

謝幼偉 著

哲理與心理

公用圖書
愛惜使用

正中書局印行

目次

| | | | |
|---|------------|------|-----|
| 一 | 心理學與哲學 | 謝幼偉 | 一 |
| 二 | 愛智的意義 | 賀麟 | 一二 |
| 三 | 論心的重要 | 馮友蘭 | 一七 |
| 四 | 辨性 | 錢穆 | 四一 |
| 五 | 論玄學方法 | 熊十力 | 七七 |
| 六 | 談價值意識 | 朱光潛 | 八五 |
| 七 | 知覺與外物 | 黃翼遺著 | 九六 |
| 八 | 類型學說略述 | 陳立 | 一二一 |
| 九 | 人格析義 | 陳立 | 一三二 |
| 十 | 心理學在軍事上之應用 | 黃翼遺著 | 一六七 |

一 心理學與哲學

謝幼偉

——敬悼黃羽儀先生——

哲學心學也。哲學之一主要任務在明心。由明心以明宇宙與人生，實為哲學之所有事。蓋宇宙與人生不外此心。不能離此心而有意義與價值。一切皆與心對，亦皆為心所包舉，心外固有物。然心外之物，仍是心內之物也，仍是此心之所思維，所推度，所擬議，所渲染，所形容，而後有其色相與意義者也。謂有心外之物，離心獨存與心無關，此為不可能之設想，雖唯物論者，亦不能作如此想；唯物論者之所謂物，必為唯物論者之心中物也。唯物論者之心必對其所謂物者，加以思維，加以推度，加以擬議，加以渲染，加以形容。唯物論者可自忘其有心，然唯物論者之心決不自忘其有物，亦不自忘其對於物之任務。故唯物論者，無法離心而言物。唯物論者不能否認此心之存在，則唯物論者之唯物論必與心有關係，必為此心之所構畫。離心，無唯物論可言，亦無一切學說可言。且心若與物有別，則唯物論者，不論如何視心為物之一種，或物所變現，而心之存在，終不可否認。不惟不可否認，唯物論之存在實恃此心之存在也。心之不明，不足以言物。明心之學，在此一意義上，乃一切學問之先決條件。哲學所以比其他科學有邏輯上之先在性者，其意義亦在是也。



哲學以明心爲主，則哲學與心理學之關係爲如何，不言可喻。現代心理學雖與哲學分離，成爲一門獨立之學問，然自哲學方面言，則自始未嘗與心理學分離，且亦不能與心理學分離。前者爲事實問題，後者爲性質問題。請先言事實問題。

事實上，哲學未嘗與心理學分離，此談哲學者，不能否認；即心理學家亦無法否認。十九世紀以前之心理學，哲學家之心理學也。自亞里士多德以迄文藝復興，此一段時期間之心理學，固純粹爲哲學家所創。即文藝復興以迄十九世紀之初期，此一段時期間之心理學，仍大部爲哲學家所發明。法笛笛卡爾，近代哲學鼻祖也，然運用科學原理及方法以研心者，實首推笛氏。美心理學家馬費氏（Murphy）謂彼爲文藝復興期中心理學上之第一偉人。彼乃對神經機能與心理歷程及行爲之關係間，作一種詳細描述之企圖者。（見所著：Historical Introduction to Modern Psychology, p. 8-9）所謂現代科學的心理學，已由笛氏奠其基礎。笛氏以後，如萊布尼茲，如霍布士，如洛克，如巴克萊，如休謨，莫不各有其心理學上之貢獻。比皆心理學家所不否認之事實，似毋庸作者之多言。惟十九世紀以後，心理學逐漸脫離哲學獨立，心理學不再爲哲學之附庸。此在哲學，本無損失。以哲學之與心理學，其關係決不因心理學之獨立而消滅。哲學家之於心理學，亦決不因心理學之獨立而加以忽視。故十九世紀以後之心理學，雖有純粹心理學家之心理學，然哲學家之心理學，仍非少

數也。如詹姆士與杜威，如柏格森與羅素如現象學派之虎塞爾等，皆直接間接與心理學有關，或對心理學有貢獻者。現代哲人之不忽視心理學，可於現代哲人之著作中得其證明。謂哲學自始迄今，未嘗與心理學分離，當為最明顯而熟知之事實。

哲學事實上未嘗與心理學分離，所以然者，因哲學性質上不能與心理學分離故。前謂哲學以明心為主，心之不明，不足以言哲學。關於此點，作者當以十八世紀德哲康德之哲學為例，而略加闡明。康德之哲學以知識論為中心，此為治哲學者所熟知。但康氏何以重視知識問題？康氏之重視知識，即為哲學重視心理學之一轉向。此一轉向關係極大。今日哲學所以仍以知識論為主要者，淵源所自，不能不歸功於康氏。蓋康氏認為人類思想之進展，其始也，皆為武斷。所謂武斷即自信思想力之偉大，足以追究一切，明瞭一切，或自信吾人之心智，能力無限，足以探蹟索隱，深窮宇宙人生之微奧。由柏拉圖以迄萊布尼茲，一切偉大之哲學系統多建築於此種思想萬能或理性萬能之基礎上。彼等多以哲學系統之建立為務，且認為此種系統可由數條簡單自明之原理演繹而成。如笛卡兒，即以「我思故我在」之原理而構成其系統。然康氏認為此種理性派之武斷主義，事實上已宣告失敗。因理性果為萬能，理性之所得，即不應自相矛盾。今理性主義本身之自相矛盾，不能獲得一致之結論，實為理性主義有缺陷之明證。由武斷而懷疑，此為人類思想進展之第二期，人見理性主義之

失敗，遂轉而懷疑理性，懷疑一切。理性不能解決問題，非顯示理性之無能，即顯示宇宙之本身，根本爲不可理解之物。休謨之懷疑主義，由此而來。休謨懷疑宇宙之有理性或因果法，則彼認爲吾人所謂因果，實無必然性；以必然性在經驗上無法證明故。此經驗派之懷疑論，雖若言之成理，然使其說可信，則一切自然科學之基礎，將爲之動搖，普遍必然之知識亦不可能。但知識如非普遍必然，則知識復有何用？理性派雖承認知識爲普遍必然，然理性派何以不能解決玄學上之主要問題？經驗派雖否認知識之普遍必然，然其錯誤又安在？此爲康氏對理性派及經驗派所發生之疑問。由此點疑問，乃啓示康氏在哲學上之主要問題。康氏不滿意理性派之武斷，亦不滿意經驗派之懷疑。彼認爲此兩派之共同錯誤，在未研究理性或知識之本身，未研究知識之形式及能力，未研究知識是否能知事物之真相及能知若干。一言以蔽之，未研究心靈之本身而已。康氏之重視知識問題，即意在避免此兩派之共同錯誤。誠以未研究知識而信任知識，與未研究知識而懷疑知識，其失均同。吾人如欲解決哲學上各種問題，當先解決知識上各種問題。如吾人對理性或知識之本身加以檢查，視其有無爲經驗所必接受之形式，察其有無超越經驗之可能，則一切問題，自可迎刃而解。康氏自名其哲學方法爲批評的方法。所謂批評的方法，即心靈自行返察其動作之謂，亦即理性自行檢查其本身之形式與能力之謂。此種方法異於理性派之武斷，亦異於經驗派之懷疑。不武斷，不懷疑，而惟

知識形式與能力之是問，實爲康德精神之所在。康氏在哲學上之一大轉向，即在使哲學從向外窮理之一途，轉而爲向內明心之一途，亦即在使哲學以明心爲其先決條件；換言之，康氏之任務，在使哲學建築於知識論之基礎上，而此在一種意義上，亦即建築於心理學之基礎上。哲學不能與知識之考察分離，亦即不能與心理學之研究分離，若分離，則其結論，不失之武斷，不失之懷疑。康氏所以教訓吾人者，其要點實在是也。

如吾人接受康德之教訓，則吾人不能不承認哲學與心理學固性質上不能分離者。康德以後之哲學，實際上即已接受康德之教訓。以知識論爲主之哲學潮流，延續至今，絕無衰落之跡象。黑格爾一派之絕對唯心論，雖非以知識論爲主，然其以明心爲主，則無疑問。黑格爾之重視心靈，在某一意義上，且比康德進一步。在康氏尙有心所不及之「物自體」，在黑氏則宇宙一切皆爲絕對心靈之顯現。黑氏之全部哲學即在研究此心之辯證的或矛盾的發展。黑氏之辯證法，明心之方法也。由明心而明宇宙與人生，康氏如此，黑氏亦然。心之不明，則宇宙與人生必無法而明。雖吾人之哲學不必爲唯心論，不必視宇宙即吾心，吾心即宇宙，然欲究問宇宙與吾心之關係，究問宇宙是否可離心而獨立，即不能不先明此心。唯物論亦當先明此心，先證實此心爲物之一種，然後可談其唯物論。謂哲學須以明心爲先，以明心爲主，今日任何一派哲學，所不敢否認者。果爾，則謂哲學與心理學性質

上不能分離，亦今日任何一派之哲學所不敢否認者。誠以哲學意義上之心，固可與心理學上之心不同。吾人可謂哲學上之心乃道心，乃性心，乃法本心，而心理學上之心，乃人心，乃依他心，乃習心。然道心之明必有藉於人心之明，人心道心，非爲二物，則又談哲學者所嘗言。佛家之談唯識者，志在明本心或法性心，然亦兼明習心或依他心。唯識學，實哲學與心理學合一之一種明確表現。是吾人縱視心理學探討者爲人心或習心，然此人心或習心，亦治哲學者所不能忽視者也。

從哲學方面言，哲學與心理學之關係，略如上述。從心理學方面言，心理學與哲學之關係又如何？心理學能否與哲學分離？事實上，十九世紀以後之心理學，確有與哲學分離之企圖，然此種企圖之是否成功，則至今尙成疑問。今日心理學之與哲學，至低限度在某一方面已有離而復合之趨勢。此種趨勢在德國尤爲顯著。凡明瞭現代德國心理學者，當必共認現代德國之心理學，實與哲學之關係，至爲密切也。此其所以離而復合之故，似不難求。請略明之。

十九世紀以後，自然科學之進展，一日千里。心理學者爲於自然科學之成功，亦見獵心喜，思步後塵。心理學者認爲自然科學所以成功，一在以量而說明質，二在以分而說明全。心理學如欲求進步，如欲造成爲自然科學之一種，自亦必重量與重分。重量，則需以衡量爲主；重分，則需以分析爲主。衡量與分析，自然科學所以成功之不二法門也。自然科學能以此種方法而成功，心理學亦必能以

此種方法而成功；此爲心理學者之自信。在此種自信之心理狀態下，心理學乃有脫離哲學而獨立之企圖。一八七九年，德心理學者馮德 (Wundt) 氏之首創心理學實驗室，卽爲此種企圖最堅決之表現。所謂實驗心理學，所謂生理心理學，乃應運而生。心理學須以實驗爲主，亦卽須以衡量與分析爲主，成爲一時治心理學者之信條。心理學者，不遵守此信條，幾難立足於心理學者之林。於是心理學者，乃高談實驗，聊言哲學；有若一言哲學，卽自失其心理學者之資格。然風氣所趨，英美尤甚。英美之論心理學者，幾可不知有哲學之一事。迨美之行爲主義興，而心理學與哲學之分離，更判若鴻溝，趨於極端。蓋行爲主義，不惟與哲學離緣，且亦與心離緣，不知有心之一事也。

吾人自不能否認實驗心理學之貢獻。衡量與分析，在心理學上之應用，其有若干贈獻，亦吾人所不能不承認者。然心之事，與衡量與分析所可盡歟？衡量與分析所得者，果卽爲此心之真相與全貌歟？自然科學所以成功之方法，果卽爲心理學所以成功之唯一方法歟？如是之問題，似爲英美研心之士所忽視。然如是之問題，固極爲合法之問題，爲吾人有權以自詢者。現代德國心理學者所以自詢之問題，似卽爲如是之問題。現代德國心理學，一方面雖未嘗捨棄衡量與分析之方法，一方面卽認爲純恃此種方法，決不足以明心，心之事實非衡量與分析所可盡。分析所得者，未必卽爲此心之真相。將心分析爲各各不同成分，而此各各不同成分之結合，仍不足以見此心之全。原子式之

心理學已爲陳舊之心理學。心爲一整體，爲一全形。僅恃分析，必不能見其全，故必採取一種整全之觀點，然後有以窺見此心之全。現代德國心理學之一轉向，即由分析側重變而爲全之側重。由分析之重視變而爲總觀之重視，即由與哲學之分離變而爲與哲學之結合。此吾人可於施端(Stern)氏人格主義心理學之側重整全人論者見之，可於科夫卡(Koltka)氏等完形派心理學之側重完形者見之，亦可於許勃朗蓋(Spranger)氏文化科學的心理學之側重類型者見之。故克魯華(Krüger)氏謂「現代心理學所側重者，無疑爲『機能』與『行爲』之側重過於『現象』動之側重過於靜，總觀及對一現象而作各方面之描述之側重，過於分析及對一現象而僅作一方面之量的考慮，以及『整體』之側重過於『原體』簡言之，現代心理學所發展之主要概念，乃與現代哲學之陳述有密切關係者也」。(見前引Murphy氏書四二一頁。讀者如欲稍知現代德國心理學與哲學之關係，可讀是書最後兩章。)可是現代德國心理學之側重「全體性」(totality, wholeness)實爲現代心理學與哲學結合之一明證。次則，衡量與分析所得者，但爲此中之量的說明。心成爲一紐之事實，而心理學者乃僅以事實之搜集與說明爲務。此無異對於心，但有說明(explanation)而無理解(understanding)。所謂無理解，即不能理解心之意義與價值而已。然心之有意義與價值，或意義與價值之特性而有，乃吾人所無法否認者。故現代德國文化科學的心理

學，即主張將意義與價值包括於心理學範圍之門。此種主張，人格主義心理學施端氏，亦表同情。施氏謂：「一方面生機的應用，如迫力、本能、素質，另一方面精神的概念，如價值、理想、性格，並不僅成兩種分離之人類世界。此兩方面之研究，亦不能交給完全不同之科學規律與工作者。反之，此兩方面乃人類心理生活密切聯結之方面……」（見所著 *General Psychology* 英譯本一八頁）即完形學派之科夫卡氏，亦有相同之意見。科氏謂：「吾人實未被迫而排除意義與價值等概念於心理學及一般科學之外。反之，吾人必須運用此等概念以求獲得對心理與宇宙之一種充分理解，同時即為一種充分說明。」（見所著 *Principles of Gestalt Psychology*, 111頁）是現代德國心理學之兼論意義與價值，復為現代心理學重與哲學結合之又一明證。據此，則謂心理學已與哲學離而復合，似非失實之言也。

心理學之與哲學離而復合，此或不僅為事實問題，而可為性質問題。蓋心之事，究與物之事不同。以治物之法治心，結果，必有不能盡如人意者。自然科學之方法，治物之方法也。自然科學所應付者為死的物質，即非死的物質，亦以死的視之。故衡量與分析可在自然科學上發生極大之效用。但心理學所應付者為活的心靈。活的心靈自與死的物質有別。故衡量與分析在心理學上，即有其限制，即不能不採以其他方法。心理學所以不能與哲學分離，即因兩者同為明心之學，治心之道，不能

不與治物之道略有不同而已。因此，施端氏認為心理學與哲學之關係，自始未被破壞。此兩者之關係年來且已加強。心理學者如欲造成心理學為與哲學完全不同之科學，則其可使之後果，非使心理學成為「非心理學的心理學」(Unpsychological Psychology)，即使心理學於不知不覺之中以玄學上及知識論上之假定為其基礎。(見前引施氏書第六頁)。心理學者之言如此，則自心理學方面言，其與哲學之關係為如何，又可見矣。

是心理學與哲學之關係，無論從任何方面言，均有未嘗分離之事實，及不可分離之性質。兩者均志在明心，本為一體。分工可也，然應合作。哲學無拋棄心理學之可能，心理學或亦無拋棄哲學之可能。察人之治哲學者，對心理學上任何方面之成就均必注意而重視。哲學家之與心理學家，在某一意義上，固痛癢相關，休戚與共者。此作者對我國心理學者黃羽儀先生(翼)之死所為感嘆嗚呼。認為不僅我國心理學界之一大損失，或亦我國哲學界之一損失。本文之作特別表作者哀悼之忱云爾。

按黃羽儀先生(翼)，福建之廈門人，任國立浙江大學心理學教授十餘年，為我國著名之心心理學專家。嘗從完形學派大師科夫卡氏遊，為其入室弟子。治學精密謹嚴，思想清晰明確，為人和婉可親，極為全校師生所敬愛。作者與之同事數年，亦心敬其人。嘗對作者言，過去心理學者，

聽言哲學，今則不然，今則時談哲學問題矣。年來疊爲思想，與時代月刊撰稿（「知覺與外物」見第二十期，「現代心理學派別及其意義」見三十二期，及「心理學在軍事上之應用」見三十六期）最後一文交稿後，不數日，黃先生即以疾聞，不二月竟不治逝世（本年十月十八日卒）享年僅四十二歲。才豐命嗇，殊可惜也。黃先生在心理學上之貢獻，陳立先生已另爲文述之。作者非心理學專家，因略論心理學與哲學之關係，以誌吾景仰哀念之誠而已。三十三年十月二十八日幼偉識。

二、愛智的意義

賀麟

哲學一名詞據希臘文的字根是愛智的意思，一般哲學概論的書也莫不首先這樣解釋。但說來總嫌浮泛，不能使人深刻親切地了解愛智二字所包含的義蘊。須知愛智二字並不能作為哲學的界說，亦不能表示哲學研究的問題、題材或內容，而所要表示的乃在於指出探討哲學的工作是一種愛智的活動，哲學家的生活是愛智的生活，哲學家的態度是愛智的態度。要研究哲學首先要能實踐愛智的生活，能具有愛智的精神。

愛智二字首先告訴我們，研究哲學的工作或哲學家的生活，不是冷酷的而是有愛的，不是枯燥無情的，而是饒有興味感情的。不過哲學家愛的對象，情感的寄託不是有形肉體的事物而是超形象的精神的，智慧或真理，愛那看得見摸得着的感官事物容易，愛那看不見摸不着的純理智的超感官的事物就比較困難。愛金錢、美女、榮譽，愛山水花草，愛古玩字畫，愛父母妻子，因出于人類自然的情緒，自甚容易。愛智慧在某種意義下亦是人類自然的情緒，但究竟基於人類本性，蘊於人類內心深處的要求，故比較困難。愛智就是要對一般人所不易發生愛情的智慧或真理發生愛情。而且甚至可以說，惟有對於智慧或真理的愛好，纔是真愛，纔是真情。

真理或智慧之所以可愛，之所以能成爲愛的對象，就因爲真理不僅是真而且又是善的，美的，靈明的，神聖的，真理不僅是幫助我們理解世界，認識事物，而且又能指導我們的行爲，美化我們的情緒，爲構成善的行爲之所以善美的事物之所以美的根本原則。說智慧可愛，就是說智慧有其本身價值，值得愛好。說「愛智」而不說「用智」，就是說智慧本身即是目的。愛智者乃是爲真理而求真理，爲智慧而愛智慧，不是爲利慾或實用的觀念所支配而追求真理或智慧。

愛智慧的生活即是爲真理而生爲真理而死的生活。德哲溫德班有「爲真理而死難，爲真理而生更難」的名言。所以必定要造次不忘真理，顛沛不忘真理，生死以之，窮達如一，纔算得真正的愛智慧。只說是愛真理，而到了緊要關頭，沒有殉道的節操，爲真理而死的氣概，不能算是真正的愛智者。譬如，蘇格拉底就是一個以愛智者自命的典型的哲學家，他便建立起爲真理而生，爲真理而從容就義以死的模範人格。我們可以說，戰士因愛國，故願犧牲性命以保衛領土；哲學家因愛智，故願犧牲性命以保衛真理。

人之所以愛智慧，就是因爲人是具有靈魂或靈性的動物。心靈對於真善美的仰慕追求便叫做愛，愛是心靈所特有的功能。唯有有靈性的人類纔有愛，更唯有求心靈高潔的人纔會愛智慧。智慧或真理也必定要有靈性的人才配得上去愛。偉大的心靈也必須愛智慧，追求真理，纔可以得到

安息。愛既是一種仰慕追求的心靈情態，故愛的最後目的總在於要求與所愛的對象合而為一。愛智就是要求心與理、神與道俱、心靈與智慧一而不分的努力；也可說愛智的目的，即在於達到「吾心即是真理，真理即是吾心」的境界。愛智者總覺得唯在追求真理愛好智慧的過程中，生活才有意義，身心才有安頓，精神才有寄託。相傳希臘創立愛智一名詞，自稱為愛智者的第一人畢泰哥拉斯，即是一個集聚學友，組織學會，探求天文的、數學的、音樂的和哲學的真理，以求靈魂之純淨高潔，而解脫肉慾的束縛的人。又如柏拉圖最善言愛，而所謂愛即是愛智，即是靈魂對於智慧之無限的仰慕與追求。他很巧妙地用詩人的語氣譬喻說，「愛就是靈魂的思家病」。美妙莊嚴的觀念界就是靈魂所自來的老家，也就是靈魂求安頓求歸宿的故鄉，哲學家之愛智猶如遊子之思念故鄉，其情緒之殷切真摯可想而知。近代哲學家如斯賓諾莎嘗自述他追求真理的摯忱，有如下行將溺死者之求援手，又如病到臨危時之求藥劑。因為不如此竭盡全力以追求真理，他便覺沈於苦海，身心沒有安頓，永遠得不到真幸福。

此外愛智還有一層意思，就是哲學家不願以己有智慧驕傲、自滿，不願自矜為智者、哲人，而只是謙遜地稱自己為愛智者、哲學者。不敢以智慧的具有者自詡，而只願虛心不懈地作一個智慧的愛好者，真理的追求者。所以哲學家之自稱為愛智者，即所以表示智慧是無止境的，真理是無盡藏

的。浩乎無涯，淵乎無窮，仰之彌高，鑽之彌堅，一得其端緒，一窺其微旨，則尋幽深勝，曲折相引以入探密，真是欲罷不能，勿容自釋。所以愛智即包含永遠愛智，無窮愛智，虛心愛智，終身孜孜切切，老而彌篤，不自以為是，不自己滿足的意思。

以上所說的愛智的生活、態度或精神，不僅希臘的哲學家有之，中國偉大的哲學家亦莫不同樣有之。中國哲學家不稱之為愛智而多稱為好學或樂道好學。樂道即相當於希臘人所謂愛智。孔門之中，顏回最稱好學，也就是顏回最愛智。顏子最能安貧樂道。「居陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，回也不改其樂。」所謂「不改其樂」即是不改其樂道的態度，也就是不改其愛智的精神。宋儒首先教人尋孔顏樂處，其實不管教人從養成愛智的態度着手。孔顏之樂即是由樂道愛智的生活體驗而得到的真正的精神樂趣。孟子說，「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」也就是說僅是知真理不如好真理，僅是好真理不如樂真理。這不惟表示出愛智的意思，而且表達出愛智進展的階段。至於孔子本人的生活，更能充分表示出典型的中國哲學家愛智的態度或精神。他嘗自道其生活態度為學不厭，教不倦，發奮忘食，樂以忘憂。所謂學不厭，就是永遠愛智無窮。教不倦，就是不斷地鼓勵啓發他人愛智，與蘇格拉底之教導雅典青年同一精神。發憤忘食，就表示他愛智慧愛到幾乎與柏拉圖所謂「神聖發狂」相似。樂以忘憂，就表示他由愛真理而樂真理，深感覺到追求真

理的樂趣，而忘懷了小己的憂患，塵世的苦惱。孔子又說過「朝聞道，夕死可矣。」因為聞道後即可樂道。有樂道的心情，自可有殉道的節操。朝聞道，即可為真理而生，夕死可矣，即可為真理而死。總之，無論就愛智之為虛心求知，永遠求知言，就愛智之為求靈魂的歸宿，身心的安頓言，或就愛智之為真理而生，為真理而死的精神言，中西的大哲都可說是同條共貫，並無二致。

以上不過單就哲學家愛智的精神略為闡述，其實廣義講來，那終身從事於純學理的探討，那堅持科學上的自然真理不惜犧牲性命的科學家，亦一樣地是愛智者。那為主義為民族的生存，為人類所託命的文明而作戰的英雄烈士，亦一樣可以說是為真理而死的愛智者。整個教育特別大學教育其真正的意義與目的，都可以說是在於愛智慧，求真理，作純學術的探討。因為愛智的工作不是少數哲學家所能包辦的，而哲學也不僅是少數哲學家的專業，而是文明的人類所可共同愛好、共同取與的公產。

三 論心的重要

馮友蘭

人之所以能有覺解，因為人是有心底。人有心，人的心的要素，用中國哲學家向來用底話說，是「知覺靈明」。宇宙間有了人的心，即如於黑暗中有了燈。

宇宙間除了人之外，是不是還有別底有心底？就我們的經驗所知，非生物是無心底。在生物中，植物雖有生而亦是無心底。佛家所謂「有情」，不包括植物。現在科學中，亦只有動物心理學，沒有植物心理學。人以外底別底動物，雖亦有有心者，但其心未必能到所謂知覺靈明的程度，至少我們亦可說，其知覺靈明，不能達到所說底覺解的程度。有以爲於人之上有神，有如佛教所謂天，有如耶教回教等所謂上帝。如果有這些神等，他們的心的知覺靈明的程度，當然比人更高。如有全知全能底上帝，其心底知覺靈明，尤非人所能比擬。不過這些神的存在，不是我們的經驗或思辯所能證明。有些有所謂神祕經驗底人，以爲對於上帝的存在，他們是有經驗底。不過有這種經驗底人所謂上帝，有時實即大全。我們於以後亦將說，在同天境界中底人，有自同於大全的經驗。自同於大全的經驗，並非經驗者與有人格底神直接交通的經驗，所以人有這種經驗，並不足證明有有人格底神的存在。有些宗教家，自以爲能聽見一個有人格底神的直接呼喚。不過這一類底經驗的主觀成分，是

很大底。當然凡經驗都有主觀的成分。但如其成分過大，則此經驗即不足以保證其對象的客觀性。西洋中世紀的宗教家、哲學家，曾設法用思辯證明上帝的存在。但從嚴格的邏輯看，其證明都是不充底。凡非經驗或思辯所能證明者，從信仰的立場看，我們雖可信其有，不信其無；但從義理的立場看，我們都只能說其無，不能說其有。由此方面看，我們可以說，在宇宙間，有心底雖不只人，而只有人的心的知覺靈明的程度是最高底。由此我們可以說：「人者，天地之心。」（禮運語。）由此我們可以說：沒有人底宇宙，即是沒有覺解的宇宙。有覺解底宇宙與沒有覺解底宇宙，是有重大底不同底。

沒有覺解底宇宙，是個混沌，這並不是說，沒有覺解底宇宙，是沒有秩序，亂七八糟底；它是有秩序底。它與有覺解底宇宙，同樣有秩序，不過它的秩序，不被覺而已，不被解而已。譬如於黑夜間，事物還是事物，秩序還是秩序，不過是不被見而已。由此我們說：天若不生人，萬古長如夜。

有些哲學家，亦以為，沒有心底宇宙，不但是一個混沌，而且是個漆黑一團。所謂漆黑一團，即是沒有秩序的意思。照他們的說法，宇宙間的秩序，本是心的秩序。心不是僅能知宇宙間底秩序者，而是能給予宇宙以秩序者。康德說：為心所知底宇宙，經過心的知而始有秩序，秩序是知識的範疇所給予底。在中國哲學史中，陸王一派，以為「理在心中」，「舍我心而求物理，無物理矣」，其所持亦

是這一類的說法，這一類的說法是有困難的。

對於這一類的說法，我們先問：所謂給予宇宙以秩序底心，是個人底心，例如你的我的心，抑或是宇宙底心？於此我們須附帶說：照我們的說法，所謂宇宙底心，與所謂宇宙中底心不同，其不同我們於新理學中，已有說明。（在新理學中，我們稱宇宙中底心爲宇宙的心，宇宙的心亦可有與宇宙底心相类似底意義，所以我們現在不用宇宙的念一詞。新理學中，亦應照改。）我們以爲有宇宙中底心，照我們於上文所說，人的心即是宇宙中底心。但宇宙底心，則是我們所不說底。因爲以爲有宇宙底心者，其所謂宇宙底心，空泛無內容，實是可以不必說底，此點於下文可見。

給予宇宙以秩序底心，如是個人的心，則此種說法，是很新奇動人底。不過如照此種說法，則宇宙間何以能有公共底秩序，是很難解釋底。此所謂公共者，是大家都承認的意思，若說宇宙間底秩序，是個人的心所給予底，何以各個人的心，皆給予外界某部分以某秩序？換句話說，何以外界某部分的某秩序，爲各個人所皆承認？我們固然可以說，這是由於「人同此心，心同此理」的緣故；但此理雖同，而給予此理與外界某部分，則可以不必同。若說：因外界某部分有某性，所以有同心者，必給予同理，則此某部分的某性，並不是個人的心所給予者，而正是我們所說客觀底理的表现。說至此，則須承認外界本有理，本有秩序。

例如照康德的說法，在人所知底事物中，有些事物人以為是必然底，有些事物人以為是偶然底，因為在人的心中，本有必然與偶然二範疇。在了解外界時，外界的有些部分，經過必然的範疇，所以其秩序即是必然底。有些經過偶然的範疇，所以其秩序即是偶然底。如果此所說心是個人底心，則外界的有些部分，或於此人了解之時，是經過其必然的範疇，因而在此人的知識中，其秩序是必然底；而此同一部分於被人了解之時，是經過其偶然的範疇，因而在此人的知識中，其秩序是偶然底。如此，則此人所以為是必然底者，彼人或以為是偶然底；我們不能說，此二人中，必有一人是錯誤底。正如一個人說「我到過雲南」，另一個人說「我沒有到過雲南」，此二人所說雖不合，但我們不能說，其中一人，必是錯誤底。但事實上，至少對於有些外界的秩序的必然性或偶然性，各個人的見解，是一致底。若說是偶合，何以能偶合如此？即對於有些秩序的必然性或偶然性，各個人的見解，不一致時，一般人亦以為，這是由於有些人的錯誤。事實上，錯誤底人，後亦往往自知其錯誤，自承其錯誤，何以是如此？若說給予宇宙以秩序底心，是個人底心，這都是很難解釋底。

康德一派底觀念論者，所謂心，如是個人底心，則有如上所述底困難。如其所謂心，是所謂宇宙底心，以為宇宙間底秩序，是一宇宙底心所給予者，則固可無上所述底困難，但亦不能如上所述底說法之新奇動人。此宇宙底心，雖說是心，但不能如個人底心，那樣有思慮，有知識，有情感，無思慮，無

知識，無情感底心，其內容是很空洞底。有些講康德者，以為康德所謂心，並不是個人底心，而是一「邏輯底我」的心。如此說，則所謂範疇者，一方面離具體底事物而自有，一方面對於個人底心說，亦是客觀底。如此說範疇，亦是我們贊成底。不過我們說這些範疇，無所靠而自有，不必說有一邏輯底我，以裝盛之。猶之，我們說，理世界無所靠而自有，不必說有一宇宙底心，以裝盛之，因為這裝盛之者，除了裝盛這些範疇或理世界以外，沒有別底內容可說。所以我們以為是不必說底。

有些哲學家，以為實際底事物的存在，亦在心中。如柏克累說：「存在即知覺。」在中國哲學史中，陸王一派，亦有持此說法的傾向。陽明傳習錄中有云：「先生遊南鎮。一友指巖中花樹問曰：『天下無心外之物，如此花樹在深山中，自開自落，與我心亦何相關？』先生云：『爾未看此花時，此花與爾心，同歸於寂。爾來看此花時，則此花顏色，一時明白起來。便知此花，不在爾的心外。』」又云：「先生曰：『爾看這個天地中間，甚變是天地的心？』對曰：『嘗聞人是天地的心。』」曰：『人又甚變叫做心？』對曰：『只是一個靈明。』」可知充塞天地中間，只有這個靈明。人只為形體自間隔了。我的靈明便是天地鬼神的主宰。天地鬼神萬物，離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明，離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此便是一氣流通底，如何與他間隔得？」照陽明的此種說法，則陸王一派，不以為「理在心中」，且以為，即天地萬物的存在，亦在心中。

但其所謂心者，是個人底心，例如你的心，我的心，或是宇宙底心。上所引陽明語錄，前一段所說底心，是個人底心；後一段所說底心，則是宇宙底心。在西洋哲學中，這一類底含混，亦是常有底。若說天地萬物，存在於個人底心中，此說亦有許多不可解決底困難，我們於此，不及詳述。所可注意者，在事實上，哲學家，沒有認真以為天地萬物存在於個人底心中者。柏克累雖主張「存在即感覺」之說，但亦以為，我雖不看此桌子，但因有上帝看它，所以此桌子仍存在。如此說，則此桌子的存在，仍與常識所說底桌子的存在無異，不過是多一上帝看它而已。佛家唯識宗，以為外境不離內識，然後亦以為識亦是依他起，識為實有，亦是偏計所執。最後亦須推到常住真心。而常住真心，亦是上所謂宇宙底心，除可作為一切存在的背景外，其內容亦是很空虛底。這樣底宇宙底心或上帝，我們以為亦是不必說底。

上所說底一類哲學，把心看得過於偉大。還有一類哲學，則把心看得過於渺小。此派的說法，以為人不過是宇宙間萬物之一物，有心不過是宇宙間萬物之一事。物質論者，以為所謂心者，不過是人的腦子的活動，與其他物質的活動，同是一類底。就其本質說，並沒有什麼可以特別重視。

於此我們說：心的存在，必以人的腦子的活動為其基礎，這是我們所承認底。但我們不能以一物的存在的基礎，為其要素。人的腦子的活動，是人的心的存在的基礎。知覺靈明，是人的心的要素。

此二者不可混爲一談。將此二者混爲一談，是物質論者的錯誤，亦是有些反對物質論者的錯誤。試就普通所謂精神物質二名詞說，物質論者，以爲精神的存在，必以物質爲基礎。精神的存在，既靠物質，所以物質必比精神較爲實在。有些反對物質論者，以爲說精神的存在，必以物質爲基礎，則即爲輕視精神，所以他們不承認物質可以爲精神存在的基礎。這些見解，都是錯誤底。其錯誤都由於不明上述底分別。照我們的看法，我們可以說，人的心的存在，靠人的腦子的活動；但我們不能說，人的心「不過是」人的腦子的活動。我們可以說，一幅畫的存在，靠顏色與紙；但我們不能說，一幅畫「不過是」顏色與紙。說人的心的存在，靠人的腦子的活動，並不爲輕視心。說一幅畫的存在，靠顏色與紙，亦不爲輕視藝術。

就存在方面說，亦可說，人不過是宇宙間萬物中之一物，有人有心不過宇宙間萬事中之一事。但就覺解方面說，宇宙間有了人，有了心，天地萬物，「便一時明白起來。」有心底宇宙與沒有心底宇宙，有重大底不同。由此方面說，我們可以說，人與天地參。我們固不可把人的心看得過於偉大，亦不可將其看得過於渺小。

或可問：照心理學說，人的心不但有覺解，且有感情欲望等。今專以知覺靈明說心，似乎與心理學不合。

於此我們說：我們亦以爲，心有感情慾望等，但有感情慾望等，並不是人的心的特異處。禽獸亦有喜有怒。但於其喜時，它未必自覺其自己是在喜，亦不了解其所喜是怎樣一回事。於其怒時，它未必有自覺其自己是在怒，亦不了解其所怒是怎樣一回事。人則於喜時，自覺其自己是在喜，並了解其所喜是怎樣一回事。於怒時，自覺其自己是在怒，並了解其所怒是怎樣一回事。此之謂有覺解。有覺解是人的心的特異處。禽獸可有衝動，但不能有意志。因爲意志必有其對象，對象必被了解，而後可爲對象。由此說，則嚴格地說，禽獸亦不能有慾望，因爲慾望亦必有其對象，對象亦必有了解，而後可爲對象。意志與慾望的分別，似乎只在於其對象，是間接底或直接底，遠底或近底。其對象都需要被了解，而後可爲對象。所以即就有慾望說，了解亦是必需底，有覺解是人的心的特異之處，所以我們專就知覺靈明說心。

或又問：向來說人之所以異於禽獸者時，多注重於人的道德行爲方面。如孟子說：「無父無君，是禽獸也。」普通亦說不道德底人爲「不是人」。上文說人之所以異於禽獸者時，注重於人的有較高程度底知覺靈明，注重於人的有覺解，此似與舊說不合。

於此我們說，就人的道德行爲方面，說人之所以異於禽獸者，我們亦以爲是可以底。不過嚴格地說，凡可稱爲道德底行爲，必同時亦是有覺解底行爲，無覺解底行爲雖亦可合於道德律，但嚴格

地說，並不是道德底行爲。前人說：「虎狼有父子，蜂蟻有君臣。」此話若是說，在事實上，蜂蟻亦有社會，蜂蟻亦是社會動物。此話本是不錯底。但人的君臣，是一種人倫，其關係是一種道德關係。若謂蜂蟻有君臣，其所謂君臣者，亦是如此底關係，則此話是很可批評底，因爲人之有君臣，是有覺解底行爲。他於有此種行爲時，他清楚地了解其行爲是怎樣一回事，而又清楚地自覺其是有此種行爲。而蜂蟻的有「君臣」，則是無覺解底行爲。無覺解底行爲，不能是道德底。又例如螞蟻打仗，每個螞蟻皆各爲其羣，奮不顧身。在表面上看，與人所組織底軍隊，各爲其國打仗，奮不顧身者，似乎沒有什麼分別。但人去打仗，是有覺解底行爲。在槍林彈雨中，前進是極危險底，亦是人所覺解底。奮不顧身底兵士，其行爲是道德底。此覺解是其道德底一個必要條件。若螞蟻打仗，雖奮不顧身，但其行爲則只是本能底，無覺解底，所以嚴格地說，其行爲並不是道德底。

若離開了有覺解這一點，以爲只是社會底行爲，即是道德底行爲，則人雖有社會，於其中能有社會底行爲，而仍是與禽獸無別。因爲蜂蟻亦有社會，於其中亦能有社會底行爲。

我們的說法，所注重者，誠與舊說不完全相同，然亦非與舊說完全不同。覺解是構成道德底一重要成分，前人本亦有此說。謝上蔡云：「橫渠教人，以禮爲先；其門人……溺於刑名度數之間。行得來困無見處，如吃木札相似，更無滋味，遂生厭倦。明道究生則不然。先使學者有知識，窮得物理，却

從敬上涵養出來，自然是別。」涵養須用敬，進學在致知。」本是程門的修養方法。關於此點，於以後，我們另有專論。現所須注意者，所謂「橫渠教人，以禮爲先，」即使人循規蹈矩，作不甚有覺解底，合於道德底行爲。程門教人，「先有知識，窮得物理。」使人於行道德時，對於其行爲，必亦有較完全底了解。有較完全了解底行爲，與不甚有了解底行爲，表面上雖可相同，但對於行爲者底意義，則大不相同。朱子語錄亦云：「或問：『力行若何是淺近語？』曰：『不明道理，只是硬行。』又問：『何以爲淺近？』曰：『他是見聖賢所爲，心下愛，硬依他行。這是私意，不是當行。若見得這理時，皆是當恁地行。』」（語類九十五）此皆說了解對於行道德底重要。朱子直說力行是淺近語，是出於私意，更合我們上述之意。

所以，照上所說，我們可以爲，有知覺靈明，或有較高程度底知覺靈明，是人所特異於禽獸者。舊說人爲萬物之靈，靈即就知覺靈明說。知覺靈明是人的心的要素。人將其知覺靈明，充分發展，即是「盡心。」范浚心箴云：「茫茫堪輿，俯仰無垠。人於其間，渺然有身。是身之微，太倉稊米，參爲三才，曰惟心耳。往古來今，孰無此心？心爲形役，乃獸乃禽。」（朱子孟子集注引）我們亦可引此文，以爲心頌。

有些物不必有心，而凡物皆必有性。一類底物的性，即一類底物所以成此類底物，而亦別於別

底物者。所謂人性者，即人之所以爲人，而以別於禽獸者。無心或無覺解底物，雖皆有其性，但不自知之。人有覺解，不但能知別物之性，且於其知覺靈明充分發展時，能自知其性。自知其所以爲人而別於禽獸者，充分發展其心的知覺靈明是「盡心」。盡心則知性。孟子說：「盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。」關於知天，我們於以後另有評論。現只說，人知性則即可努力使此性完全實現。使此性完全實現，即是「盡性」。照上文所說，人所特異於禽獸者，在其有較高底知覺靈明。有較高底知覺靈明是人的性。所以人的知覺靈明發展至知性的程度，即有上章所謂高一層底覺解，因爲知性即是知覺靈明的自知，亦是覺解的自覺解。人的知覺靈明愈發展，則其性即愈得實現。所以盡心，亦即是盡性。

我們普通所謂性，有兩種意義。照其一種意義，性是邏輯上底性。照其另一種意義，性是生物學上底性。例如我們說：圓底東西有圓性。此性是邏輯上底性。孔子說：「性相近也，習相遠也。」告子說：「生之爲性。」荀子說：「不可學，不可事，而在人者謂之性。」「性者，本始材樸也。」此所謂性是生物學上底性。

所謂性的這兩種意義，從前人多不分別。有許多不必要底爭論，都從此不分別而起。例如人之所以異於禽獸者，即人之所以爲人者，是人的邏輯上底性。孟子以爲人之所以異於禽獸者，在於其

「父子有親，君臣有義。」荀子亦說：「人之所以爲人者，何也？曰：以其有辨也。」在這一點，孟荀並沒有什麼不同？他們的[？]不同，在於另一問題。人的邏輯上底性，雖是如此，但人是不是生來即有這些性呢？孟荀對於這個問題底答案不同，因此他們中間即有了主要底差異。

爲免除混亂起見，我們可稱所謂邏輯上底性爲性，稱所謂生物學上底性爲才。「性即理也」是一種事物的「當然之則」。才是一種事物所生來即有底能力，以實現其性者。例如文學家的性，是實際底文學家的最高標準。實際文學家，必有一點合乎此標準，但亦未必能完全合乎此標準。有合底多者，有合底少者，這大都是由於他們的才有小大。

或問說人特異於禽獸，是未有天演論以前底舊說。自達爾文的天演論成立，無人不知人是低一點底動物演化來底。即於其是人之後，人還是一種動物。以上所說，是否須否認人是一種動物，否認人的低底來源，否認達爾文的天演論？

於此我們說：達爾文的天演論，是否不錯，並不在我們的討論的範圍之內。不過我們於以上所說，與達爾文的天演論，並沒有衝突。以天演論批評我們以上所說，其批評是完全不相干底。我們可以承認人是從低一點底動物演化來底，但雖如此，低一點底動物與人的差別，仍是有底。人仍是有人之所以爲人，而異於低一點底動物者，低一點底動物仍是有其所以爲低一點底動物而異於人

者。如其不然，則低一點底動物即是人，又何待於演化？我們可以承認人是動物，但並不因此我們即須承認動物是人。人固然是動物，但又是某一種底動物。此「某一種底」即人之所以特異於其他別種底動物者。舊日所謂禽獸，即指異於人底別種動物而言。照我們於以上所說，我們可以說，人是最靈底動物。此與普通說人是理性底動物者，大意相同。此命題與人是動物，及人是由低一點底動物演化來底兩命題，並無衝突。

我們對於人所有底動物性，亦不是不注意。此於以後可見。人是動物，他亦有一般動物所共有底性。他亦要吃喝，要休息，要睡覺。不過從這一方面看，人不過是萬物中之一物。其在宇宙間，雖九牛之一毛，太倉之一粟，尙不足以喻其微小，完全說不到與天地參，與天地並。從這一方面看人，我們也不能說是錯，不過這只是人的一方面而已。從別一方面看，人可以與天地參，又確是可以說底。其確是可以說，又有其確定底理由，並不是由於人的主觀底妄自尊大。這是從上文所說，可以看到底。

人求盡心盡性，須要發展他的心的知覺靈明。求發展他的心的知覺靈明，他須要求覺解，並求上面所說底高一層底覺解。於上面我們說，有覺解是明，無覺解是無明。但若只有覺解，而無高一層底覺解，則其明仍是在無明中。如人在夢中做夢，夢中之夢雖醒，但其醒仍是在夢中。莊子齊物論說：「方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉。覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也。」有

高一層底覺解者，可以說是大覺者。

由此方面看，程朱所講底，入聖域底方法，注重格物致知，是很有理由底。朱子說：「大學物格知至處，便是凡聖之關。物未格，知未至，如何殺也是凡人。須是物格知至，方能循循不已，而入於聖賢之域。縱有敏鈍遲速之不同，頭勢也自向那邊去了。今物未格，知未至，雖是要過那邊去，頭勢只在這邊，如門之有限，猶未過得在。」（語類卷十五）又說：「致知誠意，是學者兩個關。致知乃夢與覺之關。誠意乃善與惡之關。透得致知之關，則覺，不然則夢。透得誠意之關，則善，不然則惡。」（同上）照我們的說法，就覺解方面說，聖賢與平常人中間底主要底分別，在於平常人只有覺解，而聖人則覺解其覺解。覺解其覺解底覺解，即是高一層底覺解也。只有覺解比於無覺解，固已是覺不是夢，但比於有高一層底覺解，則仍是夢不是覺。所以有無高一層底覺解，是夢覺關。過此以後，固然還須要工夫，然後纔可常住於聖賢之域。但已過此門限，以後總是門檻內底人了。如未過此門限，則無論如何，總是平常人，所謂「如何殺也是凡人」。

或問：科學家研究科學，是否亦是發展其心的知覺靈明，是否亦是求盡心盡性。

於此我們說，科學底知識，雖是廣大精微，但亦是常識的延長，是與常識在一層次之內底。人有科學底知識，只表示人有覺解。但覺解只是覺解，而不是高一層底覺解。所以科學家雖研究許多事

物，有許多知識，但仍是在上所謂夢覺關的門限之夢的一邊。所以科學家研究科學，雖事實上亦是發展其心的知覺靈明，亦是盡心盡性，但他對於此點，並無覺解。普通研究科學者，多不自覺其研究是發展其心的知覺靈明，是求盡心盡性。既不自覺，所以於其作此等研究時，他是在夢覺關的夢邊，而不是在其覺邊；還是在無明中，而不是在明中。用海格爾的話說，他發展其心的知覺靈明，是「爲他底」，而不是「爲自底」。所以他研究科學，雖事實上亦是發展他的心的知覺靈明，求盡心盡性，但對於他並沒有此等意義。所以他雖可對於科學有很大底成就，但不能有聖人所能有底境界，如以後所說者。

所謂求盡心盡性，固亦不能平空求之。「必有事焉。」此事可以是很平常底事。洒掃應對，擔水砍柴，尚可以爲盡心盡性底事。研究科學等，自然亦無不可。「不離日用常行內，直到先天未劃前，」但看人於作這些事的時候，它對於他們底意義是如何如上文所說。

上文的意思，可用另一套話說之。人於其發展其心的知覺靈明時，亦自知其發展其心的知覺靈明。此卽是他已有上文所謂高一層底覺解。普通研究科學者，既無此等高一層底覺解，故其研究，只能使其對於科學的對象有了解，而不能使其對於其心性有自覺。故其研究雖亦可發展其心的知覺靈明，但其發展仍是在不覺中，其發展對於他卽無盡心盡性的意義。但對於心性有覺解者，其

發展其心的知覺靈明是在覺中，故研究科學亦即是盡心盡性之事。

或問：研究心理學者可謂對於心性有了解，或至少是在求了解。如此則研究心理學者應即有上文所說底高一層底覺解，其研究與所謂盡心盡性之事不應再有差別。

於此我們說：心理學雖亦研究心性，但此所研究者，只是事實上底心，生物學上底性。它不了解人的邏輯上底性。亦不了解心的理。因此他亦不知甚麼是人之所以爲人者，不知甚麼是心之所以爲心者，不知人及人的心在宇宙間有何地位。此即是說，研究心理學者，專就其研究心理學說，並沒有上所謂說底高一層底覺解。他所研究底雖是心，但其研究仍是在不覺中之行。其情形正如上所說，關於別底科學底研究的情形相同。

哲學與科學的不同，在於哲學底知識，並不是常識的延長，不是與常識在一層次上底知識。有些哲學家，以爲研究哲學，應從研究知識論入手。有些哲學家以爲應從研究邏輯學入手。研究知識論，即知識的自知也。邏輯學所研究者，雖不限於思想的規律，但其中亦有思想的規律。研究邏輯學，亦是思想的自思也。由此說，哲學是由一種自反底思想出發。所謂自反者，即覺解自覺解其自己。所以哲學是由高一層底覺解出發者。亞力士多德謂：思以其自己爲對象而思之，謂之思。思思是最。高底思。哲學正是從思思出發底。科學使人有了解，哲學使人覺解其覺解。我們可以說：有科學底格

物致知，有哲學底格物致知。此二種的格物致知，其所格可同可不同，但其所致底知則不同。科學底格物致知，所致底知，是與常識在一層次上底知。哲學底格物致知，所致底知，則是高一層次底知。科學底格物致知，不能使人透過夢覺關，而哲學底格物致知，則能使人透過此關。

不過研究科學，既在事實上亦是發展其心的知覺靈明，所以科學家如能本其所有底知識，自反而了解其知識的性質及其與宇宙人生底關係，則此自反即是覺解的自覺解。能如此，則其以前所有底知識，以及研究的工作，對於他即有不同底意義。如此，則他的境界，亦即有不同。如此，則其以前所有底知識，即轉成智慧。借用佛家的話說，此可謂之「轉識成智」。此自反底覺解，借用孟子的話說，可謂之「反身而誠」。我們所謂「反身而誠」，即謂自反而有高一層次底覺解。

或問：世人儘有有知識而作不道德底事者。不道德底人，其知識愈大，愈足以濟其惡，作惡底人用他底知識，是否亦是發展其心的知覺靈明？

於此我們說，可以助人作不道德底事的知識，是與常識在一層次底知識。這些知識對於道德本來是中立底。人可以用之以爲善，亦可以用之以爲惡。這些知識，可以說是人的一種工具。利用這些工具以作惡者，是利用其心的知覺靈明，而不是發展其心的知覺靈明。他如此利用其心的知覺靈明，與盡心盡性是無干底。所謂盡心盡性的最高義，是充分發展人的高一層次底覺解。高一層的覺

解，不是一種工具，其發展亦不能有實際底用處。但它可以改變人所有底境界。一人如覺解其可以與天地參，及其所以與天地參者，他的境界即比我們所謂道德境界，又高一層。此於以後討論可見。在此境界中，他當然只作道德底事，但於作道德底事時，其事對於他底意義，又不僅只是道德底。希臘人謂知識即道德。此知識必須是已「轉誠成智」底知識，然後可說知識即道德。不過有此等知識底人，其行為雖必是道德底，而其行為對於他底意義，又不僅是道德底。所以嚴格地說，知識即道德，仍是不能說底。

或問：人爲甚麼要盡心盡性？

有許多人說，人盡心盡性，可以得到一種境界，於其中人可以得到一種快樂。道學家亦常教人「尋孔顏樂處，所樂何事」。劉蕺山作學樂歌，說：「樂是樂此學，學是學此樂。不樂不是學，不學不是樂。」此所謂學，是學聖賢之學，樂是樂聖賢之樂。盡心盡性，可使人得一種境界，此正是我們於以後所要說者。在此種境界中，人可有一種快樂，這也是我們所承認底。不過我們以爲，人只可以此種快樂爲此種境界的附產品，而不能以此種快樂爲其求盡心盡性的所爲。我們不能說，人求盡心盡性，所爲底就只是求此種快樂。

以求快樂爲目的而求盡心盡性者，必不能盡性。因爲求快樂並不是人之所以特異於禽獸者。

嚴格地說，我們不能說，禽獸亦求快樂，因為禽獸不知快樂是快樂。但禽獸與人在此點底分別，亦仍是在有了解或無了解。禽獸所求底對象，與人所稱爲快樂者，是一類底，因此人若以求快樂爲目的而求盡性，其所盡是其動物之性，而不是其人之性。所以以求快樂爲目的，而求盡人之性，是一個自相矛盾底說法，以求聖人的樂處而學聖人，是一個自相矛盾底行爲。

或可說：求孔顏樂處者，所求底快樂，與一般人所求底快樂，有性質上底不同。有高等底快樂，有低等底快樂，此二者不可一概而論。於此我們說，關於快樂有性質上底不同之說，我們於以後，另有討論。即令其果有性質上底不同，而所謂求快樂者，必是求「我的」快樂。以求「我的」快樂爲目的者，無論其所求是何種高尚底快樂，其境界只是我們所謂功利境界。功利境界，並不是很高底境界。未到最高底境界者，不能是已盡心盡性。聖人並不是以求「我的」快樂爲目的。當然在他的境界中，他是自有一種很大底快樂。不過這一種快樂，是在聖人境界中底人所不求而自至底，人到此種境界，則自有此種快樂。但若專以求此種快樂爲目的，則永不能到此種境界。

究竟人爲甚麼要盡心盡性？我們於下文，試作詳說。

「性卽理也。」理是一類事物的標準。宇宙間無論甚麼事物，都有其標準，道學家所謂「有物必有別」人的生活，亦有其標準。此標準並不是甚麼人隨意建立，以強迫人從之者，而是本然有底。

此標準亦並不是有什麼外力加於人者，而是事實上他所本來依照底。此即是人之理，亦即道學家所謂天理。人生在事實上是本來依照此標準底，此即是說，人在事實上是本來依照此標準而生底。在事實上，生活能完全合乎此標準底人，固是「絕無僅有」，但生活完全不合乎此標準底人，亦是絕對沒有底。例如，就覺解說，有完全覺解底人，固是「絕無僅有」，但完全無覺解底人，亦是絕對沒有底。就道德說，完全道德底人，固是「絕無僅有」，但完全不道德底人，亦是絕對沒有底。說沒有完全不道德底人，似乎有人以為不合事實，但事實是如此底，關於此點，我們在別處已有證明（新世訓緒論），茲不再詳說。

宇宙間無論甚麼事物，都有其理。某種事物，事實上都依照其理，但事實上都不能完全合乎此理。此即是說，在事實上它都是不完全底。無覺解底物，不能超過事實，不知有所謂標準，則亦只安於事實上底不完全。人是萬物之靈，他不但知事實，並且知事實所依照的標準。知事實所依照底標準，即是超過事實。所以他在事實上雖不能完全合乎標準，而却知有標準。知有標準，他即知有一應該；此應該使他求完全合乎標準。人之所以為人者，就其本身說，是人之理，對於具體底人說，是人之性。理是標準，能完全合乎此標準，即是窮理，亦即是盡性。

有些人雖知有應該，而仍安於事上底不完全，此等人即是所謂「自暴自棄」，自比於禽獸，因

爲禽獸亦是安於事實上底不完全底。

照本章前段所說，人的心的知覺靈明，是人之所以特異於禽獸者。事實上人都有知覺靈明。但其知覺靈明，都不完全合乎人之理所規定底標準。充分發展其知覺靈明，使其完全合乎此標準，是盡心，亦是盡性。人的知覺靈明愈發展，他對於應該所知愈多；對於應該所知愈多，他愈不能安於事實上底不完全。伊川說：「人苟有『朝聞道，夕死可矣』之志，則不肯一日安於所不安也。何止一日，須臾不能，如曾子易簣，須要如此乃安。人不能若此者，只爲不見實理，實理得之於心自別。」古人有捐軀殞命者，若不實見得，惡能如此？須是實見得，生不重於義，生不安於死也。故有殺身成仁者，只是成就一個是而已。我們可以說，人所以要盡性，因爲他覺解有標準，覺解有應該，不安於事實上底不完全，「只是成就一個是而已。」此爲沒有別底爲甚麼。

人若能完全合乎人之所以爲人的標準，則到道學家所謂「人欲淨盡，天理流行」的境界。或可問：凡實際底事物，都必依照此理，人的感情慾望及自私，亦必依照其理，凡理都是天理。何必俟「人欲淨盡」，乃始「天理流行」？

於此我們說，人的感情慾望及自私等，所依照底理，亦是天理；雖都是天理，但不是人之所以爲人底天理。人充分發展其慾望，亦可說是盡性。但不是盡人之性。人既然是人，則必求盡人之性。於此

可附帶一說道學家所謂人心及道心的區別。

人不但是人，而且是生物。是動物，他有人之性，亦有生物之性，動物之性。於新理學中，我們說，生物之性，動物之性，亦是人所有底，但不是人之性，而是人所有之性。感情慾望等，大概都是從人的所有之性發出底。從人的人所有之性發出者，道學家謂之人心。從人的人之性發出者，道學家謂之道心。「人心惟危，道心惟微」是道學家所常引用底一句話。朱子說：「人心便是飢而思食，寒而思衣底心。飢而思食後，思量當食與不當食。寒而思衣後，思量當着與不當着，這便是道心。聖人時，那人心也不能無。但聖人是常合著那道心，不教人心勝了。」（語類七十八）飢而欲食一類底欲求，是人與一般動物所同有底。但對於一般動物，於欲食時，只有能食不能食的問題。人於欲食時，在有些情形下，雖能食，而尚有應該食，或不應該食的問題。只欲食，又只問能食不能食，這是出於人心。雖欲食，而於不應該食時，即知不應該食，這是出於道心。雖知不應該食，但因欲食而往往不能不食，這是道心爲人心所勝。一般人雖有道心而未必能見之於行事。所以說：「道心惟微。」欲食雖不必是不應該底，但往往可以使人作不應該作底事。所以說：「人性惟危。」

有許多人以為，道學家所謂人心，即是他們所謂人欲。這是完全錯誤底。所謂人欲者，是指人心之帶有損人利己的成分，即所謂私的成分者。所以人欲亦稱私欲。人欲或私欲，照定義即是惡底。人

心則不必是惡底，不過頗易流於惡，所以說：「人心惟危。」朱子說：「人心不全是不好，若人心是全不好，則是都倒了，何止於危；危是危殆。道心惟微，微是微妙，亦是微味。」（語類七十八）人欲照定義即是惡底，所以道學家以為人不可有私欲。他們說私欲，注重在私字。有人以為，道學家所謂欲者，如飲食男女之類是也。道學家不教人有欲，將亦教人絕飲食男女乎？此批評是完全錯誤底。飲食男女等欲求，是人心，不是人欲。妨礙別人的飲食男女，以求自己的飲食男女，纔是人欲。無論從那一派底倫理學的觀點看，人欲都不能說不是惡底。

以前哲學家常說心性，三者常是相提並論底。所謂情，有時是說性之已發。性是未發，情是已發。心則包括已發未發。此所謂心統性情。理學一派底道學家所謂情，其意義如此。照所謂情的此意義說，所謂情者，不是惡底。所謂情有時是說道學家所謂人欲。照所謂情的此意義說，所謂情者是惡底。董仲舒說性善情惡。王弼說：「性其情」，「性其情」，即以性制情。

人的心有感情慾望等，此是人同於或近於禽獸者。道學者稱此為人心，以與道心相對。感情慾望等之有私的成分者，道學家稱之為人欲，以與天理相對。道學家似乎是輕視人底。我們以有知覺靈明為人之所以異於禽獸者，以人之所以異於禽獸者，為人的心的要素。就字面上看，我們是重視人底。不過，這不過在字面上看是如此。我們的說法，是從人與禽獸不同說起。道學家的說法，則是

從人與天的不同說起。從人與禽獸的不同說起，則其高出於禽獸者，即是人之所以爲人者。從人與天的不同說起，則其不及於天者，即是其「人的成分。」人有其「人的成分，」亦有其「神的成分。」道學家所謂道心天理等，都是說人的「神的成分。」由此方面說，道學之重視人，比我們有過之無不及。



四辨性

錢穆

我常稱儒家思想爲德性的一元論，或云性能一元論，無論其宇宙論人生論皆然。所謂德性的一元論者，因其一切思想，莫不以德性觀念爲中心，由此出發，亦於此歸宿。因此要明白儒家精義，非明白儒家論性的觀點不可。儒家論性，大體就實平正，亦並無甚深微妙晦昧難明之處，惟儒家思想，自身綿歷二三千年，其間對於論性的觀點，自身內部便有許多不同。若不分析清楚，糾纏牽混，則好像儒家論性，自有許多模糊恍惚難明處。茲篇試分儒家論性爲四派，其實卽分屬於四個時期也。一孔孟，二易庸，三程朱，四陸王。以下按次略說。

孔子很少論性。子貢說：夫子之言性與天道不可得而聞也。今論語二十篇只有性相近習相遠一語，算是說到性字。但論語雖少言性，却屢言心。論語裏最重要的一個觀念，自然要推仁字。孟子說：仁，人心也。又說仁者愛人。竊謂千古解說仁字，只此兩語最明白，最乾淨，人人易曉，却更無賸義。以後朱子說，仁者心之德，愛之理，便承孟子而來。清儒如阮元之徒，偏想把仁字與心字分開，硬要說成仁字無關於內心，只見其心勞而日拙。因此我們可以說，論語論仁，便是其論心處。而論語言心，實亦卽是其言性處也。

論語言及人心，最重要是一個仁字，其次則如孝弟，此亦言人心也。有子曰：孝弟也者，其爲仁之本與。本立而道生。此只是說，人類孝弟之心，便是仁心之根本。人類之仁心，何由生？即生於其孝弟之心。仁只是愛人，孝弟則是愛父母。天下那有不知愛父母而能知愛他人之理。心並非有兩個，仁心與孝弟之心，還只是一心。說孝弟爲仁之本者，譬如一樹之有根幹，根幹還是一樹，仁譬如是一樹，即樹之本身，則孝弟譬如樹根，乃樹之本身發育之第一步，然却不能不說樹根亦是樹本身之一部也。論語於孝弟以外，又說到忠恕。孔子告曾子曰：吾道一以貫之。曾子曰：唯。夫子之道忠恕而已矣。曾子所言，雖未經孔子當面認可。然曾子從孔子日久，平常必有所聞，乃始敢爲此肯定之說。中庸亦云：忠恕違道不遠。孔子之告子貢，謂有一言而可以終身行之者，惟恕乎。可證曾子所言夫子之道忠恕而已，縱未必盡當孔子之意，亦必距孔子之意不甚遠。孔子之道，蓋一貫之以吾心，謂之仁可也，謂之孝弟亦可也，謂之忠恕亦無何不可也。仁與孝弟與忠恕，同是此心而已。若以樹譬之，孝弟如樹之根，仁如樹之本幹，則忠恕乃樹之枝條扶疏也。盡己之謂忠，推己及人之謂恕，忠恕只是一心，即人之仁心也。亦即孝弟之心也。對父母稱孝弟，對一切人類稱忠恕。合而言之，皆可以稱仁。故又曰：強恕而行，求仁莫近焉。然則孔子既極言仁道，而曾子以忠恕說夫子之一貫，可見其必有當矣。

論語言孝弟忠恕；孟子又益之以愛敬。曰：君子以仁存心，以禮存心，仁者愛人，有禮者敬人。愛敬

即是孝弟忠恕也。孝弟之心只是愛其父母，敬其父母；忠恕之心亦只是愛其倫類，敬其倫類而已。故論孝弟忠恕之實際，捨愛敬無他物，而愛敬又只是一心。未有愛而不兼寓敬，亦未有敬而不兼寓愛者。俗稱嚴父慈母，然豈有敬其父而不寓有愛，愛其母而不寓有敬者耶！論語常以仁禮兼言，仁之發乎外必有禮，禮之本乎中必有仁。若單言之，則人道必由中以達外，故言仁卽可以兼禮，言愛亦可以兼敬也。

上述孝弟忠恕愛敬，皆就人心言，又皆指人心之正面言，卽其對人之好意方面也。若其兼正反面而言之，則曰好惡。論語稱惟仁者能好人，能惡人。大學言如好好色，如惡惡臭之謂誠意，中庸言喜怒哀樂愛惡欲。此皆兼言好惡兩面。好卽愛也，愛之反面爲惡。然惡亦發於仁，其本心亦卽是仁。譬之一物，必具正反兩面，却不能謂正面是此物，反面卽不是此物耳。說到此處，則仁者人心，而已涉及情與性的地面。宋儒說心統性情，論語雖只言心，而其實性卽包涵在內。不能說心性乃各不相關之兩物，故孔子雖少言性，而後代儒家之言性，其大本大源，則全出於論語也。

到孟子始屢屢言性，並堅持性善之主張。然孟子論性，其實仍只就人心之發露呈現處指點而陳說之而已。故孟子曰：人之所不學而能者，其良能，所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者。及其長也，無不知敬其兄也。此處孟子仍就人心之孝弟愛敬立說，惟稱之謂人之良知良能，此

即是說人之性矣。可見孟子所謂性，即是孝弟愛敬，即是此心而已。孟子又說：惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。論語常兼言仁禮，又或兼言仁智；孟子又常兼言仁義，又以仁義禮智四者兼舉。仁義禮智出於心，即出於性也。此處有一當注意之點，孟子既說無不知，又說皆有之，此所云無不與皆有，極爲吃緊，蓋孟子所謂性，即指人心之無不與皆有而言。換言之，即指人心之同然處而言也。故曰：凡同類者皆相似，口之於味有同嗜焉，耳之於聲有同感焉，目之於色有同美焉。至於心獨無所同然乎？心之所同然，理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。可見孟子道性善，即指此人心之同然處，即人心之無不與皆有處而謂之性。孔子常說入心之仁，人心之孝弟與忠恕；孟子說，此等只是人心之愛敬，而此等知愛敬人之心，與求人愛敬之心，又人人皆有，人同然；人心無不知愛敬，能愛敬，且樂得愛敬者，故孟子即指此等人，人莫不同然皆有之心，而稱之曰性。夫既莫不同然而皆有，此即孔子之所謂性相近矣。惟孟子不僅說其莫不同然而皆有，不僅說其相近，又實說之曰善；仁與孝弟忠恕愛敬，豈有不善。故孟子之說，其實即孔子之說，並無甚違異也。

所謂仁義禮智所謂孝弟忠恕愛敬，皆是人事，亦皆出於人心；故孟子之所謂性，亦專指人性而言。其謂性善者，亦特言人之性善而已。故孟子道性善，言必稱堯舜；堯舜亦人也，所謂聖人與我同類

者。告子曰生之謂性，孟子大非之曰：生之謂性也，猶白之謂白歟？曰然，白羽之白也，猶白雪之白，白雪之白猶白玉之白歟？曰然。然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟？此處孟子之辨，極關重要。犬牛與人同有生命，然却不能說犬牛與人同有心靈。因犬牛不知仁義禮智，犬牛不知孝弟忠恕愛敬。犬牛之心與人類不同，即不能說犬牛之性與人類相似。故只能說人之性善並不能說犬牛之性皆善。換辭言之，孟子只肯說善者是性，却不肯說有生命者即是性。因說善者是性，始見人性之獨特處。若說有生命者是性，與猶云能知覺運動者是性，則人性與犬牛之性便無甚相異處。囚人與犬牛同有生命，同能知覺運動，則此一語，至多只說到生物之性，却未說到生物之中人之性。孟子言性善本就人而言，故不能贊同告子生之謂性之說。其實告子言性，其主要意義亦在說人性，而却只說得生之謂性，則告子只說到人與生物之共同處，却未說到人對生物之獨特處也。譬如說孔子是魯國人，此語本不錯，然只說了孔子與其他魯國人之共同處，却未說到孔子對其他魯國人之獨特處。孟子則定要說孔子是聖人。若說孔子是聖人，便不該把孔子與魯國人並列，而應與伊尹伯夷柳下惠，或堯舜文王周公並列。故孟子道性善，即以人與堯舜並列，若說生之謂性，則以人與犬牛並列，此處之辨，實不可不細剖也。

根據上述的辨析，可以明白下引孟子一番話的意義。孟子曰：口之於味也，目之於色也，耳之於

聲，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉；君子不謂性也；仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。孟子此處所提出的性命之辨，其實亦可說是一種天人之辨，或人禽之辨。孟子之所謂命，我們不妨稱之曰天命，大體上是外力的分量比較重些。孟子之所謂性，我們不妨稱之曰人性，大體上是內力的分量比較重些。生命之得來，自然是外力為主，孟子則稱之曰命；德性之完成，則應以內力為主，孟子則稱之曰性。禽獸的生活，是生命多於德性，外力重於內力的。人類的生活，則應是德性進於生命，內力勝於外力的。所以論語說，殺身成仁，孟子亦說，舍生取義。可見人類應該有為完成德性而舍棄生命之自覺，却不該因為保全生命而破壞了德性。我們固然不能不說，德性的根柢亦從生命來，我們也可說，一般的生命中自有其各具的德性，因而禽獸的生命中亦時有所具德性之流露；然此種只是德性之雛形，而且禽獸只能有生命之自覺，却不能有德性之自覺。若人類之德性，則為一種演進完成的德性，而人類自身對於此種德性，亦有一種極深微極清楚的內覺與自感。因此人類生命究竟與禽獸不同。禽獸之生命可以說是偏於外力的，即天命的；而人類生命中因有此種德性之創出與完成，而此種德性又是內感與自覺的成分多些；因而我們說人類的生命是比較偏於內力的，或人性的也。

這以上的說法，一面可以說明孟子性命之辨的意義，同時也可以說明孟子心物之辨的意義。

孟子書裏心物之辨，到處可見。他說：體有貴賤，有大小；養其小者爲小人，養其大者爲大人。又曰：耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者弗能奪也，此爲大人而已矣。心之官與耳目之官同屬生命之一體，而有小大貴賤之別，耳目之官爲人禽之所同，惟心官爲人類之所獨，故曰天之所以與我。專養耳目之官則僅知有生命，與禽獸何異。若知養心官，則於生命之上並知有德性，始得卓乎成其爲人類。故孟子說：盡其心者知其性也，知其性則知天矣。因人類之心性乃天之獨賦於人類，而未以畀之禽獸，凡有生之屬者，故非盡心知性亦無以知天之所以與人以獨厚也。

現在再把孔孟論性大旨，扼要一說，則有兩點最須注意。第一孔孟論性專就人性而言，並不兼及物性。第二孔孟論性，乃卽就人心之流露呈現處指點陳說也。所以於此兩點特須注意者，因到秦漢時代之新儒家，其所論性便不如此，此可以易大傳與小戴禮記中之中庸篇爲代表而申述之。中庸云：天命之謂性，率性之謂道。開宗明義，便與孟子意味有別。孟子將性命分別疏說，而中庸却把性命混爲一談。孟子說性重在心，中庸說性却重在天。心是偏內的，而天則是偏外的。若照中庸以天命爲性，則人禽同具天命，便與告子生之爲性之說轉相接近。所以中庸又說：能盡己之性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育則可以與天

地參。此處將己性人性物性一串說下，好像人已之間與人物之間同樣沒有多大分別；若在孟子則凡同類者皆相似，堯舜與我同類，人已之間可謂無大差異，而人物之間則差異甚大。犬牛之性決不能與人之性相提並論，盡己之性，盡人之性，未必卽可以盡犬牛之性。而且中庸裏的物字，又像並不專指有生物而言，尙有木石無生之物，中庸似亦認他們有性。豈謂只盡得己性人性便可盡得犬牛之性，乃至木石之性乎？此在孟子決不如此說，而中庸却顯然如此說了；這便是孟子與中庸言性之大分別處。

今再說中庸所謂率性之謂道，當知中庸此一道字，並不是指仁義禮智或孝弟忠恕愛敬而言，實乃指天地之化育而言也。故曰道也者不可須臾離也。人豈能須臾離天地之化育乎？又曰中也者，天下之大本和也者，天下之達道；致中和，天地位焉，萬物育焉。可見中庸言道，必蟠極乎天地位置萬物育，並不如孟子般只說仁義禮智孝弟愛敬。須知仁義禮智孝弟愛敬，只是人道而已；中庸言道，則多指天道，天道中自包有人道，却不能謂人道卽盡得天道也。故中庸曰：君子之道造端乎夫婦，及其至也察乎天地。孔孟皆以孝弟爲人道之本，而中庸則必以夫婦之道爲人道之本，此亦有故。由孝弟推之，仁義禮智盡乎人事；由夫婦推之，乃始與天地之化育聲息一氣；中庸言道之極，既必察乎天地，故其造端開始，亦必以夫婦之生生化育爲主也。故中庸又說：天地之道可一言而盡，其爲物不貳，則其

生物不測。又曰：大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。又曰：道並行而不相悖，萬物並育而不相害。可見中庸道字必說到萬物之發生化育，則宜乎謂君子之道必造端乎夫婦矣。中庸亦嘗說孝，但中庸言孝，復與孟子不同。孟子言孝，只就孩提之童愛親敬長之良知良能言之；中庸則必以舜文王武王周公之尊爲天子，富有四海之內者爲大孝。可見中庸與孟子意味確乎有別。孟子只言人事，中庸則重在天道。因此孟子論性乃專指人性言，而中庸論性則必兼包物性。孟子論性，即就人心之發露呈現處指點陳說；而中庸論性，則必從維天之命於穆不已處推溯根源。孟子即心見性，中庸則本天以定性，其實則爲即物見性，此孟子中庸二者之別也。

易繫與中庸代表同一時代的思想，其態度意趣多半相似。故曰：一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。夫一陰一陽，此天地萬物有生無生統統包括。如此言性，不僅不專限於人之性，亦並不專限於生之性，凡屬天地萬物莫不有性，只其成爲一物，即成爲一性。不僅犬牛有性，木石亦有性，如火性炎上，水性潤下是也。故曰：乾道變化，各正性命。凡屬一陰一陽全是道，凡屬萬物化成全是性，此豈不與中庸天命之謂性，率性之謂道，一鼻孔出氣乎？因此易繫對善字的看法，亦絕與孟子不同。孟子說可欲之謂善，善字亦指人心人事言；易繫說一陰一陽之謂道，繼之者善也，善正在這個一陰一陽繼續不斷處，故善即是道，即是天地萬物之發生化育也。性則是天地萬物在發生化育中一個完

成的階級。完成並非終止停息之意。天地萬物永遠發生化育，卻永遠有其完成的階段。但天地萬物一面完成，一面還是繼續不斷的發生化育。大而言之，陰成其爲陰，陽成其爲陽，即已在一種完成的階段中了，因此陽有健性，陰有順性。但一陰一陽還是繼承不斷，此即所謂善。所謂至健至順，即指一陰一陽繼承不斷而言，因此性即是善，善即是道，道與善與性本非三物，只是一體。但此處所謂性，決不限於人性，道亦決不限於人道，因此其所謂善，亦決不限於人事中善惡之善。固然易繫亦說，成性存存，道義之門。人事上之道義，還是從性分中流出，但性字範圍，卻決不限於人事之間之道義。大體上易繫之所謂性道，乃與中庸同其性質也。

易庸與論孟間的分別，形成了古代儒家思想之兩大系統。漢儒見解，大部承襲易庸。魏晉以下，道佛兩教得勢，儒家思想與彼方較接近而可以相互會通，又可以比量得失者，自推易與中庸。因此魏晉隋唐時代的儒家思想，依然偏在易庸方面。直到宋儒，始再回頭看重論孟，但對易庸一系的理論，無形中感染甚深，因此時常不免將論孟與易庸兩系的思想攪在一起，中間自不免要發生一矛盾衝突。這個現象，最顯著的便見在程朱的學說裏。此下先言二程，再及朱子。

二程極尊孟子，然論性頗近易庸一系。第一、二程明白贊成告子生之謂性之說。故曰：告子言生之謂性，通人物而言之也。孟子道性善極本原而語之也。生之謂性，其言是也，然人有人之性，物有物

之性，牛有牛之性，馬有馬之性，而告子一之，則不可也（二程粹言二）。此處謂人有人之性，馬有馬之性，告子一之不可，其意似近孟子，實則不然。伊川他日又云：生之謂性，止訓所稟受也；天命之謂性，此言性之理也。今人言天性柔緩，天性剛急，俗言天性，皆生來如此，此訓所稟受也。若性之理也，則無不善也。曰：天者自然之理也。又曰：犬牛人其性本同，但限以形，故不可更。如隙中日光，方圓不移，其光一也。惟所稟各異，故生之謂性，告子以爲一，孟子以爲非也（遺書二十四伊川語）。伊川又說：人之性猶器受光於日（遺書三又粹言二）。觀此諸條，可見二程雖亦謂犬牛之性與人性不同，然論其本原却是同一。譬如日光，方器受之爲方，圓器受之爲圓，器上日光有方圓，而日光本體並無方圓，此種性論，明屬中庸一派，與孟子迥異。孟子只就人心見性，中庸始從天命見性。今二程謂天命之謂性，此言性之理，則無不善，則性如另是一物，其物至善，落在人身上，則如日光照圓器而爲圓，落在犬牛身上，則如日光照方器而爲方。如此說來，却成性本至善，限於器物之稟受而有不善，若論本原處，則豈非人性物性同一天命，同無不善乎！此等見解，顯見爲告子與中庸的見解，非孟子的見解也。

二程既主生之謂性之說，又主不論有生無生，物各有性之說，此又易傳與中庸之見解也。故曰：天下更無性外之物（遺書十八伊川語）。如此，則豈非人與萬物，爲同一天命之性乎？至其所以不同者，則只在形氣之間，故曰：形易則性易，性非易也，氣使之然也（遺書二十五伊川語）。伊川又說：

動物有知，植物無知，其性自異，但賦形於天，其理則一（遺書二十四伊川語）。此處又說性異而理則一，理即天命之理，譬之如日光，性即稟受之性，譬之如日光照器而為方圓。然若論日光，則非有二。故二程又常言性即理，如此則性在本原處即為理而無不善，其落在稟受之後，則性各異而不能無不善矣。

故照二程之意，若從本原處論，則人與萬物皆屬至善。故云：萬物皆備於我，不獨人爾，物皆然。都自這裏出去。只是物不能推，人則能推之，雖能推之，幾時添得一分，不能推之，幾時減得一分。百理具在，平鋪放著（遺書二上）。又說：天地之間，非獨人為至靈，自家心便是草木鳥獸之心也。但人受天地之中以生爾（遺書一）。故又說：仁則一，不仁則二（遺書三伊川語又粹言一）。又曰：仁性也（粹言一）。仁者以天地萬物為一體，莫非我也（粹言一）。故若推移到本原處，則人與萬物，同一體，故同一性，即同一理，同一命也。此等意見，孟子書中絕未有之。孟子以孩提之童之良知良能說性善。二程則謂萬物皆備於我，此通人物而言，禽獸與人絕相似，只是不能推。然禽獸之性却自然不待學，不待教，如營巢養子之類是也。人雖是靈，却斷喪處極多。只有一件，嬰兒食乳，是自然非學也。其他皆誘之也。欲得人家嬰兒善，且自小不要引他，留他真性，待他自然，亦須完得些本性，須別也（遺書二下）。又曰：萬物皆有良能，如每常禽鳥中做得窩子極有巧妙處，是他良能，不待學也。人初生只有吃

乳一事，不是學，其他皆是學，人只爲智多害之也（遺書十九伊川語）。此處謂人性善推，此義自屬取諸孟子。至謂人物相似，而物轉自然，人爲智害，此義實近莊周道家。由告子，中庸本與道家思想相通，今二程論性既近易庸系統，自易與道家相近也。

惟天地間無不照物的日光，亦無不落稟受的性，故論性不能專從本原處說。所謂論性不論氣不備，論氣不論性不明（遺書六又粹言二）是也。既論到氣，卽不能無不善。故曰：氣有善不善，性則無不善也（遺書二十一下）。又曰：生之謂性，性卽氣，氣卽性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋生之謂性，人生而靜以上不容說，才說性時便已不是性也。凡人說性，只說繼之者善也，孟子言人性善是也。夫所謂繼之者善也者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海終無所污，此何煩人力之爲也。有流而未遠固已漸濁，有出而甚遠方有所濁，有濁之多者，有濁之少者。清濁雖不同，然不可謂濁者不爲水也。如是則人不可以不加澄治之功。用力敏勇則疾清，用力緩怠則遲濁，及其清則却只是元初水也。亦不是將清來換卻濁，亦不是取出濁來置在一隅。水之清則性善之謂也。故不是善與惡在性中爲兩物相對，各自出來。此理天命也，順而循之則道也。循此而修之，各得其分則教也。（遺書一）

此番說話，卻極見其周旋爲難處。既要如孟子般主張性善，又說氣稟理有善惡，故不得

不說成惡，亦不可不謂之性。又說成才說性時便已不是性。因此性已落稟受，已有惡的夾雜，故已不是本原至善之性也。於是又說孟子說性只說了一個繼之者善，亦未說到本原的性上。其實則二程自以易傳與中庸語說孟子，故有此糾纏耳。

故若從性的本原處言，則人物一體，性本至善；若從性之稟受處言，則雖人性亦不能不有惡的夾雜。此爲二程之性論，明與孟子不同。惟因二程要遷就孟子人性善的主張，因此不得不把惡的部分委罪於氣質，如此則不僅與孟子異，亦又與易傳中庸異矣。二程又說氣稟是才，不是性，此亦一種勉強遷就之說也。其言曰：性無有不善，其所以不善者才也。受於天之謂性，稟於氣之謂才，才之善不善，由氣之有偏正也。木之曲直，其性也，或以爲車，或以爲輪，其才也。然而才之不善，亦可以變之，在養其氣以復其善耳（外書七）。又曰：受於天之謂性，稟於氣之謂才，才有善否，由氣稟有偏正也，性則無不善。能養其氣以復其正，則才亦無不善矣（粹言二）。此等強分性才之辨，即程門弟子亦已疑其與孟子原文不合，當時曾有極詳密的詰問，但程子並不能確切答復，只鴝突枝梧過去（詳遺書十九楊遵道錄伊川先生語，此不備引。又遺書十八，伊川亦自言才猶言材料，若毀鑿壞了亦豈關才事，是伊川亦並不能堅持前說也）。

程門既謫才，又貶情。他說在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。心本善，發於思

慮則有善有不善。若既發，則可謂之情，不可謂之心。譬如水，只謂之水，至於流而爲派，或行於東，或行於西，却謂之流也。又曰：喜怒哀出於外，感於外而發於中也。湛然平靜如鏡者，水之性也。及遇沙石，或地勢不平，便有湍激。或風行其上，便爲波濤洶湧，此豈水之性也哉。人性中只有四端，又豈有許多不善底事，然無水安得波浪，無性安得情也（以上均遺書十八伊川語）。程門如此言性，性便成了一箇本原的，人生而靜以上不容說的，未發的，湛然如鏡的東西，而真實的人生，只一著地，一落實，一發一動，便已不是性，便是才是情，便有許多不善。但如此說來，一面固不是孟子道性善之性，一面亦已不是告子生之謂性，中庸率性之謂道之性矣。

但二程的意思，究竟偏近於易庸方面的多，只要一時擺脫孟子，則說來還是告子易庸的意思。程子有云：生生之謂易，是天之所以爲道也。天只是以生爲道，繼此生理者即是善也。萬物皆有春意，便是繼之者善。成卻待他萬物自成其性，須得。又曰：告子云，生之謂性，則可，於中卻須分別牛之性、馬之性。天命之謂性，率性之謂道者，天降是於下，萬物流行，各正性命者，是所謂性也。循其性而不失，是所謂道也。此亦通人物而言，循性者，馬則爲馬之性，又不做牛底性，牛則爲牛之性，又不爲馬底性，此所謂率性也。人在天地之間，與萬物同流，天幾時分別出是人是物，修道之謂教，此則專在人事。以失其本性，故修而求復之。若元不失，則何修之有。成性存存，道義之門，亦是萬物各有成性，存存亦是生

生不已之意，天只是以生爲道（遺書二上）。如此諸條，則是程子專就告子易庸爲說也。但易庸本受道家思想之影響，乃把孔孟傳統放寬一步說之。而現在程子心中，則依然存著孟子一派吃緊爲人的意思，因此，在易庸中放寬說之者，到程子嘴裏，又不免要着緊地說。如此則說成萬物自然，各成其性，而人生則轉易失卻自然，失卻本性。如此則豈不較之易庸爲轉更近於莊周道家之意乎？當知在易庸作者的胸中，并不如此想，而程子要把易庸與孟子牽合便不覺走上了另一條路。因此程子把宇宙人生分作兩截：一截是形而上的，人生而靜以上不容說的，未發以前的境界；另一截則是形而下的，人生而靜以下，既發以後的境界。當知此種兩截的宇宙觀，實在並非易庸之本意。現在程子既把性成分本原的與稟受的兩截，如此則未免使人要時時想回轉頭去看那本原的前一截的境界。因此程門修養工夫，也不免要落到常使人去靜坐看未發以前的氣象。此種工夫，不僅孟子所沒有，亦易庸所未道也。

惟其程門的宇宙觀，分成前後兩截，因此程子也不大情願常講中庸易經裏的所謂道字。因爲道只是生生不已，已發未發，一滾而下，並不必分成兩截，此便與程子意趣不同。程門遂把中庸率性之謂道、易傳一陰一陽之謂道的道字擱下，而另抬一個理字來替代。程子說：性卽理也，所謂理性是也。天下之理，原其所自，未有不善，喜怒哀樂未發，何嘗不善。發而皆中節，則無往而不善（遺書二十

二上伊川語。又曰：天命之謂性，此言性之理，若性之理則無不善，天者自然之理也（遺書二十四伊川語）。伊川有時亦說道與性一也（遺書二十五）。明道亦說：道卽性也，若道外尋性，性外尋道，便不是（遺書一）。但到底還是愛說性卽理，不大情願說性卽道，這裏便是程氏與易庸之分途處。緣道則一片自然滾將出來，理則嚴淨獨立，超乎物外。道太鬆弛，理則嚴緊。道太活動，理始有規範也。程子說：天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理（遺書十八伊川語）。此處一物須有一理，便是說無理外之物，亦即是說無性外之物也。因此易庸裏的天道觀，到程子手裏便改成了天理觀。孟子本說盡心知性，盡性知天，而程門則更愛說窮理盡性以至於命。孟子盡心是使人求之內，而程門窮理則使人求之外。

程子說：窮理盡性至命，只是一事；纔窮理便盡性，才盡性便至命（遺書十八伊川語）。又說：窮理盡性以至於命，三事一時並了，原無次序。不可將窮理作知之事。若實窮得理，則性命亦可了（遺書二十一，此明道語）。又說：窮理盡性以至於命，一物也（遺書十一，此明道語）。又曰：窮理盡性至命一事也。因指柱曰：此木可以爲柱，理也，其曲直者性也，其所以曲直者命也，理性命一而已（外書十一）。可見窮理盡性以至於命，是程門常常稱引的話。在這裏，橫渠張子有一番意見，橫渠謂二程解窮理盡性以至於命，只窮理便是至於命。亦是失於太快。此義儘有次序，須是窮理，便能盡得己之

性，則推類又盡人之性，既盡得人之性，須是並萬物之性一齊盡得；如此然後至於天道也。其間煞有事，豈有當下理會了（遺書十，蘇季明錄洛陽議論）。其實張程議論，本屬差不多，朱子謂：氣質之說起於張程，某以其極有功於聖門，有補於後學也。卽此處論窮理盡性，亦只是語言文字上的爭駁。程門所謂窮理，本亦儘有次序，並不如橫渠所疑當不卽理會得。至此我們又可以指出程門的另一個教法，卽所謂格物窮理是也。孟子論性善，只是卽心見性，盡心知性，教人反而求之己，思則得之；而一到程門，則一面人要求之人心以前的天命，一面又要人求之人心以外的物理。此卽所謂敬義夾持，敬以涵養，集義然後爲有事。又曰：涵養須用敬，進學則在致知。此種教法，成爲程門的一種特殊面目與特殊精神，不僅異於孟子，抑且異於易庸焉。

上述程門議論，自然要到伊川晚年始開發到如此詳密的地步。明道與伊川自然也有許多小出入異同處；但就大體而論，窮理盡性以至於命的見解，明道伊川本屬一致。明道又說：學者須先誠仁，仁者渾然與物同體。又言西銘備言此體（誠仁篇），以天地萬物一體言仁，此意亦始程張，論孟言仁並不如此也。明道又說：性無內外，天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬事而無情（定性書）。只從此等扼要處看，明道意見實在與伊川並不甚差異。伊川後來，只是慢慢向裏面發揮得更透更盡而已。

朱子的理氣論，大體上沿襲二程見解，而闡發到更盡頭處。二程所講，尙多偏在人生方面，朱子始正式推廣到宇宙論上來。朱子說：未有天地之先，畢竟也只是理，有此理便有此天地，若無此理，更亦無天地，無人，無物，都無該載了。有理便有氣，流行發育萬物。又說：天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。先有個天理了，却有氣，氣積爲質而性具焉（以上語類卷一）。如此再從宇宙降落到人生。朱子的理字，便代替了上古天與帝的地位。朱子說：帝是理爲主，蒼蒼之謂天，運轉周流不已，便是那個。而今說天有個人在那裏批判罪惡，固不可，說道全無主之者，又不可。這裏要人見得（語類卷一）。朱子此處所謂運轉周流者，卽是氣，其主宰之者卽是理。而理又只在氣中。朱子所謂的理，頗近於道家乃至易庸中之所謂道。但朱子也如二程般，寧肯說理，不大情願說道，此爲程朱與易庸的最大分別。朱子說：道是統名，理是細目。道字包得大，理是道字裏面許多理脈。又曰：道字宏大，理字精密（語類卷六）。當知程朱與易庸的分別，亦正是一個宏大與精密的分別也。

朱子論性則全承二程，朱子曾明白指出二程論性與孟子之不同。他說：性只是理，然無那天氣地質則此理沒安頓處。孟子之論，盡是說性善，至有不善，說是陷溺，是說其初無不善，後來方有不善耳。若如此却似論性不論氣，有些不備。卻得程氏說出氣質來接一接，便接得有首尾，一齊圓備了。又說孟子言性與伊川不同。孟子是剔出而言性之本，伊川是兼氣質而言。說性須兼氣質說方備。孟子

未嘗說氣質之性，程子論性所以有功於名教者，以其發明氣質之性也。又說：孟子說得麤，說得疏畧，孟子不會推原源頭，不會說上面一截，只是說成之者性也（卷四）。我們只看上引諸條，便知朱子論性，完全遵循二程見解，而與孟子不同；即朱子的理氣論，亦從程子論性的見解上推行引伸而來。朱子之所謂理乃從程子天命之性本原之性上引伸。朱子之所謂氣，則從程子稟受之性，氣質之性上引伸，惟在程子雖說到天命本原，却沒有在此天命本原上再推闡詳說；朱子則從程子性即理也之說更進一層說之，他說理即是天命本原，未有天地之先，畢竟已有理了。如此遂比程子更進一步，正式闡進了宇宙論的境界。在程門的教法，一面要叫人看喜怒哀樂，未發以前氣象，來會悟此天命之本原（心以前的）；一面要叫人格物窮理，來貫通此物理之萬殊（心以外的）。現在到朱子手裏，既把理字即看做天命本原，則程門的兩條教法，大可併成一條。因此朱子雖依然居敬窮理，兩面兼顧，其實朱子精神，早已偏重在窮理一邊，只要能窮得理，則上一截的天命本原與下一截的氣質分殊，均已包括無遺了。在程子尚說孟子論性是說的天命本原之性，在朱子似乎不大情願如此說。他只說孟子說性是剔出來的，即是從氣質稟受中剔出來而只說了天命本原之性，但亦並沒有真說著了此天命之本原，因此又說孟子不會推原源頭，不會說上面一截。所謂推原源頭，說到上面一截，實是朱子自指其未有天地之先畢竟已有理的一番見解也。

然理只是一個理，朱子自說，理畢竟卻無影形，只是這一個道理（卷四）。又說：理是有條理，有文路子。文路子當從那裏去，自家也從那裏去。文路子不從那裏去，自家也不從那裏去。須尋文路子在何處，只挨着了行。又說：理如一把線相似，有條理，如這竹籃子相似，指其上行篋，曰一條子恁地去。又別指一條曰，一條恁地去。又如竹木之文理相似，直是一般理。橫是一般理（卷六）。朱子所以看重格物窮理者，其意只爲要叫人尋文路子挨着去。然那些文路子究竟並不能自己推動，自己向前。理似乎只是一個應該，一個可以，却不是一個要怎麼與想怎麼，理只有規定沒有推動。試問那天地儻只有一理，如何運行，如何活動？朱子因此不得不講上一個氣來和理配搭。朱子說：天地初間，只是陰陽之氣，這一個氣運行，磨來磨去，磨得急了，便拶出許多渣滓（卷一）。如此則天地萬物之推動向前者，實是氣而不是理。所以朱子說：理只是個淨潔空闊底世界，無形迹，他却不會造作，氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中（卷一）。但是此處仍有一問題，若氣的運行自然能依著理的，則即如易傳所謂一陰一陽之謂道，即如中庸所謂天命之謂性，率性之謂道，只說個道便得了。因爲道的自身便是自然的，能動能前的。只爲程朱的見解，不歡迎此種自然的能動能前，因此要換上一個理字。程朱只願說人事上的道，關於天地的一邊，則寧肯說天理，不大情願說天道，因爲天理比較有路子，有規定性，即拘束性，若說天道，則嫌他太活潑，太自由，沒把握。但雖如此，理依然只是

一條文路子，文路子究竟沒有很大規定的力量。依然要讓那氣來自己磨，磨得急了依然要撈出許多渣滓來。

我們試再從此看到朱子的性論。朱子說：性卽理也，在心喚做性。在事喚做理。性只是此理，性是合當的，性則純是善底。性是天生成許多道理。性是許多理，散在處爲性。又說：只是合如此底，只是理，非有個物事。若是有底物事，則既有善亦必有惡。惟其無此物，只是理，故無不善（卷五）。又說：枯槁之物亦有性，亦有理（卷四）。朱子的意思，性只是許多合當底道理，夫合當底道理豈有不善，故說性是純乎善的。但試問那許多合當底道理，豈不仍是平鋪的淨潔空闊的，而仍不能有所醞釀造作？當知我們只能照着合當底道理來醞釀來造作，但那合當底道理之自身，却是淨潔空闊的，一塵不染的，靜定而平鋪着的，他自己並沒有一般醞釀造作向前的動力。因此朱子說理則必要掛搭在氣上，朱子說性也必要寄放在心上。

朱子之分辨心性，一如其分辨理氣。朱子說：性猶太極也，心猶陰陽也。太極只在陰陽之中，非能離陰陽也（卷五）。朱子所謂太極便是理，陰陽則是氣。朱子的宇宙論，大多襲自濂溪。但周子說，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。在周子之意，太極與陰陽本非二物，太極便是能動的。故能生陰生陽。而朱子所謂的太極，則與陰陽對列，把能動的歸諸陰陽，太極則只是該載在裏面的一個理。朱子

之所謂理，不像自己能動。朱子又說：性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。又說：心以性爲體，心將性做個子模樣，蓋心之所以具是理者，以有性故也。又曰：心之理是太極，心之動靜是陰陽。又曰：心者氣之精爽，或問靈處是心，抑是性？曰：靈處只是心，不是性；性只是理。又曰：所知覺者是理，理不離知覺，知覺不離理。又曰：所覺者心之理也，能覺者氣之靈也（卷五）。觀上引諸條，可見朱子心性之辨，卽猶其理氣之辨，心屬氣，心能動，因此心便有善惡，不能如性之純善。或問心有善惡否？曰：心是動底物事，自然有善惡（卷五）。但說心能動，還是一種粗說，若細言之，則尙有心統性情之說。朱子曰：伊川性卽理也，橫渠心統性情，二句顛撲不破。性是未動，情是已動，心包得已動未動。心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾。又說：性以理言，情乃發用處，心卽管攝性情者也。故程子曰：有指體而言者，寂然不動是也，此言性也；有指用而言者，感而遂通是也，此言情也。程子云：心譬如穀種，其中具生之理是性，陽氣發生處是情；推而論之，物物皆然。又曰：心之全體，湛然虛明，萬理具是，無一毫私欲之間，其流行該徧貫乎動靜，而妙用又無不在焉。故以其未發而全體者言之，則性也；以其已發而妙用者言之，則情也。然心流性情，只就渾淪一物，指其已發未發而爲言爾，非是性是一個地頭，心是一個地頭，情又是一個地頭，如此懸隔也（卷五）。統觀此諸條，則知所謂心是動底物事者，其實只就其所統情的一方面言，心既統攝性情，則該貫動靜，不能專以動言，所以說心如水，情是動處。又曰：

性者心之理，情者心之動（卷五）。說到這裏讓我們回轉頭來再看一看孟子。孟子道性善，似乎是在說是水必流，是流必向下，孟子正指出那個水流必下的那種動進而不已的明白的傾向，而稱之曰至善。因此孟子之所謂心性情，都是一種能動能前而有明白傾向的東西。現在朱子把心性情三件剖析到很細微處，他說成只是情是一個能動能前有傾向的，而他的傾向却又是可善可惡，不甚靠得住。性則是一個不像能動的東西，心則包有此二者，這裏的問題，則在如何把這個不像能動的道理（性）去管束那個能動而靠不住的氣質（情）。程朱不肯放膽讓這個能動的氣質徑自動去，卻又不能把這個能動的氣質天然帖服在此不動的道理之下，而總其指揮。如此則似乎應該再請出一個第三者來，因此朱子雖想把伊川敬義夾持的兩邊做工打成一片，但到他講真理時勢必仍拋不掉居敬。正因為程朱所講的性理是平鋪的沒有氣力，而程朱所講的氣質又是靠不住，不可放任。但除却此二者之外，更沒有一個第三者。心統性情便是要在沒有第三者中間勉強來一個第三者。

但若從此痛快說下，亦未始不可又說到孔孟易庸的老路。朱子嘗論天地之有心無心說：若果天地無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花。程子曰：以主宰謂之帝，以性情謂之乾。他這名義自定。心便是他個主宰處。所以謂天地以生物爲心。某謂天地別有勾當，只是以生物爲心。一元之氣運轉流通，

略無停間，只是生出許多萬物而已。天地以此心普及萬物，人得之，遂爲人之心，物得之，遂爲物之心。草木禽獸得之，遂爲草木禽獸之心，只是一個天地之心爾。又說：萬物生長是天地無心處，枯槁欲生是天地有心時。又說：心固是主宰底意，然所謂主宰者即是理也，不是心外別有個理，理外別有個心。又說：人字似天字，心字似帝字（卷一）。今按若由此諸條說下，豈非即成了易繫天地之大德曰生，生生之謂易的意味。天地只以生物爲心，即只以生物爲理，亦只以生物爲性，如此則又便成了心即理也的說法，但朱子則謂若指性來作心說則不可（卷四）。此則又是朱子所不願主張也。

又或問論語言仁處，曰：理難見，氣易見，但就氣上看便見。且看春夏秋冬，春時盡是溫厚之氣，仁便是這般氣象。夏秋冬雖不同，皆是陽春生育之氣行乎其中。故偏言則一事，專言則包四者。人心中皆有仁義禮智，然原只是一物，發用出來，自然成四派，如破梨相似，破開成四片。又曰：嘗來得於天者，只是個仁，所以爲心之全體。卻自仁中分四界子，一界子是仁之仁，一界子是仁之義，一界子是仁之禮，一界子是仁之智。心裏只有四物，萬事萬物皆自此出。春生夏長，秋收冬藏，雖分四時，然生意未嘗不貫，縱雪霜之慘，亦是生意（卷六）。今按若由此諸條，專以仁字論心，豈不又是孔孟老路，豈不可於此上將易庸與孔孟牽合。然正爲朱子不肯徑從此看去，朱子又要說仁義禮智是未發之性（卷六），夫未發之性，自必不雜於氣質，若果仁是生意，則試問天地間豈有一種未發而不雜於氣質之

生意故知如程朱論性，必分義理與氣質爲二，必分宇宙人生爲上下兩截，則終無往而得與孔孟易庸相洽也。

現在讓我拈一小節論之。上面說二程不喜歡講盡心知性，盡性知天，而喜歡講窮理盡性以至於命，但到朱子手裏，對那窮理盡性以至於命的話，又不喜大段費力講，因朱子發揮理字已到極高的境界，窮理便是盡性至命，此語轉成無意味也。但朱子極尊四書，逐字逐句與之注解，對孟子盡心知性，盡性知天一語，終不能存而不論，而照朱子自己意見講來，則却與孟子意見正恰相反。此層在語類裏記載得極詳備，文煩不能引，姑舉集中語以見其概。朱子云：心者人之神明，所以具衆理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量，故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出亦不外是也。以大學之序言之，知性則物格之謂，盡心則知致之謂也。朱子此條注解，可謂極閃爍迴避之苦心。孟子明明說盡心始知性，盡性始知天；朱子偏要說成盡性始知心，與知天，朱子永遠不放心這一個心，但講到格物窮理，還要仰賴此心。此乃朱子學說之宛轉費力處，亦是朱子與孟子之顯然相異處。

由上面所說，易庸已較孔孟走遠一步，程朱則想結合易庸於孔孟，但有些處程朱之與孔孟卻

較易庸爲更遠。此下纔有陸王，再想折回到孔孟。有人問象山，先生之學亦有所受乎？曰：因讀孟子而自得之於心也。只此一語，象山道盡了自己學術的精神。論其脈絡所自，則從孟子；論其工夫，則在自得於心。所以象山教人，只在發明人之本心。象山說：孟子云，盡其心者知其性，知其性則知天矣。心只是一個心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同，爲學只是理會此。直到象山，始是再把人生一切道理力量全安放到自己心上來。他說：萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙無非此理。孟子就四端上指示人，豈是人心只有此四端而已。又說：近來論學者言擴而充之，須與四端上逐一擴充，焉有此理。孟子當來只是發出人有此四端，以明人性之善。苟此心之存，則此理自明，當惻隱處自惻隱，當羞惡當辭讓，是非在前，自能辨之。又云：當寬裕溫柔自寬裕溫柔，當發強剛毅自發強剛毅，所謂溥博淵泉而時出之。又有人問，心性才情如何分別。象山云：今之學者讀書只是解字，更不求血脈。情性心才，都只是一般物事，言偶不同耳。只與理會實處，就心上理會，須是血脈骨髓理會實處始得。象山又謂人欲天理分別得亦未是人亦有善有惡，天理有善有惡，豈可以善皆歸之天，惡皆歸之人。此說出於樂記，不是聖人之言。又云：天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同矣。此其原蓋由於老氏樂記曰：人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也，物至知之，而後好惡形焉，不能反躬，天理滅矣。天理

人欲之言，蓋出於此。樂記之言亦根於老氏，且如專言靜是天性，則動獨不是天性耶？書云：人心惟危，道心惟微，解者多以指人心爲人欲，道心爲天理。心一也，人安有二心？自人而言則曰惟危，自道而言則曰惟微。罔念作狂，克念作聖，非危乎？無聲無臭，無形無體，非微乎？因言莊子云：眇乎小哉，以屬諸人，微乎大哉，獨遊於天。是分明裂天人而爲二也（以上均語錄）。當知程朱分天命之性與氣質之性，正是裂天人而爲二，正爲夾雜了道家思想在裏面。象山不喜濂溪太極圖說，正因爲濂溪太極圖說以陰陽五行天地萬物講到人生，正是道家路徑。象山則只從孟子，直從人心而入。

陽明再繼續象山，暢闡斯義。他說，聖人之學，心學也。孔孟之學，進務求仁，而當時之弊，固已有外求之者。夫子告子貢以一貫，而教以能近取譬，蓋使之求諸其心也。孟子曰：仁人心也。學問之道無他，求其放心而已矣。又曰：仁義禮智非由外鑠我也，我固有之，弗思耳矣。功利之徒，外假天理之近似以濟私，不知既無其心，尙何有所謂天理。世儒支離外索，以求明其所謂物理，不知吾心卽物理，初無假於外也（象山先生全集笈）。又曰：心之體性也，性卽理也，故有孝親之心，卽有孝之理，無孝親之心，卽無孝之理矣。有忠君之心，卽有忠之理，無忠君之心，卽無忠之理矣。理豈外於吾心耶？又曰：心外無理，心外無事。又說所謂心便是那能視聽言動的，這個便是性，便是天理。有這個性，才能生這性之生理，便謂之仁。這性之生理發在目便會視，發在耳便會聽，發在口便會言，發在四肢便會動，都只是那

天理發生，以其主宰一身故謂之心，這心之本體，原只是個天理，原無非理。便是汝之真己。又曰：良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變（以上皆傳習錄）。陽明此等處，都是卽心見性，從心的能動能前有傾向的方面來看性，這是陽明直接象山孟子處。

但陽明也批評象山，說濂溪明道之後還是他，只是粗些（傳習錄）。又說：至宋周程二子，始復追尋孔孟之宗，而有無極而太極，定之以仁義中正，而主靜之說，動亦定，靜亦定，無內外，無將迎之論。自是而發，有象山陸氏，雖其純粹和平，若不逮於二子，而簡易直捷，真有以接孟氏之傳。其議論開闔，時有異者，乃其氣質意見之殊，而要其學……必求諸心，則一而已（陸象山先生全集攷）。可見照陽明的評騭，象山地位還在濂溪明道之下。只因象山在當時，只針對晦翁伊川毛病，教人返從心體實處下工夫。而對其他方面的理論，則一時精神照顧未全。他所說，自是偏於人生部分的多些，而宇宙本原一邊則頗少涉及。他所說又多屬心字，而對性字亦少闡發。象山精神之接近孟子處正在此。但自易庸以下，儒家理論早已不能只關閉在人生日常一方面，而不涉到宇宙萬物的境界。尤其是經過佛學傳入，宋儒繼起，儒門淡泊，幾乎收拾不住人心，因此講學諸儒也不能不多從宇宙論本體論上思索作解答。濂溪明道便是宋儒對此方面之開山。伊川晦翁固然有時推索得太遠太盡，但有許多問題，爲伊川晦翁所注意討論者，直到陽明起來，還是不能不注意不討論。大體上陽明龍場一

悟，發明良知，教人返向自心，實下工夫，此固極似象山，但其他方面似乎陽明也，並未能完全自己造成一個嶄新的系統。有些處，大體還是承襲濂溪明道，乃至伊川晦翁的見解，儻若從此等處推闡進去，便不免要引起陽明學說自身內部的問題。

或問：生之謂性，告子亦說得是，孟子如何非之？陽明曰：告子認得一邊去了，孟子亦曰：形色天性也，這也是指氣說。故曰：論性不論氣不備，論氣不論性不明，氣亦性也，性亦氣也。但須認得頭腦是當。此處可見陽明論性，依然遵着伊川晦翁舊說也。又說：孟子說性，直從源頭上說來，亦是說個大概如此。荀子性惡之說，是從流弊上說來，也未可盡說他不是。此處說孟子從源頭上說性，此即伊川本原之性之說也。說荀子性惡之說亦未盡不是，此即程門惡亦不可不謂之性之說也。又說：夫子說性相近，即孟子說性善，不可專在氣質上說。此雖若與伊川說微異，但謂性不可專在氣質上說，則大端確是程門之說矣。陽明又曰：良知本來自明，氣質不美者渣滓多，障蔽厚，不易開明。質美者渣滓原少，無多障蔽，略加致知之功，良知便是瑩澈。又曰：張黃諸葛韓范諸公皆天質之美，自多暗合道妙。此等處皆甚接近程朱。總之陽明論性，語雖無多，然從沒有一句話說程朱分氣質之性與本原之性是錯了，可證陽明心中，至少已是不自覺的接受了程朱這一個見解也。

既承認有此氣質之性與本原之性之分別，便很易過渡到人心已發未發的問題上去。陽明說：

如養得心體果有未發之中，自然有發而中節之和。或問中字義。曰：只是天理。曰：天理何以謂之中？曰：無所偏倚。曰：無所偏倚是何等氣象？曰：如明鏡然，全體瑩澈，無纖塵染著。須是平日好色好利好名等項一應私心，掃除蕩滌，無復纖毫留滯，而此心全體廓然，純是天理，方可謂之喜怒哀樂未發之中，方是天下之大本。此等意見，甚近明道，但與孟子則不合也。又曰：不思善，不思惡時，認本來面目，此佛氏爲未識本來面目者設此方便，本來面目即吾聖門所謂良知，今既認得良知明白，即已不消如此說矣。隨物而格，是致知之功，即佛氏之常惺惺，亦是常存他本來面目耳。今按佛氏認本來面目，亦猶程門之看未發前氣象也。常惺惺，又程門高弟謝上蔡所樂道。此等工夫，自宋儒始提出，實與道家佛氏方外修養有關，宋儒術語多本之易庸。若孟子殆無此意。陽明唱爲致良知之說，主張切實踐履，即知即行，但此等處均沿宋儒，非孔孟古義也。又云：良知所謂情順萬事而無情，無所住而生其心。佛氏曾有是言，未爲非也。此皆陽明承襲明道語，實近佛氏之證也。後來江右王門，便從此途深入。直到晚明，東林以下，即從此途由王反朱，大體可以歸屬於程門居敬工夫之一邊。即向天命本原處探求之一邊也。

既講到本原之性，既講到未發之中，又很容易過渡到性的本體問題上去。或問，古人論性，各有異同，何者爲定論？陽明說：性無定體，論亦無定體。有自本體上說者，有自發用上說者，有自源頭上說

者，有自流弊處說者。性之本體原は無善無惡的，發用上原是可以爲善可以爲不善的，其流弊也原是一定善一定惡的。陽明此處謂性之本體原是无善無惡，此明與孟子性善論相背，蓋陽明此說實自濂溪無極而太極來也。陽明天泉橋四句教，已分兩派，一爲無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。此爲錢緒山所守；一爲心是无善無惡的心，意是无善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物，此爲王龍谿所持。兩派同爲陽明所印許。要之同主心體之無善無惡，此即濂溪無極而太極之無極也。陽明又說：無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。又曰：汝心循理便是善，動氣便是惡，如此理氣分說，分明沿襲程朱，只伊川晦翁以理爲至善，而陽明則說成無善無惡，在陽明意中，無善無惡卽至善，猶之濂溪云無極而太極也。泰州龍溪卽循此一邊議論直推而下，最後則爲晚明之狂禪，爲後來由王反朱論者攻王最大之藉口，此又陽明學說中一未獲論定之大關節也。

既講到性本體，又很易過渡到天地萬物與我一體的理論上去。明道說：仁者渾然與物同體。此等言仁殊與孔孟古義不同。孔孟仁孝只就人心人事說，絕未說到與物同體。將天地萬物看成一體，在儒家則始於易庸。北宋諸儒最大文章說此事者莫如橫渠之西銘。程子謂：西銘備言仁體，秦漢以來學者所未到。其推挹甚至如此。然西銘理論實非孔孟古義，正是秦漢以來學者見解耳。易庸皆秦

漢間學者識見也。游酢初見西銘，卽曰：此中庸之理也。明道稱之謂能求之語言之外。楊時見西銘，卽疑其言之過，謂其弊將流於墨氏之兼愛。其實墨子兼愛，尙限於人事。西銘主張萬物一體，何止如墨子之兼愛乎？其後伊川以理一分殊告楊時，楊時終亦未敢堅持己說。要之當時程門高弟，未嘗無識西銘理論之脈絡者。既主萬物一體，乃謂性外無物，又說性卽理也。當知伊川晦翁性理見解，其後而莫非有西銘天地萬物一體的見解爲之撐撐，故朱子注大學而爲格物補傳，修齊治平皆屬人事，而須卽凡天下之物而格者，正爲萬物與我一體耳。陽明唱爲良知之學，洵簡易直捷矣，然於萬物一體之理論，則未能自外。惟若謂性卽理，其說較易圓成，若謂心卽理，指人事人理而言，此無不可者。若指天地萬物之理，謂皆具於吾心，則其說頗費周張矣。陽明說：人只要在性上用功，看得一性字分明，卽萬理燦然。此處性字，果是偏指其賦於人者而言。則此處萬理亦只能就人事上如孝弟忠恕愛敬等言耳。若如朱子理氣對立之理，則似非卽凡天下之物而格，未易一闡明也。先生遊南鎮，一友指岩中花樹問曰：天下無心外之物，如此花樹在深山中，自開自落，於我心亦何相關？先生曰：你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。此則竟是一片禪機矣。或問：人心與物同體，如吾身原是血氣流通，所以謂之同體。於人便異體了，禽獸草木益遠矣。何謂之同體？陽明曰：你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地鬼神也與我同體。充天塞

地，中間只有這個靈明，人只爲形體自間隔了，我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高。地沒有我的靈明，誰去俯他深。鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥。離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明，如此便是一氣流通。如何與他間隔得。又問，天地鬼神萬物，千古現在，何沒了我的靈明，便俱無了？曰：今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地萬物尙在何處。今按陽明此等處議論，義據實欠深闊。當知心性皆非一人一時之所得而私，象山謂宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事。又曰：宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。東海西海南海北海有聖人出，此心同，此理同也。千百世之上至千百世之下有聖人出焉，此心同，此理亦莫不同也。宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。必是如此說，乃得無病。正緣一人之心，卽上下古今千萬人之心，卽長宙廣宇無窮無盡人之心也。孟子所謂人心之所同然也。若從此處看，則心卽理，猶之性卽理，其問本可無諍，惟若把心性推擴到萬物身上，則謂是物皆有性，猶可說，謂是物皆有性，則此事便費周折矣。或問人存良知，草木瓦石之類亦有良知否。陽明曰：人的良知，卽是草木瓦石的良知，草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石，天地無人的良知，亦不可爲天地。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處是人心一點靈明。風雨露雷日月星辰禽獸草木山川土石，與人原只是一體，故五穀禽獸之類皆可以養人，藥石之類皆可以療疾，只爲同此一氣故能相通耳。今按陽

明此等議論，皆朱子所已言，惟在朱子言之若無病，在陽明言之則甚牽強。緣朱子就物論性，走向易庸的路子近些。陽明就心論性，走向論孟的路子近些。若就物論性，盡可說性外無物，盡可說枯槁木石死物皆有性。若就心論性，卻不能說心外無物，不能說枯槁木石死物皆有性。緣性爲人物所兼有，心則爲人類所獨靈。故就性言之，則人物平等，可說物我一體。若就心言之，則人物已不平等，再說物我一體，勢必如陽明以上諸條循此推演，上天下地惟我獨尊，有不爲狂禪之歸者幾希乎！然就孟子原來議論，只就人心善端推廣出去，則親親而仁民，仁民而愛物，若爲天地萬物一體，此亦無所不可，惟欲說成天地萬物本屬一體，則勢必從物質方面，卽宋儒所謂氣的方面說之方得也。濂溪太極圖說，卽屬此路，故爲象山所不喜。至橫渠西銘，二陸兄弟與朱子亦曾馳書相辯。大抵陸子主從心上推廣，見其如此。朱子則主從物上窮格而見其如此。此兩條路截然分明，今陽明唱說良知，自是偏屬孟子象山一面，而其議論時時不免夾雜了程朱思路，如此等處，正足爲王學自身之病痛，則陽明見爲象山之粗者，有些處轉是陽明辨之自未精也。

上文述說孔孟易庸程朱陸王四派論性異同竟。若再扼要一說，則不妨將孟子中庸晦翁陽明作爲此四派之代表。大抵孟子重在卽心見性，一切從人心人事上來推擴，中庸則重在因物見性，一切從天行物理上來和會；孟子切實易簡，中庸闊大恢宏；孟子由內以及外，中庸舉物而包人；這是顯

相殊異的兩條路。晦翁偏近中庸，陽明偏近孟子。儻說兩人，似乎都不承認孟子中庸兩邊自有障隔。因此晦翁常要牽拉孟子到中庸一邊去，陽明則又常要牽拉中庸到孟子這一邊來。在此上，兩家思路，便不免各生幾許罅隙與漏洞。大抵晦翁講宇宙方面思路較完密，但晦翁之所謂理，似乎規範的意味重，而推動的力量薄，平鋪而沒氣力，落到人生方面，使人感到一種拘檢，與散漫疲弱無從奮力之感；陽明在人生方面，親切易簡，當下可以使人用力向前，此其長也。但陽明之所謂心，要他包羅宇宙萬物，又嫌廣大不實，在理論方面，太單薄牢籠不住。此則王學之所短。但此處並非謂孟子中庸兩條路竟不能會通和洽也，只是說朱王兩家均未到達此圓融渾成之境界而已。自晚明以下，中國儒學衰歇，亦竟無大氣魄人，能將孟子與中庸，晦翁與陽明，和會融通，打併歸一者。調和折衷，與夫出主入奴，皆未能深入此四家之中，而超出乎此四家之外，來鎔鑄一新的天地也。此下儻是儒學復興，這一關一定是當面的第一關。中庸說尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。孟子說：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」無論如中庸之大氣包舉，無論如孟子數之乎尹旁達，總之必有如此境界，乃始得為將來儒學開新天地也。

五 論玄學方法

熊十力

幼偉先生承寄思想與時代第十三期，評新論一文。其後有疑問三點。復承函囑答復。吾大病初痊。老來不易恢復康健。意興蕭索。略酬明問，不得暢所懷也。第一，先生認爲吾之玄學方法，非純恃性智或體認，實亦兼恃量智。此見甚是，但若疑吾有輕量智之嫌，則或於吾書有未仔細看也。又量論未作。則吾之意思，隱而不彰者實多。又向未有接談之機會。宜先生不盡悉素懷也。此一問題，實在太廣大。每以爲東西學術之根本異處，當於此中注意。先生第二疑點，實與此中密切相關。吾三十年來，含蓄許多意思，欲俟量論暢發。而以神經衰弱，爲漏髓病所苦。一旦凝思構文，此病立發，便不可支，此苦非旁人可喻。又談理之文字，不可稍涉苟且。宋玉之賦美人，謂增之一分則太長，減之一分則太短；施朱則太赤，傅粉則太白。審美如是，論文亦似之。哲學文字，其於義理分際，謹嚴蓋亦如此。朱子爲四書集注，自云，字字皆經秤量。此非深於理者，無從知此意也。佛家以幽讚玄義之文辭，歸之工巧心。（工巧二字，勿作世俗的意義會去。）有味哉，世俗可與語此耶。每見相識怪吾著書之難，曰何不坐而言，令從遊紀述。吾聞之，俯首而歎，此輩以爲天下無不可明白說出的道理，說出卽錄下，便成著述。如此見解，滔滔者天下皆是也。吾誰與言。又凡喻之於心者，出諸口便困。口頭有時勉強道得者，形之文字，

又覺無限艱難。邏輯律令，其難猶次。深入其阻，而顯出之。徧歷其廣博，而如量以達，無有漏義，則難中又難。且文章之事，純是精神氣力之表現。精氣虧乏，雖胸羅萬理，無可傾囊而出，偶爲語錄式之筆語，則在今日似不適應羣體。今欲昌明一種學術，總以系統的論著爲宜。吾少孤苦，極人世難堪之境。中年困學，加以病患，初猶不敢輕爲著作。年將半百，始有意乎斯文，而精氣已不堪用矣。今迫六十，更復何言。新論語體文本，若以文學眼光觀之，自是短闕。若僅作談理文字看去，則每一字，每置一字，皆經周察審慮，無有絲毫苟且，期於字字見吾之心肝臟腑而已。有一語不可按實，則老夫所不敢如此自欺者。至於寄托高遠，及夫經營組織之宏整，要自然費苦心。若其辭義往復，百變不離其宗，期於反覆曲暢。孔子曰，書之重，辭之復，嗚乎不可不察也。其中必有美者焉（春秋繁露）。非精義入神，誠難知制作之不易。量論所以難寫出者，自度精氣只如此。欲本不苟之心作去，乃大未易耳。然此書不作，則於新論之了解，要不無闕礙，不卜將有作者起而彌吾缺憾否耶。上來許多枝蔓談，病中感觸，聊爲賢者傾吐。此後將正酬來難。

東方學術，無論此土儒道，及印度釋宗，要歸見體，此無疑義。但其從入之途，則有頓超直悟者。乃上根利器也。亦有婉轉迂迴，久歷艱辛，而後忽遇明珠者。（明珠喻性智，前所謂頓超直悟，亦卽於此超悟而已。至此，則迂迴者與頓悟人合轍。所謂殊塗同歸也。）是根器較鈍者所必經之困難也。性智

是本體之異名。亦卽是本心之異名。見體云者，非別以一心來見此本心。乃卽本心之自覺自證，說名見體。此義確定，不可傾搖。玄學究極在此，如何說不純恃性智或體認耶？（純恃二字，吃緊。）此處容易得絲毫疑情耶？此非量智安足處所，寧待深言。頓超直悟人，當下觀體承當，不由官覺，不經推理，不循階級，宗門大德，皆此境界。顏子、蒙莊、僧肇、輔嗣、明道、象山、陽明諸先生，雖所造有淺深，要同一路向也。根器鈍者，難免迂迴，其觸處致力，全憑量智作用。探索不厭支離，微測尤期破碎。以此綜事辨物，功必由斯。以此求道（道謂本體），豈不遠而但使心誠求之，久而無得，終必悟其所憑之具（謂量智）爲不適用，一旦廢然，反之卽是（反之卽得性智）。宋人小詞，衆裏尋他千百度，回頭驀見那人，正在燈火闌珊處。正謂此也。故玄學見體，唯是性智，不兼量智。是義決定，不應狐疑。會六藝之要歸（孔門標六藝），通三玄之最旨（魏晉人標三玄），約四子之精微（宋明諸師標四子），極空有之了義（佛家大小乘，不外空有兩輪），以吾說證之，未見其有一焉，或偶相戾者也。斯乃千聖同符，百王共軌。非有意爲合，乃神悟之玄符耳。

然玄學要不可遮撥量智者。見體以後，大有事在。若謂直透本原，便已千了百當。以此爲學，終是淪空濶寂，墮廢大用，畢竟與本體不相應。譬之遊斷航絕港，而蘄至於海，何其謬耶。大人之學，由修養以幾於見道（見道卽見體之謂）。惟保任固有性智，而無以染習障之，無以私意亂之，使真宰恒時

昭然於中，不昏不昧。只此是萬化根源，通物我爲一。陽明咏良知詩，無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。真了義語也。此種境地，豈可由量智入手得來。然到此境地，却又不可廢量智。須知量智云者，一切行乎日用，辨物析理，極思察推徵之能事，而不容廢絕者也。但有萬不可忽者，若性智障礙不顯，則所有量智，唯是迷妄逐物。縱或偶有一隙之明，要不足恃。人生惟淪溺於現實生活中，喪其神明，以成乎頑然之一物。是可哀可慘之極也。若修養不懈，性智顯發（此卽見體時），則日用間一任性智流行於萬物交錯，萬感紛論之際。而無遺物以耽空，屏事以溺寂。至靜之中，神思淵然，於物無遺，而於物無滯。是所謂性智流行者，亦卽是量智。但此云量智，乃性智之發用。與前云性智障礙不顯時之量智，絕非同物。從上聖哲爲一大事因緣出世，競競於明體立極之學，豈無故哉。得此學者，方成乎人，方善其生，否則喪其生而不人矣。然若謂見體，便遊乎絕待，可以廢絕量智。抑或看輕量智，以格物致知之學爲俗學，無與於大道。此則前賢所常蹈其弊，而吾儕不可復以之自誤而誤人也。

抗戰前，張東蓀先生常欲與吾討論中西文化，以爲二者誠異，而苦於不可得一融通之道。吾時默而不言。因量論未作，此話無從說起。實則，中學以發明心地爲一大事（借用宗門語，心地謂性智）。西學惟是量智的發展，如使兩方互相了解，而以涵養性智，立天下之大本。則量智皆成性智之妙用。研究科學，經綸事業，豈非本體之流行而不容已者耶。孰謂量智可廢耶。

佛經，說佛號徧知。其徒或以爲成佛則自然無所不知也。不知徧知云者，就真諦言，謂其證明真如（真如卽本體之名）。已知萬物之本，萬法之原。故說爲徧知耳。若尅就俗諦言，一切事物之理，雖成佛見體，果能不待量智推徵，而自然無所不知耶。

新論，主於顯體。立言自有分際。量論意思，此中固多有不便涉及者。

大文第二點云。著者一口抹煞，謂西洋哲學無體認。此亦未免武斷。實則，吾未嘗武斷也。若肯承認吾前文所說之不謬。卽中學歸極見體，易言之，惟任性智，從修養而入。則西學是否同此蹊徑，似不待申辯而知其判然矣。夫體認之境，至難言也。由修養深純，滌除情識，而得到之體認。此天人合一之境（實則卽人卽天，合一猶是費詞）。中土哲人所爲至卓絕也。西學一向尙思惟。其所任之量智，非必爲性智顯發而後起之量智也。何者，反求本心，吾似未聞西哲有以此爲學者也。夫思想之用，推至其極，不眩則窮，窮與眩異者，眩則思之多端，雜亂而成惑。窮者，思能循律而極明利。然終止乎其所不可思，故窮也。思至於窮，則休乎無思，而若於理道有遇焉。此任量智之學者所自以爲體認之候也。西哲所有者，當不外此。而格以吾先哲之體認，則似之而非也。非從修養入手，則情識未淨。乘思之窮，而瞥爾似有默遇焉，非果與真理爲一也。要之，此事難言。必其從事於儒道佛諸氏之學，而非但以見聞知解或考覈爲務者，有以真知前哲之用心。然後知西哲自有不得同乎此者。昨臘，吾應南庠講演之

請。方東美何兆清諸先生，亦斷斷致辯，謂吾薄西學不見體爲未是。及講後燕談，東美先生暢論西哲工夫，不外努力向外追求。吾笑謂之曰，本體是向外追求可得者耶。公毋乃爲我張目乎。今縱退一步言之，如先生所說，西哲自昔卽有言體認者。然此必非西洋哲學界中主要潮流。猶如晚因名家，似亦偏尙量智。然在中土哲學界，終不生影響，可以存而不論。凡辨章同異，只約大端別異處較論而已。人與動物，同處豈少也哉。而撮舉大端，則二者不止天淵之判矣。

大文第三點，關於生滅義，前函已具，此不復贅。（九月十六日）

昨函寫就後，復有餘意未盡者。大文有云，著者體用不二之說，西洋哲學亦非絕無所見。如柏烈得來現象與實在在一書，實常言之。如曰，現象無實在不可能，因如是，則誰爲能現。而實在無現象，將爲空無，因在現象外，必無物也。是柏氏亦非外現象而求實在。卽懷黑德教授歷程與實在一書，亦明此義。吾不能讀西籍，向者張東蓀嘗謂新論意思，與懷黑德氏有不謀而合處，未知果然否。先生所述柏氏語，似與新論有融通之點。然骨子裏，恐不必相近也。西洋學者所謂本體，畢竟由思惟所構畫，而視爲外在的。新論則直指本心，通物我，內外渾然爲一，正以孟氏所謂反身而誠者得之。非是思惟之境。柏氏是否同茲真髓。吾不能無疑也。昨函答先生西哲自昔亦有體認之說。吾謂其似之而非者。蓋東方哲人一向用功於內，滌盡雜染，發揮自性力用，其所謂體認，是真積力久，至脫然離繫，本體呈露時，

乃自明自見，謂之體認。（莊子云，明者非謂其明彼也，自明而已。見者非謂其見彼也，自見而已。）故此義極爲嚴格。西洋學者，從來以向外找東西的態度，探索不已。如獵者強烈追求，期有所擄獲然。故其所見之體，正是其思惟中所構畫的一種境界，非果親證實而在而直與之爲一也。西洋諸哲學家，其未能的然了解實在與現象爲不二者，固是錯誤。卽如柏氏輩觀想入微，似有當於吾所謂體用不二之旨。然彼之入手工夫，恐終是西洋路數，惟向外探索爲務。則彼所見之體，要非如實證見。若爾，則彼之體用不二觀，雖與吾有其相近，而骨子裏究判若天淵。此不容不辨也。體認之意義，吾已略說如前。不獨西洋學者功力不同，未必果有此詣；卽在宋明人語錄中，其於體認一詞，亦有寬泛的說法。或以尋思義理，反覆含頑，使印解益加深切，謂之體認。或則推尋至竟，瞥然有省，恍悟至理畢竟不可思議，於是曠然若有默喻。以上二種意義，皆與吾前所謂自明自見者，絕不相侔。其後之一種，由推尋至竟，而反謔默喻。其所謂默喻，猶是最極微細的觀想，非卽本體呈露也。本體必離繫而始顯。以探索爲功者，始終有所繫也。故彼之體認，非吾所謂體認也。真見體用不二者，說一真湛寂也得。說大用流行也得。說一真湛寂卽是大用流行，說大用流行，元是一真湛寂，均無不得。此中具無上甚深微妙義。恐柏氏思解所至，未許入實際理地。

又大文云。著者認心物皆無自體，同爲一個整體不同之兩方面，此其說最近西洋哲學同見及

之。如羅素、如杜威、如懷黑德，無不同聲否認心物各有自體。心物二元論，已成過去。先生此段話，從大端趨勢上說，固無不可。然各家持論的內容，與其根本觀念，又當莫不互異。新論，依本體流行，假說翕關，復依翕關，假名心物。順俗諦，則不壞世間相（心物皆許有故），入真諦，則即於世間相，而蕩然離相，乃見一切皆真。諸家果臻斯詣否？

又大文云。著者自認與西洋哲學不同之點，在於本體之認識，特性智而不恃量智。此不唯與柏格森之直覺說有相似處。即柏烈得來亦見及之。柏氏謂思想僅能運行於有對。而不能運行於無對。思想如與實在一致，即為思想之自殺。是柏氏亦感覺量智不可恃。先生所引柏氏語，甚有意思。不悉中文有繙本否。先生當精於柏氏之學，何不遂譯得來。惟云與柏格森直覺說有相似處。則期期以為不可。憶昔閱張譯創化論，柏格森之直覺，似與本能併為一談。本能相當新論所謂習氣（其發現也，則名習心）。習心趣境，固不待推想。然正是妄想，不得真實。此與吾所謂本體之認識及性智云者，截然不可相蒙。

病痼初痊，辭不達意，義理不厭求詳，非必欲諍一己之是也。（九月十九日）

六 談價值意識

朱光潛

——「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」——

我初到英國讀書時，一位很愛護我的教師——辛博森先生——寫了一封很懇切的長信，給我講爲人治學的道理。其中有一句話說：「大學教育在使人有正確的價值意識，知道權衡輕重。」於今事隔二十餘年，我還很清楚地記得這句看來頗似尋常的話。在當時，我看到了有幾分詫異，心裏想：大學教育的功用就不過如此麼？這二三十年的人生經驗纔逐漸使我明白這句話的分量。我有時虛心檢點過去，發見了我每次的過錯或失敗，都恰是當人生歧路沒有能權衡輕重，以至去取失當。譬如說，我花去許多工夫讀了一些於今看來是值不得讀的書，做了一些於今看來是值不得做的文章，嘗試了一些於今看來是值不得嘗試的事，這樣地就把正經事業耽誤了。好比行軍，沒有偵出要塞，或是偵出要塞而不盡力去擊破，只在無戰爭重要性的角落徘徊摸索，到精力消耗完了，還沒碰着敵人，這豈不是愚蠢？

我自己對於這種愚蠢有切身之痛，每衡量當世人物，也歡喜審察他們是否沒有犯同樣的毛病。有許多在學問思想方面極爲我所敬佩的人，希望本來很大，他們如果死心塌地做他們的學問，

成就必有可觀。但是因爲他們在社會上名望很高，每個學校都要請他們演講，每個機關都要請他們擔任職務，每個刊物都要請他們做文章。這樣一來，他們不能集中力量去做一件事，用非其長，長處不能發展，不久也就荒廢了。名位是中國學者的大患。沒有名位去掙扎求名位，旁馳博騫，用心不專，是一種浪費；既得名位而社會視爲萬能，事事都要來打攪，惹得人心花意亂，是一種更大的浪費。「古之學者爲己，今之學者爲人。」在「爲人」「爲己」的衝突中，「爲人」是很大的誘惑。學者遇到這種誘惑，必須知所輕重，毅然有所取捨，否則隨波逐流，不旋踵就有沒落之禍。認定方向，立定腳根，都需要很深厚的修養。

「正其誼不謀其利，明其道不計其功」是儒家在人生理想上所表現的價值意識。「學也祿在其中」既學而獲祿，原亦未嘗不可；爲干祿而求學，或得祿而忘學，便是顛倒本末。我國歷來學子正坐此弊，記得從前有一個學生剛在中學畢業，他的父親就要他做事謀生。有友人勸阻他說：「這等於吃稻種。」這句聰明話可表現一般家長視教育子弟爲投資的心理。近來一般社會重視功利，青年學子便以功利自期，入學校只圖混資格作敲門磚，對學問沒有濃厚的興趣。至於立身處世的道理，更視爲迂闊而遠於事情。這是價值意識的混亂。教育的根基不堅實，影響到整個社會風氣，以至於整個文化。輕重倒置，急其所應緩，緩其所應急。這種毛病在每個人的生活，在政治上，在整個

文化動向上都可以看見。近來我看了英人伯爾的「文化論」(Clive Bell: Civilization) 其中有一章專論價值意識爲文化要素，頗引起我的一些感觸。伯爾專從文化觀點立論，我聯想到「價值意識」在人生許多方面的意義。這問題值得仔細一談。

自然界事物紛紜錯雜，人能不爲之迷惑，賴有兩種發見，一是條理，一是分寸。條理是關係線索，分寸是本末輕重。有了條理，事物纔能分別類居，不相雜亂；有了分寸，事物纔能尊卑定位，各適其宜。條理是橫面上的秩序，分寸是縱面上的等差。條理在大體上是純理活動的產品，是偏於客觀的；分寸的鑑別則有賴於實用智慧，常爲情感意志所左右，帶有主觀的成分。別條理，審分寸，是人類心靈的兩種最大的功能。一般自然科學在大體上都是別條理的事，一般含有規範性的學術如文藝倫理政治之類都是審分寸的事。這兩種活動有時相依爲用；但是別條理易，審分寸難。一個稍有邏輯修養的人大半能別條理，審分寸則有待於一般修養。它不僅是分析，而且是衡量；不僅是知解，而且是抉擇。「庖焚子退朝曰：『傷人乎？』不問馬。」這件事本很瑣細，但足見孔子心中所存的分寸。這種分寸是他整個人格的表現。

所謂審分寸，就是辨別緊要的與瑣屑的，也就是有正確的價值意識。「價值」是一個哲學上的術語。有些哲學家相信世間有絕對價值，永住常在，不隨時空及人事環境爲轉移；如康德所說的

道德責任，赫格爾所說的永恆公理。但是就一般知解說，價值都有對待，高下相形，美醜相彰，而且事物自身本無價值可言，其有價值，是對於人生有效用，效用有大小，價值就有高低。這所謂「效用」自然是指極廣義的，包含一切物質的和精神的實益，不單指狹義功利主義所推崇的安富尊榮之類。作爲這樣的解釋，價值意識對於人生委實是重要。人生一切活動都各追求一個目的；我們必須先估定這目的有無追求的價值。如果根本沒有價值而我們去追求，只追求較低的價值，我們就打錯了算盤，沒有盡量地享受人生最大的好處。有正確的價值意識，我們對於可用的力量纔能作最經濟的分配，對於人生的豐富意味纔能盡量榨取。人投生在這個世界裏如入珠寶市，有任意採取的自由，但是貨色無窮擔負的力量不過百斤。有人挑去瓦礫，有人挑去鋼鐵，也有人挑去珠玉，這就看他們的價值意識如何。

價值意識的應用範圍極廣。凡是出於意志的行爲都有所抉擇，有所排棄。在各種可能的途徑之中擇其一而棄其餘，都須經過價值意識的審核。小而衣食行止，大而道德學問事功，無一能爲例外。

價值通常分爲真善美三種。先說真，它是科學的對象。科學的思考在大體上雖然偏於別條理，却也須審分寸。它分析事物的屬性，必須辨別主要的與次要的；推求事物的成因，必須辨別必然的

與偶然的歸納事例爲原則，必須辨別貌似有關的與實際有關的。蘋果落地是常事，只有牛頓抓住它的重要性而發明引力定律；蒸汽上騰是常事，只有瓦特抓住它的重要性而發明蒸汽機。就一般學術研究方法說，提綱挈領是一套緊要的工夫，囫圇吞棗必定是食而不化。提綱挈領需要很銳敏的價值意識。

次說美，它是藝術的對象。藝術活動通常分欣賞與創造。欣賞全是價值意識的鑑別，藝術趣味的高低全靠價值意識的強弱。趣味低，不是好壞無鑑別，就是歡喜壞的而不了解好的。趣味高，祇有真正好的作品纔够味，低劣作品可以使之作嘔。藝術方面的愛憎有時更甚於道德方面的愛憎；行的失檢可以原諒，趣味的低劣則無可容忍。至於藝術創造更步步需要謹嚴的價值意識。在作品醞釀中，許多意象紛呈，許多情致泉湧，當興高采烈時，它們好像八寶樓臺，件件驚心奪目，可是實際上它們不盡經得起推敲。藝術家必能知道割愛，知道剪裁，洗練，纔可披沙揀金。這是第一步。已選定的材料須要分配安排，每部分的分量有講究，各部分的先後位置也有講究。凡是藝術作品必有頭尾和身材，必有濃淡虛實，必有着重點與陪襯點。「譬如北辰，居其所，而衆星拱之。」藝術作品的意思安排也是如此。這是第二步。選擇安排可以完全是胸中成竹，要把它描繪出來，傳達給別人看，必藉特殊媒介，如圖畫用形色，文學用語言。一個意思常有幾種說法，都可以說得大致不差，但是只有

一種說法，可以說得最恰當妥貼。藝術家對於所用媒介必有特殊敏感，覺得大致不差的說法實在是差以毫釐，謬以千里，並且在沒有碰着最恰當的說法以前，心裏就安頓不下去。他必肯嘔出心肝去推敲。這是第三步。在實際創造時，這三個步驟雖不必分得如此清楚，可是都不可少，而且每步都必有價值意識在鑑別審核。每個大藝術家必同時是他自己的嚴厲的批評者。一個人在道德方面需要良心；在藝術方面尤其需要良心。良心使藝術家不苟且敷衍，不甘落下乘。藝術上的良心就是謹嚴的價值意識。

再次說善，它是道德行為的對象。人性本可與爲善，可與爲惡，世間善人少而不善人多，可知爲惡易而爲善難。爲善所以難者，道德行為雖根於良心，常與私慾相衝突，勝私慾需要極大的意志力。私慾引人向抵抗力最低的路徑走，而道德行為往往須向抵抗力最大的路徑走。這本有幾分不自然。但是世間終有人爲履行道德信條而不惜犧牲一切者，即深切地感覺到善的價值。「朝聞道，夕死可矣。」孔子醇儒，向少作這樣俠士氣的口吻，而竟說得如此斬截者，即本於道重於生命一個價值意識。古今許多忠臣烈士寧殺身以成仁，也是有見於此。從短見的功利觀點看，這種行為有些傻氣。但是人之所以爲人，就貴在有這點傻氣。說淺一點，善是一種實益，行善社會纔可安寧，人生纔有幸福。說深一點，善就是一種美，我們不容行爲有瑕疵，猶如不容一件藝術作品有缺陷。求行爲的善，

即所以維持人格的完美與人性的尊嚴。善的本身也有價值的等差。「禮與其奢也寧儉，喪與其奢也寧戚。」重在內心不在外表。「男女授受不親，嫂溺援之以手。」重在權變不在拘守條文。「人盡夫也，父一而已。」重在孝不在愛。忠孝不能兩全時，先忠而後孝。以德報怨，即無以報德，所以聖人主以直報怨。「其父攘羊，其子證之。」爲國法而傷天倫，所以聖人不取。子夏喪子失明，而喪親民無所聞，所以爲曾子所呵責。孔子自己的兒子死只有棺，所以不肯賣車爲顏淵買槨。齊人拒嗟來之食，義本可嘉，施者謝罪仍堅持餓死，則爲太過。有無相濟，是正當道理，微生高乞醢以應鄰人之求，不得爲直。戰所以殺敵致勝，宋襄公不鼓不成列，不得爲仁。這些事例有極重大的，有極尋常的，都可以說明權衡輕重是道德行爲中的緊要工夫。道德行爲和藝術一樣，都要做得恰到好處。這就是孔子所謂「中」。孟子所謂「義」。中者無過無不及，義者事之宜。要事事得其宜而無過無不及，必須有很正確的價值意識。

眞善美三種價值既說明了，我們可以進一步談人生理想。每個人都不免有一個理想，或爲溫飽，或爲名位，或爲學問，或爲德行，或爲事功，或爲醇酒婦人，或爲鬪雞走狗。所謂「存其大體者爲大人，存其小體者爲小人。」這種分別究竟以什麼爲標準呢？哲學家們都承認：人生最高目的是幸福。什麼纔是眞正的幸福？對於這問題也各有各的見解。積學修德可被看成幸福，飽食暖衣也可被看

成幸福。究竟誰是誰非呢？我們從人的觀點來說，須認清人的高貴處在那一點。很顯然地，在肉體方面，人比不上許多動物，人之所以高於禽獸者在他的心靈。人如果要充分地表現他的人性，必須充實他的心靈生活。幸福是一種享受。享受者或為肉體，或為心靈。人既有肉體，即不能沒有肉體的享受。我們不必如持禁慾主義的清教徒之不近人情；但是我們也須明白，肉體的享受不是人類最高的享受，而是人類與雞豚狗彘所共有的。人類最高的享受是心靈的享受。那些纔是心靈的享受呢？就是上文所述的真美善三種價值。學問、藝術、道德幾無一不是心靈的活動，人如果在這三方面達到最高的境界，同時也就達到最幸福的境界。一個人的生活是否豐富，這就是說，有無價值，就看他對於心靈或精神生活的努力和成就的大小。如果只顧衣食飽暖而對於真善美漫不感覺興趣，他就成爲一種行尸走肉了。這番道理本無深文奧義，但是說起來好像很迂闊。靈與肉的衝突本來是一個古老而不易化除的衝突。許多人因顧到肉遂忘記靈，相習成風，心靈生活便被視爲怪誕無稽的事。尤其是近人被「物質的舒適」一個觀念所迷惑，大家爭着去拜財神，財神也就籠罩了一切。「衰莫大於心死」而心死則由於價值意識的錯亂。我們如想改正風氣，必須改正教育，想改正教育，必須改正一般人的價值意識。

由人生理理想我們可以再進一步談文化理想。本來一個民族的文化大半基於它的人生理理想，

但是文化是合民族的各方面的成就，而人生理想則僅爲思想家對於其中一方面所懸的目標。二者究有分別。上文所提及的伯爾的「文化論」雖很雄辯，見解却不盡乎正。他指出具有價值意識與尊崇理性爲文化兩大要素，實則這些只是民族性格修養而不是民族成就；它們可以促進文化而未必就是文化。他特別推重價值意識，但只顧到藝術與學問思想的價值，對道德的價值毫未置議。他列舉古代雅典，文藝復興期的意大利，和十八世紀的法國爲文化最高峯，始終不提及希伯來與印度；提到中國也只稱唐宋而不及周漢。他似仍未脫十九世紀末葉頹廢派唯美主義的氣息。討論價值意識者自己顛倒價值，總不免是一種矛盾。本文用意不在評伯爾的書，所以提到此點者，因爲伯爾的錯誤是一般人的錯誤。人生貴多方面的平均發展，像中世紀耶教徒爲修行道德而仇視藝術與學問思想，固爲偏狹；我們的目前教育似走上這第二種偏狹的路，德育徒有其名，師生只在授受知識。

回到文化理想的問題。各民族在各時代對於文化常抱着不同的理想。譬如說現代歐美文化顯然的傾向三個方面發展：一是物質的開發，二是政法的崇尚，三是武力與縱橫捭闔術的伸張。這三個方面都集中於一個權字。物質所以擴張，政法所以固權，武力與縱橫捭闔所以爭權。學問大半集中在這三方面，建設事業也集中在這三方面。物質開發到相當程度，政法建立到相當規模，資源

像是富足而秩序像是穩定了，就猛然來一個戰爭或革命，把已得的成就盡行摧毀。摧毀完了，於是又另起爐竈，再開發物質，再建立政法，到了相當時期，再讓戰爭把它們摧毀，如此循環不已，有如小兒戲築沙堆，隨築隨毀，毫不覺精力浪費的可惜。有理性的人應該很冷靜地問一句：這究竟爲什麼呢？這種行爲豈不是瘋狂？同時，有理性的人也應該覺悟到中國先儒所着重的義利、德刑、五霸、三大分別，值得現代人細心體會一番。在中國先儒看，「後義而先利，不奪不鬻」，所以義重而利輕；「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」，所以德禮先於政刑；「以力假仁者霸，以德行仁者王，以力服人者非心服也，力不贍也，以德服人者中心悅而誠服也」，所以尊王道而恥言霸術。今日西方各國所倡導的路與中國先儒所指示者適相反。這是價值意識問題，究竟是那一種價值意識正確呢？

有些人也許覺得這番話很迂腐，這問題值不得一思量，因爲生在這個時代裏就難免爲這個時代的風氣所困。但是這確是一個極嚴重的問題。未來世界還是依舊跟西方人走利刑與霸術的路呢？還是走中國先儒所主張的義德與王道的路呢？這個歧途上一舉足實關輕重，未來人類的命運就取決於這一步。如果讀者容許我樂觀一點，我相信許多苦痛的經驗將逐漸使人類覺悟已往的錯誤而糾正他們的價值意識。從這個觀點看，中國思想經過發揚光大，或可成爲決定未來世界

文化趨向的原動力。我們在這裏應補充兩點。一、我們所談的是側重問題，側重義並不一定就不說利，側重德禮不一定就廢政刑，側重王道所推崇的德也不一定就完全不。要霸術所藉重的力。二、時代變遷，古今名謂未必能全同，比如古人所謂「利」，今人所謂「物質文明」；古人所謂政刑，今人所謂政治法律與社會制度；古人所謂霸術，今人所謂帝國主義的侵略。這些文字上的差別究竟是末節；我們所着重的是基本精神。在基本精神上，先儒所提倡的義、德與王道的教義對於時弊確是一個救星。

七 知覺與外物

黃 翼

要旨 外物不能直接引起知覺；感官受刺激的情形，才是知覺真正的原因。但知覺常與感官刺激不符，反而頗能接近外物的實況。——這種現象，如何解釋？

我們怎樣覺察環境中事物的屬性？所得印象，與現實的關係如何？本文的主旨，是要介紹實驗心理學對於這些問題的一些新貢獻，並討論其意義。

實驗心理學與知識論

提到這些問題，自然令人想到哲學的知識論 (Epistemology)，因為知識論也是以這種題材為研究的對象的。本文所要研討的，尤其和知識論有密切的關係。

知識論和這部分的心理學，當然仍各有其本身的觀點；但是分別何在，既難用簡單的定義畫分清楚，而討論具體問題時，更往往不容易指明那裏是此一觀點的終止，彼一觀點的起端。無論如何，一個知識論者，不能忽略現代實驗心理學的材料。許多傳統的知識論，在今日似乎已經失去其意義，因為所根據的心理作用的概念，多已陳舊而不適當。不但如此，知識論到底是以經驗的事實為論據的。有些人以為哲學只是一些玄渺的懸想，和日常生活不相關涉。實則哲學的目的，還是在

乎了解人生的經驗要將觀察得到的事實加以最普遍統一性的解釋，只是歷來知識論所考慮的事實，大都是一些常識的觀察，常常不免膚淺不大準確。在這地方，實驗心理學大有供給控制試驗所得較精確事實的功用。

所以知識論雖然自有園地，也許永不失其另行存在的價值；然而終究不能脫離實驗心理學而獨立。知識論越能隨時吸收實驗心理學的發現，越可以獲得日新又新的生命，和穩固科學化的基礎。

知覺心理學的任務

我現在據案寫字，眼睛看見桌上的紙硯書卷，耳朵聽見小孩子的笑語，鼻腔裏嗅到油燈的煙氣，足上覺到門洞吹進來的冷風，同時身上覺得有一點疲倦……這些用五官「看見」「聽見」「嗅到」「覺得」的印象，是我們的「知覺」。(註一)。心理學的一種任務，是描寫我們知覺的內容，屬性，研究其產生的歷程和決定它的條件。

心理學和其它自然科學一般，必須以某一些假定為出發點。心理學假定外物是有客觀的存在的，而這些外物和它們的變動，是引起我們知覺的原因。至於外物的本質屬性如何，這是物理學的研究對象；心理學簡單地接受物理學所指示的為外物的真相。外物和知覺的關係，是知覺心理

學重要問題之一。

引起知覺的外因

我們怎樣獲得外物的知覺呢？舉個具體的例，我怎樣看見眼前一張具有某某屬性的桌子呢？這麼一個問題，在一般人聽起來，是愚笨而無意義的。常人以為我所以看見這麼樣的一張桌子，當然是因為我面前事實上有這麼樣的一張桌子之故。我的視覺既是常態的，自然就看見了。但是這個答案，稍一思考，便可見其罅漏百出：不能成立。這個說法，包含至少兩個極不可靠的假定：

(一) 外物的本身，便是如我們所見的（知覺）一樣。

(二) 我們的知覺，忠實地摹印外物的真相，——好似知覺的歷程，無非是將外物的本來面目照樣攝收進來。

第一個假定，顯然不合物理的事實。據物理學的發現，「桌子」是一個原子電子構成的系統，其性質特點，和日常看見的印象，大不相同。知覺中的桌子，是硬實穿不透的；物理的桌子，極大部分是空洞，物質的分量相對的極稀微，而且這一點「物」，又大有和不可捉摸的「能」分辨不開的趨向。我們所見的桌子，是靜止不動的；而物理的桌子的原子電子，是以驚人的速率，不斷在那裏飛

舞着的……總之，外物的桌子的本體，絕不像我們知覺中的桌子。

第一假定錯誤的原因，在乎第二假定不合生理、心理的事實。知覺不是外物原形的攝收。外物的本身和我們眼睛根本不生接觸，不能影響我們的視覺。影響我們視覺的，只有桌子表面反射的光線，日月燈燭之光，照在桌上，一部分被吸收，一部分被反射。其中一小束經過我們眼球透明構造的折射，映在網膜之上，構成一近乎平面的小像。網膜受了刺激而發生生理化學的變化，刺激了視覺神經，引起它的興奮，轉傳傳達到了大腦，在那裏引起了某種無人真正知道的活動，於是我們便看見了一張桌子。所以桌子的知覺，實是我們自己大腦活動的產生，不是外物的小複本。促起我們大腦活動的直接原因，不是外物本身，而是反射的光線在我們眼睛網膜上所引起的興奮的情形。只要網膜上感受適宜的刺激，就可以引起相稱的知覺，不論事實上外物是否真正如此；例如電影幕上，可以看見人物活動，莫辨僞真。甚至網膜上的興奮，根本無須一定由於光線的刺激而起；機械的刺激也可以引起相當的知覺。試閉着眼睛，向一邊看（例如向右），使眼珠的網膜可以碰到，然後用手指推動眼球相反的一面（左面），便可以看見一個光圓在右邊出現。

上面的例都是在視覺方面。其它官覺情形亦復相類。聽見鐘響的時候，鐘的本身和耳朵是隔離的。鐘的震動，鼓動了空氣或其他介物，傳達到我們外耳的鼓膜，使其震盪，因此刺激了聽覺神經，

最後達於大腦。用任何方法引起鼓膜恰好的震盪，就可以發生鐘聲的知覺；不一定要有真的鐘，例如留音機。甚至不一定要有真正聲浪，例如用電刺激，也可以引起聲的知覺。

假如我們稱鐘、桌子等現實世界的物事為「外物」或「實物」，而稱網膜、耳鼓等感官表面受了光線、聲浪或其他「能」的變化接觸影響的情形為「感官刺激」或「直接刺激」，那麼，我們必須說，知覺的真正起因，不是前者而是後者。

這個說法，可以說是近代科學界共同接受的結論。歷來心理學說的知覺論，莫不以此為最基本的假定，然後加以種種補充。一般物理學家生理學家的心理學見解，尤其以此為不易的定理。

知覺的常性

然而事實上問題還是沒有這麼簡單。用上述理論來解釋知覺的事實，尙是困難重重。最足以表現問題所在的，是所謂「知覺常性」的現象（*phenomena of perceptual constancy*）。

（一）物體大小的常性 一六七四年馬爾布隆什（*Molebranche*）在他的現實的研究（*Recherche de la Verite*）一書中有這麼一段話：

「一個矮子，在離我們兩步的地方，的確比一個三倍高的大漢，在離我們六步的地方，看起來小得多，雖然看時的視角，或兩個人在我們眼底所映射的像，是相等的。所見大小的不同，既不是由

於視角或眼底的像的不同而起，那麼一定是由於距離不同之故。

馬爾布隆什進一步說，這種現象並非由記憶的知識，而是由「當時知覺的徵示」而來。就是說：當時影響我們感官的外境，必定含有某種足以引起大小常性的因素。

這也許是知覺常性現象最早的紀錄。最後一句話，尤其和新近試驗的結果符合，下文另詳。

依上節的理論，所見物的大小，賴投射在眼球網膜的像（下文簡稱「網膜像」或「眼像」）的大小而定。據簡單的物理原則，網膜像的大小，和物體大小成正比，而和物與眼間距離成反比。所以一個矮子在兩步之處和一個三倍高的大漢在恰好三倍遠之處（六步）所投映我們眼中的像，或張割的視角，是一樣的。那麼看起來兩人應當一般高。然而正如馬爾布隆什所說，事實絕不如此。大漢看起來比矮子還是高得多，只是一個遠一個近。同樣的，將一本書堅立在桌角遠處，然後移到距離只有原來一半的地點。這時眼中的書像，高闊各加倍，而積是剛才的四倍；但是所見的書，不但沒有大了四倍，而且簡直沒有差別之可言，無非由遠而近，位置改變而已。——這種直接刺激的大小，因距離而改變，但是知覺物的大小相對的固定不變的現象，稱為「物體大小之常性」。

（二）物形的常性 據上述學說，所見物體的形狀，又是靠網膜像的形狀而轉移的。但是同一物事，網膜像的形狀，因為觀者位置不同之故，時時變動；而我們所見的形，還是相對的不變，只覺

得我們對它的方向、角度改變而已。例如長方書桌的面，投射於眼中的像，因有透視（perspective）的原則，總是個不等邊的四邊形，除非眼睛對着桌心中一點，由上向下看，才能得到真正正長方的網膜刺激。然而我們日常所見書桌的面，總是個長方，只是覺得人在桌旁斜看而已。同樣的，吃飯時看着盤子，總是圓的，雖然投射的像明明是橢圓的。其實眼像映射物體正圓、正方、正長方的時候，是極少的，除非我們跑到恰當的，常常是極不自然或竟不可能的，一個地點去看。然而我們日常只見物體角度傾斜，而不見其形狀變態，每個圖畫教員，都曉得要叫兒童放棄這種自然的知覺，而去摹繪合乎透視法的線形，是多麼不容易的事。

(三) 顏色的常性 物的顏色，賴眼睛所受反射光線的強弱種類而定——這又是科學不易定律之一。墨黑而紙白，是因為墨將所受照光，大部分吸收，而紙則大部分反射之故。血紅而草綠，是因為血反射最多 0.000700 毫米左右的光波，草反射最多 0.000590 毫米左右的光波，而各吸收大部分其他光波之故。不過在同一照光之下，我們所見最白和最黑之物，光強之差，大約不過六十倍，而日光比圓月底下的光，強約八十萬倍。日常看東西，照光強弱之差，可達一與三萬六千之比。墨在白天反射的光，比較雪在黑夜，還要強許多；然而墨在日中看起來還是黑的，雪在夜中，還是白的。橙黃色電燈光之下，中色（指白灰黑的系統）的東西都反射橙黃的光，彩色（指紅黃綠藍

等色帶上的顏色)的東西也都受了相稱的改變。然而各物大致保持其固有黑白藍紅諸色，受有色照光的影響相對的很少。

(四) 其他常性 此外他種常性現象，知覺經驗(註二)中到處皆是。很遠傳來的雷聲；其物理強度可以弱於近耳的蚊鳴，但我們常態聽見的仍是殷殷宏烈的遠雷——這是聲強的常性。迴轉眼球或移動身體的時候，外物的像在我們網膜上已轉移位置，但在我們常時的知覺中，傢具房屋，保持靜止的狀態，只覺得是我們自己動了；用手撫摩物體，接觸的刺激在皮膚上移動了；但我們所覺得的是我們的手動，不是東西動——這是外物位置的常性。兩輛汽車在我們面前橫駛而過，一近而一遠，假定兩者速率相等，在同一時間內，汽車的像在網膜上移動的距離，近的比遠的大；如果直接的刺激完全支配知覺，我們應當看見近的走得快，遠的走得慢。然而我們實地所見，反而和真正的情形逼近，兩輛的速率是差不多的——這是速率的常性。其餘無須縷贅。

以上諸例都證明日常的知覺，並不和感官直接受刺激的情形符合。刺激是時時變幻的，而知覺則相對固定。刺激常是扭曲偏極的，而知覺則大致正常。結果是使知覺的印象頗為接近外物的實際情形。

知覺常性的效用

總括上文，情形似乎是如此：外物無法直接影響知覺，惟有感官受刺激的情形，才是知覺直接的原因。然而知覺的內容，和直接刺激並不符合，反而頗能代表外物的實況。——豈非自相矛盾的怪事！

至於這些現象對於人生的價值，那是很顯然的。假使我們的知覺，完全受透視律下的刺激情形所支配，我們就無法曉得外物的實在狀況，不能作有效的適應。假使我們知覺世界中的事物，時時改變其屬性：忽大忽小，可橢可圓；又如楊布的狗，可以「白而出，黑而歸」；甚至東西沒有一定的位置，房屋街道，往復跳動……那時不但知識是不可能的，便是生活也無法進行了。

經驗論的解釋

有些讀者，也許早要抗議說：這有什麼長篇大論，大驚小怪之必要！所謂知覺常性的現象，無非是經驗的結果。我們從過去無數的閱歷，早已知道盤是圓的，雪是白的，某人多少高，房屋是不會動的，所以看時也覺得如此。再不然，便是經驗給我們一些原則，我們知道東西遠看就小，斜看就形狀歪曲，天黑了顏色就改變……所以看時心中給它一個折算結果就符合外物的實況了。

這似乎是常人最自然的思路。傳統的心理學說，要旨亦與此相似。歷來心理學家，對於感官受什麼刺激，必定引起完全稱合的意識歷程這個原則，從不發生懷疑。據這說法，感官的刺激先產生

「感覺」(sensation) 日常生活中的「知覺」是以淨素的感覺爲「原素」，經過經驗的補充，加以理智的解釋，綜合而成的複合物。常人只能經驗到知覺，而不知有感覺。所以感覺，必定是依着透視法或感官受刺激的情形的，而常性的現象，則是已受經驗改造過的知覺。感覺是生理的，是末梢神經的作用；常性知覺是心理的，是中樞神經的作用。至於經驗如何改造感覺，說法略有不同，概括而言，可分兩派。

(一) 注重記憶者 刺激引起的感覺，因過去經驗造成的聯想，引起關於此實物的舊感覺的回憶。這些回憶，加在當時所獲感覺之上，合成常性的知覺。例如黑林(Hering)稱不常態照光之下所見的常性顏色謂之「記憶色」。(註三)

(二) 注重推論者 黑爾姆荷爾茲(Helmholtz)以爲知覺是一種類似推論作用的產物。我們從過去經驗，已經曉得透視法等原則。常性的知覺是根據這些原則折算以後的「判斷」或「解釋」。然而觀察者自己明明覺得所獲印象，是直接「看見」「聽見」的，并未經過推論判斷的歷程。所以黑爾姆荷爾茲說這種推論是「不自覺的」「不能自己的」，而稱之爲「不自覺的推論」。

這個知覺論，自來不尼茲(Lenz)和英國經驗論者時代，已具有雛形；十九世紀下半龔興

的「構造派」的實驗心理學，傳受衣鉢；到了以「素覺派」(existentialism) 為名號的鐵欽納 (Titchener) 手中，獲得最明確武斷的代表。不但歷來心理學界，以此為正經的主張，便是宅科的學者，似乎也很普遍地持此論調。我們在一本很著名的初級物理學課本中看到這幾句話：

「……一個人離開眼睛一百尺時，比同此人離眼十尺時，網膜上的像事實上只有十分之一大。我們所以并不真正將較大的像解釋為代表較大的人，無非是因為我們已經受了一輩子的經歷的教訓，使我們估量東西的真正大小時，會顧慮到所知的距離。在尚未有距離觀念的嬰兒，十尺遠的人無疑地看起來比這個人在一百尺時大了十倍。」(Millikan & Gale: First Course in Physics, p. 436)

經驗論的邏輯性

我們先要指出，這個學說中的主幹概念，所謂「感覺」，「記憶的補充」，和推論的解釋，都是沒有可以直接觀察的實證的。感覺早已被認為一般人日常生活中所經驗不到。至於記憶和推論，更和直接經驗不符。弱光下的雪，我們明明看見它是白的，絕不是看見它是黑的，而記得它是白的；或是靠智識推論，將黑的印象再變成白的。大漢在六步遠，矮子在兩步遠，看看還是大漢高，是我直接所見如此；絕非事實上看見大漢小而矮子大，然後憑經驗加以解釋，再將兩人大小倒翻過來所以經

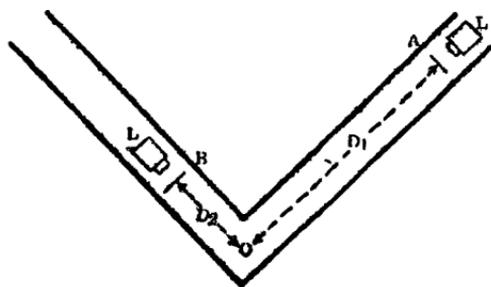
驗論說這些解釋的作用是「不自覺的」。

既是不自覺的，何以知道它存在呢？這當然是因為常性的事實使然，除非如此說法，則不能說明其所以然之故。一以感官刺激必須產生固定相稱的感覺為前提，則記憶、推論的補充，成為不能避免的結論；雖無觀察的證據，也必須說它存在。換言之，這些歷程不是直接觀察到的事實，而是解釋事實的「假設」；其根據不是實驗的，而是邏輯的。

控制試驗方法

要檢討經驗論及其所涵的假定能否成立，不能專靠上述一類的常識事例，必須進一步考慮較精密的控制試驗的結果。現在舉兩個較簡單的例，以示研究方法之一斑。

(一) 大小常性試驗 在兩條成直角而形式一概相同的走廊中（圖一），令觀察者 O 坐在交接之處。兩廊各設一幕如 A 及 B，一遠一近，其與 O 之距離，各為 D_1 與 D_2 ，幕後各有幻燈 L，放射一圓光於幕上，其光強令自 O 處看去相等，A 幕上圓光，大小是固定的 S_1 ，B 幕的圓光則可隨 O 意調節幻燈的鏡口而改變其大小，實驗時 O 往



但觀察兩圓光，將B逐漸修改，至所見與A大小相等為準，然後主試者細量其尺寸 S_2 ，比較的方法和次序，都有嚴密的計畫，不絮。

眼像的大小和實物大小成正比而和物與眼間距離成反比。所以，假定 D_1 是 D_2 的十倍則 S_2 須為 S_1 之十分之一，然後兩者所投射的眼像相等；換言之，即如果所見大小專靠眼像大小而定，實驗結果 S_1/D_1 須等於 S_2/D_2 。假如所見大小不論遠近絕對固定，則必須圓光大小真正相等，然後看起來相等，即 S_1 等於 S_2 。實際的結果大抵介乎此兩極之間，而較逼近 S_1/S_2 相等的情形，例如 D_1 為三十公尺， D_2 為三公尺， S_1 直徑十七公分，所得 S_2 直徑約十五公分半。較複雜的實驗，大都以這個布置為基礎而加以變化。

(二) 顏色常性試驗 觀察的對象是兩個「色輪」，一輪面圍紙，一輪為一部分白一部分黑（圖二甲B），用摩托旋轉極速，使兩部顏色，融混為一。最通行的實驗布置如下（圖二乙）：在靠窗處安設一桌，桌上置兩色輪如A及B中間設遮光之隔板S，使B輪飽受窗光而A輪隱於影中。A紙色全白（三百六十度白）B輪則黑白成分可以自由增減，和成深淺不同的灰色，實驗分兩個步驟，如下：

第一步，桌前有一灰色硬紙板製的幕，幕上挖兩個小洞。觀察者O在幕前可由小洞分別看見

A、B兩輪面的一部分，而不見其他。B輪黑白的度數，隨O意改配，至所見兩洞中顏色深淺相同。A雖紙色全白，但因在影中之故，反射光線事實上甚少。所以B在強光之下，必須加入多量黑色，然後洞中所見顏色相等。——在此情形下所見之色，全賴反射光線強弱而定，可用照相或其他物理方法證明。

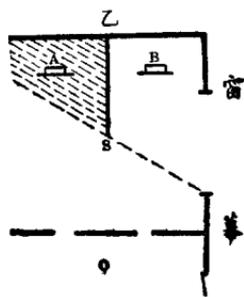
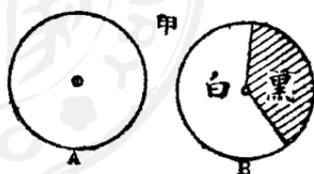
第二步，將幕取去，直接觀察色輪。這時奇象就

湧現了。剛才原是配合到洞中所見兩輪相同的，現在A看起來是白的，而B則呈深灰或褐黑。再將B改變，令與A所見相同，結果，白的成分必須劇增。此時若再用幕觀察，則B淺而A深，表示B反射的光線事實上比A強得多了。

假如所見物的顏色全靠反射光強而定，則第二步配合應當和第一步相同。假如顏色常性是絕對的，即不論照光強弱，專看紙身白黑而定，則第一步的配合，B輪亦應為三百六十度白。但事實結果，又是介乎兩者之間，舉個具體的實例。

第一步配合

$$B = 4^{\circ}\text{白} + 356^{\circ}\text{黑}$$



二圖

第二步配合

B = 116°白 + 244°黑

實驗結果與經驗論

現在我們可以將許多實驗研究的發現，擇要撮述，以與經驗論相參較。(註三)

(一) 記憶說最顯然是不能成立的，因為上述之實驗用紙輪的顏色和圓光的大小，都是實驗者任意選用的，觀察者對之毫無過去記憶之可言。

(二) 常性的程度，用上述一類方法準確衡量的結果：(甲) 大抵類似上文所說，不是完全的，而是相對的，——雖然在良好條件之下，可以極為迫近完全。(乙) 一個人在同一情境之下所表現的常性的程度，頗為穩定不變。(丙) 常性程度，視種種條件而高低，其共變情形，極有規律系統。例如白色的常性視陰影的深淺而異；陰影愈濃，則第一步和第二步配合結果的差別愈大。大小常性，在十數公尺之內，幾乎是完全的；在此範圍之外，距離愈大則常性愈低。

假如常性是推論的結果，勢必不能如此固定而有規則。要根據知識經驗來估量東西的大小顏色，實際上是極不容易的事。試看看室中光線較弱之處，自問這樣深的陰影下，東西的顏色應當暗卻若干？推論起來應作如何估量，方才合於實際呢？再看看遠處一棵樹，問問距離是多少公尺？如此距離的樹，應加以多少矯正，方足以補償透視律的影響呢？這種問題，在一般人回答起來是漫無

把握的。勉強猜測的結果，必很不準確而不一律，而且不免有時太過有時不及。實驗結果的穩定性、規律性和相對性，都不容易用此說解釋。

(三) 顏色實驗中，第一步配合後將幕抽去，此時雖然觀察者明知兩輪反射的光線相同，但是一白一黑的印象，仍赫然在眼；必須 B 輪添足白色，方可以得到「等白」的知覺。大小的實驗，將透視的原理細向觀察者說明，又讓他知道圓光的實際直徑，但只要他專憑所見報告，則實驗結果常性仍不減少。——換言之，相反的「知識」不能減低常性的程度。

(四) 反之，客觀條件不備時，經驗和推理，仍不足以產生常性。在顏色實驗中，觀察者必須能夠統觀全局的形勢，看出兩輪所受照光之不同，然後影中之輪，能夠表現常性。用幕遮卻一切，只留兩小洞時，洞中所見的光，無照光與紙色之分，知覺就完全靠反射強弱而定，無常性之可言。在此情形之下，無論心中如何「知道」「記得」紙身的真色如何「推理」「解釋」總不能獲得常性的現象。同樣的，觀察者愈有機會獲得指示物體距離之種種刺激（註四），則大小的常性愈高。用控制方法將一切距離的表徵刪中時，則常性遞減，以至消滅，所見全視網膜的大小而定。此時雖然心中明知實物的真正大小，也無法運用經驗和推論，使其表現常性，東西距離太遠時，如遠山人物，仍見細小如蟻，不能用記憶或推論，使之維持高度的常性。——馬爾布隆什所謂常性不是回憶的知

識而是靠「當時知覺的徵示」可謂完全證實了。

(五) 最後一種和經驗論理智難以調和的事實，是幼兒和低級動物，也有很高的常性。關於兒童，已有數人做過研究。例如德國佛朗克（Frank, 1926）夫人實驗中，一個十一個月的嬰兒，先受訓練專選擇兩盒中之較大者，然後實驗者將大盒移遠使投射於嬰兒眼中的像，面積只有小而近者的十五分之一。結果嬰兒還是選擇大者。可知上文所引物理學課本的言論，全屬臆度之詞。

動物的實驗尤堪注意。哥茲（Goltz, 1926）訓練三個月的小雞專啄三粟中較大的一粒，然後將大粒置放遠處使在小雞眼中的像面積只有小粒的三十分之一。但小雞仍然就啄大粒。刻勒（A. Köhler, 1917）將粟撒在兩張紙上，一深灰，一淺灰，訓練七八個月的小雞專向深色紙上啄食。然後將深灰紙置日光中，留淺灰者於較弱光處。結果小雞仍向深灰紙上覓粟，雖然此時反射的光已強於淺色紙數倍。柏開姆（Burkamp, 1923）用同類方法證明魚的彩色常性，比人類還要高。魚和小雞，總不會曉得透視法和照光改變物色的原則，然後根據過去經驗來解釋它的感覺。以上這許多事實，似乎很充分證明經驗論之不適當。這不是說過去經驗對於知覺並沒有影響，而是說常性的現象不是靠經驗回憶推論的結果。

上文已說，所謂回憶和推論的作用，我們觀察事物時，原不覺得有這麼一回事，無非是爲補充「感覺」的概念而生的假定。所謂感覺，又是沒有實在證據的。但若執定感官刺激必須產生依照透視律的「感覺」，則一番靠經驗改造解釋，使合於知覺實況的手續，成爲邏輯上的必要。現在經驗論既然不得不放棄，感覺的假定也就根本動搖。我們沒有理由可以相信知覺是個兩級的歷程：先由末梢作用產生依照透視律的感覺，再由中樞作用把它翻成符合外物實況的常性知覺。據事實的指示，知覺的歷程是統一而直接的。

今人的新見

那麼，常性的現象如何說明呢？知覺如何超脫刺激情形的限制，而接近外物的真相呢？

這個問題，嚴格而言，現在尙未有十分完備滿意的答覆。但近年的實驗研究已有若干重要的指示。在理論方面，科夫卡(Koffka)等完形心理學家的學說，最爲重要；此外布倫瑞克(Brunswik)、圖勒斯(Thouless)等人，亦有精采的貢獻。

我們要說明這些新概念，有幾點困難：除剛說的尙無圓滿的定論之外，各種常性，各有其特殊的問題和原理，不能概括而論。新說的根據，又不限於上文介紹的一點事實，而且牽涉常性以外的實驗問題；這些過於繁重專門的材料，本文中不能不從略。現在仍以大小和顏色爲例，酌述今人見。

解的要點。

(一) 大小常性之原理 傳統學說的毛病，在乎將大小和距離的知覺，看做兩件事。眼像的大小，決定所見物的大小，而種種「距離的表徵」，決定其距離。常性的事實告訴我們，此兩者更有密切連帶的關係的。

眼像的大小，不僅是決定知覺物的大小的因素，也是決定其距離的因素（註五）。網膜像縮小時，我們可以看見物體縮小，也可以看見距離增加，而大小不變。即同一網膜像，物體看起來可以小而近，也可以大而遠。不過兩者是互相補償的，愈見其小，則愈見其近，愈見其大，則愈見其遠。所見大小和距離，構成一反比例的配合，連帶共變。至各種可能的配合之中，那一種實現，則須視另外條件而定。

我們的視野是有空間結構的，知覺中的許多東西，有位置、方向、距離、區域等等配搭關係。視野的全部，構成一個框架或背景，所見事物，皆嵌在其中。近年實現心理學之一重要發現是尋常知覺的內容，例有物體與背景（figure and ground 或譯「形」與「基」）的分化。物體的屬性多賴背景的情形及其此背景中所居的地位而定。大小是物體屬性之一，而其距離是它和其它物事（包括觀察者自己的身體）的空間關係之一。空間關係一定，因上述連帶其變的關係，其大小也

決定了。

視野的空間結構，受種種刺激的條件所支配。所謂「距離的表徵」（註四）當然是重要的因素。視野愈有高度的空間組織，東西距離的關係愈明確，大小常性也愈高。反之，假使實驗的布置，將徵示距離的條件刪除，使兩物所見距離無別，那時物體大小，就全靠網膜大小而定，無所謂常性了。所以所謂「距離的表徵」不但是決定知覺物距離的條件，也是決定其大小的條件。

眼球因注視點距離不同而起的筋肉運動（註四〔七〕至〔九〕）自從柏克利（George Berkeley, 1709）以來，被視為距離徵示之一。但這些運動，直接影響所見物的大小，證據更為確鑿。一種簡單的實驗如下：眼睛對着書本，拿一枝鉛筆，開始時筆尖靠近書面，漸漸移近眼睛，同時眼睛繼續注視筆尖，結果是眼際覺得緊張，甚至暈眩，書上字跡有分裂為二的趨向，但同時可以看見字跡有顯著的縮小。至於距離，有人可以看見書本移近，有人反看不出明確的變化。——這時因眼睛與書本的距離不變，網膜大小是固定的，但兩眼的共同注視點移近，兩視線會集的角度增加，同時又有凸鏡和瞳孔的筋肉運動，已能產生所見物縮小的知覺。這個事實，自惠特斯吞（Wheatstone, 1852）首先發現，於今多年，但新近方才受到研究大小常性者的注意。有人以為這是大小常性的充足原因，尙待證實。無論如何，這些眼球運動，也是和距離關係有不解之緣的。

(二) 顏色常性之原理 在上舉實驗中，將光中的 B 輪改配，令與影中之 A 輪一樣白，雖然是辦得到的事，但嚴格而言，神貌總不能完全相同。兩輪雖然一般白，但觀察者總覺得 A 在陰影中，暗淡而無生氣；B 在強光中，明亮、生動，有迫人的神采。換言之，我們不但看物的顏色，還可以看到覺得它所受的照光的情形。同一反射光強，可以使我們看見物白而「暗」，也可以使我們看見物黑而「亮」。物色和照光的印象，正如大小和距離一般，是相互補償而聯變的。

所以一物反射的光線，事實上給我們的印象可分為兩種：一是物色，一是照光；物色專屬於本物，而照光則和被及全視野或其一部的一般照光連成一片。這種分化，是和顏色常性共生共滅的。視野中之有照光與受照物體之分，是視野結構組織之一方面。要能夠有這種知覺結構，必須觀察者有機會統觀全局，得以感受各部分不同光線分布情形的影響。實驗中直接觀察時，遮光隔板的左右兩區，各有其照光物體的分化，所以輪色就有常性。用幕觀察時，每孔中所見小塊面積，混沌一律，無照光物色之分，就各無常性。

一件東西顏色的深淺，不是專靠它自身反射的絕對光強，而是它和周圍它物光強的差距。周圍的一般光強，同時給我們照光的印象。上文曾說，尋常最白最黑的紙，反射力之差，不過一與六十之比。視野中各部分，只消光強相差達六十倍，則所見最強者為白，而最弱者為黑，相差超過六十倍

時，除黑白之外，更有「明」和「暗」和它方面的差別。一物反射光強不變時，只須改變其背景的光強，可使此物自最白變成最黑。反之，物與環境光強差距不變時，雖然絕對光強有很大的改變，仍可保持其白黑的印象。所以雪在夜中，光線雖弱，但因周圍一切光線也照比例減弱，差距照舊，所以各物的黑白和白天差不多。

假如視野結構複雜，分爲幾個「區域」，則物色受所屬區域的一般光強的影響最大。所舉實驗，A所屬的是陰影的區域，而B所屬爲窗光的區域；同時全部實驗設備，爲整個房間之一部。A反射之光雖減弱，但與本區周圍光強比例不變，故有保持白色之傾向。用幕時，兩孔各爲無光，色分化之一團，均以幕面爲其背景，條件完全相同，所以光強比較是直接的，所見也專恃光強而定。

新說要點

總括大小顏色常性兩例的解釋，共同的要點，約有數端。

(一) 知覺的各方面屬性，和刺激的關係，不是一一分開的。同一刺激條件，影響知覺的幾個方面，如網膜像的大小對於物體的大小和距離。同一知覺屬性，受幾種刺激條件聯合決定，如一物的黑白，靠自身反射的光和周圍它物的光強、陰影的分布等條件而定。說得更準確點：多種刺激條件（以及個體內在的因素）匯合決定一個包含多方面屬性的知覺世界。

(二) 上條原則等於根本放棄先有感覺，再變成知覺的兩級說，知覺是複雜然而完整統一的歷程。

(三) 知覺和刺激條件的關係，不在其絕對方面，而在其相對方面。例如顏色不靠絕對光強，而靠光強的差距；網膜與知覺物大小的關係並不固定，而與大小和距離的配合則為一定的。

(四) 知覺對象的結構分化，有基本的重要性，如視野空間的結構，物體與背景的分化，照光與物色之分化等。

以上原則，是「完形學說」(Gestalt theory)的主要主張，對於傳統心理學說的基礎，有根本的改造，關係不僅知覺常性一端而已。(註六)

結語

為首「要旨」所提的問題，所以似乎矛盾不可解者，原因在乎常識和歷來心理學說，對於刺激的作用和知覺的歷程有根本謬誤的假定。新說雖尚不完備，但對於許多知覺常性現象的解釋，已頗見中肯，一貫而簡單。而自吾人體認環境事物真相之機構效能着想，尤見自然界的神妙了。

(註一)「知覺」一詞，是 Perception 的譯文，意義和俗語所謂知覺不同。俗語所謂知覺，似乎較近於心理學所謂「意識」(consciousness)或「現象的經驗」(phenomenal experience)的全部，例如施用哥羅芳(蘇藥)人便「失了

「知覺」 perception 的意義，如本文中所舉的例，譯作「知覺」，似乎不甚適當，但不幸專門心理學文字中已經通行，知覺不是「知道」，而是用感官直接觀察事物時見聞嗅觸所得的印象。知覺又不是感覺。兩者的關係和分別，本文中另詳。「知覺」亦用作獲得知覺的心理歷程 (process of perceiving) 的名稱。

〔註二〕「經驗」一詞，有兩種意義：(一)平常的用法是指一個人過去的閱歷或生活的歷史，如云某人「經驗豐富」或曾有若干年服務經驗之類。文中「經驗論」或「過去經驗」皆屬此義。(二)心理學中，又用此詞表示任何時「內心」自覺的內容，涵義和「意識」相近，亦稱「現象的經驗」(註一)或「意識的經驗」(conscious experience)。文中「直接經驗」「知覺經驗」用法屬此。餘觀上下文義自明。

〔註三〕本文係普通性質，文獻出處從略。

〔註四〕物體距離不同時，給與我們的刺激也有種種不同之處，使我們的神經系得藉以獲得第三度空間的知覺。這些刺激的情形，可稱為「距離的表徵」，常舉的如下：(一)網膜像物遠則小，物近則大。(二)物近則清晰，遠則模糊。(三)近物掩蔽遠物。(四)東西的立體形和空間關係，有陰影的表現。(五)頭身移動時，則見近物向相反方向，遠物向相同方向移動。(六)兩眼因位置不同，所見物態有差別，合成三度空間知覺。(七)視近物時眼球凸鏡之凸度增加。(八)視近物時雙眼視線會集之角度增加。(九)視近物時瞳孔放大，視遠物時縮小。——這些表徵，重要性各有等差，有幾種尚有爭論。

〔註五〕網膜像大小是可能距離表徵之一，自雷俄那多 (Leonardo da Vinci, 1500) 以來，已有此說。大小常性覆說，完

全忽略此點，殊爲可異。

(註六)上節所述的具體解釋，不完全根據完形學說。



八 類型學說略述

陳 立

(一) 類型學說與人生

普通心理學祇討論一般的現象，因而不特別注重個別的人；差異心理學則着眼於人與人間之不同，因而也不能把握那特獨的人格。類型心理學便站在這兩端的中間，故為一般實事求是的應用家與注重價值觀的歷史學家所推重。鎖在實驗室中的心理學家不會着重類型學說的，因為他們所接觸的原不是實際的人生。實驗室所研究的到底祇是一些抽象的現象，人格某幾方面的投影。但站在實驗室外的，例如醫師、刑法家、教育家與心理治療家，他們所診斷的、療治的、救濟的、教育的，皆無非具體的個人。自古迄今，凡是從事實際生活而與具體人生相接觸的實事求是者，便沒有不應有類型理想的。古希臘的希潑克拉底斯(Hippocrates)是西洋醫藥學的鼻祖，但同時也是第一個主張類型學說的。即在今日的一些心理學家中，凡提倡類型學說的便十九都是從事心理治療的。類型學說與實際生活的因緣密切如此。至於歷史學家與人文主義者都不得不以文化人為研究的對象，這種研究勢不得不從整個的結構出發，因為從結構拆落下來的單元便無意義，而意義則是這些學問的中心課題。所以哲學家如狄爾台(W. Dilthey)、教育學家如斯勃蘭格(E.

Spranger) 便皆推重類型的思想。

(11) 想像的與理想的類型

類型思想的最顯著的例，便是文藝中的類型描寫。賈寶玉式的公子，林黛玉式的小姐，並不是某一種性格的代表型，而是某集團性格的代表型。但賈寶玉、林黛玉等決不是有血有肉的現實人，而祇是一種想像的公子和小姐，我們可以說他們是一種原型 (Prototype) 的代表，因而有些近於下面要說的理想類型 (ideal type)。這種想像的類型又有從「性理」出發而演繹得來的，因為人有種種基本性能或衝動，強弱各異，便形成各型各類的人品。例如百餘年前的華呂爾 (Fouquet) 便根據於人的三種基本情欲而將人類分成三大類、十二門、三十二綱、一百三十四種、四百零四支、八百一十類性格類型。華呂爾以為理想的社會組織便應該根據這些不同的類型而形成區域與職業的集團。我國傳統下來的智仁勇三型，便也是根據理智、情感與意志的官能分類而產生的類型，亦可算作一種由「性理」演繹而得的類型思想之一例。

所謂理想類型的是文化科學者一派德國哲學家的見解。理想類型如想像的類型般，也不是從經驗事實歸納而來的。例如狄爾台便以為人生有三種基本的向世態度，所謂主觀理想派、客觀理想派與自然主義派。不同的向世態度便決定個人的精神生活之整個內容。他以為決定一個人

的人格的不是那些零細的分子，如感覺、情感、毅力等，而是那整個結構，即其向世觀，才能決定人格的意義。其弟子斯勃蘭格復參照德國西南學派黎嘉特（Richter）的價值論而主張生活型式（Lebensform）有六種，即經濟的、理論的、藝術的、宗教的、政治的、社會的六大型。斯勃蘭格以為我們所應當了解的是與文化環境有密切關係，即在歷史中發展的個體，因此我們要了解人生的意義，不能將個體，從其文化環境相隔離。要了解個體的行爲，便要從超主觀的文化現象上着手。但在歷史過程中的文化現象，駁雜繁複，我們的了解便陷於撲朔迷離中。假若不從文化現象的本身，而從一個一個的人生出發，我們便發現這綜錯紛紜的意義中有互相連鎖的傾向。這便是斯勃蘭格六種型類的理論基礎。葉斯勃（H. H. Jasper）的感覺空間的、心理文化的與玄學的三種世界觀，便是這一派學說的支流。

（二）生理類型

經驗的類型學說，最流行的便是所謂生理的類型。希潑克拉底斯以為人類有多血汁的，有多黑膽汁的，有多黃膽汁的，有多黏液汁的四種體質。這四種液汁影響人的心理，因而有熱望、憂鬱、易怒與遲鈍四種氣質或性格。近代的分泌學派，從盾狀分泌、腎腺分泌、腦下垂體及性腺的分泌或旺盛或不及而形成的人格分類，如柏爾曼（L. Berman）等所主張的，便可說是這古舊學說的翻新。希

激克拉底斯的類型學說，蘊斷思想界二千餘年，至今真成家喻戶曉，一般人的思想固脫離不了他的圈套，即大思想家大科學家也往往不易跳出他的範圍。例如馮德（W. Wundt）便依據情感發生的快慢與程度的強弱，亦分割成四類：強而速的便相對於多膽汗，強而慢的便相對於黑膽汗，弱而速的便相對於多血汗，弱而慢的便相對於黏液汁。就是以純粹生理學家自命的帕夫洛夫（P. Pavlov）亦將其實驗的狗分成四大類型，是亦不自覺的已尾隨希潑克拉底斯的範疇。帕夫洛夫以為狗的大腦有禁阻作用與激動作用兩種主要機能。這兩種作用苟陷於不平衡時，如激動作用佔優勢，則這種狗便不耐於細微的辨別實驗，或者等待過久的延宕反應實驗。這種狗如遇見別的狗，不問強弱，都會打起架來。因此帕夫洛夫以為這種狗便屬於多膽型。相反地，如禁阻作用佔優勢，這類的狗便近於憂鬱型，對於任何交替反應都不容易養成。如激動作用與禁阻作用相平衡的，這一類的狗，便可以算作一種中間型，對於辨別實驗例皆反應甚好。但中間型又因為激動與禁阻作用的遊動與否，又可分成二大類型，即等於熱望型與遲鈍型。前一類的狗，在實驗檯上，像煞有介事的神情，對於刺激便一一反應，最易實驗，後一類的狗，雖然耐得住長久的禁阻作用，但不肯放棄其習慣的反應方式。帕夫洛夫除沒有直接引用希潑克拉底斯的液汁學說外，其類型思想的精神是毫無疑問的極相同的。

(四) 體格類型

今日在歐洲大陸上有兩派極佔勢力的類型學說，都可以說是屬於生理類型的，即克勒幾姆 (E. Kretschmer) 的體格類型 (constitutional types) 與假希兄弟 (E. R. & W. Jaensch) 的遺覺類型 (eidetic types)。現在先提克勒幾姆的類型說。希潑克拉底斯早就以爲人可以分成中風質 (habitus apoplecticus) 與癆瘵質 (habitus phthisicus)。這與克勒幾姆的矮壯型 (pyknic) 與瘦長型 (leptosomic) 的類型學說先後齊輝。這兩種學說不但體質的分法相雷同，且他們都是根據病態爲出發點。在變態心理學中，克勒樸林 (E. Kraepelin) 曾將精神病分成兩大類，一種便是文武狂 (manic-depressive) 一種便是早熟狂 (dementia praecox)。克勒幾姆根據這種分類的病症觀察，發現患文武狂的多屬矮壯型，患早熟狂的多屬瘦長型。體格可以影響性格似無問題，無論從遺傳學與分泌學都可以得着如此的結論。克勒幾姆不但以爲極端的病態人可以如此分類，即近乎常態的或完全常態的也就可以如此分成兩類。這與一般人研究的結果頗不相符，他的學說顯然太偏重遺傳的因素。

克勒幾姆固然以爲大多數人屬於這兩大類型，但亦有例外。這肥瘦的兩極端中間有運動型。可以算作一種中間型。運動型的肌肉很發達，骨骼較粗實。此外又有一些有殘缺的，他便另立一型，

稱為畸殘型 (dysplastic)。不過這兩型在克勒幾姆學說中並不佔重要地位，因此不加詳論。但上面的說法好像說克勒幾姆的類型完全為肌肉肥瘦與骨骼大小決定的，其實並不盡然。他以為毛髮柔硬、皮膚粗細、臉形方圓、頸項長短、肌肉鬆緊、手足形狀、行為特徵和其他性格，皆可作類型判斷的標準。因此他自然不能同意於那些用形態指數 (morphological index) 來作類型標準如意大利學派的一些人，狄幾何華尼 (Di Giovane)、孛卡拉底 (Naccarati)、維阿娜 (Viola) 與彭德 (Pende) 等人所主張的。

(五) 遺覺類型

偃希的遺覺類型即在今日的德國，尙風靡一時。遺覺是介乎餘像與憶像中間的一種視覺現象（固然其他感官也有遺覺可能，不過實驗手續不易，目下的研究便很少例外的都限於視覺。）據馬布革學派 (Marlburg school) 的意見，遺覺並不是某一部分人所特有的非常現象。偃希以為遺覺是每一個人發展中所必經過的一個階段，在孩提時代人人皆有遺覺。據近來實驗結果，遺覺現象似以六歲兒童為最著，但偃希以為這並非表示不及六歲的兒童遺覺較少，而是因為實驗的困難，不及六歲的小孩不會自省，更不會報告自省的結果，因此，即有遺覺亦不能發現。馬布革學派主張從遺覺現象可以測驗出一千人的心理結構的分化過程。愈年輕的則整個結構的統攝力愈

大愈長成則整個結構的統攝力便愈弱。(這一種自整化零的發展觀與美國卡革希爾 Coghill 諸人的學說相符合)。但這種心理發展過程並非人人全同，有的成人仍能「不失其赤子之心」的，這便是偃希所稱爲「統一型」的 (integrated type) 相反的，便是「不統一型」 (disintegrated type)。這兩種類型，從遺覺的性質講，前者便近於 B 型，後者便近於 T 型。

遺覺既是介乎憶像與餘像中間的一種知覺，故遺覺可以或偏近憶像或偏近餘像。偏近憶像的，其遺覺便可隨心所欲喚之使來驅之即去，與原來的刺激形相顏色全同，而且粗細畢顯；時間也可以維持甚久。有這種遺像的偃希稱之爲 B 型，(源於 Baedon 病)。遺覺比較近於餘像的，便稱爲 T 型，(源於 Tetary 病)。這種遺像不能任意來去，顏色常爲原有刺激的補色，細微處常不清晰，影像大小常與投影距離成正比。偃希的兄弟是一個醫師，便曾用指甲根上表皮下的小血管來診斷一個人，或屬於 B 型或屬於 T 型，因爲屬於 B 型的據說那些小血管的分布便不規則，不屬於 B 型的，小血管的分布成夾髮針的形狀。屬於 T 型的服用鈣化合物其遺覺可以減弱，而 B 型則不受其影響。所以偃希便以爲遺覺不祇是某種知覺型，而實在是生理的類型，遺覺不過是這種類型的表誌而已。

(六) 心理類型

心理學史中關於類型的學說甚多，茲擇優簡述幾種。人格的動力學觀便形成「動向的」或「極向的」類型 (telic types)。施端有自向與他向，即主觀與客觀的兩型。詹姆士所謂柔心與硬心的兩型，與孔子所說狂狷兩類型，都有同一看法。容 (Jung) 氏的內傾型與外傾型是家喻戶曉的了，也是慾力 (libido) 內傾或外傾的兩種趨勢。容氏的這兩種類型思想自認為淵源於葛魯斯 (Otto Gross) 的原始機能 (primary function) 與再發機能 (secondary function) 的思想。所謂原始機能，葛魯斯指「觀念在意識中而腦中便呈現活動」的說法，再發機能便指「原始機能餘效的活動」。容氏否認再發機能，而採取了葛魯斯的原始機能說，以原始機能欠強烈的為內傾，強烈的為外傾。

但葛魯斯的再發機能也有其來龍去脈。繆勒 (G. E. Muller) 從記憶的實驗中發現有所謂持延的趨勢，好像一種心理的惰性現象。例如有些人念熟了一串無意義的字後，過後竟不自覺地在背誦着這些單字。有的人乘船坐車以後過了半天一晚，或仍感得顛簸，便也是同一現象。這便是持續趨勢，但有些人便沒有這一種現象。這種持續趨勢便是葛魯斯所說的再發機能。荷蘭心理學家海滿斯 (Heymans) 曾對這一個問題實驗過若干年，他以為再發機能可以使「生活有連續與統一，即遇不得已的變故時，也可以使生命漸漸改移軌道免却激烈變動……許多人願現實，常

常心不在焉，無謂的幽思，因而不能順應環境，便也是由於再發機能的作祟。反之，原始機能便與膚淺及散漫發生血緣。」葛魯斯所主張的淺博與精深兩大類型便顯然是站在其兩種機能的學說上而引申來的。

(七) 統計類型

海滿斯的「再發機能」至少在名稱上沒有「持續趨勢」的被人重視。斯披曼一派入又從實驗結果中用統計方法將這一個概念復活起來，這便是持續因素，亦稱P因素，迦勒特 (Garnett) 重分析費勃 (Webb) 的材料所發現的C因素，據斯披曼的見解，便即是P的化身。卡推爾 (Cattell) 便也如此主張，因為他以C型的的人聯想流利，反應迅速，思想與衝動常在活躍狀態中，所以他稱C型為活躍型 (surgent type)，P是C的反面，便是「不活躍型」(desurgent type)，活躍型與不活躍型便有些類似容氏的外傾與內傾，而尤似羅霞 (Rorschach) 的外向 (extraversive) 與內向 (intraversive) 兩型。

斯披曼氏在P因素外尚有意志因素W、起伏因素O、流暢因素F等。這些因素也可以當作統計的類型看。現在倫敦大學的心理學教授潑特 (C. Burr) 的情感因素說，更適於統計類型的概念。潑特是第一個應用人與人的相關方法的，甲與乙的相關高便表示甲與乙屬於同型。這些相關係

數用因素分析法來整理便可以得着一些獨立的因素。潑特用因素分析法來研究氣質的分類最初得着一個普遍的情緒因素 (emotionality) 此外便有一對一對的極向相反的因素 (bi-polar factors) 從測驗與測驗間的相關，我們可以歸納得若干共同的因素；從人與人的相關，我們便可以歸納得人格的類型。但潑特以為在某些條件下，這兩種分析的結果是可以相通的，那麼共同因素和統計的人格類型便應該是二而一，一而二的概念了。

(八) 類型學說的批評

對於類型學說的批評，大概仍沿襲着本世紀初年桑戴克在其教育心理學第二卷中所提的五點：(1) 能力固然有差異，但重疊的甚多，不能各成單獨一型；(2) 能力的分配，都是單峯的常態分配；(3) 類型是多種的，分配便應該是多峯的，但事實上並不如此；(4) 沒有純粹的類型，常態都是駁雜的，因此類型的分類根據並不止一種二種；(5) 按照類型學說的推論，心理特徵間應該有些是負相關的，事實上則絕無僅有。

這些批評，大都無當。這種批評的觀點與一般類型學說的觀點全是牛頭不對馬嘴的。類型不是某一單純特性的歸類，而是整個人格的歸類，每一類型便代表一種組織，一種結構。結構不是可以靠某一單元或者某幾個單元決定的。因此我們如何可以從某一方面的能力或一種特徵的分

配來批評類型的學說呢？在這種場合下我們是無從「執其一以概其餘」的。因此分配的一峯多峯，常態與非常態，與類型毫無關係；因為那分配的根據不是具體的類型而是抽象的某一性能。我們如果沒有辦法測量心理組織時，我們便無法知道類型的分配。

其實，即使是常態的單峯分配，這不一定即表示祇有獨型。類型不一定是最多的一類，最時髦的一類。衆數(Mode)不能代表類型。茲舉一個簡單的生物學中的例。一株深紅花R與一株白色花W的植物配合，第一代便產生淺紅色花P的植物。第一代的淺紅色花互相雜交以後，第二代，按照門得爾定律，便有四分之一是深紅花的，二分之一是淺紅花的，四分之一是純白色的花。如用圖解，則第二代的各類頻率分配如下。



這一類的分配便是單峯的，最多的便是淺紅色花的植物。那麼，我們不能就說這裏祇有一種植物——淺紅色花的——深紅色花的便不過是淺紅色花的稍偏於紅色的，白色的便是那淺紅色褪白的。從遺傳學的

觀點來看，這一說法便不對。純粹的類型本祇有兩種：純白與深紅。淺紅的雖然數量多，但不是純粹的品種，而是雜交的結果；純白與深紅數量雖然較少，而實際上反是純粹的類型。我們在這裏雖然

祇有一個單峯的分配，但事實上却包括兩個純種。因此，基本地講，我們不能因為一個單峯的分配而咬定那些分子祇代表一個類型。

上例又可以使我們了然「本生類型」（亦稱遺傳類型 genotype）與「形表類型」（亦稱表現類型 phenotype）的區別。純白與深紅，在上例，便是本生類型，而淺紅則不過是形表類型。在類型鑑別的，我們應該注意及這一種差別。行爲既不是個體的一方面所決定的，一個人在不同的環境中可能有不同的行爲。因此我們不能遽從行爲而斷定一個人是屬於那一類型。從本生類型看來，他並沒有變化，所變化的祇是其所處的情境。故從表相的行爲來鑑別人，我們常常發現矛盾，好像類型的學說並不能成立的。但若從其動機看，我們常常發現其一致處。

類型學說雖然十分駁雜，但各種類型間並非各自爲政，風馬牛不相及的。容氏的外向型，海滿斯的「原始機能」，詹姆士的剛性型，卡推爾的活躍型，施端的客觀型，克勒幾姆的循環型，葛魯斯的淺博型，羅霞的外向型，偃希的B型，帕夫洛夫的激動型，儒家的狂者，精神分析學派的他虐型，以及各種以身體橫粗爲主題的一些生理類型，彼此間確有相通處，而並非如想像的那般漫無頭緒。這似乎反映着類型思想的客觀實在性。

桑戴克負相關的一項論證，乃因爲類型是整個結構決定的而失卻其效用。固然，一些能力間

的相關都是正的，但我們如果用因素分析的方法，則第一個因素抽出來了以後，所餘下的便有一半是負相關了，這或者可以證明人類除了其基本的一致外（因為同為人類，便少不了有些根本相似處），我們便可以將他們分成相對立的許多類型，如潑特所說的侵略型與禁阻型，快意型與不快情緒型等。因為因素分析可以研究心理的組成，所以他或者是將類型學說圈進實驗心理學中的一種有用工具。統計的類型學說或者會使類型學說將來變換一個新的形式。

（九）尾聲

類型學說的實際研究在國內尚不多觀。作者以前計畫男女性的研究，曾由內子王文錦女士發表過一篇關於文藝方面表現的兩性差別，其他則因材料分析頗費時日尚在整理中。最近同學蕭鑫鋼君分析斯勃蘭格的六種理想類型已得初步結果。六種理想類型在事實上似祇有四種。宗教與藝術為一型，政治與社會又為一型，合經濟與理論乃成四型。這四種類型又可拚合成兩大類，因為宗教與藝術之一型，和經濟型是相反向的類型，強於宗教與藝術的便弱於經濟；而政治與社會的一型又和理論型為反向的類型，長於政治與社會興趣的便短於理論的興趣。依此分析，則文學院的學生（包括師範學院文組）便長於政治社會，與宗教藝術的二型，工學院學生便長於理論與經濟兩型，理學院學生（包括師範學院理組）便長於理論和宗教與藝術兩型，農學院學

生（農經系佔半數）便長於經濟與政治社會兩型。如此，則類型學說很容易應用到升學指導與職業指導上去。上項分析，與容氏的主張亦有所吻合。宗教與藝術一型便是他的情感型；經濟便是他的感覺型；政治與社會便是他的頓悟型；理論便是他的思想型。所不同的就是他的四型獨立，而我們分析的結果則四型又可合成相反的二型。上項結果即係應用統計方法從經驗事實中以研究理想類型的一個例，因附錄於此，以證實上文之結論。

九 人格析義

陳 立

(一) 人格的字義

基礎英語中似乎並沒有「人格」一名詞，因為按諸桑戴克的統計，它是英文字彙中第八千常用的字，但在國文中則「人格」似乎已經是一個日常不離口的名詞了。小學校的學生，店舖中的小夥計，打架吵罵，嘴到山窮水盡的時候，便來一個「沒人格」而偃旗鼓，為的是「沒人格」便夠糟蹋了，罵既不屑罵了出來，便無可復加，悄然下場，仍可博得精神勝利。沒人格便指非人，如阿Q罵人蟲豸一般。這是人格最流行之一種解釋。

岸然道貌的理學家，或顯貴的士大夫也常常提到「人格」，如「人格教育」、「人格修養」之類。出諸這一般人之口的「人格」，自然便不比那些市井之徒沒見解。他們所說的「人格」，顯然不指一般人類而言。揣摩其語氣，大概都是指一種品行甚高的人類。這是可能的第二解。一些看慣西洋現代小說或愛看電影等「藝術」刊物的時髦人士，他們也常常提到「人格」。但這個名詞在他們口中又另有涵義，即英文俚語中所謂「之」，如某明星有「之」，某明星無「之」(has it or hasn't it)此處所謂「之」，即是「人格」。但這些人眼中的人格，祇指性的吸引力，蓋即所謂

漂亮的人格，有魅力的人格。這樣「人格」便指人的一張皮或風度。這可以說是人格極膚淺的一種解說。但美國某雜誌中有一副廣告（外國雜誌中常看得到的），是某脣膏公司刊登的，它便說用它那一種脣膏的，便有一種特殊的人格。那麼說來，人格的意義便「膚淺」得連一張皮厚都沒有了。嗚呼人格！

常識眼光中的「人格」既如此五花八門，我們澄清這一個名詞的含糊，便不得不對它作一點溯源的考證。人格兩字譯自英文的 *personality*，法文的 *personnalité*，德文的 *Persönlichkeit*，皆顯然是從中世紀的拉丁文 *personalitas* 衍來。再上溯便是古典拉丁文的 *persona*。據有些人說，這個字的來源便是古希臘文的 *prosōponon*。但是這點不無疑義，幸而我們並不熱心這種考據。然而「人格」一名詞原指唱戲用的面具是沒有問題的，就是今天在歐洲戲院中的戲單上有 *dramatis personae* 譯義為劇中人，便也是同一個字。因此「人格」的本義可以說是角色。

由面具或角色的意義，人格這一個名詞嬗衍變化，便有下列四種含義：

- (甲) 人所以看待我的（即非我的本身，祇是人家眼中的反映）；
- (乙) 我在人生中所佔的位置（即如我是心理學者等）；
- (丙) 種種性格之總稱（例如我之所以為心理學者之一切特性）；

(丁) 超乎他人或與衆不同之所在。

(甲) 義顯由面具而來。我戴上面具，原不過在做戲。我的舉動便非我的本色。脣膏塗在嘴上，容貌格外動人，脣膏的作用顯與面具相同。因爲塗上它，人對我的反應便不同。教師在講堂上板起一副面孔，學生看來凜然可畏，這就是對於教師尊嚴人格的反應。但說起來，也不過是一種面具作用。社會上官場中，一個人忽倨忽恭，其人格不可捉摸，也不過像玩猴把戲忽然戴上加官面具，忽然戴上小丑面具。其所表現的種種不同人格，何莫非面具的不同？因此人格的（甲）義，顯然出諸面具的本義。

(乙) 義也可以說是直接從面具得來。戴上那一種面具便得扮演那一套角色。這一個面具便決定了你的一舉一動，一言一笑。你如果自認爲一個道學先生，便不得不踱八字方步，穿長袍馬褂。社會上有許多壞事，便就是如此做成。一個人拿了人家一點東西你說他是賊，個個人都說他是賊，他如果一橫心，便說「你們說我是賊，我就是賊。」由這一個罪名，便決定他一生的行爲了。面具不但決定人家對於你的反應，也就決定你自己的行爲。

(丙) 義淵源甚遠，雖然表面看來似與面具沒有關係。它不指面具，也不指面具所代表者，而指戴那面具的人的一般性格。其實一個人扮演某一個角色，便由於他原來便有幾分與這個角色

的裝飾相似，正好像一個外人拿着一張戲單，分不出那些名字是戲中人，那些名字是扮演者。劇中人與扮演者便原來有些分不開處，像貌容或不同，身分容不相同（因此便不得不戴上面具），但某些心理特徵是相同的。這樣我們才說某人某人合某個角色的身分。這一些心理特性的總稱便是人格。

（丁）義更顯然與面具有關。戴上一副面具，神氣便十足了，聲勢赫赫，地位自然顯要。（羅馬的面具後面本來也有哨子的，所以不但有勢而亦有聲。）這樣人格的意義，便很容易變成專指有聲勢有地位的人。古羅馬便以為祇是自由的公民才有「人格」，奴隸是沒有「人格」的。再一變便指有法律地位的，所謂法人。神學上有三位一體說，這三位的三相，便是人格的最高義。在這裏人格便不指人而指神了。

上面四義祇是從根本說起。零碎點說，人格的意義不少於五十。但是提綱挈領，我們可以將人格的含義歸納成兩大營壘。一取面具的刺激價值，即由面具而決定的他人反應。一取角色的本身性質，所謂人格的組成及自我真諦等。下面便從這兩方面系統的來講述人格的義意。

（二）社會的人格說

近代的人格學說中，生物社會學派可以說是最佔勢力的一個系統，但即從這一觀點來說，我

們仍可以將人格學說分成兩種主流。耶魯大學的梅馬可 (Mark A. May) 便可以代表社會刺激說。他說：「一個人的性格不是他對於別人的反應所決定的，而是別人對於他這個刺激而引起的反應所界說着。簡言之，性格就是一個人的社會刺激值。」正因為面具是給人看的，所以人格的價值便在引起他人種種不同的反應。人格不同，便是威嚴不同，磁性不同，吸引力不同。換言之，就是對於人的刺激值不同。正如扮戲，你戴上像煞有介事的面具，人家便不能再涎皮笑臉對待你，你如果戴上小丑面具，人家很難對你且恭且敬。人家對於你的反應，便靠你的面具來決定。所以人格便包括體貌、裝飾、腔白、儀態、談吐的雅俗、舉止的文野。總而言之，凡其一舉一動，所穿所戴，生理構成、心理能力，即凡可以決定社會反應的，便都可包括在「人格」名詞下面。詹姆士 (Wm. James) 所說大我——社會之我——便是同一意義。

詹姆士說一個人的大我便是他在別人心目中之我。所以一個人便不祇有一個大我，他有許多的大我，因他在別人心目中的印象常常不同，社會有種種集合我與人有種種不同的關係，一個人便更有種種不同的大我。大我之多，就等於一個人所有關係的社團數目。一個小孩在家中可以循規蹈矩，孝父母，敬兄長，但一出門和一班流浪的小孩在一起，便可以窮兇極惡，放蕩無賴，完全是另一副面目。一個資本家在工廠中呵斥傲慢，吝嗇狠惡，但在家中便亦慈祥愷悌，慷慨大方。在這種

場合下，好像有兩個完全不同的人格。一個人對於他的上司和對於他的下屬，態度舉止，顯然不同。所以在社會上，我們便常常遇見這種多重人格的場面。一個政客，可以私下地批評另一個政客說：「這一個人不可以做朋友，但是一個好同志。」一個法官可對一個犯人說：「私人講，我可以寬恕你，但站在法官的地位，我便不得不重懲你。」所以詹姆士說，一個賭徒可以賴任何債務，但賭博帳得還個一清二楚的。一個小偷可以偷任何人的東西，但不能偷同道人的東西。「盜亦有道」便是盜的人格。故此近代高明的偵探家，便不單靠「物證」或「環境的線索」來偵察罪犯，最要緊的還是根據犯罪者的人格來追溯犯罪的根源。

由此可見詹姆士之所謂大我，並不是完全指社會刺激的價值那一方面說，蓋亦指個人在社會所擔任的角色而言。固然一個法官對於一個犯人而言，是一個法官，而法官本人對於一個罪犯也不是一個普通人，而是一個法官。因此罪犯固然覺得法官尊嚴，可是法官本人在這一種場合下也不能隨着個人的意思做，隨便發慈悲心，他亦不得不按着本分做，所謂「鐵面無私」的。因此社會的人格說，便亦有其社會反應價值的一方面。例如潑革士 (E. W. Burgess) 便說：「人格是一切品性的整體，決定個人在社會中之地位與角色的，因此人格可以說是有社會結果的力量 (social effectiveness)」。行為主義者華森 (J. B. Watson) 也傾向於這種反應說的看法，故他以爲人格

便是社會化反應的總稱。社會心理學者阿頗得 (F. H. Allport) 說：「人格就是個人對社會的刺激之有特色的反應，與對於環境中社會成分的適應的方法。」這一些定義都是從社會反應方面來界說人格的。

(三) 社會說的批評

不論自反應或自刺激價值來解釋人格，這些界說並沒有跳出面具說或角色說的範圍。其實刺激說與反應說不一定便站在互相衝突的地位。刺激與反應是循環的，而非獨立的。杜威對於反射弧的批評是很中肯，而值得我們常常牢記在心的。刺激決定反應，反應也決定刺激；他人對於你這個面具刺激的反應，便也決定你自己對於人的反應，便也決定你自己的行為。一個暴發戶忽然看見報紙上稱揚他為紳士了，這就是說他在別人心目中是紳士了，他自己以後便也不得不莊重些，再不能拖着鞋在街上走，也不能坐在小茶樓中聽說書了。這就是說紳士的面具，使他的行為變值。一個有地位的人，對於他人固然是威嚴可敬，但其自處也就不肅然蹈矩。因此一個人的大我，便不祇影響人家心目中的他，便也影響他自我的本質。因其如此，所以大我便極為重要。

拿破崙便靠着看穿這一點而統治着他那龐大的帝國。「惟名與器，不可假人」便是這一個道理。大我就是名譽，因為大我就是人家心目中的我。惟如上文所講，故名譽不是虛幻的一個軍人

可以用性命來殉他的名譽，一位官吏將一生的享受來換取名譽。名譽決定一個人的行為。它可以犧牲一切的便利，犧牲家庭的享受，行不由衷，為的是沽名釣譽。俗語說：「名譽是第二生命」，但許多人，不惜殺身殉名，然則名譽豈僅第二生命，它或者還超過生命的重要性了。

但我們對於社會的人格說，亦不能全盤接受不加批評的。一個人的性格是否全由他人眼光中的影像來決定？人家以為我好名，我便真的祇是一個專顧面子的嗎？人家以為她美麗，她便真的祇有一張皮嗎？固然「士為知己者死，女為悅己者容」，但個人的行為是否完全為他人所決定？一個軍人的殉職是否專為的是榮譽？他是不是有其更崇高更深沈的動機，如愛國的情操與忿怒的衝動等？以人格完全由於社會刺激價值決定的，便等於柏克萊的「知覺即存在」的唯心論。因為人格如果祇有刺激的價值，那麼他離開那能對他起反應的人便不存在了。魚的存在是否完全在其腥味？我們嗅覺的腥味也許祇是一些化學品的氣息。人格的存在如何可完全依賴他人的判斷！知人之事是公認為甚難的。我們有什麼把握保證一個人之不被誤解？我們不能因為看見影子而忘記影子後面的實體。這是對於社會刺激價值的人格說之批評。

對於社會反應說，我們也不能整個接受。如果一個人格完全為社會的效力所決定，沒有社會效力的行為，豈不便沒有了人格？獨處深山的隱士，飄流荒島的魯濱遜，有人格還是沒有人格呢？一

個人暗地裏的計謀，其不能實現的幻想，個人的煩惱，私自的幸福，這些如果都沒有社會效力或影響的，是不是仍可看作人格的一部分？我以為這些無疑是人格最重要的、最中心的部分，雖然它們缺乏社會的效力。如果就社會的效力說，則一個電影皇后的人格便比一個極高雅的詩人要豐富得多，因為詩人也許很少人能了解他，很少人受他的影響，不比電影皇后是家喻戶曉的。可是許多人不得不以為詩人的人格要比電影皇后豐富得多，所以一俚詞說「她身上穿的固然薄，她心頭中也許還更薄。」所以從社會效力來解釋人格，便破綻百出的。

(四) 生物學的人格說

人格既不是鏡花水月般的反映，是則人格必有其實質。本節的生物學的人格說，便是從實質觀點論人格的一個例。假如人格有其實質，則身體顯然是人格很重要的部分。詹姆士所稱為物質的我，便包括身體。法國心理學家李波(Th. A. Ribot)便說「有機體與其腦便組成真正的人格，因為它包括我們的現在，未來，與過去的一切……有意識的人格便不過物質人格的一部分。因為那突出來而可以上達到意識中的，比那沈潛在下面而仍不失有作用的一部分便微乎其微了。」

從遺傳說，個人的人格是社會的縮影。因他的前身是社會，而且後身也是社會。從生物學的見地，決定個人人格的是生殖素，但生殖素是生生不斷的，即所謂生殖素的連續 (continuity of

germplasm)。一個人的生殖素，如果上溯去，則有兩個父母，四個祖父母，八個曾祖父母，愈溯愈繁，便散開成了一個社會的網。但反來過說，則我生子，子又生孫，子孫孫，有男系有女系，嫡衍旁生，便又組成一個社會網。生殖素的連續，便保證大我的不滅，亦即人格的不滅。孫夏峯所說：「前有千古，以身為承；後有千古，以身為垂。」自生物學的立場講，人格便昂然天地間，而永垂不朽的。

李波不但標明有機體為人格的核心，而且也特別標出腦的地位，腦在整個有機體中間的位置是特別重要的。因為人格不指一些細胞，重要的還是其統一性。人格的特徵可以說就是其統一性。但從生物學看來，人格的統一，是由於神經的作用。英國生理學家舍靈頓 (Sherrington) 曾對他一部神經生理的名著題為「神經系統的整合作用」(The Integrative Action of Nervous System) 是一語道破神經系統的主要機能。帕略 (G. H. Parker) 也曾說過「所謂個體的人格，如感覺的敏鈍、行動的遲速、氣質的特性，如憂鬱或爽快的癖氣、無能、寡斷、誠實、節儉、與可愛等，嚴格說來便都是腦器官的機能。」所以他接着說：「人格是神經系統的直接產物。」因此腦即不就是人格，但亦是人格依存的重要條件。

不過生物學的人格論者，所說的神經系或腦，並不盡指大腦而言，正如李波所言人格重要的一部分，並不在乎有意識的一部分。大腦似乎便是意識的中心。人格的核心，是那無意識的意欲。一

切行爲的源泉，便不在大腦，而在自律神經；自律神經系因而便十分重要了。所謂自律神經的，便司掌呼吸、消化、循環、生殖、排洩等基本機能。我們說「食色性也」，而食與色的衝動，便都系於自律神經。馬克司的唯物史觀，可以說是看重食的衝動對於人格的重要，而佛洛特（S. Freud）的精神分析說，則尤着重性對於人格形成的主要地位。因此自律神經的重要性，實駕大腦而上之。正如叔本華等一般哲學家的主張「意志比理智更基本得多，重要得多」的相似。

近來有一派學者倡分泌的人格說，即因爲某些無管腺的分泌或過盛或不及，因而形成種種人格。例如盾狀腺的分泌過旺，則神經緊張、血壓甚高、喜怒無常、不甘阻撓等。盾狀腺分泌不夠，則體矮小、智力低下、行動遲鈍、情緒呆滯等。此外如腦下垂體、松果腺、腎上腺、性腺等，無一不對於人格有決定的效力。所以柏曼（G. L. Berman）便主張有種種分泌的人格型。其所著書題爲「腺理人格」（Glands Regulating Personality），即爲他個人主張的總訣。我們雖然不能贊同他的分泌類型的學說，因分泌作用是彼此相生相尅而不能單獨起作用的，所以不能形成獨立的類型；但分泌作用的重要則無可置疑。祇要一針尖大的一撮內分泌劑，便可以改換一個人的人格。不過分泌是屬自律神經控制的，故自律神經重要便更加顯然。簡言之，從生物學看來，自律神經可以說是主，是動力的淵源；大腦系統則是僕，是工具。這是近代生物學對於人格的生理基礎的一種新見解。不過由

此亦可見自律神經與大腦的相互作用。

近代的生物學說，沒有不受演化論影響的。自斯賓塞爾以來，生物學派都看重個體與環境適應關係，正如一種動物因為適應環境的關係便形成一定的種屬 (Species)，所以個人也因為其要將個體的需要與環境相適應，亦形成其獨特的人格種的特徵。如牛有牛的特徵，馬有馬的特徵，飛禽有飛禽的特徵，水族有水族的特徵；便為該一種動物適存的條件與結果。個人亦有其特徵，其固定其一方便和牛與馬各自的特徵一般。馬既不變為牛，張三也不變為李四。個人的特徵就是其人格。故人格便即個人適應環境的特殊方式。

一般講來，種族的特徵是固定的不變的，人格便也同樣如此有穩定性、一致性；但這祇是相對的說。實際上則種族不是一成不變的，種族因個體與環境的不斷適應而不斷演變。種有演化，有突化；人格便亦有演化，有突化。人格離不了生命，生命便時時在演變與發展中。換言之，生物學的人格觀不一定即固執人格的不變；因為演化論使生物學派的觀點趨重機能，趨重動態，趨重個體與環境的交互影響。生物學中的交互作用說便與心理學中場論 (Field Theory) 並行，因為兩者都是從超個體的整個來解釋人格的特徵的。下面且講一般的心理學說。

(五) 心理學的人格說

阿頗得與范倫(G. W. Allport and P. E. Vernon)會將心理學的人格學說歸納成五大類，茲依該項綱領概括敘述如下。

(1) 雜拌說 這一類學說的要點為將人格看作種種屬性或分子的拚合。例如勃靈司(M. Prince)即以人格為「生物的本性、衝動、傾向、嗜欲、先天的本能及自後天獲得的傾向與本事之總稱」。孟林喀(K. Meninger)則竟說「人格自可以形容上自靈魂下至香粉之一切屬性，我們用『人格』一名詞時便指人的整個，例如他的高度及重量他的愛與憎、血壓及反射；他的歡笑，他的希望，他的弓膝，他的扁桃腺等，人格便指一個人是什麼，他理想是什麼。」

這一類的界說至少有三大缺點。第一就是其立論陷於機械論的原子觀，即以爲人格是許多分子的拚合而沒有看到分子與分子間的關係，或人格的整個性。第二點就是這種說法着眼在靜的構造而忽視了動的機能；那就是說，它忽視了環境的力量，使人格陷於孤立的空虛。第三就是這種定義採繆列法；繆列法的定義在形式上則嫌太繁瑣而實際上則又免不了掛一漏萬，因爲任何涵義苟繆列起來，便不勝盡舉。

(二) 統形說 人格最重要的特徵似乎便是其整個性，所以第二派的定義就着重「整化」。華倫(H. C. Warren)教授的定義，便可以視爲這種學說之一代表，他以爲人格是一個人在某

一發展階段的整個組織之謂。羅拔革 (A. A. Roback) 說人格的意思就是「知情意與生理的性質之統一組合」，他也着重在整化一方面。耶魯大學的格色爾 (A. Gesell) 之以人格表示「有機體的一致與在行爲上所表現的特殊個性之無所不包的至上型」，便也是偏於同一的傾向。南非總督斯沫資 (J. C. Smuts) 在其昔年所著的「整論與演化」(Holism and Evolution) 一書中即以人格爲演化發展中最高型的整個，亦無非看重人格的整化。

但是這一種定義，也就免不了受人批評處。整化的組織似乎祇是人格的最高型，一般說來，人格並不是全組織得完全一致的。所以美國一個心理學家叫做英格利希的 (H. B. English) 便批評這一概念說：「將行爲當作一個完全并一統的有機體的反應是不真實的；因爲沒有一件行爲是整個動物的反應，蓋有機體原來就非完全一統的，整化原不過程度問題。」所以社會心理學家楊格 (K. Young) 一方面以爲人格是以環境的某些事實或某些方面爲中心而組成的，一方面又承認人格藉分化而獲得競存中的若干便利，所以他將整化與分化兩方面都看作人格的特質。人格既有種種整化的程度，因此便有人格的階層說。

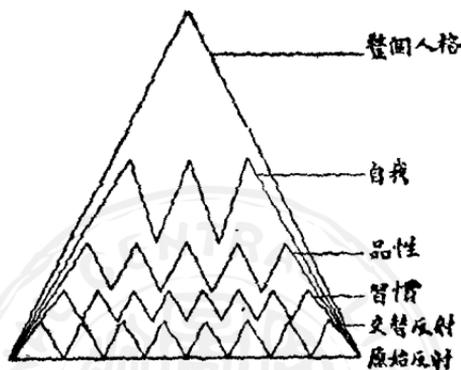
(三) 階層說 詹姆士嘗將自我分作物質的我、社會的我、精神的我、純粹的我。這便是階層說的一例。但因爲他不用人格而用自我的名詞，所以他的整個學說便祇好留待後面講。其實詹姆

士如非生在內省心理學極爲得勢的十九世紀而生在行爲主義的今日，他很可能不用自我而用人格來表示他這一些思想了。

心理學家主張階層說的不可勝數，例如麥獨孤 (Wm. McDougall) 的情操說 (sentiment theory)，柏律結司 (J. W. Bridges) 之人格發展論，海德 (H. Heider) 的人格四級論，蔡爾德 (C. M. Child) 的生理位勢說 (theory of physiological gradient) 等等，都是從這一個觀點出發的。我們在這裏不及過細討論，這一些學說，祇好將一種可以代表這一些學說的折衷論提述一個梗概。

按這一種階層的見解，則人格是逐漸整化而得來的。人生之初便有種種反射，因爲兩種刺激的常相伴合便有交替反射，交替反射組成系統便成習慣。習慣是相當呆板的，但一個人的性能雖有一定，然其反應並不一定永遠不變。許多特殊的習慣組成一種品性 (trait)。普通所謂情操、情緒、態度、興趣等便是在這一層的人格組織。品性之上便有自我，所以詹姆士便說人有種種大我，可見自我並不是人格的最高組織，這些自我最後復整化成一整個，這便是人格。這許多階層若用具體的方法表示便如下圖。

人格組織層次圖



(四) 適應說 階層說的論組織有些太注重構造，即靜態的一方面；適應說便是從機能方面討論組織作用。這一說反映演化論的影響，在生物的人格說一節中已略述其大概，這裏姑從略，但此說的正確性在下文尚將提及。

(五) 特徵說 這也視為社會的人格說。正如蕭恩 (M. Schoen) 所說的，如果一個社團中的人行為都相同、思想都相同、情感都相同，那麼人格便不存在了，所以他的人格定義便是：「能將社團中的一分子與同一社團中另一分子相區別的習慣傾向與情操等有組織的整

個。」社會學家利脫 (W. E. Ritter) 說：「人格為那些將個體與其同類相區別的那些屬性的結合。」郎德渥斯 (F. S. Woodworth) 以為人格是在行為各方面表現的特徵，其用意也就相同。

(六) 自我與人格

在上節述及階層說時，曾提及自我與人格一問題，好像說二者實是二而一的，其實這兩個概念並不完全相同。我們用人格指那可經驗的、可觀察的行爲方面，而自我則指這些現象後面的實體。但我們討論詹姆士的學說時，則其所謂自我亦有物質的、社會的與精神的及純粹的四種自我。前三種自我，詹姆士統稱之爲經驗的我，即目的格之我。這些我便是我意識的對象，我所經驗的對象。那經驗的主幹，詹姆士稱之爲純粹的我。純粹的我爲不可經驗的、不能意識着的，因而便不屬於科學的領域，好像「物如」一般。其他的我，便可以說是這純粹的我之對象，亦可說是「我的」「我」與「我的」，一般說來頗難劃然分開，我的身體是「我」，抑是「我的」？我的意識，我的經驗是「我」，抑是「我的」？詹姆士說：「一個人的自我便是他所能稱爲『我的』者之總稱。」詹姆士的這種說法很受人誤解，但其看法並非錯誤，他有意在將「自我」實體的這個東西打倒，而從機能的見地將自我與一些活動相等同。換言之，他不贊同自我便是一粒蠶豆般的東西，穩坐在腦子中央的，如笛卡爾之以松果腺爲自我所在的。這種實體的追尋，顯然似鬼火的追逐和虹的追逐般，其必然失敗是早經注定的。換言之，詹姆士的自我便與今人所謂人格的意義甚接近了。

因爲詹姆士的自我是機能觀的，所以自我便沒有一定的界限，所謂物質的我，近便指我的身體、我的衣服、我的家庭，遠些的便是我的居室、我的財產，甚至我的銀行存款；我的財產，可以說得是

我麼？我們平常形容守財虜說他「愛財如命」或「一毛不拔」，他的財產便等於他的命，他的命了！女人的心愛衣裳，苟有意無意地沾染了一點污跡，旁邊人便說他有些「肉痛」。他的衣裳便等於他的肉。因此身外的財，與蔽身的衣裳，有些人便與他們的身體看得一樣的親切，如果你承認身體是我，則財產與衣裳等亦皆可視為自我的一部分了。

但物質的我到底不是自我最中心的一部分，許多人寧犧牲財產和一切，——甚至自己的身體——以為名譽名譽就是社會的我，所以我所以物質的我便沒有社會的我的親切。但名譽到底是身外之物，最中心的，自然仍是意識的我，所謂精神的我。但何謂精神的我。詹姆士根據內省的結果來說，精神之我便是一種活動，一種身體的活動，特別是頭部至喉嚨間的活動。有些人自省凡是包括我的活動之心理歷程便在眉額間有運動感，因此便以自我為這些肌肉的活動。總之，這種內省心理學派的人們，既有意從肌肉的感覺中去體會心靈的現實，其結果便自然發現某一種感覺，特別是運動覺，為其所待尋覓的對象。這是內省法的內在缺憾，故我們對於內省派的自我分析，亦便不能認為滿意。

行為主義者便根據這些理由來反對自我的概念，自我既完全由內省得來，而內省法則非客觀的觀察，因而便少不了一些非科學的成分——主觀的成分。但這一種批評並無充分的理由，我

們並不能因爲浴盤中的水不潔淨便將小孩連水都潑了出去。內省法容或有不健全處，但我們不能因而便連自我亦加否認。至少在言語的反應中，自我一概念是常常遇着的，就是藝術的創造，有所謂情入作用的（Einführung），就顯然離不了自我感的作用，朱光潛在其所著文藝心理學中曾引宋喬治（George Sand）在其「印象與回憶」中的一段，

「我有時逃開自我，儼然變成一顆植物，我覺得自己是草，是飛鳥，是樹頂，是雲，是流水，是天地相接的一條橫線，覺得自己是這種顏色或是那種形體，瞬息萬變，去來無礙。我時而走，時而飛，時而潛，時而吸露，我向着太陽開花，或棲在葉背安眠，天雞飛舉時我也飛舉，蜥蜴跳躍時我也跳躍，螢火和星光閃耀時我也閃耀，總而言之，我所棲息的天地彷彿全是我自己伸張出來的。」

如果一個人將「我」字從上段引文中塗抹掉，這節文尙有什麼意義？如果一個藝術家沒有如上段引文中的印象，他的作品尙有藝術意義否？可見自我意識或自我作用是真實的，「自我」不但在藝術中表現，亦可以從其他行爲方面表現出來。例如一個人如無自我感，他的一言一動便無不異樣。羣衆中的個人，其行爲所以失常，即在羣衆活動時一個人之所以會做其平日所決不會做的事，便因爲在羣衆中一個人失去了「我」感，沒有「自我」感，行爲顯生變化。換句話說，自我

感是某些行為變化的原因。新唯實論有一條假設凡產生結果的便是實在的。自我感既使行為發生變化，則自我的存在便不待內省而亦可以證實了。

另一些對於自我概念的批評，便因為這個概念祇是邏輯的、理想的，例如笛卡爾之「我思所以我存在」，思想必有主體，這主體便是我。但這種說法顯然祇是根據於文法上的結構，文法上有主詞有賓詞，但文法不一定即反映實在。「我思」不一定表示有我在思，正如「天下雨」不即表示有天下雨般。我們應該說「雨在下」或「思在進行」，除雨除思外，別無主體。何況即從概念構造言，自我也不是一個人所必具的普遍屬性。除非理知相當發展之後，自我是不存在的。兩歲的幼兒便沒有發展到這一定程度，因而便不會說「我如何」，「我如何」。所以自我概念便祇屬於已發展的成人一階段的思想中。換言之，自我便不如人格之有普遍性。

總結本節的討論，我們可以結論說：自我一概念雖不是虛幻的，但不如人格一概念之客觀。自我概念有些唯心的傾向，而且有些唯理的嫌疑。至其表示某一種實在或主體則尤與現代心理學的觀點相左。因此在流行的心理學課本中自我一名詞便為人格所代替，而人格的內涵似乎不僅包括那核心的自我，而亦指那物質的外表，人格籠括身心的一致。身心的統化便是組織作用的高峯，故斯沫資以為人格是演化的最高境地。

(七) 人格的發展

據說，斯芬克司 (Sphinx) 曾將一個難謎來磨難許多凡人，他的謎是早晨四隻脚中午兩只脚黃昏三隻脚的東西是什麼？許多人都不夠解答他這個謎因而都被他吃掉了，祇有伊底潑斯 (Aedipus) 解決了他的謎，便將斯芬克司殺了。這隻謎的答案是「人」。早晨中午與黃昏便代表人發展的三階段：嬰兒、壯年與老年。世界中的人祇看見自我的連續性等同性而忽視自我的發展與其前後大不相同的階段。他的愚昧便使他受制於命運。因此把握人格發展的知識是統治命運的手段。祇有從人格發展的知識，我們才知道如何範圍人格，如何教育世界未來的主人翁。人格發展的知識，是教育學與心理學的中心課題。

從玄學的自我概念，一超越時間實體（即不因時間而變化的實體）到在時間中發展的人格之概念，確是一種進步。我們已在上文提及過演化學說對於人格論的影響。演化論健將斯賓塞爾曾提出兩種原則為一切發展的手段：第一便是分化，由籠統的而化為特殊的；第二便是整化，將各部分統一成爲一有組織的整個。他以為演化或發展就是「從無聯系混沌的單純體變成有系統而不混沌的複合體」(a change from incoherent, indefinite homogeneity to coherent, definite heterogeneity)。斯賓塞爾的發展論，就在人格發展的過程中，也得着有力的支持。

人自受精之卵的單細胞發展到五官四肢皆齊備的多細胞的成人，最顯著的便是各部機構的分化，頭是頭，足是足，內臟是內臟，神經是神經。各有各的形態，各有各的構成，彼此都有其特殊性，誰也不能代替誰。但這形態懸殊構成互異的器官，那一個不是從那原始一團的原形質分化而來？從結構講，分化是顯然的事實；但即從機能講，分化亦有很確切的科學根據。卡革希爾（G. E. Coghill）其在「解剖與行為」一書中縷陳動物行為的發展為自原始的一團活動而逐漸分化成局部反射的。瑞士產科醫師閔考斯基（Minkowski）從其未足月的胎兒之觀察亦證實人類行為係自整個活動而逐漸分化成為局部反射的。完形心理學派的勒芬（K. Lewin）更從心理實驗的結果而推測自我的發展，初則極簡單，以後逐漸分化而愈形複雜，有如下圖。

勒芬的人格分化圖



嬰兒期



兒童期



成人期

小兒喜則手舞足踏全身擺動，小兒怒則搥手頓腳地下打滾，在在表示行為的不分化。大人就矜持得多，喜亦不過會心微笑，怒亦不過愠形諸色，都祇是些微的肌肉活躍，決不會牽涉到週身的。這還祇是就極膚淺的生理行為言。若從心理行為講，則愈成熟的人愈不遷怒。愈不成熟的人愈易遷怒。

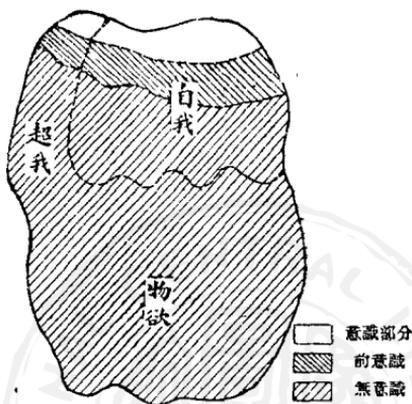
換句話即是年紀越輕，一個經驗可以牽動整個心理的構成，因而使由甲的經驗會牽到乙丙丁諸情形的反應。成熟些的心理便分化些，彼此的牽引就少得多。這是從情意方面講，從理智方面講，情形亦如此。根據近代心理學中因素分析的研究，則不到四五歲的兒童其一般認識作用，似乎可以用一個因素來解釋，但發展愈進展，則一個普遍因素便不可以說明其一般的理智作用。我們便不得不假設種種羣素（group factors）來解釋較成熟的認識作用。因此近代心理學便從知情意三方面證明人格的發展是循分化過程的。

歌德曾說過，自然是不斷在分而合，合而分中。我們在上面的人格階層說中已經講過人格發展的整化過程了，從孤立的反射而成習慣、品性、自我與人格。這整合的過程很明顯為人格的必備條件，因為人格便指一有組織的整個。但我人的意識之流是若斷若續的，不論是思想感情或努力都是曇花偶現，稍過即逝的。一個思想不能持續甚久，感情是著名不持久的，努力也就要有休息。以任何心理歷程都似乎是孤立的、片斷的，我們若追問這些零碎的心理狀態如何會整合成爲一貫的整個，我們便不得不考慮一般稱爲「無意識」者之重要。意識好像形像，如指環上嵌入的一粒粒的珠寶般；無意識則如背景，那形像背後的持續體，等於那些耀目珠寶底下的金環。形像與背景整個組織便是我們所說的人格。因此人格不僅指那明顯的意識，也指那些意識的條件（考

夫卡，K. Kohler，曾將無意識解為意識的條件歷程（意識與條件——無意識——的合一，便組成人格的整個。

精神分析學派便看重無意識，他們以為人格的形成，無意識可以說是根基。他們將人格分成

精神分析學派之自我組織圖



物欲、超我、與自我三部分。物欲是完全屬於無意識的，即行為中的種種衝動。凡為意識所不能容納，種種不道德、反社會的意欲，便被抑制到無意中去，這便是物欲。與物欲相聯的便是自我。自我比物欲較有組織而且亦比較現實些。自我不僅滿足物欲，而且會斟酌環境的情形以求滿足。所以自我的一部分便是有意識的一部分，是前意識的，大部分是無意識的。至於超我則是無意識的，由於自我與父母的影像相等而產生的。換言之，超我的是社會對

於我的影響。通俗所說的良心，便是超我。超我反映社會的標準習俗的勢力，為箝制自我的一種力量，超我亦可以稱為社會化的我。

因此我們即對於精神分析學派不能完全同意，但其以爲自我組織是逐漸發展分化而來的，似乎並不能加以否認。其所假設的快樂與現實的衝突，顯然是人格形成的漫長歷程之速寫。在這發展過程中，個人與社會的關係十分密切，下節便從此點加以討論。

(八) 自我與環境

我們在上文已數次提到自我與環境的關係。先就物質環境說，我們將人格看作有機體在自然環境中適應之方式。我們看重的是這些關係，但這些關係的兩端似乎常常逸出我們研究的圈子以外。這便是我在前面所說的機能論的看法。根據這種看法，則人格便由於場合決定的，某一種環境便產生某一種人格。許多人類學家的結論便支持這一立場。例如米德 (M. Mead) 對於新幾尼亞 (New Guinea) 的幾個民族調查便亦得如此結論。他比較都島上的三支民族，一支民族是山居的，叫作亞拉勃希人 (Arapach people)，這一族的人格特徵是女性的，男女兩性雖有種種不同的職業，但他們都是柔和合作而不肯侵略的。他們敬老，扶幼，愛護病弱，喜理家務。他們人生的目的在生，在育，養兒，養豬，飼雞，植可，一生浸在和平的空氣中。另一族人則沿河而居，叫作滿韃哥母人 (Mundugumor) 則恰成對照，男女都是十足的男性。他們男女都殘酷成性，嗜殺好鬪，好獵人爲食，取了男女老少的頭顱掛在胸前，以爲裝飾。對於老弱殘疾一點憐憫都沒有。再一族人

稱爲查布理 (Tchambuli) 的住在湖上。這一族人便有男性有女性，但陰陽顛倒，男人有普通一般女性的人格，女人則有男性的人格。男人都藝術些，在社會上不負一點責任，十分多情善感，依靠女人過活。在普通一般社會中女人所長的職業，如育兒，如歌舞，在查布理人中便都是男人做的。女人則捕魚持家，擔任一般男人的工作。就是在戀愛中，那主動被動的位置也就顛倒着。這三族人民十足說明文化如何鑄成人格的特徵。

這種看法的極端便是社會學派。他們以爲人格便是社會的反映，或如華理士 (E. H. Hays) 所說的，人格即主觀的文化。我們固然不反對人格之受文化環境的陶冶，但只看到了這環境的一方面而忽略那遺傳的生理及心理的決定因素，便祇是把握住一端來概括那整個的關係。

勒芬的形位心理學 (topology) 是場的人格論之另一旗幟鮮明之學派。這一派主張決定行爲的不僅是那心理的組成，而亦是當時的環境形勢。這「當時」二字在這一派學說中是很重要的。勒芬最憎惡「類別」的概念，故對於經久的固定系統便視爲荒謬。一切在流動中，永遠都是些變動，好像萬花筒般。環境在變，人格也在變，至少那表現人格的行爲是在變。人格既然一點固定性都沒有，那麼我們如何能對於人格有所了解？我們更如何能夠希望從人格的知識上來預測一個人的行爲？所以極端的場論，否認人格的固定性，人格學說便終究只是一種學說，而一點也沒有實際的效用了。

但無論如何，自我與環境的界限便決不是固定的。在討論詹姆士的自我學說時，我們已看見自我一概念如何可以包括或近或遠的外物。例如衣裳，如果爲的是蔽體，則衣裳便是工具環境中的一部分。但我們如果爲講究面子而穿着整齊的衣服，則衣服可以說不是環境中的一部分而是我的一部分了。所以衣裳或屬於自我，或屬於環境完全取決於機能的性質。關係或作用決定分子的性質，這也就是一個明顯的例。我們有時持一根手杖走路，看見一堆泥塊我們要知道它是硬的，便用手杖去觸。這手杖雖然非筋肉，無神經，但我們可以用之而感覺到那團泥塊的軟硬，正如我們用手去試探般。在如此場合下手杖便也像有感覺的，和身體的任何部分相似。你能說手杖不是自我嗎？至少在用之爲感覺的工具時，你能說它不如身體任何部位的親切嗎？所以麥格羅（M. B. McGraw）在討論其兒童發展的研究時便說：「在研究嬰兒捉握行爲的發展時，其視野中的東西，在行爲的組織中，便和你的手、手指與眼睛一般地爲其自我的一部分。」

哥倫比亞大學的米德教授（G. H. Mead）便很看清這一點，所以當他討論自我時，他並非完全浸沒在哲學的玄想中。他說：「我們最大的困難……便在將生命與意識的界線爲從有機體起分開的。」所以他說「心的範圍不全在個體中」（The locus of mind is not in the individual）。真的，如果從機能的見解來研究個體與環境的關係即是純粹生理的行爲，我們亦不能用有機體

的皮膚來作自我與環境的界限。身體內部的血液已經在皮內肉內了。但就我們全部的適應講，血液便為一個法國生理學泰斗柏那（C. Bernard）稱為「內部的環境」（milieu interne）。我們對於飢渴起反應，飢渴是身體內部的刺激，是則內臟亦可以看為環境。因此自我與環境便本沒有劃然的界線，所以人格便不是一個有形有體有空間位置的東西。

（九） 人格品格與道德

許多人又將人格與道德兩概念混在一起，所以人格與品格便分不開。至今在德國，人格心理學仍稱為品格學（Charakterologie）。就字義說，品格（character）的字義原指人格的特徵，如郎德渥斯的人格定義的涵義。但在今日心理學與一般習慣語中，則品格不指整個的人格，而指人格某一方面的表現。故有人說，人格是品格加上智慧。又有人說，人格是智慧、氣質與品格之總稱。但這些定義都陷入拼合說的誤謬中。上文已有討論，本節不再細加批評。

不過品格苟用以指人格的某一部分，則常識與專家的見解似皆一致用以指與意志有關的部分。一般人說品格低的人是意志薄弱，羅拔克說：「品格是行爲之屬於意志作用與禁阻作用諸方面的。換言之，它是人格將理智、情感與生理三因素取出來後所剩餘下來的。」我們說到品格便指穩定、可靠、負責任、有毅力、不苟取、如富貴不淫、威武不屈、貧賤不移等。但在這些場合下一個人的

行爲是否專賴意志決定？判斷力似乎是要的。有些人犯罪便因爲是非不明，社會道德標準不清楚，人與我界線不明白。這些原因便是理智而不是意志的。因此可見品格一名詞，不能專指人格有關意志的一部分。事實上則因爲人格是整個的，故我們決不能抽出某一部分來考慮。將品格看作純意志的活動，至多也祇能說是一種很抽象的看法。

按照阿頗得 (G. W. Allport) 的意見，品格是估值的人格 (personality evaluated)。換言之，品格僅是倫理學的名詞，不在自然科學的心理學之研究範圍中。此說的優點在顧全行爲是全人格的反應。但他以爲心理學的題材是不涉及價值的，那就有問題了。一種科學如不能辨別是與非、善與惡、美與醜，這種科學尙有什麼社會價值？沒有社會價值的科學豈非「玩物喪志」！因此我以爲品格仍是在心理學研究範圍中的。

人格的真諦便是組織，組織完密的，一切已整合成系統的，便是理想的人格，也就是品格的無上境地。美國在二十年前左右有一個道德教育委員會，曾編過許多測驗來調查許多學童的品格，其中有一組就是誠實測驗。結果是我們不能從一種欺騙測驗的結果去推測一個人在另一種欺騙測驗中的成績。換句話說，一個人在甲情形下不誠實，便不一定在乙情形下亦不誠實。例如，一個頑童在課業考試時作弊，你不能因此便推測他在遊戲時亦必作弊。他在遊戲時或竟誠實得令人

起敬，這是完全可能的。一個頑童在學校中功課荒疏，所以他祇得作弊。但在遊戲場中，他是能手，便用不着作弊了。品格的高低本在乎此。一個人要能在誘惑環繞的場合中，仍能維持他的清白或完整（integrity）的才算得是有道德的。故品格高的人，例如誠實的人，便在任何情形下都不欺騙。品格低的人，便有時誠實，有時不誠實。換言之，品格高的人，人格愈一致；品格低的人，其行為朝三暮四，不可捉摸，要亦因為其人格組織不健全，種種品性各自為政的緣故。所以品格可以說是人格的尺度，人格愈整化的品格便愈高。

我們知道所謂病態的人格，或心理不康健的，其重要症候是人格的分裂，協識脫離（Hysteria）就是一個很普通的例子。在戰事中，士兵常有患這種毛病的。有的士兵忽然覺得手或腳麻木不能動彈。你就用針刺他，他亦不知痛癢，醫師有許多方法證明他的機體一點毛病也沒有，於此便可知道他的症候是心理的。這種症候的來源便因為這個士兵有兩種動機在矛盾衝動中。一是盡忠職守，愛國家的情操，一方面又是怕死，愛生命的衝動。前一衝動使其守住崗位，後一衝動迫其棄職潛逃。他既想走而又不能走，衝突矛盾不能解決，便祇好發展成一種動彈不得的肢體，使他自已失去在前線的作用，而回到後方來。所以協識脫離便是兩種動機相衝突的結果。一個人不能將兩種動機組合成一整個就是其人格不統一處，亦即其心理不健全處。「健」與「全」是兩個不能分開

的形容詞。

有一位航空工程師說，你看見一座飛機外形美麗的，便常常也是性能最優的。所以一個有組織的完整人格，便也是美的人格、善的人格、真的人格。



十 心理學在軍事上之應用

黃 翼

「城非不高也，池非不深也，兵革非不堅利也，米粟非不多也，委而去之，是地利不如人和也。」——孟子。

兩次世界大戰中，海陸空攻守武器以及其它需用品的發明，日新月異，發揮了驚人的效力。這種事實，未免給人一種印象，似乎物質配備萬能。但是孟子這幾句話，說得何等透徹明白！物質設備無論如何精良，不能自己作戰，必須人來運用它。戰爭的時候，每逢士氣崩潰，大軍敗退，豈不是軍械輻重，到處委棄，反而送給敵人享用。一個軍隊如能上下齊心，鬪志旺盛，領導得人，教練精熟，那時縱使配備稍遜，也未嘗不可以操勝利之券。因為軍隊是人的組織，戰爭是人的活動，所以人事的因素，到底才是軍事成敗主要的關鍵。

美國參加第一次世界大戰時，動員了不少心理學家，在軍隊各部分服務，成績斐然，在總副官（adjutant-general）之下，有「人員分類委員會」，設計一些方法，將入伍士兵，一一按教育、職業、作系統的歸類，據以分派職務。又擬訂評量軍官優劣的方法，以作任用升遷的標準。這部分的貢獻，影響深入全國的部隊。醫務部中有心理分部，專司智慧測驗，受試官兵多至一百七十餘萬人，最受世界人的注意。總參謀部中有「士氣組」，做實際促進軍民戰鬪精神的工作。此外海軍、空軍、情報

和化學戰爭的部分，都利用心理學家，設計技術人員選用、訓練和保護的方法，改善機械設備的構造，使合於人的條件。在第二次世界大戰中，憑着過去的經驗成績，更加準備有素而受軍事界的重視，故其勳績，更加卓著。

德國在上次大戰中，心理學的應用，不過略啓其端。戰敗之後，朝野人士，竭力檢討失敗的原因。結果有種種不同的解釋。其中之一，是說德國之敗，不在軍事而在宣傳戰。最高軍事統帥魯頓道夫（Ludendorff）在他的「大戰回憶錄」一書中，便是這麼主張。軍事心理學家，也以爲德國不曾利用全部心理資源作戰。於是重整軍備的時候，便包括心理改造，精神總動員，和應用心理學爲政治、外交和軍事戰之工具的計畫。心理測驗之採用，是一九二七年開始。到了一九二九年便正式委用一小批心理學家，成立一個心理實驗室和幾所測驗站。一九三五年，法律規定心理學工作爲軍隊中永久性組織之一部。一九三七年，又鄭重規定軍事心理學家訓練委任的法律，已在大學獲得博士學位的心理學家，先受特殊的考試錄選後，經過三年的軍事心理訓練和實習再經考試及格，然後由最高領袖任命在軍政機構中服務。戰事正將爆發之前，政府直接任用的軍事心理學家已有二百人；其留在學院中作軍事心理研究者不計。這些心理學家所做的工作，普及於軍事、政治、情報、宣傳、外交、特務和黨務各方面，而最受注重的，是軍官的選擇。因爲德國相信勝敗的命運，繫於各階

級領袖人物的品格；於是盡量利用心理學的方法來鑑定軍官候選人的品格；以作去取的標準。

由此可知，心理學在軍事上的價值，已得到現代政治家、軍事家的認識，在軍政組織中獲得永久的位置。將來應用範圍，益加擴充，地位益加重要，大勢所趨，是很顯然的。

心理學和戰事的關係，可先分為「文」的（政治外交等）和「武」的（狹義的軍事）兩方面。

在軍事方面。心理學的任務，可以說是講求如何增進人事的效率，使人一方面的貢獻，可以達到最高可能的程度。要人的貢獻，有最高的效率，（再用兩個淺俗字眼來說，）一要他「能」，二要他「肯」。「能」是服務的能力，包括體力、知識、技能等；「肯」是服務的精神或「士氣」(morale)，指熱誠努力堅忍犧牲等德性而言。

要提高服務的能力，第一步是人材和職務，須配合得當，然後能夠事得其人，材盡其用。人材職務，互相適合時，不但事舉業成，軍隊得到利益，個人也得到利益；因為一個人工作稱心勝任愉快，自己知道上司倚重，對國家有切實貢獻，自然感覺快樂。那時他的責任心自然增加，服務精神自然提高，軍隊又得到益處；因為不但服務的精神，再影響服務的效率，而且那種自信、積極、忠勤、奮發的心境，正是使軍隊立於不敗之地的的重要因素。

這原則說起來無人不贊同，但是行起來都包含不少專門的心理學技術。軍隊中需要的人材，數目極多，種類極繁。越是現代化的軍隊，所需人材越是各色各樣都有，而且許多是專門的技術人員，例如無線電員、坦克飛機駕駛員、氣候觀測者、大砲瞄準員、護士、工程師等等。這許多人員，有一些常時社會職業中也有，臨時直接調用，最為省事。不過這樣直接可用的人材，數目終究不敷。而且有許多軍隊中的工作，根本不是尋常職業中所有。於是便不能不另行訓練。要訓練迅速而有效，又不是隨便徵募一批人就行，必須選擇那些素習的技能比較地接近，或對於所需技能最有天才的人，方能事半功倍。這件事業，做起來有三方面的實際工作：一是全國職業人員，都應有詳盡的調查統計；總動員時，尤應將各人的素習技能，調查明確，以便不費時力，立刻通盤支配。二是所謂「職務分析」(job analysis)，就是將軍中各種職務，以及尋常各種職業，一一詳確分析其所包含的工作的性質種類。這是工業心理學中早經開始的事業。三是個人能力資質的判斷，這又用得着心理學研究多年的測驗、評估、接晤等等方法。這些析業擇人的技術，是心理學對於軍事的第一種大貢獻。

無論是精選的軍官和技術人員，還是普通的士兵，都須經過一番訓練。便是素日職業，工作相同，直接調用，也須經過若干訓練，方能適應行軍的特殊情形。例如平日開貨車的司機，徵來開軍車，

還須練習泥路、黑暗中、礮火下以及護送隊中的駕駛。訓練之時，方法適當與否其影響於學習的效率者甚大。常時「文」學校的教育，須講經濟。戎馬倥傯，緊急動員之際，軍事訓練，當然更須講嚴格的經濟。這是「教育心理學」、「學習心理學」的範圍。軍事學校和部隊中的教練，須由教育心理學家處身其中，研究改進，擬定最好的方法，傳授施行。

心理學不但須幫助軍隊選材任用，增進訓練的效率，且須指導每個軍人盡量利用自己身心的能力。耳目五官，報告外界的狀況，是個人天生的情報機構，是作戰時的重要工具。而關於五官的功能，心理學數十年來搜集了無數科學的智識，可供軍人的參考。眼睛明察的效率，受何種條件的影響？步兵砲兵的瞄準，飛行員的駕駛轟炸，守望者的觀察均須用眼估量事物的遠近距離。這種作用，如何進行？偽裝和掩蔽，是欺騙眼睛的技術，原理是怎樣？如何可以窺穿敵人的狡猾，增進我方布置的成功？夜間守望或工作時，如何可以增加見物的程度？色盲在軍事工作上有何影響？如何測驗眼睛的疲勞與損害，如何避免？

戰場中各種聲音，報告我們的重要事實，尤其是在夜間飛機槍砲的來源方向，常賴耳朵發覺。通訊傳令，聽錯一兩個字，就可以遺誤大事。砲火震天之際如何可以保護耳膜的安安全全，維持聽音的功用又是重要的問題。——鼻腔也有軍事上的用途發現和別辨毒氣最爲利賴。航空員在高空，四

無邊際之時，辨別機身和自己的方向姿位。最靠內耳的均衡感覺器官。這些功能，應如何充分利用？個人工作的效率，受種種體外體內情形的影響。時令、氣候（溫度、溼度、氣壓、風速、陰晴等）、海拔、光線、嘈聲、空氣的成分、運行的速率等等，是外界的條件；年齡、健康、營養、睡眠、疲勞、煙酒藥品等等，可稱為體內的條件。這些因素對於人類身心的影響，是心理學實驗的題材之一。辦得到時我們應當講求最優的情境，來增進工作的效率。但是行軍的時候，常常遇到嚴重的不利的情境，飢渴不睡、疲勞是軍人的家常便飯，森林、高空、海底、戰壕的戰爭，所受的奇寒、酷熱、氣壓、速率往往遠超常人的經歷。這些不利情形，可能的效力如何，必須預先知道，然後可以預防、準備指導應付的方法。此外工作的姿勢方法步驟又是效率的重要因素。工業心理學的許多貢獻，大有參考應用的價值。

有了能力和最好的效率條件，還是不能保證必有實果。所謂「倭而去之」，顯然是「不為也，非不能也」。抗戰中衡陽堅守四十一日的偉績，證明士氣比能力效率，更為重要。士氣是什麼東西？甚變因素，決定一軍士氣的盛衰？這是心理學的問題。認識這些因素之後，就可以竭力消滅妨礙的因素，扶植助益的因素。

士兵逃伍、自殺、投降、內鬪、鬧營瘋，都是士氣方面的病徵。這些現象，心理的意義原因何在？應當怎樣對付和預防？

軍人生活之中，有種種情形，天然使人感受身心的痛苦，如勞苦、拘束、思家、怕死、對於殺戮的反感等等，結果一部分士兵，就不免發生不適應。假使訓練有素，指導有方，可以減免許多不幸的結果。上次世界大戰，發現了不少戰時的精神變態。這是心理學和醫學交換的範圍。病者每須施行心理治療，事先尤須講求「心理衛生」，預作防備。許多心理學家，在這方面可以有切實的貢獻。

良好士氣的第一重要條件，是良好的領導軍官，——這一點是已經公認的原則。什麼樣的人，才是良好的軍官？軍官對待部下，應當如何，才能獲得他們的敬服，引起優良的士氣？每個軍官，都應該特別注意心理學在這方面研究的結論。

以上所說，都是屬於軍事方面。但是全面戰爭，不限於對外，且須對內；不限於前方，且須注意後方；不限於軍事戰，還須努力於心理戰。心理戰是最新的戰爭方式，對象是全體軍民的意見信仰、勇氣、合作和戰鬪意志——還是「士氣」的問題，只是範圍擴大了，心理戰須攻守兼施，一面動搖敵人的鬪志，打破敵國的勾結，一面激勵自己的精神，抵禦敵方的心理攻勢。心理戰的主要武器是宣傳。對內用演說、戲劇、書報、歌曲、圖畫、招貼、無線電廣播和教育的途徑。對外用報章傳單小冊由飛機拋散。短波無線電，也可以作有效的播送，因為敵方無論如何嚴禁，總有人竊聽對方發出的消息。又可用播音機直接向敵方前線戰士進攻。口頭傳說，也是有效的利器。

這些方式，無非是宣傳的媒介途徑。至於宣傳的內容，應當如何，才容易打動人心，引起注意和信仰，這又是心理學的問題。廣告、心理學和關心、暗示、謠傳、演說、羣衆心理的研究，包含不少寶貴可用的資料。宣傳並不一定造謠欺誑。最有效的，還是有根據的事實，將不利於敵方，敵方亟所欲隱秘的事實，加以中肯的解釋，公開出去，令其自然生效。

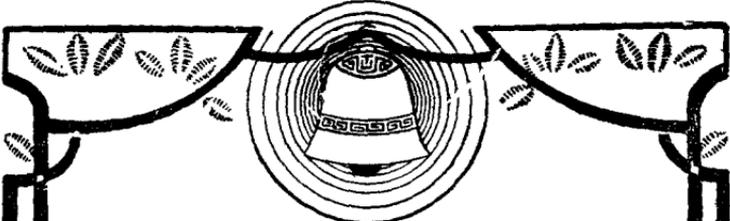
欲圖改變羣衆的心理，先須明瞭他們原來的心理；本國外國的傳統民族性和眼前的輿情，須有明確的認識，然後知己知彼，百戰百勝。美國近年盛行的「民意測驗」，純粹是心理學方法的應用。不過這種直接的徵詢，並非研究大衆意向的唯一方法。自發的論著、茶肆酒館的閒談、書報的銷路，對於新聞、演說、廣播、電影的反應，都是民意表露的途徑，須有專人作觀察、分析、解釋的工作。

最後，戰事結束，士兵復員的時候，傷殘榮譽軍人的就業安插，又包含一些特殊的問題。社會上的職業，常有若干是盲聾殘缺的人所能勝任的，應有通盤的調查；個人的身心狀況能力傾向，應有正確的心理診察，以便量才器使；職業分配決定後應當施行所需的準備訓練。這些工作，又有許多用得着心理學原理技術之處。

從上舉的犖犖大端看來，可知軍人心理學的領域是很寬廣的，全部人事的活動，都有經過科學的洗禮的需要。現代的戰爭，不僅是武器火力的鬪爭，又是人事效率的鬪爭；不僅是筋肉武技的

鬭爭，又是頭腦學術的鬭爭；——此之謂全面戰爭。槍砲飛機可以向外國購買。然而用原始的人事制度來運用現代設備，必定是浪費資源，不能充分發揮其效力，還是難以在現代世界上競存爭長。

上述種種軍事心理學的應用，有一些是和個個軍人都有關係，而且容易實行；一般的軍官士兵，只消虛心領會，馬上可以身體力行，提高對於抗戰的貢獻。有一些關係大規模的計畫政策，須有先覺的高級負責人，認識其重要性，熱心採納，方能進行。又有一部分，雖然原理具在，卻需要不少專門的工具技術，必須委託專家，先作一番準備的工作，然後能見諸施行。說到這裏，不可不坦白說明的軍事心理的工作，是心理學的一種特殊應用。而且範圍廣闊，中外國情不同，所以並不是任何學過心理學的人，都有馬上樣樣能夠負責承辦的準備。大約一個名副其實的心理學專家，總有一兩樣專長，和軍事心理的某一部分比較的接近。例如研究測驗和職業指導的，可以準備做職務分配，復員指導的工作；研究教育心理的，可以做改進訓練方法的工作；研究生理心理、工業心理的，可以做指導提高效率的工作；研究變態心理、診察心理的，可以做心理衛生、心理治療，指導個人生活適應的工作；研究廣告心理、社會心理的，可以做宣傳心理戰的工作。不過事先還須深入軍隊之中，考察研究，洞達現狀的實情，然後能夠出其所學，作切實的貢獻。這是軍事界心理學界同志，所應攜手協力，急起直追的。



版權所有
翻印必究

中華民國三十七年二月初版

思想與時代叢刊第三種

哲理與心理

全一冊 定價國幣三元九角

(外埠酌加運費匯費)

著者 謝幼偉等

發行人 蔣志澄

印刷所 正中書局

發行所 正中書局

(2265)

國家圖書館



002849126

