

哲
學
大
綱

霍金 著

瞿世英 譯

神州國光社出版

霍金 著
瞿世英 譯

哲 學 大 綱

神州國光社出版

民國廿一年十二月再版發行

實價一元三角

(實價六元) 外埠酌加郵費

哲學大綱

有著作權不許翻印

著者 霍金

譯者 瞿世英

發行者 上海河南路一三六號 會獻聲

印刷者 上海新開路福康路 神州國光社印刷所

總發行所

上海河南路一三六號
電話掛號七二七三
電報掛號七二七三

神州國光社發行所

分發行所

北平宣內大街
廣州財廳前
南京花牌樓
濟南商埠緯二路

神州國光社分發行所

A Short Preface to a Chinese Edition of Types of Philosophy

The external qualities of a civilization are the blossoming of qualities of the soul. And these qualities are not fixed by nature: they respond to every change in that union of thought and experience which we call philosophy.

Thus, among the causes of war and internal discord we shall always find mental traits such as "ambition", "greed", the aggressive "will to power"; and we may be told that these traits are "instinctive", always present in human nature. But this is not the case: they are distortions of human nature, due to a false philosophy. To be sure, they are common distortions; for they arise from accepting as the leading principle of life an easy down-hill slope of the will toward the pursuit of goods which are tangible and competitive, such as one can only gain for oneself by taking away from others. Every

human being is strongly drawn toward such goods, because they are emphasized by sensation and impulse. But no human being is completely duped by these inclinations: for the senses and the instincts are not the whole of human nature. The reflective, considering self is its center, with this inward reserve of consciousness, man *bends over* what the senses offer and passes silent judgment on their gifts and incentives. Thus the great tradition of Chinese philosophy, as seen in Confucius, Mencius, and also in Moh Ti, has been truer in its opinion of human nature than those philosophers who would say that men are by nature evil. By nature, men are neither good nor evil. The infant is not fixed in his character; not will his environment finally determine his moral quality. What that quality shall be will result from the whole of his experience under the constant moulding power of his *thinking*. As his thinking is, so will the man become. Therefore the issues of national and social life all hang upon the issues of philosophy. Education, restricted or universal, will not streng-

then a nation unless, in conveying information, it can also convey a sound philosophy. Education is great; but the world to-day relies too much upon the mere fact of popular enlightenment. All that we can be absolutely sure that education will give is an increase of mental power and facility: but like all power it is neutral in quality, neither good nor bad. It still remains a question how it will be used—whether with wisdom or with folly, with love of men or with a shrewd scheming selfishness, with a true loyalty or with an ultimate reservation in the subconscious self in favor of the individual's private pleasure. It is the mission of philosophy to aid in the universal human struggle toward wisdom. One seeks wisdom for its own sake, the priceless treasure of the thinking soul; but given wisdom, we may then employ the fruits of education for the building, rather than for the destruction, of public life.

In the early life of humanity, it was desirable that philosophy should be communicated almost as a national asset. The great seers were

prized as leaders, first of the few who could follow them, and then of the great mass of the people. Nations were characterized by their philosophies, because they lived by the light of these pioneers or insight. This national foundation of thought is still, in my judgment, extremely valuable. But in the new world of to-day all truth belongs to all men. The communication of truth, while it may well begin with the historical and local groundwork, must be such as to leave the mind free to find what belongs to it in the thinking of the entire race. Education in philosophy must bring to the young men and women of to day an acquaintance with those "types of philosophy" which represent the aspirations of the mind in all ages and in all lands. Only thus can they be sure that what they reach in philosophy is truly the leading of their own genius. It is the function of this book to aid the youth of the world in this, their initiation into the freedom of self-knowledge and wisdom.

I am particularly happy to know that this work

will come to the youth of China, through the kind offices of my friend and former student Shih Ying Chu. For I owe a great debt to the philosophers of China, as these pages will amply bear witness; and in gratitude I desire to bring humbly a small gift,—a word of response to those profound words which have moved the ages. Then, too, I have, through many memorable personal relationships with Chinese students and friends, conceived an admiration for the ability and a faith in the noble destiny of the Chinese people. Could I meet your coming generation of thinkers through this enlarged avenue of conversation, I should esteem it among the rarest privileges of a life-time given to that happiest of pursuits, the research into truth and its teaching.

WILLIAM ERNEST HOCKING

張序

這兩年來，凡是有人問我，初學哲學可讀的，最新最好的書，我總是拿

Hocking, *Types of Philosophy* 對。

爲什麼呢？這有三層可說，一之中又有三，分說如下。

第一，這本書是可以作一本教科書的，但又不像普通的教科書，所以才是一本好教科書。它所講的，一則詳明，二則親切，三則新。這都是普通教科書所不常有而爲讀者所最需求者。

關於詳明。普通哲學概論教科書總是雜湊了古今許多問題主張，零零碎碎，講了許多，但却沒有一樣講得透澈。總使讀者似明白又不很明白，像隔一層膜是的。這本書却不然。它所講的東西，主要的，由有鬼論，自然論，而有理論，懷疑論，而實用主義，直覺主義，而二元論，唯心論，實在論，神祕主

義，不過才八九樣。不但把現代哲學主要的問題主張都包在裏頭了，而且都講得詳明周到，有條有理。例如它講新實在論，舉了三個主題，就令每條所下的批評，不必盡當；敘說方法，確是得體。

關於親切。普通教科書總是二道手的，東西講了許多，既支離破碎，更講的死板板，乾燥乏味，使人總覺着像有多少的隔闕。這本書却講的如數家珍。它所講的東西，自然不能都是著者自家的東西，但至少都像是在他腦子裏打了幾個轉兒的。所以講出來，才親切靈活，讀着總覺着是一本大家之書。而且它每講到一家的學說，常徵引該家的自己的說話，這也頗足以增加其親切有味的程度。

關於新。不但本書的講法是新的活的，本書的材料，尤其可說是新的活的。每講一種學說，不但當是遠溯其淵源，使人知其所由來與其所關聯；更常注意于現代的發展，使人得與活的潮流相接銜。（本書出版于一九二九，它所

引說的也到這一年，這也可見是如何之Up to date)這樣子不但讀者會感覺到興趣，更可以養成讀者自家『去哲學』的習慣。本來，凡是哲學概論書都應作到這個，但像普通教科書僅僅無主見而呆板地講些陳套，也自說不上。

因為這種種，所以可說，這本書雖也是一本教科書，而又不像普通教科書，所以遂成一本好的教科書。這個道理乃是著者最後曾經講到的辯證法的一個應用。

第二，這本書的派別分類也頗有可觀。近來講哲學普通都是分爲元學（形而上學）與知識論兩門，有的或者另加一門所謂價值論，包括道德哲學與美學。這本書開端講哲學問題的類別也是這個樣子，但它接着分別哲學的『類型』，却不僅有元學與知識論兩類了，更加有介乎二者間合二者而一的一種類型：二元論，唯心論，實在論，神祕主義，均屬之。我以爲這很是一個好處，值得特別標而出者。而且普通都把直覺主義與神祕主義混爲一體，但本書

著者却離而二之，以直覺主義爲一種知識論，而把神祕主義與唯心論及實在論鼎立：以爲實在論離析對象與知者，唯心論把對象悉屬於知者，神祕主義則認對象與知者彼此互相屬，爲同一物。這也是頗可注意之一點。

第三，這本書還有一個顯著的好處可說。就是它舉參攷書也很舉的得法，既極周盡適當，而復類分井然。這似乎算不了什麼，其實并不盡然。很有哲學概論教科書就連舉參攷書也不會：不是亂七八糟一大堆好壞深淺都不分，就是寥寥幾本，重要的新的都不舉。本書所舉的雖以英文的爲限，但如在讀過本書之後，更悉取所舉之書而分別審讀之，而思辨之，于哲學一道准可說是有餘師了。

我所以要介紹這本書，拿顯著的說，就是爲的這些。當然，這本書的好處也還不止這些。另一方面，著者固也有他自家的見地。他的見地是屬於唯心論的。但這也無妨。你讀時，但凡遇到稱揚唯心論的地方，都打一折扣就是了。著

者本出身于哈佛——美國哲學中心——是美國唯心派泰斗羅依士的及門弟子。但羅依士却很有一個好處，就是會聽過查理裴士的講，極提唱，而且頗有貢獻于記號邏輯 (Symbolic Logic)。凡是學過記號邏輯的，頭腦大體清楚。著者本書之有條理，不但因為曾在哈佛講過多少遍，學過記號邏輯也許是一因罷。

現在更好了，這本好書現在已有了瞿菊農先生的好翻譯。菊農先生前在上說的美國哲學中心，曾親受教于本書著者。譯文不待言是無問題的。他因曉得我曾經屢次稱道本書，所以教我把我意思公開。我現在就願意：在有更好的哲學概論出版之前，這本書能夠得到普遍的採用；這在中國哲學教育的改善上，必可有極大的助益，我并敢于斷言。

張崧年 一九三一，八月。

譯者序言

我最初知道霍金教授，是在讀了羅吉士的一八〇〇年以來的英美哲學之後。羅吉士說：霍金有惟心論的傾向；雖則對於神祕主義頗有同情，而對於宗教經驗的解說確有實在論的意味。在這幾句話裏，就覺得霍金必然是一位能融會衆說，自成一家的學者。

後來常和吳德生先生談到霍金教授，才知道霍金教授對於國家哲學與法律哲學也很有主張。

一九二四年的秋天到了美國的岡橋，趕緊拿着朋友的介紹信到昆西街十六號，去看霍金教授。

霍金教授約莫有五十多歲。滿面紅光，精神飽滿。在嚴正的態度之中，含

蘊着無限的同情。在黃希希的鬚鬚裏，似乎更表現一團的和氣。說話沈着，聲音不高。當時就覺得他可敬可愛。敬重一位學者容易，愛敬一位學者要難些。與霍氏一譚之後，覺得即使對於他的主張都不贊成，也必敬愛他的可敬愛的人格。

在岡橋兩年，霍金教授講的功課差不多都聽了。最得益處的是形上學 (Phil. 9)、國家哲學 (Phil. 5)、與霍氏與滂特 (Roscoe Pound) 兩位的國家哲學與法律哲學的聯合研究班 (Phil. 209)。他講演很清楚，很有條理。批評別人的時候，無處不表現其同情的了解。陳說自己的主張的時候，無處不表現其信仰的真切。講書不是武斷的下斷案，而是和學生一同推究道理，至終歸到一種推理的結論。他是一位精於辯證法的；有的時候他的講演就是柏拉圖式的一段問答。與滂特學長的聯合研究班，更有趣。一位是社會學派的法理學者，背後的哲學是實驗主義——最好說是社會的實驗主義。一位是介乎斯丹姆拉 (Stamm-

mler) 的新康德派與哥勒 (Kohler) 的新黑格耳派之間的客觀惟心論者。他們兩位常常意見不同，辯論起來，我們真覺得學問是要討論辯難的；而雙方力求互相了解，力求得一更合理的答案，都給我們很深的印象，很好的影響。

有一天偶然談起，他正在預備一本關於政治哲學的著作，彼時我對於政治哲學的興趣很濃，他許我每天下午到他家裏讀他草稿。對於他的主張有意見時，要我另紙寫出來供參考，有時也有不贊成他的主張的時候，就另外寫出來交給他看。他就告訴我我的話對不對，我的批評有沒有理由。這部草稿的一部分，就是後來出版的人與國家 (Man and the State)。這種教師是不常遇見的。

我在現代哲學上說，『現在美國的惟心論可以霍金教授為代表。他的神在人類經驗中之意義一書，實在是他的形上學。他很有神祕主義的傾向，但亦很

看重經驗。……在他的系統裏，自我的位置極重要。……他的國家哲學以人格觀念爲國家生活之基礎；以向權力之意志 (Will to Power) 爲國家之淵源。

……他的做學問的長處，在能領略並吸收與他學派不同的學說的長處。』

要用一百多字說明霍氏的學說，是不可能的。在寫這一百多字的時候，很希望表明他治學的範圍與方法。霍氏的研究有關於形上學的，有關於人生哲學的，有關於社會心理的，有關於政治法律的，他的重要的著作有：(一)神在人類經驗中之意義 (The Meaning of God in Human Experience)；(二)人姓與其再造 (Human Nature and Its Remaking)；(三)人與國家 (Man and the State)；(四)自我之身體與自由 (The Self: Its Body and Freedom)；(五)最近法律哲學之趨勢；(六)就是現在繙譯的哲學大綱 (Types of Philosophy)。最近得到他的信，聽說正擬著世界政治之精神一書。

從霍氏已發表的著作看，可知其爲學之博。但「博」並不是任意雜湊，亦

不是隨便折衷。如其是雜湊，則是滿屋散錢無從檢起。依此書所說，折衷不見得是很有力量，比較起來，獨創力也要小些。折衷不是思想得到完全安放的處所。進一步說，我們說霍氏的長處在能領略並吸收與他學派不同的長處，這也可以見到其爲學之博。但這句話的意思，並非說他是一位折衷派。他對於別派的學說雖然很能有各還其本來面目的本事，很能替別人想，很有同情的了解，但他自有其全體的見解（Synoptic View-Point）。這就是他的約的工夫。要博才融會衆長，要約才能得到解釋各方面的道理。他一方面採取各派的主張，顧到經驗事實，一方面從客觀唯心論的立場，在全體的見解之下（亨萊教授說客觀唯心論就是全體的見解），將各派的所見，都找一個安頓，這是他治學一方面博一方面約的方法。這種方法，在這本書上表現得最清楚。至於他自己的主張究竟怎樣，以後再說。

依霍氏的見解，初學哲學有三種方法：第一是讀哲學史。這種方法的長

處，在能發見思想與偉大的思想家及社會變遷的關係。因與『人類思想的英雄』的動機有接觸，更加深他的探索真理的努力。但是這種方法，也有缺點。兩三千年來的思想，太豐富了，初學者有無所適從之苦。讀哲學史的正道，不在一切都記得住，而在全部思想的發展上，找幾個持久的重要的理論上的朋友。第二種方法是直接研究哲學的問題。例如：

什麼是心靈與身體的關係若何？人類的行為是否是自然機械的一部分？有靈魂沒有？是否不死？善惡的性質是什麼？我們怎麼辦？在科學之外，我們能知道什麼？……（霍金教授原序）

我們對於這些問題的答案，即是我們的哲學。

這種方法未嘗不好。與其很費力的讀哲學史，不如直接研究問題。但非對於這些問題已有興趣，恐怕也不見得就能見到這些問題的重要而直接研究。初學的材料，也恐怕不夠。

第三種方法就是霍金教授這本哲學之派別所用的方法。是以派別爲研究方
法的一本哲學大綱。這種方法想要聯合歷史的研究法與問題的研究法，將思想
史上各各種類的複雜系統，歸納到常常發現的幾派的世界觀。重要之點在研究
這些世界觀是否立得住，而不在專研究其歷史上的地位。實在也是直接研究哲
學問題，同時是在一定的問題之下，認識偉大的哲學家，哲學歷史上的代表人
物。

派別的研究法的最大的好處，在使人思想清楚，使研究的人，自己知道他
自己的思想的路數，使自己的思想有條理。哲學上的各派根本上是幾種看法，
幾支根本的信仰，幾條思路。我們人人都有我們的斷片的哲學思想，或許是未
經整理，沒有條理的，或許是自相衝突的，結果是一種內心的紊亂狀態。如其
有根本的看法，自覺其根本的信仰，知道自己的思路，才能明確的見到問題之
所在，才能希望得到一種心安理得的解決，才能不致於常在一種內心紊亂的狀

態之下。中國現在研究哲學的不少，西洋思想也是無限制的輸入，在這種時候，恐怕許多人覺得五花八門，無所適從。最好的一個方法，就是很清楚的介紹思想上的幾個潮流宗派，使自己知道自己的思想地位。這正是蘇格拉底所謂『知道你自己的』第一步工夫。霍金教授最近寫信來說，他這本書的目的，是將主要的問題加以清楚的說明，以減少現代哲學思想上的混亂。他說：『I had hopes that its might be widely useful in relieving some of the Philosophic confusion of the present time by bringing the leading issues into clear statements.』這正是這種研究法，與這本哲學大綱的長處。

前面說哲學上的派別是思想的路數，人類的思路到底是那幾條呢？依霍金教授的分法，主要的哲學派別有七派：

一 自然主義

二 實驗主義

三 直覺主義

四 二元論

五 惟心論

六 實在論

七 神祕主義

依照霍氏一九二七年在哈佛的講稿，祇列六派，二元論不會列入。

哲學的目的，是要將自己的信仰，加以理性的審查研究，為謀一合理的基礎或根據。『我們的信仰』，當以某種信仰為中心，而連綴成一統系，此種統系，可名之為哲學的派別。有的是根本上宇宙觀不同，例如自然主義與惟心論，一元論與多元論，是不同的形上學的系统。亦有以信仰的來源為出發點，而有不同的派別。例如直覺主義，理性主義，實驗主義之類。形上學的信仰，足以相當的支配其知識論的主張。知識論的主張，亦足以影響其形上學。本書

所提出來的是比較重要的派別。自然主義是形上學之一派，實驗主義與直覺主義是知識論的派別，二元論惟心論實在論與神祕主義是形上學與知識論的派別。

此書列舉的七派，並不是圓滿的完全的研究，所謂派別，祇是研究的下手處。霍金說：

『我的目的是要提出重要的與不能解決的問題來，使學生能自己探索自己思想的地位，欣賞大思想家的成功，使他自己能造成他的世界觀。此種經過思想的世界觀，總比隨便取得的以一時印象為基礎的思想高明些。我們不想討論一切的派別，祇討論自然的派別。所謂自然的派別，是在人類思想的大段落上看，各派都有他的處。進一步說，人類的心靈，人人都相當有此傾向。在此種種傾向之下，觀察一切。……再問此各方面的局部的真理，如何能造成一貫的哲學。』

霍金將提出來的七派逐一研究，說明各派的真相，評衡各派的道理，指點各派所包含的真理，指點一種綜合的傾向，——全書可認為是一活的辯證行歷。霍氏曾經說過，『辯證法是一種前進的思想行歷，在柏拉圖的對話的辦法之下，討論到的各種假設，就是他當時的各派哲學：各派哲學猶如自己到會參加討論，各人對於最後的結果都貢獻他的一部分。』討論的結果，是一種新的綜合。各派所見的真理都得到他的地位。如其你將這本書全部當作一各派哲學的代表會看，各人陳述自己的立場，經過分析的批評，又引出一派新的意見，至終得到相當的結論。從這一點看，全書是一篇談話，也是一完整的藝術品。

霍金教授的綜合是怎樣的？根據他的講義，他有一段話，很簡單的說明他的綜合。他說：

『一個人的哲學，必須有見到人類各派思想的價值的能力，而不致於將各派之所見，斷片的搜集起來，毫無線索，毫無貫串。要得到此種能

力，必須有一原則，能聯合各派的真理，說明各派錯誤的理由。我以為此一原則是：實在是與自我的性質相同（如惟心論所主張），但此所謂自我，不是容易測度說明的，其深遠神祕，是無限的（如神祕主義者所主張），必須理知的了解此自我（如惟心論所主張），以之為科學研究之對項（如自然主義所主張）。但我們也知道，要直接知道自我的真性質，只有靠直覺（如直覺主義者所主張）。這種看法，可以解說自然主義的見解。自然主義與實在論一樣，是將世界當做獨立實在而加以研究的結果。也可以解說實驗主義，因為正在進行之中的世界，比惟心論平常所表現的世界，廣大的多。在此正在進行之中的世界，信仰之意志，有其正當的作用。我們遇見的人生，不是自由的，不是神聖的，不是不朽的，自由是要努力得到的，神聖的性質是要賦予的，不朽是要奮鬥得來的。然後我們的世界才是我們所信仰的世界，我們所創造的世界。我們的前途，是我們自己創造

的，這個世界是值得我們努力的。』

這是霍金教授的綜合，這是他的宇宙觀與人生觀。他的道德哲學，國家哲學，與法律哲學都是在這種根本見解之下的思想。如其我們一定要用一個名辭概括他的學說，還是用客觀惟心論一名辭比較妥當些。但一個孤單的概念，不能範圍他的思想，他的確有融合衆說的本領。旁人對於他的思想，可以有不同的着眼處。例如Wah!就說他是實在論者。

這本哲學大綱，雖則是爲初學預備的，但對於哲學有研究的人，依霍氏的意見，也不是沒有用處。因其陳說各學派論證的先後，有相當的論理的次序，比較對於哲學有研究的，更容易欣賞，更有益處。

一位思想家所以能成爲權威，就在他不隨便相信權威。我們的理性生活是要我們自己在思想上努力不斷的求取的。我們對於霍氏所介紹的學派，與霍氏

自己的主張都祇能當作一種提示，仍舊要以批評的態度來研究分析，才能達到哲學的目的。

繙譯實在不是一件容易事，這又是以工作餘暇偷空繙譯的，其中想必不免有錯誤的地方，希望讀者與以指正。在繙譯的時候遇到費解的意思文句，有時亦參考著者講授時的講義，與譯者從前聽講時的筆記，力求達意。再者此書書名，直譯應為哲學之派別，現在改為『哲學大綱』，這一點是應該聲明的。

菊農瞿世英 十九年，十二月。

哲學大綱 目錄

(原名：哲學之派別)

著者中文譯本序

張序

譯者序言

卷一 形上學的派別

第一章 哲學是什麼……………	一
第二章 哲學之原始方式：精神論……………	二一

派別一 自然主義

第三章	自然主義的世界觀	三五
第四章	自然主義之論理	六三
第五章	自然主義的倫理學	七三
第六章	自然主義之研究	七九
第七章	較新的目的論	九七

卷二 知識論

第八章	對於理性之懷疑——懷疑論	一〇七
-----	--------------	-----

派別二 實驗主義

第九章	實驗主義是什麼	一二七
第十章	實驗主義之研究	一四九

派別三 直覺主義

- 第十一章 直感——知識之一工具……………一六三
- 第十二章 直覺主義……………一七一
- 第十三章 柏格森……………一七七
- 第十四章 直覺主義之研究……………一八五
- 第十五章 直覺主義之批評……………一九五

卷三 形上學與知識論的派別

派別四 二元論

- 第十六章 二元論……………二〇五
- 第十七章 二元論之研究……………二一三
- 第十八章 宇宙的二元論……………二二七

派別五 惟心論

第十九章 惟心論是什麼	二三五
第二十章 惟心論之直覺	二三九
第二十一章 勃克萊	二四三
第二十二章 主觀惟心論	二五一
第二十三章 客觀惟心論	二六三
第二十四章 自然爲什麼存在	二七五
第二十五章 惟心論之應用	二八七
第二十六章 惟心論與倫理	二九三

派別六 實在論

第二十七章 實在論	三一九
第二十八章 新實在論	三三三

第二十九章 實在論之研究……………三五三

派別七 神祕主義

第三十章 神祕主義……………三七七

第三十一章 理論的神祕主義……………三八七

第三十二章 實際的神祕主義……………三九五

第三十三章 神祕主義之研究……………四一一

卷四 各派別之綜合

第三十四章 一哲學系統之結構……………四一九

第一章 哲學是什麼

一 尋常我們說到一個人的哲學，就是說他的許多信仰。在這種意義之下，每一個人，至少每一個成人，都必定有他的哲學，因為人要過活，不能沒有信仰。

現在所謂『信仰』，是指廣義而言。一切在實際上指導個人的行為的關於世界的看法，都是他的信仰。也不必一定是可以辯論的意見。一位醫生並不辯論或要證明生活有保存的價值：這是他生活的信仰，他亦許認為是一件自然顯的真理。他亦許相信自由黨的政治，或者以為新的畫派在藝術上是胡攪，不能算是藝術，同時他承認這些話大有辯論的餘地。一個人的信仰是指支配他的行為的一切從確信到印象的種種判斷。信仰是人靠他生活的意見，與普通有的

意見不同：這就是他的哲學。乞斯脫頓所謂「一個人的最重要的最實際的事情是他的宇宙觀」正是此意。他的宇宙觀就是他的哲學。工人受他的雇主的哲學的支配；而雇主的買賣也靠他工人的哲學——他們是否相信誠實做工，不管有人監察沒有。

二 然而將哲學當學問研究，我們的意思是說信仰之審查，——想通一套基礎穩固的信仰。

我們所要審查的信仰是範圍最大的信仰：如關於宗教的信仰（例如神之存在，靈魂不朽之類），是非的信條（如十戒及律師倫理信條之類），政治的信仰（如民治或專政，平等或不平等，民族與國家之類），最普通的科學原則（如進化論，自然之齊一，及能力不滅之類）。

哲學與特殊科學之不同在其範圍。各科科學所研究者為知識範圍之一部分；哲學則希望對全體有一種了解，——要建立一世界觀。斯賓塞從前為科學

與哲學下定義，以爲科學是局部的聯貫的知識，哲學是全部聯貫的知識。哲學這個名辭有沒有一種誇大的意味，好像是科學以外的科學呢？

尋常說起哲學這個字確有此種意味：『哲學家』這個名辭似乎是專指少數知識極高的人而言。以前就有人批評柏拉圖與亞利士多德說他們所要求的知識是神才能有的。他們的答覆是他們不過是哲學家，不過是『愛智慧者』；亞利士多德也以爲人類的理性是人所有的神的元素；爲對得住我們自己起見，我們在生活上祇有以爲全部知識都好比是我們應當有的。要求取一切事物的知識，並不是一件特別自傲的事情：藝術家畫圖先鈎摹大概再仔細修飾並不算特別可以自負的事，——這不是一件可以任意去取的事而是非如此不可的，否則沒有着眼於全部時，也許他的工作竟毫無規律，無從着手。一定是先鈎畫全幅，慢慢的再修改：哲學也是一樣，也許祇有差不多的答案，有人更以爲不過是假設的答案，要隨時修改。（我不以此說爲然，請參閱本書末章。）我們總歸是有

全體的意念的。即如要答覆這個極簡單的問題，『你在那裏？』亦包含着全宇宙在空間上的某種觀念。（不信你試一試。）哲學不是神的事情，亦不是天資特別高的人的事情：這是一件『人』的事情；是人人的事情。

所以，我們必定有關於全宇宙的信念；但我們能否用論理的方法審查這些信仰，歸納成理論的方式而不必自負我們心靈能力之強呢？

三 我們的重要信仰並不常是從論理的推論上得來的。有的是從權威得來，有的從暗示得來。父兄師長的權威，大人物的暗示，兒童的崇拜英雄的心理很容易使人受暗示，或者是社會環境，尤其是比較密切的團體，因為是團體內大家承認的看法，更容易吸收領受。此種未經審查的信仰，可名之為偏見。

文學與戲劇是很普通的而又很有力量的信仰來源。著作家以他的小說中與劇中人常可以使人不知不覺的承受一種信條。

談話很容易傳導思想，沒有人發表一種意見——即使不過是眼睛一動或一種手式——能不表示他的性格與態度，他的悲觀或樂觀，他對於不可捉摸的事情的信仰或他的着重實際的心理，乃至於他的是否固執或圓通。此種談話如其是前輩對後輩說話即成爲『因襲』，人人從此中有所去取，此爲偏見一類的信仰的主要來源。

四 哲學要審查信仰，然偏見亦有其理由。

搜求我們信仰的根源，要找出他的理由，不論理由好壞，常容易被壞我們的好信仰。也許不過是自己騙自己，以爲我們『證明』或『確立』了一種主張，而其實祇是於我們合式的意見，所謂『理性化』我們的偏見。替偏見找一理由。勃拉特萊(F. H. Bradley)說『形上學祇是爲我們本能所信仰的尋求不好的理由，』又說然而『尋求理由也是一個本能。』(見Appearance and Reality) 人人本性不相信辯論；信仰的理由常比信仰本身弱，亦不甚重要。可以駁

倒一切關於一種信仰的理由，而不能駁倒此一信仰，或搖動有此信仰者的心。……

五 但哲學的工作究竟是什麼？哲學並不一定說凡信仰必須爲理性所建設。並不說凡不能證明的都不能信。哲學要推究我們信仰的根據，要問什麼根據是好根據。偏見也許有地位，只要將有根據的偏見與無根據的偏見分別清楚。有的時候也許承認權威是信仰的根據，而要分別好的與壞的權威。也許勸我們信仰直覺，而幫助我們分別真的與錯誤的直覺。哲學一大部分的工作，是在信仰的根據上，研究理性之所能與其所不能。這也是我們要做的作品的一部分。（第八節與第八章至第十五章。）總之，哲學以爲我們既是人就不能以盲從的堅持我們的所信爲滿足。錯誤的信仰既是可能的，而在重要的事情上，此錯誤的信仰是有危險的，則對於信仰的基礎用澈底的思想工夫是必須的。拒絕做這種工夫，並不是一件好事。

所以，如其說哲學是僭妄誇大的，則這句話的意思祇能是說在這廣漠的宇宙裏要過理性的生活是一件野心太大的事情；隨便過活似乎是更謙虛些！然而說思想能力是一件罪惡的話未免太過。我們不能不想到我們的生活的架格與原則與歸宿；我們相信理性用得正當可以使我們接近真理，而不是離開真理。哲學也可以說是以一個信仰為基礎的，這是蘇格拉底早就說過的，即『未經審查的生活是人不值得活的。』

哲學所特別注意的信仰

六 關於實在的信仰：形上學的題目。

生活上大部分的事情是分別『現象』與這一件事情的實在情形，——『實在』。狐狸非深知獵人為他預備的陷阱不可，這是他的生死關頭，人對付實在，對付與實在相似的事情，也是一樣的重要。大概沒有宇宙的獵人引人入

陷阱，而社會上的應酬與虛偽常遮掩着社會上的鬭爭與貪欲，使人得到很豐富經驗分別實在與虛偽。然而自然也有許多引人誤解的現象，——例如固定的星，靜止的地球之類。枝條入水即呈變形；而『實在』是直的。一塊木頭或金屬表面看是一塊固體的本質；『實在』是若干分子的跳躍，中間有極大的空間，而分子又為種種元素所構成，此種種元素並不含有固體的性質。經驗與物理科學就要來探索此現象所遮掩的實在。

然物質世界本身又如何：是否是與他所表現的一樣具體固定呢？死似乎是人格的消滅：是不是呢？我們覺得自己是自由的：是不是呢？世界表面上是許多類的許多事物：是不是這樣的，或者是一樣看不見的存在的種種表現呢？此實在的探索是形上學的任務。實在是改正一切錯誤與幻象之後的事物總合的實在。一方面說，實在可名為『本質』，本質是根本的原來的質料，事物的現象是他的表現。

有兩件事情我們常容易毫無疑義的認爲是實在的。我們以爲物質的東西是實在的，以爲心理狀態是實在的。我們可以說凡像石頭一樣的實在，像痛苦一樣的實在就是實在。有時石頭似乎更實在。有時又覺得懷疑石頭的實在還做得，而痛苦的實在，却不容懷疑。

有時我們以爲只有物質的實在是真本質，心理上的現象可以用物質解釋。或者又以爲心理的實在可以解釋物質的現象，只有心才是真正實在的。全部的思想史的構成大部分是有人以爲石頭是真正實在的，有人又以爲感情或『心靈』是真正實在的。這兩派人支配思想史的進展。前一派容易成爲唯物論者或自然主義者，後一派容易成爲惟心論者。前者以爲心靈是物質實在的現象。後者以爲自然是心靈實在的現象。如其我們以爲凡是本體上實在的東西一定持久不變，而現象是可以變遷乃至於消滅，則兩者之不同，不能說是不重要。

除唯物論與惟心論之外還有其他論理上可能的說法。心靈與物質的自然也

許是第三樣本質的表現，此第三種本質，既非心亦非物。也許原來就有兩種實在——心靈的與物質的。這兩種實在永久是有分別的不能歸約的。這是二元論的信仰。試思此外還有其他的主張否？

如其我們要研究實在的質料，即使無甚結果，也不能說我們是無聊的好奇。我們有一種自然的興趣要推考我們生活的來源與自然裏的生活與自覺；自然而然的要推考此生活的世界的歸宿。有一種自然而然的的好奇心，各門科學不能滿足，即使沒有其他的動機，也可以逼迫我們有形上學的研究。世界是值得知道的！

然哲學亦在生活行爲上探求智慧：很難說實際的與理論的興趣是那一種興趣在先。所以第二層是倫理學的問題。

七 關於善惡與是非之信仰。這是倫理學的問題。

有的時候，哲學這個字與實際生活的興趣是相同的。所謂「有一種哲學態

度對付事情』，就是說在對付事情的時候，心靈是寧靜的，——不以災禍而愁苦，不以得福而自豪。其所以如此的原因，並非感覺遲鈍。而是由於人對於人生各方面的欲求已有一種正當的衡量，知道那樣好那樣壞，有充足的理由覺得一般人以為痛苦失敗不能忍受的事情，未嘗不可以容忍。

斯多亞派（齊諾，Epictetus, Marcus Aurelius等）最主張這種態度。『寧靜』是他們的目的，他們要超過怨恨與憤怒，要能忍耐能容恕，無論遇見什麼事情，不問是自然的事情，或者是偶然的事情，或者是盡責任的結果，都能處之以寧靜，以取得一種無畏的生活。勃以提阿斯(Boethius)在羅馬獄中著哲學之安慰一書，是使英文裏『哲學』這個字取得這種用法的很重要的理由。因為 Alfred the Great 將這本書譯成英格蘭撒克遜文，後來喬塞(Chaucer)與喬塞以後的文人又譯成了英文。

忍苦不過是智慧生活的消極的一方面。最根本的問題是，我們對於生活有

何了解？有人以為生活的情形根本是壞的。自然賦予我們的種種欲望，在意志與理知指揮之下似乎可以使人得到快感乃至於快樂，然此種種都是不可靠的。在自然的至系統之中意志與理知都會受騙；因此有智慧的人常限制其欲求與希望。以為最好的生活是領悟，至終是無知識。這種悲觀的看法，在東方很普遍，在婆羅門教義中與佛教中都有，在西方則叔本華哈脫曼輩亦主此義。與此相對的是樂觀的看法，確認生活，相信世界與個人互相適應，可以取得快樂。意志與環境是調和互應的：可以積極的追求行為的目的，或為關於個人自己的享受（利己主義）或為他人求取幸福（利他主義）。

我們已經說到追求快樂或至善的事。「責任」又怎樣？是否即是在追求至善之中，有慎所選擇的一般的義務？抑或另有規律，使我們的行為有所遵循，不必變更其目的，而確立達到我們的目的的某種路道之為善為惡，為是為非？如其是這樣的，則此善惡是非的規律或標準的來源是什麼？

這些規律是固定的，還是隨社會變遷的？變遷的概念現在很普遍。常有人說，『政治與法律的規律，宗教與兩性關係，文學與藝術——文化之全部——在科學與機械的不可抗的壓力之下，祇有服從與破壞兩條路。』這句話若是真的，是很重要的：如其智慧告訴我們說必須立時服從科學與機械對於我們的影響，就可以將許多困難的問題變成極單簡的問題。然而義務也許還有別的來源，比科學與機械還重要；也許另有是非的原則，是以事物的本性與人性為基礎的，因時代之不同而有不同之應用，然其中心意義是不變的。這是現在最值得知道答案的問題。

也許責任足以影響我們所要達到的目的，與達到此目的的規律。自亞利士多德以來，許多大學者觀察世界，總以為自然本身似乎是向一種圓滿境界，奮鬥前進，如現代所謂進化的行歷；在此偉大的努力前進之中，我們有我們的責任。在經驗上人早晚要有這種問題；哲學將這些問題歸入倫理學範圍之內。

八 現在請注意，你現在比較確信的信仰是什麼？試分別你的信仰與無用的不發生效力的意見。試取一重要的信仰，不論是形上學的或倫理學的，政治的或宗教的，或科學的，而加以審查。自問在何種根據之下受何種影響而有此信仰。則知當爲下列數種之一種或多種，亦有不在下表所列各種之內而另受其他方面的影響的：

偏見：前輩或因襲的風俗習慣之權威；

社會環境之暗示；

文學或戲劇之暗示。

直覺：以個人的經驗上的洞見或頓悟爲根據而覺得毫無可疑，好比說，

我信仰自由意志，因爲我有時直接自覺到自由。

好結果：持一種信仰，因爲如持有此種信仰結果很好，與個人的思想系統

與生活計劃很合式，使生活有希望或可以滿意，或爲人類幸福着

想很合宜；此種判斷信仰的路道名爲實驗主義（Pragmatism）。

『理性』 這個字意義很含糊，可以有一種或若干不同的意義，例如：

自然明顯的真理，與從此演繹之所得。例如信仰人類平等是自然明顯的真理，以此爲根據而從事演繹以爲人人應受法律的同等保護，應同有選任統治者的權利。凡以爲我們的主要信仰可以這樣成立，亦應當如此成立的人，名爲理性主義者（Rationalists）。

經驗。觀察事實與從此種觀察概括而得的結論（歸納）。凡主張無所謂自然明顯之一般真理，（即有亦非重要）我們重要的信仰祇有以經驗爲基礎才立得住的人，是經驗主義者。

理性論者的哲學無一人不多少依賴經驗。而經驗論者亦常應用演繹法。他們的根本問題是否有任何不假經驗的一般真理。理性論者與經驗論

者雙方都用論理，或演繹或歸納，或兩者並用，有時即廣義的均稱為理性論者。至於理性的各種用法的詳細討論，是論理學的事，茲不贅論。

現在所提出來的關於信仰的基礎的問題是知識論的問題。其發生在人類審查其形上學的與倫理的信仰之後；覺得取得確實知識之不易，於是決定先對於哲學上有無取得確實知識之可能的問題，先用一番分析研究的工夫。於是造成一套關於信仰之信仰，與取得信仰之信仰。

總結以前的研究，可知哲學有三大部門：形上學知識論與倫理學。比較完全的系統亦包括論理學，美學與心理學。試列表如下：

理論哲學：

形上學 (Metaphysics) 關於實在之信仰。

知識論 (Epistemology) 關於信仰之信仰。

論理學 (Logic) 推理之方式，有時亦列入。

實際哲學，或價值哲學 (The Philosophy of Values)。

倫理學 (Ethics) 關於行爲之原則之信仰。

美學 (Esthetics) 關於美之原則之信仰。

心理學 (Psychology) 心靈之自然科學，與哲學各部門均有關係，亦爲哲學各部門之根據。

九 哲。學。之。派。別。 關於實在的信仰是基本的信仰。所謂基本的信仰者，即持有此種信仰的常附帶其他的信仰如關於宗教或倫理的信仰之類。這是當然的。一個人的實際生活的原則不能不相當的爲他的世界觀所支配。同時，一個人對付得當的事物，不論是岩石，顏色，金錢，或人物，總認爲是實在的，足以影響他對於實在的判斷。

我們的信仰常以某種信仰爲中心而連綴成一統系。此種統系可名之謂哲學

之派別。自然主義與惟心論的哲學很明顯的是兩個派別。自然主義與惟心論都是形上學的信仰；而附帶有對於倫理學，心理學與美學的不同的看法。是最不同的兩派的對於人生的看法。

其他信仰之統系亦有以各種知識論為主幹而造成的，此種信仰為關於應如何取得信仰及應如何建立信仰之信仰。我們對於真理的看法，對於所尋求的真理，一定有相當的影響。如『理性論』如『實驗主義』如『直覺論』，雖不能確定一思想家對於形上學與倫理學之結論，而確有其特殊的傾向，應認為哲學上的重要派別。

十 如其對於哲學的派別或以歷史為根據，或以可能的分派為根據要有一完全的計劃，則不得不注意其思想之相關處與其大同小異處，而現在我們不必有這樣細密的研究。

（例如，以哲學的實際方面為中心信仰之根據，可知不同的意志態度。

足以造成許多不同的形上學與知識論。一個人的性情是他思想的出發點，其出發點一定影響他的世界觀。非息脫以爲『一個人採取何種哲學，就看他是那種人。』這句話至少有相當的真理。傑姆士以爲兩派相反的世界觀的分界處在人的性情：『軟心腸』的人要一個系統謹嚴的，理性論的，惟心論的哲學，而『硬心腸』的人却喜歡一組組織鬆動的，經驗論的，實在論的哲學。據馬克斯說支配人類的思想的不是意志的倫理方面或美感方面，而是經濟方面，與物質的利益。如其哲學上的不同是以意志爲基礎，則最顯著的相對照的流派應該是樂觀派與悲觀派，或伊壁鳩魯派與斯多亞派，或快樂派與形式派。然而哲學史上並不能證明此點，這是很奇怪的。比較言之，倫理學上的不同的流派常隨形上學的不同流派爲轉移，至形上學的流派隨倫理學的流派爲轉移，則遠不如前者之清楚。）

我現在不想有一圓滿的完全的研究：所謂派別祇是研究的下手處。我的目

的是要提出重要的與不能解決的問題來，使學生能自己探索自己思想的地位，欣賞大思想家的成功，使他自己能造成他的世界觀，此種經過思想的世界觀總比隨便取得的，以一時印象為基礎的，思想高明些。我們不想討論一切的流派，祇討論『自然的』派別，所謂『自然的』是在人類思想的大段落上看各派都有他的好處，進一步說，人類的心靈人人都相當有此傾向，在此種種傾向之下觀察一切。

假如讀者對於每派都有正當的了解，一定覺得各有好處，對於各派人人都相當有此傾向；此種傾向亦不完全是錯誤的。各派確各有其好處。等我們研究完畢，就要設法答覆這個問題——這個問題是：此各方面的局部的真理如何能造成一一貫的哲學。

第二章 哲學之原始方式：精神論

十一 哲學既爲關於吾人所處之世界之一套信仰，則自有人類，卽有相當的哲學。而對於此種種信仰的審查，是比較晚近的事情，或者祇有兩三千年的時間。

在沒有批評的哲學以前的時代，極其久遠，此久遠的時代，頗值得注意。試思我們能否脫離原始的見解，應否脫離原始的見解？凡以爲能夠脫離或應當脫離的一定能想到關於一件重要事情的信仰可以是完全錯誤的。我自己不相信能夠脫離或應當脫離。在這一類的事情上，錯誤可以逐漸的嚙食邊緣，而不能動搖其中心。數千年來我們雖略能促進心靈的種種作用，而不能完全的改換移轉；並且這種進步亦有其相當的犧牲。我們的記憶力與觀察力能否及得上初

民？我們養成了一種自動的集中注意的能力爲初民所無；而我們失去了對於全世界的一種均衡調諧的看法，在他們却是『天生的』。我們有時很想要絕聖棄智，取得一種素樸的自然的看法。（哲學家常要分析我們經驗上直接的『所與』，不夾雜絲毫已經取得的知識。）要觀察清楚明晰，就得要用初民的眼光來觀察事物。我們現在對於世界下一種判斷當然要比他們健全。不過他們未必全錯，而我們如其缺少與他們共同之點，我們也未必全對。初民的看法常可以使思想新鮮活潑，亦真值得我們敬重。

十二 原始的哲學包含在宗教裏，（在我們所謂的宗教裏。）在有批評思想以前的時代，宗教不是像現在一樣，是社會上一部分人所採取的一種特別的人生觀與生活的路道。那時的宗教是共同生活裏的一方面。宗教是生活對於神靈能力的一種習慣的關係。將生活推到神靈的能力的習慣生活。初民以爲此種種神靈的能力，雖不能看見而確實存在。是許多看得見的影響的原因，是應該承

認信服的。

宗教的最明顯的一部分是實際上將生活推及此種種能力，或者說生活與此種種能力的實際關係，表現於宗教的禮節與教中的典制上。魔術是一種技術，同時有救災祈福的科學的技術。有禱告以申訴於此種種能力，或者是與他們講價錢（例如許願還願）或者是要求取得他們所有的超越的能力以消災免禍。在困難的時候，有特殊的祈禱與符咒。關於死亡，婚姻，生產，加冕，戰勝，刑罰有盛大莊嚴的儀式；將全社會聯絡起來，崇拜一高於君主法律的對象，造成一團結堅固的社會生活。

這是宗教的外表，是宗教的實際方面，然背後必有其理論方面——教義。此教義所包含的種種觀念是哲學，其意義則表現於宗教的儀文典制之中。最初的教義大半不是很清楚的公式；或表現於神話，或表現於詩歌，或即表現於因襲的儀式之中。總之，現在所要注意的是這些觀念。這是人類哲學思想所由發

生的背景。

十三 這些觀念的大意是人人曉得的。另外有一超自然的世界，有許多超越人類的精神，靈魂，與神靈，與自然世界不同而又與自然世界有極密切的活動的關係。

原始的宗教種類甚多，宗教的發展階段，亦各不相同，各派對於此超自然界的不同的想像為宗派不同之根本。現在我們不討論這些，——例如一切初民的傳說，古時的多神教，一神教之發生，民族宗教之發生與今日普遍的宗教的形成之類。要分析清楚，真不容易。然而複雜之中有其共同之點。撮要如下。

感官所及的世界之上另有一世界（他界）。

此「他界」非尋常感官知覺所及；然與自然相連，如得到交通的正道，可以往來上下。

此他界爲神靈所在；神靈知道如何到達我們；我們却不十分知道如何與神靈交通。

『神靈』一名，表示在能力上在價值上都高些。人間世是從此『他界』來的，所以人間世是依賴『他界』而存在的，有崇拜服從之義務。人間世不一定是長久存在的，而『他界』是永生的。

有的生活的路道是與神力和諧的，有的絕對不是的；這些路道是可以知道的。

人的靈魂（或有的人的靈魂）死後升入他界。

此初步的哲學，在發展的宗教裏集中於神與不朽兩觀念，可名之爲精神主義。

十四 此種觀念如何發生，沒有人知道；從一方面說，這個問題也是空的。在歷史上說，對於這一點的自由思想的確沒有限制，思想即充分利用這種

自由。在沒有討論這個問題之前，差不多人人可以解釋宗教的起源。然而要探索宗教觀念的起源，要多少得到有理的解釋，亦有特別的理由：觀念本身就是捉摸不住的；我們所用的字，既是從我們在這個世界的經驗得來，不能確切的應用到『他界』上去；因此，最好的發見此種觀念的意義的樞紐，還是發生此種觀念的人類經驗。

關於此種觀念的發生，有種種不同的學說，足以證明其來源不只是一條路，而有若干的根源，可以分爲思想的，感情的與倫理的三方面。

十五 思想的根源 宗教觀念的發生決不是一種『原始因果論』（斯賓塞似有此意。）初民決不會坐下來細細的思考他自身與自然世界的由來。好奇心的擴展沒有如此之遠；是從比較切近的能力的表現上，引起他的驚奇與頌讚。然而自有人類以來，人類即相當有自由的研究：人心原有就自然現象出發，追溯因緣，深入不可見的區域的傾向。星辰按規道移動，植物依時令生長都是神

祕，都可以引起思想，引起研究。

據說夢幻與幻象亦引起人類的『他界』思想，人在『他界』可以永生可以享受特別的快樂。這句話也許有相當理由。然而無論初民能如何運用繪畫式的語言，初民是不能直觀的想見全部的神力的，後來的人更要差些。Mana與Wakonda之類都不是代表具有人格的能力的名辭，不是夢中能有的擬人的形象。初民的神靈是夢中的能力，亦是醒時的能力。或者有的神力的觀念是從深切的社會經驗來的。人類團體的精神有時確實可以激發他的分子，感動他的分子，命令他的分子，提高個人，使人人超越他自己。

然觀念的印象不如其所取得的信仰重要，此種信仰，時代愈久，愈益深切。此信仰是什麼？世界上的事物決非隨便發生，必有其主動或創作人，世界本身與在此世界中的我們自己的由來，亦是一樣，究竟是誰創造的，是誰負責任。人類的心靈對於此種問題不能置之不答。理性似乎是說，世界一定有個創

造者，或一個分工合作的創造世界的團體。

十六 情感的根源。神靈是一種能力，這算是一件事實；但不僅是事實，亦是性質。神靈是認爲神聖的，認爲聖潔的。此種觀念不純是冷靜的思想產物，是情感的產物。

所以從前以爲『恐懼造成神靈』的理論比以此種觀念純爲思考得來的理論要高明些。不過所謂情感未必是畏懼之心。初民對於神靈雖則是寅畏恐懼，關於此點，證據不少，然初民宗教上所用的名辭，常表現頌讚驚奇的心理。神靈是『莊嚴的』，是『至高無上的』，或是『光明的』，好比太陽或好比火。這都是常見的名辭。宗教必定相當有恐懼的元素（例如怕鬼），使初民小心寅畏，與缺少此種元素者不同。然亦必有其他元素例如保佑的神靈，圖騰，靈物之類，使初民對世界有更大的信仰，與缺少此種元素者不同。由此可見宗教是由於人類的某種情感的經驗，覺得自然幕後的能力的確支配一切。此種種能力，

以其偉大而詭怪，確實可怕，然而實是和愛的！

初民有這種印象至少是值得注意的。他們認世界爲和愛的理由比我們少得多；他們對於死亡疾病，天災沒有許多方法預防；生存的競爭十分劇烈，物質自然的壓迫，十分利害。然而他們的宗教却是一種系統的不受自然奴役的信仰。初期的宗教最重大的儀式是喪葬，這是不承認自然得勝的一種有組織的表示。靈魂不朽的信仰又應當如何解釋？是否是我們願意以所喜歡相信的爲真實？如其是的，則所費未免太過。情感發動的時候常是心靈活動最緊張的時候，或者在強烈的悲傷憤恨的心理之下，客觀事物有所改變（因情感急變而改變），見解銳敏的人見到自然不過是宇宙之一部分，在暴酷的現象之後另有仁慈的實在？

總之，宗教觀念是一種發見（或顯示），發見有一種看法可以移轉經驗上痛苦罪惡。假定一超自然界，補足現世的缺憾，保存崇高深遠的價值。

十七 倫理的根源。神靈的和愛或可能的和愛祇是神性的一部分；另一部

分是以神爲道德權威的根源。以神爲嚴厲無私的。發生此種觀念的環境，也許是有種種限制與禁忌以限制其本能自由衝動的生活。須知在社會生活之下對於鬥爭，貪欲與性的衝動不能不有所約束，否則社會生活，竟不可能。神靈的種種誠命必定是應此種自制的要求而發生，這一層對於初期的社會進化很有幫助。現在的問題是何以以爲神靈必在這一方面，或者問神何以與這些事情有關係？

關於這個問題有兩種見解。有人以爲這完全是人爲的。初民的元首或領袖，要執行法律，可以利用已有的超自然界的威權。最初的法律起首差不多都是『神說如此』云云的。盧梭在民約論上曾說明最初的立法家不得不用此種威權爲後盾。此純粹平民主義的使徒說，『要有神才能爲人立法』。另外一種見解與前說不同。以爲人人都隱約的見到自制的要求是與自身的生長有益的，即使無人爲的社會禁約亦是有的。自然而然的會限制自私與肉感的快樂，不必定

要立法。此種自制須要推越所親所愛的小範圍，推及社會裏的全體分子，乃至於全人類的觀念，會使人心在取比較廣闊的看法的時候，將自然的與超自然的都包括在內。

據我看祇有第二種見解是合理的。人人都隱約的有一種向外推展的義務心，如其他已有神的觀念自然會聯合起來，如義務心強，或者更可以使他取得此種觀念。『神聖』是我們所不能及的，是實在的，在『神聖』之前我們覺得渺小非謙虛不可，甚且覺得自己有罪惡要悔改。如其以為這種限制，非政治利用宗教即無人遵守，那是他對於人性絲毫沒有了解。

十八 由此可見宗教觀念的來源很多，觀念本身亦很雜，造成系統整齊的信條是很費事的，原始的宗教，在不甚明瞭的超自然意念之下，收集人生的一切，使人奮發的經驗，並不加以選擇；或者在高尙的藝術與道德上，跳舞，戲劇，建築上表現其熱心，或者在縱酒，戰爭，與其他敗壞人類能力的事情上

表現其狂熱。

宗教的理論的研究是在創造，神蹟，與神意的觀念之下，連合統一神的世界，推究神與世界的關係。神蹟是神偶爾干涉自然的事情。而神蹟易與神意的觀念相混：因如神無所不爲，即無所謂超於自然。在初民的宗教裏神的作爲是當地的，有多數的神管各樣的事。在發展最高的宗教之中，又恢復神工普遍的觀念；不過不是多神，而是無所不在的一神。神蹟與神意的觀念，是精神主義最受初期的科學的反對之點。

十九 宗教實際上缺點之暴露在理論的缺點暴露之前；因初期的科學，不過是物理事實的零碎的連結，可與超自然界同立而不覺其侵越範圍。然宗教在實際上的消耗却早有人覺得。喪葬之糜費，建築廟宇之糜費，戰爭時占卜之誤失事機等等均屬此類。他如因來世而犧牲現世，乃至於其他心理上之消耗則古代人民尚不十分感覺。

然而科學一旦有系統的發展（例如希臘人），則與精神主義的理論的衝突，必不能避免。自然法的觀念與神蹟不能相安無事。用符咒治療疾病與衛生醫藥亦不能免於衝突。西洋醫學鼻祖希柏克拉底（Hippocrates）或為最初提出此種衝突的人。紀元前四百年，希氏有一文論癲癩（彼時以此為聖病），他說：

就所謂『聖病』說，並不見得比其他的病症神聖，性質也和別的病症一樣。人因為不了解覺得奇怪就說他是『神病』。如其只因為奇怪就認為是『神病』，『神病』就太多了。我以為凡將此種情形，歸到神的，就好比許多庸醫，自以為為宗教心特別發達，能知道別人所不知道的。

此種衝突在希臘思想上不會完全表現，而在近代初期又顯露出來，居然爭出一種結果來。從哥白尼（1473-1543）到蓋律雷（1564-1642）的一百年間自然科學取得自由的工作，在原則上已經建立起來。但在事實上，譬如在俄國有許多鄉村裏，因病蟲害而損壞的莊稼說是神的責罰。……可見發展科學的工作還

不會做完。像這樣的事情很不少，正不必一定到俄國去才有這樣的情形。

二十 但這是什麼衝突？是科學與宗教的衝突麼？不是的。因為宗教是一種生活方式而不是一種理論。是科學與神學麼？一部分是的，但不是全線的接觸。是科學與迷信麼？是的。假如我們宣言說，科學與迷信衝突起來，應當承認科學，不知精神論的理論，尚有存在之餘地否？

蘇格拉底正生在希臘思想發生此種衝突的時候，他說精神論尚有存在之地。他以爲人生的指導有三樣：科學指導尋常的技術，合理的哲學指導倫理的原則，而神靈指導比較重大的判斷。他說「神所保留的是最重要的事情」。也有人以爲在科學之下，人生與神靈的關係是無意義的。這樣的人一天多一天，因為這些人不承認有超自然界。這些人是自然主義者。以後再詳細的討論這一派

派的學說。

第三章 自然主義的世界觀

二一 自然主義。自然主義是一派形上學的理论，以自然爲實在之全部。一切超自然的與『他界』的話都在排斥之列。表面上看來不受自然律支配的，如人生與想像的產品，實在都是自然系統之一部：萬有從自然來歸於自然。科學還有許多事情隱藏未露，要研究的地方甚多，但現在尙未顯現的，仍是自然本身，並非在自然之外或自然之上。

此無所不包的『自然』究竟是什麼？可下一定義說，自然是在時間空間中的事物的總合，受一套因果律的支配。

自然主義的種類各有不同。看分析到最後，此時間空間中的事物究竟是什麼而定。譬如以前，以之爲物質原子的運動——一切現象實在不過如此——就

是唯物論。如以物質爲能力之一種方式，一切都可以歸到能力，就是能力論。如對於宇宙根本的質材不下判斷。而堅持一切實在的東西與其他的東西有因果關係，因而一定在一種實證科學的範圍之內，就是實證論。

唯物論有時用爲這一派學說的總名，與自然主義相同。以世界最後的本體在空間中的不斷的運轉解釋經驗上的現象。其立說如此。此種理論並沒有什麼特別的地方。此最後的本體總歸是極微細的。像光線而不是泥土。至其無限微妙的顫動，總歸可以用數學對付。至少就從前的看法說，自然的一舉一動，不論其如何微妙，都是在自然理法之下的。

二二 自然主義的消極方面 自然主義的力量在他所否認的主張。因宗教的懸想而加入經驗範圍的一切想像在原則上亦推納到可以度量可以支配的界限之內；形上學的水平就有了限制亦更簡單了。

既不承認有『他界』，則亦無所謂神（除非以自然本身，或人類全體爲崇

拜之對象。無所謂不朽，亦無所謂死後的水生，至多不過是以人一生的造就，與後人的回憶為不朽之一種。人除自然所賦予，自然原因所構成者之外，別無所有。如其說靈魂是與自然有區別的個人所有的另外一樣東西，靈魂也是沒有的。

自然的有規律的運行，不容侵入，所謂神蹟與神意，必在排斥之列。除非以祈禱為有美感，或修養或治療的結果，祈禱是無意義的舉動。

因果律支配人生的全部。如其以為自由意志是人所固有的一種功能，使人能離開因果所定的軌道，則亦無所謂自由意志。自然主義即含有定命論之意。『支配人生行為的理法即是支配星辰與原子的運轉的則律』。人自以為能自由選擇，常說『還沒有決定怎樣做法』。其實你的原子已經決定了。你所做的即是你非如此做不可的事。

如其要怎樣即可以怎樣是自由，則你是自由的。然而斯賓塞曾提醒過，他

說你一定喜歡怎樣就怎樣；不能有別樣的做法。這正是自然支配你的地方；你所喜歡做的就是自然要你喜歡的。你的去取即是自然的在你行爲上的作用。

最後，自覺的理性不是世界上特有的不變的事實。人類所有的心靈也是過渡的，自下級動物演化而生，根本上是從無生命的東西來的。最後亦回成無生命的東西。根本不變的實在無思想亦無計劃。宇宙全體無理性亦無目的。

二三 人人都不能免於有自然主義的傾向，實在可以說是幻象的改正。這正是自然的具體事實的作用。可以減少我們主觀建立的空中樓閣。自然在我們活動之中，愈能改正我們的錯誤。如其在沙漠靜坐，即無法知道蜃樓海市之爲幻景；運動即打破此種夢幻了。千百年來，人類愈益向前活動，其思想亦愈與其活動相聯，於是實在即不斷的糾正其錯誤。我們的職業，即我們常做的事，常對我們表現實在之某種方面；凡日常所經營而能應付滿意，與我們意志相應的——我們即認爲是實在的。銀行家以他的簿記爲實在；藝術家以其色彩及所

創作的美術品爲實在；銀行家也許以藝術所認爲實在爲實在，也許不以爲實在。藝術家也是一樣。抽象的會計報告也許認爲是實在的，也許不認爲是實在的。但有一樣事情是普遍的即關於物質的事情，地點與運動，食住與勞作是沒有人能避免的。於是大家都認爲這是實在的。不僅是少數人認爲如此，大衆全認爲如此。

人人又都覺得人心異常脆弱，又不能脫離物質的世界。人要對付自然，可以以三頓飯只吃一頓，却不能不吃；睡眠可以祇有三小時，却不能不睡；可以延長壽命却不能長生不死。況且飲食，氣候，疲勞，與一般生活的改變，在在足以影響心理狀態。心與身一同發展，年老時兩方面都衰退。死後一切消滅，我們實在沒有具體的證據證明心靈不死。

至於身外的在世界上活動的各種勢力，如其以爲有神靈主持其事，亦沒有特別的跡象，其影響頗難捉摸。支配世界的能力對於個人的利益與民族的希

望是無所容心的，是無差別的。自然律的運行如其不致於爲禍（或爲福）祇是人類意志的干涉。假如沒有其他較早的慘劇，則星球熱力漸消早晚一切生命都歸滅絕。人類是在人類以下的基礎上的，在自然律無聲無臭無好無惡的運行上，只有自身求上進。除人類的希望與想像以外，所謂世界的冷靜的理性解釋，只有非人格的物質的理法。試問此外還有什麼？可知自然主義是覺醒我們迷幻的哲學。

二四 自然主義與科學。自然主義的積極方面是確認各門科學範圍內所取得的真理。然而各派哲學都不否認科學上的真理，所以這並不算是自然主義所特有的。

各種特殊科學如物理學化學，生物學，對於自然主義的是非絲毫沒有意見。既不能證明自然主義，亦不能駁倒自然主義。以此各門科學在於宇宙全體亦無話可說。各有各的部分的範圍。不論一門科學或各門聯結起來都不能成爲

一種哲學。並不說本門以外的事物不存在；亦不說一切實在全都在他研究範圍之內。實在不是科學採取自然主義而是自然主義以科學爲形上學的領導。不能用來直接做自然主義的見證。

但科學的研究帶有自然律支配一切毫無例外的印象。科學方法的成功是出乎意料之外的事情。然而這種印象不僅由於科學方法之推展，將許多尋常認爲不能解釋的經驗上的各方面的事情都可以用科學方法來研究，使我們能了解，能預測，而施以相當的制裁，有相當的利用。赫胥黎說『承認任何事情不是以前的事項的論理的結果，即是科學的屈服。一件事情必定是以前的事項的結果是科學家在他的工作的性質上不能不假定的。』不過赫胥黎所謂『論理的辭却大可懷疑。』

根據前面一段的話，可見科學因排斥超自然的見解，間接的爲自然主義張目。所謂自由意志，生命動力，神力等等的假設，在這種看法之下，不但無

用，而且是科學的阻礙。如其人對於現在科學尚不能及的經驗，要以超自然為信仰之基礎，則其信仰的基礎，實在是一天狹窄一天。科學覺得前途很大，將來沒有科學不能解釋的事情。

因物理科學用以研究實在的儀器，日漸精妙，可以分析極微細的實在，更覺得沒有科學不能解釋的現象。現今科學上的新發見常是因分析益加細密，能解釋以前所不能解釋的現象而得。在此種情形之下，科學家既發見極微細的實在足以為研究之樞紐。當然不肯投降所謂『知識退後者』，以此為超自然的原動的論證。

屋千（一三四七年逝世）從前曾提出一所謂思想上的節省律，即凡在一理由之下解釋完備者即無須再用其他的理由解釋。如其在原則上自然原因能解釋一切，則超自然的原因，實無必要。

二五 自然主義與進化論 科學所最難解釋的現象是生命與心靈。自然的

道理是同類的因生同類的果，但生命與心靈似與物質不同，故其起源亦頗難解釋。就普通經驗而言，生物祇從生物產生：然近頃實驗室中已漸能製作活細胞。假如自然主義是對的，則生物必從無生物發生。凡經詳細考察知道生物與無生物之不同的，就可以知道歷來相信機械律可以解釋一切的科學家也承認，——至少不會有反對的準備——要有相當的神力來產生各種各類的生物與人類的靈魂。

現在的哲學學生之困難，在設法充分了解雙方之區別。我們現在所處的時代，因有種種新的過渡的方法，常不能見到物質與生命及心靈之間的分別；凡不能有清楚思想的人看不出從無生物到有生物，從不自覺到自覺的逐漸過渡，其中有什麼困難。因此我們應當先問生命與心靈有何特點？

要解說有生物的特點最好用一個「自」字來說明。生物是自育的自長的，自制的，自生的。機器有自身添油的，但沒有因此而能自己生長的。有本身自

行修理的機器，有自動的飛機的安定機，有自身駕駛的潛水艇；但沒有能自己修補損傷的機器，亦沒有自身能適應各種不同的情境的機器。所謂自生，即是自身生殖使能繁育之意。這是任何機器或化學產物所不能的。本身有種子，賦有發展長成與原來一樣生物的能力，更能不斷的繼續生殖，至於無窮，似乎一個生機體之內，藏有無限數的能完全成熟的個體！生物的自身，從外面看，是一個可以認為一體的形體，物質與能力不斷的在無中流轉——生物體中細胞新陳代謝之機能。形式不變而質材常變。生物如有動作是全體的動作，似乎是要保存自身的存在與無數的與自身相同成一系列的個體的存在。用斯賓塞的定義說，生物的生活是『內關係與外關係的不斷的適應』。如外界變動，生物亦隨之變動以求調應，然後可以保持其個體之完整。

生機體的表现，似乎是對於自身利益很注意；而心靈又於此種表現之上加以注意自身利益之事實，心靈的特徵是感覺到尋常所謂苦樂之利益或損害。也

許凡生物均有感覺；斬伐樹木，樹木是否有感覺也不大知道，但可以說有的生物是確有此感覺的，換言之，有的是『自覺的』。至少高等動物，不僅是覺得苦樂，趨向快樂避免苦痛，還能『思想』，申言之，對於外物能有觀念，對於外物性質，能有理論，能見到目的，能規定計劃。『心靈』一辭包括一切自覺的與有意的活動。現在自然主義的困難是（一）無生界如何能產生有生命的，保存自身的生機體；（二）何以保存自存的事實變為保存自身之自覺。動作與對於此動作之認識大不相同：此自覺或知識是另外一件事，不知不識的動作與有知識的動作之間設有過渡。讀者不妨一試能想得出一種過渡來否？

這是自然主義的缺欠，而進化論正在這一點上救濟自然主義。想要解釋生命與心靈之起源。不過要注意達爾文並無此企圖，他祇想研究各種生物範圍內的變易，——物種的由來，與人類的降生。他承認生命，假定生物總是從生物來的；他打破種屬間的界綫，因而打破低等動物與高等動物的界限。還要一種

比較概括的進化論來打破有生物與無生物，心理的與非心理的界綫。

提出此概括的理論的是斯賓塞。斯賓塞搜集當時科學的各方面的工作，構成一極大的系統，詳徵博引，說明以『分化』與『合成』為兩原則的普遍的發展律，使人覺得餘賸下來的困難，即使斯賓塞自己不會解決，將來總會解決的。無生物與生物之間的界限是生物學者與化學家所對付的問題。自一八二七年吳勒 (Wöhler) 在他的吉孫地方的試驗室裏合成尿素以來，大家以為至少生理上的種種都認為在化學的則律之下可以解釋。斯賓塞當然覺得生物與無生物之間的關係已經不過是原生質分子的複雜程度之不同，淡氣化合物之容易變化而已。至於心理的與非心理的之間的界綫斯賓塞亦覺得很有疑難。起先傾向以自覺為一種能力——能力之一種變化如熱力變電力變光力之類。然而其他種類的能力都可以度量而心的能力不受同樣的度量。因此——還加上其他理由——他後來以為自覺是腦中變化的伴隨物，因腦中變化隨帶而起者。究竟如何伴隨

亦無從解釋。他以為人心可以認為一若干細微的情感之複雜系統與尋常所謂神經感觸的性質相似。然並非謂一神經感觸（此係一物理的事實）與一情感相同（此係一心理的事實）；所以心理的元素如何伴隨此神經上的事情依然是不可解之謎。赫克爾（Ernst Haeckel）在他所著的宇宙之謎一書上用『漸漸的』一辭輕輕的解決了這個問題。他說，『自覺是漸漸的從心理的反射活動進化來的』。他以為反射活動是『心理的』而不是自覺的。這是很難明白的一種概念。或者可以用時下流行之『下自覺』的種種理論以講通自無生物至生物的關係。然此非我所知。我現在要指明的是：這一點是以進化論證明自然主義的關鍵，也許是最重要的關鍵。

在動物界內，心靈與身體同其演化。達爾文對此已有很明顯的證據。（見物種由來第七章，與一八七二年發表之情感之表現）其他許多著名的比較心理學者如羅門斯（Gierg Romanes）摩根（Lloyd Morgan）佛翁（Max Verworn）

與雷勃 (Loel) 均竭力研究自覺是在生物進化線上的那一點上發生，其原始的方式若何。然自覺既不可見，離人類心理愈遠，又愈不能確定其是否為心理的現象，故研究甚難。只能在原則上說，如其認為心靈可以從無生界發生，此種研究，可以窺見其從最初來的發展的階段，然而還是推想的。(參閱 L. T. Hobhouse, *Mind in Evolution*; Lloyd Morgan, *Instinct and Experience*, ch. iv.)

二六 突。創。進。化。論 自達爾文斯賓塞以來，對於進化行歷的看法，已有種種的改變。『漸漸的』一辭已漸漸的不用。現在知道有的發展的階段是突然變化的，所謂『突變』(Matation)即是此意。心靈也許是如此的一種突變。

自然中有兩種結果或影響，呂逸斯 (G.H. Lewis) 分別為『結局』與『突創』。結局是可以從原因推得的結果。突創是不能預測的結果而可以說是與結局一同表現的。例如鹽的重是鈉與鹽素的重量的相加之總數。然而鹽味與其晶體與顏色，與鈉與鹽素的性質絕不相似，似乎是新加的。此種突創出來的性質

似乎是靠原來成分的合成或組合。

生命與心靈也許就是這樣突創發生的。這是培根的提議。摩根在哲學上並不是一位自然主義者。他相信就宇宙全體而言，自覺之突然出現是由於某種心理的原因。他以為『突創』祇是科學的觀察者所用之一名辭，用來表明經驗上有新東西發生的事實，除敘述其出現的情況外，沒有其他說明的義務。然而這是一個好名辭。自然中突創的事情不少，差不多成爲一條新的則律。這條新的則律，是在適當的情境之下可發生不能預測的新性質而繼續存在。讀者也許覺得是以無解釋爲解釋而別立一名以名之，再搜求若干例證以實其說。然而所謂自然律常是這一類的。譬如萬有引力律，我們一件例證也不能了解，但一切物體於此不能解釋的情狀之下，互相吸引，我們即以此爲根據而訂定此則律，可以知道此類現象如何發生，而未必能解釋爲什麼如此。——近代科學以爲能答覆『如何』的問題，(How)科學之能事已畢，可以不必問『爲什麼』。(Why)

的問題。突創說提出來之後，亞力山大(Alexander)立刻就用來說明自然主義的進化論。(見所著時，空，神) 失勒斯(R.W.Sellars)亦採用此種概念著進化的自然主義(Evolutionary Naturalism)一書。突創說之下的進化行歷，又回到進化有階段的觀念，以為生命，心靈，理性是有分別的不同類的現象。讀者試思此種觀念是否可以解答斯賓塞赫克爾所謂心靈是在進化綫上漸漸發生的主張的困難呢？

突創說至少有這種長處。舊說以為凡進化之所成就是從以前的材料來的，實在即是從前的材料，心靈亦即是以前的材料。如以前的材料為物質，心靈即是物質。突創的進化論者，不以此為然，以為新東西是獨立存在的，與其所從來的材料雖不必有同樣的實在，却不能還原。除此以外他無所有的一句話沒有多少意義了。

二七 自然主義與人的自然(人性) 我們現在所謂心靈是什麼？其實心

靈之進化的問題可以認為是『心靈是什麼』的從屬的問題。如其自然主義對於人性能有一完備的解說，則心靈的由來的問題，並不難知道。就現代的情形看，心理學是自然主義的主要的戰場。

自十九世紀中葉以來，心理的著作，大半是從生理學的立場研究的。換言之，是認心靈為腦的一種作用，生機體裏的一種機具，與身體的其他部分一樣受因果律的支配。而此因果律是支配全部自然的。最初自然主義者解釋心靈有一件主要的工具，即所謂『反射弧』——以刺激反應的現象解釋心理的活動。例如手指摩觸熱鐵立刻機械的縮回去：此為刺激所生之反應；因神經系統週遍全身，故其反應在固有的抵抗最小的途徑上，採此特殊的方式。本能是行為上比較複雜的聯系，其中可以有若干反射弧。本能為經驗所改變即造成習慣，即此便是一個人的性格。此簡單的計劃如何能解釋記憶，先見，推理乃至於其他高等的心理活動當然是很費研究的問題。

近來又有一種新的解釋，內分泌腺所影響的血液的化學解說心理活動。從前早就有人以為感情大半是為臟腑的變動所支配。古代的心理學早就有這一類的主張。近來實驗的結果，知道身體的改變很受內分泌的影響。身體的化學的均衡直接影響人的性格。羅素與杜洛茲基（Trotsky）對於這種主張，希望甚大，杜氏以為如其應用化學食品，人人可以到牛頓的地步！可惜這種藥品，到現在還不會發明，所以智慧還不會提高，只好還是現在的樣子。

心理學的目的在了解人性，我們不能希望心理學改變人性。自生理的心理學發達以來，我們對於心靈的了解確實增加不少。此可於心理學的實際應用見之。有許多心理上的病症，已有方法可以治療。對於教育，實業，廣告，政治各方面都有很有用處的提議——總之對於處置或駕馭人類的心理有相當的了解與辦法。既然可以以我們觀察能計量的人類行為為根據，了解人心，則在科學的見地上，未嘗不可即以活動生機體與生機體所具有的極複雜極靈敏的神經系

統爲心靈本身。這是行爲派的地位；行爲派的心理學是自然主義的心理學的極端。生機體是看得見的，是可以觀察的；生機體是進化來的；卽此已可以解釋心理活動，何必再費心力來研究『自覺』的進化？更何必爲自覺擔憂？

然而現在的問題不是心理學是否使我們對於人性有多少了解。而是問這種心理學以人心純爲自然中之一物。受因果律的支配，是否能了解人心的全部。是否能圓滿的說明人心的全部。要知道人人各有一心，可以自己判斷關於人心是什麼的問題的答案——卽自己是否是許多機器裏的一架機器？

二八 自然主義對於宗教之解釋 自然主義如其祇堅持自然律的看法而以

其他的世界觀爲無用，則其論證未必如此有力。辯論的時候，如其祇是不承認反對派的話是沒有多少力量的。——這是許多辯論，無結果的一個理由。要能辯論勝利，使人心服，須得走進反對派的心理的途徑，說明他所以如此主張的思路，與其謬誤之所在。因此，自然主義必須將人何以信仰宗教，何以採取精

神論的世界觀解釋清楚，否則不能使人信服。自然主義在這一點上，從心理學上立論，很有話說。自然主義的宗教心理以為宗教是一種極自然的——有時亦很有用處——人類的錯誤。

觀念的作用是指導行爲；其地位在刺激與反應之間。看見草場上的紅光，覺得是火光，使人與野獸都採取逃走的反應。觀念真實幫助人生存；觀念錯誤常使人白費氣力，甚至於喪失生命。一信仰是很複雜的一團觀念，也可以說各種動物，凡頭腦能產生真實觀念的，有可以生存之道。有時一種信仰，有錯誤的觀念亦雜有真實的觀念，如其錯誤的觀念不十分占勢力，亦可以幫助生存。譬如，從前人旅行的地域極小地爲平面的觀念與比較真的地爲球形的觀念，一樣的合作。

精神論的用處亦如此類。精神論在人最需要精神的激勵的時候供給人以精神的激勵。如其要分別人類與其他動物之不同，則在最初的時候，人類最重大

的工作，爲對於未來有興趣並能計劃未來：然後才能運用他的創造的想像力。創造的想像是人與其他動物最顯著的區別。宗教使人相信，在神力的幫助之下，可以排除困難，得到更好的生活。使人類在未能解決衣食住一類的困難之前，有方法對付自然。發展人的想像，養成崇拜理想的習慣。這是宗教的用處。

宗教的用處，尙不止此。宗教亦能促進社會的團結。尊重習慣是達到共同社會生活的必要條件，而宗教實有以促成之。服從治者，崇拜治者是初民建立國家的初步，宗教與以贊助更認爲理想，對於初民團結，極有幫助。將尋常的事情造成理想，似乎離事實太遠，然而有時比寫實的敘述，更與實在相近。格雷(J. C. Gray)在他的法律之性質與淵源上描寫最高法院說『半打老頭子，坐在絲布或紅布後面的台上，他們意志未必堅強，身體亦未必結實……有的看來也不甚聰明』云云，他是有意的不說明他們背後所代表的國家法律的習慣。人類

在不能見到社會上此種雖則看不見而實在有的力量之前，宗教很有用處。

此外宗教更創造一種引導熱烈感情的技術。宗教利用其種種激發人感情的儀式，將初民的熱烈的感情導入比較有秩序的路道。因此，宗教經過若干困難，才成爲藝術的幼稚時期的家庭——然而宗教的這種產物是否足以維持宗教的存在，却是一個問題。

初起是一種助力的，在後來進步的路上也許反而是一種阻礙，甚且成爲一種危險。獎掖鼓勵也許成爲溺愛。據佛洛伊特派的心理學家(Freudian Psychology)說宗教是一種落後的道德上發育不全的表現，民族成熟之後，應當向前對付生存的問題，而人們依舊皈依宗教，夢想天國，似乎可以使他免掉自然的運命。維持習慣可以使習慣硬化。創造未來的作用，適成爲過去的束縛。對於理想之崇拜，也許成爲抽象的空想，使生活失其活力。各種藝術亦不得不自求解放。歷史的脫離教會的運動，至於現在尙未完成的政治的脫離教會的運動，所表明

的不是科學與宗教之戰爭而是藝術與宗教之戰爭。由此可見宗教在自然主義的進化行歷中有無地位，現在並不是否認宗教而是認為宗教已經過時了，對於宗教過去的用處，可以表示相當的謝意。

法國的實證論哲學家孔德 (Auguste Comte) 對於前面所說的宗教的作用有極清楚的說明。他說人類的世界觀自然而然的經過三個階段。第一階段是神學的 (Theological)，以神力解釋一切的事情。第二階段是形上學的 (Metaphysical)，以個別的能力解釋一切事情，如以生活解釋生命，以熱的原動力解釋火，以重力解釋物體之墜落之類。第三階段是『實證的』以原因解釋一切事情，換言之，以因果律解釋一切事情。後項是前項的結果，而其關係是有一定的則律的。此種解釋以可觀察可度量的事實為限亦是人類理知的最高段落。實證的階段並不破壞人類在宗教一名辭之下所含有的種種希望，而以『人道』代之。以人類全體代超自然的一神。

一個人知道他的夢是夢的時候，不得不捨棄夢境，而堅決果敢的對付當前的事實。從科學的眼光看來，神的觀念是崇拜社會理想的一種幻想的方式。此種對於理想的社會目標的信仰與崇拜，永遠是必須的。不朽的希望是青年確認生活的衝動的客觀化。見到我們信仰的心理，可以使我們不為信仰的束縛。

二九 以前所陳述的種種並不是自然主義的論證，要證明他們的立場。祇是提出理由，請人判斷。總結起來，自然主義以為於其立說有利的有以下幾點：

常識或直覺承認物質的東西存在。

自然主義用來解釋的事物是可以觸知的可以計算度量的。說的話是確定的，是清楚的。與精神論者的模糊影響，空泛無當的話，不同。唯物者在這一點上尤其占便宜；因為，如其認原子為牛頓式的具體的小塊，人人都可以想像到一

粒原子在空間中的運動。

自然主義解釋完全。關於此點要注意到科學在量的方面的精確性。

以因果律解釋心理的心理學解釋人心，與宗教在歷史上的過渡的地位的說明都是很重要的。自然主義的態度原來我執較深，在赫克爾的著作裏很表現一偏的意見；赫胥黎亦未能免此。但在維門斯，斯賓塞與以後的學者的著作中，態度頗有改變。

自然主義的世界觀簡單而統一。沒有許多超自然的說法，夾雜其中，亦沒有不確定的門面話。自然主義集中其注意力於人的問題。注意了解此時此地人類發展的最高條件。悲愁痛苦不能以為是一種神妙莫測的計劃的一部分而置之不理。應當在這個世界裏創造的正義，不必等到來世。

三十 思想史上之自然主義。自然主義是人人心中裏有的一種傾向，所以歷史上每一時代都會有這種思想表現。在人覺得自然律可靠的時候，其表現更為

清楚。在希臘時代表現於德謨克利泰 (Democritus) 的哲學，與他的羅馬時代的信徒盧克利西 (Lucretius) 的名著長詩 *De Rerum Natura* 上。盧氏的著作約在紀元前六十年，是一篇極富於情感的希望人採取不夾雜感情的世界觀的作品。近代初期霍布士 (Hobbes) 以物質的運動解釋心靈。感覺是在外的運動對於神經的直接影響。運動祇能生運動則感覺亦必為一種運動。想像與記憶為『衰落的感覺』，理性是一套記憶。十八世紀法國唯物論大盛。笛卡兒早就說——見一六四四年所著哲學原理——動物的身體是一種自動的機器，無所謂自覺。他以為就人的身體而論，人是一架機器。但人心是另外一種本質，可以影響人身。後來(一七四八)拉美屈里 (La Mettrie) 很反對這種說法，著人為機器 (L'Homme Machine) 一書，發表他的主張。他的主張很得弗得列克大帝的贊許。

但自然主義極盛之時，在達爾文與斯賓塞的時代；彼時自然律對生物界的

應用，大爲成功。而生物進化論的原則，又推論到全宇宙的進展。自然主義的重要著作皆於十九世紀發表。如步息納 (Büchner) 的能力與物質 (Kraftundstoff) 斯賓塞的『綜合哲學』，赫克爾的宇宙之謎，與赫胥黎尼采的著作都是極重要的。步息納或者是最徹底的唯物論者。倭斯脫華 (Wilhelm Ostwald) 是一位物理的化學家，著『自然哲學』一書，說明物質之爲能力；所以嚴格的說，不算是唯物論者，而是能力論者。斯賓塞的『基本原理』 (First Principles) 是最有系統的自然進化論的哲學。

十九世紀真是產生自然主義名著的時代。物理學受數學之助，形成科學方法的理想。用一套方程式說明全部時間中一切空間中一切原子的行動的則律，以爲不是一件難事。然至二十世紀吾人關於物理學上最後事實的概念，大有變更。從廣義說，自然主義並不因此而稍受影響，因自然主義並不受任何特殊物理學說的限制，祇承認物質的宇宙卽爲自然之全體。但對於世界的圖樣其本身

已不如從前的確切固定。因之，二十世紀的自然主義比較複雜，其立論亦不如從前之偏執。常在實在論的哲學中表現其傾向。實在論是極繁難極專門的一派哲學，以後當專章研究。現代的實在論者有自然主義傾向的很不少。例如羅素（見所著哲學問題，哲學上的科學方法。他的哲學著作與數理論理很有關係，十分謹嚴。）桑他耶拿（見所著懷疑與動物的信仰。其文字極有詩意。）與失勒斯（著進化的自然主義，極有系統，為一種教本）都很能代表這種傾向。

第四章 自然主義之論理

三一 前章提出的種種論據，並不是自然主義的證明。祇是提出理由，請求判斷。

事實上，自然主義是不能有證明的。誰能證明祇有自然存在？要證明一件東西不存在祇有說明其不可能。譬如在生理學上看，半人半馬的動物是不可能的，所以在這個世界上半人半馬的動物是不存在的。又如有某種神靈，也可以表明至少在自然律之下是不可能的。除非假定自然律支配全宇宙——然而這正是要證明之點——不能說荷馬所寫各種神靈是不可能的。神與天界或來生之不存在是不能證明的。

然而自然主義的主張，有其論理方面，以破除關於證明超自然存在的種種

論調，爲建立自然主義之張本。

三二 信仰有神的最有力的根據，除惟用的與直覺的理由之外，有三個理論的根據，在精神論與自然主義的競爭中，常用爲防禦自然主義之論證。即所謂宇宙論的論證，(Cosmological Argument) 目的論的論證 (Teleological Argument) 與本體論的論證 (Ontological Argument) 茲分述如左…

第一個論證是以爲宇宙必須有一創造者。或者就說，『必須有一無所不能的創造者，先創造宇宙才行。』又有一位學者說，『宇宙的存在，必有一具有絕大能力的負責創造者，此爲理性所要求。人類既不能滿意的解釋自然中萬物之起源，我相信此絕大的能力即是神。』總之，不認自然界爲自足。不自足，必有所依賴；而所依賴者，必在自然之外。依賴則必有所依賴，此所依賴的是獨立存在的。此獨立存在而又自身具足的存在即是神。此論證所注重的是起源，萬有的最初創造之理解，可名爲宇宙論的論證。

第二個論證以爲自然之秩序與自然之美，決非偶然，其理論的含義則必有一心靈欣賞此自然之美與秩序，使自然具有此種美與秩序。物質的世界在規定的理法之下活動，則必有在物質世界以外的一位立法者。無智慧必不能立法。可見創造者是具有智慧的存在。『常識以爲拆散的鐘表不能走動計時，猶之自然之美與諧和，不能自身創造其存在。』除神以外，誰能爲自然製定如此圓滿的各種極複雜的自然律？此論證所注重的不僅在世界上各種事實而尤注重其價值與適宜，可名爲目的論的論證。是從圖樣推到圖樣設計人的論證。

還有第三種論證是不容易看得明白的。此種論證以爲神的觀念可以保證其實在。『最高存在的概念似乎不能是錯誤的或虛幻的。』『如其神不存在，我不相信人類會有神的觀念。』此種論證在哲學史上亦很有力量的表現。但方式屢變，似不能用論理的話來說明白，似乎說明不確定時更足以表示其所含之真理。神的觀念，與其他觀念不同，自有其特點，使我相信此觀念之所對是實

在存在的。但其特點究竟在那裏？

有的中代的經院學者以為是『純粹存在』；神是純粹『存在』，純粹的『存在』必然是存在的。安色姆 (Anselm) 以為是『圓滿性』。他以為惟一的圓滿的存在之觀念，必定含有此存在確實存在之意。如此觀念僅為幻想必不能有此圓滿性，如其所對存在始克有此圓滿性。如以最圓滿的存在僅為一觀念，則是自相矛盾。因此非認為存在不可。

斯賓羅莎 (Spinoza-16321677) 亦以為是『圓滿性』。他以為圓滿性具有存在的能力；如其我們推索萬有的起源或開始，圓滿性即確立其為萬有之始的能力，——並且無從拒絕。『一樣東西的圓滿決不會取消其存在，適足以確立其存在。反之，不圓滿却可以取消其存在；因此，最有證據的存在是絕對無限或圓滿的存在——神。』(見所著倫理學命題十一小註。)

哲學家頗有用此種論調，以表明神的觀念為我們對於實在的標準；但我們

不能承認此種標準「僅為主觀」之說，因為祇有「客觀實在」的標準可以使得我們判斷觀念之是否為主觀的。所以神的觀念，其本身即可以建立有神的信仰。此種論證可名之為本體論的論證。

除此三種論證之外是否還有其他在理論上證明有神——神之存在——的論證呢？

三三 自然主義要表明這三種論證都是錯誤的。其實批評這三種論證的，亦不僅是自然主義者。批評最力的是康德。康德以為就本體論的論證而言，此種論證實在是中無所有。這正是大多數人的意見。康德以為如有一圓滿的圓形的觀念；換言之，為一圓形之定義；然此種圓滿決不能保證圓滿的圓形的存在。並且圓滿的正是不存在的。存在對於一觀念之圓滿性無所增減。圓滿是一種性質：如一圓滿的玫瑰花能從觀念移成現實，不能增加或減少其圓滿性。讀者試思，康德是否已完全駁倒本體論論證。

宇宙論的論證其錯誤在誤用原因觀念。萬有的起源是萬有的原因。原因必在以前的自然之中。雞的起源在以前的雞蛋裏，而雞蛋的起源又是以前的一隻雞。追溯上去不會在自然之外去找起源。原因與結果的關係正是自然的事物的根本。不能向超自然的存在中探索一件事情的原因。如其所謂『一切』，有確定的意義更不能向超自然的存在探索『一切』事情的原因。

創造與因果不同；創造所包含的意義是世界本身之產生。從因果的論證上，不能得到事物的創造的泉源——假如有此泉源。因為因果祇在兩件已經存在的事物中有影響，有關係。

比較聰明的自然主義者，並不以為如此批評人心利用因果的梯子以超出自然之趨勢，即可以排除一切心理上的困難。如其堅持此因果的系列，祇引到過去，至於無極，不啻是說世界沒有元始，沒有開端。要我們相信無限極的過去，實在是很為難的。無限的系列是無止境無結束的；然而如其世界沒有開

端，則每一此刻即是一已經完成的無限極的系列。這是很難想像的。我們現在所處的是兩難的矛盾情形。（或者用康德的話，是一種『二律背反』。）世界必定有個開端，世界又不能會有一個開端。不可無始，又不能有始。無論如何去取，都極爲難。

斯賓塞對於此種困難，見得極清楚。他以為這是由於人類心靈能力的限制。人類思想祇能用關係——例如因果——來結連世界上的片段，而不能包舉全體。我們的知識是相對的，不是絕對的；是科學的，不是形上學的。因此，如其我們要達到絕對的開端，我們一定遇到『思想上兩皆不可』的情況。關於世界的起源，祇有三種可能的見解：是自來有的，是自因的，是以外力爲因的。這三種見解在我們的思想中，都沒有意義。我們不能想像一樣東西能夠不假本身以外之來源而存在；本身自創，亦不可通，因爲如其是自創，則未有本身以前，本身必已存在。如其推到在外的創造者，實際不過是延擱問題之一法。

因爲在外的創造者，又何所從來？康德早已見到，這個問題可以說是『人類的理性的絕路』。如其假定有神，不能解釋世界的起源，則全部宇宙論的論證，失其效力。

三四 至於目的論的論證，以爲在自然的秩序與和諧中足以表見其目的見解，自近代之初即受人攻擊。培根很早即將以『目的因』(Final Cause)解釋自然的情事與自然的布置的謬誤，暴露無遺。所謂『目的因』即假定一目的爲一切事情之所向。如其以神的思惠爲豐收的解釋，則次年歉收即無法解釋。目的的假設，不能用以預測將來。所以培根說是無結果的。斯賓羅沙說是遮掩自己無知識的偷懶的一種辦法，凡不能有其他解釋都歸到神意。並且這種解釋的動機亦復鄙陋可憐。地球既不是宇宙的中心，人亦不是宇宙價值的中心，世界之適宜於人類，就其適宜之點而論，亦不能說是神對於人類的思惠。世界不適宜於人類之點亦不少，此亦不容忘記。世界上有的是罪惡，醜惡，與浪費。

如其就現在所處的世界而言，要推論到一位完全的設計者，是想要高出我們的來源。此正康德所謂我們實在是認我們早已有的神的觀念爲存在，換言之是襲用本體論的論證。

自達爾文表明是生物適應環境而不是環境適應生物以來（即適者生存之說），同時又說明此適應之行歷也是因果律之運用，目的論的論證，即失其根據。此種批評比康德的批評更爲有力。

總之，目的論的論證不能算是一種真正的論證。除非我們對於神設計創造世界的行歷有一種概念，並不會提出一真純的假設來。然而提到神設計創造世界即發生開端的問題所有的種種困難。又不得不歸到人類知識力之限制，而無從解答。

三五 除非這些批評有缺點，就應當贊同自然主義認爲證明有神的種種論證並無實在的根據。或者還有別的論證。或者有別的根據而不能以論證的方式

出之。或者超自然之某種方面，並不靠神之存在而存在。或者，即使神不存在，意志可以是自由的，靈魂可以是不死的。這些問題都值得考究，自然主義的學者確曾考究此類問題。然有神的信仰是超自然主義的精華，以前的討論，最能說明自然主義的論理。

第五章 自然主義的倫理學

三六 如其不信有神，不信有一維持道德的全能至聖的神靈則對於人類道德的標準又將如何解釋？

自然主義者當然以為無論從個人或民族方面立論，均以死亡或消滅為限制。然當前的問題並不是死亡。自然主義如此，他人亦如此。自然主義對於人生行為之觀念，全看他的理性對他所表明的關於發生苦樂的因果。苦樂是行為的標準。既不信有神，則對於所謂神罰天譴，無所畏懼。要注意的社會上的與他本性上的譴罰。

他的動機很簡單；他的行為並不必根本改變。不必因為要歸榮耀於神，或因敬愛神而使行為受牽制；他亦沒有感謝或敬重物質宇宙的心——物質宇宙產

生他，早晚亦必消滅他。所不能破壞者爲其因遺傳而有的種種本能的要求。如其他喜歡科學，仍然是喜歡科學。如其本性很當於社會性，仍然是要討人喜歡。如其對於美術禮節感覺靈敏，依舊會養成諧和高尙的行爲。

柏拉圖以爲道德或公道不過是精神上的健康。各種傾向心靈的各種作用在行爲的指導上，各如其分，各得到均衡的和諧的發展：如此則公道的人必得到快樂，不公道的人，和病人一樣，不能得到普通的滿足的生活。（見所著共和國卷四。）道德生活自有其自然的本性，與神或人所加的賞罰無關。不過柏拉圖並不是一位自然主義者。

三七 放棄神與來生的信仰，起初確實使人覺得是一種解放。尼采大聲疾呼說，『神死了，我們可以自由了。』大自然與自然的衝動並不是壞的；不必以此爲可恥，亦不必壓迫；破除一切的束縛與限制。自由人倫理是『自我表現』的倫理。

取這種傾向的人，大半要受其他自然主義的指摘。他們說的話與柏拉圖說的話很相類，他們說自然本身本性上自有其限制。他更不能絲毫不顧到人類的需要而祇顧自己。伊壁鳩魯與盧克利西雖均以生活之自然的滿足為目的，然而以為放逐神靈的好處在從此可以不怕神罰與死亡。他們的倫理規條可以說是比較苛刻嚴厲，——不過現在說到『伊壁鳩魯派的』一個名辭時，常用的意義是却正相反。他們相信最能持久的快樂是比較滿足的快樂，熱烈的或強烈的快樂，不甚可靠，因為是暫時的，是常常夾雜着苦痛的。自由自在的，友誼的，與哲學的生活是最高尚的生活。

三八 近代的自然主義者，頗有人將他們所主張的世界觀推到人生行為上，加以系統的研究。斯賓塞的倫理學是特出的著作。斯賓塞以為人要能順應進化的自然傾向（我們不能說自然的『意向』），謀生活之保存與增加，才能得到快樂。要注意個人的健康，注意心理方面各種能力之最高的發展；要消滅各

種鬥爭；要以工業的社會代武力的社會；在工業社會裏要許可自由競爭，使最高的人得到最高的地位；要發展同情心使個人覺得旁人快樂與自己快樂同樣的得到滿足，利己與利他，得到一種調和。

三九 尼采從同樣的前提上得到不同的論斷。他覺得斯賓塞的理想太柔弱了。自然確是進化的；但這是消滅不合宜的分子。社會上強有刀的分分子必定要努力向上，不僅是爲自己，實在是爲將來。基督教養成仁慈的性情實在是民族進步的障礙。尼采不要人們愛人如己，以爲對己對人都該當嚴刻。要超人出現祇有壓伏弱者，壓伏沒有能力的人。若自己是個弱者，就該當屈服於強者之前。嚴刻的自己求勝利，無所顧慮，無所畏懼，是快樂的法門。

四十 赫胥黎在進化論與倫理書中，放棄在人類以下之自然行歷中求倫理的指導之計劃。以爲一切文明，如園丁的工作一樣，是除去惡草的工作。社會行歷是要在自然選擇的行歷中抄一條近路；雖與生存競爭之方法抵觸，而人性

之社會的方面，非發展不可。赫胥黎的主張，因尼采竭力主張達爾文派的道德，更值得考量。

四一 自然主義者的道德規條雖不一致，而對於道德根據是有主張的。不
必定是使人類回到豬欄生活，亦不必定是倒轉社會進展的方向。然其倫理缺乏
恆久與不朽的景象，亦無神力爲其內心的動力。

第六章 自然主義之研究

四二 自然主義爲哲學上的一派主張，其論證已於前兩章提出。自然主義的立論確實是很有力量的。然而最有力的論點是什麼？據我看，就在他的解說，各方面都顧到。

四三 自然主義在十九世紀，以其在各部分的科學的結構，又清楚又聯貫，所以很占便宜，不過現在這種便宜已經沒有了。自一八九五年羅恩脫根（Roentgen）發見愛克絲光線以來——此種發見使吾人得到研究宇宙中原子以下的層次的工具——物理學的看法改變，物理的概念變動極大，如僅用『過渡』一名辭，恐不足以解說這個時代的變遷。茲僅就其與世界觀有影響的重要的變遷，撮要敘述如下：

甲 從前的單純而不能改變的原子今已知其爲內部極複雜的一個小宇宙，可分可合，有時可變爲其他種類的原子。電子與放射性的發見，知從前以爲恆定不變的是有運動與變易的。

乙 能力與物質的分別，不如以前的清楚。常識與十九世紀的物理學以爲可以隨意改變物體運動的速率而物體的質量不變。要說明物質的宇宙，有兩件事要注意，一是物質的總數，一是運動的總數：是兩不相關的獨立的事實。物質不生亦不滅。能力亦是如此。物質不滅，能力亦不滅。現在不然，物質與輻射能力似可互變。似乎——或者說物理上有此可能——物質世界的本質以輻射而逐漸變位，移入新的區域成爲新生的原子。恆星系統以一種普遍的流通，在光的速度下重新分配其能力。如其是不變，則是物質與能力的一種聯合的不變，而不是分開的不變。

丙 連續不斷的定律亦發生困難。天道循序前進不躓等，不間斷，是科學

上最尊嚴的定律。(Natura non facit saltum) 一件物體要從此一地位到另一地位，必須經過不斷的中間的地位。譬如風車運轉，無論是增加或縮減其速度，必須經過中間所有的速度，但現在（例如普郎克的理論要研究的是間斷的運動也許是不相連續，如整數的系列一般，電子可從此點跳到彼點，而不在此兩點之間占任何時間與空間，輻射能力亦可以在各有間斷的點進入空間。現在並不要我們描摩想像這種情事，但也許要我們如此相信。一切關於變易連續的先驗的偏見，必須作投降的預備。

丁 自一九〇八年明可夫斯基 (Minkowski) 的回憶錄發表以來，時間與空間之獨立，亦大可懷疑。並非以時間為空間之一種方式，或以空間為時間之一種方式；是以為為度量起見時間與空間應該相提並論，一件事情占幾許空間若干時間的問題是不能分開答復的。相對論的理論現在應認為是根本上推究物質的度量計算的原則，而不是研究時間與空間的性質；然而相對論已很清楚的說

明，不論我們對於時間與空間的觀念分別得如何明晰，就科學上的目的而言，必須認爲一樣事。（試能想到時間而不及空間否，能想到空間而不想到時間否？）更要與『事情』連在一起——卽所謂在。時間與空間中。有的這件事情，因爲離開這件事情，虛空的時間與空間是否存在亦大成問題。

斯賓塞從前列舉『根本的科學觀念』，以爲有時間，空間，物質，運動，

能力（又加上自覺以爲是另外一樣東西）五個觀念。又說如其要推問其本身，都是想像不到的。又以爲不能相信此五者各自獨立，於是又提議其餘的都是力的表現。然此如何可能則祇好存而不論，認爲不可知。物理科學對於此若干根本觀念的不可知的關係，似乎不得不置諸存疑的範圍之內。斯賓塞這種看法，至少表明唯物論表面上雖然頭頭是道，很占便宜，實在是靠不住的。人性是要以具體的爲實在的。如其我們以物質的元素解釋世界，不但不是以已知釋未知，是以不可思議的，無從着想的釋已知，這如何能成功。自然主義因此就不能利

用人性以具體爲實在的本能，求人的贊同了。

四四 然而現代物理學的種種疑問，是否根本上改變我們的形上學？

物理學的種種疑問，既是疑問，尙非定論，現在就要在形上學上運用這些材料似乎還嫌早。現在就以爲自然主義即已失其立場，更嫌太早。科學自身是不會構成哲學的。不問物質世界，如何的難於了解，與我們通常的想法如何不同，此種困難與物質世界之實在無涉，與自然主義的根本問題——即是否物質自然之外，毫無所有？——亦無關涉。

然因有此種種疑難，形上學的問題大有改變。自然主義所主張的物質的東西的確定性，大爲搖動。唯物論派的自然主義，因物理本身的進步，而失其立場，不成爲一派可能的學說。

實證主義亦失其立場。物理學家不能說「我對於時間與空間與能力是什麼的問題，沒有興趣；我所注意的祇是現象之秩序與關係。」因爲現象之秩序與關

係大半要看時間與空間與能力是什麼而定。今日之物理學又要借重形上學了。

就時間與空間之性質而言，現在的物理學家不如以前的物理學家那樣拿得穩當。不能像以前的物理學家一般說，『我們解決物理學的問題可以不必顧及心靈。物質世界可以自存，不必問有無心靈，不必問有無觀察者。』因為，就相對論而言，不得不顧到觀察者，否則不能說我們所對付的是多少空間或時間或運動。這是相對論上很重要的一點。『觀察者』不過是一記錄的工具，猶如一架鐘，一把尺。雖然如此，既涉及觀察者，即非涉及心靈不可。如其勃里其曼 (Bridgman) 教授關於空間的話是真實的，則空間失其所以獨立的實在。勃氏說無所謂純粹時間的幾何，祇是為接近的或『感觸所及的』空間的尺度的幾何與為天文的或『視覺的』空間的光浪的幾何。就時間說如其『不能說一條光線的年代』，亦不能想像現在發生一件事情，毫無空間——此地——觀念，則時間失其客觀的實在。然時間的客觀的實在，在自然主義者却是認為當然的。又如

物質世界的總數與性質，在未有心靈活動的觀察者以前，尚未確定，則此心靈未加入以前的世界祇有一種不確定的，混沌的存在而已！

可見物理學自身進步，使自然主義不能再像以前一樣，似乎立論很有理由；其自信亦不能如以前之強。

然而決定這些專門的，精密的問題並不能解決根本上的形上學的問題。請讀者不可存此過分之想。要解答人生問題並不是要我們人人都成數理的物理學家。自然主義的長處大部分要在其他的根據下決定。例如，我既以自然主義的長處在其立論之顧到各方面——在其解釋完全——則不得不問是否在某一點上，其立論尚不完全，並且必然是不完全的。現在我們要問自然主義是否有此解釋不能完全之一點。

四五 自然主義對於性質是否有完全的解釋？我們的世界是富有色聲香味觸種種性質的。我們眼見在許多件事情之間有其因果關係，而此許多件事情均

富有種種性質。例如，有顏色的浪頭打到有顏色的岩石上。既而科學的理論取粗淺的觀察而代之，我們對於此種行歷的了解亦爲之改變。所謂顏色祇是我們對於某種顫動速度的看法，顏色如此，聲音乃至於其他與感官接觸的種種性質。自然自身不是有顏色的，自然是顏色的基礎。也許是摩不着而又想像不到的。電子看來怎樣，覺得如何是沒有答案的問題。原子的圖解不過是可能的空間關係的符號。所謂自然從可想像的成爲祇是可以計算的。放棄性質以求解釋性質；故其本身所對付的是一純粹的數量。

然性質是不能抹殺不顧的。性質是有的。如放棄性質於自然之觀念以外，能否真有完全的解釋呢？

自然主義的答案是，性質是某種顫動對於生機體的神經與頭腦所發生的影響。然神經與頭腦本身亦是物質的，其合成之分子與其他物體相類。如波浪無顏色，則眼睛或頭腦亦沒有顏色。

性質的存在是不能否認的。然自然主義的圖樣中，似以為性質不過是主觀上無關緊要的東西，自然在進行上，大可以用不着。關於此點，新實在論在自然主義的範圍之內，頗有所糾正。容以後再解說。

四六 自然主義對心靈是否有完全的解釋？

頭腦既無性質，則頭腦決非心靈。頭腦中的運動或連帶有思想的行歷，然細一考究，則知運動是一件事而思想又是另外一件事。這是極明顯的。這一點很要緊，因為通常說話，常將頭腦與心靈，混為一談，互相通用，不可不特別注意。

如其唯物論（像霍布士一樣）以為一感覺祇是一類運動，一思想祇是一套要消滅的感覺，是一列的運動，則惟一的答案，只有說是不通。兩件事情相同，才可以以甲代乙，否則不通。試以物理上的話，『我神經系統中有某一方式的物理化學的變動』代替心理上的一句話『我恨你』，如何可通。無論有如何

精細的顯微鏡，來考察頭腦的運動，決不能發見我們所說的思想或感情是何意義。我們不能不堅持笛卡兒對於這一點的見解；即心靈的本性是思想，而思想不是空間裏的一件事情。

唯物論對於心靈祇有一點還值得一說，有的唯物論者以為心靈雖與身體不同，實在是身體的一種產物，是與身體分不開的一種附屬品。法國醫生 Cabanis 說頭腦分泌思想，猶如肝之分泌肝液。分泌兩字在此處只好認為有特別的意義。此種分泌是沒有化學的性質的。然而也許是在頭腦有某種活動時，即有思想，是一種結果。

這正是步息納的主張——頭腦與其運用並非心靈，心靈是頭腦與其運用所產的。『頭腦是思想的機關，頭腦與思想有直接的必然的關聯，不能分開。』然而在自然的範圍之內，運動祇能產生運動，不能產生其他，何以此處又能產生思想與感覺？

自然主義是否真能解釋心靈，抑或祇是循環的解釋，將心靈排除在外與對於心靈所知覺的性質的解釋一樣？這很值得思索。

四七 要表明心靈與頭腦（或任何物質的東西）的比較，請先提出若干不同之點如左：

甲 心靈觀察自身；而頭腦不能。這是巴斯卡爾（Pascal）說明人類之偉大與渺小之一點。人與山比，山大人小；山可以壓倒人。但人有他的長處，他知道他是山石壓倒，山却不知道。人知道自然宇宙之無限，是人的長處。

乙 頭腦在空間之中，而心靈不在。如其不信，可以用下列的問題試驗。心靈在何處？是在頭裏麼？是在前面麼？大小若何？形象若何？想到遠的距離是否比想到近的距離為難？思想是否長些？關於立方體的思想是否是立方的？心裏有的若干思想在同一時間內是否有的在上面，有的在下面？是否擁擠？心靈的能量是否有窮竭，因而安放不下其他的思想？偉大思想是否多占地

方？關於一樣物件的思想是與此物件有關聯的，然就其為思想的活動而言，與此物件大不相同，就與此物件有關聯之點而言，當為此物件的性質所影響。因此，關於宇宙的思想，或關於全部空間的思想，雖不是一『空間的』的思想，却表現心靈所及之無限。總之，心靈想到空間，不問其如何與心靈相關，包括空間全部，不在空間之中。更不能說是與頭腦相同，頭腦是空間裏的一樣東西。

丙 頭腦在時間上祇是現在的：心靈則可以追溯及既往，推展到未來。

如其以腦中存有過去經驗之跡象解說記憶，須顧到這些是現在的跡象。引起之後，有過去某一件事的影象。影象與現在的印象有何不同？可以說是薄弱些。然薄弱並非過去。就頭腦說，過去已經過去了。祇有心靈能把捉過去的影象。未來亦是如此。

丁 頭腦是一套事實；心靈是一套事實而又具有意義。

一件事實如代表另外一件事物即有一種意義，如加號（+）代表加的意義。一件事實的意義即在其所指示或所引導。報紙攤的意義是可以去買報。無論如何細微的一件事實對於福爾摩斯都是有意義的。一個人的智慧真可以事實對心靈所取得的意義之多少為度量之標準。

頭腦裏有事實而無意義。心靈之一意義在頭腦為一關聯；五點鐘的汽笛是與下工的肉體動作有關聯的。然而一關聯並非一意義。物理的事實本身是無意義的而對於心靈一切都是有意義的。

戊 關於種種意義，即有以前曾經提到的種種性質（第十三節），尤其是快樂與苦痛。（Pleasure and Pain）吾人見火即避，因為火的意義是燒痛身體。夏天要到山上或海濱避暑，因上海濱的意義是一種快樂。頭腦本身無所謂享受快樂與忍受苦痛。心靈則不能如此。經驗都不是中立的。心靈所着重的是價值。而頭腦是一事實之系統。

心靈尤其着重道德價值，善惡或是非的判斷。頭腦與心靈之不同，在這一點上最明瞭。譬如犯罪，在物理方面，也許是極簡單的一件事，例如扳鎗機。假如扳鎗機是遺傳或環境的一樣機械的必然的結果，則所謂罪惡，所謂不道德均毫無意義。如以世界僅為一件事實，則大可不必以道德為高於罪惡。斬去機器人的一隻手或一條腿，他不會感覺痛苦，亦無所謂罪惡。……

近來很有人認為犯罪實在是心理上有病，應當受相當的治療。對於這一點，無所用其懷疑。然而普通身心健全的人要他在道德上守中立是不可能的。猶如要他不顧苦樂也是不可能的。頭腦對於是非善惡，無所容心，而對於心靈，是非善惡是極重要的區別。

心靈與頭腦——不論說是頭腦與其神經系統，或全生機體與其行為——確有分別，心靈更不祇是頭腦。自然主義是否能解說心靈——即以心靈為自然之一產物之說——更值得研究。

四八 自然主義能否解釋真理？

自然主義以爲一思想是以前的原因之一結果，原因變思想亦變。一人之哲學系統是影響他的種種原因之結果，所謂原因亦包括無遺傳的種種稟賦。印度的神祕哲學也許是熱帶氣候之結果，叔本華的悲觀哲學也許是肝病的結果。不過，自然主義的哲學又是何種性情上的偏執與氣候上的影響的結果呢？要怎樣改變飲食就可以使自然主義者變爲神祕主義者呢？如其哲學是這種原因的結果，將何以保證其真理？然則，自然主義以此種因果之說解釋思想，豈非自己減少自己立論的力量。……然而真理並不以氣候而變更；我們對於真理之領會亦不以無變動的原因而變更。九九數表，論理上的原則，決不因氣候而變更，在南北兩極如此，在赤道亦如此；物理化學上的道理不因人們的性情脾氣而變更。心靈爲真理之能知，而自然主義對此點不能解釋。理性不是因果系中之一部分。

自然主義的心理學對於我們的錯誤，可以用因果的解釋。然而不能解釋我們的合理的動作與思想。

『一位講理的人在他思想上有了錯誤。他的錯誤立刻成爲心理學上之一現象。如我將二加二得四，此結果與氣候，與我們的神經，或我的僻性都毫無關係。不是天上或地下的任何事情的作用。如其二加二得五，立刻成了問題，要從各方面討論。走錯沒有理性，走對沒有原因。所以心理學特別注重錯誤與幻象。竟可說是人類錯失的科學。』（見人與國家第二〇二頁）

如其我們完全受因果支配，何以我們自覺自承爲理性的？受人『利用』又何以如此的不高興。以前說過心理學可以在利用人的各方面與各種情境之下得其應用；但要在何種情境之下呢？

廣告上是可以應用的。然而如其我發見廣告人在某一心理學家的指示之下，故意畫一張家庭圍桌坐談的情形，要引起我的興趣，買他的燈罩子，在知

道之後，我反決定不買。我發見我受人利用，此因果的系列，即失其效力。如其我知道戲劇上引動感情的種種把戲，我就不受感動了。然而在發見則律之後，此則律即失其效力，這算是那一種科學！除非不讓人知道你有種種計謀，否則以人爲受因果支配的一樣東西的辦法，決定無效。因果心理學的背後的假設，一定有錯誤的地方。人不僅是受因果支配的一樣東西。

四九 世界上有點現象，自然主義承認他不能解說。只好認爲事實，不能解說。

如其用一條則律解說一件事實，則此則律尙未經解說。我看見一條鐵條在太陽光之下曬得彎曲了；此可以金屬加熱漲大的則律解釋，然何以金屬加熱漲大？此可以更概括的一條則律解釋，即以分子運動而碰撞的則律解釋之。此則律或者可以用更概括的一條則律解釋之！然最後的則律，雖可以解釋其他的則律，而本身是未經解釋的。

自然主義更承認世界的分子，其度量與其比例，與其佈置，認為是當前的事實。這都是有的，此外無可再說。可以解釋其所以改變而重新有的佈置，不能亦不想解釋其存在。

如其我們以為自然主義因不能解釋此點而不能認為圓滿，自然主義者一定說，其他派別亦是一樣無論任何哲學凡存在的必須認為是存在的。我們的智識不能窺見絕對創造之秘密。

除此以外，還有一個問題。在自然主義的見解之下，認「主動因」不認「究竟因」。換言之，既以因果律解釋即不容有以目的為解釋的解釋。這兩種解釋，是否能並行呢？這有另外提出研究之必要。

第七章 較新的目的論

五十 因果與目的。尋常語言中，所謂一件事情的原因是在這件事情之前，決定有這件事情的另外一件或許多件事情。原因在前推出結果來。我們可以說因果是時間上從背後決定事情，目的論與此正相反，是時間上從前面決定事情。有目的的人，向前看他要努力實現的未來的一種境界，而向前努力。着限在將來，而現在還沒有做的事情才引起他現在的努力與活動。如其說因果的運用是從過去到現在，而目的則從未來到現在，大概不致於十分錯誤，當然，不問是因果之下或目的引導之下的事情都是從現在到未來的。然而方纔的說法很可以說明因果與目的之區別。我們相信一切物質的事項是在某種因果系列之下的。我們亦相信一切心理的事情是在某種目的的次序之下的。心靈都有去取有

選棄而依其所選取的活動。現在，我們的問題是這兩種行歷是否是互相排斥不能並存的？如其我們的世界一切都在因果系統之內，是否必須排斥目的的觀念認為世界不能有目的的呢？

機器的運轉是機械的原因。開走汽車的並不是汽車夫。然而造成機器似乎為目的所規定，此即亞利士多德所謂「目的因」。開汽車的一部分也是機械。自然主義者說全是機械的。總之他的目的是一樣事實，不能棄置不問。他預想他的將來與未到的地點；此種目的似乎支配他的行為，與他的身體的機械同在。在科學態度之下，研究自然最好不回到目的因的看法。然而否認一切目的，亦是錯誤。目的因之存在是經驗上的事實。為若干類原因之一。

五一 今再詳論原因與目的的活動。

因果的運用為觀察所不及。我們所觀察到的，祇是事情的先後。太陽出來，空氣變熱；我們注意到先後，而不能見太陽光線之引起溫暖。斧子劈下

去，木頭分開來，我們並不會看見斧鋒劈開木頭的力量。因果關係是知覺所不及，這是休謨的說法。

然而，我們何以如此相信因果律呢？我們相信凡事必有原因，此種信仰使我們想法子將事情聯合起來。我們以為天氣漸熱，必有原因，太陽地位的移動與溫暖的改變似有關係，於是將兩樣事情聯合起來，說太陽出來是因，空氣變熱是果。

但凡事必有原因的信仰又是怎樣發生的？

休謨認為是心理習慣之結果。我們常見乙事隨甲事而起，就盼望凡有甲事必有乙事發生。屢次徵驗，毫無錯誤。於是得一概括的信仰，相信一事情發生必有其原因。因果信仰的真力量在我們的盼望。依休謨的立論，凡事必有原因的說法祇是多份如此，並非確定如此的。亦無法可以證明。

我們且不必批評休謨的論證，但先要知道尋常所謂「因果自理」亦無法證

明。因果是歸到世界秩序的，並不是看得見的。休謨提起此問題，引起人的注意，這是他的貢獻。

不過目的亦是看不見的。我們看不見目的，亦是歸到世界秩序上去的。車站停有火車，見一人飛奔而來，跑上火車，我們似乎看見他趕上火車；上火車是此人的目的。其實我們祇看見先後的事實，——所謂目的是我們意想加上去的。

揣度人類行爲的目的或動機是很容易出錯的。揣度動物的動機更容易錯誤，如其再要揣測全宇宙的動機或目的，出錯的機會更多。

然而我們不能證明一件事情必有原因的說法，亦不能否定這種說法。因此，亦不能證明每一件事情必有其目的；同時，亦不能否定這種說法。換言之，不能證明因果，亦不能證明目的。同時，亦不能否認因果，亦不能否認目的。尋求原因不得，並不足以否認其存在；猶之，尋求目的不得，亦不足以否認其存在。

在論理上，每一件事情可以兼有一原因與一目的或意義。

五二 因果所不能解釋的世界上的種種現象如最高的自然法，世界上的物質與運動之分量與比例與分配之類，在論理上可以有意義，有意義即可以有目的。

目的亦可以解釋分量。威廉的弓爲什麼要這樣大，機械的答案是不行的，目的就可以答覆。必須要旁人拉不動而自己拉得動的弓力才行。弓力較弱，旁人亦拉得動了，然而弓太強，自己又拉不動了。所以弓祇有這樣大才行。世界上的分量也可以有意義的。

五三 我們現在所說，祇是論理上的可能。我們現在祇說即使可以用一件事情的原因解說一件事情的發生，還可以用目的解說這一件事情。但如其沒有可靠的基礎是不能確立這種目的的。

什麼時候能有可靠的基礎？第一層，結果一定要有相當的說得出的價值。

海潮挾沙而來挾沙而去；目的的解說，無從說起。椰子樹的生長，或脊椎動物，或人類的產生或日落的出現，似具有相當價值，於是我們要想一想這種價值，是否是有意的。然第二層，必須有相當證據，表明此發生或產生的歷程，要保存他所發生或所產生的結果。準此立論，似乎沒有要保存日落的證據。生物却又不同，產生之後；自然行歷要保存他所產生的。然而這還是不夠，不能說有目的。必須確實見到發生此結果的工具或方法是從若干可能的原因中選擇而得，不僅是事情上的偶然結合。

自然或自然中之任何現象，是否有此種證據可以認為是目的的結果，而同時又爲因果律的結果？

五四 近來有主張突創的進化論者，以爲進化有其步驟，自無生物至生物，自非心理的至心理的自理性以下的至理性的，其進展爲突創的。此一層一層的步驟，似乎所創生的確有相當價值亦要保存其所創生的——至少到現在爲

度。然是否有相當證據表明其所由產生的方法或工具是經過選擇的呢？

相信突創進化的自然主義者，純以因果爲解釋。然而他背後有一未經說明的假設，即形式的改變既潛存於構成世界的分子的不斷的運動之中，只要有相當時候，必定達到一切可能的形式，所以生機體是一定會有的。此一假設，極普通又似極有道理，容詳加分析如左：

試創造一想像的宇宙。在一極準確的四方形四角，各有一分子；有互相吸引的引力，運動極其自由。此宇宙之全部歷史，可以完全預測。此四分子的運動必先在此四方形中在對角線的道路上互相吸引，同時相遇。無無阻礙，又必各返其出發點（假令此四分子均無起始之速度）。如此周而復始，毫無變換。

試再創一宇宙，與前一宇宙大體相同，祇有一點不同。使四分子中之一分子離角稍遠。即不復能預測其歷史。雖互相吸引，相向運動，決不能在同一時點上相遇。回返的運動，決不會一致回到原出發點。此後的往返運動，愈不規

則。所可斷言者，此四分子不能在同一時點下成一完全的正方形。

第一個宇宙的分分子除在一純粹的正方形之關係下，其他的關係我們可以確實斷定說第一個宇宙與第二個宇宙的分分子決不能構成相同的形象。原來勻稱的，永遠是勻稱的。原來不勻稱的，永遠是不勻稱的。因此，如其說在某一宇宙內，只要時間夠用，其分子一定構成種種可能的形象，是一個靠不住的假定。在想像中的宇宙，既是如此；現實的宇宙，更是如此。尋常以為在無限的時間中，宇宙的材料，必經過種種可能的布置，所以現在的宇宙是如此的布置。這種錯誤實在離題太遠了！

因此惟物的突創論者的假定是靠不住的。進化形式並沒有上升的因有傾向。如其上升，則構成宇宙的因果歷史的種種形象，好比是從無數的可能的形象中選擇而出這就可以有應用目的觀念的根據了。突創的進化似乎是有意的結果。

五五 這正是亨特生教授在環境之適應性一書所說的大意，惟立言較為概括。他所注意的結果是生物的產生。這些生物是值得產生的。假定宇宙中的材料，分配不同——假如說淡氣較多而炭氣或養氣較少。——則不但我們所知道的生物不可能，任何生物均不可能。在一切可能的宇宙中，現在的宇宙比較是最適於產生這些生物的。所以說他是『生命中心的』，是有理由的。可見在宇宙的結構上，有目的論的原則——或與此相類的一可能的原則——而為批評目的論者所不能排除的。

亨特生教授不用『目的』一名辭，等形上學來決定此向目的的傾向的性質。亦不令此傾向干涉自然的圓滿的機械性。此種傾向之作用正『在事物的起源，正在機械律未運用之前。』（亨書三〇八頁）在進化的行歷中，生命是從死物質發生，亨特生並無決定的答案，如其真是如此，則『這一定是全宇宙中的目的性的最重要的例子』。

我們至少可以說世界上不僅是自然——即自然的構成所服從的有一目的。有此可能，自然主義即失其立場。然此可能本身並不能有積極的結果，所以還要另外研究一派哲學，這派哲學也許可以供給立論的根據。

第八章 對於理性之懷疑——懷疑論

五六 在討論精神主義之後，即討論自然主義的世界觀，我們已得到相當的經驗，知道在形上學上取得確證的困難。

一般的說，自然主義是相信人類理性的一種表現。常自以為是以理性對信仰的論證。然而自然主義並不會提出嚴格的論證來：要證明一件事情不存在很不容易。（不問你所要證明不存在的是黑天鵝還是超自然。）最奇怪的是自然主義在他自己的論理之下，引起在形上學上對於理性能力的懷疑。假如推理（理性）是有前因的，為因果所決定的，則推理是否可靠，並無保證。

我們現在可以討論另外一個問題，即我們人類究竟能知道什麼？理性的運用，是否有限制，抑或毫無限制。一部哲學史上有不少的哲學的批評家。（凡

頭腦清楚的哲學批評家，一定是哲學家。）懷疑派懷疑理性的確當性；存疑派在形上學的範圍內不信任理性的確當性；還有許多反主知主義者，以為我們的確可以得到形上學的真理，然而此非理知或論理的理性之所能，而要另外一種功能。此即實驗主義者與直覺主義者。這些是都要討論的，尤其要注意實驗派與直覺派。現在先討論我們對於理性的自然的確信。人自然是相信理性的。

五七 人自然是相信他的推理能力的。或者說，人不是自然的不相信他的推理能力的。我們推理好比我們呼吸，並不知道我們在推理，因此對於推理能力之是否成功，並不發生問題。我們所注意的不是思想的動作，而是所想到的對項（或所對）。不會想到我們是應用一種特殊的工具，而此工具或許使我們失望，或許引我們走錯路。我們自信能有成功的思想，因此也能得到真實的哲學。這是我們的『動物的自信』的一部分，在此種意義之下，我們是天生的理性論者。

自人類成爲一推理的主體以來（換言之，自成爲人類以來），就覺得要對於深遠潛祕的能力，取得知識，是件難事，——世界是有祕密的。有的人又似乎比旁人高明些，更能夠解決深一層的世界之謎。因此，原始的哲學，在宗教的方式之下，是由精明的有知識的人，告訴不精明的民衆的。是由上及下的，是有權威的。哲學是一種特殊利益的知識，是一種『啓示』，可以認爲真實，亦應該爲真實的，並不要個人的批評。大多數人的哲學，即使不是全不靠思想，但除能約略了解旁人所告訴他的思想之外，並不要深刻的思想。此種取得哲學的方法，有一種好處，即可以使全族，乃至於全民族有共同的信仰，在同一信仰之下，努力活動。

然而人的腦力不能完全爲宗教上的威權所壟斷。我們雖則不能說人類智能平等，然而從前霍布士早就有一句很深刻的話，他說確有一種差不多平等的徵驗，即『人人對於他的二分是滿意的！』任何活潑的社會生活，有相當的科

學，一定會產生獨立的思想家，自己想出一套世界觀來，也許與舊有的看法不同。一旦有此種情形，絕對信服權威，哲學思想統一的時代，已經過去了。除大家承受的信仰之外，還有許多『哲學』，即少數思想家的創作，成爲他的學說，招引許多同人，勸導他們，求他們的思想與他自己的一致。

我們不要以爲這些最初的哲學是思想家個人的創作，自己有很大的胆量，對於當時的宗教觀念敢持異議。有的也許是團體思想的產物，許多思想敏捷的朋友，聚集起來，在互相談話討論之下，構成他們的主張。他們的目的與上述說是反對因襲下來的文物制度，不如說是要了解其象徵的或含有詩意的說法。希臘初期的哲學家是努力學問思想靈活的團體或『學派』的主要分子，很注意科學與當時的政治。例如這些哲學家中最有趣味的一位是畢太哥拉（紀元前六世紀），他是一位數學家，一位哲學家，也是一位想以道德改良社會的團體的創始人。這個時代最初有民主政治，在政治上表明相信人羣有思想的能力，亦最

初提出西洋人的許多派別的哲學思想，這都不是偶然的事。

自然主義是此種自由思想的最初的結果。就人類思想的歷史而論，自然主義常是澈底反對神學的哲學，這是澈底相信人類理性的產物。英文『理性主義者』一名辭，有一時代與『自由思想家』(Free Thinker)的意義相同。所謂自由思想家即否認一切超自然的信仰的人物。倍恩(Thomas Paine)的『理性時代』(Age of Reason)是美國對於法國啓蒙運動的精神的回響。倍恩的思想引起美國的革命，竟以『理性』爲革命之女神。這或者是最信仰理性足以解釋宇宙之謎的時代，後此的時代恐怕再不會這樣的確信。

然自然主義的論理的結果是理性不是取得哲學的真理的圓滿的工具。這是自然主義的性情之一大打擊。然不相信理性全能的意見不少。不僅是自然主義一條路。有的意見就將有思想的人引入懷疑一路。這是自有哲學思想以來就有的事情。

五八 詭辯。

哲學意見不同的事實是引起人懷疑的一種說法。自由思想的結果固與因襲不同，而所謂自由思想獨立推理的結果亦各不相同，於是而有所謂不同之『學派』。每一哲學家自己覺得已得到最後的結論，其實是在許多世界觀之中，又加上一個新意見。全部的哲學史就好比是一層一層的得意的失敗。各派哲學思想，與科學不同，似乎不是構成一套繼長增高的確定的道理。於是懷疑哲學的努力不如科學的工作之自然。——或竟爲人類理性的自然範圍所不及。

自古以來，就有許多容易失望的學者，作退却的計劃；以神靈的顯示爲依據，以爲惟此可以得一貫與心安的道理。或竟放棄一切信仰，自安於淺薄之生活。成爲無信仰之人或如蘇格拉底在菲獨對話集上所謂不滿意於理性之人。蘇格拉底之言，係從曾經經過此種困難的地位者之立場而言，以爲此種情形其過不在理性，而在『推理者』，換言之，其過在我們自身之愚魯無知。蘇格拉底

心目中，也許想到當時的所謂哲人。這些哲人以教授雄辯之術爲業；其中頗有人假定真理不可得。於是教授他們的學生以能有對於一問題之任何方面均能辯論出似是而非的道理來的本領爲應世求名之法。這種人現在還不少。

五九 懷疑 另外還有些人，思想比較活潑，見到理性有困難，要探索這些困難的理由，於是用理性來診斷本身的病症。也許找到一種理性的證明，證明理性能力之薄弱，猶如在動力學上證明常動之不可能，或如數學上證明圓形之不能成爲方形。這是哲學上所謂『懷疑論者』，如希臘時代的高吉士(Gorgias)、卑羅(Pyrrho)，或如休謨(David Hume)

希臘的懷疑論者的當時的情形最有趣，當前的哲學上結論各不相同。他們以前的哲學家都說感官靠不住，理性足以糾正其錯誤。然理性所提示者，又復各不相同。埃利亞派(Eleatics)以爲感官所見世界上一切事物不斷的變化，然理性所發見者，則實在爲恆定的不變的。另外一派，希拉克利泰(Heraclitus)

又以爲感官所表示的是靜止的，然理性深一層看，又發見一切都是變易，萬有流轉不居。懷疑論者說，在這種情形之下，還是相信感官，還是相信理性？各有是處，無所適從。推其困難的原因，似乎是我們的觀念，對於經驗的事實，不能絲絲入扣，太覺寬泛，於是可以有相反的判斷，而又都有理由。埃利亞的齊諾即提出他的種種『矛盾』（例如亞奇利斯與龜競走，及飛箭不動之類的矛盾。）以爲我們對於數目，動靜一類的觀念，如其嚴格的分析推應，必自陷於矛盾。高吉士與卑羅將此種論理推及理性的全部工作，結論謂智慧的作用並不是堅持其所確信，而是要對於一切的信仰都有準備，有法對付，俾心靈有其自由，不爲狂熱所束縛，亦不爲確信某一信仰時所附帶的條件所束縛。如其真採用這種意見時一定會得到一種個人生活上所必無的一種沈靜的心理，無所爲的心理，與實際上無用的心理。然而如其人能對於懷疑論也持一種懷疑的態度（如卑羅之提議），他的態度或者可以是心氣和平，純任自然，對於社會上一

切的努力持一無所爲而爲的態度。

六十 只要懷疑論是特別精細的心理上的批評之結果，則對於哲學的用處很大。我們的心靈的工場必須能受極精密的視察才行，尤其理性對於自身之視察。懷疑論或者是最偷懶的思想家，然而也許最努力的思想家。因爲他非有確切不移的基礎，不輕信仰，所以才持懷疑的態度。

所以哲學歡迎誠意的懷疑論者，承認他是哲學家，要靠他的幫助，確實知道理性的能力。哲學的發展大半靠懷疑論者對於一切可以懷疑的都有一番精細的審查工夫。蘇格拉底決不比最精明的哲人粗心；他覺得他自己沒有知識；他對於德爾飛的神諭所謂「他是雅典最聰明的人」這句話發生疑問；他對於這種疑難的解決，是他發見自己知道自己一無所知是最重要的一種知識。因爲有這種知識的人與自以爲無所不知，不自知其缺點的人，中間有一道極明確的極寬廣的界限。並且可以使人走上取得真知識的正當的道路。近代之初，如庫莎的尼

哥拉斯 (Nicholas of Cusa) 在同一精神之下著知識的無知 (De docta Ignorantia) 一文 (1440) 以說明此種精神。笛卡兒更很明顯的採用懷疑一切，最後求一真知識的命題的方法。笛卡兒 (1596-1650) 在他的默想錄上假定：

『我所見的一切都是虛偽的；我記憶中的一切事物都是不存在的。我並不實在知有一外界：有形象，體積，運動與位置的物體，不過是我心所需擬。此外還有什麼可以說是實在的呢？也許只有一點，即沒有一件事情真是實在的。……然而如其我也懷疑我的身體，是否我自己也不存在呢？不是的，因為懷疑者正是我！然而也許是有一具無邊能力的神怪，以其能力欺騙我一生罷？然而即使我爲所欺騙，我必定是存在的。只要我自覺有我自己，則無論如何欺騙我，我不會沒有。由此可見無論何時我存在的命題必然是真實的。』 (見笛卡兒默想錄第二。)

最善懷疑的人不能懷疑他自己懷疑，懷疑則有思想有活動，有思想有活動

則必然是存在的。所以笛卡兒說『我思故我存』(Cogito Ergo Sum)。

努力懷疑一切的結果是發見有一點不容懷疑：完全的普遍的懷疑論是不可能的。批評理性必須承認理性在某一範圍內是成功的，於是將理性成功的方面，與其他方面在理性爲有缺欠或必定失敗的，劃分出來。

六一 科學的理性論。

笛卡兒的時代，科學正在各方面發展，各方面都得到勝利，在此種時代之下，如笛卡兒一樣的思想家，必不肯以『我存在』一個命題爲確實知識之全部。理性在數學上與應用數學的機械學上似乎都很成功。並且從前對於感官知識的懷疑論似乎不成多大問題。感官並不『欺騙』我們，因爲感官並無所確立，即並不下斷語：如其我們從所見所聞，下錯誤的推論，例如以閃光的沙灘爲湖水，其過不在感官而在我們。感覺是經驗的原料。我們不能懷疑有此原料——此聲此色或此味——猶之我們不能懷疑我們的存在。理性的作用是將這些材料構成一一貫的說法，找出一感覺引到別一感覺的規則，

用比較準確的推論改正錯誤的推論。譬如水中之槳，其形彎曲，使我下一錯誤的判斷，我可以用光線折射的原則，糾正此錯誤的判斷，或者還可以解釋這種幻象之所由來。

所以近代至少對於一部分的知識有一種理性的準確性，近代似乎走進這樣一個時代。可以問這種在數學上科學上成功的方法能否應用到哲學。笛卡兒，斯賓羅莎，與來勃尼茲，與英國人霍布士都是近代的理性論者，有見於近代科學在數理方面之成功，也。想在形上學方面取得同樣的準確知識。洛克又有見於科學上感官經驗所得知識之可靠，亦造成一同為理性的『經驗論』，他以為經驗論也可以取得形上學的準確的知識。從此種確信理性的新思想，即促成近代的條理最謹嚴結構極完全的許多哲學系統。

六二 存疑論。我們不能說這些大系統全失敗了。但我們可以說用思想的人漸漸的對於科學方法應用於形上學是否合宜的問題發生疑問。於是引起一派

有限制的懷疑論，近來始稱之爲存疑論 (Agnosticism)。存疑論以爲理性在『經驗範圍之內足以應付裕如，在經驗之外即無能爲力；科學上的成功不能推到形學上去。』

科學的作用是要表明此一經驗與其他經驗的真關係；除此『相對的』知識之外，其他是得不到的，亦是不必要的。例如，我們不能知道地球是否是絕對的穿空間而運行，亦不知道究竟是如何快法；但如其知道地球對太陽與其他天體而言的靜止與運動，也就足夠了。所謂『絕對的動』，是否有意義殊不敢必。所以知識儘可不必追問絕對的原因，或開端，或結局，或萬有的本性。絕對的實在，也許是有的；然而我們現在不能知道，將來也不能知道。這是斯賓塞與赫胥黎的地位。『存疑論者』一名辭卽爲赫胥黎所創。這也是法國實證論者孔德的地位。(孔德 *Auguste Comte* 生於一七九八年，死於一八五七年，著實證哲學)也是康德 (*Immanuel Kant-1724-1804*) 的地位。孔德與康德均在

斯賓塞赫胥黎之前。赫胥黎說：

我們已經知道康德對於理性不能確證神的存在的意見。他以為嚴格的像科學一樣的形上學是不會有的。不能理論上知道事物的本體，并不能知道我們人類自己的本源。經驗的心理學是可能的，而『理性的』心理學是不可能的。所謂理性的心理學者，開始即提出關於靈魂的若干自證的說法（例如說靈魂是絕對單純而又不可分析的）由此而推斷其不朽（例如柏拉圖說既是單純的，即不能分化，不能毀滅）。

康德的偉大的純粹理性批導在消極方面的結果是從他的知識的積極方面的原則上引申而得的。這些積極的原則以為在數學上與物理學上某種的形式的方面可以有完全準確的知識，所以自然的科學有穩固的基礎。例如幾何學的命題是『普遍而必然的』，空間的任何部分都可以應用。（康德心目中是優克利特幾何學與牛頓式的空間。）『凡事必有其原因』的科學

原則也是一樣的。此因果原則的確實性，休謨很有批評，這是前面已經說過的。（見前五一節）這種命題，依英國經驗派哲學家如洛克，勃克萊，與休謨的意見，是從經驗來的，則決不是（如笛卡兒所想）自證的；至多是多分會如此的概括的說法，或生物的習慣，是可以改變的。因為『經驗』決不能告訴我們無處不真無時不真的真理。經驗論的進步實在是搖動科學的基礎，而勃克萊尤為大胆，竟敢批評微積分！康德自己是科學家亦相信科學，知道這種危險決非因襲大陸派的理性論的舊說法，以自然明顯或自證的真理為依據所能應付。康德的獨到之處，即在他將從經驗來的知識與構成經驗的知識分別清楚。所謂構成經驗的知識，用他自己的話是『使經驗可能』的知識。

我們的關於樹木，河流，人物的觀念很明顯的是從知識得來的。然關於空間，時間，因果，就不能說是一樣的了：眼睛所表顯給我們的是空間

中的事物，而不是空間本身。然雖不能見空間，必有空間始能有所見。因果也是一樣，我們不能觀察因果，然必有因果始能了解自然中的事事物物，與其他事物構成可了解的關係。所以康德對於這些觀念主張三點：即（一）這些觀念非經驗所給予；而（二）使經驗可能（爲接受經驗材料之方式因以構成秩序）；（三）是心靈自身活動之產物。

最後這句話，與經驗以一主觀的元素，以後還要提到（一五四節）。這句話本身是一形上學的說法，可以與康德的其餘的思想分開的。我們現在所要研究的是假如（一）（二）是真實的，則我們可以和康德一樣推論空間的方式與所附帶的幾何學，乃至於因果的方式，在經驗裏是普遍準確的；因爲這正好比是爲經驗準備一套憲法。同時，凡要將此種原則推到經驗以外，是不正當的，只能引到自己騙自己的境界。

赫胥黎又說明他自己對於知識的看法：

到我知識成熟，開始自問我到底還是一無神論者，一有神論者，或是一汎神論者，一唯物論者或一惟心論者，一基督徒或一自由思想家的時候，我覺得愈研究愈思想愈沒有現成的答案。有一件事情，大部分人都同意的，我却正在這一點上與他們意見不同。他們自信他們已得到確實的『知識』——多少解決了存在的問題；而我確信我不會能解決這些問題，並且認為這問題是不能解決的。我對於此意見，持之頗堅。這是我加入『形上學研究會』爲一會員時的心境。在此形上學研究會中主張各派學說的人都有，我的朋友們不是這種『主義者』，就是那種『主義者』。而我則是找不到些微的信仰以自蔽的人，未免覺得不好過。好比故事上常說的那隻狐狸，逃出陷阱，而尾巴切斷在內，走到狐狸羣中，看見旁的狐狸尾巴很長，自己未免覺得不好意思。所以我就用心思想出一我認爲合宜的名辭來，這個名辭是『存疑論者』(Agnostic)。

存疑主義者說我們不能知道自然或經驗以外的實在，其實是認爲。有此實在；有的存疑主義者，例如斯賓塞即很明顯的承認這句話。在這種範圍之下，他們不是純粹的自然主義者。不過是爲實際便利起見的自然主義者，申言之，我們對於超自然既不能有所知，在思想上行爲上與超自然亦無所關涉——我們生活上可以當爲他是不存在的。同時，對於此『不可知』未嘗不可存一敬恭寅畏之心；在此種狹義的意義之下，存疑論者常是宗教心極濃厚的人。

六三 存疑論是一種調和的地位；因而他的地位是不穩固的；在若干不一貫的去處，表現其弱點。

一件事物，既認爲實在，如何能使我們永久處於一無信仰的範圍之內？存疑論者常用『不可知的』實在一類的觀念以自遁，如斯賓塞以之爲一不可知的『能力』(Power)，又如說我們不能認實在爲人格的，他說此中去取在人格與大於人格的實在，而不是人格與小於人格的實在。假如依康德與叔本華的主張，

人心不能不問關於經驗以外的問題，則這些問題一定是可以問的；如其確有所指，必可有能了解的答案。

又有許多比較熱心的存疑論者，竭力主張以爲我們對於沒有證據的事情，最好不下判斷，此爲理知上的一種責任。「假如證據不充分而逕行有所信仰，這種快樂是偷來的。……也是有罪的，因爲這是違背我們對人類的責任而偷來的。」克利福特 U. K. Clifford 語見傑姆士信仰之意志（然活動的人不能沒有相當的形上學的信仰又如何？使此所謂暫行猶豫不下判斷實在是消極的判斷，實在是自以爲有知識而不是『猶豫』，則又如何？我們已經說過，斯賓塞的存疑論，等於當神不存在，而逕行活動。假如懷疑論是偷懶的人的奢侈，則存疑論是想從外面將人的心靈關鎖起來。假如理性不能建立我們的信仰，我們可以從別的道路取得信仰：我們可以做實驗主義者。用最簡單的話說，實驗主義是一派以意志來補助理知決定信仰的哲學。這一派求知識的道路，近來影響甚

大。請於下章研究，作爲是第二派哲學。

第九章 實驗主義是什麼

六四 實驗主義者承認存疑論者以爲「純粹理性」不能對付形上學之判斷；以爲我們關於宇宙的最重要的問題不能以證明或否認爲解答；無確定不移之自理或超乎經驗的真理爲真知的堅固的基礎。然而猶豫判斷不但是很苦痛的精神上的限制，有時竟是不可能的，因爲非在某種信仰之下活動不可，有時亦竟使生活貧乏枯瘠。在此種情形之下，難道不可以將此種下判斷的法庭移到別方面去麼？理知所不能，或者是意志或活動的自我所能的。實驗主義便是這樣的主張。我們可以很粗的爲實驗主義下一定義，即實驗主義在信仰的要緊事情上求意志爲下判斷，或幫助取得信仰。以前訴諸理知者，今則訴諸意志（An appeal to the Will）。

實驗主義提醒我們說思想不是在虛空中發生的，不是與生活脫離的。思想本身就是一種活動；未嘗不可以說是一種生活的作用；思想對於取得生存，乃至於取得高出於生存之有價值的生活有它的作用。我們思想以求生活。我們的觀念，信仰，應該認為是取得合宜的生活所用的工具。在這種說法之下，哲學對於人生的作用是什麼？是要很精確的懸擬一不可及的超自然界或表現於現象中的潛藏的勢力麼？然而已經有人確實告訴我們說，此非我們的理知所能及了。我們很可以不必再做懸擬的工夫了。不過我們不必像存疑論者一樣，以此爲止境。試以信仰爲我們所藉以生活者（見第一節），不管用什麼方法取得我們的假設，在個人的與社會的測驗之下，試用這些於增進生活有益的信仰。這些信仰雖非純粹理性所能證立，但我們有可以認爲是真實的權利。

（這是實驗主義的一般觀念。在美國可以分爲兩大支派。看所反對的
是那一派思想。

有的是偏重反對理性論的。他們最要擺脫的是他們以為理性論的死板
的看法，理性論的偏重形式，與其對於獨斷的因襲之擁護，及其牢不可破
的守舊性。這一支派完全贊成存疑論者的主張，不承認有永久不變的與超
乎經驗的真理。他們又以為在哲學的範圍之內，如其我們肯採一種活動的
看法，我們只要擴充在試驗上有好結果的經驗科學的方法，就可以得到一
套很圓滿的信仰。我們在我們的信仰上也可以採試驗的態度，成為實驗主
義者 (Experimentalists)，以信仰為應用的假設，不以之為絕對不可變的
真理，而以為可以用日常經驗自由測驗的判斷。這一支派的大家公認的
領袖是杜威。另外一派是偏重反對存疑論的。他們不贊成此種猶豫不決的
辦法，認為是使生活衰弱的思想。他們不以不承認不能證明的一切信仰的
獨斷的態度為然。此派思想家容易有主義的傾向，以為活動的自我可
以有權取得一積極的形上學。他們比較注重信仰之淵源，對於測驗信仰之

方法，比較差些。美國這一支派的領袖是傑姆士。

此兩支派因興趣之不同，容易發生不同的形上學的結論，就知識論而言，在原則上兩派沒有不相容的地方。我們的討論則比較着重後一支派，因為這一派比較是特出的。就前一派的根本主張而言，是經驗論的很自然的發展。所以用 Experimentalism 一名而不用 Pragmatism 一名是很合宜的。不過我們也要顧到兩方面。）

六五 此種取得信仰的方法是很普遍的。大多數人的信仰都是受此種種影響而得的，或認為實際上有價值，或認為於人生秩序與進步有益，或與他的性情相合。所以一個人信奉神，並不是因為有完全的證據，而是他覺得信奉神可以增加人生的意義，可以排除悲觀厭世的心理，或者可以增進道德，就此種立場而言，他在這件事情上是一位實驗主義者。他的信仰不是推理得來的，是他選擇的；選擇是意志的行為。

托爾斯泰的哲學有一種實驗主義的意味。（見托氏著我的懺悔第十二章。）
穆梭里厄最近承認他取得政治信仰的方法很得力於尼采與傑姆士。尼采與傑姆士領導他使他在政治上不問『純粹理性』，或超乎經驗的原則，而採用實際上最行得開的政策。真實的政策是行之而便利的政策：此可謂之政治的實驗主義。

尼采更進一層說如其錯誤而於生活有利，則錯誤且較真理為高。『說一種意見錯誤，我們看並不是反對的理由。根本的問題是一種意見是否是促進生活，保全生活，保全種族，或者是促進種族。』這不過是尼采的一種過火的說法，說偏見，想像與理想一類的信仰，不必問其是否有別的方法測斷的真偽，是生活成功的必要條件。我們人類（個人與團體）最好是生活於一種想像之下，不管這種想像究竟是否可能，總有一將來的境界引領我們向前，努力犧牲，似乎這種努力與犧牲不但合理並且足以提起勇氣。如基督教之天堂，馬克斯社會

主義者的最後的革命，工團主義者的總罷工，愛國志士的自由之最後勝利，和平主義者之弭兵世界，乃至於一切給歷史以靈感的各種烏托邦，都是這一類的想像。傑姆士未必會贊成此種『想像』的主張；他不主張我們可以信仰錯誤或虛構。他認為意志必不與理性為敵，不過是前進一層，完成理性未竟之功。在此種情形之下，他以為保全生活的道理是真理。

六六 實驗主義常被認為是『美國的特殊哲學』。現代義大利的一位哲學家羅吉歐 (Ruggiero) 說，『實驗主義是在美國發生的哲學，美國善於做生意，而實驗主義正是做生意人的哲學。』不過這種看法是錯誤的。所有的時代都有懷疑論，所以各時代都有其主意的信仰論，以補救懷疑論與存疑論之所否認。

實驗主義 (Pragmatism) 之名辭確因傑姆士而傳。(或用皮亞士後來喜歡用的 Pragmatism 一名) 實驗主義的求知方法亦因皮亞士，傑姆士與杜威

而頗占勢力。然巴爾佛 (Balfour) 著 Foundations of Belief (1895) 在英國，范亨格 (Vaihinger) 著 Philosophy of the As-If 在德國，乃至於尼采與牛津大學的失勒，亦差不多同時提出相同的主張來。傑姆士以為實驗主義是舊的思想方法的新名辭。康德與其偉大的繼承者菲希脫 (Fichte-1762-1814) 在這些學者之前，早已走入實驗主義的思想規道了。(譯者案：傑姆士實驗主義一書已有孟憲承先生中文譯本，書名實用主義可參看。)

六七 為舉例說明現代的實驗主義以前的有此種傾向的思想起見，最好研究康德如何從純粹理性批導的存疑論的結論上，引到實際理性批導的積極的信仰。

在純粹理性批導上，康德說我們不能證明靈魂不朽，意志自由，與神之存在。在實際理性批導上，其立論又不同，茲述其要點如下：

我們不能躲開良心的事實。至少本分或責任的事實與我之存在，同其準

確。(我之存在是笛卡兒認為經驗上最準確的一件事。)其他動物是否有道德觀念，或尚可懷疑，而人則無不承認此『應當』一字之意義。人人都很清楚的知道『我要』，『我必須』，『我應當』三句話，雖則所說的也許祇是一件事情。而意義不同，不容相混。

假如良心是一件事實，必須認之為確實的或不確實的。也可以認良心為遺留下來的偏見，或遺傳下來的種族經驗。(例如斯賓塞倫理學第四十六節所說)果其如此，則在此繼續不斷的變化的世界之中，良心之權威不比我們祖先的經驗之權威高。然而進化論的良心論是不圓滿的。從古傳下的心理徵象愈久遠愈薄弱。良心則與美感相同，愈發展與靈敏，常常有提出新的倫理觀念的基礎，例如天才。有許多道德的情感的确是遺傳下來，在民族經驗裏有很深的基礎，例如恨惡謀殺，不貞，及偷盜之類，而良心則本身向前，超過古昔經驗的限制，因此不能僅以生物的遺傳解釋良心之事實。(這種說法並非康德原來的討論。是

從反面證明康德良心存在的主張。）

所以我們可以承認良心是有的。心中既有『應當』之一念，則除應用此念外，無法可以躲避。因為，假如良心是沒有的，則我們不應當受良心支配；此不應當即是良心。換言之，我們是要以『應當』勝過『應當』。

此為康德的立場。他以為良心是我們與絕對實在接觸之一點經驗。有良心足徵人有超乎自然者在，因為良心命令個人制裁其自身的自然的衝動。自然之表現於人性者為本能，為衝動，與欲念。良心承認這些事實而命令個人加以裁制，制裁而不為所制。巴爾穆教授在哈佛講倫理學時謂良心是『全體對於部分之召令』。康德亦以為良心是實在在個人心靈中之召令。

如其良心是確實存在的，我們就非服從良心不可。

六八 第一點，如其自然支配人生，則要人來支配自然就是笑話。除非『我能』，『我應當』才有意義。人若不自由，則道德律不能成立。康德所謂

「我應當所以我能夠」，即是此意。要盡責任，就要有自由；自由是良心的假定。

道德律不但要顧到此一行爲或彼一行爲。道德律要顧到的是我們本身是怎樣。非達到絕對圓滿不以爲滿足。良心如何能自安於不圓滿的境界？只要我的責任與我的意向違背，我就是不圓滿。我不能變更我的責任；而可以改變我的意向。康德又以爲必須有無限的時間始可以達到圓滿聖潔的境界。至少非人之一生所能達到。由此可見，或者道德律所要求所規定的是不可能的（因而是無效的），或者非有必須有的時間以完成其要求，履行其規定不可。因此，不朽是第二個「實際理性的假定」。

最後，個人因努力盡責，不顧他自己的意向，快樂，財產之類，然生活的物質方面的報酬常在腐敗失德，因循敷衍的人身上，不在盡責任的人身上，假如這是最後的事實，則此宇宙未免太不公平。假如良心的本原是實在，而不是

幻象，則實在必爲一道德的秩序。道德與快樂必須相應。其惟一能有此能力者，必爲一能支配此生與來世的全部經驗的能力。此能力卽人所謂神。神是第三個實際理性批導的假定。

總之。康德以爲如其我承認良心真是宇宙對小我的召命——責任卽起於承認責任心——則我不得不承認神的信仰與自由與不朽。理知所不能決斷者道德意志爲建立之。

六九 現代的實驗主義與康德的地位不同者有以下三點，茲分論之：

(一) 康德堅持信仰之必要。現代的實驗主義則着重信仰之選擇，在康德以爲可以從我們道德的本性的需要上推理而得到惟一的維護道德本性的各種信仰。不必等經驗來告訴我們，何者必須信仰。現代的實驗主義則以經驗爲師。

(二) 康德以道德心爲我們達於實在之惟一線索，故祇許以道德的意趣支配形上學的信仰。現代的實驗主義則以各方面的意趣支配信仰；以爲沒有人類的

意趣與信仰沒有關係。

(二) 康德祇以意志建立宗教上的三觀念。現代的實驗主義則以為根本的科學觀念的基礎，正復相同。我們不能證明凡事必有因。為科學的知識起見，我們就有這樣的假定。

現代的實驗主義者以為我們有的信仰許多是純粹理性所不能證明的。科學家也替我們平常人一樣，對於不能直接觀察或發見的事物，也只好信以為如此，許多『不可得的事物』如以太，引力，電子，能力之類，都是如此。此種信仰祇可以他們在引導行為上所生的結果來判斷正誤。如其能以正常的傾向引導我們，就是真的信仰。

我們的倫理的與政治的信仰也是如此。在康德則以為責任的命法是信仰全部結構的固定點；其餘特殊的道德法，如守信用，誠實，尊重生命之類都可以從此不變的法則上演繹而得，此即康德所謂『無上命法』(Categorical Imper-

active)。現代的實驗主義者以為道德的原則既非自然明顯，無待證明，亦非可以不假經驗而證明，必須以其在經驗上所生之結果為斷。貞節，公道，民治之類的原則，在理性上的根據不見得比因襲的權威穩固：非試驗出來不可。既是好的，必是對一件事情好而言，不是自己說好就行的。在這一點上，實驗主義的道德論，似有與功利主義者及自然主義者攜手之傾向。

七十 觀念之意義。美國的實驗主義者從「一信仰是否是真？」的問題，進一層問信仰之意義。

一八七八年皮亞士在通俗科學月刊 (Popular Science Monthly) 發表一篇文章，題目是「如何使我們的觀念明瞭？」他和斯賓塞一樣，覺得與我們信仰有關係的許多觀念或名辭，例如力，神，自由意志之類，沒有圖畫的意義。就心理上的印象而言，簡直是「見不到的」。如其我們不能摹畫的是沒有意義的，則大可以不必問神是否存在，儘可以為神的觀念是一沒有意義的單字。然而斯賓塞

從前就見到，不能摹畫的觀念，如其能引導我們使我們能有可以徵驗的預測，則此種觀念可以有很確定的意義。我們不能摹畫電，而我們能計算電的作用。電的意義即是此種種作用的主體，——電即是電的作用。皮亞士擴充此原則，以為凡觀念無直接的感官印象者，其意義即在其所發生的感官的結果。皮亞士說，「試探索所謂重量之明瞭的意義。說一件物體有重量，即是說，在沒有阻力的時候，此物體必下墮。即是重量的概念。」（見哥亨編輯皮亞士論文集機會，愛與論理第四七頁。）

此種方法可以解決許多也許永久無結果的疑難，不必猜問重量的本身怎樣，或一般的勢力，或自由意志，或神的本體怎樣。只要問這些事項在經驗上有何結果。如其這些事項沒有結果，即是沒有意義。兩樣東西，如有相同的結果，名字雖不同而其意義則一。所以皮亞士以為天主教徒與耶穌教徒對於聖餐的本質根本上意見並非實在不同。說酒與麵包，是耶穌的血與肉，又說這不過

是象徵，然則，只要（或者說是假如）此酒與此麵包性質確係相同，而此種禮儀又有相同的感情上的意義，則其意義必相同。

事實上，我們的許多觀念，其意義中有些微之感官印象者，常成爲行爲的指導。有的鈴聲是『起身去早餐』的鈴聲，鈴聲忘記了，而其實驗的意義還存留着。火車司機看見鐵路上的紅光綠光，並不認爲祇是顏色，而是對於他的行爲的命令。音樂家的樂譜的意義是他的指頭的一種動作。因此，皮亞士才對於觀念下一新界說，以爲觀念是『動作的計劃』。成爲一信仰則使此一觀念或彼一觀念在世界上取得一確定的地位，——『在我們身上建立一動作的計劃，或者簡單些說，造成一習慣。』譬如，所謂我相信萬有引力，其意義是我在拿東西，舉東西，堆東西，提東西，乃至於走路之類，建立某種習慣。

七一 從此種對於觀念與信仰之意義的主張只要進一步就可以走到傑姆士信仰何以爲真的主張。不過這一步很重要。傑姆士的主張是凡能引導我們成

功，或造成有價值的習慣的信仰是真的。凡引我走入歧途，致於失敗，或造成破壞的習慣的是偽的。

進化論確可以相當的幫助此種真理論。因進化論以理知爲生存競爭之一種機具，心靈必於生存上有幫助，否則就不會有心靈。所以一思想之價值，不在其摹畫外物與之相似，而在其可以引導到最適於環境的反應。離開眼睛，外物本身無所謂顏色；離耳無所謂聲音。苟非爲成功的行爲起見，則熟蘋果不必紅而生蘋果不必綠；蘋果的性質上有此不同，必須以某種符號報告心靈——顏色也就是一符號。如其生活是『內關係之適應外關係』，是行爲之不同適應外事之不同，即使對於全部宇宙的摹畫並非宇宙本體而能有表明外物不同之符號之心靈，是可以於生活有利的。真理第一點是於生存有利的，然後再於高尚生活也有利。真的就是這樣的『行得通』的。

杜威以此種生物學的心靈論爲基礎，以他的一支派的實驗主義爲工具主

義 (Instrumentalism)。申言之，思想應認為不過是促進生活的一種工具，並不是求本體知識的機具。失勒教授則自稱其主張為『人本主義』(Humanism) 以為凡對於人類為真理者必適於人生的各種興趣，而非任何超人的興趣。

現代的實驗主義之所謂『一個信仰，如其行之有效，就是真的，』這句話太寬泛，應該確定他的意義。因為『行之有效』(或說是有用) 這個名辭在不同的境地上有不同的意義。請分述如左：

甲 『現錢價值』 所謂現錢的價值即是所謂行之有效，是引導或達到此信仰所預測的實際感覺的事實，或苦痛或快樂。(按『現錢價值』一語係傑姆士所常用。)

所以，如其相信地面是平的，我就相信春山(地名)既在波士頓之西，亞滂尼(地名)又在春山之西，則亞滂尼必在波士頓之西。我在波士頓，要到亞滂尼去最近的路，是往西走。這是可以實地用感官去徵驗的。這就是這個信仰的現

錢價值，並且在這個範圍之內，地平的信仰是真的。但如其我說北京在波士頓之西，而倫敦又在北京之西，所以我在波士頓，要到倫敦去，最近的路是往西走，這個信仰就沒有現錢價值，而證明是錯誤的。凡一科學的假設，其所得之結論可以用實際的觀察證明，就是他的現錢價值，或者，依一部分實驗主義以為這就是真理。

這是實驗主義裏的經驗的元素。凡信仰的真理祇要能受此種測驗，必於具體的觀察者的經驗中求之。

乙 與其他命題之調和 我們的信仰不是一個一個不相聯屬的。不能在物理學上相信一種原子，在化學上另信一種原子，假如我們有這樣不一致的信仰——科學上有此等事——時，我們有一種了解，即希望將來必須要聯貫起來。

一種與舊世界觀不同的新信仰發生時（例如哥白尼與托爾米）或者屈伏於

舊信仰之下，或在本身模型之下修正舊說。而全體必須一貫。如雙方之現錢價值相等，如哥白尼與托爾米之天文系統，則取其簡單者。

故真理變遷不已。每一信仰只要合乎兩個條件都可以說是行得通，行之有效，必須本身有現錢的價值，必須與我們其他的信仰和諧。（見傑姆士實驗主義六一頁。）

丙 較高的價值 一信仰除有引導吾人身體的行爲的結果之外，還有對感情及對於世界的態度的結果。一信仰可使人心安或不安，穩定或不穩定，奮發或沉默，道德的努力或寬縱。凡信仰——例如宗教信仰，現錢價值極微，而可與其他信仰調協，則比較高的價值即可爲決定的樞紐。卽如樂觀與悲觀之信仰，假令其他條件相等則甯取前者，以此爲真理。然須注意實驗主義者如已得有前述兩項的測驗，並不以此種以較高的價值爲測驗標準之說爲妥當。（除非贊同尼采之說，主張爲生命必要而說謊。）

七三 在此真理三標準之下，甲之所謂真，雖與乙之所謂真相類，而不必相同。故世界上冒險的機會，可以激發此人者，或適足以減少另一人的勇氣；在此人或相信此世界為一機會的世界，在另一人或相信此一世界為一神意的世界。

就表面上說，實驗主義也許鼓勵人人信仰對於自己最行得通的信仰，不必問是否與他人之信仰相合。真理純為相對的。一個人的哲學很可以以他的性情環境為基礎。然而事實上與自己的隣居的信仰不合，乃至於自己不一致，都行不通。要能完全行得通，則凡信仰須與其他信仰和諧（第二標準），亦須與他人的信仰和諧。

於是社會的實驗主義有替代個人的實驗主義的傾向。社會的實驗主義以為凡信仰對於大多數人（最後是全體）都行得通，大多數人都行之有效的是真的。然則一信仰之真理必須經一長期的社會的實驗（Social experiment），始能決

定。

此社會的實驗主義爲近年來美國最流行的一派。例如滂特 (Dean Pound) 之所謂『社會學的法理學』，以爲凡顧到各方面的利益，而最能實現各種利益的法律是正當的法律。杜威一派學者之在哥倫比亞大學，芝加哥大學或他處者，亦以爲凡經過長期試驗之後，在經驗上表現其爲最於人類有利，無論在宗教上，倫理上，乃至於形上學上的信仰，都是真的。杜威自己或者再加上一句話，說超越的或出世的事項決不能滿足此項條件。傑姆士則以爲某種方式的有神論對於人生快樂是必要的。

第十章 實驗主義之研究

七四 要試驗我們是否了解實驗主義，最好用實驗主義的標準測驗若干信仰。

穆梭里尼下一實驗主義的判斷說民主政治是失敗的，換言之，是一錯誤的信仰。民主政治在義大利行不通。他的話對麼？民主政治真經過試驗麼？君主政治真經過試驗麼？什麼方式的政治真試驗夠了？我們對於基督教能下實驗的判斷麼？在歐洲大戰的時候，各方面都說基督教失敗了。這判斷是實驗主義的。但是否曾經試驗呢？

歷史對於任何信仰是否有實驗主義的證明。

或試取一比較單純的信仰，——不朽之信仰。在實驗主義的基礎上如何判

斷此信仰之真理？康德祇見到此信仰之一方面：即爲道德的圓滿留一地步。然而也難說是爲道德的墮落留一地步？可以承許有永久的快樂，也可以承許永久的煩惱苦痛。可以引人向上努力，也可以使人因循墮落，因爲總歸是不朽的。可見其對於此生的影響，不僅是有未來生活，而更要緊的是未來生活的種類。從前，曾與賞罰的信仰相關聯，曾維護法律與教會的威權。曾增加社會的團結，增加戰爭的力量。我們能將善惡兩方面，總計起來，統計其爲善爲惡的成什麼？這是判斷這件事情的真理的路道麼？

七五 要決定實驗主義是否能滿足我們決定真理的道路，試以下列證例說明之。

(一) 有一人名荷馬，無名荷馬之人：這兩句話那一句是真的？依尋常的論理或常識，則必有一句話是真的。然試假定兩句話都沒有絲毫證據可以肯定，毫無跡象可尋。就事實論兩句話都沒有現錢價值；就其與其他信仰諧和之一端

而言，兩句話亦都一樣，又不能適應我們的高尚的需要與希望。就實驗主義的方法而言，兩句話都不真，亦都不錯；然無結果與「無差別」俱無意義。如其我們還相信兩句話中必定有一句是真的，則除實驗主義的真理論之外，必定還有別的真理論或真理標準。

不誠實的人就是要利用無規跡可尋之一點，以虛擬的事情代過去事情的實在情形，此虛擬的事情與他人所知道的事實相湊合，對於人固然「行得通」，而對於自己更行得通。審問見證人就是想發見他所說的事情是否與他人所知道的事情相應，然說謊的人常在某一點上露出馬腳來。試假設有一特別能說謊的人，完全能說謊的人，是否即因此而他所說的話就是真的呢？在這一點上可以引到要討論的第二點。

(二) 完全的摹倣。實際上幾乎沒有完全的摹倣。然而這塊錢差不多是另一塊錢的副本。設有兩人在銀行裏領出兩個確實相似的錢袋，袋裏的新鑄錢幣數

目亦絕對相同，假如兩人彼此拿錯了錢袋。在實驗主義的立場上說，沒有方法可以使此兩人相信彼此誤拿了錢袋。然而這些信仰是真的麼？如其不是，則我們對真理之所以爲真理，必須另有界說。

在這件事情上，是否是原來錢袋，沒有多大關係，所以不必有一定的判斷。但在有的事情上，證明確係原本是極重要的。一幅偽造的蘭勃郎脫 (Rembrandt) 的作品，如其知道是做本，不管摹做得如何逼真，其價值必一落千丈。收藏家最恨的是不但偷了原本，并且另造一和原本差不多的做本代替原本。像這樣的故事最能說明這一類的情形。如其所要求的是真本，實驗主義的標準就不能滿足了。

(三) 多。元。一。貫。的。宇。宙。有若干關於事物本性的假設都是行得通的，與所有的事實都合得上。這種情形，是可以想像到的。菲息脫以爲有兩派哲學是這樣的：斯賓羅莎的呆板的定命論的系統與惟心派的自由論的系統。你的選擇的標

準就看你是那一種人。假如有若干這樣一貫的見解，此一說對於此人行得通，另一說對於另一人亦行得通。難道各種見解都是真的麼？提出這樣的一個假設來的人，不能說全是真的；因為在此人的地位上看，真理是世界的一種性質，因此種性質而世界乃可以有此各種變化的表現。關於變色龍的顏色的真理，並不是一種顏色，而是使他能變色的性質。

人心所求取的真理是與他的希望無關的，並且是他所不能測驗的。

七六 實驗主義的中心困難似乎是凡經我們自己選擇的信仰，已不是我們的信仰。

如其疑心以為我們的意志對於一件事情的證據，有所輕重，則覺得我們所選的假設是主觀的。但所謂信仰是心靈對於一認為實在的，獨立的，客觀的對項而言。如其疑心是主觀的，此信仰即因以破壞。

實驗主義者的論理的錯誤可以說是一『錯誤的換位』將『凡真的命題是行

得通的』，換位而成『凡行得通的命題是真的』。此為論理所不許。凡鴉皆黑鳥，不見得凡黑鳥皆鴉。只能說凡非黑鳥不是鴉。就現在說，只能說凡行不通的命題不是真的。所以消極的實驗主義可以發見錯誤，而積極的實驗主義不能建立真理。（參閱霍金著神之意義序言第十三頁。）

只有在一種情境下，可以有這種換位。例如凡等邊三角形是等角三角形，同時，凡等角三角形是等邊三角形。這是因為主辭與賓辭的範圍相合。所以假如真的命題與行得通的命題是相同的，才可以行得通為真理的標準。如其我們以為此宇宙是完全合宜的，是完全適宜於我們的生活的，則真的信仰才會同時是促進生活滿足生活……的，果其如此，實驗主義的測驗標準才能大體妥當，才能說是大致不差。然則實驗主義的價值還是要靠以前的信仰，此以前的信仰並不靠實驗主義。根本上相信世界合適的信仰，不能在實驗主義的標準下建立，因為必須以此信仰來建立實驗主義。

可見，實驗主義之成立必須有非實驗主義的真理。於是實驗主義卽以其本身之標準而失敗。

七七 試以以上的討論應用於倫理，科學與宗教三方面，看實驗主義在這三方面的應用。

在倫理學上（參閱本書六五節），實驗主義欲以行之有利為判斷正當與否之標準，所謂行之有利，指有利於『最大多數最大幸福』，或其他類似的幸福標準而言。世人無以消滅人類的行為為正當的（叔本華除外）。然而我們不能以促進幸福或生存或快樂為判斷正當與否的標準，因為我們須先研究何謂正當的，才能決定何者為促進幸福與快樂。

自歐戰以來，已漸自覺到工業上政治上與其他方面的『紀律』，是社會福利的前提。所謂紀律是一社會團體中的分子的一種意志的心態，在此團體之中，各人都願意真心為本團體的目的努力。必須人人都知道團體的公道與團體對於

每一個人的信心，才能與團體一致。真正發達的團體，一定是領袖與分子都先承受康德的責任律一類的法則。此法則不是與福利相反的，而是在福利之前的。

此種道德律之存在對於人生行爲極爲有益，其他且不說，如其無此道德律，則併欲計算行爲之影響或結果而亦不可能；因爲影響無限，又有性質上的不同（參閱彌爾，功利主義），又無法可以衡量快樂與苦痛。（參閱里基 *Lecky*）

歐洲道德史第一章。）

七八 在科學上，以事實證驗一假設（現錢價值）與因我們喜歡或承認而選擇一假設須分析清楚，此點極關重要。證驗並不是實驗主義所特有。要證驗一假設，須先考究在此假設之下會發生什麼事實，再查考這些事實是否如假設之預期。此爲嚴格的論理演繹與觀察的辦法，其中愈能免除人的關係愈好。

科學自然有人類興趣的成分：科學所研究的真理是人要知道的真理。我們的興趣引起問題，却不能決定答案。有利的答案要承認，不好的答案也要承

認。科學的責任就是要將關於世界的好事壞事都告訴我們。人類的興趣，無論如何重大，對於科學的證據，無論如何微細，不能以此而有所輕重。這是科學的真理的原則。

我們對於自然律與自然之均一的秩序，所以有興趣，也難說是因為在一靠得住的環境中活動，有實際的好處。我們不斷的研究電子原子一類的觀念，也難說是因為我們實際上要重新結合世界上的事物，非知道世界上各種事物的分子不可，假設有則律與分子或有其實際的動機。然此假設不能支配我們研究的結果。不能製造我們所發見的規律，亦不能排斥我們不得不承認的非規律。知道自然『事物』與『則律』的全部意義，即在其不以人類之願望為轉移，不以人類之願望生差別。

可見實驗主義不能以科學方法之通常的程序為足以擁護其說；就工具主義之僅為科學方法之推展一點而言，工具主義不見得是實驗主義的特點。

七九 工具主義中之實驗主義的成分爲以一套要在實驗上求證驗的活動的觀念代理性論的靜止的真理；承認過渡與變化亦侵入我們理知上的最恆定的部分。我們全承認變易之普遍，我們亦都承認實驗。使所謂工具主義僅指實驗精神在思想上生活上之發展而言，則人人都是工具主義者。但現在的問題是，有多少？是否一切流轉，是否一切同時變易？是否今日以爲真的，明日全都變成錯誤？又是否因此而主張一切全不確實？在這些問題上，不得不與工具主義者分家了。

一個實驗之觀念必須有不變動之物，即使此實驗取得意義之條件。數學家在他的方程式中所用之 X ，在此問題之中，價值必須一致——否則此方程式之演算毫無意義。做實驗的心靈必須是同一的心靈，從開始到終了所研究的必須一致；否則此實驗是不負責任的。就個人與民族的生命而言，必有一生不能完全解決的問題，則在人類生活與社會生活之中必有不變者在。使一切習慣與基

礎而均爲暫時試用的，一切標準都是臨時的，則好比住的房子正在溜滑下去，毫不穩當。進一步說，凡實驗必有目的，必思有所建立，希望有所學習，學習到手之後，可以保存。真理必須是累積的。欲有累積，必須能保存以前之所累積。假令實驗學習所得立刻忘記，則學習的動機已經在根本上破壞了。

要實驗實驗主義，我們知道，於放棄原則之確定性之中，仍不得不有某種之確定引入我們的生活。穆梭里尼放棄一切確定之政治原則，於是不得不走入另一種絕對論——我意的絕對原則之確定對於勢力之確定有一種實驗的長處即前者仍容許有活動與生長。實驗的理想須要一非實驗的基礎。

八七 在宗教與形而上學上，實驗主義的主張似乎最有力量，因為要找其他的信仰基礎，實在很難。因宗教與詩歌之密切關係而更有力量。因為我們可以如泰恩 (Taine) 之所主張，以藝術爲於求取圓滿之中脫去呆板的事實的束縛的境界，然則宗教是一種高尚的藝術：桑他耶拿的解釋便是如此。（見詩與宗

教之解釋。）或者可以爲藝術是要在行爲上求實現的一種理想之表現，此可以爲求成功與求合於道德的意志之助。然宗教史反對此種見解。宗教的發展是從詩發展到事實。宗教史的轉點似乎是在某一木工（就基督教說）開始要追求在何種條件之下，他的民族的最後的神話才能有事實的意義。（見神之意義一五〇至一五二頁。）

尤其在宗教上，只有客觀的真理可以使我們自由。宗教是自我加入他所認爲世界上最實在的事情神就是我們的依附寄託，否則不成其爲神。然凡我們選擇的信仰，一切人爲的神的觀念，如伏爾泰所提示，都太靠我們了。一條繩子祇掛在我們的帶子上是拉不上去的。關於宗教的事情如其沒有證據，祇有聽之。在這件事情上，一個我們自己選擇的信仰即不是一信仰，因此亦行不通。

八十 我們的結論是，對於我們如何得到我們的信仰的問題，實驗主義不是最後的答案。然實驗主義並不因此而失其價值。

實驗主義使我們注意到真理是一種努力，是要活動得來的，不是消極的叫
人相信的。醫生不知道割治是否可以救病人的病，然而猶豫不決不下判斷決不
會知道：必須有一試行的假設，着手做去。不過有一點要注意，要達到真理的
意志與要決定真理的意志，必須區別清楚。真理不以我們的決定而真。

實驗主義又使我們注意到世界有很大一部分是不會完成的，是活動的，我
們的行動在境界之內可以改變事實。待人如仇敵，真可以使他成仇敵，待人如
朋友，真可以使他成朋友。在此種情形之下，意志的主觀對於此一真理與另一
真理可以發生差別。『這件事情是成功還是失敗？』此非實際上有活動不可，
否則不是成功，亦不是失敗。你相信你能成功，或者可以使你成功。實驗主義
在此處有他的正當地位。

至於其餘的問題，關於宇宙的性質尚不知道，則必須將我們的試行的假設
與我們的信仰分別清楚。活動是不能等候的，必須取得最好的假設，即着手做

去。信仰之意志是爲活動的規律，不是爲思想的規律。活動的時間不能等待而思想是有時間來求得結果的。

我們對於此不斷的努力沒有失望放棄的權利。實驗主義對於存疑論的形上學的真理觀看得太容易了。以爲凡宇宙中能影響我們的是與我們有關聯的，此關聯的線路是我們的知識所能探索的。沒有不能得到的真理。

第十一章 直感——知識之一工具

八三 存疑論，實驗主義與直覺主義在一點上是大家同意的：這三派都不相信理知能取得形上的真理。存疑論者在此種情境之下，以為可以不必要形上學的信仰。實驗主義者知道非有相當的信仰不行，於是就其價值加以選擇。直覺主義者則以為除理知之外還有取得知識的路道。直覺主義者不歸到意志，而歸到有時很模糊的所謂「感」（感情之感，覺感之感）。要知道直覺是什麼，最好先討論「感」的性質。

八三 感情（或覺感）是一很含渾的名辭。有時就當感情與感觸用，如「苦痛或快樂之感情」，又如「傷某人的感情」。有時又指示一種知識，屬於觸覺或近於觸覺的，如「面子覺得很粗」，「他感得他們的態度不好」。此含渾

的意義是如何發生的呢？原來理知與意志是從一比較幼稚相簡的心理發展來的，在此比較幼稚的心理上，理知與意志分別不甚清楚。所謂感是指此比較幼稚相簡的心理而言，這個名辭也還合式。

「感」在心靈上的地位可於討論在表現於語言上人類心理與動物心理之間的差別上看出來。

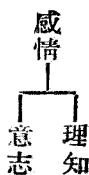
八四 動物也有語言。他們用符號傳達意思；好合羣的動物，他們所用的符號也許很複雜很巧妙。我們實在不敢說我們都懂得。但大體上我們可以說動物的語言是一種呼叫的語言。這一種呼聲表示危險，又一種呼聲表示有食物。一聲呼叫即在一單簡的符號上，表示全部的意義。

人類言語的符號表示意義的部分或片段。一個字是一樣東西的符號，一般的說，要與別的字聯結起來，才構成意義。人類的語言是在各種方式之下聯結而成語句。一說明的句子，在行為上看，不是一完全的意義。譬如說「草地上

着火』這句話，很足以引起動作，然而並不會說明動作的界限。對於『如何辦法』一個問題，可以種種的提示，種種的答案。而『着火了』的呼聲所傳達的意義還比較完全，因為在此呼聲之中已假定有對於着火該有的動作，要做的動作。據我看動物的語言中無說明的語句。人類的語言是分析的；許可理知在行為上的猶豫。動物的語言是全體的；在動物的語言之中，知識與『活動』的態度是不分的。指導本能的團體的運用：是宣布亦是命令。總之，是直感的語言；所以直感似乎是未曾分化的心理——比較幼稚和簡的心理。

心理學近來很不以知情意的三分法為然。因為感情是動作的開端，易於混入意志。在與本能有密切關係的感情上尤其看得清楚。恐懼的情感是引到逃避或躲藏的行動的開端。感覺生氣發怒就是對敵，惟尚未表現而已。然而感情不但是易於混入意志，亦不知不覺的混入知識，為引起反應的刺激。恐懼與發怒之中，很覺得情境不合式。因此，我們不能將感情歸入意志方面而排除知識

方面。感情有理知的性質亦有知識的性質：是一激動的知識；是承認世界不平衡而須要動作；是引起意志動作之一觀念。因此，我們既不以感情爲與意志知識相並，亦不以之爲與意志相混，而以之爲比較簡單的心理，意志與理知皆從此分化而出：



八歲 我們並不說動物缺乏理知。更不說人類感情（或直感）較弱。理知與意志在人類生活中其作用雖較在動物生活中爲廣，而感情在人類行爲上亦極重要——在有些人的生活裏也許是最重要的元素。我們以爲有感即有知或者說凡有感情的地方即有認知。所謂認知是關於客觀世界的知識或判斷。

我們方纔已經提到，在恐懼與發怒上對於這一點的真理表明得極清楚，恐懼與發怒都是與本能關係極密切的感情。恐懼與發怒都可以是毫無根據的。然

而重要之點是凡經驗此種感情的一定相信某某判斷是真的；破壞此信仰即消滅此感情。發怒也得知道是爲什麼發怒——認定是受了欺負，受了損害，或受了侮辱。發怒亦含有相當知識。發怒如此，關於其他比較普遍的感情如憂鬱，同情，嘲笑之類亦如此。

笑是很含有認知的成分的：非很快的集中知識，例如見到笑話中可笑之點是不會笑的。笑要運用人全部的世界觀；要引人發笑則必須立刻而又不費力的運用此世界觀。所以嘲諷——哲學的不費力的應用——常是最有力的批評。沙夫茲柏雷 (Shaftsbury) 的話不錯，他說真正好的東西，必定能經得起嘲笑譏諷無所損壞。如其美國人對於知識方法有一種特殊的哲學的話，不是實驗主義，而是相信洞見比辯論好；洞見可以縮爲機智的話。機智是從最短的距離找到目的地，說出要說的話；而笑是解放的快樂。

同情具有對於他人心理的真知識。(所謂設身處地卽是此意。) 沒有同情

心的人對於有些世界上的重要事實是不知道的。如其理知是「冷酷」的，不僅是因爲沒有感情的色彩：是因爲他缺乏真理。冷淡無情的人在有的地方是愚魯無知無從感化的。

總之，感情似乎含有相當的真理的重要元素，於我們適應實在上是有用的。

八七 我們現在所要研究的是形上學的知識的可能的來源。又何必置人與其他動物所同具的直感中的知識於不顧？理知爲分析與發明的能力，確爲一進步。然直感爲對於全部情境的全部的反應，或亦有其長處，雖有此理知進步，亦不應該喪失。

動物的本能，有時對環境的感覺極爲靈敏。他們的知覺常勝過我們自己的知覺，使我們驚疑不置，要問他們是怎樣知道的。柏格森就很注意昆蟲界的機巧靈敏的行爲。（見所著創造的進化第二章論本能與智慧。柏格森於此頗引證

法勃 Fabre 白開姆 Peckham 對胡蜂之研究。動物大概沒有理論。然與本能相聯的直感的知識中，對於環境情形必有真了解，否則昆蟲生活決不能是成功的。

每一本能，例如覓食，築巢之類，所對付的不是全部環境，而是環境的一部分。然特殊的本能為一總本能的分枝，此總本能使動物對付他的生活有其趨向。此總本能或根本本能可用叔本華的話，名之謂『生活意志』。或者說是要生活得好的意志，要在他個體上實現他的種類的觀念。（關於本能之統一，本書著者於其所著人性與其變化第九章至第十一章論列頗詳。）與此總本能相應者有對於生活全部環境的直感；也可以說是對於實在的感知。

此直感在動物界內雖寬泛含渾而足以支持此生物之生活的努力，在人類也許成爲極有價值的一種知識的工具？此對於全部情境的全部的反應也難說可以輔助一切理知的努力？這正是直覺主義者的信仰。

第十二章 直覺主義

八六 形上學用直覺早於用理知。古時的聖人對於人類所宣告的不是他們所能證明的，是他們所見到的。他們以所見公之於世。他們是『先見者』，他們的教訓常是很獨斷的。孔子有所見，而斷言人『可與天地參』。佛有所見而斷言有我是一切苦痛之源。宗教的啓示是先知之所見而加以獨斷的陳述。

非宗教的形上學的思想之發端，亦是如此。思想的努力，默想的努力，常常是要努力有所見，申言之，是要排除紛擾，集中心思，然後能有所見。希臘第一位哲學家泰利士所謂『萬物是一物的表現；而此一物是水』的話，大概是直覺而不是他在幾何學所用的論證。是一用思想的心靈之所見，還是直覺。

直覺既爲形上學最古的來，則哲學漸漸走入理知與理性的路上之後，如

果對於理性有不滿時一定很自然的要回到直覺。我們從前說在懷疑的時代，很會引起一種實驗主義；然而更容易引起直覺主義。一位哲學家，在理智上努力前進，而最後常以直覺為探索真理的依據。這是哲學史上常有的事。柏拉圖即以『辯證法』為逐漸從理性上研究最後引導心靈對於實在直接有所見到。（共和國五一五節，五三二至五三五節。Symposium 111（節）。）

八九 中代常以信仰為形上學的真理的來源。哲學雖為理知的工作，然常以為其作用不過是擁護信仰為信仰之根據。哲學是『神學的女僕』。此信仰為對於真理之直接的領悟。不論對於原來承受此啓示的人，或承認此種信仰的人，都是一樣。是一種直覺。

既認信仰為一種德性，則含有一意志的動作。關於此點，實驗主義亦已提出。必須誠心立志，信此信仰，照此實行，否則不能有此信仰。然此誠心的意志之所探索，不是立志；而是知覺或洞見。『信仰是所希望的事情的本質，肉

眼所不會見到的事情的實現。』可見信仰是直覺。其所發見決不與理性相反，然或為理性所不及。

九本 如不信任理性可以引到直覺主義，然過信理性亦可以引到直覺主義。這是一種反響。

一般的最熱心的信任理性無過於啓蒙時期的法國。然盧梭正在此『理性的時代』中出現，竭力主張感情。盧梭不贊成當時的以人性為物理所支配的一套觀念，不贊成這種機械論的解說，於是反對此種方法。他以為個人的感情可以使我們得到更真的真理。直覺所昭示於我們的與理知的看法不同，心靈不是從必然的機器中所織出來的觀念之組織，而是自發的統一的情感與意志的主體。

德國在同一時代亦有他的直覺主義者。尋常稱耶谷比 (F. H. Jacobi) 為『信仰哲學家』。他的主張是因斯賓羅莎的哲學——斯氏是最純粹的理性主義者——而引起的反響：他以為專靠理知必定走入無神論與定命論，因為理知的本

性祇能對付有限的與部分的事物，聯合成一系統，不能直接探索真理的原料，尤其不能知道事物全體的真理。能證明的神，不成其爲神。理知的知識是一種取得或占有，而神是不能這樣取得或占有的。要得到形上的真理，不能靠觀念的「間接得來」的知識，而是要靠直接知覺的。此直接的知識，耶谷比名之謂信仰 (Glaube)，即我們所謂直覺。他用他對於斯賓羅莎的批評，就可以對付康德的第一批導的存疑論，而主張以直覺取得形上學的知識。

九、然而康德亦頗近於相信耶谷比所謂信仰，與吾人所謂直覺。在第二批導上很有實驗主義的意味——以道德意志之必然而信仰。在第三批導——判斷的批導——他又以爲信仰亦可以感情之必然爲根據。(判斷的批導在許多方面是康德的最偉大的著作。)

然康德於此亦有其獨到的見地。他心目中的所謂感，是我們所謂美感，我們的愛美心與愛合宜的東西的心思。他以爲這也是一種「判斷」(Urteilskraft)有

相當的判別或知識。他的目的就是要把這一層分疏清楚。他的結論是我們覺得自然中有合宜的有價值的感情是由於有機的生活，關於此點祇可以認為是某種有目的的主動的產物。於是康德以為我們對於有生命的自然之贊否的感情是含渾的承認生命的一種形上的基礎。可以名之為神。

然康德並未自由引申此直覺。他揣想比較高的心靈或者可以具有一種『理智的知覺』，不必確認此目的論的判斷，並可以用不着他。他承認感情加入形上學之後，適用以排感情於形上學之外。然而他提示出這一點來之後，後人頗有採取此暗示，引申此暗示的學者。最主要的是色林與叔本華。

九二 叔本華的全部哲學系統是以他的根本信仰為根據的。他以為科學的理知所昭示於我們的祇是事情的表面——現象，表現——為構成一可了解的系統，表明其相互的關聯，而我們本心自有其對於實在的直接的或直覺的知識，並且知道此實在之本質為意志。他又以為以藝術，利他，與苦行的訓練，人類

的心靈或者至終可以得到究竟的直覺，大澈大悟，知人生之虛幻而復歸於宇宙的意志。

然而最能完全把捉康德的提示而引申發揮的是色林 (Schelling-1775-1855)。他在此提示之下以為我們的美感或者具有對於事物本源真理的認知，藝術家的天才是形上學知識的一個門徑，藝術是哲學的工具。

可惜大家不曾注意色林對於這一點的見解。而大家注意叔本華的又是他的悲觀論而不是他的直覺論。十九世紀在前進的自然主義之下，又以為直覺不過是無約束的想像之別名。以為直覺與藝術之聯合不過是藝術與哲學上的一種不負責任的文學的頹廢派的聯合。色林是一位浪漫主義者。一直到現代的柏格森，大家才又知道尊重直覺的方法。因為柏格森具有數學學生的科學精神，又有詩人的靈敏的見解。

第十三章 柏格森 (Bergson 1859——)

九三 柏格森在巴黎師範學校當學生的時候就立意要對於物理學的根本概念如時間，空間，物質，運動，力與能力之類得一準確的了解。他在研究他的問題的時候有所發見，而此發見即轉移他的生活，他發見物理學方程式中的時間不是真的時間，要知道真的時間不能靠專門計算專門找標準的理知，而是要用直接的知覺領會我們內心生活之流轉。他後來名此直接的知覺謂直覺。

這是他思想上的大轉變，因為他從此脫離了自然主義。他像耶谷比一般，以爲自然主義與定命論是理知的方法的結果；然而此種方法，頗有所失。失去真的時間。亦失去真的自我；因真的自我生活於時間之流。自我的情態不是以因果系列而連續下去的，是互相深入，各攝其既往以前趨，故每一情態即包有

全自我。自我的生活不是機械的決定。此重要的結論是柏格森在他的第一本書——時間與自由意志——上發表的。（此書已有漢譯尙志學會出版，原名 *Les données immédiates de la Conscience* 1899）有一位註釋家說，柏格森是第一位攻破自然主義的防禦戰線的。他的武器是綜合的直覺方法。

九四 柏格森的重要在他設法爲捉摸不定的直覺方法予以一準確的定義，而指明此方法應用範圍之廣。他在一篇論文上（英譯爲形上學序論的）很清楚的說明他的直覺主義。

他說明得清楚，直覺不是感覺得此一命題或另一命題把穩靠得住。是對於一實在有的對項的知覺。是擴張「感官知覺」到感官所不及的境界。也可以說不過是對於雖然看不見摸不到而又確有的東西的知覺。猶之，時間爲感官所不能覺知而可直覺知道。

直覺能知覺的是什麼？運動與各種方式的變易；因爲時間是加入此種種的

結構的。自我，我以外的生物，動物與他人。——總之是凡可以爲『同情的智識』(Sympathetic Intelligence)的對項的。此外，有生命的生命的部分，與生命的產物；書本，劇中的人物，精練的技藝。也或者可以領會全體世界的生命的中心波動——因爲柏格森相信有生之衝動或 élan Vital。這是很少很難的。(譯者案柏格森在創造的進化上此頗詳晰，此書有張東蓀先生譯本，定名創造論。)

我們能否爲這些對項有一一般的界說呢？凡此種種直覺之所對必有內容與外表；因爲直覺是向內深入的知覺，而理知是對外表的判斷。必有其單純與複雜的方面，因爲理知用的是分析工夫，而直覺把捉全體。都是有相當的有機性，合多樣爲一體的；反過來說，凡此類者，均可以直覺知之。

九五 理知如何以對於此類不能取得圓滿的知識，其缺點何在？關於此點，常常提到，請總論如左。

(一)理知的知識是外表的。理知對付一件事物是從外表着眼的。換言之，是從其他事物出發，看此事此物與其他事物的同異。我第一次看見櫻樹；不能斷定是樹木還是草本；無論如何，總是用其他我們所知道的東西來比較思考的。結果爲之分類，知道櫻樹與其他樹木相像的地方很多，於是將櫻樹安放在樹的概念之下。概念是理知的知識的特別的成功。然而人儘可以見到異同之點，規定概念，而對於櫻樹的內部生活不會得到親切的認知。

(二)理知的知識是相對的。以一件東西與另一件東西的異同而認知道這一件東西，此種知識是就與另一件東西的關係上而取得的。亦是與引我見到此種同異之點的興趣相關的。我注意葉子；因而觀察櫻樹亦有葉，與其他的樹木相似。然而假如我是樵夫或木料商人，也許以櫻樹爲草本植物，因爲我看不見木頭。可見凡一概念或一類名代表一個觀點，一特別的興趣。印書館對於一本書的概念是一件能賣不能的貨物，祇就他的興趣而言，不自命爲懂得此書的本

質。所以是相對的知識而不是絕對的知識。

（如其興趣是實際的。則所得的知識可以說是實驗的。此書對於印書館主人是看此書對於他的作用。如其他的觀念行之有效就是真的。柏格森以為全部物理科學的動機是實際的。我們研究它們如何能在這世界上運動，對於這世界上的東西，如何能有建設如何能支配他們。所以物理科學的概念是實驗的。柏格森所以常列為實驗主義者以此。然此並非柏格森哲學的特點，是很明顯的。）

（二）理知的知識是抽象的。又是局部的。任何觀點是無數可能的觀點中之一觀點，凡從任一觀點上所得的真理都是全部真理的一部分。

從植物學者或廚子的觀點上看，櫻桃是一種水果。從畫家的觀點上看，也許是一靜物或一種裝飾品。小孩子也許以為是彈丸或顏料。凡此都是對的，然而尚不僅此。此若干概念之任何一概念，對於櫻桃都供給一極不完全的知識。

在另一意義之下，對於此物的種種刻畫描述正是抽象。因櫻桃只可以當做櫻桃樹的一部分生命而言。以前所說種種都是與其環境割斷，單就其自身而言的。

(四)理知的知識所表現的東西是靜止的。所以是死的。概念必須是不變的。一意義不能改變其意義而不變為另一意義；換言之，意義是不能變的。樹木可以變而一棵樹木的觀念是恆定的。故概念不能盡正在變易之中的東西。要領會動，於是設法加集靜止的狀態。要領會生物，於是設法執持固定的單位與則律。非失敗不可。“Tous les cadres Craquent”。

(五)總之，理知分析而不能復原(重新組合)。能分解生機體，不能從部分再構成一活的全體。

九六 在此種種方面，直覺正是理知的對面。理知所不能，直覺能之。尤其是對答因「知識之相對性」而發生的種種困難的答案，因直覺不取觀點，不

事比較，沒有特別的興趣，而直探事物之實在。此直覺的知識是直接的絕對的知識。

直覺亦欲解決理性論者與經驗論者的爭持。因為雙方所用的都是理知的方
法。經驗論者研究活動的東西，例如自我，他的報告是自我是若干『心理情態』
構成的，他以爲他所報告的是純粹的觀察，殊不知他正受了他的分析的理知的
愚弄。理性論者確認自我之統一，然以統一爲一理性的觀念不過是一抽象的數
目的性質，自我之爲統一與一塊石之爲統一正復相似。都是相對的真理，祇能
幫助對於自我的直覺的知識，只有直覺可以直探自我深處，領會自我之所以爲
自我的特徵。

這都是柏格森的主張。請於下章測驗這種主張，看他是否能立得住。

第十四章 直覺主義之研究

九七 直覺主義提出來的問題很清楚：我們人類是否能於感官所見之外的事物有一種直接的知覺：如其有的，有多少？試從兩點上試驗直覺主義者的主張：一點是關於自我的知識，一是關於連續的知識。

自我的知識或者是直覺的最好的例子。我們的確不能用身體的感官覺知我們的心靈。而又似乎確實知道我們的心靈。笛卡兒以爲最確實的知識是「我存在」的知識，因爲如其我懷疑我的存在，我必定知道我懷疑；我懷疑，我必存在。關於其他事物的一切知識似乎全附帶我自己的知識。如其我覺「鐘的答作聲」，若是要比較完全的說明我的經驗，應該說是「我聽見鐘的答作聲。我理會到鐘，亦理會到我聽見，理會到聽見聲音的我自己。」

然此直接的『自我認知』曾經過很嚴格的分析。休謨要探索『自我』，未能得到，自我祇是一印象之流：康德亦確定他的報告，以為自我為知識的主體，決不能成爲一知識的所對。如其我說『我知道我自己』，則是自爲觀察者，同時自爲所觀察的對項；然自我必永久是觀察者，而所觀察的必是另外的東西。康德以爲所謂自我是爲一個人的各種不同的經驗所集的論理上必然的中心。因為他總可以將『我想』，『我聽見』，『我看見』一類的辭句附加於此種種經驗，關聯到此同一的自我。自我雖以此而推斷自我之存在（休謨在這一點上錯了）。然自我決不能見到自我。有一位批評家說，休謨的困難是很自然的。一人走出自己的房屋，從窗戶裏望進屋子裏去，而說他自己不在屋中。自我的本性不能自見其自我。

現代的思想家也有許多人發揮此種懷疑，最主要的是皮亞士（Charles Peirce）與羅哀絲（Josiah Royce）。羅哀絲的話說得最極端：他說，『我從來不會

觀察我自己。『世界與個人卷二第二六五頁』又說，『常識向自己說話的時候，更從來不知道是向誰說話。』羅哀絲的判斷的根據是在對於我們自己的判斷上是在要知道我們的自我的界限，——自我之所止與非我之開始；是在要知道我們是那類人，——因為我們的朋友知道我們比我們自己知道的清楚，我們對於自己的衡量大半是以他人關於我們的意見，反省而得；是想不在外表的事情如地方與責任上知道我們自己；他是在這些方面的經驗上的種種疑難上下斷語的。羅哀絲以為我正因為我們是以理解他人給我們的種種符號而知道他人，所以我們亦大部分是從社會的經驗，理解無數的符號，而知道我們自己，知道我們是那類人。

九 公道的自我判斷是很難的；很少有人能得到。但確實知道有一件東西存在，理會到他，而不能準確的說明他的性質與界限是很可能的。我們對於我們所疑難莫決的大半是關於我們與旁人相比時我們應該如何分類，或如何度

量的問題，我們是聰明還是愚蠢，是勤懇還是懶惰，是可靠還是不可靠？——凡此都是比較的問題，「概念」的問題，是理知的事情，不是直覺的事情。理知有困難，不能用來否認我們自己存在的直接的理會。

凡懷疑「自我知識」的，間接的確定了「自我知識」。凡確定能知與所知的物件不同必定要兩方面都知道才能確知其區別，所以亦必知道能知。凡說我們判斷自己的性質或者有錯，必有相當的標準以判斷此錯誤。好比有人說一本繙譯有錯誤；而沒有人知道原本；他自己已經駁倒他自己了，凡確定自我每日不同，易地不同的，即已確定自我有生長變化；即因此而自承他可以認為同一個自我。

就自我一問題而論，我們認為直覺主義者是對的。雖有能知與所知為同一之奇事，而我們對於我們的自我是有一種直接的知識，此知識是根本的，其他錯誤的判斷必以此的而改正。一個人自己的好惡，與苦樂的最後根據，還是他

自己！

九九 我們承認直覺主義者積極方面的主張，即直覺存在。直覺給我們以一種必然的知識。（至於除自我知識之外還給我們多少知識，須再為研究。）但消極方面的主張，即理知不能知道這些事情的主張，是否立得住呢？要試驗這一點，請一研究聯續的變化的問題。

柏格森以為變易，與時間本身一樣，為理知所分割而成為不相聯續的部分。理知不能歸原而合成原來的全體，只有直覺能夠。他的最喜歡用的說明是運動與電影。我以為要了解這一點，最好是研究我們如何能知道一般的聯續，例如一不斷的直線，或一不破損的平面，乃至於不中斷的運動。

我們要說明「甲——乙」一條直線，我們常用的是反面的說法，說其中沒有空隙。如其要用正面的說明，可以想像一點從甲動起到乙為止。如其我們追問所謂運動是聯續的一句話，是什麼意義時，我們只有回到這條線上，說此一

點從甲到乙途中沒有漏空。理知以點說明線的聯續，點數無限。現在的問題是我們如何解釋此無數之點，每一點在這條綫上所佔的長短是零而能合成爲一條直線。

試用以下的方法充實這條綫：試於甲與乙之中點立一丙點，又於甲與丙，乙與丙之中點另立一點，於是依次凡在兩點之間即立一點。如此則很明顯可以說明點的無限數；這條綫可以說是充實了。然而不是的。

試取另一線甲一——乙一，其長度爲在『甲乙』上的方形的對角線；然後凡甲乙中間加一點時，在同一比例度位之下在甲一乙一線上亦加一點。試以甲乙扣上甲一乙一，使甲在甲一之上，但甲乙線上的其他之點，無一點與甲一乙一線上之點扣合。申言之，我們發見無限數的點不在甲乙線上，而甲乙線上早已無無限數的點。我們還可有其他的無限數，只要與原綫的比例是一無理數。

然則我們不得不從其他路徑來說明點的系列。數學家曾經試過；笛狄開特

(Dedekind)與肯托 (Cantor)曾經找出說明點的系列的說法，在他們的界說之下，線上沒有空隙，沒有在兩點之間切斷的機會。我們不必申敘這些界說。羅素在他的數理哲學概論第十章對於此一問題有一簡單的綱要。然而我們要問這個問題，即數學家如何知道他成功？只能是因為他知道他所謂聯續全體是什麼意義，即『所有的點都在線上』。他有點之概念，亦必須有聯續的概念：也許聯續全體的概念竟還簡單。（譯者案羅素數理哲學已有漢文譯本。）

同樣的假如我們想要分析聯續的運動，發見無限數的靜止狀態與我們所謂聯續的運動意義不符，必定我們有一聯續運動的概念為標準。

100 我們的結論是在變易的知識上不能排除理知。動詞與狀詞與名詞與形容詞同為『概念』。『跑』是一種運動的概念，『溶化』是一種變易的概念：這些是一般的概念，有種種例子與種類。

所謂概念不變是說跑的意義永遠是跑，不會是走，是爬，是飛……然而還

是一種變易之概念。概念之恆定性，不能使我們將關於變易之觀念成爲「靜止的」，或不能圓滿的表示活的事實。

二〇二 直覺主義者想爲理知所不能及的境界下界說是錯誤的。因爲他在爲這種境界下界說的時候，已爲之造成一概念，理知已經加入了。

理知究竟不是心靈的一個分開的工具。直覺與理知都是在活動之中的心靈。直覺見到有這樣物件，理知爲下界說，說明他是什麼。直覺與理知是分不開的。他們是同工者。

直覺與理知亦可以區別爲對於全體之知覺與對於部分的知覺，對於物件本身的知覺與對於其種種關係的知覺；對於此物之所以爲此物的知覺，與對於此物與其他物件的共同性質的知覺。我們研究部分常容易忘記全體，所以應當常常回到我們的直覺。

不過尋常當我們研究部分的時候，我們並不忘記全體。所以我們的種種分

析不必要有我們不能爲之恢復生命的死東西。關於世界的科學知識與詩歌的發展並不衝突；而解剖學的知識並不有損於畫家對於身體的直覺的欣賞。藝術家有科學與分析，是更好的藝術家，並不是更壞的。無論對何人，而人生活的藝術就在能聯合直覺與理知。

第十五章 直覺主義之批評

一〇二 直覺主義的大貢獻在恢復我們能知道我們所處的世界的實在性質的自信力。答復了存疑論。（參閱第八章論存疑主義。）

存疑論與實驗主義都同意在現象之後有不可知不可及的實在的假設。直覺主義者以爲即使實在在某種意義之下在現象之『後』，猶如說生活在生活的種種表現之後，然並不因『知識之相對性』之故，而有不能及不可知者。沒有什麼東西是根本上對我們隱藏不顯的。我們可以在『同情的智慧』或直覺上直接覺知實在的本性。

一〇三 這自然是很大的一種要求——對於休謨，康德，斯賓塞輩的學者對於知識的小心的研究分析，確係一大進步。但直覺取得什麼形上學的結果？

關於實在的本性有何報告？

知覺自然是個人的事情。不同的個人關於世界所知覺的可以是不同的事物：不同的心靈的直覺亦無須乎一致。所以我們不能說直覺，就其為取得知識之一途徑而言，帶有任何特殊的形上學說，亦猶實驗主義之不必有一種特殊的理論。

然而有的直覺主義者，尤其是柏格森，對於他們的結果，有其比較詳細的概念的說明，我們可以用他們的結果來說明其他觀察者的直覺也許可以徵驗的例子。

一〇四 柏格森第一點對於生命的性質有他的報告。生命的性質是「持續」，申言之，是攜其過去以趨將來的，是記憶。（此持續一名在此有其特殊的用法，岩石與原子是不能用此名辭的，因岩石與原子並不攜帶他們的過去。）生命以時間而累積，如一雪球；因之，生命於每一瞬間即為一不同的目的。就

生物而言，『同一樣東西』不會有重複；一件事情第二次表現，所遇的是第一次表見的記憶，所以又是另外一件事。第二次經驗也許好些（例如第二次又聽以前聽過的音樂），也許差些，（例如重演的戲劇，戲情已經知道了。）總之，是一件新事。生命在各方面創新。歷史的理法因為已經知道，已經不是真的了。而此新意義帶有一新反應，一試驗。因此，生命的本性是創造的。進化本身可認爲一試驗的生之衝動的結果。（創造的進化第一章。）

一〇五 第二點是第一點的含義，即生活是自由的，不是機械的定命。意志是自由的。同時，凡其中有生命的，是自由的。所謂自由，是指生物時時刻刻的行爲動作是內部所決定，是他自身的自發的與創新的活動所決定，不是外加的，不是因物理的必然而決定的。（譯者案，以前來華講學的杜里舒教授亦主此說，但立論與柏氏不同，請參閱商務出版之杜里舒講演錄。）

機械律祇能適用於可以再現的事實：有此原因，即有此相從而生之果。

（如氣候寒冷而凍冰之類。）如其一件事情，本來是特別的，與以前發生的事情絕不相同，亦不盡再現，則所謂則律，沒有基礎。並且在『有因即有果』的則律之下，必須能將因與果分別清楚。斧子砍下去是一件事，劈開木頭是砍下以後的另外一件不同的事。但在生活上，尤其是在心理生活上，過去與現在沒有這樣清楚的分割。現在攜帶過去過去附着現在，所謂心理情態，互相深入，而因果失其意義。（時間與自由意志第三章。）

心理的則律自然是有的，此所謂則律，係指我們心靈的活動有相當的規律而言。一大部分的規律是心靈自造的——習慣。習慣可以說是習得的機械行為。如其心靈成爲『習慣之奴隸』，自然會成爲自己所造成的機械的受害者。然習慣的目的是要取得一機械的應付機械的情境的方法，例如走路，日常的動作，乃至於一切的技藝。然後心靈可以用他自己的新方法自由的對付世界上的非機械的事情。生命爲取得較大的自由起見，用機械的武器對付機械的自然。

一〇六 最後一點，柏格森提示謂實在全範圍是有生命的。我們以前的說法好像世界是分成有生命的與機械的兩部分；好像兩方面是區別清楚並且是相互衝突的。這是『二元論』。自然主義者以為生命是從物質來的，將二元論歸到一元論。柏格森也將二元論歸到一元論，但是走的相反的一條路，以為物質是從生命得來。在這一點上，他的主張有惟心論的傾向。關於惟心論的哲學，以後再詳細討論。

物質世界如何能從生命出來？我們已經知道習慣——習慣是機械的——是怎樣從生活上得來。試想像將此種行歷推到空間，物質與自然律的背景上，就習慣論，凡此都假定是存在的（創造的進化第三章）。一切自由的行為都需要一種材料，然後才可以完成形式。例如畫家要畫布與顏色，詩人要文字。要文字依據自然律自身集合而成一首詩，是不可能的事；或畫布與顏色自相聯結而成一圖畫，亦不可能。這些產物是所創造的形式，是自由的創造，與任何意

志的行爲一樣。但既成之後，即存有相當的新物質，這句話的意思是，例如詩人創一新字，一新句或一新詩律，或畫家創一新法，凡此都成爲他後來的人的原材料。將此一譬喻，推廣出去，可以說全部物質的宇宙是普遍的生命之所存留，也可以說是發展的智慧的記錄。

一〇七 柏格森要表明物質世界如何從生命發生，當然已逾越直覺上之所得，而進入理知的解釋之範圍。直覺所能給予的，祇是一簡單的獨斷：即生命是物質背後的實在；物質是依賴生命的。至於物質之由來之理論到底不如此直覺之重要。此直覺之所得，如其是真的，即駁倒自然主義。

就以上所陳述的而言，直覺可以得到（或者可以希望得到）豐富的哲學的結果。實在說，未嘗不可以說是最重要的取得經驗的各方面的知識的途徑。因爲如其凡有生命的東西須以直覺認知；又假如一切存在的東西，追溯其最後的實在是生命；則在未經直覺的認知，即沒有真能認知的東西。

試提出兩三條關於直覺在知識上的位置的命題，補足以前的結論。我們知道直覺與理知總是一起的。我們現在必須要知道在我們知識的不同的部分，其混合的比例大有不同，而直覺自身有其發動能力，此種自發是正當的判斷所必須的。

(甲)知識始於直覺；直覺總在前。我們知道活的東西與人並不是從部分起（如經驗論者所主張）然後造成全體；我們最初就見到全體。知識是逐項得來，逐漸發展的；零碎的項目所以能各得安放，是因為有一全體的架格在，然後可以安放。

我們的許多直覺確是以後得來的。我們應當分別根本的直覺（如時間，自我之類）與以後習得的直覺（如技巧，美術品之鑑定或『相馬』之類）。後一類與歸納相似，要在柏格森所謂與事物的淺顯的表現有很長久的『相處』之後，對於這些事物才能有這種內部的知識。是由繁而得簡的。但這些習得的直覺是以

根本的直覺爲基礎的，非有根本的直覺不能有的。

直覺永久是在理知之前的有生命的東西，人，社會的情勢，人類的理想與興趣是無窮盡的。一個人可以直覺的認知，然決不能在概念的說法之下完全知道，完全分析清楚，或完全說明。心理測驗，以分析爲基本，總有很重要的缺欠。沒有人格的表格可以將人分類分等。分析心靈的許多派心理學能取得真知識而絕不能供獻完全的知識；也許最重要的知識是不受科學研究的。做生意要能預料事情不能不有直覺的才能，在歷史的進行上，真的先知，藝術家，與詩人有很遠的先見之明。哲學在未能以理性的系統表現之前，早就以詩歌或獨斷而表現了。

(乙)直覺常有迷失的危險 多注意部分對於全體常常模糊。直覺常有迷失的危險是這一條原則的一個簡單的推論。法律的詳細條文會使一位精細的法律學者見不到人類公道的直覺。此種因職務而生的缺點也許很普通，使人人懼怕

法庭，以爲公道只是在繁苛的法律之下偶然出現的事情。學者也許因對於他的题目的熱心，而流於支離破碎。……朋友一見如故，以直覺的互相敬愛而構成友誼，（這是真的直覺）也許要經過一批評的段落，——因互相了解熟悉而表現各人的缺欠而互相批評；如其對於此種缺欠採一法律的態度，可以很容易的迷失原來的直覺而破壞友誼。每天的工作都特別注意小事，足以減低直覺的層次，最後因疲倦而生一種呆板的機械的看法。

在這種情形之下，必須有一種恢復直覺的途徑，對於全體得到新的見解：這是在生活的常度上常有的，如工作與遊戲之調換，醒時與睡眠之調節，日常生活與宗教生活（這是特別注意事情的全體的）之更迭，科學與哲學之更替研究。凡覺得過於用力於分析，區別，沒有益處的時候，只覺得錯誤愈陷愈深的时候，必須回過頭來，顧到全部，求全體的了解。

（丙）直覺無理知既無辦法，必須連帶有概念的思想以輔助之。如直覺以

爲只要直覺就可以取得知識，以直覺爲知識的道路，則直覺有三種缺點。不能爲所直接知覺的下界說；因爲一界說是用一概念的。不能傳達其所直覺的；因爲語言是用概念的。並且，不用理知的幫助與批評亦不能辯護其真理，不能分別其解說的正誤。

經驗的活事實中常有一種特別的性質，決非概念所能評斷，只有直覺能把捉得住，亦不能傳達。然其本性決不拒絕爲下界說，爲之分析，爲之設法傳達的努力；並非不能受概念，不能受思想。

直覺主義的真理並非叫人可以隨便思想，或單靠未經裁制的靈感。天才不僅是能有深遠的直覺，還要能表現。要將概念的思想之所得推進一步，深入生活的本原。直覺不是智慧；理知亦不是智慧；智慧是直覺與理知的聯合。

我們以前說凡有所感卽有直覺，現在我們加一句，凡有直覺，必有思想。

現在我們再研究別的同以直覺與理性爲基礎的形上學的派別。

第十六章 二元論

一〇八 統一的探索 柏格森以爲理性的地位是一分析者而直覺則可直探全體或元一。尋常常說理性是探索一貫的道理的，在柏格森的說法之下，這句話又作何解說。理性是否是能兼顧兩方面呢？

分類是取得科學知識以支配世界的第一步，試先看理性如何做分類的工作。我們將類似的東西安放在一起，即所謂歸類。再以同一的名字名之。這也算是探索一貫的道理。我們將牛，鹿，駱駝，綿羊以及其他相類的動物安放在一起用一類名，名之爲反芻類。一個觀念就可以包括。然而此集類的根據是什麼？是在此各種動物中求一共同之點。這些動物都反芻。這似乎是分析的結果。我們是否是要分析才能統一。

再看理性解釋事情。解釋在有的方面亦很像歸類。我們將許多事情安放在一程式之下。例如消去人身體的能力可解釋為與燃燒柴薪是同一種類的事情；都是養化作用。養化又是種種能力化變的方式中之一，其在各方面的則律又可以歸納到一個根本科學的則律之下。以此根本的則律，可以解釋一切特殊的物理現象。這的確是探索一貫的道理。然而要將熱度的則律與運動的則律聯結起來，即不得不認熟為分子的運動。我們不得不追索更小的單位，然後才能說一切現象是此微小的單位的行為。要分析才能綜合。理性亦分析亦綜合；並非為分析而分析；的確探索統一。如其能找到惟一的則律可以解釋一切事情才算盡責；能找到一種本質，一切的事物都是本質的不同方式才算完工。進一步說，要此本質與則律自身構成一單純的基本實在，才算達到目的。

一〇九 然而是否有保證，保證世界確是如此可以滿足理性的要求呢？也許就沒有有一種可以解釋一切的根本的實在。我們儘管努力，也許世界是若干不

同種類的東西。

極端的唯物論者說，一切是物質。然而難道他就不要物質所存在的空間，所有的運動，運動所經過的時間麼？斯賓塞用五個『基本的科學觀念』，——空間，時間，物質，運動，能力，——再另外加上一個很為難的自覺。他想凡此種種也許是惟一根本實在的表現，最好的名字是力，能力，或勢力；然此惟一的實在如何解說空間，時間，與自覺還是模糊不清的。斯賓塞想達到一元論，然而祇完成一種多元論。

有許多思想家——有的是偉大的思想家——以為我們用理性努力了解的結果不是一種實在，而是兩相對照的兩種實在，例如心靈與物質，不是達到一種一元論，而是達到一種二元論。

一一〇 也許世界上最古的現存的文化的中國，其背後的哲學，對於世界就是這樣的想法。經驗是兩種相反的原則的爭持，光明與黑暗，熱與冷，乾與

濕，善與惡：中國古時的思想家以爲在這些對偶之中，有益的元素聯合於一原則之下，即所謂陽；有損的元素亦聯合於一原則之下，即所謂陰。陰陽更進而對照爲男女。這種對照法似乎不仁，然而也是歷史的事實。此陰陽之兩原則，在存在的事物之中，有種種不同的混合，事物的方式所以不同，乃至於世界上不斷的衝突與爭鬥其解說都歸之於陰陽。

在察拉圖斯脫拉 (Zarathustra) 所修正的古代波斯拜火教之中，此種衝突，又取得一種宇宙的看法。宇宙是阿里曼 (Ahriman) 與烏拉馬慈達 (Ahura Mazda) 之間的戰爭；前者是罪惡與黑暗之神，後者是善與光明之神，其符號爲火。地界是雙方所聯合創造，是一混合的境界；也要人參加此宇宙的鬥爭，善人幫助善神。其實這場爭戰是在人意志中爭勝負的，爲惡爲善，在於一心，勝負即在此。古時的宗教，大半有惡的元素；但波斯的宗教很明瞭的將一切惡與一切善分別歸到善惡兩神，宇宙一切的實在，不爲此則爲彼，將宇宙的歷史

安放在一道德的問題上。波斯的阿里曼成爲猶太教的撒但與基督教的魔鬼。

一一一 最初還是希臘人純粹用理知的眼光觀察世界，雖不能謂毫無倫理的與宗教的動機，然而不是主要的動機。希臘的大思想家是純粹的形上學者；到柏拉圖的哲學，即構成一界限分明的二元論，然而不是善惡二元而是心物二元。

希臘哲學的開端是素樸的唯物論——是一種一元論。例如泰列士(Thales)說『萬有皆水』，旁人又說『萬有皆氣，或火。』起初的時候，物質太明顯了，心靈太捉摸不住又躲在背後，非發見不可，認爲是實在之一部分，爲開始觀察世界時所忽略。此發見心靈的榮譽必歸之於希拉克利泰(Heraclitus-540-475 B.C.)與安納撒哥拉斯(Anaxagoras-500-428 B.C.)。希拉克利泰以爲有一普遍的理性之原則，猶如極微妙的火燄，在不斷的流轉中無處不有；而安納撒哥拉斯相信有一宇宙的心靈，是一宇宙間秩序的不變的原則，刺激世界從雜亂無章

的境界中進化，分別一切事物的根芽，將事物與生物分別清楚，分成種類。安納撒哥拉斯雖則仍以心靈爲一散布於無限的空間中的極微妙的本質，然已知心靈與一切物質的東西不同，已竟有二元論的意味了。

柏拉圖以世界爲多數精神的存在之一系統，此精神的存在即爲觀念，以拘束於物質之中故似『包含』於我們所見到的特殊形象之中，亦似因此聯合而受牽掣，然而實在觀念自存在於其不變的觀念界中。觀念是圓滿不朽的；看得見的形象是有欠缺的暫時的。有一標準的老虎；現實的老虎是此標準老虎多少相像的標本；理想的標本是不存在的。然而此理想，此一切老虎的標準與模型才是實在的老虎。這才是我們的真知識所把握而以之爲此一類在一切時間裏的所有的分子的本質，是各種類的不變的模型。思想的作用，即在許多不圓滿的感官影像中發見此種種觀念，尤其要發見最普遍的觀念，如存在，道德，美，善之類。在人身上的物質的原則，在其自覺中表現爲感覺與感官欲念，常有掩蔽

他了解觀念的傾向；思想能遮斷感覺的紛擾時最圓滿；靈魂在身上，如在獄中，死後對於觀念或可取得一比較純粹的悟解。——未生之前，大致亦如此，因為生活上發見一新觀念頗有回憶的意味。由此可見將非物質的觀念——這是實在的永久的——與物質的本質分開——這是一種永久的非有，經驗因此而取得其欠缺的暫時的方式。柏拉圖的二元論，是以理想的對物質的，普遍的對特殊的，圓滿的對有缺欠的，絕對的對相對的；希望上進的精神必須努力向精神的善，以抵抗身體的種種羈勒。

在思想史上凡二元論之重與必為新見到心靈之某一特性。笛卡兒不得不將自我——即他所絕對確信的我思——與物質世界分開；心靈的本質是思想以所由來 (*Res Cogitans*)，物質的本質是有積的 (*Res extensa*)。康德更見到心靈的要緊竟以笛卡兒所謂積為心靈本身之一性質或一作用，然仍相信心靈之外有不可知的實在，以其激刺而感覺的材料才對我們表現。

一一二 歷史上重要的二元論都是在不同的處所將世界劃分爲二。但都竭力主張一種心靈的或精神的存在之實在與獨立。假如我們將偉大的思想家分爲攪亂思想者與安定思想者則前派大半爲二元論者。柏拉圖，笛卡兒，與康德都是攪亂思想激發思想的大思想家。他們的偉大即大半在引起許多同樣偉大的思想要綜合他們所分開的二元。柏格森也是一位這樣攪亂思想的大學者。他認清生命的特殊性質以對抗機械；他的二元論是對於心滿意得的進化論的自然主義的一種挑戰。

我們下章要討論的是二元論的長處。

第十七章 二元論之研究

一三 古代的二元論所注重的是世界的裂縫，人性的二元是一種回響。近代二元論所注重的是身心問題，以一身分別解說宇宙。我們先研究心靈與身體的關係的問題。

一四 試承認我們大家知道我們所謂心靈所謂身體是什麼意思；又與我們的野蠻的祖先同意承認此兩名辭是指不同的東西而言；使我們想像中竟可以心靈或靈魂為身體之中的暫時的來賓，但此種密切的聯合何以可能？這種聯合太密切了，我在動作的時候——譬如說走路——我從來不曾想到可以不要身體而走路，我亦更不曾想到除我整個的人走路還有其他的自我，這整個的人即是心靈與身體的合夥！

使心靈與實在而為兩種不同的實在，則對於此種聯合，有何理論解說？

有兩種理論，用專門名辭說是並行論與相互影響論。兩種理論都要我們以心靈與身體為兩行歷而不是兩種本質；再問構成我們的心靈歷史的種種事情與構成頭腦的歷史的種種事情之間有何種關係？並行論以為頭腦的事情與心靈的事情，相互符合，相並進行，而不相干涉。相互影響以為頭腦的事情影響心靈的事情，心靈的事情亦影響頭腦的事情。二元論者以為身心兩系或互相影響或並行而不相干涉，此外並無第三條路。

一一五 身心並行論 (Parallelism) 此兩派理論都注意於想像中的生理

學者的地位。假設他在考查頭腦的事情而有生命的人正在有他的種種觀念。他有各式各樣的可以想像到的求取物理知識與化學知識的工具，可以有極微細的測驗。承認他看不見他的思想。問題是他能否窺見此種思想與頭腦的特殊聯合的存在。頭腦是否相當用他的能力以產生思想或感情？——果其如此，則相當

的物質能力似乎消滅了。或者是心靈在要移動一筋肉的時候，將某種衝動加入一頭腦的事情爲以前的頭腦的事情所不能解說的？——果其如此，又似乎相當的對於物質能力有所創造。如其生理學家非承認這種情形不可，則生理學者的舊方法必大受影響。他大概不肯放棄科學，他的偏見（科學家有時有偏見）一定反對這種情形，認爲討厭，甚或認爲不可能。

並行論者許此想像的生理學者自行其是。頭腦的事情之中並沒有物理的自然律的例外；能力並不在物質界與心靈界之間交通往來。頭腦的行爲正是自然主義所望於頭腦的行爲。然頭腦並非心靈。心靈亦自有其則律，亦甚清楚。心靈不必顧到生理學家，對於頭腦亦不知道。心靈在他自身的聯合的原則的基礎上是一貫的；心靈的原則是意義的原則。既有此兩不相涉，各自整飭的兩系事情，或者可以構成一和諧的聯合。

一一六 此一理論，如其不是二元論的或者可以成立。然如有兩種各自獨

立的存在——心靈與身體——各行其是，此種理論所需要的完全的調應是極端的不會有的事。只有以心身為一件事情的兩方面；實在只是一套事情，從內心的觀察是他心靈的事情，從外面的觀察——生理學者的觀察——是物理的事情，這還可以相信。不過我們又不是二元論者而是一元論者了。斯賓羅莎，哲學史上第一位大並行論者，就是這一派的一元論者，他以為思想與延積不過是我們了解宇宙最後本質的兩種看法。

進一步說，如其我們所主張的並行論是二元論的，必定是定命論的。至少一件事情的物理方面，是遵從物理的秩序的；如其身體的一個手指，遵守物理的則律扳動一物質的鎗機，則與此相符的心靈的事情非為一放鎗的意志不可！物理的事情既不因有心靈而生差別，則又何必有此心靈。心靈既可以有此種經驗，不必問身體有無，又何必有此物質的世界？並行論實在不能解決此種情形。

一一七 相互影響說，開始有一種好處，似乎是承認一件經驗上很明顯的事情，即身體影響心靈，心靈亦影響身體。心靈亦自有其效用。在生存的競爭上，人心自覺的智慧亦有相當的用處；我們的思想亦能為頭腦所不能為的事情。即使一切工作都是物理的機械的工作，而自覺——即使僅為享受生存的景象——亦是有價值的。然而我們相信我們是主人，不僅是旁觀者，我們相信我們的意志能改變世界（包含自然界），我掘溝的時候，是我的心靈運用我的筋肉改變自然宇宙的物理的事實。這種信仰與方纔所說的主張又很不合式。

一一八 心靈所為，為身體的神經系統與頭腦所不能為的究竟確實是什麼？對於此一問題最有明確的答案的是新生機主義者，他們主張有一特殊的生命原則。（一生機主義者必定是一二元論者與一身心相互影響說者。因為他發見生機體的行爲有為機械學與化學所不能解釋者，故採取生機主義。）

我們尋常要分別一機械與一生機體不是一件難事。生機體自身運用自身，

而機器是爲人所運用。生機體是活動的，其運動是多方面的，而機器的運行是有一定限制的。生機體的運動是向一目的的，我們旁觀的可以『了解』他要什麼，而機器的運動是依支配機器的人的目的而動轉的，不是依他自己的目的。……傑姆士曾說，『心靈生活的表現於外的符號是選擇方法求達目的。』一架機器表面上似乎是求達目的，然遇有阻礙，不會自己另想方法。心靈的用處在他的發明能力，以身體的福利爲其目的之一部分。

進一步說，心靈是永久持續的，在中斷之後仍可以繼續各種不同次序的工作。這是機器所不能的。留音機的唱片，唱出來一定總是同樣的次序，即使有的機器可以倒轉，次序亦是同樣的倒轉而已。蜘蛛結網，遇有破壞，即從破壞的地方補起；鳥雀結巢，中斷之後仍可以繼續工作，在不同的次序之下，結成鳥巢。心靈的用處在心目中注意到目的，於各種新發生的與忽然發生的情境之下，因時因地因事變更他的行爲以求合於所要達到的目的。

於此種種例證之中，引導一字或者可以表示心靈對於物質的貢獻。杜里舒（Hans Driesch）因為他能將一星魚的胚胎隨意割成幾片，祇要割開的片段不過於微小，可以發展成長成的星魚，所以他推論此種生長必有生命原則為之引導。柏格森研究軟體動物的發展，在進化的次序之下一步一步的發展一眼睛，與脊椎動物在另一條綫路上發展的眼睛，十分相似，於是他推論說此兩系列是為同一生之衝動所引導以達於此有用的目的。麥克獨介爾（MacDougal）因蜜蜂或鴿子找路回窩的『本能』，情形變換，光線變換，味道變換，仍然可以回來他就推論說蜜蜂與鴿子的行為是有引導的，然而並不在『神經機器』上所受的激刺而在一有定位的『觀念』與回家的目的的心靈。

一一九 機械的解釋似乎不能解釋不是對於事物本身而是對於意義的反應的一種行為。打小孩子一巴掌可以令他啼哭：對於此刺激的反應可以和刺激一樣是機械的。但如其小兒因責罰，恐嚇，或有不歡喜他的樣子或覺得大人不管

他，他也會啼哭，在這種情形之下，機械的解說就有困難：一機器對一感覺能有反應，但如何能對於一觀念或一意義有反應呢？

一本能是一種在合適的刺激之下即有反應的機具；如其是好的機器，同樣的刺激自然可以引起同樣的反應。試以好奇的本能而論；能刺激此本能的是什麼？譬如說凡奇怪的東西都可以激發此本能。然今日以為奇怪的，明天不以為奇怪。同樣的刺激並不發生同樣的結果。然則好奇心並不是一架機具。引起好奇心的並不是東西本身而是這些東西對於觀察者的意義。生機主義者以為此種對意義的反應非有心靈不可。

對於心靈與身體相互之間的影響如何的問題生機主義者的答復如下：身體因感覺而以當時情境的事實報告心靈，心靈影響頭腦的發動的範圍，以有智識的反應代替機械的反應，否則祇能有機械的反應。所謂智識的反應，即能把捉事實之意義，是創造的是持久的，引導生機體到達所要求的目的。觀念即嵌入

反射弧中。

一二〇 如其我們請二元論者更略與事實接近，請他解釋心靈在什麼地點與如何影響身體，身體在什麼地點與如何影響心靈，他或者承認此問題不易答覆。生理學者的疑難我們前面已經提到。而我們的疑難亦不小；我們並不會發見我們的感覺進入我們的身體，——感覺就在這裏；我們亦不會發見我們的意志影響頭腦——我們直接的經驗中不覺得有此官能存在。二元論者或者說祇要確有此相互影響，可以不必解說如何有此影響。

然而到底有沒有？我們並不會見其有。心身之相互影響，是否確是可能的而又想像得到的。果其如此，是一種異常的因果。世界上無論何處，因果必種類相同，分量相等。然而一決意，如何能與腦中能力之變易分量相等？許多思想家因此困難，又退到並行論，其他的比較負責任的二元論者亦有人提出相互影響的行歷理論來的。

一二一 笛卡兒的理論是很出名的。他以為在腦中心的極微妙的腺體是思想可以與生命的精神相遇之處，此一官能，其物理的平衡十分精細微妙，一極微妙的衝動即可以改變其途徑。這種學說在當時，大家即覺得不大能立得住，現在大家都知道這是一退化的中眼，有的爬蟲還留有很清楚的痕跡。

近來的理論比較精細慎重。杜里舒的學說是最用心思推論而得的。他注意到物質不滅的定律，在心身之間嵌入一居間的非機械的原則，其性質為有目的性的，可以延緩頭腦中的變易，所以不必改變其分量而可以改變其結果。此一原則，杜里舒採取亞利士多德的一個名辭，名謂恩德來希(Entelechy)。

諸如此類的理論，很可以表現生機主義者的信心，然而又太精妙了。要保全物質不滅的定律似乎並沒有確切的理由，因為如其心靈總歸是要改變自然的途徑的，必有其工作，否則此工作必為物質的能力的工作。因此，有的二元論者竟拒斥物質不滅的定律，以心靈為能力之源。(請參閱馬克都介爾著心靈與

身體，柏格森著精神能力論，普拉脫著物質與精神一五二頁。）也有人以為因果原則本身除敘述某種事實在自然秩序中確相連結的事實之外，亦無其他根據。任何種類的事情可以是其他任何種類的原因，我們實在難於推斷。我們不能因為別處因果同類遂先驗的否認心靈有影響身體的可能，亦不能如此否認身體有影響心靈的可能。

一二二 然而相互影響說的實在困難並不在其侵犯物理學上的則律，而在表面上雖與經驗相符，事實上與經驗全不符合。身體與心靈都不承受在此理論下的兩方面的地位。

心靈的用處祇是生理學的機械說所不能解釋之點；生理學既差不多全能解說，心靈的作極少。我在樹林中為野獸所追逐，懼怕的本能取得我的身體的機械，我的身體就（在我的許可之下）竭力跑開；而心靈雖為引導其實祇是躲開樹木！此決非我敘述此一經驗之法；我從來不會自覺的為身心分工。我——心

靈——不以爲我祇有一部分的使用；如其是自覺的運用，全部都是我做的。

我身體全部之所爲卽我之所爲。

不問本能或其他的身體的歷程參加多少工作，我的有意的動作是我的動作。從經驗上說，身體非心靈以外之物，是心靈之一機具，因而是心靈的一部分。

一二三 身體方面亦有理由不承認二元論派他的地位。既與心靈分開，卽因對照而受影響。他的工作是下一層的；『不過是』機械的。柏拉圖假定沒有身體知識進行更快的話或因此得到相當的根據。道德上的二元論常與形上學的二元論有連帶關係。依道德上的二元論，身體所代表的感官快樂與欲念是要戰勝才行的。

在倫理生活的全部，戰勝『人世間，肉體與魔鬼』是最大最真的要求。此中有一道德的指示，要從肉感與道德的唯物論中提起來。對於此種道德的指示

理會最親切的是柏拉圖。不過我們所要戰勝的是單重身體的一類。如以身體爲道德的權威，以爲身體的需要，與本能，與潛伏的欲求，與壓迫之類必須滿足，以此爲道德，則我們在較高的較圓滿的道德的指示之下不得不否認其說。此較高的指示不是擺脫或離開身體的心靈生活；是將身體歸入收入他自身的意義之流的心靈生活。不是禁欲而是感官快樂的『昇華』。……我們的各種派別的唯物論常是過於看輕物質存在的報復。

一二四 如其二元論對於心身關係行不通，我們非走一元論的路不可——個人必爲一實在。還有其他的路道可走否？

自然主義的一元論一定說惟一的實在是物質的生機體：心靈是一種身體所附帶的『相隨現象』(Epiphenomenon) 這種主張已經討論而認爲是不可行的。

或者身心是第三樣實在的現象，此另一實非心靈亦非身體。心身合作爲『並行』的現象，因爲心身都是此中立的本質的兩方面。這是斯賓羅莎的見解。

又或者心靈是惟一的實在，從個人自己的眼光看，身體與之共同動作，爲心靈之一部分，從其他的自我看，是整個的人的看得見的表現。這是惟心論的見解，以後再從詳討論。

第十八章 宇宙的二元論

一二五 二元論者的確見到世界中的一種實在的區別，張大其說，結果爲我們留下許多不曾解決的問題，——這些不相類而又各自獨立的實體如何能合作？如其真是各自獨立的，何以自始即在一起？這些都是很爲難的問題，二元論者所以常是攪亂思想者激發思想者，其理由在此。

這些問題在身心二元論上比宇宙的二元論更要爲難。宇宙的二元論開始即承認宇宙全體是兩大原則的對照或混合。在身心二元論上，心身混一爲個人之人格，所以亞利士多德就可以回答柏拉圖說，靈魂並非身外之物，正是身體的『法相』或方式，爲身體的內生活，心與於身如手之於手套，極爲合式。在大宇宙中，相反的原則的對照乃至於敵對，比較能表現全體的情勢。然二元論亦

必須說明雙方的關係；要解答兩方面在起原與本質上是否實在各自獨立的。

一二六 我們討論各派宇宙的二元論時，或者覺得不便因各派分別的着落處不同，這一派分割的處所，或者又經另一派爲之聯絡起來。道德上的善惡二元論相當的爲形上學上觀念與物質或法和與質材的二元論所遮掩。然而從來不曾完全遮掩——因形上學的分裂處即成爲道德指示的淵源，如柏拉圖，而我們想柏格森也是一樣。試詳論之。

一二七 宗教的情感如有一較強的倫理的性質，必傾向於二元論，其理由甚明。因在二元論之下神可以不負創造他所要克服制禦的罪惡的責任。

然而如其神不負此種罪惡的責任，神即成爲有限的有限制的。失去其創造者的意義，世界上已有可以不假手於神而與神一樣自有其存在。在此種見解之下，至善不是最高的存在——亦無所謂最高無上之存在；於是心靈不得不探案一更基本的實在以解釋雙方的存在與其相互上接觸。

因此，宗教上的二元論很少能持久或一貫的。背後總會有相信一種神祕的根本上一統一的信仰。就中國哲學論，道即在陰陽之上。波斯則以善惡二神為時間的雙生子，最終仍歸於時間。

一二八 純就論理的基礎而言，一種對照的兩方面如光明與黑暗，冷與熱之類，必有類似之點。冷熱都是溫度；其分別是就我們的覺感而言的。善與惡，乃至於精神與物質是否亦可以如此解說呢？

就罪惡而論，我們的確可以說惡要能得力必有慈的成分。如其我們要將善與惡分別得十分清楚，就沒有惡了。也曾經有人問過還有善沒有，換言之，是否必須有相當的對照的成分才能使善得有善的性質。關於這一點我們還要討論；但至少這是很清楚的，即因純惡之無意義而知善惡不能是獨立的實在。

一二九 就物質與精神之二元而論，是否彼此相須而後能存在，却不似前者之明顯。笛卡兒以為是兩種有區別的本質，因為據斯賓羅莎論笛卡兒的哲學

說『兩種本質據說是實在可以分別的，能各自存在』，彼此並不相須。我們可以不必想到心靈而構成一明白清楚的空間觀念或物質觀念。笛卡兒因此而深信物質可以不須心靈而存在。他亦以為他可以不必想到空間與物質而有一明白清楚的『我思』的觀念，可見心靈存在不必有物質的世界。

一三〇 我們大半以為我們能想到物質而能完全不想到心靈。我們可以想像在世界進化的途中，有一時其中絕對沒有所謂自覺。我們可以想到沒有東西的空間，亦沒有想到空間的人。懷悌黑教授在自然之概念上所說，『自然與心無涉』即是此意，我們能討論物理學的事實而不必引進心靈來。至少與笛卡兒同意以為思想是實在的好標準的人必以此為很好的論證以證明自然的材料亦一種獨立的存在。

從另一方面討論，我們大家大抵以為想到心靈而不須物質是有相當的困難的。我們想，一定是想到某項事物；而此某項事物其中總有（或差不多總有？）

感官的影象。自然是經驗的必不可少的原料，這是一切思想的基礎。然則心靈要有物質才能存在？

但仔細一想，心靈是否必須物質，抑或祇要關於物質的思想？此思想是否能不假為獨立本質之物質之實在而存在呢？如其能見到這些問題的樞紐，即可以了解笛卡兒以來的哲學的傾向。

一三一 斯賓羅莎說：心物自然是共同存在的，——我們的思想最初是關於物質的思想；但在我們想到物質的時候，我們以之為根本實在的本身的表現或屬性，——而此一思想是真實的。我們想到心靈的時候，心靈亦似乎是實在的本性——此一表現亦是真實的。假如兩方面都是真實的，必祇有一根本的實在或本質，物質與心靈（延積與思想）是兩種很完全的相等的表現的方式而猶如所用的語言不同。我們要從二元論回到一元論：此惟一的根本的本質，可以說是自然或者說是神——惟一的存在，圓滿的，自因的，是表現於經驗中的一切

的基礎。

來勃尼茲冒險提出一很大胆的見解：他說或者有物質之思想已經夠了，不必真有任何相符合在外的本質。其實我們亦祇有關於自然的思想。我們說心靈要自然為思想的原料，也許這就是自然是什麼的真理與全部真理。從此又引到另一派一元論，在這一派思想之中自然之實在吸收於心靈之實在之中。這是惟心論。

就哲學史論，二元論常引思想入於惟心論一派。二元論之發生正因為對於心靈是什麼有一極明顯真切的直覺，如再將心靈歸入自然——心靈自身之一所對——不能實現此直覺之意義，於是進一步完成一新的革命的一元論，心靈將自然歸入其本身。

我們以前曾經就自然主義的長處論自然主義，認為不圓滿，於是祇有兩條路可走。或是斯賓羅莎一派的一元論，將心靈與物質均歸入一根本的本質，此

根本的本質與其說是中立的，不如說是不可知的。否則即取自然主義的反面的一派一元論，用一種方法將自然吸收於心靈之中。這如何能行呢？要答復此一問題必須要轉而討論惟心論的世界觀。

一三二 請再就歷史上說。在歷史上凡二元論必歸於一種一元論將二元論所分開的又聯合起來。康德後來的二元論當時即爲非息脫與他以後的學者所主張的一元論所代易。此種情形本身並不能駁倒二元論。因爲凡將宇宙的二元加以綜合之後，世界上根本的衝突與不安，必又引起新的思想家冒險提出一種形上學的二元論來。凡一元論而不能解決此精神的原則在他要了解世界的努力與其道德的激動上所遇到的阻礙的，不能是最後的圓滿的主張。

第十九章 惟心論是什麼

一三三 惟心論主張實在是心靈的。

惟心論與實驗主義和直覺主義不同，不單是一種知識論，附帶有形上學的結論。惟心論根本上是一派形上學，是可以從各種不同的知識論達到的一種世界觀。直覺主義和實驗主義常引到惟心論，或有惟心論的傾向。

柏格森的哲學，就其一元的世界觀的傾向而言有惟心論的傾向。然而他停止在一極有趣的中間的地位。假如我們立一實在的層次

物質——能力……生命……心靈

則自然主義以第一段解說全體，惟心論以末一段解說全體，而柏格森欲以中段解說兩端。他的主張可以說是生命論。惟心論者對於此種主張，可以說柏

格森如其要他的解說有意義，非承認『生命』有心靈的性質如記憶與創造之類不可。惟心論者相信祇有兩條路可走：或以物質的自然解說心靈，或以心靈解說物質的自然。自然主義既不可能（參閱本書第三至第七章），非走惟心論的路不可。

一三四 惟心論者的地位可以用兩句話說明，一是消極方面的，一是積極方面的。

甲 自然表面上的自足是虛幻的。自然表面上似乎是獨立的，是走他自身的路道的，是運用他本身的則律的，是永久的，除本身以外不需要在外的創造者或基礎的。然而自然真是有所倚賴的。（注意惟心論並不會說『自然是虛幻的』。）

乙 自然所倚賴的是心靈（精神，觀念）。惟心論（Idealism）並不能特別此積極的說法的意義。第一層，Idealism 應當注意 Ideas 一字，而不應當注意

Ideals 一字。說 Idea-ism 或者更確當些。(按 Ideal 譯義為理想 Idea 一字譯義為觀念。) 第二層，用 Idea 的字根是歷史上的一件偶合的事。洛克與其惟心論的繼承者勃克萊，以經驗為觀念所構成，而觀念至多是心理的斷片。心理主義或精神論是比較準確的一個名辭然而又有別的用意。所以我們只好依舊用惟心論一名辭，此名辭所代表的主張是以為宇宙的根本實在是構成觀念的材料而不是構成石頭的材料。換言之，萬有的本質，解釋一切存在的基本存在，是心靈的——思想家與其思想，意志與其活動，自我與其自我表現。凡表面上與此不同的，與此無關或敵對的，如物質，或能力，或空間與時間，其實是靠心靈而存在的。

一三五 直覺是不夠作任何哲學的基礎的；然無直覺恐不能完成任何真實的哲學。惟心論的淵源是人類早有的幾點直覺。就歷史上說惟心哲學可以說是企圖將理性引進人類的精神的直覺。

此種種精神的直覺最初包含於宗教之中，因此而惟心哲學表面上常是從宗教發展出來的。

印度的婆羅門教與吠陀論都是惟心論之一種。中國則老子之說與惟心論相近。北派的佛教，其形上學爲惟心論的。此派盛行於中國日本。猶太教以希臘人之助而有菲羅（Philo）與梅蒙尼底（Maimonides）基督教亦以希臘人之助而到奧古士丁（Augustine）阿勃拉特（Abelard）安色姆（Anselm）聖多馬阿奎那斯（Thomas Aquinas）滕斯斯各脫斯（Duns Scotus）與許多其他的學者——其中有許多，像柏拉圖與亞利士多德一樣徘徊於二元論（或多元論）與惟心論之間。至近代則惟心論有其新發展，與宗教無關，大部分以笛卡兒，來勃尼茲，麻白朗希（Malbranche）物克萊及這些學者的繼承者所有的一新直覺爲基礎。要了解惟心論必須先取得人類思想史上所以發生惟心論的直覺。

第二十章 惟心論之直覺

一三六 人類最古的直覺是人人早晚會有的直覺，不過有的清楚些有的模糊些。我們現在並不是要爲惟心論辯護，而是要人人取得惟心論的直覺以了解惟心論的立場。

一三七 (一) 世界上的基本事實與支配其他的事實不是顯然明瞭的事實。經驗的世界是現象界；實在不是在表面上的。所以似是而非的見解，表面的看法，大致不是真的。自然主義表面上很合理，不但不足以幫助自然主義，適足以爲反對的根據。

一三八 (二) 我們很容易想像經驗世界之虛幻足見其不是根本的。要注意，並不是證明世界虛幻，惟心論亦不以世界虛幻爲主張。所證明者，世界本

身並沒有我們隨便認爲他有的絕對的自證，與必然的存在。

文學上常有以世界爲逐漸消滅，或世界如夢境而我們可以覺醒的話。這一類的寓言亦不少人想像中常以自然爲虛空，爲虛幻。此種想像或空想不是直覺；然而根本上有其直覺的基礎。是人用遊戲的方式表現這個世界不是究竟的世界之直覺。

一三九 (三)精神論 精神論者相信有心靈的動因爲自然現象的原因。(參

閱 E. B. Tylor 原始文化 Primitive Culture 人類學與 R. R. Marett 人類學。)精

神論之發生並不是經過詳細思考的理論，是對於我們有重要的影響的事物的自然而然的反應。災難禍患在各方面引起對世界的一種怨恨，如其世界是死的，則此怨恨毫無意義。前面已經說過恐懼是神的觀念的來源；然而除非覺得所懼怕的對項是人格的，則恐懼心不能『製造神靈』，如其是人格的，即可以受人祈求。傑姆士從前說禱告是一切民族的本能，果其如此，是因爲有以自然爲意

志之表現的直覺基礎。

此一直覺或許要在感情到極端時才清楚，如死亡，病痛，或其他危險，在這種時候，不認自然勝過人類精神的要求。有時純粹是知識方面的，以為物質，運動，能力，必須有心靈的保證；如其全宇宙沒有心靈知道，或知道物質之類為什麼存在，則一切不能存在。

一四〇（四）主觀的顯示 這是前面提到的近代的新直覺。依笛卡兒的說法，是發見萬有之中最確實，絕對確實的是自我。笛卡兒所認為最確實的事項，其解說是否準確，在他以後曾引起許多的爭辯。然而主要之點不會變動，即最高的確實性是在思想主體（能思）的經驗之中。（見前第六十節。）

近代是提高自覺的時代，笛卡兒不過是代表時代說話，重新用一種說法說明印度的聖賢早就發見了的意見，即 Atman 或自我是存在或一切有的中心。

以前的直覺可以說是發見在世界之後有一自我，猶如人在沙漠或山巔忽

覺得不止自己一人。此第四直覺可以認爲是發見自我之內有其世界。此與宗教的直覺，確有區別。然亦有相同之點，即使信仰此直覺者徘徊躊躇於二元論與一元論之間。笛卡兒，與康德與洛克覺得必須在心靈界之外有所存留不論其爲物質，抑爲一不可知的『物自體』。斯賓羅莎與色林將心物歸成一中立的不可言說的本質。在來勃尼茲，勃克萊，菲息脫，與黑格耳的哲學裏，惟心論最爲清楚。

能從此自我之直覺的見地看世界，在他的感覺與觀念之中看世界，以之爲包含經驗之全部，是極要緊的一件事。除非我們能採取此種見地，不能了解近代哲學。心靈是極微細的，在廣大無垠的宇宙中不過是一點；然心靈本身又是無限的，其中可以映見全宇宙。這個表面上的矛盾是近代惟心論所以採取此新方式的來源。

第二十一章 勃克萊（提要）

一四一 我們平常總以所見想像世界；我們所看見的世界是實在的世界。

勃克萊即從研究視覺起（一七〇九年著視覺新論一書）。他的研究結果使他下斷案說我們所看見的一部分是一心理的事實。

一四二 我們看東西似乎中間有距離，有遠有近。所看見的物質世界的體積是與三度空間不能分的。然而視覺真表現三度空間麼？

我們所看見的一切可以畫在幕片上，這是平面祇有兩度。我們看見若干塊顏色。眼睛並不供給距離：是從某種符號推論而得。是加在感官事實上的一件心理的事實。（所以我們看電影，電影上的東西有遠有近，好像銀幕有深淺似的。）

距離的符號是什麼？

不是視覺的圖樣上的線與角；因為這些都不是直接覺到的。不過將物件攏近時我們的確覺得視線之複集。如其拿得太近，我們可見其線路紊亂。（也可以說，如其太遠，可見其模糊。）太近的物件，如其要集中視線，亦覺得眼睛要相當用力。（如其要看清楚比較遠的物件，亦覺得要相當用力。）如其我們假定物件的大小不變，則看來大的時候斷為較近，看來小的時候，斷為較遠。勃克萊並不知道不同的影象對網膜的立體鏡的影響。但他已有夠用的根據使他確信平面展開的顏色點有種種符號使我們想到距離——以觸覺與體動解說視覺；以實在是心理的動作作為外面的事實。

一四三 於是勃克萊推論以為一個生來瞎眼的人，假令一旦能看見物件，單從視覺決不知距離是什麼意義。對於有體積的東西的形象，例如立方體與圓形，若祇就眼中所見的圖畫，必很難下判斷。

根據拉達氏 (R. Latta) 在一九〇三年六月號的英國心理學雜誌上關於卡洛脫 (John Cornuth) 的報告，如其除去一生來有內障，則對於形式的判斷不能準確，只好用手來幫助視力之所不及。

一四四 然表面上物質世界之獨立，不僅是視覺的距離的『外在性』。我們想自然裏的事物是有本體的或物質的；有覺得的體積，不僅是看見的體積。我們對於事物的所見所覺似乎是他們本身以內另有一種實在，——本質。

勃克萊第二本書是要研究我們所謂『物質的本質』是什麼意義。(勃氏一七一〇年著人類知識原理。) 洛克從前對於此一觀念究竟是什麼意義，就很難解釋。(見洛克著悟性論卷二第三十二章。) 他承認我們從來不能見到物質，祇能見到物質所有的性質。然他以爲我們所謂物質，是這些性質的托子。勃克萊則以爲所謂『物質』，毫無意義。一種性質，例如顏色，所能要的『托子』只可以說是心靈給與他的感覺或『觀念』的托子。此外別無所有。

一四五 然而物質的東西的實在，或者不是一神祕的物質的「本質」，而是洛克所謂初性，其形式，大小，體積，地位，運動之類。物質的東西在黑暗裏或者眼睛不看時失去其顏色；其聲色味等等。或者要倚靠心靈，祇存在心裏。然無論在何種情境之下，此物體的大小，地位，體積是不變的。這是物理學所用以計算的；心靈不能將這些性質想沒有了。（前書卷二，第八章。）

然勃克萊很容易的說明初性次性是分不開的。如其次性是心理的則初性也是心理的。如其心靈產生顏色，則惟此，顏色始有著落者亦必為心靈所產生心靈不僅給我們第三度，即距離，亦必給我們其他兩度。

一四六 總之，一切是與『觀念』之性質相同，存在即知覺·esse Ist percipi。實在是知覺與其知覺者，思想與其思想者。

一四七 勃克萊並不反對批評；他歡迎不相信他的論證的人說明他的錯誤之點。他預先料到我們的批評，在他書上早已答復。困難中最難解答的大致如

下：他的立論似乎打破了實在與虛幻的區別；依他的學說，物件在沒有心靈見到而我們信以為有的時候，如何解說這些東西的存在。

一四八 勃克萊的惟心論是否破壞實在與幻象的區別呢？勃克萊以為不然。他否認物質的本質，所否認的是從未被人想到的，因為這是沒有意義的。他以為他所主張的是常識而反對的是發明『物質本質』的抽象的哲學家。他用很確定的話說明實在與幻象的區別。

實在一則是明顯的，強烈的，活潑清楚的，分明的；二則是有秩序連貫的，可以細加分疏不致於像夢境一般忽然消滅的。三則有生物的（生理的）結果，——引起痛苦或快感，火燒燙手，食物充饑。這一點尤其重要。約翰孫博士的實在的岩石適足以表明其原有的慣性；四則大部分在我身體之外的，在身體之外當然不是指在我心靈之外而言。（如所謂在外，指占空間而言則我們的身也一樣是『在外的』。）然而凡此種種性質都是經驗的性質，而非經驗以

外的任何本質的性質。凡經驗上不能滿足上列標準之一方面或多方面者即是幻象。由此可見，在勃克萊的理論之下，世界仍保有其在任何人心中的所有的一切實在，只要他不為抽象的觀念所誤。

然而實在尚有一特徵，前面未曾提到。即實在是活動的或在外的活動的產物，（也可以說是第五點。）我並不會製造實在。我對於我睜眼睛就看到的東西，不能由我作主，任意選擇。在勃克萊以為是我們所知道的惟一的活動的主宰在我們心靈所產生的，換言之，在我們之外有一活動的精神，而決不是由於一呆板不動的物質的本質。

一四九 然勃克萊的惟心論是否置之不在的或見不到的東西，例如原子，或尚未知道的星宿，或物理學所研究的能力於不顧呢？或者簡單些說置晚間屋子的傢具，與觀察所不及的地心之類於不問呢？

勃克萊對此問題的答案，亦很完全。直接知覺所見到的斷片的世界，以科

學的思想而構成一完全的繼續不斷的全體。此知覺之補充，很明顯的是思想所對；而思想不在心靈之外。科學不用『本質』。科學只用則律，即經驗相續的規則，互相倚賴的原則，因此永久是互相補充，以構成一完全的世界圖。

所以，如其我們說沒有人知覺自然，自然即存在，在沒有人知覺自然以前，自然早已存在，這句話的意思，只能說是無論向前往後這些規則均有效；如其有一永久的心靈思想自然，則這句話或者是真的。神的心靈是自然的綿延不斷，與秩序的保證，並且是惟一的保證。

第二十二章 主觀惟心論（提要）

二五〇 我們現在不問勃克萊立論的途徑，直接討論惟心論的論證。

惟心論的消極的主張是，自然不是獨立的實在。自然（在勃克萊的界說之下）是實在的；有其內部的標準，可以糾正幻象。然其實在並非獨立的，自足的：自然的實在是從他背後的生命引申來的。

我們尋常相信我們所知覺的東西是我們所以有此知覺的原因，換言之，以為自然之中有其固有的活動足以影響心靈，而事實上發生或引起我們的感覺。因此，才有自然是獨立存在的幻想。

此種印象之錯誤可以不必用勃克萊的論證，而完全證明其為錯誤。此立論之點為假令獨立的自然的活動之理論是對的，然其結果必陷於自相矛盾。

一五一 試任取自自然中之一物(甲)，又任取一觀察者(乙)，在自然主義的解說之下，說明乙何以知甲。

例如以甲爲一支蠟燭，試推溯光線的物理的動作，經過眼睛到內障到頭腦。頭腦裏的這件事情，本身既不發光，亦非蠟燭的形式；但在此頭腦事情的基礎上，同時以此而心靈(乙)受此蠟燭的印象。以此印象爲Ⓐ以別於實在的蠟燭(甲)。以此爲果；以原來的燭光爲因。因與果很明顯的不是一件事。

我們要想一想，在此一行歷中我們自己是蠟燭的觀察者。對於這件東西的地位與乙的地位相同。試以我自己爲比，以我自己爲Ⓑ。

我的蠟燭的印象Ⓒ，與蠟燭本身(甲)不同。

究竟何者爲其印象，何者爲蠟燭。我不能不要我的印象：印象爲我所有，猶之印象Ⓓ爲(乙)所有。而我所有的正是我所謂(甲)，然則(甲)必爲我的印

象而不是實在的蠟燭。實在的原因我已把捉不住；我所有者祇是一爲許多^④所構成的世界，我的印象的世界。可見我知覺的東西不是我的知覺的原因；因爲這些就是我的知覺。以自然主義或自然的實在論始，以主觀惟心論終，而後者與前者是矛盾的。這並不證明主觀惟心論。祇證我原來的自然的實在論的假設是錯誤的。假如主觀惟心論是真理，必須還有其他的證據。

一五二 包括經驗於心靈之中還有其他證據。

(一)知覺與記憶之間無分割明瞭之界線。然過去祇存在於心靈之中，然則現在大概亦同樣的存在於心靈之中。

一五三 (二)心靈一字中所包含的是什麼？一心靈無其思想與其感覺是不完全的。然自然的東西（對項）是思想或感覺的對項。然則自然中一切，無一非我們所謂心靈之一重要部分。

一五四 (三)我們以自然爲與心靈有別，我們所想到的是自然之「外在

性』或其客觀性。現在的問題是我們所謂外在性或客觀性是何意義。不同對於此一問題如何答復，所謂客觀性必為我之所思。思想要脫離心靈的努力，一定自始即是失敗的；心靈總可以說，『他們飛的時候，我就是超勝。』不錯，思想總是使我們接近實在；然愈思想則客觀愈深入主觀，這也是真實的。康德的純粹理性批導就是要表明不但時間與空間是自然的空架格，即本質與因果與相互影響，與量性，之類的觀念，均加入構成科學所研究的物質的東西，這些都是心靈用以範疇經驗的原料的思想。（見Watson, *Selections from Kant* pp. 92-128）

一五五 自然的實在論的假設既以推到結局而否定其自身之立論，主觀惟心論的假設，亦有困難。所謂主觀惟心論者，試就其極端而言，則此種理論以為就每一自我言，世界在他的心裏。叔本華的大著作的第一句表現這種見解最為清楚。他說世界是我的觀念（*Die Welt ist meine Vorstellung*）這是無條件的

接受主觀的顯示，表示我的經驗之全宇宙是在我以內。這種見解又是什麼結局呢？

一五六 (一)世界之多元 如其我的世界是我的觀念所構成，而我的觀念是我的活動的產物——我所思想的——則每一思想家必各有其分別的時空世界，各有其自然。然則有多少心靈，即有多少世界。來勃尼茲的單元論即承認此種學說，以一單元爲一具足的小宇宙。(參閱來勃尼茲，單元論。)

一五七 (二)惟我主義 假如我的世界是我的觀念所構成，我不要忘记我的鄰居也是我的世界的一部分，我也有對於他們的觀念。他們亦非進入我的心靈不可；然則我所對付的不是我的實在的鄰居，祇是我對於他們的觀念。各人都祇贖下自己，惟我一人而已。

來勃尼茲也願意承受此種結論。他說單元「沒有窗戶」。很有許多思想家以爲此種結論是論理上不能避免的事；我們所以能不採此種結論，只是靠信

仰，然此並非有理性的根據，只有實驗的理由。又有人主張說我們除自己的心靈之外，很明顯的不能知覺他心；但我們有理由可以相信他們。我們可以由推論知道我們以外的存在。然由推論亦是由思想，推論又何以能避免主觀性的圈套呢？

一五八 (三)亦包含神 笛卡兒與勃克萊都不是主觀惟心論者。雙方都相信經驗是一在外的活動的結果，不完全是我自己的活動。雙方都靠神來擺脫自我的圈套。勃克萊以感覺上被動之知識為立論之理由：然覺得被影響難道就不是「觀念」麼？我有我的被動性的觀念，引申而有一主動者之觀念。然凡此亦均為我的思想。於是神成爲一假設，是我心中的對項，是我的心靈所造成的。然則相信神與相信物質或相信他心比較，並沒有更好的理由麼？就其爲信仰之所對而言，豈非神與他心相同，都要安放在我自己心靈之內麼？

一五九 這些結論並不足以否認主觀的惟心論。並不與主觀惟心論牴觸。

然主觀論極受某項直覺之反對，此種種直覺必須與引到惟心論的許多直覺並存。我們有一我們並非孤獨之直覺，覺得我們所交接往來的人是實在的人。我們又有一直覺，直覺得我們經驗的空間與時間與他們的空間時間相同；世界是一而不是多。

這些直覺都很強，尤其是第一項，有許多人即以此為充足的根據，否認任何有惟我主義的結論的哲學。

然而我們如其相信理性，必須將此項直覺化為概念的方式而不僅為簡單的獨斷。僅僅不相信惟我主義是不能駁倒惟我主義的。

【六〇】培黎教授(R.B. Perry)有一對於主觀惟心論的理性的批評，以為主觀惟心論犯『自我中心之困難』(Ego-Centric Predicament)。試承認我們所想的一切，都是思想：我們不能擺脫我們自己的經驗。然我們不能以此為基礎而下一概括的結論說祇有我的經驗存在，這是錯誤的；因有此『困難』，我竟

不能得到反面的例證。（見所著現代哲學趨勢一二九至一三二頁。）

一六一 此一批評，雖然十分精巧，然我以為並不會追到根源。主觀惟心論的結論，就以前所說而言，其所發生的困難，並不是怕有許多東西存在，因我們的『自我的牢獄』而我們不曾曉得；主觀惟心論的困難是在此種惟心論之下，似乎是對於我們所曉得的起疑問，起爭論——現在的他人，世界的純一性之類。我們非顧到這些結論不可。

勃克萊可以表明實在與非實在是在經驗之內的區別，我們也可以表明自我與非我亦是在經驗之內的區別，如其有這樣的觀察似乎離主觀惟心論的困難中心更切近些。

惟我主義是一自己立不住的地位。無論是誰，如其說『我只能知道我的經驗』，即承認他有一知道他的觀念以外的某項東西的觀念；否則他說的話沒有意義。他非心理上越出自我才能說他是限制於自我之內。所以來勃尼茲，以

哲學家的地位，立在外面審閱這些單元，然後才能有單元沒有窗戶的假設。他自己的單元至少有一扇門呀！

一六二 把捉非我是知識的本性。一般的說，一觀念是與此思想家不同的
一樣東西的觀念。

主觀心論的真理是凡我所知道的或有一觀念的東西即成爲我的。我記住了他，我心理上取得他，在魂夢與想像中應用他，又在無數的途徑之下，重新運用他。我們所知覺的，我們都能重新運用；事實上，因經我們保存，我們立刻就進而運用新收的印象。世界成爲我的觀念。然在其初現時並非我之所有。康德與萊勃尼茲以爲感覺本身是一自動的行歷是不錯的，然而他們假定因此活動而我們就不是被動的或接受的，這是他們的錯誤。康德堅持說我們收受經驗的材料，而創造其方式：然而比較真的一種見解是我們收受材料亦收受方式，再重新創造這兩方面。經驗是從外來到我們的。

然則，根本的問題是這在外而活動的實在的性質。

一六三 說到這裏，自然主義者希望我們回到以此非我爲物質與能力的地位。然而我們不能如他的希望。自然主義在理性上立不住，（見前一五一節），猶之柏格森亦以此種地位在直覺上立不住。真哲學必須保持主觀惟心論上的一切真確的論點；物質的本質之破壞，或對於自然界獨立說之批評——即惟心論的消極的主張——是不能收回的。不能再回到自然主義去。

惟心論的積極方面的主張也是真的，實在是心靈的性質的。錯誤完全在「我的」一字。我以外還有別的，與我一樣的實在；然此外面的實在不是物質，是其他的心靈。在感官經驗上影響我的是我自己以外的心靈，或者是較大的心靈。

能影響或限制自我者，祇能是另一自我。自我猶如空間：祇能爲他同類的所限制。實在是改正我們的錯誤的；但實在是什麼？我改正一錯誤，其實是替

換一錯誤的判斷，不是用一件死板的事實替換，而是用一真實的判斷。真實的判斷是強制我非承認不可的。然判斷是屬於一判斷的心靈的。所以實在之世界即真理之世界，是一普遍的最後的判斷的世界，是一普遍的自我。

於是我們從主觀惟心論到客觀惟心論。今請從自然的觀點與我們的共同的社會界的觀點來討論客觀惟心論。

第二十三章 客觀惟心論

一六四 客觀惟心論在半路上滿足自然主義的感情上的要求，即自然並不屬於我——小我，是在我以前就存在的，我以後也是存在的。

同時將凡在主觀惟心論上立得住的道理，亦保存起來。主觀惟心論已證明唯物論絕對不可能。又表明心靈之創造力以幫助證明實在是心靈的。自然的經驗雖則是外來的所與，但我們立刻進而解說並重新創造運用我們的所得：起初是被動的，後者是自動的。此無聲無臭的活動具特別的範圍與能力，即以此為客觀惟心論的大胆的假設的根據，以為一心靈可以創造自然，而自然之後與自然之內的實在可以。是心理的。

一六五 我們最好以做夢表明心靈活動的能力，因為在睡夢的時候外界實

在之侵入，雖不是完全消除，確為極小限度。清楚的夢境與經驗一樣的實在，具體。有時並且超過實在，——在傾向實現願望與野心上（因為在夢境裏最能實現夢想）與傾向形成我們的恐懼上。我們在夢中似乎是被動的；自覺的自我很不容易支配夢中的情事。然夢必為心靈的產物，必為我們的主觀的想像。

在醒的時候，心靈是同樣的活動，然其活動一部分為所謂「實在」世界所掩，如白晝之於星光。不過不是完全受掩的；很容易表明我們是時時刻刻不斷的對於我們所知覺的內容有貢獻。我們聽見聲音；我們立刻加以理解，知道是鈴聲是號筒聲之類，並在聲音加一視覺的影象。即直接的視覺，我們所見的常是我們希望見到的而不必是真在這裏的，——否則魔術家不致於這樣的容易欺騙我們，校對文字一定立刻可以見到錯誤。有的藝術即常利用此心理的補足以補足事實。着色電影中的「兩色」法，祇用紅綠兩色，但看電影的人所見到的顏色，變化甚多，他自己補上藍色與黃色，好像電影上真有這些顏色似的。在

這樣的影片上，運動的連續，距離，與相當的顏色的成分都是觀衆（觀察者）所補充的。所以即就感覺的材料而言，康德亦認爲是由外面引入心靈的，其實已相當的是心靈的產物了。

我們的這些活動，自然是第二層的：材料大半是從以前的經驗來的。所表明的是經驗上的所與無不可以重新創造運用者。我們不是世界原來的創造者，而我們是學習創造的學徒；學習如何從我們的存貯所內之所有創造一世界。猶如我們讀歷史，歷史所記載的一切都是與我們的本性一樣的，（參閱愛默遜論歷史一文。）我們了解自然，在他的結構上沒有不能受我們的重新創造的。

人心之創造能之實在是客觀性心論的假設的根據：我們自己有與創造自然表現自然的活動相類的活動能力。

一六六 此最高的心靈與我們自己的心靈自然不同，不但是偉大；性質亦

不相同。我們的心靈祇有從經驗學習之後才能有所創造，而「宇宙心靈」必須從本身提出經驗的種種性質，並無以前的模型。因此，非完全自動不可，不是一部分被動的。進一步說，此宇宙的心靈，在他有意的思想世界，即創造世界，不但將世界表現於他自己，並且要表現給我們；此傳達交通此世界知覺於其他心靈的行歷，與僅爲自己想像一對項者，當然不同。所以宇宙心靈，雖與我們的心靈一般，同具思想與意志的要素（否則不能說是「心靈」），然與我們的心靈大有不同。

然而這些不同之點無礙於根本的假設：此假設爲，自然的實在在於爲一創造的心靈所決定所思想。我們自己的存在，即與宇宙心靈有區別的存在，也要有合理的解釋。凡此假設所包含的許多問題與現在提到的問題，客觀惟心論者，都有研究，例如羅哀絲著宇宙與個人，第二冊尤重要。

一六七 有時以爲客觀惟心論一方面避免自然主義的困難，一方面避免主

觀惟心論的困難，而又能滿足惟心論的直覺，即此可以證明客觀惟心論。我們要聯合自然主義的真理與主觀惟心論的真理就會自然而然的引到客觀惟心論的假設。是這兩種不完全不圓滿的見解的綜合。

這種論證有時稱爲辯證法的證明，由正（自然主義）及反（主觀惟心論）；又歸於綜合。

我們對於此一綜合祇能公道的說比以前的兩種理論好些；對於已經提出來的道理都顧到了。然而也還可以有別的理论取而代之（除非別的理论想離開此種理論而至終仍回到現在的地位）。我們現在要研究的是要多找證據證明自然是倚靠一創造的心靈的。試略述若干證據如下，然此並非證明，祇是指點說明而已。

一六八 生命既祇從生命產生；所以心靈亦祇能從心靈產生。巴斯丟

（Pasteur）已大體證明在現在情形之下，生機體祇從生機體產生。柏格森在創

造的進化上可以說是將此種主張又加以概括的論斷，以為宇宙中一切生命來自一源，即所謂生之衝動。我們有理由可以相信柏格森之所謂『生命』是心理的性質；此種主張更可以引申謂『心靈祇從心靈產生』。如以為心靈似乎是從非心靈的事項中『突創』而出，以物質之特殊的布置，神經細胞或頭腦（此為心靈的物質的工具）成為心靈的工具，然此非宇宙中先已有心靈不可。（摩根在他的突創進化論上，霍布好斯 (L. T. Hobhouse) 在他的發展與目的上，亞力山大在他的空時神上主張一種與此反對的見解。）

一六九 因果是有目的的 我們在討論『新目的』論的時候（見前第五十節），曾表明因果與目的是相容的。我們並不會提出積極的證據說明自然的因果能力是有目的的。但能力究竟是什麼？祇是數學麼？

叔本華相信在一點上我們可以從內部知道能力，——我們可以在我們自己的意志上知道。能力在頭腦中表現為化學的能力或電力者，在心靈表現為意志

力；這是他的真性質。斯賓塞說舉重的時候，如其重量是拿平的，則拉上去的力量與拖下來的力量相等；又說祇有種類相同的東西，分量才能相等；這種說法其實是將叔本華的觀念從頭腦移到外界而已。

科學家之對付關於能力之種種則律，頗有相當的徵象，似乎他們直覺的賦與自然以相當的道德的性質。蓋律雷的墮體律的試驗，因為沒有精細的計量的儀器，只好以物體在傾斜的平面上滾下去以延緩其下墮。他這樣的做法，有一個假定，即假定圓球在平面底上的速度，不問平面的傾斜度，一定是相同的。這個假定是怎樣來的？是從什麼觀念引起的？他自己推論假如變換此平面的斜度以變換圓球的最後的速度，就可以設法聯結不同的斜度，使圓球滾下去的時候用較高速度，回來的用較低的速度，可以使圓球比原來升得更高。然而他以爲這是不可能的，他的主張的根據即我們現在所謂能力不滅律，但對於蓋律雷則僅爲一不曾證明的確信，即自然的運行有其尊嚴，決不提倡不費力而白得的

願望。他覺得自然猶如一公平的法官，也許是很嚴酷的，然而不是靠得住的，公平的，不變的。

亦有以生物的習慣比自然的理法者。（見羅哀絲世界與個人卷二第二二六頁。）然則自然的理法或者亦有一理性的意義；自然的事情——雖不是像我們的行為動作一樣，表現許多不同的意志衝動——也許是表現一激動全宇宙秩序的意志。

一七〇 理性是智慧的一種表現 如其排斥心靈於自然之外，老實說，即自然中的理法的觀念就不清楚。我們尋常常默認物理的理法，以之為事情前後相續的一種摘要的說法：有 x 即有 y 相隨。 x 之出現是 y 出現的一種信號。我們知道一心靈知覺一信號而有適宜的反應的意義。但在完全無生命心靈的世界之中，絲毫不能知道信號有什麼意義。

試取最簡單的一自然律為例（牛頓的萬有引力律）。牛頓的萬有引力律的

涵義是宇宙中每一分子的運動，不斷的立刻的與宇宙中其他一切分子的地位與質量相感應的。這件事情如何可能呢！這是很大的一個假設，如其我們所要求的祇是說明發生的事情，這個假設是合理的。然而依舊的動搖而不可靠的；就哲學論，還是安放不下這『如何』的問題。

倍根以爲物體之間雖沒有自覺的知覺或者有一種相互的領會。洛茲 (Herzmann Lotze) 不以此說爲然，以爲宇宙中所有的分子未必有如此程度的感覺力。他以爲宇宙中的許多變動，可以認爲是一個變動，是一極大的平衡，隨時喪失其平衡，亦隨時取得其平衡。他的提議是在這種變動之下，足徵其背後有一心靈，在此大心靈之中，一部分有變動立刻與其他部分的變動相調節，相應。(洛茲一八一七年生一八八一年逝世。)

洛茲以爲我們承認人類的法律祇有在想到的時候存在，假如一國的人民都睡着了，則所謂國家的法律存在，實在是一種特殊的意義。自然律又是如何存

在的呢？只有說事情是「依照」這些理法則律出現的：即使不是「服從」，也是「遵守」。此似涵有知識，如其不在自然的部分，必在自然的全體。因為一種則律，一種動作的道路，是一通性，是一共性，是普遍的：然惟心靈始能理會共性。這是洛茲的思想。

一七一 假如以上所指點的是真確的，則我們以自然的秩序為理性在自然中之表現是有根據的。證明神存在的宇宙論的論證是從自然（果）推一有智慧的創造者（因）：此創造者與所創造的宇宙有區別。客觀惟心論的見解是，宇宙心靈在自然行歷之內：這些行歷正是宇宙心靈的推理；從因到果正是引出結果，是貫徹他的思想，堅持他的目的。科學的進步實在是探索此宇宙思想。這並不是譬喻的說法是實在的說法。世界在他的結構上即是一永久的思想的對項，所以科學可以思想此世界，可以有成功的假設。

目的論的論證亦因此而另有其基礎。世界並不是在外的神靈的設計之下的

已完成的工作。即此自然的進行，世界的變易與其存在，是一現在宇宙目的在事情的架構之內的運行。自然的運行，不但走出過去亦趨向未來；不問我們能否發見，他的現在，與他的運行，與他進行的趨向是有意義有價值的。

第二十四章 自然爲什麼存在（提要）

一七二 在客觀惟心論的假設之下，我們並不一定要知道自然所以存在的目的。然如其能夠略測端倪，豈不更爲可信。如其能直接經驗到此宇宙心靈正在創造中的活動，直接經驗到此宇宙心靈，則此假設必更有基礎。我們現在就要研究這幾步是否走得通。

一七三 關於自然背後的目的有許多隨便提出的意見：例如自然之美，心靈所約略感到的自然的深一層的與尙未顯露的諧和，衆生的生活意志（即使不是快樂）之類都是關於自然背後的目的的目的。然而這些都是零碎的斷片的，不足以說明自然特有之意義；並且自然之中，在我們眼前的也有無數的情狀，至少是醜惡不堪，浪費糟蹋，暴虐不仁的。

我們所需要的是在這些零碎的圓滿相，我們所需要的是要體認到自然全體所以存在的意義。否則零碎的紛亂的認知無補於全部的夜一般的愚昧。

一七四 康德以後的惟心論者最初見到問題的性質與解決問題的發端。這是他們的功勞。物質的自然正是心靈的反面——空間的，分量的，無感情的，是抵抗我們的，反對我們的——他們即以此自然的對抗性與呆板性為起點以為足以表現其根本目的。心靈所最需要的正是這樣的反對或對立。

先說菲息脫(Fichte)。菲息脫以為心靈的本性是意志：意志非在行為上表現其自身不可：行為是形成材料，或勝過困難。然則非有材料，或困難不可，否則無意志亦無心靈。人祇有在力行上在『工作』上，取得最初的道德的勝利，得到他最初的道德的教訓，——勤勞，誠實，堅忍，先見，勇敢之類。因為要人有道德，所以不得不有一物質的世界。自然『是我們的責任的材料，使有感知』。如其我們能見到盡責任的人對於宇宙心靈是價值的目的，則可以見

到自然之存在有其目的。從前康德以爲責任心是超自然的信仰的入門（見前六七節）；而非息脫以爲責任心是了解自然的入門。不努力，不力行，即無道德；無對抗即無努力；無一物質世界的種種物變事實，即無所對抗。自然之所以存在，是因爲自然是有限的心靈的道德生活的必要條件。

一七五 色林 (Schelling) 與黑格耳 (Hegel) 對於我們所謂自然是『心靈之對面』的意見又不同。他們以爲心靈必須有自然然後可以取得自覺的自有（才能自覺的取得自己）。

關於自己的本鄉或自己的語言的知識有兩層：一層是自己住在本鄉，用自己的語言的知識，一層是對外國去遊歷之後回來的知識。俗話說祇知道一種語言的只算一種語言也不知道：要與其他的東西比較之後，才能領會一件東西的意義。

黑格耳亦同樣的提出意見，以爲心靈非放棄自身不能了解自身：必須要在

一與本身性質不相近的世界中漂泊流轉再回到自己。自然即是此外鄉；自然是『精神的他鄉』。心靈從自然中出來，因為自然是在掩飾中的心靈。起初愚昧後來取得知識；因此他欣賞知識領會知識。許多有天才的人躓蹋他的天才，因為他不以他的天才為天才，以為不過是自然的知覺——他不知道自己的能力；所以即使是圓滿的智慧，如其沒有經過此從愚昧到知識的途程上所發生的自己對於自己的衡量，也是不完全的，不圓滿的。就道德上說，世界的精神如其絲毫不感到罪惡也是不完全的。即使不是罪惡本身，至少要見到罪惡，然後人類才能對於罪惡有明白清楚的排斥，才是道德。黑格耳以為進化是精神的屋狄西（Odyssey）回到本身的歷程。

世界的根本法是要『死以求生』。喪失生命的才能救得生命。宇宙的構成與歷史行歷上有其『三分辯證』的行歷。正面（抽象觀念或抽象的圓滿）必須從反面（斷片的，不完全的，零碎的，多元的，物質的存在）取得形式，才能

得到綜合（具體的圓滿）。所以理性入自然以成精神。無知犯罪要從樂園中趕出來，然後才知道善惡（如毒蛇之所預言），然後才能得救。拒絕有限的無限是一不完全的或『不好的無限』（例如直線）。無限要保持其無限，必須要表現於有限之中。好的無限如一圓圈是能聯合有限與無限的。世界上最深的真理是普遍在個別之中取得『具體化』，世界精神具體的實現於感覺事實之中。

一七六 這種看法很難想像，使人心覺得迷離徜徉，似乎走入了宇宙的神祕，——有的思想家相信這種看，有的注重事實的就覺得太是空想了。

然而根本上是極簡單的，最注重實的人事也可以承認。虛空的心靈，不是心靈。心靈與心有所注是一件事情。我們可以想像到一純粹用思想工夫的心靈，專注意抽象，如數目。然而心靈要有品格或人格，則純粹思想與具體的行為必有分別。先思後行一定是可能的。所謂行為動作是思想加入感覺界，有無限的相互關聯。可見感覺界是我們所謂『意志』的一主要部分。心靈進而為意

志非有自然不可。

由此可見自然不但對於心靈有用：心靈要存在不得有自然。我們不能將心靈當做是可以獨自存在似的，有自然又有心靈。自然對於心靈有如此的必要，如其心靈不能是自然的產物，自然必是心靈的一種作用。

一七七 要最後證明客觀惟心論的假設必須要（一七二節）對於創造的宇宙心靈有一種直接的經驗。這種經驗是否可能？

爲答覆此一問題起見，要研究能否經驗我心以外的心靈。

一七八 我們確實知道有其他的心靈，惟我主義的哲學決不能成立。（一五七至一六一節。）然而我們如何認知其他的心靈呢？

靠感官知覺是不能認知的。一則我們沒有這樣的感覺，二則心靈不是可以感覺知道的。然則是否僅是一種理論或假設藉無數迅捷的連續的社會交際往來的行爲而證實的呢？

一七九 我們必須要想法能設身處地在初有社會交際的人的地位上着想。幼兒是怎樣對付他的社會環境的？

這是不能從他的身體與他人的身體上來推知，因為他並不知道他自己的身體。亦不能就生物與無生物之區別上從生物行爲之某種特點來推論，因為他沒有這種區別，恐怕也沒有人能確切的說明生物與無生物的不同之點。

亦不是像羅哀絲之提議是因反應而認知；亦不是如孟斯脫勃（Munsterberg）所主張，是因一種道德的行爲下之『承認』而認知其存在；這兩種說法都假定幼兒已有他自己心靈以外的其他心靈的觀念，祇是在尋找他們存在的符號。然而要有此種觀念必已先知有他心；這個觀念不能是『天賦的』，亦不能是若干其他觀念所構成的。

凡此種種理論，理知的色彩太濃，最初的社會經驗不是這樣的。初生的嬰兒，並不是一非社會的個人，然後用思想到世界上另有其他的心靈。他對付

他的環境起初似乎以為是有生命的，對他的要求，能有感應。今試詳細審查經驗到其他心靈的經驗是什麼樣子。

一八〇 此其他的心靈，與所有的心靈一樣，非有所對的事項不可；虛空的心靈不成其為心靈。要認知此心，必須認知此心所對的事項；換言之，我必須認知某某事項，知道這些事項是共同的，與其他的心靈共同有分的。

世界中是否有習慣上認為是這樣的事項呢？空間是常認為我與他人所共同的；空間中的物質的東西也是如此。如其能知道我們在什麼時候承認這些是共同的事項，我們或者可以在這裏找出我們的社會經驗的開端。

然而這是找不到的，因為我們不能找到在什麼時候不是這樣的看法；並且我們亦有很好的理由。空間是任何兩個人心所共有的最低限度。假如并此最低限度而無之，就根本上不能開始交際往來。交際往來是逐漸積累增加的；然而決不能無中生有。所以非有最低限度的共有的所對不可，此最低限度的共有似

乎就是三度空間。

假如有實在的社會經驗，則我們的空間的經驗（及其內容）必定是社會的。申言之，自始就知道空間是我心與其他的心靈所共有的經驗之一範圍。事實上難道不是如此麼？初生的嬰兒不以感官的經驗爲私有的事實。他以為這是他自身以外的一個世界……他以為此非我的世界只能是另外一個我的世界。物質上的其他是從社會上的其他來的，社會的其他並不是從物質的其他來的。因爲他覺得他自己並不是孤立的，於是以空間爲共同的，即以爲進一步的交通的出發點。

所以要答復能否經驗宇宙心靈的問題，我的答案是，我們對於自然的經驗根本上是對於宇宙心靈的經驗。不是先孤立的經驗到自然，再與其他的觀察者結連起來的。我們生來是社會的；自然最初就是此原始的社會性的共同的中心。我們漸漸的才取得抽象的能力：才分開他人想到我們自己，才分開我們全

體想到自然。自然主義是抽象思想之最高的完成。然就自然之真性而言，自然是在心靈之間的：經驗到自然即是經驗到正在有創造的活動中的宇宙心靈。……

一八一 這一段論證的總結，其實祇要我們心靈回想到一最單純的直覺，我們所以不甚覺得者，正因為此直覺無處沒有。我們要見到宇宙心靈並不要在感情極緊張的很少有的不常遇到的經驗之中去尋求；因為宇宙的心靈即在此尋常物質感覺的不斷之流中，無乎不在。如以感覺為客觀的，不僅是我們私有的，我們即承認感覺為另心一靈與我們的直接交通。常有人說神在心目中表現為良心；又以良心為與感官經驗不同。但我以為我們尋常之對於感官經驗其中亦有良心或道德義務的成分：我們覺得我們不得不承認他是真理而不是幻想——因為這一點義務心使我們成為科學家或自然主義者。我又指明此本能的而又很忠心的服從感官經驗中之客觀真理，足見宇宙心靈常在我們之前。使我們成為自然主義者之一點，如加以更完全的自覺，應當使我們成為客觀的惟心論

者。

一八二 在此種見解之下，我們對於自然目的的問題又得一答案。有自然我們才能成爲社會的分子。要建設此複雜的授受往來，合作衝突，判斷上和同或牴牾的社會網，必須有相當的中立的，無色彩的，無生命的，穩固的，無所去取的基礎以爲共同的所對：此基礎卽是自然。

第二十五章 惟心論之應用（提要）

一八三 身心關係 如其自然是心靈之間的一道橋，身體又為自然之一部分，則在惟心論之下，身體亦為此橋之一部分。是過渡到其他心靈的道路，亦是其他心靈達於自己的道路。

然身體確於自然之其他部分不同：身體與一個別的心靈有密切的關聯。如其我割碎一手指，此一割是在共同的世界之中，然痛苦是我自己的。有許多身體上的事情可以說是私人經驗之公開的符號。身體（對於能了解此符號的人）是個人心靈之一符號。依叔本華的說法，是意志的特點的在外的表現。

此與我們尋常對於身體的所感頗相近。身體與自我不是同一的：身體猶如一塊產業，——我們說「我的身體」，也說「我的房子」。然而在種種理由之

下，身體等於自我，譬如我們不說「我的身體在這裏」，而說「我在這裏」。身體是自我的看得見的代理人。

這並不是說個人的心靈原來創造他自己的身體。每人身體的產生，與自然的其餘部分一樣，是從他自己以外產生的。我們傳遺我們的身體，如同我們傳遺我們自己。心靈在這裏，也是先被動而後自動的：他重新創他所領受到的。身體雖不如想像之容變化，却比自然的其餘部分容易，他不能拒絕他的主人的選擇的痕跡。出世而賦有身體（與心靈），到四十歲上，我的身體（與心靈）是我們自己的意志所建設的。

一八四 自由 我們在自己建設的能力上，意志之自由得到具體的表現。

惟心論承認柏格森對於自由的見解（一〇五節）。但要加一層意思，即自由是以自覺爲主的。種種原因都可以影響自我，侵入自我：空肚引起饑餓，突然發出來的聲音使人驚慌，有人打你使你發怒，在這幾件事情上，每一件事

情，都有其自然的，機械的程序，這種『反應』與蘋果落地一般無所謂自由。如其覺得這件事情，能說，『我要發怒了』，則我已不爲發怒所制，我的怒氣以我的自覺的目的爲度。此自己測度自己的能力是一心靈的進展與任何機械的歷程的不同之點，使前者與後者完全不同，距離極遠。

心靈中多少是機械的，養成許多習慣，自己也不覺得了，——例如有困難就躲開而不直接的對付困難的習慣。久而久之，成爲此人的性格，成爲他的『脾氣』。這種習慣在沒有人或沒有事情使他覺得他有此種習慣時，此種習慣不易改變。然而這種自覺是早晚會有的。大家都知道某人有某種心理的習慣之後，不會不自覺。他一覺得他自己是『胆小，規避，或太柔』，立刻他自己就與以前的胆小趨避的『自我』，離得很遠了。這就是他取得自由的開端。康德說心靈自己覺得他比他本身所賦有的一切僅僅是『自然的』本能，欲望，與習慣高：心靈的目的不是消滅這些自然的本能之類，而是要利用他們。康德說的

這句話是對的。自覺將自然從主人的地位，化爲自由的自我的僕人，爲自我所用。

一八五 人生之究竟 自由直接推到一個人自己的選擇範圍。自由並不使人能絕對的支配我以外的自然：我們除使我們的動作行爲有意義之外，不能直接有所支配。還有無數的事情爲我們的能力所不及；有物質的與社會環境之潮流，年齡，病痛之類，沒有人能對抗。死亡戰勝惟心論者，亦戰勝非惟心論者。

然而惟心論者承認自然（在表面上不顧他的目的，與對於他的思想與意志之抵抗），是應該存在的，他對於他在世界的作爲之中的地位有相當的保證。他推想，假如一切是在心靈之下的，則世界上不能有一件事情沒有意義。同時，人既爲世界萬物之一，必定有一意義並且在進化歷程上想必是很重要的。並且進一步說，人類之估量價值，雖有人的限制，與絕對的估量價值不是相反。

的。我們判斷價值的路道與宇宙心靈的判斷根本上一定是一致的。如其人的價值判斷與真實的價值判斷不合，則宇宙之創造估量價值的人類，太無意義。我們在知識上，美感上，道德上的興趣不能是完全離開標準的。從正面說，我們對於真善美的欣賞，必須直接領會到存在的根本意義。假如這句話是真的，我們或者可以進一步假定在我們最深的意志的傾向上，雖則我們不知道這些欲望如何實現然而沒有因不可能而阻礙的。

就生死問題而論，我們說過，死亡戰勝惟心論者亦戰勝非惟心論者。但惟心論者以為戰勝者不是無生命的自然：是宇宙秩序的理法，而此秩序是有意義的。如其他自己的生命不死，是有意義的，則身體的死亡，不必是消滅他的有限的人格或他的自覺。在這種見解之下，死亡是破壞與此一特殊團體的多數心靈交通的橋。這一層並非證明宇宙中是否有其他的多數心靈的許多團體，或與他與他們連接的鏈環（也許是在其他時空秩序中其他的身體）。一個人是否不

死，要看他是否值得不死。

第二十六章 惟心論與倫理

一八六 我們對於惟心論的討論，是以惟心論爲一派形上學的討論，而不是倫理學的討論。然而我們似乎忘記了惟心論 (Idealism) 這個名辭對於『理想』應有一種特別權利：不過沒有一派哲學能占有理想或專門主張理想的。但是，我們現在的確可以問一問，惟心論對於人生有無特別的主張。就歷史上說，惟心論對於人生很有主張：哲學家們，大多數的道德上的大師是惟心論者，有許多在他們的形上學上亦確有惟心論的意味。(一)

*

*

*

*

(一) 例如蘇格拉底，柏拉圖，亞利士多德，伊必克的脫斯 (Epictetus)……中代的思想家……康德，菲息脫，黑格耳，叔本華，……格林 (T.

H. Green) 、勃拉特萊 (F.H. Bradley) 羅哀絲 (Josiah Royce)。十九世紀以前的例外(據我看)是伊壁鳩魯 (Epicurus) 、霍布士 、孟登 (Montaigne) 沙夫茲柏雷 (Shaftsbury) 邊沁 (Bentham) 。斯賓羅莎的確是近代最大的一位倫理學家，但我以為應該列入形上學的神祕論者之列。

*

*

*

*

自十九世紀之初以來，情形又不同了。有許多思想家提出許多倫理學說的系統，以為倫理學自有基礎，不必依據神學亦不必依據形上學，更不必問是否是惟心論的形上學或是其他的形上學。他們要問倫理標準最終是否是人生的一種自然現象；或者是我們的社會本能的產物，或者是由於我們的自然的同情，或者是互助的本性(克魯泡特金所竭力主張者)，即在下等動物中亦可見到。心理學的發生(從十八世紀的英國發展到各方面)可以促進此種倫理學說；德國的『啓明時期』與法國革命的經驗亦同此影響。所以我們在不曾討論惟心論對

於實際生活的智慧有何貢獻之前，最好先提出此緊要的問題，問倫理學是否是一獨立的人類的興趣，不必與任何宗派的形上學有關係。

一八七 簡單言之，實際生活所注意的是兩件事情，一是決定目標，一是選擇手段。一切智愚或是非之間的問題都可以用這種說法：你要求的是什麼？你用什麼手段來達到目的？

然而目的或價值是經驗的事情，不是空想的事情；達到目的的最好的道路也是由經驗指點而得，由科學的知識而更明瞭。許多事物使我們以為對於我們似乎是好或者是不好，是有利或者是有害的性質，是事實（是個人與其環境的關係）而不是形上學。因信仰全宇宙是有生命的或死的，如何能變更事物的性質或價值？在任何想得到的宇宙之中，顏色，聲音，香味之類，均依其本性的原則與心理學的原則為苦樂為調和與衝突，不必有其他的根據。

相信有一無所不知的心靈是自然的主宰，如何能使美的更美，或人類的仁

心更慈悲，公道更高貴呢？在無論何種世界之中，不論是惟物的或是其他的世界，健康與自由是值得有的，疾病貧苦是要設法消滅的，自治可以取得自尊，作惡可以使生活紊亂。這些都是有因必有果的。經驗的辯證行歷對於人類早有此種教訓；已經成爲格言；少年人從老一輩人學來，有相信的，有不相信的，經自己試驗結果，才自己費力得到這一類的真理。不相信的，自己吃虧。這些目標或價值，得到的就得到人生的快樂。凡此種種目標或價值是一定不移的，是這些性質本性所固有的。達到目的的手段，智慧的生活的道路，是爲已有的自然秩序與社會秩序所支配的。何必有形上學。亦用不着形上學。

因此，有許多思想家以爲形上學（神學亦如之）不但不能幫助倫理學，反足以破壞倫理學，因爲形上學引起許多異樣的，拿不穩的討論來。一種以經驗與理性爲根據的倫理學，基礎很穩，可以使人相信。以神的命令或以事物本質的形上學的假設爲基礎的倫理學，於理論的根本略上略有疑難的時候，即發生動

搖，因此在法國——法國是近代國家中最重理性主義的國家——一方面不斷地在政治上奮鬥，要使國家脫離教會的束縛，一方面努力建設一種自然的道德教育，以爲只有此種教育才穩當，才安全。俄國，墨西哥，與土耳其也在模倣法國的榜樣。然而那一種倫理學才能不要形上學而立得住呢？

一八八 倫理學不是一套立身行事的規則，能夠有求必應；如其是這樣，則倫理學當爲經濟學之一部分。倫理學所對付的是是非善惡的分別：所要求的是我們的某種行爲的一種標準（或規範），我們對於此種標準的關係是『應當如此』，是義務，是責任的關係。

人性確實是能承受此種標準的，尤其是在社會團體之中容易承受此種標準。人之一生在家庭之中開始，是一容易受感化的分子；家庭之中就有許多行爲或習慣是已經有的標準，家中長輩要我們遵守服從。只要這些長輩與我們的同輩，贊同我們的不自私的行爲，不容許有太過於自專的情形，我們就覺得非

減低我們自以為自己很重要的自然心理，減低我們的自我中心的道德，以為自己至多不過是團體中的一分子。我們就是在這種空氣之下長成的。無論什麼團體，都可以得到使我們覺得『還有別人』的標準。然而人類團體之中沒有一個團體僅以其自然的權威，就能完全解除自己的立場，以他人的存在的價值為自己的分量更重。一個團體的標準，對於自己，如僅為他人所規定或承認，是不能成為倫理的或道德的標準的。我自己不認為是我的責任之前，不是我的責任。但到相當時候，人人承認他的團體對於他有相當的權利，他『應該』做這個團體的一個有用處分子。他早晚採取一種可以說是自然的社會倫理。最初是服從團體的意見，到相當時候，他也許進而獨立的自覺的設法謀團體的利益，即因受反對而自己犧牲自己的幸福亦在所不顧。

於是社會倫理成為自我表現的倫理的一部分；因為我們所有的要表現的自我，一部分就是講理的與社會的自我。一個人道德上完全與社會隔離是不會快

樂的。因此能事後回味我們的快樂，可以使我們高出一般動物。法國的注重人事的教育家即以此種自然的同情於他人，同情於共同的利益為基礎，而有他們的主張：他們所倚賴的是『尊重人的人格；尊重科學，讚美科學的勝利，希望他有更大的勝利；愛護人類，相信人類必有進步，要自己能對於人類的進步有貢獻；最後要愛國，——

Car la France, le pays de la Révolution et de la démocratie, travaille pour le bien de tous.”

見Neill, G., Histoire de l'idée laïque en France, p.359.

一八九 如其一種文明是以這樣的情緒為基礎，其所倚賴的基礎是實在的，靠得住的：然而為這樣的一個社會的將來計，這種情緒的強度，與夫要多少教育才能維持這種情緒是極重要的一個問題。教育不是無所不能的；在西洋的道德教育尤其落後。只有愛國主義也是不夠的！

除社會的標準之外，人性中還多少有其他的標準。例如美的標準。我們的動作有美醜的性質；等到我們覺得這些性質的時候，即與我們的尊嚴有關。沒有人願意在人家眼中他是面目可憎，討厭可怕的，在自己眼中亦決不願意如此。

與此種個人性格的美感最有關係的有一自然律（我們漸漸的感覺得更清楚），這些性格都因此在儀容氣度上表現出來。……個人的虛榮可以幫助倫理。近年來很有人因此而受一種身體的訓練與限制——這是一種新的克己主義！有無限的將來。

此種虛榮實在是真正的美的標準的外殼，美的標準是可以不顧外面的觀察者的。丰姿優雅，舉動有禮本身有其內心的滿足。助成『君子』與『貴婦』的理想。（『貴婦』的理想已漸漸的消滅了。）這種理想一半是美感，一半是榮譽的情緒所合成的。沙夫茲柏雷伯爵第三以為他可以從諧和的標準上引申得全部

的道德規則。我們也還記得在 *Phaedrus* 終篇的蘇格拉底的禱告，他說：

可愛的潘 (Pan)，與一切在這裏的神祇，請給我內心的美；使外表的人與內心合而為一。

一九〇 前段所提到的榮譽，我以為是沒有形上學基礎的最高的倫理。此種標準對於不能強制的義務有一種靈敏的感覺。就歷史上所謂『榮譽』的標準而言，與貴族發生關係最密，似乎祇與武士有關，或與歐洲大陸上的軍官有關，過於注重個人的儀表，這也是不幸的。然而榮譽更有其比較純粹高超的意義，例如 *Cyrano de Bergerac* 的自尊心，或合理的現代的義俠。(參閱 *Alfred de Vigny, La Canne de jonec, ch. ix*) 榮譽仍有其特出的意義，覺得是高出於粗野的自我；然而此粗野的自我還是自己的，於是有榮譽心可以使人不急急於物欲的滿足。榮譽不過是自尊的結晶(自尊之花)。可以引人到一種境界，此種境界若祇有社會標準或祇有美的標準都不會有的。

一九一 這些標準之存在，我們說是可以不必有任何形上學的基礎的。似乎是人性的自發的產物，——至少是有的人的人性之自然；即在動物中亦有萌芽。我們現在的問題是，如其有一種形上學的信仰對於這些標準發生什麼差別。

這些情緒是很容易變遷損失的。我們不能假定以為單靠遺傳，就可以常有此種種情緒，並且分量不變。我們可以承認此種種情緒是可讚美的，也是合理的。然而假如有許多人沒有，或有而不強，又如何？我們能產生此種種情緒否？如有人說，『我不注意榮譽或個人的美感；我在比較粗野的事情上，容易取得快樂。我亦無所用其申辯，因為這是自然的稟賦』——這樣的人，似乎就沒有辦法。

原來沒有根芽的情緒，非教育所能『灌輸』。有一位學生批評倫理學一科說『你不能證明一個人應該愛他的隣舍。即使你能夠，亦不能幫助他愛他的隣

舍。』換一種說法：你不能對沒有音樂興趣的人，證明音樂之美；即使能夠，亦不能幫助他欣賞音樂。這裏確有困難。實在的情形是我們大多數都愛幾家隣舍，很少的人能愛許多隣舍：人類同胞的情緒的實力至多是一種數學的說法，是一種不存在的限制的想像。對人類的好感是有的；也很願意幫助別人，但以代價不多為限。能有勇敢的犧牲否？能不顧一切忠勇前進否？只要他專聽固有的衝動，不為自己的行為想理性的解說。用思想的人很容易到無所適從的地步。形上學雖不能創造這些為文明生活之基礎的情緒，但有的形上學卻可以以這些情緒為非理性的，而破壞其根基。然則形上學的確不是沒有關係的。

一九二 事實上，說倫理學不需要形上學是一句不通的話。這就好比是說倫理與實在的本性沒有關係。即使承認倫理的情緒是從自然的人類的本能來的；但不要忘記本能是對付實在的辦法。本能是沒有理論的；但本能有時有的

智慧，遠勝於現在所有的理論；他們是有對於世界本性的直覺爲根底的。（見前第八七節）我們的倫理標準所由發生的社會本能與禁約，在我們不知道這些直覺有何意義之前早已開始活動；但科學的或形上學的思想發生之後，則對於此種種直覺或贊同或反對；對於此種種情緒，或維持或否認。

說事物的價值與性質是不必顧到我們對於事物本性的思想而規定的話是靠不住的，不是真的。即就香味而言，講究飲食的人非知道是什麼菜，不會吃得有滋味的。我們賦與隣舍的價值，更是如此。至於要我們認爲兄弟的人類，我們的問題是他們是什麼？能不要形上學答復這個問題最好。如其他他們祇是生物的機體，受因果的支配，即以待普通生物者待遇他們。若是這樣，則他們的價值的變動層次太多：自命爲有博愛的情緒沒有什麼用處；所謂平等或者是假的，或者是小團體中的一個實驗的假設，對於人類全體無所用之。反之，如其以平等的觀念爲仁愛與正義的基礎，在生活上要恢復平等的觀念，則非有相

當的保證，知道人不僅是普通的生物不可。

經驗指明因果的人性觀不圓滿：換言之，這種見解行不通。研究人類的心理；探索人類行爲的『則律』；再設法應用到用人事上，看發生什麼現象。只要他們略爲知道你對於他們要使用一種因果的政策，你的辦法一定行不通。社會上的事情是不能用因果的辦法的。熱心於機械的『組織』的人假定這是可能的；譬如說，他們假定勞動者是馴良的服從的，是可以預先利用他的『經濟的動機』的；而勞動者常常會不服從，不顧經濟，憤怒之下能夠犧牲一切。從組織上與病理學上用因果的原則謀所以救濟犯罪的傾向，有環境的救濟與化學的救濟，而犯罪之增加如故。久而久之，我們應該知道只能以激發我們自己的辦法激發旁人；用價值的想法，不是用因果的想法。待遇人最成功的方法是假定他們是理性的，自由的，負責任的；假定他亦參加你所欣賞的與你的責任心；不要再『利用』他們，如同你用機器一樣，先討論你們相互的權利與義務。然

後才是不僅以達到你的目的的手段待人；你並不想利用他們達到某種結果，而是和他們論理。你表現一種尊敬他們的心理，而尊敬必為任何真誠的博愛的開端。這是經驗之所及；我們可以說形上學除非能為這種態度的根據，必不能維持一近代的社會結構。

一九三 惟心論的形上學就是在這裏加入的。惟心論說人與因果的或生物的機器不同，因為是人，所以值得尊敬。於是為全部倫理的中心建立一必須有的基礎。

近代思想家最初很明白的說明這一點的是康德。他說的話極肯定。他說，『人之存在本身是目的而不僅是手段。』他又說我們以理性的存在為『人』，因為『他們的本性指明他們本身是目的』。物與人不同，凡物我們都可以自由利用；物所有的價值以我們的需要為衡；其價值是與我們的願望相對的，如其我們不要他，其價值即低減。物本身不是目的；因此，物對於我們品行上的權威

是有條件的。『假如』我們要發財，我們做生意必須勤勞；否則，我們很可以偷懶。康德說，這種原則可以名之謂『假設的命法』，一樣東西，在人不在乎他的目的時，即喪失其制裁。但人的價值，其地位不同：人的價值是客觀的，不以我們的好惡輕重而變更其價值，因為他的基礎在人之所以爲人之點；申言之，人是自由的，能見到倫理的關鍵，因而能爲理性分子的社會中之一員。人的存在，本身既自爲目的，對於我們有一種無條件的限制，康德名之謂『無上命法』，是沒有『假如』的一道命令：

行爲動作，不論是對己對人，待人必須認人爲目的，決不可僅以人爲手段。

這是我們的道德常識的最嚴重的說法。我們立刻可以認清他的力量與影響。除很準確的說明人類根本上平等之外，更禁絕一切我們所謂壓迫與剝奪。此種人類根本上的平等是一切法律上的權利的基礎，是一切公道正義的基礎。

蓄奴很明顯的在排斥之列（康德的著作是一七八五年發表的）；因為蓄奴的確是以待物者待人，以奴隸為達到其他目的的手段而本身不是目的。只要真正的契約關係（工銀關係在內）代替以強迫為基礎的關係，人依舊是用旁人達到他的目的，但雙方亦互相尊重對方的自由；所以也算不背康德的原則。

康德的原則亦足以表明並激發人的榮譽心：因為在此原則之下，不許將我自己所有的人之所以為人原則為物欲所淫。康德說，不要以為你所有自由的價值思想的元素是專為滿足你的自然欲望的，這是錯誤的。他的確有他的生物的作用：智慧之進化（如目力）是達到各種實際上有價值的目的的工具。但既進化到智慧，理性（亦如目力）亦成為一目的，而不僅為一手段，並且實在是在生活上最有價值的。成為一理性的個人是最高的滿足。人之所以為人者在此，人的尊嚴在此，無論生物的我有多大的實際的滿足，都不足以償補人格上的犧牲。

一九四 此無上命法還有別的影響。以目的對待人，對一切的人都平等，此中已將——亦是必須的——論理的元素引入倫理的範圍。我必須以我的行為的原則或『規律』為可以成為一普遍的原則；簡單言之，我一舉一動事實上就好比是為普遍的人類團體立法，——『要使人人的一舉一動都依據我現在所依據的原則』。於是無上命法即可得如下之規定：

行為動作要根據你能同時立意使之成為一普遍的規律的原則。

換言之，不可以自身為例外：凡成為普遍的原則之後即發現矛盾的行為者，必在排斥之列。不許謊語，因為謊語所以能有影響，正是因為一般的誠實的習慣，否則不能使人相信你的話。不可偷盜，因為你偷盜的利益即在使人尊重贓物是你所有的財產。不可殺人，因為你這件事情的惟一的價值，全在有社會標準不斷的保護你的生命。

這或者是倫理學的最抽象的方面；但從論理上可以說明何以思想到能克勝

以自己為中心的自然衝動的時候，一切社會裏就都有某種的法律出現。

一九五 在康德的倫理學上，我們覺得已經快要達到道德生活的中心。康德的主張對於近代的道德觀念，在法律上與個人道德上都很有影響。從前有影響，現在還是有影響。康德的見解與其他偉大的人類直覺的說明一樣，只是差不多的相近的說法，而不是澈底終結的說法。

一方面有人批評康德說他的無上命法太空洞並沒有必須遵守的條目。另一方面又有人批評康德說他立的標準太嚴格，要遵守的是人類行為上不可能的標準。很明顯的，這兩種批評有相銷的趨勢，是不能並存的。

康德理論的主要的缺點是缺少一獨立的形上學。康德以為道德律的妥確性要靠一種形上的信仰。然而此形上的信仰的唯一的基礎：是對於此道德律的要求。然而如其形上學的唯一的擁護者是倫理學則形上學必不能維持倫理學。康德在形上學上並不是惟心論者。他倒是一位神祕主義者，立足在惟心論的邊

緣。因此，他的倫理學的根本見解，只有用很獨斷的話說明，並沒有理論的依據。他的倫理學的中心是三句很獨斷的話：『無條件的善只有善意志；』『我說，人之存在，本身是目的而不僅是手段；』又說，『我說凡不在自由的觀念不有所動作的人是實在自由的。』見道德的形上學的根本原則英譯本第十頁，第五十頁，第八〇頁。〕

這些獨斷的話大概是真的，或者說差不多是真的：可與人類一般的道德心連結起來。康德的願望亦是如此。但一方面確立善意志之絕對善，一方面又確立人的絕對價值，不問其意志是否是善的，此中似乎有不融洽之處。無論何人的價值是否可以不問他所處的世界而認為是純粹內在的，此點大可懷疑。我們自己對於人的價值的確是有變動的；其變動大半以相信我們在宇宙中完成某種作用的確信為依據。（請注意，我並不會說是社會的作用；而說是在大世界的行歷中有一種客觀價值的作用。）人的價值一部分是從他們的宇宙的關係來

的。『證明人應當敬愛他的隣人』的話，如其真有證明，一定是從承認此隣人已有或者能有對於全體的興趣而發生的。

現代要假定人類價值爲一斷定的道理是不行的。『常識』的或自主的倫理學說所有的缺點，康德的倫理學說亦不能免。奴隸制度雖已消滅，然而爲達到國家或個人的私利起見而侵略壓迫軟弱的兄弟與落後的民族以之爲工具的情形，以現代爲最普遍。如其要我們承認人人都本身是目的而不是手段，必須有相當的形上學的基礎，康德並沒有這種形上學的根據。但我們可以在他的後起的學者中找到這種根據。

一九六 黑格耳 (Hegel) 以爲個人好比是浸入世界的活動的行歷之中的。

此世界活動之行歷是文明的歷史同時是正在發展中的思想的历史。個人因參加此普遍的行歷而取得其自由與價值。

黑格耳生於一七七〇年，一八三一年逝世。他的倫理學說在法律哲學一書中表現得最清楚。

*

*

*

*

黑格耳說我們的自由與其認爲一固有的性質，不如認爲是正在生長發展之中的東西。我們在種種實驗之下——有多少是錯誤的——學習而取得其意義。我們很容易先試驗（一）退避的自由。因爲人常因爲事業所糾纏而失其自由，於是在退避世事，擺脫羈勒中求自由，不在此不圓滿的世界中與不完全的同伴參加共同的工作。以爲一切現在有的從前遺留下來的機關如政黨，教會，乃至於制度典章都是腐敗的，正在腐敗之中的，可以不要，必要時更可以加以破壞。然而我們覺得這種自由是消極的，毫無力量，亦不能滿足。我們又試驗（二）任性的自由，做的是積極的事，滿足個人的願望，但任意縱肆，成爲一種發揮個人興味的孤立的生活。我們依然覺得不自由，因爲自我是一而非多：在多數的

滿足之下，本身依然不得表現，沒有自由。而衝動本身因應用太過而斷絕。最後我們得到(三)一種具體的自由，此種自由承認最初所排斥的人類各種制度組織的約束。因為凡此種種形式不圓滿的共同生活其中心亦確含有相當的理性的成分，否則我們不能發見自己，猶之沒有不圓滿的家庭我根本上即不能在世界出現，又如沒有此不完備的語言，我們即根本上不能傳達思想。一切法律制度組織，與語言相似，可以是束縛亦可以是取得自由的工具，看各人運用的程度如何。生活的藝術就是要發見此種種制度組織之中的普遍的元素，而與之聯合。我們最高的道德律是要將你自己與在人類制度組織上所發見的客觀理性合一。

一九七 羅哀絲(Royce)以爲黑格耳主張倫理意志必須於形式的正當與自由之外另有東西才行；必須超過自我的範圍，參加人類共同的努力的話是不錯的。但他以爲客觀理性不在已成的制度組織之中而在時時出現的『理想』，『目

標」。因現實生活缺少客觀理性的某某元素，要我們努力才能實現。忠於理想是基本的倫理原則。雖有時大家都是很誠心的，因判斷衝突，雙方用同樣的忠心忠於各人相反的理想，但有一點是大家一致的，即人人可以尊重對方的忠心。所以絕對的原則是要『忠於忠心』。

一九八 據我們看，凡此種種倫理原則，可以一語盡之，即化個人一身為全體（所謂普遍化你自己），認定你自己是與人不同的，有你特殊的存在，你有你的對於實在的見解，為旁人所無，你的目的是要表現此一潛在的觀念，將你的私己的對於宇宙的直感化為普遍的所感。

倫理生活的開端在不僅以經驗為主觀的；我知道我『應該』以感覺為客觀真理之一符號。我的第一件責任是與我以外的理性生活取得一共同地位。注意真理是任何道德上的進步的基本條件。兩心能相互聯感應到如何地步，直接靠雙方對對方的真心到什麼程度。只有先服役於表面上似乎是世界上的比較抽

象的理性元素，客觀的真理與正義，我們才能服役人類。

服務客觀理性有三階段。第一，與現實聯合（黑格耳之所見）。第二，批評，承認個人判斷的特殊性質，表現一個人自己特有的原因；解脫人受制於一有力的國家或社會或普遍精神的其他的現實體的束縛。第三，重新創造。個人生活的最高之善不是承受組織的生活，亦不是批評現實的組織，而是重新製造觀念，用以改造組織生活；使世界上有一種改變，這種改變因為有存留的價值所以能存留下去；修正法律，繪一圖畫，建築一門道，教育一兒童都是——總之要使你所保有的真理在一般的生活潮流中能有表現。於是本能的『向權力之意志』乃有合宜的範圍與滿足；同時亦尊重對於萬有的潛藏的生活所有的義務心。一個人的價值不在他的心理上他有人格的事實，而在他有善意志能如此觀察他的生活而完成此責任。這是責任的原則亦是快樂的原則。

一九九 試假定有人要依此種倫理標準生活。假如他對於他要在其中努力

的世界的性質，有相當的確知，難道對於他的努力沒有差別麼？

設如此人確信惟心論的形上學，而要推到我已前說過的種種結果：即如人人在宇宙的秩序中有相當的意義；我們的價值判斷根本上是靠得住的；我們的最普遍的標準，倫理的種種標準如榮譽，美，忠心之類，對於萬有的本性，不能說是沒有關係。

假如已推論到此地步，此人難道不可以進一步推論以爲此種種標準既不是外於實在的，則我們是否遵守此種種標準決不能與宇宙毫無關係？他還能懷疑他的形上學與他的倫理學的關係麼？即使好生活的內容不會變動，而求取此種好生活的義務心亦必取得一種新的意義。或者可以說，義務觀念至此始最初取得意義：因爲在一漠不相關的世界之中，義務觀念是沒有基礎的空話。在一有生命的世界之中，努力盡自己的責任是應召爲一件事奮鬥，在這件事情上人根本上決不會是孤立的。

此種形上學更認定善意志既與世界的根本力量一貫，事實是完成他的我們不知道的宇宙的事業；而放棄責任，自流於卑賤，用喀賴爾（Carlyle）的話，脫離中心的實在，實在是不知不覺的破壞此種宇宙事業的成功的可能。因為世界的客觀秩序不是一機械的秩序，而是一道德的秩序。

第二十七章 實在論

二〇〇 近代的惟心論已成爲很有力量的一派思想。其原則已推到生活的各方面，如歷史，如藝術，如宗教，如政治與法律均有惟心論的理解。自亞力士多德與聖多馬阿奎那斯以來，最偉大的哲學系統是惟心論者黑格耳所建設的系統。德國的惟心論者的天才與勃克萊的影響連合，於是在英國方面，在柯勒列治 (Coleridge) 與喀賴爾 (Carlyle)，在兩位開亞特 (Caird)，在格林 (T. H. Green)，勃拉特萊 (F. H. Bradley) 與鮑桑凱的思想上又吐露新的光焰；在美國方面在柯勒列治的影響之下，有愛默遜 (Emerson)，聖路易的哲學會，傑姆士，與羅哀絲；法國方面有古仁 (Victor Cousin) 拉希利野 (Lachelier) 瑞奴未 (Renouvier) 與步脫魯 (Boutroux)；在義大利有克洛西 (Croce)

與琴諦爾 (Gentile)。

有的時候惟心論簡直是哲學本身的另一名目。因為哲學是企圖了解世界，然必假定世界是可以理解的；必假定思想能穿透自然的不透明的外幕，——換言之，解釋自然的實在，本身不是不透明的，是思想可以了解的，猶之思想可以了解自身。然則惟心論不過是人類一切願望的根本信仰的哲學方式，此根本信仰是：『凡看得見的東西是臨時的，凡看不見的東西是不朽的。』

然而哲學的作用是批評的思想，批評思想所達到的信仰。任何哲學，如其成爲正統派的哲學，就很危險。因爲一成爲正統的學派就成爲一種已成成的制度似的，似乎已經完成了，一時代的精神即墮落到一種昏睡的內容，不是一派哲學而是又多一偏執。惟心論常有批評者，此種批評對於惟心論是很有好處的。如自然主義與二元論的思想，或爲較大的潮流，或爲較小的潮流，總與惟心論相並存在。近來又有兩派批評惟心論的哲學，一派是實在論 (Realism) 一派是

神祕主義 (Mysticism)。此兩派主張對於惟心論的修正，傾向完全不同，這兩派哲學的本身亦是相反的。

二〇一 實在論的心理態度是要我們在判斷事物的時候不夾入我們自己與我們的選擇意見，就客觀的事物本身下判斷。如其我們能說惟心論有以心靈解說自然的傾向，則實在論在這方面適與相反。要每件事物都保有其完全的特別意味，實在論有使世界非人格化，非心理化的傾向，在注重事實的精神之下，實在論以為其立論與惟心論相比較，更是客觀的，更是科學的。

實在論者很容易覺得惟心論中不無含有人類自負之意，似乎是以人『為一切的準程』。桑他耶拿批評德國的惟心論，以宇宙為特別放大的自我的解說，是一種『自私主義』。實在論以為心靈是世界之一斷片——或者是極微小的一斷片，他的智慧的第一步是要謹守地位，不要逾越範圍。

(實在論 Realism) 辭亦常用以表明文學上，藝術上，乃至於某種切

重事實不要幻想的政治上的政策的傾向。哲學上的實在論與此種種思潮有相同的地方，然而不多。所有的實在論都注意事物之本然，相信我們能直接見到此種種事物，反對以我們的願望或理想代替事實，或以自覺的自我爲宇宙的重要中心。例如，藝術上的惟心論（最好說是理想主義）主張事物的本質在其意義或精神，而不必斤斤於繪畫上的準確。實在論反之，以爲即對於小節目，亦必須忠實準確，如其疑心有遮掩事實上的醜態的事情，更逾越範圍傷及人的感情或反對人的去取。在哲學上也是如此，實在論對於一切對世界太樂觀太親切的傾向都十分小心謹慎，以爲謹慎，細微，無偏執，而又澈底的分析是接近實在的最好的路道。將事實與理性加以羈勒，將事實加以理性的分析，此與實驗主義者之選擇信仰不同，在審查分析之後，即使世界與他所願望的世界相差太遠，也準備承認。

各種實在論在這一點上，大家同意；但除此一般的注重事實的性情之

外，在討論哲學上的實在論的時候，最好不必顧到藝術上或政治上的實在論。）

二〇二 但僅此一般的傾向決不能構成一派哲學。等事實自己表白而不要加入我們自己與我們的希望是我們大家都要取得的一種態度（經驗派尤其要養成這種態度）；這是一種人人都應該有的一種知識上的美德，沒有人願意承認他自己缺乏這種態度。

所以，從廣義說，人人都非相當的是一個實在論者不可。所不同者，在其着重點之不同。例如，就這一點而論，亞利士多德比柏拉圖更是一位實在論者。他是觀察者的分數多，而詩人的分數少。他很注重事實，此為柏拉圖所不及；他喜歡研究個別的東西；喜歡研究世界上各種各類的東西，要了解他們所遵守的不同的則律；他不求很快的得極概括的包括全宇宙的則律；他注意第二層的原則與局部的結論。總之，亞利士多德是哲學家，亦是科學家，他在科

學哲學的交界處生活得很快樂。因此，他成爲偉大的科學分類者，著有關於力學，天文學，植物學，生理學，發生學，心理學，倫理學，政治學，修辭學，論理學，形上學；同時亦是希臘人中最特出的建設系統的學者，喜歡考究極重要的區別，在他研究其他事物的時候，能夠置身局外，不將自己與『心靈』夾雜在內，作客觀的研究。

二〇三 亞利士多德與柏拉圖的兩方面的性情上的不同，能否得一原則？此種對照，其中至少含有不同的哲學派別的根芽。

這原則或者是亞利士多德比較注意事物之特徵與異點，不甚注意於無所不包的統一，事實上相當的不信任此種無所不包的原則。他覺得他對於自然的事物能夠就事論事，分別下手，而不必顧到觀察的心靈。——其實他根本就不會要引心靈進來，除非是他要專門研究心靈；心靈並不是一件無所不在的東西，不過構成世界的許多東西中的一樣東西。因爲既然能夠這樣的研究，他覺得認

爲是分立的實在是有根據的，於是都定名爲『本質』。

如以此爲實在論的特徵，我們可以說實在論（一）原本是一種求知知識的方法，是理性論之一種，可以說是比較相信分析的理性。此種求知知識方法更涵有（二）一種形上學的信仰即我們所觀察的事物的實在對於我們是獨立的，與我們無關，相互之間亦各不相關，根本是這樣就是這樣。

所以在實在論的眼光之下，世界的關節是鬆的。要以一點爲中心而說明世界萬有，不論是物質的，理想的或任何其他說法，都是矯揉造作白費氣力的事，此種努力，大可不必。所有的一元論都太性急了。我們非相信理性不可；但理性要探索一貫的原則的時候，我們固有的實在論的『守夜犬』就覺得有危險了——人類喜歡統一的心理一定會僞造事實的。普通的觀察之下，世界明明不止一樣東西（亦不是兩樣東西——雖則二元論確有其實在論的動機），而是許多種類的許多東西。精細的科學的觀察雖足以表明世界萬有在不同的方式下

有種種的聯合，然而相聯與混而為一大有不同。世界的成分，各為一具體的實在，不能合為一本質。

二〇四 在近代惟心論未出現之前，此簡單的實在論是通行的哲學態度。

與有神信仰亦無衝突，只要不以神為全宇宙，而以神為最高的存在，與具有萬千種類的分離的東西的自然世界與人類世界。例如亞利士多德即以神為『目的因』，是一不斷的自思的理性，世界不是他創造的，但他是至善，世界中的一切都從未成形質的材料中向他的境界努力。聖多馬阿奎那斯（1227—1274）

是構成最偉大的經院哲學系統的學者，將基督教的神學與亞利士多德的形上學聯合而成一大綜合，就是這一派的有神論的實在論者。神創造世界；但神不是他所創造的世界，嚴格的說，亦不能說他包含世界。可以分別思想分別研究。

神與世界的關係，不是思想家與他的思想的關係；是一原有的本質與一轉來的但是（分開）的本質或許多本質的關係。洛克（1632—1704）也是這一派的一位

實在論者，但他提出來想要回答的『本質是什麼』的問題却直接引到勃克萊的惟心論。

實在論在近代的初期似乎是一種直接的，毫無限制的，簡單的對於一多元的世界的欣賞，與我們現在對莎士比亞，托爾斯泰，或傑姆士所得的種種滿足。我們未嘗不可以說這些偉大的思想家所提出的不湊筭的世界圖樣，也許不能當原則看待，祇可認為延緩的研究，因為這位思想家的工作十分繁雜，雖以如許才力亦有時躊躇猶豫，不能遽下斷語。實在論那時尙未能成爲一自覺的哲學派別，實在論要經過近代的惟心論的震動才能到自覺的地步，才能到自己表明態度，說明意義的地步。

二〇五 近代的實在論 惟心論初出現時是主觀的惟心論，而近代的實在論之形成，最初就是對主觀惟心論的攻擊。主觀惟心論的發生是由於一新直覺，即所謂『主觀的顯示』(Subjective Revelation)，實在論自然就從相反的

一直覺上立論。此正是約翰孫博士的方法。——約翰孫博士以為用脚踢石頭就可以駁倒勃克萊的哲學，實在不過是以此一直覺對彼一直覺，此種方法是用來表示不相信對方的論理，再等自己的論理的武器來駁難的，也不能不算是正當的方法！

李德（一七一〇年生一七九六年死，為蘇格蘭學派之創始人）即就此種種直覺建立一哲學系統，名之為『常識的原則』。然而反主觀的直覺沒有再比懷悌黑教授說得再清楚動人的。他在最近出版的科學與近代世界一書上說此反主觀的直覺有三點：（一）我在世界之中，世界不在我之中；（二）世界比我所見到的遠得多，在我未入世以前早已存在；（三）我的身體的活動要找到並影響我以外的一個實在的世界（註）。我們還可以再加一條，不一定是直覺而是常識——即對於我與我相類的人是真的，則對於我們全體想必也是真的，即自然界之範圍，遠在全部自覺的心靈的心理所能及之外。

(註) 參閱懷氏原書一二五頁。此第三直覺很明顯的是約翰孫博士脚踢石頭的意義。

懷氏承認並且重新確立實在論的看法之中的直覺成分，是他這本書要點之一。

*

*

*

*

依惟心論之說，在未有心靈之前，世界上不能有東西：因為沒有時候沒有某種心靈，無心靈則一切不能存在。在同一理由之下，沒有完全不知道的東西——沒有不相連接，因歷史的組織中心而漸漸相遇的東西——沒有未經發見自身存在的物質或能力。照實在論的看法，一件東西很可以不必被知道而自身存在。一件東西，是否為心靈所知完全是偶然的。即使世界一切心靈都完全消滅，世界上還是有許多東西——也許是還有大多數東西——不因心靈消滅而發生何種差別。如其世界上總有活的心靈，這純粹是一件事實，在原則上說，世界儘可以不必有任何心靈的認知而存在，這是很可能的；儘現在有的心靈，

世界上依舊有大部分是任何心靈所永久不能認知的。到此處為止，實在論與自然主義是一致的，雙方同在常識的立場反對惟心論的似是而非，似非而是的主張。

二〇六 然而實在論是理性主義的，知道如其要建立這些形上的直覺，必須有論理的論證以對付惟心論的論理。必須找到惟心論的弱點，而建立一相反的知識論。李德的原意如此。他以為他在笛卡兒所謂『我的知識的一切對象是我自己心裏的觀念』這句話上，已發見惟心論錯誤的根源。他以為這句話是不對的，知識之所及在我們的心靈之外。因為認知不僅有觀念或印象，——認知是下判斷，而下判斷是將一經驗歸到我自己以外的一件東西。我有紅光的感覺；我下判斷說是有火：感覺或許是我的觀念，然此認知的動作是將此觀念推到一非心理的實在。

這是對於主觀論者的錯誤的很好的初步分析。但李德並不是能將他的理論

推到盡頭的論理學者。所以他的學派祇是一種抗議，要等以後更精細巧妙的論理學者來做進一步工作。要等後來的新實在論者 (Neo-realists) 出來才將此初步的分析構成一貫的形式，避去自然主義與素樸的實在論的錯誤。這些新實在論者的工作開始於二十世紀之初，大半是英美的思想家。

第二十八章 新實在論

二〇七 現代的實在論與舊實在論比較，有便利之點，亦有不便利之點。其不便利之點爲要對付現代的流行的惟心論，大半的精神都用在辯論上；表而上看，他最重要的職務似乎是消極的，專注力於否證惟心論者以事物界爲依賴心靈界的論理。其便利之點爲此時論理學正大有進步，我們手裏得有嚴格的思想的工具。所以，從表面上看，近代的實在論與近代的論理之間似有一極自然的聯合。新實在論在運用此種種新工具之下，對於惟心論提出三條強有力的批評，有兩條是與舊的實在論的根本主旨相同的：

- 一 所知（知識的對項）不假心靈而存在。
- 二 世界是多元的，不是一元的：能引導我們到實在的是分析。

三 在一方面說，一元論是沒有意義的；從另一方面說是不道德的，因為他要將世界上的善惡混爲一談。試分論之。

二〇八 第一條。所知（知識的對項）不假心靈而存在。新實在論者常用對於知覺的分析達到這一條批評，要表明（李德從前也想表明）笛卡兒與勃克萊的根本錯誤的性質，因而表明惟心論全部的錯誤。新實在論以爲惟心論之錯誤在惟心論的一般假定，即假定知覺純屬於心靈，定名爲『觀念』，不知論理上觀念可以同屬於心靈及自然中的外物，或竟全屬於外物，不屬於心靈。因爲我們總以外物爲『我們所觀察的外物』，或『我們所思想的外物』，我們很容易下斷案說觀念本性上非在此種關係之下不可，然而這是錯誤的。因有培黎教授所謂『自我中心之困難』之事實覺得對項不能沒有主體（所知不能沒有能知），不能說對項沒有主體即不能存在：此所謂不能，其責任在我們，而不在外物（對項）。在惟心論的著作上我們常看見說世界與世界上的東西是『合於認知

的』：依勃克萊的說法，知覺而可以沒有與知覺者的關係是一種矛盾。然此所謂『合於認知』的性質有何意義？人手是一件特殊的東西，可以有別的東西與之相合，但知識不是這樣的。沒有不合於認知的東西；而知識則或以感覺或以觀念對於一切都可以承受。因此，我們知道一件事或想到一件事決不涵有這件事情的性質，或其獨立存在的可能。

我們更有積極的理由假定外物先存在而後被認知。因為所謂認知是承認知識之外外面有事物。惟心論者似乎是說心靈用某法產生其自身之所對（或對項）；這是不可能的，——知識不能構造其所對，不能變更其所對，亦不能變化其所對。使知識而變易其所對，必非知識，而為幻象；所謂知識即是事物之本然。知識不能構造知識，——祇是發見知識。

二〇九 這一點非了解清楚不可。新實在論很注意的提出這種極通常的常識，以為知覺外物我們確是發見其本然如此，與知覺無關。為要前後一貫起

見——我們在介紹新實在論的時候，不得不注意此點，因新實在論的意見未盡一致——知識是一種毫無關礙的透明的關係：外物可以被認知，不以此認知之關係而有所變動；猶如雪花飛越一光線而無所改變。此認知之行歷——如其是一行歷——不能算是一種活動，因為不過是外物在那裏呈現於吾人之前而已；外物是在那裏，我們不必費力就見到了。如其有動作，則至多是提到外物或注意到外物或意想到外物的動作：我們可以集中視力，然此集中視力並不能決定我要見到什麼。認知並不『構成』外物，亦不『取外物到心裏』，亦不構成一觀念：認知是越出心靈傾向心靈以外之外物：是承認的關係而不是有所主張。

然而此種對於認知的看法的結果之一，是非澈底的放棄自然主義的知覺因果說不可。申言之，我們不得不放棄以知覺為從外物與其環境之原因對於我們的神經系統所發生的某種結果的理論。就此種理論而言，知覺在數目上是與外物有區別的（見前一五一節）；進一步說，腦中的結果與外物既無可以認得出來

的相似處，則因此發生的知覺實爲心靈所創造，——於是落入主觀論的圈套，然而這正是我們無論如何要避免的！如其知覺是外物的相同的呈現，則決非外物所生的結果；實在論在這一點上開始與自然主義分道揚鑣，祇要自然主義是以物理學與生理學爲建立其知覺論的基礎，實在論即與科學分家！

二一〇 另外還有一極要緊的結果。我們從此可以不必相信外物的次性，如顏色香味之類，存在心裏，而實在的外物又祇有初性（見前一四五節）。此自然的性質與度量分離之說不復成立（懷悌黑教授名之謂『自然之兩分』說）。勃克萊將初性次性都歸入他所謂的觀念的結構上，而打破此不自然的分別；新實在論另走一條路，說初性次性都是獨立的超出心靈以外的實在。日落的顏色不靠眼睛；尼阿格拉瀑布的聲音不靠耳朵；火的熱度不靠皮膚的感觸。凡此種性質都在自然之中，與其表現於外者正復相同。也可以說是在外物之中，或屬於外物。但大多數的實在論者都情願說外物即是種種性質之集合。

實在論者都完全同意勃克萊否認有物質的本質之說。實在論者在這一點上亦利用惟心論的分析，與從亞利士多德到李德以來的舊實在論不同。培黎教授說『本質的原則將實在論陷入敵人的手裏去了』（註）。因為，如其我們說知識所及的對項的心理以外的事物是事物的『本質』，則種種性質仍在心靈與外物本質之間，無一定之地位，此不可捉摸的『本質』，對於『他所有的』性質亦沒有把握，說是『他所有的』性質，意義亦很模糊，因而有為心靈所襲有的危險。所以新實在論不承認本質——依培黎教授的話——『而表同情於自勃克萊，休謨以來的近代思想的綫索，以為實在即是經驗的成分，行歷，與系統。』本質的概念祇用以表示經驗中呈現的外物不是心靈所有的：說『這些東西是本質』，不過是說這些東西不屬於我，而屬於其他的東西，或者竟是屬於其本身的新實在論承認此種意義，而無須此不必有的概念：就是這些性質而不是性質之後另外有本質——是事物的可感覺的與可了解的性質，自身獨立存在，不假設

知。

(註)有一派實在論者，自承爲批評的實在論者，證明這種恐懼是對的；因爲要維持

一心理以外的本質的舊說法，他們就承認感覺的性質是主觀的。他們的傾向是康德的知

識論，與新實在論不同。可惜此處不能詳細介紹他們的學說。(譯者案，批評的實在

論很值得注意，是對於新實在論最精細的批評，對於這一派主張有興趣的可參閱張東蓀

先生新哲學叢論批評的實在論，或拙著西洋哲學之發展第五篇。)

*

*

*

*

二一 這樣看來，新實在論要走的路似乎是很窄的一塊板。火的確是熱

的；然而要我們相信火自己覺得熱與我們覺得火熱一樣，實在不容易：暖熱的經驗似乎是屬於心靈的。自然主義亦不得不有此種對於暖熱的感覺的解說；我們可以附帶着說新實在論在與科學分離之後，現在又與自然主義很明白的分開

了。

假令承認顏色，形式，聲音乃至於暖熱都是自然之中的性質不必依賴我們的或任何心靈的知覺。又如何對付夢境，幻覺，錯覺，與判斷之錯誤呢？這些虛幻的事物難道也在那裏獨立存在着，不必有心靈想到麼？對於尋常所謂真正的思想的所對，如數學的概念，數目，完全的圓形，論理的規律，假設，我們對於自然律的暫時的可以變動的『觀念』——一切理性的抽象，『其名』界等等又如何解說？常識一定說，至少這些都是心理的。

如其承認這些都是心理的，則對於感官知覺之所對（對項）的獨立性，是一讓步。因此種種思想之所對與之混合，不能分別。如其要將思想所對與感覺所對再為區別，必又立一不必有的兩分，與初性次性之兩分一樣的可厭。因此，新實在論不得不拿出勇氣來承認：凡此種種所對均可以不假思想而獨立存在。

論理學上的真理與數理的真理的確不必問是否有人思想總是靠得住的。假如完全的圓形與直線之類乃至於關於此類的永久真理不存在於自然之中，何妨爲別立一界，卽實在論者所謂『内存』界，我們的思想可以在其中發現以上所說種種真理不必以爲能創造這些真理。

二一二 新實在論不但可以其自身的論理爲根據，更可以思想史上一派重要的思想爲根據，此一派別，亦名『實在論』，然不以亞利士多德爲開端而以柏拉圖爲鼻祖。柏拉圖以『觀念』爲有缺陷的個別事物的普遍共同的圓滿模型，只有觀念是實在的。此種實在有其不變的存在，不但與以之爲模型的物質材料無所關聯獨立存在（柏拉圖似乎是說），亦不假任何思想到這些觀念的心靈而獨立存在。在空間與時間中的存在不是觀念的存在法；因爲在空間時間中的個別的事物是暫時的；亦不假我們的思想而存在，因爲我們也是有生死的：他們另有一種存在方式，對於此種存在方式，我們不能問在那裏，在什麼時候

候，是怎樣存在的問題。這些問題都用不上。祇有用譬喻說明，柏拉圖在提到理想的國家時說：

『我明白了；你提到我們所創立的國家，祇存在於觀念之中；因為我不相信世界上任何地方有這樣的一個處所？

我回答說，在天上有一個處所的理想（理想），願意有這樣的國家的可以見得到，即以此為依據為標準而治理自身。』（共和國第九卷五

九二節）

許多中代的哲學家鑒於論理之絕對足以支配心靈，於是柏拉圖的此種思想得到很強的回響。他們以為確有一共名界，自有其秩序，非我們所能決定或支配，祇有好好的遵守服從。屬包括若干種，屬不但論理上高於種，亦是高一層的實在：種是從屬來的。所以『存在』是最高共名，在全系統中為最實在的，包括一切聯結一切。有的中代的哲學家以為此觀念之全部系統，既與現實的系

統有分別，只可以認爲是存在於神心中，爲神之思想。又有別的思想家以爲最高的共名是神；或換一種說法，神卽是一切共名中最高的共名，在他本身上包有一切。

近代的實在論沒有這些經院學者的神學的偏見，更不贊同共名要有神心或任何心靈才得到實在。近代的實在論比較贊同柏拉圖的思想界，觀念「內存」於思想界中，不假心靈而自有其內存。

二二三 要將夢境，幻想與錯誤之類的心象都加入此圓滿的永久的秩序之中，似乎也太特別了。然而必不可取入心內，難道此種種心象不與現實的事物一般，都是客觀的麼？在夢中欺侮的怪物不是我有意構成的，否則我一定可以止住他；夢中景色實在是要畫也畫不出來的。此種具體的環境，不是經過我的思考而我自己產生出來的。此種種心象決不是像數目或圓形一般永久不變的，難道我們又要爲這些虛幻的對項另立一界，而依霍爾脫教授的意見說，不實在

未必比實在更主觀；因爲一件東西可以是客觀的而不必是實在的麼？

一個沒有受過教育的心靈，也許不以真確的夢境爲『心理上的』經驗，而認爲實在是神遊異界。然而即使是野蠻人也常承認是他自己的錯誤；知識比較高的人則很明白的承認錯誤與夢境是『我的』觀念。皮亞士更推進一步說，一個人所以得到他自己是一樣的，一個人的觀念，大半是先從錯誤與無知知識上來的，至於錯誤與無知則另有理由。總之，不論是常識，或是哲學，如其主觀一字有相當的意義，則必定適用於此種種的私己的不能讓給旁人的心象，這些心象使我對於『客觀的』事實，發生錯誤的判斷。

然而常識不能算是真理的最後標準。如其新實在論要徹底的主張心靈之所對並非心理的說法，必須決心與常識分家，然而合於常識正是新實在論開始時所主張而有很好的影響的。我們對於現在所遇到的困難祇能推論說，實在論還得要運用巧思建立一種關於錯誤的理論。這一點新實在論者不必驚慌，因爲新

實在論者是最能運用巧思建立新說的。新實在論是很巧的一派哲學。最初竭力與常識聯合以對抗惟心論，結果是哲學上很專門的一種發展。並且各人的結論各有不同，這是哲學上太巧辯的一種責罰，我們亦不能一一介紹，因為有的還正在發展之中。我們現在所研究的祇是關於第一條的種種意見，這第一條的主張是知識之所對（或對項）不假心靈而自有其存在。

二一四 第二條。世界是一元的不是多元的；能引導我們到實在的是分析。

讀者想來已經見到實在論的第一條的主張祇對於主觀惟心論有影響。現代的惟心論者很少有人說『事物因被知始有存在』，大多數的惟心論者或者說『事物的存在因意志要他們存在而取得其存在』，或者說其存在要靠他的價值或意義；他們更要加一句話，說自然事物之存在之淵源確實不是有限的能知的個人的意志。客觀惟心論者以為大部分個人的認知，一切『經驗的』認知，是

接受的而不是產生的或創造的，他亦可以贊成實在論者的主張，以為我們所認知的在我們之外。因此，實在論者如其僅僅駁到『事物以被認知而取得其實在』一句話，對於惟心論並沒有多大的損害。

但是客觀惟心論以為世界非認為一統一的不可；此統一是心理的，並且要認為是世界上許多東西的淵源，世界不是此種種東西所構成的總體，不是此種種東西的產物。假如新實在論的第二條主張是對的，客觀惟心論即不能立足。

二一五 物理學上的分析，所發見的是分子，原子，電子，——依實在論者之說，依科學上共同的確信，分子，原子，電子，依所述次序與實在相近。如以煤氣為分別的分子所構成，就此說煤氣是一種液體為近於真理；如其再分析，必更近於真理。在生物學上也一樣，可以分析一生機體為無數細胞；在心理學上，心靈可以分析為感覺或極微妙的經驗的震動。此種單位是比較全生機體或全心靈之單位為近於真理麼？實在論者怕我們為表面上看來單純的現

象所誤——實在論者謂之爲『偽的單純』；惟心論者假定自我或心靈爲根本的統一，正爲此所誤。

二一六 惟心論常喜歡說分析的結果，所發見的不僅是分子，更發見其相互關係，其聯結的方式，與其相互影響的情形，此即我們所謂『則律』。此種布置與則律，本身有其實在；並不是無有。原子活動的空間不是無有。原子之間之相拒相引是一原子之所以爲一原子的很重要之點。兩個互相吸引的原子不是兩個分割開來的東西，而是一件東西的兩個分子。宇宙間的一切既與一切有關係，可見宇宙根本上是一體的。

實在論者的答案是，我們必須分別兩種關係。有的關係是所以有此一分子的重要部分；有的是可以來來往往對於此分子不生差別不生影響的。一煤氣的分子可以從其他的分子分開而大致不生若何影響，仍爲原來的分子；然一細胞不能離開一生機體的其他細胞，仍爲原來的細胞。一細胞非在一生機體之內不

可：此細胞與鄰近的細胞的關係是『內在』的關係，因細胞之所以爲細胞有一部分正在此關係之下。一分子與一分子的關係，或者更明白些，說此一塊磚與另一塊磚的關係，是『外在』的關係；因爲這一塊磚之所以爲這一塊磚，與是否與其他的磚在一起，不生若何差別。新實在論者並不否認宇宙中的一切是相關的——這才是他們的宇宙；亦不否認其關係之實在——他們更確立此點。但他們說有許多關係，純粹是外在關係，——尤其是或者能結聯宇宙的種種格局的關係，例如思想與其所對，——因此，我們所有的一堆各自獨立存在的實體，獨立的聯結起來的，——根本上是多元的實在。

二一七 既然如此，我們對於世界的了解，是從部分到全體，而不是從全體到部分；不問心靈是什麼，總要等分析的結果才能決定心靈究竟是特有的單純的，還是無數單純的分子所構成。就表面上看，實在論者似乎很有贊同自然主義所謂非有具有神經系統的生機體不能有心靈的傾向；而從此若干非心理的

實體的集合所生之結果，想必是構合而成的，不是單純的。

新實在論對於心靈的一種滿意的分析是不會完成的一件工作，就哲學上的運動而言，新實在論還是比較幼稚的哲學運動。然而已經有幾種很大的分析，最胆大的，原則上最簡單的是霍爾脫教授在所著自覺之概念上所發表的主張。

霍爾脫以心靈為許多分子的一種組合——譬如說是感覺的組合。這許多感覺的分子並不『屬於』心靈。這些分子同時是物質的事物的分子。猶如十字街的中心屬於這條街道，亦同時屬於那條街道。這些感官材料的分子可以他與其他同樣的分子之聯結而認為是屬於心靈的，或是屬於自然的。他們本身是『中立的元素』。如與其他分子構成因果關係，即是自然世界；如依我們所謂記憶之連續而聯結即是心靈。

由此可見認知不能構造外物，認知與其所對（對項）之關係是一種透明的

關係。因為除此種種對項與其相互作用之外無所謂知者，無所謂能知與所知的關係，世界並無所謂另外一種東西，名爲『自覺性』。心靈與認知的行歷不過是這些中立的元素在記憶秩序下之相互作用。心靈是一種選擇——於任何時刻中從世界上無限數的中立元素中的選擇——依神經系統對於其環境的反應能量爲根據的選擇。夢境，幻想與錯誤的判斷不過是如許的中立元素不會在因果的秩序下與其他中立的元素有聯結而已。

心靈本身既爲許多元素的相當的不穩當的暫時的聯合，其恆定性爲相對的，可見決不合宜於爲宇宙的創造的原則（參閱新實在論 *Th. New Realism* 三七二頁）。

二一八 第三條。 惟心論所提出的宇宙一元論在一方面是沒有意義的，從另一方面說是不道德的，因為在此種提議之下，世界上的惡與善混爲同一的存在。

何以見得是沒有意義？因為凡是全稱的說法在論理上對於任何特殊的事物都不生差別。我們在上世界上所見到的心靈是與非心靈的事物對照而得，心靈之特別的意義，即從此對照得來。如以心靈為一切的本質，則失其對照，失其意義。將一切歸到心靈結果是沒有好處的。尤其我們不知道一絕對的與無所不包的心靈是什麼樣子。

何以見得是不道德？因為在此種一元論之下在絕對的心靈之中善惡——在世界上是並存的——必須假設為可以調和或相互的貫通。如以絕對的心靈為至善，則世界上的罪惡必僅為幻象，在絕對的立場之下，即無所謂惡，——至於我們的立場，就看我們對於此絕對的看法能得到幾分。實在論者以為這是不對的，足以促成道德上的放佚，使作惡的人有所藉口。斯巴庭教授(E. G. Spaulding)在他的新著我是什麼二五五頁上說，『總還有一派哲學承認罪惡的實在，以為凡要說罪惡是沒有的理論都是靠不住的。……罪惡就是罪惡，不能因

辯論而消失。』

如其真有所謂絕對的心靈一定是與現在在具體的事情上相混的善惡一同存在：果其如此，其存在如何能作希望將來會進步的保證。絕對在心靈的遮掩之下，在道德上，與其在物質的遮掩之下無所區別。希望包括一切的必不能有所偏倚，然而道德生活根本上是有偏向的！實在論在這一點上與實驗主義的主張相同，尤其與傑姆士的主張相同，他拿出勇氣來說『絕對』的概念是『一種形上學的怪物』(a metaphysical monster)。

以上所說的是實在論的地位與其對於惟心論的駁辯。

第二十九章 實在論之研究

二一九 實在論的思想系統很奇特的一點是自己承認不能受試驗。他不得不承認凡離開思想的外物不能見到亦不能想到。祇能提醒我們不要有過於快的結論，因為我們的基礎或者不過是認知之自我中心的方式下，一件偶然的事情。

實在論的確要分析知覺的行歷，以為分析的結果所知覺的外物對於知覺者是獨立的，此所謂獨立並不是說與知覺者沒有關係，而是說沒有因此關係而所知始有其存在，所知的外物不假知覺者而取得其存在，不是知覺者在此時此地所創造的。就這一點而論，實在論的確是對的，我們在知覺上不曾創造我們自己的外物（或所對）。然而這一點不能證明他所要證明的。因為（如其他要確

實知道沒有他不曾想到的依靠）他必須要表明此所知覺的外物可以離心靈而存在。此非有物質的或心理上的實驗不可，例如試驗我們能否想像離開一切思想而存在的外物，然而這是不能實行的一種實驗。分析不能表明外物對於知者是獨立的（或是僅有外在關係的），祇能指明在他的判斷之下，還不會找出依靠的關係來（註）。

*

*

*

*

（註）這句話的旁證不少，例如我們在勃蘭太諾（Brentano）邁農（Meinung）皮

塞爾（Husserl）的學說中的實在論的見解上，知道他們是以心靈的『意向』為外物獨立的

根據；亞力山大（Alexander）以一種『確信』為根據，桑他耶拿（Santayana）以『動物的

信仰』為根據……：大部分的美國的實在論者即以不能證明有依靠為其根據。

*

*

*

*

實在論的立論的根據有三點。一，反對惟心論證之不合理。二，說惟心論

不會顧到常識的直覺。三，在惟心論的假設之外另立一貫通的關於世界的理論。

二二〇 此種立論，只要立得住都是適當的。至於第三點，實在論既尚無一貫的實在論的系統，並不能為現在的任何方式下的實在論之助。第一點第二點比較具體。我們以為對於哲學上的任何派別的反對都是重要的：我們會說過，凡有情感的處所都有認知，現在所說的一種特別的感情，已成為一種直覺，覺得現在的惟心論對於他的結論持之過易。可見第一點與第二點是相混的；這是很有趣的一種情形，因為一派以合于理性自傲的哲學根本上是從直覺來的（見前一九二節）。

我以為新實在論的最要緊的元素是新實在論的哲學上的還原主義，換言之，還原到有許多事物的世界的素樸的世界觀，要看一看重新推轉若干人類的直覺有什麼結論。試一試一件東西在我們不看他的時候與我們看他的時候一樣存在的假設。試一試自然界沒有兩分法的假設。試一試心靈是在一較大的世界

之中而世界不在心靈之中的假設。再試想世界是許多獨立的實在。再依培黎教授之意，承認『人心本能上習慣上都是有實在論的傾向的，所以實在的要緊處不在證明而在能防禦外來的批評』。（見所著最近過去之哲學第二〇一頁）——如其是真的，則對於不能提出證據的思想系統最有好處。試以所述各條爲假定的前提，看能有何種結論。這是新實在論的概要，是重新解說經驗的一種增加勇氣的實驗。

二二一 此種種直覺也和其他一切的直覺一樣，本身要重加解說。我們對於人心本能上是實在論的一句話不能輕輕放過，我們要記得勃克萊從前也以爲他是爲普通人說話反對哲學家的呵！常識的直覺對於外物的獨立究竟有什麼意見？

我以爲最主要的是這一點：我能變換外物而我自己並沒有多少變動，同時外物可以變換觀察者而自身亦不發生變動。我注意一道磚塔或一顆樹的時候，

我並不是很顯明的注意自己；我不注意磚牆轉而注意樹的時候，並不是觀察我『自身』有何變動。——自我在感官所對的外物的流轉中是不變的，永久跟隨着我的。又如我不看磚牆，另有一人——觀察者——來看此原來的磚牆，他看見到我所已經看見到的；此磚牆在觀察者的流轉中是不變的。可見觀察者與磚牆是相對的獨立的。但有兩點常識並不會說話。常識並不會說當我注意我自己的時候在此範圍內沒有物質的外物，——因為這不是真確的：我可以不要任何個別的外物，仍然是我自己，但不能一切不要，不能不要『自然』。常識亦不會說外物能不要我的心靈的能不要一切心靈，依然是他自身：這是很要緊的關鍵，但常識對於此點並沒有話說。

但有一直覺對於此點有關係。懷悌黑教授提出來作為反對主觀論之又一理由。他在科學與近代世界上說，『我不了解在沒有一共同的感覺世界之下如何能建立一共同的思想世界。』他亦承認我們有此共同的思想界；否則我們不能

互相傳達思想。但是爲什麼不立時以我們的感覺世界爲一共同的世界的直覺爲根據呢？這當然是大家承認的。一座磚牆，人人可以看見，不但繼續看見，亦可以同時看見。我並不要看見其他的觀察者就可以知道這座磚牆是人人可以看見的，是共同的。如其要問我如何知道的，我說這就是我所謂磚牆的『客觀性』：並不是我的主觀的，因爲他的本性就是可以爲許多人觀察的。如其這是常識——我以為這是常識——則常識確與實在論相同以爲在認知上，我達到我以外的事物——外物之於我。是獨立的；但常識也說，在我伸展到我以外的時候，我加入另一世界，在此世界中還有我以外的心靈，——然而這就不專是實在論了。在這一點上，客觀惟心論與實在論相比，要比實在論更近於常識。

所以如其專靠直覺來下判斷，並不能對於實在論下一種很明瞭的判斷。我們現在只有從論理方面——不從直覺的根據上——討論實在論的主張。

二二二 實在論對於知覺的分析是否真確？

客觀惟心論者對於主觀論的駁論，只要是以真正的分析為基礎的，不必反駁。客觀惟心論的基礎也以為在經驗的知識上心靈是伸展到本身以外的；因此，許多實在論者以『存在即認知』一句話作惟心論者的一般的定義，惟心論不無遺憾。其實這句話勃克萊早已更正（註）。但我們不能承認這種分析，以為在尋常的感官知覺上，認知是一被動的關係，不過是一個獨立的外物顯露出來而已。

*

*

*

*

（註）懷悌黑教授比較承認惟心論的立場，他在科學與近代世界一二七頁上說『實在論與惟心論的區別與主觀論與客觀論的區別不是一樣的。實在論者與惟心論者都可以從客觀論的立場上發出。雙方都可以承認，在感官知覺中所顯露的世界是一共同的世界，超出個別的知覺者。然客觀的惟心論者在分析此世界的實在時，以為無處不與認知的心靈有密切關聯。實在論者是不承認此種立場的。』然而何必定是認知的心靈？菲息脫與

羅賓絲即以爲知識是現有的，然是在意志選決之後的：一件外物的實在在乎其受意志之

選擇，或涵蘊於已經意志選擇的事物之中。依叔本華的主張，不必有自覺的意志，不必

注意細節，亦不必知道；然而一切的存在，都以意志而存在。

*

*

*

*

決定我們之所知覺，其中確有心靈元素之活動，此爲無可否認之事實（見前一六五節）：僅呈現有顏色與形象不是知識——凡未經判斷的都不會知道，而判斷是一種活動。取得經驗是取得心靈向世界所發的問題的答案。如其沒有發問的活動，即沒有知識——一座磚牆本身對於完全無問題的心靈是不存在的。對於一心不在此的人，在他走到牆邊，發生何以走不過去的問題的時候，磚牆始開始存在。

錯誤與真理都是因此活動而發生的。顏色與形象如其僅僅是呈現的事實，無所陳說，因此不會是錯誤的或是虛幻的。如其我祇是觀察有此顏色與此形象

呈於吾前，而不下判斷我決不會錯誤。但是窗格子上的蜘蛛，而我以為有一英里遠，似乎看見天上有一怪物，此即錯誤；此錯誤的淵源在我，在我對於外面所有的東西的參加活動。只有我活動，只有因為我自己的活動我才有錯誤；我的判斷的錯誤的內容是我造成的。如其我判斷準確以為外面的那樣東西是在兩尺遠的窗格子上，是一個蜘蛛，我也是在活動。知識決非僅為透明呈現：總是有所活動。

但認知是否改變外物？如果改變外物，豈非又與認知之義相背？

對於此一問題有許多地方不清楚。設如關於外物之某一點——譬如顏色——祇對於一觀察的心靈存在；因此而磚牆的紅色不是磚牆本身有的，亦不是日光與磚牆與眼睛與頭腦之聯合結果，而是凡此種與一心靈。在此種情形之下，如其我說，這座磚牆是紅的，我的知識會變換其外物，因而與知識的本身作用有背謬麼？絕對沒有。因為我的判斷，在此時對於表現紅色的條件並不會

說話。如其你爲省略說話起見，你可以說紅色爲『心靈所造』，然並非此認知的活動所造：此活動所對付的是判斷，而不是此顏色之發生。現在呈現於磚牆上的顏色是紅的。因此，從感覺性質之主觀性（如其是這樣的）而推論到知識的自騙自的話是一種錯誤的分析。

要注意，實在論者在他自己的原則上，不能避免在上段所述的意義下的感覺性質的主觀性，心靈是此種種性質表現的必然條件。他相信分析引人到真理；因此不能不承認物理學的關於磚牆，日光，與眼睛及神經系的分析。然在此分析之下，光與其所有的性質是比較更單純的單位的數理的作用，這些更單純的單位本身是沒有光的。實在是黑暗的。雖依突創的進化論者之說，此若干根本的實在有各色不同的聯合，因此種種不同的聯合，可以加增新性質，然在事情上未有此種性質前，我們不能說已有此性質。在此種標準之下，我們逐漸知道突創的進化，在不同的層次上所認知的新的性質，祇是從我們的眼光下才呈

現出來：心靈是凡此種種新性質的存在的必然的條件。於是實在論者不得不走入一兩難的情境，或者要放棄以分析爲達到實在的道路，或者只好承認自然之兩分的看法。物理學上的實在的磚牆不是我知覺中有顏色的磚牆。

在我們所見到的自然之中，有許多是由於心靈的，不必是以認知者的地位而是此種關係之一端。

二二三 再退一步說，爲辯論起見，假令感覺性質可不假任何知覺者而存在。火的熱度在火之本身，然而加入我的關於自然事實的一切知識的一般觀念，又作何解說呢？

我們不贊同實在論的關於錯誤的理，以爲我的判斷的內容的錯誤，可以表明自是我們私己的產物；我們亦不贊同共名可以抽離一切的思想者而存在（包含於一物質的則律與分類的世界之中）或内存（自有其永存的境界）。

這種主張的理由有二：一則共名必須想到，猶如目的必須有此目的，這雖

是極初淺的理由，然而因為這正是最重要的理由，不能不說。要縐眉就要縐眉才行。沒有臉面而要縐眉可以說是一種抽象；而抽象在我們不想到他的時候，自身不能生存。

第二點理由是如其我們承認任何共名有獨立的存在，則不得不承認一切共名都有獨立的存在：然而共名太多了！一切可以想像到的觀念必須內存於此內存界中；所有的祇有毫釐之差的意義的差別均為相差極微細的差別所掩擠，要我們將此種種差別全部混成一合同的意義才行。我們的思想對於這樣的一個許多觀念的世界，我們沒有辦法。猶如一個倉庫，堆積太滿，毫無餘地；又如一音樂院，存有一切已製未製的一切可能的曲譜，一切可以施諸一切樂器的音調，根本上就不能說製曲，——一說製曲必定要拒絕無數的可能——材料太多因其為無選擇的總和，故無用處，亦無意義。這樣的一個獨立的共名界或質素界我看是一套近代的神話而沒有柏拉圖的托辭。實在論立志要特別着重事

實，反而過於空想，這是很好的例子。

傑姆士反對絕對的心靈以爲包括太多，因爲絕對的心靈必須知道世界的一切的詳細情形，所以如此不如彼的理由。其實心靈的性質是選擇，所要顧的祇是現實的世界，如其以這種話說心靈，我們對於實在論以之代替絕對心靈的無所不有的永存的共名界，不知又如何說法。

二二四 分析是達到實在的路道否？ 分析所發見的基本單位，的確不是不實在的。愈思想事物的結構距最後真理愈遠的話確是不對的，實在論者指明這一點的謬誤確是對的。根本的原子——假如我們真能達到的話——的確不能不注意！現在的問題是，這些原子是否是自足的，是否是最後的。

假令這些原子是獨立的，自存的，我們是否要以一種『自然的敬意』承認都是一個模子裏打出來的，不必再問他們的淵源呢？新實在論者到如今爲止對於宇宙論沒有多少工作。然就其現在所有的著作而論，實在論者的傾向大致

是不得不將此種無數小元素歸到一種比較簡單的發生的行歷或主體，例如亞力山大教授的『空時』(Space-time)。

二二五 實在論不贊成一切關係都是『內在的』的思想是有根據的。的確有與所關的兩端不生若何差別的外在關係。世界上的一切運動與交易與代替都是以外在關係為基礎的。一隻船離開碼頭又駛入另一碼頭，還是這隻船，碼頭也沒有變動。

然每一外在關係，必有一內在關係。一塊磚在另一塊磚的上面或旁邊與這塊磚沒有什麼影響。然而這塊磚在空間之內都是與這塊磚有關係的。以此而有在另一塊磚旁邊或上面的可能。外在關係是指明一內在關係。此種種內在關係是躲避不開的，世界以此而聯合為一。

二二六 假令分析是達到實在的道路，在理論上分析必須能引領我們到最簡單的不能再分析的事情上。從不同的道路上分析一件東西，最後一定達到同

一的單位。譬如心靈，既以心靈爲構成物質的自然的同樣的分子——中立的元素——所構成，則分析的結果，也應該是物理上所發見的最後不能再分析的單純分子。然而能這樣嗎？

心靈的最後的單位必與感覺，與一點顏色，一神經的震動。然而，假如物理學是對的，這些都是極複雜的歷程的結果。我們又聽見人告訴說，一極複雜的原因不能發生絕對簡單的結果。然則我們還是修正我們以一點顏色爲單純的見解呢？還是說心靈的分析的單位與物理的分析的單位不同呢？

兩說之中，無論採用何說，實在論都很爲難；然而後一說是不能避免的。無論如何不能說物理分析的基本單位——例如電子——也是心靈的分子。由此可見以心靈爲中立元素的『世界集合』的橫截面的見解與以分析爲顯露實在的方法的主張絕對是不貫徹的。

二二七 在此種情形之下，最好是放棄此種心靈的看法。因爲除羅素的主

張之外，恐怕是最空虛無內容的關於人性的說法。並且與實在論之又一基本原則也是不相容的。

思想與其所對的外物之間所有的獨立的程度最好的以從前所說的一點表明。即同一自我可以有不同的所對的外物而同一外物可以有不同的觀察者。換言之，所對的外物變更而自我是大體不變的一主體。假如自我是許多外物的一種集合，則外物變更自我亦必變更。除有比較永久的獨立的外物團體的相對的恆定性如實在論所謂記憶與體感的所對之外，無所謂恆定。惟一使種種外物解脫心靈的羈勒的可能，是承認心靈之中另有例如我們以前說過的活動才行。

二二八 然我們亦非修正我們對於分析的確信不可。因為世界上有的東西是又簡單又複雜的，從此一立場看是簡單的，從其他立場看，又是複雜的。以前說過的一點顏色就是很好的例。心靈本身也是很好的例。對於這一類的事項，分析可以給我們一部分真理，然而有顧不到另一方面同樣重要的真理的危

險。分析論的錯誤的假設是以爲單純性祇有向一方面探索——顯微鏡的方面。然而世界的單純性大致是兩端的。全宇宙的各部分雖有種種的外在關係，很有隨便的活動與獨立，也可以有他的根本上的統一與單純。這是可能的。

二二九 萬有的統一——假如有此統一——真是一無差別無意義的事實麼？尤其是惟心論打發罪惡的解說真是不道德麼？

實在論者說，僅是確定萬有在絕對中爲一的話不能解決任何具體的問題，這是不錯的。然而也未嘗不可以問，是否有人能不承認此統一；實在論本身是否不涵有此義。世界上的共名，不論是自成一獨立界，或祇存在於事實中於思想中，總之是一系統而不是雜亂無章毫無秩序的。類的確包括種，亦確有一最高之類包括一切。最高的共名或者缺少差別的涵義；然而決不能是毫無意義的，因爲他說明凡包括在其中的一切換言之，即是宇宙。

這是柏拉圖以來的柏拉圖派的實在論者，例如普羅太奴 (Plotinus) 與愛利

根那 (Scotus Erigena)，所下的結論，這是新實在論的一半的祖先。但他們從共名的實在論，歸納而得一派的一元論，名爲神祕主義 (Mysticism)。這一派的思想家與新實在論者的見解相同，不贊成例如一切是心靈一類的說法。並不是因爲他們要避開統一，而是因爲他們不相信匆忙的敘述。如其我的話不錯誤，近代的實在論者如澈底貫徹他的前提，會發見他自己假扮的一神祕主義者。因爲論理上在觀念界所必要的統一，在他也是一形上學的統一。

二三〇 然而倫理的困難還在。實在論者所以不信任一切歸到絕對或元一的哲學根本上就是這善與惡的關係的問題。

實在論認爲善惡是有區別的，相反對的性質，相互之間的關係是外在的。善是要在世界上造成的；是靠人類的努力與人類的工具以推行的一種人類的事業。罪惡是要消除滅絕的，不是可以容恕原宥的；此除去罪惡的奮鬥，也是人類的責任。方法是科學的分析，不是祈禱。實在論的倫理學說，就其所有的一

派倫理學說而論是一派人本主義。

罪惡是罪惡，是沒有人疑惑的。以罪惡是虛幻的說法毫無結果；一罪惡之幻象是一惡的幻象。惟一的问题是，是否罪惡祇是罪惡不是別的，與一切善毫無關係；抑或罪惡也可以是別的情事，或其他情事的部分，以其為一部分之故而變更其性質。有種種罪惡皆以其所隸屬的全體而變更其性質。例如危險，如為冒險之一部分即成為快樂之來源。又如因驚恐而逃逸，事後追憶，或者可以引起大笑而不是苦痛。變換性質是經驗上的一件事情而不是一種理論；如其說這件事實是不道德的，真未免大誤！

善惡為經驗之所對，最不能獨立；因善惡之變易隨經驗者而變易。經驗者既變易不斷，此種性質決不能恆定不變。蘇格拉底在解去镣铐之後，自撫經骨，自問不知尚有比釋去镣铐為更大之快樂否。然而自願受苦以求快樂，也不能說是完全的罪惡；是惡而不僅是惡。我們可以反梭倫的話說，「在一人未死

之前』——即在你不會知道他的故事的結果之前——『不要說他不快樂。』

但是，假如你知道他的故事的結果。假如這段歷史已經結束，而其結束是一回想與一現在覺得苦痛或羞愧，或公道未伸的經驗。又假如不再有經驗以更換此罪惡。則祇有罪惡並無其他的成分。如其事實上不會變換，則實在論者可說罪惡之可變易性對於補償宇宙毫無用處。

然而我們可以在實在論的立場之下，細加思考，知此一時刻非另一時刻。分析的結果知道是分開的。過去即是過去。如其現在的性質與過去時刻的性質，其關係祇是外在的，則受苦的人的死亡可以說已經結賬。他受的苦痛已經過去。過去的罪惡並不是對宇宙的欠賬。只要等作惡受苦的人死盡了，宇宙間就沒有罪惡了！

我們說，這是凶手的論理。實在論者很明白的不承認此說。然而以未經轉換的罪惡對絕對，好比是道德上的欠債，以證明元一之無須的正是他。因此而

他自己對於過去負有責任；承認過去是現在的有生命的一部分。他是在否認原子論的時間觀，而將時間的各部分構成一道德的連續：他自己的心靈的統一所任的工作正是他因絕對不任而責斥絕對的。只有假如沒有絕對的心靈，以創造一人類的忠心所不及的道德的連續，並以保證一件事情表面上的結束並不是究竟的，此不會變換的罪惡才是一件沒有希望的事情。只有在實在論的或自然主義的立場上此種罪惡才不能變換。因此之故，不大能說歷史與世界的全部的心靈的統一——如其是真的——是沒有意義的一件事，更確實不是一件不道德的事。

二三一 現在討論的情形如此。我不能下判斷說新實在論現在已有一整飭的一貫的形上學系統。我不相信在未經改正的分析的原則上，外在關係上，與外物離開主觀的獨立性上能建立一整飭的一貫的系統。

然而實在論對於哲學很有貢獻。實在的確除去了惟心論的看法過於隨便過

於單純的情形。實在論亦提出了許多另外的意見。注重知識之所及在自我之外。引起人注意世界的複雜性，與外在關係，乃至於不經論理的嚴格考究表明事物如何與心靈關聯而僅說是與心靈關聯之無用及因此關想而發生何種差別。破除用一套老方法解決哲學問題的懶惰的習慣，鼓勵思想家分別研究問題，就問題研究問題，好比世界有其各部分自身的習慣與此一區域與另一區域間的自由動作。實在論的工作還不曾終了，前途不可限量。

將自然主義加以改變當然是實在論的一種結果。因欲將世界從心靈中取出來，實在論者必可以將心靈一部分（其性質與其共名），加入世界之中。實在論攻擊惟心論一部分是用惟心論的武器。他承認取消物質的本質。為中立的元素所構成的世界，不能永久維持其中立性；他可以經驗，思想所由構成的材料很多。

實在論的知識論有其弱點：實在論者過於著重分析而忘記了人類知識的機

具是兩面集中的，恰與一複雜而又單純的世界合拍。實在論在一面是對的，在
又一面却是不對的。假如宇宙有種種性質為聰明智者所不見而可顯現於兒童
的，實在論者必不能發見。此另一方面是神祕主義。

第三十章 神祕主義

二三二 我們本身的實在論者以分析的眼光看事情；他告訴我們說『你既然相信理性，必須相信理性的結果，——原子或世界的多數的分子是世界的實在，他們是各自獨立的，對於認知者也是獨立的。』他說惟心論者，太偏於一元論者了，推其所以如此之故，因為他不相信分析的智慧所求得的結果。

但我們本身對惟心論者還另有一批評家，他又說惟心論者分析太過。因為惟心論者還是將他自己與他的所對的外物分別得很清楚，將自我與他我，將大我與宇宙間一切小我分別得很清楚。他確是一位一元論者，他主張所有的小我乃至於自然都靠大我；然有眼的小我是自由的，尊重他們的獨立的存在與行為；自然又為一共同的外物與其他均有區別。或者惟心論的一元傾向還不夠，

因為他對於他與實在的關係還過於相信理性。

我們知道我們所謂『客觀的』知識在某一方面是不圓滿的。總覺得不夠。例如關於一件一件的慈善事業的客觀知識，也許很準確。然而不是完全重要的知識，也許正將重要中心之點忽略過去。又如『科學的管理法』並不能使一個人能善於管理人。即使是直覺，以同情的智慧覺知其有生命的對項的全體，還難說以所對之物為與認知者大有不同。所以惟心論雖有引導到惟心論的直覺，還不能滿足，而有『空虛之感』。也可以說是還有一階段的直覺，在此直覺之中無復物我的界限，認知者領會到他與他的所對的內心上是合一的。這是神祕主義的見解。神祕主義與實在論不同，以為實在是絕對單一的。如其實在是單一的，則惟有與實在合而為一才能有真知。換言之，無所謂認知我以外的知識。

見到此點之所見，已不是理性。過於理性，前於理性，後於理性，此

所見者，卽是如此。也許最好不說是見，因爲此所見者——如其必須用能所是二而非一的說法——不是能見之所見，亦不是他覺知的第二樣東西……所以這一層極難言說，要說明他以外的東西，在見到之後，不在他以外而與他是合一的，要怎樣說法才行呢？（Plotinus *Enneads*, VI, 9, §10.）

實在論分別認知者與所知的外物；惟心論以爲一切外物屬於某一認知者；神祕主義以爲外物與認知者是同一的實在，是合一的。

二二三 神祕主義一名，因用得太多，意義比其他哲學派別的名辭，含糊得多。神祕主義的哲學與迷信，與精神研究，與鬼神之說，與應用第四度於心理學，乃至於與喜歡神祕的事情之類，不可相混。

神祕主義的確說無論我們的理知如何努力，實在仍有其神祕爲理知所不能推知。就這一方面說，神祕主義頗有與懷疑論或存疑論相類之處。然就哲學歷

史而論，神祕主義者是有入悟的人，直接的對於實在有所見，而又說不出來的。他不能解說他的悟到處，然而並不是不知道。

我們認為神祕主義者的『知識的道路』是推進一步的直覺主義者（然而神祕主義決非直覺主義，因為神祕主義不僅是一派知識論，而確是一派形上學，與一派人生哲學）。神祕主義雖有不能說明或表現其信仰或對於實在之悟見之困難，有時也不能安於緘默，而有所陳說。中國的神祕主義者老子曾說：

知者不言，言者不知，塞其兌，閉其門……

是以聖人處無爲之事，行不言之教……

希言自然……

然而老子也有道德經；神祕主義者總想將不可說明者加以說明。結果是謎語一般的玄辭。常用譬喻的話以表明爲嚴格的概念所不能表明的意思。如勃萊

克 (William Blake)、但丁 (Dante)、白野姆 (Jacob Boehme)、台屋利西斯 (Dionysius) 都是這樣。此種著作之不朽——如普羅太奴 (Plotinus) 的 *Enneads* 與老子的道德經可以表明神祕主義者在著作上的努力並不錯誤。因為用我們比較的機械的得來的觀念來說，我們的經驗之中的確有表面上似乎相反的成分；用表面上似乎相反的話說明其真理，對於他自己有所見的人是有意義的；神祕主義者可以了解神祕主義者——我以為我們人人都有相當的神祕主義的成分。至少可以告訴我們實在不是什麼以間接的指明實在是什麼，老子上說：

道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始；……三十幅，共一轂，當其無有車之用。埴埴以為器，當其無有器之用。鑿戶牖以為室，當其無有室之用。故有之以為利，無之以為用。

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，持之不得名曰微。此三者不可究詰，故混而為一。其上不儼，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。

天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入無間，吾是以知無爲之有益。

不言之教，無爲之益，天下希及之。

二三四 試爲神祕主義的哲學撮要如下：

(一)實在是一，是一絕對的元一，以別於一切原子論的與多元論的形上學說。

(二)實在是不能說明的；因此，一切我們所用來說明的賓辭與敘述辭都是要修改的，以下幾條的話亦在內——

(三)實在與同樣不能說明的自我的本質是同一的。——所以，我們探求實在，可以向外看，亦可以向內看，所得的結果是同樣的，不特種類相同，竟是一樣東西：極端可以相合。

(四)對於此絕對的「一」可以（也是最要緊的）取得直覺的知識，或與之合而爲一。

(五)要達到此種境界要在道德上努力而不是理知的努力。

就這幾方面看，可見神祕主義與實在論是正相反的。……

二三五 神祕主義有一很長的歷史，比實在論長久，比惟心論亦長久。每『時代——即我們的時代亦在內——都有這派哲學的代表。

神祕主義的哲學在中國有，在印度亦有很高的發展（婆羅門教與吠陀教），在地中海一帶自紀元前六世紀以後亦極盛行。我們聽說有各種的神的『神祕宗派』。埃及的 Osiris，敘利亞的阿同尼斯(Adonis)，希臘的狄米脫(Demeter) 台屋利西斯(Dionysius) 倭菲歐斯(Orpheus)，波斯與羅馬的米狄拉(Mithra) 都是。這些神祕宗派是當時宗教的支流；或者因當時政治上的紛亂而民族宗教破裂，個人的宗教的信心不能與他的社會的忠心合一，於是不問種族，民族，國家，性別與階級，於一種可以達到的神靈的方式之下，求與實在發生直接的個人關係，求此生的心安與希望來生的不死。這些宗派與哲學上的神祕主義的

共同之點在修養有得之後與神靈的合一。在此種種宗派之中頗有粗俗與迷信的情形——有時竟是野蠻狀態。然而此種運動之中所有的有生命的成分太偉大了，很能引起偉大的思想家乃至於國家的注意。雅典立伊魯西利亞的神祕宗派為一公共的機關。柏拉圖在他的對話上取笑倭菲歐斯宗，亦採取他們的思想。基督教初入小亞細亞時當時盛行的神祕宗派不少；保羅的神學即頗受其影響。約翰福音亦是一神祕主義的作品，例如，『我是葡萄樹，你是枝葉……我與聖父一體。』柏拉圖一派的弟子普羅太奴(204-270 A. D.)以其思想的力量與崇高偉大的品格將神祕主義為古代造成一明白的哲學的說法。人稱為新柏拉圖學派(Neo-Platonism)。

普羅太奴的影響真不小。以後來的新柏拉圖派學者之力從亞力山特利亞傳遍衰落中的古代的全世界。傳入亞拉伯哲學，以若干回教的波斯的神祕主義者的努力而又大為盛行。例如阿爾格沙尼(Al Ghazzali, 1058-1111)在巴格達

(Paschdad) 教哲學的時候，墮入懷疑派，於是擺脫他的地位與家庭，遁世苦行，最後達到一種神祕的哲學。他又影響前面提到的假台屋尼西斯，他又是許多基督教的神祕主義者的創始人。

斯賓羅莎與色林的哲學頗多與神祕主義相同之點。他們主張元一，即絕對的本質是不能說明的，因為一切的說明都是限制。絕對的存在是超乎心物，善惡，有限與無限，乃至於數目上的一與多的區別的。

神祕主義的確常是哲學家不滿意於哲學的單重理性，與宗教家不滿意於宗教宗派中的獨斷的神學系統而產生的。個人心靈要直接的對於實在有一種親知，而不要間接的敘述的知識，非此不能滿足其精神上的要求。神祕主義是在此種靈感之下發生的。因為重內心的光明而不依賴因襲的說法，所以常有異派的傾向。可以產生白儒諾與斯賓羅莎一類的異端人物。也可以產生在因襲的制度之下的支派，例如「圭客教徒」(Quakers)，康德所從來的所謂「虔誠派」

(Pietists)，與清教徒之祖的反對嬰孩洗禮的一派教徒(Anabaptists)。

總之，神祕主義者相信神靈與自身合一，自己可以直接悟解真理，常會發生偉大崇高的人格，也會有不少的精神發狂的人。然而我們的目的不在研究這些失敗的人。世界歷史上祇要有一真正的神祕主義者，一穆哈默德，一瞿曇，一聖法蘭西斯，即有一真正的神祕主義，值得我們努力研究，將此種見解與其相反的不同見解分別清楚。

第三十一章 理論的神祕主義

二二六 神祕主義有兩方面，一爲其形上學，一爲此種生活之修養，也可以說是理論與實際。

理論的神祕主義——純粹統一的形上學——有種種在討論二元論時主張一元論的種種論證爲根據。然此統一既不能說明，則當然的推論是我們不應該說此統一的實在是心靈的還是物質的，自然主義的還是惟心論的。因此我們還要有進一步的研究。

二二七 偉大的神祕主義者，雖則以直覺爲最後取得知識的道路，然而也常常是推理極深刻的思想家。他們曾提出一種說明，證明實在不能有屬性。他們也用實在論者常喜歡用的一種論證，即凡對於一切東西都是真的，不能作

爲任何一件東西的特徵。凡可能的賓辭，例如『大』，亦必有所排斥，即是『非大』。所以如其我們說『實在是大的』，其實是否認『實在是小的』。不過這也是對於實在加以限制。神祕主義者以爲實在即在最微小的存在之中亦是全體的圓滿的，猶如無論在多小的一滴海水裏，鹽性是完全的，又如一人受傷，無論是多小的傷口，也可以說，『我受傷了』，——我之全體與受傷的一小部合一。實在不能說是大亦不能說是不大：此種分量的與比較的觀念對於實在不適用。

在同一理由之下，我們不能說實在是善是惡，亦不能說是善惡相混：是超乎善惡的區別的，此種區別是與我們的有限的自我的眼光相對的。亦超乎心靈的與非心靈的區別的。可以說實在論者在他的分析經驗的分子的中立性，又有在神祕主義者的元一中表現的傾向，——一宇宙的中立的存在！

但如其我們要我們的論理整飭，我們要知道說元一是『中立的』或『宇宙

的』，乃至於是尋常數目上所謂單一的，我們已爲之否認『非中立性』一類的性質，因爲這些也是敘述的說法。如其要論理上一貫，只有不開口！我們豈不是在另一方面又引起存疑論與不可知論的主張麼？存疑論者在他的主張的此一部分確實在從前的神祕主義的立場上：在此範圍之內，康德，海巴脫與斯賓塞都是神祕主義者。但關於這種論理，有幾句話要說明才行。

二三八 第一點，神祕主義者，就我們想用來說明實在的種種相反的賓辭而論，並不想自承爲中立的，或不偏的。

我們怕將我們所謂善的概念限制實在，可以不說實在是善的，然而總相信善比惡爲較近於真理。雖遲疑不決不敢說實在確是『心靈的』或人格的——因我們所謂心靈必須有一非心靈的環境以生以長而我們所知道的人格必須有社會始能盡他的本分——但神祕主義者既認我們以外的實在與我們內心的根本真是合一的，即涵有『心靈』或『精神』必較『物質』或任何非心靈的存在爲近

於真理。因此，神祕主義者雖常與正宗的以神爲人格的說法不合，然亦以神名其『實在』。斯賓羅莎最能維持其嚴格的中立性也說是自然或是神（*Naturalistic Deus*）。

二三九 第二點，神祕主義者斷定信仰有此元一比知道元一是什麼重要，是有相當理由的。有這樣東西比這樣東西是什麼樣重要……

從前白葛脫（*Bagehot*）研究最初的國家團體的完成說在歷史上有一個時期有法律比有好法律還重要。大家承認有此法律，可以幫助社會團結，可以等法律權威確定之後再來問是什麼樣的法律，也不爲遲。……

假如我們（依神祕主義者的話）能知道有神存在，而不知道神是什麼。這倒是有神論與無神論之間的一種立場。無神論者說沒有神。有神論說有神。有神論者所謂神是一人格神。神祕主義者說，無神論者是對的；有神論者想像中的神是沒有的；有神論者亦是對的，神是有的。因此，不承認有神論者的人格神

而又不能相信無神論者之否認有神，可以在神祕主義者的『有此』的立場上得一確是暫時而却安穩的地位。

此一立場的重要……：在可以向前活動。在無神論者的立場，不得不停止想到一起自然或在生活上謀所以適應。神祕主義者在自然之外有事情可以繼續思想，得到差不多的或象徵的概念，而以此為生活修養之準程。有神存在，其作用與康德所謂『規律的』觀念相似；其意義不在使我們能形成一種圖樣，而在其引導我們的行為。

二四〇 第三點，神祕主義者相信——存疑主義者是不相信的——實在的性質，雖不能敘述說明，而可以直接體驗，得真知識，比概念的知識更為圓滿。正如親自見到一人，比最好的介紹，對於此人，所知更為親切。

神祕主義者以為此種對於實在之直接體驗是一種特殊的或難得的境界。有此經驗之後人在世界裏就不是一局外之人。他們大抵都贊成柏格森所說直覺到

生命衝動的困難。與實在合一是很困難的，是例外的。然而——假如神祕主義者不錯——此種經驗是滿足理知亦滿足意志的。此種經驗常常說是『美妙之象』；從許多偉大的神祕主義者如柏拉圖或普羅太奴，但丁或愛克哈脫（Eckhart）的話裏，可以見到有此種經驗，其價值高出於尋常的說話所能說明的之上。爲他們解決了——或者是分解了——惡的問題；不但在心靈上調和了許多日常經驗中的困難，並且要這些困難。柏拉圖在 Symposium 上用一種譬喻描摹此種經驗。他說：

『凡對於愛的事情受了這樣程度的陶冶教訓，學會了在一定的次序先後之下審美，最後忽然見到一種美妙玄奇的境界——不生不滅，不增不減；不是在這方面看好在另一方面不好……只是美妙，絕對的，清楚的，單純的，永久的美，不增不減亦不改變的賦予一切其他東西的不斷的生長消滅的美感。』

普羅太奴說：

『我現在常常離開肉體入我真我，脫去一切入我自身，所見奇偉美妙，彼時自己覺得我屬於一起越的世界，過一種特別美善的生活，與神合一，取得神靈的活動，我已達到一超於理智的境界；……有此種悟見的人他自己亦不甚注意美感，他已超過美超過一切道德而深入神聖玄妙的境界，廟宇內的神像都在後面。在內中與神本身合一，不是影象或是刻像，要出來之後才再能見到這些神像。神像對於神的本身不過次等的影像而已。他的經驗或者不是一種視覺而是另外一種見，是恍惚，是入神，……一種以與神合一為中心的思想。』

神祕主義者的此種報告，在我們這種冷靜的敘述上，不管能了解多少，必可旁證我們人入早晚會有一種推測——即世界本身的價值是無限制的；我們經驗上所以善惡混合成爲結果價值很可疑的一雜亂無章的混合物的理由，我們

所以徘徊於樂觀悲觀之間的理由，是我們所見不深，而不是本然如此。神祕主義者之確認生活價值，是一極端派，不遲疑，不躊躇，不調和。至少有的神祕主義者的生活，好像他們在難得有的特別體認領悟之中所見的價值已成爲他們普通自覺中之一恆定的元素，改變他們的判斷與行爲。普羅太奴說：

『在此悟見之中能見與所見既合而爲一，不復爲二……凡與神合一的，或者可以——如其他還記得——保有相當不甚明晰的神靈的影象。』由此可見很難說神祕主義者的『一』，因爲不能說明敘述，所以是沒有性質的是中立的。

但取得此種悟見不能是從純粹思想的努力來的。根本上是精神修養的結果。所以我們在下一章上即討論神祕主義的實際方面或修養方面。

第三十二章 實際的神祕主義

二四一 根據以前所引的柏拉圖與普羅太奴的話，可知神祕主義者對於實在的體驗，頗與我們領會自然之美相類。或者神祕的體驗，其最簡單而又最普遍的方式即在我們偶爾領會的美感之中，覺得不僅是形式好看與淺薄的表現，而是指點我們使我們感到自然之中有與我們相類的實在，我們要實現與此內部實在的合一。巴爾佛的一段話，對於神祕主義者所說的體驗沒有其他自覺的參與的人，是很有意思的。

『我們回想這些很難得的時刻，我們心情爲某種美的東西所激動，但是完全吸引住我們，更使我們見到高出於身體上的感官與分析的推理而覺得別有所悟見，僅用生理學的與心理學的因果來解釋的話，不能滿足我

們……所以無論我們怎樣不高興承認任何特殊的形上學的美學——據我看大部分是謬誤百出的——我們不得不相信在相當的地方與相當的存在有永久不滅的美，我們各人在各人的立場上，或在自然或以藝術都祇能見到片段。然此種神祕的信仰不能在觀察與實驗中求取，與無法使與自然主義的宇宙論一貫。』（見信仰之基礎）

太戈爾即以美爲到形上界的主要的領導，藝術爲傳達形上學的真理最好的方式。然而雖以柏拉圖的指示，可由美感取得對於實在的直接的認知，然而神祕主義者都以爲非有一種精神的修養，或意志的訓練不可。（關於太戈爾請參閱所著生之實現）

二四二 普通的神祕主義的宗派，此種訓練是相當的禁約與清修的儀式。譬如倭菲歐斯派不許食肉，不許吃某幾種魚，不許吃豆，另外穿一種服裝，在種種方面養成一種克己禁欲的生活習慣。比較合理的神祕主義的宗派，則力主

省克，常用自省工夫，省察自己思想與願望的種種習慣，內心拒斥其有偏倚或不誠者。所採方式常爲擺脫尋常的自然的興趣與野心，不必一定以之爲惡，但以爲不如最高之善，多少足以阻礙心靈的自由。普羅太奴說：

『凡思向上有所見而爲足以阻礙向上的種種事情所牽掣而不能向上的人，不能見到此種光明。……所以凡不會達到的人……可以認他自己爲他，所以不能向上而失望的原因，力求擺脫一切，主一主獨才行。』

一般的說，神秘主義者主張逃世遁世捨棄世間，此與時代精神不甚相同。因而人常稱他的修養的道路爲『消極的道路』。

二四三 要簡單的描畫此消極的道路，我們可以說是在物質方面，理知方面與精神道德方面的『逃世』或退避。

物質方面的逃世：思想集中必定相當的要擺脫感官的誘引。蘇格拉底在菲獨對話上提起這種情形說『真正哲學的門徒很容易受旁人的誤解；他們見不到

他是在不斷的追求死亡亦正在死着，」他的解說是：

我們對於實在取得知識有什麼話說？如其要身體加入研究，身體究竟是阻礙還是助力？難道詩人不常常告訴我們說，視覺與聽覺是不準確的證人麼？——心靈何時得到真理？存在（如其要表現）難道不要在思想之中表現於他麼？

是的。

思想最好的時候是在心靈集中於自身的時候，沒有一件事情攪擾他——沒有聲音，視覺，沒有苦痛快樂之類——與身體愈沒有關係愈好，沒有體感與感情，而努力探求真理？

這是真的。

禮拜或禱告是集中或專注的一種特殊方式，在此種方式之下亦似乎有一種不期然而然要避開感官經驗的潮流的傾向，例如寺院內部光線與聲音的改變，

焚香，身體活動的禁止，乃至於遏抑感官的種種姿勢。神祕主義已造成一種專一意念的技術，或『追念與靜默』。

理知方面的逃世：是一種歷程（或工夫），系統的使自己想到我們尋常應用到實在的一切概念都不是完全真確的，必須在排斥之列。實在不是自然；不是物質；不是能力；不是力；不是空間，亦不是空間中的一件東西；不是社會，亦不是國家。有的神祕主義者名此種修爲『放下創造出來的東西』，換言之，是次一層的實在；愛克哈脫說：

『假如一人要有內心修養的工夫，必須注全力於自身，猶如注全力於靈魂之一角，必須要避去一切影象與形式。必須到一種無記憶亦無知識的境界。必須靜寂無聲，才能聽到不可言說的話。在他一無所知的時候，一切都開展顯現了。』

神祕主義者更特別告訴我們說，實在萬有爲一，因此，我們要記得我們的

概念對於世間事物所有區別與分類是容易引入歧途的。必須要否認分別事物與事物，個人與個人，階級與階級，種族與種族，國家與國家之間的區別。由此可見神祕主義者，以其種種的否認，是要取得萬有一貫的意念，實現宇宙的博愛平等的基礎。

道德方面的逃世：在同樣的情形下，否認局部的善是至善。沒有能永久滿足我們的精神的法烏斯德的元素。因此神祕主義者要他自己省察他的欲望與野心的種種目標，一個一個的否認：以爲『這不是至善』。尤其是分彼此畛域的種種欲念——如爭競，仇視，厭惡之類——必須放棄。即他的美德亦要疑心不是完全好的，而不可以有此美德而自覺滿足。一種德而可以自覺的知道或指名，足見已爲自己滿意所損壞，或已失去意志的單純性，祇有這是絕對正當的。

老子說：

天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已；……

上善若水，水善利萬物，而不爭處衆人之所惡；上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無爲而無以爲；下德爲之而有以爲；……

絕學無憂。……

絕聖，棄智；民利百倍。絕仁，棄義；民復孝慈。……爲學日益，爲道日損；損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲。……

此所謂道德的逃世有時是養成廣義的不有（貧乏），產業的不有，心靈的不有；有時竟是的確有所捨棄（如佛教，波斯的神祕主義者，聖法蘭西斯），有的是訓練不爲一切感情與執傲所束縛。

『我並不是說沒有東西——因爲如其欲念還在，則所謂沒有，並非超脫——我所謂超脫是克制欲念，避開快樂。即便仍有所占有，總要這樣靈魂才能解脫羈束，取得自由。……精神要在超脫中才能安靜無爲，本無所貪，故得之不驕，失之不苦。……可以在一切中有快樂，而不爭快樂，可

以無所不知而不求有知。可以無所不有而不求占有。』

(St. John of the Cross, *Subida del Monte Carmelo*, 卷 I, 見 Underhill, *Mysticism* 一五五—一四九頁。)

二四四 神祕主義者所謂消極的道路，實在祇是形式上是消極的。用消極的方法達到積極的目標。要解除次一等的善的種種誘引，然後絕對的善才能毫無障礙的表現出來。排斥局部的，希望能直接了解圓滿的。普羅太奴說：

『靈魂從前曾經喜歡過的——如權勢，勢力，財富，美與科學之類——現在他說他看不起了。如其他沒有得到比這些更好的，不會說這句話。』

斯賓羅莎曾經說——斯賓羅莎與神祕主義很接近，在他個人生活上的勇敢的捨棄與他的理知的對神之愛的觀念上都看得出來——除非有更大的欲求不能夠排斥心靈的任何情欲。(馬登翁 R. Mckeon 在所著的斯賓羅莎的哲學上說斯

賓羅莎的哲學是在理性主義的基礎上完成他的神祕主義。）

有的神祕主義者以為只要你的捨棄是真心的，絕對的善會自然而然的表現給你。有的神祕主義者又以為此一旦豁然貫通澈底了悟的經驗是要完全無為亦無所要求的慢慢的等來的。意志上有一種過渡是意志所辦不到的——意志之影響是及於本身以外的東西的，——個人即以此意志的過渡而與元一合一，與至善合一。元一亦是至善。猶如尋常對人稱『你』，現在改稱我們了。此從第二身渡到第一身，客觀的事實無所改變，而有一種合一的新成分。一不可言說的實在須以一不可言說的意志態度發見之。

這是神祕主義與惟心論的哲學的不同之點。惟心論者相信世界是一自我。神祕主義者以為此種知識是準確的而不是圓滿的，還夠不上說是知識。惟心論決不能代替宗教；而真要知道形上的真理只有在宗教上求取。印度古代的正宗哲學是婆羅門教，宇宙是婆羅門（梵天），每一個人亦是婆羅門。然『我是婆羅

門』的判斷，不但是要信仰而是要『實現』的。實現婆羅門即是取得涅槃。然而人不能忽然立志決意要實現，猶之不能以一決意而實現一合奏樂之美。能說『我們』的權利不能以強力取得；而是賦予的，是遇到的。因此，不得不有很小心的乃至於是一生的關於消極的道路的修養訓練——如印度的瑜伽，一切偉大的宗教中有宗教熱心的禁欲，乃至於大眾的『禮拜』。共同禮拜是消極的道路的縮減的方式。

二四五 然而用力求取一或者不可能的絕對存在與絕對善的實現能得到何種實際生活呢？難道不是故意要脫離現在的世界與現世的事業麼？此種辦法與中代的浪漫主義也許調和一致，然而現在已經是取消了。默會抽象的圓滿『實在』或『至善』是勞而無功的。杜威教授就說，柏拉圖主張對於一種理想的質素用默會悟解的工夫，以為有特殊價值，也許是錯誤的人類引導者。理想是要具體的表現的，不是注目凝視就能行的。

並且神祕主義者對於他所達到的境界的概念似乎有錯誤。如其他實在自覺到絕對的善，他可以從此一無所求，不必再回到其他的任何自覺，在世界亦一無可爲。也許他的回轉來不是他願意而是他沒有辦法，不能維持他得到的頓悟或洞見。果其如此，他回轉來是不情願的，他的真正的興趣已別有所在。

就經驗上說，此種出世經驗並不常有。印度的神祕主義者，歷來的教訓是繼續他的世間事業而無所可欲。Bhagavadgita 是印度最有影響的詩，詩中說有一王子在出征前夕問神說，在嚴格的哲學的基礎上，他應否出征。神勸他繼續征戰而

『對於勝敗，等量齊觀；

爲友爲敵，無所歧視。』

拿這種心境去打仗，打仗似乎是很難熱心的！但真正的神祕主義者更以世間事業爲有興趣，他修養訓練之所得不是不滿，而是內心的操持，品性的堅

定，勇敢，一種道德上的力量，超出於尋常的恐懼，而不能超過使他勇敢的積極的目標。照這樣看法，Joan d'Arc 可以說是神祕主義的代表人物。

然則假定可以在暫時的經驗中實現全體的與絕對的善，而毫無關於其他事情的一切自覺的理論豈不是有相當的錯誤麼？

我們的答復最好先研究神祕主義能否給我們一種倫理學——換言之，在世界上活動的規律——抑或祇有逃世或消極的說法。

二四六 世界上獨創的道德規律大半或者全部都是神祕主義者提出來的，神祕主義在這方面確實極為豐富。因為成功的活動必須又能把得住，又能放得開。有兩種心情，要辦大事是不會成功也不配成功的。一種是太無所容心，一種是要事事注意。一個人對於一政治上的位置，如其他得失毫不在意，不配得到此一位置；然而想盡法子非得到不可的人他也不配得到此一位置。一個人努力求成功而內心不斤斤於得失的計較（因為他比他的任何特殊的目的都大），

他的努力是對的，我們亦敬重他。神祕主義者的無爲的修養訓練是要取得一種內心的澄靜，成爲他的品格而不是裝腔作勢。他顧到的不是快樂的全部而是一快樂的必要條件。

二四七 一切神祕主義的倫理規律可以用一句很簡單的話說，是要真誠（你是這樣就是這樣），申言之，你實在是這樣，在行爲上也是這樣。實在上你是婆羅門；你與最實在的是合一的；因此你的行爲要有知道絕對價值的人所有的自信力，自由，簡樸，而不爲感官引誘或社會上的賄賂所欺騙。老子以道爲天地之法；生活的方法即是以道爲行爲的準則；在行爲上表現道：道無爲，『爲無爲』；『聖人無常心……善者吾善之，不善者吾亦善之。』要知道一切因襲的道德都是不夠的；僅愛國不夠，僅有仁有義亦不夠。道的標準簡單而高超；老子說，

『失道而後德；失德而後仁；失仁而後義；失義而後禮。夫禮者忠信

之薄，而亂之首。……』

此種對於各種名爲美德的各種行爲的主宰一切的態度，使神祕主義者宜於爲一道德的獨創者，法律與習慣的改良家。神祕主義常盡力於此，所以如其研究歷史上大改革背後是否總有神祕主義者在內是很有趣的一件事。然而此種高出於法律條文的精神，相信直覺能了解其意義的說法，常使意志不堅的一半誠心的神祕主義者走上反對倫理專主信仰的容易路，放蕩而說是高尚的自由——神祕主義者在這一點上與惟美的性情頗相類。希臘人常說『拿酒神杖的人多，神祕主義者很少。』我們也可以說準神祕主義者與糟蹋了的神祕主義者很多，真正的先知很少。然而此很少數的人是歷史上不可少的。

二四八 倫理的革新家如何知道習慣的道德，仁慈與公道之類那裏該修正呢？例如，他如何知道『眼還眼，牙還牙』的辦法大機械太不圓滿？他是靠他的良心知道的。但良心是什麼？

我們在討論進化論的時候——在進化論之下，良心是古昔刑罰的遺傳下來殘留——我們以為良心愈長成愈靈敏，與逐漸精細的美感相似，在有的個人身上竟成爲天才，此種事實可以否認進化論之下的良心論。我們有證據說在蘇格拉底的一生裏，在要緊的當口或時候，良心常指引他的判斷。此即所謂他的『精靈』。良心在他身上似乎是一種未經分析的覺得錯誤的感覺，警告他不要有他想要的行爲。這種行爲與一種內心的標準不相應，而此種內心標準的性質他並不知道。我們可以假想此內心的標準不過是互久的與實在合一的神祕的意覺；所謂良心是直覺的承認一種要實行的行爲是否與此實在的統一貫。

如其這是真確的一種良心論，我們就可以了解何以神祕主義者常是良心最靈敏的，是人類的道德的前驅。亦可以了解道德的勇敢與榮譽的性質何以特別與神祕主義有關係；因爲兩方面都有一種超出生活上的危險與占有的涵義，而此種超脫，祇要相信（康德亦有此信仰）有良心使我們與一較高深於自然的事

情的實在一致，就自然而然會有。我們亦可以了解何以良心可以變更；因為只有在與實在合一的意覺強的時候，良心才會清楚，而此種意覺要時刻時刻提醒注意才行。所謂消極的道路可以認為是不斷的提醒良心的警覺的歷程。

二四九 現在再回到我們以前問的問題（第二三〇節），神祕主義以消極的道路為圓滿的自足的善，與絕對的善，其理論確有相當的錯誤。他對不起他自己對於世界的作用。如僅以神祕主義的悟見本身而論，有入於無意義的傾向。純粹的統一，如其沒有是多數事物的統一的了解，是一種說不出的統一，與無有一樣，無所區別。神祕主義的經驗，與引到此種經驗的修養與訓練，總在自然世界身人類歷史之內的生活流轉之中。

第三十三章 神祕主義之研究

二五〇 就神祕主義者對於實在之直接的悟見，就其對於此種悟見的說明而言，應該是生活的究竟。然而此種經驗對於其餘的生活亦有其作用，與生活亦相應合。我以為此種情形的解釋，在我所謂移換律。

移換律是一實際的原則，或者是最實際的原則。依此原則，我們要取得好生活，不能專一默會『一』，或祇是能聰明的對付『多』；必須兩方面兼顧，若有節奏，猶如工作與遊戲，睡覺與走路之互相更代的節奏一般。

生活第一要我們集中心力，實際的注重事務。此種分門別類的注意要分析其事物界；用他最高的智慧一件一件事情都要顧到。就經驗上說，此種注意，如過於長久，必定力量不繼，——不但是動作，即觀察事實領會價值也是如

此。依實在論的原則，這是不應該有的：因為事實是事實，價值是價值，認知者祇要向事實與價值張開眼睛就行。然而困倦的頭腦，此種『獨立的』對項常會看不見。然則一件事情的價值與意義不僅在其本身，亦在知覺者對於他們的相當的增加，在一種清楚明晰的見解，為疲倦時所沒有的。我有經驗是帶着背景：破壞此背景則一切變換，尋常常見的事物也與本來不十分相同了。終日用心，心境緊張，亦減低我們觀察外物的能力。所以生活即使為求得最物質的成功計，亦須要依時休養修養，加添新的力量。

此重新加增力量有種種的辦法，例如休息，遊戲，睡眠，週而復始；都是反轉用心的傾向，體會聯合的而不是注意分別的。神祕主義者的精神修養，他的『消極的道路』，是最直接的最合宜的修養（重新創造）術。其中含有心理習慣之破除，消除專注細節的緊張心境，恢復顧到全體的意覺。解除一切的偏執，使新東西能以出現，使能有與個人對於全體的領會比較接近的了解。所以

恢復自由乃至於恢復價值的意覺是神祕經驗的作用。然而專注於事物的統一，如其過於長久，亦難於維持，所以神祕主義也不得回轉到人世間，發見對於世界恢復興趣，亦恢復自身的能力。

二五一 我們也可以這樣說：神祕主義者又重新取得注重實在（實在論的）的能力，對付當前的事實。關於此點，也有幾種辦法。

第一是尋常科學的觀察的能力。我們所謂對於世界的科學的態度，很明白的是一種道德上的發展的結果——對於自然的一種新的崇拜（如白儒諾）發展而為記載事實發見自然律的一種新辦法。要我們的心靈尊重經驗上所得的證據，此不但為科學的責任亦是道德上的責任：科學工作所需要的誠實，是如此便是如此，不以願望更換所發見的事實，這都是所有的研究自然的學者的道德信條。由此可見神祕主義者以為取得真理的主要條件是道德的主張完全是對的，不但「一」的形上學的真理如此，一件一件的物質的事情的真理亦如

此。

要發見新假設，僅有忠實的觀察是不夠的。更要有想像。但決非任何想像都行的。自然的探險家的成功與否的區別最重要的在他的純樸與虛心，——沒有我執，不務立異，不急近功，——第二層要對於自然的運行有一種第六覺，此惟有從對於一件事情的愛心發生。這都是道德的品性，而為神祕主義者的修養所最容易發展的。羅士金 (Ruskin) 說：

人們努力要求得的獨創力並不是新——祇是純，與我所謂明差不多……我們所謂天才，大半是純……有的人非常純樸，凡足以使尋常人陷於模糊不清的看法的一切無關係的小節目，都不為所紛擾；一看就見到底蘊，以全力赴之。

由此可見有科學天才的人所以常是神祕主義者或與神祕主義有直接關係的人，不是偶然的事情。

二五二 還有一層，神祕主義者重新取得欣賞事物性質的事實的能力，感官重新得有一種新的天真，於是見到花草，聲，色，似乎是第一次的領略；至少勃列克 (Blake) 白野姆 (Jacob Boerne) 法蘭西斯 (Francis of Assisi) 輩的經驗是如此。於是我們記得此中尚別有天地，足供探討，也許可以發覺感官欣賞的全部的新天地，這是人在他注重實在的進行上所從原來的古遠的動物的遺傳上所喪失所屈伏的。

他又取得或恢復對付社會交際的當前的事實，因而擴大的交友的能力。友誼與其他的欣賞的目的物一樣，自有其減低的路道；大半是因爲言語不合，說真話旁人不喜歡，而我們又不會婉轉陳說，容易得罪他人。我們的批評之中，未必能完全除去自己的利益，完全無我。我們要有神祕主義者的無我的精神才能找到與他隣舍的共同立場，大公無私，使他能對他說，「你就是此人，」要這樣，友誼才能加增而不致破壞。

二五三 如其我們的話不錯，則神祕主義者必須是一完全成功的實在論者；而實在論者必須是一成功的神祕主義者。生活的實際行爲歸入一工作與禮拜之移換，互相爲用。

人類非有此種移換不能保持其平衡，適於物質能力逐漸增加（此種增加是對的）的複雜的文明的負擔。物質負擔增加，人類的精明的觀察力藝術的靈敏的感覺，與友誼的個人間與國際間的關係的能力也要發展才行。

二五四 與此實際的移換律相輔的亦有一形上學的真理。實在不能是神祕主義者的絕對的『一』，亦不能是實在論者分析所得的絕對的『多』。神祕主義者與實在論者各以其實際的成見上之所見爲指歸，相信他對付得最得力的是最後的斷案，雙方各得關於世界的真理之事。因此，雙方可以互相糾正，互相補足。

對實在論的主張說，神祕主義者力陳世界之統一，與此統一之無限價值的

主張是對的。有多數本質的世界是一不能計算的，因而根本上是沒有希望的世界。原來沒有引起崇拜或理性的禮拜的性質的世界，亦必定沒有心理上的休養與重新創造增加力量的動力，然而沒有修養生新的力量，沒有一件事情是有用的。

對神祕主義的主張說，實在論者確認『多』的實在是對的。假如有神，他的生活必須貫入一分化的世界秩序的多樣的複雜的事實裏：神如其有所在，必在這些事實裏。離開『多』的『一』而不能解釋『多』之所由來，不能是宇宙的究竟的真理。我們所能相信的『一』必爲需要『多』而又能產生『多』的『一』。

由此可見實在論與神祕主義是一種惟心論的世界觀的兩方面，對於兩方都有解說，都有安放。而兩方面亦更表明節奏或移換的實際的必要。一種超脫自然的成分（克欲與逃世）必須與人本主義的成分聯合起來，才能造成一有價值的

生活計劃。

第三十四章 一哲學系統之結構

二五五 到現在為止，我們的工作在了解哲學上的根本的各派，而不在下判斷。雖亦時有批評的話，然我的目的不在提出斷案，而在指明我不以某派爲圓滿而要進一步追求真理的動機。現在我們的工作，是要各人自己想，自己的地位在那裏。不過這決不是要完成自己的世界觀，不再改變，這是無益的希望，而是要問一問我們自己這些派別的哲學對於我們有什麼結果，有無一貫的見解或傾向。

你的哲學是你所見到的真理的總和。現在對於各派的討論，將從前模糊見到的觀念，更明白的表現出來，對於你的觀察見解必有幫助。也許你已經覺得有的派別正是你自己的思想。同時，人類思想的大潮流——例如這些派別——

對於你不見得會是完全不同的。也許你會覺得你屬於所有的派別，同時又一無所屬。心理上的兼收並蓄，常有為積集的許多未經選擇的信仰（為各派思想的片段所合成）所阻礙的危險。覺得各有各的長處！這種心理態度是智慧的是自由的。然而缺少力量，沒有決斷，——是一種成功然而而是相對的失敗。沒有人要依一種草草綴補的哲學生活。我在不限制你們的遠大的眼光的範圍之內，想帶上一條路，走出此種為難的情境。

二五六 讀者也許已經注意到，沒有多少大思想家是為派別所限的。斯賓塞不是一位純粹的自然主義者；因為他相信自然之後或自然之外有一實在，雖不可知，而是有的。柏拉圖是一位二元論者，然而他以物質為一種無有（或非存在），又頗有惟心論的傾向——一種很有趣惟心論，一派新實在論可以從其中發生！亞利士多德的性情與思想的路數是另一派實在論的，而他的形上學却有很強的惟心論的傾向。許多派不同的思想都導源於蘇格拉底，都說是以蘇氏

爲基礎。笛卡兒，康德，與黑格耳都可以這樣的說。一個人不必要做多元論者，他的哲學就可以有多元的傾向。一思想家的刺激思想引起思想的力量當是一種道德的與直覺的勇氣的徵象，常足以越出論理的範圍。這種人以他所見到的真理爲真理，不問他們所把捉住的是否完成圓滿的系統；相信真理自身是一貫的，不必急急於發見其互相構合的情形。同時，他們不受我們的分類；我們覺得他們思想偉大豐富很難安放到一種『主義』上去。——似乎一派哲學的門戶宗派的說法有看輕第一等天才的人的意思。

現代的各種哲學系統亦有不受分類的性質，不必一定是他們的偉大，而是由於他們的思想複雜，與他們對於哲學史的知識，亦有時由於他們故意要有獨創的見解。深一層說，這是現代相信的取得哲學知識的方法的自然結果。此種方法並非任何學派所獨有。現代的治哲學方法是經驗在前，而綜合一切的範疇在後。經驗（包括直覺而言）是思想的一種偵察功能。如其僅以他此時此地所

能整理的所得爲限，他一定自陷於貧乏。所以一個人哲學思想相當的缺少條理或沒有次序不一定是駁倒他的話。傑姆士就可以說是沒有系統；他的思想裏有惟心論，實在論，神祕主義，實驗主義，並不會造成一一貫的系統。

二五七 哲學史上常有從各種來源的信仰集合而成一完全的哲學的，哲學史上有一特別的名辭即是折衷論(Electicism)。歷史上知名的折衷論者，大部分是很精細而不見得是很有力量的思想家，比較起來獨創力也要小些。他們的哲學不是於由富有探索的精神，而是由於容易感受旁人的思想。認爲各有斷片的真理，他們認爲他們能聯合起來，互相適合；然而他們沒有能力見到這些真理如何適合。因此，折衷派的一個名辭在哲學上不是一極高的榮譽的事。思想家如菲羅 (Philo of Alexandria)、Simplicius、西西洛 (Cicero)、荷瑞絲 (Horace)、孟德松 (Mendelssohn) 與庫仁 (Victor Cousin) 都是折衷派。

庫仁應該有一特別的地位。折衷主義在他的思想裏成爲一很明瞭的自覺的

承認的原則。他說『每一系統表白多數現象與多數觀念的一種秩序，實在是真實的，然在自覺中還有別的……因此，每一系統，不是錯誤而是不圓滿。試聯合一切不圓滿的系統，應該可以得一圓滿的哲學，對於自覺全部是滿足的。』如其他相信關於世界的一切重要的真理都已有提議，哲學的心靈的工作祇能是精當的選擇與配合，還可以採用此一原則。折衷主義者心目中直接見到的是思想的歷史。而因有獨創的見地而思想無秩序的思想家，心目所注意的是經驗——他的觀察與直覺。

然而折衷派與不能歸入派別的有創見的思想家的不同不過是程度的。因為無論是怎樣的創見，不能不顧哲學的歷史，或不採取其所認為真的真理。就這一方面說，亞利士多德也相當的是一位折衷派；又如聖多馬聯合亞利士多德與基督教的神學，更是一位折衷派。實在論的對於世界的態度當然更容易引起折衷的傾向；極端的經驗論，要我們完全虛心，對於世界不要絲毫的偏執，即內

部的整飭或一貫性亦不必堅持，更易於變動此種傾向，以無須原則爲一種原則。

二五八 折衷似乎是哲學建設的預備階段，搜集的階段。其精神與我們所謂容忍的奇怪的美德相類，使我們對於偏見都存一種小心謹慎之意——也許對方的話值得一聽；他的想法也有理由！凡能很清楚的把捉住他的信仰的條理，絕對不信其所不信，因爲他信其所信的思想家，容忍是一種很難的美德。除非這是教育家或立法者的美德，是心裏不完全打定主意的美德，或者是折衷派的美德，不斷的努力搜集永久搜集不完的真理！

折衷派與懷疑派之間很有密切的關係。從各方面都有所取的人在各方面都要有折扣；因爲凡他贊同的意見，對於他的對方或其未來的批評者必有共同之點。與懷疑派一樣，對於什麼思想都不肯完全採取。兼收并蓄祇是普遍懷疑的正面的方式。

二五九 折衷主義不能是思想得到完全安放的處所；也許是必須經過的一階段。一信以爲真的信仰，在當時雖尙未能見到他與其他信仰的聯繫，亦很難拒絕不信。一個人要了解世界第一件事是積累。

然而積累的總是一自我：自我是一種統一不能永久安於心理上的不安狀態。不能不相信實在世界自身是一貫的；不整飭或不一貫是一種主觀的情形，而不是一客觀的事實。如其我們的信仰之間外表上不整齊一貫，則真的信仰其中必有一內在的一貫，非找到不可。在未曾把捉住我們的零碎分散的見解之間的內在的和協，成爲一原則，造成一一貫的世界觀之前，我們不能有一完全理性的生活。

要能兼收并蓄而不陷於折衷派，只有一條路：即發見一單純的原則，以表明真理各方面互相連貫的關係。你的哲學不是你的搜集所得：是你的原則。

二六〇 辯證法 在哲學史上很有人要探索，一系統的方法以發見此種最

後的原則。蘇格拉底與柏拉圖發展一種心理上試驗的方法，柏拉圖名之爲辯證法——一種宜於談話或對話的方法。先提出一位談話人願意提出來討論的任何信仰；以之爲一解釋，而嚴格的追到極端的結論。此種演繹的辦法在熟練於辯證法的希臘思想家手裏很滑稽有趣，因爲主張此一假設的人偶而會發覺他的論證是在反面駁倒他的主張的。如因此——或其他理由——而不能承認原來的假設，必須要重新試驗一新假設，直到引到沒有錯誤的結論爲止。由此可見辯證法是一種前進的思想行歷。在柏拉圖的對話的辦法上，討論到的各種假設就是他當時的各派哲學：各派哲學，猶如自己到會參加討論，各人對於最後的結果都貢獻他的一部分。真的假設是辯證法的存留，——不是達爾文派的所謂留存，因爲參預競爭的各部分，並非受淘汰而滅絕，是在糾正錯誤之後取得其附屬的地位。

此種方法與今日的經驗的與實驗的方法頗有共同之點：實在是歸納法之一

式。

在近代哲學上，此種方法又重新發現，格外銳利。黑格耳最善用此法。他以爲凡不完全的意見，如推到他論理的結局，必陷入對方的範圍。相反的意思互相生發，猶如暴君專制容易引入無政府，無政府狀態亦容易發生暴君專制；可以各自存在，不自知其關係而認爲是純粹敵對的。但在發見此種情境之後，正與反需一綜合——綜合是一種新意見，保存原來相反的意見之中的真理，而消除其牴牾之點。黑格耳有時以爲綜合是論理上從反支上引申而出；然而大都是因一種歸納的發見所得的新觀念，與任何其他的新觀念一樣。任何綜合都比原來的正支比較真實。然而本身也許是不完全的真理，自己發生其反支，於是又需要一新的綜合。如能得一命題使一切否認適足以確立其真理，是最後的綜合。

黑格耳將此種方法應用到哲學的歷史上：他發見各種不同的哲學互相生

發，有合正反兩方面而得的一新綜合發生時即爲此新綜合所代替。這樣，他在他最後的結果上保存相反的派別的真實的成分（當然是指他自己的哲學而言；因爲人人都以爲他自己的信仰是他所見到的思想歷史所引到的真實的信仰）。同時，在他進行之中，此真理世界之結構即逐漸對他表現出來：他因此而完成一極偉大豐富的經驗的與歷史的世界觀，並沒有折衷的意味。他最後得到的真理是世界是『精神』：知道在觀念世界，在自然中，在歷史上，以辯證的行歷表現其自身，是『精神』的本性如此。宇宙是一絕對的思想行歷之活動的，有生命的，進步的具體表現。如其我們得着了觀念之正當的辯證法的聯合，就可以發見實在的本質，而在我們自己心裏復現世界的計劃。

我們不必問黑格耳的結論，而可以承認他所謂『綜合』的觀念，與將各種種類不同的觀念加起來的一總和不同，與調和亦不同——折衷派之避免。亦可以見到辯證法很可以幫助我們發見此哲學的根本原則。完全顧到我們的時代的

經驗的與實驗的天才，承認其根據，而亦承認在發見的次序上的最後的真理可以是一必然的真理——最初就是在我們思想裏未經承認之一元素（這是經驗派所不承認的）。歸納方法之最後的成功是必然的或先驗的真理之顯露。我們得到這種真理的時候，我們知道，因為在我們要否認他，更確定他，猶如懷疑派要以沒有真理的法為說真理。

二六一 不問你的哲學是什麼，一部分必定與一派或若干派的思想相類；因為這些派別是對於根本問題的各派可能的答案。你不能避免將『主義』引入你的收藏；除開為虛名之外，亦沒有故意要避免的理由。並且，不問你的哲學是什麼主張，必定是一個人的認知，是關於世界之一直覺的報告，決不會與他人的看法確實相符。各個人都是普遍的，又是特別的：普遍云者，與他的同類共有一感覺世界，思想世界與歷史，特殊云者，各人觀察世界各有其立場與看法；——他的哲學的原則亦是這樣普遍而又特殊的。我看是先特殊而後普遍。

每一個人的生活最初是對於實在的一種統括的不能與人共有的直覺：他的任務就是要探求此一直覺的意義，再設法盡力表明或達成他所了解的意義。這是他的責任，亦是他的快樂。

