

施 友 忠 著

笛卡兒
斯賓挪莎
萊伯尼茲

世 界 書 局 印 行

張東蓀主編

哲學叢書

中	現	黑	康	洛	斯	笛	亞	柏	美	道	價	進	形	認	名	哲
國	代			克	賓	卡	里	里			值	化	而	識	學	學
思	哲	格		巴	挪	兒	斯	拉	德		哲	哲	上		及	與
想	爾	爾	德	克	沙	與	多	圖	學	學	學	學	學	論	其	近
	爾	爾	德	萊	與	萊	德	學	學	學	學	學	學	論	發	代
	爾	爾	德	伯	休	伯	德	學	學	學	學	學	學	論	展	科
	爾	爾	德	尼	謨	尼	德	學	學	學	學	學	學	論	展	學
	爾	爾	德	茲		茲	德	學	學	學	學	學	學	論	展	學

楊	蔣	張	郭	張	南	郭	張	施	嚴	嚴	張	李	黃	張	瞿	瞿	張	瞿	張
大	維	東	本	東	本	東	友	羣	羣	東	安	方	東	世	世	東	世	世	東
騰	喬	孫	道	熙	道	孫	忠	羣	羣	孫	宅	剛	孫	英	英	孫	英	英	東
校	校	校	校	校	校	校	著	著	著	校	著	著	著	著	著	著	著	著	著
著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著

世界書局印行

哲學叢書緣起

張東蓀

我們相信中國必須充分吸收西方文化，而西方文化之總匯不能不推哲學。所以西方文化之輸入不能不以哲學爲先導。因此我們主張在盛大歡迎西方科學的時候決不能把哲學加以排斥或拒絕。我們又相信人而生於現在的世界必須放大目光，看一看各方面的主張。哲學對於我們的貢獻，至少可使我們免去拘墟之見。在這一點上，正助以補助科學。

我們又相信苟其對於任何問題要下一番研究工夫，必須先養成一種批判的精神。哲學對於這一點所能操練我們腦筋的却亦不下於科學。

我們又相信中華民族此後的生存就看能否創出一種新文化。但新文化的產生必有相當的醞釀時期。在這個時期中，吸收的工夫居一半，消化的勾當亦必居一半。大家都知道不有吸收，不有消化，便不能有所創造。所以我們願在這個過渡時期內設法使人們的胃中得裝有些食料。他日消化了，有所創造，便是今天的收功。

因此發刊這部哲學叢書。想把西方文化泉淵的哲學爲真面目的介紹。同時對於將來的如何形成一個新文化亦想略略加以指示。這區區微意便是本叢書的緣起了。

序

張東蓀先生爲世界書局主編哲學叢書，囑編笛卡兒，斯賓挪莎，萊伯尼茲三氏思想，以餉國人。顧三氏學說，上承上古中古思想，下開近代哲學之端，深邃淵博，絕非區區小冊所能盡其萬一。姑言其大概，海內賢哲，有以教之，則著者之幸也。

著者識。

民國二十一年八月。

目次

笛卡兒

緒論	一
一 方法論	五
二 自我存在問題——我思故我在	一三
三 上帝存在問題	一九
四 物界存在問題	二四
五 心體二元論	三七
六 認識論	四一
七 倫理思想	四五

斯賓挪莎

一 宇宙論·····	四七
二 智識論·····	六〇
三 論情感·····	七一
四 倫理思想·····	七七

萊伯尼茲

一 論本體·····	九一
二 論理學原理·····	一〇四
三 原理之應用·····	一二二
結論·····	一三三

笛卡兒 (1596—1650)

緒論

笛卡兒下哲學定義曰：哲學所以研究智慧之爲物，而智慧非僅限於行爲警惕，亦所以標明關於人們所可知之萬事萬物的完全知識，以裕生活，以進健康，並以發現一切藝術。欲智慧之完此職責，關於智慧所由來之最先因必須加以研究，是之謂哲學之探求 (Philosophizes)。又曰：凡有堅強卓絕不變不渝之決心，就其本性範圍以內盡理性之能力以從事於其所視爲最好者，皆爲有智慧者。觀笛氏生平，真不愧爲哲學家，爲智慧者，請述笛氏哲學。

笛卡兒的哲學，非常簡單，以普遍懷疑爲開端，以自明性爲真偽標準，以循序以進探討的原則，更設若干命題，以供必要時的應用。即其全部思想之職志，亦不過求成立：(1) 自我的存在；(2) 上帝的存在；(3) 物界的存在。自表面觀之，笛氏以不足稱爲近代哲學的開山祖師；雖

然，我們苟親自體驗他哲學系統之所以成立，普遍懷疑之所以爲知識之始，那末我們或可稍見笛氏的貢獻。我們平日實際生活所需要的，並非完全確定的知識，我們平日所需要的，只是「大概」而已。惟其如是，我們常忽略理論上的追求，時或反以追求確定知識爲生活之準則的心爲狂簡。這不過是一般人的俗見。我們研究哲學，應抱有絕大雄心，非有盡得字內之現象而解釋之之概不可。所謂解釋，便是求其確定的根據，定其在全系統中的地位。研究哲學者，志既在是，則在我們生活中，何者可信，何者不可信，何以可信，何以不可信，都應有明白的說法。今姑就我們的經驗，加以探究，以觀是否有所謂確定不易者在，而後我們才能領略笛氏的卓絕。

綜觀我們經驗的來源，有下列數種：(1) 感官經驗；(2) 傳聞；(3) 史籍經典；(4) 明白的觀念；(5) 最先原理。

感官經驗靠得住麼？明明是路人，我有時把他看作朋友；明明是一根繩，我卻把他看作蛇。然此猶就有物而錯覺而言。至若空中華，夢中鬼，本無一物，所見萬千，不可靠尤甚。或曰此

項錯覺幻夢只在特殊情形中發生，平常我們的感官經驗大概可靠。但是哲學的職志，在乎求全，不以大概爲滿足。日常感官經驗，我們既見其有不可靠者在，而於經驗的一瞬，又不自知其爲不可靠，則何者是夢，何者非夢，將如何取決？夢與非夢，苟無從決，人生殆矣。故曰感官經驗不可靠。

傳聞可靠麼？道聽途說，姑不論其有無實據，其來源必有待於感官，感官既不可靠，那末傳聞的不可靠，還用說麼？

史籍經典可靠麼？「盡信書，不如無書。」孟子已發經典之不可靠於二千年以前，吾國考據之勤，辨僞之精，亦即所以標明信史之不易。卽退而認史籍爲信，而「書不盡言，言不盡意。」「古之人與其不可傳者死矣，然則君之所讀者，古人之糟粕也夫。」卽信史猶有不可靠者在。

明白的觀念亦未必可靠。天圓地方，地定天動，我們皆知是錯誤的觀念，而自古人觀之，固是明顯不易的觀念。至於道德，制度，更是言人人殊，莫衷一是。是足以證明所謂明白觀念

亦不可靠。

惟有最先原理，始是可靠。然據笛氏觀察，古往今來，從事於最先原理之探究者爲數雖不在少，欲求其真有所得，恐怕猶是無人。換言之，我們現在所有之知識經驗，尙不能說是由於最先之原理。

綜觀一切，我們的知識，猶如建築在沙土上的房子，經不起疾風驟雨的搖撼。我們如能感覺到這一點，才能體驗得到笛氏的苦心。我們所有的知識，既無確定的基礎，便不應自視爲知識。這便是普遍懷疑的起點。中世紀人會以信仰爲知識的根源，尊重權威，蔑視個人理性自由的活動。笛氏殊不謂然，揭懷疑標幟，倚重自然光輝，開理性派的先河。雖然，笛氏的懷疑，與懷疑主義者的懷疑，又絕不可混爲一談。懷疑主義者的懷疑，止於懷疑，專以懷疑爲能事，懷疑而外，非但毫無成就，且亦未嘗有欲有所成的願望。而笛氏的懷疑，正是所以求知識的確定，其意若曰：不求知識則已，欲求知識，則非求絕對確定的知識不可。笛氏所以懷疑者，亦卽求知之心最熱烈的表現。此種誠摯熱烈的態度，豈是專以懷疑爲能事，偶不適意便冷

嘯熱罵的人們所能望其肩背？

笛氏既非爲懷疑而懷疑，其不能止於懷疑，固是意料中事。於此有一事焉，非加說明不可。笛氏雖不爲懷疑而懷疑，苟其實在不見有可靠者在，我知以笛氏求知之精神之誠摯，亦必承認懷疑爲我們最後的知識。我所以作此聲明者，乃因不欲人們對於笛氏誠摯求真的態度，有所誤會。笛氏的懷疑由於至誠，笛氏的信仰亦由於至誠，其始也未嘗以懷疑爲手段，因其當時實不得不疑，其終也未嘗以信仰而釣譽，因其當時實亦不得不信；或疑或信，一惟自然光輝之所示，誠足以爲我們求學態度的師表。

一 方法論

笛氏的方法論，可以分兩方面討論。第一關於消極方面的懷疑；第二關於積極方面的規則。懷疑所以打破不確定的信仰，規則所以成立穩固的知識。我們且先論懷疑。

1. 消極方面的懷疑 笛氏在方法論中所定四規則，第一條第一句說：「凡非經我所

明白承認爲眞者，我皆不認其爲眞，」換言之，便是凡非經我所明白承認爲眞者，我皆加以懷疑。笛氏的方法論中言其所以懷疑的理由甚詳，茲略述如左。

笛氏自述，自兒時便受書本教育，他那時相信書本可以給他有用而確定的知識。有此信念，求知的欲望，遂極迫切。但於學成之後，他的態度完全改變。盡其所學，非但不足以解惑釋疑，且適足以表顯他的無知。然笛氏就學的地方爲文化淵藪，所事的師輩爲當代碩彥，所學者包括古往今來一切的學問，其稟性又非不如人，其時代之興盛亦亘古所未有，卽其向學之篤亦非常人所可及，而終於不能去其疑惑，其前此所有的信仰之必至一掃無存，自是當然。笛氏如是斷然放棄書本的學問，師門的言訓，而決志求知識之在我者並專心一志，研求「宇宙之大書。」志旣立，遂遊行天下，希冀由實地觀察各地風土民情，以救專事理論之探討時一味耍弄玄虛的弊病。遊歷長久，足迹遍全歐，而疑竇如故。蓋各地風俗習慣，迥不相同，若欲從而取得確定的知識，誠有茫然無所適從之慨。笛氏旣見不能求知識於社會，遂轉而反求諸身，據笛氏意，此項追求的結果差強人意，請於下文述之。綜觀以上，懷疑求釋，實笛

氏爲學之一法，其積極的成就，亦基於此。

2. 積極方面的規則 笛氏在方法論中，舉應守的規則四條：

(一) 凡非經我所明白承認爲真者，我皆不認其爲真；這便是說，若非經過慎重考慮，切勿輕下判斷，判斷一事，萬不可操之過急，致爲成見所蔽。凡我們所承認的，必須是我們內心所明白見到，不容懷疑的。

(二) 分析我們的困難，分析至不可再分而使我們覺其可以有解決之方法爲止。

(三) 假設雜然前陳的萬象中，有秩序焉，其爲真爲假，姑置不論，我們思考之際，應前後有序，始自物之單純易解者，漸次進於複雜的知識。

(四) 舉例需詳盡，觀察要普遍，必使一切無所遺漏爲止。

第一條除前段所述之消極方面的懷疑態度以外，尙有一點值得我們的注意。笛氏以自明性爲判別真假的標準，而所謂自明性，乃指我們內心所承認爲明白清晰者而言。笛氏名我們心中所固具的良知爲自然光輝或稱理性，這種理性便是所有如「世無無本體

之屬性」一類之自明命題的根據且看笛氏如何成立其理論他說我於既知「我思故我在」一命題爲真確不易後，會細按此命題之所以真確的情形。細按之餘，見此命題但有一種情形，爲不確定之命題所無，這情形是，我明明白白見到若欲思想必須存在。由是我得一假設：凡爲我所明白清晰思到的事物，皆爲真的。然而，這裏尙有一點困難，如何決定何者乃我所明白見到的。笛氏但提困難，而未予答覆。然就其系統全部觀之，此困難似當取決於理性光輝，而理性光輝所用的原理，則爲矛盾律。如默想所謂，凡我所明白思及者，苟其與我明晰之知見不相矛盾，上帝必有能力使其存在。此項說法，似有視心理的確定性爲客觀的確定性的嫌疑。雖然，知識系統，必有其起點，而起點實不能全脫武斷的成分。（休謨的分析，不可謂不精，然亦不能不有止境，便是止於經驗，視經驗爲最後的原理）笛氏的說法，雖嫌過於空疎，實亦無可奈何之事。學問的進步，亦不過以較合理的假定代較孤陋的假定，亘古以來，未有思想能如實表現客觀實在的真性質；這便是說，亘古以來，未有思想而非一種具有武斷成分的假定。我們批評，常好用「循環論證」，「竊取論點」以攻人之錯；實則此類法

實，苟用之不慎，反足以彰明我們思考之不精，而不足推翻他人的論證。

雖然，我並非謂，任何假定，皆有成立的價值。笛氏似亦嘗致意於此。故他說：若非經過慎重考慮，切勿輕下判斷，換言之，假定設準，皆不妨自我創立，只要一言之成理，持之有故。」所以批評之際，我們應重「理」「故」，有理有故，即非武斷。

第二第三兩條表現笛氏分析的精神，其所以有此主張，乃受當時數學的影響。笛氏精數理，見數學所具的確定性由於其方法的精密，乃悟知識系統果欲有精確性，非以數理方法為方法不可，所以笛氏分析萬物，使成為最單純的性質，亦猶數學上的原素與定理：更從此單純性質，悟其結構，以見複雜現象之本性，亦猶數學之由定理推得各命題以成其全部系統。此笛氏第二條之所以重分析，第三條之所以重秩序。笛氏之追求哲學系統，先分析萬象，求其最單純可靠者如思考，而後按自明的次序，得自我，上帝，以至大地山河，五官百體的存在，也就是數理分析的精神的應用罷了。且看笛氏如何說法：我們應先求普遍原理與第一因，求之之法，乃上訴於上帝，或求之於我們所本有的真理之精。（即本有的意象）而後

由此因推及其最切近最主要之果。欲得結果，則有賴於試驗。聞或不知某果之發於何因，試驗則足以決定之。因每一現象，皆有極複雜的原因在，究何者爲其真因，實不易言，故必恃試驗，而後才能決定。笛氏此法實與後來穆勒求因之同異合法，頗相類似。笛氏之言曰：「……以宇宙能力之宏大，而我們所有的原理又極簡單寬汎，若欲推求任一特殊事物的原理，總有若干方式可以供我選擇。這裏最大的困難便是決定方式中何者乃有待於原理的，何者乃不相干的。故惟有設法尋求試驗。設有甲乙二原理，由甲原理解釋之，則各試驗之結果不同，由乙原理解釋之，則各試驗的結果相同，」如是，我們於甲乙二原理之間，可加選擇。

關於因果之互證，笛氏似亦嘗見到，笛氏以爲思想全部皆互相交織，後者因必有待於前者之爲之因而證明之，而前者亦必有待於後者之爲之果而證明之。關於後者，是以例於原理者爲物之首因，然有待於試驗其果以證明之，是以果證因。實則此但就認識論中言之，未嘗涉及本體界，在本體內因果是否互生，我們無由知之，惟我們所知者，則因果固是相證相成。因所謂證明者，實指我們認識上的解釋而言，因果互證卽因果互相解釋之謂，非謂因

果在本體論上，能相生也。

笛氏在規定心之傾向的規則一書，論及直觀與歸納二法。書中亦提演繹法，但考笛氏的用意，演繹不過直觀之一種，請分別述之。

什麼是直觀？笛氏說：直觀者非官能所供給的恍惚不定的證據，亦非幻想所起的錯誤的判斷，直觀者，乃心澄澈專意之時所成的觀念，為我們所明白澈悟而毫無疑慮者，其起也純粹由於理性光輝的作用。所謂理性乃為人所本有，每一個人心中皆蘊藏着全部理性的活動。

演繹作用在思想活動時發生。由A推而至於B於C，便是笛氏所謂的演繹。在推轉的關節處，其確定性則有待於直觀，此笛氏之所以視演繹為一種的直觀。然當我們視演繹為思想活動的終止時，笛氏名之為歸納，因思想活動既已停止，其事已成一例，有待於記憶，其全部非理性所能在一瞬之中直觀得到的。故歸納者，實是根據記憶，列舉實例，第四條所謂，舉例需詳盡，觀察要普遍，其用意即在於此。至於所謂直觀，演繹，實亦即標明一二、三條的意

思，說明自明與秩序的重要。凡此皆發自理性光輝或自然光輝。（自然一詞有二義，容於後文述之）所謂理性，所謂自然，亦笛氏推無可推之際，所設最後之原理，亦猶我國老莊之道，宋儒之無極太極是已。

笛氏思想，在論理學上重分析判斷，謂主詞若本體，若上帝者，苟加以分析，則萬象萬物實早已寓於其中。其所用的原理，則爲矛盾律。以上所述，以理性光輝洞燭一切，並重最單純最普遍的原理，此亦笛氏傾於純粹理性派之一表現。

述笛氏方法論竟，請略述他全部系統的布局。

笛氏以自然光輝爲根據，謂有數種自明命題，不待證明而自能成立：

- (一) 屬性必有所附屬。
- (二) 無不能生有。
- (三) 創造屬性易於創造本體。
- (四) 因果律。

(五)實在性較不完全者不能創實在性較完全者。

第一所以證明自我的存在，第二，第三，第四證明造化主宰的存在，第四第五證明物質世界的存在。茲以次述之。

二 自我存在問題——我思故我在

於笛氏正在凝思默想懷疑一切以探求確定之出發點時，他恍然大悟，真理不必遠求，蓋當懷疑之一瞬，亦即確證其自我確有存在之時。懷疑乃思想之一種，而思想是一屬性，既為屬性，則其必有所附屬，此為自明。今我有思想，可無容疑，因如果我懷疑我有思想，又不啻已經證明我之有思想。我既有思想，則我有存在，亦不容疑。因思想是一屬性，必有其所附屬的本體，其所附屬的本體，便是我。或曰，世容有惡魔，以此欺我，我雖自以為有存在，實則無有。答曰，果有欺我之惡魔，使我妄執自我之存在，我亦不能不存在，因必先有我，而後惡魔乃得而欺之。總結以上，笛氏的名言是：我思故我在。笛氏得此命題，全由於直觀，毫無推理作用雜

於其中。惟其無推理作用，故「我思故我在」一語，並無羅素所言的竊取論點的情形。羅素以爲，盡思想的能事，我們皆無從證明自我的存在，我們但能說「思故存在」；至於思之有無本體，此本體之有無存在，皆在未可知之數，而笛氏的「我思」固先已標出「我」來，而由之復推出我的存在，是無異以待證明者爲證明的根據，犯論理學所謂竊取論點的謬誤。其實羅素未見明白笛氏的本意，由我思至我在，全係一種直接的頓悟，笛氏所謂直觀便是，並未嘗以我思爲根據證我在也。故笛氏的命題——我思故我在——究竟不過我思二字而已。其意亦未嘗與羅素有出入，因其嘗言，有思想方有存在，若無思想，亦無存在之可言。笛氏之所以視思——心——爲人的本質，視上帝的存在爲必然，亦即標明思即存在之意。由思而存在純爲直觀，既如前述，而直觀即是自明，則我思故我在實是自明的命題，笛氏成立此命題所根據的法則，也就是他所謂爲自明的法則，換言之，我思故我在乃笛氏心目中所謂爲明白清晰的意象。

我有存在，不錯，我到底是什麼？
笛氏在默想中說：我慎思默想之後，乃見我可思我爲無

體，即我日夜生息於其間的世界處所，我亦可思之爲無存在，獨於「我」我仍未能思之爲無存在。我明白見到，於我思有以懷疑其他事物之真理之際，「我」必然存在。抑有進者，我明白知道，若果我一旦停止思想，即令我前此所幻想之我爲有存在，我亦無有根據可以斷定我可以繼續存在。由是可知，我者一種的本體，其本質或本性是思想，其存在無待於處所或其他物質事物。如是，我者即我之所以爲我的「靈魂」與體全然兩物，且較體爲明白易曉，即令體爲不存在；靈魂猶不至失其所以是的本質。

所云人之所以爲人者，亦即人之所以不同於禽獸的道理。若但就體而言，體實不足以示別人之所以爲人。因人體與其他物體，實無以異，其動作皆受力於精，精的活動，又不越動之法則，故人體實有類一自動的機器。體既不能示別人之所以爲人，必別有故焉，足以標明人物的差異。笛氏區別人與機器的不同，嘗提出二故：(1)人能運用語言符號，記載其思想，以便利他人，而機器則不能；(2)機器因其結構或有某種活動非人力之所及，惟其活動則限於這一方面。人則不然，人有理性，具有普遍的性質，無論是何際遇，皆能設法應付。故機器雖或

極完全，究不足以與人相頡頏。

人之所以不同於其他動物者，笛氏亦嘗言及：人雖至愚，未有不能綴字成句以發表其思想者，於其有所思時，且亦自知其思想，而動物雖至敏者亦不能知之。是可以證明動物毫無理性。言語不是自然動作之表示我們的感受，自然動作之表示感受者，機器與動物亦皆能之。動物固有其特具的能力為人所不能窺及的；然動物於其所能者外，別無所能；那末其所能實自然的活動而已，與鐘錶的動作實無以異；而人雖至智，卻於其時間的準確則遠不逮鐘錶。

綜上所言，人之所以為人，以其有理性，此語與笛氏所言，人之本質為思想，實可互相發明。

至於靈魂的性質，笛氏亦嘗言及。有理性的靈魂，必不能生自物質，必係創造所成無疑。靈魂於體，非但如船主之於船，蓋必當與體之全部冥合無間，我們始克有感覺欲望以成其所以為人，論物界存在時，此點將再提及。心體雖冥合無間，而心與體猶是二物，故心不隨體

而滅，蓋能獨立以至於不朽。

關於思想——心——乃我的本質，笛氏曾有精密的說法，茲略述如次。

我雖已確知我有存在，但我是什麼，仍無所知。我嘗自稱爲「人」，然「人」又是什麼？說牠是有理性的動物嗎？烏乎？何謂動物？何謂有理性？皆先決的問題。果欲由此求我之是什麼，勢必牽連許多更難解決的問題。今姑就思想，一加觀察。此思想無待於外物，但以我之本性爲條件，於我潛思默想我之爲我之際，油然而生。於我思我之爲我之際，我首先見其具有四肢百體。此外我復見我各種動作，如食，如行，如思，如感覺，如動作，我稱之爲靈魂之作爲。至於靈魂之爲物若何，我無暇顧及；若必欲顧及，則我將喻其輕若颺風，熊熊然如火燄，微妙似以太，磅礴於我的四肢百體之間。體之性質，當初我未嘗疑慮，以我觀之，體係一定的形相。其爲物佔有方所。此方所既爲其所佔據，他物不能更侵入而佔之，此卽所謂不可入性。體且可爲各官能所知覺；又受外力的激觸而生種種的動物；其所以必賴外方者，以自動的能力，或感覺思想。似非體之本性所能有。但是，於我見一體居然具有此項之能力時，我誠感覺詭

異不置。

以上所述體之各性質即我所具有的嗎？體是否便是我呢？潛思之餘，乃知我心中之所思皆不得謂爲屬於我者。試就靈魂一觀察之。其中果有物焉爲我所固有者否？食行如何？然苟我無體，食行將不可能。感覺如何？苟我無體，亦不可能，因無體則不能有感覺；且將何以別夢中之感覺與醒境之感覺？思想如何？曰是爲我所固具的屬性。惟思想乃與我不可須臾離。我有存在固矣，常存乎？曰否。但於思想之際方有存在。我若不思，或即不存在。

思想而外，尚有足當爲我者否？我運用幻想試問我是否爲四肢百體所集成的？我是風麼？火麼？氣麼？都不是。以我已決定懷疑這些爲無實有矣。探究所得，我不過「是些東西」而已。四肢百體或亦我之一部，但我不知其究竟，姑置不論。姑就所知者論之，所知者何？我有存在，於是此項知識，顯然無待於我所不知者，是知其亦無待於我之幻想所幻者。因既名爲幻想，其所幻必不可靠，豈非甚明？

那末我是什麼？曰一有思想之物。何謂有思想之物？有思想之物能懷疑，能領悟，能覺知，

能判斷，有欲求，能幻想，能感覺。

所云一切，果屬於我的本性，則我的成就，誠爲大有可觀；但其屬於我的本性，似不必再加懷疑。我固懷疑一切，真的加以肯定的判斷，假的加以否定的判斷，且有欲求，求知識之增，長，有憎愛，憎人之欺我，愛人之爲我。於事物或加幻想，或有感覺，於感覺事物之際，且非我意志所得左右。我之所見所覺，容或幻錯，我有見，我有覺，固是最後不可移的事實。凡此皆不能離乎我的思想，或我的本身。所以我者，思想而外，別無他物。

三 上帝存在問題

自我存在雖是自明，惟無不能生有，自我的由來及其所以有連續的存在，尙是一個謎。此外尙有一個難解的問題。自我原是有限的，此亦自明的真理，以我有疑故。我既有限，則凡我所思，亦不能超乎有限，但事實上不然，因我思想中固有一完全無限的意象。爲要解釋此兩種難解的問題，笛氏以爲非認上帝存在爲必然不可。笛氏之言上帝，或謂其乃應酬當時

教會。我們讀笛氏書，見他力求當局的諒解，惟恐得罪在位的人們，幾使我們不能不認此言爲有幾分理由。雖然，笛氏的上帝，實有其必然的道理，蓋卽所以解決上列兩種的問題。

第一先論我之由來與連續存在。

我有存在，這是自明的，但創我者誰歟？有三種答案，可以解答此問題：(1)我乃我自己之本體所創造的；(2)我乃他我之與我同類者所創造的；(3)我乃其他本體之超乎我者所創造的。

謂我生自無可以麼？無固不能生有。我自己的本體能够創造我麼？稍加思考，便知此亦不可能。我們言創造時須知創造屬性易，創造本體難，這是自明的。自我者本體也；自我所有之思想意象，皆是屬性。如果我能自創我的本體，則我之能力自必更足以創造我思想之所有。然事殊有不然者。我思想中有非我所能創造者，如完全，如無限等意象。我爲有限而不完全，因我有所疑，以有限而不完全的我，謂其能創造無限而完全之意象，世無此理，因實在性較不完全者，絕不能創造實在性較完全者。此亦自明原理之一。據此，則知我絕非我

所自創，因為我若果爲我所自創，則我亦應創我爲無限完全的自我，永存不變，全知全能全存。今我既非無限完全，則已足證明我不能創造無限完全，無限完全不過是一種屬性，尙非我所能創造，謂其所附屬之本體——自我——爲我所自創，誰肯相信？是則第一答案不能成立。我並非我自己所創造的。

我亦絕不是他我之與我同類者所創造的，他我既與我同類，則亦必爲有限而不完全，我既不能自創，他我自亦不能創我。匪特此也，我若爲他我所創造，他我亦必有待於第三他我，如此類推，勢必推至無窮，而我們所欲知者距我們猶是千里。是則第二答案亦不能成立。但是我不能無所自，以無不能生有故。既非自我，又非他我，則創我者必一超乎我的無限完全之上帝。惟如是，我有限之存在及其所具無限之意象，乃得解釋。上帝創我，置完全無限的意象，於我本性之中，完全無限的意象雖非我所創造，然實我所本有。如上所述，上帝者我之造化主宰，彰彰明甚。非特我的創造有賴於上帝，即我的連續存在，亦不能不賴上帝爲之維持，人之存於時間，由甲瞬至乙瞬，若非創我者運其勢力，從中維持，其不可解亦猶無中

生有。

益有近者。即從完全無限的意象，實已足以證明上帝的存在。以有限不完全的我，竟有無限完全的意象，殊為難解。此項意象必不能生自我之本身，以我為有限，有限不能生無限，亦猶無之不能生有。若是，則此項意象必生自超乎我之完全無限之上帝無疑。

或謂舉凡我所歸諸上帝之完全性質或皆潛存於我，我既自覺我知識之日增月長，則即謂其將漸臻完全而成無限，似非無據，既得無限，則其他屬於上帝之各完全性質，似亦不難得到；我既潛有所有完全性質，則我之有其意象，豈非當然。雖然，上帝之完全性質，因非潛有，實皆實在的與現實的，故我雖有潛有性質，而猶不足以與上帝之性質比，我知識之遞次增長，實足以明我知識之非完全也，再者，我之知識雖日益增長，惟其不達於無限，似不容疑議，以我知似不能過某點而再長也。上帝因實為無限，其完全直無以復加。其次，一意象之客觀實在，似非潛有所得產生，必有實在之物，始能產生之也。

再進一步，我可以由我之有上帝意象，證明上帝的存在，我心中所具的上帝意象為完

全，既爲完全，不能不有存在，以存在乃完全之一條件，上帝之所以爲完全，以其具一切屬性之外，尚有存在也。有以笛氏視主觀爲客觀，笛氏者，實未深知笛氏的意旨。我心中的牛鬼蛇神，固亦意象，惟其非完全的意象，故不必有存在，以牛鬼蛇神之意象，未嘗預含有存在，非特不必有存在，且可斷其無存在，以其與我們所有經驗相衝突，果認其爲真，我們的經驗非至支離紛亂不止。而上帝的意象則不然，以其爲完全，完全一辭，已預含其存在也。

或謂創我者不只一因，是上帝不只一個。答曰是亦不當。蓋統一性，單一性，不可分性，亦我所視爲上帝所必具之完全。我既存有此統一性等的意象，則此意象之原因——卽上帝——亦必具有統一性無疑。是宇宙之內，上帝唯一。

笛氏謂上帝必係純粹思考與智慧，以其無所待，故不能爲心體之組合。蓋自笛氏觀之，體爲有限可分，而思則無窮不可分，實則二者同屬無限不可分，此點，斯氏論之最詳。

笛氏又嘗謂自然，爲上帝本身，或上帝於萬物中所立的秩序，而稱我的本性爲上帝所賜我的全體之總稱，是亦斯氏所持之汎神論，雖則斯氏思想來源，當推至於 (Maimonides)。

以上所述，尙有一點須加以補充。上帝的存在，我們雖只能從經驗而證明其存在，惟其存在實在我們之先。在本體界上，上帝在先，我們與我們對於上帝存在之認識在後，而在認識界上，先有我們的經驗，而後方能推知上帝的存在。哲學史中有所謂上帝存在之先驗的證明。實則凡是證明，皆爲後驗。惟證明雖爲後驗，實無礙其存在之爲先驗的也。

笛氏之所以費盡心力求證上帝的存在者，實即替我們的經驗求根據。方法論中所謂若無上帝，即我們明白清晰所思者，亦無確定之可言。是所謂直觀，所謂明晰的意象，皆有待於上帝。這一點於其證明物界存在之際言之最明，請於下文述之。

四 物界存在問題

關於物界存在問題，可以從四方面討論：

第一可以因果律證之。自自然之光觀之，因之實在至少須與果相等，果之實在由於因，因必先有實在，而後始克傳之果。由是有二結論，(1)無不能生有；(2)物之完全較低者不能生

物之完全較高者。此非特於具現實或形式之實在的結果爲然，即我所視爲僅有客觀之實在的意象亦然。例如，於石尙無存在之先，必有物焉，其內實 (Formally) 有石所由構成之一切成分以作其因，其物若非較石爲更有實在，亦必與之爲同等實在。又一體內之熱，必先有物焉，其實在至少與熱相等，因成之而後方能發生。非特此也，即熱之意象，石之意象，苟無有原因，具有熱石所具之實在，以置熱石之意象於我心內，則熱石之意象不得存於我心內。熱石之原因雖未嘗以其所實具之實在傳之我心內之意象，惟其所以爲原因也，固不因而稍滅。意象者由心之活動而成，其所實具之實在，獨得之於我之思考，是猶言意象爲思考之一方式。然，苟必欲一意象所具客觀之實在爲一物而非他物，則其所具之客觀實在必來自外因，其因所內含之實在至少必與意象所具之客觀實在相等。苟不然，則無將生有，是爲不可思議。

意象之實在雖不過是客觀的 (By representation)，我們不當因而遂以爲意象之原因不必實具此實在。意象之本性如是，故其所具之存在不得不爲客觀的，意象原因之本

性如是，故其所具之存在亦不得不為現實的。意象雖足為他意象之因，然推究到底，必有因焉。內具一切意象之全部的實在，以作各意象之原型。自然之光輝由是明白詔示我們曰，意象者有如圖畫，常易失卻其所由生之事物所具的完全，而永不能較之更為完全。

笛氏自認於接受感覺的時候，（感覺包括一切屬於感官對象的意象）他是完全被動。我們之有感覺，絲毫不由我們作主，有時且大背我們的意志。既有此項經驗，則知我們絕不是感覺的成因。我們既非感覺的成因，那末什麼是其成因呢？其成因是否實具有意象所具的客觀的完全，抑不過與意象所具的完全相彷彿而不盡同呢？換詞言之，意象之成因是與意象為同類抑為異類？為物質抑為超物質的上帝或天使？

我們平日經驗，關於這問題莫不預先假設了一種答案。我們「受自然的教導，」「具有堅強的傾向，」相信這些意象的成因是物體，其本來的性質與我們意象所具客觀的內容無異；我們實無別法，可以推翻此種的信仰。

自然之在我的一部分（即是我的本性）所教導我的，既是明白清晰，如果仍然是錯

耀的而不能因存疑或恃自然光輝加以改正，則上帝不啻一大騙子。我是上帝所創造，我所具的力量，皆上帝賜給我的，此種力量若仍不可靠，則我們何貴有此上帝？雖然，笛氏固已證上帝為完全，既屬完全，則其必不欺我可知。如是，我本性所教導我的，如果不背自然光輝，則必是真的。「物界事物有存在」實我們自然光輝所不能駁斥，故其必是真的。至於關於呈現於感官的特殊事實的信仰是否可靠，我們不敢擔保，以其證據既模糊不顯，且常有錯誤的情形。

上帝所賜給我的本性，教導我我相信有廣延的事物是原因，我們所具關於這些事物的意象是結果。若不管這信仰的來源，但就此信仰自身而論，我雖運用自然光輝，亦無從斷定其為真為假。但其可以是真的，似極確定，因據我自然光輝看來，上帝固「能」產生明白清晰可思議的事物。如果我們進一步，求此項信仰的來源於上帝所賜給我的本性，那末根據自然的光輝，這種信仰不能是假的，若果是假的，則有背於上帝完全的性質：既不能是假的，則必是真的無疑。如是這種信仰的地位已超越常人的信仰的地位，而成為哲學家所

求的知識，其根據實基源於上帝之本有意象。

雖然我們本性（自然的傾向，亦即現代心理學所稱爲本能的信仰）所教導的或爲真確，或爲錯誤，那末只有本性的教導猶不足以成立知識。所以此後問題，在於說明本性所教導的何者可靠，並爲上帝之完全性質所擔保，何者不可靠而不爲上帝之完全性質所擔保。

欲證明物界的存在，因果律而外，須從三方面求證據：(1) 感覺——在笛氏系統中感覺一詞的涵義甚廣，非但包括感官對象的意象，且亦包括苦樂、饑渴等等的感覺；(2) 自然的教導；(3) 自然的光輝，亦即直覺，及理論上一層一層的推理。此項推理雖不能說其是直覺，惟於其關節處，非恃直覺則推理爲不可能。我們根據本性的教導與自然的傾向所生的信仰，莫不有感覺作其前件，可是此項信仰最根本的來源，則應是上帝。「自然的教導」(Natural teaching) 與「自然的光輝」(Natural light) 二詞中雖同用一自然 (Nature) 字樣，其涵義則迥不相同。笛氏本人亦嘗明白說明二詞的差異，「凡爲自然光輝所標明爲真

的總不至再有可疑的情形，「自然光輝實是確定性唯一可靠的根據，而自然的教導實一天然的信仰傾向，盲目的衝動，合心體而後始生，非純思故不足以證明其所信仰者之必為真，但使我們有趨避之行而已。雖然，相信物界的存在既是發乎我們的本性，又非自然光輝所得推翻，那末物界的存在豈非確切不易的道理？」

從以上物界存在的證明，可有三種證據的關係。但是，我們本性上的信仰，不只是空汎的相信物界全體的存在。我們根據本性所信仰的，亦有關於詳細節目的。關於此點，笛氏提起三種自然的教導：(1)我有身體，我之所以感覺苦，因我的身體受不良的刺戟，當我感到饑渴的時候，需要飲食。(2)我的心與體的結合極其密切，二者成一統一體。(3)在我身體的周遭，尚有他體，我或追而求之，或趨而避之，這些自然特殊的教導及感覺，其與自然光輝的關係，亦猶自然普遍的教導，與自然光輝的關係一樣，感覺不過是緣生自然教導的機，並非論理的前提，一切證明物界存在的推理，皆以自然的教導為出發點，如果沒有此項的出發點，一切的推證皆失其根據。

請詳論自然所教導的三點。第一第二乃緣身體內部有機的感覺而生的。

1. 我們有饑餓的感覺。一有饑餓的感覺，我們立刻要問我們所需要的是什麼？欲解答此問，則有待於我們的本性，「身體需要糧食」一答案，乃本性上一種傾向，而非自然光輝所指示的。自然光輝所指示的，莫不合於理性，而自然所教導的，則純係關於實際上的指示，是一種信仰而不必有合理的根據。笛氏說：胃腸一轉，使爾思食，其中的道理，實不可言，我雖絞盡腦汁，也只能視之為一種自然的教導；因腸動與思食之間，我未見其有何種相關。惟自然光輝方有確定性之可言，自然光輝雖不能證明自然所教導的究竟是真是假，但既有見於上帝的至善不欺，則確能證其大致不差。故笛氏說：「自然的教導確有其真理，我不應率爾加以懷疑。」我的饑渴痛癢各感覺，使我們生出這本乎本性的信仰：「我之身體有所需。」這些信仰皆造化主宰所賦與，我尙未能根據自然光輝以發現饑之所以思食，渴之所以思飲。我們賴有此信仰的領導，方得生存。我們若事事必先求其科學的根據，而後方行之於實際，那末我們早便已饑渴死了，那有研究科學根據的時候。造化主宰既為全善，自然的教導

大致上必不至有差。雖然，我亦有錯誤的時候，例如病者於飲食一道常不知其當。然此因我們本性有限，方有此情形，非造化主宰之咎。我們但知造化主宰所賦與我們者，於大致上不差，便當心滿意足，不應更有所求。

2. 至於心體的聯合，亦賴有感覺，我才知道。自然藉感覺，以我心體的合一詔示我。感覺於我痛苦，我才知道我的身體乃我之一部分，不可分離的一部分。我不期然而然的相信我，不但有體，我且相信我（即我的心）與我的體冥然合一。我不能相信我之於體猶船主之於船，或不過一袖手旁觀的人。然此不過自然的教導，是否得有自然光輝作其根據，猶待證明。自然光輝果能否證我之心體之合一呢？關於我的心，我固有明白清晰的意象，見其為思想。如果心的活動全然自由，其與體之關係並非合一，不過具有體之意象而已。苟如是，則心不應有饑渴痛苦的感覺。心之於體，亦當猶物理學家之於其所研究的現象，物理學家所具的是明晰的科學知識，心亦當明白領悟體之所以饑與療饑的方法。然考之實際，我並不

知體之所以饑，饑渴皆紛亂的思想，而非明白清晰的思想。是知，心體必須是合一的，上帝不

欺，事理上所不得不然者，必係可靠的。

3. 本性關於體之特殊教導的第三種是：我體之外尚有各種不同類的體，或於我有損，或於我有益。因感覺的性質有紅白，冷暖，堅軟的不同，我遂相信物質世界亦必不能盡同。因其或予我以快感，或予我以不快之感。故我相信其或於我爲有利，或於我爲有害。（此處所謂我乃心體合一之我）如果我們再引自然光輝來作此種教導的根據，我們便可見其爲確定不易的。我相信感覺之所以不同乃因因生感覺的事物不同，我又相信我的本能大致上是可靠的。此項信仰雖不能得自然光輝的證明，自然光輝亦無從否認之。換言之，此項信仰，必爲可靠，以上帝真實不欺，必不至使我們以假爲真。自然並且告訴我們，事物的不同與感覺的不同是相類似的。但是這種的教導，似極易受自然光輝的否認。錯覺夢幻皆無外物作其張本，當然更談不到類似與不類似；即平常感覺，亦有第一物性與第二物性的區別，第二物性是隨主觀條件而變遷的。但是果如上述本性所教導的不必盡真，上帝豈非有不真的確的嫌疑？答曰不然。上帝固賜我們以改正錯誤的力量，何者爲真實，何者爲幻夢，我們固可

運用自然光輝明白加以區別。

前文曾經提及，自然的教導具有實用的價值。於我們自然光輝尚未充分發展以前，我們生命皆賴自然或我們本性的指導，方能維持。然而於此實用價值之外，自然的教導亦非絕無理論上的價值。關於物界的存在以及心體同一的信仰，在理論上皆極重要。科學哲學的原理，皆預先假設此項的信仰。苟無物體具有廣延，科學將失其基礎；苟非心體合一，我們亦無由以感官材料作我們研究的出發點——科學的原理皆始自解釋感官材料，而後漸次成立所謂自然的法則。雖然，我作此言，非謂自然教導自身，便可以建立科學，因感覺材料固多有錯誤的情形。但此種錯誤乃由於我們本性之有限，不得不然的情形，不足以證上帝的不完全。因上帝固亦予我們以自然的光輝，有此自然光輝，我固可修正自然教導之種種的錯誤。苟我們不用自然光輝，而以自然所教導的為絕對真的，則我們咎由自取，不應怨尤上帝。

這裏尚有一點，不容忽視。我們應用自然教導於理論上時，若發生錯誤，固是咎由自取，

無奈即在自然教導本有的職務上，即是在實際上予吾人以生存必要的指導上，亦有錯誤的情形。例如，犯水腫病的，不應飲水，而常感口渴，又當作何說？這難道不足以直接證明我們本性之不能盡職，而間接證明上帝之欺妄嗎？笛氏答覆此問題時，謂不能盡職的本性實在沒有意義。本性言其爲不能盡職者，因其與常態不同，但與常態雖不同，未始非上帝的法則，此亦猶我們造錶，欲其有錶的功用，苟一但失其功用，我們稱之爲毀壞，而其所以毀壞，亦本乎機械的律則也。笛氏有言：若就一事一物而論，我們或見其爲不完全，苟就全宇宙之萬事萬物而論，或將見各物有各物之地位。苟謂與常態不同者便是破壞上帝的法則，是以人意加諸自然，是大不可。這一點爲後來斯賓挪莎所師承，但發展所至，乃與笛氏思想系統的大致大異，容述斯氏學說時詳及。

關於上段所發的問題，笛氏的解答可分爲兩點：(1)體是一副機械，因其是機械，遂不得不有某種的限制；(2)心但受腦神經或腦神經的一小部分的戟刺，方生印象。腦神經苟受某種戟刺而生感應，此感應亦必引起心一方面某種的印象與之相應，體本質既爲機械的那

未便有許多不同的方式可以促生同樣的運動。最明顯的例便是一根緊張的線。欲在線之一端生某種的動作，我們可以拉線之另一端，我們亦可以從兩端之中任何一點拉牠。苟以神經絡代線，我們則顯然可見，人之缺一足者何以仍有足痛的感覺，有水腫病者何以與健康者同有渴思飲的感覺。這兩種情形原因雖不同，而於其刺戟腦神經時所生的運動實皆一種，這種的運動再因上帝的力量而與思想上某方式相聯，這方式便是思飲。人之本性既係心體合一而成，便不得有所限制，是則人之有時誤謬，實亦其本性有限使然。雖然，上帝的至善與真實，固能使我泰然不因覺官之有時錯誤而惴惴然於平日之經驗，惟恐其錯誤的以至心亂不寧。既知感官之於體有利者大致可靠，及偶爾錯誤的原因，我固能應用其他官能，過去的知識，以補助當下所不及，使各官能互相修正，以臻完善真確的境界也。

據上所述，上帝是笛氏所假設以作經驗的根據更爲顯著。思想的推演，有其最後的防線，過此防線，則非任何理性所能證明。笛氏的上帝，實卽此最後的防線。例如，有棹當前，我們固明明見其爲棹，若有疑此之棹者，我們必謂其人之非狂卽簡。笛氏之謂上帝爲不欺，實亦

猶我們之以我們所見者爲確切不可易。又如哲學原理第二十一所言，我所以能繼續存在者，以有上帝故。自我存在，有賴於思考，若不思考，則無存在。然思考之來，賴有上帝創造之，其能連續不斷，當然亦賴上帝維持之。人之有統一連續之人格是一事實，上帝者，卽此事實理論上的根據也。上文嘗言，上帝乃笛氏所假設，以作我們經驗的根據，此於其證明物界存在，尤爲顯著。因若無上帝之不欺，則自然傾向，固不足爲憑，以其實不過盲目之衝動，而常導我們人於歧途也。或曰，苟如是而得謂之當，何不於探究之始卽擡出上帝來，我們何必費力勞神，而探究所得，仍不出上帝範圍？答曰，笛氏之所以爲近代哲學大師，卽因雖言上帝，而不以上帝始，而必於推究之終，始言上帝。上帝一詞，本非各淺薄者流所意揣的那樣可怕。不過不善用的，徒以之文飾自己的無知，消煞進討的力量，所以求知人們才漸漸不談上帝。果能如笛氏之勤勤懇懇以真理探求爲職志，雖言上帝，夫復何傷？實則笛氏可以不言上帝。以其固曾以融貫爲真理的標準。他於默想終作結論曰：我們所見的既有可靠的根據，那末日來所有的懷疑，可告終止，凡我的記憶所能聯絡的皆是真的，夢境我不能加以系統化，故是假

的。即平常的經驗，我們亦可以一致律定其真假。

關於錯誤的原因，笛氏以爲，是因意志的範圍大於理性。容於下文論之。

五 心體二元論

笛氏哲學系統雖由自我存在始，繼以上帝物界的存在，惟其宇宙實以上帝爲無始之始，最高的本體，創生心物二本體。上文所謂笛氏以上帝爲我們的經驗理論上或形上學上的根據，亦即指上帝爲造化主宰而言。上帝所創造的可分二方面，一爲能思想的本體，謂之心或思考，一爲有廣延的本體，謂之體或廣延。笛氏於哲學原理第五十一下本體之定義曰：「本體者我們所視爲有存在之事物，而無待於他物而能自存者。惟上帝始克當此本體之稱。」雖然，若心若體者，笛氏亦以本體名之，此以上帝而外，心體不必別有所待，故名曰所創的本體。我們或不能直接即發現本體的存在，我們常由其屬性見其本體，以世固未嘗有無本體的屬性。例如，我們因我們的完全意象，而見上帝之本體，因思考而見自我之存在，此蓋

就認識而言，若就本體論，則本體固先於屬性。

每一本體皆有其主要的屬性，此項屬性亦即其本性或要素，即本體之所以為本體者。體之所以為體，以其有廣延，故廣延即體的主要屬性或本性；心之所以為心，以其有思考，故思考即心的主要屬性或本性。體之其他屬性皆預先假設廣延作其根據，故皆廣延的變形；心之其他屬性皆預先假設思考為其根據，故皆思考的變形。以下請就此點，略加解釋。

前證明自我的存在時，乃由我思直接推證而來，而當時關於體之一切，尙屬可疑，於是可知，雖無體，心猶不失其所以為心。體之一切既不是心，而我返思我自身之際於思而外又不見更有其他足為心的先決條件，所以我知心的精蘊無他，思想而已。所謂思想乃我內部的活動為我所意識者。悟性固然是思想，即意志，幻想，感覺，亦皆思想的變形。

笛卡兒
心之本性是思想，以上已加說明。體的精蘊何以是廣延呢？自表面觀之，體似有聲，有色，有香臭，有大小，有堅柔，有冷暖，此皆我們各官所得經驗者。但是，聲音，色相，堅柔，冷暖，有時因環境的變遷而變遷，如蜂蠟遇火，其本相全變，而蜂蠟猶是蜂蠟；如是聲音，色相，堅柔，大小，冷

暖，必非蜂蠟的精蘊，以我們皆可思其爲非體所必具。而蜂蠟在未遇火之先有廣延，遇火之後，仍有廣延，並且我們欲思物體，惟賴廣延，物體離廣延，卽不成其爲物體，此笛氏所以視廣延爲物體的精蘊。實則，物體卽廣延，廣延卽物體，名之爲廣延，名之爲物體，皆理性所強定，所謂理性的區別，而非實在上的區別也。

心既是思考而無廣延，體爲廣延而非思考，二者絕非一物，可以斷言。有廣延者可以分，無廣延不可分，此心與體之又一差別。卽以我們對於心體二者的了悟言之，心亦較體爲易知。我之所思，我之所幻，雖或不真確，惟我思，我幻，固極明白清晰。苟我欲於體有所知，必先藉重思考，以思思體自不能似以思自思之明白清晰。

物體的精蘊既是廣延，廣延無區別，何以有各特殊物體的不同？笛氏以爲宇宙雖則惟一，因其有動，動而分，故生萬物。假設字內無動，則宇宙寂然一大塊而已，既無所謂彼此，更無所謂甲乙，所謂萬事萬物者，自無由生。惟其有動，物質之一部分乃能去甲就乙，如是，不動之個體因以成形卽甲乙亦因之而分明。動既爲彼此所由分的原理，動自不能離彼此而自爲

動，故笛氏又謂體的位置純屬相對，有待於他體的位置，顯其參考點的不同，同一物同一時可謂之動亦可謂之不動。

十七世紀承 Hobbes 之後，唯物論大興，謂不可分的原子爲萬物之本原。笛氏則引廣延爲物體精蘊說以破之。凡屬廣延，皆屬可分，故實無不可分之物體。原子論於是乎破。

當笛氏之世，真空亦一富有興趣的問題。笛氏以破原子的理論破之。空間與體既合爲一，字內又無無空間之處所，則字內必無無物體之處所甚明。惟我們固亦言空，然我們所謂空，實非真空，心有所求而不遂，乃謂之空，求魚於盆不可得遂謂盆空，非盆空，心有所不遂也。

以上略述心體。笛氏以本體，屬性，變形三概念，統括宇宙。上帝爲至尊無尙的本體，於其下創心物二本體，斯二本體復各有其屬性，（即精蘊）屬性中復各含無數變形。後來斯氏師承此說而加修正，變心體爲屬性，而獨以上帝爲本體，其說似較爲精密，請於後文及之。

至於心體的關係，亦不能無言。笛氏以爲，心體雖殊，實合爲一，且其合一的情形，尤不只船主與船的關係。因惟如是，感覺，感情，知見幻想等等，方爲可能。知見幻想等雖必有待於悟

性，若沒有體以激動心，亦無由生。心體相交之處爲腦神經。體爲一副自動機，心房的循環，可以爲證。體內有所謂動物之精，狀如火燄颯風，從心房上及於腦，再由腦激心，如是體有所感，心必起思，或爲幻想，或爲感覺，或喜怒哀憎愛的性緒，隨體所受的激刺的不同而異。笛氏有 *The Passions of the Soul* 一文，專論情緒，要皆視情緒爲起自心體相合，由動物之體，激刺腦而及於心。若從笛氏思想大體上言，笛氏實傾於心體交感的主張。

六 認識論

笛氏既謂心是思考，物是廣延，則無廣延的思考如何知道有廣延的物體，遂爲認識論的大問題。笛氏則曰：我們所以知道外物者，全憑意象，意象所以在思考中代表外界的物體。

關於意象之由來，笛氏稱之爲我們心所本有。笛氏說：上帝造立自然律則，並以其意象印於我們的心中。卽上帝的意象，亦我們的心所本有。他說：上帝於創造我們之始，卽將其形象印於我們的本性。惟所謂印者，非謂於創造之外，別有所爲，因其創造卽其自身的表現。所

以我們運用能力，可以思上帝的完全，順自然的傾向，便知外物世界之有存在。

意象既屬本有，知識的起源必不由於官感的經驗。幻想，感官若非得悟性的幫助，必不能予我們以任何物的根據。例如知蠟，非以視，觸，幻想各官能知之，乃以心之直覺知之。因我們運用官能所知者，色相而已，我們見人，實未嘗見人，衣冠之色相而已；見色相而知其爲衣冠，見衣冠而知其爲人，實有類於心能或判斷的力量。「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」與笛氏學說，實可互相發明。又幻想所知，實至模糊，惟理智方有清晰的知識，例如千角之形，加以幻想，無異多角，惟理智之概想，則明白清晰，絕無與多角之形相混的情形。是知悟性實知識的根本。

意象既是外物的代表，其所具的性質是否與外物相同呢？笛氏以爲不必盡同。感官所得的太陽，與概念所思的太陽，完全不同，然二者絕不能同與太陽相同。於是，有所謂第一物性，與第二物性的區分。第一物性爲物所固有，不因主觀條件而變，如廣延，不可入性等；第二物性隨主觀條件而變化，如顏色，如聲味，如冷暖，如堅柔。然自笛氏觀之，所謂第一物性，其意

象亦不能外乎我的心，所謂第二物性，其實在亦實存於物。實則，若推笛氏學說以至於極，必至純粹唯心論。此殆言心物二元者的通病也。

宇內的事物萬殊，雜然前陳，紛亂無章，我若欲特意象以思之，則必有法則焉，使龐雜者有秩序，紛亂者有條理；此法則即笛氏所謂共相者。共相者一普遍意象之得有名詞者，例如棹。舉凡一切之棹，皆恃此名詞爲我們所思。共相不啻我們思物之際的方便法門，爲一簡短的符號。由萬殊取其通體，加之以名詞，使有確定不移的意義，這便是我們現在所稱的概念。

宇內物體，我們既欲思其爲有秩序，則我們必須用不同的共相以示其高低親疏的關係，此笛氏所以有五共相。他說：共相有五（一）綱；（二）綱之下有殊目；（三）殊目的特差；（四）殊目的要素；（五）殊目偶然的性質。有此各共相，宇宙雖紛雜，我們的思考亦得條分而縷析之。形式論理學關於定義各條件，盡在是矣。

我們的知識淵源於本有的意象，意象又是上帝印在我的本性上的。運用此意象以思萬物的悟性，亦上帝所給予，而上帝又是至善不欺。那末，我們的知識應完全可靠才是，而按

諸實際，竟有許多錯誤發生，這是何故？

要明白這其中的道理，請論悟性與意志。

原來笛氏把人性分爲兩部，悟性與意志。自亞里斯多德至康德，數千年中的學者，都是按着這老辦法，一直到了康德，才提三分的辦法，分人性爲悟性、感情、意志。笛氏將人性分爲悟性與意志，又以爲悟性的範圍是有限的，不足以盡無涯的外界；而意志是統一的，是自由的肯定與否定的判斷的力量，不受任何的限制，所以意志的範圍是無限的。悟性所以攝取知識的質材，而意志則判決其爲真爲假。若果意志隨着悟性，凡爲悟性所明白見到者而後加以判斷，自然不至有錯誤發生。我們之所以常有錯誤者，祇因意志常不肯自限於悟性所明白見到的範圍，而於悟性所不明了者，亦妄斷其是非。我們若果決心不爲錯誤所乘，惟有訓練悟性，限制意志，此亦即笛氏所謂之存疑、懷疑。

然上帝何以不使我們的悟性與意志的範圍同其廣袤，而必使一爲有限一爲無限，致錯誤叢生，常引我們入於迷途呢？答曰，意志是統一的，一判斷力量而已。我們不要意志則已，

若意志，則不能不是無限的。那末我們的錯誤，歸根究底，豈非上帝司其咎？曰是又不然。我們是有限的。以有限的我，不能不有錯誤，錯誤亦即我之所以爲我。並且上帝賜我以修改的力量，即理性或自然的光輝，只要我們善用自然光輝，錯誤是不足患的。此其一。我既是有限，那末以上帝的無限，其計劃自非我所能完全明白。我之所有錯誤，或亦上帝創造宇宙不得不的一種安排。我們本性有限，自應自知我們的地位，不當妄冀分外，以有限的本性而求無限的知識。

七 倫理思想

笛氏決心從事真理探討之際，嘗立規則，以規範生活。(1)不背其所受的宗教，行爲嚴守中道，勿偏頗，勿過急。(2)關於行動，既經決定，必堅持不變。遊移兩可，實人生之大忌，蓋將茫然不知所措，終無改正之日矣。(3)決克己從物，思想而外，不妄冀左右外物。如是，成敗利鈍，將不足以動吾衷。有此覺悟，則必不至有分外之求，以人性有極，既不能盡舉天下之物而有之，何

如克制己欲，使知自足。(4)以訓練理性，使能按法度求知識之進展爲終身職責。上帝既錫我以鑒別真僞之力量，則力求真確之知識及其進展，似是我之天責。我們判斷真，行爲當然善；有精確之判斷，斯有高尙之行爲。以上四條實笛氏倫理思想大旨所在。其後以懾於教會當局之嚴威，於倫理思想，未有發揮，但於書札之中，時或及之，然亦就此四規則加以發揮而已。據笛氏，欲求福樂，須俱備三條件：(1)明白知道善之所在；(2)堅強不拔之意志以從善；(3)克制私慾，不求分外。惟因有堅強意志，知識方有力量以左右一切。苟無意志，則感覺情感將紛起而亂我們的心，使我們見物心喜，失其內心不磨的福樂。內心不磨的福樂乃以真確的知識爲其根基，而知上帝爲萬化之主，完全之神，則知識之最重要者也。以有此知識，我們方能有見於全，不爲一隅所蔽，安時處順，泰然不以任何遭際爲逆，外力之加諸我者雖大，我猶不失爲自由。笛氏於認識論中以上帝爲一切知識之理論的根據；於倫理思想則視上帝爲福樂的淵源。以其倫理思想，實以認識論爲根據，所謂「悟性的知識應是意志之決定的先決條件；」「我們判斷真，行爲當然善，有精確之判斷，斯有高尙之行爲」等語，皆是此意。

斯賓挪莎 (1632—1677)

斯氏的倫理思想乃由其宇宙觀抽繹而來，要研究他的倫理思想，請先論他的宇宙觀。

一 宇宙論

1. 本體 本體自然或上帝，是斯氏宇宙論基本的概念，三者異名同實。茲分八方面討論：(一)上帝之存在；(二)上帝者一包羅萬象之完整的系統；(三)上帝爲自因自律之上帝；(四)其自律之法則永恆不變；(五)上帝爲無目的之上帝；(六)上帝之自由；(七)善惡完缺非上帝本質；(八)上帝係萬物最先之總因。

(一)上帝之存在 上帝的存在乃斯氏哲學基本觀念。此說不立，其餘理論，亦必隨之崩潰。是上帝的存在爲斯氏思想先決問題。據斯氏，上帝存在是必然的，上帝的本質便是存

在，如其不存在，便不成其爲上帝。不存在的上帝，實一自相矛盾的語詞。且看斯氏證明上帝存在的理論。

世有存在；是我們所公認的，所謂存在，便是力量，果無存在，亦無力量。上帝乃萬物的總因，（說詳後）內含我之個體與其他之萬事萬物相關聯，苟謂我有存在，萬事萬物爲有存在，而上帝無存在是不啻謂我或萬事萬物有存在，而我與萬事萬物的總體，卽是上帝——（說詳後）反無存在，豈非矛盾。其次，我有存在，我便有力量；上帝無存在，上帝便無力量，兩者相較，我的力量定非無限倍於上帝的力量？試問寧有是理？所以此中有兩道：可言(1)宇宙間無存在；(2)上帝必然有存在。前者殊不合理，以宇內顯有存在，否則該判斷非但無意義，且亦失其根據。那末惟一可通的道是第二條，上帝必然有存在。

(二)上帝者一無所不包的完整系統。舉世的萬事萬物，莫不蘊存於上帝，一切存在俱依上帝，離開上帝，便無存在，更無從爲任何的心所意識。斯氏這種說法，不啻視上帝爲自然。上帝既是自然，而宇內的萬事萬物又莫非自然，那末凡爲事物自不能離上帝而自存。

上帝既包羅萬象，則所謂彼此前後，便失其意義，上帝可以說是無瑕的完全與無時的永存。宇宙內部儘可變，而自全體觀之，猶是上帝，此所謂永存。斯氏說：所謂永存者意即存在自身，即是說，不管天荒地老，但有存在，便是上帝，而宇宙間存在的形式或有變化，而存在自身我們敢言其必有，既必有存在，則雖地老天荒，上帝仍巍然存在，是為永存之第一義。其次，斯氏限制上述存在的意義說，存在須以意識為單由永存事物之界說所推出來必然的斷案。據此，則所謂永存實即物的本質，上帝的永存亦即上帝的本質，換言之，便是永存的真理而不能以時間的延續以說明之。延續儘可是無始無終，終歸不足以言上帝的本質。故上帝不是無始無終不限的永存，因所謂無始無終猶含時間的觀念。上帝的永存，乃在其本質上的存在。

上帝是完整而不可分割的，以其為無限故。人類所用一切分割時空的量法，皆人意所造作以應實際的需求，上帝本體上，固一完全的整體，自此整體觀之，一切的度量，皆無意義。

(三) 上帝之自因自律 所謂自因，即是物之本質上即含存在，果欲對此物有所意識，

非意識其爲有存在不可。這種的存在，其成因完全發於本質，無待於外力的力量協同以創成之。上帝的本質，既卽是存在，其不得不爲自因，甚明。並且，上帝包羅萬象，上帝而外，別無存在，如是上帝自身而外，當然不能更有他因，以創上帝。

按此，亦可見上帝是自律的。上帝而外既別無存在，其一切活動的力量自不能不求之於其內部。上帝的動作行爲，皆受其內有的力量所規律。

(四)上帝自律的法則永恆不變。上帝無自由意志，其所成的方式，是必然不可易的，卽上帝本身與其所具的屬性，亦不能變化。這種不變的觀念是由上帝的完全推出來的。上帝既是完全，其一切動爲自不應有矛盾的情形。凡是「是」便是「是」；「(「是」英語爲 Is, the verb 'to be' 的「式，意含存在)凡「是如此，「便「是如此。」「在上帝，變是無意義。變云者，從甲物變爲乙物之謂。有限的事物與人類所幻想的存在，方有所謂成毀生滅的變化。而上帝者，森羅萬象的總稱，凡「是」莫不在於其中，上帝不能有變可知，以上帝必不能變爲非上帝。並且，變者一進退之過程也。上帝既完全，何來有進退？是知上帝用以自律之

法則，永恆不變。

(五)上帝無目的 上帝既係完全，自不能於自身而外，更別有目的。目的云者，自身尚不完全，擬向一定之方向進展，以求達於完全也。上帝法則既萬古不易，則目的一詞毫無意義可知。目的一範疇實起於人類的無知。人類因其所有之動作云爲皆係有所爲，遂推及上帝創造宇宙之時，亦有一定目的。目的維何？供人之需用。是則言上帝有目的，乃人類的幻想。是不啻破毀上帝的完全性。上帝既含存萬物，自必不能有所缺，既無所缺，夫復何求？

(六)上帝之自由 自表面觀，上帝既是不變，似不能又是自由。實則，自由與不變並不相悖，但視我們對於自由一詞，作何解釋是了。談到自由，我們必定想到自由意志。人有自由，似極明顯，笛氏嘗力倡此說。自由意志乃所以操縱動作云爲，抉擇是非真僞，換言之，自由意志者，我們所以有自由之先決條件，若無自由意志，我們亦不得謂爲自由，以其已失卻自由根據。人如是，上帝何獨不然。如是，上帝的定律與上帝的自由，不能不互相矛盾。然而自斯氏觀之，二者非但不相矛盾，且相因相成，任缺一，兩皆不立。上帝的行爲是根據必然性，惟其

如是，方有自由。斯氏力排笛氏自由意志說之非是。他以為一般所謂為自由者，實非自由；惟因其不明事物之真確原因，遂妄稱自由。實則，欲知一行為之是否自由，須察其發動的原因所在；至於有無自由意志，大可不必過問。舉凡一切事物，莫非有因之果，因復有因，推之極乃至無窮。苟如是，則無有不受外因支配之事物，人亦不能外此。是則一般人所謂之自由，並無其事，人之迷信而已。

人無自由，上帝如何？曰：上帝行動，不能有原因，皆發乎其本質，自非人之必有所待可比。苟以自動不受外力影響為自由定義，則惟上帝為自由；以上帝而外既別無存在，則必無力量能够支配上帝，可以想知。上帝之本質，即其動作行為之因。然上帝本質具有必然的法則，其動作行為不能不循必然的軌道；如是自由者無他，發乎不易之法則的行為也。

(七) 善惡完缺非上帝之本質。上帝的本質既是不變不渝，由此本質所發出來的動作行為，自必循必然的法則。既是必要，則必不受人之道德律的制裁。上帝的行動皆天然界中自然而然的事實，「是」而外，萬不能以形容道德的名詞加於其上。如是，所有道德的範

嘖，在斯氏的宇宙觀中，失其威嚴的地位。所謂好壞完缺，皆人心之偏見，非物之本質。因天然界事物有其必然的法則，所以好壞觀念不能應用於天然界。然而斯氏雖否認宇宙間有所謂好壞善惡，他卻以爲實在 (Reality) 有程度上高低的不同。好人與壞人，天使與耗子，雖皆據上帝之本質所不得不然者，其所具的實在性仍然有別。實在性程度之高低，端視其物本質與上帝本質共同之程度如何，或上帝是否其物之直接原因以爲斷。所謂與上帝共同以及上帝爲其直接原因者，實皆指認識上帝而言。上帝者自然而已。我們如果了澈上帝，則必兼明我們本身在全宇宙中所處之地位，此時我們觀物，不以私見，廓然大公，以全體觀物，陶然與天地合德，日月同光，所謂實在性高者，蓋指此境界也。

(八) 上帝者萬物之最先總因也。斯氏以上帝爲萬物絕對的先因。請申述之。

凡是事物，莫不有因，因復有因，因因相待，乃見宇宙實一因果的連鎖。而上帝者包羅萬象，其外無物，不能有因，此前證明上帝自因之理論也。上帝者自然也，萬象也，上帝既係自因，則自然萬象，亦係自因明矣，故萬象推到盡頭，惟上帝爲其因。然自然萬象既係自因，上帝似

爲贅詞，不可不辯。

因果關係，尋常皆以其有時間的先後。而斯氏之視上帝爲因，萬物爲果，則超乎時間觀念。上帝萬物之間的關係，實亦猶三角形與三角形所具性質間的關係。卽令言其有先後，亦論理上的先後，而非時間上的先後。因斯氏的上帝乃萬物的總稱，非宗教家所謂搏士爲人造化萬物的真神。雖然，上帝一詞，亦非贅詞，自其爲原動力者言之，名之曰上帝；自其爲形之果者言之，名之爲萬物（*Natura, naturata*），同實異名，一以說明上帝之完全，永存與無窮；一以解釋有限事物之存在，使顯然不同之事物，能純粹同化爲一完整之本體。多冥於一而不失其實際之存在，一含萬殊而猶是完整之系統，是斯氏立上帝爲萬物之總因的本意也。

2. 屬性 以上乃斯氏本體論。本體者一絕對無限的存在，以其絕對無限，故含有無數之屬性，每一屬性，亦皆表現永存無限之本質。此無限屬性爲人悟性所能體會者，惟有體延——物，與思考——心。斯氏謂上帝者一有思考，有體延之上帝。思考與體延雖爲二方面，究

皆上帝，雖各自活動，不相因果，究是一個本體。我們在思考範疇之下思本體，則本體爲思考；在體延範疇之下思本體，則本體爲體延。雖然，心物二者，又絕非一物。心於體之動靜不能有所決定或引動；體於心之思考亦不能有所決定或引動。二者各有其範圍，在範圍以內，則皆爲無窮無限，表現本體的全部，並且表現本體的本質。本體內之在心方面者，莫不爲思考所包羅；其在體方面者，則莫不爲體延所包羅。斯二者聯合其他無限量之屬性超乎我們悟性者，則構成本體之實在。思體既皆表現本體的實在，其性質亦必不異本體。本體者永存不可分。故屬性亦永存不可分。雖然，言思考爲不可分，人或不以爲謬；言體延爲不可分，人或不以爲然。常人皆以體爲可任意分爲二分之一，四分之一，十六分之一，以至於無窮分之一。實則，此皆不明本體真相，妄以一知半解之智慧推測上帝之性質，而後復以其所推測者，視爲真是上帝的性質。人們所用以量時空的度量，皆無知迷信的結果。上帝自身，是不容我們以人定之標準衡量的。卽就尋常的數理而言，可分割者非無限，無限者必不可分割。所謂有限之廣延，實從無限之體延中抽象出來而加以人心幻想上的分割；按諸實際，有限之廣延仍在

無限之體延以內，固未嘗受我們的分割。此斯氏之所以視一切量度爲人之幻想，不足以明本體之實際也。

心物二者是兩個相符而不相因的系統。有物必有心；有心必有物。心者包括實體內「心方面」的存在；物者包括「物方面」的存在。心物所表現者，卽是實際的思考與實際的物體，實未嘗有抽象的情形。這種心物關係，便開了心體平行說的先河。

總之：屬性者(1)實體之本質，(2)實體在某屬性範圍中之完全的表現，蓋卽整個的因果系統也。

以上所述，皆我們所得體驗者。我們可運用理智，在森羅萬象之宇宙間，悟到心體兩屬性。斯二者乃實體的本質，非人們所幻想出來的。人體者無限物屬性之一變形而已；人心者亦無限心屬性之一變形而已。屬性在其範圍以內是一完整的因果系統，而變形則不過此系統中之一鏈環。以鏈環與全系統比，屬性之必較變形爲實在可知。是則，所謂心物二屬性者，必無創自人心之理。以下請論變形。

3. 變形 變形者本體受感應之謂，其存在與概念，皆有待於外物，非若本體之能自因自存。心物爲本體兩方面之全套因果系統，而變形乃系統中之一鏈環，其自身不過宇宙極微之一部分，苟其離開全體之系統，便立成抽象而無存在之零碎散片。其生滅成毀皆偶然湊合，蓋可有可無之存在也。雖然，苟自全體系統觀之，宇宙雖大，萬物雖夥，究皆有其必然之道，無所謂偶然之機遇。因宇內萬物既皆爲上帝本質之必然性所決定，其活動方式，必不能由偶然的湊合。言其可有可無者，亦但就我們的幻想言之而已。如是，有限的變形，自全體觀之，便可融化於無限之系統內，成爲全系統中極密切的一部分，與其他一切部分共享全系統之永存無限。我國老莊宋儒所謂與天地並生，與萬物爲一，蓋卽斯氏變形融化入於全體的境界。此項境界，由個人參悟而得，容於下文詳及。然而，個體於得永存無限的性質後，卻失其在時空中所具的個性。西哲嘗有以時空的佔有性爲個體之定義者，斯氏之變形既超時空而入於不生不死永存無限的全體境界，其不能同時又有個體所具的個性可知。斯氏亦非無見於此，在其認識論中，嘗運用第三種知識極力調和個性與整體。他以爲哲學的知識

(Scientia intuitiva) 既可融化變形便與本體合其德，且能維持變形特殊的個性，使不至墮垂。此點請於認識論中討論，茲不贅。

4. 生之努力 宇內萬物，莫不竭其全力，以維持其存在，苟無外因以促其亡，其必永存可知。以一物之內，必無自毀的天性，以尅其自身的存在。觀物之不可入性，生物之趨避性，可知此言不謬；因所謂不可入性與趨避性，皆有生物無生物抵抗外力以維持其存在的力量。雖然，宇宙之內，森羅萬象，至爲複雜，而又莫非萬象世之一部分。如是，甲與乙接，丙與丁觸，關係至繁。既有接觸，必不免受外力的感應，一受感應，同經變動，故世無永存的事物。變動所成，卽上文所謂變形。

知此，則生滅存毀，可得而解。物之存在，卽其體內之動靜適度。其與他體接觸所生之變動，苟不至於破壞此適度，則其物猶是存在。倘外力過大，物之內力不足以抵抗之以維持其動靜的適度，則此物已非原物，乃化爲另一新物。此所謂化者卽物之死滅。

求生之努力，求不死之奮鬪，乃斯氏所假設，以作其論理思想的根據，斯氏稱之爲德

(Virtue)之基。卽人生的幸福，亦賴此努力，方得保持。斯氏於此，頗有自然主義色彩，然亦推自其本體論者。斯氏謂上帝的本質爲存在，推而至於萬物，亦莫不以求生爲其本質。夫發乎本性，順乎自然者，斯爲道德，是求生的努力，直道道之自身，而斯氏但言其爲德之基，其穩健精密，可見一斑。

5. 人在宇宙間之地位 「號物之數謂之萬，人處一焉。人本九州穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。此其比萬物也，不似毫末之在於馬體乎？」是莊生對於人在宇宙間所處之地位的觀念。斯氏的見解，正與此相同。人者萬象世界的一部分，完整系統中的一鏈環，其受外力的影響，亦猶其他一切的鏈環，蓋未有不受外力激動之時。故斯氏謂人是其情感之必然奴隸，俯首貼耳於自然之大勢力之前，變其自己以適物情的需求。人雖內具有抵抗力，惟其力有限，必不足以克外界之勢力。故人亦猶其他變形，受外力的支配，其動作云爲，皆不能完全自決。其所以有自覺爲自由者，實由於無知，起於迷信，於宇宙之本質，蓋有所未見。常人多於宇宙爲囚人而有。如是，遂妄以其私見歸諸宇宙，謂上天造化，以人爲的，實則，宇宙萬古

如斯，何嘗因人而一變其不變之律？世之以萬物之靈自號者，讀斯氏遺書，應知所以自處矣。以人之所以靈，我爲之也，非天所與也。

二 知識論

知識外無道德，乃我國近來很時行的一句話，其實斯氏於十七世紀時已經持此主張。斯氏的知識論與其倫理思想，打成一片。人生之進展，人之本質之實在，其程度如何，全視其知識之進展到何階段爲斷。斯氏的倫理思想，不能離開他的宇宙觀，更不能離開他的知識論。

知識是人求達最高境界的一種工具，豈但是工具，其自身直卽人生最高的境界。不過這裏所說的知識，乃指第三級哲學之知識，或認識上帝之知識而言。斯氏以爲心之最高福樂，最高的德性，卽是認識上帝。上帝者萬物之總稱，前既言之矣，則所謂認識上帝者，實卽運用第三級的知識理解事物。於達此第三級知識之境界時，心乃無限安寧。

其實按斯氏的本意，言知識爲工具與言知識爲內容，皆無不可，以方法內容固二而一的東西。他有一句名言，可以表明此種態度。「幸福不是美德的賞賜，即是美德的自身；我們並不因能管束情慾方覺樂於德行；實因我們樂於德行乃能管束情慾。」我的樂善，即是幸福，德行之外，別無所謂幸福。德行者何？前段既言之矣，蓋卽格物致知，始自真意象，以至於全真意象爲知識之起點，全體之認識——上帝之認識——爲知識之終極，亦卽人生之究竟也。

人是萬象世界中之一變形，賦有心物兩方面。心的方面（理智）有悟解的官能，謂之悟性，善用悟性者可達到最高的知識境界。斯氏著悟性改進篇，卽所以說明理智的功用。其言曰：「於建立先決之法則後，請致力於悟性之改造，俾能精確理解萬物，以期達到我們的目的。」所謂目的，卽指理想的人格而言，卽具有上帝之認識的境界也。

人之有知識，賴有意象。意象之由來及其原始的狀態，我們可以不管，以我們有意象，固一自明之事實也。夫號爲人，必有思想，既有思想，必有意象，因意象者一方面爲思想所構成，

一方面又爲思想之所待，以思想若無意象，亦無從思想。斯氏以意象爲人天然的工具，是其自然主義之一證。

意象雖爲人心所本有，惟其必有對象。體者卽意象之對象。若就人類言之，人體爲人心的對象，人心爲人體的認識。實則以上判斷，具有普遍性質。一切物體，既皆爲上帝所包羅，卽不啻是上帝的體，其與上帝心屬性的關係，遂亦猶人體與人心的關係。如是，我們有以下普遍判斷：體之認識謂之心，心之對象謂之體。

人之心體，雖非因果相關，而二者並存，有如上所述之二屬性。既非因果關係，則意象之生，絕非被動。斯氏謂意象爲心之觀念，成於心有思想之際。句中用觀念而不用感覺，蓋所以避免感覺一辭所含心之於物爲被動的意義。觀念似乎可以表現心之積極的活動。

體固可爲意象的對象，卽意象自身亦未嘗不可作另一意象的對象。這便是心的自覺，以自己作自己的對象。例如「某甲」是一個實在的人，「某甲的真意象」是實在的某甲主觀的表現，卽是意象；此意象本身，又是一種實物，其性質與實在的某甲不同。這「某甲的

「真意象」的自身，因具有實在性與獨立的存在，遂有被認識的可能，換言之，可作另一意象之對象。此意象內含「某甲之意象」所含一切實質的客觀表現。（所謂客觀表現，乃指內存於心而有外界的實在作其張本，既非心所幻想，亦非外界事物本身。笛卡兒用此名詞，其含義正與此同。）此某甲之意象的意象，又可作另一意象之對象。如此類推，至於無窮。自覺的活動，是心向內發展的結果，最高級的知識與明瞭的意象，皆淵源於此。因心若向內發展，則自見其本性之有限，知極超極，乃能達到與天地並生萬物爲一的境界。在此境界中，我以上帝之知爲知，則宇宙全體之底蘊，我將參透無遺，更何患物之不格與知之不致？夫何謂知？知物之皮相不足以稱知。必也知物之本質，方爲真知。如何知物之本質？曰自知其原因始。惟凡物皆果，皆有原因在，故苟欲求知一物之本質，勢必求知上帝，因惟上帝乃萬物最先之總因。現代鮑桑鳩（Bosanquet）、蒲拉利（Bradley）、洛辛（Lotz）、雷斯（Royce）輩所倡新唯心論，持全體之說，頗與斯氏相近，要皆以全體爲個體之依歸，離乎全體，則個體爲抽象之零碎散片，不復有意義之可言，我們對之，亦無從知其本質。

然絕對真知——明瞭之認識——誠非人所能有。人生存於時空之內，時與其他存在相影響；其體之被激動，亦無時或已。此外來原因之激動之也，紛至沓來，為數無窮。如是，事物之差異，我無由知之，以其非由於我，乃機遇上巧合而已。其原因既紛雜，若是我對之所得之知識，安得不模糊。最可悲者，人或不自知其對於事物之認識為模糊，而自詡為已得物之真諦。實則，原因難知之外，尙有我個性的成分，蔽我真知。故斯氏嘗曰：「我們對於外物之意象，其所表現者，與其說為外物之本性，毋寧說為我們本身的性質。」

斯氏因知識來源有不同，曾在悟篇改進篇將其分為四種：(1)起於傳說者；(2)起於直接之經驗者；(3)起於不完全之推理者；(4)直接起於物之本質者。第一種乃人們所定的一種符號知識。第二種乃未經我們理性的分類的經驗，稱之為知識者，所以說明會有此項事實發生，而我們無相反的事實以否認之，故其能安然存於我的心理，不受攻擊。至於由果推因以發現普遍律的知識，乃為第三種。第四種知識則知物之本質或其直接的原因。在倫理學中，斯氏分類稍有變更。第一第二兩種合為第一級知識——意見與幻想。第三種為第二級知

識，名爲理智或科學的知識。第四種爲第三級知識，名爲直覺或哲學的知識。以下請以次論此三級之知識。

1. 幻想 一知半解，零碎斷片，模稜不明的知識，而不自知其爲零碎模糊，謂之幻想。幻想苟自知其爲幻想，則立成爲明確之意象。以心之幻想不必含有錯誤，當其幻想之際，果無其他意象以打銷其所幻想之存在，方是錯誤。心幻想無存在之事物爲存在，而同時復知其爲不存在，算不得錯誤。換詞言之，幻想苟不自知爲幻想，便是錯誤；而自覺的幻想，雖仍是幻想，其性質實已與所謂零碎知識的幻想根本差異。故斯氏嘗稱自覺的幻想爲明確的意象。人之有幻想，因其昧於事物之成因，妄以其對物之模糊意象或知識，爲明確之意象與真實之知識。相信人有自由意志，更推以歸之於上帝，卽其一例。

在幻想界中，人爲機遇的傀儡，被動的木偶，其一切經驗，皆可無。因其有特殊時空的關係，遂爲特殊的，不能與人共通的經驗。一人有一人的私欲成見，一人有一人的世界，建築於其愛憎善惡上的世界。其人係離開實在全體的亡羊，變成一抽象而無實在的東西。生

滅成毀，永在其心中作祟；歡樂悔恨永遠擾亂他的胸臆。我們的幻想，無異無前提的結論，為離開整個因果系統的一個鏈環。

人的知識不但對於其周遭的事物是模糊的，即對本身的體，亦無明確的知識。此無他，以體常受無限事物的激動，由此激動所起的意象，自無明確性之可言。是則人在幻想界中，豈但對外物的經驗是可有可無的，即其自身亦不免為偶然的。

幻想合下列三種內容：（一）官能所受的感覺——直接的經驗；（二）由回憶所起之印象——由傳聞典籍所得來的經驗；（三）空汎的觀念與超然的思想。

（一）直接經驗乃人體受外物激動所起的意象。心不能直接知外物，體不能自己生意象；須有體，而後對於外物方有受感應的可能，須有心，而後對此感應方能發生意象。此種意象皆非明確的，故為幻想之一種。

（二）由印象或符號所起之間接的經驗。此種經驗，以記憶為其推論的根據。所謂記憶者，乃一種含有體外之事物性質之意象的聯合，其秩序則有待於體的感應之聯合的秩序。

故人思想的秩序隨其聯想習慣而成。由記憶所推出來的知識，遂因人之境遇遭際而異。我之知識，起於我之記憶；人之記憶與我之記憶不同。則其知識必亦不能與我相類。羅馬人見 *Pomum* 將立刻聯想到蘋果，我們見此字時不過發生些毫無意義的體之感應而已。所以此類的推理是斷斷的，不可以公諸人類的全體。此為幻想之第二種。

(三)空汎的觀念與超然的思想亦一種之幻想。請譯倫理學卷二命題四十三說明：

「……我要簡單的說明，所謂超然觀念如本體，如物，如某物者，是如何構成的。此類名詞之成也，蓋因人體為有限，欲於體以內造成明了意象，則在一同一時間之內，其所成之象，為數必無多。象之數如果過多，其性將變為模糊；如果過於太多，則一切象將皆紛亂不明。如是，心於同時所成之明了意象為數多寡，須隨體於同時所成之象為數多寡而定。體之象若果紛亂不明，心所幻之物體亦必凌亂模糊，儼若概括一切之意象於本體，物等範疇之內。……這些名詞，其模糊程度，是到了極點。即人，馬，狗等觀念，其成因亦復如是。」

請以人字為例。人字在我或為一直立之動物；在人或為兩腳而有理性之動物；在其他

或爲萬物之靈。如是，空汎的觀念，是個人私有的；超然的觀念，是模糊不清的。是爲幻想之第三種。

以上說明幻想的性質——幻想是模糊的，限於個人私有之經驗，零碎斷片，生滅無常，可有可無的。然若自全體觀之，則宇內無偶然之事物，凡爲存在，皆係必然，幻想在宇宙不變之境界中，與其他事物，均爲必然。謂其爲零碎斷片者，指其在人之斷片的知識中而言，非物之本質也。

前文嘗言，自覺的幻想爲明了之意象，請略加解釋。幻想者實表現人體的狀況，如見太陽之大小與其距離，及見水中月鏡中花，是我體之受限制，而非事物本來的性質。如果我們把理智的活動向內發展，看清所謂太陽，所謂水月者，非太陽月亮本來之狀態，那末我便幻想太陽距我二百尺，月在水中，亦無傷其爲明了的意象。此我之所以視意象之自覺爲明瞭意象之根據也。此種由幻想進爲明了意象之進展，Joachim 氏嘗稱之爲哲學的進展，請於討論個人如何與天地合一時再加說明。

關於錯誤，斯氏以爲便是無知，欲免錯誤，須求真知，是斯氏思想精髓所在，讀者幸勿輕易放過，因惟由求真知，方能達到與天地參的境界。

2. 科學的知識 一切變形因時空的關係而有其特性，然因均由上帝本質所推出來的，所以亦有其共同之點，斯氏所稱爲互相諧合者便是。我們若運用理性將此諧合共同之點捉住，則所得之意象不能不是精確明了的。這種知識不受時空的限制，不隨個體生滅，而爲凡物所共有。此即科學之定理與公例，其精確不易的性質，可於「三角形三角之和等於兩直角」一命題中見之。

幻想的意象是抽象的，因其限於時空，故不能體會宇宙的全體。其觀點止於一隅，不能無所蔽。科學的知識則不受時空的限制，且已得到相當的永存。然而科學的知識不免失之寬汎。存在於時空之中的生命與事物方是我們所經驗的個體，而科學的知識，卻不屬於個體。科學知識雖得到普遍性，而失卻每一事物所具的個性。科學上的人已非某甲某乙，卻已成爲全人類所共有的性質，即是人之所以爲人的「所以。」故科學知識尙非完全無缺憾。

欲求完全無缺憾的知識，請進論哲學的知識。

3. 哲學的知識 哲學的知識是從本質着手。只要我們知道了一物的本質，我們對於此物不能不有明白精確的知識。然而，果欲明確的知道一物的本質，我們應先知道宇宙全體，因惟有全體的知識，方能確定甲之所以為甲，乙之所以為乙。而我們本性有限，何能得全體的知識？哲學知識，如何可能？

欲知究竟，須從上帝的知識始。斯氏謂上帝的意志與其理性是二而一。斯氏之所以謂上帝與人無自由意志，而笛氏則主張有者，實因二人於意志與悟性的範圍所見不同。上帝的意志既與理性為一物，則其所創造者亦正是其所知者。萬物莫非上帝所創，則上帝之於萬物必有完全知識，夫復何疑？

上帝有完全的知識與我們何關呢？原來上帝的本質，是我所得知道的。上帝者萬物之全體，我苟日知一物，不啻對於上帝有進一層的認識，歷時既久，於個別事物中，將見其全，以物雖萬殊，要皆發乎上帝的本質也。是科學知識，亦所以助成哲學之知識，惟其但為助因而

已，就其本身不足以推達上帝的知識。欲求達上帝之知識，則有賴乎神化的直覺，所謂神人合一者是。神人合一之際，神體卽我體，神心卽我心，於一本中見萬殊，萬物莫得遁，是之謂哲學的知識。欲詳知哲學知識，請看倫理思想章。

三 論情感

世之論情感者，有以情感爲自然界以外之另一種現象，不受自然律的制裁，而受人之自由意志的指揮。又有以情感爲自然之缺憾而加輕蔑譏嘲者。斯氏了澈情感之爲物，蓋所謂嫉妬怨怒者亦自然現象耳，與幾何學所論之直線，平面，立體同爲根據上帝本質不得不然之事物也。請論情感之性質。

1. 情感之起原與性質 斯氏下情感之定義說：「情感者體之感應，體之力量因此感應或增或減，或順或逆；意象之關於體者亦爲情感。」這定義中，有兩點應加注意：（一）情感卽是意象；（二）情感的類別有二：（1）積極的，（2）消極的。

何以情感即是意象呢？所謂情感者係我們感受激動所起的一種狀態。但心不能直接感受激動，必也體先感受激動，而後心於體所感受的激動，方有所認識。此項認識，即是意象，前已言之。此既是我們受感應所起的一種狀態，那末當然便是情感。如是解說情感，一方可以證明斯氏確有自然主義的傾向，即是以體之感受為情感，一方可以表明他知識論的重要。

情感既即是意象，意象有明了與模糊的區別，故情感亦不能完全無別。前言明了意象發乎心的自覺，其活動可謂為自動的；而模糊意象則全受決於外物，受之者無絲毫自主的活動。自主的狀態，可名之為自動的或積極的；與之相反者為被動的，或消極的。言意象則以明了與模糊，言情感則以積極與消極，積極者謂激動我者發乎我之本身，消極者謂激動我者發自外物。明乎此，意象情感之關係，思過半矣。

人的行為果是積極的，他便是主人翁，自由人，倘其行為不過消極的感受，他便是不自由。而自由者知行不離之謂。所謂知行不離者，蓋言我之行為，皆可求其解釋於我之心內，不

必別求原因於外物，此亦即所謂有明了意象作其根據的積極行爲。故說，人之行爲若係積極的，其人則爲自由人。

反之，行爲之無明了意象作其根據者，便是不自由。模糊意象是體受外因感應所起的狀態。心之有模糊意象，蓋有外因的活動參雜於其間，而心非其充足之原因。如是，其行爲便失了理論上的根據，以心不知其所以然，一舉一動，純爲偶然，是即斯氏所謂人生之桎梏。

但是，人者萬象世界之一分子，不能不受其他分子的感應，其積極的行爲，明了的意象，究何從而來？曰：人有積極行動，乃一事實，此其一，然此猶未能脫人於桎梏；探知情感之本質及其力量之範圍，而後運用理性之力量以制勝之，此其二，是之謂真解脫。本段但述第一點，第二點俟倫理思想一段，再爲詳及。

就第一點言，積極行爲實自生之努力始。前已言及，生之努力乃物之本質，人亦不能例外。此非但於體方面爲然，即於心方面，亦係當然，因心中必不容有妨害體之存在的意象，是猶言心有明了的意象。行爲之發於此項之努力與意象者，必係積極與自動的。在此努力之

中，只有肯定自己整個的生存，無絲毫否定的分子。

此種努力自心方面觀之，斯氏名之爲意志 (Voluntas)，自心物兩方面同時觀之，則爲欲 (Appetitus)。人對此欲發生意識時，則爲欲求 (Cupiditas)。

發於生之努力者雖皆積極行爲，惟人不能離開萬象世界獨自爲生，故生之努力亦不能免於受他生之努力的影響——此卽情感之所由來。情感之起既繫於外因，其消長自亦不能以生之努力爲條件，以其必有待於內外力量之比較也。我內有之努力與外界之總力之比較，卽是我欲與他欲之接觸。我欲生存，物亦欲生存。我欲生存遂有我之欲求，物欲生存遂亦有其欲求。如是，物我之欲，乃相接觸，或相衝突，或相因成；由是，我內在之氣質，或因相成而增高，或因衝突而低降，是之謂苦樂。斯氏說：「樂者人從低度實在進於高度實在之謂也。」又說：「苦者人從高度實在退減至低度實在之謂也。」實在之增減者卽內力之增減。有增減而後有苦樂；增減程度有高低而後有無數之苦樂，憎愛其最著者也。

人之行爲果能單純爲其生之努力所決定，則由此所生之感覺，莫非樂的感覺，以生之

努力，只有促其實在之增進，而無退減之情形。實則，並樂之感覺，亦將無有，因樂者實質增進之感覺也；人之行為果單爲其生之努力所決定，則其實質自始便是完全，不能再有增進，是不能有樂之感覺。然就實際言，無此事實；人既爲宇宙之一分子，必不免受外因之支配；生之努力，不足予人以自由；蓋外物加諸我們身上之力量，有非我們生之努力所能抵抗者。此卽情感，人生之桎梏也。

2. 情感之力量（人生之桎梏） 宇內萬物，強者尅弱，惟強中有強，未見有絕匹無倫之強足以抗一切之外力者。人者宇內之一事物，其受外力之激動排蕩，自屬不免；且當情感來襲之際，復無力量以制止駕馭之，其不自由，可以想知。雖然，豈無自拔之道乎？斯氏以爲有。我們可用相當的方法以制馭情感。情感者一種之意象；意象可因其他意象以打消之，則情感亦必可因其他情感以打消之。可是，那種的情感才能管束打消其他的情感呢？

或者以爲知好壞，則情感自銷。情感的壞處，在其有損於人生。但情感亦有有益於人生者，其價值不可磨滅。有益於人生者謂之好，有損於人生者謂之壞，能明辨好壞，豈非卽所以

去損生而就益生？

而且好壞的知識，正是一種情感，具有消滅其他情感的能力。蓋益生者樂，損生者苦；好壞即苦樂。好壞之知識，即苦樂之意象，既爲其意象，則好壞之知識在實際上與苦樂無差異也。然細按之餘，乃知好壞之知識，實不足以制其他情感。蓋有三故焉：（一）凡有損於人生之情感，皆起於人受外因之感應，其背後實有無窮的原因。而好壞知識之原因但限於一人之身，其不能與外力敵，可不待言，以原因愈多，則力量愈大也。（二）凡有損於人生之情感，皆起於當前之世界，其爲質熱而富有興趣，其所引起之情感因亦有力；而好壞知識則常指將來，其爲質冷而乏趣，其所引起之情感因亦無力。二者相較，後者之不足以尅前者，尙有何疑？（三）由好壞知識所起的欲求，似非目前所亟需，而由目前情感所起之欲求，則大有不得不然之勢。二者相較，強弱自見。

故雖有好壞知識，而行爲仍將自行爲，斯氏所引詩人言：「向善有大道，豈不心嚮往；邪狹誘吾衷，日行不知反。」即理智有眼無力，感情有力無眼之謂也。

實則好壞知識豈但不足以制情感，且於我們經驗之際，來相擾亂，予我們以無窮的苦痛與悔恨。

受情感播弄的生活，實即幻想的惡果。在幻想界中，人爲其衝動所奴，不能超脫。其觀點偏於一見，終日疑惑猶豫，一任外力之播弄，莫能自脫。其整個的生命，皆消極的感受，無積極的行爲。其實在亦消磨到最低程度。即其本有之個性，且將消失無存，更那裏說得上與上帝爲一？

這種現象，因人爲萬象世界之一分子，自是無可奈何的事實。日暮途窮而求新天地新解脫便是斯氏一生的努力。所謂解脫者，亦即斯氏哲學的目的。以下請詳言之。

四 倫理思想

斯氏的知識論與情感論自然而然的引入他的倫理思想，其宇宙論則構成他的倫理思想的骨幹。由此三前提，我們不難推知他的結論。然在未討論倫理思想之先，有一先決問

題：斯氏的宇宙觀是否允他有理想的人生？

1. 倫理思想之困難 宇宙是整個的，完全的，凡屬存在，皆在其中，皆於其得實在。其性質萬古如斯，不稍或移。其法則必然如是。因因相證，未有能逃此必然之支配者。宇宙萬物莫非自然而然；好壞成毀皆非自然之本質。其中所有現象皆不得不然，沒有目的，更沒有能自由選擇的意志。人是宇宙間的一分子，不能超越宇宙而獨立，其一切動作云爲，亦受必然法則支配。

斯氏既有這種的前提，更那有討論人生理想的餘地？凡是「是」，皆是「是」，早已必然的受自然律決定了，更那有人類努力的餘地？就說實在有程度的差別，此差別亦是必然的，豈能因努力而稍變其差別的程度？一隻耗子不是一個天使；任其如何努力，仍一耗子而已，豈能因努力而能由耗子之實在一躍而成爲天使之實在？醉漢雖不能與聖人比擬，然其所以爲醉漢者亦必然律所決定，他豈能任意選擇，不做醉漢，而作聖人如是，人遂以爲斯氏既有這種的宇宙觀，便不應再有倫理思想；因這種的宇宙觀實是極端宿命論，於人生的努

力，人生的理想，都無意義。

2. 斯氏的答案 自全體觀之，凡為存在，皆係必然，宇內無偶然之事物；善惡成毀都非自然事物之本質。然而，苟自「人」之立腳點觀之，情形便大不相同了。在人範圍以內，固可以人之眼光估定一切事物之價值。凡足以增益人生者謂之善，足以妨礙人生者謂之惡。人但能不忘善惡須於人之範圍以內方有意義，人但能不妄以其所定之善惡成毀歸於本體之本質，則善惡成毀各範疇皆有其相當的價值。斯氏的理想是「人生」的理想，而非本體的理想。

其次，自然之不可移易，是一事實；人類之努力，亦是一事實。後一事實可以包含在前一事實之內。「人之生之努力，乃人之本質」是宇宙間不可磨滅的事實。英語所謂「Make the best of what is」固可以是「What is, is」的一部分。因「What is, is」便不許「Make the best of what is」，因上帝本質具有必然性，遂推努力為不可能，皆係不顧事實，妄下斷語。人之努力雖不能更變上帝之本質分毫，而其所得之結果於人則有莫大之意義。

3. 理想的人生 | 斯氏倫理思想之地位既定，請進論其理想之人生。

| 斯氏的倫理思想，乃以道德爲人生的鵠的。所謂道德云者，實卽人之生之努力。此亦斯氏傾向於自然主義的表現。實則此亦最合理的說法。我們皆力求所以善吾生者，而善者實已落於第二籌，不是根本；蓋果本無生，將何從而善之？必也先維持我們的生存，而後一切枝葉，方始有所附著，此斯氏之所以一再視生之努力爲德性之根基。我們的行爲應遵循道德。然所謂遵循道德又是何意？曰蓋卽遵循理智命令之意。斯氏以理性與意志合而一之，知之深，則行之必善。苟無理性，單賴生之努力，勢必爲感情所囚。生之努力，在其自身，雖是完全積極，而因人在宇宙間之地位如是，此積極力量遂不能完全發展。前論情感，固已言及生之努力不足予人以自由。欲脫情感的桎梏而入於最高德性的境界，非賴有理性的贊成不可。是則，斯氏的理想人生，卽是理性的生活。茲將理性之力量作一分析的觀察。

理性能脫人於桎梏。人生的桎梏卽是情感之束縛，使人忘其本來面目，昧於事物本質。譬如生死存亡，興衰得失，原皆有其必然之原因在；人昧於其必然之原因，故其生也，存也，興

也，得也，則歡樂慶幸；而死亡喪敗，則懊惱萬分。察古往今來，何莫非悲歡苦樂的場合？芸芸衆生，誰能勘破無謂的煩惱而營其恬靜的生活？斯氏幾經患難，明澈煩惱之由來，遂倡理性生活，以期拔人於苦海。理性者所以見物之必然，悔恨懊惱諸情感則皆生於分外之希冀。苟我明白知道事皆不得不然，自能安逆處順，哀樂何能入？故斯氏說：「從哲學的知識，發生了心最高的靜穆。」在此恬靜幽穆之境界中，無好惡，無喜怒。蓋既明萬物爲必然，則物無好壞，心復何求？從此是非曲直，如霧消沈，但見物之本質，不蒙纖塵，渾然與天地冥化，不復爲愛憎之情濤所擾攘，亦條條無罣無礙，任我自由。

雖然，人豈能無愛？豈能無欲？欲求者淵源於生之努力，欲求何能盡廢？欲求非但不能盡廢，且亦不必盡廢，以欲求不必皆是壞的，亦隨其所欲的性質而有久暫良不良的區分罷了。我們所欲，爲數無窮，我們的欲求，因亦無窮。如是，遂有以下各種的情形：（一）一我之內，諸欲並生，顧此失彼，乃生懊惱；（二）我與他我，所欲不同，黨同伐異，乃生擾攘；（三）我與他我，所欲相同，我得彼失，爭奪乃起。果欲免此爭攘懊惱的情形，有兩種辦法，一求破情感，二求移

所欲。先說第一。欲之陷人，以有愛憎之情，附之而生。見人之異己，覺其可憎，見人之和己，覺其可愛；究皆私欲作祟，使我心旌不定，恍若苦海孤舟。若能以愛爲懷，和我異我，皆能推誠相愛，則愛我者心益堅，憎我者心必愛，此愛憎相尅之理也。人們果能同運此愛心，則世無憎恨，磅礴流轉於宇宙間者，將見其爲純粹愛力之情感。是爲去私情之第一法。

次說移所欲。人非必求無欲，特所求者，必能永久，而後方有價值。欲之久暫，視其所欲而定。若能探得不變真理之所在，繫之以我的情感，則此項情感，亦成永久不變。斯氏歸納世之可欲者爲三，如貨帛，如名譽，如逸樂，而以其本質爲無常，故皆將其完全摒棄，而希求不待外物，永久不變而能自傳其消息之「真好」。

欲求得此項真好，則有賴於理性活動。有情感於此，如果我們知其原因，明其本質，這種情感已非消極情感，即繫於其上的愛憎，亦將泯滅無存。設有某甲，我必愛之；但苟一思及某甲所以可愛，必有原因，我將立刻心平氣和，求其原因，原因既得，則必移愛某甲的愛心，以愛此原因。憎惡之情，亦可如是移置，以至泯滅。此種情感之消泯，並非滅絕一切情感，亦不過移

情感而繫之於事物之原因而已。對於該事的原因雖消滅，而對其原因之情感，仍然存在。因相推，勢必以上帝自身為情感的對象。蓋萬物之可愛，非其物自身為可愛。追溯其源，實因上帝為可愛。如是移愛旋生即滅的愛，以愛永恆不變的上帝。所愛的上帝既為永恆不變，則繫於其上的愛，亦必永恆不變。

此種的愛，乃起於明了事物之原因，蓋即由知上帝而起之情感。我們知道上帝，即是明確的意象，即是體之增進入於高級實在的境界，即所謂樂；此樂乃以上帝為原因；苟按斯氏愛的定義，這便是我對於上帝之愛。因其起於知識，故稱之對於上帝之理性的愛。這種的愛能予人以完全的滿足，宇宙間所有情感，與此種愛，皆不衝突。在此理性之愛中，廓然大公，自知與上帝合一。此即人生之究竟，人生之極致。「心之至善，即是愛上帝；心之至德，即是知上帝。」此種理性生活，涵義深厚，今略為闡述。

1. 知上帝即自我的實現 人處萬物之間，受其感應，故其生存努力，不能充分發展。若達到知上帝的境界，遂與物冥化，前之相抵觸相衝突者，今皆相因相成，物力即我力，我力即

物力，我與萬物之生存努力，俱得完全活動，不受約制，我與萬物之本質，亦如是完全實現，不受纖塵蒙蔽。所謂完全實現者，言自動也。本存努力之完全活動，即我本質之完全活動，亦即其完全之實現也。故曰知上帝即我的實現，即所謂返本歸真，與上帝同實在也。

2. 知識與自由 中古之世人皆以自由意志爲人之所有，以笛卡兒之篤敏，猶未能例外，蓋欲脫上帝於創造罪惡之罪戾也。斯氏如異軍突起，盡破前人迷信，否認人之自由意志。蓋宇宙者一遵循必然律之整體，人亦其中之一分子，何得獨有自由意志？且人實無自由意志；譬如憑虛御風，上臨霄漢，非我所能，任我意志如何堅強，亦不能如願。自由意志，到底在什麼地方？

既無自由意志，能有自由乎？斯氏以爲能。自由意志不必即能予我們以自由；自由與必然可以並存不悖。請詳言之。

(一) 有自由意志不必有自由 假設我們有自由意志，請看其結果如何。發於自由意志的自由，應是「要如何，便如何」的自由，否則不足以言自由意志。果如是則人之動作云

爲不可預料，一我之前後，亦難一貫，人與人之間的關係亦無由維持，社會中亦無所謂常態。因要如何，便如何，人各有其自由，一切制度信約皆失其根據。推而至於宇宙全體，果無必然法則，一任萬物自由，則我們將終日張惶，如大難之將至。今日之米，可以果腹，明日之米，或已成爲蕤藜；今日爲朋友，明日或爲仇敵。行爲無根據，思想無軌則，大地河山，皆有頓成混沌之象，試問居此世界，自由安在？

(二)自由與必然可以並存 若以要如何便如何爲自由，其與必然必相抵觸，自屬顯然。然果能予自由以新義，此種抵觸，可以不成問題。

行爲之出自人之內在的力量而不受外力影響者，謂之自由行動，其性質可於人之本質中得完全之解釋，無需外物，作其部分的原因。此中有一困難，卽如何能不爲外力所左右。斯氏以爲此種困難，可藉理性活動，而得解釋。關於上帝的知識與自由之所以有關係，卽是在此。人果明白其自身之有限，明白上帝本質所具之必然性，必不至妄冀分外，自貽失敗的悲哀。人之本質不能飛騰，明此本質，必不妄冀飛騰。準人之本質，順上帝之必然，事其所不得

不事，行其所不得不行，則其行爲可於其本質中得完全的解釋，這便是真正的自由。人雖有極，知極卽所以超極。人若明事物之爲必然，知宇宙之不過爾爾，則其一切之愛憎悲怨，將隨此知識而烟消，雖憂難橫加，亦不足以動其衷，恆將安然常住於寂穆恬靜之境，排脫一切煩憂，做一個真正的自由人。

3. 知識與道德 常人每以道德與知識分立，謂知之範圍爲知識界，善之範圍爲道德界，二者不可混爲一談。由是，有因缺乏知識而有缺德行爲的，人或稱之爲有知識而未得道德的薰陶；有因無知而無爲的，則稱之爲誠懇謹愿。其實，有灼見的行爲方是道德，能貫徹於行爲的知識方是真知。王陽明知行合一，實千古中外不刊之論，斯氏的思想，頗與陽明相近。故他說：遵循理性的行爲方是德行。請舉一例以說明之。

今有患煙癖者於此，明知煙之爲害，而困於習慣，勿能自拔。是知識不必卽是道德。

這一例中的錯誤，在於以無知爲知。「明煙之爲害，」苟不能貫徹之於生活，不得謂之真知。因其只是受畏懼的情感所驅使，若有外力加諸其身如囚中之馬牛者。至於真知，則發

乎人之本質，道德行爲，乃其本質必然的表觀，悠然自得，絲毫不受外力的支配。這便斯氏所謂自主與自由。

言知識卽道德者，實指工具目的合一而言。斯氏嘗有名言：「幸福者非道德行爲的賞賜，實卽是道德行爲的自身；我們不因能制欲而後歡樂，實因歡樂而後能制欲。」這種說法，與我國儒家不計功利的主張，有暗合的地方。注重過程，行爲之際，樂在其中。幸福卽是德行。如果於道德行爲以外別求幸福，則道德翻成工具。不論其行爲如何高尚，究不過沾名釣譽，一種被動之情感（*Passion*）而已。人常視道德生活爲冷酷枯澀者，蓋卽因此。果能見幸福於德行之中，則幸福境界，當下卽是，人生祕訣，盡於是矣。

4. 知上帝與個性 前文會說，人在幻想界中，乃外力的木偶；在科學知識界中，是普遍的；皆有所偏枯；若要普遍而又不流於抽象，則惟賴哲學知識。請申言之。

哲學知識是精確的意象，而精確的意象，是物之普遍性的認識。所見既是物之普遍性，則所得的知識便不能不是普遍的。其次，於知上帝之必然性之際，與上帝合一；在此合一之

境界中，人享有上帝所具的普遍性，非若在幻想界時之不過是零碎的片段的存在了。而此普遍性是一個人的意識，與上帝合一，亦只是一個人的意識，其必係屬於個體的具體之普遍性可知。如是，哲學知識公私兩性兼收；其境界即是人之全實在完全實現的境界，即是人最實在的境界。

5. 認識上帝與愛上帝 人最終的目標即是認識上帝與愛上帝。上文已將理性生活略為分析，今請將得到此生活之境界時所有的經驗，作一綜合的敘述。

愛之性質隨所愛而定。若所愛為可毀，則愛此可毀者的情感亦將可毀。若所愛為永久，則愛此永恆者的情感亦將永久。對上帝的理性之愛如何，亦視上帝的性質如何而定。

上帝是自由的，不受任何消極情感的支配。惟其不受支配，故亦無憎愛之可言。上帝既無憎愛，人之愛之自不能求上帝之愛以作報酬。其愛上帝之愛，乃發乎自然，其天性上最高最自由的表現，祇要其知識發展到最高一級，則人之於上帝，自然生愛。

愛物之愛常因物之變遷而變為恨，而上帝為常住不變，故人對上帝之愛亦不變。

在此理性之愛裏，人與上帝合一。此境界予人以解脫幸福，自由。死亦失其恐嚇的權威。斯氏稱此等人爲智者，其言曰：「惟其是智者，故精神上無煩擾，而且因有自我的意識，有對物的意識，他將永久長享精神上的寂穆而必不至於死亡。」

6. 永生的觀念 智者既是永不死滅，他是否永遠長生？請探究斯氏永生的觀念。

世之論永生者，有以身體不滅爲永生，有以靈魂永存爲永生，有以事業不朽爲永生。總之，皆以無窮的綿延爲永生。實則無窮的綿延，不能即是永生，蓋既是綿延，便不能無終始。綿延之開端終末雖或不可測，其性質畢竟不過是有限的。斯氏不認此綿延爲永生，因其不過一種難於度量而可度量的生罷了。以此種綿延爲永生，原因由於「無限」(Infinite)與「不限」(Indefinite)兩觀念的混淆。「不限」並非「無限」，尙未窺及其限制而已。斯氏的永生是超時間性的，不只是一種的綿延。

但是，實際的存在，能否超越時間？斯氏以爲能。他以爲我們意識實際事物，其道有二：(1) 應用時空的觀念；(2) 知物在上帝之內，爲上帝所具必然性的結果。果能在上帝之內意識事

物，則便是在永存的範疇（Under the form of eternity）之內意識牠們，牠們的意象含存於上帝之永存無限的本質之內。斯氏曾謂永存爲存在，也就是這個意思，因惟在上帝之內，方有存在，方有永存也。

這裏尙有一點，應加注意。斯氏從未提及事物的永存，他但說事物被意識爲永存。自斯氏觀之，惟心爲永存。所謂存在永存的範疇內之體的本質者，亦心的意識而已。心不與體俱滅，故心爲永存。

要達到永存的境界，惟一的方法便是求心中所具的意象，成爲明白清晰的，這便是理性的生活。人的實在的程度，隨其理性生活的進展而進展。幸福的境界，不是理性生活所賜與，實即理性生活之自身。所謂與上帝合一，知上帝，愛上帝，無限永生，皆是理性生活的表現。雖然，斯氏哲學，人生態度而已。欲知何者爲人生內容，須求之於科學之探究。此斯氏之所以一再勗勉我們竭力探求我們自身和外物的本質，惟其如是，方能達人生之究竟，而得最高之福樂與自由也。

萊伯尼茲

(1646—1716)

本篇釋義，多採 (Taita) 教授的意見，特此聲明，並表謝忱。

萊伯尼茲嘗謂，世有兩種大謎，我們的理性常墮入迷途，不知如何解決。這兩種謎便是：(1)關於自由與必然如何調和的問題；(2)關於連續性與不可分割性如何溝通的問題。第一問題有關於萊氏的神學，我們暫且不提，請論第二問題。

一 論本體

本體的觀念，有二種主張。一為原子論者所主張，謂體本是不可分割的原素；一為笛卡兒斯賓挪莎所主張，謂本體是有廣延。萊氏的本意則擬調和這兩派的主張，其問題是：我們將如何解釋全體與部分的關係，而後全體的連續性與完全性方不至與部分的決定性及其實在發生衝突？因若視本體為連續的，完全的，則其必係無限可分割，以其苟非無限可分

割，則必有最終不可分割之原子在，全體如是成爲不連續的。是則欲維持本體之連續性與完全性，非視之爲無限可分割不可。既係無限可分割，則所謂部分者顯無實在之可言。

反之，若謂全體內所含的部分是實在的，各部分之間有一定的邊際，則其所組成的全體，顯無統一性之可言，一集合體而已。然而，我們既不能視全體爲實在而以部分爲幻影，亦不能以部分爲實在而視全體爲幻影，所以才發生這全體部分的問題。

萊氏研究這問題時，他的針鋒一方是對着笛卡兒 斯賓挪莎，一方是對着當時的原子論。斯氏的思想脫胎於笛氏，他所持本體無制限的思想，實即笛氏用以推演萬物的「有思想的自我」推而擴之以應用於宇宙的全體。本體既不受限制，不受決定，是不啻本體無部分。若有部分，自無不受決定之理，以部分一詞，即含各部分互相決定之意。反之，原子論者則謂不可分割的物質原子是有存在，且否認物質是無限可分割，如是部分爲實在而全體之連續性爲幻妄。然而他們倒有一點相同，便是同以量觀念解釋全體與部分的關係。

這種量的觀念，實在不足以解釋全體部分的關係。笛氏嘗謂，廣延即是物本體，實則此

語不通。空有廣延，沒有有廣延的事物，廣延是無意義的。並且純粹廣延不能有部分。數學上的點線實係空洞，必有東西，而後點線才有實在。所以萊氏以爲笛氏的廣延是空幻的。至於原子，亦不能各持原子論者所說那樣的不可分割。所謂不可分割者，實不過言其堅不可入，尙未得破之之法而已。在理想上，固無有不可分割的事物。所以原子論亦不能成立。

萊氏欲解決全體部分的問題，故提出元體 (Monad) 的理論。請詳言之。

萊氏所求的單位，須是實在而又不可分割。所以其實在性不能不以質或內涵爲根據，因其不能以量或外延爲根據，以凡爲量者莫不無限可分割。這種單位又必非時空之中特殊的點位，以時空之中的點位，無連續性的可言。如是，本體的單位不能屬於外延，必當屬於內涵，全體的連續性不能但是空汎的同性質，我們應於內涵之無限變化之中求此連續性。所謂以內涵釋本體者，言部分全體不可分離。一切特殊部分的決定，情態，作用，亦卽全體的決定，情態，作用。蓋全體爲部分所「表現」，所「標識」。苟無全體，部分亦無由被決定而有其特性。每一部分均內含全體，每一單位皆內涵。一無限的總體。全體之於部分，其關係絕非

機械的，而是活動的。全體沉沒於部分之中，有部分然後本體方得表現。萊氏作此說，其背後的假設是：全體的部分苟非實在，則全體自身亦無實在。所以萊氏不問「全體之自現於其每部分之中者其所具之本性如何？」他所問的問題是：「部分之能涵存及表現全體者其所具的性質當若何？」

這裏尚有一點，應加注意。部分之涵存全體絕不能實然如是，苟其實然如是，則部分全體將無由分。故部分之涵存全體是潛然的，是概念的。部分全體的關係，我們應視之爲標識與所標識者，或符號與符號所代表者的關係。易言之，部分之呈現全體有其特殊的觀點，部分者全體的記號或表現，其包涵全體也，當使全體能在部分之內展拓。如是，部分非內蘊有自然動力不可；萊氏之所以言其本體之精蘊爲「力」而非「量」者，亦即因此。至於部分的精蘊或力量，其義有二：(1)於其呈現或標識全體也，部分有覺知；(2)於其言明潛在於部分之內的全體有自求實現的傾向也，部分則有欲動。二者爲部分所必具，缺一不可。覺知所以呈現本體，欲動所以成本體的變化。但有覺知，則其所呈現者將只限於本體的一方面。

一不動的圖案而已，但有欲動，則本體的變化無從呈現。二者俱備，而後部分乃能油然自內開拓全體的生命，而呈現其一切的方面。萊氏名此項部分爲元體 (Monad)。

元體的覺知不必有意識，意識非元體的精蘊。不過覺知中有有意識的覺知，萊氏稱之爲自覺之覺知。覺知的要義，在其包涵一單位之現於各種關係之中者，所謂含多於一者是。元體的欲動，亦不必爲有意識的欲求或意志，其要義在其寓變於一本體之同一性或永恆性之中。欲動者乃內在原理之出動，覺知之所以能變化流動之原因也。世惟元體爲實在，故一切變化不能外於元體；所謂變者，元體開展其所潛存的全體之謂。此猶言，元體由一覺知之境移入於另一覺知之境。若有變化，必有欲動，欲動實自然流動的別名，元體自內開拓其經驗之全部的力量也。如是，元體有覺知，則個體之內涵有共相；元體有欲動，則個體不固定。元體這種的單位，既係屬於內涵，則各元體必絕對相拒斥；以元體既係單純而無部分，又非屬於量的，其不能互相涵存，從可想知。其次，元體不能互相影響，苟其互相影響，勢必以其性質相授受；惟性質乃元體的精蘊，不能與元體須臾離，其不能互相影響可知。如是，元體

實是最根本的元素，以其無有部分，故不能成於更簡單更單純的元素，是即言其爲不可分割，而同時又是最實在的。

萊氏所持的元體說，亦即所以解決連續性的問題。前文曾言，以量釋本體，無論如何得不到連續性而同時部分又是實在的；以量的連續性不能有不可分割的部分。但是，實在不可分割的元素，其精蘊若是覺知，則所謂連續性者亦必是在覺知上的。每一元體既皆自一點反照全宇宙，我們可以稱之爲宇宙之一部分；全宇宙之觀點無窮，則全體者必係無窮之元體自無窮之觀點所呈現出來的總體。元體既係互相隔絕，其觀點自不能同一，其所呈現的目的亦不能盡同；所以世無完全相同之二元體。此於事物爲尤然，以事物者，無數元體之總合體而已。物之區別，不可獨以數目爲準。元體本非屬量，果有區別，我必當於其性質中求之。此即萊氏所謂「不可明辨之同一」，亦即從消極方面說明連續性之爲物。元體爲數無窮，所以從無限之觀點以呈現宇宙之全部，如是每一元體之所呈現與其他元體之所呈現，遂有極微的不同，此即所以成立全部元體性質的系列。如是，由微而著，乃至由禽獸而人類，皆

一線相延，無有間斷，兩端之間，逐漸遷變，果有全知之上帝，則將見其遞嬗有序，絲毫不紊。

於是，一切元體成一系統，其中涵有完全連續變化極微的性質，亦即覺知與欲動所合成的系統。是則，我們所居的宇宙，非但可以無限分割，實經已無限分割，含有無限量實在原素。全宇宙既是一個連續不斷的系統，而每一實物又皆內具欲動作其變動的原理，這種變動將如何方始不至與全宇宙的連續性發生衝突呢？

要解決這問題，請先說明二者衝突的所在。在元體論中言連續性，亦猶在原子論中說空隙，二者皆主不可分割原素者所不能不持的主張。連續性因其含有「滿」的意義，故無空隙所含的矛盾，雖然，其中仍有不可解者在，即是當如何說動的發生而後方不至打破元體無限的連續性。在一無空隙的全體中，一部分，一動皆動，此即近代哲學的精神。此種精神，一言以蔽之，曰：宇內萬物，莫不有動，而其動復莫不有反動。在此種情形之下，一物若動，其動雖微，亦必牽連全體，其連續性將受破毀。不但連續性因而不立，即動的發生，亦無從解釋。以宇宙之內，既無空隙，則動若非自外加諸內，必無從發生。然若謂動乃自外加諸內，是不啻

視宇宙爲有限，於理又有未合。萊氏以爲這種困難，自生以來皆以宇宙爲一佔有無限空間的塊然大物之故。如果把宇宙視爲性質上的系列，其各部分的性質有極微的不同，連貫組成完整的系統，其內部蘊存自動的原理，則以上所述困難，可以迎刃而解。易言之，萊氏擬以力或生命方面之內部連續，代量方面的外延連續，以解決本段所述的困難。

雖然，宇宙既係無窮獨立不相影響的元體所組織成的，每一元體復內蘊自動的原理，那末一元體的動豈不將全部的連續性打破？每一元體皆自一定觀點呈現宇宙的全部，而每一元體所呈現者復與其元體所呈現者有極微的不同。一元體的覺知或關於宇宙的呈現若有變動，影響所及，勢必把全部連續性打破。然元體有欲動，就其本性言，不得不變動。若欲同時保留連續性，使不因元體的動而被打破，則非設法使一元體的動與全部元體的動有一定的關係，不失均衡不可。此種均衡又不能如物質系統上的動與反動，以元體非物質，其連續性亦係性質方面的。於是，萊氏提出預定諧和說，以說明各本體間的關係與均衡。宇宙之內，得稱爲本體者雖皆不互相影響，惟自全宇宙的生命觀之，各本體儼若互相交感者。

本體與本體間的關係，非物理的，乃諧協調和的。於創世之始，每一元體之內，皆已存有內部的發展，其變化的程序，與一切其他本體，皆相調協。各元體的變化儘管不同，其互相諧協，則無異一隊的音樂隊。

在萊氏以前，曾有兩種學說說明宇宙間均衡的問題。一爲經院派，一爲承笛卡兒餘緒的緣合派。前者發爲心體交感說，其不合理處，笛氏已加說明。後者則以爲心體不能發生直接的關係，必有上帝，隨時干涉，方能發生關係。此說無異我國小說中，英雄末路，忽遇仙人，絕處逢生。外人則稱此爲機中之上帝（*Deus ex machina*）。萊氏不滿以上二說，所以才提出預定諧和的理論。萊氏曾以鐘錶與音樂隊喻其說。製二錶於此，有三種方法，可以使二錶的活動，完全相符。一橫以木片，使二錶之動互感而相符合；二命一工人，左右干涉，使不相出入；三於製造之始，即使其能完全符合。第一喻經院派的心體交感說；第二喻緣合說；第三則萊氏自喻他的預定諧和說。

以上爲萊氏的形而上學。請概括言之。（一）內涵的性質，力，生命，現爲覺知與欲動，乃實

在個別本體的精蘊。(二)連續律或不可明辨之同一乃所以解釋個別本體互相關係所生的系統。(三)預定諸和乃所以解釋元體的變化，使全體不因其變化而破毀。

萊氏繼笛卡兒之後，以「明」「辨」爲覺知之完全性的表識。但萊氏的甄別，不限於有意識的意象，即於明白與不明白的思想之間，萊氏亦未嘗立一不可逾越的鴻溝。笛氏以不清晰的覺知爲幻錯，而萊氏則不謂然。因覺知雖不清晰，究亦屬於事物之實在的秩序；苟無此不清晰的覺知，事物秩序亦將不成其爲事物秩序。笛卡兒以爲明晰意象當然能與實在相符，而模糊意象則不能予人以知識。萊氏則以爲，凡爲覺知，皆所以代表事物，不過其明白清晰的程度，有高低的不同，所謂不明白者，低度的明白而已。由是，元體之所以不同，在其呈現宇宙之際，其覺知或爲明白，或不明白；明白者則完全，不明白者其完全性則稍次。但每一元體既皆呈現宇宙的全部，則其不明白的意象，自亦可以逐漸進展而變爲明白。每一元體，皆內含全體，其含之程度或明或不明，而因其內蘊有欲動，故能由不完全的狀態，努力自進於較完全的狀態。

合宇宙受創的元體，其完全的性質雖皆一線相延，連續無間，惟約而言之，可分爲三類：(1)無意識的元體；(2)有意識的元體；(3)有自覺的元體。凡爲元體，皆可借亞里斯多德的名詞稱之爲隱德來希 (Entelechy)，其內部具有某種的自足原理，作一切內部活動的根據。故又可稱爲非體的自動機。這便是說，每一元體在其本身皆能呈現宇宙的全部，其爲動爲力也，亦自滿自足，無須外求。其次，每一元體皆有覺知與欲動，則亦可言其爲有靈魂。不過，元體中有有意識的，有無意識的，前者有記憶，後者其覺知異常模糊，二者之間，顯然有別。如是靈魂一詞，可爲前一種的專名，而後者則稱之爲隱德來希。靈魂之上，復有更高的元體，於無意識有意識的覺知與記憶之外，復有所謂自覺與理性者，即思想的全部，我們可稱之爲有理性的靈魂。或精英，內含人類與人類以上的神靈。動物屬於第二級的靈魂，而隱德來希則直無機之事物。

以上所述三級的區分，可概括如次：第一級但有衝動；第二級則有本能或盲目的欲求，而但受情感的左右；第三級則有自覺的欲求與意志。

萊氏所言自覺，與笛氏稍有出入，請爲比較。自笛氏觀之，有理性的靈魂即是心，於其對其自身自覺有確定性之際，方有實在。如是，苟無自覺，則亦無心或靈魂。動物無意識，故亦無靈魂，不過一副機器而已。然動物有感覺與衝動，故凡爲感覺與衝動，即令其乃發於人，亦是純粹機械的程序。有自覺而後有確定性，而後方能求外物的確定性。如是，笛氏於有意識與無意識之間，嚴加區別，是即其二元論的根據。萊氏一方亦擬保留自覺的獨立性，即謂自覺爲確定的，自足的，不以外物爲條件；而另一方復不願墮入笛氏的二元論。所以萊氏立多元的獨立本體說，以惟如是，自覺才能獨立不受外物的影響。心者非但一屬性已也，實一獨立的本體。並且心與自覺原非一物，我們不應但重自覺而置僅有意識或無意識者於不顧。心的範圍包括自覺，而其活動尙有屬無意識的。故心體的區別，不在性質，而在程度。笛卡兒所說的自覺，爲純粹主體，上帝以及萬物的存在，統係推自自覺。而萊氏則以爲，元體不能是純粹主體。他說：「我所明白知道的非獨我思，我且知我有所思；現在我之所思爲甲，現在我之所思爲乙。」一個自我不過無限量的自我中的一個，其自覺不足以作其存在的根據，亦不

過表示其所具的性質與其他本體有所區別罷了。一元體當其呈現自然之際，其覺知若發展至極乎明瞭，非其他元體所可及，此元體便是自覺的元體。我們於未思未覺我們所具的確定性之先，我們固先已存在爲自我。所以元體之自覺，不是其存在的根據，其所以有自覺與其他元體之所以無自覺者，其區別但在於覺知或意象之明不明而已。但是，明不明一語，非常空洞，故所謂明者明到何種程度，尙有待於證明。不過，元體之有理性的靈魂或自覺者，亦有其特別的標誌，這標誌便是有見於必然永久的真理。易言之，知識最後的根據與前提，有自覺的元體皆能洞悉無遺。笛卡兒嘗謂有自覺者雖不完全而實內含上帝的意象；萊氏於此言完全贊同，惟其卻進一步謂，不獨有意識的元體方內含上帝的意象，凡屬實在者莫不內含上帝的意象。

自覺既非惟一可靠的實在，其與不自覺或無意識之間又非完全隔斷，另立一界，則永久必然的真理亦不必是惟一絕對可靠的真理。由是，萊氏以爲真理可分爲二種：(1)由理性推求所得的真理；(2)現於事實的真理。前者屬於永久必然的，後者屬於偶然的。二者的不同，

亦有可說者。永久必然的真理或爲最根本的自明原理，或爲可以化歸爲最根本自明原理的。而事實的真理，我們無論如何加以分析，總無從得其究竟，勢必非推至以上帝作其根據不可。

二 論理學原理

由來論理學原理者，多以抽象矛盾律與自相一致律作論理學惟一的原理。笛卡兒 斯賓挪莎便是其中兩個重要的例。凡屬知識，其自身苟非即是永久必然的真理，亦必是推自永久必然的真理。以矛盾律爲法則意思是，每一命題，其賓詞必須已含在於主詞之內，此即通常論理學上所稱爲分析命題或判斷。以此原理，推至究極，必爲一絕對自相一致毫無矛盾的本體。然而，自覺的範圍實不限於自相一致。苟以矛盾律爲原則而求一物的定義，則言其物非他物，爲事已盡。惟考之實際，於一物我們若但知其「非他物」，試問我們所知者果有足道者否？「非他物」爲否決詞，不足以說出一物的精蘊，且以此爲定義，勢非將全字

宙之內非其物者盡舉而否決之不能謂爲精確。此種無限的否決，非但不可能，且亦無用。由是知矛盾律或自相一致律，實不足以解釋全部的真理。易言之，命題不只分析一種，分析命題而外，尚有綜合命題，這可以說是萊氏特殊的貢獻。

但是，萊氏尙未見矛盾律之有所不足，他不過另立一原理以與矛盾律並行。他以為矛盾律足以決定一部分的真理，而其他部分則有待於新法則。苟矛盾律爲決定知識之唯一標準，則凡不自相矛盾者皆爲真理，但所謂不自相矛盾究何所指？笛卡兒嘗用分析方法以決定之，但命題有不能加以分析者，例如「我昨日到西山去」一語，其相反之語「我昨日未到西山去」，在其自身固未嘗有自相矛盾的情形。於是我們知道，真正的一致，必有其根據，凡屬真理，皆是系統，以其必有待於其他之真理，以證實之也。此項真理雖或屬於偶然，固必有其理由在，事物之所以如是而不如彼者，必有充足理由作其根據。

請論何謂充足理由。所謂充足理由並非謂於求完全根據不可得之際，我們不得不聊以充足理由爲滿意。萊氏嘗下充足理由原理的定義曰：「我們因爲有了充足理由的原理，

才能够主張事實之所以是實在的，存在的，命題之所以是真的，以其有充足理由決定其應如是而不應如彼，雖則此種理由，或非我們所能見到。」這裏頭有一點，我們應加注意。現代自量子論發生之後，有所謂不決定原理（The Principle of indeterminacy）起，思取因果律而代之。即通常所稱爲函數關係，亦所以免因果關係的困難。萊氏提出充足理由原理，似係有見於此。他曾提出一個普遍的定理，『所有現爲事實者莫不有其理由，說明其何以如是而不如彼，雖則此種理由但使其物「傾於」其所應然，而不「必」其如是。』用「傾於」而不用「必」萊氏的用意，可以想見，蓋只言其相關共變，不必其有因果關係也。

所謂充足理由便是爲偶然事物求理論的根據。然偶然事物雖不斷推求亦不能得其究竟，故萊氏以爲，必於偶然真理的系統以外，設一永存必然的本體或上帝，而後偶然真理方有根據。這裏所設的上帝，足爲一切特殊事物系統的充足理由，所以宇宙以內，上帝惟一。萊氏證明上帝的存在，非若笛卡兒之推之自完全的意象，亦非若斯賓挪莎之稱之爲必然存在。他以爲上帝有種種權利，但從可能便可推得存在。所謂可能者，乃指潛在而言，字

內既只有一個上帝，而一切實在或潛在又莫非存於上帝，則其潛在，實即等於存在。上帝既是包括一切，則其必係無限的，絕對的完全。然而，上帝運用能力的時候，亦必有其理由。其理由維何？曰適合即所謂擇其最善者也。

何謂適合？據矛盾律，事物命題之不自相矛盾者，皆是實在與真實的。這就是說，事物命題之可能者皆是實在與真實的，因所謂不自相矛盾者便是可能。然而，上段已言，惟上帝方有特權可從可能推至存在，而個別事物與偶然真理不能作如是推。個別事物與偶然真理皆非能若上帝之自足，必有待於其他事物與真理，而後方有實在性之可言。故若但據矛盾律，不足以見其究竟是實是幻；此因個別事物與偶然真理在其自身均無矛盾情形，皆是可能的。但是與其相反的事物與真理亦是可能的。故單就可能性言，我們不能決定個別事物與偶然命題之為真為幻。若欲定其真幻，則須視其與其他事物之與之有關者的全部是否相符合一致的組成一個系統 (Compossibility)。事物之僅是可能者雖皆有其要義或意義，惟獨能相聯合組成一系統者方可有存在。雖然，此亦只能言其「可有存在」以事物欲

有存在固當與全系統相符合，而能相符合者不必有存在。我們現在的世界不過是無限可能世界之一界。

果如是，充足理由尚須說明何以無限可能的世界中惟我們的現在世界有存在。萊氏以為，一切可能世界皆存於上帝的悟性之中，獨現在世界亦存於其意志之中；此現在世界之所以能由可能一躍而成為有存在的，而其他世界始終不能超出可能的範圍也。上帝於無限之可能世界中，自由選擇我們現在世界，使其有存在。上帝的選擇雖是自由，亦不必便是武斷，以於其選擇之際，亦自有其理由在。上帝所選擇的世界，必其相聯合而成系統的原素最能容許最高度的實在或完全者，換言之，其所選擇者最完滿最適合之精蘊也。如是，現在世界者實可能世界之最善者也。何以證之？上帝悟性中既含存一切之可能世界，則其必知其中之最善者特加以保存；上帝的選擇雖係自由，惟其意志至善，故其所擇者必係最善的世界。是則，上帝者實一切個別事物最後的充足理由，因現在世界之要素與存在莫不因之而成，而現在世界則含存一切個別事物。於是，矛盾律與充足原理之區別有可得而言者。

真理之永久與必然者，獨存於上帝的悟性，不受其意志的支配；此項真理有待於矛盾律。而個別事物之實在非特存於上帝的悟性之中，且亦存於上帝的意志之中；此項事物有待於充足理由。有待於矛盾律的必然真理與有待於充足理由的偶然真理，皆具有必然性，不過其所具的必然性，各不相同罷了。必然真理的必然性為絕對的，強迫的，形上學的；與其相反者為不可能的，以其內含自相矛盾；而偶然真理的必然性為相對的，傾向的，道德的，與其相反者為不符合而非不可能的，其不符合也亦非與其自身或永久不變之真理不符合，乃與系統之全部及至善不符合。

以上將萊伯尼茲的哲學原理，略加分析，現在單就他論理學原理，以見其哲學所具的特徵。

萊氏在論理學上兼取矛盾律與充足理由原理。據矛盾律，甲便是甲，不能是乙，一切變化，皆不能存在。如是便有兩種情形。一，言全體有實在時，便不能兼顧部分，部分成爲幻影；一，言部分有實在時，則不能兼顧全體，全體成爲一個堆積體。

萊氏有見於此，所以他才想出元體來。元體是一種單純無部分的本體，惟其無部分，所以不能分化。元體爲數無窮，而各元體之間，不相影響，以其皆是自足，無待於外，且無窗戶，所以無從與外界發生關係。如是，宇宙的各部分，皆得實在，各部分之互相拒斥與不相影響者，亦即矛盾律中自相一致或自相同一 (Self-identity) 的表現。

有了矛盾律所以本體必須內含其自身實在之全部，惟其如是，才能够就其自身分析出其所自具的一切性質。本體者實一自釋的觀念。凡真的命題，皆係分析的。所以他說元體是自足的。我們格物如果能得其所具的精髓，所格雖只一物，而宇宙萬物之理，盡於是了。但是分析有非我們力量所能求其完盡者。本體雖皆自足自釋，惟其自足自釋不必完全實現。這種本體的自相同一不是定的，而是動的，其自釋亦非立刻可以成功的，必須逐漸的把其本性表現出來不少的。真命題不過是潛然可以成爲分析的命題，而非當下立刻即是分析的命題。例如，「昨日我遊西山」一語，其內所舍的一切，絕非我們立刻可以分析出來的，然而其內固潛有可以分析的可能。所以一個元體的自相同一，是動的；這便是說元體可以有

內部的變化。這種內部變化，便是元體的覺知，於當下，一瞬雖或不是明瞭的，惟其實內蘊有一種可能，可以變為明瞭的。既有這種情形，單有矛盾律當不足為功，此萊氏之所以提出充足理由的原理。

以上說萊氏為要求無悖於矛盾律，所以立單純無部分的元體，但是全體的宇宙，豈不因此犧牲了？如是萊氏又應用充足理由原理，謂每一元體實皆自一個觀點代表或呈現宇宙的全部。在其代表或呈現之中，元體與全宇宙一切其他元體，發生關係。這是矛盾律所不必需的，以一自相同的元體，便已合矛盾律的條件。而充足理由原理則要求每一元體須能與一切其他元體聯合組成一完整系統。一元體若不能與全系統組合，則其存在無充足理由。萊氏的元體一方須能與全系統相聯合，一方又須自相一致，此充足理由原理與矛盾律之所以缺一不可，同時亦即說明萊氏的元體之所以一方為完全獨立不受外力影響的個體，而另一方復是自一觀點代表呈現宇宙的全部。

即元體中的欲求，亦來自充足理由原理。欲求者乃元體內部變化的原理，而合於矛盾

律的自相一致的本體不必有變化。所以非求元體變化的理由於其他原理不可。但所謂變化者，必係逐漸實現爲與全系統能符合一致者，以非如是，不足以說明宇宙的條理與秩序。這便是萊氏的預決調協說。前言預定調協說乃我們解釋元體之動與全體之連續性之所不生衝突的理論，是則係發於求充足理由的心願甚明。而預定調協又是元體變動的原理，所以說元體的欲求亦來自充足理由。

據上述，萊氏實兼用矛盾與充足理由二原理以解決哲學問題。一方他立一實在的本體，其不可入性與不可分性若以比諸物質的元子，其程度還要高深。另一方各本體所組成的全體是完全互相一致符合的系統，其中每一部分皆內含全體的全部。

三 原理之應用

以上略述萊氏思想基本的原理。本段請述萊氏原理於各方面之應用及發展，使我們容易明白萊氏對於具體方面各種的經驗，作如何解釋。

1. 數學 第一，於數學方面，萊氏發明微分微析。此項發明與萊氏哲學思想有密切關係。微分微析實足以表明變化的原理，非若前此數學之但知有一抽象不變的本體。以所謂微分微析者，謂宇宙各部分相續無間，甲部分與乙部分的區別極微，是由甲變爲乙之際，甲可以仍是甲而同時以稍微更變他的性質，所以又是乙。易言之，甲乙之間實有共同的根據，故由甲變爲乙時不至於有弊病。以其皆在一系統之內也。萊氏的數理不在本文範圍之內，但據上述已足證明萊氏的上帝（即甲乙之中共同的根據）以及元體論（每一元體皆自一觀點以呈現宇宙之全部，二元體之區別極微）連續律，預定諸協等等，皆係推自他數理的思想。

關於萊氏的數理我們雖不欲多贅，但尙有一點我們應加注意。萊氏於數理注重分析，故於知識上亦重分析。他以爲，知識中各種顯然不相干的意象，苟能加以分析，使化歸爲最單純的元素，則一切複雜問題，皆可由混合各元素而得解決。於元素求得之後，我們不必爭辯，手握一管鉛筆，孰是孰非，皆可由核算而得。此種元素萊氏名之「思想之字母」，思想上

的錯誤，皆係一種核算的錯誤。若以萊氏此種論理學的微析分，比諸近代哲學思想，似可與符號論理學相當。既有符號，再運用算學原理，雖極複雜的思想，亦不難解決。

2. 論物質

萊氏論物質，與笛卡兒恰恰相反。笛氏以爲，物質者廣延也。何以故？以廣延而外，其他一切特殊的決定，皆可設法去除之。果其可以去除，是其必非物之精蘊，以物之精蘊與物俱生俱滅，亦即物之所成其爲物的要素，故不可與物須臾離。執此準則以求物之精蘊，則惟廣延爲當。請以蜜蜂之蠟爲例。當蠟初出蠟房，嘗之甘美，嗅之芬香，叩之有聲，視之有形有色，是之謂蠟。苟移之就火，俄頃之間，形色俱變，味亦無有，而蠟之爲蠟，仍然如故。是所謂味色形聲者，皆非蠟之精蘊，以其雖變，而蠟猶不失其爲蠟。雖然，於特殊色相去盡之後，尙有一種性質，不能去除，苟欲去之，其物亦失，此即佔有空間之性質，亦即所謂廣延者。蠟者物質之一部分，故知廣延爲物質之精蘊。然物有種類，猶人之有甲乙，既均爲廣延，種類將何由分？曰：恃有動，爲其主因。維其有動，物質遂或組合，或分散，成爲宇內形形色色無數之方式。

笛氏且謂動之爲量，恆常不變。若無外力，加諸其身，則物動常動，物靜常靜。動者實由上

帝之力由外加諸物。而動不滅，其由甲物傳至乙物，則是動之傳化，而非動之滅絕。故動有積極之性質，自有其量，而非與靜爲相對的。

萊氏則以爲，動不過是地位的遷變，無積極性質之可言，與靜相對待，而所謂靜實亦極微之動，亦無絕對之可言。動非由外加諸內，乃物所本有，其始甚微，逐漸增長，乃至顯著。微時謂之潛動，顯時謂之實動。凡屬物體，苟無外力阻當，皆隱存欲動的傾向。本體不動，將不成其爲本體。惟本體所本有者非實動，而是潛動。萊氏名此潛動爲力。動體之所以能動，非由其有動，因其所以有動，仍然有待於解釋。故萊氏設力爲動的原因，每一物體，皆內含此力。動亦猶時間，不能同時全部並存，而力則無時不在，以其自有其真實的實在。自然喜好實在，故其所保留的，必爲力的不變，而非動的不變。力者實一種潛然的實在，介乎消極的能動與積極的實動之間，有所觸則發爲動，無所觸則寂然若靜。我們若欲知力的量如何，則當求之於其結果，由其速率的自乘得之。笛氏動的公式是 $E = A \cdot t$ ，而萊氏動的公式是 $E = B \cdot t^2$ 。

萊氏所以提出力不變說，其意在推翻以廣延爲物質精蘊的假設。苟動乃由外力加諸

物，則物所具抵抗性的現象，不得解釋。一靜物體本身既無所謂動，則於其受一動體推移之際，無論其體積之大若何，亦將隨動體而動。其次，若說物質即是廣延或空間，則動體遇物之際，必不受限制，因其不過在空間流動，其所遇者亦不過空間而已，而空間固無阻礙動體的能力。因此之故，萊氏以爲笛卡兒的學說不當。萊氏主張於廣延之外，每一物體，必尙具有一種阻力或不可入性。此不可入性，萊氏以爲即物質所憑賴以佔據空間者，以其有此不可入性，則其所佔之空間不至復爲另一物體所佔據。不過這種不可入性乃純粹被動的性質，萊氏名之爲第一物質。

我們雖主有第一物質，但純粹或絕對第一物質，世無其物，以其不過是我們抽象所得的被動性，實無現實性之可言。一物體皆隱具冥然欲動的力，物體有顯若不動者，因其受外境的限制不得不靜。在數理上，點無實在性，不過廣延的邊界而已；被動性之於行動亦然，以被動性與靜，實係行動與動的邊界。所謂冥然欲的動力量，萊氏名之爲隱德來希，故每一完全本體，皆第一物質加隱德來希，被動性加行動，其結果萊氏名之爲第二物質。

第二物質雖必含隱德來希，但非即是隱德來希。第二物質不過是物的湊合體，不是單一的本體，以單一本體可說是前衝的力量，前衝之際有法則，有目標，而第二物質皆不足以語此。要之，第一物質爲抽象的被動性，行動的限制，亦即一元體之有限性與不完全性；而第二物質爲抽象的量，性質的限制，亦即一元體所含靈魂的現象。第一物質爲凡體所必需，雖上帝亦不能剝奪之，因苟剝奪之，是不啻去其不完全的性質而使之成爲完全的神。至於第二物質，則上帝或有力量剝奪其本體，因第二物質不過是元體與元體在空間中聯合的關係，我們對之亦不過具有模糊的了解，其爲物且如江河之水。隨時變動。此種第二物質便是我們所稱爲現象。

第二物質雖是湊合體，其必預先含有單一不可分的本體或靈魂甚明。所以此種湊合體具有力量，可以發爲行動與感應，萊氏有時稱之爲根基穩固的現象，以別之於夢幻中的現象。何以謂之根基穩固？曰以其爲象明白，關係齊整，可以加以試驗與觀察，就現象之全體言，可以融合一致，成一系統，就我們的經驗言，與經驗之其他部分無衝突。考其成立，必有其

成立的理由，察其後果，亦必有其成效。或謂人生若夢，萊氏將謂夢即實在的人生，以其固能上下一貫，成一經驗的系統。猶是，無論第一物質如廣延，如動，或第二物性如色相香觸，皆可說是有根據的現象。若就其本身言，雖無靈魂，惟其必含有一種真實的秩序。萊氏以虹喻此種現象，其意似是，虹雖幻影，實預含許多物理的原則在其背後。由是，現象者，實一實在本體模糊的表象或象徵或覺知。果推之至極，實不過元體的覺知與欲動而不佔有空間的位置。我們見此現象賴有官能與幻想的力量。

萊氏的元體是無空間性的，他以為元體是屬於量的。那末空間將如何解釋？他以為，空間時間皆非實有其物，獨立存在。時空同是事物的普遍關係，空間的關係為並存，時間的關係為相繼。既為關係，則離開關係者便無存在。此項關係者（即事物）或有存在或無存在，故時空皆不過可能存在的秩序是了。世無空汎無物的空間，亦無空汎無物的時間。空間時間不是特殊的，是涵括全宇宙的秩序，所謂關係者實即全宇宙中基礎穩固的現象。現象預含一真實的本體，即是此本體模糊的象徵或覺知，而空間時間復有待於現象；故時空之去

實在，實有二層之隔，皆人心解釋各物體間之關係時主觀的方式。

萊氏雖謂物質廣延屬於主觀，然而猶時時提及物質空間等，一似其真有實在者。實則亦猶高白尼於斷定地繞日而行之後猶言日升日落。

凡屬被創的本體，皆含有第一物質，其精蘊便是力，故亦皆潛有行動。就其有第一物質言，我們言其物爲被動；就其潛有力言，我們言其爲主動，主動被動乃一真實本體同時所必需。純粹主動，惟上帝有之，純粹被動，不過心的抽象。宇宙雖大，莫不有動，以其無處無靈魂。前言第一物質爲凡體所必具，今言宇內萬物，莫不有靈，是則有心必有體，有體必有心。

元體所具主動被動的力，不能向外有所影響，以其純粹屬於內在的。當其覺知明了，便是主動的；暗昧則爲被動的。但是元體將如何與外體發生影響？前言元體皆以一定觀點，反照全宇宙。設有二元體同時反照宇宙，其所得的覺知有明顯的，有暗昧的。覺知明的便是主動，暗的便是被動，其間的關係恍若具有互相的影響。各元體的變化所以能相符一致，萊氏設預定諧協，以作解釋。其次，所謂明了的覺知，不過是不明了覺知的發展或解釋，故各本體

之間的交互影響，可以說是主動的本體自身以內含有被動主體的解釋。由是所謂因果者，即是主動的本體與被動的本體之間的關係，前者可說是後者的理由，並在一主動的本體以內，其關係是純粹主觀的關係，內部的諧和。故所謂真原因者，非指動或力之在其結果以前而言，實是指其果之理由而言。

前言凡屬本體，皆有心體。心者一方是本體明晰的覺知，一方有主動的力量，所以是本體進展的鵠的；大自然內部的發展，亦不過以心作其至善的目標。我們若欲明白知道心是什麼，則必當自變的觀念觀之，方能見其精蘊。乃在於進展求達其所向的目標。是則，機械的觀念，不足以解釋本體。這種本體不獨是一個抽象的自相一致，並具有變化原理，逐漸蛻化。至於本體的體，乃是本體物理的原因。因其是抽象的，（說見上文）所以可由矛盾律的解釋。物理學便是研究這種抽象的體。至於具體的物體，則我們非應用動的目的律來解釋不可。宇宙者實一有目的的系統，所以表現一全知全能的意志——言其全知者，以其知何者為至善，言其全能者，以其能擇取此至善而使實現為現在世界。

3. 論有機體 宇宙之內，沒有無生之體，不過其所具之覺知，或爲明了，或爲暗昧；因宇宙乃元體所構成，而凡是元體，莫非靈魂與體相聯合所成的具體的單位。那末有機體與無機體的區別，究在何處？欲知詳細，請論複合本體的性質。

前言，惟有單純本體，方是實在，當其湊合成爲複合本體時，只是現象而已。然就實在的秩序方面言，單純本體雖先於複合本體，而就我們的認識方面言，則先見複合本體，而後始知有單純本體。此以複合本體既是現象，我們可由感官見之，而元體則非我所得覺察得到的。複合本體中的各元體，因其代表全宇宙，自然亦代複合本體的全部；且各元體既有區別，而其區別又是在於覺知的明不明，那末每一湊合體必有一覺知最明了的元體，萊氏稱此元體爲主要的元體。主要元體與湊合體全部的關係，亦猶主動與被動的關係，所謂主動者，在單純本體爲隱德來希，在複合本體爲主要元體；所謂被動者，在單純本體爲第一物質，在複合本體爲第二物質。單純本體的靈魂爲隱德來希，湊合本體的靈魂爲主要元體。

每一元體的第一物質或被動性，便是該元體未發展的潛在性質，亦即本體本身模糊

的覺知；而複合本體的第二物質則不能說是本體本身的模糊的覺知，因複合本體除其所包涵之元體所有之覺知外，不能另有所覺知，所以第二物質的發生，原因是他人觀察複合本體之際其人的覺知不明。如是，上帝所見不能有第二物質，因其沒有不明的覺知。

現象的湊合體卽是我們耳目所接的事物。有機無機的區別，在其主要元體所具之覺知爲明爲暗。覺知昧者稱爲無機體，稍明者爲植物，及至於人，上帝而外，人的覺知最爲明了。人之主要元體便是靈魂。

雖然，嚴格言之，宇宙無絕對無機體；覺知雖昧，猶是覺知，故無機云者實低度的有機。

每一受創本體的體皆是該本體的靈魂所由以觀宇宙之全部的觀點。宇宙之內，既無空隙，則任一體動，影響所及，遍及全宇。故一體之內可以呈現宇宙的全部。而一主要元體所呈現者，則以其體爲最明，故其觀察宇宙，實由於其體。體者無他，亦覺知而已；故所謂各元體從各觀點觀察宇宙之全部云者，亦言各元體所見者有明了與不明的不同了。

一切複合元體，皆變化不居，以其內蘊有動的原理——卽是欲求。惟其有欲求，所以不

斷自內外長，綿綿不息。我們現象世界中許多變化，皆是由此而成。

世界所謂生死，亦可賴體的變化，而得解釋。生死實猶發展進化與毀敗退化。生由漸而成，而微而顯，無突然之生；死亦由成漸毀，由顯而昧，無突然之死。凡爲動物，自未始以來亦即是動物，言誕生者，由下級進展而入於上級之謂也。所以生者長也。而死亦非滅絕，退化而已。考宇宙全體，實無不生之物，雖是死灰，亦自有生命。

苟如是，則靈魂不可毀滅。無始以前，未嘗不生，無終以後，亦必有死。惟於人類，此種不滅，可稱永存，以其非特能維持存在，且能繼續保有意識，記憶，以及一切組成人格的特性。

4. 論自覺 既有覺知明昧不同的各級，萊氏乃能區分字內有機物爲三類：（一）僅有生命；（二）動物；（三）人類。第一類僅有覺知而無意識；第二類有意識與記憶；獨第三類於具備上列之性質而外，復有自覺的意識。有自覺意識，乃能見永久必然的真理，以其呈現事物也能見其論理上必然而合理的關係。所以人類可稱爲有理性的動物。所謂有理性，亦即指有見於我們自具的本性，以及一般的本體之謂。前言生死既不過進退的變化，有意識與無

意識之不同又不過是程度上的不同，那末人類的合理性必無絕滅的一日。請論認識論。

5. 論知識 萊氏論知識，乃欲在笛卡兒與洛克二人之間求一中道。笛氏尙本有意象，謂一切知識皆爲本有，故有必然；而洛克則謂人之心實如白紙，外物由感官觸動人心，猶在白紙上塗抹圖形，因而乃生知識。此項純粹由經驗而生的知識，純屬偶然，無必然性的可言。而萊氏一方認必然真理是實有的，一方認偶然事實是事實；他以爲真理有二種：一爲自明的真理，即是分析命題；一爲事實的真理，即是綜合命題。一真正的知識論，於斯二者，皆未可偏廢。

萊氏調和以上二說的方法，乃把心看作一種的元體。心是永動不息，一種的力量；亦即所有意象所由生的本源。意象既於是生，自不能不是本有。雖然，意象固未有自始卽爲明顯的。在其發生之初，常是模糊不明而且不完全。所以能見其有爲自明者，乃自內進展的結果。洛克所稱爲感覺，實卽心對外界不明的呈現；是則，所謂自明之必然真理實由經驗而成，以其皆由進展所致，而進展云者卽是經驗。然所謂經驗又純爲內有的，以進展固是心的進展。

也。我們的意象雖純屬本有的，而其中亦有不能化爲自明的真理，而其自亦有其充足的理由，使我們不得不認其爲真的。這便是偶然真理或綜合判斷。我們的經驗雖純屬內有，然仍不失爲客觀的實在，因經驗者實即我們按預調協對於宇宙全部的表現。由是，人之知識，亦先驗，亦後驗，亦本有，亦經驗。

至覺知與自覺之區分，是相對的。二者同在一程序之內，不過其程度有深淺的不同罷了，在性質上實無差別。因萊氏哲學中心思想是使宇宙全部化歸爲心，使其一切方面，莫非覺知。

果如是則心體不能爲二物，如笛卡兒所言者。物之覺知特別明顯者謂之心，物之覺知不很明顯者則爲體。宇宙之間無無體的心，亦無無心的體。無體之心，唯上帝是；無心之體，於抽象始見。心體二元如是乎破。

心物既是一個程序，其始爲物，逐漸發展，便成爲心，則有意識之境界與無意之境界亦但是相對的。故心無絕對不思的時候。亦惟如是，宇宙連續性方能保存。且心具有前瞻後顧

的力量，萊氏自謂此說乃柏拉圖所根據以立其回憶前生之說。

宇宙一切既係一貫連續，則由無意識進展至於有意識，其間亦不能有突然的變化。如是，萊氏立小覺知（無限小之覺知）說，以解釋靈魂所能變化而又不失其連續性。

以上所述萊氏的知識論，亦足以表現他哲學的精神。真理有二種：一為永久必然的真理，其根據是矛盾律。此種必係自明，否則亦必係由自明真理所推證而得者。我們的心，乃此項真理的本源，我們須求其必然性於我們的理性；歸納所得的經驗雖有時足以啟發或旁證其必然性，究絕對不能直接有所證明。一為偶然的真理，其本源與前者同。屬心所本有，但證之之法不能以矛盾律為根據。我們求偶然真理的方法是歸納法，而非演繹法。真理之關於經驗者，關係異常複雜，故非我們所得分析而使之完全明顯，亦非我們所得化歸而使之成為有完全秩序與單純性質的東西。這便是我們模糊覺知原因之所在。如是，所謂覺知者，乃我們對於他物的表現，而非對於我們本性的表現。而明白的覺知，才是我們對於我們本性的表現，亦即對於存在我們之內者的表現。此種覺知乃由模糊覺知進展所致，非與模糊

覺知完全不相關者。是則，我們所有自覺的知識，實預含我們對於外物的知識。自覺即是覺知的實果，覺知之所以生長，其目標即在於產生此自覺的知識。

茲述知識論將竟，有一問題，請加討論。萊氏所謂「覺知」、「呈現」、「表現」等名，究竟何意？萊氏嘗爲之說曰：言甲物表現乙物者，乃指一種關係而言，就是關於甲物之一切與關於乙物之一切之間的一種關係。這種關係實有類我們近代所稱爲函數的關係，二關係者之間相關共變。由是可知，所謂覺知，呈現，表現者，乃一本體之性質與其他本體之性質間一種協和的關係。然所謂性質，亦是覺知，其所表現的是什麼？萊氏曰，其所表現者乃上帝的實在性。惟上帝爲純思，故其覺知完全明了清晰，涵存一切萬物，而不呈現萬物；萬物乃上帝之一體，故莫不自一觀點，呈現上帝。前云，覺知之明者，乃覺知之昧者的原因；是則上帝爲萬物之原因。原因云者根據而已，言萬物之因爲上帝，亦即言萬物以上帝爲理由，因上帝得到解釋。

6. 倫理思想

萊氏的知識論淵源於元體的覺知，他的倫理思想則淵源於元體的欲

動。欲動是一切元體所固具的，元體之所以能由一覺知轉入另一覺知，則賴其有此欲動。

前論覺知，言其爲一線相連續，無有間斷，欲動的性質亦猶是；由是，亦猶覺知，可分爲三級：（一）基源於無意識的衝動或傾向，卽是潛然盲動的力量欲求成爲實現的力量之一種傾向。鐘錶中的鋼絲之由緊而鬆，物體之就地心等現象，皆其例證。（二）基源於動物的靈魂者，其覺知雖有意識，但仍屬模糊，實一本能的欲動或欲求而已。以上二級，其所求但在當下的滿足。（三）惟人類，其欲動則屬於有理性的靈魂。這便是自覺的欲求，亦稱意志。這一級的原理基源於明白清晰而合理的知識。欲動的級序雖如是分，實則各級一貫相續，初未嘗有間隔。故人不能單有意志，以意志之外，人猶不免有衝動與本能。

分人性爲覺知與欲動，實始自亞里斯多德，後康德，才倡三分說，將人性分爲知（*Knowing*），情（*Feeling*），意（*Will or volition*）。此前文曾已提及。萊氏在康德之前，所以仍取二分法，以欲動包括情與意，以與覺知並行。覺知意志皆相伴而生，故意志不能絕對無意識，覺知亦不能絕對寂然不動。每一覺知必有其情感與行動，雖則其爲量或甚微。

每一覺知既必有行動，則一切覺知，莫不與我們息息相關，使我們有所傾向。但有時此種由覺知所生欲動的傾向，爲量極微，非我們觀察力量所及，這種覺知可稱爲遊移無所決定的覺知。至於所謂樂苦者無他，凡能增加欲動助其趨於實現而爲我們所觀察得到者便是樂，凡阻礙欲動之實現爲我們所觀察得到者，便是苦。萊氏雖聲明，以上所云不是苦樂嚴格之定義，惟就其系統的全部而推求之，則萊氏似亦不能不承認其爲苦樂的定義。一元體的欲動受阻礙便是感受苦，一元體的欲動得自由行動便感覺樂，二者實相對而言。所謂自由與阻礙者，亦即指覺知的明昧而言，覺知方面既有小覺知，則苦樂方面自亦有半苦半樂的境界。所以半苦半樂，不可覺察的苦樂等等，皆萊氏所習用的名詞。元體不能完全自由，亦非完全不自由，故未有元體能完全超脫苦樂的境界。

如是，萊氏特別着眼於不適的感覺。所謂不適，並非苦樂，乃一種不可明言的感覺，有變爲明白的欲求以生行動的傾向。故自萊氏觀之，明白的覺知與自由的意志皆由模糊覺知與盲目的衝動進展的結果。於進展之際不受阻礙，則我們感覺快樂；若受阻礙，則感覺苦惱。

凡屬元體既皆有求自身實現的欲動，則在其本性上皆自然而然求快樂，其所取的途徑，則為最無阻礙的方向。靈魂活動謂之樂，靈魂受制謂之苦，而靈魂之精蘊在於活動，實一種的力量也。

靈魂的生命既如上述是連續的，則一本體的行動必是一個互相關聯的進展途徑。在這途徑中，本體必有所向，不能絕對猶豫不決。若定要說本體有時或陷入猶豫不決的境界，則我們非假定這種境界為自外加諸本體者不可，惟此又與本體觀念不符。所以萊氏以為絕對猶豫，世無其事。萊氏自由的觀念亦即發端於此。

或謂意志的發動，純屬自決，以本體中有所謂自決之意志（Will to will）者，能任意決定事物。實則，意志之一切行動，皆受決於覺知。覺知有非我們所能意識者，而於其具有決定意志的力量，則無損。覺知不必盡是自覺的，意志亦不必另設一自決的意志以作其發動的原因。

然，我們亦不可步武斯賓挪莎將意志視為絕對被決的。意志與以矛盾律為根據的抽

象悟性絕非一物。抽象悟性所決定的，其相反爲自相矛盾；而意志行動的相反不必自相矛盾。意志的行動常依充足理由的原理，這種理由但能誘導，不能迫其必然如是如是。所以其實在亦係或然的。我們的行動所以如是而不如彼者，非有必然的原因在，蓋亦不過據我們所見爲最適宜最善者，是了。我們的行動但有道德上的必然性，而無形而上學上的必然性。觀以上所述，萊氏自由的觀念，知過半矣。自由者乃合天然自動的力量與知力而成。行動若非發乎自動，則必受外力的限制，不得爲自由。苟其不爲覺知所決定，則成爲遊移兩可。此種兩可境界，萊氏視爲最低度的自由境界。

這亦即亞里斯多德所主張的。亞氏嘗云自由者合自動與知力而成者。覺知明昧不同，自由的程度亦各異。上帝爲最自由，其所以最自由者非因能爲所欲爲，亦非因其乃上帝發乎自然的行動，實因上帝知力無窮，能有見於一切可能。最善者之爲最善者，是已。然所謂最低度的自由與最高度的自由亦是一線相延，連續無間。

由是，「善」「惡」亦不過相對的名詞。行爲之爲明晰的覺知所決定者便是善；爲不

明的覺知所決定者便是惡。惡可進展爲善；而不完全的善亦即是惡。靈魂的精蘊既爲行動，行動的自由又在於覺知的明昧，而樂者復有待於行動之自由，則行爲之鵠的必在於最高度的自由可知，此最高度的自由，亦卽最高的福樂與最明晰的知識。靈魂常自然求樂，盲目愈甚，眼光愈短，但見目前的滿足，不知事後的影響，其結果常適得其反。人常不志於至善，其所以如是，非至善不可得，亦因其思想不清，盲目妄動是已。我們必須真有見於我們所追求的，我們的行動方始受其影響而實行求之。否則，文字口頭，皆空疎無着，必無是處也。

光明正大的自愛，乃一切行爲的基礎。元體反照宇宙全體，故自愛實不啻普愛。心既普愛衆生，則凡我所視爲善而可欲者，亦必欲人之得云。靈魂之精蘊既爲呈現其他的靈魂，則我們對於我們所欲者愈明了，我們欲爲他人求至善之心亦愈切，此亦卽所以實現上帝的意旨也。我們須明白知道何者有益於他人，而後我們方是真正愛他。知我們本身所欲者愈明，則知他人所欲者亦愈明，此人之本性也。人與人之關係密切，我們追求完全之際，苟我們的完全實現，他人的完全亦必隨之實現。是則，自愛之心愈光明正大，則成見愈易去除，這種

的愛亦愈接近純粹愛上帝的愛。

由是可知，愛者實萬法的根本。所謂法者非由外加諸內，乃一種道德的力量，善人循法的行爲，毫無強勉，發乎其本性，是最自然的舉動。善人者根據理性汎愛衆生；故萊氏下正義之定義曰：正義者智者之愛心也。

如是，人生倫理的軌道，一向上帝之實在進展的軌道，即是將內蘊於人之靈魂之中的上帝本質，加以抽釋，使其由隱而著；此種進展所由的途徑，則賴有欲動以使覺知逐漸明顯。人類若循此軌道，行將見其漸次以進於正大光明的境界。

結 論

以上述三氏哲學竟，請略述三家異同，以結全書。

在本體論上，笛氏主心物二元而立上帝爲心物的根據，合爲三本體。斯氏主本體惟一，心物爲上帝的兩方面，屬性而已，不足以稱爲本體。萊氏則於上帝而外更設上帝所創無量

的元體。笛斯二氏的本體，永存不變，變者不過片斷的知識；萊氏則謂元體的精蘊在於變動，苟不變動，則不成其為元體。考三氏之所以不同，則因笛斯二氏根據矛盾律以量釋本體，而萊氏於矛盾律之外復設充足理由原理，以釋元體性質上的變動。故笛斯二氏之本體為固定完整，而萊氏之本體為流動連續，不佔方所。

在笛氏意志自由，其範圍大於理性，一切判斷皆意志的決定。在斯氏，意志理性，實為一物，凡我所知，皆為必然，故意志亦不得為自由，愚者無知，妄我自由。而於自由之真義，則笛斯二氏所見略同，同謂知極，即所以超極。萊氏則謂，意志覺知，相伴而生，所有行動，皆受覺知的決定，無所謂自決的自由意志。其論自由，則謂自然活動之為理性所意識者為自由。因其主連續性說，故謂宇內無絕對猶豫的事實，上帝而外，亦無絕對自由的事實。

在論理學，笛斯二氏僅有見於矛盾律，故均主分析命題，謂萬物皆由上帝的觀念抽釋而得。萊氏則謂，必然真理而外，尚有偶然真理，以所謂必然者，不能離開我們的心，但事物有非我們的心所能窮其究竟者，故只能名之為偶然。此種偶然真理，即我們所稱為綜合的命

題；單靠矛盾律，我們不能解決，故萊氏復設充足理由原理。

在認識論上，三氏雖均主本有意象，惟亦有出入。笛氏謂上帝於創造人類之始，即置意象於人心，故人之所見，實有真理的可言。斯氏則謂，人爲意象，乃一事實，這種自然的現象，我們勿庸追究其於未始之先，作何狀態。二氏雖皆主理性爲知識根源，而笛氏偏於神學的解釋，斯氏則偏於自然主義的解釋。至於萊氏，則於理性之外，更重經驗，故有所謂分析的命題與偶然的真理。惟其所謂經驗，仍然在內，故曰三氏同主本有意象說。

心物的關係，笛氏最模糊。他謂人有動物之精，激入腦部，而後心生意識。笛氏雖屢謂心物絕對不通聲息，實則亦未能脫前此心物交感之說。笛氏的困難，可於其後機緣派之引上帝的干涉見到。斯氏明笛氏的困難，主心物二方面說，二者並行，而自然而然若合符節。萊氏則主預定協和以說明之。

在倫理方面，三氏俱重知識。於此，理性派的中心思想，可見一斑。此種知識，推之至極，則成爲對於上帝之理知的愛。對於上帝之理知的愛爲人生的極致，即莊子所謂「天地與我

並生，萬物與我爲一」的境界；亦即佛家所謂因果證，達於涅槃的境界。