

自序

我是十八歲讀楞嚴經便起了哲學的興味。平素嘗有一種癡心妄想，以為非窺探宇宙的祕密萬物的根元不可。於是習作冥想。中間雖有幾年動了救國的念頭，從事研究政治。然而始終沒有拋棄這個癡心。近十餘年間更不斷地翻閱哲學新著。每有所閱，輒取其要點述成一篇。積而久之，居然亦有好多篇。友人德惠刊集，我終覺得尚須有待。現在以現代哲學 (contemporary philosophy) 為教課，乃知前此零星論文未嘗不可供學子研究當代思潮的參考，所以纔敢把他彙集起來，刊為單行本。

本書所集凡十三篇，第一篇的上篇是拼合作，這是甲與知識之本質兩篇而成；這是甲載於東方雜誌，知識之本質載於教育雜誌。以其中所說未敢自信圓滿成熟，止能說是略貢獻罷了，故改為今題。下篇係原名宇宙觀與人生觀。今分為二，以其後部分改為人生觀，用作附錄。此三種會大加刪正，決非原文舊觀。第二篇原名相與條理。第三篇名稱未改而內容亦有刪削，原文係載於哲學評論。第十篇係載於民鐸雜誌。其餘各篇皆有刪改。至第十三篇亦係兩篇拼合而成。原為由自利的我到自治的我與獸性問題兩篇。至於次第則不依著述時的先後，而依思想發展的順序。前三篇偏於著者個人主張的方面。由第四至第十一諸篇是偏於敘述他人學說的方面。第十二與第十三則不關於哲學的中心問題，所以列之較後。讀

國家圖書館典藏
由國家圖書館數位化
51801
026702

者欲知現代哲學思潮似可先取第四至第九諸篇讀之。然後再看首篇便可知著者主張的由來了。

本書總算是著者近數年來的成績，但我對於此卻不敢自引爲滿足。其故實由於我選擇的任務太難了。近來中國學者有一個大毛病就是不肯向難的地方去進攻。他們總是想向容易的地方去嘗試。所以他們易於成功。至於我則最喜歡向難處研求。愈難愈要追求。所以我終免不了失敗。因此我自知我在哲學的創造上是一個失敗者，然或許是一個很光榮的失敗者，比他們的成功還要光榮。我想到此，我不能不以失敗自慰自豪了。

最後我應得感謝的是東方雜誌主幹錢經宇先生，因爲得他的盛意甚多。其次則是摯友俞頌華先生，若沒有他給我幫助，則本集是刊不成的。

西曆一九二八年十二月三十日自序

目錄

自序	一
一 一個雛形的哲學	一
上篇	一
下篇	一
附一個雛形的人生觀	四
二 共理與殊事	六
三 因果與數理	九
四 唯用論	一五
附「唯用派哲學之自由論」	一九
五 新實在論	二二
六 批判的實在論	二四
七 感相論	二六



八 相對論的哲學·····	二九三
附卡氏的「科學與哲學」·····	三二三
九 層創的進化論·····	三三三
十 批評羅素對於柏格森的批評·····	三六七
十一 休謨哲學與近代思潮·····	三八七
十二 出世思想與西洋哲學·····	四二五
十三 由自利的假我到移慾的真我·····	四四九
上篇·····	四四九
下篇·····	四六〇

新哲學論叢

一 一個雛形的哲學

上篇

研究哲學往往有許多問題是常人所視為不必提出的。例如問：現在有一個桌子在此，等到我的眼不看他，我的手不摸他時，這個桌子尚存在麼？又例如問：黃色的桌子究竟這個黃色還是桌子所固有呢？還是我所附加於其上呢？這一類的問題在常人必以為沒有提出的必要，因為正負的答案都無關於實際。說桌子於無人時尚存在和說桌子於無人時不存在，對於我們使用桌子毫無差別。說黃色是固有的和說黃色是附加的，對於黃色沒有變更。所以常人因為這些問題不能直接影響於日常生活，遂輕視哲學。但我們愈研究必知道這些為常人所不屑道的問題乃是哲學的中心；一切人生觀宇宙觀都是建築於這些問題的基礎上。

我今天提出的問題是甚麼呢？請詳言之，我們日常說話時對於桌子說桌子，其實即含有「這是桌子」

的意思，因為我們日常說話多用省文的語法 (elliptical phraseology)。如說「書」即是「這是書」。所以凡說一件事物必是「這是某事物」的全辭 (full proposition) 的省略。至於說「天是高的」乃是由「這是天」與「這是高的」兩辭合併而成。因此我敢說「這是……」乃是思想的原始方式，或最初方式。我現在提出的問題就是問「這是某」究竟是甚麼意味？在哲學上的術語，於「這」名為 *that* 或 *thatness* 今譯作「這」。『某』即是甲乙丙丁諸物的意思。在哲學的術語為 *what* 或 *whatness* 我今譯作「何」。這些名詞是很重要的，請讀者注意。

哲學家嘗有「純粹經驗」一個名詞。這個名詞原指經驗的原始狀態而言：如我們有時看見火光，絕不辨是甚麼，雖有所見卻既不覺所見是甚麼，又不覺自己是見者而與所見相對立。這種狀態便是純粹經驗。

純粹經驗就是所謂的「這」。這種純粹經驗亦可名為純粹感覺是在主客未分與了別未起以前的。大概只

有初生的小孩或有這種境地。如初生的小孩一出了胎張眼看見火光，他既不辨這是甚麼，並且不覺得自己是看火的主觀而火是被看的客觀，換言之，即不覺有自己又有火光，而只是一個赤裸的渾朴的純一的「感」罷了。但我們成年的人們卻永無這個境地了。我們看見無論甚麼東西都能立刻辨別這是甚麼。如我們看

見火光，不但立知其為光，並且覺得我在這里看光。所以純粹經驗只在原始的時候，而我們日常生活卻都是經驗。這個經驗狀態即是所謂的「何」。所謂「這是某」即是「這」變為「何」。所以我們的研究就

是追問何以「這」變爲「何」。如初生的小孩初見了火，自然只是一個赤裸的「這」。等到後來他認定這乃是火，而不是水。於是便有兩種意味：第一，這個赤裸的「這」何以變爲火；第二，這個赤裸的「這」何以不變爲水。就第一層而言，「這」變爲「何」必有一個變化開展的方法與途徑，我們就要研究這個方法與途徑是甚麼。就第二層而言，既不能是水而只是火，則其中似有一個必然性隱寓於其中；我們就要研究這個必然性的有無。於是成了兩重問題：一是問「這」變爲「何」怎樣生成；一個問「這」變爲「何」有否必然。一個是研究由來；一個是追求規範。但這兩重問題非同時解決不能算完全，因爲乃是一個東西的兩方面，而不能獨立分開。今爲便利起見，先從經驗的構成說起。

小孩初次見火，只是一個純朴的「感」罷了。這個感卻在他的機體上烙成一個印象。這個印成的表象等到對象消滅以後，仍然存在，乃隱於記憶的庫藏中爲記憶的影象。一旦又看見火，以現實的感覺而勾起潛伏的記憶影象。於是以屢屢經驗的結果，換言之，即以經驗的累積，他乃對於對象有明切的認識。因爲他在他的經驗界已組織成若干系列，凡新經驗發生，他便立刻能判定這是歸於那一系列中的。所謂認識就是一種判斷，勾引各種舊經驗以斷定當前的新經驗是同或是異而明其性質。以上乃是哲學家對於「這」變爲「何」的生成問題所下的一種解答。這種解答的根據是（一）經驗論；（二）聯想論；（三）職能主義的心理學。經驗論以爲一切事物的認識都由於經驗，就是把思想的起源歸於印象。所以經驗論的正宗必是感覺

的經驗論。但一切思想既是出於經驗，則何以經驗變爲思想呢？於是經驗論不能不取聯想論。聯想主義以爲有兩種聯想律：一種是類似；一種是接近。如我今天看見火光，就聯想起我昨天所看見火光的記憶影像，這便是類似的聯想。如我今天看見一個朋友^友攜了一本書，我便聯想到照像機，因爲我昨天看見他攜了一個照像機，這便是接近的聯想。因爲人類的心理有聯想，所以能把率然雜呈的各種經驗都組織起來，以成系統。最初只是漫然的經驗，後來積而久之即形成有條理的系統。聯想論有助於經驗論就是在此。但只是此一點，尙爲不足。因爲聯想論只能說明經驗所以組織成統系，而未曾說明何以有聯想，換言之，即只以聯想說明經驗的構成而未曾說明聯想自身是甚麼。於是又不能不求助於職能主義的心理學。職能主義的心理學以爲所謂心即是「覺」，乃是生物應境的一種職能。生物爲發展其生命計所以要順適環境；因爲要順適環境所以天生有一種職能，這種職能便是所謂「心」或「覺」。換言之，對於「這」變爲「何」的由來問題，先由經驗論來解答，說是經驗的累積；次由聯想心理學來解答，說這個累積是依一定法則（即聯想法則）而成的；最後由職能心理學來解答，說這個一定法則是生物因順適環境而天然生成的。乃因爲經驗論只說明經驗的累積而未能說明累積的方法，於是聯想心理學來補充之；聯想心理學只說明累積的方法而未能說明方法的由來，於是職能心理學來補充之。可見由經驗論而到職能心理學乃是必然的徑路。但到了職能心理學則結果產出一個認識不可能論——殊出預料以外。因爲職能心理學告訴我們有幾件事。第一，我們

的感覺是對於同時許多的刺激爲選擇的反應，如我張開眼睛，雖滿屋的東西都在我的視野內，但我卻只看見我所要看的幾件東西——如朋友的面色和他所攜的書籍。視覺如此，聽覺更爲顯然。所以我們必須明白的就是感覺，不是把應有盡有的刺激都印受下來。至於感覺的形相不即是刺激的形相，普通心理學上早說過了。第二，認識不是單純智慧的作用，仍是含有情意要素。因爲心的活動是不可分的，所以智情意的區分完全是學術上的便利，而實際上卻沒有各自獨立的三樣東西。故最初的認識即與興味有關。我們看見一個桌子，決不是認識這個桌子的全體，我們只是認識其與我們興味有關的若干屬性，我們把這些屬性聯合起來以當作桌子全體。第三，腦髓的構造既非蓄積印象的機關，又非創造印象的機關，不過專爲行動起見抑制無關的記憶而喚起有關的記憶罷了。所以不是一切印象都能變爲記憶，否則便沒有所謂忘卻了。第四，職能心理學最後的貢獻是把「心」不認爲「體」而只認爲「用」。如火發光，火是體而光是用。所以體是眞存在，而用是倚附的存在，亦可說不存在。心既是用，則心與物不是對立的兩個東西。因此，這派心理學把心認爲一種職能 (function) 而不認爲實體 (entity)。此區區幾點亦足給我們一個感想：就是照這樣說，豈非認識是不可能麼？誠然！經驗論在認識學上推論到這般地步誠可謂已是推車撞壁了。於是唯用論 (pragmatism) 便在這個石壁上用金剛鑽鑽開了一個極小的洞，從這個小洞中漏了一線天光。而我們的論旨亦不能不隨唯用論從這個小洞中穿過去。

唯用論所鑽穿的小洞是甚麼？待我大略說一說。唯用論首先擇取真偽的標準來研究。如小孩初見火光，自然只是一個純朴的「感」等到他認識這乃是火，則其間便含有一層意思就是：認這是火乃是對了，若認這是水便是錯了。對了即是所謂「真」；錯了即是所謂「偽」。我們往往對於一物，遠看是一個葉，近看是一個蟲，拿顯微鏡來看，卻是無數的細胞。究竟那一個看法是對呢？所以真偽的問題是很難講的。對於這個難講的問題而硬要追究其根底，則只有從追求真偽的標準下手。因為不立標準便沒有真偽。須知真偽所以成立是由於先有一個標準，合這個標準即是真，不合便是偽。我們平常並非漫無標準，只是有許多不可靠的標準雜然並呈罷了。現在我們追求最適宜的標準便不能不把舊有各說加一番整理。

如我看見一個東西，你亦看見這個東西，我說這是個馬，你說這是個鹿。究竟誰的認識是真呢？其實所謂「馬」「鹿」都是概念的言語符號。必須加以定義，如馬無角與鹿有角等。但「角」亦是一個言語符號。必須大家都公認這個符號是指這個實物，方為有效。這是論言語與觀念的關係。現在把言語還元到觀念，真偽的問題乃得鞭辟近裏。於是對於上述問題有一個最淺的回答：就是只看你我的認識是誰與原物相合。此即原物符合符說。就是以與原物相合與否為標準，合此標準為真，不合便為偽。如原物是馬，你的認識是認為鹿，則你的認識便是偽。然而這個標準不能成立。這個道理實在是一語可以道破的。假定世界上只有你一個人，而你又只對這個東西看過一回，你的認識是偽便無從發見。因為你認這個東西為鹿是偽只

有兩種證明：一種是他人認這個東西爲馬，而你獨認爲鹿，所以你的認識是僞；一種是你後來再認識時覺得不是鹿，所以前回的認識是僞。但這都是由他人的認識或第二回的認識用比較法來證明的。若專就這一回的認識，從其自身講，仍是絕對辨不出真僞來。於是我們必可恍然大悟而知道凡認識都是一造的官司。如我看見一棵樹，我說這是樹。這只是我的片面認定，而那樹不會給我以證明。好像打官司，而只是原告發言，被告雖站在這裏，卻始終一言不發。不僅不會說話的樹不回答，即能說話的人亦是如此。如我看見一個朋友臉上的痣，我告訴他說「你臉上有一個痣」；他若從未照過鏡子，聽了我的話，必先質證於鏡子方能答我以有無。在表面上他好像是被告，其實他早不是被告，而仍是旁觀的第三者。所以在認識上只是一造的官司，被告始終無言，而發言者只有旁觀者第三者或證人。如我看見一棵樹，我說這是樹，而在我旁，偏說這不是樹，乃是一個電桿。好像我是原告，樹是被告，但樹不會說話，於是你來作證人，證明我控訴錯了。在這個官司上既然是被告者不能質證，於是官司的成立與否便全在第三者的證人是否見證一致。換言之，即在認識上被認者既不給以證明，則不得已乃取決於許多認識者的一致。再換言之，即有一物於此，大家都說他是馬，他便真是馬——即他是馬乃成了真的。

既然不能以對象的質證爲標準，而以旁觀的一致與否爲標準，則我們便不能再研究旁觀的一致是否可靠。但我敢說在實際上大家認識絕對一致是沒有的：認識只有大概的相同，而沒有絕對的一致。最淺的

例如月亮，各人看去必是大小不一樣，有人看像大盤，有人看像小球。感覺既不人人一致，則觀念當然亦不能人人一致。所以大家一致與否以定真偽，這個方法只是概率的而不是嚴格正確的。常人可以取概率的即認為滿足，而講到學問，便不能滿足。於是繼此而起則有統系調和說。此說以為一觀念若與其他相調和而組織成一統系則此觀念為真，若與他觀念不能調和以組成統系，則此觀念便是偽。如你相信人死了可以再投生，這個觀念不是單獨的；可與甚麼地獄觀念等相聯，便自組成一個統系。你除非否定其全統系，決不能單獨否定此一觀念。所以問題便由一觀念的真偽而移至一統系的真偽，因為許多偽觀念，可以組成一個統系。若說這個統系的真偽不妨再以其能否與以外更大的統系相調和為標準而判定。然而若照這樣累進的推演，勢必使全宇宙間真理只有一個唯一的大統系。但我們這弱小的人類，貧乏的知識，卻尚未做到這個頂點。不但未做到，並且是相距太遠。我們現在既無法說明這個全宇宙唯一的真理大統系是甚麼，則我們於這種統系調和說以外不能不另求一個標準，用以補足這個統系調和說。

新標準是甚麼？就是效用。但須先從「證實」(verification)入手：如我看見火，我說這是火，但必有證實方能證明其為火。所以研究真偽的分別必先從「證實」上入手。所謂證實卻不是膚淺的感覺印證，乃含有深奧的意味。現在先用淺顯的比喻來講，如我看見光，我以為「這是火」。我下這個判斷時，若我立即走開了不再生理會，則我的判斷是否真實便無從證實。因為未曾證實，則說我這個認識是錯了，亦未嘗不

可。所以要證實這個判斷是不錯，我必須走近些，拿這個發光的火來取燬，或拿來燒食物。這便是我駕御 (control) 這個火。我愈駕御這個東西，便是我愈認識這個東西。換言之。駕御愈熟就是認識愈真。我再說一個例：如一個人人生了肺病，科學的醫生說是由於一種微菌侵入肺部；而鄉下的迷信者說這是由於沖犯天神。若既不服這個醫生的藥，又不去燒香叩禱，則這兩說的真偽便無從證實。若是燒香叩禱了而病依然不好，服了醫生的藥，把微菌殺死了，病乃漸愈。這豈不是以結果的效用來證實真偽麼？誠然，這確是以結果與效用來判分真偽。但「效用」這一個名詞我們卻須看得很深奧。倘若視為極精深，則必以為效用的實現不是能認識的主觀對於所認識的客觀為浮淺的利用，而必是能認識的主觀直入所認識的客觀，以體契而成其認識作用。現在用淺近的例來說明：如醫生看病，其實醫生看病於初看時未必都有十二分把握，但他初看了下藥以後，第二次看時病者已服藥了，必呈有許多徵候，可以助他的診斷。所以醫生看病是每看一次把握深一層，換言之，即認識真一層。所以如此即由於他每次投藥有反應給他看。等到病者痊愈了便是一個實現。又如鄉下人入城，鄉下人在鄉間對於城市決想像不出來，等到一上路，一步一步向城裏走時，便一步一步的空氣與境況不同起來了。然而鄉下人初到城裏還不能算即完全認識城市是甚麼。必等到他住在城中愈久，他對於城市是甚麼乃愈得有明切的認識。這幾個例雖很淺近，然很可證明認識不是頓時從外面的靜觀，換言之，即不是靜的外觀。認識既不是靜的外觀，當然是動的體驗。於是真偽的標準即建立在此：就是

能由動的體驗而實現的便是真，否則便是偽。所以真偽的標準就是效用：效用就是價值的實現。所謂認識亦只是一種實現 (realization) 罷了。照這樣講來，效用說不是通俗的浮淺的乃是另有一種高深精妙的玄學意味含於其中。我記得柏格森拿「打洞」(canalization) 來比擬生物有機體的構成：他說「我以為有機體括括的全體是嚴正表現有機作用的全體，而有機體括括的部分卻不與有機作用的部分相應，因為這個機括不是由總和造成此機括的材料而成，乃是由總合所避棄的障礙物而成：這個機括不是積極的實在，乃是消極的實在。……視的「力」如打洞，而視覺的官器即其所打成的洞。」柏格森這個比喻非常新奇。他以為有機體的機官不是造成的機器，乃是打洞時自然堆積的洞壁。我現在亦想借用這個比喻來說明認識。我以為照唯用論的精義來講，認識即是「打洞」。打洞這件事從外面看好像有能打與所打。其實從內面看，卻是渾一的一動罷了。我現在不用比喻，即舉認識作用上的常例，便非常顯明。如我看花，當這個刹那間必只是花，未覺得我在這里看花，等到覺得我在這里看花則又是一刹那了，不但又是一刹那，並且這時的認識對象已不是花而是「我看花」。但想到「我在這里看花」時決沒有想到「我覺得我想着我在這里看花」。又如我下一個判斷，說甲是甲當時我必未覺得我在這里下判斷，等到我覺得我在這里下判斷，我卻又未想到我在這里覺得我在這里下判斷。因為第一只是「甲是甲」無所謂下判斷，第二方是「我下甲是甲的判斷」第三乃最後成爲「我覺得我這里下甲是甲的判斷」。這乃是逐退逐觀，然而卻都是渾一的而不是分

開的。所以認識好像渾一的打洞，在這個渾一的打洞中主觀與客觀完全體合爲一。換言之，這種渾一的打洞便是一個實現。以一個實現來講，便既不是觀念論，又不是實在論，乃是折衷於兩說之間：以爲認識是主客的合化，既不是如觀念論所主張，認識是主觀的幻影，又不是如實在論所主張，認識是客觀的實狀。若是主觀的幻影便無真偽可言，若是客觀的實狀又何以能生差誤？認識雖不是主觀的幻影，然客觀的實狀卻亦不可得而知；所可知者只在主觀對於客觀施以駕御的一點。愈使用客觀便是愈認知客觀。所謂「知」只在「用」中，換言之，即在「行」中。知既在行中，則行即是知。「行即是知」這句話是非常精深的。如泗水，要知水性非游泳不可，不游泳是永不能知水性的，所以游泳即是知水性。

認識恰如打洞，既已說明了。但這種說明很有一個流弊：就是這樣的認識必是只限於當事者本人。如一件皮衣穿在我身上使我暖和，便是我有對他有認識，別人既不穿這件皮衣，即不能認識。照這樣說認識不是普遍的。既不能是普遍的，便亦不能是永久的了。所以人稱此爲相對主義 (relativism)。但我們日常經驗上有許多知識不是相對的：如二加二是四，無論何人都是如此算法。相對主義推到極度勢必謂絕對沒有共同的「條理」(order 或稱「秩序」)，既沒有共同的條理即沒有共同的世界，於是歸宿到唯我論 (solipsism)。照唯我論的主張，必是只有我的世界，我的世界中沒有你的成分。我說的話只有我懂，你不能懂。你說的話我亦不能懂。這樣便是你的世界究竟有沒有，我無從而知；所有的只是我的世界而已。因此便可

以說沒有世界而只有一個我。如我看出來是一棵樹，你看出來不是一棵樹，我所見不與你所見相同，或相同而只是偶然的，則世界即變爲渾沌（chaos）了。但須知即使我所見不與你相同，但我一次看見以後尚可二次再認識，足見即使只有我的世界而我的世界亦必是有一定的條理，不是渾沌。不然，我所見的只限於一次，這樣豈不是我的世界先不能成立麼？所以唯我論推到極度勢必亦謂沒有我的世界。然沒有我的世界，又安能有我呢？可見承認我必同時承認我的世界，承認我的世界即是承認有一定的條理。須知認識的最初方式是「這是某」。這個判斷在表面似很簡單，然而其中即含有條理。因為「這是某」自身即是一個條理。所以認識的成立即是條理的發現。離了認識固無條理；離了條理便不成認識。條理雖有程度不同，實際上絕對沒有「無條理」一境，亦與沒有「絕無」（nothing）一樣——沒有「無」的道理柏格森言之甚詳。既沒有「無條理」即沒有渾沌。因為世界的要素與認識的成立都是條理，條理若沒有了便沒有了世界亦無從認識。所以條理的種類與程度儘可有別，實際上沒有「無條理」一境，無條理即爲「絕無」。「絕無」在實際上是沒有的。

既有條理。便又有條理的公同。如我昨天看見一個桌子，今天我又看見這個桌子，我便認識是和昨天所見是同一個東西；又如我算二加二是四，你算二加二亦是四，乃至許多人在許多不同的地方與時候算二加二都是四。新實在論對於這個事實下了一種解釋。他們以爲不僅直接當前的感覺是存在於外界的，並且

間接當前的概念亦是存在於外界的。他們對於感覺的實在名爲「現有」(existence)；對於概念的實在名爲「潛有」(intelligence)。羅素說得好，例如一個桌子，這個桌子不是在感覺上的一個單純的實體，因爲在感覺上沒有桌子，而只有眼所見的黃色與手所摸的硬感罷了。不但人人的眼見與手摸不相同，即同一人每回的眼見與手摸亦不相同。所以桌子不是一個單一永恆的實體。這樣說，豈非在外界就沒有桌子，一如唯心論所講的麼？不然，不然。桌子確是有的，確是存在於外界。不過這個存在乃是由論理的構造而成，即所謂論理的構造體(logical entity)。所以桌子是一個構造物，是複合的而不是單一的。但這個構造物何由構成呢？這派的學者又告訴我們說感覺的實在即是外界的事端；事端以其種種的關係而造成空間與時間的串列。這些關係不論有人去認識與否都是存在的。人去認識這些關係便成論理，其實這些關係即是存在於外界的。總之，新實在論所謂論理即是外界事物的關係所成的條理。但講到關係，則必有關係者，於是我們要問：若關係者不變而關係可變，豈非在理論上先有關係者而後有關係麼？若關係不變而關係者可變，又豈非在理論上先有關係而後有關係者麼？若論理是表明關係則其所以能如此必因爲關係是實在的。換言之，必是關係不變（即關係有不變的若干種）而不關於關係者。則在理論上必是先有關係的空架子而後有關係者的實物填入。於是我們必有一個世界而純是方式(form)的。照這樣說，豈非又入於方式主義了麼？總之，因爲反對真理是相對的，而竟說條理是外界已成的，未免太過火了。

到了方式主義我們便不能不想起康德的批判論。原來西洋哲學本有兩大潮流，一個是心理的，經驗的，實在的，一個是論理的，超驗的，理想的。康德雖想兼收經驗派的長所，但結果仍偏到超驗派一方面。在他的純粹理性批判上第一句即說認識雖是與經驗俱始，但有不是經驗所產生的，我以為這句話是通貫康德學說全體。照上面幾段的敘述便證明專拿經驗是不能說明真偽的判分與條理的公同。康德所謂「有不是經驗所產生的」這句話確有道理。他於是乃發見純粹理性，所謂純粹理性就是知識的先驗方式。康德的學說遂為方式主義 (formalism) 而以為物的本體是不可知的。但我以為若把這些先驗的純粹方式列為固定的若干種，是必歸於失敗。後來新康德派的西南派與麻堡派都能見到這一點。麻堡派的柯亨 (H. Cohen) 主張他的純粹認識之論理學不是方式的而是實質的 (sachlich)。他排斥「所與」而以為思想自身即是「產出的活動」(Tätigkeit des ergengens selbst) 並且「能產即是所產」(Die ergengung selbst ist das ergengnis)。乃是把實質與方式打成一片了。西南派的黎卡特 (H. Rickert) 更從一切方式中而推其最後的根源，以為有一個超越的必然 (sollen)。他以為認識的真正客觀性便是認識作用在其自身的内容中不得有所依從。他說主觀與客觀有三種對待：第一種是以肉身的我為主觀而以我的身外占有空間的一切事物為客觀以相對待；第二種是以我的精神為主觀而以我身及一切有形為客觀以相對待；第三種是以認識作用為主觀而以即在認識作用的内容中所得不依從的為客觀以相對待。黎卡特以為真正

的對待只有第三種，因名爲內在的客觀性。他以這種內在的論據證明有超越必然的存在。所以他的格言是「必然先於實然」(“ought” is prior to “is”)。他把一切方式歸根於一個超越必然的原理。我們從這兩派的教訓上，便可知必須於方式以外另尋一個原理以說明其由來。

至於說到方式的來源，便又不能不想到柏格森所謂的「生命衝動」(vital impetus)。但他只認生命是本體而以爲思想是空靈的，這乃是因爲有些哲學家過於重視思想，把思想弄得太呆板空疏了，遂起這樣的反動。其實我們離了思想的展化亦找不着生命衝動的歷程。生命的發展與思想的發展只是一個。所以思想的成立其自身即是生命。但一班重視生命的哲學家往往在思想以內另覓生命，好像生命是身體而思想是衣裳，總想剝脫衣裳以見天真的肉體。其實乃是大錯。須知要在思想以內另覓生命而仍以思想爲工具，縱使覺着了亦必仍是思想的所產。所以不如即拿思想自身來研究；我們愈研究必愈知道思想的本身即是生命的作用。離了思想別無生命的表現。照這樣說，生命與思想恰如水與流，離了水沒有流，而離了流亦不見水。認識的成立就是由渾淪一如的「這」變爲條理分明的「何」。由這樣分化認識乃立。這個原始的_始的分化乃是條理的基礎。但有些哲學家於思想外假定有個自動的生命意志於靜的思想外另立一個動的生命。其實我們的認識既不是靜觀而我們生活又不能離開認識。我們只可即在認識作用上藉窺生命作用。所以在一方面是生的原動，在他方面是思的開展。我們且用自同律「甲是甲」作一個例證罷。在

「甲是甲」中第二個甲不是第一個甲的重複而乃是另一個甲。第一個甲變為第二個甲，就是甲的普遍化。普遍化亦是客觀化 (objectification)。那托僕 (P. Naup) 一派的哲學家即以爲主客的判分即在經驗的同一化 (identification) 的程度：如看見紅色以爲這是客觀的存在，而其實進一層同一化即爲光線的振盪，則紅色便仍是主觀的了。照這樣說，主觀與客觀的區分全是相對的，就在同一化的進行，愈同一化愈是客觀化而其反對的方向即是主觀。這便是說無所謂主客，而只是一個同一化的程度。客觀的成立既是由於同一化，則條理的公同即是由於這個「自同」的發展。否則若我們所見的東西只是一回，而沒有第一回再現。

既然認識是這樣開化，則我們的真理便不能是相對的。例如牛頓的力學定律在同一坐標系中是正確的。從另外一個坐標系來觀察，卻就不對了。這並不是牛頓的真理是相對的。而只是比愛因斯坦的真理範圍比較小些罷了。換言之，即不是各不相關互相獨立的兩個真理，卻是兩層相套合的一個真理。照這樣說，我們的真理觀雖是有層次 (degrees) 的，但卻不是直線的層次，乃是無窮的統系爲無數的互相套合。從這一點上我們便知道我們的宇宙必亦是層層套合的。自從相對論發明了，物理學與哲學上便不生抵觸，因爲哲學上本不承認唯一的絕對的時間與空間，並且從心理的經驗的見地來講，時間是由事物變化的經驗而辨別出來的，空間是由事物雜多的經驗而辨別出來的，設若事物無雜多又無變化，則全宇宙只是一個無雜多

無變化的東西，勢必致空間與時間即無由想像。因此哲學家把廣袤與空間又延長與時間，設了嚴重的區別。

所以我們曉得把空間認為均同的絕對的，把時間認為唯一的獨立的，這本是物理學家的妄擬，只在常識上承認罷了。哲學家始終沒有完全承認這種見解。現在相對論出世此說自倒。不過相對論對於哲學卻另

有一個貢獻：就是把空間與時間凝合為一，闵柯斯基 (Minkowski) 有名言曰：「於是單空間單時間都成了

幻影，惟空時的結合乃為獨立的存在。」空間與時間的凝合即是說某空間在某時間，不會另在一時間，某時間在某空間不會另在一空間。我們既知道惟空時凝合始為存在，則我們便在其合的一點上窺破空間與

時間的底蘊。空時的底蘊是甚麼？質言之，即不是空間與時間，只是一個「擴」。空間是擴張的系列；時間

是擴延的系列。只有這一個「擴」而已。本無空間與時間；空間的系列與時間的系列都是由這個根本的擴而分化以成。我們便知道不是先有空間而後事物在空間上鋪張，不是先有時間而後事物在時間上順延。

照這樣說，空間與時間都不是最後的。則他們在本體論上便不能和在認識論上兩樣了。

總之，經驗既是唯一的資料，我們祇能對於「經驗」其自身下研究，換言之，即我們研究的唯一對象即是「經驗」其物。然則我們怎樣研究經驗呢？這亦很容易。就是研究經驗是如何成立的。我以為說明經驗

的成立必從其原始狀態為出發點。亦就是「純粹經驗何以化為經驗」的問題。原來一切經驗的原始祇是感覺，這是常人所公認的。如我看見一個瓶子，我所以能知道這是一個瓶子必是由我最初有種種感覺，

如「白的」「硬的」等。於是有人主張把一切經驗還元 to 感覺的印象。但各各感覺的印象是祇有一回的如何能綜合呢？如我們自從小孩子初生出來的時候，第一次看見「白」，何以第二次看見「白」便認得是與第一次相同？事實上第二次的白並不與第一次絕對相同。若說第二次看見「白」並不知道與第一次相同，則經驗的累積便根本破壞了。可見第二次看見「白」即認得與第一次相同至少必有兩個條件：(甲)第一次的「白」必由現實的感而餘留為潛存的印象；(乙)必有記憶的喚起能力把潛存的印象喚起。照這樣說，豈非經驗的起始即不是僅由於感覺一種要素，換言之，即於感覺這種要素以外，尚有同等重要的他種要素，如記憶及影象。經驗的開始既不由於單純的感覺，則可見凡單純的感覺都附有認識的知覺，可以說一個是感而不覺，一個知而不感。如從經驗了許多瓶子可生出一個抽象的「瓶子」概念來，但從「白的」「硬的」等等感覺則生不出一個「瓶子」知覺來。乃是認識的知覺(perception)。所以我以為不講認識則已，若要講必須以這種知覺為起點而不能以官感為起點。

心理學家告訴我們說感覺是限於感官的機括，這種官器是由纖維的神經所組成的連鎖，對於外來的刺激有特別的理化作用。如眼是專限於應接光線的，由於有網膜；光線刺激其上立呈一種理化作用。至於生物何以要專設幾個特別官器以應外界的刺激，則解剖生理學不能說明而祇好求助於生物進化論了。進化論中生機派必以為生物為發展其生命計乃特創這些接受機關專迎收外界某種刺激。足見官感祇是理化

作用的機括，於認識並無所得。不僅此，凡官感都是與動作相關的，原來一接一應，一收一施，乃是一個連鎖而不可分的，所以感覺總是即覺即動。照這樣說，可見感覺在靜觀的認識上並無貢獻，而祇是一個喚發動作的引子罷了。如我們看見遠處有一片綠色，立刻知道這是樹林。但這個感知決不是僅由綠色官感一種要素而組成，因為在構成這個感知的各種成分中綠色官感不過祇是其一部分罷了，所以我們祇能說樹林的知覺由綠色的官感而喚發，但不能說樹林的知覺全由綠色的官感以構成。於是又有人說知覺雖不即是官感，然而卻是官感所得的許多感性 (sensible quality) 結成的一簇，如「瓶子」的知覺便是一簇「白」「硬」等感性而已。這乃是心理學上的通說。並且說這些感性所以聚成一簇是因於各感官的神經末端輻輳於一個中樞，故能造成一個知覺。這些話在我則認為沒有把知覺與官感的關係說得明白。我們看見一個瓶子即在初次亦決不是僅僅「白」「硬」等感性而已，因為「白」「硬」等感性相同的地方甚多，如一塊玉，亦是「白」「硬」等感性一簇。所以知覺的成分苟分析開來必發見於種種官感成分以外尚有一個成分，就是意謂 (meaning)。意謂是使知覺所以異於官感的標準點。於是我們便知道知覺決不是僅由感覺而產生，因為意謂不是感覺所創造，而自有獨立的起源。認識的原始既是知覺，知覺的中心又既是意謂，則我們研究的主題當然是意謂。要闡明意謂的真諦，必破除兩種誤會。須知意謂往往被人誤認為趣味，便弄得太狹了。其實如問太陽很亮麼，而答道是。這種「是」或「非」的判斷便是意謂。須知論理完全是由於意謂而

成立。不是先有論理而後有意謂，乃是先有意謂而後有論理。我為避免把意謂限於趣味起見，所以不用「意味」字樣而用「意謂」字樣。這是一個意思，還有一個意思就是人們往往認趣味是主觀的。現在表明意謂不是趣味亦就是要說明意謂不是主觀的。如我們看見一個瓶子而有瓶子這個知覺，當時卻祇是瓶子，後來想到我看，方增加一個我於其上，所以主客的判分乃是後起的。意謂即存在於認識自身中。

照此說，則我們便可有下列的主張：對於認識的起源可以說由於經驗而不成於經驗；對於認識的所對可以說不是超越的實在而是內在的實在；至於認識的可能則更可說是一種的實現。

以上所述，雖已表示輪廓，然仍恐說明過多，轉使讀者不易摸着要點。故特更為簡括的結論如下：

一、思維與認識即是表現生命 (Knowing is living)

這句話的意思是主張認知作用的歷程就是生活歷程的表現。因為認識作用的中心是意謂。意謂乃是一種綜合。而這種綜合的創造正所以表示生命的活動。所以思維與認知在本身上就是生命的表現。我們要知道生命是甚麼止須看思維與認知的性質便可，而不必撥開他另求之。

二、認識上所現的條理是好像打洞時所打成的洞壁。

這句話的意思是主張認知作用雖是對於其所對為之辨別規定，但其為事是主客交互而成。就是最初認知作用以其本身的方式來規範所對，而後來可以所對而修正其方式。所以不是專靠先天的格式亦

不是專靠後天的經驗。乃是以先天的格式左右後天的經驗；更以後天的經驗改良先天的格式而已。這樣的主客交互作用，其所成行殆如打洞時所打成的洞壁。

三、認識上條理的存在是由於認知本身；而條理所以有共同性則因為認識本身自己有自同律。

這句話的意思是主張我們的「心」本來是一種秩序化的作用。所以秩序即本來宿於其中。至於秩序所以為共同乃是由於秩序自身的固定化。所以我們所論的認識作用不是指各別個人的，乃是普汎而言之，即康德所謂 *consciousness überhaupt* 便是。

四、根據上述的認識論，使我們知道這種認知作用本身即是以表示宇宙本體。

這句話的意思是主張我們的認知作用，從其本身上研究，便可知其即為本體的開展。換言之，即從認知作用一點上我們能窺見宇宙的祕密。認知是一層一層地開展，一層一層地統攝。統攝一步便開展一步；開展一層便統攝一層。這樣的進歷正足以表示宇宙的性質。所以我們研究認識論即可推知本體論。

五、總之，宇宙並無總體，乃是無數結構的總稱；而心的作用就是參與這種結構的構成又為結構的構成時的表現。

這句話的意思是主張宇宙只是無數空架的結構在那里套合於一起而進展着。「心」亦就是所以使

結構而架成；又所以使結構爲表現。就前者而言，是心的動力；就後者而言，是心的攝力。由攝而成普遍；由動而成各別。所以心有兩方面。一方面是順着所對的結構而施以統攝，此可謂爲純粹認識；一方面是本於自身的結構而發爲推動，此可謂爲純粹精神。此兩方面是同時並具而不能分開的。實際上沒有純粹認識，亦沒有純粹精神。而只有二者的混合。所以我們於認識所對時即是自己實現。一層認識真切，便是所對與主觀更融化一層。但這種主張並不是唯心論，乃是有實在論的意味在內，不過把實在不認爲十分固定的罷了。雖不固定然仍有錯誤的可能。可見實在還是有必然性，不是可隨便的。總之，我們這種認識論是以認識表明生命的開展，而於本體論上便可以生命的開展說明宇宙間各層的架構的構成。以與印度思想相比較，我此說正是他們所斥的生滅界與幻現。我認這個幻現正是生命的本相。出世思想要把幻相還真；而我的主張則要把幻現使得更複雜更豐富。我以為宇宙只是空架的結構，不過這種空的架構可以進化，於是由簡而至繁，由散而至緊，由鬆而至密。所謂進化不過是幻相加富而已。這種樣子是有心的力量參與其間。所以不是純粹的自然主義。而認識作用就是一個例證。我們因研究認知作用便可藉以窺見此理。

下篇

我心目中常有一種以爲可取的宇宙觀。我久想作一篇出來，而無奈我自知學識還是不夠，所以遲遲未

敢下筆。今天姑放膽來說一說。藉此用以整理我自己的思想。

所謂宇宙便是森羅萬象的總稱，而所謂森羅萬象便是我們目所見耳所聞身所觸的。我們於這些所接的若一一分別研究起來，未免太麻煩了。但我們又要研究，於是不能不想一個簡便的法子。這個法子就是歸類。把相似的歸為一類。於是我們研究其中的一件便可推知此類中的其他。所以學術的初步工夫就是歸類與概括。類的分別是由概括而成。

科學的初起亦止是分類，但科學的概括至某程度而止，未達頂點。例如水中長的草與陸上生的樹歸在一類，名曰植物；又把生根於土中的與行走於地上的再歸為一類，曰生物。他的概括大概至此而止。不過哲學卻亦以為萬萬不夠。哲學必須把概括推到極端，非使其至無可概括不肯罷休。哲學努力於概括的成績，就普通所得的結果，先得着數項，就是：物質，心意，生命，以及空間與時間。這幾項在哲學還認為未到最高級；他還要努力再概括成一項或二項而後已。所以有的哲學家把空時納入物質中，而認為是其屬性，這便是又減去二項了。有的哲學家以為心只是物的副產品，於是又減去一項。反之，有人主張物只是心的外象，則物便失去其獨立性不能成爲一項了。總之，哲學家對於幾項有種種的安排，不過他們的安排都沒有十分妥當，所以迄今爭論不休。

現在請即順着這幾項來討論一下。第一，所謂「物」究竟是甚麼？須知普通我們所謂物，即是我們所

看見的。但我們所看見的是顏色，所摸觸的是形樣。這些都是物的「性質」。可見離了物的性質便沒有所謂物。而物的概念中所包有的特徵亦就是這些性質。於是我們便應研究物的性質。物有一類的性質如顏色與味道等，是依着感覺的人的主觀而變的，所以有人主張是不屬於物的本身，因此我們且不說他。還有一類的性質如大小與方圓，有人亦說與前一類差不多，不能即斷定是物的本相。於是我們對於物的知識便由直接的感覺而移到間接的推測了，因為感覺所得無一是物的本相，反不及推測來得可靠些。我們所推測的就是物的容積，物的質量，物的速度等等。凡此，我們都可用數學來推算。可見我們關於物而真有所知，乃不過只是若干數學方式而已。因為這些數學方式能引導我們對於外物有所左右，所以我們便認這些數學方式有得於外物實際。我們如不相信他，以為這間接的，而想訴諸直接，其結果勢必依據感覺，反而更不可靠了。於是我們知道所謂物，不是在感覺上的，乃在所謂物理學上的。而物理學上所謂物卻只是一套關於質量速度等的數學公式而已。論至此，我們可以歸結一句：就是我們所知的只是物理 (physical law 即物的法則) 而不是物的本身 (things-in-themselves)。

我們怎樣以知這些物理呢？這些物的理法究竟是甚麼呢？這種問題亦很容易答覆。須知所謂物理只是物與物間的互相關係，換言之，物的相關共變。至於我們怎樣以知之，則不外乎我們自立一個標準，用以衡量此物與彼物的相差，再以此相差移用於其他諸物，於是便因此而得知一切。照這樣說，豈非我們的標準

是杜撰的麼，所得的結果未必可靠麼？卻又不然。老實說，我們這樣定立標準以衡量外物，其可靠的程度決不在用官覺以感接外物以下。於是我們的討論應分兩項：即一為這樣的抽象方式在客觀界究竟有何等地位；二為具體的官覺在客觀界亦究竟有無地位。

伯克萊說遠看是白煙的，而近看卻變了灰塵。可見官覺是在外界沒有客觀的地位。近來新實在論卻大反此說。他們以為每一個感覺都是一個中立的材料。於是不名曰感覺 (sensation) 而名曰「感相」 (qualia)。感相是存在於客觀的。這種極端的實在論實使我們驚奇。但著者個人總覺得這種感相論不能成立。因為若是無數的感相，個個都是客觀的地位，則我們用以說明這個世界的秩序必反較常識為不便利。我因此遂相信德蘭克 (Drake) 的主張，把感覺只認為是一種「渾括」 (fusion 或 confusion)。甚麼是渾括呢？最淺近切實的例，如我們把紅色的紙與綠色的紙合成一片而迴旋起來，我們必定看去完全是紫色的；或從遠處看亦可變為紫色的。我們普通所看見的紅色與綠色難道不亦和這個紫色是一樣麼？我們官覺的所得是這樣的一種「渾括」，且這個渾括的自身又自成一物，乃是另外一個東西。德蘭克承認這個渾括的所對的真相是無數極微的東西。我則以為這種極微說仍是由科學上推測而知。先由外物界的極微而推到官覺界的渾括不免有倒因為果的嫌疑。老實說外界的物是否極微，我們不可過於速斷。所以在方法論上，我們對於外物是以暫時採用不可知論（即存疑主義）為比較妥當。這便是我與德蘭克不同的

所在。因此德蘭克的渾括是顧名思義的真渾括；而我所謂渾括則只注重在其另自成一一個東西。這個另自成一一個東西，我名之曰符號 (symbol)，這就是我的感覺符號論。此說亦非自我作古。近來有所謂 *Wahrnehmung as sign* 以及 *sensation as symbol* 等字樣，皆表示同一的趨向。因為近來心理學家幾無不知感覺決不是和照像一樣，如實地把所對映寫下來。感覺的性質既然弄明白了，則對於知覺概念便可沒有誤解。

於是我們便應論到抽象的方式了。抽象的方式是本來存於客觀的外界，由我們好像發見礦苗一樣去發見麼？還是我們自己所擅造的呢？這個問題固是一個極重要且最根本的問題，但一萬年亦打不清這個

筆墨官司。我們若求助於實驗心理學，而實驗心理學又不能給以充分的證據。所以近來於心理學以外，另起了一種新學科，曰現象學 (phenomenology) 這是德國大哲學家呼塞爾 (Edmund Husserl) 所創立的。

其實就是專研究「所對」的，——在認識中的所對 (object-in-consciousness) 在認識中發見認識的

所對是有獨立的理法。於是便分而為三：曰能認識的主觀；曰所認識的客觀；曰在認識中的「內蘊」(essence)。

呼塞爾以為內蘊可由直覺而得，故名之曰 *wesenserschauung*。而美國新出的所謂批評的實在論卻

亦取這種三分法。我個人的意思以為三分法是對的。我們主觀對於外界客觀雖可有所知，但千萬不可即把外界客觀等於認知內容。因為外界客觀是一種存在，而認知內容又是一種存在，兩者的全體是不相等的。

——或許有一部分相等，但這還是照實在論來說的，若照唯象論則並此亦無之。不過承認這個三分法以

後，這第三個究竟是甚麼卻大費研究了。呼塞爾所謂 *wesen*，桑他耶那 (G. Santayana) 所謂 *essence*，其實就是柏拉圖所謂 *εἶδος* (此字我曾譯爲「理型」)。我再三推敲，覺得這樣的東西頗爲費解。他們又說是共相，是方式，但我總覺得這樣研究下去勢必愈陷入迷陣。所以我的意思以爲我對於知識應取一種見地。我名此見地曰生物中心說 (biocentric view)。就是我們的知識不是神的知識，更不是超人的知識，亦不似照像機那樣的物與物的關係。因爲我們是生物，所以我們對於認知外物，先有若干根本的格式。這些格式的性質是根據於生物的性質的。但我們卻不專靠這些原始的格式，必須拿這些格式來加以混合與鍛鍊，這便是主觀的方式與客觀的外物交互而作用。既經交互以後，我們便很難分得出一個是純粹方式，那一個是純粹客觀。康德把知識分爲方式與材料兩方面原是有道理的：方式是內界的格式，而材料是外界的客觀。因此我主張我們對於外界的認識不是寫照，乃是先以自己的格式吸取外界的材料，然後再變化自己的格式以應付客觀的實際，於是格式愈變化而愈複雜，其與客觀相交織乃亦愈密切。所以極端的實在論是不可取的，而極端的意象論亦同樣不可取。因爲他們同坐一弊，就是他們都把內心和外界認爲是既成的與不變的。因依實在論說，是把外界如實地寫映下來；而照意象論說，是內心與外物並無交涉。我則以爲不然。我們儘管把知識使其具有「內的」性質，但對於知識的所得卻不用懷疑。用比喻來說，我們儘管是閉門造車，然而卻決不妨於出門合轍。再換言之，我們儘管好像庖丁解牛，然而卻竟刀刀都中其關節，遂至於目無全

牛。所以知識的性質與知識的結果不必混爲一談。

現在請將「認知」的討論作一個小結束。就是我們討論「物」是甚麼必先討論我們如何以認知物。對於物的認知已經討論一些了。其結果是：對於物的本身，我們是不能知的；而我所知只是關於物與物間的相關的條理；並且這個關於物理的知識卻又不是純粹的寫實，乃是我們用了自己的內範而作用於外界上互相交織以演成的，但其結果卻並非不可靠。因此我們對於現在科學所研究的關於物理的所得成績都須得認爲有價值而不必懷疑。我這種認識論可以說是一種溫和的意象論，因爲其中把實在論的要素吸收在內，所以又可以說是一種溫和的實在論。

此種主張，讀者當可看出其中實有一個要點，就是：既然知識的所得不因知識的性質而有虧，則必是知覺比感覺可貴；概念比知覺更可貴。總括言之，即間接知識反比直接知識來得有價值。從一點上說，我雖有許多地方贊成杜威一流的唯用論，而獨於其崇拜直接知識一端不敢苟同。總之，官覺與概念雖在客觀界本來都沒甚麼地位，而概念卻反得位於感覺以上。

至於普通人所以注重直接知識的緣故不外以知覺與照像相比擬。即大哲學家羅素亦不能免於此弊。須知照像的攝影與我們眼簾的映景固然極相同，但我們卻有時，心不在焉，視而不見，足見「視」與「見」乃是兩件事。於是我們只能說照像機器在那里視，卻決不能說照像機器有所見。換言之，即我們只能說照

像機器有所受，我們不能說照像機器有所知。以穆耿 (L. Morgan) 的話來說，照像機器只有 *infer* 而沒有 *per*。所以只可謂其有接而不可謂其有覺。因此須知不可把知與感混而為一。對於感，以物理的見解來說明原無不可；而對於知則不能這樣辦理。「知」這樣東西原是一個極特別的東西。

我們討論「物」必先明白所以辨別物的「知」。對於知已略略討論了，雖有所餘容於討論「心」時再說罷。現在我們應仍回到「物」。但此所謂物乃只是科學所告訴我們的，換言之，即科學所得的物性。

科學告訴我們說，所謂物是由電子組成的。他的空間不像我們常識所見的那樣只有長廣厚三個度量，乃卻把時間收作第四度量。物理學研究到這里雖沒有把我們通常所見的物質化為無有，卻亦幾乎完全變成另一個東西。究竟還是那一種可靠呢？我不敢說別的，而只敢說所謂電子並不是我們親眼看見的，乃是由數學來推定的。數理的推測有時固以經驗來作根據，而其可靠性則全在其自身的論理系統。物理學以這種數理邏輯為工具，其所得並不是關於物的實質，乃只是關於物的關係。所以我們從這一點上講來，千萬不把電子即當為一個實在的質體；須知電子只是為測算上計，於物的關係中所假定的一個單位。他是離了關係，不能單獨作一個實體的。不獨電子為然，凡物理學上的所謂「力」(energy) 所謂「質量」等都只是一個常定的比例的符號。我們要明白這個道理，必須改變普通心理。我們的普通心理是為亞里斯多德的論理式所封蔽。亞里斯多德的論理式總是主辭加謂語。如狗吠則「狗」是主辭而「吠」是謂語。因

主辭加謂語遂一轉而爲實體加形容。以爲狗是實體而吠是形容。於是我們的思想於無形中爲他所支配得很牢。總以爲凡是行動與狀態都是形容；而於形容背後有一個實體。其實這個在形容後面的實體乃完全是一個假定。何以必須如此假定呢？有人說這樣假定於理會事物時頗爲便利。便利卽是近於真實。凡有用的假定不啻卽爲真理。然而此說亦不盡然。須知我們於形容背後認有實體固是爲思想的便利，但這種便利只是一種習慣。因爲我們於不知不覺中經過幾百年的訓練，遂把我們的思路完全與亞里斯多德式的名學法則契合爲一了。這乃是教育的結果——所謂教育是廣義的：包括胎教與風俗等等。假使我們換了一套名學公式，訓練我們的思路，久而久之則我們必可卽用這副新名學法則來思索而毫不躊躇。所以我們不能因爲這種實體的假定便利於思維而遂認爲近乎實際。——這只是思路上因習慣而成的惰性罷了。但現在有了新論理了。這一套新名學公式是把「狗吠」等於 $a + b$ 。須知 $a + b$ 是 a 是一個獨立的東西而 b 亦是一個獨立的東西，二者相加就是這兩個東西發生了關係；如果狗吠等於 $a + b$ 則於不啻是狗與吠發生關係而已。所以照舊式論理的解釋應如狗 \downarrow 吠。而照新式論理，則圖表起來必定是狗 R 吠。狗與吠既是平列的，便是表示沒有體用的不同。至於 R 乃是關係的符號，等於加號減號。這樣的新論理，重要點卽在廢除形容背後的實體而僅講究形容與形容的關係。所以狗吠，其實是用不着狗，只有吠亦就夠了。因爲我們聽見吠聲而推想到狗——這個狗只是搖尾吐舌，肥耳短脛，四足等等的總名詞而已。把「吠」與

「狗」生關係直無異於「吠」與「搖尾」「吐舌」等等生關係。所以只要有「吠」「搖尾」「吐舌」「四足」等等就够了，不必有「狗」。因為這些在一定的結構之下關聯在一起自然是狗了。這便是這種新式的名學了。我們苟能用這種新論理把思路練熟了，必定亦覺得沒有甚麼不便。把所有的事物都平列起來，不分主從與體用。好像一個大綱，有許多的絲把這些結子聯絡起來。我們不能說絲是謂語，而結是主辭；絲是虛的而結是實的；絲是形式而結是質體。既是沒有了實質與虛式的分別，則所有物理學上的固定東西，如力，如電子，如原子，如質量等，我們都可以用新論理的眼光看，而不當作是一種實在質體的存在，而只認為是一種恆常關係的存在。這一點既弄明白了，我們方可討論下去。

恆常關係的測定雖不表示有一種實質在其背後，卻表示這種關係是一種構造。所謂構造，亦稱結構，即是英文的 *structure*，其實亦就是配列 (*arrangement*)。我因為要使意義更顯明起見，又改譯為「架構」。架構是甚麼呢？我現在用極淺的比喻來說：好像我們中國的字，往往有部分絕對相同而位置不同便成截然兩字的。如「杏」與「東」，如「柸」與「架」，如「愁」與「揪」等舉不勝舉。杏與東都是由「日」與「木」合成的，柸與架都是由「加」與「木」合成的。但杏是日在木下，而東是日在木中；柸是加在木旁而架是加在木上。可見兩者意思的不同不在其質料而只在配列。更可見質料儘管相同，而只要配置不同便成了兩樣東西。科學上首發見這個架構原則的是化學。化學上有所謂「同質異物」，如炭與黑鉛及金剛

鑽，都是由炭素組成的，而只因其分子的配列不同，遂成截然不相類的三物。後來電學繼起，亦是注重這個概念。近來科學全部可算爲架構原理所占領完了。把原素的原子的不同認爲止是由於其中所有的電子的數目不同與其軌道的配列不同。有時其中的電子破壁而飛，不同的原子竟會相同了。不僅物質只是架構的變化而已，並且空時亦只是架構。自相對論出世，把絕對的空間與時間打破，於是空間與時間的概念根本上變了性質。原來空時好像是實在的，只是因爲其有絕對性；若把其絕對性去了，自不能當作一種實體來看待了。

物質與空間及時間只是架構，已說明了。並且須知並不是物質爲一個架構，空間爲一個架構，時間又爲一個架構；而乃是物質空間時間只是一個架構。於是我們的問題便變了：這個架構的客觀性究竟如何。照上文所言，我們所以能知物理世界，不過是知道物質的速率，質量，惰性以及密度等等而已，乃只是由於數理的推算，而推算的根據又不外是名學法則，所以我們不敢說我們所得的這個架構，其客觀性是十分完全的。但雖如此，我們就淺近的例來說，如今有十人於此，對於同一的桌子自種種方面來看，自然是各人所見不同，不過我們卻可就各人不見的所見中而推定其必爲同一的桌子並非無數的桌子。所以我們對於由數理所推定的架構不能不認其有高度的客觀性——且較由感覺而得的爲高。因此我們可以斷言，關於外物，我們不能知其內性，但能知其關係；而此關係卻是一種比較固定的架構。若我們暫假定物質並無內性，而止是架構，則

我們已可謂知道外物了。並且這個架構是具客觀性，至少對於認識的主觀是有些中立的。從這一點講，我則贊成實在論。近來學者對於物的內容多偏向於唯心論，對於物的架構（即關係）多偏向於實在論，想亦因此。

物是甚麼既已解釋完了，現在輪到討論「生」了。「生」即生命究竟是甚麼呢？須知生命沒有不是依託於生物的，所以「生命」與「生物」直是一個意思。我們要知道生物之所以為生物必先明白生物與非生物的比較，換言之，即有機體與無機體的比較。據生物學者的通說，以為生物之異於無生物大概可以說有三四點。第一是所謂組織，即生物體內有性質不同的部分互相合成一個機體。例如我們的人身有腦，有肺，有胃，有心，有足，有手，有目；各有各的構造，絕不相同；各有各的職司，絕不相同，而竟相合作，成為一體。第二是所謂職司，如目司視，耳司聽，胃司消化，足司行動；質言之，即有一個機官必有一個用處。第三是發育，如一個活的細胞自己可以長大並化為兩個細胞。此外第四可以說是應付環境。因為凡生物無一不是對於其環境在那里不斷地應付；或吸收環境的潛力以便支持自己；或抵抗環境的變化以維持自己。總之，是在那里連續不斷地努力。凡此幾項特徵不僅見於複雜的生物體，如貓，狗，人等，即簡單的生物體，如細胞，亦都是如此。但須知這些特徵卻並不能十二分嚴格。例如無生物的結晶體即是有組織的。膠質物更有複雜的組織，其吸收作用更類乎生命。是以近來膠質化學大為學者所注意，甚至於謂生命即由膠質中進化而出。其說雖在今天

尙不能充分證明，而僅爲一種推想，然要其似有可能之適當亦不輕。總之，無論如何，必可見所謂生命並非物質以外的另一種東西，乃即是物質（此物質僅爲架構並非實質）的結構複雜至某程度後所突現的一種新性質。

我這樣說豈不是好像偏於機械論麼？以爲用物理學化學可以解釋生命麼？近來生物學很發達，而大多數生物學者都主張生命是不能用物理化學來說明的。其所說自是十分有理。我亦十分相信。不過生命不能用物理化學來解釋是一件事，而主張生物是有「生機」生機是一種特別的東西，則又是一件事；二者尙不可並爲一談。我是贊成生物現象不能用物理化學來說明，但卻不贊成主張有一個神祕的生機。因爲我們在生物學的方法論，實不見有假定生機的必要。換言之，就是假定了生機，而對於我們研究生活現象並無多大幫助。所以生機論只是一種玄學上的假想，在科學上沒有用處。用奧康剃刀的辦法，凡不必要的不必假設，則我們暫時不主張有所謂生機，原無不可。

至於說到物理化學不能解釋生命，其故在甚麼地方似亦甚明顯。須知物理化學只是我們對於物的一種測量（measurement）。我們對於物只能測量其若干方面（如質量與速率等），我們這樣測量以後自以爲已經知道物的性質了。殊不知我們這種測量法原是有限的。拿了這種測量法而施用別處自有些扞格不入。其所以鑿柙不入的緣故亦並沒有別的。只因爲物理學所用的測量法只有幾個範疇，即所謂機械論

的範疇；而以此用以測定生物卻不够用了，必須於這些範疇以外另添些新範疇。更詳細言之，如無生物，大概可說是純素的 (homogeneous) 而生物是駁雜的 (heterogeneous)；無生物沒有甚麼通體相關；沒有甚麼各部倚存，而生物則牽一髮而動全身，去其一部而全體即死。即此足見無生物之爲架構，可以說是一種比較單純的架構，而生物之爲架構乃是更綜合一層更複雜一層更交互一層更精密一層的一種架構；對於單純的架構而言，便可說是另外一種。我們於此可以結論曰：我們對於外物的測量法，即物理學的機械論，只能對付單純的架構，一至複雜的架構便大感不够用，必須另添設若干新範疇。這些新範疇如「通體相關」如「發展的可能性」如「機體與作用交相倚靠」如「自己支持」等等以視無生物的範疇，如速率，密度，質量，惰性，等迥乎不同。但無生物的範疇對於生物卻並非絕不適用，依然還是可用。不過說明生物時須以生物的範疇爲先，有時且須拿生物的範疇去左右無生物的範疇。所以說明生物時，生物的範疇居第一等重要，而無生物的範疇反居第二等地位。

「生」已經略略講完，請接着講「心」至於生與心的關係亦當講一講。甚麼是心？其實極容易說卻又極難說。因爲我們沒有一個人不知道自己的心的。我們當下在這里覺着就是所謂心。所以可以說「心」即是「覺」。在英文是 *awareness*，此字與 *consciousness* 可算相同。而所謂覺也就是「醒覺」的意思。如我們睡着了，可以說是「無心」的狀態（無心即是「不覺」）迨至一醒，不但覺得天氣晴和，且自己覺得是

臥在牀上，又覺得應該立刻起來。凡這些「覺」就是所謂心。若是一個無心的物，那便沒有甚麼覺着了。譬如一塊石頭從山上滾下來，他的動亦和人的走相似。但我們因為用了種種比擬與推測，可以說石頭的滾似乎自己沒有覺着他自己在那里滾；而人的走則是自己覺着自己在那里走。這便是有心與無心的區別。「覺」若說得重些即是「自覺」。覺與自覺只是程度稍稍差別罷了。有時朦朧地覺着；有時親切地覺着；有時反覆想來想去地覺着；有時並覺着自己是在那里覺着。其實只是一個覺着而已，不過有深淺輕重之別。但普通人往往把「覺」即認為「我」。這亦是由於犯了亞里斯多德的舊式名學的弊病。我們以為「覺」不能去我，必定是「我」方能去覺。以覺是作用，不是實體，而我是實體。其實我們若突破了這個思想的錮習，我們便可以不必假定一個「我」在「覺」的背後，而即只是覺而已。所以我們不必於討論「心」時而牽涉到「我」。須知「我」是一個神祕的實體，而心則是很平易的現象，無論如何決不能否認「心」的存在，換言之，即無論何人決不能不承認世界上確有這種所謂「覺」的現象。如說沒有覺，則我拿一個花瓶給你看，你必定非但不覺得是甚麼東西，並且必是一無所覺。這樣則你完全是等於一塊頑石了。有心的物與有心的物所以異於無機物的分別必沒有了。所以「心」的現象極平易的極淺顯的。完全是事實，並非理論。凡想否認「心」的都是歡喜故作驚人之論的人。而殊不知他們的驚人之論就是因為他們有心有覺有思想而纔會成功；若他們沒有心沒有覺沒有思想則此驚人之論亦必早就沒有了。所以近來的行動派心

理學想把 mind 一字屏棄不用或有可說，乃並想把 consciousness 一字亦屏棄不用，未免太過分了。而其結果只有再立一個新字以爲代替，因爲現象如故，無法取消。遂至變爲名辭的爭論，無甚價值。

不過行動派卻不是這樣容易折服的，他們亦有其立腳點。他們想完全以刺激與反應來說明一切心的作用。說到後來，他們卻不敢主張一個特殊的刺激喚起一個特殊的反應，而只好主張有機體是全體去反應的。果真反應不能由部分去辦理，必須生物的有機全體來從事於此，則行動派不啻已示人以讓步了。因爲他們的工具雖是觀察，而仍離不了分析。若自知分析不够用，必須加以綜合，則顯然告訴我們說解釋心的現象僅靠生理學上的幾個範疇是不够用了。行動派若把心理降到生物，以爲生的現象非理化法則所能說明，這還可原諒。無如不然，他們是澈底的唯物論者：一方面務必把心的現象使其盡等於「生」的活動而後已，他方面卻又務必把生的活動完全由理化的法則以說明之。所以他們不是把心理學降服於生物學乃是使其降服於生理學——此從物理化學方面解釋生命現象的。因此我們以爲行動派自以爲其態度是科學的，其實卻由於誤會科學與唯物論爲一。我現在不必攻擊行動派，因爲卽照他們的主張則心的現象亦必是比生的現象物更進一層複雜，更進一層交互，更進一層綜合。凡說明生命的範疇苟盡用於心靈，必還嫌不够。於是我們不得不添上些新範疇。其中最顯明的莫如所謂「攝」。例如「我知此山比那山高」，「他覺我對你說話」，「你懂得孔子困於陳蔡。」須知此山與那山相比是一件事，我對你說話是一件事，孔子困於陳蔡是

一件事。這樣事，其中含有兩項，如此山與那山，我與你，孔子與陳蔡。這些相對的兩項都是直接相關的，並不依賴第三者，而自成一件「事」。但這件事卻可完全收在我心裏。這便是所謂攝。孔子困於陳蔡是幾千年前的事。但亦可以攝在你心裏。須知這樣的「攝」完全是一種特別作用，和普通的生理作用絕對不同。這就是不能用生物的範疇來說明的所在，而必添加新範疇。——即心理的範疇。

所說的收攝似乎好像都偏於知的方面，但普通心理學於知以外尚有「情」與「意」。雖則近來心理學都知道這種的三分法是不妥當。因為知情意常混合在一起，不能分開。但從大勢上看，這種分類法還是有用。不過我的意思卻以為心的特徵即在知，而不在情與意。因為情與意在比較上是接近於生物的範疇。

如所謂詹姆士與朗蓋說 (James-Lange Theory)，把恐懼與憤怒認為先由血行變化而後始發的。且近來心理學家亦多主張情感只是一種「調子」(tone) 乃是附屬品。至於意志，則不外是一種奮努。所以說明情意即用生物學的範疇與生理學的範疇似已可够用。而獨於「知」則不然。有人主張運思即是不出聲地說話。假如有一個人在那里想「馬上治之」；另一個人在那里想「馬上制止」。這兩個人的隱伏的筋肉動作必可是相同的，因其默讀的聲音是相同。但意義完全不同，一個是想「騎在馬上治天下」；而那個是想「立刻使其停止」。曾記得年幼的時候讀詩經，幾乎沒有一句不以白話字音相通來作一種別解。恐怕中國讀書人在幼年幹這個事的必是十之八九。可見以身體內的隱伏動作說明理解與意義是不夠的。所

以我主張最足以表示「心」的特徵的便是知。以知而可吸收情意，換言之，即以知的活動來率導全心的活動。所以我們應得從進化與發展上講，則必可說知是在全心的歷程中比較最後進化的，換言之，即可說知是心的進化中較高的一級。因此對於情意比較上容易用生物學的範疇來說明，而於知則需要於另添新範疇更爲急迫了。

已將「物」「生」「心」等都講完了，還得有一個總括。我們知道「物」只是一個架構；我們說明這個架構乃有所謂物理的範疇。我們用物理的範疇以說明生物，覺得有些不够，於是不能不另添新範疇。由這個新範疇，我們乃推定生命雖亦是一種架構，卻必是另外一種。質言之，即這種架構的締結必有些不同，乃完全成爲一個新種類。但亦可以說由原有架構而複雜至某程度其締結的樣式便不同了。這便是所謂生命。至於心亦是這樣的。因爲我們不能以生物的範疇說明心靈的現象，於是我們又不能不推定心靈是由「生命」的架構進而有特別的締結以成。從架構締結的樣式而言，便又是另一新種了。

可見所謂物並不是一個實質，生亦不是一個實質，心更不是一個實質。我們至此須把「實質」這個觀念完全拋棄，完全打破。須知所謂物，所謂心，只是一個概念，正恰如「美」「大」在實際上決沒有這個東西。所有的只是這個美人，那個美花而已，這個大碗，那個大樹而已。我們不能把心物等當作一個普遍的實質，亦正猶不能把「美」「大」當作獨立的本體一樣。總之，所謂「物」其爲概念乃是物理的範疇的總稱；以物理

的範疇再加上生物的範疇則又成一概念，曰「生」；以物理的範疇與生物的範疇再加上心理的範疇又成另一概念，曰「心」。所以物心生乃都只是概念而已。

說至此，我們的宇宙觀漸漸可以成立了。就是我們的這個宇宙乃是無數架構互相套合互相交織而成的一個總架構；其中無數的架構間又時常由締結的樣式不同而突然創生出新種類來；這個新種類架構的創出，我們名之曰進化。但這句話須加以解釋，庶免誤會。所謂總架構只指許多架構的互相重疊的總合而言，至於是否形成一個固定的總體，現在尚不敢速斷。此外，上句話中有「時常」二字亦容易引起誤會。或許誤會為時間是宇宙的屬性。其實不然。我們對於時間當分別觀察。普通的时间只是空間的第四量向。近來哲學家，如孟泰苟（W. P. Montague），就主張把時間完全的併於空間。我覺得若空間不是絕對的，而是一個架構，則時間便為這個架構中的一個柱子。但如此辦法卻不足以盡之。我們必須於這個第四量向以外再設定有一個所謂「真時」（這是用柏格森的話）。這個真時是不入物理測量的格內的。懷特海名此真時為「自然之流」。柏格森說我們惟於自己覺得自心在那里綿延的時候方為對於此真時有所窺知。而我的意思則以為這種內省尚不足以真知真時，惟於進化的歷程上看見新範疇發生始為窺見真時。所以我們一方面把時間歸併入空間，而總成一個架構，而他方面又因宇宙的進化不能不承認另有真時。

以上述的宇宙觀與佛教的宇宙觀來比較卻有許多相同的地方，並且藉佛教的說明更可以使上述的道

理來得明顯些。以架構言，正是佛教所謂「因緣」或即曰「緣」(梵語是 *pratyaya*)。佛教以為一切只是因緣，並無實質。所謂因緣即是關係，英文是 *relatedness*。並且佛教於因緣和合而成的又名之曰「集」(梵語是 *samudaya*)。此字卻與懷特海所用的 *event* 亦甚相當。原來此字普通譯為「事」亦是不錯。因為一件「事」就是因緣和合而成的一個「結子」。佛教的宇宙觀以為世界只是無數的因緣互相倚靠而存在，層層聯合，好像一個大綱。所謂「帝網重重」與「事事無礙」便是指此。這種宇宙觀和我上文所述的可謂完全相同。因為只是因緣所以無實質，因為只是架構所以無實體。就無實質而言，佛教謂之曰「空」(梵語是 *anātat*)。須知空並不是指「沒有」而言，乃是說不是實體，沒有本性，不能自足。所謂「畢竟空」就是這個意思。所以佛教說因緣所生，一切皆空。這是佛教的空論，亦名曰空宗。我上述的宇宙觀於這一點卻亦相同。以為這世界並無實質，只是一套函數 (*functional*) 而已。佛教雖是對於本質而說空，而對於法相卻又言「有」。這亦和我主張架構有客觀性是同一用意。所謂「法性自爾」(梵語是 *dharmā-niyamata*)，就是一切雖皆是由因緣而成，並無自性，但此因緣的方式卻常自不變。總之，上述的那種宇宙觀與佛教的宇宙觀，其要點可謂大致相同。

不過根據這樣的宇宙觀而用於人生觀則我們所見便與佛教截然不同了。其不同的關鍵所在還是由於在宇宙觀上雙方有一個要點未曾相合。這一個要點就是「進化」的觀念。我們主張這個世界雖是自

性本空的一簇架構，但這個架構卻自身在那里進化，常有新種類突創出來。這種進化的發見在思想上可謂是啓了一個新紀元。偶在坊間看見美國人某著的一本通俗小冊子，題目是由神祕到理智(From Myth to Reason)，其中大概是分人類的思想爲三期：一曰神祕期，二曰機械期，三曰進化期。他以爲人類對於宇宙以及人生的觀察，在第一期，總是以迷信的神祕力來說明之；見於原人思想，以此爲最，但今日猶有遺留。在第二期，則由物理學上機械製造的成功，於是遂把世界及人生全用機械來說明，可以說是第一期的一個反動。到了第三期，方覺悟以前的解釋完全不妥，宇宙與人生既不是神祕的又不是機械的，所以非另闢第三種解釋不可。雖則第二期的思想在今天猶未大衰。然我敢說以後思想界必以進化論代機械論當無疑義。今後的思想界謂爲進化論時代，可算不誣。所以我們必須十二分重視這個「進化」的概念。

但我們說進化往往流於空汎，現在必須使「進化」這個概念有確定的涵義。我在上文已經說過，因緣發生新種類便是進化。惟此尙有些不够。因爲突創新種類只可說是「變化」(becoming)而不足謂爲「進化」。我們要明白進化，必先求「進化」所以異於「變化」的緣故安在。我們從「物」的結構而進化到「生」的結構，從「生」的結構而進化到「心」的結構來看，其間顯然有些特點。就是物的互相倚靠不及生的互相倚靠來得緊；物的互相交感不及生的互相交感來得切；物的通力合作不及生的通力合作來得大；至於「生」之與「心」亦是如此。換言之即由物到生，由生到心，這顯然的三級，其所以爲增進的緣故即

在通體合作的性質增加一級，其綜合統御的範圍增大一層，其活絡自主的程度增進一步。這個就是進化。所以進化就是指架構的由簡單疎散而變到通體圓活而言。雖同是架構而種類便不同了。因為通體相倚，所以統御的力量便增高了。就「統御」而言，自必須把全體搏而為一。斯墨次(Gemellus)有見於此，遂主張「圓圖主義」(Holism)，以為遍自然界無不是趨向於全體而運動。他立此圓圖原理以說明宇宙及萬物。至於物與生，生與心的等差亦就在圓圖的程度高下。他把圓圖原則與進化原則相輔而說明。我的意思亦和他大致相同。原來搏為一體則自可統御自如。所以我們於此又可借自由論者的話來講。就是說進化即是「自由」的逐漸增高。何以能自由增高呢？必是統御力漸廣，主宰力漸大。由物而生，由生而心便是這樣的一個歷程。其通體相倚，其主宰統御，其攝收安排，無不是逐層而增。此即是進化的特點。唯此方為真進化。其異於平行的變化亦即在此。總之，我們說宇宙的歷程是級級進化，實不啻說圓圖的程度逐漸增高，自由的分量逐漸增高。

專就自由而論，可見自由與進化是並行的，換言之，即成正比例的。所以以前自由論與定命論的論戰直不成問題。因為決沒有絕對的自由，亦不是永久的定命。而只是進化一些，則自由一些。自由只見之於自然歷程中，而並不是超自然的。所以只能順着這個自然的進程以逐漸得自由，決不能頓時得絕對的自由。從這一點來看，自由論與定命論的爭執可以不致發生。至於詳論自由，似已越出宇宙觀的範圍了，故不復贅。

自由的分量所以增加即在通體更緊些，統御更周些，安排更宜些，機括更活些，則從這一方面來說，可說是
在進化程途上每有「高的」必是吸收「低的」而左右之。否則只是平行的變化，便無所謂高低之分。所
以高的而能別於低的，即在於高的確是左右低的，而低的確是為高的所吸收。從這一點來講，這便是進化論
的特長。斯賓塞一流的進化論未曾看見及此，所以他只是唯物論的變相，不足稱為進化論。倒是希臘的亞
里斯多德見到這一點。把這一點特別重言之，則進化論即是唯心論，即是理想主義，即是浪漫主義。

附一個雛形的人生觀

現在人們歡喜高譚人生觀，然而其實人生觀決離不了宇宙觀。因為人生觀的目的固然是重在闡明人
生在世應當怎樣，換言之，即應該作甚麼；但要明白這一層又必須先闡明人生是甚麼。這便是沒有一種規範
科學而不先以說明科學為基礎的道理了。而所謂人生是甚麼又包含兩種：即一是人生的本義；二是人生在
宇宙中的地位。人生無論是一件自然的事實，抑或是由自然的事實而生出來的，總之一講到人生便不能不
講到自然界，而一講到自然的本質便又不能不講到自然的系統。所以人生觀是離不了宇宙觀的。因為人
生的意義是依靠於人生在宇宙中的地位。詳言之，即人生若有價值，便是人生在宇宙中有較實在較進步的
地位。否則若其在宇宙中所處的地位是很飄忽的，很不足重輕的，則便可推定人生是無價值了。明白了這
個道理方足與言人生觀。我今所要說的只是根據上述的宇宙觀而出的一種人生觀。

人是自然之一，這是近來科學思想發達了纔認出來的。所謂人是自然之一就是說人是萬物之一；萬物是由自然法則來支配的，則人必亦然。人被自然法所支配是很顯明的。人們走在街上，一不留心爲汽車所碰，必定要死，因爲骨頭折斷了，腦髓震散了。兩個硬物相撞，其中稍弱的必定要粉碎，這乃是自然法則。人們吃了酒，臉上就要紅；石灰拋入眼睛就要瞎。這些亦都是自然法。誰說我們的生活能一秒鐘離開自然法則呢！我們的生活既完全爲自然法所支配，我們既然是自然之一，則人生問題豈不很容易解決麼？就是照着研究自然的方法去研究，依着觀察自然的性質去觀察。這種純自然主義的人生觀勢必把我們的一舉一動一飲一啄都視爲和一架機器相同；其中的一個小輪盤動了一動，他種輪盤亦必跟着動一動。完全是一副機器，內中包含有許多的機括。我們人類果真是一副機器則真可說是一個造糞機器：吃了白米飯進去而拉出糞來這真是天字第一號的自然法則。但就主觀的心願來說，無如我們總是不甘心作這樣機器；總想於此以外尋覓一些生活價值與生存意義。不但有學問有思想的人自己覺得確有些異於禽獸，即是那蠢笨如牛的鄉愚亦必自命天地間不可缺少了他。然則人生的價值與意義還是人們自己騙自己的妄覺呢，還是真有其事呢？

我以爲對於上述的這些話須加以分析。分析機器與價值是否衝突；須將「價值」一語弄清楚方可。通常以爲對於主觀有益處謂之曰有價值。例如皮衣所以有價值是因爲能使我穿了以後身體暖和。但這

種價值都是以主觀爲轉移的。到了夏天，皮衣的價值就減至零度了。所以這一類的價值都是相對的。學者對於此相對的價值認爲不滿足，乃於其外又主張有所謂絕對的價值，換言之，即本身價值（intrinsic value）。甚麼是本身價值，直是一個啞謎。老實說，「價值」的訓義是謂「其物有所值」而有所值必是於其物本身以外有可衝替。若說其所值即在本身不能不說是一件費解的事。無如哲學於此都想下種種的解釋。我的意思雖非不承認有本身價值，但以爲若不另立確解，勢必等於一句費話。所以我的解釋是就一件事一件事來講，都是相對的價值，唯對宇宙全體來講，對進化歷程來講，方始有絕對價值。所以我們說某事物有自身的價值，其實單講他的本身，卻不能說是有無價值，乃只是對於宇宙的進化全程上他是有價值的。這就是說，就自身而言，只有「事實」而不成爲價值；若說到價值必是對於其外的而言。明白了這個道理，則我們便知道人生是否有價值了。

我們從進化的大流來看，可以說人生是有價值，因爲人生在這個進化的宇宙中確有他的真正的地位。我說這句話豈不是主張人生非機器麼？不然。我說人生是一個機器。這樣論法好像是矛盾，而其實不然。

有人說一個人吃了三杯老酒，臉上就紅了，你能說是意志自由麼？我要代意志自由論者來回答曰：我們所要的自由不是吃了酒不紅臉的自由。我們不能因爲吃了酒就紅臉便推而至於說殺了人可以不負責任。我們不能因爲身體上沒有左右酒的能力便推而至於說我們亦沒有左右一切的能力。所以我以爲機械論

的基礎原沒有錯誤，而只是他推論太過，便陷於弊病。若果只說到吃酒就臉紅而止，不就此再下推論，當然沒有甚麼。這種機械的現象，老實說，與價值絲毫沒有抵觸。因為我們並不要求吃了酒不紅臉的自由；吃了酒就紅臉並沒有使我們大減價值，大不自由，大損威嚴。猶如我們不能飛到太陽上去，但我們卻不因此而失其所以爲人。所以機器與價值並沒有十分矛盾。我們一方面可以安於機械，而他方面卻饒有價值，意義與自由。更詳言之，我們雖是機器，但我們有時卻能左右這個機器。如吃了酒則臉就紅，但我們卻可以不吃酒。酒吃了下肚，我們不能禁止他不使得臉紅，但我們卻可以禁止酒使他不下肚裏去。這是極淺顯的事例。何以機械論者與自由論者都看不清楚，而來作些無謂的爭論呢？可見機械論與自由論全沒有搔到癢處。我們有價值而無妨於是機器，我們是機器而無害於有價值。所以有人問：科學能解決人生麼？我則很乾脆地答曰：亦能亦不能。須知科學解決人生決不是以科學爲主動者而以人生爲被動者，只作科學與人生兩項的關係。此外必須還加上一個「我們」。就是我們用了科學以解決人生。可見科學是工具，我們是主動，而人生是被動（即客體）。好像我以刀殺你，則我是主而你是客，刀只是方法而已。若說刀殺人便誤以刀爲主動的主體了，這乃是大錯。刀自己決不能殺人，必須另外有一個人來拿他用。科學亦然。科學決不能解決人生，必須另有一個應用科學者。所以我說不能，即是指此。但我們以科學解決人生，在這句話中的「我們」即與「人生」卻又是同一的東西。於是便應得改爲「人生以科學解決人生」或「我們以科學解決

我們」了。在這種句子中，第一個人生或我們與第二個人生或我們卻不盡相同。猶如我以刀殺我自己。第一個我是能殺者，第二個我是被殺者。我所殺的只是被殺的我，而能殺的我卻是在外。科學與人生亦然。科學所解決的只是被科學所解決的人生而不是用科學的人生。就被解決的人生與科學的關係來說，可以說科學能解決人生。然而就用科學的人生與科學的關係來說，可以說科學不能解決人生。所以主張科學解決人生，這句話實在沒有甚麼可怕。而況說科學能解決人生還未必即包含有主張人生是機械的意思。我說人生直是機器，豈非更進一步麼？不然。照我在上文所說，凡是低的無不為高的所左右，凡是高的無不以低的為基本。所以我們這個人生，從其所包有「低的」而言，自是一架機器，而從其為「高的」則又是一個機器的指揮者。

上述的話恐怕還不足以折服另外一部分人，這些人對於人生有無目的提出討論，而以為人生苟無目的，實是不值得活着。古代人歡喜主張一切皆有目的。如說天生草木是為畜牲吃的，而天生畜牲是為人類吃的。近代人卻歡喜主張無目的。如說你看水在那里流，何嘗有甚麼目的；風在那里吹，何嘗有甚麼目的。我覺得於此兩說以外尚有第三說。原來「目的」這個概念在普通總是指在其外的而言。如牀的目的是人去臥在上頭；刀的目的是拿了切東西。所以目的總是在其物本身以外。所謂無目的就是說這個東西於其本身以外別無所為。照這樣說，我們可以說人生無目的，因為人生於其本身以外是別無所為的。不過如此，

豈不是人的活着即等於水流風吹麼？這卻又不盡然。

我於此則主張人生是有目的。不過他的目的是「內在的」(immanent)，即在於其本身中的。所謂內在的即是反對在外而言。這樣豈非即爲了生活而生活麼？豈非是一句費話麼？不然。我所謂內在的乃是說在其本身內，並非說即是其本身。換一句話來說的明顯些，就是人生的目的即在把自己弄得圓滿完成。我名此曰：人格的自己構成 (self-making of personality)。於此請先對於「人格」解釋一番。甚麼是人格？學者迄今沒有滿足的定義。最近過登 (R. G. Gordon) 以層創的進化論來說明之，以爲人格是一個進化的突創品，在全宇宙的進化級梯上可算是比較的最高一級。因爲他的統一最強，他的攝括最廣，他的交倚最密，他的支配最活。換言之，即從罔圖與自由來看，他是最進化的。因此我們認其爲最高的突創品。其中所含的要素而爲其下一級所無的乃是周詳的思辨力與親切的責任感。這兩件合起來遂成所謂「自覺」。就是自己曉得自己處於宇宙中的真正地位。詳言之，即對於自己的存在以及自己以外的存在都有充分的認識。

有許多人把良心即等於道德的判斷。道德判斷的起源有許多的學說。我的意思以爲直覺論的主張亦有理由。例如一個農夫，他看見一個人落水，他當時會奮不顧身地去救他。而一個上等社會的人反是躊躇不前。這其間的緣故就是當其時的道德判斷不由於計較利害。他只覺得非如此做去，則心不安。並沒

有想到有是非利害的關係。這種道德判斷究竟從那里來呢？我以為最可取的學說當然還是進化說。就是我們可以主張「良心」是一個心理進化上的突創品。這個意思就是說道德的判斷可以遺傳的。本來後天遺傳與心理遺傳在學者間尚多爭論。不過近來的研究卻都傾向承認於後天遺傳，即關於後天遺傳的證據又搜得了不少。而尤其可注意的是俄人包烏洛夫 (J. P. Pavlov) 所著爲 *conditioned reflexes* 的關於白鼠的實驗。他把白鼠餵食，而每於食時必鳴電鈴。久之，白鼠便有了聯想，一聞鈴聲即望得食，雖則食物不在其面前。這種聯想的造成在初試的白鼠須三百次以上方可，而在這個已經有此聯想的白鼠的兒子，則只須一百次就造成了，且在其孫子，則只須三十次，其重孫只須五次。這顯足證經驗是可遺傳的。我們無論作甚麼事，最初總是「亂試」(trial and error)，即俗話所謂「碰一碰看」，在最初必是碰的次數很多，於許多的碰中忽爾一碰得巧，竟爾成功。追後來必是碰的次數逐漸減少。這其中的緣故即以包烏洛夫的實驗來說明。就是把經驗由遺傳而深印於有機體中了。於有機體中添造成許多的通路可以使其自由聯接，而不專待於外鑠。關於道德的行為亦是如此。我們的祖先對於道德行為的決斷必亦是在那里亂試。他們碰試的結果知道說謊的總是吃虧；忠實的總是得益；利己害公的總是反害自己；拿人當人來看總是無損。諸如此類，所以我敢說凡現在人類社會所存的道德規律無一不是由經驗而得來的。這些經驗，歷了五千年，而代代遺傳，以迄於今天的我們，直是在我們的機體上鑄了深刻不磨的痕迹。平時我們對於道德好像

一呼一吸，一點兒亦不覺得有甚麼異樣。所以良心亦就不發現。這種用不着喚出良心來的生活是最平坦最安逸的生活。我們大概都是如此。惟有於所謂「天人交戰」時方把良心喚出來。這時的良知作用決不是情意的判斷，而依然是知的判斷。所以良心是理智的有機化，並不是甚麼另外一種情意。

但人格的自己構成不僅在理智的有機化，且亦在當下的理智。理智的有機化是我們祖先的理智傳到我們身上。而當下的理智即是我們自己的理智。我們必須合這兩種方得有善良的人生。我相信把人生完全托付於理智乃是最適宜的人生觀。這種以理智為依憑的生活，在近世的科學昌明時代，恐怕反對的人已不多了。老實說，我們現在一切生活已是大部分建築於理智上了。雖則這樣是出於不自覺。例如我們覺得渴而思飲水，則必須挖井。但挖井是理智的事，因為須對於水源有研究，對於鑿法有研究。又如我們在夜裏覺得黑暗而想求亮光，則必製造燈。由洋燈以至電燈都是理智的出產品。我們覺得距離太遠而想行路較捷，於是造車，造火車，造飛機等。諸如此類，不勝枚舉。總之，我們的生活是一天亦離不了這些。不過我們自己卻沒有十分覺得。所以我說人類的生活是由千百年來於不知不覺中已漸漸走上了創造智慧的長途的首段。可見我的主智的人生觀一半是主張而一半亦是事實。乃是根據歷史與事實而發的，並不是浪漫的空想。須知這種建築於創造智慧的生活是堆積的。所有的理智並不逝去。所以我們的人生不是有固定的範圍，而乃是一天一天廣大起來，一天一天擴張出來。雖則就一個人來講，只不過七八十年，而在古代

野蠻時期的七八十年與在近世文明時代的七八十年，其生活實大有廣狹不同，以近世十年可以抵古代一百年，這就是就理智的堆積而言。但有人說人類的理智雖是堆積的而其行為則不是如此，所以可說人類是兩條線，一是知識線，是增高積厚的，一是行為線，是始終反覆而已。這種主張在我卻以為理由不甚充分。須知知識與行為是有密切關係而不能切開。如以日本的大地震為例亦可略窺一斑。地震本是絕對不可抗的。然而人類運用理智尚可求出所以稍稍避免的方法。如耐震的建築與免火的器具以及其他發明，都是想吃了一回大虧以後不再吃第二次大虧。誰說人類的知識是與行為並行而不相關呢？從這個以知識變更行為的實例來說，人類的行為經過知識的修正，從自有歷史以來，可算百分比居八九十了。現在所餘的只是人類的野性。所以我主張有所謂「文化人」是對「素樸人」(Native Man)而言。所謂素樸人即是原始人。而文化人則是經過改造後的人。以理智的力把人性完全改造一番，其所得的成績即是文化人。文化人與素樸人完全是兩種人。不過在古代以理智改造人是出於不自覺，而近代則出於自覺。所不同者只此而已，並非改造人性的大業自今日始。因為於上述的有機的遺傳以外尚有社會的遺傳，如言語，風俗，制度等等，而合起這兩種遺傳來，已把素樸人於不覺中推上了自己改造的長途。素樸人一天一天自己改造自己，以成文化人，所以再復返於原始是不可能的了。因此我大反對「復返於自然」的思想，認為是不懂人類文化的真價。我們今天只有推進文化，決不能咀咒文化。須知文化的發生原出於不得已。苟素樸人而能生活安

適不感缺憾，當不會自己去改造自己了。既須自己修正，便知其有此需要。所以文化的發生不是隨便的。我們若對於現在的文化感不甚滿足，則我們惟有把文化更推進一步。我說人生有內在的目的，就是指此。就是說人生的目的在把自己弄得更文化些。換言之，即在自己改善自己。使自己愈變為文化人，其文化愈高，其人格愈圓。

以上所說以理智指導生活而改善自己，還是就淺顯的而言。老實說，理智如一把刀，無物不可以斫。我有一天在鐵匠店，看見他們在那里造刀。他們造刀的工具卻仍是刀。可謂以刀造刀。我頓時覺得以此來比喻理智再巧不過了。理智既能改善理智，則我們的生活只是純然一個改造的歷程而已。生活上沒有一處不在改造中。正猶肉身之有新陳代謝，時時不斷地在那里逸流。雖則我們的生活是和生理的新陳代謝一樣，無時無處不在自己改造中，而始終跑在前面，無法超過的，卻又是這個理智。所以理智總是常居於能改造的地位，而一切其他都是被改造。從這一點來講，我們可以借用舊時的名辭，而主張唯有理智可稱為「真我」。於是我們的理想生活就是把這個真我提出來，使他不斷地從事於改造我們自己。且從宇宙觀上看，理智是進化的最高級，則我們生於宇宙間，便應依此程序而充分發揮理智以符其地位。所以我這種主智的人生觀是與上篇所述的宇宙觀相聯的。詳言之，即宇宙的進化上似乎以理智為最晚出的突創品，則人生的精華當然在理智了。若人生而不能充分發揮理智，則從宇宙的進程上說，可說是孤負了人生。可知人在宇

宙中之所以爲人卽在其有理智，所以人之一生只是一個理智的實現而已。於是我們不妨下一個小小的結論曰：根據上述的進化論的宇宙觀，人生的特徵卽在有能左右萬物並改造自己的理智；且理智之爲物是進化上最晚出的；人的可貴亦卽在此。依這樣論列，我們亦可以推知我們應得如何做人。讀者若不憚煩，則我不妨再重言以聲明之曰：卽我們於認明理智卽人生以後應該卽順着這樣主智的生活而活着。我所以說人生有目的，亦就是因爲有了理智，能把無目的的自然生活改變爲有目的的理想生活。

我這樣極端主智的人生觀或許引起人們的懷疑：以爲太把人生的情慾抹煞了。於是我現在便請討論人慾的問題。第一，我們須得問慾望是否人生的根本。中國人所謂「欲」在心理學上似乎有四種皆與之有若干相當，卽衝動、欲望、本能與意志便是。但這四種卻各各不同。四個之中以意志爲最難捉摸，所以往往把意志卽同於衝動。衝動一半是生理的現象，不純是心理的特徵。所以有人以有機體的平衡來說明欲望。以爲有機體無論由外部的刺激或由體內的刺激，而使有機體不得平衡安息時，便起欲望，則所欲就是求有以復返於平衡安息。但生物有機體是不斷地受刺激，所以無不是甫得平衡而又平衡起來。以致欲望如波，一起一伏，是斷續而相連的，永無終止的時候。其實衝動亦可以此說明。衝動是從其後逼而言，欲望是從其前誘而言。實際上卻不能有十分大分別。至於說於我們普通生活上的欲望以外，尙有一種根本衝動。僅僅是漫然一動而已，無所向，不自覺。這便是蕭賓浩 (Schopenhauer) 舊譯叔本華的「盲目意志」。

遂涉及玄學的範圍，與心理學無關了。所以我們的討論可分三項，曰欲望，衝動與本能。

就欲望而言，只是有機體失了平衡安息時的一種反動。並不足為人生的根本。至於衝動，若講到根本的漫然一動則是生命的特徵。但須知生命的特徵並不得即認為人生的特徵。因為鳥獸等動物亦是同樣的根本衝動。人之所以異於禽獸雖是幾希，然決不能說亦是率着這個根本衝動而自然前進，而必是於此以外還有些增加。所以我們不能把衝動列為人生的要義。照我在上文所述的宇宙觀來講，凡是高的無不吸收低的，無不包括低的。這就是說人的生命當然包括生命的特徵，然其所以為人又必須於生命特徵以外另有些別的。所以我決不否認衝動，但只承認衝動是人生的「低的」一層。人生不能專靠這一層。換言之，即衝動亦可以說是人生的根本；不過於此處所謂「根本」不是說人生全靠着他，乃只是說不過原料而已。好像我們說明生物，我們決不能離開其體質，但須知生物的生命，其特點不在體質。我們於人生亦應作如是觀。必須知人生於衝動以外另有所增，而此所增乃足以左右衝動。因此我大反對那種主張滿足自然欲望或衝動的人生觀。我以為人類沒有固定的自然欲望或衝動。

近代心理學家以及社會學家都注重於本能的研究，想於本能中求窺人類的「本性」。其結果即為列舉了許多本能。在最初以為是固定的，後來再加研究，知道都是與後天的習慣息息相通。生物適應環境，其行動的模式是否完全不學而能，亦是很難斷言。所以本能的研究反由確定而變為不甚確定了。有人主張沒



有本能，其言雖不無過甚，然未始無見地。總之在今天，本能的研究尙未足使我們藉窺人類是有固定的本性。

凡此種種皆足爲我的對於人欲的處分法開關徑塗。我的對於人欲的辦法，並不是把人慾看得很輕。

我以爲照上述宇宙觀的原則，凡高的必包涵低的，則我們的人無論如何是理性的，而總脫不了人慾的牽制。所以人生觀上對付人欲是一個大問題。向來的意見可分三種：曰絕慾主義，把人欲從根本上撲滅；曰縱慾主義，聽人欲自然暢流；曰節慾主義，把人欲調節一下，不使其汎濫。這三種見地，在我看來，都不甚妥當。因此我另立一個「化慾主義」或「移慾主義」。現在把大意總括於下。

我曾說：「近代新心理學雖則告訴我們說，人類的一切高尚行爲與心理都可以窮求到有下等動機潛伏其中而不自覺，然而卻又告訴我們說一切下等動機都可以轉移向高尚的方面來發洩。這種轉移在新心理學家有一個專門的術語，是 *sublimation*，我則譯爲升高或升移或提升。凡本來只是利己的本能都可以設法變爲有益於社會的本能。例如自炫本能是種下等本能。但人類可把這種本能升移爲愛美。」此外把下等衝動移向高尚方面來發展的實例真是很多很多，似可不必一一盡舉。總之，人類的下等慾念不是沒有法子對付的，乃饒有許多精巧的方法。不過有一點須大大注意：就是我們只能化他，移他，而不能絕他。所以我主張對於人慾從積極方面是必須把他移到高尚地方去發洩，從消極方面是必須得最小限度的滿足。積極方面的化慾論，我已略說了，現在還須把消極方面的重要來說一說。

英人哈特飛 (J. A. Hatfield) 說：我們欲想以創造的工作來升移一個人的色慾本能，但其人的這種本能若是已完全壓抑完了，必亦無法進行。我覺得這句話是對的。我們要提升下等本能卻不能打倒下等本能。打倒下等本能要發生種種的病態。所以我們既不打倒他，便須給以最小限度的滿足。須知人生的基礎慾念不外乎是飲食男女。我們能不吃東西麼？不能。我們能不穿衣服不住房子麼？不能。我們能不結婚麼？不能。雖則吃東西，但不必吃好東西；穿衣服，但不必穿美衣服；住房子，但不必住大房子；娶老婆，但不必終日跳舞講戀愛。這便是我的最小限度滿足論。若是並此最小限度而不有，則人生殆即成爲不可能了。否則亦必生病。吃與穿與住非有些不可，比較容易明白。至於男女，雖似可以控制，然亦不是永久的辦法。主張根本絕慾的只有佛教。不但終身不許有男女之事，並且不許動男女之念，並且主張絕食慾。最初雖辦不到絕對不吃，然總是隔若干日一食，而又食得很少。至今內地的深山中尚有這種修道的和尚。我對於這種「無生」的生活法，亦同馮友蘭君一樣，以爲不是多數人所能行，至於若有人去行，我們亦只能表示相當的敬意罷了。

有一種思想把人慾視爲污穢，又有一種思想把人慾視爲神聖。我則以爲兩種思想皆不對。老實說，人慾決不是好東西，不能任其橫流。而處置之法，於許多方法中，似以一方提向高尚，他方最小滿足爲最妥當。於我這個方法以外，馮友蘭君亦有一個方法。大概是：

「假使人之欲皆能滿足而不自相衝突；此人之欲與彼人之欲亦皆能滿足而不相衝突；則美滿人生當下即是；更無所謂人生問題可以發生。但實際上欲是互相衝突的。不但此人之欲與彼人之欲常互相衝突；即一人自己之欲亦常互相衝突。所以要個人人格不致分裂，社會統一能以維持，則必須於互相衝突的欲之內求一個「和」。和之目的在使可能的最多數之欲皆得滿足。所謂道德及政治上社會上所

有種種制度皆是求和之方法。」
馮君的思想，從表面上看，因為他主張「和」，似可說是東方思想的精神，而其實則全是從西方思想出來的。他又說：

「至於實際上具體的中和，通則須理智之研究方能得到。譬如「惟酒無量不及亂」雖僅有關於個人而若能知如何是亂則亦已牽及過去經驗；一牽及過去經驗便有推理作用。至於我之自由究若何方不侵他人之自由，以及社會上政治上諸種制度之孰好孰壞則更非理智對於各方情形具有切實的研究不能決定。……理智在人生之地位及其功用即在引導諸欲；一方面使其能得到滿足；他方面使其不互相衝突。理智無力欲則無眼。」

照他這說，理智乃是調和諸欲的一個工具，因為人欲沒有眼睛，必須請理智權作其眼，可以燭見前途，不致亂闖。這顯然是以欲為本，以智為附。和我所說卻不相同。我以為可以商榷的地方不在我的欲與你的欲

相衝突時如何調停而在我自己昨天的欲與今天的欲相衝突時如何調停。若說是依着今天的欲，則昨天的欲勢必全被抑壓。所以調和諸欲在事實上幾乎可說是一件絕對不可能的事。因為一有調和則對於各個的欲必有所節抑或刪削。若說對於各欲都能使其得到滿足，這是事實上永不會有的。一個人既須自己調和自己的欲，即不管說一個人必須自己節制自己的欲。因為諸欲的調和在他人與他人之際或許可以設法辦到，而對於自己則絕對沒有方法使兩個互相衝突的欲皆得滿足。所以這種和欲論，我以為只能在人與人之間而言。如其自己亦非調和不可，則勢必採用我的方法——即化慾與移慾。總之，欲是無厭，而理智卻非無力。因為我們不能使「力」全屬於欲。果其欲而有力，則理智亦必無法處置他了。既須把欲完全置於理智的統治之下，則我們便不必說生命的主力是在欲而不在智。

大凡重視人欲的必還有一個意思，就是以為在人生中，快樂是一個重要的條件。此即是所謂快樂論。我以為快樂論的大弊病即在不明快樂的性質，而誤把快樂認為實在的。譬如我們吃東西，在快樂論者必以為美味到口，原是一種求快樂。又如男女相悅，快樂論者亦必以為這是求快樂。而我看來，皆不然。試問何以吃飽了以後，即使再拿了美食來，不想吃呢？可見美食與快感完全是兩件事。有時滿桌美食尙覺不能下箸。有時素菜薄粥，轉覺美不可言。可見快樂與不快完全是一個情感的調子的變化，而與外界對象的事物沒有多大關係。我們想吃，並不是求得吃時的快樂，乃是體內有一種不安的刺激——即飢餓——致有機體失

其常衡，於是想要恢復其平衡安息，所以非吃不可。我以為凡這些吃，穿，等等都是因有所不足而逼迫以成，換言之，即都是由後推的，不是由前引的。至於快樂的情調只是這些行動的附帶現象。但這種附帶品的情調卻是如波浪一樣，一起必有一伏。你要想使他只起而不伏，則絕對辦不到。往往看見有人在那里痛哭，我們必以為他的心裏十二分悲哀。但有時亦許不然。當他初哭，或許是很難受，但在他哭了一些時以後，雖則還在那里哭而或許已經不甚難過了。所以「終日以淚洗面」這乃是文人的形容話，事實上決不會有的。有些人在牢獄裏，有些人作乞丐，從外面看去，都是很難受的，而在其本人卻並非時時刻刻皆難受。所以求情調的常住，以便永久快樂是不可能的。並且我們的人生大部分是在不苦不樂中過生活。換言之，即於快樂與苦痛兩種情調以外，尚有一種所謂「無差別」(indifference)就是既不覺得有甚麼快活亦不覺得有甚麼不舒服。快樂論的失敗即在忽視這三點：他不知道衝動是後推的；他不知道快樂是一個情感的調子，決不能維持永久的；他不知道尚有「無差別」的時候，人生卻以在此種時候為多。

但西方思想所主張的「人生求幸福」這句話中「幸福」一辭並不是指快樂而言，所以於快樂論以外又有所謂幸福論。嚴格講求，幸福究竟是甚麼亦很難說。因此我暫時不深涉論。而以為我所主張的推進文化與造成文化人的意思亦或許可稱為幸福論之一種。但個人無論如何，決不能離開社會。討論人生觀不能專注重個人。現在請一言個人與社會的關係。

社會是甚麼？有人說社會是一個超越的人格；有人說社會只是人與人的團結。我以為兩說中前一說太把社會看得實在了，固定了，而後一說又太把社會看得虛汎了，飄忽了。我以為社會是人生的的一部分或許是大部分，雖爲人所造，卻有其獨立的存在。所以個人與社會的關係是重要的。自從有人把社會分爲兩種以來，學者大概都承認於成文制度的社會以外尚有因利益而自然成立的社會。於是我亦略師其意，從注眼的方面不同而分爲「人爲的社會」與「自然的社會」（又可稱爲基本的社會）。自然的社會是以地理與血緣以及歷史等等原因而自然以形成的。人爲的社會則出於人類自覺的布置；要何種制度即成何種團體。其實這個分別只是觀察的方面不同；而在實際上則無一自然的社會不是人爲的社會。如中國，就其血緣與地勢等而言，是一個自然社會；而就其組成國家而言，便是人爲的社會。不過若就言語與文化來講，又在自然與人爲之間。所以這種分別不是截然的，千萬不可誤會。但可以說人爲的好像是動脈，而自然的好像是靜脈，其實一個人必須有動靜兩脈方能成形。我們的社會，從其自然的方面來講，是比較上支配個人，而從其人爲的方面，卻又是被支配於個人。所以社會與個人是好像一個循環——即若環無端。因此便不能說個人的存在是專爲了社會，亦不能說社會的設立是專爲了個人。這樣把社會與個人交織爲一，便是人的生活。人之相忘於社會正猶魚之相忘於水。不過水卻不能十分變化魚的性質，而社會不然。社會能使人自己變化自己。正猶野獸被馴爲家畜一樣。所以人之被馴於文化就無異於貓狗之被馴於人。但野獸被馴是出

於不自覺，而人則出於自願與自主。所以人之可貴即在能自己馴自己。我想孟子所說「人之所以異於禽獸者幾希」這個幾希之點必是指此而言。從自然的社會與個人的關係來說，可說個人是在那里被社會改造；但從人爲的社會與個人的關係來說，則可說個人是在那里改造社會。這便是我們改造社會，使社會又改造我們。從我們改造社會而言，我們不但必須設立一個理想的社會，最高尙最圓滿的社會，並且我們亦能够建立起來。至於如何是理想的社會，則不在本篇的範圍，現在請不討論。但總之，希求得着美滿的人生同時必須有極好的社會，因爲差不多是一種東西的樣子了。

因爲社會是繼續存在，不因個人而斷滅，所以我們又引出「不死」的問題來了。我以爲不死可分兩種：一種是社會的不死；一種是個人的不死。所謂個人的不死是人於死後的靈魂不滅。關於此事，近十餘年來，幽靈學會頗多實驗。我們雖不能卽信以爲真，卻亦不可遽判爲僞。而有一點是大可注意的：卽近來科學家大多數對於此事已傾向於存疑的態度，不像以前那樣堅絕否認了。我的主張亦是如此：以爲這是一個未決的啞謎。在今天遽然斷定人死以後絕無餘存，似乎未免太早。然卽信以爲靈魂不死，亦無充分理由。所以此事在今天只好懸而不斷。不過有一點可以警戒靈魂不滅論者的：就是假定他日能發見果有死後而永存的靈魂，而對於現在一切科學研究所得的道理亦決不能完全推翻。換言之，卽果有不死的靈魂亦不足以易我們今天根據科學所建立的宇宙觀。所以靈魂問題雖值得研究，而一切人生問題的解決卻不專有待於此。

若以爲苟能撥開這個祕鑰，宇宙與人生便大大改觀，這則未免過分。因此我不承認靈魂不滅的主張對於真正的人生問題有多大的貢獻。

然則我們豈不是死了就完了麼？不然。果真我們的宇宙是多方複雜的活絡架構，則我們一舉一動無不致其影響於遼遠。果真這個架構把時間收納其中，而時間又不僅是直線的一系，則我們行爲的影響不僅必遠屆於未來，且亦可波及於過去。且照上文字宙觀中的進化真義來講，既是一層圍圍一層，一層自由一層一層主宰一層，則我們在現在所謂的最高層，當然其影響的廣大必較其他爲甚。這就是所謂「不朽」論。

馮友蘭君亦是如此說，其言如下：

「不朽是指人之曾經存在而不能磨滅者。若以此義解釋不朽，則世上凡人皆不朽。蓋某人曾經於某時生活於某地，乃是宇宙間一件固定的事實，無論如何不能磨滅。中國人所謂人有三不朽：太上立德，其次立功，再次立言。能立德立功立言之人在當時因受知而爲大人物，在死後亦因受知而爲大不朽。大不朽是難能的，若僅僅一個不朽，則人人都能有而且不能不有的。所謂留芳百世與遺臭萬年，其爲不朽實是一樣。」

在這一段話中，與我的主張卻有不同。我以爲人之不朽，無論是立德立功立言，決不是指曾在宇宙間的地位而言，亦決不是指在時間上存續較長而言，而必是指依着進化而言。照上篇所說，讀者當已知道進化與

時間是截然兩事。所以從順流於時間而言，無論餘留若干年而終必消滅，則無所謂不朽，換言之，即不朽亦朽。從曾在世界上一個地位而言，誠如馮君所謂「不能不有」，則不朽與朽完全同一，換言之，即既無所謂朽，當然亦無不朽。須知朽若等於不朽，則分別不起，而不朽論便無法成立了。我的意思完全異於此。我以為留芳百世與遺臭萬年有絕大的不同。只須看立德立功立言的順序便知古人對於這一點亦認為有分別。雖則古人的意思未必就是我今天的意思，但把立德列為第一，列為太上，而不把立言置於前頭，則可見不朽是不以受知（即被時人及後人知道）為條件。一個人若其品德高尚，雖無人知，而其造福於人類，決不下於那種有口皆碑的大英雄大豪傑。我想古人把立德列為首圖亦許即出於這個意思。所以從這個德功言的次序上看，其中不可謂無深義。即就受知而言，留芳與遺臭確有不同，亦可類推了。我以為人之不朽即在其人於死後有無真正的影響被於進化的前途。因為宇宙是在那里進化的，人生是在那里向上的。苟一個人能順着宇宙進化的本性，依了人生向上的天職，無論是思想也罷，是功業也罷，是品德也罷，只要有所增進，則便可算是不朽。反之，對於宇宙人生的進化，若是滯而不進，逆而不順，則其人其行縱有許多人知道，亦不足稱為不朽。因為宇宙是進化的，惟有推進文化是加一分力於進化，惟加一分力於進化始有真正的影響及乎後世；惟真能致影響於後世人生方為不朽。否則若與文化無關，則便與進化不涉。所以留芳與遺臭，其性質不同：一個是真致有確實的影響於後世人生；一個只是人人口上的一句空話罷了。其分別即在一實一虛。遺臭是虛

的，因其人的姓名雖在人人嘴裏，但其人於文化的增進沒有關係，他遂不能有真正的影響及於後世人生。我們可以說遺臭不是不朽，而乃是朽。但我主張沒有絕對的不朽，且凡人皆朽。所謂朽與不朽只是指其人對於宇宙人生的進化上所貢獻的影響大小廣狹而言；其影響小而狹的即是朽；大而廣的便名曰不朽。而實則無論如何大而廣，而終不能波及宇宙進化的全程，所以不朽亦終必變為朽。可見這原是程度上的等差而已。不過人生於世總希望自己能內而把自己的人格愈提愈高，外而把所處的環境愈改愈善，則其所為之影響可謂於可能限度內已屆極遠極廣極大的程度了；如此當然可以尊稱之曰不朽。我說人生有內在的目的即是此而言。此種樣子亦可稱為「自我實現。」

不朽與不死的正解既已講完，尚有一個與不死有關係的，就是自己願意死，普通名曰「自殺。」自殺是不應該的麼，是罪惡麼？我以為這個問題須分別觀之。近來社會學者用統計法來研究自殺，而發見是一個社會的現象。所謂社會的現象當然是說出於暗示，囿於風氣，傳自歷史；而並不是個人自覺的發動。這種研究有事實為其根據，我又安敢否認。不過我以為於此類自殺以外，必還有個人自覺的自殺。這種出於自覺的自殺，我主張決不是罪惡。我這句話並非獎勵自殺。老實說，獎勵自殺是不足畏的，因為人總是怕死的；縱使你竭力獎勵人們自殺，而終不會羣趨如鶩。至於我所以說自覺的自殺不為惡乃是因為根據人生有處分自己的權利而言。一個人在世上對於他自己既然能够要怎樣便怎樣；要吃便吃；要不吃便不吃。只須不侵

及他人則這種自己處置自己的自由當然是可尊重的。難道獨不許他要死便死麼？豈非有些矛盾麼？一個人的自己要死，其實即等於他自己要作學者，要作工程師，要今天一夜不睡覺等。同是自己處置自己的一種自由。反之，一個人自己要作賊，其為罪惡是由於作賊乃是害他人的事。設若不害他人，便亦不失為一種自由。所以從這一點上看來，自殺而果出於自覺，實不可認為罪惡。

有人說不然：我們沒有要死便死的權利，正因為我們不是要生便生；我們既是生了，便當安於生。這句話亦有理。不過我們不是要生而始生，是一件事；而要死就死則又是一件事。其間沒有十分關係。譬如生兒子亦不是我們能隨意要生就生的。有許多人求子而竟無子；有許多人怕子女太多而仍有生育。但我對於不許生育（即自禁生育）卻確有這種權利。我們的制育，無論從那一方面來說，不但不是罪惡，並且可算是很好的事情。所以人們儘管沒有要生就生的權利而尚不失為有要死就死的權利。我終以為一個人自己願意死比一個人願意生而害人，在道德上是有軒輊之別。

現在已把我的人生觀敘述完了，請再來作一個總結，如下：

第一，這種人生觀是根據層創的進化論的宇宙觀而始成立。所以人生於宇宙進化的層次中，其所處的那一層，其所有的特點是理智與人格。人生的真義即當本此而發揮理智，構成人格。所以這種人生觀是一種主智的人生觀。

第二，這種人生觀既根據層創的進化論的原理，所謂高的包有低的，低的役於高的，則必是人格必包有機器；機器必伏於人格。如此雖為機器而不失有價值。所以此種人生觀從這一點來看，亦可以說是自然的人生觀。

第三，這種人生觀既根據層創的原理，所謂一層突創一層進化開來，則必是向上奮進，由素樸人而自己改造，以成文化人；而對於文化又不斷地在那里改造，去其渣滓，所以將來或許更有所謂「超越人」出現亦未可知。其人是智明更切一層，主宰更強一層，圓活更大一層，自由更甚一層。所以這種人生觀又是創造的人生觀。

第四，這種人生觀雖則注重於創造，卻不是把人驅入浪漫之途。並不想越階而飛。依然是按着進化的程序。所以就按照進化的歷程而言，這種人生觀乃是樂天的人生觀。

第五，這種人生觀雖則注重於理智，但亦不忽視人慾。並不把人慾視為無足重要。誠知人慾的處置而一有不當，則人生一切糾紛與悖戾，困難等皆由茲而起。所以對於人慾必須有一個最妥善的法子。於是提議一方移慾一方予以最小滿足。這種人生觀遂成爲化慾的人生觀了。

第六，這種人生觀雖則不忽視人慾，卻以爲惟有理智是人生在宇宙全程中的特點。所以理智亦可說是真我。不過理智決不是小己或個人的事。所以這種人生觀又可稱爲無我的人生觀。

我所呈獻的這種人生觀其要點大概盡於斯了。或者有人對我說：你說得這樣好聽，未免是自己騙自己罷？我敢答曰：誠然是自己騙自己。不過一切宇宙觀人生觀都是自己騙自己。主張現世界是樂園，固是自己騙自己；而主張現世界是苦海亦是自己騙自己。所以樂觀是自騙自；而悲觀亦是自騙自。同一自騙自則不如擇一種以爲最宜的來騙騙自己罷。

二 共理與殊事

一 引言

近幾年我們中國人可算得拚命輸入西方思想了，即最新的學說亦都有人介紹。哲學方面爲尤甚。祇可惜支配西洋文明的，作西洋數千年思想的中心的，作科學真正始祖的，所謂理性主義（Rationalism）卻從未有人澈底解說一下。我今天來作此長篇即想補此缺憾。

我們人生在世，從一方面說，可說是生在啞謎之中：試問何以會有天地；何以會有我；何以人們生活着必須吃東西，必須睡覺，必須生兒子；何以天地不會立刻大變而我不會無端縮小？這些啞謎，有人分功去猜測，於是有所謂天文學地質學物理學生物學生理學心理學等等，但迄今還沒有猜透。然而從另一方面說，我們卻不是生活在渾沌之中。我明明看見我面前的是桌子。我的朋友來推翻這個桌子，我必立刻離開，因爲我知道若不離遠則必碰痛我的腳。可見得我們生活中天天相與周旋的是在外界的物件以及由這些物件互相間一定關係而成的法則。不研究學問的俗人從他們的粗樸經驗上知道了些物件與法則，便安然生活下去，以爲世界就是這樣的。研究學問的人，即善於懷疑的人，愈研究愈迷惑，便覺得這些所謂物件與法則直如魔鬼

一樣愈捉摸愈不定。不但法則是隨着科學的進步而在那里自變其形，好像小孩捉自己的影子一樣，愈向前跑而他亦愈向前進；即物件亦何嘗是固定的呢！紙燒了化爲灰，灰凝了成爲土。物件的固定僅在其外形。所以近世科學與常人的見解大異。常人總以爲物件（即物體）是固定的，是實的；而法則便僅是物體與物體間的關係，是可變的，是虛的。一個是實體；一個是空式。殊不知科學進步了，知道這個常人的見解實不爲真理。須知所謂實體只是固定不變，永久自如的意思。而論到固定不變，卻只有法則比物體來得可靠。我們由法則可以造成物體。我們由法則可以知道物體。所以不是先有物體而後有法則。可見物體與法則乃是一而二，二而一；並不是截然不同，只是兩方面的觀察罷了。在常識上，認二者不同，在研究上，實可合而爲一。所以物體與法則的問題只是一個問題。於是我們的問題不僅是何以實體的物件而具有虛式的法則，因爲我們明明由法則可以造出物件；必且爲虛式的法則何以必現爲實體的物件。這樣看來，法則與物體乃是一而非二，而根本亦只有一個問題：就是試問我們這個世界究竟還是一團亂糟糟，不可捉摸的呢，還是井井有條而秩序整然的呢？如果是秩序整然，則必是全宇宙如一體，是一個道理的表现。如果只是一個渾沌，則我們生活在其中必無何等價值可言。所以這個問題看似簡單，而所包涵的卻甚廣：包括着宇宙是一是多的問題與人生有無價值的問題，而要點尤在知識是由於外鑠與否的問題。這些問題並非各各散在，乃是連串在一起。倘若一個得着解決，則其他亦得解決。但通常哲學書往往把這些問題平鋪直列，把其答案亦平鋪

直列在一起，所以令人反而摸不着要點。關於問題的性質既有此簡單的敘述，諒讀者必有些明白，今爲討論的基礎更要平實起見，請接着作一番釋名的工夫。

譬如於此有一匹白馬。這匹白馬固然是一個物件，然其所以爲白馬則不僅是一個物件。詳言之，卽論他的白，必是與非白（黃紅藍等）相區別；論他的馬，必是與非馬（牛羊狗等）相對待。可見一個東西與所以爲這樣的東西，從研究的方法上看，是有分別的：卽第一個是本體問題，第二個是認識問題。不過本體方面究竟怎樣，我們實無權說話。我們所能說的只在認識方面。所以我們說「這是一匹白馬」實無異於說「這應該是白馬」。其間便有一個須大注意的地方：卽「這」與「白馬」廣狹的範圍實不相同。換言之，卽白馬的範圍廣些，因爲不限於這一匹，而那一匹亦是白馬。並且他的白色亦不限於爲他所有，還可爲別物所有，如白雲，白人，白狗等。不僅白爲然，而馬亦如此，另有所謂黃馬，黑馬，大馬，小馬等，亦都是馬。學者對於這種可共的另立一個專名曰「共相」，在英文爲 *philoverals*。「共相」兩字是出於佛典；並且佛教還有一個用語，就是「名相」，意在說明可共的不是「相」卽是「名」。例如白馬，白是印在我們感覺上的，所以是相；至於馬，則由理智而分別出來似乎只可認爲名了。因爲「共相」與「共名」各有所偏，所以纔有「名相」一辭以統其上。共相的正反是所謂「殊相」，在英文爲 *particulars*。例如這匹白馬（決不是那匹白馬。）此外，還有英文 *individuals*，可譯爲「個物」，初視之，似與 *particulars* 相同，實則不然，乃介乎共相與殊相

之間，指二者的疑契而言。於是可知我們現在所要研究的乃是「共殊問題」。學哲學的人們都知道有所謂心物問題，所謂一多問題，所謂真偽問題等等，然卻須知這些問題，與共殊問題是不能分開的。並且這種共殊問題發源亦是很早。我們介紹西洋思想已二三十年了，乃始終沒有人把這個問題介紹過來，這豈不是一件很可怪的事麼？須知這個問題始終在西洋思想上占在中心的地位。這個問題再可借用佛教的術語改爲「事理問題」，事就是殊，而理就是共。因爲凡是只發現一次而無二次的，凡只在一處而不移於他處的，便無理可言。可見共是理的標準。所以本篇名爲共理與殊事。這個問題何以會起來呢？原來我們看見一匹白馬，在我認識上便成了「這是一匹白馬」。若沒有這個白馬的殊相映在我的視覺上，我決不會有「白馬」的觀念；但我若不有白馬的觀念（即共相）又將何以能辨別這是白馬呢？這個問題初視之，好像和先有雞呢還是先有蛋的疑問一樣，其實細細分析進去卻所關甚大。答案雖可有數種，而最顯著的莫如所謂有殊無共與所謂有共無殊。所謂有共無殊便是共相先殊相而存，則不會先有一個固定的有理有序的世界，而一切具體事物（即殊相）只是其表現罷了。反之，若有殊無共便是殊是本來的而共是幻現的，則不會告訴我們說這個世界原來是一個渾沌，無所謂條理；至於所有名物法則只不過人類爲行爲便利起見所製造的概括而已，換言之，即只是一種簡便符號並非實物。由前之說，是相信世界是有理的；由後之說，是相信世界是無理的。由前之說，是相信一切都是有的；由後之說，是相信一切都是偶然的。這樣推論下去便與人生問題發生了極

大的關係。並且不僅人生的價值與此有關，即科學的基礎亦與此有關。若宇宙是無理可言則不特人生其間毫無價值，即科學研究亦將如煮沙成飯，永無成功希望。無怪懷特海在其科學與近世世界 (Science and the Modern World) 上說科學的始祖是中世紀的宗教，就是因為中世紀的宗教是相信世界是有條理的。明白了這一點便可知道這個事理之爭是貫串西洋哲學全部。所以日本人最初把西洋的哲學譯為「理學」原是不錯。無奈後來的人們求切於「愛智」的原意遂改為哲學。其實「哲」字雖有兼顧愛智的長處，而終不及「理」字來得充足。不過社會上既已通行，我一個人亦何必矯枉過正來立異呢！但要明白這種思想與這個問題不能不追敘其歷史。我們可以開始循着歷史的進路而尋其將來了。

一 柏拉圖的理型論

希臘思想真是五光十色，無所不備；而真能影響西方文明全體的卻不能不推柏拉圖。柏拉圖的先生是蘇格拉地。蘇格拉地生的時候正是辯士 (Sophists) 邪說披猖的時候。這班人以爲無所謂真偽與善惡；凡我所見的就是真；凡我所喜的就是善。於是世界上的東西沒有永久的了。例如過吉斯 (Gorgias) 更傾於虛無論，謂一物無有；即有亦不能知；即知亦不能告他人。蘇格拉地覺得這種感覺論必定把人生的價值打得落花流水。所以心有不甘，起了一個反動。雖則到了今天，我們不能知道那一句話確是蘇格拉地說的，但這種運動是自他而啓，諒決無誤。須知我今天所看見的都是他的弟子柏拉圖所撰的。蘇格拉地自己沒有著

述。所以我們不能分別出來還是柏拉圖很忠實地代表蘇格拉地呢，還是柏拉圖把自己的思想故意推在蘇格拉地身上呢。不過我所得關於蘇格拉地的許多史蹟亦是從柏拉圖而得，以此推想，若說蘇格拉地本來絕無此意，而都是柏拉圖故意造出來的，似乎太不合情理。所以我以爲若把蘇格拉地完全除外，是不妥當的；若說柏拉圖完全依照蘇格拉地而未加擴充，或推廣，恐怕亦是不對。因爲他的書全是腳本的口吻，按諸實事很多不符。總之我們所見的蘇格拉地是所謂「柏拉圖的蘇格拉地」。（此名爲字乃德（Burnet）所創，見其 *Greek Philosophy* 117頁以下。）於是我們爲便利起見，不如把蘇格拉地與柏拉圖在學說上當爲一個人，而以柏拉圖代表之。

柏拉圖的著述自許萊馬須（*Scheiermacher*）翻譯爲德文以來，學者間發生考訂真僞的問題。他們研究的標準，其最粗淺的是以見諸亞里斯多德的書中與否爲斷，換言之，即以爲亞里斯多德所引與否爲標準；其最精細的是將柏拉圖各書中所用的新字與文體而編爲詳細統計，以檢查其思想是否調和與文體是否一律。不過這種研究亦未必盡可靠：第一，亞里斯多德所未引的未必即可斷定是亞里斯多德所未見的；第二，柏拉圖著述歷五十年之久，其間文體與思想自不無變遷。閒話少說，請入正文。

現在我應當就把柏拉圖書中所說關於共相的選列出來。但我於未選列以前對於譯語應得有一個聲明。學過些哲學的人們都知道柏拉圖哲學中有所謂“theory of ideas”這其中 ideas 一字最難翻譯。這

個字普通是以屬於心理學方面的居多，但亦有屬於哲學方面。如洛克便是以英文用這個字於哲學上比較最先的，但他的用法與柏拉圖並無淵源。普通在心理學上都譯爲「觀念」亦未嘗不切，因爲此字拉丁語根是 *idea* 有英文 *idea* 的意思正當中文的「觀」字。但在哲學上則較爲廣義。所以我們現在可以把這個字的訓義分爲三類如下：

第一種 其義與感覺的印象相近。如我看見一本書，縱使後來這本書已經被人拿走了，或我的眼睛另注視他處不再去看這本書，但無論如何，這時我心中有這本書的影子，即使這個影子是極模糊的，這便是所謂「心影」(image 或 mental picture)。

第二種 其義與抽象的性質相近。如我看見一匹白馬，又看見一帶白牆，又看見無數白鵝，當我初看白馬時我辨認其爲白色，因知這個白色就是白牆的白與白鵝的白。這便是雖是具象，卻不限於殊物。普通名之曰「性質」(quality 或 essence)。

第三種 其義與原理的概念相近。如白是物的性質，雖共同而尙可目睹，但亦有不可目睹的，例如「公」(just)「善」(good)等。這些乃是表示一種原理。所以都是「概念」(notion 或 concept)。

以上三種還不盡包括柏拉圖的用法。因爲柏拉圖在他的書上（例如克拉泰魯斯，菲獨與宴集等）都是把 *idea* 與 *eidos* 互相通用，二者已成同義語了。查後者本與英文 *form* 相當。英文此字向譯爲「形式」。

我以「形」字太近於 *shape*，乃改爲「方式」。然而亦有拿英文 *pattern* 與 *type* 來翻譯，則在中文便含有「型」的意思。我最初把柏拉圖的這個字譯爲「元型」，俾與英文 *archetype* 與 *prototype* 相當；後來覺得太有所偏了。原來柏拉圖的這個字就是指道理而言。一切東西都是由「道理」這個模型而出。這個模型的本身即是所謂道理。普通以爲道理只能意會言傳，而柏拉圖則以爲有相可徵。所以我又把這個字譯爲「理相」。不過理相與元型都是各有所偏，非設法折衷一下不可。於是我便想出來一個新奇的譯語，就是「理型」或「型理」。就是說以理爲型，更詳言之，憑物見型，是型即理。這豈不是於上述三種以外竟有了第四種麼？

但我這樣翻譯有一個大弊病，就是把這個字太變爲專門的術語了。須知柏拉圖始終沒有把此字當作專門術語來用。所以我們遍檢他的數十種譯話集只看見所討論的是所謂「善」的理型究竟是甚麼；「美」的理型是甚麼；甚至於「大」的理型是甚麼。卻始終沒有告訴我們甚麼是理型，換言之，即理型的定義是甚麼。如大家以爲這樣譯法太專門了，則譯爲「方式」亦好，譯爲「概念」亦無不可。（下段譯文即參用此種譯法。）總之在柏拉圖是一個通常語，無奈我們卻尋不到一個通常語與之相當。（不特東方爲然，即英文亦如此，所以他們有時寫作 *idea*。）並且關於此說在他的書上亦只是散見，搜集起來十分困難。不得已，我只能把最顯明最關切的略舉二三，作爲例罷。

柏拉圖在其潘曼尼得斯一書上述蘇格拉地與潘曼尼得斯和散諾師徒兩人討論一多問題。散諾主張

「多」是矛盾的，唯有「一」。其中有一段關於理型的話，最爲顯明，如下：

「蘇格拉地說：我懂了散諾先生，我很承認你的話。但請你告訴我：你是否沒有想到有所謂「同」的概念與有所謂「異」的概念；不論何物，凡分享「同」的概念的，便幾於同；凡分享「異」的概念的，便幾於異；凡分享「同」「異」兩概念的，便即幾於同異。是不是一切物不能同時分享此相反的同異兩概念麼？其可怪處何在？苟有人能證明「絕對的同」（譯者按即是「同」的概念，亦即「同」的理型，亦即「同」的方式）能變爲異，「絕對的異」能變爲同，在我觀之，實爲不可思議；至於實物分享異的概念，同時又分享同的概念，則不足爲奇。所以若有人主張一切物只是「一」，因爲一切東西都分享「一」，而同時又是「多」，因爲都分享「多」，這樣主張無可驚奇。但他若是告我說絕對的一（按即謂「一」的概念）就是多；絕對的多就是一，則我真大驚了。其他亦然：若說概念自身有相反的性質，則我必聞而駭異。但有人證明我是一同時又是多，則不足奇怪。當其證明我是多時，可以說我有左邊與右邊，有前面與後面，有上段與下段，因此我不能否認我是分享了「多」。當其證明我是一時，又可以說我們今天的集會是七個人，而我只是一個人，所以我亦是分享了「一」。這兩種證明都可算不錯。其他如有人證木石等物是多又是一，我知道他是說一與多同時存在，而並非主張一即是多，多即是一，所以他所說的乃是真相。

而非戲論。然而若有人抽繹出來單純的概念，如「同」、「異」、「一」、「多」、「靜」、「動」等而說這些概念自身本是混淆的，則我必大驚奇了。關於這一部分的討論，你是很有聲色的。但照我所說，如有人以爲你所指摘的存於可以目睹的實物中的混淆或矛盾亦可以見於不可目睹的概念上，則我更要大驚奇了。

當蘇格拉地說時，班塞杜魯斯以爲潘曼尼得斯與散諾必不願繼續下去，然而他們兩人卻十分注意，並且兩人相視而笑，表示對於蘇格拉地地有所嘉賞。蘇格拉地說完了，潘曼尼得斯便接着表示其所感，而說：

蘇格拉地君！我很佩服你有傾向哲學的心。請你告訴我，這個分別即概念自身與實物分享概念的不同是你自己想出來的麼？是不是你以爲離了我們日常所見的共同事物以外另有一個「同」的概念，有一個「一」的概念，有一個「多」的概念？

蘇格拉地說：我想是有此種概念。

潘曼尼得斯接着說：是不是你更把「正」「美」「善」等認爲絕對的概念？

蘇格拉地說：是的，我是如此。

潘曼尼得斯說：是不是你以爲「人」的概念是離了我們一切人類而獨立，「火」的概念與「水」的概念是離了我們所有的各種火各種水而獨立的？

蘇格拉地說：潘曼尼得斯先生！究竟這些亦包括在內與否，我常常未能決定。

潘曼尼得斯說：是不是你對於那些說起來令人發笑的東西，如「毫毛」、「污泥」、「灰塵」及其他醜陋的東西，亦同樣未決定是否包括在內麼？究竟你以為這些東西是否都有一個理型（即概念）與我們所見的實物不同，還是沒有？

蘇格拉地說：確是沒有。凡可目睹的東西，如這一類，都是就他那個樣子的，若說另有理型為其楷模，恐怕是不合理。但我時常想應該所有東西都有一個理型。不過這樣推論下去，又恐怕沒有底止。因此我委決不下，不得已暫以上段所說的為限。

潘曼尼得斯說：蘇格拉地君！這是因為你尚年輕，我深信將來你必於哲學大有所獲，那時你必不致輕視這些微末的東西，現在你是太顧慮常人的議論了。但我很願意知道你是不是主張有若干理型，若干實物即由分享這些理型而成，遂取得其名。如相同的事物所以為同，即由於分享「同」的理型；大的東西所以為大即由於模仿「大」的理型；正事所以為正，美物所以為美，亦都是由於分享「正」與「美」的理型而成。

蘇格拉地說：正是，這便是我的意思。」

上述一段將此種思想的由來詳細說出，我們可以知道蘇格拉地與柏拉圖在當時確有一種創見，與以前

希臘各派哲學不同，不過還有人以為潘曼尼得斯一書是偽書，我們不妨再列舉菲獨上的話來作進一步的證明。

柏拉圖在菲獨上述蘇格拉地與人討論生死，他主張不死與理型的不變一樣，其中有一段如下：

「蘇格拉地說：我要告訴你的並不是甚麼新奇議論，只是我常常說的。我將告訴你，實物與理型的關係。

說起來必先提及人們口頭所常用的名詞，如美，善，大等，而首先假定有所謂絕對的美，絕對的善，絕對的大（按即「美」，「善」，「大」的理型）。必先容許此說，我方可告你以美物之所以為美，並用以證明靈魂的不死。

西比斯說：我已容許此說，請你即說出證明。

蘇格拉地說：我更願意知道再進一步你與我同意否。應為我主張於「美」的理型以外而有美物，則其

所以為美必是由於模仿得幾分「美」的理型。且我主張此理得用於其他一切物。你同意於此說麼？

西比斯說：我同意。

蘇格拉地說：我想除此以外決無他說以明美物之所以為美。設有人說藍色，巧形或其他為美之根由，此

等使思想混亂的學說，我惟置之不理。我惟篤信一物之所以得成美物必由於分享絕對的美於幾分。

至於其分享的樣式我不能說定。但我總敢說一切美物之所以為美皆由於分享美的理型。此似為最

妥當的答案。我相信此原理可以永久不搖。無論何人叩我以此種問題，我必毅然決然答之曰：由於美的理型始能致美物爲美。你不同意麼？

西比斯說：我很同意。」

此外，柏拉圖於共和國上第十章首段亦有論及，他說：

「蘇格拉地說：我們現在照平常的樣子來開始討論罷。無論甚麼東西而可有一個共名置於其上，則我們可決定必有一個與其相應的理型或方式。你懂我的意思麼？」

葛勞康說：我懂。

蘇格拉地說：讓我再舉一個普通的例：例如世上有無數的牀與無數的桌，是不是這些東西在世上很多麼？

葛勞康說：是的。

蘇格拉地說：但這些東西的理型或方式則只有兩個：一個是牀的理型；一個是桌的理型。

葛勞康說：不錯。

蘇格拉地說：且製造牀桌的工人其製造牀桌以供我們的用處乃是依照其理型或方式。我以為製造其他諸物亦是如此。至於理型其自身則不是製造家所造的了。」

柏拉圖關於理型的話尚多，我現在亦不想抄錄了。讀者看了這一些已可概想其餘。至於柏拉圖何以

會有這種思想，我們不能不相信亞里斯多德的話，因為亞里斯多德是他的弟子，應得知道他。

二 亞里斯多德的解說

亞里斯多德於其物理學後編（因其在物理學後故世人通稱爲超物理學即玄學）第一卷第六章上說：「述諸學說以後接着便是柏拉圖的哲學了，他的哲學在各方面上都是繼續前人的思想，但卻很有特性與意大利各派哲學不同。因為他在幼年的時代即從克拉泰留斯（Cratylus）遊，得知黑拉克里托斯（Heraclitus）的學說，此說謂凡可以目睹的東西都是在變化中，猶如水流，所以我們對於這些東西不能得有知識。此種思想深入柏拉圖心中，迄至晚年亦未變化。蘇格拉底雖則專注意於人類行爲上的問題而忽視自然界事物上的問題，然以爲道德上必有普遍的原理，主張知識由定義而確定，柏拉圖承受此說，但他以爲定義不能用於可以目睹的東西而只能用於另外一種，因爲可以目睹的東西都是在那裏變動不居的。另外一種不變的，他名曰理型，而可以目睹的東西雖本身不是理型，卻因理型而得名，因爲東西可有許多，其可置於一個共同的名詞之下，便是分享了這個理型。但只有「分享」一辭是新的：畢泰過拉斯派說，物由模倣「數」而成；柏拉圖說物由分享理型而成，只是名詞不同罷了。至於如何分享，即如何模倣，他們還是置作爲未決的問題。」

其第十三卷第四章上亦有同樣的話，如下：

「現在關於理型，我們必須先自檢查理型論，不從其與數論的關係上着眼，而專論述發明此說者的初意。主張理型論的人所以有此說實有見於黑拉克里托斯派謂凡可目睹的東西都是變動不居的，所以知識若必須有一個對相，則必定是個不變的東西而異乎所可目睹的一切東西，因為這些東西在變化流轉中是不能成爲知識的對相。」蘇格拉地具有過人的天才，所以能首先提出這個「普遍的定理」的問題。在物理範圍，則只有德穆克里托斯 (Democritus) 想到這個問題，他以爲普遍的原則是熱與冷；畢泰過拉斯派則以爲定義就是數，如「二」是機會；「四」是公正；「五」是婚姻等。但蘇格拉地則求之於事物的要素。因爲他志在論理的判斷，而事物的要素實爲論理判斷的起點。因爲若是不知道其物是甚麼（即其要素）斷不能知道其物非甚麼（即與其物相反的是甚麼）。所以我們應把兩件事歸功於蘇格拉地，即演繹的判斷與普通的定義，這兩件都是學問的起點。但蘇格拉地未曾主張定義或共相離實物而自存，而繼起的人們卻把共相認爲獨立的存在，這種在他們便名之曰理型。

我們從亞里斯多德的這兩段話裏可以看出柏拉圖所以要主張理型的緣故了。就是照黑拉克里托斯說，世界上只有殊相，而沒有共相，換言之，即實際上只有殊相，沒有共相。這個確是實在情形，柏拉圖不能不承認。但柏拉圖想若只是殊相而無共相，則這個世界豈不完全是雜亂無章的渾沌麼，那里還有條理與秩序呢？若真這樣渾沌，則人類如何能生活下去呢？即使生活着，在這種無保障的狀態下還有甚麼價值呢？爲使

人生有價值起見，爲使人類放心生活下去起見，必須假定這個世界是有條理的，不是渾沌；是有目的的，不是偶然；是有永久不變的，不是轉瞬不居。但實際上卻又確是轉變，是雜亂。於是柏拉圖便想出一個救濟的方法：就是於實際的現實界以外，以爲還有一個法則的方式界，換言之，即非現實界。現實界是雜亂的與轉變的，而這個非現實界，換言之，即理法界，則是永恆的與條理的。於是柏拉圖主張凡現實界的東西每一種都是副本，而另有一個正本在非現實界。例如一張牀，在現實界有一張牀的實物，在理法界必有一個牀的理型。並且柏拉圖主張人心對於這兩界恰有兩種認識能力以相應：就是對於現實的萬變的事物界有「官覺」去感受；對於非現實的不變的理法界有「智慧」（即悟性）去審辨。柏拉圖這種主張遂發生三種問題：即（甲）理型的數目的問題，詳言之，即是否每一種實物皆必有一個理型爲其模楷；（乙）理型與實物的關係的問題，詳言之，即是否實物與理型完全相似；（丙）理型與理型的關係的問題，詳言之，即是否各個理型都一律平等，抑或級增高而形成一個系統。據學者們的研究以爲柏拉圖對於這三個問題的答案有初稿與次稿的不同。如初稿是以爲理型的數目無限，有一種實物必有一個理型；而次稿則把其數目縮小，以爲只限於與道德行爲上有關係的各種概念，如「善」，如「美」等。不過我遍檢柏拉圖全集，實看不出初稿與次稿的顯明徵迹。我們只可說柏拉圖對於甲項問題實是猶豫未決。至於乙項與丙項則比較上有確定的答案。現在總括三項如下：

(甲) 理型的數目 理型論若要澈底下去，自應主張每一種東西都有個理型爲其所自來。但柏拉圖以爲這樣下去豈非要把理型的數目弄到無限了麼？一切無足輕重的東西與一切瑣屑惡劣的東西亦都有一個理型爲其正本，亦未免把理型的高尚性損傷了。所以他只討論「美」的理型，「公」的理型，「大」的理型等，以爲這些是理型的模範。而對於其他常置爲未決。實則他並沒有說理型是只限於這幾種。因此我們仍可說每一種東西都有一個理型：凡種類相同的東西，可以用一個名稱來說的，便共享一個理型。

(乙) 理型與實物的關係 柏拉圖的意思以爲不是理型（即概念）由於把實物分類概括綜合而成，乃是理型先在，實物模仿理型而成。這便是理型是正本，而實物是副本。實物是照着理型的模樣而製造的。凡是照型範的模樣而製造出來的東西決不及型範的本身。所以理型是比實物爲高。況由型模而鑄成的總不能和型模本身完全一樣，所以實物總是類似理型於幾分之幾。柏拉圖用這個 *Metaxu* 字，在英文是 *participation (to partake)*，我譯爲「分享」，即分得幾分的意思。其實分享與模仿是同一個意思，因爲模仿總有幾分相似而未必全似。柏拉圖從這一點上一轉即變爲理型是實物的標的，而實物是理型的表現。這便是用目的論 (*teleology*) 來解釋了。質言之，即實物總是趨向於務求模仿理型而得最高度的相似。

(丙) 理想與理想的關係 卽理想間是否有高下次第的排列？柏拉圖以爲有高下的秩序，並且是一層

一層高上去的。只可惜他沒有列作一個詳細的圖表。他只說「善」是最高的理想。據後人的解釋

(如斯泰司 W. T. Stace)，他所以如此主張是因爲每一個理想都是自身圓滿的，而「善」是最圓

滿，所以是最高的理想。照這樣說，豈不是一切理想都向這個最高理想而趨麼？這便是層層提升的

「意匠的發展論」。後來亞里斯多德修正柏拉圖的學說，主張只有素質 (matter) 與理想 (form)，

便是補充此說，亞里斯多德以爲凡物都有兩方面，一卽素質，一卽理想。如 H₂O 化爲水，H₂ 與 O 是

素質，水是理想；水又蒸爲汽，則水是素質而汽是理想；汽又結成冰，則汽是素質而冰是理想。層層提高

上去，達到最高的一層便只有理想而無素質了，亞里斯多德名之曰「神」。我們於此可見亞里斯多

德的進化哲學（卽謂世界漸漸發展依着一個有意的大計畫而進）乃是由柏拉圖的思想脫胎而出。

於上述三項，我們雖已知其梗概了，然而我們的注目點仍在理想的數目與其排列。據後人研究，柏拉圖

的意思大約是（1）關於道德的，如善，公正，美，偉大等；（2）關於數理的，如二，三十等；（3）關於道德反面的，如惡，

不正，與醜等；（4）關於性質的，如白，重，香等；（5）關於物體的，如人，馬，樹，星等；（6）關於人造物的，如牀與桌等。

以上各種我們仍可歸爲三類：卽道德與數理等是抽象的，可歸入「抽象的原理」一類；性質雖具體而卻不限

於一個，換言之，卽不限於本物，所以可列爲一類，名曰「共同的性質」；至於人，馬，樹，星是具體的東西，可歸入「具

體的物相」類中。以名辭來各別表示之，第一是「理」；第二是「性」；第三是「相」。雖則三者並非根本不同，不過若揉和在一起來討論，有時轉致惹起紛糾。柏拉圖的弊病即在此。我們不能不慎重。

柏拉圖的學說經亞里斯多德修正為共相不能獨自存在，換言之，即理不能獨自存在，理只在事中，共相即在殊相中而存，以後便有三說。第一說主張理先事而在，詳言之，即以為世界本來只是不易的道理或不變的法則，而所有現實的事物乃是這個道理或法則的變化或幻相，所以理是實際，而事是現象，換言之，即共相是固有的，而殊相是隨起的。第二說恰與之相反，主張事先理而存，詳言之，即實際初無所謂理的，所謂共相的，只是我們對於許多的事，許多的殊相，用一個名詞來概括之，遂把這個名詞誤認為亦是外界的存在了，其實沒有那麼一回事。第三說則折衷其間，以為理既不能先事而存，又不是後事而有，詳言之，即我們不能主張共相是離了殊相而先自存在的，同時我們亦不能主張共相是由殊相上概括而成，因為若是先殊相而存，何以沒有了殊相不見共相呢？若是由殊相概括而成，何以能把許多殊相概括在一起，則顯然是這些殊相自身本有相同之點，而這些相同之點便是所謂共相，可見共相是在殊相中了。這三派在中世紀演成了絕大的爭論。他們用

拉丁語表示的格言是(1) *Universalia ante rem* (2) *Universalia post rem* (3) *Universalia in re*。

(其中第三，主張共相即潛在殊相中，是亞里斯多德的學說，亞里斯多德硬說柏拉圖是主張第一說的，但究竟柏拉圖是主張第一說抑或第三說，實無充分的證據，所以學者間仍是爭執未決。) 中世紀的爭論大概是關

於前二者，所謂「名論」與「實論」之爭便是。名論派如洛雪利奴 (Roscollinus) 等，主張共相只是一個名詞而已；一個名詞用於許多的殊物遂成「共名」，至於實際上則只有殊特的各個物而已。實論派大抵承柏拉圖的緒餘，以為共相先存。此種爭論其目的在說明宗教，故其關於哲學上的影響只好算是間接的。因此我現在請略而不論。

四 由白開萊休謨到康德

到了近代，這個問題又取得一種新色彩。我們須知無論主張共相是先殊相而存的，抑或是主張共相即在殊相中的，他們總是以為共相是在外界的，而不是倚靠我們能認識的心而始存的。換言之，即他們總以為共相是自然存在於外界中的，而不是我們於認識時從心上而創造的。更簡言之，即是外界自有，而非內心所創。其所以不主張是內心所創並非由於確知共相是外界自有，而只是他們沒有發見共相問題可由外界引到內界。雖則所謂「唯名論」就是主張共相只是一個共名，然而這樣只是消滅共相，即認共相為不存在，並非從內界的結構上，心的組織上，以說明共相，換言之，即只是把共相騰空而消滅了，並非把共相建立在內界上與心理上。所以唯名論於共相的研究上沒有新發展。我們因此除於下段略為批評外，可以不必詳述其歷史。

把共相由外界移到內界，最後建立一滿足的學說的人自然要算是康德。但康德的思想完全是由休謨而提醒；可以說若無休謨即無康德。康德自己說，休謨的思想把他從獨斷的夢中喚醒。（但近人考證，知道

康德並未親讀休謨的書，僅看見白蒂（Beattie）論述休謨思想的書的德譯本。然而休謨卻又由白開萊而提醒。所以由白開萊經休謨到康德乃是共相論的一個大轉灣。我們現在應先從白開萊講起。

這種轉向是甚麼？就是由以為共相是客觀的而轉到主張共相是主觀的，換言之，即最初以為條理是本來在外界上的，而後來轉到以為條理只是內心的規矩而投射到外物上的。這樣由外轉內，第一須先打破唯物論。所以白開萊可算得首創者了。白開萊最受洛克的影響，但他卻最不满意洛克。洛克的學說可謂完全是「一種外鑠論」。他以為我們睜眼見物，便是物相印在我們的心上；我們覺得自己在那里動怒，便自己把自己的心相返照出來。物相由官覺而得；心相由自省而見。洛克名這些為「單相」（simple ideas）。這許多單相可以集合起來，而加以概括，便成所謂「複相」（complex ideas）。其由抽繹而成的則是所謂「共相」（general ideas）。共相由許多的殊相（即單相）抽繹概括而成，所以又名為「抽相」（abstract ideas）。白開萊所最努力的就是說明把許多殊相擺在面前不能抽繹概括以成共相。在他人類知識之原理一書，有很扼要的話：

「第七節 人人都知道東西的性質（按例如白，硬，圓，等）不是各各自己散在的，乃是雜具在一起的。但有人主張我們的心能單獨對於一種性質，把他從本來雜具在一起的許多性質中抽出來，而造成所謂抽相。例如看見一個東西，有廣袤，有顏色，在那里動；這些本來混具在一起的諸相可以由心把他分析開

來而成爲單獨的，各自獨立，不與其他相關，於是乃成所謂「廣袤」「色」「動」等抽象的概念。不僅是「色」或「動」可離「廣袤」而獨立，並且心可製成「色」的概念而抽去廣袤，製成「動」的概念而抽去色與廣袤。

第八節 並且我們的心當其看見這個東西的廣袤與那個東西的廣袤時，雖明知其間有不共同的，如這種樣子與那種樣子，這種大小與那種大小，但卻察得有些共同的心，可以把共同的抽出來，使其獨自成立。例如「廣袤」就是最抽象的概念：既不是線面，又不是體，尤不具何等形狀，何等地位，僅僅是一個抽相而超離了這些。我們的心於看見這個顏色與那個顏色時，雖則這些特殊的顏色各各不同，而能抽除其不同，僅保留其共同，製成所謂「色」的抽象概念：此概念既不是紅，又不是綠，亦不是白，不是任何特定的顏色。至於「動」的概念所以抽成亦是如此：不僅把運動的物體抽除，並把其形狀，以及方向與速度等亦都抽離，遂造成所謂「動」的抽象概念，而對於凡我們所看見的各種特殊的動都可一律相應。

第九節 我們的心把物的性質抽離出來構成性質的抽象概念，更進而由同樣的抽釋以構成含有數種性質的複合的抽象概念。例如我們的心審得張某，李某與王某於形狀上有若干相似處，於是把張某，李某的特異處抽除而僅留其共同點，遂構成一個複合的抽象概念，名曰「人」或「人性」或「人類」，而把所有個人的特性與差異完全抽除，遂不限於任何人，對於一切人皆可適用。這個「人」的概念

亦包含「色」的概念，因為沒有人沒有顏色的，但卻不是白，不是黑，不是某種特定的顏色，因為沒有一種特定的色是為全體人類所共具的。並且亦包含有「身材」的概念，但卻不是高，不是矮，又不是中等，乃是抽出這些而成的一個概念。其餘亦然。更進一步有鑑於各種生物雖不與「人」的複合概念全部相應而卻有若干相似，我們的心乃把人所獨具的歸之於人，抽出其與各種生物相同的來另構成一個概念，曰「動物」。這不僅是從各人而抽成，並且是從鳥，獸，魚，蟲而抽成。這個複合概念包含有「身體」「生命」「感覺」「動作」的概念為其要素。所謂身體，並不限於任何特種形狀，因為各種生物沒有都是一種形狀的。更不限於着衣的與不着衣的，因為這些只是特種生物的形狀，所以這個概念必把這些抽除。所謂動作，亦不限於是走，或是飛，或是爬，只是動罷了。

第十節 究竟別人有無這種製造抽象概念的奇異能力與否，他可以捫心自問。至於我，我敢說我確是沒有。我知道我有想像力，將所見的事物攝為心影，能把這些心影分開來再另行配合。例如我能想像一人而有兩頭，或上身是人下身是馬。我能單獨想到手，或眼，或鼻，而與身體其他部分無關。但我所想像的手或眼，無論如何總有特定的形狀與顏色。所以我心上所謂「人」的觀念不是一個白人，便是一個黑人，或一個櫻色人，不是一個挺胸的便是一個灣背的，不是身體高大的便是一個矮小的。無論我的心如何努力總不能得有上節所述的那樣抽象概念。我不能從運動的物件上抽成「動」的概念，既不是

直線的移運，又不是曲線的移動，既不是速，又不是遲。其他抽象概念不能造成亦同此理。質言之，若有些性質雖與其他性質雜具於一個東西上，但實際上可以離開其他性質而自存，則我能把這些性質從中抽出來。至於那些性質不能離散自存的而謂我亦能抽出則我不能不反對了。照上段所說，由殊相而抽成共相，是我所否認的。所以所謂「抽」似有兩種。我想人們必贊成我說的這一種。須知一班常人實不求有抽象概念。他們以為抽象概念非經過研究不能得，所以是很難的。於是我今可得一結論曰抽象概念只限於有學問的人。」

白開萊對於這種抽成說的攻駁是很有力的。我們可以知道，凡主張看見白馬，白人，白雪，白花以後而抽成一個抽象的「白」，這種便是所謂抽成說，而這種抽成說實是毫無根據。在心理上亦不是如此。白開萊在這個批評方面可算很有功績。但他既否認抽成說，勢必於主張方面另立一新說。於是他便主張符號說。他說：

「第十二節 欲知「相」之何以成「共」，莫善於考察「名」之何以成「共」。須知我並非絕對否認有共相，我只不承認有如第八節第九節所述的抽成共相而已。若我們賦予訓義於名詞，而指示我們所能知的，於是我們便不能不承認觀念（按即是相）本來是特殊的，後來用以代表其同類，遂變為共同的了。」

「第十五節……有人主張一切知識都是關於共同的概念，此說我完全贊同。但此卻非謂這些概念由抽括而成。其共同性並不是一種積極的絕對的存在，而只是在乎其對於所指示所代表的事物的關係中由此所以名詞與概念雖本來是特殊的而後來變為共同的了。」

白開菜的符號說其實仍是一種唯名論。他說殊之所以成共是由於一個符號的移用。例如我初看見一個人，我名之曰「人」，其實這個人的符號就等於司馬遷或俾士麥，是一個專名，專指那一個人；後來我又看見一個人，我亦名之曰「人」，這便是把那個符號移用於這里。所以概念之所由成純由於符號的移用：本來一個符號指一個東西，後來在這一符號下使其包括許多東西。於是我們又生了問題。就是為問：這樣的移用還是有標準呢還是隨便的呢？若是隨便的：何以我們於「人」的名詞與概念之下不可以包括馬與鼠呢？可見這種符號的通用是有標準的。其標準就是物的種類：必定同類方能包括在一概念中。必定直立行走，有手足能言能思，方能歸在人的種類中。若是四足長耳，有毛無手便無法把「人」的符號移用其上。可見符號說依然不能解決這個共相問題。因為共相問題所欲研究的是事物的種類究竟還是自然的抑或是強分的。若說是自然的，何以學者對於分類得有種種的分法，各人不同，顯見外界是沒有一種固定的整齊的自然分類。若說是強分的，又何解於人類與獸類絕對不能混同？白開菜亦自知他的符號說只能解釋名詞，所以他不能不另外承認事物雖只是個體而卻有關係。須知有關係便有法則與方式。他在亞爾雪佛

倫 (Alciphron) 以書中假擬的人名為書名) 第七編第十二節於第二版時加入一句如下：「符號誠然是指示事物的關係，但這些關係卻不是抽象的概念，乃是在特殊事物中，並不成為獨立的東西。」可見白開萊晚年漸漸脫去唯名論而轉了傾向。最後他把 "notion" 這個字不等於 "General Ideas"。他以為我們對於自己的精神與自主的動作不能得有 *idea* 而只能得有 *notion*。關於事物的關係亦然，因為事物的關係是包含有認識作用在內的，(人類知識原理第一四二節第二版增加的一段。) 照這樣說，最初白開萊是一個唯名論者，只認有殊相，不認有共相，後來他始明白知識若沒有共同性或普遍性，便不能成立，換言之，即知識若是只限於對於個個殊相，則並殊相的知識亦不能成立。所以他不能不承認知識的普遍性與共同性。於是他便擇了三種，如自己的精神，心理的作用，事物的關係，以為是可以成為普遍的，換言之，即可成為共相。他用 *notion* 一字來表示這三種。到了今天，我們知道這種分別完全是隨便的，並且是文字上的，沒有多大注意的價值。總之，白開萊的學說是以不澈底而終。

休謨對於白開萊卻大恭維，以為是學界近年來最大的最有價值的發明。(但他於書中卻未指明白開萊的姓名。) 他以為實際存在的只有所謂一個一個的殊物。我們的觀念只由對於殊物的印象而成。他說：「一切東西在自然界上都是特殊的，所以若說有一個三角而沒有一定的形相是不合理的。」所以「抽象概念在其自身本亦是特殊的，所以能變為普遍的乃是由於他有代表性質。」「在我們心上的影相只是

某個某個的特定物件，而在我們推理上若應用相同，即變成共同的了。」以上所說完全與白開萊相同。但他卻於此說以外想更進一步，於是他主張殊相變為共相固是由於代表，而代表之所以成實出於習慣。這便於白開萊的代表說以外，更加了一個休謨的習慣說。照他的說，似以為我們最初看見一個東西，心上只有這一個東西的影相後來遇着與這個東西相類似的東西，我們亦喚起這個影相用以代表之。於是我們把大同而小異的許多東西乃置於一個名詞之下。提起這個名詞便可喚起這些大同小異的諸物。這樣下去，我們的心成了習慣。於是我們便以這個習慣來對付外界了。杭德爾 (C. W. Hendel) 說心的習慣 (habits of the mind) 安排心影，惟這樣可免致陷於懷疑論 (Studies in the Philosophy of David Hume, p. 112)。

我以為休謨與白開萊一樣仍是澈頭澈尾的經驗論，換言之，仍是澈頭澈尾的唯名論。他們以為實際上只有殊無共。不過唯名論實不能自圓其說。唯名論所能說明的只是名詞的用法。如我們名李某為「人」，又名王某為「人」，是否僅屬名詞的同一，而實際並無相同之點？若果有相同之點，則此相同之點不因名詞的同一而始存，亦必不因名詞的不同而即消滅。所以唯名論只能說明名詞的用法而不能說共相或共理，換言之，共同的條理或法則在自然界的地位。

五 康德與黑格爾

不過白開萊於共相論卻有一個貢獻就是把共相在外說根本推翻了。原來柏拉圖的理型是純粹在外

界自己存在的並不倚靠認識者，換言之，即不在認識者的心內。而抽象說，主張我們看了白花白鳥白雲而抽象成爲白，雖是把抽象作用歸之於心，而仍不能不承認在外界確有被抽象的可能性與潛含性。可見理型說是唯一的一元論；而抽象說是內外兩元論。白開萊所以爲進了一步的緣故就是他抽象說推翻，而成爲唯一的一元論。休謨對於這種唯一的一元論加了一個習慣說，使我們知道條理法則雖純在內界而卻有一定規矩，不能胡亂。殊不知這個軟性的習慣說卻啓發了康德的硬性的格式說。康德與柏拉圖可謂正相反對：一個主張共相只是外界的條理；一個主張共相只是內界的規矩。由柏拉圖而到康德可謂由外而到內。所以由外而移到內，第一步必是發見外界的條理依然是在那里時時變遷，不能永久。須知亞里斯多德說明柏拉圖何以要主張理型的動機是不錯的，柏拉圖以爲感覺總是一次的，只有偶然而無恆常，所以感覺只是雜亂無章的，而在這個雜亂世界中人們無法生活下去，勢必另有一個條理世界即潛含於其中，只待人努力去發覺，猶如撥雲見日，就行了。無奈人們努力的結果雖非絕對不發見條理世界，乃只是發見所謂「理」，最初以爲是恆久不變的，而後來卻知道亦是靠不住。學者都知柏拉圖的理型就不啻是近代科學上所謂法則。但近來科學進步了，知道一切法則都不是永遠不搖的。說不定今天認爲是固定法則的到了明天，就會根本搖動了。所以近來論究科學性質的人們，最初說科學不在對象而在方法，後來只好說亦不在固定的方法，所謂科學只是一個進歷 (process) 罷了 (如 A. D. Ritchie 見其著 Scientific Method)。於是把我們的

迷夢喚醒了告訴我們平素於不知不覺中相信外界有一個不變的，或是條理，或是方式，乃純粹是不可證明的信念，換言之，即是一相情願的信心。我們既不能發見外界有絕對的固定條理，於是一轉而悟知所謂條理必純是主觀所自具的尺度。主觀自立規矩用以衡量客觀，則客觀雖變幻百出而主觀的尺度不變。此說一出乃根本上把常識翻推了。原來我們的常識總以為變幻是在主觀，而實際是在客觀。如色盲的人看紅色為黃色，所以主觀最是靠不住的。其實紅色又何嘗是其物的本相呢？所以愈追求客觀不特發見其靠不住與主觀相同，並且發見客觀的靠不住或更甚於主觀。這便是由客觀而移到主觀的由來了。

康德的主要著述自是純理批導，而比較明顯的卻不能不推未來玄學引言。若用他的術語來說明他的學說，非特冗長可厭，且亦早有人作過了無待重贅。所以我現在只是用最簡單的方法來表明其精髓所在，而避去他的術語。康德說他是被休謨從耽於獨斷的夢中喚醒，可見康德是充分取得懷疑態度的素養。自笛卡爾以來，哲學始終以疑為入手，愈疑得厲害愈好。我們既明白康德是由懷疑論的胚胎裏出來，便可知康德的格式說純是用奧康剃刀（所謂奧康剃刀就是凡有些靠不住的都一概刪去）的結果。他的出發點亦和柏拉圖一樣，而尤其與亞里斯多德的理形與素質對峙說相近。亞里斯多德的理形與素質是在外的，而康德卻把他們都引到內界來了。他以為有一個是專供給材料的，就是感覺，或稱之曰感受性；另有一個專司翦裁配合的，就是所謂智慧，或稱之曰了別性。材料是素樸的，是混雜的，而所以安排這些素樸混雜的材料使其成

所謂條理的則有賴於所謂方式。這便是康德把柏拉圖與亞里斯多德的方式主義從外界移到內界的緣故。

方式與理法若是在外的，勢必主張有所謂「自然法」。但康德以為自然界所以有法則乃是由於自然界映在我們認識的規矩的格式內所以方現出其條理。原來自然界所以有法則，在常人總以為是由我們從經驗上發見的。由此種常識遂演成經驗派的學說。而康德則對於經驗先下一番分析工夫。於是發見一切知識雖都是由經驗而來，然其中卻有雖與經驗俱來而非經驗所創造的。換言之，即從其起源與由來而言，可以說沒有不是與經驗始終相伴的；而從其結構與性質而言，卻不能說一切知識都是經驗所創造。經驗派的學說如洛克，主張心如一張白紙，外物投射其上即如寫字於白紙上，寫甚麼是甚麼，決不改樣。照此說，就是以爲經驗便是寫上去的字，經驗愈多，便是一個字一個字增加寫上去。此說最大的難點即在試問所謂心如白紙的時候究竟在甚麼時候？如說在初生，則對於在胎內的時代又將何說？結果愈推愈上，愈推愈渺，在個體的受孕時代還不算數，必須在種族的創生時代。這樣逆溯得愈遠，必致上達洪荒，便不啻自行取消其說了。個體的心理既未說明，又加以種族心理，徒見其困難增加而已。所以康德以為不如即拿當下的經驗來剖解。須知我們日常經驗看紅色而辨爲火，聞大聲而知是雷，雖由於感覺而實成於判斷。故無判斷不成知識。換言之，認識即是判斷。所謂判斷即指是甚麼或非甚麼而言。我們於認識時，感覺僅供給材料，了別乃起而判斷。而我們的判斷卻有根本的方式。好像廚子切東西一樣，總是切作四方塊；助手送上來的不問肉也好，筍

也好，豆腐乾也好，他總是照樣切下去。我以助手比喻感覺，以切手比喻了別。所以自然界有普遍的法則與共同的條理，乃是內界的規矩映射在其上。縱使其中有許多是經驗的，換言之，即經驗所供給，然而所以安排這些經驗，換言之，即把這素材組織起來是由於內界的有若干根本的格式。因此康德以爲可以說沒有外界的法則而只有內界的規矩；換言之，即亦可說沒有自然法而只有認識律；自然法的可能性就靠着認識律。我現在錄其一二語以見一斑。

「經驗之普遍的可能性就是自然界之普遍的法則；且經驗之原理就是自然之法則。但因我們不能得見自然，凡所感知的只是現象，所以我們只能說現象中互相關係之法則是從我們所以能使經驗有可能性的認識作用其自身有必然關係的格式而出。

由普遍的自然法可超經驗而知一語可申釋爲自然界之最高立法者乃是我們的內界，換言之，即在我們的了別。我們不必從經驗上求普遍的自然法於自然界，須知自然而普遍合乎法則唯有求之於經驗之可能性，此可能性即在我們的感受與了別上。此種普遍的自然法不是分析的認知乃綜合的認知，故除由內界無從認知。經驗之原理與自然之法則而有必然的契合只有兩說可以解釋：即其一謂此種法則由經驗得之於自然；其二正與相反謂自然取得其法則乃由於經驗之普遍的可能性。第一說自相矛盾，因普遍的自然法必能不待經驗而得知，且必爲了別應用於經驗之基礎。故惟第二說可存。

我們必須把由特殊知覺而成的所謂自然界之經驗法則與不基於特殊知覺的所謂自然界之純粹法則（即普遍法則）分別爲二。在後者，所謂自然乃與所謂可能的經驗完全相同，且自然之合乎法則亦由於經驗中有必然的關係，換言之，即由於我們的了別有固有的規矩。所以我們可以說了別不是從自然取得其法式，乃是把其法式施於自然。

這樣看來，康德的共相論自柏拉圖以後可算最有特色的了。我嘗用一個淺近的譬喻來說明。譬如外界沒有彼此界限的分別而只是一片，我們眼上戴着一個眼鏡，眼鏡上畫了九宮格的方格，於是我們看出來把外界本來只是一片的乃變成許多方形東西。這便是說外界本無條理，迫我們把內界的格式映射其上，遂變成有條理的東西。最淺近的譬喻莫如影戲：影戲的白幕原來只是一片白布，毫無所有，然而照片投射其上便有了分界與形像了。康德的主張雖非如此極端，然而他總是以爲條理可分兩種：即一種是經驗上而得的條理；另一種是純粹的，換言之，即無法發見其爲由經驗而成的。第二種乃是根本的與基礎的。康德發見第一種經驗的條理不是自己成立的，乃是倚靠第二種的條理而成，換言之，即第一種條理是次等的，附屬的，派生的，而第二種條理乃是基礎的，根本的；不有第二種便不能有第一種。第二種條理是內界的規矩或格式，第一種條理是外界的顺序或共相。既然如此，則顯然是外界的共同相由內界的格式而生了。

數是共相。柏拉圖晚年且把一切共相都變爲數（但這是只據亞里斯多德所說；柏拉圖書其無顯然的

徵迹。) 康德對於數亦有一種解釋。他以為數是由迹先的直觀 (Intuition a priori) 而成。原來康德不僅主張智性的了別有超驗的格局，並且以為感性的知覺亦有迹先的方式。所謂迹先的直觀即是超驗的感受或感性，換言之，亦即是純粹的直觀不參雜任何具體的特殊感覺。既然數是純粹的直觀，便是把數亦拉到內界來了。總之，康德與柏拉圖可算一個正反對：雖則康德與柏拉圖同認為現實界只有殊相，只有個物，然柏拉圖以為於現實界外另有一個非現實界，是有條理的，是永久的，是普遍的，其具有客觀性固無異於現實界；康德不然，以為凡是條理，凡是共同，凡是永久，都是出於內界；惟其出於內界所以纔有必然性與可能性。所以我說由柏拉圖到康德便是由外而到內。

康德以後對於這問題無大貢獻。不過黑格爾卻不容不說一說。或許有人以為黑格爾是對這問題有特別意見的，不可輕視。我誠不能不向讀者謝罪：我向來不喜歡黑格爾，都覺得詭辯的色彩太濃，並且非常渾淪。但我今天卻自信對於他很公允，很客觀的。他對於這個問題的貢獻不是不重要。他主張的 concrete universals (可譯為具體的共相) 實是有意思的。因為凡是共相都是抽象的，何以能會是具體的呢？在表面上看來好像和亞里斯多德一樣，亦是主張共相在殊相中，其實不然。亞里斯多德的共相雖在殊相中卻是一定的，而黑格爾則不是一定的。馬克他嘎 (McTaggart) 在他的黑格爾名學註釋上說得好。他說我們對於許多的畫來分類，可以拿畫家來作標準。於是我們把兩幅拉飛爾的畫歸在一起，因為都是拉飛爾畫的。

但這兩幅其中一幅有好的畫架，其另一幅的畫架是壞的。但我們若志在修理畫架，我們便可作另一種分類，就是把具有好畫架的歸在一類，於是拉飛爾的一幅畫又要與佛拉斯開的畫在一起了。在第一種分類，拉飛爾是共相，而有好架與有壞架是殊相。在第二種分類，有好架是共相，而拉飛爾與佛拉斯開是殊相。可見共相與殊相不是一定的，可以互相易位。原來黑格爾的辨演法（*Dialectics*，舊譯辯證法很不切）就是以爲甲必有待於非甲；於是由正而反，由反而合，乃演化出來。黑格爾這種具體的共相說完全是由這種辨演法的精神而出。把呆板的都變爲流動的了。我以爲這就是黑格爾的大貢獻。康德把外界的條理變爲內界的尺度；黑格爾起來把康德的靜的尺度修改爲動的尺度；把康德的靜止的格式修改爲演進的格式；把康德的排列的格式變爲相互的格式。黑格爾的功勞在此。

六 新實在論

我述柏拉圖以迄康德，經中世紀的名論與實論的爭執，可算已把關於名相各說網羅殆盡。誠如魏近德人傑斯魄（*Jespeler*）的觀點心理研究，以爲對於任何問題必有若干觀點遂成若干學說，已達極限，不復能增。例如宇宙觀不外一元論、二元論、多元論三種。若有新說亦不過於此三種原始的學理型模（即元型的學說）上加以修正、添飾，或配合罷了。關於共相問題則上述各說可算元型的學說。有人說人類的思想好像鐘底下的擺錘，擺到東又擺到西，這話亦是有理。自康德以後，共相問題沒有新的學說發生，卻只有復古的現

象。例如近來極盛一時的新實在論便是柏拉圖主義的復活。由柏拉圖到康德是把共相由外界而移到內界；由康德到新實在論乃是把共相由內界又推到外界去了。所以新實在論是康德派的反動。

要知道新實在論必須明白他有一個癖習。就是所謂「汎客觀主義」(pan-objectivism) 此字是 D. Drelke 所贈於新實在論的。) 何謂汎客觀主義？就是把倚靠於主觀的縮到極小範圍，同時對於一切對象都認為是客觀的存在；換言之，即把內界縮小而把一切都認是在外界的。因為這種汎客觀主義所以產生兩種結果：即第一種是柏拉圖主義的復活；第二種是常識的勝利。先從第二點講起。何謂恢復常識？原來哲學自笛卡爾以來以疑為唯一訣門，於是把常識完全動搖了，所以後來的哲學無論如何總是以不信任常識為原則。因為不相信常識，所以必須把宇宙論還元到認識論。認識問題便蠶食了全部哲學，換言之，即所謂哲學只是認識論而無所謂玄學。把哲學全部只縮到認識論亦是使用奧康剃刀的結果，但亦可以說或許是使用奧康剃刀太過的緣故。總之，這樣純是出於「有遇必疑」的結果，而與常識是正相反的。常識必有所肯定，肯定有離內心而存在的外物，肯定有離能知而存在的所知，肯定離實物（即個物）而存在的方式（即共相）。我嘗說人類思想如擺錘，擺到東來又擺到西，最近實在論的物與亦可用此理來說明。就是這些實在論者覺得以前的哲學家太把哲學縮小到認識論了；太懷疑得厲害了；太把外物倚靠內心了。所以他們第一是恢復常識；第二是解放玄學，換言之，即把本體論從認識論中解放出來，使其不受認識論的蠶食。但因為如

此，所以他們在哲學上，從傳統的眼光來看，是格調不高，因為他們犯了傳統哲學的大忌。須知哲學最忌假定或預設（*preuposition* 或 *preassumption*）。如新實在論主張外物縱使絕不映入任何認識中，作為知識的內容，而仍依然存在，這便不啻是一種假定或預設。因為新實在論很接近常識，所以他的假定與預設是很多的。至於哲學何以必須排斥假定乃是因為假定與預設太無證明，迹近獨斷。哲學最忌獨斷，所以非把假定剝削以盡不可。在新實在論，固未嘗不可自以為只求真理，何必計較及哲學的傳統信條。然殊不知排斥假定與預設乃正是為求真起見。哲學所以要自異於常識，所以要把假定與預設愈減少愈好，亦正是因為常識不真，假定愈多離求真愈遠。從這一點上，僅僅是這一點，我個人的意見卻是很贊成哲學的傳統方法；雖則認新實在論是現代英美哲學的主潮，然卻不能滿意。

從上段所說，實在論對於共相問題的態度亦可以描想一斑了。拉德（*J. Laird*）在他的實在論研究一書有很顯明的主張。現在把他的話簡括敘述一下。他說如幾何原本上說正三角是等邊的，四方形是面積極大的，這雖是說這個正三角與這個四方形，但卻可適用於其他正三角與其他四方形。他因此名為「普汎的事實」（*General facts*）。他以為普汎的事實與特殊的事實都是有的；不過一個是具有，一個是潛有罷了。具有是可以用眼看，用耳聽；而潛有則不能直接訴諸官覺。他的意思和亞里斯多德一樣以為共相不先殊相而存，亦不後殊相而起，乃即在殊相中。他雖主張殊共並存的兩元論，但他卻以為殊相不啻是許多共相的

凝合體，例如這個桌子只是「黃」「硬」「方」等凝成一體，占特定的空間與時間罷了。所以學者爲便利起見，於其相與殊相以外又立一個專名曰「個物」或「個性」(individual)，用以指此凝合體而言。而把原有的「殊」或「殊相」一辭變爲僅指任何形容不能加上去的「這」(this 或 thisness)，以與所以表示分別的「何」(what 或 whatness) 相對待。若果把個物詳加分析，除空時形色外殆無餘留。所以我們可以說殊相雖是自存而不啻共相的舉例，換言之，即只是一簇共相而已。所以拉德以爲凡物必都有其論理的結構，此即是其共相。他說：

「於是我們得有結論，就是雖則有許多普汎的事實在論理上是離個物的存在而獨立，然而個物的存在卻不能離普汎的事實而獨立。換言之，即具在與潛在根本區別終不能泯。」

最近美人孟泰苟(W. P. Montague) 撰有認知之諸道(The Ways of Knowing) 一書，其中有論共相與殊相一節，茲意譯如下：

「理性派與經驗派都犯了同一的弊病：就是他們都以爲我們經驗的原始對象只是「殊」，其間絕不含有「共」。於是理性派主張我們內界有固有的理型能把原始經驗的殊變爲條理永存的共。而經驗派則以爲共相乃係由抽釋而成的總名，並非實有。兩派皆無以說明殊何以變共。至於我們的見地則甚爲簡單：實言之，即兩派公認的根本前提，說經驗原只是殊，先就錯誤了。我們的經驗，其始也固然是祇對殊

相，詳言之，即祇是在特定空間與特定時間的殊物（即在某時某地的某物）。但此種物都具有「共」的要素，爲其內包的性質亦猶其必占有空時爲其外延的性質一樣。換言之，經驗上所現的要素就是共相的一簇，每一簇是倚着空間序列與時間序列上的一個特定點而簇集的。就因爲這個特點所以方構成「殊性」，以致個物在數目上與其他互相有別。縮成共相的概念，照上文所說，是不必在心內製造出來一個與當前絕不相同的，乃只是對於當前的複雜現象不去注意其特殊地位而專注意在其一二性質的或非地位的方面，便可以成功。簡單言之，所謂殊相只是一簇共相黏在空間時間的一個特點上。」

孟泰苟的這番話究竟怎樣講呢？一經解釋必定明白。譬如有一匹馬在我目前。可即用孟泰苟的方

法來開列如下：

H 此爲此馬與其他諸馬所共有的性質。

h 此爲這個馬所獨有的性質。

S 此爲空間性。

s 此爲這個馬所占的空間特位。

T 此爲時間性。

t 此爲這個馬所占的時間特系。

於是所謂此馬即不啻是 $\square + \square + \square + \square + \square + \square$ 。這六項中凡以大楷來代表的是表示共相，以小楷來代表的是表示殊相；但其實 h, s, t 三者只有後二者真是殊而不能共，至於 h 雖說是這馬所獨有的性質，然卻亦可爲他種動物所共有的，例如一切馬都是五尺高而此馬獨是三尺高，但三尺高的不限於這匹馬，驢與鹿亦都是三尺高的。所以我們亦應得改用大楷來代表則 h 可以改爲 H 。於是我們乃得 $\square + H_1 + \square + \square + \square + \square =$ 此馬。 H 裏頭可以包含 H_1, H_2, H_3 ； H 裏頭亦可包含 H_1, H_2, H_3 等。則所謂此馬即等於 $\square + H_1 + H_2 + H_3 + H_1 + H_2 + H_3 + \square + \square + \square + \square + \square + \square$ 。這里凡以大楷代表的都是可共的，換言之，即共相。可見雖然當前的一匹馬是一個殊特的物，而其實只是一羣共相，換言之，即一簇共相，凝集在空時的一個特點上罷了。因爲一物不能同時占兩空間，所以只有在空時的架格的系列上是殊而不共的；此外便無一不共了。所以新實在論主張殊相與共相都是有的，換言之，即存在的；但殊相是「具在」(existence) 而共相是「潛在」(subsistence)。前者謂加入空時的序列，後者則指不附着於時空的特殊地位。可見新實在論雖是柏拉圖主義的復活，卻又吸收亞里斯多德的精神。例如約翰孫在他的大著名學上即主張殊相是 *substantives* (此字可譯爲「主實」) 而共相是 *adjectives* (此字可譯爲「形容」)。總之，把殊相用剝蕉的方法來剝到只剩了時空的特點，而別無所有，這確是非常進步的。於是共相便不能不變爲這個特點所披的外衣了。然而這個外衣究竟是甚麼？還是無數的呢，還是只有一種？其實這個問題十分重要。新實在論者始終沒有答復

的明白。通常把性質（如白、硬、圓等）總認爲共相；但最近卻有人把性質還元到關係。於是所謂共相乃只有一種：就是「關係」（此即英文 *relation*，但亦有寫作 *relatedness* 的），所以羅素反駁白開菜，以爲白開菜的反對抽相是僅就性質而言，未就關係而言（見其家庭大學叢書本的哲學問題一四九頁以下）。他們雖未明言性質只是由關係而變成的，但卻總以爲關係比性質來得根本些。現在不妨姑承認性質可以還元到關係，而且看他們怎樣推論下去。他們把共相即認爲由關係而成的種種方式；他們卻學柏拉圖以爲這些關係的方式是自然而然在外界存在的，沒有認識者的內心作用左右其間。這便是他們的「關係在外說」。但在我個人的意見，這種關係在外說實不能成立。詳細批評請讓於後節。總之，新實在論確比柏拉圖進步多了；他們能告訴我們甚麼是殊與甚麼是共。

若果殊相之所以爲殊即在空時格上，則共相亦未嘗不可由空時來說明。這便是於關係外又進了一步。亞歷桑逗即是主張此說的。他是受了斯披諾利的影響（他撰有斯披諾利與時間一小冊）以爲萬物都由一種「素體」（*substance*）而成；所以他主張宇宙的素體是「空一時」，換言之，即空間與時間凝合爲一起，再換言之，即是「空即時」而非「空與時」。他以為這個凝合一起的空一時是世界最根本的材料，一切由此而造成。共相就是這個空一時的「配列」（*configuration*）或「定則」（*determination*）或「規律」（*category*）。何以言之呢？他以為所謂「共」就是說換了地位改了時間而其形無虧，故亦得名曰種類的同

一。這樣便是在空一時的架格上可以改變位置而仍不見其形狀上有何變易，因此我們便知道這個形狀的不變並不是別的和只是由空一時架格的輻輳而成，亞歷桑逗名此為空間的永恆屈折性（the constant curvature of space）。他更進而以為這乃空一時的慣例（habits），好像我們神經有一定的習慣以適應外來相同的刺激。所以他說：

「讓我先說組織最簡單的，例如石球，其殊相即在各各顏色不同。假定其色不變，且不管其內分子的動盪如何，而其圓形終不變。這個石球因地球在那里轉動而改易了空間與時間，不過對於地球仍為相對的靜止。其共相即在雖改變了空時上的位置而依然未影響其形，換言之，即雖易地異時而其形未虧。這便是出於空一時的一致性，另用同義語表之，即出於空間的永恆屈折性。此理可用以說明何以從一個機器造出許多球來都是一樣的：其形相同，只有地方與時候各別罷了。這種「種類的相同」是由於空間有永恆的屈折，所以此球的形能與彼球的形相一致。圓形的球換了地方不致於變為扁形的球」

(Alexander: Space, Time, and Deity, Vol. I, p. 209)

照這樣說，顯然可見亞歷桑逗的主張是把殊共問題本來在知識論範圍的而推進到本體論與宇宙論內；換言之，他不是單獨在知識論範圍內來解決這個問題而乃是以本體論上的論據來解決這個問題。他是順着斯披諾的思路而進行的：以為有一個為萬物根本的「素體」而萬物只是其「變態」（modes）。以淺

近的比喻而言，如銅可算是一種素體，而黑色圓形的銅壺與黃色方形的銅瓶都是變態。這素體與變態亦就是所謂本體與現象。亞歷桑逗的本體既是凝為一體的時—空，他名之曰“*aisiunus*”（斯披諾利則名之曰“*conatus*”按皆是向前動的意思），這個本體有其固有的布局，換言之，即其規律，於是我們所見的共相便是這個規律。這種主張乃是先設定了本體的時—空，而後拿了時—空以說明共相。所以我說這是以本體論來說明共相的。自柏拉圖以來總是以共相來說明本體，換言之，即由知識論來暗中引到本體論。而亞歷桑逗卻一反歷來的所為，先由本體論而纔說到知識論。這雖是新實在論一派의 共同趨向，然而與正統的哲學卻是相反的。不過我的意思以為這樣先假定了本體而後來說明共相，雖在思想史上是新開拓了一步，然而卻同時更引起了不少的紛糾，必定更增加許多的爭論。例如本體是否是時—空，無在不成問題。所以他這種辦法是帶有幾分危險性的。現在且就其時—空一點稍加以批評。

亞歷桑逗的時—空論把空間與時間凝為一體，雖據他說當時僅見安斯坦的特限相對論而還未見其普遍相對論，然而我們則不能不認其是由相對論而啓發出來的。於是我們要檢點其說便不能不先說一說相對論。相對論把空間與時間凝在一起只由於發見空間不能離開時間，時間亦不能離開空間。所以閔柯斯基說，照他的實驗物理學的推論，勢必改獨自的空間與獨自的時間皆淪為幻影，惟二者疑一乃能存在。然而我們由這種相對論的算式看去這裏頭似乎並不含有告訴我們說空時疑一便有可作一種本體觀的意思。

須知這種空時不能獨自分開原爲計算上的正確而生。照普通人的常識，總以爲空間與時間與物質是三件絕不相同而各自獨立的東西；空間好像一個空的箱子；物質好像幾件衣料裝在箱子裏頭；時間好像一根繩索把箱子穿在上面，於是由上而滑到下面。其實，若是空間不能離時間，則必定空時亦不能離開物質。於是相對論不僅把空時凝結在一起，並且把物質亦加入進去，成爲一個不可分散的了。相對論所說的「事點」(point-event)就是空時物三者凝一的單位。向來空間的單位是「點」，時間的單位是「瞬」。這瞬與點合而爲一便成爲事點。每一個事點都有四個軸，於是演成所謂「四軸世界」(four-dimensional world)。而每一事點與其鄰相隔乃有所謂「間」(interval)，雖是一種關係的性質卻是固定不變的。我們得以算式求之。說到這里，使我們恍然大悟知道上述的話卻還是倒果爲因。原來我們所據以知道這些道理的工具只是數學。而數學方式所表示的只是這個固定的「間」。不僅物質上的一切概念，例如質量速度等，都是由這個根本關係而構成；即並空間與時間的概念亦何嘗不是從此以演出呢！然則這個「間」豈不成了一個神祕的東西了麼？則又大大不然。他並不是一個東西 (entity) 亦不可視爲一種實體。僅僅乎一種關係而已。科學家把這種關係用數學方式以表示其固定，盲目的科學崇拜者遂誤會爲神祕了。於是我們知道所謂間，誠如哀丁頓 (Eddington) 所說，只是一個「點記」(pointer-reading) 按即測計錄而已。所謂點記，即例如一個尺，其上有若干點，以明其寸與分，專用爲測度以計數。哀丁頓並且告訴我們說，普通分心界物界

實是不得當，不如分爲測量界與非測量界較爲明白；而即在測量界內亦只是以此種點記與他種點記相對比，循環於其範圍以內，周而復始罷了。所謂科學的嚴格性不過如此（見 Eddington: *The Domain of Physical Science* 載於 Needham 所刊的 *Science, Religion, and Reality* 中，一九二五年出版。）照這樣看來，不但相對論沒有告訴我們說空——時可作爲一種本體，並且告訴我們說一切由「間」而演出的都是由我們的尺度而成。原來相對論有兩方面：一方面是告訴我們說似乎宇宙有一個絕對的結構，例如四軸世界；他方面是說一切都與觀察者相對而成，便是把主觀的要素羅雜進內。這兩方面在相對論的本身原無重大問題，而在由此發生的哲學解釋則不能不分道揚鑣了。注重客觀的學者便獨注重前一方面；歡喜主觀的學者則獨注重後一方面。亞歷桑逗即屬於前一種。但爲前一方面而把後一方面完全抹煞，這是大大不可的。所以我們對於亞歷桑逗的主張，以爲完全是玄學的；換言之，即完全是一種假設，並不關於科學的相對論。——即科學的相對論沒有給他充分的資助。

七 懷特海的通體說

新實在論對於共相的說明未能澈底，其病即在其關係在外說。現在我要開始批評此說了，然而由此必定引出一種新說——即懷特海的學說。

所謂關係在外說，亦名「外的關係」說，是指甲乙丙三項（即關係者）雖可甲在乙旁，乙大於丙，丙加於甲，

而這些關係總不使甲乙丙消滅其獨立的存在，所以關係是在關係者以外。此說並無深厚的學理爲其根據，只是與常識相契而已。其要點即在主張關係者不倚靠關係而存。在哲學上駁斥此說的可推伯拉德來 (Bradley)。他在其大著現象與本體的第二篇附錄中論列甚詳。學者因名這種反對說爲關係在內論，即「內的關係」一說。此二說的差別，斯包爾定 (Spaulding) 用圖表來畫出，較爲明白。他的表式如下：

「爲以圖式表示這些設計，我們可用 a 與 b 以代表關係者，以 R 代表關係，（按 R 爲英文 Relation 的第一字母）以——號表示「獨立」，以 ↓ 表示「影響」，以 { } 表示「托底」。於是關係在外說可表示爲 a | R | b，其意即謂兩項相關而互不影響；縱缺其一而仍無虧於其他；二者都可另與第三者第四者等相關係，每項不因關係而變爲複合體；無第三項以爲二者相關時的托底的必要。總之，在關係在外說，可說是主張關係與獨立並行不悖。

關係在內說則不承認此關係在外說的根本前提。關係在內說有兩種：一爲變化說，可以下式表之。 $a \rightarrow b$ 其意即謂二者相關則必互相影響；若缺其一則存者的其他必大異於未缺時；a 之所以爲 a 正有待於與 b 相關，b 之所以爲 b 亦然，此卽是有機體說 (Organic view)。按有機體謂生物通體相待相成，故我下文譯爲通體說。此外尙有一說，乃是托底說，可表示爲 $\underbrace{a \ R \ b}_D$ 意謂二者相關無論互起變化與否，而必另

有一個超越的第三者，將其托住，爲之抱和，方始有關係的可能』(The New Rationalism, p. 177)。

這一段話雖很簡單而已，把關係在外說與其反對論解釋清楚了。我請根據這個解說而進一步來分析

一下看。羅素在其哲學問題上(第一五二頁以下)說：如「愛丁堡在倫敦之北」這便是表明二個地方的

關係；這個關係不能變易這二個地方的自存性；即使我們不去認識他，而這個關係依然存在。其實羅素這種

舉例是非常淺薄。「愛丁堡在倫敦之北」其爲詞固無異於「蘇州在上海之前」(換言之，「愛丁堡北於

倫敦」即無異於「蘇州前於上海」。我們知道「前」「後」「左」「右」是以觀察者自身的地位爲標

準而定，而「東」「西」「南」「北」則好像是固定於客觀的世界。孰知乃完全是一樣的都是相對的，不

是絕對的。我們如站在蘇州，我們便不說蘇州在上海之前而說上海在蘇州之前。愛丁堡與倫敦的關係亦

何嘗不如此呢？總之，沒有絕對的某處在某處之北，某處在某處之左，而只以觀察點而定。所謂愛丁堡北於

倫敦，乃是我們以地球的軸爲標準格(即坐標系)而決定的，倘使離了這個標準便不能成立。所以若說有一

個絕對的關係而超越於關係者以外，乃是不合理的。我們因爲一個關係者和其他關係者可成爲種種關係，

遂即推論到關係者是獨立的而不倚靠關係，其實這只是一個速斷。須知關係者雖可爲種種關係；然卻不能

離開一切關係。例如愛丁堡可以前於倫敦，左於倫敦，北於倫敦等，這便是與倫敦成爲種種關係；然而我們卻

不能因此即主張世界縱使沒有了倫敦而能獨有愛丁堡。所以這種關係在外說不能不說是有些誤會；就是

把關係的複多誤認爲關係者的獨立；把關係的變化誤認爲關係者的不倚靠。關係者 a 與關係者 b 相關係，亦可與關係者 c 相關係。但無論如何只能對於 a 與 b 相關時認爲是一個整體，a 與 c 相關時又是一個整體，而不能因爲 a 可與 b 相關又可與 c 相關遂推論到 a 是獨立的。所以凡關係都是內的，換言之，卽凡成爲關係必不能在外。因爲 a 與 b 相關，若不是一個整體，則 a 便與 b 無關。可見關係在內說是主張「關係」照其真正的性質來講，必是「內的。」質言之，就是關係者與關係疑爲一體。例如「蘇州在上海之前」，無「蘇州」固不能有「在前」；「無「上海」亦不能有「在前」；「無「在前」亦不能有「蘇州」與「上海」。這便是說關係者與關係組成一個整體，好像「人」固不能離開「頭」「身」「足」而「頭」「身」「足」亦不能離開「人」。若說人只是頭身手足等拼成的，則是一種嵌屑說 (mosaic theory)。新實在論者每每痛罵人們於暗中受了亞里斯多德的名學的沿習：總是以主辭與謂語來思維，不作兩個相關的關係來看待。亞里斯多德的主謂格式固是束縛了人們的思想幾千年，經新實在論的揭穿，其功誠然不小。但希臘伊昂派 (Ionian) 以及原子派的一流思想亦主宰了西方思想直到今天。這種思想，懷特海名之曰唯料論 (materialian) 按此字以 material 爲語根，並不重在 matter，故不譯爲唯物論而譯之如此。新實在論雖打破了主辭謂語的沿習，卻仍困於這個唯料論的窠臼中而不能自拔。新實在論不但不發見這種嵌屑說是舊式名學的遺傳，並且反抱定這種舊式名學的假定，推而至於極端。於是新實在論遂犯了一個大弊病：就是把關於符號的

法則直當作關於實際的法則。何以言之？新實在論的立論前提是所謂「單辭」(atomic proposition) 如「花好」「月圓」「人壽」等，各各都是獨立自足的；其組成一個整個的聯語，「花好月圓人壽」正和 O, H 組成水一樣，所以亦可譯為「原子的命辭。」然而這個原子的命辭在符號上是可以成立的；而在實際上，不是一個原子的命辭正與一個原子的事實 (atomic event) 相應而為其代表的符號呢？我們暫且不必問實際上是否有所謂原子的事實，照相對論的主張，如所謂 point-event 或 event-particle，似乎是有這種原子的事實；但據懷特海的意見，以為這只是一個抽象，因為這種原子的事實既不占空間又不占時間，只能視為一種極限的概念而已。所以我們敢說縱使有所謂原子的事實而與原子的命題亦決不相應。換言之，即原子的事實不能作為原子的命題的根據，因為原子的命題完全是一種關於表示思想的符號的法則。在符號的名學，即方式的名學，自然是不能不以原子的命題為前提，沒有了命題固然不行，而命題若無原子性亦必不行。不過我們大大須注意的就是須知這種原子性的命題與原子性的事實在根本上初不一致。例如花好與月圓，在命題上是獨立自足的；而在事實上，則是十二分複雜，所有一切關係未必能盡攝入在這個命題的符號中。所以符號自符號；事實自事實。新實在論的大弊病即在誤認符號為實際。須知符號乃是人類辨認外物時為簡便起見而創立的。如說「花好」，在實際上，花究竟如何好，真是複雜萬分；但人為簡便起見不妨逕以「花好」一個符號來總括之。但此種符號的創造亦必有條理，不是隨便胡亂可以創造的，所以纔有名學

的法則。不過這種關於符號的條理雖亦必須與實際的條理相應，然卻未必能與實際的條理完全一致。所以若把關於符號的法則即認為就是實際的法則，未免太速斷了。柏拉圖所說的，如上文所引，一與多在事實上可以相混；在概念上是不能相混，即可算表明這個緣故。在事實上，有時一個東西我們很難說他是一是多，是方是圓；然在符號上，則既名為甲以後便不可再名為乙。新實在論只注眼於這一方面，以為凡關於符號的法則都可盡表實際的真相。而懷特海則從空時研究着手，知道這種辦法與現代科學並不相合。現在我要述懷特海了。

懷特海的思想是由安斯坦的相對論而啓發，而他卻不滿意這種正宗的相對論，因為照他的主張，可以比相對論更澈底些。他的研究亦是自空間時間為起點。照電磁學的研究，知道空間與時間是一體的；並且時間不僅是一個唯一的（即由昨而今的）進歷；空間的點線可以說是由許多不同的時系織成的。所以懷特海主張所謂空間與所謂時間都是抽象；從一個根本的「擴引」而抽出的。這個「擴引」是懷特海於不得已中所創立的新名；其實這個根本不但是擴張而已，並且還是包涵。因此後來懷特海在他的科學與近世世界上自己對於此說又創一個新名，即是 Organism。此字舊譯為有機體說；按 Organic 本是所謂第三概念而 mechanic 與 vitalic 是第一與第二，第一既譯為「機械的」則第三若再譯作「有機的」必致意義混淆，使人無由知二者實不相同了。所以我現在改譯為「通體說」。通體說是甚麼，請看下文懷特海的原文。

「我所主持的意見就是說唯料論只能適用於抽象的東西，這種抽象的東西只是名學上辨別的結果。

而具體實有的東西則是通體的；其全體的格局影響於其內所包涵的分子。以生物為例，其心的作用左右該生物全體的結構；不但能改變其內的分子，即細胞，並且能影響其分子內的分子，即電子。所以一個電子其在生物體內與其在生物體外是不同的。……這個通體的原則是普遍於全自然界，並非生物所

專有。所以我主張拋棄向來科學上傳統的唯料論而代以通體說」（第一一一頁）。

須知懷特海此說不是主張有一個不可思議的生命，所以並不是「生命論」（vitalism）。他所主張的

僅僅是說全體能影響部分；部分的存在依其全體的結構而變化。他只是把散沙式的嵌屑說推翻，卻並非完

全拋棄機械性質而歸於神祕。所以他名其說為 organic mechanism（按此只可譯為機械的通體論，不可譯為通體的機械論。）但宇宙間沒有一物不為他物所包涵，換言之，即無一物不是他物內的部分，則此種

通體說不啻把全宇宙打成一片了。懷特海這種論調，從這方面看，似頗令人難解。我想稍稍學過佛學的人

必定可以明白。其實此說，就是所謂「一切攝一切」。華嚴一派講得更要精細複雜。在懷特海，則亦有一

句要言，就是：「亦可以說一切物於一切時間占一切空間」（In a certain sense everything is everywhere

at all times.）這正是佛教所說的一切攝一切。（按懷特海在其書中用 mirror 這個動詞以表此種意

義，我以爲此字譯爲「攝」可謂恰當之至。）這個原理若表以淺顯的說明，從正面講，我愧未能，現在只好從

負面來說。我們平常總以爲一個東西於同一時間內不能占二個空間，例如張東蓀在民國十五年十月二十日上午十時三十分在吳淞，決不能同時同分在蘇州。懷特海名此爲「單純的定位」(simple location)。懷特海以爲非先打破這個單純定位的沿習不能明白這個一切攝一切的道理，因爲我們的頭腦久爲這種單純定位的思想所束縛了。目相對論出世以來，從實驗方面早已告訴我們說沒有所謂同時；既無同時，則當然可打破這個單純的定位了。讀者請取關於相對論的通俗書籍讀之，自得許多實例，現在恕不多述。我的目的不在述此汎論，乃在說明懷特海對於共相的意見，所以上述各節原是略敘其學說的大體，因爲不明其要旨便不能了解其共相論。

懷特海不歡喜 'universals' 這個字而另立一個字 'object' 以爲代，正猶羅素不歡喜柏拉圖的 ideas 而用 universals 一樣。懷特海於一個 object 還嫌不足，乃名之曰 eternal object 或 enduring object。此辭可譯「永相」。因爲共相是自空間言，說見於此處的亦可見於彼處，所以是共同；永相乃是從時間言，說見於此時亦可見於彼時，所以便是永久。照懷特海的意思，以爲我們對於混沌無痕的自然加以鑿開，乃有五進：即第一是所謂「事」；第二是所謂「座」(按原文或稱 percipient event 或稱 percipient object，著者聲明非指能認識的心而言，乃止謂其焦點所在，故譯之如此)；第三是所謂「官感的物相」(按如紅，方，香等)；第四是所謂「知覺的物相」(按如椅子，人，馬，樹等)；第五是「科學的物相」(按如電子，分子等)。懷特海名這種

鑿破渾然的自然爲「自然的分別化」(diversification of nature)。渾然的自然若不鑿開，則我們無由辨認。但懷特海於此，卻又把「事」與「物」分爲兩截。除第二的「座」被他暫置不講外，他把第三至第五總名爲 object，此字我譯爲「物」或「相」或「物相」，其實即是上文所說的「名相」。他以爲事是不可再的，而物是可再的，所以物的存在以再認爲條件。而物是在事中的，所以他又立了一個新名是 *inception* 此字可譯「配入」。於是事便是不居故常的與創新常進的；而物則是無所謂新舊，僅反復發現而已。事之所以常新即因爲物之配入各各不同。他於一方面充分吸收量子論的原理，仍保留原子性；於他方面則又盡量採取生物學派的創造論，主張全宇宙是在那里創造自新。但我們須注意的：就是他這種主張是把共相認爲純粹客觀的呢，還是有幾分主觀性的呢？他對於這一點實無明白回答。不過他說所謂「自然」(按即「外界」)就是在我們官覺上所現的，並不是於官覺背後另有一個自然。他又說我們對於自然有兩種認識：一爲形容的認識，如看見「黃」與摸着「圓」等；二爲關係的認識，如知倫敦在英國，知這個桌子在隔壁室內等。照這樣說，他是不分主觀與客觀的，或換一句較明顯的話來說，他是把主觀織入客觀中。但他這樣辦法是把客觀打了八折，而把主觀打了二折。所以他仍是反對主觀論派。他告訴我們說物只是抽相所謂抽相乃是由現實中從殊體超拔而審識之。但我們要重讀「審識」(原文 *comprehensible*) 這個字。所以自這一點而觀，他雖十分不歡喜主觀論，但卻又未能澈底排斥主觀的尺度作用。他只好說自然有兩方面，一方面是創造自新的，他方面

是反復故常的。他名此爲「自然之兩元性。」他的議論亦因此不澈底而終。不過他卻有一個最大好處。就是他告訴我們說他所謂永相每個都有相關性，換言之，都是對待相成的，不是獨立自存的。這一點可算自柏拉圖以迄新實在論所未想到的了。他的話如下：

「一個永相，自其爲一個抽相而言，是不能離開其與他種永相的相關，亦不能離開與現實事物的相關。此原則可換言之爲：凡共相必有一個相關的要義 (relational essence)。由此方能定這個共相如何能發現於具體事物中。」

照他這樣說，就是共相與共相之間完全是互相關係的，互相倚靠的。所以我們不能尋到一個共相而能與其餘共相不同存在。討論到此，我們把關於共相的各種異說可算已應有盡有地羅列殆盡了。並且這些異說卻亦一線相延，表示思想的進步。這一條長路雖其中途有許多灣轉，卻不能不算很發展。最後到了懷特海，其所給我們的異彩就是這個通體的相關性，不僅在具體的事物，並且亦見於抽成的共相。於是我們的敘述事業大體告終了，雖則於敘述中兼說了不少的批評。

八 最後的分析

敘述既終，請最後作一個建設的結論。我們的問題是試問：共相是從那里來的呢？若能說明共相，則便能說明條理。若能說明條理，始能說明我們思想上的法則。原來這個問題真是難如上青天。因爲我們所

特以說明條理的就是思想的法則。我們以思想的法則來說明條理實不啻即以思想的法則來說明思想的法則了。這種思想的法則即所謂「論理的規範」。我們所欲問的就是：這種論理的規範還是人造的呢？還是天然的呢？還是自內而射於外的呢？還是自外而鑲於內的呢？照上文各段所說，雖有各種學說而仍不能有澈底說明在比較上可使我們滿意。而在我的意思，總覺他們，無論實有論派與唯名論派，於暗中都是以心理為根據。唯名論以為我們的認識是先殊而後始抽為共；實有論以為最初的對相若非共則決不能綜合抽成。我們現在須檢查心理學是否為此二說張目。

心理學本來有兩派，一派即是所謂嵌屑論派，或稱原子論派，總是以為全體由零屑集合而成，所以主張知覺由感覺而綜集以成，概念由知覺而抽釋以成。另一派是所謂全體派，總是主張無論任何東西而全體必大於其分子的總和，例如一個人必是於頭加手，加腳，加身，加目等等以外，再有所增加。前一派在歷史上頗有成績；後一派近亦取得相當地位。照前一派的人來說，自然主張我們認識的只見殊相，不有共相。而依後一派說則不然。最近德人柯萊（W. Köhler）以食物養猴與雞，有一個新發見。就是用兩個燈，一個是灰色的，一個是深灰色的。把食物常常置在灰色的燈下，而不置在深灰的燈下。數次以後，這些動物一看見兩個燈便直往灰色燈下去取食物。乃柯萊另立一個淺灰色的燈，雖則食物仍在灰色燈下，而這些動物卻總是飛奔到淺灰色的燈下去取。照感覺論的解釋，豈不是灰色的感覺與食物因習慣而構成聯想麼？而竟不然。可

見知覺全成於比較。這個實驗雖對於嵌層派施了一個極大的攻擊，然而此說卻不能算即直接證明我們認識事物時是先見其共相。所以我以為於此派所說以外須稍稍另加說明。比較可信的乃是李薄 (Reibout) 的意見。茲錄其言如下：

「只有一個原則是可以成立的，就是：認知總是由不確定而進於確定。若「不定」（即不確定）是與「普汎」（即共同）為同意語，則可以說，當認知之始，所現的固然不是殊相，然亦不是共相，謂其只是一種含糊的，庶乎近之。換言之，認知沒有發展到知覺以前，其所印象總是一種不分明的，乃介乎殊共之間」 (Evolution of General Ideas, p. 23)

我們對於當前的「所對」(the given) 有所認知，最初並不是只見殊相，(如白開萊與休謨所說) 然亦不是只見共相，(如柏拉圖所主張) 李薄的說當然近於實際了。不過我們於此尙不能滿足，還想進一步追問一下。我一個人反復思考了許久，覺得我們現在的能力雖則尙不足以完全解決這個問題，然卻不能不貢獻些意見，以為導引到實際的途徑。

若問這種共相是主觀自造的呢，還是外界鑲成的呢。我只能說須得先把外界下一個嚴格的定義。如我看見電燈是白的，但在我發熱時則燈光黃的。所以我們平常所謂外界可以說十分之七八不是真屬於外界，而是屬於主觀所具的身體機括。這種身體機括是居於媒介的地位。然亦可以說是外界，不過我們只

能名爲「準外界」或「亞外界」。亦有人名此爲「體感」(bodily feeling)。於是我們便得有三種：一曰真的外物；二曰媒介的體感；三曰主觀的心。我們決不可說真的外物是不存在的。我敢大膽地告訴大家說，無論何種唯心論的哲學家，從無真正否認外物的存在的。他們都是承認外物的存在，不過他們都是要問外物在何種意義之下而存在。他們說我們所要知的不是外物的「僅僅乎存在」(bare existence)的問題乃是在可種意義中存在的問題。至於我的意見，亦以爲如此。我們不能否認外界，不過我們對於外界眞所知的實不甚多。雖不是絕對不可知，然而大部分總是存疑，所以我自稱懷疑論者即是爲此。康德把外界純爲材料，把內界純爲格式；但我以爲格式大部分是內界的，然其間亦有是外界所鑠的。例如原子性一端。哀丁頓說，若問外界是否眞有定律，我尙不敢確答，不過現在似乎原子性的定律可算眞正的定律 (Space, Time, and Gravitation p. 199)。所以至少我相信我們在認識上能辨別物的個體，知道甲不是乙，必是由於外界有一種原子性定律所助成。我們對於常流自新的渾體世界揀出分散不變的個體秩序不能說是全由於主觀的格式；好像主觀戴了九宮格的眼鏡看見一片白紙乃劃成許多塊。只能說好像庖丁解牛一樣，雖則庖丁的刀斬下來皆中其節，然而牛的自身似乎亦本有節。這種主張或許不澈底。但我以爲我們暫時實無更好的說明，只可安於這樣的不澈底了。

須知我們的認識作用追溯其元始幾乎是絕對不可能。所以我們不能不即講我們的平常生活。在我

們平常生活上，是經驗來再造尺度；尺度來再構經驗。我們經過這種反復的結果，乃產生論理的法則，或稱名學的公式（Logical form）。但我們往往誤會這個就是元始的，其實不盡然。這乃是即由鍛鍊而抽釋以成的。不是根本上自然的。這一點明白了，便可對於康德一流的述先的方式論減少懷疑。我們並不是沒有述先的理性，但方式的名學法則卻不是述先的理性。且近來新實在論以純粹的方式名學來說明數學，絲毫不借重於直觀；大可爲我此說張目。至於其所代表的於背後是否即爲外界條理的真相？則照上段所說可以明白：就是並非外界條理的真相全體；僅於可能的範圍內能代表幾分之幾罷了。因爲這種名學方式對於真正的外界雖亦有所根據，然總是只能表示宇宙的原子性，不能表示宇宙的通體性。新實在論者的大弊病即坐於此：他們以爲名學的方式即就是外的世界真正的秩序；以爲宇宙의 真相已完全由論理的法則來表示了。這是他們的誤會了。

不過康德的方式論是把基礎置在預先；詳言之，有述先的理性方有經驗的可能，這便是主張所謂真只由於所用的尺度是確切。我的意思不然。真偽問題與尺度無直接關係。所謂元始的未必就是最可靠的。我們誠然有述先的理性，但真偽判別的標準卻並不完全依靠於此。我們生活在把握自然，所以所謂真卻不盡在我們的尺度，而亦兼在我們經驗的結果。從這一點來說，歸納法亦不失爲一種可以接近真理的方法。總之，絕對的真是沒有的；內界的尺度當然有充分的根據，固不能全認爲幻，然亦不可即認爲唯一的標準；至於

外界的經驗結果不能認爲鏡中的花或水中的月。所以我們有兩條路：一是逆進，以探內界固有尺度的根據；一是順趨，就經驗上歸納的結果以窺外界的根本大體。前者是哲學所有事；後者即各科學所從事的。我們不能說科學所得的都非真理，須知科學固不待哲學證明理性是真而後其所得結果方爲有效。哲學自逆窺知識的本性，科學自安排知識的所得，二者都可接近實際而不相抵觸。

依以上所說，綜合起來，我們對於共理與殊事的問題可得一個結論如下：

條理可說是由內外交互而成，然卻是尺度的作用居多。雖可說是閉門造車，卻竟出門合轍。即在此交互的一點上則實際便可得之了。

九 結論

冗長的討論想讀者已耐心地讀完。我亦不願再多說。只有一點卻非聲明不可。就是「共相」與「價值」有密切關係。價值雖必有主體，亦有所謂本身價值與賦予價值的分別。然總以能久與能共爲標準。所以若無共相即無價值。因此共相論便直接影響於倫理學道德學。柏拉圖主張理型，其動機在此。康德主張規矩，亦未嘗不爲此。照理型說，是把道德上善惡的標準築於外界；照規矩說，是把行爲上是非的判別立在內界。但無論如何總是把渾沌的世界變爲條理的世界，我們方能生活下去。

至於這種思想，由這樣從歷史上來敘述，可以見其爲理想主義。理想主義不僅是不滿於現實，且自有特

點數條，茲列舉之。

第一、理想主義必定是相信世界確是有秩序的，於是方有理可講。柏拉圖反對那班詭辯的人們而主張有理型，為一切物之所由成，便是對於有秩序有條理的世界樹立一個堅硬的根基。

第二、但世界的條理若是固定的與已成的，必致人力絲毫不能有所左右。這樣亦無異乎一個死的世界。所以理想主義於條理的存在還認為不夠，必定更加上一種主張：即主張這種條理至少總有幾分精神作用參雜其間。把精神與道理融於一爐，於是宇宙便由呆板而變為活潑了。康德的先驗論就是給我們以充分的證明。

第三、把精神的要素加入條理的構成中，固是全部都活了，然而僅僅把死的變為活的還是不夠。因為條理雖即是精神，然仍未見其滿足。所以理想主義必更有一個主張：即主張這個即條理即精神的大作用必是漸漸發展，進拓無窮。亞里斯多德主張形質迭進，把宇宙全體認為是一個大計畫的次第實現，一個大目的的逐漸完成，便是把此思想築了基礎。這種意匠論乃是後來進化思想的根源。西洋人始終走在這條路上。

第四、宇宙的條理既與我們的精神打通，則我們但憑智慧必可開此寶庫，世界的祕密都可由理知而發見。理知便是最可靠的工具了。

合觀以上四點，我們可以名之曰第一為秩序主義。後來科學思想即由此而出。第二為理性主義。西

方人的人生觀能令人樂天知命亦正由於此。第三爲進化主義。這種思想總以爲樂土是在將來；努力是堆積的。惟其樂土在將來，所以希望無窮；惟其努力是堆積的，所以現在不能不奮發。第四爲主知主義。相信只有理知最可信託，可以領導我們。後來科學都以數理爲標準，即因此。以上所言可謂西方思想的精髓，亦西方文化所寄託的了。

三 因果與數理

科學比其他知識爲高貴些，其故安在？柏拉圖於二千三百年以前就告訴我們說，知識與意見不同；知識比意見爲高貴。我們要明白這個緣故，必須知道甚麼是知識與甚麼是意見。譬如我說明天下雨，這乃是一種意見。至於我若根據天文臺上的觀察，有氣候變化的精確計算，而推知明天必定下雨，這便是一種知識了。所以意見可以正確，而其正確是偶然的。知識可以錯誤而其錯誤是偶然的。我想科學比其他知識爲高貴亦正猶知識比意見爲高貴。然而這個高貴所在的標準究竟是甚麼？柏拉圖雖分知識與意見截然爲二，卻沒有說明其區別的標準點何在。近代科學自劃一個界限高出於其他學問卻有所自來。據我所見，科學所以比玄學宗教美術爲精確就在於其根據因果律與應用數學二點。玄學上的大部分是主張，是意見；宗教上的大部分是願望，是信仰。至於科學上的，則是冷酷的推算。這種推算，你雖不願他如此，而他偏如此；你雖希望他如彼，而他偏不如彼。所以和主張不同，與意見大異。於是成爲「法則」，成爲「公式」，成爲「定理」。而意見總是議論，沒有公式與定理可言。這種區別似乎很大。而其關鍵所在的標準點卻不外乎因果律與數理：凡應用因果律與數理的，換言之，卽凡以數學方式來表示因果關係的，必成爲科學，何以因果與數能有這

樣的可貴呢？其與不用因果法則不用數理表現的在性質上果然有絕對的不同麼？這些問題我將於本文求一解答。

科學與非科學的分別就是在是否以數學表示因果關係，則不啻告訴我們說因果律與數理就是科學的精髓。我們要明白科學是甚麼必先知道甚麼是因果律與數理。但科學只知應用因果觀念，循因致果；由果推因；科學只知道以數理為工具，用他來推算一切。而始終未嘗返身自問：因果與數究竟是甚麼？哲學的職務就是批判科學與綜合科學。果真哲學而不忘其這種本來的職務，則解決因果與數是甚麼的問題便應讓給哲學了。

現在請先講因果。普通有兩句話，如月暈知風，礎潤知雨。這便是表示因果關係的一個好例。再從淺顯的來說，如我拋一塊石頭於玻璃窗上，玻璃破了。這顯然是玻璃的破裂是果，而石頭的打擊是因。換言之，即因為石頭碰在玻璃上所以玻璃纔會破了。普通所謂因果大抵指此。但這樣的因果觀念，在實際上縱使尚非十分精確，卻很有用。有時我牙痛；我覺得許多牙都在那里作痛。其實經牙醫的檢查，知道只是一個牙在那里腐爛了。等到這一個牙拔去以後，痛即全止。此外，我們日常生活上此類事實是很多很多。把冷水壺置在火爐上，不到二十分鐘就沸了。便可拿來沖茶。拿刀在肉上一劃，便立刻出血。這些最淺顯的因果關係都是天天與我們日常生活相伴的。我們全靠利用這些因果法則方能不致吃虧；不僅不吃虧並且將生

活擴大。我們知道利刃是不能用手摸的；火燄是不能用手捏的；電氣是不能用手拿的。因為我們知道手摸利刃必定割痛；手捏火燄必定燙痛；手觸電氣必定麻死。這其間顯然有因果關係。但我們知道利刃可以割指，卻亦可以削筆。火燄可以燒人，卻亦可以煮飯。電氣可以死人，卻亦可以放光。我們避去割痛燙痛麻死等而利用其削筆煮飯與發光。這些普通的因果關係實是足以助我們生活，使我們的生活更得豐富。所以我們的生活最不可一日或缺的就是這些因果法則，因為我們趨吉避凶全靠利用這個法則。不過我們卻並未明確認定這個法則，乃只是於無意中默認而已。可見因果法則在我們生活上實占最重要地位，只是我們並不自覺罷了。

上段所舉各例只是一件一件事；在這一件事內有因有果。水熱而沸是一件事；水冷結冰又是一件事。每一件事自成因果，各不相干。科學家名此為各別因果律。——就是說各別事件上的因果關係，或因果法則而見之於各別事項的。但因為每一件事都有因果，可以說一切事項沒有無因果的。於是，由這個各別因果律又總括而成為普遍因果律。普遍因果律告訴我們凡事必有因；凡因必致果。科學家說我們只要這個各別因果律就夠了，至於普遍因果律，我們不必討論。但哲學家的意思以為不然：我們若沒有普遍因果律，則各別因果律亦必立不住。原來普遍因果律就是因果汎論，而各別因果律就是因果各論。我們講到具體某事的因果現象便是因果各論，而研究到因果的一般性質便是因果汎論。所以我以為若說各別因果律依

靠普遍因果律而成立，這乃是不通的話；反之，若說普遍因果律依靠各別因果律而成立，這亦是不合理的話。這個分別只是論點的不同，換言之，即觀點的不同。但既說有各別因果律即不曾先設有普遍因果律；既說有普遍因果律亦不曾即先設有各別因果律。各別因果律是因果律而見於某事某事，普遍因果律即是因果其自身。二者是分不開的。所以科學家以為只要有了各別因果律即可够用不必再進而問普遍因果律，這個態度太不徹底，是不合理的。然而哲學家必定先肯定了普遍因果律以為各別因果律方能有所依據，這亦未免太膠柱鼓瑟了。

但普遍因果律的發見確在各別因果律的發見以後。現在我們請一追溯因果思想的來歷。我們知道人類在遠古以前就會以石作器，馴服野獸，敲石取火。便可見科學的誕生確在有史以前。但這種科學思想並不是像我們今天所謂的科學。不過僅限於一二事件。換言之，即只對於這一二事件用因果關係來說明。因此我們更知道原始人類於大部分事情是不知用因果關係來觀察的。法國哲學家李藩伯魯（Levy-Bruhl）著有初民心理（*Primitive Mentality*）一九一三年Clare譯為英文，他搜羅許多傳教的旅行家的筆記，對於未開的民族的心理有所窺見。原來我們研究初民莫妙於拿現在尚存的未開民族來作比擬。據他的研究，知道初民總是不知有「第二因」。何謂第二因呢？譬如我拾起一塊石頭向玻璃窗上拋去，其結果玻璃必定打碎。現在可把這件事列表如下：

a——我手將石塊來拋擲

b←——石塊碰在玻璃上

c←——玻璃破了

這表中的矢形符號就是表示因果關係。a 因產生 b 果；b 又爲因而產生 c 果。在 a 因以前還可以加上一個：就是我看見玻璃窗而起厭惡的心遂有毀壞他的意志。我們把這個意志姑名爲 a' 凡 a 與 a' 都不是所謂第二因。第二因只是 b。因爲我看見玻璃而恨，不限定能把他打破；即使我用手去打，有時不但打不破卻反把手弄的很痛。可見厭恨不是玻璃打破的真因；手擲亦不是玻璃致破的直接原因。須知玻璃破碎的原因只是石頭的碰上。因爲我所以拿石塊拋去本是因爲我知道石頭比玻璃堅硬的多；堅硬的東西碰在比較軟脆的東西上自然是軟脆的要破了。所以玻璃的破碎只要石頭的碰擊就夠了。這塊石頭若不是我用手去拋上的，而是從高處被狂風吹落下來的，依然仍可把玻璃碰碎。所以就是這一個因亦可算爲充足的原因，不必把厭恨玻璃的意志加上去。但初民對於這一層始終是不明白的。他們把一切自然現象都設想爲擬人的說明。他們把日當作一個神；把月亦當作一個神；把山水亦視爲神；甚至於把樹與石等都當作神。他們所謂神不是現在宗教上的神，縹渺玄虛的。他們的神乃是和人差不多的；有意志，有知覺，有情緒。所以他們把海嘯認爲神在那里動怒；風吹認爲神在那里唱歌。因此他們把一切自然現象都仿照人類有意的行爲

來說明。即以上述的例來說，他們始終以爲玻璃的破碎是我厭惡的心意所致，而於這個由看見玻璃起，經手拾石塊以迄石頭碰着玻璃止的長歷程中不特別注重那個石頭碰到玻璃的後一小段。所以真正的因果觀念未曾成立。哲學家雖往往不滿足科學家的因果法則，然而我們在人類思想進化史上，卻覺得哲學家所推崇的目的律，換言之，即以意志作用來說明事物變化的由來，是比科學家所標榜的因果律爲早。如果在進而上凡是早的，換言之，即在先的，總是比較的或在後的爲幼稚，則我們未始不可說因果法則比意志法則在思想上是進一步的。

其實因果法則與意志法則的不同就在意志法則是以這件事的全體從頭至尾來看；而因果法則則只是注重在一個長歷程中的任何兩項的關係。我們把一件事的歷程，分爲 a b c d a 後有 b, b 後有 c, c 後有 d；便是 a 爲 b 的因, b 爲 c 的因, c 爲 d 的因。就 a 至 d 而言，意志法則未見得全適用。就 a 與 b, b 與 c, c 與 d 而言，則不能不用因果法則。於是因果法則便有一個涵義：就是必然的相關，換言之，即是不變的相聯。所謂必然的相聯不是說 a 起來了必定一直聯到 d，乃是說 a 發生了必定產出 b，這就是說，a 與 d 並無必然的關係，而 a 與 b, b 與 c, c 與 d 各有各必然的關係。所謂因果便是把一件事項的變化從其長歷程全部中分爲若干小段，而就其一小段而言，乃是因果密接，其間有必然的相聯。

果真 a 與 b 之間有必然的相聯，則由 a 到 d 亦必是有必然的相聯。但科學家則以爲不然。因爲 b 與

a 是直接的，而 a 與 c 是間接的。譬如說在第一步 a 與 b 有必然的關聯，在第二步 b 與 c 有關聯又可與 e 有關聯，在第三步 c 可與 d 有關係又可與 f 有關係，同時 e 可與 h 有關係，e 又可與 g 有關係，於是 a 便不限於可以一直而必定到 c，因為亦可以由 a 經 b，c 而到 f，經 b，e 而到 h，甚至於到 g 亦都是可以的。英文有一個字曰 *alternative* 就是表示這個意思。此字可譯為「花樣」（俗語）。就是說可以有各種各樣。花樣愈多即變化愈多。所謂偶然與必然並不是固定的，不過因花樣的程度有高下而分別罷了。花樣少的，如 a 只能產生 b 或 c，而絕不能於 b，c 以外再產生 d 或 e，則這種關係便可說是必然。至於花樣多的，如 a 到 d 經過許多歷程，遂包含有許多變化的可能性，究竟由 a 到 d 呢還是到 h，f，g 呢，不易預測，因我們對於他太無把握，所以名為偶然。其實必然與偶然不是嚴格的分界。

但這其間卻有難題了：就是 a 與 b 之間有何保證以證明其是直接的，難道其間不容有 a' 或 b' 介在其中麼？大概我們的分析，苟一直分析下去，必定是至於無盡，而無底止。這就是數學家所謂「不接連的相續」(compact series)。如 a 與 b，其間必有 a' 介乎其間。而 a 與 a' 之間又必有 a'' 以介在其間。a' 與 a'' 之間又復有 a''' 乃至於無窮。而 a' 與 b 之間亦然，有 b' 介在其中，且 b' 與 b 之間亦復有 b''。總之未有兩項是緊接切連的，其間必有第三項。果真我們分析任何事件都可以把其中的項端分析到無窮無盡，則這種數學公理上的連續原則若應於因果律上必致把因果律的本來面目完全改觀，這就不管說因與果之間無論如

何，不相緊接。若果因果不相及，則甲因何以必產乙果，終無由說明。於是科學家到了這個地步遂不復固守嚴格的因果律，而以函數律代之。所謂函數律就是相關共變。譬如 a 是一個可變數而 b 亦是一個可變數，a 變了則 b 亦必跟着而變。但 b 變了，a 亦必跟着而變。這樣把因果律變為函數律，便是把因果律中原有的下列三種涵義都改變了。第一，原有因果律中有時間的要素，以為因總是在先，果總是在後，換言之，即因在時間的順序上總是繼續的，不能並列亦不能顛倒，但改為函數律以後，這個必要的條件卻變為不必要了。且由於近來相對論的發明，知道同時可以變為先後，先後亦可以變為同時；於是時間的順列便不僅是一系的。而況把時間加入空間，作為空間上的又一量向，則時間當然不能自成爲唯一的順列。時間的觀念既不如昔日那樣簡單，則因果觀念亦決不能再說因總是在先，果總是在後了。這便是因果律不能不改為函數律的第一個大原因。第二，原有因果律總以為因能致果，喚言之，即原因有一種力量能致使結果必定如此而不如彼。這種致使的力量雖是一種假定，然若沒有這個假定則因不能及於果，於是因果相銜接的地方無從說明。但近來專從物理現象研究，純取客觀態度，知道這種假定實只是一種比附。這種力量不外乎一種意志。原是拿人類心理作用來比擬物理作用。其實在純物理界卻用不着這種類似人意的力量。即使拋棄了這個假定，因果律的本身尚不至於完全破壞。這乃是因果律不能不變為函數律的第二個大原因。至於第三個，就是上述的必然關聯。既改為函數律，這個必然關聯的條件亦變為不必要的了。

因果律變爲函數律，在表面上看來，好像把因果律已推翻了，已改去一大半了，而其實，請細按之，當知並不盡然。函數律所告訴我們的，就是事物的變化有相關性；再進一步就是說世界雖是森羅萬象然其間卻總有條理可尋。他只告訴我們如此。他比因果律所告訴我們的還要浮汎。所以由因果律而到函數律乃是由確定而到游活。從另一方面來看，亦可以說是把因果律沖淡。——即減少因果律的嚴格性。現在有人還以爲函數律成立，因果律打倒，其實這是上了學者的當。須知函數律只是減去因果律的嚴格性罷了，把因果關係弄得比較活動，卻未嘗從根本上把因果推翻。所以羅素一流主張函數律而排斥因果律只是以衆狙視我們，玩朝三暮四與朝四暮三的把戲罷了。

但因果律的嚴格性不復能保存乃是爲實際所迫。所以由因果律而到函數律，爲求切於實際起見，在思想上自然是進一步的，從這一點上便可見因果律是不切於實際。至於實際是否即是函數關係，我們不妨暫時認爲尙未確定。而實際不就是因果關係則可以斷言。然則因果律既不是實在的真際，又是甚麼呢？有甚麼特別可貴呢？

在哲學上第一個對於因果律發見可疑地方的可推休謨。他告訴我們說，我們所以知道甲事項與乙事項之間有因果關係乃由於我們屢次看見甲起來，乙即跟着而生，竟無或爽。我們以這種屢次經驗的結果乃竊立一個因果法則。譬如我們屢次把石頭碰在玻璃上，玻璃總是破了，一旦若有人舉起石頭向玻璃擲去，我

們乃得料定玻璃就要破；於是我們知道這個玻璃破碎的結果是出於這個石頭碰擊的原因。這便是我們常看見甲事項與乙事項在一起相連續：甲起來了就有乙；於是看見乙亦可推知必先就有了甲。他的用語是 *transition of mind* 其實就只是推想 (*Inference*)。因為我們常看見甲乙相連在一起，有時看見甲必定推想到乙，看見乙時亦必推想及甲。這種推想，積而久之，便成爲一種習慣。所以他名此爲 *mental habit*。他這個學說有兩方面。其一方面是告訴我們說，因果法則的由來是出於經驗。後來經驗派巨子彌兒即發揮這一方面，又立了五個方法。普通名學書上都有敘述，茲且不贅。其另一方面是告訴我們說，因果法則不是外界固有的，乃是人類所造的。這一點卻把康德提醒了。康德更從知覺與判斷來研究，知道我們的知覺對於混雜的外界，若無統攝作用決不能有所審識；我們的判斷對於原辭，若僅是分析，而無綜合，則亦不能成爲意義。所以他覺得說因果律是推想，未免太輕飄了。他承認休謨的功績；就是把本來以爲是在外界的因素律竟拉到內界裏來，換言之，即由以爲是在物界的竟拉到心界來。但他以爲因果律在內界，若是推想，必是一個很飄忽，很不可靠的東西，如何能爲學術的柱石呢？所以他對於這種主張，覺得分量太輕。於是他不得不更進一步而主張因果律是內界的規矩，換言之，即心界的法則。他名此爲「範疇」。就是思想所固有的格式。設若沒有這個格式，則思想自身先無法成立。就好像我們的人身，其內必有骨骼的架子；設若沒有，則這個皮囊必定坍了。他以爲這種架格不是由經驗而造成的，乃是與經驗俱始的。所以他的哲學被後人稱爲

「先驗派」即「超越派」。原來照休謨的學說，無論心或物，總是變成一盤散沙，所有綜合結構都變為偶然的了。康德看了覺得這樣那里還能成世界呢！所以他不得不另從一方面開闢新路去尋求條理與法則，庶幾可以再把這個散沙搗成一個結構。可惜他又太走極端了：結果只見結構的空架而不見散漫的材料。這些學說，讀哲學史便可知其詳，現在且不多述。總之，把因果律由外界拉到內界卻可算開了一條新路。

這句話是不是說函數律外界的真相，而因果律是內界的範疇呢？不然！須知函數律只是把因果律中的因果連鎖弄得比較活絡，比較複雜罷了。所以從一方面來看是沖淡的因果律，而從另一方面來看，則是放寬的因果律。函數律所表現的不外乎這個宇宙是一個有條不紊的全體。不過這些總是一個空汎的指示。

這個宇宙若是一個四量向的連續體，我們即不能把其中的條理映在一張平面上，供人按圖索驥。因果律與函數律還只是程度的比較。雖則因果律是內界的規矩，但他亦暗中指示於我們說，外界的客觀實際必定也是有條理的，且其條理或許有幾分類似因果律的性質；不然，何以這個內界格式而能拉到外界場上去，竟未有鑿柄不相入呢？所以因果律雖是主觀的，卻亦告訴我們說，客觀必有幾分與他相應合的。函數律雖比因果律好像切近些實際，至多亦不過仍是如此指示罷了。所以函數律與因果律不是在性質上有何等絕對的不同。二者同告訴我們說客觀的外界必亦有條理。但這種指示仍是很廣汎的。我們不能即拿這個指示其本身當作外界條理的真相。所以因果律固然不是客觀條理的真相，而函數律亦未見得就是。

客觀的外界有條理雖是不容否認的，但仍然只是一個信心：即我們相信必定如此罷了。何以我說只是一個信仰而不是一個確定的事實呢？就是因為我們對於這個客觀的外界，雖絞乾腦汁，想盡心機，用種種巧妙的方法去窺探其固有的條理，然始終所得的終不能脫去我們主觀的色彩。就好像我們用種種眼鏡以看這個客觀，而眼鏡的作用總是影響及所窺見的物體，以致所見總未必即是其物的原樣。雖則我們不能超出主觀的拘束以外而直投於客觀，但這個落在主觀格式中的客觀卻未必不即是客觀的一面。所以說他真卻未必全真，說他是妄亦未必全妄。因此我們對於條理之在客觀不能認為已定的事實，而只可認為合理的信仰。這個信仰是由那里來呢？就是因為我們內界既立了規矩卻居然能實施於外界。這就是所謂閉門造車而竟出門合轍；閉門造車本無足奇；而出門合轍卻是何故？所以這個地方不容不特別注意。康德一流的超越論只說到閉門造車——把所有的條理與法則都拉到內界而變為格式。可惜尚沒有說到何以能出門合轍。不過從他的學說卻可隱然詔示於我們，說前門雖關了，尚有後門可走。這句話怎講呢？就是外界的客觀只是渾雜的材料，而所有結構的條理卻都是內界的；於是這內界的超驗格式不啻即是宇宙的本質。這便是向外探求事物的真相，不可得，而向內探求自心的構造卻反足以藉窺事物的真相了。豈不是有後門可走麼？所以這種超驗派推論到極端，勢必成一種唯理派哲學；以為從人心上的理性便可藉以窺見這個宇宙本是一個大理性。就是以返身自問的方法，由向內追求而反能繞到外界的背後，以明宇宙的真際。這派哲

學，從表面看來，膚淺的人們總以為是與科學相背；殊不知與科學並不相反。這派哲學專拿科學所依靠的公理與定則來作批評的研究。因為是批評科學所以人稱為批評論派；因為是專討論知識問題所以人稱為認識論派。自康德以來以迄現今，德國法國英國美國幾乎都是以這種思潮來代表哲學全部。至於論著者個人的意見，我亦是屬於這一派的。詳論這個哲學不是本篇的宗旨，現在且再回過來討論因果律的來源。

普通以為因果律是存在於外界，正猶一塊石頭之存在於外界一樣，是由於經驗論者告訴我們說因果觀念是由經驗得來的。「經驗」一辭，照普通的意義，是指感覺上閱歷而言，如目見，耳聞，手拿等。果真如此，則說因果觀念的籍成是由於時常看見甲因產生乙果，或時常看見甲乙兩事項往往相連而起，未免不切於實際。因為我們所看見的只是甲乙兩事項，或這兩事項的相續，至於除了兩事項在時間上相連發生以外，我們實看不出甚麼因果關係。我們所見的事項又何止萬萬，於許多錯綜的事項中我們獨擇出這兩個事項，認為因果相關，則顯然是我們於所見以外更加上以法則。所以經驗論只能告訴我們說這種思想上的法則與經驗相待相成，卻始終不能說是單純從經驗上產生的。惟用論者席勒（F. C. S. Schiller）在他的方式名學（Formal Logic）第二十章上論列甚詳；最近有實在論傾向的名學專家衛爾生（J. C. Wilson）亦曾力言這些觀念如本體，時間與因果等決非由經驗而成（見 Statement and Inference Vol. II. P. 516）。

因果律不是經驗所造幾乎已成公論了。因為因果觀念的由來與其說是由於經驗不如說是由於人類

有意行爲的比附。上文已把此理說過。至於說到因果相聯的「必然性」一點上，據伯克(D. H. Parker)的意見，以爲這種觀念並非由於觀察外界現象而生，乃只是由於比附我們內心生活而成，因爲我們的內生活有志願，有計畫所以纔有必然；只在意志上能把過去與未來聯結在一起(見其著 *The Self and Nature* 第六章)。可見因果觀念的發生與其說是由於觀察外界的現象不如說是由於比附內界的意志。經驗論不能成立，更可明白。

經驗論既不成立，然則康德一流的超驗範疇論可以成立麼？原來經驗論有一個躲閃餘地：就是於個人經驗以外，再設有種族經驗；以爲經驗可以遺傳；所以在種族是新經驗而在個人便是遺傳下來的了。經驗論者用這種遺傳的經驗來解釋超驗的範疇。斯賓塞就是批評康德：以爲他所說的範疇在個人誠是先天的，而在種族乃仍是經驗上取得的。這種論調牽涉問題甚大：勢必牽涉到後天遺傳的問題與精神遺傳的問題。近來生物學的研究雖頗傾向於承認後天的遺傳與心理的遺傳，但卻告訴我們說生物自始即有些格式，原始生物並非好像一張白紙，由經驗在上頭寫甚麼是甚麼。凡以爲愈原始愈空白，這乃是一種無根據的推想。論到知識，當不能不以生物學爲基礎。杜里舒所謂「我覺有某物」這種「一包三」便是認識作用上的生物原則。他最近在倫敦的演講上更說原始認識總是有中心的——所謂中心即是「我」(見其著 *The Possibility of Metaphysics*)。這樣便是以生物原則來解釋我們的知識：以爲我們不能有純客觀的或純獨立的或純

自性的知識；一切知識非先設有生命（即生物原則）在其背後不可。所以我們若明白我們的知識是生命的表現，換言之，即是生命的職能，則我們決不會把知識認為和明鏡一樣，遇甚麼東西照甚麼，且絲毫不走原樣。生物原則的認識論於一方面固然肯定了知識的真正性質，同時卻亦對於知識加以制限。以為超過了這個原則以外，知識是無能為役的。康德主張知識只是對於現象界，而對於本體界便不能有所措，亦是為此。這樣制限知識，自然有許多人不能滿意，但我以為照這樣主張，知識在制限的範圍內反取得其絕對可靠性。實言之，即惟其以生物原則為背境，反足以證明知識的有用；並且藉此又可以返窺生命的本性。這種以生物學為基礎的認識論所以不易啓人信仰實由於普通人總是篤信物理學者所構成的宇宙觀。這種宇宙觀是把空間與時間都認為絕對的；把宇宙全部認為是一個整塊的固體；主觀除了可以有幻覺與錯覺以外絕對不能有絲毫影響及於這個固性的整體。但生物學者卻能揭穿這種宇宙觀是物理學家想求簡單而成的一種幻想，不是實際。必先打破無意中深入一班人心的這種宇宙觀，然後生物原則的真理方能發見。近見德國大生物學家俞克科爾（J. von Uexkull）所著的理論生物學（Theoretical Biology, Mackinnon 所譯）即痛論此理。最善解釋康德哲學的樊興葛（Vaihinger）其自成一說即專以生物學為根據。可見康德一派的認識論不能不以生物原則為其背境。即英美的惟用論亦是與康德一派相通。至於我個人的意見，以為若把認識完全歸於主觀作用，未免太偏；但論到格式便不能盡排生命原則。所以人本主義太把客觀的地位

看得飄忽了，是不可取的；然經驗論的唯感覺派總是對於知識不能說明。

席勒不用康德的範疇說，而另創一個設準說。按「設準」的原文是 *postulate*，有「希求」與「假定」的意

思。而與英文 *assumption* 亦相通；就是不待證明而先設定。所以譯爲「設準」或「設定」。這種設定含

有嘗試的意思。嘗試而有效便成爲有效的設定。但這種嘗試就是窺探；思想的本性原是如此。預先設計，

然後證實。惟用論者把思想當作一種工具，正是爲此。不過這種設準說與範疇說，在我看來，亦正和因果律

與函數律的比例一樣，同是由嚴格而降到鬆汎。詳言之，即範疇在比較上有硬性，而設準則比較軟些。除此

以外，並不見有何等分別。果爾則範疇論與設準論亦只是程度上等差罷了。不過席勒同時把內界設準所

隱然指示的外界條理，亦設法降低其嚴正性；以爲外界的法則，只是事物的習慣。事物儘可隨時取得新習慣，

所以法則沒有萬世不易的固定性。我的意思不贊成這種主張。我以為與其把世界法則的活動性，建築於

習慣上，不如依懷特海的學說，把世界的通體性來說明法則之非固定。全體不是部分的總和，不是由部分集

成。並且部分的存在是依全體而變更。懷特海說，在人體內的電子與空中遊散的電子完全不同，因爲人身

的全體這個結構，變更了其分子的性質。我覺得拿這個整全原則 (*Principle of wholeness*) 可以說明

一切法則的變化；即關於部分的次等法則，必因關於全體的較高法則而變化；全體性乃愈趨愈高。最近斯墨

次 (*Smuts*) 將軍創了一種新哲學名曰 *holism* 即從物理界與生物界看出這種整全原則，遂拿來從事於

建立一新說。總之，若照詹姆士的話，唯用論是調和硬心腸的哲學派與軟心腸的哲學派，則席勒的主張似不甚相符；直是一個完全的軟心腸派罷了。我們尙且覺得他太過於軟了。所以我於一方面雖承認因果律的觀念在認識作用上只是主觀的尺度，更詳言之，即主觀的立法；但他方面卻不能承認客觀的世界是沒有法則的，而所有的條理都是主觀所加上去的，或是暫時的習慣。

說到此，我們須得有一個結論。我以為因果律也罷，函數律也罷，都是表示普遍法則於幾分之幾。所謂普遍法則，就是宇宙秩序。這種宇宙秩序，老實說只是我們的信念罷了。但這個信念是根本的而不是胡亂的。其信徵並不在外界，乃在我們的內界。從我們內界之有結構，之有綜合，便可藉此窺見這個普遍秩序是必有的於萬一。至於講到因果律，他與函數律只有寬狹的不同，並無十二分的大異。無論如何，總是離不了主觀立法的性質。但這樣閉戶造車而竟出門合轍，必是有一種緣故。所以我們為便於解釋起見，不如就主張造車與合轍原來只是一件事，並不是兩起的，遂致沒有閉戶與出門的嚴格分別。這個意思就是說我們內界的思想範疇無異乎是客觀外界的普遍法則。

現在我們的問題輪到數理的討論了。數理究竟是甚麼？這個問題在尋常數學家簡直視為自明的事實，所以從未有答案。不過近來數學家亦有染了哲學的習氣的，於是纔注意到這一方面。所以大家從不追問數究竟是甚麼東西，只是因為我們狃於常見以為數是自然的事實。在常識以為數是自然現象原亦有其

根據。我們無論說到何種東西斷沒有不具數目的。如說到人，不是一個人，定是許多人，或是兩個人。無論何種東西總是有數目可數。所以物之具有數乃是必然的；離了數亦就沒有物。因此我們遂把數認為是事物所本來具有的。殊不知實際上的事物很難拿數來黏合。例如一個人，我們說他是一個而不是兩個，只是因為計算上的便利罷了；其實論他身內的細胞是億兆千萬，論他的細胞的新陳代謝是瞬息不停，論他所占的空間與時間亦不是常自同一，所以若硬說是一個，在數目上原不能算十二分貼切。柏拉圖就早見及此。他以為所謂「一」與所謂「多」只有在概念上是純粹的；至於實際則一含有多，多含有一。所以一個人，我們一定說他是「一」固未見妥，而一定說他是「多」亦未見切。實際上的事物很難拿數目來黏合就是爲此。柏格森反對拿空間來說明時間亦同於此理。因為空間是互排的，而時間是滲透的。事物與數目亦然。事實上實在實際上是滲透的，而數目則是互排的。一件東西既說是「一」，即不能同時是「多」，但實際上說他是多固不切，而說他是一亦不合。所以常識以為數目是事物所本有的乃是太把事物的性質看得簡單了。無論何種事物總可分析下去而至於無窮。究竟分析後的結果是其物的性質呢，抑或表面的觀察即是其物的性質呢？往往初看是一個的東西，迨分析一下便立變爲無數。所以數目與事物沒有固定的關係：要只視我們人類對於事物的觀察如何。例如桌子，我拿來攔東西時覺得他是一個；我拿他割了作柴燒時便覺他是許多。至於對人亦然。我的朋友，我從信義的關係與他相交，覺得他是一個；我自醫學的見地來觀察他的組織便覺得他不

復是一個了。所以物之於數，雖不能說是絕對沒有固定的關係，然而總是以觀察者所注意的方面而有變化。這便是說事物與數目不盡是自然的固定的絕對的黏合。至於算法進步了，更把數目弄得神祕起來。例如代數上的負數與多乘法，在法術上是很有用的，而實際上卻不可想像。所以數學的數與尋常數目的意義似有不同。數學的數直似變戲法上的魔棒，一切東西都由他變出。所以數學的數無關乎實際，乃只是一種推測的工具。就所謂負數等看來，必可知道數學上的數是較尋常數目的意義為廣大；因此與事物更不相黏合。換言之，即數學上的數較尋常所謂數目更抽象些，更空汎些，與實物的距離更遠些。我們從這些地方來看，必知道數目不是如常識所認定的那樣自然，那樣固定與那樣存在於客觀。

近來以名學來講數學，以名學上的原理來講數學上的演式，這個運動起來了以後，數是甚麼與數的推理是甚麼都有了比較說得通的答案。羅素說數是「類」(class)是「集」(collection)是「積」(aggregate)而所謂集與類乃只是事物對於其他事物的名理關係上（即邏輯上一種）性質而已。誠如羅素所說現代數學純粹築其基礎於名學上；絲毫不必假借康德所說的直觀。因為康德把幾何置在數學以外；而現代數學卻蠶食了幾何。於是把直觀的要素完全拋棄，而純粹為名學上的推演。須知所謂集與類乃是由名學上的「關係」而見。這便是把數目的性質由所謂汎關係論來解決了。這樣一來很給普通人以一種反常的印象。就是我們平日不是常常覺得數學的法式比論理的原則為堅強麼？不是覺得數學的發達與完成較名

學爲早麼？不是覺得數學比名學更可靠麼？孰知羅素一派出來，不把名學來投降數學，卻拿數學來歸順名學。通常以爲數學是實在而名學是空論的人聽了這話必定要大驚了。其實把數學的可能性建立於直觀仍不外乎是俗人的常識見解，上段已駁斥過了。這以名理吸收數理乃是正當。可見「數」是我們人類對於事物就其關係而發見的一種名理結構。所用的數目只是代表這種結構的符號。主張數學是人心的創造品實始自坻第金 (R. Dedekind)，他在數之性質與意義 (一八八七年出版) 一短文的序上說：

「說算術代數解析等是名學的一部分，我的意思就是指主張數的概念完全不涉於空間時間的直觀，乃直接從思想法則出來而言。我解答此問題在本書中可以簡括之如下：數乃是人心的自由創造品；供我們以一種工具對於事物的差別容易審識且審識的清楚。」

所謂人智的創造品不是指別的而言，乃是說我們根據了思想自身的法則可以推演至於無限，於是數理的系列乃成。所以數的性質既不是如所謂數學的經驗論那樣，主張由經驗而生；亦不是如數學的唯名論那樣，說數目僅是空的符號；乃實是基於我們自己的思想法則，即所謂論理上的若干根本定理，反覆推演而出。這一類的主張名曰數學的公理論 (axiomatice)。哀斯坦關於此更有顯明的言論：

「何以數學比其他科學爲特別高貴些，其理由之一就是因爲數學的法則是絕對確定的與不容駁難的；而其他科學的法則總是有爭議的餘地，且時時有因新事實發見即致顛覆的危險。雖則如此，苟數學法

則是僅關於我們心上的影相，而不關於外界實際的事物，則研究其他科學的人亦正不必對於數學者有所豔羨。因為若兩個人所用的根本法則（即公理）相同，而演出其他法則的方法亦相同，則必得相同的論理結果，實不足驚奇。然而數學得有高貴的榮譽，卻尚有他種理由：即因為精確的自然科學於其一定程度內取得其確實性是出於數學之賜；設無數學不克致此。

關於此點，實為一個啞謎，古今學者的研究心無不為其引動。數學既為人智的產物而不涉於經驗，何以尙能與實際的事物適相符合？是不是我們的理性，不需有經驗來幫助，僅由思想，能探索實物的性質？我對於這個問題的回答很簡單，就是：數學法則當其關於實物，是不確實的；當其為確實的，乃是不關於實物。我這個主張因近來數學上有新發生的一部分，名曰公理論，或數理名學，而致非常明顯。由公理論而成的數學的進步就在把論理的方式的與客觀的直觀的分開；且依公理論的主張，只有論理的方式的乃是數學的題材（按即所對即內容），至於與此相伴的直觀的或其他的方面則與數學不關。〔幾何學與經驗見 *Side Lights on Relativity* P. 27-29〕

這一段話是敘述數學的最近趨勢。其實我們只須稍深反省一下，便亦得窺見端倪。試問幾何學上所謂線與點在實際上果有這種東西麼？所謂點，其定義是無面積無延長；所謂線，其定義是有延長而無面積。而實際上無論如何小的點總不能無面積；無論如何細的線，亦不能無面積，所謂點線面等乃只是理想上的單

位，純是一個極限概念，而與實物無關。但數學卻用此為根本原理，並不須有實際事物來幫助。至於說到數學是幾個根本原理的反覆推演則更為顯明。有人證明二加二等於四，先有下列三個定義：

$$(1) 1+1=2; (2) 2+1=3; (3) 3+1=4,$$

於是我們乃得

$$2+1+1=3+1$$

$$3+1=4$$

$$2+2=(2+1)+1$$

$$\therefore 2+2=4,$$

這樣便是由 $1+1$ 這一個原則來反覆推演。這種推演亦可說就是名學上三段論法（三段論法舊譯為演聯珠，我覺得舊譯很好）的重疊使用。所以數學的推理完全是演繹作用。

不過說到此，問題卻反大起來了，人人都知道科學的可貴在不憑臆斷而根據實驗，則科學的特點是在歸納，當無疑義了。即以實驗而論，無論是何種精巧的器械，最後終必訴諸肉眼或肉耳，方為信徵，可見科學總脫不了是經驗的。然而靠經驗與歸納為生活的科學卻又不能一日而無數學，這豈非一件大可驚奇的事麼？並且據數學的新運動來看，數學脫離了客觀的、直覺的、自然的方面而竟投入了方式的、概念的、論理的方面。

這便是把數學降低了他的確實性，換言之，即數學只有自圓性（consistency，此即自圓其說的意思）而無寫實性。果爾，豈非更可驚奇麼？我們研究這個問題應得問：還是其他科學因數學而致精確呢，還是數學因其他科學而得切實呢？關於這個問題的答案，我想仍不能出康德的範圍：「思想而無內容則是空的，直觀而無概念則是瞎的。」這便是說方式有待於材料；而材料又有待於方式。所以一切格式與法則只是調整材料安排材料而已，並不能離材料而獨存。所謂材料即俗語所說的「素地」或稱為素質，或名曰太素，亦只是一個抽象的名詞。把一切東西從素材與方式兩方面來觀察，自是一種抽象方法；而實際上原非各各獨立，互不相關。康德一流把素材歸於外界，把方式歸於內界，與現代新實在論把方式亦歸於外界是不相同。須知新實在論所謂方式與康德的所謂方式不同。新實在論的方式只是一種，即所謂「關係」。而康德的所謂範疇則不僅是關係。所以康德的方式是屬於認識論的；而新實在論的方式是屬於名學的。換言之，即康德所研究的是認識與事物的關係，而新實在論所研究的是事物與事物的關係。所以康德主張格式在內界，而新實在論則以為條理在外界。這個爭論實為重要。至於我的意思，以為把條理純歸於外界在認識上有許多地方說不過去。然而把格式純歸於主觀，亦未十分妥當。當此困難之際，不得已不妨仍保留幾分兩元論的傾向。就是說外界是否有其固有的條理，我們不妨不必急急下斷語；至於我們對於外物已窺得的各種法則則不能離開我們認識作用的主觀格式。這種主觀格式並不阻隔主觀與客觀，使內外相懸；且反使主觀於應付

客觀上得與客觀一致。所以這種格式是有效的，而不是相鑿柄的。從其有效的一點來看，我們亦可以得着一個暗示：就是外界似乎是有可塑性的（可塑性是謂一塊軟泥，我們拿來塑作佛像亦好，捏作泥人泥馬亦好）。不過這個可塑性不能推至極端，說外界可以從心所欲，要他怎樣便怎樣。日本的大地震死了無數的人，這決不是人人所願的。可見外界有硬的事實不隨人意左右。我們說外界有可塑性純是限於認識論的範圍，當然不把意志情感的作用包括進去。老實說，我們的認識作用對於所認的外物正和莊子上所說的庖丁解牛一樣，等到他遊刃有餘的時候必是恰中牛的固有的節段。所以說牛有固有分節可供割斷亦好，說庖丁的藝術高強能揮灑自如亦好。這原是二面的看法不同。從來的人們只有第一種看法；康德出來始有第二種看法。其實兩種看法原無十分大爭議。第二種看法的優點在藉此證明人類的理性是可能的。人們往往對於唯心派哲學有一個誤解：以為唯心派主張萬物是心，沒有外界。其實真正的唯心派只求能證明人類的理性，從其能開宇宙的祕輪而觀，必是宇宙的本質就夠了。決不否認外界的存在與客觀的對立。所以西洋哲學從嚴格上講只有唯理派而無唯心派。第一種看法亦有優點：就是把全宇宙視為一大秩序。但我們何以能知這個秩序是必有的呢？解決這個問題勢又不能不回到第二看法。

依上述的話而來觀察數學，須知數學單獨是不能成為切實的；我們統御經驗（即支配經驗），決不能單靠數學，必定還有自然科學。把自然科學的法則與數學的法則合而為一，然後始能對付經驗，庶不致錯。這

樣便是說數理雖其自身是十二分牢不可破，而其關於實物則仍不外乎是一個設準。人類拿了這個自立的設準以支配外物罷了。

關於數理的話，我們亦應求一結束。數理亦與因果律一樣，同是思想自身所具的格律，並不是外物所具的性質。但這句話並不是說外界事物不具有數目與因果，乃是只說我們所見的外界事物，其具有數目與因果，是由於外物嵌入於思想的格律中，換言之，即思想的格式被於其所對而適合無間。從其適合無間上看，往往令人以為數與因果是外物自身的條理，人們由經驗以照樣攝取其影；殊不知這些乃是認識的格式與所對的素材互相合作而成的。所以主張這是存在於客觀後乃投映於主觀，固是不對的；而主張本來存在於主觀後始投映於客觀，亦復是不對的。我們在這個交互作用中，可以見得認識的主觀格式與客觀的外界素材是相待相成，且互相循環輔助。從這一點來講，理性派哲學與生命派的哲學可以打通，因為理性派哲學不但不能否認發展與進化，且必須拿發展與進化來說明理性。至於生命派，其要點只在創造不息；如其能把進化吸收在理性中，則自然可算把生命的哲學包括進去了。於是我們的認識不是和照像一樣，乃是畫畫一樣，主觀的藝術能力與客觀的佈景實際實為同等重要。新實在論把主觀的成分完全減少竟至於零，這乃是他們只求說明的簡單而不顧事實的真相。至於康德的後繼者往往覺得他太不痛快，遂硬把客觀的成分減少使等於零，這亦是不對的。我的意思是寧願保存其帶幾分實在論色彩的批評主義。

說到此處差不多已完全明白了，惟爲讀者得見綱領起見，請再作一個總結。對於科學比其他知識所以高貴是在因果律與數理的問題可以解答如下：因果律與數理都只是思想的方式，說科學依靠因果律與數理則無異於說科學依靠於思想自身的範疇。這樣一來，雖科學的可能性不因而減低，卻亦決不因此而增高。玄學與宗教亦是根據思想的方式而成。科學與玄學只是程度的等差，實沒有高貴與低賤之分了。

四 唯用論

唯用論的原字是 *Pragmatism*。有人譯爲「實驗主義」。差不多人人都知道到過中國的杜威 (Dewey) 是實驗主義者。所以唯用論已算輸入於中國的知識界了。我承認自杜威來後，唯用論的方法論確已輸入，但其在哲學上的真正地位究居何等卻未會有人闡明。所以我今天不能不從這一方面來說一說。我今不用「實驗主義」而另譯「唯用論」須有一個說明。我以爲實驗主義只是 *experimentalism* 的譯語，尙不足以概括 *pragmatism*。據傑姆士 (W. James) 說這個字是從希臘文 *pragmata* 蜕化而出，本爲「行動」的意思。後來英文 *practice* 卽導源於此。按德文形容詞 *pragmatisch* 康德 (I. Kant) 曾用過。以我觀察，*pragmatisch* 與 *practical* 似稍有分別。鮑登 (H. H. Bawden) 在他的唯用論原理 (The Principles of Pragmatism) 上卽把 *practical* 與 *pragmatic* 分別出來。這個區別是很重要的。因此我譯爲唯用論，而不譯爲「實用論」。鮑登稱唯用論爲「實用的理想主義」(*practical idealism*)，而洛依斯 (J. Royce) 則稱爲「經驗的理想主義」(*empirical idealism*)。杜威會自己說他的工具主義由羅素 (B. Russell) 等實在論觀之，必卽爲觀念論 (卽理想主義) 之一種 (試驗論理論集 *Essays in*



Experimental Logic 序論第三十頁。) 可見若譯爲「實驗主義」或「實用論」則其中的「實」字不免有些語病，因爲容易犯着實在論的嫌疑。所以我必設法免除這個「實」字，這亦是我改譯爲「唯用論」的一個原因。但唯用論並非絕不包涵實在論的要素。杜威與傑姆士曾於許多地方亦曾自承是實在論的 (realistic)。不過我們須知若用「實用論」或「實驗主義」似乎是存了他的實在論方面的要素，而棄去他的觀念論方面的要素，使其有畸重畸輕之弊，便不足以明其真相。因此之故，我毅然決然舍去大家所習用的「實驗主義」而不用。我並非不知道一個名詞在社會流行本不容易，既已有了，何必更立。不過我以為與其因此而生歧義，不如及早另立一個新名。

此外還有一點是我所要說明的：就是據我看來傑姆士雖聲明唯用論是皮耳斯 (Charles Sanders Peirce, 1839—1914) 所首倡，然只是「唯用論」這個名詞，是皮耳斯所首創罷了。所以我們敘述唯用論即當以傑姆士、杜威、席勒三個人爲正宗，不必追溯到皮耳斯。查皮耳斯用這個名詞在此一篇文章上，題目是如何使我們的觀念明瞭 (How to Make Our Ideas Clear) 載在一九七八年正月發行的普通科學月刊 (Popular Science Monthly) 第十二卷。但皮耳斯所主張與傑姆士所論頗有相差；皮耳斯後來並否認傑姆士所贈給他的「唯用論」創始者這個頭銜；他不承認思想創造對象，而以爲對象不因人去認知與否而自已獨立存在。皮耳斯是一個大數學家，富於科學的精神，自然是傾向於實在論；對於玄學的冥辯決不似傑姆

士那樣濃厚。所以我們對於此人另當評述，而不可即混在唯用論中。至於傑姆士必稱述此人或係因為讀其文章而有所啓發。須知啓發只是開始的暗示，以後有所得必仍是自己的心得。我們應具史眼，善於辨別。否則若以為傑姆士不忠於皮耳斯，或以為皮耳斯的意思被傑姆士反而弄壞，便失了史眼了。因為我們須得認清皮耳斯並不是唯用論的始祖；而真正的唯用論者卻只是傑姆士、杜威、席勒。這三個人雖各有不同的出發點，然所到達的終點則大體相同。論到此處，於是又轉出一個問題來了：就是有人嘗把直覺主義 (intuitionism) 的柏格森 (H. Bergson)，汎美主義 (pancalism) 的白爾德文 (J. M. Baldwin)，實證主義 (positivism) 的馬哈 (E. Mach)，感覺主義 (sensationalism) 的皮亞生 (K. Pearson) 以及批評科學的彭茹 (H. Poincaré) 都算在唯用論的學派以內究竟對不對呢？這個問題亦很易於答覆。我們可以把唯用論分為廣義的與狹義的兩種。從廣義而講，乃是把唯用論認做是一種趨勢 (movement)，這種趨勢純是在破壞方面就是反抗以前的靜態的論理與超越的玄學。在這種廣義的趨勢下，上述諸人或主張只訴諸官感的經驗，或主張知識為實用的工具，自然有相同的所在，未嘗不可概括在一起。但從狹義來說，第一，唯用論並非自限於以前的經驗論的範圍；第二，唯用論亦決不與觀念論盡同；第三，唯用論復迥異於實在論，所以唯用論確有獨立的地位與嚴整的系統。在積極方面，既皆不與人同，則我們決不能即認其是一個包括許多互異要素的趨向或態度。從這一點上看，當然把唯用論與唯用的趨勢或態度分而為二。所以就狹義而說，則只

是傑姆士，杜威，席勒三人。如馬哈，其思想經濟說自與唯用論臭味相投，其主張心物由中性的要素而成亦與傑姆士相類，然而究不能即列於唯用論者中。又如柏格森主張智慧是生物為實際需用而始產生的，其自生物學方面大足為唯用論張軍，然而根本精神究不相同，亦難列入唯用論中。更如彭茄批評科學，其所駁斥固一句一句打入唯用論者的心坎，然其所建立究與唯用論不同。要之，馬哈有他的要點，柏格森有他的精髓，彭茄有他的主見，各不相同，實難與唯用論並為一譚而漫不加分別。因此，我們敘述唯用論與批評唯用論，即以傑姆士，杜威，席勒三人為主。不過亦不是只限於這三個人自己所說的話，如杜威撰有論理學研究集 (Studies in Logical Theory) 與創造的智慧 (Creative Intelligence) 都是與許多學友合撰的，又如穆亞 (H. W. Moore) 著有 Pragmatism and its critics 莫萊 (D. H. Murray) 著有 Pragmatism 以及鮑登等亦當然可以包括在內。

所應聲明的現已都聲明了，請即入本論。唯用論可分三方面來講，第一是一種認識論；第二是一種方法；第三是一種本體論。第一是唯用論根本上所託命的，極精微深奧，讀起來可令人一擊三嘆；第二則是由這種認識而成的一種態度或脾氣；第三亦只是這種認識論的一個伸足而已。傑姆士在他的唯用論 (Pragmatism) 上就說唯用論第一是一種方法 (method)；第二是一種真理論，即對於觀念與真理的性質是甚麼下一種獨到的解答；最後第三是一種本體論，即對於宇宙的本體是甚麼亦下一種獨到的解答。杜威在他的唯

用論上所謂實用的究係何謂 (What Pragmatism Means by Practical) 一篇文章 (載試驗論理論集第三〇三頁以下) 上說傑姆士的話固是不錯，不過真理論與本體論乃只是這個方法例證。可見杜威是使唯用論的本身只限於一種方法而以為其他都只是這個方法的應用。這樣說起來，好像是拿一個方法而到處使用，豈不是純粹演繹而不先有歸納麼？我們不能不問這個方法由何而來。若說這個方法是許多經驗的事實而成，則顯然這個方法不是最初的，而最初必先有毫無成見的，換言之，即未成方法的。所以我為圖易於說明這個方法的由來，不能不把真理論列為第一，而反以方法為第二。因為我以為唯用論的這個方法乃是由於研究真理，即真偽標準安在的問題，而始發生，決不是憑空先假定這樣一個方法然後應用於真理問題與本體問題。所以敘述起來，決不可劈頭即講這個「唯用的方法」(pragmatic method) 而當先詳論這個方法的所以產生，換言之，即其由來。要講這個方法的來源，便不能不先講認識論上的兩個大問題，即觀念的性質是甚麼與真偽的標準是甚麼。

請先說明觀念。按「觀念」(idea) 一語在心理學上往往沒有嚴正的定義，其在哲學上尤為紛歧。現在取通常心理學上所常用的意義，而絕不涉於哲學。無論研究甚麼學問，第一最感困難的便是用語。而在哲學則尤甚：往往同一個字，各人用法不同，則所涵的訓義便大相差異。現在哲學上的爭辯可以說差不多是因用語不同而生的。所以哲學迄今不能躋於科學的地位，亦即在此。心理學漸漸進於科學的地位，自然須

把以前所有種種名詞加以嚴正的界說，凡意義游移不定的當一律刪除。近來心理學頗有這種新氣象，固然是一件可喜的現象。但尚有許多遺留下來的籠統名詞，而觀念即是其一。觀念雖好像是一個自明的事實，然細按之，必知頗有歧義。例如我看見一個桃子，我就想這是可以吃的。這其中，看見粉紅色，是感覺；知道桃子，是知覺；想起可吃，是記憶或想像。但是通常則名這個「可以吃」為觀念。又如聽見聲鈴便想到上課，則「上課」亦是一個觀念。嚴正講來，「可吃」是觀念，「上課」亦是觀念，而桃子與鈴聲只是刺激罷了。但觀念卻不能離刺激而獨自存在，所以「觀念」一語很為含糊。例如盎葛爾 (Angell) 在他的心理學第二〇一頁上說觀念與影象相同，不過影象偏於感覺方面，而觀念偏於意識方面罷了。鄧洛魄 (K. Dunlap) 在其科學的心理學大要 (The Elements of Scientific Psychology) 第一六二頁上說我們想起一管鉛筆，必不僅是圓柱形，黃花，尖頭而已，尚有「可以寫字」因而連及紙，書桌等；這即是所謂觀念。過達德 (H. H. Goddard) 在其常人與亞常人之心理學 (Psychology of the Normal and Subnormal) 第四五頁上說一個刺激直接刺激於腦中樞，便是知覺而腦中樞直接由其他腦中樞為之刺激，則為觀念，故觀念就是心影 (mental picture)。至於葛夫列 (R. C. Givier) 在其心理學第二〇二頁上說觀念就是「宛若」的反應 ("as if" reaction)，如我說桃子，你便宛然若有真的桃子現於你面前。可見心理學對於觀念的定義仍是大同小異。現在為稍稍明確起見，即依盎葛爾的所說，把觀念認為通於意識方法的一種心影。第一，這個心影的來源必

是感覺的經驗；第二，這個心影的內容不僅是單純的物，並可是複雜的事；第三，這個心影的喚起是由於記憶。所以用語上所謂「知覺」(perception) 所謂「影象」(image) 與「觀念」一語，在外延內包上都有相同的所在。以上是我們要敘述唯用論對於觀念的主張以前所必須曉得的。

須知唯用論是研究心理學的結果，換言之，即唯用論者最初並不一定要創立這種主張，只因為研究心理學，愈研究愈覺得觀念性質是動的，於是不期然而然於哲學方面成了唯用論。這些人在心理學上的新研究，是現在所謂職能派 (functionalism)。學心理學的人們多知道職能派是蓋葛爾等人，其實乃創始於傑姆士，杜威，因為他們都是大心理學家。

這派心理學研究觀念知道觀念不是一個獨立的「心的作用」，而實是一個連環中的一環，不能分出來的。杜威說，刺激，觀念，動作，乃是一個有機的連環。須知並不是刺激與動作是物理的，中間的觀念是心理的，實只是一個情況的各種職能罷了。請用實例以說明觀念的發生，如小兒看見燭光，便伸手去握，等到燙痛，然後縮回。這個眼看與手握的連環乃是純然的一動，所謂「即感即動」(sensorimotor) 便是；若是沒有燙痛，則便完成無餘。但這一次的燙痛經驗，既印在機體上便留在記憶中，等到第二次看見燭光，又要伸手，然當他的手在將伸而未伸，這個間不容髮的時候，他的燙痛的印象卻從記憶的倉庫中跳了出來，於是便把伸手的習慣打斷了。這種內部的爭拗便是觀念的發生。所以觀念乃是個打斷的反應 (inhibited response)。

這種反應，其本身即是一種動作，不過表面上看不出來罷了。唯用論者名之曰「潛生的動作」(nascent act)。而行爲派心理學則名之曰「隱伏的動作」(implicit behavior)，所以羅素把杜威等人亦算做行爲派，或許即以此一點的相同。其實唯用論的心理學與行爲派的心理學，雖皆認觀念自身即是一種動作，然行爲派並不以動作爲最高原則，以爲動作仍可由物理化學來說明，而唯用論則以動作爲不可再還元了，其結果趨於生物學與進化論，所以精神仍是不相同。現在只講唯用論，觀念既自身是一種隱伏的動作。則這種隱伏的動作所以發生必是因爲要改造顯成的動作使其不致於失敗所以觀念必有所指示。於是傑姆士有很精妙的用語如“lead to”（此言領導）“point to”（此言指點）“intend to”（此言趨向）。所謂觀念必有所導，亦很容易明白。譬如你在深林之中，你正不辨何方可出，忽而看見一個足跡，你於是有「路」的觀念。這個觀念就領導你出林。照這樣說，觀念只是一種領導作用，其本身不必模寫外物，即模寫亦不必即真。因爲據傑姆士的意見，知識可分兩種，一種親悉 (knowledge of acquaintance)，一種是涉知 (knowledge about)。通常都是以涉知而代替親悉。觀念的作用亦就是這種代替，所以觀念只是一種「代理」(vicarious substitute)。質言之，即代替實際的親悉，用以領導自己而進於親證的地步。因爲我們若是實際上只有親悉，必不够用，所以必有涉知以爲援助，方能使行動不致失敗而生命得以擴張。至於親悉不够用必發生涉知，則由於環境上有了難題。如一個人到了從未到過的地方必不即走動，必是先用思想來研究一下。

所以觀念的發生，即思想的開始，必是遇着困難的新境。這便是杜威的工具說，以爲思想完全是解決難境的手段或器具。但是杜威此說有一個問題：即「所與」與「知識」的關係如何？既說環境的困難，則此種困難必是實在的，何以又能解決呢？杜威以爲思想有其前境 (antecedent) 以爲刺激，誠不容否認。但此前境卻不必假定其在經驗以外而爲超越的實在。須知仍然在經驗以內。我們的經驗，其自身內常有互相牴牾的地方，但經驗爲自身發展計必須調和此種衝突。思想所以發生，便是由於這個調和衝突的需要；而思想正即是調和這種衝突的工具。但思想自身亦即是經驗，所以經驗有一個兩極化 (polarization) 或謂之對分 (dichotomize)，一極端是確實的，一極端是猶衷的。就第一而言，名之曰「所與」(datum) 【事實】(fact) 【現前】(the presented)；【當前】(the given)；第二而言，則名之曰「觀念」(ideatum) 【思想】【推測】(inferential)。就是通常講，似乎事實與思想，所對與觀念，完全相反，前者是客觀的，而後者是主觀的，前者是靜的與已成成的，而後者是動的與將發的；前者是獨立的，而後者是依附的。但杜威自純一的經驗而言，以爲其間實無主觀與客觀的分別。所以事實有別於思想，只是因爲經驗的要素中，無論如何總有確定的；但凡確定的要素，卻總是與不確定的要素同存在。所以同一事實，若當做「現前」或「存在」則爲確實的，若當做意謂則爲猶衷的。所以在論理歷程上，所與不是純然外界存在，觀念亦不是純然內界心態，乃只是一個存在的兩面罷了：一個是其當前方面，一個是其可能方面。若專從經驗的統一化而說，則只有這個可能的存在，

故所與只是這個可能的存在之一種未完全的與未確定的罷了。所以觀念是印象，導示，推測，理論，評定，而所與則是素樸的，粗笨的，無組織的經驗。要之，觀念與事實所以分開純是因為便於保全經驗的完整以協作而分功，並且思想與所與都可分爲心的與物的兩種。如我初看見一個蛇，後來再看乃是杯與弓。這便是新事實的繼起，使我們能分別得出孰爲感覺的材料與孰爲感覺的方式。感覺的方式可說是心的，而感覺的材料可說是物的。但若沒有續出的新所與則斷不能分別出來。所以說所與亦有心的與物的，換言之，即主觀的與客觀的。至於觀念更爲明白：若一個觀念漸漸確證於真際，這個觀念得了論理的價值，便是取得客觀性；不然只是一個錯誤，便是主觀的幻影。所以主觀與客觀的區別不是意謂與存在的區別，乃是論理歷程上事實與觀念各自產生的分化 (specification)。反之，若把思想與事實認爲各自獨立而不相關的，則兩者如何能相應合，必生一極大困難。今照上文所述，便可免卻這種困難，因爲所與只是在經驗中所選出的直接當前，對於觀念有所與罷了。並且選擇乃正爲應思想的必要。例如感覺，雖對於我們有所強 (force upon)，然而卻非絕對的。須知感覺的所與必於經驗中有前後左右 (in a context)，而不是獨立的，換言之，即是一個連續的全體中的一種變化而已。所以我們不能把事實的世界認爲獨立自存的，而觀念只是隨後附加的。須知所與的事實與思想的動作乃是互相推移，以協作的結果，使經驗得以再構成統一。但舊派經驗派論理學不認所與爲史的歷程，而認爲絕對固定的前境，至於理性派論理學，則以概念判斷等純認爲思想的作用與對象切

離而忘卻所與與思想互相推移以成一個發展的歷程。這兩派都是杜威所排斥的。據上述的而觀杜威對於所與與觀念，事實與思想，解決得非常圓滿。既不偏重於事實，成爲唯物物的客觀實在論，又不偏重於思想，成爲唯心的主觀觀念論。他乃是唯經驗論，換言之，動的（或發展的）經驗一元論。所謂唯經驗論即是於經驗以外任何皆不假定。既言經驗便是心物之交，所以唯用論不講唯心，亦不講唯物，而只講這個「心物之交」。這一點是很重要的，以後當再詳論。本段既略將唯用論對於觀念的見解說明，下段請講其對於真理的見解。

潘萊 (R. B. Perry) 在他的現今哲學之諸趨向一書上敘述唯用論亦先講唯用論的觀念見解，以爲唯用論的真理見解，是由於他的觀念見解推演而出，其實我以為亦未盡然。似乎唯用的真理見解另有其來源。其來源完全是出於消極方面的批評。質言之，即舊來對於真偽的標準有數說，而唯用論者對於這幾說都嚴密檢討一下，知道都不能成立。因爲舊說一一不能存在，於是乃立一個新說以代之。這便是唯用論的真理論的由來了。所以我們敘述亦得先從舊說所以有不當的緣故說起。

關於真偽的標準，舊來本有兩說：一爲模寫相符說即寫真說，一爲系統相合說即配合說。前者英文爲 copy-theory 後者爲 coherence-theory。前者又名相應說 (correspondence-theory) 與攝取說 (representative theory)。於此以外，尚有所謂直觀說 (intuitional or immediatist theory)。後當一一評列現

在先汎言之，如我看見遠處一大塊白色。我知道這是白雲。但這個「這是白雲」的觀念中必加以一個副詞「真」(truly)於其中——這真是白雲——須知平常之所謂這是白雲乃只是「這真是白雲」的略稱。

因爲平常我們的言語向例是省略了許多；文法家名之曰橢句，言其變「圓」爲橢圓。至於有人用滑稽的語調反對此說，以爲有人打我的頭，我立刻覺得痛決不會心中有「這真是痛」的觀念，其實這個反對論是純由於誤會。須知痛是一種直接經驗。人們對於直接經驗一加辨別，則真偽問題立即發生。所以真偽問題就是緊接着直接的純粹經驗而自然發生的。如我看見白色而不辨是甚麼，我覺着痛而不知道是甚麼，這便是一種最單純的感，即所謂純粹經驗。若我看見白色而辨認是雲，覺着痛而知道是痛，則便不僅是實際的純感，而有識別作用於其間；所謂是雲與是痛，其背後當然含有非雨與非癢，於是真偽問題即早存於其中了。須知所謂真偽即是「是與不是」。這個問題與認識俱始，與識別同來。不是後起的問題。若說痛無須有真偽，而看古董方始有真偽，這乃是常識的見解，不能在認識論上立足的。現在我要聲明此理不爲別的；只因爲要說明唯用論把真偽問題所以特別列爲重要的緣故。原來認識論所講不止一個真偽標準。如主觀的認識能力是甚麼？客觀的被知實在甚麼？都是舊來認識論所研究的中心問題。但於此兩問題以外尙有一個問題：就是能知的內心對於被知的外物能否知其真相，即能知則知到何種程度？這便是認識的可能性問題，亦即能知與被知的關係問題。何以知其能與不能，則必有一個標準。質言之，必是知而即是真相，方足

證其知的可能。所以這個認識的可能性問題必須還元求真偽問題。於是唯用論在認識論有與衆不同的地方：就是把真偽標準問題認爲是唯一的中心問題；若這個問題一旦得而解決，則一切皆可解決。我上文說唯用論不講唯物與唯心而只講心物之交，須知唯用論擇定一個真偽問題亦是本於同一的精神：即不專講能知的認識作用與被知的對象原樣，而只講能知與所知之交。這便是唯用論在哲學史上所開的一個新紀元。唯用論以爲真偽問題是認識論的中心，所以首先努力於解決這個問題。舊日的相應說與配合說，席勒

在他的人本主義 (Humanism: Philosophical Essays) 與人本主義研究 (Studies in Humanism) 兩部書上曾有詳細的批評。相應說以爲真便能使知的心與被知的物相一致；如物本是白色的，而我看見亦是白色，則我所看見的白色便是真的，否則物本不是白色而是紅色，我看起來竟是白色，則便是與原物不相一致，當然是僞了。其實，此說一攻即破：只須問何能知其一致與不一致，換言之，即可問所謂一致與不一致的憑證安在。例如我看見一個東西是白的，我何以能知其本不是白的。知道這個東西不是白的，只有兩法：(一)我再去看看，看見不是白的；(二)別人去看，都看見不是白的，於是報告於我。除此兩法以外，實沒有另外的方法可以證明外物的原形。然第一只是我前後兩個認識的比較；第二只是我的認識與他人的認識相比較，都不是認知與被知的相應。所以此說的大弊病在把能知與所知認爲兩個絕對獨立的東西；這兩個東西有時可以相關，有時便分散。當其相關便是真；其分散則爲僞。殊不知所知是不能離能知而自存，能知亦離被知即不立。

能知與所知只是一個東西的兩面，決不是兩個東西的交接。若以兩個東西的交接而言，則交接有時可斷，兩個東西的本體決不因離散而有虧。便是以兩個東西爲「體」(entity)以其相交爲「用」(function)；體是實的而用是虛的。殊不知認識作用決不如此：如小孩初見火，差不多只有「火」而沒有「我」。決無「我在這裏看火」的觀念，換言之，即沒有「火」與「我」相對立的兩元。既無對立的知者與所知，則認知完全是純一不可分的；所知依靠於能知而存在；能知亦依靠於所知而存在。既然如此，則所謂「相應」所謂「一致」實無意味。直變爲一句廢話而已。若證明此理，必須充分說明能知與所知的不可分開，換言之，即主觀與客觀的不可離散。這一點可算是唯用論精華所在，請容我於說完唯用論的真理說後當特別追加解釋。

相應說既破，便輪到配合說了。此說蓋深知相應說不可靠，知道所謂一致，並不是觀念與實物的一致，仍必爲觀念與觀念的一致。既看到此點，便不能不公然承認觀念與觀念的一致。於是以為所謂真便是一個觀念而能配入由許多觀念所組成的一個系統中不抵觸；否則一有抵觸則這個觀念便是偽。如我天天跑馬，我對於馬有種種經驗，已組成一個系統；設一旦我看見一個馬不會跑，便是不能配入這個系統，所以這個當然是假馬。這個意見就是主張凡新經驗必加入舊經驗中的範疇內，若天然契合，即是真，否則生硬不入便爲偽。但此說亦不經一駁，因爲其中缺點太多。第一，不一定所有一切的系統都是真的，如說謊話，亦能前後相

開成一大套，儼然是一個系統；並且還能使新事實同化於其中，調和於其間。所以不得謂凡成系統的都是真的。但配合說者對於此點的駁論亦有一個答辯：就是說謊終久必會揭穿，因為謊話就不能成整然的系統。誠然，這豈不是說小系統必配入大系統，大系統又必配入更大的系統麼？謊話所以證明其不真，只是因為其系統很小而配入大系統中立見破綻。果爾，則我們又有了第二駁論了：即第二，沒有絕對唯一的系統。因為照這樣一層一層放大，勢必推到最後有一個絕對圓滿無漏的系統。在這個唯一的絕對系統未完成以前，則真偽的區別仍不免是相對的，並且不是可靠的。在實際上，我們確沒有得着這個唯一的絕對系統；所有的，如各科學，都是部分的系統。可見此種答辯亦不充分。但配合論者仍有答辯：以為誠然現在只有部分的系統。但這些部分的系統，卻不能不說是漸趨於幅輳以成一個絕對系統。於是我們又有了駁難了：即第三，可能的系統不止一個。我們看見許多部分的系統並不是一個比一個大，好像寶塔，是一直的。這許多的部分系統有時互相反對，但有同等的可能性。如哲學上的唯心論與唯物論，多元論與一元論，並不是疊架而成，乃是各自獨立，而有同等的價值。所以一個事情可以做種種說明：如一個東西，科學家說如此，藝術家說如彼，雖互相抵觸，然都可以算是真的。可見有種種不同的系統都可以算為真。並且駁難尚不僅此，還有一點，即第四，縱使以合乎系統與否為真偽的標準，然而這個合乎系統亦決不能僅指合乎論理的方式而言，必更有較深的涵義，須知所以要配合於系統中乃是經驗為圖完成其自身而調和。這乃是經驗自身的秩序化（即組織化）。

其秩序化的歷程即是價值化。這種合乎系統的要求乃只是這種秩序化的要求中一部分罷了。所以離了價值作用而只詮其形式上合乎論理規則與否，決不足以言真正的真偽標準。照這樣說來，配合說不能算一個堅立不搖的學說，已是顯然的了。

此外，直觀說即所謂「自明」(self-evident)如一加一是二，沒有可證，乃是自明的。不過「自明」這個名詞是最含渾的。羅素(B. Russell)有一句駁論，現在借用於此。他說：「自明只是一個鬼火，我們若以此為領導必定走錯了路。」並且我們往往看似自明的事實，一經分析，便疑義百出。所以自明不是最後的，換言之，即不是已經分析到無可再分析的。唯用論所主張雖不盡與此相同，然而亦以為拿自明為真偽的標準是非常含渾不定的。所以亦不是有力的學說。

諸說既破，唯用論的真理說自然代之而興。唯用論以為諸說皆非改造不可，如相應說的所謂一致，非另為解釋不可；配合說的所謂加入系統亦然。傑姆士首先對於所謂「一致」(agreement)為絞腦的剖解。其結果以為觀念不能模寫外物。如你閉目想像牆上所掛的鐘，當然是一個心中的攝影；然而除非你是鐘錶匠，你決不能把鐘內的機括完全攝寫於心頭；並且你若想到鐘上時間的正準與鐘內發條的彈性，則你更不能攝成一個心影。但是有人對你說到一鐘，「你便知是指牆上所掛的，可見平常言語只是一個符號，而不是實物的副本或摹本。既然觀念不是對於外物攝其影，則所謂一致究竟是甚麼意義呢？傑姆士以為舊說總把

這個一致認爲一種靜的關係，實是錯了。須知真與僞不是本來附在觀念本身中的。就觀念本身而言，實無所謂真與不真。好像一張鈔票，埋在土中，既不拿去買物，便無所謂交換價值。所以貨幣的價值即在其用處，而不在其本身。觀念亦然，不是觀念本身有真僞，只是觀念的用處有合與不合。所以傑姆士說真僞不是本來潛存於觀念中的一個固定性質。真僞是「起於」(happens to) 觀念。觀念所以成爲真，乃是「由事情所造」(is made true by events)。其真實性 (verity) 不是一個靜止的性質，乃是一個事情的歷程。這個動的歷程便是這個觀念自己把自己證實的「真實化」(verification)。其正常性 (validity) 亦就是其「正當化」(validation)。可見真僞只是一個證實的結果。如我在林中迷了路，一時無法出來，而忽見地上有牛的蹄印，我便想若順着牛的足跡而走，必可得到一個人家，則這個人家便成了我腦中的形象。設若我仍堅立不動，則這個人家究竟有沒有，無從證實，便等於埋在土中的貨幣，無價值可言。觀念而不證實，則便無真僞。反之，若我立即舉步，走到終點，果見一個人家，便是證實而成功了，或我走去更遇一個深谷，便是證實而失敗了。前者爲真，後者爲僞。所以傑姆士說這種簡單的證實乃是真理歷程的原型。傑姆士即以動的證實說明一致：以爲所謂一致，不是觀念對於實物爲靜的攝寫，實則觀念只是一個領導，使知者與所知爲動的應合。以事情的歷程充實其觀念。這樣說來，「真」不是靜的而是動的，於是「真」即等於真實化，離了真實化別無所謂真。我們要深明唯用論的精義，只須注重所用的名詞，如真實化正當化，凡用「化」(即英語 -ation

與-Action)字便是表示動作與歷程。但讀者苟預有哲學素養，看到此處，必有一個疑問要質詰於唯用論者：就是照這樣說，所謂證實不過把一切間接的概念理論都追溯到直接的感官印證；但有許多概念，如厭世主義與樂天主義等，不能歸根到官覺，又將奈何呢？傑姆士亦未嘗不知道把一切證實都歸到官覺的親證，是說不過去的。於是他以爲於這種直接的證實以外，尚有間接的證實。

傑姆士把相應說的所謂一致已修改得圓滿了，現在要講杜威的修改配合說。杜威以爲舊日配合說是說觀念配入觀念的系統，只是觀念的互相調和而已，非修改爲所與與觀念的調和不可；就是所與只是未組織的素樸經驗，這個經驗闖入舊有的經驗整體中，以致起了牴牾，於是不能不化除這個牴牾，使統一的經驗得再構成。觀念便是個工具，使經驗得再統一。這種工具不是由外面加上的，乃是在內自存的，所以名爲「內在的工具」(Immanent instrument)。這便是杜威的修改配合說。其中可注意的：即既是素樸的經驗（所與）與完整的經驗（觀念）相配合，便是經驗自身不絕爲動的融化，不是靜的描寫。所謂真僞即不僅是知識上一個觀念與其他許多觀念相配合與否，而必是以觀念所領導的結果能否使經驗完成爲標準。杜威以動的關係說明「配合」，正猶傑姆士以動的關係說明「一致」。總之，他們是把純粹的靜知推翻了，以知即是動的知即是行，或即在行中，離了動的行，則知不能立。

傑姆士的間接證實就是杜威的修改配合說。今爲補充杜威所說起見，再把傑姆士的間接證實拿來說

一說。傑姆士以爲有許多事情不必目睹即可信爲真；我們日常生活上的常識大部分是如此的。因爲真理全是一種制度，好像大銀行發行的鈔票，大家只要拿到市面上可以買東西，就不必先兌爲現金，然後方通用了。但銀行卻不可沒有準備金，不然信用不立。所以傑姆士名這種可證實而不去證實爲「證實的可能性」(verifiability)。可見間接證實亦可得真，猶直接證實。不過傑姆士更解釋杜威所說，以爲這種猶如信用制度的既成真理並不是一成不變的。這種既成的真理卻時時刻刻接納新的經驗以相同化。這種接和，傑姆士名曰「婚媾作用」(marriage function)。所以既成的真理亦是刻刻自己修改的，換言之，即仍是軟的(plastic)而不是硬的。這便是傑姆士解釋杜威對於配合說說的修改。

傑姆士與杜威關於真理論的意見已略說了，現在應當再講到席勒所主張的「構造中的真理」(truth in making)就是「構造中的本體」(reality in making)。但爲易於使讀者明瞭起見，請先講杜威對於「經驗」的訓義，以爲先決問題。大家須知唯用論有一個根本前題：即唯一的存在就是經驗。經驗以外一切皆無。這便是絕對的經驗論：即以經驗做爲絕對，而不是把經驗認爲一個絕對者所具有。這種經驗一元論和舊日的經驗論本來相同：大家都是於經驗以外不假設有任何東西。所謂經驗，就是我看見鐘，我聽得朋友說話，以及我走到街上。凡此種種便是經驗。照經驗派的主張，鐘所以有必是由於看見，鐘的時間所以能準，必是對於太陽的運行有測定。「有」是實際的；「能」是可能的。「看見」是訴於官感；「測定」是藉

着推理。然而這些都是在經驗以內。經驗以外，便是不可知。若果永不可知，則便可算是沒有。不過有一個鐘，別人看見了，而我縱未看見，難道這個鐘在人爲有而在我爲無麼？可見經驗派雖以經驗爲唯一的存在，然卻不限於我一個人。所以經驗派的所謂經驗乃是汎言抽象的經驗，不限於任何人，因爲任何人的經驗在本性上都是經驗。但舊日經驗派對於經驗的解釋，杜威認爲有五點非修改不可。第一，舊派經驗論把經驗只認爲就是知識，換言之，即只限於知識；但杜威以爲經驗乃是一個生物對於環境所有的一切交涉，不僅是知識一部分而已。第二，舊派經驗論以爲經驗是心理上的，通體都是染透了主觀性；但杜威以爲就經驗自身所顯示於我們的而言，經驗確是一個投入我們動作中，因我們應付而生變化的客觀世界。第三，舊派的經驗論把經驗只限於過去與現在，以爲經驗只是現在的當前與過去的紀錄；但杜威以爲經驗的要點在嘗試；乃是改變現前的一種努力；其特性是向未來而投射；所以連及未來亦是本性。第四，舊派的經驗論以爲經驗都是散屑，如昨天看見紅色，今天覺得頭痛，紅色與頭痛沒有甚麼連絡，殊不知這些散屑的經驗，其中間有前後左右等連絡的關係，他們沒有計及；所以杜威以爲經驗是應付環境以求駕御，則當然含有連絡與關係。第五，舊派的經驗論把經驗認爲與思想相反，推理既不是過去的再現所以是跳出經驗以外的；但杜威以爲若破除舊派對於經驗的狹義概念，則必見經驗中本自充滿有推測；凡有心的經驗沒有無推理的，所以推理是本來就有的。杜威修正舊派經驗論雖有五點，然我們可歸納爲一句話：就是經驗完全是「有機的」而不是機械的。於是

我們可名這種新經驗論爲動的經驗論或活的經驗論。所以杜威說「經驗就是生活」(Experiencing means living)。潘萊亦說「唯用論者把理智爲之生命化，而其反對者把生命爲之理智化」(Whereas the pragmatist vitalizes the intellect, his opponent intellectualizes life)。傑姆士在其真之意義一書上亦說，經驗是一個歷程嘗給我們新資料以消化。

這種新經驗論在表面上看來，好像是生物學主義的。其實我細研究一下，知道和生命哲學並不相同。生命哲學如柏格森的 *élan vital* (此言生之衝動) 乃是絕言證的與不可思議的。這種不可思議的「超越的存在」既不能爲經驗中的對象，則這種生命便是在經驗的背後的，所以不得算爲經驗論。我前文已說過，經驗論是於經驗以外不假定有任何東西。在這一點上，唯用論更爲澈底。他們不承認主觀與客觀是兩個獨立的東西。傑姆士在極端的經驗論論集 (*Essays in Radical Empiricism*) 上說：我確信經驗並不具有這種兩重性，其分爲能覺與所覺不是由於抽減，乃是由於添加。何謂添加呢？就是一個原始的經驗後來分化爲兩種各異的系統：一種組成知者；另一種組成所知。所以由經驗的原始而言，則組成知者一個分化好像添加於其上。照傑姆士的意思，以爲世界只是由同一的原始材料所造，這個材料名曰純粹經驗，即是赤裸裸的「道」(a simple "that") 是分別未起，性質不明的現前。在這個無差別的純粹經驗上，一有動作，立生反省，由反省始分知者與所知爲二，這個分化乃是由於我們對這個赤裸的當前有所動作。所以知即是彼

此間的一種關係。既然如此，則心必完全只是「用」(function)而不是「體」(entity)了。傑姆士說，我否認心的存在，不是說沒有，乃是說不能是體，而只是一個用。此處所謂「體」「用」就好像水流花落：水是體，流是用；花是體，落是用。若說心只是用，則無異於說沒有這個東西。因為照平常的意思，用必附於體而見。沒有水當然不能有流。所以流在固體上亦可說沒有。傑姆士公然說心不存在，正即由此。傑姆士既對於心取消其獨立體的資格，於是不能不說「直觀的認知即是內容與對象相同」(To know immediately is for mental content and object to be identical)。亞歷涅泰(Alliotta)的理想主義反抗科學論(The Idealistic Reaction against Science)解釋傑姆士的意思，說他以為所感的實物與感覺是同一的；我們的感覺不是外物的副本，乃即外物自身現於我們前。照這樣說，可見唯用論為貫徹其唯一的經驗論起見，勢必把心物都認為是後起的，不是最初的。最初的與原始的只是經驗。經驗在其純粹狀態，乃是心物未分主客無別的。所以唯用論既不是唯心論又不是唯物論。上文已說過了。

經驗的前提既明，請述席勒的「實在之構成」(making of reality)。讀者若憶及上文敘述杜威對於所與與認知的分別，便可知所與只是材料，而認知便是把材料來構造一下。我們用比較顯明的術語，名所與為「這」(that)；名認知為「何」(what)。一個是分別未起的純粹所對；一個是辨認既明的事物。或名前者為「所對」；後者為「了別」。但這兩種同是經驗的要素；至於在同一的經驗中竟分為這樣的兩種要

素則全係人爲的，換言之，即爲研究的便利起見而已。在實際上，這兩種要素卻從未分離過，好像一碗飯菜，從其生硬的材料講，自然可說有一種材料，而從其烹調的燒法而講，亦可以說有一種構造。其實材料與構造是不能分開的；離了材料當然無構造，但爲構造而始採取材料，所以材料卻因構造而存在。如我們造房屋，木料固是不可缺的，然而木料是爲建築而始選擇購取的；不是先有若干木料於建築時無論如何必限定用完，如果這樣，勢必這個房屋建築不成，因爲預先存在的材料必不合用。所以材料與構造是不相分離的，並且是相待相成的。經驗中的純對與辨認亦是不相分離的與相待相成的。沒有純對當然無辨認；沒有辨認亦不能有絕對。所與與意謂乃是互相倚存的：兩者只是一物的兩方面，並不是兩個獨立東西。照這樣說，我們除非即以赤裸的純對爲實在，否則決不能從出發的原點上求實在而從趨赴的目標上以求實在。若果實在不是出發的赤裸所對，而是長成的顯明構造，則實在 (reality) 或譯本體 (entity) 即與真理 (truth) 相同。差不多兩者是一個同義語，不過含義各有所偏而已。這便是席勒因真理構造而講到本體長成的理由了。再述其詳細內容如下：

席勒的主張亦與杜威相同：都以爲唯一的最終本體 (ultimate reality) 只是經驗。不過經驗中有生硬的，有經過製造的。生硬的經驗即是所謂「所與」與「事實」構造過的經驗即是所謂「意謂」與「觀念」。這兩個乃是相待相成的，上文已說過了。好像一個大造紙機，一方面新鮮的材料不斷加入，他方面造

成的貨品亦不斷生出。經驗就是如此。所以若論究宇宙的本體，我們只能說凡是經驗都是實在。即我們做夢，幻覺等既是經驗，當然是實在的。不過雖一切經驗都是實在，然其程度卻有不同。如做夢的經驗便不及醒時的經驗能配合於系統中。所以做夢的經驗不及醒時的經驗來得真，來得實在。可見真偽與實在不在實在完全在經驗界中，只看其對於生硬材料的製造如何；即構造得愈圓滿便是愈真愈實便是愈實在。例如一個東西當前，當我們智慧未起作用以前，我們自然不辨是甚麼，則這個東西只是一個赤裸的渾沌（*chaos*）。等到我們加以識別，知道這是一朵花，便是把生硬的材料經過一番工夫構造成了一個東西。但這只是初製而已。若我們再拿這朵花用顯微鏡細研究一番，必看見許多的纖維組織，其間是許多細胞，於是我們知道一切有機體都以細胞為原型。這個認識比僅知為花更進了一層，而其為真理比僅知為花亦更精了一層。這便是二次的構造。我們再拿細胞來分析，最後分析成為若干化學的原子，再拿化學的原子來研究，知為若干電子。這便是第三次的構造。一個生硬的材料不知能構造若干次，並且可以累進而無底止。但每一次的構造都成為一個獨立的東西。如第一次構成花，第二次發見細胞，雖是層層推進，卻各自成一個東西。所以真理是層層演進，好像一套果盒，雖則一個比一個大，然而卻都各自是一個盒子。照這樣說來，可見「真」就是經過構造的經驗，換言之，即統一過的經驗。但經驗的構造可以一層進一層，則所謂「真」自然亦可一層甚一層。然而所謂偽是甚麼呢？「偽」便是經驗在自己構造中所遺下來的廢渣。如一個大機器，

材料不斷投入其中，材料中可用的自然造入貨品中，不可用的則剔除出來拋棄了。剔出來而拋棄的所與便是偽。例如我們看見一個東西，當初看時認爲是一朵花，再細辨別一下，乃知不是花而是一個鳥。須知花雖是幻覺，然亦是新經驗之一種。當新種經驗發生必須租入其他經驗以成統一。但這個新經驗卻不能，於是這個新經驗便成爲無用的，非剔除不可。所以真即是經驗的構造，而偽即是爲構造經驗而剔除的無用經驗。

席勒先從「事實不能離認知」爲起點。他說，所謂事實，就廣義而講，當然在現象與實體未分以前。這種直接經驗只是無意謂的渾沌，僅是條理世界（*Organon*）的生硬材料，由此始造成實在。所以通常所謂事實是狹義的，已在認識中，必是早經過一番選擇與評價，由選擇與評價乃分出其中的真偽來。這種渾沌我們名爲原始的實在（*primary reality*）。在此原始的實在上，下一番選擇與評價，於是乃分爲本體與現象。可見事實的承認（*recognition of fact*）並不是很單純的。有許多事實，可剔除於我們的生活以外，對於我們沒有旨趣，我們不能使用，是無益的，這些事實都可歸入於「非實在」。所以我們必須對於通常所謂事實不依存於認知，加以修正。若沒有選擇與評價的作用行乎其間，必亦並實在的事實而無之。但通常人所以認事實爲純客觀的存在只由於其不能爲人意隨便所左右。其實這只是不幸的事實（*unpleasant fact*）。其客觀性不一定比其他事實爲高。有許多事實極有利於人生，而爲人人所公認，則其取得客觀性決不下於這類的不幸事實。所以唯用論並非不承認此種不幸的事實，乃正以爲這種事實是構造的初基，從把事實拿來構造而

言，則知識完全是一個累積過去吸收未來的進程；其自身一天比一天擴大，新的事實改造舊的真理，舊的真理融化新的事實，永遠互相抱合，互相構造，以赴於無窮。新的事實不但被融化了，並且亦改了樣子；舊的系統不但被改觀了，並且亦真變了性質。從形式上看，便是愈生長得調和統一，愈擴充得組織完美。向前以觀未來，一個認知作用滿足了必立刻引起另一個，一個真理成立了必立刻牽涉又一個。向後以溯過去，須知過去都是連及現在的，若現在一有變化，則當然亦把過去改變了。穆亞就是如此主張：他以為有許多歷史上的事件是迄今未終結的，其意謂可因現在的觀察而變化。這個知識進程的推演即是宇宙本體的開展。所以唯用論主張知識造成本體 (Knowledge makes reality)。可用兩方面來說明此理，第一是知者的方面。原來認知必有知者，認知既是誘起行動，則雖僅僅認知而已是變更了本體，因為知者的自身便是本體的一部分。故認知確是把知者自身改造了。再如知者於認知時初認為甲，後知為甲中有乙，當此真理擴張之際，主觀的本體顯然已變更了。至於所知，則有種種程度不同。若所知為同類，則以朋友的交譚，不但把此友人的思想變化了，並且亦可把他的行為轉移了。若所知為動物，亦有相當的反應。若所知為礦物，如我們拿石頭來造房子，我們必深知其物理的反應。席勒說我們施工作於石上，決不說石不知道，因為石亦起反應，不過不拿我們當作人，只當作同類的原子分子罷了。所以拋石，拋的人與被拋的石，都有所知道。拋石的人如不知道是石，如何能拋呢？被拋的石如不知道是拋，如何能起反應呢？所以雖無機物亦不能說他是不知道自己被

人認知。可見「使用與被使用包含知道與被知道」(To use and to be used includes to know and to be known)。至於一班人以爲僅僅認知不能變更事物，其故在對於「僅僅認知」(mere knowing)爲斷章取義。須知沒有認知不立即誘起行動的，所以「知只是行的引子」(Knowing is a prelude to doing)。

可見僅僅認知只是一個完全進程中的一小段落，不能即自己限止於此，而不再前進。再一班人總以爲

「發見」(discovering)與「構造」(making)不同。唯用論者亦不敢不承認此區別，如我想坐椅子，而我去尋一個，與我想要一個椅子，而我去造一個，自然是不一樣。但這個區別卻亦不是絕對的。因爲發見與構造的區別仍是由認知的歷程而展成，經實際的應用而證明。如尋椅子只須用眼向四圍察看，而造椅子則非用手爲長期的勞作不可。所以這個分別依然是效用上的，而不是絕對的。「我們的作爲不僅是尋着實在，並且真可造成實在」(Our manipulations may really make and not merely find reality) 此外，

一班人的根本疑惑在受了希臘哲學的暗示；總以爲最根本的，就是最實在的；要探宇宙本體必追溯世界的原始。殊不知這就錯了。我們要探求本體不當向後而當向前。我們不可把渾沌的未定的不分明的所與即認爲最終的本體。須知這只是一種素樸的材料罷了。我們要求本體，必須於這個材料上加工，加工一層便是真一層，真一層便是實在一層，若有最後的真便有最終的本體。可見所謂原始的事實(initial fact)只是一種未分明的經驗，其中說不定有真有偽，必須有待於以後的審辨。所謂原始的實在亦只是一種「儲材」

(potentiality) 有發展的可能而尚未發展罷了。所以這些只是出發點 (starting-point) 而不是終極點。

若把我們的宇宙還元於這些出發點，而不知前進，則決不能得一個燦爛圓滿的宇宙觀。因此唯用論者於他的

的方法論 (methodology) 上不認這些出發點有何等重大的價值。以爲這些只是素樸的材料，沒有多大的

寶貴。所以本體是在我們前面，我們應得用知識的努力奮勉以求之，不應當即安於渾沌的所與。說到此處，

便知杜威的「創造的智慧」是甚麼了：所謂創造的智慧就是這種構造本體的知識能力。不過這個構造亦

不是憑空從無創有，乃只是拿木石而造成房屋。木石是實在的，而房屋自然亦是實在的。雖是同一的實在，

然而程度不同。所以杜威在哲學上達爾文之影響及其他論文 (The Influence of Darwin upon

Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought) 一書上說他的直接經驗論不承認有超越

的實在與影像的假現兩相對比，只有經驗中各種實在不同而已。可見其說與席勒相同。傑姆士亦說，在理

智主義，以爲本體是既成的，永久不變，而在唯用主義則以爲尚在構造中將來逐漸增加完密。他用三方面來

說明。第一是感覺。感覺最有客觀性，不爲我們所左右，反以左右我們，所以可算得「單純的存在」。但我

們卻並非把所有感覺，一律鉅細不捐都感着與保留着。我們實對於所有的感覺依注意與興趣而爲選擇與

安排。往往夜靜了，始聽得遠處犬吠。其實並非晝間遠處的犬不吠，只是我們在日間感覺上把這些微細的

聲音忽略去了而已。傑姆士說如滑鐵盧之戰，英人認爲得勝，法人則名曰敗北。樂天的哲學家視現世如天

國，悲觀的哲學家則認為地獄。可見我們說本體是如何如何，完全由我們的觀看。「只所謂「這」是其自身，「何」則依「孰」而生，「孰」依我們而成」(The "that" of it is its own, but the "what" depends on the "which" and the "which" depends on us)。所謂「何」即指其物的性質；所謂「孰」即指其在經驗中的上下左右前後等地位。這樣說，一個物的性質全由其對於其他各物的前後左右上下等關係而始成。傑姆士說感覺上的實在與關係上的實在只是一種無言的 (dumb 或譯默的)。所謂無言即是絕對沒有意謂的。傑姆士說感覺好像當事人，既然把他的訴訟案件交給律師，只得靜聽法律上律師辯論而默無一言。第二是關係，即感覺間的關係。我們對於這些關係亦可編制。如論理學，幾何學，數學，便是我們對於關係的編制。第三是舊有的真理。此種常識上與學術上的真理更是由淘汰而成，完全係人爲的了。所以傑姆士很贊成席勒的人本主義：席勒在他的公理即設準 (Axioms as Postulates) 一篇論文上說，「世界只是我們所造的？大可不必說世界本來是怎樣，離開我們是怎樣，所以世界是可塑的」(The world…… is what we make it. It is fruitless to define it by what it originally was or by what it is apart from us……Hence……the world is plastic)。話又說回來了，再講席勒。他在這篇論文上說所謂經驗，必問誰的經驗，與所經驗的是甚麼。他公然回答道是我們的經驗，所經驗的是世界。世界是未完成的與正在生長的；其一部分就是由我們願意怎樣就怎樣雕塑。其理由已在上文說過了。然則我們既然雕

塑世界，則我們自身豈不是一個既成的神力麼？
席勒以爲不然。雖則經驗是我們的，然而我們卻爲經驗所產。須知我之爲我乃是由經驗而成。所以我亦不是既成的，乃與世界一樣，同是正在構成生長的。照這樣說，世界與我完全是一個經驗的分化，並不是一方既成而能動，他方被造而受動。所謂本體正在構造，自然主觀的我亦包括在本體內了。以上所說似太散漫，現在因爲這是唯用論的根本要點，所以再歸納如下。

一、唯用論認唯一的存在只是經驗；經驗以外任何皆沒有；主觀客觀與心物都是經驗以內的，由經驗而分化的。

二、經驗的原始材料即所謂所與，只是渾沌。這種渾沌並沒有何等絕對客觀的實在性，乃是真偽雜淆的。因爲客觀實在性必指公共的必然性而言，乃是在辨認以內方可成立的。我們不可即把渾沌認爲最終的本體。

三、對於所與而加工，便是把所與拉進內而爲內在的存在，不是把他推到外面而爲超越的存在。所以對於所與愈加工，便是使其愈真，愈真便是愈實在。真理是正在發展的，本體亦是正在發展的。我們要探求本體不當向後追溯渾沌，而當向前努力以實現自身的圓滿。

四、宇宙的本體不在我們以外，我們不能對着本體而靜觀。我們自身，換言之，即經驗自身，就是本體。我們的自己實現就是宇宙的圓滿化。

五、我們的自己實現就是即知即行，即智即情。有人以為唯用論是主情主意的，其實此說很易引起誤會。

須知唯用論只主張感情與意志是和理智混為一體而不可分的；並不是說感情意志高出於理知。既然知情意三者不可分開，則知的作用中當然有情意的作用。

六、心既然是即知即行，所以不是一個體而只是用（按此體用兩詞是採取佛書上所常用的意義。）

七、真即是實在，則偽便是非實在。真偽只是一個價值化的歷程（valuation-process）；真是價值自身趨赴於圓滿；而偽即是價值化中所剔除的廢渣。

以上所說乃是唯用論的根本精髓。我對於現今本國出版物雖少涉獵，然似乎尚沒有看見國人把這個精髓來澈底介紹一下。所以我特對於這一層詳細說明，自信恰如畫龍點睛，使國人先看了龍的，後再看到這個睛，必可恍然大悟。唯用論的大旨雖已近於說完，然尚有餘義，亦非敘明不可。

依前數段所述，足見唯用論是最初僅握的一個祕論；就是在真理論發見真偽的標準是在效用。由這一個祕論便開拓有一個偉大的世界：就是把真理與本體混而為一，兩者都正在構造發展中。所以我說唯用論本來只是認識論，由認識論伸一足而始踏入本體論。傑姆士說唯用論與理智論的相反不僅在知識問題，並且關於宇宙的構造。這便是說唯用論因其認識論與理智主義不同，所以亦自成一種相異的宇宙論。我們若憑空只敘述這種進化的宇宙觀與淑世的人生觀而不說明其由來是在知識論上的真偽標準，則必令人疑

爲無根，譏爲淺薄。因此我對於這種主張，以爲宇宙是正在發展的與人生是正在改善的，不單述其內容，而尤再三致意於其由來，換言之，卽其認識論上的基礎。必如此方可明白其有哲學上學的價值，而不是隨便的一個意見。許多人，甚至於哲學家，往往不明白這個緣故，於是對於唯用論生了許多誤解。傑姆士曾列舉八種誤解而加以剖釋，但我以爲只須把最大的誤解提出來論一論就够了。

第一種誤解是以爲所謂效用便是淺薄的實踐。傑姆士說這乃是誤把唯用論的第二步認爲第一步了。這話是不錯的。照上文所述，足見唯用論只說觀念的性質是一種實現 (realization)，並不是把觀念降低。所謂知卽是行，並非抑知以就行，乃是提行以同知。所以唯用論的知行合一，不但不化爲淺薄，並且把宇宙認爲是一個意匠 (design)，使人生得有勇氣，乃是一個理想主義。可見若有人譏唯用論是一種市儈哲學 (philosophy of business men)，未免太無知識，太不虛心了。

第二種誤解是以爲唯用論自封於唯我主義。其實這便是人本主義與唯用主義分家的所在：人本主義以人爲萬物的標準，自然與康德的不可知論（卽謂有不可知的物如）相通，但唯用論本限於認識論，當然不是唯我主義的。況唯用論的研究知識雖主張知識造成實在，但仍有兩點，是近於實在論的：(1)承認有渾沌的所與，這個所與決不是主觀的與心理的；(2)所造的實在亦是實際的，並非主觀的與心理的。所以杜威說唯用論在新實在論者看來，似仍爲觀念論之一種，其實有與觀念論不相同的兩點：第一點雖承認「知」與「心」

但只認爲是『用』是職司，而不認爲是本質，是實體；第二點觀念所組織的思想所變化的，仍是物界的 (Physical)，因爲思想發爲試驗而試驗乃是改變既存的环境。照這樣，所以傑姆士說唯用論在認識論上亦可爲實在論的。既然如此，其不是唯我主義便很顯明了。

世人對於唯用論最大的誤解只此兩點，此外雖有許多，現無詳述的必要。不過唯用論既成了一種廣泛的趨勢，其內容自然很複雜，有許多枝葉問題若講起來必成一部厚書。因內容複雜的緣故，亦自然容易引起誤會，如樂夫舉 (Loverjoy) 批評杜威，把他所說有實在論色彩的話與有觀念論色彩的話分別列舉出來以明矛盾。其實唯用論本介乎實在論與觀念論之交，不能苛責。其在實在論方面，如傑姆士主張感覺的前後左右上下等關係亦與感覺自身同爲實在，他在多元的宇宙 (A Pluralistic Universe) 一書說經驗是連續的，我相信最近的新實在論至少亦有受了他的影響。又如他主張心只是用而不是體，亦是大有啓迪於新實在論的。所以說新實在論受了傑姆士的啓迪是無人可否認的。凡此所說都是指出唯用論本是一個包括的，即其中包括異質很多。

唯用論的真理論與其本體論已說完了，現在請講到其方法論罷。唯用論是一個方法，上文已說過了。這個方法是甚麼呢？傑姆士說這個方法就是不注意開始的概念而專注意所得的實用。我以爲還不如就拿上述的真偽標準來說。於是我們可以說唯用的方法論便是拿了其真偽標準以鑒別古今各種常識與學

說。例如對於唯物論與唯心論的爭執，唯用論者用他的獨具的方法來審查，必見雙方相同。可以說都是真，或都是偽。所以唯用論以爲這個爭執是無意味的，大可不必再鬧下去了。又如自由論與定命論的對比，唯用論者用其方法來評判，必以爲自由論於人類有益，則自由論便是比定命論爲真。再如一元論與多元論的相反，唯用論者用其方法來和解，必以爲多元論較便於人生，所以一中有多，必是近於實際，唯用論的這種方法好像一把快刀，無論任何難題都可迎刃而解。但詳敘這個方法論非本篇的主要目的，並且國人亦差不多已有些知道了，自無須贅述。

現在我要開始批評了。我於宣統年間曾撰有一文，名曰真理篇，載友人馮世德藍公武所合辦的教育雜誌，現早散失無存了。我自撰那篇文章後，我即自命爲一個唯用論者。我十餘年來時時咀嚼，覺其滋味正是如橄欖一樣，愈嚼愈有味了。不過近來我覺得其中亦有非修正不可的地方。今請述之以質當世。

我以爲唯用論關於下列幾點必須改正或完全拋棄：

一、相對主義 按唯用論既主張真偽以效用爲標準，則效用必係對於一個人格者而言。所謂意謂 (meaning) 就是價值 (value)，而價值則依靠於一個人格。照這樣說，豈非所有意謂，所有價值，都是相對的麼？就是一個東西，一件事情，在我認爲有價值，很注意，而在你則認爲無價值，不注意。價值既是各人私有的而不是公共的，唯用論者主張真理是「論理的價值」，則豈亦是各人私有的麼？所以照唯

用論推論的結果，勢必把公共的一個大真理變為各別的無數小真理。這便是真理的相對說，主張只有各人所具的相對真理，而沒有超人的唯一真理。此說與真理的絕對說正相反。

二、人本主義 按唯用論既主張真理即是真價值，與「健」「美」「富」相同，便必是依附於人格而現。

所有的真理當然只是人類的真理，對於人類有用處而已。此說以人生為中心，故名曰人本主義 (Humanism)。

三、感覺主義 按唯用論既以經驗為唯一的存在，然經驗以直接的經驗為其唯一的來源，所以唯用論勢

必把概念、範疇、理性，都追溯到其原始的來源於官覺印象。如有人告我說德國的生活費用很低廉，我要證實這句話的真偽，非親自到德國去，用眼看，用耳聽，換言之，以親身微驗不可。這樣一下，生物學的細胞、物理學的電子，亦非經過官覺的實證不可了。所以名這種主張為「直接主義」(immediatism)。

四、心理主義 按唯用論既說認識作用是智情意合一的，則當然以為凡判斷都是有目的性的 (teleological)，否則沒有意謂，因為「一切意謂都是依靠於目的」(All meaning depends on purpose) 這

是席勒對於唯用論與人本論的第四定義。但各人的情志不同，所以滿足情志只是一種心理狀態，必與所謂嚴格的論理不同。如二加二等於四，無論何人不可不如是判斷。這個硬性，有人名為論理主義。而心理主義則以為沒有這樣的硬性，一切判斷都只是一種滿足目的的心理狀態。所以這種

心理主義與論理主義正反對。

以上四端都是唯用論推論所必達到的結論。但這些結論大足使唯用論自墮其真價，所以我以為非拋棄或修改不可。唯用論者自己未嘗不知道這四個危途一走進去就要跌倒。所以他們亦很設法矯正。對於第一所謂相對主義，他們有一種補救說。他們以為真理雖是個人的，但各個人組成社會，由社會的交通參互，則許多個人的真理被淘汰而刪除，亦有許多被淘汰而保留；於是真理便有所謂社會的，乃是公共的。所以唯用論很重視社會，以為社會是個人的圓滿化，因為個人是不完全的，必發展為社會，以完成一個大我始為圓滿。對於第二所謂人本主義，他們亦有補充。席勒說石亦有知，其後即緊接着說這不是「物活論」(Hylozoism)麼？他說沒有不承認就是物活論的必要。所以唯用論不僅說人類有一種理想，並且亦假定一切物都是向着「自我實現」而趨赴。席勒因公然自承是「汎心論」(panpsychism)。對於第三所謂感覺主義，他們更有修正。傑姆士在極端經驗論論集的序上說經驗各部分相連相接，這種連接的關係，其自身即就是經驗的一部分。杜威反對舊日的經驗論只限於「零屑主義」(Particularism)。可見他們是於感覺以外，同時重視感覺的上下前後左右等關係，把關係亦認為是永久的，與感覺自身一樣。對於第四所謂心理主義，他們亦有辯論。他們以為雖則認識是人格的，但人格亦正在構造中。所以不是先有一個既成的主觀，而認識即是主觀的影象。總之，凡此足見他們亦知覺這四端若趨之過甚，必把唯用論送到破產的地位。

但我對於他們這種挽救，尚認爲不澈底。先就第一點而言，既然不承認主觀與客觀是先天的分別，則真理的絕對性當然不能否認。我們只能說一個真理自身在發展的中途，而決不能無數的真理各自散立，互不相屬。如一棵樹，雖有許多枝葉，然卻不能是各各分散的。又如一個民族，雖人人都是個體，然而仍有潛在的民族精神。所以真理既在構造中，便不是許多既成的真理散漫在那里了。可見既取真理發生說 (Genetic theory of truth) 則斷不能再承認有無數同等的真理各自散在了。第二點亦然。因爲人是不能離開其他事物而生活的。杜威說得好：所謂生活就是吸取非我以化爲我；柏格森更說得好：生命就是在自己毀壞中的自己構造。用極淺的例來講，我們生物不能不吃食物。則可見我們的生命不是自有的，乃是有待於外物的；換言之，即生物就是由死物而造成。所以哲學而以人類爲中心，以生命爲中心，未免對於人類與生命太不分析了。苟把人類與生命來分析一下，必見人類不能自完，生命不能自立。可見以生物爲中心的哲學而不推及全宇宙是近於封鎖，不能使我們滿意。第三，若於感覺以外又認有關係，便是於實質 (substance) 以外又承認有方式 (form)。這種方式其自身若即是經驗的一部分，便是康德所謂與經驗共始而不由經驗所產生的了。照這樣說，豈非又重返到他們所排斥的先驗論 (a priori, transcendentalism) 麼？所以在此便看出經驗論是無法澈底貫徹。以經驗爲研究的出發點則可在出發點除上經驗外不假設有任何東西則可，而推論所總結的最後結果則斷乎不能說只有經驗，或經驗中沒有先天的要素。第四點即與此相連。結

論既不能說只有各別的經驗，則當然心理主義必有動搖了。

所以我對於唯用論膽敢加以修正，如下：所與只是渾沌，本是不錯。所以我們絕不可以純粹所與爲本體。所與必加以構造，於是成了所謂意識。但意識不是主觀的興味，乃有論理的客觀性 (Logical objectivity)。不過卻不是靜的與既成的，乃是可變的。真理的構造便是實在的構造。唯用論大部分的主張都是我們可以承認的。至於唯用論替宗教辯護，亦是我所不喜歡，因爲說起來太長，所以亦就省略了。

附『唯用派哲學之自由論』

此篇爲席勒 (G. C. F. Schiller) 所撰，載於其所著人本主義論集 (Studies in Humanism) 中，列爲第十八篇 (pp. 391—420)。

與此篇相同者有魯士之定命論之遺退維谷，惜其包括各方面之論旨不若此篇之廣耳。

討論自由問題須先明一二術語。如「自由」(freedom) 與「不限定」(indetermination) 或譯「不定」，前者如甲人發爲乙行爲，則甲

乙之間苟無必然限定，皆可謂爲自由；後者如甲人不限於發爲乙行爲，且可發爲丙行爲丁行爲乃至一切不可預知之行爲，言其行爲不限定爲乙也。故此兩辭調義雖大而方面卻稍異。其次則爲「選擇」(choice) 與「更替」(alternatives)，前者謂於許多物中擇

取其一；後者謂當甲與乙相關時可以丙替乙，而成甲丙，故此二辭調義亦復大同小異。此外如「定命論」(determinism) 或譯「限定

論」與「宿命論」(fatalism)，前者謂凡一事物其前必有致此之原因，換言之，即爲因果律所限定；後者謂事物既有原因則必可推重

全世界爲一固定的因果系統，於是此宇宙中無論何種事物其行動皆爲前定。此兩說之不同在一僅以因果律適用於宇宙內各獨立

體系，一則適用於宇宙全體。故一則事物有所限定，一則一切事物皆爲前定。換言之，後說即前說而推至極端者也。於是吾人凡得有四種說：曰極端的定命論（即前定論或宿命論），定命論，極端的自由論與自由論是已。極端的定命論使全世界如一死物，一切安排已定，結果必視時間爲幻，變化爲假。極端的自由論使人之行爲如魔術之變幻不可測定，結果遂致秩序全不成立，而淪於渾沌。故此二說無討論之價值。所可討論者止自由論，定命論耳。請讀者選讀席勒本文。以彼所言卽爲吾所欲言。至於彼言有未盡者，吾將於篇末補足之。

§ 1. 新哲學最引人注意之一點卽爲其不僅開拓新天地，抑且將舊論點以新形式提出之，予以新光明。因此人本主義關於自由與定命之舊謎必須有獨到之解答。實緣人本主義有解答此題之責任，而人本主義者亦早自審非盡此職不可（譯者按此人本主義者指詹姆士而言，以其曾有定命論之進退維谷一文故也）。人本主義假定人之行爲賦有原動力，足使世界起變化。設無此假定，則一切議論關於真理之構成與實在之構成者皆必淪爲無謂的笑譚。且設人之一切行爲竟純爲嚴格的機械性因果所限定，則此假定亦必爲不衷於事理。

是以遍見於認知作用全體中之選擇作用，若不爲真，則科學體統必將與道德概念同行崩潰，且真理與實在亦不復能構成矣。反之，若有一哲學焉覺無論何所皆須認有選擇，則必認選擇爲最終的實在，而與認選擇爲虛妄之學說相衝突。吾人所相信之直接經驗卽呈有選擇之現象於其上，可供剖釋，設吾人不相信此現象，

則吾人必對於認知作用有所懷疑。是吾人直接經驗顯然示吾人有所謂「不定」者，與定命論之所說初不相合；人本主義則不敢不承認此直接經驗也。

於是人本主義直認此「不定」之爲實在而辯護之，使與科學之原理不相矛盾，且復調和。換言之，即主張有所謂「可定的不定」者，且告人以此說即含有主張世界爲正在進化而未完成之本體之義。故其可以告人者，此不定縱使爲真，然亦無危險，以其非無限故也。且以其爲可定的，例如習慣之長成即所以致最初不定的反應，而後來固滯爲限定的反應。特人以人類思想之複雜不能盡知，故不敢謂人本主義者之目的爲易達耳。

§ 2. 「自由」一辭應作何詮，可自上述者而明，則無須先行討論各種非極端的自由論。蓋曾有種種學說欲改自由亦爲定命之一種，詹姆士名此等諸說曰「柔性的定命論」。然此等諸說一經駁詰，則立化爲最硬性的定命論，且亦有徒自暴其智力不足從事於調和者。

例如「自定」之概念若細究之必見其含有「自創」之概念。除印度創世之神話謂神造一卵，卵自辟化爲世界者外，今世上果有物（其物不拘爲現實的抑爲想像的）能無待於他物而自足者乎？衡以一切普通事例，所謂自定者率爲產自非復本物之他物。如吾人即產自祖先，而若科學之言爲可信，則祖先又爲物質所產。縱使吾人假定有超越自然之宇宙大心，且假定能以突破自然法之連鎖，而勢仍不能不謂此自定者爲

產自「非我」。以自定者本身若不爲自然法之任命者，即必爲自然法之破壞者。但此所謂自然法之任命者，或破壞者不能爲吾人自己，即亦不能爲星霧，以吾人即爲星霧之最後的最小的分化故也。故設有小心，亦必公沾於吾人各體，不能爲個體所獨享者。可見不如逕謂自定說即等於絕對論之爲愈耳。

是以凡用「自由」一辭而實際並不含有真正更替之可能性，不有真正選擇作用行乎其間者，今請皆略而不論。

§ 3. 自由問題之難點即起於率導吾人行爲之二大假定實互相衝突。然亦因其於知識論引起興趣。故欲藉以表明吾人之主張誠莫善於討論者具有複雜性之問題也。

所謂兩大假定者即科學的假定之定命論與倫理的假定之自由論。前說主張一切事物必須完全爲其前因所限定，是以審悉前因，便得預測後果；後說主張吾人行爲必須自負責任而爲一原動者，縱有種種誘惑而仍能履行其義務。

此二說互相衝突，已顯然矣。若事物之相銜接與定命說符合，則更替爲不可能。將無人能行外乎其所行。囑其易行亦必爲多事，以爲善爲惡，一切行爲皆早由超個人之勢力安排定矣。與之譴責任，論動機，即不啻嘲弄。如此之人直爲接承過去擴赴未來之無數機括中之一點，絕無獨立性與自發性隸於其身也。

於是吾人乃陷於一進退兩難之境，即事物之秩序爲完全固定，則凡表示與其相反之名詞以及信念勢必

皆爲妄誕。世上將無選擇，無偶然，無中斷；凡一切臆說，疑念，選擇皆爲吾人因知識不足而生之一種蒙蔽，苟切實以觀事物之全體則必不復仍挾此類妄誕的觀念。反之，若事物之順次初非限定，則可以預知可以計算之說勢必不復成立，世界乃又成爲渾沌。然則吾人若不犧牲吾人之知識，則必將犧牲吾人自身。以於此專橫的兩說以外殆不能有第三說。卽若萬有皆固定有序，則一切必皆在一浩蕩的「命運」大流中呆板運行；若無論何物而皆非限定者則吾人必卽遇一破壞之惡魔，隨處得將宇宙秩序毀壞焉。

然而幸人類有不改常度之天性，故不爲此等玄學鬼之可怕的宣言所擾害。蓋各人皆平心靜氣，夷然自若，恰如笛卡爾雖以懷疑的方法疑一切物之存在而始終不改變其餐時。

實則定命論與非定命論於實際之目的頗爲互相接近，且亦與無批評精神之常識相合。雖定命論者與非定命論者對於宇宙，所想者絕不相侔，然其見諸行事則以同一方法而趨赴之。

此誠奇事，大足研究，且吾人苟細心分析此互相衝突之二假定之性質，以及自由之直接經驗性，則吾人必可發見此難題之何以造成。

§ 4. 定命論誠爲科學所不可缺之假定。其勢力不僅及於自然科學，抑且及於神學與倫理學，以今日早忘卻定命論起源於倫理學而僅認爲起源於自然科學故也。蓋若有不可預計者，則必將事物之機械性的銜接全行毀壞。

其故實由吾人無時無地不欲預計事物之未來狀態，庶可取相當行爲以應之。是以有一學說焉，稱吾人平素此種習慣爲是，且助吾人以勇氣敢於根據既知以推測未來，則此種學說必爲吾人所歡迎也。

可見定命說之假定原有一種道德的意義；蓋其爲鼓勵而非披露。其說非關各別事物，初不告吾人以某事物將來如何；以若從事於此則必建立各別的法則。顧其說乃僅與吾人以一空汎的保障足以抵消印象而一見爲混亂者。示吾人以宜尋求各種法則，初不應以不可預知性賦諸事物。雖經驗上竟有事實爲不可預計者，然吾人敢毅然認其爲幻象。須知一切事實皆具有法則，止吾人有時未及知耳。要之，立此定命的假定，即所以鼓勵科學，使其對於事象之蕪雜與紊亂得爲不斷的抗戰。

特此並非謂此在方法學範圍內之假定可直移入於本體學範圍內。認定命論爲一設準（即假定）本不含有承認定命爲實際的事實之義。儘不妨承認定命論爲方法學上一種假定而不必主張其在本體學上亦爲真實。若吾人僅限於以方法學爲立腳點，則任何設準，苟其有用即爲良善，其究竟真實與否可不問，抑亦不必問，以縱使發見其爲不真實，而仍可繼續用之如故也。

此點可以故席幾維克 (Henry Sidgwick) 教授所舉之例以說明之。彼謂若吾人相信行星亦有自由意志，則必發問曰：豈非即破壞吾人關於太陽系之固定性之信念乎？若定命論竟如平常作本體學上之解釋，此說誠有危險。蓋此承認非定命即不啻將天文學致死，且同對於一切科學宣告死刑。縱使吾人常遇有行

星脫離軌道之偶然事變，有時即慎審的計算與精微的推理亦無所用。然定命論者仍必高呼曰：「設一切知識之根本原爲不可知，則求知將復何益？」

然實行的科學家不因此而有所杞憂，但坐待可驚之事是否發生。彼以爲行星決不致有脫軌之自由，至少終其身必見行星循太陽系而運行。縱使行星變更其軌道，其事必亦無關宏旨。止由對於軌道有觀察與計算之不同，乃係吾人知識之未臻完備，不足重視也。當其仰視天際，見星橫空而過，唯於此時，其推算星運之念混焉。迨其編定航海曆，乃復從事於推算，希望太陽能拘束火星與金星使不易其軌。且縱令對於自己之工作不復自信其有實用的價值，而其方法曾不稍變。當其計算行星軌道而竟有得時，遂於方法學上假定此諸軌道爲吸力法則所排定，一如往昔。蓋彼以爲定命之法則在本體論上發見爲不真以後，在方法論上而尚依然有用。誠以所謂自由在理論上必調爲不可預計，即使自由在本體論上爲真實，然卻不給吾人以方法用以預測未來，故科學止可置之不理。

於是可見（1）無論玄學問題如何解決，而終與定命法則在方法論上之效用無妨，以故無論玄學作何主張，而科學則始終安穩。（2）定命法則以及根據此法則而不根據實際經驗之科學，縱使實際事物如何變化，而亦不稍搖動如故。以事物雖千變萬化初無準繩，然不能迫令吾人立棄此假定。吾人寧願自認於事物之法則尚有未及知者，而不願遽謂事物本無法則。此假定必俟最後竟至任何人皆毫無用處，僅爲空言鼓勵時，

始行拋棄。(3)由是可斷言科學反對自由論乃止限於其將無法駕御之偶變導入科學之可計算的範圍。科學僅反對一種非定命論謂事物爲不可預計者，初非反對自由之信念。若有一「自由」概念而仍能令吾人得預計此自由行動，則科學必容納焉。故若謂於許多可能的行動中有所選擇，而此諸可能的行動皆可預計，是爲自由，則科學必不反對。吾人今卽應從事研尋此種之自由概念。

§ 5. 試究自由之倫理的假定，則亦必見道德主義者並不反對道德行爲之有可預計性，亦不阿好於非定命論。止願於多種可能的行爲中確有選擇餘地以見責任。假令自由竟含有使道德的性格突然中斷之義，則道德主義者必亦以此種自由添置於道德行動中爲憾，初不後於定命論者。且彼以爲倘竟有之，則止能認其爲瘋人之不負責任的惡作劇。故彼可以捫心自問曰：是否不滿足於定命論卽必須採取此種渾沌論乎？然彼必不認除此嚴格的定命論與可畏的渾沌論外，其中間絕無第三途徑可尋也。

且道德主義者若有先見之明，必亦自承應主張有一種道德生活而不必基於非定命論。換言之，卽彼必主張有一種道德的主動者具有至高無上的自由，而其行爲則皆可預計，故絕可信託。其人於行爲若有取捨必純以其道德的性格爲衡，以良好的生活畢竟建立於固定習慣之基礎上故也。

以此種人爲對照，則必可見道德方面若有非定命論而謂有惡行之可能者，直不曾將此完人之性格中潛植有惡劣種子。故道德主義者必與亞里斯多德同意，以爲神聖的理想當爲「必然」由其自性而限定，由自

主之意志而自由活動，趨於圓滿完成而無稍阻滯。果爾，則與定命論相反者安在乎？實際上吾人唯處置惡人時必須主張遷善爲可能。以惡人有由惡習慣而成者，設其人今後如此並非必然，則改行決不至絕望。改行而爲可能，則自拔卽爲可能。若世界上僅有一途爲彼所循，則自拔必爲不可能矣。是以道德主義僅對於預定的惡行主張有改易之可能，俾道德世界爲之理性化焉。

彼以爲能對惡人言曰：「爾本不限於必成今日之狀。爾可自易其轍。爾之惡劣根性與不幸境遇俱不足爲藉口之資。爾雖如此，然決不至絕望。爾之性質本非固定。於神之宇宙中無道德的過失而全不能挽回者。若有機會，爾自可改易其惡行，倘爾居然能擇善，則爾自拔矣。」但彼對於善人決不須發此同樣言語如下：「雖則君之善德已根深蒂固於習慣中，然君尙有爲惡之自由。我能目睹君有犯罪之一日，以明君有此種自由。」

可見道德主義者之主張確有自由止限於對付惡人一端，至於已成之善德則未嘗主張可以無端變改。換言之，卽彼並不願一切道德行爲皆非限定，且亦無須謂一切道德行爲皆非限定，而僅願有一二種道德行爲，確具更換之可能。於此可知道德論對於自由之真要求與極端的非定命論固根本上有不同也。

且更有可見者卽爲感化惡人計亦無須主張有無限的自由。僅須有低度之可變性卽足以應一切道德上之要求矣。而況實際上亦初無道德論者或自由論者而竟不承有習慣。凡習慣而有遽變或突變，縱令仍

爲向善，而亦必引爲奇事，設非向善，更當視爲狂易。由是可知道德上自由之假定，雖不能使科學滿足，然確本非極端性質。

§ 6. 復次請一研究自由之經驗性，則吾人於此問題更可得有光明。蓋心意即本爲選擇作用，對於無數對象爲不斷的擇取。但此卻不能謂足見有一無限的自由。

(1) 吾人在道德生活上覺有自由的選擇實爲較少，以大部分生活皆爲習慣與環境所限定，不容吾人真有棄取。故在經驗上覺有選擇時，必在生活起劇變之際，致吾人有危迫之感。是以覺着自由與覺着必然，二者同爲臨危之徵候，表示生活之改變方向。二者相關，皆所以表示道德發展至某一級也。

(2) 吾人於實際所經驗之選擇絕非無限。吾人決非任作何事皆感有自由。在理智上惟於欲達一種目的而有三五方法時方有選擇。在道德上，亦限於公私是非之間始有選擇。吾人覺有自由選擇者（此選擇亦非率然），乃在某事雖非而有利與某事雖是而無趣。

(3) 且此種選擇未嘗與吾人性格無關。於此足見選擇之本義即在有兩途由吾人自取。設吾人止知有公不知有私，或止循私而不審公善，則選擇必不起，而亦無自由之感。

是則所謂道德的自由即不啻告人以有一種中間的道德狀態介乎天神與惡魔之間。即僅適用於一種人，其爲善爲惡，性格尙未養成，習慣尙未固定，而對於善惡同易蒙化者。知識上之選擇亦然，若僅有智慧超過

於吾人者與智慧遠遜於吾人者，則選擇即混。故聰明人選取最良方法以達其目的，則於選擇必無稍躊躇將無異乎愚鈍者懵然止知有最淺顯之一途可取。於此二例皆足見選擇以及從事選擇時之自由之感皆與起於習慣養成之階段上之一定的道德狀態與一定的知識狀態相關切。在知識上，若有人焉，對於 12×12 有計算爲 144 ，有時則非，是數理在其人爲偶然，則其人於數學之習慣尙未養成，從可知矣。設在意志上，苟有人焉，對於一瓶酒，於其致醉將信將疑，是道德法則在其人爲偶然，則其人於道德之習慣尙未養成，亦從可知也。

在上述兩例上應付之有偶然實爲一缺憾。苟有完滿之知識，必取最良途徑而無其次，苟有高尙之意志必於其當行而無稍猶豫。完滿知識與高尙意志相合，則必無復選擇，行爲乃絕無偶然。

雖則如此，然何以仍不使吾人即否認選擇乎？蓋選擇純在乎個人之特性。此言初非使其爲不可解。須知選擇非破空而至，乃由個人之根性自然而生，而此根性則爲偶然的也。

故定命論者以爲許有自由即爲隨在得使性格中斷，此誠大誤。設我欲成一事對於許多方法，何取何捨，尙躊躇不決，則因我之知識於此境況下提出各種可能途徑陳列於面前。若有人焉，其所受教育與所經歷史均異於我，則其所擇必與我不同，有時爲我所立即取決者，而彼則猶夷莫定。可見道德行爲上之選擇，在乎個人之特性，須先有其人之性格與境況，由此始生選擇。

87. 審察此種經驗的事實之性質實爲重要，因從事於此，必易於使此難題全體得有真正解決故也。

此諸事實隱然示吾人以一調和科學假定與倫理假定之道，其道亦殊簡單，倘吾人不於困苦中得有經驗的教訓，謂最簡單的解答常最後由哲學而得，則必不信前人未見及此。質言之，即經驗上覺有自由常在一定的情況下，則選擇必為某人對付某境，而不能汎言，若此義而不諍，安能不逕下結論曰：無論所擇為孰何，而其所擇必與其前提之境況為合理的關聯乎？於是必無中斷，即因果之連環不斷。

人之行事，若自事後觀之，必皆可謂為可解，以其自性格與境況而發生故也。若以為目標早定，因而無他途可另取，則其取此途乃為可解。此說顯為不然：蓋縱令另取他途亦必同為可解，以此另一途者亦在此同一境況下產生，自有所根據，為無疑矣。是以定命論者於事後總可坐論彼此得失，不拘如何，皆與彼之定則相符。而於事前，則必諉為知識未周，不從事於預言（且亦不從事於反駁）。故其位置似常顛撲不破。

然一按實際則定命論必立倒，以吾人於定命論與非定命論二種以外居然得有第三種故也。定命論謂事物之秩序若不嚴格限定，則必全非固定，若有一點而不能預計，則必全不可測。但實際上有一種情形，於此有許多可能途徑以供選擇，而皆同樣可以預計，其選擇於此諸可能的途徑焉，實亦限定，為極可解。定命論至此乃真敗績矣。雖駁倒定命論然初不因而謂吾人須拋棄對於事物秩序之預計與推測。倘其性質為自種方面可有種種所擇，則必為潛存有許多可能途徑，選擇其間，乃為真自由，決不致如定命論與非定命論所恐嚇吾人者。如此吾人既不顛覆科學亦不為此而犧牲吾人自身，因主張自然秩序上止有一途為合理，為可解。

爲可預計而久已失卻之自由，迨吾人認自然秩序上實有數途同爲合理，同爲可解，同爲預計，乃恢復焉。於是吾人乃可滿足科學假定上所要求之可預計性，而不否認道德生活上所要求之選擇確爲可能。蓋吾人得堅信決無事物自其事後觀之而不與其境況的原因爲合理的關聯者。可斷言其具有可預測性，縱令此推斷含有幾分懸想。因若吾人知識充分必能預先測定其一種可能的變化，特不能堅謂止此一種可能的變化而絕無他種發生耳。第卽此亦足爲預計之成功，遙優於幼稚的知識，科學得此已足矣。

雖然，上述之自由概念必尙不能謂足以打破定命論。定命之爲方法上的假定不能打破，僅能不用。玄學上的主張亦同爲不能打破而僅能有所棄取。故定命論而爲科學的假定焉，並無危險；而爲玄學的主張焉，則亦與其他諸臆說同，僅供人自由採奉而已。吾人除自身爲自由的決定外不能證明有自由，則吾人決不強他人不信奉決定論，以如此正足見彼有真自由。故強人不取定命論實爲一矛盾也。

§ 8. 此矛盾可專委之於定命論者之考究，吾人今解釋另一矛盾（如第五節所述），卽爲定命論者自由論者以及普通人於實用的行爲上之巧合。若定命的假定確爲方法上的必要，則人人於實用上必皆用之，無論其人於玄學上作何主張，抑有無主張。故吾以爲理論的不同不產生實用的差異，雙方各用其假定初無不當。

(1) 人人當其欲對於事物有所預知，必以爲事物之秩序確可預計。而謂定命論爲方法論上之假定，此

言尙屬紆曲。須知自由論者亦如普通人認事物可以預計，從事於預測其所知其所爲。彼雖覺此目的不能全達，事物未必盡能預知，然當其從事於推測焉，必希望事物之變化適如其定軌，則其努力庶不致徒勞。設其預計不中，彼寧願以其失敗歸咎於知識之未周，而不謂自然界真有偶然。彼將與定命論者完全同意，以爲苟知識較遠，此預測即可成功。且彼亦必有辯護，謂無論如何，因吾人知識不足而起之貌似之偶然，必較事物本身所具有之真正的偶然爲多而且廣。

反之，自由論者若論及道德上自由之假定則自亦確認有自由。特此非拒其預測。當其研究事物之性質，將力言其確非固定，然必仍從事於預計其各種可能的變化。且若彼於其朋輩「自由人」之性質有明切之觀念，則預測此友人之行爲，其絲絲入扣亦不亞於預計認爲有固定秩序之自然事物。

(2) 定命論者以爲此科學的假定卽爲最後的真理與實在。然其於實用上則僅爲一種期望而已。故若謂我盡知一切前因必能預計所有後果，此言實爲熱情或願望，而非據實的陳述。此卽吾在第四節所以言其爲道德上之鼓勵者也。定命論者固未嘗不暗審其願望必不能竟達，事物必不能盡測。彼若果知其理想永不獲實現之故，在乎實際事物之本身而不在其人永不能絕根之精神上的弱點，則其悲痛將爲如何乎？而實用上則並不生差異。於事實上，彼固知不能一切事物盡行預計。第僅試爲之而已，一如自由論者之所爲。然亦失敗於自由論者之覆轍。於是此二論者皆同認此世界上確有偶然爲彼等所不能預計。以否認偶

然之爲最後的實在，於實用上並無助力；僅使吾人必自認永無窺及事物真相之能力，徒增切怛而已。

反之，當其涉及道德生活上之偶然也，定命論者必與自由論者相同，亦認爲確實有之。雖彼堅謂其鄰人之行爲乃係嚴格限定，然彼終不敢確信詳審其人之性格即能預測其人一切行爲。彼若得知其人必取何態，因而預測其結果，遂得應付，此誠大幸之事。無如在實際上亦與自由論者相同，必認一切事物皆確有許多可能的變化，同爲可測，而無法斷定。

換言之，此二相反主張，在實用上初不見有差異；以雙方皆收起其本體論，專注在行動與實感上。而在理論上則其差異純爲情操的，於實用上不甚起影響。故普通人，視玄學上一切爭執皆爲多事，絕不關心，以爲實際上並無他法。此豈非詔示吾人有一思想隸屬於行動之世界乎？

§ 9. 以上所言未免進行太快，今請分析自由之性質以鞏固吾人之立腳地。

首先須知吾人揚言直接覺着自身爲自由足以解決此難題實爲一種冒險。且主張現象中含有究極的真理本亦爲一種冒險。特尚不及謂現象中全不含真理之爲危險耳。故在吾儕人本主義者寧以爲無充足理由而竟認現象爲幻虛，反不如即信賴現象，庶可爲冒險中之較妥者。吾人不妨大膽自承此爲冒險，但對於駁難吾說者不能不提出質問曰：何以必使偶然雖有而非真乎？其將以爲偶然而真，必致科學陷於不能，生活淪於渾沌乎？此說之不實前已言明之矣。科學決不因吾說而致危；且爲生活上要求，吾人更宜主張有還

擇之自由。其將以爲吾人僅認於自由之消極的性質（即不限定）而尙未窺得自由之積極的性質乎？其將以爲果有所謂不限定，必在本體論上使宇宙爲不可思議乎？

此二說則較有一顧之價值。請在未評定自由之玄學的意義以前，先從經驗上與心理上—究自由之積極的性質。

倘吾人盡祛此種因科學假定而起之偏見，則必不見任何理由足以否認經驗上確有心理上的不限定。此種不限定起於習慣養成上頗爲自然，且能有變通，能成新習慣，實爲生存於此世界所必要，蓋此世界於一方面雖有秩序而固定，而他方面則時時展進，常現新狀，則非時常從事特別應付不可。若應付而全不限定，或反之，而嚴格限定，則對於此世界必同失效。生活於此世界，須具有一定程度之變通性，具有審知由變易舊習慣而可取得較適的應付之知識。此種能力即爲吾人之理性。可以必使哲學謂此種變通性爲虛幻乎？

尙有一種誤解：即認此習慣之變通性與法則之概念相衝突是已。法則，自主觀上一觀察者便於觀察宇宙而言，自可謂有嚴正性，可計算，可信賴。借用主智論者之言，此即爲自然秩序之可理解性。然自客觀言之，法則即不外乎習慣。自然界之法則，不拘對於其起原作何解說，在事實上確爲事物之既成的習慣，其恆常不易亦止爲觀察上之經驗的事實。吾人所以得悉自然界事物適合於吾人之「法則」假定，且使吾人即以此假定爲真者亦僅由於經驗而已。

但經驗並不完全保證自然界之法則爲絕對的固定與恆常。吾人且能證明其適相反：即最根本的法則亦可變易，故吾人能希望得有進步以求更善。自然界一切法則，概爲人智之產物，絕不見有絕對的恆常性。第此，除非習慣之變易甚快，快如時裝衣服之變化，此習慣之變易初不與方法論上恆常性之假定相妨。亦不致使事物之秩序爲不可解。且更可見者：習慣上之順應的改新，與理智上之改變定則實爲「理性」之本質。至於時裝衣服之變易頻仍，似不合理，其實亦未嘗不合理，以其乃正由其人信任所用之成衣匠而成故也。謂習慣之變通性含有若干不固定性於其中，特此尙可預計，可理解，此義在心理上實無困難。其唯一難點，實在於精神之分歧，且各自發展，速度不齊，例如理智已判定舊習慣不適於新環境，而慾念則仍願其長存，致生內的衝突。吾人於此難點，須較心理學者與倫理學者之注意於此者更爲注意。然無論如何解釋之，實際上確有此種事實，則不容否認。

在他方面，於玄學上謂有不限定性則含有困難甚大。倘謂確有不限定性，則必涉及本體論上之根本問題。緣此說實示人以可視此世界爲尙未成全與正在進化故也。先驗派之玄學嘗以變化爲障礙物，而吾人則反之，認變化極爲顯明，不容爭議，凡否認變化者概可以詭辯目之，可見否認變化，僅使吾人置身於毫無切身關係之一幽魂世界而已。故吾人必認其說爲偏見也。對於此偏見且暫延最後的攻擊，而先討論下列三問題以示慎重：(1)吾人所認定之人類自由在宇宙中其廣也究爲何屆；(2)人類以外之物亦有與吾人自由相

類者乎？(3) 有一世界焉，其本質爲自由，則吾人應如何以定其價值乎。

§ 10. 若人類自由爲真而非幻，則宇宙必非固定也審矣。此事頗易論證。以倘使吾人確有對於一事物中之各樣處置方法，擇取其一之能力，則此事物必因吾人取此方法生變化而異乎吾人取彼方法時所生之變化，固不問於此一事物外其餘一切是否爲完全固定，抑或亦有自由活動也。蓋若於無數的固定原因中而竟加入有一因爲可變的，則結果必生差異。設使此無數原因同爲可變的，而此諸可變的原因，若不阻格此新加入之一可變的原因，則最後結果必仍相同。若其阻格此新加入之因，則其中間必亦有變化。故無論如何，皆足見確有一自由選擇之世界與自由選擇之歷史。

自人類言之，前一例顯與事實相切。人類之各種企圖並未盡受阻；地面上即留有其成績；使地面上開一新局面，異乎人類未出世以前。第人類之此種成功僅以不爲所謂「天道」之自然的大目的所阻格爲限。可知人類之有自由，實爲顯明，不容否認。至多止能謂其自由之度殊渺小耳。於是不能不問人類自由之量究屆何度。誠爲止能使地面上起小變化，決不能使行星越出軌道；不能改訂地球之運行；不能挽回天體之崩墜。

對此質難，亦得爲下列之解答：(一) 決不可因吾人不能控制天體，即蔑視吾人之原動力；(二) 吾人之趣旨本止限於地面上，吾人能否在地上有所創造實含重大意味；(三) 對於事物秩序吾人所能使之起變化，其範圍

本以吾人能使事物適應吾人目的爲界限；(四)愈研究必愈發見世界爲可變通，出乎最初所敢想者，且科學本爲初起，人類之信託科學亦復爲時不久，故科學尙不敢對於其企圖所能達者悉妄想及之；(五)人類之自由選擇，初視之似甚纖微，然其結果所產生之變化卻甚大，甚且最後能使此世界產生變化由地獄而漸易爲天堂。

總之，吾人不可視吾人之能力太薄。須自省卽此區區選擇的自由中實含有重大責任。若吾人能自造命運，則必使吾人得以確信能改造一良世界而不致鑄錯。

§ 11. 次當討論及另一反對說，此說或久潛伏於讀者心中。卽反對者必詰問曰：「若止人類爲自由則人類對於世界一切物獨爲例外，有是理乎？且設世界上其餘一切物皆爲定命所限，則謂人類必亦相同，不其可乎？」

特吾人決不可因相信世界上其餘諸物皆無自由，而卽斷定人類有自由之主張必爲謬言。須知此實由於吾人不喜有例外，故對於例外必爲之挾疑。吾今有法以滅除此例外。不須因自然界無自由而卽犧牲人類之自由，且試檢察遍自然界究有若干類乎自由之現象。

設有較高於人類者，其有自由，當不待言。故今不言高於人類者，而言低於人類者。吾人有充分理由得主張高等禽獸具有類似吾人之心性。則必亦可謂其亦具幾分類似吾人之自由。例如犬，若觀察其行動，必見有時確現疑惑與躊躇之象，足見其心內有兩種意念相衝突；且復有自發的選擇之現象，是其預計事物一如

其主人。即此吾人便可推想犬亦有動機以決擇其行爲，特其動機較難以鑑別，以其心性與吾人之心性相距頗遠故耳。

吾人若循動物之等級而降低，必見此種困難（譯者按謂難以鑑別其意志）必愈甚；吾人對於其行動之精神的同情與內心的了解亦必漸少。但吾人自外面卻仍能預知低級動物之行動。而於其自發的率然動作則莫明其故。特有可觀察者，即各種動物其間相異甚小，止智慧低一級即等級下一層耳。動物中如亞米巴，其動作決無特異之點足使生物學家吃驚，故動物其智慧愈低，其行動便愈類機械，吾人反得預測其行動。特吾人雖得自外面觀察其行動而不能於內心有所交通也。

再降低而迄於無生物，必見其動也完全按照機械性法則，於是吾人知至此乃得見所謂機械法則之真根據地矣，此法則無例外，雖有智慧而不能搖，雖有選擇而不能變。但吾人無論如何觀察其作用而終不得內心的理解。何以物質相引而必與其距離爲相反之方乘乎？何以物質之速度必有此種比率乎？何以原子必擇取此種節拍紛繁之跳舞乎？何以電子必荷電而行乎？對於此諸生硬而無從索解的問題，恐自黑格爾以後，從無哲學家自甘愚妄發爲先驗的說明。吾人僅漠然，以爲此諸現象之發生，乃由於有機械的嚴正性，可以精確計算而已。

故主張無機界爲嚴格機械律所統御之範圍，在此範圍內絲毫不見有自發的選擇之痕迹，似甚便利。特

此主張並未得有確證。吾人所信賴之嚴正性亦無適當證據。蓋以多數大體而言，卽人類行為亦同爲恆常不變。雖分子之各個人不乏行爲特異，不能想像，而就其平均觀之，必不見出入，保有恆常。如在社會在通常狀態上，其生產，婚姻，與死亡之統計年年必無大差。但須知此類事件中大都爲個人的選擇所左右。

可見吾人觀察無機界止就其多數大體而觀察之。在物理化學的試驗中者雖似極小一塊，然其數已爲若干京若干億矣。卽在顯微鏡中可見之一最小點，而其所由組成之原子，必已在數百萬以上。由此以言，所謂嚴正性（吾人觀察事物因經驗而簡得者）乃止適用於平均上，謂平均上無出入可耳。假如有一原子，與其他原子同其運動，吾人果能察及乎？萬一竟有此事，則謂其由於自擇乎，抑仍由於限定乎，自不能不提出此疑問也。

故吾人須銘記於心者，卽吾人無法窺察各個原子或電子之動作，僅由於吾人之實驗方法太不精巧，不足鑑別各個原子或電子之特異的運動。吾人見其性質相同者止由於吾人之實驗方法太粗，正猶數百萬人自斷崖下墜而死，但見其死相同，遂忽略各人個性之不同也。

實驗方法之爲粗陋往往自其改良後而始見。一粒麝香何以能歷有年所而永散放其香初不減輕重量（若香氣爲微粒之散放）曾久認爲難以說明。然迨「放射能」之發明，此難題已大體解決矣。檢電器卽較感電秤爲精妙。由此推之，所謂物質之不減性，恐未必確，以吾人計算太粗率耳。實驗銑質時吾人所取者

僅爲接近其爆裂端之原子，所集者亦僅此種原子之漸化燼者，至關於原子之產生，吾人尙在黑暗中，惟對於物質之恆常不變，不能不疑係指平均之無出入而言。故謂物有嚴正性與不變性必爲誤謬的推論，蓋吾人用各異之方法處置其物，而其物仍呈相同之反應，是其物對應吾人無差別，致吾人遂謂其爲不變。吾人所以不知其物之內性者，或止以差別在吾人認爲要重而在其物不爲重要耳。

對於自然事物之精微方面吾人之觀察不完全，對於其經歷方面吾人之觀察更爲不完全。所謂自然界之法則爲恆常不變，在近一二百年中並無充分證據。例如日蝕與月蝕，歷史上所記載者與追溯的推算大相逕庭，設當時行星軌道一如今日，則必成一大疑案。答此問題吾人止能於下列各說擇取其一：如謂歷史的紀載本爲不實；如謂月球漸漸離吾人較遠；如謂日之週轉漸變遲緩；如謂引力法則漸有變改等等；或參酌他說以求合符事實。至於應擇取孰說僅有一方法論上之粗渾的標準，曰：吾人試依次驗之，孰爲最不使科學之既成的體統生搖動，則孰最爲可取。然卽此亦爲對於舊說下重大的修正。如吾人認最初之自然法則漸漸不斷的自變，則所謂自然法則有嚴正性者必爲謬言。可見卽在無機界，其習慣亦爲可變的，其法則亦爲漸漸進化的。果此而不誣，則決定此進化，吾人必亦與有力焉，明甚。吾人工作能使事物得養成另一種習慣，則當然可謂人能改變自然法也。且可推知吾人曾從事於此而竟得有成者已屢矣。例如化學家常將甲原質在自然狀態上從未與乙質原化合者竟使之化合，此便不啻使甲原質於既得習慣外另增新習慣。且此化合一旦成

立，此原質之性質上即永銘其迹，其未來之親和力亦因變化焉。

此說謂無機界亦具有個性，融通性，與自由，膚視之似為怪誕不經。然苟專注於此，必終有可由科學尋出證明之一日。今日吾人所以熟視無睹者正以於方法論上有定命論的假定與機械觀的假定之故。則吾人當可公然自認：此世界之構造到處皆藏有不定性，不特今日為然，自始即為如此，特吾人為求較易計算，熟視而無睹耳。設將此假定稍加修改，謂自由動作亦具有可預計性，則恰如魔術，使吾人之眼頓開，自由之實例乃隨處呈現於吾人面前也。

§ 12. 最後吾將論列此種自由之信念在玄學上之利弊如何。此自由之信念誠有短所，固屬顯然。以不限定論，縱使其為有限的，且可以預計，復為可定的，然必仍為有偶然；有偶然即為冒險；冒險即含有失敗之可能性。而吾人之怯弱的根性，與夫懶惰心，游疑心，則要求有一世界，其完成預先已定，不有歧途，以為救濟之擔保。

此種先入的偏見恐即為絕對論者所以不憚於唯用論之祕密動機之最強者。彌亞漢 (Murhead) 教授偶然自白曰：承認宇宙間有偶然即不啻使神名下之股分有限公司對於意外事無保險。故預定完成的宇宙必大不利於有此。

但預定的完成世界果為可能乎，其可思議乎？絕對者所賜吾人之對於意外事之保險果有價值乎？

若吾人所見聞之宇宙其前途爲預定的，則人生其間必將絕望。以此世界中若不有自由之動力（無論其爲人的抑爲神的）造出變化以改惡爲善，則必將永久一如今日，天災人禍不可避免。此種世界事不使人短氣耶？

若於此世界加以擔保，不啻謂此令人短氣之世界爲一成而不可變。足見絕對論主張此世界爲預定完成的，僅絕吾人向善之途，使世界常留爲地獄而已矣。

故在吾人唯用論者則寧願有一世界其固定性爲偶然所損。以「偶然」於此乃訓爲改善之機會也。誠然，若有一非常圓滿絕無缺憾之世界，已早完成，不有變化，當然更好。無如吾人現在之世界，縱令有改善之機會可由調和而趨於完成，然確非如此之世界。假如世界果真得調和，則必無人願顛覆此調和，亦必無人願改易其慣行，此豈不足對於一切合理的要求爲之擔保乎？

尙餘一點須討論者即第九節所延留之對於不定性概念之玄學上的反對是已。此種反對論即爲否認變化爲根本的實在，且拒斥「未完成」與「發展」兩種概念。然此種主張僅爲希臘伊里亞派 (Eliades) 偏見之復活。最簡易對付此說之法莫若向其索憑證。何以必須認定本體不能變化爲先驗的真理乎？關於本體，吾人一切所知皆與此說相反。設吾人直接經驗，不能使吾人信有變化，則其能起信於吾人者究何物乎？設謂變化之不能有可以辨證法自「意象」上爲先驗的推理而證明之，則我敢毅然答之曰：果其如此，則

此意象必為謬誤。以意象必為了解經驗而造，決不為抹煞經驗而造。凡不適用之意象必為不確實。凡與經驗相矛盾之意象必為虛幻，否則欲證實之，必先改變此與其相反之實物。要之，以玄學上的恐怖，如詹姆士所謂「整塊的宇宙」者以恫嚇自由論者必屬徒勞。此種整塊的宇宙之概念本為神祕的，並非由陳腐的物理解學而生之一種唯物論的演論，除希臘伊里亞派以外玄學上殆無人主持此說。

總之，吾人之自由其為確有正如實際所現；由於一種正在發展，尙未完成，富於變通之性質，具有可定的不定性者而成。此種現象普遍乎宇宙；但此初不使宇宙為不可理解。宇宙所以有完成之可能性，其基礎正在此耳。

東蓀按：讀者讀至終篇當瞭然於自由應作何詮，固無待余贅言矣；特有數點似非特別提醒不可，請得而言之。

第一，定命論之根據在謂凡事必有因，此自廣義言也，若自狹義言，則為因相同產生之果亦必相同。此乃科學上之因果法則也。第科學所貴者在時時證以實驗，而不僅在竊立法則，即為舉卻能事。惟證以實驗，同因未必盡產同果。故近代科學對於此狹義之因果律已加修正。雖曾加修正，然因果之連鎖仍為不搖。苟因與果之間有必然的關聯，則勢必至使全宇宙統一於一因果律之下，以因之前更有因，則因即等於果，於是無所謂因果，直一串無數的連環而已。設遍宇宙中一物密接他物，一事緊聯他事，其相關如

運環，且相遞限定，不能稍移，則自其首即可推知其末，是宇宙爲一大定局 (unified deterministic scheme) 也。故定命論若謂乙果限於由甲因所產，則由此定理而推演之，勢必至謂世界全體完全固定。此雖爲極端的定命論，然實爲定命法則所必赴之結果。設定命法則而不變，吾人決不能不順流以至此絕地。若欲排斥此種可怕的極端定命論，則必先從事於修正定命法則。科學家於此亦有一種修正：曰認宇宙中有自封的體系 (isolated system) 是已。如昨日置壺於火上，其中水沸，今日爲之亦然，因知明日爲之必得相同結果。是以壺，水，火等爲一獨立的小世界。至於壺，水，火等與其外各物之關係皆切除，不計也。而實際上昨日置壺於火上，內水爲沸，其壺與冰桶相近，今日亦置壺於火上，內水亦沸，其壺則與另一沸水壺相近。情形雖稍有不同，而大體要無變化。是孤立自封的體系所由成，即在吾人對於其物與四圍諸物之種種關係，略去其微細者而僅注重於其一二重大者耳。換言之，即於諸原因中有重要與非重要之分。如兩人同飲鴆後復各以槍自決：其一槍中腦部；其一槍發不中。則二人之致死，一爲由於槍傷，一仍由鴆毒之發作。前者以槍擊爲重要原因而鴆毒則非重要原因；後者恰與之相反。何以原因中能分成重要者與非重要者乎？則曰是在關係之可以切斷，吾今姑名此曰關係之可斷性。如其人服毒後又復飲彈，則「飲彈」即將「服毒」遮斷，並代替之。則所謂關係之可斷性者如甲與乙有關係，但丙與甲亦有關係，於是丙乃代替乙，且遮斷乙與甲之關係。此種遮斷實由於代替，故關係之可斷性即爲關係之可

更替性。何以關係可爲雜複之更替乎？答此問題唯有假定有關係者爲關係之單位。於是原子律乃

成。原子律見於物質爲原子，見於電磁則爲電子，見於能力則爲量子，甚至於見諸社會則爲個體或個人。

原子律者，換言之，卽爲單位律。既認宇宙內有無數的單位，則不能再視宇宙爲一「整塊的」矣。但

因果律若推至極端，必謂甲因限定產生乙果，卽乙果之產生爲甲因所限定，則因前再有因，層層上溯，以迄

無窮，勢必將世界打成一片。此打成一片之整塊的世界確與原子律不相容。討論至此，使吾人顯然發

見極端的因果律卽在科學上亦本與原子律相衝突也。吾人爲保存原子律起見，自不能不對於因果律

有所犧牲。故近代科學家無不主張以函數律代因果律。皮亞生 (K. Pearson) 於其科學規範 (The

Grammar of Science) 第五章 (pp. 163-178) 中論之非常詳盡。彼謂世界上一切皆互相關聯，特其

關聯非盡爲因果式。是以昨日水壺在火上而沸，今日亦然，其間初非嚴密相同，止大體相類而已。何以

能有大體相類乎？曰由於平均。如我以兩枚骰子擲五次，其得數如下： $(6+1)$ $(4+3)$ $(5+2)$ $(4+2)$

$(5+3)$ 就中以七爲最多，謂平均其數爲七，要無大差。何以能有平均乎？曰由於更替（或變化）之數

爲有限。如兩枚骰子，無論如何擲之，其得數至大不能超過 $(6+6)$ 而小亦不能低於 $(1+1)$ ，其變化爲有

限的。而事物之有可預計性者，其根基亦卽在此。特計算所得者僅爲「幾率」(probability) 並非確

切，其故亦在此。於是吾人於自然界不能不破除限定的因果律而代以更替律。以爲物與物之間，事與

事之間，無不可更替者。特更替之數有多少不同。如兩枚骰子，其互相關係之樣式僅有十一種（除總數相同者外），而人之行為則千變萬化。平常吾人所謂自由大抵指更替之樣式多而言，若止兩樣，不爲此卽爲彼，便不認其有自由。此實大誤。須知更替之多寡止爲程度問題而非性質上有何根本不同。準此以言，謂石不自由而人爲自由，亦不過程度之比較耳。或更有超人較吾人爲自由，而石亦非絕對不自由，以其尙有少量變化之可能性也。或謂此說不免偏於外表，而忽視內部意志之有無。石之不自自由以其無意志故。吾則以爲此種意志論實不足解決自由問題。意志論者謂自其本身意志所決定者爲自由，而自其外以他種意志相強迫者反之。實則以我觀之，吾人以爲確有意志僅於內省上有自己努力之感而已。若自外面以觀他人行為，吾人實無法判別其行爲，孰爲本於其自己意志，孰爲他人意志之強迫。故此種以意志自決與否爲自由標準之自定論實不有真正貢獻。總之，吾人既不取自定論，復不取自自由論與定命論，則自於此三說以外須另立一說。吾因名吾說爲「更替論」（吾並擬一英文名詞爲 *alternativism*，雖英語 *indetermination* 亦含有更替之意，然終不及此字爲無歧義。）

第二，自由論之根據在主張意志不受拘束，除自定論修正爲受自己拘束外，實爲一重要論據。然證諸實際，吾人行爲初未有無因而至者。如有人言，喫一壺酒，而必報，何嘗有自由耶？其實吾人所要求之自由決非飲酒而不面赤之自由。果有此種自由必將使此世界變爲魔術世界，人居其間，舉目但見奇怪，又有

何幸福可言耶！故自由論者之初意原與定命論者同，求有一有條有理之世界，可依憑，可信託。特定命論者止要求條理，而不要求於條理中寓有活動；自由論者所以高一層者即在此。吾之更替論即寓活動於條理中，宿自由於秩序內，自廣義言之，亦為一種自由論，正猶柏格森之創化論之亦為一種目的觀也。

雖然若條理中之活動僅更替而已，必亦不足以言自由。自由之義必有甚於更替者。欲明此理，請言吾所主張之更替逐漸增多。所謂更替之增多者，自淺顯之例而言，如石僅有二三種變化而人則可發百千種行為。何以更替能增多乎？曰即在創造的進化。此點之說明莫善於以神經為實例。夫人何以必生有神經乎？動物學者研究神經之起源，雖謂即起源於原形質之可塑性，然無不承認神經之發生在使對於刺激與反應之間增多選擇。柏格森於此更有明切之言，如下：

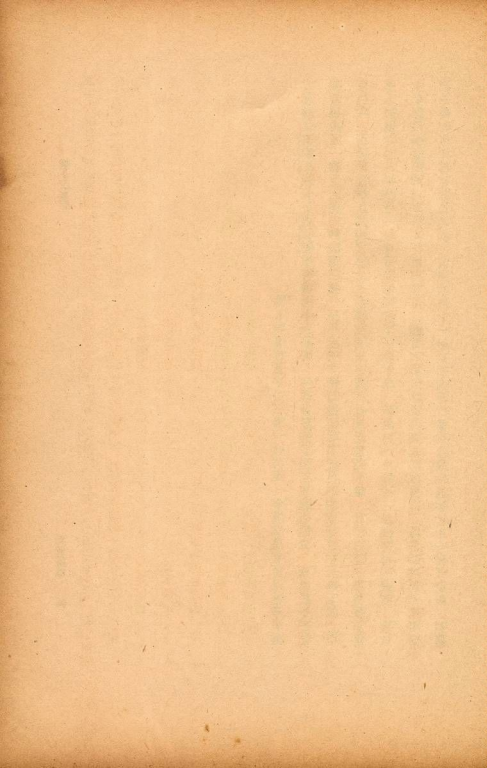
「神經系之進化有兩方向，即一為使生物之動作愈適合於其環境，一為使動作之範圍愈廣，俾得自由選擇。此二方向固若不相容，然神經系卻於其尚未完全發育之際，已巧為調和之矣。即於一方面，神經系於知覺與動作間，造有精巧的通路，將原形質中散漫的活動一變而為循軌的活動；而他方面則此神經系所由構成之諸要素仍為獨立的，即有接連，而其職司終為獨立，不過於其端有通路，以便神經流任擇何路以通過耳。……可見神經系者，就神經末梢之分布與交通而觀，實為一「不定」之貯藏所

由是觀之，神經之創造即專爲貯蓄，「不定」使更替增多。蓋更替愈增，則不定乃愈保留。至於生物何以創有神經，此問固不易置答，然未嘗不可謂其在求使更替增多，使不定保留。果爾，則吾人以神經之創生爲實例實可充分解決自由問題。即神經之所以造成，專爲對於環境之各種刺激可得充分選擇何種應付動作，是神經之功用即在增加更替，預蓄不定。而此預蓄不定與增長更替乃真爲自由之本義。故吾之更替論非另加一形容詞於其上，變爲「增長的更替論」(progressive alternativism)不足以成立。此增長的更替論本爲自由論之一種。與柏格森之以創造的進化而解釋自由，完全相同。關於自由一點，謂余爲柏格森之信徒，可也。要之，邇自然界皆爲更替，初無固定；惟更替愈多，則愈爲蓄有不定，於此更替漸增中，從其蓄存不定而觀，斯爲自由。人類在宇宙中雖現在僅得比較的自由，然其努力於增多更替尙未有已，故其前途之自由必未可限量。吾於此完全贊成席勒之說，以爲人能勝天。雖區區人力實足以改造乾坤。自由之量不在大小，誠如席勒言，縱使有極小量之自由許其插入於固定的大世界中，則此固定的大世界必亦發生破綻，以小量之自由所發生之影響實甚大故耳。唯用論者有標語，謂世界如大理石，由吾人隨意雕琢爲何物，此語爲吾所最喜。余平生行事多趨消極，惟於哲學思想則固極端的樂天派也。

第二，尙有一餘義，雖非重要，而實宜一爲討論。此義維何？曰即何以中國思想史，自古迄今，無自由問題

之爭論乎？須知在西洋思想史上，自由問題之爭論，實互數千年而未休，且復始終占重要地位。何以彼中人士感此問題之重要，而吾國則從未思及乎？吾以為欲辨東西思想之異同，此自由問題實為唯一之好材料。明乎何以西方人必為自由之爭論，則於西方思想思過半矣；明乎中國人何以不發生自由問題，則必亦於中國文化思過半矣。今不妨姑依通說即名印度思想為出世思想；中國思想為順世思想；西洋思想為淑世思想。出世思想認此世界根本上不能要，非返本還滅不可。順世思想以為此世界終不過爾爾，不有進化，當求平息輕快。能致此者為「達人」或「至人」。淑世思想則主張此世界雖缺憾太多，然除改造外無他法，且發見其有改造之可能性。故淑世思想對於此世界以為不改造即不能居；惟吾人既居其間，即當排萬難以事改造。旋乾轉坤固為難事，而淑世思想初不知難。是以西方絕少「隱遁思想」。欲建立淑世思想，其前提自為問人究竟有否改造世界之能力。設人而無此能力，則一切皆為廢話。而人欲有此能力則必先證明人之意志確為自由。設人之意志不自由，又安有能力以改造宇宙耶？可見自由之論爭實為淑世思想之根本。此所以西方互數千年以來討論之又討論之，而絕不厭煩者也。至於吾之態度，對於淑世思想澈底贊成，以其有勇氣，有真誠，可謂兼備大智大仁大勇三者。而吾於出世思想，亦非常敬重之，以其勇氣更大，熱誠更烈。若夫順世思想，雖其間亦有獨到之樂境，而吾終以為勇氣有虧。此外，如謂淑世思想有驅人為權利之競爭與肉體之享樂諸弊，實不足以詆毀淑世思想。

蓋此三種思想何一不有流弊；若專就此點以挑剔之，又何一不可攻擊耶！總之，吾譯此篇，其目的即在從哲學上宣傳淑世思想。以吾以爲唯此始真爲西方之真髓；且惟此始真爲吾族之所缺而非輸自西方不可者。此種淑世思想有三大特彩：一曰理性。即主張吾人認識作用自身有「合理性」，因此得使宇宙爲之理性化。二曰進化。即主張世界在今日雖未完美，而將來終可趨於圓滿，且復日日較進。三曰自由。即主張吾人自身有改造世界之能力，得隨吾心所欲而行。此三點搏爲一體，不可缺一，則淑世思想乃完全實現矣。在吾中國，此三種主張皆付缺如。最近三十年來始由嚴幼陵先生譯天演論，乃將第二種主張稍稍傳入吾族腦中。至於第一第三仍未見真正輸入也。



五 新實在論

本篇專述晚近英美哲學上所謂新實在論 (neorealism) 而尤注意其論理主義方面。論理主義固不限於新實在論一派。須知論理主義在西洋哲學上是一大派。康德就可算是一個代表者。現在且先把論理主義的特點與其反面比較列舉出來。如下：

甲系

論理主義

思想哲學

注重普遍的形式

超驗主義

崇尚理知

乙系

心理主義

生活哲學

注重各別的內容

經驗主義

反對理知

這對比雖不盡萬一，然而藉此或可知論理主義是甚麼性質了。講起現在的學派來，屬於後一類有(1) 惟用主義 (pragmatism) 一派，(2) 柏格森 (3) 倭伊鏗等，屬於前一類的在德國承康德的緒餘，自然是很盛；

如現在所稱爲西南派的文得爾班 (Windelband) 黎卡特 (Rickert) 孟堡大學派的拿托潑 (Natorp) 柯亨 (Cohen) 與異軍崛起的呼塞爾 (Husserl) 至於英美則唯有新實在論者。不過新實在論的論理主義完全和他們不同。現在我的目的既在新實在論，故請從新實在論代表者羅素說起，因爲羅素在中國講演了一年。他的學說時有變化，並且系統亦不整齊，是不十分容易懂得的。我不敢說我已經了解了，我的了解確沒有誤會。但我卻願把我的自以爲了解的了解說出來。

羅素自稱他的哲學爲論理的原子論 (logical atomism) 又稱爲中立的一元論 (neutral monism)。究竟甚麼是論理的原子論？恐怕這個定義是很難的罷！我現在須把這句話分爲兩截：一個是論理的，一個是原子論。先說明「論理的」的概念。我不能不把他的名著哲學上之科學方法中第二講的要義抽釋出來。這本書已經由王星拱先生譯過了；王星拱先生的學問是我所素來佩服的，不過這本書卻譯得太草率了。（本篇既不是專批評王星拱先生的譯本，所以不願詳舉其例，但最易看見的如開首第一句有「各派哲學」而原文只是一個 philosophy 並無各派字樣冠於其上；又如對於伯拉得蘭 (Bradley) 的書名 Appearance and Reality 譯爲貌似與實在，這貌似二字實在不妥到萬分；又把 Hegel 譯作赫格兒而 Haeckel 亦譯赫格兒，竟使讀者認兩人爲一人，所以我現在不以王譯本爲據，而另用顯明的譯法。

他書上第二講的標題是「論理爲哲學之精髓」其中的要義節錄如下：

「在每一個言辭 (proposition) 與每一個推論中，除了關於特別題材以外，總有一個一定的形式，由此而言辭或推論中之各成分乃得連綴於一起。如我說「蘇格拉底是要死的」，「某甲是怒了」，「太陽是熱的」，在這三句中有一個共同點，這個共同點便是「是」字。可見共同的只是言辭之形式而不是其現實的成分。如我說出許多事件關於蘇格拉底，——如他是雅典人，他娶了桑媞白，他飲了毒草液——其中有一個共同的成分就是蘇格拉底，但這些言辭各有各的形式。設若我擇取這些言辭中之一而把其成分換為別種，必仍見其形式依然不變，只是成分變了罷了。如下列一連串的諸言辭：「蘇格拉底飲毒藥」，「郭里奇飲毒藥」，「郭里奇飲鴉片」，「郭里奇吃鴉片」。其形式都沒有變，而其成分卻各不相同。可形見式不是另一成分，乃是連綴成分之方法。由是言之，唯此種形式乃真是哲學的論理學之對象。論理的形式之知識與現存的物件之知識迥乎不同，乃是顯然的。「蘇格拉底飲毒藥」之形式既不是一个現存的物件，如蘇格拉底或毒藥，又不有密切關係於現存的物件，如「飲」所有。這個形式乃是一个更抽象的東西。我們有時懂了一句中各字之訓詁，而仍不懂這一句是甚麼意思；設若一句是很長又很複雜，這種情形實容易發生。在這種情形上，我們有了成分之知識而不有形式之知識。但我們有時亦有形式之知識而不有成分之知識。如我說「羅拉魯飲毒藥」，若是我們從未聽見有羅拉魯其人，則必只懂了這個言辭之形式而不明白其中的成分。爲要了解一句言語，必須知其成分與其形式。如此

所以一句話能傳達意思，因為這句話報告我們以事物是配合在一定的形式中的。雖有些人不顯然知道論理的形式，但日常所有言語中已隱然含有論理的形式。哲學的論理學之職務，就在從具體的東西中抽出此種知識，且使之更爲顯明純淨。

任一切推論上，只形式是重要的；其中特別的題材，除用以取得前提之真確以外，是無關的。這乃是理論的形式所以爲重要之一理由。如我說，「蘇格拉底是一個人，凡人都是要死的，故蘇格拉底亦是要死的」，

其前提與結論之聯合並不在乎「蘇格拉底」「人」「死」。所以推論之普遍形式可以表示如下：

「若一物有某性質，凡具此性質之物都另有某性質，則此物必亦具有另一某性質。」這樣一改便沒有了特別事物或特別性質；言辭乃成爲絕對的普遍了。一切推論，若敘述其全，都是有這樣普遍性的。若這些推論似不僅關於前提之真確而繫於其題材，這乃是由於未曾把前提明白敘述出來。在論理上，研究關於各個事件之推論是枉費時刻的：我們只須研究完全普遍的與純粹形式的涵義 (implication) 就够了，至於假定之是否真確，則可讓他種科學研究之。」

以上是他的書上第四十二頁至四十四頁所說的；他在第五十六頁上又說：

「上述的結論（歸納原理即其一例）是很重要的，因爲足以反駁舊日的經驗派。這些經驗派以爲一切知覺都從感官上得來。而我以爲果承認其說，勢必否認普遍的言辭。在論理上此種普遍的言辭實

爲完全可能的，雖不現於事實上且無人不信此理。故我們得斷言實有非得自感官的知識，且此種知識中並有非得自推理者，乃係根本的。

這種知識可得之於論理學中；雖我不知尙有此種知識而不出於論理者與否，然在論理學則我們確得有此種知識。我於上段將這些言辭如「蘇格拉底是一個人，凡人皆是要死的，所以蘇格拉底亦是要死的，」排斥於純粹論理以外，因爲蘇格拉底與人與要死的都是經驗上的名詞，僅能由特別經驗而知道。在純粹論理上與此相應的言辭是「若任何一物而具有某種性質，凡具此性質者又具有某種另一性質則此物亦必具有此另一性質。」此言辭仍是絕對普遍的，可用於一切事物與一切性質。且並是自明的。可見在純粹論理之此種言辭上實有自明的普遍的涵義。

一個言辭如「蘇格拉底是一個人，凡人皆要死，所以蘇格拉底亦是要死的，」其所以爲真只在其形式。由是言之，此言辭之真確既不在蘇格拉底是否確爲一人，亦不在實際上是否人人皆要死；設我們以他種名詞而替代「蘇格拉底」「人」「死」則此言辭仍爲真確。現在所舉例的真確乃純是形式的屬於論理。因爲不說特別事物，特別性質，特別關係，乃完全獨立於現世界之特定事物以外，並且可由理論上得之，不必有特別事物特別性質特別關係之經驗。

我們可以說論理由兩部分以組成。第一部分研究言辭是甚麼及其具有何種形式；此部分列數各種言

辭，如原子言辭，分子言辭以及普通言辭等。第二部分由最普通言辭組成，此最普通言辭確定各種言辭之真確。此第二部分即侵入純粹數學，數學的言辭，苟分析之，一一皆必為普通的形式之真確。第一部分只列舉形式是更困難，在哲學上更為重要；並且在這第一部分上近來有很大的進步，足使許多哲學問題可用科學方法去研究。」

於是我們在這個地方便可以看見羅素主張的是甚麼了。他的主張，我現在簡單說明一下。他以為下列各言辭：(1)黎元洪是總統，(2)總統是選舉的，(3)選舉是依法的投票，(4)投票是人民的權利等，其中各要素皆不相同，而獨有繫辭(copula)之「是」字是共同的普遍的。所以論理學不研究言辭中的分子，例如投票是否人民的權利則有法律學去研究論理學只問這個「甲是甲」的純粹形式。這種純粹論理完全可以符號來表現。如甲是甲則可表示 $A = A$ 。所以羅素以為舊日的形式論理只是一個主語加謂語，乃是足夠用的。因為這樣只是表示事物的性質而未表明事物的關係。而數學的符號則有表示關係的，如 $A \wedge B$ 、 $C \supset D$ ，在他的意思，即主張論理的形式應有表示關係的。這一派純粹論理就是把思想的普遍形式凝結為符號，所以稱為符號的論理(symbolic logic)。至於羅素何以有此主張，則不能不另加說明。洛機斯(Boole)在其近著英美近百年之哲學一書上述羅素的學說有扼要語如下：

「常人以為有一個真的物件，觀察者可從種種方面來看，每一個方面便是此物之一種現象，但羅素之學

說則反之，他以爲現象是唯一真的，物件只是諸現象之全系統，合各方面而成。所以一個物件可定其界說爲現象之一組，這些現象不但是屬於人的感覺張本 (sense data) 並且是可感性 (sensibilia) 或可能的感覺張本，苟任何觀察者對之有一定關係即可發生的。這些現象不是在一個公共的空間上；……每一個觀察者只有他的私空間，此觀察者之私的空間與彼觀察者之私的空間不相同，公共的空間乃是由這些私的空間所合成的一個論理上的產物】 (English and American Philosophy since 1800, pp. 435)

洛機斯的解說已竟把羅氏學說的大體描出來了，我們請再看羅氏自己的說明：

「宇宙中最後的原料不能說是物，亦不能說是心，只是「事」(event)……宇宙上最真的莫過於暫時的东西。……譬如這個鉛筆舉起來人人都看見了，各人所見雖有不同而卻有相同的規則，其實鉛筆是一個事，由幾百幾千所見的樣子合起來而成。但所見不限於人，天花板上牆壁上各種照像機的所映的亦包括在內。

「事」的範圍有很廣的，如革命亦是一件事。而物理學上的事是「基本事」(elementary events) (按或稱事端 event-point) 是指不可再分的。現用此觀念說明物質，則可知一個物件是許多事合組而成。在一個桌子，我看見，摸着，推動，合這些感覺的事情乃成這個桌子。……但這一個桌子一推動

了，仍合動學定律，所以還是這個同一的桌子。若其旁的椅子，則不合定律了，所以不能合在一起算做桌子的一部分。譬如諧樂 (symphony) 當其合奏，乃是許多音調合成，而聽起來卻如一個。桌子亦然，並且亦如諧樂之有節調，有定律。不過他的節調與定律是由論理學的方法連綴起來的，亦和諧樂把音調用藝術的方法配合起來一樣。(哲學問題)

現在我更要把他的學說綜合一下了。據我看，他以爲有兩個世界：一個是感覺張本，是暫時的；一個是論理構造，卻是永久的。論理的世界雖由感覺張本之世界而出，然卻亦是真的世界。他以爲感覺張本是非心非物亦心亦物的中立者，而論理的構造亦是非心非物亦心亦物的中立東西。譬如我們目前一個桌子，在羅氏則不認桌子是一個實物，而只以爲從無數「觀相」(perspectives) 中推定的一個論理的存在 (Logical being)，換言之，即這個桌子不是實際上「有」，乃只是論理上「有」。但觀相卻不限於有認識作用的人類，如一個照像機能攝取桌子的形相亦得算一個觀相。所以羅氏一派新實在論創了許多新字如 *sensum* (sensus) *qualia* (*qualium*) 等就是設法避去舊日的 *sensation quality* 之太偏於心理方面的主觀性。他更採取相對原理，以爲空時都是相對的。每一個感覺張本都有其私的空間與時間，並不是在公的時空上偶然發生的。羅氏的巧辯不在於感覺張本之世界而實在於論理的存在之世界，因爲這兩個世界在羅氏已設法打成一片了。在這個地方，我們必定覺得他們這一派新實在論者雖口口聲聲自居爲實在論，但他

們的實在論卻兼含論理的實在論，換言之，即其學說與所謂粗樸的實在論 (naive realism) 不必相同。粗樸的實在論以爲我們昨天看見一個桌子，今天所看見的便是那同一個桌子。換言之，即外界實有一個唯一的桌子，昨天爲我們所看見，而今天我們卻又看見了他。同此推定明天還有再看見這個桌子之可能性。而羅素則不然。他以爲我們今天所看見的桌子和昨天所看見的桌子只在論理上有同一性，因爲凡是獨立的實體都是論理的構造。所以我們可說實際上只是一羣的感覺張本，即今天昨天我們所有對於桌子的感覺（看見，摸着等）並沒有實體，其所以成爲實體乃全在論理上。但感覺卻不是主觀的，因爲感覺便是純粹經驗 (Pure experience) 乃是主客未分以前的。此種學說所以名爲實在論的緣故卻有二點：（1）感覺張本是中立性的；（2）論理有普遍性。

羅素的主張已大略述完了，現在須再述美國新實在論者的態度。美國的新實在論大體上是和羅素一致的。——不同的地方亦有。美國的新實在論者除了幾個學者合撰的一部新實在論以外，尚有赫爾特 (Holt) 所著的識之概念與斯拋爾定 (Spaulding) 所著的新合理論。赫氏說：

「我們的出發點不是一個世界，其中一切都是知識，但只有若干部分是知識罷了，亦不是一個世界，其中一切都是經驗，如阿梵那流 (Avenarius) 之所說，我們的出發點是純粹實有 (pure being) 之世界。」 (p. 86)