

大學叢書

哲學概論

溫公頤編譯

商務印書館發行

大 學 叢 書
哲 學 概 論

溫 公 頤 編 譯

商 務 印 書 館 發 行

賀序

著哲學概論的方式，大約不外兩種：一爲德國式的哲學概論，一爲美國式的哲學概論。前者大都以著者自己的哲學系統爲根據，目的在於引導讀者了解他自己的哲學。所以我常說德國人的 *Einführung in die Philosophie*（哲學導論），實即是 *Einführung in meine Philosophie*（我的哲學導論）。其好處在於有玄思的氣魄，有創造的精神，有一貫的理論。其短處有時不免偏見太重，太替讀者需要設想。而美國式的哲學概論，則大都以供給讀者關於哲學的常識——如關於哲學上的問題，哲學上的派別，或哲學史上的大哲學家等的常識爲目的。其好處在淺近易懂，態度持平而無偏重，其短處有時失之淺薄支離，不能引人入勝，只是概論，而不是導論。每每我們翻開一本美國人著的哲學概論，不是近於哲學名詞的字彙，只看見些專門哲學術語，和對於這些術語的字典式的空洞簡略的解釋，便是滿紙的人名和書名，除了供初學哲學者或不學哲學者偶爾作參考檢閱的方便外，無其他用處。我們中國人對於西洋哲學的研究，近年來雖不無進步，但有人在現時要想著一本德國式的哲學概論，以引導讀者到他自己集中國印度西洋哲學的大成的系統，不是誇大，就是早熟。即使我們退一步想著一本美國式的哲學概論，以供給哲學常識爲目的，我們也會感覺到我們對於西洋哲學的認識，只是片段的，沒有著哲學概論的美國老教授那樣豐富的學識，而且作人名書名的索引，作專門哲學術語的字彙的工作，我們也嫌我們圖書館所藏的參考書籍太少。有了這種困難，我們現在要想寫一本哲學概論的書，只有編譯他人的著作了。

我希望在上面這一段說著哲學概論的困難的話中，我沒有鄙薄以供給哲學常識爲目的的哲學概論的意見。反之，我以爲專門研究哲學的人，若但以概論式的哲學知識自安，是無異於不求深造，徘徊門前，永無深入之望。但就一般人的文化陶養言，則哲學常識實爲最主要的學術常識之一，而缺乏哲學常識實即缺乏最主要的學術常識之一。所以哲學者實有供給一般人哲學常識的義務，而非哲學者亦應有具備一些哲學常識的要求。我覺得要想在近代的社會中作一個健全的人，除了有正當的職業專門的技能外，尙有必不可少的兩種訓練，一爲身體的訓練，如軍事訓練，童子軍訓練，體操，游泳，滑冰，跳舞，以及吃苦耐勞的習慣的養成，均屬之。一爲精神的訓練（普通不稱爲訓練，而稱爲精神的修養或陶養）。即訓練人對於真美善的價值具有敏感的欣賞與愛慕。缺乏身體的訓練，便會成爲羸弱偷惰無有生氣的病夫或廢人。缺乏精神的訓練，則每每胸襟狹隘，志趣卑陋，不是精神浮躁外騖徬徨而無安頓，便是圖近功，貪小利，卑鄙醜態而陷於價值的盲目（Value-blind）。身體的訓練，有時可以促進精神的發揚。精神的訓練，有時亦可增進身體的強健。中國本是文明古國，對於精神的訓練，素極注重，有禮教以培養善的價值，有理學以培養真的價值，有詩教以培養美的價值。而西洋則有宗教以訓練善，有哲學以訓練真，有藝術以訓練美。三者之中在近代尤以訓練真之哲學爲骨幹爲主腦。故黑格爾於其精神哲學中認藝術宗教哲學同爲絕對精神之表現，而以哲學爲藝術與宗教之統一之綜合。所以就精神訓練言，則藝術宗教哲學的訓練似均不可少，而就具備常識言，則關於藝術宗教哲學的常識，似均不可缺。但是，我們雖不會做詩唱歌，却可以欣賞詩歌，我們雖不會彈琴，却可以欣賞音樂，雖不會演戲寫劇本，却可以欣賞戲劇，雖不會畫畫，却可以欣賞繪畫。反之，我們若

不會思想，却不能了解或欣賞哲學思想。換言之，要想具備藝術常識，我們無須實地作藝術工作，但是要想具備哲學常識，我們却不能不作哲學思考。這是獲得哲學常識較獲得藝術常識要困難些的地方。又如當我們無意間參加一個隆重的典禮，遊歷到一座宏大的古剎，憑對了一個道貌崖崖的高僧，聽見了一次透人心髓的說教，甚或看出廬山大澤，驚濤駭浪，遇着了大災殃，大恐怖，處處都可以無意間培養我們的宗教情緒，增加我們的宗教常識。換言之，我的意思，以為宗教的訓練，我們可於無意中得之，而且必須於無意中或下意識中產生出來的宗教經驗方是真的宗教經驗。而且宗教總是用神聖的信仰，神祕的暗示，莊嚴的環境，隆重的儀式，從外面去薰陶人，感化人，喚醒人於無形。而哲學知識的獲得，却不是出於下意識的經驗，而乃是出於有意識的思考或反省的努力；哲學的陶養亦不是出於外來的薰陶，感化，暗示，或天啓，而乃是出於內發的慎思與明辨。這便是哲學的訓練與宗教的訓練不同的地方，亦是哲學常識的獲得較宗教常識的獲得較困難的地方。黑格爾之所以認為哲學的價值較高於藝術與宗教，從這些事看來，也許不為無因。因此我敢斷言任何精神生活比較高的個人，他的哲學知識亦必較高，任何精神文化比較高的民族，則此民族的哲學訓練的水準亦必較高。

因為說到哲學概論的目的在於供給哲學常識，遂聯想到具備哲學的常識為精神訓練的主要成分。溫公頤先生在國立北平師範大學，中國大學等校担任哲學概論的功課多年，現在他要把他再三易稿的哲學概論講義付印，他要我作序，我固辭不獲，所以藉這機會發了這一番空洞的議論。他這一冊哲學概論，第一是我上面所說的美國式的哲學概論，所以有供給哲學常識，淺近易懂，態度持平種種好處。第二，他的態度謹慎，知道寫哲學概論的

困難，所以他此書是以美國康寧漢教授的『哲學問題』(Problems of Philosophy)一書第二版作藍本，編譯而成。康寧漢的原書美國許多大學都採爲哲學概論一科的教本，實在不失爲一本好書。康寧漢氏以研究黑格爾哲學著稱，所著黑格爾論實在與思想一書，是他在康乃爾大學的博士論文，早已絕版。是現在美國代表新黑格爾學派最有表現的人。書中第一卷第四章論『意義』一部分，爲第二版所特別增補，實包含著者的新貢獻，且亦融會了鮑森開(Bosanquet)論『涵攝』(Implication 依溫先生的譯名)和羅依士(Royce)論『解釋』(Interpretation)的思想在內。溫先生特別選出此書作爲他的哲學概論的藍本，也不爲無見。從溫先生數年來教哲學概論的經驗看來，這書對於中國欲治哲學的讀者，必是很合用的。全書第一卷知識論，第二卷範疇論，第三卷價值論，條理井然。惟所謂『範疇論』初看頗費解，且康氏原書第一版亦無此綱目，細讀內容，實相當於普通所謂『宇宙論』。以知識論上的專門名詞『範疇』來作宇宙論的標題，足見他活用範疇一名詞，亦足見他的宇宙論是受了康德(Kant)批導哲學的洗禮的。我揣想他之標出範疇篇是受了路易士(Lewis)心與世界秩序(Mind and the World Order)一書的影響。至於他把『社會』亦列入範疇之一，亦爲普通所不經見，且亦係第二版所新加，我揣想(雖然他書中並未聲明)他是接受了杜威在一九二七年美國哲學會所提出『認社會爲哲學範疇』(Social as a Category)一篇論文的呼籲。至於他在第一卷之末又新加論思想自由一章，顯然因爲一九三四年國際哲學大會中因反對共產主義及法西斯主義對於哲學思想自由的干涉，曾熱烈討論過此問題而增加的。但我看於導言中略提此問題足矣，特別專章，作爲知識論中的主題，實不相稱。我希望這一番解釋

康寧漢氏原著第二版所以異於第一版的地方，足以幫助讀者了解此書。

賀麟二十五年七月序於北平

自序

著哲學概論難，教哲學概論亦難。前者之困難，賀自昭先生曾於序中言之，依賀先生言，著哲學概論如不流於偏僻（指『德國式』言），即有陷於支離（『美國式』）之險。而教哲學概論則往往不易使學生了解，常易發生興趣索然之結果。『德國式』之哲學概論無論矣，即『美國式』之哲學概論，亦有用力多而收穫少之感。良以哲學所論，均屬抽象之原理，所用術語，亦均為抽象之概念，宜乎初學者之所以不易了悟，而教哲學者之所以倍感困難也。

民國十九年，余任國立北京大學哲學概論一科講演，當時曾用陳百年先生之哲學概論為教本，諸生頗感『唯心』、『唯物』、『單元』、『多元』等主義了解之不易。二十一年余復在國立北平師範大學講授哲學概論，當時對於教材選擇，煞費苦心。再三考慮之結果，乃以美國康寧漢（G. W. Cunningham）之哲學問題（Problems of Philosophy 第一版）為藍本，再參考鮑爾生（F. Paulsen）耶路撒冷（W. Jerusalem）傅立頓（G. B. Fullerton）諸家之哲學概論編成講義。且依康氏意，以哲學之問題為經，而歷史之敘述為緯，且以淺近之事實引入哲學各部重要問題之討論，避免『唯心』、『唯物』等主義名詞之陳述。數年以來，雖不能說成績昭著，然於學生哲學興趣之引起，尚有相當效力。二十二年夏講義完成之後，曾送國立北京大學哲學系教授賀自昭先生指正。賀先生閱畢，甚為贊成，回信時，曾有『文辭流暢，不亞康書』之語。原擬再加修改，即行付梓，祇以當時故都，強鄰壓

境，戎馬倉皇，出版之事，卒行擱置。

去年夏，閱美國哲學雜誌新書介紹欄內，知康氏已於去年發行第二版。按康氏原書第一版係於一九二五年在哈拉普 (George G. Harrap) 公司印行，第二版則於一九三五年六月改由侯爾特 (Henry Holt) 公司出版。康書第二版已大加修改，全書組織變更，如第一版本分六部，而第二版則改為三部，至於知識論一篇則完全新著（賀先生已於序中指其特色）；他如文詞之修改，章節之增刪，數亦甚多，讀者可參閱康書第二版序言，此處無庸詳述。總之，康書改訂後之第二版，實比第一版為更系統化與深刻化，若以賀先生之言言之，則康書第二版，大有從『美國式』之哲學概論轉而為『德國式』之趨勢或至少必可引導讀者以入於康德 (Kant) 及黑格爾 (Hegel) 之哲學系統也。

康氏原書既經如此重大之修訂，而余原稿又依其第一版為藍本，頗有明日黃花之感，因重依其第二版，全行修改。本書緒論除依康書訂正外，其第二章第一節曾依國立北京大學哲學系教授張真如博士之意為之補充；其第三章則兼採鮑爾生之意。此外之第一、二、三等三卷則概依康書第二版改訂。附錄中除第三篇外，其第一、二兩篇亦依康氏增補。

余第二次稿改訂完成後，再蒙自昭先生惠為校閱，多方指正，並承賜序言，至深銘感，而師大同學數年來在班上的熱心研討，對本書之促成，為力不小，亦當感謝！

中華民國二十五年七月，溫公頤序於北平。

目錄

賀序

自序

緒論

第一章 哲學之意義

第一節 哲學一名之語源

第二節 哲學意義之變遷

第三節 哲學之特質

第二章 哲學與人生

第一節 哲學之目的

第二節 我

目錄

一
一
三
七
一〇
一〇
一五

第三節 環境……………一六

第四節 我對環境之反應……………一八

第三章 哲學與宗教……………一一

第一節 宗教之意義及其與哲學之差別……………一一

第二節 哲學與宗教之衝突……………一二

第三節 哲學與宗教之調和……………二四

第四章 常識科學與哲學……………二九

第一節 普通常識之性質……………二九

第二節 由常識到科學……………三〇

第三節 科學之重要特性……………三一

第四節 常識哲學……………三三

第五節 引起哲學問題之科學特質……………三四

第六節 由科學到哲學……………三六

第一卷 知識篇

第一章 認知之諸路……………四一

第一節 認知與信念……………四二

第二節 推理之認知……………四四

第三節 直接之認知……………四六

第四節 直觀之認知……………四七

第五節 結局的問題……………四九

第二章 判斷爲認知之方式……………五一

第一節 認知與意義……………五一

第二節 判斷之認知……………五八

第三節 認知了悟信仰判斷……………六一

第三章 判斷爲認知方式之基礎……………六六

第一節 推理之認知爲判斷作用	六六
第二節 直接之認知亦爲判斷的	六九
第三節 直觀之認知亦爲判斷的	七二
第四節 結論	七九

第四章 判斷對象之性質及其情狀 八一

第一節 判斷作用及意義情境	八一
第二節 假定的意義情境：涵攝	八二
第三節 實存的意義情境：因果	八五
第四節 涵攝與因果	八七
第五節 因與多因之問題	八九
第六節 現象與實在	九七

第五章 判斷之確實性：真實之標準 一〇一

第一節 真實效準真理及其反面	一〇一
----------------	-----

第二節 錯誤判斷之對象……………一〇二

第三節 判斷之確實……………一〇四

第四節 有效之標準……………一〇六

第五節 真理之標準……………一〇七

第六節 真理與效準……………一一四

第七節 信仰之真實……………一一六

第六章 思想之自由……………一一九

第一節 問題之意義……………一一九

第二節 問題之解決……………一二二

第三節 幾個結束的觀察……………一二六

第二卷 範疇篇

第一章 物質……………一二九

第一節 物質之範疇……………一二九

第二節 希臘哲人之觀點……………一三〇

第三節 近代的觀點……………一三四

第四節 物質及物性……………一三八

第二章 空間與時間……………一四六

第一節 空間與時間之範疇……………一四六

第二節 空時之無限性……………一四八

第三節 空時之客觀性……………一五一

第四節 空時之相對性……………一五三

第五節 結尾的觀察……………一五六

第三章 演化……………一六一

第一節 演化之意義及其類型……………一六一

第二節 演化與因果……………一六七

第三節 個體演化……………一七〇

第四節 種族演化……………一七七

第四章 心靈……………一八六

第一節 心靈的範疇：歷史的敘述……………一八七

第二節 心靈與經驗中之統一……………一九九

第三節 心與身之關係……………二〇九

第五章 社會……………二二一

第一節 社會之範疇：歷史的……………二二一

第二節 社會與個人：羣衆心理……………二二七

第三節 社會與個人：主權……………二三三

第三卷 價值篇

第一章 評價與價值及各種價值……………二四三

第一節 評價：價值之判斷.....二四三

第二節 價值之性質.....二四六

第三節 價值之類別.....二五〇

第四節 本有價值及依他價值.....二五一

第二章 美之價值.....二五四

第一節 美之性質.....二五四

第二節 審美判斷.....二五八

第三節 美與善.....二六二

第三章 善與自由意志.....二六四

第一節 善之性質：至善之標準.....二六四

第二節 意志之自由.....二七一

第四章 善之保存：不朽之信仰.....二八一

第一節	不朽之信仰	二八一
第二節	不朽之問題	二八二
第三節	不朽信仰之論據	二八二
第四節	不朽之願望	二八九
第五章	善之保存：神之信仰	二九一

第一節	神之觀念	二九一
第二節	神的問題之發生	二九六
第三節	神的信仰之論據	二九九
第四節	神在論之估評	三〇五
第五節	神之性質	三〇九

附錄

一	知識之性質與確實：歷史的考察	三二三
二	參考書目舉要	三五五

三讀哲學書的方法.....三七三

哲學概論

緒論

第一章 哲學之意義

第一節 『哲學』一名之語源

『哲學』一名，原本於希臘語 *φιλσοσοφία*。其後拉丁語之『*Philosophia*』及英語之『*Philosophy*』皆本之。此字乃由『*φίλος*』及『*σοφία*』二單字合成；前者訓義為『愛』，後者訓義為『智』，故『哲學』即『愛智』之義，凡不圖名利，為知而求知者，即哲學之活動也。

此字之載諸典籍，最早而可信者，當推希臘史家赫洛多塔氏（Herodotus 482—424 B. C.）其希臘波斯之戰記中，曾述梭倫 Solon, 638?—559 B. C.，乃希臘古初七賢之一。七賢中現知其名者除梭倫外，尚有 Thales, Bias, Pittacus 三人。 與克理索王 Croesus, 紀元前六世紀 Lydia 之王，以富饒著名。 之間答，

王問梭氏言『汝以愛智而周遊天下』（“That thou philosophizing, hast avisted a vast part of the world for the sake of reflection”）所謂“*For the sake of reflection*”皆為“*Philosophizing*”之註解，蓋梭氏

之遊歷，非如商賈之爲利，乃爲求知耳。哲學家如耶路撒冷 (Jerusalem) 等咸謂哲學一名，乃由動詞 Philosophien (Philosophize) 所引中，蓋本此也。

赫洛多塔氏之前，『哲學』二字之連用，殆未之見。荷馬 (Homer 約西元前九世紀) 與喜西屋德 (Hesiod 約西元前八世紀) 之篇什中，雖散見『φίλος』與『σοφία』之單字，然二字之連用尙無有也。西塞洛 (Cicero 106—43 B. C.) 謂畢塔哥拉斯 (Pythagoras 582—500 B. C.) 嘗於勒翁 (Leon, Philus Philus 之統治者) 之前，自稱爲『愛智者』 (Philosopher) 以別於『智者』 (Sophist, σοφός)，謂智者之稱，唯神足以當之，人非神聖，第能以愛智爲天職。惟畢氏一生之歷史，類多神話式之記載，西塞洛之言，究否可靠，實一疑問也。(參閱 G. S. Fullerton, An Introduction to Philosophy, p. 2.)

蘇格拉底 (Socrates 469—396 B. C.) 時，詭辯之風盛行，詭辯之徒自命智者，以販賣智識爲職業，前往就學者亦非真爲求知，乃爲求得詭辯術，以圖富貴。於是邪說橫行，風紀日壞。蘇氏生當斯世，愀然憂之，故終身僕僕，自認庸愚，求賢訪道，不敢以智者自居，所以矯詭辯者之矯橫，而立是非之正也。蘇氏之徒，如柏拉圖 (Plato 427—357 B. C.) 及亞理士多德 (Aristotle 384—322 B. C.) 等繼其緒，力反詭辯者之所爲，確立哲學之基礎。故『哲學』與『哲學家』二名，在蘇氏門徒之著作中，已爲常用之字矣。(參考柏拉圖，共和國，卷五，四七五節，亞理士多德，形而上學，A, 982.b)

自哲學傳至東方，東瀛譯『智』爲『哲』，蓋取書經『潛哲文明』之意。『潛哲』卽潛智也。爾雅釋言：『哲，

智也。』再加『學』名，籍示與他學別。吾國先哲皆言『道』，道通天人爲百學之綱極，亦即遠西『哲學』之意。印哲言『見』(Darsana)，蓋指能如實了知，契會中道之謂，其意亦與泰西之『哲學』同。故東方雖無『哲學』之名，第『哲學』之學問，則未嘗無有也。

第二節 哲學意義之變遷

從字原學上觀之，哲學乃純粹智識之探求，惟哲學之義，亦隨時代而有所不同，吾人追其歷史之轉變，以尋其遞嬗之跡，則哲學意義，由渾之盡，更可瞭然。依哲學史之發展，哲學意義之轉變，約可分爲下列數期：

(一) 哲學乃統攝羣學之最高學問。希臘初期之哲學家均以研究宇宙爲目的。宇宙之究竟本源爲何？宇宙之演變如何？此爲當時之中心問題。後至人事論時期 (Anthropological period) 視線雖由外面之內，然宇宙研究殆未稍衰。柏拉圖之哲學包含宇宙與人生，舉凡物體之性質，宇宙之形式，國家之性質，以及靈魂，知識語言等之根本問題，無一不在討論之列。故柏拉圖之哲學實包括辯證學 (Dialectics) 物理學 (Physics) 道德學 (Ethics) 三大部，是則討論人生宇宙之各學，無所不包矣。亞理士多德之哲學包含更廣，亞氏爲古今來第一博學家，其所討論之學爲邏輯，物理學，心理學，宇宙論，博物學，形而上學，倫理學，政治學，經濟學，修詞學，及詩學等，而此諸科之綜合，即其哲學之體系也。故就希臘哲學之時代言，所謂哲學者乃統攝諸學之學問，而所謂『哲學家』者，乃一博極羣學之學問家也。此希臘古初哲學之意義也。

(二) 哲學乃人生處世之指南。自亞理士多德死後，即入於古代之倫理運動時期 (Ethical period)。當此時

也，雅與倫亡，國家理想，霧散煙消，且戰爭頻仍，社會紊亂，個人生命，朝不保夕。於是人生問題，轉為切要，在茲世變紛乘之時，如何方能得一安身立命之所？實為當時哲學之中心問題。所謂「賢人的理想」(The ideal of the wise man) 即在於安恬獨立，蓋人苟能安恬獨立，則世變不足以擾其心，無論遭際若何，均能處之泰然。迅雷疾風震海而不驚，大浸稽天而不溺，大旱金石流，土山焦而不熱，塊然乾時，與天地參。此當時哲人之理想也。伊壁鳩魯 (Epicurus 342—270 B. C.) 之『Ataraxy (or impassiveness, free from all wishes)』，斯多亞 (Stoa 派，創始者為 Zeno 340—265 B. C.) 之『Apathy (or passionlessness)』，懷疑派 (重要代表為 Pyrrho 365—275 B. C.) 之『Suspension of judgment』均為達此理想之道。故此時之哲學已變為處世之方術 (Art of life)，雖其間亦有宇宙論之敘述，然不過拾前哲之餘緒，略無足觀，此哲學之意義由廣而之狹之一種轉變也。

(三) 哲學為宗教之附庸：倫理運動之結束變為宗教時期 (Religious period)，其因有二：一為倫理哲學內部衝突之結果，各派相持，變為折衷主義，於是各派權威因以動搖，「賢人的理想」已不足以維繫人心，理智之權威失墜，超自然的權威即取而代之矣。二由於東方宗教之傳入，此時東方宗教如基督教，米士拉教 (Mithras 波斯大神)，拜星教，及愛昔司與奧西利司 (Isis and Osiris) 等均傳入西方，於是人之興趣從塵世而轉入於天上，人生解脫已成此時之中心問題。故此時之宇宙，如新柏拉圖派 (Neo-Platonism) 新畢達哥拉派 (Neo-Pythagoreanism) 等均帶神祕之宗教臭味，希臘古初哲理之研究，已成神學宗教之啓示矣。

自是以後，宗教勢力籠罩人類知識之全土，哲學科學藝術均成宗教之附庸。哲學之職務，在於疏解教義，於獨

斷教義之下，爲理論之解釋，以期建立合理的神學。互中世一千餘年，哲學之獨立研究精神全失，此哲學之又一轉變也。

(四) 哲學古義之復興：哲學與宗教實人類精神之二種不同的活動。哲學爲理智之批評，宗教爲意志之信仰，故欲以哲學而疏解教義，結果徒見教義之矛盾，疏之適所以破之。故中世末期一般教士，咸倡哲學宗教分離之說，二重真理之論，教會之讓步，實哲學脫離宗教之開端也。迨文藝復興，古學重光，希臘古德窮理致知之精神，於焉復現。倍根 (F. Bacon 1591—1626) 分哲學爲神學人類學及自然哲學，乃以神、自然及人爲對象也。笛卡兒 (Descartes 1596—1650) 之哲學原理 (Principia Philosophiae) 第一部討論知識本體之問題，第二部討論機械物理學之原理，第三部討論宇宙，第四部爲理化生理的解釋。氏在其序論中稱：哲學爲人類知識之全體。此與亞理士多德之以哲學爲羣學之總者，其義蓋復相同。

(五) 哲學之批導意義：倍根爲英國經驗主義 (Empiricism) 之始祖，而笛卡兒則大陸理性主義 (Rationalism) 之首創者也。倍笛二氏之後，如霍布士 (Hobbes 1588—1679)、洛克 (Locke 1632—1704)、柏克萊 (Berkeley 1685—1853)、休謨 (Hume 1711—1776)、斯賓諾莎 (Spinoza 1632—1677)、萊勃尼茲 (Leibniz 1640—1716) 諸子均相率繼起，分別建立經驗主義與理性主義之系統，哲學理論，翻新出奇，後先輝映，蔚然可觀。然諸子所論多偏形而上學之建設，而於人類理性之根源，反漠然置之。康德 (Kant 1724—1809) 服膺萊勃尼茲與瓦爾夫 (C. Wolff 1679—1754) 之理性主義，而認經驗主義之休謨爲覺醒彼之獨斷夢 (Dogmatismus)

stumber)者，故康德於經驗主義與理性主義均有深刻之認識。依康氏之意，經驗主義與理性主義均有部分的真理，然俱不免失之武斷。蓋知識之材料雖得之經驗，而知識之形式則須賴乎理性。吾人苟不先於自己之理性，考核其根源，竟隨執一端，自以為真，此種武斷主義(Dogmatism)實非哲學澈底忠誠之態度。故康氏之批導主義(Criticism)主張從人類純理(Pure Reason)方面加以深刻之審核，將人類認識的妥當性，予以確切之範圍。不獨純理方面為然，即實踐理性(Practical Reason)及審美判斷亦為其批導之對象。康氏之三大批導(Critique of Pure Reason, Critique of Practical Reason, Critique of Judgment)即為其批導哲學之中心。於是哲學之研究，變為理性之自己考察，康氏自稱其工作為哥白尼之革命者，良非過言也。

(六)哲學之思辯義：由康德批導之結果，認為人類之知識，實具先天的要素，於是康德乃成思辯哲學之父。閱 Paulsen, Introduction to Philosophy, English Translation, p. 28.繼康德之後者如費希特(Fichte 1762—1814)、謝林(Schelling 1775—1854)及黑格爾(Hegel 1770—1831)等均為德國思辯哲學大家，而黑氏尤為集大成者；黑氏從概念中組成實體之全部，所謂實在與真理，於彼之系統中，實二而一也。

(七)現代哲學之意義：黑格爾死後，因自然科學之特別發達，哲學之研究，頗為一時科學家之所鄙視。然自十九世紀末以來，風氣又變，一般真誠之科學家，如馬哈(Mach)、皮爾生(Pearson)、潘加勒(Poincaré)等，均起而作科學之批判，良以科學之研究，有其假定及限制之處，並非絕對之知識，其為此假定之考核，則哲學之職，非科學之所事也。故自然科學之發達不但不足推翻哲學，反須有哲學以補其不足(參閱緒論第四章)。今日哲學之職

務，即在於依理智之方法（Intellectual method）以批判常識及科學，求一貫之思考，冀由是而得一整全合理之人生觀與宇宙觀也。

第三節 哲學之特質

哲學既為羣學之綱極，自有其特殊之性質，與衆不同者。哲學之特質，可細分為五。茲臚列於左：

（一）根本的性質：古來哲學家，均以哲學為研究宇宙根本原理之學，所謂根本者，其義有三：一者，究極義，即窮究事物最後存在之根據，為絕對的根柢的原理之研究，此與一般科學之研究相對的原理者不同。二者，普遍義，即為一般現象共通原理之研究，非如科學之為特殊的。三者，統一義，即以整全系統之精神研究宇宙（Universe as a whole），冀得一整個之人生觀與宇宙觀。故老言『得一』，『儒言』一貫，『釋言』一如，而柏拉圖亦謂能『多中求一』者，哲理思過半也。

（二）思辯的性質：黑格爾言：『哲學者事物之思辯的考察也。』哲學既欲窮宇宙之奧窔，自不能局於感覺之觀察，而須用思辯工夫以補其不足。柏拉圖曰：『所謂智者，真正知識之義也，而所謂哲學即修得此真正知識之術也。然則所謂真正知識者，何由感覺而得之知識，為隨人狀態而變之知識，其轉換無常，誠不足稱為真知，真知必由理性察知事物之實在不變，常住不滅之理，而後能得之。』所謂必由理性之察知者，是即思辯的工夫也。

（三）綜合的性質：哲學統攝諸學，將各科學局部研究之所得，反覆推勘，究得整個統一之原理，故哲學之綜合的性質，亦為其特質之一。斯賓塞（Spencer 1820—1903）曰：『無統一之知識，於知識為最下；科學為局部統一之

知識，哲學乃最完全統一之知識也。氏稱其哲學爲『綜合哲學』(Synthetic Philosophy)者，實非無故也。

(四)進步的性質：謂哲學爲進步的學問，具有二義。一者哲學之所取材爲各種特殊科學，而各種科學均爲長足之進步發展，則哲學當亦隨之而進步發展。二者哲學之所推勘爲思想自身，思想常爲有機的發展，如甲說之成常爲乙說之因，相反之說，反爲新說之理，故有巴門尼底斯(Parmenides 515 B. C.)之主靜說，即有赫拉克利圖(Heraclitus 535—475 B. C.)之主動說，而恩披獨克魯斯(Empedocles 490—430 B. C.)安那撒古拉斯(Anaxagoras 500—420 B. C.)之動靜聯合說反由巴赫二氏之反論演成。故哲學思想正如黑格爾所言，爲正反合之辯證式的發展。孔諾飛謝(Kuno Fischer)曰：『永世不易之真知，不存於人間，吾人惟見繼續而起問題之解釋耳。吾人認識之對象，常爲變化之過程，而認識過程之作用，亦常輾轉而變遷，願構成此進步的過程者，人間精神也；而認識之者，哲學也；故自己意識常爲哲學之問題，而自己意識之進步，亦即哲學之進步也。』

(五)理性的批導的性質：哲學既以窮理致知爲鵠的，故必具理性的批導精神以研究之，哲學最忌因襲，故一說之成，必自爲機杼，縝密無間，因應無窮。古來哲學家均具有此偉大精神，而因其不肯盲從，澈底忠誠之故，往往與傳襲信仰衝突，甚至以身殉道，無稍顧忌。蘇格拉底與白蘭諾(Bruno)即其例也。其以批導名其哲學者當推康德(Kant)氏，謂其哲學爲批導哲學(Critical philosophy)，以別於以前之武斷哲學(Dogmatic Philosophy)。克爾德(Kierkegaard)曰：『批導主義乃一種更深之懷疑主義，彼回溯於吾人思想之所由始，或至少回溯於相反之獨斷主義之所以分歧處，而再覓徑前進……故批導主義爲回溯的，同時亦爲前進的；或爲求前進，所以必須回溯。』

Critique, *Critical Philosophy of Kant*, vol. I, pp. 6—7) 此則最能表示哲學之理性的批導性質者也。

第二章 哲學與人生

第一節 哲學之目的

世人對於哲學，諸多誤解。或以爲哲理玄妙，爲人智之所難知；或以爲僅尙空談，無裨實學。哲學積千餘年之發展，然其意義迭更，迄未有一致之解決，故難者更疑及哲學之是否可以成爲一種獨立之學問。雖然，哲學意義，家異戶別，與時不同，此正哲學之特色也。哲學貴有創見，故古今大哲，莫不自成系統，家派分立。故哲學決不以不一致爲病。人類文明之進步無窮，哲學最終一致之鵠的，更未可以豫期也。至若玄奧空談之譏，則實未明哲學目的之過。哲學所論之問題均由人生所喚起，蓋人生宇宙之中，既有所感，有所思，於是發爲疑問，進而求解，哲學思考，因以形成。故哲學乃人生切己之學，既非玄談，亦非迂語。孔子曰：『道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。』（中庸第十三章）正可爲哲學之註脚也。茲闡其義於下。

人生之意義，無論若何，然人類生活，乃一不容否認之事實。大塊既勞我以生，苦我以形，則無論其運命若何，人生確爲吾人之一實在，而無所用其規避。我既生矣，必在一定環境之中，於是由生之驅策，對於環伺吾人之情境，決不能頑然不動，必起而作相當之應付。此應付環境之活動，是卽所謂生命也。

生命之活動衆矣，而其要則在於自覺（Self-Consciousness）。吾非徒生而已矣，吾知吾之所生，且思如何而善吾之生。吾亦非徒動作已也，且信如何動作，乃爲必需，如何動作，乃爲方便，如何動作，方爲正確。故人類生活，大半均屬

思考的。誠然，此種生活之思考方面，爲吾人之重要因惱，亦即吾人之最大光榮。蓋思考之爲物，能令人懸係，且往往不得結果而徒勞，然人類偉大之文化歷史，反由是而生成。今無論其爲因惱，抑爲光榮，思考確屬人類生活之基本特質，則無容疑也。

思考究爲何物乎？生疑決疑也，解決問題也，瞻前顧後，設計行爲也。皆思考力之顯著表現也。人生之奄忽無常，宇宙之離奇煥惑，豎盡永劫，橫互六合，是皆思考致疑之所。而其重要之活動，則有二可注意之點焉。思考之發疑固也，必尋求一貫之解答，解答而有所矛盾，必躊躇不安，務使底於符合而後已，此其一。思考之解決問題，非僅以免於矛盾爲足也，必使前後左右之問題，均得關係之聯索，成一邏輯之體系，得一整個的觀察而後快，此其二。總之，思考對於一切問題，務求達一理想一貫之解答，換言之，即求一澈底的、和諧的、系統的人生觀與宇宙觀也。

哲學與科學同出於人類之思考作用，此觀下自明。而哲學更爲達此思考理想之一良好的訓練，更爲衆所公認。哲學之困難在此，然其真正的特性，亦繫於是。哲學並非膚淺問題之討論，反之，哲學正思所以解決宇宙人生之難題；宇宙之究竟如何？人在其間之意義奚若？此正哲學之所欲得一合理的解決者。詹姆士 (James 1842—1910) 謂『哲學爲以非常之努力作一貫的思考』者，正此之謂也。

準斯以言，哲學乃由人生之需要而來，人不能離思考而生存，故每人均具有相當哲學思想。皮爾列 (Peirce) 云：『人不但爲可能的哲學家，實已多少似哲學家也。蓋普通人均已從事哲學家之所事，雖其距哲學家之行程尚遠，然屬同道，則可斷言。哲學既非偶然，亦非怪異，而爲必不可少且屬平常之事……在哲學家手中，哲學已變成專

門，此與其他之思想同；故吾人如欲作忠誠之研究，必須排除無數之煩雜。普通哲學之問題，已爲一切大小問題之淵藪；吾人無論爲哲學之熱心研究者，抑爲附從之者，哲學之與人生同其悠久，其真理則不能有所軒輊於其間也。』(The Approach to Philosophy, p. 22.) 然則哲學之與人生之密切關係，蓋可知矣。

前既言之，哲學之問題，均由人生所喚起，而人生之第一問題，卽爲生存必需之欲望滿足。飢思食，寒需衣，此爲必須解決之問題，其專門作此問題之研究者，則經濟學也。我欲得衣食之滿足，人亦欲得衣食之滿足，自然之生產有限，人類之欲壑難填，必如何而後可以戢強者之侵奪，阻諸者之濫凌，則團體之組織尙焉。此政治學法律學之所研究也。惟國家之賞罰，祇能施之於已然，不能禁之於無形，故爲濟國法典章之窮，必須有社會之公論，是非曲直，公諸社會，善行共獎之，惡行共棄之，夫然後，強者斂形，惡者戒心，社會公安，個人福利，方克保持。然何者爲善？何者屬惡？善惡之標準如何？至善之究竟奚若？此則有須道德學，社會學之協同研究，而共定人生行爲之準則者也。人類既已從經濟、政治、道德之研究，以圖人生之改善矣；然人類爲羣體之繼續，一時一代之生活努力，卽爲他時他代生活之龜鑑；吾人鑑往以察來，遠惡而遷善，以定將來生活之方向，此則歷史學之所研究也。人既求初步欲望之滿足矣，然人不但爲欲望之集團，且爲情感發動之樞紐，故僅意志之滿足，猶未能墜吾人之心境也，必須達於美好之境界，適合情感之要求，然後方心滿意足。故粗自衣食宮室，高至德行文化，皆求所以美之，達於理想之境界而後已。然美之條件如何？美之正鵠安在？是須分別研究，此則美學之所事也。人類力求生活之滿足，圖生活之美好，然現實世界之生活，終有若干缺憾，不能盡墜人意者，且人生數十年，光陰一彈指，雖兢兢業業，夕惕若厲，然終不免蜉蝣之旦暮，過

去辛勤，盡付空華。然則現世生活之不能維繫人心者，蓋可知矣。對於現世之厭倦，冀得永恆之慰安，此即宗教情感之所由生也。人類不滿於現世，起為理想之追求，將全副精神，皈依於理想之中，是即宗教之表現也。故無論其為神靈之崇拜，或為理想之向慕，皆有此歸依之心，篤信之念，此則凡屬人類之所同具，而宗教研究之所以必需也。

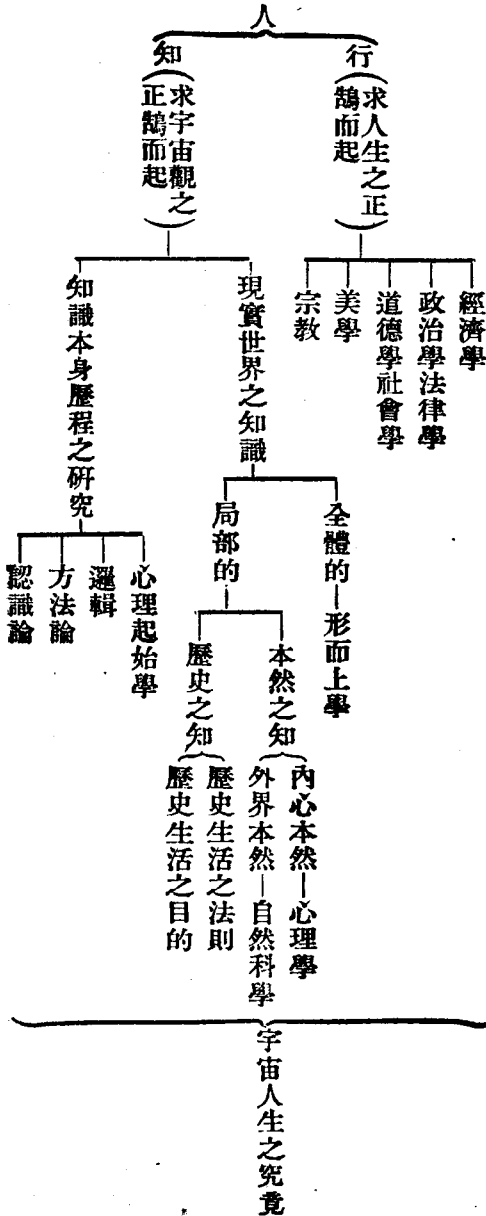
以上所言，均為求人生之正鵠而起。然人生宇宙之中，不能離宇宙而獨存，故欲人生觀之正鵠，必須有正鵠之宇宙觀；是則宇宙之知識尚焉。宇宙之知識有二：一為宇宙全體之知識，二為宇宙局部之知識，吾人欲得宇宙之真相，必須先為通體之鳥瞰。此全體之知識，固未可一蹴而幾，然其構造之大綱，根本之性質，亦可略推而得。初民神話之解釋，稍進則為宇宙開闢論 (Cosmogony) 之說明，終且達於系統形而上學 (Metaphysics) 之理解。凡此均為對於宇宙本體之探求，為最高抽象之原理，雖其精粗不一，深淺懸殊，然求解之情，却無二致。抑又有進者，此全體之知，實為求局部了解之所必需。蓋宇宙乃一整體，其各部之意義，恆由全體而定，猶人身各部機關之意義，必須由整個之機體觀察，方可得到同理。故無論全體之知如何不完，然總須繼續努力以求之也。

全體之概要既明，進而作局部之觀察。局部世界之知識有二：一為本然之知；二為歷史之知。內心之本性如何？外界之性質奚若？前者為思辯心理學之所探究，而後者則自然科學之所求也。歷史之研究有二：一為各民族歷史生活法則之探求，二即歷史生活之目的，及其達此目的之方法之討究也。

吾人欲求人生之正鵠，故作宇宙之探求，而各種知識之研究以起。然知識問題之中，有極重要之部分焉，此即知識本身歷程之研究是也。吾人欲為各種知識之研究，當先自知識本身之性質起，蓋知性不明，一切理論學說，均

不免有空中樓閣之譏，此近代哲學之所以側重知識之討究也。知識本身歷程之研究，亦可大別為四，其研究知識之起源者，則心理起始學 (Psychogenetic) 之所研究也；其研究思維之則律，以求思想之正確者，則邏輯之所事也；應用思想之原則，以求真知者，則方法論 (Methodology) 也。至於知識之性質如何？知識之範圍效率如何？其與知之對象之關係又如何？此則認識論 (Epistemology) 之研究也。

由是觀之，由人生行為之問題，終為理論知識之討究。由知以導行，由行以得知；知之深，則行之篤；行之篤，則知之真；而知行之最後鵠的，則宇宙人生之究竟也。茲為下表，以示哲學之全部問題，與人生相關之梗概。



第二節 我

由上節所述，則知哲學之目的，乃歸本於人生，爲求人生之正鵠，而一切之研究以起。哲學以其知識論之疆垣，宇宙論之樹木，生其人生論之果實。斯多噶派謂：『哲學有三部分，即物理學，道德學，及邏輯是也。當吾人考察宇宙及其中所包之物，即是物理學；當吾人研究人生，即是道德學；研究推理，即是邏輯或辯證學。』又「彼等將哲學與一動物比較，以骨及筋比邏輯，以血肉比自然哲學，以靈魂比道德哲學。又將哲學與一鷄卵比較，名邏輯爲卵壳，道德學爲卵白，自然哲學爲卵黃。又與一胥蛄之地相較，邏輯爲其周圍之牆垣，道德學即其果實，自然哲學即土地或果樹。」—Fischer: Source Book in Ancient Philosophy, pp. 259—270 羅一士(J. Royce)曰：『哲學之根源及價值，在批評的反省人之所爲』(The Spirit of Modern Philosophy, pp. 1—2.) 惟是人生之所爲雖多，而其要則不外我對環境之活動，故欲了解人生活動之真相，自當先了解我與環境之意義及其所有之關係。茲先詮我之意義於下。

當吾人之自覺有我，知我乃一欲望之集中焦點。人生而有欲，欲而不得，則不能無求；飲食也，宮室也，財產也，男女之欲也，均吾人之所欲得而滿足者，此吾人之基本欲望也。吾願儕類之相親，願得社會之美譽，見宇宙之璀璨莊嚴，人生之幻化無定，於是思所以解之而壓吾人之知識欲，是又欲望之另一方面也。吾人苦心焦思，多方設計，以壓吾之欲，足吾之求；故每一小我，均爲壓欲足求之活動中心，此種活動之表見，是即生之衝動也。故有生之我，乃一內力充實，極其靈活之發動機。生即活動，即完成目的之不斷活動，人類欲望之目的，一日未達，即活動之力亦一日未能止息，此人生之本來面目也。

於此有須注意者，即我之生，乃主動而非被動，靈活而非板滯；且我之一切作爲，均集中於目的之上，——願望，興趣，欲望，是皆吾人活動之鵠的。此義觀下述自明，茲不詳贅。

第三節 環境

吾人之生也，自始即爲環境所限制，由環境之感召，迫使吾人不得不爲某種之反應，吾人追求欲望之活動，均以環境爲對象。環境能予吾人活動以援助，亦能予吾人以阻撓，既足以使我眩惑，亦足以使我感快，環境之影響，直與吾生相終始。

環境之現於吾人之前也爲如何乎？分析之可得如次：

(一) 物理的環境：環繞吾人之外界，其最顯而易見者，當推物理的環境 (Physical environment)。物理的環境者，即與人身感觸之無數物體也。物質世界，磅礴萬有，彌綸六合，爲禍爲福，吾無所逃，吾人生聚於斯，長養於斯，終且寂滅於斯；吾人實現目的之舞場，抑亦慘遭潰敗之暗礁也。物理環境之表現，又有三方面之不同：一曰物質 (Matter)：吾之物理環境中常有無數異質之物體。大宇之內，上自星雲日月，下至山川海洋，無非物質之表現。今不問其所表之個性如何，而均以物質名之；故物質者乃物理環境之內容也。二曰空間 (Space)：物質環境之個體間常有一定形狀之關係，體積之大小，距離之遠近，動靜之方向，是即物體相互間之空間關係也。三曰時間 (Time)：物理環境之個體，非僅有空間之一種關係已也，且有時間之關係。物質個體，或同時並出，或相續而生，此類同時相續之關係，通以時間名之。故時間者用以表遷化無定之物質個體的相互關係之總稱也。於此有須注意者，即物理的環境，雖可分爲物質空間時間之三類，然此爲方便說法，實非可以絕對離立者。空時質三者決不能互離而獨立存在，三者蓋互爲依倚，而各表物理環境之一面，且時間亦非祇限於物質界，觀念之起滅，機體之長成，與夫社會制

度之演化，是皆有賴於時間。故時間性無間心物，舉凡一切之環境，均被有者，此亦吾人應當注意及之也。

(二) 有機的環境：在吾人之環境中，其具生命特性之個體，是即有機體 (Organism) 是也。有機體能有營養、生殖、長成、死亡之特性，而其互相之聯系，則賴遺傳 (Heredit)。吾人之有機的環境，即由此等機體所構成。機體可小別為動植物之二界，其詳細之區別，普通生物學教本均有之，此處無庸細述。

(三) 社會的環境：物理的與有機的環境之外，尚有社會的環境。吾人生長於社會之中，均賴習慣、傳統、信仰、法則以相維；習慣、信仰等之具體表現，即為社會制度。社會環境之組織，錯綜紛紜，其顯著而易見者有六，茲分述於下：

(1) 傳統的或習慣的：習慣與傳統，一複雜之社會環境也。每一社會之形成，必有其特有之習慣，此實社會行為之積集，任何個人，均難盡免。社會習慣或由原始民族之遺留，或生於歷史之演化，然皆人羣組織之自然產品。吾人服飾語言之風度，遊憩娛樂之形式，與夫對於男女關係之見解，皆無一不受社會傳統習慣之影響。人恆有言，習慣為第二天性，故說社會之風習如何，則其個人之行動，亦可解釋大半矣。哥洛德 (Grote) 嘗云：『個人心理之一定習慣已成為彼天性之一部，故其特殊之經驗如何，性格如何，均可由是而得解釋或估評也。』 (Plato and the other Companions of Sokrates, vol. I. p. 249) 觀此，則社會習慣與我關係之密切，可知知矣。

(2) 政治的及經濟的：人不能離社會而生存，個人之幸福繫諸社會之安寧。然欲保社會之安寧，須自範圍個人之行動始，社會為實現此公共目的之完成，故制律以定個人之權益，且規定其對於社會之責任。若者可為其私有，可以供其隨意之支配，若者屬於他人，須遵守之而不能有所侵犯，此皆明載典章，不可踰越者也。

(3) 道德的：道德的環境，亦一社會的也。人羣對於個體之行動必加相當之批評。何者為善行？何者屬惡行？善惡之判，操之社會。苟為善行，則獎之譽之，苟為惡行，則譏之毀之，甚且明定規章，申為厲禁。此種對於個人行為之估評，即所以組成社會環境之道德的方面之內容也。

(4) 審美的：社會環境復以審美之態度出之，物類之有美醜，猶行為之有善惡，社會之愛美而惡醜，亦猶彼之獎善而貶惡也。美醜之價值估評，為社會環境之重要部分，實不容忽視。

(5) 宗教的：宗教之發生如何，已約略見之於前，其詳細論究，當詳本論第三章，此處無須細述。此處之所欲言者，即宗教確成社會環境之重要份子。社會對於個人之信仰，常予相當之威脅，社會之所信，則個人不敢不信。倘有傑出之士起而反抗者，則焚殺貶竄，無復生路。故庸俗之流，多依世隨俗，皈依社會之所信而莫敢或違。

(6) 科學的：與傳統之信仰相反，即為經過沈思熟慮之合理的信仰。此種合理之信仰即為各種科學之慘淡經營所得，其影響於人類生活，正有加無已，此即科學的社會環境也。

第四節 我對環境之反應

生命之活動，一方有生機活潑之我。他方則有情形複雜之環境。環境一方為頑強之物質事實，他方則有各種社會之勢力，所以範圍我，阻礙我者，已與吾生相終始。惟是我在環境之中，雖不得盡脫其束縛，然我乃一生氣蓬勃之主體，故其對於環境之行動，非盡被動的也，我能利用環境而遂吾之生，亦能克服環境，創造環境以達吾之目的。故我非環境之芻狗，不過利用之以期實現真我耳。準斯以言，則我之一切行動，非盡為環境所決定，而實出於我個人

之天性。否則我爲物役，終身累於物，個人天性，汨滅以終，是豈真所謂人生耶，直鳥獸之不如耳。故我苟欲實現吾之生，必處處不忘其主動之地位，然後方可免爲物所役，反而役物而成我之真，終與大我合。參育天地，俯視乾坤，此我之極致也。雖然，我之理想，固在於依我之特有理性，而實現人生之真，然我之生，他方復與其他之生類共，故其他生類之反應，我亦兼而有之。爲方便計，述我之三種反應於後：

(一) 感覺的反應 (Sensitive reaction)：趨樂避苦，遠禍就福，此感覺之反應也。有生之屬，無論低至於阿米巴 (Amoeba)，高至於人類，爲保全個體之安全，均賦有此感覺之反應，其一趨一避，無非出於本能之自動，不假思索。故感覺之反應，實爲生命之必不可少者。

(二) 情感的反應 (Emotional reaction)：吾人對於環境之第二種反應，即情感的反應也。由環境之感召，情動於中，必形於外。是以獻歲發春，悅豫之情暢；滔滔孟夏，鬱陶之心凝；天高氣清，陰沉之志遠；霰雪無垠，矜肅之慮深。情以物遷，辭以情發。他若悲歡離合，恩愛讐仇，人羣之間，莫不七情同具。情感反應，似於高級生物，具有複雜之神經系者有之，至謂變形蟲與蚯蚓均有求愛之情者，不過無意義之比附耳。

(三) 理智的反應 (Intellectual reaction)：理智的反應，人類特有之一種反應也。人類之感覺與情感之反應，與其他之生類同，然其所以高出儕類，靈長萬物者，即以其有理智之反應耳。人類具有理智之反應，故能明察萬象之關係，而構成規律；據邇以知遠，執簡以馭繁，人類科學哲學之文明，皆由是生。理智的反應有二方面：即一爲認識的方面 (Cognitive aspect)，一爲評價的方面 (Evaluative aspect)。前者即對於環境之了解，而後者即對於

環境之估評及賞鑒也。

第三章 哲學與宗教

第一節 宗教之意義及其與哲學之差別

前言宗教乃因人類不滿於現世生活而來，蓋現世生活，果能予取予求，無憂無慮，則宗教必不能發生。無奈人處自然界中，既有貧老病死之憂，復有狂飈露雨毒蛇猛獸之患。原始之民，遭斯窮凶極惡之環境，不能不令其心驚膽悸，深覺己身之外，冥冥中尙有足以支配其生存之大力（Force）者在。對此大力者之信仰，而思求其援助以遂其生存，此即原始宗教之所由生也。富拉則（Frazer）言：『宗教者即人對於超人者之大力之請求，而此大力者即彼相信爲支配自然與人生之主宰也。』摩爾（G. F. Moore）言宗教現象有四標幟，即『一人相信有大力者在，無論其所想之大力者爲如何，然其己身之安全，純依大力對彼之行動如何而定。二、彼相信諸大力者亦受與彼同一之動機所驅使，故非不可測。三、彼信以相當方法，能使諸力爲彼謀幸福而不爲害。四、彼依此信念而發爲行爲。』（The Birth and Growth of Religion, p. 17）誠然，一切宗教，無論其爲原始之 Paganism 或高級文明之超自然的宗教，其性質均不外如是，故宗教者實乃基於團體之共信，而以自我之保存（Self-preservation）爲其共同之基礎者也。（參閱摩耳之宗教的出生及長成第一章）

宗教之爲物，與哲學不同，其區別有二：一爲主體之不同；二爲作用之不同。宗教之主體，一社會的集合精神也。蓋宗教非一人之事，實人人之所共信，故世界上各類宗教，均非一人之所獨創，乃由全社會或民族之共信而來。今

日希臘埃及之宗教，無有道及其始創者；基督教與回教雖各有其教祖，然耶穌 (Jesus) 與謨罕默德 (Mohammed 571—662) 並非自創新教，不過就已往之猶太亞拉伯固有之宗教，略加以改革之耳。若哲學則不然，哲學乃個人思考之產物，故每一哲學系統均有其獨立之首創者，如柏拉圖哲學，黑格爾哲學，均冠以創者之名，故未有無哲學家而能有哲學者也。

復次，宗教與哲學不但其主體不同，其所從發之作用亦不同。哲學為合理思考之所產，而宗教則詩歌想像之所產也。宗教由詩歌之想像，追求宇宙萬有所以然之故，其中多與哲學科學之合理解釋相違。反之，哲學認為從前由宗教所得之黑暗的圓滿，實不足以壓吾人之知識欲，故一反從前宗教神祕曖昧之態度，而予宇宙以合理的光明的解釋。故人之哲學見解亦與其神話宗教之觀念不一。當其從事哲學也，則致力於深沉的思考，而其參加宗教也，則一以信仰為憑依也。

第二節 哲學與宗教之衝突

哲學與宗教其不同既如前述，則其引起衝突，自屬難免。在西方思想發展史中，哲學與宗教之衝突最烈者，有二顯著時期，一為古代希臘哲學之勃興，一即近代哲學思想之復活是也。希臘古初，純受詩人與宗教家之冥想所支配。當時之敘事詩人利用其想像，創為宇宙開闢之理論 (Cosmogony)，而人格神之信仰，亦正風行一世。及泰利士 (Thales 624—564 B. C.) 出，始一反從前神祕宗教之解釋，而代以科學哲學之說明，物質一元 (Materialism) 之說，遂取往昔之神話宗教而代之。齊諾芬斯 (Xenophanes 570—480 B. C.) 且利用賈利西安學派

(Milesian School) 之物質一元論以爲其泛神論 (Pantheism) 之根據。齊氏乃哥羅封 (Colophon) 人，該處以邪惡及暴虐之宗教著名，氏乃痛心疾首，思有以改革之，故力反人格神之宗教，及一切神祕主義，卒不見容於社會，終被放逐。此希臘哲學之與宗教衝突的開端也。迄蘇格拉底欲以道德與知識，匡救時弊，苦口婆心，未遑寧處，然竟遭權威者之忌，而以侮慢神明，遺毒青年之罪名，置之死地。西哲殺身成仁，誠令人於千載之下，猶覺悲憤交集，然此亦可示以古代宗教之權威者與哲學家爭鬪之劇烈也。洎乎近世，衝突尤甚，近代哲學科學之發達史，可謂爲哲學家與科學家爭思想自由之悲壯史，在此猛烈之鬪爭中，其以身殉道者，不知凡幾，哲人中如白蘭諾 (Bruno 1548—1600)，蓋理略 (Galileo 1564—1641)，笛卡爾，斯賓諾莎，霍布士，洛克，服爾特爾 (Voltaire 1694—1778)，盧梭 (Rousseau 1713—1778)，萊勃尼茲，瓦爾夫，康德，費希特等，或被刑戮，或遭禁錮，或受監視，或被放逐，摧殘貶斥，無微不至，凶暴淫威，於今猶存。

歸原夫二者之芥蒂，實以其太過親切，互相踰越職權也。哲學與宗教之爭鬪，猶之同胞兄弟之互闕，長者思保其舊日之權威，而少者則欲脫其羈絆也。邃古之世，團體權威遠超個人，個人之行動，須受團體之支配，個人之判斷，須受團體之干涉，個人之思想，須受團體宗教觀念之拘束，個人自由，剝奪殆盡。然蒙昧之時，個人之知見未充，聽命於團體，猶可安也。迨至經驗漸豐，智力發達之時，個人乃逐漸覺悟，於是對於宇宙之問題，亦爲大膽之思考，而前此之矛盾與含混之團體觀念，亦爲肆意之攻擊，而衝突起矣！宗教哲學之衝突，演爲社會個人之鬪爭，一方視爲叛逆，他方則視爲正當之自由，壓迫與反抗，各盡其所能，而人類之悲劇，與日俱增矣！

在昔希臘之宗教，羽翼未豐，組織散漫，故其反動之力小，希臘哲學不旋踵即成獨立。近代則中世宗教之壁壘森嚴，宗教之系統嚴密，且有長久之堅固組織，故欲推翻之，殊非易事。近代宗教哲學衝突之更烈者以此。然則哲學與宗教將長此衝突乎？抑另有解決之方面可以調和之乎？吾將於下節論之。

第三節 哲學與宗教之調和

哲學與宗教是否將長久衝突？抑可以和平解決？或竟勝利屬於一方，而他方即由此消滅乎？當今之世，輿論咸趨後者，以為宗教之根基已為哲學科學所推翻，科學哲學之文明，已取曩昔迷信之宗教而代之矣。誠然，舊日宗教無知神祕之成分，確為科學哲學所掃蕩。人格神之存在與夫妖魔怪異之信仰，確為哲學科學思想所淘汰，故就一方面言，宗教已臻滅落之道，人類之宗教文化似已成爲歷史之陳跡矣。

雖然，從他方面觀之，宗教却另有存在之道，宗教之運命，決非如世人想像之可悲。人類心靈之活動，非僅純理一方，乃兼包情意二者，而宗教却植基於此。宗教之心量，自恐懼自卑以至於圓滿之要求，無不應有盡有，吾人對於實在之態度，其爲此種宗教情感之所決定者，其親切實遠勝於科學之概念與法則。吾人由此宗教之情感，頓覺世界並非盲目的亂動，而爲與我人內心深處之實在相似之全善實體的實現。實在之真性，第寄於吾人所認爲最高最善之理想之中，此爲一切宗教之確信，亦即一切宗教信仰之真髓。吾人確信吾人意志所向之全善體爲一切事物最初之根源，亦即萬有最後之鵠的也。

此種確信之宗教熱情如不能得之於科學，則科學決不能毀滅宗教之存在。宗教之根據在於意志，而一切價

值之估評則意志之力也。科學之根據在於理智，判真偽，辨虛實，則理智之所事也。意志與理智同爲人類之心量，故人類不但有科學哲學，且有詩歌與藝術，信仰與宗教。人類自身之生活，與其未來之命運，於彼有極重大之意義；彼攜其全生命之力以赴理想之鵠的，雖未即現於當前，然由意志之驅策，終有實現之一日。由是個人之信仰，竟生於知識之旁。彼確信由彼之努力，終可實現向慕之世界。惟是個人之理想，非孤立者也，實包孕於其民族之生活史中，終且與全人類之生活史爲一，故彼不但確信其個人之將來，且確信其民族之將來，終且確信真善美合一之全人類的圓滿的將來。夫苟舉全力以趨其向慕之鵠的，則不問其主張如何，其皈依之滿腔熱情，已與宗教之形式無異矣。

吾人由信仰可證知歷史之真實與價值間必有內在之聯鎖在，吾人相信歷史之過程中必有內在之合理原則，即正義與善恆能破除一切障礙，博得最後之勝利是也。準是以言，人類生活乃全宇宙生活中之一部，且與其密切相依，今在人類之生活史中既有公正之原則，安見全宇宙之過程，不有相同之原則，而使正義與善之力主宰全實在耶？夫苟信歷史之健全發展，而又認人類生活爲全宇宙之一部，則其結論所至，亦必以一事一物爲均具意義。由此各前提之推論，不知不覺間已導人入於宗教信仰之中，蓋確信歷史之意義，非知識之事，乃信仰之事也。吾人由上所述，知宗教之在人性中，有其深厚之根據，故科學哲學之發達，決不足以毀滅宗教。且由宗教哲學之分析，則知科學與信仰，哲學與宗教之間，實有永久和平之可能。此種和平之成立，決非真理的犧牲，亦非互相容忍，而彼此爲輕蔑之規避，乃根於交互自由之認識。故當前之第一問題即爲各自問題之確定。宗教對於哲學之所

事，須停止干涉，而任其自由，如自然與歷史之真實的研究，必須完全聽命於科學。宗教既無權以爲之範圍，亦無權可以指導其結果，使宗教而果爲此，是誠科學之不幸，故宗教須承認科學之要求，決不能危及其生存，此宗教應有之認識也。至於科學亦常有相同之認識，蓋科學決不能滿足人心之要求，實在之真相亦非可僅由科學而得窮索也。科學除己身之問題外，尙有爲其所未能解之問題，研究事物之如何(How)之外，尙有何故(Why)之問題，此則非科學之職，亦非科學之所能決也。誠然，哲學亦欲解此何故之問題，彼作事物之總觀，期待事物與至善關係之了解。然此問題之解決，不能借助於科學；正如哥德(Goethe 1749—1832)所云，以理性而分析存在，終有餘剩：是故事物意義之解釋，已不能用悟性之概念，須由神聖之信條以求內心之圓滿；此則宗教之所事也。

更就哲學科學與宗教之過去之關係，以察三者將來發展之傾向，尤非採上述分工合作之態度，不足以得三者之和諧。初民對於宇宙之觀察，其因果之解釋(科學的)，理論之說明(哲學的)，與理想真實意義之詮解(宗教的)，均爲一事，故哲學與科學均被包於宗教之中，宗教圓滿之信條，即解釋自然之原則也。此種宗教哲學科學之合一，至中世猶存。中世之上帝一方爲至善之靈體，他方即爲自然科學所用以解釋自然之原則也。惟是人羣進化，由渾之劃，哲學宗教科學之混合，演爲哲學科學宗教之分離，科學脫離宗教之羈絆，棄宗教理想真實之解釋，而致力於現象因果之敘述。宗教亦不顧科學構造之可能，而僅憑所信，以爲理想真實之說明，大改向日之以哲學爲教條之疏證之態度。哲學之地位，即介於二者之間。哲學從可知之環境出發，以普遍科學之資格尋求真實問題之解答。哲學已知人類知識之限制，若作事物意義之解釋時，更覺科學知識之有限。吾人既不能從假定意義之概念，

抽演實在之形式，亦不能從空泛之法式抽釋其意義。世界爲一大謎，吾人當不能以科學哲學爲合理的解釋時，則一切聽憑於宗教可也。

然則宗教與哲學科學之調和，爲期已至乎？吾人由康德以來之哲學發展及路德（Luther 1489—1546）以來之宗教發展之傾向觀之，則一切已就和平之道。康德哲學之基點，即在於承認知識與信仰之分離，認知識與信仰均爲人類天性之所賦，故能並存而不悖。其一生之努力即在此知識與信仰之確立，一方反休謨之懷疑主義（Scepticism）而保知識之安全，他方復反唯物主義（Materialism）之武斷，而樹信仰之基礎。康氏爲保持信仰之地位，故力改瓦爾夫哲學（Wolffian Philosophy）之積極武斷論。康氏嘗言：『吾之不得已毀壞知識，正爲信仰留餘地也。』（純理批判第二版序言）此處之所謂知識，非指科學之知識，乃指經院派之純理神學（Rational theology）。純理心理學（Rational psychology）與純理之宇宙論（Rational cosmology）也。故康氏之意以爲爲科學與社會計，均須『予批導主義（Criticism）以自由；吾人由此方能奠理性工作於磐石，此與徒事專制之經院哲學，以爲知識荆棘之剷除，即爲危害公安，大肆咆哮者，固已更勝一籌。至若一般世人則向不留心於此假冒之知識，故一旦失此，亦不之覺也。』（Preface to the Second Edition of *The Critique of Pure Reason*）

康德哲學之後有英法之實證主義（Positivism）。此宗力反教會之干涉科學，同時又認科學知識爲相對，不能直窺事物之真蘊，故吾人與實在之情感關係必須另由他道以表現之，宗教則爲滿足此種之要求也。法之孔德（Comte 1798—1857）李蘭（Renan 1823—1892）英之穆勒（Mill—1806—1873）斯賓塞（Spencer 1820

—1903) 關於此點之意見，均屬一致。

至於宗教方面，則在新教之神學 (Protestant theology) 中亦有一種具有希望之新運動，此即指重新規訂教條之在教會生活中之新意義之運動也。中世經院之神學，以教義可為科學之證明，且須為理性之解釋者，至是已將教義獨立於科學證明之外，而認為價值上之信仰。路德反對經院哲學，取消信仰與知識之牽強的結合，即為新宗教運動之先聲。流風所及，至今未已。向日疏證教義之狂熱，已煙消霧散矣。

由上觀之，則兩派已趨接近。理智之事須完全聽命於哲學科學，而信仰之事則宗教之所務也。哥德嘗言：『能研究者則研究之，不能理解者則沉默而崇拜之，此正人類之真正幸福也。』故各安其職，各盡其分，則可俱蒙其益，一切無謂之紛擾，亦可立解矣。

第四章 常識科學與哲學

第一節 普通常識之性質

人類對於環境，時有發見，積集諸種發見，乃成知識。吾人由理智之探討，世界之幕乃得逐漸揭開。惟生也有涯，而知也無涯，舊問題之解決，即為新問題之起端，而此新生之問題，復可牽引其他待解之問題，交互錯雜，如環無端。故理智之事，一方為知識之儲藏，他方為知識之擴充。而此演進無已之知識過程，又可大別為層次分明之三階段，此即常識，科學與哲學是也。先言常識。

就廣義言之，吾人之所謂常識，即指任何時代中普遍承認，毫無問題之宇宙觀也。常識即為顯而易明，庸俗所能知之知識；吾人常謂某事乃屬常識者，即指某事為洞若觀火，無待懷疑之意。今分析其特性，可得下列之三要素：

(一)常識亦為理論：吾人初聆此說，必覺詫異，以為常識乃庸俗之所知，安能與學者之理論比？然試一反省，細加分析，自知此說之非謬。吾人知覺之所得，往往不能與常識一致。日東昇而西沒，此吾人知覺之所得也；然吾人現在之常識，則謂日靜止，而地轉。運動之物體，依其距眼程途之遠近，而異其形相；然常識則謂動體之形相無易也。齒之凹處，視以牙醫之鏡，其形小，以舌觸之，則覺增大；然常識則言無論情形之如何，齒凹之度量均一也。總之，物體之直接知覺，均與常識二致，可知常識乃吾人解釋環境之理論，故非現成之知識，而為心靈活動之所創；蓋由解釋而來也。

(二)常識大部爲傳授的：任何個人均得承認之常識多由前代之傳授而來，而傳說與語言則其傳授之重要媒介也。吾人由第二章所說，知個人一生均受社會傳統習慣之拘束，吾人之世界觀，多爲社會意見所左右，而此社會之傳統與習慣則社會之記憶所得也。復次，吾人日常所用之語言中，亦有不少先人傳下之見解，然此見解之正確，與其發生之根源，則未嘗深考，竟冒然信之也。故任何時代之常識，乃心靈多年之辛勤所得，而承認常識者，則未嘗參加此勞苦之工作也。常識乃過去之遺產，由團體生活之保守力量，故得累代相傳。

(三)常識爲含混知識：常識之中雖具若干真理，然多半均爲不完全之解釋，常識之所論多屬含糊，吾人幾不能有任何嚴格之確定。常識因時代而有所變更，依社會團體之不同而各別。在此迭變之中，常有未經考察之矛盾。常識之根據，或爲不正確之觀察，或爲未經批判之假設，故不但理論膚淺，且含有多量之錯誤。至於真僞之辨別，亦無完滿之標準；其所謂『自明 (Self-evident)』一定者，義亦含糊，在嚴格之思考歷程中，實無所用。由上觀之，則於吾人之理智發見的航程中，常識之引導力甚短，實無足異。吾人欲渡此怒濤洶湧之理海，已不能再賴前此之一葉扁舟，而須有賴乎鱗鱗巨艦，方克誕登彼岸，然則吾人之離常識而求科學者，其故蓋可知矣。

第二節 由常識到科學

吾人應付複雜之環境，不能僅恃膚淺之常識，必須從事於科學，其理已如前述。然科學所論之世界非與常識迥異也，不過爲深一層之探討耳。科學之目的與常識同，即對此眩惑吾人之環境，求得一貫之解釋；不過科學之方法精而密，常識則較鬆散而疏漫耳。赫胥黎 (Huxley 1825—1895) 言：『科學爲有訓練有組織之常識，』職是

故也。

雖然，常識與科學固有絕大之差異；蓋赫氏之所謂『有訓練有組織』者，實含深厚之意味。常識之進行，無有一定之計劃，而科學却用嚴密之方法以爲現象之研究，科學之特性即在於批評，對於一切均爲冷靜之分析，故能造詣宏富，高出常識。辜散 (Cousin 1792—1867) 嘗言『批評爲科學之生命 (La critique est la vie de la science)』。故科學之特色即在於將常識所論之世界，分析而批評之，系統而釐訂之；而此則爲常識之所無，故所以終於含糊與偶然也。

第三節 科學之重要特性

科學之顯著特性，與常識迥異者有三：即精確 (Accuracy)、普遍 (Universality) 與組織 (Organization) 是也；茲分述之。

(一) 精確：精確爲科學之第一特性，故與常識之含糊者不同。科學不以大概觀念爲滿足，事事惟求確切，真正之科學家，必具赫胥黎所謂『誠實之迷醉』，蓋非達確切真理之鵠的不止也。

科學之所謂精確，意義有二：(a) 爲觀察的精確 (Accuracy of observation)，科學以事實爲根據，而事實又須從觀察得來。故科學之觀察事實必須正確，不能有一毫意氣之私。在中古之世，咸以爲科學無須觀察，僅依傳說，即可成立。培根一出，大起而反對之，認爲真科學必須由精確之自然觀察而來。近代著名之科學家均贊成其說。吾人欲爲科學家，必先爲一精確之觀察家也。雖然，精確之觀察，亦非易事也；自然現象之發生，有者過速，有者過遲，有

遼遠無極之星球，有限不能見之電子，必如何而後能巨細無漏，遲驟畢收，不惑於幻像，不囿於偏見，是須有待科學方法之訓練。其詳已載拙編科學概論中，此處無庸細述也。(b)爲敘述的精確 (Accuracy of description)：科學不但有需觀察之精確，且需敘述之精確。蓋使精確之觀察，反爲不完全之敘述，則前功盡棄，結果與不精確之觀察等。赫胥黎云：『超過證據之述說，不但爲錯誤，且屬罪惡。』蓋以訛傳訛，誤人滋多，其弊實甚於錯誤之觀察也。

(二)普通：科學之第二特色，在其知識之普通。科學之研究特殊個體事物也，其興趣並不在此一特殊事物之本身，而在於此事物之具有普遍代表之性質。換言之，科學之研究乃抽出事物之普遍性而排除其異質性，故能舉一反三，律貫萬像。科學之目的即在事物普遍關係之獲得，故能歸納成律，統舉事實；科學愈進步，則其定律愈普遍而統舉之事實亦愈多。若常識則偶得一知半解，即引以爲足，故未能尋根究柢，以扼其要，此其所以爲膚淺也。

(三)組織：科學之第三特性即在於系統化。常識多屬偶然片段之獲得，故各自爲政，無有一貫之統系，因此時生矛盾。若科學則不然。科學之研究必使前後左右，均得脈絡相關，成爲有機的組織。如有矛盾發生，必另標問題，殫精研究，務使底於諧和而後已。故科學理論非可輕易推翻，蓋以其系統精密，首尾一貫，非若常識之破碎支離，不堪嚴厲之檢核者也。

由上觀之，科學知識實佔優越之地位，苟其觀察與常識不一之時，吾人寧捨常識而依科學，此近日共通之見解也。科學嘗告吾人以物質爲極微之電子所組成，光以不可思議之速度前進，行星以廣大之橢圓繞日運行，太陽系之在星空中，不過滄海之一粟，人類數千年之歷史，若在地球之演化史觀之，直不過蜉蝣之旦暮耳；凡若此者，皆

科學之所宣示，遠超於常識之外，常人驚爲河漢者，然吾人反篤信之，此豈有所偏好歟？良以科學博大精微，窮理盡性，故使人不得不信之耳。是故由常識以達於科學，實人智之一大轉變也。

第四節 常識哲學

吾人由前三節所論，知常識之進於科學，實爲人智發展之自然趨勢，凡常識不完備與散漫無歸之弊，科學皆爲之糾正；且知科學有其特有之優越性，爲遠非常識之所能及者。故科學似爲人智發展之高峯，無有能加其上者；然其實則不然。科學對於宇宙分析研究，故其所得之系統乃局部者也。局部之所得，必須綜爲通體之觀察，而後局部之意義乃顯。此通體之觀察，乃哲學之所事也。且吾人既因常識之支離而生科學系統之整理矣，然吾人非能安於各個之科學系統也，必爲各系之統一，獲一宇宙整個之系統，然後方心安理得，此最後之統一，是即所謂哲學也。斯賓塞言：『無統一之智識乃最下之知識，科學爲局部統一之智識，哲學則全部統一之智識也』(First Principles, Part II. Chap. I § 37. p. 134.) 馮德 (W. Wundt) 亦言：『哲學如普通科學，其職務在於將特殊科學研究所得之普遍真理組成一貫之系統。』(System der Philosophie 1889, p. 21) 故由科學而哲學，亦如由常識而科學，均爲人智發展之自然趨勢，同出人心活動之本性也。

由科學而哲學既爲人智之一大轉變，則此科學之哲學 (Philosophy of science) 究爲何如，爲吾人之所應知。惟科學的哲學之外，有所謂常識的哲學 (Philosophy of common sense) 者，乃哲學之胚胎。欲知科學哲學之如何，當先略作常識哲學之鳥瞰。茲述其要如下：

由第二章所言，知哲學與人生乃同其悠久，故無論何人均具一定之哲學見解，固不問其所具之知識爲若何也。生死之意義，心身之關係，與夫命運因果之觀念，死後存在及神之信仰，真誤，知信，及其對於儕類關係之意見，凡此種種，無不成竹在胸，具有一定之觀點。而此觀點之成立，又大半以模稜之推論爲根據，且常用傳統信仰之名詞以規定之，惟是此種觀點之根據無論其若何薄弱，然在常人之心靈生活中，隱然成一有力之因素，且在某種之意義觀之，並爲其一切觀念之基礎。類此人生宇宙之觀察，即吾人之所謂常識哲學也。

常識哲學之凌亂而缺乏統系，正與其所據之常識等，且其因襲儻侗，武斷虛浮之弊，亦與一般之常識無二。吾人苟非以科學之知識爲之整理，以成合理之系統，則常識哲學決無遍效性之可言。是故吾人當前之問題，並不在於有無哲學，而在於應擇何種哲學，方爲恰當。吾人之唯一有價值之哲學自當以全人類之最善思想與經驗爲其穩固之根據也。

然則吾人若達理智行程之最後鵠的，必須從根基薄弱之常識哲學以入於基礎雄厚之科學哲學無疑。吾人以後之研究，即欲對此哲學之基礎與其上層之建築，爲清切之提示，此即吾人目的之所在也。

第五節 引起哲學問題之科學特質

科學之研究，其可產生哲學問題者，其性質有三：即科學之假設，科學之選擇，與科學之進步是也。茲分述之。

(一)科學之假設：一切科學均有其假設，而與吾人現在討論有關者則有二共通之重要假設焉。(1)即假設人類之理性有真正了解環境性質之可能；(2)即假設因果關係遍存於環境之中，而此因果關係之發見，即人類

理性之首要目的。無論任何科學之研究，必具此二種假設，否則一切將無從進行，科學亦無法成立矣。

然上述之二種假設，無論其若何重要，均不能認為既成之真理，實有須考核之必要。蓋既為假設，則不問其能否證明，均可發生問題，而其絕對意義之如何，更非有深刻之估評不可。故為滿足理智之要求，嚴格批判，實為必需；吾人欲達理智行程之最終鵠的，更不能輕易卸此重責也。

(二)科學之進步：一切科學均在變化之中，科學文化尙未臻極軌之時，科學最後之完成，為期尙遠，問題之待解決者，且充塞於科學之途。夫一切科學均有其各自之歷史，此即各科學努力成功之歷史也。然科學史上之成就，決非即為工作之完成，蓋待成之業正多，最後之完成，尙須有待於將來之繼續努力也。問題之不斷解決，即為科學智識之不斷擴充，宇宙間之問題無窮，故科學之進步亦永無終極。

科學之進步有二顯著之特徵：(1)為新事實之發見，故知識之量日形增加；(2)為新系統之完成，新事實既發見，舊有定律已不足為之範圍，勢必改絃更張，另創新律，以貫通新舊之事實，故向之疏散孤立者至是已成一貫之體系，而矛盾以除，此即新系統之完成也。故科學之進步，實包於發見(Discovery)與概推(Generalization)之中，新發見之事實愈多，概推之力愈大，則科學愈較前進步，一切科學發展之歷史，均為此二元性所顯示，吾人固不難舉證之也。

(三)科學之選擇性：科學分觀宇宙，故每一特殊科學均由其特自之觀察點出發，雖其所論均為事實之世界，然以其觀點不同，仍不失為獨立研究之學問。湯姆生(Thomson)謂吾人欣賞玫瑰花至少有四種科學問題可

以發生，(Introduction to Science) 故各種科學均取事實之一面以爲研究之對象，理化科學之所論，爲玫瑰花之色澤香味及其構成之質料等，而心理學之所論，則爲此花引起吾人之快感，二者雖迥然不同，然其爲具體之對象則一也。

科學選擇之性質與科學之進步有莫大關係，蓋吾人之知識能力有限，吾人既不能將所有問題同時研究，則惟有逐漸分析，步步理解之一法。吾人當研究一問題時，即聚精會神，注意於此一問題之上，一似與其他之問題無關者；故能鞭辟入裏，深入堂奧，此科學之所以能有進步也。

惟是科學之選擇研究，雖爲其進步之重要條件，然無形之中，已因此縮小範圍；且事實之其他重要方面，已忽略過之，以其無關於本身之研究也。由物理學之觀點觀之，顏色不過光波之不同變化，然顏色之所以爲顏色，非止光波之不同變化已也，光波之外必有他物焉，所以構成其爲顏色者，此則吾人均能感到，而爲物理學家之所棄置。蓋由彼視之，光波之外，無所謂顏色也。物理科學如是，其他科學亦無不皆然。各種科學均集其視線於事實世界之某一方面而排除其他。故科學均不免有所剪裁；既有所剪裁，即有所忽視；蓋未經其選擇者即彼之所忽視者也。科學

之選擇性 Selective character 亦名科學之抽象性
Abstract character。即指選擇剪裁，抽釋討論之意。

第六節 由科學到哲學

上節所述科學之三要性均有迫使吾人不得不爲哲學思考之能力。故由科學之研究，最終非達哲學之境不止，而前述之三特性即科學所以達於哲學之通路也；茲分述之。

(一)由科學假設之考察以入於哲學。自然科學中對其共通之假設無有爲批判之分析者，誠以欲爲假設之批判，已越其工作範圍之外。故一切特殊科學均從此共通之假設出發，進而解決其他之困難，至於出發點之根據爲何，則未嘗作批判之檢核也。惟是科學假設之有效要求，並非完全不成問題者，自有批判之必要。此種科學假設之批判，即爲認識論(Epistemology)之所事，而認識論則哲學中之重要部門也。故由科學共通假設之根據及其意義之考察，即爲哲學問題之研究。

(二)由科學之進步以入於哲學。前述科學進步之概推方面，實爲哲學重要興趣之所在。科學愈從普遍方面開展，則愈成爲哲學之研究。準是言之，每一科學在其自己之範圍內，均有相當之普遍，即均各有其自己範圍內之哲學。故凡各科學原理之討論即爲其本身之哲學思考；如吾人常言數理哲學、法律哲學，蓋即指數理法律之普遍原理而言，而數學家與法律學家之研究此種抽象之原理者，亦可稱之爲哲學家也。

(三)由科學之選擇性以入於哲學。自然環境之全部如可片段觀察而滿足，則科學之選擇研究，亦無甚關係。然實際竟非可以如此者，宇宙全部殆成一關係密切之機體，吾人之分析研究，不過一時之權宜，然非可終局如此，而失宇宙之全也。夫物理學家嘗告吾人以顏色爲一定波長及一定振動數之光波之結集，而虹之美色乃由無數兩點之光波不同反射之結果；吾人對此之解釋，自然承認其實在，然吾人終覺其爲局部的，誠以其他無數之問題，物理之解釋毫未觸及；例如一定光波之振動何以定生紅色，而不爲青紫之色，此爲物理學家未曾置答之問題。吾人環境之各方決不能互相分離，可以各自解釋而得其義者，故無論任何之特殊科學，如僅孤立解釋，不但不能得

真實之全，即其興趣所在之特有部分，亦不能得充分之理解。事實關係，有如蛛網，其交互錯綜之處，已越一定科學之限界，吾人欲得其全相，自非有通盤之觀察不可也。

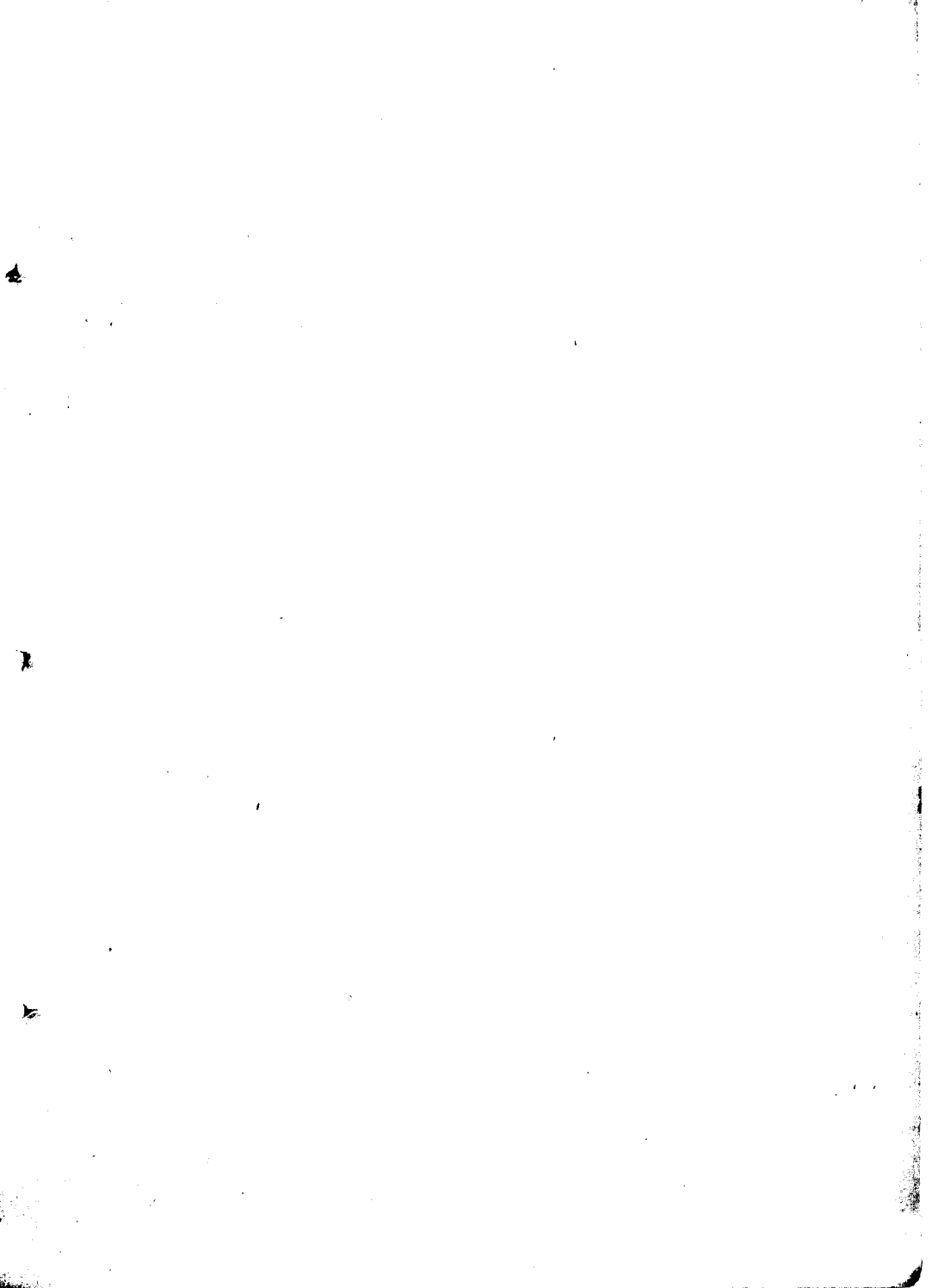
復次，僅各科學研究結果之連合，亦不能滿足理智之要求，蓋宇宙全相，非可補綴而得，必為關係之尋求，使各科學之報告，為內在之和合，然後全景真相，方能活現。例如物理科學與生物科學研究之所得，當然與社會科學研究之結果有關；吾人當前之問題，即在此二不同之研究結果中，立一合理之聯系，成為內在關係之結合。物理學生物學之推論所得，與吾人在人類行為制度及價值之推論之結果，必須為系統之安排，決不能令其鬆散存在，一似有其邏輯的獨立存在之資格者。由是觀之，一切科學研究之結果，必須再為批評比較之研究，然後方能獲得事物之真相，其理甚明。

由是，科學之研究，結果變為哲學之考察。科學研究之結果，其一致與和諧究達若何程度，究有若干程度之真實，此則哲學之批判工作，而為特殊科學之所不問者也。

科學假設之分析，科學發見之概推，與科學結果之比較批評，凡此三者皆系統哲學 (Systematic philosophy) 或科學哲學之所務也。系統哲學與無系統之常識哲學不同，蓋此乃直接由科學產生，向日常識之虛浮僥倖，已為科學之慘淡經營，陶冶以去。惟由科學而哲學，亦猶之由常識而科學然，所歷之境界亦復如舊，不過為更深一層之意義追討耳。在系統哲學之中，吾人根據科學之發見為更廣之概推，將人智之假設減縮至最低限度，且對此必不可少之假設性質為更深刻之研究，此則遠非常識哲學之所能望其項背者也。

吾人由上述，則知哲學之研究，並非如世俗之所想像，純爲迂腐荒誕問題之玩意，其理至明。然世竟有以哲學之名義爲其荒誕無稽主義之標榜者，猶之在宗教旗幟之下，包藏無數矛盾衝突之信仰，此則非系統哲學之所能肩其責，亦猶瘋狂宗教之信條，不能課諸健全宗教之上也。系統哲學並非舞文弄墨之遊戲，亦非個人之怪癖，而爲人類文化發展之所必需，且爲人智進步之最終必至之一境也。

抑又有進者，由上之討論，而哲學科學之關係乃大明。哲學補助科學之不足，科學供給哲學以原料。故不經科學之陶冶，卽爲急切之綜合，是過去之架空玄學，非足與語於系統哲學也。不經哲學之批判，卽逕謂宇宙爲如何如何者，是舊日之武斷科學，非足與語於批判科學也。哲學而無科學，則不足以致廣大而盡精微，科學而無哲學，則亦無由而去其粗劣，以致光明也。然則二者之相需相濟，其道蓋可知矣。惟此有須注意者，卽哲學之批判科學，非欲干涉其對於事實之解釋，不過由科學發見及其研究中所引起之哲學問題，爲批判之審核耳。哲學之輔佐科學，其意蓋指此也。



第一卷 知識篇

第一章 認知之諸路

人類對於環境之理智態度，表以二種不同的方式，此在緒論中已注意及之（參閱緒論第一章第四節）。人類一方為環境之解釋或詮述，此即所謂認知的方面；他方為環境之褒貶，此即所謂評價的方面也。夫此理智之二種活動，固不能互相分離，然究易分別辨識，自可分別討論。本編研究理智認識之性質及其意義，而於普通之所謂『知識』，尤特加致意；其評價方面，容當後編論之。

知識問題極其繁複，古今大哲爭論之者久矣（參閱附錄一）。在爭論之過程中，問題之各種解答，已分別提出。然欲將此各別之觀點為詳盡之敘述，於此已不可能；為得問題解決之概況，作者已隨處舉引參考書籍以餉讀者。其中有一觀點，在歷史之沿革上，至少可遠溯至黑格爾，而在原則上，作者認為可以承認，此即將欲述之於後，而為之辯護者也。至其究能使讀者信服與否，姑不論，然無論如何，對於知識問題之幾個關鍵，總可使讀者注意及之也。

本章之所論乃常人普通設想的幾種認知程式。對此素樸觀點之批評當述於下章。惟在未述普通承認的認

知方式之前，當先辨認知與信念之分別。

第一節 認知與信念

認知與信念之區別，吾人之所熟知，至少吾人常作此區別。吾人常言某事之如此，雖不知之，但確信之；反之，吾人不但有時相信某事之如此，且確知其如此。舉例言之，如天雨而知其下雨，固不僅相信其下雨，然當風雨欲來之時，吾人普通並不言『吾知天之欲雨』而僅言『相信其將雨』。吾人作此分別，固已明定認知之與信念有重大之不同也。

區別之關鍵何在，略省便知，此即由於二種認識方式之邏輯的要求不同也。方吾人之要求知識也，恆覺有一種邏輯的約束，此則為僅言信念時之所無；在知識之要求中實負有證明之責；而在要求信念時，則無此責任，或至少亦不具同一之證明方式。舉例言之，假予申說曰，吾固知地球之為圓形，不僅信念其如此，如是，予必須負邏輯的責任以證吾之言；倘予不能負此責任者，則人將咎以錯說之過矣。反之，倘予申說曰，予信地為圓形，但並不知其如此，則予不負與上相同之證明責任；人苟問予何故信此，則除予確信之外，可以隨答一辭，甚至一無理由，人亦將弗責我以誤說之過也。吾人如此假定，認知之要求與信念之要求就邏輯之要求言，並不列於同一階段；吾人普通設想認知之要求更為確定，故較信念之要求為更易受邏輯的規則之整理也。

雖然，吾人普通並不設想信念全為強訂，與完全脫離邏輯的考慮之外。認知與信念無論若何不同，其間之聯繫無論若何鬆懈，然二者終有緊密之關係，而使信念整理為知識。無論如何，就普通言，吾人終不認人可以自由信

其所信，而不管與所信知識關係之如何；反之，吾人堅持立一信念必使人立於一定之場所，此一定之立場所，實應加以論究與邏輯的考慮。此卽一般常識對於人類所持普通信念之見解也。

雖然，亦有與普通信念不同而又屬十分重要之信念，此卽通常所謂宗教之信念是也。宗教信念與知識之關係如何，則有二種不同重要之觀點，此卽主宗教信念與普通信念不同者之所持也。(1)就一觀點言，則宗教信念與知識毫無關係，宗教之所信絲毫不受所知之束縛，此見解之極端者在基督教之神學史中，卽爲德杜林 (Terullian) 之有名申說：『吾信念卽因其矛盾』(Credo quia absurdum, I believe because it is absurd.) 類此極端之陳訴今日或不多見，然大多正統宗徒固仍承認其原則，卽在宗教之所信者，不能絲毫受其他知識之限制，蓋宗教信念與知識實彼此不相干也。(2)就第二觀點言，則宗教信念並非如德氏所謂毫無知識無關，而爲高出知識，且能爲之決定者。此觀點之見諸古典表現者，則爲『吾信念，正因由是可以得知』(Credo ut intelligam; I believe in order that I may know.) 此卽中世紀神學 (Scholastic theology) 之重要教言，其原則乃正宗經院主義 (Scholasticism) 以外均普遍承認之者。『主，吾信念，汝其助吾之不信』此卽爲大多熱心教徒之懇切的祈禱。彼輩固以宗教信念爲遠超出於個人所獲任何知識之上也。

由前所述，則知從常識對於認知與信念之分別中可以產生重大之問題，此種分別究有何義？又當以何爲根據而後區別乃能合理乎？究此二種認知之程式爲判然二事？抑或某意義言，實爲一程式耶？如此問題，常識並未回答，或者提出困難。吾人當於下章之末討論及之。同時在本章以下數節則將普通認爲不同之認知程式分辨及之。

第二節 推理之認知

推理為認知之一程式，乃普遍公認者也。吾人設想由推理得視環境之各面；如此之環境發見，即通常所謂吾人之知識是也。如是云云，乃屬常識之事，決無爭議之理由或見解之不同者。惟「推理」本身並非清楚之概念，至少必有數種不同之推理樣式。關於此點實有敘明之必要，蓋普通並未明白認識之也。

(a) 先由「事實」之觀察而後得結論，此推理之一方式也。舉例言之，吾人觀察河水之泥污，河面之浮木，因而推論河流所經之地，最近必有大雨發生。或如地質學家觀察彼面前石頭表面之特別記號，因而推知在過去億萬年間，此石塊必為冰川所掩蓋。或如化學家注意彼試驗管中紫染色紙之顏色變化，因而推知有酸基發生。大多吾人之常識經驗及所有自然科學均以此類推理為基礎；此即通稱為歸納的推理，或簡稱歸納法也。

與此相反之另一推理程式，即通稱為演繹法。此類推理之顯著特例，當推形式邏輯及算學。由公理及定義或由一種假定之前提開始即可推得結論。舉例言之，構成歐幾里得幾何學全部之命題均可由起始之公理及定義推得。或如假定 A 為 B，又假 B 為 C，即可推得 A 之為 C。或如假定 X 為着色物體，可以推知 X 必延展於空間。如是，演繹法由既知或假定為已知之事物出發，將此已知前提之含義推演而出即得新結論。

歸納推理與演繹推理之重要差異，即在於二者有不同之出發點。二者均為由某事以推得另組某事之推理過程，結論之真理均由前提之真理推得。惟歸納前提之性質與演繹之前提異。在歸納推理中，其前提為一組假想之事實，或由觀察得來之一組事態；而在演繹推理中，其前提為公理或定義，或為假定之某事，此即在推理進程中

所默認之前提也。在一方式言，其前提可以說是發見的；而在另一方式言，其前提為假定的。此種差異初看似不甚巨，然至少已足為二種推理方式之顯著分別矣。

或以歸納推理與演繹推理有更精細之差別在；且此種差別不在推理起點之性質，而在二者推理本身之性質上。就此觀點言，歸納推理之推論有新事物附加於起點；而演繹推理之推論則不過將起始之潛藏者引申為顯有耳。如地質學家由石塊之標記推論石塊之從前乃冰川之一部，實有主要之新知加入，此與從石塊之特性觀察而得之既知知識不同。而幾何學家由公理及定義引證畢達哥拉定理時，似乎不過將彼公理與定義之所含為更明顯之申說耳。換言之，歸納推理由前提而發展新知；而演繹推理則並無新發展，不過為前提之推蔽已耳。然則此二推理程式之假想區別究否為真實耶？實有辯論之餘地；然至少必為待解之貌似區別，似無問題也。

(b) 與歸納推理及演繹推理之區別密切相聯者即先驗推理 (A priori reasoning) 及後驗推理 (A posteriori reasoning) 之區別是。後者之區別實有數言解釋之必要。

先驗推理者即通常所謂絕對獨立於直接經驗之外之一種推理也。例如對於空間或時間之推理，可以無須參照經驗界中之空時事物。假在空間言，A在B之上，B又在C之上，則吾人可以斷定A亦在C之上，固完全不管實際經驗上A或B或C為如何也；同理，就時間言，假A前於B，B前於C，則不問A與B與C在直接經驗事物中為如何，A前於C之結論亦必確定無疑。類此推理之實例不勝枚舉，通算學與形式邏輯之全部均可為例。在如是之舉例中，觀察的經驗似乎完全缺乏，推理之過程似乎獨自進行，不依於任何經驗張本之上也。

後驗推理則完全異是，蓋此乃直接以觀察之經驗為基，且步步依靠於是也，水能濕，火能焚，摩擦生熱，有質物體服從引力定則，行星以橢圓繞日運行，太陽系向赫邱里斯（Hercules）星座，以每秒鐘將近十三英里之速度動轉於大空之中，凡若此者均由後驗之推理以得之也。此種推論之全部均築基於觀察的經驗之上，蓋舍此則不能得結論也。

先驗推理之於演繹與後驗推理之於歸納有其十分緊密之聯係，略省便知。至二類中之副類——即先驗推理與後驗推理——究竟有無重要之差異，將論於後。吾人於此只須注意二者並非完全判然分立，且亦底確不易區劃，即已足矣。

第三節 直接之認知

另有一種認知之方式，其形式與推理之認知不同，此即直接之認知（Knowing by acquaintance）是也。直接之認知與推理之認知不同者，即因其為直接而非如推理認知之間接，且出以推論之形式之故。今無論此種認知之究竟如何，然在普通經驗中似可獲得實例也。

第一，直接之認知似已見諸感官知覺中。方吾人張眼環顧四周之物理的環境時，吾人便知各種顏色及光度，而且為立即之知悉；他如聲味之覺，原則上亦與此同。假以直接認知之事物名為『特殊』（Particulars）時，則凡吾人對於特殊事物之認知均為直接之認知也。

然第二方面，尚有另一組物事亦為直接認知之對象。例如『黃』不同於『藍』，『於此判斷中』，『黃』與『藍』二

字之所指，與前稱爲特殊之事物者異；而在每一例中似已直知所指之何事。假予目健視，則憑直接之認知，常悉黃或藍者之爲何。而盲者則不之知也。如此知悉之事物並不在一瞬間上佔一定之空間部位，故非特殊之存在。吾人姑命之爲『普遍』（Universal）。故吾人可說直接認知『普遍』與『特殊』。

我人之所直接認知的對象尙有其他一種，此卽通稱爲意識狀態者是也。無論何時，人苟內觀其意識，而窺其進程，卽可直接見之。而當注視如此對象之際，當亦能直接知之也。

如是，則爲直接認知之對象者，顯有三類，卽『特殊』、『普遍』與『意識狀態』是也。對於特殊之直接認知，通常稱爲『感念作用』（Perception），而稱如此認知之『特殊』爲『感念』（Percept）。對於『普遍』之認知稱爲『概念作用』（Conception），而其認知之對象則通稱爲『概念』（Concept）。對於意識狀態之直接認知，則通稱爲『內省』（Introspection），而意識狀態則常當爲一種經驗也。類此之術語並不能常爲三類不同認知之精確區別；然因其準確與熟知之故，亦可使讀者對於三類不同之直接認知得了解之幫助也。

今不問各種直接認知之名稱有若何不同，然在每一例中之覺識，則均爲直接的，而非間接的或推論的。斯卽直接認知之重要特性，而與推理認知之由間接論證者，確乎不同也。

第四節 直觀之認知

直觀者乃與推理之認知及直接之認知不同之第三種認知方式也。直觀之認知乃指下列三種認知活動之任一：卽確定之直感，詮解命題之單刀直入的卓見，與一種『同情的』透視（Sympathetic insight）。以上三種直

觀均須簡釋其意義。

吾人對於某事爲真，或其行將發見能直接感到，將此類直接之感（Immediate feelings）名爲直觀或爲最常用者。例如普通所謂婦人的直觀，或任何人對於緊張悲劇之直觀，卽作此義解。如此意義之直觀已與神祕之事物密切相聯。誠然，任何事物均可爲此直觀之對象，不過通常均附以神祕之光輪。然經分析之後，所謂某人之確定感，——如某事之發生（如死之將至），或將生（如拜五起始之營業將失敗），或某事之如此（如於素不相識者之可信與否），——實不過爲彼之稜稜感情而已。如此之直觀，雖附有『確定』之感，但感情之稜稜乃其重要特色。而其神祕之光輪亦逕隨其稜稜性之深淺而不同。

以直觀爲對於命題真理之直接卓見者，於知識論中較爲重要，此於下章爲批評的討論時可以見之。例如『兩點間祇能作一直線』之真理，乃因其可以直接見到，故知其真；在形式邏輯及算學中之命題均是如此。故有稱此類科學爲『直觀的』科學（Intuitive sciences）者。其他學問中亦不乏其例，如『二物體不能在同時占據同一空間』，或如『假X爲有色的，亦必延展於空間』之類是。

第三種直觀名爲『同情的』透視者與前述二者之分別甚易。此種直觀既非指對於某事爲然或將然之稜稜的『確定』感，亦非爲算學或邏輯命題之真之直接卓見，而爲一事物或一情態之鑒賞的了別。類此直觀在通常經驗中固不乏其例，然在美術之賞鑒與創造時，更爲顯然。例如吾人讀詩，由通常理解之法，得悉所謂詩中文字之意義。然吾人可由他法，或似乎是另外一種方法，卽同情的直觀詩人之心情的方法；且予假欲欣賞詩中之詩人

性格或美術的性格，即欲了解其爲詩，爲文藝品者，或將主余非用此法不可者。如此方法，人皆設想其與理性之分析有重大之不同，而主要之性格則爲直觀的。神祕宗之『神聖默示』可舉爲其他範圍中之一例。至如吾人日常經驗中，人我之相知，由於彼此之思想與感情能有相互之同情的透視，無須賴乎言語之作用，亦爲此類直觀之例也。

直接性與緊密性爲『同情的』透視之直觀之重要特色，此正如直接之認知然。故直接認知與直觀之認知均與推理認知之爲間接的及推證的不同。至於直接認知與直觀認知之主要分別，則顯然在其對象之複雜性；直接認知之對象實較直觀認知之對象爲更簡單，且其特性亦較顯明也。

第五節 結局的問題

前面考核乃注意普通對於認知及信仰之分別，及普通設想的幾種認知方式之區別。目的不在解決問題，而在於引起問題。其中有三問題爲基本的，而於吾人將來之研究，更屬重要。茲將此三問題明白述出以作本章的結論。

自然，以上所舉之問題乃不過爲知識性質之問題的各面；然此廣大之問題祇有分開，方好整理。將知性之普通問題分析爲三組，有須加以區別者，即（1）究祇有一種認知方式乎？（2）認知之對象爲何？（3）何爲真實？

上述之各種認知方式至少必有明顯之實例以支持之，此吾人已見之於前。然各種區別之交互錯綜，吾人亦未忽過。例如歸納推理與後驗推理緊密相聯，甚至鎔而爲一；演繹推理與先驗推理亦緊相連接，欲嚴格分割，已屬

非易；直觀與演繹有時甚難分別，故直觀與先驗推理之情形亦然；至於直接之認知則多少包含於其餘各種認知方式之中。由於各方式之交互錯綜勢必發生認知方式之多元或一元問題，即此各種之認知方式究為各個獨立抑僅為一基本方式之不同的方式乎？此吾人潛心前述認知之各方式所必然引起之第一問題也。

雖然，苟欲論述前問，勢必立即遭遇第二問題，即認知之對象為何是也。『知識』一辭甚為含糊，其所指幾如『兩面鋒的劍』：一方指認知之歷程，他方又指所知。在普通用法中，二種意義均不分；然若考核知識之嚴重問題實須清楚分別。就他方面言，則其中一問題之討論勢必包含他一問題之討論，蓋以其所論為整個知識事實之不同的方面也。是故知識問題之討論，必包羅認知之對象及認知之歷程的二問題也。

知識論之第三問題，為研究前述各節所必須引起者，即真誤見解之區別，及真理之標準，由是可決一事之真實者是也。知識與信仰之區別即建基於真誤之區別上，前者必須真實，後者雖有真實之可能，但不必然。今無論最後分析之結果確有各種不同之認知方式，抑只有一種，亦不管認知對象之性質為何，知識必具真實之特性，而信仰則可不必具如此之特色也。知識須真實，否則非知識；信仰可真，但亦可誤。然則何為真實，且標準為何，吾人可憑是而為真實之決定耶？

上述之三問題誠為知識論之嚴重的問題，任何知識之理論均必須遭遇之，任何完滿之知識論均必須解決之者。至問題之具有實際的意味亦屬明顯；吾人最後分析，則吾人之行為的命運即繫乎是。本編下述各章即為上述三問題之批評的分析焉。

第二章 判斷爲認知之方式

由前章末節觀之，則知識性質之普通問題，首先分析爲如下之疑問，即認知之方式究有若干？抑在原則上祇爲一耶？本章與下章之目的，即在解答此問。吾人所欲擁護之論旨，即以認知之方式爲一，此唯一之認知方式，最好稱爲判斷之認知。本章指明判斷爲認知之一方式，至以其爲唯一之認知方式，當於下章詳之。

第一節 認知與意義

認知乃一種認識的活動，吾人憑是而得知悉某事者，此在開始討究時，已可斷言，固不問於終了時更須特別如是言之也。夫謂認知爲識別某事之活動者，實無可懷疑，以其實爲重複語也。方人之知也，必有其所知，嚴格言之，人不能知而無所，（固然有時亦曾謂某人一無所知，但吾人之意並非指是。吾人作如是言者，實言某人知之甚少耳。）『所知』通稱爲知識之『對象』。知識對象之特性固可有極大之差異；或爲通常之所謂『事物』，即物理的物體，或爲構成算學命題及公式之一組實體；或爲其他類組之事物。今無論知識對象之其他特性如何，然有一特性爲一切所知對象之公有者，此即爲吾人之所注意而欲簡釋之於下者也。

此『所知』之共有特性，即意義之特性是。今不問所知之對象爲物理的事物，或邏輯的命題，或想像的實體，均必須具有意義。吾人認知事物，即由於意義，所知之對象必爲有意義的。無有意義則不可知，欲其可知，必須在意義狀態之擬議下。蓋認知只限於具有意義之事物，所知之對象必爲有意義者也。

然所謂知識之對象無論如何必爲有意義者，其意並未十分確定，誠以『意義』乃稜稜之辭，可有各種不同之解釋也。更嚴格言之，所謂『意義』者究何所指？究在何情況之下，一物始有意義？或一物之具意義者，其性質當如何？凡此問題，吾人須作通同之答覆，而惟一之解答祇有將『意義』之性質爲分析的解釋耳。

(A)『意義』一辭在普通言語中有各種用法，實無可疑，且欲舉之，亦非難事。例如吾言自然事物之意義，或物理的事物之意義，（如巖石成層之意義，或太陽分光影中之條紋的意義）；或言造作事物或記號之意義，（如光標之意義，或記號桿之意義）；或言符號之意義，（如語言或紙上之記號或算學之公式的意義等）；或言一申述之意義，（如『一切有質之體均受吸力』或『在兩點間只能作一直線』之意義）；最後或言現實的或擬議的人物之意義，（如柏拉圖或漢列特 (Hamlet) 之意義）是。上表所列並非詳盡，然主要之目的在於指明『意義』一辭實可有各種不同之用法也。

上述之各種用法多少具有相當意義之不同，此至少在初見時必如是也。欲爲意義之完全分析勢必研究各種差別之詳盡處，且須研究明顯之差別究否爲絕對的。惟是吾人現在並未有如是之奢望。吾人所欲研究之『意義』特性祇在知性之分析時特別重要之一點耳。

如是，則前述之各種用法中重要者有二。此即(1)以某事『意謂』某事之用法；(2)以某事爲『具有』意義之用法。如吾言『路上之紅燈意指前面之構造』、『分光景上之線即指納』、『Hund 一辭即指狗』，此皆第一用法之例也。又如『此乃紅色』、『一切有質之體均吸引』、『通過二點間祇能作一直線』，凡此均第二用法

之例；其中每一舉例之假定，即爲每一命題『具有』意義，而問題即在於論究此意義。茲更申述之於下。

在第一用法中，『意義』者乃指一實體與他實體之參考的關係。例如在『路中之紅燈』舉例中，紅燈之意義即在其參核前而路上之特殊情況；同理，在分光景之舉例中，其意義即在於參核化學的元素；故在德文之 *Grund* 其義乃在於參照實際之某類動物，或與英文之 *Dog* 互相參考（此須視情形而定。）普通言之，如此用法之『意義』實指任何事之德性，每一事與他事以特別之參照關係相聯結，所謂『意義』即指此參照之關係言。依此用法言，則『X 指示 Y』者，實即等於言『X 對 Y 具有特別之參考關係』如此之『意義』吾人可稱之爲『參考的意義』(Referential meaning)。

與此相對之第二種用法的『意義』則完全缺乏此參照之關係。方吾言某事『具有』意義也，其『意義』蓋指某事所有之德性，初非以他事爲參照者。例如吾言『此乃紅色』或『凡有質之體均吸引』凡此命題之意義，均爲每一命題所具有，初不必以命題本身之外之他事爲參照。此中之意義顯爲命題之意義，乃命題之一種內在的性質，而非與他事物之關係。姑命此種意義爲『內在的意義』(Immanent meaning)。

如是，則顯然有二種十分不同的意義，一爲參照的，一爲內在的（非參照的。）今即進而研究此二種意義者究爲不可化合之二獨立的意義乎？抑不過貌似爲分別的乎？

第一，吾人須注意者，即主要之論點在於內在的意義是否完全非參照的，抑僅貌似如此。夫具參照的意義不僅爲內在的意義似無問題。符號與標記之意義，在標記與被標記者之間包含參照的關係；此種意義確實有之。誠

然，一切語言表示之意義確屬此類，而語言本身又確具有意義者（即語言之意義既為參照的，又為內在的。）故參照的意義之存在實無問題。而問題則在於一切意義是否均為參考的。世有非參考的，而純粹為內在的意義否耶？吾人固常言在一舉例中，某事『具有』意義，究竟在意謂之某事及被意謂之某事間無有參考之關係耶？此為吾人當前之問題，吾人固有實例以否認之也。

每一命題之意義自然為參考的；蓋每一命題，均由文字構成，而文字之意義則必為參考的也。如『此乃紅色』之命題，無疑的具有意義（即為內在的意義）；然其意義乃屬於構成命題之文字者，則又為參考之意義矣。何也？蓋每一文字均分別參照指示某物，故此四字組成之陳述語句亦必參照指示某物，於是其意義乃為參照的也。一切人所作之命題均可作如是觀。

然吾人可發問，被命題所參考之物事，即為其所指示之物體或情感，是否其本身亦具意義？是否其所具之意義祇為內在的，而非參考的？（即命題所指之物體或情感所具之意義）今即詳核之於後。

夫任何命題所指之物體或情感，其本身具有意義，當可預假其無疑。如在『此乃紅色』之命題中，必有某事為『紅色』一詞之所指，另外又有他事為『此』字之所指，而『此乃紅色』之一辭又必另有他物為其所指也。同理，在『二點間只能作一直線』之命題中，其間構成命題之各個名詞以及命題之完全語句本身均有數種事物為其所指示（自然為算學之事物，而非物理的事物）；而此數事物者固有時具有意義也。一切語言文字所指之實體，事物或情感，原則上均與此同，即其本身可具有意義也。

然無論何處，凡命題所指物體所具之意義，主要為參考的，不僅為內在的也。例如「此乃紅色」所指之情態，為有意義時，則「此」字之所指，與「紅色」一詞之所指必成如下之參照關係，即可保證吾人言「此」之所指具有「紅色」之性質。或換言之，假此情態為有意義者，則情態中之一面必與他方面成參考之關係。誠然，「此」字之所指為不定事物；其所指或為物理的事物，如一朶玫瑰花，或一塊玻璃片，或一遠空的星球；又或為算學公式用以代表一定波長及速率之光波者。(1)假「此」字之所指為物理的事物，如玫瑰花，玻璃片，或星球者，則其所指之本身實為推測的。換言之，必有一種特別的經驗，如映於眼膜上之光線，為玫瑰花，或玻璃片，或星球之表記者，吾人由此特別之表記，乃得推測紅色事物之存在。方余申說曰：「玫瑰花，或玻璃片，或星球為紅色」之命題所指之情態具有意義，其意不啻言，在吾人現在之經驗中，必有事焉為余之所指，且據是以為吾人面前之紅玫瑰或紅玻璃片或紅星球之推測者。在每一例中，其具有意義者實為標記紅色物體之某事（如前例，即為映於眼膜上之光線。）(2)假在「此為紅色」中之「此」字，其所指為代表一定波長及速率之光波的算學公式者，則此命題所指情態之意義更顯明是參照的。嚴格言之，算學公式本身並非紅色；其所以為紅色者實不過為紅色之標記耳；算學公式乃參照一定光波而來；此光波之參照，對於物理學家言，實具有意義。故在「此為紅色」之陳述中，「此」字之所指不論作何解，吾人可普通斷言，在此語句所指之整個情態，假其「具有」意義者，必為參考的意義，非僅為內在的意義也。

在「一切有質物體均吸引」與「二點間只能作一直線」之命題中，其所指情態所含之意義更十分明顯。

爲參考的。第一命題之意義，乃由科學之觀察引申而得；而其引申之也，又顯明是以有質物體之相對運動的參考意義爲根據，因以推得之，蓋引方法則即由此推論而發見者。同理，第二命題所指之狀態，祇有參照公理，定義及設準而後方得其意義，蓋公理，定義及設準者即所以規定『點』及『直線』之意義也。假設準而變更者，則『點』及『直線』之義亦將隨之而變，而此命題所指之狀態，其意義將大異——例如上舉命題所指之面爲球面而非平面時，即屬如此也。

根據上來討論之結果，吾人對於前述的問題必須作反面之答覆。假所謂內在的意義爲完全非參考的者，則將無有內在意義之存在。今不問爲一命題，或爲命題所指之狀態，假其『具有』意義也，其意義必得之於某事爲另一某事之標記；祇此標記之參照始能構成其意義。夫吾人固有時可假擬意義爲純粹內在的。無論何時，在論辯或分析中，吾人苟假設某事之如此，進而以此假設爲根據作各種推論，不問其正當與否，如是，吾人已暫時假定純粹內在意義。類此意義之造作並不爲前述之分析所否定，其所否定者即以如是意義之限定，即當爲彼之真性質者也。故無論意義之參考性可以暫時不理，一似與眼前之目的無關者，然其爲參考的則不問何處均皆然也。

(下)信如是言，則意義之參考性雖可偶爾棄置，而假擬其爲非參考的，純爲內在的，然一切意義主要均參考的也。意義之參考性外，尚有一種特性，於吾人現在討論中甚爲重要者，故未作其他討論之前，有須先加詮釋之必要。此特性爲何，即無論何處，意義均爲系統的 (Systemic)；換言之，意義必屬於一系統也。

此處之所謂系統者即指一種繁複之狀態，在此狀態中其構成之元素均爲密切之結合，吾人得由其一推知

其他者。故無論任何情態，苟其構成之各部得有互相推論之可能者，即構成一系統。斯即所謂系統之意義也。吾人現在之主題，即指意義常在如上所言之系統之中，苟離此系統之外，則意義為不可能。X雖可離開如此之系統，然不能具有意義也。（參照柏森開之涵攝對於系統之關係的分析，閱彼之重要著作『涵攝與直線的推論』特別一至二十頁，一九二〇年版。）

意義之系統性質不過為參考性之另一面。在每一舉例中，X意謂Y者，則X與Y必互相關係而成一系統之原素；而且亦必須如此，因否則X不能有意義底指示Y也。今回復於前此所舉分光景中蘇鍊線之例。假分光景中之線意指蘇鍊者，實因就適當之觀察家言，此線確以蘇鍊為參考；至其所以能如此參考者，正因線與蘇鍊為一存在系統（Existential system）之不同的方面，而觀察者又了然其間之系統關係——或至少彼之所想者正屬如此之系統的連結也。於此設想中，觀察者固可發生錯誤；然祇須分光景中之線有意義底指示蘇鍊，則彼觀察家者勢必假二者之為系統的結合也。此特殊之舉例如是，其他普通一切之事例，亦莫不皆然，即凡具意義者皆由意謂者與被意謂者之系統關係構成之，（至少必假其有如此之關係。）即所謂內在的意義者亦不能外此。反之，內在意義正可為前述原則之實例。例如在『凡物均吸引』之陳述中，其所指情態所具之意義，即一方以奈端（Newton）之物理學的知識系統為根據，他方復以物理界之豐富的事物系統為根據。換言之，其意義即以系統的全體為根據（至少必設想其如此），此即如奈端物理學所釋之吸引物體的物理系統也。故在內在意義之範圍中，此原則同樣普遍，即無論何物之具意義者必以其參加於某種系統之中也。

在各事例之意義中，系統之構造容有極大之不同。如前舉之例，所成之系統有時爲物理的事物之系統；有時爲邏輯的或算學的實體之系統，而此實體者則又由設準生也；或又爲大部想像存體之系統。依後者言，其系統可爲十分武斷者，例如月球之於兒童乃一種玩意之物事，或如原始人之以雷電爲上帝之叱責。假意義所據之系統爲重要的，則其意義亦自重要；假系統爲武斷的，偶然的，則其意義亦必卑卑不足道。然無論如何，在意謂之事物與被意謂之事物間，其參照之根據必爲某類之系統。意義實在是系統的。

(c) 故吾人之普通結論，即無論何處，意義總是『參考的』與『系統的』。然吾人此言，又不能等於說一切系統均有意義，或例示意義；某系統之有無意義，乃依於有無潛心分析之者。吾人之結論毋寧等於說，任何事物意謂，或『具有』意義者必屬於系統之中。有意義，即有系統；無系統，則意義亦不能發見矣。構成意義之參考關係乃以系統爲根據，並不能獨存於系統之外也。

由前所示，已可曉然意義事實之繁複。誠然，意義之繁複性固不僅如上所示；而一切欲爲意義之完滿討論所必需解釋者已棄置一邊。不過意義之主要的參考性及系統性已有相當着重，解釋亦復不少。至於所謂認知即關乎意義之說，於此亦有充分說明，於是對於知性之將來討論已可奠一基礎矣。

第二節 判斷之認知

認知之對象必須具有意義之性質，且此意義之性質又爲參考的及系統的，此吾人已申辯之於前。本節即依前節結論之意義，對於認知性質之如何爲更確切之陳述。於此所欲辯護之論點，即普通所謂判斷作用 (Jud-

ring) 至少必爲認知之一方式，蓋判斷作用乃公認爲認識活動之一種，此即能無疑底透視意義之一種認識的活動也。

(a) 「判斷」一辭本應用於法律爭議之斷決；所謂判斷作用之進程者即法官憑藉之以得斷案之認識的進程也。判斷者或法官遇見爭議，故審判爭議雙方之所求，而予以最後之斷決。法官爲執行斷案之職能計，故須決定有關之事實，且依法律之規定以作最後之裁奪。總之，審判者必遭遇問題，且由有關憑證之選擇與分析以解決之也。

將此嚴格應用中之判斷進程爲精密之審核，即可發見進程之全部實均爲鑑別意義與解釋意義。審判者爲了解當前待決之爭議，必須鑑別案情雙方之意義；假案情能成立者，則爭議雙方所呈之衝突的要求，依其各自之權利必有意義，審判者在未進行作任何斷結之前，必須對於每方所含之意義加以了別。復次，爲進行斷結計，審判者必須分別所求之有關與無關，重要與不重要的方面；如此對於要求之分析，實無異理解雙方所含之意義。最後，審判得到之斷結，爭議之審判，實即爲審判者對於案情所含意義之充分透視。最終之斷案既得，則問題之意義已獲完滿之鑑識（設想的），其解釋亦已完成。如是，則在如斯嚴格應用之判斷進程全部均不過爲意義之鑑別與解釋；起始時，意義之鑑別帶疑難性；而到結局時，則意義已有充分之鑑別或解釋也（假擬的）。

就意義之鑑別與解釋言，則判斷作用已有較前爲廣之應用。無論何處，祇要某事被鑑別爲有意義時，即爲判斷作用活動之表現。方人之識別紅燈乃暗示前面路途之構造也，分光景之某線爲蘇鎮線也，運動之物體服從引

方法則也，兩點間只能作一直線也，——於此數例也，彼不過運用其判斷之認識力耳。蓋意義之鑑別與解釋，其在此數例中者正無異於前此在限定的範圍中判斷之運用也。

故無論何處，判斷作用即是意義之鑑別與解釋。此即吾人通常所稱爲認知也。認知某物即是判斷某物之爲如此如此；而判別某物之如此，正無異於解釋其性質爲有意義的。是故判斷者乃認知之一方式也。

將認知釋爲判斷，可以使吾人更了然於二種認知之不同，此在各種語言中均有如是之分別也。在英語中，其分別以 Know 及 Know that 二詞表之，如言『I know the rose』（我知此玫瑰花，）及『I know that the rose was used as a symbol in the Wars of the Roses』（我知玫瑰之名乃爲『玫瑰戰爭』中之符號者。）其他語言中則有不同之文字以示區別。如在法文，則用 Connaitre（如『Je connais ma route』，『吾認知我的路』）與 Savoir（如『Je ne sais a quoi me decider』，『吾不知如何決定』）在德文則用 Kennen（如『Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?』，『汝知檸檬生長的那塊地方否？』）與 Wissen（如『Ich will von ihm nichts wissen』，『我對他一無所知』）在原則上，此區別即介於直接之知與間接或推證之知也。

然前述二者並非不同之認知方式，不過爲判斷作用之不同方面。意義之鑑別與解釋，在判斷中均爲直接的。常化學家判斷其試驗管中染色紙的顏色爲酸基時，彼直接鑑識染色紙確具如此之顏色，而間接鑑別或推知酸基之發見，此在當時之情形言，確屬如是。固然判斷之活動有時似僅爲鑑別的。如在『玫瑰花色紅』，『此乃玫瑰

花』之命題中，其所指情態所含之意義僅爲內在的時，其判斷之作用一似只爲鑑別的。然在如此之舉例中，所含之意義並非完全內在的，且爲參考的；不過比時作爲純粹內在的，而將參考的意義強訂的棄置之。故無論何處，於判斷中可有『認知』（Knowing）及『知彼』（Knowing that）之區別，故判斷在原則上乃兩種認知方式之合一也。

由本節之研究，吾人可以斷結判斷爲認知之一種方式，且所謂直接與間接之認知者，實不過同一判斷認知之不同方面。然則如所言，究等於以判斷爲唯一之認知方式乎？上節所述均不能據爲作正面之答覆。如欲作正面之解答者，則只有將前章所言之各種認知方式，證明其均爲判斷的。此即下章討論之問題。同時吾人即進而研究一切判斷是否均爲認知。

第三節 認知了悟信仰判斷

如以前數節之所論原則上可以成立者，則吾人可以斷言判斷確爲認知之一方式。然則由是，究能謂每一判斷作用即爲認知作用，如是，將認知置之於判斷之下而無須有限制乎？此似爲不可能。蓋若干判斷作用爲了悟作用，而若干判斷作用又爲信仰作用，而了悟與信仰則不與認知相一致也。吾人今所必須研究者，即信仰作用之判斷作用與爲了悟作用之判斷作用究有若何不同；同時此二類之判斷作用又如何與認知之判斷作用區別也。換言之，假認知、信仰，了悟均同爲判斷作用者，則又將從何而加以區別之耶？爲答此問，即分論於下。

(a) 認知與了悟之基本不同，或可區別之於下：即認知者，其所判之意義，爲屬於情態的或物體的意義，而了

悟者，其所判之意義則爲論述情態或物體之命題的意義也。如此區別亦不能嚴格劃分，蓋命題之意義乃包含於其所指情態之意義之中；第亦可清楚區分，俾吾人對於認知與了悟之重大差異能有正確之理解。例如太陽距地球差不多九十萬英里，在此命題中之各詞倘能了解者，則此命題之意義當可容易了悟。然了悟此命題之意者，並不即由是而得認知之。倘欲認知之者，則尚有須加以補充焉，此即須將命題所指情態之意義加以判別之，或依較熟悉之語言之，即爲求了解命題所指之情態，必須加以必需之分析與計算。爲了悟太陽與地球在前述之距離，則必須了悟或判斷此命題之義；然欲知太陽在所述之距離時，又必須判別情態自身之意義，此即包括此二天體之空間性的複雜的推論；二天體之距離即成問題者也。

在通常之用語中，了悟與認知固可互用。例如吾人常言，吾人知「平面三角形內角之和等於二直角」其實吾人不過了悟此命題之所指，至其何以如此，則仍不能看出，此即對於其中所含之算學的意義仍不能判別，故對上列之命題，仍不能謂爲知之也。反之，對於前面路上之紅燈，吾人毫不遲疑的說，吾人了悟其意義，實則吾人已確實知其意義也。惟名詞之通俗用法並不能一致，或免於模稜。而且對於認識經驗之嚴格分析，亦自然需有不同之名詞，以爲判別命題及判別命題所指之情態的區別。依嚴格之用法言，則第一類之判斷應以「了悟」(Under-standing) 之名詞示之，而第二類之判斷則應以「認知」(Knowing) 之名詞表之也。

了悟與認知之區別必不可分之太嚴，此吾人已注意之於前。了悟與認知均爲判斷意義之方法，且因命題之意義嚴密的包含於命題所指之情態的意義之中，故判斷其一，自然亦包含判斷其他。而且不知命題之所指，亦到

底難得命題之完全了悟；換言之，完全充分了悟，自必與認知合流。故苟了悟而得充分，自必引入於認知也。

(b) 爲使了悟與信仰之區別清楚，必須分別二種不同之命題，即一並無真實之要求，而一則要求真實也。亞理士多德早已指明，『每一語句，由於習俗具有意義。惟每一語句並非「命題」，只有或真或誤之語句方爲「命題」，故祈禱是一語句，然非真亦非誤也。』(De Interpretatione, 17a — Aristotle: Selections, edited by W.D. Ross. p. 8.) 用亞理士多德之術語，吾人可以簡言前述二種命題之區別，乃一『非命題之語句』及『爲命題之語句』之區別。以上區別爲基礎，吾人可將信仰與了悟區分，而言『非命題之語句』及『與命題之語句』均可了悟，但祇有後者可以信仰。而且情形確實如此，因信仰之特性在於具有確信之感，此爲單純了悟之所無，依邏輯的意義言，了悟在信仰之先，蓋吾人對於不能了悟之事物難於信仰也。惟既了悟矣，又不必即由是而發生信仰；反之，吾人對於不可信之事甚易了悟。如是在信仰之命題中，除了悟外必含有他物焉，此即對於命題本身之應該承認或否認之確信也。假吾之確信爲反對此命題者，則自然不能信仰之；惟不信仰乃信仰之否定的形式，故亦爲信仰之一方式。如是，則信仰者（或不信仰）乃具確信之了悟也。

(c) 因信仰爲具確信之判斷，故與認知相近；蓋認知者亦即此類之判斷也。認知與信仰二者均爲具有確信之判斷；假余知某事爲如此如此，或某事意指如此如此者，則余判別其意義已具確信之力，至余信仰其如是時亦然。然則此二認識態度者究屬同一，抑有分別耶？假有分別，則分別安在？

吾人普通並不設想認知與信仰爲同一。反之，吾人假設其間有不同點在，可以保證吾人爲二者之嚴厲區劃。

者。吾人設想，假人信仰時，彼並不同時必然的知之；反之，吾人設想，人知之也，固不僅信仰其知之。故認知與信仰普遍均以為不同之認識態度，此區別之假設，吾人必須保證之。

認知與信仰之區別，似乎在於二者確信之性質上。認知之確信具有充分之證明，此即已得邏輯的證實；而信仰之確信則並未有如是之充分證明，充其量不過局部的如此而已。依判斷意義之名詞言，吾人可更區別之如下：認知者即充分發見其所判之意義之判斷也，此即對於所判之意義能有完全之鑑別與解釋者也；至於信仰之判斷則不具有若是之完全。總之，認知為確定的判斷（*Certain judging*），而信仰則否。認知之確信與邏輯的確定（*Logical certainty*）相同，而信仰之確信，充其量不過為心理的確定（*Psychological certainty*），且常具有若干邏輯的不定（*Logical uncertainty*）。前章所謂要求知識時，其所負證明之責，比較要求信仰為尤大，此義於此已得解釋之。前者（認知）要求充分判別其意義，而後者（信念）則無有此要求也。

前章所言實即等於說認知與信仰之主要區別，即為真實之命題與假定其為真實之命題之區別。吾人祇能認知真實之命題，蓋知之即同於了別其為真也；然吾人可以相信錯誤之命題，蓋信仰之實，即同於假認其為真，至於其何以如此，則未洞悉之也。例如人可信仰『月亮由牛乳造成』，然無人『能知』其如此者，蓋月亮實非如此構造也。

由是，則欲為認知之判斷及信仰之判斷之完全區別，實須研究判斷之真實。某一判斷之活動究為認知之判斷活動，抑為信仰之判斷活動，只有將判別判斷真實之標準規定之後方能解答。此判斷如何真實之問題，吾人將

復論之於後章焉。

第一卷 第二章 判斷爲認知之方式

第三章 判斷爲認知方式之基礎

判斷至少必爲認知之一方式，此前章所得之結論也。至於判斷究否爲認知之唯一方式，於彼雖曾提及之，但並未討論之，本章即轉而討論此問題焉。在第一章中，曾提及有三種不同之認識方式，即推理之認知，直接之認知與直觀之認知是；今欲證明判斷是否爲惟一之認知方式，即須證明上述三種之認知爲判斷足矣。其情形之如何，當次第論之於後。

第一節 推理之認知爲判斷作用

在第一章中曾分別歸納推理與演繹推理，此二種推理之爲判斷的似無容疑。舉例言之，假余推論言，乾柴可燃，或濕柴不能燒，余不過判別意義耳；在每一例中，余不過根據過去對於柴與火之經驗，解釋當前事物之意義，柴之乾性或濕性示余以可燃與否之意義。同理，天文學家依據星體之分光景的觀察，因而推知遠處星體之具納原素，斯即解釋其觀察得到之特殊分光景的意義耳。就普通言，所謂歸納的推理實不過鑑別與解釋感官知覺之所得的意義；感官知覺之所呈，意有所指，解釋其所指，斯即歸納的推理也。在演繹法中，此原則同樣可以適用。形式的三段論法爲演繹推理之主要例子，即可取爲例證。例如A爲B，B爲C，故A爲C之三段論式，實即一繁複之判斷，其意蓋言A爲C之命題之意義已包含於其餘二命題之中，假二命題之意義明了，則A爲C之命題之意義，當亦可隨之而得解釋。同理，算學家推論任何二線與第三線平行時，則此二線亦必互相平行，其意亦不過就假擬之情

態中，推論平行線之意義；換言之，即判別平行線之意義而已。

是故歸納與演繹均爲判斷之形式，其以二者爲二種判然不同之推理方式，當屬錯誤。在普通語言中，二者固可分別，且亦相當合理，普通所謂推理，不論其爲歸納或演繹，均比通常所謂判斷者更爲複雜。然此繁簡之不同，不能視爲種類之不同，更不能謂推理原本爲非判斷的。在普通用語之區別中，二者並無種類之不同；反之，二者均爲鑑識與解釋意義之方式，不過一則意義較簡（判斷），一則意義較爲複雜（推理）耳。爲免誤會計，吾人必須洞悉推理與判斷種類相同，不過推理爲複雜之判斷形式耳，此無論歸納或演繹均然也。

在第一章考核先驗推理與後驗推理之區別時，曾發見先驗推理之與演繹及後驗推理之與歸納各有密切之聯係。假能爲先驗推理之例證者必亦同時可爲演繹推理之例證；同理，後驗推理之例證亦即歸納推理之例證也。故如星球中鈉原素之推理，命之爲歸納或後驗推理，均無不可，蓋實際上二者均是也。同理，在平行線之推理中，如第二線與第三線平行，而第一線又與第二線平行，則第一線亦必與第三線平行，類此之推理，命之爲演繹推理可，命之爲先驗推理亦無不可。四者之關係如此，則先驗與後驗之推理均可稱爲判斷之方式；蓋與先驗推理相同之演繹，及與後驗推理相同之歸納，前已證明其爲判斷之方式故也。

雖然，演繹推理之與先驗推理固有其差異，爲吾人之所宜注意者。二者之差別即在於推理中之經驗的不同作用。有以嚴格之先驗推理爲完全獨立於經驗之外，即完全獨立於觀察的經驗之外，而獨自進行推測者；然演繹推理不必具如此之先驗性，因演繹推理可直接以經驗爲根據也。例如着色之物體可以推其必具廣袤，此爲演繹

推理，而又以經驗為根據，故非此處所謂先驗之意也。故吾人可謂演繹推理不必具如此特殊之先驗性，雖具特殊性之先驗推理必須為演繹的也。

類此先驗推理之特殊看法是否妥當，當繼續討論。假其為妥當者，則先驗推理仍為判斷的，以其仍為意義之鑑別與詮解也。例如，A在時間上前於B，B又前於C，則C必隨A之後，類此推理固或者所謂具特性之先驗義者；其中所謂『相隨』與『在前』之時間關係之意義固已包括在內，故此類推理，亦不過將此相互之時間關係解釋之耳。其他之先驗推理亦可作如是觀也。故假承認有特殊之先驗義（即完全獨立於經驗之外）者，亦不能由是否定吾人之論點，即一切推理均為判斷的也。

至於先驗推理與後驗推理之間，就其表現理智活動之方式言，無有原則上之差異。二者均為鑑別與解釋意義之活動，即均為判斷的活動。二者之差異毋寧在於所解意義之不同。在先驗判斷中，其所判之情境乃概念的構造，以其所含之意義乃以設準與定義為根據，而設準與定義又不過假定其如此；故先驗推理所判之情境，可名之為假擬的情境（Postulational situation）。在後驗判斷或推理中則不然，其所判之情境為『所與的』（Given or Presented），以其所含之意義乃根據於事實或實存（Existents）者；故吾人可名後驗推理所判之情境為實存的情境（Existential situation）。假吾人欲討論經驗在理智活動中之職能的問題，則上述之區別當甚重要；而區別之是否絕對亦為公開之問題。此問題之詳細討論可參閱下章第二，三，四節。然無論如何，其區別決不能推翻吾人現在之論旨；吾人仍可謂無論先驗或後驗推理，均為意義之鑑別與解釋；——總之，即均為判斷的也。

第二節 直接之認知亦爲判斷的

直接認知之非爲判斷的，現代哲學家已有明白主張之者。爲現在分析之便利計，可取羅素之言論爲例。羅氏固爲擁護該論點之最有名的哲學家。羅素 (Bertrand Russell) 其在『直接之知識與敘述之知識』 Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description 按此文先發表於一九一〇至一九一一年之亞理士多德會社叢刊，後於一九一七年列入氏之神祕主義與邏輯一書之第十章。氏復於彼之哲學問題第五章着重此二種知識之分別。J. E. McTaggart 在彼之存在的性質一書中曾採納羅氏之觀點，此可比較麥氏書中卷一之第四十四節及卷二之第三百八十二節而知之也。一文中，會規定直接認知之知識如下：『方余對於所知事物之本身有直接認識之關係時，換言之，方余能直接明察所知事物之本身時，余可言余與所知之事物直接相識。余此處所謂認識之關係，非指構成判斷之認識關係，而指構成表現 (Presentation) 之認識關係。故言「S 直接認識 O」者，實即等於言「O 直呈於 S 之前」也。』依此處所指之直接認知之意義言，直接認知確爲非判斷的認知方式，因其所指者爲能知與所知之認知關係（即明白察識之關係），自較構成判斷之認知關係爲更直接，而更少推測性也。

如上規定之直接認知的對象，依羅氏言，有二類，即『普遍』 (Universals) 與『特殊』 (Particulars) 是也。『普遍』之覺悉名爲「明曉」 (Conceiving)，如此覺識之「普遍」名爲「概念」 (Concept)。例如『此是黃色』中之『黃色』的概念，『上下前後相似，欲望，及明覺本身等』概念，均爲『普遍』之例。至於直接認知之『特殊』事物，即感官知覺之所直接了別者，即所謂『感覺張本』 (Sense-data) 者是，如顏色，聲音，方余，耳聞聲，余即直接了，及內省時所直接了知之情態，『即吾人各種之知識的或意力的複雜情態』。如目視太陽而有明知所視所聞之色聲。覺太陽之認識，意

欲食物而有意欲
食物之認識。均是也。

今即進而研究上舉二種之直接認知是否可以稱之為認知；假其為認知者，又是否為非判斷的。先分析羅素所謂對於『特殊』之直接認知。

(a) 就『感覺張本』言，吾人固可有時得到直接之認知。吾目確實見色，吾耳確實聞聲，且吾見之、聞之也，亦確是直接的；聲色直呈於吾人之前，或如羅素言，『表現』於吾目與耳之中。然苟聲色為有意義時，則又非僅『表現』而已也；反之，且為吾人所解釋焉。嚴格言之，方事物之僅呈現於吾人之前也，不能謂其具有意義；彼不過呈現其本相而已，初與其他事物無參照之關係也。例如聲色之呈現，不過一聲色已耳，仍非屬於他物也。假聲色為屬於他物者，如所見之色為蘋果之色，所聞之聲為火車頭或汽車發出之聲，則所識別者將不僅直呈之一點；且聲色亦不僅單純的呈現於前，且參照未曾呈現之事物而為人所解釋焉。總之，如是之聲色乃判斷之對象，非如羅素所言，為直接認知之對象也。故『感覺張本』若非毫無意義，則必由判斷之法以認知之，此為勢所必至之結論。假『感覺張本』為有意義，則必因是而被判斷；如羅素所定之直接認知，充其量不過能予吾人以無意義之『張本』(Data)耳。

至於由內省所直知之『特殊』原則上亦與此同。就內省之職能言，其所能發見者祇經驗之明覺耳。(A *Phase* of an experience)。余不能見余之所見為太陽，見余之所欲為食物，余之所見，祇見之經驗與欲之經驗，即當前的一覺，而未識其誰何，佛家所謂『現量』者近之。今於當前一覺之外，復另有所識，則於直呈者之外，有非直

呈而爲參照的解釋之者在焉，此即須賴判斷之了別也。故非判斷之內省的直知，祇能及於無意義之『特殊』，假其具參照性而爲有意義者，則其直知必須爲判斷的也。

在吾人普通經驗中，對於『特殊』之認知關係，並非如羅素氏之所言。反之，吾人之所經驗者乃一繁複之狀態，其中之若干部分與其他部分互相參照，吾人對彼之認識關係，實即一種判斷的解釋；吾人之了別者常爲意義之集體。固然，對於知覺的經驗加以批評的分析時，亦可發見其複雜，其中常有多少可以直知之者；第不能忽略如此之了別，仍在意義的關係之中，即與他物爲有意義之參照。吾人對於『感覺張本』及各種心態之直知仍同樣爲判斷的也。

(b) 至於『普遍』之直知，則顯爲判斷的。在某意義言，吾人言及『此爲黃色』時，固已直接了知黃色之概念，至於『上下前後』之關係，亦可有類似之直知；然甚難稱爲非判斷的也。世固無有能直接『發見』(Finds)『概念』者；蓋必賴思想而後知之，而『概念』之思想則不僅直知而已也。嚴格言之，假『黃色』可直知之者，則將爲無意義之『感覺張本』，一『特殊』之事物耳。假以『黃色』爲『普遍』概念者，則必爲一『類概念』，包含着黃色之實物；如是，則『普遍』之了別，並非由於直知，而由於判斷。至若科學之『概念』如脊椎性及原子構造等更不是非判斷之直知的對象。至於各種邏輯關係之『普遍』亦然。依羅素之例，如上下，先後，相似等關係，並非鬆散的存在，而必附屬於一定事物之中，否則將無意義。固然，有時亦可將關係離立，視爲個別的存在，吾人亦知如是之所指。然如此關係之了別，亦如各物體之吸引關係之了別然；一切關係均由解釋事物之意義而得之者。夫

上下，先後，相似等關係，當較萬有引力之關係爲易於鑑識。然此亦因情感有複雜單簡之不同，非因一須解釋，而一則否也。二者均有解釋作用，因同爲意義之分析，此即吾人之所着重之點也。是故『概念』之發見即『普通』之認知。必須爲判斷的；此即依『概念』所具之通性，或依其彼此之關係而判斷其意義也。

由上觀之，則謂有直接認知之知識，其直知之認識關係與判斷之認知關係不同者，勢不能使人無疑。蓋直接認知無論對於『特殊』感覺之本與內省之對象。抑對於『普遍』概念與關係。均爲判斷之方式，此誠爲正確之觀點也。

第三節 直觀之認知亦爲判斷的

第一章之第四節中曾言有三種不同之直觀看法，此即以直觀爲直接之確定感，以直觀爲對於命題之透視，以直觀爲同情的透視。今即進而研究此三種不同之直觀是否爲非判斷之認知方式。

(a) 第一種之直觀解釋實無庸詳解。有時對某事之如何，或某事之發生確有一種確定之感覺，且例證亦甚多，固不容否認。然此種直觀是否爲認知之合法的方式實成問題。第一，吾人普通對此並不信任，當其爲知識之表示；反之，普通對此，總具懷疑，有不知之表示。其實此確定之直觀甚易由無知而生，且顯然與迷信相連。對此直觀之不能信任實爲有理。因第二步，吾人加以分析之後，即可發見某事之將如此者，實不過爲盲目之感情，對於事物之性質並無深切之見解，故當然缺乏邏輯的根據。嚴格言之，就其知覺之意義上看，此直觀之確定感，實無異於苦樂之感情；而其確定性亦不過爲心理的，非邏輯的也。故如是之直觀自非認知之方式；故即承認其爲非判斷的，亦與吾人之論旨無關，吾人仍得謂一切認知之方式均爲判斷的也。

(b) 以直觀爲對於命題的透視者，立腳點當然不同。如此直觀之爲認知的方式當無可疑。如吾人確知「通過二點祇能作一直線」又「假A爲B，B爲C，則A爲C」如此之推測式，吾人亦確知之；且知之也，實因吾人明白洞察其確爲如此。假以此爲吾人斷諱之直觀者，則須承認其爲認知之方式也甚明。然依此義之直觀，又可決其爲判斷的。如欲洞識「二點間只能作一直線」之理，則必須詮解命題之意義；至於連續命題之直觀，更有詮解之必要——蓋如此之直觀實難與演繹推理分別也。由上觀之，則直觀之認知不能爲吾人論旨之例外也。

(c) 以直觀爲同情的透視，且爲非判斷的認知方式，其詮析當較繁難，今即轉而討論此點於下。

在近年哲學之典籍中，此種之直觀見解特爲法哲柏格森 (Henri Bergson) 之所置重。柏格森以直觀爲「一種理智的同情 (Intellectual sympathy) 由是人可置之於一事物之中，而與事物中不可名言之特性合一。」 (Introduction to Metaphysics, p. 7.) 氏復告吾人，若依直觀之指導，「必須與科學的習慣分裂，因此必須適合於思想之重要要求：吾人必須反對吾心，而與理智之自然傾向相抗。」 Creative Evolution, p. 39. 參照「形而上學乃要求操縱符號之科學」 Introduction to Metaphy- 如此對於吾人通常認知態度之反對，正爲直觀之作用。如是，直觀乃另外一種之理智活動，與吾人所謂判斷之理智活動不同。吾人如遍讀柏氏之著作，對此直觀之意義更可明晰，因彼著作之全部論旨即著重於此二態度之嚴格區別也。

柏氏所謂「理智的同情」其性質之解釋各處頗不一致。有時氏特着重「理智性」 (Intellectual character) ；如是，氏似乎主張理智之同情乃由判斷的經驗直接產主，其結果所謂理智的同情與普通判斷之分別已

趨於模糊，然有時彼又縮小此理智性，而以直觀爲一種『同情』(Sympathy)，例如由生活經驗中所體認而得之生活意味，與得之於思想者不同；如是着重之結果，則直觀將與前述羅素之所謂『直知』(Acquaintance)者相合。類此柏氏對於直觀定義之混亂，康廉漢 (Cunningham, W. F.) 曾於其柏格森哲學之研究中討論及之。

A Study in Bergson's Philosophy, 特別第二章到第四章。羅素之神秘主義與邏輯一書頁十二至十八亦可參考。吾人於此已不能詳述。今即進而繼續吾人之討論於次。

關於『理智的同情』可有三種不同之態度以例證之，此即歷史的意義 (The historical sense)，審美的態度 (The aesthetic attitude)，及神秘的態度 (The mystical attitude) 是也。今即以此爲題材，依次分析之於後。

(1) 歷史的意義乃由歷史家以表現之，或任何人想像的置身於過去之時代，因而了解其重要之特性者，亦爲此義之表示。無論何時，人苟欲採取過去時代之觀點，或了解過去時代之文化者，即須實施歷史的意義。惟須注意者，即過去之參考並非此種心態之惟一要素，對於當代文化之了解，甚或與友人之談論時亦可表現歷史的意義。如余欲『從裏面』(From the inside) 而了解蘇俄之觀點，或同情的深悉對話中友人之觀點者，亦須利用歷史的意義，正如了解古代埃及之碑記，及其產生碑記之文化的環境之須用歷史的意義也。實質言之，歷史的意義者即欲採他人之觀點，或取相離甚遠之觀點以爲己有時之唯一的機能。而此義之實習即一種想像的實驗，由此想像之實驗，歷史之意義乃得完成。

由上所述之意義言，則歷史的意義確爲認知之一方式。而且亦十分重要。所有一切了悟均含有此義，且假離

此義者則理智之事業亦不能成爲社會的。惟此認知之方式甚難稱爲非判斷的。反之，其實質仍爲判斷的也。置身於他時代或他人之觀點，是即無異了別他人觀點所含之意義。故謂學歷史者能同情的領略過去之文化者，實則言彼能充分了解過去時代之意義；而且須利用手頭可得之材料，依分析與解釋之法以領悟之。至於領略對話時友人之觀點，原則亦與此同。於此亦須有了別與解釋之作用。總之，凡能舉爲歷史意義之例證者，其性質均與此同。由此推論之結果，似可保證無論何處之歷史意義均爲判斷之方式，故若謂歷史之意義爲絕對與判斷不同之認知方式者實無理由也。

(2) 審美的態度較爲複雜，故欲爲充分之分析亦較困難。然稍事觀察亦可瞭然，且就現在之目的言亦可滿足。更詳之討論當詳於價值篇中。審美的態度有顯著的二方面，即一爲美的鑑賞 (Aesthetic appreciation)，一爲創造的想像 (Creative imagination)，此須分別討論之也。

美的鑑賞爲人類最可寶貴之領有，當無容疑，——雖悲觀論者如叔本浩 (Schopenhauer) 亦認爲有高級之價值，足徵其實貴矣。雖然，若以美的鑑賞爲認知事物之一方式者猶有疑問。例如對於夕照之美之賞鑑，或如簡單幾何圖式之鑑賞，或如藝術品之鑑賞，如貝托芬 (Beethoven) 之音樂，及克山尼 (Cézanne) 之油畫等的鑑賞，嚴格言之，實不能稱爲認知。自然，在鑑賞中可包有知識，如在複雜之情形時然。如是，則美的鑑賞當然包括判斷作用；職是之故，美的鑑賞可爲相當之保護，且可以相當的培養而獲得之。然若僅爲物象之欣賞 (Appreciation) 時，則甚難稱爲認知事物也。假以直觀之認知爲同於美的鑑賞者，則大部與吾人之前問題無關；而於吾人之論

旨當亦不能有所例外，即無論何處，認知均爲判斷的也。

雖然，創造的想像似有不同之立腳點。無論如何，在偉大文藝家之所示，創造的想像乃一種深入情境內部之透視。由是乃得生活之智慧與興奮；依此例證言，則創造的想像亦可名爲認知之方式。然如是，又必決然爲判斷的也。例如詩人確爲意義之推敲，注意其章節而且評價之。詩人之眼光乃由濃厚情感之言詞表之，然此又不能抹殺下列之事實，即其眼光之構成無論若何自由，然其了別意義則實與散文家無異。故其間必有判斷活動之存在，當可斷言。蓋內心必有所得，而且宣示其意義。至其所解意義之或真或誤，於此無關，重要點則在意義之解釋必爲判斷的耳。

詩人中如吳士偉斯 (Wordsworth) 曾主張詩人之想像較單純知識之所予者爲多

氏曾言：「詩者即一切知識之生氣與精神也。」

然詩人之想像實爲判斷的。其實詩人及科學家之理智活動間有親密之聯繫在。二者均運用想像之力，此無論何方均爲判斷的也。詩人之「把握」固不能變爲科學家的，因科學家之研究乃更爲辛苦的分析；然科學家之發見其領導的假設，則只有運用彼之創造的想像力。例如在米而頓之失樂園 (Milton's Paradise Lost) 與奈端之原理 (Newton's Principia) 間究有若何之差異，吾人當然不能謂後者爲論究意義，而前者則否，或前者爲想像力之表現，而後者則否也。

在未離開此問題之先，尙有一點須提出注意者，即詩人之想像與科學家之想像不同者，即以其忙於事物之價值的估評也。今當發問者，即詩人之想像，假爲價值之評估者，果非判斷的乎？抑爲判斷的乎？假其爲非判斷的也，

則價值之估許可爲認知之方式乎？凡此問題，於此已不能詳論。吾人於此，僅知下述之言已足，即假詩人之想像無論在任何方面爲非判斷的者，實因其具有評價性。至此解答之是否合理，是非對於評價之性質有整個之研究不可，此須待第三卷第一章討論之也。

(3) 今當轉而爲神祕態度，即普通所謂神祕的默示 (Mystic illumination) 之討論，此神祕之默示是否與判斷有實質之不同，實爲繁難之問題。神祕之默示乃祕傳的，除極少數人外，罕有能明白經驗之者。故欲爲此之分析，其困難可知。對此未曾經驗之神祕默示而又欲爲批評之論述，則只有二途可取，即一爲約略的普通解釋；一爲將他人所得，爲詳盡之研究。詳盡之研究，非此之所許，吾人第能以一二之普通提示爲滿足耳。

第一，所謂神祕的眼光，當然表示其爲非判斷的。神祕家常言有一種「神祕之道」 (Mystic Way) 以達於最後之光明；且此道顯然爲辛苦的神祕家且告吾人以「神祕之路」必經若干階段，決非可以容易通過，且以普通之辭描述之，雖詳細處各家所述不同。惟有一點爲各派之所同者，即以神祕之道非常識與科學之道，而爲事物之直接與親密的了悟之道。由自覺之修養與擴充，於是，乃與其所謂「絕對」或「究竟之義」冥然爲一。其中所要之工作非判斷意義，了別意義與解釋意義之工作，乃爲直達事物內心之精神的透視的工作。

假所謂神祕默示之所要如此，且其要求爲合理者，則吾人至少必須承認有一認知之方式爲非判斷的。然若研究其要求之是否可靠，又非對於神祕之道有詳盡之研究不可，而此又非此處之所許。然對此神祕之道有二點可以申述者：即此道乃祕傳之道，無論如何，必爲大多數人之所難能；且普通之真實標準爲人類理智發見航程之

指針者，必於此失其效用。

然以神祕之道為祕傳的，亦非盡人之所承認。吳得喜爾 (E. Underhill) 氏對於神祕主義會有精密之研究，彼主張言：『無論何人苟於超越普通感覺世界之實在，能有意識之覺悟時——不管其意識如何弱小不全——則必置身於徑之低級路，神祕家則由路徑之高級。彼得自由與充實生活之成功實依於彼之強烈的愛情與意志；及彼之克己訓練與堅定勇敢之力。……然彼假欲推動前進者，則彼必在其小道中，按步就班而進，正與偉大之玄學家之前進與神合一者相似，此所謂神者即精靈上升其所居之名詞也。』 (Mysticism, seventh edition, p. 532.)

假『偉大玄學家』所行之路須承認其為非判斷的，吾實不知其如何若是。自然，假人於直接官覺經驗之外而另有所見，則亦可謂彼為『能覺悟普通官覺世界之外的實在』；任何人思考其官覺經驗時，亦當發生同樣之感覺。然無論如何在普通人之行徑中，此『覺悟』(Awakening) 必包於判斷之中，其實並非神祕的。實在言之，即普通的判斷正合經驗外之意義之了別。故謂常人之理智行程『乃採低級之路徑，而神祕家則採高級之路徑』者實屬錯誤也。

故吾人假有適當之結論者，則必主『神祕之道』為判斷的。蓋常人所採之理智的航程似由判斷之道；故假以『神祕之道』為判斷之道之延長，即前所謂路徑之高級的一段。而非純然不同之察識者，則以判斷而解釋其性當合於邏輯。此或即吾人所能得之結論也歟。

(d) 在未結束直觀的討論之前，吾人必須注意直觀的透視，可以說是包括於一切判斷之中。意義之了別與解釋——此為判斷之作用——無論何處均有一種直接性；此直接性者亦得名為直觀也。舉例言之，如「二加二等於四」，「假物體着色時，必亦具延展性」，「分光景之某線意指鈉元素」，「或X涵攝Y，Y涵攝Z，則X必亦涵攝Z」；凡此道理之洞覺均有直接性存在；如此之直接的洞覺實為一切判斷中不可分之原素。復次，經過長期思考之後，對於問題之解決，驟放光明，此種「驟然」(Sudden)之光明，亦具直觀中之直接性。——例如算學家了悟難題之解決，或自然科學家苦心觀察之後，了然假設之構成是。此處判斷仍為基礎的；如此之「驟然了悟」實不過為長期分析與推測之頂點耳。

類此判斷之直觀性實不能否認，假言判斷包含直觀者，必不能有所反對。或者大多數人所謂直觀為認知之方式者即指此意而言。假直觀為如此者，則不能謂為與判斷不同，而直觀正為認知之特性，即為判斷之特性也。其以直觀為非判斷的者，必非指此言也。

第四節 結論

假吾人以上之論究不誤，則本章起始提出之問題，已可得一確切之解答。使認知為解釋意義之活動者，則吾人至少可說判斷為認知之唯一方式。推理之認知即為判斷之作用，直接之認知亦然。至於直觀之認知，其結論似不易如此確定，因直觀之分析實有相當困難；然即在此，亦可謂直觀之認知為判斷作用，吾人且可有理由以主張之；否則直觀將變為神祕的，其正確性質之如何，縱非不可能之解釋，然亦極為困難矣。故雖有此困難，吾人之結論

仍可成立也。

或者將提出名稱問題，即此處着重之基本的認識活動是否有比『判斷』更好之名稱以代替之。爲答此問，有二點須加注意：即第一，『判斷』一詞實比任何其他名詞爲適當；第二，無論所用之名詞爲何，重要點仍在此活動之本身也。

第四章 判斷對象之性質及其情狀

依前二章討論之結果，已得判斷之認識活動爲認知之一方式，或爲唯一之認知方式的結論，然對於認知 (Knowing) 性質之問題解答，尙不能卽爲知識 (Knowledge) 性質之問題的完滿解答。由第一章之結尾觀之，則此知識性質之問題實包含另一問題，卽認知對象之性質爲何 (What is the nature of the object in knowing?) 是也。而由前二章討論觀之，則所謂『認知對象之性質爲何』的問題，可化解爲『判斷對象之性質爲何』的問題。此卽吾人現在之所論也。

第一節 判斷作用及意義情境

判斷作用之活動卽爲論究意義，此吾人前面之主張也。然意義乃一極其繁複之事實，吾人已注意之於前；對此繁複之情態，今須略論之焉。

在每一事例中，意義呈現時，吾人卽遇有極繁複之情境。將此繁複之情境加以分析，卽可發見四種，互爲關係之不同事項，此卽(1)意指者；(2)被意指者；(3)此意指彼時所取之觀點；(4)此意指彼時所據之事實聯繫。舉前面之一例而具體說明之，如分光景中之線名爲鈉時，則此整個之事實，必含下列之四原素：卽(1)分光景中名爲鈉者之線；(2)此線所指之化學原素——鈉；(3)分光景之觀察者的觀點，就觀察者觀之，此線意指鈉原素；(4)物理的情境，爲分光景及鈉構成之整體，且因是故，分光景中之線方可意指鈉者。任何意義事例之分析均具

如上之複雜情態，其中必有某物意指其他事物，且此意指之關係必依一定之觀點，且以事實之整個情態為根據者。

假吾人同意名此繁複之情態為『意義情境』(Meaning-situation)者，則判斷作用之活動常在意義情境之中，所謂判斷即指此意義情境之解釋也。實在吾人所言意義為判斷之對象者即指此意。然不用『意義』而用『意義情境』者，誠以後者之含義，一方可指意義事實之繁複性，同時又可兼指判斷及其對象之親密關係也。

於吾人現在之分析中，有二種意義情境甚為重要，此即『假定的意義情境』及『實存的意義情境』是也。茲分論於下。

第二節 假定的意義情境：涵攝

『假定的意義情境』(Postulational meaning-situation)者，即以『假定』為基礎之意義情境也。所謂『假定』即公理或定義，吾人憑藉之以為思考判斷之出發點者。在『假定的意義情境』中，判斷作用乃先由承認之『假定』出發以達於結論。

普通言之，『假定之意義情境』實見於形式邏輯及算學之進程中。其中有假定之設定，其意義亦明白指出。由此假定推演而得之結論即所以組成該學問之全部也。茲舉歐几里得之幾何學為例。歐几里得之幾何學以定義為開始，有名為公理者，亦有名為定義者，然無論如何，均為此學之基礎。以此定義為基礎，則其他命題如畢達哥

拉定理及二等邊三角形之命題等均可由是推演而得；定義與命題合組而成歐几里得幾何學之全部。於此須注意者，即定義或假定乃基礎的；假其基礎變更，則由是推演之命題亦變，非歐几里得幾何學即其例也。

故在『假定的意義情境』中，假定實有邏輯上之重要，此吾人所以名之爲假定的也。然所謂在如此之意義情境中，『假定』有邏輯上之重要者，其正確之義如何？究在何義下，方能如此；其所以如此者又何故耶？

對此問題之第一部解答，原則上已解之於前；在如此之意義情境中，假設之所以有邏輯上之重要者，即因由是可決其意義。有某種假定，即有某種意義隨之；假定改變，則意義亦隨之而變。舉例言之，如承認歐几里得之平行線公理時，則必有某種幾何圖形中之線的解釋隨之而生；假否認其公理時，則隨之而至的解釋當亦隨否認而消失。總之，『假設』之爲基本的者，其義即在於彼之能選擇的決定意義也。

然其何以能此乎？此問題之解答即須求之於假定的意義情境之構造中。每一意義情境其本身即爲複雜的，彼由互相關係之各項組織而成。換言之，每一意義情境之構造爲系統的。在前此對於意義之分析中已經着重此點；此處之所宜注意者即假定的意義情境之系統的構造性耳。在如此情境中之各項均有一種特別的關係，此即『涵攝的關係』(The relation of implication) 是也。換言之，假定的意義情境之系統構造正可例證『意指者』與『被意指者』之涵攝的關係。假定與其推演而得之命題即以涵攝之關係連結之，此即『假定』涵攝(ImPLY)『命題』也。例如在歐几里得幾何學中，其起始之『假定』即涵攝後此之『命題』，如畢達哥拉定理及關於二等邊三角形之命題即邏輯的依彼而立也。

今『假定的意義情境』之涵攝的構造，已可說明前述問題之第二部，即『假定』何以在『假定的意義情境』中有邏輯上之重要也。任何命題之意義苟非參照於涵攝彼之『假定』均不能為完滿之解釋；反之，如以其所從發之『假定』為參照，則命題之意義即可充分判別，且如是命題亦已證明。故在『假定的意義情境』中之命題意義乃以涵攝彼之『假定』為根據，『假定』之所以有邏輯上之重要者以此。於此，判斷一命題為真，即等於洞察命題與其假定之『涵攝關係』。

前章第一段曾言先驗的認知，即等於假定的意義情境中之判斷作用。今可進而作此意義之解釋如次。

命題中如兩點間只能作一直線之命題，乃『必然』(Necessity)的命題，類此命題之存在固無容疑，且其真之證明亦完全獨立於觀察的經驗之外。如此命題之洞察名為先驗的認知時，吾人固必須承認此類認知之存在。此即吾人堅持主張之者。於此須注意者，即如此之認知或判斷常在假定的意義情境之中，且其『必然性』亦即由此發生。即以『二點間只能作一直線』之例言之，其情狀之必然，吾人當可直知之而無疑；然其所含之必然性乃根於點與線之『假定』而來，而此點與線之『假定』乃涵攝此命題者。假其假定改變，則命題不能必然的隨之而生；甚至涵攝與彼矛盾之命題。例如在球面兩極之兩點間可以作無數之線，依特別之義言，亦可稱為直線。類此必然性之改變，原則上均可適用於相同之事例中，因命題之必然性乃由假定的意義情境之涵攝的構造而生也。其必然性由涵攝關係而生之命題，乃為其系統中之假定所涵攝，而判斷其為『必然的』者，不過了別其對於假定之涵攝關係耳。總之，先驗判斷乃以涵攝之關係為根據，此其所以落於『假定的意義情境』中也。

第三節 實存的意義情境：因果

『實存的意義情境』(Existential meaning-situation)者即爲『實存者』(Existents)之邏輯的根據所在也。所謂『實存者』即指任何瞬間發生之事件，此即通常所謂『事實』(Fact)也。花之顏色，葉之形構，試驗管中之變化，分光景中之條紋，與行星之運動等，均爲『實存者』一辭所指之『事實』或『事件』也。如此之『實存者』乃『實存的意義情境』中之重要元素也。

類此『實存意義之情境』，在普通經驗及自然科學中，其例至多。方人之判斷天空閃光爲航線之標記，或雷鳴將近之標記時，或化學家推測試驗管中紙之顏色爲酸基之標記時，或地質學家推斷冰川乃黏泥石上之刻跡的原因時，又或天文學家推論照片上之點記爲遠空雙星之表示時，——諸如此類情形之所示，即『實存的意義情境』之例證也。每一舉例中均以『實存者』爲參考之根據；『意謂者』爲『實存者』，即『被意謂者』亦爲『實存者』也。

『實存的意義情境』之系統構造，與『假定的意義情境』之系統構造迥異。如上之所示，後者之系統構造乃涵攝的，其間假定與命題之關係即涵攝之關係是。然在『實存之意義情境』中則異是，閃光與雷雨之連繫，天文照相之斑點與遠空雙星之連繫，並非如歐几里得幾何學之設理與由設理引申之命題的連繫。『實存的意義情境』中之元素的連繫，吾人得由是而作推測者，普通稱爲『因果的連繫』(Causal connection)。正因吾人設想其有如此之連繫，故能將其間之元素爲有意義之連結；『實存者』之所以能互相參考，即因爲彼此爲『因

果之結合』也。

『實存的意義情境』中之『實存者』的因果關係，實不能如『假定的意義情境』中之涵攝關係爲同樣之證明；至少吾人可以斷其無有同等之『必然性』。天文學家推測天文照相之斑點爲遠空之雙星，與歐几里得幾何學中之設理可以詮解畢達哥拉定理，其間之必然性並不相同。此吾人所以名前者之判斷爲後驗的，而後者之判斷爲先驗的，即其重要之區別所在也。復次，方吾人命『實存的意義情境』之判斷爲『或然的』(Probable)，不如『假定的意義情境』中判斷之『確定』(Certain)，亦即表示二類之重要區別所在。至此類判斷之區別，是否如初看時之嚴盛，當於下節論之。

在未述此問題之前，對於『實存的意義情境』中之因果關係的假定，有須闡明之必要。所謂因果的假定者，即假『實存者』間彼此爲有意義之連結時，必有一種特別之結合關係存在，吾人苟若完滿解釋其一，勢必參考其他。如此之結合關係即因果關係是也。其爲解釋另一『實存者』而被參考之『實存者』即爲『原因』(Cause)，被解釋之『實存者』名爲『結果』(Effect)。例如分光景中之蘇鐵線的解釋必以化學之鈉元素爲參考時，則鈉爲光景之『原因』，而光景乃鈉之『結果』。依吾人在判斷分析中所用之術語言，則上之敘述可換言之如下：假分光景中之蘇鐵線的意義爲鈉者，即判別蘇鐵線須以鈉爲參考者，則鈉爲分光景中之蘇鐵線的原因，此即吾人之因果假定也。

於此有須注意者，即『實存者』之因果關係乃『實存者』構造間之關係，此只須吾人能保證有此假定者，

則必須作如是看也。換言之，『因』與『果』非二不同的實體，而為一實存全體之不同方面。分光景中之蘇鎮線，與鎮雖可判別為二，然決不能分離；二者均為同一物理情境之二面，此觀『蘇鎮線』一名之稱呼可知。因果之不同，普通以時間之先後為憑；時間較後者為果，較前者為因；然雖有時間上之區別，二者仍為整個組體之一方面也。更有一點須重為注意者，即此處所述之因果關係的概念與普通之因果概念有別。依通俗之概念言，則原因者乃一種 Jack-in-the-box（一種兒童玩具），有時能發生『力』（Force），『結果』乃由是生。然依上之所示，『原因』不過為一實存整體之一面，而結果則為整體之他面也。『原因』並非『作者』（Agent），能造作『結果』而實為『意義情境』中之一元素，此即吾人欲解釋或判斷其中之另一元素（結果）時所必須參考之者。欲為因果概念之更詳盡的探究，讀者可參照 I. S. Stebbing's *A Modern Introduction to Logic*, Chapter XV.; H. W. B. Joseph's *An Introduction to Logic*, Chapters XIX, XX.; B. Russell, *Scientific Philosophy*, Chapter VIII, *The Analysis of Mind*, Chapter V., 及 *Mysticism and Logic*, Chapter IX.

第四節 涵攝與因果

由前二段觀之，則涵攝與因果各為『假定的意義情境』及『實存的意義情境』之關係，本節即欲進而研究二種關係之區別是否如初看時之嚴厲。

吾人曾言『涵攝』與『因果』之不同，在於二者關係所有之『必然性』上。『假定』與其化生之『命題』以『涵攝』之關係為必然之結合，而『實存者』之因果結合則無有若是之必然性；『假定』與其『涵攝』之命題』不能有邏輯的分離，而『實存者』之因果連結，則比較鬆散。總之，涵攝關係之判斷至少必較因果關係之判

斷為確定也。

以上所言當然為真，然不能予以誤解。因果必然性之存在，正如普通假定有果必有因，有因必有果之確定然。且假吾人上述之所持為正確者，——即以因果為同一實在實體之不同方面，故在組織上互相結合者，則因果必然性之存在的假定當亦合理。蓋前述之因果觀為真者，則此二『實在者』必自然為因果之結合也。如是，則無異等於言二者為必然之結合也。故因果關係中實有必然性在，即有果必有因，有因必有果。進是言之，則在因果情境中之判斷亦必有一種必然之特性在。假上述之分析為完全者，則『A為B因』之判斷，或『冰川為巖石刻跡之因』之判斷必可稱為『確定的判斷』(Certain judgment)。蓋判斷之動作實即為被判斷之『實在者』間，『必然關係』之了別而已。

雖然如此，『實存情境』中判斷之確實性，實不如『假定情境』中判斷之具有逼迫之確實。其中之差別即由於二者情境之不同。在假定之情境中，所判之『假定』乃完全確定的；『假定』之如何，由『定義』之如何而定，而『定義』則為吾人明白規定者。至於『實存情境』中，所判之『實在者』或『事實』，則並非完全確定；『事實』之如何，不能由『定義』為之規定，乃由於『自然』之決定；此『自然』者尚不能為充分之理解者。由是，在前者之情境中，其觀察為詳盡的，至少必可看出其是如此的；而在後者之情形中，其觀察則非詳盡的，或至少很難看得出是如是的。職是之故，第一例中之判斷，實比第二例中之判斷為更確定。

然若謂任何『假定』可由『定義』而『完全確定』(Completely given)者，則又有問題。蓋人之思想苟

嚴格而一貫者，自可追問『假定』之『定義』是否完全滿意與究竟的。如是追問時，則判斷之活動已立即超出於上述『定義』之外；蓋如是，意義之情境已爲之擴充，其所包括之『假定』，不僅涵攝『命題』者，且包括涵攝『假定』自身者。舉例言之，如人追問歐几里得幾何學之公理或『假定』是否爲究竟的時，則除非超出『假定』之自身外，而追尋涵攝此『假定』之『假定』，已不易答覆；蓋如是，『假定』已非究竟，而另有其參考，（如空間之通性是，）吾人得用之而解釋此『假定』者。而且對於如此『假定』之發問，並非武斷，實合邏輯的，近頃非歐几里得幾何學之創立，卽屬明證；蓋新幾何學之定義完全與舊的不同，且在新定義中，其命題之確定性，亦正如歐几里得之幾何也。

如上所問，則已發生一更大之問題，卽『涵攝』與『因果』，其關係爲如何是也。如上之所問，實不啻追究假定的與實存的意義情境之關係爲如何？究竟此二種情境爲完全不同之二類，其間並無連結之關係，抑爲有意義的結合耶？換言之，卽判斷『假定情境』可以無須乎參考『實存情境』，此在邏輯上爲可能否耶？

此處引起之問題實與判斷之真實問題相關，故最好留待將來論及真實之標準時再爲詳論。茲再將因果關係之問題作一單簡的分析於下。

第五節 因與多因之問題

依某種重要之義言，每一因果的情境乃單獨的；但無有能爲自己涵蘊者。取火柴而擦之火柴盒之邊，則火柴燃燒，此燃燒之原因，卽摩擦之運動是。然摩擦之因非自己涵蘊者也。試擦火柴於真空中，則燃燒之果不見；故摩擦

非燃燒之全因，而氧之存在實爲其中之重要因子。故前以之爲原因的情境者已被囊括於更大範圍之原因情境之中。如是，則發生原因之一元與多元的問題。歷史上，在三種不同之題目下討論此問題，今依次論之於下。

(a) 一果有一因而且祇有一因，或任何結果均不止一因耶？此問題敘述之一方式也。如此之敘述，即歷史上所謂『果有多因之問題』(The problem of the plurality of causes) 是也。

一果不止一因，初看無問題。如死之原因顯然非一：投河、絞殺、電擊、槍傷，與夫各種疾病之纏綿，均能致死。同理，生熱之因亦非一：摩擦、輻射、燃燒，均能發熱也。類此之例，不勝枚舉。然則果有多因之說，又有何問題乎？實則所謂任何結果可由多因而致者，經較精密之分析後，便成問題。就普通概括之死而不及於特殊之事例言，則死固可有許多因；然特殊事例之死，則祇能追索於一組特殊之情境。投河沉溺之死，固與絞死病死之情形不同，其結果不同，結果所由生之情境亦非一也。同理，燃燒而發之熱與摩擦而生之熱不同；其原因之情境亦各異。換言之，一特獨情況之死，一種特殊之熱均各有其特獨之因；二者均無多因之存在也。故離開個別事實之指示，而僅就抽象概括而言，多因說似爲可能。然實際原因之情境常附屬於個別之事實，就此實際事實之分析言，則並無多因；蓋每一結果之實存者祇有一原因之實存者爲之說明也。

然原因之組織至爲複雜，其中組織之元素有非能以逐條舉析者。若包括人事言，此情更爲顯然。例如戰場中之彈丸的飛射爲一事件，此事件之原因，不僅包括槍枝、火藥、彈丸之組織，而且包括交戰國之政策與偏見等。故實際上必須爲整個原因情境之『遠』(Remote)『近』(Proximate)方面的區別，否則原因之複雜將無法分

析也。然在整個之原因情境中，究以何部爲『遠』，何部爲『近』，是須依於研究者之觀察不同而定。例如河水之氾濫，或山人之破堤，或由於護閘者之疏忽，未將水門關閉。故山氾濫而生之損失須由破堤者或護閘者任之。如是，吾人已將二種因果形式混合於一詞之中，然對下列之事實則不能忽過，即由物理的觀點言，水爲「主因」(Principal cause)，而水之放洩爲「副因」(Subsidiary cause)，然由法律之觀點言，則以堤之損壞，及水閘之開放爲「主因」，此則有關人類之動作者也。歷史上重大事件之爭論亦同，如蘇息底得斯 (Thucydides) 在彼之卑羅彭尼西安戰爭史的引論中 (History of the Peloponnesian War) 曾發生何爲戰爭之原因，與何爲招致戰爭之問題。即俾斯麥之 Ems Telegram 的如何，至今仍爲爭論之題目也。』(W. Windelband, An Introduction to Philosophy, p. 132, 1914, McCabe's Translation) 然實際雖須有『主因』，『副因』及『遠因』，『近因』之區別，然吾人不能忘其何爲一『整個之原因』，其所以引起果有多因之問題者即由於此也。

(b) 與多因問題相聯而爲同一普通問題之另一方面者，即『因果多元說與一元說之問題』(The problem of causal pluralism versus causal monism) 是也。

客觀環境之因果情形爲數至繁，難於盡舉。吾人普通至少必假一『實存者』有其原因，『實存者』之數無窮，故『原因』之數亦無盡。然苟就任何一因果情境爲起始分析時，則可發見此特殊之因果僅爲更大因果之一部，而此更大之因果，又復有其更大之範圍，如是遞推，可至無窮。正如叔本華所言，每一原因之自身卽爲他因之果，故原因之因的追究，實屬合理。例如摩擦生熱，摩擦本身亦卽一組情態，苟爲適當之分析，即可引入普通理化法則

之討論。然就他方面言，則在不同之因果情況間並無顯著之連繫。例如，在某深度之海生某種魚有其原因，人之髮紅又另有其因；然在海魚之生長與漁翁之紅髮間似無顯著之因果關係。由上之討究即生下列之問題：即在吾人之環境中，究有無數絕對獨立之因果系統，抑只有一事實之因果系統，而個別因果之事例僅爲此唯一之因果系統之不完全的表現耶？其承認前半之態度者則爲多元論者，其觀點則稱爲『因果多元論』也。其承認後半之態度者則爲一元論者，其觀點則稱爲『因果一元論』也。今即爲二派理論之敘述且爲評價之於後。

因果多元論主張在吾人之環境中有衆多之因果情境，其數無定，互相獨立。其所持之理由有二：第一，實際上，有無數之『實存者』，如海魚之生長，漁翁之紅髮，其間並無因果關係之存在。第二，特殊之事物不能由普遍原理與理性法則爲之解釋，亦不能由是引申而得。『世未有心理學家能從普通心理學而爲個人一生歷史之推演者，亦未有牧者能依孟德爾法則而爲幼畜性情之規定者；亦未有物理學家能依物理法則而爲銅元落下方面之決定者。總之，特殊事例之變幻無窮，吾人欲以普遍之法則而完全規定某事件，實不可能……故就因果之觀點言，世界有無數絕對獨立之因果存在。考其所以爲絕對獨立者，即因吾人尙未有知識能爲整個因果情形之推演也。』

(Marvin, A First Book in Metaphysics, pp. 122, 123.)

因果一元論則反是，彼主張吾人之環境乃一包貫萬象之因果體系，一切特殊之因果，不過爲其片面之表現耳。世界並非成自無數獨立之因果體系，反之，一切特殊事物之因果，均爲宇宙整個因果之一部。準是言之，則宇宙之內，只有一因存焉，即宇宙自身是也。此派所持之理由亦有二端：第一，即日常具體事實之證明。在吾人日常之經

驗中，每一事實均有其原因，亦均有其結果。因因果果，遞演無窮，終成一貫之體系。吾人之知識愈進，則因果系統愈相聯洽，向之視為獨立無關，各不相及者，至是均成脈絡相關之統系。故欲為某一因果之完全解釋，勢必邏輯的包括整個環境之解釋。達爾文曾有『生命網』之描寫。詩人丁尼生 (Tennyson) 曾有詩曰：『君不見彼一枝之庭草兮，豈不神妙而難明。苟能究學甄微精察明辨以及其根兮，亦何難深造乎天人。』此即明示宇宙各部均息息相關以成一整全之因果系統也。一元說之第二理由，即以『內在關係說』(Internal theory of relations) 為根據。內在關係說之如何，其論據甚為複雜，於此祇能及其大略。內在關係說者即言每一『實存者』均與其他之『實存者』有關係，而此之關係又織入於『關係者』而使『關係者』(Relation) 發生變化。例如個人生存於社會之中，有其一定之關係；彼或為父，或為子，或為兄，或為弟，或為社員，或為黨員，其為父之關係與其為子之關係迥異其性質；人類如是，其他之物類亦莫不皆然。故內在關係可以適用於一切『實存者』；一切『實存者』均存於關係之中，其性質之如何，即依組成彼之關係之如何而定。因果一元說者即以此為根據，謂每一事項均與其他事項之關係而存在，且由是而變，更其性質，故每一事項均為其他事項之一部，故每一『實存者』均與其他之『實存者』構成不可分離之結合。總之，世界即一個因果系統耳。

一元說與多元說之所持似均言之有故，持之成理者。自一方觀之，宇宙似有無數不定之因果關係，且特殊之『實存者』亦不能由普遍法則推演而得。他方面則一元說之所持亦有理。事實之因果關係，如環無端，儼成一體，吾人不能武斷的為之分離。且其所據之內在關係說亦有力量。然假承認二說之所持者，其所求仍不能謂無有關

題也。

夫吾人固不能謂因現在不能決定二『實存者』之因果關係（如海魚與漁翁之紅髮）即言其間無有因果關係之存在。彼或有因果關係，然吾人之知識反至有限，且以其為不可思議者。例如潮汐與月球之因果關係，文化與氣候情況之因果關係，固昔之以為不可思者。而烏知乎在今日視之，反為常理耶？復次，由於普遍法則不能推演個別之事實亦不能證明吾人之環境為無數全然獨立之因果體系。吾人之環境或為唯一之因果體系，而吾人之知識反至有限，即雖欲由此整個因果之一部而為他部之推演時，亦不可能。由是觀之，則多元論之因果說甚難成立也。

惟因果一元論之所持亦有不易解決之問題。縱使就吾人現在之所能判決，每一因果情況均被包於更大之因果情況之中，則結論又將如何？吾人實不能由是即得唯一包羅萬有之因果體系也。何也，蓋在此廣大之宇宙中，實有其他因果系統之可能，將不止人類所處之一因果體系也。即在人類生活之因果體系中，數亦非一，其所以不能發見之者，則只有歸咎於吾人知識之不充分耳。至若以內在關係說為根據，則此說之待證，正如一元說然。假一切關係為內在的，一切實存者均依是互相關係，一如內在關係說之所持者，則因果一元說固可成立。然關係如非內在，則欲以相反之結論為根據而維護其說，實不能有邏輯的證明也。關係究為內在，一切『實存者』究否內在的互相關聯，此非本概論之所能論議者。學者如欲細心殫究，可取下列之參考書而閱之也。

Marvin, A First Book
in Metaphysics, Chap-
ter VIII. 已為初步討論之參考。較詳者可閱 E. J. Spalding, The New Rationalism, pp. 176. ff.。至更進一步之研究，見
W. James, Pluralistic Universe, Lectures II-III; B. Russell, Philosophical Essays, pp. 150-169; F. H. Bradley,

Appearance and Reality, Essay on Truth and Reality; and G. E. Moore, Philosophical Studies, essay on "External and Internal Relations."

總之，因果多元說與因果一元說似均未完全創立而能免合理之疑難者。雙方均缺乏有力可信之經驗證據，關係之內在性亦成問題。惟吾人之所能決者，即爭議之最後解決，重要乃依於『實存的意義情境』中之判斷活動的『邏輯要求』如何而決。蓋一元多元所爭之問題，實即爲『實存的意義情境』之一多問題，『實存之意義情境』究有衆多，且爲無意義之結合耶？抑止有唯一之情境而包括一切『實存者』耶？此問題之解決祇有由於『實存情境』之意義的完全決定或解釋。假因果一元說爲真，則任何『實存的意義情境』之完滿解釋，須參考一切之『實存情境』而無有例外。反之，假因果多元說爲真，則任何『實存的意義情境』之完滿解釋，可以無須有此廣大之參考也。

(c) 哲學史上從亞理士多德以來，常常有人主張『第一因』的概念(The conception of a first cause)乃邏輯的必需。亞氏主張因果之無窮系列實含矛盾，故必須有『無因之第一因』在 (Aristotle: Selections, edited by W. D. Ross, pp. 49—52)。亞氏之後亦有與彼作同一論調者；且後此之論辯多贊成有神論的世界觀——即世界必有『第一因』，此即宗教上之所謂『上帝』(God)也。然則此第一因之概念究否爲邏輯的必需耶？

此處所論之問題實與上述多元說與一元說之爭議相同。且前述之分析必可同樣適用之於此：假第一因爲邏輯上的必需者，正因『實存意義情境』中之判斷活動有需乎此也。然則此果爲信情歟？吾人僅作一二之提示，

即可使問題明白。

假所謂第一因為時間的在先者，則不見有可以令人信服之理由以主張之。吾人所以假定在一切『實存者』間，須有因果關係者，其唯一之理由，不過欲藉是以解釋『實存者』之彼此意義的相關耳；除非有因果之關係在，則其間之意義關聯不易解釋，此吾人已論述之於前。而且如所言，自然不過是將下述之語重述一翻，即『實存者』間之因果關係乃為『實存意義情境』之完全組織的必需『假定』。然在此『假定』中，並不能保證吾人必須有時間上的『第一因』之結論；其所能證明者，不過在特定之『實存意義情境』中之『實存者』須有因果之連結耳。欲證因果系列之最初須有『第一因』之假定者，勢必須證明『實存意義情境』之系列，實須有如是之要求，此則甚難證明；蓋『實存意義情境』之判斷所求者，不過實存者間之因果關係已耳。

假在特定之『實存意義情境』為能自己涵蘊者，換言之，即此情境之意義可以無須他事之參照而得完全解釋者，則如是之情境亦可名為『自因的』(Self caused)也。斯賓諾莎即設想其已得此情境，彼命之為實體。氏於倫理學第一部第三條定義中言：『實體者吾知其為在自己，而且思維亦由於自己；換言之，實體之概念其成立無須有其他事物之概念為幫助。』如是規定之實體與吾人所謂自己涵蘊之意義情境者同。斯氏主張此實體為無限，可名之為上帝；上帝者『即絕對的第一因也。』——見 *Kalides, Part I, Prop. XVI, Corol. 3*假如此之情境可名為『第一因』者，則亦可有一個『第一因』之存在。至其究否存在，則依『實存情境』之是否可以全由本身而判斷，無須參考其他。惟如是，則『第一因』並非在因果系列上為『時間的在先』而為『自己涵蘊』之邏輯的整體，此即一『實存之意義情境』，其意義完全內在，而絕無參考之意者也。於此意義下，則因果關係之概念已化解而為另一概念，此則與『涵攝關係』之概念無別也。

將『第一因』之概念分析之後，則得如下之結果，即『第一因』苟非有邏輯之證明者，則必變為邏輯上所謂『理由』(Ground)之概念。換言之，吾人或者必須承認『實存者』之因果關係可以無須參考一時間上的『第一因』，或者必須承認『因果的連結』與『涵攝的連結』之區別，如非完全取消，亦必須輾化也。

第六節 現象與實在

本章末節轉而對於『貌似』(What things "seem" to be) 與『實有』(What they "actually" are) 之區別，作簡單之考察，以較專門之術語言，即『現象』(Appearance) 與『實在』(Reality) 之區別是也。重要之目的，一方在於使其間之區別明了，他方在於引起下章討論之問題。

『現象』與『實在』之區別，雖為思想家之所否認，然眼光稍為遠大之人均不能完全脫離如此之區別；蓋類此之區別已成普通，且變為老生常談矣。遠處火車之軌道，形似相聚，實際則為平行；入水之竿，貌似彎曲，實則筆直如故；沙漠中之疲憊的旅行者，頓見沃野在前，實則並無是物；交叉手指，感一石而為二，眼球斜視，雖暗室而感光；凡此矛盾經驗之事例，不勝枚舉。假汝願為縷數者，即在極尋常之感官知覺之物體中，亦可得其例。又或致意於常識與科學之不同報告時，類此分別之事例，亦正如普通經驗界之多，而且更有意義。常識之虹，乃一橫於天空且成弧形之鮮明着色的物體，而科學之虹，則不過一成形且帶光波之事物。常識中堅硬之椅，竟化解而為科學之空虛及無數電子之跳躍的椅。常識之世界，乃一堅硬着色之世界，而且具有各種感覺之性質，而物理科學之世界，則為稀鬆的，一切堅硬及感覺之性質均無所附麗。一為感官知覺的世界，凡不受訓練之粗糙判斷者，均能改訂之；

一為概念的分析世界，祇有受過訓練之專門家用專門之公式及符號的工具方能製作之。物理科學乃討論現象之世界，此種坦白之認識乃近

來進步之最有意思的（*Science of Experience*）
The Nature of the Physical World, p. XV.

故常識與科學均強迫吾人承認『現象』與『實在』之區別之必要。然則吾人所作之區別為何？又將如何以規定之耶？總之，究將持如何標準以作二者之區別耶？山前對於判斷活動之分析可得此問題之一種解答，今即進而簡單研究此答案之如何。

設『判斷』活動於『意義情境』之中，一如吾人前此之主張者，則一切判斷均為關於實在事物之論述，而每一事物亦正如判斷之所判。就某重要之意義言，其情形確屬如此。所謂『實在』（*Real*），即指吾人所判之物事；除此之外，實不能有其他內容。固然，若干哲學家不取吾人之態度，而以『實在』為同於非『意義情境』之物。

如康德之本體與現象之區別，即以本體為非判斷情境之總分子者，參閱最後之補註。

然此實非得當，蓋如是之『實在』已超出人智所能及之外，成為單純之神祕矣。由是觀之，則唯一之可能理論，祇有公開承認，『實在』必屬於『意義情境』之中，如或問黑夜中所見之鬼為『實在』乎？吾人必答之曰，然，鬼之為『實在』正以其屬於意義的情境。如是，則『杯弓蛇影』、『海市蜃樓』亦均為『實在』；不問事物之如何屬於想像的，祇須其為『意義情境』之構成份子時，均屬『實在』。故如此事物之為『實在』正因其為『意義情境』之構成要素，而此『意義情境』者則判斷活動之區域也。

或問如汝所言，則『實在』與『現象』之區別，須否認之乎？『現象』與『實在』之區別，將無有憑據乎？以前段之言觀之，似不能作如是之結論。見鬼者之鬼與其所判之意義情境相合，故言其所見之鬼為『實在』，然非

謂彼所見之鬼爲實在之鬼也。酒醉者見杯弓以爲蛇影，非言其確見真蛇也。問題之要點在此：即無論何時，人苟實際判斷某事之如此，彼必有某事爲其所判，而此所判之某事卽爲『實在』也。然彼所判之『實在』有祇爲『貌似』而非如『實在』之所判者。如所判之物理情境爲『斜照窗櫺之月影』，而余竟判之爲『鬼』，則此『鬼』乃『貌似之鬼』，非『實在之鬼』也。酒醉者因神經之錯亂，誤以杯中所照之弓影爲蛇，則此蛇亦『貌似之蛇』，非『真蛇』也。然見鬼者之『窗上月影』及酒醉者之『錯亂神經及其所見之弓影』則均爲『實在』，非『現象』也。

如是，則所謂『實在』實同於『真實之判斷』，而『現象』乃同於『錯誤之判斷』。『意義情境』本身之構造爲『實在』，假能予以充分之解釋者，其構造之真相，必能見示於吾人。然苟判斷者另外附加情境之所無，換言之，並未將情境爲完滿之解釋，則其『自行改造之情境』已變爲『貌似』而非『實在』矣。故就『全智者』觀之，則『現象』與『實在』之區別無有，以其判斷無有錯誤之故也；每一判斷之動作均爲真實，而真實判斷之對象則必爲『實在』也。

雖然，『實在』一詞不能設想其僅能適用於『實存情境』之中，一似祇有實存之事物方有『實在』與『現象』之區別也。在『假定的意義情境』中，『現象』與『實在』之區別，同樣可以適用。惟此處之區別，亦如實存情境中然，乃介於真判斷與誤判斷之區別耳。如算學家由『假定』作正確之推理時，其判斷爲真，所判之情境亦爲『實在』；此與由錯誤推論而得之情境不同。故『現象』與『實在』之區別均能取證於假定及實存之情境。

中，且其區別之原則亦均同一也。

既將現象與實在之區別規定爲真誤判斷之區別，吾人勢必進而討論真誤判斷之區別，及其區別之標準。吾人苟非將真誤之標準確定，則前述『現象』與『實在』之問題仍不能完滿解決。真誤判斷之區別如何區別之標準又如何當於下章論之。

第五章 判斷之確實性：真實之標準

關於判斷之確實性 (The certainty of judging) 前章已一再言之。認知與信念之區別，即根源於此。認知即指確定之判斷，信念即指不確定之判斷。且現象與實在之區別，亦以判斷之確實性為根據。惟判斷之確實性雖如此重要，然至今尚未研究及之，此實一大缺憾。茲為補茲弊，即轉而論究及此。先作若干專門術語之區別如次。

第一節 真實效準真理及其反面

每一判斷之活動即為『意義情境』之鑑別與解釋，此已述之於前。判斷之活動能充分執行其業務者，即為真實的 (Veridical)，或以『真實性』 (Verity) 一詞名之。反之，不能充分發展其作用者，即為錯誤 (False)，或以『錯誤性』 (Falsity) 一詞名之。黃昏時余見遠處有物焉，余判其為馬，則余之判斷為真實與錯誤與否，須依所判之某物確為馬否。假彼物確為實存之馬，則余之判斷為真實的；假為一叢矮樹或為一隻母牛者，則余之判斷乃錯誤的也。

故真實與錯誤乃判斷在不同情境下之屬性。假設判斷之活動能完滿發見其所判之『意義情境』者，則判斷為真實的；假不能充分發見其『意義情境』者則為錯誤。以他詞表之：對於意義情境能有充分洞察之判斷即具有真實性；其不能有此者，則具有錯誤性也。

惟有二種真實性與錯誤性必須予以區別者，此即妥當性或效準性 (Validity) 及真理 (Truth)，與其相

應之反面，無效性 (Invalidity) 及失誤 (Error) 是。因於以下之討論攸關，故須先明白其意義。

簡單言之，效率性乃屬於『假定的意義情境』中之判斷。在『假定之情境』中，『假定』實有邏輯的重要，此可於形式邏輯及算學中觀之。在假定情境中之判斷為真實時，即可稱之為有效；如為錯誤即可稱之為無效。故在此之真實即等於有效，錯誤即等於無效。例如在歐几里得之幾何學中，二線假與第三線平行時，則亦互為平行。如此之判斷即為有效之判斷；其與此矛盾者則為無效之判斷。又如在形式邏輯中，假 p 涵攝 q ，而 q 又涵攝 r ，則承認 p 時必亦同時承認 r 之判斷必為有效的，而承認 p 否定 r 之判斷則為無效的也。

然假定情境之外復有實存之情境。在實存情境中之真實判斷為『真』(Truth)，而錯誤之判斷為『假』(Erroneous)。此處之真實即等於『真理』，而錯誤即等於『失誤』。凡物均吸引，此判斷均認為真，故若謂比空氣重之物體無物支持而又能不失墜者，必為假判斷也。

真實，效率，與真理及其各自之反對，錯誤，無效，與失誤或假六詞均有緊密之關係，但得區別之。前一對包含後二對，一如種屬之關係；然而後二對之不同，又依其所判之情境而定。為研究真誤之標準計，必須牢記上述之分別。在未研究此問題之前，當先一究前述反面名詞之特殊困難。

第二節 錯誤判斷之『對象』

真實判斷所判之對象即其所發見之特殊情境甚明。例如關於平行線之有效判斷，其對象即其所描述涵攝的情境。又如關於物體吸引之真判斷，其對象即其所描述之實存的情境。然錯誤判斷之對象為何？所謂無效判斷

或假判斷之對象爲何？此問之解答，殊非易事，然問題則甚爲重要。今僅作一二提示，以明問題之憲結，且鼓勵學者將來作進一步之研究焉。

第一步，錯誤判斷之必有對象，此理似甚明了。假吾人前舉之判斷性質爲正確者，則錯誤判斷之對象更屬必需。蓋一切判斷實均有所判之意義情境，此情境者則獨立於判斷動作之外，而錯誤之判斷無論如何亦爲一判斷也。然即不管上述之觀點，錯誤判斷亦必有其對象。判斷動作如非有對象爲其錯誤之比照，則甚難謂爲錯誤。所謂錯誤就指失誤其鵠的言；假無其鵠的者，則亦不易斷定其有誤也。

第二步，所謂錯誤判斷之重要特性正因其敘述對象失敗；假非失敗者則必爲真實之判斷矣。例如物體不相吸之判斷，或查理斯第一死於床上之判斷，並不描寫任何客觀之情境，正其所以爲誤之處。無效之判斷亦然；其所以無效正因其不能發見涵攝之關係。

如上所言，吾人似已陷於矛盾之情況。每一判斷動作因其在意義情境之中故必有其對象；而錯誤判斷亦正因其爲判斷之動作故亦必有其對象。然錯誤判斷實未曾有所解釋，否則已爲真實而非錯誤。吾人又將如何以解脫此矛盾耶？

吾之解決法即否定兩難之第二稜。錯誤判斷之解釋即爲錯誤之情境；此即爲彼所欲釋而失敗之情境。錯誤判斷之對象即其活動所在之意義情境，彼爲情境之解釋，故稱爲判斷。至其所以爲誤者，即因彼不能充分解釋情境也。錯誤判斷之所述，若詳察之，則爲情境之誤述；然情境本身則仍屬判斷之對象也。

然或將辯之曰，錯誤之判斷另有意義情境外之對象。如見海市蜃樓者，實際並無是物，故必有假想之海市蜃樓，與判斷之實際情境異者。故錯誤判斷似有二種對象，一為意義情境自身，一為純粹幻想之對象，此即錯誤判斷之所附加者。在真實之判斷中，二種對象合一，其所設想指認者，確在客觀情境之中；然在錯誤之判斷中，二種對象不能合一。然則錯誤判斷之二種對象又將如何耶？

依前述之觀點言，吾人可答覆之於下，即錯誤判斷之對象，一而非二。錯誤判斷之實際承認者，祇為意義情境之誤解；祇此意義之情境始為判斷之對象。在上述之例中，所見之海市蜃樓，嚴格言之，實非對象；因其實為天空中折光現象之誤解；而天空中之折光現象則為判斷之真對象也。普通言之，錯誤判斷之真對象正為真實判斷所描述之情境；所謂另有其對象者實屬刺謬，蓋詳細分析，則此另一之對象實為此真對象之誤構也。

於此所謂真對象與假對象之區別，實與上章末段所談現象與實在之區別相同，亦可視為現象與實在之另一說法。真對象即實在之對象，而假對象則不過貌似之對象而已。就前舉之例言，天空折光現象為實在，而海市蜃樓則不過一種現象耳。

第三節 判斷之確實

方余言『判斷之確實』一語時，余已引用一含糊之名詞。蓋所謂『確實』者，一方可與判斷者心理上之確信感相同，如余言某人對於某事之為如此，覺得底確是實。然所謂『確實』者他方復可認為判斷所有之屬性，判斷能發見意義情境之構造時，即具『確實』之性質。例如余言，不管任何人之確信如何，『三角形內角之和等於

二直角』之判斷爲一確實的判斷。就第一義言，確實乃判斷者之心態；依第二義言，確實又爲判斷本身之性質；此即指判斷能洞察意義情境者也。

學者必須分別『判斷之確實』的兩種意義。而此處所欲論究之意義乃指第二種，亦須牢記於心。具有第二義之確實判斷即爲真實的判斷 (Veridical judgment)，故此種確實之標準即爲真實之標準 (A test of verity)；此真實之標準即吾人現在論究之主題也。

然欲求得此標準時，吾人已遇實際之困難。假欲求此標準者，則必從判斷者方面尋之，蓋標準必在判斷者之心中也。如是則真實之標準已等於判斷者之判斷作用的性質。蓋此處之問題即爲吾儕人類如何了知判斷之動作爲真實，即如何能知自己之判斷具有前述之第二義的確實性。爲解決此問題，顯然須在判斷本身中尋得具有真實之性質。如是，已迫使吾人不得不尋求判斷真實之標準於某種確信之中，此即附隨判斷之動作而來之確信，而此判斷之真實則尙成問題也。然則將如何以區別單純心理感情上之確信（不必爲真實之表記）與指示真實之確信耶？此一實際之困難也。

上述之困難確爲實在，然非不可解救者。誠然，有以上述之困難爲無可救治，故持懷疑主義（如希臘「智者」之流。）且假真不能解此困難者，懷疑主義亦不可免。除非吾人能有充分理由以爲真假判斷之區別者，則一切均有變爲假之可能。然吾人固能區別單純心理之確信及指示真實之確信。前者之確信並非如後者之由分析的洞察而生；前者之確信可謂爲前於分析的 (Pre-analytical)，而後者之確信則可稱爲後於分析 (Post-analytical)。

的。無論如何，此二種之分別，固有若干標準為哲學家之所提出者，且若干哲學家確信其標準為滿足者。為此標準之論究，可使吾人明了問題之真相，且標準之是否完滿，亦可由是見之。

然則此標準為何？為解此問，即用前述效率準與真理之區別而為分別之敘述。茲先論所謂有效之標準於下。

第四節 有效之標準

決定判斷之有效與否，其標準有二，即通稱為自明 (Self-evidence) 與一致 (Consistency) 是也。二者雖為密切之聯合，然究易分辨，故可分別討論。

(a) 凡判斷之『有效』，明顯無疑者，即為自明之判斷。自明判斷之自身即帶有「有效」之保證，如邏輯之公理（如一物不能同時存在而又不存在）及算學之公理（如平行線無限延展終不能相交），即屬此類自明之判斷。此等判斷之有效即由彼之自明性也。

在原則上言，自明說亦無可議。方吾人之作此判斷，固無疑認其有效；而所以如此者，實因彼之有效不能懷疑，同時在吾人之理性的明察中亦能得其信任。且邏輯學家與算學家亦常利用此標準。實則在『假定的意義情境』中之判斷均用此標準；在假定情境中，所謂有效之判斷者即能將明白無疑之涵攝關係為之宣示者也。

惟是如此之自明乃與『假定』為密切之結合，故祇能在此假定下之判斷中適用自明之標準。例如假定歐几里得之空間者，則平行線不能相交之判斷為自明；設立此『假定』，則以此『假定』為據之判斷為有效，而其有效則由彼之自明為充分之證實也。然苟離此『假定』者，則前述平行線之判斷可變為『無效』，且亦非自明。

的爲有效矣。以上所言，實無異於言自明爲非直接，而爲間接的，推證的。就自明爲判斷活動之性質言，實以系統爲根據。在一系統中爲自明之判斷，而在另一系統中可變爲無效與非自明。總之，自明實須與『一致』聯合爲一也。

(b) 凡甲乙二判斷可以同時承認之或否定之者，則其連結之關係爲『一致』之關係。如邏輯上『凡甲爲乙』與『無甲爲非乙』或『有乙爲甲』之命題，均屬一致。此三命題雖非同，然其意義則可一同判斷；吾人苟是認第一命題，則第二三命題亦必須承認之；否認第一命題，則第二三命題亦必須否定之。一切演繹推理之判斷均屬此類之關係。

一致之標準可爲有效判斷之決定，當可無疑。在傳統邏輯之形式的三段論法中，或在近來之符號邏輯中，或在算學之冗長演繹中，均適用此一致之標準。總之，在整個『假定意義情境』之解釋中，均莫不應以此一致之標準。

然一致之標準亦與自明之標準相聯合。蓋欲觀其是否一致，必須洞察判斷之關係，例如『A爲B』爲有效命題時，則由一致之標準，B爲A之命題亦必爲有效。然爲應用一致之標準，必須洞察此二命題之關係。而所謂洞察其關係者，實即無異判斷其所含之義，注視其自明之關係耳。是故『一致』與『自明』乃爲內在之聯合，而互相依倚。實則所謂『一致』與『自明』者乃爲『假定情境』之判斷的二屬性，此即由於假定情境之系統構造的觀察而生之邏輯的無疑性也。

第五節 真理之標準

真理之標準有三，即明白 (Obviousness)，一貫 (Coherence)，與效用 (Utility) 是。茲分述於下。

(A) 假以明白為真理之標準者，吾人必須確定其合義，蓋所謂明白，有二不同之意義；其中之一義甚難謂為妥當之標準也。

『明白』之第一義即由傳習而生，此即盲目的承認某事之為真也。如此之明白，不過為一種粗魯之信念，可以附於真判斷，亦可附於假判斷之上。霍布士 (Thomas Hobbes) 言，如此之『明白』乃一種『比附，故不宜為論述之根據；蓋人當無疑之際，常能假作此清明，故彼對之，易致信念，一似與具有完備之知識者無別。此種明白之感可為堅持某種意見之根據，然不能據為意見真實之確定也。』故此類之明白，除為迷信與錯誤之表現外，無有其他之意義也。

然在第二之『明白』意義言，實一比較可靠之真理標準。如此之明白，乃附於解釋意義情境之判斷的洞察而來者；此可為真判斷之一標準；一切真判斷均具有此性，蓋此正由實存情境之解釋而生者。

然如是之『明白』甚難與一貫之標準分別。蓋此不但為系統之指示，且為可以逐漸修改之表示，而此之修改則由將來系統組織之新發見而得者。其所以為系統之指示者，即因彼乃由系統全體之解釋而生，此即由於意義情境之判斷而生也。其所以能依系統之發見而逐漸修改者，即因判斷之活動乃依其洞察之不同，而為前進的修改也。總之，『明白』乃一判斷的洞察之特質，而此洞察者則依其所釋之意義而變化也。如是言之，則明白之標準實與一貫相繫而不可分也。

(b)所謂一貫者即指一種判斷之關係此即指判斷能邏輯的並認為真而不發生矛盾其中之一判斷的真理，乃包括於其他一判斷之真理中，故苟承認其一，則不能邏輯的否認其他。換言之，一貫乃判斷間之一種邏輯的關係，由是可並認為真而無矛盾者。故苟二判斷彼此相關，且能在邏輯上並認之者，則可稱之為一貫也。

故判斷苟與其相關係之判斷相一致，而不發生矛盾時，則由一貫之標準言，此判斷為真。如『一切物體均吸引』之判斷，與其他關於物性之判斷適合，故為真。反之，如『凡人均可信託』之判斷，與其他關於人性之判斷矛盾，故為誤。故就一貫之標準言，判斷之真乃由其相關之判斷之適合與否而定也。

一貫之標準最能與吾人前述之判斷觀吻合。依吾人之觀點言，凡彼此相關之判斷必均活動於同一之意義情境中，故其各自之意義可以互為關係。且因其解釋同一之意義情境，故必然的互相貫通。故貫通之標準最能適用於判斷之真誤的決定。蓋不相連貫之判斷則甚難謂為解釋同一之情境，其中必有少數為誤的。就他方面言，判斷之連貫可以使吾人益信其真而非誤。故使吾人之判斷觀為正確者則貫通之標準，實最可適用也。

然於貫通之標準有二反對說須提出者，茲為答辯之於下。

第一，因錯誤之判斷可以構成一貫之系統，則一貫之標準已不能為真誤之分別矣。為答此問，當先究錯誤判斷之一貫是否可能。夫錯誤判斷中之連貫似不可得。蓋一貫乃判斷間之邏輯的關係，而錯誤之判斷似無此關係也。『月球成於牛乳』、『月球上有居民』、『月光非由日光之反照』，凡此三種論究月球之判斷均為錯誤的。且因其彼此間並無邏輯的關係，故亦非一貫。吾人承認其一，不必否認或是認其他。吾人固可一一信其為真；惟承認

其一，並不要求承認其他。故吾人可得一普遍結論，即錯誤判斷之一貫系統實為內在的不可能，蓋其間缺乏邏輯的關係也。

對於貫通標準之第二種駁論，即以歷史之事實為根據，大多科學的判斷最後須承認為真者，最初顯與其他普通認為真實之判斷不合。此種歷史之事實必須承認之。例如『地為圓形』之判斷，最初認為與共認為真之判斷不合，然最後竟須承認之，其他初認為真之判斷至是或修改之，或捨棄之，以期適合地圓之真判斷。又如『地球以橢圓繞日運轉』之判斷，雖最初與天文學上之信仰不合，然後來亦須承認之。類此之歷史事實，其例至多，不容否認。然則由是竟可證明一貫之標準，不適用於科學進程之考核乎？曰，否，科學之發達，正可證明一貫標準之效用。蓋最後吾人承認之判斷可以導入更大之一貫系統，而前此之判斷則反不能有此大範圍之一貫也。換言之，類此初認為誤之判斷，在當時應有之眼光言，承認其為真實比否認之為誤更易。故一貫之標準已實際應用之矣。

前已言之，以明白清楚為真之標準時，已與一貫之標準，為密切之關聯。今即由一貫之標準以觀此關聯之如何。在某一事例中，吾人指示二判斷之一貫時，勢必最後指明此一貫之情形乃清楚明白者。例如關於太陽與行星之明顯的運動，必有若干事實之觀察可以證明『地球以橢圓繞日運行』之判斷為一貫的，此即天文學家之所以承認橢圓說之為真也。然則所謂『地球以橢圓繞日運行』之判斷，其與實際事實觀察之判斷之貫通者，正確之意義為何？此問之所能答者，只能謂天文學家確實『看見』上述判斷間之邏輯的一貫關係。既有行星運動觀察之判斷，則『地球以橢圓繞日運行』之判斷，亦必可邏輯的推演之；而由地球實際運動觀察所得之判斷，亦必

能與一般行星運動觀察之判斷適合。故正確分析之結果，在一貫之標準中，亦兼有明白清楚之標準，在「一貫之標準中，不能放棄明白之標準也。」

明白與一貫之標準，如是已不能嚴格分開；反之，必須互相連合。且此連合之事實亦已由吾人判斷之理論爲之證明。蓋明白與一貫不過爲對於『實存意義情境』的判斷的觀察之二不同的方面，將意義作內在的而非參考的看時，則判斷之洞察爲『明白』的，職是故爲真的。然就意義之參考性觀之，則判斷之洞察帶有一貫之特質，亦正因爲一貫，故爲真也。

(c) 依效用之標準言，則判斷之真，乃因其在反省的經驗中能『完滿實行』(Works satisfactorily)之故。假判斷能助吾人解決理論的或實際的困難，或解決問題者，則依此標準言，此判斷爲真。其特重此效用之標準者，即通稱爲唯用主義 (Pragmatism) 茲述其要如下。

依詹姆士 (James) 所主張之唯用論言，則其主旨有二：即『完滿實行』乃判斷之真的唯一標準，而且『真實』(Verity) 與『真實化』(Verification) 爲同一。杜威亦贊成此原則。爲清楚計，須分述上述之二主旨。

第一主旨，詹姆士曾說明如下。『簡單言之，「真理」者乃吾人思想程途中之唯一的方便，猶在吾人之行爲的程途中，「正當」乃其唯一之方便也。』(Pragmatism, pp. 200, 222.) 且氏到處申明，判斷之真實否，須視其能否答覆下列之問題，『假判斷爲真時，其於任何人之實際生活，究有若何具體之差別？真理將如何實現？假信念爲誤時，其於吾人之經驗中，又有若何之分別？總之，在實驗之名辭中，真理之貨幣價值爲何？』(同上) 答覆上列

各問，便知判斷之爲真爲誤矣。

第二主旨，詹姆士又述之於下。『真理「起於」觀念。觀念之所以爲真，乃由事情所造。觀念之「真實性」實爲一事情之歷程；而此活動之歷程，即觀念自己將自己證實之「真實化」的過程。其「正當性」亦即其「正當化」之過程……依吾人觀之，真理乃「真實化」過程之總名，正如健康，財富，力量等爲吾人各種生活過程之總名相同，而吾人之追求之也，亦正因其能有相當之酬獲也。在經驗之程途中，真理之構造，亦如健康，財富，力量等之構造然。』(Pragmatism, pp. 201, 218.) 杜威又將第二主旨簡言之於下。『真者義在證實，外此並無他義。』

(Reconstruction in Philosophy, p. 160.)

以上二點乃唯用主義之真理論的二要點。依吾人之討論，先述第二點。

依吾人之真實觀點言，則『真理起於觀念，』『判斷之真實性即其自己證實之真實化的過程，』不能成立。蓋吾人主張判斷能完滿解釋其意義情境時則爲真實的；假此觀點爲真，則真實性不能同於真實化之過程；因不管判斷能證實與否，均可爲真實的也。

唯用主義之觀點與吾人所採之觀點不合者，即因對於判斷活動之解釋不同所致。依唯用論言，判斷實爲『工具的，』彼只趨於經驗中之矛盾的免除；並無有情境之解釋。依吾人之觀點言，判斷乃解釋的，其目的在於發見意義情境之構造。欲將判斷性質之不同觀點爲詳盡之討論，已非此處之所能。而爲擁護吾人之主張，則前述之分析必須援引之也。

爲引起讀者之將來反省，可再提出下列之問題：判斷可真而仍不能知其爲真，此語是否有意義？火星上有理智的居民，此判斷當有意義，因其有意義情境爲其解釋也。然此判斷之真不能證實，而且現在無論如何亦無法證實。然則此判斷仍爲真乎？假如此者，則其真實性並不在於真實化；且亦無理由可以設想上述之判斷爲例外者。自然，判斷之動作必在其爲真之先；且在知其爲真之先，必須證實；然以證實之過程即等於真實化之過程者，又將有何根據乎？

對於唯用主義真理論之第一主旨的駁難，普通均以效用或「完滿實行」一詞之含糊爲辭。除非將「完滿實行」一辭爲更確切之規定，則謂判斷之真，在於經驗中能完滿實行者，實不知其所指。試問「完滿實行」及「在經驗中」者，究何所指？如所謂完滿實行者即等於判斷者個人之適意結果言，則類此之判斷常爲錯誤；反之，不能如此實行之判斷又往往須認其爲真。假所謂「經驗」者，如指個人之經驗，則依唯用主義之標準，同一之判斷可以真誤並有；蓋判斷在此人之經驗行之而得完滿者，在另一人之反爲不滿也。假以「經驗」爲知覺的經驗 (Perceptual experience) 則許多判斷（如科學的判斷）並不在如此之經驗中，故不能以經驗中之動作如何而判其真誤也。

唯用主義者亦承認上述之反駁；但彼以爲如上之反駁，實因誤解彼所用之名詞的結果。彼言所謂「經驗」者乃指概念的與社會化的經驗，即長期的反省的經驗，而所謂「完滿實行」者即指在如此之經驗中，能得理智的與實際的結果也。

然雖如此解釋，終仍有一反駁存在。假所謂『經驗』者包括社會化之經驗，而『完滿實行』者即在如此之經驗中能得理智之滿足言，則效用之標準與一貫之標準實祇有言語上之不同耳。蓋如此解釋之結果，則效用實須要求和諧，即凡與意義情境有關之判斷間須有一貫之聯繫是也。故效用之標準倘非自身欠缺，則勢必與一貫之標準打成一片也。

(d) 由是觀之，則在明白一貫效用之三標準中，一貫之標準似為基礎的。明白與效用都有特別之着重處，在吾人決定真判斷時均須利用之。明白常為吾人推論之起點，且普通均認為可靠。然非終極的，倘終極而不明白時，則須利用一貫之標準。換言之，最後可信之明白，實以判斷間之一貫關係為根據。同樣，吾人決定真誤時，亦常利用效用之標準。然效用亦非終極的，方吾人研究效用之底細時已不覺與一貫之標準合。故上述之三標準已為密切之聯絡，一貫為基礎之標準，而明白與效用則二重要之方面也。吾人假了解判斷之作用，為解釋『意義情境』者，對此標準之解說，亦無須驚異。蓋意義情境乃系統的，而在此同一情境中之各種判斷動作如為真時，必須互相貫通，因由情境之系統構造，其間各部之判斷均為有意義之結合故也。

第六節 真理與效準

以上所述，係將真理與效準分開討論。然二者均為真實之二目，故詳細分析之後，已發見其有若干關係，一貫與一致，此二基礎之標準已互相交錯。如是勢必發生下列之問題，即真理與效準究在邏輯上為判然不同之二事乎？此吾人必須答覆之問題也。如上之問題，又可簡述之如下：判斷之有效者是否兼為真，判斷為真者是否又有效

(Valid)。茲將此問題之二部分別討論，先研究有效之判斷。

判斷之有效者初看似不必又爲真的。例如人可依其空間假定之不同，而構造一平面幾何，立體幾何？或多度空間之幾何。在如此幾何中之各種判斷，均能適用自明與一致之標準，故均屬有效，然不必均爲真的也。而當吾人明了上述之所指時，當亦無疑的承認之。上述之所指，即在某種假定下，判斷之有效者不必爲真；換言之，判斷可爲『假定意義情境』之解釋者，不必能解『實存之意義情境』。此在『假定意義之情境』中實無可疑也。

然苟追問此假定本身時，問題又不同。例如平面幾何之假定，究爲如何乎？是非爲有效而非真乎？果如此者，則『假定』亦強訂的而已。蓋其他之幾何，如多度空間之幾何，亦可另有其『假定』（與原有『假定』矛盾）而建立其系統；吾人究將何擇？將取平面之幾何乎？抑取多度空間之幾何乎？此不能求助於有效之標準而決之者，蓋在上述二幾何系統中，其各自之判斷均爲有效故也。吾人欲決擇之，必須以真理之標準爲依據。換言之，苟欲捨此取彼者，勢必將二者之假定判斷之，如此假定之批判，必須踏出『假定之情境』而入於『實存情境』之中。否則假定之設置爲強訂的；擇取一種假定而捨棄他種假定亦爲強訂的也。是故有效之標準苟非與真理之標準爲邏輯之連貫，則其基礎必十分強訂。此吾人進一步爲『假定情境』之完滿意義的規定時，必須以真理之標準爲輔佐也。

再就真判斷之立場言，真理與有效之標準亦有同樣聯合之傾向。固然在某意義觀之，判斷之爲真者，不見得又爲有效，——即真判斷之所求當比僅爲有效之要求時更多。當吾人言判斷爲真時，吾人底確另有所述，而此則

爲僅言判斷有效時之所無。雖然，方吾人爲判斷之真誤的審核時，實須應用前舉之效準，卽一致之標準。蓋判斷間之貫通與否須利用一致之原則以爲決定。方吾人研究二種判斷究爲一貫否，吾人必須考究其是否爲邏輯互相涵攝，究竟能否並認之而不生矛盾，換言之，其間究否有無邏輯的依倚，如是，吾人實已應用一致之原則矣。由是觀之，則效準之標準同樣可以適用於真判斷中，故真理必須與效準相連繫也。

本節之所述，或可另言之於下，卽「假定之意義情境」與「實存之意義情境」究竟不能互相分離。冬閱上章第四節油攝與因果之關係。無論在任何之情境中，判斷之進程實爲解釋「實存者」之進程，第由「假定」之工具耳。在普通推理之歷程中，演繹與歸納爲不可分之推理作用，其關係正與此同。爲此之詳細分析，勢必將假定與實存之二種意義情境爲更詳之分析；然吾人於此已無暇爲此繁複問題之討究，茲轉而討論信仰之真實，以作本章的結論。

第七節 信仰之真實

方吾人之判斷能經試驗而得證實時，可謂已得判斷之知識。然有若干判斷不能立即試驗證實者，則其爲真實與否，尙在不可知之數。類此之判斷普通稱爲信仰，以與知識分別。然則吾人對此判斷之態度究當如何乎？

前章曾言信仰有二類，爲現在討論之方便，須加以分別。第一類之信仰，乃根於知識，且與知識爲邏輯之關聯。每一科學之假定，方其未經確立之時，卽屬此類之信仰。如富蘭克林 (Franklin) 對於空中放電與凝電器中所著之電爲同一之信仰，卽其例也。富氏之假定，乃直接由放電與電氣之知識產生。故凡以已知之知識爲據而設之信仰均屬合理之信仰。第二類之信仰卽宗教的信仰，此類之信仰與知識不相統屬。蓋乃以權威爲根據，此卽以假

想不可侵犯之信條或聖經爲其根據；而此宗教權威之要求普通並不合理。然在宗教觀之，要求之合理否並不重要，其要點則在於以宗教權威之要求爲絕對者也。

第一類之合理信仰，因與普通之判斷無異，故須受普通真誤標準之考核。在此情形之下，自明之標準甚難適用，因一切信仰無有爲自明者也。然貫通之標準却可適用之，且至少可利用之，以建立信仰之可能性。假信仰過與知識分離，則貫通之標準，頗有困難，須利用效用之標準以考訂其價值。就知識生長之情形觀之，則合理信仰之受普通真誤標準之考核，其理至明；蓋知識之生長擴充，全賴變化此類之信仰以成知識，或否證之，以得知識之確實也。

第二類之宗教信仰雖略有不同，然究竟仍須受同一標準之考核。類此之判斷實在「假定意義之情境」中，其所據之權威卽爲一種「假定」。假人欲爲如此信仰之考核者，彼可依一致之標準，考驗其是否與權威一致；在宗教信仰中對於正宗與否問題之決定，多採此考核之方式。然苟欲考核宗教信仰之效準外，而欲進一步爲宗教信仰之真理的考核時，則須將其根本之權威爲詳細之考驗。其爲此考驗之標準，卽普通在實存情境中之所用者。蓋問題須答覆者，卽宗教之權威究否能充分解釋其所要求說明之意義情境；此問題之答覆，則須將實存之情境爲詳盡之分析，故必須利用實存情境中所用之標準也。

誠然，人可抱有一種不根於知識亦不根於權威之另外一種信仰。如相信「火星上之居民有一種四十字母之語言」，卽屬此類之信仰。如此之信仰，邏輯已失其效用，因其純屬荒誕無稽之談也。且因其無有確定之意義情

境以爲解釋之對象，故甚難謂其爲一種判斷。吾人對此，只好以一種毫無意義之武斷稱之。假人能盡力拉攏以與任何之意義情境生關係者，亦可照第一類之信仰鑑核之也。

採取第一類之信仰非不合理。反之，理性常持此類之信仰，以其實爲實存情境中判斷之特性也。然此類信仰之重要，實在其能指引將來進一步之研究；且依進一步研究之結果，或爲其修改，甚或可以推翻之。根據於權威之信仰，抱持之亦非不合理。最要緊之點即在於權威之有邏輯的可靠性。假權威之要求超過判斷的洞察領域之外，則必須以懷疑之態度對之。假承認如此權威者，則其承認當爲一種強訂的，或以其他非真理的考慮爲根據。然宗教之權威假無此額外之要求，則以是爲基之信仰，且可由判斷之眼光以要求之，自當十分合理。假信仰完全與判斷之眼光分立，且無論如何，不能參照判斷之眼光以爲鑑核之者，則欲爲此信仰之堅持者，只有變態心理之人，或毫無思想之人也。

第六章 思想之自由

人類理智之活動，即從事意義研討之事業，此至少在知識方面之活動爲然，吾人已暢論之於前。理智之活動由意義起，且由意義之工具而獲其成果。然意義之生常持某觀點；事物意義之獲得乃依附於某種觀點，離其所依之觀點，則意義之性質盡失。然今須注意者，即如此之觀點非純由個人創造而得，反之，乃由社會之情況產生，個人之心理即由社會之風習而得與衆心交通。類此個人心理與羣衆心理之關係，吾人將論之於後。參閱第二編第五章。今僅及其中之一問題——此即思想自由之問題是也。

第一節 問題之意義

任何人當可依稀認識思想自由之問題，乃關於個別思想家不管他人意見之如何，真確表現其個人思想之權力的問題；且亦知此問題有重大之實際意義。然少有人注意此問題之理論的懲結，更少有人明白覺識其對於實際各方之影響。故吾人之第一任務，須先明了問題之意義；爲達此目的，最好對於產生問題之歷史的情境作一單簡的觀察。

(a) 原始之人決無有自由思想之問題，良以當時之文化決不能產生如是之問題。當時個人之思想與動作，一與社會全體之思想與動作無異。團體心理之表現於傳統習慣之信仰中者，無一不爲團體中之個人所接受，個人之各種行動，均受團體之支配，不受絲毫阻礙。如在團體中時尙一窗之房屋，則無論何人之建築房屋，亦必具同

樣之方式。苟團體中禁止某種行爲，或承受某種宗教信仰，或執行一宗教儀式，則個人之從之也，如響之應聲，無稍或遲。總之，原始團體之個人，一切行動與思想，均一循習慣，決不發生問題。蓋自彼等觀之，依傳統之習慣而行動，正如呼吸與生育，其自然正相等也。夫人人均以依隨團體之行動爲自然，視習慣如天性，又安有思想自由之問題發生耶？個人是否有自由思想之權力，初未嘗發見於若輩之腦海中。

然原始之團體生活擴充爲繁複之社會組織時，個人已得團體束縛之解放。所謂文明與文化之進步，個人思想之解放當占重要之一面。由是個人之思想方法勢必與其團體之思想衝突；個人對於傳統的風習，以及一切舊有之信仰，均爲嚴格之批評，且考核其意義。紀元前五世紀之希臘的啓明運動及近代文藝復興與宗教改革之運動，卽爲歷史上最顯著之例證。個人與團體發生衝突，此卽個人自己之意義解釋與團體的解釋不同；自由思想之問題，卽由此衝突而生。苟無此衝突者，則決不能發生思想自由之問題，蓋所謂個人之思想，尙未出現也。故苟個人之思想一如其團體者，則決不能發生個人可否能有自由思想之權力問題。然一旦在團體中發生觀點之歧異，一旦傳統之信仰發生動搖，則個人能否有權反對團體之觀點，卽成問題。假個人假定懷疑批評風習者，彼必要求自由之思想權利，而維持舊有風習之人，勢不能縱容新思想之破壞，而必有以遏止之。個人究竟有無權利可以獨特異見以反抗久經歷史證驗之團體的見解？此爲團體必然發生之問題。而具有勇氣之誠實的思想家亦必作同一問題之反答，此卽個人之深思熟慮的見解爲何不比單純傳襲之見解爲更有價值耶？自由思想之問題，卽由此產生也。

(b) 雙方衝突之重大意義即在於雙方各自代表一基礎的勢力，茲特加詳釋，當易明白。

所謂傳習者即表現於外之社會的各種組織是，此甚明了易曉。風俗習慣之於社會，猶習慣與記憶之於個人之關係然；其作用即在於保存團體已往經驗之結果，而使過去之經驗能應付現在。苟社會而缺此者，則其組織將難於成立；所謂社會的安定，將亦不可能矣。社會之風俗習慣即代表團體經驗中之連續性，無論如何，就一方之觀點言，此風俗習慣者即社會安定之唯一基礎也。故社會之風俗習慣即無異於社會生活之平衡輪。凡風習占優勢之社會必亦安定，如在現代國家中，吾國即為變動少之國家，在近代思潮澎湃之中，吾國已度過安定之生活；但現在亦非昔比，已不能安於故舊，日在動搖中矣。

惟吾人所贊美之社會進步及發展者又與個人之眼光為不可分之聯合。社會進步之動力大多為傑出之個人，彼從過去之陳蔽的理智路途分裂而來，另為其個人及其他能附和彼者闢一新徑。與羣衆之信仰分離，另持獨自之信仰，於是逼使羣衆不得不改易其風習；如此偉大改造之心靈實為任何進步之社會所必不可少之因素；吾人可稱之為社會之發動機也。

故上述之二方代表均有重大之意義，吾人之問題，則在於如何方能使此二種社會之基本力量互相適合。傳襲的勢力對於社會組織上實稱重要。然在社會之進步言又需有獨具眼光之個體心靈。前者之作用為保守的與穩定的，而後者之作用則為創造的與改變的；在完善之社會秩序中，苟其穩定而非停滯，其改造而非渾沌者，則必有此二種勢力之作用。無眼光之民族，勢必衰敗；而僅懂影於迷茫之過去，不能有新景之規劃者，則亦不能得此適

大之眼光也。就他方面言，渾沌蒙蔽之社會不能有新眼光之創設，而僅以個人為準則之社會，亦勢必變為瘋狂不止也。然則此二衝突之勢力者，將如何而可調和之耶？此即思想自由之問題，當續陳之於次。

第二節 問題之解決

問題之解決有二途，一為保守的方法，保守主義者着重傳統的力量，故堅持以傳統之力量為主。一為激進的方法，急進主義者着重個人的眼光，限制傳統的力量。茲簡釋二者之地位於次。

(a) 保守主義者可以提出下列之理由以擁護其主張。第一、依社會生活中傳統信仰之重要作用言，吾人自當努力以保護之，或至少對於基本之傳統信仰不能加以懷疑及批評；否則社會組織之基礎將動搖也。第二、對於傳統信仰之攻擊能發生實際的危險，其重要之危險，即社會之混亂，變成無政府的狀態；如此之恐怖，彼可舉歷史之上事實以證明之。第三、保守主義者最後可以提出傳統之信仰因為經過長期的實驗，故當比個人之狹隘經驗為真。總之，習慣穩定之實際效用，批評基本信仰之社會危險，與傳統信仰之真實假定，乃保守主義者之三大理由也。

激進主義者亦可提出下列之理由以支持其論點。就傳統信仰之性質言，乃過去觀點之代表，由於新知識之獲得，此種信仰已不能維持；故須以新真理之眼光為不斷之修正，否則必不能適用於今日之社會生活也。再次，脫離傳統信仰之束縛，以得個人思想之自由，實為社會進步之先決條件；故苟束縛個性，剝奪自由，逼與習慣合，是無異摧殘社會之生機，而導社會於死地也。最後，以信仰之更古為更真者實為錯誤之假設。蓋一切信仰若非適合新

知之要求，僅經長期之試驗，仍未足爲信仰有效之保證。且大多傳統之信仰不過爲迷信之表示，信仰愈古，則愈近迷信。總之，傳統信仰整個是過去的，故有時常須修改，或者放棄之必要，假社會進步爲可能者，則個人眼光，必須從傳統習慣之阻礙中以解放之，僅屬過去時代之信仰不過爲無價值（過時的）之表示，非真有價值也。

(b) 吾人對於保守主義及急進主義之所持，又將作如何解決乎？吾人首先必須承認二者有相當真理。保守派主張傳統習慣爲社會生活中之重要原素，且無論如何，必須保護之，實屬有理；而急進派主張個人的心靈須能呼吸生長於公開空氣之中，亦爲同等之合理。惟第二步吾人須注意者，即二派均有流於極端之處，對於彼此之真理均忽視之。保守派要求傳統之信仰爲絕對的，個人之心靈須無條件的服屬其下，就此點言，保守派未免錯誤，其理由實不完全；傳統之信仰發生問題時，實不能再以彼爲真理之標準。同樣，急進派一味抹殺傳習之價值，僅以個人之新見爲重要時，彼之地位在理論上爲不完全，在實際上亦屬危險；蓋如是，彼已混同健全之批評態度，與個人之幻想與偏見爲一，此實任何頭腦清楚者之所不取者也。故爲此二極端論之調和，實屬重要。保守派必須願意承認，傳統習慣與信仰雖極重要，亦極有意義，然其間並無神聖的性質，可以阻止其依新眼光爲之修改，必要時且爲之拒絕者，急進派亦必須願意承認傳統習慣之重要，且須承認之，直至需有新改革時爲止。如此之調和可以使二派趨於接近，且可產生一種調和的態度，比較前二者之極端態度更爲完滿。

假吾人前述之判斷的分析爲合理者，則此折中的態度或爲惟一可靠之態度。茲闡明此點於下。

依以前之分析，判斷乃關於意義情境之解釋，且每一意義情境均包含一定觀點。惟是意義情境內之觀點並

非僅爲個人心靈，或單獨思想家之事。反之，此種觀點實同時由二方面受外界所約束。在一方面，乃由意義情境本身之系統構造所約束；就普通言，此卽爲事實所約束也。另一方面，此種觀點卽爲思想家之社會媒介的記憶，其中多少反映着社會共通承認之意義，或『意見的空氣』（“Climate of opinion”），其個人之理智卽鍛煉於其中。無人能獨自思想，正如其不能獨立生活然；個人之思想亦如個人之動作然，均受制於情境，情境作用之表現，爲物理的，亦爲社會的。

方思想家之觀點主要爲意義情境之構造所控制時，卽稱彼爲獨立之思想家，彼之思想乃其自己者。如是，彼之判斷爲個人的。然彼之觀點完全爲社會情境所控制時，吾人卽言彼不過抄襲傳統之思想，將他人之所說，重爲申述耳。換言之，爲個人而思想時，其義卽等於前述之判斷；而當爲他人意義之承認時，則非個人之獨立思想，不過默認傳習之所言而已。

就後者之『思想』言，彼不過傳達舊有之觀念。如欲爲創造家而非裨販家者，則必須離開社會思想之拘束，對於『實存意義之情境』，必須特予判斷；如是，對於人類之知識方能有所增益。然個人之思想又不能完全脫離社會之約束，蓋如是，彼必須脫離一切任何之觀點，以從事其判斷活動，一如培根（Bacon）之勸人須『掃蕩』（“Sweep and garnish”）其心者，然此實不能成功；蓋一切意義均與觀點相聯，苟離開一切觀點時，是無異離開意義之工具以從事判斷，此不可能之事也。人不能從虛空中建設其思想工作；任何人之思想必須從其所陶冶之文化中獲得相當的基礎；故依此義言，則思想者非任何個人之事，乃全人類之事也。

由上觀之，則判斷之進程實即以新眼光而重新估評傳習信仰之進程；如是，使其更爲系統化。人欲自己思想者，必先了解他人之思想；否則創造思想之第一步已無由進行。惟僅作他人思想之了解者，尙未達到思想之目的；只有附加『意義情境』之深察，然後方能達自己思想之目的。換言之，人思想時，必須以傳習爲必不可少之起點，且承認之也，須作試探的及暫時的，彼須進而研究此傳統之信仰者是否有無改革之需要，或依意義之深究而得之新眼光觀之，又是否有拒絕之必需。凡此所言，不過將保守派與急進派之地位，依吾人對於判斷分析所用之術語爲再度之詮述，——即保守派與急進派均須彼此互相了解也。惟如此之再述，與吾人前此對於判斷分析之觀念合，亦非徒勞無功之重提也。

然則真正之『自由思想家』者爲誰乎？其一味迷信過去，不管傳習之與現況不合，均視若無睹，一似如此之差異，不屑引起彼之注意者，則如此之人當然不能當『思想家』之名；彼不過爲具有偏見之獨斷家，其最好者亦不過爲增強傳習之社會的媒介耳。至於不顧他人之所言，對於一切問題，均以己意解之，視自己爲具無上之權威者，亦非真正之自由思想家。如此之人，不以了解他人爲有價值，其武斷正不亞於保守派。世固不乏此種人，且常在權威之位置中；然非自由思想之代表。真正之自由思想家，一方既了然自己並非真理之壟斷者，他方亦了然公認之傳習或有修改之需要。彼在未建設其自己觀點之前，努力了解他人之觀點，且研究其基礎。總之，彼實忠於傳習，但彼之忠誠帶有謹慎的懷疑。蓋彼乃一理智之忠實者也。

理想的社會者至少必須爲此種自由思想家之準備，——而所謂理想的社會即能在改革之波流中穩定者

也。其能保存真正自由之思想者必能躋於昌盛；如是，對於極端之保守派與急進派必須設法阻止之。在一方面言，彼必須牢記真正自由思想家有時必多少與傳統之信仰衝突；假對此自由之思想而加以摧殘者，則其社會必陷於文化的自殺。然在他方面言，彼又必須牢記自由思想及放蕩之幻想，即假真實之名而行宣傳偏見之實之區別。其否認此種區別之社會，則必陷於紊亂與無政府的狀態中。至其基本的原則，重要者有二：（1）因傳統信仰之經過相當時期，故須予以一種特殊之位置；除非由新知之眼光，判斷其必須改正或推翻之時，則仍必須承認之。（2）最後之斷決仍為對於意義構造之洞察。

第三節 幾個結束的觀察

人類對於自由之爭鬪，為期甚長，而且亦非常艱苦。自湮沒個性之古代社會以至於個人能有自由負責之權利，其間經過多少迂緩而且困難之階段。人類之歷史即為此爭自由之成功史，故其中最可驚嘆之一章即為個人自由思想之獲得，——此即個人脫離傳統之拘束，而得創造之自由也。

此自由之戰爭方面甚多。其所包含之勢力乃使此衝突變為文化進步之不可滅的特性者：蘇格拉底 (Socrates of Athens)、耶穌 (Jesus of Nazareth)、白蘭諾 (Giordano Bruno of Florence) 及其他哲人之死，正可表現爭鬪之壯烈與永久。無論何人在任何方面，苟欲表示其個人之意見而與團體反對者，彼必冒極大之危險，而從事於爭鬪，惟爭鬪不能終止；蓋兩派之勢力永久是反對的，同時又永久不能彼此壓伏的。惟是個人之成就常至可貴，且時在危迫之中；故以自由為曠世之珍者必須永久護持之，無論在任何方面，均須如此也。

在西洋文化之歷史中，自由爭鬪之最烈者當推宗教的信仰方面。西方模範之宗教態度，乃以傳統之信仰爲神聖，故當然爲保守的，而與自由思想之態度相遠。一般自由思想家常被認爲無神論者與宗教的不知主義者 (Religious agnostics)；故自由之爭鬪，普通均以宗教之偏見爲主因，此自基督教時代起以來均屬如是。惟如此解釋之模範的宗教態度，殊不足以包括所有歷史上宗教意識之發達；蓋每一宗教均有其自己之自由思想者，依彼獨自之眼光，宗教的信條已逐漸修改以應新經驗之需要；此卽宗教之預言家之所以與宗教的僧侶相對立者也。任何人如承認此歷史之事實且領會其意義者，彼必不以模範宗教態度之爲正統的而仍信任之；彼之正統觀已擴充而及於預言家之宗教，已超越狹隘之僧侶的宗教矣。換言之，彼已將彼之宗教信仰更能趨合於理智。此種態度之改變在現世紀開始時已有之，此實可徵而驗之，並非虛語也。

無論如何，現在之戰爭前線，爲保守既得自由之人所關心者，決非關於宗教信仰之堡壘上，雖吾人對於宗教方面仍須不斷的注意之。戰爭之焦點，隨處皆是。自世界大戰以來，政治社會已起大變化。至此變化之原因如何？及此變化之本身如何？於此已無暇論及。於此祇及其重大之效果已足，此卽由於政治之改變，對於思想自由已感重大的威脅。在上者之統治，不論爲法西斯蒂 (Fascist) 或蘇聯 (Soviet) 之形式，均爭爲恐嚇之先驅；且到處輔以最危險之宣傳，蓋宣傳乃理智的自由之最詭滑的敵人。自然貶責事實及妄想假造真實乃最無用；然事實正在創造之中，且依心之所欲而爲之造就，幸亦非晚。不論若何，注意自由思想者實應轉其視線於政治之範圍中也。

惟任何人苟欲爲自由而戰，假彼欲免除自由之重大威脅者，實須先認識兩方衝突所含之原則，且利用之以

爲戰爭之工具。對於傳統之信仰固須予以相當之尊敬，但不能一味頌揚之；對於個人之觀點雖不能一味抹殺，然不能如極端急進派者以純粹個人之偏見爲公理。須知衝突之意義。卽在二觀點之間，各派均各有其忠實之要求；彼欲爲有效之爭戰，則須先對於二派之觀點有忠實之了解與調和而後可也。

第二卷 範疇篇

第一章 物質

人類對於環境分析考核之結果，得到若干普遍的概念。吾人在各方面判斷活動之結果，即由此普遍之概念以總結之形式表之。故普遍概念者，亦可為已知世界之廣大情況之指示也。就專門之術語言，所謂普遍概念者，即範疇 (Categories) 是；本編即為若干範疇之討論，如物質 (Matter)，空時 (Space and time)，演化 (Evolution)，心靈 (Mind) 與社會 (Society) 等是。固然以上所舉並非詳盡，然為吾人現在討論之最有關係者，故範疇之討論，不得不以上述為止，今先論物質之範疇於下。

第一節 物質之範疇

何謂物質？物質之概念如何？須先為之規定。就通俗之觀點言，物質即指在空間內無數特殊事物之結集，吾人之官覺均能直接經驗之。此種觀念，似無可非；第仔細分析，就有困難，吾人已不得不別求正確之觀念。

大字之內，萬象森羅，個體生滅，永無終極。方個體之形質變化，則此特殊之個體已不復存在。木之燃也，木毀而成灰，葱蘢之色變，堅硬之質毀，不復成其為木矣。水之蒸發也，但見汽之上騰，浮游空際，水涵而不復見矣。然木雖毀

而成灰，水雖發而爲汽，木與水之本質，則仍無恙也。浸假而宇宙間之一切物體，均變其形質，易其色相，而宇宙萬象所由成之物質，仍能永保其存在。故個體雖生滅無常，而此彌綸宇宙，磅礴萬有之物質，則亙古如斯也。

由上觀之，則物質非吾人之感念 (Percept)，乃吾心之概念 (Concept)。既非指感覺而得之特殊個體，亦非指任何物體之結集，在空間內無有一定之部位可言；蓋物質實爲普遍永恆之事物，雖由特殊個體而表現，然個體之變化，則不能影響及之也。至此普遍永恆之事物，其性質如何，乃自古及今人類理智所欲得而解決之問題。吾人永瞻前哲解決之方法，追溯泰西思想發達之途徑，則可得一哲學史之有趣的方面之鳥瞰矣。

第二節 希臘哲人之觀點

自西歐之文化史觀之，最初物性之科學的研究，當始於西元前六世紀末及五世紀初。此時一般思想家亞理士多德稱之爲『物理學家。』反對昔日之神話觀，而代以自然之瞻察；蓋從前以神意釋萬象之變，至是則易以現象本身之解釋，此即遵循自然之理法以爲萬象之詮解也。初期哲人觀察自然之結果，俱以萬象之變化，有其最終之本原，此最終之本原，即宇宙本質 (Cosmic matter or world-stuff) 是也。萬象均成於本質，萬象消滅，亦復歸於本質，故萬象生化，均由於是。至此本質之爲何，則各家解答不一，惟彼此之解答都有線索可尋。其於後此科學之發展，實有重大之意義。茲分述各派之梗概於後。

(一) 賈利西安學派 (The Milesian School) 泰利士 (Thales 624 B.C.—554 or 548 B.C.) 安那西

曼德 (Anaximander 611 B.C.—545 B.C.) 安那西門尼斯 (Anaximenes 560 B.C.—500 B.C.) 三哲，即史

家所稱爲希臘最初之買利西安學派者也。三哲之所以同屬一派者，良以其所研究之問題同，而又同爲買利泰士 *Milens* 乃 *Ionia* 之京城，西城之人，故非有現在所謂『學派』之意味也。三哲對於物性問題之解答，均不免含糊。元前四九四年爲波斯人所毀。城之人士，故非有現在所謂『學派』之意味也。三哲對於物性問題之解答，均不免含糊。侗。泰氏見水之善變，遂謂宇宙之本質爲水。水變而之上，則爲雲，爲氣；由氣而成火。水變而之下，則爲冰，爲土，爲石，且萬物均莫不含水，動植之生，非水無由，足徵水爲萬有之元素，非泛泛之物質可比也。安那西曼德繼爲宇宙本質之推論，終覺泰氏之水，不足爲宇宙之本質，蓋所謂宇宙本質者，必其能生生不息，層出不窮也。若水之爲物，乃經驗有形之質，終有變化之窮極，而有其限制，夫有窮者必有所虧，其不能生生不息，以應萬象之變者，理至顯然。故氏含有形而趨無形，以爲宇宙之本質，乃『無極』(Infinite)也。萬有均生於『無極』，由『無極』分化爲冷熱二質，二質混合，遂成流體，若土，若氣，若火，又均由此流體而演化者也。然萬有生於『無極』，終復歸於『無極』，輪轉不息，週而復始，此安那西曼德之物質觀也。安那西曼德之物質觀，雖較泰利士爲進步，然其所謂『無極』，性質如何？究甚含糊，於是復有安那西門尼之修正。氏謂宇宙萬有之本質，既非泰氏之水，亦非安那西曼德之『無極』，乃磅礴萬有之氣也。氣之彌漫大空也，無往弗屆，無細弗入，萬有之成毀，無非出於一氣之聚散，動植之生長，亦即賴此一氣以維持。且氣稀薄則爲火，凝聚則爲風，爲雲，爲雨，爲土，爲石，其善變之處，殆過於水，而其實在又遠勝於『無極』也。

(一) 恩皮獨克魯斯 (*Empedocles* 490 B.C. — 430 B.C.) 買利泰士之三哲雖於本質之解答不同，然其

以本質爲一，則均一致。恩氏對此一元說深爲懷疑，良以宇宙萬象，繁變無窮，則以一種本質，無論若何善變，終有窮極。故氏主本質非一，而爲四大之基本元質，卽地，水，火，氣是也。四大結合，萬象是生，四大分離，萬象以滅；四大之聚散

無已，斯萬象之生滅無窮，故氏言：『世無生而爲有，死而成空，僅混合體之聚散已耳。』又言：『方元素之混合而成人形或其他野獸、植物、飛禽之形時，吾人命之爲有；而當元素分離時，則俗所謂悲哀之死也。』（見 Bakewell, Source Book in Ancient Philosophy, 及 J. Burnet, Early Greek Philosophy 所引）由氏觀之，則物質者，當指地水火氣四大元質而言，一切特殊之個體，均不過爲四大之混合體耳。印度順世外道 Lokayata 亦有四大說，可以參考。

(二)安那撒古拉斯 (Anaxagoras 500 B.C.—420 B.C.) 氏與恩氏同，反對賈利西安學派之物質一元說，而主多元說。惟氏對於恩氏之四大說亦不滿意，蓋四大雖較一爲多，然其有限則與一元相去無幾。宇宙萬象均各有其特質。氏謂萬有特殊之性質，不能由與己相異之物變化而得；故在宇宙中實有無窮之性質，以爲現象界特殊事物之根本。宇宙中有若干種類之物質，即有若干種的性質與之相應。青、藍、紅、白、冷、熱、寒、溫；物種之爲數無窮，故其種之性質亦無盡。此無盡之物性，氏稱之爲種子 (Seeds)。故自氏之觀點言，則所謂物質者，乃不同種之無限的元素耳。元素種類之數目與世界物性之數目相同，故氏之多元物質觀，或稱爲質的元子論 (Qualitative atomism)。

(四)德謨克利泰斯 (Democritus 460 B.C.—360 B.C.) 德氏晚年實與柏拉圖及亞理士多德同時，其在哲學上之地位，實與柏氏同。蓋柏氏爲古代唯心論之大成者，而德氏則古代唯物論之泰斗也。氏與安那撒古拉斯之主張同，以爲宇宙之本質，爲無量數不定之元質；惟氏不贊成彼之性質的區別，蓋元素之不同，乃由於量之差異 (Quantitative difference)，非由於質也。元素之量有重輕，其形有凹突，表面有粗糙圓滑之不同，速率亦有遲急之

互異。此輕重不同，形狀各異之元素，各以不同之速度，馳驟於太空 (Void or empty space) 之中，故生各種不同之現象。故氏之所謂物質，實指此分量不同之原子 (Atom) 而言也。氏之多元的物質觀，或稱之為量的元子論 (Quantitative atomism)，以別於安那撒古拉斯之質的元子論也。

總之，最初希哲之物質觀，其意義仍為歷史的，蓋前此之宇宙自然的神話觀，雖易以現象之比較合理的考察，然其抽象擬議之故態，仍未盡脫。惟由希臘古哲思考之結果，已得二種重要之意義：即（一）物質不能與任何特殊感覺之性質一致；（二）物質為微分構造，物性可由分量解釋之。故由諸哲分析思辯之結果，已得二重之信念，即認物質為元素集成，而此元素又可由分量說明之也。遠觀後來西歐科學之發展，即知此種觀念之重要，故此期之物質觀，實為西歐科學發達之始基也。

(五) 柏拉圖 (Plato)：柏拉圖與其大弟子亞理士多德對於物理環境之問題亦熱心研究，其對於物質觀之貢獻實大，後來之思想均受影響，即至今仍未止也。

依柏氏之意，所謂物理環境之內容者，即依一定之模型 (Types) 而實現之個體事物也。個體事物乃原型之影象，如具體之人乃由普遍人之原型模擬而成；換言之，特殊個體事物者，實即普遍模型之空間的表現耳。個體所從模擬之模型，柏氏稱之為理念 (Idea)，而個體之特殊性質則由範成個體之原料 (Stuff) 而生，例如具體金剛石之生成，一方有其自己之『理念』，然其特有之色澤與樣式，則由原料而生。故由柏氏觀之，則物質者乃造成宇宙間特殊事物之原料，至此原料之性質如何，則氏並未詳言。吾人祇知每一特殊事物均依其各自之『理念』，

而爲空問之顯示，成空問化於外；換言之，每一特殊事物，不過爲特殊之『理念』實現於物質（即原料）之中。物質爲特殊事物之原料，因其缺乏普通事物之特性，故其性質究竟如何，不能確定；物質者，蓋無形無狀之混沌（Chaos）也。柏拉圖之理念說，類非初學者之所易曉，故有參考哲學史之必要。氏之共和國卷六與卷七九須參讀。氏之理念類今日科學中所言之『法則』與『種類』等概念，而其所謂物質，則與爲約創世紀所謂『土』之概念近似。此種比附，亦可助學者之識類旁通也。

(五)亞理士多德 (Aristotle) 亞氏對於物質問題之解答，在其形質說 (Doctrine of 'form' and 'matter') 中，欲明其物質之見解，當先一述其形質說。氏謂宇宙間之一切事物均在變化中，即無論何物，均從其『可能性』 (Potentiality) 而變爲『實有性』 (Actuality)。如橡實變爲橡樹，橡實之性質，即存於變爲橡樹之能力中，蓋在橡實內已儲有橡樹之可能性，從橡實只能生橡樹，不能忽變爲桃樹，或他類之樹也。準斯以言，則橡實爲『物質』，橡樹爲『形式』，橡實之物質發展，即唯橡樹之形式是趨，而爲其所決定。橡樹之生長變化如是，其他個體之變化亦莫不皆然。無論何物，自其發展之可能性觀之，則爲『物質』，而自其實有性觀之，則爲『形式』。宇宙一切物體均往較高之形式變遷發展，故自其低於己者觀之，則己爲『形式』，然自其高於己者觀之，則又爲『物質』矣。故就亞氏之形質說言，則『物質』者實與發展之『可能性』同義；橡實之『物質』即在其變爲橡樹之『可能性』中，孩童之『物質』即在其變爲成人之『可能性』中，無論任何之物質，即指其變化之『可能性』言也。

第三節 近代的觀點

近代哲學中有四種觀點須加注意者，即笛卡兒，洛克，萊勃尼茲，與柏克萊之理論是也，茲分述之。

(一)笛卡兒之觀點：笛氏研究物質問題之結果，得一結論曰：物質之特性惟一，即形體 (Extension) 是也。物質世界，乃一具有形體者，斯為無可置疑也。笛氏之言曰：『具有長寬高之形體的物體的存在，必須無疑的承認之，且具有形體之物體，亦必具有凡屬有形體的物體之其他物性，此則為吾人之所清切明悉者。此種具有形體之實體，即吾之所謂物質也。』 (Principles of Material Things, Section I.) 由是觀之，則『物質』與形體或體積，乃屬同義，物質者蓋即具有形體之實體 (Extended substance) 也。吾人對於物質之知識，其可斷言者只此一端耳。

(二)洛克之觀點：依洛氏之觀點言，則物質已變為不可知之物，故假定其存在，其餘一切之性質，已不能言。在吾人之物理環境中，吾人實際之所知，即為具有各種性質之物體，而所謂物質，即為『吾人所見之性質之假想的而又不可知的支持者，外此無有也。』 (Essay Concerning Human Understanding, Book II, Chapter XXIII, Section 2.) 吾人所以假想物質之存在者，良以物性而無所附麗，勢將不可想像。例如蘋果之存在，吾人所能經驗者，祇其顏色、形狀、滋味及香味等性質之集體；於此性質之外，必有統攝諸質者，此即蘋果之『物質』也。然此諸質之所托，究為如何，吾人不可得而知；蓋吾人之經驗，只能及於物性，外此已無能為力。故由氏觀之，物質已變為不可知之 X，寄寓於特殊事物之中，而吾人之所以必須為此假設者，即因苟無此物性，將失其依據耳。然此物質之真相如何，則無從說起也。

(三)柏克萊之觀點：柏克萊之觀點，乃由批評洛克而來。氏言，如物質為不可知之 X，則假設其存在，已無根據。

此種不可知之物質存在的假設，實爲純粹強訂的，且亦非科學的也。氏既否認洛克之不可知的物質說，於是即進而主張物質即爲吾人直接知覺之物性；蓋物質者非他，即物理的事物，而物理的事物即吾人直接所知之物性（Qualities）也。『例如由一定之顏色，滋味，香味，形態及一定之配合而成一明顯之物，吾人稱爲蘋果者；由其他觀念之集合，復構成石塊，樹木，書籍等可感的事物。……』（Principles of Human Knowledge, Section I.）吾人感覺所得之事物，不外如是，一切事物均不過爲吾人所感性質之集合，除所感的性質外，並無神秘不可知之『物質』以支持之。依氏觀之，支持者之假定，不但矛盾，亦非必需。物質乃物理環境中一切事物之共總名稱，而此無數之物體，亦非別爲他物，不過爲各種性質之集合，則物質者乃物體之性質（The qualities of objects）。此即柏氏對於物質問題之解決也。

由氏之分析，又得一麻煩之結論，即以物體只存於心之知覺也。物體既爲各種不同之性質，而性質又爲吾人所經驗之觀念，如色聲香味之類，則知物體實不過『觀念之集合（Collections of Ideas）』。氏言：『若干真理甚爲明了，只須張目注視，即可見之者。如此之真理，余意即指一切天堂之音樂與土石之器皿，總之，世界上一切不能無心靈而有其存在，其存在即等於被知。（Principles of Human Knowledge, Section 6.）』氏既以物體爲觀念之結集，則亦無怪乎以『存在即爲被知（Being is to be perceived or known）』爲顯明易見之真理也。

（四）萊勃尼慈之觀點：萊氏與古代之德謨克利泰斯同，以爲物理世界中有無數性質同一之元素。惟氏主張再進一步，謂吾人之分析，不能以是而止也。蓋氏以物理世界之元素不能有空間性，故氏之元素既非如德謨克利泰斯之原子（Atoms），亦非如笛卡兒之實體（Substance），具有形體者；蓋如有體積，必仍可繼續分析，而非終極之元素也。惟一不可復分之元素，必爲不具體積之力點（Center of Force），萊氏稱爲元子（Monad），元子者物質之終極元素也。宇宙間之事物無窮，故元子之數亦無限。故由氏觀之，則物質者即指此無數之元子，而此元子

之雜多組織，即所以構成物理的事物之不同性質者也。元子之活動乃屬心靈的，蓋吾人所能確知之唯一活動，即在心靈工作之表現。故由氏觀之，活物質與非活物質無嚴格之分界，一切物質均屬同一種類之能方。氏之『單元論』(Monadology)或稱爲『精神的原子論』(Spiritual atomism)，以別於德謨克利泰斯之『物理的原子論』(Physical atomism)也。

(五)近代科學的物質觀：前述之物質觀，均不過爲前哲思辯之結果，無經驗的事實爲之證明。前哲不過由思想方面分析物理界，終得極微之原素，故純屬合理思維之所產。自近代科學發展以來，物質問題，已成科學之重鎮，故爲科學家所重視。由科學家實驗研究之結果，對於物質問題之解決，吾人已得不少之曙光。而其重要之理論有二：即較前之原子論 (Atomic theory) 與較晚之電子論 (Electric theory) 是也。

(1) 原子論：近代科學原子論主張物質可以逐漸分析，而達於終極原素之原子，由十八世紀中葉之實驗已證明其說（參閱拙編科學概論）。物質由微粒子組成，此與德謨克利泰斯及萊勃尼慈之推論同。科學的原子論之建設者爲達爾頓 (Dalton 1766-1844) 氏，由定比律 (Law of constant proportion) 與倍比律 (Law of multiple) 之考察，謂元素 (Elements) 非物質之終極要素，蓋原素之重量不同，復可再行分析，而達於最終之微粒，——原子。氏以最輕之氫 (Hydrogen) 原子量爲單位，測定其他元素之原子量，發表於一八〇三年氏所著之論文。學者如欲知原子論之如何，可取近日化學教科書而閱之也。

(2) 電子論：科學家對於原子之最初假設，謂原子之構造單簡，不可復分，實屬錯誤。由最近物理化學之研究，方知每一原子，乃由複雜之電子組成，即每一原子均有陽電核 ("Nucleus" or positive electricity)，其周圍有若干運動極速之陰電子 (Electrons) 環繞而行。原子之不同，繫於組成原子之電子之多寡及其排列之不同，而

定；如氫之原子爲最輕，故其陽核之周圍僅有一電子繞行，鈾 (Uranium) 之原子最重，其陽核之周圍有九十二電子繞行，其他之原子均依其輕重之不同，而其一以上，九十二以下之不同數目的電子，由是觀之，則物質之終極原素非原子而爲電子，吾人所見之靜止物質，實則爲無量之電子飛躍其中，則所謂物質者實卽電能力 (Electrical energy) 之表現而已。欲觀電子論之詳，須參閱專門家之著作。至於初步之閱讀，可參考 W. C. D. Dampier-Wedemann, A History of Science, pp. 404 ff.

第四節 物質及物性

前述各種之物質觀究應承認何種，非吾人現在之討論目的所在。就普通言，古代的柏拉圖二氏之觀點，雖至今猶有意義，但遠古之見解，已大多過時。至於近來之見解，詳細處雖不斷改易，其概念仍在前進發展之中，然無論如何，其觀念已有堅固之證驗。惟對此等就是孰非之問題，並非吾人現在之興趣所在，吾人目前之問題，實在另外一較普遍之問題也。

不論所取物質範疇之觀點爲何，物質實與感覺經驗所得之特殊物理的事物之特性（通稱爲物性）不同。固然，昔日希臘哲人之觀點，一似物質之範疇與物性無異。然其間仍有其區別：如泰利士之『水』，其爲事物之原料者與目所能見之水不同其性質，而安那撒古拉斯之『種子』，當亦不同於感官所覺之性質。迨德謨克利泰斯之『原子』，則迴與官覺經驗之所得者異；至於柏拉圖亞理士多德及近代哲人之見解亦同。至於近來科學研究之結果，則物質與物性更爲嚴厲的分離，在常識之物體與科學的物體間幾無相同之元素，如吾人所見之棹是可觸可見，而科學分析之結果，則變爲無量數之帶電微粒子的飛躍（閱 A. S. Edington, The Nature of the

Physical World) 豈非絕異之二物乎！

惟如上所得之結果已生一邏輯之困難。約略分析之，則此困難有二方面。一方面的困難即在於物質與其性質之關係；他方的困難，則在於物質與物性之實在上。以問語表之，則此二層之困難可分述之於下：因物質與物性均屬感官知覺之物體，故二者須為相當連絡；其關係為如何乎？又因二者顯然不同，則究以何者為實在？或一為實在而另一為現象耶？茲分別論究，先及第一問題，因此問題之解決，可以決定第二問題之解答也。

(a) 由洛克提出之第一困難的解決法，其不能完滿之處甚明。洛氏之方法實不過無知之承認，對於問題之解決不着邊際。以物質為物性之不可知之支持者，是無異等於言此問題非吾人之所能解決，物質與物性之關係如何，吾人不能知之。固然，就吾人之所能言，其情或為如此；且有無知表示之需要時，則哲學之智慧亦必須承認之。然在此問題之情況言，尚可無須有此之表示；且物質與物性既為可見物體之特質者，則為此等物體之判斷時，必可發現二者關係之性質。無論如何，其有發現之可能，決不能錯過之。僅為不可知之承認並不能據以證明其必為如此，除非根據於判斷的分析而得其證驗者；就此事之情形言，則若干之關係必已早識之矣。

有以第一性與第二性 (Primary and secondary qualities) 之分別以解決此問題者。在思想史上最先為此區別者為德謨克利泰斯，在近代則為笛卡兒及洛克所著重。柏克萊氏對此之批評最佳，正如彼之批評，物質與其性質乃嚴厲的分離矣。閱 Berkeley's Principles of Human Knowledge, Section 9-12, J. B. Rahn, Modern Classical Philosophers, pp. 266-272; Berkeley: Selections, edited by M. W. Oat-kins, pp. 138-135. 茲先為二者之區別，再述其對於問題解決之途徑。

物體之第一性者，即指其空間性，如形狀，動靜，形體，充實，與數目等是也。物體之第二性者，非物之本有，乃由人

之認識而生，如色、聲、香、味、暖等性是也。無論何物均有一定之大小，一定之形態，一定之充實程度，而且爲動爲靜，亦屬一定，由是言之，則凡物均有第一性。不特此也，且每物均有其特定之顏色，特定之寒溫，則每物復具有第二性。主張二性之分別者曰：物之第一性獨立於人心知識之外，蓋不論人之知識與否，物之第一性常不變也。物之第二性則不然，此乃依知識之主體不同而異，故第二性依心而有，與第一性之獨立心外者不同。例如虹之形狀，不論人之知覺與否，不生變化，且在一切心中均爲同一，不生個體知覺之差異。然虹之顏色卻只存於心知之中，如無心知，則顏色不生，不獨依心而有，且依主觀知覺之不同而異，汝所見之虹色，不能與我相同，而色盲者又將永世而不得見之也。由是觀之，則物之第一性乃存物中，而物之第二性則祇存於知覺者之心內。假宇宙間無有能知之心，則物之第一性如形體、形態、充實、動靜等，仍可存在；而物之第二性則將與心之消滅而俱喪矣。總之，物之第一性有其客觀的存在，而第二性則祇有主觀之存在也。

利用此二性之區別而解決物質物性之問題，其解釋如下：第一性爲物之本性，即『物質』是，故屬『實在』；第二性則非物質之特徵，不過爲心知物時所生之一種性質，故爲『現象』而非『實在』。此即主張第一性與第二性之分別者對於物質與物性關係問題之解決也。

雖然，第一性與第二性之區別實有困難。而其可駁之點則有二：第一，第一性之存於客觀事物，並非較第二性爲更顯，蓋色、聲、香味等第二性，亦與形態充實等之第一性同，均似爲客觀事物之所有。故竟以第一性爲客觀（存於物）以第二性爲主觀（存於心），實未免武斷。第二，凡舉以證明第一性爲客觀存在之理由，均可同樣適用於於

第二性。反之，凡舉以證明第二性爲主觀存在之理由，亦均可以同樣適用於第一性。如第一性似存物中，獨立心知之外者，則第二性亦有類似之情形；假第二性似存心中，依心知之不同而異，則第一性亦與第二性同。例如顏色之存在，一似與運動之性質然，均存於客觀事物之中；反之，客觀事物之形狀與運動，亦可依知覺之不同而異，觀察之視角不同，距離之遠近不同，即可生不同之形狀與運動，此與第二性之知覺無異也。由是觀之，則第一性與第二性之分別實無理由也。

今即承認第一性與第二性之分別，然若將第一性認爲與『物質』同者，仍有困難。蓋第一性者究爲物理事物之無常的特質，苟物理之事物變更，則其第一性亦隨之消滅。棹椅焚燒後，其形狀大小，與充實等亦隨之消失，所有第一性均歸烏有。除非吾人承認如是亦失其『物質』，則甚難武斷第一性爲『物質』者。故即使承認第一性與第二性之區別，吾人亦不能將第一性視爲『物質』，否則『物質』已非基本之性質，而爲忽有忽無之物矣。

正確之解決關鍵，或可得之於下，即所謂『物質』與『物性』者，乃同爲『實存意義情境』之判斷的解釋。在『實存之意義情境』中，必先經驗中有所予者（Something is given），如是乃進而解釋此所予者。如此之解釋乃產生物性與物質之區別，二者均爲同一情境之特性。所謂物性者，即在某限定之範圍內解釋而生者，而物質者乃在全般的情境下解釋而生者，故物體之顏色，即將物體之某瞬間所感，判斷而得者，而物體之物質，則在更廣大之關係下解釋而得者。換言之，物體之『物性』乃就其表面之現象解釋而得，而其『物質』則就其裏面之構造解釋而得者。

由上之討論，則對於上述之問題可以解之如下。「物質」與「物性」之關係，即爲同一「意義情境」之不同的而又貫通的二種解釋。二種解釋均有其各自之觀點；其一之觀點較普遍（物質），另一之觀點較特殊（物性）；其一爲範疇（物質），其另一則爲通常之概念（Ordinary concept，指物性）。由是，則二者均爲同一實體之不同特性，非二不同之實體；二者爲同一系統之二方面，非顯然獨立之二個系統也。

(b) 假第一困難之解決，原則上可以承認，則第二問題，亦可立得解決。吾人須言「物質」與「物性」均屬實在 (Real)。吾人在第一卷第四章末段曾言決定實在之唯一方法，即爲心知之判斷活動；其判斷有迫使吾人承認之者爲真實，真判斷之對象是實在的物體，此吾人前已言之。例如「寫字檯具有如此如此之性質」爲一真判斷，此即指吾人承認此判斷較否認之爲合理者，換言之，即較能與其他之有關判斷貫通者，則所言「寫字檯之如此如此的性質」必爲實在的性質 (Real qualities)。同理，假「寫字檯之構造可以分析爲帶電的粒子，且具有如此如此之特性」爲真判斷時，則所言寫字檯之構造必屬實在無疑，其理亦猶上也。上述之意或可普通的另述如下：祇要「物質」與「物性」爲真實判斷所發現之物體所要求時，即爲實在，且其爲實在，亦即因是故也。

自然，若干判斷，昔認爲真者，可變爲誤，此點前已注意及之。故在某種情況下認爲與物質或物性同者，實則並非如此。例如安那西曼德之「空氣」，認爲同於物質，此情實可有之；且吾人亦不能決定判斷之所承認者確實如此。或遠處之峯巒的綠色認爲同於峯巒之性質是。

然此皆不足以動搖吾人之原則，即所謂實在者祇有利用判斷之工具以決之也。凡判斷迫使吾人不得不承認之者，即爲實在之表示。假類此之若干判斷反變爲誤，其對象亦自然非實在之物體者，正不過表示人心之不能無誤。

耳。

上述對於第二問題之解答乃以前篇之判斷觀點爲根據，然前曾言及尙有一與此相反之判斷觀點，此即通稱爲工具的理論 (Instrumental theory)，對於上述之問題採取相反之論調。依工具論之判斷觀點言，則吾人之問題實非真問題，因此實由判斷性質之誤解而生，故根本不能發生此問。茲略考此不同之論調的根據於次。

工具論主張任何判斷之作用，不論在常識界中，抑在科學內，並非發見意義情境之構造，一如吾人之所言，蓋判斷之作用不過爲實際之情況預料其結果而已。換言之，一個觀念之作用在於幫助行爲，並不在於發見實在。杜威卽爲此論之權威者，曾述其理論於下：『思想之職務並非遵循或引申事物已有之性質，而是由特定之手續判斷事物將來可能之變化。……判斷此物是甜的，此卽未曾實際經驗甜時，僅參考甜的觀念或意義，卽無異於須測此物爲人所嘗時（此卽將此物置於特定之手續作用下），將有一定之結果隨之而至。同樣，用空時運動之算學公式的名詞以思想世界，亦非由是卽能有宇宙之獨立確定的本質的描述。此不過描畫可經驗之物體，以此物體爲材料而進行某種手續之實施而已。』Dewey, The Quest for Certainty, p. 137. 注意此處所用之『意義』一詞與吾人 security。不同。此論者重認知並非爲確定 (Certainty) 之問題，而爲安穩之追求 (A search for

依此論言，則一切觀念（卽判斷的解釋）均只爲有用的，由於某種手續之結果的預測，可使吾人行爲之範圍擴大，然於斯賓諾莎之所謂『事物的本質』（The essences of things）並不希望告知吾人。例如常識之所謂掉，不過爲一『常恆的物體』（“Constant object”），此卽由可經驗之掉直接感觸之結果，概推而得者；至其

作用則在於使吾人不須直接之經驗，即能預測此種棹子之種種情況。同樣，由科學概推而得之棹子乃爲『一羣具有特別速度與加速度之微粒』。如此之棹子觀念如常識之棹子然，亦由各種棹子之直接經驗抽象而得，其作用亦在於能使吾人作各種預測。『一棹子一意指一組確定之用處；以物理的科學之名詞述之，則爲一範圍較廣，不一定作特別用處者，蓋即超過任何特別個別化之經驗的關係外者』(The Quest for Certainty, p. 238. 比較下段：『例如水，祇須當爲直接經驗而得之事物，吾人即可將其作爲飲料或洗滌之用處。……然不以水爲發光的，具有波紋，且帶有悅耳目口味之性質，而以H₂O代表之時，其間已失普通所有之性質，而可以置於其他各種形式之拘束與用法矣』。同書，頁一〇五。總之，每一判斷之活動即利用直接經驗之概推作用以供行爲之目的；類此之概推作用 (Generalization) 是有用的，無論在範圍大小之場合中，而其效用性即其存在之唯一理由 (Its utility is its only excuse for being) 故任何觀念之作用即供行爲之指導 (此處之所謂行爲指廣義言，如科學家進行實驗亦爲一種行爲) 而非發見實在之性質。如忽視此點，是即忽視判斷作用之最重要的特性，而陷於極刺謬之分析。¹¹⁰『當以水爲科學的物體，即爲不能與實際應用之水爭存在的位置。』同書，頁一〇六。

假上述之工具論爲正確，則吾人對於物質與物性之第二問題實不能成立。研究物質之是否實在實爲無聊之問題，固不論對於物性可以有同樣之發問也。蓋物質確爲科學的概推，如『微粒羣』之爲棹，H₂O之爲水然；凡此均爲『目的而設之工具』不能有『實在界中之位置』的要求。如問『物質』之是否爲『實在者』(Real beings)，乃一荒謬之問題，此只有將判斷作用誤看爲意義情境之重要性的發見者始作此問也。故第二問題乃由判斷活動之錯誤觀念而生也。

以上爲工具論的判斷觀對於吾人前述第二問之態度，然則吾人將如何以應付之乎？苟欲答辯之者，則勢必

須將工具論之本身爲詳盡之分析；然此又非本篇之所許。吾只能重述第一篇之分析，在原則上爲健全的信念，就此觀之，則工具論未免錯看題旨，讀者可以參閱康廉漢氏對此之批評。（Cunningham's "On the Second Copernican Revolution in Philosophy," The Philosophical Review, Vol. XLI, pp. 107-129.）至余之所引工具論者即因其與吾人前述之第二問有關，不能不提及之耳。

自然，讀者不能忽視此理論之內在的重要性；對於此理論與吾人所擁護之理論之廣大的爭辯，讀者或不致於熟視無睹。蓋此之爭辯究竟關於判斷活動之整個性質，尤其對於科學概推的解釋，所謂物質的概念不過爲科學概推中之一例耳。

第二章 空間與時間

經驗主義之哲學家，即求解人類知識之根據於直接經驗之哲學家，對於物體的性質如顏色溫度香味等之解釋，有其相當之成功。類此物性之知識似依於直接經驗，而且由是引申而得。然物理界之物體非徒具性質已也；且彼此間有一定之關係焉。經驗哲學家對於此等關係之處理，以不若處理物體性質之靈活，其方法似不大適用。蓋關係不如物性之直接呈現於經驗之中，故不容易為經驗的方法所解釋。

在物理界之物體的關係中，最普通者當為空間的與時間的二種。惟此二種關係甚難為之分析；其困難曾經引起哲學家之苦思，且為近年來物理的科學家所特別着重注意者。本章即為空間與時間之範疇作簡單的考察。

第一節 空間與時間之範疇

(a) 物理界中之個體彼此均有一定之關係；或前後左右，或上下內外，或較大較小，此即空間的關係是也。準斯以言，則空間者乃物質個體之位置及其形態之明顯的關係是。吾人如欲深了其義，當再為分析於下。

第一，吾人須注意者，即感念的空間 (Perceptual space) 與概念空間 (Conceptual space) 之分別是。感念的空間者即指經驗界中所感觸之個體的空間關係，如物體彼此之距離，體積之大小，參考系列之方向，及內外之關係等，均為感念的空間；吾人對於感念空間的判斷即以為是為材料。概念的空間則異是。概念空間並不以經驗界中之個體事物為據，而為上述各種關係之理想化者。概念空間判斷之材料並非直接經驗中特殊物體之形狀及

其位置的關係，而爲點線面體之普遍概念，此即幾何學所論之空間關係也。總之，感念的空間乃指吾人對於具有位置及體積之物體之直接感觸的空間，而概念的空間則指科學的——特別爲幾何學與物理學之抽象的或理想的空間言也。

第二，有時吾人以空間爲一整體，大至無外，小至無內，均同此一空間 (Space 單數)；然有以空間爲多數之存在 (Spaces)，如『此處』及『彼處』顯有無數空間之不同也。然則空間究爲一，抑爲多耶？吾人欲解此問題，當記上述之感念的空間及概念的空間之區別。就感念空間言，則一物有一物之空間，個體之事物無窮，則空間之數亦無盡。然就概念之空間言，則空間乃一純粹之連續，不依感覺之個體而存在，此延展不斷之空間，成一廣大虛空之整體，故概念空間實爲一元。故明乎感念與概念之分，則一與多之問題，亦可解決矣。

第三，空間之積次 (The dimensions of space) 普通均爲三度，固不論其爲感念的抑概念的也。感念空間之三積次爲長寬高或厚，概念空間之三積次，則以較精確之名詞表之，此即線面體是也。

(b) 物理界之事物非僅有空間之關係已也，且有時間之關係焉。物體或先後出現，或同時並在，或斷續生滅，或綿延無已，凡若此者，皆時間之關係也。

時間亦如空間然，有感念的與概念的二種。感念的時間乃由吾人自身變化之直接經驗，或由外物變化之直接經驗得來。機體有生長，人格有變化，物體有運動，凡此均爲感念時間判斷之材料。概念的時間乃一變遷之『流』(Stream)，爲純粹連續的系列；吾人對此系列之強訂的分割如秒分時日等，均不過此純粹連續之不完全的部分。

耳。概念的時間者實即理想化之連續 (Conceptual time is idealized duration) 也。

時間之具一元及多元性亦如空間然。時間之連續因個體之不同感覺而異，即同在一人中，亦因情境之不同而有所差別，然由鐘表所示，則時間之經過如一也。時間一元多元之不同，關於概念概念之互異，其理亦同於空間。依概念之方面言，時間之內涵乃屬多元，然就概念方面言，則為一純粹連續之不斷流出，與人事之興衰及個體之生滅無關，故為絕對的同一也。

至於時間之積次，只有一度。時間雖有過去現在將來之分，然不過為此同一連續之三階段，非有三種時之不同。時間中的現在，永在不平衡之狀態中，不斷流向將來，而變成過去。且其流轉之方面惟一，即由過去以趨於現在，由現在以向於將來，然不能逆轉之也。惟吾人有須注意者，即過現將三時之分，明於概念，而暗於概念。由實際之事實觀之，過去與將來幾難與現在嚴格劃分，詹姆士所謂「鞍背」之喻，其兩面均已破朽，現在之消失於過去與將來，情形正類是也。惟在概念上言，則現在者乃極清楚之一瞬，既非過去，亦非將來也。

第二節 空時之無限性

空間之延展無窮，時間之連續無限，此普通之假設也。此種假設之意義如何，其根據安在，茲簡說如下。

(a) 今假有物焉，沿直線方面離地球前行，則其行程將永無終極，蓋其行程之末，終有無限空間橫展於其前，故空間之延展實屬無限，時間之連續亦然；吾人無論遠溯無窮之過去，或懸想遼遠之未來，終有更遠之過去及未來在，故時間之連續亦無限也。故謂空間之延展與時間之連續為無限者，實即指二者之展布不能設想其有止境。

之謂也。

吾人就整個之空時推而廣之，覺其延展爲無限；然就空間之一點，時間之一瞬，細加分析，亦可有其無限之分割。『一尺之棰，日取其半，萬世不竭』故空間之分割，永無止境。時間之分割亦然。吾人分年爲月，分月爲日，分日爲時，終至最低之秒單位，然秒非時間之最後單位也，復可將秒細分，而爲十分之一，百分之一，千分之一……秒，如是層層分割，亦永無終極。此種細而復細之分割，爲科學之所需，而吾人之所以必止於某一階段而不再分者，或因計算之方便，或因權量工具之不精，非真不能再分也。故空時分割之無限，正與其延展及連續之無限同，吾人無論作若何分割，終無止境也。

(b) 由空時之無限性及無限可分性引起若干特別之困難；蓋以實際知覺之空時爲無限，且可分割無窮，在感覺經驗觀之，似有若干矛盾。古代哲學家齊諾 (Zeno of Elea 490—430 B.C.) 曾以此爲難多難動之辯證，茲舉以爲例，以示困難之一般。

第一，『有』爲單一，不能爲多之辯證：此條復可細分爲二，(a) 無限大與無限小之矛盾。『有』如爲多，同時必爲無限大與無限小，蓋『有』既爲無數不可分割，無有體積之個體廣集，則此極微之廣集，仍一無限小也。『有』既爲多，則此『有』與彼『有』間，必有第三者爲之中介，此第三之中介物必爲實有，而此第三之中介物，又必有第四之中介，如是層層相接，遞推遞廣，即成無限大。然則有若爲多，同時必爲無限小及無限大；惟二者乃矛盾概念，故『有』爲單一，不能爲多。(b) 有限數與無限數之辯證，『有』如爲多，必有數之可言，使『有』之數

確與實在之數等，則『有』之數為有限。如『有』為多數物，則此多數物間必有第二類之多數物，第二類之多數物間又必有第三類之多數物，如是遞推，則『有』之數為無限。然有限與無限之屬矛盾概念，故『有』之為多，仍屬妄見也。

第二、『有』為絕對靜止不能動之辯證。此條復可再分為四：(a) 通過一定空間實不可能，蓋欲通過一定空間，定先通過其距離之半，欲通過此一半之距離，又當先通過此半之半，如是遞推，則終不能動。墨子經下云：『非半弗新則不動，說在端。』經說曰：『新半進前取也。前則中無為半，猶端也。前後取則端中也。新必半，毋與非半不可新也。』與此意相似。(b) 欲通過一定空間而追及一移動之點為不可能。前條所云，乃指動為不可能，今假動為可能，亦終不能達到一定之動點。亞幾里斯 (Achilles) 希臘力士 (希臘力士) 追不及烏龜，即是此意。蓋烏龜在前，亞幾里斯在後，亞幾里斯動時，烏龜亦同時前進若干距離，故亞幾里斯永追不及也。(c) 無論任何小之時間，終有無限小之動量。如一物移動時，無論在任何瞬間均有其相當動量，故均在一定地點，而常為靜止。『飛箭靜止，飛鳥之影，未嘗動也。』即同此理。莊子天下篇有『鏃矢之疾，而有不行不止之時。』墨子經下云：『景不徙，說在改。』經說曰：『景光至，景亡，若在，萬古息。』與此均可參證。(d) 動量之相對性。運動之遲驟，依觀察之方向而不同，相向而行，覺車行倍速；同向而行，覺車行倍遲。故知運動實為妄見，非事物之信情也。齊諾之後，有 Melissus of Samos 作類似之辯證，可參閱西洋哲學史。以上所述均由時空之分割性而生之困難問題也。

然則此困難之問題又將如何解決之？茲略述二法，以觀梗概。(a) 將無限 (Infinity) 與聯續 (Continuity)

之意義爲精確之規定。由近頃數學家之研究，知無限非無有終極之謂，蓋無限者乃依級序 (Series) 之法則可以規定之數的系統也。無限級序 (Infinite series) 乃一具有連續而且緊密之性質 (Continuity and density)，其全系統之各部均互爲滲透，非互相分離，儼成獨立之個體也。應用此原則於空時之上，則前述之運動的困難可以解決。蓋所謂空時之無限，非指其可以分析而達於互相分離之無限點與瞬，而實爲自己包涵之整體，此即具有連續性與緊密性之整體也。運動之可能，實以無限之有連續性及緊密性，而時空之此種性質，最後又須以運動爲之規定也。由數之概念之嚴格規定，對於運動之謎，可得解決之暗示。惟此種方法甚屬專門，於此不能詳述。學者如欲深究，可取斯鮑爾丁之新理性主義 (Spaulding, *The New Rationalism*, pp. 451—469.) 而閱之也。(b) 以前節所述之感念的空時及概念的空時之分別爲解決之門徑。感念上之空時不能爲無限之分割，而概念上之空時則可有無限之分割。故在概念之空時中，不致發生上述之困難，蓋既爲概念，已獨立於官覺經驗之外，則所謂無限及無限分割者自屬概念上之事，非知覺上事也。故概念上之空時無限性，對於運動之物體，決無困難發生，此實解決上述問題之簡易法也。學者如欲作進一步之研究，可取下列之參考書而讀之。Fullerton, *Introduction to Philosophy*, Fletcher, *Introduction to Philosophy*, Chapters XXXI—XXXII. Pearson, *Grammar of Science* 3rd edition, Part I, Section VI.

第三節 空時之客觀性

空時之爲物究如其他之物體，有其客觀之存在乎？抑無客觀之存在，而爲其他之形式乎？對此問題之解答，向有三派之不同，茲分述如下。

第一，以空時爲實體 (Space and time as entities)。常人均以空時爲有客觀之存在，與其他物質個體之存在然。空間乃一廣大的空箱，時間乃一無限之長流，無數物質的個體即生長變化於此廣大之空箱及無限之長流中，此常識之見解也。常識之空時觀亦爲蓋理略 (Galileo) 與奈端 (Newton) 所主張，蓋二氏均信空時有其客觀的實在，時空乃客觀物質之架構。奈端云：『絕對的，真的，數學的時間，不管外界之物體如何，而爲齊一之流出，絕對的空間亦不管外界之物體如何，而爲絕對永恆靜止之存在。』 (Schlick, Space and Time in Contemporary Physics, Translated by H. L. Brose, p. 2.) 奈端之空時觀爲普通物理科學所採用，直至最近始發生變化，下節當另述之。

第二，以空時爲知覺形式 (Space and time as forms of perception)。與空時之實體觀相反者即爲空時之知覺形式觀。此派否認空時有其客觀的存在，而爲吾人必需之知覺形式，吾心知覺外物，必須利賴之，故空時乃依能知之主體而存，苟能知之主體消滅，則空時亦隨之消失也。故空時不存於客觀事物之中，而存於經驗者之心內。惟知覺的空時亦非如幻像之可以隨意去取，而爲我人必需之知覺形式，故有其必然性，不過內存於心而已。此種主張爲康德所擁護，其純理批導之先驗的感性論中，即詳闡斯旨。康德之後，皮耳生亦有類似之主張，不過皮氏偏於心理之解釋耳。(學者可參閱拙編科學概論。)

第三，以空時爲抽象的概念 (Space and time as abstract concept)。此派以空時乃從特殊經驗中抽象而得之普遍概念。空時之意義即在此抽象之概念中。此種主張之最明顯者當推洛克。洛克謂吾人思想物體間之

距離，或其純粹之形體時，即可得空間之概念。吾人排除一切物質之內容，而僅思其形體（長，寬，厚）或設想物體間之距離，而無有物體障礙其間時，即得純粹空間之思想。時間概念之獲得亦然。吾人心中之觀念，繼續不斷，則由此觀念而達於彼觀念之連續思想時，即得時間連續思想之概念。而此時間之連續，則又由吾人心理經體之繼續抽象而得之也。故依洛克之觀點言，則空時均為吾人之概念，前者由客觀物體之距離，或由物體之各部關係抽象思想而得，而後者則由內心觀念之起滅，抽象而得之也。（Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Book II, Chapters IV-VIII-XV. 重要處可閱 Locke, *Selections*, edited by S. P. Lamprecht, pp.139-148.）

以上三派之觀點均有其片面之真理，然均非完滿理論，以其均有相當缺點也。依第一派言，承認空時為實有，則前述『無限』之難題，勢必牽引而來。且由現代物理學之研究奈端之空時觀已有不能解釋物理的事實之處，故現代科學已漸棄其理論而代以新說，此觀下節自明也。依第二派言，則空時變為主觀之知覺形式，對於第一派困難，似可免去，然於客觀世界之存在，終有不能解釋處。且由吾人實際之經驗，則空時之感覺到處如一，似有其客觀之存在者，則謂其純屬主觀之知覺形式，亦欠允當。依第三派言，對於空時概念之發生，似可得一解釋：然其所謂『形體』『連續』者實不過空時之別名，故名空時為形體或連續者，是仍等於未解，以吾人由是仍難得時空之要義也。然則上述三派之理論均不能為吾人經驗之基礎概念的完滿敘述也。

第四節 空時之相對性

最近算學及物理學研究發展之結果，對於空時之觀念大加改變，此即相對論之空時觀是也。相對論爲愛恩斯坦（Einstein 1871）所創，以其數理艱深，非初學之所易了。茲僅將其空時論之要旨略述於下。

第一之重要觀念即爲空時之結合（The wedding of space and time）。前節所述之三派理論雖不一，然其以空時爲絕異之二物則屬一致。相對論之主張則異是。相對論主張空時不過爲同一實在之二面，故互相結合，不能分離；吾人倘欲了解其一，必須了解其他。懷悌海云：『事件之交互構造關係即爲空間與時間，如以事件僅爲空間的存在，則必失其時間的要素，如以事件僅爲時間的存在，則必失其空間的要素；故僅單獨思想空間，或單獨思想時間，實不過爲抽象之討論，而自然之生命要素，可以由經驗而得之者，至是已歸消失。』（A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, p. 168.）漢爾唐云：『以時空爲獨立不同之架構，此種觀念，吾人殊不易免卻。蓋吾人既受此種觀念之陶冶，且在吾人日常之生活中，此種觀念固極適用也。然使空時去其枝葉，而爲赤裸之呈現時，則情形大異。使無時間之連續，一切事物均同時出現，則雖空間內之點的位置，亦將無由得知。蓋點之認識，須依變動不同而始能區別，而變化本身，又須依時間之連續始有可能也。反之，若空間之區劃消失，一切存在均廣集於一點之上，則雖有時間之間隔，亦不能得事物之意義，亦至顯然，且時間之連續，若非有空間化如鐘錶之所示，亦無法計算。故空間與時間之獨立存在，乃離開整個實在之抽象的結果也。』（Viscount Haldane, *The Reign of Relativity*, p. 46.）由是觀之，則空間與時間須爲密切之連結。吾人與其稱爲空間與時間（Space and time）毋寧以空時（Space-time）之聯合語稱之爲得當也。

第二，即空時之相對性 (The relativity of space and time) 相對論之空時觀的第二要點，即以空時爲

相對，非絕對者也。奈端以空時爲絕對獨立之存體，無論何處均屬同一，此種觀察已爲新觀點所拋棄。依新觀點言，空時之意義依參考系之不同而定。例如吾人在地球上觀察一事，今苟有人焉，在太陽上觀此同一之事件，則此事件之空時關係，其見於吾人者，當與見之於彼者迥異，蓋吾人所立之地球旋轉甚速，而彼比較靜止也。漢爾唐云：

『Big Ben (倫敦鐘名) 敲一響之後，歷一時而復敲二響，若依吾人坐在 Queen Anne Gate 者觀之，則鐘敲之聲響發生於同處，不過有一時之間隔耳。此與吾人錶中之所示，亦無以異也。然由太陽上之人觀之，則第二響之鐘聲，已不在其原來之空間位置上，蓋由彼觀之，地球經一時轉動之後，已歷七萬英里之遙，則此第二響之鐘聲，已在七萬英里之外也。由彼觀察結果之分析，已與我大異。蓋由彼觀之，Big Ben 於我爲靜止，則其於我之變動亦歸烏有。(按 Big Ben 於我有一時之變動，於彼則爲七萬英里之變動也。) 假彼以相異之空間標準分析空間，則其時間之分析，亦必大異於我……蓋空間與時間乃互爲溶合故也。太陽上之觀察者之錶，或可依吾人之鐘錶原則構造，然以太陽上之錶爲時間之測量，其意義則不同也。其與吾人類似之一致，並非實在，蓋彼此日規上之空間，因參考系之不同，已非同一之意義。如是則生兩相異之地方的時間系與兩相異之地方的空間系，而觀察者之測量則均以其各自之參考系爲標格也。』
Haldane, The Reign of Relativity, p. 86, 90. & Schick, Space and Time in Contemporary Physics, English translation, 1920, pp. 13-16 亦見參考。

由是觀之，則空間與時間依觀察者所用之測量標準之不同而異，而此測量之標準，又依其各自系統之相對運動而不同。試比較在開行極速之火車上的觀察者，所有之空間與在路軌上者之空間。故所謂『同時』(Simultaneity) 『連續』(Succession) 及『長度』

(Length) 等，在新觀點視之，並無絕對之意義。反之，類此之空時關係乃依參考系 (System of reference) 之不同而異。故空間與時間實只有相對之意義也。懷德海云：「例如距吾人不知若干遠距離之外，必有某事與我人在同時，而又必有若干系統中，B 前於 A 者。而且亦無有一種快速度可以將物質之微粒由 A 移至 B，或由 B 移至 A。凡此之不同測量系統，及其時間計算之差異，殊足令人眩惑，且與常識鑿枘者。此已非吾人通常對於宇宙之想法。吾人思想一必然的時間系與一必然的空間系；而依新論言，則有無數不同之時間系及無數不同之空間系也。」

Whitehead's *The Concept of Nature* pp. 177-178.

相對論之空時觀一似與前述之第二派以空時為主觀知覺之方式者同，蓋物體之大小，依觀察者之不同觀察而互異，運動中之物體的性質，亦依觀察者之為動為靜而有所區別，此即知覺方式論者之所據，而相對論之主張，則與此事實相似也。惟相對論之空時觀有一點與前者不同，即以空時為物質世界之真實特性，此為客觀之存在，非僅主觀之知覺方式，僅依主觀之觀察者而存在也。由一九一九年五月二十九日之日蝕觀察證之，則相對論已得事實之證明，其於物理科學之最近將來，實有重大之影響，更無容疑也。關於相對論之參考者，可閱 Albert Einstein of Relativity; H. A. Lorentz, *The Einstein's Theory of Relativity*; H. I. Brose, *The Theory of Relativity*; Steinmetz, *Space and Relativity*; A. S. Kaldington, *Space Time and Gravitation*; M. Schick, *Space and Time in Contemporary Physics*; A. V. Vasiliev, *Space Time and Motion*。至於與哲學有關之此種理論的著述，可閱 H. W. Carr, *The General Principle of Relativity in its Philosophical and Historical Aspect*; Viscount Haldane, *The Reign of Relativity*, especially chapters III-VI; A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, especially chapters III, V, VIII; C. D. Broad, *Scientific Thought*, especially chapters IV, VI, VII.

第五節 結尾的觀察

由本章討論之結果至少可知空時為一極為麻煩之範疇。空時確為一種可以指示物理環境之重要方面的範疇，但不能粗率的討論之。無論物理的科學家及哲學家均感空時問題之重大——哲學家早已認識此問題，科

學家則直至最近始認識其重要性。而且問題之完滿解決相差尚遠；相對論雖已解決若干困難，且對其他尙未能解之困難亦有不少之幫助，然此未解之難題仍須有待來日之解決也。

關於物理科學之特別問題非吾人現在之所宜論；在物理學範圍中究有若何之困難，只好留待物理學專家研究之。惟苟承認相對論之空時觀者，則物理學家至少必須將其基本之原則重新述過。蓋普通流行之基本原則實以傳統之奈端之空時觀爲根據，而相對論則否認之；惟對此問題之研究雖亦於吾人有關，然現在仍不能討論之也。例如引力定則之公式根於奈端之傳統之系統，德佛海曾提示其中的困難，而爲修正之提議，可謂彼之自然的概念（一書頁一七九）。再比較 A.S. Eddington, *The Nature of the Physical World*, Chapters VI-VII.

哲學家對於相對論之最感興趣者，即在其對於物質之性質，即物理的物體的要素（The nature of matter — The “essence” of physical objects），與認知之性質（The nature of knowing）之二問題的貢獻上。故在本章結束之時，須將相對論對此二問題之關係爲分別之簡述。

(a) 空間與時間不論最後分析之結果如何，其爲普通物理的事物之特性必無容疑，此就吾人上述之分析可知之也。物理之個體事物確具空間與時間之二性，正如溫度及顏色等性質之具備然；換言之，物體爲性質的亦爲關係的也。吾人進一步分析時，則物體之關係性（Relational character）更形重要，此觀歷史上對於第一性與第二性之分別可知，所謂第一性者即指空間與時間之性質言，因其比較永久，故爲物體本身之更重要的性質。即康德雖不願以空時之性質爲『實在』之描畫，然在原則上似不得不承認之。至少在可知之物體中——即『現象』，空時必爲重要之性質。

由上分析之所示，可得一重要之事實，即『物質』、『空間』與『時間』乃互爲包涵之三範疇也。對於『物

質』抱有某種觀點者，同時對於空時亦必有同樣之觀點隨之；反之亦然。例如以物質為具有積次（大小、形狀等）之一塊堅硬的材料時，彼必以空間為此硬質之一屬性，或為硬質間之一種特別關係。無論如何，其所持之空間觀點必為舊日之奈端的物理學之觀點也。就另一方面觀之，苟以空間為奈端之『絕對的空間』（Absolute space），即『由空間之本身性質，無須參考其他外物，空間常為同一而且不動』者，則其對於物體重要性質之觀點亦必限於一個，即以物質之性質為占據空間，自然必具形體，與『物質』必與笛卡兒所謂『形相的實體』（“Extended substance”）相同。至於物質與時間之關係亦然；至其所以必然如此者，其理亦易明。蓋物質、空間與時間三者均由對物理界之判斷的解釋所引申，——惟心理的時間或為例外；故三者在概念上必互為包涵，對其中之一的決定，同時必對其他二者為相同之決定也。

是故往日之絕對的空時觀為物理學中之空時結合觀所替代時，則古典的物質觀亦必隨之而變；蓋占據空間與時間之物質的概念，必須換為占據空時（Space-time）之物質的概念，換言之，即由一物之存在（That which is）而為一物之發生（That which happens），由『原子』（Atom）之觀念，過度為『事』（Event）之觀念是也。至其所以必須如此改變者，即因現在之物質必須同時為空間的，又為時間的，——正如懷德海所示，一片物質是『時間的一瞬，即空間的一點』。^{A. N. Whitehead, The Concept of Nature, p. 173. 同書第七至第八章對此問題之普通討論。}是故物質之『事的性質』（Eventual character）特別重要，而物質之概念已大加變化矣。『新元素為事，而且新的基礎即此事之四度的

空時連續』也。^{G. D. Birkhoff, The Origin, Nature, and Influence of Relativity, p. 171. 此處所謂“Four-dimensional” character of the continuum 即將已往歐几里得之三度空間再加時間的積次也。決定一事須有四積次，三積次決}

定空間之位置，一種
次決定時間之位置。

依前卷之判斷的理論觀之，則物質空間與時間三範疇既爲同一「實存情境」解釋而得之結果，則其彼此相互的包涵性質自屬必然之理。蓋依前述之判斷理論言，三種範疇均爲判斷解釋之結果，故三者自有其一貫性。而此相互之包涵性已由最近物理科學之發達史爲之證明：蓋舊物質觀之變化已隨空間與時間觀念之變化而來也。由此物理科學發達之歷史觀之，則知吾人前卷之判斷理論又得一證驗也。

(b)相對論對於知性問題——尤其與吾人之認知的觀點有關——尙有其他一面之關係，此即着重於決定時空之參考系也。茲略述於次。

不論認知之最後分析如何，其具有二種特別之性質則不能忽視。認知之二特性者，卽一爲認知乃隨觀點（參考系）之不同而異；二卽認知能發見事物之組織，或如斯賓諾莎所言，卽「事物之精蘊」(Essence of things)。古來大哲——至少從普洛太哥拉斯 (Protagoras) 起，均已認識此認知之二特性，而且盡力調和之；此二性質之調和實爲知識論主要目的之一。惟欲完滿達到卻甚困難。認知如何一方隨觀點而變，而同時又能發見事物之組織耶？若干哲學家解答此問題，則坦白承認認知只及於現象，蓋以其隨觀點而變也；故設想事物之組織的知識爲可能者實屬錯誤。其他之哲學家又不願爲如是之承認，蓋恐如是，則不能有共同之知識也；如是之哲學家竟否認認知之依觀點而立的學說。又有若干哲學家一方承認有知識者意見之不同，他方又認事物精蘊之知識較知識之共通性爲邏輯的在先，故彼主張謂任何認知活動必須參考之觀點，決非可以擾亂已知之部分者。

相對論對此問題之爭辯似已有相當之貢獻。蓋由此之所示，認知一方既須在一不可避免之參考系中，然同時又能發見事物之構造爲具空時性之『事點』固然，如此之進程可以解作事物本性發見之失敗，且已有人如此解之。如杜威在彼之 The Quest for Certainty 中即如此解。然如是之解釋甚難謂之爲不可避免者。而且亦不能因如此之解釋爲有用，故取此而舍彼，因此乃否認認知之普遍要求，而彼則承認之也。依相對論之解釋不過指示空時事點之組織——卽爲空間時間與物質之新解。『參考組織』(Frames of reference)之包涵於如是之描述中者，則亦與新範疇之爲判斷進程之所要求耳。

總之，相對論之解釋與吾人之判斷論胥合，卽以認知爲判斷之觀點是也。假認知爲判斷『意義情境』者，則在空時判斷所活動之『意義情境』中，必須要求空間與時間之判斷一如相對論之所說；此情至爲明白。假如此者，則對於空間與時間判斷而得之範疇必爲真實的無疑；吾人之謂彼爲實在者，其義亦卽指此。至於是否具有其他之『實在』義者，實爲無聊之問題。至由相對論之判斷觀之，此空時之範疇是否亦具吾人所謂之『實在』，此則應屬物理科學之解答範圍中也。

第三章 演化

吾人自己及環境之一基本的特質即變動是也。時間乃遍在的；無有能逃時間之範圍者，一切似均為時間之齒所侵蝕。時間者即變動也。宇宙萬象無不變不動者，吾人自身與環繞吾人之環境均在變化之歷程中，正如赫拉克利泰斯 (Heraclitus 505 B.C. — 475 B.C.) 云：『一切事物均在流轉』(附註)也。惟是宇宙之變化似有其秩序，秩序的變動者，其為宇宙之重要的特質歟。

因變動之普遍，故古來哲學家均注意其中所含問題之解決。解釋之結果，於是乃得『演化』(Evolution)之範疇。『變動的秩序，秩序的變動，瀰漫一切。——有機界與無機界中，個人及社會中，——對此滲透一切之廣大概念，須有普遍之名以表之，此即「演化」是也。』(J. A. Thomson and P. Giddes, *Evolution*, p. 9) 演化概念之詳細的而且清切的敘述，在某範圍雖較優於其他，然演化之範疇已成現代科學與哲學思想之基礎；今即進而研究其通義與類型，且注意與彼相關之哲學的問題於下：

(附註) 赫拉克利泰斯乃伊弗薩斯 (Ephesus) 城人，相傳為依弗薩斯王之後裔。因氏抱憂鬱之人生觀，故有稱之為哭泣的哲學家 (Weeping philosopher)。又因其為文深奧難解，故又有稱之為黑暗的哲學家 (Dark philosopher)。氏嘗云：『人生如夜光，然而復熄』。(Man like a light in the night, is kindled and put out) 大有人生朝露，如夢似煙之感。氏因注重變動之究竟義，故哲學上之地位與伊利亞 (Elean) 之巴門尼底斯 (Parmenides) 相當。學者欲知其詳，可取 Bakewell, *Source-Book in Ancient Philosophy* 之第三章而讀之。M. C. Nahm's *Selections from Early Greek Philosophy* 一書，亦足參考。

第一節 演化之意義及其類型

宇宙萬象之演變，由渾之劃，由簡入繁，大地日星之羅列，倒生胎卵之遍布，凡目之所接，耳之所聞，紛紜雜陳者，不知其於億京垓兆之年歲中，幾經無量次之演變；所謂演化之範疇（The category of evolution）或理論者，即科學家欲為精確敘述此種遞嬗現象之過程而用之一種工具也。依字面言，英語『演化』（To evolve）一詞即指『展開』（To unfold）之意。此詞乃由拉丁字 *Evolvere* 引中而來，而 *Evolvere* 則由 *e* 或 *ex*（即英語 *out* 之意），及 *Volvo*（即英語 *To roll* 之意），二單字合成，蓋即展開發出之意。就宇宙之全體言，則所謂宇宙演化者，即指宇宙發展之過程；若就宇宙間某一部分觀之——如星球之遞變及動植之分衍——則所謂演化者，當指此宇宙演化之大流中某一特別渦流之展開而言。而演化之各種理論，則為敘述星球或動植之如何發展的精確的解釋也。

演化觀念之發生甚久，在西方思想史中，實與科學之發達同其悠遠。希臘古德，如恩披多克魯斯，德謨克利泰斯，及亞理士多德等，早有演化觀念之提示，在今日觀之，普賢之所論，固不免有膚淺之譏，然其開示後進，為後此科學的演化論之先河，厥功固不容泯滅。在恩披多克魯斯之斷簡殘編中，已可得見現代天擇論（*Doctrine of natural selection*）之雛形。德謨克利泰斯之宇宙觀，則以原子為宇宙發展之基礎；亞理士多德之哲學思想則以發展之理論（*Theory of development*）為中心，其生物的研究，已預示近代生命演化之重要概念；故演化之理論已早導源於希臘，不過其重要工作，迄近代方始完成，一特別在最近二世紀間。近代哲學家如康德，赫撤爾（*Herschel*），拉馬克（*Tamarck*），拉布拉斯（*Laplace*），賴耶爾（*Lyell*），達爾文（*Darwin*），友谷德烏利（*Hugo*

De Vries) 等均有重大之貢獻，學者欲知諸哲之詳，可取各種科學史而讀之也。關於演化論之參考書可閱 Libby's History of Mechanism: A History of Science, H. F. Osborn's From the Greeks to Darwin; Thomson and Gedge's Evolution; 而 Merz's History of European Thought in the Nineteenth Century, Vol. II, Chapter IX 中有更清楚之記述。至於前舉近代於演化思想有關之哲學家，則康德，可閱其 General Natural History and Theory of Heavens, 1755; 赫維爾，可閱其 The Construction of the Heavens, 1787; 拉馬克，可閱其 Natural History of Animals 1816—1822; 拉布拉斯，可閱其 Exposition of the Solar System and Celestial Mechanics, 1825; 賴耶爾，可閱其 Principles of Geology, 1830; 1833; 爾文，可閱其 Origin of Species 1859; 友谷德烏利，可閱其 The Mutation Theory 1900。康拉，赫三子特別注重星體之演化，星雲說即始於康氏。賴氏獨注意於地球之演化。而拉馬克及達友二子則以生物之演化為主題也。

演化之現象可大別為三類：即一為無機質之演化 (The evolution of inorganic matter)；二為生命之演化 (The evolution of life)；三為人類社會之演化 (The evolution of human society)。將次分述三類演化之要義，則於普通演化之概念亦可得一了解矣。

(a) 吾人現在一提演化之詞，恆易聯想生物之演化，其因有二：第一，自達爾文於一八五九年發刊物種原始一書以來，天演說已得確證，於是演化觀念已影響全部科學，而達爾文固一特別注重生命之研究的生物學家也。第二，吾人由生物學中，易得演化之論據，故通俗化甚易。無論如何，今日所云之演化，多以有機體為主幹，此吾人所以先述生物之演化也。

生物演化者即指有機體之發展也。機體之生長及其形式之變化，均由簡而繁，是即形成生物之演化。生物演化中有二類須區別者即個體演化 (Ontogenetic evolution) 與種族演化 (Phylogenetic evolution) 是也。個體演化者即指任何物種之個體，由簡單之細胞以至成熟體之發展是。雞之生長始於雞卵之孵化，由是逐漸形成

官體巖然之雛形，其間須經幾多不同之變化，類此之發生的研究即個體演育學（*ontogeny*）也。胚胎學家（*Embryologist*）取同類個體之發展比較研究，以觀個體發展之歷史，亦即個體演化之研究。類此之演化，較爲熟悉，蓋在普通動植之生長及吾人已身之發育中，均可得到證驗也。

種族之演化者即指任何物種由單簡而變爲繁複之一種過程也。動植種類之演化如個體然，有其變遷遞嬗之階段；吾人今日所見之動物如馬如狗等，已非數千年前之原形（參閱 Huxley's *Lecture on the Demonstrative Evidence of Evolution*）。吾人遠溯物種之原始，以窮其遞變之跡，即種族演化之研究也。種族演化之研究爲比較解剖學家（*Comparative anatomist*）之所致意。如今日之馬，溯其遠祖，則爲一種最小之四足獸（名爲 *Polipus*），高不過十一英寸，無蹄而具數足趾。由解剖學之研究，知動物均有其類似之形構，由是暗示動物之出於一源。故由種族演化之研究，使吾人注意遠超常識之事物，而此事物之價值，初不稍減於個體演育之所示也。

依現代科學家之研究，則生物演化者即指個體及種族之發育，歷經許多時期之變化始有今日繁穠之生物。此種演化之理論，現已得不少之證驗矣。豐富之證驗可閱 A. Thomson and P. Guedes, Evolution, 此書並載有不少之書目史。

(b) 社會之演化者即指人類自己參與之演化行歷也。社會之演化多出於人類之共同行動；道德風俗之發展，宗教信仰與儀式之改變，與夫政治，工藝，思想等之變遷，均所以形成社會演化之大流者。故社會演化實即社會環境之特色，社會之演化史即普通稱爲歷史也。

社會之演化亦有二重要方面，即制度之演化（The evolution of institutions）及信仰之演化（The evolution of convictions）是也。社會制度即指人類彼此關係之一種固定的表現，如婚姻制度、教會制度、國家制度、職藝制度，與夫各階級及各民族間所表之風俗等，即其重要的方面。類此之社會制度即為社會環境之重要方面，而皆常在變遷之中；類此制度之變遷，即所以組成制度的社會演化之一面也。

社會演化之另一面則以信仰之演變表之。所謂信仰者即指經過合理之思索而承認為真之判斷也。此種公認之信仰亦時在變遷之中；其重要之表現，則在藝術、神學、科學與哲學等範圍中；類此思想之文化，時在變遷，此觀之藝術史、神學史、科學史及哲學史之記載可知。凡此思想信仰之變化即所以組成信仰的社會演化之一面也。制度與信仰實為社會環境之二面，然不能嚴格分割。吾人之所以分別之者即明示在社會界中二種不同之動力耳——其一主要為非思考的，一則純然為思考的也。然在實際上則不能為嚴厲之區劃；反之，二者之作用乃互為包含，交相影響。在人類之制度的活動中，思考雖常在最低限度，然非全無思考者；在思想之活動亦非毫無制度之影響者。人類之複雜行為乃兼受思考及制度之影響，不過有隱顯之分別耳。在藝術與科學中，思考之成分占優勢，然仍深在制度演化之大流中也。

對此社會演化之範疇所示，實無可懷疑。人類之整個歷史即為思考與制度之發達史。正如加來爾（Carlyle）所言：「世固未有確信其先祖之所信；由新事件之發見，彼之宇宙觀已形擴大，故其宇宙論亦隨之開展……歷史」上重大事件之發生，如革命運動，或劃一新紀元等，是皆成於個人之歷史……故一切信仰之系統，與由此信仰所

生之行爲系統，亦由是而發生變化。(Carlyle's Heroes and Hero-Worship, fourth lecture.)

(c) 演化之不限於生物界，在昔希臘人已知之。希人以無機界之全部，亦時在變遷之中，此由近代科學之所示，已加以證實。宇宙之內無論大至星球，小至原子，均無往而不變，故無論有機界與無機界均同爲宇宙演化之主流所滲透。茲爲簡單之觀察，分無機之演化爲三，即地質演化(Geologic evolution)，星體演化(Astral evolution)與原子演化(Atomic evolution)是也。

由地質學家之研究，知吾人所居之地球，並不永在一定之狀態中；今日吾人所居之固體地殼，實不知經過若干世紀之變化而成。地層變化之經過，至少尙有不少之遺跡。地質學者根據海洋，土層，岩石，山脈，河流之變化遺跡，著成地球發展之歷史。類此地球之發展，現在仍挺進無已，凡此地質學者之所示，實爲任何智力健全者之所能領悟而承認之也。

地球之演化不過無量天體演化中之一小頁耳。吾人所居之地球，若與無量數之天體較，實成可有可無之微粒；而此無量數巨大之星球，又時在演化之中，此即近代天文家之所提示者也。吾人之太陽系有其演變之歷史，而在無窮之演化大流中，太陽系之歷史，又占一極小之頁數。由分光鏡與望遠鏡之觀察與分析，知所有星體可彙爲三大集團，即氣體星球(Gaseous stars) 金屬星球(Metallic stars) 與炭質星球(Carbon stars) 是也。凡此類星球，各有不同之化學元素；由天文家之考察，知溫度最高之氣體星球所含之元素最少，溫度逐漸降低，元素亦隨之增加，且日趨繁複。由是觀之，則吾人於深夜時所見天空中無數閃爍之星體，亦與吾人所居之地球同，均爲演

化之巨潮所掃蕩也。

演化之奇觀尚不止於上述也。理化學家分析物質元素之結果，使吾人之眼光，從大至無外之天體，轉而注意於小至無內之原子，此無限小之原子，亦與巨大之星體同在流變不已之中。在昔科學家嘗以原子爲終極元素，不可復分，今則此不變之觀念已發生動搖。由現在放射化學之研究，知元素常蛻變而爲他種之元素，如鈾（Uranium）如釷（Thorium），如錒（Actinium）均相率放射蛻變而爲他種元素（參閱拙編科學概論）。然此變化之結果，又非最後的也，且爲其他之演變。今既知少數元素均放射而蛻變，安見元素之全部，不在放射蛻變之中乎？然則物理界之物質的基礎者亦不過爲演化之萬花鏡中之一短幕耳。

由上觀之，則宇宙全體，幾如洪流巨浸，其間波濤起伏，瞬息不停，大至星球，小至原子，生機活潑之動植，塊然屹立之岩石，同爲演化之流所席卷。希臘古德所謂『萬物流轉』者，實非虛語也。

依上述所示，可得一結論，即演化乃吾人自己及環境的重要特色。宇宙萬象無有能逃演化之外者。凡此各種演化之詳述，乃科學家之所有事，非吾人現在之所計。吾人現在之所注意者即其所含之哲學的意義耳。茲轉而論之於後。

第二節 演化與因果

未研究演化的哲學問題之前，須先一述問題之何以發生。假吾人之思考經驗迫使吾人不得不承認演化之進程遍在宇宙中者，則吾人又何以不認彼爲單純事實之存在，而反更另生問題乎？其所以迫使吾人須作進一步

之研究者，則以演化之範疇不僅爲事實如何之描述，且爲事實何以如此之解釋故也。

吾人前已注意演化之範疇不僅爲變動之指示，且爲秩序的變動 (Orderly change) 之有意義的指示。無論任何演化之事實，在其不已之轉變中，有其連續性；在此連續性者即演化之重要特色也。由此連續性之顯示，即不啻謂演化之系統乃一因果的系統。當科學家言及某一事實系統發生如此如此變化者，實即言此變化之系統乃一因果的系統，其變化之生實以因果爲條件。故假以演化描述事實系統者，實即預想如是以解之；蓋如第一卷第四章第三節所言，『實存者』間之因果關係的敘述，實爲敘述解釋之假定。換言之，以演化而描述事實之歷程，卽以是而解釋事實之歷程也。

假吾人承認前述之因果觀者，則此處之假定實爲必需。蓋如此之假定已包含於『實存情境』之判斷的解釋中，此『實存情境』者則以變化爲特性也。誠然，如是之假定實包含於任何『實存情境』之判斷的解釋中，蓋如此之解釋必爲一種描寫，描寫之完滿者則必須兼爲解釋也。故以演化爲演化歷程之解釋，正如因果之解釋然，實不成問題也。

雖然在演化歷程之某種事例中，却有其他之問題發生；且由此發生之問題，哲學家特具興趣。此卽關於生物之演化及其在普遍演化論中之地位問題。爲詮述此問題計，須先爲二類因果之區別，此卽機械的因果觀 (Mechanistic causation) 及目的的因果觀 (Teleological causation)；吾人到此尚未引述之者。

靜止之石塊倘非有他力之擾動者，當永在靜止之狀態中；且在同一之情形下，其動也亦如一，此人所共同之

觀察也。機械之動作，倘非受摩擦銷蝕，或其他外力動亂之結果，必能繼續在恆常之狀態中。石塊與機械即機械系統中之標式也。在機械系中，其動作常齊一，具有某種條件，即有某種結果；其中並無『自發性』(“Spontaneity”)，動作固定，後一步之動作均可為前一步之動作所嚴格的決定。

然在有機物中情形則大異。例如植物或動物之行動則顯與石塊及機械之動作不同。植物及動物均有自動性 (self-motivation)，其自身之組織即其行動之決定因子；在某種重要之意義言，其行動之目的，即為自己之保存與傳續 (Its own preservation and reproduction)。類此有機體之特性即其目的性 (Teleological character) 是，此與純粹之無機系統迥然不同也。故有機體乃目的的系統 (Teleological system) 之明顯例證，目的的系統者即包含目的的因果 (Teleological causation) 之系統也。普通 Teleology 一此字由希臘字 Telos 來，意指 End，system 亦可名為 purposive system。然依上述之用法，可以不必包有 Purpose 之意；蓋前述之 Teleological 並不含有意識的目的，一如獅虎之求食者。若干具有心靈之機體固具有 Purposive system 之義；惟此乃為心靈範疇之問題，非現在之問題也。現在之所置重者即一切機體從生物學之見地言，均有尋求目的之動作表現，此即指其已身安寧之尋求；換言之，其動作乃由於內發者。就此義言，則一切生物均屬目的的系統也。

既為機械因果系與目的因果系之區別後，即可以進而規定演化之哲學問題。就前之所示，演化之哲學問題集中於生物的演化；更切實言之，即為生命發生及其性質 (The origin and nature of life) 之問題。自然，從社會演化方面

亦可發生此問題，然此為第五章之所論也。

若就普遍之一問題言，則可表之於下：生命表現之演化系統究屬於機械的因果系，抑屬目的

之因果系耶？換言之，即解釋生命之演化時，是否必須運用目的觀，抑可以機械觀為之解釋乎？如記得所謂解釋者實為完滿之敘述，則更可以另語表之，即生命演化之敘述，可以機械因而得完滿乎？抑須目的因而始能完滿乎？

惟此普通之問題可以析之爲二：即生命之演化過程可以從二不同之觀點視之：就一方面言，卽爲特殊有機體之生長過程；就他方面言，卽爲大範圍中之生長過程。此卽特殊有機體之所由發生與發展者。故可限定此二觀點之應用，而析吾人之問題爲二。就第一之限定言，則爲關於有機體之性質及作用的問題，此卽生命演化之表現於特殊機體中者，是爲個體的演化（Ontogenetic evolution）。就第二之限定言，則爲物種之發生問題，此卽機體形構之生成，所謂種族的演化（Phylogenetic evolution）是也。茲分述之於次。

第三節 個體演化

特殊機體中之演化可用機械因果而得完滿乎？抑須利用目的因果乎？此卽本節所欲討論之問題。其爲此問題之解答者有二派，卽着重機械因果之機械主義（Mechanicism）與着重目的因果之活力主義（Vitalism）是也。前者亦稱機械論（Mechanistic theory），後者亦稱活力論（Vitalistic theory）。茲簡述其答辯於後。

機械論者主張有機體不過爲一理化的機械，其一切行動均可以理化之歷程分析而說明之。蓋依若輩觀之，有機體與無機體並無若何重大的不同；主要之差異，不過組織繁複之程度上，有不同，有機體之構造繁複，無機體則較簡單耳。主持活力論者曰，有機體並非理化的機械，其與無機體之不同，亦非僅在組織繁複之程度已也。蓋有機體與無機體純屬種類上之差異，在有機體中已具新生之物，此則無機體之所缺也。茲先分述二派之理論，進而批評其價值。

(a) 主持機械論者曰，一切有機體之演化與活動均可以機械因爲完全之說明；其立論之理由約有四端。

(1) 生命非神秘的也。普通以生命之爲物與一般機體之活動不同；於是竟認生命爲神秘之實體 (Mysticous entities)，與日常觀察之生命行歷迥異。機械論者則力反上述之假設，謂此並無若何根據也。機械論者曰：以生命爲神秘之實體，乃原始時代靈肉分立觀念之遺留，以爲肉體雖死，靈魂仍能保持其存在，此爲初民之迷信，實非現代科學昌明時之所宜取也。所謂生命者即指機體活動之本身言，並非此外另有不可思議之物在。吾人研究機體之行動，即無異研究機體生命之自身；若離機體活動之行歷，則生命之如何，亦不可知矣。假機體活動之行歷能解之以機械因者，則生命之解釋，亦可利用機械因；蓋其生命與活動之行歷同一也。

(2) 近代科學之進步，均趨於生命現象之機械解釋。近年生物學對於有機體活動之機械解釋，已有長足之進步，此爲歷史之事實，彰然卓著，人所共睹者也。夫有機體之活動，如對於刺激之反應，及其筋肉與器官之發達等，固不久以前，人所認爲不能以機械因解釋之者，然時至今日，則已逐漸解釋成功，且科學每進一步，結果均成功於此類活動之分析。由是可知一切生命之活動，在今日猶未能作機械的解釋者，不久的將來，必可解釋之，其理由固甚充足；且由生物科學發達史觀之，亦可保證此種信念之合理也。參閱 Prof. Jacques Loeb, The Organism as a whole and Forced Movements, Tropisms, and Animal Conduct. 一書。 此即機械論者所持之第二理由也。

(3) 科學方法乃機械主義的。機械論者所持之第三理由乃以科學方法之解釋爲根據。其言曰：在歸納法之科學中，其最精確者當推物理學與化學，此則均以機械因爲說明者也。故科學逐漸成爲精確，亦即逐漸機械主義化；例如有機化學如有組成有機化合物之可能時，已無需有『活力原則』 (Vital principle)，而可以機械原則

代之矣。故謂科學方法為機械主義的，乃極自然之假設；而機械因的解釋，則其理想之鵠的也。生命現象之研究愈成科學化，則愈當以機械主義為正確之解釋。故機械觀的生命演化的解釋實科學的生物學之最後目標也。

(4) 機械之解釋與可理解性同義。機械論者最後主張，云吾人祇需將生命之機械解釋完成，則可使生命得到理解，否則生命現象仍終局於神祕與含混之域，永無了解之希望矣。在實驗室中所現之理化過程，吾人能知之，且可取為觀察實驗之對象，故將生命之現象分析為理化過程之後，吾人可得了解，如云生命現象不止於理化的過程，而另有所指，則吾人究無所知，不過得一疑問之記號已耳。機體之消化作用，如為繁複之化學的過程，實至明白；但其他種神祕之意義時，則不過為吾人不能了解之一啞謎耳。故機械論之解釋實依可理解性之方向而行，實為正確之生命論也。

總之，機械論者認生命並非與有機體之活動行歷有異，多數之生命現象，已能為機械之解釋，故謂一切之生命現象將來均可以機械觀解之者，實為合理之信仰。生物科學之分析愈精密，則其內容愈機械主義化；蓋分析之精確，其義實與機械之解釋相同；祇有機體因的概念方能理解。然則對此機械論者之堅強論調，活力論者又將作如何之辯證耶？

(b) 活力論者為反機械論者之攻擊，述其立論之理由如下。

(1) 有機體有特殊之組織。有機體之特色即在於全體之組織化，脈絡相關，缺一不可，牽一髮而動全身，局部之行動均以全體之安寧為目的，此為無機體之所無；而此組織化之特色固非可以用機械因解之也。有機體之行

動與無機體懸殊；有機體對於環境能有適應之作用，故能維護其生命，而無機體則不能也。高級之有機體無論矣，即低級之有機體中，如阿米巴之前進覓食，及退縮避害之行動，亦無一不以整個生命之安全為目的，形成整全生活之基礎，生命中心之觀念已畢露無遺。機械則不然；機械之組織無論若何繁複，然此自為修理及適應環境之活動，則付缺如；故機械如遇障礙而遭損失，則祇有歸於毀滅一途，未見其能有自行修理，或見危退避者。夫機械論者恆以機械為有機體之妙喻，自為得意，不知其已不擬於倫，夫以有目的，有中心之有機體為機械，亦即為目的的機械 (Teleological engine) 誠如湯姆生所言，乃一『自己照料，自己修理，自己保存，自己適應，自己發展，自己生殖之機械』(J. A. Thomson, Bible of Nature, p. 100.) 亦誠至奇之機械也。

(2) 有機體之動作不可前定。無機體之動作均可前定，在某種特定之情境中，其行動之趨勢均可預定，而有機體之動作，則不能有若是之決定也。懸崖之石，動之則急滾直下，必抵於山谷而後已；如中途遇阻，則動作立即停止，並無繼續衝下之努力。故無機體之運動非由自發也。有機體之行動則不然。蜂蟻之活動，乃至植物之生長，均由內部生機之衝動，故對外之反應，多不能由外部以決定之。蟻之外出被阻也，或越險阻而過，或繞道他去，法至不一；蜂之受擾而飛旋也，方向亦非一端；植物生長之方式，則依於環境之不同，而起千種萬態之變化。故生物之行動不可預測，無間高下，均為一律。此有機體之所以與無機體迥異也。

(3) 生機之活動行歷有祇能以目的困說明之者。由近來生物試驗之指示，知有機體之動作如呼吸作用實難僅以機械因說明之，蓋以其須有目的因之幫助也。漢爾唐云：『使呼吸之生理作用得一貫之說明者，是即由於

有機的決定之觀念也。由此有機決定之觀念復可予營養作用，分泌作用，循環作用等以一貫之說明。在生理學之研究中，常可得此觀念之指導，且由是常可引起新方向之研究……由有機體之組織與行動爲有機統一之整全表現觀之，則吾人在生物學中已可得一有用之觀念，其價值正與化學中之質量觀念等也。』J. S. Haldane, *Metaphysics*, p. 33. 此書及漢氏之另一書 *Organism and Environment* 均詳論活力論，且爲積極之證明。故與 Loeb, *The Organism as a Whole* 及 *The Mechanistic Conception of Life* 所採之觀點相反。讀者比較此二書即可知科學界中二派之不同爭論也。

由上觀之，則生物學家於實驗之時，不能摒棄目的觀，蓋含目的因之解釋外，不能以機械因爲之說明也。

(4) 生物學的機械論實不可思。最後活力論者謂機械論者以生命可全由機械因以解釋之，實至難思議。夫由頑石之轉動，以至複雜有機之行動，甚至脊椎動物之繁複變化，其間差異，何止霄壤。今謂有情生物之複雜行動，均可以前定之，一如無機體然，誠令人百思而不得解也。故就表面觀之，即可知生物學之機械論爲矛盾；蓋此論之所持，誠不可思之至也。

總之，活力論者主張生物有其特殊之組織，局部之行動，均以全體之安寧爲的，此則爲無機體之所無。生物之動作不能預定，此與無機界動作之可前定者亦至不同。由實驗觀察之所示，吾人苟欲爲生命現象作科學的詮解，則必須利用目的因。若以生物之繁複動作可以機械因爲單簡之說明，至不可思。凡此數者，即活力論主張之理由也。

(c) 欲爲二派之估評，須先爲下列數點之提示。

機械論者之第一論據，誠爲重要真理之啓示。生命確非與吾人所見之生命歷程有別；所謂生命並非於可見

歷程之後，有其潛隱之神祕實體；正如心靈非爲能思，能意，能感之實體然。惟此之所持，活力論者並無異議；活力論者並不主張另有神祕之生命體，或心靈本質之存在。所謂生命，正與生命之活動，如消化作用，肌肉收縮，血液循環等相同。故即以生命同於生命之活動，活力論之重要主張仍可爲真；而真正之問題乃在於如何可以解釋與生命一致之生命的活動行歷也。

機械論者之第二論據，苟爲事實，亦有相當力量。由近年試驗工具之改進，生物學之機械的解釋有穩當之進步；由是，則云機械主義乃趨正確之方向，亦有相當理由。雖然，生物學之研究進步，是否即由生命之機械解釋，實成問題，生物學家對此意見已不一致。如前舉之漢爾唐氏即持相反之論點，與彼採取同一之態度者亦大有人在。準是言之，則生物學之正確途徑究依何方進展，須依實際之進程及將來之實際成就爲之決定，不能徒託空言也。

機械主義之後半論據不見有若何價值。吾人除非證明理化的機械解釋爲一切科學所必須採用者，則不能據此而言生物學須取同一之方法，蓋此必須加以證明，非僅假設即可也。機械論者如不能證明機械因爲一切科學解釋之唯一途徑，則在生物學之研究中，儘可採取其他方法，初不必與理化學一致。機械論者之第四論據，不過爲第三點之重述，惟其措辭不同，着重點亦不一耳。故第四理由亦如第三理由然，均有同樣之困難。彼假定機械因之解釋爲說明一切現象之唯一途徑，於是，以此假定爲根據，力言生命現象之理解亦祇有採取此唯一之方法，是直邏輯上之丐詞耳。

活力論者之第一及第二論據頗有力量。有機體之特殊組織，及其行動之不可預擬，實爲機械論者不易解決

之難題；蓋上述之特性乃生命之所特有，斯言實近真也。

活力論之第三理由，則正在辯爭之十字路中。蓋生命之活動，如呼吸，消化，遺傳等，祇能以目的因解之，方有意義，則其理論當可確立。惟如前所言，生物學家對此，尙不能有一致之態度，則此之爭論，必須有待於將來之繼續研究，以決定之也。

活力論之第四理由，如嚴格分析，實不能有所證明。科學上之假設，最初必爲多數人之所難思，然由以後之發達，則非但爲不可思，且爲必然的真理。如地球形圓，且繞日運轉之說，固昔以爲不可思之至者，且嘗以焚殺之苛刑，置信仰此『矛盾』假設者於死地矣，而烏知乎在今日視之，竟爲衆所公認之常識耶？是故假設之不可思，不能取爲摒棄之理由。蓋大多數不可思之假設，結果均能證實之也。故假設苟非有顯著之自己矛盾者，自須於彼之要求，予以相當之考察，決不能因其不可思而棄之。實際假設乃爲嘗試的判斷；任何判斷之可思與否，須將其所判之意義情境爲詳盡之分析，始能斷決之也。

(d) 對於生命解釋之二派爭論，吾人既已略述於前，今欲爲其價值之估評，則須注意下列之四點焉。

(1) 由上之分析，則問題之焦點，在於有機體之特殊組織，是否與無機體如結晶體，及水泡之組織然？有機體之行動是否與機械全異？其內部之組織是否具有新元素，而爲無機體之所無者？此則爲基本問題之所在也。

(2) 活力論者對於某一方面之生命的機械解釋，固願意接受，然彼終認爲不能完全，因忽視有機體之若干重要的特性也。然機械論者却不願與活力論者爲此之和解；反之，活力論之解釋假與彼有原則上之不同者，彼必

反對之，認爲非科學之解釋。假機械論者之態度如此者，則證明之責，似須由彼負之也。

(3) 然活力論者亦非無邏輯上之困難也。活力論者主有機體中有新增之『事物』，則此新增之『事物』究爲何乎？此實合理之疑問也。活力論者假不能將此合理之疑問作詳確之答復者，則對於含混與神祕之非難，彼將無法置辯也。然此問題之答辯亦非易事也。活力論者對此困難亦熱心解決之。此新增之『事物』，各有不同之描述：柏格森在其創化論中名爲『Elan Vital』，杜里舒則名爲『Enteichy』，聞彼 Driesch's Science and Philosophy of the Organism... 而麥獨孤則又名爲『Soul』，聞 McDougall's Body and Mind。惟各人之名稱雖異，其所描述之事則一也。

(4) 然吾人須切記，即不能因活力論者不能以生理之進程描述此新增之『事物』，即譏之爲神祕與浪漫者；蓋彼之重要論點即在於二者之分別也。吾人對彼之合理要求，只爲其能有生物現象之適當解釋；其成功與否，亦即繫於解釋之詞語的完滿與否爲定。蓋詞語之究否能爲生命現象之完全描述，祇有由於有機現象之判斷解釋以決之。假不明此判斷解釋之原則，即不以科學方法爲『意義情境』之充分解釋的判斷，而另存科學方法之他種偏見者，則勢必須爲彼自己之假設作合理之證明；然若以吾人之判斷理論觀之，則甚難有合理之證明也。

吾人在本節中，以機械論與活力論爲有機體之組織與行動的解釋的特別的觀點；換言之，吾人在此，特別注重個體演化所生之哲學問題。然如前所示，生命之演化包含更廣之範圍；特殊有機之形式有其原始；種族有其發展；生命本身不過爲宇宙演化之一小段。就此廣大之生物演化言，則另有其他之哲學問題，爲哲學家之所樂道者。此處所含之原則正如機械論與活力論之所爭然，機械因與目的因仍爲重要之份子；不過問題之範圍更廣耳。

第四節 種族演化

就生物演化之更廣的範圍言，即有二問題。即一、為狹義的種族演化之問題，此即指物種之發生也。第二、即為生物與無生物間之問題，此即生物之由來是也。

(a) 關於種族演化之詳細證據，讀者可參考生物學家之著作。吾人現在只知證據甚多已足，其中證據有由胚胎學及解剖學之研究而得者，亦有由物種之遠祖，如馬及象之遠祖發見而得者；類此之證據已足使吾人相信物種演化之理論。關於物種演化之證據的所述，可閱 P. Godles and J. A. Thomson, Evolution 之第二章。 演化之理論亦如其他自然科學之理論然，有其穩固之根據也。

演化論之詳細敘述包括演化原因之論究，此為吾人之興趣所在，以如此之原因即所以解釋演化之歷程也。故對此問題，吾人須予相當之注意。

達爾文在一八五九年所發刊之物種原始一書之詳細書名——此書為演化論之建設者，使世人震於演化之名詞者即此書也。——甚有重大之意義。該書名為天擇之物種原始，或由生存競爭中之適者存在的物種原始 (The Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle of Life)。此書名之重要意義即在於置重物種生存之方法上；吾人現在之所特別關心者即此物種存在之方法也。由達氏在物種原始一書中之所示，物種存在之方法，重要者有三：即生存競爭 (Struggle for existence)，變異 (Variation) 與遺傳 (Hereditiy) 是也。茲簡詮如次。

(1) 生存競爭：生物之重要特性即在於生命之維持與生命之擴充；故自己保存及自己發展，乃其努力欲達

之唯一鵠的，然甲生物欲圖存發展，乙生物亦欲繁育其子孫，而擴其生力，物質之供求有限，生存之欲整難填，故物欲有時而窮，窮則爭，爭則勝負之數決，戰而勝者存，戰而敗者亡。『生存競爭，優勝劣敗』，此達爾文之天演觀，舉世皆知者也。生物互競之結果，則起物種之變化，生物演化，於是乎成。

(2) 變異：達爾文云，生物當生存競爭時，其個體中有特具利於戰勝之性質者，有缺乏此種性質者，勝敗之數即決於是。達氏以此特性之具備為偶然變異 (Chance variation)。生物於生存競爭中發生變異，吾人對此，尙不能以現有個別機體之構造知識為之說明，惟在生物演化中，變異確為其中有力之因子也。

(3) 遺傳：如個體之變異有利於生存競爭，且兼利其族之生存，則此變異之性質，自當傳於後代，成為種族之性質。個體性質之傳遞，乃生物界中之事實，此即所謂遺傳也。

生存競爭，變異，與遺傳三者乃達爾文天擇說 (Natural selection) 之重要原則，氏據此以為生物演化之說明。吾人在田園間所見之動植發展，天擇原則，確為有力因子，故謂一般生物之演化，均以為原因，實為正當之推理。達氏即以為是為根據，說明物種之由來；雖天演之三要素——尤以遺傳為甚——今日之解釋不同，對於達氏之所說，已有相當之修改，然此天演之原因，原則上並無錯誤，此則為今日生物學家之所共認者也。

天擇說之重要即在於彼全以自然主義之名詞解釋種族之演化。物種之演化純以自然之原因 (Natural Causes) 解之，此外無須有其他動力。生存競爭中有用之變異的遺傳，即為演化之重要因子，此外無須其他超自然之因子也。

達氏理論之着重自然主義的色彩，即其所以受宗教家攻擊之最大原因；最初認達氏之理論爲無神論的，與反宗教的，即至今日亦有此種反對之存在，其原因即由於此。由達氏之理論，迫使吾人不得不承認達氏在『*Digest of Man*』一書中結尾之態度，即以『人雖具高貴之性質，廣大之同情，普遍之仁愛，與類神之智慧，然其身體之構造，仍有低級動物之遺痕。』如此之大胆承認，當然與宗教家之觀念衝突也。

雖然，達氏之理論，固可不致與宗教衝突。人可一方承認達氏之理論，同時又可承認宗教之重要信仰，而不相阻礙。惟吾之所以說人『可以』如是爲之者，即須視其對於種族演化之觀念及上帝之觀念如何而定也。假彼對於達氏理論之全部要求承認之者，則對於基督教之傳統的上帝觀不得不予以相當之修改。然吾人假非以種族之演化爲普遍演化之一章，且以生命之演化可以由無機質之演化而得之因果概念解之者，則由演化之範疇，似不致將神的概念變爲多餘也。

如上之假定，關係更大範圍之演化，茲轉而及此，以爲本章討論之結束。

(b) 前已言之，物理的科學亦有其演化之故事。整個物理的環境及其構成之原素均在演化發展之中，且均由因果之動力控制。在此廣大之演化範圍中，種族之演化已經發生，蓋生物已發現於其中，不過爲時較晚耳。將無機之演化與種族之演化並爲一起而思想之時，即似可得如下之解釋：正如演化世界之故事的無足重輕之簡短的插話然，吾人之太陽系即逐漸發見；經過若干地質的世紀，其中一行星——即地球——之硬殼漸漸形成；地殼上發生原形質 (Protoplasm) 具有生命之作用；又經若干層次之變化，發生更複雜之原形質，就人智之所知其

最繁複者即人類之機體是。人類之機體蓋經億兆之年代由低級有機體變化而來也。總之種族演化乃廣大演化史中之一小章，且與無機質之演化爲因果之連結者也。

如上之解釋實有其科學上之觀察及理論的穩固根據。今即承認上述之解釋者，吾人又可得如何之結果乎？其爲一整個之故事耶？抑爲許多不同之故事耶？生命果與無生物爲因果之連結耶？

(1) 有主張種族演化及無機演化爲一者，二者均爲演化大流之二面，姑名此說爲一元論 (Monism)，主持此說者爲一元論者 (Monists)。與此相反者，則主張演化之類型不一，所謂種族演化與無機演化者均不能視爲同一類型之不同階段，而爲絕異之體系；茲名此說爲多元說 (Pluralism)，主持此說者爲多元論者 (Pluralists)。依一元論者言，則宇宙只有基本的演化，即宇宙的顺序是；若依多元論者言，則演化有不同之類型，由此類型之集合，即構成宇宙秩序。

一元論者乃以下列之假定爲根據。彼自己固然以此假設爲確立者。即各種不同之演化實互相連結，故成立包貫萬象之因果體系。整個物理的環境，成一整個之演化行歷，遠自無始，盡未來際，均按一定之規律，以爲不斷之發展。故宇宙之各種演化，均互爲滲透，融洽無間，驟觀似有種種，實則均爲此同一演化之各階段的不同表現耳。吾人由己身之演化，回溯太初之形成，其間所歷之各級無非一脈相傳，略無間斷。吾人己身之生長，與夫地球、太陽系、星系，乃至太初之形成，均爲同一演化行歷之所產。是故『動物界而無植物界則不能存在；而植物界之出現，又非先由理化之力量，使堅固之地殼化爲鬆沃之土壤不可也。更由是推想，土壤常需雨水之潤澤；而雨之下降，又必需有賴於空氣之吸

收水分，上層空氣吸收水分，遇冷則凝縮為雨點；然水之騰蒸，又非有太陽之下曬不可也。故雖一草之微，竟與星系全局之布置及所有之自然律相關。』 Panzer's Introduction to Philosophy, English translation, second edition, pp. 135-139 所引。此段乃 K. H. von Baer's Studien aus dem Gebiet der Naturwissenschaft, 1870 之語，此書之詳細科學討論部，分現已過時，惟此段之所引則仍為一元論者之重要思想也。由是觀之，則非有許多演化體系，而祇有一個演化體系；此唯一之演化體系，實包有機無機而一之。此一元演化論者之說也。

主持演化之多元論者曰：一元論之所持，未見其信而有徵也。由吾人之各部環境觀之，其間並無顯著之聯系；宇宙之全體與其稱為單一之演化，無寧謂其具有多類之演化為較確切也。詹姆士 James 氏為主張多元論 Pluralistic Universe 云：『世界充滿互相平行各為起訖之局部歷史。此各部之歷史雖互相糾纏，互為影響，然在吾人心中，究不能有完全之統一。方余觀察汝之生活史時，則勢必暫時轉移自己歷史之注意。……故謂全世界僅成一種歷史者，是無異主張一元論之獨斷主義，冒險以迷信也。世界史之為多元，猶繩索中之纖維，均各成體系，至易明了；然若以此交纏之無數纖維看成絕對單一之事實，合此衆多之縱線系列，成為不可分之整個生命體，實不易解。……此偉大世界之分子，祇須其為存在時，則酷類繩中之絲，不相接連，交互錯綜，共作直綫之發展。而此直綫發展之方向，固不僅一系列而止也。』 (James's Pragmatism, 1907, pp. 143-144.) 由是觀之，多元論者對於各種演

化之接觸固然承認；然若以之為唯一體系之方面，則不許；反之，由證據之所示，世界之演化為多元，非一元也。

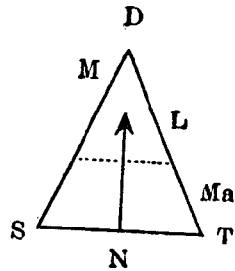
演化之一元論與多元論實與第一卷第四章第五節所述之因果一元說及多元說相同。蓋演化一元論者主張全演化行歷為一個因果統系，而演化多元論者則主各種演化之行歷不能包括於一個因果統系之內，而有其

各自之因果體系也。由是，則已往對於因果一元說及多元說之批評，同樣可以適用於此，故無須重為述及。惟一元論中有一重要之不同觀點須轉述之於下。

(2) 以宇宙之演化為一元，即主張『上至天堂之音樂與下至土石之器皿』均由同一之演化行屢產生者。此種觀念，可有二種不同之看法。吾人可以設想其為重複的一元演化 (Repetitive monistic evolution)，與層創的一元演化 (Emergent monistic evolution)。在歷史上二種之看法均有之，且均有其證據。故在未結束演化之範疇之前，須一述此不同之觀點。

重複之演化論者主張宇宙各層之演化，並無新生之份子，蓋均為前層之重複不同的出現耳。宇宙之演化，由無機以至於有機，再由有機以至於心靈，其間並無新創造之物，反之，宇宙之演化，不過將前層單簡隱晦之元素為明顯之表現耳。心靈為生命之不同與更繁複之表現，而生命又為物質之不同與更繁複之表現，物質則為宇宙之最後存在也。通常在哲學中稱此說為唯物論。由物質以至於心靈，其間均由一定之因果關係以連結之。故重複之演化論者即以演化為機械的因果體系也。

主張層創之演化論者則反是。彼以宇宙之各層演化，均有新分子 (即 "Emergents") 不斷創出，此新生之份子為前此之所無。如由無機界以至於有機界，由有機界以至於心靈界，其間均有新生之份子，層層突出。故上一層之創造，並非下一層之複寫，而實另有所增，其性質與原來迥異者。如下圖所示：



最低一層用 S, T, 代表，則為一切根據之空時，稍進則為物質，以 Ma 表之；再進則為生命，以 L 代表。由生命突進則為心靈，以 M 表之。在心靈之上，容有神性之出現，以 D 表之。所謂神性者，即最高一層之演化也。圖中矢形之 N，即為向前衝進 (Nisus) 之意；圖中之點形虛線，即表各層並非散立，而為互相涵洽。此即層創演化之意義。總之，層創演化以演化之行歷非機械之因果體系，實為目的之因果體系也。此說為英生物學家 C. Lloyd Morgan 及 S. Alexander Mind and Spirit, 1925, 二書，後者著有 Space, Time and Deity, 2 vols., 1920 及 Spinoza and Time, 1921 諸書。讀者可再閱 H. Bergson's Creative Evolution.

由上觀之，則重複演化與層創演化顯然各異；且二說均互為相拒，此真則彼僞，此僞則彼真，亦至明了。然則究以何者為真耶？吾人於此，祇有注意於與此問題相關之事實，此即生命與心靈之事實是也。假生命與心靈之現象，如有新份子之出現，不能再以理化之方法為之說明，則吾人苟欲主持一元演化之理論者，則祇有採取層創之演化論。此只有待將來之事實分析方可決定也。

最後，復有一可注意之事實，此即上述之重複演化與層創演化之觀點，原則上，實與機械論及活力論之主張

相同，至少機械論者必同情於重複演化的見解，而活力論者又必反對之，而同情於層創演化之見解也。蓋機械論者及重複演化論者之所爭，即為生命之現象，可以物理科學所用之概念解之；換言之，生物學在原則上乃物理化學之部門；此則主持活力論者及層創論者之所竭力反對者也。至於演化範疇與宗教之關係，亦須視所採之觀點如何而定。在重複之演化中，宗教甚難得到相當之安慰；而層創論之觀點比較可與其適合，雖其理論與宗教之大多重要信條不能適應也。

第四章 心靈

若因一名詞爲常用，故以爲有清切之了解者，自屬錯誤之假設。然人類之生性反有常作此等假設之傾向；一切人類均以爲命名於物者，即以爲得名之物，亦可由是而得相當之理解；類此之幻想現仍多少不斷的欺惑吾人。故吾人須切記培根之忠告，即言語雖爲傳達思想之工具，然須慎防之也。

例如『心靈』(Mind)一詞及其同義字，如『我』、『你』、『靈魂』、『人格』、『精神』等即爲顯著之代表。凡此各詞之意義均極含糊，故分歧不一，實爲吾人思想之障礙。今即在有識者中，問其『心靈』一辭之所指爲何者，則汝可發見此字之用法，或爲言語方便之記號，並無特別之所指，或各人所用之意義，多少均不相同。其專作心理現象之分析的心理學家對此亦無一致之意義；反之，彼輩之差異甚巨，幾無共通定義之可能；故有謂無『心理學』(Psychology)，只有『許多心理學』(Psychologies)，此言亦有相當理由也。

雖然，心靈或其同義字常運用於日常口語之中；蓋吾人談論不能缺此之運用，故在任何之對話中，此詞實爲必需。由此事實之所示，即知此詞在各人之生活史中確有其基本所指。其含混糝稜亦可追原於此。若干傳統的與粗淺的聯想，致使此詞成爲含糊者實亦有其因；吾人可在極明顯之事實基礎尋得其原由；故此詞之所以有衆多之意義者，即因其在事實上確有無數之事實爲其所指也。

然則心靈一詞究應指何義？其所指之事又當爲何？此即本章所論之問題。問題之答復，固可分析其所論之意

義情境而得之。所論者當止於人類之心靈，且除非特別指明之時，則所述均指常態之心理也。至於低級動物之心靈及變態心靈等之種種問題，則非此簡短概論之所能及。然將已往提出之解答，作一單位的考察，亦可有助吾人之分析，故先述歷史的考察於次。

第一節 心靈的範疇：歷史的概述

(a) 心靈之範疇亦如物質之範疇然，有其『前科學』之觀點。原始之人，渾渾噩噩，茫無所知，故於心靈之如何，當不成問題。惟原人雖未思索心靈之問題，然由各方零碎之觀察所得，統觀其結果，則原人對於心靈實有若干信念。若輩恆想其自身具二元性，即一方為有限之肉體，受空時之限制，他方又信於此肉體中潛存與肉身相似之影像。此肉身之影像乃獨立於肉體之外，蓋影像可以與肉體暫時的或永久的分離，且非如肉體，受物質之限制也。麥獨孤 (McDougal) 云：『低級文化之民族所最流行之信仰，即彼等均信不但有可見於同伴之身，且具有一種與氣類似之影像。此類氣之身影為有機體中之活動原則；若輩均信其可以離開肉體，且來去自如，行動迅速，且身影在清醒時對肉體所施之一切力量，均能遍施之於其行履所及之地。』(Mind and Body, p. 1.) 類似幽靈之身影，暫離肉體則成夢，永離肉體則為死。由是觀之，則原人對心之觀念，不過視為與身相似之影像，肉體之一切活動，均由影像主之；且影像能與肉體分離，成為獨立活動之實體。

原始時之肉體影像與心之密切連絡，可於語言上證之。各民族之言語中『心』字均作『氣息』(Breath) 或『影像』(Shadow) 解；其間關係之聯想亦甚明。蓋肉體常具有與自己類似之影像，形影相隨，片刻不離，但當就寢之時，影像不見；迨入夢境，則影像離身外遊，隨意所之，毫無障礙。又當人生時，口鼻之呼吸自如；然一旦身死，氣

息即永離肉體，而不復返。故知影像或氣息即今之所謂心，乃吾人之主宰也。

(b) 最初希臘哲人之物質觀，舍棄原始時代之糝稜概念，而代以比較確切之觀念；其於心靈之觀點亦然，摒棄前此之含糊，而代以較清楚之概念。就全體觀之，若輩均以心靈為一種纖細而稀薄之物質 (Attenuated matter)。彼等對於心靈與物質似無嚴格之區別，反以物質為具有生命，且以物質世界之基本原料解釋心靈。『賈利泰斯之安那西曼尼斯……曾云：「吾人之靈魂即氣息是，主宰吾身。」……安那撤古拉斯則以元素組成事物者乃由心靈或理性之活動，故氏稱心靈為「最精細之事物」，此種精細事物之性質，與組成物質界之其他元素並無重大之不同，亦至顯然。德謨克利泰斯……發揮唯物主義，原子與虛空之外，無有他物之存在。氏以靈魂為精細圓滑之原子組成，此即火之原子是也。』(Fullerton, Introduction to Philosophy, pp. 101—102.) 其他希臘之『物理學者』對於心靈所持之見解，原則上亦與安德諸子無異。彼輩均視心物為同一，且均以宇宙之最初本質釋之，此即所謂萬有靈活論 (Animism) 是也。

至柏拉圖與亞理士多德時已有不同之注重；心靈與物質已多少為嚴格之分別，且以不同之名詞為之敘述。惟二氏對於描述之詞則不一致也。

依柏拉圖言，個人之心靈 (柏氏稱為靈魂) 有二方面不同之表現，吾人須分別述之。(1) 在一方面言，靈魂為複雜事物，可分析之而得三原素，此即理性 (Rational principle) 欲望 (Appetitive or desiderative principle) 及精力 (Spirited principle) 之三原素或原則是也。柏氏之三原素說與今日心理學者之所謂智情意者相當。

三原素並非爲各自獨立不同之靈魂，實爲同一靈魂之三種作用。然在價值上言，則三者大不相同；後二者雖在靈魂營世上之生活時極爲重要，但在價值上乃屬低級；而前者則爲高貴之原素（Divine principle），乃靈魂之真性也。對於柏拉圖自己之分析，讀者可參考 *The Republic*, 434. ff. Plato: (2) 就另一方向言，靈魂爲永久，不可化生，不可毀滅者；每一人之靈魂在未與肉體結合前有其在，死後又與肉體分離而歸另一存在界。此即靈魂前在說與靈魂轉生說。附氏之 Plato's true; The Republic, Book X. Paaedo. 此即靈魂之實在，與肉體絕對分立。此說可稱爲柏氏之形而上學的靈魂論，前說則可稱爲心理學的靈魂論也。

柏拉圖之心靈觀爲絕對心身二元論者，而亞氏却採一種比較密切相連之身心關係說；蓋氏以靈魂爲肉體之組織原則（The organization of the body）。依氏之用語言，則靈魂乃身體之法式（Form），而肉體則靈魂之質料（Matter）也。雖然，亞氏所謂靈魂乃身體之組織原則者，並非生理學上的組織（Physiological organization）。蓋氏以靈魂爲一種實體（Entity），至少一部可與肉體分離，肉體組織之所以能成爲有機之全體者，即由靈魂之作用。換言之，靈魂爲肉體之組織者，僅在抽象之原則上言，此組織之原則固非與身體之組織（Bodily organization）合一也。心靈爲身體中不具形相之原則，雖爲吾身之重要性質，然其關係正如舵工之於船，無舵工固不能成船之用，然舵工與船，顯然二物也。身體與心靈之關係正類是耳。由是觀之，亞氏雖不滿其師之二元說，然終究難超師說之外，原則上竟與乃師一致。心靈究與身體有異，且能獨立自存；且心靈之本質（The essence of mind or soul）能與肉體分立者，即爲理性，此亦與柏氏同也。

(c) 柏拉圖之心身二元說，終爲亞理士多德之所承認。迨至中世，則此二元之思想已成理論之主幹，良以中世思想家醉心於靈魂不朽之問題，靈魂不朽實有要求靈肉分立之邏輯上的必要也。迄乎近代，則心身二元之說爲笛卡兒所祖述，笛氏認靈魂爲獨立之實體，其所具之特性與物質之實體迥異。氏以物質之實體爲具形相之實體 (Extended substance)，而精神之實體則完全缺乏形相，而特具思維 (Thinking) 之性質，此則爲物質之實體之所無也。笛氏之二元說乃變爲近代之傳統思想。

笛卡兒之所以主張心靈爲思維的實體 (A thinking substance) 者，其因有二。第一，氏相信特殊之心的活動，如感情、意欲、與思想等，不能由其自己舉行；蓋假有意志之活動，即必有主持此意志之活動者；有感情之表現，即必有主持此感情之表現者；有思想之活動，亦必主持此思想之活動者。第二，氏相信主持心之活動者不能爲具形相之實體 (Extended substance)，以其純爲被動者也。有此二因，故氏決言必有非物質實體之存在，此即活動之實體爲一切心行之主宰者，即精神之實體 (A spiritual substance) 是也。

洛克承認笛卡兒之主張尙屬健全，所提之理由亦尙可信。『心靈之動作』實『不能自己存在』且心靈之動作亦『不能屬於任何身體，或由身體所生』。故『吾人以爲如是之動作必屬於另外一種實體，此即精神是也』。類此之結論，洛克承認有充分理由。對於『精神實體』之存在，可以有理由相信，但洛克以爲對此『精神之實體』的性質，仍不能有『清楚而分明的概念』。洛克在不滿意之情況下，結果仍願意避開此事。

參考 Locke's An Essay
Understanding, Book II, Chapter XXIII. 又 Locke:
Selections, edited by S. P. Lamprecht, pp. 176 ff. Concerning Human

(d) 洛克之遲疑不決的懷疑主義，結果引入二大思想家之激烈爭議，一爲氏之本國人，另一則爲德國人，此即休謨 (David Hume 1711—1776, Scotland 產) 及康德 (1724—1804) 是也。

休謨之批評要點，即在舊說心體觀之缺乏證據上。氏云，假精神之本質存在，則在事實上必可尋得證據。今在事實上既無若何證據，則不足徵信，情至顯然。無論何人在任何瞬間意識之所得，不過無數之經驗，即休謨之所謂『感念』 (Perception)；吾人除苦樂之經驗，或感覺、思想、及欲望等之經驗外，不見有若何心體之存在。不但心體之存在爲不可見，即其合理推論之根據亦無有，故舊說假定心體之存在者，實無根據也。休謨之言曰：『以吾觀之，方余深自內省，則所見者常爲幾種特殊知覺，如冷熱、明暗、愛憎、苦樂等。假無知覺，則無論何時，將不能尋得自我，且除知覺之外，亦永不見有若何其他物件。如吾人熟睡時，知覺不在，己身如何，不能得知，可謂無在也。浸假而吾人之知覺，隨死亡以俱喪，則肉體分解之後，一切思想感覺愛憎等，亦將不復存在，整個之我已歸消滅；至於變爲完全非實質之存在，更有若何需要，余亦不思索之也。』 Hume's Treatise of Human Nature, Book I, Part IV, Section Hendel, p. 24. 休謨之所謂感念，即普通所謂經驗是。上所引述，即爲休謨攻擊舊說之重要理由。氏且謂心體之假設，並非純粹之科學觀念，實可摒棄之而不足惜。吾人意識之所知，只爲各種不同之經驗，經驗常變，故與舊說所謂精神實體者迥然不同，蓋舊說以心體爲同一之繼續存在，固不問其與特殊之經驗相連與否，或在夢在醒時之如何也。故心體之存在，不能直接觀察，亦無任何存在之證據，吾人實可以神話學上之概念目之，而棄置之也。至休謨之批評，其適當程度若何，當於下述之。

康德之批評方法雖與休謨不同，然其結論所趨，則屬一致。休氏批評精神本質之存在，認為並無事實之證據，可為直接之證明；康德則謂傳統觀點之本身為自相矛盾。傳統說主張個人之知己，正謂彼之知物，彼能將自己變成直接知識之對象。康德則謂此乃不可能之事，蓋知之主體，常為心靈自身，心靈只能為知之主體，不能為知之客體也。主體之我，吾莫能知；吾所知者，僅客體之自我耳。然所謂客體之我者，即與時遷移，來去無已之各種經驗也。既為各種經驗，則非永為同一之精神實體可知。然則心體之如何，吾人不可得而知，故康德之結論竟與休謨一致：吾人直接所知，祇為吾人之經驗，若謂於經驗之外，另有精神實體之存在者，非但毫無證據，抑亦矛盾也。

休謨與康德既反對傳統之心靈觀，乃各創新說以代之。依二氏之所言，其所創之新說乃比較科學化與易於理解之學說。二說之重要處各有不同，惟由是之研究，可以引入現代各種心靈觀之討論也。

休謨之重要主張，即謂任何個人之心靈，乃指彼個人一生之全體經驗而言。個人之悲歡苦樂，學問事功，凡其每日之經驗，用以充實彼個人之生活者，是即彼之心靈也。休謨言：「心靈譬如舞台，各種之感念即繼續出現於是。感念之現於心靈舞台中也，倏成過去，且混合於無窮情態之變化中。吾人無論設想其中，有若何簡單與同一，然普通言之，則在一時間內，決無簡單之可言，而在不同之時間內，亦決無同一之可言。然舞台之喻，決不能有所誤解：蓋組織心靈之感念，祇為連續出現者也……」(Treatise of Human Nature, Book I, Part IV, Section VI, Selby-Bridge edition, p. 253.) 休氏固承認各部感念無論若何不同，然能組成一系統，以其同屬於某一個人者也。例如汝之各種經驗，無論其若何不同，經過無論若何迅速，然均為汝所有。依休氏之術語言，每一人之心靈，即

爲『各種感念之一束，其間前後之經驗，以不可思議之速度相續，且永久在流動狀態之中……』（同書，二五二頁。）然此變遷極速之經驗，爲何而須結集乎？其結集之線索又如何乎？換言之，此無數變動極速，且又絕不相同之經驗，何故須互相結合，而成同一個人心靈之經驗乎？此爲必然引起之問題，蓋此乃任何心靈理論之基礎問題也。休謨對此問題之重要亦承認之，且努力爲之答辯。氏言，吾人之感念乃依聯想律（The laws of association）而互相結合。聯想律有三：（一）空間相接律（The law of contiguity or nearness in space）；（二）時間相續律（The law of succession or nearness in time）；（三）相似律（The law of resemblance）。吾人之經驗或爲空間之相接，或爲時間之相續，或爲彼此之相似；相聯既久，則互相結合，僅見其一，即可聯想其他。茲分舉其例，以見一般。如獵者外出，攜犬相隨，屢次如是，於是以後只見其一，即聯想他，一亦必在此，此即空間相接之聯想也。又如吾人見遠處電光閃閃，繼即聞雷鳴之聲，每次如是，於是只見閃電，即推想雷聲之必至，此即時間相續之聯想也。若見路人之面貌與吾友相似，因而聯想吾友之影像，此即類似之聯想也。故由此三種之聯想律，即可將各種經驗，組合爲一整個之心靈。故爲感念結合之線索，即此聯想律也。由是觀之，則休謨之所謂心，乃指感念之一束（A bundle or collection of different perceptions），而均由聯想律以相繫，此即休謨對於心靈問題之解答也。

休謨之解答爲康德所反對，蓋休謨並未達到問題之精髓，故爲康德所不滿。夫聯想律在經驗上之活動，康德固承認之，康德與休謨之一致，亦只以是爲止。然康德堅持謂吾人之心靈，若僅爲經驗之一束，則聯想律自身勢不可能。蓋聯想律之成立，須先假設記憶相接，相續，與相似之經驗，如非重複數次，則不能發生聯想；而重複之工作則

與記憶同義也。吾人見獵者與獵犬之相隨，僅有一次，不能有二者之聯想，必重複數次之後，方能發生聯想；即當連鎖未成之際，必須有幾次之經驗，然此實無異於言吾人未有發生聯想之前，必須記憶幾次重複之經驗也。由是觀之，則記憶必先於聯想也甚明。惟是記憶之作用，亦非最後之根本也；蓋記憶既為作用，則必有主持此作用者，否則記憶將不可能。康德稱休謨僅以聯想律為經驗之約束，謾其為未及問題之中心，誠非無故。蓋依康德言，心靈之內固有更深刻之統一在也。此種心靈之最高統一，康德稱為『統念之綜合統一』(Synthetic unity of apperception)。『統念之綜合統一』其義究為何如，甚難捉摸，康氏有時以之為思想作用，即與吾人一切經驗相隨而至之『我思』(I think)之基本活動。惟吾人現在之目的，並不須精確規定此概念之意義，即以其為一種組織之原則已足。換言之，康德之所謂『統念之綜合統一』者，乃指吾人心中具有一種綜合之能力，或由記憶與聯想作用，或由推理之作用，將繁複不同之經驗，組成具有意義之整體，故康德之所謂心，並非經驗之一束，而為經驗之組織；即由判斷之綜合作用，將雜多之經驗，組成具有意義之整體，是即心之作用也。總之，康德之觀點與前述之觀點有二重要之不同：(一)堅持經驗中必須有統一原則之存在，此統一原則存在之必然性乃休謨之所否認者。(二)此種統一之原則乃一活動的，有組織的主司 (An active, organizing agency)，非如柏拉圖及亞理士多德，僅以之為被動的與無有變動之實體 (A passive and changeless entity) 也。

(c) 最近由心理學之發達，關於心性之研究，有三派甚為重要，茲簡述於次。

第一，即與休謨同系者，此即依休謨之觀點而發揮其理論者也。惟此派之依據休謨，僅為邏輯上的，而非歷史

上的，且其詳細處亦有多少變更。此派之重要代表為穆希納（Mitchener），氏云：『心靈卽人類經驗之總體，而此之經驗，則依經驗者而存在也。……所謂「經驗主體」者卽指活動之主體，爲有組織之個體言……爲心理學之目的計，此活動之主體，可以簡約而至於神經系統及其附屬物。由是，則心靈成爲依於神經系而存在之人類經驗之總體。且因人類之經驗，常爲一種過程，而其依倚之部分，又卽爲心理的，故吾人更可簡言之如下，心靈者卽心理過程之總稱也。』（Text-Book of Psychology, 1910, p. 16.）穆氏之此種觀念純爲休謨口吻，不過以現代之生理學與心理學之術語表之而已。皮爾斯柏雷（Pillsbury）亦採同一之態度，彼規定心靈之意義爲『個體自生至死之意識狀態的整全系列。』（Essentials of Psychology, 1911, p. 6.）就現代心理學之思想言，皮氏之理論，誠一重要之學派也。

第二，與康德同系者。現代心理學家有採康德之觀點者，如斯脫拉頓（Stratton），麥獨孤（Mc Dougall），賈德（Judd），加爾金斯（Galkins）等是。此派主張人類之經驗祇有在統一原則之假設下，方能了解；而此統一原則既與經驗本身不同，且與中樞神經系有別。人類雜多之經驗，卽由此非肉身之統一主司爲之連合以成其意義。斯脫拉頓曾於其實驗心理學與文化（Experimental Psychology and Culture, 1903, p. 305）中，作如下精粹之表示。『感覺，判斷，與記憶及吾人之心靈生活中其他一切之表見，不能視爲自身具足，且有相對獨立之事實，而須視爲同一生命體之動作……心靈之不能由斷片觀念集合構造而得，正如有機體之不能由循環器消化器等之散漫機關構造而成然……心靈爲更深刻更永恆之實在，而一切心靈現象乃其行爲表見之方法。在內

心深處有活力之潛藏。故心靈非為環境之創造品，——即非為感覺之無窮中之一過流，而為活動之主體，其於環境之活動，乃具有意志與理智者也。』麥獨孤亦云：『如於腦神經系統或物質的機體之外，無有統一根據之假設，則吾人意識生活之事實，特別是心理個性之事實，即與神經系之生理的繁複過程相關之意識統一之事實，勢將無從闡明。』(Mind and Body, p. 356) 賈德云：『意識經驗之科學研究導入統一與自覺之概念，在吾人經驗之概念構造中，此實為最要而且含義最富之概念也。』(Psychology, 1907, p. 316) 加爾金斯言：『心理學可暫定為意識科學，此即知覺記憶情感等之意識也。多數心理學家承認上述定義為滿意，然……此猶未足也。蓋意識之發生並非非人格的；反之，意識乃常屬於某人。故無人知覺，則知覺不生，無人思想，則思想不見。由此事實之觀察，吾人可以定一較精確之心理學定義如下，即心理學者乃討論意識的自我之科學也。』(First Book in Psychology, 1910, p. 1) 由是觀之，則此派注重心靈統一原則之處，實與康德同，而與休謨一派之厭屑說迥異；此即斯脫拉頓氏所表現之現代心理學之『控制觀』(The "ascendant view" of modern psychology)也。

第二，即行動主義 (Behaviorism) 派。近年以來，特別在斯脫拉頓發刊其實驗心理學與文化一書以來，心理學之研究又有新方面之發展，此即行動論者之心理學 (Psychology from the standpoint of the behaviorists) 是也。在最近十年來行動主義之在心理學中確占相當之勢力。瓦遜 (Watson) 皮爾列 (Perry) 侯爾特 (Holt) 均為此派之擁護者。瓦氏著行動論者之心理學 (Psychology from the Standpoint of the Behaviorist) 皮氏著現代哲學之趨勢 (Present Philosophical Tendencies) 此書之第十二章即為代表行動主義者，侯氏著意

識之概念 (Concept of Consciousness) 凡現在所謂新實在論者 (New Realists) 原則上均贊成行動主義之立場。杜威之人性與行爲 (Human Nature and Conduct) 一書，亦與此派表深摯之同情。此派主張人類之一切經驗無非對環境之有機的反應；而此具有形相之機體——即神經系與其副屬物——即為經驗中唯一之統一根據。故瓦遜曾云『人格』並非他物，即為『反應方面個人之全部遺產（實有及潛有）與債務（實有及潛有）而已。所謂遺產者即指個人應付當前環境及適應將來環境之改變之一種設備也。所謂債務者即指個人不能適應當前環境及阻礙適應將來環境之改變之設備也。』(Psychology from the Standpoint of the Behaviorist, 1919, p. 397.) 瓦遜此處之所謂『設備』即指生物之先天或後天之傾向，如本能衝動與習慣之類。由是則行動論者之所謂心，實與反應環境之形式，如本能衝動及習慣等相同；此即行動中之整個機體也。經驗即對於環境之有機反應，而其統一之根據，即為有機體自身，此即行動派之心靈觀也。

(f) 上述歷史之簡單考察，對於西歐各派之心靈理論，已有相當重要之提示。為簡明起見，復可總歸為四類。第一，即所謂精神的本質論 (The spiritual-substance theory) 是。依此派言，心靈為非肉體之實體，心體常自同一，且為思想意志感情等意識經驗之領有者，故能統一之；蓋心體者即為一切經驗所附之永恆的實體也。此種觀點之在古代常與柏拉圖之名相連，在近代，則笛卡兒其著者也。

第二，即以心靈為意識經驗之組織原則，一方為超時間的，然又為包括時間的經驗之統一也。依此觀點言，則心靈非精神之實體，與特殊之意識經驗相異；實即指此意識之經驗，組成有意義之整體是也。此派觀點，原則上發

生於康德，但爲黑格爾及其徒所修正，因其敘述之形式與康德不同也。此派之觀點，有各種名稱，最普通者有三，即『超越的』(Transcendental)，『有機的』(Organic)，與『人格的』(Personalistic)；吾人則稱之爲有機的心靈論(The organic theory of mind)也。

第三，爲行相論(The actualistic theory of mind)。此派以心靈爲不具形體之經驗結集；而其結集之也，不過由於聯想律而已。依此派之理論言，則在意識經驗中並無精神統一之線索，一如精神之實體，或如精神之統一者；反之，各種經驗均依習慣與風俗爲偶然之結合耳。吾人倘能將自生至死之經驗狀態一一記述之，則吾人之心靈已畢具於是。除此之外，不見有若何之精神統一在也。此派既以心之爲物，除經驗等之心行的表見外，無有他物，故稱爲行相論(Actualism)。在哲學史上，休謨其代表也。

第四，爲行動論(The behavioristic theory of mind)。此派根本反對任何意識的經驗(Conscious experiences)之存在。依此派之理論言，則一切知情意之經驗不過爲有機體對於環境之反應；而此經驗之統一已畢具於神經肌肉系統(The neuro-muscular system)之中。心即行動；其統一之原則即行動之有機體本身。此種觀點稱爲行動主義(Behaviorism)乃最近產生，不過原則上，已早見於德謨克利泰斯之原子論中矣。

由此四派觀點之觀察結果，有二點甚爲顯明。第一，心靈問題之爭論乃關於特殊經驗中之統一的問題；第二，即爲關於有機體與此經驗統一之相當關係的問題。吾人現在即可根據此二問題以爲各派理論之評估。爲清楚便利計，乃將其分開討論；茲先論第一問題。

第二節 心靈與經驗中之統一

在上述四派之理論中，似有一點相同者，即以個人之心靈乃各種經驗結合之繁複總體；所不同者，即此經驗結合之方式耳。本質論主張經驗之結合，由於心體，經驗同屬於心，為心所有，故經驗之結合，純由於心之「所有」關係。有機論主張經驗之結合，由於主體之活動，非為被動之統屬；一切經驗，均由此基本之活動而成，故為一切經驗結合之樞紐。行相論者則否認心之本質，及主體之基本活動，而以經驗之結合，純出於偶然重複發見之關係。行動論者更澈底反對一切超於肉體之抽象擬議之原則，而以有機體整全之自身活動為之說明。若輩認為心之統一，即在神經系及筋肉之組織系統中，神經系與筋肉之聯合活動，即足以解釋一切經驗之統一。然則四派主張之合理程度為如何乎？茲論評於次。

(a) 精神本質論及行相論之主張，其不完滿處甚明。休謨對於前者之批評，及康德對於後者之批評，仍為二者之致命所在。茲復簡約之於下。

休謨對於傳統的精神本質論之批評實至有力。今將其缺點約之為二：(1) 此論所持之精神本質不能由經驗觀察而得；在吾人之經驗中，無論若何注意觀察，終不見有精神本質之存在。然則此論所持之唯一理由，將以彼為心靈統一之完滿解釋也。(2) 惟吾人細加審察，則此精神本質之假設，對於經驗之統一，仍不能有少許闡明。蓋所謂精神本質者乃一永恆不變，且屬板滯之實體，而吾人之心態又屬千變萬化，息息遷流者也。然則此不變之本質，將如何連合此遷流無定之經驗以成一整體耶？少年時聞知鬼之可怕，於是後見荒塚，亦習然心驚；少年所經之

事，爲何能與以後之經驗，互相連結耶？由精神本質之所示，對此仍不能解決也。精神本質論僅言此本質可以『領有』各種不同之經驗，然領有之關係究爲如何，並未有深切之說明；對此重要關鍵，仍不得要領。總之，此論之所言，實太含糊，無合理之價值；且其含糊亦無法糾正，蓋精神本質之概念本身即爲含糊也。吾人欲求心性問題之合理解答，不能不棄而他求；此論之抽象與含糊備，實其失敗之主因也。

現代心理學家對於心靈問題之討論，似有採取行相論之觀點，蓋爲研究之方便也。若輩以心爲心理經驗之全部，視爲心理學分析而得之事。倘爲研究之方便，故作如是觀，此爲權力所在之本分事；故以行相論爲心理學家研究之起始觀點，吾人固無庸加以非議。蓋就心理學上之觀察言，心靈之大部均與經驗一致；心理學家注意觀察此等經驗，進爲確切之敘述，是爲科學家之所有事。然若以行相論之所持，作爲心性問題之完全解釋，則勢將引起激烈之批評。康德之攻擊，實深有所見，並非無的放矢。以康德觀之，行相論對於人類知識之可能性，實無法說明。蓋使人心不過偶然經驗之集合，則人類知識實不可能。一切普遍之判斷，如『果必有因』、『三角形內角之和等於二直角』、『摩擦生熱』之類，決不能由個個分立之經驗產生，今吾人實際上既有上述之普遍判斷，足知心靈並非一盤散沙，非僅經驗之偶然結集可知。康德言：『使意識分裂爲互相拒斥，各自獨立之心態，則吾人之知識，決無法產生，蓋知識乃一互相關係之元素的整體也。』又云：『如每一感覺祇限於單獨刹那，則將變爲絕對之個體單位。吾人苟將知覺之各部撮成一體，如線中各段撮合而成線然，則各段必須爲心所總持。』又云：『在計算時，假余忘記一一相加之單位，則雖連續相加，亦不能得總數之知識。又使總數之概念，僅爲此綜合統一之意識，則數之知識，

亦將不能有。』(J. Watson's Selections from Kant, pp. 56, 57, 60.) 總之，康德認為，假心不過為經驗之結集，則推理與記憶將不可能；如使推理與記憶為可能，必須使心為一活動的主司。康德對此之批評實屬正確。蓋心為一組織之總體，苟棄此重要之事實而不顧者，則不問其理論為何，將無法說明記憶與判斷之作用。故若以行相論為心靈真相之完滿解釋者，於理實有所欠缺也。

與同一性時，覺吾之解釋實有所欠缺。……」

即休謨亦承認其理論之不完滿。氏在彼之人性論的附錄中曾云：「既將吾人所有之特殊感念散離之後，則欲進而解釋結合之原則，且附之以單一性」

精神本質論及行相論既均有缺點，均不能完滿解釋心靈之問題，則有完全解釋之可能者祇為有機論及行相論耳。然則茲二論者又果能為完滿之理論乎？當再檢核如次。

(b) 在未批評有機論與行相論之前，有一問題須先注意者，即任何完滿之心性論，須將心靈之重要特性能有充分解釋。此心靈之重要特性者即第一，為『意識』之事實；第二，即為經驗聯合時所生之一種特殊心理活動。所謂『意識』者即指吾人對於經驗之了覺而言。吾人日常之經驗中，如齒之作痛，危難之來臨，與夫各種問題解決之經過，均莫不在吾人之意識中。故意識實為心靈之重要特色，任何心靈論均須有以解之者。

當心之組織經驗，統一經驗也，常有各種統一作用之表現。由此心靈之統一作用，各種經驗始得互相維繫以成繁複之整體。類此心靈之統一活動，亦為完滿之心性論所必須解決之者，否則仍不能稱為完滿也。心靈之重要統一活動約有如下數端。

第一，習慣：個人之過去經驗常活動於現在之中。例如吾之牙刷常置於一定之所，積累日久，即雖移置他處，亦

必於不知不覺之間往原處尋覓；此即由於過去取用牙刷之經驗已成一種習慣也。吾人之行步言談與夫手藝之訓練，皆由習慣之作用，故能不假思索而響應相符。在吾人一生之生活中，習慣確居重要之地位，對此心靈之重要活動，實為任何心性論之所不能忽視者也。

第二感念：感念者即五官對於外物之直接經驗也。此類經驗之形式至為平常，且驟觀之，亦甚簡單。惟仔細分析，則知其與過去之經驗有密切之關聯。過去之經驗常活躍於感念之瞬間。例如有入自遠處來，吾感知其為吾友，於此感念之活動中，除當前呈現於意識之直接經驗外，復有若干記憶而得之經驗，如友人之聲音，面龐之顏色，及其舉止態度等，廣集於此當前對於友人之感念之全境中。此類記憶之經驗，為任何事物感念之重要因素；蓋使感念而缺此，則感念將不可能。每一感官之感念活動，均有過去之經驗元素；在感念當前之靈活的印象中，常有過去記憶之作用。故感念亦如習慣然，必須有過去的與現在之經驗結合，方能成功。此種心靈之統一作用，亦為心性論之所必須解釋者也。

第三情緒：人類情緒之活動，如喜怒哀樂愛惡欲等，至為繁複，蓋任何情緒之表見，常為多種之經驗交互組成，決非單純者也。今汝試駕車而過巉岩之上，俯首下視，壁立千仞，危險之狀，概可想見；雖汝轉緩機柁，仍覺動盪隨增，而汝之恐怖之情，實比當前直接之經驗為繁複，蓋過去他人之覆車慘劇，不覺已湧上心頭也。恐怖之情緒如是，其他之情緒亦然；一切情緒之表見，均有過去之經驗，環繞當前感念之核心中，此與上述之習慣與感念之情形，無以異也。

第四回憶：回憶者即將過去之經驗，由心象而再活現於現在之經驗中，此即狹義之記憶，亦心靈之重要作用也。吾人昨日之所見，可以使其重見於今日之經驗中，去夏海濱之情境，今歲亦可際約記得；甚至童年所經之特別有趣情境，亦可依稀回憶於壯年之時；凡此皆為回憶作用之表示。此種作用之精華，即在於能將過去之經驗重新組入於現在之經驗中。故人苟無回憶，則前後經驗，無法相連，成一整個人格之表見矣。

第五，思想或推理：思想或推理者即將意識內容所藏之意義開發，且以是為推論之基礎也。類此之例，更僕難數。村夫野老根據晨曦狀況之如何，預測明日之晴雨；審判官根據可靠之證據而斷兩造之得失；數學家謂無論三角形之性質如何，其內角之和必等於一百八十度；化學家觀察試驗管中之變化，推知某種原素之活動；凡此種種，均為思想作用之活動，其歷程之繁複固甚顯明。故思想者即將雜多之經驗為有意義之關連的作用也。

總之，上述五種之心靈統一作用，及前述之意識特性，乃任何心性論之所不能忽視，而須予以合理之解釋者。夫心之為物，果如行相論者之所言，刹那遷流，無復遺跡，則前後經驗已失連絡，又安有意識、習慣、情緒、回憶、思考諸作用之表現乎？今按之實際，意識習慣等之具於心，為衆人之所共認；用知心靈必為繁複之統一；吾人倘欲得一心性之科學的概念，此心靈之統一性必須予以理解。至於有機論及行動論之是否有當，亦可執此為一一之檢核也。

(c) 行動論者以中樞神經系及其附屬物說明前述之心靈活動。此種神經肌肉系統 (Neuro-muscular system) 之特色，即在『整合』 (Integration) 作用之表現。所謂整全作用者即神經系之活動，成一整體，並非各部分別運動之集合。神經系由無數之神經原 (Neurons) 組成，神經原互相連絡成為密切之網狀關係，故一神

經原受刺激，即能將此同一之刺激傳達於鄰次之神經原，如是原原相遞，即成神經肌肉之整全活動。主張行動論者即言心靈之各種活動均可以神經肌肉系統之整全作用爲之說明。茲依次釋之於後。

極端行動論者以『意識』爲一不能了解之空名。態度溫和者雖不直接否認其意義，然亦堅謂『意識』如存在，無異假定一無有實證之假設。彼意以爲各種心靈作用可以無需『意識』而得完滿之解釋；故『意識』之如何，可置之不理。總之，行動論者已將『意識』一名視爲無用與多餘之詞，故刪除於彼之字彙之外。於是，彼進而否認『意識』之真實存在。

行動論者對於習慣之解釋亦同神經原之交互作用。如前舉取用牙刷之習慣，即因重複不已之練習，使神經原之活動成一圓圈 (Circuit)，即所謂『反射弧』 (Reflex arc) 之作用是也。反射弧中之一神經原引起作用，鄰次之其他神經原亦能與彼共作同一之活動。如是，常余欲取牙刷時，一部神經原即接受此命令之刺激而動作，且傳達其動作於同一圓圈中之其他神經原，而使其作同樣之動作；於是，吾之手即不知不覺伸向往日牙刷置放之處矣。類此反射弧之活動，可爲更大反射弧中之一部，成爲複雜之反射系統。故吾人可規定習慣之意義，爲『一複雜之反射系統 (A complex system of reflexes)』。當兒童或成人感受相當之刺激時，即起連續系列之活動……』 (J. B. Watson, Psychology from the Standpoint of the Behaviorist, p. 273)。總之，習慣者乃神經肌肉系統在特別情境中之活動也。

至於感念之解釋，行動論者亦用同一之方法。茲以兒童對於橘子之感念爲例。今假兒童最初對於橘子之感

念，除所見之外，無有其他意義；則當時兒童感覺之活動，將爲視覺作用之一組神經原的活動。迨後於視覺經驗之外，復有橘子之滋味與香味之經驗連合其中；且此色香味之連合經驗次數愈多，則此衆多之神經原成一整全作用；如是，則由橘子之顏色感念，即可喚起香味之感念，固不必待橘子之入口而後知也。由是觀之，橘子之完全感念，不過神經原整全作用之表現，然則感念者亦習慣之一類型也。

依行動論者之解釋，則情緒亦一神經過程之複雜系統，由反射弧或圓圈之作用與特定情境之感念相連結。如前述車歷巉岩之恐懼情緒，即包含急劇之機體變動，此即由汝當前所遇之情境，且由汝過去經驗之遺留，而發生之一種神經原之整全活動也。依瓦遜之言，則「情緒者乃一遺傳之「模式反應」(Pattern-reaction)，包含有全身機制深重之變化，而尤以內臟及腺之變化爲尤甚。」(瓦遜之心理學，頁一九五。)

回憶爲習慣之一種，此行動論之所堅持也。普通以爲回憶包有心像(Mental imagery)，故與習慣不同。如吾人回憶早餐之經過時，即有早餐食品之心像活現於意識之中，此爲習慣之所無者。然由行動論之解釋，則並無心像之存在；蓋普通所謂心像者，不過爲「含蓄之語言，或語言之習慣」(Implicit language or word habit)耳。由是觀之，則過去經驗之記憶，與習慣並無若何之不同，故習慣之解釋，同樣可以適用於回憶也。

思想亦爲語言之習慣，此爲行動論者之新觀點。瓦遜言：「思想與任何明顯之活動如打網球，游泳等，並無本質上之差異；所不同者即思想爲通常之觀察所不能見，且其部分更形複雜，更爲省略，其複雜與省略之度，實非吾人之大膽所能夢見者……當吾人研究含蓄之過程時，吾人即研究「思想」；正如吾人研究打高爾夫球者站好

接球與掄打球棒之方法時，吾人即研究「高爾夫」(Golf)同樣。』(瓦遜之心理學，頁三二五至三二六)由是可知思想即為神經原之整全作用，與其他心靈活動之基礎無殊也。

(d) 依有機論之說，則經驗統一之根據實與神經肌肉之系統有別，此與行動論者不同也。此論主張前在 b 項所述之心靈重要活動，祇有以『主體』(Subject) 或『我』(Self)——即康德所謂『超越的統念之統一』(Transcendental unity of apperception)——為唯一之統一根據，方能得到解釋。惟在未述有機論對於心靈重要之活動的解釋之前，先述其與行動論爭辯之要點。

有機論與行動論之爭點，有三件重要之事實，即意識之存在，心象之存在，及思想之性質是也。行動論者否認意識之存在，而有機論者則反之，主張意識存在；蓋吾人對於己身經驗之意識，實可直接了知，且此意識之直接了覺，實與附於其上之其他任何之特殊經驗同，均可為吾人所了解也。

復次，有機論者稱行動論者否認心象之存在，實屬非是。吾人所見之閃電，與吾人所記憶之同一閃電，實為兩種顯著不同之經驗，此常識之所知也。休謨謂現在經驗之意識與過去經驗復現之心象，實有『重大之不同，蓋人常將二者列為二事，且以不同之名稱之，毫不遲疑也。』(Hume, Treatise of Human Nature, Part I, Section I.) 此則一般有機論者之所共同承認者也。

最後，有機論者謂行動論者以思想為同於學習之活動，殊不足以得思想之全相。行動論者主張科學問題之思索，與網球及高爾夫球之學習，並無本質上之差異。有機論者則否認之，且主張學習網球之思想，實與解決科學

問題之思想，有重要之分別。總之，有機論者主張吾人之知有二不同之路徑：吾人可知一物之『如何』(How)，例如如何打網球或高爾夫球等；吾人復可細究其前後之結構，而了別其意義(To know about)，如遊戲規則之知識，及欲達網球遊戲之勝利時，須以何角度，及何種程度之力掄擊網球之類是。此種不同之知識行歷，及包含其中之思想作用有絕大之不同，吾人倘混而爲一，勢將引起重大之衝突也。

有機論與行動論之分別既明，茲進而述其對於心靈重要活動之解釋，此論主張心靈之各種活動，如無『主體』或『我』之存在，以爲經驗統一之根據，則勢將無從理解。第一，意識，及含有心象之回憶，與追求意義之思想作用等，即需有此『主體』之假設以爲說明。蓋意識者非他，即某一特別經驗，與意識此特別經驗之主體間之一種奇特的關係是也。當『主體』了知其經驗時，則此一定之經驗，即在其意識之中，否則無所謂意識。離開主體則誰爲了知？若無了知，則經驗之如何，亦將無可言說，心性之真相，亦無從說起矣。此意識作用之所以必須有『我』也。同理，回憶之作用乃將過去之經驗，由心象之力，再現於主體之現在意識中。而了悟經驗意義之思想作用，亦只有當其爲主體之奇特活動時方得解釋；由此主體之奇特作用，則經驗中之邏輯相關的意義方能理解。是故主體者乃對經驗之了知；回憶者乃主體藉心象之力以活現過去之經驗，而判斷者即主體對於過去與現在之經驗之解釋，蓋自某種之關係言，吾人過去與現在之經驗，均有其特殊之意義也。

復次，行動論者對於習慣感念與情緒之解釋，有機論者固承認其有相當價值；然不認其爲完全的解釋。在習慣之構成行歷中常有選擇之要素，作用其中，如棄此選擇之要素而不顧，則習慣變難與純粹之本能活動分別，然

此選擇之作用，則主體之所有也。同理，於感念作用中，亦必有主體之存在；蓋感念必有感念之者（Perceiver），使無感念者之存在，則現在橘紅色之經驗，又安能與過去香味之經驗發生連合乎？則感念作用之必須主體的假定，以為說明，理至顯然。至於情緒之表現，則除『模式之反應』之整合作用外，尚須主體之活動，對於引起情緒之整個情境，必待主體開發其意義，而後情緒方能泉湧而出，沛然莫之能禦。由是觀之，則舍主體之活動，所謂習慣感念情緒者，將不能得完滿解釋。然則『主體』或『我』之假定，非僅於理論上為必需，且亦有實際上之必要，此為有機論者之所持也。

(c) 由上觀之，則行動論與有機論成一嚴厲之對壘。行動論者摒棄一切抽象的解釋，純以神經筋肉之系統解心之一切作用。有機論者承認行動論者之描寫為片面的，如欲作完全之敘述，必須以意識之主體為參考中心；否則經驗之統一無法說明。然則對此二派之所持，吾人將如何以考核之乎？吾人欲為之估評，應注意下列三事。

(1) 內省法是否為研究心理現象之科學方法？行動論者否認意識與心象之存在，而有機論者則是認之。蓋前者否認內省法為科學方法，而後者則以其為觀察心象之可靠的方法也。由內省之考察，方能認識意識及心象之存在；故苟否定內省者，則意識及心象亦同時否定之。然既否定內省法，又有何法可以替代之乎？內省法之避免不用甚難，即行動論者亦常用試驗者之口頭報告，類此被實驗者之口頭報告，因由內省而得也。

(2) 思想之性質：行動論者以思想之為物，與學習網球等之動作同，不認有其他思想方式之存在。如是觀點，實欠完滿。蓋有機論者謂吾人思想實有二類：一為研究事物之如何，一為了別其意義，如此分別實有所據。如鳥類

之築巢即前一類之思想，非後一類之思想也。鳥類知如何築其堅固適用之巢，然於建巢之原則與價值，則甚難稱其已了然於胸中。人類之思想活動亦有類是者。吾人能將機器之各部湊合而成一完整之機器，而於構造機器之知識，則未有完全之了覺也。故學習之動作與思辯之動作不能言其顯為一致。且語言雖為思想之媒介，然語言究非思想也。

(3)『我』或『主體』之稜稜：行動論者固有上述之困難，然有機論者亦有其難處。其重要之困難，即在所謂『統一』之名詞的含糊也。行動論者對此，反占優勢：蓋彼所謂經驗之統一根據，即為神經肌肉系統之整全作用，吾人對彼所言，甚易明了。然有機論者之所謂『主體』，究屬含糊之概念，且由是之假設亦不能得到心靈統一之澈底了解。故將『主體』之概念為確切之規定，實為有機論者之職責。惟上述活力論者之生命觀所注視之問題，於是仍屬重要，蓋有機論之主旨即以經驗之統一，為心靈之所在者，不能全以神經肌肉之名詞以解之；故假因不能用神經肌肉之概念為心靈之解釋，即譏以主觀的、玄學的、不能理解的之名，是已預假行動論者之觀點，——此則為問題之所在也。

第三節 心與身之關係

以神經肌肉之作用解心者，視心身為一物，自不致發生心身關係之問題。然若以心身為不同之二事，則二者如何關係，立即發生問題。至此問題之解決如何，自當隨其心性之觀察如何而定。茲述心性之理論畢，自當轉而論究心身關係之問題。惟無論如何，本節之所述，乃以心身為有相當區別者，否則將失其意義也。

(a) 由日常普通事實之觀察，即可證明心身二者之密切關係。服麻藥者知覺頓失；或腦受重擊，即昏忙無知，故身體受害，即影響及於心靈，然心靈受傷，亦能影響於身體。心勞過度者，全身有疲乏之感；心受恐怖者，脈搏急跳，四肢顫動；發怒者皆目切齒；他若心懷開暢者喜形於色；中心憂悲者眼淚盈眶。凡若此者均由心理作用影響於身體者也。夫心有所動，必形諸外，身有所受，必達於中，足知心身並非秦越，乃成密切之關聯者也。

心身密切之關係，復可以精密試驗所得之事實觀之。例如用心者前臂與腦之血壓變更，飲藥劑如鴉片及 Cocaine 等，意識亦起相當之變動，此由試驗觀察而得知者。總之，由試驗觀察之結果，正可得到如斯脫拉頓 (Stratton) 所言：「心身密切關係之信念，且其交互之關係，乃屬永久者……每一身體之動作均反映其心理之變化，而一切心理之動作亦均有其生理之表現，此為現在公認之事實。」凡意識即為發動機，乃其重要真理之表現，每一心態亦必引起相對之身體情態。』(Experimental Psychology and Culture pp. 268—269.)

心身關係之事實亦可由解剖學之研究而得之。由腦之解剖，知吾人之心理作用均於腦中有一定部位。參閱 瓦遜 行動主義之心 理學第四章。如視覺位於腦中之後頭葉 (Occipital lobe)，聽覺位於顳顬葉 (Temporal lobe)，嗅覺位於嗅球 (Bulbus olfactorius)，總之，一切感覺作用均於皮質部 (Cortex) 中有其一定之部位，假某部受傷，則其所持之感覺作用即非全失，亦必大損。如視覺中樞受傷，則雖有眼球之構造，亦將失其明察事物之用，此由解剖學之研究可以證知者也。復次，由比較解剖學之研究，知腦神經系之複雜組織與心靈作用有密切之關係。有機體之構造，由低等動物以至於高等，有顯著之不同，腦神經系之組織亦有簡單與複雜之分。神經組織繁複者，其心靈作用之表

現亦繁複；神經組織單簡者，其心靈作用亦隨之而單簡。故人類之心靈作用高於犬馬，而犬馬之心靈作用復高出其他低級動物之心靈活動；此無他，良以神經系之組織愈低而愈簡故也。然則生理方面之發展與心靈活動之發展，其密切相關之情已昭然若揭矣。

由上觀之，心身密切之關係已有事實爲之證明；然則此種明顯之事實又將如何以說明之乎？爲解此問題，哲學上向有各種不同之理論。今欲詳爲考究者，即平行論（Parallelism）與交互影響論（Interactionism）；至於

二論之重要修正，與夫最近之新觀點，將於本章結束時附論之。學者如欲深究此問題，可參閱 R. W. Sellars, The Fullerton, Introduction to Philosophy, Chapter IX; Paulsen, Introduction to Philosophy, pp. 74-111; J. B. Pratt, Matter and Spirit. Essentials of Philosophy, Chapters XX-XXII;

(b) 交互影響論粗備於笛卡兒之哲學。因彼之 Passions of the Soul, XXXIV; Descartes, Meditations on First Philosophy, Part II, Section 47. 笛氏相信傳統之心靈觀，以心爲一種實體；且以腦中之松子腺（Pineal gland）爲心身交互影響之點；心之活動由是而達於身，身之活動亦由是傳達於心。笛氏之後，交互影響論雖有更詳之闡明，但要義則仍舊貫。吾人現在之目的，在於詮述此論之通性及其駁難，至於個別專家之詮述，則不及之焉。

交互影響論之主旨即以心身之關係爲因果的是也。身體之動作可以產生心靈之活動，心靈之活動亦可變爲身體之動作。如視覺神經中樞之神經活動可使吾人得到光的感覺；反之，如吾人欲了知案上所置之書時，可以發生筋肉之收縮運動，行近書之所在而取閱之也。總之，身體活動之過程與心之經驗有直接影響關係，故心身關係實爲因果的也。

交互影響論之所言，似與日常觀察之事實相符。心有所欲，則身爲之使；身有所動，則心亦爲之感。心之與身，確若聲之與響，形之與影，彼此相應，無稍或爽。斯理也，似爲事實之寫真，殊覺切當。然難之者，固振振有詞，而其最大之困難則有二。

第一，爲不可思議。難之者曰：心身互爲因果之說，至不可思。如此宗所持，心身爲絕異之二事，則謂此絕異之二境界間，竟有直接之因果關係，豈非不可思議之至耶？夫腦中細胞或神經原之活動，可以喚起筋肉之動作，而筋肉之動作亦可刺激神經原而發生活動，其間之因果關係，固易明瞭。又或飢而思食，發生食品之心象，類此心行間之因果關係，亦不難想像。然腦中之神經活動，如何能發生心理經驗，或心理作用如何能產生身體活動，則實超於吾人理解力之外。心身直接影響之關係，正與火之心象可以使爐中之煤發生燃燒，其不能理解之處實無二致。故交互影響論者所持心身相異之情形言，則其間之因果關係，實屬不可思議。此其困難者一也。

第二，爲違反能常住律。由物理學之研究，知一切物體均能發生工作。燃煤於爐，可使鍋中之水化爲蒸汽，蓄電池中之電可以使之發光，亦可使之駕車。類此能生工作之力量，物理學中稱爲能力（Energy）。物體所生之實際工作，稱爲『動能力』（Kinetic energy），而未曾實施，具有工作之可能者曰『潛能力』（Potential energy）。蓄電池中所貯之電力名潛能力，而其駕車所生之力即動能力也。今物理學中對於能力之研究，已得一普遍之定律，即以整個宇宙之能力總量爲恆住是也。宇宙間之能力能互相改變，由潛能力可變爲動能力，由動能力亦可變爲潛能力。然能力雖可互變，却無增減；蓋減於此者，增於彼，增於此者，復減於彼，自全體之量觀之，仍無生滅之可言。

此即物理學中所謂能力常住之定律 (The law of conservation of energy) 是也。參閱拙著科學概論。

反對交互影響論者曰，心身直接影響之說，顯與能力常住律相違。蓋如彼等之所持，謂意志動作，可以直接役使吾身，使吾發生筋肉之活動，是於物理之境界中，能力有所增，誠以筋肉動作之力，非由其他之物質之力轉變而來也。反之，如光波刺激眼之網膜中發生化學變化，再經視神經傳達於中樞，於是始生光感，是物理之力已消失於神經原中，則能力顯有喪失也。故依交互影響論之所言，則物理界之能力已非常住，是顯與物理學公認之定律衝突也。然物理學中能力常住之定律乃今世學者之所公認，乃物理學中之重要定律，其為真理，當無可疑。然則交互影響論者之所持，當不見容於物理學之定律，而須加以排斥者也。

(c) 平行論在昔嘗為斯賓諾莎及萊勃尼慈之所擁護。斯氏云：『觀念之秩序及其關聯，正與事物之秩序及其關聯同。』(Ethics, Part II, Proposition VII.) 又云：『身體或事物形象之變化於身體中也，其布置與連貫之情，正與心中之思想及事物的觀念之布置及連貫相同。』(Ethics, Part V, Proposition I.) 萊氏亦云：『身之動也，似無心焉，心之動也，似無身焉，然二者之動，一若受彼此之影響然者。』(Monadology, p. 81. 參閱 Rand, Modern Classical Philosophers, pp. 199 ff.) 故一提平行論常聯想及於斯萊二子之名，良非無因。今之存者，形式雖稍有變更，然大旨則仍舊貫。茲先述其通旨，次言其困難於後。

平行論者之重要主張，在於反對心身之直接因果關係。夫心之經驗均有其相應之身體活動，每一心理之過程 (Psychosis)，均有其相應之神經過程 (Neurosis)，此固平行論者之所承認。然若輩堅決主張二者並無直

接之因果關係。如視覺經驗在視覺神經中樞固有相應之活動，聽覺經驗亦隨有聽覺神經之活動，然神經之活動與感覺之心理作用，顯然不同，非可互為因果也。然則心身二種之作用常相平行，互為相應，而均超越因果。鮑爾生（Paulsen）於其所著哲學概論中，曾擁護心身平行之說，而為下列有趣之申述。其言曰：『吾人試與萊勃尼茲作相同之想像，以動物或人類之頭蓋，大如機廠然。又試想於此頭蓋之中，人能行動自如，其觀察腦中之行動，一如在機廠中觀察機器之運動與車輪之縫接然。則其所欲見之腦中歷程，將為如何耶？……無疑，平行論者之所欲見，必屬以下之情形。腦中之物理的行程成一封閉之因果鏈鎖，其間分子之性質，無有為非物理者，正如機廠之運動，無一為觀念及思想之心理歷程者。人行於街道之中，忽聞其名之呼喚焉；彼乃轉首回顧，親往喚彼者。生理學家對此整個之歷程將以純機械之方式解之。彼將指示呼喚者所發之音波刺激被喚者之聽官所得之物理結果，如何引起聽覺神經之活動，又如何將此聽覺神經之活動傳達於腦髓中樞，在腦中之物理作用又如何傳達於某一部之運動神經。最後所得之結果，即為被呼喚者之身體轉換運動，向喚彼者之方向而行。凡此各段之歷程組成一貫之物理行程，其中並無間斷。與此物理之行程並行者，復有其他一組之歷程焉，此非生理學家之所能視，彼亦不及知之，然彼復可當其思想者，即能解釋其知覺者，蓋有能引起觀念與情感之聽覺在也。被呼喚者聞其名而回首瞻望，觀察喚之者為何人，且何故喚彼，於是彼見一舊友，且趨前致候焉。凡此各段之行程，隨物理之行程以俱來，而未嘗干涉之者，故知覺與表象實非物理的因果聯系之分子也。』（英譯本頁八四。）由是觀之，則心理行程與物理行程均自成因果系列，而互相獨立；二者雖互為相應，然決無直接之因果關係也。

心身平行論之事實的證明亦甚多。如指遇火而急曲轉之反射運動；行步及語言等之習慣動作，又如幻想及白日夢，連貫之沉思，夢中言語，與催眠者之遊行等，均可引為理論之證明。然平行論之取證事實雖多，而反對之者仍有其證據，其重要之駁難，則有三端。

第一，為突然之經驗：今試思人於沉思熟睡之際，驟為一聲霹靂所驚醒，於是思慮之連鎖遂斷，此為平行論者所不易解之事實。依平行論者之意，則心理經驗只能自成因果；在此心理的因果系列中，不能有物理的事物闖入而為其因者。然思慮連鎖突然中斷之原因，豈為前此之心理經驗耶？則前此之心理經驗，固在沉思之情態中，決無發生突然中斷之可能。然則使思慮突然中斷之原因，必為非心理的甚明。此一聲霹靂乃闖入心理經驗系列中之物理的事實；此依平行論者之說，不易說明者也。

第二，在生物演化之過程中，將使心成為無用之物：生物機體之演進，其能留存於劇烈之鬥爭中者，必以其為有用，此生物演化之基本原則也。然按平行論者之說，則心之存在，勢將成為贅疣。蓋依彼說，心之作用不能影響於身體；對於有機體性質之發展，並無若何關係；是心之演進，毫無所用，豈非與演化之通則相違耶？此其不易解決之困難二也。

第三，平行論包含泛心理主義 (Panpsychism)：依平行論者之說，凡有心理行歷之處，即有生理歷程之存在，是則吾身各部之動作，均有其各自之心理經驗。由近頃生物物理化學之研究，吾身各部之動作，不外養化，加水分解等之物理化學的作用；由此類推，則一切理化作用均有其心理經驗，固無間其為有機抑無機也。夫心之現象既遍

布於一切物，雖至塵埃大地，無不有心，此即泛心理主義之說也。泛心理主義之說顯與演化之原理相違，然則平行論者將何以自免於泛心理主義耶？是其困難者三也。

(d) 心身關係之研究，既有交互影響論與平行論之不同；雖均言之有故，然各有其困難。茲為單簡之考核於次。

(1) 關於交互影響論方面的：此論主張心身為直接之因果關係；心有所志，則身為之使，身有所觸，則心亦為之移，響應相符，殆無或爽。斯言也，與一般常識之觀察若合符節，心之與身實互為因果，此徵之個人經驗可以證明者也。由是觀之，則交互影響論可稱為完滿之理論，然則前述之二難，將何以解辯之乎？

對於不可思議之駁難，可以辯解之如下。論者恆謂心身之因果關係，其理至難想像，故為不可思議者，然是亦有辯。夫謂心身之因果關係為不可思議，實有三點須加以注意：第一，所謂不可思議者，將以其為強訂之說，與人類重要之知識無關也；或承認其說，將與人類重要之知識衝突，無寧否認之為得計也；或以其說之本身自相矛盾也。今試問交互影響論所持之心身因果關係說，有如上所述之性質乎？無有也。夫既不具不可思議之性質，而硬謂其為不可思議，實欠公允。第二，難之者曰：心身之關係非因果的也，故如交互影響論者之因果說，實與事實不符，須加以捨棄。雖然，心身關係之為因果的與否，正為雙方辯難之焦點，乃問題之爭議所在。今難者竟假定之以為其說之根據，是非有陷巧詞之嫌乎？第三，難者謂純粹之心行界或純粹之物理界中有其各自之因果鏈環，而反以心身之因果關係為神秘。夫同一因果關係，竟以前者為理之當然，而以後者為神秘難思，是非有所偏取耶？然則難者以不可

思議之詞，舉而加諸交互影響論之上，實未見其允當也。

至於違反能常住律，彼亦可分辯如次。心身交互影響之說，果與能常住律相違乎？此須詳加分析者也。第一，二物之互爲因果，不必合力之傳達，蓋依前述之因果意義，二物祇須爲必然的相依，即可構成因果關係，初不必有力之傳達也。今反對者先假因果關係爲有能力之傳達，由是持以抨擊交互影響論者，心身互爲因果之說，謂爲違反能常住律，實未免無的放矢也。第二，即退一步言，謂心身之間有能力之傳達，然所謂力之傳達者，實即力之改變，並非力之生滅。由視覺神經中樞之神經原活動之結果，即生物體之顏色與其大小形狀之知覺，此即物理能力之改變，如光波之力刺戟眼球之網膜，變爲化學能力之情形相似。故由生理方面之進程達於心理之變化，實爲能力之轉變，並非能力之增減。然則心身之交互影響，安見其與能常住律相違耶？自然如此之說明，乃假心身非嚴格的分離，如普通生理行歷，正如物理上之動能與潛能之關係，正如萊勃尼慈之所言，乃一實體之二面也。第三，能力常住律原爲物理科學之假設，於物理科學之範圍內有其遍效之價值，然超出物理範圍之外，是否仍能適用於與物理相異之心行界中，却成問題。今難者不取批判之態度，驟以物理學之通律強加於心行界中，直自暴其武斷耳。

(2) 關於平行論方面的：前既言平行論之困難有三，彼宗對此，將作如何之解答耶？茲分述其答辯於下。

第一，對於突然經驗之答辯。平行論之第一困難，即在於突然經驗之不易解釋。如前舉之例，沉思熟慮之人，忽爲霹靂一聲打斷其思考，此何故歟？依平行論者之說，心行界自成因果，然則當時靜默沉思之心，決無發生驟爾間斷之可能，故平行論之唯一解釋，即以此種突然知覺之發生，即原於未知之心理行歷。鮑爾生言：『鈴聲波動刺激

之唯一結果，即神經之激動與腦中之狀態是也。其另一方面之感覺，則為附隨神經震動而來之內部過程所生之結果也。『此種不能見知於吾人之內部過程，即為發生突然心態之原因，與其相對之物理方面，仍有其物理的或化學的過程也。』(Paulsen, *Introduction to Philosophy*, p. 91.) 鮑氏對此之答辯實不充分。蓋一則吾人之突然經驗非常確切，而彼反以不可知之過程解之，實未能盡壓人意也。二則由氏之所言，則每一有機過程必均有其附隨之心態，充類至盡，非承認泛心理主義之立場不可，此點容當下評。總之，平行論者對於突然經驗之發生，實無法說明也。

第二，對於心靈價值之答辯。在生命發展之過程觀之，心靈却占主要之脚色，蓋由心靈之力，可以決定有機體對於環境之反應，有機體之行動已受其制裁，此乃顯著之事實也。由平行論者之立場言，勢必否認心靈之力量，而須與明顯之事實爭持，此實難操勝算也。主持平行論者曰，心之影響於有機體之發展，並非明顯之事實，蓋由近頃之研究，則有機體發育之主要份子為細胞組織，並非心靈。此種問題之解答，已牽涉機械論與活力論之爭，最後勝負之誰屬，須視此二論之誰為合理也。

第三，對於泛心理主義之答辯。由前之所論，則平行主義必包含泛心理主義，蓋非強訂心靈發生之階段，則心之現象勢必推而普及於萬物不可；換言之，即萬有均具心靈也。然萬有均具心靈之說，大類詩人之想象，其為說也，難免於惘惚窈冥，不着邊際。然則萬有均具心靈之說，尚須有待於實證，誠以世間之物，不問有機無機，均具心靈，究與吾人之合理思想相繫柄也。

由上觀之，則心身關係之討論，二說均難免困難；然交互影響論實較平行論爲簡單，困難亦較少。至若平行論者之所言，非僅於心身何故相應之說，未曾解釋，且由是引入之泛心理的宇宙觀，亦成問題也。

(e) 交互影響論與平行論既各有其困難，於是多數思想家別求解決之方，創設其他之理論。茲略述其梗概，以爲本章的結論。

第一，即爲兩面論 (The double-aspect theory) 與副現象論 (Epiphenomenalism)。二說均欲解除交互影響論及平行論之困難。依兩面論之說，則心身原爲一物，乃同一實在之二面。如圓球之凹凸，自圓球之表面觀之，則圓球爲凸，而自裏面觀之，則成凹形，心身之關係，蓋若是也。心身組成單一之歷程，可有兩面之觀察 (Mind and body "constitute one single process, observable in two ways")。換言之，心身者猶同一事件，而表以二種語言也。(The same thing "said in two languages")。依副現象論言，則心身之間可有因果關係，第其因果之行歷只一方向耳。心爲腦神經運動之附產品，柏格森所謂輝耀於腦細胞之上之圓光者近似。故心之作用乃爲有機體作用之結果，然心之作用却不能爲有機體作用之原因也。心爲身之果，而不能爲其原因，因果祇限於一系列。由上觀之，則兩面論與副現象論之所言，不過各由平行論與交互影響論脫變而來，其間之困難，並未消滅。故二說之理論不過爲歷史上之重要改變耳。參閱 Sellars, The Essentials of Philosophy, Chapter XXII; J. R. Part, Matter and C. A. Strong, Why the Mind has a Body.

第二，層創說 (The theory of emergence) 最近由層創說之出現，關於心身關係之問題，得一新解。依此說之

意，則心乃由腦神經組織突創而出之『突創品』(Emergence)。心之由腦組織突創而出，正如水之由氫氧二氣突創而出然。然則所謂突創品者果何物耶？欲明突創品之意義，須與混合物(Mixture)相較，自可明顯。所謂突創品者即指二物化今後所生之第三物與其原有之構成分子的性質完全不同，純為新造。因此新生之突創品，其性質與原有之分子不同，故於原有分子未化合之前，不能僅據原有分子之組織，以為預測。混合物則不然，混合物之性質與原有之構成分子無異，故在未結合之前，可以根據原有分子之性質以為預測。如氫氧二氣化合而成水，水之性質與原有之氫氧二氣迥別，故水乃氫氧二氣化合而得之突創品。在有機體之發展中，心由神經組織突創而出，其性質與原有之有機體性質迥殊。故心身非一，既非互相平行，亦非互為因果，而為各異之物。心身乃以突創之關係相銜接。由此新說之指示，則心身關係之難題，或可得一最後之解決也。參閱 G. T. W. Patrick, "The Emergent Theory of Mind," The Journal of Philosophy, 1922, Vol. XIX No. 26. 及 C. Lloyd Morgan, Emergent Evolution.

第五章 社會

吾人以前之討論，一似以個體之心爲自具自足，各自獨立者，實則衆心均相待而立，互爲影響。語曰，一人向隅，則舉座爲之不樂，可知我心與他心互相滲透，原非隔絕，自成世界者也。衆心之交互錯綜，形成各種不同之關係，而個人之品性，亦多少可由此關係以決定之。語言，風習與信仰等即所以組成社會之關係者，個人之心靈亦即由是鑄成。社會者乃社會科學所論之重要範疇也。

第一節 社會之範疇：歷史的

(a) 邃古之人類生活，有以爲絕對孤立，各自爲謀者，今則已知其非是。由最近之研究，知原始人類之生活乃合羣的，並非孑然孤處。個人之一切權利與義務，均從原始社會之分子關係中獲得，離開原始社會分子之關係，個人決無權利義務之可言；然則羣衆生活 (Group-life) 乃初民生活之唯一特色。茲將原始社會之組織的特色略陳於下。

原始社會之單位，並非孤立之個人，而爲親族之團體。凡屬團體中之個人均認爲同出一祖。其所信仰之共同祖宗亦至不一。有以其祖爲動物者，如北美之印第安人 (North American Indians) 非澳二洲之民族及初期之鮮默特人 (Semites) 皆是。然亦有以其祖先爲英雄或神者。惟各親族之遠祖雖異，而各人以爲同出一支，統屬於同一血統之信仰則一。若輩均信凡屬同一親族團體之分子，均同其譜系，此爲原始社會之一特色也。

原始社會之又一特色，即團體之共同一致之強烈感是也。前既言之，原始人之生活既以親族團體為單位，同類親族團體之個員均以同一之血統相聯結，故團體生活即其一己之生活，苟團體中之一人受苦，即無異全團之人受苦，一人蒙羞，全團被垢。史密斯 (W. R. Smith) 言：「同一親族之團體分子均以其為一活動之整體，是即血肉與骨合成之單一生活體也……假同族之一被殺時，彼等相率而言曰，「吾人之血已流失。」」 (The Religion of Semites, 2nd. ed., p. 274) 原始社會中休戚與共之熱情，實較文明民族之譜系觀念為更強。契德 (Dudley Kidd) 言：「欲與加非爾 (Kafir) 族充滿熱血之團結熱感相較，則歐洲民族之團結感覺仍甚薄弱也。」 (Savage Childhood 1906, p. 74) 此豈於加非爾族為然，凡原始之親族團體中，亦莫不皆然。團體中之個人均以不可分之聯索與其他之個人相維繫，而莫之能間也。

由是觀之，則原始人類之生活中，有團體而無個人；個人之一切權益，均依團體而始有。然則個人之地位甚低，幾無自由之可言，豈其所自願耶？抑由外力之壓迫，不得不爾耶？由今日之研究，則原始社會之嚴密結合，並非出於外力之約束，強加於不願意者之上，而使其勉強結合，而反出於彼等之情願。原人均以個人不能離團體而生存；苟不幸而與其所屬之團體分離，或為團體所棄，則將變為飄泊者，事實上與名義上將變為不受團體保護之被放逐者 (Outlaw)，此實個人之大不幸。故原人生存於團體中，為其中之一員，而受其拘束，乃屬自然之情形；蓋生存於團體之內並非苦事，實乃一己之權利也。契德 (Dudley Kidd) 言：「原始部族之統一，其最奇特者，即此之統一並非出於思想之設計，由法律之力外加於不願意之人民上，乃由情感中覺得，自然發生而來，初未有絲毫之阻力也。」

同族中之一員受痛苦時，則所有之團員均同受痛苦，此非情感上之誇語，乃真正之事實也。』(Savage Child-hood)

原始社會之個人權益均依其所屬之團體關係而始有。大較言之，原始社會之財產關係，乃共產的，個人祇在確定團體之內，方能領有其財產。赫恩(Hearn)言：『土地歸氏族所有，氏族定居於一定地域，個人非因其寄居某一地域，或領有某土地，即爲氏族之一員，而實因其爲氏族中之一員，故有土地之領有權。』(Hearn, The Aryan Household, p. 212. quoted by Dewey and Tufts, Ethics, revised edition, p. 22.) 個人之權利，亦視其族誼之如何而定。『正義乃團員之特權，無團體之寄托者即無此權利也。凡團體中之個人均可有正義之要求，而外來者則不能有此也。外來者雖可以客禮待之，然於其所屬之團體之外，不能有正義之要求也。』(Dewey and Tufts, Ethics, rev. ed. p. 25.) 蓋無團體之人，一切權利均無有。故『在原始社會中，個人若被放逐於團體之外，則無異變爲世界上絕對不得保護之最初一人也。』(Hobhouse, Morals in Evolution, Vol. I, p. 90.) 總之，原始時代之個人祇有在團體內方得保護，若在團體之外，則變爲荒郊之野獸，對於儕類不能有任何之要求。創世紀第四章十三至十四節所述該恩(Cain)殺其兄亞伯爾(Abel)，耶和華(Jehovah)罰彼以流放四方，該恩乃對耶和華曰：『吾所受之刑過重，已非吾之所能耐；汝今驅我離開鄉土，永不能見汝，飄流四方，凡遇見我者，均可害我也。』(Genesis, Chapter IV, verses 13, 14.) 觀此，則古代所謂『被放逐者』之名，實與『不受保護者』同義也。

原始團體生活之另一特色，即團體的責任是也。團體對於自己個員之行動，或團外個員之侵略行動，均須負責。倘本團中之個員受他族之侵害時，則團體須負報復之責任。今日部族中之械鬥 (Blood-funds)，即此原始團體責任之遺留。而原始社會團體之責任心，恐較今日文明國家為更烈也。比較下段：「假野蠻民族之份子攻擊文明國家之被要求而處罰；否則對彼種族之全體將出以武力之征討，則無辜者與犯罪者將同受殃也。有時不消滅蠻族之全部或一部，受害之國家可以受金錢或土地之賠償。」J. Jevrey and Trites, Ethics, rev. ed., p. 36.

總之，原人自視為團體中之一員，而以血統相繫。原始團體之財產為共有的，個人之一切權利，均以團員之資格得之，離開團體，則個人變為『被放逐者』，無論事實上或名義上，已成爲『不受法律之保護者』。故原人均以生活於團體內爲自然，此乃個人之權利，反以離羣索居爲苦罰。原人既各以血統相團結，故生休戚與共之團體的責任心，於是人羣之競爭，無形中已以團體爲單位。今日之械鬥與國家間之戰爭，猶是蠻族團體復仇之遺留，故人類爲社會的動物，乃其天性也。

(b) 人類社會之組織，由簡之繁，最初部落之小團體，已逐漸擴大兼併，成爲組織嚴密，規模擴大之近代國家，此即原始社會之演進也。

原始社會之演進，有二點須加注意者，即一爲演進之方式，二爲演進之原因。茲分述如下。

第一，社會演進之方式。人羣之演進，由原始社會以至今日之文明國家，其間發展之方式，有二點須注意者，即一爲個性之強烈化；即個人主義之形成，二即社會屬員之增加，與社會組織之繁複是也。前既言之，原始社會之組織單位爲團體而非個人，個人依附團體而生存，其一切權益，均由團體關係而得，離開團體則個人不能生存。故古

代團體之權威，超出一切之上。然社會進步，個人地位漸見增高，個人已可私有其財產，與其他爲個人獨立人格所不可少之權益；個人爲本身之人格計，已可合法要求權益。故個人之本身價值 (Intrinsic value)，已因社會之進步而確定矣。復次，原始之部落組織甚小，少者數十人，多者亦不過數百而止。迄社會進化，團體之數量增大，向日數十百人之團體，已擴爲數百千萬人之國家。且原始小規模之部落組織，不過籍傳統習慣之力以相維，然近代之國家組織，各種政制與夫社會制度之組織，其繁密至爲可驚。此則社會演進之另一方式之表現也。

社會之演進，一方爲個性之發展，他方爲組織之嚴密與擴大。然二者之不同表示，實即同一社會發展之進程也。社會之範圍擴大，組織繁密，個人地位亦隨之而提高，個人權利固增，而所負之義務亦加重。從他方觀之，個人愈脫離原始社會之束縛而獨立，及愈增高其權利與義務時，則其所屬之團體亦日益擴充。『從整個方面觀之，則個人思想欲望之自由發達史，即社會組織複雜與擴大之形成史也。由過去之觀點言，則形似分化社會秩序之運動，實爲構成新社會秩序之因素；在此新社會中，個人可得自由之發展，而社會之屬員與社會之組織，反因此而增加與繁密也。』(Dewey and Tufts, Ethics, p. 428) 總之，社會個體之得增自由，同時即附以社員之增加與制度之嚴密；反之亦然。故個性之增長與社會組織之擴大與繁複化，乃同一社會演進過程之二種表現也。

第二，演進之原因。社會演進之原因甚爲繁複，然均由同一之泉源而來，即制度與信仰之衝突是也。參閱本編第三章，第一節。正如加來爾所言，『世無確信其先祖之所信，故社會演進乃不可避免。故任何演進之動力，實爲個人思想及傳統信仰之衝突表示，類此之動力甚多，爲現在之需要，只及特別重要之三種，此即工作，利益的衝突，及天才之』

出現是也。茲分述如次。

人類爲圖身體之生長與發展，故必須謀衣食之充足，然衣食非可坐立而得也，須努力營謀，故思想乃占重要之地位。原始漁獵時代，技藝之純熟，固爲重要，然僅有粗野之氣力，不足以保其成功，而狡猾之思慮，實爲必需。迨農業與商業發生，人類工作，復需心靈之熟練。由是可知人類之工作必需思想。故工作爲社會演化之有力因子。

自近代機

器發明，工業改革，由分工之精密，遂使多數之勞動者爲守候機器之簡單的與機械的工作，個人之思想，已無所用，然則由近代機器文化之產生，工作大有不用思想之趨勢，前述工作須類思想說，似已動搖，其實不然。吾人於此須注意二點：即第一，近代工業組織，迫使多數勞動者成機械化，生趨索然，此實一嚴重之社會問題。第二，工業之組織愈繁複，則少數之主持大計者，必需更精密之思想，方能各方並顧，運用其組織。由是觀之，則分工化之結果，並不足以減少思想之必要性，反而加重之也。

社會之內，各人之利益不同，故衝突在所不免。此種社會之衝突，如何方可避免，是有賴於思想之精密考察，安籌萬全之策。吾人如欲操競爭之勝算，則心靈之熟練，與夫對於他人觀點之了解，實爲必需，固無論爲有形之戰爭，抑無形之戰爭也。力強者未必勝，弛緩者未必敗，蓋勝負之機常決之於戰略，此非深謀遠慮，審慎周詳者，不足以制勝也。

社會演進之有力因子，即天才之出現是。人類光華燦爛之歷史，多由不世出之天才領導造成。古代社會之武士，爲人羣驅除禍害，闢一安全之世界，稍後，則有偉大之預言家，詩人，政治家，哲學家，科學家等，起而爲社會改造之前鋒，筆路藍縷，披荆斬棘，大多羣衆，均食其賜，歌功頌德，亦固其宜。故人類社會之天才，實爲人羣進化之偉大動力。假世皆庸碌，人盡愚騷，則墨守成規，因陋就簡，將永世而不能登於文明進化之域矣。

天才之重要有爲人所蔑視者，將於下節再論。其贊成此處之論調且爲

有趣之討論者，可閱 W. James, 'The Will to Believe' 中 'Great Men and Their Environment' 與 'The Importance of Individuals' 二篇。

(c) 上述社會中制度與信仰之衝突爲不可避免之事實。蓋此種衝突乃社會秩序所有之特性；且此種特性在過去如是，現在亦如是，將來亦必如是，以其在社會之組織中有深固之根據也。然由是却發生若干重要之問題：即此種衝突，究有何義？吾人究應遵從何方？豈制度之要求須超於信仰，抑須遵循信仰而蔑視制度之要求乎？個人對於制度之批評自由究能有何種限度耶？抑制度之存在，須抑制個人之自由信仰耶？或二者均須保持之耶？二者究於社會有益乎？究於社會之進步爲重要之元素乎？

凡以上所舉之各種問題，實爲一基本問題之不同表現，此即個人與社會關係之問題是也。更分析之，則此基本之問題，可分之爲三：第一，爲關於個人之權力問題，即關於個人自己之信仰與思想之權利的討論是，此即通稱爲思想自由之問題也。第二，乃關於個人之財產，行爲，與政治經濟之權利問題；此即主權之問題，及個人對此主權之關係是也。第三，爲關於個人之社會情況，即所謂羣衆心理之問題，與羣衆心理對於個人心理之關係是也。

第一之思想自由問題，已於第一卷第六章詳爲論述，現在只須使讀者明了此問題之論究，乃社會演進中之重要的方面，故此問題之解決，具有重大之實際意義。至於其餘之二問題，將續論之於此。今即先及最後之羣衆心理的問題，蓋此問題之討論實有邏輯的優先權也。

第二節 社會與個人：羣衆心理

(a) 關於社會與個人之關係，有二不同之觀點須予以注意者，即一方主張社會乃獨立於個人以外之一種實體，故較個人之價值爲高。例如德哲費希特 (Fichte) 及黑格爾 (Hegel) 即以社會秩序爲一種世界精神

(Wellgeist) 之具體化於外者，故與此觀點近似。^① Fichte's Addresses to the German Nation; The Vocation of Man; Hegel's Philosophy of Mind; Philosophy of Right; Philosophy of History。參較 R. Descargnet's The Philosophical Theory of the State; F. H. Bradley's Ethical Studies, Essay V。對此觀點之批評，可閱 J. Dewey's German Philosophy and Politics; L. T. Hobhouse's The Metaphysical Theory of the State。他方則主張社會不過個人集合之名詞，祇有個人方有意義。此種觀點至少在原則上為英哲洛克所擁護。由洛克觀之，個人在天性上，均『一切自由，平等與獨立。』個人為安全之需要，『不得不出而與他人聯合組織而成社會。』然其本身，則『為其人格及財產之絕對的領有者，蓋自其本身言，乃為最大者，不服屬於任何人之下。』^② 獨洛克之 Two Treatises of Government 參較 Hobbes, Leviathan; Rousseau, The Social Contract; Max Nordau, The Interpretation of History, Chapter V。故自前者之觀點言，社會乃超個人而獨立，為一種超個人的精神，自後者之觀點言，社會不過指一般之羣衆而已。

上述之二極端觀點，當難令人信服。『在史密斯、約翰斯與其他個人之上固無所謂社會，此為事實。超個人的社會乃純粹的虛構。』(Dewey and Tufts, Ethics, second edition, pp. 357—358) 然以『個人為絕對之存在，不受任何之服屬』的觀點，其虛構亦不亞於前者之觀點。蓋真理乃介於此二極端觀點之間：社會只存於社會的人類中，正如亞理士多德所言，個人在天性上為社會的動物也。

在個人中之社會，與在社會中之個人，此語之所示，實較真實。吾人假將社會一詞分解為羣衆心理 (Group-mind)，以觀其結構，當可更易明白也。

(b) 無論任何之社團，均有其一定之傳習，亦有其信仰與制度，作為與職業。換言之，每一社團，均有其思想活動之方式，一與個人無異。所謂羣衆心理者即指社團所採之思想活動之方式也。言語服裝之態度，道德宗教之習

慣經濟政治之實施科學藝術之信念。凡爲團體之所擁護者，皆爲組織羣衆心理之因素也。

類此傳習與信仰不能歸之於任何個人，或歸之於任何少數人之集合。從個人之自傳中，或數多自傳之聯合中，不能得到風習之解釋。凡此社會之風習，即所以組成『意見之空氣』者，乃個人所由陶鑄之所；既前個人而有，亦後個人而在也。德人所謂『Zeitgeist』（時代精神）者，即指是言；其所謂超個人之社會，亦即指此言也。

惟是社會亦不能離個人而獨存。固然，在社會非爲孤立之個人心靈或任何個人心靈之集合言，亦可謂獨立於心靈之外；然此非謂其與個人之心靈毫無干涉也。反之，羣衆之心理或社會者，正與個體心靈互相滲透而得之結果。例如各種科學之知識固非存於任何個人之心靈中，而爲各個心靈經歷若干年代之累積，互相滲透而成，科學之知識如是，其他如社會之風俗習慣，信仰與制度等亦無不皆然。故所謂羣衆心理者實爲各個心靈互相作用交相聯絡之結果，所謂社會即指此言。參閱 G. W. Cunningham's Five Lectures on the Problem of Mind, Lecture V.; Dewey and Tufts, Ethics, 2nd ed. Chapter XVI, particularly Section 2, 3.

根據上述之解釋言，則所謂『在個人中之社會，與在社會中之個人』更可明瞭。蓋社會者即由個人交互努力經營之結果，即所以形成社會之傳統的方面者也；而個人者亦只有陶鑄於此社會的傳統中，然後方能成長。社會與個人原非單獨之存體；蓋二者不過爲社會秩序所表現之二不同的方面也。

由是觀之，則個體心靈並非如一般人之所想像，爲自具自足，滴水不漏之孤立體，實乃他我心，互相融洽，心機流行，實通億兆之個體而不礙也。

(c) 如上述之分析不錯，則有若干重要之結論隨之而至。其中有二件必須討論之者，即第一，爲關於社會與

個人之衝突的問題；第二，關於社會界之因果性的問題是也。茲分述之。

(1) 所謂社會與個人之衝突者，非真有具體之社會與具體之個人衝突，蓋如此之存體乃屬純粹的想像，故以為此種衝突為二存體之衝突者實屬錯誤。類此之衝突實為傳統與信念之衝突，即團體之所行所信與個人之所行所信的衝突。如此之衝突確屬實在，而且具有重大之實際意義，蓋以其在社會之秩序內有深固之基礎，且又為社會演變之重要特色。不論其為進
化抑退化也。吾人由歷史上許多仁人義士之犧牲觀之，即可知此衝突之為實在而具有意義，且可得到具體之證驗矣。所謂個人與社會並無衝突，因二者不過為純粹抽象之名詞。實際之衝突乃在若干個人與若干社會生活之組織間；在個人之團體與階級間；在國家與種族間；在深藏於制度中的舊有傳統與新思想活動的方式間，此新思想之活動即由不滿意於社會傳統之個人而生也。J. Dewey and Tufts, Ethics, pp. 358—359.

(2) 所謂社會秩序為目的的秩序，假為目的的時候，又究為何種意義之目的的問題，乃歷史哲學 (Philosophy of history) 中之有趣問題。吾人前此之分析，即與此有關，至於如何關係，茲言之如下。

第一，若干思想家以社會秩序之目的性者，即指社會之演化，為超人的目的之表示，此點實無證據。諾多 (Nordan) 言：『若謂任何較高之智慧為追求計劃，為實現此計劃，人道乃變為被動之工具者，此在歷史上所不能證實者也。到現在似不見有任何超越的目的。』 (Max Nordan, The Interpretation of History, Trans. by M. A. Hamilton p. 387) 於諾多之言，可以再附下語，即如是之目的實不能從社會秩序之分析而得有力之擁護；反之，分析社會秩序之結果，已明示如此目的之無所用，蓋社會秩序本身並非超乎制度之上，而制度者則由人道出發也。類此社會秩序之目的觀實以社會秩序性之不完滿的敘述為根據也。

惟吾人前此之目的的因果觀 (Teleological causation 參閱本編第三章第二節) 能成立者，則上述之社會目的觀否定之後，並非否定一切之目的。社會之秩序雖無上述目的之表示，然可有另一目的意義之表示——此即人類之一目的與觀念。能發生因果的作用於其中也。且吾人前此對於社會秩序之分析爲正確者，則吾人之目的觀乃爲現實之事。蓋依前此之分析，社會秩序之制度方面含有個人所創之信念，特別爲天才所創之信念。社會秩序之所示，固不見有如諾多所謂『超越之目的』，然內在之目的，即人類之『目的與計劃』實表現其間，就此內在目的之義言，則社會秩序乃一有目的的秩序也。

然此限制的目的義亦爲若干思想家之所否認，例如諾多即明白的否認之。諾多言：『人所實行之每一作爲，均可歸究於某一原因，此即不管知與不知，每一動作均容易發見者。歷史之法則爲因果，而非目的。……』於此，實已假定因果與目的爲互不相容，假事之爲因果的，則不能又爲目的的，反之亦然；此即否定目的因果觀 (Teleological causation) 之可能，如此之假定似須有更實在之事實以證明之，不能僅以述說爲足也。然更重要者，諾多所予之歷史進程的分析，正可證其進程爲目的的。『每一歷史事件均可追原於某一需要，而無有例外。——此即最後可以歸原於一痛苦的感情也。』Max Nordau, The Interpretation of History, p. 399. 參閱其末章歷史之意義。類此動作之原因當與機械系統之所示者迥異，自無容疑；蓋其本性即爲目的的，以其包有目的，即免除痛苦之目的也。馬克思 (Karl Marx) 所倡之歷史的經濟解釋或唯物主義的解釋 (Economic or materialistic interpretation) 歸原於『經濟的事實』

參閱 Karl Marx, Manifesto of the Communist Party with F. Engels 及其資本論。 原則上亦與此同；蓋所謂『經濟的事實』決非『事實』，『經濟的事

實，一實爲目的的需要，與夫對於生活之需要具有因果影響之物理環境的條件，實均具有人類之計劃與目的也。參閱 B. Bosanquet, The Philosophical Theory of the State, pp. 57, E. 注解。

其實若輩之所注重者並非以社會秩序爲非目的的，即以社會秩序爲純粹之機械因果者，其所竭力主張者，即在社會秩序中實以無意識之生活需要爲主因，而與人類清楚想出之計劃與目的相對。此種主張當爲事實；類此盲目的勢力實爲社會秩序中之有力的主司無疑。然須注意者，即此等勢力之盲目並不如物理界之勢力的盲目。且在社會之秩序中常有特出天才之發見，一如馬克斯本人者，彼於所謂較好的社會秩序，多少了然於心中，且進而利用社會之『盲目』勢力以改造現實，使與其所期望者切近；此亦必須牢記之事實也。凡此所言，即爲每一革命家之所爲，固無論其革命之目的爲何也。苟理論家而忽視此事實者，必已忽視社會改變之奇特性質；而任何理論家苟注意此事實時，竟忽視其主要之目的性者，則其對於『經濟事實』之分析，及其在人類歷史之重大地位，似尙未充分了悟也。

所謂社會『盲目』之勢力，如諾多所謂『生活之需要』，或如馬克斯所言之『經濟的事實』者，其在社會歷史之改變，固有重大地位，任何社會之改變觀小視其地位者必不能完滿其理論。然在社會秩序之中，尙有其他有力之主司焉，此即『理想的主司』(The agencies of ideals)，特別指道德的與宗教的理想勢力是也。固然，亦有以此理想之注重爲不好之理想主義者——即以其爲毀壞現在之理想主義者。然此之傾向所示，除爲偏見之表示外，一無所有；且道德與宗教之理想爲社會改變之有力的因子者，則此所謂不名譽之理想主義將亦歸於

烏有實則注視此道理與宗教理想之重大意義者，將爲『實在主義的』(Realistic)而忽視此等事實者，始爲最劣義之『理想主義的』(Idealistic)也。夫道德與宗教之理想之爲社會改變的因子，固有極大之理由以主張之。至少每一革命家自命其尋求較好之社會秩序時，必以此爲口頭之宣傳，而在普通平和之計劃，及通常事件之過程中，以爲有力之活動。普通所想像中之『進步』者，即大多以此類名詞爲測度，其各種不同之公式，不過由培根(E. Bacon)所設之人類社會組織之目標的普遍計劃變化而來——此社會組織之目標者，『上帝之光榮，人類情境之安慰也。』爲詳細之討論，須參閱 W. R. Inge, The Idea of Progress — The Romanes Lecture, 1920; J. B. Bury, The Idea of Progress, 又 F. S. Marvin, R. Russell, Mysticism and Logic, Chapter III; P. V. N. Myers, History as Past Estates; 所編之 Progress and History 的講演集亦可參考。

第三節 社會與個人：主權

由人類互相團結引起之第二問題，即政治哲學中爭辯最烈之問題，是即關於主權(Sovereignty)之討論是也，茲分述於下。

(a) 由歷史發展之事實言，則人類結合之團體甚多。此多數之人類團體，均各自獨立，各團體對於內部之一切事務，均有其絕對處理之權，不容其他團體之干涉者。往古之世，類此之團體甚小，而其數甚多。因各團體利害之不同，故團體之間，發生衝突，而爲不斷之鬥爭。結果，各團體間，互相兼併，遂逐漸演成今日之國家團體，向日之氏族團體，已變爲今日融合各種民族之巨大組織，地球表面，已爲此大規模之組織所瓜分。故就各團體之過程觀之，各團體均莫不自視爲絕對獨立之存在，對於團內之事，有其絕對之處理權，不容其他團體之干涉。人類演進之歷史，

無非爲各團體之爭鬥史，往古有部落之爭，近代則有大規模之國際戰爭，此類凶惡之世界戰爭，在最近之將來，恐將無法避免，所謂國家自衛，民族自決之口號，無非各欲要求其絕對獨立之主權的表示，強權即公理，正目前國際間之實情也。

人類各以血統地域之不同，成立多數獨立之團體，固爲不可避免之事實。然由此分割獨立之情形，反生無數之困難，此人類集團間之困難，將隨人類文化之增進而益甚。在此多數之困難中，其最重要而且常引起爭論之問題，即主權之問題（The problem of sovereignty）是也。所謂國家之主權者，究作何解？各國家之主權，究爲神聖不可侵犯，爲絕對者耶？抑有其更高之主權，須受其限制者耶？此爲關心人類社會組織問題者之所不容忽視者也。

吾人爲討論之方便，可依吾人之注意國外或國內，而分問題爲二部：第一討論國內之主權問題，國內之主權，意義如何寄托何所？此其二小問題也。第二，討論國外之主權問題：國家之主權，究爲無待而爲絕對者耶？抑於國家之上有其更高之主權，而須服屬於彼耶？此即第二部之問題也。各國之政府，即爲國家主權之具體表現，故上述之問題，復可另述如下：即政府之實施，究對誰負責耶？一國政府之權力，是否爲絕對獨立者耶？先述第一問題於下。

校以來，對於主權之各種理論的研究，當推 O. E. Merriam 之 *History of the Theory of Sovereignty*。Since Rousseau 一文爲詳盡。該文載 *Studies in History, Economics and Public Law*，— edited by the faculty of Political Science of Columbia University. — Vol. XII. No. 4.

(b) 吾人討論國內主權之問題，有二點須加以注意者，即一爲主權之性質，二爲主權之寄托所在是也。由政治哲學之立場言，第二點實爲討論之中心；然自邏輯上言，第一點應爲理論之基礎。蓋主權之性質苟不明，則一切

議論恐將不免含糊籠伺也。主權性質之問題，有二點須加注意者，即

第一，主權之不可分性：國家之主權乃成整個不可分之總體，此主權之不可分性爲當今學者之所注重。梅利安言：『現代之立憲主義竭力推尊政權劃分之效用，然主權本身決不因是而顯出可有如是之分立性質。立法司法行政之作用，並非與其所從出之絕對單一之原則衝突。即如聯邦之曖昧關係，亦不足作爲主權可分之根據；反之，在國家中實只有一不可分之主權也。』(Merriam's History of the Theory of Sovereignty Since Rousseau, 1900, p. 323.) 由是觀之，則主權爲整個不可分之存在，乃現代之理論與實際所置重者。

上述主權之一元論爲主張主權多元論者之所反對。多元論者謂國家既由不同之團體，如教會及職業團體等組合而成，則國家之主權，實際已經劃分。故多元論者對於主權一元之說，已不能爲無條件之承認。惟多元論之主張究欠有力之申辯。蓋無論如何，自國家之主權言，國家乃整個之單一體，而多元論者之說，則不免與此公認之原則衝突也。故關於主權性質之討論，雖有多元論者之說，而主權一元，不可分割之說，仍爲普遍之所承認。至少在實際爲然也。關於多元論者之說，可閱 H. Laski's Studies in the Problem of Sovereignty; Graham Wallas, The Great Society; Duguit, "The Law and the State", Harvard Law Review, November, 1907. 對於主權一元及多元之分別，可閱 Haines and Haines, Principles and Problems of Government, pp. 53-57.

第二，爲法律權與政治權：現代主權之討論，恆分爲二部，此與主權之問題有重要之關係，蓋即法律權與政治權 (Legal and political sovereignty) 之劃分是也。所謂法律權者即就國家之法律解釋與處理言乃其最高之權力也。法律權爲法律家之所申訴，而不能有所踰越。所謂政治權者即國家之最高權力，爲法律權或其他之權

力之最後根據所在也。故『法律權乃法律統系最終之決定權，而政治權則為國家全體所依屬之權；前者之特性，即如法律家之主權，而後者則為全民之主權也。』（前引梅利安所著文，頁二一八至二一九。）

上述二類之主權中，以政治權為更基本。例如美國法律如無背於憲法，即為良好之法律；故法律之憲法性即其唯一之權威，外此可不必問也。然憲法本身非不成問題者，而可以全民之意修改之。故美國之法律權乃附屬於政治權之下；政治權可以修改，而予前者以重大之變更。『在法律家承認之主權後，尚有為法律主權所必須服屬之其他主權。』（D. G. Ritchie, "On the Conception of Sovereignty", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. I, p. 392.）此更基本之主權，即政治主權是也。故政治主權之如何，為政治哲學家之所注重，吾人以後之討論，亦即以此為主題。

主權之性質既明，茲進為主權所在問題之討論。前既言之，國內之主權以政治權為根本，然政治權之基礎究在國中之何部分乎？

關於主權所在之問題有二重要之理論，為現在討論之目的計，可以稱之為絕對論與民主論（The absolute and democratic theories）。主張絕對論者謂國家之主權乃寄托於少數特許之人。在實際之組織中，此理論之表現，有三種不同之政府。第一為絕對君主制（Absolute monarchy），即以主權寄托於某一特殊的個人，彼由於神聖的任命，對於人民有絕對無上之權；第二為貴族政治（Aristocracy），即以主權為少數人所掌握，其理由不外為世襲之貴族，或有財富與能力等；第三為專制政治（Tyranny），即以武力為主權之決定也。與此絕對論相

反者有民主論之主張。民主論者主張主權寄於全民之公意中，並不在少數者之上。爲此理論之實施，有二不同之方式焉：卽一爲立憲君主制 (Limited or constitutional monarchy)，君主不過爲全民公意之代表，主權之最後根據仍在全民之公意中，故君主不能濫用權力，須受全民公意之限制。第二爲共和制 (Republic)，卽以政權公諸國民，爲全民之所有，亦依全民而成，所謂民有，民治，民享之政制是也。關於此等問題之討論，可參閱 Niccolò Machiavelli, The Prince, 1615; Hugo Grotius, The Law of War and Peace, 1625; Thomas Hobbes, Leviathan, 1651; John Locke, Two Treatise on Government, 1690; J. J. Rousseau, Social Contract, 1762; Jeremy Bentham, A Fragment on Government, 1776; G. W. F. Hegel, Philosophy of Right, 1821; John Austin, Lectures on Jurisprudence, 1832; J. K. Bluntschli, The Theory of the State, 1852; B. Basanquet, The Philosophical Theory of the State, 1899; H. Krabbe, The Modern Idea of the State, 1915.

吾人欲爲上述二論之估評，當注意下列數事：第一，絕對論者主張主權須付諸少數人之手，認爲絕對不可侵犯，實無顯著之理由，亦尋不出任何相當理由。第二，不爲全民謀幸福之絕對主義，卽主張絕對論者亦反對之。而全體之安寧幸福方爲主權所在之決定也。第三，民主主義之理想已與人道主義之發展而逐漸實現。第四，國家者國人之公有物，凡屬國民，均爲組織國家之一份子，則國家之主權，理應在全國國民結合之上，卽在全民之公意上，不應落於少數者之手。故民主論之說，似應占邏輯上之優勢也。

民主論雖占理論上之優勢，然亦有其困難。而其最大之危險，卽多數盲目之羣衆專制，將取少數開明份子之專制而代之。類此與民主政治相反之趨勢，爲一般理論家之所注意，古代之柏拉圖（閱其所著之共和國）與近代之尼采（Nietzsche，可閱 A. Tille 編之英譯本）尤特加注意之。其唯一避免之法，祇有將多數者之政策，公之

於衆，而受少數者之批評。布來士 (Byce) 云：『多數者不受少數者之批評，乃成專制。……』 (The American Commonwealth, 3rd. ed. Chap. 81.) 可知事事如能公開討論，多數者不作武斷之舉，則庶幾多數專制之弊可免。民主論之第二困難，即在普通民意難為有力之表現。普通表現民意，均用計算投票法，然投票法之是否可以完全表現民意，實成問題；須知選票不但宜計數，且應為質量之估評也。關於民主論之批評，及表現真正民意之方法提

示，可閱 M. P. Follett, The New States.

總之，主權者即團體中之最高權力。政治權與法律權不同，且為基本的。在人類歷史之發展中，絕對論與民主論均曾實現過。惟絕對論之理想，大部似為強訂的，故在實際上已逐漸為人所棄。民主論之理想，以主權寄於全民意志之上，實有其邏輯上之合理根據。惟民主論之最大的實際困難，即在全體民意之有力表現上；且其最大之危險，即多數者之專制代替少數者之專制；為避免此類危險計，則多數者之行動與政策實有需少數者之自由討論及公開的批評也。

(c) 主權問題之第二部即由國家間之關係而起。每一國家之主權，究為絕對無待乎？抑須服屬於外，有其更高之統制乎？為解此問，亦有二答。

第一之解答為國家主義者 (Nationalists)，彼主張每一國家之主權為絕對無待，國家之上無有更高之權力可以為之限制者。第二之解答，為國際主義者 (Internationalists)，彼主張各個國家組織之外，常有人類之理想組織在前，國家之一切權力，須受其限制。實際人羣之組織，國家主義至今仍占優勢。至於國際主義雖提倡甚早，古代之斯多噶派主張，及基督教主張，與吾國古時之大同主義（閱禮記禮運篇）均為國際主義之先聲，然實際並

未施行，始終視爲可望而不可即之一種理想。近年以來，雖有國際法庭，及國際聯盟之組織，然不過爲強者侵略弱者之護符，一切均爲強者所操縱。自吾國東變發生，國聯之懦弱無能，益形暴露；國際戰爭之危機日益切迫，國際主義理想之實現，仍渺渺無期也。

吾人欲爲二說之估評，須先祛除二種錯誤之見解，蓋此種誤解，易使吾人之討論發生糾紛也。第一，人恆以爲倘國際主義之理想實行，則各個國家之組織，勢歸消滅，而愛國之美德，亦必從茲消失。然試一審察，則知此種假設實毫無根據。蓋實際國家可以組織而成巨大之團體，而與國家之獨立無傷。夫國家之內，可以包羅無數之不同宗教集團，職業組合，且可以聯邦之組織構成之矣，然未聞各種不同之宗教團體或職業組合等，因此而竟喪其整個獨立之地位也。故謂各國相互聯合成爲國際組織之後，國家獨立之地位，竟因而消失者，是祇知其一不知其二者也。第二，世之反對國際主義者恆以爲國際主義即爲社會主義，一似主張國際主義，即非走入社會主義之途不可者，故以排斥社會主義之由，亦拒絕國際主義，此亦錯誤聯想之過。夫社會主義或共產主義固嘗主張國際聯合，然主張國際主義者固可爲竭力反對社會主義或共產主義者，其間固未見有必然之邏輯關係也。總之，國際主義並未合取消國家獨立之意，亦不與任何方式之社會主義爲必然之邏輯的聯合，此則在未爲評判之前，須先注意者也。

關於國際主義之誤解，吾人既申辯之於前，茲更從人類歷史之發展過程，證明人類之理想組織，確向國際主義邁進，故國際主義似占理論上之優勢。茲分說於下。

(1) 由過去人類社會之發展觀之，則古時部落之組織至多，迨後則逐漸兼併，成爲大規模之國家組織。史稱禹會諸侯於塗山，執玉帛者萬國；然至春秋戰國之時，諸侯兼併，存者不過數十，其間兼併發展之速，至爲可驚。迄乎今日，則交通便利，天涯比鄰，一國之安危，影響世界之秩序，則今日地球上之所有國家，幾漸成爲息息相關之有機總體，人類史之發展，固向此唯一之國際組合以趨也。

(2) 與前述之人類歷史發展相關者，卽人類社會之發展，固不以某一階段爲極限；故欲以國家之組織爲人羣組織發展之極限，以爲國家之上，不能再有更高之組織者，實未免有強訂武斷之嫌。

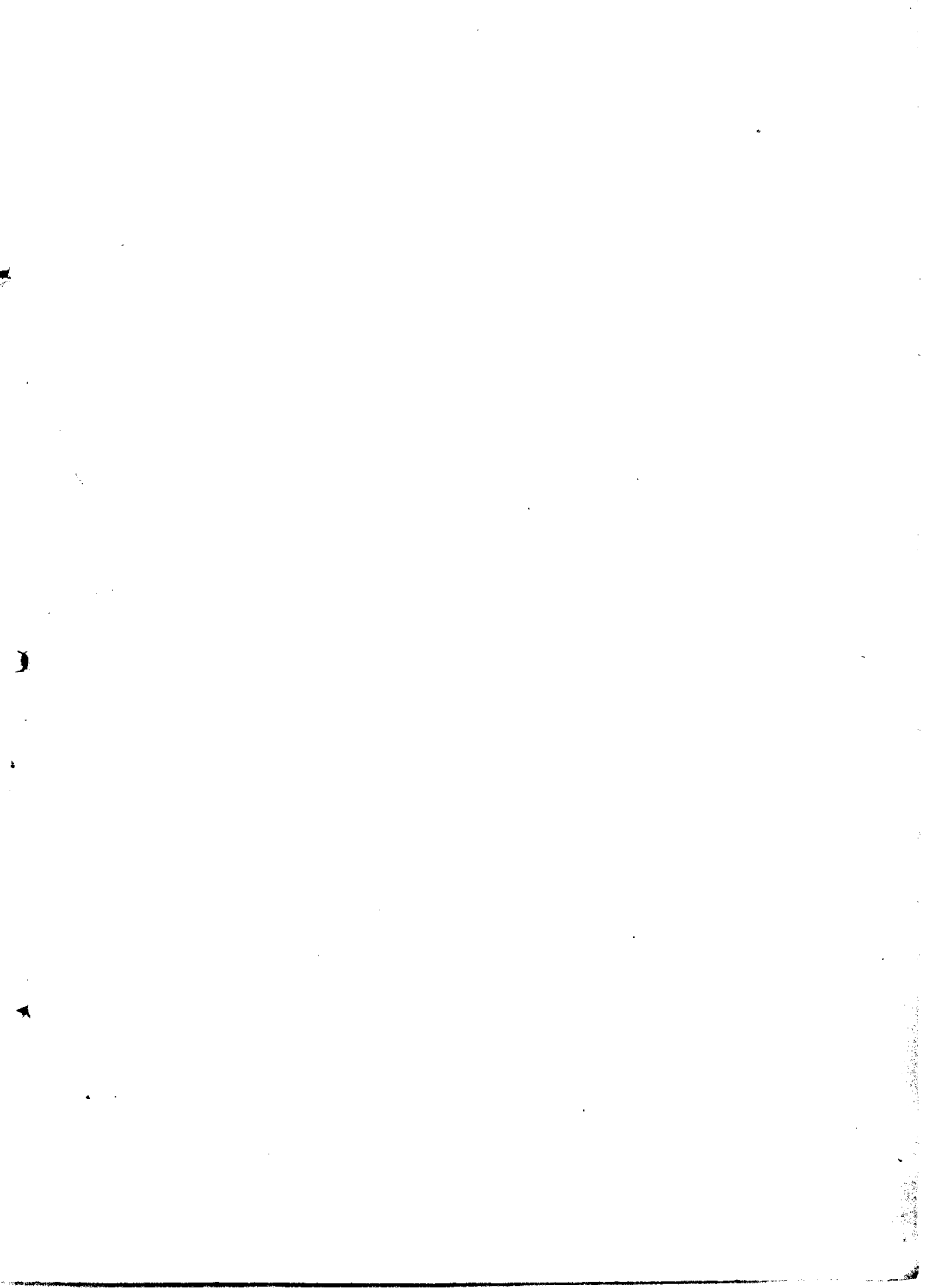
(3) 主持國家主義者固嘗以各國之民族習慣不同，政教不同，爲國際主義之困難。然各國之民族風俗政教之不同，類多受地域上之限制。今則交通便利，往來日密，向日之隔閡，已逐漸除去，各民族文化之逐漸同化，亦在加速之前進中，則安見上述之障礙，不可完全剷除於將來耶？

(4) 國家主義與絕對論有密切之關係，而國際主義則常與民主論者一氣，故國家主義與國際主義之爭，實與絕對論及民主論之爭相關。吾人前既評絕對論者在理論上之缺點，理論上民主論實占優勢，則與之相關之國際主義當亦駕臨國家主義之上矣。

由上觀之，則國際主義當占理論之優勢無疑。然前既言之，國際主義並不取消國家之獨立，反由獨立之國家組織而成；蓋欲求國際組織之健全，自當求國家之健全始，猶之欲求國家之健全，必先有健全之國民，理無二致也。吾國處此內憂外患紛至沓來之時，自當先求己身之完整獨立，以期世界大同之實現，則民族主義實爲必需。吾人

今日當本已立立人之義，實現獨立互助精神，則自助天助，吾民族之將來，及人羣理想之實現，其庶幾乎關於國際主義與國家主義

義之爭議，其可得相當了解之幫助者，可閱 J. S. Mackenzie, *Outline of Social Philosophy*, Book III, Chapter I, 至於歷史的敘述，可閱 J. H. Rose, *Nationality in Modern History*.



第三卷 價值篇

第一章 評價與價值及各種價值

以前所論之各種問題，均關於知識方面；吾人之所研究者乃知識性質之如何，及由是所生之各種問題。然就本書起始所言，關於理智的事業，尚有評價之作用，須釋之於後。今將認知方面之作用論述完了之時，即當進而研究評價的方面，此則本卷所論之問題也。

評價之第一問題，即為評價及價值之性質 (The nature of valuation and value)，本章即為此問題之簡單分析。至於其餘二種特殊之問題則以下各章將續為討論之焉。

第一節 評價：價值之判斷

評價與價值互為密切之聯合，其理甚明。蓋評價之作用必須以價值為其對象，而價值亦祇有由評價之作用而發見之也。雖然，為討論之方便及清楚計，二者亦可分開，今即先論評價。

普通『評價』(To value) 一辭的用法有二，一為喜愛之意 (To like)，一為贊美尊崇之意 (To appraise)。如吾人對於所歡之賜予，視為無價之珍，此即前者之評價；又如對於美術品之贊賞，即為後者之評價。二者用法雖

有時混淆，然二者之評價活動固不同也。

前述二者之評價用法雖異，然均可為評價一詞之正確用法。若干思想家以為喜愛之評價，即等於評價；然亦有否認之者，以為評價一詞，只限於贊美的用法，依此義言，則評價者即等於以價值視之也。普拉爾云：『普通用法中，價值即為下列物件之指名，即其物在外面的一端關係言為愛悅之表現，而在內面的一端，則為人心之喜彼也。』(D. W. Prall, *University of California Publications in Philosophy*, Vol. IV, p. 84) 皮爾列亦云：『興趣所在之事物即附有價值。無論何物苟能使人發生興趣者，即有價值之存在；正如任何事物之為人所意指時，即可成為彼之目標也。』(R. B. Perry, *General Theory of Value*, pp. 115—116) 此即以評價等於喜愛者也。杜威云：『謂某物為人所欣賞，不過為一事實之申說……並非判此事實之價值。上述之語實與言某物之為甜為酸或為紅為黑之語句同。其語辭之表示為對與不對，其目的亦不外是。但稱一物為價值者乃言此物能滿足某種條件……言某物滿足，即言某物為獨立之自足。言某物為滿足的，即指其與他物之關係言。言某物為適意的，乃成一判斷的問題。『適意』將如何規定？某物之為價值抑非價值？是否某物為人所看重，所欣賞……謂某物為滿意乃事實命題之內容；言某物為滿意的，實即一判斷，一估評，與鑑賞也。』(J. Dewey, *The Quest for Certainty*, pp. 260—261.) 杜威又云：『價值可與喜愛相聯，然非與一切喜愛相聯；若判斷有贊許之表示，經過被喜愛之物之關係的考核之後，有贊許之表示者，則此種喜愛當為價值之表示。』(同上，頁二六四) 此即以評價不同於普通的喜愛，而為一種估價判斷之表示者也。

由上觀之，則喜愛與評價，實大不相同。對於毫無價值之物事，人可喜愛之，但若贊美而推崇之者，則至少必假此物事為有價值也。人之所喜者，實際可定其無有價值。

其主要之差別如此：即喜愛之態度主要為情感的，而贊賞之態度則主要為判斷的也。人喜愛一物時，除在情感上為親切之表示外，可以無須其他之表示；然當其贊賞一物時則必須對其所贊之物為評判之表示。喜愛大部為非思考的；反之，贊賞則主要為思考的也。

惟前述之區別，亦不能推之太過。除非在極盲目之事例中，愛與不愛多少均帶有思考之成分；就他方面言，贊賞亦未有不具情調者也。每一種喜愛之表現，均具有相當思考成分，即對其所愛，有相當價值之表示。故某人之所愛亦可稱其為有價值的，即為其所贊賞者；而某人贊賞一物事時亦必多少有感情之作用也。

假吾人前章之分析為不誤者，則普通所用之二種評價，其性質與作用實為判斷的也。對於物事之贊賞的評價，其為判斷的當無容疑。對於喜愛之評價，則杜威之原則實稱正確，即「判斷所贊許之喜愛方有價值也。」至於興趣 (Interest)，則不僅如皮爾列所言，為「認識作用之所產，即其滿意之如何，依於其認識真理之如何而異。」(R. B. Perry, *General Theory of Value*, p. 357.) 且須注意下述之事實，即興趣者實即認識的調和，換言之，即其實質為判斷的也。

由是言之，則評價為判斷的無疑，故必有價值之判斷 (Judgment of value) 在也。類此價值之判斷，與第一卷所述之認識的判斷 (Cognitive judgments) 固有重要之差別，此則吾人須注意之也。

吾人分析認識的判斷時，其作用即為對於意義情境之領悟與解釋，姑簡名此作用為敘述的，而言認識之判斷為敘述的判斷（Descriptive judgments）。則價值判斷不僅為敘述的，除敘述事實情況之外，且附有贊賞（或貶斥）之意。假余言面前之花為紅色，天空中發見虹霓，而虹霓又由雨點反映日光而成，或言某人曾作如此如此之事件——類此余之所判，不過敘述經驗中之事實而已。然假余言紅與虹之顏色甚美，某人所作之事為公正或不公正時，則已不僅敘述客觀事實之內容，且帶贊賞之意，或附以價值（或否認之）也。故敘述判斷與價值判斷之不同，即在於一為情境之敘述，一為情境之贊賞（或貶斥）。此贊賞或貶斥之作用者即價值判斷之要點也。此須注意者，即在彼贊賞之情境內的判斷與論此贊賞情境之判斷不同。只有前者可稱為價值判斷，後者則不過為敘述的判斷耳。如余判斷言，『一張三贊賞某種情境，』則余之判斷不過為敘述的，非價值之判斷也。其為價值之判斷者，即張三本人之判斷耳。然假如對張三之判斷為贊否之表示時，則余之判斷亦為價值的也。

上述之意義亦可以他法表之，即價值之判斷乃以情境為滿意的（或不滿意）。我贊賞之時，則情境為滿意的，而不贊賞之時，則為不滿意也。如言某事為公正的，花是美的，命題是真的，則對於此等判斷之對象已賦以滿意的性質；假言某事非公正的，花是醜的，命題是假的，則於所判之對象已不賦以滿意性，即此等所判斷之對象為不满意的。凡此均為敘述判斷之所無也。

由是，則價值判斷乃明白申述所判之情境為滿意與否也。既定此價值判斷之特性後，即進而研究其與普通價值性質問題之關係。

第二節 價值之性質

關於價值性質之如何實依『滿意』(Satisfactoriness)一詞之如何而定，故對於滿意一詞有進而分析之必要。所謂滿意者，究對誰而言耶？又依據於何種觀點而定之耶？價值性質之決定，即依此問答之如何而解之。其爲吾人所擁護之解答，即任何事物之有價值者，即因其本身之性質，能滿意於判斷者——換言之，任何事物之爲滿意者，必以其能滿足判斷者之意，其所有之價值，即其滿意性是 (Its value is this character of satisfactoriness) 茲將此種觀點分析之於次。

第一即須注意於分析之方法，其解決此問題之惟一有效的方法，即由價值情境之分析以定價值之性質是。而所謂價值情境 (Value-situation) 者，即指任何事物（一自然事件，一種屬性，一個命題，一曲音樂，一件事業）之被判爲有價值或具有價值者；蓋價值正爲所有價值情境之共通屬性，其所以爲有價值的，即因此也。

依此方法之所示，吾人必須注意價值之判斷，且注意於此問題有關之特性。於此有三點須注意者：即（1）每一價值判斷均有一種必然的要求表示，決非隨便決定。無論何時，吾人假以一物爲滿意，且以價值予之者，則吾人必感覺得在此物之本身性質中，有可爲此判斷之根據，且使其爲必然者——某種屬性具有真實的價值，音樂確有美之性質，而事業之本身亦確有莊嚴偉大之處。（2）與此要求相聯者，亦爲此要求之另一面，即價值之判斷有迫使一切心靈承認之要求，故價值判斷爲可教的，且可爲批評的估量的。二價值判斷或爲互相矛盾的，吾人可以取其一而舍其他。復次，價值判斷可以發生錯誤，故應該可以修改。最後，由於經驗或教養之功，吾人知如何得正確之價值判斷，或言培植吾人之品鑑力；自然，此爲一生最重要之教訓，而且雖然極其困難，然幸而非絕對不可能者。

然(3)吾人又不可忽視價值判斷之另外一種性質，此即價值之判斷乃依判斷者之取予而成者。如判斷事業之莊嚴，或音樂之優美時，判斷者之取予實有重大之意義。事物之所以為滿意者，至少必能滿足判斷者之意；此為一切價值判斷之所有性質；故價值判斷實為取予之判斷 (Preference-judgment)。於此，『判斷』可以表現判斷者之人格性。

如上述之三種價值判斷的特性為主要的，非假想的，則其對於價值性質 (The nature of value) 問題之解決，當有重大之幫助。茲進言其影響於後。

關於價值性質之研究，有一種所謂『主觀』的理論者，即以滿意為純屬於判斷者之滿意；依此論言，即一物能滿足判斷者時即具滿意之性質（價值）。吾人前舉價值判斷之第三特性當可舉為此論之根據，然第一與第二之特性却不能與此論點一致，且取反對之態度。蓋依主觀之價值論言，則特別着重價值判斷之取予性，如是，已不能有必然性與可教性，價值判斷乃純粹強訂的，依於個人之好惡而定的。

與主觀之價值論相反者則有一種客觀的價值論，即以滿意性（價值）為同於物事本身所有之某種屬性，不管判斷者之實際滿足為如何。依此論言，則物事本身具有滿意性，不問其能否滿意判斷者。由是，則吾人前述之第一與第二的價值判斷的特性與此之主張相合，而第三種特性則反對之。如承認個人之取予者，則價值判斷中之取予，當與敘述判斷中無異，——即取予對於價值之判斷，無特殊之作用也。

故苟欲滿足價值判斷之三特性的要求者，則必須將上述之二論總合之而得一主客中和之第三理論。依此

論言則價值判斷一方有敘述之作用，他方復有取予之作用，其滿意之如何，即由此二種作用之聯合以規定之。在客觀方面，即事物之本身性質中——如命題及音樂自身等——即有滿意之性質。其必然性與可教性即是以是為根據，其所以能滿足主觀方面——即判斷之主體者，亦即由於是。價值判斷之必然性，即因其有客觀方面之根據，因其為必然故，方得為批判之修正。如是，則取予作用之在其中，並非一種偏見之表示，而為一種「觀點」(Points of view)之表示，此觀點或以客觀物事之本性為根據，故認為有價值者——或以其為滿意而承認之，或以之不滿意而加以拒絕。假前舉之價值判斷之三特性為究竟之分析，而非虛幻，則此第三之價值理論，當比前述之一二極端論為優。為進一步之分析時，須閱 M. E. Clarke, A Study in the Logic of Value, 對於各種理論之形成，(見其第二章，至各派之討論，則全書皆是。此外再參閱 R. B. Perry, General Theory of Value, Chapters I-V; J. Laird, The Idea of Value, 假有願取後二者之理論者則勢必負證明之重責，於吾人無與也。Especially III, IX.)

由上觀之，則吾人所採之態度甚明；價值者乃被判斷之境(“The situation as judged”)的性質，並非純屬客觀之所有，亦非純屬主觀之所有。換言之，價值情境中已包含判斷者在內，價值乃依判斷者之取予，不過在客觀物事之本性上有其取予之邏輯的根據，此吾人所得之結論也。請比較下段：「吾人所有之價值乃關於知者與所知之整個情境而言。嚴格言之，則所謂真，善，美者，即指知與所知，及主與客之融合總體而言。……真者即指依於某種方式而信仰之事實，而真正信仰之人，其信仰即照客觀之事物，且依一定之方式而決定者。美者即指依一定方式而令人愉快之事物，而有美感者，即依一定方式而對某事物發生感情也。」S. Alexander, Space, Time, and Deity, Vol. II, Book III, Chapter IX, A., p. 238.

如是，則吾人已可決定價值為非一，而為多數的。蓋吾人既以價值與滿意同，而所謂滿意者又依滿足之觀點如何而異。假如此者，則吾人是否可言無有普遍之價值，而只有特殊之各種價值耶？又是否竟以價值為純粹之抽

象，所存在者只為有價值之物事耶？如此之結論勢不可免。第價值仍有類別之可能，茲為單簡之陳述於下。

第三節 價值之類別

普通吾人假定有各種價值，有價值之事物可以歸納之為數類。且此各類之價值均各有其特質。類此之假定，確屬合理，惟重要者即合理性究在何處之問題也。

依吾人前節之分析，則任何事物之有價值，即因判斷者本人之愛好或取予。然則此愛好或取予之性質者究如何耶？一人之愛好或取予實即等於承認客觀物事之某種特性為滿意。然滿意者又依何為根據耶？吾人或言就判斷者之感情 (Feeling) 言，此物為滿意，或就判斷者所抱之目的言，故承認為滿意。於此，吾人已研究到所謂基本的愛好 (Basic preferences) 有價值之物事的分類實即依此基本之愛好而定。物事之能滿足基本之愛好者即為有價值之物事。茲即將最重要之價值的物事類舉於下。

- (1) 健康。第一有價值之物事即因其與吾人身體之康寧有因果之關聯，此即通稱為健康 (Health) 的價值也。健康為大多人類之基本愛好，凡能滿足健康之條件的物事，即為有價值之物事，亦即具有健康價值之物事也。
- (2) 財富 (Wealth)。財富即大多數所愛好之事物的名稱，亦為基本愛好之一；多數事物之具有價值，即因其能滿足此財富之基本愛好也。
- (3) 真理。真理為理性人類之所愛，至少在其具有理性之才能上，必如是。故凡能滿足真理之愛好者，即具有真理之價值者也。
- (4) 美 (Beauty)。若干事物之為人所欣賞乃因其為美故，美之愛好，亦人類之基本愛好也。
- (5) 善 (Goodness)。道德的善亦人類之基本的愛好。凡能滿足此基本之愛好者，即為善之

價值也。總之，健康、財富、真理、美及善者，均爲人類基本愛好之指示，各事物之具有價值，即因其能滿足此各種之基本愛好故，如是，即生各類不同之價值。

由上觀之，則吾人假定有各類價值者實爲合理。然此之所示，實由人類之基本愛好以定價值之種類；凡爲諸類價值之完滿分析者，必須對於人類之基本愛好有相當之分析，進而指示其滿足的條件。如是之分析，亦可稱爲批評的價值研究。

前述各種之價值甚爲重要；假人類缺乏此等價值者則將變爲空虛與枯索，毫無意味。無論如何，將不能有現實之人生。惟上述之價值亦非同等重要。有爲本有的價值 (Intrinsic values)，有爲依他的價值 (Extrinsic values)，或爲工具的價值 (Instrumental values)。類此之專門的分別，將簡述於下，以爲本章的結束。

第四節 本有價值與依他價值

本有價值與依他價值之區分，在理論上並不難，且亦易明。方價值所含之基本愛好爲究極的時，即爲本有的價值；方價值之基本愛好統屬於其他愛好之時，即爲依他價值或工具價值。換言之，本有價值之本身即具價值，故其價值爲絕對的；而依他價值乃依他種價值之關係而得其價值，其自身固無有價值也。總之，本有之價值之自身即其目的之所在，而依他價值則不過爲其他目的之工具耳。

本有價值與依他價值在理論上之區分固不難，但爲實際之分析與應用則極其困難。究竟何者爲本有之價值，何者爲依他之價值，殊難決定。例如健康之價值爲本有的，抑依他的耶？抑財富之價值，只爲工具的耶？凡此問題

之解答，殊屬困難也。

對於以上之問題均有各種不同之解答，且均有其相當理由。關於健康的價值即有二種不同的人生哲學，其估量均不一致，依苦行主義者及悲觀主義者觀之，則健康不過為依他的價值，甚至不認其有價值之可言。而依樂觀主義者觀之，則又為本有價值矣。財富之價值普通均認為依他的，然在一般守財奴視之，則又為自有價值矣。且多數國家間之戰爭與仇恨亦均為經濟利益之故，均以經濟利益為絕對的，則財富亦為本有價值也。真理之價值普通均認為本有的，為真而求真，乃一般學問家之態度，然在常人或一般宗教家觀之，則科學的真理，不過為工具的耳。美與善之價值乃素來所視為本有的也。雖如叔本華之悲觀論者亦認美為自有之價值。至於『善』普通均視為與至善(Summum bonum)等，乃一切生活之所向者，其為自有之價值，固無待言。然所謂美之價值亦有認為工具的者，自柏拉圖以來，恆有主以『善』之觀念審查美的價值者，則美已非本有之價值。至於『善』之本有價值亦常為人所否定，一般宗教家固以『善』而統屬於宗教信仰之下也。

以上所舉，不過略示本有價值與依他價值區別之困難，欲為詳盡之分析已非此處之所許。可參閱 G. E. Moore, Studies, Chapter VIII, and Principia Ethica, pp. 24-30. 關於真理之價值大要已如吾人前卷之所示，美與善之價值吾人將詳於以下數章。至於健康與財富之價值，則於述及善之價值時附及之外，不再另為之解釋焉。

在未進行敘述美及善之價值之前，對於價值討論之實際價值，有須提及之必要。任何人之生活均不離事物價值之計度與選擇，而生活好者亦即其價值次序之安排得到美滿者，惟如何方能得美滿之安排，是須對於價值

有深切之研究而後可。故所謂價值之研究，與本身價值及工具價值之分者，並非爲哲學家之隨便的玩意，乃具有實際之重大意義者也。

第二章 美之價值

美感之反應普存於人類之經驗中。人類無論文野之不同，均有美感之宣發。野蠻人之裝飾跳舞，自今日視之，固覺鄙陋，然其爲美之表現，則與現在時代之化裝，無以異也。人類文化愈進步，則美感之宣發愈精密，社會各部無不爲美之情感所滲透。『模塑術、詩歌、音樂，乃人類美感興趣之最顯著的紀念碑，因其祇訴諸玄想，然在有史以來，已引起不少天才爲之努力，而且得到光榮，初不亞於工藝戰爭及宗教也。雖然，美術中之美感宣發固較純粹，然美術決非人類宣發美感之唯一方法。在一切人類工藝之出品中，均蘊藏藝術美之精銳精神，即雖至極粗劣之產品，亦有不少之時間及勞力之耗費；人類之選擇住宅，裁製衣服，尋覓伴侶，無不爲其美感所支配。輓近，吾人更知多數動物之形構，乃由兩性選擇之結果，其遺存之形色與顏色，乃最易引起注目者。故在吾人之天性中，美之欣賞與尊崇，實最普遍也。』Santayana, The Sense of Beauty, 1896, p. 1. 關於原始藝術之單節說明，可參 R. Crose, The Beginnings of Art.

美感之宣發既爲人類之普遍心理，故由美之普遍觀念中，即發生一部哲學問題，爲研究哲學者之所不容忽視。美之價值問題，重要者有三：即美之性質，審美判斷及美與善之關係是也。美之性質如何？審美判斷之特性如何？美的判斷對於道德的估評，其關係又如何？均爲現在所須論述之問題。先述第一問題於下。

第一節 美之性質

美之性質 (The nature of beauty) 如何，殊不易答，各家解釋亦至不同。如欲爲各種理論之申述，已須另成

專書。美之理論的敘述，見 E. F. Carriv, The Theory of Beauty; and W. Knight, The Philosophy of the Beautiful, Part I.

今之所論，祇將問題之重要方面為單簡之敘述。

學者欲觀其詳，可將上舉二參考書而閱之也。

(a) 由前章之分析，知價值者乃被判斷之物事的一種性質，既非純屬主觀，亦非純屬客觀，而為主客之溶合。假普通之價值性質如是，則各類之價值亦必如是。今即進而觀察美之價值之如何。

有以美之價值為客觀者，以美性乃存於客觀物事之中，有客觀之存在，故即使宇宙之內無賞美之人，美的價值亦不因而消失。如普來士 (Richard Price) 即以美乃『附於物之一種性質，不問人之知覺與否，美性永不

消失。』Raymond, Art in Theory, p. 127 所引。氏為十八世紀英國有名之思想家，在道德學方面為直覺說之主張者。

故美乃寄託於客觀事物之中，並不依於賞鑑者之

心而存在也。此種主張雖有其片面之真理，然其困難之處甚多，吾人決不能為無條件之承認。吾人遠稽歷史，則美

之觀念實隨時代而變化，而在美術品中，其變化更顯。吾人一觀音樂、繪畫、雕刻等之歷史，即可瞭然。夫薰陶於中國藝術美中者，於西方之藝術美，實難領略；反之，西人對於東方之美術態度亦然。連步跚跚，弱不勝衣，此吾國舊有之美人觀念也；然泰西各國反以剛健活潑為美人之要德。佛陀之塑像，與寺廟之建築，在遠方人視之，實難覺其為美。他如服飾之美，則不特因地而異，且依時不同。由此種種事實之指示，則知美之性質，並非純屬客觀，一成不變，其非可離欣賞之心而獨立，情至顯然。且美之賞鑑必須有相當期間之心靈訓練，對於高等美術之賞鑑更為必需。此種事實亦與美之純屬客觀之理論不符。故以美為純屬客觀之存在，可以離賞鑑之心而獨立者實難完滿也。

與前述客觀論之主張相反者即主觀論之主張，以美為純粹主觀的。依此派言，美並不屬於客觀事物之本身，

而寄存於人心之內。蓋美者如黑暗中之一線光明，既不在海中，亦不在陸地，而在人之心坎深處。使無此能感之心，則亦無所謂美也。此種主張當有一部真理。美與傳統之習慣及心之訓練相關，故美不能離主觀之心而獨立，此為事實。然尚有其他情形不能容許吾人認美為純主觀者。就廣義言之，美在一切人類之心，普遍一律；且由相當之訓練，審美判斷之標準亦漸趨一致。『人類對美之判斷依國家之不同而異，且有依民族之不同而異者，實至明顯。然由此事實之統計……不能否認下列之事實……即由相當之美的教育，各種不同之審美判斷將趨於同一標準，野蠻人之俗眼，亦將變為文明人之卓見……此乃一種不可懷疑之事實……即教育愈發達，事物之美醜觀念愈趨一致。微細之差異，固仍存在，且亦將永遠存在；然審美判斷之重大差異，只存於文野之間，非存於文明者之間也。且國家藝術之進步，亦祇有在共同標準的假設之下方有可能。』(Knight, *The Philosophy of the Beautiful*, Part II, p. 8.) 由是觀之，則美之主觀論者，其困難正不稍減於美之客觀論者也。

美之主觀論與客觀論既有缺點，則唯一之完滿理論，當屬主客之糅合論。蓋美既非純屬主觀，亦非純屬客觀，而為主觀對於客觀之一種反應。客觀之物具備某種條件而激動主觀之心，於是對此環境之刺激，即為相當之反應，此即審美判斷之表示也。郎費爾德 (Lanfield) 云：『美既非全依能經驗之人，亦非純依所經驗之物，既非主觀，亦非客觀，既非純粹理智活動之產品，亦非附屬客觀事物之價值，而為兩變化者之關係，即人類機體與客觀事物之關係也。』(The *Aesthetic Attitude*, p. 108.) 此種理論不但與實際事實相符，且與吾人前述之判斷觀點相合。美之價值即為審美判斷之對象，而每一判斷均為吾人之心靈對於客觀情境之反應；事物之所以為美，即因

其具有特種之性質，可以引起觀察者之美的判斷也。

(b) 然則事物之美性爲如何乎？美之客觀條件如何？吾人之所以對於客觀之事物發生美感者，究因何種性質？吾人知客觀事物不必均爲美者，有與美無關，甚至與之相反而爲醜者，然則究據何屬性以爲此之區別耶？

無論何人均知美之事物有二類之不同，即一爲自然物之美，二爲藝術品之美是也。自然界中，如飛瀑流泉，銀練千丈，斜陽晚照，紅光燭天；他如層巒疊翠，上出冲霄，赤壁洪崖，下臨無地；又或怒濤洶湧，雪浪如山，風竊俱寂，波平如鏡；凡此之自然景色，或具莊嚴之偉觀，或具柔和之秀美，皆能引起吾人之美感，此即所謂自然美者也。至於藝術品乃指人類美術之創造而言，如雕刻、塑像、繪畫、建築、音樂、詩歌等，均吾人所熟知之美術品也。

美之物品無論爲自然之景色，或爲人類之創造，均能使鑑賞者發生美感，而得無上之愉快，然則此美的物品究必具如何之條件，而後方能使人發生美感耶？換言之，吾人稱一物爲美者，必具如何之客觀條件而後可耶？

考一物之所以爲美，其情形至爲複雜，故各家解答亦至不一。〔參照 W. Knight, The Philosophy of the Beautiful, Part II, Chapters VIII, XIII; G. B.

Brown, The Fine Arts; E. Gosse, The Beginnings of Art; E. F. Carrith, The Theory of Beauty. 吾人於此，第能爲相當之提要，其詳須待專書。考一物之所以能成爲美，實與其物之排列結構有關，情至明顯。圖畫之布局，雕刻之形構，戲劇舞場之配置，詩歌形式之組織，及音樂曲調之節奏等，均與美之性質有莫大之關係。凡美之物品中均有其特具之美的要素，對此客觀美所必備之條件，幾不能爲一一之縷述，以美之表現，主觀之心爲必不可缺之要素也。惟是美之性質雖殊，美感之表現，亦情至複雜，而客觀方面之中，卻復有其共通之要素在，此即藝術品之和一 (Unity) 性是也。郎費爾德 (Langfeld) 云：『美術

品之賞鑑於心即由美術品中各部之和；吾人由此結構之和，得獲心力之經濟，此則為心靈發展所必具之要素也。由是可知物品要素之排列，其能助此和一者，當較諸不能有此助成之力者為更適於心之要求，故「和一」可視為美之堅確不拔之原則。』（*The Aesthetic Attitude*, p. 31.）美術品之具和一性，有三方面之區別：一為形式之和（Unity of form），二為內容之和（Unity of content），三為形質之和（Unity of form with content）。一切偉大藝術品之創造，均具有上述各種之和，莎士比亞（*Shakespeare*）之戲劇，米撒爾盎格魯（*Michael Angelo*）之油畫，費底亞（*Phedias*）之塑像，與夫西歐中古之大禮拜寺等，無一不具此和一美之客觀要素也。

離開主觀美感之反應言，「和一」確為美之客觀條件，然美之賞鑑，大部由於主觀心靈之反應，必由心靈之欣賞，美之價值方能表現。然則心靈對於審美之判斷果如何乎？此吾人不能忽視之問題也，當於下節述之。

第二節 審美判斷

審美判斷之特性如何於此有二點須簡單討論之者：

(a) 第一，為美的判斷之賦予性（*The imputative character of the judgment of beauty*）。吾人倘將美的判斷與純粹敘述之判斷比較，即可明了美的判斷之賦予性也。

在純粹之敘述判斷中，被判之客觀情境盡量為正確之表現；其解釋一如事實，並無所附加；否則判斷將為錯誤也。然審美判斷之作用則異是。在審美判斷之內固包含有解釋作用，然在鑑賞之心靈方面已有所賦加。此附加

於美的物品之性質爲審美判斷之重要原素。判一物之爲美，即對於該物有所賦予，此則爲純粹敘述判斷之所無也。

若以前此之判斷分析言之，則審美判斷之賦予性者，實即其中之判斷的『觀點』占優勢也。在純粹之敘述判斷中，判斷之『觀點』固然亦發生作用，然純供客觀情境判斷之用；假其間如預有所予者，則判斷必不正確。然在美的判斷中則異是。於此，已隨判斷之『觀點』而另有所賦予，此爲美的判斷之特質；苟缺此者，則非審美之判斷，與尋常之判斷無異也。

然審美判斷中之所賦予，亦非強訂的；反之，此所賦予者正由判斷情境之客觀方面所發出。總之，美的判斷同時亦爲敘述的，此與其他之價值判斷同。其能具此特殊之賦予者，只有某種美的物品。在美術品中，創造者之藝術，即在其能創造美之特殊反應，使鑑賞之者能賦予以美之性質者。然在鑑賞者方面亦有其本身之作用，彼加一種眼光於美的物品之上，於是，使彼能超出尋常敘述之外而另有所見，此即詩人所謂『黑暗中之一線光明，既不在海中，亦不在陸上』者也。

由前之所示，對於審美之判斷是否爲真之問題有直接之關係。茲一述於下。由上之分析言，則審美判斷亦可稱之爲真，亦可謂之爲非真，胥視真理之意義如何而定也。審美之判斷必須爲真，此即指其須能發見所謂美的特性者；此就其敘述性言，必當如是。然審美判斷之真不能與純粹敘述判斷之真同義；蓋審美判斷之『賦予性』，即使其不得不與純粹之敘述判斷異者。如判虹之色美，此爲真判斷，然其真之義，與判斷『虹爲折光所成』之真不

同。推其所以如此者，即因審美判斷並無普通一般之真理要求；真與美雖有時互相包涵，然究爲二種不同之價值。故詩人契斯（Kants）所謂『美即真，真即美』者，亦只能當爲一種美的文詞看耳。

(b) 審美判斷之第二特性，即指其是否爲理性的，抑非理性的？對此問題之解釋有二不同之主張。即一爲唯智主義 (Intellectualism or rationalism) 主張審美判斷即爲理智的判斷，故判一物之美，或爲美術品之創造時，必須遵守一定之法則，否則不易成功。二爲浪漫主義或唯情主義 (Romanticism or sentimentalism)，此派着重審美判斷之情感要素，以美之賞鑑，屬於情感之直覺，決不能容理智之分析，故美術創造法則之規訂亦不可能。依唯智論者之言，則審美判斷純爲理智的，故與『重物下墜』、『兩點間之最短距離爲一直線』等之敘述判斷，了無以異。唯情論者之主張則反是，謂美之表現，乃由賞鑑家之心靈，直入於美術品之核心而與其溶合，藝術家之創造，亦由藝術家之心靈與其創造之物溶合爲一，故能將美的精神活現於外，且能使賞鑑者爲同樣美感之宜發。故美之表現或美之賞鑑，純爲美感之直覺，純與吾人之推理無關。故自唯智論者觀之，審美判斷乃理智之歷程，而自唯情論者觀之，則審美判斷乃吾人之直覺耳。

上述二說均不免流於偏激，蓋審美判斷既非純爲理智之活動，亦非純爲情感之作用，實由二者之結合而成也。自一方面言，審美判斷與純粹推理之歷程有別，蓋情感活動，實爲其中之重要元素。吾人欣賞自然景色或賞鑑藝術之時，其美深印吾心，一覺便知，初非以其具備某種屬性然後推其爲美也。自他方觀之，審美判斷亦非僅情感上之所有事，否則美術教育將不可能，故非事實之信情也。夫美之爲物，固純屬風度 (Taste) 問題，然審美判斷之

自身則仍一判斷也。此類判斷之表現有其理智之背景。吾人直可稱爲某種理智觀點之表現而美學之原理實爲領略自然美之所必需。更爲鑑賞藝術品之不可或缺。至於美感之反應，固爲直接之感覺，美術之美，乃吾人之直接覺得，亦屬事實。然吾人須知此種直接之感覺，實已與思想相溶合，美之靈感多由長期之訓練得來，猶科學家之解決難題，有時固賴直覺之一悟，如潘加勒（H. Poincaré）對於伏詳函數（Fuchsian Function）之發明，卽其例證；然須知潘氏發明之一線曙光，實得於前此之苦心焦思，慘淡經營者，決非可以不慮而得，不勞而獲也。

由是觀之，美感之反應，乃情與理之結合，乃一種具有深摯之情感判斷。故偉大之藝術家不但具有濃厚之情感，且具超人之理智，用是，能將其深摯之美感客觀化，而得永恆之價值，雖遠隔異地，經時甚久，亦能發人情緒，使人得到美感之宣發，此徵之古來偉大之藝術作品而可知者也。即費爾德云：『吾人遠稽美術史，則知偉大之藝術家，既具幽邃之理智，復富濃厚之情感，而其中之最好模範，當推勒翁那多達文西（Leonardo da Vinci, 1452—1519），氏既爲科學家，又爲藝術家（氏爲意大利之畫家、雕刻家、建築家與工程家。）左氏之性格中，理智與感情互爲平衡，此與其他不朽之天才同。偉大藝術既非由純粹之感情背景產生，亦非自純粹之理智背景得來。理性化之藝術家不幸較少見，然真正偉大之智者必具強烈之情感，甚至如浪漫主義者之所希冀。偉大理智與情感之結合固甚罕觀，然此，正其所以爲天才歟！』（Langfeld, *The Aesthetic Attitude*, p. 10）不朽之藝術品既爲理智與情感之結晶，則所謂美感之反應者當亦不能例外也。

研究審美判斷之特性，大部爲心理學上之問題，吾人不能詳述之於此。學者如欲潛心研究，可取專書而閱之。

也。除上述之參考書外，尚有 K. Gordon, *Aesthetics*; E. D. Puffer, *Psychology of Beauty*; Groce, *Aesthetics*; Habicht, *The New Laokoon*, Especially Chapters IV, V.

第二節 美與善

關於美之最後問題，即其與善之關係是。美與善之關係究爲如何？道德之原則，對於美之價值之決定，究應以何種範圍爲限，此吾人現在所欲論述之問題也。

美與善之關係如何，亦有二派互異之主張。有主張美之價值須受道德原則之支配者，即一切美術之創造須以道德律爲歸，苟與道德律相違，則不能稱之爲美。同時又有主張爲美術而美術者（Art for art's sake），謂美之估價不能繩以道德之規律，故一物之本身只須具有美之價值者，則不問其與道德之衝突如何，仍不失其爲美也。

上述二種主張均具相當真理，然均非正論，蓋完全之真理乃由二說之結合，僅主一端，均未免流於偏激也。吾人欲爲上述二說之修正，須先明定其意義。如主張藝術須以道德爲歸者，即言真正之藝術必能爲一種道德之表示，或經最後分析，藝術品之創造與道德之規律無悖。明乎此理，則吾人對於二說之綜合，其理自明。夫依第一派之說，謂藝術爲道德之工具，乃爲道德之目的而設，固難邀人之贊同。最高藝術之目的，並非道德之勸戒，即偶含道德之意義，亦只間接之表示。格言式之詩歌，與夫警世式之圖案，並非藝術天才之最高創作。加利特（Carritt）言：「凡將藝術美之價值，納歸於道德教訓之中者，此種反美學之藝術，吾人可率直言曰，是均非描述吾人之美的經驗。……藝術品之能滿足道德之要求而仍不失藝術上之價值者，其事非不可能，第甚罕觀耳。」（*The Theory of*

Beauty, p. 63.) 由是觀之，則藝術美之本身固自有其價值也。

第一派之難得公衆之贊許，其理有如前述。惟吾人所謂美術品終究與道德律不悖者實有其另外之意義。夫真正美術之創造有時踰越道德之屏藩，而仍不失其美術之價值者。然真正之美術却又不能與科學之道德學的根本原則背離；蓋科學之道德學乃以整個社會秩序之基礎原則爲的，則美術亦當如政治經濟然，不能超出整個社會的基礎的原則之外。皮爾列言：『美術須受道德之批評，蓋道德者卽爲社會整個秩序之規訂，而藝術與其他之好的物品亦只有在此整個完善之秩序中才有可能。藝術之爲興趣之表現，無論爲藝術之創造，抑爲其賞鑑，均爲生活之一種活動，實不容否認；故當此特別興趣得到滿足之前，對於滿足全般興趣之條件必須先有完善之設置。故若言爲美術而美術，猶之爲飲食而飲食，以爲其興趣可以絕對離立者，實矛盾之論。藝術正如其其他興趣之活動，祇有在健全之社會中方能發達。而此社會生活之健全規律卽爲道德律也。』(Perry, *The Moral Economy* p. 147.) 由是觀之，則健全之道德律必包括美的價值之標準無疑；道德判斷之標準，實較審美判斷之標準爲更根本也。

第三章 善與自由意志

善之價值者乃人類經驗中之更基本的價值也。善之價值種根於人類生活之深處，爲人類現世生活最高理想之所寄，且衝進來生之深刻的希望與恐懼之中。故與此相關之問題，亦較爲深遠廣大，在人類思想史上，最爲麻煩難解之一問題。吾人現在已不能爲詳細之討究，僅將各種解答之提示爲簡要之陳述而已。

善之重要問題有三：即善之性質 (The nature of goodness)，善之創造的條件 (The conditions of the creation of goodness)，與善之保存的條件 (The conditions of the conservation of goodness) 是也。若以另語表之，則以上之三問題，即善之標準的問題，自由意志之問題，及神之存在與靈魂不朽之問題是也。第一與第二之問題即爲本章之所論，至於討論人類宗教意識之第三與第四問題則須續論之於以下數章焉。

第一節 善之性質：至善之標準

至善之性質如何？吾人憑藉之以決善惡是非之標準爲如何？此問題之解答，可大別爲二派。第一派主張善者有其絕對獨立之原則，不受人類經驗變化之影響，即善之標準絕對獨立而不變。第二派主張善惡是非均爲人類逐漸經驗之所得，故其意義之如何，須視時間及情形之不同而定，則善之標準非絕對而爲相對者也。茲名第一派爲直覺論 (Intuitionist theory)，而名第二派爲目的論 (Teleological theory)，先言直覺論。

(a) 直覺論中亦可依善之標準獨立於人性之外，抑內在於人性中而分爲二派：

(1) 主張善之標準獨立於人性之外者；此派主張善之標準獨立於人類心性之外，有其客觀之存在。然既離人心而獨立，則善之標準又寄於何所乎？直覺論者對此問題之解答，又有二派不同之見解。有以善之標準，即寄於事物之本性中者；又有以善之標準，寓於上帝之意志中者。前者之理論，可以有名之英國思想家加德威士 (Ralph Cudworth 1617—1688) 爲代表。氏爲十七世紀中劍橋之柏拉圖主義者 (Cambridge Platonist)，彼曾發表道德之見解於其名著『永久不變之道德』 (A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality) 中。氏言：『事物而無恆性，實不可能，事物之恆性，永久不變，故事之公正與否，確有其存在。……此類性質之存在，蓋爲必然，任何法令，意志，及習慣均不能更改之者。』 (Book II, Chapter I, Section I.) 氏復於彼之結論中，鄭重申說云：『由是，則吾人至此所得之結論，即所謂事物之恆性者，既非可以任何意志隨便改變，亦非可以任何意見胡亂改變，……故苟道德之善惡，公正或不公正，實指客觀絕對或相對事實之真性者，則其非可僅以人意而左右之情，已可概見。』 (Book IV, Chapter VI, Section III.) 總之，道德之標準，乃存於客觀事物之中，絕對獨立，既非人意之所能左右，亦非神意之所能如何；此直覺論之第一說也。至於直覺論之第二說，乃言道德之標準，寓於神意之中，此派可以傑遜 (Gerson) 爲代表。氏言：『神非因行爲之善故行之，實因神之志於彼，故爲善也。同理，行爲之爲惡，亦正因受神之禁止也。』 (Janet, Theory of Morals, p. 167. Lecky, History of European Morals, third edition, revised, Vol. II, pp. 17. ff.) 在歐洲中世紀間與傑氏採取同一之見解者，尚有賤斯史各達斯 (Duns Scotus 1265—1308) 此輩以善之標準爲神之意志，舍神意外，無所謂善之標準也。

(2) 主張善之標準依附人性之內者：此派主張道德之標準絕對不變，然善惡之判，即在人類心性之中，已身具足，非由外鑠。善惡之機，繫於人類意志之所向，既非外存於物，亦非寓於神意。此派之最好代表為康德。依康氏之意，則凡身心健全者，生而有道德律之觀念，是非善惡無待推求而自知者，此先天之良知，盡人所同者也。康氏稱此先天固有之道德律為『不容假借之絕對命令』(Categorical imperative)，即『凡汝之所行，須當為普遍律令而行之』。一切道德之判斷均以是為基礎，而所謂善者，亦只有由此普遍之道德律方能規定。『所謂義務者亦即純粹遵守此道德律而行之意，除須絕對服從此道德律之外，其餘均可不理，蓋服從意志之命令，乃意志所以為善之唯一條件，意志自身具有價值，有非其他之價值所能比擬者。』(Watson, Selections from Kant, p. 231.) 行為結果之如何，無關行為之善之決定；自道德之眼光視之，效果之如何，盡可不問。氏言：『人之意志為善，非以其由是可得良好之結果也，非以其由是能得其所欲達之鵠的也，蓋以其自身為善，或以其志於善耳。所謂善意者非僅有良好之願望已也，必須有果敢之心，盡力其所為；而其自有之價值，則又決不因其成功有所增，或因其失敗有所減也。』(Watson, Selections from Kant, pp. 225—226) 夫不顧成敗利鈍之如何，而唯道德律是從，斯固可謂本然之善，寶石光輝，由其自照，——本然之善，只此志於道德律令之意志；外此之善，皆不過止於工具的價值而已。

由是觀之，則直覺論者以善之標準為絕對而不變，無關人性之缺憾，惟於絕對標準之所寄，意見不一；有以其存於事物之本性中，有以其存於神意之中，亦有以其在人類之理性中深植其基礎者。然無論如何，均以行為之結

果無關善惡之決定；善非附屬於吾人之禍福，反之，吾人之禍福，正由善以決之也。

(b) 目的論之所重，正爲直覺論之所輕。直覺論祇重行爲之動機，不顧行爲之結果；而目的論則反是，彼主行爲之結果有重大之道德意義，道德價值之判斷須以是爲標準。目的論雖重行爲所向之鵠的，惟此鵠的之如何，則有三派之不同解釋，卽快樂論 (Hedonism)、精進論 (Energism) 與苦行論 (Asceticism) 是也，茲分述如下：

(1) 快樂論：快樂論主張以快樂爲善之判斷標準。凡行爲之結果足以增快樂而減痛苦者爲善，否則爲惡。快樂論之主張，自遠古以迄現代，主之者頗不乏人，吾國古時之楊朱、印土之順世外道 (Tukayata)、遠西古代之伊皮鳩魯、劉克利愁斯 (Lucretius) 及近代之邊沁 (Bentham) 與穆勒 (J. S. Mill) 均其著者。其間理論之形式，固有若干不同之點，然吾人於此，已不能詳論。吾人現在之所欲言者，卽爲若輩共通之理論，卽以快樂爲至善之標準也。穆勒曰：『吾人所認爲道德之基礎，卽效用或最大幸福之原則者，卽以行爲之善惡，須視其能否增進幸福以爲斷也。所謂幸福者卽得樂而免苦之謂；而所謂不幸者，卽指痛苦或缺乏快樂也。求樂避苦乃吾人唯一之鵠的，而一切可以希求之事物，……無非以其本身卽含快樂，或爲增進快樂及避免痛苦之手段也。』 (J. S. Mill, Utilitarianism, Chapter II, 15th. edition, 1907, pp. 9—10.) 穆氏之言，誠可爲一般快樂論之代表也。

遠西之快樂論者如伊皮鳩魯

及劉克利愁斯之說，見 *Takewell, Sourcebook in Ancient Philosophy*。至若詳盡之敘述與深刻之批評，可閱 E. Albee, *A History of Utilitarianism*。至邊沁之快樂論，可閱其 *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*。

(2) 精進論：此派主張至善須以人類功能之完全表現及充分發展爲標準。人類享樂之功能不過爲衆多功能之一，故僅發展其一，而抑壓其餘，均非允當。快樂論之錯誤，卽在於此。人類功能之活動爲多方面的，既有享樂之

心，亦具求知之意，他如藝術之創造，理想之完成，莫不爲此靈長萬物之人類所兼收並蓄，自道德之價值觀之，均等量齊觀，初不能有所軒輊於其間也。精進論者即主人類天性之各種活動，均須使其得到充分之發展，以期獲盡性之功，故道德之標的，亦須以是爲權衡，精進論中又依個人天性之活動，觀察不同，而分爲二派，其以個人天性之活動爲社會的者，則爲他之精進論 (Altruistic energism) 是，其以個人天性之活動爲生物的者，則爲我之精進論 (Egoistic energism) 是也。

第一，爲他之精進論：此派主張人類天性之活動須以社會爲標的，蓋小己之完全發展，須在完善羣體之中，故凡足以增進人羣利益之活動，均具道德的價值。反是，若損羣而利己，直不道德之罪惡耳。爲他精進論之至善觀，爲柏拉圖及亞理士多德所持，後之附彼者亦代不乏人。其理論之詳，可取鮑爾生之道德學系統 (F. Paulsen, A System of Ethics, Book II, Chapter II.) 與賴特 (H. W. Wright) 之自我實現 (Self-realization, Part I, Chapters IV—V.) 二書而閱之也。

第二，爲我之精進論：此派主張人類天性之發展本身即善，雖有時亦顧及社會，然不過附帶之目的，非唯一之目的也。此派之至善論蓋自生物學之見地出發，物競天擇，優勝劣敗，宇宙全體活動之表現，無非各伸己力，往至善之途以趨，其懦弱無能者，祇有歸於自然淘汰一途，人爲萬類之一，當亦不能外此宇宙之大法。求個性之發展，與自力之擴充，期達於超人之境，斯爲至善；否則徒貶損自己，直不道德之墮落耳。此種自我中心說 (Ego-centric view) 當以德之尼采 (F. Nietzsche) 爲最好代表，尼氏之說，固大有影響於現代之社會思潮也。（閱 Wright, What

(3) 苦行論：苦行論大部可稱爲善之消極論者。此宗以個人之自然欲望爲卑賤，而以肉欲爲尤甚；故其所謂善乃指欲望之免除，即使完全免除爲不可能，亦須盡力壓制以達於最小限度爲止。極端之苦行論者完全以裁制肉欲，苦練身體爲事。稍溫和者則不究普通生活之安適，不求常人所謂自然之快樂，而一切社會關係及義務亦完全免除。故此宗之所謂善，乃爲某種形式之自貶與自制，固不問其實行之方式有若何之不同也。

苦行論之人生觀多半與宗教上之信仰相連結，第非普遍如此耳。古代希臘之犬儒學派 (Cynics) 則純由道德之觀點以擁護苦行論之主張。後此之斯多亞學派雖有若干改變，然其態度則與犬儒學派一致，仍由道德學之觀點以立說也。苦行論與宗教之信仰爲密切之結合，常推西歐中古初期之基督教團體及印土之佛教團體。在此宗教之苦行團體中，來世生活實占其人生理想之中心，今世之苦行清修，不過爲來生得登福地之階耳。此則宗教之苦行論者與純粹道德之苦行論者不同也。

總之，目的論者之至善論乃求善之標準於人類經驗之中，與直覺論者之以善之標準超於人類經驗之外，絕對獨立者不同。快樂論以快樂爲善之標準，其以個人之快樂爲標準者則爲伊皮鳩魯主義，以羣體之快樂爲標準者則爲功利主義也。精進論反對以快樂爲善之唯一標準，而主擴充其範圍，將一切能實現理想人格之有價值的目的均包括在內，此固不論其爲自我中心說（爲我主義），抑社會中心說（爲他主義）均同也。至苦行論者則以克己自制爲善之鵠的，其以克己自制之本身即具道德上之價值者則爲犬儒主義 (Cynicism)，其以之爲來生

之準備者則宗教之苦行論也。(Religious asceticism)。

(c) 由上之單簡敘述，則知二大派中之各分派甚易爲人批評。如直覺論中之二派，以善之標準爲獨立於人心之外，或存於事物之中，或存於神意之內，此實不易證明，且其中所含之困難，有迫使吾人不得不舍彼而取其他之單簡假設者。至於快樂論中無論其所主爲個人之快樂，抑爲社會之快樂，均不足爲本然之善之完滿標準；蓋快樂非必善，痛苦非必惡，且吾人有時以甲種快樂爲更善於乙種快樂者，初非以其較長且久，乃因其自身具有更高之價值也。吾人從事高尚思想之研求，其所得之快感雖甚柔和，然較之由幻想中所得之快樂，則遠勝多多。由是觀之，則快樂論者以快樂之有無，定善惡之標準，其根據實未免薄弱也。復次，自我中心說者以善爲個人之利益，亦非允當，蓋個人爲社會中之一份子，個人之發展，須賴完善之社會，初未有不顧社會之利益，而能得個人之健全發展者。至於苦行論者以刻苦自制爲善之標的，未免反人類之天性而行，其所謂善實純爲消極的也。

然就前舉二大派之全體觀之，則直覺論與目的論均有一部之真理。直覺論能予道德律以無上之權威，表示道德之本然價值；而目的論則能予道德律以充實之內容，使道德生活頓成蓬勃生動之氣象。然自另一方面言，則二者相離，均不能爲完滿之理論；蓋僅直覺論者之說，則道德將流於抽象而陷於乾枯，僅依目的論者之言，則道德將爲變遷無常，而失其絕對之權威。然則至善之完滿論者，其將截長補短，折衷二說，而底於中正之道也歟！

右述各家之批評，不過舉其崖略，其詳確之估價，自當有待專書。此道德學之所有事，非吾人之所急也。

徐拙編
道德學

外，下述諸書均可爲道德學之良好參考。H. W. Wright, *Self-realization, especially Part II*; F. Paulsen, *A System of Ethics*, Book II, Chapters I, II, and VI; J. Seth, *Ethical Principles*, Part I; E. C. Sharp, *Ethics, especially Chapters*

XIV-XVII; W. G. Everett, *Moral Values*, Chapters II-VI; Dewey and Tufts, *Ethics*, Part II, especially Chapters XI-XIII, 2nd. edition; W. D. Hyde, *The Five Great Philosophes of Life*; G. F. Palmer, *The Nature of Goodness*; G. E. Moore, *Principia Ethica*; W. D. Ross, *The Right and the Good*.吾人現在之目的，在於說明至善之如何，且此至善如何之問題，乃為道德問題之基礎，其他之道德問題均由是生。茲轉而論述其中之第一問題，即意志自由之問題（The problem of the freedom of the will）是也。

第二節 意志之自由

意志自由之問題淵源甚久。在昔希臘之思想家已注意及此；若輩普通假定人為自由的活動者，但自由之假定究以何為根據，其意義如何，其聯帶而生之問題又如何，則未思想及之。惟至基督教時代，發生罪惡之問題（The problem of evil），於是在西歐思想中，自由意志之問題已占重要之地位，以其與罪惡之問題相關，其結果所至能影響及於宗教全部故也。後此之思想家中雖間有小視此問題之意義者（參閱 H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Chapter V, 6th. edition, 1901），然在道德與宗教之重要方面的討論中已極為顯著。就此問題之永存不滅觀之，則至少必涉及基本之意義，常無可疑也。

(a) 意志自由之問題在思考的宗教經驗之範圍中最高為重要。人類之意志究否自由，如為自由，又在何義之下，此為任何完滿之神學所不能免而不談之問題；所謂贖罪之問題即整個的與此相關。假人之意志非真自由者，則宗教意識之要求恐將成為幻象。『吾人之意志乃吾人所有，須變為汝的，』此為宗教信徒之基本信仰；而且若非吾人之意志為吾人之所有時，則宗教信仰恐將成笑柄。就他方面言，意志亦非僅屬於吾人，否則意志之服從，縱

非爲明顯之矛盾，亦必爲不可解之神秘。故意志自由之討論自來與神學之教條結不解之緣，實無可驚。就基督教之教條觀之，則自然發生此問題之要求；意志自由之分析終與神人及神人之關係問題爲密切之關聯。在爭論之歷史發展中，意志自由之問題乃與創造及前定等之問題成不可分之勢也。

意志自由之問題與神學之關係，可於中古思想家之著作觀之。方基督教傳入西方與希臘哲學結合之時，一般教父欲將信仰建於哲理之上，於是乃有教父哲學 (Patristics) 之產生。惟宗教理性化之後，發生若干嚴重之問題，而罪惡起源 (The origin of evil) 之問題，卽爲其中之一。若輩以爲欲將基督教之信仰理性化，則罪惡起源之解釋至爲重要，故對此之爭辯至爲熱烈。此問題之爭論有二基本的假設：卽一人爲上帝所造，故根本爲善，亦祇有爲善；二，就現在之人觀之，則『人之向善，如火之上昇。』然則人如何變爲惡乎？其唯一之合理解答；卽人本身負爲惡之責。方上帝造人，予人以生命也，原屬純潔無瑕，無有罪惡；只因人類始祖亞當 (Adam) 之意志自由動作，不服上帝之命令，於是乃陷於墮落，整個人類亦因之而陷於永劫。罪惡 (Evil) 卽是罪過 (Sin)，而罪過者卽干犯上帝之意志，違反神命；而人之自由意志卽爲陷罪之法門。故爲罪惡事實之解釋須有意志自由之假定。（參閱 R. A. Tansoff, *The Nature of Evil*, Chapters I, II,）類此自由意志之解釋亦非自教會神父 (Church Fathers) 始，聖保羅 (St. Paul) 之書札中已有清切之提示，而於加爾瓦里 (Calvary) 事件之合理解釋，更屬明顯。不過初期之基督神父爲之發揮光大，而以聖奧古斯丁 (St. Augustine) 爲尤甚。後此之神學家如聖多馬斯亞奎那斯 (St. Thomas Aquinas) 路德 (Luther) 加爾文 (Calvin) 等，均宗其說，自由意志之說乃與神學

教義爲不可分之關係矣。

意志自由與神學關係之討論固富有興味，將來論及宗教意識時，當再爲詳述；然爲現在研究之方便起見，又不能不擱置宗教之關連；蓋由宗教方面之論究，恆易使人陷入迷網，不能直達自由問題之癥結。放棄宗教方面之討論，雖未免失之單簡，然可得確切之意，俾初學者對於自由之問題能得明晰之概念。吾人現在所欲研究者，即在經驗上，人類意志之自由究有若何根據？自由之意義又究須如何以決定之也。

(b) 在未討論本問題之前，尚有一事須先道及者，即所謂道德之境境究屬如何是也。道德之境之認識與吾人現在之問題有關，茲簡述於下。

吾人在緒論中曾言吾人所處之環境，有物理的，生物的，與社會的不同，環繞吾人之物理的環境，無有道德之意義，吾人對之，不能作道德批評。如地震海嘯，爲害雖大，然非道德上之所謂惡也。故自然現象之變化均與道德無關。不但自然之變化如是，即生物界中之動作，亦與道德無涉；如動物之求食生育，均本自然，非有意識之行爲，故不能加以善惡之判斷。然則道德判斷祇能施諸社會環境的方面，即對於人之行爲而發也。惟在人類之行爲中，亦非均具道德之意義；如孩提之童，瘋狂之人，與夫受深刻之情緒激盪，頓失常態者，其行爲均無道德之意識，均不課以道德之責任。然則所謂道德之境境者究具如何之特色耶？

考人類行爲之所以具有道德之意義者，以其具有道德之責任 (Moral responsibility)，行爲者對於所行負有責任，故得因其所行之如何而加以道德之裁判。個人之行爲如具自發性 (Spontaneity)，本其已心之自決而

後行者，是爲具有道德之責任。此種自決行爲之表示，卽以意志之自由名之。意志自由者之行爲，具有道德之意義；反之，意志不自由者之行爲，卽失道德之意義，故意志自由實爲道德情境之唯一要素；無自由，當亦無所謂善矣。故意志自由乃道德之必須假定也。

康德稱爲 A necessary postulate of morality，此卽非毫無根據之假設可比。
參閱康氏之 Metaphysics of Morals; Critique of Practical Reason.

由上觀之，則意志自由之問題，乃直接由善之概念發生。故自整個之道德價值的觀點言，自由意志之討論實屬非常重要也。

(c) 自由論之第一派，卽根本否定自由，此卽定命論 (Fatalism) 之主張是也。定命論者，率直否定意志之自由，以爲宇宙間一切事象之進行，無非受永恆之鐵則所支配，人類之意志，當亦爲此鐵腕所箝制，絲毫不得自由。茲先述其論點，再估評其價值。

(1) 定命論之論旨有二：卽

第一，爲自然之事象，乃絕對的確定。自然事象之發生，均早決定，其間之相互關聯，有如鐵鍊之環鎖，任何有力者，均不能干涉之，而於死生之變，更爲顯然。『婦人有自信，其必溺斃海中者，猝遇沈舟之變，彼拒絕救生船之援救，蓋彼恐滅頂之禍，波及同舟也。』非律濱之巫醫，家恆自誇其能力，就醫於彼者不幸而死，彼亦毫無不安之心，反告人曰：『彼固能拯死者之厄運，第若輩之時候已至，——若輩之死，可爲證明人死之天數已定，則無有能阻之者矣！』

(T. De Laguna, Introduction to the Science of Ethics, p. 57.) 定命論相信自然現象之確定變化，有如此者。

第二，人類之命運均前定。死生有命，富貴在天，個人一生之境遇，早已註定，吾國人相信「八字」，窮通利達，疾病安危，甚至一舉手一投足之瑣事，亦無非一一定之於命中，人力無如之何。「造化已經註定，一切驅策前進，既非虔誠或智慧所能取消一條，亦非痛哭流涕所能洗去一字。」此定命論者之又一義也。

(2) 定命論者之主張既如前述，茲即進而估量其價值。依定命論者言則自由為不可能。定命論者根據普通因果之法則，謂世間一切，均非偶然，依前編因果之討論言，其立論固有相當真理。惟定命論者否定一切意義之自由，實為大錯。所謂「太陽之下無有新物」，固表現相當真理，然實未免太過。蓋在宇宙前進不已之歷程中，新事象亦不斷發生，此為定命論者之所忽視。至於個人之性格雖定於環境，然秦牛亦決於個人之意志行為（參閱拙作道德學性格與行為章）。此則定命論者未嘗顧及之也。總之，定命論者視宇宙為直線式之板滯進展，而忽視時間之深刻意義；過視環境之力量，而抹殺人有應付環境之力，故流為一偏之見。須知天定勝人，然人定亦可勝天；吾人一切之作爲，固不能外宇宙之大法，然宇宙最後之鵠的，又須由吾人之努力而後達。若謂大字之內，萬事如常，人在宇宙之中，祇爲宇宙之鐵則所縛，純粹被動，是則只見真理之半，未得宇宙人生之完全面目者也。（參閱 W. G. Everett, *Moral Values*, p. 364.）

(d) 反對定命論之主張，承認意志有其自由者，復依自由一詞解釋之不同，而分爲二派，此即決定論 (Determinism) 與非決定論 (Indeterminism or Libertarianism) 是也。

非決定論者主張人類之意志爲絕對自由，決不受任何原因之約束。當吾人取決行爲之際，數種動機同時並

起，吾人可以不受任何法則之束縛而任擇其一。決定論者之主張則反是，謂人之意志，既非如定命論者之所言，全受外界原因之決定，亦非如非決定者之所言，毫無原因之決定，蓋意志之行爲乃受個人之性格，及其所抱之目的而決定也。吾人選擇動作並非毫無原因，猶如其他事件然，亦必在確定之因果情境中。意志行爲之表現，乃由內力之自決，故從自決之意義言，則意志實爲自由，以其順乎天性之自然，非受外力之壓迫者也。由決定論者觀之，則意志自由非以其純無原因，而以其出於自因，由於內發。故自由云者，實即自決 (Self-determined) 之謂，即自己表現 (Self-expression)，自己發展 (Self-development) 之謂也。

上述二派之主張，各有其所持之理由。非決定論者所持之理由有三：

(1) 自由之直接意識：吾人選擇動機之時，純由自擇，不受任何原因之決定。吾人選甲擇乙，可以隨意自由，毫無顧忌，此盡人能經驗之者。非決定論者即以意志之無有原因爲其主張之第一根據。

(2) 道德責任之解釋，須假無因意志之存在：吾人之所以必須課人之行爲以道德之責任者，良以其所爲出於彼意之自由決定，故慈善者之善行，則褒之獎之，強盜之惡行，則貶之罰之，如是之賞罰，方有意義也。倘意志受原因所決定，則爲善作惡，均非彼意，而可委諸外界原因，則欲課以道德之責任，亦不可能矣。故道德責任之意義即在意志之絕對自由，無有原因之決定，此則非決定論者之第二理由也。

(3) 非決定論與定命論間不能有居間之理論：非決定論者謂彼之主張與定命論成矛盾命題之關係。若彼之主張爲誤，則定命論爲真，若定命論爲非，則彼之主張爲是。人類之意志不爲自由，即爲非自由，決無居間之可言。

若決定者之所言，不過爲定命論之變形，實則與定命論無別也。今據前之批評，定命論乃一偏之見，則意志不自由之說已難成立；唯一之合理主張，將舍非決定論無由也。

決定論者批駁非決定論者，其所主之理由，亦有三：

(1) 心理經驗之證明：吾人苟公正分析意志，選擇之作用，即知行爲之決擇，實由數種動機爭競之結果，動機強者即得戰勝而表爲行爲，然則結果之表現，固有其因也。然意志之因非由外鑠，即由本性之表現，定命論者忽視此點，故陷於偏蔽，未能直窺意志之本然。且行爲之表現與其本人個性有密切之因果關係，亦至顯然；慈善者之擇善行，與夫強盜之擇惡行，均由其個性使然。由是觀之，則心理分析之結果，適足證明決定論者之理論也。

(2) 道德責任之必需假設爲決定論：道德行爲之具有責任，此爲決定論之所承認；惟非決定論者引此以爲其說之根據，却非決定論者之所容許耳。依決定論者之意，以爲道德責任之解釋，只有從決定論之主張方有可能。蓋個人之行爲，由於個人本性之自決，由個人之批准然後行者，故於行爲之結果，須負責任。若如非決定論者之所言，則個人行爲，出於意志之強訂，純屬偶然，其行爲之結果與個人之性格漠不相關，則所謂責任云者已無意義。故欲使道德責任發生意義，實非假決定論之主張不可也。

(3) 決定論與科學之因果假定相符：科學之研究，即以因果律爲骨幹，因果關係之假定，爲一切科學研究之基石。此種普遍之假定已由科學之進步而得證明，爲今日所共認之合理假定者。則意志之活動當亦不能例外。依非決定論者之意，則科學之因果律必須動搖，蓋無因之意志實與普遍之因果律相矛盾也。決定論者雖否定定命

論者之外在因，然却承認自決因，以意志行爲之表現，出於個人自決之結果，則決定論者之主張與科學之因果假設相符，此決定論者之理論又得一強有力之科學的證明也。

(c) 對於自由意志之爭論，余不欲爲之斷決，學者可自爲其考核。惟下列數點之指示，或可有助於學者之判決焉。

(1) 非決定論者之第一論據，謂依心理之觀察，吾人可以感覺意志判斷之自由，其論點之薄弱，顯而易見。蓋無論此種自由之感覺，在心理學之分析上實成問題，即使果有斯感，亦不能確證絕對自由之存在。所謂無因之意志云者，實不過爲原因不明之表示，非真無原因之可言也。斯賓諾莎嘗云：『吾人之所應當承認者，即人均生而不知事物之因，均追求利己之事，且亦知覺其意欲之追求。由是，則只須若輩知覺其意欲時，彼即以爲真有自由（即非決定論者之所謂自由），而其所以有此意欲之原因，則因其未知之故，反永未夢及。』（Spinoza, *Ethics*, Appendix to Part I; Spinoza's Works, Elzev's Translation, Vol. II, p. 75.）氏又云：『試思運動中之石塊亦能思維者，彼將努力繼續其運動。於是彼覺自己之努力，而相信其完全自由，且思彼之繼續運動，正因出於彼自己之願望。此即人所自誇之自由，實即不過人能意識自己之欲望，至於決定欲望之原因則不知之也。』（Spinoza's Works, Vol. II, p. 390.）故非決定論之所謂自由，實如斯氏之所言，如石塊之所謂自由，不過原因之不知而已。

(2) 非決定論者之道德責任之要求，亦不足以解釋其立論之有據。蓋就事實觀之，苟人之行爲絲毫不受過

去經驗之決定，純出偶然者，吾人均不能課以道德之責任。孩提之童，瘋狂之人，其所行所為，並非出於道德之意識，而為意志之強訂，故無責任之可言。然則非決定論之說而果真，適足破壞道德之責任也。

(3) 非決定論謂意志自由之討論，定命論與非決定論為二可能之解釋，此外別無他種可能，故若否定定命論，即須承認非決定論。此言亦未確當。蓋依決定論者之言，則決定論與定命論固有重大之區別，吾人雖否認定命論之說，然不能即承認非決定論之說為正確，因吾人可以二俱否認，而承認第三者之立場也。

(4) 決定論者之以普遍因果原則為根據，且以動機之心理的分析為證明，實有力量。蓋普遍之因果律已有科學為之證明，而其第二論點，則心理學者亦贊成之也。由此二點觀之，則決定論實優於非決定論也。

(5) 至非決定論所含之真理，實在於彼主張人可戰勝命運之一點上，蓋人並非為環境所操縱也。決定論之有意義處，即在於指示『機遇』者，不過不知因果系列之表示，且其主張個人之性格對於行為之決定至有力量，亦屬有理。故就二者之反對定命論言，則二說均屬合理。然則在決定論之理論是否能兼容非決定論之真理耶？是即問題之最後關鍵所在也。

(6) 在二者之爭論中，須分別二者對於意志之不同見解，即一以意志為主司 (Agent)，獨立自存之心能，而一則以之為欲望與衝動之統系化，且由思考之眼光以統系之也。前者之意志說已為現在之心理學者所否認，後者始為真正之意志說。誠如杜威與達夫斯所言：『為衝動欲望與思想之統一的意志，即能預擬與計劃之意志，實為道德之中心，正自由意志之本性言，乃結果控制之最穩固而有效之因素也。』

Dewey and Tufts, *Ethics*, 2nd edition, p. 185. 關於意志之心理的

各書：H. 容格 K. Jung, A System of Psychology, Chapter XV; W. B. Pillsbury, The Essentials of Psychology, Chapter XIII; J. R. Angell, Psychology, Chapters XX-XXII; W. James, The Principles of Psychology, Vol. II, Chapter XXVI. 其能使意志自由為有意義之爭論者即此種『意志』之意義耳。

第四章 善之保存：不朽之信仰

前二章所論乃僅從現世之生活觀善之如何。彼處所論者乃就人類社會之環境言，善之性質及其條件如何之問題。惟善之問題，不僅關係現世之生活，且與來世之問題相關，蓋人生數十年，假寂滅之後，一切均化為烏有者，則所謂善之保存者，不幾亦成空耶？為求善之保存，乃不得不假死後之存在，於是不朽之信仰（Belief in immortality）乃與善為密切之相聯，欲為善之完滿分析，則非對於不朽之問題有一番之研究不可也。

不朽之信仰果能得合理之解釋耶？抑為無有根據之信仰耶？茲分別詮之於次。

第一節 不朽之信仰

不朽之信仰雖為多數人之所要求，然而人類中固亦有持異議者。吾人由呂巴教授之神與不朽之信仰（J. H. Leuba, The Belief in God and Immortality, Part II.）所統計，則知反對此種信仰者，固大有人在。原始之人，固亦相信死後靈鬼之存在，然其死後存在之意義，則決非如今人之所謂不朽者（參閱呂巴著之神與不朽之信仰第一至第四章。）至若佛教之主張，則根本否認不朽之願望，別求解脫之道，此又吾人之所更當注意者也。

惟是不朽之信仰雖非盡人之所持，然大多數之人，則醉心於是。舉凡今世之苦惱不平，均希於來世中得一完全之解脫，永享公正和平快樂之生活；此種人類內心之要求，在世界偉大之宗教中如基督教及回教等，固有深切

之表示，即在佛教中亦有此種信念，以爲未得『八正道』大品經說，八正：曰正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定。者莫可逃避之厄運。故在整個之人類中，對此不朽之信仰，已分爲二派，此則爲人類心理上及歷史上所不可否認之事實也。

第二節 不朽之問題

人生而有死，此自然之事實也。惡死而樂生，亦人類之天性也。然而有生之日易盡，不死之藥難求，人類最可悲之厄運，終不能以不欲而倖免；於是悲哀之極，無法之中，懸想死後之存在，以爲肉體雖滅，靈魂尙存，則雖死猶生；此安生慰死之妙法，亦人類內心深處之切迫要求也。

死後之存在既爲人類心理之要求，然死之現象又爲不可否認之科學的真理，豈人仍能信不朽爲合理耶？古來爲此問題之苦心研究者，均無非欲將此普遍之信仰適合於理智之觀點，使人類意志之要求得一合理之見地。其間各人之意見不一，有以爲須直截否認之者，亦有以爲可以設法使之適合於合理之世界觀者。本章旨在將歷來對於不朽信仰之合理化的論據爲單簡之提敘，至於如黑格爾及斯賓諾莎之所說與其整個之哲學系統相關，不能單提者，則略之焉。

第三節 不朽信仰之論據

(a) 蘇格拉底之一生興趣，固在於現世生活，其縈迴於腦中的問題，亦均與當前之生活相關；然於來世之如何，彼固未淡然置之，而於彼死時之前數日爲尤甚。假柏拉圖在辭訴 (Apology) 中所載爲可靠，則蘇氏對死後之態度，實爲一種樂觀之不知主義 (An optimistic agnosticism) 依氏之意，則死後究能有人格之生活與否，雖不

可知，然於今生爲善之人，『死』確爲一種福利之獲得，則可斷言。蓋自一方面言，假人死之時，一切意識均行停止，則一切願慮憂愁之感當亦同歸於盡。故人死無他，不過如無夢之酣睡，永無醒時之休止，是非最幸福之境界耶？試思吾人在一生中，能得幾夜之安睡？在清靜之夜景中，無夢之侵擾，安息和平，雖南面王無以易也。自他方面言，如人死並非一切終止，則死之外，尚有另一境界，予善人以繼續發展向上，求得福地之機會。故『死』無論爲人生之最後一幕，抑爲另一生活之開始，自善者觀之，均爲利益也。蘇格拉底說明死之利益後，乃以沈重之言對審判官曰：『審判官乎？汝亦必須以勇敢之態度對死；爲善之人無論生前死後，均不能有禍害之波及，此亦汝所必須信仰之真理也……』『然今之時期已至，吾等亦必須行矣；吾就死，而汝猶生也。生爲善，抑死之更善也耶？此上帝知之，知之者亦惟有上帝也。』(Apology Church's translation, *The Trial and Death of Socrates*—Macmillan, "Golden Treasury Series," pp. 76—78) 柏拉圖以沈痛之筆，寫其師之正直信仰，誠令人於千載之下讀之，猶想見其爲人。其視死如歸之精神，實有其熱烈之信仰，爲其內心之所皈依者，誠足令人景仰也。

(b) 柏拉圖不滿其師之樂觀的不知主義，故進而爲深刻之研究。氏在其各種對話中曾有十種之論據，證靈魂之不朽爲合理者 (W. A. Hammond, *Immortality*—Encyclopedia Americana.) 其中最重要且於思想史會有重大之影響者，卽以靈魂之單純性 (Simplicity of the soul) 爲根據，證明不朽說。依氏之意，靈魂爲單純之實體，並非混合物，故不能分解。由靈魂本性之單純，卽可證其不朽，蓋死者無他，不過分解而已耳。(閱 *Phaedo*,

78, 79.—Church's translation in the *Trial and Death of Socrates*, pp. 143—147.)

柏拉圖之說爲後來之思想家所承認，中世且以之爲不朽的最有力的一說，不過稍帶當時神學上之偏見耳。卽在近代，休謨與康德之前，亦承認其爲有力之說。如柏克萊討論不朽之問題時，曾作下列之結論云：『吾人已知靈魂爲不可分析，不具形體，無有質礙之性者，則其不容毀滅，亦自然之結果也。夫自然界之物體，運動、變遷、死滅、分化，——此卽所以組成自然之歷程者，——其不能影響於主動而又單純之實體，其理實無有喻於此者。故如是之單純實體，實不能因自然力之壓迫而分解；此卽指人類之靈魂卽天然的爲不朽者也。』(Berkeley, Principles of Human Knowledge, Section 141.—Berkeley's Complete Work, edited by A. C. Fraser. Vol. I. p. 337.) 總之，此派以爲人類之靈魂，爲單純之實體，既爲單純，卽不可分，故能永遠不朽也。

(c) 柏拉圖於上述之論據外，復提出道德之論據，以爲不朽之證明。氏於菲獨中曾言：『不可見之靈魂，且又降將往聖潔光明之冥界而行，而與智善兼具之神同居之靈魂，——吾人能信此聖潔之靈魂與肉體之死亡而同歸消滅，隨狂飆以俱去，一如世之所言耶？』(Phaedo, 79, Church's translation, p. 148.) 此卽明示其不可能。蓋由人類道德之天性，自須有此靈魂不朽之要求也。此理由爲康德之所特別重視。(閱 Kant, Critique of Practical Reason, Book II, Chapter II, Section IV.) 在近代思想中，乃共認道德之論據爲靈魂不朽之最有力的證明者。茲依着重點之不同，可分二方面述之於下。

第一，爲實現道德之公正，要求不朽。天道無親，常與善人，此一般道德之信仰也。假道德價值有其絕對之意義，則賞善罰惡，乃天經地義，否則世界直無理性之可言，僅爲不道德之淵藪耳。柏拉圖在菲獨與共和國中均置重此

論。康德且以是爲上帝存在之證明。氏言：『爲說明起見，吾人假設有一合理而且全能之神之存在，則謂其所造之物，不能獲得其幸福，實與神意不合；蓋依其所造物之本性要求，不能不得其幸福，且就服從道德律之意義言，獲得幸福正以其爲有價值也。故所謂可能世界之最高的善，卽爲同在一人中，道德與幸福之結合，此卽道德與幸福成爲正比也。』(J. Watson, Selection from Kant, pp. 291—292) 吾國人常信積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃，義亦同此。雖然，德與福之一致，僅道德上之信仰耳；在實際界中，此種德與福之平衡，不如理想中之正確，則欲使道德信仰發生價值，成爲意義，自非有死後存在之信仰不可也。

第二，人類之道德生活，乃爲實現理想之奮鬥；然理想常可望而不可即，盡善盡美之理想實現，永超於現世生活之外。然則欲免於失望，充實道德之意義，除非假設有德者之永存，無他法也。康德曾注意於此，彼言道德事業乃迫近至善理想之無窮進程，『今此無窮之道德進程，祇有在合理人格之永遠存在的假設下，卽彼能保其人格於永久之假設下，方有可能。此卽吾人所謂靈魂不朽之意也。故至善之實際可能，祇在於靈魂不朽之假設下。』(J. Watson, Selection from Kant, p. 295.)

由上觀之，則靈魂不朽，乃道德經驗之必須假設，卽康德之所謂道德設準 (Moral postulate) 也。苟無此道德之設準者，則所謂公正，勢歸無效，而人類對於理想之無窮奮鬥，亦將成爲無意義矣。今吾人既以道德之價值爲客觀者，且以人格之存在爲實在者矣，則個人肉體之死，當非精神之死，或人格之死也。席勒 (F. C. S. Schiller) 有言曰：『由吾人現存之情形觀之，道德生活不能有完滿之實現，善惡之結果，不能爲充分之表現。無論何時，苟曠

權戰勝公理，爲惡者成功，正直者失敗，善者蹂躪於足下，惡者反得意高升，否則道德性質之發展竟爲死亡所中斷——則吾人由此事實之垂示，勢必與吾人之道德的世界觀衝突。然則假非設想完成道德生活於將來外，又將有何法可以得到道德之諧和乎？吾人祇有假定人格之不朽，方可使道德具有真實之意義，祇有如是，方能使道德爲有價值，成爲吾人之永久賦予；吾人由是方能爲禍福之更確切的規定，遠超於世人所求之一切外面的善也。』

(Humanism, Philosophical Essays, 1903, pp. 252—253.) 席氏之言，誠可爲道德論證之精要的說明也。

(d) 近數十年來關於靈魂不朽之研究，有由科學實驗之方法尋求證據者。一八八二年倫敦有靈學會(The Society for Psychical Research, 簡稱 S. P. R.) 之設，從事靈魂之實驗研究。主持者亦爲當代有名之士，如雪幾維克 (H. Sidgwick)、丁尼生 (Tennyson)、拉斯金 (Ruskin)、克魯克斯 (W. Crookes)、詹姆士 (W. James) 等均在其內。會中且刊行記錄 (Proceedings of the Society for Psychical Research) 三十一冊，雜誌二十冊。會員中如洛箕 (Sir Oliver Lodge) 且信靈魂不朽之說已由是而得經驗之證明(閱其近著 Raymond) 千八百九十三年該會會長鮑爾福 (Sir A. J. Balfour) 且於例會演說之末，隱謂會中已證明『上天下地大有科學的哲學所不能夢想之事；蓋非玄談臆說，而爲可以斷定之事實。』足知該會之研究，已占相當勢力，決非如吾國之設壇斂貨，假托神仙者所可同日語也。

參閱 W. F. Barrett, Psychical Research, P. W. H. Myers, Human Personality and its Survival of Bodily Death, 2 vols, 至於批評的研究，可閱 Frank Podmore's The Newer Spiritualism, second impression, 1911.

靈學會研究之現象可分爲二類。第一類爲物理的現象 (Physical Phenomena) 如乩壇中之敲聲，人體之

飛騰，與夫無有物理原因之物理的現象均包在其內。第二類爲心理的現象，如神覺 (Telepathy)、自動書寫 (Automatic writing)、圓光 (Chirovance or Incidity)、經緯傳達 (Cross-Correspondences) 等均是。凡此具體之事例，均可於靈學會之記錄中得之。

凡此之奇異現象大多與不朽之問題無關。吾人利用自然因即可以解之，無須有超自然因的解釋。然若干現象如自動信息及經緯傳達等，有人以爲非由下列之假設，則頗不易解釋，即『在書寫者之外，必有若干能動的神智，活動於背後，此似爲死者之所有，而不能認爲其他之物所有者。此種神智因其躲避直接之回答，故頗令人煩悶，然除非假定在肉體既死之心靈與吾人之心靈間有一種理智的合作之外，對此奇祕之現象殊無他法可解也。』(W. F. Barrett, *Psychical Research*, p. 245) 至此能否即稱爲不朽，殊有問題。然假上舉之推論有邏輯上之必需者，則不問其能否證明不朽，其於不朽之問題，則確有重大之關係也。

由靈學會之研究已使該會之信徒相信肉體死後之存在爲科學的必須假設。至其所以得到如此之結論，據有二：第一，就已知之物理的原因言，吾人殊不能利用之以爲若干奇異現象的解釋；第二，死後精神之繼續存在可以解釋此奇祕之現象，且爲此種現象解釋之最簡單的假定。吾人由是即使不能證明不朽，然至少必可表示英國詩人波布 (Pope) 所謂『得勝蟲』 (Conqueror Worm) 並非不可克服者。至靈學會中人對此意見頗不一致，有以爲未免太過樂觀者，然亦有以之爲逼近真實而必須承認之也。

(e) 欲爲前述不朽論據之估評，當注意下列數事。

(1) 柏拉圖之不朽論，以靈魂之單純性為根據，此種主張純以心靈本質論為基礎，故其說之價值如何，須視心靈本質論之如何而定。惟心靈本質論已經休謨及康德之嚴厲批評，失其立論之價值（參閱第二卷第四章），則依此以為靈魂不朽之證明，常亦失其價值也。

(2) 至於以道德之要求為據者，吾人須注意其理論之二重要問題，即第一、具有客觀性之道德價值是否可以表現世界秩序之重要方面？第二、倘道德之價值具有如是之客觀性者，則其對於死後不朽之證明，承認之，是否比否認之為更合理耶？關於第一問題，吾人已論之於前，吾人於彼已得相當有力之證據（參閱上章），承認道德價值為純粹客觀。讀者須切記此處所謂道德價值之「客觀性」，蓋即指道德判斷之所示，必如純粹敘述之判斷然，必可示以吾人環境之真實性者。故道德價值之「客觀」，並非指「你我之道德判斷毫無錯誤，此與吾人之科學的或歷史的判斷不能毫無錯誤之情形同。其所指者，即應當或善或價值之概念乃事物之真性，而非個人偏見之表示也。J. H. Rashdall, Lecture on "The Moral Argument for Personal Immortality" in the volume, King's College Lectures on Immortality, 1920, pp. 281-32.然則由此道德價值之客觀性能否證明人格之不朽乎？由邏輯之必然推證言，則肯定之回答，似為可能。蓋道德價值苟能表示客觀世界之特性，則人格之永存不朽，自屬必然之結果；何也，以道德價值之創造，道德價值之統屬，均為人格的故也。故苟以道德價值為實在者，則人格亦必非空華虛幻之假相，而同為實在。然則人格之不朽 (Personal Immortality)，已為道德價值之客觀性所表示，由此已得確切之證明。道德界之要求不朽以為善之價值之保存，正與其要求自由，以為善之價值之創造，及其要求神之存在，以為善之理想之完成，其理正無二致。故意志自由，神之存在，及靈魂不朽之三種假設，已以道德價值之要求而為密切之聯合；吾人由道德界之所示，對於靈魂之不朽，實可得一有力之證明也。

(3) 以靈學之研究爲根據，則尙未確立吾人所謂不朽之意義。蓋就靈學研究之所示，其所證明者，不過爲某種曖昧之心靈活動。若就嚴格之審核言，則並此曖昧之心靈活動，亦未能爲絕對之證明，所謂神覺之假設，並不見簡單。然則不朽之科學的證明爲期尙遠也。（爲進一步之研究，可閱呂巴之神及不朽之信仰頁一五四至一六七。及波的莫爾之新精神主義。又洛箕之著作，亦須參閱。）

(4) 由是觀之，則不朽之論據當以道德經驗之論證爲最重要。由道德研究之結果對於不朽問題之爭論實有重要意義。至於靈魂單純之論證，及靈學研究之推證，似不能得有力之信仰。蓋前者以靈魂之含糊概念爲根據，而後者則以不確實之事實爲根據也。至於道德論證之困難，則在於道德價值及其所含理想之客觀性也。

第四節 不朽之願望

世人之於不朽，固有視爲可畏者矣。一死萬事休，舉凡人間一切苦惱悲哀之感，均隨死而消失，寧非一大快事。然世固有以此『寶貴之希望』(Precious hope)爲可懼者，以爲離開不朽，則現世生活將立失其意義。然則人之見解，又何以有若是之不同耶？吾人欲答此問，當一究不朽觀念之本身。

世人對於不朽之見解不同，雖由各人之天性使然，第亦依其所望之不朽性質如何而異。個人所欲之不朽不同，對於不朽之見解，亦自難一致。關於不朽之觀念有三種不同，其性質絕異，故各人之願望亦隨之而異。第一，以不朽爲無窮之享受，個人可永享其快樂者。第二，以不朽爲現世生活之無窮複演者，今生之苦樂，當亦重見於來生。第三，以不朽爲精神能力（理智的及道德的）之無窮擴充與發展。依第一說言，則吾人苟不覺此無窮之享受爲羣

調者，則不朽之要求實爲自然。依第二說言，則來世生活亦如今世之苦惱，不朽自爲可畏，此無怪乎佛陀及叔本華之流以灰身滅智爲唯一之願望也。第三說之不朽觀，頗足引起樂觀者之想望，蓋今世不能完全實現之道德理想，反能於來生實現之，蘇格拉底對死之樂觀，良有以也。總之，個人所望之不朽如何，乃依其今世生活之觀點如何而定，蓋不朽者卽爲今生最好者之延長耳。但今世中何爲最好，正爲『善』的問題。職是之故，不朽之問題乃與樂觀主義及悲觀主義結不解之緣，故爲不朽問題之分析者，實如尼采所言，乃一切價值之估評耳。人之不朽觀如何，卽表現其人對於善之觀念之如何，因不朽正可表現善之深刻特性也。至於人所希望之不朽爲何之問題，亦卽一價值之問題，其因亦正由是也。

第五章 善之保存：神之信仰

神之信仰者乃宗教信徒之又一基本的信仰也。神之信仰與善之最後保存爲密切之關聯，其情形實與不朽之信仰同。各人所信之神雖至爲不一，然其以爲善之具體顯現，則無二致。此正如惡魔之爲惡之具體顯現也。希伯來之聖典曾作問言：『爲世上一切之審判者可以不作正當乎？』——正如一切宗教之聖典，均承認有一正直之審判者在。其答復之理由亦甚明：世上一切之審判者必須正直，正因其爲神，神即善也。反之，由善之根本性質即須有正直之神之要求，蓋能使世間之價值得最後之成果者，只有神也。故道德與宗教於此發生密切之聯鎖，情形亦與不朽之信仰同：神即善，善即神，吾人欲爲其一概念之分析，勢必包含他一概念之分析。此殆爲宗教信徒之神之信仰之假定歟！

吾人今須研究者，即神之信仰究竟如何。究爲有邏輯根據之信仰，抑不過宗教熱誠之表示乎？爲說明清楚起見，乃分神之觀念 (The idea of God) 及神之存在 (The existence of God) 二點討論於下；蓋此二問題者實即神之信仰之二基本的方面也。

第一節 神之觀念

(a) 宗教之信仰乃出人類之天性，故地球之上苟有人羣，即有宗教之信仰及儀式在，固不問其文化之高低也。其爲此宗教信仰之基礎者，即信世界之內及其前進之程途中，有超人的事物之存在，人類之禍福視彼對人之

動作如何而定，故彼對於人有尊敬禮拜之要求。在各文化之階段中，此超人的事物之信仰固不一致；最初以此為一種非人格的力（Mana 參閱緒論第三章），後來則人格化，比較確定，且允許宗教儀式之禮拜。W. K. Wright, *Philosophy of Religion*, Chapters III-VI; J. 然信仰雖不一致，第甚為普遍，且其主要為一，即信一萬能的超人的力，G. Frazer's *The Golden Bough* 均可參考。能干涉自然事件之進程，且注意於善惡。不問信仰之發生如何，其方式如何，此類之信仰乃深植於人類之文化中，為人類宗教意識之基本信仰，固不問其文野之如何；此即神之信仰（Belief in God）是也。

神之信仰乃一極其自然之信仰，故者以此為僧侶或醫家之所創設，冀由是而控制羣衆，而達其另外之目的者（例如十八世紀之思想家），實屬錯誤。且神之觀念對於人類文化之發展具有重大之實際意義。神之觀念與善之概念密切相聯，在其發展之過程中，為善之觀念所反映，且為其改變，終則神之觀念反強有力的影響於善之觀念中。此二概念之交互影響的發展，可於希伯來人之宗教發展觀之。由於希伯來之預言家的卓見，故使希伯來人之道德眼光深刻化，於是耶和華（Jehovah）乃由好戰爭喜布施之種族神，一變而為正直和平之普遍神；而此耶和華之概念的改變，又深刻影響於希伯來人之道德信仰及實踐。比較 Exodus, Amos, Isaiah 各聖典中所述之耶和華。『如 Paul 為神汝崇拜之；如耶和華為神，則須崇拜耶和華，』此為希伯來人心中永久之衝突，由是乃生道德進步之強有力的刺戟。個人對於宗教之事盡可鄙而不理，但在民族則不可能。一民族所信之神即為其族生活旨趣之指數；故就一重要的方面言，人類之歷史者，即人類之神之歷史也。

『神』之一字各人心中有各人不同之意義，至為明顯。你我所言之神，並非確具同一之義，至若世界之偉大

宗教中，及各宗教之發展中，神之意義更不一致，凡此紛歧之意義，當不能詳述於此。吾人祇注意重要的幾派觀點已足。茲分述神性及神與世界關係之各派見解於下。

(b) 關於神性之討論向有二派不同之觀點，即多神論 (Polytheism) 與一神論 (Monotheism) 之說是也。多神論信神有衆多，各自獨立，且各神之目的與利益，亦多少不同。古代希臘，羅馬，巴比倫 (Babylonia)，亞西利亞 (Assyria) 與埃及 (Egypt) 等處之宗教，均爲多神教。其多神論之觀點，均由原始民族蛻變而來。(參閱 W. K. Wright. A Student's Philosophy of Religion, Chapter VI, particularly pp. 56—64.) 印度古代吠陀 (Rig-Veda) 時，其所信亦爲多神教，其所崇拜者多爲自然現象，如 D'yans 爲天神，因陀羅 (Indra) 爲雷兩之神，Agni 爲火神，Varuna 爲水神。古印有三十三天之說，實即三十三種之神也。總之多神論者主張神之數目甚多，且均有崇拜之價值。

一神論之觀點則反是。一神論主張『上帝』之外，無有他神。故由一神論之觀點言，則多神教之神，實爲人類之迷信，蓋唯一之實在，祇有一神也。由多神教變爲一神教，其間當經相當劇烈之爭鬪。西方古代直至紀元前三，四世紀間始有一神之觀念。以賽亞 (Isaiah) 云：『耶和華說，吾爲第一神，亦爲最後之一神，除我之外，無有他神也。』 (Isaiah, 44. 6) 此種觀念亦爲耶穌及其門徒之所信，而聖保羅更着重於此。回教之可蘭經 (Koran) 中，亦主一神之說，『至神惟一，謨罕默德則其先知者，』此可蘭經上之言也。至於佛教 (Buddhism) 則以混同一切於涅槃 (Nirvana) 界中爲的，其一元之意，概可想見。故世界之偉大宗教中莫不主一神之說。誠然，古代之波斯教

Zoroastrianism 傳自紀元前約一千年之大預言家 Zoroaster 者。似爲此之例外；在波斯教之經典 (Zend Avesta) 中，嘗有二神之說，即一爲光明之神 (The God of Light) 卽阿拉馬祖達 (Ahura Mazda)，其一爲黑暗之魔 (The God of Darkness) 卽阿利曼 (Ahriman)，然最後勝利仍屬於光明之神，阿利曼所處之地位，不過相當於基督教中之撒旦 (Satan)，則古代之波斯教仍爲一神論者也。

(c) 關於神與世界關係之討論，向有三派之不同，卽超神論 (Deism)、泛神論 (Pantheism) 及有神論 (Theism) 是也。三派均主一神之說，所不同者，卽對於神與世界之關係觀察各異耳。

依超神論之說，則神與世界之關係爲外在的；換言之，神乃超越於世界之外，爲獨立之自覺的存在，與世界之進程無與也。神雖爲世界之創造者，然世界既成之後，卽可依其不變之理法，繼續進行，神既不能干涉世界之歷程，而世界之前進，亦無須其幫助；蓋世界進行之理法出於神造，不能更改者也。故神與世界之關係，猶發明家與其發明之物之關係然。十七八世紀間之英法思想家如托蘭德 (Toland, 1670—1721。著 *Christianity not Mysterious*, 1696)、丁特爾 (Matthew Tindal, 1656—1733。著 *Christianity as Old as Creation*, 1730)、服爾德 (Voltaire, 1694—1778。著 *Lectures sur les Anglais*, 1733)、與侯爾巴哈 (Holbach, 1723—1789。著 *Système de la Nature*, 1770) 均主超神論之著者也。

泛神論之主張，適與超神論相反，泛神論以神與世界不可分離，神卽世界，世界卽神，雖一花一草之微，莫不可見神之朕。考英語泛神論作 Pantheism，其源出於希臘語 Pantheos，蓋由 Pan (一切) 與 Theos (神) 二單

字合成者，即一切均神之意也。泛神論主張神爲內在（Immanent）於世界之中，正與超神論之主超越於世界之外者相對。世界之偉大宗教中，泛神論之最好代表莫過於佛教、印度教及基督教之神祕派，多帶泛神色彩。西哲中如齊諾芬斯及斯賓諾莎輩均主泛神論之著者也。

有神論之主張乃折衷前二派之說，即神既非完全超越於世界之上，亦非完全內在於世界之中。蓋神之性質，自一方觀之，乃爲獨立自覺之實體，宇宙之組織與進程均爲其性質之表現，故瞻宇宙之進程，即可見神之性，此其所以爲內在的也。然自他方面言，宇宙之進程，卻爲神力所控制，神由是得實現其真性於宇宙之中，故神之在宇宙中也，一如指導管理之原則，此原則自身固與宇宙之進程有別，此其所以又爲超越的也。基督教之神性觀即與此類似，蓋上帝在世界中爲一自覺之指導力，而其性質又與其所表現之事物相關，故基督教之神性觀，已與有神論一致矣。

(d) 各派對於神之觀念不同，故其對於神之信仰之論據亦不一致。換言之，各派之神的信仰，均有其各自之理由，各不相涉。如泛神論對於神之信仰之論據，與超神論之信仰，毫不相關；反之，其反對超神論之理由，亦與泛神論無涉。蓋各派之神的觀念不同，則其反對與贊成，各不相關。假吾人忽視此點，漫爲肆意之批評，則難免陷於無的放矢之譏也。

三派意義之不同，學者固須深記；然吾人究應採何種觀點，卻非可以隨便決定，此又應當注意及之也。三派之主張，各有其立說之根據，決非強訂而來者。故吾人欲決擇其一，自須予以相當之根據，此則吾人於第三節以下所

欲論述之問題也。

第二節 神的問題之發生

神的問題何故發生乎？吾人相信神，正因大多數之吾儕均如是信仰，然則是非可以爲吾人信仰之根據乎？吾人對此，又何故發生疑問？在未研究本問題之前，必須對於問題發生之本身，先有合理之考核也。

(1) 就宗教之信徒觀之，神之存在的問題非真的問題也。例如呂巴教授曾主張云：『事情之真理可以表之於下：神非爲人所知，非爲人所識，而爲人所用——有以之爲食料之買辦者，有以之爲道德之支持者，有以其爲友，有以其爲愛之對象。假能證明其爲有用時，則宗教意識已足，無須有其他要求。上帝果真存在乎？彼如何存在？上帝爲何？凡此均爲無關係之問題。經最後之分析，則知宗教之目的，不在上帝，而在於生活，即求一更豐富滿足之生活。生活之愛好方爲宗教的衝動，此在任何發展之階段中均同也。』(J. H. Leuba, "The Contents of Religious Consciousness," *The Monist*, Vol. XI, pp. 571, 572, July, 1901,——as quoted by W. James, *Varieties of Religious Experience*, pp. 506—507.)

無疑，呂巴所述之態度確爲一種事實。人類在未發生上帝的問題之前，已有上帝之信仰。原人之心理中並無此問題，然信仰如一，且若干之文明人亦同樣相信，毫無問題。誠然，宗教之態度，可以否定此問題；熱心之教徒正因其熱心崇拜之故，從未發生其崇拜對象之存在及其性質之如何的問題。且其信仰愈深，問題之發生機會愈少。聖保羅(St. Paul)即表現此種態度，彼云：『余知余之所信者爲誰，且相信彼能保證我對於彼所費之苦心。』其與

得意外之安樂。世固有不少強梁之徒，反得善終其身，而悲天憫人之士，卻遭無妄之災者矣。然則因果報應之說，又有何證驗耶？且世變不測，人生無常，寄蜉蝣於天地，渺滄海之一粟，叢爾吾身，不崇朝而竟逐宇宙之巨潮，席捲以去，如秋風之掃落葉，驟爾無蹤，吾人一生慘淡經營，拳拳服膺，視為至寶之道德價值，亦終玉石俱毀，同歸於盡。然則道德價值之保障，又安在耶？豈神力亦有所未及，於其所創之物理環境，亦有無可如何者耶？抑吾人之信仰，無濟於事耶？此又產生神的問題之又一動力也。

(d) 科學發達之結果，乃生神的問題。昔拉布拉司 (Laplace) 著天體力學 (Mécanique Céleste) 相傳曾獻之於拿破崙 (Napoleon)，拿破崙遍閱其書，並無上帝之敘述，於是乃問拉氏曰：上帝之地位安在？拉氏答之曰：『先生，吾無須乎上帝之假設也。』科學之解釋，以自然因為限，將自然現象之過程，化為簡單之因果關係，並無須有超自然因之解釋。故科學發達之結果，超自然因逐漸減少。中世以自然怕真空為水上升吸筒之詮釋者，而托利西里 (Torricelli) 竟以壓力之關係釋之，其簡單明瞭，遠勝於前。是故科學進步之結果，則曩昔神祕之宗教解釋已逐漸刪去；於是，神力之假設，已非必需。豈神之概念，無所用於科學耶？抑宗教之基本信仰與理智之合理考察根本矛盾耶？人類之心靈固不能永在矛盾之狀態中也。求矛盾之調和，得內心之安慰，此乃人類心理之常情，而神之問題，亦即應之而生，不能如向日之緘默矣。

由上觀之，則神之問題實應吾人內心深處之要求而來，決非無謂之玩意。吾人考察神之信仰之本身，參核道德實際之經驗，與夫科學研究之結果，神之問題，自然發生。吾人對神之研究，或能得一廣大之根據，或竟變為消極

之結果；今無論爲得意抑失望，其爲吾人不能忽視而必待考核之問題，則不容否認。吾人若得內心要求之滿足，自非對此深刻之問題予以合理之解決不可也。

第二節 神的信仰之論據

神的信仰之論據可由二方面得之，即一從物理的與生物的環境，一由社會的環境，即一爲自然界之事實，一爲社會界之事實也。吾人欲爲神在論之評述，可依此二大類而爲分別之提敘。惟在未分述此二類之前，尙有二種特別之神在論不落於前述之二類中者，茲先簡述之。

(a) 第一之特別論據即直接以宗教經驗爲根據，此即所謂經驗的論據 (Empirical argument) 也。此派主張言，所有宗教信仰均要求神之直接經驗，對此要求之誠摯實無否認之理由，故此歷史之事實必須承認其爲神在之根據。然則此種經驗之證明可以令人信服乎？

夫此歷史事實之存在固無可疑，一切神祕派均主神之直接經驗，即大多之宗教信徒亦有與此神祕派類似之宗教經驗。至於具有此神之直接經驗者之誠篤心亦無可疑，對彼宗教經驗之自訴，亦不能言其錯誤，蓋具此宗教經驗者大多爲誠篤高尚可信之人。(參閱 W. James, Varieties of Religious Experience, third lecture) 故於彼等之要求及其誠實，殊無可疑；事實誠有如彼輩之所述者。

然則由是將何所證明乎？以是爲根據，能得何種可靠之推論？未有人能見神如見人者，其見神在也，不過感覺其在前，見神如神在耳。故此論據之意義即集中於此感覺之推論上。推論爲真實耶？其根據安在？其必有所感，直接

所覺者乃一種假定；然此所感者究爲何物？或者此種感覺可有純粹之心理的解釋，或爲一種濃厚之情緒變動，或如一種事情行將發生之確定感。換言之，其所感之神在或非一種認識，祇不過爲主觀之情感作用。此爲事理之可能，故以是爲神在之根據，殊不足令人信服。吾人苟欲證神之存在，必須超出情感之外，另有其證明而後可也。

第二之特殊論據卽爲神之信仰的效用說，此卽唯用論者之論據也。依此宗所言，神之信仰能在實際上發生效用，在人類之實際生活中能有價值之效果，由是當可證明神之存在。

假此論之意，謂神之信仰能予人類以滿足，且引人以作高尚道德之行，故主持神之信仰爲真，此種主張，有二種駁難。第一，卽關於引證事實之可疑。夫在神之信仰中，固有不少人得到安慰，且進而爲道德之努力矣，然相反之事亦不能忽視，在蘇聯之反神論的宣傳中，則神之信仰不但無用，而且有害，此徵之歷來所謂神聖戰爭及逼害異教之慘劇中可以徵之。（參閱 Baron Holbach's System of Nature; E. Haeckel's Riddle of the Universe）

第二之駁難，卽效用本身不能爲真之標準，信仰之有用不能爲真之證據。

第爲後者困難之答辯，而謂信仰之效用包括其對於其他合理信仰之邏輯關係，信仰之效用須能適合其他合理信仰而不悖，則唯用論之神的證明根據已改易；蓋如是，已採用前述所謂貫通論之標準。論據之是否可靠，須視其與彼有關之信仰諸合與否爲斷，此則吾人以下所欲論述之問題也。

最後，假唯用論者對於任何世界觀之合理構造，注重吾人之實踐理性者——卽吾人道德天性之要求——則其說頗能引起同情之擁護。吾人爲自然界之一部；吾人之如何，實與自然攸關，吾人之命運均繫於是。故對自然

界之任何解釋，必須將吾人計算在內，吾人所有之天性必須予以同情之邏輯待遇，不能忽視之，而吾人之意志則尤須特加注意之特性也。（參考 W. James *The Will to Believe*, pp. 111 ff.）人類意志使吾人與自然界發生關係，不止由於因果一端；其基本之範疇即『善』，善在判斷對象之性質中有其深厚之根據也。此種善與自然界之關係實為自然理論之根本重要處，假唯用論注重此者，則其論據亦屬健全。然如是又與下列之另一論據相合矣。

故唯用論之效用的論據，如非無甚意義，則與他種之論據脗合；此他種之論據者，吾將說明於下。茲先述其梗概，進而為單簡之估評。

(b) 第一卷分析判斷時，曾注意因果為認識之基本假定，其中引起之問題亦曾為之論述。此種理性之假定與若干神在說之證明相關，今須轉而注意及此。其以因果為據之神在辯有二，即一為第一因之論據，一為目的論之論據，或稱目的論的證明也。

第一因之論據：宇宙現象均在一定之因果關係中，因復為果，果復為因，因果綿延，有若貫珠，此因果錯綜之大組織，即吾人之所謂世界也。雖然，因果之假設乃理智說明之所需，吾人解釋甲事，援以乙因，解釋乙時，復援丙因，如是遞推，則必須假設一『無因之因』以為一切現象之解釋不可，否則吾人之解釋終非究竟也。吾人究始動之因，窮變化之的，原其所自始，跡其所由終，乃不得不假『第一因』(First Cause)之存在；此『第一因』者為何，即神是也。昔亞理士多德曾立『純粹之法式』(Pure Form)以為宇宙一切之所向；此『純粹之法式』者即不動

而能致天下之動之『第一因』所謂『神』者是也。又就宇宙之前際言，則宇宙必有其所始，而此宇宙之所始，必爲無始之始者。此卽神之本身是也。聖奧古斯丁曾言，神從無有中創造世界，是神在時間上乃最初之一因，在神之前，別無他物也。（參閱 Thilly, *History of Philosophy*, pp. 149—150）今無論爲時間上之在先，抑爲理論上之最後根據，在此萬象森羅之背後，必有其最初緣起，或最後根據之一境，此非神莫屬也。

目的性之論據（Teleological argument）就宇宙萬象之構造言，萬物之生，各適其性，魚游於水，故生腮而不生肺，以其適應水中之呼吸也。鳥類翱翔於太空，故生翼而骨輕。他如動物所具之顏色，隨環境而變，其身體各部之構造，莫不確如其的，是非有巧妙之設計，又安能若是乎？其爲此巧計者，則舍神莫屬也。

目的性之論據爲十八世紀間之所流行。帕歷（Paley）曾有鐘錶匠之喻，謂神之於世界，猶鐘錶匠之於鐘錶，由鐘錶之精緻，可推匠人之工巧，由世界之井然有序，各得其宜，因而推知神工之存在，此理實至明顯也。
William Paley

重要著作，有 *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 1785; *A View of the Evidences of Christianity*, 1794; *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature*, 1802.

(c) 以社會之秩序爲根據者亦有二種之不同：卽一爲理論的及觀念的，一爲道德的及宗教的，蓋人類之心性實具理論與實踐之二面也。

理論方面之論據（*The Theoretical Arguments*）人類生息於宇宙之中，對於宇宙一切作種種觀念的解釋，且爲觀念之不斷證明，蓋求離虛妄之界，而入於真實之境也。人類一方理解事實，他方復證明理解之正確。由此

理論的要求，對於神在之說明亦有二種，即一爲已往之本體論上的證明 (Ontological proof)，一爲根於錯誤可能之證明 (Argument based upon the possibility of error)，乃較近發明之一種也。

本體論上之證明爲中世哲學家安世廉 (Anselm of Canterbury 1033—1109) 所創。氏於其所著 *Proslogium* 一書中，曾言神之存在，可由神之觀念證明而得。依唯實論者之義，凡普遍者必有『實在』，『普遍性愈高者，則其『實在』之度亦愈高。宇宙之內，其有絕對無上之普遍性者，祇神之觀念也。神之觀念有絕對無上之普遍，故有絕對無上之實在 (Eius realissimum)。又物之實在者，必具完備之性，而實在之度愈高者，其完備之性亦愈大。宇宙之內，其有無上之實在者爲神，則神之觀念，乃一絕對無上之最完備 (Eius perfectissimum) 者也。神之觀念一方爲絕對無上之實在，即爲最高之『實有』，萬有得之以成爲有者；同時神之觀念，又爲絕對無上之完備者，其上無有更完備之物。於是，由此絕對實有與絕對完備之觀念，即可證明爲此觀念之所代表者，必有其存在；蓋最完備與不存在，乃矛盾之義，既承其最完備，即已示其有存在，否則不能稱爲最完備也。又此完全之觀念，有其客觀之存在者，亦可由其本身之含義推測得知。蓋神之完備觀念，如僅有心理上之存在，則吾心之外，必有一更完全之存在，或在或『有』，以爲此心理上之觀念之本者，則此心理上之觀念，不得稱爲最完備者矣。由是觀之，則神之觀念，既稱爲最完備，其有客觀之存在也甚明。安氏此種證明，後爲笛卡兒所採用；黑格爾亦重申此說，然此說之困難，黑氏固加以改正之也。

根據錯誤之可能以證神之存在，其理較爲艱深，吾人於此，第能及其崖略。此派之證明，即由錯誤之意義出發。

錯誤乃人之所有，然所謂錯誤者果何若耶？吾人恆謂某一判斷爲錯誤，即因其與所判之對象不一致，此於知識篇中已論及之。然僅就一單獨之判斷言，錯誤之認識頗不易，蓋判斷自身常有一種力量假想其與所判之情境相符，故欲定一判斷之錯誤，必須將彼包攝於一更高系統之判斷中比較考察，方能明瞭。夢者所歷之夢境，固彼自視爲真實者，必遽遽然覺，然後方知其夢也。旅行沙漠者忽見沃野在前，而不知其竟爲海市蜃樓也。倘彼行未至是，中途而死，則彼將永信之，以爲真實之沃野也。故由錯誤之存在，即已包攝真理之存在；吾人由錯誤之無窮發生，即可知有無限真理之存在，蓋無窮之錯誤已包攝絕對真理之存在也。然真理之存，必託於心，則絕對真理之存在，舍托之於絕對之心（Absolute mind）無由也。總之，無限可能錯誤之存在包括絕對之心之存在；在絕對之心前，一切真理均永存於融洽無間之大系統中，此絕對之心靈即宗教之所謂神也。吾人由於自己理性錯誤之可能，及此錯誤之意識，證明全知之神之存在，此由理論上之推證，不得不爾也。

錯誤之論據爲美哲羅依士（J. Royce, 1855—1916）所持，氏言：『世界若非無有錯誤之事，——此實明爲矛盾——否則無窮意識之統一爲必然；一切可能之真理均呈現於此無窮意識之統一中。』（Religious Aspect of Philosophy, p. 424）氏之主張，除見前引之書外，復於其神之觀念（The Conception of God, 1897）中表現其理論。學者欲知其詳，可取該二書而讀之也。（參閱 A. K. Rogers, English and American Philosophy Since 1800, pp. 284—286.）

道德方面之論據（The Moral Argument）此派根據人類道德之經驗，證明神之存在。依此派之說，人類之

道德價值必有客觀之存在，至少亦必爲人類天性之特性無疑。人類之天性既爲真實世界之一部，則道德價值之爲真實世界之一部，亦至明顯。今人類對彼及其價值之真實，爲其理所必至之假設，故世界秩序之具道德性亦無可疑。然此道德世界之存在，又非受合理之神所指導不可；蓋必有神爲之管理，然後至善之最後勝利方有保證也。吾人由道德價值之客觀存在之要求，實不能不設想公正無偏之神以爲最後之裁判也。

道德之論據爲康德所持。康德曾破從前宇宙論及本體論之證明，而別立道德論上之證明，且認此爲唯一可能之證明，故道德之證明常附於氏名之下，惜其措詞未爲有力之表現耳。

康德之主張，詳彼之 Critique of Practical Reason, Chapter II, Section V. — Albrecht Kant's Theory of Ethics, pp. 220—229. 至此說之有力論據，推 Soley 之 Moral values and the Idea of God, 1919.

第四節 神在論之估評

欲爲前述論據之完全考察，非本編之所許，惟爲學者將來之研究計，則於下列之簡單提示，亦不無裨助焉。

(a) 以自然界之秩序爲根據，殊不能使人得完全之信服。此派之第一說，以第一因爲推證之根據，其說實覺薄弱，不能爲有力之證明。蓋此派以原因（神）爲完全之存在，以結果（事物）爲無在，實與科學之因果意義相違。由科學之所示，則因果者不過爲同一情境之不同的二面觀察，非絕異之二物也。復次，如以神爲每一事件之原因，則神之原因意義，祇限於一刹那頃，則神之存在，亦無邏輯上之必要也。反之，若神爲因果系列之最初一因，則此第一因之假設，亦不必需，蓋吾人可以設想一無始之系列，如環無端，則神之存在，亦不必要矣。最後，第一因之推證根據，乃假一元之因果論爲優於多元因果論者；然多元論之因果觀優於一元論時，則第一因之推證，毫無意義矣。

第二說以目的性爲根據，其說較第一說稍勝，然其困難亦有二。第一，就生物之機構言，一似與生命之目的恰合，此爲明顯之事實，毋容否認；然生物之機構，亦有不適於目的者，其實實亦不容否認。吾人欲求理論之完全，對此否定之例證，自須予以充分之說明。然則以目的性爲根據，證明神之存在者，其將作如何之答復，解釋此矛盾之事實乎？此其困難一也。第二，由輓近生物學之研究，知生物之適合目的的機構，可用自然因以解之，即由生存競爭之需要，可以解釋有機體各種之變化也。此類自然因之解釋，其假定遠少於超自然因，故輓近生物學之解釋較爲單簡。依科學進步之程序觀之，假設繁重者必爲假設單簡者所替代，則超自然因（目的因）的假設已不必需。由是則欲據此以爲神在之證明者亦根本發生動搖，此其困難二也。故就今日觀之，第二說已不能爲完滿之理論，僅爲十八世紀間之思想家所信奉耳。

由上觀之，則欲根據自然秩序以爲神在之證明，已不能令人信服。吾人無論就物理之環境方面，抑就生物之環境方面，均不能求得達神之路，然則神在之證明，又果能於社會之環境方面得一根據乎？茲續評之於下。

(b) 安世廉之本體論的證明已不爲今人之所採。彼以當時之唯實論爲根據，自彼之觀點言，頗具相當道理，但其推論之錯誤，仍無法彌蓋。安氏以爲凡普遍真實之觀念必能存在，神爲最普遍真實而又最完全之觀念，故神當然存在。殊不知由完備之觀念不過包攝存在之觀念，由安氏之前提觀之，不過證明吾人思及一存在之『有』時，意即思及一比較『無在』之『有』更爲完備之『有』；『存在』之『有』之觀念，較之『無在』之『有』之觀念，屬性更多。故由安氏之證明，仍不過爲『完全』觀念之存在，非客觀實在之有。安氏假設普遍者必有超心

理外之實在，以爲在觀念上爲有在者，在外界亦必真有其存在，以觀念上之有爲客觀上之有，此即一切形上學空虛概念假設之弊也。

安氏之證明，不但爲後來多馬斯亞奎那斯及康德所批評（閱康德純理批判，先驗的辯證篇，第二卷，第四節）即當時識者亦曾批駁之。高尼諾（Gammio）謂依安氏之法不但可以證明完全上帝之存在，亦可證明完全島嶼之存在，蓋人苟有某種完備之概念，即可作如是之推證，以其均爲概念中之所有事也。且氏之所謂完全觀念亦難普遍一致，盡人所同，則欲根據完全普遍之觀念以爲神在之證明者，亦難免人之批駁也。

至於羅依士之認識論上的論據，吾人須注意其立論之三點：即（一）錯誤不過爲不完全之片段的真理；（二）真理只能存於囊括無遺之心，在此心靈澈照之下，真相畢露；（三）真理爲一，不爲多；在此唯一之真理系統中，各部均互相融洽，形成有機之整體。關於第一點，吾人須注意者，即完全錯誤之判斷是否存在？如果存在，則每一錯誤不能爲真理之一部也。關於第二點，謂真理只能存於心靈之中，然有主真理獨立於心靈之外者，此則今之唯心論與新唯實論之所爭，未可輕易決定者也。（此點可參閱 Leighton, *The Field of Philosophy*, Chapter XX）至於第三點謂真理爲一者，則又涉及多元與一元之爭，其勝負之如何，又係於關係外在說與內在說之爭，此又迄未解決之問題也。

道德之證明乃神在論中之最有力者。吾人假認道德價值爲客觀存在，即道德價值爲宇宙真實性質之表現，則神在論之道德的證明，當最有力。蓋人類及其所有之價值爲實在，而非幻象；人類理智乃由自然力之自然發展

而來，並非曇花一現之光明；人類道德之價值確為絕對永久意義之表現；總之，如宇宙之結構具道德性者，則人類相惜絕對心性之存在，以指導此有理有則之世界，且為不斷之努力奮鬥，以求至善理想之實現與保存者，當較之否認此等信仰為更合理也。

由是觀之，則道德證明之價值，須視世界之是否為道德的而定。然則吾人所處之世界，果具道德之秩序否乎？換言之，道德之價值確為世界之本質否乎？欲為此問題之詳盡解答，非本書範圍之所許。吾人於此，第能及其輪廓。由人類道德生活之所示，則道德價值確具客觀性，確為宇宙之本質。蓋人類在道德生活中努力實現其理想，然此終極之理想，又不能完滿實現於彼之經驗中，以其常越經驗之外，可望而不可及也。惟是人類之道德理想雖難完全實現，然於彼之生活確具真實之價值，是非善惡之品鑑，常以是為權衡。故道德理想必具獨立之實在，遠超人類經驗之外者；實在之世界亦確具道德之秩序，故至善純屬客觀，乃宇宙之本性也。索列（W. R. Sorley）言：『道德價值之實現，不僅在於事，乃在於人，道德之為人類之本性，一與其他人類之天性等，為純粹客觀。不僅此也，人類之意識生活，不僅期求道德價值之實現，且常懸一道德之理想，以為個人努力之指針；而道德之所以能有價值者亦因其與此理想之標準一致，或因其與理想相近之故。故在個人生活中實現之善，已含有善之理想；由是，吾人欲為道德價值之實現，已不能不設一道德價值之理想以為其根據。而此道德價值之理想，則必有其客觀之實在者也。』（Moral Values and the Idea of God pp. 508—509）故道德價值之為實在，非一種無稽之假設，實為實在世界之本性，具有真實之客觀性者也。

總之，吾人由道德之論據，雖不能說已得一最後絕對之證明，然對於無神論者之積極攻擊，與不知主義者之存疑態度，已可為滿足之應付。吾人由是已可得一合理之信仰。至於上述其他之證明，雖不能謂其毫無價值，然必須使其與道德之證明相聯，適合於道德之推證，而後方有意義。故吾人達神之路，須求之於吾人之道德的與理論的天性中也。

第五節 神之性質

神在論之問題，吾人已略作評述，茲轉而論述神性之如何。吾人由上所論既得一合理信仰之根據，然則吾人之所信者，究為何種神乎？吾人究須為多神論者，抑為一神論者？或為泛神論者耶？吾人所信之神，究當何擇？

前節之所論雖未直接為此問題之評述，然吾人由是已可得一取捨之暗示，茲分述如下：

(a) 前節所述神在論之理由，無一可為多神論之擁護者，則多神論之神性觀，應非吾人之所取。超神論雖可第一因及目的性為根據；然依上來考察，則此種根據實太薄弱，不能為有力之證明。就時間之意義言，以神為最初之一因，實已誤用因果之意義。就邏輯之意義言，以神為每一實際事實之原因，則神之概念已無所用。根據目的性以為超神之論據，其一偏之處，已略評於前；如所謂目的者乃指合理之結果，及自然之秩序進展言，則已越超神之論據，而入於有神論或泛神論之範圍矣。

且就理性之分析言，多神論與超神論之神性觀，亦均非正確之觀察。由理性分析之所示，則知二者之要求，均與神性相違。世界之偉大宗教，原則上均為一神論，其所信之神，亦非僅為局外之設計，從旁窺伺世界之發展，亦非

僅爲無能或不願意之干涉，而爲內在於世界之中，爲世界一切進程之指導。由是觀之，無論爲理性之分析，抑由直覺之宗教經驗，均不能予多神論及超神論以穩固之根據；故二者之神性觀均不能令人滿意也。

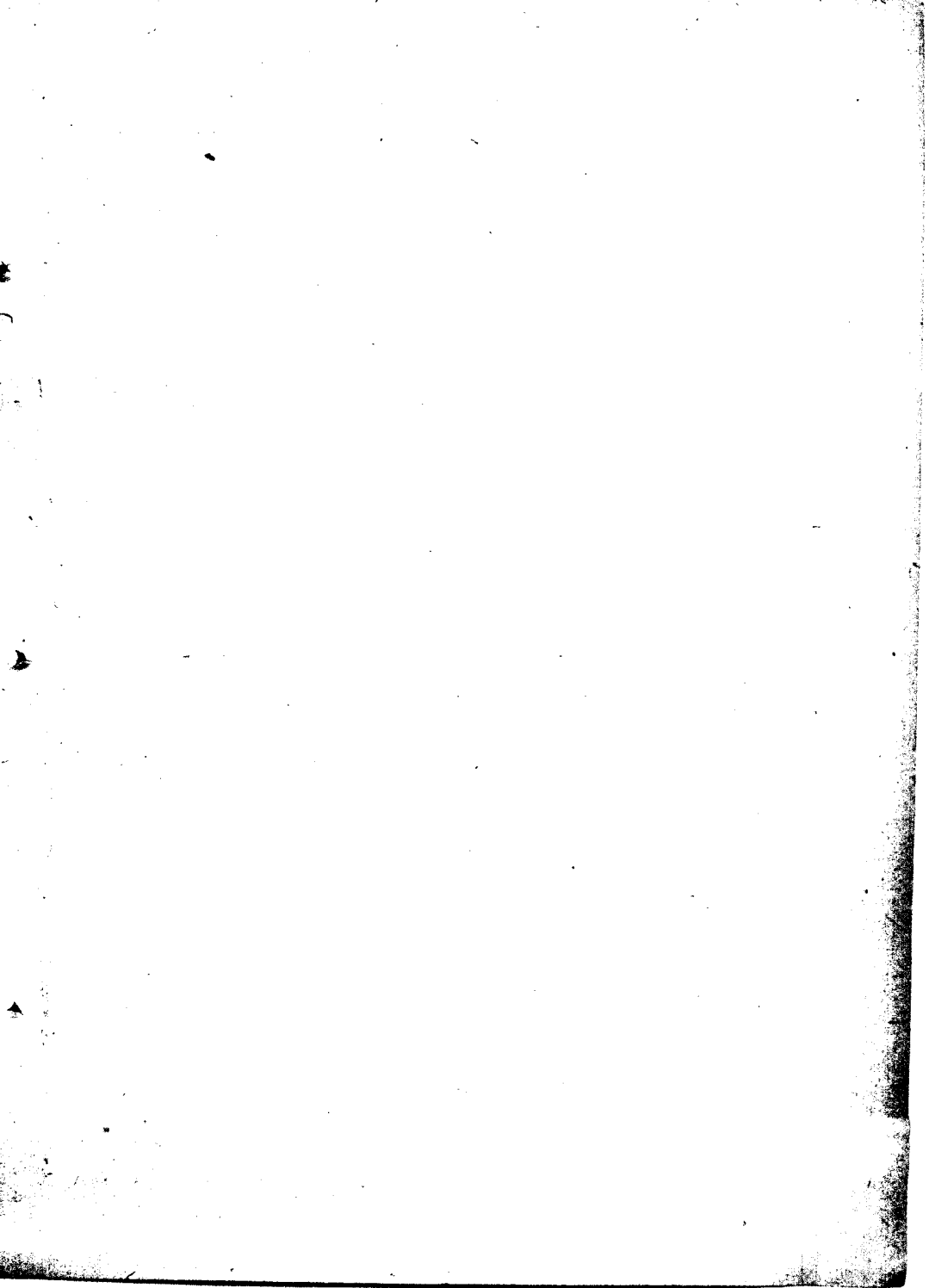
(b) 多神論與超神論之神性觀既不能滿意。有神論與泛神論之神性觀又如何？就宗教之意識言，則世界之偉大宗教中，有主泛神之說者，如佛教之主張是，有主有神之說者，如基督教及回教是。故就宗教之意識論之，則二說之是非，不易遽爾決定。惟就最近之基督教發展觀之，則現代之基督教已將人類宗教意識之深刻要求盡量表現；故就宗教之意識言，則有神論之神性觀似占優勢也。

更就理性之分析言之，泛神論固有其相當之根據，然依前述神在論中最有力之論據（認識的與道德的證明）言，則所證者乃偏於有神論者之神。且就西歐過去之思想家言，大抵均持有神之論，而以泛神論爲詬病。蓋就泛神論之宇宙觀言，爲善之創造所必需之自由，頗不易得，則道德價值之實現，常易受阻撓，而陷於危境也。

由是觀之，則吾人所信之神，當爲有神論者之所言，依有神論者之信仰言，則人類之道德理想較有實現之希望，吾人自身與吾人所有之價值，亦將得一真正之實在。惟有有神論者之神，其與人之關係如何？是有二說之不同。依羅依士言，神爲包攝一切，涵蓋萬有之絕對心靈，舉凡一切之存在，均莫不在於其中，人類之思想意志，亦不過爲其中部分之表現耳。依詹姆士言，則神人均爲反對惡魔之同僚關係。由羅氏之說，似有泛神之嫌，然羅氏則否認之，由詹氏之說，於神之外又立一惡魔之存在，則神似將變爲有限，而非絕對之存在，是豈能適合一般宗教家之所要求乎？然詹氏固謂其能也。至詹羅二氏所取之理由如何，則牽涉之問題甚多，非此處之所能述。學者欲觀其詳，可取二

氏之書而閱之也。

羅氏之說，詳其「神之概念」一書中，而於補編中更詳。詹氏之說，詳於「唯用主義」一書，第四與第八講，及「宗教經驗之種種」一書，頁五二四至五二六。其普通觀點，則發表於「多元的宇宙」中。



附錄

一 知識之性質與確實：歷史的考察

第一卷所論之問題，自有哲學時即爲一般學者所關心。希臘哲學家即注意於此，柏拉圖及亞理士多德討論亦甚多。因爲歷史之環境關係，近代哲學家自笛卡兒至黑格爾特別關心此問題，且有詳細之探究。故謂知識之基本問題均無一能逃此數子之分析者，亦非過言。今將此數子所論作一單簡之概述，則於本書第一卷所述之問題，實大有裨助也。

今欲提述之觀點有四：一、爲理性主義 (Rationalism) 特別指笛卡兒及斯賓諾莎之所發展者；二、爲經驗主義 (Empiricism) 培根提綱指示，洛克詳細說明；三、爲批導主義 (Criticism) 乃康德所創；四、爲辯證論 (Dialectic) 乃黑格爾所詳闡之者，茲依次說之於後。(關於此數子之參考書，可閱皮爾列所編，Charles Scribner's Sons 發行之現代學生叢書中之哲學叢書選錄)

(一) 理性主義：笛卡兒與斯賓諾莎

(1) 笛卡兒 (René Descartes, 1596—1650.) 有時稱之爲現代哲學之父，彼幼年時即懷疑「學校」

(Jesuit school of La Flèche) 所授之一切真知識；一切當時識者所稱爲知識者，彼均以爲無有穩固之根據。『古代哲人論述道德之神聖莊嚴之著作，亦同樣築基於沙泥之中。』其他範圍之著作，尤其在哲學及由哲學所推演之科學，彼認爲亦缺穩妥，職是之故，其基礎亦距牢固甚遠。氏固以算學爲較穩當之知識，『因算學有其證明之確切及推理之證據』也。然即在算學中，彼亦『發生驚異，蓋由此穩固之基礎，如何又少高樓大廈之建築』故也。氏以爲學習訓練之不穩當，乃由缺乏正確之方法所致；彼於是乃從事發見之工作，而由算學之分析中，得發見之線索。氏之發見航程的詳情載於彼之二簡短之著作中，即一爲方法論 (Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason and Seeking for Truth in the Sciences, 1637.) 一爲規律論 (Rules for the Direction of the Mind, 1701.) 今以此二書爲根據，述其梗概於下。

依氏發見真理方法之見解言，『則求得事物之真知，只有一種心能，毫無幻惑之懼者。此即直覺 (Intuition) 與演繹 (Deduction) 是也。氏主張此二心能爲『知識之最確實途程，此外不能承認其他。』故爲此二心能之了解，即無異對於氏之正確推理法得一了悟也。

(a) 笛氏所謂直覺，最好用彼自己之言說明之：『吾所謂「直覺」者，非官覺之不定之證明，亦非由荒謬之想像所構之錯誤判斷，而爲不蔽之心所予之概念，對於吾人之所了悟毫無所疑。或以另語表之，直覺即不蔽之心所有之無疑的概念，乃由理性之光所直接發生……故每人對其自己之存在，及其思想，均能直覺之，且三角形只有三邊，球體只有一外面等，亦能直覺其真實。』 (Rules for the Direction of the Mind, under the elaboration

of Rule III.) 對此清切之陳述，似無附加討究之必要。其中固含有困難，此觀下述之批評可知。然氏之所謂直覺者則確如前引之所言也。

其中困難之一，常為笛氏之所提述（例如方法論中第四部），此即正確規定何種命題為直覺的與何為非直覺的也。依笛氏之觀點，此確為一困難，無庸否認。然氏信並非不可解除之困難；事實上，彼以為此甚易解決者。蓋直覺的命題即能表現『不蔽之心之無疑概念』的命題；故任何命題之為直覺的者，必能有此之表現；凡清楚而又明白之概念即具直覺性。直覺的命題必須能由自己之光明以照耀之。

由是，則任何直覺之命題必又必然的為真。『命題之所以必須為真與確定』，正因其具直觀性故。氏之得到此普遍結論，乃由於下列命題之分析的觀察，即『我思故我在』（*Cogito ergo sum*），此命題之為直覺的，彼認為毫無問題。此命題之清楚明白的概念正表現其不能加以懷疑之事實，蓋此命題之懷疑，正其所以為真之證明也。故其直觀性即其真之唯一保證。凡不能有清楚明白為之思想且懷疑之者，則因是而為真。笛氏繼主張言，凡此直覺命題所示之情形，必能同樣適用於其他之直覺的命題。任何同樣之直覺命題，必須同樣承認其為必然的真。『吾指示「我思故我在」之所述，不過清切看到思想必須存在之事實，吾於是可以進而假定一結論曰，凡能清切而明白思想之事物皆真。……』（*Discourse on Method, Part IV*）故依氏言，命題之直觀性即為其真之保證，此即真之唯一標準也。

(b) 直覺之外，笛氏又承認一種認知方法，即演繹是也。演繹為一種認知方法，『吾人由是，可以從既知確定

之事實，了悟一切必然的推證。』一切推理之歷程，如算學之推理，即由直覺的已知之公理定義，一步一步推得各種不同之結論。直覺與演繹之不同，即『由後者之概念中插入一定之活動，而前者則無。復次，演繹非如直覺然，須有直接呈現之證據；演繹之確定性，或由記憶之所予。』換言之，直覺與演繹可以區別之如下：直覺之命題其自身即明白清楚，而演繹之命題則須由其邏輯的聯繫，方得清楚明白也。（一組命題系統）。

但笛氏主張任何場合之演繹真理及確定，均依於直覺。推論之每一階段必須直覺的清楚，且其最後之根據必須其本身為直覺的命題，或由同樣之推證，以其他之直覺命題為根據者。『例如二加二等於三加一，吾人必須直覺的知二加二等於四，與三加一等於四，且須知上述之第三命題為前二者之必然的結論。』故直覺的確實，『不但在解說命題時為必需，且無論作任何推理時亦為必需也。』

由是觀之，則笛卡兒之所謂演繹不能與直覺分離，而且直覺為基本的。演繹常包括直覺，其效力乃依於直覺而得。誠然，第一原理必須直覺的見知於吾人；但由第一原理推演而得之命題，則依觀點之不同，或由直覺而知，或由演繹而知之。故嚴格言之，演繹乃一聯串之直覺，而明白清楚之概念乃真理之唯一標準也。

故任何思想家遵行上述直覺與演繹之二法，實則為直覺的確實之一法，因演繹乃依於直覺。必不致誤，此為笛氏之深刻信念。彼可常得真而且完全之知識。蓋第一步，彼必不致陷於以誤為真；第二步，彼必能清楚了悟『為求得一切事物之知識，如何須發見演繹。』——至於『使命題為完全，不必需有其他，』此又笛氏之所明認不諱者。笛氏於是乃作結論如下：『在吾人所欲研究之題旨中，吾人之研究，不在他人之所思，或吾人自己之推測，而須在於吾人所能清楚明白

看見，且能確實演繹之者；蓋知識不能以他道得之也。』（規律論中之第三規律。再比較方法論中第二部。）故一切其他方法『均須拒絕之，以其爲錯誤與危險也。』

(2) 斯賓諾莎 (Benedict Spinoza, 1632—1677) 亦如笛卡兒，對於求真知之法，亦有詳盡之研究。其解釋彼之『悟性之改進』(On the Improvement of the Understanding, 1677。)一書中，是書並未竣工；然因其爲片段性，於氏之方法觀念卻能有極完美之陳述。且吾人由是可知氏之研究，動機純由於道德及宗教的興趣。氏深信必有物焉，『其發見與獲得，能使彼賞受無窮高尚之幸福者。』此物之爲何，彼亦了然於心，此即『人心與宇宙得到和諧之知』也。是故氏爲求真知，乃求美備之人生；依氏觀之，發見其一，正等於發見其他；能有真生活者必具真知也。其主要之問題乃爲關於完美之人生，所謂知識者即爲獲此完美之人生所不可或缺之方法也。依氏之觀念言，對於哲學方法研究之論文，不過爲更重要之完美人生問題的序論，此則詳闡於其名著『道德學』一書中者。其方法論之研究應當作如是觀。然因氏之方法研究爲人生問題之準備，故可單獨提出討論，無須涉及完美人生之討論。茲即述其方法如次。

(a) 氏主張『由思考之所示，知一切知覺或知識之方式可彙歸爲四：(1) 由傳聞而得之知，或由某種記號而得之知，此記號者則每人均可舉之也。(2) 僅由經驗而得之知……(3) 由一事之要素從他事推論而得之知，不過其推論不完全……(4) 純由事物之要素，或由其切近原因之知識推得之知。』氏爲使吾人明了計，每種均舉例以說明。第一種，『所謂傳聞之知者，如知吾之生辰，家世，或其他吾所不疑之事等。』第二種，『所謂經驗之知

者，如余知將來有死之一日……油可供燃料，水能滅火……犬為吠的動物，人為理性的動物，舉凡一切實踐生活的知識均屬之。』第三種，『余知視覺之性質後，且知同一物體因距離之遠近而有大小之差，余可據以推知太陽實較其所現者為大，且可得到其他同樣之推理。』第四種，『物之見知於吾人也，可單由其要素；如從某物知覺之事實，余知「知彼物」之為何，或由知心之要素如何，余知「心必與身相結合」。』

(b) 在此四種不同之知識方式中，氏以為只有『第四種能知事物之要素而無誤。』第一種知常屬不定，『故不能有科學性。』第二種知亦屬不定，『蓋吾人除從偶然之屬性以發見自然現象外，不能由其本性也……』第三種知固能予吾人以事物本性之知，且在相當範圍內，『亦能使吾人得到無誤之結論。』然不能予吾人以絕對確實，蓋所得之結論，到其極常依於未經證驗之前提也。祇有第四種之知，方能得此絕對之確實，蓋由此所予之眼光能發見事物之絕對的精髓也。祇有此第四種知無有假定，故其說明為最後的，其能為充分之知者祇此一種也。

類此之卓見必然為真，其真之標準即在其中。除真之觀念外，更無真理之記號，至於真觀念之領有，即由真觀念本身而得充分之證明。為確定知識之真理，不須知吾人之所知；如須知吾人之所知，則知識為不可能，因吾必須知吾知『吾知』之不定也。確定知識之真理所需，僅如上舉第四種之知已足；祇有在此種知中，可得絕對最後之卓見。『無人有真觀念而不知真觀念之含有最高的確定者；具有真觀念，意即指完全知悉一事物。實則無人疑此者，除非彼設想「觀念」為死板之事物，如畫板上之圖畫，非為思想之方式，即非「理智」本身……正如「光」

之明照自己及黑暗，故「真理」爲其自身及錯誤之標準。」(Ethics, Part II, Prop. XLIV)故就斯氏言，並無發見真觀念之記號的問題，一若此記號與真觀念分離，且爲其補助者，氏之問題，即發見真觀念「本身」之問題，此即爲任何方法研究之工作所在也。

(3) 由上觀之，則笛斯二氏對於知識問題之解決，有其實質的相同處。其與傳聞之意見或根據不穩之信仰相反之知識，即與直接之卓見相等，其清楚明白之處實無可懷疑，此二氏之所同也。以笛氏之語言之，則此真知者，乃「不蔽之心的無疑的概念」。笛氏稱之爲「直覺」，及與直覺相關聯之「演繹」，而斯氏則稱爲「由事物要素之感念」。(在悟性之改進一文中)或「直覺的科學」(Scientia intuitiva，在道德學中)然二者均注重同一之主題，即真知爲一種「直覺」，清切明白，不能有合理之懷疑者。且此直覺的真知乃人智之安全堡壘，可免懷疑派之攻擊者，此又二氏意見之所同也。

然二氏雖有其相同處，而於所謂「直覺的確定」(Intuitive certainty)觀念則不一致。此在前之敘述中未曾指出，然已有相當暗示，苟將二氏建立哲學之基礎爲精細之考核時，更能明白顯出。欲爲二氏區別之簡單敘述，頗屬非易，然關鍵又甚重要，故須破除萬難以簡證之。吾人如作下列之單簡區別，或可免於錯誤，即笛氏欲求直覺之確定於「孤立命題或觀念」中，(如「我思故我在」)而斯氏則求之於「命題間之邏輯的系列」，或「觀念間之系統」中，而且最後求之於「邏輯關係之整體」，即「宇宙自身」是，斯氏名之爲「上帝」。笛氏堅謂此種直覺的真知在任何簡單之命題中均可容易得到，任何「不蔽之心智」亦均能洞識之而不疑。氏並謂有幾個

命題（例如存在及因果關係之命題）爲自己涵蘊者。在另一方面，斯氏亦同樣相信，「心智對於自然事物之了悟愈多，則其自悟亦較切。」故結果「假心智能在每一面重現自然之真象，」即「於其所有之觀念的真理能十分確定時，」則「心智必能從代表整個自然之發生的源泉的觀念中，推演一切其他之觀念。」笛卡兒亦相信吾人之全部知識假能服從下列之規則，必能更爲確切：「假直覺的承認少數簡單的真理之後，想從此而作其他之推論時，則爲簡單真理間之連續不斷的思想，推敲彼此之關係，同時作一總括的了解，亦至有用。」（笛氏規則論第十一規則。）然須注意者，即吾人祇有想從簡單之一組真理作其他之推論時，方能得此規則；而此簡單之真理者即吾人直覺其爲真也。笛氏之注重點仍在於直覺的承認簡單真理之可能性，此簡單之真理則假想其爲彼此孤立者。斯氏對此，在原則上恐須否認之。氏必主張爲發見簡單命題之真理而思考其間之關係，不但爲「有用，」且爲必然的。故氏亦必否認笛氏所謂簡單真理之直覺。蓋依斯氏之意，真觀念「即吾人用以進行研究之工具，」此即指「真觀念」之功能在於使吾人得藉之以得其他之觀念也。此「真觀念」之工具的功能，即以其對於其他之觀念的「邏輯的關係」爲根據，由一既知之「真觀念」能邏輯的產生其他之「真觀念」者，即因其彼此均屬於同一之「邏輯的體系」中也。

上述笛斯二氏之不同至爲重要。至其所以如此者即由於邏輯之分析性有重大之差異也。依笛氏言，邏輯之分析注眼於絕對命題之發見，其所以爲絕對者即因其不能再行分析也，換言之，此絕對之命題乃邏輯的自相涵蘊；類此絕對之命題，氏以爲無須考察其對於其他命題之關係，即可直覺其確定性。依斯氏言，邏輯之分析亦在於

求得自爲涵蘊之命題；然氏堅謂此絕對之命題必在一『邏輯之體系』中，不能散立。故依笛氏說，邏輯的分析引入於『邏輯的原子』（The logically atomic），而依斯氏言，則邏輯的分析常引入於『系統的整體』（Systematic whole）也。

總之，此二思想家之差異，或可推源於觀念間之關係的重要假定。笛氏則否認之，而斯氏則辯護之。此重要之假定者爲斯氏所堅持，即真觀念必能發見其所代表事物之『主觀的要素』。吾人應稱之爲「客觀的要素」。換言之，『真觀念』必能發見客觀環境之組織也。斯氏既以此假定爲確立不拔，於是乃進而主張『思想界之觀念與實在界中之對偶必同』。故『「確定」者即吾人思想實在界時之實際形態』。換言之，『確定』祇有屬於邏輯的系統。蓋然的實在界中也。笛氏則反是，彼默認觀念不過爲『心理的構造』（Mental constructions），其意義乃獨立於實在界外者，故氏認爲觀念之『確定』，必須由於直接之意識，即以『不蔽之心智』的清切概念而定之。氏之所忙於規訂者乃若干獨立之命題耳。

(二) 經驗主義：培根與洛克

十七世紀時，在英國方面對於知識之研究又採取另一種觀點，其重要處已與前述之大陸方面的思想家絕異。依英國派之見解言，知識及其『確定性』乃以經驗爲根據；故英國派之觀點，通稱爲知識論之經驗的觀點（The "empirical" view of knowledge）。吾人於此僅述其要旨，且以培根及洛克爲代表，蓋二氏者乃明確創立經驗主義之思想家也。

(1) 培根 (Francis Bacon, 1561-1616) 培根不滿於中世之傳統思想，與笛卡兒同。當時所稱爲已經實驗之知識，在氏觀之，實建立於極不牢固之基礎上，此亦與笛卡兒無異。培氏與笛氏同，彼相信人類心智苟欲得真知之成就，必需有新方法以爲指導；此新方法者即氏在其『新工具』(Novum Organum) 中所闡述者是。氏之新方法乃與笛卡兒及斯賓諾莎絕異，此徵之下列之簡述可知。

(a) 培氏以爲欲得真知，必須注意二事。第一，思想家必須破除成見及毫無思想之假定，即氏所謂『偶像』(Idols) 之破除，務使此思想之心達於光明洞澈之境。第二，彼須研究『自然』，從『自然』之研究中發見『自然』之秘密。總之，依培根之意，真知的方法在於以公開之心，毫無成見去研究『自然』。假能以事實爲根據創立其思想，則真知必可獲得，而一切科學亦可急速進步矣。

培根之所謂偶像共分四類：即部族的偶像 (Idols of the Tribe)，洞穴的偶像 (Idols of the Cave)，市場的偶像 (Idols of the Market-place)，與劇院的偶像 (Idols of the Theatre) 是也。所謂部族的偶像者即指存於人性本身或種族中之錯誤觀念或偏見。所謂洞穴的偶像者即指個人因社會環境或傳統之不同而生之偏見。第三類之市場的偶像乃由語言而生；『語言能以各種不同方式阻礙悟性之發展，使思想混亂，於是遂使人發生無謂之爭論，導入於幻想。』最後之劇院偶像乃由各種哲學之獨斷與錯誤之證明法則而生，於此，培根特指當時傳統之理論，凡此當時最有影響之理論乃『不過如戲劇之各幕，乃代表不真實之世界創造者。』

培根所謂偶像，對於人類推理之錯誤，確爲有力因子；凡欲研究幻想之無意的源泉者均必須研究之。且其主

張作嚴正思想時，必須以堅決之心，掃除偏蔽，廓清心境，實屬正確。然掃除心蔽之工作，祇能以研究『自然』爲最有效之表見。『由真歸納法而鑄成觀念及公理，爲保持心境清白之適當方法。』故其提倡研究『自然』實爲氏之方法論之必然的第二論旨也。

(b) 依培根意，思想之目的即在於解釋『自然』。氏之教訓之主要價值，即在於第二論旨之證明上。不幸吾人現在之興趣不在於彼之詳細推論，其大多所說與本題無甚關係；惟有二點爲培根之所常述，且與吾人之問題有關者，吾人卽以是爲培根知識論之要點可也。

第一、認知必須細心應用於『經驗及特殊』(Experience and particulars)，此點乃氏之所深悉。培根明悉正確之觀察乃有效解釋之必不可少的條件，而觀察則須顧及『特殊』。故培根所求之知識改造必須始於直接經驗之苦心審核。此決非容易工作。『在觀察爲散漫與含糊者，其報告，亦必虛僞錯誤。』故爲免除錯誤，必須求觀察之正確。細心觀察爲必須的進程，且培氏雖於實際之實驗研究工作未曾稍有幫助，然於實驗之重要卻特注意，初未忽略之也。

然注意『特殊』之觀察仍不足，還須有解釋。爲完成觀察之工作，培根主張第二步須發見『通律』(General Law)。將『特殊安置停當之後』尚有極重要之工作，此卽從『特殊』中推演應用於特殊之『規律』。『既得『規律』之後，吾人卽得發見其他『特殊』之工具，如是卽可較觀察更進一步，深入『自然』之秘密；無論如何，吾人如欲控制『自然』則必須利用『通律』以爲工具。培根所謂人類知識有其存在之理由，卽指此也。

由是觀之，則吾人理智發見之航程，不能安於一線，而爲上下之起伏；先上升而達於公式，再降下而爲工作。『公律』由『特殊』抽引而得；而『特殊』又因『公律』之運用而更能爲吾人所統制。復次，從『特殊』抽引而得之『公式』，又可指引其他新『特殊』之發見。故由此方法之進程，既可發見『自然』組織之法式及其詳情，且其結果，復能利用『自然』以厚吾生。培氏言『知識即權力』（"Knowledge is Power"），良有以也。

(c)然培根並未告吾人以引申『公式』之詳確方法，且『特殊』之特性究爲如何，亦並未有充分之敘述。由是，培氏對於知識之重要問題亦竟置而未答。然就氏之所已言者，則培根所欲注重之歸納法之重要程序，亦不難推測得之。其法大致如下：即『特殊』之實驗的觀察，未曾詳細規定。與『公式』之抽釋，未曾描述其如何。所謂『公式』相當於吾人所謂『法則』。其進行之根本假定——爲後此之科學成就所證明者——即此『公律』之發見，一方可發見『自然』之新方面，且由是而又可控制『自然』也。

培根對於自己所提之方法，因未充分解釋，故其知識之見解亦未能得穩妥之根據。若干假定並未加以證明，甚或並未覺其存在。氏重複申說，當時之知識大部爲迷信與錯誤，故將來欲建立基礎安全之知識，則新方法之運用實爲必需；且此新方法之重要提示，氏亦確已見到。惟新方法之細密處，特別其基本假定方面，氏全未注意及之。然氏對於實驗家之如蟻然，祇知收集應用，及理論家之如蜘蛛然，只知抽絲，其無效之情，確已預見。真知識必須由實驗與推理之二種功能，爲親密之連合運用，此點培氏固深切見及之也。

(2) 洛克 (John Locke, 1632—1704.) 培根分析之失敗，而洛克則不蹈其覆轍，洛克對於知識苦心研究，

發前人之所未發，可稱爲真正知識論之始祖。洛克在其名著『人類悟性論』(Essay Concerning Human Understanding)中所分析之知識問題，雖未全免困難，然重要方面已遺漏甚鮮。洛克之大部分分析，吾人不能論之於此，吾人只能及其主要之數點。洛克謂其論著之目的，乃在於『研究人類知識之淵源，確定性，及範圍；與信仰，意見及承認之根據與等級。』以下之單節敘述將止於第一二問題，至『或然』之討論僅附及之，至於人類知識範圍之見解則須棄置之，蓋此可由其他論述之原則引申之也。

對於知識淵源之問題，氏之答復，甚爲特別。知識淵源之問題即等於觀念之淵源問題，蓋一切知識均爲觀念之論究也。洛克規定觀念爲『人思想時悟性之對象』。然則人心之觀念，爲知識之材料者果何自來耶？氏對此問題之答復，分爲消極與積極二部，即(a)無有先天觀念(No innate ideas)之存在；(b)吾人所有之觀念，不論爲實有的，抑可能的，均由經驗產生。茲分述之。

(a) 洛克謂以前之思想家，『承認先天原則之在悟性中爲已成之意見，若干重要之概念，人類生來即接受之，與生俱來。』如此之先天觀念可於思想之範圍或邏輯之範圍中，與實踐之範圍或道德學之範圍中見之。例如邏輯中之同一律及矛盾律，及道德學中之公正原則，守約原則等，均承認爲先天原則者。然洛克則謂此等原則並非先天的；凡此觀念無一生而具有者。氏謂主張天賦觀念說者力言觀念之普遍，如神及道德之規律，均爲人人承認之觀念，假非天賦，安能有若是之普遍？然氏謂觀念之普遍，不足證明其爲天賦也。蓋人類之環境相若，感受如一，即可發生同一之觀念，此乃得之後天經驗，非必天賦也。況普遍觀念之未經證實者乎？道德之規律因時與地而不

同，神之信仰亦未能同一，然則天賦觀念說者之所謂普遍觀念者安在？觀念之普遍，尙未能證明，則其天賦觀念之結論，不攻自破矣。主之者曰：兒童與野蠻人雖未同具道德之觀念，然此非無有之謂也，獨以其含混無知，未及意識之耳。洛克駁之曰：未經意識之觀念，猶得謂之天賦，則凡後天之所不得，亦可稱爲天賦也。然則先天與後天之分究如何乎？且存於心中，又爲吾心之所不覺，是爲絕無之事；蓋吾心皆覺，未有存其中而無覺者，故天賦觀念之說實不能成立也。洛克之辯證，蓋以心理的及歷史的事實爲根據也。

(b) 然則觀念何自來耶？洛克對此問題之解答，即其積極的陳敘，亦甚爲確定。氏言：『對於觀念淵源之解答，吾可以一言復之，即出於經驗是也。吾人一切之知識均以是爲根據，吾人之一切知識，均由是引申而來。』惟『經驗』一辭，含義甚多，人之用之也，其意亦不一定。然洛克所用『經驗』一詞之意，所指爲何，彼固甚明白，彼於是乃進而詳闡此『經驗』之意義。

在一方面，經驗與所見，所聞，所嘗，所嗅，所感者同義；換言之，所謂經驗，即等於感官之各種活動。洛克名此方面之經驗爲『感覺』(“Sensation”)。氏主張『感覺』乃『觀念』之一重要的淵源。『吾人之感覺與特殊可感之物交通，故能將各種事物之知覺傳達吾心，而其傳入也，各依事物之不同影響方法。如是，吾人乃有黃，白，熱，冷，硬，苦，甜，等觀念。凡此吾人均稱之爲可感之物性。……』以經驗爲『感覺』實爲『吾人大部觀念之源泉也。』

惟感覺之外，尙有另一方面之經驗。就此方面言，則經驗與心之自己意識或後來心理學家所稱爲『內省』(Introspection)者相同。依洛克之陳述言，內省的經驗即指吾人心中之知覺活動，蓋當心得到外來之觀念而爲

之安排時，爲此安排活動之知覺，即內省之經驗也。此又經驗供給悟性以『觀念』之又一淵源也。類此由『內省』而得之『觀念』，乃屬於『知覺、思維、懷疑、信念、推理、認知、意欲』之所有，凡吾心之各種活動均屬之。吾人由自己之意識與省察，乃得各種不同觀念，正如從外物之影響感官而得觀念之情形然。『洛克稱此觀念之源泉爲『反復思索』（Reflection）』蓋祇有當心反覆自己思索時，方能得此觀念也。

『感覺的經驗』與『內省的經驗』乃觀念之二大源泉。然吾人須注意者，即觀念只有此二淵源，依洛氏意，絕對無有其他源泉也。『吾人對於外界可感物體之觀察，或對於內心反省之觀察，即爲吾人悟性思想之所有材料。此爲吾人知識之二源，吾人之一切觀念，均由是生。』故洛克所謂吾人所有之知識均以經驗爲根據者，彼實明白指示吾人之一切觀念，或由感覺發生（感覺之經驗），或由反省發生（反省之經驗），或由感覺與反省而生也。

然若問知識以經驗爲根據，又如何能以觀念之根於經驗爲之證明耶？對此問題，洛克未有詳盡之答覆。依氏之意，或因只有觀念爲知識之材料故。『因心知之思想與推理，除自己之觀念外，無有其他材料；則吾人之知識只爲此觀念之論究也甚明。』職是之故，假觀念以經驗爲根據者，則知識亦必須以經驗爲根據也。吾人所知，只爲觀念；除觀念外，無有知識之對象。

(c) 洛克對於知識之定義即以上之論述爲根據。因知識只論究觀念，故知識者即對於觀念關係之審核；觀念間之關係或爲一致與諧和，或爲不一致與衝突。故洛克將知識規定如下：『以吾觀之，知識不過爲觀念間之一

致與否的知覺。有此知覺，卽有知識；如無此知覺，則不論如何幻想、推測、或信仰，均不能謂之知識也。至此二種知識之實例如下：『白非黑』（卽二觀念之不諧合），『三角形內角之和等於二直角』（二觀念互相諧合）。

因觀念之諧合一致與否，有可直接知覺，有只能間接得知，故知識亦有顯著之二類。其能直接知覺者，稱爲『直覺之知』（Intuitive knowledge）；其只有由間接推知者，則稱爲『證明之知』（Demonstrative knowledge）。在上舉之二例中，『白非黑』乃直覺之知，『三角形內角之和等於二直角』則爲證明之知。蓋『白』與『黑』之不同，一觀便得，無須其他觀念之插入以證明之；而『三角形內角之和』及『二直角』之一致，則須其他觀念之比照推證而後得知也。

洛克主張直覺之知無可懷疑，故其真爲確定，其自身卽能爲真之有效保證。氏言：『直覺之知，其真爲不可拒絕，如旭日光輝，清明畢照，吾人一觀便得，無可懷疑也。』故直覺之知乃人智所能及之最清楚而最確定者，其有要求更確定之知識者，則『要求其所不知，而明示其心爲懷疑的。』故類此直覺之知者，乃完全無疑，可以抵抗一切懷疑論者之攻擊者也。

至於推證之知之確定，洛克以爲必須是直覺的，否則推證之根據不能牢固也。在推證之過程中，乃利用其他觀念之插入以發見其一致與否。此推證之過程，卽普通所謂推理，而插入之觀念卽證明是也。『在推證知識之每一推證階段中，均有聯絡觀念——卽用以證明者——之一致與否的直覺知識；蓋非如此者，則又必須有其他之證明；假無一致與否之直覺，則不能產生知識。』故卽在推證之知中，直覺之知亦屬重要，蓋在推證之中間觀念間，

如無直覺之知以爲根據，則吾人仍得不到知識及確實也。故推證之知之確實性及真理最後仍以直覺之知爲根據。故直覺之知之確定性乃吾人一切知識確定之所本，於此之外，無有更爲確定者。

除直覺之知及推證之知外，洛克尙承認有一種介乎純然或然與前述二種確定之知之第三種知識。此即對於特殊外物存在之知覺是也。換言之，吾人對於物理界事物之知覺，即屬此類。洛克稱之爲「感覺之知」(Sensitive knowledge)。如「太陽在天空」，「人類存在」等之知識是也。任何存在之知覺，均屬此類。

嚴格言之，此第三種之知覺實非洛克之所謂知識。蓋所謂感覺之知者並非爲觀念一致與否之知覺，而爲觀念與其相當之物理的事物間的關係的知覺，例如太陽之感覺或光之感覺，與天空中所謂太陽，即天文學家之太陽間之關係的知覺是。由此困難之所示，對於洛克知識定義之是否完全殊有問題，蓋若將此第三類之知識併棄於知識範圍之外，無論如何，終有問題。假洛克欲解此困難，彼必無疑的發現其困難於觀念一詞之規定中，蓋依洛克之說，觀念未免太屬於心理之內的，故彼如欲解除困難，彼非全部改造其知識論不可。此點將於論及其他思想家對於存在之知識的觀點時再論之。同時，於此只須注意洛克本人並未想解決此困難，而輕輕忽過，雖與其知識之定義不合，然仍承認感覺之知爲一種知識。

與此困難連帶而來者，尙有其他之困難，爲彼之所不能忽視者。此即「感覺之知」之確定性的問題，蓋吾人之感官常欺騙吾人，因此對於感覺知識之確定性發生問題。洛克對此問題之解答極其躊躇，結果，氏不得不作如下之結論，即成問題之知識的確定性乃大部以感情爲根據，故遠非如直覺之確定，直覺之確定者乃洛克承認其

爲一切知識確定之所依據也。然洛克以爲此感覺之確定 (Sense-certainty) 亦有其充分保證。第一，吾人不能不承認單純之觀念（如夜間思想之太陽）與由感覺得來觀念（如日間所見之太陽）之區別。復次，吾人無疑的有苦樂之情隨所感之事物而生（如觸火而生痛，嘗橘而覺甘）。故感覺知識之確定，其關係重大，『正如吾人之幸福或痛苦，除此之外，吾人殊無須乎有知或存在也。』總之，吾人對於單純觀念及真實之觀念 (Verifiable) 之區別，可以直接覺之；而吾人與物理環境之直接因果關係，更可爲此二種觀念區別之基礎。凡此所言，實無異等於謂『感覺之知』中，能有一種證據，可使吾人超出懷疑之域者。吾人由是決定『感覺之知』確爲知識，且由是不但可以宣示觀念之關係爲確定者，且明示吾人之觀念與事物之實在間確能和合也。

(d) 至於知識範圍之問題，洛克以爲甚屬簡單；蓋由知識之性質言，則知識實不能超於觀念之外，蓋觀念者即知識之質料也。而且知識之範圍復限於『觀念之一致與否』之能知覺之者，吾人倘不能知『觀念之一致與否』，則吾人仍不能有其知識也。由是觀之，則吾人之知識範圍至小；吾人之無知境界實大於知識境界。然洛克雖言知識範圍至小，第彼對於知識之擴充，並不悲觀。反之，洛克認爲知識可以無限度擴充，人苟努力以至誠之心從事知識之研求，則知識之增進當可有望也。

(e) 洛克於知識之外，尙承認有一種『或然』的認識方式。『或然』之認識其與推證之知之不同如下：『推證之知者即由幾段證明之插入，以明二觀念之諧合與否其間證明之聯繫，常定不變，故『或然』亦由證明之插入，以明觀念之和否，不過插入之證明，其聯繫並不確定，不過就大多數人觀之，一似如是耳，故由證明之所示，

不過可以引導人作命題真誤之判決，然不能確定之也。」

『或然』並非知識，充其量不過可以稱之爲『信仰』、『承認』或『意見』。然洛克則主『或然』有等級之不同，一切『信仰』或『意見』並不具同等的意義。若干『或然』之敘述，氏以爲較其他之『或然』爲更真。決定或然等級之標準，氏歸納之爲二：『任何事物與吾人之知識，觀察，及經驗一致者。』及『他人之證明，可以保證其觀察及經驗者。』——此證明之可靠性自然須細心的考驗。假根據可靠，『或然』亦可得『確定』之度；然若如『知識之確定』，則無有也。

洛克謂『或然』之範圍較知識爲大。在『或然』之曙光中，吾人之所論範圍至廣。吾人大部之實踐生活問題必須以『或然』爲依據，蓋已不能等候知識之成立也。『苟彼非證明食物可以營養其身，則不食；苟彼非證明業務可以成功，則不動工作；若是者，一事不作，待死而已。』然洛克雖承認『意見』及『信仰』之廣大範圍，然於根本之信念則並未動搖：蓋不論理論與實際仍須以『知識』，即『真知之確定』爲唯一之標準也。故洛克已預見十八世紀之根本信條，即『理性必須爲吾人在任何事件之最後裁判與指導也。』

(f) 由上觀之，則洛克之知識論，在一方面言，亦如笛卡兒及斯賓諾莎之爲理性主義的。洛克亦與笛斯二氏同，不但相信『理性必須爲任何事件之最後裁判與指導。』且以真知之最後標準爲『直覺之卓見。』——此實爲洛克與笛斯二氏之更重要的相同處。惟洛克與大陸之思想家究竟不同，即彼注重經驗，以經驗爲知識材料之唯一源泉。洛克於此已與培根一致；氏對此之分析已修正培根之缺點。惟由是之分析又使氏陷入另一困難，氏雖

亦見及之，然於其重要性，則未領悟之也。此新增之困難即與『感覺之知』相聯而生，其困難實在於經驗派之知識觀的根本上也。就洛克之理論言，則此『感覺之知』或為一種知識，抑其間可有邏輯的標準能為其效率性以充分之證驗者，甚難判明。假在『感覺之知』中，無有邏輯之標準者，則洛克之知識論的全部組織，或至少在物理界與社會界方面之知識，必發生動搖也。

此經驗主義之基本困難，為洛克之繼承者休謨 (David Hume, 1711—1776) 所深切認識。休謨之『人性論』 (Treatise of Human Nature, 1739—1740.) 即詳究此問題。由休謨之精密研究，結果則得洛克所謂『感覺之知』並非一種知識。蓋洛克所謂『感覺之知』，祇為一種『情感』 (Sentiment)，蓋不過為根於風習之『信仰』或『意見』耳。休謨由此結論，又引申另一結論，即『一切所謂論究事實之知識均無邏輯的根據』如是，則論究事實之科學知識亦不過為毫無根據之『意見』，非嚴格之『知識』也。類此之懷疑結果，固難承認，然依洛克之前提言，又為不可避免之結果。休謨為詳究此論點，特注意於洛克所忽之困難。然不問由知性問題之詳細分析而得懷疑主義之必然的結果，問題仍然存在。洛克之觀念論及以觀念論為根據之『感覺知識』的概念，實為錯誤，若詳加分析，不難發見此錯誤之處；然休謨對此洛克之錯誤，則未有深刻之研究，而僅以懷疑主義而止。

另一思想家公然承認其自己乃受休謨之攻擊而驚醒其『獨斷夢者』 ("Dogmatic slumber")，即深研休謨所忽之一方問題，此即德國思想家名為康德者是。康德之先祖亦蘇格蘭產也。康德對於知識問題之分析已于新轉變，其重要之結果，吾人當分論之於下。

(三) 批導主義：康德

康德 (Immanuel Kant 1724—1804) 之著作乃公認爲近代哲學之一大轉變。其主要之原因即在於知識論上有重大之貢獻。康德自稱其知識論爲批導主義 (Criticism)，而與彼所謂從前之獨斷主義 (Dogmatism) 相異。彼之知識論詳其名著純理批導 (Kritik der reinen Vernunft) 一書中 (一七八一年出版，一七八七年再版)。因其理論複雜，故於此只能述其梗概。吾人將彼之繁複分析爲初學之所未易了者略去，而僅提其重要之結果，且在重要之結果中，亦僅述其與吾人現在之論點有關者。茲舉四點分述之於下。

(a) 第一，康德注意於知識之『所予』 (Which is given) 要素，即凡知識必有所予之要素，非出心知之所創者。彼稱此知識之『所予』要素爲『知識之素材』。『知識之素材』乃由經驗產出，蓋祇有由於經驗方能得之；吾人由感覺之經驗而得經驗之素材。氏稱此性質爲知識之『後驗的性質』 (A posteriori character)。康德在純理批導之序論中，第一句即承認『吾人一切知識均始於經驗，必無可疑』。此即康德知識論之第一論旨也。

康德之第一論旨實無異等於謂知識之對象常爲感覺經驗之對象。假此論果真，其重要當無可疑；蓋如是，則算學亦必須如其他科學然，須論究感官知覺之對象也。至其是否如此，殊屬可疑，有待證明之必要，然康德則並未加以證明也。康德假定其論點之真實，且彼覺此問題似已由其他之討論爲完滿之解決者。

(b) 康德既申述其第一論旨之後，復於批導之序論的第二段中，提出下列之中述：『吾人之一切知識雖起

於經驗，然非一切均生於經驗。蓋即在吾人經驗之知識中，亦可由印象與吾人自己之功能活動組成（感覺印象不過為知識之機緣而已。）在『批導』之第一部名為『先驗的感性論』（*Transcendental Aesthetic*）中即證明此理，換言之，吾人知識之重要部分實由『感性功能』（*Faculty of sensibility*）自身生出，此即其知識論之第二論旨也。所謂感性功能即指吾心接受感覺印象之功能，即通常所謂感官知覺也。

康德對於第二論點之證明，約略如下。由『感性功能』所得之知識素材乃龐然淆亂，不相關係，蓋就呈於『感性』者言，『素材』即相當於『感覺』（*Sensation*），而『感覺』所有之關係，不能其自身復為『感覺』。然就吾人之所知，『知識之素材』排列於一定之關係中，此為一有秩序之整體，一特殊之事物（如一隻椅，一所屋，）由各種感覺性質依共通之形態組成（如顏色，硬度等，）且於其他之特殊事物亦具一定之關係（如或遠或近，較大較小，或前或後等。）康德命此事物之關係性為『法式』（*Form*）。故每一知識之事物均有『素材』與『法式』。『素材』由於感覺，一如吾人所見；但『法式』並非由經驗產生，因其並不與『素材』由『感性』得之者。然則『法則』來自何處乎？康德主張祇有由『感性』本身之心理活動得來；為區別此『法式』之心理的淵源，氏稱之為『先驗的要素』（*A priori*）以與『後驗的要素』分別。康德經詳細之分析後，發見感性之『法式』祇有二種，即空間與時間是也。每一感性之事物（一隻椅，一所屋，或任何普通所謂物件，）乃具空間與時間之事物者。故吾人可得一結論，即感性之事物一方為經驗的，一方為先驗的；其『素材』為經驗的，其『法式』則非經驗的也。是故吾人一切知識雖起於經驗，但非全由經驗產生；即在感官經驗界中，所知之事物亦半為

先驗的，因其半由『感性之法式』組成故也。

(c) 康德更進一步研究，知『感性』並非知識之惟一功能。固然，『感性』為基本的功能，因其為領悟知識素材之唯一作用，否則知識為不可能。然吾人須知認識素材，不僅領悟之，而且思維之，或詮解之。此解釋素材之功能，康德以另名稱之，即『悟性』(Verstand)是也。此『悟性之功能』亦康德認為供給『先驗法式』於知識之對象者。吾人解釋經驗之素材，不僅須置彼於空時的關係之下，且須置之於另外一種關係之中，如『統一』、『體德』或『因果』等之關係是也。惟是『體德』(Substance-accident)與『因果』等之關係，亦如空時之關係然，並非得自經驗之素材，故非產自經驗；反之，乃由『悟性功能』本身發生，故為『先驗的』。總之，『體德』、『因果』等關係之為『悟性的先驗法式』，正如空間時間之為『感性的先驗法式』然。康德稱『悟性的先驗的法式』為『範疇』(Categories)，斯名固由亞理士多德之邏輯借用而來也。氏證明『範疇』之數確為十二，正如感性之先驗法式祇有二數。然深研康德哲學者，均知康德之範疇表實不完全，其數目乃武斷的規定，其特殊之範疇亦多少為不自然的引伸而得者。惟是重要之點並不在於十二範疇表，而重在其『範疇』意義之主旨。蓋即指人心解釋感覺經驗之素材時，須置彼於『範疇』之關係中，此『範疇』之關係並非得自經驗，而運出於『悟性』本身，故為『悟性之先驗的法式』。此即康德知識論之第三論點也。

(d) 以上所述，一似以『感性』與『悟性』為完全不同之知識功能，彼此毫無關係者。吾人以上之敘述，亦確依康德本人之所說，然康德之意，究非如此，康德不但表示『感性』與『悟性』為互相依倚之認識功能，祇有

從其彼此之合作中；知識方能發生。而且在『批導』一書中，致力於下述論點之建設，即悟性之範疇，苟非印證於感性之事物者，必無意義，而就感性事物之組織言，則範疇又為其邏輯的基礎，此即其知識論之第四論點也。

康德對於第四論點之證明異常複雜，吾人即欲為簡括之陳述，亦不可能。然論旨之真義固易明了，任何研究康德之知識論者，均不能忽視之。其所主張者，即『悟性之先驗法式』為人類思想之基本概念，乃知識對象之邏輯的不可或缺之因子。——此無論在常識之經驗對象中，抑在科學深刻研究之對象中，均一致也。換言之，康德主張人類悟性之範疇，為一切可能認識經驗的邏輯的條件，無論常識或科學均須以是為基礎。故正如康德所言，假以『自然』為指吾人之所識，即指由空時之架構組織而成者，則『自然』乃吾人所造成。蓋如上所說，『自然』實局部的而且有意義為悟性所組成也。惟康德警告吾人，『自然』並非全出悟性之構造，以其尚有後驗之原素，此非悟性之所能為力也。故康德雖一方如上所說，悟性創造自然，然就此言，又可謂悟性不能創造自然也。康德之意，以為一切知識均具經驗的及非經驗的二元素也。

(e) 關於康德知識論之四論點，吾人已為重要之提示，茲為結束此節，將其理論之重要結果一述之焉。

吾人之概念構造，除非印證於經驗之素材，則必毫無意義，此由康德之知識論所必然得到之第一結果也。吾人之一切思想，必須論究『可能經驗之事物』，方有意義。除參核於經驗外，思維不過為悟性之抽象概念的玩意，不能有『客觀的效力』。此即在最抽象之算學亦如是。康德言：『空間具三積次』或『兩點間只能作一直線』……等原則，雖可由先驗的產生於心中，按此處之『先驗』意指普遍必然。然苟非應用於現象，物理的則必毫無意義。職是之故，抽象之概念，須使其感覺化，即其相應之事物，須能實現於直覺之中。所謂『直覺』，『康德常指事物之直接了悟。』蓋非如是者，則概念毫

無意義也。」（純理批導，先驗的分析論）同理，吾人之一切認識經驗均可適用此原則。康德言：「一切範疇及由範疇引申之原則，均有印證於經驗之必要，蓋苟非參核於感性之條件者，則吾人已不能爲任何範疇之規定……去感性之條件，則範疇無有意義，欲使範疇了知於人，則須與其相關之事物發生關係也……」（全上。）總之，悟性之範疇，其意義即在於感性事物之參核上，故一切知識均須以經驗之素材爲依據也。

康德知識論所生之第二結果，乃關於事物真實之情形，即康德所謂『本體』（Dinge an sich）者是。『本體』乃不能知，此康德知識論之第二結果也。蓋一切知識之對象至少必局部的由認知之功能構成，如是，則知之對象已不能逸出心知之外；換言之，離開心知獨立之『事物本身』已不能成爲『知識之對象』，因知識之對象包含心知之『先驗的法式』，此爲『本體』之所無也。康德稱事物之『本體』爲『實相』（Noumenon），而稱經驗之對象爲『現象』（Phenomenon），故依此術語言，則吾人之所知，祇限於『現象』，不能得『實相』。惟是康德並不否認『實相』之存在，反之，彼不僅承認其存在，且謂吾人必須事實上假定其存在，如是之假定並非武斷。故康德之主張實爲（a）吾人祇有現象界中之積極知識，（b）實相之假定雖在知識論上爲必須，但不能由是證明吾人能有超感性界外之積極知識。上述之二點，若以另語表之，則（a）吾人之積極知識只限於感覺經驗中所現之物體，故（b）除由吾人之經驗外，不能有事物之『實相』的知識，固無論『實相』之假定，有邏輯上之必要也。是故吾人之認識經驗積極的只限於現象界，而『實相』界之知識，充其量不過爲可疑的與假設的。總之，康德認爲無有積極的實在界的知識也。

類此康德對於『本體』知識之懷疑，只限於認識經驗內；然在道德經驗中，卻有『本體』之確切知識；吾人由道德經驗，及其所據之『無上律令』觀之，則『本體』界之如何，固

可得一有意義之了悟也。康德發揮此理論於實踐理性批判之中，因不在討論範圍之內，故從略。

(b) 關於知識之標準問題，康德並無明切之答復。然於此問題，彼亦曾作若干重要的結論，彼至少已暗示答案之大概。茲簡述其標準問題之解答，以作本節的結論。

第一，吾人須注意於彼之二種判斷的區別。即分析的判斷與綜合之判斷是也。康德在純理批導之序論中，曾區別如下言：『在一切判斷中，主詞與謂詞之關係恆有二種。於此只及肯定判斷的方面，至謂詞B統屬於主詞A也，或於否定的方面是容易理解的。』即包括於A之概念中，或在A概念之外，雖其間仍有關係。前者余名之為分析的判斷，後者則為綜合的判斷也。』康德舉例說明之於下：『一切物體均有形相，』乃分析的判斷，蓋形相之概念乃邏輯的包於物體之概念中，吾人祇將物體之概念加以分析，即可得形相之概念。換言之，物體之概念即包空間的形相，彼以是為其組成之分子，吾人思想物體，實即思想形相之事物也。然『一切物體均有重量』則不然。此為綜合的判斷，『蓋謂詞之概念純與普通物體之概念不同。』換言之，『重量』並非物體概念組成的要素，吾人固可由他法以得之，而非由於物體概念之分析也。故在分析判斷中，謂詞之概念包含於主詞概念之中；而在綜合判斷中，謂詞之概念不為主詞之概念所合，而對於主詞概念另有所加也。

康德對於分析判斷與綜合判斷之區別是否可靠，實成問題。一切有意義之判斷均為綜合的，而康德所謂嚴格之分析的判斷，則只有『甲為甲』之毫無意義的重複語也。惟康氏之區別對於真理問題之論究，實為重要，此為吾人現在之所欲論，至康氏本人對此，則從未發生問題也。

既區別分析與綜合之二類判斷後，康德於是乃分別提出二類判斷之標準，其一能充分適用於分析判斷，而在綜合判斷中則只有消極的效力，須有其他之標準為之補充。此二類之標準者，即一為「矛盾」(Contradiction)一為「一貫」(Coherence)是也。茲分述於下。

康德謂就分析判斷中言，矛盾律已完全適用。自相矛盾之分析判斷不能為真；反之，不矛盾之分析判斷卻必為真也。例如「物體具有形相」之分析判斷並無矛盾，故必然為真；而「物體不具形相」之分析判斷自相矛盾，故必為偽。同理，在其他之分析判斷中均可適用矛盾之原則。「故矛盾原則必須承認為一切分析的知識之完全充分的原則。」然於綜合判斷內，矛盾律只有消極的效用。夫一切判斷之為矛盾者固難為真，則矛盾律當可適用於綜合判斷；然若據矛盾原則以為某一特定之綜合判斷是否實際為真者，卻難斷定（如「凡物均有重量」）綜合判斷自相矛盾時固不能為真，然無矛盾時，亦有偽之可能。此即康德之所持也。康德於是普通乃承認矛盾律為「普遍」之真理標準，只於分析判斷中能完滿適用，故非充足的標準。為得真理之充足標準，則於矛盾律外，須有其他之原則以為補充也。

然則綜合判斷之補充標準為何？康德以為在經驗的綜合判斷中，如「凡物均有重」其標準須求之於經驗的觀察之中，即此判斷中之「主」「謂」二概念均屬於整個情境，換言之，此二概念者乃整個情境之二方面，吾人承認其間之所有關係為真，蓋由經驗之所示，確如是也。於是康德之地位發生基礎的困難，此乃由經驗一詞之含糊所致。蓋由經驗之所示，有時不是如此，如「地球靜止，且為宇宙中心」固亦經驗之所示也。固然，人亦可以作

如下之解答，謂『地球靜止』之判斷，其所據之經驗範圍太狹，須有廣大之經驗以糾正之；然則經驗之廣狹又據何原則以區別之耶？此問題之解答，頗非淺顯，然康德卻略過之，一似經驗的綜合判斷之真理問題無有特殊之困難者。

惟是綜合判斷尙有其他一類，如『每事必有其因』、『在空間之兩點內只能作一直線』，康德稱此爲『先驗的綜合判斷』(A priori synthetic judgments)。在如是判斷中，實際之經驗已不能作爲標準。類此判斷之效準，已不能根據實際經驗以確定之，蓋吾人之經驗無有爲充分完滿者。例如吾人在經驗中不能將每一事件置於因果網中，亦不能在二點內祇作一條直線。固然，康德亦承認此點，而求標準於『經驗之可能』(‘Possibility of experience’) 之中。依康德意，則凡物之經驗須依據於該判斷者，則此判斷爲真，經驗之可能，乃此類判斷有效之唯一標準。『一切綜合判斷之最高原則乃……如此：在可能之經驗中，每一物體均立於直觀的雜多之綜合的統一之必然的條件下。』故康德之地位又發生另一困難。所謂『可能的經驗』實在含糊，須有明白之規定，而此詞之含糊，又因經驗一詞之含糊而生也。康德對此所生之困難，亦未深切考慮之。雖然，康德對於綜合判斷之真誤標準固甚清楚。吾人所得之結論當爲：凡綜合判斷能將感性之有關物體牽合而成一和諧而無矛盾之全體或系統，且如是，使此物體之系統的經驗爲可能者，則此綜合之判斷必真。總之，綜合判斷之真的標準在於與其他判斷之系統的關聯上，其全部之系統均有其經驗之根據者。

類此之真理標準論即所謂貫通之理論(The coherence theory)是也。康德不過偶談及此，並未充分發揮。

其爲此論之發揮者則爲黑格爾，此觀下節可知也。

(g) 在純理批導之第二版序言中，康德曾區別其批導的知識論與前人不同者即在於前人乃「使吾人之知識切合於外物」而彼則「使外物切合於吾人之認識方式」。類此之改變，正如天文學中之哥白尼的革命。「吾人在此之情形與哥白尼之思想同，哥氏以爲前人將星球繞觀察者而行之說，不能說明天體之運行，於是乃取觀察者繞星球回轉之說代之，而星球則靜止不動也。」康德之比附是否切合，當有問題，惟其意義則甚明了。氏之「哥白尼革命」之鄭重表白，正可表示其批導之知識論之重要論旨也。

(四) 辯證論：黑格爾

黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831) 用辯證法 (Dialectic) 建設其絕對唯心論 (Absolute idealism) 之哲學系統，其重要處與前哲均不同。氏自己承認且公開宣示其方法，原則上甚古，差不多與蘇格拉底及柏拉圖同時。惟氏將辯證法爲詳盡之分析，且利用之以建立其哲學體系，故此法成爲氏之所有，職此之故，辯證法亦可稱爲「黑格爾的方法」。其爲此分析之重要著作，有精神現象學 (Phenomenology of Mind, 1807.) 及邏輯學 (Science of Logic 1812—16.) 此即普通所謂彼之大邏輯 (Larger Logic) 有兩巨冊，以別於彼之小邏輯 (Smaller Logic, 其重要原則多少與大邏輯不同，此書爲 *Encyclopaedia* 也。 of the Philosophical Sciences, 1817. 三巨冊之第一冊。

黑氏主張意識的活動與抽象的思維，換言之，即生活與思想均爲辯證的。精神現象學明示意識生活之辯證性，而邏輯學則發揮思考生活之辯證性也，欲爲詳細之提敘，於此已不可能，吾人第能略舉其主旨。將二方之辯證

性爲大綱之統敘後，再作相當的結論以明黑氏辯證法之特色。

(a) 精神現象學之研究題材乃人類各種意識的態度，此即對於社會的或物理的環境所取之態度也。例如對於感官直接經驗物體存在之確定感，比較洛克所謂「感對於自我存在之確定感，比較笛卡兒之「我主僕相互之態」。對於宗教所謂罪惡煩惱之態度，對於道德律之尊崇或道德義務之感覺的態度，尊祀上帝之態度，此爲宗教之基礎。凡此皆人類意識生活所有之態度也。精神現象學之所研究者即此類之態度是，氏分析此等態度，以明其間之辯證性。

在氏爲學生預備之現象學大綱之第一命題中，氏已將全部分析所據之主旨確定。其論旨如下：「吾人普通之認知，只有當前認知之對象置於認知活動之前……然認知活動之整全對象，則不僅指當前之物體，且包含認知之我，及我與物之關係，即意識是。」此處之注重者即認識經驗之繁複性，及組成此繁複體之分子是。認識的經驗並非單純，與不可分之心態；反之，乃成於二項特殊關係之對立。此二項者即「主體」(Subject)與「客體」(Object)，而其特別之關係即指「主體」對於「客體」之意識是。故將認識經驗爲分析之研究時，即成「主體」對於「客體」之意識是；此認識之繁複性者乃黑氏所謂認識之基本特色也。

然黑氏更進而謂認識經驗之繁複性將不止前述之所示。認識不但爲二項關係之繁複體，且此二項本身（即「主體」與「客體」）實爲一大繁複，並非僅指當前利那經驗之所示。換言之，意識「客體」之「主體」事實上已不止主客關係之所示；同時客體之情形亦然。在特殊場合中爲「客體」意識之特殊「主體」並非意

識作用時『主體』之全部；同理，為特殊『主體』所意識之『客體』亦非『客體』之全部也。如是，則認識中之『主』、『客』均不完全，在認識之刹那中，『主』、『客』實另有其所有。例如意識顏色經驗之『主體』並非『主體』之全部，因同一之『主體』又可為香味之意識也。且被意識之顏色亦非『客體』之全部，蓋同一之『客體』復可為辣，或苦也。故認識經驗之繁複性又包括其片段性；任何意識之形態，其自身構造即非完全。黑氏認有一例外，即『絕對之知識』乃完全者。

各種意識形態之特色，氏在現象學中曾為標式之分類，

此即從常識，科學，文學，道德，法律，宗教抽引而得者。

是書所舉之認識形態比

較簡單，為例示計，吾人可以注意其分析之要點。此認識之形態即黑氏所謂『感覺的確定』（Sense-certainty）乃最簡者，蓋認識意識之最原始的形態，即『確定之感』（The feeling of certainty）是，此即指直接感覺意識之物體確如吾人經驗之所示者。現在假如承認此確定感，無論對於主客均完滿者，則在邏輯上將不能如是。茲先分析『客體』在此經驗中所感之『客體』不過為特殊之刹那中直接之所呈者；依黑氏之術語言，此物體不過為『此』（A mere "this"）與『今』（A mere "now"）或『此今』（A "this—now"）。然若將此『客體』限於此『此今』而別無所有者，必為武斷無疑。固然此『客體』確為『此』，如特殊之顏色。且確屬『今』，如此刻之顏色。然同樣還有他『此』，如具有其他特性之顏色。與他『今』，如經過相當時間之顏色，故有過去與未來。總之，直接感覺經驗之『客體』其組織實比當前呈現之『此今』更為複雜，故當前經驗之確定感，至少必為部分的錯誤。復次，在如此意識之『主體』方面，黑氏嘗言『自我』。亦與『客體』方面之情形同。在此意識之『主體』亦為『此今』，因其亦為

在特殊之時間內之一特殊的經驗也。然如其所意識之『客體』然，復有其他之『此今』、『主體』不僅爲此意識，因其復具其他意識，彼亦不僅此一『今』，因其復有過去與未來。故『主體』與『客體』之本相，並不能由特殊刹那之意識形態爲充分之顯現。因是，特殊之意識形態爲局部的與片段的，作意識之『主體』並非『主體』之全部，被意識之『客體』亦非『客體』之全部也。故依黑氏言，除『絕對之知識』外，則一切意識經驗將不免與『感覺之確定』同爲不完全與片段的也。

惟將每一意識形態爲詳細之分析固可發見其片段性，然黑氏則言決不因是而完全推毀之也。由片段性之發見，不過將其轉爲其他較完全之意識態中，如是可以獲得其基本性質。蓋如此意識之『主體』與『客體』均由是而得更詳之敘述，其特性亦更詳明。假汝之分析推進而得邏輯之結論，則非達於最後之意識形態不止，此最後之意識態者不能更爲分析，蓋其中已充分發現主客之關係。類此之分析，黑氏述之於現象學中，而最後之意識形態，卽氏所謂『絕對之知識』（“Absolute knowledge”）是也。在此最後之意識態中，主客確『如實』顯現。黑氏之詳細推證，已不能述之於此，然幸而非現在之目的所在。吾人於此，祇注意下列之點已足，卽彼之意識系列之分析，乃一種意識經驗之主客方面關係之逐漸擴充，終至主客二方之如實顯現而止。

由以上之論述，黑氏乃得其有名或可謂其不名譽。之真理的等級說（Doctrine of degrees of truth）。任何特定之意識形態均屬真實，蓋以其必表現主客關係之某種特色也。然因其表現爲局部的，故其真亦祇局部的。其繼之而起之『意識態』表現主客之關係逐漸完滿，故亦逐漸更近於真實。例如現在刹那之單純顏色的經驗「感覺的確定」。

爲真實，蓋『主』與『客』確如此經驗之所現；然意識之標式如具有性質之事物意識，黑格爾所謂：Sense-perception者。爲感覺確定分析後之所向者。乃表現更高一級之真理，蓋『事物與其屬性』之概念，爲後此意識形態之特色者，對於意識組織即『主體』與『客體』之完全性質能有更完全之表現，此即較諸單純性質之概念，即單純『此今』之所指，爲更完全也。黑氏在現象學中所陳之意識系列即表現真理之不同等級：每一形態均爲局部的真，而其邏輯的繼續者則有更高一級之真理，因其所表之主客性質能更近真也。意識系列之最後形態，爲『絕對的知識』，此爲完全的真理，因其中之主客關係確能如實顯現也。

黑氏此處所提之真理標準即系統的貫通 (Systematic coherence) 之標準是。各級意識之真理程度須視其對於經驗之組織程度如何而定，其相繼而起之意態階段，能有更高一級之真理者，即因由是而得之經驗組織之度愈高之故。總之，『真理即指完全』 (‘‘Truth is the whole’’)，此即黑氏在現象學之序言中所常引者也。貫通之真理論於此已得明白之宣示，吾人於康德之理論已隱約見之。依貫通之真理論言，則命題之真不在其直覺性，而在其對於反省經驗之組織如何而定也。

由黑氏之現象學分析而得之又一結果，即以吾人之所知，確爲實在，而非僅爲觀念，此在黑氏觀之，已得充分證實者。故康德對於『現象』與『實相』之區別，在原則上已爲黑氏所否認。黑氏固亦有『現象』與『實在』 (Reality) 之區別，然此乃指片段經驗之實物與充分經驗之實物而言。然則黑氏豈承認意識之『主體』全與實物分離，而局閉於主觀之觀念中，一如洛克之所言耶？笛卡兒有時亦提示及此。抑如康德之所言，獨立存在之實物乃獨立於

意識之領悟耶？非也。反之，黑氏以爲反省之意識乃一不可分辨之主客關係，其對象即爲獨立存在之實物——即吾人通常所謂實在的物體 (The "real" object) 是也。

(b) 在邏輯學中，其所研究之題材與現象學異。在此之所研究者非反省意識經驗之具體態度，而爲抽象之思想。然其考核之結果，至少在知識之辯證性方面言，則與現象學無異也。

『邏輯學開始討論思想之範疇』，此即『存在之範疇』 (The category of being)。黑氏認爲一切思想之所從發者，黑氏主張『存在之範疇』爲一切思想之邏輯的起點，蓋因其爲普遍概念，爲吾人所作之最無可疑的命題所包者；此無可疑之命題，即『有物存在』之命題是也。此爲確定之命題，即最懷疑者亦不能推翻之。

然所謂『有物存在』爲無可疑者，只有在認其爲單純之存在下爲然。此爲辯證思想之開始。蓋如謂『有物存在』非單純之存在，而爲具有性質者，例如物之存在，爲紅，爲白，爲冷，爲熱者，則問題立即發生，即某物之爲紅，果如是乎？究以何爲根據而可必言其如是耶？故只有不具性質之存在方爲直接的確定。然在此確定中，批判的思想亦不能休止；因此爲思想之始，非其終止之所也。蓋吾人僅作無有性質之存在的思想時，當吾人追求單純存在之意義時，吾人已被阻撓；在如是限定之下，吾人之思想已缺積極之意義，已無有內容，吾人已發現自己之一無所想矣。故嚴格言之，單純存在之承認，對於某物之存在實一無所說。故單純存在之範疇的邏輯的關聯概念，即爲『無有的範疇』 (Category of nothing)。雖然，吾人固不能思想『無有』；嚴格之思想必然要求內容。然吾人又必須運用『存在』之範疇，蓋有物之存在乃無可疑者。然則吾又將如何思想『存在』而又同時免除『無有』之空虛的概念。

耶？依黑氏言，只有超達於具體概念，將『存在』與『無有』二概念統一而後可。此具體之概念，能爲『有』及『無有』之統一者，卽『變』(Becoming)之概念也。故『變』者乃承認單純存在之第一決定的概念，蓋只有由『變』之概念，方可一方領悟『存在』之意義，同時復免『無有』之虛空也。

依黑氏之術語言，則上述之三範疇中，『變』之範疇爲『合』(“Synthesis”)，而『有』之範疇爲『正』(“Thesis”)，『無有』之範疇爲『反』(“Antithesis”)。『有』之所以爲『正』者，卽因其爲確定命題中之所合也；『無有』之所以爲『有』之『反』者，卽因思想爲了解原來之命題時，不得不趨而用之之範疇；至若『變』之所以爲『合』者，卽因由是可得『正』之確定的了悟，同時又可免於『反』之空虛。此『正』、『反』、『合』之關係當爲邏輯的一單位時，通稱爲『三組』(“Triad”)。

此『邏輯學』中之第一『三組』，乃其他『三組』之始基。『變』爲第一『三組』之『合』者，經分析後又爲其他『三組』之『正』，『正』再分析又發生第二『三組』之『反』，由是又得有第二『三組』之『合』。如是『正』、『反』、『合』，逐相推進，終至一大綜合，爲一切矛盾之合者。類此之最後綜合，黑氏卽發見於『絕對之觀念』(Absolute idea)中，全部邏輯學中卽欲證明此『絕對之觀念』乃批判思想之最終的一『合』。如是，邏輯學之行程乃由『有』而至於『絕對觀念』，而其道則由『正』、『反』、『合』之『三組』而推演之也。

於此須注意者，卽黑氏以爲由始至終有一種邏輯的必然系列。系列之始也爲邏輯的必然，因其確定不能懷疑。其終結也亦爲必然，以其由於必然之始點，經『三組』之推演而得之邏輯的結果也。至於由第一之『三組』

推演其他之『三組』亦由邏輯的構造，嚴密分析而得。換言之，第一『三組』之意義，即以『有物存在』之明白命題為根據，如是逐漸擴充，終達於最後之『合』。第一組之『正』，謂『有物存在』者已暗含最後之『合』，即『所存者乃絕對之觀念』，且自黑氏觀之，邏輯學之全部分析不過將最初之『正』所暗含者為之顯明化而已。

如是，黑氏又以邏輯學中所分析之範疇的體系正為真理等級之例證。最初之起點固為無疑的真實，然為局部的真實也。『合』中所含當有更高之真，因其為更確定之概念，此即更系統化而少矛盾之概念也。如是逐漸推演，終至最後之『合』，此即最高之一真理也。此最後之『合』，當為『絕對的真』，因其為自己涵蘊之邏輯整體，故不能有合理的矛盾，即無『反』之可言。當無須有本身以外之『合』，故每一範疇均表現若干真理，然除『絕對之觀念』外，又無完全為真者；蓋祇有『絕對觀念』為一邏輯的體系，故其矛盾必為虛妄也。

由是，黑氏此處所用之真理標準仍為系統的貫通標準 (The criterion of systematic coherence)。其能免於矛盾，或能表現合理的一貫與系統的組織者必為真。故命題若例示合理之體系者為真；若能加以合理矛盾者則為偽矣。故命題所有之真理程度即以其邏輯組織之穩妥性而定，絕對的真當完全穩妥，蓋此為一貫通的系統，凡與之有關者，概無遺漏，故不能有合理之矛盾發生也。

最後，黑氏在其邏輯學中進而申說如下之假定，即思想之範疇可以發見事物之真性是也。故氏追索範疇之彼此邏輯關聯時，即無異追求環境之互相關聯。固然，如此之假定，在邏輯中雖處處表露，但並未證明之。在邏輯之

引言中已確切承認此假定，黑氏在彼處已申說思想必有真正的客觀性，此即指吾人之思想，「不僅屬於吾人，必同時爲事實之真性，與任何可爲吾人思想對象之真性者。」此即與康德相反者也。邏輯之全部分析即以此假定爲根據。至此假定之證明，黑氏以爲在現象學中已可得之，故精神現象學至少在此點必須爲邏輯學之預先假定者。

(c) 關於邏輯學中之分析，其所得正如現象學中，此吾人已充分言之。在吾人現在之目的言，已得滿意之陳述。今僅將氏在二著作中之所謂辯證法者簡言之於下，以作本節的結束。

由現象學之研究，可以發見黑氏之以意識的概念爲辯證的者，必含下列幾點：(1) 意識之基礎即一主客對立之關係性；(2) 每一具體之關係形態，就主客之二方面言，其特色即爲片段的，蓋主客之所含不止在特殊意識之觀察所示；(3) 每一特殊形態之片段性，邏輯的要求其完全，蓋其完全之意義並不在其自己之構造中；(4) 此要求之完全乃由一意識形態，化演而爲他種較爲完全之意識形態，此即指其主客性之表現能更爲充分也；(5) 要求之前進的充實，例示真理之等級性；(6) 真理之標準即以意識經驗所表之邏輯的完全如何而定；故(7) 此邏輯之整全乃唯一可稱爲實在者，因其爲主客關係表現之最後的真理也。其能從現象學中之所得者只如是也。至於邏輯學中之所注重者如下：(1) 每一思想之範疇，其意義均不完全，故有完全其意義之要求；(2) 此要求之完滿乃由範疇之邏輯的關聯，爲逐漸之推演而得，此即將在前者之範疇所含之意義爲更明顯之推演也；(3) 故範疇所成之體系乃成必然的秩序，而以邏輯系統爲根據者；(4) 每一範疇在其適當之地位內爲真，然在後者之

範疇當較在前者爲更真；(5)真理之標準即邏輯之體系是，其祇有局部的表現此邏輯之體系者只有局部的真，而能完全表現此邏輯之體系者方有絕對之真也；(6)此邏輯之體系當等於『實在』，蓋以範疇之所示非僅爲吾人的，而且能發見事實之真性者也。

由上觀之，則由二書所得之反省經驗的辯證性實相同。反省的經驗無論爲具體事實之意識，抑爲抽象的思維，常處處爲『實在』之經驗，此『實在』者則獨立於人類之意識外者也。反省經驗表現爲各種形式時，其意義不全，故有完全意義之邏輯的要求。其所以不全者，即因其所示乃充分意義之局部的表現。而其所以追求完全者，即因其充分意義不過爲彼主客關係組織之完滿表現也。反省經驗之追求完全，不過發見其組成分子（即主客）之完全性質。如是，則真之標準均爲系統的整體，或一邏輯的體系，其中之特殊經驗不過爲其局部之表現而已。從特殊認識之場合中之活動觀之，則此邏輯之體系即爲當時之實際所示。然爲最後標準之完全體系則將不止歷史知識之所示；即與實際有關之可知者亦包括其中。假吾言特殊命題之真理標準即在此命題與其有關之知識之系統的一貫上，則依黑氏之意，不過只爲局部之敘述；吾人必須更進一步，加入凡與可知有關者必亦爲此邏輯整體之組成分子，此涵蓋萬有之整全體方爲絕對之標準也。

以上所言，或更可簡述於下。依黑氏意，歷史的反省經驗因其邏輯上之不全，故有完全之要求；換言之，此完全之要求，即其本身意義之要求是也。其完全之意義乃局部的發見於經驗之中，且又局部的潛藏於經驗之中；就其發見言，其意義即爲與經驗相關之實際所知；就潛藏言，則凡屬可知者均與彼有關也。真見解之標準一方爲當時

明白表現之意義，他方則爲尚未發見之潛藏意義的體系。此即黑氏所謂辯證行歷之知識觀也。

(五) 各種觀點之總結

由上觀之，則各思想家之所論固有若干點之一致，然有若干點卻不相同。凡此之不同，在知識論之重要問題上實稱重要，今將此不同之所述簡述之，以爲此歷史考察之結論。

『經驗』一詞之所示，乃爲各家重大區別之一點。依洛克言，則經驗者或爲『感覺』或『反省』，經驗乃與直接之所經驗者合一；如此之直接經驗乃一切人類知識之唯一源泉。換言之，就洛克言，經驗即由『感覺』或『反省』之直接觀察，乃供給人類知識之一切材料者。康德在純理批導之開始分析中，亦承認洛克之經驗說，不過氏特別着重其感覺的意義。固然在實踐理性批導與判斷力之批導中，康德固承認有其他種類之經驗，即道德與審美之經驗是。然氏以爲此與知識毫無關係，故於純理批導中並未解釋及之。然康德雖承

認洛克之說，第有時彼以經驗指示感覺之活動。即彼所謂感性之活動。有時指被感覺之物體。即彼常言之素材。此種消混之處，即洛

克亦所不免。復次，康德再行分析時，經驗已具組織的性質，此爲洛克之所忽，而爲康德之所重者；康氏言經驗者乃

一方由感覺所得之素材與他方由吾人知識功能所予之關係，即空時之關係。感性之先驗法式。及範疇之關係。悟性之先驗法式。所

組成之複合體（“Compound”）也。黑格爾氏承認經驗之組織性爲其主要性質，反對以任何特殊之感覺或反省

爲經驗之說。誠然，黑氏固可與洛克一致，承認經驗亦包括感覺或反省之活動，然彼堅謂經驗不僅止是，因其性質

主要爲系統的，其忽視此者均非完滿之分析也。換言之，黑氏之所謂反省的經驗（Reflective experience），決

非單純之直接所示，一如洛克與康德之所言；反之，反省的經驗乃爲間接的或推論的也。

復次，各大思想家之不同，乃由笛卡兒所謂「不蔽之心智的明白概念」與其相隨而至之「無疑的確定」而起。依笛氏觀之，則如此概念之在特殊場合中，幾如旭日中天，如「我思故我在」。非常明白，其確定之保證即由其本身之明白而得，故毫無可疑。於此，洛克亦與笛氏一致，依洛克言，則吾人自己觀念之一致與否，亦「直接知覺」類此之確定乃人智中之罕有者，其有要求更爲確定者，則爲無理之懷疑也。斯賓諾莎亦堅謂直覺乃吾人所有之最確定的見解；惟依斯氏言，如此之見解具有一種性質，爲笛洛二氏之所忽者，此即其系統性或關係性是（Scientia intuitiva）。換言之，斯氏之直覺乃對於系統整體之直接卓見，非指無系統情境之直覺也。依康德言，直覺或指感性功能之領悟對象的活動，或指如是領悟而得之經驗素材；故非如前數子之所用，蓋不論在任何之用法中，康德均不名之爲知識，此與前數子之以直觀爲知識者不同也。然在彼所謂分析判斷之討論中，氏卻有一種與笛洛斯三氏相近之見解。康德承認在此分析之判斷中，吾人具有一種直接之卓見，此由矛盾律之運用可以決之者；此類判斷之真實由其自照也。然此種卓見實比較不重要，至少在吾人對外之知識上如是；吾人對外之知識只有從綜合判斷中得之，此非任何直覺之所能及也。黑格爾對此康德之直覺觀，實衷心的同意；氏即因此之故，乃決定一切知識爲辯證的。因知識爲辯證的，故黑氏否認笛氏之直觀知識，合理之直覺必須由前此之困難的分析與反省而生，此氏之見解也。氏以爲實際情形確屬如此，不難證明。氏言：「吾人祇須注意，即由繁複思想推論而得之真理，對於熟悉之者，一似即直呈於其前，無稍反省，一如最普通之經驗然。算學家如其他之科學家然，對於任何困難均能立即解之，而其立即之解決，固須有極煩之分析者，而每一受教育者，亦能具有普通見解，無有困難，然此見解者則

必須由時常思考與長期經驗而後得之。吾人在任何知識藝術或技藝的熟練中得來之工巧，即在於特殊之知識與特殊之活動中。在此所舉之各例中，知識之直接性並非除間接之外，此二事爲互相聯絡——即直接之知識實由間接之知識產生而得也。』(Hegel's Smaller Logic, Section 66, Translated by W. Wallace.) 故就黑氏觀之，則謂有直接之知識，而無須推證者，是誤解決問題之『心理的容易感』爲體會有關素材之『邏輯的卓見』也。此『邏輯之卓見』者乃由以往之思考發生，祇有此方可稱爲知識也。

最後，康德之『本體』或『實相』的概念乃其與其他諸子之嚴格不同處。吾人須記康德之『本體』實注重其獨立之不可知性；事物之『本體』無論如何均不能變爲知識之對象。康德假定『本體』之存在，爲邏輯的必需，且承認其有另外一種之認識，如是避免懷疑主義。然彼堅決否認『本體』之積極的認識，彼謂吾人對於『本體』之組織及其特性之如何實不可知。如是，則康德已與前述之諸子立異。笛卡兒雖未明白提出此問題，然假定人心能有存在之知識，實則其第一之直覺的命題（『我思故我在』）即爲關於存在之命題也。洛克則因限制知識於觀念之內，故以此種存在之知識爲困難。然洛克固與一般常識之所信同，承認有此之知識，且其知識之真實亦有充分標準，吾人均相信環繞吾人周圍物體之存在。至於斯賓諾莎及黑格爾亦未懷疑及此。依斯賓諾莎言，真觀念乃對於事物本性之認識，其真實性已由其本身性質爲充分之保證，——其有真觀念者則不能致疑其爲真也。黑格爾雖着重點不同，然其見解則一致。依黑氏言，反省意識之性質即包括其客體，蓋意識常爲客體之意識，而此意識之客體者乃實在之物，非如康德之所謂『現象』。此『實在』之完全性質，乃由真思想以發見之。

也。

凡此諸子之歧異，乃由認識經驗之繁複性使然，固非哲學家之妄見也。吾人由此可以證明此基本之問題，乃任何知識論所必須討究之者。上述諸子之不同分析，固可闡明此基本之認識問題，其對於本書第一卷之補充處，固有深刻之意義也。

一一 參考書目舉要

緒論

第一章

- 一 傅立頓，哲學概論，緒論。(Fullerton, G. S., An Introduction to Philosophy, Introduction.)
- 二 鮑爾生，哲學概論，緒論。(Pausan, F., Introduction to Philosophy, Translated by F. Thilly. Introduction.)
- 三 耶路撒冷，哲學概論，第一分。(Jerusalem, W., Introduction to Philosophy, Translated by C. F. Sanders. First Division.)
- 四 溫特爾邦德，哲學史，緒論。(Windelband, W., A History of Philosophy, Translated by J. H. Tufts, Introduction.)

第二章

- 一 霍金，哲學之派別，第一章。(Hocking W. E., Types of Philosophy, Chapter I.)
- 二 赫勒，物質生命心靈與上帝，第一講。(Hoernle, R. F. A., Matter, Life, Mind, and God, Lecture I.)
- 三 詹姆士，幾個哲學問題，第一章。(James, W., Some Problems of Philosophy, Chapter I.)
- 四 雪幾維克，哲學其範圍及關係。(Sidgwick, H., Philosophy: its Scope and Relations.)

第三章

- 一、鮑爾生，哲學概論，緒論。
- 二、耶路撒冷，哲學概論，第一分。
- 三、摩爾，宗教的出生及長成，第一章。(Moore, G. F., *The Birth and Growth of Religion*, Chapter I.)

第四章

- 一、來頓，哲學之領域，緒論。(Leighton, J. A., *The Field of Philosophy*, Introduction.)
- 二、斯邁特，科學之邏輯，第一章。(Smart, H. R., *The Logic of Science*, Chapter I.)
- 三、湯姆生，科學概論，第五章。(Thomson, J. A., *Introduction to Science*, Chapter V.)
- 四、布洛德，科學的思想，緒論。(Broad, C. D., *Scientific Thought*, Introduction.)

第一卷

第一章

- 一、霍金，哲學大綱，第十一至第十五章。
 - 二、巴特里克，哲學概論，第二十章。(Patrick, G. T. W., *Introduction to Philosophy*, Chapter XX.)
 - 三、羅素，哲學問題，第五章。(The Problems of Philosophy, Chapter V.)
- 又神秘主義與邏輯，第十章。(Mysticism and Logic, Chapter X.)

四、柯興，理性與自然，第二章。(Cohen, M. F., Reason and Nature, Chapter II.)

五、勒德，知識信仰與意見，第一至第三章。(Laird, J., Knowledge, Belief, and Opinion, Chapters I—III.)

六、孟泰荷，認知之諸路，第一部。(Montague, W. P., The Ways of Knowing Part I.)

第二章

一、貝漢與惠爾來特，邏輯分析引論，第二章。(Burnham and Wheelwright, Introduction to Logical Analysis

Chapter II.)

二、柯來頓，邏輯入門，第三部。(Creighton, J. E., An Introductory Logic, 5th ed. Part III.)

三、杜威，思維術。(Dewey, J., How We Think.)

四、賽來斯，哲學之原理與問題，第二至第十章。(Sellars, R. W., The Principles and Problems of Philosophy,

Chapters III—X.)

五、詹姆士，心理學原理，卷一，第二十二章。(James, W., The Principles of Psychology, Vol. I, Chapter

XXII.)

六、勒德，知識信仰與意見，第二編。

七、洛皆斯，何為真理，頁二九至五四。(Rogers, A. K., What is Truth? pp. 29—54.)

八、羅素，心之分析，第十至十二章。(Russell, B., The Analysis of Mind, Chapters X—XII.)

九、斯特賓，現代邏輯概論，第一至第三章。(Stebbing, L. S., *A Modern Introduction to Logic*, Chapters I—III.)

第二章

一、愛丁頓，物理世界之性質，第十五章。(Eddington, A. S., *The Nature of the Physical World*, Chapter XV.)

二、霍金，哲學之派別，第八章。

三、詹姆斯，宗教經驗，第十六與第十七講。(James, W., *The Varieties of Religious Experience*, Lectures XVI, XVII.)

四、羅素，哲學大綱，第八章。(Russell, B., *An Outline of Philosophy*, Chapter VIII.)

五、賓納特，神秘主義之哲學研究。(Bennett, C. A., *A Philosophical Study of Mysticism*.)

六、布朗，心與人格，第二十二章。(Brown, W., *Mind and Personality*, Chapter XXII.)

七、柯興，理性與自然。(Cohen, M. R., *Reason and Nature*, pp. 450 ff.)

八、勒德，知識信仰與意見，第二編。

九、萊頓，人與宇宙，第二章。(Leighton, J. A., *Man and the Cosmos*, Chapter II.)

十、路易士，心與世界秩序，第二章。(Lewis, C. I., *Mind and the World Order*, Chapter II.)

十一、孟泰荷，認知之諸路，第一部。

十二、羅素，神秘主義與邏輯，第一章。

十三、桑提耶納，懷疑主義與動物之信仰，第十四、十八、二十一、二十七各章。（Santayana, G., *Scepticism and*

Animal Faith, Chapters XIV, XVIII, XXI, XVII.)

第四章

一、布來門，哲學概論，第三章。（Brighman, E. S., *An Introduction to Philosophy*, Chapter III.)

二、貝漢與惠來爾特，邏輯分析引論，第四及第五章。

三、愛丁頓，物理世界之性質，第八至第十四章。

四、霍金，哲學之派別，第三部。

五、羅素，哲學問題，第一至第三章，又第五至第十一章。

六、斯邁特，科學的邏輯，第二至第四章。

七、鮑森開，涵攝及直線的推理，第一章。

八、布洛德，感念、物理學及實在，第一至第三章。（Broad, C. D., *Perception, Physics, and Reality*, Chapters

I-III.)

九、休謨，人性論，第二部。（*Selections*, ed. by C. W. Hendel, pp. 22—51.)

十、來頓，人與宇宙，第五、六、十六各章。

十一、樂夫鄒亦，反二元論，第一及第九講。(Lovejoy, A. O., *The Revolt Against Dualism*, Lectures I, IX.)

十二、孟泰荷，認知之諸路，第二部。

十三、來誠巴，原子及宇宙。(Reichenbach, H., *Atom and Cosmos*, pp. 267—280.)

十四、羅素，哲學中之科學方法，第八講。(Russell, B., *Scientific Method in Philosophy* Lecture VIII.)

第五章

一、布來門，哲學概論，第二章。

二、愛丁頓，物理世界之性質，第十三章。

三、詹姆士，唯用主義，第六章。

四、羅素，哲學大綱，第二十四及二十五章。

五、笛卡兒，方法論。

六、杜威，實驗邏輯，第十二章。(Dewey, J., *Essays in Experimental Logic*, Chapter XII.)

七、詹姆士，真理之意義。(James, W., *The Meaning of Truth*.)

八、鄒亦金，真理之性質。(Joachim, H. H., *The Nature of Truth*.)

九、勒德，知識信仰與意見，第九、十二、十三各章，又第四卷。

十、洛克，人類悟性論，第四卷，第二章，第一至第七節。

十一、洛皆斯，何爲真理。

十二、羅素，心之分析，第八講。

第六章

一、杜威及達夫斯，道德學（改訂版，頁三九八至四〇九。）

二、霍布士，里韋亞典，第二十一章。（Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Chapter XXI. Selections, ed. by F. J.

E. Woodbridge, pp. 369 ff.)

三、南波烈希特，洛克選錄。（Lamprecht, S. P. — editor —, *Locke: Selections*, pp. 43—80.）

四、羅素，政治之理想，第四章。（Russell, B., *Political Ideals*, Chapter IV.）

五、柏雷，思想自由史。（Bury, J. B., *History of Freedom of Thought*.）

六、馬肯樂，社會哲學大綱，第三卷，第三章。（MacKenzie, J. S., *Outlines of Social Philosophy*, Book III,

Chapter III.）

七、穆勒，自由論。（Mill, J. S., *Liberty*.）

八、米爾頓，亞利歐巴基提加。（Milton, J., *Areopagitica*.）

九、孟泰苟，認知之諸路，第一部，第一章。

第二卷

第一章

- 一、但比埃斐丹，科學史 (Dampier-Whetham, A History of Science, pp. 317—320, 469—471.)
- 二、愛丁頓，物理世界之性質，第一、九、十各章。
- 三、赫勤，物質生命心靈與上帝，第二講。
- 四、金斯，神秘之宇宙，第二、三章。(Jeans, J. H., The Mysterious Universe, Chapters II, III.) 又環繞吾人之宇宙，第二、五兩章。(The Universe Around Us, Chapters II, V.)
- 五、羅素，哲學大綱，第九至第十一章。又原子論ABC。(The ABC of Atoms.)
- 六、布洛德，科學的思想，第二部。
- 七、來誠巴，原子及宇宙，頁一五九至二六四，又二八一至二九四。
- 八、羅素，物質之分析。(Russell, B., The Analysis of Matter.)

第二章

- 一、但比埃斐丹，科學史，頁四一六至四二八。
- 二、愛丁頓，物理世界之性質，第二、三、八各章。
- 三、金斯，神秘之宇宙，第四章。

四、羅素，哲學大綱，第十二、十三章。

五、柏特，現代物理科學之形而上學的基礎。(Burt, E. A., *Metaphysical Foundations of Modern Physical*

Science, pp. 237—263.)

六、愛丁頓，空間時間與引力。(Eddington, A. S., *Space, Time, and Gravitation*.)

七、愛因斯坦，特殊相對論及普遍相對論。(Einstein, A., *The Special and General Theory of Relativity*.)

八、來鹹巴，原子及宇宙，頁三十三至七十三。

九、石梨克，空間與時間。(Schleg, M., *Space and Time*.)

十、華雪利亦夫，空間時間與運動。(Vasiliev, A. V., *Space, Time, Motion*.)

第三章

一、赫勒，物質，生命，心靈，與上帝，第三講。

二、金斯，神秘之宇宙，第一、二章。又環繞吾人之宇宙，第三、四、六章。

三、鄒德，心與物，第一、二章。(Joad, J. H., *Mind and Matter*, Chapters I, II.)

四、湯姆生與傑底斯，演進論。(Thomson and Geddes, *Evolution*.)

五、布洛德，心及其在自然界之地位，第一章。(Broad, C. D., *Mind and its Place in Nature*, Chapter II.)

六、杜里舒，有機體之科學及哲學。(Driesch, H., *The Science and Philosophy of the Organism*.)

七、漢爾唐機械主義，生命及人格。 (Haldane, J. S., Mechanism, Life and Personality.)

八、亨得遜，自然之秩序。 (Henderson, L. J., The Order of Nature.) 又環境之適應。 (The Fitness of the Environment.)

九、金寧斯，低級有機體之行動。 (Jennings, H. C., The Behaviour of Lower Organisms.)

十、雷伯，整全之有機體。 (Loeb, J., The Organism as a Whole.) 又生命之機械觀。 (The Mechanistic Conception of Life.)

十一、湯姆生，有生界之體系。 (Thomson, J. A., The System of Animate Nature.) 又自然之靈氣。 (The Bible of Nature.)

十二、機械主義及活力主義之論文。 (Symposium on Mechanism and Vitalism in The Philosophical Review, Vol. XXVII, pp. 571 ff.)

第四章

一、康寧漢，心靈問題五講。 (Cunningham, G. Watts, Five Lectures on the Problem of Mind.)

二、赫勒，物質，生命，心靈，與上帝，第四講。

三、詹姆士，心理學原理，卷一，第十章。

四、鄒德，心與物，第四章。

五、克洛格，心與遺傳。(Kellogg, V. L., Mind and Heredity.)

六、布洛德，心及其在自然界之地位，第二十三章。

七、布朗，心與人格，第二、三、四、十六章。

八、杜里舒，心靈與身體。(Driesch, H., Mind and Body.)

九、侯爾特，意識之概念。(Holt, E. B., The Concept of Consciousness.) 又法洛德之願望。(The Freudian

Wish.)

十、赫勒，現代形而上學研究第八章。(Hoernlé, R. F. A., Studies in Contemporary Metaphysics, Chapter

VIII.)

十一、勒德，自我之問題。(Laird, J., The Problems of the Self.)

十二、麥獨孤，身體與心靈。(McDougal, W., Body and Mind.)

十三、麥多威爾，心靈。(McDowell, R. J. S. — editor —, The Mind.)

十四、斯陶德，心與物卷二。(Stout, G. F., Mind and Matter, Book II.)

十五、斯屠龍，心何故有身。(Strong, C. A., Why the Mind Has a Body.)

十六、戴勒，形而上學要義，第四卷，第二章。(Taylor, A. E., Elements of Metaphysics, Book IV, Chapter II.)

第五章

- 一、柯來頓，思辨哲學研究，第二、三章。(Creighton, J. E., *Studies in Speculative Philosophy*, Chapters II, III.)
- 二、皮爾列，價值通論，第十四至十七章。(Perry, R. B., *General Theory of Value*, Chapters XIV—XVII.)
- 三、魯濱遜，建設中之心靈。(Robinson, J. H., *The Mind in the Making*.)
- 四、懷佛海，科學與現代世界，第十三章。(Whitehead, A. N., *Science and the Modern World*, Chapter XIII.)
- 五、布拉得列，道德學研究，第二版，論文五。(Bradley, F. H., *Ethical Studies*, Essay V.)
- 六、霍布郝士，演化中之心。(Hobhouse, L. F., *Mind in Evolution*.) 又演化中之道德。(Morals in Evolution.)
- 七、克拉伯，現代國家觀念。(Krabbe, H., *The Modern Idea of the State*.)
- 八、麥獨孤，羣衆心理。(McDougall, W., *The Group Mind*.)
- 九、馬肯榮，社會哲學大綱，卷一，第二章，又卷二，第四、六章。
- 十、便尼，人權。(Paine, Thomas, *Rights of Man*.)
- 十一、戴勒，形而上學要義，卷四，第三章。
- 十二、威斯特馬克，道德觀念之發生與發展。(Westermarck, E. A., *The Origin and Development of Moral Ideas*.)

第三卷

第一章

一 杜威 評價及實驗知識 (Dewey, J., "Valuation and Experimental Knowledge" — The Philosophical Review, Vol. XXXI.) 又 價值、喜愛與思想 ("Values, Liking, and Thought." — Journal of Philosophy, Vol. XX.)

二 皮加德 價值與價格 (Picard, M., "Value and Worth" — Journal of Philosophy, Vol. XX.) 又 直接價值與協助價值 (Values Immediate and Contributory, especially Chapters I, III, IV.)

三 畢比兒 價值之雙關義 (Pepper, S. C., "The Equivocation of Value" — University of California Publications in Philosophy, Vol. IV.)

四 普羅爾 價值論現況 (Prall, D. W., "The Present Status of the Theory of Value" — University of California Publications in Philosophy, Vol. IV.) 又 價值及思想歷程 ("Value and Thought Process" — Journal of Philosophy, Vol. XXI.)

五 亞歷山大 空間、時間與神性，卷三，第九章 A (Alexander, S., Space, Time, and Deity, Book III, Chapter IX, A.) 又 美及其他之價值形式，第一章 (Beauty and Other Forms of Value, Chapter I.)

六 布洛干 基本的普遍價值 (Brogan, A. P., "The Fundamental Value Universal" — Journal of Philosophy, Vol. XVI.)

七 克拉克 價值邏輯之研究 (Clarke, M. E., A Study in the Logic of Value.)

八、勒德，價值之觀念。(Laird, J., The Idea of Value.)

九、皮爾列，價值通論。

十、烏邦，評價之性質及法則。(Urban, W. M., Valuation, its Nature and Laws.)

第二章

一、巴比特，新遼空。(Babbitt, I., The New Laokoon, Chapter IV.)

二、都加斯，藝術哲學。(Ducasse, C. J., The Philosophy of Art.)

三、哥東，美學。(Gordon, Kate, Aesthetics.)

四、郎費爾德，審美態度，第一五章。(Langfeld, H. S., The Aesthetic Attitude, Chapters I-V.)

五、奧格登，美學之定義。(Ogden, R. M., "A Definition of Aesthetics" — The Philosophical Review, Vol.

XLII.)

六、帕克，藝術之分析。(Parker, D. H., The Analysis of Art.)

七、皮爾列，道德的經濟，第五章。(Perry, R. B., The Moral Economy, Chapter V.)

八、普羅爾，審美判斷。(Prall, D. W., The Aesthetic Judgment.)

九、普斐兒，美的心理學。(Puffer, E. D., The Psychology of Beauty.)

十、烏拉德，美學之研究。(Reid, U. A., A Study in Aesthetics.)

十一、柏拉圖，共和國，卷三。

十二、古皮爾，亞理士多德之詩的藝術。(Cooper, Lane—*Aristotle on the Art of Poetry.*)

十三、加利特，美之理論。(Carrit, E. F., *The Theory of Beauty.*) 又何為美。(What is Beauty?)

十四、柯洛齊，美學，第一部。(Croce, B., *Aesthetics*, Part I.)

十五、馬拾爾，苦樂與美學。(Marshall, H. R., *Pain, Pleasure, and Aesthetics.*)

十六、桑提耶納，美感。(Santayana, G., *The Sense of Beauty.*)

十七、田尼，藝術講演，第一集。(Taine, H., *Lectures on Art*, First Series.)

第三章

一、愛丁頓，物理世界之性質，第十四章。

二、伊維雷特，道德價值，第十二章。(Everett, W. G., *Moral Values*, Chapter XII.)

三、鄒德，心與物，第四章。

四、鮑爾生，道德學系統，卷二。(Paulsen, F., *A System of Ethics*, Book II.)

五、洛昔斯，道德學之理論，第五章。(Rogers, A. K., *The Theory of Ethics*, Chapter V.)

六、賽茲，道德學原理，第三部，第一章。(Seth, J., *Ethical Principles*, Part III, Chapter I.)

七、沙甫，道德學，第十三章。(Sharp, F. C., *Ethics*, Chapter XIII.)

- 八、來特，宗教哲學，第二十一章。(Wright, W. K., A Student's Philosophy of Religion, Chapter XXI.)
- 九、布拉得列，道德學研究。(Bradley, F. H., Ethical Studies.)
- 十、加爾金斯，善人與善。(Galkins, M. W., The Good Man and the Good.)
- 十一、格林，道德學導言，卷一與卷二第一章。(Green, T. H., Prolegomena to Ethics, Book II, and Book III, Chapter I.)
- 十二、穆勒，功利主義。(Mill, J. S., Utilitarianism.)
- 十三、拉希多爾，善惡論。(Rashdall, H., The Theory of Good and Evil, particularly Book III, Chapter III.)
- 十四、羅斯，權利及善。(Ross, W. D., The Right and the Good.)
- 十五、戴勒，形而上學要義，卷四，第四章。
第四章
- 一、巴粒特，靈學研究，第十五、十六章。(Barrett, W. F., Psychical Research, Chapters XV, XVI.)
- 二、普拉特，宗教意識，第十一章。(Protz, J. B., The Religious Consciousness, Chapter XI.)
- 三、賽茲，道德學原理，第三部，第三章。
- 四、來特，宗教哲學，第二十二章。

五、迭更生，不朽可欲乎。(Dickinson, L., Is Immortality Desirable?)

六、費希納，死後之生。(Fechner, G. F., Life after Death.)

七、費斯克，人之命運。(Fiske, J., The Destiny of Man.)

八、蓋洛威，不朽之觀念。(Galloway, G., The Idea of Immortality.)

九、詹姆士，人類之不朽。(James, W., Human Immortality.)

十、洛箕，人之殘存。(Lodge, O., The Survival of Man.) 又雷孟德。(Raymond.)

十一、馬都斯，不朽之演講。(Matthews, W. R.,—editor—King's College Lectures on Immortality.)

十二、孟斯特柏，永生。(Munsterberg, H., The Eternal Life.)

十三、邁耶斯，人格及其死後之殘存。(Myers, F. W. H., Human Personality and its Survival of Bodily

Death.)

十四、羅依士，不朽之概念。(Royce, J., The Conception of Immortality.)

十五、莊諾夫，不朽之問題。(Isanoff, R. A., The Problem of Immortality.)

第五章

一、赫勒，物質，生命，心靈，與上帝，第五講。

二、哈德生，生活依存之真理，第八章。(Hudson, J. W., The Truths We Live By, Chapter VIII.)

- 三、詹姆士宗教經驗，第十七至第二十講。
- 四、皮爾列，哲學小引，第三、四章。(Perry, L. B., *The Approach to Philosophy*, Chapters III, IV.)
- 五、賽茲，道德學原理，第三部，第二章。
- 六、來特，宗教哲學，第十九、二十章。
- 七、鮑森開，何爲宗教？(Bosanquet, B., *What Religion Is?*)
- 八、布朗，心與人格。(Brown, W., *Mind and Personality*, Chapters XX-XXIII.)
- 九、費斯克神之觀念。(Fiske, J., *The Idea of God*.)
- 十、霍金，人類經驗中之神的意義。(Hooking, W. E., *The Meaning of God in Human Experience*.)
- 十一、洛克，人類悟性論卷四，第十章。
- 十二、馬肯柴，社會哲學大綱，卷二，第二章。
- 十三、柴門，神之信仰。(Schurman, J. G., *Belief in God*.)
- 十四、懷梯海，建設中之宗教。(Whitehead, A. N., *Religion in the Making*.) 又科學與現代世界，第十二章。

三 讀哲學書的方法

余在北大，師大，中大講授哲學功課先後已七八年，平日諸生嘗問以研究哲學之法，因就管見所及，草就茲議，曾交熊十力先生及張東蓀先生一閱，熊張二先生均甚為贊許，並蒙張先生交思辨社發刊於思辨第四十五及第四十六期。本書原為哲學入門之書，一方便初學者得一清楚之哲學概念，同時且為將來作進一步研究之基礎；故茲篇所述，對於初學者實大有裨助，爰附錄於此。

民國二十年我曾給師大教育叢刊（第二卷第一期）寫了一篇文章，題為「朱子讀書法」，當時曾提出六點，即（一）循序漸進；（二）熟讀精思；（三）虛心涵泳；（四）切己體察；（五）著緊用力；（六）居敬持志。以上所舉六點，實在是我們讀一切書籍時所當注意的，我們去讀哲學的書籍，當然也應依照朱子的方法。不過哲學的著作，常用抽象的名詞，牠所講的，又是宇宙的至高原則，所以初學的人，往往感到艱澀隱晦的困難，因而淺嘗輟止。現在特別提出三點，也許可以給喜歡哲學的人們的一點參考。

（一）要特別注意哲學的專門術語，每一種專門學問，都有牠的專門術語，哲學也是一樣，哲學所用的術語，有的是從普通言語來的，有的是借用其他學問的，也有自己創造的，初學的人不能不特別留心。現在依照哲學術語之不同來源，分述各類之特性於後。

（1）普通語辭用作專門的意義的：哲學家常慣用日常普通的語辭以表達他的專門的意義。他或者把普

通的幾個字聯在一起，用以包含特別的哲學的意義；或者把普通意義明了的字，略為分別變化其意義，用以代表不同哲學的觀念的。初學的人因為祇知普通用語的意義，所以往往在哲學書中見到同一之語辭時，以為牠的意義與日常的法相同，因而發生淆誤不少。現在略舉幾個具體的例子，說明上舉三類不同的用法於下。

第一類，就是把日常普通的語辭用作專門的意義的，其例至多。中國哲學中的『天』與『道』就是明顯的例子。西洋哲學家往往用一個普通的字來傳達他的中心思想。如普通受過教育的人都知道所謂『事』(Event) 字的意義。他從幼時讀過歷史，曉得歷史上發生的許多事實，如秦始皇的焚書坑儒，或八國聯軍攻陷天津等等。所以一提『事』字，他可以聯想到歷史的事上去。或者如自然界的變動，如日蝕，火山的爆發，洪水的氾濫等，也是一種『事』。在普通生活中談到『事』時，實即指歷史上，社會上，或自然界發生的各種現象，這是明明白白大家曉得的。但是如果讀到白頭博士 (即懷梯黑得 Dr. Whitehead) 的關於自然知識的原則的研究 (Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge) 一書時，你隨處都可碰着『事』字，這裏的『事』字具有非常專門的意義，非經長期思考之後，是不易了解的。魯濱遜 (D. S. Robinson) 曾寫了一篇懷梯黑得的事論 (Dr. Whitehead's Theory of Events, J. in Philosophical Review, Vol. XXX, pp. 41 ff.) 詳述此字的意義。我們假使要想知道這『事』字的意義，非把懷氏整個的哲學有充分之了解不可。但懷氏的哲學本身，現在仍然在不斷的創造之中，他的哲學思想進一步，這『事』字的含義當然也就跟着改變一步；所以不但教哲學的人很難了解牠的意義，就是懷氏本人恐怕也不知道牠究竟能否完全代表他的哲學到什麼程度。像

這樣的事實，我們還可從已往的和現在的許多偉大的哲學家的著作中找着牠。但是要緊的問題，就在於學哲學的人要曉得某一哲學家用普通語辭來表達他的專門的意義。他還必須注意到其他學派的哲學家除引用某一哲學家之獨創字義外，是否也自己贊成他，同樣援用其意義。有些哲學家寫他們的著作時，或用普通語辭的意義，但有時又給予一種自己的特別意義，和其他哲學家所予同一語辭之特別意義不同。每一派的哲學都有牠自己所用的專門術語。和牠反對的哲學除引證時援用之外，是決不同意牠的用法的。因為這語辭上的麻煩，許多哲學的人有時不免發生厭惡的心理；但我們是要忍耐着打破這種困難，然後才有成功的希望啊。

至於第二類，就把普通的幾個字聯在一起，用以包含特別的哲學意義。我們可以舉『第一性與第二性之說』(The doctrine of primary and secondary qualities) 爲例。就這辭的字面說，誰都曉得牠的意思；但所謂『第一性與第二性』者，不但哲學家如洛克(John Locke)、柏克萊(Bishop Berkeley)等有所特指，就是到了現在，許多講述洛氏和柏氏哲學的人，仍然把牠當爲爭議的題目。此外在現代哲學家的著述中，要算亞歷山大(Samuel Alexander)的『空時』(Space-time)聯用一辭爲最顯著的例子。

關於第三類，把普通意義明了的字，略爲分別變化其意義，用以代表不同哲學的觀念的，我們可略舉『觀念』(Idea)、『善』(Good)、『經驗』(Experience)等詞爲例。『觀念』一辭，至少在哲學中有四種不同的意義：即一、爲柏拉圖之『理念』說，係一永久的典型，比『上帝』更爲實在；二、爲新柏拉圖派(Neo-Platonism)的『觀念』說，就是『上帝』心裏的一種模型；三、爲洛克的『觀念』說，就是人們思想時所思物的直現；四、爲休謨

(David Hume) 的『觀念』說，這就是官覺印象的模糊影象。『善』字也有許多不同的意義，正如『觀念』一般；『經驗』一詞尤其特別麻煩，在唯用主義 (Pragmatism) 中，『經驗』一詞具有特別專門的意義，就像在懷悌黑得的哲學中的『事』字一般，很難得了解的。至於其他的哲學家用『經驗』一詞，又另外有其特別專門的意義，這些詳細的區別，這裏也沒有工夫去述牠。我們要注意的，就是每一派哲學中雖用同一字語，但有牠的特別的意義，切不可誤混。我們一方既不能把通常的意義看做與專門的意義一般，他方也不能把各家所用的特別專門的意義看做同一的意義。

(2) 借用於其他學問的專門術語：哲學專家所用的專門術語中有借用於科學的，也有借用於藝術的，也有借用於神學或其他文化的。這樣借來的術語，和牠在原本的學問的領域裏大異其意義。有時哲學的專門術語，因為適應於特別科學，或一般普通人，於是，哲學的專門意義逐漸消失。例如『唯實主義』 (Realism) 一詞，在文學、繪畫、音樂，及政治中之所指，是一回事，而用在哲學裏，又是另外一回事，它的意義和原用的完全不同。『唯實主義』一詞實在也和『觀念主義』 (Idealism) 一般，在哲學裏有各種不同的意義。『上帝』 (God) 一詞在普通用語中有牠的意義，在基督教的神學中，又是另外一種意義，而在黑格爾主義 (Hegelianism) 的唯心論的哲學中，又有一種十分不同的意義。『能力』 (Energy) 一詞在科學中有牠的特別意義，哲學家把牠拿來應用在哲學上又是另外一種意義。『演化』 (Evolution) 一詞在生物學中的用法，和在柏格森 (Henri Bergson) 的哲學及斯賓塞 (Herbert Spencer) 的哲學中的用法，也不相同。總之，哲學家把其他學問中所用的術語拿來

應用在哲學裏時，已賦予一種新的意義，其例至多。至於哲學的專門術語逐漸變為尋常的用法，可舉亞理士多德 (Aristotle) 的範疇，即『本體』 (Substance)、『分量』 (Quantity)、『性質』 (Quality)、『關係』 (Relation)、『時間』 (Time)、『空間』 (Space)、『位置』 (Situation)、『情狀』 (State or condition)、『主動』 (Activity) 和『被動』 (Passivity) 爲例；或舉康德 (Kant) 的範疇，如『因果』 (Causality)、『必然』 (Necessity)、『可能』 (Possibility) 和『或然』 (Probability) 等爲例。詹姆士 (William James) 曾於其唯用主義 (Pragmatism) 一書中作有趣之討論，詹氏 指明這些名詞如何爲前歷史時的天才所創造，怎樣給亞理士多德 所形式化，又怎樣經中世的學者所磨煉，於是就成了通俗哲學的基礎觀念。凡此所舉，不過是要讀哲學的人特別小心分別哲學家的用語和其他學問家的用語不同，絕不可視爲一義的。

(3) 哲學家自己創造的術語：哲學家除利用他人的術語外，常常自己獨創術語來傳達他的思想。實際上許多方面的專門術語和普通常用之語字，往往是從前哲學家所創造的。就是現代的哲學家也還是在不斷的創造術語中，如『中性主義』 (Neutralism) 及『潛存者』 (Subsistence) 二字，就是最好的例子。他如尼采 (Nietzsche) 的『超人』 (Superman) 和『一切價值的超越評價』 (Transvaluation of all values)。斯賓 (Spengler) 的『哥白尼的和托利密的歷史論』 (The Copernican and the Ptolemaic theories of history) 的分別，柏格森 的『生之衝動』 (Elan vital) 都是這類的好例。至於『論算邏輯』 (Logistic) 一詞係用來標明新的符號邏輯，和過去的傳統的邏輯不同。類此哲學家獨創的字祇能夠在他的上下文句裏推敲牠的

意義。因為哲學家對於各方辭語上有其重大的貢獻，所以學習語文和其他學問的人都有知道哲學的需要；哲學之所以有文化的和實際的價值，這也是一個很重要的原因。

(二) 解釋哲學的專門意義的方法：前邊已經講到哲學的專門術語有牠的特殊意義，那末，這些意義又將怎樣解釋，然後才能理會呢？當然第一步工作是去尋找普通詞典，或哲學詞典，或百科全書之類。在各種語言中，類此的辭典頗屬不少，此處毋庸一一細舉。（讀英文的哲學書時，可參考新的 Murray Dictionary of the English Language，或 Century Dictionary and Encyclopedia。後者中許多哲學名詞的解釋，係在美國著名的哲學家 Charles S. Peirce 的指導下寫的，而且有些就是皮爾士自己所寫的，所以這部辭典對於學哲學的人非常有用。）但是哲學術語的專門意義有時尋找字典並不能得到理解；所以第二步工作非作歸納的研究不可。我們可以把讀過的哲學中許多麻煩的名詞分別記錄下來，並且細註其在各個地方所表的意義；由是互相參校，或可得到哲學名詞的比較清楚的意義。有時用一名詞，在各地方的解釋並不一樣，我們也可以把他們分別記錄下來，然後歸納其意義。如儒家所說的『仁』字，各處所說的不同：如論語記：『顏淵問仁，子曰：「克己復禮爲仁。」……顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」又記：『仲弓問仁，子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」又記：『司馬牛問仁，子曰：「仁者其言也訥。」又記：『樊遲問仁，子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。」』總括這幾條解釋，我們可以得到『仁』就是做人的道理，或爲『統攝諸德，完成人格之名。』（蔡子民先生語。）在西洋的哲學書中，許多難懂的名詞，我想也可以依法解之。桑提耶那

(George Santayana) 曾寫了一篇「文章討論」[註] 一字的許多不同的意義。(閱 *Journal of Philosophy*, Vol. XII, pp. 66 ff.) 足見得在哲學書裏，不但專門術語有分別解釋的必要，就是很普通的字，有時也不能隨便看過。

或者有人要問，讀哲學書既要把各種專門術語完全明白之後方可進行，豈不是一件很繁雜的事嗎？初學的人碰見這樣繁重的工作，難怪他要輟卷不讀了。而且單作名詞的微末剖析，結果恐怕只能得到皮相，把真的意義失掉了。這話也確實有理。我們讀哲學書固然要把名詞先弄清楚，但是不能十分了解時，也不要馬上着急，你可照舊平心靜氣地讀下去，你能夠得多少分的了解，就得幾分了解。你要知道哲學學家是隨處流露他的思想系統的，所以假使你讀了他的一本書或一篇文章覺得十分難懂時，你可以換過他的另外一篇文章或他的另外一本書籍再讀。假如你覺得他的晚年成熟的系統的著作不易懂時，你可以改讀他的尚未成熟的早年的作品。如是，對於某一哲學家的深奧難解的地方，也可以逐漸得到了了解。又哲學思想是活的，有時很難以死板的文字形容，故學哲學的人貴在得其精神，求意解於言詮之外。假使對於某一哲學家的精神能得正確的體會，那末，對於名詞術語的困難，也可得到解決了。

我們可以選擇某一流派中的第一流的代表作品，細細閱讀，緩緩理解，終至把他的精神和他的整個觀點領會為止。我們對他的說話，暫時也不批評他；我們可以同情地支持他的見解，但不能信為最後的見解。須要記得他只是許多哲學家中的一個，他只代表一派的哲學思想，此外還有同樣有價值的他派的代表。我們不要給一位哲學

家所述，以為只有他才具有『哲學家的基石』(Philosophers Stone)由是可以得到一切哲學的神祕的。我們要自己去尋求基石。哲學的無窮道理，乃在不斷的發見之中，沒有一個單獨的學派，更不是一個單獨的哲學家——無論他怎樣偉大——可以獨自包辦哲學的智識，或獨具哲學的慧眼的。我們要從永恆的眼光觀察一切。(Sub specie aeternitatis to see all things from the viewpoint of the eternal)

(三) 依懷悌黑得的循環學習法去讀哲學：懷悌黑得在他的『The Phylmic Claims of Freedom and Discipline』發表了一種有趣而且很有價值的學習理論，我們可以叫他做『循環的學習理論』(The Cyclical theory of Learning)。閱氏著的『The Aims of Education and Other Essays, Chapter III.』) 很可以拿來應用到哲學的研究上去，懷氏以為任何學問的學習成就，必須滿足三種條件，即『興趣』(Interest)、『訓練』(Discipline) 和『自由』(Freedom) 是。任何知識的學習必先引起學習者的興趣，然後學習的人才能集中精神去習牠。既生興趣之後，就得把所學的專門術語，和其他難解的意義為辛苦的研究，這就是一種訓練。等到文字通暢，毫無疑義的時候，又必須舍棄言詮，領略他的精神或真諦，這就是一種自由的舒發。總之，無論何種學習的成就，必須經過興趣、訓練和自由的三階段，這便是懷氏的學習理論。

現在我們可以應用懷氏的方法去讀哲學。我們把指定的哲學書分三次去讀牠。第一次的目的在於滿足興趣的條件，可以把那些於你有興趣的先行閱讀。第二回即要進一步去滿足訓練的條件，你得平心靜氣，慢慢細讀。其中艱難晦澀的語句或文意，務須細細考察。不能輕易放過。經過這步困苦的工作之後，可以再作第三步的閱讀，這

是滿足自由條件的。此時你可採取批評的態度，對於作者開始思想上的問答。總之，無論贊成他或反對他，你對於他的見解，到了此時，常有全般的了悟。假使我們能按這三種步驟，去閱讀哲學書籍，我想大概總不致於徒勞無功的啊！