惟結局都與直觀有關，沒有直觀，我們卽不能取得任何知識對象，這是他的長處；他又以爲，沒有思惟的合作，單有直觀，決不能提供任何知識，但沒有直觀，單有思惟，亦能留下思惟的形式，[□]這却是他的不充分處。

使感性孤立而在其中發現先天要素的方法，無論如何，亦會引起正當的懷疑。這依存於一種假定，而這種假定之方法論的結果如何，却是誰也不能保證。在任何認識作用中，我們亦不能看見孤立的感性之機能。但康德却假定這是可能的。這種假定的結果，便是如下的原理：直觀中的先天要素，必然是現象的形式，而其素材則爲感覺所與。現象之必然的普遍的形式，就外官言是空間 (Raum)，就內官言是時間 (Zeit)。

其證明不無若干缺點；祇認空間與時間有先天性，尤不能使人信服。且我們亦可問：運動是否可以列入呢。我們還可指出若干範疇，事實上決非純粹悟性概念，而祇是直觀，例如在變化中永不變化的實體。甚至像顏色這樣的感官印象，其性質亦不應完全斥爲個別的，斥爲不能引出任何先天命題的主觀事物，換言之，不能有任何客觀性。最要者，康德說明規制形式 (Ordnende Form) 有先天性的命題，亦

有可疑。這命題便是：感覺不能在其他感覺上規制它自身。但在未來的科學的心理學之貧弱的發端中，我們似已知道一個命題：即在普通限界內，感覺是隨其相應的刺激之對數 (Logarithmus) 而增加的，此即費希奈 (Fechner) 在『精神物理學』中稱爲『威伯爾定律』 (Webersche Gesetz) 的公式： $x \parallel \log. y$ 。這公式的基礎，也許在意識中，而不在外界刺激與意識作用「 x 」之間的精神物理過程中。所以，我們分別自行驅入意識中的感覺量子 (Empfindungsquantum) —— (y) —— 和依意識而被受納的感覺量子 —— (x) —— 或亦不爲無理。在這樣假定之下，我們由精確研究所得的數學公式，結局就不過表示：每一瞬間自行驅入的感覺量子，實是一個單位，意識每次測量受納的增加程度時，便使用這個單位。

感覺既可依感覺以測知其強度，亦可按照已存的感覺而安排於並存的觀念中。有許多事實可以說明感覺非按空間觀念這個既成的形式來配列；反之，空間觀念乃受制約於我們的感覺。由許多可感部分合成的線，對於直接的意識，往往較數學上同樣長的線——那不能提供任何特別的支點，來刺激感覺——更長。就爲這個理由，我們普通的空間觀念，乃全非數學的，可以無限地引起細巧的錯覺。因爲我們的感覺，不能在精神中發現任何既成的縱橫線的系統，可按以安排其自身；反之，這種系統，反依某種未知的極不完全的方法，從感覺之自然競爭，自然地發展着。

空間與時間是人類精神給於經驗對象的形式這種思想，就以上所云種種，實不能直截地排斥。這種思想，和所謂物理界一切現象及其安排所在的空間都祇是純粹精神性質的觀念這種假說，是一樣大膽而又壯大。但這種實質的觀念論常常引出毫無基礎的思辨，康德的形式的觀念論却祇瞥見形上學的深淵，不會失去與經驗科學的關聯。因為，照康德的意思，我們的存於經驗以前的認識形式，必須經由經驗，才能給我們以認識；若超出我們經驗的範圍，則此等形式之意義盡失。『生得觀念說』的駁斥，恐再無過於此了；因為，按照古形上學，生得觀念乃從超感覺界來的證據，且可完全應用於超感覺的事物上，但按照康德的見解，則認識之先天要素，乃完全為經驗之使用而服役。我們的經驗，為此種先天要素所規定；我們所以認識經驗對象之必然關係，亦有賴於此種先天要素，但就因為此種先天要素是一切人間認識的形式，所以把此種形式應用於超感覺事物的企圖，必歸無效。這裏，固然很容易發生如此的問題：即，如果我們在這些事物（那早已不是事物，祇是『現象』）中，祇能發現我們自身所想像的，則這一切經驗的科學又將如何呢？——對於這個問題，我們現在可以提出這個問題來作答覆：即，誰要我們祇過問那為我們所不能理解的『物自體』呢？自然科學，不是在一切場合，都與自然最後基礎（對此，我們將由哲學的批判加以研究）的思想相獨立，且不問這種思想如何，以完成它所完成的任務嗎？

從這方面考察，我們沒有機會，不加檢討，便把空間及時間的先天說拋開。但是，甚至空間觀念的心理起源的疑問，亦不能使我們把它排斥。

空間觀念由經驗成立的假定，亦不能解決此問題。就發展過程來考察空間觀念呢，抑提出這樣的問題——我們怎樣一般都從空間來理解，換言之，我們的感覺怎樣在共同動作上產生可依三次元來計算的共存表象，而在這場合，又可加入時間連續的表象，而當作存在的第四次元——那是大有分別的事情。即令時間與空間，不是既成的，只要我們與事象相交通，便可充以素材的形式，它們依然可以是這樣的形式，必然會由我們的感覺機關，在其他事物所無的有機條件下生成。實際說，在這嚴密限制的意味上，我們不能懷疑空間與時間的先天性；我們的問題，無寧轉向康德所謂空間與時間的『先驗的觀念性』 (Transcendentale Idealität)，轉問：是否超越經驗，空間與時間即無任何的意義。這無疑的是康德的假設。照他的見解，把空間與時間當作我們感官的直觀之必然形式，它們在人類經驗的範圍內便有現實性；在經驗範圍之外，它們就像翱翔於經驗範圍之外的理念，祇是幻想。

我們依時間空間以直觀事象所必須依賴的心物組織，分明是先經驗而存在的；在外物之最初感覺必須與空間觀念相聯結（就令是模糊的聯結）的限度內，空間便是感官的直觀之先天所與的方法。但康德不能從他的原理，證明『物自體』是無空間無時間的存在，因為這種認識，將成爲『物自體』

性質之先驗的（雖然是消極的）認識，而按照康德自己的理論，這種認識實全然是不可能的。而且這亦不是康德的意圖；他祇要說明，時間空間對於一切經驗都有絕對的妥當性，因為它們是經驗的形式而存於主觀中，所以它們的妥當性不能推廣到它們的機能範圍以外。反之，如果我們願踏入這有疑問的範圍，我們亦儘可假定，它們的範圍是超越我們的表象範圍。『三』事實上，康德雖有時假定『一切有限的思惟者，必然（即按照我們所不知的普遍原理）會在這方面（即時間空間的直觀方法）與人相一致。』『四』換言之，對象的一切認識，都必然會和我們的認識相似（須除外者，純粹謎一樣的神的認識方法而已），但在他方面，我們又可以容認，可以想像有某種人，因有特殊組織之故，不以三次元計量空間，而以二次元計量之，甚或不以任何明晰的次元理解之。據此以言，則以更完全的空間觀念（比我們的空間概念更完全）為根基的概念，我們又烏可否認其有可能。

即令宇宙間一切事象都在交互作用中，都按照法則而發生不變的關聯，但席勒的詩句：『而在今日，明朝已在變化』，在最嚴密的意義上，仍是一個形上學的真理。我們還可認為，於我們為時間連續者，以理智解之，或為同時。當然，對於這一切我們不能知道什麼；且健全的哲學，亦祇在駁斥空間概念有絕對客觀性之獨斷假定，並樹立相反的可能性時，才會問到這樣的問題。康德說空間及時間的直觀原理是先天的存在於我們之中，這是不錯的；但若他能在最初的例上，說明我們所有的先天性，因為是從我

們精神的素質中生，所以超越經驗便不復有妥當性，則康德對於一切時代又有一個貢獻了。

就其對唯物論的關係說，唯物論則認時間空間和全感覺界一樣是容觀的。離開這見地——例如在倅雷叔特的場合——即是離開唯物論的體系。唯物論就在時間空間上面，覺得全然不怕康德的批評：因為在這裏我們不僅有這種意識，覺得我們不能想像時間空間的終了，不能想像有與時間空間完全脫離的直觀，而且，就令按照最高度的思想抽象，把那不可能的直觀性完全捨去，以下的結果依然可以是真的，即，生理組織不同的存在者間，對於時間與空間雖可有不同程度的理解，但時間與空間的形式，就其內部本質言，仍必屬於各可能的概念，因為這些形式，乃以事象的本質為根基。康德雖頗有更大的成就，但至少在實際上他已成就這更小的功業。他確立了時間空間在思惟的有限存在者之經驗以外有無任何意義的問題；他既不會超越這個限界，而以形上學的思辨，進向『絕對的實在』之彼岸，又比任何實體的觀念論，都更有效地，把感官信仰（那是唯物論的基礎）的原始素樸性搖動了。實體的觀念論，認其觀念為真的現實，但這位真誠思想家的論理的良心，却很清醒。他否認我們對我們自己所表象的感覺世界有客觀性。對於他所適當援引的理由，我們如以思辨之詩的幻想予以排斥，實過於輕率。

關於感性，康德既認時間空間為先天的直觀形式；在悟性的範圍內，他又以為，他已經證明範疇是

先天所與的基本概念，這種證明，雖不充分，但已費他不少精神。休謨所懷疑的因果概念，是範疇之一，在一定程度內康德即依之以到達他的全部哲學；而康德當作沃爾夫學派哲學家，數學及自然科學精通者名聞於世以後，又被公認為哲學改革者，也許就因他發現了完全的範疇表。但關於這重大變化的內部歷史，我們還是聽康德自己的話罷！因果概念在唯物論的評價上既如此重要，則以這概念歷史中最重要的一章，引在唯物論史中，大概是值得的罷。康德在他的形上學入門（§）序言中，曾說：自有形上學以來，沒有什麼還比休謨的攻擊（如果他會尋得更感受力的公衆），更能決定它的命運。以下，便是這長而又值得注意的一段話，完全全抄錄在下面：

『休謨主要是從形上學的唯一而且重要的概念出發，即因果結合的概念（及從此引出的勢力與行動的概念）。他要理性——它自稱因果概念是由它生出的——起來答覆他，它究竟用什麼權利來思考如下的事情，即一種事物如果假定是這樣，則必可隨着假定某其他事物。這正是原因概念的意義。他竭力證明，理性完全不能先天的從概念思考因果的結合——這含有必然性的結合。我們決不能知道，為什麼一物存在的結果，必有他物存在，亦決不能知道，因果結合的概念，怎樣能夠先天的生起。於是，他斷言：理性完全為這種概念所蒙蔽了，以致荒謬地認這種概念是它自己所生，而究其實，這概念不過是想像力的私生子，依經驗而受胎，且須依照觀念聯合法則；這樣生起的主觀必然性或習慣，就這樣

由知識而被誤認爲客觀的必然性。因此，他斷言，理性甚至不能廣泛地思考這種結合。理性的概念祇是想像，一切它所謂的先天的認識，不外是被人誤認的普通經驗。簡言之，沒有亦不能有形上學這樣的東西。

『這結論，無論是怎樣輕率，怎樣錯誤，但至少是以研究爲根基，而這種研究又確乎值得向當時頭腦清新的人提示，使其協力對於他所提出的問題，求一解決——如果有解決的可能。這樣，結果必然是科學的完全改革。』

『但形上學的沒有好意的命運，決不讓休謨爲人所瞭解。我們討論到休謨的敵人黎德(Reid)、奧斯渥德(Oswald)、比特伊(Berthie)、蒲里斯提勒(Priestley)怎樣會全然誤解休謨的觀點，亦不能不感幾分心痛。因爲，他們既常假定自己對於他所提出的疑問表示容認，並以熱心甚至以傲慢，證明他所認爲毫無疑問的事情，但又忽視他的改良的暗示，以致一切事象都停止在原来的狀態下。問題不是原因概念是否正當，是否有用，是否爲自然的認識所不可少，因爲對於這點，休謨從來沒有疑問。休謨希望解決的問題是，這概念能先天的爲理性所思考麼，這概念含有內的經驗麼，與經驗無關麼，可應用於經驗的對象以外麼？這問題顯明有關於這概念的起源，無關於這概念的使用是否不可缺少。假如前一問題解決了，這概念之使用條件及妥當應用，便不解而自決了。』

「但這大思想家的反對派，如要充分解決這問題，則在理性的本質有關於純粹思惟的限度內，必須深進地研究理性的本質。這工作，是不適於他們的。他們無識見，卻發現一種便當的方法，即訴於常識（*Menschenverstand*）。正當的（或如他們所說，明白的）常識，誠然是天的大恩賜。但這種常識，必須依充分考慮的合理的思考與文字來證明，不可在無合理事實足資辯白時徒訴於它，把它看作神示。在識見及學問不足時即訴於常識，乃是現代的微妙的發現之一，因有此手段，於是最無活氣的饒舌家，亦得與最徹底的思想家並立而自持。稍有識見的人，決不會想用這無聊的手段。因為這不過是求訴於多數人的判斷。多數人的稱讚，固為通俗的饒舌家引為得意而自驕，但哲學家對之，必覺面紅。我覺得，休謨是和比特伊同樣要求於常識，但此外，他又要求於批判的理性（那是比特伊所無，但是保持常識於一定範圍內，使不流於思辨，即有思辨，亦使它在它不能證明它本身的原則時，不敢輕於決斷。）必須有這種手段，常識才是健全的。所刻的如果是一塊木頭，鑿與錘就足够了，但若刻銅版，則非有彫鐫針不可。常識與思辨的悟性，各有其用途。對於直接應用於經驗上的判斷，常識是有用的；但若所判斷的是單純的概念（例如在形上學，在那裏，常識不能有任何判斷），則思辨的悟性是有用的。

「我坦白承認，許多年前，打斷我的獨斷的夢，使我在思辨哲學範圍內的研究，操取一全新方向的，便是大衛德·休謨的暗示。我非追隨他的全部結論，因為他的結論，有些非考慮全部問題的結果，祇是

考慮問題一部分的結果，不能給我們任何說明。不過他留給我們的思想雖未完成，但基礎是確實的；若從此出發，繼續反省，我們希望可以希望比這位初放火花的聰明人，更進步得多。

『所以我最先即要試試，休謨的駁論是否可成爲一般的，並且不久就發現了，因果結合的概念，並不是悟性先天思考事物關係的唯一概念。不如說，形上學全由這種關係構成。我想確定它們的數目，迄我由唯一原理出發，成就希望中的這一點以後，我遂進而證明這些概念。我從此知道了，那並非如休謨所云是由經驗引出，乃從純粹悟性生起。這種證明，在我的聰明的前輩看來，是不可能的，而其他一切，不懷疑概念的客觀妥當性却拿到概念就用的人，又根本不知道這種證明。其實，這種證明，乃是形上學上最難的工作。現存的形上學不能絲毫幫助我，因爲這種證明，必須先證明形上學的可能條件。我必須把休謨的問題解決——不僅在特殊場合，且就純粹理性的全體能力言——然後才能安然地遲遲地，在純粹理性的限界與內容以內，完完全全地，根據普遍原理來規定它的全部範圍。形上學如要按照安全的計畫來建設它的體系，非有此不可。』

照康德以上所說的話，我們一看就知道休謨會怎樣影響德意志的哲學，範疇表是怎樣成立，全部理性批判是怎樣發展，這位哲學改革者的正當的根本思想是什麼，他謬誤的理由又是什麼。他謬誤的理由是，他混合了思惟法則之方法的科學的考察，與從普遍概念演繹的思辨。

彫鐫針的譬喻，勝於其應用。保證其哲學批判成功的，不是完全不同的思想出發點或相反的方法，祇是普遍思惟法則的考察上較為精確較為嚴密。形上學在批判概念時，必須較言語學在批判習用教科書時，較歷史在批判小說資料時，較數學物理學在批判自然科學假設時更謹慎、更嚴密。但本質上，那仍須像一切批判一樣，應用論理學上的一切工具——歸納的及演繹的——凡屬於經驗的，歸於經驗，屬於概念的，歸於概念。

常識學派的謬誤，不在於他單方面的從經驗出發。如果我們根據德語 (Gesunder Menschenverstand) (健全的人間悟性)，不根據『棉襪製造家』的比論及同樣壯麗的語法，庶較近於真理。因為，這個名辭（即令就語源上說不是如此）所指的是健全人的普通悟性，這種人除了有初步的論理學，尙能應用其健全的感官，而在判斷上，除了用悟性，還能在不規則的方法上，應用感情、直觀、經驗、及關係的認識，而在普通利害關係的限界內，對於日常生活的問題，又不致有度外的判斷。所以，日常生活的論理學雖以普通的見解為基礎，但依然是有效果的。流行的偏見對於它的結果將有何影響，公眾是不會知道的，因為公眾是全數捲在謬誤之中。因此，在此等事業——例如輕視一切改革的努力，辯護警察的監視，殘忍的刑法，平民的壓伏，專制政府的必要，或辯說哥登較歐洲其他一切都市為優——上，健全的常識亦常慶成功。在偏見失其影響，按照主題的性質，判斷即須與直觀與經驗合作的地方，我們才

學得了，從一個較良的方面來認識它。不過，就連柏恩特萊（Benley）批評荷勒士，尼巴爾（Nibuhr）改革羅馬史，文克爾曼（Winkelmann）擴播對於古代的更深的理解，漢波特（Humboldt）進行世界一般的研究網，結果所以能够如此，亦有頗大部分，得力於曾以根本的科學理解，結合於一般書齋學者所不能有的關於世界與人類的智識，或一般書齋學者所不能有的熱烈的感性。就連在哲學的批判上，這要素亦不過比較更不重要，並非意義全失。在完成意識的作業時，它實助我們成就了最好的事業，但同時它又扶育各種虛榮心，以反對科學的思惟。與有高尙精神的休謨及常識學派的代表比較，康德是更痛切地感到了這個道理；但他曾把更大的思惟力與思惟準確性混同於思辨的方法。休謨所以能從獨斷的夢中喚醒康德，祇靠論理學的力量；如果康德不過以範疇表的發現來反對休謨的攻擊，這種反對是不正當的；但在思辨的鬱蒼蒼的樹葉背後，尚潛有更深的思想，所以他卒成爲哲學的改革者。這便是如下的見解：即，人類的經驗，乃是某一些基本概念的產物，而它們的全部意義，即在於它們規定經驗。關於因果概念的論爭，是一般知道的。把這些概念之超自然的起源否定，是休謨的是處；把這些概念自經驗演出，是休謨的不是處。何則？因爲，我們如果不是最初就是這樣組織，使主賓相聯，因果相合，則我們必無「經驗」之可能。

嚴格的說，在經驗之前的，並不是概念本身，祇是外界印象所賴以與此等概念相結合，並按此等概

念而佈置之組織。即令身體不專是先天所與的理解純粹精神關係的方法，我們仍可說身體是先天的（參照註二十五）。也許有一天，因果概念可在反射運動及同情昂奮的機構中尋得。這樣，我們就應當將康德的純粹理性，翻譯為生理學，而使其易於瞭解。但問題在本質上依然是一樣的。因為，現象界有現實性這種素樸的信仰一旦被排除，由生理的便很容易進到精神的。當然，純粹精神的要素將永不可知，因為我們祇能依感官的心象來把它瞭解。

關於因果概念之判斷既如此深深重要，所以我們在這裏且將各種不同的學說（包括我們自己的學說），用四個簡單的命題，綜述在下面。

一、古形上學：因果概念非從經驗生出，乃從純粹理性生出，且就因有這種高尚的起因，所以即在人經驗限界以外，亦有妥當性，並可以應用。

二、休謨：因果概念不能由純粹理性生出，乃從經驗生出。其應用之限界尙未確定，但無論如何，不能應用於超越經驗的事物。

三、康德：因果概念是純粹理性的根本概念，為我們全部經驗的基礎。因此故，它在經驗範圍內，有無限制的妥當性，但在經驗範圍外，沒有任何意義。

四、著者：因果概念根於我們的組織，就其素質言，實在經驗之先。因此故，它在經驗範圍內，有無限制

的妥當性，但在經驗範圍外，絕對沒有意義。

由直接經驗的推論或比論而思考得的一切，均屬於經驗的範圍。例如，原子論。^{〔三二〕}但伊壁鳩魯毫無理由，假定他的原子得與直線背離，這種見解，遂為本來非常溫和的康德斥為『可恥』。^{〔三三〕}他決不會夢想，半世紀以後，偉大的休謨會有一個精神趨向相同的同鄉人，竟寫下這樣一句話：

『我相信，慣於抽象與分析的人，如曾為這目的使用其能力，則在他的想像力已知怎樣受納表象利用表象時，當不難想像（例如）在天文學所劃分的宇宙許多層天空中，有某一層，其事蹟的嬗遞是雜亂毫無定則。在我們的經驗或精神中，即令有任何理由，亦決沒有充分理由，可以使我們相信這種情形在任何處均不致發生。』^{〔三四〕}

穆勒以為，因果法則的信仰，祇為非任意的歸納之結果。由此必然推出的論調是：在我們的地球上，像在相距最遠的天空中一樣，有某種事情，沒有任何原因亦能發生；但對於因果法則僅這一次不忠實的伊壁鳩魯，即將用他所愛用的公式，駁斥穆勒道：『然則，任一物可從任一物生出了。』穆勒亦將應道：『真是這樣，但那並非一切場合都有可能；等它發生了，我們再談它罷。』設有某場合竟與從前一切科學相矛盾，穆勒就會像我們——認因果概念為『先天的』的我們——一樣，在這場合停止判斷，以待科學的更精密的研究。他儘可主張，他如此看重歸納法，所以把這場合配置在一般因果法則下的希望，他

不能放棄。反對方面的證明，是一個無限的懇願；設不承認主張因果法則有先天性者先天的且在經驗之前便是正當的，此問題恐不免陷於空空洞洞的文字之爭。如果穆勒會分別一般因果法則與今日自然科學對於因果法則的見解，他或不致錯誤得這樣厲害。按照後一種見解，一切原因與結果都保持在自然法則的極嚴密的關聯中，而在此以外，則別無事物或概念得有因果的意義。這種特殊的關於因果法則的見解，誠然是新的，是由歷史期間內的歸納獲得的。直接從人類精神本質出發而為一切事象假定原因之必要性，實際往往是很不科學的。在這方面亦有人的組織的猿猴，所以用爪撲鏡之後，或弄轉玩物以求現象的原因，即因其有因果概念。野蠻人認雷為神車，認日蝕為龍吞發光的太陽，亦因其有因果概念。嬰孩以自己的哭聲與母親的救助相連結，並從而引起經驗，亦因其有因果概念。以一切歸咎於偶然的蠢才，如有思想，便把偶然思作魔鬼，而認這種魔鬼的作用，是他諸事失敗的充分原因。〔四〕

我們今日的唯物論者，對此疑問，彼此間也許是自相矛盾。一方面，要把一切從經驗引出的他們，不願在因果法則的場合，造出一個例外。但他方面，自然法則有絕對的無限制的妥當性，亦是他們所愛好的命題。實際，楚爾伯（Zollner）似亦斷然贊成穆勒的見地（感覺論第六四頁）；但他認生得的思惟法則，是有生以來即存於意識中的論理命題。在這誤解除去之後，他究將採取何種立場，殊不能從他的敘述明白確定。無論如何，楚爾伯曾在吾人概念有直觀性的假定中，建立一個形上學的原理，決不能與

穆勒的體系相調和，且在相反的方向超越康德。畢希訥（Richter）特別看重自然法則的必然性與不變性，亦認這種法則的信仰，是由經驗引出。同時奧爾斯台（Oersted）思惟法則與自然法則相統一的形上學命題，亦有時被認為正確。

也許我們今日的唯物論者，多要以吾人所述的這種不確定，立為一個原理，並稱分別因果概念之經驗的見解和理性的見解，是一種無用的議論。這實際是一種讓步，因為，就實際應用而言，以因果概念歸於經驗，亦顯然是充分的。但更精確的研究，祇以純粹理論的興味為目的，在我們不得不處分概念的地方，必須有嚴密的邏輯，正如化學必須有精密的分析。

我們今日諸唯物論者最愛好的傾向，大概說，便是與休謨及穆勒攜手；對於因果法則之可能的例外所必致發生的結果，多假定這種例外祇有極小的或然性，以資避免。這當然可以駁斥奇蹟史的愛好者，因為按照思惟道德的要求，我們必須常常留心，不使我們的假定以漠然的可能性為基礎，而以或然性為基礎。但這並不會解決真正的問題；因為真正的困難，乃在於此，即兩種感覺本不能結合成為二者互相關聯的經驗，其所以能如此結合者，祇因為它們的因果關係的基礎，受決定於我們的精神組織。

現象對於『物自體』的關係，遂從此得到了一線全新的光明。如果在康德的意義上，因果概念是一個範疇，則此範疇像一切範疇，祇在經驗範圍內，有妥當性。這種概念，必須與感官所與的直觀相結合，

然後能與一個對象發生關係。感性使悟性實在化。但是，如果可能，則要歸結於立於現象之後的『物自體』。又怎樣才是可能的呢？這樣，因果概念不成了超越的？對於超越於一切可能的經驗以上之想像的對象，它亦可應用麼？

自純粹理性批判最初有人反駁以來，一直到現在，這種攻擊，常有人認為可以擊破康德；甚至我們，在本書第一版，亦以為康德『體系的盔甲』將因而粉碎。但更精密的研究，却說明了這種攻擊，康德並非事前毫無準備。我們對於康德體系所提出的修正，實際正是康德自己的意見；『物自體』祇是一個限界概念（Grenzbegriff）。我們說：『池內的魚，祇能在水中游泳，不能在陸上游泳；但它可以用它的頭撞池的底和岸。』同樣，我們可用因果關係，測量經驗的全範圍，並發覺在經驗世界之外，尚有一個範圍，為我們所絕對不能認識。〔三三〕

『物自體』是否存在，我們不能確實知道。我們祇知道，我們一經認識我們的世界祇是表象的世界，我們的思惟法則之首尾一貫的應用，就會使我們得到這個概念，某種極可疑的事物的概念，並假定它是現象的原因。如果有人問，事物究在何處？就答覆他說，在現象之中。『物自體』愈被限為單純的表象，則現象世界愈有實在性。凡我們稱為『現實的』東西，都包括在現象世界中。現象即是常識所謂事物；哲學家所以稱事物為現象，因為他要指示，所謂事物，非完全存在於我自身以外，乃是我的悟性與感

性的法則之產物。這種法則，又使我憑藉因果關係的比論（因為我每天在個別的經驗中，都觀察到這種關係），爲現象世界之大全體，假定一個原因。依因果概念而起的經驗研究，將對我們說明，耳的世界與眼的世界不相符應，論理的推論之世界亦與直接的直觀之世界不同。那又將對我們說明，我們的現象世界之全體，乃依存於我們的器官；康德曾有一種不朽的功績，他曾說明在這裏我們的範疇是和我們的感官有同樣的作用。如果現象世界之綜括的考察，使我們覺得現象世界就其總體關係言須受制於我們的組織，那我們就可據此類推，假定即在我們不能取得新器官以補足或改善其他器官時，仍有無限不同的見解；而且，組織不同者的不同見解，又有一個共同的未知的源泉作爲基礎，那就是與現象事物相對的物自體；如果這種看法是悟性使用的必然結果，那麼，就令進一步研究的結果，悟性須承認這反對是它自身所創造，我們仍須服服貼貼地聽從這種看法。我們隨處都祇能發現現象與本質間的普通的經驗的反對；當然，這種反對，將對悟性顯示無限的等級。在這考察階段爲本質，在他一階段與更深藏的本質相對而言，便是現象。事物之真的本質，一切現象之最後的基礎，不僅爲我們所不知，即其概念，亦不外是一種對立——那受限制於我們的組織——的最後產物。我們不知道，在我們的經驗之外，它有沒有任何的意義。

康德否認物自體的本質問題有任何意義；在這點，他和經驗論者——拿楚爾伯的話來說，他們滿

足於所與的世界——非常調和。在反省概念之誤謬一章，康德曾說：『什麼是物自體呢，我不知道，我亦不要知道，因為任一物均祇能作為一種現象而對我表現；』進一步，他又說：『物質之內面』即表現而為物質之物自體，『祇是想像。』埋怨我們不能洞察事物內面的不平聲——引用哥德所不喜歡的哈勒爾氏的話——是『不正當不合理的；』因為這種人希望能不用感官認識事物，甚至於直觀事物。但『自然之內面，』換言之，現象之合法則的關聯之內面，仍有『現象之觀察與分析可入。誰也不能知道，這種觀察與分析有時可以進至何處。』〔三六〕

因果概念既然是這樣，其他範疇亦是這樣。它們是我們全部經驗的基礎，但若超越可能經驗的範圍，用之於超越的事物，期獲得古形上學所要得的知識，那就毫無用處。康德以為他確能從一個原理引出思惟上一切先天的要素，從而創造一新形上學，那是他的理論哲學的弱點。使康德成為哲學改革者的，雖就是這種所謂發現，但我們必不要忘記，這種思想的閃爍的魔力，幾無一人能抗拒。還更重要的，在這裏，亦有一個真理的核心，為其基礎。

康德相信，他可以按照論理學所教的所應教的種種判斷形式，來演繹悟性的基本概念。如果我們確實知道判斷之現實的不變的形式，則根據此形式推論本來的根本概念，亦未嘗是不合邏輯的。因為我們必須假設，規制我們全部經驗的我們的有機體性質，將予我們的悟性活動〔三七〕的種種傾向以特

色。但是，我們從何處知道一切判斷之單純的必然的要素呢？祇有這些能給我們以真的範疇呀！

『從一個原理引出』雖是一般人非常疑惑的手續，但究其實，却不過是五根垂直線，四根橫線，填滿由此劃成的十二個區部。不過，像可能性與必然性的判斷一樣，其一為原始形式，其他即為由此生出的否定形式。就這點說，亞里斯多德的純粹經驗的手續，確較為佳，因為它至少不會引出危險的自欺。康德在這裏犯的謬誤，對於德意志煩瑣哲學的學徒——他們要以非常的努力，逃避傳統——是很自然的。康德過分看重形式論理學，認其為『已經完成的準備工作』，又過分看重經驗心理學的分類工作，認其對於精神活動，可以提示一種完全的分類。他不會想到，傳習的理論學，因與文法及語言有自然的關聯，故仍含有心理的要素，這種要素，在擬人的構成上，與論理學的論理學素——迄今它仍希望能將那些混雜物肅清——迥不相同。他依隨形上學者的構造衝動——那在思辨的創作上，有其位置，但在悟性基礎之批判的研究上，毫無用處——從普通論理學，照樣把判斷的區分法拿來，以價值不等的許多反省，湊足十二的數目。他越是使用四個主要概念——數量、性質、關係、樣式——及其三分法，他就越是失却他足下的健全的批判根據，〔三〕並陷入無中生有的危險區域；而他的後繼者反加足馬力，像要征服世界一樣，駛入這區域內，殊不知他們所遨遊的區域，正是康德所謂『廣大無邊多風浪的大洋，海市蜃樓的老家』，這種漂泊是一點效果也沒有的。

在這裏詳細批評範疇表，是太深入了。關於唯物論的問題，更重要的，不是討論其他的範疇，祇是探尋這種種理念——全部論爭的中心——的起源。我們如果相信希萊登，則康德會永立神、自由和不死的理念。在理論哲學的範圍內，我們發現了一種演繹，甚至比範疇的演繹，還更可疑。康德既從普通論理學的判斷格式，演繹此等範疇，他又覺得——理由何在，却難說出——他必須把此等理念，當作純粹理性概念，從推理的形式，來演繹此等理念。在這裏他又相信，對於純粹理念概念的完全獲得，他已有一種保證，並極巧妙地，從定言的推理，展開靈魂的理念，從假言的推理，展開世界的理念，從選言的推理，展開神的理念。

照康德的意思，範疇祇有助於經驗上的悟性使用。然則，這幾種理念又有助於什麼呢？試一考察這幾種理念在現代唯物論論戰上佔有怎樣重要的地位，則再聽取康德關於這一點的言論，亦不無興趣。我們雖不能以多少價值歸於這幾種理性理念的演繹，但我們批判它們在我們認識上佔有什麼位置時，我們總不得不驚嘆這位大哲學家的明快。

在形上學入門（第四節），康德曾說：『理性理念（*Vernunftideen*），不像範疇那樣有助於經驗上的悟性使用；就這種使用而言，它完全是可有可無的，不，有時甚至會反對自然的理性認識的公理，並予以妨礙——雖然，就尙待決定的某一方面言，它却是必要的。』

「靈魂是否單純的本體呢，這問題在靈魂現象的說明上，全無關係；因為我們不能使這個單純本體的概念，得由任何可能的經驗，感能地或具象地予以理解。所以如果我們所希望的是洞見現象的原因，則此概念於我們全然無用，並且如果我們要說明內的經驗或外的經驗所供給的東西，那亦全然不能當作原理由。同樣，世界源起及其永恆性之宇宙論的理念，亦不能為我們所用，以解釋世界上任何事蹟。最後，按照自然哲學上一個正確的公理，我們必須自行限制，不去說明依最高存在者意志而成立的自然的合目的性，因為這不是自然哲學，祇是我們已至終點的告白。」

不欲為形上學者而其目標又僅在開拓道路以進行精確研究的現代「唯物論者」，既不能要求這以上的東西，而這研究以外的東西，究從何種理由予以假定，亦對他們毫無關係。但獨斷的唯物論者却要問：如果這些理念對於精確科學的進行全無影響，這些理念的作用又在那裏呢？他不但懷疑這些理念將由後門偷入研究的範圍，致妨礙科學的進步，且不承認在感能的經驗之外，尚有何物，因為他固執一個形上學教義，認世界本身和我們感官所感得的世界是一樣的。我以為，這種懷疑的根據太好了；可是，與此有關的，不是康德本人，祇是某一些康德學徒。官僚主義的熱狂與哲學的無能相結合，不會教人們濫用康德的自由說於裁判心理學——這種科學，一經離去最嚴密的經驗立場，「完」即將成為野心法律家的殺人武器——上麼？反之，若與感覺世界有絕對客觀性的形上學教義相對而言，這些理念，

却又極容易能夠維持它們所特有的位置。

理性——這些理念的母親——照康德的見解，乃指向一切可能經驗的全體，悟性所討論的則是特殊。理性既要把握全體，故不能以任何量的知識為滿足。所以，悟性是經驗的，理性是系統的。靈魂、世界及神這幾種理念祇是我們理性組織求統一的表現。如果我們認它們有我們自身以外的客觀的存在，我們立即就陷入了形上學誤謬的無邊大海。我們所以尊稱其為我們的理念，祇為滿足我們理性不可抗的要求。這種理念，不能擴大我們的認識，但可以幫助我們破棄唯物論的主張，從而為康德所謂哲學最重要部分之道德哲學，拓一地盤。

這種理念何以能反對唯物論呢，那並非因為這種理念有更高的真理——不問其為證明的真理抑為天啓的不能證明的真理——恰恰相反。即，因為在有外界作對象的知識範圍內，它完全地絕對地放棄理論上的妥當性。空想與理念的差別，主要在於下述一點——即，理念不是暫時基於個別的人，却是基於人的自然資質 (Naturanlage) [B0] 且有一種利益，為通常的空想所無。所以，批判能排除一切獨斷的形上學，從而排除獨斷的唯物論，但它不能排除理念。如果這些理念，在康德所由而演繹的數目與形式上，證明了是我們自然資質的絕對必然結果，則在它們那方面，它們便有了不可搖動的權利。如果我們這種自然資質，不藉任何經驗，得由純粹理性來發現，則在此亦確乎有一門主要的學問。為說

明這點，我們且想像有一個人認百花眼鏡爲望遠鏡。他相信他看見了非常奇怪的對象，且熱心地在觀察。假設他在這時閉在一間狹隘的房內，一面有一個小窗可向外眺，他方有一個鏡頭安在壁中，他以爲自己可藉以遠眺。他特別喜歡這種遠眺，他認爲，那比小窗，更能使他愉快。他勉勉的要從這方法認識遠方的事物。輕視狹隘的經驗的窗而爲觀念界的百花眼鏡所惑的形上學者，便是這樣。但若他一且領悟了這種迷惑，證明了百花眼鏡的性質，他雖不免發生可怕的失望，但對於他，那依然可以是好奇心的對象。他將不復問：我在遠方所見的這不可思議的圖象，究有何種意義？却將問：生出這種圖象的望遠鏡是怎樣組織的？在這裏，有一個認識的源泉，論重要，是和憑窗遠眺一樣。

讀者們想早已覺察，我們對範疇所抱的疑問，又在這裏同樣發生了。我們必須承認，在我們的理性中存有一種自然資質，必然會顯示某種與經驗毫無關係的理念。我們必須承認，設捨棄外界認識的外觀，則此等理念，甚至在理論方面，亦是極有價值的精神財產。但我們不能確實地從一個原理引出它們。我們發覺了，我們在這裏全立在心理學的地盤上——如果這種學問可認爲早已存在——且亦只有專門科學研究的普遍方法，可使我們認識這自然資質，如果它有認識的可能。〔四〕

但關於理念的必然性，在康德所主張的範圍內，必引起斷然的論爭。統一感覺雜多性的靈魂理念，固可以說是蓋然的。然若神的理念，亦當作理性的創造者，而與世界相對立，那我們便決然沒有這樣的

自然資質。這不僅可由唯物論者的存在而證明，即古今許多大思想家亦能證明之。例如，德謨克利特士，赫拉克里特士，恩比多立，斯賓諾莎，菲希德，黑格爾。最後二人，在主要問題上——像天文學家德浩（De Haene）一樣——雖落在康德之後，但在這裏，他們依然可引爲例，以說明某一些熱烈的思想家，縱傾向於抽象，亦決不會在康德的意義上，確證世界理性創造者這種純粹理性的理想。

康德既把世界理念當作是有因果關係的一切現象的全體，又要嘗試解決意志自由的問題。這問題，在現代唯物論的論爭中，佔有重大的位置。唯物論者通常是單純的否定自由意志，而不巧練的反對論者，却屢屢訴苦於康德，似乎康德已經證明自由意志的存在。倘若我們能以二三堅實的概括的特徵，概說康德的真正意見，則對於這兩種見地，都有啓蒙的作用。

在現象世界中，一切事物都作爲因果而互相關聯。人類意志當然不是例外。那亦須全然依從自然法則。但這自然法則與事蹟的全部連續，亦祇是現象，我們的理性的自然資質，必然會引導我們假設在我們感官所知覺的世界以外，尚有一個想像的世界。這個想像世界，在我們爲它形成確定的表象的限度內，固祇是假現的世界，是幻想。但若我們祇認它爲經驗外諸事物的性質的普遍概念，它却是幻想以上的東西。正因爲我們承認現象世界祇是我們的組織的產物，所以我們亦能假定一個世界，『可思惟的』世界，與我們的認識形式無關。這種假定，並不是超越的知識，却祇是使用悟性以判斷與件的最

後結果。

康德移此意志自由入此可思惟的世界，換言之，他要從我們通常所謂現實世界，即我們的現象世界，完全把這種意志自由放棄。在現象世界中，一切事物都發生因果關係。除了理性批判及形上學，一切科學研究都祇能以現象世界為對象。日常生活上，醫術，或裁判的研究上，及諸如此類的人類行為之判斷，亦祇能以此為基礎。

但在實踐的範圍內，在對情慾的鬥爭上，在教育上，在所論非意志的判斷而為道德作用的施行時，情形便完全不同了。在那裏，我們必須從如下的事實出發：即，我們在我們自身發現了一個法則，那無條件地命令我們應當怎樣行為。而且，這法則，又必須與這種概念相結合：即，那是可以實現的。內部的聲音是對我們說：『你當行，故能行，』不是『你能行，故當行。』本務感覺的存在，全與吾人之能力無關。康德以其全部實踐哲學基於本務思想是否正確，我們現在且不過問。我們所着重的，祇是事實。試一考察康德——被瞭解或被誤解的康德——對於這些問題的討論會發生怎樣大的影響，那末，我們假如能够明白充分地敘述康德思想之本質的進行，不陷入概念規定的迷陣（我們不禁要由此起哥帝克的裝飾）中，則關於近代的爭端，我們和我們的讀者都可從此省免毫無結果的辯論。

康德會離一切經驗，相信他能在人類意識中，發現道德法則。這種道德法則，作為一種內部的聲音

(Imene Summe)，絕對地命令着，當然，並不是絕對爲人所服從着。但是，就因爲人們認這種道德法則有絕對實現的可能，所以有一種有限的影響，發生於它的現實的完成（不是單單想像的完成）上。我們祇能認，道德法則的概念和經驗一樣是思惟過程中的一個要素，必須與其他要素，與衝動，與傾向，與習慣，與暫時的影響等等相激戰。這種激戰及其結果——道德的或不道德的行爲——在其全部過程中，均依隨普遍的自然法則，而在此點，人類亦不成爲例外。「絕對」的概念，在經驗上祇有有限的力；而這有限的力越是強固，則人類必越是純粹的，明白的，強固的，聽從自己內部的絕對的命令。但是，「你當行」的本務觀念，設不與此命令有實行的觀念相結合，必不能繼續的明白強固。即因此故，我們的行爲的道德性說，我們必須完全移我們自身入這可思惟的世界，因爲在那裏，自由才是可以思考的。〔四二〕

就以上所說來看，康德的自由學說，是完全明白的——捨道德法則的先天性問題不談——還是不可論駁的。但他還缺少一種紐帶，以連合實踐哲學及理論哲學於一處，並予其自由學說以更大的確實性。爲要確立這種紐帶，康德曾給他的自由學說以一種神祕的背景，這背景對於精神之道德的飛躍，似尚有效，但同時却混淆了我們剛才樹立的明白確實的學說（即現象世界與物自體世界的關係的學說），並以全體系移至動搖之處。

這紐帶便是這一種思想，即，因要在實踐方面能夠維持自由學說，故不得不在理論方面假定它至少是可能的——雖然，它怎樣是可能的，我們無從知道。

這假定的可能性，是建立在與現象相對的物自體的概念上。如果像唯物論一樣，主張現象即是物自體，則必無自由可言。對於他，自由之單純的理念是不夠的，那必須與現象相關聯，如理念之與現實，詩之與歷史。所以，就連康德亦主張，『人為藝術品最高創作者所適合且為他所推動的傀儡或沃康生自動機。』並主張自由的意識祇是幻想，除非人的行為是『當作現象的人的決定。』

須注意者，康德甚至在踏進這可疑的一步以後，仍然與人間之自然科學研究，保持和好關係。人是現象世界的一部分，這現象世界既充分受因果法則的規定，所以，人的行為，即令是本務之非常英雄的行爲，在生理方面，在心理方面，也仍受規定於個人已有的發展及其所處境遇的形成。但在他方面，他却主張這種思想——即，事象的連續，在現象世界內是以因果系列而出現，在可思惟的世界內却基於自由——是不可缺少的。這種思想，在理論方面，僅僅視為可能的，但實踐理性則視其為現實，且依道德意識之不可抗力，將其化為定言命題。我們雖不知道我們如何能自由，但知道我們是自由的。作為一種理性的存在物，我們是自由的。在道德法則的確實性上，主觀已揚在現象的範圍以上。在道德的行爲上，我們認我們自己為物自體，雖然理論的理性不贊成，但我們確有權如此自認。在這裏，理論的理性沒有什

麼，所有的，不過是在行爲的瞬間，驚訝他（在檢討的剎那）所發現但不能確實認識的奇蹟而已。

這全思想系列，從最初就是謬誤的。康德要避免『理想與生活』之明白的矛盾，但這是不可能的。它所以是不可能的，因爲即令在道德的奮鬥中，主觀亦祇是現象，不是本體。批評哲學之礎石——即，我們自身在其本體上如何，我們不知道；我們所知道的，祇是它的現象——不能像叔本華所說，可由一般的意志而排斥，亦不能由道德的意志而排斥。即令我們隨在叔本華之後，認意志爲本體，或隨在康德之後，認在道德的意志上主觀是一種理性的存在物，我們亦不能把這個矛盾避免。因爲在每一次道德的奮鬥中，我們所須處理的，不是意志自體，祇是我們自身的和意志的概念，而這概念無論如何終是現象。

在入門一書中說自己承認真理祇存於經驗中的康德，一動筆，就把一切經驗化爲傀儡的遊戲了。殊不知自動機械與有道德行爲的人的差別全部，無疑祇是兩種現象的差別。我們所以在這裏認其僅爲遊戲的，在那裏認其爲高尚的真誠的，乃因我們有一種價值概念，而這種價值概念亦祇在現象世界之內有其根基。我們以我們的感官及思想來把握前者和後者，並確立一種差別，這種差別，決不因二者含有共同的必然性，而稍受影響。但是，如果它會受影響，那就把它譯爲『物自體』，亦必無濟於事。設要比較它們，則不僅道德的意志，一切恐都須譯成本體世界。在這場合，傀儡又將如何呢？一般的自然機械作用又將如何呢？在現象世界內有其確實根據而與任何心理學的意志學說無關之價值評定之差別，

在本體世界內，也許會消滅罷。

但這一切攻擊，都祇能攻擊『物自體』由這致命的轉變而陷入的曖昧的見地，祇能攻擊非知識的知識構成，非科學（在預想中爲非科學）的科學建立。柏拉圖不知道，康德仍不知道，『可思惟的世界』祇是詩的世界，且亦就因此，而有其價值與品位。因爲，就詩所必有的高貴的總括的意義說，詩決不是才能爲求樂而作的任意遊戲，而是精神的必然結果，它自種族最深的生命根柢發出，是一切高尚與神聖的源泉，而對於祇顧現實所生的悲觀主義，又是一種完全的抵抗力。

對於可思惟的世界的這種見解，康德不是毫無所見。但他的全部教養過程和他的精神生活所在的時代，使他在這方面充分表現他自己。他的思想的大建築，既不許有任何高尚的與中世幻想毫無關係的形式，所以他的實證哲學，無論如何亦不能達到充分而自由的發展。他的哲學，和歲神的頭，共站立在兩個時代的交界上，他和德意志詩的大時代的關係，決不僅僅是偶然的孤立的刺激。所以關於自由，他的證明的詭辯，很容易就被人忘記了；關於本務概念，他的見解的崇高，在青年的心中燃起了火花。他著作中有許多處，話雖是老老實實的，樸樸素素的，却像英雄的歌一樣，對於爲時代理想特徵所捉住的心情，發生了偉大的影響。在理性批判將要結束時，康德會說：『這兒有一個理想的教師，』祇有他才配稱爲哲學家。康德，他在證明上雖有各種誤謬，但已經成了這樣一位『理想的教師了。』有靈感精

神力的席勒 (Schiller)，就會握住他的學說的精髓，淘去它的煩瑣的滓殘。

席勒在他的散文著作中，同他的先生一樣常犯錯誤，甚至更犯錯誤，但在他的詩中，他却是十分合理的。這種事實，再明白沒有地證明了我們這裏爲什麼這樣重視詩歌。康德相信，我們祇能思考『可思惟的世界』，不能直觀它，但關於它，我們所思考的，都有『客觀的實在性』。席勒却很正當的以爲，當作一個詩人，則可思惟的世界亦可直觀；在這樣做的時候，他踏上了柏拉圖的舊路。柏拉圖違背他自身的辯證法，引出了他的最高尚的創造，同時，在神話中，他又將超感覺的化爲感覺的。

『自由詩人』席勒，儘可公然移自由而入『夢的王國』，『陰影的王國』，因爲在他手下，夢與陰影已經成爲理想。在他以理想對立於生命時，動搖已成爲確極，散亂已成爲神的形態，任意的遊戲已成爲永遠的法則。宗教與道德所含的善，最純粹最明白地，表現在一首不死的讚美歌上，這首歌的結段，讚美一個煩惱的神子昇天。我們追隨『昂奮而與人離別』的神，夢與真理已交換位置——生命之苦夢圖沈了，沈了，沈了。

* * * * *

以後我們還要談到這些思想。在這裏我們祇要附加幾句。康德倫理學在歷史上如此重要，是可理解的，可辯護的——只要我們能從適當的眼光去看他。康德哲學之永遠的功績，在於他的純粹理性批

判，但就連在那裏，仍不過在於少數的根本命題；但一種哲學所以是重要的，不僅因為它有若干成分經得起悟性的檢討，被列爲人類知識的確實的財寶。大膽的或無意識的詩的結合之創造，雖可由嚴密的批判而毀壞，但可由其精神與內容，比任何明白的原則，發出更深邃更高尚的影響。這天啓，在形式上雖是可以消滅的，但其衝動力，却不比批判的輝耀的光線，更可缺少。沒有什麼思想，還比這種思想——我們的一切『現實』（不問它有怎樣嚴密的關聯而不爲意志所擾亂）都祇是現象——更能把詩與科學調和。但在科學看來，物自體依然祇是一個限界概念。以消極意義換爲積極意義的一切企圖，都不過導我們入詩的範圍，且必須有詩的純粹及偉大，纔能作爲理想上的指導，而爲一個時代服務。

第二章 康德以後的哲學的唯物論

近世哲學的故鄉英吉利、法蘭西、荷蘭，在前世紀終末之頃，已退出形上學論爭的演技場。休謨之後，英吉利殆未生產任何大哲學家，除非我們以這位置，許給聰明能幹的穆勒。法蘭西在第德羅與孔德之間，亦有一個這樣的時期。但同時在這兩國，我們都在別個範圍內，發現了最偉大的進步與變革。在英吉利，有工商業的空前的發展和關係的統一；在法蘭西，則有震撼歐羅巴的革命和可怕的武力的發展。這是國民發展上兩個極不相同且完全相反的方向，但它們有一點是一致的，即：『西方諸強國』完全致力於現實生活的問題，同時，形上學則留給我們德意志人。

然若我們以輕視或不同情的眼光，來看待這純粹精神努力的大時代，那亦是非常的忘恩。這是不錯的，我們像席勒的詩人一樣，在世界的瓜分上是一無所得。這亦是不錯的，對於我們，理想主義的陶醉——也許，它的遺痛亦可包括在內——現在已成過去，單是上天之精神的遺留，已不復能使我們滿足。我們比其他國家更遲才達到成人時期，但我們亦曾經驗一個更美更富且更多幻想的青年時代。這是必須證明的，我們的民族曾依這種精神的快樂而喪失能力呢，抑曾在理想的過去時代有不盡的能力與元氣的源泉，只要轉入新生產的通路，便可取得偉大的成果呢。這理想主義時代一個實際的事實——

——獨立戰爭中國民的奮起——固含有夢想的半成熟的性質，但同時却表示了一種強大的勢力，那對於目標尙祇有漠然的意識。

我們的國民發展，比古希臘人的國民發展更有規則。那是很顯著地由理想主義而益益近於現實。最初是詩，其隆盛時期已於哥德席勒的共同創造時，達到了最高點。而在此時，爲康德所振興的哲學，却尚不過剛剛走上它的風波的道路。而在謝林及黑格爾的偉大努力消滅以後，實證科學的真誠的研究，才走上前線。繼德意志哲學批判的舊名聲而起的，是各知識部門的赫赫的功績。在這裏，尼巴爾（Niebuhr）、利特（Ritter）和兩個漢波特（Humbolds），特別可說是開路先鋒。與唯物論相關而言，最與我們有關的，是精確科學，而德意志較英吉利法蘭西更爲落後的地方，亦就是精確科學。我們的自然科學者雖好以此各歸於哲學，說哲學到處宣揚空想，而把健全的研究精神窒息，但真相如何，我們馬上就會知道。在這裏，我們祇要知道下面這點就足够了。即，與我們面前的實際生活問題最有密切關係的，便是精確科學，而精確科學所以遲遲在德意志發展，是完全和這裏所指示的發展程序相符合。

我們曾於上卷講過，唯物論很早就在德意志生根了；那並非最初從法蘭西傳入，乃直接從英吉利來，而在那裏伸下特有的根。我們又曾講過，前世紀唯物論之爭，在德意志特別活躍，而主潮的哲學在表面上雖如此勝利，但在這種論爭上仍不過證明了它自身的弱點。

無疑的，唯物論在一般思考方法上增加了力量，但在詩的範圍內，許久以前却已由克羅蒲斯托克（Klopsstock）植下了理想主義的芽。唯物論不能公然擡頭的事實，只要一考德意志當時的關係，便很容易理解。我們要偵知唯物論的存在，與其由積極的創造，尚不如由如下的事實。即對於唯物論，有不斷的論爭發生。但我們仍可認康德的大體系，是一個光華燦爛的嘗試，其目的在於永除唯物論，而不陷於懷疑論。

對於這嘗試的外部結果，我們觀察一下，便會知道，自康德出現至最近為止，德意志唯物論似已完全消滅。由動物形態的發展從自然方面說明人類起源之個個的嘗試——最惹人注意者，為一八一九年奧鏗（Oken）之嘗試——並非承續真正的唯物論見解。反之，賴謝林與黑格爾，汎神論已成爲自然哲學上的主要思考方法，這種世界觀，雖有其神祕的深處，但同時却必然在其自身，包含着幻想狂的危險。汎神論者不要嚴格從理念分開經驗與感覺世界，並在人類的性質上尋求這諸範圍的調和，却要藉任何批判的媒介，僅依創作的理性之嚴命，來調和精神與自然。因此，絕對的認識，康德雖自認，已由他的『批判』而永遠被排除，但又在此發生了要求。固然，康德亦很知道並會明白豫言，他的哲學決不能希望立時的勝利，因爲哥白尼學說尚且經過數世紀，才戰勝與它相反的偏見。但是，這位真誠壯旺的思想家，那裏能夢想到，他的『批判』行世不過二十五年，就會有黑格爾精神現象學這樣的著作，盛行於

德意志形上學的颯風時代，是由康德自己喚起的！席勒會以康德比於建築王，說這位先生，不僅對於說明的『清道夫』提供了營養料，而且生出了野心模倣者的精神時代，這種模倣者，像弗羅（Pharonen）一樣，要向空中建設一個金字塔，忘記把它建設在堅固的地面上。

菲希德（Fichte）怎樣握住康德哲學最黑暗的一點——統覺之綜合的統一（Synthetischen Einheit der Apperception）說——引出他的創造的自我；謝林怎樣從空胡桃一樣的 $A \parallel A$ ，引出全世界，黑格爾怎樣在我國大學好學青年的喝采下，宜稱有（Sein）與非有（Nichtsein）為同一，在這裏，和我們無關。在大學門堂聽講我與非我，絕對與概念的時代，已經過去。唯物論亦不要我們向讀者們敘述這些哲學的浪漫主義時代，一直到今日，尙不會引出一個有永久價值的要素，以評判唯物論的問題。從想像的形上學的見地出發而對唯物論所下的批判，祇能用來說明兩種並存的見地。像康德一樣，設由此不能達到一種更高的見地，我們就必須停止走入這些雜路。

現在，對於謝林及黑格爾的功業，尤其是黑格爾的功績，流行一種輕視，我們所以不能這樣輕視他們，是全然另外的一個問題。一個人，既然對數十年來的熱中傾向，提示了威壓的雄視的表現，我們決不能說他是不重要的。並且，如果祇考察黑格爾對於歷史學的影響（尤其是就文化史的研究而言），我們還必須承認，他對於科學的進步，曾提供有力的貢獻。『三』概念的詩歌，對於科學，持有很高的價值——

——如果從它豐富圓滿的科學文化出發。這樣的哲學家所產出的概念，不僅是研究結果的死板板的記錄。那對於知識的本質，從而，對於經驗（那對於我們才是可能的）的本質，持有種種的關係。如果使用得當，它們決不會妨礙我們的研究。倘非有哲學的嚴命爲之拘束，我們的研究決不會失去它所特有的生命。與嚴密經驗相反對的一切形上學皆不健全的學說，在所論爲知識的一種時，是無意識地存於人類本性中。任一個人，都相信他明白看見的實驗，還更相信他親自所做的實驗。在初發的兒童期中，研究且能突破數千年來硬化了的亞里斯多德形上學的紐帶；難道黑格爾單憑一點點小手法，就能在成年期，把研究從德意志驅出？在下一章，我們將更能瞭解事實的真相！

我們如要問，在康德之後，唯物論怎樣又興起呢？那我們便須記着，在德意志興起的理想主義的巨潮，不僅掃除了唯物論，而且在根柢上，掃除了理性批判的批判要素，以致在這方面，康德對於我們現代，比對於他同時人，還有更深的影響。永遠破滅唯物論的康德哲學上的要素，尚祇稍稍被人注意；僅能暫時壓倒唯物論的要素，自然會隨時代性質的新變遷，一同被壓退。

我們今日的唯物論者，大都先天的不經考察，便否認他們的見解和拉麥托里的見解（甚至和德克利特士的見解）有關係。他們所愛好的見解是，今日的唯物論乃是新自然科學的單純結果，因此故，決不能與古時的相似的見解相比較，因爲現代的自然科學，本來是古代所沒有的。果如此，我們這卷

書，實沒有寫的必要。但若容我們將古代更單純見解的重要原則依次展開，我們至少須將次一章安置在這一章之前。

這裏我們要當心一種極易發生的誤解。我們斷定此中有歷史的關聯，但這裏所謂歷史的關聯，並非說畢希訥的『勢力與物質』係抄襲『人間機械論』。我們假定當中有歷史的關聯，並不一定說畢希訥會由此等著作的閱讀受到感動，甚至不一定說他曾知有此等著作。燃着的煤炭的熱，從凹鏡反射過來，雖可燃起發火物，但其熱線實是向各方面放射，同樣，著作者的影響，尤其是哲學的影響，雖在大眾的意識中消失，但散亂的命題與見解，亦就由這種意識，對於後生的個人——他們的感受性和地位，使他們宜於把這些熱線集合——發生影響。這種比喻當然是不適合的，但說明了真理的一方面。現在祇要說明其他一方面！

伴雷叔特說，人是父母及乳娘，空間及時間，空氣及氣候，音及光，食物及衣服的總和；同樣，我們對於精神的影響，亦可立下相同的概念。『哲學家是傳統與經驗，大腦組織與環境，機會與研究，健康與社會的總和』。這樣的命題可以充分說明，就連唯物論的哲學家，亦不能以其體系完全歸因於他的研究。在事物之歷史的關聯中，我們可以立時發現一千條絲線，但我們同時祇能追尋一條。但甚至要這樣做，亦時常是不可能的，因為粗而可見的絲線，將分枝而為無數的更細的絲線，而有一部分為我們所不能目

見。對於唯物論之特別發展，尤其是對於唯物論在較大範圍內的流佈，新自然科學，用不着說，有很大的影響。但我們的說明將充分告訴我們，我們現今所須處理的問題的大部分，都還是先前的命題，改變了的祇是材料，不是證明的目的與方法。

當然，我們必須承認，就連在我們的理想主義時代，自然科學的影響，亦常常可以保持唯物論的見解，並促進之。對自然科學既發生了一般活潑的同情心，唯物論的見解自然會隨着興起，惟在當初不取獨斷的態度。我們必不要忘記，實證科學的研究是世界的，而德意志的哲學却按照國民的一般氣質，開出一條孤立的路。德意志的自然研究者，不僅同情於外國人的研究；即進行此種研究所乘的精神及聯合各特殊項目所由的思想，他們亦分得了。在最有力量諸國民間，大體上流行的，是十七世紀十八世紀的見解，雖然徹底推究的嘗試，一般爲人所要避免。尤其是，當德意志依席勒及菲希德而把理想主義推進到絕頂（一七九五年以降）時，法蘭西的凱本尼（Cabanis）已以唯物論的基礎給與生理學。固然，作爲一個哲學家，凱本尼決非一個唯物論者。^{〔一〕}他傾向與斯多亞學派說相鄰的汎神論，認『第一原因』的認識（用康德的用語，便是『物自體』的認識）爲不可能。^{〔二〕}他常常駁斥伊壁鳩魯的學說。但在人類科學研究上，他却是肉體方法（Somatischen Method）的創始者。在現象界，或用他自己的用語，當我們討論『第二原因』——人祇能認識這個——時，我們却隨處都可發現，精神的機能依存於組

織，感覺是思想與行爲的基礎。他的著作，就是要證明這種關聯；他的讀者和學徒，亦不窮究哲學性質的言論，便爲他的書物，爲他的書物的目的與材料所折服。所以，自凱本尼以來，以精神機能還原爲神經系統的活動，已在生理學上樹起了基礎，雖然個別的生理學者，關於現象的最後基礎，仍有各種紛歧的見地。在專門科學上，題材與方法是一步一步前進的，但哲學的背景，即今存在，亦在不斷變化中。人民大眾是牢執着比較不變的要素，認明白的有用的實際的，才是正當的。在哲學尚不能在有知識的人間，發生對抗的影響時，專門科學的研究，勢必會引出益益更新的唯物論。唯物論的主張者，越不把唯物論看作是哲學的世界觀，它也許會越頑強。但也就爲了這個理由，這種唯物論不能遠超越專門研究的限度。更爲了這個理由，自然研究者亦要檢查他的世界觀的基本原理。這種過程，和在哲學性質甚爲明白的統一見地下蒐集思想並省察思想的過程，乃是不可分離的。

英吉利法蘭西唯物論不復在鬥爭場裏露頭角的時候，德意志志會有這樣的轉向，那無疑是因爲如下的事情：即，人們在德意志，比在任何其他國家，都更習慣了哲學的論爭。我們可以說，理想主義本身，亦曾幫助唯物論，因爲它喚醒了一種感覺，來系統的完成主要思想，並提出一種反對，來驅使青年去研究自然科學。此外，又沒有一個國家，是這樣和宗教偏見及教會要求全相分離，認真正的知識階級，必須有自己的思惟。在這裏，理想主義又爲唯物論開路，使其進展不致逢到大的障礙。如果這種情形，往往爲唯

物論者所完全忽視或完全誤解，那不過表示（許多表示中的一種）唯物論常常與非歷史感相結合。但同時我們又必不可忘記，在我國國民文學的花期中，以自然科學方法考察事物的傾向，雖因倫理的高揚及思辨的熱中，而隱蔽下來，但這傾向的感覺，在德意志，從來就不是沒有。康德這個人，就把這兩種傾向結合在他的思惟上，而在他的前批判時代，他且與唯物論時常接近。他的學徒和反對派赫德爾（Herder），[註]就完全採納自然科學的思考方法；如果他祇要在實證方法上完成他的理想，不與康德發生原理上激烈而多誤解的論爭，他對於德意志科學意識的發展，必有遙較爲大的貢獻。哥德會怎樣爲自然科學意識所感動，是一天一天更爲人們所承認了。在他的許多說話中，我們可窺見他對於理想主義傾向的偏頗，有一種溫靜的寬容。但同時，他的心情，却逐漸引向自然之客觀的考察。他對於自然哲學學派的關係，是決不可誤解的。他，這位詩人，比許多自稱的專門自然科學研究家，都更脫離了空想的誇狂。但就連自然哲學家亦祇表示一種奇怪的融合，即以一般流行的浪漫主義和自然研究（對現象的觀察及其關聯的研究）的感性相融合。有了這樣的準備，一個國家由理想主義時代到真實客觀思考方法的轉變，到時候，自然會使唯物論再擡頭。

我們如願指定一點，認其爲德意志理想主義時代的終末，則最判然的事件，莫過於一八三〇年七月的法蘭西革命。

自由戰爭時代理想主義的愛國心，已在牢獄的空氣中酸化了，在外國隱滅了，在大衆的漠視下消散了。自哲學成爲專制主義的婢僕以來，哲學的魔力已全消失。現實的卽是合理的這一個公式所由而立的壯大的抽象，在德意志北部，長期間擔任着卑員的職務，使人們一般對哲學不信任。在詩歌文學上，人們對於浪漫主義已覺得鑿足，海涅（Heine）的旅行記，曾響起一種輕噪的在席勒故鄉幾乎沒有誰料到的音調。著者曾於一八三〇年旅居巴黎，當時對於德意志的前途，流行一種失望，而對於更現實的法蘭西，則一般均認其爲新時代模範。差不多在同時，工商業上的企業精神，又開始在活躍。物質的興趣發展了；像在英吉利一樣，那不久就和自然科學相結合，凡使人們遠離直接問題的事情，均遭反對。數十年間文學雖仍支配國民的視界；但青年德意志正圖行入古典的及浪漫的座位。唯物論的思想方法，自行集合起來。像顧支科（Gutzkow）、道瑪斯·曼德（Th. Mundt）、洛伯（Lambe）這一輩人，都著書來促成伊壁鳩魯見解的發酵。尤其是後者，他對於那件尊嚴的外套——我們的哲學，曾用它來掩飾它的不邏輯處——會毫不留情的把它脫下。

普通都以爲，唯物論的復活，應歸因於這大哲學時代的末流。楚爾伯認新唯物論之祖爲斯托勞斯（D. F. Strauss）；還有些人（更公平的），舉出費爾巴哈（Feuerbach）。[註]在舉出這樣一個人來的時候，人們固過分着重宗教的爭論；但費爾巴哈既如此與唯物論相接近，所以我們必須特別加以考

察。

魯特維治·費爾巴哈 (Ludwig Feuerbach) 是一個有名刑法學者的兒子，他自幼就表現了一種真誠的努力的性質，與其說他有才智，能活動，無寧說他有品性。在二十歲時，他捲入黑格爾熱的漩渦中而往柏林學習神學。那時（一八二四年）黑格爾在柏林已充分取得國家哲學家的榮譽。『有』不依『非有』而定，『肯定』不由『否定』而得的一切思辨，在公告中均被認為『淺薄』。『費爾巴哈』費爾巴哈的根本性質，從黑格爾的深淵，進向『淺薄』，但未喪失黑格爾的深奧處。明晰的邏輯，費爾巴哈是沒有的。他的思辨的中心，像在理想主義時代一樣，依然是靈感。在費爾巴哈的場合，『是故』二字，不像在康德和赫爾巴特的場合，是悟性之真實的（至少是有意的）推論，却祇像在謝林和黑格爾的場合，是思惟上的飛躍。所以，他的體系，乃浮泛在神祕的黑暗中，他雖着重感性與直觀性，但不能充分使其光耀。

『神是我最初的思想，理性是我第二的思想，人是我第三的最後的思想。』費爾巴哈這種辭句，與其說表示了他的哲學的各種形態，無寧說表示了他青年時代的發展階段。他在大學就職（一八二八年）後，就公開他的人道哲學的根本原則。這是他後來所堅持不渝的。這種新哲學對黑格爾理性哲學的關係，正如黑格爾理性哲學對神學的關係。於是，有一個新時代開始了，在這時代，不僅神學認為已被克服，即形上學亦認為已被克服。

這種見解，很顯著的，與當時曾與貧困憂悶相戰的孤獨思想家博愛家孔德（Comte）在巴黎所建立的教義，相符合。孔德亦說到人類的三個時期。最初是神學時期，第二是形上學時期，最後第三是實證時期。在實證時期，人類以其所有的感官與努力，投身於現實界，以解決實在問題為滿足。^{〔四〕}

孔德和霍布士一樣，以一切科學之目的，歸於支配現象的法則之認識。『因要豫知而知，因要斷論將來而研究現在』在他看來，這便是哲學的任務。但在他方面，費爾巴哈却以為，『新哲學認人——包括自然，那是人的基礎——為哲學的唯一的普遍的最高的目的，從而，認包括生理學的人類學，為普遍的科學。』^{〔五〕}

他這樣過於看重人類，表示他依然脫不了黑格爾的影響，費爾巴哈所以和真唯物論者有別，亦就因此。換言之，費爾巴哈哲學，不過是在感性哲學形式上出現的精神哲學。真唯物論者常以其視線，集中於外界自然的全體，視人類為物質永恆運動的大洋中一個波瀾人間的性質，在唯物論者看來，祇是一般生理學上的特殊一件，同樣，思惟亦祇是物理生活過程連鎖中的特殊一件。唯物論者願把全部生理學放在物理學及化學的一般現象上，不但不要在生物的系列中，給人類以過重要的位置，且願給他以過不重要的位置。在實踐哲學上，唯物論者固有時歸溯於人類的性質，但決不像費爾巴哈那樣，認人類的性質有神的屬性。

與康德比較，黑格爾有一種大的退步。這就是，他不知道，與人間認識方法相反對的認識事物的一般方法。他的全部體系，乃移動在這樣的思想與空想的圈套中，關於事物雖給予高貴的名稱，但全不瞭解現象及其概念能有怎樣的妥當性。在黑格爾，『本體』與『假現』之間的反對，不外是兩種人間理解方法的反對，然這種反對，馬上又消滅了。他認現象是充有本體的假現，現實便是現象完全地適切地表現本體的所在。現象之中有『本體』完全的適切的表現』這個迷信，傳給費爾巴哈了，且他又認現實性即是感性，所以他和唯物論者很接近。

『真理、現實、感性，是同一的。祇有感性的存在，是真的現實的存在。』『真意義上的對象，祇依感官而成爲所與的——並非依於思維之自身。』『在沒有感官的地方，亦沒有任何存在，任何現實的對象。』『古哲學從這樣的原理出發：自我祇是抽象的思維者，肉體並非屬於我的本質；反之，新哲學却從這樣的原理開始：自我是一個現實的感能者，肉體爲我之一部分，不，肉體乃是我的全體，是我的自我，是我的本質。』『真的與神的，不過是不待證明的，直接依其自身就是確實的，直接爲其自身而言語而主張的，直接受有存在的肯定的——總之，是絕對確實，絕對無疑，像太陽一樣明瞭的。但像太陽一樣明瞭，亦祇是感性的；祇在感性發生的地方，一切疑問與爭論，才會終止。直接的知識之祕密，即是感性。』〔五〕

費爾巴哈未來哲學基本命題（一八四九年）的原則，已經格言似的綜要敘述在這裏，那已經十

分表示了唯物論的傾向。但我們仍須注意，感性與唯物性，並非同一的概念。形式和物質一樣是感官的對象；不，真的感性，且常常給我們以形式與物質的統一。我們是由抽象，由思惟，取得這幾個概念。進一步的思惟，又使我們理解它們在一定方法上的關係。亞里斯多德隨處均給形式以優位，而一切唯物論者，却以優位給於物質。在唯物論，不可少的規範之一，是勢力與物質不僅被認為不可分離，勢力且被認為物質的一種性質，一切事象的形式亦被認為是由物質與勢力的交互作用引出。認識性為原理，我們在體系之本質基礎上，仍可以成為亞里斯多德學徒，斯賓諾莎學徒，或康德學徒。例如，我們如假定康德的猜測為事實，換言之，假定感性與悟性在我們的本質中有共通的根柢，那末，即再進一步，從我們的感官組織，引出悟性的範疇，我們依然可以堅持如下的原理。即，全現象界引為基礎的感性，不過是一個存在（它的真正性質，我們不知道）受影響於他一存在的方法。在這場合，雖無論理的理由，不許我們認現實與感性相一致，但我們仍須主張，在人所謂現實之後，隱有一個更普遍的存在，如由不同的器官考察，當會現出不同的模樣。我們可以堅持理性的理念，而以實踐哲學建築於康德所特有的行為者的意識上，不過，仍須在感覺世界的比喻下，思考那可思惟的世界。這樣，將生出一種多色彩的活躍的宗教，以代替康德的真道德。這種宗教的感性，是思考得的結果，雖不能要求直接感性之現實性與客觀性，但像康德的理念一樣，不妨說是可思惟世界更高尙更普遍的現實性之再現。

只要這樣稍稍牽涉可能諸體系的領域，我們就實際已經遠遠離開了費爾巴哈，但費爾巴哈自己亦差不多這麼與嚴密的唯物論遠離。現在，我們且看看這感性哲學之理想的方面。

『存在是直觀，感覺與愛之祕密。這些——這些人，這些物——祇在感覺上，祇在愛上，有個別的絕對的價值；有限的，祇在感覺上，祇在愛上，才成爲無限的。在這裏，祇在這裏，可以看出愛之無限的深祕、神聖與真理。給我們分辨毫髮的神，祇存於愛之上；真理與實在，亦祇存於愛之上。』『人類的感覺，沒有舊先驗哲學所謂經驗的人性的意味；它們祇有本體的形上學的意味。最深的最高的真理，隱藏於感覺中，是的，即隱藏於日常的感覺中。我腦之外仍有對象存在之本體論的真實證據，便是愛；除了愛與感覺一般，存在即無任何證明。其存在使你喜，其不存在使你苦的東西，纔是存在的。』〔五二〕

費爾巴哈至少不免回想到，他並不以爲木星或遠恆星系統上絕不能有有生命有思惟的存在物。但是在考察全體哲學時，祇認人類是可思惟的，有發達的精神感性，那自然是自畫。就這方面說，費爾巴哈依然是黑格爾學徒，在根柢上他和黑格爾一樣贊成勃洛大哥拉斯的原理，即人爲萬物之尺度。凡是真的，即是對人類是真的，換言之，即是由人類感官所把握的。所以，他宣稱，感覺不僅有人類學上的意義，且有形上學上的意義。換言之，感覺不僅被認爲人類的自然過程，且被認爲事物是否真確是否實有的證據。從而，感覺體的主觀價值被提高了。如果感覺是形上學各種要素的基礎，則從心理方面說，那亦必

然是一切有精神者的真正本體。

『舊時的絕對哲學，僅以感官排入現象的範圍，有限的範圍，但又與此相反，把絕對的、神的，看作是藝術的對象。但藝術的對象，就是視覺的、聽覺的、感情的對象。所以，不僅有限的、現象的，是感官的對象，即真的神的本質，亦是感官的對象——感官是絕對的器官。』

『我們不僅感覺石與木，不僅感覺肉與骨，當我們握着有感情者的手或吻着他的脣時，我們還可感覺到感情。我們用耳不僅可以聽到水流的音，葉動的音，且可聽到愛與智的聲。我們不僅可以看見鏡面，看見有色的圖像，且可看見人的眼光。所以，不僅外界是感官的對象，內界亦是；不僅肉體是感官的對象，精神亦是；不僅事物是感官的對象，自我亦是。一切事物，都可用感官來把握；即令不是直接，亦至少是間接由感官來把握，即令不是用普通的粗野的感官，亦至少是用發達了的感官；即令不是用解剖學家化學家的眼，亦至少是用哲學家的眼。』〔三三〕

但是，『發達了的感官，』『哲學家的眼，』事實上，不是感官與獲得概念的影嚮相協同嗎？我們承認，這種協同，不是這兩種機能（即感覺的與精神的）之機械的總和。隨着精神的發展，感官必須教養成爲精神的認識；就在我們思惟最崇高而表面上又最『超感覺』的對象時，亦似有大腦的感覺中樞在極本質的方法上相協作。但是，假若我們願從思辨中的精神要素，分開思辨中的感覺要素，則此事不

僅在藝術上可以辦到，在其他範圍內亦同樣可以辦到。鳩諾（Juno）頭腦中的理想，非存於大理石，乃存於形式之中。感官，本來祇看見白的發亮的大理石；要理解其形式，某程度的修養乃是必要的；要完全的對此形式予以評價，其思惟尚須與藝術家的思惟相合。是的，我們可以比費爾巴哈更進一步，說最抽象的思想，亦是建築在感覺的材料上，好像最纖麗的圖畫，必須有粉筆或鉛筆一樣；我們能分別感覺連續的形式和感覺的材料，好像我們能分別大寺院的形式和建築材料一樣。所不同者，大寺院的形式可用圖畫描摹。說：人是不變地爲人類感覺的偶然材料所拘束，但感覺連續的形式（這在藝術品的直觀鑑賞上，是在精神方面很有意義的要素）和人類感覺的偶然材料完全獨立，是一種太超越的思想麼？是的，這固然是超越的，但不含矛盾。費爾巴哈的最弱點，是他在感覺之傍，又在黑格爾的意味上，承認有絕對無感覺的思惟，從而以一種不可救藥的不調和，導入人類的本質中。必有無感覺而純粹抽象的思惟這一種偏見，費爾巴哈和大多數人一樣不能避免，引爲遺憾者，大多數生理學者哲學者亦難免有此種偏見。但這種偏見，比任何其他的偏見，都更不適合於他的體系。我們的最有意義的思惟，也是從最細微——非常細微，以致粗心的反省，難於把它辨別——的感覺材料中生出，但最強的感覺，與我們的人格相關而言，仍祇有附屬的價值，仍祇有更少的論理的內容。不與同類的其他感覺發生關係的感覺，幾乎是沒有的。當我聞到鈴聲，我的感覺自始即爲我關於鈴的知識所規定。亦就因此，所以會有一種全新

的聲音，異常刺激我。特殊之中有普遍，生理之中有論理，好比形式之中有物質。費爾巴哈在形上學方面所撕開的，祇是論理學方面可以撕開的。祇包含普遍的純粹思惟，是沒有的。全不包含普遍的感覺，亦是沒有的。費爾巴哈所謂個別的感覺物，事實上並不能發現，故亦不能是唯一的現實。

聰明的反對者，往往指摘費爾巴哈的體系，說它必會在道德方面，導出純粹的利己主義。實則，費爾巴哈雖明白承認理論的利己主義之道德，但他全體系的必然結果，却是導向極相反對的方向。從愛引出實在概念的他，決不能保持『自然之體系』的道德。費爾巴哈的道德原則（他有時亦難免與此矛盾），不如用一個第二身的代名辭來表示。他倡對人說（*Trismus*）。我們且聽聽他的根據！

『我們一切理念，都由感官生出。在這限度內，經驗論是完全正確的。但它忘記了，人類最重要最本質的感官對象物，就是人類自己——意識與悟性的光，須由人與人瞥見，才被燃燒起來。觀念論從人類身上尋覓理念的根源，是很正確的，但它從孤立的人，從獨立自存的靈魂確定的人，換言之，從沒有感性的你之自我，引出這些理念，却是誤謬的。理念祇由交際而生，祇由人與人會話而生。我們不能由孤立，祇能由二人得到概念與理性。要生產一個人，無論就物理方面說，抑或心理方面說，都必須有兩個人；人與人協合，是第一原理，是真理及普遍性的標準。』

『獨立的個人，不包含人的本質於自身——無論作為道德的存在物，抑或作為思惟的存在物。人的

本質，祇包含於社會，祇包含於人與人的統一中，不過，這種統一，又我與你的差別的實在性為根據。」
『孤獨是有限與限制，協合是自由與無限。孤獨的人，祇是一個人；人與人，我與你的統一，便是神。』

[五]

稍一推斷，費爾巴哈就必從這些原理，推論一切人類的道德及高尚的精神生活是以他人認識為基礎。但他不為此，乃竟陷於理論的利己主義。他所以這樣，一部分是因為他的思惟沒有聯貫，一部分是因為他和宗教鬥爭。他反對宗教的教義，這使他承認與他體系相反的何爾巴哈的道德。在德國文獻上，最無遠慮最徹底的宣講利己主義的，是馬克士·史迪訥（Max Stirner），他就與費爾巴哈堅決反對。史迪訥在他的名著『唯一者及其所有』（一八四五年），甚至排斥一切道德的理念。一切物，無論其為身外物，抑為信念或概念，如在個人及其慾念以上，史迪訥即斥其為可憎的限制，可以限制人類自身者。這本書，據我們所知道，是最極端的，但竟沒有積極的第二卷，續下去。其實，他要這樣做，比謝林的哲學，是更容易；因為，我從無限的自我，可以生產各種觀念論，比如我的意志，我的觀念。史迪訥是這樣看重意志，甚至認此為人類本質的根本勢力。這不免使我們回想起叔本華——一切都有正反兩面！

史迪訥既不怎樣和唯物論有明白關係，他的著作亦沒有怎樣大的影響，所以我們不必詳論。我們不如轉過來講現代。

一八三〇年以來德意志觀念論的破裂，逐漸轉渡而為反對國家及教會現有權力的鬥爭。在這種鬥爭上，哲學的唯物論，直接僅扮演着附屬的位置，不過時代的全部性質，已開始傾向唯物論了。我們即認一八三〇年為德意志詩歌記錄的終了，亦無傷大體。不僅古典時代已經過去，即浪漫詩人亦已成過去；希維比亞派（Schwäbische Schule）的隆盛期已經過去。海涅對於新時代的影響是很大了，但他所有的依理想的靈感而活躍的一切事物，亦是在這限界之前出現的。有名的詩人，或死亡，或沈寂，或轉而為散文；此後所生產出的一切，都帶上人工的刻印。要證明思辨與詩歌之內部關聯，最好的證據，是個轉向在哲學上的反映。曾一度為時代精神最有意識的保持者謝林，本來是製作的最熱心的鼓吹者，但已不再製作什麼。謝林的早熟的天才，像已向退的潮一樣，衰朽了。似曾支配時代的黑格爾，亦似要將其理念，幽閉在化石的形式上。在他的體系中，理想主義時代對後一輩的影響，依然是很堅決的，但已發生非常的變形！尤要者，對席勒的理解，已經消滅，因伯訥（Bernie）的冷醒的批評，居然為公衆所讚揚。

格爾文那士（Gervinus）曾公然宣稱詩的時代必有一日終結，他又斷言，德意志在政治上的路德的指導下，必然有一個政治的時代隨着發生，而將德意志提到更高的存在形態。但他忘記了，對於這種形態的再生，新的理想主義的衝動乃屬必要。他又忘記了，對於當時開始的現實主義的時代，物質的幸福及產業活動的發展，是最最重要的。就連從政治的觀點看，人們亦愛慕法蘭西，現實主義的法蘭西。

但七月王國及法蘭西立憲主義爲德意志上流社會所愛好，原因究在那裏呢？那是因爲它們對於有產階級的物質利害關係，持有一種關係。現在，德意志的商人及有限公司建立者（如漢西亞商人），才成爲輿論指導者的可能。商會及與此相類的會社，是在三十年代之初，才像菌一樣突然生起。在教育上，已有工業學校，職業補習學校，商業學校，由繁榮都市的市民所建設。同時，中學校與大學校的不可否認的失敗，又依一種缺乏同情的擴大鏡所觀察到了。政府有時予以取締，又有時予以鞭策，但大體上各個政府都爲同樣的精神所策動。一個小的但爲這時代所特有的特徵是，因有理想主義傾向而被廢止的體操教授，現今再在健康的觀點上被採用。政府最重要的活動，是在交通機關方面。十年間最顯著的社會政治的創造，便是德意志關稅同盟。還更重要的，是鐵道。各大都市，在數年間，彼此爭先建築鐵道。恰好在同時，對自然科學的興趣，又終於在德意志立起了。而在這運動中扮演最重要角色的一種科學，即與實際利害關係，有極密切的關聯，那就是化學。吉遜的利比居（Liebig），在一個德意志大學設立第一個實驗室以後，偏見的堤防便破壞了。吉遜大學出了一個化學家以後，接連出其他的化學家，於是，別的大學亦認爲應該及時做這已成的先例。自然科學最重要的養成所之一，在柏林建立了；已經成爲歐洲名人的亞里山大·灣·漢波特（Alexander von Humboldt），一八二七年以來，即定居在那裏。歐倫堡（Ehrenberg），多維（Dove），及兩位羅塞（Rose）——一位化學家，一位礦物學者——在三十年代，

亦已在那裏活動。此外，又有約翰·密勒（Johannes Müller）。他在青年時代已經加入自然哲學的學派，但未失科學研究者的真面目，他著有生理學（一八三三年），不倦的充任教授，故對於生理學之嚴密的自然科學傾向，成了最有力的開路先鋒。在萊比錫研究的威伯爾（Ernst Heinrich Weber），又以其更深更確的研究，有力地予以扶助。此外，又有法蘭西的影響，那在德意志是很大的，而其傾向，亦是促進生理學。扶洛倫斯（Florens）、瑪根底（Magen die）、婁勒（Leuret）、郎克（Longel）在生理學範圍內的研究，尤其是大腦及神經系統的研究，曾在德意志專門家間，惹起非常的仰慕，為後來的佛格特（Vogel）及侖雷叔特（Moleschott）樹立了根基。就連在德意志那時，人們（即令不是公開）亦常常從這一類的研究，引出關於靈魂性質的結論。就連在精神病學的改革上，改革的最大動機，亦是從法蘭西來的。再沒有什麼，還比愛斯魁羅（Esquirol）的著作（那於一八三八年譯成德文），更宜於將神學化的亨羅茲（Heinroth）及其學徒的超越的夢，永遠破壞。同年，魁特萊（Quetelet）關於人類的著作，亦有翻譯。在這著作中，有名的比利時天文學家統計學家，曾努力以數字為根據，提供一種關於人類行為的自然學說。

理想主義高潮的退落，在宗教範圍內，產生了最顯著的影響。對敬虔的浪漫主義及詩的教會主義之熱心，已經消滅了，僅僅留下拘泥文字、缺乏精神、但重視權威的唯物論作殘滓。漢士吞堡（Hengsten-

Berg) 從柏林贊美這個傾向，同時，德意志南部的杜賓根學派，却用一種科學的武器，非常嚴密的，檢察教會的傳統。雖然這種努力——那當初仍與黑格爾的嘆美相結合——比漢士吞堡及其擁護者與信徒的活動，更含有真的理想主義，但對聖經及教會史加以冷酷嚴密的悟性批判，仍是新時代的特徵。在這時代，實踐的與悟性的，在各處都興起了。

但這是不能否定的，這時代，除了有實踐的及物質的一般傾向，尙因要求更良好的政治狀況，因知識階級嫉恨政府的反動態度，以致精神上亦保持着活潑的發酵狀態。人們對於政治界是這樣感覺它的弱點，對於文學（想像的與科學的）界是這樣感覺它的強點。青年德意志的作品，因提倡反對精神之故，所受到的重視，竟比它們本有的價值更大。第一條鐵道在德意志出現的一八三五年，曼特（Mantel）的瑪登拿，和顧支科（Grimkowitz）的威勒（這書因反對基督教，曾使作者入獄）出版了。同年，還出版了一本書，更深切的攻擊政府基督教——那在當時，是權威的保障——的根柢。那就是斯托勞斯的耶穌傳。賴有這本書，德意志竟取得了這種鬥爭的指導地位，（雖然這種鬥爭是開始於英吉利，繼續於法蘭西），而對宗教的傳統，加以自由的批評。歷史的及言語學的批評，早已成爲德意志科學的光彩。在這種批評上，比在思辨範圍內，理由與反對理由都更易於理解。凡自信有種種必要知識來檢討這本書的人，都認它是一種直接的挑戰。仍有理想色彩但未明白決定的一切中間見地——浪漫主義時代

及古理性主義時代的遺存物——遂都在此後佔支配勢力的批評問題上，崩裂了。精神的區分，比以前還更峻嚴。

在四十年代，對新狀態的要求，轉取攻勢。單講幾句自由的話，單發表一種大膽的思想，已不能使人滿足，人們已認現狀爲絕不可容忍。當魯格（Ruge）發行哈里年刊以來，政治自由的鬥爭，已與許多種科學的及社會的努力相結合，成爲協同反對的風潮。教會的狀態，尤爲攻擊的對象，大體說，唯物的思想成了人們歡迎的良友，同時，黑格爾主義及合理的批評，又佔了最優越的位置。在宗教上，不斷增大的復古企圖對科學所加的限制，殊爲人所忿激，而在政治上，復活過去諸世紀思想之曖昧的浪漫主義的嘗試，亦最受刺激。好像，與政治勢力的障礙相抗爭的科學欲求，就是這種緊張——那不久就發洩了——的祕密。這種運動，在進行中，是益益成爲理想主義的。宗教與詩歌，概被用爲戰具。政治詩，盛極一時。德意志的加特力教，第一次決裂了；於是，全歐都迭起風波，一八四八年終於使長期的怨懣突然爆發。

在這運動開始的時候，唯物論雖亦參加了，但在決定鬥爭的瞬間，它却完全落在理想主義努力的後面。使人們再熱心於唯物論的問題，並從許多觀念（非徹底地）引出贊否兩方的議論的，已是反動的衰微。

在德意志，可以屢次看見，一般進步的方向，有一種特有的變化。在有力的理念，集全勢力爲共同的

衝擊以後，接着就來一個時期，在這個時期，每一個研究者都沈潛於各自所特有的材料。於是，爲各種可能的科目與運動，發起了數目不斷增加的集會、旅行、一般紀念式及中央組織；而在這種協同動作的系統上，又潛默的，實際的，生出了一種新的社會勢力。一八四八年理想的政治運動（那是退潮的最初的表示）以後，物質的興趣，才以特殊的強力出現。在根柢上搖動了的奧地利，亦企圖在工業進步的基礎上，得到完全的再生。在熱病的急度下，灣·布魯克（Von Bruck）築了一條馬路又一條馬路。通商條約、投機事業、財政方策，迅速的相繼而起。個人的活動，不絕於書。在波希米，炭坑、熔鐵爐、鐵道，是發現了。在南部德意志，棉工業非常繁盛。在薩克森，幾乎每一種金屬工業及紡織工業，都有空前的發展。普魯士在鐵冶業上亦有邁進。炭與鐵，成了時代的口號。西里細亞，尤其是萊因河下流與西法里亞，正企圖與英吉利競爭。剛剛十年的光景，薩克森的炭產就加倍了；萊因及西法里亞的炭產就三倍了；西里細亞則居於中位。西里細亞所產的粗鐵的價值加倍了；在普魯士王國西半部，則已增加五倍。總鐵冶產物的價值，增加三倍以上。鐵路已適於大規模運輸貨品，其運貨額，爲前此任何人所不曾預料到。航業增加了。在若干場合，輸出貿易非常隆盛。曾有人要以衡器及鑄幣制度，在議會失敗之後，促成德意志統一。最奇特的，從統一運動中救出的事物，幾乎僅有匯兌管理制度。

隨物質進步，自然科學再度興盛起來。尤其是，化學與人生發生了益益密切的關係。人民現在很可

以拿科學之積極的事實，尤其是拿科學之有用的結果來滿足了；但對於其餘的事件，却像在英吉利一樣，奉仰那方便的無思想的正統主義。這就是完成了的實踐的唯物論。因為，沒有什麼，還比完全的精神受動性——對現象關係的反省，對經驗與傳統間的矛盾的自省，皆被其斥為無用——更能節省我們的勢力以圖利得，更能保證放縱的享樂，更能將心情硬化，以對抗同情心及互助心之襲擊。

德意志決不能完全屈服於這種唯物論。昔時的創造的藝術衝動，仍未靜止；祖國統一的努力，可以一時被遺忘，但理性統一的努力，却是不會遺忘掉的。與中世寺院建築比較，理性的建築，是更與我們的心相近。在特權建築家安睡的時候，職業自由却進行甚烈，化學家及生理學家亦捉住了形上學的鑊。世界上祇有德國的藥劑師，須先意識到宇宙的構造與他的活動的關係，才肯調劑藥方。這是一個理想的特性，那，在哲學最沈衰的時代，至少曾以唯物論的論爭，使我們回憶，那容易滿足的『有知識』的大眾，在作業及實驗的日常習慣之外，尚有一個無限的範圍可供逍遙，以使精神活潑，心情高尚。

德意志當時的科學界，有一種功績，是永遠要推崇的——即，它會盡它所能，把輕視科學者所投下的挑戰書拾了起來。當可憐的君主之可憐的寵臣要拘束思想時，哲學竟潛默不做一聲。這種潛默，再確實沒有地，把哲學的無能與墮落，表示出來了。

當然，那時的科學家，亦有時為同輩中人——他們沒有任何科學的理由，但要反對自然研究所盛

行的精神——所苦惱。過去曾以副刊獻於比較更不科學的大學教授的『一般新聞』在論爭的引導上，亦頗有貢獻。一八五二年初，就有瓦格納（Rudolf Wagner）『生理學書翰』出現。四月，侖雷叔特即寫成其生命循環論的序文；九月，佛格特又在動物生活圖中，宣言現在務須抵抗那勢焰日張的權威。

有唯物論傾向的這二戰士，一個是自然哲學的末流，一個是政治家，從而是一個大膽的理想主義者。這兩個，雖都有自行研究的衝動，但主要仍以敘述才勝人。佛格特在個別點上更明晰而正確，侖雷叔特則更注意於全體的線索。佛格特更屢屢自相矛盾，侖雷叔特則更常於得到沒有任何意義的命題。在這論爭中，佛格特的主要著作是『迷信與科學』，那在一八五四年哥亭根科學家會議後第一版出現。這次科學家會議，直重演了宗教改革時代大宗教論爭的情形。畢希訥的『勢力與物質』一書——那也許比任何同類的其他著作，都更引人注意，更爲人所痛斥——亦屬於戰爭最熱烈的時期（即一八五五年）。反對畢希訥者參照他著作第一版所提出的道德上的非難，我們必須斷然排斥。反之，畢希訥所要求的獨立的哲學意義，我們亦不能承認。所以，我們最先要檢察他在哲學上的要求！

在他所著書的序上，畢希訥指示理由以反對哲學術語以後，便說：

『按照哲學的性質，哲學便應該是精神的共同財產。有教育者所不能理解的哲學學說，是值得印刷的。明白思考過的東西，都能明白的敘述出來。』

畢希訥這幾句話表白了一種全新的哲學概念，雖未曾嚴密的規定它。一向所謂哲學，決不是一切人的共同財產，無深邃透徹的豫備知識的有教育者，亦不能把它瞭解。赫拉克里特士、亞里斯多德、斯賓諾莎、康德、黑格爾諸人的體系，都要求最深刻的努力。在他們體系中如有某種事物，雖經這種努力，而仍不能理解，才可說是這些哲學家的過失。我們的祖先的著作比印刷用的墨汁，更有價值，是很明白的，因為，不是這樣，牠們就不會被印刷、被買賣、被稱讚，在許多場合被人誦讀。畢希訥顯然祇用他的用語，來指摘所謂現存的人。那些體系在過去有何種價值，他略而未論。過去對現在有怎樣的影響，有無必然的發展過程使現今的思辨與那一些哲學家的努力相關聯，對於這些問題，他亦沒有研究過。但我們仍須假定，畢希訥亦承認哲學史的重要，因為人類思惟像許多自然對象一樣，有研究的價值，而這種研究，還不僅限於思惟活動的最膚淺的產物。畢希訥曾親撰一論文，以論述叔本華。在這篇論文中，他雖僅要力向大眾敘述這位哲學家的特有的思惟，但仍承認叔本華「對於現下哲學發展的進程，有重大的影響。」但叔本華所代表的唯心論，在康德那方面看來，必須算是反動的，不易理解的。

畢希訥決不僅要求哲學有更美好更易理解的敘述方法；因為在一向所謂哲學中，尚有一些問題，即令以最通俗的用語敘述，亦不能使其易於理解，因為困難是在實質之中。在此限度內，我們應完全與畢希訥同意的。的確，現在我們應當將祕教法的最後遺殘物，一掃而清。固然，就大多數哲學家說，如其特殊

原則的根本言論，竟像實踐應用上的遁辭一樣容易處分，他們很容易就會被拋棄。但這情形對於人類進步，不是任何大的不幸。康德是一個有高尙思惟的人，且可依賴大王及聰明大臣灣·赤德利。但他就依然保持古時的祕教原則。例如，因唯物論易於理解，懷疑論更多假設，他就認唯物論比懷疑論危險。康德自身的深邃的極端論，一方面因見地難，一方面因用語難，是很艱晦的，非有最透徹最公平的研究，便難完全把它理解。但若畢希訥曾研究過這個體系，他定會發現，康德體系，比叔本華體系，有更多的東西對於現代思惟有用處。當然，我們贊成畢希訥的意見，認故意設辭使學者難於理解的弊害，必須永遠掃除，但在他方面，我們却不能希望，研究對象上的困難，亦應從哲學的範圍排除。一方面，民主主義潮流的不可避免的結果，不復許任何人將啓蒙工作及自由思想祕藏，而希望以人類共同努力所得的結果，公於民衆。但雖顧慮民衆的需要，他方面仍有一種願望，希望科學不因此而貧弱，如果可能，還希望維持哲學洞察的種種寶藏，以豫防現代文化的瓦解。就哲學原理的結果而言，這種公開性，看作是對大多數知識份子的讓步，是不必要的，但看作是最大多數民衆——那便是下層階級，他們已意識到了他們自己的更高尙的使命——解放的助力，才是必要的。我們的有知識者，已經習慣了他們的表面的皮毛，實在用不着再對他們說，在哲學上祇須伸出手來，像最有名的哲學家一樣博知。但若對於從科學結果引出來排斥迷信的一般智慧，我們亦願稱之爲哲學，那我們對於包含一切科學共通理論的哲學，便須發現

一個新名稱了。有人否定，在科學現狀下，這種哲學有成立的可能麼？

無論如何，明白思考過了的東西都能明白表示出來這個命題，本身雖可以是真確的，但很有誤解的危險。拉普勒士，在公算論的分析學說上，敘述是極明晰了，但祇會研究少許數學而受一般教育的人，必有許多，雖努力，仍不能瞭解他這本著作。在數學上，最明白的敘述，對於不瞭解其概念的人，必像外國文字一樣不易理解。在哲學上，亦是這樣。不必再舉別的證明，我們祇要在這裏指出，數學上無一部門不能作哲學的考究。拉普勒士自己就以公算論的第一基本概念，經受哲學的考究，這本書所以不像分析理論那樣易懂，就因為它是哲學的，尤其因為它祇討論基本概念。『公算論之哲學的研究』至今仍有許多有知識者，覺得極難理解。

照畢希訥的見解，哲學不僅是科學的神髓，是比較科學結果所得的最後產物，而且是一個入門與準備。經院哲學就在後一意義上解釋哲學，直到最近世，我國大學中尚通行在專門研究之前，先給予一種哲學的演講。但在英吉利及法蘭西，哲學的論究，却往往實際與通俗的論究相混同。所以，在德意志，畢希訥被視為通俗的論文著作者，他在英法兩國所得的學徒，却大都認他是哲學家。

關於我們的概念的相對性，可由如下的事實，得到一個最顯著的例。即，在一般公衆看來，畢希訥是很明晰的，但他這種特質，却與嚴密科學所謂明晰，極相反對。例如，假若畢希訥曾採取科學上的假設的

概念，大多數讀者也許就會不理解他，因為嚴密思想家認為明晰的概念，非有論理學的教養及科學史的知識，即不能理解。但在畢希訥，則所謂假設，不過是某種未曾證實的假定，例如哲學思辨之演繹的命題。『善』『唯物論』這個名辭，有時是指歷史上真正的唯物論，有時與『實在論』相等，有時又與『經驗論』相等。在某幾段，哲學概念中最積極的這一個概念，就完全用在消極的意義上，幾乎與懷疑論相一致。『唯心論』一辭的意義，還更多種，那有時幾與『正統說』為同義。但就因為用法這樣含糊，所以不知名辭正當用法但覺必須使用它們的人們，竟認它們是明晰的。這好比用一副眼鏡來看種種距離，合種種眼睛。能用肉眼認識這些事情的人，帶上畢希訥的眼鏡，必定會覺得一切事物都不明晰。反之，非常近視的人必定會以為，他帶上這種眼鏡，看百事都看得非常明晰。這是確實的，他不帶眼鏡，任何事他亦將看不明白。所可惜者，這副眼鏡，已經着上了強烈的顏色！畢希訥往往把哲學家的真正學說看得過於單純，因為他覺察，在實際生活上，這種學說，常在一種保守的傾向上，與日常生活的粗野觀念相結合。所以，尤其是『生得觀念』那一章，祇能使我們模糊地回憶起每一一些無智者的說教，或勸學兒童讀本中的可疑的辭句，同時，我們要在近世哲學上尋出一個命題來支持畢希訥所駁斥的學說，必毫無結果。於此我們看見了，我們的馴良的哲學家，在拙劣地演說之後，張着耳朵在大街頭，竟沒有公衆對他稍稍表示同情，亦是一種正當的刑罰。

在個別概念的使用上，畢希訥既如此動搖，如此隨便，我們當然不能把他看作是表現嚴密而意義確定的積極原理之代表。他祇在否定方面有嚴密性與首尾一貫性。但這種嚴密的否定，並不是純粹批判的冷靜的悟性之結果；那是從一種荒疏的熱情——希望人類進步的熱情，希望真與美得勝的熱情——生出。對於人類進步的妨害，他曾十分研究，毫不姑息地追究。有許多無害的東西，他也認為可疑。他所能使用的一切，都不為他所疑，換言之，不疑當中有詭詐，有任何惡意的事情，會妨礙科學的和道德的進步。畢希訥根本上就有理想主義的性質。他的家世，有豐富的詩的天才。他的弟兄，有一個早死的，就是一個極有望的詩人。還有一個，就是一個成名的詩人，曾著有詩學史。他的妹妹露絲·畢希訥就是一個很聞名的女作家，為德意志女詩人著作的選集者。他自己在學生時代——在這點，他很像德·拉·麥托里——就以文學的哲學的及詩學的研究著名，善為文章。依照他父親的願望，他去學醫，在這點，他又很像德·拉·麥托里，而在這醫學上加入合理學派。比這位法蘭西人更真實的他，便以他的豐富而多方面的才幹，一部分用在科學的研究上，一部分用來從社會方面政治方面，對於自然科學最近研究所得的結果，作一種通俗的敘述與應用。他一生行事所不忘的任務，便是人類進步。

在俾雷叔特的刺激下，而且在同樣的修辭方法下，畢希訥雖附和着最堅決的唯物論，但他的本來的傾向——不過，從矛盾的語句中，要確定它，是非常困難的——仍是相對主義的。『美』生命與存在之

最後的謎，他常說，是仍未解決。^[25]但能導我們於真理的，唯有經驗研究。經驗研究，便不許我們做超感覺的假定。如果我們在思辨上超越經驗的範圍，我們便陷在無可救濟的誤謬中了。不以事實爲對象的信仰，固可闖入這樣的領域，但理性不能亦不許隨往。哲學必須從自然科學出發；在我們未由相同的方法取得更深的洞見以前，我們必須牢記自然科學的教誨。畢希訥顯然不承認哲學的或宗教的命題有詩的或象徵的意義。有詩的性質的他，曾一度與這一切疑問斷絕關係；現在，在他看來，一切事情都是真偽的問題。他不僅否定思辨與宗教的信仰，且否定以譬喻表示理念的詩歌。

俾雷叔特與畢希訥在討論個別問題時，往往表示真正的哲學的敏銳性，但這種敏銳性，會再讓位於難於理解的煩瑣性。例如，在畢希訥的『勢力與物質』中，論『思想』一章的最大部分，固是用意周到的辯證法的模範。但這祇是斷片的。因爲對於佛格特關於思惟與大腦關係所說的名言，他的有名的批判，乃以勢力與物質的完全的二元論而終。這種二元論，在那場合，並未融和，不過依一種急流的快辯而成爲曖昧的。

畢希訥說：『思惟、精神、靈魂，不是物質的，不是自體，乃是種種勢力之統一，是有勢力或性質的許多物質相協同的結果。』他之以之比較於蒸汽機。蒸汽機的勢力，是不能看、不能嗅、不能觸，而其所排出的蒸汽，又祇是副產物，與『機械之目的』無任何關係。其所有勢力，均祇能由其表現而『推斷』或像第一

版——比較更爲一貫——所云是『理想地構成的。』勢力與物質是不能分離的，但在概念上，却彼此相隔甚遠，『不在某種意義上，還是互相否定的。』『至少，我們不知道，怎樣可以不認精神（即勢力）爲非物質的，爲排斥物質或與物質相反的。』

最有信仰的精神論者要建立他的全部建築，亦祇要有這樣的基礎就夠了；在這裏我們又可明白看見，單是擴大唯物論的自然觀及其所本的知識，很難望將宗教的及迷信的意見——那是人們所樂好的，其理由所在，比他的理論的自然觀，還更深邃——根絕。勢力與物質不可分離地統一着這句話，參酌可見的可理解的自然而言，已有十分的證明。但若勢力在本質上就是超感覺的，那麼，在感官不能把握的世界上，它爲什麼又不能獨自的存在，或與非物質的本體相連結而存在着呢？

比畢希訥見解更真確更首尾一貫的，是古代唯物論的見解。古代唯物論者，以一切勢力還原爲物質的運動、壓迫、與衝突（尤其像托倫德那樣），認物質可以自行運動，靜止實際不過是運動的一種特殊形式。

要貫徹現代物理學（及其絕對不能理解的距離作用）所得的這個概念，固甚困難，但除了這種困難，還有一點，各種唯物論都同樣感到困難，畢希訥亦不過依模糊的將機械勢力及精神混在一處的概念，把這處的困難隱藏。我的意思是，畢希訥在形成其全部哲學及著作其主要著作時，不會知道勢力

保存的法則。迄後他知道了，於是用一專章討論它，但他僅把它看作唯物論世界觀的一個新支點，從不會參照這最重要的學說，透徹地映照他的全部建築。不然，他很容易就能看到，大腦中的過程亦須嚴格遵守勢力保存的法則，從而一切勢力，都可還元為機械的勢力，即還元為運動與彈力。我們可以由此將整個的人（包括一切在精神上有意義的行爲）機械化，認大腦中進行的一切，均是壓迫與運動。但從此至精神或有意識的感覺，殆與從物質至精神一樣，是相隔得很遠的。

在這點，畢希訥的敘述並不明快。他在後此諸版中，既仍將精神與勢力混淆，但又導入一種極奇特的補充。他發覺了，產出精神（這樣特別的一個結果）的大腦，在一切器官中，是會疲勞而需要睡眠的。唯一器官會疲勞而需要睡眠的『情狀，不僅對這各種器官，劃了一個本質的區別，且在一般心理活動及機械活動之間，劃了一個本質的區別。』此後，他想起了筋肉，便在生理學家不能原諒的淺薄方法下，說：『大腦由神經系統所促動的筋肉——即隨意筋——亦是這樣。』畢希訥當然沒有想到，當筋肉內蓄的彈力一旦用盡，已感疲乏之際，大腦却尚有一個很長久的時候，可以傳送新的刺激於筋肉。

爲什麼像伴雷叔特和畢希訥這樣能幹而忠實的人，對於他們的物質，亦不能有更深一層的把握呢？當中的理由，必不專在他們自始就要以通俗的敘述，代替哲學；因爲就在通俗敘述的範圍內，亦還可要求更高得多的標準，而通俗的敘述，雖未能盡哲學的任務，但實際仍可哲學的價值。但在這場合，

通俗的敘述，至少須以一定的明白一貫的見解爲根據。我們的唯物論者，却大都沒有這樣的根據。其理，可在謝林及黑格爾的哲學的影響上尋求。

我們以上稱伴雷叔特爲自然哲學的末流，並非無的放矢。他的確如此。但他所以如此，却不是因爲在他青年時曾辛苦研究黑格爾，後來又贊成費爾巴哈；乃因這精神的傾向，在他的表面上很首尾一貫的唯物論中，到處可以窺知；但這在形上學的意義上正是決定點。在畢希訥的場合，還更是這樣。畢希訥不僅屢屢認費爾巴哈（一個有強性刺激力但極不明晰的思想家）爲典據，卽在他的言辭中，亦常常陷入曖昧的汎神論。

這裏特別成爲問題的一點，可以明白指示出來。那是康德以後德意志哲學上的論理墮落中的癩果——知識上主觀與客觀的關係。

照康德的意思，我們的知識，乃從兩種東西交互作用而起——這是一個非常單純但常常爲人誤解的命題。按照這種見解，我們的現象世界，不僅是我們的表象的結果（萊布尼疵及巴克萊就這樣主張）；亦不僅是現實事物的適當的圖象，而是客觀的影響及主觀的形成之產物。康德所謂「客觀界」不是個人由其偶然的氣質及易陷謬誤的組織所認識的如斯如斯的事物，而是人類一般由其感性及悟性所必須認識的事物。他祇在經驗的限度內稱之爲客觀的；反之，如果我們把這種認識應用於物自

體，換言之，應用於與我們認識絕對無關的存在物，他便稱之爲超越的或誤謬的。

但他的後繼者，却熱烈渴求絕對的認識，完全放棄真實研究的道路，而依思辨的獨斷，創造另一條道路。於是，主觀與客觀統一的偉大公理成立了，思惟與存在統一的荒唐無稽的臆說成立了，就連畢希訥仍不免受這種公理和臆說的拘束。

照康德的意思，這種統一，祇存在於經驗之中；但這種統一，祇是融合。那既非純粹思惟，亦不給我們以純粹的存在。但照黑格爾的意思，則恰好相反；這絕對的思惟必與絕對的存在相一致。這種概念，因適合時代要求而非常背理的原故，所以站得住。這是自然哲學的基礎。在黑格爾學派的困難的醇化中，這概念真正指的什麼，往往無人能予以決定。在前者這可以認爲是一個現實的形上學原理，或認爲是一個鉅大的限制形上學的絕對命令。在後者，我們卻與勃洛大哥拉斯很相近。我們對於真、善、現實等概念，應界說爲：真、善、現實，均僅對人爲真爲善爲現實。麼？抑或想像，人認爲真爲善爲現實的事物，對於一切有思惟而存在或能存在者，亦爲真爲善爲現實呢？

真正黑格爾哲學所特有的後一種見解，必然會導出泛神論；蓋因這種見解，曾認人類精神與萬有精神及一切精靈的統一爲公理。但未流的一部分，却仍和費爾巴哈一樣主張這絕對命令；即所謂現實，祇是對人類的現實；詳言之，因爲我們不能知物自體的任何物，故不要知物自體的任何物——事情就

是這樣！

古形上學以為可以認識物自體；自然哲學又陷入這種謬誤中。從康德的明白的見地說，則費爾巴哈所忽略的事物，正是我們關於物自體所能認識的唯一事物，那就是，我們必須假定物自體是我們自己的悟性的必然結果；換言之，人類的認識，表明了它自己在一般可能認識的大洋中，祇是一個小島。

費爾巴哈及其學徒，因為不會注意這點，所以不絕地陷入超越的黑格爾學說中。提起費爾巴哈的『感性』，我們很難想到耳目；此等感官在精確科學中的使用，更不待言。他的感性，乃是絕對思惟的一種新形式，這種絕對思惟，是與經驗的事實全然沒有關係的。他所以能對某些科學家發生這樣大的影響，不能從經驗科學的性質說明，那須從自然哲學對『青年德意志』的影響來說明。

且在侖雷叔特的場合暫一考察伴絕對精神的誕生而起的後痛罷！

在『生命的循環』一書中，這位巧妙的著作家，亦曾討論人類認識的源泉。對亞里斯多德非常讚賞，對康德——侖雷叔特曾以一些原理攻擊這個名字的幻影，實則真的康德，即對這些原理讓步，亦不致妨害他的體系——發了一番議論以後，便說了這一段話。那在開始是很明晰的，但漸漸的陷入形上學的霧中，這種霧，即在多霧的我國，亦罕有其匹。為我們的目的，我們且把這些最陰暗的霧，用旁點表示出來。

「一花一蟲的觀察，一個世界的發現，一個人的特性的觀察，這種種，除了是對象對我們感官的關係，還是什麼呢？祇有一個角膜的蠕蟲所受對象的圖象，和有水晶體及硝子體的蜘蛛所受對象的圖象，是一樣麼？同樣，昆蟲對於昆蟲和它對於外界影響的認識，必定和人的不同。人與神，都祇能認識各種事物對他的理解器官的關係。」

「我們祇能就各事物對我們自己的關係，來認識各事物。我們祇知道，在我們看來，太陽是這樣，在我們嗅來，花的味道是這樣，在我們聽來，空氣振動的影響是這樣。這會被稱為有限的知識，受感官限制的人間知識。這種知識，祇看到與我們發生關係的樹木。有人說，這是微乎其微的；我們尚須知道樹木的自體。我們不可認樹木的自體，是和我們所看到的樹木一樣。」

「我們所要尋的樹木的自體，究在何處呢？不是一切知識都豫想有知識者，從而豫想對象與觀察者的關係呢？觀察者，可以是一隻蠕蟲，一隻甲蟲，一個人，或一個天使。如果有兩種事物存在，一為樹，一為人，則對樹而言，對人而言，樹都必然與人發生關係，而將這種關係，表現在人的眼的印象上。不和眼、樹的光線，就是送入眼內——發生關係，即無樹的存在。樹木，所以有自體，即因其有這種關係。」

「一切的存在，都依存於其特性。但沒有一種特性的存在，不單純依存於一種關係。」
「與軟的牛油相對而言，鋼鐵是堅硬的；與溫暖的手相對而言，冰才是冷的；與健康的眼相對而言，

樹木才是綠的。

『綠，不過是光線對我們的眼的一種關係。如果它祇是這樣一種關係，綠色、便祇對我們的眼、說、才是綠色、而正因此、故、綠葉、並非獨自、存在的。』

『這樣、我們的事物、與事物、自體間的、分界線、就破壞了。因為一個對象、必須與其他對象、發生關係、例、如、與觀察者、發生關係、方始存在、因為對象的知識可還元為關係的知識、所以一切我們的知識、都是對象的知識。』

我們的知識、既然和對象有關係、則說我們一切的知識都是對象的知識、當然是很真確的。不尙有甚於此者；我們還必須假設對象對於我們的感官的關係、為嚴密的法則所支配。即因有感性的經驗的知識、所以我們在我們本質所許可的限度內、對於對象、保有完全的關係。在這以上、還需要什麼、才能稱此知識為對象的知識呢？但是、我們所認識的對象是否對象的自體、卻完全是另外一個問題。

現在我們且祇注意那加了旁點的文句、問：我們現今在哲學原林 (Philosophischen Urwalds) 中的那一部分？我們是在最極端的觀念論者——他們以為、在我們之外、沒有任何物、與我們的表象相吻合——間嗎？當我閉着眼睛的時候、樹木就在實際世界消滅嗎？在我們之外、沒有世界存在嗎？又或、我們是立在泛神論的狂信者——他們想像人類精神能够把握絕對——間嗎？綠葉、因對人眼生出了綠

的印象，便不問蜘蛛的眼，甲蟲的眼，天使的眼，認它自體是綠的嗎？比唯物論還更不易在那些命題中發現的哲學體系，是很少的。然則，就這神喻之基礎說，又是怎樣呢？

我們稱冰爲冷物，既僅因其與我們的血溫相反。那麼，我們可因此就說，在冰之中，沒有任何與感覺無關的性質——冰即依之而與其環境（是否有感覺，可以不問）發生熱的交換——麼？如果這種交換，本質上即依存於周圍諸物的溫度與其他特性，那麼，這種交換，不同時又依存於冰麼？在這場合使冰發生一種熱的交換，在別一場合又使冰發生別一種熱的交換的特性，不單是屬於冰自體的特性麼？這種特性，對於我們的感覺，常常發生一種冷的印象。我們按照它對我們所生的印象來表示它，稱它爲冷；但我們神經內的生理過程與物自體內的物理過程，是很容易分別的。後者，與前者相關而言，便是物自體。我們可否進一步，將感覺神經及悟性理解置而不論，卻在冰的後面，尋覓那既不存在於空間亦不存在於時間的物自體，是我們這裏不要討論的問題。我們祇要進一步，說明事物的特性與我們的表象可以分別，並說明事物有不經知覺亦可存在的特性。

當有一蠕蟲，一甲蟲，一人，一天使，看見一樹的時候，在那裏有五株樹麼？這一株樹的四個表象，也許彼此間非常不同；但它們所指的，却是同一的對象，關於這對象自體的性質如何，誰也不能知道，因爲任何人亦祇能知道自己的表象。人不過有一種便利，即以自身的器官比較於動物界的器官，並予以生理

學的研究。他能認識他自己的表象，像別種動物的表象一樣是不完全的，片面的。

然則，我們的事物與事物自體間的分界線，是怎樣破裂的呢？如果事物與其他對象發生關係方始存在，則倅雷叔特這個形上學的命題，就祇能合理地解爲：物自體的存在，依存於它對其他對象所發生的一切關係的總和，並非依存於其中的有限的一部分。如果我閉着眼睛，則由樹木各部分發出而行入網膜的光線，便會落在我的眼簾的表面上。這是發生了的唯一的變化。不能與其他對象交換光線、熱線、音線、電流、化學物質交換，及機械接觸的對象，仍能存在麼，這當然是一個問題。在這範圍內，很用得着自然哲學的詭辯。但是，就使我們同意於倅雷叔特，而將這問題解決，在事物的自體和我們的事物之間，仍有一個很大的差別。這差別之大，幾乎和無限要素的乘積與這乘積的一個要素的差別一樣。〔竟〕

不！事物的自體決不是我們的事物。但我也許可以在沈思熟慮之後，以我們的事物代替事物的自體，例如，以我們的寒熱概念代替物體的溫度狀態。古唯物論素樸地認二者爲同一。但有兩件事情，使這種同一永不可能——那就是波動說的勝利及康德的哲學。我們固可將他們的影響脫去，但這樣仍不能劃出任何時代。我們必須清算康德。自然哲學，就曾在天啓——將絕對思惟揚爲神性——的形式上，這樣做過。但真誠的解決，必須在別的方法上進行。我們必須承認物自體與現象界的區別，而以改良康德的特有見解爲滿足；或投入定言命令的懷中，而在某程度內，以康德自己的武器，攻擊康德。

這裏，確乎還有一個側門開着。康德爲要建設他的可思惟的世界，曾在人類經驗的彼岸，利用一個無限的空間。他在這樣做的時候，他的手段便是一個定言命令：『因須行，故能行。』所以必須有自由。但在我們悟性的現實世界內，却沒有自由。自由祇存在於可思惟的世界。我們不能想像有自由的可能性；但我們能想像，在物自體中有某一些原因，它們，用分析悟性的器官考察，雖祇表現因果的連鎖，但在我們的理性意識的器官中，却表現爲自由。

設若我從別一個定言命令出發，又將如何呢？設若我們以如下的命題——『以所與於你的世界，滿足你自己』——放在一切積極哲學的上頭，又將如何呢？這樣，可思惟的世界的空想，不將依魔術的一擊而打消麼？

康德最先就會說，從內發生的教我們爲善的他的定言命令，是內意識的事實，其必然性與普遍性，與外界自然的法則相同。但費爾巴哈所說的這別一個定言命令，却不一定可在人間發現，那更基於主觀的任意。然在這裏，反對方面亦有他們的愜意的把戲。這是容易說明的，作爲文化史上一種事件，道德法則祇能漸次發展，祇在有意識存在的場合，才有必然性與絕對妥當性的性質。進一步的文化史的發展，會不會把滿足於現世界的命題，當作道德意識的基礎，那是誰也不能解答。它必須說明它自己！

它必須說明它自己；但最重大的困難就在此發生了。康德以爲，就每一個精神發展的個人說，道德

法則都會出現爲意識。其內容，在許多方面固可有種種，但形式總是這樣。『內的聲音』總是一種事實。我們可以批評它的普遍性；反之，我們又可說高等動物亦有道德法則。但無論如何，主要事實均不因而改變。但就費爾巴哈的命令言，如下的事實却尙待證明，即我們實際能否滿足於現象界及其感性的把握。如果這事實是證明了的，我們亦高興相信，在這上面能建設一個倫理的體系。在這裏建設有什麼妨礙呢？

康德的體系若不在當初就顧慮到這種矛盾，它也許會與悟性的認識相矛盾，但同樣，滿足的體系（*Das system des Beugnens*）亦顯明與理性的統一努力相矛盾，且與藝術、詩歌、宗教——在這諸種上，我們有一種衝動，要將自己揚在經驗的限界以上——相矛盾。但這裏仍有一種嘗試，要將這種種矛盾除去。

素樸的唯物論，決不能再在系統的形式上，出現於我們這時代，實際，在康德以後，那亦是不能再現了。對於原子的絕對信仰，已經像其他的信條一樣消滅了。我們已不再假定，世界的性質，完全和我們所聞所見的一樣；却不過主張，我們和世界自體沒有何等關係。

在近代唯物論者中，祇有一個人，曾試要在系統的方法上，把這見地面前的諸種困難，予以解決。但那位思想家，還比這更進一步。他嘗要證明（至少是使它成爲可能的）現實世界與感官世界相一致。

這便是楚爾伯 (Zollner)，他在新感覺論中，曾這樣嘗試過。

亨利·楚爾伯，丹錫附近一個地主的兒子，在幼年即專心於神學的及哲學的問題，但其專門研究則為醫學。在這裏，我們又看見了這種自然哲學——我們今日的唯物論，喜歡把自然哲學看作與自己的努力極端反對，但在唯物論者中，祇有卡爾·佛格特完全不受它的影響——的後半路徑的出發點。在楚爾伯的場合，霍德林 (Hölderlin) 的『希伯林』 (Hyperion) 一書，有決定的意義。這本書，在一種奔放的壯大的詩歌上，包含謝林及黑格爾所喚起的泛神論，並讚美精神與自然之希臘的統一，那是與德意志文化相對的。斯托勞斯、布魯諾·鮑愛爾 (Bruno Bauer)、費爾巴哈，亦曾幫助這位青年醫士決定走向這個方向。但很奇怪，給他以最後的衝動以完成唯物論體系的，却是一位哲學家——如果像費爾巴哈所說，當中不含有矛盾，他還是一位哲學教授。

無意的對唯物論有這種貢獻的，是陸宰 (Loewe)。卡爾·佛格特有時認他為哥亭根靈魂本質說的共同製造者，給他以思辨的蓬頭鬼的名稱。他在現代哲學者中，是最聰明而最長於科學批評的一個。他在瓦格訥辭典中生活力一章，以及所著『一般病理學與治療學——一種力學的自然科學』中，曾將生活力的幻想消滅，而在迷信及概念混亂——醫學家稱之為病理學——中，導入某程度的秩序。他曾踏上正道；因為，批評地使用實證科學的事實，同時又影響到它們，以更廣的見地及更嚴密的論理之

結果，交換專門研究之黃金，實際亦是哲學的任務。如果不是同時有威考（Virchow）是病理學的實際改革者，如果陸幸不有他自己所特有的形上學——他既有批判的嚴密性，怎樣又會信奉這種形上學，是我們難於理解的——他在這方面，必更爲人所認識。

楚爾伯因見他排除生活力這「超感覺的概念」，遂嘗試以超感覺性的排除，當作世界觀的原理。一八四四年，他的就職論文——論生理學的原理——就表白了這樣的努力；但十一年之後，楚爾伯才出版「新感覺論」那時正風行唯物論的論爭。

一般說，我們既把哲學的唯物論之概念，解在稍稍狹隘的意義上，所以在這裏特別注意一個自稱爲「感覺論」的體系，必須先有解說。楚爾伯所以必須選擇這個名辭，是因爲感官的直觀性之概念，徹頭徹尾，規定着他的思想的進行。但這所謂感官的直觀性，意即謂一切事物都可還元爲物質與運動。因此，感官的直觀性，祇是一個統制的原理。形上學的要素乃是物質。

如果我們要嚴密區別感覺論與唯物論，則堪稱爲感覺論的體系，必主張我們的認識的起源，是感官，不看重原子分子（或其他形式的質料）的宇宙構成力。感覺論者必認物質祇是表象，（因爲我們在知覺中直接所有的，祇是感覺，不是「質料」）。但雖如此，他仍可像洛克一樣，有以精神還元爲物質的傾向。只要這是他全體系的必然基礎，我們面前就有了真正的唯物論了。

在楚爾伯的思想上，我們不能再發現古時的素樸的唯物論。他幾乎到處都在假設的形式上敘述他的見解。使他如此的，不祇是他的謙遜。他處處都像康德一樣知道形上學的信條不盡可信。一般說，他的體系，和他所特別攻擊的康德，保有一種不定的關係，當中所有的類似點，至少和當中所有的差別點一樣多。所以，關於楚爾伯的研究，必更能說明前章所獲得的結果。

楚爾伯以爲，贊成及反對唯物論的雖曾發生熱烈的鬥爭，但尙無人曾使這種思想取得滿意的體系。『費爾巴哈、佛格特、俾雷叔特等人在現代所完成的見解，不過是一種感懷式的斷言，稍加考察，即不能使我們滿足。他們不過廣泛的，主張萬事萬物，有從純粹自然方法說明的可能，但未試予以更特殊的證明，所以在根柢上，他們的立場，依然完全是他們所攻擊的宗教與思辨哲學的立場。』^{一五}但我們會知道，這個立場就連楚爾伯亦未曾離開。

楚爾伯承認，他的感覺論的原理，超感覺性的排除，可以說是一種偏見或成見。『但沒有這種偏見，則關於現象關係的見解，決無形成的可能。』除了內界及外界的經驗，他又認，假設爲形成世界觀所必要的要素。

偏見呢還是神示呢，假設呢還是詩歌呢？那還是未決的問題。但若假設不僅在哲學的過程中出現，且以『偏見』的素裝在門口迎接我們，我們就必定要問，然則假設的選擇，又由什麼決定呢？對於這問

題，楚爾伯有兩種極不相同的答覆。按照其一，則決定者爲歸納法；按照其他，則全部實證哲學的基礎爲道德（像康德一樣），因爲悟性之正確的使用，決不能得到類似形上學原理的東西。這兩個答覆，就本身說都是正當的。楚爾伯見培根排斥超感覺性的結果，會使哲學進步；於是問，繼續這個方法，爲什麼不會促成新的進步呢？陸宰會排除生活力：於是他問，爲什麼不能將一切超越的勢力與本質排除呢？

『新感覺論』既非從歸納法進行，而從演繹法進行，我們當然不能說，這體系的本來基礎是歸納法，那祇是它的偶因。它的基礎，還是倫理學，或不如說是那屢次提到的定言命令：即以所與於你的世界，滿足你自己。

祇有唯物論，可以不依任何這樣的命令來建立道德學說。自然哲學却尚不得不依據一個實踐的原則。譬如，伊壁鳩魯的道德學說，依自然衝動爲支持，同時，却把靈魂的純潔化——依自然認識，將一切迷信澄除——還元爲道德命令的形式。

楚爾伯由善意——隨着人與人間之交際，這種善意是必然會發展的——引出道德；認排除超感覺性的原理，亦有一定的道德目的。

我們這位哲學家，雖通常祇在最謙虛的方法上，甚至在引經據典的方法上，敘述他自己的見解，但他的見解是很根深蒂固的。我們整個時代，都流行一種期待——那是這時代的根本特色——希望把

我們的一切見解與關係，潛默地和平地，發生一種鉅大的根本的改革。當時人有一種感覺，以為中世紀直到現在才算終了，宗教改革與法國革命都不過是新光明的曙光。在德意志，我國諸大詩人的影響，與當時政治上宗教上及社會上的努力連合，促進了這一類的見解和傾向。但在這點，像在其他許多點上一樣，是由黑格爾的哲學提出標語——那就是，統一那在中世紀尖鋒相對的自然與精神。菲希德已經大胆——像耶穌及使徒們解釋舊約書的豫言一樣——按照我們這時代的看法，來解釋新約書所說的聖靈的來臨。自然的識見，祇在我們現代，才得到充分的發展，才表現為真的聖靈以導我們得到一切真理。黑格爾予此等思想以更一定的方向。他的世界史觀，會將精神與自然的二元論，認為是由低級統一到高級（更純粹的）統一的過渡階段——這種思想，一方面，與宗教教義的最內部的動機保持聯結，他方面，又引起一種努力，以排除一切宗教為目的。這種見解的提出，使德意志不得不轉移注意於古典的古代，尤其是希臘，因為我們所要恢復的精神與自然的統一，是在希臘表現得最完全。楚爾伯特別發覺了在斯托勞斯下述那一段話內，曾將這一類思辨的結果，扼要的記錄下來。

『斯托勞斯論鳩里安說：「鳩里安努力保存的過去事物，在實質上就與將來我們應有的事物有關。希臘精神之自由的調和的人間性，羅馬精神之自恃的英雄性，正是我們努力從長期基督教中世紀求解放的目標，雖然我們亦曾從中世紀取得許多精神上道德上的利益。」我們若問，未來的世界觀是

什麼，則感覺論在如下的條件下，可以符合斯托勞斯這種見解，即，思惟直觀性在我們全意識生活的調和中，決定統一，並教我們放棄知識所斷為不可能或不存在的事物，使靈魂或感情男性化。」

後來，楚爾伯在他論自意識起源的著作上，再提到這一段話，他還更明白的表示了，這一段話對於他的感覺論，有根本的意義。

『唯物論之美學的意義已經說過了，我們尙要說，中庸性既是希臘藝術品的本質的特長，所以我們在這方面的努力，亦與美學的要求相一致。現代唯物論的最初的主張者大衛·斯托勞斯，就曾以歡悅的確信，把這一類探究之世界史的理想，指示出來。』〔卷〕

在這裏，我們又看見了，斯托勞斯被尊為今日唯物論的始祖；在事實上，楚爾伯認一切唯物論是從這道德的美學的胚芽生出。楚爾伯的全部性質，本質上乃熱心於理想，他的精神的發展，又斷然使他走向這個方向。但他的新感覺論因討究方法特別而得的意義，決不因此失去。讓我們再聽他的別一段話！

『由厭棄地上生活而起的所謂道德需要，正可說是不道德。想像一個超感覺的世界來改良我們所認識的世界，高擡人類，加以超感覺的部分，使其成為超自然的生物，並不是謙遜的證據，祇是傲慢與虛榮的證據。對現象世界的不滿——那是超感覺思想的最深的基礎——決不是道德的，却祇是一個道德的弱點！機器的運動，需要最少的力的應用，（如果我們知道怎樣應用），同樣，真原理的系統的發

展，亦比偽原理的發展，需要更少得多的敏銳性。因為這樣，所以感覺論不需有更大的敏銳性，祇需有更深的更真的道德性。』(二六)

楚爾伯的體系，有許多不可救藥的弱點，但他一生有深而真的道德性為特色。他不絕為完成他的哲學而努力；在這樣努力的時候，就令他不久就離開了嚴密的唯物論，但他是始終不渝，忠於他自己的原理——即，滿足於所與於我們的世界，而排除一切超感覺的事物。現狀世界是永恆的，即有變化，亦祇有小變化的意見，光波音波（他認它們自體中有光與音）由視覺神經聽覺神經機械地傳入大腦的理論，是他的體系的兩個柱石。因此，他的體系最受熱烈攻擊的方面，亦就是精確研究的方面。在這裏，他表示了他自己是怎樣固執，怎樣把一切科學的反證，認為祇是只要進一步研究就會消滅的幻想。(二七)所以，他雖自信他會將機械的世界觀引到最後的結論，但實際上，他對於機械的要素，並不會有嚴密的見解。

在他方面，他早就承認，原子及感覺的機械論，是兩個不同的原理；他毫不躊躇將這種認識的結果，加入他的世界觀中，因為這些並不和他的倫理學說相衝突。在一八六五年，他出版『人類認識的界限與起源』一書，便假定一種『世界靈魂』，這種靈魂，是由感覺構成的，而這種感覺，便依原子的振動常常結在一處，凝縮在人類有機體中，集成靈魂生活的總和。但在這二原理之外，他又加入另一個原理：有

機的根本形式，由永遠的原子羣構成，並要由這些原子羣在現象機制中的合作，來說明有機體。我們能夠明瞭，有這種原則的楚爾伯，決不能利用達爾文的學說。他承認，依據達爾文的原理，雖能巧妙地說明有機體構成上的若干變化，但他決不能採用達爾文的由來說。

他的見地既有這些困難，且又過分有以假設建於假設之上的傾向。〔三〕從倫理的出發點及其對倫理基礎的關係而言，這個哲學的嘗試，本來可以喚起大的興趣，但就因有這些困難與傾向，它的重要性遂不免減損。就連在『自意識的成立』一書中，楚爾伯亦以他所特有的坦白性說：『我能想像人們將如何判斷。不，就連我自己看來，我自己的原理的必然結果，亦似乎會把我推到一個童話的思想界。』他對自己見地上這些弱點是坦白承認，而對他人的見解則非常寬容。在一八六五年他所發行的一本書上，他說：『強迫我們排斥一切超感覺事物的，是科學事實的勢力，至若唯物論最著名代表的意見，我是從來沒有。我常覺得，外部經驗及內部經驗的事實，有非常多種的意義，即今在神學的或唯心的方法下，假設有一個其他世界來予以說明，亦有充分的權利，甚至沒有任何論理的謬誤。』又說：『瓦格納（Wagner）曾一度聲明，他假設一個非物質的靈魂，並非依據生理學，却祇因有道德秩序的觀念，內在於他自身中，並與他自身不能分離；他又假設，在以神學方法思惟的人的大腦中，有一種信仰的器官，當作這種觀念的必要的條件；同樣，我亦公開聲明，就我而言，我所以否定超感覺的靈魂，亦非依據生理學

或依據排除超感覺的悟性原理，却因有一種道德的義務感情，使我趨向自然的世界秩序並以自然的世界秩序爲滿足。』『大腦物質之某種化學的物理的特性，』更與宗教的要求相適合，其他的特性則更與美學的要求相適合。唯物論與非唯物論，均非從知識及悟性生起，乃從信仰及感情生起。〔四〕

我們將充分知道，這極端的見解，含有多少真理的成分。但在這裏，我們須記着，這種見解，與楚爾伯的薄弱的、不徹底的關於自然科學的見解聯在一起，實徒犧牲了唯物論的強點。這種見解，至少，像畢希訥以蓋然性混同於實然性一樣，與正當的態度相背。在這些疑問上，悟性決不如楚爾伯所想像，是中性的；事實上，它將歸納地認嚴格機械宇宙觀有最高的蓋然性，在其旁，超越的理想性，祇能在『第二世界』存在。在他方面，可思惟世界的假定，亦不能證明經驗之『神學的』或『唯心的』解釋。楚爾伯不過在矛盾之中有一貫。康德的『可思惟界』事實上，很可以和自然研究的一切結果相調和，楚爾伯因嫌惡康德之故，遂致屢屢非難康德，但同時却又承認，教會正統派的最極端的教義，比較地有其確實處——這種教義雖不以現象界背後的『第二世界』爲滿足，但屢屢以其信條，使與經驗事實的最可靠的結果相衝突。

楚爾伯在烏柏衛形成其唯物世界觀——關於這種世界觀，我們以後要談到——時，曾與烏柏衛發生密切的交誼，間接因此故，楚爾伯在唯物論史上，又取得了一種意義。人們現在依然期待楚爾伯有

一種遺著，內中會闡述烏柏衛的哲學。楚爾伯死於一八七三年二月，知道他的，都很尊敬他，即在意見上與他極相反對的人，亦因他有高尙的努力而推重他。^{〔三三〕}

第一篇註

[註一]在這裏，奧托·里布曼(Otto Liebmann)是特別值得注意。他一八六五年出版的『康德及其流派』，曾自認確信『必須回到康德』——馮根·波拿·梅爾(Firgen Bona Meyer)曾於一八五六年，對於當時盛行的『身心論爭』貢獻了一種以康德見地為見地的最優良的著作，他在一八七〇年出版的『康德心理學』中，同樣承認康德對於現代哲學的意義（緒論一至三頁）。但最重要的，是一八七一年柯亨博士(Dr. Hermann Cohen)在柏林出版的『康德的經驗學說』（用一個著作徹底研究康德術語，從而，依最正確的定義，更透徹地瞭解康德的意義，這還是第一次。）自托倫德倫堡(Trendelenburg)與古諾·菲謝爾(Kuno Fischer)發生奇異的論爭以來，它的絕對的必然性，已為每一個人所知道。柯亨博士的研究的徹底並不是毫無結果。我們現在的敘述——康德哲學對於唯物論的關係的敘述——就很可以把這點說明。自第一版以來，本書頗有改著之處，其所以如此者，乃因對於康德的全部體系，有了一種新的吟味，而引起這種新的吟味的，主要便是柯亨博士的著作。

——一本極周密的著作，有準確而特殊的研究，那就是愛彌爾·亞爾諾德博士(Emil Arnold)所著的論文『康德論時間及空間之先驗觀念性；贊成康德，反對托倫德倫堡』（載於古普魯士月報第七卷，後於一八七〇年重印於康尼斯堡）。——卡爾·托威斯坦(Karl Iwerson)一八六三年所發表的『席勒對科學之關係』一書，對於康德哲學的要點，有一種徹底的

理解。這本書，比較近才刊布。他的遺著（托威斯坦在歷史及哲學方面的遺著，在該書，著者曾自稱為實證主義者），是更後撰

的。如果我們比較托威斯坦席勒論第二頁所說，我們就必須斷言，就托威斯坦而言，是康德征服孔德。〔二〕參看希萊登博士（Dr. M. J. Schleiden）『近代德意志自然科學的唯物論，其本質及其歷史』一八六三年萊比錫。對此書有一尖刻但不公平的評論，在『希萊登的唯物論』的題名下，一八六四年匿名出版於多爾巴。〔三〕參看『純粹理性批判』第二版序。康德在那裏確實主張，在徹底的批判上，牛頓很有位置，賴有他的學說，祇當作『假設』提出的哥白尼的意見，遂被證明。但要略略知道康德改革的本質，則使其與哥白尼比較（那亦見於序言中），是更重要。〔四〕參看純粹理性批判先驗的方法論第四章，哈吞斯坦版第三卷第五六一頁。〔五〕大衛特·休謨人性論傑考伯譯一七九〇年赫里版論心之非物質性第四八〇頁——參照休謨哲學著作一八二六年愛丁堡版第一卷第三一六頁。〔六〕人性論傑考伯譯論人格的同一性四八一頁以下。——參照休謨哲學著作第一卷第三一九頁以下。〔七〕未來形上學的入門一七八三年里加版第一六七頁以下，哈吞斯坦版第四卷第一〇一頁以下。〔八〕入門一七八三年二〇四頁以下，哈吞斯坦版第一二二頁。〔九〕關於數學先天性，英國哲學家間的論爭，開始於休埃爾的攻擊。休埃爾在『機械的歐幾利特』一書中，曾攻擊杜加爾特·斯帝瓦特（Dugald Stewart）所代表的見解——即，幾何學的根本原理，建築在假設之上。侯塞爾在愛丁堡評論所草的論文，即辯護斯帝瓦特的見解。休埃爾為答覆起見，曾在『歸納科學的哲學』（一八四〇年倫敦）上『純粹科學的哲學』一章，答覆侯塞爾的責難。一八四一年侯塞爾又在四季評論六月號中批評休埃爾的主要著作（歸納科學的歷史及歸納科學的哲學），繼續這種論爭。對於這種論爭，穆勒是在他的論理學（一八四三年）中參加的，但休埃爾在一種特別的刊物（論歸納法，特別論到穆勒氏的論理學體系）答覆他

以後，他又在該書後半，繼續這種論爭，我們這裏所參考的，是原本的第三版，及希爾的譯本第三版（依原本第五版翻譯的，一八六八年出版於布隆休）；此外，又參看休埃爾的『歸納科學的哲學』〔一〇〕穆勒在這廣泛的論爭中，關於休埃爾的見解，不常正確地用他自己的用語，亦很少在正常的關聯上，予以敘述。他常常在論爭點所由而提出的概念上，輕輕滑過。這實在是一個大缺點。這裏，我們祇要列舉兩個誤解的例，且均依其原文。第二卷第五章第四節（第三版卷一第二五八頁），他說：『不必說，我們稱爲公理的真理，本來是觀察所暗示的。當然，如果我們從來不會看見直線，我們亦決不知道二直線不能包成一個空間，這一點，是休埃爾博士所承認的，近頃關於這問題採取他的見解的，亦都承認這種見解。但他們主張，證明公理的，不是經驗；他們以爲，公理的真理，乃先天的，在命題的意義被瞭解的最初瞬間，依精神的組織而知覺；不必要像由觀察所確定的真理一樣，須由反覆試驗來證明。』這裏所用的『暗示』及『證明』諸字，在休埃爾的著作上，並不用在這意義與關聯上。暗示與證明的這種對立，說明了經驗論者的淺薄。（在經驗論者看來，『經驗』是最後的事物）。說暗示與證明相反對，有如說人格的存在與受動的精神相反對。照休埃爾的意思，在每一種認識上，都有一種形式的自動的及主觀的要素（他把它叫做觀念，康德把它叫做形式），與物質的被動的及客觀的要素（他叫它做感覺，康德叫它做 *Empfindung* 或 *Das Mannigfaltige* 感覺或感覺的多樣性）相協作。像形式與質料在象牙的牙上祇能在概念上分開一樣，這兩個要素在公理的真理之最初的認識上，亦顯明是協作的。當然不能承認沒有形式要素的經驗也能暗示公理；試一考察，與外界客觀要素相結合的這個形式要素，是自動的，我們就更不能承認這點。同樣，公理的真理之洞見，亦不能視爲證明要素，而與感性相離。所以，當我們說到『精神的組織』，我們決不可像柏拉

圖派一樣，把它解作一種『知的直覺』，我們祇用它指示這感性的形式。我們所以能從外界一般受得印象，並從而獲得經驗，即經由這種形式。在這點，休埃爾曾明白說（歸納科學的哲學第一卷第九二頁）：『公理所要的，不是容認，祇是看見。設有某人，不看見它是真的，便容認它是真的，這種容認，終於推理無益；何故，蓋因它能在什麼場合應用，他不能知道。』在同章第五節，他又說：『直覺是想像的視（參照歸納科學的哲學第一卷第一三〇頁）；經驗是現實的視；如果我們想像自己視直線，即知直線的某一性質為真理，那麼，我們的信仰的基礎，便不能是感官，不能是經驗，而必定是某種精神的事物。』穆勒在敘述休埃爾的見解，即憑此一段話，但是柯亨博士在康德經驗學說第九六頁（那裏很明白地敘述了穆勒與康德的關係），以一種與萊布尼茲見解相近的學說——穆勒反對這種學說，是很得當的——誤歸於休埃爾的，亦便是這一段話。事實決非如此。『某種精神的事物』一語，乃由穆勒傳至休埃爾者。再者，『Imaginary looking』決不能譯為『Imagines Schon』，祇能譯為幻想上的視。休埃爾在以上那一段話，並沒有意思要特別看重幻想上的視與現實的視二者間之差別。他曾明白說：『如果我們把十五件物品排成五排，每排三件，我們就可由視或想像的視（即直覺），知道它們亦能排成三排，每排五件。』由此可知，現實的視與幻想上的視，在認識過程上，有相等的意義。所以至少在這點，休埃爾是一個正統的康德學派。在第一版，我為穆勒所誤導，致不會認識這一點，所以我很高興在這裏把它指出。〔一〕參看柯亨『康德的經驗學說』第九五頁。在那裏，關於穆勒的命題——二直線不能包一空間的公理，是『以感覺的證明為基礎的歸納』——他曾簡截的說，『這全然是康德派的。』〔二〕柯亨在康德的經驗學說第九六頁說：『但我們現在問，我們從何處知道，又如何能知道真實的線，恰與想像上的線相似呢？穆勒的答覆，是在

事實上，捨此，實無任何其他的數學的確實性。他由此撤回了他的關於科學證據的見解。」「三威奈爾學院的報告哲學史學之部第六七卷一八七一年版第七頁以下。」「四萊布尼茲亦要以原子還元爲空間的一般基本概念。參看萊布尼茲的論文

『歐幾利特的 *ar. Peter*』格哈特發行的萊布尼茲數學論文集第二部第一卷。烏柏衛在批評德爾布夫 (Dehnouff) 』幾何學之哲學的序論』(里加版，一八六〇年)時(見哲學及哲學批判雜誌第三七卷)就曾引用這一篇論文。烏柏衛既在一八五一年(萊比錫言語學及教育報告第七卷第一號)論幾何學原理的一篇論文中說明數學的起源，雖然是由經驗獲得的公理，但數學的必然性，完全與這種起源相調和。在這裏，他再提出這樣的說明。烏柏衛的研究，和德爾布夫諸人的研究一樣，說明了我們也許可以比歐幾利特，在更合理的方法上，展開空間的一般性質。但又說明了，無論如何，我們也不能把這種性質，還元爲沒有直觀亦能理觀的概念。」「一五烏柏衛論理學體系第三版第二六七頁。』證明力不存於作圖之上，乃存於已證明的命題或公理定義，對於待證明的命題之應用；這種應用，在本質上，便是三段論法的手續。作圖祇是學習的方法，不是認識的方法，祇是假的舞臺，不是基礎。』——這種『學習的方法』與『假的舞臺』，是否爲科學發展所必要，這種直觀(人們往往與之混同於『經驗』)是否爲可能性的洞見所必要，當然是問題。」「一六龔梅曼(同書第一八頁)認爲『根本是分析的』的命題，爲烏柏衛在一八五一年一篇論文(見註一四)中所詳細證明了：避免先天綜合的兩種方法。」「一七龔梅曼在說明康德的學說時，曾非難他的淺薄。這種非難是不應當的。下述那一種觀察，可以把這點說明。康德曾極力避免混同七與五之並置及七與五之相加。但這種觀察，却爲龔梅曼所不會注意。在相加這個概念中，事實上已經包含加五之單位於七之單位之系列中的意思。

自八爲始，作五度的相加，每次加一於這數的系列，正是學校兒童學加法時所須努力學習的問題。『七與五的結合』在康德心裏，並非指先回灣單位的總類，而重新把它們計算所得的結合，却祇指已計算的數羣七與已計算的數羣五的結合。在『結合』的概念及『十一』這個記號中，本來不包含這以上的意義。但我們既用此爲加法運算的記號，所以費梅曼所不免的誤解，康德必須明白去避免。參看純粹理性批判原理論第二章卷二第二節，哈吞斯坦版第四卷第一一五頁。——如果我們說，康德的命題將由『我們普通都如此做』的事實而被是認，則事實上我們又暗示了，分析的判斷與綜合的判斷之差別，祇是相對的；又暗示了，同一判斷，得按照主觀之特性與表象範圍，而成爲分析的或綜合的。但我們無論怎樣用科學的方法來處理數的概念，亦不能把算術的綜合要素除去。我們祇能將其移至他所，或相當的使其還元。但康德相信算術中有無數這樣的綜合命題（他不稱之爲公理，却稱之爲數的公式），却是錯誤的。其數，乃從數的體系而定，因三十與二十的綜合，和三十與二十的綜合，有恰好相同的機能。——康德曾主張，在大數的場合，綜合的性質尤爲顯明（因爲在這場合，我們可任意處分概念）；沒有直觀爲助，單是分析概念，我們決不能發現其總類。對於這種學說，漢克爾（Hankel）全抱反對態度（複合數講義第一部萊比錫版一八六七年第五三頁）。他以爲，在我們五隻手指上，我們可以表明 $2+2=4$ ，但決不能用此方法，證明 $1000+1000=1,000,000$ 。這一種見解，當然是正確的；就康德命題的消極方面說，成爲問題的，是『數的概念』這幾個字作什麼解釋。在事實上，大數的運算，既非直接從概念，亦非直接從直觀引出，乃完全以部分運算的分割（那是數的系統的基礎，而在阿刺伯的數的系統中，還有完全相應的文字表現）爲根據。在日常生活，我們幾乎祇能有依部分運算的繼起而起的記號的直觀。穆勒亦曾說明，這種記號的直觀，能代

表事物的直觀（論理學體系卷二第六章第二節，希爾譯本卷一第三〇六頁）。部分運算的繼起，我們常常機械地採用，但這種機械手續的規則，往往依先天的（穆勒稱之為歸納的）命題——等數加等數，仍為等數——之助，而科學的予以還元。又依這同一命題之助，科學雖能把算術之綜合的要素，還元至最小限度，但決不能完全把它們除去；在這裏，像在幾何學上一樣，我們不僅在初基上，即在科學的進步中，亦不能缺少依直觀而得的綜合命題。——在這裏，我們再說說西格瓦特（Stigwart）。他的論理學（一八七三年出版於杜賓根，因近頃方始出版，故未在本文道及。他主張康德的綜合判斷與分析判斷，祇有相對的區別）一六〇頁以下。）從論理學的見地考察，這全部區別的價值，很是可疑。但即承認這點，這種區別在純粹理性批判中所充的目的，也不致受何等影響。但西格瓦特主張一切個別的知覺判斷——例如「這朵玫瑰花是黃色的，」「這種液體是酸的」——是分析判斷的時候，作為這見解基礎的「分析的」的定義，比康德的定義，其價值還更可疑。「這種液體是酸的」這個判斷，若與表象的綜合——西格瓦特（一一〇頁）把它當作一種特別的作用，放在前面——相分離，那就會把一切確實的意義失去。「這朵玫瑰花是黃色的」這個判斷，在論理方面，亦會隨說話的情形，而有非常多的意義。就是「被告有罪」這一個判斷，在證人口裏（一〇三頁），亦不能認為是分析的，因「被告」這一個概念，是法庭給於發言人的，他伸述這個命題，並非因要為自己分析這個概念，乃因要綜合裁判官的主辭概念與實辭概念。把同一的文字表現之心理的內容之無限的雜多性，在非僅有相對效力的概念下，予以分類，是毫無益處的。我們如要批判康德的分類及以此為基礎的結論，這問題是不重要的。康德認經驗判斷的發生，即在知覺的瞬間，惟言表的判斷是以後繼起的。在 T + D = 12 這個判斷中，關係亦是這樣。按照康德的意思，我們必須認這個判

斷，是在單位加成十二的那一瞬間成立的，從而，表象的綜合（西格瓦特亦承認其爲必要）的完成，亦就是在那一瞬間成立。但在另一方面，西格瓦特却把心理的綜合作用放在前行，而以分析的（按照他自己的定義，第一〇一頁）判斷（把會一度獲得的表象綜合，分解爲主辭與賓辭）爲一種特殊作用之續。即令採納西格瓦特的定義，康德的斷言的本質部分，依然不喪；惟現已不復指判斷，祇指那使判斷有成立可能的知覺上的心理綜合作用。〔一八〕參看古羅（Tyron）文化的起源斯朋格爾及鮑士

（Spongel und Postel）譯一八七三年版第七章計算術二三八頁至二六八頁。在人們未發明數字以前，人們是以手指計算的。奧林諾科有一個印第安族，以『一隻手』來表示五；以『他手之一』示六；以『二手』示十。十以上的數，使用足趾表示。所以『一隻足』等於十五，『他足之一』等於十六；『一個印第安人』等於二十；『他一印第安人的手指之一』等於二十一；以下類推。麥倫尼西文之聖經譯本，把三十八（約翰傳五·五）譯成『一個人，兩邊，五與三。』這些記號與表現，很容易和所計算的事物的表象相融合。這一點，很可依蘇魯語的文法構造來說明。在那裏，『食指』（第二手的食指，那是從拇指算起）二字，有七的意義。因此，有『七匹馬』這個句子，往往表現爲『馬爲食指所示。』後來，發明了與數指無關的數字，數字用對象的性質來表示，例如，以『月』或『地』（因僅有一個）表示一，以『眼』，『翼』，『臂』表示二。在勒茲族人之間，還有一種計算的方法，甚爲特別：『他們數蟹及小魚時，每次必投三隻，所以，「Mathans」（一投）這個字，遂代表三的意思；比目魚每三十條聚成一串，所以，Kahis（繩）這個字，遂代表三十的意思。』（同書第二五四頁）。〔一九〕參看穆勒論理學體系卷二第六章第二節；卷三第二四章第五節。希爾譯卷一第三〇八頁以下；卷二第一五五頁至一五九頁。〔二〇〕在這裏我們應當注意數學家完全離

開『直觀的限界』而確立純智的不合直觀的數學之努力。在這種努力僅限於數學專家範圍內，不要解決哲學問題的時候，這就不易知道，我們必須怎樣去迎戰那反對康德哲學的見解或別的表演方法。在一定的意義下，普通的解析幾何學，已離直觀——即以非常單純的代數的算術的量的關係之直觀，代替幾何學的直觀。但近頃那已有大進步；對於疑問點毫無根本瞭解的人，亦常要超過單純技術過程數學過程與哲學斷定間的界限。所以漢克爾（Hankel）在註一七所引的那一本書中，曾幾次公然斷言，他的『一般的形式學說』是表示一種純粹理智的與一切直觀無關的數學，『在這種數學上相連結的，不是量或其圖象（即數字），乃是知的對象，是思想上的事物。實際的事物及關係，和這種思想上的事物可以是相應的，但不必是相應的。』這種數學的對象——一般的形式的關係——在包含實際關係的可能性的限度內，亦被他認為是『先驗的』或『可能的』。（複合數講義卷一，第八頁以下。）有人說，這種純粹形式的數學，祇是普通算術的普通化。漢克爾對於這種見解，曾提出顯明的反對：他以為，那是『一種全新的科學』其規則不依普通算術而『證明』，祇依普通算術而『例解』。但這個例解，正是這新科學的綜合基礎之直觀的證明，這種科學能依其思想上的事物，實行演繹的手續，正如代數能依一般的數的記號，算術能依實在的數字，實行演繹的手續一樣。實際上，人們對於漢克爾，像對於『一般形式學說』發明者格拉斯曼（Grassmann）——參看他所著的『線的延長論』（萊比錫一八四四年版，那完全是一本哲學的著作）及『延長論』（柏林一八六二年版，那是一本更大的更屬於數學範圍的著作）——一樣，祇要比較更細密地考察他所使用的任一個一般的概念，便可立即發現當中的直觀要素。例如，我們怎樣知道『結合』、『交換』這一類用語的意義呢，那一定因為我們藉助於直觀，藉助於結合物或交換物的直觀。就

使祇有 a b 及 b a 這樣的字母，亦足成爲我們瞭解之助。——純粹形式的數學，實際像近時數學上大多數重要的進步一樣，雖由概括原理成立，但不因此而損失其重要性。要由同一原理按同一方法，從數學出發，對論理學投下新的光明，決不能認爲是不可能。——里曼 (Riemann) 及黑爾謨浩爾茲近於超越（哲學意義上的超越）的研究，我們以下將要敘述。在這裏我們祇要講講，和他們反對的貝克爾 (J. G. Becker) 曾在康德的意味上，在數學及哲學之限界領域（舒里克一八七〇年），又曾於物理學雜誌第十七號第三一四頁以下揭載『我們關於空間的直觀的最新研究』，敘述直觀的重要。〔二〕初版這裏是用『思惟能力』這一個名詞。那時候，這個名詞是用得很廣泛的，好像康德的靈魂能力一樣，它不指任何特殊的心理學學說，不過指這種機能的可能性。這是經院學派心理學說的遺痕，就連這個遺痕，我們亦寧可除去。此外，我們又可在這裏說，赫爾巴特反對靈魂能力說的有名的論爭，僅僅接觸了一種通俗的傳佈甚廣的這種學說的變形。經院學派的真正見解不外是，一切心理的行動，都有同一的唯一的靈魂在活動，能力決不是一種特殊的器官，祇是這特殊行動（在客觀方面被思考）的可能性。所以，情形必依然和在沃爾夫的場合一樣，如果我們僅固執他的定義，不從肉體器官的比論，採納以通俗的能力說爲根據的說明。——康德在心理學的抽象上，還更進了一步，因爲他不能豫想任何統一的靈魂本體。在他看來，靈魂能力祇是一個未知主體的機能的可能性。他所以固執能力說，祇因他相信，他在此實際關於現象有一個表解與分類，可資應用。但這種分類的結果，却屢屢使他遠離他的目的。至若我們爲什麼使用 Organization（組織）或其同義字 Einrichtung（這都不是康德的用語），且待以後再說明罷。〔二〕古諾·費謝爾及與古諾·費謝爾一部分相一致的襲梅曼（註一三所述『康德在數學上的偏見』那

「篇論文二四頁至二八頁」尤其是這樣。——梅爾（T. B. Meyer）在康德心理學一二九頁以下，亦曾細述如何以反省發現先天的要素。又參看柯亨所著『康德的經驗學說』一〇五頁至一〇七頁。梅爾說：『在這點，康德迄未明白敘述他自己，即，我們非由經驗獲得先天的形式，乃由對經驗發生反省，才獲得這種所有物的意識。』梅爾這個命題，柯亨曾加以嘲笑。自然哪，以這種形式非難康德，是不得當的。但在他方面，我們仍須斷言，康德未十分說明，對於經驗的反省，亦不外是歸納的手續。數學命題的普通性與必然性，固然不是從經驗（數學對象的經驗）引出，而是由反省發現，但若沒有經驗——不是數學對象的經驗，祇是數學（作為一種對象）的經驗——這種反省便不能發生。果如此，則完全發現一切先天事物的要求，便不能支持。康德自己所以支持這種要求，當然不是根據先天要素之先天的演繹，祇是根據論理學心理學上一種似乎不可攻擊的分類。〔二二〕純粹（理性）批判的不明白的地方，大都是從這一種事情發生，即康德在研究心理的時候，並沒有任何特殊的心理學前提。在初學者看來似乎不易瞭解的字句，大都以這樣一種事實為基礎，即康德以這樣的普通性研究一切經驗的必要條件，俾對於各種關於靈魂超越性的豫想是一樣適合，或更正確的說，他關於靈魂本質未有任何豫想，甚至不認靈魂是一種獨立的，與身體毫無關係的本體。〔二四〕初版（一七八一年）序上，康德曾說：『關於確實性，我是十分相信，在思想這範圍內，意見是完全不許有的，一切稍與假設相似的事物，均在排除之列，認其在此種討論上毫無價值。因為一切要依先天理由來確立的認識，都以此為必要條件，應認其為絕對必要的。設若要規定一切純粹的先天認識，對一切必然的（哲學的）確實性提供一個標準，從而提供一個實例，那就尤其是必要的。』假如我們不在同一篇序言中，看見康德僅把範疇之一般的演繹（作為一切經驗的豫想）放在心裏，同

時又陷在這種偏見中，認『普通論理學』有例可據以說明『一切它的單純的行動，可充分地系統地列舉出來，』所以，在完全範疇表的發現上人們所設想的確實性，不是先天原理演繹上的確實性，却祇是與件（被設想為已與之件）完全觀察上的確實性，那麼，這一段話，就很可能用來支持古諾·菲謝爾的本來不可靠的見解了（參看註二二）。——入門一七八三年版一九五頁以下，有一段話，康德雖輕蔑『或然性與臆測的兒戲，』並宣稱『先天認識的事物必然是確實的，且必須如此證明，』但這一段話，並未意指這種認識的存在，是由於先天原理的演繹。這種認識的內容，固然是先天確實的，但其存在，照康德說，乃依照矛盾法則，從內的知覺的事實，依確實的推論而得。——此外，我們必須在這裏明白說，這種說明，不過是康德現實程序的抽象，我們亦沒有明白的證據，可以證明康德已明瞭他的大企圖之方法論的基礎。這是可能的，康德在這點未充分超脫一七六三年著『形上學問的基礎』一文時他所抱的見解，雖然這種見解，完全和純粹理性批判的見地不相融合。如果我們在這點，以充分的理由，修正我們第一版關於康德程序所抱的見解，我們仍必須指出，上面引述的那幾段話（此外還有許多處是像這樣），確乎加重了對面的重量。『二五』『物心組織』這個名詞，也許是不適當的；但我們所以用這個名詞，乃因要指示一種思想，即作為現象，物理的組織即是心理的組織。這是超越了康德，但其超越程度是可以辯護的，沒有人所猜測的那樣遠。但這一種修正，却提示了一個極易瞭解的概念，來代替康德關於經驗的先驗條件所抱的很難理解的觀念。其全部差別在此：康德排除先天綜合基礎上的存於物自體中的完全不能瞭解的概念，認其為我們所不能達到，而代以被稱為範疇的諸種概念，這諸種概念雖至多祇是先天要素的最單純的表現，却被他認為先天要素的起源。如果我們願意指出先天要素的真正原因，我們不能說是『物自體』，

因爲原因的概念不能達到那裏，（換言之，物自體的判斷，祇是我們的觀念界的完成，捨此別無意義，）我們必須以現象代替物自體。概念亦祇是現象；但若我們以此代替原因的概念，或認其爲現象的最後原因，我們便陷於柏拉圖主義，比選用『組織』一辭，是更危險得多地離棄批判的原則。一句話，康德細心考慮後仍頑固排斥『組織』的概念，不過爲避免唯物論的外觀，但結局却陷於他曾在他處排斥過的唯心論中。我們如要躲避這個雙關論法，則全部理性批判，必致化爲一種內容的重複敘述，即先天的綜合在先天的綜合內有其原因。反之，如若容納組織的概念，那就不僅這種重複敘述可以消滅（這是理性批判最單純的但最不公平的解釋），即在柏拉圖方法下把範疇實體化的強制亦將消滅。但結局却像我們所說，留下了唯物論的外觀；究其實，康德哲學之首尾一貫的說明，莫不須採取這種外觀。疑惑在那裏呢，組織的概念是怎樣和先驗的研究鄰近呢？對於這些問題，萊因荷爾特（Reinhold）的關於人間表象力的理論（蒲拉格傑拿一七八九年）有最好的說明。這本書，曾要在一個新方法上，解決理性批判的問題。這裏，『表象能力的一般理論』開頭便依表象的條件，對『表象能力』下一個定義；像這樣避免形上學的及心理學的特殊豫想，像這樣的重複敘述的傾向，全然是康德的。但以下有一長篇議論（第一九五至一九九頁），其主要目的在說明我們不可用組織一辭來說明表象能力，因爲哲學家對於這樣的問題——表象能力究以單純的組織爲基礎（唯物論者），抑以無組織的單純本體爲基礎，抑以此等要素的合作方法爲基礎——尙不能有一致的見解。於是，我們明白看見了，這裏所說的組織，乃是作爲物自體的組織，否則不能與純粹超越的單子或其他形上學發明並列。但若我們認組織爲現象，並假定它是未知的物自體之現象，則不僅唯物論會消滅，即以此見解與形上學者諸種發明相並列的一切權利，亦會消滅。這樣，形上學

者仍可假定，這組織的基礎上不存在任何進一步的事物（唯物論者，或假定其基礎上有單子的活動（萊布尼茲的唯心論），又或假定其基礎上有某種絕對未知的事物（批判論）。但作為一種現象，則組織便是與件，其他一切事物都是幻想。也就爲了這個理由，我覺得必須使這唯一所與的事物——在我們知道的限度內，人間本質的一切特性，都依此而加入因果的關係中——與表象能力相結合，或與先天綜合的原因相結合，但我們不能像奧托·里布曼那樣說『精神的組織』，因爲這是超越的，從而與其他超越的假定並列。我們不如把組織或物心組織這個名辭，解作物理組織的部分，那部分對我們的外官而言，似與心理機能有最直接的因果關係，同時我們又可假設地假定這現象的基礎上，有物自體的純粹精神關係或精神本體的活動。要適當地批判康德對這種先天原因說的態度，除須注意許多同樣重要但更不明白的語句以外，尚須注意第一版（一七八一年）第三五九頁以下先驗心理學第二謬論的批判的結論。『在這點，一方面被稱爲「物體的」，同時他方面又是思惟的。其思惟，我的雖不能直觀，但其記號，作爲一種現象，却爲我們所能直觀。所以，唯靈魂（作爲本體的一種）能思惟這一句話，必須拋棄。我們不像普通那樣說，人們思惟。換言之，作爲一種外部現象，那雖有廣延，但就內部說（或就其自身說），那却是一個非複合的有思惟的單純的主體。』〔二六〕要說明形上學者所謂『純粹思惟』——在這點，康德也不能例外——是不存在的，當然還是將來的一個問題。康德認感性爲純然被動的；從而，自動的悟性，要在空間生出感覺現象的圖象，必須在多樣之中創造統一。但在這絕對必要的主觀的綜合作用中，却不包含所謂『悟性』。祇在這不自然的豫想——即，一切自動性屬於思惟，一切納受性屬於感官——上，事物印象的綜合，才與悟性相結合。但當我們發覺，事物印象的綜合，豫想着本體的範疇時，我們却須問，當作範疇

麼？答覆祇能是否定的。印象之感能的綜合，才是本體範疇最初由而展開的基礎。要充分證明一切思惟本來都是感性的，這裏當然不能做到。我們祇要說，就運論理學的必然性，亦須完全還元為表象的感覺圖，而關於論理的圓（或線或角）那屢遭鄙薄的『入門書』，決不僅有教授上的意義，且包含論理規則的必然性的基礎。數年來我已在論理學課堂中屢提示這種證明，如我能在這範圍內再繼續工作數年，我希望，我能使其傳佈益廣。「二七」近頃的研究，固提示人相反的結論，但問題依然待確證。德沃爾（Dewar）及瑪肯德利克（Mackenzie）曾研究光對網膜的影響，對於視神經的傳導力會引起怎樣的變化。他們研究的結果是，這種變化非比例於光的量，祇比例於其商的對數。他們便從此斷言，費希奈的精神物理法則，非源於意識，乃源於末稍器官之解剖的構造及生理的性質。參看英國自然雜誌一九三號一八七三年七月十日發行，曾由斯凱拉勒博士譯載於自然研究者卷六第三七號一八七三年九月十三日發行。「二八」在這裏，我並沒有採納托倫德倫堡『間隙說』（Trickentheorie）的意思，蓋因托倫德倫堡不僅認空間是主觀的同時又是客觀的，他還聲稱二者之間存有因果關係，相信康德因為忽視了一種可能性，所以認空間與時間的普遍性與必然性，從而，認他的『經驗的實在論』，是以此等形式純然是主觀的這一種事實為基礎。參看愛彌爾·亞爾諾特博士的周密的論文『康德論時間空間的先驗的觀念性』康尼斯堡一八七〇年及柯亨博士的康德的經驗學說第五卷第六十二頁至七十九頁。——為要避免對於這些命題（在體系的嚴密關聯上，那完全是正當的）發生誤會起見，我們必須附言，康德決不要證明物自體的非空間性及非時間性；『批判』的整個見地，使其不可能。他祇要說明，空間與時間（關於它們，我們祇有依賴表象，才能有所知悉，）在經驗之外，決不能有任何意義。有時他就簡截地說，『空間是無，』但

這句話的意義，依然是：『我們的空間，我們不知其他的空間。』我們可以猜想其他的存在物（參看下註）亦有空間表象，但把空間性當作物自體的性質，我們却不能洞察其如何可能。但亦祇能在這程度內否定，決不能再進。如果有人要依猜測（那完全與體系不相容）假定三次元的廣延性是屬於物自體，康德對他，除責備他妄想以外，決不致別有所非難。說這意義上的客觀的空間，已證明為不可能，是無疑問的；我們祇能主張，把我們所知的空間的性質，移入這假定的空間（例如無限制性）是不得當的。實際，這假定的概念，本祇是一個空虛的概念。『二九』純粹理性批判卷二第七二頁先驗的美學（一般註解）（三版第七九頁）之末，可以參照。那裏會說：『再者我們不必就要以空間及時間的直觀方法，限於人間的感性。也許一切有限的思維的存在者，在這方面都必然與人類相一致，（雖然我們關於此事無從決斷，）但感性不因有此種普遍性，便不成爲感性。』……接着又屢屢提示（那當然又與體系不相適合）別樣的思考方法，即『睿智的直觀』全屬於本體或神。『睿智的直觀』那一個幻想，在他場所亦在體系中佔重要位置，那就是註二五所論的任意的假定：祇有我們的思維是能動的，我們的感性祇是所動的。——我們可附帶說，在康德上述那段話中，蓋然的必然性有了一個甚明白的例，但依希林（Sölling）教授（數學史及其批判之貢獻萊比錫一八六七年）的意思，這一個聯合名辭包含着『明白的論理的矛盾』。這可用來說明，論理學的考察很易致於疏忽。『三〇』未來形上學入門里加一七八八年第八頁至一五頁。『三一』就上下文的關係看，這所謂『經驗的範圍』乃指這個範圍，祇在這範圍內，先驗的與經驗的之間，『現象的』與『本體的』之間，才有完全的分離。這和康德的用意完全一致，凡讀過康德著作的，都能明此。但我在唯物論史（漸傾向一書）（文德帝爾一八六七年第三一頁至三六頁）中，却不得不對此提出完

全的證明。我不否認，我對於已故教授希林的術學氣，所以如此痛烈地予以駁斥者，其最大原因，便是他在這點顯然不理解的康德。如果我早就知道了古諾·費謝爾和托倫德倫堡的論爭，我對於希林的批判，必更和緩。

〔三二〕一般自然史及天論（一七五五年）序。『伊壁鳩魯乃可恥如此，竟認原子所以能相會，除了以自身的運動爲原因以外，別無其他的原因』（哈吞斯坦卷一第 二一七頁。）

〔三三〕穆勒論理學體系希爾譯三版卷二第一〇六頁（第二十一章第一節，原著三版第九六頁）。〔三四〕因果法則是否結局必須化爲這樣單純的形式，使與原因觀念（『必然』、『能力』）那種種觀念亦是這樣）相結合的人形的副觀念，完全消滅，或減至無害的最小限呢，那完全是另外一個問題。確乎，在這意義上，即因果的範疇，亦不能要求不可侵犯性；例如，孔德雖完全放棄原因概念，而以事件的不斷連續爲代替，我們亦不能以原因概念有先天性爲理由，來攻擊他這種手續。但在這裏，仍有一個不可缺的要素，可從想像力所附加的成分中引出。知識文化愈進步，這種淨化（例如在『勢力』概念上），將愈感需要。關於因果，則如後所述，徹底把當中混合着的人形概念除去，確非常重要；這個人形概念，把原因看作能動的生產爲要素，使它比結果有更高的價值與意義。

〔三五〕當柯亨博士所著『康德的經驗學說』出版時，我已由新的研究，豫備在這點把我的見解改變。柯亨博士的著作，遂使我對於康德的體系，從事一度完全的改訂。結果是，關於康德見解之客觀的敘述，有許多點，我不得不和柯亨博士的解釋，但仍保留這種意見，即，在我看，康德並不像柯亨博士所看到的那樣沒有矛盾和動搖的地方。我們剛剛有一種康德言語學，也許不久就有模倣者。這種言語學，像托倫德倫堡學派的亞里斯多德言語學一樣，其主要動機，是把它的研究對象看作毫無矛盾的統一。這是很自然的。但此所以不可能的諸點，却再確實沒有地表示出來了。要知道這裏所述的關於物

自體的見解，可參看柯亨『康德的經驗學說』三五二頁以下關於現象與本體，關於反省概念的誤謬那數節。「三六」哥德（詩神，心情，與世界之部：在『當然哪，物理學者』的標題下），對於這有名的詩句：『任何創造的精神，亦不透徹自然的內部，然而，它祇能顯示自然的外殼。』(In's Inn're der Natur dringt kein erschaffner Geist, Glückselig, Wenn sie nur die äusser'se Schale weist) 曾有六十年『祕密地加以咒罵。』這詩，照萊布尼茲哲學的見地，便可解說。按照這種哲學，凡感能的直感，從而我們對於自然所攝的全部圖象，都不過是神的純粹的思惟（或精神的非感能的直感）之混亂的表象。照康德的意見，自然之內面，若解作現象之超越的基礎，我們固不能理解，亦不要理解，但自然科學所謂自然之內面，仍可開啓無限制的知識進步。「三七」參照上註二五。論到柯亨『康德的經驗學說』第二〇七頁，我在這裏且再鉅一筆。雖說將個個的範疇除去，或由其他方面，把它們引出，康德的體系依然存立，但這仍不足為康德辯護。這是真的，這個體系的基礎是範疇之先驗的證明，不是範疇之形上學的證明——換言之，康德的眞證明，乃在於此：這些概念，已先天的證明了是綜合知識所以可能的條件。這樣我們儘可假定，如這一個根本概念內的不變要素（那是先天綜合的基礎）依然保持，則這根本概念是否由更精密的分析而被排除，實不足輕重。在這裏我們必須注意，這樣分析，固超越了康德，但同時也許會導向範疇表的縮小（也許是補充）；從而，康德的要求（這對於康德體系的建築，或者說，對於康德範疇表的絕對完成，是極重要的），亦將被破壞。設過分着重先驗的見地，依上所述，必致陷於重複敘述，即，由可能經驗一般的條件，說明經驗。如果先驗的證明，不要得重複敘述的結果，而要得綜合的結果，範疇便不祇是經驗的條件，且還是這以上的事物。這在康德，是命名為『純粹理性的根本概念』，我們則代以『組織』的名稱。但

就爲了這個理由，康德的目的，便必然是發現最後的不變的『根本概念』不是發現人形的漠然的概念之偶然的網。（關於這些概念，其中有無一二與論理上不可缺少的最後的基本概念相當，是不能決定的。）際此機會，我且進一步觀察，像孔德所說，我們雖不能缺少『原因』概念，但『可能』及『必然』那一些概念却可完全從哲學的用語中排除。關於此事，我希望待以後再行說明。〔三八〕我們必須在此明述，這不僅適用於實踐理性批判的大部分全無根據的構成，這種過失，即在『一切原則之系統觀念』（形上學原理不用說了）中亦常常出現。所以，如果有人願從這點支持十二範疇，則真誠的批判必不贊成『從一個原理演繹。』〔三九〕參看我的論文裁判心理學，尤其是『哀特勒的裁判心理學教科書』此文載希耐特爾、休瑪耶及克諾爾茲的國家醫學雜誌第一卷第一冊及第二冊（歐蘭根一八五八年）。〔四〇〕『人間的天然性向』是更正確的。我在第一版是用『人間精神的天然性向』這個名辭是更通俗的。試一研究康德（例如第二版序第六頁）所以不用『精神的天然性向』或『靈魂的天然性向』這一類用語，正因他要使此種性向不致與物理組織貌似不同，也是不無與昧的。但在他方面，他又毫不關心地說到『理性』的性質或衝動，（他所謂理性，祇是人的一種機能，）從不會決定肉體與靈魂的關係。——參看註二五。〔四一〕未來的科學的心理學，必不從靈魂的概念出發，祇從心理機能出發，而以生理學爲基礎。這是我們以後要說明的。古形上學所謂『肉體與靈魂』的關係，並不必在唯物論的意義上決定。這在討論的範圍外，可能經驗的範圍內的現實研究，決不會導向那裏。前註可供參照。〔四二〕第一版，我們說出了康德自由學說的這一方面就滿足了。因爲我們以爲，『自然概念的客觀實在性』全部學說，不過使真正的問題更不明白，而康德的自由學說却至少從理論方面看已包含問題的核心，像實踐理性批判

（哈吞斯坦卷五第一〇五頁）中那樣的話，却祇是根本原理的背離。現在的敘述更完全了，這種更完全的說明，和通俗化簡易化的企圖的放棄有關，但我希望，這種說明，對於一般對科學唯物論史最有興趣的讀者，不致晦澀不可理解。有一點是，自由學說沒有入實踐範圍時所取得的神祕特色，不能在經驗心理學上排斥自然法則的支配，並且，即在這範圍內，康德的『先驗的自由』和希萊登，特亥勒（*Chaloz*），及其他康德學徒所採納的自由學說，仍有天淵之別。我們大體上祇敘述了康德學說的精神，不曾敘述它的用語。我們因此所立下的命題，不必在此一一予以證明。必須，成一冊書，才可述敘完全。〔四二〕有時，黑格爾對歷史著述的影響，被指為有害。這種指摘，實以這種傾向為根據，即，曲解事實以順從哲學的構成。關於此點，我們曾在唯物論史（見卷上）中，發現了一個這樣顯著的例證。但黑格爾以前德意志的歷史著作是怎樣貧乏，我們往往容易忘記。幸勒在德意志哲學史第八二四頁說得不錯，『我們今日的歷史著作，已不復以傳說之學者的發現及其批評的選擇，事實之總括及其實用的說明為滿足，且要瞭解事變之徹底的關聯，大體上把握歷史的發展及其所由支配的精神力。這是一種進步，這種進步，當有不少應歸於黑格爾歷史哲學的影響。這種影響，雖非屬於黑格爾學派者亦曾受到。』正當的見地，當我們以現時的完全實在論的傾向，反對於歷史上的康德及席勒所創始的觀念論傾向時，不免有點迷失。當漢波特（*道麥希克席勒及其與科學之關係*第三〇一頁）以觀念論的傾向比於生理學的『生活力』假定時，我們也許可以更正確地明瞭，觀念與事實，在達爾文學說對自然史研究的影響上，持有怎樣的關係。在這裏我們雖把嚴格從事實出發的傾向和構成的傾向解離，但仍不要忽視對於個物的理解及批判如此重要的一種見地的重要。〔四四〕參看凱本尼人間肉體及精神的關係及關於第一原因的書簡，第八版有拔西的增補註解，

黎一八四八年。這書的前半，曾於一七九五年終朗讀於學士院中，而在一七九八年至一七九九年間印爲學士院論文；其後半則見於一八〇二年全集中。『關於第一原因的書簡』是他最後諸種作品中的一種，作者死後許久（一八二四年）方才公表。關於書簡中的泛神論哲學，尤其是明顯的活力說（假定在有機力以外，尚有一種本體的活力），是否與其主要著作的唯物論精神相反，曾引起一大論爭。出版者拔西（Peters）曾在一篇論文——論述凱本尼的生平與學說——及其若干註解中，說明我們不要希望凱本尼有嚴格的哲學的一貫性，他的著作雖不無小動搖與矛盾處，但我們不能因此便設想他的見解有所變更，或設想他在主要作品及形上學書簡之間，故意表示一種訂正。例如，凱本尼以前有一本著作，內中就有段話，表示他在未著『人間肉體及精神的關係』以前，已決然附初斯達爾（Gassner）輩的活力說。他的泛神論傾向，很容易從此書的歷史寫，尤其是從他對斯多亞學派自然哲學所下的論斷，窺看出來。我們雖在凱本尼那裏幾乎發現了近世唯物論者的一切用語（例如，思想是腦髓的分泌），但這並無何等矛盾之處。〔四五〕參看傳記第八節一四一頁及一四二頁。〔四六〕這裏，我們可舉柏茂爾博士（H. Bohmer）所著的聰明而富有教訓的『德意志自然科學發展史』。著者曾抑康德而揚赫德，且信奉一種『實在論』。關於這種實在論的缺點，我們以後再談罷。〔四七〕新托勞斯雖最近才出現，但與此無關。〔四八〕司理宗教、教育及醫務的大臣，曾於一八二四年八月二十一日布告中，說：『科學檢試委員會近已深切注意哲學之根本性及深奧的內容，冀使近來瀰漫全哲學研究界的淺薄皮相的思辯，得終被拋棄而入哲學之根本研究，並使真的哲學研究，得再受得尊崇而有價值的位置，使大學學生不爲似而非的哲學所混亂所愚昧，而依哲學精神的根本訓練，導入精神力之明快的正當的根本上應用。』婁訥（Roemer）

魯士的國家教育制度卷二第四二頁。『似而非的哲學』也許是指般奈克 (Banke) 的哲學。參看烏柏衛哲學史卷三第
三版第三一九頁。此布告的傾向與影響，在當時的影響下，必然是造成黑格爾哲學的獨佔。〔四九〕關於孔德及其體系，可參看
約翰·穆勒所著孔德及實證主義（威斯特明尼斯特評論一八六五年曾將其重印）。孔德所著實證主義的精神一書，曾扼要
地敘述實證主義的概念與傾向。孔德的主要著作是六大卷的實證哲學論（一八三〇年至一八四二年），第二版出於一八六
四年有利特序。德意志注意孔德，是最近的事情。烏柏衛哲學史（卷三第三六一頁以下），曾依據保羅·傑內 (Paul Janet)，
關於孔德有一個短短的說明，但那是極不公平的，竟認他的三階段說（神學階段，形上學階段，實際學階段），祇是他的哲學的
消極部分，其積極部分，不過是這樣兩種思想，即『一定的歷史假設』及『一定的科學排列』。實際，他的積極的功績，主要是把
『實證』（這是孔德所特有的）這個概念完成，並首尾一貫地使用它。更正確的報告，可參看杜林的批判哲學史柏林一八七
三年第四九四頁至五一〇頁。〔五〇〕未來哲學的原理萊比錫一八四九年第八一頁第五五節。〔五一〕此一段文章，見未來
哲學的原理第三三三、三三七、三九諸節。〔五二〕上書第三四節。〔五三〕上書第四〇節四二節。〔五四〕未來哲學的原理第
四二、六一、六二諸章。這幾段極重要的文章，為夏勒爾（在費爾巴哈哲學的敘述與批評萊比錫一八四七年）所完全看落了。他
因此故，竟把費爾巴哈的倫理學和史迪訥的倫理學看作同一的東西，斷言利己主義與詭辯的『精神在原理上的不道德性』
為費爾巴哈原理之不可避免的結論。——這裏我們須附言，把費爾巴哈的『對人主義』及孔德的『利他主義』並行，是很動
聽的，但即不細加說明，也知道，非過於其實地形容二者的類似點，則要表露二者的共同特色，乃為不可能之事。費爾巴哈的出發

點，是個人，這種個人要在他人之中求自我之完成，他的爲全體的行動，是出於人格的愛。在孔德，出發點却是社會與人類的社會行動。他的道德律『爲他人而生活』(Vivre pour autrui)，不像情緒那樣是由內部自由流出，而必須依對社會的義務思想來維持。『五五』『勢力與物質』結論中，『假設』這一個名辭，是用得太散漫了（一版第二五九頁以下）。在這裏，宗教的信條亦被稱爲『假設』。反之，在自然與精神八三頁中，『假設』這個名辭是用得更正確。在那裏，原子論被稱爲『科學的假設』。『五六』俾雷叔特謂事象一般祇相互存在。這原理，必須認爲是相對論的（即不認是觀念論的）。他又謂最小是無限的，從而原子概念必然是相對的。這種學說，亦是這樣（勢力與物質一版第二二頁以下，自然與精神第八二頁以下）。但畢希訥認原子爲事實，爲發現，仍不是不可思議的。——『達爾文理論六講』（萊比錫一八六八年第三八三頁以下）中，畢希訥曾明白排斥系統的唯物論，欲稱自己的哲學作『實在論』。『五七』這裏所指的文章，大都見於自然與精神（夫郎克福一八五七年），作者在其他各方面雖很有技巧，但他這部書的嘗試——試在一種平靜而公平的論究形式下，把自己的哲學介紹於公衆——却完全不曾成功。參看八三頁：『我們的認識不達到自然之內面，物質之真實的最深的本質，依然是我們所不能解決的問題。』——又一七三頁：『我須向你告白，關於時間及其永遠性，關於空間及其無限性，我們是無知的。』——論到時間空間的無限性（同書一七六頁以下），他自己的見地的代表（奧加斯特）說空間、時間、及因果對我們概念所置下的限界，『是這樣遠隔，和我關於世界及物質的哲學見解幾乎沒有關係』就滿足了。——下述那一段很可注意的話，是從勢力與物質第一版（以後各版幾乎把這一段話完全刪去了）第二六一頁引用來的：『在我們的感官認識所不能達到的那背後，一切可思惟的事物方能存

在，但這一切都祇是任意的、觀念的、形上學的、排斥經驗的人，亦必排斥人間的一般理解；他不知道，人間的認識與思維，沒有真實的對象便沒有任何意義。」這正是康德的意思，所不同者，文字而已。「五八」這完全適用於畢希訥，他在人類在自然界的地位一書（萊比錫一八七〇年）的註八二，因感謝我們認識他的詩的天分，曾對「物自體」作一首讚歌，並冠以一席冗長的但

並不很明晰的駁論。康德認不是我們的概念依對象調節，乃是對象依我們的概念。我們且不談他怎樣完全誤解了康德這個命題。論康德時我們已解釋過這點，在彼處尙不能瞭解此點者，則在此處雖加以新的討論亦不能使其瞭解。——畢希訥先曾要將

物自體與現象的差別，還元成爲第一性質及第二性質的舊差別，但仍不敢演出唯物論的唯一的正當結論，即運動中的原子，便是「物自體」。對於這問題，感覺器官的生理學是重要的，但這重要性，極皮毛地，不曾深究這問題的科學方面，便由畢希訥處置了。這種處置，正和人們以「大體上我們早已知道了這一切」的話處置唯物論一樣。科學現狀，對這早已出現的一般思想，能給予怎樣的更深的基礎呢？當這問題有利於他的見地時，他是不惜予以非常鄭重的重視，但當其有害於他的見地時，他却完全把它忽視。——再者，康德的物自體是「一個新的思想上的事物」，是「不可表象的」，是「不可知的」。這一切的話，並非倡自畢希訥。畢希訥曾於其他諸述語之外，用「不能思惟」一語。「不能思惟」的意思，是極不相同的。他說，物自體所以是不可思惟的，「乃因一切事物均互相存在，沒有相互關係，即不復有任何意義。」但若說一物對人的關係，便是我們所知覺的物的性質——（那還能成爲什麼呢？）——請問，這命題不就是對「物自體」有所主張麼？畢希訥像獨斷的唯心論一樣，認無任何關係的物爲無意義。也許是這樣。但我們仍可想像，這種物是它對種種其他物的一切現實關係的起源，不祇是對我們的存於我們意識

中的關係。後者，即通俗所謂事物，批判哲學則稱其爲「現象」。此外，畢希訥又依以感官知覺主觀性還元爲個個錯覺之方法，說明在這範圍內，他未充分明白經驗的結果。他曾表示要在更適當的場所，再討論這問題，但若在這場合他有必要的知識，要瞭解它是不難的。〔五九〕新感覺論萊比錫一八五五年緒言第六頁。〔六〇〕自意識的成立萊比錫一八五六年第五二頁以下；新感覺論第五頁。——此外可參看楚爾伯人間認識的限界與起源傑拿及萊比錫一八六五年第二八〇頁以下。〔六一〕新感覺論第一八七頁以下。〔六二〕在「人間認識的限界與起源」(一八六五年)一書中，楚爾伯關於感覺神經的過程，會更按照合理的心理學，來敘述他自己的意見(第二一〇頁以下)。但在他方面，世界秩序不變的見解，太陽系統永存的見解等等，依然可在那裏發現(第一二九頁以下)，但因其輕視力學之不可否定的結論，致受攻擊。〔六三〕楚爾伯所用方法的危險性，是很容易知道的。好而大的假設，大體僅包含一個在多數場合已被確證的假定；但在這裏，我們却有一長系列的罕能由經驗證明的假設。它們非獨立的，更非像在自然科學上那樣用來說明特殊情形，但每一個假設，都是其他諸假設及全體系的必要支持點。如果其中有一個是虛偽的，全體系便都是虛偽的。如果每一個假設的真理的或然量，等於其非真理的或然量，那便是等於 $1-2$ ，如是，全體系的真理的或然量，即等於 $1-2^n$ ， n 指假設的數目。依必要補助假設而成的構成，是極不穩定的，這種不穩定性，取決於這個單純的數學法則，雖然我們覺得這種不穩定性尙未有數學的證明。〔六四〕人間認識的限界與起源第五〇頁及五一頁。〔六五〕關於楚爾伯及其見解，可參看古普魯士月報第十卷第四期三三八——三五二頁(一八七三年會重印於康尼斯堡)約翰生博士(Dr. Ed. Johnson)所撰的有名的傳記。

第二篇 自然科學

第一章 唯物論與科學的研究

唯物論一向是以自然的默察爲基礎；但現在，對於自然過程，它不能以它的理論之可能的說明爲滿足。它必須以它自身，立於科學研究之上。它亦高興接受這個公論壇，因爲它相信在那裏它必定會勝利。我們的唯物論者，有許多，簡直把他們的世界觀，看作是科學精神的必然結果——是思辨方法被捨棄，事實的精確研究法被採取以來，自然科學非常發展非常進步之自然的結果。所以，當某有名科學家斥責這所謂結果，把唯物論看作祇是事實的曲解，祇是皮毛研究者（卽令不說是荒唐的說夢人）的誤謬時，無怪乎反對唯物論者會熱心把這一些談話搜集起來。

利比居就會有這類談話。在化學書簡內，他稱唯物論者爲『愛玩家』。但是，一般說，最深刻的研究者發現者發明者，特殊範圍內的大師，雖都不爲唯物論說教，畢希訥佛格特楚爾伯這一流人，在嚴密方法的批判前，雖都會表露許多缺陷，但我們仍不能直接贊成利比居的話。

現在，各種專門家之間已盛行分工，所以，以全部精神力獻於一特殊科學部門的人，沒有意向，亦沒有能力來貫穿自然科學的全領域，冀從各方搜集其他種種研究的最可靠的事實而織成一個綜體觀，

本來是很平常的。他這樣做，定是徒勞無功的。他的盛名，建立在他的發現上，但他只能在他專研的範圍內希望有所發現。要求每一個自然科學研究者，須有某程度的一般自然科學訓練，尤其是要求他們每一個人，須對於最和自己相近的諸種學問有切實瞭解，固然是不錯的，但這種要求祇可修正分工原則的某種結果，決不能將這個原則廢止。一個專家，由獲取一般自然科學教養的努力，關於自然全體的本質及其活動力，可以得到一定的見解，但絕不覺得要強制他人聽信自己的見解，或把自己的見解看作是唯一可能的。這種遠慮，可說是發因於最好的動機。因為專門家常常覺得，他的專門知識的基礎，和從他人研究成果中所得的知識的主觀基礎，中間有很大的差別。

專門研究，使人當心，但亦有時使人偏狹傲慢。當這種研究者對相近的科學宣佈自己的態度而稱自己的研究為唯一可能的研究時，當他不許任何人對自己範圍內的題目作任何判斷時，當他完全否定以自然綜合觀為努力對象的人的必要手續時，更加是這樣。例如，化學家不許生理學家談化學，物理學家不許化學家談原子的力學，否則斥其為『愛玩家』。其實，他這樣干涉別人的時候，他應當考慮，他有沒有任何積極的理由。如果沒有，如果不考驗『愛玩家』的工作，便由行規或警章來制裁他，那就無論加以怎樣嚴厲的批判，亦不為過分。如若問題不是提出新見解，而是將專門家所教的已被承認的事實，發生一種新關聯，是將這些事實聯合於其他範圍內的事實，是參照現象從最後基礎的發生，予此

事實以新解釋，這種傲慢還更有害。承認這種要求，則科學的結果，祇能由發現者自己解釋了。果然如此，則知識的關聯與高尚的全體文化，必顯出至為黯淡的前途。一雙鞋，在若干點上，固以製鞋家為最適宜的判斷者，但在若干點上，却以穿著者為最適宜的判斷者，在若干點上，以解剖家、畫家及彫刻家為最適宜的判斷者。工業生產物不僅由製造家批判，且由消費者批判。而購買工具者，且往往比製造工具者，更能使用工具。這些人人熟聞的例，在這裏很有用處。為得全圖而努力研究自然科學全領域的人，比特殊事實的發現者，往往更能判斷這特殊事實的意義。

再者，我們容易知道，要取得這種綜合自然觀的人的任務，在本質上便是哲學的，所以我們可以問，以哲學的愛玩主義非難唯物論者，是正當的麼？人們是屢屢這樣看的，但這種看法，不能幫助我們對於唯物論，下一種公平的批判的評價。適當地說，不曾經嚴格的教養的人，才應稱為愛玩家；但是，對哲學家而言，什麼教養，可以在事業的理由上，在有資格者與無資格者間劃出一定的界限呢？在實證科學上，在藝術上，我們已能說出何謂教養；但在哲學上，我們尚不能說出。現在即不論這個名辭，在所論為大藝術家個人技術的傳授時，有怎樣的特殊意義，我們亦充分知道什麼是有教養的歷史學者、言語學者、統計學者；但就『哲學家』而言，這個名辭却往往被人誤用。這個概念的誤用，對於哲學的聲望與意義，還會引起甚大的損害。如我們願不問特殊體系應有何種修養，祇為哲學修養提出一般的概念，這概念將包

括一些什麼呢？最緊要的，是一種嚴密的論理的修養，對於形式論理學的規則對於一切近代科學的基礎，對於公算論及歸納理論，須有最真實最努力的研究。但在今日，我們到什麼地方去發現這種教養呢？十個大學教授中，難有一個有這種教養。在一切「學徒」——他們自稱為黑格爾學徒，赫爾巴特學徒，托倫德倫堡學徒，或任何人的學徒——中，更難發現這種教養。第二個必需的資格，便是實證科學之真實的研究。要詳細精通一切實證科學，固為不可能且不必要，但要從歷史的發展，理解它們現在的進行與狀況，對於它們的相互關係，終須有深切的把握，對於他們的從方法論原理演繹出的方法，亦須有相當的理解。然我們又可問，有這種教養的人，又在什麼地方呢？那在一切「學徒」中，又是最難發現的。比方說，很容易應付第一要求的黑格爾，就孜孜努力，依真實的理智努力，以滿足第二要求。但他的學徒，却不研究黑格爾所研究，祇研究黑格爾。其結果，我們是充分看見了；那就是空洞的文章，陰晦的哲學，而其驕傲，則甚至蔑視對於真實問題有修養的人。——至若在正當的哲學修養中，哲學史的深切研究，却不過佔第三位或第四位。假如像現在一樣，除取得一定的體系以外，即以哲學史的研究為最初唯一的條件，其必然結果乃是哲學史成為陰影的遊戲。前輩哲學家理解世界的公式，將與此公式生長所在的科學地盤相離，而失去一切真實的內容。

且不問愛玩主義的責難，蓋因其中本無可反對，而在哲學範圍內，新的創始又屢屢比學派的傳統

更爲人所看重。與精確科學相關而言，如果唯物論者尊重事實，並祇從事實推論，則唯物論者亦可由其作業之哲學傾向，而爲人所是認。但若他們爲體系的關聯所驅使，竟敢於臆測，而與經驗科學的事實相背，又若全不顧研究的重要結果，他們便當受專門家的責難，一如同樣情狀下的其他哲學家；但對於這些著作家的努力，這些專門家仍沒有權利可加以侮辱。所須伸言者，就哲學而言，我們雖主張愛玩主義的責難在這裏爲無的放矢，但唯物論者終難爲吾人所十分是認。

最先，完全在自然科學上建立哲學世界觀的企圖，在今日必須認爲是最不好的哲學偏見。經驗的自然哲學家畢希訥曾責難片面的專門家；實則，有多方面修養的哲學家，亦可以同樣的權利，責難畢希訥的偏見，說他的偏見，是他限制視界的必然結果。

哲學的這種要求，引起了兩種非難：第一，是專屬於唯物論的，第二，是許多科學研究者（他們不能稱爲唯物論者）所支持的。

自然以外沒有任何物，這對於哲學應有較廣基礎的要求，是第一種非難。你們的形上學，乃是一種無確實基礎的似而非的科學；你們的心理學，沒有大腦及神經系統的生理學，是不成立的；至於論理學，則我們的成功，很可證明，就思惟法則言，我們的地位是比你們的更優良。你們所有的，祇是空洞的學派的法式。倫理學及美學，對於世界觀之理論的基礎，不持有任何關係，那固可以建立在其他的基礎上，亦

可以建立在唯物論的基礎上。在這情形下，哲學史對於我們有什麼用處呢？自始至終，哲學史不過是人間誤謬的歷史。

在這裏，我們臨近了一個近來非常有名的問題，即自然知識之限界問題。對於這個問題，我們必須加以根本的研究。但我們且先略述第二種非難。

自然科學家方面，常常說哲學家有完全和他們自己不同的思想方法。所以，與哲學相接觸，祇能有害於自然研究。哲學與自然研究是不同的領域，亦須保持不同的領域。

我們且不問，這見解究在什麼程度上恰好表示了它的意思；反過來說，它怎樣慎重說明了哲學全無意味。思考方法全然不同的見解，事實上，依然在自然研究者間流行甚廣。著名植物學者鷺俄·灣·

莫爾 (Hugo von Mohl) 在杜賓根大學自然科學部成立慶祝會的演說上，曾對此予以極靈活的表現。二在此，應附帶聲明一句，唯物論者並不承認自己包含在這種「哲學」概念中。他們自認，要以自然科學的思惟，取得他們的世界觀；他們至多祇承認自己所用的假設，略多於專門研究所許可的程度。

自然科學者的這種見解，完全誤解了從笛卡兒到康德的近世哲學的性質，而對於康德以後的哲學，作一種片面的考慮。謝林及黑格爾的學徒的活動，新亞里斯多德學徒的活動，及其他各新學派的活動，很可用來說明科學家為何厭棄哲學。但在他方面，近世哲學的全部原理——如果我們不把德意志

概念的浪漫主義的墮落，包括在這個名辭裏面——却是完全不同的。除了二三不足述的例外以外，我們在這裏，對於感官所與的每種事實，都有一種嚴格的自然科學的思考方法；但亦幾乎到處有一種嘗試，要依思辨，克服因此而生的世界圖的片面觀。

笛卡兒與其說是一個自然科學家，不如說是一個數學家。他有若干嚴重的弱點，但在他方面，他又會實際促進科學，誰也不會斷言，他沒有正當的自然科學的思維方法。但他就在物體世界之傍，假設一個靈魂世界，說在那裏，一切在外界存在的事物都祇是表象。在他體系上，雖有嚴重的缺陷，但他所接觸的點即爲一切唯物論不得不停止，最精確的科學研究結局不得不歸到的點——一切現象皆有絕對必然性，一切自然現象皆有統一性的偉大主張者斯賓諾莎，常被算在唯物論裏面，以致我們更須指明的，是他的世界觀和唯物論者的世界觀的異點，不是二者的同點。二者的異點，亦即在這一點顯出：機械世界觀引導我們所得的世界全圖，祇是事象本質的一面，（那當然與其他一面，精神方面，完全調和的。）自培根以來英吉利哲學家，亦幾無例外的，使用一種方法，與自然科學的思考方法相調和。在德意志時有傳聞的哲學與自然科學間的衝突，在英吉利，是從來沒有的。著名英吉利哲學家，幾乎和我國唯物論者以同一原理，考察現象界，雖然在英吉利哲學家，像霍布士那樣絕對是唯物論者的，依然很少。但洛克在自然科學上雖像牛頓一樣假定原子學說，卻不以他的哲學建於物質之上，而建於感覺論意

味上的主觀性上。我們的悟性能否解決一切提出的問題，他亦抱疑。（這種疑問，是康德批判論的發端，在休謨的場合，有很可注意的進步）。自然界的一切事物都自然進行的思想，他們中沒有一個人不認是自明的。他們如偶然對教會的教義讓步，亦是很易明白的。但除了霍布士是一個例外以外，他們中沒有一個人，曾把我們悟性及感官所攝的世界圖，認為與事物之絕對本質相一致。而在各種變形的體系中，卻顯出了一點，可資以分別近世的和古代的哲學——那就是這種顧慮：我們的世界圖，本質上就是表象。

在萊布尼茲，表象世界之思想，依其單子表象說（*Der Lehre vom Vorsehen der Monaden*），引伸到極點；但同時，萊布尼茲又信奉現象世界由最嚴密機制所支配這種見解；他理解物理學的方法和其他物理學者的方法沒有兩樣。——最後，哲學對唯物論的關係，在康德手上，終於達到極明白的境地。他展開了天體由散亂物質的吸引而成立的學說，他曾認識達爾文進化說的原理，他在通俗演講中，曾公然說人類顯明是從初期動物狀態演進而成，他曾排斥『靈魂居所』的問題，認其不合理性，並常認身體與靈魂是同一的，不過由不同的器官而被知覺。有這種種見解的他，實無多少要就學於唯物論。因為，唯物論的整個世界觀，已包容在康德體系中，但未改變其觀念論的根本性質。說康德曾用自然科學的思考方法來思考自然科學的全部對象，決無何等可疑之處；因為，『自然科學之形上學的原理』祇

包含這種企圖，即先天的發現公理的基礎，故不落在隨處都以經驗為基礎並認公理為已知的經驗研究範圍內。所以，康德是以自然科學思想的總體，保持在它的位置與品位上，認其為偉大的唯一的手段，我們祇有憑這手段才可推廣我們對於感覺世界的經驗，將這種經驗系統化，並在一切現象之因果關係中理解這個世界。假如這樣一個人不停止在自然科學的及機械的世界觀中，假如這樣一個人斷言這不是事物的究竟，斷言我們有理由須顧念到理念的世界，斷言現象世界與理想同樣不能認為是事物之絕對性質——我們可因無進一步更深一層研究的必要，便毫無疑問地行過，或對於這個主張全不理會麼？

當然，專門研究者因為怕自己在這種思想的迫害下會遠離自己的對象，故情願在這範圍內以少數曖昧的觀念為滿足，或將哲學斥為毫無關係的範圍，誰也不能說多少話來反對他。但像我們的唯物論者那樣，既自稱為『哲學家』甚至自稱為劃時代的哲學改革者，他就不能躲避這些問題。唯物論者必須充分說明這些問題，纔能在哲學史上要求永久的位置。沒有這種精神作業，唯物論就不過將舊思想裝在新材料中，究其極，不過是擊破宗教傳統上種種最粗野概念的鐵槌，不過是深奧精神醇化的可注意的徵候。三

但可驚異的是，機械世界觀的組織者及其使徒所不注意的點——自然知識之限界問題——却

在深思的專門研究者間，得到了充分的評價。真誠的徹底的專門研究與堅實的一般教養相結合，易導人對於自然的本質，發生更深刻（比單單在自然研究全範圍內作辭典樣的涉獵更深刻）的洞見。確乎精通一個範圍並在那裏透見一切問題深處的人，對於一切鄰近的研究範圍有一對敏銳的活眼。他到處都容易辨出方向，容易得到一般的哲學的見解。反之，範圍較廣的研究，却很容易缺乏這種哲學的徹底性。一切躲避認識問題的哲學者，都不免有這種缺乏。所以我們尚應特別注意的，是闖入哲學領域的現代最上流自然研究者，無論從任何一點出發，幾乎一致達到了認識論的問題。

我們最先且考察那篇常常爲人所討論的演講，『論自然知識的限界』那是杜·波以·勒伊蒙（Du Bois-Reymond）一八七二年在萊比錫德意志科學及醫學聯合會的演說辭。這篇演講及對於這篇演講的抗辯，將給我們以充分的機會，最明瞭地表露唯物論批判的要點。

一切自然知識的終極，都在於原子的機械作用。所以，杜·波以·勒伊蒙把這種機械作用的完全知識，看作是人類精神所不能達到但能理解的最終目的。他從拉普勒士（Laplace）一句話出發，說：能認知一個非常小時期內宇宙間一切原子的位置與運動的精神，將依照力學的法則，從原子的位置與運動，說明一切過去與未來。只要適當地應用這種精神的世界法式，這種精神便能說出誰是鐵的假面，或『大總統』如何沒落。天文學家預言在許多年之後，有一顆慧星，再從宇宙之深處出現於天空中；

同樣，這種精神，亦將在它的方程式中，說出希臘的十字架將在什麼時候照耀於蘇菲亞的回教寺上，英吉利將在什麼時候燒完它最後一塊石炭。以世界法式寫成「 $\parallel 8$ 」，事物的謎一樣的原始狀態，便自行解答了。它將在無限的空間，看見物質在運動中或不平衡的分配中；何故，因為如果分配得其平，平衡即可永遠不受擾亂。假設 t 在積極的意味上無限增大，便可知卡里諾（Carrot）原則，是在無限的時間以後抑在有限的時間以後，纔會以冰結作用威脅宇宙。——一切性質本來均由感官而生。「摩西的「光」從生理學方面說，是虛偽的。當滴蟲最初的赤眼點第一次區別光與暗時，方始有光。在客觀研究——那不知光與音，祇知無性質的可秤與否亦殊不一定的原質料之振動——所得的力學見解看來，世界本來是無聲無光的，似乎它的一切性質，都從主觀的分析生出。」

拉普勒士所想像的精神，亦有兩處必定覺得躊躇。我們不能理解原子；我們不能從原子及其運動，說明極細微的意識現象。

雖任意曲解或改變物質及其勢力的概念，我們亦像假設勢力會從空虛的空間發生距離的作用一樣，常常得到某最後的不能理解的（即令不是全然矛盾的）事物。要永遠解決這個問題，是沒有希望的；當中的障礙，乃是超越的。因為，不用感官性質，我們結局必不能表象任何事物，而同時我們的全部知識，却有一種傾向，要把性質還元為數學的關係。所以，杜·波以·勒伊蒙說我們關於自然的一切知

識，事實上都不是知識，它所給於我們的，祇是說明的代替物。他這種說法，不是沒有道理的。我們固不可忘記，我們的全部教養是依存於這種代替物，那在許多重要點上，完全可以代替假定的絕對的知識；但若我們追行到這點，並根據與此相同的原則更向前行，謂自然知識祇暴露它自己的不充分，並為它自己立下了一個限界，也是十分正當的。

杜·波以·勒伊蒙不會在有機體原始的自然知識上，發現任何嚴重的困難。生命最初在什麼地方什麼形式上出現，我們雖不知道；但拉普勒士所想像的有世界法式的精神，能告訴我們。結晶與有機體的區別，正如建築物與工廠（有機械及種種設備的工廠）的區別。因為工廠亦是灌注原料進去，排泄製造品分解物及廢物出來。在這裏仍祇是一個「極困難的力學問題。」熱帶森林中的最豐富的自然畫圖，對於分析的科學，不過提供了動的物質。

自然知識的第二限界，不在這裏，祇在意識之最初的出現。這決不是人類精神想像力及思惟力至範圍的問題。「人類或動物的最有力最複雜的筋肉活動，在本質上，既不較個個筋肉纖維的單純收縮，更難理解；個個的分泌細胞，既隱藏分泌的全部祕密；同樣，從物質條件而生的最崇高的心的活動，大體上亦不比感覺最初階段上的意識，更難理解。這不可逾越的深淵，是最單純生物在地上初有動物生活時經驗到最初苦樂情緒時成立的；世界從此加倍不能理解。」

杜·波以·勒伊蒙要獨立於一切哲學的理論以外，在自然科學家亦甚明白的方法上，證明這點。爲這個目的，他假設，我們對於大腦的自然過程，有一種完全的『天文學的』知識。這所謂大腦的自然過程，不僅包括意識過程，且包括常與精神過程相一致從而必然與精神過程相結合的種種過程。所以『如果我們能夠說，在特殊的精神過程上，有特殊原子在特殊的神經節中樞及神經管上，發生特殊運動，』實是一種非常的勝利。『精神過程之物質條件的洞察，』比任何科學的成就，都更能給我們以啓發。但精神過程的本身，仍將爲吾人不能理解。『我們所能達到的最高級知識——大腦之天文學的知識——所啓示於我們的，祇是動的物質。』設想某一些精神過程或意向，例如記憶、聯想等等，可由這種知識而成爲可理解的，亦是妄想；我們祇知精神生活的某一些條件，不知精神生活如何從這些條件成立。

『我大腦中特殊原子的特殊運動，和我所認爲原始的不可進一步定義但又不可否定的諸種事實，即「我感到痛苦，感到快樂；我嘗甘味，我嗅玫瑰香，我聽風琴音，我視赤色，」及從此直接所得的確實性，』故我存在，「究有怎樣的可以思考的關聯呢？……我們不能知道，意識怎樣能由原子的合作而成立。以意識歸因於原子，既不能說明意識的一般，亦不能在任何方法上，幫助我們理解個人的統一的意識。』

自然知識的第二個限界，杜·波以·勒伊蒙亦稱之爲無條件的。任何可想像的自然科學進步，均

不能幫助我們越過這個限界。但雖如此，『不爲神話、教條、及因古而被人推崇的哲學體系所述』的自
然科學家，仍有權用歸納法，對於『精神與物質的關係』形成他自己的意見。

『他在多數場合，看見物質條件影響於精神生活。在他的無偏見的眼中，懷疑感官印象將傳達其
自身於所謂靈魂，是沒有理由的。他看見，人類精神與大腦共成長。』……『任何神學上的偏見，亦不能
阻止他像笛卡兒一樣，承認動物的靈魂，較人類的靈魂，發展雖依次更不完全，但和人類的靈魂相離不
遠。』他看見，在脊椎動物中，高等精神機能所由而保持（照生理學的說法）的那部分大腦，是與靈魂
活動的進步相偕而逐漸發展。『最後，人種由來說與天然淘汰說，又使他認爲，靈魂是特殊物質結合之
漸漸的結果；靈魂，也許亦像生存競爭中有利於個人的其他天賦一樣，曾經無數系列的世代，促進並完
成它自身。』

我們幾乎必須相信，唯物論很可令人滿足。杜·波以·勒伊蒙亦曾在本分以外，庇護佛格特的名
言：思想之於大腦，猶膽汁之於肝臟，尿之於腎臟。『生理學完全不知道美的差別。在生理學上，腎臟的
分泌和高尙器官的機能，是同位的對象。』佛格特說靈魂的活動可視爲大腦的物質條件的產物。這句
話，無甚可非難之處。』其唯一的缺陷，在分泌可由腺的構造說明，靈魂活動的性質可同樣由大腦的構
造說明這種思想如何成立。

但唯物論所反對的，亦即在此。若仍有某事物是『不可理解的』，唯物論可依然是自然研究的優良的公理（我們的意見亦是這樣），但已不復是哲學。其他的哲學體系，例如懷疑論，可容納不能理解的要素，甚至把事物的不可理解性，看作是它們的根本原理；但唯物論本質上就是一種積極的哲學，它會以獨斷的確實性，敘述它的根本學說，而它的最重要的一個主張，便是此等學說可以理解全世界。我們近代的唯物論者，雖多有懷疑論的相對主義的傾向，雖常說一切存在之最後基礎不可理解，雖認人間的世界為研究的世界，雖不要問有無其他方法可以思考事物，但他們決不承認精神要素不可理解。他們覺得，人間及動物的靈魂活動可完全由物質機能說明這種主張，乃是唯物論最大成就之一。

我們在本書第一卷，早已充分說明在這裏包含一個嚴重的誤解。但是，我們在唯物論者對杜·波以·勒伊蒙所發生的論戰中，纔把這種誤解看得最清楚。康德批評休謨反對者所說的話，很可用來批評他的反對者，即『他們往往把他所疑問的事情，假定是他所承認的事情，反之，他們又熱心地甚至傲慢地證明他所決不懷疑的事情。』

杜·波以·勒伊蒙所著的『自然知識的限界』一書，曾引蘭格威塞爾博士(Jungwieser)的評論。他的評論，發表於一八七三年維也納刊行的小冊子內。蘭格威塞爾博士，是一位專門的精神病醫生。他的評論，特別有上述的情形。他曾於一八七一年著『心理狀態的機械論』，那對於未來的大腦機能

的理論，有若干貢獻，雖並不怎樣精巧，但頗可注意。著者過分估計他的說明的範圍，這是很自然的；他相信，由他的見地，他已由機械的大腦機能之證明，說明意識，這亦是唯物論一般共有的特色。人們或許會想，這樣一位作家，既與杜·波以·勒伊蒙那樣的研究者同時，他至少亦會從『獨斷的睡夢』中覺醒，並認清問題的所在。但與此完全相反，我們所見的，祇是完全的誤解。不過，假若我們知道這是一切相似的誤解之典型的標本，而在唯物論的批判上這一點又是最重要的一點，我們當不致為一個著者的誤解而滯留許久。

這個誤解是這樣大的，直使蘭格威塞爾（一〇頁）露骨斷言，杜·波以·勒伊蒙容認拉普勒士從完全世界法式計算未來之原則，係自相矛盾。『要從原子的機械作用計算過去的或未來的事變，則因在這種事變上，人類的精神，是作為一個本質的要素而協同動作或將要協同動作，所以人類的精神，亦須落在可以認識的原子機械作用的範圍內，但這正是杜·波以·勒伊蒙所否定的。』……『但若他答說，拉普勒士所想像的精神，亦可認知一切人類大腦的原子運動，將其計算，以計算人類精神過程對於物質事變的影響，不過，他不許從原子運動說明精神過程，這當中亦含有矛盾。因為，拉普勒士的精神，既能將每一種思想解作原子運動，各有其進一步的結果與作用，他亦就能從它的作用，在精神過程的範圍內，像在其他範圍內一樣，認識事物的本質。因為事物的本質，均祇表現其自身於其作用之上。』

所以在這裏，我們確乎有一個實例爲杜·波以·勒伊蒙所懷疑，但爲其反對派所深信不疑；至若這小冊子其餘各部分所證明的，都是這位有名生理學者所決不懷疑——不，對於這種事情的說明，他還會提供最具有價值的貢獻——的事情。

『自然知識的限界』那篇演講的讀者，如能至正無偏，且有各種必要的知識，他無論如何亦不會懷疑著者不會在原子之中包括人類的大腦原子，不會認在自然研究者眼裏，有意志活動的人類，祇是宇宙的一部分，在一切方面都和其他的部分相類似。不過杜·波以·勒伊蒙在此際似亦應慎重將事，不談到『精神過程對於物質事變的影響』，因爲嚴格說，從自然科學方面看，這種影響乃是全然不可想像的。設能用『思想』將一個大腦原子，從機械法則所指定的道路，移開一米突的百萬分之一，則整個的『世界法式』必不復能應用，且將喪失其所有的意義。人類的活動——就令是受命往蘇菲亞回教堂安置十字架的兵士，將軍，及外交家等等的活動——無論其結果爲前進、爲拔劍、爲握筆、爲發佈命令，抑爲觀察攻擊點，從自然科學方面考察，均非從『思想』生出，祇從筋肉運動生出。筋肉運動爲神經活動所解放；這是從大腦機能發生的，而大腦機能則又全爲大腦的構造、感覺的傳導器、新陳代謝的原子運動等等，在求心的神經活動之影響下所規定。我們必須明白，勢力保存的法則，決不能在大腦的內部，引起任何的例外，否則，其全部意義必致於喪失。所以我們必須斷言，人類（個人與民族）的全部活

動，雖無思想或感覺這樣的東西在此等個體中發生，亦可像現在一樣進行。人類的眼可一樣『富於表情』，人類的聲可一樣『使人感動』，不過沒有靈魂與此種語辭相應而已。而且，任何人亦祇能在如下的方法下爲人『所感動』。換言之，必須無意識地變化的面貌，取得更溫柔的表現，或大腦原子的機械作用，在脣上引起一種微笑，或在眼中引出一些眼淚，才有人爲之感動。——笛卡兒便是這樣思考動物界；這種假定，從自然科學方面說，毫無疑問是許可的。因動物感覺的徵候與我們所觀察的我們自己的感覺頗相類似，我們才推論這種假定是誤謬的。但同樣，我們所以認自身以外的他人有意識，亦祇由於類推。我們發覺了，在我們自己，意識是與身體的過程相聯結，從而斷言在他人亦必是如此。但在自然科學方面說，我們所知的，祇是我們以外的精神要素的徵候與『條件』，決不是這精神要素的自體。如果我們設想有兩個世界，且都有人類及人類的行爲，有同樣的歷史，有同樣的以姿勢表示意思的方法，而且對於能聽聲音的人（他們不僅經聽神經導聲的振動至大腦，且能對聲音發生意識），有同樣的音調，則我們對於杜·波以·勒伊蒙從而出發的見解，便可予以最深銳最明瞭最動聽的表現。這兩個世界一切都絕對類似，祇有一種差別：即，在一個世界內，全機構是像一個自動機一樣進行，既無所感覺，亦無所思考；而他一個世界，便是我們的世界。在這場合，這兩個世界的法式必全然相同。從精確研究的見地去看，這兩個世界乃是不可區別的。

我們不信這二世界之一，乃是我們所特有的人格意識——我們每一個人祇在自身知道這個意識，而將它移入外表上與我們自己相類似的事物中——之直接結果。但精神外部徵候的洞察及此種徵候從吾人意識所得的說明，是這樣全相融合，而這種融合又這樣從我們出世以來就深有根柢，是故要分別這兩個要素，已必須有敏銳的毫無偏見的思想。

關於物質過程及與物質過程相結合的精神狀態之因果關係，這是完全不同的問題。就精神對於物質的影響說，雖主張精神與物質在最充分的程度上相獨立，亦不為侵犯「自然知識的限界」這是杜·波以·勒伊蒙所明白承認的。在唯物論者祇要祛除超自然的干涉與事變時，他們亦用不着擔心所提出的學說。杜·波以·勒伊蒙至多不過將他們認為非常確實的事情，認為是可能的或是或然的。而且，拉普勒士的思想，亦正如蘭格威塞爾所說，不祇包含可能性。精神要素與物理要素的連結方法無論怎樣不可思議，物質要素的性質無論怎樣難於說明，亦祇要一方面說明這兩種現象完全符合，他方面說明物理的過程遵守嚴格的不變的法則——那祇是物質機能的表現——我們就斷言精神要素絕對依存於物理要素。至若更進一步的考察，可怎樣改變這種見解，那是我們以後要說明的。

與唯物論者正相對的神學者及神學化的哲學者，是和唯物論者一樣理解自然知識的限界學說。他們忽略杜·波以·勒伊蒙所發展的見解的唯物論特徵，但執着一個大事實，即他對於自然研究，

會立置一個絕對的不可超越的限界。勢力與物質是不能說明的，原子論的知識祇是真知識的『代替物』；從而，唯物論是被排斥了——被我們一個最大的自然科學家所排斥了。對於這被遺棄的原野，為什麼不許思辨與神學再度開出繁榮的花，而以偉大的權威，教授自然研究所不知道的一切？他們不知道它，那是與問題毫無關係的。這位有名的生理學者既宣稱意識甚至單純的感覺，為自然研究所不可及；為什麼形上學及古代賢明的概念心理學，不能放出他們的傀儡，任其舞蹈於空虛的原野呢？舊時的妖靈已成過去；不以不知為知的科學家，曾允許我們唱一次獨腳戲；現在我們對於我們的領域，很快活的再度佔領了！一切事物將和沒有自然研究一樣進行。精神的範圍與自然研究沒有任何的交涉！

這種誤解所以是可能的，一部分的原因是一種根深蒂固的習慣，因為人們已習慣了不明白地確定知識的概念，習慣了認理解與因果關係的研究為同一。還有一部分的原因，便是演講者自己的過失，雖然這種過失，更無關於他已言者，而更有關於他所未言者。最後，還有一部分的原因，在於他的方法，他把一斷片從知識的批判分開，不充分指明其與進一步問題的關係，便以之投向公眾。作者雖聲明在此點之外他不精通哲學史，但就在這點，著者亦似未有充分的哲學史知識。我們在演講之末，纔發現更深刻的暗示。杜·波以·勒伊蒙在這裏（三二頁）提出了這樣的問題：自然知識的兩種限界，是否是同一的；『換言之，如果我們瞭解了物質與勢力的本質，我們是否亦就瞭解了物質與勢力引為基礎的實

體，在一定條件下何以能感覺、欲求、與思惟。」這又是唯物論的轉向。批判論的學徒却寧可提出這樣的問題：即，如果我們充分瞭解了意識對於我們思考自然事物之方法的關係，我們是否立即就明瞭了，爲什麼我們必須在科學的思惟上，把世界的實體表象爲物質與勢力？這兩個問題，很可說是同一的。在結局上，究是以後者還元爲前者，抑以前者還元爲後者，本來是一樣的；但一種還元方法有唯物論的傾向，他一種還元方法却有唯心論的傾向。這所設想的解決法，如果是可能的，就會把唯物論與唯心論的對立揚棄。

這篇沈思熟慮的演講中，有一段話不僅易招誤解，且確實是錯誤的。所以我們對於這一段話，將加以若干批判的解說。在拉普勒士所假設的精神的運動世界中，大腦原子亦『像在默劇中』（二一八頁）一樣運動。於是他說：『它（即他的精神）視察大腦原子的大羣，它看透它們的錯綜，但它不瞭解它們的姿態；對於它，它們是不思想的，所以它的世界依然是沒有性質的。』

我們最先且回憶，這種精神，是把人類行爲看作是大腦原子運動的必然結果！我們且回憶，必然法則——其鑰乃爲這種精神的所有物——支配一切，即最微妙最有意義的視聽顏色的運動，聲調的抑揚，都受它支配；又回憶，人類在愛與憎，笑談與爭論，苦鬥與勞動之間互相聯合互相影響的方法，至少從外表方面看，是這個精神可以完全理解的。這個精神可以像豫言月全蝕一樣，在人的的一瞥中，豫言祕密

的嫉妬或沈默的理解之最微細的陰影。我們且再回憶，這個精神是與人相似，從而能有它的計算法式所表現的一切情緒。那麼，它能不將它自己的感覺，移入它在外界所看見的事物中麼？當我們在同儕那裏感知嫉妬、憤怒、感謝、或愛慕時，我們就是這樣做。我們所感知的，祇是一些記號，但從我們的內心解釋它們。這個精神本來祇有它的法式，不像我們有直接的直觀。但我們祇要貸它以少許的想像——很可理解的想像，那是我們自己所有的——它就立即會把它的法式，變形而為直觀。

當然，當初，祇有表現外部現象（我們在日常生活中知道的外部現象）的法式，與這個精神對談；但若這個精神完全透視了這外部現象和大腦原子運動的因果關係，它就能在大腦原子運動中，立即讀出它的原因與結果，並從此等原子對於人類外部姿態所生的影響，理解此等原子的姿態，正如富有練習的電報局職員，可從拍音槓杆的音律，直接譯出電信，不必先讀印在紙上的記號。

如果這個精神，除了有其他各種高尚的人類特性以外，又有高度的批判的洞察力，它就會知道，它在日常生活上，在科學上，都不是用客觀知識來感知精神的生活，却是由它自身的內部經驗，有時把這種生活化成法式，有時把它化成直觀。它又會承認，它不能直接知道外體的感覺，它亦不知道感覺與意識怎樣從物質的運動發生。就這點說，這個精神頗與杜·波以·勒伊蒙『不可知』一語相合；但同時它又是我們能夠想像的最完全的心理學者；科學的心理學，祇能告訴我們一些知識的斷片，祇有這

種精神有這種知識的全體。

但是，假如我們把問題細看一下，則一切科學都是這樣——如果我們所問的，不是似而非的知識。在一定的意義上，每一事物都是自然的知識，因為我們一切知識，都導向於直觀。我們的知識，祇在客觀界，才能由不變法則的發現，取得它的意義；但以各種形式歸就於精神而解釋之，並予以生命，却是主觀的事情。精神要素之直接認識，僅存於我們自己的自意識中；但若有人要祇從此建成一種科學，而不受指導於客觀，他就不可救藥的陷於自欺了。

如果真是這樣，那麼，自然知識限界的證明，又有何種價值呢？所謂「精神科學」之方法論的性質，無論與自然科學之方法論的性質怎樣不同，但若二者均以現實的知識為基礎，不以單純的想像為基礎，則二者均包括於杜·波以·勒伊蒙的自然科學的理想中。^[四]人們或將設想，這就決定了唯物論的勝利，而唯物論反對派對這位有名生理學者的大膽「告白」所表的謝意，乃絕對是無效果的。但若我們回想起康德那一章所已說過的話，我們便知道事實並不如此。「自然知識的限界」理想地說，便是知識一般的限界；然使其更有意義的，亦就是這種情形。這個進行得當的研究，亦就是知識論的批判見地從自然科學方面得到的確證。

實際，知識的限界，並不是嚴密的限界，存在於一定點上，可以絕對阻礙知識之自然的進行。機械的

世界觀，在前在後均有無限的任務，但就全體說，它在本質上却是局限於一個界限內，在進行的某一點，它是不能躲避這個限界的。當一個物理學家說明與赤色光線相應的振動數時，他就說明了赤色光線麼？他不過儘他所能來說明這種現象，其餘，一概留給生理學家。生理學家又儘他所能來說明這種現象；但若他相信他的科學是完全的（目下生理學並不是完全的），結局他就像物理學家一樣，祇有原子運動可供他使用。『吾在他，這個弧乃以求心的神經流轉換離心的神經流來完結。其餘的，他不能再進一步說明，因而宣告『自然知識的限界。』但生理學家場合的間隙，和物理學家場合的間隙不相同麼？或者，我們可以保證，物理學家的振動是和生理學家的振動一樣，不一定要與性質全異的過程相結合麼？由類推說，在此等振動的背後隨處均尚藏有某種事物，不是很自然很得當的結論麼？我們自己的感覺藏在大腦的振動後；所以我能在此點，定下『自然知識的限界。』但若說這種限界僅存於此處，而非存於知識自身的性質中，則稍一反省，便知道是不確實的。

種種式式的思辨，都從這一點出發，並不是毫無理由的。杜·波以·勒伊蒙曾指明世界的構造與人類大腦的構造，無任何類似之處，以排斥『世界靈魂』的思想。這個論據，很可以駁斥世界靈魂之擬人的概念，但若這種概念取得了更一般的形式，這種概念便不能由他這個論據而駁斥。其他的概念，例如叔本華的意志與運動衝動的同一觀，斯比勒爾(Spiller)〔K〕用以反駁杜·波以·勒伊蒙的『世界

精氣，』烏柏衛的有感覺能力的物質等等，很容易被斥為超越的思辨；但此等思辨所由而生的地盤，却依然存在，且在消極方面我們尚可堅決的答說，關於這無生命無聲音的沈默的屬於振動的原子之世界，我們什麼亦不知道，但我們如要在科學方面表示現象的因果關係，這個世界却是一個必要的概念。我們會講過，這必要的概念，不說明所與的事物，換言之，不說明感覺，祇說明其生滅之秩序，所以我們必須知道，這個概念，就其全部性質及其必要原理而言，決不能以事物之最內的本質，啓示於我們。

如果我們從物質與勢力出發，我們必得到恰好相同的結果。在這裏我們很容易說明，理論的物理學，從任一觀點看，雖有無限更精細且益益精細的說明與數學分析，但與知識相對立的困難，却常常保持原狀。我們只要回想到原子，我們就隨處可以發現機械觀的不足。我們很知道，人們常斥唯物論對於思惟的說明為不可理解，休謨（參看八頁至九頁）為要排除這種駁斥起見，曾公言他在因果關係的其他場合，亦發現了這種不可理解性。就這點說，他得其正；但他這種言論，一方面固是保護唯物論，他方面却又是破壞唯物論。矛盾不能屬於『物自體』，乃種根於我們的思考方法。

如果意識與大腦運動是一致的（雖然我們不能瞭解它們是如何彼此互相影響），我們殆難避免昔時斯賓諾莎的思想（這種思想，在康德那裏，亦有反響），認二者為同一事物投射於不同的理解器官。唯物論既這樣牢牢地主張物質及其運動是現實的，所以，這一學派的真的獨斷家，都決然宣告大

腦運動是現實的客觀的事實，感覺不過是假現的一種，換言之，祇是客觀性之迷妄的反射。但不僅「假現」是迷妄的；即假現的概念亦屢屢證明了是迷妄的。特別是古代的哲學家，他們很素樸地相信，當他們說明一件事物為「假現」時，他們就破斥了一件事；好像，假現的概念不是一個相對的概念！一線微光，一帶白雲，假現為一個姿形，但光與雲仍是現實的。例如，如果說運動是假現，我們便有理由，認物自體為永遠靜止的。但現象上的運動，不遵從這個判斷。那像光線與雲帶一樣，是一個單純的與件。

對於感覺之唯物論的考察，我們的判斷必須是這樣——如果大腦運動被揚為它的真正的本質。這種見地，曾為蘭格威塞爾所表述。蘭格威塞爾在與吐·波以·勒伊蒙辯駁時，曾說：「我們的自意識既不知道身體的解剖，至少它不知道大腦的纖維組織，實則，根本就沒有自意識這種東西存在於客觀的意義上，所以，我們亦不能從主觀方面，知道什麼是我們的感覺。」

在這裏我們又知道了，「客觀的」及「主觀的」這一類近世觀念的導入，如何會加強昔時的素樸的關於感官印象的見解。嚴格照他們的意思，「主觀的」便是無所存的；換言之，主觀的存在，並不是真實的本來的存在，而科學所研究的，祇是真實的本來的存在。我們的自意識——這是笛卡兒以來一切哲學思想的出發點——祇是這樣的主觀現象。我們必須知道意識所在的大腦部分及此等部分內運動的流，我們纔知道意識是什麼；我們必須「客觀的」認識意識，然後能合理要求的一切，才算成就。

悔哲學爲『神祕論』的唯物論自然哲學家的這種種見解，有有哲學修養的科學家的意見，在其對方。天文學者佐爾奈 (Zöllner)，在他那本可注意而且重要的『慧星性質論』中，曾說明我們祇能由感覺，取得對象一般的觀念。感覺是實在的外界所由而組成的材料。我們所能想像的最單純的感覺，當我們思考變化的感覺狀態在一個有機體中的結合時，本已包含時間及因果的概念。所以佐爾奈說：『因此，在我看，感覺的現象，比物質的運動，是更根本得多的觀察事實，我們必須認運動是感官變化所以能被理解的最一般的特性及條件，認其爲感官現象的屬性。』[七]

事實上，原子及其運動的觀念可說是從感覺導出，但不能說感覺是從原子運動導出。這樣，我們固可從感覺出發，破棄自然知識的限界，似乎把全部自然科學化爲心理學的特殊部門；但我們以後就會知道，這樣一種心理學，不能再成爲精確的科學。我們必須將我們的感覺及抽象的感覺觀念，還元爲空間充實，抵抗，及運動那種種最單純的要素，然後我們才有基礎，從事科學的活動。如果在可感覺物這些最抽象的觀念中，一切人因有先天認識要素之故而必然互相一致，則與更具體的、與苦樂相結合、而被稱爲『主觀的』的感覺相比較，這種觀念可說是『客觀的』，因爲在所謂主觀的感覺中，我們的主觀，不能與其他的有感覺的主觀，發生普遍的必然的調和。但一切事物結局都在主觀內，因『客觀』本來不過指我們表象中的『對象』。感覺與感覺的觀念是普遍的，原子及其振動的觀念是特殊的。感覺是

現實的，所與的；但在原子之中，除已經謝去的感覺之殘餘（我們即以此創造原子的觀念，）即不復有任何事物是現實的，所與的。說有某種外界的絕對獨立於『主觀』以外的事物，與原子的觀念相對應，固然是很自然的，但並非絕對必然的，不可改變的。不然，像巴克萊那樣的觀念論者，便決不會存在了。

如果在感覺及原子運動這兩個對象之中，必須有一個認為現實，其他一個認為假現，則感覺與意識為現實，認原子及其運動為假現，是更有理由得多。我們雖建自然科學於這種假現之上，但這事實不能引起任何差別。這樣說，自然知識便祇是真知識的類似品，像地圖一樣，祇是我們尋路的手段。地圖雖於我們有用，但與我們思想上正在旅行的地方，相隔甚遠。

但這樣一種區別，既非必要的，亦非有益的。感覺與原子運動，在我們看，作為現象，乃同樣是現實的，雖然前者是直接的現象，原子運動祇是間接的現象。物質及其運動之假定既在我們的觀念中創造了嚴密的關聯，所以那應當稱為『客觀的』；祇因有它，事物的雜多性，纔成為統一的鉅大的包括的『事象』。我們是把它看作我們思維中的不變的『對象』，使與自我之變化的內容相對立。不過，這全部現實性，僅是經驗的實在性，很容易和先驗的觀念性相結合。

批判的哲學是以認識論為基礎。從這種哲學的見地看察，我們所討論的『自然知識的限界』已經沒有加以破壞的必要，因為這種限界，並不是和我們沒有關係的敵對的勢力，却就是我們自己的本

質。倘若我們仍要作最後的嘗試，冀以更通俗的方法，破除一種不可和解的二元論的外觀。那還有佐爾奈所提供的方法，即以感覺歸於物質自體，認機械過程與感覺過程保有規則的一般的結合。但我們決不可忘記，上述的說明，並不是自然科學的說明，祇是思辨的說明；且真正的問題（即現象內的不可理解的要素）並未排除，不過推延下去。——要保存自然科學的意義，這種學說必須嚴格證明人類感覺是從自動分子的感覺過程成立，像證明肉體由細胞組成，機械運動由外界移變為我們神經系統的狀態一樣。但這兩個問題依然是常常存在的：即，勢力與物質的觀念，不能解脫一向存在的困難，但又遭遇了一個新的更大的困難。再者，意識固將依一個紐帶而與物質相結合，但與感覺（構成的感覺）的雜多性相關而言，它的統一性所表示的不可理解處，依然無殊於舊時意識對大腦原子振動的關係。

而且，如果這個理論是可以貫徹的，結局，原子是否會像建築完全後的搭架一樣被拆毀，亦頗有疑問。感覺世界——所與的唯一世界——實際可由其本有之要素來說明，而無需外的支持。但若仍有充分理由將原子觀念保存，物質世界亦依然是表象世界；如是，推測這兩個相應的世界——物質世界與感覺世界——背後有一個未知的第三世界，作它們的共同原因，比單純地視這二世界為同一，必更能導我們入深處。徹底的自然研究，就這樣由其自身的結論，使我們超越了唯物論。在這點，我們必須把自然研究的全體，看作是現象世界，而其旁的精神生活現象，雖表面上依存於物質，但本質上却是不同的。

別的東西。但我們亦常祇在這點超過唯物論。從別的前提出發，尤其是從感覺器官的生理學出發，我們可以達到同一的自然知識上的限界；但我們不能發現任何一個不與全部機械世界觀相關聯的點，在那點上，進一步的實質的研究，會證明它們是不恰當的。至於其他的責難，例如從科學徹底性的裁判席，責唯物論者爲『愛玩主義者』都沒有效力，或不會接觸唯物論的本質，它所接觸的，祇是某一些唯物論者偶然的言論。

這一些話，對於利比居『化學書簡』對唯物論者所下的某幾種攻擊，最爲適用。比方，他在第二十三信中說，『精確的研究，會證明在一定時期，地球的溫度，使有機的生活沒有可能；蓋因血液在攝氏七十八度時即行凝固。那證明了，地球上的有機生物，有其始端。這些都是重要的事實；即令這些事實是這世紀唯一的業績，哲學對於自然科學，已應有深深感謝之義務。』

精確的自然研究之證明這點，無殊於勒伊爾 (Tytell) 之證明地球現狀永遠如此！這全範圍，容納多少爲所事實所支持的假設。歷史告訴我們，偉大的定理是怎樣代謝，經驗與觀察之個個的事實，才是我們認識之永續的不絕增加的寶庫。哲學如要把精確科學所謂功績全部佔爲己有，實未免太過。忘恩。康德告訴我們，我們的悟性必然會尋求每一個原因以前的原因，每一個原始以前的原始，而理性之統一的努力，却要求結論。他這種說明，充分暴露了互相鬥爭的各種理論之人類學的起源。在這場合，我

們固可追求進一步的證明，但決不叫哲學不要承認她自己的兒女，雖然他們披上了顏色複雜的自然科學的衣裳。

利比居曾以侮蔑的流盼，非難『愛玩者』說他們要從最單純的細胞有機體引出地上一切生命，且樂意要處分無限的年數。這輕蔑的流盼，和有機生活的始端已有證明的理論，相伴而來。

關於現存自然物體的起源，要成立一種假設時，爲什麼我們不應樂意要處分無限的年數呢？研究一下當中的理由，是很有興味的。漸漸進化的假設，可由其他的理由予以攻擊，但這完全是另外的問題。假若僅以須處分無限年數爲攻擊理由，那便陷入了普通思惟最奇異的一個謬誤中了。數千年我們是聽慣了的；依地質學者的暗示，我們可進行至數百萬年。自天文學者教我們思考以數萬億哩計算的空間距離以來，我們還可假定地球成立已有數萬億年，雖然這個數目，因平常計算不常用得着的原故，一看似乎過於誇張。比這些數目還大而爲我們慣用的最大的數目，便是無限或永遠。這裏，依然是我們的得意的境涯；絕對的永遠這個概念，從我們入初等學校以來，便爲我們所熟知，雖然我們老早就知道，適當地說，我們是不能把它表象。萬億（或百萬自乘四次）與永遠之間，在我們看，祇是一個空想的領域，祇有那最空想的想像會迷妄在當中。然最嚴密的悟性判斷，必告訴我們，先天的，在經驗未有任何判斷以前，我們爲有機體年齡所得而假定的最大數目，決不比這個數目的任何自乘數，有更大的確實性。

在更大的數目未由經驗的事實而更有確實性以前，假定最小的可能數，實違反了真正的方法論上的公理。實際不如與此相反；因為，在巨大最逐漸的變化中，真正的問題乃在於於這一種觀念的獲得，即，自然力必須有多少年數才够使它們實現。我們所假定的數目愈小，我們所須有的證據便愈多，因為先天的說，時間愈短，其確實性亦愈小。總而言之，我們必須為最小數增加證據；不像偏見所假定，須為最大數增加證據。所以，恐怕大的數目，和恐怕大膽的或複多的假設，決不是一回事。從其他方面說，漸漸發展的假設，或不免近於大膽近於不當；但大的數目，決不致使假設成為更大膽的。

利比居斷然主張『化學要在實驗室中造出一個細胞，一個筋肉纖維，一根神經，簡言之，要造出任一片有生命特性的有機部分，是決不會成功的。』在這樣主張時，他依然保持不批判的態度。為什麼不會成功呢？因為唯物論者曾以有機的物質混同於有機的部分麼？這決不是使他這樣斷定的理由。我們可以修正這種混同，但細胞化學製造的問題，依然是未解決的不是全無意義的問題。人們會有長時期相信，有機化學的物質，祇能在有機體中成立。但這種信仰，久已被放棄。現在我們還相信，有機體祇能從有機體中成立麼？一個信條死去了；其後繼者將永存！我們不寧可斷言，這些信條沒有多大的科學價值麼？

在嚴密的考察下，精確研究不生唯物論，但亦不排斥唯物論，至少，不像唯物論反對派所希望的

那樣排斥唯物論。因為，『自然知識的限界』在其真意上，決不能滿足其反對者的大多數。要在此發現問題的解決，且以此解決為滿足，非有顯著的哲學教養不為功。

但在現實生活及意見的日常交換中，自然研究對唯物論所抱的態度，決不像在一切結論均嚴密進行時那樣，是中立的或消極的。在德意志幾乎每一個自然研究者都有功於唯物論世界觀的復活，決不是偶然的。而在唯物論『攻破』之後，却空前流行一種通俗自然科學的書籍及雜誌論文，以唯物論的見解為基礎，好像這問題早經解決似的，當亦不是偶然的。根據我們所已經說過了，這全部現象即可自行說明。蓋因，如唯物論祇能依認識論的批判來排除，而在積極問題的領域內，唯物論還處處立在正當的地位，則在此種大障礙被人忽視的限度內，我們很容易豫料到，就大多數從事自然科學的人說，唯物論的思想秩序，會完全在他們的知識經驗範圍以內。要避免這個結論，除非具有這樣兩個條件。其一在我們之後，那就是哲學的權威，及宗教對於精神的深影響。其他却尚在頗遠的前方；那就是哲學教養普及於一切從事科學研究的人間。〔六〕

歷史的教養須與哲學的教養相伴而來。次於哲學的侮蔑，而堪稱為唯物論特色的，便是常常與精確研究相結合的非歷史感（*Ungeschichtlichen Sinn*）。現在，『歷史的』見解，往往被認為是保守的見解，這情形，一部分是因為，為金錢及名譽之故，學問往往被濫用來支撐反時代的勢力，為助長掠奪的

興味，對於那有害於一般福利的權利，提示過去的光輝與歷史的由來。自然研究却不易濫用到這些目的上來。也許，精確研究所引起的不斷的自制要求，對於品性亦有強力的影響。從這方面說，自然科學者的非歷史感，祇能增進他們的光榮。

問題的別一方面，是歷史見解的缺乏，會中斷進步的連索；細微的見地，將支配研究的全體；又因輕視過去之故，對於科學現狀，未免作過分的俗人的評價，致認現行的假設為公理，盲目的傳統為研究的結果。

歷史與批判，往往是同一物。認懷胎七個月的兒童比八個月的兒童更易長成的多數醫師，普通把這看作是經驗的事實。但當我們在占星學上發現這種見解的起源，「忒」而懷疑土星有致死力的時候，我們亦懷疑這個事實。——不知歷史的人，將認近代研究所未明白反對的一切普通藥方，為有效能。但若他曾見過十六世紀十七世紀的藥方，並曾充分考慮即在如此可怖如此不合理的配合下面，人們亦常克臻全愈，他就會不再置信於卑俗的『經驗』，却祇信任某種藥劑或某種毒藥已為最慎重最科學的近世研究所確認所嚴密規定的效果。數十年前人們認近世化學的『元素』大體已經確定，其一部分理由，便是不瞭解科學的歷史。現在人們已漸漸明白，新的元素可有發現，其他的元素也許可被分割，且已漸漸明白，元素這個概念，亦祇是暫時的必要。

有許多化學者，仍認化學史始於拉瓦節（Lavoisier）。在兒童歷史中，中世紀的黑暗時代，往往以『路德出現』這句話為終結；同樣，對於他們，則拉瓦節的出現，排斥了燃素的迷信。只要這個迷信一經排除，這種科學便會自然而然的從人民常識中生出來。當然！我們如此看這件事情，這件事情亦必須如此看！有理性的人，都得如此做。假若人們不設想有一個燃素，正當的途是老早就達到了！老斯達爾（St）還會如此迷妄麼？

反之，如果一個人在歷史上，看見了誤謬與真理已結成了不可分解的融合，如果一個人知道了，完全知識（一個無限遠的目的）之不絕的接近，怎樣須經歷無數的中間階段，如果一個人看見了，誤謬怎樣會成爲多樣的繼續的進步之保持者，他就不會輕易根據現今事實上的進步，斷言我們的假設已無爭論餘地。他如果知道了，誤謬的理論，決非像天才眼前的霧一樣，突然消散之後即會促起進步，他如果知道了，誤謬的理論必須依較高的辛辛苦苦由熟練方法取得的理論來推翻，那他決不會以輕視的微笑，看待研究者爲證明新而不爲人所熟習的理念所費去的許多精力，同時，他又將在一切根本問題上，少信賴傳說，多信賴方法，而全不信賴不合方法的理解。

在德意志，因有費爾巴哈，在法蘭西，因有孔德，遂發生一種意見，認科學的悟性，祇是妨礙的空想被排除後得到了當然效力的常識。但歷史上沒有任何痕跡，可尋來說明，常識會在妨礙的空想被排除後

突然出現；它却到處都說明了，新觀念是不願反對的偏見仍拓道前進，甚至在它前進的時候，與它所要排除的謬誤互相融合，或與之並道陷於謬誤的方向，所以，偏見的全部排除，照例是全部過程的最後完成，其作用頗似已成機械的擦掃。爲簡明起見，我們還可比喻說，從歷史方面看，謬誤是鑄模，真理的鐘是在裏面鑄成的，祇在鑄造完成後，這個鑄模才會被破壞。化學對鍊金術，天文學對占星學的關係，都可說明這點。最重要的積極的結果，必須在科學基礎完成以後方始獲得，乃是當然之事。關於天體我們現有的知識，祇有極小部分是由哥白尼發現的；在所覓原酸中仍包含鍊金術最後遺跡的拉瓦節，和我們今日的化學比較，亦是非常幼稚的。當一種科學的眞基礎確立以後，即有許多結論，可由比較少的精神勞動引出；撞鐘比鑄鐘是更容易的。在原理上有重要進步時，我們常可看見，新觀念不願偏見而發生出來，最初，也許還是從偏見中生。當它發展的時候，它才會破裂那已腐朽的外殼。在沒有這種理念與這種積極努力的地方，偏見的排除必於我們毫無用處。在中世紀，已有許多人不信占星學。在一切時候，都有教會中人與俗間人反對迷信；但天文學不從這些人那裏生出，却是從占星學者那裏生出。

歷史研究最重要的結果，便是學者平心靜氣的，不以敵視之心，亦不以信仰之心，考察我們的假設與理論，把它們看作是無限接近眞理的努力——那似乎是我們精神發展的使命——上一個階段。這當然會立即揚棄唯物論的體系，如果唯物論以信仰物質的先驗存在爲前提。但就精確科學言，最能發

現者，當不是侮蔑昨日的理論，確信今日的理論的人，最有發現能力的人，必定把一切理論，看作是接近真理、概觀事實及使用事實的手段。

排斥理論的獨斷，不是排斥理論的利用。如果我們對於與事物相關的一般理念，均在其發生時予以壓抑，而牢牢執着個別的能由感覺證明的事實，那亦同樣是乖離正道。人的精神既然祇在理念——那由心情想像的深處產生——中得到最高的超越自然認識範圍的滿足，所以，若不休息於普遍的思想中，並從此引出新的能力，那它雖要以它自身獻於真誠的嚴密的研究工作，亦必不能成功。分類的概念與法則，雖像黑爾模浩爾茲所說的那樣，作為一種手段，來幫助我們記憶並概觀非此即不能概觀的對象與過程；但他方面，又有統一的概括，作為現象雜多性的統一，來應付我們精神中的綜合的根本衝動——這種衝動，到處都在哲學的大全體中及在包括多數對象的最單純概念中，努力以追求統一。我們現在雖不要像柏拉圖那樣，把與個別相對的普遍，看作是真的現實，且獨立於吾人的思惟之外；但在我們的主觀性中，在我們看來，這種普遍，實不祇是包括事實於一處的括弧。

我們的這種主觀性，就自然研究者說，亦有其意義，因自然研究者決非發明的機器，而是一個人。人的本質各方面，乃以一種不可分的統一，在他的人格中發生作用。但在這裏我們又發現了唯物論在反對的方面。這種精神趨向，一方面使我們將關於現象基礎的大假設，變為不變的信條，他方面又表示了，

它很怕在自然研究上與理念合作。我們曾講過，在古代，唯物論因固執原子及其運動之信條，無意於新的大膽的理念，所以終久沒有什麼結果。反之，唯心論派，尤其是柏拉圖學派及畢達哥拉斯學派，却給古代以最豐富的自然科學的結果。

近世，就事象之發明與發現說，我們對於唯物論，已能給與比較有利的說明。原子論，一度祇能引導人們去考察現象的可能性，但自迦桑狄以來，已成爲現實之物理研究之基礎！自牛頓以來，機械的世界觀已漸漸支配自然知識的全部。所以，如我們不問『自然知識的限界』，則唯物論已不僅是現今一切自然研究的結果，而且嚴格地說，還是現今一切自然研究的前提。但若對於此事更明白更一般地思考一下，則在原理上揚棄唯物論之批判的認識論的見地，已愈益擴張至自然研究者間，且常常擴張至最著名最有卓見的自然研究者間。對物質之素樸的信仰雖消滅，亦不致妨礙自然研究之勝利的進行，而在自然之背後，反會展開一個新的無限的世界。這個世界，與感官的世界保持最密接的關聯，也許還是從別一方面看察到的同一的事物。這個世界，對於我們的主觀，對於我們的有各種情緒的自我，堪稱爲真正的故鄉，而爲它們所熟識；同時，原子及其永遠振動的世界，却作爲無關係的冷酷的事物，與它們相對立。

當然，唯物論亦要認原子的世界，爲精神的故鄉。這不能無影響於它的方法。唯物論信賴感官。其形

上學乃從經驗世界之比論而成。其原子爲小的物體。我們固不能將它的小的程度表象出來，因爲這是人間的表象所不能及的；但我們可以用比較方法，像看見到感覺到它們一樣，把它們表象。唯物論的全部世界觀，都以感性及悟性的範疇爲媒介。但我們精神的這些器官，却就大體有現實的性質。它們給我們以事象，雖不給我們以物自體。更深邃的哲學在後面來了，它認此等事象爲我們的表象。但下述的事實，不能爲所改變，即以悟性及感性爲媒介而與事象發生關係的那一類表象，有最大的永續性、確實性及合法則性，並因此故，還與外部世界（永遠法則所支配的外部）世界有最嚴密的關聯。

唯物論，在表象現象世界之要素時，是創造的，但祇在感官的指導下，以最素樸的方法創造。它既不絕依賴最有規則的機能的知識要素，所以它有源源不絕的純粹方法，對於誤謬與空想有防禦的工事，且對於事象的言語有更純粹的感情。

然唯物論往往以現象世界而欣然滿足，而任感官印象與理論結成不可分解的全體，這是一個缺點。因此，它既沒有衝動，要超越感官現象的表面的客觀性，亦沒有衝動，要以奇矯的疑問，由事象誘致新的語言，要以實驗（其目的不僅在整理個點）破壞從前的思考方法，而在科學範圍內，導入全新的洞見。一句話，唯物論在科學方面是保守的。怎樣對於人生最重要的範圍，它又會在一定的關係下，成爲革命的酵素呢？那是我們以後就要說明的。

唯心論在本質上亦是形上學的創作，雖然這種創作，在我們看，似乎是一個較高的未知的真理之熱狂的代表。在我們胸中，有一種創作的創造的衝動，在哲學藝術及宗教上，往往與我們的感官及悟性所提出的證言直接矛盾，但其創造品，在最高尚最健全的人看來，仍較單純的認識為更高尚——這種事情，表示唯心論亦與未知的真理相關聯，雖其關聯方法，完全與唯物論不同。感官的證言，人皆同意。純粹的悟性判斷，不會動搖，亦不會誤謬。但理念是個個人格之詩的產物，其魔術也許足以支配全時代全民族，却決不是普遍的，更不是不變的。

如果唯心論者常常記住，現象世界雖祇是現象，但仍是一個有關聯的全體，將無關係的成分插入，其結局必有破壞全體的危險，他在實驗科學中就 and 唯物論者一樣，可以安然進行。然曾一度登入理念世界的人，却常常有一種危險，要以此混同於感覺世界，或變造經驗，或在散文的意味上（在這意味上，『真』與『正』這一類名辭，祇屬於感官及悟性的認識），稱其詩作為『真』的或『正』的。蓋因，捨藝術及宗教所謂『內的真理』不言（藝術及宗教的標準，祇是靈魂之調和的滿足，與科學的認識全無共通點），則配稱為真理的，必須在每個有人類組織的人看來，都是真的。這種一致，祇能在感官及悟性的知識中發現。

然在理念與這種知識之間，有一種關聯，存在於我們的心中。心的產物，祇在目的及意圖上超越自

然，但作爲思想與人類組織的產物，它亦祇是現象世界的部分，須依必然的法則而互相關聯。總而言之，我們的理念，我們的大腦幻想，和我們的感官知覺，我們的悟性判斷，是從同一的自然產出。它們不是偶然地、不規則地、意外地，在精神中生起；嚴格的說，它們是心理過程的產物，在這種心理過程上，我們的感官知覺不是沒有作用。理念與大腦產物的區別，在於其價值，不在於其起源。但什麼是價值呢？那就是對人類本質之關係，對其完全的理想的本質之關係。理念依理念而秤量。精神價值世界的根柢，像我們的感官表象的根柢一樣，深種於不許我們觀察的最裏奧的人類本質中。從心理方面我們可解理念爲大腦產物；但作爲精神的價值，我們祇能以同樣的價值來秤量它。格爾恩禮拜堂祇能與其他的禮拜堂或其他的藝術品相比較；其石材祇能與其他的石材相比較。

對於科學的進步，理念和事實是同樣不可缺少的。理念雖往往超越經驗，但不必就會導往形上學。理念，像結晶物的射出一樣，無意識地迅速地從經驗的要素跳出，但可還元爲經驗，且在經驗中尋求它的確證與非證。悟性不能作出理念，但整頓它，服侍它。科學的理念，是像詩的理念，形上學的理念一樣，從個人精神中各種要素的交互作用而生；但其進程不同，因爲科學的理念須服從研究的判斷，在這種判斷中，作爲判官的，祇是感官、悟性、與科學的良心。這個裁判所，不能要求絕對的真理，否則，人類進步將成爲極可疑的。效用、調和（與理念所激起的實驗中的感官證據相調和）、斷然的優越性（對相反的各

種見解的優越性)——這些足夠使理念在科學範圍內取得市民資格幼稚的科學，始終將理念與事實混同；已經發展且在方法上已經確定的科學，纔依精確研究之助，將理念形成爲假設，最後成爲理論。

最偏見的唯心論者，亦不完全輕視以經驗自身證明經驗不充分的企圖。如果在感官世界的事實上，不能發現任何痕蹟來說明感官所與的，祇是眞事物之着色的也許還很不充分的圖象，唯心論者的確信，便成了不可信的了。然而，就連感官的普通錯覺，亦會予唯心論者的意見以根據。樂音之數的關係之發現，乃從畢達哥拉斯學派的理念出發，那是和原感官的假現相反的。就聲音而言，我們的耳不會給我們以數的關係的意識。然感官自身，成了理念的左證；分開的絃，金屬鏈的大小，可在種種音的關聯上，以感官來知覺。所以，曾一度被排斥的光線振動說的理念，後來因有感官及計算的悟性爲左證，才再被採納；干涉的現象是可以觀察到的。

從這點看，唯心論者亦可成爲研究者，但他的研究，通例會表現革命的性質；唯心論者對於國家，市民生活，傳統道德，往往有革命思想。

但我們決莫忘記，在這裏，乃是多少的程度問題。捨少數有一貫體系者不談，在現實生活上，作爲個人的類型，唯心論者與唯物論者，不會比冷血質者及膽液質者更多。說大體上抱唯物論見解的人，沒有一個能抱有科學理念而完全推翻傳統見解，實未免稚氣。我們的研究家，特別在時代傾向如此的今日，

幾乎都充分抱有唯心論的見解，雖然他們大體相信他們所能見所能感覺的事物。

在近世自然研究史中，不能像在古代那樣，確實地分別唯物論與唯心論的影響。在科學進步諸大領袖，尙未有極精細的記述其全部人格的傳記以前，我們所立的地盤還是極不確實的。教會的壓迫，大都會妨礙真意見的發表；有許多高尚的人，祇因他有所發現而爲我們所知，但究其實，他們也許還有豐富的思想，精神之熱烈的鬥爭，及深邃的理念之財寶。

我們現代大多數自然研究家，極少想到理念、假設、與理論。但反之，利比居在論培根的演講中完全排斥經驗論時，他對於唯物論的怨恨，又過於深入。

『培根在一切研究上，都予實驗以高價值。但關於實驗的意義，他一點也不知道。他把它們看作一種機械，認它們一經推動，便會行其所行。但在自然科學上，一切研究都是演繹的或先天的。實驗祇是思想過程的補助手段，像計算一樣；如果一種實驗是有何等意義的，則在實驗之前，常須有思想。』

『在普通意義上，經驗的自然研究，原是不存在的。沒有理論或理念在前，則實驗之於自然研究，殆如玩器之於音樂。』

話說得多硬！但事實上經驗論並未陷在這種絕望的狀態中。對於培根的實驗，哲學家與歷史家均須表示感謝，但利比居的精密的分析，却告訴我們，從培根的實驗不僅沒有得到什麼結果，且亦不能得

到什麼結果。但我們却以為，在方法上他既這樣不誠實，這樣輕率，他既然這樣任意取去對象，他既然缺乏集中與忍耐，尤其是，他既然有這樣多方法上的感想與策略——這種奇想與策略，沒有任何實際的應用，但排擠了那部分有用的方法，以致屢屢陷於驕縱與疲弱——難怪結果會是這樣。然若培根祇發展歸納法的概念及並非不重要的關於消極事例與特優事例的學說，他自己的方法也許會使他不致這樣反覆無定罷。但他因要能證明他所懷抱的理念，曾在這種冷漠的衝動上，發明一種可疑的分類，即移動的事例、單獨的事例、祕密的事例等等，以致陷於驕縱。說他的研究沒有任何理念為指導，在我們看，似未必然；實際也許恰與此相反。例如，利比居毫不假借地暴露的熱的學說，便可說是一種先入之見。

培根曾以無用的概念，過分裝飾他的證明學說，就這點言，他未免在他所攻擊的煩瑣哲學的餘波面前投降。但他的研究所以不能成功，為之障者，實非概念的妖靈，祇是一般研究所不可缺的性質他全然缺乏。培根固不宜於從事適當的實驗，亦同樣不宜於在批判方法上編輯古人的著作。〔107〕

有效果的理念有一特色，即它祇能在有一定對象之徹底的根本的研究中發展。但這一種研究，即無指導的理論，亦可有效果。哥白尼以其終生從事於天體的研究；桑克托里士（Sanctorius）以其終生從事於天秤的探討；前者有早年從哲學及觀察所得的理論，作為指導；但桑克托里士不亦是一位科學家麼？〔11〕

第二章 勢力與物質

『世界由原子及空虛的空間成立。』就這個命題看，古代的和近代的唯物論體系是一致的，雖然原子概念會漸漸發展成爲種種差別，而關於這豐富的多樣的世界全體如何由這單純的要素成立，亦有了種種不同的理念。

今日唯物論最素樸的言論之一，由畢希訥（Büchner）洩露了。他稱近世原子爲『自然研究的發現』，稱古代人的原子爲『任意的思辨的表象。』^{（一）}實際，今日的原子論依然和德謨克利特士時代的原子論一樣。它依然未喪失形上學的性质。在古代，它亦是當作一種自然科學的假設，用以說明被觀察到的自然過程。但我們的原子論與古代人的原子論的關聯雖是這樣在歷史上確定了；但關於原子之近今的見解，却是從哲學與經驗之交互作用，漸次得到非常的進步。與原子論相結合而生出這富有效果的發展的，實際即是近代科學的根本原理，即批判的原理。

『依研究自然的高尚衝動而終生努力的第一個化學家』洛伯特·波以耳，恰於迦桑狄對笛卡兒勃發學問上的論爭時，遊歷大陸，作爲青年時代的一種修養。當他於一六五四年定居牛津，決志以其一生獻於學問時，作爲一種形上學理論的原子論，已取得了勢力。但波以耳所要專研的那種科學，比任何

科學，都更晚才脫離中世神祕主義及亞里斯多德見解的桎梏。導原子論入這種科學的，便是波以耳。自他以後，這種科學應用這種理論的地方亦最多。然他却在一六六一年『化學上的懷疑者』一書，宣稱他曾踏入精確科學的道路，在這種科學上，原子和仙丹一樣不能成爲信條。

波以耳的原子，依然是伊壁鳩魯的原子，依迦桑狄而導入科學者。它仍有種種的形態，而其形態對於結合之強弱有影響。由激烈的運動，凝聚的原子有時互相分離，分離的原子有時互相凝聚。像古代原子論所主張的那樣，它們是以粗面的突出部相互連繫。『當化學的結合發生變化之際，第三物體的最小分子，即流入其他二物結合所隔的空隙間。這種最小分子，亦依其表面的構造，而與其一物相結合，不與其他一物相結合。原子之劇動將奪去其他一物的分子。但在下述那一點，波以耳的原子論是和古代人的原子論不同的。即他和笛卡兒一樣，承認物質將由運動而散亂，他又常不問原子運動的起源，不然，就以此種運動歸於神之直接影響。』

原子論的這種形態，在英吉利，只要牛頓的引力法則一旦爲人所承認，便必然會被破壞。我們曾在上卷說明牛頓的純粹數學的假定，如何迅速的，便變成了一種新的理論，與一切以前的觀念完全反對。有了物質最小分子之吸引，便不必再假說原子有粗的表面和多樣的形式。在接觸之外，現在又有了一個紐帶，那就是吸引。小物體彼此間的衝突，便失去了它的意義；就連對於不可量物——牛頓仍要從

它的活動引出引力——亦發現了一個類似的原理，即排斥力的原理。

原子概念之變遷全史，只要看英吉利的情形及物理學家哲學家在該處所發展的觀念，便很明白。霍布士，有這樣大影響的霍布士，曾認原子概念是相對的概念。他像數學家分別無限小的種種序列一樣，說有種種序列的原子。這種理論的一種應用，便是不可量原子之假定，那種原子存於有吸引力的物質之間隙中，且與具體原子相關而言，被認為無限小。在衝擊之機制依然為人所信時，一方面由運動產生光的現象，他方面由運動產生第一序列的原子的引力的，是第二序列的原子。但距離作用（Action distans）的思想一旦得勢，首尾一貫的，被應用到不可量的原子上來，它們雖沒有任何現實的衝擊，亦會發生排斥作用。像道爾丹（Dalton）所發現的那樣，有了這種思想，物質特性的觀念，就在大體上完成。蓋因在道爾丹時代，人們不假定有第二序列的原子，却假定在可量原子之周圍，有光與熱的物質為連續的被覆，並不是一種本質的改革。就連笛卡兒及霍布士，實際亦假定空間之永久充實，因為他們覺得，較大分子間の間隙，為較小的益益小的分子所充滿。無論如何，當道爾丹在十八世紀終末之頃採用一種觀念，卒在科學史中永享盛名時，他是發現了這種意見早經存在。

他考察物體的種種聚合狀態以後，說：「這些考察，默默的引出這似為一般所採納的結論，即，其大可見的一切物體，無論是流體抑是固體，均由鉅額的非常小的分子或物質的原子，依強弱不一須視情

形而定的吸引力而互相結合。這種吸引力，因可妨礙分子或原子分離，故極適當地被稱爲「凝集引力」，又因其從散亂狀態中集合各分子（例如從蒸氣集合成爲水），它又被稱爲「集合引力」，或更簡單地稱爲「親和力」。無論名稱如何，所指均爲同一的力……除這種吸引力以某種形態而一般屬於可量物以外，我們又發現了別一種力，那亦是一般的，對於我們所知的一切物質都有作用，即排斥力。現在一般人都以這種力歸於熱的作用，我想這是正當的。這種微妙的液體的空氣，常包圍着一切物體的原子，使其不致發生直接的接觸。』〔四〕

我們如一反省，物理學關於吸引的見解，在十八世紀最初十年間，即依牛頓弟子的影響而爲人所承認，我們就知道，差不多有五十年的光景，就够把古代人的原子概念完全改造，致令道爾丹發覺這種改造已成爲一般承認的事實。道爾丹的特殊貢獻之一，便是極力主張一切相似的實體的最小分子，有同一性。這種見解，是物理學根本見解上同一次大革命的結果。因爲，如果原子不復有彼此間直接的接觸，亦就不復有任何理由假定各種形態，是由其突出部分，而彼此互相嚙合。

『親和力，』在道爾丹看來，即是有特殊化學表現的普通吸引力。那本是鍊金術者〔五〕愛用的工具的一部分，是真正的煩瑣哲學的一種性質。即令引力說之超越的轉向不會予以幫助，〔六〕那亦會像其他這一類概念一樣，依機械世界觀之流布，而被拋棄於一邊。牛頓曾假設可量物的最小分子有吸引

力，雖然他曾聲明，將來要再從不可量物的運動說明這種吸引。他祇反對化學作用與引力的同一性，因為他假定，在這二場合，勢力對距離的從屬關係，乃是彼此相異的。但在十八世紀初，航路便已發現了。蒲豐 (Buffon) 已認化學的牽引及引力為同一。波爾哈夫 (Boerhave) ——他在這世紀中有最明晰的頭腦——復返到恩比多立的 *Amicitia* (愛)，明白主張化學過程不由力學的衝突而生，乃由結合的衝動 (這是他說明 *Amicitia* 一語時的用語) 而生。在這種種情形下，煩瑣哲學的親和力一語，亦可再出，不過，這個用語之語源上的意義，却被拋棄了。『親和』已祇有其名；因為，當中所包容的，不是以同一為基礎的傾向，却祇是以對立為基礎的合一的努力。

科蒲 (Kopp) 說：十八世紀之初，還有許多人反對這個用語，尤其是當時的物理學家，他們恐怕這個用語的使用，會承認一個新的『祕密力』。尤其在法國，特別嫌厭『親和力』這個名詞，聖·喬夫羅 (St. J. Geoffroy) ——他在那時 (一七一八年及以後) 是化學親和力說的最著名的權威之一——就避免這個名詞的使用。他不說，如果有第三物質，其對於二物質之一的親和力，較這二物質相互間的親和力為大，則這第三物質的加入，就會使這互相結合的二物質分解。他祇說：『如果這第三物質對於二物質之一的關係，較這二物質相互間的關係更多，則這第三物質的加入，就會使它們分解。』『二』不僅在沒有概念的地方，即在概念過多的地方，一個名詞亦是很容易進來的。事實上，這兩個名詞，都不

過是一個過程的實體化。無色的表現，比着色的表現，更不易喚起妨害的附隨觀念。如果觀念及名詞對於方法的科學是這樣危險，則為避免謬誤計，那亦自有其貢獻。但科學史關於親和力這個概念所得的經驗，却說明了，如果事實的研究，能嚴密地依途進行，危險是不會這樣大的。祕密力將因此失其神祕的魔力，而成爲一類現象（精密觀察到，嚴密規定着的現象）之綜合的上位概念。

在此以前，古代人原子概念的變遷，不過是改造力學根本原則所得的一個結果，那種改造是引力法則引起的。親和力的概念，與這個新思想範圍聯成一氣，但關於勢力與物質的本質不會引入任何新的原理。化學的經驗，當道爾丹提出原子量的理論時，才與物質的本質之概念，直接發生接觸。

道爾丹採取原子量概念的思想過程，是非常明晰而且單純的。像德意志化學家里希特爾（Richthofen）一樣，他依他的研究，得到這樣的假定，即，化學的結合，乃在一定的非常單純的數的關係上發生。但里希特爾從他的觀察，一躍而至這種思想的最普遍的表现，謂一切自然過程均在量、數、及重量的支配下；道爾丹却辛辛苦苦求取直觀的表象，使化含量的單純的數，有所根據；原子論就在這裏和他半途遇見了。所以他有時說，因要說明化學過程，我們所必需的，即是從一般容認的原子論，引出正當的結論。如果原子論是正確的，我們除了由原子的一致的配置，即無其他方法，可以表象化含量的顯著的規則性。如果我們常常這樣考察化學的結合，說一種實體的一個原子，常常與其他實體的一個原子或二個

原子相合，化合量的規則性便完全說明了，可以理解了。但在這場合，化合的物質之量的差異，原因必定是在個個的原子中。如果我們能決定一個原子的絕對量，我們只要以原子數乘原子量，便可得該種物體一定量的重量；反之，我們又可以簡單的除法由原子量及一定物體的重量，決定這物體內所含的原子數。

就方法論及認識論方面，看看道爾丹的感能的表象方法如何能流行於世間，里希特爾的更思辨的思想，却使他的非常重要的發現不能流佈，亦甚有興味。雖然人們屢屢覺得感能的表象方法，不過是徹底確立因果關係的補助方法，而在此中圖準確瞭解物質構造的一切嘗試，都會在強迫我們根本改造這種思想建築物的新要求下，立即粉碎，但當作把握現象所不可缺的要件，這種方法却會再三確立它自身，並且幾乎無時不會引向顯著的結果。再沒有什麼地方，還比近世化學史，更能把這點說明了。

道爾丹原子說得到決定的勝利以後不久，新的發現與考察，便為這種長久被人誤解以後纔能重行樹立的見解，安置一個基礎，來進行一種重要的改造。一八〇八年格·盧薩克 (Gay-Lussac) 的發現——在同壓力同溫度中，各種氣體是依單純的容積關係化合，這種化合物的容積，又與其構成部分的容積，保持一種極單純的關係——像化合量有規則性的發現一樣，對於理論家的炯眼成了一種新的要求。然又像道爾丹一樣，阿渥格特維 (Avogadro) 因尋求一種感能的直觀的表象方法，以表象這

關係的原因，終得到他的重要的分子學說。他發現了（一八一一年）各種氣體在對壓力及溫度的關係上同一，在化學結合上同一，祇能依如下的定假來說明，即，各種氣體（在同壓力同溫度下）在同容積內其最小分子之數是同一的。但因要首尾一貫引伸他這種見解，他不僅須假定複合的氣體是若干原子在其最小物質分子中結合，且須假定單純的氣體之最小物質分子，亦至少有一部分是若干原子的結合。□□因此，在許多方面，分子可代原子；但分子不是單純的，乃是由原子化合的。化學物體的最小部分是分子；物質的最小部分便一般是原子。原子祇在化學的結合與分離上，才獨立顯現，改變位置，配置自身而成爲組織不同的分子。

設當時對於化學事實的知識，未曾給於偉大的衝動，阿渥格特羅的假說，恐亦難如此風行。貝爾澤里亞斯（Berzelius）採用道爾丹的理論，但補充之，認親和力所以各各不同的原故，在於原子之電的關係。這種理論有一長時期爲人認爲滿足；研究者的熱心，均傾向這種分析。這種青年的科學，遂非常迅速，取得了自然科學者的尊敬及製造家的敬重。在基礎尙未穩固，甚至著名化學家亦懷疑他們的活動範圍能否稱爲科學範圍的時候，它便成了一種權力了。

在原理上甚爲重要的最初的發現，不能打擊電化學理論的獨斷主義。杜朗（Dulong）及配第（Berthollet）於一八一九年發現，就單純的物體言，特殊的溫度是與原子量成反比例——這種發現的命運，表

現了經驗法則（尙不配稱爲真自然法則的經驗法則）會如何變化。矛盾，偶然所不能說明的過顯著的核子之固執，種種修正及補助假說，皆與這學說相結合，但對於這稀少的有意義的關聯，迄未能充分洞察其內部理由。原子量是在這裏第一次成爲事實問題以上的東西，而與物質的其他特性發生關係。但這種情形，在當時盛行的學說的大缺點未曾被發覺時，不大爲人所注意。——一八一九年密謝利齊（Mitscherlich）的等質結晶（Isomorphismus）的發現，洞見了原子的位置關係；但在大體上，當時人不過認它是一般採用的原子說的好證據。當人們再發現同成分的實體，會在極不相同的結晶形上出現（同質二形 Dimorphismus），而由同量同要素構成的物體，又會在一切化學的及物理的特性上相異，甚至在氣體的特殊量上亦相異（同質異性 Isomerie）的時候，人們遂迫不得已說這是由於原子的置換與集合法的殊異。但對這種種結合，却尙沒有任何一定的原理。有機化學之急速的發展，很快就引出了許多這樣的結合，致使真誠的研究家極感不安。

電化學理論之不可支持，隨科學之進步而益益明顯。疑惑與動搖的時期，遂不可避免。定型說（Typentheorie）在其改善形態上，曾引起原子在分子中的排列的觀念。這種學說，因排斥關於物質構造的一切思辨，認定在一定化合型態的物體中，一要素代替他一要素的過程，可按一定的規則發生，而終於走上確定的道路。利比居一八三八年，在『有機酸構造論』一文中宣稱：『關於二化合體的元素在

化合上如何互相結合的條件，人們尙毫無所知，而人們思考此等要素結合的方法，亦僅依存於一種因襲之見，這種因襲之見，已在當時流行的見解下，依習慣而神聖化了。』[10] 蕭恩拜 (Schönbein) 在『Album von Combe-Yarin』一論文中，還更用懷疑的態度說：『在缺乏概念的所在，名辭是因襲地進來；尤其在化學上，自笛卡兒以來，分子及其排置，在一種誤信——誤信想像力的這種遊戲，能說明絕對不明白的現象，以欺瞞悟性——下，曾被非常濫用。』

事實上，這種『想像力的遊戲』似不會欺瞞悟性，祇會支持這個公式：那便是，能保護知識，使不成爲名辭遊戲的，祇是感能直觀性之嚴密的實行。這公式在認識論上有深邃的基礎。嚴密實行的直觀，即令本身是誤謬的，亦能在許多場合，當作真的直觀之圖象及暫時代用物，依我們的感性法則——那與現象客觀世界的法則不無關係——而保持在一定界限之內。但若我們使用無明晰概念與之相應的名辭（無直觀與之相應的名辭，更不用說），則一切健全的認識便都完了，所生出的意見，即作爲達向真理的前階，亦無任何價值，不如完全排除了好。

利用想像力以整頓我們關於物質過程的思想，即在化學進步的這個時代，亦不祇是遊戲，雖然在這一時代，一般的動搖與摸索，會惹起不確實之印象。但在他方面說，即令這種摸索終止，即令發現了一條可靠的一般人行走且在現在仍極安全的道路，那亦還不能保證我們的假定是與事實相符合。

克庫勒 (Kekulé) 以模範的明晰性，在一八六一年有有機化學教科書中，喚起化學家，使明瞭假設與事實的限界。他說明了化合量之比例，數有事實的價值，而化學公式的符號，很可說是這種事實之單純的表現。『如果對於化學公式的符號，予以別種意義，如果像現在大多數人那樣，認此等符號指示了原子及元素的原子量，問題便發生了：即，原子之相對的大或重，是什麼呢？原子既不能量，又不能秤，我們就分明祇能依反省與思辨，假設地推想那確定的原子量。』

在考察最近世化學如何討論物質（那亦十分信賴地依從一種非常發展的理論）以前，現在且一瞥數學家及物理學家的見解。

近世化學須依存於原子論，那是歷史發展的明白結果。迦桑狄、笛卡兒、霍布士及牛頓，都從物理的世界觀出發。就波以耳及道爾丹說，物理的研究及化學的研究是相伴而行。但物理學及化學的道路，在數學分析得支配物理學，而化學事實却不能經數學分析的程度內，依然是彼此分開的。

久不爲人所承認的波動說 (Undulation Theorie)，就幾乎與道爾丹的化學原子說同時，行入光學的範圍內，雖因當時人們尙堅持光感放射說，致其行入尙十分困難。楊格 (Young) 於一八〇一年證明各種顏色的振動數。夫勒士奈 (Fresnel) 因研究光線屈折的業績，曾於一八一九年獲得巴黎學院的獎金。在此以後，光的理論，益益成爲以太原子的力學；但原子的概念，却不得不忍受因計算必

要而起的種種修正。最大的一個修正——雖然結局不過是超越的引力學說之最後結果——便是否定原子的廣延性。早在十八世紀中葉，耶穌社僧人波士科威（Bosecovich）已獲得這個概念。〔11〕他在原子衝擊說中發現了一些矛盾，他以為要解決這些矛盾，必須假設，這種作用，雖通常歸因於物質分子的彈力，但實應歸因於從一定點——那位於空間，但無廣延性——發出的排斥力。這些點很可說是物質之元素成分。但屬於這學派的物理學者，稱之為『單純原子』。

波士科威雖會引伸這個理論，但直到我們這世紀，這個理論在從事原子力學研究的法蘭西物理學者間，才獲得更廣的贊同。實際，法蘭西研究家既有嚴密的邏輯感，他們早應發現，在現代力學的世界中，當作有廣延性的物質分子，原子實是可有可無。像迦桑狄及波以耳一樣，當原子不復以其物體的質量而彼此發生直接影響，却以吸引力及排斥力——那穿過空虛的空間（例如星辰之間）——而互相影響時，原子本身便成了這兩種力的保持者，因而在這種原子上，除了單純的實體性，便沒有什麼本質的事物不能在這兩種力上完全表現。不是一切影響——甚至對我們感官的影響——都以空虛空間內的非感官的力為媒介麼？小的小體，已成了一個空空洞洞的傳說了。其所以仍被保持，僅因其與我們所能看所能觸的大物體相似。這種可觸知的性質，對於感能的要素——那存在於現實可感覺物中——提供了一個保證。但明白考察之下，則按照以引力說為基礎的機械哲學，這種把握——視與聽是

不用說的——亦非由直接的物質接觸而生，乃完全以純非感能的勢力爲媒介。我們的唯物論者所以堅信這感能的物質分子，正因爲他們對於非感能的勢力，要有一個感能的基體。法蘭西的物理學者，却不問這種精神要求。原子的廣延性，在自然科學上似已無任何基礎。爲什麼還要以此無用的概念，重來妨礙自己？

格·盧薩克，依微分的極微量之比論，認原子與由原子結成的物體比較爲無限小。安培（Ampère）及科齊（Cauchy），認原子在最嚴密的意味上沒有任何廣延性。西魁（Seguin）會述相同的意見。讓諾（Moigno）贊成這種意見，但和法拉第（Faraday）一樣，不稱其爲無廣延性的物體，却寧可稱其爲單純的勢力中心。

如是，我們祇要完成原子論，就會導向動的自然觀了。但這並非以思辨哲學，乃以精確科學爲媒介。關於安培、科齊、西魁及讓諾的這種種報告，三三應感謝一位聰明的自然哲學者兼物理學者。看看那位先生對於原子論的態度，爲一個靜默的觀察者計，亦有特別的興味。費希奈（Fechner）會有一個時期是謝林學徒，是神祕的神話的詹特·阿吠斯達的主編者。他自身就是一個活證據，可以證明熱狂的哲學，不必就有害於真研究的精神。他曾利用他的原子說，對於哲學，投下了戰書。在他之旁，畢希訥的話，尙覺有幾分諂媚。費希奈分明以他自己曾經通過的哲學和哲學一般相混同。費希奈的聰明的敘述

方法，他的豐富的獨創的比喻及比較，他的犀利的議論，結果使他在他曾一度來到的爐邊，搜尋各個哲學家。

實際，哲學與物理學的全部鬥爭，依費希奈所見，本來是時代錯誤的。我們現今在何處能望哲學有權在值得注意的方法上，禁止物理學者採用他們的原子論？現在我們且不問，費希奈的『單純原子』在根柢上已不復是原子；亦不問，由無廣延性的勢力中樞而成的世界，構成嚴密地說，須與動學的見解並列。對於否定空虛空間的這種動力說，費希奈是這樣讓步，以致於覺得，在所論爲哲學對物理學的關係時，不能安然締結和平條約的，不是哲學，祇是近視的自負。

費希奈不僅放棄原子的不可分性，結局且放棄原子的廣延性。但他會確當的說，物理學者不敢斷定『他的原子間的空間，是絕對空虛的；纖細的連續的本質，不會在它們之間有廣延，從而對於他所能判斷的現象，沒有任何進一步的影響。』『物理學者不談到這些於他無關的可能性，祇因它們於他無益。但若它們能在某方法上幫助哲學家，則討論它們，本來是哲學家的事情。如果這些可能性使他與精確科學締結和平條約，這對於他，便已經是一種頗大的貢獻。物理學家不過在最初使用原子，結局他並不需要原子。如果哲學家最初即以其原子向物理學家讓步，則物理學家結局亦能以其空間充實說向哲學家讓步。這二者並不是矛盾的。』〔三〕

當然不是矛盾的。在人們嚴密區別這兩個範圍的限度內，只有那不可思議的哲學家（雖然我們可以在德意志發現幾個這樣的哲學家），才會與物理學家爭原子論之初步使用權或技術使用權。這種論爭，沒有邏輯的意義，從而亦不能有哲學的意義——除非哲學家自己是物理學家，並由實驗與微分學之專門的運用，說明這於他更有益處。它必須如此因如此，方才合理的斷言，雖然其中含有自負，但亦不致引起原子論最初使用權的爭議。從自己的原理假設一個物理學體系的哲學家，不能否定，事物實現的方法，有時可變成別個樣子；而這種方法，亦祇因其成功，所以爲人所是認。人們能改良事物則已，不然，便祇有靜觀事物如何進行；首尾一貫保持費希奈見地的專門家，亦不能否認有一天他的工作也許可以根據其他的原理而同樣適當地（即使不是更適當）進行。但在他的成功的路上，尚未有任何事變，客觀地強迫他轉入別的道路以前，他決不要過問這種可能。

但是，費希奈在他的原子論上，保持物理學者的見地嗎？決不。上述那一段話，是從他著作的前半部引出，在這半部，他所敘述的物理的原子論，與精確科學所教導的，完全一致。但在他方面，他自己却把他的單純原子，歸屬於『哲學的』原子論。他覺得，他這種見地的特長，是物理學家的原子論極端化爲哲學，而其極端結果，遂包含一種哲學的理解，同時他所攻擊的『哲學家』的見解，卻與經驗的研究相矛盾。所以在這場合，像在畢希訥的場合一樣，我們有了一種世界觀，那是在自然研究的地盤上成長的，是

對一切『哲學』宣戰的，但又自成一種哲學。只要我們假定，這是與形上學教授的哲學相反對的物
理學教授的哲學，這個謎便解決了。但這種論爭，只要我們不承認形上學教授的哲學家協會，便不復和
我們發生關涉。實在說，如果這種形上學哲學家協會要在今日提出什麼主張，我們亦須否認他們在科
學上有任何的意義。

哲學家費希奈是在極簡單的方法上，與物理學家費希奈（在這場合，他必須有有廣延性的質點）
和解。即，有廣延性的質點，像化學家的分子一樣，本身仍是複合的物體。實際在物理學上是像在化學上
一樣，有其他的經驗的理由，不許我們不經中間條件，便可以以目賭的物體，直接還元成爲無廣延性的
中樞勢力。勒吞巴哈爾（Redenbacher），在數學的分子運動論上頗有貢獻的勒吞巴哈爾，就從『動
元』（Dynamiden）構成他的分子。所謂『動元』即是有體的，有引力的，有廣延性的原子，其周圍包有
一層具有排斥力的以太分子（Äthertheilchen）。對這種動元而言，物體原子不僅有廣延性，且須認爲
是異常大。他所以決定排斥科齊的點原子（Punktuelle Atome），因他必須爲有體原子的種種方向的
振動，設想種種的彈力。

『我們既須豫想一個有彈力軸的動元體系，又須認原子爲有一定形態（雖其形態未知）的小
的小體；因爲，如果原子有軸的形態，却不單是小點或小球，那在平衡狀態下，能在不同方向上有不同的

彈力麼？科齊以物體點所構成的媒質，作爲他的研究的基礎，同時却又假設各點周圍的彈力，隨方向的不同而不同。這是一個矛盾，是一個不可能，從而是科齊理論的弱點。』〔三〕

但若我們願避免這爲我們悟性所不高興的假定——即，有些物體，與其他的（以太分子）相對而言，爲無限大但絕對不可分割——我們亦有一個單純的去路，即認物體原子（那是『動元』的中核）祇有相對的不可分性，換言之，它在我們的經驗及我們的計算所要求的限度內，才是不可分割的。在這場合，它是可以有軸的形式，可以由無限多數的無限更小的而形態相似的下位原子構成。這種假定，不必有任何顯著的變化，便可通過勒吞巴哈爾的一切計算。這是一種無害的形上學，雖不能惹起發現，但亦不會妨礙發現。如果爲物理學家的方便計，我們同意認相對空虛的空間爲絕對空虛，相對不可分的物體爲絕對不可分，一切事物會依然。特別是，慣把無限小量的高位自乘數放在計算以外的數學家，沒有任何疑惑的理由。

但普通的常識却說，事物仍須停止在某處。好的，但這仍與無限的討究相同。科學導我們向無限的概念；我們的自然感情，却反抗這種概念。這種反抗的基礎是什麼，那是不易說的。康德以之歸因於求統一的理性（與悟性相反的）努力。但這祇是一種不會說明的事實之名目。人沒有兩個相關但相異的器官——悟性與理性——像目與耳一樣。判斷與推論，常導我們由一項到別一項，最後導至無限，但我

們却感有得到某種終結的需要，這種需要是與無限的推論相衝突的。

畢希訥在論自然與精神這本著作上，使代表哲學的威廉——他當然是一個呆漢——贊成無限的可分性的理念。又使對於自然科學有幾分理解的奧加斯特（August），以如下的獨斷語，來答覆他。『閣下引以自苦的困難，是思辨的，不是事實的。』（注意，這全然是思辨的談話。）『我們的思想雖不會達到最後點而認物質為不可再分割，但無論如何，物質的可分性總有一個限界。』這決不是強烈的信仰！『無限可分性的假設是不合理的，這與不假定無異，結局，必致於懷疑物質一般的存在；究其實，這種存在，任何公平的人也不能適當地否定。』

擁護安培以反對畢希訥，不是我們的任務。特別是因為畢希訥曾在『勢力與物質』中，公言原子只是一個名辭，而容認最小之無限性。我們寧可提出這樣的疑問，怎樣從今日的物理學看，畢希訥的奧加斯特認為必要的物質概念，依然能够存在？一個專門物理學者，即令假定原子有廣延性，亦不易陷於誤謬，而認日常生活上科學上稱為物質的那種東西的存在，是以有廣延性的最小分子存在為先決條件。例如勒吞巴哈爾之反對科齊，就祇反對他的彈力軸，不反對物質的現實性。在他方面，我們又不可忽略畢希訥的奧加斯特，像著者自己所計畫的那樣，表示了一切無科學精神但曾多少研究這些問題的人的見解。但其理由，却也許在這種事實，即他們對於觸覺及眼目所提供的表面緻密的複合物體之感

能的表象，不能完全解脫。專門物理學者，至少，數學的物理學者，如不解脫這些表象，便不能在他的科學上有任何進步。對他所現的一切事物，都是勢力的結果，而物質對於這種勢力却祇是一個自體全然空虛的主體。但勢力不能適切的表象在感能的形式上。人們是以圖象（像圖形的線對於數學定理）爲助，但不混同這種圖象與勢力的概念。但勢力之抽象的精神的見解之不斷的習慣，在專門家的場合，很容易過渡成爲物質的概念。關於這一點，我們可以拿在德意志科學上特別享有盛名的物理學者來作例。

威伯爾（W. Weber）在致費希奈的一封信中^[1]，曾說：『所必要的，祇是在運動的諸種原因中，減去不變部分，使其餘額實際成爲可變化的，我們可以認爲，這種變化，完全依存於空間與時間的可測定的關係。依這方法，我們得到了物質的概念，但空間廣延性的概念不一定就會和這個概念相結合。所以，在這場合，依原子論的表象方法，原子之量決非依空間廣延性來測定，却依其質量（Masse），從而依勢力對速度在原子內的常恆關係來測定。質量的概念（像原子的概念一樣），並不比勢力的概念更粗野更唯物，但就精緻及精神的明晰二點說，又完全與之相等。』

洗練質量及原子的本質，使成爲實體化概念的這些思辨，却與會得徹底勝利的最近的化學學說，實際立在一種特別反對的地位。但我們對於這些學說，必不能輕蔑置之——如果我們知道這不單是

科學時髦的問題，知道化學依其目下流行的見解，已能按照理論的必備條件，以豫言那尙未發現的物體的存在，從而在一定程度內已能演繹地進行。^[三]這種新學說的確實觀念，便是原子的原子價(Atomnivalenz)學說。

原型說之發展，及關於元素在氣體狀態下的容積比例化合之觀察，使人們發現，有一類元素，其原子僅與別一元素的一個原子相化合(鹽酸型)，有一類元素，其原子常與別一元素的二個原子相化合(水型)，還有一類元素，其原子常與別一元素的三個原子相化合(阿摩尼亞型)。^[四]這些原子按照這種特性，被稱爲一價元素、二價元素、三價元素。這種分類，對於研究，可提供一種極有價值的支點。因爲這種分類說明了，在一個分子中，一個原子怎樣由他一原子或其他原子化合代置，可以依原子價的原理來決定，其可能性一般是前定的。因此，我們能從單純的化合，按照一個規則，推定複合的益益複合的化合；以原子價法則及從此生出的原子連結法則爲樞紐，有許多構造非常複雜的有機物被發現了。

以前人們僅由同質異性的事實，覺得物體的特性，非全依存於物體中元素的數目與性質；但原子排列的差別，亦定有若干影響。現在原子在分子中結合的方法，已成爲研究與事實說明的主要原理。在炭素內發現別一個有四價原子的元素(沼氣型)以後，很快就有人假設有五價或六價的原子。

就方法論及認識論方面而言，在這裏，一察化學家常遊移於原子價之具象的感能的見解和抽象的見解之間，亦是很有興味的。一方面，他們躊躇着是否要以空想的概念，移入這不明的範圍，因為這種空想的概念，即在疑問的方法上，亦難與現實相一致。同時，他方面，他們又為一種正當的傾向所指導，假設隨便什麼事物亦不能感能地，明白表象於一種方法或種種方法上。所以，人們說原子的親和點，說『粘着』自身，說『附着』但仍自由的點時，一若他們曾在有廣延性的結晶的原子物體中，像看見磁力作用的極一樣，看見這些點。但同時他們又反對這種感能的表象，稱親和點僅為綜括事實的名辭。不克庫勒甚至完全犧牲親和點，而以原子價還元為『一個原子，在一個時間單位內，從其他原子所受衝擊的相對次數。』〔三〕

這個假設，在今日尙未有人贊同，但原子的確會受到衝擊。在這裏，化學與新的熱學，有驚人的一致。照克洛西亞斯（Clarius）〔四〕說，氣體的分子漸漸運動，其活力與溫度為比例。在物體的流動狀態中，分子的運動隨溫度的增加而加速，其運動之強，足以克服相鄰二分子的吸引力，但不足克制總質量的吸引力。最後，在固體狀態下，相鄰諸小分子之吸引力，因能制勝熱的衝動，所以分子祇能在狹隘的限界內變換其相對位置。這個理論，是從熱與活力交互轉換的學說生出來的，它已不復要借以太這個概念，以圓滿解決關於熱學的各種問題。它在一種極單純的方法上，說明了聚合狀態在熱的影響下的變化。

但它對於固體狀態完全不能說明，對於液體狀態說得半明，對於完全的氣體狀態，纔毫無遺憾給與了最明瞭的說明。

化學家及物理學家的最近學說，把物質之氣體狀態看作最易理解，而從此出發向前進，那又是化學與物理學互相一致的地方。「哥」但這裏，在完全氣體的場合，古時的衝突力學又以新的光輝發展了。物質之萬有引力，及在近旁發生作用的其他分子力，會隨直線進行的熱運動而漸漸消失；這是繼續進行的，一直到分子與其他分子相衝擊，或與堅固的障壁相衝擊為止。在此際，彈性衝擊的法則支配着。爲簡明計，分子雖認爲是球形的；但那對於化學的要求，似不十分容合。

新理論，對於馬利奧特（Marriott）法則的不規則性，對於阿渥格特羅規則的例外，及其他許多類似的困難，提供了一個自然的解決。對於新理論的諸多特長，我們絲毫未曾述及。我們祇要比較細密地，參照勢力及物質的問題，來考察這新近再出現的分子及原子的機械衝突原理。

自牛頓以來，即從力學消隱的直觀性，是在外表上重行確立了；如果從此得到了什麼，那便是這樣一種大膽的希望，即今日爲理論所贊成的力的距離作用，遲早要消滅，而像在熱作用的場合，還元爲感覺的直觀的衝擊。能滿足物理學要求的，祇有彈力的衝擊，但這情形亦有其特別困難。當然，古代原子論者，在提出其原子衝擊說時，他們心中，亦一般有彈力的物體之概念。但這些物體相互間如何傳達運動

的條件，他們不知道，而有彈力的物體和無彈力的物體的區別，亦為他們所全不瞭解。他們的原子是絕對不能變化的，亦不能有彈力，因此，更精確的物理學遂在體系的入門處，逢着了一個矛盾。但這矛盾不像我們今日所見的那樣顯明；蓋因，就連十七世紀第一流物理學家，亦熱心從事實驗，冀發現一個有彈性的球，在衝擊的場合，是否會成爲扁平，從而受一種壓縮。(三)

現在我們知道，部分 (Theilchen) 在彈性物體中的相對地位不變化，彈性必不可想像。然從此推出的必然結論是：每一個有彈性的物體都不僅是可變化的，且由各別的部分構成。後一命題，至多祇能以駁斥原子論一般的理由來駁斥。當初使我們化物體爲原子的理由，又說明了原子如果自身是有彈性的，便亦由是各別的部分構成，從而是由低位原子構成。這種低位原子呢？它們或化爲勢力中樞；反之，如果它們自身仍有彈性的衝擊在作用，它們亦必是由低位原子構成。這種推演，可至於無限。悟性不能迴避這種推演，亦同樣不能在這推演中得到滿足。

所以，破壞一切物質並切除唯物論根據的原理，早已包含在原子論中，雖然表面上看，原子論會把唯物論確立。

我們的唯物論者，曾要以勢力概念嚴密隸屬於物質概念，以保證物質的地位與品位。我們祇要比較詳細地考察一下，就知道這種嘗試，對於物質之絕對實體性，無所裨益。

在倅雷叔特的『生命的循環』中，有一長章，標題爲『勢力與物質』。這一章，曾反駁亞里斯多德的勢力概念，曾反駁目的論，曾反駁超感能的生活力之假定，曾反駁其他許多事情，但無一字談到二原子間單純吸引力或排斥力對於原子自身（被認爲是勢力的保存者）的關係。我們聽說勢力不是衝擊的神，但我們不會聽說，要由一個物質部分經過空虛的空間而在他一物質部分中喚起運動，究是怎樣進行。所以在根柢上，我們不過得到一個神話來代替一個神話。

『使運動成爲可能的那種物質特性，我們稱之爲勢力。——根本物質祇在它對其他物質的關係上，表示它的特性。如果它們不在適當情況下，在相當附近的處所，它們便不能生產排斥力，亦不能生產吸引力。在這裏所缺少的，顯明不是勢力，但因缺乏運動的機會，所以它不能反映在我們的感官上。——任何時在有養氣的地方，對於鉀，都有一種親和力。』

這裏，我們看見了倅雷叔特深陷於煩瑣哲學中。他的『親和力』是我們所能求的最美麗的祕密性質。這種親和力，像一個有手的人一樣，坐於養氣之中。若有鉀行近，即將其捉住；若無鉀行近，至少有手存在，有將其捉住的希望。

畢希訥最有名的著作，雖題名爲勢力與物質，但比倅雷叔特，還更不會深究勢力與物質的關係。在此，我們可以舉出如次的命題：『不表現於外的勢力是不存在的。』至少，與倅雷叔特人類抽象的體化

比較，這是一個健全的見解。倅雷叔特會將杜·波以·勒伊蒙『動物電氣研究』一書的序言，作長篇的摘要，這是他關於勢力與物質所給與我們的最良事物，但其中最明晰最重要的一節，却為倅雷叔特所節略了。

杜·波以·勒伊蒙在進行徹底分析所謂生活力這個不明晰表象的時候，會問『勢力』二字表象了什麼？他發覺，在根柢上勢力與物質均不存在；二者都是事物的抽象，不過是從不同的見地考察到的。

『勢力（在被認為運動原因的限度內）祇是擬人傾向（那不可抵抗地印銘於我們心中）的隱密的產物，是我們大腦的修辭上的策略，因其缺乏明晰可以直率表現的概念，所以不得不依賴一個比喻的名辭。在勢力與物質的概念中，我們發現了那是二元論的重現。這種二元論會表現為神與世界的概念，會表現為靈魂與肉體的概念，而其要求，又與驅使人們以想像的產物充實叢林泉水岩石空氣與海洋的要求相同。當二物質部分互相接近時，我們說當中有相互的牽引力，究竟有什麼所獲呢？這是過程本質的洞見麼？連它的黑影，這裏亦沒有呀。但奇怪得很，我們尋覓原因之內在的努力，却依一幅非自意的在我們內眼前描畫出的圖畫——那描畫出了一隻手，靜靜地將不能活動的物質拉引過來，或描畫出了不可見的觸手，使物質互相引誘，互相接近，最後互相結合——而得了滿足。』〔三〕

這幾句話無論包含怎樣多的真理，總忽略了一種事實。科學的進步，益益使我們以勢力代替物質；考察益益精確，又益益使我們以物質化爲勢力。這兩個概念，非單純地作爲兩個抽象而相並存。其一會由抽象與研究，化爲其他。但雖如此，總有若干事物殘留。我們將流星的運動抽象，但自動的物體依然待我們研究。取去其部分的凝集力，固能取去其形式；但在這場合，仍有物質。我們使勢力與勢力對立，固能分析這種物質成爲元素。最後，固能在思想上，把元素的物質化爲原子，但在這場合，原子是唯一的物質，其他一切都是勢力。如果我們像安培一樣，把原子化爲無廣延性的點，其周圍集有勢力，則此『點』或『無』，又定是物質。如果在抽象過程中我們不這樣深進，亦仍有某種全體純是物質，否則，這個全體，在我們看便是諸物質部分經無數勢力而生的結合。一句話，在我們分析中那理解不當或不能理解的剩餘，無論我們怎樣前進，終歸是物質。此處我們所理解的物體的性質，稱爲物質的特性，我們又把這種特性還元爲『勢力』。我們不能進一步或不欲進一步還元爲勢力的東西，便是物質。我們的『擬人傾向』或用康德的話，我們的實體的範疇，強迫我們認這二概念之一爲主辭，其他爲賓辭。我們一步一步分析事物，這未分析的剩餘常常是物質，是事物的真代表。所以我們以我們所發現的特性，歸於物質。所以，『無物質無勢力，亦無勢力無物質』的大真理，遂祇是『無主辭無賓辭，亦無賓辭無主辭』這樣一個命題的歸結。換言之，我們祇能見我們的眼所許見的，祇能說我們的口所能說的，祇能思考我們的悟性基本

概念所限制的。

所以，嚴格的說，這種人格化固存於物質概念中，然勢力之不絕的人格化，亦包含在勢力爲物質流出物（認勢力爲物質工具）的概念中。當然，誰也不會在物理研究上，真正把勢力認作浮於空中的手；比較更適合的比喻，是使一物質部分與他物質部分相結合的觸手。勢力概念中的擬人成分，畢竟都屬於物質概念。我們以自我的一部分移入其中，像移入各種主體中一樣。勒吞巴哈爾說，「我們是由勢力所產生的多種結果，尤其是由我們自己的勢力的感情與意識，承認勢力是存在的。」但由我們自己的勢力的感情與意識，我們不過以感情的顏色給於數學的認識，同時却有一種危險，即從勢力之中引出某種不存在的事物，使人們在互相影響的物質以外，把勢力看作一個不可目見的人格，從而把一個荒謬的要素加入計算內。這是『超感能的勢力』之假定。唯物論實不如攻擊這個假定。這不是思考方法過於抽象的結果，祇是思考方法過於感能的結果。數學家之超感能的要素，與自然人之超感能的要素正相反對。當自然人的想像超感能的勢力時，那便是神、是鬼、是某種有人格的極其感能的存在物。人格化的物質，對於自然人是太抽象了，所以又在此之外想像一個『超感能的』人格。數學家在確立他的方程式以前，亦把勢力表象得像人力一樣，但他不因此而有以背理要素加入計算中的危險。方程式一經成立，感能的表象便不復有任何作用。勢力不復是運動的原因，物質亦不復是勢力的原因；在這場合，祇有

動的物體存在，勢力祇是運動的機能。

我們即不能完全說明物質與勢力是什麼，我們亦至少可以整理此等概念，概觀此等概念。祇要證明我們的範疇在此等概念中有作用，就足够了。誰也不必要看見自己的網膜！

杜·波以·勒伊蒙所以看不破勢力與物質的對立，其理由便可依此解釋。所以我們要在此處，加入俾雷叔特所省却的那一段話，說明這位名研究者，從唯物論者的獨斷的自恃心區別出來，是如何有利。

「我們問，如果勢力與物質都沒有現實性，在這場合，殘留的又是什麼呢？在這見地上和我並列的人，便將答說：在這些上面超脫最後的矛盾，乃是人類精神所不許可的。我們寧可不在這無結果的思辨圈內徘徊，或以自欺的劍，切斷這個紐結，執着事物的本然的直觀，假詩人「何物存在乃一奇謎」這一句話來滿足。我們不能因見這一方面不許有真的說明，便以第三種說明似不可能為唯一理由，而閉眼不看別一個說明的缺點。有人說，結局，一切科學所有的目標，都不是瞭解事物的本質，祇是使我們瞭解那是不可瞭解，我們很願意接受這種思想。例如，結局，數學的任務，不是使圓成為正方形，乃是說明圓不能成為正方形；力學的任務，不是確立永恆運動，祇是證明這種努力毫無效果。」對此，我們可以加上一句，「哲學的任務，不是集合形上學的知識，祇是說明我們不能超出經驗的範圍。」

隨着科學的進步，對於事物關係，我們的認識是益益確實，而對於此等關係的主體，我們的認識却益益不確實。我們若能保持物體，像其直接顯示於我們感官中的那樣，或能依感官所反映者類推，以表象物體之假設的元素，一切事物便都是明晰的、易解的。但理論常使我們進至這以上。用科學方法說明現存的事實時，洞見事物的關聯俾得豫言現象時，我們正踏上一種分析的路，這種分析，會像空間與時間的概念一樣，使我們進至無限。

所以，在我們的物理學家化學家看來，分子會益益更被瞭解，同時原子却益益更不確實，是不足奇的。蓋因分子是假設的原子之複合，那可毫無妨礙的，在感能的方法下，予以思考。在此處似將給我們以客觀知識的科學，如能進步，像今日把分子顯示於我們一樣，把分子構成部分，顯示於我們，此等構成部分，便不復是原子，却會像現今人們所屢屢解說的那樣，是複合的、可變的。

氣體分子運動的速度，每二次衝擊間它們所經的平均距離，一秒間它們的衝擊次數，最後，它們的直徑與絕對重量，有一部分已頗確實地爲人們知道，有一部分亦爲人們大約知道。〔三〕這種種量——雖仍可加以種種修正——並不祇是空中樓閣。這種事實，由如下的事實說明了。瑪克斯威爾(Maxwell)會根據這諸種評價所基的法式，關於各種物體的傳熱能力，推出會爲實驗所明白證明的推論。〔四〕分子是物質的小塊，可依可見物體的類推來表象，對於它們的特性，我們早已由精確研究，知道了一部分。

但這樣，分子就由事物真元素隱匿所在的不可解的範圍移去了。我們很可說『原子論』是證明了的，如果我們的意思祇是，我們的科學的自然觀，在事實上，便豫想在空虛的（至少比較地說是空虛的）空間內運動的各個質量分子。但按照這種見地，關於物質構造的一切哲學問題都仍不會解決，不過擱置在一邊。自然科學的這種種勝利，使我們假設這種分析——把物質分析為各別的質料分子——已經證明，但其實却不會有這樣的證明。在這一理論中，那是早經豫想了的，所以不過是重現於它們的結果上。原子論在這緩和意味上所得的確證，至多不過和牛頓學說由海王星發現所得的確證同樣。海王星的發現，即根據於以牛頓原理為基礎的計算，那很正當地被人認為是極其重要的事實，在許多方面還被認為是決定的事實。但任誰也不會主張，體系的這個確證，會決定吸引力是一種距離作用抑是由某種媒介喚起的問題。甚至這樣的問題——牛頓法則是絕對妥當的呢，抑僅在一定限度內是妥當的，換言之，是依質量分子的非常接近而變化呢，抑依質量分子的非常遠離而變化——亦不會因海王星的發現而受影響。近頃，已有人認牛頓法則，祇是更普遍得多的威伯爾電氣吸引公式之特殊事例。海王星在這點不會有什麼說明。引力是立即發生作用呢，抑必須有一個非常短的時間，才能由一天體傳至他一天體呢，那又是一個問題，這個問題亦不會由這種最光輝的確證所道及。但引力的真性質，即繫於這一切問題；而一般容受的假定——即，引力是絕對的無條件的自然法，會在一切距離立即發生作

用——從我們今日的科學看，甚至不敢說是或然的假設。

即在近世化學物理學的氣體理論上，嚴密說，被證明了的，亦祇是關係，不是本來的位置。根據假言的演繹法原理，我們可以和克洛西亞斯瑪克斯威爾一樣說，如果物質是由各別的質量分子構成，它就必定有如下的特質。這理論的必然結果即由經驗確證了，亦不能說這是豫想之論理的證明。在假言肯定判斷上，我們是由條件推論到有條件的，決不是由有條件的推論到條件。設有條件的推論到條件，則同一結果很有由極不同豫想生出的可能。能正當說明事實或豫言事實的理論，固可得如此大的或然性，以致就我們主觀的確信而言，是十分近於確實；但仍常須豫想，沒有其他理論，有同樣作用。

在所論為分子問題的限度內，這決不能在力學的熱學上，被認為自明的。克洛西亞斯在他那篇著名論文的序上，明白說他的數學理論的最本質的特徵，無關於他的分子運動概念時，曾把這點牢記在心裏。

黑爾模浩爾茲在『加斯達夫·瑪格納斯紀念演講』（柏林一八七一年）還更進一步。在那裏，他說（十二頁）『關於理論物理學的原子，湯姆生爵士（Sir W. Thomson）會深切的說，它們的假定，不能說明物體的特性，因為這種特性，已豫先歸於原子自身』（這當然亦可適用於分子）。『在對這種見解表示同意時，我並不願意聲明自己不承認原子的存在，我祇反對以關於自然物體的原子

構造之純粹假定的臆說，作理論物理學的基礎。我們現今知道，在當時曾博得大眾讚賞的此等假設，有許多是遙在真理以外。數學物理學在德意志，因有格斯（Grass）諾曼（H. E. Neumann）及其學徒，在英吉利，因有與法拉第相與的斯托克斯（Stokes）湯姆生及瑪克斯威爾諸大數學家，取得了不同的性質。人們從此看見，就連數學的物理學亦是純粹的經驗科學，須與實驗物理學遵循相同的原理。我們的直接經驗上，我們祇發見有種種形態種種化合的有廣延性的物體。我們祇能在這種物體上觀察、實驗。其結果，乃由其各部分對全體總和所貢獻的結果合成；如果我們關於自然界發現的質量及質料，願研求其最單純最普遍的活動法則，尤其是，如果我們願意使此等法則，從複合物體之形式上、大小上、或位置上的偶然性解放出來，我們便須回到最小容積的活動法則，或像數學家所說，回到容積要素（Volumenelemente）的活動法則。但這像原子一樣，不是個別的、異質的，却是連續的、同質的。』

我們不要問，這種程序——這種程序，按照微積分的原理，對於數學的考察，必比原子論更適宜——捨數學的考察，是否能像原子論一樣，或比原子論更能在現象世界內指導精神。原子論所以有如此成功，乃因其假定有直觀性，我們不要輕視它，却寧可提出這樣的問題，原子論表象方法的必然性，不可從康德的認識論原理引出麼？當然，這個疑問，不能禁止數學家（現今高興在超越方法上徘徊的數學家）在其他道路覓取他們的幸福。康德被認為動力說——連續說的動力說——之祖。但在此際，因其

必然性（且不問其末流如何認連續說爲必然的），由批判哲學見地而見的必然性，既不足資證明，而依我們所已言，我們還可抱更大的成功希望以試行相反的道路，所以康德雖被認爲連續說的首創者，但這事實，不必就有影響於我們。蓋因，當與直觀相融合時，範疇的作用，往往要在孤立的對象——這種對象，在我們表象中，與無限的使其與他物相聯結的關脈相脫離——上進行綜合。設以原子論置於此見地下，質量分子的孤立，雖似是必然的物理的表象，其妥當性可及於現象界全體的關聯，然究其實，却不過是我們的組織的反射。原子是自我的創造，但正因此故，成了一切自然科學的必要基礎。

我們前曾說，在化學的及物理學的考察上，分子愈爲人所理解，原子即愈爲人所不瞭解。這所謂原子，乃指狹義上的原子，即想像上最後的物質構成部分。我們的研究益是行近，它們便益是不可理解。例如，羅達·梅爾（Lothar Meyer）就說：包含在分子中的原子數，雖在一定限度內是不確實的，但決不可估計過多；甚至原子的容積，與分子相對而言，亦不可設想是無限小的。原子在分子中進行活潑的運動。以下那一種見解，便是直接建立在這種微光的認識上。即：『原子也許是比分子較爲高級的質量部分，但依然不是最後的最小的質量部分。』

『廣延性較大且更易由感官知覺的質量是由分子構成——分子或第一級質量部分是由原子或第二級質量部分構成——同樣，原子亦是由第三級質量部分結合而成。』

『如果原子是不能變化不能分割的量，我們便須假定和化學元素一樣多的全不相同的元素物質。在這種考察下，我們當然會傾向上述的見解。但說有六十或六十餘根本不同的原物質存在，就其本身說，已頗不可靠。試一考察原子的若干特性——在其中，特別值得注意的，是各元素原子量相互間所示的交互關係——那便更不可靠。』〔三〕

這第三級的原子雖是統一的原物質的原子，但在更詳細的考察下，那也許還可分解為第四級的原子。但這推算可進至無限的事實，却說明了在這些問題上，我們所不得不處理的，祇是我們的認識的必然條件，不是事物與我們的認識無關時它們的自體是什麼。

如果我們以無廣延性的勢力中樞代替這無限的系列，我們便把直觀性的原理放棄了。〔三〕這是一個超越的表象，像距離作用一樣。這種表象是可以容認的嗎，在什麼程度內可以容認呢？這些表象既這樣在今日盛行，所以單是引證康德的認識論原理，已不復能將這些問題解決。我們必須任需要這種表象方法的人，推演下去，然後觀察它的結果。如果像物理學家馬哈 (Mach) 〔三〕一樣，認三度以上的空間的假設，能對於現實的自然現象給予一種極單純的說明，或像佐爾奈 〔三〕一樣，從天的暗黑及其他現實的現象，斷言我們的空間是非歐幾利得的，全部認識理論自須經完全的修正。對此雖尚無何等使人信服的理由，但認識的理論終不可成爲獨斷的。怎樣進行，讓各人當心各人自己罷！堅持直觀性的，

將陷入無限的過程；放棄直觀性的，將離開科學進步的穩固地盤。在這兩難之間，我們難發現一條安全的路。

在近時非常有意義的勢力保存法則，對於我們關於勢力與物質的關係的判斷，有本質的影響。我們可從種種方面解釋這個法則。我們可以假定，化學的元素質料，有若干不變的性質，原子的一般機構，即與此種性質合作，以生起現象。但是，我們又可以豫想，就連元素的性質，亦祇是一般的統一的物質運動形式，那在相同的條件下，會在相同的方法上發生。人們如認元素祇是同質的原物質的變形，則後一種見解便是自明的。當然，勢力保存法則尚不會在最嚴密最首尾一貫的意義上被證明。這祇是『理性的理想』不過，作為經驗研究的最後目的，那是不能缺少的。不，我們在最廣泛的意義上，還可為它要求公理的妥當性。但在這場合，物質的獨立性與支配性的最後殘餘，便都完了。

勢力保存法則，在這意義上，因何會比物質保存法則——德謨克利特士認其為公理，當作『物質的不滅性』對於今日的唯物論者極為重要——無比地更為重要呢？

理由是，在自然科學的現狀下，物質隨處都是未知的要素，勢力則是已知的要素。如果不說勢力，却說『物質的特性』，我們便須當心邏輯的循環！我們是由事物的特性，知道一種事物；主辭是由它的賓辭規定的。但事實上，『事物』祇是我們思惟所憧憬着的休止點。我們祇知道特性及其與某未知事物

的結合。這未知事物的假定，對於我們的組織，雖是必然的、強制的，但祇是我們精神的創作。

杜·波以的有名的『鐵分子』，『無論是在流星中橫斷宇宙，是在蒸汽機關車的車輪上突進，抑是在血細胞中通詩人的顛顛而流行，總歸是同一的事物。』但它在這一切場合是同一的事物，祇因為我們不把它對其他分子的位置的特色及其所引起的反應，放在眼裏；而在他方面，又把其他現象——我們把它們看作鐵分子的勢力——看作是不變的，因為我們知道，按照固定的法則，我們可以反覆地將它們生出。如果我們要相信不變的事物，我們先須解決勢力平行四邊形的謎。如果一種勢力，以 x 的強度，沿 a —— b 的方向運動，而其結果，却為別一種勢力相融合，而成為強度 y 沿 a —— d 方向運動的合力，試問，這種勢力依然是這種勢力麼？是的，原來的勢力依然保持在合成力中。即令在力學交互作用的永遠的旋轉中，原來的強度 x 及原來的方向 a —— b 永不再現，這原來的勢力亦還依然保持。我們仍能從合成力中取出原來的勢力，如果我們以強度相等方向相反的別一個勢力，把第二個和它結合的勢力破壞。在這場合，我們知道了；什麼須稱為勢力保存，什麼不可稱為勢力保存。我知道，我亦必須知道，保存 (Erhaltung) 的概念祇是一個方便的表象方法。一切事物都是保存的，亦可說一切事物都是不保存的，那要看我們對於事實是怎樣看察。現實的事實，祇存於我由計算及觀察而保存的勢力的等價量中。像我們講過的那樣，等價量又是化學上唯一現實的事實，那是由它們的重量，換言之，由勢力而

表現、而發現、而計算的。

我們現代的唯物論者不喜歡討論勢力保存法則。這個法則是從唯物論者不大注意的地方來的。當唯物論的論爭勃發時，德意志的公衆，雖曾有多年和這重要的理論相熟識，但在最重要的論難攻擊的各種文書中，關於這個法則，殆無一字提起。畢希訥後來固會取用這個法則，而在『勢力與物質』第五版中以一專章討論它。但這種事實，不過重新證明了這位批評家的醜態性及多方面性。關於這個法則的影響及其對物質不滅說的關係，他仍不十分明瞭。一經有了勢力保存學說，我們現代無處不有、然又無處有的獨斷唯物論者的立足點，就被割去了。

唯物論之真處——即在事物的性質中，排斥那不可思議的隨意的成分——固能依這個法則，比較依他們自己的見地，取得更高的更一般的證明；但其妄處——將物質揚爲一切實在者的原理——亦會依這個法則，完全地確實地被除去。

一個最瞭解勢力保存學說的人，幾乎竟再回到亞里斯多德的物質概念，雖不完全爲人所贊同，但實不足怪異。黑爾模浩爾茲在勢力保存論中，就有這樣一段語，照錄於下：

『科學依兩種抽象來考察外界的對象。其一，是不問其對其他對象或我們感覺器官的作用，而僅憑其單純的存在。科學稱這種存在爲物質。物質自體的存在，是靜止的、無作用的。我們在其中區別空間

的分佈及被視爲永遠不變的分量。性質的差別，我們必不可歸於物質自體；因爲如果我們談到不同種的物質，我們往往以這種不同，歸於其作用的不同，即歸於其勢力。所以物質自體，除了空間的變化——即運動——以外，即不復許有任何的變化。然自然的對象，並不是無作用的；實際上，我們僅能由其作用

——那表現於我們的感覺器官上——得到關於對象的知識，我們是由結果推斷結果的原因。所以，如果我們願以物質概念應用於實際，我們又必須依第二種抽象。（更正確的說，是依必然的想像作用，依心理方面爲我們所必有的人格化。）『將我們原要從中抽出的東西，即發生作用的能力，賦加於它，換言之，以勢力賦加於它。在應用於自然時，物質與勢力的概念決不可分離，那是很明白的。純粹物質，對於其餘的自然，是無足輕重的，因其不能決定自然或我們感官上的變化。純粹勢力，將成爲一種存在，然又不存在，因我們已將存在名爲物質。把物質解爲某種現實的事物，把勢力解爲單純的概念，使無任何現實的事物與之相應，亦同樣是不正確的。二者都是現實之抽象，是在同一方法上形成的。我們祇能由物質的勢力，不能由物質的自體知覺物質。』〔三六〕

好以相異的見解在傍註中發表的烏柏衛，在我所見的那篇論文的版本上，反對用『因我們已將存在名爲物質』這一句話。他正確地說，『不如說是實體。』事實上，我們所以不能設想純粹勢力，其理由祇可在心理的必然上尋覓。依照這種必然，我們的觀察，必須在實體的範疇下出現。我們祇知覺勢

力，但對於這種種變化的現象，我們要求一個不變的保持者，即實體。唯物論者素樸地假定未知的物質為唯一的實體。黑爾模浩爾茲却意識到了，我們在這裏所不得不處分的，祇是一個假定，那為我們的思惟的性質所要求，對於真的現實是沒有效力的。所以，在這種假定上，他用無任何性質的物質來代替實體，決不致引起何等差異。他的見地，本質上便是康德的見地；但所論為物質之被動的無作用的性質時，我們可採用相對的物質概念，來避免再回到亞里斯多德的定義。這又包括相對的勢力概念。在這裏，我們且以相關的三個定義，作為這研究的結束。

事物 (Ding) 是現象之有關聯的一羣，依更廣的關聯及內部的變化之抽象，被我們認為統一體。勢力 (Kraft) 是事物的特性，依其對其他事物的一定作用，而為我們所認識。

物質 (Stoff) 是事物的要素，我們不能或不欲將其進一步分解為勢力，但使其現實體，成為所認識的勢力之基礎與保持者。

這樣，我們這種說明，不採用了一種不當的循環論證麼？勢力不是自存的物質的特性，祇是『事物』的特性，從而是一個抽象的特性。所以，我們不把這抽象的抽象，置於最具體中，即物質中嗎？如果我們在嚴格物理學的意味上解釋勢力，則勢力不又是質量 (Masse) 的機能，從而是物質的機能麼？

對此，我們第一必須這樣答覆：質量的概念在數學物理學上，便是數 (Zahl)。如果我們能以呎磅

(Fusspfunden) 示一種勢力所能成就的作業，則示高的係數，必與示重量的係數相結合。但重量不就其重力的作用麼？我們設想全物體的重量分析爲若干假定點的重量。質量即是此等重量的全額。在這概念中，不包含任何以上的事物，亦不能包含任何以上的事物。我們不過以一定的勢力，還元爲假設的勢力之總額。而關於這種假設的勢力之保持者，則我們上面關於原子所述的一切，皆可應用。這個保持者的假定，爲我們所不可缺少，亦爲我們所不能理解。有了這個保持者的假定，上章所討究的自然知識的限界便達到了。

費希奈「四」嘗要將物質解爲觸感可以觸知的事物，而給物質以一種與勢力無關的意義。他不知道，這種可觸知性僅依存於抵抗的勢力。他曾提出這種事實，即抵抗乃從觸感對其他感覺的關係推論而得，不是物質概念之經驗的（即直接經驗所與的）基礎。但在費希奈所由而出發的個別感官感覺之直接經驗中，亦不包含自然科學的物質概念。我們所有的，仍不外是感覺的主觀方面（那祇是我們的狀態的變化）及其客觀方面（那一般是對於對象的關係）。但所謂對象，在自然的心的發展中，本來祇是一個事物；反省同一事物外表上變化着的特性，才會發生物質在一切變化中不變的觀念。但這過程，又必然會引起這物質的勢力的概念。因此，即在物質概念之心理的成立史上，我們也不能發現任何安全的拋錨處；實際，這問題的決定，殊不在此處，却在這樣一種發現的嘗試中，即當沿習的概念，依科

學思惟的犀利手段被分析時，發現它依然會殘留一些什麼。

費希奈對勢力概念的攻擊，還有更好的理由。他說明了，物理學的惟一對象，是空間的可見的可觸的東西及其運動的法則。『在物理學上，勢力祇是平衡及運動法則的補助用語；對於物理勢力的明晰理解，都可還元於此。我們說勢力法則，但若更精密的考察一下，這些法則便都是平衡及運動的法則，當物質與物質相對時有其效力。』我們在這裏再以物質代替事物，就這點說，是沒有多大可以反對的地方。實際，我們是從不以勢力代物質來實體化，斷言：因在事物上我們所知道的一切，都以勢力表示，物質却單是分析之矛盾的殘餘，所以我們假定勢力有自體的存在。我們只要知道，勢力是有普遍應用可能性的『補助用語』；對此而言，在我們的分析所及的限度內，物質這個『補助用語』必退入無限或不可理解的境界。

定勢力之義曰『運動之理據』，實祇以一補助用語代他一補助用語。在活力及張力的等量以外，沒有運動的『理由』，而這種等量又祇指示現象的關係。據費希奈的意見，運動的理由，存於法則中；但這種法則，結局不又是一羣現象的關係總和的『補助用語』麼？

物質概念，即當作不可理解的殘餘，亦不僅可還元為勢力概念，且是綜合的由這些要素構成。這一點，會由佐爾奈這個有趣的例說明了。成爲問題的是，牛頓運動法則的修正，在威伯爾電氣法則的意味

下，能否從這樣的假定——即，作用不是立即由一點傳至他點，其中須費相當的時間——演繹而得。格
斯（Gauss）曾試尋覓勢力由空間傳播的『可構成的觀念』，但未達到目的。近頃數學家諾曼（C.
Neumann），使電位價值，從而使純粹勢力量的數學表現，經由空間而傳播。他即要由此解決這個問題。
觀念是否『可以構成』的難題，便一刀兩斷了。我們有了一種追加的勢力，其保持者不復是物質，祇是
『運動是在空間自行運動』的勢力公式。佐爾奈說得很對，這自行運動的電位價值的實體化，和物質
分子由一物體至他一物體的運動，完全是一樣的。實際，我們所要做的，祇是以獨立的存在，賦於勢力與
運動的抽象概念，並立即將它們化成實體。在這場合，自然科學所謂實體，便與物質完全一致。〔四二〕

以上，我們再明白沒有的，證明了勢力與物質的全部問題，結局即是認識論的問題；自然科學祇能
在關係中發現確實的地盤，惟可假定有關係的保持者（例如原子），認其為現實的實在。當然，我們不
將此等『實在』化為信條，我們要以思辨的未決諸問題，留在它們應在的地方，是什麼，便看作它們是
什麼。明白地說出來，便是把它們當作認識論的問題。

第二章 自然科學的宇宙開闢論

古代唯物論最重要的問題之一，便是自然的宇宙開闢論。有一種頗被嘲笑的學說，認原子經無限空間而發生無限際的平行運動，並漸次抱合及結合而成爲固體及液體，成爲生物及無生物。這學說，雖甚奇異，但仍有偉大的任務要成就。無疑的，這些觀念對於近代大有影響，雖然我們的自然宇宙開闢論和伊壁鳩魯的自然宇宙開闢論的關聯，不像原子論的歷史那樣明白。無寧說就在這一點，古代觀念須受最初的斷然的改造，有假設性質但仍非常重要的宇宙成立觀，亦就從這一點發展。在這裏，我們且聽黑爾模浩爾茲的話！

『對於地球及宇宙之物理的記述極感有興味，且辛勤研究牛頓的著作，深入牛頓的根本觀念，認一切有重量物質皆有的現仍支持行星運動的吸引力，有時能從宇宙間散亂的物質形成行星系統的，便是康德。此後，有拉普勒士（天體力學的偉大著者），獨立於康德之外，但抱持同樣的思想，並以此種思想導入天文學內。』〔四二〕

漸次凝結的理論，有容許一種計算的利益。那種計算，已由熱的力學等量說（*Des mechanischen Aequivalentes der Wärme*），達到頗高度的理論上的完全。據計算，要從無限小的密度變到現有天體

的密度，必須由質料分子的機械引力所生出的熱，與全行星系統質量化爲三千五百倍純粹石炭燃燒所生出的熱，似乎相當。從此推定，在行星系統能成就現形態以前，這種熱的最大部分，必在空間喪失。又發現了，在原始引力之機械力的莫大貯藏中，僅約有四百五十四分之一，作爲天體運動的機械勢力而保存。據計算，使地球突然停止進行的衝擊所發出的熱，是與地球十四倍純粹石炭燃燒所生出的熱相當，而在這熱度中，地球的質量必全溶解，至少有最大部分會被蒸發。

黑爾模浩爾茲會說，在此假定中，除豫想我們這太陽系統的質量當初是作爲星雲而分散空間以外，沒有包含假定的成分。說這種分散與引力合作所生的熱及機械運動的總和，可以大約計算，是不錯的。但要生出出現太陽系統，我們關於星雲質量在空間的分配方法，仍須有進一步的豫想。全質量的迴轉一度發生，便必然會隨收縮及凝結的進步，而益益迅速。其原始的存在可從許多方法引出，但那是更專門的假定，頗有假設的活動餘地。最單純的解釋方法，不是承認星雲質量直截地同樣地收縮成爲一個大球，却是承認有許多質量集於其自身的重心，然後依非中心的衝擊而崩壞。在這裏，參酌以後要講的烏柏衛的見解，且插入這種觀察，即，這全過程得建築於固體的衝擊上——這種固體，因衝擊之故，先分解爲蒸氣的集團，而在不可測量的時間經過中，再組成新體系。

凝結說，近頃曾因分光景分析，得一重要的支持。這種分析，告訴我們，構成地球的質料，可在全太陽

系統中發現，且有一部分可在恆星中發現。這種分析，又使我們認為，散佈天空的星雲，決非如前人所假設，是全由遠方的星的集團所成。不，這種星的集團，大多數是現實的星雲的質量，故此種質量，可將太陽系統初期狀態的圖，示於我們。

在別方面，就此等確證而言，新地質學之放棄地球變革說，並儘可能由我們現在隨處可以看見的勢力，說明我們這個行星的表面的形成，並不怎樣重要。這地質學傾向所支持的安定說，至多祇能要求相對意義上的重要性。我們可認地殼的狀態及其變化的進行，與地球激變的理論（前章所說的對大數的嫌忌，屢屢與此說相結合）相對而言，是比較安定的。反之，如果我們假定十分長的時期，則變化生滅不僅是可能的，且可從極堅固的科學根據來證明。

人們也許會問，為什麼我們不喜處分非常長的時期，而絕對安定的思想却比較更與我們接近，而不為我們所納罕？我們祇有在永遠概念的鈍味慣習中，探求這可驚現象的理由。這概念從幼便為我們所熟聞，一般說，我們對此是從不加思考。我們的思惟能力的組織——那與感性有這樣密切的關係——就是這樣。要對絕對永遠性這個概念予以幾分直觀性，似乎必須在表象上減少絕對永遠性，使其成為相對的。此殆如吾人因要使九十度的正切有幾分直觀性，往往使其變成，換言之，往往在想像的眼前，使其非常大且益益更大——雖然絕對的看，這其中不能有變成。神學家的通俗觀念，就是這樣考察永

遠性，那在表象上以一時期積於他一時期，而以想像所能達到的極點，成爲『永遠的秒。』絕對永遠性的概念，包含這樣久的時間，空想所能想出的一切，與之比較，都不過是最短的一個時間，但這概念既這樣爲我們所熟習，所以，地球及人類永遠存在，這句話的誇大性，似尙不及以一百萬乘沖積層人至現代人的過渡時期，而從最單純的細胞，探索人類的起源。在這裏，感性是處處與邏輯鬥爭。我們祇能在某程度內直觀的東西，容易被我們認爲空想的不可能的，同時，極壯大的概念一經安入完全抽象的概念形式中，便亦成了慣常的。我們弄慣了，以六千年置於一方，以永遠置於他一方。在其間的，最初似乎是顯著的，其次似乎是大膽的，再其次似乎是宏大的，再其次便似乎是空想的。但這一切賓辭，實際均屬於感情範圍；冷靜的邏輯，於此毫無關係。

以前人們根據拉普勒士的計算，相信自希拔可斯時代到現在，地球迴轉時間不會有一秒的三分之一的變化；楚爾伯並會利用這種計算來支持他的安定說。但很明白，從此種事實所能引出的，祇是這點：即迴轉速度的遲延——根據物理學的理论，那必須認爲是必然的——至多不過六十萬年的十分之一秒。就假設一萬萬年僅一秒罷；則在數萬萬年之後，地球上的晝夜關係，亦就會完全改變，使地面上一切現存的生命消滅，使軸的迴轉完全停止。但關於此種遲延對於潮汐的影響，我們有了一個徹底的物理學原理。數學推論之無比的犀利，在此處可以應用了。祇在地球絕對堅固的假設下，阻止迴轉的

吸引力的結果，纔能完全抵消加速迴轉的結果。然既有若干部分可以遲延，地球自必受取橢圓的膨脹，其遲延必在地表上發生一種摩擦，雖然是甚小的摩擦。這個推論的效力，不會因這種事實而稍有動搖，即按照近代的觀察，我們在海岸所見的潮汐現象，與其說由漸進的膨脹而生，不如說是發因於一種顯著的隆起。這種隆起，是在最大海面的中央正與月或日相向時發生的。由這種隆起所引起的環狀的波，因在各方向是同樣進行，對於迴轉的速度雖無阻止的影響，但潮的阻止的影響，必同樣呈現，不過更不易於認知。這過程，無論如何，亦不能像假設地球會逆轉且在潮波形成的位置上每次都有幾秒鐘停止不動的場合一樣。如果物理學不全是騙人的，那就必定有前進的潮波。現實的潮，很可說是由一個靜止的潮波和一個前進的潮波二者的結果所合成。即令後者的結果，外表上可在無限複雜的潮汐現象中消滅，然其阻止的結果仍不會喪失。這常常作用的原因無論怎樣小，我們仍只要把考慮的時期放到十分長，其結果終是不可避免。行星運動的活力的一部分，會由潮汐而絕對破壞。黑爾模浩爾茲曾在自然力交互作用的論文中說：『我們從此得到的必然結果是：每一次潮汐，無論怎樣徐緩，仍將以確實性減少系統中的機械勢力的貯藏；結局，行星的軸迴轉，必因此而更遲，而益益更接近於太陽或益益更接近於它們的衛星。』

要避免地球迴轉終於停止的結論，其唯一手段，便是發現相反的作用，以加速為潮汐所遲延的迴

轉速度。這種相反的作用，瑪耶（J. R. Mayer）——熱等量的有名的發現者——以前相信他曾發現，因他假設地球的凝固過程尚未完成。地球——他以地震的說明與此相連結——仍繼續在收縮中，從而，其大益減，其軸迴轉必益加速。但瑪耶說得很對，就連在這假定上，永遠安定說仍無保障，因為這兩個相反的影響，不能常常採取同一的步調。所以他假定三個時期：在第一個時期內，因收縮之故，加速佔優勢；在第二個時期內，加速與遲延互相平衡；在第三個時期內，潮汐的遲延佔優勢。瑪耶最初相信我們是在平衡的中間期。但他會把這種見解放棄。『十年前，英吉利天文學家亞當斯（Adams）在倫敦依潮汐遲延影響的發現，證明拉普勒士關於恆星不易的計算，不絕對正確，地球迴轉速度，確已減少，從而，恆星日已經延長。當然，在數千年的過程中，這不過延長一秒的一小部分，滿一千年，不過增加一秒的百分之一！我們不能不驚嘆人類的聰明，他居然能證明這樣無限小量。』〔四三〕

『天體運動所在的空間絕對空虛，至少，充實空間的以太全無抵抗，像天體絕對堅固一樣是行星運動永遠不變的一個條件。然這條件，似乎亦未曾具備。安克慧星，在我們眼前描畫了太陽周圍那益益小的橢圓，但此事最簡便的解釋方法，便是假定一個有抵抗的媒質。當然，這裏沒有必然的演繹之強制；但有一種觀察，強迫我們假定有一個有抵抗的媒質。一經假定以太的抵抗性（雖其抵抗性甚小），我們就用不着再說什麼了。』〔四四〕

太陽熱不能永遠繼續的結論，是絕對可信的。雖否定太陽之灼熱狀態，假定太陽與其外被（或爲以太或爲同類的任何物）間的永遠摩擦是熱的源泉，亦不能避免這個結論。而況這假定，已由近頃對於太陽的熱烈研究，大體被認爲不可能。更合理的假設，是太陽熱因流星及小星的不斷落入而保持；但這理論亦不能引出安定。我們認爲最真的黑爾模浩爾茲的見解——即，太陽熱保存的主要源泉，應在引力中尋覓〔五〕——還更是這樣。太陽收縮，其大減少，機械勢力將化爲熱。但這種過程終必停止，乃是自明的事實。不消耗其他勢力而產生熱的運動，是不可想像的。所以，關於太陽的熱，無論我們採用怎樣的理論，結論都當如此：即，這種熱的源泉是有限的，但其使用却是無限的。我們總歸會達到這樣的結論：即，在永遠的時間經過中，表面上似乎無限的太陽的光與熱的持續，終有一日完結，甚至完全消滅。

最後，根據熱的力學理論，全宇宙一切生命終歸沒落的結論，似乎是很單純的。就我們的地球而言，這種沒落似與太陽的消滅相一致。機械勢力常能轉化爲熱，但熱必從較暖的物體流向較冷的物體，纔能轉化爲工作。在任何系統中，只要溫度平均，便不能有進一步的變化，從而亦不能有任何種類的生命變化內容，或如克洛西亞斯所說，「熱力學函數」〔Entropy〕，已達最高點。〔六〕這個結論，雖以確實的數學推論爲基礎，但能否在最嚴密的意味上應用於宇宙，本質上還須取決於關於宇宙無限性，我們究有怎樣的觀念。在這裏我們又行入了超越的範圍。這就是說，我們儘可在觀念上隨意增加這樣凝固的

世界系統，假設它們會由無限的距離互相吸引，然後由它們的衝突，以較大規模重新生出宇宙開闢的作用。但我們必須問，因為不能想像創造的終極，我們便有權豫想世界系統的實質的無限性是現實存在的麼？

唯物論曾在古代說明我們的宇宙的轉成及消滅，但在他方面又以世界無限的學說——那以存在物不變的單純信仰為基礎——來與心情以滿足。我們近代的唯物論者，尤其是楚爾伯，不能以此為滿足，乃從心情滿足的見地，要求世間生活的永存。費爾巴哈的定言命令『以所與於你的世界滿足你自己』，在楚爾伯看來，是不能實行的，除非這所與世界的永續，不為數學家所倡導的毀滅說所威脅。但按照心情平靜的見地，在體系的基礎尚極不穩固的時候，徹底貫徹自己的體系更好呢，抑斷然承認知識與意見有一個限界，在這限界之外，一切疑問皆不可解決更好呢，這還是一個頗大的疑問。實際，參酌我們所引的動人的推論，楚爾伯的滿足體系乃是砂上的樓閣，究局的說，決不比通俗的獨斷論——那放棄事物的初與終，換言之，不放棄創造及世界末日審判——更能達到目的。如果我們超出這個見地，而要在所與世界尋求心的靜止點，我們很容易就會知道，要尋得這種心的平靜，在物質狀態的永續性中，是不行的。我們祇能在自然法則的永遠性中，和現存事物，使我們不會想到滅亡的存續性中，尋得這種心的平靜。理性之構成傾向，將覺滿足，如果我們對理性啓示，這無威能支持點亦不需有威能

支持點（因把絕對擱在一邊）的世界觀，有這樣的魔力。須記着，全關係世界，受制約於我們認識能力的性質。我們雖屢屢講，我們認識所示的，不是事物自體，祇是事物對我們感官的關係。但這關係愈純粹，它便愈完全。不，它越是和任意的混合物分離，它便越是和絕對之正當的創作相近。

幾乎比宇宙的生成，還更費思想家研究的，是有機體的發生。這問題，對於唯物論史是重要的，因為這是到人類學問題——唯物論的論爭，常常會轉到這一個問題——的過渡。唯物論者要求一個可以說明的世界：如果關於現象，可以想像化合是由單純生出，大是由小生出，多樣的運動是由單純的力學生出，他就滿足了。其餘的，他是毫不關心；或不如說，一種困難，如其在可說明的世界已在理論上確立，因果法則沒有進一步犧牲可以要求的時候，才始顯現，便不為他所注意。唯物論就連在這範圍內，亦會從合理見解所承認的事物，獲得營養料。但直到最近，有機體的發生，還是唯物論反對派所充分利用的一點。特別是，人們都相信有機體的起源，必然會導我們到一個超越的創造力；而在有機界的組織與維持上，人們總相信，可以不絕為目的論發現新的支柱。實際，對唯物論見解的反對論，是屢屢與『有機的』『生命的』這一些名辭相關聯，似乎在這範圍內，有較高級的精神活動力，和死的自然機械力保持具體化的對立。

在中世，尤其是在近世之初，帕勒西爾索士（Paracelsus）及文·黑爾曼特（Van Helmont）諸

人影響所及的限度內，已不復像以前諸世紀那樣，認有機界與無機界之間有不可逾越的間隙。一切自然都有生命的概念，非常廣佈。亞里斯多德認蛙及蛇生於泥土的概念，在鍊金術流行的時代，成了當然的。認金屬中亦有精氣而認其混和為醱酵過程的人們，並不覺得，在生命起源上有任何特別的困難。一般雖相信物種不可變——這種信條，是直接從諾亞的箱舟出來——但這非嚴格被人遵從，因為在當時，下等動物常被認為是從無機物質發展而成。這兩種信條，都一直維持到現在——前者維持於教授之間，後者則維持於農民車夫之間。前者相信物種的不可變，甚至以二十年研究蝸牛的齒，圖證明他們的信仰；後者却不絕由他們自己的經驗，以確證他們的信仰，因為他們見鋸屑及其他材料可以生蚤。科學在這範圍內，比在任何其他範圍內，都更遲緩以信條放在假設之下，纔以實驗及觀察堰止意見的大流。

最初與我們相遇的疑問——即自然發生 (*Generatio aequivoca*)——依然是激烈鬥爭的對象。卡爾·佛格特 (*Carl Vogt*) 對於巴黎科學論戰——這次論戰一方是拔斯杜 (*Pasteur*)，他方是鮑采 (*Ponchet*)、約勒 (*Joly*) 及慕塞 (*Mussot*)——曾給我們一個幽默的說明，說這次論戰，有神學家的憤激，有一種戲劇的作用，使我們想起十五世紀學士位授與的典禮。拔斯杜方面，是學士院及羅馬法王黨否定自然發生的可能，是保守主義的。科學上古時的權威，一致認為沒有卵或種子，決不能發

生有機物。一切生物由於卵，是科學上一個信條。但是，正統派爲什麼站在這方面呢？也許祇因要確立某種絕對不能說明的事物，固執純然神祕的創造，以傷害悟性與感性。——更古的正統派，在聖·奧古斯丁的指導下，却採取一種全然不同的見地——在某程度內，採取一種中間的見地。這種使事物儘可能成爲直觀的思想，頗近中庸。奧古斯丁曾說：自世界初頭，就有兩種生物的種子存在。其一爲可見的，創造者置於動物及植物之中，使其依種繁殖。其一爲不可見的，那隱於一切要素之中，須在一定化合條件及溫度條件之下，方能活動。這不可見的自始即隱於要素中的種子，不與任何現存的有機體相合作，亦會大量生出植物和動物。

這種見地，對於正統派學說，很相適合。不大費力，便可修正，俾在科學現狀下，同這兩個相爭的信條一樣維持。但在科學論爭的全過程中，像在鬥爭熱中一樣，相爭者往往半強制半無意地更換他們的見地。前世紀的唯物論，在這裏有其作用。在努力從無生命說明生命，從物質說明靈魂時，在唯物論者眼裏，昆蟲起源於腐敗物質的假定，和死蠅依鹽而復活，斷頭鳥能隨意運動那種種情形，是同類的。目的論及自然神學的贊成者，精神自然二元論的支持者，否定昆蟲及滴蟲無生殖作用的發生，並以此爲戰術。在科學史上，思想的鬥爭，往往導向有效果的巧妙的實驗，而唯物論者在實驗方面却是落後的。博學多能的賓納 (Bonnet)，在自然的考察駁斥自然發生說以來，一切生物由於卵的主張，已被認爲唯靈論。在

這點，正統派的學說和精確科學研究的結果，處處可以調和。在我們現在看來，似乎研究越是精確越是細心，這命題便越是不可侵犯地被確立。

形上學看着這種新發現，是喜極欲狂。其結論是，在自發的生殖中，一切未來的世代，都已包含在卵或精蟲之中；哈里的麥耶教授（Meier）既這樣素樸地直觀地陳述他的『豫造說』，倘不在這裏提示一個樣式，實覺有點對不起我們的讀者。這位教授說：『亞當已在他的腰間攜帶來了一切的人類；譬如阿伯拉罕便是從他的精蟲生出的。一切猶太人都作爲精蟲而存在於這個精蟲之中。阿伯拉罕生伊薩克，伊薩克從他父親身體中出來，並作爲自己的部分，生出他的子孫的一切世代。』〔註其餘未被利用的精蟲（那當然亦被認有若干靈魂），亦會引起非常廣泛的空想，但在此處和我們沒有關係。〕

近頃，特別可舉述的，是希文（Schwann）。他一方證明細胞中一切有機形成的真要素，一方又由許多實驗，說明外表上有機體雖有時似是自然發生，但其中常須豫想有卵或胚種細胞存在。他的證明方法，被一般認爲優良，但在這舊問題再在法蘭西爆發以前許久，已明白懷疑這方法是否適當的，却是我們本國一個唯物論者卡爾·佛格特。他的聰明的徹底的批評，可於動物生活圖（一八五二年）中見其大意。

滴蟲由空氣、水、及有機物質的合併而生。希文要在此等成分中破壞一切有機的胚種。他以為，在有

機胚種已經隔絕的場合，若仍能有滴蟲發生，自然發生才算有證明。他的方法，是以枯草及水共煮於大壩中，一直到全體水液及壩首空氣均已達到沸點。大家知道在無口的大壩中，滴蟲是不會發生的。在有普通空氣流入壩內的場合，滴蟲雖仍可在前經煮沸的壩內發生；但若所流入的空氣，都經過一個灼熱的管，經過硫酸，或經過苛性鉀，則滴蟲又不能發生。但在這裏，我們假設空氣的成分不因此種手段而發生變化。所以這仍不過有近似的真確性。空氣不僅含有養氣及淡氣，「它還包含一定量的碳酸、水蒸氣、阿摩尼亞，也許還含有極小量的許多其他物質。這些，都由所採用的手段，多少被分解了，被吸收了。碳酸是由苛性鉀吸收的，阿摩尼亞是由硫酸吸收的。空氣加熱，對於空氣分子的排列也有一部分的影響。……在化學上，我們有很多例，可以說明，要引起化合或分解，祇須有極不關重要的條件。……也許，要樹立並完成有機體新形成的過程，這一定量阿摩尼亞，一定量碳酸，和空氣分子的一定的排列或張力，就是必需的。這兩個壩所在的條件，當然不是完全相同的，所以這實驗沒有十分的結斷力。」佛格特這個論證，實際說明了希文的實驗不甚充分。這疑問依然是未決的。尤其因為有許多重大的考慮，與這種假定——在實驗場合出現的那無數滴蟲的胚種，乃在可生活的條件下流動於空氣中——相反對。歐倫堡 (Ehrenberg) 假定滴蟲的分裂，會以幾何級數率進行，因而在幾點鐘內，就會充塞於水中；反之，佛格特却認此假設為不可能。「西克」近時，有一種方法，在實驗開始以前，系統地將浮游於空氣中的塵分子蒐集。

拔斯杜把他所蒐集的胚種與卵，投入供實驗用的液體中，就自認已把滴蟲及菌蔭下；鮑采則先考察這種蒐集。『他以數百立方米突的空氣通過水中，而把水取來考察。他發明了一種機械，吹空氣到玻璃板上，使胚子粉能附着在上面，然後分析上面附着的粉。他在各處反覆作這種試驗，在皮倫尼山脈的馬拉特達的冰河中，又在德伯斯的塚窖中，在大陸又在海上，在埃及的金字塔上，又在盧昂的大禮拜堂頂上。他因此搜集許多空氣的標本，在此等標本中，各種可想像的事物都出現了，但很少黴菌的孢子，更少滴蟲的屍屍。』

無論人們怎樣費神去證明自然發生，自然發生終不會有證明。希文的實驗曾在種種方法上修正和改良，但當人們覺得有自然發生的時候，更精確的實驗就說明胚種傳達的可能性未全除去。最近，巴斯吞 (Bastian) 及胡金加 (Hirzinger) 的實驗，會引起極大的印象。後者尤惹人注目，因為在密閉的大壩中，將水液煮沸十分鐘，仍有黴菌，但亦祇有黴菌，所以，假設至少這最單純的有機體能自然發生，似乎是不致錯誤的。但在夫里格爾 (Pflüger) 的實驗室中，在同樣密閉下的同一液體，經數小時的煮沸之後，迄其冷卻，却沒有黴菌發生。所以在這種液體中，也許有些胚種，雖不能經受長期的熱煮，「免」但十分鐘的熱煮，不能使其死滅。

於是，須承認，繼續的熱煮，或將破壞黴菌生存的其他未知條件。水液中的胚種在前一場合發展在

後一場合被破壞的證明，不足使人信服。這一切實驗的結果依然是，自然發生未曾被證明，但亦不曾被說明為不可能。

有機體發生的新的可能性，依『曼熱拉』(Moneren)的發現而開放了。『曼熱拉』是一種原形質的小塊，那是沒有形式的，在我們研究手段所及的限度內，它還是沒有組織的，它沒有任何特殊的器官以生存，以營養，以生殖。認自然發生為未證實但為必要假設的赫克爾(Haeckel)，在這點，仍確信在大海靜悄悄的深處，有這種軟體動物生活：『即在今日所知的曼熱拉中，亦似可有一個物種，常常由自然發生而生。這便是不可思議的為赫胥黎(Huxley)所發現所記述的巴台比亞斯·赫克伊(Bathybius Haeckelii)。』『這種曼熱拉，發現於海的最深處，其深在一萬二千呎至二萬四千呎之間，在那裏，它一部分在網形原形質索及組索的形態下，一部分在不規則的大小不一的原形質塊的形態下，將海底被覆着。』——『這種同質的尚未分化的其結合與無機結晶相等的有機體，能由自然發生而生，且能成為其他一切有機體的祖先。』[190]

『不容認自然發生的假設，我們就必致在進化的這點，依賴超自然的創造之奇蹟。果如此，則一切其他有機體所從而生出的最初那個有機體或少數有機體，便必然是由創造者創造的了。最單純的曼熱拉或原細胞質是由他創造，而此後按機械方法向前發展的能力，亦是由他給與了。』赫克爾很正

當地發覺了，這一種思考方法，不能使『科學的悟性滿足，亦同樣不能使敬虔的精神滿足。』但人們可進一步斷言這個選言命題，在論理學上是不可容納的。對科學的研究而言，這世界的可理解性，必定是一個公理；如果我們認自然發生為不確，有機體的發生便依然是一個未決的問題。自然科學決不能在何時設想『超自然的』創造作用。這樣的解釋，常常會把科學的立場放棄，決不可在科學研究上容納，甚至不能認為是待考察的問題。但對於認創造作用為心情要求的人，則尚待考慮的問題是，到底願在科學光明所不及的黑隅取一避難所呢？願反對一切科學，不問悟性規律，而相信他們認為優良的事物呢？抑願立在理想的立場上，尊科學所謂自然事變為神力神智的流出物？當然，我們用不着在這裏指出，最初一種見地雖是最普通的，但在各方面都是最薄弱的，祇有最後一種見地適合於高上的文化。

當然，不承認世間的自然發生，並非不承認自然界有發生徹底因果關聯的可能性。

在這裏我們第一須考察近頃英吉利物理學家湯姆生 (William Thomson) [註] 的假設。這種假設，從宇宙引出我們地球上各種有機體的起源，而以流星為其持送者。『當火山島出現於海中，數年後即見其上被有植物時，我們是毫不躊躇，假定種子是由空氣吹送或依流木送到那裏。這不是可能的麼？如果這是可能的，我們不又可同樣說明地上植物生命的起源麼？』

湯姆生認流星為會一度有生物的已毀世界的破片。這種破片，在衝突之際，雖有一大部分被溶解，

但總有一部大約沒有損毀。如果我們設想，現今仍有許多有生物的世界，從不可考的時代起，就存在於我們這個世界以外，我們假設有無數持送種子的流星在空間運動，亦極是可能的。即令現今地球上沒有任何生物，有一塊這樣的流星落在地球上，亦就可依某種所謂自然原因，使地球生有植物。

佐爾奈會指摘此假設為非科學的；第一是在形式方面，因為它祇把問題延遲，從而把問題弄得更複雜。我們必須問，為什麼這已破壞的世界會生有植物而我們這世界却不生有植物？其次，說流星是種子的持送者，在他看，亦實際是非科學的，因這種流星與我們的雰圍氣摩擦，將成為灼熱的。

黑爾模浩爾茲反對這種非難，却告訴我們說，大流星祇外層灼熱，其內部仍寒冷，種子可藏在其內部的裂縫中。就連表面上的種子，亦會在達到灼熱的滅絕度以前，在加入大氣外層之際，向內吹入——比湯姆生更早在一次科學演講中認這假設可以承認的黑爾模浩爾茲，却準備任何人認此種假設為不可能。他說：『由無生物質引出有機體的種種努力皆告失敗之後，提出這樣的問題，在我看亦充分合於科學的程度。生命果有起源麼，生命是和物質一樣古舊麼，其種子不能由一世界運至他一世界，祇能發展於它偶然發現的適於發展的地方麼？』〔三一〕

對於佐爾奈的『形式的』反對，是很容易答覆的。我們必須假設，我們的地球因是從灼熱的液體狀態變至能生植物的狀態，所以原來是沒有植物的。如果我們假設其他世界曾經由同一過程，不過其

時期較早，我們自然須從第三世界追溯生物的起源，依此類推。這固然是把問題延遲，但並不會把問題弄得更複雜。在任一場合，有機體說明所遇到的大暗礁，都可以在康德凝結說上避去。我們雖不免因此陷於無限過程中，但這種遲延至少有便未解決困難不發生麻煩的便利。像世界一般的成立一樣，生命的成立是可說明的，同時又是不可說明的。那成了超越的問題範圍。把它轉到這個範圍去，在論理學上並沒有什麼不適當，因為自然科學在它的知識範圍內，有很好的理由，認這種傳達說，比較的最為可靠。

佐爾奈認為，祇能由先天的理由，違反因果法則，才能將自然發生否定。這一點，佐爾奈和赫克爾是一致的。但佐爾奈不承認超自然的創造作用的可能，却認此問題，依演繹法考察，為已經決定，甚至認科學家依然這樣重視自然發生的歸納證明，為缺乏認識論的教養。他曾以形式上的正確性說：「實驗怎樣完全，亦不能絕對避免胚種說，何故，因任何人皆可主張，『就大小說，原始的有機胚種，是與以太原子屬同一階級，且和以太原子共同經由物質分子（那是我們的器官的邊界）間の間隙而進行。』但這種批評，至多只能譏調地用來嘲笑拔斯杜那一輩獨斷家的確信——他們確信，他們的實驗已斷然反駁了自然發生。當密閉的液體，經長期間，我們仍不能在當中發現生物痕跡時，任何人亦不能當真提出這樣一個假設。

在這裏，歸納的研究，在可用種種方法獲得種種結果而與以比較時，決不是這樣不可辯護。佐爾奈

「雖提倡默認世界可理解性的公理，但他這種提倡仍不免引起真誠的疑問。佐爾奈認起源不可理解的假設爲不足道，雖較赫克爾更爲合理，但赫克爾仍有其正當的一面。他曾在一個大膽的假設的基礎上，對於事物發生的方法，形成一個直觀的表象。崇爾模浩爾茲很正當地指示了，佐爾奈在這裏陷入了形上學的路，那對於自然研究者是十分危險的。他還指出了，適當的選言命題必須是：『有機的生命，或是在某一定時間起始，或是永遠存在。』」

不問絕對永遠性概念會引起怎樣的批判的反對，這問題的提出，是適當的。但因要使這問題在宇宙間的更順手的推移，不致於以形上學的構造，妨礙經驗知識的進步起見，孜孜努力證明有機體在此世間如何發生，依然是適當的研究格言。

最後，我們且在這裏一述費希奈的見解，他在一篇富有思想亦富有假設的著作中，認有機的分子較古於無機分子，且按照『安定增加的原理』，認無機分子從有機的分子發展，不是有機的分子從無機分子發展。這假定全部，乃以分子中原子運動狀態的豫想爲基礎。這種豫想，即令能確證，亦尙待確證。〔三〕

在這一範圍內，自然研究大體只能循一條路走，如果這條路被稱爲唯物論的，我們必不可忘記前數章所指出的唯物論世界觀的限界。在這裏祇有一點，使我們想起那種限界及認識論之批判的限

界。那就是無限的概念。那不僅應用於並存世界及世界構成質料上，且在有始或無始及一假設或他假設如何在思惟中表現的問題上，應用於時間序列上。我們不要在此討論此等概念之主觀的起源，亦不要說明怎樣此等概念祇能在『表象世界』上，取得十分的說明。我們將有更好的機會，使唯心論的見地與唯物論的見地相對立。我們在這裏祇要說明，真正的唯心論，在自然說明的全範圍內，如所論為現象間的關係，至少是完全和唯物論一樣可以和自然科學攜手並進。

第四章 達爾文主義與目的論

當唯物論史初版印行之時，達爾文主義依然是新出的；諸黨派尙剛好決定他們的態度，或更正當的說，所謂『德意志達爾文派』那一個迅速發展的黨派尙在形成中；反動，視進化論最可威脅古世界觀的反動，亦尙未正式武裝，因它對於這大問題的範圍及這新學說的內部力，均尙未有適當的理解。

但自此以後，贊否兩方的興味，已如此集中於這一點，因此，不僅有許多著作論述達爾文及達爾文主義，而且我們還看見了一個關於達爾文主義的論爭，像往日一般唯物論的論爭一樣。畢希訥尙爲他的『勢力與物質』尋求新的讀者，但當其新版出現時，已不復聞文學上的憤怒聲。伴雷叔特，唯物論運動的真正創始者，已經差不多爲大衆所忘了；甚至佛格特，除了在特殊人類學問題上還參考到他，或時有人引述他一兩句不朽的非常幽默的言辭以外，亦很少有人提到。現在每一種雜誌都討論達爾文主義，或加以贊成，或加以反對了。幾乎每一天都有一本或大或小的著作出版，來論述遺傳論，自然淘汰論，尤其是人種由來說，因爲，這種屬系圖的真純性一經發生疑問，這種屬的多數個人，自必徬徨於迷路。但是，雖有這樣一個大運動，我們依然可以保持八年前關於達爾文主義我們所曾說的一切，幾乎用不着改變。但我們不復能任其像前一樣。即令科學材料的增加，不曾按照印刷紙增加的比例，但材料

是的確增加了。這問題已經特殊化了。從前，祇有達爾文是遺傳說之有力的代表者，祇有他是有機形態一般的自然說明之有力的代表者。現在，認自然淘汰說得脫離達爾文其他一切主張而獨立存在，因而株守自然淘汰說的人們，亦對達爾文及達爾文主義下劇烈的攻擊。當時尚在萌芽中的見解，已堅決地顯著地表示出多樣的差別性，從而引起新的支點和新的疑問。我們當時關於這問題所說的話，現在，已經祇好當作一般的導論，尚須作更徹底的討論。但我們當時的言論，有許多是表示贊成或反對的，我們仍不將其更改，印在這裏，僅在註解及增訂處，加以必要的修正。——在近世科學的全體中，恐怕沒有什麼，還比關於物種 (*Species*) 的迷信，更無根據，更無理由；而在近世科學的全體中，教人們以這樣無根據的議論陷入獨斷夢 [] 中的點，恐亦不多。怎樣，一個以二十年光陰專心研究物種概念，以生殖力為物種新標準的自然研究家，會畢生不對這問題行一種實驗，却像一個真正的自然史家，僅僅批判地鑑賞偶然的傳統的說法，殆近於不可理解。在自然研究的領域內，實驗與實驗之批判的總括間，舉行分工固然是許可的，且其分工程度，還可較一般所想像的更廣。但物種形成的研究領域，還是這樣全未開墾。健全的理性及自然科學的方法在這裏給我們的最初的批判的格言，便是在這範圍內，像在其他範圍內一樣，祇有實驗能有效果。但安德利亞·瓦格訥 (*Andreas Wagner*) 却這樣遠離自然研究的路，當他對所謂雜種形成 (*Bastard-bildungen*) 要求一種法律證據，認他的信條在未提出以前便已確立

「蓋」的時候，他竟自信這是一個大貢獻。如我們認可愛的偏見爲個人所有物，而以法律上的權利，對抗我們的偏見的剝奪，這確乎是一種很就手的手續；但這全部見地，終與自然研究相差太遠。一個特徵就可標出這個方法的特色，用心去研究它的結果，委實是浪費時間。

我們會聞有一系列的明白的雜種形成，那是由好事者的冗談或由偶然而生，多少被人信任地由一個人的口傳至他一個人的口。雜種（甲）相互間及（乙）與本幹系統的受胎關係如何這問題，就根據這些材料來決定。關於（甲）項，是無例或少例可以引證。其理由甚爲明白。或因祇有一雜種，致不能與別一個雜種交配，或因系統不同的雜種遠離，無人想到要做一種實驗，來考察新種的形成。關於（乙）項，却得到了一個大真理，即每一代均與同系統的一個相交配，所以雜種會漸漸復歸於本來的種族。由此得到的最後結論，是雜種或不能生子，如要生子，便須與本幹系統交配。凡與此相反的斷言，都『缺乏法律上的證據』。反對者必定敗訴；偏見的財產目錄遂被保護住了。

一個以二十年工夫研究物種問題的人，是應該以發現真理爲目的罷。如果我們的目的，不是保護偏見，祇是發現真理，則任一個人亦知道我們在這裏應如何進行。顯明地，他應該用近世科學在其他部門成功所賴的謹慎心，先產出一長系列的雜種形成——例如在金絲雀和紅雀之間。爲除去偶然，確保真的平均數，固須有長的系列，而按照這問題的真正性質，亦須有長的系列。這本來是程度的問題。試取

若干二者皆爲雜種的配偶，並取若干雜種與父系及母系相配的配偶，使其配偶數相等，並使此等配偶儘可能在相對的及絕對的年齡上，在養育及環境上，保持同一的關係，或使此等關係依方法變化，我們會得到一個結果。我們必須根據這結果來發表某種或然的原則。這結果，比瓦格訥二十年檢討狩獵家故事是否合法，顯明地會有更大的功績。

達爾文在自然哲學的世界觀的完成上，曾向前進一大步。其世界觀建築於事實的基礎上，大規模描寫世界的統一，即與細目亦毫無矛盾。因此故，他又可同樣滿足悟性與心情。他對於物種原始的描寫，作爲一種自然科學的假設，其確證固要求實驗；而且，如果他曾以方法研究的精神，灌入那須有最大犧牲最大忍耐但可望有最大報酬的領域，他固會有偉大的成就；但爲此所需的實驗，大都非個人研究力所能及，且亦非個人活動期間所能及。現代開始的工作，祇能由未來世代收穫其結果。但就在這情形下，人們對於科學任務的高尚的理解，才有新的進步；而對於科學任務的適當的理解，才必定會加強人類休戚相關及目標一致的感情。

達爾文理論對於研究所以能發生這樣的影響，不僅因其根本思想十分單純十分圓熟。這種根本思想，在我們今日的經驗及方法要求上，是已經準備好了，且亦易由時代的種種思想偶然結合而成。他的更高尚得多的功績，無疑是因爲他曾百折不撓，探究一個對象。這個對象早在一八三七年就在科

學航海的歸途中，牢牢放在這位自然科學家的心裏。他以後的生活，是完全爲這個對象而努力。達爾文所搜集的豐富的材料，大部分都是落後的；他的斷言，尙缺乏更精確的證據。人們都希望，他會再出一部更大的著作，充分表述他的偉大事業。〔五〕有許多人願意把達爾文理論的批判，延遲到這材料出現的時候。這種考慮，是不能反對的，蓋因在永久的要素未曾與可滅的主觀的要素分離以前，人們雖對於人類努力及聰明的事業，亦必有許多話批評。但我們必須完全瞭解，這偉大假設之充分的檢討，決非僅僅取決於材料；要依人爲淘汰確證自然淘汰，必須有許多人的獨立活動和數世代的實驗工作。（雖然自然淘汰數千年方才能够實現的工作，在比較短的期間，便可依人爲淘汰而實行。）在他方面，達爾文理論即在其現形態下，亦確有一種重要性，爲偶然提出的疑問所不及。他雖把種種觀察搜集，但他的搜集，極不同於瓦格訥關於獵人故事是否合法所作的拙劣的記錄。達爾文知道怎樣巧妙地結合已經確證的觀察，使植物及動物的全部自然史，和他的理論發生關聯。一切光線都集中於一個焦點，而理論之豐富的發展，又指導那外表上漠無關係的有機生活現象，加入證明之流。但若人們仍要指示他的事業的最優良方面，我們就仍須指出，這根本思想的組織，及其由許多學說與補助假設所得的支持，幾乎沒有一點是任意的背理的；不，其中許多，不僅比主要思想更明白，並且，即使在自然科學上沒有更高的，亦至少有一樣高的意義。這裏，我們所指的，特別是物種的生存競爭說及這學說和目的論的深切的關係。

物種原始的理論，導我們向一個太古時代。這理論，因神話的空想僅由一系列的可能性——其數甚大，因而非常減弱了各個可能性的可靠性——來反對，致獲得神祕的性質。反之，生存競爭却在我們眼前發生，但有數世紀，不為探求真理的時代所注意。勒登浩生的『伊細士』(Radenhansons Isis)——一個近出的很優良的却不甚徹底的自然體系「毛」——有一個批評者，便覺得他自己應當告訴我們，至正無偏的觀察者，要在這時候看定這些問題的地位必甚困難，因要瞭解它，必須先有明確的結果。勒登浩生應用達爾文學說所得到的結論，使我們回想古代恩比多立對於目的論之非常的反對，雖然他承認達爾文學說完全的證明，尙在未來。他的批評者在『文學中央報紙』中有兩句話，可作為考察的題目，因為這種考察無論如何是不能避免的，所以我們覺得還是在這裏考察好。這位匿名記者會說：『人們寧願以僥倖 (Glücklicher Zufälle) 的可能性，代替作用準確但頗神祕的世外的因果律，並在僥倖所創始的事物之前進發展中，為這種事實——一切現象，畢竟皆無目的，皆無意義，而美與善不存於當初，祇存於結束，至少祇存於現象進行中——尋得一種代價……在此等發現尙未實現時，我們可以向自己提出這樣的問題，這種自然主義認為正當的假說，比目的論的世界觀的豫想更不大膽，更不冒險麼？』

這批評家便是一個標本。雖有近世自然科學但仍堅持目的論的人，執着科學知識的缺陷，不知道

一向來的目的論的形式，換言之，人形的目的論，已全爲事實所排除，且亦不問自然主義的見解會否充分確立。一切的目的論，都以這樣一種見解爲根柢，即，宇宙創造者是這樣活動，所以根據人類理性的比論，人們必須稱其行動含有目的。這本質上就是亞里斯多德的見解。泛神論的內在目的說，雖否認有世間以外的人，依人類方式，先思考目的，而後使此目的實現，但仍固執與人類理想相應的合目的性這個理念。現在大家都相信，自然進行的方法，沒有任何點，與人類的合目的性相似。現在大家都相信，自然的最本質的手段，依人類悟性的標準來測量，是祇能和最盲目的偶然相比較。就這一點，我們不必等候任何未來的證明。事實是這樣明白，而在各自然部門內又如此一致，所以，與此等事實及其必然涵義相矛盾的世界觀，均不復能成立。

如果有一個人，因要射一隻兔，便用幾千根鎗，向一切可能的方向，在大原野中射擊；如果有一個人，因要開一個鎖好的房間，便購買一萬把鑰匙，一一的嘗試；如果有一個人，因要有一所房屋，便建築一個市鎮，而使其餘的房屋風吹日曬——那，誰也不能稱他這種手續是有目的的，誰也不能猜想在此等手續的背後，有一個更高的智慧，有一個未現的理由，有一個高等的神。「冥」曾研究近世科學的物種保存及繁殖法則的（即令所研究的物種，其目的爲我們所不能見，例如蛔蟲）隨處都可發現生命胚種的大浪費。自植物的花粉到受胎的種子，從種子到發芽的植物，從這種植物到成熟的結實的植物，我們隨

時都可看到一種機制，那是以千倍的生產供即時的滅亡，而由偶然，獲得適宜環境以維持生存的現狀。生命萌芽的消滅，已開始的生命過程的失敗，乃是通則；『自然的』發展，乃是數千個中的一個；那是例外，而這例外，便是自然——目的論者却近視地、贊賞她的有目的的自我保存性——的結果。達爾文說：『我們看見自然的表面帶有喜色；我們常常看見食物過剩；我們不見，或者說，我們遺忘了，懶惰地在我們周圍唱歌的鳥，大都以昆蟲及種子為食料，從而不絕地毀壞生命；我們忘記了，這些歌鳥，或它們的卵，或它們的子，又為肉食的鳥或其他動物所毀；我們不常想到，食物在現在雖是過剩，但並非每年每季都是如此。』一片土地的競爭，其他生物的迫害或破壞之成功失敗，決定植物動物的種類的傳播。精蟲，幼年動物，有數百萬，是在生死之間發展其各個的個體。人類理性的唯一理想，是維持並完成已開始且有生死限制的生命。但在自然本身，則洋溢的生產和痛苦的毀滅，祇是兩個相反但求平衡的活動力。——就連對於『開明的』世界，經濟學亦曾闡明一個悲慘的法則，即貧窮與饑饉，是人口增加的大調節。不，就連在精神的範圍內，自然的方法亦似乎是把一千個有同等秉賦且皆要向上的精神，擲於煩悶失望中，俾在適當環境中形成一個天才。同情心，地上有機體的最美麗的花，祇在孤立的點上湧現；就連在人類生活上，那亦更不是普通的動機，更是一個理想。

在物種發展中稱為偶然的，從憑其有力活動而喚起這一切結果的一般自然法則的意義說，當然

不是偶然。但若我們認偶然與人類打算的審知的結果相對立，則此處所謂偶然，便有了最嚴密的意味。在動物或植物器官合於目的的地方，我們可假定在弱者的屠殺中，有無數的更不合目的的形式會被破滅，從而在這裏能維持其自身的，祇是在生死大洋中的適宜的特殊事物。事實上，這又是屢被侮蔑的恩比多立世界觀的一片。這種世界觀，已由最近數十年才為精確研究所闡明的無窮材料所確證。

但這問題還有別一方面。像勒登浩生的批評家所想像的那樣，我們是以僥倖的『可能』代替那有不可思議作用的因果律。我們所見的，不是可能，祇是現實。個別事物在我們看似乎祇是可能的，在我們看似乎祇是『偶然的』，因其受支配於自然法則的安排，而這種法則，依我們人間的理解，却與其交互作用所生的這個特殊結果，沒有關係。但在大全體中，我們却能看見必然性。在無數的事物中，必然有適宜者，因為這種適宜者是現實存在的。一切現實事物均為宇宙永遠法則所喚起。實則，這與其說駁斥了目的論，不如說洞見了現象界合目的性的客觀性質。我們明白看見了，就個物而言，這合目的性乃非人間的；不在我們所觀察到的限度內，這種個物非更高的智慧所生，其由來，就其論理的內容說，在我們所知的事物中，分明是最低級的。但高低的評價，亦祇以人間性質為根據，所以在說明上超越此等限界之形上學的世界觀，宗教的世界觀，雖仍有建立的餘地，但這種目的論，仍必須從自然研究及批評的自然哲學，單純地斷然地排除出去。

數十年間，尤其是自從斯丁士脫魯蒲（Steinbrunn）關於世代交替有所發現以來，低等動物的研究會有大進步。這種研究，不僅把古時的物種概念排除掉了，且對於一個極不相同的問題——在唯物論史上非常有關係的問題，那就是有機個體的性質的問題「弄」——投下顯著的光明。與細胞說相關而言，新發現在此處亦在我們的自然科學及哲學的見解上，引出了這樣深切的見解，似乎古時關於存在的問題，現在始在明瞭的形式下，對研究者及思想家提出。我們曾經看見，怎樣古時的唯物論，因認原子為唯一的存在者，但非高級統一的保持者（因無壓迫及衝突，則彼此間沒有任何接觸）而陷於絕對的矛盾中。我們又看見了，多與一的這種矛盾，乃為一切人類思想所特有，雖然它在原子論的場合最為顯明。在這裏，唯一的救濟，便是把多與一的對立，認為是我們的組織的結果，假設這種對立在物自體的世界，將由某種我們所不知的方法來解決，或不存在於物自體的世界。用這種方法，我們避免了矛盾之最內的基礎。這是絕對統一的假定，但究其實，這種絕對統一，是從未與於我們。如果我們認一切統一為相對的，如果在統一中我們祇看見我們的思维的總括，我們固未曾把握事物之最內的本質，但我們却因此確乎使科學考察的一貫性，成為可能的。對於自意識的絕對統一這雖不甚適合，但它把幾千年來人們所愛的觀念排除掉了，決不是一種惡害。在這一節，我們且先述有機自然之更一般的現象。

哥德（Goethe）的形態學，可說是自然哲學甚陰鬱時期中最健全最多效果的業績之一。關於動

植物界有雜多形式及變化的研究，那是一種有思想的研究，他就由這種研究，獲得了我們近世一切發現所必採的見地。他說：『每一個生物，都不是一單個的事物，那是一個多數；其外表雖似一個體，但依然爲有生命的獨立諸事物之集合，這諸事物在素質上雖被認爲同一，但在現象上却可以是同一的相似的，也可以是不同的不相似的。這諸事物雖有一部分在起源上便是互相關聯的，但仍有一部分是互相搜尋然後才結合。它們會和它們自己離開，再互相搜尋，因而依一切方法一切方向，形成無限的生產。——生物愈不完全，其部分愈爲同一，愈爲相似，且愈與全體相類似。在一場合，全體是多少與其部分相同，但在他場合，全體則與其部分不同。諸部分彼此間越是相似，彼此間的從屬關係便越是少。部分的從屬關係，指示了更完全的生物。』

威考 (Virehow) 曾在原子及個體論 [2] 那篇優美的演講中，引用哥德這一段話。『個體』由諸種存在物的內部共同關係而形成。關於這些存在物的關係，他曾以實證的研究及精密的理論來說明。病理學，一向祇是迷信的偏見的荒野。他却依細胞生活，把它說明了。細胞生活，在正常現象上，會產生健全個體之總體生活。照他的說明，個體祇是一個『統一的結合，在這結合內，一切部分是向同一的目的合作，或者說，是依一定的計劃動作。』威考又宣稱這目的是內部的，內在的。『但這內部的目的，同時即是一個外部的標準，生物的發展是不能越出這個標準以外的。』自身有其目標與標準的個體，即

是一個實現的統一，而與原子之概念上的統一相反對。

在這裏承認內在的目的時，我們又有了非常古的形式要素，這是我們的自然見解所決不能缺少的，所以我們發覺了，就連佛格特亦承認它。他以特別的思想明晰性，在動物生活圖中描寫胚體的最初可認識的形式如何由卵黃的細胞羣生出以後，便說：『所以在這裏，作為個體的有機體，祇在授有形式時方始出現。在此以前，却祇是沒有形態的質料。』〔六〕這一句話頗與亞里斯多德相近。形式成了個體的本質，如果是這樣，我們便可認其為實體，雖形式必然要從質料的特性生出。這種特性，在明晰考察之下，便又祇是結合成為更高形式的形式。我們一旦從此概念，闕除強制的擬人的暴力這個荒謬的附隨觀念，形式且又是勢力之真的論理的核心。我們感到勢力，故看見形式。如我們注意一事物的形式，那便是統一；如不把形式放在眼中，那便是雜多或質料。關於這點，我們已在論經院哲學那一章說明過了。

佛格特，在理論上是更純粹的，他着重統一之形上學的概念；威考却執着生理的概念，執着生活目的之共同性。這個概念，對我們說明了，一與多的對立是相對的。在植物界，許多人不僅認細胞及全植物是單位，且認枝、嫩枝、葉及芽都是單位。為實際的理由，我們可以把可以單獨生存的幼芽，看作是一個體。我們可視單個細胞為個體部分，全植物為羣體。但這種區別，祇是相對的。如果高等植物的個別細胞，不能引出一個獨立的存在，而必須留在其他細胞的環境中，則不生根在植物上或地上的嫩枝，亦不能有

獨立的生存。一切生命，都須在自然環境的關聯中，方有可能。獨立生命的概念，對全櫛樹言，對小葉的最
小片言，一樣是抽象。我們近世的亞里斯多德學派，很看重這點，即有機部分祇能在有機體中成立，亦祇
能在有機體中生活。但這無關於全體對於部分之神祕的支配。取出的植物細胞，比取出的蛙的心臟的
鼓動，雖能度更久的細胞的生活，但沒有新的液汁供給，細胞會像全樹一樣死亡。時間之長短，乃依存於
條件，非依存於事物的本質。我們寧可着重這點，即植物非外來地從細胞集成，單個的細胞亦非直接由
營養素形成而加於全體，它們常常是由其他細胞的分裂而成。事實上，亞里斯多德的全體先於部分的
原理，儘我們所知道的，大都可適用於有機界；但自然一般如此進行的情形，使我們不能認此原理有絕
對的普遍性。接木的事實，已足使這個原理局限於普通經驗命題的狹限中。前世紀，從一動物移血至他
一動物的實驗，甚為流行，且至少有了一部分的成功。〔三〕更近時，從一個物體將有機部分移至他一個
物體的事情，曾實行過，（雖然關於生活條件這方面的實驗，還剛剛開始。）不，在下等植物中，我們不僅
發現了細胞分裂，且發現了二細胞的融合；在下等動物中，二個體融合亦已被認為可能。鈞鐘蟲的後裔
『放射羣』，便常常互相接近，互相擁抱，而在接觸點上，先成平面，後即完全融合。這種結合過程，在簇蟲
亦可發現；西波特（Stibold）且曾發現蠕蟲『底蒲羅蟲』（Diplazon），是由兩個底蒲羅蟲的幼形
蟲結合而成。〔三〕

在下等動物中，有共同的幹的水螅，就很顯著地表現着相對的統一。在這個幹上，依發芽作用，現出了多數的生物，那在某種意義上，固可認為是獨立的，但在他種意義上，亦可說是全幹的器官。我們可因此假設，這種生物的隨意活動，有一部分有一般的性質，有一部分有特殊的性質；而這些半獨立幹的感覺，雖互有關係，但仍有其特殊作用。佛格特稱此等生物個性的論爭，為無意義的論爭，是很正當的。『那祇是漸漸的轉變。個性化是次第增加的。』〔查〕

第一版所說的話就是這樣。現在我們要回來討論物種的概念。但在此以前，我們必須下若干註解。這種註解，不是以近代的發現及觀察為基礎，乃以全範圍之精密的考察，及生存競爭的原理為基礎。第一個註解是，在更精確的考察之下，物種的概念，乃是某一個時代的產物，在這個時代，人們大體祇注意大而有高度組織的生物。微生物及無限充滿的下等動植物界，尙未為人所知。我們試一思考就連在林訥時代，種之外，再有類，綱，門，似乎就可完全把全動物界包括在內，我們就更明瞭這點。現在，這全網已祇能包括動物系列的上層，人們愈向下進，便愈覺迷惑。但就連在最狹範圍內，許多互相一致或互相交叉的新屬性出現，亦要求有多樣的類與亞類。有了這些，動物界的上極，例如脊椎動物全類，是很可包括了。但在一方面，往下降去，形式既這樣衆多，任何邏輯的概念網，亦不够將其包括，而在他方面，關於共同起源的舊標準，在這裏又全然成了不可想像的。所以，當赫克爾在海綿哲學〔查〕中，從物種概念之較狹的

和較廣的見解，成立十二種相異的一部分屬於自然一部分屬於人爲的系統時，我們須認清這種說法，既非不忠實地以特徵爲玩弄，亦非單獨的變則。如從下等動物開始自然物的研究，則人們認爲神聖的物種概念，恐決不會成立。我們現今已不復把有機體全系列，看作是由最下等至最高等之規則的可概觀的連續階段。那不絕變動的全系統，有一個巨大的基礎工事，從此向上，才發生高等動植物的益益有更確定的特徵，益益有更明顯差別的形式。

與此相連的，有第二個註解，那大體上是就高等動物而言的。那就是，如果我們豫想此等有機物，經過極長的時間才如此形成，才像我們現在所見的那樣彼此互相區別，從此推論，它們必一般有高度的安定性，而在物種的相對生存條件不與氣候培養及其他關係同變化時，變種與雜種，便不容易在自由的自然中出現。因爲，如果我們從變化性的狀態出發，且假定有非常長時期的生存競爭，則最合目的之形式，自必得到勝利，但在互相競爭中得維持生命最大限度的，不僅是自身最合目的之形式，而且是此等物種的最合目的之結合。例如，在動物中，獅可謂貪食而有力了，羚羊可謂敏捷了，但前者的貪食性及有力性，即與後者的敏捷性相平衡，而這二者又與一切其他生存競爭者同時適應。這種關係，和費希奈的『變化性漸減原理』相一致。但依我們所解，這是遺傳說及生存競爭原則的單純結論，費希奈却是先天的展開這個宇宙原理。〔案〕

這個非常明白的註解究有怎樣的結果，人們常常是不十分注意的。否則，遺傳說所假設的過渡形態，不致引起這樣多的困難。人的影響，可認為是自然生存條件的一種變形。有一些形態在自由的自然中也許會在較舊的適於生存競爭的形態面前馬上滅亡，但若在人的影響下，便會有生存的可能。人們看見了，在鳩與大的場合，只要經少數代，便可得到新形式，這種新形式，如保持在同樣的保護條件下，很快就會取得純粹性與排他性而成為獨立的物種，僅僅在理論上被稱為『變種』。『亡』但這種現象，不僅可發生於求某種模範的『人為』淘汰的場合；即在『無意』淘汰（Unbewusste Züchtung）——這種淘汰，依單純的保持種族純粹性並進一步完成其特性之努力，使變種益益成為更完全更固定的新型——的場合，亦會發生。好像，自然亦可自由追求一定的及目的所在的模範。而這種模範一經達到，就可最長期間內，保持其自身於不變。

同樣，我們又可假定，任其自行變化的有機體的變化，決非不可知地徐徐發生（雖然按照達爾文的見解，似乎必須這樣徐徐發生。）生存條件的顯著的變化，結果會引起某種形式之急速的發展及他種形式之退化。我們還可假定，自然平衡的動搖，亦會生出變種的傾向，提供新形式——在條件適宜時，那會迅速確立並完成它自身——成立的機會。近世研究者因要補充自然淘汰原理而導入遺傳說中的各種原理，例如物種的移棲，物種的孤立等等，都祇是這個決定原理——平衡動搖的原理——之

特殊事例，已多少爲人所理解者。平衡，在生存條件長久不變的場合，必然會使物種安定。

我們很容易瞭解，對變種學說所提出的許多疑問，可以依變種學說的這種見解，立即排除，但同時，達爾文的意見亦在一個非常根本的點上被修正了。

在此限度內，達爾文的見解和勒伊爾(Lyell)的地質學完全平行。在勒伊爾地質學上，最着重的是靜默的，繼續的，但爲普通觀察所不能知覺的變化。這種變化繼續不絕的進行，但其結果，必須經長時間始能表示分明。達爾文和這種見解相一致。他設想物種的變化，本來是偶然發生的，其中有大多數像普通的變形一樣，會不留痕跡的再行消滅，其中少數因在生存競爭中享有若干利益，才由自然淘汰及遺傳，而保存，而確立。

當然，就令按照我們的意見，我們亦須承認，形式之非常漸漸的變化，可以發生。如果生存條件發生了非常漸漸的變化，例如全地面之漸漸的隆起或陷落，則形式之漸漸的變化，尤有發生的可能。但甚至在這場合，在我們看，有機體對於生活條件的變化，亦會發生幾分抵抗力，它們將維持其狀態不變，直到擾亂的影響達到這樣的高度，至擾亂的危機勃發爲止。但是，這並不排斥徐徐的變化，我們亦不要把平衡狀態的達到，看作是絕對不變的狀態。反之，如果變化的主要動力依然存在，則新特性雖由純粹偶然而成立，亦無疑可以引起新種的成立。

我們必須討究長期間，而變種傾向最大的時候，便在這期間之初。這樣，我們很容易就能看見，在一定的時點，變化的全系列，已經一一試行，在期初不會引起新種的變化，即永不能引起新種，因各種形式都在不變的生存條件下，徐徐成爲更確定更有區別的。但若我們寧可認各種關係的順應期間，至少就其自身說，是完全受支配於有用的偶有性予以保存的法則（Gesetz der Erhaltung nützlicher Zufälligkeiten），則又可引出各種的反對。

第一，我們且假設順應時期繼平衡的動搖而生，並即因此故，包含進一步變化的傾向。現在我們爲什麼把生存條件的變化和形式的變化的直接因果關係，完全排除呢？拉馬克從與遺傳相結合的直接動因，引出一切形式的變化，並謂器官所以日益肥大，日益強固，日益發展，是由於日益使用。這樣，我們恢復拉馬克的名譽，便是很正當的了。但在此，仍可有許多未知的勢力在作用，所以我們不必以目的論原理的神祕干涉，來作躲避。費希奈甚至加入心理的影響，但心理現象同時即是物理現象，故仍不會離開機械自然觀的範圍。

他說：「雄鷄有蹠爪，有羽鬣，有雞冠。前二者可依生存競爭的原理來說明。偶有這二種東西的雄鷄，在戰鬥時，是以蹠爪克服它們的敵，並以羽鬣保護自身，使不易爲敵所咬，因而在鬥爭場中戰勝。但這種偶然組織，無疑要等候許久才會發生；而且，如果我們對於一切其他動物，因要說明其目的構造，亦須

假定這一類的偶然，我們的頭腦必不勝其煩。我寧可這樣想，當組織比現今更易發生變化時，對敵作猛烈鬥爭及防敵襲擊與壓迫的心理努力，與至今仍能使鷄爪活動羽鬣逆立鷄冠腫脹的憤怒狀態，即令不能使現存雄鷄的這幾部分，依營養過程的相應變化而發達，亦能以此素質種於胚種中，從而種於後裔身上。當然，在這場合，我祇把心理努力及心理狀態，看作是物理有機狀態——其變化即依存於此——的內面，並認為，按照安定傾向的一般原理，心理衝動的全部活動，即與其物理基礎相結合。關於這點，我們且不要加以特殊的說明。』〔完〕

我們且不要決定這種思想的價值；祇要觀察，沒有考察便予以拒絕，和沒有證據便予以承認，是一樣沒有理由。在不易從淘汰說明的其他現象中，有一種非常盛行的現象，似必須在形式與生存條件之間，要求一種直接的積極的因果關係。那就是『擬態』（Mimicry），就是動物形狀與顏色對於環境甚至對於其他有機物的順應。那是很普通的，在昆蟲界尤為普通，並曾引起許多顯著的錯覺。〔完〕

在一般原理上，這種以欺瞞為目的之擬態，似與自然淘汰很相適合，因為這可保護某種動物，使不為敵所害。所以我們很可假定，會偶然發生這種有保護意義的變化的個體，可比其他個體保持更長的時期，並在種的繁殖上，發生更大的影響。如果我們承認這點，則形式與顏色之保護的順應，必然會益益進行。但在這場合，要說明這保護意義的最初的變化，是很困難的。達爾文的反對者之一賓納氏（Her-

Bonnet) [三] 曾指出許多昆蟲所以像似它們生活所在的地面，像似枯樹皮或落葉的顏色，像似其通常生活所在的花的麗色，乃依一大系列的特徵及色彩而成；我們不能承認這種變化是突然發生的，因為關係最近的物種，常有完全相異的外貌。賓納且進而辯說，新色彩一部的偶然出現，必無濟於事，因該生物不能以此欺瞞迫害者。要依偶然的及方向不定的變化，發生顏色及形態的變化，以完成此種欺瞞，自非達到偶然的最高點，使其蓋然性非常大不可。人們須假定，這種種變形要發生一度的一致，須有很長的期間。在討論宇宙開闢問題時，我們會攻擊對於大數之盲目的恐怖；但在這裏，情形是全然不同的。『擬態』祇能在氣候狀況大體相同的時期內，在同一迫害者同一植物的面前形成；此期間，一般說，必不可假定得過大。

達爾文假定動物和它的周圍本來有某種成分略有點類似，所以自然淘汰不過一方面更確鑿地標出這種保護的類似處，一方面又以生活習慣順應於此種保護的利用，便已可以完成這重要的開端。他是根據這種假定，說明這種保護的擬態。實際，亦祇有這種說明，可以和淘汰原理的運用相一致。這樣，我們所有的，便不是一定量細線條與色彩發生偶然的集合，却是一個原始的粗雜的全體，那至少在若干情形下已能欺瞞迫害者，從而對於自然淘汰的已知過程，提供一種刺激。但須註明，對於某一些情形，這種說明是不能應用。例如，如果保護的形態與顏色，竟極顯極著地，和關係最近的物種的形態與顏

色不同，我們便不能應用這個說明。但與此相類的情形，還是非常之多的。賓納曾舉一例，說有一種蝴蝶和它的近親（那幾乎是純白色的）相差極遠，而模倣一種完全不同類蝴蝶的顏色。後一種蝴蝶是有毒的，得不為鳥所迫害。擬態的蝴蝶，雖對於鳥類無毒，但以類似有毒，故亦能保護其自身。

這些及與此相類的情形，必然使我們假設，有別一些未知的因素，在此處產生模倣的現象。但雖有這些困難，合理的研究，顯仍不能求援於目的論的有神秘作用的勢力。世界可理解的公理，在此處顯然可以應用。在這裏有一種事實可以作我們的幫助，那就是，環境以眼及神經系統為媒介而在動物色彩上所發生的影響，非如此即不為人所知。在這裏，特別可以作參考的，是鮑采（Ponchel）關於蝶及鰻的色變的實驗。鮑采魚的顏色常常與所在河川的地盤的顏色相似，這是老早就知道了的；無疑，在這種單純的『擬態』上，自然淘汰往往是主要的原因。但在鮑采的實驗上，這一些魚，在數小時內，就會按其所在地底的顏色，改變它們自己的顏色。魚的易變的色素細胞中，雖有一種機制，難在昆蟲的翅翼上發現，從而使顏色的這種迅速變化，有理解的可能，但在這兩場合，主要點仍是十分類似的，即、外物的顏色，得以神經系統為媒介，而在動物身上生出類似的顏色。這種神經過程，是否與慾望之內部的昂奮有關，在這場合是沒有關係的問題的解決，或待解決的問題的核心，在於一種依然未曾發現的機械作用，這種作用，很可說是『調整的反射』——如果我們認為，在立即發生作用的反射過程以外，尚有一種遲遲

發生作用致其結果須經歷若干世代方表現的反射過程。這種反射作用，（例如脊椎動物脊髓之已知的規則的反射作用）是合目的的。但這又可還元爲古恩比多立的原理，即祇有合目的的，能維持其自身，發展其自身，同時就自身說是一樣可能一樣常見的畸形，則將沒落而消滅得毫無痕跡。

在這裏被認爲最自然最有可能性的見解，決不會把自然淘汰及生存競爭放棄。反之，我們認這兩個強有力的發展動力，在經驗方面及理性方面，同樣是被證明了的。它們在一切情形下，都會和形態發生上更積極的影響共同動作，以致一切形式之完成與彫琢，不完全的中間的形式之除去，以及有機體間平衡之完全維持，本質上依存於這個鉅大的要因。這是由達爾文導入自然科學去的。

當然，我們決不可忽視這種事實，即在有機體的完成與發展上，尙有其他更積極的要素在共同動作。自然淘汰及生存競爭，祇作爲促進完全者破滅不完全者的大調節器，而與此種要素相結合。第一，我們且述達爾文自己所述的『生長相關』的原理。『已按照這個原理，本來與生存競爭無關的形態變化，可說是第二次的變化，爲自然淘汰所限制的變化，才是最初的變化，這樣發生的第二次變化，顯然是最初的變化之必然的結果，但其關聯，有時是很容易看見的，有時却非常不明白。例如，有一種兔，有極重的垂直的耳，那對於頭蓋骨所發生的變形的壓迫，很容易依照力學原理來洞察；前足非常發達時，後足有益益縮小的趨勢，亦似同樣可以理解；但是，爲什麼有青眼的白貓，往往是聾的，爲什麼深紅色的天竺

牡丹，有鋸齒一般的花瓣，我們現在便還完全不能理解。這種關聯既有這樣多數，所以我們總覺得有機體組織中的形成法則，不僅其作用範圍不爲我們所知，即其作用方法亦不爲我們所知。當然，在這場合，我們不必要考慮我們所不知的勢力；諸種已知自然勢力之特殊的結合，已足說明這種種顯著的結果。我們可以和達爾文一樣，把這種種結果概括如下：即，形式的其他一切特性保持不變時，一部分的變化決不能發生。

於此所述之一般形成法則，在這場合也許就是純粹『形態學的種』。那在生存競爭上，沒有任何可以指明的效用。這種『種』的起源，最初爲納格利 (Nageli) 所強力主張。他又以爲，在有機體上，有一種生得的前進發展的傾向。達爾文在其所著書以後諸次新版上，曾承認這種形態學性質之存在，但不採納這種學說，因爲這種學說承認有天生的前進發展的傾向，一看似乎和達爾文主義全部正相矛盾。[英] 庫利克爾 (Kohler) 亦這樣考察有機體的發展法則，他假定，這個法則和達爾文的假設不相調和。[德] 他發覺，達爾文假設的根本謬誤，在於他把效用原理當作全體的基礎，這個基礎是『毫無意義的』。庫利克爾說，發展之積極的原因，必不在效用原理，而在於有機體之內部性向，在這限度內，我們是完全和庫利克爾一致的；但在此等積極原因之外，就生存競爭法則言，效用原理却有一種意義。生存競爭法則，將在消極方面，控制轉成與生長之盲目的衝動，並區別現實的形式和『進化法則』上的可

能的形式。

庫利克爾曾說，達爾文及其學徒在說明變化時，亦會想到內部原因；「但在這樣思考時，他放棄了他的假設的根據；和假定進化法則，認變形原因內存於有機體本身的人，站在一邊了。」

光輝的且會屢屢成功的偏，在英人中是常見的。達爾文亦曾以這種偏，引伸他的原理，似乎他必須完全從此演繹一切事物。像我們所豫想的那樣，這原理既隨處都在現實的生產上有決定的影響，所以這手續亦可推行甚遠。隨處合作的原因，被認為唯一的原因。但此為唯一原因這種武斷的主張，並非這系統的必要成分。當達爾文自己覺得須導入內部原因來合作時，他是毫不躊躇把這種合作加入自然形式的說明中，所以我們寧可假定，他是把這種合作看作是自明的。他儘可能不從這來源推演，却儘可能從自然淘汰推演，在他（當作新科學原理的代表），乃是一個完全正確的方法。自然淘汰的結果，依人為淘汰來說明，完全是可以理解的——至少，就其消極的及統制的方面（我們會屢視其為主要點）說，是可以理解的。對於我們，生存競爭完全是明白的。以現象還元為創造中這個大的要素，是事實之現實的說明；但依賴進化法則，却不過使我們歸於未來，因為在未來，我們對於進化法則的本質，也許可以洞見。

納格利及庫利克爾指示積極的內部的形成原因，其貢獻是非常大的。全進化問題之哲學的批判

的考察，對於這二見地，將主持正義，認他們的貢獻，與現象的理解，有適當的關聯。

進化法則的作用，可由有鰓的 Axolotl（北美產的一種雙棲類）變形爲無鰓的蝶鰻，取得一個極顯明的例。由墨西哥將此種動物數百隻攜往巴黎，其中大多數停止在低階段中，少數則爬上陸地，以肺呼吸，成爲空氣中棲息的動物。它們當初的形態，與它們所達到的形態相對而言，僅當作幼蟲形或進化的前階段而發生關係，這全過程遂直接與一系列已知的過程相結合了。照規則，一種動物，如須經歷若干進化階段，它在能够生殖以前，必須已經達到最高階級。但對於這規則，現今有了許多已知的例外。不，我們還可人爲地使蝶鰻不能達到它進化的最後階段。把它們裝置在密閉的水盤內，它的鰓便不會失去，而停止在水棲蝶鰻的階段中，但待性機能成熟，它即行繁殖。在同一情狀下，動物的特殊生存條件，即無人的合作，亦往往會生出相同的變化；例如，有一種蛙，即在卵中通過蝌蚪狀態，從卵一躍而爲現成的蛙。在這一場合，內部形成原因是與生存條件相合作，那是很明白的。就其中若干而言，自然淘汰無疑佔着決定的位置，雖然在 Axolotl 的變化（突然從水棲動物變爲陸棲動物）中，自然淘汰或生存競爭是毫無關係。從偏的達爾文主義的見地看，我們要說明這事情，祇有把這全部變形放在變化的概念中，並認移入不同的氣候中，爲變化的機緣。在自由的自然中，新形式必須經生存競爭，而在物種形成的過程尚未完成之前，依生殖，以固定其自身。——但我們很容易看見，變化概念這樣擴大，實已包括主

張進化法則者所能要求的一切；任何人亦不相信這種變化是偶然的，在此之外，有某其他可想像的變化，是同樣可以發生。我們看見了，在這裏，運動是在前定的路途上進行。〔美〕

諒解的困難，在於進化法則這個概念之正當的瞭解。這一個名辭，在多數自然研究者看來，也許有若干可疑。他們也許會疑心，這是說『創造計劃』暗示超自然力反覆干涉的順序。但我們沒有任何理由在我們這裏所講的『內的原因』內，為自然力的通常進行，假設神秘的補助。所以，有機體在一定階次上發展的『進化法則』不過是一般自然法則為產生進化現象而起的統一的合作。庫利克爾的『進化法則』和赫克爾所提出的形成法則，從論理方面考察，本來祇是所謂『經驗法則』，即由經驗關於最後原因尚不為我們知道的自然現象的規則所做的概括。我們可試對我們自己，關於進化法則的真自然原因，作出一個概念；就令它所指示的祇是，我們沒有絲毫理由，要躲避在神秘的思考方法中。赫克爾曾表示，他的成形說 (Plasmodion-Theorie) 得還元為炭素說 (Kohlenstoff-Theorie)。他以為，原生質內所特有的運動，可被視為一切生命現象的要素，而這種特殊運動的原因，便可從炭素尋覓，雖其尋覓方法尚未為吾人所知。這種思想，和我們沒有頂大的關係，但我們在這裏，要把它看作個結合點，以說明我們關於進化法則的性質所抱的見解。

我們稍詳細地考察炭素化合物的化學，便知道，關於有機酸的形成，已有完全的理論，可以和進化

法則相比較。這全部進化的『計劃』已如前所示，在於原子價原理之上；按照代位的確定原理，任一種有機酸都能發展成爲別一種有機酸，所以我們似乎有一個無限的可能性，即益益複雜益益多樣的形成，雖是非常多，但仍按照有限的前定的路途進行。什麼能什麼不能成立，已豫先爲分子的假定的特性所規定。〔七〕

在此我們可把議論中止，祇比較一切可能的有機物之已知（由其主要特徵而知）的計劃和一切可能的動物形式之未知的計劃。但我們可進一步，一考結晶物的形式與結晶物質的化合方法之關聯。說有機體質料與形式間有和這關聯相似的關聯，不是新思想。其類似甚爲明白，且曾爲種種目的而爲人所利用。這情形，結局會使我們歸溯於分子特性，是當然的。爲我們的目的，是否使這形式與一定的動物的質料（那在質料的系統中，占有一定的位置）相結合，是否認這形式是動物體內所存一切質料共同合作的結果，全然沒有關係；無論如何，結局是相同的。我們承認形式與質料之間有某種關聯就夠了。有機體的進化的法則和炭素結合的代位法則，是一樣具體的在我們面前。

無論是否如此，這說明均已表示我們不必認進化的法則是超自然的或神祕的；如是，承認其重要性時，主要的障礙便除去了。進化的法則給與可能的諸種形式；自然淘汰却在這異常的豐富中，選出現實的諸種形式；有機體計劃中所不包含的事物是不能召起的；如果效用所要求的動物變形，是與進化的法則

相反，則雖有效用原理，亦無能爲力。達爾文雖不受此說的影響，（他祇在自然發生的諸種變化中，選擇有效的，）但他的學說必在如下的限度內方爲完成，即可能變化的範圍，受限制於一般的進化法則。人們也許會以爲，這種進化法則的假定，將使自然淘汰的理論成爲不必要的，因爲在這種假定下，繁雜的形式，在時間進程中，即無淘汰亦可發生。但這種見解，未免忽視了生存競爭的重大意義。生存競爭，不是理論，祇是一個已經證明的事實。同時不問我們想像在進化法則背後隱藏着些什麼，我們均須主張進化法則不是一個絕對的魔力，可無條件地適應需要而將純粹的形式生出。結晶過程的狀態是這樣單純的，但就連在結晶過程中，我們亦發現非常多樣的不規則性，所以理論上的結晶，本來就祇是一個理想。如果我們發現了這點，我們便很容易瞭解，在有機體的場合，進化法則雖對於所成立的一切形式都有影響，但仍在純粹形之旁，防止各種動搖、畸形及混合形，亦不能在完全形之旁，防止不完全形。就使純粹形按照進化法則是無限的，而可能的數又可由變形而遙爲增大，那依然祇是可想像的形的一部分。任一物不能從任一物生出，那是古代唯物論者所已瞭解的。在這非常多的形式中，於是發生生存競爭，整理之，篩落之，並建立平衡，定立同時可能的生命之最高限。最後，因有自然淘汰而固定化的這些形式，按照進化法則，是否同時即是最純粹的形式，我們可以不必解決；但無論如何，我們可假定物種愈固定，則二者愈爲一致。

在此有一個更嚴重的問題提出了。進化法則的作用是機械的，一切生活形式是從外表上相同的有機體諸原形引出的。然則按照進化法則的假定，這諸原形的真正性質，是完全一樣麼？在提出這問題時，我們不要搖動遺傳說最重要代表者認為非常重要的法則——即赫克爾所謂「個體發生」與「種屬發達」相一致的法則，照這種學說，每一種生物的前史階段，將概括地，重演於該種每個生物的進化史上，尤其是重演於胎兒生活上。第一，我們祇要說，這個法則，對於遺傳說的理論家，確有探究法上的意義。但其必然性，從純粹達爾文主義的見地却是難於理解。為生存競爭，通過這一些階段，無疑是有利益的，但遺傳原理沒有絕對妥當性可以保證這種一致。這當中必定有化學的物理學的原因，使其必須通過這一些階段；這樣，我們已經承認了我們所謂進化法則。

如果我們問，似同一或在最初發展階段上相似的諸種形式，是否真有相同的性質，我們就可根據如下的事實，作反對方面的推定。即它們會發展成為相異的結果。例如，雖然犬的胎兒，在第四週上，和人的胎兒顯然相似，但其一發展成為犬，其他將發展成為人類。我們或將設想，這非不重要的差別，乃是逐漸由營養的不同而發展，蓋其一將不絕依犬的液汁來營養，其他則不絕依人的液汁來營養；但這樣粗雜的考察方法，比方在鳥卵的場合，便不可通。如果我們想到達爾文所證明的獲得性遺傳原理，我們不久就會發覺，我們必須在更巧妙得多的方法上，表象真的事態。比方，我們取兩個鴿子蛋，其中所包含的

個體，除了其一有其他無在空中翻飛的遺傳性質以外，其餘一切點都相類似。試問，差別在那裏呢？那決不是自外來的；那必蘊存於卵中。但怎樣，我們却還不知道。我們所知的，祇是外表上的類似和本質上的同一，有天壤之別。對初階段同一性非常重視（因他要在那裏發現證據來證明有機體的原始本質是統一的）的赫克爾，同時又承認有假設內部差別的必要。他說：『種種哺乳動物的卵和人類的卵的差別，不在於形式，乃在於化學的混和，在於卵白的炭素結合（那就是卵的本質）的分子構成。在卵之中，這種微細的個別的差別，乃依存於間接的可能的順應，尤其是依存於個別順應的法則。這種差別，為非常不完全的人類感官所不能直接知覺，那祇能當作一切個體差別的第一原因，由間接的推論而認識。

『六』

但是，化學的本質是本質上的區別；所以，相似的卵，雖依一般的未知的法則，須成為外表相似的形式，但仍可在它們之中，發現本質上極不相同的事物。構造的差別是否共同動作，我們不知道。當我們說原形質無構造，我們所指的究是什麼呢？祇是，用我們的粗雜的觀察手段，尚不能認識任何的構造。在原形質的運動現象尚不能用機械學來說明的限度內，原形質的構造問題〔七〕依然是未決的問題。實則，究局的說，分子之化學的構造，亦是構造！

我們設想，哥帝克式禮拜堂的現成細石及浪漫式禮拜堂的現成細石，在同形且極狹的二基地上，

用所有的空間堆成，以致兩堆石塊的外形恰好相同，我們很容易想像，在遠處看，這兩個建築材料的堆積，會像是恰好相同的建築物。但若把這些石塊一一取出，適當地組合起來，則其一將成爲哥帝克式的禮拜堂，其他則成爲浪漫的。

這一點一經認識，我們又須一方面承認化學關係有其規則及其發展計劃，他方面批判形態學對有機體發生所抱的整個態度，從而推出如下的結論。即我們必須承認這個問題：質料之未知的特質，（那多分是化學的特質）對於存在物之發展，對於其未來形態及其生活方法，有決定的影響，雖然這種特質在未引起任何爲我們所能認識的性質的情狀下，早已存在於最初的要素形態中。

對個體爲妥當的，對歷史發展上有機體的總和亦爲妥當的：即一切生物都須通過的單純的原形，不必是同質的。在形態學上類似的生物，在微細的我們不能認識的構造上，或在其他化學的結合上，依然可以是不同的。所以，赫克爾的囊胚說（*Gastriula-Theorie*），作爲全部遺傳說之假設的補充，無論對於形態學的完成是怎樣重要，我們總不能從此發現一個證據，來證明『單系的』遺傳，即一切有機體均從同一種原生動物生出。^[10]

也許，在生命之最初，就有更多得多的胚種，不是完全相同，且亦沒有同樣的發展能力，且不問此等胚種是否來自宇宙間的流星塵，生命是否從海底的曼熱拉發展。如果我們特別着重有機體之『多系

的』起源，因其可提供一種手段來分別人和其他的動物，那麼，我們就將在下一章，獲有機會來說明，任何更深的哲學興趣，也不能完全依存於這種可能性。意見的鬥爭，得在這裏，在事實之理解與批判上，自由進行。原理，祇在進化法則成爲疑問的時候，才和我們有關；但這疑問的解決，不在此處。如果極端的達爾文主義是如此解釋單系的系統，致否定有機的原形在內部特質上有任何差別，並將這一切差別，全歸於自然淘汰，不承認有任何內部的發展原因與之合作，那當然是一種極首尾一貫的形上學，但却是「一種極不可靠的自然科学理論。在他方面，赫克爾却宣稱至少就動物界說，尤其是就高等動物說，單系的系統是更有或然性的。他在這樣宣稱的時候，他是緩和的，深思熟慮的。他這種態度，深值得稱許。」〔二〕人們爲這個目的所根據的，主要是各種及各類之『創造中心點』（Schöpfungsmittelpunkt）說。這學說是經驗地爲這樣一種註解所支持，即物種傳播有一定範圍的現象，只要假定一個特殊的起源點，並參照地球的或然的初期狀態，考察物種從此點移住的可能性，便能好好地說明。

在這全學說中，有許多假設及可疑處，但此不足影響其價值，因我們所討論的，是有機體歷史之初的根據。或然性之更精確的檢討，更嚴密的秤量，在這裏，當然亦與科學的進步俱來。但我們必須記得，統一的創造中心點說，即不獲得形上學的或神祕的性質，亦祇能成爲研究的格言，祇能成爲大概妥當的經驗的觀察。這決不能成爲歸納的結論，因我們不能想像任何自然的原因，使新種不能在同時但不

同地由極廣擴的系統形生出。爲同一理由，創造中心點說對單系理論所提供的支點，我們亦必不可估價過高。創造中心點說，十之九可由經驗證明爲正當，但最單純有機體之最初的起源，不必因此就是從統一的中心點生出。

當然，如果全然以形態學的見地爲限，這問題全部當會示我們以別一方面。至少在這場合，可以想像某種原因，使一切有機體經過一定系列的形式，不問其內部性質——所謂內部性質，即是它們的化學結合——是否同一。但在這場合，差別仍將顯露：即此等有機體中，有些必須永遠留在最低階段上，同時有別一些，在自然淘汰及內在的進化法則之影響下，却將進至較高的形態。

達爾文主義及其反對者所提出的在形式上在實質上饒有興味的許多問題，我們不能在此盡行討論。對於我們最緊要的事情，是說明怎樣達爾文學說的一切修正與限制，無論已發生或未發生，都須在同一的基礎——即合理的自然研究，那祇容許可理解的原因——上提出。排斥一切單從概念導出的不明白的關於勢力的假定，嚴格應用因果原理，這種種，在自然科學全範圍內，依然是指導的見地。機械世界觀之首尾一貫的實行，對於我們的感情，雖將引起不滿足與厭惡心，但像我們以後所說的那樣，這將在別一個範圍取得賠償。

如果對達爾文的反對，一方是公然一方是半無意識地從古代目的論世界觀的夙好出發，則健全

的批判，必須從這個限界線引出，即對達爾文主義提出的反對，設不和達爾文主義一樣從世界可理解（以因果原理的徹底應用來理解）原理出發，必不能在自然科學方面爲人所是認。所以，如果取『創造計劃』那一類的概念幫助，如果以爲可從這些源泉，導一個異種的要素入自然勢力的正常進程中，那我們便不復在自然研究的基礎上，而在自然科學及形上學或神學之混合的基礎上了。任一神祕力的干涉——那種干涉，使一羣分子離開常道，不依一般自然法則運動，以依照計劃來安排整理——都會在自然科學的考察上生出結果，那可依同值而測量，但會把同值的系列破壞，好比在正當的方程式中，一筆誤，即可使全部結果污損。我們所認識的全『創造計劃』，舊來科學發現的全部結果，及包括一切的法則，將會像紙糊的玩物一樣被破壞。爲什麼呢？因爲人們會不要不完全但頗現實的理解，却補入目的論世界觀的碎片。在這種世界觀中，有可能性的，祇是與理解略相似的事物，祇是依空虛概念及人形幻想所得的現象的分類。

對於因果系列這一切不可容認的侵犯，都可歸因於荒謬的目的論的性質。關於這種目的論，我們尚有幾段話要說。但同時，還有一種目的論，不僅與達爾文主義相調和，且幾乎與達爾文主義相同。正當的目的論，在超越的範圍內，但即因此故，不與自然科學衝突。這種正當的目的論，仍可有理想的完成和思辨的發展。

與人形的目的論比較，達爾文主義雖像似一種偶然說（Zufallslehre），但這祇是它的消極方面，是完全正當的。合目的性，乃由相對的偶然形成之保存而生。但一種形成，在如下的限度內，纔被稱爲偶然的。即關於這特殊形式何以在此刻那現出，我們不能舉示任何的理由。實則，在大全體中，每一事物都是必然的，爲永恆的法則所規定；從而，依順應與遺傳而成爲新創造基礎的那種形成之出現，亦是必然的，爲永恆的法則所規定的。此等法則，雖不直接產生適於目的者，但它們可以產生許多變化，許多胚種。在這許多變化許多胚種之中，合目的的，存續的，也許祇是少數的特殊事物。我們會說明，合目的性的這種形成方法，依人間的合目的性來批判，乃是非常低級的。在我們所知道的無數有機體中，人是最複雜的，且備有無限複雜的器官，俾在最特殊最特有的方法上，滿足特別的需要。但實現這個的機械作用，依然不爲他自己的意識所知，所以，人類的或似人類的活動，在粗雜的非科學的考察見地下，似乎是思想對其對象直接所生的勢力作用，而實際却祇是最微妙地間接所生的勢力作用。設除去從此來源所生的錯謬，自然據以達成目的之機械作用，因有普遍性，至少和論階位被認爲最完全事例的人間合目的性，是同樣高尚。很容易證明，就連在人間最高尚的行爲上，最合目的者保存的原理，依然有其作用，而隨處與一種特殊反應的最微妙的器官相協作。大發明與發現，是高尚文化及精神進步的基礎。固然大發明與發現，一方面須依科學及藝術的最微妙的的方法來吟味，但他方面仍要服從最強者保存的一般法

則。

正當的目的論之全部問題，很可還元爲這個問題，即，我們要研究，可以怎樣在與進化法則（其作用是用是機械的）相結合的自然配列中，發現可以和『世界計劃』相比擬的事物。如果我們細心將人們所想像的『世界建築者』除去，則這問題的理論的核心，便是：這世界，在同樣可以想像的但將永遠混沌或永遠凝固的無數世界中，是一個特殊事例（Special Instance）麼？或者，必須斷言，無論按照達爾文原理事物太初的特質本如何，結局總會像我們所觀察到的那樣，生出秩序美、和完善麼？我們還可把這問題推廣，因而懷疑：一個有秩序的自行發展的世界，對於必須有某種某類事物作爲嚮導之人類精神，是必然可以理解麼？或者，形式與過程之雜多性是不可思議的，所以，對於有人樣組織的生物，這個有秩序的自行發展的世界，必然是不可理解的麼？

無疑，我們要在這意義上，稱我們的世界爲一個特殊事例，因爲我們雖可從若干單純的假定，數學地演繹一切的存在，但終須有這些積極的假定，認我們這世界有發展可能的假定。沒有這一種考慮，它們必完全成爲另一個模樣。在這方面，就連恩比多立亦含有目的論的要素，因爲他雖首尾一貫地認個體的合目的性，是從一切可能的結合——嘗試而成，但大體說來，結合及分離的作用，仍須從四要素及二動力的特性生成。設將後者省略，那必陷於永遠的凝固或永遠的混沌中。原子論的體系亦是這樣。在

原子論的場合，因要使我們的世界這個特殊事例成爲相對地偶然的，我們固可用世界無限說，但在原子特性及其運動方法的根本假定中，我們仍可見可理解的世界之必然基礎。比方說，如果我們設想一個世界僅有圓平的原子，我們四周所見的事物的固定秩序，即不能形成。實則，我們在這場合，因要使世界成爲一個特殊事例，已在原子形式之種類有限那一種極微細極深思的學說中，有意應用了世界可理解的原理。

康德的哲學，比任何哲學，都更深徹地探究了這一些問題。在他的哲學上，目的論之最初的階段，與世界可理解的原理正相同一，達爾文主義，在更廣的意義上，換言之，種原得依自然科學來理解的學說，不僅不與目的論相矛盾，反之，那還是它的必然的豫想。世界之「形式的」合目的性，祇是世界對於我們的悟性的適應。這種適應，一方豫想事物因安排在一定形式上故可概觀，〔三〕同時他方又認因果法則有絕對支配力，而把各種神秘的干涉排除。

康德會說到目的論的第二階段，即「客觀的」目的論；康德在這裏，像在自由意志學說上一樣，不會保持批判所認可的眞方向。但就連這種學說，亦不與自然研究之科學的任務相衝突。按照這種目的論，我們把有機體看作是各部分均受其他各部分規定的存在物。如是，我們或將爲宇宙各部分絕對互相關連的理性概念所動，而認其爲睿智的產物。康德雖認這概念爲不可證明，且不能證明何物，但他錯

謬地認這種見解爲我們理性組織的必然結果。但在自然科學看來，這種『客觀的』目的論，祇是一個啓發原理（Heuristisches Prinzip），由此不能說明任何物。自然科學祇能得到事物之機械的因果說明。如果康德相信，在有機體的場合，這說明決不充分，這種見解——這決不是他的體系的必要部分——也只能這樣解釋：即、自然之機械的說明，將接觸一個有定的限界，超出這限界，便須有目的論的說明；不，我們不如這樣解釋：即、康德認有機體之機械的說明，是一個無限的過程，像宇宙之機械的說明一樣，無論如何，都會有一個不可解決的剩餘。但這種見解，不與自然研究的原理相衝突，雖然科學家都願在超越經驗的這點，形成其他的觀念。

爲同樣的理由，費希奈的目的論，亦不會在自然科學方面招致攻擊。他以『安定傾向』的原理，媒介於因果性與目的論之間，因他假定，自然的一般法則，必會逐漸生出更大的完全性。他在此發現了宇宙之目的論的性向，且進一步使與創造的睿智相結合。安定傾向的原理，是一個自然科學的假設，同時又是一個形上學的思想，但在兩方面都須受批評。此外則概爲信條，祇在經驗範圍以外有其基礎。

反之，誤謬的目的論，却在哈特曼（Hartmann）的無意識哲學中，表現最爲明白。這種目的論，要從無創造機械的作業，從而把自然的因果關聯破棄。有人說，哈特曼的『究竟性』（Finalität）是『與因果性並存在或雖有因果性亦能存在的事物』；哈特曼雖對此種見解提出異議，但他在應用『究竟性』

一辭時，尤其是依所謂公算論（Wahrscheinlichkeitsrechnung）而明白確立這種『究竟性』時，表明了他全部哲學的基礎，正是自然因果關聯的破壞，他的哲學，完全轉向迷信的野蠻自然民族的見地。

[23]

這外表上的矛盾，很容易由哈特曼區別精神與物質，精神原因與物質原因的方法來說明。關於他的目的論，他說：『這，不但不否定因果法則的絕對妥當性，寧可豫想它，且又不僅在物質相互間，而且在精神與物質間，精神與精神間豫想它。』他旋即安靜地發展這種假設：即各種事變的活動原因，（稱之為M，）並非完全以同發時生作用的諸種物質條件為基礎；我們必須『進一步』在精神範圍內尋覓M的充足原因。

要完全分析同時的諸種物質條件，是困難的，但這種困難，不會稍使哈特曼困難。『過程的本質條件在狹隘周圍以外』的場合，是極稀少的，『而一切非本質的條件又可以不必顧慮。』所以，我們要用我們所有的知慧與自然知識，來視察這狹隘的周圍；用顯微鏡、寒暑表或同類工具，仍不能發現的東西，便是不存在的或非本質的。設在此之後，我們仍不能完全說明這個M，那就一定有『魔』（Devil-Dei-ty）在作用。

我們決不假定，有無限的屬於物質的勢力與組織，活動在這『狹隘的周圍』內，否則，『無意識哲

學』決不會成立。在一個自然科學家看來，這場合所要說的，不過是M之物理原因未曾發現，但在他的決無止境的全部科學史中，他會常常發現新研究的衝動，使他更進一步，接近他的目標。澳大利亞的黑人和無意識哲學者，都將在他們說明自然的能力終止處終止，而以其餘一切歸因於一個新原理，只要一句話，便可把其餘一切說得明明白白。物理說明終止而代以超自然的妖怪之限界，在這二場合，固然是不同的；但其研究方法則相同。例如在澳大利亞的黑人看來，勒登瓶的火花，也許是魔，但哈特曼却根據自然科學來說明它；不過，他們由一原理到他原理的過渡方法，是全相同的。葉向太陽的事實之於哈特曼，有如勒登瓶之於澳大利亞黑人。當這部門的研究家孜孜不息每日從事新發現，指示這一切現象均有力學的原因時，無意識哲學者，却就在此終止他的植物學的研究，使全部秘密依然，然亦就在這裏，無知之空想的反省，換言之，『精神的原因』進來了，它毫不感困難地，將依然不能說明的事物說明了。〔五〕

哈特曼的精神原因，和澳大利亞黑人的『魔』，是相同的。這幾乎用不着證明。科學祇知精神的一種，那就是人類的精神；當我們在科學的意味上說到『精神原因』時，那都是以人體為媒介。我們所能假設的任何其他的『精神』，都是超越的，屬於理念的範圍。如果我們必須通過唯物論前進至唯心論，我們便有權利，認一種事物有精神的性質，如果它本來是我們的表象。但在我們依然區別精神與物質

的限度內，我們却沒有權利，發明那未與於我們的精神與精神原因。

關於人間的精神，我們且暫假設這種見解——認機械作業可在大腦中消失而轉化為精神，反之，又認一定量的作業可由『精神』而成立——是可以辯護的。我曾充分說明為什麼不抱這見解，却寧可假定物質過程有連續的因果系列；但我們在此處且仍假設，至少有一個例，可以說明『精神原因』可生出物質過程。但因自然過程和人間過程沒有任何類似點，把這假定的原因一般化，仍是毫無理由的。在此我們很可回想起杜·波以·勒伊蒙的要求——即要他容認世界靈魂，須先向他證明世界靈魂的大腦在何處存於宇宙中。為什麼這種要求會像似奇怪呢？僅僅因為，在人形見解最易提示的自然界諸種事物中，我們不慣思考到大腦，亦不慣思考到大腦的分子運動。我們往往以人的手，認為是神的手；往往認干涉事物進行的，是與人類行為相似的想像存在物的生活表現，不是人類的大腦運動。有信仰者，在事變的經過中，僅見『神的手』，不見世界靈魂的大腦的分子運動。自然民族，想像隨處都有超人間的人間妖怪。非物質原因的概念，是由這種觀念引出，非由大腦理論引出。結果之『精神範圍』這個假定，是從這種種信仰及迷信的創造物借來的。科學既不知這樣的『精神範圍』，故不能從此借得任何原因。她不能按照機械世界觀原則自然地說明的事物，她便全然不說明，任其成為未決的問題。迷信及似而非的哲學，才同意以這一些字句，說明那不能說明的。在這一些字句背後，所有的，不過是在粗

雜地或細巧地想像出來的空想範圍，那祇是我們無知之空想的反射。

有一種非常有趣的公算論，其可能，即基於這種原理。要確立這種計算，必須有一個完全的選言命題 (Disjunction)。在『精神的原因』之下，如果我們要想像某種一定的事物，例如人間的或擬人的神的活動，這個選言命題便是不大確實的。那也許還有第三種的原因，例如魔術、魔的影響、降神術等等。這一切，從這見地看，都值得當真去考察。但若我們在『精神的』這個名辭下面，僅僅包括現今尚未證明有物質性的一切事物，這選言命題便是完全的。尚未發現的物質原因除去了，剩餘的一切都是魔。

由此說明了，魔的作用的蓋然性，在一切自然現象上，都與確實性相等。哈特曼不用此於自然過程一般，僅把它用在屬於無意識哲學的部分。但其方法是單純的，其一般應用力是明白的。M 有物質原因的蓋然性，我們稱之為 $1-x$ ，如是，『精神原因』的蓋然性，便是 $\frac{1}{1-x}$ 。如果我們現今不能發現物質原因，則 $1-x$ 成爲無限小，其反面便成爲確實性，可由 1 表示之。

試一考察一個特殊的自然過程，則此命題將顯出更美麗的形態。即在此處我們有一種利益，可將每種自然過程，化爲各種局部過程的系列。我們懷疑這各種局部過程是否有純粹物理的基礎，是很正當的。在這場合，設以公算論的根本原則爲依賴，我們即可大膽無憂。人們即認各局部過程由物質原因成立的蓋然性是很高的；但其一致之蓋然性，作爲各各蓋然性之成果，仍是非常小的。例如，假設我們

有十五個局部過程，而以物理原因的蓋然性爲 0.6 ；自然科學家固然會直截地把它寫作「；但這祇因爲他把那未曾觀察到的自然原因亦算在裏面，因爲他根據自然研究以前的進行，得到了這樣的歸納的結論，即、研究十分擴張時，一切物結局均將由普通的自然法則說明。在這種豫想下，無意識哲學的曲藝，已不復可能。但若我們固執 0.6 的蓋然性，則複合過程的蓋然性，按上所假定，便等於其十五次自乘，這是非常小的數，而其矛盾的對當「精神原因」就有非常大的蓋然性了。

人們可用同方法證明沒有福神或家神幫助，決不能連勝十盆骰子。唯第一步費若干。我們且以素樸的信仰，敘述這個選言命題，即在每一次僥倖上，或有福神協作，或無。假設在無福神時每一次勝利的蓋然性爲 $1-2$ ，連勝十次的蓋然性，便是這分數的十次自乘。這樣，福神的協作，便近於確實性了。

對於公算論有更徹底知識的人，就知道，每一個系列，如其可能的事變是相等的，則各自的或然性亦是同樣的大；所以，要第一局勝，第二局第三局第四局敗，第五局第六局再勝，第七局敗，第八局第九局勝，第十局再敗，其或然性，幾乎和要連勝十次的或然性一樣。〔 2^{10} 〕這種現實，因其依存於許多個別事情，或僅爲許多可能中的特殊事例，所以在先天的考察之下，幾乎常常像似絕無蓋然性，雖然這種絕無蓋然性，不會影響它的現實性。對於這種事情，我們有一個單純的說明：即、蓋然性學說全部，不過是抽去我們所不知道的活動原因，而僅以我們所知的一般條件，作爲計算的基礎。當骰子受衝擊而在空中旋轉

的時候何面居上，已由力學法則決定，但對於我們的先天判斷，這一面的蓋然性是和其他各面同樣爲

1—6。

在一甕中設有一百萬個球，伸手入取出其一，每一球的蓋然性僅爲百萬分之一，但終有一個，一定有一個會被取出。在這裏，蓋然性的分數，不過表示我們關於此事的主觀的無知的程度；哈特曼從有機的自然所借來的例，正是這樣。例如，在視的自然原因中，有若干可以感光的神經索，從腦中出發而散佈網膜中。這是一種事實，但這種事實的條件既如此複雜而爲我們所不知，所以說這裏的『蓋然性』爲0.9或0.99，亦覺可笑。其偶然出現的蓋然性，直可說是等於零，但這事實終是現實的，並且如果拿自然研究家的話來說，則按照自然的一般法則，那還是必然的。在此處，因有這種『無蓋然性』（Uwahr-scheinlichkeit）——那祇是我們的主觀的無知之數學的表現——便依賴自然研究彼岸的原理，實無異放棄科學，而以健全的方法犧牲於空想。

『無意識哲學』的更詳細的論究，不在我們的計劃中。從我們所放棄的那一點，依『無意識』的干涉，到荒謬的目的論的路徑，是很明白的；我們祇要考察這新形上學的建築。我們會充分說明，照我們的見解，形上學體系的價值，不由全以空想爲根據的所舉示的基礎而定。如果『無意識哲學』在我們現代人的藝術與文學上，曾與以這樣大的影響，並且像謝林黑格爾一樣，成爲主要精神潮流的表現，

則其基礎無論怎樣有害，總應稱爲第一流的國民哲學。它所代表的時代，是精神衰微的時代；但衰微時代亦可有它的大哲學家，例如希臘哲學末期的柏羅提挪。但無論如何，這總是一件顯著的事實。卽我們的唯物論者對全體哲學發生鬥爭以後不久，就有一個體系，能博得人們這樣的喝采，雖然它比以前任何體系都更堅決地反對實證科學，「芒」而在這方面在更粗野更明白的形態下，複演謝林及黑格爾的一切誤認。

第二篇註

「一」關於自然科學專門學部的成立，第一版曾有這樣一段話，記載其事實。但因要更嚴密地遂行思想的進行，並加入新材料起見，所以在本文被割愛了。『古式的學部，在巴黎大學成立後不久就形成了，而巴黎大學的制度，恰成了德意志的模範。這種學部，各和特殊實際的職業有最密切的關係；哲學部在其他三部獨立之後，才成爲一個特別的全體。與這三專門學部相對而言，那依然是一般的學部，一方面成爲專門研究之共同的準備，一方面則從事於自由的科學。一切新興的科學，如不與某專門研究發生密切關係，當然都設在哲學部。如果大學本來的教育原理，依然是活的原理，那也許老早就成立了若干新的學部，像國家學，教育學，農學，和幾個已有的學部一樣。按照新原理成立新學部，其本身無可反對；我們祇須確定這是如此，然後對於新原理加以比較精密的考察。我們曾目擊一次模範的學部門爭，不過在這種鬥爭上，哲學家扮着最不良的角色。醫學家最先提議建立自然科學部。自然研究者要從學藝部的慈腕中分立。但他們的同僚，却不願讓他們走。因此，發生了模範的獨立鬥爭。我們能看見，學派的言語學者，因顧慮未來教師的教育上的統一，往往過於深入；但實際的哲學者，因墨守現存的狀態，却從來不感有這種分離的必要。他問，要求分立的排斥力，以什麼做基礎；他要以自己的業績，使他自已對於他所要挽留的人，成爲不可缺少的。如果一個大學，沒有人能在這場合超越爭端，進而研究問題的內面，那就全然沒有哲學家了。當費爾巴哈斷言，哲學家的特別長處便是成爲哲學教授時，這未免言之過甚；但在現在，獨立自由的思想家，在德意志，却確實不易坐到公教授的椅子。我們抗議忽視自然科學，我們更

可抗議把哲學壓制。當社會根自然研究者要脫離一個死團體時，我們固不可認其為不良；但我們終須否認，這種分離是為自然研究及哲學的性質所決定。自然科學，在其明晰的分明的方法上，在其實驗及證明的說服力上，有一個有力的防禦，可以使它的學說，不為工作與科學研究原理正相反對的人所偽造。但若哲學全被壓制，擱在一邊，那就會弄到，在自然科學部內，有萊欣巴哈（Leibniz）這樣的人倡奧特學說（Oehler），有里希特爾這樣的人反駁牛頓法則。在哲學上，思維的放縱，是更容易犯事，亦更容易受蔽。在自然科學上，對於健全性與真確性，有在感能方面最明白在論理方面最確實的標準。同時我們將提出一個治療法。如果自然科學家自動回到哲學，不絲毫改變方法的嚴密，如果我們承認學部的一切區別都是無足輕重的，如果哲學不陷於極端，却寧可在種種科學之間形成一個連結點，並使積極的結果，實行有效果的交換，這樣我們就要承認，哲學將再一度對時代揭起批判的炬火，集認識的光於一個焦點，促進並和緩歷史上的革命。德意志忽略自然科學，即因一種保守的傾向，例如哲學的壓制與墮落。那裏缺少金錢；在這方面，我們要追附英吉利法蘭西，不幸還須有一個長期間。（但現在情形已經不是這樣，尤其是就法蘭西而言。）灣·莫爾在德意志一個大學物理學教室中，曾看見一個礙為抽氣機的可怕的器械。物理學教授購入機械，均須受命於大學委員或須為大學委員所承認。這種大學委員，因要使工作不入外國機械製造人手中，乃下令抽氣機須向救火機製造人定購。這種事情，使我們惋惜物理學教授受鉗制於學部同僚的監督。但物理學教授要自由處分購入豫算，非與學部分離不可麼？在現狀下，熟習科學方法及其應用的先決條件的哲學家，不就是物理學教授的本來的同僚麼？但不！有一個障礙。笛卡兒，斯賓諾莎，萊布尼茲，康德固然是這樣的人；但就目下多數的哲學家而言——灣·莫爾的話却是不錯的。但若這種合

作在今日很少希望，他是不應該責備哲學，甚至不應該責備哲學思想的性質。」「畢希訥當『勢力與物質』第十二版發行之際，曾著『自我批判』一書（自然與科學第三版來比錫一八七四年）。在這書中，他以爲他的主要功績，是幫助哲學在自然科學範圍內取得要求權。他承認，還有其他事情在這方面有貢獻，但『這樣開闢道路，惹起論爭的，是『勢力與物質』一書，那曾使學問界與非學問界一般同情，非得一確定結果不可。在這意義上，勢力與物質可稱爲『劃時代』的，甚至必須稱爲『劃時代』的。在有科學史的時候，人們必須在科學史上顧到這一本書。』但畢希訥當可要求一般文化史永遠記載他的名字，因爲他曾在適當的瞬間，把許多人所思考的事情，且在哲學及自然科學方面皆確有許多更妥善格做的事情，做得非常成功。但是否更成功，是另一問題。他的成功，是由他沒有科學的精密性，由他對現象作皮毛的觀察。畢希訥認自己的理論有科學的意義，實屬於自欺，因爲就一般說，就細目說，他都不曾貢獻什麼堪在本質上稱爲新的，他往往缺乏他克盡任勞——陳述機械世界觀的總體觀——的必備條件。例如，他在他的『自我批判』中，便認勢力保存說，對於他的見地，可說是後加的證明的補充，因爲他很素樸地在他的著作的第五版，把這種學說加入；雖然在勢力與物質初版的一八五五年，一切深思的科學家哲學家，都已熟識這重要的學說。例如，瑪耶是在一八四二年敘述這法則；黑爾模浩爾茲的勢力保存論出版於一八四七年；一八五四年，這位物理學家『論自然力的交互作用』這篇通俗的論文，正在再版中。」「三」於此可附言者，那會引起許多討論的『佛格特的用語』，大體已在凱本尼手上使用過了。大腦生出『思想的分泌』，人間之物心關係巴黎一八四四年第一三八頁。出版者狄西（J. Poyet）曾註云：『這是名言。』」「四」『自然科學』與『精神科學』的區別，穆勒在其『名學』中會鄭重言之。他以爲，精神科

學與自然科學的研究方法，本質上原是一致的，但他太過看重主觀的觀察之源泉（這是英國聯想心理學的見地），又太過看輕這種科學由相應現象的幫助（生理的方法）所得的進步。黑爾模浩爾茲在『自然科學對一般科學的關係』那篇演講（通俗演講第一七六頁以下）中，更正確地理解了這種區別。因此，由主題，方法，證明手段不同而生的不同，遂顯著化了。黑爾模浩爾茲曾謂，歷史家言語學家法律家等『對於人類行為的動源，須有細密的充分完成的見解』，而這見解又依存於同情心的熱度及觀察他人精神活動的興趣。我們對於這種要求，必須表示讓步。我們如要更適當，更迅速，更正確地，以語言，文字，姿勢，及各種痕跡及紀念物，來瞭解可容外部觀察的記號，我們便須依照這樣的方法。拉普勒士所假設的精神，只要能够依從他的感情來考究，他要在精神科學方面有完全的洞察，所需要的並不是特別的人類能力，祇是普通的人類能力。因為他在外部事實的知識上，有一種手段可以左右並改善記號說明的原則，而且因為他同時瞭解各種言語，（因為他的世界公式，包含一切有意義的音的發展與變化），他還知道人類精神（從最能幹的到最可憐的）怎樣理解精神事實的記號。不過，他的知識雖無限，但若無詩人的素質，他終不得成爲詩人。「五」克齊曼，楚爾伯，斯比勒爾等人曾認爲，自洛克以來或者說自德謨克利特士以來，被視爲『第二次的』或『主觀的』性質，必然有一個客觀的實在。這個要求的根據，是一種不充分的認識論。在此限度內，說『紅』、『酸』、『鐘鳴』這等等，祇是主觀中的現象，乃是不可動搖的說法。若自然科學就連在大腦中亦祇給我以原子運動來當作相應的事實，而感覺却無疑的是存在的（有其經驗的實在性），我很容易就能想像，在振動的絃上，有某種其他的事物，那就使不與我的音的表象——着了色的對象——相似，也比波動的原子，更與這些對象有關係。「六」斯比勒爾自然認識之外見上的及

現實上的限界，一八七三年柏林此書反對杜·波以·勒伊蒙，內亦充滿本文所述的那一類誤解。〔七〕佐爾奈論慧星的性質；認識論之歷史與理論之貢獻第二版萊比錫一八七二年第三二〇頁以下。〔八〕論到植物學家邁·莫爾上述那篇演講時，本書第一版有幾段，特別討論自然科學家如何必須有哲學的修養。茲附錄如下：「我們祇要求近世自然科學家須有更多的哲學教養，不是要求他們須有更多的自行創作體系的傾向。反之，就這一點說，自然哲學時代的弊害，我們依然不會避免。在這時代，每一個植物學者或生理學者，都自認必須以一體系向世界祝禱。唯物論乃是這時代的最後的產物。但是，誰要奧德，尼士·灣·愛生貝克，斯帝芬士及其他自然研究者，以哲學代替研究呢？就連在最發狂的時代，亦沒有哲學家當真提議以他自己的體系，代替精確的研究。在近世諸哲學者中，最傲慢的，莫過於黑格爾，他亦不把他的體系，看作是科學知識之決定的終結，（雖然依照我們所反駁的意見，它是必須這樣被看待。）他承認，充分承認，任何哲學亦不能超出當時精神內容的總和以上。他固然盲目地忽視各科學對思想家所給與的豐富的哲學寶藏，固然過於輕視精確科學之精神的內容，但在另一方面，自然研究者，在當時，亦拜倒於思辨之前，像拜倒於偶像之前一樣。如果在德意志，自然科學家的學問有更強固的學問基礎，則對於思辨的暴風雨，科學必更有抵抗能力。」此外，關於莫爾認自然研究與哲學相互理解為不可能的主張，曾說：「這樣，自然研究者從事象研究，哲學家却從自身研究一切，難怪兩者不能互相理解。不過，必須兩者談到同一事物但依不同方法予以不同說明時，這種誤解方始存在。他們有時承認他們是依不同的方法進行，有時又不。例如，一個哲學教授會向一個醫士說，各種形上學的虛偽，都「合科學方法。」在這時候，這位哲學教授亦祇有這位教授須負誤解之罪。真的哲學家，會像自然研究家一樣，甚至比較更厲害地，排斥這樣的人，因為

知道這兩種手續的人，比較更能看破方法上的錯誤。數年前，洛辛在駁小菲希特人性學的論難文（一八五七年）中，曾提供了這樣一個科學警察的例。他祇犯了一種錯誤，即在科學方面擊破他以後，就像荷馬的英雄一樣，提議締和並交換贈物。但荷馬的英雄，對於他們所殺害的人，是不贈予任何物的！如果自然研究者犯同樣的錯誤，換言之，如果自然研究者在事實的外裝下通過他的形上學的夢想，結果也是這樣。在這場合，更嚴密的自然研究者，將行最迅速的檢察，因他對於這所謂事實的成立史，有更正確的知識。這正是我們的唯物論者所常常遭遇的情形。但若哲學家與自然研究者意識到他們方法的不同，即前者的方法是思辨的，後者的方法是經驗的，他們的學說即不會互相矛盾，雖然後者單以悟性的認識，談論經驗的對象，前者却以心情的要求及創造的自然衝動來滿足。例如，黑格爾學徒認識覺為「全自然（精神之無感覺的動作）的表現所在」，而生理學者却認識覺為「神經過程在大腦上的反應」或「神經過程在意識上的反應」，在此點，兩者皆無怒目相對的理由。哲學家必須理解生理學家；但生理學者是否還要傾聽於形上學者，却是一個有趣味的問題，或者說是一個必要的問題。我們望自然研究者有更高的哲學修養，我們所切望的，決不是思辨，祇是哲學的批判。這是自然研究家所決不可少的，因為他在思惟上，即令有特殊研究的正確性，亦不能完全把形上學的思辨抑止。因要更正確地認識他自己的超越的觀念，更確實地分別經驗條件及超越觀念，他都須先有概念的批判。雖在這點給哲學以裁判官職務，但這決不是監護人的職務。知道怎樣把握普遍思惟法則的人，雖都可在這意味上成爲哲學家，但即捨此不論，這種判決亦決不與經驗的要素相關，而祇有關於其下所存的形上學，或者說，祇有關於推論及概念形成之論理方面。比較自然科學對哲學的關係和哲學對神學家信條的態度，有什麼意義呢？如其意義在於暗示解放的

要求，我們便有了一個大的時代錯誤。哲學已不復向神學的信條要求獨立。這是十分明白的，現已不復有任何人要她依從神學的信條。反之，她常常要討論這些信條，把它們當作研究的對象。在哲學家看來，信條決不是自然科學的法則，祇是歷史上一個時代的信仰與思辨活動的表現。他必須參照人類文化史的發展，來理解這種信條的成立與消滅——如果他要在这範圍內擔任他的作業。精確研究，必然是每一個哲學家日常的麵包。經驗論者的自負雖寧可退入自己的範圍內，但他決不能妨礙哲學者隨入。在現代的見地上，離開精確研究，任何哲學均不可想像，同時，精確研究亦同樣必須不絕地說明哲學的批判。哲學家熟知自然科學的最重要的結果與研究方法，決不是銜學，因為自然科學的研究，乃是他一切工作的必要基礎。反之，如果科學家關於人類的思惟過程，為自己形成一個確定的在歷史上在批判上為人所是認的見解，亦不是銜學，因為他的研究與結論雖有外表上的客觀性，但終不可以和這種思惟過程相離。若哲學家，在培根的方法上，以無訓練的感官與無練習的手，從事實驗，又若自然科學者，不顧他前輩的思想與言論，任意處分傳統的概念，補綴他自己的形上學體系，我們便必須認其為可厭的耍玩主義——雖然我們仍不否認有些優秀份子，實際是包括着這兩個範圍。哲學者與自然研究者，如能在二者共同的且必須是二者共同的園地內相遇，無疑會互相發生直接的影響——那就是參照可能的推論，來批判精確研究的材料。設兩方都使用嚴密而真純的論理學，則傳來的偏見當受有力的攻擊，從而兩方面都受惠益。然則，兩者互相和解為不可能而須各行其是的是見解，又有什麼意義呢？在我們看，我們似乎就在這原理上，表示了唯物論的非常的偏。這原理一般應用的結果，是一切皆陷於利己主義的循環中。哲學將為學部的行會精神所支配。宗教——這亦屬於倫理的唯物論——將在頑固的正統主義的形式下，以教會的財產與政治權

利爲基礎。工業將卑劣地追求一時的利益。科學將成爲獨佔社會的標榜語。國家將傾向於專政主義。」「九」按照占星學的規則，第七月爲可禍可福的月所支配，第八月爲引起禍害的土星所支配，第九月爲木星所支配，木星即爲幸福與完成的星。所以，一個人，如在土星支配下出世，往往被認爲比在月支配下出世，更多危險。」「十」關於培根在科學上及人格上的性格，可參看上卷

第二篇註六十。「一一」第一版，在此處尙有一種方法論的說明，爲本書計，嫌過於瑣碎，但其中有數段，因尙爲人所注意，故附錄於下：『近世自然科學的特色之一，是與精確研究的嚴密性相反對。這種反對，當然不以理念的自由主義爲基礎，乃因過於看重直接的感能的確信而生。我們說這個特色，是唯物論的，大概不致有誤罷。茲不要墮入曖昧的一般論，且就近數年德意志發生一個最顯著的例——這種反對的例——來考察罷。這就是若干生理學者對數學家拉底克 (Radicke) 一篇論文——論算

術中數的意義與價值——所起的反動。拉底克一八五八年在生理治療學記錄中，公表一篇詳細的著作，其目的即在對於生理化學的發現上那非常多的材料，予以批判的淘汰。爲這個目標，他曾用一種巧妙的獨立的而且正確的手續，俾在論理方面，估計算術中數（由一系列的實驗而得）對於個個實驗（和這個中數）的差異，有怎樣的關係。他把已經發展的原則，應用於許多一向極被重視的研究上，知道了這種研究上雖已有許多實驗，但不曾生出何等科學的結果，因爲個個的觀察，表示了過大的差異，使我們不能把算術的中數，看作是研究下的影響的產物。對於這篇極有價值且在數學方面不可攻擊的論文，有若干著名的醫士，揚起反對的論調。這種反對，既然生出了這樣不可思議的判斷，所以我們覺得，我們有在此講誦的義務。費奧爾特 (Vierordt) 大體雖贊成這篇論文，但他又說：「除了有數學嚴密性的純粹的形式的公算論的論理學，在許多場合還有一種事實的論

理學，如應用正當，對於專家，雖其證明力更小，但依然甚大。」事實的論理學一語，雖甚動聽，但在根本上總是一個選擇不良的用語。但有許多人，因不慣於數學方法之決定的嚴密性，却對它很表示贊同。烏柏衛教授，一位著名的很適於討究此等問題的論理學家，即在生理治療學記錄第十六卷內，證明它有甚適度的被承認的理由。烏柏衛使人確信地證明了，所謂「事實的論理學」在許多場合，作為更嚴密的研究之前階，有「數學計量不可能時目測」那樣的價值；但當計算適當地進行後，則以事實論理學為媒介所得的不一致的结果，便毫不成問題。事實上，專家由實驗所得的直接的意思，像其他的偏見一樣，可以是錯誤的。我們沒有理由懷疑這種確信不是在實驗的頃間形成；我們亦沒有理由，假設這種確信，比非科學方法上的確信的形成，有更多的價值。在精確科學中，實際求證的要素，不是物質過程，不是物質過程對感官所生的直接影響的實驗，而是結果之理想的概括。當然，在許多研究者間，尤其是在生理學者間，有一種傾向，要認研究之本質部分為實驗，非其論理的數學的說明。從此出發，很容易發生隨便立理論及假設的弊病；蓋因對象與我們感官間有不可擾亂的交通這種唯物論見解，亦與人的性質不相容——那隨處都會把偏見的影響導入，甚至導入外表上最直接的感官活動中。把這種影響除去，乃是精確科學上一切方法的祕密。至於我們須處理的情形，是用平均價值，抑是主要須用個體的實驗，那是完全不成問題。平均價值本來的用處，便是除去客觀的變動；但因為還要避免主觀的誤謬，第一個條件便是決定中數價值內的或然的誤謬，因為不當證明的限界，可恰好由此指示。必須或然的誤謬甚小，得認其結果為可靠，然後觀察系列全體，才和單個的實驗在客觀變動不必用確實的中數價值來除去的範圍內一樣，有論理的基礎。例如，如果實驗的目的是試驗一種新發現的金屬對於磁石的態度，此外倘能有普通的留心，有良好的機

械，則單個的實驗亦甚充足，因這成爲問題的現象，得規則地按照同一的強度，反覆實現出來。佛伊特（Voit）在「食鹽，咖啡，及筋肉運動的影響的研究」（明生一八六〇年）一書中，曾反對拉底克。他這篇論駁文，雖比較寫得仔細，但亦可依此種種考慮，來決定我們的判斷。他常常在他自己的研究中，發現單個的觀察之差別，這不能認爲是偶然的變動，寧可說這種變動是爲有機體的性質所決定，且按規則出現。例如，實驗中的犬，食完全相同的肉類，但所排泄的尿量却有時大有時小，而在斷食的情形下，則相反。但這裏雖有理由假設這種差別是存於事物的性質中，但很明白，這無關於中數價值，我們亦難瞭解這個情形如何可用來反對拉底克。但在這場合，是否像佛伊特所要求的那樣，必須給每一個實驗以一個實驗的價值，那完全取決於它在同一事情下能否重複發現。必須經反覆的觀察，我們才能看見我們所確立者，是否可依一個實驗來充分說明，我們是否必須依結合方法完全不同的實驗系列，來演繹中數價值。『如果在最初的實驗系列中，我們有 $a b c d \dots$ 的價值，這不僅表示單純的變動，且表示一種一定的進步；然後因要證明這最初的系列，我們必須有第二個系列，有 $a_1 b_1 c_1 d_1 \dots$ 的價值，如果其中的進步亦十分明瞭，而我們的目的却就在確立這種進步，問題便解決了。但若我們要在數字方面取得正確的結果，而其一致又尚不完全，我們便須進行第三系列 $a_2 b_2 c_2 d_2 \dots$ 依此類推，至 $a_n b_n c_n d_n \dots$ 直到最後，我們必須將 $a_1 a_2 a_3 \dots a_n$ 諸種價值結合在一處， $b_1 b_2 b_3 \dots b_n$ 諸種價值結合在一處。但對於這種結合，拉底克所提出的方法必有充分的應用力。『一二』畢希訥自然與精神第一〇二頁：『古代人的原子是哲學的範疇或發明；近代人的原子是自然研究的發現。』『一三』科蒲化學史卷二第三〇七頁以下，曾不適當地把原子『吸引』說的創立，歸於波以耳。他說：『這位化學家，早就主張一切物體係由最小部分構成，而結合

現象與分離現象亦即依存於這種最小部分相互間的吸引。二物體相互間的親和力愈強，其最小部分亦愈相吸引，愈加要結合成爲一體。』這敘述，祇有最後一句話是正確的。就連在科蒲所引的例中，亦毫無關於『親和』與『吸引』、『合同』、『結合』等辭，當指接觸時的關聯。波以耳的真見解，從『發生、腐敗、變化論』那一節（見性質及形式的起源日內瓦一六八八年第二一頁至三〇頁）看，似乎是極明瞭的。他到處都說原子的粘着與分離；變化的原因，即是『到處成爲發生原因』的運動（第四節）即是古代人所假設的原子之繼續的急速的運動，而這種運動的起源，古代人又從一般的永遠的向下運動演繹。波以耳固不是這樣演繹，但他亦不會以吸引及排斥來代替。吸引及排斥這兩個概念，數十年後才因牛頓引力說而成立。波以耳在思辨時，實以原子運動的起源歸於神的活動，但在普通的科學考察中，他却置之不問，假定這種運動的存在，便已滿足。〔一四〕道爾丹

化學新體系第一卷第二版倫敦一八四二年第一四一頁以下及一四三頁以下。參看科蒲德意志科學史：化學的發展明生

一八七三年第二八六頁。但此書未充分注意，關於這一長段文字中間一部分，（那裏會斷言，同質諸物體中的原子有同一性，）批評這假設已爲一般所採納，殊不適當。——淮里希（Wehrli）新化學的見解第七頁說，同物體中原子有同一性，異物體中

原子有異性質的見解，似乎是何爾巴哈男爵傳下的，雖溯源上古，仍可追溯到安納撒哥拉斯；但事實上，何爾巴哈與安納撒哥拉斯間，或道爾丹與何爾巴哈間，並無充分的一致，可讓我們在這裏尋出這傳統的線索。〔一五〕科蒲化學史卷二第二八六頁

之下，曾反駁這種見解，即『親和力』一辭，一六九六年才由巴朱生（Barhuen）導入化學內。但他又曾說明，一八四八年（格洛伯爾（Granber）以來，各個著者都會使用這個名詞，且阿爾伯特·瑪格那斯（Albertus Magnus）在一五一八年印行的

金屬物論中，亦使用過這個名詞。再者我們又發覺『親和』(Affinity)一辭，在阿爾斯特(Alshed)的百科辭典(一六三〇年)第二二七六頁，已被用在化學的意義上，所以至少是這位編纂者所利用的參考資料。這概念起源於鍊金術上，殆無可疑。

「一六」在此我們可舉出波以耳的例。他在他的較早的著作中，像在『懷疑的化學家』一書一樣，利用『親和力』這個概念。(參看科蒲化學史第二卷第二八八頁。)但在上述那個著作中(見註十三，論性質與形式起源的著作)，他利用迦桑狄的理論(參看唯物論史卷上第三篇第一章及註)時，他却避用這個名辭。「一七」化學史卷二第二九〇頁。「一八」科蒲在德意志科學史：化學的發展(明生一八七三年第二五二頁以下)中，曾詳述里希特爾的生平與發現。「一九」對於阿溫格特羅的假設，可參看羅達·梅爾(Lothar Meyer)所著『近世化學理論及其對化學靜學的意義』二版布勒斯勞一八七二年第二〇頁以下。此外，又有淮利希的新化學的見解(梅因茲一八七二年)第八頁以下可以參看。「二〇」科蒲化學的發展第五九七頁。「二一」費希奈原子論二版第二二九頁以下，萊比錫一八六四年。「二二」費希奈原子論第二三二頁以下。「二三」原子論第七六頁七七頁。「二四」勒吞巴哈爾機械物理學原理曼痕一八五七年第九五頁以下。「二五」費希奈原子論第八八頁以下。「二六」科爾伯(Kolbe)是根據昧替爾(Mendry)原子替換氫素原子的原理，推論尙未發現的結合之存在與化學關係。他的豫想，爲以後的研究所是認了。(淮利希新化學的見解第四四頁。)這時科爾伯仍反對類型說甚烈，但在這場合，是沒有關係的。他的替換原理，後來終久和改良的類型說融合了。——羅達·梅爾近代化學理論(二版一八七二年)曾在第一八一節一八二節討論未發現的要素之存在與特性，並在第二版結論(特別是三六〇頁以下)中，討論化

學上演繹方法的可能及其難點。【二七】霍夫曼(Hofmann)近代化學序論(五版布隆休一八七一年)曾把我們在此祇能略述的見解,予以非常明快又為一般所能理解的展開。【二八】淮利希新化學的見解第三八頁以下可參照。【二九】克洛西亞斯論機械的熱學理論(原見於卜根德年報)布隆休一八五四年及(第二部)一八六七年論文十四(卷二第二九頁)以下;論我們所謂熱的那一類運動。在那裏,克洛西亞斯曾舉克隆尼格(Krone)認其為直接前驅。克隆尼格在氣體理論綱要中,是從本質上相似的見解出發。但克隆尼格在一個註解中,以氣體分子運動進行的一般觀念,由貝爾諾伊(Dan. Bernoulli)及勒·薩格(Le Sage),追溯到波以耳,迦桑狄,及魯克里底斯。克洛西亞斯自己得到這種觀念,不會受到歷史的影響,但在其場合,這系列中的傳統的影響,却是很明白的。【三〇】這樣把化學改造成為原子力學的企圖,最值得注意的,莫過於諾曼(Nannann)熱化學原理(布隆休一八六九年)。在這一篇非常明快的論著中,克洛西亞斯理論之最本質的命題,表現在一種單純化的不應用高等數學的形式上。【三一】浩實斯(Huyghens)在光論(一七二八年第一卷第十頁以下)中,曾論有彈力性的物體,要以其運動傳至他物體,必須有一定的時間。茲錄其原文如下:『Nam invenī, quod ubi impulseram globum ex vitro vel nichaba in frustum aliquot densum et grande ejusdem materiae, cujus superficies plana esset et latus meo aut alio modo obscurata paululum, quaedam macula rotundae superaret, Majores aut minores, prout major aut minor ictus fuerat, unde manifestum est, corpora illa paululum cedere deindeque se resiliunt, cui tempus impendant necesse est.』光論一書出版於一六九〇年,但他在一六六八年即

已發現關於彈力衝動法則的諸種原理。(參看杜林力學原理第一六三頁。)所以說浩實斯在進行此處所述的實驗以前，即已由一般的動學原理演繹他的衝突法則，並不是不可能的。這種說法，亦完全和衝突法則的成立方法相符合，因為這個法則，非基於實驗，乃基於一般的考察。〔三三〕杜·波以·勒伊蒙動物電氣的研究柏林一八四八年卷一序文四〇頁以下。〔三三〕參照英吉利物理學者瑪克斯威爾在自然研究一八七三年第四十五期的演講報告。關於四種不同的氣體，在該論文四二一頁，有一數字表。〔三四〕參照瑪克斯威爾上述那篇演講及克萊茵(Klein)自然科學進步季刊第二卷科林及萊比錫一八七四年第一一九頁以下。〔三五〕羅達·梅爾近世化學理論二版一五四及一五五節。〔三六〕畢希訥的奧加斯特的攻擊——說，要瞭解怎樣由無廣延性的非物體的要素，能形成那充滿空間的物質與物體，換言之，要瞭解物質怎樣能由勢力形成，是絕不可能的——是全無效果的。勢力在我們感官上或在勢力中心（那結局會受納我們感官的印象）上，即令會生出那會生出物體表象的印象，物質的成立亦不必就是必然的。原子論者亦承認，這種表象和這種表象的原因稍有不同，我們祇在這表象上有有廣延性的同質的物體，雖然原子論者是把物體還元作心象中全無所有的原子。費希奈在原子論二版第一五三頁，嘗要說明，物體的與表象無關的自體，是由單純的原子構成。在費希奈的全思想中，甚至在德謨克利特的思想中，都有一個新原理，認事物及其性質，由原子，由在一全體中集合的原子構成。但更深進的批判，却須認這原理，完全以主觀為基礎。〔三七〕參看馬哈工作維持原則的歷史與根據（蒲拉格一八七二年）。在三〇頁，他說：「爲什麼一向沒有人能關於電氣，確立一個滿意的理論呢，其中的理由，也許在這種事實，即一切人都要由三度空間的分子過程來說明電的現象。」在五五頁又說：要由力學說明化學要素的

『斯配克脫』(Spectra)的嘗試，及這理論與經驗相背的事實，更使我相信，化學要素不能在三度空間內表象。』〔三八〕佐爾奈星的性質二版萊比錫一八七二年第二九九頁以下。〔三九〕黑爾模浩爾茲論勢力的保存一八四七年八月二十三日柏林物理學會的物理學論文。這嚴密科學的論文，在瑪耶的著作以後，是德意志出版最早的論勢力保存原理的論文，那決不可與他的通俗演講二冊同名的通俗論文相混。這一段話，是從該論文第三頁第四頁引錄的。〔四〇〕參看原子論第二版第十五章第十六章，尤其是一〇五頁以下。關於勢力概念，則參看一二〇頁。〔四一〕佐爾奈星的性質二版第三三四頁至三三七頁。〔四二〕黑爾模浩爾茲論自然勢力的交互作用康尼斯堡一八五〇年第二七頁。那會重印於他的通俗演講（布隆休一八七一年）中。下述關於熱與機械力的關係的註解，見同一演講內。〔四三〕瑪耶自然科學演講，斯杜特加一八七一年第二八頁。這一段話，見一八七〇年七月『論地震』那篇演講中。我們用不着討論那裏提倡的地震說是不可靠的。——要較詳知亞當斯的計算，可參看佐爾奈星的性質第四六九頁以下。——佐爾奈在該書四七二頁說明了，康德早在一七五四年已證明潮汐必致遲延地球的迴轉。〔四四〕關於阿克慧星的軌道的變化，這裏所假定的說明，近頃已極爲人所懷疑，因爲按照最精密的考察，我們在若干其他的慧星上，不曾發現同樣的變化。反之，佐爾奈却以爲，全宇宙的空間均充滿種種天體的空氣樣的氣體，因沒有這種假定，空氣在空虛的空間決不能保持平衡。即令應該像許多科學家那樣把以太放棄，我們仍須假定設有某種極稀薄的氣體，會在上逃的意味上，生出影響，縱然是小的影響。〔四五〕『如果我們採取這種可能的見解（認這大質量的密度所以非常小，乃因它的溫度甚高，而且它的密度遲早亦就會增大），那就可以計算，如果太陽的直徑，僅減少其現長度萬分之一，亦會引起充

分的熱，足供二千一百年放射。但這樣小的一種變化，雖最精密的天文學上的觀察，亦難於認識。『黑爾模浩爾茲自然勢力的交互作用四二頁。——『流星說』最初爲瑪耶所提倡，後由若干英吉利物理學家所提倡。關於這種學說，可參看丁戴爾(Tyndall)的熱是一種運動，一八六三年德譯本是黑爾模浩爾茲及威特曼合譯的，一八六七年出版於布隆休。『四六』克洛西亞斯論機械的熱論卷二第四頁曾提出兩個命題。(一)世界的力是不變的。(二)世界的熱力學函數，趨向最高限度。關於熱力學函數(Biropie)這個概念，可參看上書第三四頁以下。——但這全部證明，必豫想物質世界在無限空間內的有限性。黑爾模浩爾茲曾在關於自然力的通俗演講中(第二四及二五頁)論述這種推論。『四七』麥耶形上學第三部第七八五節，漢寧士人間及動物的精神史，哈里一七七四年第五〇四頁註。『四八』按照近頃的研究，對於最下級的有機體(例如細菌)必須假定這樣的繁殖方法。『四九』按照夫里格爾生理學雜誌第七卷第五四九頁及第八卷第二二七頁，關於這些實驗，曾有一篇評論，登載於一八七三年新凱拉勒克(Neuer Keler)博士的自然研究者第六年第三三期及四九期。關於巴斯吞實驗的攻擊，參看自然研究者第六年第二十六期(第二〇九頁以下)，第四十八期(第四五三頁以下)。『五〇』赫克爾『自然的創造史』四版柏林一八七三年三〇六頁及三〇九頁以下。——參看赫克爾在傑拿雜誌第五卷第四期(四五三頁以下)所發表的『無核曼熱拉說之貢獻』一文。在這論文——其對象爲細胞說的修正(由近世研究而起者)及新見解的結論——內，有這樣一段的話(第五〇〇頁)：『赫胥黎最細密的「巴台比亞斯」的研究，得到了一個非常重要的事實，即在太平洋海底非常深處(五千呎以外)被有纖小的生活的原形質之非常的積集，這種原形質是在最單純最原始的形態下，留存在那裏，換言之，它還未有

一定的形式，殆未個別化。對於這非常可注意的事實，我們在考察時定會引起非常的詫異，不禁要想起奧鐸的「元粘液」(Uli solium)。古博物學上這種一般的元粘液，被假定在海中發生，而成為一切生命的源泉，一切有機體的生產質。這種元粘液的重要性已隱約地由瑪克斯·蘇爾茲 (Max Schultze)的原形質說所證明，現又由赫骨黎的巴台比亞斯的發現，成了完全正確的。『五一』湯姆生在一八七一年英國自然學會開會之際，論自然科學的最近的發現，曾把這個假說，展開在一篇內容豐富的演說辭內。這一段話，曾引在佐爾奈慧星的性質緒言第二四頁以下。『五二』參看佐爾奈慧星的性質緒言第二五頁以下，及黑爾模浩爾茲在湯姆生及特脫 (Tait)理論物理學入門譯本第一卷第二部的緒言內的答辯（第十一頁以下）。『五三』費希奈有機體創造史及發展史概說萊比錫一八七三年。在這有價值的書物中，尤其是論到達爾文所提出的諸種問題時，費希奈提倡一種這樣的假設，即有機分子的部分和無機分子的部分，是在不同的運動狀態中。在無機分子中，各部分在平均的確定位置之周圍運動，故對 a 點言，b 點的移動決不會達到一八〇度以上（以從 a 中心點到 b 的動徑的運動為尺度。）其相對位置的徵候的變化，在這場合是不發生的。在他方面，費希奈又假設，有機分子各部分彼此間的運動，像『各部分彼此間的週轉運動及其他複雜運動』一樣，使它們的相對位置的記號在不絕變化中。這種運動狀態，被設想是由分子的『內的』勢力維持住。費希奈又假設，物質的這種狀態是原始的；反之，無機的狀態倒是後來發展的。有機分子和無機分子可以彼此發生最密切的關係，此事使有機與無機的區別成為相對的區別。這二者之間，不能指出絕對明白的界限。『五四』此處所攻擊的絕對的物種概念有兩重根源，其一是柏拉圖亞里斯多德的 *éidos*（觀念）的形上學意義，其一是諾亞 (Noah) 箱舟的傳說。當

然，有機形式依物種而分的分類法，不僅有益於外觀的實際目的，且可要求實質上的意義，那不包含物種不變或物種有先天基礎的信條。以安定性日益增加的原理為助，則從達爾文主義出發，我們亦可推論，在非常長的期間內，有機體會取得集成為物種並互相區別的傾向。但這種見解，和絕對的物種概念——這種概念，在對佛格特輩唯物論發生反動之際，曾抵觸一切自然科學原理而表現出來——完全不同。「五五」安德利亞·瓦格訥自然科學與聖斯杜特加一八五五年。例如，在二九頁會說：「這是以農學家及旅行家的話為根據，但畢竟缺少嚴密的證明，豫審判事在此定要求事實之嚴格的證明。」在三一頁又說：「但這種說法正是謬謬的，不然，就缺乏法律的證明力。」「五六」沒有出版一本大著作，却出版了一套特別的刊物，其中「飼養栽培狀態中動物及植物的變化」那二卷（一八六八年），材料特別豐富。「五七」對於勒登浩生的「伊細士」我的判斷現在並不像這樣抱贊成態度。關於歷史的及歷史心理的展開，尤其如此，因當中常有危險與不正確處。但就目的論方面而言，那是不會影響到我們的論證。此外，批評家在文學中央新聞（一八六三年附錄第四八六頁）中會說：「此書作法，平淡冷靜而自信，使人回憶斯賓諾莎。」本文所述對於我們所謂恩比多立見地的攻擊，見文學中央新聞一八六四年附錄第八四三頁以下。「五八」衛甘特（Wigand）達爾文主義及牛頓古非爾的自然研究（布隆休一八七四年卷一第四二頁），完全誤解了這一段話。他假設，「最大的非目的性與偶然性，被描寫為自然的性質。」我在這裏主要地祇要深刻表現自然追求目的的方法和人類追求目的的方法，截然不同。以自然的類推為基礎的人類行動方法，必須認為毫無目的，這證明了自然的行動方法（為簡明計，才使用此語），在任何場合，在原理上都與人類的行動方法不同；因而，人形的目的論——在這場合，我們祇說這種目

的論——乃是全然沒有根據的。我並不以為『最高的節約』是自然的目的。我所做的，祇是比較自然追求目的的行動方法和人類追求目的的行動方法。衛甘特認自然在事實上達到了她的目的，表面上看，雖似與我的見解相反，殊不知我的全部研究，都以自然達到目的的事實為先決要件。不過，當衛甘特又說『這無礙於其他目的』時，這種話，不過像他的全部見解那樣是一種樂觀的形上學，根據事實，至少可以有同樣的權利，提出一種悲觀的形上學來反對。——此外，本文關於這題目的最後一段話（即『但這問題還有別一方面』為起句的那一段），亦可參看。『五九』這一段雖不直接指達爾文主義，但我仍照第一版那樣，不將其修改。『個體』與『種』，至少在認識論的關聯上，有相關的關係。使現象上的雜多，歸在此等概念中之一或其他，乃是同一的綜合過程。全體或部分孰先的問題，在根柢上，仍不過是柏拉圖理念先個體而存的問題的別一種形式。『六〇』威考生命與疾病四講柏林一八六二年三七頁至七六頁尤其是五八頁；及五九頁可以參照。『六一』佛格特動物生活圖佛郎克福特一八五二年第二三三頁。——關於這問題，近頃發現的『曼熱拉』尤其是『巴台比亞斯』似與此相反。但這種有生命的粘液塊究有多少個性，至今仍是一個困難的問題。當然不能因為不能認識其中的組織，便斷言原形質的構造無組織。必須先說明最單純生命現象的機制，我們對此問題才能說明，但我們尙離此甚遠。『六二』大家知道，這種實驗近來會再被採納，並會反覆得到良好的結果。『六三』參看佛格特動物生活圖第一二四頁至一四二頁。近頃關於這題目的新發現，曾摘要敘述於格根包爾 (Gegenbau) 比較解剖學原理萊比錫一八七〇年第一一〇頁以下。——我們在此處僅要注意這種事實，即『阿克丁諾士費利洪』 (Achtinosphaerium) 的三個體，能這樣結合（一二二頁）。此外，關於這全部問題，可參看赫克爾一般形態學中的個性

理論，卷一第二六五頁以下。〔六四〕這裏，屬於這問題的最顯著的事實之一，是布里斯奧佐亞(Bryozoa)的羣體的神經系統。參看格根包爾比較解剖學原理一九〇頁以下。〔六五〕赫克爾生灰石綿，形態學卷二本文及圖卷一，柏林一八七二年第四節，生灰海綿的哲學四七六頁以下。〔六六〕費希奈的安定傾向原理，和佐爾奈（以叔本華哲學及最小強制的力學原理爲助）認各種原子振動系統在一定空間內有使衝突次數（從而痛苦感覺的次數）減至最小限度的傾向的見解，頗有類似處。——費希奈同時又在安定傾向的原理中，發現因果律與目的論有調和處，蓋因按照這個原理，地球必近於這樣一種狀況，從而「使一切物均儘可能互相調和。」（有機體的創造及發展史大綱。）——費希奈的觀念和佐爾奈的觀念，現在都祇是大膽的形上學思想，還全然沒有證據和證明。反之，如僅顧到有機體對長時期生活條件之相對的適應，則安定傾向便可立即從生存競爭的原理生出。〔六七〕參看達爾文飼養栽培狀態下動植物的變化，卡魯士譯，斯杜特加一八七三年第一卷第一七五頁。那裏說明了，家養鴿雖皆從一種野生鴿養成，但已有一百五十種以上，如以野生鴿分類的原理，加以分類，那亦至少可分成五個新類。〔六八〕達爾文動植物的變化卷 第二四二頁。〔六九〕費希奈創造史及發展史綱要。〔七〇〕參照沃勒士自然淘汰說的貢獻梅爾譯，歐蘭根一八七〇年。〔七一〕我們依照賓納氏在利物浦自然科學協會的一篇演說，載於自然研究第四卷第十五號一八七二年一一八頁以下，據說，那曾爲「專門研究家所贊成。」〔七二〕自然研究者第四卷第三十八期一八七一年第三〇一頁以下此等實驗的報告，可以參照。〔七三〕達爾文物種原始六版原書第一一四頁及一一八頁；此外，可參看達爾文動植物的變化二版一八七三年第三六四頁以下。〔七四〕物種原始二三二頁以下。——參照納格利博物學上的物種的成立與概念明生一

八六五年，及奧士加·斯米特 (Oscar Schmidt) 遺傳學說及達爾文主義萊比錫一八七二年 (國際叢書卷二) 一四六頁以下。〔七五〕庫利克爾「本那杜里登斯吞姆」的形體學與發達史，附進化論概述佛郎克福特一八七二年，尤其是二六頁以下可以參照。〔七六〕赫克爾創造史四版第二一五頁以下。〔七七〕准利希新化學的見解 (梅因茲一八七二年第四十三頁以下，提到科爾伯的理論，按照這種理論，氫素原子可為『味替爾』 O_2, H_2 所替換，但『味替爾』(Methyl) 本身亦包含氫素，但一味替爾原子，仍可替換一個氫素原子。這種替換的結果，是把蟻酸變為酢酸，酢酸變為普洛酸，普洛酸變為牛酪酸等等。當然，本文所述的一般思想，無關於這種特殊理論，但一經有了這種理論，我們認較複雜的形成是依次由較單純的形成生出，何謂進化法則便很明白了。〔七八〕赫克爾自然的創造史四版二六四頁以下。——又，二九六頁他的話亦非常正確。他說：『有機體形成過程的一切生命現象，和無機結晶的生活現象一樣，直接受制約於化學的結合及有機物質之物理的勢力，換言之，其生長，其特殊形式的形成過程，均為其化學結合及其物理狀態的直接結果。』——『一般形體學卷一第一九八頁，赫克爾又說：『我們知道，一切有機體體的這樣的最單純的始源，並非同一的。其物質構成稍有差異，其卵白結合的組織稍有不同，便會使胎的發展，發生後獲的差別。蓋因，個別的母性性質，所以能依生殖細胞的最小卵白量而傳於子孫者，就由於這種非常微小的差別。』——按照這種正確的見解，發展的『內的原因』的意義，是極明白的，我們不應根據這種正確的見解，推出進一步的結論麼？我們既已發覺生物的最重要的區別，早已在胚胎中形成，(雖然用我們的觀察手段，我們尚不能認為有直接表示這種區別的可能)，則在這事實下，單純形體上的類似，豈不要失去它的誇張的意義？摩訶特和全不瞭解音樂的人是有差別的，哥德和狂人亦是有差

別的，人們決不致因這種差別的最初基礎是與無限小的物質質量相關，便認其爲不重要。是的，迄至現今，這無限小量尙爲我們所不可估量。這種事實，使科學家雖不專門研究這無限小量以從事於無效果的研究，亦不爲過。而在純粹形體的研究上，這不可估量的量亦儘可置而不問；但若我們對於發展的本質，願成立一個見解，則因形體的見解不充分，忽視這極小量，才犯嚴重的錯誤，致把一個最重要的因素，因其未知，而被我們所看落。在這場合，我們所問的，不復是物質量的本身，却祇是這物質質量存在的結果的重要性。〔七九〕參看普勒耶（Peyer）論生命的研究傑拿一八七三年第二二頁：『藉穀種小胚胎內原形質的運動，環境中的土地，空氣，水，會在熱的影響下，變爲巨大的樹木。藉溫卵內原形質的運動，其內容將變爲有生命的生物。什麼東西作鑿因呢？什麼東西，使物質如此安排而從此生出生命來呢？化學雖對此要求一答覆，但未成功。』〔八〇〕一般形態學卷一第一九八頁，赫克爾說：『照我們的見解，就有機物發展的根本原理而言，是在自然發生最初起時，就已在深海的各地發生了多數原不相同的曼熱拉，抑是原來發生許多同種的曼熱拉，到後來才（由卵白的原子結合的僅小變化）開始分化，是沒有多大關係的。』赫克爾所以後來益益傾向單一起源的斷定——因爲他把生灰石綿有原腸形態的證明，看得非常重要——就因爲他過於重視純粹的形態學見解。當說到個體說（一般形態學卷一第二六五頁以下）時，赫克爾曾明白區分形態的個性和生理的個性。如果我們把這種區別，應用到進化學說上來，則照我們的見解，形態的單一起源說雖無大可反駁處，但我們仍認爲，更重要的問題是內部性質及其對未來必然發展的關係。〔八一〕自然的創造史四版三七三頁。那裏曾有這命題：一般說，單一起源的假設，要比多系起源的假設，有更大的內部或然性。這命題，並非單純轉換本文所述的命題。後者，在人們能批判生命最初起源的條件及

推論事實的經過時，是祇論到生命的最初的起源。反之，赫克爾注意現存物種或假設物種形式的起源時，却顧到這樣的問題，即這形式原來是在不同的地點形成，並與之相應而有種種變化呢，抑僅在一地點同形式下形成，從而，物種的複雜變化，祇有歸因於遷徙，不得謂變化的原因，是同時在不同地點起源呢？參看前註。〔八二〕這裏對於康德目的論的解釋，並不是普通的。那一方面是我們自己研究的結果，一方面又依照奧加斯特·斯達特勒（August Stadley）近頃公佈的光輝的研究康德的目的論及其認識論的意義柏林一八七四年。斯達特勒雖有時過於深進，致認康德及自然科學原則是徹底調和的，而把康德的實際弱點看得太輕，但斯達特勒確實充分證明，祇有這解釋，與先驗哲學的原理相應，而將康德的矛盾，減至最小限度。在這裏我們既不能詳述其各點，故祇舉其名於此。〔八三〕參看無意識哲學卷二序文『我們怎樣達到自然的目的觀。』〔八四〕淮慈（Watts）

自然民族的人類學傑蘭德（Gerard）增補，萊比錫一八七二年第七九七頁。此外，可參看斯米特遺傳論與達爾文主義萊比錫一八七三年第二八〇頁。——澳大利亞的土人，把我們所不能說明的一切事物，歸於魔（Devil-devil）。『這所謂魔，顯明祇與英語 Devil 同名，英語上這個名辭的神性，他們是全不具有。』有些人要證明以前曾有更發展的宗教觀念，但現已忘却。斯米特嘲笑這種證明的淺薄，是很對的。把一切不可說明的事物歸於魔，實不如說是一種哲學——那不需要個別的神——端緒。對於澳大利亞的黑人，魔或許是全知全能的，所以不是一個人格；那完全和『無意識』一樣。〔八五〕比較哈特曼在植物界內關於『本能』之非科學的研究方法，和最近關於植物成長，向光性，花的開閉，蔓的捲曲那種種現象之科學的研究，不是沒有興味的，薩克士（Sacks），荷夫麥斯特（Hofmeister），費肥爾（Peffer），法朗克（Frank），巴古林（Bachlin），法明辛（F-

minzhan) 蒲利利 (Prillieux) 等人的非常顯著的發現，無例外地，都豫想植物生活上此等過程有嚴密機械的基礎。這種豫想，在許多場合，亦會顯然得到證明。我們祇要扼要敘述下數點：向日性的原因是光線所引起的生長的遲延，而不是光線所引起的四曲；卷鬚攀附的原因是生長更不強的方面的敏感性；酢漿草葉的晝夜位置不同的原因，是光線對一定傾斜點所生的結果；無意識雖是全知的，但若我們特別對於植物的傾斜點，專一地加以特殊的光線，植物亦必受我們之欺。——耐伊特 (Krich) 曾在一個急速迴轉的輪的幅射之側，栽種植物，發現其主根在遠心力的方向發展；薩克士曾實驗地面潮氣對於根的方向的影響。在此耐伊特的觀察與薩克士的實驗，均可供參考。（參看薩克士植物生理學原理萊比錫一八七三年；荷夫麥斯特植物的一般形體萊比錫一八六八年；費肥爾生理研究萊比錫一八七三年；自然研究者一八七一年第四九期；植物學雜誌一八七一年第一及十二期；自然研究者一八七二年第四期等等。）假使這各個研究者，竟以此現象歸因於『無意識』或任何其他妖怪之合目的的干涉，這一切有價值的研究又將如何呢？「八六」在此可參看拉普勒士關於或然量之哲學的研究第六原則。德文譯本出版者（蘭格斯多夫 Langsdorf 黑特爾堡一八一九年）在此點提出反對（二〇頁註），指摘不應將可能分為通常的與非通常的，（因後者等於更少或然性的。）他誤解了這種極微妙的心理見解的真髓，不知其目的在說明這一點：即在同樣非或然的事例中，（從抽象方面考察，還是同樣非通常的事例中，）我們立即會覺得，有一些，似乎在一百萬次中才會出現一次，而被認為非通常的，其餘那些，雖其或然性一樣少，但却在心理方面不列在這長系列中，而被認為是通常的。本文所舉的賭博的例——他在一場合連贏十次，在他場合，却按一定順序而一勝一負——便是這樣。此外，拉普勒士又使這種區別，和由現象溯推原因

的研究發生關聯，據序中所言，這正是哈特曼研究所從而出發的公算論上的點，他不要在拙劣的迷亂的方法上拘泥於拉普勒的第三原則，因為根據這個原則，在這裏所能得到的結果，不過是複雜的事例，實際就是複雜的事例一語。但在第六原則下的事例中，顯著的非通常的事例，往往在某程度內具有人間合目的性的型式，雖究其實不過純然是外部的均齊，例如六六六六六六這個數在百萬個數中。在此我們在一瞥中看落了或然性分數中分子與分母的全體關係，同時使我們覺得，似有某人故意將此數排成此式。當這特殊的結果有特殊的意義時，這後一種的印象尤為有力。例如，Europa 這幾個字母在這次序上的排列，至少，不比任何其他無意義的結合，更少或然性。但在這裏，或然性分數的分子為一，而其分母則為這六個字母的可能結合的次數，如果我們假設此等字母是盲目地從箱中取出來排列，則這分數的分母，比分子不知要大多少。在這裏我們最須注意，這種種偶然之現實性及其一般可能性，是全然和公算論無關。第德羅在哲學思想第二十一章，說明 *l'ind* 或 *Hemide* 這兩個字由字母之偶然結合而成，不僅是可能的，並且，如果我們增加實驗的次數至於無限，那還實際會有非常大的或然性時，他所着重的，便是這點。——實際，我們且在這諸場合以偶然形成的異常小的或然性，比較於故意形成的非常大的或然性。在此處，有一個極大的誘惑，使我們和哈特曼一樣為相信妖怪的人假設一個妖怪，不甚聰明的數學家鮑伊生 (Boussier) 在公算論教科書第四十一節亦說：『如果我們觀察就自身說僅有極小或然性，但表現得像似均齊顯著的事實，我們很自然地會覺得，那不是偶然的結果，或更一般的說，非由這樣的使其有僅小或然性的原因生出，乃由一更有力的原因（例如有一定目的的某存在物的意志）生出。』這裏是以這樣的數學一般性來考察，以致相信妖怪的野蠻人的謬誤推論和有科學教育者的正當推論，被包括在

同一的用語下。但有科學教育的人，雖有各種誘惑，亦不會依類推，而將未與於他的存在物加入計算中。所與於他的，祇是向目的行動的人類與高等動物。他可超越於此，而反省到宇宙全體的合目的的設計，但在任何結合，無論它先天的是怎樣顯著，亦不能引誘他，使他假設有一個他全無概念的『存在物』，從中發生神祕的干涉。「八七」有一種錯覺，認『無意識哲學』包含『歸納的自然科學方法之思辨的結果。』我為我的讀者計，已無需再把這種錯覺破除。現在，再沒有別一部書，曾這樣把自然科學的材料掃集，使與自然科學的根本原理顯然反對。

第三篇 人與心（自然科學之續）

第一章 人類在動物界之位置

通唯物論全史，有一個顯著的特徵，即宇宙問題的興味漸漸喪失，人類學問題益益惹起論爭的熱心。唯物論之人類學的趨向，似在前世紀達到最高點。化學物理學地質學及天文學範圍內近代大規模的發現，曾引起一系列的問題，唯物論對之，須採取一定的態度。但要這樣做，它不需有本質上新的原理或驚人的惹起論爭的見地。在他方，人類學亦有最可驚的進步，其進步固有一部分，起於與唯物論問題很少關係的範圍，但我們已排除疾病的魔，已開始振撼醫學上的僧職，並已由比較的實驗的生理學，關於最重要的內部器官的機能，得到了驚人的說明。在這些與唯物論問題有最密切關係的範圍內，新的研究，雖說明了以往的見解不充分，但亦不曾提出新的理論，可以作為唯物論的基礎。在我們看，活動的神經系統，已不像十八世紀唯物論者所想像的那樣神祕；關於大腦，在某一些點上，現在已比以往更能瞭解，而曾在大努力下被解剖，被測度，被秤量，被分析，被放在顯微鏡下考察，在病形上研究，和其他動物的腦髓比較，並以動物實驗；但關於腦髓各部分的生理關聯及活動方法，却終未能提出一個綜合的假設。所有的都是空談。就這點說，唯物論者當然未曾落後於他們比較有利的，是物質新陳代謝的範圍，

(那是物理學化學應用於生活有機體的機能上。)在這範圍內，所謂正確研究的結果，固有許多須受是非曲直的批判，但大體說，認我們從外表所看到的活人，像一切有機物無機物一樣，是自然力作用的產物，仍可說是一個成功的企圖。但在他方，一個非常重要的範圍，即感官生理學，却曾引出斷然的排斥唯物論的理由。一向這範圍所以未爲人所討論者，一部分因爲唯物論的反對者，不能爲他們的目的來利用這種論駁，一部分亦因爲他們缺少必要的知識。此外，人們又在此際，試以自然科學的研究方法，甚至以數學的力學的研究方法，來研究心理學。在精神物理學及人事統計上，曾有科學成立以支持這種努力。近時，唯物論的論爭既屢被稱爲關於心的鬥爭，所以我們在這一篇將考察這一切範圍。

但最先我們須考察人類起源及年齡的問題，須考察人類對動物界的關係的問題。這樣的問題，在畢希訥及佛格特提出論爭的當時，曾引起最熱烈的討論，但從那個時候以後，因爲研究者異常努力，這問題已在某程度內脫離了主觀意見及隨意假設之恣縱情形。這些問題的研究，通常與達爾文的一般有機體起源說，有最密切的關係，實際，這亦幾乎是他學說上最有趣味的點，嚴格說，還是他學說的最主要的結果。這是很明白的，人類由來說之自然科學的興味，與一般有機體起源說的完成，是互相一致的。從自然科學的見地考察，說人類在這起源的大連鎖中是一個部分，全然是自明的。但在人類文化與人類精神生活的成立須有特別說明的限度內，其研究即在特殊科學上，亦當然與人類學問題的全部研

究工作，發生最密切的關聯。就令不把世界史當作自然史的一部分；但很明白，我們仍可認，生存競爭的原理，在世界史上亦有作用。

精神與自然的二元論，可以批判的予以分解或思辨的予以「克服」；人們可以從自然科學的見地，提出這樣的公理，即精神生活，結局亦能分解為一般自然法則的產物。但若我們對於自然與精神這兩個範圍的認識，仍有不同的出發點，對於這兩個範圍內的現象，仍有不同的評價標準，則在自然與精神之間，要不加以區別，亦屬不可能。人類從動物的前存在（*Vorexistenz*）由內部發展而成立的見解，康德曾認為是自明的。但他認自我思想的出現，為人類創造的實在瞬間。〔1〕所以，就連現今，主要問題依然是精神及文化的原史的問題。蓋因，從自然科學方面考察，說人類是從動物系列中出來，是自明的；但是，即承認人類由來說的一切結論，人類精神生活亦依然成為問題。同時，要使真的哲學見解能為更多數的人所理解，啓蒙的解放的豫備工作，依然是必要的。在地質學及古生物學的範圍內，這種豫備工作，尤其是必要的。

地球變革，被創物物漸次出現，而後人類出現的教義，自始就與唯物論對立，尤其是與汎神論對立。蒲豐，德·拉·麥托里及，以哥德為領導的較後的德意志自然哲學者都，很熱烈地把握被創造物統一的思想，並要由下等的形式發展高等的形式，然於細目上有深刻研究的專門家古菲爾（*Quvier*），却

反對這種統一的努力。他畏懼汎神論。但哥德却是這種汎神論統一哲學的最完全的代表。他很早就因外表上區別人與猴的中間骨（*Zwischenknochen*）的問題，而與康培爾（*Camper*）及布魯門巴哈（*Blumenbach*）不和。他一直到死，都十分注意一切有機體統一的論爭。他曾把古菲爾一段討厭的言論，轉告我們：『我很知道，在某一些人看來，在這相似論之後，至少總可在混亂的方法上，隱含別一種非常古舊的理論，這是老早就被推翻了，但近又爲若干德意志人提出，以庇護他們自稱爲自然哲學的泛神論體系。』〔三〕——實證知識對全體概觀知識所顯示的這種驕傲，研究家對概括思想家所顯示的這種熱心，使古菲爾不能看見，在缺乏證明的事件與缺乏事件的證明之間，有論理上的大差別。他不知道化石的人，便武斷的說，不能有化石的人。

因消極命題在自然史上一般僅有從屬的價值，所以這種言說更使我們注意。試考察當時已被考察的地球表面上那非常小的部分，這個一般的斷定，如何會爲人所是認，是很不容易說明的——除非它與漸次創造說的關聯，能提供一個說明。但漸次創造說，是聖經創世日說的變形。創世日說，雖已由事實證明爲不能支持，但在今日仍有許多信奉者。佛格特，在他的活潑的論駁上，對於當時的理論及現代的發現，予以這樣有意義而一目瞭然的概括，所以雖近冗煩，但我仍不禁要把他的描寫，轉錄在下面：

『三十年前，古菲爾說，沒有化石的猿，亦不能有化石的猿。現在化石的猿，在我們是司空見慣了；現

今雖仍有若干頑固的人認古菲爾的話爲天才的言論，不能推翻，但我們已不僅在沖積層發現化石的人，且在最新第三層發現化石的人。二十年前，我曾聽見亞加西士（Agassiz）說：過渡的層，古生代層，是魚的世界，在這時期，沒有爬蟲類，且不能有任何爬蟲類，因此與創造計劃相反對。第二期層，（三疊紀層，侏羅系紀層，白堊層）是爬蟲類的世界，在這時期，沒有哺乳動物，亦不能有哺乳動物，理由與上相同。第三期層是哺乳動物的世界，沒有人，亦不能有人。今日的創造是人類的世界。這有獨佔性的創造計劃，是怎樣的呢？泥盆紀層的爬蟲類，石炭層的爬蟲類，三疊紀層的爬蟲類，在魚的世界內是沒有的。侏羅系紀層的哺乳動物，最下的白堊層的哺乳動物，在爬蟲類的世界內是沒有的。最高的第三期層的人類，沖積層的人類，在哺乳動物的世界是沒有的！」^{〔三〕}

這是很可注意的，古菲爾及哥德死之次年，就有一種發現，倘非權威的熱狂與盲目的成見，比事實印象之單純的感受性，更爲擴佈，單有這種發現，已足使古菲爾的理論，成爲不可支持的。這就是希墨林博士（Dr. Schemering）在利居附近安居斯及安居浩爾骨洞中的發現。若干年後，波希爾·德·培爾特（Boucher de Perthes）又不竭努力研究洪積層的人類遺跡，經長期研究，他才在桑謀溪谷中有所發現。這些結果，都經長時期的論爭，才爲人所承認。從這個時候起，研究的方向才漸漸改變。在亞利格納克，在勒爾模，在底謝爾附近的尼安德台，有一系列極有興趣的發現，與勒伊爾地殼形成說的漸次

的勝利，及達爾文的物種原始新說同時。隨專門家見解的變化，有許多古記錄被引出，使與新發現相結合。其結合的結果，是人類的遺跡是很顯著的，其特性與其居所，證明了人類是和古種的熊、鬣狗及其他哺乳動物（其名稱依其遺跡所常在的洞穴而定）一同發生。

關於此遺跡究有若干年齡的問題，曾有種種不同的推定，我們能從此得到的，祇是各種計算方法均甚不確實的結論。十年前，一般的傾向是假定其有數十萬年的年齡；但現今已發生強大的反動。關於洪積期的人類，材料已有顯著的增加。且不僅如此。人類在第三期層已經存在的痕跡，亦經發現了。^[25]

在克羅·馬格隆 ^[26] 洞穴內，發現了（一八六八年）五個人的遺跡，其旁尚有大熊、馴鹿，及洪積期其他動物的骨骼，這些人類骸骨的特性，指示了體力強大，野性難馴，但同時腦髓亦甚發展的人種。在該洞穴的更深層，尚發現石器及人類活動的其他痕跡，其中有一部分必屬於更古得多的人種。在布洛伯根附近的浩倫費爾斯 ^[27]，法拉斯教授（T. F. S.）曾於一八七〇年發現一個人類的古居所，他們獵食三種不同的熊，其一便是穴熊。在該洞穴中，還發現許多馴鹿的遺跡，這種馴鹿的角，曾依燧石小刀，製成種種工具。軀體遠較今日非洲獅為大的獅，亦曾在這種洞穴住民的粗陋的武器下倒斃。犀與象是與他們同時的。

這種種過去遺留物的發現者，却就是短期間學說（Kunzen Zeiträume）的主要代表者。法拉斯

仍要以其炯眼在古代及中世的傳說上，冀關於這洞穴時代的文化狀態及其與當時動物的關係，尋得一種朦朧的回憶。實際，爲巨象，穴熊，及馴鹿各劃一特別的數千年的時期，已成爲不可支持的見解。這一切動物，曾共住於中央歐羅巴，不過消滅的遲早不同。其骸骨是保存抑是破壞，殆完全取決於所處地位的濕度，其狀態殊不足成爲年齡的標識。在此際，法拉斯在一種特殊的方法上，兼容地質學的批評及神話的或語源的傳說，致落於聖經創造史六千年的數目之內。如有良好理由，我們是不要多言以反對的。自然科學對於這種傳說的完全獨立，指示我們，在事實證明的限度內，我們不僅須在天文學及地質學的理論上，承認所必需的無論怎樣短的期間，且須不顧自由科學反對者的勝利的微笑，而滿意於數千年的期間。自由研究不依此受到實際的損害，正如基督教不依此而在內面受到存續所必要的支持。不過，我們必須想到，認大數爲不可信，既爲論理學上所不許可；而且在有疑惑的場合，較大的數目，還有較大的或然性。假定最小量必須有證據；法拉斯由言語的傳說與故事所得的考察，還與這樣的證據相差甚遠。

這問題的結論，恐須依天文學來敘述。冰河時代的痕跡，早已在兩種不同的方法上，與天文學的事實相結合。即（一）與黃道的斜角之週期的變化相結合；（二）與地球軌道之偏心性的變化相結合。後一說明，認冰河時代隔現代，即不說有八十萬年，亦至少有二十萬年；前一說明，却提示在二萬一千年的時

期內，北半球或南半球有其冰河時代。〔古〕關於這問題的種種見解，終有一日須解決上述兩種變化，對於地球的氣候狀況，是否有這樣深的影響。結果將是否定的嗎？

如果真是這樣，則能當作說明的，便祇是大陸及海洋高度上的地形變化，祇是寒流與熱流的進路等等，而在這場合，正確斷定這變化年代的希望必甚稀薄。再者，我們又須知道，冰河時代這兩個天文學上的原因，不僅可以並存，且可以和地形變化發生共同的動作。例如，我們且假設，北半球約在一萬一千年前有最高度的寒冷，並假設在由此狀態到現在狀態的過渡時期間，尤其是在大約八千年前至大約四千年前的時期間，在地形原因的影響下，冰河時代會數度消滅，數度恢復，直到最後，益益增加的溫度，才為冰河劃出更確定的限界。

按照這種見解，第三期層人類出現的痕跡，不能證明人類的存在已有數十萬年。

從科學的眼光看，所謂『人類的年齡』究指什麼呢？人，既然像其他一切有機體一樣，是從地球上有機生命的最初源，引出他的物理的起源，所以問題祇能是：在組織上與我們相似的動物，最初究竟在什麼時候發生，從而，從什麼時候起，它的外形與組織才不復有本質上的發展？這問題，一方面與人類過渡形式及初期階段的問題相關聯，他方面又與人類文化開始的問題相關聯。

人類過渡形式，恐不能在今日歐洲的地位上尋覓。今日的歐洲人種，乃在已達到完全組織後，才作

爲移住民，而踐踏於此土。』在人類及其最近族類的有機體鏈鎖中，有一個大的間隔。這個間隔，不能依任何已滅亡或尚存在的物種來作架橋。因此，反對人類由下等形式生出的人，往往以這種間隔，當作嚴重的反證。但這種反證，在從一般理由相信一般進化原理的人看來，是沒有多少重量。這種間隔，在系列的各點上，常常發現，有些是很廣闊很尖銳很明確的，然其程度有種種不同。例如，在猩猩與其最近族類之間——在擬猿類與其他狐猴類之間——在象（尤其是鴨嘴獸或針土鼠）與其他哺乳動物之間，都有這種間隔。但此等間隔有多大，祇取決於已滅亡的近似形態有多少。在不久的將來，（以百年計算，離現今並不頂遠的將來，）開化的人種，就幾乎必定會把全世界未開化人種，完全消滅或代替。同時又如夏胡浩生（Schaffhausen）教授所示，人形的猿亦無疑會致於滅絕。在這場合，人類與其最近族類的間隔，將更廣闊，因爲這時我們所須考察的間隔，一方是比高加索人還更開化的人類，他方是猩猩。不像現在這樣，一方是黑人或澳洲土人，他方是大猩猩。』

輒近，關於歐洲原住民的文化狀態，已益益獲得光明；不由洪積層人類到歷史時代之間，我們似已發覺確定的連鎖。關於文化進步各時代人間的生活方法，提供證據的，便是他的工具，手工的用品及手工的產物。在勒爾模的洞穴中，曾在厚的鐘乳洞層以下，發現人類的遺跡，與穴熊及穴狼的骨與齒，混在一處。』在人類的遺跡之旁，發現了他的產業的證據，一個三角的硅石小刀，一個已變爲切器的穴熊管

狀骨，三個穴熊的下顎骨，其上枝曾穿有一孔以備懸掛，還有一個鹿角製成的尖底的角笛。但最重要的武器，是二十個穴熊的半分顎骨，這種顎骨的上枝已被折去，下顎骨的體却削成適當的形式，以便持握。突出的犬齒，便這樣成了大耙，那既可當作武器，又同樣可當作耕田的犁。』著者「在托勞斯公佈報告的著者勒昧士 (Rames)，加里角 (Garrigou)，費爾浩 (Fihol) 說，『如果發現這種種奇妙工具之一，反對者可以說，這是偶然發現的，但我們發現了二十個顎骨依同一方法製成，那還能說是偶然麼？再者，原始人把顎骨製成這形式所做的工作，我們亦可追索出來。在這二十個顎骨中，每一個顎骨，都有缺刻與鋸痕可以計數，那是由不甚尖利的硅石小刀鑿開的。』」^五在桑謀溪谷中，亦大量發現了石器，但因波希爾·德·培爾特對於這許多樣片的說明過不自然了，他的發現的價值，因此受了不少損失。該地的白聖地區，富有燧石塊，那祇要互相擊觸，至一破碎，便可在碎片中取得若干石塊，稍稍加工，即成爲洪積層時代人類所用的斧與小刀。現在猿猴還有時使用石塊當作槌，所以一看，不免驚覺這時期的人類，尚與動物發展很相近。但其差別仍甚巨大，蓋因不使用自然的石或石片，而耗精費神以製造工具，已表示了一種能力。這時期的人類，已能節制生活上的直接需要與享樂，而集中注意於達到目的的手段。這就哺乳動物甚至猿猴說，是不易發見的。動物有時也建築非常巧妙的居所，但我們尙未發現，它們會使用人爲的工具來建築。大家知道，經濟學會要以資本蓄積的本質，溯源於最初工具的製造。是的，人類發

展的這個開端，至少已見於洪積層時代的人類間。我們今日所見的猩猩或長手猿，從經濟方面考察，與人類比較，祇是無骨者，浮浪者。如果我們假定人類是從最不可目見的有機體形式，經無窮的階段，才發展到現在的時期，則從組織健全的人以適當的手強壯的臂來操作的時候，到他以辛苦製成的硅石小刀或穴熊顎骨來幫助此等器官的時候，亦確乎經歷了一個相當的時期。

除了此等粗劣的工具，我們還發現火的明白痕跡。就連在最古的時代，歐羅巴的原住民，似亦已經知道並已經使用這最重要的人生補助手段。□□佛格特說，『動物歡喜在火偶然發生的地方並在該處取燠；人却知保存火，引火，以火充種種用途。』主張人類與動物有絕對差別的人，實不能發現比這更好的原理，對着最近的諸種發現，來辯護自己的見地。使人類一步一步進到較高文明的，便是這種豫見，換言之，便是對後來需要的顧慮。我們發覺，即在人類最古的歷史上，亦能發現這種豫見。但在平靜的考慮之下，又很明白，我們決不知有這種絕對的差別，而在科學範圍內，亦無絲毫理由作這樣的假定。關於動物界的這以上的發展能力，□□關於人類能引火用火以前所須經歷的階段，我們沒有一點知識。

人們曾以非常的炯眼，結合這種遺跡發現的結果，在此推論那是饗宴的遺跡，在彼推論那是埋葬儀式。我們且略去這有興味的嘗試，俾略考關於洪積層人類組織的結論，那是以已發現的遺骨的特性為根據的。在此，不幸，應知材料還極不充分。亞利格納克的發現，也許是最有趣味的，但這次發現，却成

了醫家無智的紀念碑。這個醫家，曾發現十七副年齡不同性別不同的洪積期骸骨，埋葬在墓場中，但這墓場究在何所，也許因狂信之故，以後竟沒有一個人能够指出。八年後，一切研究者及傍觀者，均忘記了它們的所在！也許以後他們還會想起。但現在我們祇知道，這一切骸骨，都屬於非常小的體格。〔三〕尼安德台的骸骨，據推論，是屬於體格中平但肌肉非常發達的人。頭蓋骨最與猿相近，據推論，這洪積層人種的狀態，即是非常野蠻的狀態。此外，我們又從利居附近的安格斯洞穴中，發現一個頭蓋骨，這已充分組成，不能表示它是屬於低的發展階段。克羅·馬格隆的骸骨，已有高度發展的頭蓋骨構造，但面部的形像甚不好看，頸骨的發展，使人想到他的殘忍性，但這骸骨的特性，不僅證明肌肉力非常發展，且表示許多猿猴一樣的特徵。〔三〕

我們由此知洪積期的人類，決不屬於統一的人種，又知在我們所知的最古時代，腦髓仍可非常發達，這種發達，決不與粗野及蠻力的狀態相衝突。在這場合，我們是否必須認尼安德台的頭蓋骨是病態的變形，抑是程度特別低的種族，姑不在這裏決定。但無論如何，我們必須假設，原始時代歐羅巴的住民，不祇屬於一個種族，而屬於若干不同的種族。即在我們所知的最古時期，在那一些種族中，亦沒有一個種族，比現代最不開化的野蠻人，是在本質上落在後面。就令我們認尼安德台的頭蓋骨，是一個種族的樣式，我們仍不可認這種族，是由猿到人中間的一個階段。在這種新的驚人的現象上，研究甚易流於輕

率，而在此等現象貌似流行觀念的確證時，尤其如此。性急的我們，總希望用一個新發現，把我們悟性的因果法則所要求的發展鏈鎖，補得完全。這種性急，正是對悟性不信任的遺跡。似乎，如果不是有積極的證據，立即證明自然與合理的思考相一致，悟性的動作即將再變為獨斷主義有利實則，我們越是完全脫離各種獨斷的霧，這種不信任便越是完全消滅。在伊壁鳩魯的場合，說明一切事物均在某種可理解的方法上起源，仍是最重要的一點，但在我們，一切事物皆可理解的原理，却已經充分確立；無論是從充分的經驗推出，抑是先天的演繹，這個原理總歸是已經確立了的。然則，為什麼要這樣性急呢？因為有這種性質；即，不絕努力要依消極命題，救出那不能依積極命題來確證的妄想。古菲爾斷言沒有化石人，是這種性質的表現；沒有過渡階段的信言，亦是這種性質的表現。那麼，我們就以這種知識為滿足罷，即洪積期的人類狀態，不與今日澳大利亞黑人的狀態，有本質上的差別。□□

關於洪積期人類及歷史時代間的中間階段，結果更為圓滿。過去數年前，關於這階段，人們已取得一個園地，只要熱心研究，便可得到一部完全的人類太古史。那會引起許多評判的『廚房殘物』（Chambelle）（即空牡蠣及貝殼的古代堆積，是在丹麥海岸發現的，那伴有人間活動的無可疑的痕跡，）便屬於這個園地。瑞士及歐洲其他諸湖上的棧工建築物，尤其是屬於這個園地。其初，那無疑是避難所或堆物所，後來也許成了岸邊居住者交易貨物的集散所。這些非常惹人注目的建築物，自一八五

三年至一八五四年冬克勒爾博士 (Dr. Keller) 在舒里克湖附近的梅倫最初有所發現，並認識其意義以來，會接二連三的，大量發現出來。現今，我們已能在這多數發現的物品上，尤其是在棧工建築物有火災痕跡的地方，分別三個時代，其最後時代便是鐵器時代，現今還在這個時代。比這較早的時代，却不像古代神話所傳說是金銀的時代，而是各種族均祇有青銅用具的時代。再上去，是石器時代，這時代的黎明，我們已在洪積期人類中發現。

但依研究的進步所示，此等時代，亦祇有比較的意義。在這裏，人民是住在石器時代的生活狀態中，但同時在他處，却可已經發展較高的文明。被人熟用以後的石器，在有好材料好手藝，尚可為許多目的擔任良好工作的時候，會長遠留供使用，且與金屬器具並為人所使用。此正如我們今日，仍在未開化部落，發現各種石器與貝器，同時又發現由歐洲輸入的製造的金屬器具。——棧工建築物，對先史時代民族的太古手工藝，生活方法，及漸漸發達的文化史，提供了很豐富的說明，這是我們可引以為慶的。但什麼事情最先在人類與動物之間，提示最堅決的差別呢？人類的存在，真始於何時呢？關於這些問題，我們却不能在此處得到任何的說明。

但有件事實，是值得在此鄭重言之。這與人類存在的發端，有本質上的關聯。那就是，美感與原始藝術的出現。在人類尚與大肉食獸作野蠻鬥爭而在各種恐怖與轉變中艱苦地維持生存的時候，美感與

原始藝術便已出現了。就這關係說，我們必須敘述法蘭西南部洞穴中初次發現的石與骨上所看到的動物形態輪廓圖。近頃，這種石與骨又在台仁良附近的夏佛浩森發現。須附言者，即在最古最粗的陶器遺跡上，我們亦幾乎常常可以看到，那時的陶器，已相當注意形式的美感。在武器及用器的生產上，裝飾的要素，與任一種便利的要素比較，都不會出現得更晚。□西對於席勒在藝術家中所述的思想，這裏有了一個可注意的確證；我們一考原始人的野蠻情熱，除了社會與美感，我們殆沒有任何資源，可以教育觀念，提高觀念，使與這種情熱相對立。因此我們不自覺地要提出這大眾知道的問題，即最先唱歌最先說話的是人類麼？在這範圍內，古生物學沒有意見提出；但我們有解剖學的生理學的考察。按照葉格爾（Jäger）的聰明的說明，呼吸運動之微妙的操縱，尤其是呼氣之隨意的自由的控制，乃是說話的先決條件，但要完全具備這個條件，直立的姿勢乃是必要的。唱歌亦是這樣，有胸腔自由的鳥，便是天生的歌手，同時亦比較更容易學說話。達爾文便認唱歌在先。他說：『當我們討究性的淘汰時，我們看見，原始人或人類非常古的祖先，也許是先使用他的聲音，像今日的長手猿一樣，生出真的樂調。根據一種廣的比論，我們可以推定，在兩性求愛的時候，這種能力特別表得顯著，即表現為各種情緒，（例如愛，妬，勝利）並用以對競爭者挑戰。以有節的音模倣音樂的叫聲，也許便是表示各種複雜情緒的言語的原始。』

[117]

在言語的起源上，如達爾文所假設，動物聲的模倣，曾有一部分的貢獻。這種說法是頗有或然性的，因為，由模倣衝動而起的音，很容易取得意義。例如，模倣犬吠與鷄啼的烏鴉，當然會把此等聲音，聯結於該動物的種類觀念，因為它知道，這種聲音屬於何種動物，不屬於何種動物。烏鴉便在這種發明上，有了概念形成的基礎。這種概念形成的初端，決非一般動物所不知。而驚異，驚愕那種種反射的自然音，即無此，亦能為一切組織相同的存在者所理解，因在動物，那種種反射的自然音，亦是顯明的理解手段。於是，我們有了語言形成的主觀要素，又有了語言形成的客觀要素。這兩個要素的結合，必給主觀要素以更嚴密的形式，給客觀要素以更多的內容。□□

如果在最近研究的光明下，考察人類文化的歷史，我們就會依其結果的進行，想起一個雙曲線，其縱線代表文化的發展，最初，那是在代表時間的橫線上，無限徐徐的向上提高，然後益益加快，直到最後，才在短時間進程中，有大進步。我們用這個譬喻，因要完全說明我們認為重要的一種思想。這種發展，與物理的及心理的民族特性的發展，極不相同。個人及國民的天賦的進步，似甚遲遲，且漸漸而行。文化發展的進行所以如此，無疑是由於這種事實，即有同一能力的人，生長在最進步的環境中，比生長在最粗野的傳統下，當能達到遙較為高的目的。譬如，現在，一個人只要有相當的天賦，便可以在二十年幼兒生活及青年生活中，熟習最發達的文化關係，並在文化關係中，發生自動的獨立的作用。我們只要想到，在

古代，能由一代傳至一代的，祇是事實與個個的經驗或手段，而在現代，却還有一切發現與發明所賴的方法可以傳授，我們便很容易看見現代文化所以能急速進步的理由，不必假設現代人類有一種突然的飛躍，從此有更高的精神存在，與肉體存在。不，個人既往往往在腦力已經衰頹時得最重要的精神產物，所以說我們現在的飛躍的基礎，不像普通所假設是人類的彈性的青年力，亦決非不可想像。在這關係上，我們不要立下任何積極的但對任何人亦不能有力量量的見解。但我們至少須指出，人類不絕進步的教義，沒有很深的客觀基礎。在未這樣指出以前，我們決不能擱置人類發展的問題。歷史的短期間，當然尚未給我們充分材料，來容許或然的經驗法則，更談不到容許嚴格所謂『法則』，但這種短時期却不祇一次向我們說明了，在一個民族內，外部發展與內部死滅，得攜手而進。民衆與『知識分子』均祇顧物質幸福而寧忍受專制政治的傾向，在古代，在若干開化的東方國家，便是內部死滅的徵候。我們提議在最末一篇從極不同見地來考察的疑問，便這樣顯示出來了它的理論的位置。

人類年齡的問題，當作不明白的神學觀念之最明白最顯然的反對，才與唯物論相關；對於特殊唯物論最內的基礎，那是沒有多少關係的。人種統一的問題亦是這樣。古菲爾的地球變革說是創世日說的變形，物種不變說是諾亞箱舟說的演化。同樣，人種統一問題，亦祇是同父母起源說的另一形式。不漸脫離這些，傳說自認毫無成見的科學，決不會這樣熱心討究這些問題。大誤謬與小誤謬的鬥爭，在這

場合，成了許多有益知識的源泉。要決定任何人均沒有明確觀念的問題，明白點說，要決定人類是否統一的問題，須量計頭蓋骨，研究骨骼，比較比例；人種學須已豐富，生理學見地須已擴大，歷史與人類學的無數事實須已蒐集，不使散失。但關於主要點，這一切努力仍不會有任何解決。這一切討論的根本動機，不是純粹的科學興趣，祇是有力的黨派問題。除了所謂宗教興趣外，北美奴隸問題又在這論爭中發生了有力的影響，因而問題更顯得複雜。在這諸場合，人們很容易以最廉價最古臭的理由為滿足，此等理由已依博識的華美及科學形式的外觀而為人所重視了。所以，諾特（Not）及格利登（Giddon）的著作（人類的典型一八五四年）就充滿美國人的傾向，認黑人為最低劣的人種，其組織殆與野獸相似。但因此等問題的考究上，反對傾向早已佔得優勢，這本書倒使人們更能評定人種的特徵。淮慈的著作自然民族的人類學，就許多點說，都是優良的，惜為科學界忘記得太早。這本書的吃虧處，是過分誇張人類『統一』的理由。因他過分誇張人類統一的理由，遂致屢屢求訴於極不可靠極不科學的蒲里嘉特（Prichard），遂致認布魯門巴哈（一七九五年）為物種及人種差別問題的第一個權威者；遂致尊重瓦格訥（R. Wagner）關於雜種的蒐集，認其為『用意周到』。結局並說：『實際，自然界特有的差別，能有怎樣的意義？如果這種差別能依不絕的雜種生殖而消除，這種差別的確定又有什麼意義！』不待證明，就令這見地的解決是可能的，從這見地，終不能在主要點上希望什麼成就。當人們要依艱

苦的迂說，證明那可由經驗駁斥的事物時，情形怎樣，可由這一個例來說明。淮慈認野兔與家兔為不同的物種，以反對交配的實驗時，盧氏 (Loux) 却在安哥林，花了八年工夫，發明了一種八分之三的野兔 (Dreinachtelhansen) —— 一個動物新種或一個變種 (Rasse) [14]

人類統一的觀念，現在已不復需在共同起源說上尋覓支點；且亞當伊娃的神話，恐亦不會緩和西班牙人對印第安人，克里奧人對黑奴的關係。即不主張各種族能力絕對平等，我們仍可把主要諸點確立起來：即，我們應推廣人道要求至於一切人種，應在共同國家團體內維持權利的平等，應在鄰國的交際上應用國際法的原則。從一個共同原始種族起源的事實，不能保證能力的平等，蓋因數千年發展上的落後，即可導出劣等。共同的起源，祇能保證這點：即，發達較遲的種族，甚至其最低特質已經硬化而墮落的種族，亦可由環境（我們不能在此考察這一些環境）而導向較高的發展。根據進化論的原則，我們不僅須承認落後的種族能够如此，且須承認動物能够如此。

不能依精神內部價值而超越存在的感覺基礎的人，最反對『起源於猿』說。這種學說，在嚴密的意味上，當然不是達爾文學說的歸結。它所指示的，寧可說是，人類先史某時期有共同根苗，〔亞〕從這共同根苗，一方向上而分枝成爲人類，他方則保留動物形而成爲猿。所以，我們固須承認，人的祖先是像猿一樣，但我們仍須承認，人的祖先已有向上發展的素質。康德的意見便有點像這樣。以多祖進化說的假

定爲根據的人類系統圖，似較爲適合。人類在發展能力上所以居優越地位，仍可追溯到有機生活的開始。但這種優越，反析到底，仍不過是思想與感情的整理上的便利，那顯然不能在秤上，投下絲毫的重量，來祖護多祖的理論。否則，自然科學的理由，將依主觀的倫理的動機之混合，而陷於淆雜。在更精密的考察下，表面認人與動物異源，不足增加人的榮譽；而且圖得這種榮譽，亦太不值得，因爲這祇是不正當地反抗一切爲一的思想，反抗全有機生活（我們祇是這個大全體的一部）的形成原理爲一的思想。我們且排除這種非哲學的反抗罷。我們將會發覺，與其從非有機的土塊起源，尚不如從已有高度組織的動物（思想的光輝，亦曾創造地表現於這種動物中）起源，更爲適意。

根據自然科學的理由，我們無論可以怎樣分別人與猿，我們仍不禁要把我們最厭惡的一系列的猿的特性，列入人類的先史中。斯累爾（Shall）曾於一八六三年著『人類的創造』（傑拿）一書，是一本精心的著作。他這著作的目的，是將科學之最嚴密的要求，結合於道德觀念宗教觀念的保存。就這層說，他是幾乎成功了。但他相信，人類即在他們先前的動物形態上，亦依其容貌姿勢所生的感動與豫感，而與其他動物不同。這種信念，無論如何是不當的。完全化的條件，不可與其結果的最初表現相混同。我們今日認爲最高貴最高尚的事物，也許祇能當作平靜生活——依各種造形印象而充分飽和了的生活——之最後的花而發展出來，然這種生活的可能性，却須依極不同的特質來取得。

人類文化可能的第一步，也許就是凌駕一切其他動物，他們爲達到這目的所使用的手段，與今日人們支配同胞所使用的手段，不見得會有本質上的不同。權謀與慘忍，野蠻的暴力與隱默的詐謀，在這種鬥爭上，必定會有重要的作用。不，在今日，人們稍用理性即可用遙較爲良的方法來達成的目的，有時仍不免流於劫掠與壓迫。這種事實，也許還是他們數千年間對獅、熊、對類人猿鬥爭的餘波。但雖有這種情形，真的德性仍可在智慧之旁，在部落及家族社會的範圍中同時發展。我們且想想，在古代文化上，個別國家及都市的內部生活是怎樣，對被征服的敵所施的待遇，又是怎樣罷，這當中的差別是非常大的。所以我們亦不能根據心理學的理由，來排斥人與猿的種族關係，雖然猩猩與黑猩猩似乎太過和平了，不配從它們這一類，有征服太古大獅，擊破其腦蓋，貪吸其腦髓的洞穴居住者演生出來。

第二章 腦與心

我們要檢起唯物論得意的舊題目，這題目，已不像在前世紀那樣容易排除了。物理學數學的大發現之最初的興奮，已經過去；當一個謎團取得了新的說明時，世界會提示新的謎團，且世界又顯然益益加大益益擴張，所以前人未經想到未經考察的關聯之深淵，又會在有機生活上自行表現。真德羅茲 (Droz)及沃康生 (Vancanson) [10] 機械作品曾發現生命祕密的時代，不能看見心理過程的機械說明上那愈積愈多的困難。因此，一種兒戲的素樸的見解，仍得自命為科學的假設而被提出，每一個觀念，都在腦髓中有一定的纖維，其纖維的振動，便構成意識。

唯物論的反對者，更容易說明，在意識與外部運動之間，有不可逾越的間隔；但自然的感情，不把這種間隔當作一件大事，因為我們很容易看見，這是不可避免的。主觀與客觀的對立，常在某種形式上重現；不過，在其他體系上，更容易用一句話來作架橋。

如果在前世紀，我們不用形上學的反對，而以我們現今所可自由使用的物理經驗，唯物論也許已經為它自己的武器所擊敗了。但也許不如此；蓋因，關於腦髓活動性質當時人的見解所賴以排除的事實，也許將以同一的重量，打擊形上學得意的觀念。實際，以前所發表的關於腦與心的命題，也許沒有一

個，不會爲事實所駁斥。成爲例外的，一部分是權權統統的一般命題，例如，腦是心活動的最重要的器官；還有一部分，是討究腦某部分與某神經活動的關係的命題。但腦研究的無結果，祇有一部分可歸因於材料的困難。主要的理由，似乎是關於腦活動的性質，完全沒有可用的假設，甚至連近似的觀念也沒有。所以，就是有知識者，亦往往因失望，而再落於久已爲事實所駁斥的理論，謂腦活動按智慧及心情的種種機能而部位化（Localisation）。有人說，舊觀念的存續，是科學非常大的妨礙；對於這種見解，我們曾屢次表示反對。但在這裏，確像似，心的幽靈，出現於煩瑣哲學的廢墟上，曾與全部問題不絕發生混淆。我們很容易說明，這幽靈（如果我們可以這樣指示經院心理學舊教義的影響）對於自認已完全脫離這種空想的人們，換言之，對於唯物論的首唱者，有很大的作用；不，我們還很容易說明，關於腦活動的考察法，他們的全部見解，在本質上便爲通俗見解（關於心之神話的能力，人們以前是抱此見解）所支配。但我們相信，關於腦機能的真像，一旦得到合理的積極的理念，則此等見解，在今日固易於頑強的自持，在彼時亦必同樣易於消滅。

在此我們不禁想起部位化理論的最粗野的形式，即骨相學（Phrenologie）。對於我們的歷史的考察，骨相學固然是不可缺少的一點，但同時又因其結果可以直觀，故對於批判原則（以下當可發現更廣的應用）的發展，那亦是適當的論題。

蓋爾 (Gall) 的學說，謂腦由一系列經營特殊精神活動的特殊器官構成，此時，他從完全正確的見解出發，認普通爲心的根本能力的注意力，判斷力，意志力，記憶力等等，祇是抽象，並認腦這種種活動方法的分類，不像人們所設想的那樣，具備着要素的意義。他根據種種觀察，假設腦有一系列的本原器官，其顯著發展，將給個人以不變的特性，其全體作用，即將決定個人的全部性格。蓋爾作此種發現並予以證明時，他的方法是搜集各種特性的著例。在犯人，狂人，天才家，或非常人那裏，這種例是很容易發現的。於是，他便在各該個人的腦蓋骨上，尋覓特別顯著的部位。如果這種部位發現了，這種器官便亦認爲已被發現，然後印證以『經驗』比較解剖學，動物心理學，及其他源泉。有許多器官僅在動物界觀察得，但即據此認人亦有。在蓋爾的研究方法上，嚴密科學方法的痕跡很難發現，但這情形，不會不利於他的學說的傳佈。任誰也能評量這一類的研究，其結果既常常是有趣的，『經驗』又通常會確證以這理論爲基礎的學說。但這種經驗，與確證占星學的經驗，確證大多數醫術（不僅指類似治療法）效力的經驗，表白聖徒或神在驚人場合有顯著助力的經驗，屬於同一種類。所以，骨相學並不是獨立無偶；它非躍入荒唐的空想，却祇是似而非科學（這在今日，仍然是法律家醫家神學家及哲學家引爲誇示的學問的大部分），領域上的果實。它被歸在精確科學的範圍，但其進行，却對科學方法的要件毫不顧慮，所以它的位置是很不確實的；但這點至少與類似治療法是共通的。

今日的骨相學，為辯護自己的意見，會猛烈攻擊對於似而非科學所加的種種非難。因為人們都不要認真考慮似而非科學，所以對於這種科學所加的非難，亦多不經深思。不過，骨相學雖如此辯護自己，但在他方面，要在骨相學近頃の著作上，尋覓有任何積極證明之嘗試，亦必為無益。蓋爾及斯白爾慈漢（Spurzheim）進行研究時，此問題的研究方法尚不十分發展；我們今日的骨相學者，又不稍以公平心對待科學的非常進步，却去參加這種無結果的論爭。在今日，仍像約翰·密勒爾（Johannes Miller）在所著『生理學』上所說的那樣：『說到原理，其可能性雖不能先天的加以否定；但經驗說明了，蓋爾的器官說，全無經驗的基礎；頭部傷害的故事，和特別精神活動由腦髓特別部位經營的學說，恰好相反。』[11]

且舉數例以明之。加斯特爾（Castle）在所著骨相學中，從斯白爾慈漢，列舉若干喪失大部分腦髓但精神能力不受何等障礙的例。他曾抱怨說，在這一場合，傷害的部位，均未確實指明。假如傷害是小腦，則『骨相學者能不現難色，承認思維能力可不受損害。』[12]辯解的理由，在此甚為明白。但因反對方面的可能性是同樣正常的，所以我們覺得，骨相學者必不輕輕把這樣的事例放過；我們期望，在他所觀察到的事例中，他將努力十分準確地，確定受傷的器官及受傷的程度，並十分小心，十分精密地，把各該個人的精神活動，當作真正的實例，而加以觀察與確證。但加斯特爾不為此，却心無片疑的，給我們

這樣一段話：

『我自己亦有機會看到同樣的情形。有一個阿美利加人，曾在後腦受若干彈丸，結果把頭蓋骨削去一部分，據他說，且曾流出幾匙腦髓。但據說，他的智力未受損傷。據他自己說明，他所感到的缺陷，是從神經來的。他的地位使他不得不在公衆前常常說話；但他前此所有的特徵——強壯與膂力——是已經喪失。這種事實，曾有人用作反骨相學的證據，然很容易看見，這事實完全與這科學的原則相一致。腦受傷處所，不是理智力的部位，祇是動物力的部位，故受傷的唯一事物，亦祇是動物力。』

實際就是這樣。關於受傷的器官，關於傷處或癥痕的大小，未有任何記載！試考察腦器官的『二重性』對於這不可支持的理論，有怎樣大的辯護作用，我們至少可以知道，削去『頭蓋骨一部分』及『幾匙腦髓』的後腦的傷，是否僅在這部位，從而有半腦的器官，可認為毫未受傷。如果彈丸射入後腦中央至這程度，那很容易完全把『愛兒心』的器官破壞。但就這器官說如何呢？就『統一性』及『習慣力』說又如何呢？就『聯接力』說又如何呢？關於這一切，一個字也未曾提起！這一切器官都在後腦呀；設局部破壞是可能的，熱心於科學研究的人——且假定這樣的人可以成爲一個骨相學者——必認此有無限價值。『動物力』受損害了。這固可表明位於後腦一面的『鬥爭衝動』；但我們却須猜測，如果彈丸正中這種器官，加斯特爾或不致略而不言。實際，這個人，『前此所有的特徵，強壯與膂力，是已經

喪失了』呀！

雖然孔比德 (Combeite) 已於一八三一年看到一個人全無小腦但仍有極強性慾，扶洛倫斯 (Flourens) 看到一個小腦切去大部分但繼續活了八個月的牡雞仍有性慾，^[13]骨相學家仍認小腦爲性慾器官，這樣看來，便毫不足怪了。

大腦前葉因有許多這樣重要的器官，所以其一部分如因受重傷而破壞，必易於認識。智慧技能等等，均與此有關，而智慧技能的喪失，又比性格的變化，更易於確認。但就頭前部的大多數腦傷害說，在嚴密的科學觀察下，不與這種主張極端違背的事件，是沒有的。於此，祇有依賴器官二重性。但頭蓋骨的突或陷，已足說明全精神性質的大別，爲什麼一種器官減了一半，尙不能顯然改變性格呢？但我們不要因這種說明，便把我們的批評減弱，因爲對於這種說明，至少可以發明一種假設來反對。大腦兩方前葉雖均受重傷而破壞但理智仍不因此而生絲毫障礙的例，並不是沒有的。郎克 (Lange) 在神經系統的解剖學與生理學上，曾報告兩個經充分觀察過的這樣的例。只要有一個這樣的例，骨相學的全部系統便可以推翻。^[14]

尙不祇骨相學而已；解剖學者雖不以這樣狹隘的範圍爲基礎，但亦有許多解剖學者，認大腦前葉爲智慧所在的部位。較大羣精神特性的部位亦較大的學說，亦空洞無據。雖有人任意選擇了許多偉人

的頭蓋骨，照例前額總是很高很寬的，但忘記了，就令前額大發展照例與大智慧相一致，此種事實仍不足證明智慧的活動是局處於腦這一部分。以前所觀察到的事實，令人斷言，大腦各部分在本質上具有同一的使命也許，全體的特別適合的組織，亦與其特殊形式相關聯。

骨相學必導向唯物論。這種議論，曾為現代一部分骨相學者所猛烈攻擊。但這種攻擊，和它的一般命題，處於同樣的境遇；明白說，那顯然是謬誤的。是的，骨相學如果在科學方面是有基礎的，就不僅可以得康德體系的支持，且可以和那一些古舊觀念——按照這些觀念，腦與「心」的關係，有如頗完全的機械與使用機械的人的關係——相調和。但這是很可注意的，現代唯物論者及人們全不信賴的此等人，對於骨相學，曾作驚人的有利判斷。科達（B. Collier）是這樣，佛格特尤其是這樣，他曾在『動物生活圖』中說出這樣特別性急的話：『骨相學，即在其最小應用上，不亦是真確的嗎？機能的每一種變化，不都須有器官的物質變化在先頭發生或在同時發生嗎？我祇有說，真是如此。』

這種同情的理由，是很容易知道的。思惟是腦髓活動這個一般命題，即不是非常有效的，一般說亦是極有或然性的。但我們必須特別研究這種活動，把它分解為要素，而在這些要素上證明『物理的』與『精神的』互相一致，然後才可採納這種思考方法，才可認它對於綜合世界觀的形成，甚為重要。再者，必須我們可依這種知識構成人類的性質，像天文學依運動法則豫定天體的位置一樣，人們的精神，

對於產生這種結果的理論，才不會抵抗。我們的唯物論者，當然不會幻想到這程度，以致相信現在這樣的骨相學及其種種手續。佛格特便曾在其他著作上，再三明白表示這個理論的非科學性。畢希訥雖十分重視骨相學，但亦承認，『最重要的科學思想，尙與之反對。』但他曾追究不愜意的『生得觀念』，到僅僅可能的骨相學的隱匿處。因要否定那與近世哲學毫無關係而僅存於通俗著作與演講上的生得觀念，他以為，他對於從骨相學引出來祖護生得觀念的結論，必須予以論駁。他在論戰熱中忽略了，從腦部構造組織必然會生出來的生得觀念，與最一貫的唯物論，完全調和；不，這種假定，比較洛克的白板的見地，還更與他的其他命題相一致。但近世著名哲學家，都不相信無外界影響亦能展開，也許在胎兒體中即已存意識中的觀念，同樣，骨相學者亦不能假設，沒有音與色，音的感覺與色的感覺亦能發展而活動。論爭的一面，是洛克的全精神內容來自感官的一面觀，（這種見解，曾在難於瞭解的程度上，支配前世紀。）別一面是認腦或心有一定形式，感官印象之成爲概念與觀念，均爲這種形式所前定的見解。人們屢屢把這種形式，比作鑄字金屬的鑄模，或盛泉水一樣的感官印象的瓦壺。這些碎片無論怎樣散漫，但說有某種物質條件，在一切觀念的形成上發生最本質的影響，仍是真理。因要參照僅僅可能的骨相學，來反對這種影響，畢希訥曾提出這樣的假設，即，骨相學器官與外部印象的關係，可以倒轉來，因爲『當腦髓成長及形成時，該骨相學器官得依連續的反覆的某種方向的外界印象及心理活動，而在實質上

發展，此正如筋肉得依運動而益強壯。——但骨相學者將說：『好的！但筋肉依然是生得的；它們從出生以來便有差別，我們不能否定，在同情狀下，筋肉強的兒童，將比筋肉弱的兒童，更會使用筋肉。否定生得的腦，亦將否定精神活動的生得傾向！』但畢希訥未這樣深進。他嘆說：『自然不知意圖，不知目的，亦不知有外來的從上面給她強制的精神條件或物質條件。』如果沒有這以上的意義，如果從內而外的由自然本身起的觀念形成條件被承認，爲什麼又要這樣譁然呢？

這裏，我們又導入了全部唯物論論爭的中心，爲什麼這樣譁然呢？也許因爲要對付我們今日科學之虛偽的尊大。特權社會的思想與多數民衆間的間隙，從來不比今日更大，這特權社會亦從來不像現在那樣完全與現存事物的不合理，締結利己的單獨的和平條件。會提供類似狀況的時代，祇是古代文化沒落前的時代；但今日半意識半不意識地反對貴族主義哲學的唯物論的民主主義，那時代還未曾有。由貴族主義的哲學見地看，在理論方面把唯物論駁斥是容易的，但難於把它排除。在實際的討論上，唯物論遊戲一樣將一切祕傳的微妙觀念破壞，而祕傳的微妙觀念所與以締結虛偽聯絡之粗雜通俗觀念，亦被破壞。科學嚇着起來說：『我們決沒有這種意思。』但她得到的答覆是：『平易的向每一個人說，不然就是滅亡！』唯物論之歷史的意義，乃屹然高聳在論理的批評之後，而因此故，唯物論亦祇能在歷史的研究中，得到完全的評價。

因要批判精神機能部位化的全部觀念，我們且像畢希訥一樣，暫假設骨相學是存在的，在這場合，我們把反面的病理解剖的事實，暫置不論。為便利起見，我們又認這學說，是由斯白爾慈漢，孔伯（Combe）諸人所發展，而在德國已頗為流佈。在這場合，對於這具體思惟的假定，也許會引出這樣一幅圖畫。

每一個器官都有其獨立活動，但一切器官的活動，又合流而成總體的作用。每一個器官，都獨立地自行思考，自行感覺，自行意志；而人的思惟，人的感情，人的意志，便是此等活動的總和的結果。在每一種器官上，精神活動都有多樣的階段。感覺，按照器官的思惟興奮的強弱，而升為觀念，最後升為想像。情緒可成爲熱情；衝動可成爲欲望，最後成爲情欲。這種種活動，都祇有關於各器官天賦的質料。有一位最聰明的骨相學者曾說：『每一個精神器官，都說它自己的話，瞭解它對自己所說的話；良心祇說正與不正；博愛心祇說同喜同憂，其他依此類推。』它們結合成爲一體，於是生出更一般的現象，例如『悟性』如三十六種思惟能力全體的活動；但在人的特殊個別活動上，它們的合作，一部分是互相反對，一部分是互相支持，互相變形，像四肢運動上的肌肉集合一樣。

在最初的瞥見上，我們就覺得，這全部思考方法，是在最幻影的抽象中移動。蓋爾願以心理學之自然的具體的基礎，代替普通的精神能力。在這方面，因有所謂器官的假定，外表上他是成功了；但我們一經論到這器官的活動，古時的幻影遊戲又開始了。蓋爾自己與這種發展很少關係，即其弟子大多數，亦

不知道我們對於這些器官的活動方法，必能形成一種觀念。骨相學，在認頭蓋骨形式與精神特性相一致的限度內，可以是正當的。但由此，關於腦的活動方法，我們不能得到任何說明。如果慈善家的腦及腦蓋骨，在頭的頂點突出向前，我們決不能因此，便認這部位的褶壁，專司同憂同喜這一類的情緒。

然則，『同憂』的意義又如何呢？當我聞一小兒慘哭於街頭，我除了感覺音波以外，還感到一系列的感覺，尤其是在呼吸器的筋肉上（因此故，古人遂認感情的部位在於胸）。此外，則這個人可以感到心跳的加速，別一個人感到胃部起一種奇怪的感覺，第三個人可以發生一種亦要哭的感覺。同時，又起救助的觀念。某一些運動筋肉將起輕微的神經活動，即走到那小兒那裏去，問他究竟是什麼事情。觀念的聯合，使我想到了自己的孩子。在這情形下將會怎樣，使我想到了哭的孩子亦有父母，他們可以安慰他，但不在這裏。我會想起種種原因，是迷路了罷，是餓罷，是寒罷，以及其他種種。最後，我們才決心或隨意救助這哭的小兒。我有同情心，致使我自己或依無益的同情而遭物笑，或在適當的時機伸手援救。但無論如何，我的組織是這樣的，所以特別比別人更易發生上述那樣的徵候，像某些人比別人更易在煙草刺激下噴嚏一樣。道德的判斷，稱前一種特性為善的，稱後一種特性為無關係的；但從物理方面說，這現象，却與貝多芬（Beethoven）交響樂的一行及供養樂的一節（兩者都由音的連續而成）頗有相似之處。——然則何為同情呢？兒童的哭聲是送入慈善的器官，祇瞭解這種語言的器官麼？在這器官上，

最先發生感覺，感動，衝動，最後才發生意志與考慮麼？然後，這援助的意志，再從這器官送入運動中樞，送入在這場合任慈善器官使用的長脊髓麼？這種思考方法，不過使困難後向。在這場合，人們認一器官的活動像全人的活動一樣，而以最無思慮的人形說，應用於人的個個部分。在慈善的器官上，一切物皆須合流；不僅思想感情與意欲，即視與聽亦須合流。如果我這種人形說放棄，把這種不解決問題祇延遲問題的人形說放棄，則在我看，最有或然性的一件事，便是在這假定的過程中，我的全腦都參加了，不過參加的程度各有不同。

在此，骨相學者又向我攻擊，說我完全不懂骨相學。骨相學者亦假定全腦的活動，至少假定器官大集合的活動，不過假定慈善心在這場合居指導位置。同情的對象是什麼呢？是兒童麼？果如是，則『兒童之愛』亦有作用了！這兒童又如何被救呢？指示他的道路麼？果如是，則『地方感覺』加入了；『希望』與『誠意』發現了；『推論力』在過程中亦曾參與。但這些器官是獨自思想，獨自感覺，獨自意志的。各自聞哭聲，各自見兒童，因為這各種器官有各自的想像，所以還各自想像原因與結果。唯一的差別，是在這場合，『慈善心』發支配的音調，而抱有『這裏有人陷於困苦，必須與以援助』的思想。『誠意』說：『當然，援助同胞是義務，義務是必須服從的。』『希望』說：『要安慰這小人，是很容易的。』同時，後腦方面却提出反對。於是『賞讚愛』說：『祇求不受非難。』『謹慎心』說：我的鄰居（賞讚愛）是很

對的，這事必須慎重考慮。但『音感』提出某種利己的理由，教我去援救；最後，『活動的衝動』才把辯論結束，而提出決議。我們就這樣召集了一個小人會議，像在實際會議上一樣，各小人祇有一個理念，而不絕求其實現。

骨相學破棄了一個心，但給了我們將近四十個心，就其本身說，每一個心都像一般的心生活一樣，是神祕的。骨相學不把心分解為現實的要素，却把它分解為有種種性格的人格。人與動物，是機械中最複雜者，亦為我們所最習見者。我們忘記了其中有某種事物尚待說明，不然，就祇覺得，只要反覆想像『小人』來作全部活動的支持者，問題就經『明白』。當牧師花費幾點鐘工夫說明蒸汽機關的本質時，百姓某却高喊，『是的，先生，這裏面有一匹馬。』這一匹馬雖須是不可思議的馬，但說有一匹馬在裏面，一切便都明白了。馬的本身，不需有進一步的說明。

骨相學因要超越心的鬼魅見地，曾跑了一步，但其結果却使全頭蓋骨充滿鬼魅，它於是再陷入素樸的見地，認在身體這架巧妙的機械旁邊，必定有一個指導全體的技師，必定有一個使用工具的老練家。學生驚嘆蒸汽機關而對之毫無理解的人，也許會想，在汽筒中，有一個小蒸汽機關，使活塞一上一下運動。

花費工夫，這樣詳細論述全然不科學的骨相學，而其結果祇不過得到一個新例，說明那『不可抗

拒的人格化的傾向』(生出這一羣能動的精神能力的，便是這種傾向)，值得嗎？雖有若干唯物論的代表者，過於其分地與這種見解相接近，但對於近世神經生理學的全體的發現，這種見解的影響是很小的。

關於腦對心能的關係，我們的說明，何以一向毫無進步，似與骨相學的失敗，同其原因，即在可能範圍內，以抽象觀念的人格化，代替現實之單純的理解。導往腦髓的路，究竟是什麼？神經呀！在神經中，這混亂的集團的一部，在我們面前展開了。神經在我們面前既然是個個的事物，所以是能够實驗的。在神經中，我們可以發現傳導、電流，可以發現肌肉收縮，及腺分泌的影響；可以發現中樞器官的反動。我們發現反射運動的現象。這種運動，曾被認為一切心理活動的根本要素，頗具有一種極有希望的傾向，使問題能得到進一步的說明。☐☐☐設要知道，人格化會怎樣發生阻礙，正當的思想(即，從非人格的引出人格的)怎樣難於從習慣的觀念生起，可由夫里格爾(Pfüger)的實驗(試驗脊髓中樞在心理上有怎樣的意義)史，得到一個最可注意的例。夫里格爾曾以非常的炯眼及實驗的才能，說明已失頭的蛙及其他動物，甚至切成段的蜥蜴的尾，其在長期間內所作的運動，仍不能否認地含有合目的性。最有興味的一個實例，是一個已失頭的蛙，背脊上沾到某種酸液，仍能以最便使用的足，冀把酸液揩除。把這隻足切去，它便試以殘肢來揩拭。幾經努力不能成功以後，它才以反對方面的足來揩拭。這決不祇是反射運

動。蛙似乎亦有思慮。蛙的推理似乎是，既不能以這個足達到目的，所以試用別一隻足。脊髓的心，尾的心，似已證明是存在的。祇有一個心是能思惟的！這是否唯物論的心，不成爲爭點。但全蛙已代表於其脊髓中。其思惟與決斷，無異全蛙。——一個尊重科學的反對者，曾取一蛙，將其頭切去，徐徐放在鍋上煮。但要使實驗更完全，却應該把一個有頭的蛙，和這個無頭的蛙一道放在鍋上煮，再把別一個沒有頭的標本，放在鍋的旁邊，俾作正確的比較。結果是，切去了頭的蛙，靜待煮熟，不像有頭但陷在同命運中的同伴那樣，與命運抗爭。所以結論：脊髓的心是沒有的；如果有，它就會注意到熱度漸增的危險，而想要逃避。□□□

兩方的結論是同樣有力。但夫里格爾的實驗是更有價值的，更根本的。莫人格化，莫在蛙的各部，尋覓思考的感情的與行動的蛙，亦莫從全體（即從未會說明的心，）而從更單純的現象（即從反射運動）說明這現象。這樣，我們將易發現，感覺與運動的這些已經如此複雜的結果，對於最複雜的心理活動，提示了說明的初基。這便是我們的道路。

然則，又爲什麼不如此做呢？對這最困難的實驗，沒有炯眼與卓識，麼？當然不是。其原因乃在於缺乏如下的見解，即，要說明心理生活，須將其還元爲個個的過程，這個個的過程，是活動所不可缺的部分，但與完全有機體的活動方法，全然不同。

但反射運動的發生是無意識的；所以這一類最複合的活動亦不能說明意識。

這種最粗雜的成見，還提示一種反對論！倅雷叔特因要證明意識祇存於大腦中，曾引雅伯特·德·蘭堡 (Johart de Lamballe) 有名的觀察，作為證據。按照這種觀察，有一女郎，在脊髓最上部受了傷，雖全體（除了頭）均陷麻木狀態中，但在半小時內，意識依然不失。『所以脊髓即全部不能活動，亦不致影響意識。』好！但是，當從此實例推論已失頭的動物沒有感覺與意識時，倅雷叔特忽略了，與脊髓分開了的頭，可在我們能瞭解的方法上表示意識，軀幹却不能。已與頭分離的脊髓中樞，可否有感覺與意識，我們不能知道。我們所能假定的，祇是這點：即，這意識所能做的，都須以遠心及求心神經傳導及中樞組織之機械條件為基礎。

我們亦不能推論：脊髓中樞有感覺，所以能遂行機械作用以上的事物。反之，事物完全機械地發生，不僅先天的說是確實的，且由逐漸加熱的反對實驗，可予以以上的證明。對於一類刺激，蛙的脊髓有一種機械作用，可以發生合目的的反射運動；對於別一類刺激，情形又可不然。在後一場合是缺少感覺，抑僅缺少以反射運動為感覺的反應之能力，我們不知道。在此我們雖祇有類推可引為支持，我們仍可推論，在感覺發生的地方，都有對感覺發生反應的設備。反之，我們又可假定，每一種反射設備，亦至少含有感覺（即令是非常微弱的感覺）的可能性。但雖如此，在一個健全的動物，下級中樞的這種感覺，有沒有任何部分會明白地通入意識內，^{三三}還是一個極有疑問的問題。

我們知道，這正是使唯物論首尾一貫的方法，要使腦與心的關係的研究成功，這是必要條件，但唯物論決不因此而形上學意味上爲人是認。——如果腦髓能生出全人的精神生活，我們亦可信單純的感覺是出於脊髓中樞。我們須記着，人們常以切去了頭的動物，來反對笛卡兒一切動物皆爲單純機械的主張。它們的感覺的自體，我們是不能看見的。我們祇由痛苦、快樂、畏懼、憤怒等等（這種種與相應的人類姿勢相一致）表徵，來推論。但在切去了頭的動物身上，我們亦可部分地發現這種種表徵。我們應該推論，它們同樣與感覺相關聯。大腦被取去了的動物，如受壓迫，依然會呼叫或震顫。扶洛倫斯見失腦的雄鷄，陷於嗜眠狀態中，故推論其無感覺。但這動物是能行與立的。如受推，即會醒覺，如使其仰臥，即崛起。所以，約翰·密勒爾很正當地得到完全不同的結論說：『扶洛倫斯從他的實驗，斷言大腦半球是感覺的中樞器官。但他的有趣的觀察，正如古菲爾所云，恰好證明了與此相反的事情，他的推論，殊不能謂爲適當。大腦半球已被除去的動物，雖在鈍感狀態中，但仍有明白的感覺的徵候，不祇有反射（反射活動）。』(13)

密勒爾自己的缺點，在於他主張大腦被除去的動物的感覺是和健全動物的感覺一樣。他所以會陷於這種謬誤，就因爲他主張部位化的理論。他認延髓爲意志影響的中樞；大腦是觀念以及思维的座位。所以，關於大腦半球的無感覺性，他曾說：『腦髓的這一部分，是感覺轉化爲觀念，及儲存觀念，使其當

作感覺的影而再現之所在，但其本身沒有感覺可能性。』關於這些不可思議的過程，我們什麼也不知道。而且，我們所謂『觀念』，是否即是甚細微的感覺的複合，亦還是疑問。密勒爾認延髓專司意志與感覺，認腦底的器官特別與官能的感覺有關係，並認思惟起於大腦。結果又是抽象的指定種種部位。抽象的人格化，在這裏雖不如骨相學之烈，但依然存在。研究家的考慮，如完全注意於思惟感情意志那諸種現象，他的最初的思考，將觀察與奮狀態由腦的一部到別一部的漲溢（*überstromen*），觀察緊張力之前進的解放，視其為心理作用的客觀要素，不尋覓種種勢力的座位，祇尋覓這種種流通的通路，其關係，及其結合。

密勒爾求助於比較解剖學，以支持他的大腦理論。比較解剖學，至今仍是這種思想的最重要的基礎，甚至可說是唯一的基礎。病理解剖學還是常常作梗。實際，我們必須承認，動物界大腦半球的漸漸發展，使我們可用最大的或然性來推論：人類精神優越最本質的基礎，必須在這重要的器官上尋覓。但不能因此便說，這必然是更高級精神活動之座位。我們在此必須有顯著的飛躍，那在論理上是很明白的。但我們必須把問題說明。在同一的不很大的水流中，有大池的水車，必比僅有小池或全無池的水車，更能照常在夏季工作。有大池的水車，在需要的場合，即特別努力，亦不致立即乾涸，它的位置更適宜，故它的工作亦更有利益。這利益的由來，便是這個大池。但工作不從池而起，乃由水流及其推動而起。——在

此我們的目的既祇在指明論理上的缺陷，不在自立一個假設，所以我們再加上一個比喻。顧騰堡的單純的印刷機，與最複雜的速印刷機比較，作用是遜劣得多的。後者的優越，不存於其形式，祇存於其精巧的車輪聯動機。但我們可說，實行印刷的，是這個車輪聯動機麼？我們實際還可用我們的感官，作一個例。構造較完全的目的，是良視的條件，但視不生於目，祇生於腦。——所以，較高精神機能的座位問題，即令不是不應提出，亦至少尙未解決；但大腦半球對於這種機能，有決然的意義，却是我們不得不立時承認的。

密勒爾實際亦信扶洛倫斯曾以小刀，對於較高精神機能位於大腦的見解，提示直接的證明。畢希訥有句很有名的話，說扶洛倫斯曾從雄鷄一片一片把『心』切去。但就令雄鷄的較高精神機能（這很難於定義的機能）果在這種生體解剖中被切去，這豫想還是不能成立，因大腦在此等活動的成立上雖爲不可缺少的要素，但決非此等活動的座位。我們須進一步觀察，在有機體中，大腦那樣的器官的切除，必陷動物於病態中，必陷其鄰近各部分的機能於混亂中。例如，赫爾特威茲（Herwig）的實驗（見密勒爾生理學），就把這點證明了。照這個實驗，有一鵠，其半球上部被除去了，在十五日內它雖失去了聽力，但最後終把聽力恢復了，繼續活了兩個半月。在扶洛倫斯的實驗中，動物的視力往往與其聽力一道喪失，這情形，使這位研究家相信動物已不復有意識。反之，郎克却依一個非常惹人注意的實驗，證明了，如果視神經床及腦其他部分（大腦以外的部分）小心不予以破壞，鵠的視力便有一部分可

以保存。設取去第一流聰明著作家的目，破壞其聽力，癱痺其舌，並給其以輕微的熱或永續的興奮。他的大腦雖未喪失，但我們相信，他的較高精神機能的痕跡，將不能表現。如是，對於殘廢的雄鷄，我們又怎樣能這樣期待？

我們以下將述最近的腦研究。最近的腦研究，在完全不同的方法上，保證大腦的主要意義。按照這種研究，大腦既非『心』，亦非在某不可思議方法上產生『智慧』及『意志』的器官，而祇是使感覺及運動發生最複雜結合的器官。在那裏不是產生『意志』自身，它所產生的作用，與反射活動相似，但更爲複合，且依更多樣的傳導（由腦髓其他部分來的傳導）而受制約。腦髓不產生仍須化爲具體行動之心理學的抽象；但在那裏，亦像在反射中一樣，有具體的行動，當作腦髓狀態及各通道興奮狀態的直接結果。所以不是我們一片一片將雄鷄的『心』切去，却是由意義各不相同但各有一定意義的單純部分而構成的結合裝置，被小刀所破壞。動物的個體性質，其動物特性，在生命的最後殘跡消滅以前，依然存續。但意識是否與這裝置的機能完全結合，却還極可疑（參看註三七）。

我們再舉卡魯斯 (Carus) 及胡希克 (Huschke) 的見解，來例解片面的隨意的腦學。他們的見解，在稍稍變形之後，會廣行於世，惟其所根據的原理，完全是抽象人格化的傳統原理。這種見解，雖不致與現在的科學見地相遠離，但將使我們行入自然哲學的範圍。因爲，在腦研究上，即在最近時，我們亦迄

未超出自然哲學的範圍。

胡希克在一八二一年所著的論文中，曾說：腦的三個主要部分，與頭蓋骨的三個椎骨相當，所以我們亦須假設三種主要精神機能——這是一種奇妙的因果關聯，但與當時的思考方法完全符合。即延髓與小腦司意志，顱頂骨司感情，前額腦司思惟。當然，『兩極性』在这一切作用上都有作用。小腦與大腦保持兩極的反對；前者司運動，後者司感覺與思惟；前者有能動的活動，後者有受容的活動。就這關係說，腦底的部分，全與大腦相接；但在這塊中，亦有兩極的對立。因要幫助我們瞭解科學觀念的成立，試一考察，胡希克曾認扶洛倫斯數年後公佈的有名的實驗，對於他的理論，是一種實驗的證明，^{〔二〕}亦未嘗不是一件有趣的事。

卡魯斯後來提倡一種完全類似的三分法，但胡希克認心情的本來座位，在視丘（*Schlägel*）大腦後葉（*die hinteren Lappen des Grossen Hirns*）及其他部分，卡魯斯却認心情的本來座位，在四疊體（*Vierhöhlen*）。胡希克認四疊體不足經營心情生活機能那樣重要的機能，而且在人類發展史中，在動物的向上系列中，這種四疊體將更失去意義。但這情形，不能妨礙卡魯斯，因為他是從本來素質出發，他覺得，認知情意發展的人體中如此位置，『各被拘束於腦髓三個部分中的一個部分』是很不合理的。但『若我們說的是這些構造物的本來素質，則因在此時，傳導纖維尙全未發展或未全發展，

在此時，精神生活的微妙差異尚不成問題，「情形就大不相同。在這場合，祇認精神的三個根本傾向位於素質中，這種素質後來才發展為精神力。卡魯斯因認部位化不過是特殊精神發展的象徵，故在這限度內，他的見地是自陷於形上學的曖昧，以避免駁斥。

這兩位生理學者的見解是很相近的。我們試一檢討他們的證明手段，我們就逢見了比較解剖學的推廣的使用。在比較解剖學上，自然哲學的見地，自始即這樣顯著地與實證科學的見地相融合。因為比較解剖學的根基是個物之最精密的理解，因為比較解剖學必須以最正確的手續（在神經系統的解剖上，尤其如此）為基礎，所以研究家很容易認他們的結論亦有正確性。他們以為，從相應形式之比較，必須引出這樣的結論。但關於腦髓形成對精神活動的關係，人們要得任何推論，其手續都不是單純的。我們比較可目見的人身有機體與動物有機體。這比較，許用正確的方法。我們能稱量魚的四疊體；我們能計算鳥的小腦與全腦的比例。我們能以這比例，比較於我們在人身上所發現的比例。這以上，道路都很平坦。但我必須在同一方法上，知道各種動物的精神機能，而互相比較，並以與人的精神機能比較。困難的工作，便在此開始了。我必須將一範圍內的顯著的同點與異點，和別一範圍內的顯著的同點與異點，互相調整，從而比較所觀察的現象的程度與合法則性，漸漸發現這種對應的網，並由此確斷個個的事物。在這種手續上，我必須避免多產的想像力所大量膺造的錯覺。

然而，與其將困難加重，實不如指示這手續的不可能。其不可能，存於比較心理學的缺陷。在心理學上，我們一般不能解剖，不能秤量，不能測定，不能提示任何的標本。思惟感情意志那樣的名稱，都祇是名稱。誰能正確指示與此等名稱相應的事物？下定義麼？這是一個不可靠的要素！那是沒有用處的，至少在正確的比較上，沒有用處。我們又用什麼來結合我們的觀察呢？用什麼尺度來尺度呢？這樣暗中摸索，認由此一定可以發現某種事物的信心，祇是兒童的素樸的成見或形上學者的豫言的靈感。悟性祇有一條路：即，它祇能以動物界的實證的有證明的可以目睹的行動，比較於它們的器官。悟性須將這問題還元為運動方法與運動原因的問題。但這條路還祇能行於未來。因為，謝特林 (Schelling) 布賴謨 (Bricklin) 諸人及動物界的其他親近者，雖有種種功績，但仍不能認為是這一條路的開拓者。我們在進行此等比較時，如要有幾分確信，却必須先開拓這一條路。

然則，如果認鳥類及哺乳動物類小腦較大的原因，是與人類受容性相反的運動性，我們又將說什麼呢？很明白我們不能按照這個方法學到什麼。——解剖學者會觀察，就羊說，四疊體的前一對大，後一對小；就犬說，則前一對小，後一對大。他由此認為，前一對是感覺的，後一對是運動的。這種觀念，至多祇能當作進一步研究的指針。但這所謂進一步的研究，決不是集積相似的觀察及同樣任意的說明。那必須行入確定的能以實驗來克服的範圍。尤要者，我們必須拋棄一般心理學的煩瑣概念！如果有人指示我，

腦某部分受輕傷，將使其其他各方面皆甚健全的貓不能捕鼠，我會相信這是心理學的發現的正道。但就在這場合，我亦不假定，捕鼠觀念的所在點已被發現。一面鐘，因一個齒輪受傷，會誤報時刻，但我們決不能因此便說，報時刻的，是這個齒輪。

最要者，我們必須明白，我們期望在腦機能要素中再發見的事物，在舊經院心理學任一節內，亦未有敘述。舊經院心理學，比方說，是認蒸汽機關的可從外表觀察的種種活動，位居於個別的汽罐管或機械的一定部分。這裏是排煙的能力，這裏是放汽的能力，這裏是迴轉力，這裏是定緩速的能力，這裏是負重的能力。在我們全部的傳統心理學上，人的活動，是按照其對生活及生活目的之關係，而被分類，未曾顧及其起原要素。單純的心理分析，往往會明白說明，由同一名辭指示的東西，不形成真的統一。例如，暴風雨中的水手，是勇敢的；對於所謂幽靈現象，亦有所謂勇敢，然則所謂「勇敢」究是什麼呢？就影響的種種形式與範圍而言，所謂「記憶」所謂「推論力」又是什麼呢？這一切心理學概念，都給我們一個名辭，教我們極不完全地給人類生活現象的一部分，以一個類別。關於此等現象之共同的實質的基礎之形上學的幻想，是和這種分類相偕而來的。這種幻想，必須破除。

精神能力部位化的成見，如何根深蒂固，可由這範圍內最初研究者中一個人的生平和活動，得到一個使人感動的例。扶洛倫斯，在二十年代之初，就依有名的生體解剖，在歐羅巴獲得名譽。他在四十年

後，再回來研究腦的機能，而應用那新鮮精妙從而值得驚嘆的方法。他用一金屬小球入動物的腦的表面，任其徐徐沈下。在各場合，球都在長時間的經過中，一直沈到腦底，不致生出機能的障礙。惟若球恰好落於呼吸中樞，則完全沈下之後，立即發生死的結果。扶洛倫斯在論腦傷可以治愈的一篇論文中，曾報告這種實驗（報告第六十二頁）。此外，這篇論文又說明了，這種受傷不使整個人受傷的例，很多很多，而腦傷實際亦非常容易治愈。但扶洛倫斯在同論文內依然說，按照腦器官來區分精神能力，乃是科學的目的！

直到近時，我們才走上更適當的道路，積極的結果雖仍不多，但研究的堅固基礎及確實出發點，總算有了。

在此我們必須特別伸說梅奈爾特（Meynert）關於腦構造的解剖研究及理論。[5]梅奈爾特最先拋開一切心理學的見解，徹底的，企圖關於腦的構造及其部分的排列，取得一般的見解，並由此參照生理過程的可能方法，詳細決定腦髓機能的一般過程。關於後一層，他曾利用穿通腦髓的脊髓神經索之半感覺半運動的性質，作為確定的出發點。他追尋此等神經索的路徑，一直到各範圍各有一定性質的大腦皮質部（Frosshirnrinde），並由大腦皮質部，經解剖學所與的一定的步驟，回到脊髓及末梢神經。

由這考察方法所生的一般圖象，儘與此有關的，可略述於下。神經通路，向上入大腦皮質部時多樣化，向下則單純化。多樣化的場所，即是傳導纖維的白質所貫通的灰白質，即是結節細胞的集合處。傳導路，在同器官內，發生非常多樣的結合。引起這種結合與分枝的灰白質，從組織的見地說，可分成三級：最上級是大腦皮質部，即第一序列的灰白質；其次是腦底的大核，當作第二序列的灰白質；最後，是『中樞的洞窟灰白質』（Centrale Höhlenraum），當作第三序列。此外，小腦當然亦有灰白質，當作一種器官，使感覺路及運動路發生特別豐富特別多樣的結合。爲簡單起見，梅奈爾特認此爲灰白質的第四序列，但不屬於上述分類的順序，論其位置，則與第二序列的器官最近。

梅奈爾特概括的把傳導纖維（白質），分爲聯合系統與投射系統。前者的纖維，使大腦皮質部各部分聯合；後者的纖維，保持大腦皮質部和外界（那以神經爲媒介，而投射於大腦皮質部的半球）的交通。外界投射於大腦皮質部的見解，很可說是邪麗的心理附加物，但一般人都以爲，這種見解，和這表面上似有必然性的結論（意識是大腦皮質部的機能），實際是可以分開的。大體我們可以說，外界會投射於各神經中樞；那以最粗雜最單純的形式，投射於脊髓及腦髓的洞窟的灰白質上；以更完全的形式，投射於大核上；最後，以最完全而特屬於人間的方法，投射於大腦皮質部。在這一一切場合，都可看見階段的特徵。第三序列的灰白質，爲反射活動的媒介，這可由第二序列的一定點，受到阻止；所容受的印象，

非直接向外發生作用，却祇織入複雜的心理創造物中，有時或被儲存，以生出緊張狀態。但第二序列的器官，至少有一部分是屬於反射的性質。那是更複合的反射行為，而導向此處形成的生活目的。到來此處的刺激，會按照它自己的性質與中樞的狀態，有時全不引起運動，有時引起全系列的同時運動或連續運動。

但第二序列的反射行為，又可依最高系列的干涉，而受阻止或修正。這最高系列，便是大腦皮質部。據說，起來干涉的，是有意識的意志。但其設備，其機能的連續，是和第二系列同樣，更多樣更發展罷了。有意識的意志，在生理方面看，不過是最高級的反射行為。惟其意識性與『意志』的倫理價值，均不因此稍受影響。我們的心理機能，就令在生理現象上祇是非常完全（其複雜性非我們的數學理解力所能理解）的機械作用，可仍不失為心理機能。

我們會稍離梅奈爾特的理論的敘述。他嚴格的祇要描寫腦的形態學組織；但直接使我們窺見機能，正是明快有序的形態學之最大的特色。試一追尋神經過程的經過，那會更加明白。

投射系統，具有兩重道路。其一，是由大腦皮質部，通腦腳基址，導向脊髓；其他，則通腦腳上膜，導向脊髓。在前一道路上，第二序列主要是由尾狀核及水晶體核代表；在後一道路上，則主要由視神經床，水晶體，及內膝狀突起代表；前者純是運動的，後者却是混合的。腦腳基址的道路，與其內所包的核共生長，而

在動物的系列中我們愈上進，則其發展，與大腦半球的發展成比例。就人類言，腦腳基址及水晶體核，發達最有力，腦腳基址的高度與上膜的高度相等；但在小鹿，則成一與五之比。我們由此須斷言，為動物生活所最不可缺的運動形式與感覺印象，都依上膜的路而傳導而集合。此處埋藏的大核，亦顯然是複合反射行為（其阻止，其加強，其支配，均由於大腦皮質部）形成的所在地。反之，在大腦皮質部相結合的運動，則似由腦腳基址的道路傳導。

高度發達與半球的增大相平行而在人類達到頂點的，便是運動路（*Motorische Bahn*）。這似乎是不可思議的。不是有許多動物，在運動的強力與速度上，都勝於人類麼？在樹枝上游玩的長手猿，不勝過人類的體操演技麼？我們的科學知覺，不需使用動物所不知的感官麼？不，因為一切意識結局都由感覺組成，我們不應希望，伴着精神生活的發展，感覺路（*Sensorischen Bahn*）亦應有比較高度的發展麼？

反之，我們第一須考察言語及手在精神生活上的意義。關於言語，我們已知大腦皮質部那一部分，是音與有義字相結合的所在。在各種精神病中，現今最為我們所瞭解的，便是失語症。但言語及手的巧妙，都告訴我們，最重要的點，不是運動的強力與速度，而是多樣性與正確估量的合目的性。但要如此，又必須有一種廣大的調節設備，並具有種種聯結，而從一系統的各點，通到別系統的多樣的點。在言語的

場合，不僅須正確測量說 b 或 p 時須有怎樣的唇的壓迫，或使發音困難的字語的言語器官運動，能流暢的連續下去。字語尚須意指某種事物；所以在字語結合的處所，尚須有多樣的結合，通到感官印象結合處。若非一定感覺或肌肉運動的一定衝動，除各有特殊的結合以外，尚在大腦皮質部的細胞全系列中，自行表現，則此種結合，殊無想像可能。在蝸牛殼的考爾特（Corti）氏器官上，本有一全系列的神經，豫備接受印象，然其中，為傳導一定的音所必要者，却居少數。同樣，我們必須想像，在神經中樞內，尤其是在高級的神經中樞內，達到的刺激，是由許多細胞所接受，但興奮過程祇在其中少數細胞內，取得直接的心理意義。同樣，打算喚起一團肌肉來運動的運動衝動，亦可從許多腦細胞生出，但這衝動實際是否給與，却取決於這些細胞與腦的其他範圍的結合。基礎膜的振動，規定蝸牛殼聽神經的活動，手續是很簡單的；要在腦內尋覓這樣簡單支配行為選擇的器官，必徒勞無功。但我們一經假設，神經過程傳導與否，祇依纖維及細胞內既存且受附隨傳導所限制的興奮狀態而定，我們就不必再尋覓進一步的機制，當作傳導路的分軌處。調節的原理已經取得。

說到人手的作用，因其非常能動且對各種最巧妙工作有用的緣故，我們不僅須為腦的運動區域，假定結合的設備甚為發達。比方說，我們還須考察與語言極接近的書寫。在此以上，如還想到洋琴彈奏者，畫家，外科醫士等的工作，那就更明白，有為人類活動大大擴張腦髓運動設備的必要，因為在這些工

作上，運動衝動的最微妙的適調，須與最多樣的結合合作。此外，我們還須加入容貌的可動性及眼的運動的非常重要性，這在視覺觀念的形成上，在其關係的理解上，有重要的作用。視覺與眼的筋肉活動，有最密接的關係；觸覺與手的筋肉感，有最密接的關係。但是在一般的身體運動上，雖猿猴亦能有種種操作，但就態度與運動的多樣性與微妙性說，人類總遠勝於動物。跳舞家，日本奇術師，默劇家的作業，且不必說。就是步行，直立，腕的自由運動，亦會導出許多運動，使我們認此為精神的表現，而最笨拙的人，亦會依十分適應的姿態，在這許多運動上，表示他的性格。——無論筋肉感的位置是否直接在運動設備上，無論筋肉感是否受限制於運動設備的活動，我們只要想起言語，容貌，及眼的運動，我們就會知道，在各種感覺中，最重要的，也許便是筋肉感。

然生理學不是毫無意見，它曾告訴我們，一切神經中的過程，在興奮狀態中，本質上全是同一的。〔三〕並非在感覺的神經過程之外，還有運動的神經過程。生理的過程，在神經興奮的一切場合，本質上都是同一的，不過有強弱速緩等等的區別。又，每一個纖維，在其進程中任一處受到刺激，會發生離心的傳導，亦會發生求心的傳導。不過，感覺纖維的離心傳導，及運動纖維的求心傳導，不會發生結果。方向不祇一個的傳導祇在一條路上獲得結果的原理，在此，有了一個完全確實的例；我們很有理由，在最廣義上，把這原理應用於腦機能上。〔三〕

最後，直接的實驗亦有其地位。希特居（Hitzig）及諾特拿格爾（Nollnagel）在德意志所做的實驗，弗里亞（Ferrier）在英吉利所做的實驗，都說明前大腦葉的皮質會影響及於特殊的運動。例如因腦皮質部一定小部分被破壞而致前足受影響的免，並不一定真就會跛足；它尚可遂行結合的運動，因這種運動可在下等中樞形成；但足將斜立，任受影響的部分，無抵抗的，放在其他位置，似對此不持有任何顯然的確定的意識。就令這動物終因腦傷而死，但若該動物能活到六日或十日以上，這運動障礙，仍可再除去。這又當如何說明呢？此種實驗的創始者諾特拿格爾，相信在這場合，『筋肉感祇局部癱瘓』受傷的，不是最後的中樞，不是真的『終站』，而祇是路線中的一站。所以，一條路線壞了，會有別的路線再生以經營同一的機能。『鄰近部分受傷，『筋肉感』不表示其自身已受影響；僅足的位置顯出一種異常處。但這障礙亦會漸次消滅。諾特拿格爾在此為興奮的意志衝動，假設一個停站，但認此非終站。『原狀的恢復，使我們推論，在這裏，祇一條道路斷絕；以意志衝動移入神經纖維的腦部分，換言之，意志衝動形成的腦部分，是不能除去的。如果復元是可能的，則其他道路必代行其事，至少，產生意志衝動的能力，必附着於他處。』但若兩半球的相應的部分，均被破壞，則實驗不成功。所以，機能的漸漸恢復，是由於他一半球的干涉，抑由同一半球新道的發生，還是疑問。無論如何，報告者總相信他有權斷言：『就令心理機能發生的有限場所被除去後，得由他一場所來補充，我們仍必須斷言，精神機能決非嚴格部位

於大腦皮質部的一定的中樞。』〔註〕

次請論這個前提，即，唯媒介的傳達處被破壞後可以補替，如果心理機能的真原機關被破壞，則補替爲不可想像。這是一個常常被人提起的公理。

爲什麼呢？因爲心理機能破壞，其自行表現的衝動，其新形成的機會，亦隨着消滅麼？這樣，結果一定是不能與勢力保存原理相調和的二元論。是因爲心理機能祇是本原的，不能依其與鄰接部分的相應（或附屬）機能之有機關聯而再生麼？這樣，便會引起一個新原則，而以從未會見且實際與每一個生理學原則相矛盾的生理影響，歸於過程的精神階段。所以我們在報告者的躊躇中，祇看到舊精神能力學說的餘波，然使腦研究長遠沒有效果的，亦就是這種學說。如果『筋肉感』或『意志衝動』竟在舊心理學的意味上實在化而爲『能力』爲腦髓一定部分所經營的能力，則按照唯物論的見解，『心的能力』將與腦髓的相應部分，一共被破壞；而按照二元論的見解，則其不可缺的工具被破壞了，如是，我們將不能知道，代起的衝動將從何發生。反之，如果我們牢牢認定，按照生理學的見地，即在意識的意志衝動之生起上，我們亦須處理與其他一切有機過程相似的有機過程，所以心理學上的『能力』祇是過程可能性在外表上揚爲特殊事物的一個名稱，故機能之精神階段的考察，實與生理學無關；這樣，心道的『終站』或『能力』的本域，爲什麼不能像腦其他部分一樣，在活動上爲新道所補替，我們就不能

知道了。

在舊心理學的基礎上，還可以發生別一種疑問。這是很奇怪的，但因我們對於這一類的成見必須追跡到底，所以很值得考慮。即，人們或可疑問，使身體一部分運動的意志衝動被破壞了，但意志對其他諸部分的支配依然存在。意志是統一的。這樣看，意志便是部分機能的總額了！爲什麼不是呢？我們在此必須再問。因爲，我們祇知道，在腦的一定部分受傷時，動物的某種行動消失了，但會再生起來。這些行動，就其因果關係說，是最複雜的，我們以之歸於『意志』。但關於意志，我們知道什麼呢？除了心理學家的發明，我們祇知道事實及生活表現中所包含的事物。如果我們說意志統一，在某種意味上是正當的，那亦祇指形式的統一，即，性格的統一，方法與態度的統一。但這形式的統一，屬於個個生活表現的總和，亦祇能屬於它。我們在這場合談『意志』，不過對生活現象的集團，加上一個綜括的名辭。爲名辭想定事物，乃超過所與於我們的事實，所以在科學上無價值。

現在我們能夠知道，是否『精神機能，嚴密部位於大腦皮質部的一定中樞。』諾特拿格爾在這點是完全正確的；他的實驗，即反對這種嚴密的部位化，——就令機能的恢復得由第二半球的干涉來說明。蓋因意志衝動的發生，不在這種恢復過程之前，而在其後。但意志衝動，甚至使一定肢體運動的意志衝動，仍不過是一個名稱，代表那有一定外形結果的機能的總和。單個細胞及纖維的本原機能，固可嚴

密部位在一定的場所，但在特殊情況下同一結果由不同道路達到，仍然是可想像的。我們一經看見相同的結果，按照普通心理學概念，就說『意志衝動恢復了。』究其實，被破壞了的，決不會恢復；所恢復的，不過是全然不同的要素之同一的產物。

這點的瞭解，是極重要的。因為，這一種最多樣的替代，也許祇發生於人間精神最高機能的場合。例如，更慣以概念更不慣以直觀思考的人，在未直觀地由前提移到結論，達到他從前由『默語』達到的目的以前，他的思惟也許會受阻礙於失語症的襲擊。也許，腦各部分在思惟上的作用，在健全人之間亦甚不相同，雖其結果（思想）是相同的。

諾特拿格爾由他的實驗，斷言腦的心理機能非部位化，反之，希特居却斷言，『一定的個個的心理機能，也許在初入物質或初成立時，已被歸屬於大腦皮質部有限的中樞。』^[33]這兩位研究家的見解，初看似乎很相反對，實際，反對的程度並不像初看時那樣厲害。希特居已脫離舊心理學的思考方法，他所謂『心理機能』，不是實在化的名辭，却祇是實際單純的心理過程，（因為我們必須討究最單純的腦各部分的機能），而這所謂單純性，又祇要與相應的生理過程最嚴密地結合着，便可發現。屈曲或伸直一定肢體的意志，很單純而自然地會由電氣的興奮，傳到大腦皮質部內被喚起來運動的點。就這關係說，希特居的破天荒的實驗是這樣巧妙，所以他能把生理過程，分解為更細微的要素，在一定意義上，

比心理過程的要素還更細微的要素。例如，從大腦皮質部的一定點，可以使一個耳朵發生激烈的振動，且祇有一個耳朵發生激烈的振動，在這時候，我們可正當地問，意志常能喚起這樣一定的部分作用麼？這就不一定是如此，因其無助於任何的生活目的。心理機能的微妙，還存於其他的尚不能實行任何生理實驗的點上。那就是，各種興奮已非常嚴密確定的強度及相應運動的精確的尺度。還有是，種種肌肉活動合成爲合目的總體運動之結合。在此我們祇要想起，人手的活動，舌的活動，面部肌肉表情上的活動，我們就很容易看見精神要素存於何所。我們在數量上，在形式上，在物理機能合作的關係上，處處都可發現這種精神要素，而在這種種處所，最小的特徵，都有最高的意義，而從藝術的眼光看，尤其是如此。但從過程之物理方面考察，種種最複合衝動之要素，能孤立地向我們顯示，意志則不可能。

弗里亞^{三〇}曾粗雜地方法不正確地複演希特居的實驗。但弗里亞却比希特居更常常論到完全合目的的運動如何成立，他以爲，這種運動的成立，是由於腦的一定部分受了刺激。強流的使用，可刺激相鄰諸部分。例如，使肢體屈，使肢體伸，使肢體內轉，使肢體迴轉的諸中樞，彼此既是相離很近的，所以在總體作用上，例如在跑的運動上或在貓的搔引運動上，可以若干中樞同時受到刺激。希特居的孤立的實驗，在生理學上價值是更多得多的；但在心理學上，我們却特別想要知道，合目的的運動，怎樣可人爲地依個個衝動之更正確的計算而成立。也許，在腦皮質部的深層有一些細胞，刺激這些細胞，即有一系

列表面上的點，可同時在第二義且甚有規律的方法上被刺激起來。但使原始作用集團結合而成目的活動之調節機制，無論由何構成，我們總有良好理由，認這目的活動的觀念及喚起這活動的意志，祇位於大腦皮質部一部分，這活動所由而起的部分。

如果我們自己的筋肉活動，有直接的與最廣義感覺相等的意識，我們的態度即須改變。在這場合，我們必須假設，該行動的觀念是在感覺中樞某處形成，從其處，尚有一種傳導，通至運動系統的機制。為滿足合理的心理學之要求，也許這兩種『觀念』須同時並予認容。行動（例如跑）的觀念，可在感覺中樞中形成，但從對象的圖像而生的行動觀念，與從活動而生的觀念，也許決不是同一的。但在思惟的進行上，二者可以經營同一的職務。例如，在聽講故事的時候，我們可以在我們自身，靜靜的把圖象展開。但若我們受感動甚深，我們便如身臨其境，任誰也能在他自身觀察，怎樣打的觀念，往往與臂的伸屈感覺相連結，跳躍的觀念，往往與跳的傾向相連結。就人而言，還有語言作為觀念最重要的發生地。語言的觀念，位於語言產生的所在，這是沒有疑問的。人們常說，我們的思惟即是細微的內部的聲音。但嚴密的注意，却很容易就向我們說明了，常常有言語器官的現實衝動，與『內部』語言相結合。在發生大興奮時，尤其是如此。

這一切都可說是『聯合』的作用，但聯合很難與生理學的事實相調和，除非一方面認有最多樣

的傳導，別方面認與奮範圍有局部的同一。

記憶術的事實，證明了由「城」的概念很容易移到「城壁」或「塔」，但亦同樣容易移到「山」，「貴族」，「中世」，「領地」及「萊茵河」等。同音字還更容易移渡。例如由 Schloss (可居住的城) 到門的 Schloss (鑰)，Schlüssel (鎖)，Schlosser (造鎖匠) 等等。——按照十八世紀的聯合說，被認為觀念保持者的個個纖維，必須彼此位於近旁，使振動可由一纖維移至其他的纖維。但在此我們遇到了一個最明白的不可可能。我們試想到記憶術者的單純而容易反復的技藝——那由一個結語或兩個結語的插入，即可將性質最不相同的觀念結合起來——就尤其是這樣。但若我們為觀念假定延長的興奮範圍，並假定由客觀的觀念圖，到與此相關的運動興奮中心，再假定由客觀的觀念圖，到相應的言語的言語中樞，其中有相當的連結，我們就很容易為相似的觀念，假定興奮範圍有局部的同一。

為要避免舊心理學觀念的復出，幫助正當思想的出現，如能說明複雜的心理構成物，能由單純的初端——正確的研究，現今即以此為對象——來說明，總是有益的。此外，我們又須贊許希特居的謙虛，因謙虛故，他覺得他自己關於腦與精神的活動，不敢作深入的思辨。曾一度踏上正道的研究家，是更受指導於有限但有意義的研究結果，更不受指導於未充分形成的理論；同時他又將以研究的先例，予專門家以最確最強的影響。希特居曾引用費希奈一句話說：一般見解的確實性，多產性，及深遠性，非依存

於其一般，乃依存於其根本。『三』問題在於我們對於根本有怎樣確實的把握。設能一般認識，心理機能的根本不外是生理的根本，我們在腦與心理機能的研究上，便有了一個非常的進步。是以，唯物論在這範圍內已十分首尾一貫，從而亦甚近於末日。其首尾一貫即其沒落。

馮德 (Wundt) 的有名著作『生理的心理學原理』一書，曾使新的有結果的見解，成爲心理學範圍內綜合討究之基礎。我們且聽馮德對於決定點是怎樣討究。

『我們能想像，一定的神經纖維或一定的神經節細胞，祇在光的感覺或運動衝動的形式上發生作用，但不能想像，怎樣其中樞要素有助於構想，他中樞要素有助於悟性。矛盾顯然在此，即，我們認複合的機能附屬於單純的形式。我們必須假定，要素的形式亦祇能行要素的動作；這種要素的動作，在中樞機能的範圍內，是感覺，是運動衝動，但不是構想，不是記憶等等。』馮德往下還說：『稱爲意志與智能的一切事物，只要一追溯生理的要素現象，便祇可分解爲化爲運動的感覺印象。』〔完〕

如果單純的觀念都是非常複合的，則『思想的統一』又將如何呢？那與人工建築物（當我們從個個的石塊考察其結合時）的統一，恰好相同。明白說，那是形式的統一，那很可以和質料（形式即在其上實現）的複合相並存。但關於這種質料及其要素——感覺及運動衝動的意識——我們必須最嚴密地完成勢力保存的法則。直接導向『自然認識限界』的首尾一貫的唯物論，便是這樣引導出來。

的。

我們且在一個特殊的例上，應用這首尾一貫的唯物論。『三』

一個商人，很安樂的坐在他的安樂椅上，不知道他自己是大部分在喫煙，睡眠，闕報，抑是消化。僕人進來，帶來一分電報，『安特維布約納公司破產。』——『叫傑考布招呼馬車罷。』僕人飛去了。主人跳起來，非常沈默的，在室內行數十步——下到帳房，吩咐些事情，叫寫信，拍電報，然後上車。馬喘；他到了銀行，立於匯兌處，和他的商業朋友在一塊；不到一點鐘，他回到家，嘆口氣再坐在安樂椅上。『謝天謝地，最惡的情形總算有了準備。我必須再想想看！』

對於心理的繪畫，這是一個很好的機會！驚愕，希望，感覺，打算——沒落與勝利，在一瞬間集合了，全由一個觀念所激起！人類的意識什麼不包括呢？

且慢！我們且把人當作物體世界的事物來考察一下。他跳起來。他為什麼跳起來呢？他的肌肉，亦相應的收縮。為什麼這樣呢？因為受了神經活動的衝動，從而將蓄存的緊張力弛放。這衝動從何處來呢？從神經系統的中樞。在那裏是怎樣發生呢？由於『心。』幕下了：由科學到神學之致命的飛躍，完成了。

但我們欲一個首尾一貫的唯物論。心即是腦。於是，從腦出發。如果我們就停在此處，問題必和先前一樣是神祕的。那毫無濟於事。我們須全不問所謂意識，而經由腦，追索物理的因果系列，以發現全部突

然運動的最初原因。否則，我們就由相反的道路進——問什麼行入人身中？白地上幾條藍線的圖。有幾條光線，射入網膜上，在其振動上，並不比其他的光線，展開更多的活力。傳導過程的活力，已在神經上準備好了，很像肌肉收縮的活力，已在肌肉內準備好了一樣。但這種活力，祇能由無限弱的光波衝動解放，正如火藥的緊張力，祇能由引火線解放。但是，這幾條線怎樣會在這個人身上發生這樣的結果呢？訴於『觀念』或訴於同類事物的答覆，都不是答覆。我欲看見傳導，要看見活力的路，要看見它們的範圍，要看見那使腰筋，直大腿筋，大股筋，及全體補助筋活動的神經衝動所由而來的物理過程化學過程，是怎樣傳播怎樣發生。我欲看見那非常重要的神經流，如何傳播入言語器官，呼吸肌肉，而發生命令，發生語言，發生呼聲，又由音波及他人的聽神經，複演同一的作用至於十遍。一句話，我現在要以所謂心理作用贈呈於煩瑣哲學的術學者，而以其所見的物理作用依物理原因來說明。

讀者不要以為，我所以要提出這種不可能，僅因要激怒機械的神。我是從人類完全可以理解的原則出發，雖我們不能立時理解全體，我亦覺得滿足。對於古生物學研究家，桑謀谿谷所出現的個個的顎骨，可以代表原始各代人類的全體。同樣，光波的最初印象與隨文字正確誦讀而來的運動衝動間之關聯，祇要能像蛙股痙攣時的反射運動一樣，為我所明白，我就滿足。但人們不要為此，却要在腦髓中，摸索『思惟』、『感情』與『意志』。此殆如要在洋琴彈奏者的腕筋肉中，發現銳音，低音，急調，緩調，最強調，

認其各在腕的一隅。

當然，剛剛有個端緒的腦生理學的合理研究，尚須經長期間，方才能够解答這些問題。不，我們在某意義上，還是剛剛開始看見這裏出現的問題的無限。古唯物論及古形上學的唯心論，都僅以語句隨便解決這一些謎。無論是假定一個非物質的心，說明現象時需要多少『能力』，便與它以多少能力，或認這些『能力』是物質的能力，對於我們有空名詞抑有真洞見的問題，是全無差別。在這兩場合，都以不說明過程祇隱蔽過程的名辭，代替物理問題。所以，我們可以近視地隨意嘲笑機械的世界觀；但機械的世界觀仍有大的貢獻，即，它給我們一個最初的小勝利，擔保我們已走上正道，同時，它又教我們洞見問題是無限的。

有人說，『你那位商人的恐怖，希望，與熱心，亦確實是某種事物；那個人確實感覺某種事物。這沒有原因麼？』實際我們幾乎忘記了交感神經，忘記了迷走神經對於心臟運動的影響，忘記了這樣小衝動從外界投入人身上使人作最活潑運動時，有許多影響發生於腦部而擴播於激烈的全身。在我們自認滿足以前，先須研究這種流。我們須儘可能精密知道怎樣有許多或強或弱的感覺，或起於舌，或起於胃部，或起於腓，或起於背；須知道，那是單單在中樞部分，抑尚須經過求心與遠心的傳導循環。無數的現象顯然說明了，這種循環在感覺上有重要作用。

楚爾伯因認自意識的成立，必須有神經液（他認這種液在個個的結節球上進行）的運動，特別受反對派的批評。我常常覺得，在感覺上有如此重要作用的神經活動之現實循環，一向幾完全爲人所忽視。在腦活動異常興奮的場合，有一種積極的或消極的活動之流，依營養神經及運動神經，而流於全身；我們由感覺神經，從我們有機體內所生的變化受得反應時，我們才感覺我們自己的心情運動。名爲感覺的主觀狀態，是與這全循環相連結呢，與循環完成後即在中樞器官興起的緊張狀態相連結呢，抑與其他同時在中樞器官成立的運動及緊張狀態相連結呢，我們且不要加以解決。我們所能證明的，祇是這種緊張狀態，所能提示的，祇是這種循環及其無窮結合之規則。

有人反對說，祇考察徵候，將失問題之自身。是的，假使有人能對我們說明，在这一切徵候除去以後，尙一般有问题殘留！我們且看清楚，在神經流及感覺作用的緊張狀態之後，還有什麼待要觀察。這或是感覺者的主觀狀態，或是感覺內容的精神價值。關於前者，除了自己誰也不會知覺。關於佛格特的有名的尿的比喻，已有許多議論，據這些議論，我們顯然不能認『思想』爲物質過程以外的特別產物。感覺者的主觀狀態，同時從外面觀察，亦是一個客觀狀態，一個分子運動。這客觀的狀態，依照勢力保存的法則，必須合入無缺的因果系列內。完全描出這個系列來罷。不問主觀的狀態，這必定是可能的，因爲這在有機過程的連鎖中，不是一個特殊的環，不過是若干有機過程從別方面的考察。我們在此固然逢着了

唯物論的限界，但要如此，我們必須以最嚴密的首尾一貫性來貫徹。實際我們是以為，在感覺內，我們不能在上述神經過程之傍，再尋求別的什麼；不過這些過程，還有一個完全不同的表現方法，即被個人稱為感覺的表現方法。有一天，我們也許能更正確地確定，在時間上與個人感覺成立相一致的，是物理過程的那一部分。如果能把神經過程循環的一定部分，稱為『感覺』，我們決不能反對。反之，要在主觀的感覺過程與客觀觀察的神經過程之間，更正確地確立它們的關係，乃為不可能之事。

感覺內容之精神價值，不能完全與物理現象分離。一個著名的彫刻和一個粗率的模造，會在觀察者的網膜上，呈現多數同樣的光的刺激；但眼隨線而行，眼的筋肉却發生全然不同的運動感覺。只要我們省察一下數的關係，在感官感覺的最初形成上，佔有怎樣的位置，則說此等感覺的繼續作用，非依從運動之絕對量，乃依從各個運動衝動間的最微妙數的關係，亦無不當。真的，這一點是最後的亦是最困難的自然之謎。但我們沒有一點理由，要在普通的感覺過程之外，尋求那在精神上有意義的巧成的感覺或精巧的思想。不過，我們亦不要像某人一樣，在個個的吹管上，尋覓風琴所奏出的音律。

非常多（個別考察）非常弱的神經衝動的合作，是我們從生理方面瞭解思惟的鑰匙；這種合作的形式，亦便是各個機能的特色。至於在此尙未說明的點——即，外界的自然過程，對於思惟主體，即是內界的過程——却本來在自然認識的限界以外。

第三章 自然科學的心理學

不說人類本質之內的主觀的方面，心理學又將要說什麼呢？在十九世紀，我們不僅有了自然科學的心理學，且有了數學的心理學；還有許多理解力強而成就亦宏的人們，相信赫爾巴特（Herbart）會以微分方程式，像哥白尼及克蒲勒認識天體世界一樣，根本認識了觀念世界。但實際那却像骨相學一樣，完全是自欺；自然科學的心理學，既然以這個美名犯了許多過失，所以很容易發生嬰孩浴盆一道被拋棄的危險。不過，對於心理問題之自然科學的最初的考究，甚至於就一部分說，對於心理問題之數學的最初的討論，我們就與以十分的價值，亦不必就要放棄我們已經提出的見地。

第一，我們必須指出，心理學的概念，在煩瑣哲學家及無智術學者看來，才是嚴密規定的完全明白的概念。這是真的，就連聰明的人，亦以『心的本質論』一章，當作所謂自然科學研究之開始；他們雖想像他們的研究，能有確實的基礎，但在這場合，那仍不過是空洞的煩瑣形上學的餘波。須除外的，不過是從歷史方面或批判方面考察的心的概念。但以心的積極命題——如心有單純性，有無延長性等等等命題——開始的人，或覺得在開始建築以前必須小心限制心研究的範圍的人，要給我們以這學科的自然科學的考察，却是很少希望的。設有一個自然研究家，他一開始便說明自然的本質，覺得他必須先究

明何謂自然，然後他的研究才不致徒勞無功，我們將說什麼呢？試一考察特殊範圍，事情還會更明白。居伯特（Gilbert）在明瞭電氣的本質以前，設不摩擦琥珀片，他也許永遠不會在電氣本質的認識上，取得這一個大進步。現在的研究家，怎樣能正確定磁氣之義呢？概念已在研究家手中變了形。磁石吸鐵的力，已變為更一般的力。地球亦被認為是一塊磁石。其與電氣的關聯，已被發現。磁氣已由許多最驚人的現象被人探究。但若奧爾斯特，法拉第，蒲里克爾，首先要依形上學的方法，揭出磁氣的概念，然後開始自然科學的研究，他們那裏能有這樣光輝的發現？

這是德意志哲學醞釀作用的可注意的紀念碑，像赫爾巴特那樣巧妙而又有批評力及數學教養的思想家，亦竟取得這樣冒險的思想，要以思辨，發現觀念靜學及力學的原理。還有更可驚者，這樣開明而又有實際生活哲學傾向的人，竟會陷自身於徒勞無益的工作，要從自己的原理，創造精神靜學及力學的全體系，不問其在經驗上有無保證。在此我們發現了人的天分與人的成績，持有怎樣特異的關係。蓋爾雖有大經驗，有廣泛而專門的知識，但仍不免陷於骨相學的思考。但這是不足怪的，因為他本來有想像的熱心創造的性質。論赫爾巴特的優越性質，他亦不應該幻想數學的心理學，但他却竟不免陷於這種道路。這是一個極可注意的證據，可以證明形上學的渦捲力。在我們德意志那個時候，力抗此渦捲力者，亦不免受其影響，致陷入幻想的精神軌道中。

然對於赫爾巴特的有力的努力，單是蔑視是不行的，那還值得反駁。對於數學的心理學，以往所作種種有價值的批判的排除，都是零零碎碎的，或全未指出根本法式的演繹有怎樣論理的要素的誤認，或不曾充分正確地把它指出。我曾在一篇獨立的論文[6]上，填補我們哲學文獻上這個缺陷；對於數學的心理學，我們的非難，不應毫無證據。但若在這裏擔任這種煩難的證明工作，却將擾亂前後的關聯，使我們對於唯物論的批判，不能十分明瞭。如果數學的心理學成立了，我們就是依據這個理由——那對於一切心理過程皆有合法則性的唯物論主張，是最確實的證據，但同時那對於一切存在皆可還元為物質的主張，又是最完全的反駁——亦應加以考察。赫爾巴特的數學的心理學，既不能與其形上學相分離，所以同時我們又應修改我們前此關於腦與心的關係的記述。但在我們看，數學的心理學是不成立的，而在我們，如果數學的心理學是不成立的，我們亦沒有理由，要像康德那樣，再詳細討論心理學之形上學的基礎。如在後來一般都承認，我們完全不能知道事物的最後基礎；如果一般都同意，以思辨之建築衝動列於藝術衝動內；如果我們一致承認——在這點我們是超越了康德——我們理性中的統一衝動，常常導向祇能間接促進科學的詩歌；我們即再提出赫爾巴特的形上學，亦不致有混亂概念的危險，並將在此發現一點，與今日數學物理學者的自然科學的形上學原理相似。照赫爾巴特的意思，真實存在的，是多樣的單純本質，但與萊布尼茲的單子是極不相同的。萊布尼茲的單子，產生全世界，把

它當作它們的表象而產生之。反之，赫爾巴特的『實在』單獨說，却是全沒有表象的；它們會相互影響，却努力要避免這種影響。心便是這樣單純的本質，是與其他單純本質相衝突的一個『實在』。其自我保存的活動，便是表象。沒有壓力即不能有反壓，所以沒有攪亂亦不能有表象。心活動的本質由對外界影響反動而成的見解，是新的——為使將來形上學習用起見，那還是值得注意的。我們必須以此種見解，比於近頃分子理論家的見解——即，勢力的概念全不屬於個個的原子，乃存於若干原子的交互關係中。赫爾巴特不知道，如求首尾一貫，他必須說一切表象不存於心這單純本質中，却像物理勢力存於原子間一樣，祇是個個實在間的相互關係。如果他的根本見解有這種首尾一貫性，這事實——心是單純的不能變化的毫無內部狀態的，但同時可以獨自保有表象——所引起的無數矛盾，他就可以避免了。但他却拿出心不滅性，那，很像永遠的死，如果沒有其他的單純本質，像肉體諸構成部分一樣，與它發生如此密切的交互作用。為一個空概念，付這樣高的代價！

自然科學的心理學之建設，既然大體上是由赫爾巴特的學派出發，所以，暴露心絕對單純但得保有表象這個假定內隱含的矛盾，亦常常是有興味的。絕對單純的，亦是不能有內部變化的，因為內部變化，必須在部分排列法變化的形式上始可思考。所以赫爾巴特亦不說『實在』互相影響，祇說如果『實在』不依自我保存的作用來抵抗相互作用，便會互相影響。似乎這個假定，比單純交互作用的假

定，還有別樣的意義。淮慈在他的心理學（八一頁）中，很重視狀態傾向與現實狀態之差別，而於是進入形上學。心不能有狀態，否則，將失去絕對的統一。但能有傾向，這與狀態是完全不同的；能有『努力』爲什麼不呢？這炯眼非常的形上學者，反駁一切可能的其他見解；但他展開自己的意見時，他却翻了一個普通的論理學上的勛斗。任人知道，狀態的傾向亦是狀態，抵抗有威脅影響之自我保存，設無現實的（即令很微小的）影響，必不能想像。形上學者不能見此。他的辯證法，使他臨到深淵的旁邊。他曾一百度在概念上徘徊，引用，放棄，結局當然會知道一點點。於此，他遂閉着眼睛，大膽從最尖銳的批評之高處，以致命的飛躍，投入名辭與概念的最普通的混淆中！這成功了，他就愉然前進。最初基礎上所包含的矛盾愈大，我們推出結論愈自由；這好比，我們往往可從隱含零的因數的數學命題，推出最顯著的事物。

赫爾巴特曾說，我們更不需要像卡魯斯那樣的心理學史，而更需要心理學批判。〔一〕我們擔憂，若在現今寫這一部書，這全部所謂科學，能有多少殘留下來，怕會成問題。

然我們尙僅僅有自然科學的心理學的端緒；實際，赫爾巴特學派，在科學剛剛開始奮鬥圖與形上學脫離的德意志，尙是過渡期的一個重要鏈鎖。淮慈是一位精明的思想家，他與私誦師助教授一樣著書得太早，從而不免在發展中凝結，並與赫爾巴特相離，而非難數學的心理學，將赫爾巴特心理學的形上學基礎全體，轉變爲心本質的假設。實際這僅少有所得。以明瞭的假設代替曖昧的不合理的信條，固

是前進的一大步，但是，假若關於個別現象（任一精密研究者，都以此為第一件要考察的事情）我們還是很少正確的知識，則在這限度內，心本質的假說，心存在的假說，又有什麼益處呢？在以前已容許更精密觀察的少數現象中，我們沒有任何理由，可在極確定的意義上假定心。為什麼這樣假定呢？其秘密理由是永在傳說中，在反對唯物論之心理衝動中。然由此引起了兩方面的不幸。科學的心理學被輕蔑被敗壞了，然人們相信已受唯物論威脅的理想，却不因此而得救濟，而得加強。心本質的舊傳說，一旦取得一線的證明，人們就以爲奇蹟完成了。

『然心理學就是心學麼？有無對象都還成疑問的科學，怎樣是可想像的呢？』是的，在此，我們又有了一個可驚的例，可以說明名稱與事物的混淆。對於一羣甚多但不曾嚴密規定的現象，我們有一個傳習的名稱。在這名稱發生的時候，現時嚴密科學的必備條件，還未爲人所知。因爲科學的對象已經改變，便否認這個名稱麼？這是不切實際的拘泥。在這場合，且平心靜氣假定一個沒有心的心理學！若仍有某事物的研究，不完全屬於其他任一科學，則在這限度內，這名稱仍是有用的。它與生理學的界限，是不易劃分的。但這於彼此均無傷。如果同一發現能在兩不同的方法上發現，這發現的價值還會更大。但我們在能明白瞭解這關係以前，必須考慮心理學的方法問題，在此際，還須批評自我觀察這個概念。〔四二〕

關於『自我觀察』，康德說，這是自我知覺之方法的總匯，予自我觀察者以日記的材料，『但很容

易導向妄想與狂熱。』他警告我們不要『專心去探究或編纂思想與感情的不隨意過程之內部歷史；』『因為所謂高等靈感與那種不知從何處來的力——那，雖在我們不陷入啓蒙主義或恐怖主義中時亦會影響我們——的精神混亂，都是從此引出。』『因為，在不知覺中，我們會由親自導入精神中的事物，像布里格隆 (Bourignon) 或拔斯克爾 (Pascal)，甚至像赫勒爾 (Albrecht Haller) —— 在他各點，他是一個可稱讚的有識者，他曾由精神狀態之長續的但有時停頓的日記，最後向他的大學同事（一個有名的神學家）勒士博士 (Dr. Less)，問他能否在神學大財寶中為他的受苦的靈魂，發現慰安——一樣，成就所謂發現。』又說：『人由內部經驗所得的知識，是極重要的，因他往往根據這種知識來批判他人，但認識自我比較正當地批判他人，也許更難，因研究自我，不單要觀察，且還要把許多東西導入自我意識中。因此，從觀察到的現象本身出發，然後進而關於人的本質肯定一定的命題，換言之，進向內部的經驗，不僅是較適當的，而且是必要的。』

所以，康德不以其經驗心理學建於自我觀察上，却根本建於對他人的觀察上。但他曾在他的『批判』上，予『內官』以特別的範圍，其必然結果遂為形上學氣的濫用。『三』妄想與熱狂，本為十八世紀所有，當時人的興奮的性格，較宜於此；但空想的恣縱及無限制的思辨衝動，當以隨意的發明導入所謂內官觀察範圍時，是儘量大膽地表現出來了。在這方面，伏特拉格 (Forlago) 給了我們一個很好的

模範。他任傑拿大學助教授（一八五五年）時，曾著書二大厚冊，名爲『心理學大系』下並附題云：『一種由內官觀察而生的經驗科學。』第一他說明何謂內官，並以通常歸於外官的一系列的機能，轉歸以內官，然後限定範圍來觀察。但雖懸賞，教人在這二厚冊中尋出一個現實的觀察，亦必無益。全書祇討論一般命題，其名詞概由他自己發明，但沒有描寫一件確定的現象，可以告訴我們，他曾在什麼時候什麼地方觀察過這種現象，或我們觀察必須先怎樣準備。他告訴我們，例如，在考察一片樹葉時，我們一經看到它的形式，這形式便會成爲注意的焦點，其必然結果是，依類同法則，與樹葉形態相融合的形態階段，在意識中明晰起來。他告訴我們，樹葉於是『在想像的空間，在形態階段中消滅；』但這在何時，依何法，在何地發生，這經驗的認識根據何種經驗，以及觀察者如何應用內官，有何證據證明他確曾使用內官，證明他非止將臆說與發明偶然結晶成爲一個系統，却都還是不明不白的。

依我們看，要在內部觀察與外部觀察之間，劃出確定的限界，是全然不可能的。天文學者觀察一顆星，叫做外部觀察，他在最初的瞥見上，認識這是金星；但照伏特拉格的意見，他這樣認識時，同時還須使用內官；因目僅能視光點；天文學家不經思考即知道這是金星，因爲他知道它。但因此，他就比僅見星的人或僅見光點再不知其他的兒童，使用了別一種精神器官麼？伏特拉格說：『有音樂研究，能聽優美音樂，自命有高尙音樂理解力的人，以內官配合於外官。以後，遇有音曲，他便能立即在感情上，辨別美與

缺陷，特性與平泛，直接運動與反對運動，長音階與短音階，這辨別能力，在這場合，正如在外國語（我們必須先學，才能聽懂）的場合，是由內官所生起，由內官所附加。照我們的見解，則研究聲音感覺與其他腦活動間之後獲關聯怎樣後來可以立即表示它的結果，乃是未來心理學生理學上極有興味的問題。若我們對於這問題——由於感覺抑由於其他器官的問題——沒有方法解決，則在這限度內，我們就可以相信，或許在這兩場合，我們都是用我們的耳聽。

健全的眼的直接視覺，不經特別訓練，有時亦能立即除去，補足，或變更機械生成的圖象。對於這一類的情形，我們又將如何考慮呢？我們是以內官作立體鏡的視察呢，抑以外官呢？我們是以內官補充那與視神經末梢相一致的視野部位麼？我們是以外官聽諧和的音麼？——然我們可進問，當我們以兩腳規在皮膚上接觸神經末梢，有時覺得那是一點，有時覺得那是兩點時，那是外部觀察麼？當我們移注意於痛的肉刺時，這是自我觀察麼？當我們通電流於腦，而知覺主觀的色或音時，那是內的呢，外的呢？『內』『外』這一類字眼，不能表示任何意義。就令我果真可以把所知覺的對象轉置於外，我仍不能在我自身以外有觀念。視與思，同樣是內的，又同樣是外的，如我願再思考我的思考，我會在言語器官上，把我們以前稱為『思想體』的諸種感覺，喚起來。我感覺它們；這種感覺和任何其他的感覺一樣是外部的。這種最微妙感覺複合物之精神，內容，與意義，與圖畫之美的價值相同。這種價值雖與圖畫的線不同，但不

能與之分開。在感覺的形式與質料之間，亦有一種相似的反對，會在無數程度上不絕再現。關於某種感覺，我決不能說，這裏是內之始，外之終。

伏特拉格正直地說，生理學的觀察範圍，在以外官知覺的限度內，是人，但心理學的觀察範圍，在以外官知覺的限度內，亦是人。如果我們觀察兒童的最初語言，冀關於精神發展過程，取得結論，人們大抵說這是心理學；反之，如果我們以針刺或呵癢新生嬰孩，冀觀察反射運動如何過渡成爲意志，人們大抵說這是生理學。在這兩場合，我們都是用普通的感官觀察，然按照伏特拉格的意思，却都還要用內官，因爲在這兩場合，我們所視所聞，均須先有釋明。——總之，我們不難知道，各種觀察有同一性質，其主要差別僅在是否他人（在同時或在此後）亦有這種觀察，或是否避免這種控制與確證。外部的觀察，決不會導出經驗的精密的科學，除非它經得起檢考。除去先入的見解與傾向之影響，對於精密方法是最重要的。但這手續，在以自己的思惟感情及衝動爲對象的觀察上，便不能應用；在這種觀察上，我們須以文字或其他手段，十分公平地，把我們自己的思想固定起來，然後，把這種思想當作是別人的思想，而考察其觀念結果。不過，老實說，這種自我觀察，即因其比較可信賴，故不爲人所喜，而虛誇的自我觀察，即因其有缺點，故爲人所樂用。像康德所恐懼的那樣，那雖不致引起妄想與熱狂，但形上學的最無根據的構想，常因此取得經驗的推論之外觀。[四]

近世心理學家以普通的嚴密方法論的觀察方法——那在自然科學上曾有這樣良好的成就——應用於心理學上，是當然的。就這關係說，陸宰 (Tolze) 的『醫學的心理學』(一八五二年)，雖在卷首，仍不免在經驗的批判的研究之前，冠以一百七十頁的形上學，(因此故，醫學家本可從此取得的利益，不能取到。)但仍有可稱讚的功績。後來，小菲希德又以其所著『人類學』(一八五六年)，當作哲學的家庭醫師及精神指導者，而推薦於自然科學家及醫學家之前。他的書，因有論理上的缺陷，且往往裝腔做勢，複述那陳舊的誤謬，不免在自然科學者中，傷害哲學的名聲，但在其他範圍內，那却大有貢獻，而使一般人感到心理學與生理學有密切的關聯。實際，在這時代，黑格爾哲學的末流，竟有一部分，會轉過來，對於心理學，作真誠的近於科學的考察，實亦是一個奇蹟。喬治 (George) 關於五官，曾寫一本很好的小書。夏勒 (Schaller) 覺得自己因反唯物論之故，不得不深深顧慮生理的要素。後來，這兩位都出版了一本心理學書；在這兩本書上，時代的性質都很顯明。他們能充分感到，在本質上他們仍立在思辨的立場，(所謂自然科學的心理學之創立者，亦一樣是如此)這是很可稱讚的。但我們在他方面又必須力言，認思辨知識較經驗知識更高級更可信賴，一居高級，一居低級的主張，為毫無理由。任我們的讀者，在此感到不快。剛剛開始的新人道時代的中心真理，雖不是像孔德那樣放棄思辨，但我們總應認思辨的位置，總應知道對於知識它能做什麼，它不能做什麼。

對於這關係，夏勒是這樣表示：「自然科學如果觀察現象以發現現象的法則，並確定此等法則中所直接包含的數量關係，便算滿足，它不妨自誇為正確的智識。當然，每個人亦有以這種正確智識來滿足自己的自由；但在這場合，他對於哲學自始所考察的一切問題，必不許作任何解答。」^[四三]大家知道，對於種種哲學問題，哲學的解答非常紛歧。反之，自然科學界所以如此一致，其原因不在於這諸種科學以一切事物皆甚明白的範圍為限，乃在於它們應用一種方法，其適合自然而又精巧製成的原理，均經長期間努力後才向人類暴露，而其應用可能性的限界，又尚不為人所知。這方法有許多慎重的尺度，這一切尺度的要點，是恰好把研究者主觀性的影響中和。而思辨之特殊形成，却恰好起因於個人的這種主觀性。在此，我們須假定，個別現象，在一切人的相似組織中及在人類的共同發展中，有其客觀的基礎。正如不同的各別的民族，在建築或音樂上，有相似的基本原理。在人類的神祕的建築衝動之支配下，設有人建築了一個概念的殿堂，只要它不與實證科學的現狀發生嚴重的衝突，那就令將為合法的進步所推翻，為後來的建築家所拆毀所重建，也應覺得滿足。不過，他用這莊嚴的完全的藝術品來驕誇，固是不妨，但同時他必定不能希望在任一部門，促進真的永久的智識，一步也不能夠。究竟選擇何者，須由各人自己照例，一個人總認他自己所做的，是最高尚的。

自然科學的方法，能在怎樣的範圍內應用於心理學上，必須依其結果來說明。我們且先說，許精密

考察的，不祇是神經生理學的限界。無論心理學的限界怎樣不確定，我們須承認，在心理學的限界內，不僅包含感覺生活的事實，且包含人類行為與語言的研究，並還包含一切生活表現的研究。（在我們可由此推論人的性質與性格的限度內。）對此，最明白的證據，是動物心理學的存在。動物心理學的材料，決難依『內官』的觀察而獲得。外部觀察本祇給我們以運動、姿勢、與行動，其解釋易陷於誤謬，但我們仍可實行比較極正確的方法，因我們容易用動物實驗，把動物放在適當的位置上，而對於新起的情緒，作最精密的觀察，並可隨意重覆或停止對心理活動的刺激。因此，正確性的根本條件，殆無不具備；固然誤謬不是絕對可以避免，但至少，誤謬可因方法而不致引起妨害。對於正確敘述的動物，正確敘述的方法可反覆使用；由此方法及易變的附帶條件，我們的解釋既然立時可以改正過來，故至少可以除去個人成見——這在所謂自我觀察上，會有非常大的影響——的影響。就令現在我們還未有動物心理學的體系，但我們所有的初步的觀察，論正確，論效果，都使我們遠過萊馬魯斯及謝特林的見地。動物園數不絕增加，促動了這種研究。森林曠野中動物的自由生活，和它們的囚居狀態，無論怎樣不同，但以後一狀態為根據的正確觀察，在一般命題的確立上，並不會更無價值。對於唯物論或唯心論的問題，最有興味的材料，也許以後（現在尚很少）會在下等動物感官知覺的觀察上發現。俾雷叔特已指出，眼有角膜的輪蟲類，比有水晶體及硝子體的蜘蛛，會從同一的對象取得不同的圖象。我們在批評這段話時，

(參看下卷第一篇第二章論侏雷叔特處)對於客觀與主觀的關係，雖未說出明白的觀念，但這種批評仍是重要的。實際，關於與我們自己組織非常不同的諸種動物的感官活動，一經有正確觀察，廣義上的最顯著的事物，也許會在此顯露。依物理學而知的各種振動的影響，在此須與它們是否在於我們器官上引起一定的感官知覺的問題分開來討論。例如，如有動物，是以類似我們嗅覺器官或味覺器官的器官，嗅出或味出光線，或依我們不能看見什麼的熱源，受得視覺影像，感覺世界由主觀形成的學說，即可獲得新的支點。反之，如果說明了，在動物界的一切多樣性中，竟沒有一種感覺，和我們的感覺根本不同，則唯物論亦可由此得到支持。〔四六〕

對於未來心理學的基礎，還有一個重要貢獻，那無疑是初生兒的實驗。這種實驗，直到近時才有系統的組織。我們如要瞭解心理過程的機構，首須觀察這機構的最初而又最單純的要素。這是很奇怪的，我們的好哲學家，竟會這樣鈍感，再不覺得關於意識的起源如要形成一種學說，必須行入嬰兒室，正確觀察與這問題有關的各種現象。在言語辛苦組成一個體系，學者辛苦寫下這個體系，出版者把它印刷出來，公衆認這書物的內容非常重要的時候，哲學者竟不容易發現再進一步的機會。最後還是生理學者〔四七〕給初生兒以砂糖或金幾納教他嘗，以光線放在他面前，或在他耳朵邊高聲噪起來，而在最正確的方法上，描寫他所觀察到的運動，肌肉偏歪等等。他綜合對未足月及已足月嬰兒所得的觀察，細心注

意其差別，並比較解剖學與病理學的經驗。最後，他還把他的觀察排列起來，從單純的反射運動排到確實的意識徵象，於是書齋中哲學家所絕不知道但為解決重要問題所絕不可少的事物，才為他所知道。就令這種經驗研究祇告訴我們，自純粹的反射運動到意識的目的活動之間的過渡絕不可感知，後者的端始可回溯至生前的生命，那在現實科學看來，亦就比全卷思辨的『研究』告訴了我們更多得多的事物。

與這問題有關的新研究之又一對象，是『民族心理學』(Völkerpsychologie)，但這尙未有充分確定的形式與方法需要批判，尤其是因為唯物論問題和這範圍的關係，比較更不密切。但這是值得注意的，語言學(很可說是民族心理學最重要的源泉之一)曾以語言引入自然科學研究的範圍，從而在一個新而重要的點上，填滿以前精神科學與自然科學間的隔閡。就這點說，十九世紀前半亦是劃時代的。漢波特的有名的加威言語論及波白(Bopp)的梵語文法學及比較文法學，亦出現於在其他方面均甚充實的時代(從一八二〇年至一八三五年)。在此以後，語言學的研究，在各方面都有驚人的進步。斯丹達爾(Stendhal)特別曾在一長系列的重要著述上，明白表示語言之心理學的本質，使論理的思惟不致於與概念的形成(其形成與語言相並而來)常常混同。

科學的旅行及其結果在人類學上人種學上的比較，對於心理學的疑問，有一個長時期，非常沒有

效果。我們如要知道，無數誤解，是從報告者的宗教成見出發，從人種的驕傲出發，從他們不能瞭解低級文化的思想方法出發，則蒲里嘉德 (Pictard) 關於人類自然史那會一時享如此盛名的著作，可作例解。近頃事態已有改良。特別是巴斯吞 (Bastian) 的旅行記，富有心理學的特徵；他的概括的著作，西 其指導見地雖在堆集材料，但其主要興趣仍在於比較心理學。在淮慈的自然民族的人類學上，我們可以一頁一頁地追尋心理學理解的進步。但淮慈的最後著作，由吉蘭特 (Gerland) 編纂的，在這方面，尤有貢獻。如果我們現在把魯波克 (Rubock) 的顯著的比較（比較現代野蠻人的狀態與古生物學的結果），台羅 (Tylor) 的『原始文化』及『人類原史』加進去，則我們所有的事實與關聯，已足使我們立在完全新的基礎上，以建立『系統的民族心理學』及『實用的人類學』。但若我們問什麼是已經非常明瞭的結果，誰也不能否認，按照一切新近的較良的觀察，綜合人的各種文化狀態來考察，人是一種自然物，其全部行動莫不受決定於他的組織。在膚淺的考察中，我們以前僅認那些地方有未開化的無邪的自然兒童；現在我們却在那些地方發現歷史的證據，發現古代高尚文化的證據，亦常常發現退化與墮落的痕跡。我們看見，就令在其他諸點見地像小兒一樣未臻成熟的民族的社會，亦到處有特別的頗為奇怪的制度，那雖非常多樣，但均從若干常見的心理學基本特徵發展而成。專制，貴族支配，階級制度，迷信，僧侶詭術，及禮儀，乃從人類本質的共同根柢生出，而在這些非常普及的畸形物之原理上，

又常常可以看見，僅有衣服小屋的種族，與已有宮殿已有大城已有許多工具與奢侈品的民族，有非常顯著的類似處。自然狀態的喪失，曾爲盧騷及席勒所嘆息，但這種狀態隨處亦不能看見。也許一切都是自然，但這種自然，像想像中猿一樣的祖先，不符合於佛底亞斯（Phaidias）或勒法爾（Raphael）的理想一樣，不符合於我們的理想。似乎，已離動物限界而當作個人且已依社會而發展而高尚化的人，在形成綜合的民族心理學時，必須再度經歷類人猿那樣不愉快的醜惡的狀態，然後才得到那確爲人所共有但蘊藏甚深且爲一向人們所未有的高尚性質。希臘文化是以奴隸制度的腐敗地盤爲基礎；十八世紀的高尚的人道主義，亦祇是與羣衆分隔的少數人的所有物。

對於人類之心理學的理解，達爾文亦曾貢獻許多材料，他還爲心理學全範圍，開闢了一條取得豐富材料的新路。他所著『情緒的表現』一書，因其晦澀而有偏見之故，一向不爲人所重視，但他這篇論文，在這方面，尤有貢獻。笛卡兒論情緒的著作，亦很少有人提到，但他在這著作上，早已依情緒之身體的徵候，確定情緒的意義並把它說明。按照他的學說，所謂情緒，在靈魂思考在腦中所知覺的身體過程時，才會發生。特別是，比較近代的多模厲希（Domich），曾充分討論心理狀態所隨伴的身體現象。但他的研究，罕爲心理學者所利用。呂必如果洞見了，我們自己的情緒的意識，是在怎樣高程度上，爲其身體反應的感覺所限制所媒介，情形必不致於如此。然此恰與身體運動的意識，處於完全同樣的關係。已起的

衝動之直接的認識，實際是存在的，但關於這過程我們如要十分明瞭，却非經由運動所惹起的感覺之反流不可。

但對於表情運動的心理過程，身體徵候是特別重要的。我們祇要觀察，語言在表現情緒的根本意義上，常常與身體徵候發生關係，尤其常常與表情運動發生關係，我們立即就會知道，我們應怎樣為這些徵候所指導，怎樣一切內部過程，均須由此與其他相關的過程分別。不切實研究這種徵候，我們決不能希望在情緒學說上，獲得顯著的結果。

於此，我們又得到一種心理學方法，可稱為唯物論的，（就令這個名辭，與這裏不必論到的全世界觀的基礎，沒有關係。）我們或不如說這是『身體的方法』（Somatischen Methode），在心理學各範圍內，大都祇有這個方法，有成功的希望。這個方法，使我們在心理學的研究上，儘可能注意於與心理現象相關聯的身體過程，因此二者依照法則即有不可分解的關聯。但在應用這方法時，我們並不一定要像唯物論一樣，把這身體過程看作是心理要素之最後基礎，也不必把它看作是唯一的實在。當然若因見尚有少數部門不許用身體的方法，便誤認有一些心理現象沒有生理基礎，那是沒有理由的。對於表象繼起（Vorstellungswechsel）的學說——謂已存的表象或方在意識中興起的表象將影響於後續的表象——我們不僅可以在理論方面予以展開，不再考究其生理基礎，即依實驗與觀察，亦可比以前，

予以更大得多的支持。所以，比方說，記憶術家的手藝——以某些連接字插入思想中，即可保持一定的字語連續——就可認為是一種有價值的心理學實驗，其效果，像一切適當的實驗的效果一樣，無待於我們說明。『吾』我們可依經驗的方法，建立書法錯誤的完全理論，或像特羅比希（Drobisch）一樣，把詩人的傾向，（傾向於更輕易的或更重難的詩形，）還元成爲一定的數的關係；『吾』無庸顧慮到腦及神經。在這場合，批評家或許會覺得，在此必須承認過程與生理要素無關，不然，這方法，既不歸溯於現象之豫想的基礎，自非嚴密地是科學的。但這選言命題是不當的，因爲經驗所確定的事實，甚至於『經驗的法則』，不溯及全現象的基礎，亦有其不可否定之權利。不然，我們亦可以同樣的權利，認神經生理學爲不充分，因爲一切自然現象的說明，都以原子的力學爲基礎，但這種生理學却至今仍未還元作原子的力學。

在英吉利，心理學恰好在杜加特·斯台瓦（Dugald Stewart）及道瑪士·布羅（Thomas Brown）的時代，成爲表象繼起的經驗科學（聯想心理學）。尤其是後者，他曾以機敏的炯眼，通心理活動的各種範圍，以追尋聯想的原理。自這時以後，心理學常爲英吉利人所愛好的學問，誰也不能否認。他們的著作的研究，對於政治家藝術家教育家醫家，會有許多貢獻，使他們能够由此瞭解人性。這是德意志心理學文獻所望塵莫及的。但這種心理學，在原理之批判的確實性上，在嚴密的科學形式上，却甚薄弱。在這

方面，自布羅及斯台瓦以來，沒有本質上的進步。斯賓塞及培因（Bain）「心」的新著作能引為特色的，是他們會細心考慮新的生理學與解剖學，會努力試在聯想心理學與神經系統及其作用的知識間，形成一種調和。這種努力的傾向無論怎樣健全，但其理論之大膽的假定及其大建築，終缺少確實的實驗基礎。我們曾在上面聲明，關於腦的機能，一勞永逸，以精巧的假設，說明事物如何可以關聯在一起，雖不是精確研究的職務，却是準備說明的職務。斯賓塞及培因的工作，非常與這種要求相應，所以在這點，他們的著作，成了德意志文獻上的很適當的補充，而德意志的嚴格的頗無內容的批判，却可以把他們的學說的基礎搖動。英吉利心理學及德意志心理學的方法上的差別，實際可還元為此：即德意志方面的學者，用其全心力，以獲取確實的正當的原理，而英吉利人的主要事業，却是根據自己的原理，能引出什麼，便引出什麼。就聯想心理學言，就其生理基礎言，都是如此。新近的著述家，不要改善那基礎上非常多缺點的聯想學說，不要更嚴密地確定研究的方法，却僅給我們以廣大的演繹及分析，故其基礎，與前輩之基礎無異。這基礎的一部分，近已在德意志受種種方面的攻擊；英吉利流行的從聯想原理演繹空間觀念的方法，受到了完全正當的批評。「心」但這種批評所攻擊的點，對於知識論固甚重要，但對於經驗心理學之特殊基礎，却僅屬於次要。空間觀念的這種說明雖被拋棄，聯想心理學在本質上仍不受損傷。但在此還有一點，那不僅可以決定這科學的命運，而且對於心身關係的根本問題亦有最高的意義，那

就是在表象的繼起上，一般有徹底的內在的因果律否。

我們祇要回顧萊布尼疵或笛卡兒，這有重要意義的問題，便很容易理解。所謂內在的因果，即不必有外部連接物的因果。一定瞬間的表象狀態，須全由前此的表象狀態來說明。在笛卡兒及萊布尼疵看，心的表象內容，是一個離物體世界其自身亦完全的世界。即與新感官印象相應的表象，亦須精神自行展開。但靈魂狀態究依隨何種法則而變化，則依然不會說明白。笛卡兒及萊布尼疵，對物體世界，均贊成嚴密的機械論。但機械論不能適用於表象世界，因為在表象世界內，沒有可以測定可以秤量的東西。然則，在這裏，結合變化狀態的因果關係，究屬於何種呢？關於這問題，笛卡兒沒有任何答覆；萊布尼疵的答覆雖甚巧妙，但仍不充分。他以表象的因果，歸於單子對宇宙的關係，歸於豫定調和。所以，單子雖無「窗」，然單子中所生起的一切，非受支配於內在原理，而受支配於其對宇宙的關係（那祇可思辨，不可觀察）。因此，經驗的心理學乃是不可可能的；是聯想法則抑是其他的徹底法則，在根柢上不成問題。

所以，聯想心理學努力確立合法則的表象變化，結局不過造出一個例外。最廣義的感官知覺，是從外向內的，不問這如何才可能。它們，從心的觀點考察，似乎是生於無，是不絕出現的新要素，那可嚴重改變表象世界的整個狀態，然這種要素，自進入的瞬間起，就須依從聯想法則。這假說所包含的困難，在英吉利，很容易依哈特勒蒲里斯提勒以來的傳統的唯物論所隱蔽。他們的後繼者雖排斥唯物論的結論，

但仍捨不得唯物論的說明方法的便利，記不得新見地會引出新問題。

斯杜亞特·穆勒在他的論理學體系（卷六第四章）上，曾詳論這個問題。他反對孔德、孔德積極主張，精神狀態沒有內在的法則性，但由身體的狀態喚起。法則性是屬於身體的狀態；精神狀態的現象連續雖似有一致性，但這種一致性祇是派生的，不是本原的，所以不成爲科學研究的對象。總之，心理學當作生理學的一部分，才是可理解的。

穆勒反對這種嚴密唯物論的見解，主張心理學的權利。他以爲，放棄感官知覺的全範圍，即可救出思惟及情緒的學問的自律性。關於感官知覺，他之以歸於生理學。關於其餘的心理現象，生理學尙不能給我們多少解釋，甚至不能給我們任何解釋；但聯想心理學却使我們能依方法的經驗，認識一系列的法則。我們且執着這些法則，問表象繼起的現象，能否在某日，解決成爲腦髓活動的產物罷！在這場合，形上學的問題被推延了，至少，聯想心理學得因此有暫時的權利。這更深進的需有批判研究的問題，無論我們在更細密的考察下，是否在聯想心理學上，發現一些記號，表明它所謂法則，沒有徹底妥當性，（因爲這些法則所代表的，祇是更深藏的生理法則之局部的結果），總歸是未曾解決的。

赫巴特·斯賓塞，頗與我們的見地一致，而信奉現象的唯物論，這種唯物論在自然科學上有相對的權利，但在不可知的絕對之思想上，却是有限制的。所以，在可認識的範圍內，他是心平氣和容認孔德

的見地；但他主張，心理學是一種全然獨立的科學，不屬於任何其他科學。^{〔五〕}他所以這樣斷定，是因為這種事實：即直接所與於我們的，祇是心理的，至於物理的，却不過是豫想的，故在一定意義上可還元為心理的。實際，我們關於物質及其運動之表象，祇是表象的一種。直接呈現於我們精神上的色與音，像我們的情緒一樣，其給與，是在色與音起源於振動與腦髓過程的理論以前。所以，在這限度內，說心理現象的範圍，有斯賓塞賜於心理學的獨立性，是得當的。但問題正在於此，即心理現象的範圍，不溯及物理科學的理論，亦有因果的關聯麼？

亞力山大·培因信奉『顧慮周到的緩和的唯物論』，仍承認精神與物質的對立。他像斯賓塞一樣，認為，從客觀方面考察是身體，從主觀方面就個人的直接意識考察便是心。這種思想可溯源於斯賓諾莎，即康德亦認此為妥當的臆說。但培因却為這種思想所誤導，致容認精神活動與神經活動完全平等的學說。按照他的見解，任一神經刺激，都有『感覺的等價物』。^{〔五〕}如果真是這樣，心理方面的關聯，必與物理方面的關聯同樣完全；但事實決不是這樣。就連培因所承認的相對性法則——按照這法則，我們的意識的感覺，與其說生於刺激之絕對的強度，毋寧說生於刺激狀態變化的事實^{〔五〕}——決不與『感覺的等價物』相調和；很明白，同一的神經刺激，在現今可引起極活躍的感覺，在別個時候，會全不能引起感覺。不過，如果『感覺等價物』可說是屬於過程之內部的主觀的方面，非本來所謂的感覺，

我們就得到了無意識的表象了。關於此，我們現今要再加以說明。

然聯想法則的嚴密妥當性，在此亦非常可疑。斯賓塞爲求安全起見，曾使用『其他一切事情相等』這個咒語。當然，如果一切其他事情完全相等，更活躍的印象將更堅固地附在記憶中這一句話，幾乎可說是公理；但在這方法下，這命題的效力殆已還元爲零。如果我們說，在相等的事情下，行駛較速的船舶，達到目的地亦較速，更猛烈的火，將發出更多的熱，我們的意思是，船的速度，火的熱度，在一切事情下，會發出不變的影響，但達到目的地，房屋溫暖那樣的外果是否達到，却還須取決於別的事情。由此，我們表現了一個很有普遍性並有廣泛意義的命題。但在心理學的場合，情形却完全不同。也許，回想的能力，有一部分受限制於神經過程的絕對強度，或受限制於與此相關的永續的有機變化，但相應的表象之活躍性，却祇依存於興奮的相對強度。所以我們在夢中往往有最活躍最明晰的表象，但我們要像原來那樣活躍的把它想起，是很困難的，甚至全然不能。但在夢中，表象的保持者，祇是極弱的神經流。如果照字面解釋『一切其他事情相等』這個條件，換言之，如果我們祇以夢的表象比於夢的表象，祇比較特殊的興奮狀態，聯想心理學的原理固是正當的，但其意義顯然極有限制。就上述的物理的例來說，結果（即達到目的地，或使房間溫暖）不過是說明的手段。由此可以說明，速度與溫度有不變的效力。但在心理學的例上，所缺少的，正是一個要素的不變的效力。表象雖較活躍，但這種較大的活躍性，並非在一切

場合，對於目的的達到，將發生同樣的貢獻，這貢獻在此場合可以是極大的，在彼場合可等於零。我們可在夢中有非常活躍的表象，但我們在任何情形下亦不能照樣把它想起，除非同一的夢境可以恢復。

一個例，可以把這種關係說得更明白。經濟學上的價值，無疑是起於一系列的物理條件，在當當中，勞動的作用尤為顯著。但價值非比例於勞動。其他的事情，例如需要，不僅像風與氣候可以影響船的速度一樣，可以決定其結果，而且對於價值的成立，還是必要的。同樣，一個刺激要引起感覺，亦須有意識的總合狀態。正因此故，與勞動保存法則（這是物理法則）相應的『價值保存』法則，是沒有的。同樣，意識保存』法則亦是沒有的。表象內容的全體，可由最大的活潑性降而至於零，雖然在相應的腦髓機能中，勢力保存的法則仍有效力。然則，精確的聯想心理學，又在那裏有可能性呢？

但穆勒這種主張是正確的，即，如表象繼起的學說真有經驗的基礎，則無論表象的基礎如何，亦無論表象如何從屬於腦髓機能，這學說都可要求列為科學。但一向所用的方法，幾乎不能保障我們不致於自欺。我們有若干極普遍的命題以極不完全的歸納為基礎。我們却就用這些命題，在廣行的分析上，遍歷心理現象的原野，冀發現何者可還元為聯想法則。但若我們不僅分析心理現象的一般概念，而轉向人生，試在一定場合理解表象的繼起（如精神病醫者刑法學者或教育家所看到的表象的繼起），那我們隨處要更進一步，都會為『無意識的表象』所絆倒。這種表象，嚴格說，雖本來全然不是表象，祇

是腦髓機能，與包含意識的腦髓機能完全相同的腦髓機能^{〔三〕}，但會依照聯想法則，闖入表象的過程中。

在表象繼起的學說之外，經驗心理學尚有一個範圍，可以作嚴密的方法的研究。這就是以人事統計為核心的人類學統計。這正是康德所謂『實用人類學』的範圍，即我們須把人類當作『自由行動的存在者』而就其精神方面研究之，雖其中不要顧慮心身的區別。這種統計，記載人類行動與人類運命。把這種記載結合起來，我們固可洞見社會生活的作用，且亦可洞見在行為上指導個人的動機的作用。

實則，幾乎一切統計，都可應用於正確的人類學上；假設祇能由這些報告——關於犯罪及訴訟的次數與方法，關於自殺或私生子或教育，創作，文學等的普及，我們所有的種種報告——引出心理學的結論，是一個錯誤。設能巧妙地將所比較的次數結合起來，則由商業航海的統計，由鐵路的運輸統計（乘客與貨物均包括在內），由收穫及家畜的平均價值，由析產及聚產的結果，以及其他不可勝數的報告，亦像人事統計的得意文章一樣，可引出心理學的結論。但人們往往因不顧關係與動機的多樣性，或因過從古心理學的觀點考察人類，以致根據人事統計的數字，不加熟慮，便引出結論。很多功績的魁特萊（Quetelet）常用『犯罪的傾向』（Penchant vers le crime）那個不當的名辭。在他，這名辭，祇

是一個數學概念的無關重要的名稱，就其本身說，是無可責備的。但他就因用這名辭，致傳佈許多誤謬的思想。以抽象為媒介而得到的或然性，對於被抽象的物類，不能認為是個物之客觀存在的性質；同樣，我們亦不能希望，以公算論之單純的媒介，發現犯罪的傾向。這種傾向，當作人類行為之實在要素，頗有心理學的意義。但犯罪的傾向，自殺的傾向，結婚的衝動，過被從字面解釋，並因逐年重現的數字有顯著的規則性，致導出了一種宿命論。這種宿命論，至少像魁特勒要同時救一般法則性與意志自由的企圖一樣，是奇特的。魁特勒認自由意志——這所謂自由意志，當然是按照法蘭西比利時學派的傳統——在合法則性的大範圍中，可當作偶然原因，其結果，有時消極發生，有時積極發生，而為大數法則（*Grossen Zahlen*）所中和。有些個人的意志衝動，有時可加一單位於意欲行動的豫算內，有時可減一單位，但結局，其平均數較任何國家財政計算，都更能平衡。不過，如果近似代表一切個人意志衝動的平均意志，在物理方面是受限制於年齡性別氣候食品職業等等的影響，我們不應斷言在任何其他範圍，個人的衝動均受物理條件的限制麼？我們不應斷言，個人衝動對平均結果，和五月一日或某日的雨量對一年平均雨量，持有相似的關係麼？實際，捨經院派哲學的成見不論外，真沒有絲毫理由，要為這些個別的變動，在許多可由物理方面探索的偶然原因之外，再假定別一個原因，認這原因僅限於結果非常狹小的範圍內，且在這些範圍內，與事物之一般因果關係獨立無關。這全然是不必要的無用的邪魔。

的假設，有理性的人，決不會像魁特勒那樣陷於這種假設中，除非他是在現代經院哲學的傳統偏見中教養起來的。

在德意志，我們早已熟習精神與自然統一的觀念，所以我國的哲學家，不甚受統計結果與舊自由意志學說間的矛盾的影響。瓦格訥 (A. Wagner) 在外觀上任意的人類行為之合法則性那本有名的著作上（一八六四年漢堡），以爲我國的哲學家這樣不注意魁特勒及其研究，是必須非難的。但這種非難，未十分中的。淮慈，特羅比希，陸宰諸人——瓦格訥儘可在他們諸人那裏，發現他們已相當注意到魁特勒——既這樣超越了自由與必然的矛盾，所以要他們仍認在此有真實問題存在，是很不容易的。在此請參看我們在論康德那一章關於意志自由問題所已說的話。把自由當作主觀意識的形式，把必然當作客觀研究的事實，則在自由與必然之間，像在顏色與聲音之間一樣，不能有矛盾。絃之相同的振動，對目提供振動運動的圖象，對計算力提供每秒的振動次數，對耳提供統一的音。但這種統一性與那種多樣性並不互相矛盾，如果普通的意識，對振動數，給予音以上的現實性，亦無多大可反對之處。魁特勒的獨創的研究，是有興趣有益處的，但對於更開明的德國哲學家，這種研究所以有興趣，與其說因其與自由意志有關係，無寧說因一切人類行為之經驗的條件性與嚴密的因果性（那是魁特勒所不敢完全斷定的），自康德以來，已被認爲確實的事實，在某程度內，且被認爲人共知的已經解決的事實。

反對唯物論的定命論而支持自由的意義，亦完全是正當的；在道德範圍內尤其是如此。因為在這範圍內，主張自由的意識是一種現實，還是不夠的；包括自由及責任的意識之觀念進程，對於我們的行為，和促起某種行為的誘惑，衝動，或自然刺激所由而直接行入意識中的觀念，有同樣根本的意義。瓦格訥說，忽視人事統計的理由，在於厭惡數字與圖表，這種說法，顯然是誤認的。特羅比希既不惜為他的數學心理學之假設的價值，構成種種圖表，他既不僅看見過魁特勒的研究，且完全瞭解並能予以批評，他為什麼又會厭惡數字與圖表呢？然這位德意志哲學家是這樣難於理解的，就連精通科學的讀者，亦須了然於各種體系及其歷史後，才能瞭解他。例如，特羅比希在一篇精美的短文批評人事統計的結論時（見實驗哲學雜誌第四卷第三二九頁），就說：「在這一事實上，沒有反映人類必須忍受（像忍受命運一樣）的純粹的自然法則，但反映了社會的道德生活，這種生活是由家庭生活，學校，教會，法律之強大影響決定的，所以能依人類意志改良。」除非對於赫爾巴特的心理學及形上學有正確的知識，否則，誰不會在此，像在法蘭西教授那裏一樣，發現辯護古意志自由的辭句呢？然而，就連按照特羅比希自己所附和的體系，人的意志，亦祇是靈魂狀態在最嚴密因果性中所引起的結果，而靈魂狀態，在最後結果上，仍不外依其與其他實在之交互作用而生。自他在一八六七年出版『人事統計及人類意志自由』那篇論文以來，他曾充分的並在一切人均可理解的方法上，討論自由與自然的必然之關係，同時對於人

事統計的方法論，提供了一些極有價值的貢獻。

瓦格訥曾屢從巴克爾的聰明的研究，受到刺激。實際他曾依巴克爾的指示，認德意志哲學在意志自由學說上，佔有一長所，因而能以冷靜的眼光，視這種種新研究。巴克爾根據康德、康德對人類行為的經驗必然性所提出的證明，他採納了，而先驗的自由學說則被割棄。（參看他所著書的第一章結尾的註解）——唯物論從人事統計所能引出的一切，雖都為康德所容認，其餘一切則早已被排斥，但對於反唯心論的唯物論時代傾向的實際效力，人事統計及一切統計是否位置在人類學研究的前景中，仍不是毫無關係的問題。因人事統計，使我們的眼向外，注意於真正可以計量的生活事實；而德意志的哲學雖甚明瞭舊自由說毫無價值，但仍要使我們的眼內向，注意於意識的事實。科學如要漸次獲得有永久價值的結果，那祇有用前一個方法。

這是確實的，我們的方法須比魁特勒的更精細得多，我們的結論須比魁特勒的更細心得多，而就這方面說，我們仍可認人事統計是無偏見的思惟之最優良的試金石。例如，一國內逐年發生的犯罪數，可認為是該國道德的標準。人們仍常認此為公理。但若我們所有的道德概念，是超在巧避刑罰的原理以上，那就沒有什麼還比這更差誤。至少，如果我們要發現與道德比例的數字，我們須先以犯罪機會或犯罪誘惑的次數，除犯罪的次數。很明白，假造期票的次數雖為同一，但其意義，在期票甚通行的區域，就

和在期票通行僅及前區之半而面積與前區相等的區域，是不同的。但犯罪統計祇計算案件的絕對次數，當其進而求比較數字時，其所注意者，亦至多祇是人口（即以人口為尺度），不是濫用卽足以引起犯罪行為的業務量。再者，對於許多種的犯罪行為，決定正確比例所必要的分母依然未有，而在待比較的住民集團間的全部道德發展上，亦仍有差異。這就不許我們假設犯罪對人口數的比例，在兩場合，有同一的倫理的意義和心理的意義。這一點既為人事統計者所未充分注意，我可在此簡單指出倫理上的重要現象，這現象我初曾在波恩大學（一八五七年至一八五八年冬）關於人事統計的講義上敘述，這篇講義我雖沒有時機將它公佈，但自此以後，我對此常有所印證。如果我們比較生活單調的牧畜人狀況（這種人的狀態，我們在法蘭西內地若干縣可以看見）與受工業上文學上政治上種種運動（在這些運動中，日常生活自會喚起豐富的觀念，促起行動與決心，激起懷疑，引起思想，而在這些運動中，對個人言，對社會言，幸與不幸的轉變都更大，異常的危機亦更多）而在精神上受感動的人的狀態，我們就容易知道，在後一種居民間，像顏面姿態衣裝及風俗所表示的那樣，個人間的差別，是無限較大的，而各個人亦受着各種影響的遙較為強的變化。就倫理方面考察，這種進化，既促進高尚的特性，亦同樣促進不高尚的特性，既喚起異常的自我犧牲及博愛的行動，為全體幸福的英雄的奮鬥行動，亦同樣喚起貪慾，自利，及情慾無限的現象，因此我們正可為這些住民的行動，虛構一個倫理的重心，假定個

個的行爲，可離此重心，有時向善，有時向惡，有時向在道德上無所可否的離心性。在進化過程沒有這樣深進的居民間，一切行動較集近於重心，即，離心的特別高尚的行爲，與非常邪惡的行爲，比例的說，都比較稀少。現在的法律，對於大多數行爲既概不過問，却不過在一定方向上，給利己心與情慾以限界，逾這限界才會究問及處罰，所以，進化已至較高階段的居民，雖有相同的倫理重心，但有較多的不道德行爲，乃是當然之事。其一部分原因是，以人頭計算，有更多顯著的個別的意志行爲，還有一部分原因是，個人的較大的離心性，在好的方面，在不好的方面，都益益更加離開中心，雖然不好的行動，祇記錄下了一部分。水量低時的強波，較水量高時的弱波，更易泛過堤岸；可處罰的行爲正與此同。

在這裏，再進一步討論這問題，是不適當的。我們祇要說明，人事統計尙未能突入心理學的內面。但更重要的，是外壘；我們決不要忘記，如果祇有犀利的批評，會爲穩固的基礎擔心，則取得永久價值的，是最小的細目；整個的思辨體系，則在暫時放射迷惑人眼的光以後，將永沒於歷史中。

第四章 感官生理學及表象世界

我們在各範圍內都發現了，祇有現象之科學的物理的考究，能以真知識的光明（雖在當初祇是些散漫的光線），投射於人及其精神性質上。現在我們要講到一個範圍，在這範圍內，經驗方法已取得最高的勝利，但同時却導往知識的限界，使我們相信這個方法是存在的，但同時又使我們相信，在此以外，尚有一個領域。這個範圍就是感官生理學。

一般神經生理學愈進步愈認生命為機械過程的產物，同時，感官過程與感官作用的性質及方法之更精確的研究，却立即告訴我們，表象——肇因於外界，但其特殊性質是由我們的組織受得——怎樣會依一切其他事物進行所按的機械必然性，而在我們之中產生。物自體及現象世界的全部問題，均繫於此種觀察的結論的效力。感官生理學發展了康德主義或修正了康德主義。康德體系很可說是這範圍內的新發現的秩序單。最成功的研究者之一黑爾模浩爾茲，曾用康德見解當作啓發原理；當如此進行時他所意識地首尾一貫地循由的路，凡會將感覺機械作用說得更明白的人，都會走過。

這種機械作用的暴露，一看似於唯物論的理論，無不利之處。以母音還元為共震動的倍音的作用，是音學的擴展，同時，又是自然說明的機械原理之補足。當作一羣音感覺的產物，調和音依然是物質運

動的結果。認某種音樂的聽，取決於考爾特氏器官（Corti'schen Organs）的共鳴器，或認視覺對象在空間的位置，取決於目運動器官的筋肉感情（Muskelgefühl），並非要離開這個地盤。但還有立體鏡，它曾把視覺中的具體物的感覺，分解為平面上二感覺的合作。也許，觸覺器官中的熱感或壓感，都是複合的感覺，以感覺要素的集合為特徵。我們知道，色的感覺，對象大小及運動的表象，不甚單純直線的外觀，均非不變地取決於一定的對象。感覺相互的關係，決定個個的性質；不經驗與習慣不僅會影響感官感覺的說明，且會影響於現象自身。事實從各方面集合起來；歸納的結論，不可避免的是：外表上看最單純的我們的感覺，非僅由其本身完全與感覺不同的自然過程惹起，那還是無限複合的產物，其性質非僅由外部的刺激及器官的固定組織所決定，且須受決於集合着發生的感覺之集合。實際，如果我們的注意集中，我們就發現，一種感覺可為性質不同的其他感覺所代替。〔五〕

現在考察唯物論可以怎樣支持。

對感覺界有素樸信仰的古唯物論，是被破棄了；甚至十八世紀人們所贊成的思惟的唯物論見解，亦不能立足。如果我們為各一定的感覺假定一定的纖維在腦中振動，即不把思想部位化，感覺亦不復能有相對性與連帶性，不復能還元為未知的要素作用。能與事實調和的假設是，單純感覺集合的一切結果，均依存於機械的條件，這種條件，當生理學有充分進步時，是可以發現的。感覺及全精神存在，可以

是要素作用共同動作之不絕變化的結果，這種要素作用，其數是無限的，其結合方法亦是無限的，那可以像風琴的管一樣部位在一定的場所，但其旋律不能如此。

我們可貫徹這種唯物論的結論說，產生一切感覺的機械作用，亦產生我們關於物質的概念。在此處，不能保證有特別程度的客觀性。物質一般，像顏色或對比現象所生的色的變形一樣，可說是我的組織的產物——實際亦必定如此。

於此我們知道，爲什麼說精神的組織或說物理的組織，會幾乎沒有差別，只爲什麼我們常用中性的名辭。蓋因，一切物理的組織，就令我們可以用顯微鏡或小刀來證明，結局仍不過是我的表象，就其本質說，仍與精神的組織不能區別。

在康德的時代，我們的世界依存於我們的器官這種認識，一般尚毫無根據。巴克萊主教的唯心論，從來不曾克服；更重要的更有勢力的，是科學家及數學家的唯心論。達蘭堡斷然懷疑認識真事物的可能；利希吞堡雖反對康德的體系，但因其性質反對獨斷論，所以比康德任何後繼者，都更明瞭我們須在此討論的這一點。他，在他所有的思辨上，都不會忘記他是一個物理學者，但宣稱唯心論無被否認之可能。認識外界對象，乃是一個矛盾；人不能行至他自身之外。『當我們相信我們看見對象時，我們祇看見我們自己。實在說，在這世界中，我們除了認識自己以外，再不能認識什麼。』『當某物影響及於我們時，

這影響非依存於活動的事物，乃依存於受影響者。』〔K1〕

無疑，在思辨的思想與普通物理的理論之間，利希吞堡恰好是一個關節，但他對此，正如對其他許多事一樣，覺得沒有時間，亦沒有興趣。就這關係說，在德意志，是在康德以後許久，才出現最初一步。在此，雖真理顯然存於一方，謬誤則存於他方，但甚至在今日，魯鈍的傳說，仍能以經驗的餘輝，變形為最微小的謬誤，而像哥倫布的蛋一樣單純一樣有意義的真正主張，反被誤解為無益的思辨。此所指，乃與直視問題 (Aufrechtsehen) 有關的事物向外投射 (Versetzung der Objecte nach Aussen) 的理論。

約翰·密勒爾 (Johannes Miller) 指出，我們自己的身體的圖象，與外界事物的圖象，是在完全相同的條件下，為我們所知覺。他由此對這問題提出了一個真的解決。他雖不十分貫徹，但在這方面總應推他居一先着。

對於我們所立的堅固的地球——靜止與安定之典型——人們既曾一度覺得，絕難於想像其在運動中。同樣，對於他們自己的身體——一切現實之典型——人們更難認識其僅為表象的系統，為我們的視官的產物，必須與惹起此等圖象的對象區別。

身體祇是視覺上的圖象麼？人們已不復答說，『我們實際看見它，』却祇答說，『我們對於我們的現實性有直接的感覺！』『除去無益的思辨！誰否認這是我手，其運動將依我所欲，其感覺又直接傳

入我意識中呢？」

這種自然偏見的披露，可自由發生。決定的答覆是不須遠求的。即，我們的感覺，在每一場合，都須先與視覺圖象相融合，固無論我們是否承認身體的圖象不即是身體，亦無論圖象與對象同一的素樸觀念我們是否堅持。天生盲目的人，在用手摸時，必先學習視覺與觸覺是同種的。我們在此所需要的，祇是觀念聯合；關於表象上的身體之現實性，無論我們如何思考，其結果總歸是這樣的。

我們講過，密勒爾自己未曾十分貫徹；據彼所言，我們也許覺得這是自然哲學。主觀與客觀，自我與外界之概念的遊戲，在此依然可以發現。為報復之故，正當的主張，因有巨大的奇拔性，遂被認為哲學之幻想。現在我們常聽到一種意見，認密勒爾關於視官生理學的著作（一八二六年），是一位有名生理學家的未成熟的處女作品，尚未脫離自然哲學的理念。我們且從生理學綱要（一八四〇年）引用一段關於直視的重要文章。

「按照光學的法則，事物之圖像是倒立在網膜中……於是我們可問，我們實際所見的圖像是倒立的呢，抑是像對象一樣直立的呢？因為圖像與網膜受刺激的部分是同一的，所以在生理學上，這問題的形式是在視的時候，網膜的這些部分，是在它們對身體的自然關係上被感覺麼？」

「關於這問題我所採的見解，已表白在拙著視官生理學中。我的見解是，即使我們是倒視，我們所

能有的唯一證據，也是由光學法則研究而得；如果一切事物都是倒視的，事物之相對關係當然不變。此與全地球公轉所引起諸種物象每日的倒轉相同，那祇能由觀察星辰而知；在二十四小時內，星辰相對而言，會居下者，却確乎會居於上。因此，視官所視雖爲倒立的，觸官所觸雖爲直立的，但在視官的感覺與觸官的感覺之中，不會發生任何不調和。因爲，一切對象，甚至我們的身體部分，在網膜中都是倒立的，故得維持相同的相對位置。甚至用以觸物的手的圖像，亦是倒視的。所以，我們就名我們所見的對象爲直立的。在鏡中右手居圖像左邊的方向轉換，就是人所不注意的；在觸覺（這種感覺，是依鏡中圖像調節我們的運動之際由接觸而取得的）與視覺之間，亦不覺有多少矛盾，例如對鏡打領結」等等。

這種說明，在明晰與精確兩方面，總算是毫無遺憾。我們所着重的，是在這全段話中，自然哲學引爲特色的概念遊戲，是一點痕跡也沒有。如果這種見解是以自然哲學爲基礎，則在這場合，我們應稱揚自然哲學的影響。在此場合，抽象哲學的流行，或會幫助密勒爾解脫那無思慮的傳統。但其結論何在呢？

他既承認直視不成問題，因爲我們的身體，與其他一切圖像，恰好立在同一的關係上；所以對於承認這種真理的，他圖像向外投射云云，應不復成任何問題。爲什麼其他一切圖像，都存在於身體這一個圖像中呢？與我們的表象相對而言，現實的身體亦祇是外界，外界的對象是不存於現實的身體中的。所以圖像的表象的問題，是不成問題的。這將成爲一切假設中最奇異的假設。像投射那樣神祕的

現象，怎樣使被表象的外界事物，在同樣祇是被表象的頭腦之外出現呢？設有人要在此尋求任何說明原理，他一定不明瞭全體的關係。而密勒爾，雖在『直視與倒視』那一章斷然要解決這個謎，却亦在次章，回來討論投射說，以為在視覺行為中所受得的表象，『可認為是網膜全視野向前投射。』在此，被表象的被抽象（即從鏡中的映像，從他人的現象，從解剖學的研究被抽象）的網膜，再與現實的網膜相混合。如果密勒爾不陷於主觀與客觀的自然哲學概念中，他決不會陷於這種混淆。事實上，他曾在前面某一章說，視覺對象之向外投射，不過是『從主觀區別視覺對象，從有感覺的自我區別感覺。』

烏柏衛把密勒爾關於直視問題的不應被人忽視的言論，再度提出，而且把身體圖象對外界其他圖象的關係，予以完全的說明，這是他的非常的功績。（漢勒及福費爾 Heule u. Pfeuffer 卷三第五篇第二六八頁以下。）烏柏衛曾為此目的使用一個有趣的例解。攝影器暗箱的平板，像康狄亞克的立像一樣，被賜與了生命與意識；其圖象，即其表象。這種暗箱不能在其平板上接受它自身的圖象，正如眼不能以其自身的圖象投於其網膜中。但暗箱仍可有凸出的部分，可有部分的突起，那是在平板上描繪出來，而成爲表象的。它又可反映其他的相似的存在；可比較，抽象，以形成關於自身的表象。這表象將在平板某處發生。突起的部分常在該處起反映，或者這些部分似從該處生起。烏柏衛曾非常明瞭的說明，向外投射是不成問題的，因爲此等圖象在此圖象之外，正如我們必須想像，惹起圖象的對象，是在

我們的客觀身體之外。

烏柏衛見解的一個結論是，我們所知覺的一切空間，祇是我們的意識的空間，至若網膜是視覺圖象的感覺中樞，抑尚須在腦髓中尋覓它們的感覺中樞，却尚是一個待解決的問題。

如果我們暫時假設，我們的感性，除了我們從網膜圖象的觀察所能引出的變化以外，不會惹起事物的任何變化，則關於事物的現實性，我們將生出一種異樣的奇怪的觀念。即，事物（把我們自己包括在內）在向我們表現時，都會顛倒一下；我所見的全世界，都在我腦髓中。但現實事物，會按照相當的比例，延長至腦髓之彼方。

非因要使問題脫離危險的外觀（因此無關於論理的蓋然性），僅因要使說明更進一步，所以我們開始要說，以最遠的星座距離，當作我們的感覺中樞的測定標準，未免輕率。這些距離的計算，動輒數萬萬英里，那不是感性之產物，祇是計算的悟性之產物。那又祇是觀念聯合的作用，即，此等距離的觀念，與星辰的感覺圖象相融合。對於天生盲目而以手當目的人，視覺對象似乎非常迫近。兒童伸手要摘月，甚至在成年人看來，月或日的圖象，亦不比持銀幣掩月的手的圖象更遠。他不過在不同的方法上，予圖象以說明。這說明，對於視覺對象的直接印象，當然是有影響的。以視覺為根據的空間表象的構成，和味覺及感情與視覺圖象融合一樣，是聯合過程。要進一步說明此點，我們且在烏柏衛的說明之外，再加上

一個說明。

在一幅優良的透視畫上，關於圖象遠近的錯覺，總算達到了極點。我在我面前看見日內瓦的湖，看見烏浮格柏居的巨嶺與高峯，這壯大的景色之遠與大，儼然在我面前，雖我明白知道，我此時在科倫沃爾夫街五號，在那裏不容有這樣大的距離。有時鐘聲響於寺院，我會以這鐘聲及畫圖，與我常在自然中享受的莊嚴和平的印象相統一。

現在假設自我或意識或某其他虛構的存在，位於頭蓋骨之內，且不問媒質如何，認網膜的圖象，是一個遠近法非常優良的透視畫的圖象，同時又像暗箱中的圖象一樣是在活動中。我這虛構的存在，完全受支配於其直觀。在此圖象之外，這存在不能有任何視覺的知覺。它不能看見關於自身的什麼，甚至不能看見關於媒質（視的媒質）的什麼。但這虛構的存在，還有別種印象，它聽，它感等等——將如何呢？——音極易與視覺圖象相融合。如果鐘在圖象中與相對應的音相調和而活動起來，聯合立即就成立了。而關於其自己，關於當作旁觀者及聽者的自己，我們這虛構的存在，顯然不能經驗任何物。

我們更前進。我們這虛構的存在亦感覺，但這種感覺祇給它以外圍的表象；關於它自己在腦中的位置及其最近環境，這種感覺不能提示任何物。然於此，它在它的透視畫中，將見一個形象，其運動完全與其感覺相調和，當其感覺痛苦時，四肢便收縮，當其感覺需要時，四肢便外伸。這形象，全在舞臺的前景

中。它的奇特的然關聯不甚完全的部分，往往像大雲一樣在視野中通過。

其他的形象，與這前景中的與苦樂感覺有不可分關係的大形象比較，在遠近法上顯見是較小的，相似的，但比較是更完全更密集的。我們這虛構的存在，將行結合與抽象。關於它自己，它祇知它的感覺；它的感覺又與視野前景中那大而不完全的形象相合。因比較於其他，此形象得依回想而在表象中成爲完全的。現在，我們有自我，身體，外界，遠近，及每一種從一種靈魂見地看全然適合的事物。那可由觀念聯合，得到自我的概念，雖關於真我是毫無所知。又因自我的概念本來是人間的，所以自我的概念完全不能與身體的概念分離。這身體，乃是透視畫的身體，網膜圖的身體，與觸感及苦樂感覺的身體之融合。除非思想進行的道路時時記在心中，否則，人們或許會覺得，我們突然在此改宗陸宰所謂「點的心」(Punktueler Sede)。但須記住，我們在此僅係虛構。我們使一個過程人格化，而這過程不過是感官知覺自相融合。中間的人格，是可有可無的。全心生活（按照這字慣用的意義），可由有無限等級，無限多樣，無限關聯的感覺建起，這是我們已經講過的。在此我們祇要說，在感覺中樞不祇一個的場合，要使一切感覺中樞的機能互相融合，假若有任何結合，則統一的結合點在我們看就不是必要的。

如果在腦髓中個個的感覺中樞是沒有結合的，我們就不僅在我們面前有一個形上學的謎；而且，認人爲自然物（如前章所述）的機械理論，亦將成爲不可能。但若假定已有結合，不必在腦髓中有統

一的中樞點或完全的圖象，則所遺留的，祇是這個形上學的謎，即由原子運動的多樣性，如何能成立心理圖象的統一性。我嘗屢次說，這個謎是不能解決的，但我儘上所述，很容易知道，無論我們是否假定刺激會在物質的中樞機械地統一成爲一個圖象，這個謎總歸是這樣大。從物的多樣性到心的統一性之過渡作用，如命名爲綜合，則無論這綜合所指的是完全圖象的多數個別點的結合，抑是圖象在空間散亂着的條件，這綜合都是同樣不能說明。腦髓圖象由於心的笛卡兒派及斯賓諾莎派的見解，即不是使偏見傳於人人的詭計，亦像心理圖象直接由其物理條件成立一樣，全然是不可說明的。

當然，與其立在織機前，試由其機制及絲經伸直的方法，判別織物的模型，尙不如直接就織物覺察模型來得容易。這種覺察，祇從分解爲個個神經多數印象的織物表面發生，但要使其在腦髓中，儘可能與其他感官印象發生最多種的結合，這種分解又是必要的，所以，再在腦髓中從這些個個印象生出織物之物理圖象，全無益於我們；因爲，這圖象如要加入聯想的機制，就必須再行分解。因此，我們容易，並益益容易，將主觀所意識到的直觀的心理圖象，還元爲個個印象（即令它們散亂於腦中）的直接綜合。這種綜合如何可能，還是一個謎；實際，我們有理由認爲，統一的心理圖象起源於多數個個的刺激之假定，祇是一個不充分但我們不得不滿意的思考方法。但據以上所言種種，則在任一場合要在原子過程與意識之間，建立一個結帶，這樣的綜合總歸是必要的。但即因此故，再在腦中複演事物一遍是無意義

的；說得更正確一點，爲綜合的產物，爲一事物的表象，再將縮小的圖象移入被表象的腦髓中，是無意義可言的。

烏柏衛與此不同。他反對原子論，物質的連續性在他看是表象統一之充分的連帶。他不要在人之內想像一個人，以直觀腦髓的圖象。他以『意識』與於這種圖象，表象遂以此完成。當然，這當中包含了一個豫想，是解剖學所不能適合的。他不得不在腦髓中假設一個『無構造的本質』，認其爲表象圖的所在，而表象圖所以能與其他一切感覺相結合，亦就賴這個本質有各方面的傳導力。按照這假設，這還可在其他許多點上受攻擊的理論，便全部失敗了。烏柏衛爲忠於其原理之故，曾假定物自體的世界，這世界，有三次元的空間，有可感覺的物質在其中完全充滿，我們必須認其中事物，祇與我們的表象的事物，稍有不同。他這樣假設的時候，我是不能同意的。但在這一點，我們必須與烏柏衛表示同意（雖然形上學者表示反對）：即，如果我們不在『純粹作用』（*Actus purus*）的意味上，解釋我們所謂表象，則表象亦有廣延，因爲現象界的事物亦正是我們的表象。我們不能說這些事物便是物質的，因爲現象才是直接與於我們的；無論我們認物質爲原子，抑爲連續，物質總歸是一個虛構的補助原理，其作用在將現象加入一般的因果關聯中。

如果我們對烏柏衛的世界圖，應用形上學的批判，這巨大的異樣的物自體世界，就會像雲景一樣

消滅。因爲，如果空間祇是我們的直觀形式，則此等物自體是且依然是絕對不能認識的。但我們一回到唯物論思考外物的方法，烏柏衛的巨大世界，便又以其所有的一切權利回來了。唯物論的最大特色，在現今，是相信物質這自存的事物（卽不是相信，亦是常慣把這種事物豫先假定），所以，烏柏衛的奇拔的理論，除有形上學的價值，還有教訓的價值。形上學的價值，限對烏柏衛的體系而言；教訓的價值，則在物質爲自存的事物界之假設，至少被承認爲瞭解現象的補助概念的限度內，任何其他體系均得其益。在這場合，荒謬的投射說是從根斬斷了。

黑爾模浩爾茲說，關於直視的解釋之爭論，不過在心理學上，「說明了科學能力頗強的人，亦難於真正認識我們感官知覺中的主觀要素，難於在其中看見對象的作用，不見對象之不變的模寫。後一概念全然是矛盾的。」黑爾模浩爾茲拒斥密勒爾及烏柏衛的理論，但不攻擊其一貫性及相對正確性。〔三〕我們一經認現象爲事物（未知的物自體！）對於我們的感性之作用，我們就不復需要他們這個理論；但現在的物理學家生理學家既有大多數不能進到這種見地，且依然深沈於謬誤的投射說（這學說的根柢，是要將我們自己的身體擡高成爲物自體）中，要根絕這種謬誤，最好的手段是密勒爾·烏柏衛的理論，當然，這個理論又將爲批判認識論的更高的見地所拋棄。〔三〕

舊投射說之排除，根本搖動了對於物質的事物之信仰；關於物質——我們的感官卽從此建設此

等事物的世界——的研究，亦根本使這種信仰動搖。與楚爾伯不同而不要在現象世界的信仰中引出極端結論的人，很容易承認，顏色，聲音，嗅味等等，不屬於物之自體，而祇是我們的感性興奮的特定形式，這些形式乃由外界相應的但性質極不相同的過程所喚起。回想印證這學說的無數事實，是太深入了；我們祇要舉出比大多數物理觀察生理觀察更能放射光明的少數事實。

第一，我們述，我們的感官（尤其是耳與目）的根本原理，存於這一點：從各種震動與運動之混沌中（此外我們必須假設我們周圍的媒質是充滿的），按一定數學關係反覆的某種形式的運動，將被選出，而相對地被加強，成爲知覺的對象，其餘一切形式的運動，則毫無印象於我們的感覺，匆匆過去。所以我們不僅須宣言，色聲等等祇是主觀的過程，而且須宣言，那當作因緣的外界運動，決沒有它在它對感官發生作用時對我們必定會有的位置。

非常微細的高音與不可聞的空氣振動之間，在對象上，並沒有可聞與不可聞那樣的間隔。紫外線對於我們祇有非常微細的意義；我們僅間接知道的物質中的無數過程，如電氣，磁氣，重力，親和力的緊張，凝合力等等，是和直接知覺的振動，同樣影響物質的關係。如我們思考原子，則原子不僅不能發光，不能發音等等，而且在事實上還沒有與聲色（我們所知覺的聲色）相當的運動形式。但它們必然有其他的非常複雜的運動形式，由無數其他的運動形式所引起。我們的感覺器是抽象器；它們向我們提示

一種運動形式的重要作用，那決非事物自體所有。

如果說，抽象在思惟上亦導向真理的認識，我們便須說，這話祇有相對的真確性，即，如果所說的認識，是必然會由我們的組織而生，故決不會自相矛盾的認識，則在這限度內，這話是真確的。我們換一局面，按照唯物論的方法，從感能的，說明所謂超感能的（思惟）。如果我們的感覺器，以其桿狀體，圓錐狀體，圓狀體，考爾特氏纖維等所引起的抽象，可說是一種活動，這種活動，依大多數影響的除去，而創造一個全然片面的以器官構造為根據的世界圖，則思惟中的抽象，恐亦須如此說。

近時的觀察，發現了表象與像似直接的的感官知覺之間，有極有興味的關係，而關於觀察得的事實應由生理方面說明抑由心理方面說明，有時亦會引起頗無效果的論爭。實體鏡的視覺的現象，可為一例。對於我們必須在此討論的根本問題，我們可以不必問，網膜同一位置的學說（只是一例），在現象的說明上是否有地位。在有純物理的（即不說是唯物的）傾向的研究者看來，把像似直接的的感官知覺，還元為『表象』這樣曖昧的事物，是不愜意的。他們要以這種理論留給哲學家，自己則要發現必然會生出事物的機械作用。但就假設他們已發現這種機械作用，他們亦不能用此證明事物無關於表象。那寧可說是從力學方面說明表象作用的一個重要步驟。這種說明，是否須上溯一步，且暫不置論；這待發現的機械作用，是天生抑是由經驗發展而與經驗共變，亦可暫不置論。但在他方面，非常重要

的，是將感性的基礎（如肉體的視，光輝的現象，音的調和與不調和等等）分析為它們的條件，說明它們是種種事情的產物。如此，關於肉體的及感能的，從前的見解，便須漸漸修正。同時，感覺界的現象，究還元為表象抑還元為器官的機械作用，亦全然不成問題——如果我們說明了，那祇是我們的組織（就其最廣義言）的產物。一經這樣說明，則不僅關於個個的現象，即關於一般，我們也可得到這一系列的結論：

- (一) 感覺世界是我們的組織的產物。
- (二) 我們的可見的（肉體的）器官，與現象界一切其他部分一樣，祇是一個未知的對象之圖象。
- (三) 我們的組織之超越的基礎，像對它發生影響的事物一樣，為我們所不知。我們在我們面前，常常祇有這二者的產物。

我們馬上還要得到別一系列的結論；但先略述感官印象與表象的關聯。——在實體鏡的視覺中，我們不會解決各種現象的機械作用，究在何處發現。但我們有一羣極可注意的現象，在這現象上，曾以推論，甚至實際謬誤的推論加入視覺中，似乎是很明白的。大家知道，視神經入眼之處，對於光是沒有感覺的，這是網膜上的盲點，但關於這個盲點，我們是無意識的。不僅一個眼會補足別一個眼所缺少的——否則每個盲一目的人，都必定會感知這個盲點——在此之外，還有一種本質上不同的補足。

在一塊顏色一致的面，着上一點別的顏色，如果我們適當地調合眼的軸，使這點恰好落在網膜的盲點上，則底面的顏色，會照原樣出現。「面的補足」的習慣，在這場合，便直接表現為顏色的感覺。如果底面的顏色是紅的，則在盲點上我們所見（如果這個「見」字解釋得當）的，亦是紅的。這感覺，不能還元為這一點與底面其餘各處無區別的抽象假定，亦不能還元為想像圖的容易區別的性質。但我們像慣於以遠距黃點的網膜部位為視一樣，明白視見這種顏色。若單憑外部器官該部位的組織，這種顏色無論如何亦不能視見。

這實驗曾在多種情形下進行。試在白的底面上加一條黑線，使其中央恰好落於盲點上。無論這根線是完全的抑在盲點上中斷，它總像是完全的。目，似將行一或然的推論，即經驗的推論或不完全的歸納。我們說：目行這種推論。我們故意使這句話不甚確切，因為我們故意要由此簡略地指出，由中樞器官到網膜那全部的組織與過程。我們即以視覺的活動，歸於這種組織與過程。我們認為，就方法論的觀點說，要在這場合把推論與視覺分開，認為是兩個各別的作用，乃是不得當的。我們祇能在抽象上如此做。如果我們不要給現實的過程以不自然的說明，則在這場合，視覺便是推論，而推論亦依視覺表象的形式實行，好像在其他場合，推論是依語言表象的形式來實行一樣。

我們以概念為媒介，得以十分的確實性，立即推知直接感覺現象所與事項之對方。只要有這種考

量，我們就知視覺與推論爲一。如果這種感覺僅屬於視官，一切推論均起於不同的思惟器官，那就不僅無意識的思惟將難於解釋，即推論與推論間之矛盾，我們亦難說明。惟關於無意識的思惟，只要我們假定，在條件及結果上均與推論相同之操作，能與單純的感官活動相合爲一，就已較近於一般的解決。

要知道在這些現象上推論與視覺如何相統一，可由這實驗的一個變形——即豫先使目注意於其前提的不完全——的結果來說明。以不同的顏色，畫一十字形，而以兩線交叉之處即交叉點，落於盲點上。二者既有相同的要求權，表象究將完成那一條線呢？據普通的設想，則在這場合，引起最活潑心理現象的顏色，行將確立，不然就是時而這線完全，時而那線完全，互爲替換。這些現象當然會發生，但這些現象，都比由單純的實驗所見者，較不明顯，而在實驗之頻頻的反覆與變更上，這一點的視覺終歸會消滅的。我們不見這線完全，亦不見那線完全。目將認爲，在這一點沒有事物可以視見，並把原來謬誤的推論修正。

我在此還要附註一筆，在長久從事這種實驗之後，我發覺，被完成的色與形所原有的活躍性將消失；就連在更簡單的實驗上，目亦似乎成了不可信賴。必須在實驗停止一個時間以後，這種完成，才會再現出原有的確實性。

特羅比希（實驗哲學雜誌卷四第三三四頁以下），對於黑爾模浩爾茲從心理活動演繹感官知

覺，頗爲重視。他以爲，黑爾模浩爾茲這種手續，包含了『唯物論的否定』。然若黑爾模浩爾茲認知覺由推論而形成，以下二命題便是可以應用的：

(一) 我們一向爲知覺的特性尋出物理的條件。我們又須認爲，推論的類推，亦以物理的條件爲基礎。
(二) 如果在純感覺的範圍（在這範圍內，我們必須爲一切現象假定有機的條件）內，有與悟性推論根本相似的過程，這過程也許還更以物理的機械作用爲基礎。

這命題，設若不是還有一個全然不同的方面，唯物論必將在這問題的研究上，發現一個新支點。認思想爲腦髓特殊部分的分泌物，或認其爲一定纖維的振動的時代，已成過去。我們現今覺得，不同的思想，乃是相同的多方共同動作的器官之不同的活動形式。現時唯物論所最歡迎的證據，不就是身體上的感官知覺，將毫無意識的引起結果與推論完全符合的過程麼？這種證明，不將使理性的最高機能，更易接受物質的（至少一部分是物質的）說明麼？我們以無意識的思惟對唯物論者說，他們不僅有健全的常識，可以反對『心』的無意識的機能，他們還可立即推定：凡是無意識的，都必然有身體的性質，因心的全部假定，是建築在意識之上。如果身體無意識亦能擔任論理的作用（這種作用，一向我們都以爲全是意識的作用），則身體亦能擔任心所須擔任的最困難的工作了。如是，我們儘有各種理由，認意識爲身體的一個特性。

然超越唯物論片面性的唯一途徑，正是這種研究的結果。試假設身體中有一種物理的機械作用，會生出悟性與感官的推論，我們便逢着了這些問題：身體是什麼？物質是什麼？物理的是什麼？近世生理學和哲學一樣必須答說，它們都是我們的觀念，必然的觀念，從自然法則而生的觀念，決非事物之自體。

於是，一貫的唯物論的考察，兜了一個圈子，再還元做一貫的唯心論的考察。我們不能假設我們的存在有任何罅隙。我們必不以我們的存在的某種機能，歸於物的性質，我們的存在的他種機能，歸於心的性質。我們如要為一切事物，甚至為思惟的機制，豫想物理條件，並努力不息以求這種條件的發現，那是我們的權利。同樣，我們如要認外界如其所表現，而認我們把握外界所用的器官，祇是實在之圖象，那也是我們的權利。我們相信我們視時所用的眼，原祇是我們的觀念的產物，當我們覺得我們的視覺圖象是由眼的組織產生時，我們決不要忘記，眼及其組織，視神經及腦髓及當作思惟原因而被我們發現的一切構造，都祇是觀念，這種觀念固形成一個自相關聯的世界，但這世界却指示一些超越其自身的事物。但雖有此，我們仍須研究，現象世界，在怎樣的限度內，完全與其肇因之事物世界不同。認空間與時間祇是人類的直觀形式的康德，便假定這兩個世界是完全不同的。又，我們仍須研究，我們可否假設有運動的物質是客觀的存在，並且是一切其他現象（雖然這些現象與事物之現實形式相差甚遠）的基礎。如果空間與時間沒有客觀性，我們即不能想像物質及運動那樣的事物。所以，肯定空間與時間的

秩序屬於物自體，乃是唯物論最後的逃所。

對於現象世界的現實性，從道德方面予以證明的，是楚爾伯，此外，沒有一個唯物論者曾試要供給這方面的證明。但在他方面，我們却在烏柏衛的論理學（三八節至四四節），發現了一種可注意但據我看却是經不起檢討的嘗試。對於康德認空間與時間爲知覺形式使其與知覺材料區別的方法，烏柏衛提出抗議。在這場合，他從這樣的命題出發，即，內的知覺，能以物質的真理，把握其對象之自體。他以非常的明白性，從喚起感覺的事物的本質，分別感覺的本質。照烏柏衛的意思，祇有我們意識中的心理形成物的本質，能恰如其分的，爲我們所認識。我們的內的經驗，既祇在時間上經過，所以他認時間的現實性已被證明。時間秩序豫想數學的法則，數學的法則又豫想三度的空間。證明的進程遂於此告終。

即不說，就再生產方面說，這根本原則須受正當的反對，在我看，以我們之內的時間的現實性，移歸我們之外的時間的現實性，也分明包含一個確定的謬誤。在我們之內，不僅時間有現實性，即空間亦有，儘可不必以數學的法則爲媒介。當然，我們由我們之內的事物的關聯，必須推定我們之外亦有相應的事物的關聯，但這種關聯不必就是一致。我們所完全不能理解的事物的秩序，與我們之內的時間與空間的秩序，其關係，有如被計算的現象世界的振動與直接目睹的世界的顏色。〔四〕

日，月，星，及其規則的運動，及全宇宙，按照烏柏衛的巧妙的解釋，實際不是向外反射的圖象，祇是我

們內部的要素或部分。當烏柏衛說它們是我們腦髓中的圖象時，我們不要忘記，我們的腦髓亦祇是圖象或圖象的抽象，其發生，須依從支配表象之法則。爲要使科學的反省單純化，而停止在這圖象上，完全是合法的；但我們必不可忘記，在這場合我們所有的，祇是其他觀念與腦髓觀念之關係，在這主觀範圍之外，我們決沒有任何確定的點。要超越這範圍，唯一的方法是臆測，而臆測必須依從普通論理學的蓋然性規則。

於是我們知道，直接所見的對象與依物理學原理被思考的對象間，存有怎樣大的差別。在一現象能修正補足其他現象的狹隘領域內，我們已經知道，當對象及其作用由一媒質過渡至別一媒質時，對象須經受怎樣大的變化；我們不應推論，物自體的作用，渡入我們的存在的媒質中時，或亦包含重要的無比重要的變形麼？

數學的法則，在此不能引起任何變化。

因要明瞭這點，我們且暫設想，有一種存在者，祇能以二度表象空間。這很可按照烏柏衛的活動暗箱平板的比喻來考察。這存在者雖決不能理解立體幾何學的見解，但就這存在者言，不亦有現象之數學的關聯麼？更現實的空間（即我們的三度空間），與這存在者的現象世界比較，很可說是『物自體』。如是，喚起表象的世界與這存在者的現象世界之數學的關聯，全不受擾亂，但關於喚起表象的事物的

性質，我們亦不能從這存在者意識中的平面圖，推得任何結論。

我們很容易知道，我們還可想像有一種存在者，有三度以上的空間的直觀，雖然我們不能有這樣的表象。^[56]——計算這樣的可能性，是多事；我們祇要說，這種可能性的數目是無限的，所以，對物自體言，我們的空間與時間的直觀，即有妥當性，這妥當性亦非常可疑。這就是說，任何種類的唯物論，都不復能夠維持。因為，就令我們對於感覺直觀的研究，依照首尾一貫性，結果必須證明每一個精神活動，都有物質過程與之相應，這物質及其所形成的一切物，仍祇是我們觀念圖的一個抽象。身體與精神間的論爭，結局有利於後者，必須如此，才能保證一切存在之真的統一。要說明意識的感覺如何能由物質的運動生成，始終是唯物論所不能克服的困難。但要想像，我們關於物質及其運動的全部觀念，是純精神的感覺素質（Empfindungs-anlagen）的組織的結果，却決不困難。

因此，黑爾模活爾茲將感官的活動還元為推論的一種，是很正當的。

但說感覺及思惟之物理機械作用之研究，決不因此成為多事的或不當的，在我們看，亦是正當的。
[56]

最後，我們又知道，這種機械作用，像其他一切被表象的機械作用一樣，本身也不過是一種未知事態的必致發生的圖象。

『我們雖不能以我們的身體器官，直觀我們的原子世界的組織，但我們能在直觀的表象型式下，思考它，並在直觀的方法下構造它的過程；當我們以必然確立的原子，移入時間與空間中，依其平衡狀態及其種種運動，以說明質量 (Masse) 的關係時，試問這種原子還是別的什麼？』

『物質一般及構成物質的原子，都是現象，是表象。原子除了是現象，是表象，還是什麼呢？它們自身是什麼呢？自始即表現在它們之中的，是什麼呢？這些問題，對直觀的物質是適當的，對原子亦同樣是適當的。』

說這幾句話的洛幾丹斯基 (Bokrisnky) [Kf] 開了一條道路，說明了支持唯心論的世界觀的，正是原子論的理論；我們可附帶言者，以心理活動還元為腦髓及神經的機械作用，乃是獲得這種認識——在此，我們的認識的弧，未觸到精神自體的問題，便閉幕了——的最確實的道路。如黑爾模浩爾茲所說，感官所與於我們的，是事物的作用，不是真實的圖象，亦不是事物的自體。但感官自身及腦髓及其中我們所假設的分子運動，亦祇是作用。所以無論超越的世界秩序，是以『物自體』為根據，抑因物自體亦不過是我們的直觀思惟的最後應用，因不能想像絕對在認識的精神中的適當現象，而僅以關係——當作感能要素的各種類各階段而在各種精神中表現的關係——為根據，我們終須承認越超的世界秩序是存在的。

第三篇註

〔二〕特別可參看人性論第一節下述這一段話：『人能在其表象中有自我，故能無限地超越世間一切其他生物。因此，人有人格，又因他在一切能影響及他的變化中尚能保持意識的統一，故有同一的人格，那在等級與價值上，是完全與事物（例如我們可隨意使用的無理性的動物）不同的。』此外還可參看『人類史的臆測的起源』那篇論文（哈吞斯坦一七八六年第四版三二一頁）：『最初人類史的考察，使我們得到這樣的結果，即，理性認識圖爲人類的最初住所，但人類離開樂園，即是由動物野蠻狀態過渡至人類，由本能的指導過渡至理性的指導，總而言之，由自然的監護到自由的狀態。』在批評莫士加底（Moscati）著作時，康德承認意大利解剖學者爲人類四足狀態所指定的理由。批評的結論謂：『我們從此知，自然的最初的注意是，人和動物一樣，應保存其自身及其種族，爲這目的，最適於內部構造，胚胎狀態，危險避免之態度，便是四足。但在人身之內，已存有理性的萌芽，當這萌芽發展時，他遂注意於社會，因此，他採取對此最爲適合的態度，即兩足，他由此得到了一種較勝於動物的無限的長所，但如此昂然升頭在舊伴侶之上，亦有種種的不便。』關於四足狀態，還有一段不甚確切的話，見人性論卷二（哈吞斯坦第七篇第六四七頁）：『論種的性質，』在那裏，康德論人類由動物狀態傳得的『技術的素質，』最後並提出這樣的問題：『依自然，他是社交的動物呢，抑是孤立的厭惡鄰者的動物呢，在這二者中，後者最有或然性。』〔二〕哥德小論文『一般自然科學論』聖·希勒爾（Geoffroy de St. Hilaire）著動物哲學原理第一章末。〔三〕佛格特關於人類的講義居生一八六三年卷二第二六九

頁。〔四〕克萊因博士 (Dr. H. Klein) 編輯的自然科學之進步 (季刊) 第一卷一八七三年七七頁以下：『德諾伊爾在桑謀谷第四期層中所發現的愛里法斯南歐人的骨骼，有顯明的特徵，但祇能要求可疑的意義，因勒伊爾曾斷然說明，同樣的特徵，會由齧齒動物造成，積在該地的地層中。但德諾納所證明的關於新第四期層海牛二肋骨的特徵，却不能認為是屬於以後的時期，而顯明須歸於骨未化石的時代。長老布爾喬亞在勞勒洛近旁波士海泥石的石灰下，見出一層小石，這分明是人手堆積成的。〔物質的死滅性第二叢書第五卷第二九七頁。〕大家知道，要決定那是自然的抑是人爲的產物，有時頗爲困難。但在我們當前的場合，拉特 (Lartet)，謨爾底 (Mortillet)，沃爾塞 (Worsae) 及其他有經驗的研究者，都一致認為，勞勒洛近旁台納的燧石，是由人手造成的，其所從出的地層，分明是屬於第四期的中期。』參看同書第八一頁，關於達德 (Dart) 的可注意的發現，曾說：『他在奧利拉克附近，發現第三期中新層時代造成的粗石刀與巨象化石遺物。』〔五〕科學的進步 (季刊) 卷一第九頁以下。〔六〕同書第一卷第一〇二頁以下。〔七〕參看盧波克 (Lubbock) 先史時代。該書四一三頁以下記載了阿特黑馬爾 (Adhemar) 的理論。按照這種理論，北半球南半球從太陽受取等量的熱，但不保持同量的熱，因南半球晚間的時光較長。一經承認這種差別，約在二一・〇〇〇年間，兩半球狀態的變化，遂於以發生。——關於地球軌道的偏心變化所生的氣候影響，參看一二六頁的表，該表遡溯至一百萬年，在這一百萬年內，有兩個非常寒冷的時期，當中有一期（爲勒伊爾所採用）約在八十萬年以前發生，還有一期約在二十萬年以前發生。〔八〕達爾文『人類的起源與性質的淘汰』斯杜加特一八七一年第一卷第一七五頁。〔九〕法拉斯教授在浩倫費爾斯發現一種很相似的工具，是從（熊）下顎骨造成的，其踝狀突起及鳥喙狀突

起，被毀去了，使其易於把握，這種工具，因其端有尖銳的大齒，故可當作切肉的斧用。這樣製成的下顎骨如只發現一片，當然是不重要的；但這樣製成的東西既掘發了這許多，故人們皆承認，這種加工是故意的。『仔細考察可在熊骨上看見的一切切痕，我十分相信，這種人民通常會用熊的顎骨，從他們獵獲品的肉中，把骨抽出。』我曾試以一千年老的熊的顎骨，擊新的鹿骨，在新的硬的鹿骨上鑿成的眼，和我們在熊骨上所見的眼，恰好一樣。』（人類學年誌第五卷第二號第一八四頁，四季評論第一卷第一〇四頁以下。）「一〇」我們可在極古代發現痕跡的一切種族，是否都知道火，還極有疑問，因為即在現代，亦還有些種族，不知有火。（參看盧波克先史時代第二卷第二五六頁以下。）但在歐羅巴，我們不僅在極古的湖上棧工住屋上，在丹麥的貝塚（那名為 Kjikkemøddings）上，而且在若干洞穴（例如在奧利格納克，參看勒伊爾的人類年齡，在那裏，除了發現炭及灰以外，並發現為熟所赤的砂岩，像在窖中造成的一樣）內，發現火的痕跡。在巴斯勒，科蘭特（Olland）曾考察一塊極古的沖積層，在那裏，除了有炭與灰以外，還有巨象，穴熊，大鹿等等的遺骨甚多。（參照四季評論卷一第九四頁；參照同書第九九頁以下，那裏會論及克洛·瑪格隆洞穴的炭片。）「一一」康德在人性論卷二論類的性質時，曾說：除了今日的人類以外，沒有一種動物在出生時有呼叫的習慣。他相信，就連在人類，這種誘惑的吸引敵人的呼叫，亦不是原來就有的，那是家庭生活時代才有的，但我們不知道，這發展藉有什麼共同借用的原因。以下康德還說：『這種記述，導我們前進至這種思想，即，恢復偉大的自然革命，第二期不會有第三期繼續發生，使猩猩或黑猩猩亦形成走路的器官，持物的器官，說話的器官，從而有人身構造，內部尚含有悟性器官，並依社會文化而漸次發展麼？』「一二」勒伊爾人類年齡學節譯一三二頁及一四二頁以下。「一三」盧波克先史時代卷二

第四七頁以下。四季評論第一卷一〇一頁以下。「一四」這問題可以發生：在這樣低的文化狀態上，充分發展的人類腦髓有什麼用處呢？對於澳大利亞人及費爾蘭特人，充分發展的人類腦髓有什麼用處呢？沃拉斯曾用這觀念說明，要使人類發展而與全數動物有別，也許須有特殊的條件。他明白主張，野蠻人的大腦髓，遠遠超越他的處境實際所必要；然大腦髓究竟如何能再生存競爭及自然淘汰而形成，乃是不可理解的。（參看對自然淘汰學說的貢獻，一八七一年版第三三九頁以下。德譯本為梅爾所譯出版於一八七〇年。見該書『自然淘汰對於人類的應用』一章。）但沃拉斯一方面把野蠻人與動物比較，而把他安置在太低的位置，他方面他關於腦髓性質所抱的見解，又不正確。大的腦髓，決非如某時人所想像，完全用來經營較高級的精神機能，因為它還是最複雜運動的調節器。我們試想想，單為說話一項，為使說話的聲音與最紛歧的感情相聯合，已須有怎樣的調節器官及結合路線！這複雜的器官一經給與，哲學家或詩人的最高的理性機能與野蠻人的思惟機能間之差別，即可用非常纖細的差異為基礎，這種差異一部分是不能在腦髓中證明的，因為這種差異，與其說存於實體的性質上，無寧說存於機能的性質上。（參看『腦與心』章。）且不說野蠻人與原始人。貧而無教育的農民與其有天才有科學教育的兒子比較，腦髓構造上的最一般的特性，仍是相似的。對於這種相似，我們將如何說明呢？再則，我們今日大多數人，是否比野蠻人使用更複雜得多的精神機能，亦極有疑問。不發明任何物，不改良任何物，祇限於經營所業，模倣着，在大潮流中游泳的人，亦祇瞭解近代文明複雜機構的一小部分。機關車，電報，日蝕之豫定，有幾百萬圖書的大圖書館的存在，為他們所承認，但他們再不會進一步去思考。在嚴密分工制度下益益趨向較高社會地位的近世社會中被動份子之機能，是否比澳大利亞土人的機能更高尚得多，還極可疑問，雖然澳洲土人不

僅爲沃拉斯所貶視，且爲一般歐洲人所貶視。達讓打 (Tamuda) 的『奧地利亞德意志新聞』(會轉載於科尼新聞) 批評彼德門東南奧地利亞最新地圖時，曾說：『奧地利亞的非常好的氣候，使野蠻人中最幸福的奧地利亞人，可不必擔心於雨露的侵凌而建築堅固的住所；地理的形勢，及風景的繁多與變化，亦不許他們建築固定的住所。土地的性質，強迫他們度不斷的彷徨生活。他們隨處可居，隨處可以開食棹。但他們必須十分努力，十分聰明，才能覓得食物。他們很正確地知道，在鄰近，這種麥，這種果，這種根，是在什麼時候什麼地方成熟，野鴨或鵝將在什麼時候出現，某種候鳥將在什麼時候出現於這裏或那裏，某種幼蟲或蛹形蟲在什麼時候什麼地方可食，袋鼠在什麼時候什麼地方最肥，某種魚在什麼時候集在這裏或那裏，康加盧及愛敏飲泉在什麼地方，諸如此類。他們不得不度此生活，但他們愛慕的，成爲第二天性的，使他們在某意義上比任何野蠻民族都更聰明的，亦就是這種生活。這種野蠻人的兒女，如送入學校受良好的教育，並不較歐洲人的兒女，更爲低劣。他們在若干學科上，還勝過歐洲人的兒女。認奧地利亞黑人爲最劣等民族，不見得正確。就某一意義言，比他們更聰明的民族是沒有的。』〔一五〕關於這問題，貝亞 (Bay) 在先史時代的人類一書第一三三頁以下，曾搜集許多事實；此外，可參看自然研究一八七四年十七號，台仁根的發掘(在夏夫浩生·康斯坦茲線)。這次發掘的大鹿角上，刻有一個大鹿圖，據說，『就形式的美觀與品格言，就工作的細處言，都遠勝於南部法蘭西洞穴所發現的圖。發掘的報告者 (赫模 A. Hahn, 舒里克古物學會報告第十八卷第二二五頁) 指出這些動物圖，常與未磨光的燧石工具一道發現；他假設，那比瑞士最古的棧工住屋(在那裏從不曾發現這一類東西) 要更古得多。所以在此有一個較古的種族，雖文化階級更低得多，但在藝術製作方面，已頗爲榮盛，不過以後又淪喪了。』〔一六〕達爾文

人類的由來，卡魯斯譯，卷一第四七頁。〔二七〕言語起源的問題，近來頗引起辯論。在此討論這問題，未免太深入了。我們祇要說，要在語言的任何要素（例如，有意義的語根的形成）中，發現人與動物的「絕對」差別，會和絕對差別的其他證據一樣，完全失敗。人類生活與文化的個別要素，都屬於一般的種類；但若真正的特徵，在其持續上，果有某種事物是絕對的，則在此限度內，我們亦可以說，人與動物的絕對差別，乃存於一切相對差別因要生出特殊形式而共同動作的特殊方法。形式之絕對的特徵，在這意義下，當然亦為動物所有，且這特徵決不包含不變性。人類所以得有較高的意義，非由於博物學的考察，乃由於倫理學的考察；在此確立『精神的』與『動物的』的差別，是很適當的。〔二八〕曾有人要以成功的物種交配的这个例，當作物種不變的證據，斷言盧君（Bohn）八分之三的兔，引續交配下去，會回復母性的兔形。（靈界評論一八六九年卷二第四一二頁以下可供參考。）但這並非否定交配物種的不變性，但誰也不能說，新兔與原母族在本質上將永遠毫無區別，否則，飼養之目的將何在。關於主要點，不必浪費一辭，因為這些動物及相似的產物，現已成爲顯著的商品。但說中間的形式，有一種傾向，要回復經歷了數千年且確定了數千年的兩種形式之一，與達爾文主義及目的論那一章的說話，很相調和。〔一九〕『從猿起源』一句話，常爲通俗反對進化論者所憎惡，其所以然者，僅因人與現存的猿比較，而普通人所知道的猿的性質，亦皆以現存的猿爲根據。所以，這久已忘失的古形，在動物學的意味上是否被稱爲猿，毫無關係，因其與現存的猿比較，有絕不相同的性質。奧斯加·斯米特（遺傳論及進化論二七二頁以下），關於這點，曾說：『類人猿的發展，在最近的人類祖先之傍進行，人不能變爲大猩猩，正如栗鼠不能變爲鼠。』……『這種猿的骨質的頭蓋骨，已達到極端，與家牛相彷彿。但這極端是在生長過程中逐漸形成，小牛是不知道的，

它只有羊樣的祖先的頭蓋骨。』……『類人猿青年時的頭蓋骨，雖以不可否定的顯明性，表示祖先（那有較優良但仍可塑的頭蓋骨，及與人類相近的齒）的進化，但這些部分及腦的變形（因為逐漸變小），却打出一條不幸的路。同時在他方面，人類却在淘汰作用上，更能使頭蓋骨的性質保存。』參看同著者的講演『進化論在人類之應用』。萊比錫一八七三年第一六頁至一八頁。——赫克爾自然的創造史第四版五七七頁。〔一〇〕上卷第四篇第二章及該篇末。註七二可參照。〔一一〕密勒爾人類生理學原理卷一第三版一八三七年八五五頁。〔一二〕加斯特爾爾骨相學斯特加一八四五年第二七頁以下。〔一三〕郎克神經系統之解剖學與生理學赫恩博士譯，卷一，萊比錫一八四七年六一七頁以下至六二〇頁。〔一四〕前書卷一第五二二頁以下。〔一五〕庇特里（Priestly）腦與精神，生理的心理學案。萊比錫，黑特爾堡，一八六三年。在此，以精神活動還原為反射活動的思想，仍分別『表象器官』與『感覺器官。』這種分別，其實是不能支持的。——馮德（Vundt），他不僅計劃了『生理的心理學』且完成了『生理的心理學』。他在三二八頁以下，就明白說，『複雜的腦髓反射』與脊髓反射是完全相似的。——又可參看浩維居（Horvitz）心理的分析哈里一八七二年第二〇二頁。〔一六〕參看夫里格爾（Frigg）哺乳動物脊髓的感覺機能，柏林一八五三年，關於反對方面的實驗，可參看康尼斯堡醫學年報卷二（一八六〇年）蛙的神經中樞的機能。——要知詳細，尤其是關於後一種實驗，可參看馮德人類與動物的精神論一八六三年卷二第四二七頁以下。——此外可參看馮德的生理的心理學八二四頁至八二七頁。〔二七〕所以我決不要認反射與（主觀的）感覺是客觀的相應着；這寧可說是反射必須在中樞機關克服的抵抗，故反射愈不受阻止，則感覺愈少。當反射為上位的中樞所阻止時，我們須假定，感覺發生的地方，亦移

至上位的中樞，就腦髓已發展的充分長成的動物而言，也許確定的明顯的感覺，祇發生於腦髓，而下級中樞的感覺過程，僅助成一般感情的氣分。這當中包含非常困難的意識問題，因為我們不能明示，中樞機關某一部分，達到一定程度的物理興奮狀態，即與意識相關聯。且必然與意識相關聯。興奮狀況是否移入意識中，似常取決於同時存在於感覺範圍內的各種興奮的強度之關係。有相等反射結果的相同的物理過程，有時是意識地發生，有時又是無意識地發生。關於『潛在的』或『無意識的』表象學說，這是應當緊記在心的。關於這種表象學說，直到現在，還未十分明確。在此我們當然不要討究『無意識的意識』，而祇要討究同一機構（那在總體狀態的其他情形中，即與特定表象之主觀結果相關聯）之無意識的活動。一切經驗心理學的初步，均承認這種潛在的意識；在仔細的考究以下，我們知道，不僅有目的的意識的活動，即各種聯合過程，亦由這種機構的這種作用而生。雖然這種機構，在腦髓的別種總體狀態下，是與表象相聯絡。有機結合的全體的總體狀態，既有這種顯明的影響，所以關於這點，我們又與馮德的意見相同，即對於意識的問題，我們的脊髓是與腦髓相連抑與腦髓相離，並不是沒有關係。（參看生理的心理學第七一四頁以下。）我們亦覺得，我們必須假定因組織如此而全無腦髓的動物之脊髓，比較組織較高的動物之分離的脊髓，有更明瞭的意識。再者，假定第二級第三級的分離的中樞有意識，毫無疑問是不能幫助我們說明意識（同書八二九頁。）反之，在如下一點，我們却不能與馮德表示同意。馮德以為，切去了頭的蛙，既缺少回憶及自發運動（第八二五頁以下），故可用以反證意識之現實的存在。依照馮德的假定，一切意識均為綜合；但這不必經長期間，不必在統一中將各種感覺結合。即在新與狀態與原先狀態之單純的關聯上，亦有一種綜合，使意識在論理上成爲可以理解的。感覺必與變化有關；這就夠了。——此外，我們且

在此複述，問題決不是如何從假設的部分意識，說明運動恰好相反；即，須從更單純更可理解而有部分意識的機械作用，說明怎樣全體能在更複雜得多的方法上，遵從嚴密生理的機械作用，同時又是雜多的表象內容之基礎。我們必須從機械的各個齒輪說明機械，認有許多其他特性的各個齒輪，當作機械的一部分，尚含有一種祕密的能力。〔二八〕密勒爾生理學綱要卷一，第三版，八四五頁。〔二九〕胡希克頭蓋骨、腦及心傑拿一八五四年第一七七頁以下。〔三〇〕參看梅奈爾特論哺乳動物的腦（見斯蒂克爾組織學綱要）萊比錫一八七一年第六九四頁以下。〔三一〕參看候曼生理學綱要第四版三一六頁以下——馮德生理的心理學第一〇四頁。〔三二〕在此場合，這極重要的原理可以窺見：即，已存於一神經內的微弱的興奮狀態，同時會依新刺激，增加神經的興奮性。參看候曼生理學第四版第三三三頁。這關聯，對於表象的聯合，多有說明。〔三三〕諾特拿格爾在威考病理的生理學解剖年報中，卷五七，一九六頁以下。〔三四〕諾特拿格爾在前書第二〇一頁及二〇五頁。〔三五〕希特居腦研究柏林一八七四年三一頁及五六頁。〔三六〕弗里亞在韋斯勒丁隆納蒂克癲狂院一八七三年報告中，曾記述他的研究；大學雜誌一八七三年十一月一日號，曾簡單地把它轉載。參看希特居腦研究中的報告與批評，第六三頁至一一三頁。〔三七〕希特居前書等五二頁。參看費希奈精神物理學原理卷一第七頁。〔三八〕馮德生理的心理學原理萊比錫一八七三年二二六頁及二二八頁。〔三九〕倘非有非常特別的誤解，說明這種例解不僅對多數讀者為必要，而且如果可能，還應再加一個註解，才能希望這些人有更好的理解，那麼，這個例解也許在第二版已被抽出了。謝特爾 (G. Sydau) 教授，在『唯物論與機械世界觀的論駁』（一八七三年）那篇講演中，曾詳論我們的例，並以非常的素樸，認這主要點（我們所以舉這個例，就只為此）為

顯明的『謬誤』他在第十七頁說：『在此，朗格犯了一個謬誤，這決不可歸於機械觀本身。這當然是很明白的，當作一個物理的對象，電報（紙，鉛筆，及光波）是不能安置在這因果系列中。使商人立起的因素，顯然祇是通信的內容，換言之，不是電報，祇是電報的含義。這全然是自明的』云云。在此我不禁要表示一種願望，希望『哲學者』間，在討論一件事以前，先研究一下這件事。不說勢力保存的法則，即對物理因果系列關係祇有皮毛觀念的人，亦定知道，在此，『紙，鉛筆，及光波』，實際不屬於因果系列。曾注意我的說明的過程的人，亦必定知道，我所以選擇這個例，僅因其有奇妙的外觀。我要求有思惟的讀者，明瞭機械的世界觀及其充分結果。在有許多物理知識，知『內容』與『意義』不是由電信傳給我的勢力，並認這種勢力在我的自身中成立的人看來，這亦是事實。入我自身中的，光波之外，別無他物；現在的問題，祇是人們會不會引出機械世界觀的結果。對於候曼（生理學四版四五九頁）以模範明晰性提出的問題，『同一有機體中的求心印象之同一連結，是否常常有同一結果（同一的外表上隨意的運動）』我們必須知道，我們的答覆是『是』抑是『否』。我們必須知道，是否像黑爾模浩爾茲（通俗科學講演第二冊二〇〇頁）一樣，認勢力保存法則，應用於有生物，亦有效力。實際，有許多隨便的唯物論者，他們從不認識這些論理結果，就我們所舉的例說，他們亦決不要在『內容』及『意義』這樣的辭句上逃避，但不適當瞭解一件事物的，亦就是他們。然憂懼這極端，而在人類的場合，混視勢力保存法則的妥當性的人，亦有些是徹底的研究者和有聰明頭腦的人。所以，唯物論之通俗的論駁，似乎以下面那樣的例為根據，亦甚覺動聽：即『如果機械世界觀是真實的，則在此引起的結果全部，必須從透入眼中的光波及腦中已有的緊張力生出。但這是不可信的，所以……』——然若我們考慮一下生理心理學的原理，這不可信的程度並沒有這樣大。

我們不僅有『光波』一般在我們面前，且有字母的特殊形式與排置在我們面前。這樣的印象系列，在讀之際，一部分經視神經，但一部分經眼筋肉的運動中樞（依聯想系統的纖維）而作用及於言語中樞。此處，喚起了有『意義』的字句。從生理學方面說，這有什麼意思呢？不外是一羣細胞與神經被刺激起來了，那有非常多的傳導，傳到大腦皮質部的其他部分。很活潑的聯想過程擴佈了，使全腦處於活潑的興奮狀態中，同時，『無意義』的字句（這種字句，沒有或僅稍有舊而強固的傳導交通，可通到腦髓的其他部分），却不能這麼辦。跳起來那等等結果，就是從這『目的論的』機構生出來的了。我們知道，切去了頭的蛙，亦有這種機構在作用。我們當然不要在此說明物理的過程，祇要對那些讀者（與謝特爾同樣認此事『分明』不是這樣的讀者）暗示，這有說明的可能。勢力保存原理的眞基礎，是按照一個隨處被人一貫應用的見解，作爲現象界的關聯原則，它有公理的性质。但『唯物論的論駁』一部分是由更深的認識論的源泉引出，一部分關於我們的例解，却是由我們對杜·波以·勒伊蒙自然知識界限所已說的議論造出。參看下卷第二篇第一章。〔四〇〕『教學心理學的基礎，赫爾巴特與特羅比希的根本謬誤的證明，』杜以斯堡一八六五年。科納利亞斯（Ornolius）曾在實驗哲學雜誌卷六第三期，試作論駁，其言雖近於武斷，但實無須乎再抗議。理由與反對理由的平靜的比較，很可說明教學心理學的不能支持。——維特斯坦（Wittstein）曾試以教學心理學建設在一個新基礎，把我所指摘的赫爾巴特的基礎謬誤避免了，但同時却引出了與赫爾巴特完全不同的結果。我們很易知道，嚴密地形上學地演繹原理之要求，一旦放棄，則按方法論說，決不會有提出這樣一種理論的機會。〔四一〕『赫爾巴特科學的心理學卷一第四四頁。』近頃我們得見卡魯斯的心理學史，那無疑是一本有益的书物，然在精神上，以詩萊爾馬哈道德學批判爲根據

的心理學批判，還更爲我們所希望。〔四二〕布森塔諾（Brentano）經驗觀的心理學，萊比錫一八七四年卷一第十三頁可以參照。〔四三〕『內官』的學說，是以亞里斯多德（心論卷三第二章）關於知覺之知覺的議論爲根據。那由格倫發展了，格倫分別三種內官：想像（*phantasia*）、認識（*gnothike*）及記憶（*mnemoteknia*）。它們的任務，在於瞭解外官所供給的材料，以意識認識之（格倫的想像，與經院學者的共同感官 *Sensus Communis* 相應），依結合與分離，而從此得到其他的認識（認識，）並保存這種認識，依回憶再與於意識（記憶。）此三器官，被認爲存於前頭，中頭，後頭的特殊大腦器官中。在此三者之上，爲理性，其性質根本是不同的。這種學說一直支配到笛卡兒的時候（參看梅倫克登心理學『論內部感官』章。）笛卡兒才拋棄格倫的基礎，建立一種全新的區別，但這種區別，後來往往與內官外官的傳說相混同。按照笛卡兒，感官祇以純物體的事物模寫與於大腦，而知覺這種模本的，乃是心。這種不可信的素樸的擬人說，不過以人寄於人之中，而以這樣素樸的一種抽象相連結——大腦中事物之有體的圖象，是有廣延性的；但心中事物的知覺，却是廣義的思維（*Cogitare*）的一種作用，即無廣延性的存在者之無廣延性的作用。如是，本來充滿我們意識中的表象對象，遂在任意的不合理的方法上，與表象作用相分離。但以此，近世哲學上的絕對非感能的非空間的思維，遂第一次成了可能的，（對於這空想，巴克萊曾作最尖銳的反對，）而心的『表象』亦隨便爲人所談論，似乎其中亦有內容——唯一的本質的事物。但心的非空間性一經肯定，表象遂又再被認爲是表象作用，即當與表象對象相分離時，被認爲是純粹的虛無。於是，萊布尼茲分別感能的知覺（在笛卡兒，*Perceptio* 是指心的知覺）與統覺（*Apperception*）——心對於對象之意識的把握。雖然萊布尼茲在此並不關心到內官學說，但這種區別，却傳統地

與內官外官相融合。但在沃爾夫，比爾遜格（Bilfinger）及他的有名的繼承者，這學說却不曾被討論。沃爾夫祇在『合理的心
理學』中，談到感官之內的及外的『銳敏』（Acumen），其意謂，感能的知覺能力，依內的及外的原因而銳敏；因而，這種區別完
全屬於不同的種類。——退吞斯（Tatars）在一七七七年出版的人性哲學觀第一卷四五頁，嘆息沃爾夫不應用內官的概念。
他，很像洛克分別感覺與反省一樣，稱『我們自己所有的，我們內部變化所生的，我們的活動與能力所生的』表象，為『內官的
表象』。康德所以應用『內官』一辭的理由，與傳統心理學傳統論理學得如此廣如此深影響於他的體系的理由，是相同的；即，他
相信，舊的且在某點已經證明的概念網，可以為他所不得不考究的現象的完全性，提出一種保障。在他，主要的事情，不是傳統的
理論，祇是傳統的區分。這情形，可從他的定義的自由，一部分亦可從他的定義的謹慎而見。他的定義，隨處均儘可能不為傳統的
概念所束縛，其目的祇在準確地區劃事情，決不是不必要地加以豫斷。——按照柯亨康德經驗學說第十章第一六四頁以下，康
德所以採納內官一辭，乃因要駁斥『實質的觀念論』（Materialien Idealismus），因要在這種學說取得主要支點的範圍
內，駁斥『實質的觀念論』，並使靈魂實質的武斷，失去最主要的根據。康德明白說，只有兩條路。不是不假定任何內官，便是主觀
（內官對象）亦像外官對象一樣是現象。康德究竟如何進向健全的心理學而以『能力』還元為過程，我們不要在此決定。無論
如何，『內官』假定的直接結果，總是不利的，容易誤會的。在此我們又須指出，時間之先驗的演繹，（那與『內官』說有關，）並
沒有空間之先驗的演繹那樣有明證；那很容易教人發生非常的疑問。『四四』在此我們很高興承認，所謂『內的』現象的
觀察，最近已有大進步，而在這範圍內，不僅生理學者，即努力復興經驗心理學的人，亦會有頗好的成就。例如斯東夫（Stumpf）

關於面的表象之精細研究（論空間表象之心理起源萊比錫一八七三年第一章，比較更少成就的，是第二章關於深的表象之研究。）但很容易知道，抽象地說，這手續是和外的觀察一樣。這種『自我觀察』亦含有想像作用，而想像作用却與外的知覺的作用有極密切的關係。——布霖塔諾經驗觀的心理學卷一萊比錫一八七四年，對於我們對伏特拉格式自我觀察所下的批判，完全同意。但他以為（第四一頁），我為這範圍的混亂所誘，致不當地否定內的知覺，即內官（參看前註。）我們決不能直接向心理過程注意，故亦不能觀察它們。但我們可以『知覺』它們；這種知覺，又可依記憶之助，而受較正確的研究。按照布霖塔諾的意思，與外的知覺相反對的『內的知覺』的對象，乃是『心理的現象』而心理的現象與物理的現象之區別，乃以『志向的內在』——即對某種作為對象的事物之關係——為標準（第一二七頁。）因此，布霖塔諾不僅把感官所與於我們的現象，列在物理現象中，即構想的圖象，亦被列在物理現象中。反之，當作表象作用的表象，便是心理的（第一〇三頁以下。）他於是像笛卡兒一樣（參看前註），在物理的與心理的之間，獲得了一種確實的區別，但亦即在此包含一種危險，弄得不好，就會把錯覺，當作全體系的基礎。我們不能從表象的內容，分開表象的作用，這一點我們已在前註說明了。但關於情緒又如何呢？例如，照布霖塔諾的意思，怒是一種心理現象，因其與一個對象有關係。但在怒中我們能知覺什麼，以記憶為助又可觀察什麼呢？祇是感覺的徵候。而在此，知覺又與普通的外的知覺，完全類似。怒之精神要素，存於此等徵候之方法、度量、連合與秩序中，非存於可以特別知覺可以引離的過程中。〔四五〕夏勒心理學淮瑪爾一八六〇年第十七頁。〔四六〕再，在這範圍內，自第一版以來，亦獲得了若干極可贊成的見解。一方面，我們有貝特（Beard）的實驗，實驗水蚤的光的感覺，那似乎證明了，惹起光的感覺的光線，在這種動物的場合，是同

在人的場合一樣，（巴黎學士院一六六九年八月二日報告）他方面，愛李爾（Biner）及謝布爾（Schöhl）（顯微鏡的解剖記錄卷七第三册，自然研究卷二第二六號）又曾研究土龍的鼻及二十日鼠的內耳之觸覺器官，在此處，觸覺器官既異常豐富，所以我們必須假設，所謂觸覺的動作與感覺的種類皆不相同。精密的實驗依然缺少，而在他方面，對於我們久已知道（按照斯巴倫詹尼 Spallanzani 的實驗）的『半盲感官』（Fledermansinos），我們依然須有生理學的解剖學的說明。因吾之振動而動的蟹甲表面的毛（漢生十脚類聽覺論萊比錫一八六三年，黑爾模浩爾茲音覺論第三版一八七〇年三三四頁以下）及小魚與無殼的雙棲動物表皮的神經毛（按照蘇爾茲，見密勒爾的記錄，一八六一年七五九頁），其所起感覺，也許和我們的全然不同。——參看馮德生理的心理學第一版三四二頁註一。〔四七〕參看古士茅（Kusmann）關於初生兒心理生活的研究萊比錫一八五九年。〔四八〕巴斯吞歷史上的人類萊比錫一八六〇年第三卷，比較心理學的貢獻柏林一八六八年；人類學的研究傑拿一八七一年。——巴斯吞主要的是在他所著『人類的常識』（柏林一八六八年）一書中，對達爾文主義，提出一種粗疏的誇張的反對論，但這並不影響及他的主要思想的價值，其說曰：要說明各民族精神狀態，尤其是他們的神話傳說之類，似與其說他們是由共同的原始民族引出，不如說他們有相同的心理素質，那必然會引出相同的迷信與傳說。〔四九〕多模厲希心理狀態；其對身體疾病之有機媒介與影響傑拿一八四九年。〔五〇〕在我的心理學講義上，我常常介紹這種實驗，因而益益相信這種實驗是確實可信的，是有教訓價值的。〔五一〕參看薩克森王立科學會的報告論文及哲學歷史部一八六六年五月二十六日刊行論文七六頁以下，一八七一年七月一日刊行論文一頁以下。特羅比希在這些先鋒的研究上，不僅提供了一個優

良的例，說明數學的方法如何可應用於言語學，且提供了心理學上重要的證明，證明在言語及詩上，有一種規則性，至若這種規則性如何產生，作者個人是毫無意識的。主觀方面的技量、感情、趣味，從客觀方面看，似乎是依從一定法則的創造衝動。因此，對於許多韻律上的『法則』，投下了一點全新的光明，但這些法則，是自里希爾研究蒲洛達士以來，就已經在拉丁詩人之中發現了。向被認為意識的規則者，現已自行表明，不過是無意識地作用着的自然法則。〔五二〕參看斯賓塞心理學原理第二版，倫敦一八

七〇年至一八七二年。——培因感官與知力第二版倫敦一八六四年——情緒與意志第二版倫敦一八六五年；國際文庫第二

卷，精神與肉體；其相互關係之理論來比錫一八七四年。〔五三〕約翰生博士現代英國心理學者空間表象的導出，哲學月報第

九卷一八七三年一月一日四三頁以下。——斯東夫論空間表象之心理的起源來比錫一八七三年。〔五四〕斯賓塞心理學原

理第二版卷一第一四四頁，第五六章，就其主觀方面說，心理學是一完全獨異的科學，不依存於任何其他科學，亦與一切其他

科學全相反。〕〔五五〕培因精神與肉體第四六頁。『溫度增十度，增二十度，或增三十度，感情隨之將生一定的變化，快適或苦

痛亦一樣向上增加。所以，對每一類關係，都有酒、香、音、光之感覺的等價物。〕〔五六〕前書第五八頁以下。〔五七〕近頃已有入

（例如斯東夫，布霖塔諾等人）試要從心理學將『無意識的』或『潛在的』表象除去。如果爲此目的而採用陸宰的言論，那是沒有了不起的反對處，因他曾明白假定，表象與腦髓的機能相結合，即不惹起意識，亦會于預思想的經過。（醫學的心理學第四〇九頁第四一〇頁。）陸宰不以聯合歸於生理學，而以之歸於『形上學的心理學』，是不合理的，但一經仔細考察，這種不合理很容易就可揭去。反之，如果布霖塔諾要以意識中的但已忘記了的表象來說明一切，則布霖塔諾亦確乎有實質上的誤謬。布

霖塔諾反駁莫德士勒 (Mantley) 關於無意識精神作業之見解時，他所使用的不充分的方法，特別可資參考（經驗觀的心理學第一三八頁以下）。哥德曾說，異常的才能與尋常的才能祇有少許的差異。布霖塔諾就用哥德這句話來反駁天才之無意識的作業。但哥德却屢次明白說，藝術的創作是由無意識的過程而出。所以我們必須認他的證明極爲重要。關於天才思想家的稀有，沒有什麼可說，因爲創作的天才不一定是稀少的。在每一個藝術家，多少都可見出。——關於這問題，非謝爾所著意識一書（萊比錫一八七四年第六章）曾將各作家各藝術家的議論搜集。「五八」倫理的唯物論因人事統計與意志自由學說相反對，故認其爲特別的唯物論的科學。這是不確當的。要說明這點，可應用這種有意義的事實。即我們對於這問題所以有最良好的討究，尙須歸功於一個路德派的神學家，他要由這種經驗的基礎支持他的基督教倫理。此即歐亨根 (Oehring) 的人事統計，人類有機體道德生活運動合法則性之歸納的證明（歐蘭根一八六八年，第二版出於一八七四年）。——當然，人事統計，不是唯物論的，亦不是正統派的，路德派的。「五九」要使讀者不必再依賴其他補助手段，則此處所提議的諸點，有特別詳說的必要。但因在生理學綱要及黑爾模浩爾茲等的大論外，我們還有黑爾模浩爾茲的通俗演講（一八六四年至一八七一年）及馮德的生理的心理學（在那裏，這裏發生的一切問題，均有詳盡的說明），故這種特別的詳說，覺得更不需要。此外，參看菲克 (Fick) 的表象世界（吳爾茲堡一八七〇年）及勃勒爾 (Preyer) 的人的五官（萊比錫一八七〇年）。「六〇」初版說，這完全是沒有差別，現在我相信，並不是完全沒有差別。使所以如此相信的，特別是因爲新康德派常說精神的組織，好像那是喚起表象的個別事物。我覺得，認此精神的組織僅爲現象的物理的組織之超越的方面，即烏柏衛所常說的『大腦的物自體』不

僅就其自身說是較正確的，且亦較與康德的見解相合。此外，參看第一篇註二五。〔六一〕利希吞堡雜集，克里士士發行，卷二第三一頁四四頁。〔六二〕黑爾模浩爾茲生理的視學原理二九章六〇六頁以下及五九四頁。〔六三〕對於密勒爾，烏柏衛的理論，此處給與這樣的比較的教訓的價值。這種價值，並不因斯東夫（空間表象之心理起源）對投射說的最近轉向，而受影響。斯東夫似乎認我無條件贊成烏柏衛的理論，這是不對的；我在初版對於這諸種見地的差異，已有充分說明（不過沒有現在這樣充分罷了），而且，那又是我的見地在認識論上的必然結果。關於烏柏衛，斯東夫開始即假設他不曾觀察到，『表象某事物存於一個距離，』和『在這距離有某事物的表象』或『表象某事物存於這距離，』是有差別的。但烏柏衛決不能這樣隨便被考察，他的世界觀，其全體雖覺奇異，但各部分都會經深切考慮。『表象某事物存於一個距離，』有什麼意義呢？這問題正可說是他的心理學之出發點。因為烏柏衛覺得，這一句話是沒有意義的，除非距離亦是感官直觀到的。所以按照他的見解，祇有第二個命題是明晰的適當的；第一個命題乃以經院學派笛卡兒學派的錯覺（表象可與其內容分離）為根據。斯東夫處理烏柏衛暗箱平板圖的方法，以完全的誤解為基礎。平板的圖像，當然祇包括它的外部現象，而不包括被描繪的事物，正如我們從外部知覺一個人，決不能看見他的大腦。對於烏柏衛見解作公平解釋的人，不能認圖像與平板的真的『自我』完全合一。斯東夫的聰明大膽的演繹法，（認視覺表象原來是三度的），我們不要考察。他因要把深的知覺的問題簡單化，不說『我們之外，』而說『視事物於一個距離。』此非要對於投射問題的核心，作一個解決。他往往在二種距離間徘徊，其一是事物到我們的肉體之距離，其一是被表象的事物到被表象的肉體之距離。〔六四〕烏柏衛對於這種批判，曾於論理學以後諸版及哲學史綱要卷三第二七節，提出

答覆。關於時間的實在性，他說（參看梅爾刊行的論理學第四版第四節八五頁註）如果時間祇是直觀的形式，則以之移於其他事物上，便是不得當的，但時間乃是一種『心的實在』，因為像我們第四〇節所證明的那樣，我們必須恰如其原相，來理解直接對我們呈現的心的影像。但『理解』已經是一個新的心理過程，在這過程上，被理解的事物，不能保持不變。時間表象，似祇在這第二次心理構成上出現。在單純的全然自動的直觀上，那怕直觀的對象是行雲流水一樣自動的對象，我們亦不能見出少許時間的表象。但若我們執持這單純事實（即我們既常常表象時間，所以時間表象實在我們之中），則就這關係說，時間始和空間一樣，故類比於其他事物，是不能取得結論的，要取得結論，便須像康德一樣，以其比於這樣的事物，即知識設備與我們自己的知識設備相似的事物。——烏柏衛曾證明三度空間的超越的現實性，但他的證明，完全以這種斷言為根據，即對象之數學的知識，必須在自存世界度數與現象世界度數相同的限度內，才能在我們能用的尺度上（例如在天文學）成為可能的。烏柏衛亦不否認，就今這條件不會具備，現象之數學的秩序，仍有些是可能的。但在什麼尺度上，世界對於我們才是可理解的呢？天文學祇是一特殊場合，在其他條件下，有其他事物可為其代替。此外，就世界的可理解性言，什麼是我們可以要求的，我們並無絕對的標準；為此故，烏柏衛的見地，實隱含不當假定的謬誤。「六五」三度以上或三度以下的空間的表象是可想像的這一些話，是沿用初版的字樣，未有更改；從那時起曾惹人大大注意的黑爾模浩爾茲及里曼（Riemann）的數學哲學的思辨，乃出現在這段話出現之後。為避免見解的混淆起見，我們必須指出，本文祇說三度以下或三度以上的空間或似空間的直覺，有思惟的可能，尤其是後者，雖然三度以上的空間的直覺，實與我們所謂空間，毫無類似之處。所以薩幸近頃在論理學（萊比錫一八七四年第

二一七頁)上,爲反對濫用空間概念,以指示四度或五度的『論理遊戲』而發之激昂的非難,我們必須否認。陸季會嘆說,『我們必須提防這一切嘗試,那是科學的青面孔,以完全無用的述說來威脅普通的意識,並在概念的制限中,翦取權利。』他這樣說,實未免過甚。普通的意識,沒有這樣反對科學的權利;早就慣用最大膽的概括以求最好結果的數學家,尙更沒有這種權利。參看負數,不可公約數,虛數,及複合數,分數及負數的指數等等。——杜林(Düring)『力學原理』四四八頁以下的非難,雖依據著作者的明敏的實驗(『自然辨證法』柏林一八六五年),最先在『時間,空間,因果,及無限小』解折之論理分析(『柏林一八六一年』)那篇可注意的論文,依概念之批評,得從數學,除去『神祕的』要素,但其根據仍不充分。『神祕的』要素,在近世數學上是如此增加了,所以,批評二三概念,已經不夠。一切直觀與實在可能性的限界之綜合的破棄,能引出用在現實上依然完全正確的最單純公式這問題,必須在數學哲學上,當作一個全體來討論。杜林『自然辨證法』一六二頁一六三頁所說,未曾接觸真正的問題。——反之,像里布曼(『哲學月報』卷七第八册三三七頁以下論空間的現象性)那樣應用這些數學思辨,當作空間現象性的積極證明,又似近於輕率。因爲這些思辨,仍不過是一般空間概念(當中包括歐幾利德的空間,把它當作一個特殊形式)可思惟性之數學的發展。『六六』布霖塔諾『心理學』卷一第一四四頁,關於上面所講的盲點現象對於眼的干涉說,我未充分明白表示,我是否真要承認與意識干涉相似的『媒介過程』。但在我看,這事情是很明白的。這裏的問題是,歸納的大前提,是否是包攝的。意識的手續將說:若我常常有部分的現象 X_1, X_2, X_3, \dots 則在我前,必定有一個一致的面 X_1, X_2, X_3 。諸種現象是與件;所以這一致的面是存在的。相應的生理過程祇是,在習慣(依存於後獲的傳導路程)上,因 X_1, X_2, X_3 而在腦髓一部分引起的興奮,結

果往往是面的表象（即機械的條件，引出一種綜合，而成爲面的表象。） X_1 ， X_2 ， X_3 等現象出現了，立即會隨着發生具體情形下的面的表象。這就是說，『媒介』祇在於此，即，特殊的小前提，與已發展的大前提機構相接觸，從而結論——面的視見——自行出來。在我看，決不會在任何其他的推理過程中，發生任何其他的『媒介』——除非我們把中名辭即大前提的探求，包括在推理過程中。但在我們面前的場合，當然用不着探求中名辭。在這場合，兩個前提立依自然的必然，而逢在一起。對於黑爾模浩爾茲、佐爾奈奈等，亦曾有人下這種非難。即，從無意識的推理所作的說明是否是唯一可能的說明，我們不確實知道，而且，依聯想法則說明現象的嘗試，我們亦不應省去。對於這種非難之答覆是：『聯想之極便易極明白的說明，與無意識的推理之說明，並非全相矛盾。比方說，用上面的例，如果有 X_1 ， X_2 ， X_3 諸種現象，面的影像必定會依聯想法則而成，即可知，此種影像必常常與此諸種現象相結合，且與歸納的大前提（那包攝新的特殊場合）的存在爲同一。且首尾一貫的聯想心理學，甚至以聯想，說明普通的意識的推論！更精確的自然研究，不願用這種說明方法，是很自然的，因爲老實說，那全然不是說明，祇是必要的說明之補替。』〔六七〕

參看洛幾丹斯基知識之獨立價值維因一八六九年第三五頁。

第四篇 倫理的唯物論與宗教

第一章 經濟學與利己主義的信條

像檢討自然科學一樣，我們還要深切地檢討經濟學及有關的諸種學科；但在這場合，我們是不自覺的，移入了實踐問題的範圍了，這種問題的解決，乃是我們的批判研究之結果。我們檢討一種科學，在它的學說上，我們僅發現了社會狀態的反映。我們正想知道，在現代，倫理的唯物論存於何處；我們發覺，那已發展成爲一個信條，連亞里士提卜斯及伊璧鳩魯亦不知道的信條。現代已以利己主義代替快樂；當哲學的唯物論者在倫理學上覺得動搖的時候，隨着經濟學，却發展了一種特別的利己主義理論，那比近時任何其他要素，都更有唯物論的性質。

這種現象的根柢，溯源於康德及法蘭西革命前的時代。在意大利，在荷蘭，在法蘭西，新世紀的研究精神，早已把商業，國民交通，賦稅及支出的影響，全國民幸福或貧困的根源，放在理論的檢討之下；但祇在英吉利，經濟學說才隨工業及世界貿易的繁榮，發展成爲一種科學。亞當斯密 (Adam Smith) 著道德理論僅獲得相當的讚賞，他是由國富論博得最大的名譽。在他看，同情與利害是人類行爲的兩大動機。他由同情引出個人的一切德性和社會的一切福利。但他由某種技巧的方法發現正義以後，他就認

此爲國家及社會之真基礎。社會各成員間的好意，相互幸福的友誼的關切，是美事，但是，就令缺少這些，國家亦不會滅亡。正義却不能缺少；共同團體是與正義共存亡的。在不犯正義的限度內，道德理論允許每一個人在追求財富與榮譽的努力上，竭全力以壓倒自己的競爭者。而在國富論中，他又充分確立這樣的公理，即，各個人追求自身利益，同時即是促進全體利益。政府所要行的，祇是維持利益競爭的可能自由。「」從這些原理出發，他把利害的作用，供求的關係，還元作若干規則，那在今日仍不失爲重要的規則。但在亞當斯密，這利害的市場，決不是生活的全體，祇是生活上一個重要的方面。他的後繼者，却忘記了別一方面，而以市場規則混同於生活規則，甚至混同於人性的根本法則。這個缺陷，固然把交易的全部問題非常單純化，從而使經濟學取得嚴密的科學性，但這種單純化，不過認人純然是自利的，能完全認識一己的利害關係，不爲任何其他的感覺所妨礙。

如果這些假定，其目的在想像一個最單純的可能事例，冀使社會交通的理論，有精確的形式，而公然明白地敘述出來，那實際是無可反對。其他科學，亦正賴這種抽象，從全部的有多樣關聯的現實抽象，來取得精確的性質。我們決不能擁抱自然影響的無限。我們使它精確，它方對我們爲精確。一切絕對的真理都是錯誤的；反之，關係却可以是正確的。實則，在知識的進步上，最重要的便是相對的真理。這種命題，固祇在任意假定的基礎上是真的，且在一種仔細規定的意義上，與全體的現實相異。但這種命題，比

要以一擊儘可能攻破事物本質的命題，當更能永續的促進我們的識見，因為後一類的命題，必定會引起許多不可避免的、其影響尙未被知道的謬誤。

幾何學的線與面，在自然之中雖不存在，現實事物的量雖幾乎常常不能測度，但幾何學即以其單純的線、面、體，助我們前進。同樣，抽象的經濟學亦幫助我們前進，雖然在實際上，沒有人全然依從打算的利己主義衝動，而不爲其他特性所引出的感情與影響所阻礙。當然，利己主義經濟學上的抽象，比在任何其他科學上，都更剛強，因為情性與習慣的反對習慣，同情與協同精神的反對影響，都是極重要的。但若意識中記着這是抽象，則抽象儘可大膽進行。因為，我們如果知道，我們所假定的利己主義社會內的活潑原子，怎樣必須根據我們的假定來活動，我們就不僅有了一幅毫不自相矛盾的虛構圖，且對於人間本質及要素的一面，有了精確的知識，而這一面，在社會，尤其在商業貿易上，是有極重要的作用的。至少我們可以知道，在活動條件恰與假設相符合（雖然實際情形決不會完全是這樣）^{（三）}的限度內，人們將會怎樣自處。

經濟學範圍內的唯物論，即是將這種抽象混同於現實。這種混同，是在物質利害關係非常支配的影響下發生的。英吉利經濟學擁護者，大都從完全實踐的見地出發。這所謂「實踐的」並不是古時希臘人所說的意思。在古時希臘人看來，特別值得這個尊稱的，是熱烈的以道德動機及政治動機爲動機

的行爲。此等時代的性質，使人們在個人利害上，尋覓行爲的真目的。經濟學上的『實踐的』見地，乃是這樣一種人的見地，這種人把自己的利害關係置於第一位，從而豫想其他各人亦是這樣。但這時期的大興味，已不復像古代一樣是直接地享樂，而是資本蓄積。

非難我們這時代的，常以享樂欲爲口實。實則，在文明史的比較研究下，最足爲我們這時代的特徵的，乃是現代工業主人的勞動欲及現代工業奴隸的勞動必要。在輕躁的快樂中，那喧噪的無意義的喜歡，祇是過度的慘酷的野獸般的工作之結果，蓋因精神在賺錢事業的不絕追逐中，將失去更純潔更高尚更平靜的享樂能力。因此，在享樂的場合，亦像在賺錢的場合那樣，不自覺地陷於焦忙。快樂由其費用來測量，似乎是義務一樣，在指定的時日進行。這種事態顯然不是健全的，且不能永久存在；但現工作時代，顯然完成了非常的功績，那在未來，或可用以更高尚的文化的成果，普及於最廣的範圍。伊璧鳩魯、亞里士提卜斯的開化的精神的享樂，有其黑暗面，即，自足的局限於狹隘的友人範圍，甚至自足的局限於自我一個人。但這種情形，在我們今日，即在最有資產的利己主義者間，亦不常見，以這種情形爲基礎的哲學，亦決不能獲得一般的意義。積集享樂的手段，不以此手段用於享樂，而以大部分用於賺錢，這正是我們這時代的主要的性質。如果已獲有相當錢財資產的人，即從營業的生活隱退，而以其餘暇獻於公事，獻於藝術與生活，獻於文化的人生享樂，不徒事花費，不僅這一些人將可度更美的更有價值的生

活，且亦將取得充分的物質基礎，以永遠維持更高尙的文化及其一切要求，並使我們現代的歷史時代，比古典的古代，有更高尙的內容。是的，這樣從商業取出的資本部分，必較最無意義的奢侈所取出的資本部分更大；也許，這種文化亦祇真有利於一小部分民衆。但現在大多數民衆亦就够苦。設機械的鉅大勢力及人手由分工而無限完成的業績，掃數用以使每一個人都有適當生活所必需的資料，每一個人都有進一步發展精神所必需的閑暇與手段，那就在現今，也似乎可以把文化的幸福，分佈於一切階級，不致妨害人類的精神任務；但迄至今日，這還不是時代的傾向。勢力依勢力而生出，新機械不絕設計了，新交通機關不絕發明了，這是真的；有資財的資本家，不息活動在創造，而非在尊貴的閑暇中，享用勞苦的結果，這亦是真的；但這種不絕增加的活動，其直接目的，不在公共幸福的增進。而在精神享樂能力缺少的地方，却發覺了一種欲望，其增加，常較其滿足手段的增加，更爲迅速。

我們這時代的倫理的唯物論，有一個得意的命題，即在有滿足此等欲望的充分手段時，人愈多欲望，便愈是幸福。一切古代的見解，恰與此相反。狄奧格奈斯（Diogenes）固不必說，即伊壁鳩魯亦要在欲望的解脫上，尋求幸福，雖然前者以欲望解脫爲主點，後者以幸福爲主點。當然，現在民衆生活的更精確的認識，尤其是死亡疾病的統計，會攻破貧者安樂康健，富者憂鬱衰弱的古寓言。我們以死亡表的大小，測量世間貨物的價值。我們又發覺了，帝王的懸念，決不像饑寒及窒息的住所那樣有害於健康。但在他

方面，科學的進步，又許我們全然違反這唯物論的命題，作一種蓋然的推論。文明史告訴我們，在古代，國王睡於泥壁的宮殿中，騎馬旅行於遠方，而以燻製的豚肉、麵包、麥酒爲朝食，而在現代，他們却坐美麗的特別花車飛巡於歐羅巴，在各處都有各處的產物供他們使用。但古代君王在古時人眼裏的幸福，正不下於現代君王在現代人眼裏的幸福。依照精神物理學的比論，個人幸福的感覺也許和感官的感覺同樣是相對的。被知覺的，祇是差別；被感覺的，祇是增加，這是以既存的標準來測量的。三 實際，任何有理性的人，亦不相信布魯悉的名劍的物理構造，會比能悅目的但比較價值更小的其他裝飾品，更能增加佩帶者的幸福。但這種名劍的所有，依然是一種欲望；其不可能，依然可生出非常的煩惱；其突遭遺失，且可使人流淚。在這裏，有最重要作用的，分明是比較，是欲望上求勝的鬥爭。由此，可知至少有一種欲望，即勝於他人的欲望，可增至無限；在這場合，一個人幸福，必致於使他人覺得損失。由此，又可知貨物生產及貨物生產手段的不絕增加，儘可不在本質上提高任何人的享樂，儘可不使勞動羣衆多取得一點有價值生活所最必需的物品。因缺乏共同感情及貪欲過度之故，一切能滿足此種欲望者的此種欲望，會非常增加。這種情形，實際已成爲我們現代的特徵。大多數國家商工業的統計，都無可駁斥地說明了，權力與財富正有非常的增加，勞動階級的狀況未嘗表示任何斷然的進步，但有產階級獲利的焦心與熱望，仍不稍稍和緩。實際，我們不是爲享樂而生活，乃爲勞動及欲望而生活；而在此等欲望中，貪欲既佔如此

優勢，所以一切真實的永續的進步，一切有利於人民大眾的進步，都消滅了，或僅偶然發生。

如果我們想到，遲早會依某種方法，自然發生一種變革的精神趨向，而貨物生產力却大抵會依然不受損害，我們便可把這本身極不討人喜歡的事實，放在一種可以寬宥的見地下。古典文化引為基礎的見解——即，有一個標準在一切事物上都是最健全的；享樂不依存於滿足的欲望之數額，亦不依存於滿足欲望的困難，乃依存於欲望所由而生起所由而滿足的形式，此殆如物體的美，不受制約於質料的多寡，而受制約於數學的線是否合式——將再行確立。這種思想革命，將由倫理的唯物論，導向形式主義或理想主義。但過盛的貪欲不除去，這種變革必不可想像。共同感情不非常振興，這種變革亦必不能發生。

迄至今日，經濟學尚不會努力把貨物的分配，還元為正當的原則。在這方面，經濟學寧可把勞資關係所生的結果，看作是與件，僅要研究最大可能量貨物如何生產的問題。這種唯物論的見解，與利己主義的承認，貪欲的辯護或曲飾，完全融合。嘗有人要說明，利己主義的不息的努力，會引起一種進步，而在某程度內，這種進步往往會改良最受壓迫的民衆階級的狀況；彼此比較（這在富人之間，有非常大的作用）的重要，是被忘記了。不問是怎樣不適合，人們仍夢想一種豫定的調和，即，每一個人毫無顧忌的追求自身利益，即可生出於人民全體最適合的結果。這，在今日，辯護者雖大體含有罪過意識，但在經濟

學最初形成的時候，人們都坦白承認是如此。要由利己努力之協合而引出全體之幸福，乃前世紀之一般行爲。要駁斥孟德維爾（Mandeville）密蜂寓言（一七二三年）中的誇張，是很容易的，但惡害有助於一般幸福的原理，在某程度內是一個祕密的啓蒙信條，這雖不常被入明白敘述，但決不被人遺忘。

〔四〕而這原理，在經濟學內，又比在任何範圍內，更有真理的外觀。愛爾法修（Helvetius）的詭辯，雖蒙有修辭學的光澤的外衣，仍易於看破；以自愛的原理，說明愛祖國，爲隣人犧牲，及勇敢那諸種德，必歸失敗，因自然悟性與科學批判，一致反對這樣的說明。但在經濟學上，情形却是不同。自始以來，其趨勢即要促進民衆的物質幸福。全體進步祇是一切個人進步的總和的假設，似乎是很自然的。個人——一切時代商人的經驗，似乎都明白證明了這點——祇有不顧一切去追求自己的利益，才能得到物質的繁榮；財力所及，在其他範圍行德好了！

如果經濟學自始祇因要暫時由其他動機抽象，以獲得一種假設的精確的（在假設的範圍內）科學，作爲充分認識的前階，則可非難的唯物論是否存在於這範圍，便不成問題。但情形並不如此。日常生活上商人牟利的實際格言，整批移入國家了。國家物質進步的問題與倫理的問題，早已在市民的商賈關係上，彼此分離了，現在又在經濟學上分離。人們不復顧慮財產關係的形式，祇顧慮貨物的數量與商業價值。人們不問，如果人祇是利己的，他將會怎樣行爲；却問，在利己主義單獨支配的範圍，他會怎樣

行爲。前一問題是精確理論家的問題；後一問題，是通俗實行的問題，那在經濟學的範圍，比在任何其他範圍，都更窒息的學問。

一個特別生活範圍供我們追求利益，別一個生活範圍供我們行德的思想，依然是皮毛的自由主義所寵愛的一種思想。有一些流傳甚廣的通俗著作，例如舒爾茲（Schulze）的勞動者問答，還公然宣講這種思想。「吾」這已轉化成爲一種本務論，那在日常生活上，比在文學上，更常有敘述。不以法律的嚴峻（如果必要）向債務人索欠者，必定是在此種事件上可以麻麻糊糊的富人，不然，必致受最激烈的非難。這種非難，不僅以他的智力，他的性格上的弱點，他的過度的慈悲心爲對象，而且以他的道德爲對象。不適當照顧自身利益的人，是輕躁的不識事的人；如果他有妻兒，那末，即令妻兒不缺什麼，他亦會成爲沒有良心的父親。損害私人財產以能力獻於公衆福利的人，亦是這樣被人看待。固然，設此種舉動能特別成功，則無論成功之理由是偶然或是自己的能力，他都會博得一般的讚賞；但在民衆及宿命論者未敘述這種神的判斷以前，通俗的判斷依然成立。那非難科學研究者，非難政治家，亦非難詩人與藝術家。並且，宗教上的煽動者，亦須有如下的條件，才會被人承認；例如建立一個教堂，或設立一個會而身任董事，或取得教會的尊稱。若徒犧牲位置於自己的確信，而無報酬可望，他決不會爲人所恭維。

在此，我們分明祇要標出大多數有產階級的心意，但這種心意，因會發展成爲日常生活上的信條，

所以人格上有更高尙的衝動的人，亦不免受其影響。在我們能更精密地決定這利己主義信條的價值以前，我們必須依前篇所得的根本見解，來考察自然的利己主義之根源，及相反的衝動之起源。

如果我們自己的身體，果然像其他一切一樣，祇是我們的表象圖之一，從而，如果我們所見的我們的同胞，果然像我們周圍的全部自然一樣，在一定的意義上，祇是我們自己的存在之部分，利己主義究從何處發生呢？顯明地，第一，是從這種事實生出，即，苦痛與快樂的表象，我們的衝動與欲望，大部分都與我們的身體及其運動的圖象相融合。身體於是成了現象界的中心點；這一種關係，亦在彼岸的事物性質上有其基礎，這是我們可以斷然假定的。

我們不要再就這點尋根究底，我們須先指出，快與不快的一切表象，都不和我們的身體發生直接關係。更纖細的感能快樂，尤其是美的快感，都不與身體的表象圖融合，僅與事物的表象圖融合。祇有閉着眺望美景的眼，我們才意識到這些對象和我們的身體的關係。關於直觀之沈潛與冥想之埋頭，詩人的說話，是在生理學心理學方面，比所謂科學考察的普通的投射說（*Projectionslehre*），更正確得多。所以，屢致過度的感能快樂，對於自我的沈潛（*Aufgehen in Ich*）恰好形成了一種自然的均勢，那必須以反省為媒介，才能再對利己主義提供滋養。

依人間世界的考察及其現象與問題的沈潛而生的道德發展，遙為重要。事物是作為我們自身的

存在的一部分，依感官而示於我們。在這種事物內的沈潛，乃道德上不可滅且有保存價值的一切事物之自然萌芽。亞當斯密認道德以同情爲基礎，即朦朧的有這樣的見解。但他的命題太狹隘了。在根本上，他常常要按照我們自己所感覺的，由痛苦或快樂的記憶或想像圖，來說明我們的同胞的姿態與運動。但在這裏，他仍隱隱說到了利己的動機，（那不過第二義的間接的在合作。）然若默默地連續地以我們的意識，移入人類現象界的對象中，道德高上的真源便形成了，利己主義的優勢便除去了。

讀者根據以上的暗示，自然會明瞭，同樣的文明進步，怎樣會在成熟時期生出道德與藝術，促成利己性的制馭，人類同情心的發展，及共同目的的優勢。一句話，在此有自然的道德進步。

巴克爾 (Buckle) 在其名著英國文明史中，會運用一種不準確的見地，證明道德的現實進步，和文明一般的進步一樣，在本質上依存於理智的發展。如果自印度吠陀經著作的時期到現在，道德的基本原則，果然是始終未曾發生本質的變化，我們可同樣說，論理的基本原則亦同樣未曾變化。但我們儘可說，自不可知的太古以來，認識的根本原則是始終未有變化，而其在現代所以能有更完全的應用，則當歸因於本質上的道德的理由。古代人所以自由地獨立地思考，而以一定量的知識爲滿足，更不着重知識一方面的進步，更着重人格的完成，就以道德上的性質爲原由。中世紀所以立權威，從權威，而以傳統的公式限制自由的研究，亦以道德上的性質爲原由。近代之初哥白尼，居伯特 (Gilbert)，哈威 (Har-

Key), 克蒲勒, 及威塞里亞士 (Vesalius), 所以這樣自制這樣剛氣地追求自己的目標, 亦由道德的性質。不, 甚至在基督教的道德原則與研究者的方法之間, 亦表示了一種類似。科學家所懇切要求的, 便是去所好惡, 解脫周圍的意見, 專心致志於對象。我們可說, 最偉大的科學家, 為要創造一種新生活, 而與自然之表白的聲音相交通, 雖犧牲生命, 犧牲世界, 亦所不惜。但在此處我們不要再進一步敘述這種思想。對於巴克爾的片面的見解, 已敘述一個對照。實際, 知識進步本質上既不是道德進步的結果, 道德進步亦不是知識進步的結果。二者由同一的根源生出, 即對象之內的沈潛 (Der Verhiefung in das object), 全現象世界之愛的把握, 調和地形成現象世界之自然的傾向。

我們的世界圖的調和, 漸漸對混亂無章之衝動及更激烈的快與不快之感覺, 取得優勢。我們的道德進步, 即以這種事實為基礎。同樣, 道德理想的進步, 亦以這種事實為基礎。人們即按道德理想, 以形成他們的世界。巴克爾從一個可變的——知識的——要素和一個不變的——道德的——要素, 引出文明的進步, 是再錯誤也沒有的。康德固曾說, 自古代以來, 道德哲學未有進步; 但關於論理學, 他還更是這樣說。而且這種議論, 對於影響全時代的道德理想的進步, 亦沒有多少關係。古代人的德的概念, 和基督教的德的概念, 有天淵之別! 避不正與忍不正, 尊敬美與輕蔑美, 服務於社會與逃避社會, 不僅是同一道德原理的相反傾向的偶然特徵, 而且是從絕不相同且根本不相同的道德原理所生出的反對。自古代

人的見地看，基督教完全是不道德的，倘非當這些新奇原則出現時，古代的道德理想已在崩潰，那就更是如此。現在，似乎有一種同樣的道德理想的潰崩正在進行，而為一種新的更高尚的見地準備。這情形使我們更難說明，經濟學及市民交際原則上的利己主義的信條，究有怎樣的位置；但同時又覺得這種說明更加有意義。

一看，這利己主義的信條，似乎註定了是代替基督教根本原則的新道德原理。前世紀的啓蒙，本祇以物理的唯物論來賣俏，今又採納倫理的唯物論。物質利益的發展，與古時教會勢力的瓦解，攜手而至。自然科學的發展，在此處有破壞作用，在彼處有建設作用；但偕着物質利益的建設，一步一步地，經濟學的學說發展了，而隨着經濟學的發展，利己主義的信條亦在發展。似乎，對基督教傳統形式有破壞作用，對現代物質繁榮有積極作用的，本是一個原理；似乎，利己主義的原理，是分解的酵母，同時又是新創造的酵母。

我們已於上講過，在經濟學範圍內，利己主義外表上似有更高的權利。如果沒有無聊的詭辯，即不能從這原理建立愛祖國及自我犧牲那諸種德，則放棄這諸種德，也許完全是可能的。我們且暫同意於這種思想，即，個人利益的追求，在將來也許會成爲人類行爲的唯一動機；（但福祿特爾及愛爾法修宜稱早已如此，並否認在自愛心以外沒有人類行爲的動機，無論如何都是錯誤的。）說這種原理——和

孟德維爾原理極不同的原理！——可不從墮落，而從道德的理智的進步生出，至少不是先天便是不可思考的。這一點，必須有最正確最公平的檢討，決不能依照先入的成見來解決。爲要避免誤解起見，我們立即要以問題的最奇警的方面，投在正當的光明面前。我們可以承認，理智的進步，可使利己主義成爲更一般，更無害，甚至更有用；但是，在道德進步的全本質是使我們超越自我而趨向一般時，如何道德進步（我們論巴克爾時所着重的那種意義的道德進步），亦可助利己主義成爲一般原理呢？

這問題的答覆，一舉將經濟學最流行理論的結果，提示在我們面前了。

對全體的有意的照顧最少，個人追求自身利益的行爲最不受干涉，即於全體的利益最爲合宜；如果真是這樣，則在實際生活上專門追求自身利益，便是

(一) 熟慮的結果；或是
(二) 一種主要的德了。

爲隣人而犧牲的諸種衝動之壓制，將成爲自制心的最本質的部分。試一考察，大全體的機構的調和，即因我們有曾一度被譽爲高尚、適宜、利他、及義俠的心情，而被擾亂，這種自制心的作用，實很明白。因專心於對象而生的同情心，將因專心於較大的對象，專心於全人類世界的爲調和的利己主義所喚起的機構，而被廢止。

當問題一經明白提出，就會知道，問題的解決並不是這樣容易。誰不記得，因為他知道，施食於乞丐等於滋長貧困，譬如油可增加火焰，故常自制，不願施食於人？誰不記得，有許多使人幸福的嘗試，結果使世界蒙受災禍，而在各人照料自己的國家，財富與幸福將自行發展？同情和利己一樣可以引起誤謬，這是我們必須承認的。我們又須承認，對大全體的顧慮，會壓止許多為小全體或為個人犧牲而起的行動。我們固可反駁說，對大全體的顧慮，非利己主義，祇是利己主義的反面。但這種反駁，是很容易反駁的。

如果個人利益的調和說是真的；如果每個人祇為自己照料，社會就可得到最良結果；那麼，說追求自身利益時毫不浪費或損失時間於無益的反省，將於各個人最有利，亦必然是真的。素樸的利己主義者，將在一種無罪的状态中，不知不覺地行得其正；同情是道德的墮落；須想到大全體機構才能回到這素樸思想家坦然履行的德的人，祇是繞道——這又必然以人性為基礎——回到人類當初的出發處。利己主義固可依這方法，成為純淨的，溫和的，開明的；它固可由此習得更正當的獲取自身幸福的手段，但其原理，其本質，依然和初時相同。

利己主義信條所教的是否真理，經濟學片面發展自由貿易學說是否正當，這兩個問題，都由這問題來解決。即，利益自然調和的觀念，是否祇是空想。極端的自由貿易論者，毫不躊躇地，以其學說，建築在放任 (Laissez-faire) 的最高原則上。但他們不僅把這原則當作防衛的公理以反對不當的政治，且

把它當作這一個信條——各自照顧自己，一切利益的總和亦獲得最優良的照顧——的必然結果。當這信條根深蒂固足壓倒一切反對的考慮時，『國家』(Nation)一辭，會被解作文法上的空概念，一方面非難以軍艦保護海上貿易(古伯爾 Cooper 一八二六年)他方面認冒險者的流血掠奪祇是一種特別困難特別有利的工作(瑪克斯·威爾茲 Max Wirth) [K]，實無可怪。這兩種見解，是從同一的源泉引出；即純粹原子論的社會觀。按照這種社會觀，通常稱為道德的一切動機，都被除去，其恢復必致於自相矛盾。

我們會講過，純粹原子論的社會觀，因可使我們漸漸接近真理，確有其可辯護處，不過當作一個信條，那却是誤謬的。在這裏我們又須再聲明，利己主義的理論及一切利益自然調和的理論，其實際應用，曾在文明上引起大進步。開明的利己主義，不可否定地，像許多其他既存的原理一樣，是社會的一個調整原理 (Ordendes Prinzip)。我們即不認其有更高的意義，但至少在某過渡時期內，那也許是最健全的。自由貿易系統，對於文明民族的生產，曾給與驚人的衝動。投機，即令第一步是追求自身利益，但其結果，却確有大貢獻，而歐羅巴以交通工具，支配商業，給商業以更穩固更真實的性質，壓下利息率，擴張並鞏固信用，限制高利，使欺騙更不常見。中世封建制度對個人自由活動的障礙，漸漸除去了。任何國王，任何大臣，任何哲學家，任何慈善家，亦不能由犧牲的活動，好意的教訓，賢明的立法那種原理，生

出這樣的影響。自救貧稅設立——其設立，確乎是別一個原理的結果——以來，更慈善的制度及更徹底的改良，是從救貧稅率不致過高的願望出發，非從同情及較高義務的認識出發。不，我們甚至可以推測，與其用公共利益的熱心及愛的原理，來制止富者有力者的貪慾，反不如在數世紀間，以五次或六次流血的大革命，以恐怖制止他們，來得有效。

第一我們須說明，近時大進步的原由，不是利己主義本身，祇是任個人自由追求自身利益，反對以少數人的更強烈的利己主義，壓迫多數人的利己主義。自由競爭今日所代替的，不是昔時嚴父樣的干涉，祇是特權，剝削，主人與奴僕的對立。古時社會制度，任高尚的統治者發揮他們的好意，任著名的人民愛護者發揮睿智，亦曾有少數場合生出非常美麗的結果。我們祇要想起科爾伯特（Colbert）（保護論者卡勒 Carey 追繼他的成功活動，不是沒有理由。）我們常須記着，我們直到現在，還祇知道統治君王的利益與自由私人的利益的對立，不知道私己原理與共同原理的對立。但若回溯中世及古代共和國興盛的時代，我們即可在那裏看見興盛的共同感情，但要在這狹隘範圍內與現今比較，則似不可能。但就連這種不完全的比較，亦表示了現今流行的深切的不平聲，在各個人顧全公益而抑制利己主義的共同團體中，是聽不見的。

我們如要直接檢討利益調和說是否正當，則因要使問題簡單化起見，我們且先假設一個共和國，

在這共和國內，各個人有同等能力且在同一關係下活動，一切都盡他們的全力，儘可能來生產財富。當然，他們的勢力的一部分，將為全體生產財物，但仍有別一部分，將彼此互相阻礙。這種互相阻礙的廢除，在以下兩種方法下，才可想像。其一，是全體祇為全體謀利益；其二，是各個人有各個人的謀利範圍，彼此間毫無競爭。如果有兩個以上的人爭求或爭用同一的利益，彼此間的阻礙便會發生。

這種抽象，應用到人類的關係上來，我們便看見了兩種思想的萌芽，即共產主義與私產主義。

但人決不是這樣單純的。我們可想像，這兩種思想中任一種思想，都不能完全實行。在財產共有的狀態下，純粹利己的努力，將使財物一部分為人所私用，反之，在私有財產制度下，這種努力，却使人欺壓他人，以增大自己的財產。我們假定在我們的共和國內，有一些財產為私人所有，一些財物為公共所有，並假定，掠奪與欺壓，有一般所承認的限界。但終歸有一些正當的手段，使個人可以在公共財產的享受上受優遇，並能增大自己的私有財產。在這些正當的手段中，最重要的便是：規定對共同團體服務較多者，所得報酬亦較多。

這樣，我們有了利益調和的觀念了。這就是說，我們的本性如此，當祇想到自己時，便可發揮最大量的勢力；我們共和國的法律又如此，倘非對共同團體服許多勞務，誰也不能為自己獲得大利益。利己主義解放所得的勢力上的增益，比較相互阻止所引起的消耗，可以是更大的；如果真是這樣，利益調和便

被證明了。但一方面，要決定在人類社會內，這種種豫想，會在什麼程度上實現，是很困難的；同時在他方面，要感知與我們的豫想相牴觸的事情，却很容易。例如，有用勞作所得的財產，同時即是新利益的源泉，因所有者可用此以使役他人。這雖有利於共同團體，但同時即是一種病源。關於這種病，我們以下就要說到。在這裏我們祇願表露問題的這一面，即，曾一度較同胞居於優勢的人，能應用他的資財，安然滿足他的貪慾。他愈進步，愈有再進步的能力，而競爭者的抵抗，甚至法律的抵抗，即將愈弱。這種現象的基礎，不僅是資本增加的法則，而且是一個向來不大被人注意的個人與社會的發展的要素。這就說，就大多數人的精神力言，人所能擔任的任務，比社會現狀交付於人的任務，是更大得多。拙著『勞動問題』第二章，會更詳細說明這種見解。在這裏我們祇要指出，大多數人，倘有適當的初基，將自己擡高到一定程度，不必再以肉體勞動謀取生活必需品，他們便完全能够依投機，依發明，甚至依某種確定的營業，來使役其他許多人的勞動。於此，利益調和說的誤謬，常常與一個命題的優勢相結合。這命題，亦是一個幾乎普及於一般人的偏見。那就是，在人類生活上，每一個有才幹有能力的人，經許多障礙之後，結局都能得到與其才能相當的位置。前世紀目的論的合理論的熱中，曾大大擴佈這個命題。這命題，如此與經驗相反，故若僧侶的自負心，在天國宿命的觀念中得到高度的享樂，幸福者，有教養者，及居高位者的自愛心，却不在地上宿命的觀念中，得到高的享樂，那它何以如此盲目地被人執着，就難於理解了。〔三〕在人生

中，我們確乎看見了，從貧苦境遇迅速地光輝地高昇，如何照例祇能在適合的境遇與稀有的性質相合一的地方發生；充任領導位置的能力，如何祇常在具備這位置的物質條件的地方發現。譬如植物的胚種浮於空中，各依其式，在它們所發覺的發展條件中發芽。人要發現比較更高的利益而利用適合環境的能力，亦是這樣。但這命題，與資本增加的法則結合起來，推翻了利益調和的全部理論。我們可以反覆說明，隨着投機業者大企業者的成功，其餘一切人的狀態將逐步改善；但若在改善的每一步中，個人位置上的差別，再進步的財產上的差別，仍會生長起來，則這種運動的每一步，均會導向一個轉點，在這點上，個人的財富與權力，將突破道德法律的一切制限，在這點上，國家形式將成爲無本質的假現，將有一個無產階級受少數有產者所驅使，直到最後，一切事情，盡都在吞滅這幻建築物（那以一面的利己的利害關係爲基礎）的社會大地震中消滅。這崩潰時代以前的時代，在歷史上是常常出現的，且常常有相同的性質，所以關於這種時代的性質，再也用不着自欺欺人。國家成了可以賣買的。『無希望的貧民，很容易怨恨法律，過富的人，很容易輕視法律。』（羅雪爾 Roscher）全國土地概屬於一百個家族的時候，斯巴達滅亡了；百萬無產者與數千有產者對立的時候，（這種有產者的資產非常大，所以克拉蘇斯 Crassus 竟認他們每個都能出資維持一個軍隊，）羅馬滅亡了。『近世意大利的民衆自由，亦由富人政治與無產階級之消滅。』『這是很顯著的，在佛洛倫斯，最富的銀行家成了有無限權力者，而同時

在熱諾亞，聖喬治銀行且在某程度內吞滅了國家。」（羅雪爾）¹⁶

所以，在人間利益祇是個人利益的限度內，在一般利益的增進，祇被認為個人努力結果的限度內，常常會有這種危險，即位置最優越的個人的利益，將漸次地過分增加，而將其他一切壓倒。這樣的國家的社會平衡，是不安定的；一度紊亂，必愈趨愈亂。而在他方面，我們却可設想，在各人均以共同利益為主要着眼點的共和國內，安定的平衡狀態即可永續。這要求，現今雖尚未在任何處實現；但一般的利己主義之要求，亦同樣尚未在任何處實現。二者均是抽象；當然，如我們考察，個人大多數在這兩個原理中主要是依從那一個，利己主義當然在現實上比共同感情更有力得多；但若問，歷史地考察，就一定時代說，二者中究以何者較重要較富有結果，却純然是別一個問題。物質利益的非常發展，固似是我們這時代的主要性質；這種發展的理論，固會斷然將利己主義原理推進到一般意識的前方；但同時，國家統一，社會合作，一向分離的要素互相聯合那種種要求，亦已加強；這個發酵的時代，大體究決定以怎樣一個要素，作為未來的性質，我們還祇能推測。現在我們祇要主張，以利己主義佔優勢的時期，不能給我們以形成世界的新原理，却祇給我們以益形緊張的崩潰過程。利益調和說既是誤認的，利己主義原理既足破壞社會平衡並破壞一切道德基礎，所以經濟學亦祇有暫時的意義，它的時代也許現在已成過去。教會信條的缺點，可依僧職僧庵的捐款來掩蔽，利益調和說的皮毛，在某時亦可依利益的不調和，依有產階

級的祕密的貪欲，而隱蔽住；但決不能持久。大體說，經濟學會怎樣盲目地掃集論證，以證明利益的經濟理論，可由下述一例而見。

我們且考察歐洲一個大都市，其中百萬人民，每天早晨醒來，即有種種的需要。在大多數人尚在最深的睡夢中時，全體人的需要便已供給得好好的。這裏有一乘重車，從郊外駛來，滿載蔬菜；那裏，有肥牛牽往屠場；麵包師站在熱烘烘的鍋旁，牛乳作挨戶送牛乳。這裏，有馬輓上馬車，送不相識的人從這裏到那裏；那裏，有商人開店，雖不知有沒有一個顧客上門，但仍將一日的算盤打好。漸漸地，街道上有行人通行了；白日的雜沓於以開始了。什麼支配這非常的活動？『利益！』誰當心使一切需要都滿足，誰當心使一切饑者渴者，能在適當的時光，有他們的麵包，有他們的肉，有他們的乳，有他們的蔬菜，有他們的香料，有他們的葡萄酒啤酒，以及各個人所需要所能支付的一切物呢？『祇是營業，利益！』對於這百萬種需要，教一個管理者或倉庫總經理，按預定計劃，規則地予以滿足，可能麼？『決不可能！』

他們便由這種考察，斷言供給人民幸福的任務，必須歸於利益的經濟。但他們在這樣主張的時候，至少有下列數點被忽視了。

一、這全部考察，祇是一個抽象，單表現了現實的一方面。一切正當的需要決不會滿足，如果那滿足了，在無數場合，其滿足方法決不單是利己主義，且有同情，友愛，感謝，好意，及其他與利己主義相反的動

機，作爲幫助。

二、需要供給的全部機構，乃是無限注意無限犧牲的結果。這種注意與犧牲，從外面考察雖不可認知，但有數世代的歷史，便隱藏在當中。有許多制度，現今是爲利益而經營，但在當初，却是從人道心，從知識要求，從同情心生出。沒有這種種人間性質，它們決不會存在；如果這種種性質，不知修正它們使適合於新時代，或以其他手段作爲補充，它們也許亦早就消滅了。

三、歷史成立的根據，像適合於利己主義一樣，適合於任何其他的原理。任一種體系，無論是共產主義的抑是個人主義的，只要它不與現存的事態相結合，便是烏托邦。一原理或他原理的確立，實際不過指示進一步發展所取的方向。問題不是，在現存的供求制度上，利害關係的影響抑是大是小。問題是，按照現在的情形，應使其比較更大抑應使其比較更小。

利己主義能否成爲將來的道德原理的問題，在最後一點，顯出了它的全部意義。那在將來，確乎會像在過去一樣有大作用，是毫無問題的。但是，依照我們的說明，個人主義的更進的發展，又確乎不是我們的文明的新興，祇是它的沒落。歷史上有積極進步的時候，我們常可看見相反的原理有更高的作用，而個人主義的優勢，却祇能將已經無用的形式崩壞。所以，在我們這時代，進步的本流，亦在共同感情那一方面。實際有一種自然的或物理的理由，要逐漸排除利己主義，而代以現象界秩序調和的快感，尤其

是人間的共同利益。亞當斯密的『同情』，費爾巴哈的愛的原理，孔德的爲隣人工作的原理，都不過在特殊形式上，表示客觀思想（那是我們的本質的部分）對自我表象（有快與不快的自我）佔着優勢。這種優勢，將隨文明進步而進步。快樂痛苦的變化，將因生活關係有一定的秩序而不這樣激烈，欲望將因生活關係有一定的秩序而較和緩；反之，我們對外界的知識增加了，我們對他人的理解增加了，這種優勢就會生出，並顯出自然的結果。因此，像約翰·穆勒那樣傾向懷疑論的著作家，亦把這種和孔德極相接近的根本見解，看作是他的倫理系統的基礎，不過在功利主義論中誤認了這個理想的形式。要素，不知道這個要素，對於道德世界調和的努力及藝術的努力言，乃是基礎。實際我們已看見，由野蠻到人類道德的這種進步會屢屢發生，且在種種不同的情形下，有這種本質的一致，所以，對全現象的自必然性，單純歸納的推理，亦不是毫無價值；但我們既在我們自己的感性中，發現這過程的基礎，所以在一定時間一定人民或人民團體中，這個衝動原理，是否比其他的亦極有力的勢力（這些勢力，或依其自身，或依其特殊結合，可提供全然相反的結果）更強，固可成爲疑問，但無論如何，不能懷疑這個衝動原理的存在。

歷史的每一頁都告訴我們，人類的進步不是連續的。不，我們就懷疑這種進步是否一般存在，亦是可能的，因爲我們在某點看見這種進步，旋又看見它消滅。我雖覺得，除了歷史上可以明白看見的文化

興衰以外，在現代還有一種不絕的進步，其結果所以不爲人所察，僅因其有這種波動，但這種認識，當然沒有進步偶爾發生的認識那樣確實；而且我們還發覺有若干有力的精通自然與歷史的思想家，例如瓦爾格（Völgel），否認這種進步。但是，就令它在我們所考察的歷史這一章內完全是確實的，這亦依然祇是較大的波，像潮波一樣，每遇有山或谷的阻礙，即行高漲，惟其高漲，終將達到最高度，而像不息的大浪一樣減退。所以，在這裏，一個信條或一個一般承認的真理，決不能幫助我們。我們必須詳察，文化由共同感情到利己主義的後退，究竟由於怎樣的原因。

實際，我們發覺了，古代文化沒落的最重要的原因，早已爲歷史研究者所認識。作用最單純的理由是，文化大體局限於狹隘範圍內，而這狹隘範圍，經一個時期以後，便會失去它們的孤立的存在，而爲見地較低的較廣的範圍所吞併。我們又常常發覺，人類社會的上層部分，無論是一個國家抑是一個特權階級，都祇能在其狹隘範圍內，部分地把利己主義征服，但對外而言，例如希臘人與野蠻人，主人與奴隸間的對立，却會加強。放棄個人利己主義的共同團體，却以利己主義的一切特徵，對外人勵行封鎖，因此，在狹隘的範圍內它所以有較高道德文化，即因有這個原理，但又因這原理不能澈底實行，遂招致自身的沒落。還有，第二個原理，我們是已經講過的，即，在全體進步的社會內，形成了諸種差別，這種種差別是日益加大，同時，接觸點消滅，相互關係減少，同情的最重要的源泉又喪失。特權的諸階級，遂在原爲同

質的團體中發生了；然在此等階級間，亦不能有正當的關聯。財富的增加既引出一向所不知道的享樂，於是有一種新的洗鍊過的利己主義發生了。這種利己主義，比以前的利己主義更壞。古羅馬的大土地私有時代，會以富翁公園驅逐農業，以致全州之半，屬於幾個人。在這大土地私有時代，情形便是這樣。

這種狀態本非任何人的意圖，在差別不甚顯著的時候，甚至非富者強者的意圖。那是在法律保護的影響下發生的，雖然法律本來的目的，在於維持平等與正義，並依私有財產的原理，保護每一個人的所有。再者，那又是在市民關係的無障礙的進行下發生的，雖然社會關係，與粗野的利己主義之約束，共同發展。即不以利己主義奉為原則，亦須知道，一切時代的社會秩序，在不以勢力的傳說或主奴的對立為基礎（此事我們不要在此處說明）的限度內，最先須是由財產及其承繼制度引出。但不幸，財產，法律，承繼權等等制度，雖從慣習的緩和而生，本要用以使國民繁榮者，但同時却成了財產不平等這種罪惡的保護。這種不平等，達到一定的程度以後，將較任何反勢力為更有力，以致不可避免地，使國家沒落。這過程，曾以種種形式重復演出。道德衰微的國家，往往稍有此弊，便瓦解下來；祇有道德方面較強的國家，換言之，構造較適當的國家，例如現代英吉利，纔能久經此弊，不致瓦解。

快要沒落的國家所表現的貧富不均，在全未開化的狀態下，是全然不能發現的。那時，在狩獵品的分配上，強者固會分取最大部分，弱者固須忍受最大的不公平。但現今貧民的狀態，隨利得關係的進步

而益與富人的狀態相異，若彼時的弱者，即陷為奴隸，其狀態亦不致迴與強者狀況不同。

且再說一遍，這種不平等本來不是任何人的意圖；否則，人類在最早的古時期，必已意識地贊成利己主義的信條。但在那時期，人的心情全然不是這樣。荷勒士關於古羅馬的人，曾說：

『個人的顧慮不足道，

祇有共同的顧慮是偉大的。』

這位詩人，再真實沒有，再尖銳沒有的，把共同感情活躍的時代和利己心盛旺的時代，對照起來。然今日歐洲仍賞贊仍採用的法律制度的基礎，便是古羅馬人所創建的。所以，如果法律的保護，財產的神聖，竟使雜草與小麥共同生長，那就必定有某種不會注意到或無論如何不可避免的事情，違反立法者的意志，致生出這種結果來。如果我們想到，有秩序的合法則的狀態，實際雖必須將同情的共同感情喚醒，將粗野的利己動機減少纔能發生，而利己主義，在古羅馬那樣的共同團體中，仍有非常顯著的作用，不過限制着使不超出正當的範圍，我們便可以問，為什麼不同樣限制貧富懸隔的狀態，使利己主義與共同感情，得維持健全的平衡呢？在這場合，我們發現了古羅馬最高貴最良善的人民，曾試要把這問題解決，但未成功。非大公無私的有產階級中人，即令不是利己主義的信徒，亦往往視限制利得的嘗試，是對財產的攻擊。這是很自然的。他們的利益既與現狀有這樣密切的關聯，他們會誇大地描寫社會基礎的動

搖，亦是很自然的。如果能向羅馬貴族政黨，映述農業鬥爭時代以次諸世紀的歷史，證明沒落與財富積的因果關係，也許，台伯里亞士及凱魯·格拉朱士不致以生命名譽，犧牲於他們的高超的識見。

認限制利得爲不當的主張，是沒有根據的。這種指摘，不是多事。問題是，什麼是權利。最初的權利——一切自然所承認的權利——是強者的權利，有力者的權利。祇在高尙的權利被承認以後，強者的權利方才成爲不正當的。但必須俟高尙的權利實際對社會提供高尙的貢獻，它方才會如此。權利之構成原理喪失，強者的權利往往會復活。從純道德方面看，強者權利的一種形式，決不較其他形式更優良。我絞縊同胞的頸，無論因爲我是強者，抑因爲我對於職業與法律有更優的知識，我總歸是陷害同胞，使其陷於貧困。奪取他的勞動的利益，卽令是「合法的」，總歸是實行強者的權利。一方面惡用資本的勢力，以對抗他方面的饑餓，雖其傾向不過使無產者益成爲隸屬者，但總歸是一種新的強者權利。法律當初所不會豫料到的，是資本所有權與法律知識有這樣被使用的可能——這種使用，言其有害影響，實勝於古時的強者權利。這種可能，一部分包含在有產者剝奪僱工的能力中，一部分包含在人口法則與資本蓄積的關係上。有產者剝奪僱工的能力，我們已經在前面講過了。人口法則與資本蓄積的關係，亦已爲前世紀的經濟學所發見，但其性質與作用，却尚未有人完全瞭解，雖然穆勒在這點的說明上，有偉大的貢獻。在拙著『穆勒關於社會問題的見解及社會科學由卡勒所引起的變革』中，我會努力於這

個問題的批判的解決。如其合用，我們在這裏是祇要應用它的終果。^{〔五〕}

前世紀有許外名人，例如佛蘭克林（Benjamin Franklin），認爲人類的自然增加，像動植物的自然增加一樣，如不受阻礙，很快就會把地上充滿。^{〔六〕}這不可反駁的明白的但在此以前尚無人注意的真理，在這時候，必定會惹起觀察者的注意。這種人會以北美人口的迅速增加，比於歐洲諸國的狀況。他們發覺了，人口的增加不依存於結婚的多產，乃依存於所產的食物量。這種單純的見解，由馬爾薩斯（Malthus）而非常有名，但亦由他引起了若干我們不要在此提起的謬誤的增補——自此以後，已由統計的完成，證明是正當的。

幾乎同時又出現了別一種學說，其本來形式亦確乎是誤謬的。那就是地租學說。按照這種學說，土地所有者，在資本利息及勞動報酬以外，尚可由土地的不可滅力，取得別一種利益，那是由此種自然力使用上的獨佔而生。後來才說明這種學說，祇在土地量有限或土地量因某種事情（例如畏懼移出，缺乏資本以開墾豐沃的平原，不自由等等）須認爲有限的限度內，才是真的。當地球可耕的地面，全已成爲私有財產時，這必須絕對存在的關係，乃會在相對意義上發生。地租學說雖祇有相對的妥當性，但在每一個國家內，都有一個時期，可在某程度內應用這種學說。

最後，又發覺了，有資本的企業家，對無土地亦無其他財產從而必須依自身勞動謀生的人所支給

的工資額，像其他一切物價一樣，是取決於供給與需要。在供給超過需要的程度內，勞動工資必低至最低限。在這裏既祇求小額差異的連續，利己主義的理論會非常近於現實，自是當然的；但從現法律權利的見地注意自身利益的僱主，對於這種關係的結果，當初却祇有不明晰的概念。

在未開化時代，人口一方面因氣候不宜，食物缺乏，一方面因戰爭侵奪，被征服者受野蠻待遇，而絕減少。資本的蓄積不能無間斷的進行，勞動過剩之後，發生土地的不足，土地不足之後，少許勤勞又可獲得廣大的土地。然最劣的欲望一經克制，共同感情與法律秩序一經開始工作，上述的那幾種情形，又會像小麥中的雜草一樣發生作用。

人口增加，可耕作的土地開始不足；地租騰貴，工資減落。地主與農民，農民與僱工地位上的差別，日益加大。繁榮的工業狀態，雖給勞動者以較高的工資；但勞動者羣入此道以後，又將重演同一的關係。現在，抑制人口發展的唯一要素，是貧困；非常貧困的唯一救濟，便是任怎樣的工資亦代人勞動。幸福的企業家，發覺有無限的財富歸於自己；勞動者所得的，祇是貧苦的生活。即無利己主義的信條，這種種事情依然會到這地步。

現在無產者的貧困，觸動了同情者的心；但要由這狀態，回到古代的單純習慣，是不可能的。資產階級已漸漸習慣豐富的多樣的人生享樂。藝術與科學在發展。無產者的奴隸勞動，使許多有為的頭腦，有

閑暇，有手段，以從事研究，發明，與創造。這是人類的高尚財寶，保存這種財寶，似已成爲義務。人們儘可以用這樣的思想來安慰自己，即，有一天，這種財寶會成爲一切人共有的財寶；同時，財富之迅速的增加，又會使許多內心全未開化的人，得有種種享受。其他的人，却在享樂的範圍之外不注意亦不同情任何物，他們在道德方面是墮落了。更幸運者專心致志於單調的享樂，對痛苦再不會發生活潑的同情。他們自認爲天之驕子。他們的從僕，祇是他們的機械。他們視不幸者爲不可少的附屬品。他們對於他們的命運，不復有任何的理解。道德關係的破棄，伴着消滅了人們的羞惡心，於是一向人所不敢享受者，他們亦敢於享受。他們的精神力，爲奢侈的生活所窒息了。祇有無產階級雖然是粗鄙的，被壓迫的，但有清新的精神。

古代世界，當基督教及人民遷徙使其全盛期終了時，便在這情形中。它已經臨到沒落時期。

第二章 基督教與啓蒙

人們會屢屢以現代的狀態，比於崩潰前古代世界的狀態。它們之間有顯著的類似，那是不能否認的。我們有財富的過度增加，有無產者，有道德與宗教的崩潰。現代國家形式的存在，已感受威脅；將發生大革命的信念，佈得甚廣，種得甚深。不過，我們現代尚有有力的救治。設過渡危機的風波不壓倒我們的一切觀念，人類或不致像在墨洛文加（Merovingen）時期一樣，必須從頭再開始他們的精神作業。無疑，最重要的救治之一，便是基督教（其道德影響，屢被人誇張，亦屢被人貶在它的真價以下）的觀念。

這是真的，市民交通早已與新約原則締結單獨的和平。高等政治及教會政治是這樣，商業貿易亦是這樣。穆勒在其名著自由論中曾說：『一切基督教徒都相信：被祝福者是貧困者，微賤者不合時宜者；駱駝穿過針眼較易，富人昇入天國更難；人們不應審判，否則，將被審判；宣誓是一種罪過；……人不應想到明日；如要成完人，應將其所有物悉數售賣，而施於貧民。當他們說他們是這樣相信的時候，他們非不誠實。他們相信這些，因為這些是熟聞而不爲人所疑的。但活的可以影響行爲的信仰，必須能影響行爲。不能影響信仰者的教義，在心情中不能成爲一種力量，他們傳統地尊重它的條文，但沒有任何感情。』

情。』於條文與所指事物之間，將所指事物移入精神內，使其與公式相應。』

但數世紀來，這些公式重複被人提出，這些話被人承認，這些思想反覆爲人所提起，若說這對於人類毫無影響，想來也是不能夠的。在一切時代，都有許多更易受感動的心情。雖然在一千八百年後，教會形式及信條已開始衰落的時候，組織的貧民救濟，才在基督教國家成立，但這種組織會在基督教國家最初成立，決不是偶然的。有了這種組織，人們遂認爲，多數民衆的貧困，是人類的恥辱，人類必須用種種手段，將其根本除絕。在教會全支配時代，因要舉行救貧儀式，固往往人爲的助長貧困；在牧師的鉗制下，人民所受的痛苦，固較在任何人的鉗制下，都更爲苛重；但我們必不可爲此事所誤。人們以爲，顯明的敬虔者，很容易以道德來滿足，祇有自由思想家，現教會的敵人，才以全部思惟與行動獻於被壓迫的人類，而教會的僕役却坐在富人的食桌上，演說貧民的服從。這議論是對的，但我們不可爲這種議論所惑。是的，我們承認，新約書的道德，對於基督教世界的民族曾有深影響，但我們並不假定，這種影響，現今在教義字眼絕不離口的人間中最易發現。我們和穆勒一樣，覺得這種字眼對於個人通常很少直接的影響；而對於自幼即熟聞這種字眼，願以尊嚴的感情付於這種字眼，但從來不要考察其充分意味，從來不感到當中原有的勢力的人，那還更加沒有直接的影響。傳統的觀念，當爲懷疑心，爲部分的反對，爲新奇思想系列的出現所中斷時，是否會發出較大的影響，我們不欲在此成立心理的研究。我所欲證明的，是：正因爲這些字眼在基督教世界到處爲人所倡揚，由一代傳至一代，所以它們的真意義及感激力，對於專

心致志於古時觀念聯合的精神和對於已得新地盤而要在這發芽的精神，至少可以發生同樣的影響。所以，大體說來，這世紀改革社會形態以救濟被壓迫民衆的有力的革命的努力，或真與新約書的觀念非常接近，雖然這種努力的戰士，常常在其他方面，覺得必須反對今日所謂基督教。對於宗教觀念與共產主義觀念的融合，歷史曾給我們一個證據，即十六世紀宗教改革運動的極左黨。引為遺憾者，這種努力的更純粹的形態，至今尚未為人所充分瞭解，而在顯著色彩上傳於我們的個個的漫畫，又和一種有力的廣佈的時代思想之背景，不發生關係，就連舊教派中有高尚教養的人，在當時亦不能不受這種種觀念的影響。道瑪斯·摩亞 (Thomas Morus) 曾著作烏托邦一書，那有共產主義的傾向。他著此書，決非當作一種戲談，他所描寫的狀態，嚴格說，雖是不可能的，但其本意，仍在影響他的同時人。他以為，烏托邦祇是傳佈思想的手段，因為遠超時代的思想，任誰亦不敢在其他形式上把它發表。宗教寬容的主張，在今日已為一般所承認了，但在那時他却必須以烏托邦來發表。他的朋友及同志維夫斯 (L. Vives) 雖會在一篇穩健的著述上，反對農民戰爭的共產主義的暴力；但他曾首先公然宣稱貧民救濟事業不應委於偶然的慈善，認建立公共制度以充分地不絕地救濟貧民^{二二}，乃是基督教徒的責任。不久以後，便在英吉利最先建立了公共的貧民救濟制度。這種制度，自法蘭西革命以來，雖然像法律上的結婚，法律上的洗禮，及其他同類的施設一樣，成了宗教設施的反對，但明明是從基督教的原理生出。觀念上的

這種變形，在文化史上並不稀罕；我們雖不像黑格爾那樣，把每一事物轉換爲它的反對，我們終須承認大思想的影響，往往因與時代其他要素發生新結合，而取得幾乎正相反對的傾向。孔德的道德原理和基督教的道德原理，亦有顯著的類似點。宗教的熱情，在孔德，是明白認識了的。英法共產主義的多數現象，亦有相同的特色。最值得注意的，是可敬的歐文（Owen）。他以他的財富捐於貧民，因他認現在的基督教不能救民衆於困窮中，遂爲多餘的驕傲的教徒所咒罵。在利己主義全盛而傳統宗教已與物質利益相和解的時期，這種種性質，爲宗教原始精神生活的呼吸所感動的這種種性質，會隨現存的形式而消滅，乃事之當然。所以，在現代與古代世界沒落的比論中，會再出現某種創造的結合的特色，從古秩序的廢墟，生出新信仰的社會，亦未嘗是不可能的。但在這裏我們逢着了一種斷言，即，自然科學破壞信條，社會科學表示它比宗教原理更能指導人民的生活以來，宗教一般已成過去。是的，我們知道社會科學還不會生出這樣的影響。但它們曾向我們說明，有力的野心勃勃的教會，常常可以在經濟方面，知識方面，道德方面，給人民以妨害；照例，啓蒙與教育，隨牧師相對人數及勢力的減少而來；迷信與文字禮拜有不可分的關聯，犯罪的減少與迷信的減少又是一致的。我們知道，信與不信，對於人類的態度一般，在其外部行動可以觀察的限度內，不會引起任何顯著的差別。信者和不信者一樣可以做不道德的行爲，甚至可以犯罪，其行爲原因，似乎和他的原則，很少顯著的關係；即有關係，亦不如說是聯想的結果。所不

同的，祇是心理過程的方法。其一，屈從於惡魔的誘惑，或（在其他諸點保持健全的思慮）依從所謂高尚的靈感；其他，便在冷靜中或在熱情的興奮中犯罪。認信教的犯人爲僞君子，是很不正當的。以宗教爲外被的例，今日已經很少。反之，最無恥的行爲，往往與真的深的宗教感情生活相結合；當然，這裏所指的感情生活，和無可責備的信徒的感情生活一樣，有穆勒所描述的那種種弱點。說宗教上的不絕的感情，往往會使道德減弱，是不錯的。但情形並不常常是這樣，且信仰常使品性的勢力加強。否則，路德（Luther）或克隆威爾（Crumwell）那樣的人物，如何能夠說明呢？從科學方面說，信與不信究有怎樣的道德影響，我們還不知道；受束縛於文字信仰的區域所以在道德方面更爲粗野，可以是一種間接的結果，不能證明任何事物。在這種區域，脫離宗教固往往與道德墮落相結合，但在更開化的區域，最放縱的就往往是信徒。統計學告訴我們，在其他條件相同的情形下，德意志的新教區域表示了更多的欺騙，舊教區域表示了更多的暴行。但這一切事實，對於內界，不許有任何說明。蓋因多數欺騙的事件，正確的說，乃從商業較多而起；暴行亦非由聖女懷胎的信仰而起，乃由於教育的缺少，而教育的缺少，又原來與教會政治的外部壓迫及從此發生的貧困，保有一種關聯。從人事統計引出結論的困難，我們已經講過了；我們在這裏對於有興味的若干點，不要加以特殊的批評，因就我們當前的問題來考察，最後的結果必然是消極的。以上所說如果是確實的，不信即不道德的僧徒理論，既不爲經驗所確證，信仰於道德不利的說

法，亦同樣沒有證明。我們試一檢查歷史全過程，則以道德進步，甚至知識進步，大部分歸因於靜默的繼續的基督教觀念的影響，在我看是很少可疑之處。但這種觀念，一向包在教會的信條的形式中，例如樹木的種子，包含在堅殼內一樣。說這種觀念必須將教會的信條的形式破壞，才能表現它的充分活動，在我看亦很少可疑之處。

基督教這種有利影響的反面，亦正要在這種教義及制度上面尋找。由這種教義及制度，信條及教會便在人心情中建立起了永續的絕對的支配。尤其是，人類全體都有罪，墮地獄將受永遠刑罰那種種教義，很早就吸入了基督教信條中，而壓迫人類心情，提高僧徒傲慢，從而貽近世國家以大害的，亦就是這種教義。教會有拘捕釋放之權利，且這種權利便是宗教政治的礎石。宗教政治無論其形式如何，階段如何，總歸是現代國家的禍害。但這種政治在外表上破碎的時候，支配慾依然是僧侶這個特殊階級的最顯著的性質。他們會以非常的成功，利用宗教觀念及教會傳說作豐富的手段，來束縛人類精神，使人們對於大思想的直接影響，麻木得不能有任何感覺。歷史上的基督教，便這樣在少數中選的眞正自由的精神與多數被愚被壓迫的民衆之間，引起了非常的隔閡。精神範圍內的這種現象，和工業主義在物質範圍內所引起的現象，恰是一樣。國民生活上這種裂痕，在這範圍內，亦和在那範圍內一樣，是今日最根本的惡害。

在道德方面，宗教的特色不在其道德教義的本身，寧可說在其道德教義所由確立的形式。唯物論的倫理學，不顧這種教義所由確立的形式；它固執材料，固執個個的內容，不顧教義如何形成爲有某種倫理性質的全體。在利益道德上，尤其是如此，因爲從最有利的方面考察，這種道德學說，乃教我們重視永久利益甚於一時利益，重視大利益甚於小利益。從自愛引出一切德的嘗試，不僅是詭辯的，而且是冷酷可厭的。但由自然的隣人愛的原理引出來的道德，却如上述，不僅與物理的唯物論很相調和，且因其缺少理想，教人們如何決定同胞關係而在現象界生出調和，故其自身還有唯物論的性質。如果道德的內容，便是說我們應着重同情的感情，應爲同胞照料，爲同胞工作，那麼，就令它教我們着重自我犧牲以代自我享樂，那依然有本質上的唯物論的特色。必須建立一個原理作爲我們一切努力的中心，我們才取得了形式主義的傾向。康德的倫理學，實質上與孔德及穆勒的倫理學幾乎一致，但他的倫理學，所以和功利主義說截然不同，乃因在康德，道德法則——很真誠地指示以我們爲部分的全體之調和——被視爲先天所與。這種學說的正確性，和範疇說的正確性，恰好一樣。原理的證明是不完全的，原理自身是可以改良的。但這全體考察的萌芽，必在一切經驗之前已與於我們的組織。否則，倫理經驗的起源必全不可想像。倫理學的原理是先天的，但並非當作現成的已完成的良心，却祇當作我們原始素質上的構造。這種素質的性質與作用，像我們的身體的性質一樣，我們祇能逐漸的後天的一部分一部分認識。

一定的原理雖祇包含真理的一面，但這種認識，絕不因其表示而受妨礙。我們至少應在理論方面，像在物理研究上一樣，在這裏，承認理念和經驗對於進步是同樣重要。且若我們的任務不是認識最正當的道德哲學，祇是動向高尚善良的行爲，則理念——那在知識範圍內，也是經驗大工作的真的動機——的意義還更高。當然，在這裏我們可以再提起這樣的問題：即，指導的理念，會不會常常誤導我們呢？尤其是關於宗教體系，我們可以問，豫言家的話既常常導向最可厭的狂信，那麼，任自然的同情發生高尚的作用，漸漸地安全地向前進行，是不是更適當呢？

宗教本來沒有道德的目的。所謂自然民族的宗教，乃對大自然事變的恐怖，幻想，及野蠻的傾向與觀念之產物。這種宗教所引起的暴行與愚昧，雖最粗野的利益鬥爭，亦不能引起。但這種不適當的要素，依然附在開化民族的宗教上。我們可由伊壁鳩魯及魯克里底斯的判斷，知道這點。我們往往爲古代神話之崇高方面所惑，不易直接思考古代人的宗教的本質。但是，超感能的有力支配者之信仰，對於倫理觀念之自然發展，必會直接提供重要的結合點。人類社會全體與個人之對立，自然人是不能瞭解的；這種對立之最早的代替物，是人間以外有一個復讎者的思想；實際，我們亦在觀念非常粗野，宗教習慣一部分甚可憎厭的民族間，發現當作人類惡行的復讎者的神。隨着文化的進步，神的觀念亦進步，我們發覺了，神，原來祇是某種恐懼的或仁愛的自然力之人格化，現在才漸漸取得了更確實的倫理意義。因此，

在古希臘的古典時代，我們可以發現神的倫理意義，同時又可發現它的古自然意義的痕跡。而在這二者之旁，我們還可發現粗野的民衆迷信之墮落。我們如僅憑希臘詩歌及彫刻之莊嚴的遺物，我們必不能想像，這種墮落，竟會在日常生活的宗教行爲上，發生這樣大的作用。因此，宗教既可促進倫理的進步，使恐怖神聖化，同時又可按照民族的性質，在特殊形式上，發展觀念界的雜多的構成物。

在人間觀念的構成物中，全體對部分的關係的老問題，曾反復表演。唯物論把物體界還元爲原子，又要將宗教之精神構成物，分拆成爲要素。在唯物論看來，幻想，恐怖，與虛謬，便是宗教所由成的要素。宗教不外是這種種各別影響的產物。如唯物論給宗教以倫理作用，它便認爲，那是自然道德到超自然概念的推移。我們發覺，宗教往往在善或惡的方面對人類發生有力的影響；宗教曾在中世紀驅無數兒童從十字軍，在現代使摩門教徒在鬥爭與憔悴之下，逃往鹽湖的荒野；回教會以烈焰般的迅速，滅人國家，而陷大陸於混亂；宗教改革曾在歷史上建立一個時代。但這種種，在唯物論者看來，不過是感性，熱情，誤認，或認識不完全那諸種要素之特別有力的結合。但是，我們應記着，作爲一種外物，對象的價值及本質，不存於這種種要素共同動作的事實，而存於這種共同動作的形式。在我們看，這種形式，是實際上最重要的。但這種形式，只能在具體的全體中認識，決不能在抽象的要素中認識。亞里斯多得所以重形式而輕質料，重全體而輕部分，乃因他有根深蒂固的實踐性質和倫理感。在精確科學上我們雖必須反對它，

更加更加要由部分說明全體，並儘可能，由質料說明形式，但自康德以來，我們已知道這方法的全部必然性，祇是分析的悟性的組織的反映，這過程，是無限的，永遠不會達到它的目的地，雖然就他方面說，它亦永遠不會對悟性當前的問題，表示畏縮。我們知道，全體之完成的特有的性質，和從部分對全體所予的大概的說明，其間常存有大矛盾。我們知道，我們的組織的性質，便反映在這種矛盾上。這種性質，會在詩的方法上，給我們以全體的，完全的，周圍的；而在知的方法上，却僅給我們以部分的，近似的，相對的。一切大誤解，一切世界史上的誤謬，實際都由於這兩種觀念方法的混同：我們或以詩的產物，內聲的命令，宗教的啓示，看作是與知識真理相衝突的絕對真理，不然，就認它們在民族意識中全無位置。這是的確的，詩的產物與啓示，將使我們的意識，有絕對的直接的性質；因為，這些觀念構成物所由而起的條件，非與意識相並而來。這也是的確的，一切詩與啓示都是虛妄的，如果我們以精確知識的標準，來檢討它們的實質的內容。這絕對，祇當作我們全不能認識的別一個絕對之比喻或象徵，才有價值；反過來說，這誤謬，這樣有意和現實相離，亦祇當作實質的認識，才有害處。所以，宗教在有相當教養與敬虔心的時代，往往與藝術相結合，但若它的教義竟與真誠的知識相混同，它便會成爲衰落或停滯的徵候。在彼，觀念的真價值，是存於形式中，像存於觀念建築的樣式，存於觀念建築在心情中的印象中一樣；而在此，則一切觀念，個別的說，或就其關聯說，都應實質上是正確的。

但宗教無論如何均須一度包含真理。宗教如非從人的認識生出，亦須由較高的識見——神所啓示於人的關於事物本質的智識——生出。我們已充分敘述，我們無論如何不能以宗教智識與方法科學的結果並列，或屬於其下。我們儘可假定，在不久以後的時代，人們便會容認宗教藝術與形上學三者並列的命題。不在我們看，似乎最堅定的信徒亦承認，至少亦猜想，容認這命題的人，比普通所假設的，要更多得多。當然，一切宗教的信徒大都仍像似聽神話的兒童。對於現實性及可試驗的精確性，十分男性的感官，仍未發育。只有使這種感官發育，這種種神話的信徵，才會消失。何故，因所用的真理標準不同。但就令如此，對於人生各階段上的善男善女，詩的感官依然是真的。

古人認詩人爲有靈感的觀察者，他全充斥着對象，但全與對象相分離，且在精神上離開俗流的現實。這種思想，在宗教上亦有它的是處麼？如果竟有心情在這種種興奮中如此深沈，致在此種心情之前，事物之俗流的現實必須退却，那麼，除了用『真理』這個名辭，我們還有什麼方法，可以標示他們的精神體驗的活躍性，持久性，及自動性呢？當然，這個名辭在這裏祇有比喻的意味，但這比喻，比僅從這比喻受得全部價值的現實，反更爲人所推揚。對於名義的基督徒，你可依論理學，從他心中，把他讀宗教問答時，即已留在記憶中的諸種概念除去，但你不能對一個信仰者，駁除他的內生命的價值。你雖向他證明一百遍這純然是主觀的感覺，但任你怎樣說主觀客觀，他總歸覺得你這種素樸的嘗試，是以凡人的呼吸，

圖推倒基督教堂的牆。他以為基督教堂的尖頂，有羔羊的光輝及神的永光在照耀。在論理學上貧乏之在信仰上亦貧乏之民衆，認豫言家的確信力和算術的證明一樣，是真理的標準；語言既為民衆的所有物，所以『真理』這個名辭，同時許有兩重的用法。

在這裏不必說『複式簿記』這可從兩方面反對的概念，第一，有一個荒謬的名稱，那是由某一些教授發明的，發明這個名稱的教授，也許從來不曾見過商業的帳簿，這個名辭所表示的事物，和他所指的事物極不相同；其次，這個概念，在實質上又屬於我剛才描寫的兒童神話世界。這個概念相應於這一種民族的見地。他們依後獲的科學活動的結果，在專究的範圍內，已能以方法及良心區別真偽，但尙不能以真理的真標準，移入其他範圍內，因而在這範圍內，最適合於他們的感情的，都被他們認為是真的。哲學家可以把『真理』一辭用在第二種意味上，但決不能忘記，這祇是比喻的意味。哲學者如果相信宗教之理想的內容，對民衆仍有價值，而這種價值因無遠慮地攻擊形式所受的損害，比從啓蒙所得的利益是更多，他固可警告我們，不要以盲目的熱心，反對宗教的『真理』。但他決不能再進一步，他亦決不能承認，性質可與時代性質變化同變化的教義，應記入那記載永久人間知識的財寶的帳簿中。在科學的關係中，我們祇有真理的斷片，那是不絕增加的，但終歸是斷片。在哲學及宗教的觀念中，我們有真理的比喻，那是當作一個全體而給予我們，其形式將隨我們見解變化一同變化，且始終是一個比喻。

理性宗教又如何呢？合理論者，康德，或現代自由組合（Frei Gemeinde），曾要建立一種在最嚴密意味上宣教純粹真理而將一切迷信殘滓闕除的宗教，或如康德所說，將一切迷信的背理，熱狂的狂氣澄清，祇滿足宗教的倫理目的。他們這種努力成功了麼？

如果『真理』二字解在普通的意味上，不解在比喻的意味上，則對這問題，必作堅決的否定的答覆。一切信條皆能證明的理性宗教，現在還是沒有。但若我們像康德一樣把理性看作是理念的能力，而以倫理的確證代替證明，則在倫理方面已有確證的一切，必同樣爲人所承認。康德所謂最小的神，自由，與不死，是可以省却的；自由組合已經把這種假定拋棄，但他們所固執的原則，實際亦是省却的。總之，這一切教義，在原理上都是可以省却的——設非從人間的一般性質或其他理由，說明沒有這種種教義，社會必陷於不道德。但若我們祇討論一定的社會，即現時德意志的社會，則倫理方面最有價值的概念結合，所要求的理念，必比康德理性宗教所要求的理念更多得多。坦白的說，這是趣味的問題，但本質上的定素，不是個人的主觀趣味，祇是民族的全文化狀態，是觀念聯合的主要方式，是無數要素釀成的精神的根本氣性。

前世紀的合理論者，亦分得了當時文化的一般特色，即精神的貴族主義的傾向。他們雖比正統派，一般更關心人民的幸福，但他們仍從知識階級之需要及氣度出發。在這階級中，真的宗教，仍被認爲可

能，因為他們仍未充分相信，批判的悟性所懷疑的一切均被除去以後，決無任何物殘留下來。當然，他們已從康德處知道了這一點，但康德之宗教的純倫理基礎，是很少人贊成，所以就在這世紀，依然有人認為，可以有澄除一切誤謬的宗教。烏利希（Ulrich）在一本小冊子『一個公開狀的答覆』（一八六〇年）中，對於真理，透徹着最高尚的感情。他曾描寫，由合理主義的教會主義推移到完全脫離新教的思想，怎樣會使自由組合（Freien Gemeinden）的建設者，再大進一步。『我們的意見是，如果在教會中，把我們的理性及良心早就反對的一切事物排除出去，則其殘餘，在教義上及形式上，皆能予我們以滿足，而對於我們，成為真的幸福的宗教。我們漸漸知道了，宗教的自由思想，一經被認為權利，同時又被認為義務，我們便須嚴密檢討一切傳統的觀念（甚至從來不曾觸犯我們的觀念），看看它們的基礎，是不是永久的真理。』自由組合的宗教在設想中所根據的永久真理，究是什麼呢？那就是科學，尤其是自然科學。烏利希稱宗教為『科學的科學』，一切僅以或然性或猜測為基礎的信條，例如意識的世界靈魂之假定，均為他所排斥。他認真理為『現實』（即有事象與勢力，有法則與事變的現實世界）在人類精神中的反映。『科學研究彼岸的事物，不能屬於宗教。同時，在倫理方面考察，在他看來，宗教乃是『人類對永遠秩序的關係的認識，或者說是，人類對神力（自身所從的神力）的關係的認識。』『必要的一件事』是建立真善美的王國。所以，這全部學說的基礎，必然存於倫理部分和知識部分的結合點，必

然存於這種原理，即嚴密的科學知識，會生出道德的結果。這原理是真善美的統一。真理的得到，從這原理，將隨着得到更完全更高尚的人間性，反之，更完全更高尚的人間性的得到，從這原理亦將隨着得到真理；這二者聯合起來，會生出最高的美，最純粹的喜悅與幸福。在這裏，我們是在最嚴密的意味上有了一個信條，那不僅不會證明，而且從悟性方面考察，實際還是不正當的，雖然當作一個理念，那會像任一宗教理念一樣，可以教化人類，使高超在感性的制限以上。現實性意味上的真理，不僅不與美一致，且與其截然反對。一切的美都是詩的，即令那是感官的直接對象。因為，像我們在上篇所述的那樣，最原始的感官活動，亦包含有我們的精神的貢獻。藝術家，即以直接的觀照，亦比缺乏感受性的俗人，更能在他的對象上發現美。繪畫上的寫實派，僅在這點和理想派不同，即，他們把更多的現實性質取入作品中，任對象之純粹根本觀念，為其狀態觀念所交叉而表現出來。如果全然不理想化，他們決當不起藝術家的稱呼。愛的眼詩化，心情的憧憬詩化，痛苦的記憶，快樂的會遇，一切感情與感能活動皆詩化。這種詩意若能完全廢去，人生是否有生的價值，便成了疑問。這樣，烏利希關於自然的全部見解——他的宗教的不可缺的部分——就也不過是一首詩。烏利希說，『當我俯首凝視着一朵花的時候，神即從我的真的現實的感覺，俯視着我，使我嗅着一股芬香。』好罷，信徒祈禱時感覺神在，知神在聽聞，亦是真的現實的感覺呀。我們可以把感覺之外界源泉除去，但感覺自身是不能除去的。如果我因要教化自己，而在自然默想

美的與比較完全的，我便把自然自體，化爲我關於善與美的理念。我會把花瓣上的枯點，葉上的蟲害看過；如果我庭園中生長一朵花有惡味，我不會把它用來禮拜惡魔，却會把它拔除，投到自然的別一部分去，這一部分，對於我，更無補於我的教化的默想。

在自然界居主要地位的，是完全抑是不完全？我是否以我的美的觀念，移入自然，而受千倍的美？我是否到處所見的，全是淘汰、掠奪、與死亡競爭的痕跡？這都取決於我。如果我把生死的變化，盛衰的變化放在眼中，我就發覺了我在酒神崇拜（Dionysus-cultus）的起點；我一經看見最高理想與一切生物的對比，我便立即感到救濟的需要。

這個暗示，當然不是說，自由組合的所謂教化，是完全可以排斥。那祇說，與其他的教化形式相比較，自由組合的教化，不能要求絕對真理的特色。這是程度的問題，是真理的成分居多，抑是詩的成分居多。自由組合的建設者不承認這點，這事實使他們的宗教見解，在知的方面，落在康德和菲希特的後面。但這事實，却使他們的宗教見解，取得了非正統派非此即不能有的素樸性。

有人曾從哲學方面考察，說在進步的認識上，我們必須認未來宗教的基礎，是像自由組合一樣，容認真實的公平的信仰，庶幾批判思想的結果與宗教的感覺之差別，得在我們面前消滅。（就令它以後還會再生。）但這除了以宗教信仰建立於形上學信仰之上，還有別的意義麼？如果後者可由詩而存爲

什麼宗教沒有形上學作媒介，便不能由詩而存呢？倘若思辨能有這種貢獻，致使未來的宗教理念，非由少數有力人物之主觀傾向而定——宗教改革時代的情形，便是這樣——倘若思辨能有這種貢獻，致使未來的宗教理念，正從我們一切文化發展的中心取得，不祇從教會論難的表面上取得，他們的工作是很可歡迎的。不過，關於他們，我們已不復能這樣素樸地信賴了。

進步的改革派神學的代表者，溫厚能辯的牧師郎革（Tang），在基督敎信條論〔二〕中，曾反對我們的見地，說宗教「沒有人信仰，」便會消滅，至於詩，却只要能給與美的滿足，便永遠有價值。形上學思辨幾乎和宗教一樣——那直到現在尚要求絕對真理，它的信奉者亦會形成一個信徒社會。但是，就連最著名的體系，殆亦不會發現絕對的信奉者；即偶有之，（例如赫爾巴特學派）亦不過是全思想圈內貧乏脆弱的證據。試問，有嚴格信仰的康德學徒，有多少呢？曾增加這體系榮譽從而使這體系發生重要影響的大人物，幾乎沒有一個，是有嚴格信仰的康德學徒。黑格爾體系的影響，不遠遠超越了信奉者的範圍，而生長最良結果於研究完全自由的地方麼？柏拉圖的概念詩，在數千年後的今日，依然有強大影響，但自從他的最初的繼承者以來，就從沒有一個人相信他的證明（果如所要求）有嚴密的妥當性。再講宗教！即在古代，不亦有斯多亞學派，數百年間，認民衆信仰，爲倫理觀念之詩的外衣，從而比一切僧徒，都更傳播了宗教生活麼？依郎革說，鳩比特（Jupiter）必須讓位於耶和華（Jehovah），奧林普士

(Olympus) 必須讓位於基督教的天堂，蓋因多神教的感能的神的觀念，已不復能滿足進步知識的需要，基督教的完全的一神教，已現出更高的真理。但自蘇格拉底及勃洛大哥拉斯的時代以來，在羅馬帝國時代，知識不會如此進步麼？還有民衆比在基督教擴展的時代更迷信，還有上流社會比在基督教擴展的時代更希望奇蹟，還有哲學者比在基督教擴展的時代更神祕麼？當時已瀕於沒落的鳩比特及聯合的奧林普士的宗教，是何時成立的呢？這種宗教，與剛剛開始的啓蒙運動同時，且攜着手，堅苦地反對以國民信仰分裂爲數千種地方的禮拜。完成宗教及形成宗教之詩的權利，固不能爲人所周知，但那是存在的。希臘文化的全盛時期，告訴我們，詩人與哲學家均從事於宗教教義及見解的完成。地方的禮拜固要求絕對的信仰；但這種信仰，除了敬虔地以靈魂獻於本市的神聖故事以外，還有什麼別的意義麼？當信仰各市不同各村不同的時候，當每個有教育者均認爲必須容認本地信仰尊敬本地信仰的時候，這又還能有什麼別的意義麼？在基督教擴展的時代，最先信新信仰的，是最開明的頭腦，哲學的思想家麼？在著名人物的改宗史上，是知識或思惟居主要作用麼？當人民大衆發覺他們必須採納新宗教時，他們對於舊神果已失信仰麼？歷史對我們所啓示的過程，不是進步的啓蒙過程：一般的社會分解，一切社會階層的鬥爭與艱難，世間苦及超度此世間的不可形容的渴望，才是大革命的真源泉。鳩比特及奧林普士仍可啓蒙作用；他們比我們今日的要將基督教改造爲純理性宗教的改革神學者，還更覺得容

易與啓蒙相合。

郎革問：『在宗教改革時代，舊教的天國及其聖者，因何會沒落，而讓位於更無色彩得多更無詩意得多的天國？』他的解答，又在知識的進步上見出。但在他方面，我們却問，爲什麼在法蘭西意大利那樣開化的國家，舊國的天堂又不沒落呢？德意志所以實行宗教改革，是因爲它的科學知識，比一切其他國家都更進步呢？還是因爲宗教政治與絕對的信仰統一的束縛，已由完全不同的理由，破棄了呢？當人們問新教世界因何益益離開正統派，而以科學發現的影響爲其答覆時，我們必須在其他方面，說明這些發現，對於改革神學者仍要在基督教財產目錄中保留的東西，會發生極猛烈的衝突，同時，對於其他教義（例如，神子代人犧牲的教義）却抱無所可否的態度。改革神學，要在一個四面爲波浪所盪的小地帶上，抵抗突入的唯物論的波浪，如仍有少數信條必須維持，則在這裏所需要的概念詩，比在任何他處都更多。郎革在批判我們以後，立即就認神的父名（Vaternamen Gottes）爲宗教上的必要。但他所謂神，祇是『一切存在的基礎，那永遠是內在完全的，超越着世界過程的一切變化。』他所謂神，沒有奇蹟，沒有人間的心情，亦不關心被創造者的幸與不幸；他的存在僅依存於這事實，即，與唯物論相反對，郎革曾在一切存在的總體以外，假設一個特別的基礎，並由一切存在的這個基礎，想像一個『父』爲什麼呢？因爲心情不禁要想像一個存在者，他像人一樣愛護我們，當我們陷於困苦時且伸強腕來拯救我們。

宗教上的詩的原理，不由此得到了再強固沒有的證據麼？

荷馬不常維持他的價值，但知道怎樣欣賞他的時代一經來到，他就會重行獲得他的價值。希臘的神，亦將與荷馬共復活。席勒關於希臘的神的世界會說，『呀！在詩歌中不死者，在生活中必定會消滅。』他在這樣說的時候，他很知道，像對蘇格拉底柏拉圖發生影響一樣對我們發生影響的，是希臘神學之本質的要素，精神的核心。

第三章 理論的唯物論及其與倫理的唯物論及宗教之關係

古代唯物論，在其最成熟的形式上，是直接地公然地反對宗教，魯克理底斯且認宗教的完全消滅，爲人類最重要的任務。前世紀的唯物論，亦有這種傾向，但不常公然表示反對，即公然反對，它所反對的，通常也是基督教，不是宗教自體。從一切迷信要素逐漸將民衆信仰淨化的思想，已如此根深蒂固，所以，迷信的攻擊者，雖其本有的原理更深進得多，但大多數仍有這種特徵。自福祿特爾（他雖渴望保持神的信仰）以不能和解的忿怨，追害教會及教會的信仰以來，主要是對正統派，對傳統教會的條文，施以突擊。但一切信仰的基礎，皈依超世間力的感情，却很少受攻擊，且常明白爲人所承認。從『一切存在基礎』引出一個愛父之哲學改造與新解釋，繙釋術與轉寫術，在青年宗教家的發展史上，有極大的作用，在民衆信仰與有知識者思考方法間的關聯的維持上，有稍較爲小的作用，在唯物論者及無信仰者對宗教所施的攻擊上，殆毫無作用。科學的神學與信條融洽的方法，往往被人忽視。更自由的中間見地，教會傳統之精神化的見解，概被看落；迷信的粗野，極端意見的萌芽，概無憐惜的，歸咎於基督教。但雖如此，人們仍常認『脫離一切迷信的基督教，』『純粹的神學說，』甚至『無信條的宗教，』是人類不可缺少的生活要素。

這種駁論的影響，是很易看見的。開明的神學家，大多數都不感到自己曾受這種攻擊的影響，輕蔑的認此輩反對者爲『無知』。信徒們認爲神聖的事物，概不許人嘲笑，其嘲笑，似有傷於信徒，因此在沒有此等攻擊時他們自己也許尙會提出的批評，由此輩人提出，他們必誓死反對。正在動搖，早已背叛信仰，而爲新使徒信念所感動的精神，是勝利了，而一切已經屬於唯物論派或極端啓蒙派的人，不過更加固執，更加激烈地反對信徒。結果是，破壞民衆生活的對立益益尖銳，未來問題和平解決的困難益益深刻。

別一個駁論——嚴密的決然的懷疑宗教是否存續——會得到全不相同的影響。這是真的，在我們這時代，魯克理底斯『宗教永遠是惡害』的話，仍有許多實證；費一些時間，對於樹果與樹根的關係，作一度更精密的研究，亦是值得的。如果像里嘉特·羅台 (Richard Rothe) [三] 那樣聰明敬虔的神學家，能瞭解教會必漸次吸入國家內的思想，則自由思想家對於政治生活與宗教組合的二元論，亦須加嚴密的批評，不應盲目地以舊形式移入全不相同的內容中。我們近頃曾在『自由組合』中，發現一個派別，不僅將古信仰條文的一切遺物盡行拋棄，且認廢棄某一些行爲（以個人對宗教團體的關係爲基礎的行爲）之莊嚴的實行，爲進步的特別徵象。例如洗禮。洗禮從來就附有一種莊嚴的警告，提醒父母去教育兒童，同時並推薦兒童，使爲組合中一切人員所照顧。但就因這種儀式包含一種不必要的

牧師的干涉，包含牧師權力的殘餘，故爲他們所排斥。但羅格（Ronge）巴爾宰（Balzer）以及這運動其他的前期領導者——他們固執一般的確定的原則，固執單純的禮拜儀式——便常被這一派人，看作傲慢的僧侶，幾與無過的教皇相並列。^{〔四〕}同時，組合且續有成立，牧師且續有任命，教化且仍在否定之單純的反覆上發現。一部分，因國家仍對自由協會制度加以大妨礙但又許僅有極少宗教成分的宗教團體成立之故，組合與協會之間的界限，依然常常極不明白。有時，在明目嫌惡各種宗教形式的組合內，仍有人自認爲牧師。我們一考察他們的著述，便知道他們依然信奉極端的正統主義與敬虔主義，而祇在嘲笑諷刺中表現他們的急進主義，他們從來不對宗教的權利，施以原理上的包含自由見地的批評。我們發覺了，這一輩人對於宗教生活之理想方面，全無所感，他們以爲，排斥常識認爲不真的一切，乃是當然之事。^{〔五〕}

『自然主義者』建立『知者』宗教團體的計劃，表示悟性原理是片面的佔着優勢。但就在這計劃上，亦有一個新要素，是對倫理的唯物論提出堅決的抗議。婁文台博士（Dr. Löwenthal）的知者組合，原就是社會的博愛者的『禮拜團體』。這種社會，一方面以思惟與知識爲禮拜的對象，一方面又以人間品位與人間愛的修養爲基礎。^{〔六〕}愛德華·萊希（Eduard Reich）博士還更着重禮拜與儀式。這位作家，在許多著作上，均信奉唯物論的世界觀，但在一本特殊的小冊上，却敘述『人道教會』的計

割。萊希提議，須顧到人間心情與詩情的需要，所以他並不反對祭禮，祭禮歌，合奏，儀仗，象徵的動作，祭禮的裝飾，聖約會式，使『永遠光明』的宗教，有現存宗教所不能比擬的莊嚴。大鼓，喇叭，鑼，與大風琴及鐘樂器相合，可以提高禮拜者羣衆的宗教感情。□□

孔德的人道禮拜的觀念，最爲深進。宗教在他的體系中，比在以前任何時代，都將在個人及國民的生活上，佔更大得多的位置。每日均有二小時專用於禮拜，這種禮拜乃是感情的流露，期在我們自身，在母妻女的比喻下，喚起敬，愛，與惜的觀念。公共禮拜每年要求八十四個紀念日，規定有九回以上的聖禮。但在許多無害的奇聞之旁，最顯著的一個特色，是決然贊成宗教政治的民衆指導。□□在萊希的場合，亦有宗教政治組織下的僧侶制度；『知者』宗教亦有『禮拜師』擁有一定的職務上的權威。

『殘存』基督教的一個要素，在這裏被採納了。這要素無疑是最危險最可疑的一個——卽，組織的僧侶與職務上的權威。我們可以真正提出這樣的問題：如果我們在下二者之間——其一爲保持那不能支持的教義與神祕的曖昧的信仰條文，從而將宗教政治破壞，其一爲取得教義的完全說明，從而再受宗教政治的束縛——必須選擇其一，我們的決定會不會完全與此不同？

使各種宗教政治，各種超民衆身分的僧侶制度發生支配慾，引起嫉妬心以維持自身權威之心理法則，不是以人性爲基礎，毫無關於信仰的內容麼？實際，這不可避免的結果，不僅可以在西藏，基督教中

世，在古埃及的宗教政治的模範形式中看見，且據近頃人種學研究所示，即在最遠隔地方民族的最小宗教團體間，在最墮落的黑人種族間，在太平洋最小島上，亦可發現。

就設想理論範圍內的完全的啓蒙，將對於這種現象提供一種保護，我們亦還必須說明，對於這不自覺的可厭的支配慾，何處有這樣大的權力，來形成這樣強的均勢。這是不易從純理論的研究推論到的。真理的純化力無論如何，終不適於這種任務。宗教改革者，亦相信他們會把握全部真理，會排除全部的誤謬；但在路德派僧徒未受制馭於近代國家的無上權力以前，他們又曾表示怎樣的支配慾，不寬容，與迫害呢！且假設絕對的啓蒙之教會教義，不復提供何等材料，教人們從事大的激烈的鬥爭與迫害罷，我們且費片刻，來考察靈格青年宗教讀本，^{〔二〕}認爲重要不可改變的自然科學原則，是怎樣貧弱。在那裏，我們可發現許多斷言，一部分已由科學進步被認爲誤謬，一部分已由科學進步被認爲不可靠。但這些誤謬，却就不斷的闖入學校教科書中，或依通俗的科學文獻而非非常流佈。它們往往以驚人的保存力，維持着它們的位置。關於中央太陽的存在，關於在星雲中不絕反覆的完全的銀河系統，關於大多數世界均有『人類一樣的理性存在者』居住，關於慧星爲世界形成過渡形式那種種見解以及許多類似的見解，早就這樣漂流在人們的意見中，但未有多大的損害。但若這些命題持有宗教的神聖意味，但若這種宗教是由有權勢的僧徒保護維持，則其遺害必遂較爲深，而在這場合，要預言純粹的自然科學能

否長久存在，亦是不可能的。像達爾文主義那樣的大原理的新出現，會引起怎樣的鬥爭！就連像現今這樣，那亦還會伴起鬥爭呀。但與任一種宗教上的鬥爭比較，這樣的鬥爭，都應算沒有害處；設若在鬥爭進行的時候，沒有宗教問題使其鬥爭如此激烈，那還會更無害處。

國家決定一般小學校均須教授自然科學，乃是它的當然的任務。當它這樣決定的時候，它遂行了一個大進步。民衆思考方法與有教育者思考方法間的差別，得以減少；各市民的獨立性，對各種幻想與迷信的抵抗力，得以增加；科學對宗教的關係，在一般民衆間，將漸漸採取同樣的形態，不致激起見解上的衝突。這種教授，不具任何攻擊的副目的，益是公平地積極地分授於民衆，舊見解與新見解的調節過程，就益是進行順利。但教會或任何種宗教組合，均不能這樣順利這樣公平處理這問題。教會或宗教組合，會對於不需有神聖意味與重量的原則，給以神聖意味與重量。對於部分它益是深感對於全體的精神它便益是毀壞。

理論見識與啓蒙之流布，一般不需有心情的高揚。這種心情的高揚，對此決不是有益的。祇有儘力埋頭於沈默的規則的研究，才能最迅速最容易地發現正當的知識。真理不需有大的國際組織；真理將自形成，而將一切社會的地理的限制破棄。

論到道德，論到慾望的淨化，論到求全體幸福的本能指導，情形就不是這樣了。喇叭音及讚美歌所

能喚起的氣分，單有道德的教訓，是難於生出的。一切宗教，都像詩歌一樣，與人間以喜悅憂愁，與恐懼憧憬及希望相連結；人們雖屢屢說宗教是由恐怖及欲求而生，認此為宗教的缺點，但宗教就為這個理由，所以是適於使恐怖與欲求純潔化高尚化的手段。而人生的自然機會，如生與死，結婚與不幸，是否適於為此，尚極有疑問。如果情緒的對象從近而移於遠，我們的衝動從有限移至無限，神話即將主張其權利。有一種材料，一方面是真正人間的，他方面却指示神的與永遠的，以激動我們的心情。這材料，便是宗教的倫理傾向所不能分離的基礎。受難的神子之悲劇，自古代希臘人的神祕戲到基督教的末流新教主義，也許，比任何其他的教義與傳統，都更是真宗教生活的本質要素。但這種材料，是不能製造的。那必須是生長的。如果我們不復需要這個，我們是否還需要宗教，亦就極有疑問了。

人道的禮拜，今日已經開始，但幸其中未包含教會制度（有一定形式與特殊僧侶階級的教會制度）的萌芽。偉人，文化大中心的建設，慈善施設及協會的建設之紀念祭，科學藝術的陶冶或重要原理的承認之全國會議或國際會議，比孔德順手編成的聖徒日曆，及萊希提議以代基督教紀念日的「合」節「偉人」節等等，乃是更健全得多的人道時代的開始。但在這裏我們雖看出了人道禮拜的發端，但未會包含宗教的本質。那裏沒有特殊的僧侶階級，這是我們已經講過了。從內面看，提高心情，統一勢力以爭求人類高尚目標的這些新制度的精神，亦與我們通常所謂宗教，完全不同。我們紀念偉人，

不是敬重我們所依賴的神鬼，祇是尊敬我們所屬的同一株樹的繁花碩果。我們的思惟與感情，無疑是依存於過去偉人所造作的形式，但這種依存，不包含宗教束縛的意味，那祇是愉悅的，承認我們所從出的生命源泉，這源泉繼續湧出並允繼續湧出新鮮的生命。[10]

是則，理論的唯物論全然排除宗教，而以道德及人道的責任一部分留於國家，一部分由個人努力去擔負，就似不僅是首尾一貫，且為人類之精神的將來，獲取比較最適宜的結果了。現今屬於教會的職能，將有大部分移歸學校。但須注意，學校決不是指導人類的唯一設施，以補遞教會所遺下的缺分。如果是這樣，那便會生出一種新僧侶。學校必須當作國家的一個機關，當作有自意識的社會範圍的自由事業，然後才能發展，以保證真文化及真道德的進步，庶幾不致伴起宗教政治的職務權威，和有支配慾的組合政治。

但我們必須進一步問，理論的唯物論之最後的結果，會不會更推進一步，排斥國家的倫理目的，而進到社會的原子論 (Socialen Atomismus)，任各個社會原子僅僅追求個人自身的利益？

在解答這問題時，我們不可僅依賴原子論與極端個人主義的類似，但若單單指出唯物論者對此結果所提出的抗議，亦不充分。即不說這種類似當作一個原理，是如何不充分，亦須知道，它不能指引我們多遠，因唯物論者亦承認由原子構成的事物，作為一個全體，得依其形式，而影響到部分的運動。為什

麼他不承認社會的形成，當作一個全體，將決定個人的進路呢？不過，唯物論者的抗議，亦不能決定這問題，因這不是人的問題，祇是原理的問題。當有些唯物論者要以唯物論為手段而將一切宗教基礎破壞時，既不妨有些唯物論者要與現存的宗教相妥協或建立新宗教，所以，即令以後的學派會採納倫理的唯物論，把它當作必然的正當的結果，我們今日的唯物論者，仍不是不能反對倫理的唯物論。歷史的倫理的唯物論，發展於從事商工業的階級中間；理論的唯物論發展於自然研究者中間。前者會與教會的正統派發生和好的關係，後者却幾乎常常有啓蒙作用。但同時，當中仍可有更深的關聯。這兩種現象，當作同一文化狀態的結果，在本質上本是從同一的源泉生出。最初是殊途而起，然後漸漸啓示它們的內的關聯，結局乃完全統一。

有一種見解，認唯物論祇是「感能的滿足之追求。」對這種見解，唯物論者所提出的抗議，是不錯的。感能的慾望之毫無限制，是氣質與教養的問題；那在原理上，是不能與任何哲學的見地結合，雖然在事實上非盡如此。即令像亞里士提卜斯或拉麥托里那樣認個個的感能的快樂為原理，但如要使享樂能力繼續保存，則克己依然是哲學的要求；反之，即令哲學的原理是禁慾的原理，在信奉者間，感能的慾望仍將出現，惟其出現或與其本來原理相牴觸，或陷於自欺的曲折的迷路。

我們在本篇第一章已經講過，快樂的追求不能認為我們這時代的顯著特色；我們這時代的特色，

寧可說是對於自身利益的毫無顧忌的顧慮。在金錢賺取的範圍內，尤其如此。祇顧自身利益的原理，我們講過，是倫理的唯物論之本質。這原理，實際亦常與理論的唯物論相結合；例如畢希訥勢力與物質第一版。在無所著作的唯物論者間，更常常如此。三二

但這個關聯的問題，既不取決於歷史的考察，亦不取決於現代意見的蒐集，乃取決於這一種研究。即，按照理論的唯物論的見解，可建立倫理的原理麼？反而言之，理論的唯物論，能與一定的倫理原理相結合麼？我們會看見，從嚴密的唯物論世界觀，不僅可引出利己主義的原理，且可引出與此相反的同情。這兩個原理，即無超越的觀念或迷信的假定之影響，亦可從人間感能的性質引出，而贊成這二原理的人，亦仍可成爲十足的唯物論者。康德的道德原理，如要與唯物論相調和，自須從其先天妥當性的高所向下，而建立在純粹心理學的基礎上。反而言之，如相信這道德法則的先天性，那就不能保持理論的唯物論之限界。道德法則起原的問題，常常導他超越經驗的限界；他不能認單以經驗爲基礎的世界圖爲完全的，絕對正確的。

就連唯物論者的同情，亦與理想論者的同情不是同一事物。畢希訥會說，在根柢上，同情不過是「美化的利己主義」。至少，就他的唯物論見解說，這是說得通的。三三所以同情自然先在最狹隘的利益相同的範圍內生起，即在家族中生起。有這種同情的人，對於這範圍以外的一切人，仍可抱最深的利己

主義。反之，理想論者却一躍而入於一般。人與友人相結合的結帶，不過是無限連鎖——那包括一切人，誠如席勒所云，『自粗野的蒙古人到與最後天使相接的希臘豫言家』——中的最近一環。在狹隘範圍內喚起的自然感情，被還元爲一般的原因，並與要求絕對妥當性的觀念相結合。理想完全性的圖象，在心情中生起；這理想之直觀，成爲他一切行爲之導星。不陷於矛盾，理論的唯物論不能提高到這種見地；因爲在他看來，從全體，從一切經驗之前的一般原理出發，就是一個誤謬。唯物論者不能聽從席勒的話：『勇於誤謬，勇於夢想。』因爲他的最高法則，是使世界觀恰好與悟性及感性的結果相一致。

所以，唯物論雖可從其原理引出社會存立所必要的一切德，但這個心理學法則仍將成立，即在我們的原理的應用上，最初的出發點，因其反覆的次數最多而在心情中的印象又最深，所以往往會得到一定的優勢。依這理由，唯物論世界觀的流佈，是必然會促進倫理的唯物論；反之，信奉利己主義爲道德原理者，雖本來抱持全然的見解，仍會漸漸引向唯物論。

實際我們亦早已觀察到了，祇知尋求利潤信奉實際利己主義的那種人的世界觀，是益益傾向唯物論。理論的唯物論者，對於與現代營利生活精神相反對的基督教的特色，亦特別喜歡攻擊。近頃對基督教的神話傳說及其道德所提出的種種攻擊中，有一種認基督教是貧民反對有產者的嫉妬怨恨的宗教，就是很流行的。

如我們再考察兩個人的世界觀，這一切交互關係與關聯，必更明瞭。這兩個人，既富有哲學的教養，在思惟之首尾一貫性及明快性上，又出人一頭地。他們都達相當年齡後，才斷然傾向唯物論的世界觀。因為這兩個體系，至少有一個會在輓近引起世人注意，其他一個却祇由一封信的沈寂，才為世人所知。所以我們把這兩個體系，作為唯物論史的補充，是很適合的。那就是烏柏衛 (Friedrich Ueberweg) 的體系與斯托勞斯 (David Friedrich Strauss) 的體系。

在烏柏衛的場合，是和在斯托勞斯的場合一樣，唯物論祇是長期發展的最後的結果。這似乎是很奇怪的，蓋因唯物論是最初最粗的哲學形態，很容易從唯物論渡到感覺論與唯心論，反之，任何首尾一貫的見地，亦不能依經驗範圍的擴大或論理的加工，而還元為唯物論。雖然達爾文主義對於這兩人都有顯著的決定的影響，但這種進程，終究不是發展的進程。烏柏衛與斯托勞斯在思辨開始的時候，都會經過傳統，並發覺他們自己的研究過程，在急下的地盤上；他們所行入的世界觀，既在客觀方面是不可支持的，又不與他們的主觀的素質傾向相符合。所以，他們由一階段到他一階段的進行，本質上即是一個崩解過程，結局乃不得不休息於唯物論外表上像似堅固的立場上。

烏柏衛自始即反對康德，着手建立他自己的體系。這種反感，三三似乎註定了他終須歸到唯物論。他是般奈克 (Bencke) 的弟子。般奈克從英國的哲學出發，認心理學為基礎科學。作為般奈克的弟子，

烏伯衛在學生時代，即與其師反對，而辯護心理學之自然主義傾向。但同時他又受亞里斯多德學派的托倫德倫堡 (Trendelenburg) 的有力影響，而使他與唯物論分離的，本質上亦便是亞里斯多德哲學的要素，這要素的漸次克服，決定了他的思考方法的變化。在這運動中，我們可以區別三個階段：第一，目的論原理對於他仍十分有力；第二，目的論原理與其自然主義相衝突；最後，目的論原理完全破壞。

在第一階段上，烏伯衛尚怎樣遠離於唯物論，可由拉辛博士 (Dr. Lasson) ——他是烏伯衛親密的朋友，常常通信 [註]，以下那一段話，是在烏伯衛著作論理學 (一八五五年) 時記述下來的——關於氏之形上學思想所說的一段話而知。他說：「他的形上學，包括合理的本體論，神學，及宇宙論。序說為現象學及論理學。本體論考究經驗所與的形式，自最抽象的形式起，並檢討它們的實在性與意義。那分為實在一般 (時間，空間，本體，那與知覺相應) 之學，自存 (個體，種屬，本質，現象，那與直觀及概念相應) 之學，及結合 (關係，因果，目的，那與判斷推論及體系相應) 之學。神學 (一般合理的的神學) 以本體論的議論為根據，考察神的存在及神的本質之證明。宇宙論則從神的本質及創造的目的，以說明世界及其形式。世界被認為神的顯現，被認為永遠的不可分的神的完全性之時間的空間的表現。」

[註]

由這種結構，我們幾乎會想起黑格爾。我們當可由這種結構，察知烏伯衛當時的見解的大概。但考

察形上學時我們全然不能看見的唯物論特徵，在他的心理學（他很願意在寫完論理學以後，立即着手研究心理學）的計劃中，却非常展開了。我與烏柏衛認識於一八五五年秋，我們幾乎每日都討論。關於這個心理學，我曾聽他說過許多，但關於形上學，我却是毫無所聞。這時候，他的形上學見解及神學見解是否已有幾分動搖，我不得而知。但無論如何，這種動搖，以後不久就發生了，同時，他的心理學的根本見解，却很少動搖之處。

這個心理學雖以一大系列的推論為基礎，但頗為奇特。在這裏我們須儘可能，簡單的複述於下。

在我們為現象世界的事物，皆是我們的表象。那是有廣延性的；所以我們的表象亦有廣延性。表象是在心中，所以心亦有廣延性；再者，有廣延性的心，按照物質為有廣延性的本體的概念，亦是物質的。在心之外我們不能有表象；所以我們的心，得伸及我們所知覺的事象（包括日月星）的總體，甚至於達到這總體以上。依照有力的比論，我們亦未嘗不可說，這些世界沒有外界原因即不能在心中引起。這引起原因（烏柏衛的『物自體』）雖不與現象相等，但至少與其非常相似。暗箱的比喻，使我們得到那前會說過的假說，即，有一個比較巨大的也許轉倒的本原世界，反映在個人的相應的世界圖上。如果當作『物自體』，心原是物質的，我們便須豫想，物自體亦一般是物質的。我們有一個有物質大腦的物質身體。我們的表象形成所在的空間，佔這大腦的某小部分，且當作單純的沒有組織的本體，擁抱着我們的

現象事物之世界。〔五〕

我們曾說烏柏衛相信他能以數學的嚴密性，證明物自體的世界必然是空間的，並且像我們的現象世界一樣有三度的空間。尙待說明的，是他關於物質，關於物質對意識的關係所抱的見解。

烏柏衛不假定原子，祇假定空間不絕由物質而充實。他認這物質的各部分，均有依機械力而運動且得到『內部狀態』（那是由機械運動而起，但亦影響機械運動）的能力。我們的大腦物質的內部狀態，便是我們的表象；下等有機物及無機物的內部狀態對於我們的意識，和萊布尼疵的下等單子的『表象』對於高等單子的表象，有相似的關係；不過，在萊布尼疵看，無機物的夢一樣或夢也不如的表象，是宇宙的不完全的表象；在他看，却祇是某種單純的要素的事物；是單純的感覺，或像似感覺的劣等事物；但若有更完全的物質組織，則更完全的心理構成物，亦可由此構成。

烏柏衛當時的見解，仍與唯物論不同。其不同點，在這裏，仍可明白指示出來。如果假設物質的『內部狀態』完全依存於外部運動，我們便有了決定的唯物論，即不比原子論更優越，至少也與其相等。這種假設，雖不必要以內部狀態的反動，歸於物質運動，但這種反動，終須依以前諸結果之力學的等價而成；換言之，勢力保存法則不僅須應用於無機界，且須應用於有機界。一切物體的運動，有內部狀態亦好，無內部狀態亦好，結果總是一樣。但這見解，決然不是烏柏衛當時的見解。他當時仍假定，勢力保存法則

將爲心理過程所中斷。〔七〕

他所以這樣思考，是因爲他固執亞里斯多德的目的論。烏柏衛一經把這點放棄，他的體系就必然會移入唯物論中。這就說，在有機體會從它們的理念引出勢力來決定它們的形式的限度內，這形式當然不能完全是物理的化學的勢力之結果。而且，在人間的思惟上，表象繼起，還完全與生理的基礎解離。思惟在一定意義上，固是大腦物質的特性，但它是依從純粹論理的法則，它所生出的最後結果，有時完全不能由物質運動的力學條件來說明。如果依亞里斯多德，目的卽是一切其他論理要素所必須服從的指導思想，則在這限度內，這個假設亦是目的論的。如果人是履行其宿命的，則合理生活目的之思想，可佔取優勢，而無須顧到物質。

根據目的論，他假定有一個神，意識地支配着世界。但他就在這點，開始動搖。在一冊匿名的『真理愛好者的使書』中，他第一步就要努力反對神從世界全體形式引出的議論，以救濟神的存在的可能性，第二步才要從目的論，證明神的存在的現實性。這種攻擊，就多數人看來，也許祇有僅少的重量，但對於烏柏衛自己，這種攻擊却可以壓倒一切。動物世界的尤其是人間的內部狀態的比論，必然地使他設想一個神的思惟，將散布宇宙間的意識要素，集中起來。但要這樣假定，他又須像杜·波以·勒伊蒙一樣，要求一個世界大腦與世界神經系統。他雖仍堅決辯護目的論的體系，但這體系的缺點，他並不是不

知道。所以一八六〇年十一月十八日他給我的信上曾說：「我很知道，目的概念之純粹主觀的意味，常常爲人所反對；但這頗有疑問。在這點站在斯賓諾莎一面的人，必須說明，我們很容易依這概念來說明的有機生活現象，雖沒有這概念，亦是可想像的。至少，「因果性」普通是解在客觀的意義上；但原子之堆積，無論如何，也不能幫助我們把困難解除。黑格爾的「內在的合目的性，」「創造的概念，」是原子論與神學之間的不明晰的中間，惟其所指示，却在其自身之上。康德的理論，與康德主義一般不能分離。但如三批判中所說的康德主義，就全體說，乃是不能支持的；在菲希德手上，那還更顯得荒唐。我幾乎與赫爾巴特立在同一的窮境；一方面，假設是必要的；他方面，假設又是不實用的（按照赫爾巴特的形學）至少亦是難實用的（按照費希奈和我的見地。）你能從這窮境救我出來，我是非常感謝；但你若單證明我自己也認爲很少或然性的事情，絕無或然性，則我還嫌不足。你必須指示別一條我稍稍覺得滿意的路。我不知有這樣的路。」

關於神的存在，他在同一書信中說：「但你不要以爲，我的唯一目的或主要目的，是不顧代價，必須救出人格的神。有知識的人，都信禮拜形式包含神人同形說的成分，故祇有詩的妥當性。但若神人同形說要有宗教上的好處，那就一定有某種事物，有神人同形說所表象的現實性；這詩的表象所潤飾的是什麼呢？這個問題，對於哲學家及以哲學爲基礎的一切宗教團體，都是重要的問題。是世界全體的統一？

——但在什麼形式上，有這客觀的存在？——是在人間精神中麼？——一般的精神對個人的精神有怎樣的關係呢？』以下他還說，他（在真理愛好者的使書中）所關心的，與其說是討論的結果，無寧說就是討論。同時他又對那欲自由但嫌忌『無神論者』的人們說明：無可反駁的考察，既使神的假定成爲可以說明的，但同時，對於這個假定，難點又像高山一樣高積，必須與以自由討論的餘地。

我一八七一年在柏林發行的回想錄中，關於烏柏衛哲學的記載，是以他的發展的第二階段，即動搖於唯物論及目的論之間的階段爲根據。他在給我的信中，雖有若干處決然贊成唯物論，但若認此爲他的哲學的最後結果，認我所描寫的烏柏衛爲公衆皆知的烏柏衛（一個作家，他著作了這樣廣誦的教科書，一個思想家，他在各方面都有影響，有嚴密的批評，但對各方面都這樣寬容，）我自己亦認爲不當。在我這本小冊子出現以後不久，我就從有名唯物論者楚爾伯博士處接到幾封信。楚爾伯博士是烏柏衛在康尼斯堡時最親密的朋友，一直到他死，都與他有親密的交誼，天天在一處討論哲學。在這些信上，楚爾伯說烏柏衛並不信奉亞里斯多德的目的論；說哈特曼的『無意識哲學』不會在他那裏惹起任何的同情；並說烏柏衛已成爲斷然的達爾文主義者。在一八七一年八月十七日的信上，他又說：『在教授的任務上，他雖認他的主要任務，是教授學生以哲學史的知識及論理學的熟練，但他在各方面都斷然是一個無神論者與唯物論者。在根柢上，他便是尊著唯物論史上的人物，在我看，他很可用來說明

某一些神學家哲學家的意見——他們以為，無知，愚昧，平凡，是唯物論的基礎——是如何不合理。你把他們列在唯物論者中，我想，他一定是完全同意的。」〔三〕

其證據，是烏柏衛給楚爾伯四封信〔三〕。當時，楚爾伯居於萊比錫，信上記着一八六九年一月四日，二月十七日，二月二十一日，及三月十六日。——在一月四日那封信上，烏柏衛說：『在我看，倘非在腦髓內，在最有力的最集中的方法發生出來的過程，會十分普遍的，同樣地不過在遙較為小的過程上發生出來，則在我們腦髓中所發出的一切，皆是不可能的。一對小鼠和一個粉桶——你知道，我常常使用這個比喻。如果營養豐富，小鼠必行繁殖，隨着小鼠的增加，感覺與感情亦增加；但第一對小鼠所能的少數感覺與感情，決不致沖淡，否則，它們的後裔的感覺，必定會減弱；所以，粉之中亦必有感覺與感情，不過甚淡薄淺弱，不像在腦中那樣集中；腦的作用，像蒸溜機的作用一樣。但若動物大腦中的感覺與感情，可依振動而刺激起來，那麼，如果這種性質非在最初便屬於它們，換言之，如果這種性質非在其輕微程度上早已存在於粉的形式中，（即，當它們尚是粉或尚在粉中的時候即已存在，）我們必不能知道，它們如何能取得這種性質。』——在同一信中，他又說：『在某種意義上，你說得很對，我是全然不講物質。我的見解，一方面是「顯明的唯物論」，他方面又純然是唯心論的。我們稱作物質的一切事物，均由感覺與感情而成，（但非像巴克萊學派所信，祇由我們自己的感覺與感情而成，）在這意義上，一切都是心理

的；但這心理的，乃是有廣延性的，所以是「物質的」，「因按照定義，物質便是有廣延性的實質。」

其餘三封信，包含烏柏衛的宇宙創成論，對於康德及拉普勒士的見解，加上了一個特有的特徵，爲其特色。烏柏衛（從康德一個用語出發）認兩個相隣的天體或太陽系統或還較爲大的宇宙單位，在時間的進行中，必致互相衝突。結果常常是這樣：物質在空間灼熱而分散，由勢力的作用，續形成新的世界。在世界漸次冷卻時，生命消滅了，但衝突遲早會生出熱來，爲什麼生命不應從其當初發生的原因再度發生呢？不過，我們不知道生命是怎樣再發生罷了。所以，康德及拉普勒士的最初狀態，只是比較的最初狀態。那還豫想以前的世界的衝突。我們既無理由懷疑物質與空間的無限性，所以那會無限的復生出來。

這種學說，意味深雋，是可以辯護的。有這種學說的烏柏衛，又進而倡別一種他所看重的見解。這種見解以達爾文主義爲豫想。照烏柏衛的意思，世界連續衝突的結果，必然會形成益益大的世界。如果生命在其上發展，生存競爭的範圍亦必益益大，從而生出益益完全的形式。

我們把這些新特徵，結合於烏柏衛上述的世界觀的基礎，結果是生出一個首尾一貫的唯物論體系。那在別一種意義上是否可同時稱爲「唯心論的」却是疑問；因爲真正的唯心論，常常不承認世界全體有嚴密的機械的因果關聯。烏柏衛不常着重他的世界觀的這一方面，而在書信上往往認自己是

一個唯物論者。當他尙未充分決定改變態度時，真正首尾一貫的唯物論未嘗不可以他的理論爲基礎，這種思想，曾使他高興。所以他在康尼斯堡有一次（一八六二年十二月十四日）給我的信，便從『德意志唯物論的天堂』（一八六一年明斯特）引用了兩行嘲笑楚爾伯的詩句：

『無限的世界尙不能充滿你的腦殼，

所以你的理性亦尙未完全達到究竟。』

於此，他曾附註云：『這詩人如果知道我的論文「視覺方向的理論」，他也許會再寫兩行詩來反對我，因爲我的結論實際便是這樣。我很想知道，他在這場合是否固執「唯物論是不能有效果的」這個表題（關於楚爾伯等人）；他如用「未有效果」這幾個字眼，我是應該對他同意的。』

烏柏衛有一個包括的獨創的唯物論體系之思想，這是不能懷疑的。但楚爾伯認烏柏衛爲「無神論者及唯物論者」是否得當，却尙有疑問。最先，我們必須問，如果烏柏衛的命長一些，他會不會把這見地克服，再以新的轉向給於他的決定的體系。在我看，他的精神決未充分完成。就連在他最後一封信上，亦還表示，若有更多的時間與餘暇，他對於他的世界觀這更重要的要素，將與以一度修補。關於無神論，與烏柏衛有親密友誼的楚爾伯，仍不能當作完全可靠的證人。楚爾伯雖信唯物論，但仍熱中於教皇主義，所以在這範圍內，他與烏柏衛並無接觸之點。所以，在烏柏衛致楚爾伯的信中，亦未曾討論過宗教問題。

題。烏柏衛的唯物論，不完全排斥世界靈魂的假定；爲要達到神的禮拜，他所要求的，亦不過是一種本體的存在，適於在神人同形的見解上變爲神的本體的存在。

如果我們現在要在大體上，提出烏柏衛世界觀之倫理結論之問題，第一便可指出，他的政治見解，本質上便是保守的。當然的，長時期當作『保守主義』而在德意志繼續的有毒的復古慾，他是不贊成的；他與溫和自由主義的大流共進退。不過他自己仍贊成君主的國家制度，贊成根據現在的法律關係，對於各問題儘可能施以最正當的解決。這原理，直使他成爲合法主義的辯護者，這合法主義，在他看來，便是政治上的論理。當作一個哲學家，他雖不能排斥與古傳統相反的觀念的權利，不能排斥革命的權利，但他很願意將這種權利，制限在最稀少最無疑惑的有內部必然性的場合。一八六六年所起的變化，並不使他不安，因爲大體說，德意志一八五八年以來的情形，他是非常滿意的。

關於社會問題，他承認因缺少專門研究之故，故『本能的同情於舒爾茲·德里希』(Schulze-Delitzsch)。在極不同意義下著述的我的著作，他亦注意閱讀，有許多思想，尤其在純理論的討論上，對他表示同意；不過，在一切實際的結論上，他却儘可能，爲現存的關係辯護。[10]

對於宗教的傳統，烏柏衛益趨於極端。在他哲學發展的第二階段之初，他已抱有一種思想，即加入自由組合，是不是他的義務。他所以不加入者，僅因他覺得他祇適於教授的生活，他的自然性向的這

種限定，使他在不失爲公平正直的限度內，自己維持他的位置。他覺得，在他的講義與書稿上，他固未曾說假話，但亦不能說出完全的真理。爲這種意識所壓迫的他，祇在書翰中，益益激烈地反對那已成的宗教。一八六二年十二月二十六日，他有一封非常刺激的信給我，說了許多事情。他以爲，宗教改革的承認，必須經三十年以上的流血鬥爭。他不相信，以唯物論理論爲基礎的社會要得承認，要得保障，「須待有狂信的唯物論者出現，像古時的清教徒那樣，奮起以生命爲孤注一擲，如果必需，還以三十年長久的期間，來射倒舊基督教，新基督教，及古時的合理論者。祇在此以後，勝利，流血的勝利，才會獲得；然後，導入人道的及慈愛的原則，才會成爲可喜的美的任務。」和君士坦丁戰爭及三十年戰爭一樣，純粹宗教戰爭，是不會來到的；我十分相信，在不遠的將來，宗教的要素，世界觀的反對命題，即將與政治的反對及戰爭發生極密接的關係。」[111]

三年後，他的第三階段的世界觀已經確立了。這時候，他關於宗教問題（見他一八六五年十二月三十一日給我的信中，他對於宗教問題，比對於社會問題，是更關心的，）曾說：「在信條上毫無科學謬的宗教，我以爲，（一）是可能的，（二）還是必要的。但是，我的親愛的朋友，「爲了神罷，」你不要把這命題當作與別一個命題——宗教必須過渡爲科學——相等。科學與詩，在純粹宗教中，必須相伴而現，這二者是顯然分離的，但非常密接。這種分離與合作，必須代替原始的統一。這種統一是不可忍的，且按照

科學的時代意識的超越，使人們在癡鈍與卑劣的偽善之間，引出一種可怕的雙關論法……我並不以為，為宗教起見，我們必須繼續留滯在兒童狀態中。再沒有別的「信條」，再沒有別的「宗教問答」，還比自然學說及歷史學說，能如此綜括的，使人注意於全體，注意於世界秩序，以完成學校教育。但這種學說，像教會信條不屬於基督教教壇一樣，不屬於教壇（Kanzel）。這種學說，祇是教義之理論基礎，祇是唱歌與大風琴，或繪畫與儀式的聯合點。伴着最明晰的分離，亦必然有密切的結合。」他要由新理論，進一步說明，必定會有一種新宗教的藝術發生。

在這裏，指示了一種禮拜，恰與基督教的禮拜相類似。這種進化理論，會稍稍不同的，敘述於一八六九年四月二十八日的信中。在這封信裏，烏柏衛認為，知情意這三種機能，隨文化進步而更分開，因而相並的發生科學，藝術，與道德，即理論的，美學的，與論理的。「原來，它們之間存有一種萌芽的結合，（或用謝林的話，有一種「無差別」）這種原始的結合，本質上便是宗教的階段……將原與宗教相結合之事物，分離為這三個形式，（不僅把宗教的觀念，解作美的構成物，）乃人們所要求的進步，這與歌德的話很相合：『有科學與藝術者，亦有宗教；讓沒有此二者的人，亦有宗教！』在此我們正可問，關於宗教，烏柏衛會否與斯托勞斯全然得到相同的見地。關於斯托勞斯的見解，我們馬上就要討論。

這進化理論有一個顯著的困難。由宗教之「萌芽的結合」而發展之理論的要素，美學的要素，與

倫理的要素，同時又曾發生性質的變化，幾成爲宗教萌芽中所含的要素的對立物。關於理論的要素，我們已不必再費言辭；但烏柏衛對未來宗教所安置的美學的倫理的要求，亦與基督教的原理相隔甚遠。關於宗教的將來，我們的種種談話是極明晰的。我屢要說明，第一，基督教在民衆生活中仍有有力的根柢，第二，基督教某幾個根本特徵，根據心理的社會的原因，乃是不能代替的。有哲學教養而真正推進民衆的人，必須與民衆有親密的結合，理解他們的心臟如何鼓動。但要如此，康德黑格爾所倡導的宗教哲學的媒介，乃是必要的。換言之，必須有一種術，將宗教形式繙譯成爲哲學觀念。如果這是真的，則禮拜的心情過程，哲學家必和信徒在本質上完全是一樣的。在哲學家，離開教會，不僅不是義務，且必須強自策勉，不離開教會，因爲一旦離開教會，則在性質上可促進進步的一個要素，便從宗教的民衆生活離去了，民衆且將無可奈何，陷於盲目迷信者的精神支配下。

哲學家及素樸信仰者的心情過程，是『異種同形』的。但烏柏衛不大承認這點；其主要原因，無疑是因爲他在原理上，非難基督教所要求的宗教的心情過程。論到宗教生活之美的方面，我們當然同意，將來的宗教，本質上便是和睦與喜悅的宗教，其明白傾向，爲完成基督教所放棄的現世生活。根據這個原則，烏柏衛排斥基督教的苦惱的悲歎的歌，並排斥當中所含的一切動人心情的旋律，排斥我十分愛慕的中世紀的崇高建築。他指斥我，說我願在哥蒂克的風格上，建築人道的新殿堂；他要一種新而愉快

的建築樣式。我曾指示，無論如何，我們不能將社會的貧乏和個人的苦惱除去；我曾指示，在一切人的罪業上，甚至在最正直的人們的罪業上，存有一種深刻的意味；我曾指示，輕躁地求訴於個人意志，是一種非常的誤謬與不正。所以我在未來宗教之愉快的新的建築之傍，至少尚爲苦惱的心情，要求哥蒂克式的禮拜堂，而在國民的禮拜上要求一定的祭式，使幸福的人們，亦插入不幸的深洞中，與不幸的人們，甚至與惡人們，同感着有救濟的需要。一句話，在我們現在的基督教內，悲歎與悔恨是通則，愉快的高揚與勝利的喜悅是例外；我固要將此關係倒轉，但不要忽視我們人生上的黑暗的陰影。

我還記得很清楚，有一天我說，像讚美歌被採入基督教禮拜中一樣，我們須以我們的最善的讚美歌，採入新禮拜中。烏柏衛問我，從新教的讚美歌集中，我將採錄那一類的詩歌；我十分意識到我們之間的差，別所以我立即答說：『O Haupt voll Blut und Wunden』。（啊，主流血重傷。）烏柏衛却願而言他，使我們關於未來教會的宗教詩，不能有意見一致的希望。

烏柏衛對於基督教的倫理，幾乎是同樣反對的。他雖承認愛的原理，準備給它以不變的意義，但對於當作恩寵的愛，他是非常銳厲地予以攻擊。我的勞動問題一書，是他明白發表他關於這問題的見解的機會。（見一八六五年二月十二日的書翰。）他所希望的重要的社會改良，非從基督教原理的實行而得，反之，乃從基督教原理的變更而得。『富人與貧拉宰魯士（Lazarus），對貧民的施物，現世的忍耐，

愛貧民的神以永遠地獄苦對最富者所實行的彼世的復讐——這種種，是救世主世界的建設者的根本思想；當宰宋士（Zacchaeus）允以財產之半捐送於耶穌時，他知道耶穌所喜歡的是什麼。這是最顯明的倫理二元論。財神是不正的，因為不正是他的性質；不侍奉財神，但由神及人望施物，才是正當的。惡人吝於施捨（或希望你工作，更不希望你乞食），非因他們認勞動為積極的榮譽；但在這場合，須在救世主世界幸福的觀念的麻醉中，在彼世幸福的觀念的麻醉中，忍耐貧苦，忘記貧苦。保羅雖如此受教育，如此慣於勞動，但他關於勞動與乞食的見解，是和耶穌一樣粗雜，而在他，因基督教的乞食原理向內襲擊，故其結果還更有害。神的恩寵，代替自意識的倫理行為，啓示的原理，代替研究工作的原理。對於野蠻人的初次馴服，這種種精神的麻醉劑是有效果的；但現在它的結果却是妨害。』一八六九年六月二十九日信上，他又在同一意味上，講到韋利士（Wallis）論「人間本務論對於基督教道德的批評，兼帶敘述自己的意見：『當作者指摘基督教倫理的缺點時，尤其是指摘他們輕視勞動（最廣義的勞動），而比較看重「愛敵」（但同時對於反對派及可嫉妬者，又以永遠的地獄苦，為其責罰）那一類的道德標語，勸人犧牲獨立與個人榮譽而順從主（名為救世主，且被認為神之獨子）的時候，我是十分同情。』

從此，烏柏衛把科學的倫理學放在純粹自然主義的人類學基礎上，是很明白的。魯篤爾夫·萊克（Rudolph Reicke）從烏柏衛遺稿中所刊布的倫理學體系綱要（一八七二年康尼斯堡），頗與以先

天道德原理爲基礎的體系相近，因烏柏衛以種種心理機能的價值差別爲倫理學基礎。他把心理機能分成二大類，即『有益者與有害者之間的區別，依快樂與痛苦而見；較低機能與較高機能之間的區別，依自重心與羞恥心而見。』但若對於較低機能與較高機能的差別有這樣的原始感情，則自然的良心亦是存在的。於是，我們須研究，在這良心的主觀基礎與一個客觀原理之間，是否不能指示出一種關聯。

烏柏衛在進行他的工作與計劃時，便逝世了。斯托勞斯却幸能享其天年。照他自己所說，在他最後的著作上，關於世界，他已說出他不得不說的最後的話。這最後的話，便是唯物論世界觀的告白。他引證叔本華及『唯物論史的作者』說唯物論與唯心論有互相共通處，歸根結蒂，祇是二元論的共同之反對；但若說因有這種關係，所以我們從任一點出發，結局都是一樣，或者說因有這種關係，所以唯物論與唯心論得任意混同，却又不然。實際，唯物論祇是最初的最近便的，但却是最低級的世界觀；伸入唯心論，當作思辨的體系，它便毫無效力。唯心論者在自然研究上，能隨處運用亦須隨處運用唯物論者所運用的見解與方法；但唯物論者所承認的決定的真理，在唯心論者看來，祇是我們的組織的必然結果。但單是這樣承認，還是不足。如果我們認爲，我們的組織的這種結果，是與我們有關的唯一事物，我們的見地便在本質上依然是唯物論的，除非我們要像近來畢希訥那樣，發明一個特別的名稱。真的唯心論往往在現象世界之傍，樹立一個理想的世界，因爲這個世界對於我們精神生活的需要持有一種關係，所以

真的唯心論即認這世界爲迷想，但仍承認它由這種關係所生的種種權利。因此，真的唯心論往往喜歡歸到唯物論世界觀所不能說明的諸點。在斯托勞斯的場合，我們既不能指示唯心論之積極的特徵，亦不能指示唯心論之批評的特徵，他論述杜·波以·勒伊蒙的自然知識限界所用的方法，又明白說明了他是怎樣堅決的立在唯物論那邊。『斯托勞斯會非常敏銳的，指出許多點來，說明杜·波以·勒伊蒙在考察自然知識『限界』時，不能懷疑自然知識之本質，即不能懷疑首尾一貫的機械的世界觀，或不能容古信條移入這限界之後。但斯托勞斯雖討論認識論問題的真的核心，但幾乎全然不瞭解它，好像這是無足輕重的事件。斯托勞斯以爲，腦髓原子運動與感覺之間的絕對的間隙，是可懷疑的，即捨此不論，這種間隙亦不能成爲他改變主張的理由；至少，在此二種現象間可有一種因果關係時，』^{〔三〕}那不能成爲他改變主張的理由。這正是唯物論的見地，唯物論正要把不能解決的問題延遲，而牢牢執着那有限的因果法則的範圍，冀從此與宗教發生論爭。

烏柏衛一經把亞里斯多德學派的目的論破除，便幾乎必然會導向唯物論。同樣，斯托勞斯一經脫去黑格爾哲學的樊籬，便亦幾乎會導向唯物論。在現代再沒有什麼哲學，像黑格爾的思惟與實在同一說那樣，根本的隱蔽哲學批評的主要點，並以其狂信的概念，使其生長過大。真黑格爾學派的全部精神，是毫不躊躇的，越過唯物論與唯心論的分界點。在斯托勞斯的場合，這傾向或這傾向的萌芽，他在神

學上大有成就之後不久就發生了；把這過程依各個階段的次序敘述出來，〔三〕是很難的，我在此處雖不許做此嘗試，但替他作傳記的，却不得不如此做。他的唯物論的遺產，『舊信仰與新信仰』（萊比錫一八七二年）乃是經許多年方才成熟的結果的表現，他此後再沒有超越這見地的意念。

會這樣引起注意引起人們反對的這本小書，包含了我們這裏所要知道的一切。它的神學的傾向，使作者在前二章，尋求這兩個內容豐富的問題的答覆，即，我們仍是基督教徒嗎？我們仍有宗教嗎？以下一章是什麼是我們的世界觀？在這一章，作者第一次告白他的唯物論的信仰。最後一章，我們怎樣調節我們的生活？那屬於倫理學的範圍，我們得從此充分窺知作者關於國家與社會的見解。我們先考察後二章，然後再略觀前二章的內容。

什麼是我們的世界觀這個問題的答覆，是一篇傑作，簡要地活躍地，敘述了一個完全的世界觀。斯托勞斯在那裏不費論爭，不費贅辭，照敘述之自然次序，把他自己的體系說得明明白白。自感官印象開始，他以迅速而安穩的步調，進到我們關於宇宙所得的表象。他明白說，宇宙是無限的。他的世界創成論，幾全以康德為根據，但會細心參照自然科學的現狀。像烏柏衛一樣，他假定，物質之原始的散佈狀態，祇是以前的世界系統崩潰的結果。但烏柏衛從這假定，倣倣達爾文主義，推演世界進步益趨於完成。斯托勞斯却寧可看重無限全體之永遠性與本質的同形性。在宇宙（絕對意味上的宇宙）間，有一些繼

續冷却而消滅的世界系統，還有別一些世界系統却不絕從崩壞中重新形成其自身。生命是永遠的。在這裏消滅，在那裏開始，復在他處達於十分的繁榮。這永遠的過程，誠如康德所信，殆不能有終，亦同樣不能有始。因此，創造者的假定，實無任何理由。

以下續討論其他天體有無生物的問題。在這種巧妙的議論上，按照我們所知道的自然條件，限界也許應該更嚴密一點；但在這裏仍沒有顯著的過失。嚴密依從當時專門家見解的斯托勞斯，對於地球形成的時代，僅略略敘述，但對於機有體（包括人類在內）的起與源發展的問題，他却會詳細論述。在這問題上，他隨處都遵從達爾文及德意志著名進化論者的見解，幾乎隨處（在他必須有所選擇的地方）都以確實的技術，選擇那最確實最自然的。這全章所給與我們的印象，是對於這些問題，會有真誠的有價值的研究，不過讀者祇能在容易的優美的文體上，看到細密而廣博的檢討之最後結果。許多反對者，會要向斯托勞斯證明自然科學的誤謬，尤其是證明他的進化論，祇是不加思慮地採用自然科學的信條。在這裏，再明白沒有，表示了他們的弱點。神學上的反對者，因要論破斯托勞斯起見，曾在自然研究家的論爭中，搜集種種極可疑的材料。但在這範圍有正確知識的人，都相信斯托勞斯很知道這種非難。但他既這樣瞭解了他的目的，又這樣瞭解他對此等事物所能提供的篇幅，所以他覺得沒有敘述這種非難，亦沒有答覆這種非難的機會。

在各細目上雖幾乎都是斯托勞斯是，他的反對者不是，但他所描寫的仍不過是正確的唯物論，而這種世界觀的弱點與缺點，近代一般唯物論所不能免的，他同樣不能免。以下我們對此將可發現若干例證，現在我們且轉而論述他的倫理的政治的見解。

在此我們有一幅完全不同的圖畫。斯托勞斯在研究一般的自然主義的倫理問題時，才以科學的研究及透徹的反省為根據，但就連在這場合，亦殆未有任何一定的原理，曾經嚴密的實行過。他一經論到政治制度及社會制度，我們就看見，他特別看重的，是主觀的印象與見解，那並沒有怎樣深的基礎。

斯托勞斯首尾一貫的，從社會性及秩序社會生活的需要，引出根本的德，然後加上同情的原理。但在他看來，這尚不能充分說明道德範圍。他從自然主義的原理跳到理想主義的原理。即在道德的行為上，人類是依種類的理念來規定。人類怎樣得到種類的理念，人類怎樣得到人類「使命」的觀念，他沒有研究；以下的議論，是客觀地說明什麼是人類，人類怎樣認識他的使命。其次，即從此證明人的本務。

我們不必在此詳述這種證明，但其結果是頗饒興味。斯托勞斯隨處都比烏柏衛更保守，烏柏衛至少會理解各種不同的見解，斯托勞斯在這範圍內却是近視的，皮毛的，同時又是固執己見的，獨斷的。這樣一個聰明的人，如何會迷妄於這種種見解上，我們祇有拿先時德意志俗人生活的狹隘性，與以幾分的說明。

斯托勞斯竭力反對社會主義。他和烏柏衛一樣，極讚賞近代的產業主義，極非難基督教反對勞動的傾向。他又極非難富人應受地獄諸苦，有產青年須傳去自己所有以救濟貧民之說。『和佛教一樣，基督教亦禮拜貧困與乞食。中世的乞食僧侶，和今日仍在羅馬盛行的乞食制度，是真正的基督教制度。在新教國家，這種制度被限制了，但限制它的文化，完全是從別一方面起來的。』巴克爾讚揚財富，產業活動，及金錢的愛，斯托勞斯採用了他的讚辭，又附註說：『這並非說，營利的衝動，不應像一切其他衝動一樣，制限在合理的限界以內，使其從屬於更高尚的目的；但在耶穌的教義，這種衝動自始就不被承認，其促進文化與人道主義傾向的影響被誤解了，就這方面說，基督教乃是與文化正相反對的原理。這種衝動，所以能在今日文明民族及產業民族間持續，固然因為世間的理性的教養，曾與以一種修正；但若這世間的理性的教養所引起的修正，不被歸功於其自身，却歸功於與此種修正全然相反的基督教，却是太隨便，不然，便是太示弱，太偽善。』〔三七〕

斯托勞斯非難基督教的自苦原理，狂氣的禁慾主義，世界蔑視，及其他的特徵。在他不絕對基督教制度發生的論爭中，可以見出他的倫理學。他這種倫理學，完全以這種思想為基礎，即以勞動及社會秩序，在這世界適當地整理我們自身，以藝術及科學，使其本質益益高尚，並得到更優美的精神享樂，乃是人類的使命。我們仍是基督教徒麼？對於這問題，他是毫無保留的答說，不；我們仍有宗教麼？對於這問題，

他是具有條件的說，有。這就說，那要看我們對宇宙及其法則的依存感情，是否亦被認為宗教。我們將不以禮拜建於此種感情之上，但那仍有道德的影響，而與某種敬虔心相結合。如果這種敬虔心，爲人所忽視，例如叔本華的悲觀說，我們會感到自己受傷。個人決不能優於宇宙；宇宙，因充有合法則的生存與理性，所以是我們的最高理念；因此，一切真的哲學，都必然是樂觀主義的。三六

關於自由組合的宗教事業，斯托勞斯作不利的判斷。自由組合將獨斷的傳統放棄，而以自然科學及歷史爲地盤，固然是首尾一貫的，但這決不是宗教社會的地盤。『我會參加自由組合的幾次禮拜，我覺得，那是乾燥無味得可怕。我渴望聖書一樣的故事或基督教那樣的祭式曆，期對構想與心情，獲得某種事物。但我不能從此取得任何慰藉。這簡直不是路道。在禮拜堂被拆毀後，在一個空的坦平的場所舉行禮拜，不過使人覺得戰慄。』所以，如果國家竟寬洪大量以古教會的一切權利，予以『理性教會』，斯托勞斯自己必不肯加入『理性教會』。他和他的同志，可以沒有教會。以精神獻於人類的更高尚的利益，尤其是獻於國民生活，即可使他們自己喜悅。他們要由歷史的研究，扶起他們的國民感情，同時並要擴大他們的自然知識；『最後，在我們大詩人的著作中，在我們大音樂家的作品的奏演上，我們可爲精神與心情，爲構想與奇想，尋得一個刺激。此外，再無所求。』我們這樣生活，亦就這樣取得幸福。』

我們能够這樣。我們的手段，許我們如此。因斯托勞斯所說的『我們』，按照他自身的說明，就『不

完全是學者或藝術家，却還是官吏，軍人，職業家，及土地所有者。『民衆不過稍稍被觸到。如果民衆暫時不能有演奏的一致，他們仍能有國民詩人。勒新的『奈登』，歌德的『候爾曼與多羅特亞』亦含有天啓的真理，且比現今仍沒有許多神學家能够理解的神經，更易於理解。他關於民衆依傳說由父傳子而記入聖經中的天啓真理，關於民衆自信已有的對於這種真理的見解，未曾進一步再說什麼。因爲那總是誤謬，沒有存在的權利——即令聖經對貧者弱者慰藉心靈的最高價值，是存於這傳統的觀念上。設若學校不這樣浪費時間於教授猶太歷史，我們的大詩人必更爲一般所理解。其次，在現在這樣的國家內，究從何處發生一個衝動，來引出這樣多有結果的變化，他亦未曾討論。但這種討論是不必要的。在根本上，這全部見地的正當結果，便是：民衆儘可依宇宙的神聖法則，停止在他們會一度停止的處所，只要『我們』有教育者及有財產者，結局不爲基督教徒，不被稱爲基督教徒就行。

這見地〔三六〕一經述出，便無詳細批判的必要；而況，次章亦即最後一章，將再一度明白敘述我們對於這幾個問題的態度。這兩位有如此天才而又如此高尚但性質彼此間又如此全然不同的人，斯托勞斯與烏柏衛，會以唯物論結合於近世產業主義的是認，並要以特權貴族的宗教（這種宗教對於於人民大眾，沒有任何的教會共同關係），代替貧困者被壓迫者的宗教，決非事之偶然。有一種唯物論的潮流，貫注在我們近世文化中，使一切不能發現『安全停泊所』的人，沒有立足的餘地。哲學家與經濟學家，

政治家與營業家，一致讚揚現代及現代的成就。讚揚現代，遂連帶發生對於現實的禮拜。誰也不愛理想，民衆安慰所繫的事物，若不能在自然科學方面歷史方面得到是認，必致於沒落。

在他的『當作序言的跋文』中，斯托勞斯曾指出，他因以唯物論結合於政治上的保守原則，故爲各黨各派所不同情。在這場合，他忘記了他自己的隊伍，忘記了他所說的『我們』。讀跋文中這段話以後，我曾暫將此書放下，無意將桌上一本圖書雜誌翻開。我首先看見一個『共產主義者』的漫畫；其次看見費爾巴哈的書齋圖，中有費爾巴哈傳略，對於他備極推崇。雜誌的編輯者，很瞭解大多數讀者的所好；似乎他的讀者的中心，和斯托勞斯告白時所代表的社會，非常相似。

社會主義者亦信奉唯物論的事實，與我們剛才所說的話，沒有矛盾。社會主義者及現社會關係尊敬者，在下一點是相同的，即，他們都排斥宗教關於來世的教訓，要在現世生活上建立人間的幸福。在這方面有所暗示的社會主義領袖，固大都是知識分子，至少在德意志，曾受費爾巴哈思想的陶養。但他們的信徒大部分，在這方面，幾乎是無所可否的。他們爲困窮所迫，渴望境遇上的改良，故見有以此種改良相許，或以堅決的鬥爭及復讐的希望相許的人，即不暇問他在其他方面是贊成教皇無過說抑是贊成無神論，便投到他懷裏去了。有許多年數，社會主義者認教會爲國家同盟者，而極憎厭教會；但教會與國家的矛盾一經顯明，於是，又有一部分社會主義者——非常不當，但非常自然——開始與教會吊膀子。

在這一派極端領袖眼裏，革命是唯一的目的；按照事物的自然，亦祇有極端的領袖才是可能的，因為祇有極端的傾向，可以推動民衆。如果社會主義真能達到這直接的純然消極的目的，並在一般混亂之中，進而予其觀念以積極的形式，抽象悟性之冷靜的支配，當難於保持它的優勢。如其結果是我們現代文化的崩潰，則現存教會固將難於持續，唯物論豈更難於持續。但將從某角落，發生出財神書或降神術那樣的大荒唐，與被人是認的時代思想相混合，而建立一般思想的新中心，經數千年不會消滅。

要防止這種顛覆或陰鬱的沈滯狀態，祇有一種手段；但這手段，不像斯托勞斯所想像的是反社會主義反民主主義的大砲，却祇是適合時機，將唯物論克服，並救治因知識分子與民衆及其精神要求分離而在民族生活上所起的裂痕。祇有理念與犧牲，能救出我們的文化，能消弭破壞的革命，使化爲結果良好的改良。

第四章 理想之見地

唯物論是哲學上最初的最低的但比較最堅固的階段。直接從自然認識出發，它成了一個體系；但它得成爲一個體系，就因爲它把這種認識的限界看落了。自然科學範圍內的必然性，使最自然以自然科學爲基礎的體系之個個部分，有顯著的一致性與確實性。這確實性與必然性有一個反射，投於這體系上，但這反射是虛妄的。使唯物論成爲一個體系的根本假定，是依共同的結帶，可將個個的自然認識提高成爲一個全體。但這根本假定，不僅是唯物論的最不確實的部分，實際，在深入的批判之前，那還是不能支持。但在唯物論所根據的個個科學上，從而，在這體系的個個部分上，不絕反覆的，正是這種關係。此等部分的確實性，在正當考察下，不外是科學事實的確實性，而這確實性，就直接所與的個件言，常常是最大的。使事實成爲科學，使科學成爲體系的統一，乃是自由綜合的結果，那與理想的創造，是從同一的源泉生出的。但理想的創造得自由處分材料，自然科學範圍內的綜合，却僅有從詩的人間精神生起的自由。有一種任務把它束縛住，即，它須在與意志無關的諸種必要的認識要素之間，建立最可能的調和。譬如，技術家在發明時須爲發明的目的所束縛，但其觀念却是自由從他的精神生出；一切真的科學的歸納，是一定的任務的完成，但同時又是詩的精神的產物。

唯物論比任何其他體系，都更與現實——依感官強制而與於吾人的必然現象的總體——保有關係。但人間所想像的現實，這想像搖動後人間所仰慕的現實，即與我們離但為我們所認識的絕對不動的存在，是不存在的，亦是不能存在的，因我們認識上的綜合的創造的要素，實際會伸入我們最初的感官印象及論理要素中。〔三〕世界不單是表象，而且是我們的表象；它在一般的必然的經驗原理上，是人類的組織的產物，在自由處分對象的綜合上，是個人的組織的產物。我們還可說，「現實」是對種類而言的現象；「假現」是對個人而言的現象，設認其為現實，為種類的存在，那就不過是一個誤謬。

但這種任務——在現象中創造調和，並聯結所與於我們的雜多，使成爲統一——不僅屬於經驗的綜合要素，且屬於思辨的要素。人類的結合組織，將在窺境中遺棄我們。個人將從他自己的規範思辨；但思辨者個人，必須有豐富的天分，有可爲模式的思想方法，有堪稱爲領袖人才的精神力，然後思辨的結果，對於人類，或不如說對於國民與同時人，才有它的意義。

但這思辨的概念詩，並不是這樣完全自由的；像經驗的研究一樣，那仍要在關聯上，對於與件，與以統一的敘述，但缺少經驗原理之指導的強制。現實的地盤，祇在狹義的詩上，才意識的被拋棄。在思辨上，形式僅較質料爲重；在詩上，形式才完全支配質料。詩人依精神的自由作用，隨意創生一個世界，冀在更活躍的方法上，以形式——離開認識問題，它還有它的內在的價值與意義——刻印在易變的質料上。

從綜合的最低階段——在這階段上，個人依然完全爲人類的特徵所束縛——到綜合之詩的創造，綜合作用的本質，往往是傾向於統一，調和，及完全形式之創生。這個在美的範圍內（在藝術與詩之上）有絕對支配力的原理，在行爲範圍內，是真的倫理規範而爲其他一切道德原理的基礎，同時在知識範圍內，在我們的世界圖上，那又是形成的定形的要素。

雖然感官所與於我們的世界圖，是不自覺的按照我們的理想而形成，但現實的全世界，與藝術的自由創作比較而言，仍然會顯出不調和和十分可厭的模樣。一切樂觀與悲觀的起源，均在於此。沒有比較，我們對於世界的性質，不能下任何判斷。從某高點眺望風景，我們的全部本質是如此調節，致認其爲美，爲完全。設要記起在山麓安立的小屋中，住有貧苦人；要記起在這稍有蔭蔽的窗後，也許有某個病人在忍耐最可怕的苦惱；要記起在遠方颯颯的林梢上，有肉食鳥在撕裂所獲的動物；要記起在河流的銀波中，有許多小動物奄奄待斃，最先，我們便須依分析，而將這圖畫的有力的統一破壞。在我們的一瞥中，枯的樹枝，荒的穀田，乾的牧場，不過是悅我目愉我心的圖畫上的色彩。

在樂觀的哲學家看來，世界便是這樣。他自己將調和移入世界中，然後誇讚這種調和。與他比較而言，悲觀論者有許多地方是正當的；但若我們不在我們之中畫出世界的自然理想圖，則悲觀論亦無存在的可能。與理想圖比較，現實才見得是醜惡的。

綜合的機能越是自由地發生作用，世界圖便越是美的，它對我們在世界上的活動的影響，便越是倫理的。思辨，雖在外表單以認識爲本旨，但和詩一樣，有本質上的美的意圖，並由美的教育力，發生倫理的意圖。在這意味上，我們儘可像斯托勞斯那樣，說一切真哲學都必然是樂觀的。但哲學不僅是詩的思辨；它還包含論理，批判，與認識論。

我們可以說，感官與結合的悟性的這諸種機能（那在我們之中生出現實，）在個別上，與自由創造的藝術上的精神高揚相比而言，是很低微的；但在全體上，在其關聯上，它們却不必隸屬於任何其他的精神活動。我們的現實，雖不是我們心情所願望的現實，但無論如何，它總歸是我們全精神存在之鞏固基礎。個人是從種類的地盤生出，而一般的必然的認識，又是提高個人，使能在美的意味上，瞭解世界的唯一確實的基礎。如果這基礎被忽視，思辨便不復是典型的，不復是有意義的，却將陷於空想中，陷於主觀的恣意與空虛的遊戲中。而且，關於現實儘可能最正當的見解，還是日常生活的全部基礎，還是人間交通的必然條件。認識上的種類的共同性，同時即是一切思想交換的法則。但尚不祇此：這還是支配自然及自然力的唯一方法。

心理綜合，對於我們關於事象及關於對象的最原始的表象無論有怎樣大的變形影響，我們仍確信，對於這種表象與從此生起的世界，仍有某種不從我們自身中生出的事物，作爲基礎。這種確信，在本

質上乃依存於這種事實，即我們在事象之間，不僅可以發現一種關聯，成爲我們思考事象所依照的計劃，且又可以發現一種合作，其進行不但無關於我們的思惟，且將影響我們，使我們服從於其法則。這異樣的要素，這『非我』固在種類的一般的必然的認識形式上，被各個人把握的時候，才成爲我們的思惟的『對象』。但由此可知，它決非單純由這些認識形式構成。我們在自然法則上，不僅有我們的認識法則在我們面前，且還有別一些事物——那是有時強制我們又有時爲我們所支配的一種勢力——的證據在我們面前。在我們對這種勢力的交通上，我們完全依賴經驗與我們的現實；任何思辨，亦不能以純粹思想的魔術，發現干涉事物世界的手段。

使我們認識自然同樣又使我們支配自然的方法，要求我們繼續將綜合形式（我們所由而認識世界的綜合形式）破壞，並將一切主觀要素除去。在這場合，更與事實調和的新知識，固祇能依綜合的方法得到其形式與耐久性；但科學總覺得有單純化益益單純化的必要，直到最後，不得不停止機械世界觀的原則上。

現實之賡造，侵害我們的精神存在的基礎。當作均衡力，以對抗形上學的空想——那要進入自然的本質，並要由純粹概念，決定唯經驗能教給我們的事物——唯物論有其真實的效果。而且，僅顧及現實的一切哲學學說，都必然傾向於唯物論。但在他方面，唯物論對於自由人類精神的最高機能，却沒有

關係。且不說唯物論在理論上的缺陷，我們亦應該說，唯物論缺少興奮力，對於科學與藝術沒有效果，不問人與人間的關係，不然便是傾向利己主義。不求借於理想主義，唯物論體系的環，殆不能完成。

試一考察托勞斯因要尊崇他的宇宙，曾如何把它裝飾，我們就會覺得，實際他尚不怎樣與理神論 (Deismus) 遠離。是尊敬男性的『神』，是尊敬女性的『自然』，還是尊敬中性的『宇宙』，那幾乎是趣味的問題。感情是一樣的，甚至思考這感情對象的表象方法，亦沒有本質上的差別。實在說，在理論上，神固不復是人格的；但在心情的興奮中，即『宇宙』亦未嘗不當作一個人格來考察。

自然科學不能導向這點。一切自然科學都是分析的，都固執於特殊。特殊的發現，使我們喜悅；方法使我們驚嘆。依不絕的發現，我們的眼界，或將導向一個無窮的境界，而得到益益完全的識見。但在這場合，我們已經離開嚴密的科學地盤。自然科學所理解的宇宙，和一字一字綴成的『伊利亞特』(Iliad) 一樣，不能使我們興奮。但若我們把全體解作一個統一，那我們就在綜合作用中，把我們自身移入事物之中了。此有如，在景物之中，無論在特殊點上含有怎樣的不調和，但我們仍直觀到它的調和。一切綜括都有美的原理繼起；向於全體，即是向於理想。

同樣執着全體的悲觀說，是反省的產物。生活上許多的不快，自然界的冷酷，一切被創造物的苦痛與不完全，在它們的個個的特徵上，被集合起來；此等觀察的總和，當作世界全體的可怕的不幸，而與樂

觀說的理想圖相對照。但完全的世界圖決不能由此達到。由此不過將樂觀的世界圖打破。如果樂觀說要成爲獨斷的，自認爲真的現實的代表，則這種打破，亦自有非常的貢獻。個別的不調和已化爲全體的調和，在世界之神的俯瞰中一切謎解決，一切困難消滅這種種美的思想，爲悲觀說所破壞了；但這種破壞，僅及於信條，不會及於理想。這種事實——即，我們的精神組織永遠要重新生出調和的世界圖；在這裏，像在一切處一樣，我們的精神組織要以理想放在現實之旁及現實之上，並要在思想上自揚到一切皆完全的世界，俾在人生的鬥爭與艱苦中自慰——依然不能除去。

人類精神這種理想的努力，由這種認識——現實非絕對的現實，祇是假現，那對個別而言，是強制的，是他的偶然結合的修正，但對種類而言，却祇是他的素質與某未知要素合作所生的必然產物——取得了新力。我們認這未知要素，獨立存在於我們之外，並有我們認爲不可能的絕對現實性。但不可能性，依然存在。蓋因，在實在的無限關聯中當作一個統一的「事物」的概念，仍存有這個主觀要素。這個主觀要素，當作我們的人類現實性之構成部分，固得其所，但在人類現實性之彼岸，則其唯一作用，便是依我們的現實性之比喻，充滿這絕對不能把握但同時又必須假定的罅隙。

康德曾放棄一切實在之眞基礎之形上學研究，因其不能得到確定的解決；他曾限制形上學的任務，認其任務僅在發現經驗之先天所與的要素。但這新任務是可解決的麼，這還是疑問啊。人類依康

德所主張的形上學的自然衝動，會不會衝破認識的限界，而在空中，重新建立一個關於事物絕對本質之想像的知識體系，亦還是疑問。此事所由而可能的詭辯，確實是無窮無盡的；但在詭辯巧避批評的陣地時，天才的無知，很容易就以益益顯明的成功，把這一切制限都衝破了。

有一件事情是確實的：即，人要以自己所創造的理想世界，補充現實；他的精神的最高尚的機能，在這種創造上，有合作的作用。但精神的這種自由活動，必須常常採取證明科學的虛妄形態麼？在這場合，唯物論將反覆出現，試在最不達現實最不達證明的方法上，滿足理性的統一衝動，而將更大膽的思辨破壞。

我們在席勒的哲學詩上，既發現他要以思想之最高尚的嚴密，結合於現實之最高度的超越，並公然的毫不躊躇的將理想移入構想的範圍，給理想以壓倒的力，所以在德意志，關於這問題的別一種解決法，我們是不要懷疑的。這並非說，一切思辨，都須採取詩的形式。席勒的哲學詩，不單是思辨的自然衝動的產物。我們的心情，有一種真正宗教的高揚，冀達到純粹澄清的源泉，人類敬為神聖敬為超世間的一切事物的源泉。他的哲學詩，還是這種宗教的高揚之結果。形上學永遠奮力去解決它的不能解決的問題罷！它越是成為理論的，越要與現實科學爭確實性，它越不能取得一般的意義。反之，它越是把實在世界結合於價值世界，越要由現象的理解歸到倫理的影響，它便越使形式支配質料，而不違背事實，在

它的理念的建築上，建立一個殿堂，來禮拜永遠的與神的。但自由的詩，仍可完全離開現實的地盤，利用神話，以辭達那不能以辭達者。

在此，關於較近的未來及較遠的未來之宗教問題，我們又有了一個完全滿意的解決。我們說明啓蒙主義將陷於淺薄的沙漠中，始終不能離開不能支持的信條以後，真正值得考慮的，便祇有兩條路了。其一是完全壓制一切宗教，排斥一切宗教，以其任務移歸國家，科學與藝術。其他是行入宗教的核心意識的超越現實，並斷然的排斥一切於知識無益的神話所偽造的現實，而將一切迷信與狂信克制。

第一條路，必然伴着精神貧弱的危險；第二條路，却必須解決這大問題，即在這時候，宗教的核心，是否會發生變化，以致難於確實把握。但後一種疑問是較小的疑問，因宗教精神化的原理，必定會使進步時代的文化要求所必要的每一種過渡，更容易，且在更平和的方法上形成。

廢止一切宗教，雖在許多有思慮的人們看來，甚是滿意，但是否一般可能，仍是一疑問。任何有理性的人，都不承認有突然的或激進的步驟。他寧可在斯托勞斯（他的宗教遺物，且不置問）的意味上，在這原理中，爲有更高尚教養的人的態度，發現一個公律。然後，努力利用國家與學校，俾漸漸在民衆生活上取去宗教的地盤，並作系統的準備，俾將其消滅。在這手續的豫想之下，雖有學校的啓蒙，但是否還必然會在民衆之間，喚起一種反動，以擁護十分狂信的偏狹的宗教見解，是否還會從殘留下來的根，伸出

常新的粗野的，同時又蓬勃的芽，也還是疑問。人求現實的真理；在感到自由的限度內，還歡迎知識的擴大。但若把他束縛在感官及悟性所能達到的境界中，他將起反抗，並在比已破壞的形式還更粗野的形式上，表現他的想像與心情的自由。

當人們從神的學說，人心的學說，創造及其秩序的學說，尋求宗教的核心時，按照論理原則以分別真偽的一切批評，結果都必然是完全的否定。篩的過程，一直到無物殘留之時為止。

反之，如果我們在心情超越現實的高揚上，在靈魂故鄉的創造上，尋覓宗教的核心，則最進步的形式喚起的心理過程，將與無教養的多數民衆的迷信在本質上相同，理念之哲學的美化，亦決不致等於零。席勒在『陰影的王國』中將基督教的贖罪論普遍化為美的贖罪論的方法，是一個最顯著的模範。信仰上的精神高揚，將在此遁入美的理念國，在這國度內，一切勞動都靜止，一切鬥爭與一切艱難，都得到和平與調解。在任何人所不能抗拒的法則之可怕的權力下被威脅的心情，亦將接受神的意志，認神的意志為它的意志的眞正本質，並認它本來與神相調和。這種高揚的瞬間即令祇是一時的，它對於心情仍有解放的淨化的影響，並在將來，在赫拉克士昇天圖的描寫下，現出任誰也不能從我們奪去的完全性。——這一篇詩所從出的時代與教養範圍，對於基督教的事物，當然沒有過分容認的傾向。『希臘的神』這篇詩的作者，亦不要隱匿他自己。在那裏，在某種意義上，幾乎一切事物都是異教的。但在那裏，

席勒與其說更接近於開明的獨斷論（固執神的概念，但認贖罪說為不合理），無甯說更接近於基督教的傳統的信仰生活。

對於創造的理念之原理，我們常要不問其是否與歷史的及自然科學的認識相一致，亦不曲解此等認識，而給此種原理以比從來更高的價值。我們常要認理念的世界，當作完全真理之譬喻的代表，是像悟性的認識一樣，是人間進步所不可缺，因理念的或大或小的意義，將由此化為倫理的及美學的原理。在多數有古信仰或新信仰的人看來，這種要求，似乎是要剷去他們足下的根據，要他們像無事一樣立住。但問題是，什麼是理念的根據。是理念在全理念界從倫理的考察而生之配列呢，抑是理念所由而表的表象對於經驗的現實之關係呢？當地球迴轉說被證明時，每一個俗人都相信，這危險的學說不被駁斥，他將不知要墜落於何所；當佛格特證明人無靈魂時，亦有許多人擔憂自己會變成木片——如果宗教有價值，其永久價值又不存於其論理的內容，却依存於其倫理的內容，那就無論我們怎樣樂於認文字信仰為不可缺少，其價值亦早就存在於其倫理的內容中。

如果這種情形不明白為賢人所意識到，並朦朧的為民衆所意識到，怎樣希臘及羅馬的詩人與彫刻家，敢大膽形成活潑的神話，並以新的形式與於神的理想？外表上如此頑固的舊教，結局亦認信條為一個有力的錢，俾將教會的大建築，置於統一中，同時，聖徒傳上的詩人，深奧大膽的經院哲學思辨上的

哲學家，亦隨其所好，來處理宗教的材料。自有世界以來，就沒有一種宗教的教義，見地高於最粗野最迷信的人所固執的宗教的教義，被認為與感能的認識，與計算或單純悟性推理的結果，有同樣的眞確性；雖然到最近時，人們方才完全明白，這種『永遠眞理』對於感官及悟性的不變機能，有怎樣的關係。我們常能在最正統的熱心家的演說與著作上，發現這樣的點，在這樣的點上，他們是露骨地象徵化，以這樣的表現，這樣的強語氣，（設他們以這樣的表現，這樣的強語氣，來表現那比較客觀的爲較大社會所採納且被個人認為不可侵犯的學說，他們必能非常感能地具體地把它們表現，）對於宗教思想之主觀的完成，予以彫塑的直觀化。即使承認一般的教會教義，比其他的知識，甚至比九九表的知識，有『更高尙的』眞理，而置之於一切其他知識的上位，至少人們亦會常常猜想，這上位非以較大的確實性爲基礎，而以較大的評價爲基礎。對於這種評價，論理學及手目之見均無所用，因對於這種評價，那作爲心情組織的形式與本質之理念，與其說是最現實的質料，不如說是更有力的目的。但就令宗教眞理之較大的確實性，較高的堅實性與可靠性，竟明白誇示出來，那亦不過是高揚的精神之紆曲的表現或混淆，其結果，是袒護心情中那歸向教化、強化、及活氣化的活源泉（那是從神的理念世界流出的）的自然衝動，而抑下那經非常小變化即可使悟性豐富的冷靜知識。路德自己雖以確信的異議，破壞那曾經千年的建築，但他亦自拔到這情調的頂點，而咒咀與新時代理念（他曾以灼熱的精神力把握這種理念

相反對的理性。有敬虔心者往往認內的經驗及體驗有當作信仰證據的價值，這價值亦是這樣出來的。有許多信仰者，認他們的心的平和，是由祈禱的熱烈奮鬥而得，認對基督的精神交際是和對人的精神交際一樣。他們在理論上就很可能知道，這心情過程，在完全不同的信仰教義上，不在完全不同的宗教的信徒間，可用同樣效果同樣確證來發現。當中的反對及可同樣支持矛盾概念的證據的曖昧，通常不為他們所意識到，因為激動他們的心情的，甯可說是信仰對不信仰的共同反對。事的本質，不明白存於精神過程的形式，而非存於特殊見解及教義之論理的歷史的內容麼？也許，像物體世界的物質化合與結晶形式相聯結一樣，此等見解與教義亦與過程的形式相聯結。但誰為我們證明這種聯結呢？在這裏，異質同形 (Isomorphismus) 的現象，又有什麼是已知的呢？

在信仰上，形式為重。形式為重的情形，在這顯著的特徵上表示出來了，即，宗派雖有種種不同甚至互相反對，但各宗派的信徒間，比在信徒與不關心宗教問題的人們間，往往表示更大的一致，表示更大的同情。宗教形式主義最特有的現象，存於宗教哲學，這種哲學，自康德以來，已在德意志出現，正式把宗教上的教義，譯為形上學上的教義。詩萊爾馬哈 (Schleiermacher) 雖和唯物論者一樣，不迷信於非歷史的傳統與自然史上的不可能，但就因着重宗教之倫理的理想的内容，所以引起了教會革新的巨流。有力的菲希德，曾宣稱聖靈降於一切肉上為新時代的黎明。聖約書豫言將導基督信徒得到一切真理。

之聖靈，即是在我們這時代顯現的科學精神。基督以比喻向世界告知，人的存在與神的存在是絕對統一的。科學的精神亦在明白的認識上，認識這種絕對的統一。神的王國的啓示，是基督教的本質，而這王國便是自由的王國，要取得這王國，祇有以我們的意志沒入神的意志中——即死與復活。在物的意味上，死人復活的教義，祇是天國教義的誤解。實際，天國教義即是新世界構成的原理。菲希德反對以個人沒入自意志中，懇切要求依完全的人道原理，來改造人類。因此，德意志最極端的哲學家，其思想與感情，是恰好與經濟學的利益公律及利己主義信條，形成一個最深刻的對比。菲希德會在德意志首先提出社會問題，決不是無理由的。如果自利是人類行爲的唯一衝動，如果抽象的說，那在經濟學上堪稱爲完全正確的規則，當作唯一的支配的自然法則，不必有更高尙的理念（幾千年來，有許多最高貴的人，是爲這種理念的確立而苦惱而奮鬥），已可永遠不變地指導人類的勞動與競爭活動，社會問題是決不會存在的。

『不呀，人類的神聖的守護神呀，不要放棄我們這種安慰的思想。從我們每一種勞動，我們每一種苦惱，都能爲我們的同胞，取得一種新的完全與新的愉快；我們爲他們勞動，決不是無益的；在我們過勞而倒下的場所，不在我們大錯而失敗的場所，會在將來生出一個時代，在這時代，人們可隨心所好而行，因爲他們將祇好善；我們將由這更高的層，看着我們的子孫感到愉悅，發覺在他們的德行中，我們在他

們身上播下的每一粒芽都發展了，並認識這都是由我們萌芽的。展望着這種人而鼓舞我們的價值感，情罷，在我們的現狀下，那固與我們相矛盾，但至少在我们的素質中，對我們指示這種價值感。在我們的事業上放出膽量與熱情來，如果我們在事業上挫折了，我們固須以我已盡我的義務的思想來自持，但我們還應以別一種思想來鼓舞：我所播下的每一粒種子，在道德世界中都不會白費；在收穫的時候，我們將看見它的結果，並由這些爲我編成一個不朽的花冠。」〔四〕

菲希德寫這段話所用的詩的高揚，不僅在朦朧的宗教冥想中，且在關於康德及法國革命的反省中，把他捉住。在他，生活與學說有非常密切的融合；當生活一語爲教會庸人所曲解，以供死，無知，及現世帝王御用的時候，却在他身上，引起了一種破壞一切桎梏的精神，明白壯膽說法國社會的顛覆，至少，比以人類墮落爲目的的專制政府，生出了較好的結果。

在更親密的考察之下，人們的見解與努力，怎樣會極異於普通所表現者，而自行集合起來，那是很可注意的。兩極端將自行接觸的命題，是一個陳腐的命題；但這命題，常常與事實相差極遠。極端的自由思想家，決不會對頑固的教會政治及死的文字信仰，表示同情；但他對敬虔的豫言家的熱情，（在這種熱情上，文字將取得活氣，並證明其中含有精神，）却可以感到同情。聰明的利己主義的獨斷家，對於居陋室屈膝以求彼岸王國的靜居者，亦決不會表示同情；但他對於富有的牧師們——他們勇敢地辯

護自己的信仰，主張自己的價值，小心管理自己的財產，在貴族兒童洗禮的盛筵席上，或在新鐵道落成的典禮上，與他同飲香檳——却可表示同情。

決定人間內部本質的，既是精神生活的本質，所以他們對異己者的態度，乃是他們是否屬於真理之適當的精神試金石。當上帝在雲中出現以審判生者死者時，上帝可以把菲希德這樣的無神論者放在自己的右邊，把恭恭敬敬呼『主啊』『主啊』的人，放在自己的左邊。一個基督徒設不能想像此事，則在最嚴密的敬虔者意味上，他必是一個不良的基督徒。同樣，一個人若竟認佛朗克（A. H. Frank）這樣的人為狂信者，認路德的祈禱為錯覺，他對於真理及正義，亦必定是一個不良的朋友。實際，在內部的本質上，宗教便是倫理的唯物論之反對。在這限度內，宗教往往是最開化最有自由精神的人的朋友；成為疑問的，祇是在宗教自身，倫理的唯物論的原理，或神學家所謂『世俗化』的原理，是否亦取得優勢，以致我們的更良的意識，必須把他以前的形式放棄，而開拓新的道路。現存宗教將起變化抑將照樣維持的全部祕密，即存於此點，換言之，就看現存宗教對現代全部文化的任務有怎樣的關係。批判的悟性所提出的一切攻擊，無論外表上是怎樣正當，怎樣不可反對，但這種種攻擊，與其說是現存宗教崩潰的原因，不如說祇是現存宗教崩潰的徵候，與其說是信仰者全部文化生活大醞釀的原因，亦無寧說是信仰者全部文化生活大醞釀的徵候。是故，在黑格爾，宗教哲學雖有保守的傾向，並伴着一種與菲希德

解釋相似的新解釋，但這保守的傾向，於教會，於哲學，均未生出永久的結果，單為哲學家保留赤裸裸的真理的知識，使民衆依然陷於古象徵的薄光中，在現今已不可行。在政治界，現實的都是合理的的教義，對於專制政治，已有一種不幸的推進，同樣，主要由黑格爾及詩萊爾馬哈提倡的哲學，又曾促進以否定之否定營救宗教的傾向。（這傾向，曾為古神祕主義的粗樸的天真所棄。）在禮拜堂建起，禮拜音樂悠揚的時候，在批評的攻擊下保護宗教信條的不是聰明宗教學者的反批評，祇是心情受神祕時那種恭謙的恐懼，及信者內心避近真理與詩的分界線時那種神聖的畏敬。這神聖的畏敬，不是誤謬——使人迷信的誤謬——的歸結，寧可說是它的原因，也許，這種因果關係，還遠溯於文化未發展宗教未發達的最古時代。就連伊璧鳩魯，亦在畏怖之外，認崇高的神像夢想，為宗教起源之一！

在一切敬虔心消亡，宗教生活的最深感動已不為人所知或為人感覺陳腐轉而他求的時候，宗教的真實性又如何呢？青年人將克服一切祕密，而以自足的輕蔑，視仍相信這單純證據的人。但在宗教仍十分有力時，最先被懷疑的，決不是它的最奇拔的原理。神學的批評家，用最大的聰明與最廣的學問，遠離信仰核心，對傳統予以修正；自然學者，覺有理由須以個個的奇蹟，還元為可以從物理學方面說明的現象。在這些點上，穿索的過程將繼續發生，一直到一切攻擊術及辯護術都已用盡的時候，照規則，包裹宗教傳統的神聖不可侵犯性的後光，亦會消滅。祇在這時候，人們才會得到這些更單純得多的疑問：神

的全能與善，怎樣能與世界的惡相調和；其他民族的宗教，爲什麼不和我們自己的宗教一樣是善的；爲什麼仍沒有奇蹟，沒有最明瞭的奇蹟；神怎樣亦能發怒；神的侍奉者，爲什麼會有這樣的惡心，這樣的復讐心，及其他等等問題。——到教會傳說終失去它所要求的特別信用，聖經和其他書籍受同樣看待的那時，我們決難想像有這樣低的智慧，不能明白知道三乘一不能等於一，處女不能生育兒女，人不能以肉身昇入天堂。如果在那時，像現在小學校一樣授以若干自然科學的知識，無特別優的悟性力或根本的教養的嘲笑家亦能加以嘲笑的背理事件仍不能止。如果在那時，有敏銳悟性與優越教養的人，因從幼時即導入豐富的心情生活，仍牢執着宗教，並以美而聖的時代的想像，感情，及記憶之無數根柢，執着古舊的熟習的地盤，我們就在我們面前有了一個對比，那會明白說明，宗教生活的源流在什麼地方。

當然，如果宗教是在排他的教會組合內，依僧侶而養護，而僧侶又當作有特權的祕密的施與者，而與民衆相對，則宗教之理想的見地，決不能純粹地顯示出來。觀念學（*Ideologie*）將成爲文字信仰（*Buchstabenglaubens*）的毒餌。象徵將不知不覺地漸漸地成爲固定的信條。聖徒的像將成爲偶像，詩與理性的自然的反對，很容易在宗教範圍內，墮落而成爲一種反感，即對於絕對的真，絕對的用，絕對的合目的，發生反感，因爲這些曾在我們這時代，在各方面限制自由心靈活動的餘地。由粗淺的觀念學，移入浪漫的妨害運動，最後陷於悲觀中的推移，曾在許多有高尚精神的人們中，引起一種禍害，這是大家

知道的真理及進步的擁護者，對於與時代的散文特徵相反對的一切，尤其是對於有教會色彩的一切，感到不信用，誰也不能認他爲不應當。蓋因，如果在自由戰爭的時代，浪漫主義已可充實其較高尙的目的，則很明白，在他一方面，發明、發現、政治改良、及社會改良的時代傾向，就不得不在現今，解決許多也許可以決定人類未來的大問題。但要順利地好好地解決這些問題，又無疑必須有非常冷靜的工作，必須批判的良心，有非常純粹的真理感。這樣，在收穫的時候，不知怎樣創造但由原子創造全體的天才的閃光，也許會再顯現出來。

此時，宗教的古形式決不會全然消滅。在倫理的理想主義的新形式出現以前，它們的理想的內容，要與被榨過的檸檬一樣受完全相同的看待，亦不容易。在世間的意見及努力發生變化時，事態的進行並不會這樣單純。阿波羅與鳩比特的禮拜，在基督教初入時，尙不是全無意義；舊教主義，在路德開始予以打擊時，尙包含生命與精神的豐富財寶。就在今日，亦有一種新宗教組合，可依其觀念力及其組合原則的魔術，而襲取得一個世界，同時，古植物的幹仍有許多有充分的生活力而在結果實。在已被克服的陳腐死悶的領域盡頭處，單純的否定才會緊張。——從舊的信條能否生出新的生命流，反言之，無宗教的社會能不能燃起那可燃盡一切的火，我不知道。但有一件事情是確實的；如果新的將要存在，舊的將要消滅，這二件大事情就必須結合起來，即，燃燒起世界的倫理觀念和提高被壓迫民衆地位的社會功

績。單有冷靜的悟性及人爲的體系，尙不足語此。要對分離的利己主義，要對心情的冷酷得到勝利，必須有大理想；這理想，像『從別世界來的外國人』一樣，出現於驚顧的民族之間，因要求不可能，致將現實從根柢上破壞。

在此勝利未得到以前，在新共同生活未使貧苦者感到自己是人間的人以前，我們對信仰的攻擊，不可過於性急，否則，恐將致嬰孩與浴盆一併拋棄。任科學擴佈罷，任真理在每一處每一種語言上發表罷，它怎樣就任它怎樣罷。對威脅自由之事物，對妨害真理與正義之事物，對教會掠奪之世俗的市民的制度，對系統地破壞人民自由之陰險的宗教政治之壓制力，作解放的戰爭，熟慮的活活的戰爭罷。如果這些制度被除去了，如果宗教政治的恐怖主義被破裂了，則最極端的種種意見，儘可並行不悖，不致於狂信地互相攻擊，亦不致於妨礙意見的不絕進步。這是真的，這種進步將破壞迷信的恐怖，而這種工作，即在最下層人民間，亦早已有頗大的成就。如果宗教會與迷信的恐怖一同消滅，就讓它消滅罷。如果它不一同消滅，它的理想的內容即將保存，且繼續在這形式上保存，一直到新形式產出的時候。在那時候，就令大多數信徒們，甚至一部分僧侶，仍認宗教的內容在文字上是真的，亦不足引爲遺憾。蓋因，常常發生有害影響之死的無內容的文字信仰，在一切強制均已消滅的地方，殆不復有發生的可能。

如果僧侶們，在支配他們的觀念聯合之故，不能代表理想的生活要素——如果他們竟認理想的

的生活要素爲通俗的現象，竟認必須認爲是象徵的的事物爲歷史的事物，——我們亦須斷然容認之，假設他們曾在更重要的方面盡他們的責任。如果宗教政治完全失去世間的勢力（民法上集會結社的權利，亦不在例外），如果在國家內形成一個國家的企圖，已在各種形式上防止不使發生，宗教家支配的最危險的武器，便大多數破壞了。此外，嚴密的科學必須有教授與通俗化的絕對自由，對於謬誤與弊害，必須有公開批評的充分的餘地。在國家仍支持現存教會組合及其財源與勢力的限度內，規定每一個僧侶須有某程度的科學修養，乃是國家的權利，亦是國家的義務。對於這種義務的是否切實履行，必須有保障，庶不致陷於所謂國家與教會分離的迷宮中。國家與信仰的分離，有明白的好的意義。信仰團體的教會組織，已經是國家內的國家，可隨時干涉市民的領域。有時，這種權力亦可在文化史上得到是認，因其可以將一個已腐敗的古舊的國家制度破壞；但照一般而言，尤其按照我們現代（現代益益以文化的任務，交付國家，在從前，則負此種任務的，是教會）的情形而言，教會的政治組織，對於國家，已成爲不信任且最使人擔憂的事件。必須政治的教會崩潰，絕對的信仰自由才是可能的。然若有支配慾的教會，仍在民衆之中，代表倫理的理想主義，則破壞教會的信條，不能成爲國家的任務。菲希德曾要求一種宗教的民衆教育家，在民衆與有科學修養者間，形成一種媒介；他還要求他們在哲學家學派中，組成他們的宗教體系。他提議，不公然放棄『祕密的要求』的神學，須全部從大學排除；但若它放棄『祕

密的要求，」神學的實用部分便須與其科學部分分開，科學部分應完全歸入一般的科學教授中。〔四〕這種要求，就其本身說，是很正當的，但其不可實行性，在今日，且較甚於菲希德提出此種要求時。民衆與有科學修養者間的媒介任務，即以十分的熱誠來履行，亦須依心理條件的觀察來履行，即漸漸在長期間內履行。要以十分深的哲學修養給於僧侶，亦不能單由學問的組織來實現。同時，民衆間的理想，尚不可中絕。如果每一個僧侶都知理想的妥當性的限界，那當然是我們所希望的；即令因精神狹隘，適當教育手段缺乏之故，這種知必致於減弱理念流佈的力，在這場合，大體說來，仍與其犧牲知，無寧犧牲力。

在他方面，唯物主義的自然研究者的情形，完全與此相似。無疑，自然主義者的有益的自己犧牲的研究是否成功，本質上就看他怎樣熱心於他所選定的那門人類活動。無疑，導他到目的的，祇是方法嚴密的經驗；無疑，感覺界之尖銳的無偏見的考察，結論之徹底的一貫，乃爲他所不可少。最後，唯物主義的假定，又無疑，會給他以新發現的最大希望。如果他的精神有這樣深刻，這樣廣博，而以有秩序的活動，結合於理想的承認，不致以混亂、曖昧、或怯懦、移入他研究的範圍內，他必能滿足真的完全的人道主義之高尚要求。倘若這是沒有希望的，則就大多數場合言，亦不如在這些學問上有粗雜的唯物論者，而不寧願有空想家與頭腦混亂薄弱的人。因爲，絕對必要的理想，已大大——那已非大多數人所能做到——

包含在對大原理及重要問題的熱心之中。真正在學問上有成就的唯物論者，大都不願像消極的宣教師那樣活動；即令如此，他們仍比混亂之使徒，更無害於人類。

如果各執一面的這兩個極端都是適當的，則狂信的最後痕跡，一旦從我們的法律中除去，它們至少可以互相容忍並居於一個社會內，即不說安然並居罷。是否果有一日如此，那當然還是疑問。宗教革命是和我們面前的社會革命相同。能平和把過渡期間渡過，當然是再好沒有，但大抵不免有點騷擾。

唯物論的論爭，在今日，當作時代的懇切的象徵，就是這樣立在我們面前。像康德及法國革命前的時代一樣，現在，唯物論的流佈，又以哲學努力的一般衰落，理念的退却為根據。在這些時，我們祖先認為高尚認為神聖的容易消失的材料，均為批評的火焰所燒盡，好像已失生命火花的有機體，必須在更一般的化學力的作用下，將其從來的形態破壞。但在自然的循環中，較低物質的破壞，將隨着有新生命起來，在舊現象消滅的處所，將有較高的現象發生；同樣，我們希望，理念的新衝動將促進人類到一個新階段。

然分解力僅行其所須行。它們遵從峻嚴的絕對命令，遵從悟性的良心。這種良心，只要精神離去而探尋更新的形式，致在超越的詩上文字居顯要地位，便會覺醒的。但結局能使人類得永遠和平的，祇有一件事情，即承認在藝術宗教及哲學上，一切詩均有不滅的性質，並以這種認識為基礎，承認研究與詩

(*Dichtung*) 的論爭，得有永遠的和解。這樣，真善美將有一種多變化的調和，不像自由組合那樣以經驗的真理為唯一基礎，維持三者間的單調的統一。不必問將來仍建築莊嚴的寺院抑有明快的會堂即已滿足，不必問大風琴與鐘是否仍以新力發音而震徹全國，不必問希臘意味上的體操與音樂是否將成為新時代教育的中心，無論如何，過去的總不會完全消滅，古舊的總不會照舊不變的重行出現。在某種意味上，宗教的觀念是不會消滅的。誰會反對拔里斯托林納 (*Palastin*) 的彌撒，誰會責備勒福爾 (*Raphael*) 的瑪登那 (*Madonna*) 的誤認？至高之神的光榮，依然是世界史上的力量；人們的神經如果仍然會在崇高之畏敬下戰慄，至高之神的聲亦不滅。個人以自己的意志獻於指導全體の意志來贖罪，是單純的根本的思想。在任何散文也不能以冷靜的言辭來描寫心情的豐富時，表示激動人類心情的最高尚最震動的情緒的，是死與復活的圖像。最後，命令我們分麵包於饑者，命令我們傳福音於貧者，是教義。——這種思想，這種圖像，這種教義，都不會因要讓位於以較優的警察制度歸功於悟性，以常新的發明所引起的新欲望的滿足歸功於技巧，便算達到目的的社會，而永遠消滅。唯物論的時代，屢屢是大風雨（由未知的裂痕而生，將給世界以新形態）前的沈靜。在社會問題正在歐羅巴發動的剎那，且暫擱批評之筆；在這問題的廣範圍內，科學的，宗教的，政治的革命要素，統可發現大決戰的戰場。無論這決戰仍是不流血的精神鬥爭，抑會像地震一樣，轟然一聲，將過去時代的廢墟破壞，而將數百萬人埋於地

下，這總歸是確實的，即，新時代必須在掃除利己主義，使人不單爲自身利益而不絕勞動，並以人羣社會的人類完全爲新目標這個大理念的旗下，才能得到勝利。如果領袖們更認識更洞察人類發展及歷史過程的性質，這迫人眉睫的鬥爭，是可以緩和下來。我們必不可放棄在遼遠的未來，雖不以殺人放火之事玷污人類，最大的變革仍可完成的希望。如果精神勞動，能竭力避免可怕的犧牲，而爲不可避免的，準備一條平坦的道路，並使文化的寶藏毫不受傷而留歸於新時代，那當然是精神勞動的最美的報酬。但這種希望是很微的，我們必須知道，盲目的黨派熱情是日在增加，毫無顧忌的利益鬥爭，是日益不受理論研究的影響。但我們的努力，決不會全無益處。真理雖來遲，但依然很快；人類不是馬上就會滅亡的。幸運的人，固須待時；然有思想的觀察者，決不應因現今聽話的人很少，便沈默着不言。

第四篇註

「亞當斯密的兩本主要著作，往往被人分開來講，這是不當的。人們屢屢認『道德學說』爲比較更不重要的最初的女作，在討論『國富論』時，儘可不必顧到。實則，亞當斯密這兩個著作的根本思想，乃是同時圓熟的。巴克爾文明史第二章，曾證明這點。斯密自己，在道德學說某一次版本的序文上，亦曾說這兩個著作，是從同一個計劃出來的。斯密在出版道德學說以後，本想著一本包括一切的社會政治的著作，國富論祇是這著作的斷片。我們儘可像柳克細士 (Loria) 在法蘭西輸出保護稅第五頁上一樣，懷疑亞當斯密是否故意利用抽象的方法，在一本書上認人間的行爲單由利己主義出發，而在他另一本書上却又單從同情出發。曾充分證明這種見解的巴克爾，認這種手續，比從事實出發的歸納手續，較爲優良。把原理單純化，使演繹手續有應用的可能，從一面出發固是謬誤的，但這種謬誤，可由不同原理的出發，得到修正。所以，現實是兩種影響——按照道德學說是同情的影響，——按照國富論是利己心的影響——的複合。柳克細士在答覆巴克爾這種見解時，曾說明人類動機是不能增加不能減少的，在互相合作的場合，利己心既不單是利己心，同情心亦不單是同情心。但在事實上，斯密自己並不會論到這方法論上的疑問。即在道德學說上，我們亦可在字裏行間，覺得人類行爲在本質基礎上便是利己的，不過受同情的影響的變化。而在國富論，按照他的意見，同情的直接影響便直等於零，他所考察的，祇是間接的影響，即國家的權利保護。道德學說第二部第二篇第二章有這樣一段話，可以參照。『在求富求名求升進的競走上，他將儘他所能奔跑，緊張每一根神經每一片筋肉，來戰勝一切競走者。但

若他把競走者中任一一個撞倒或推倒，旁觀者必怒不可遏。」這一段話的意思，和這種思想（各個人正在義許可的限度內爭求財富，同時全體亦即最近於富的目的）很相吻合。財富競爭所引起的社會罪惡，他不曾十分感到，（雖然他自己的理論，對於這種罪惡，有不小的貢獻，）而在他感到的限度內，他又認這種罪惡為不可變的。能戰勝這種罪惡的同情的形式，他不知道；所以在這一篇社會政治的著作上，關於同情，他便再也沒有什麼可說。但若他把全書完成了，我們在其他諸篇，或許會發現不同的說法罷。「二」就思想的傾向與對科學方法的態度說，德意志經濟學者大部可以分歸兩個大派：其一贊成演繹法，不知道是以抽象為根據；其一是避免抽象，要從現實出發，但不能使用歸納法。柳克細士却是一個光輝的例外，他在各方面，由論理的發端到計算的實行，都表明他自己精通科學的方法。他關於法蘭西輸出保護稅的名著（波恩一八七〇年），直到現在，還很少人注意，這情形，很明白的表示了「自由貿易學派」與「講境社會主義派」的經濟學者，在學問上是怎樣膚淺。柳克細士認全部演繹的經濟學，祇是當作問題指導的準備手續，那必須以統計學為根據的真實科學為其繼。這見解也許過於深進，但至少，演繹法與歸納法的關係如何，要看我們在怎樣的程度上，有價值的歸納研究而定。「三」關於這點，如要取得更詳細的報告，可參看拙著『勞動問題』幸福章，（第三版，第一一三頁至一三二頁及註。）「四」關於孟德維爾的蜜蜂寓言，可參看本書上卷，尤其是第三篇註七五。此外，尚有一述之價值的，是道德學說一書（卷七第二部第五章）對於孟德維爾，有非常寬大且比較推賞的批判。亞當斯密在那裏，認蜜蜂寓言不過在一種誇大的形式上，過於形容一種真理，設若它本身不包含一種真理，它決不能這樣惹人注意。孟德維爾的主要設謬在此，即他與某種通俗的厭世觀念一致，認一切情慾皆為禍害。「五」參照舒爾茲·德里希的德意志勞

勃問答，萊比錫一八六三年第四九頁以下，那裏認商業進步爲由自利心導出，所謂自利心，即「各個人對於自己的自我均有自愛心。」又可參照該書第九一頁以下，那裏曾論駁以「友愛」爲產業原理。在九三頁，我們可以看到這樣的話：「在財政與國家終了的地方，友愛才會發生；它的主國，不是利得，不是權利與義務；它的權力，不是強制，祇是自由的愛。」關於這一段話，可參看拙著論文『穆勒關於社會問題的見解』（杜斯堡一八六六年）第一四頁以下。〔六〕關於古伯爾，可參看羅雪爾經濟學第一卷第十二章之註二——這裏所指的瑪克斯·威爾茲的那一段話，見地租論那一章（經濟學卷一第二章第九頁）。『這究竟』是屬於那一類的以前勤勞的報酬，是沒有關係的。土地本由交換而得，或由掠奪而得。……『在掠奪的場合，被佔有的土地，只可說是企業者以最高資本（生命）冒險的保險金，是戰爭費用的賠償。』〔七〕更明白的說明，請看勞動問題的幸福章。

〔八〕羅雪爾經濟學體系第二〇四節及註。大鐵道公司的影響，在瑞士，尤其是在美利堅，成了共和政體的威脅。〔九〕在這裏，主要的問題是說明有一種不動產收入，由他人的勞動，歸入物的所有者手中。最重要的，便是地租。地租爲「優先收入」（*Präferenz-Einkommen*）的見解，在拙著『勞動問題』第二版第三章有更詳明的論證。見該書第六章『財產、遺產承繼權及地租』第三版第二九七頁至三二二頁及註。〔一〇〕佛蘭克林關於人口增加的觀察，一七五七年。參看英爾國家學的歷史及文獻卷三第四七六頁。關於馬爾薩斯其他的先驅者，可參看同書。此外，可參看羅雪爾國民經濟學二四二節及註十五；及馬克斯資本論第一版第六〇三頁註七十六。〔一一〕參看我在總教育制度及教授法百科辭典所撰『維夫斯』一條，見該書七三七頁至八一四頁，尤其是七六一頁以下。〔一二〕參看郎革基督教信條論獻於一切有思想的基督教徒第二版柏林一八六八年第三頁至第六

頁那裏提出了一種非難，說如果根據我的見地，『當作一個宗教的人』，哲學家跪在瑪利面前抑跪在人格的神面前，是『毫無關係的』了。我只要指出，在人間的觀念生活上有必然發展的過程，我就可以把這非難解答，並不是任何的詩，都於我們有用；於我們有用的，祇是適合於我們的時代，適合於我們的文化內容的詩。——郎革亦提到『複式簿記』，這事實僅可由他的一面觀來說明。他甚至反對最明確的說明，而從知識的見地，理解一切。所以他能得到如此的命題：『如果在世界上，竟有這樣不合理的信仰與知識的二元論，世界的科學認識必蕩然無存。』科學專門管知識，為什麼不行呢？堅執要把自己的信條加入計算的，祇有那班肉身的神學家。『二元的世界，不是科學的對象；能夠知道的，祇是一元的世界。』科學不知道二元論的世界，因為在科學看來，一切生命，在理念上，都祇依存於心理的過程，這種心理的過程，雖是無限纖細無限深藏，但結局總與其他一切心理過程，遵從同一的自然法則。在這限度內，一元論的要求是完全正當的。但若提議將思想與詩作的二元論，將感覺與意欲的二元論，知覺與創造的二元論亦加否定，其愚殆與因要求知識統一而否定晝夜的反對一樣。理想與現實的反對，必然是存立的；但科學的認識僅與後者有關。科學的知識僅承認理想世界同時又是一種心理事實，來恢復統一。 [一二] 參看斯迪勒·士杜登 (Stille Stunden) 里嘉特·羅台手記的格言遺稿威吞堡一八七二年第二七三頁以下，三一九頁以下。 [一四] 參看新宗教改革雜誌一八七四年二九號至三二號，鑿格所作新偶像破棄論。 [一五] 參看夫里特利克·莫克 (Friedr. Moock) 博士為民衆改修的耶穌傳，舒里克，一八七三年。 [一六] 參看斐文台博士一八六五年所公刊的第一期思惟者自然主義世界觀之友。編者斐文台博士即是自然主義的體系與歷史（一八六二年萊比錫）一書的著者，此書曾重版多次。 [一七] 萊希人道的教

會諸威特一八七三年。【一八】參看穆勒孔德與實踐主義一八六五年第一四〇頁以下。【一九】鑿格青年宗教讀本第一部

自然的法則與神的法則及道德的法則的調和，或神之自然的及道德的世界秩序，當作我們的生活秩序的自由模範。（夫郎克

福一八六三年。）（包皮紙是黑的，爲什麼呢？）【二〇】穆勒在他剛剛發表的宗教論（倫敦一八七四年）中，認我們對人類

全體幸福所有的感覺，及由偉人或死友的思想而生的道德向上，爲真的宗教。同時，他又宣稱，宗教的本質，即是我們的情緒與欲

望對理想目標之強烈的懇切的傾向；這種理想目標，是最優的，與任何利己的欲望對象比較，都遜較爲崇高。由這樣準看，席勒的

戲劇全部及抒情詩三分之二，都是宗教詩了。真正的詩，將與宗教爲同一，不過須屬於一個共同的上位概念而已。（同書一〇

九頁。）【二一】畢希訥勢力與物質夫郎克福一八五五年第二五六頁以下。【二二】畢希訥人類在自然的位置萊比錫一八七

〇年註一〇四，第一四三頁以下。【二三】參看我的紀念論文：『佛里特里希·烏柏衛』柏林一八七一年。——這裏所述的烏

柏衛致底爾台教授（Prof. Diltzay）的書翰，特別論到烏柏衛對康德的關係，但信面上雖書『交底爾台教授』，實際却不是

寄交底爾台，而是寄交柯亨博士，『康德經驗學說的著者』，此信由柯亨遞交底爾台博士，由底爾台博士遞交烏柏衛的出版者

多希博士（Reiche），再由多希博士插在其他許多材料中交於我，此時已無信封，亦無特別註釋。【二四】且利用這個機會，來

稍稍訂正我對於烏柏衛的紀念論文。在十六頁，我不應作『赫爾巴特學派拉辛魯士』而應改作拉辛博士。烏柏衛往往在信中

稱他爲拉辛魯士，因拉辛博士在未轉遞到基督教以前，曾被稱爲拉辛魯士萊（Lazanssohn）。【二五】拉辛爲烏柏衛紀念，柏

林一八七一年第二〇頁可以參照。【二六】參看該書四一五頁以下。——此外又可參照我自己的關於烏柏衛的紀念論文第

一二頁以下。〔二七〕在一八六三年一月九日的信中，烏柏衛又要說明，在物質的內部狀態不變，對於運動方向無所影響時，我們所有的，便祇是機制。但就心理過程而言，在他看來，這似乎極少蓋然性。但對於按照勢力保存法則從而按照純機制原理來說，明一切運動之假說，他亦不否認其『科學權利』。現在，是這假說應該提倡的時候，能在最可能方法上實行這假說的人，才能在心理學史上，取得永久的地位。——底爾吉教授曾在烏柏衛紀念一文中，假定如下的命題是烏柏衛的見解，這是不正當的。什麼命題呢？即，『實際，在每一點，同一的現實過程，均將在兩重的形態上出現，即作為心理的過程同時又作為物理的過程。』烏柏衛為示分別起見，往往認此為斯賓諾莎的見解；按照烏柏衛自己的見解，內部狀態固由外部運動所激起，並可影響外部運動的方向，但內部狀態與外部運動決非同一的。〔二八〕不待說，在這點，我對烏柏衛的性情的批判，是和楚爾伯的批判一樣。我相信，如果烏柏衛會豫料到他的死，（據楚爾伯說，他直到最後一瞬間，尚希望能夠病痊，）在他未曾把他的根本見解在充分的關聯上寫成著作公佈以前，他心裏必定是不安的。〔二九〕這些書翰，是楚爾伯交給我，供我充分利用的，所以在楚爾伯死後，那還存在我的書冊中。〔三〇〕烏柏衛遺著勞動問題（第一版，那仍有許多缺點的版本）後，曾將他的印象，記於一八六五年二月十二日的信中。〔三一〕烏柏衛一八六〇年十一月十八日及一八六一年十二月二十八日給我的信。〔三二〕在紀念論文第二二頁，對於這信，我曾作心理的說明。我現今仍不能把這種說明放棄。但在他方面，我覺得，他對基督教的猛烈批判，不單是一時的不安，那還有這以上的意義。〔三三〕人間本務說與基督教道德說的關係，韋利士所公刊的哲學家遺稿，文特達爾一八六八年。〔三四〕參照斯勞斯博士新舊信仰新版自跋，波恩一八七三年二二頁以下。〔三五〕同書第二十八頁以下。『大師的遺

一句話，是否是關於這問題的最後的語，結局祇有時間能予以決定，幸而我能不犧牲自己的立場來接受它。』但關於這問題，大師的權威是無足輕重的。瞭解這問題的人所發表的判斷，是同樣妥當。『三六』在辛勒的名著斯托勞斯的生涯與著作（波恩一八七四年）中，我們有若干支持點。但這不是完全的傳記，著者自己在序言第一頁上亦曾聲明這點。『三七』新舊信仰第二版六三頁及六四頁。『三八』新舊信仰第二版一四三頁至一四七頁。在這裏值得一說斯托勞斯怎樣以詭辯駁斥厭世觀（一四五頁）。如果世界是惡的，厭世觀的思惟亦是惡的；如果厭世觀的思惟是惡的，則世界寧可說是善的。『三九』這裏可順便說一句，斯托勞斯的宗教最小量，仍有尙未證明的信條及在倫理上超越現實的原理。世界的無限性是未證明的，亦是不能證明的。再者，樂觀說便是一個敬虔的誤認，因為樂觀說和悲觀說一樣是人間觀念的產物。現實世界的自體，既非善的，亦非惡的。『四〇』近頃阿·斯庇爾（A. Spier）曾力說，嚴密意味上的 $A = A$ 的命題，殆無任何現實與之相應。他就把這種觀察當作他的哲學體系的基礎。但這事實所包含的一切困難，很可由其他方法來予以征服。 $A = A$ 這個命題固是一切認識的基礎，但其自身決不是一種認識，祇是精神的一種行爲，是原始綜合的作用，由這種作用，假定一切思惟的必然的起首，有同一性或持久性，但這種同一性或持久性，在自然界，祇是相對的，近似的，決不是絕對的，完全的。所以， $A = A$ 的命題，是在論理學的入門處，指示我們一切認識的相對性與理想性。『四一』菲希德關於法國革命的公衆判斷的是認（一七九三年）卷一第一章之結末。『四二』菲希德柏林建設高等學院之證明案一八〇七年斯杜特加及杜賓根一八一七年五九頁以下。

朗格唯物論史下卷終

亞里斯多德 劉衡如譯

A. F. T. ylor : Aristotle 一冊 四角五分

亞氏主宰歐洲思想界一千多年，他的勢力，影響於西洋哲學界者至深且廣，所以我們要想明白歐洲文化的精神和變遷，不能不讀本書，藉以明瞭亞氏的學說。

康德傳 一冊 七角五分

卡爾·弗爾倫德著 商承祖 羅墩階譯

康德這一派的哲學，在近百年中，佔極重要的位置，對於這一位德意志大哲學家的研究，固然已有許多專書出版，但要一部詳細而有系統的傳記，在中國出版界，還是找不到。本書原著者，搜集關於康德生平之材料，切實鋪敘康氏底生活。全書共分六章：①家庭、幼年，②高等小學時代，③大學時代和家庭教師時代，④十五歲大學私教授和被授學位，⑤到“純粹理性底批評”出版止，⑥康德精神活動的全盛時代，⑦老年。讀完本書，可以窺見他這種澹泊恬靜的學者生涯，而明其與精神活動的關係。書末附有康德年表，尤便讀者的參考。

霍布士 劉衡如譯 三冊 角

A. E. Taylo : Thomas Hobbes

霍布士是歐洲近代哲學家第一個接受科學教訓而建立唯物哲學的思想家。本書將霍布士的學說，作系統的介紹與批評。內容分五章，首先敘述霍布士的家世和生平，以及當時的社會，政治和科學的狀況，作為他的學說的背景。次論述他的哲學理想和系統，詳細說明他所主張的機械的唯物主義；復次從唯物方面着眼，討論他的經驗心理學和知識論；第四五章，是從純粹的自然主義立場上，討論他的倫理學和政治學。在現代思潮開始時，確是一個很大膽的企圖。

中華書局出版

達爾文物種原始^[新文化]_[叢書]

Charles Darwin: The Origin of Species

馬君武譯 四册 一元八角

本書共分四册，以天擇說解釋物種原理。第一册包括家養變異，自然變異，生存競爭，天擇(即自然淘汰)四章；第二册包括變異定律，學說之困難，對天擇說之諸駁議三章；第三册包括本性，間種，論地質記錄之不完全，有機物之地質繼續四章；第四册包括有機物之地理分布，有機物之交互關係，又結論三章。卷末并附有物種原始譯名表，尤便讀者之參考。

人的研究^[少年中國]_[學會叢書] 周太玄譯 一册 八角

Jean Friedel: Personalite Biologique de L'Homme

本書分十四章，凡人與自然界各個官能的細胞組織，物與個體在觀念上之區別，雙生問題，物的觀念之各種階級，有機體的探討，自然界的共生，進化與生物界，人類與進化，生命之起原，個體與社會，家族之兩種意義，人種的廣義觀念與狹義觀念，生物學，玄學等，均以生物學為根據，條分縷析，曉示讀者。

中華書局出版

民國二十五年八月印刷
民國二十五年八月發行

大學
用書
朗格唯物論史(全三册)



實價國幣五元八角

(郵運匯費另加)



原 著 者

Friederick Albert Lange

譯 者

李 石 岑
郭 大 力

發 行 者

中華書局有限公司
代 表 人 陸 費 達

印 刷 者

上海
中華書局印刷所

總發行處 上海福州路

中華書局發行所

分發行處 各埠

中華書局

(本書校對者管世楹 翟伊文) (10635)

封 底