

思想与时代

1943.24

思想與時代月刊 第二十四期

中華民國三十三年七月一日出版

編輯兼出版者 思想與時代社

貴州遵義水洞街三號

印刷者

貴陽中央日報社
六廣門外高家園

第二十五期目錄預告

農業國防芻議	錢穆
柏烈得萊的宗教觀	謝幼偉
邏輯實證論的基本思想	洪謙
論李義山詩	繆鉞
漢代的官俸	王棊
中國之地形	任美鏗
英國議會政治(書評)	費翠

定價表

每月一冊 全年十二冊
每月一日發行

訂購辦法冊數價目	郵費(定費外另加)	
	國內	國外
零售	一角五分	
預定半年	九角	
預定全年	一元八角	
		照郵局辦理

注意

- 一、定戶如有詢問事件或更改地址通信時務將(1)定單號數(2)定戶姓名(3)在何處定(4)原寄何處四項，詳細開明，寄交本社方可辦理。
- 二、本國郵票代價暫不接收。
- 三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。
- 四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

- (一)本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水洞街三號本社收。
- (二)投稿經揭載後，論證書評及譯稿每千字酬十元。
- (三)投寄之稿，如不登載，可以奉還。
- (四)投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字為限。
- (五)本刊對來稿有刪改之權。

思想与时代



第二十四期 民國二十三年七月一日

目次

科學與社會

竺可楨

現代哲學之特徵

謝幼偉

德國文學與哲學的交互影響

賀麟

實演邏輯與新心理學

陳立

法治新詮

錢穆

李白之生平及其詩

詹鏞

石里克的「普通認識論」(書評)

洪謙

科學與社會

白雲正... 科學與社會... 科學可以左右一個社會的環境...

也可以影響科學的存亡盛衰... 著名物理學家郎傑九等四人到中國來調查教育...

近代文化完全由科學而產生的... 中國本中國的社會就可以近代化了...

比是泥土下的根而社會情況好此是四周環境... 堆膏腴樹木方能根深蒂固枝葉繁茂...

起栽在乾燥的沙灘或寒沍的北極也是不能生長的... 學非有適當環境不能發達...

感不能產生近世科學而歐洲到了十六七世紀科學忽然應運而生... 就可知道了...

中國古代不能產生科學的原因... 胡適之先生在他...

思想與時代月刊 第二十四期 科學與社會

胡適之先生在他... 中國古代不能產生科學的原因...

胡適之先生在他... 中國古代不能產生科學的原因...

胡適之先生在他... 中國古代不能產生科學的原因...

胡適之先生在他... 中國古代不能產生科學的原因...

胡適之先生在他... 中國古代不能產生科學的原因...

胡適之先生在他... 中國古代不能產生科學的原因...

胡適之先生在他... 中國古代不能產生科學的原因...

胡適之先生在他... 中國古代不能產生科學的原因...

胡適之先生在他... 中國古代不能產生科學的原因...

胡適之先生在他... 中國古代不能產生科學的原因...

胡適之先生在他... 中國古代不能產生科學的原因...

胡適之先生在他... 中國古代不能產生科學的原因...

胡適之先生在他... 中國古代不能產生科學的原因...

胡適之先生在他... 中國古代不能產生科學的原因...

胡適之先生在他... 中國古代不能產生科學的原因...

呢據個人的愚見以為這有三個原因。(一)兩漢以來陰陽五行神祕說迷信之深入人心。(二)數字與度量之不正確。(三)士大夫階級以勞力為苦不肯動手因之缺乏實驗。

(一)陰陽五行說 陰陽五行之起源梁任公先生已有詳

細的考據他說陰陽二字在孔子以前不相連屬如詩經書經禮記及

易卦爻均無陰陽二字相連湯繫辭始將陰陽合而言之如曰「一陰

一陽之謂道」又「陰陽之義配日月」又曰「位天之道曰陰與陽

立地之道曰柔與剛立人之道曰仁與義」但湯繫辭不出孔子手

出孔子手亦不過是一種二元哲學論毫無神祕意義五行二字初規

於經傳者在尚書甘誓「有扈氏侮五行怠棄三正」洪範「我朝

在昔絲漚洪水汨陳其五行一日水二日火三日木四日金五日土水

曰潤下火曰炎上木曰曲直金曰從革土爰稼穡潤下作鹽火上作苦

曲直作酸從革作辛稼穡作甘」後世愚儒乃將凡百事物均納入於

五行中與原來洪範區分物質為五類已失本意老子論語孟子均不

見五行惟左傳昭二十五年記鄭子太叔與晉樽簡子問答有「用其

五行氣為五味發為五色章為五聲」之說但左傳真偽可疑梁任公

認為非子產語五行說之有組織而極怪誕者首見於呂覽小戴禮記

采為月令淮南子又采之將一年之四季分配於五行春木夏火秋金

冬水所餘之土插入於夏秋之交於是五方東南西北中五色青赤黃

白黑五聲宮商角徵羽五味辛醴鹽苦甘五穀黍稷稻麥菽五畜馬牛

白黑五聲宮商角徵羽五味辛醴鹽苦甘五穀黍稷稻麥菽五畜馬牛

白黑五聲宮商角徵羽五味辛醴鹽苦甘五穀黍稷稻麥菽五畜馬牛

詳伏家五藏心脾肺脾胃均於一皮而繫於五行之中五行陰陽之轉說

難於洪範左傳杞見其端說而難於解釋者蓋五行之說

論說配屬五行乃深觀陰陽消長而作狂怪之說謂馬駁昨六家

要旨以陰陽家與儒道名墨法各家並列其勢功之大可知漢書藝文

志所載諸凡七篇之經二篇之書皆陰陽家之言也

論約十分之一至董仲舒著春秋繁露其中心則陰陽家之言也

數士時經學家皆從風而靡從此嚴辭及顯之迷信深於士大夫云

云按諸書古來陰陽亦分物類為五類即水火土氣其說與洪範相似

四者之中以火最為靈功以其急速的能改變他種物質直與此世

紀歐洲人仍以火為重要物質凡五金鑽石之能發光者以為其中

含有火也硫黃能燒以火柴火獨多此種觀念雖有洞燭觀照但並不

知中國之普遍而惑人心在中國到目今五行陰陽說尚是根深蒂固

不但風水算命卜筮甚要與玩弄有謂之醫藥亦受其影響一般人之

生活行動婚喪建醮無不浸淫陰陽五行說之支配適之先生所謂扶

文主義與經者注義於中則一代之頂開明的人但從他的家書裏就可

看出來他的舉止行動如搬家娶媳病等皆多受陰陽五行說的支配

即今日智識階級中迷信扶乩卜課者正不乏其人則安能望科學

之興起

(二) 數字與度量之不正確 科學之基本工具為數字欲

家數目精確，必須有精密之度量。我國古代觀察事物，如想家組合，不求精微，如古人論人之高矮，計尺不計寸。漢王充在當時稱博學通雅，其言作論衡，其言觀物，其在當時可稱為百科全書。王充的眼光亦高一等，不囿於世俗的見解，所以有開孔刺孟等篇。他所謂的天

數字就勃爾得可笑。他講到當時中國的面積，說東西五千里，南北五千里，五五是二萬五千里。一位大名鼎鼎的漢朝有數的博學家，他的數學程度，不如日今的小學生。就是我們古代數學書籍，他的數字也極不精確。周髀算經相傳是周公作的，但其名不見於漢書，其書文志而首見於隋書藝文志，大概係兩漢人所著。講到量天之高，謂「測

天之高，先立八尺之竿，測夏至日正日影之長，其在周都為一尺六寸，自周都向南行千里，日影一尺五寸，自周都向北行千里，日影一尺七寸，每千里差一寸，故求從太陽直下無影處至日影長六尺處之距

難以比例推之，得六萬里，依周禮，股四，弦五之關係，由此知日高八萬里，日附於天，故天高亦八萬里。一云云。按夏至中午日影一尺六寸，其

度約為卅四度四十六分，與東周洛都相近。但影差一寸，緯度只差

約一分，約合七十四公里，無論當時里丈尺寸比較現在為短，但決

不能差幾千里，其數字實在籠統。即書中計算圓周以徑一周三為率，

亦不精確。希臘伊拉托忒尼以類似的方法，不過當地球是圓的，即

是應用彈天說，不用蓋天說，量得地球的大小與目今所知數目相

差不遠。紀元前二世紀埃及的托爾美應用月亮的距離，求得太陽距

距離幾百萬英里。雖是失之於外，但此測算算程就精密得多了。要

曉得地球的大小與太陽和地球距離幾何，這問題固其本的基本。這

兩數目弄錯了，天文學是根難有進步的。而周髀算經影差一寸，地處

千里，說觀日高八萬里之數，他相傳到明末意大利人利瑪竇來

神聖的宗教，無怪乎中國新學家攻擊之，難有進步了。至於文學家

和詩人之求字句之工，亦唐虞漢魏司空見慣。唐張繼楓橋夜泊

的名句，「姑蘇城外寒山寺，夜半鐘聲客船聽。」歐陽永叔已經批評

過，說「州在法南，唯讀此詩，便是放勳，勳謂歐陽翁老學究筆記，謂

此詩與州在法南，唯讀此詩，便是放勳，勳謂歐陽翁老學究筆記，謂

此詩與州在法南，唯讀此詩，便是放勳，勳謂歐陽翁老學究筆記，謂

此詩與州在法南，唯讀此詩，便是放勳，勳謂歐陽翁老學究筆記，謂

此詩與州在法南，唯讀此詩，便是放勳，勳謂歐陽翁老學究筆記，謂

此詩與州在法南，唯讀此詩，便是放勳，勳謂歐陽翁老學究筆記，謂

戶口之新以突增乃因癩癩五十年有止論人丁永不加賦的緣故

而祖戶的戶數各時代不同西漢以一戶為四口東漢為五口唐代

口項南宋紹興時一戶只一口這種數字的不精確到如今還存在即

如民三十七年河南旱災是近年來一極極大的災荒中央已撥了一

萬〇八百萬賑濟各處亦正在募款賑濟但是賑災雖已開了半年多

而究竟有多少災民並沒有確實的統計稅收機關說是三百萬人

政府報告五百萬歐三民主義青年團調查得七百萬人而美國通訊

社估計一千一百萬人這實在相差太遠了在這種數字不精確的

環境下社會科學難有立足的餘地就是我們把西洋的科學搬進來

了不旋踵也會變質會衰退試舉一個例科學必須有數字的根據而

各類表是長度數字的工具所以各種儀器機械統須用表一架汽車

裏就有許多表如電表油表溫度表和里程表但中國汽車夫最不敢

迎這類表所以新車到後不久車裏的表就統壞了汽車夫情願爲了

缺一加命油而拋儲於路上或是溫度高到機件被燒而決不去看一

看表至於公路上所定行車速度限制司機完全是用直覺來斷定而

決不靠表車子載重的限度只要車中能容無論客貨多多益善所以

把輛到了中國雖可以說把中國相當的近代化了但是不重視數字

的中國社會也把汽車中國化了

精神(三人) 實驗精神 古代一向傳統觀念以勞心爲高尚以勞

動爲卑新科學勞動江爲苦力孟子說勞心者役人勞力者役於人這觀

念與古代希臘相似希臘人對於美術哲學天文數學統有相當的發

達但提不離產磁而式科學城實驗科學最大原因希臘用取厚則

神神烟壯大夫階級一樣希臘的勤儉階級不消動手親身去讀書時

國學壯大夫爲讀書人奉無爲的勤儉階級惟有讀書高上像

翻朝剛樣採菊東籬下雖以學農讀書大德而勤儉階級務務

懶懶勞得拜階級壯大夫階級手極少而勤事斯便讀書人而定

養指甲長至數寸以表示手不工作情情給梓期書寫受吃數以外應不

易運用這種觀念未打破以前實驗科學無法滋進中國對於世界文

化四件大供獻紙牌字改筆都前商會處處是蓋蓋的壯大夫階級所

發明的事業隨東商在發明以前必每案列西筆筆畫筆筆筆筆筆

察事物之眼睛亦未盡量應用通天地人三者爲之儒既能不出戶知

天亦都味許宙間的建築總應變習編級新習心的事相從素

以錢連至天象方面除非爲了個人的禍福皇朝的興衰以外極少注

意到我們只要一檢歷代在官的數目就可知道史記天官書和漢

書天文志所載凡星官書天文志載之星官自隋書天文志迄宋

鄭麟趾所載漢代與與書天文志載之星官可見前後以後變觀測

面亦不注重只注意到陰陽禍福與捕風捉影之語意如梁武帝時

童謠裝感入南斗天子下殿走一做皇帝的以便赤足向殿下跪

幾周時月犯少微走於名士不利當時職權林林總總以爲必死

幾周時月犯少微走於名士不利當時職權林林總總以爲必死

幾周時月犯少微走於名士不利當時職權林林總總以爲必死

幾周時月犯少微走於名士不利當時職權林林總總以爲必死

幾周時月犯少微走於名士不利當時職權林林總總以爲必死

幾周時月犯少微走於名士不利當時職權林林總總以爲必死

幾周時月犯少微走於名士不利當時職權林林總總以爲必死

幾周時月犯少微走於名士不利當時職權林林總總以爲必死

幾周時月犯少微走於名士不利當時職權林林總總以爲必死

幾周時月犯少微走於名士不利當時職權林林總總以爲必死

竟無恙，所以載逢有求死不得之苦。自漢迄明，天文觀測只注重到
 休各禍福一方面，而近世科學的產生，只不特要觀測自然，以過去推
 未來，而且要探求為的方法，來在實驗室中，將自然重演出來，然後一
 次兩次以至數百千次，把他細細分析，一個個因數來試驗，然後才下
 斷語。譬如火星走近地球，應該每隔十五六年一次，我們只要查一查
 歷史，上之有沒有每隔十五六年，皇帝要娶一次的事，就可以知象
 星入南斗天子下殿走說之不可靠了。但是十五六年的周期還是本
 長，而且星球的運行很複雜，每次未必能位完全相同，所以必須用
 人為的實驗方法為精確。牛頓萬有引力原理的成立，本是依據地球吸
 引地面上的物體和吸引二十四萬英里以外的月球有相同的加速
 度。這一點而來。這原理成立以後，雖可以解釋天文上種種事實，但亦
 遭許多種的難題，何以要比在巴黎短四〇公厘，三次過重的物體，何
 以到赤道要減少十分之一，以及太陽系內各行星的運行，不過並沒
 有能把這個原理引到實驗裏來詳細觀察，一試，甚至萬有引力定例
 竟能以一百多年，從文狄書於一七九九年，燒燬了「科學之寶」
 的 P. L. L. 我們方能隨意秤量地面各個物體之吸力，才得高
 山頂上的一塊石頭比同一塊石頭在山底下時要輕百分之幾，始把萬有
 引力用實驗來證明了。朱梅巷難請致知物體，雖說精力之久而一旦
 豁然貫通也，但是應用起來，就有困難。他所請致知地，所謂用力，就變
 了空想，並不是手眼並用，親身的體驗，無怪乎王陽明去格竹子的物

等。試末七夜，竹子的物不能格，而反病倒了。

（二）近代科學之興起與其對於社會之影響。科學之興起，
 而可得到二個合理的解釋。歐洲近代科學之興起，有人歸功於中
 和加利略，開白兒，幾位科學家，牛頓確可稱為空前傑出的一位大科
 學家，他奠定了近世科學的基礎，他發明動力的萬有引力定律，運動五傳
 及微積分，他證明行星有幾何的，而不失為近世科學的基礎。但科學
 之興起，並非僅以幾位科學家的努力為限，而應注意其社會環境以及其對於科學
 之需要。在歐洲近代科學興起時代，有兩種條件和近世科學很有關係的。
 一是十四至十五世紀，意大利和荷蘭的航海家，和以後發達之機械，益發引
 起了兩極，而這兩者是意大利和荷蘭的航海家，與南北美洲的通商，其
 是發達的發明，使加利略於一六〇九年，在天文鐘中，看到木星的
 四個大衛星。歐美及歐亞的通商貿易，一方面使歐洲的中下級社會，
 就是所謂中產階級，漸漸富庶，足與世襲的貴族相抗衡，封建社會沒落，
 農工商各階級提高，同時為了航海，為了海外殖民，有各種精巧的機
 具，商業繁盛，所需資本驟增，貨幣不足應用，乃有大批探掘五金礦產，
 之必要。要開礦，就得具備冶金之知識，礦產至相當深處，抗中地，必

之如何吸收，非用良好之抽水機不行。西人有句話說：「需求為發明之母。」因時代之風尚，一六〇〇年吉爾白有磁鐵之研究，一六〇一

年柏德 Della Porta 發明抽水機，一六二五年德魯來發明焦炭以

為航海之用，數學家笛卡兒（一五九六—一六五〇）發明解析幾

何與定砲彈之位置有關。足知十六七世紀歐洲的社會，已有許多問

題急切的待科學來解決，而工商階級的擡頭，使勞力的人亦可有閒

暇來動手作試驗。同時歐洲二千年以來亞列士多德，托拉美爾，不來

種種宇宙結構的謬說，亦於此時推翻。神權的迷信，宗教的威力，漸漸

滅除。這種思想的改變，這種迷信的祛除，在當時是經過很熱烈的辨

論，凶惡的爭鬪，殘酷的犧牲，始克成功。然亞列士多德的學說，地球在

宇宙之中，而日月五星是繞地而行的。基督教徒就根據這種謬論，以

創立中世紀時的一番宇宙觀，以為人是天之驕子，而教皇乃是代替

天主在世上行使職權的。亞列士多德的言論，在當時視為金科玉律。

他說天空只應有七曜，而加利略於天文鏡中却發見木星的四個衛

星，這才證明了亞列士多德經典與事實不符。雖當時尚有不少人，尤

其是教會方面，為亞列士多德辯護。如意大利天文學家施西 Galileo

Galilei 說，人首只有七竅，地下只有七金，天上只應有七緯。但是

此種類似陰陽五行說論調，在望遠鏡發現以後，已如旭日高升後之

燭火，闌然無光了。歐洲思想從此脫離了亞列士多德經典之羈絆，而

起了一種革命。此時歐洲天文學的觀測亦遠較中國古代為精確。亞

列士多德日月五星繞地運行說之所以被推翻，還有一個重要原因。

就是十六世紀丹麥天文學家 Tycho Brahe 白桑，盡了二十餘年之

力，觀測火星位置，死後他的門弟子開白兒根據其老師的紀錄，繪成

圖表。照亞列士多德說，火星應繞地球，而且所有行星軌道統是正

圓，因為惟有正圓才完美，豈有天上的東西會不完美的呢？但依開白

兒用了苦心所畫的圖上，不但火星是在繞着太陽走，而且所走的路

線却是一個橢圓，而非正圓。火星軌道的偏心是 0.09，換言之，就是

火星離日最大距離和平均距離相差不過平均距離十一分之一。若使在

中國古代，這類精微的分別，一定會被忽略的。開白兒就根據火星和

旁的行星的運行，定下三條有名的定律，首見之於他著的「新天啟事」

亦是在一六〇九年出版。所以在牛頓未出世以前，歐洲本有類似陰

陽五行的邪說，已被打倒了。數目的觀測已有相當精確了，而當時因

為貿易的繁盛，已有工程與科學技術的需求，人們已得了「一種最廣

的習慣 Messuring by weight 實驗的精神，所以近代科學之興起，豈偶

然之事。

(二) 牛頓之崛起 牛頓一向被人稱為自然科學家，但他

對於科學的應用，是很注意的。在一六六九年當他剛補大轉業未

久，他的朋友埃司頓 Francis Bacon 要去歐洲游歷的時候，牛頓寫

信給他，勸他沿途注意船隻之駕駛與航行，到歐洲各國須留心察看

電話、電報、汽車均大量的應用。郵局的發達、城市的繁榮、藝術娛樂的
 方法、職業的種類、大為改變。而人們的思想、意識、道德、宗教、社會言
 之、如時間問題、在科學未發明時代、據說幾歲、從容不迫的度日子。從
 秦漢一直到二百年以前、因為沒有良好交通工具、並無急速旅行或
 傳遞的方法。明末徐順孫於嶺南山前消息、於一個月以後才達到南
 京。到如今則日本人進京、盧溝橋或珍珠港的新聞、不旋踵而遍傳於
 各國的報紙上。所以昔人之從容不迫者、今日不能不為卒從事。要乘
 火車的人、就覺得輪軸坐得慢、想坐飛機的人、還嫌汽車時間多。因
 為交通速度的增加、人民對於時間與時間觀念就不相同。昔日重洋
 十日、昨日一日、昔人論時論刻、今則時與時移矣。可知科學進步、使上最大
 對於時間的觀念亦大加轉變。夫而言之、則等人之氣、亦受影響。
 自一五三〇年哥白尼創為地球繞日之說、經開普勒與伽利略之證明、
 從前地球為宇宙之中心、人類為上帝所創造之說、已不能立足。人類
 之尊嚴、受了一個打擊。到一八五九年達爾文動物種由來論行世、說人
 類與其他動物一樣、亦是由猿猴類相似的動物變進進化而來。於是
 是人類尊嚴又受了一重打擊。近代世界改稱機器世界、上至機器
 支配多數人的生活、威權著多數人的生命、生殺予奪、操縱機器、知
 成爲機器的奴隸。這是對於人類尊嚴的第三次打擊。說者遂謂科學
 進步的邊界、使人類陷於卑賤威的深淵之中。如馬克斯以唯物辯
 證法、解釋人生。希特拉賤視大眾、憎惡婦女、視任何人為機器、為工

具、為奴隸。這兩樣極端、猶如冰炭水火。但看二個我國之說、他們卻
 主張基於人性的自由主義。因此就有主張當此時期我們應該喚醒人
 類的自尊心、提高人的抱素。以竟以公報本生二月二十二號評論
 一、謂當此論實在不看到科學影響近代思想的方面。科學的目標、是
 在求真理、偵理所在、雖踏危險找起之、亦所不辭。從前地球為天體
 之主宰、人類為上帝之驕子之說、乃與自誇天之至強、後如我國閉關
 自守時代之鄙視西洋一樣的、事實的根據、遲早總必被推翻。無等
 流播、但與國文化自有他存活的價值。海禁大開以後、只有日益證明。
 正好像人為動物之靈、自科學昌明以後、更彰彰昭著。燧石的石炭、
 牛生成之煤、被用為辛福、不歸人類始說消滅燒字、便發光變熱、已非
 其他動物所能。而近世科學、更利用以發電、使黑夜如白晝、自由、與
 寒來熱、寒來不寒、機械絲線、電報、萬里之外、可以談話。電力
 更可以去魚、噴戲、算賬、甚至上飛天空、百餘里遠、便使吉其、到歐
 美通都大邑去游歷。天下、必疑為奇而非凡。從前趨去兩鄰的觀
 念、也經變成科學萬能的觀念。在科學昌明的國家、水旱荒災與瘟疫
 幾絕跡了。近世科學之能改造環境、機械環境、甚至於創造環境、其能
 舉世奇天、應診增進人類的自尊、益於自信。目前的困難、在於人類
 能假手於近世科學以驅除環境、但却不能將人類自己、置就是其
 類的最天恣機。這種危機、在第一次歐洲大戰以前已存在着。可惜凡
 爾賽訂定和約的幾位政治家、統以舊眼光看新世界、第二次世界大

戰因之不能避免了。近世科學與英美科學家已覺得到科學在社會之應用，有事先計劃之必要。如一九二〇年英國內務部所刊就指出並根據科學的社會化。不久英國科學促進會就成立。科學與社會及討論科學的社會化。在目前社會環境下科學的發展和應用未能完全應用到經濟和社會上去。從下面三條科學的言論可以知其一斑。英國科學促進會和美國科學促進會。民國二年八月在英國開第一次頭各大會時，美國物理學家奧斯登演講，他的題目是科學與社會的發展。他說：「我們就信賴科學的進步，但遇到科學解決現的事實與我們社會團體利害相衝突時，我們在往往不借否認科學的訓練應該給我們以公正的態度，但在現階段科學環境中，這極困難的一件事。遇到與人有害的時候，我們的態度，應維持本我們的關係對於科學的利害，則非承認。我們用種種思想，使所提的理論，有種於我們而有善於對策。」前英國皇家學會會長威廉勃拉格在英國三十三會所發「科學，和平戰爭」一書更更明其兩指出科學與社會環境的矛盾。這乃是科學與社會研究與社會需要二書本書的序言。他這「科學應該能高瞻遠矚而無偏見」

現代科學之發展

的，但是科學的結果，若应用到商業買賣上去，則刻就發生毛病。俗講說道：商標之混淆，和華就立刻跳出來外去了。想像我們這濼以市場製造立國的國家如何能避地與天競爭呢？對於勃拉格所提出的問題，勃拉格的書裏並沒有立個好的解答。最近英國出版拉格書的書多七書，教授著的近世科學都書裏有這樣一段話：「人類本善世界萬物之二份子，受種種限制和限制，專事須施命於矣。到科學昌明以後，人類乃能謀殺有餘。對於此類限制之力量，而使之關於正軌，實為一種新的方法，將將趨於。為了將來社會的妥協和發展，兩條件個別的利邊，讓讓的兩益，實足以代表近代人類進化物新發展。在此，我們可以將到將趨於發展，使人類的道德開始向一個新研究向發展着。有事於社會發展，是進步，以此定是非之新標準。為爲目今社會所急需。云云。見第八頁。拉氏氏所說，限於人類人解組織的社會，而國際方面，近世科學使新道德標準之確立，更有必要。我國向所謂在「禮義廉恥」清華發憤的觀念，在科學昌明以後，實為國際上必須樹立的一種新道德標準。不然，則人類必趨於玉石俱焚，而歸於滅絕。」

現代哲學之特徵

謝幼偉

美哲卡爾金女士 (Mary W. Calkins) 嘗謂「二十世紀在

哲學上，一如在社會上，乃一反抗的時代。」此反抗的時代上之哲學，

其背景為何，作者已於另一文（「現代哲學之背景」）一文，見本刊

廿三期，略有所述。本文之作，在將現代哲學上之主要特徵，謀一概

括式之敘述，使讀者能從此一敘述中，對現代哲學之一般趨勢，稍有

所知。作者深知此一敘述之困難，一則個人知識有限，二則參考書續

缺乏，三則本刊篇幅亦不容許作者海分詳以發揮。在此困難重重之

際，本文之難滿人意，實意中事。但任何此一類之敘述，事實上均難滿

人意，而其作用，則全在引導讀者，作進一步之研究。如本對能引起讀

者研究現代哲學之興趣，則作述之目的已達，而不敢有甚他希望也。

一 所謂現代哲學之特徵，蓋亦甚多。以作者個人見解，現代哲學，派

別雖多，然其共同之特徵，當不外下列六點：（一）天人合一或心物

同源，（二）物質概念之改變，（三）傾向心靈，（四）價值中心，（

五）注重歷史或時間，（六）分析精細。此六種特徵，決非僅某一派

哲學之特徵。哲學派別，可以不同，然其特徵，往往可以相同。故本文非

哲學派別之敘述，而在從各派哲學中，發現其特殊之表現。此特殊之

表現，雖不能謂為傳統哲學所絕無，然亦極其限度，其表現於傳統哲學

必不如其表現於現代哲學之顯著。現代哲學，以背景不同，其特徵自

與傳統哲學不同。茲根據作者關於現代哲學之知識，為分述如次。

一 趨勢。此一趨勢，蓋指論者對於「一元論」之反對。蓋西洋哲學，自始即以「

一元論」為其基礎。一元論者，謂宇宙間之萬物，皆由一原理而生。此

一元論，在柏拉圖之理想與個物，其聯繫之困難，柏氏本人已感覺之。其

難而為二，此兩者之如何發生關係，仍成為傳統哲學上無法解決之

問題。柏拉圖之理想與個物，其聯繫之困難，柏氏本人已感覺之。其

難而為二，此兩者之如何發生關係，仍成為傳統哲學上無法解決之

問題。柏拉圖之理想與個物，其聯繫之困難，柏氏本人已感覺之。其

難而為二，此兩者之如何發生關係，仍成為傳統哲學上無法解決之

問題。柏拉圖之理想與個物，其聯繫之困難，柏氏本人已感覺之。其

難而為二，此兩者之如何發生關係，仍成為傳統哲學上無法解決之

問題。柏拉圖之理想與個物，其聯繫之困難，柏氏本人已感覺之。其

難而為二，此兩者之如何發生關係，仍成為傳統哲學上無法解決之

問題。柏拉圖之理想與個物，其聯繫之困難，柏氏本人已感覺之。其

難而為二，此兩者之如何發生關係，仍成為傳統哲學上無法解決之

問題。柏拉圖之理想與個物，其聯繫之困難，柏氏本人已感覺之。其

例外此二元論之思潮，始終居於主要之地位。

西洋哲學以二元論為主，印度哲人泰戈爾認其為城市文明之產物。蓋居城市者在城牆圍繞之內，生活與自然隔離，無形中將人與自然分而為二。生活上，人與自然分離，思想上，自不能不受其影響。此與印度文明之發源於森林者，截然不同。居森林中者，生活日與大自然接觸，人覺自然之可親，無形中遂認人與自然為一體。此東西生活上之差異，造成其思想上之差異。（見泰氏所著「生命之實現」一書）然此種差異，自今日之西洋哲學言，已不能認為絕對正確。現代西洋哲學，在本體論上，已不再維持其二元論。反之，本體論上，現代哲學已逐漸表示其對二元論之反抗。此種反抗，固不自今日始，遠可溯源於康德後之哲人，如謝林與黑格爾等。謝林之謳歌自然，認自然為精神之表現，認活動於精神界之勢力，早存於自然界中者，自志在謀天人之結合，即黑格爾之認自然為理念之外在化，或「對自身」（For itself）而統一於絕對精神內者，（黑氏認邏輯為理念之「在自身」In itself 自然為理念之「對自身」，而精神則為理念之「在自身與對自身」In and for itself 此須明黑氏辯證法者，乃能理解。）亦志在謀天人之結合。故凡現代哲人之持絕對唯心論者，如柏烈得萊（Bradley）鮑桑克（Bosanquet）魯士（Royce）等，皆可認為二元論之反抗者。惟彼等之反抗，似不足奇，以彼等皆從唯心論出發，視一切為絕對心靈之表現，在絕對心靈內，自無天人之

分。斯混異者，現代哲人之所以唯心論者自居，而其說仍在謀天人之結合，或心物之統一。如懷黑德（Whitehead）如羅素（Russell）如杜摩（Dewey）不惟彼等不自認為唯心論者，即彼等之哲學主張，在其他方面，亦彼此不同。然彼等均為二元論之反抗者。可見二元論之反抗，已非某一派之哲學主張，而成為現代哲學上共有之特徵。此種一流覽上述諸人之著作，即不難窺見者也。

在此二元論之反抗者中，懷黑德氏之說為最足注意。懷氏對傳統哲學認天人、心物、或主客間，有明確之界劃可得者，實毫無根據。彼之哲學，自始即對此種區分加以批評。彼認此種區分實受亞里士多德主義式邏輯之影響，以命題邏輯主辭與賓辭間之結合，主賓關係界劃分明，主在一方面，而賓又另在一方面，僅由一聯繫詞而加以聯絡，以成一命題。且主辭為本質，賓辭為屬性，主賓之關係，猶如本質與屬性之關係。本質與屬性不同，故能知與所知亦不同。能知之心與所知之物，截然殊異，無法認為一物。實則，此種思索，最為錯誤。人與自然，或心與物間，懷氏認為仍無法加以嚴密之區別者，人非純粹之人，天非純粹之天，人在天中，天在人中，夫天非一物，視天人為二物，固無法明瞭天，亦無法明瞭人。書曰：「余所生張之學說為非將自然與生命溶化為一，視其為構成真實事物之主要因素，而此真實事物之互相聯繫及區別，則所以構成宇宙。嗚呼！不難不難明瞭動物的自然，亦不能明瞭生命。」見斯著《Mystical Philosophy》（1918）

在此二元論之反抗者中，懷黑德氏之說為最足注意。懷氏對傳統哲學認天人、心物、或主客間，有明確之界劃可得者，實毫無根據。彼之哲學，自始即對此種區分加以批評。彼認此種區分實受亞里士多德主義式邏輯之影響，以命題邏輯主辭與賓辭間之結合，主賓關係界劃分明，主在一方面，而賓又另在一方面，僅由一聯繫詞而加以聯絡，以成一命題。且主辭為本質，賓辭為屬性，主賓之關係，猶如本質與屬性之關係。本質與屬性不同，故能知與所知亦不同。能知之心與所知之物，截然殊異，無法認為一物。實則，此種思索，最為錯誤。人與自然，或心與物間，懷氏認為仍無法加以嚴密之區別者，人非純粹之人，天非純粹之天，人在天中，天在人中，夫天非一物，視天人為二物，固無法明瞭天，亦無法明瞭人。書曰：「余所生張之學說為非將自然與生命溶化為一，視其為構成真實事物之主要因素，而此真實事物之互相聯繫及區別，則所以構成宇宙。嗚呼！不難不難明瞭動物的自然，亦不能明瞭生命。」見斯著《Mystical Philosophy》（1918）

然乃充滿生命之自然，生命亦有自然侵入之生命，吾人生活於自然中，吾人與自然間之界劃何在，即吾人身體起於何處，或終於何處，乃無法加以指定者。例如，生命之呼吸，在此一呼一吸中，生命加入於自然，自然加入於生命，生命與自然已結合為一，決非生命中絕無自然之成分，自然中絕無生命之成分。事實上，生命與自然同為自然中之「緣現」(Occurrence)或同為「實際體」(Actual Entity)。

此「實際體」或「實際緣起」(Actual Occasion)乃宇宙之究竟實在，而所以構成宇宙者，入與自然，或心與物，若此「實際體」以不同之組織方式而成，故由此「實際體」之組織可表現為六種不同之類型，即人類存在，禽獸生命，植物，細胞，大形之無機物，及小形之無機物等類型。此六種類型，又非彼此獨立，而實互相影響，互相需要，及互相侵入，具有彼此間之聯續性者。雖吾人之靈魂，懷氏亦認為與宇宙不具在一種意義上，宇宙實在靈魂中，在另一意義上，靈魂又為宇宙內組合中之一成分。「有如，我在房內，而此房又為我當前經驗中之一成分然。」(全上Part)此其主張天人合一，或心物同源之用意，尙有疑問耶！

至羅素與杜威在主張天人合一之一點上，雖不若懷氏之明顯，

然其否認心物為異物，則與懷氏同。羅素之知識論似仍維持其相應說，故在知識論上，彼尙為二元論者。但本體論上，羅素則成為二元論之反抗者。彼認為在直接經驗中，一事之發生（如一黑點之發生）

在此一發生之條件中，不能直接有二元之分，不能認為知識之二傳，知識則由此一發生而斷知，然其論知識，則根據經驗與邏輯。此可發生之本質，非知識，亦非二元性。此為物理學與心理學之區別。

與科學之區別。此非心理的，亦非物理的，其止論為心理世界與物理世界一部分共同之材料。此學說可名為「中立一元論」，乃新哲學之真諦。（見斯賓塞，H. Poincaré, 1902）所謂「中立一元論」即認宇宙實在為一種非心非物之「中立體」(Neutral Entity)。

「或」「事素」(Facts)由此「事素」之一種結合為二元，一種結合則為物，心物同源，非異體也。杜威在知識論上，其主張與羅素不同，然其心物觀，又與羅素無異。彼認傳統思想中，以心物為各持特種性質之見解，乃一種進行中之事物。「實則，心物之所共同者，乃構成自然之種種物事素。」（見所著，How to Grow a Man, 1914）是杜威亦認宇宙實在為非心非物之複雜的事素，此事素之一種特性為心，另一種特性則為物，心物非性質截然不同之兩物也。可見羅素，杜威二人均反對心物二元之說，故謂此為現代哲學之「特徵」，實無不可也。

(二)

現代哲學之另一特徵，則為物質概念之改變。此「特徵」，英哲荷爾兒 (Holling) 名之為「物質之反抗」(The Revolt of Matter) (Matter) 一詞，現代哲人之於物質，其見解與傳統唯物論者

之所謂物質。截然異致。現代哲人對傳統之物質觀。皆持反抗態度。嘗
否認唯物論者之所謂物質。換言之。現代哲學已表現唯物論沒落之
趨勢。事實上。已少有所謂真正之唯物論者。唯物論在某一意義上。已
廢過去。西洋方面近有一幽默語云：「吾人於物質所知過多。因不復
爲唯物論者。」此無異謂吾人於物質之認識清楚。則吾人不再持唯
物之說而已。

「物質」一辭。義至含糊。欲知現代哲人何以反抗物質。當先知
「物質」一辭之各義。物質之第一義。可爲與心靈相對之一切。凡一
切與心靈相對立者。皆爲物質。在此意義上。物質乃感官之所覺。而與
其覺知之心分離者。物質乃從吾人經驗中加以抽象而得之一切。物
質之第二義。則爲常態而清醒之知覺對象。而與幻景及夢中之物相
對立者。物質乃真實之事物。而非不真之事物。醉人或夢中之所見。縱
對此一人爲真。然不爲第二人所共見。故不爲真。所謂真實之事物。
即可爲二人以上之經驗所共證實者。物質乃常態現象。而非變態現
象而已。物質之第三義。則爲物理學上之原子電子等。其本身不爲感
官所及。然又爲感官所見現象之必要條件。物質乃科學上之假定。而
用以說明現象之事物。此種物質概念雖不否認自然爲吾人感官之
所覺。然認爲真實之物質。乃此不可覺之原子電子。物質之第四義。則
爲前一義進一步之生張。蓋根據物質之第三義。物質雖爲不可覺之
原子電子等。然對可覺而有色有聲之事物。尙認爲自然之一部。而未

加以排斥。物質之第四義則不然。此第四義認吾人感官所得之色聲
等。乃感覺而已。乃心理印象而已。乃物質作用於吾人之感官而得之
影響而已。物質爲感覺之原因。而感覺則爲物質刺激之結果。物質雖
不可覺。不可見。然實爲構成自然之真實部份。聲色等。雖可見可聞。然
究爲心理時。不屬於自然。自然非可覺之自然。乃不可覺而爲感覺
原因之物質所構成者而已。以上爲物質之四種意義。傳統唯物論則
建立於此物質之第四義。其所講物質。即此第四義之物質。而非前
三義之物質。現代哲人所反抗之物質。亦即此第四義之物質。而非前
三義之物質也。（參閱 R. F. A. Hoerster's *Matter, Life, Matter*,
God 一書第二章）

此物質之第四義。即感覺爲感覺原因之一義。遠在十八世紀。
英國哲人巴克萊（*Berkeley*）即已加以反抗。巴克萊所否認之物
質。實此第四義之物質。以此第四義之物質。乃一種不被知之存在。夫
不被知。即不能認爲存在。「存在即被知」。而無不被知之存在。姑勿
論巴氏本人學說是否正確。然其否認此種物質之存在。則現代哲人。
幾無異辭。現代哲人之反抗物質。不惟主張王與巴氏相同。即理論上。
亦與巴氏無極大之差異。現代哲人中之反抗物質者。唯心論者。固不
必論。即非唯心論者。如前述之懷黑德、羅素、杜威諸人。亦同爲物質或
唯物論之反抗者。懷黑德認第四義之物質概念。其錯誤在將吾人之
自然。分割爲二。一爲知覺中之自然。一爲不在知覺中而視爲知覺原

園之自然。前者如樹之綠，如鳥之歌，如火之熱，如石之堅等，後者則原于電子之系統，不為感官所及者。懷氏名此為「自然之二分法」(The Bifurcation of Nature) 乃一種極為錯誤之自然觀。嘗曰：「余所根本反執者，即將自然分割為兩種實在之系統，而其為實在，意義又各不相同。一實在為玄想物理學所研究之對象，如電子等。此本應為知識所有之實在，然據分割自然者之說，此實在又永不為吾人所知。因吾人所知者乃另一實在，而此則為心靈之副產品。於是自然有兩種，一則為猜度中之自然，一則為夢中之自然。」(見所著 The Concept of Nature, p. 30) 換言之，如吾人接受唯物論之說，以物質之第四義為正確，則吾人之自然固分割為二，然此分割後之自然，一部將成為主觀之幻想或夢中物，(以唯物論視色聲等感覺為主觀的，非屬於自然故) 一部將成為可疑之猜度。(以唯物論之所謂物質，為不可知或不可覺者故) 由是而整個自然，成為鏡花水月，海市蜃樓矣。此豈吾人之自然耶！故唯物論之物質觀，不能不加以否定。吾人之自然乃不能分割為二者。整個自然皆在知覺中。「自然乃吾人由感官在知覺中所觀察者。」在知覺中有自然，知覺外不能有自然，或物質之可言。此懷氏反抗物質之說，在某一意義上，直巴克萊「存在即被知」之另一說明而已。且據懷氏意，現代科學上之物質觀已與傳統唯物論之說不同。現代科學已將「物質與能力同一，而能力則為純粹活動，過去以自同永存之一粒一粒子物質而成

之被動的本質，自科學上之主要描述言，已被放棄。」根據今日之物理學，自然界之主要事實為環境，以其特殊性侵入於「一羣之騷動」(Group-perturbation) 名為物質，而此「一羣之騷動」則擴展其特性迨入於環境中。所謂自藏而自定之物質，分子，實際乃「一種抽象，即不過將真理之一部加以排斥而已。」(見所著 No. deso. Thought, p. 188-9) 物質不過「一羣之騷動」而有環境之特殊性或心靈之成分加入於其中者。物與心不能分割，物為有心之物，構成整個自然界者，非心亦非物，而為事素或「實際緣起」。所謂「事素」或「實際緣起」，即實際發生之事。(What actual happens) 凡實際發生之事，即為「一「事素」或「一「實際緣起」。吾人決不能認「事素」為物質，而認自然為物質所成也。

懷黑德之物質觀，事實上，同為羣素，性成二人所接受。唯素認現代科學上之所謂物質，不過「一中之事素，而不能有其他意義。現代物理學分析物質為原子，而原子之本身，不能直接被知，僅由原子周圍在時空中之變化而推知之。原子中之電子，自外環跳入內環時，原子放射能力，而其周圍，乃有變化。由此周圍之變化，而推論此能力放射之中心為物質之所在。但此能力放射之中心是否為物質，或究為何物，現代物理學，默無所言。物質實能力放射之中心。吾人所知者，乃一羣事素，自「中心，向外擴延，而此中心為何物，則絕無所知。故羣素發為有趣之言曰：「物質乃一種方便之公式，而用以形容物質所不在

之地發生之事件而已。」是唯物論之所謂物質直「莫須有」之鬼物。因又曰：「在此物質煙消雲散之見解下，唯物論之哲學成爲極難維持之說矣。」（以上兩語均見所著：Philosophy, p. 38）可見羅素亦爲反抗物質與唯物論之哲人。卽杜威又何嘗不如是。杜氏之言曰：「吾人所謂物質，實自然事素之特性，與變化結合，其變化之速，足以察見此變化有其節奏次第與因果聯續之特徵。此非事素或歷程之原因或泉源；此非專制之帝王，非說明之原理，亦非變化背後之本質……此物質之名，乃指示在動作中之一特性，而非指示一實物也。」（見所著：Experience and Nature, p. 75）其言與懷黑德、羅素二人，如出一轍。是謂現代哲學有反抗物質之趨勢，其物質觀與傳統唯物論不同，當爲今日哲人所共認也。

(三)

謂現代哲學之一趨勢爲反抗物質，普通可無異議，但謂現代哲學之另一趨勢爲傾向心靈，表面上似不易爲人所贊同，蓋反抗物質爲一事，傾向心靈又爲一事，反抗物質者不必卽傾向心靈，此理至明，作者豈有不知。惟作者認爲反抗物質之結果，勢必傾向心靈，以心靈爲主之哲學，似爲較合理之哲學。黑格爾認一切哲學必爲唯心論，或必以唯心論爲其原理。嘗曰：「一切哲學根本上爲唯心論，或至低限度必以唯心論爲其原理，問題僅在其運用此原理至如何程度。」古代或近代哲學上之原理，如水，如物質，如原子，皆爲思想，爲普通

……而非爲事物。」吾人不必如黑格爾之極端，以一切哲學皆爲唯心論，然吾人可謂現代哲學實有傾向心靈或唯心論之特徵，此於現代哲學細加體認，卽可知作者所言，非無根據也。

現代哲學受現代科學之影響特深，然現代科學，在某一意義上，卽有傾向心靈之趨勢。現代科學家如愛庭頓（A. A. N. S. Einstein）如普司（S. J. J. Janssen）其所言，俱足爲唯心論張目。愛庭頓嘗曰：「在吾人經驗中，最直接之第一物，實爲心靈，而其他一切皆爲遙遠之推論。」（見所著：Science and The Unseen World, p. 24）彼謂科學家之所謂物質，如原子，電子，其內在之性質爲何，科學家實無所知。科學所研究者，不過一組之「指示針上的度數」（Pointer reading）而與另一組之「指示針上的度數」相聯絡而已。由「指示針上的度數」而推論有所謂物質，故物質非吾人直接之所知。直接所知者，乃吾人之經驗，吾人之心靈。吾人以指示針上所指示者爲題材，加以構造，乃有物質，乃有物理的宇宙。故物質縱非心之所產，然亦僅能界說爲心之所知。因曰：「物理的原子，如物理學上之他物，然，乃指示針上之度數表。吾人同意認此度數表附屬於某一不可知之背景。然何以不附屬之於以思想爲主要特徵之精神物上。不此之爲，而將此表附屬之於與思想不相容之所謂「具體的」自然上，後則難異於思想之從何來，可謂爲一種頗爲滑稽之事。」（見所著：The Nature of the Physical World, p. 23）其言之傾向心靈，實最爲

明顯。吾司亦有與此類似之言論。吾司認吾人之宇宙，不替一種數學公式，不替為數學心靈之所計劃，所構造。自然界之一切皆可為數學概念所說明。吾人關於自然界之知識，實即此數學概念上之知識。嘗曰：「一種現象之終極真理實存於數學之描述上，如此種數學知識無缺陷，則吾人之現象知識為完盡。」（見所著 *The Universe*, pp. 140-1）自然現象不離乎吾人之數學知識，亦即不離乎吾人之心靈，此與唯心論所言固無區別。惟愛庭頓與吾司二人均為科學家，所言雖涉及哲學，然現代哲學是否見解與之相同，仍須加以說明。

現代哲學上旗幟鮮明之唯心論者，雖不甚多，然不以唯心論者自居，而其色彩仍近於唯心，或其重心仍傾向於心靈者，則為數頗不少。作者認現代新唯實論，在某一意義上，仍為唯心論之一種，或最低限度，仍以心靈為主要。新唯實論雖以批評唯心論著稱，表面上似可認為唯心論之敵人，實際上，新唯實論與唯心論間之差異，並不甚大。新唯實論主張，能知與所知之關係為外在，詔知與所知，彼此獨立，互不發生影響。能知不能影響或改變所知，詔能知可以影響或改變所知，則為唯心論之主張。新唯實論與唯心論間之爭辯，似即以此一點為主要。然此一點，乃知識論上問題，而非本體論上問題。日本體論上問題，則新唯實論對「所知」之解釋與唯心論之解釋，即有相同處。唯心論認吾人所知之一切，皆不離吾心，皆不離吾心而有意義與

價值。吾人一切對象皆在經驗中，皆在心靈之範圍內，非外乎經驗者。心靈而能有所謂不可知，不可覺之對象或物質，此為唯心論之一重要主張。對此一重要主張，新唯實論之所言未見其或異。新唯實論者同聲否認有不可知，不可覺之物質，或本質，而認一切對象皆在知覺中，皆能為知識所發現。此知識所發現者，新唯實論者雖不認之為心，然實不離乎心。以知識所發現者，必在知識中，必在經驗中。所知必為被知，如不承認有不被知之物質，則一切事物必為被知或可知。若一切事物必為被知或可知，則自其被知或可知言，不論吾人認此被知或可知者為何物，此被知或可知必為其特性之一，實無可疑。又若一切事物之終極性質，除其被知或可知外，不能另有其他發現，則謂此被知或可知即為一切事物之要素或本性，亦為應有之結論。如懷黑德與羅素二人，認此被知或可知者為「實際體」或「事實」，然此「實際體」或「事實」，表面上雖名之為非心非物之事物，實則除「其被知或可知外，仍不能有進一步之解釋。此非心非物之「實際體」或「事實」，仍在知覺中，仍在經驗中，仍以被知或可知為其特徵。如吾人將此被知或可知之特徵除去，則此「實際體」或「事實」將成為不可想像之怪物。是所謂心物同源者，實際乃以心為主，二亦論之屬柄。結果必歸於唯心。新唯實論者雖不自認，事實上，則不能不承認者也。

新唯實論傾向心靈，現代之實用論，自其以經驗為本，或以人為

本之說言，則其傾向心靈，更爲明顯。實用論，亦如新唯實論，自謂與唯心論對立，且有不少批評唯心論之言。但吾人不當爲其表面上之言論所惑，而當求其實際之意義。現代實用論之主要代表人，如詹姆士 (W. James) 卽自認其說爲「極端經驗論」(Radical Empiricism) 所謂「極端經驗論」詹氏加以解釋曰：「一種經驗論欲成爲極端，則於其構造中，一方面不可加入不被直接經驗之成分，一方面則不可排斥任何被直接經驗之成分。對此一哲學，凡結合經驗之關係，本身必爲被經驗之關係，而任何被經驗之關係，又必在系統中被視爲一如他物之真實。」(見所著：Essays in Radical Empiricism, 42) 故所謂實在卽爲可經驗的，而可經驗的，卽爲實在。宇宙

乃「純粹經驗」所構成。彼雖不視「純粹經驗」爲心，然自吾人觀之，「純粹經驗」雖心實不能有意義也。夫謂實在爲被經驗或可經驗，則與巴克萊「存在卽被知」之言，有何區別？其他實用論者，如席勒 (Schiller) 亦認外在世界不離乎吾人之經驗，外在世界乃人類經驗所構成。彼謂實用論並不否認唯實論之外在世界，實用論僅認唯實論之外在世界仍依乎人類之經驗，或且進而主張人類經驗之與料不僅全用以構造一真實之外在世界。」(見所著：Studies in Humanism, 13) 此與唯心論所言，又有何區別？至路易士 (C. I. Lewis) 之實用論，彼自稱爲「概念的實用論」(Conceptualistic Pragmatism) 事實上則可名爲「唯心的實用論」。

彼於所著「心與宇宙秩序」(Mind and the World-Order) 書上，曾力言心之重要。謂吾人知識爲兩種成分所成，一爲「概念」，一爲「所與」(The Given)。概念屬於內界，爲心之所有；「所與」屬於外界，非心之所產。但「所與」雖非心之所產，然「所與」之能成爲知識對象，「所與」之一切色相，意義，與條理，皆爲心之所加。心以概念解釋「所與」，然後有吾人之知識，有吾人之共同世界。此種主張之傾向心靈，不更明顯耶？現代哲學以唯心論，新唯實論，及實用論爲主，今新唯實論與實用論均有唯心論之傾向，則謂現代哲學之一特徵爲傾向心靈，雖曰不宜。

(四)

現代哲學傾向心靈，而心爲價值主體，有心然後有價值可言，以心爲主之哲學，同時亦必以價值爲主。傳統哲學雖不言價值，然價值究非傳統哲學之中心。傳統哲學將價值置於另一世界，而與吾人之世界不發生關係。如柏拉圖所謂「善之理型」(Idea of the Good) 高居於理型界之上，其有其無，與現象界似無關。卽在柏氏思想系統中，「善之理型」亦非必要之概念。康德之價值界或道德界亦與現象界對立，在現象界中，無道德或價值之立足地。價值僅存於本體界中，而不存於現象界中。換言之，在傳統二元論之系統中，價值但爲一種靜的理想，不發生動的作用。雖言價值，而價值不成爲哲學上之中心問題。以價值爲哲學之中心，實爲現代哲學之一特徵。

實用論為現代哲學上之一特產，其說之正確與否為一事，然實用論之一特點，即在以價值為其學說之中心。近人嘗謂：「實用論幾可界說為以價值問題為哲學根本問題之哲學。」（見 D.S. Mogin 著 Introduction to Living Philosophy, p.292）實用論之全部學說，在某一意義上，殆可視為價值論。實用論對一切問題之解決，悉以價值為衡。價值為實用論者解決一切問題之工具。欲明瞭實用論何以視價值為中心，當先明瞭實用論之所謂價值。實用論認價值產生於人類需要或欲求之滿足。任何事物，自其能滿足人類之需要或欲求言，則此一物為有價值。價值在事物之效用，而不在事物之本身。一物之好與不好或有價值與無價值，即在此一物能否滿足人類之要求。詹姆士嘗曰：「好（Good）之要素，僅為滿足要求而已。」（見所著 The Will to Believe, p.201）滿足要求即為好或價值之界說。席勒亦謂：「自好與壞之原始而較廣之意義言，亦與目的有關。能幫助目的者為好，阻礙目的者為壞。」（見所著 Studies in Humanism, p.152）至杜威則認價值乃由需要一要求一滿足（Need-demand-satisfaction）之關係而構成。因人類有需要，然後有要求，有要求，則由此要求之滿足，即產生價值。所言均與詹姆士同。以此相同之價值概念，實用論乃進而解決其哲學上之主要問題。實用論之知識論與真理觀，即以價值為中心。實用論認知識為一種工具。知識為實際的，其作用全在解決吾人環境上之困難。知識

之產生必有其前件，而此前件且必為有問題之前件。若此前件無問題，或無困難，則吾人不必加以反省的思索，亦即不必有知識。知識乃由此前件之困難，亦即由當前情境之緊張、複雜、混亂、矛盾所引起，其職司在將此種情境改變為有秩序的、有組織的、簡單的、調和的、及確定的。知識實為由不確定或有困難之情境，而達於確定或困難解決之情境間之一類中間狀態。知識之真偽，在其能否解決此種困難之情境，而滿足吾人之要求。換言之，知識之真偽在視知識是否為有用之工具，亦即在視知識有無價值。知識之價值所以決定知識之真偽，因而實用論之真理觀，乃以價值為其衡量之標準。實用論者詹姆士嘗謂一觀念之真假，在一觀念之能否被證實。一真觀念乃可證實之觀念，假觀念則不能。而所謂可證實云者，謂能由此一觀念而引導吾人達於其他經驗，且使吾人感覺滿意者。例如，吾人迷途於森林中時，若有一觀念能領導吾人出此森林而歸家，則此一觀念為真觀念。此觀念之適意的領導機能，乃吾人所謂一觀念之證實。（見所著 Pragmatism, p.23）一觀念之真假，全在此觀念之領導結果。如上觀念之領導結果，對吾人有價值，即能使吾人滿意，則此一觀念為真，否則為假。真假悉以觀念之有無價值為衡。真理存於價值中，雖價值無所謂真理，吾人之價值觀念改變，則吾人之真理亦必隨之而改變也。

實用論重視價值，唯心論亦重視價值，但唯心論之所謂價值與

實用論不同。絕對唯心論者，如施萊克等，主張以個體原理 (Principle of Individuality) 為價值。認個體之所在，即價值之所在。個體原理，即價值原理。價值發生於個體中。個體之成立，即價值之成立。何謂個體？個體之特徵有三：第一，在其有知，若其無知，不成個體。第二，在其統一或和諧。每一個體，即為一統一體，而統一體中，不能有不同和諧或矛盾之成分。第三，在其廣包。愈廣包者，愈和諧，亦即愈成其為個體。以故，個體云者，乃一主動之系統，或一主動之中心，乃一全體。乃一世界。在此個體內，統一與雜多，廣包與和諧，皆齊備發展於其中。個體為內容豐富之個體，雖廣包一切，而不消滅一切。一切在個體內皆有其地位。此即所謂「具體的普遍」(Concrete Universal) 或「本極」(The Absolute)。本極為最完善之個體，乃個體之個體。一切個體皆藉此一個體之表現，皆以此一個體為目標，為理想，而力謀接近之。惟絕對唯心論者，既以個體為價值，則絕對個體，即為絕對價值。一切為絕對個體或本極之表現，即一切為絕對價值之表現。其表現有高低之不同，即其價值有大小之不同。在此一點上，絕對唯心論者亦重視價值，或以價值為中心也。

其忽視價值，或不以價值為主要者，現代哲學上惟新唯實論有此傾向。然新唯實論者中，如培黎氏 (R. B. Perry) 如摩耳氏 (Moore) 皆各有其價值學說。雖非以價值為其哲學中心，然價值在彼等哲學上究佔一極重要之位置。如吾人認懷黑德氏亦為新唯實

論者。懷黑德氏說，在現代哲學派別中，不易認為其一派。則新唯實論亦難完全忽視價值。蓋在懷黑德氏學說上，價值亦一重要之概念。懷黑德氏之「事實」或「實際體」之實現，即為價值之實現。「實際體」之成為「實際體」，不能不以價值為其限制。如「之所以成」，即不能不排斥其非甲之成分，亦即不能不從各種可能中，選擇「實為甲者」，而捨棄不可為甲者。此其成格之標準，即依乎其價值，或依乎其對「主觀目的」(Subjective end) 之滿足而定。由此可觀中之取捨或限制，而甲之「實際體」亦從可能成為現實。此現實即為一價值。故「價值」乃限制之結果。「實際體」之實現，其本身即為價值之獲得。價值為每一「實際體」或「事實」之內在的實在。實白：「實用」價值」一辭為一事實之內在的實在。價值乃充滿周徧於詩人眼中的自然之成分。見所論：Dance and the Modern World. 價值既為每一「事實」之內在的實在，而「事實」又為構成宇宙之真實成分，則宇宙之真實成分即價值而已。此非價值中心之說耶！可見價值中心亦可視為現代科學特徵之一。實用論之色彩，固最明顯，即其派別，亦有此傾向也。

現代哲學注重歷史或時間，此為特徵之一，似亦極為明顯。尼采嘗曰：「缺少歷史的意識，乃一切哲人之傳統的缺陷。」所謂歷史的意識，亦即進化的意識，或時間的意識。不注重歷史，即不注重進化，不

注重時間。在傳統哲學之思想系統中，雖非不談時間，然時間在傳統哲學上常被排除於真實世界或本體界之外。傳統哲學上之宇宙常為一種永恆不變，無進退無發展之宇宙。宇宙為已成之宇宙，實在亦為已成或不變之實在。實在與現象之區別，或本體界與現象界之區別，即在前者為不變的、靜的、超時間的；後者則為變的、動的、在時間中的。如柏拉圖之所謂理型，即為靜的、不變的理型，而與動的、變化的個別物相對立。吾人之真實世界為理型所構成，其由個別物所構成者，則為虛偽之現象界。故在柏氏之理型界中，無進化或時間之可言。即康德之本體界或「物如」亦為時間形式所不能及。康德認時間為吾人之直觀形式，吾人之觀物，雖不能不運用時間形式，然時間究非「物本身」或「物如」所固有。時間為主觀的，乃吾人主觀上觀物時所必具之形式。至「物如」之有無時間，乃吾人所不知。吾人所知者為現象，而現象固在時間中也。是從本體界或「物如」言，吾人即不能以進化或時間等概念加諸於其上。荷見由柏拉圖以至康德之傳統哲學，均不重視時間，歷史與進化也。

現代哲學則不然。現代哲學受達爾文進化論之影響，悉以進化概念納入於其哲學系統中。維素魯曰：「進化主義在或此或彼之形式上，乃吾人時代上之普遍信條。進化主義控制吾人之政治，吾人之文學，亦控制吾人之哲學。尼采實用論，柏格森，即為進化主義哲學方面之發展。彼等聲譽遠超出一班以哲學為業之哲人，即表示彼等之

哲學與時代精神相應焉。」(見所著 Our Knowledge of the Cosmos and its Evolution) 以進化為主，即以歷史或時間為主。時間感為現代哲學上極重要之概念。自現代哲學言，所謂實在，即在時間中之實在。在進化中之實在，在變動中之實在。實在為一種歷程，而非一種固定不變之體。此吾人可從柏格森實用論及懷黑德諸人之哲學中一望而知者也。

法哲柏格森之重視時間，實為現代哲人中之最足注意者。柏氏之全部哲學，即以時間之研究出發，而以真時或「綿延」(Duration) 為宇宙之實在。實實在一切存在中，吾人之覺其最無可疑者，實為吾人之自身。吾人之意識或心能，但何為吾人之意識或心能？如吾人加以追求，則吾人所發見者，但為一狀態之變為另一狀態。「吾人合覺寒，旋又覺熱；今覺喜，旋又覺憂；今有所為，旋又無所為；今則四週觀察，旋又思及他事。感覺也，情感也，意志也，觀念也，此種種者，乃我之存在分割而成之變化，而依次用以渲染我之存在。故我乃變而不滅者。」(見所著 Creative Evolution 英譯本) 所謂我之存在，即我之變化。變化乃我之實在。宇宙內唯一之真實為變化，為時間。空間乃時間之產物，不能與時間有相同之真實。空間乃時間之一種弛緩。當吾人精神集中時，或人格凝聚於一點時，不覺有所謂空間。空間觀念乃產生於吾人精神之涣散。由精神之涣散，乃將綿延不斷之自我，擴為多數斷片之自我。由多數自我之互外，乃得所謂擴延之空間。

我，擴為多數斷片之自我。由多數自我之互外，乃得所謂擴延之空間。

現代哲學以受科學方法及數理邏輯之影響，遂傾向分析，而其分析且極精細。現代哲人中，有主張以分析為哲學之正確方法者，甚則有認哲學之唯一任務即在分析，而不在系統之成立者。英哲羅素

首倡此說，羅耳及布洛德本特 (C. D. Broad) 亦持此說。羅素 (W. H. Whitehead) 及維也納學派更趨於極端，認哲學除分析之外無他事。如維也納學派即謂：「哲學之目的在使思想獲得邏輯的清晰，哲學為一種活動而非一種學說。」一種哲學著作之所含，雖非即為

哲學，而若其學說之清晰，則非哲學之真諦。此種分析之思想，在當時

學界實為新穎之思想，誠為清晰而明晰之思想。其時現新學說之

分析，其目的在使思想獲得邏輯的清晰，哲學為一種活動而非一種學說。

分析之思想，在當時學界實為新穎之思想，誠為清晰而明晰之思想。

分析之思想，在當時學界實為新穎之思想，誠為清晰而明晰之思想。

分析之思想，在當時學界實為新穎之思想，誠為清晰而明晰之思想。

分析之思想，在當時學界實為新穎之思想，誠為清晰而明晰之思想。

分析之思想，在當時學界實為新穎之思想，誠為清晰而明晰之思想。

直覺之知，則能知決無所加於所知，即不能影響或改變所知。以直覺所得，必如原狀。如為概念之知，則能知必有所加於所知，即所知必

已受概念之解釋，所知已非其原來之精狀。若然，則謂能知可影響或

改變所知，似無不可。第二吾人須問，所謂所知究為何物？所知為個

別之事物若木石若書若筆，則能知亦必有所加於所知，以此等概

念，合義甚豐，決非當前之知所能盡。如所知即一種純粹之「所

與」(The Object) 則能知不能影響或改變所知，以能知僅能

解釋「所知」而不能「所與」。此「所知」與「能知」之中，在經

驗之中，雖然非能知之力所能創造之。是從所知與能知本身之分

析，而此兩者間之關係，乃較為明白。此分析之功也。

故主張以分析為哲學方法者，其分析極精細如羅素之哲學，

然在「一」之「形被見」之命題中此「見」仍非直接確實者以「見」必有能見而能見為眼但眼能見之知識必待經驗而得。初生之兒必不知眼能見也是此「見」字亦可除而此命題當改為「一視覺的三角形發生」此「發生」為直接確實者其他皆為記憶與推論（見所著「心理學」）此由分析而得之結論雖不必即為真理然苟分析正確則結論必常正確也。

惟以分析為哲學方法是一事而分析之精細又為另一事現代哲人之哲學方法不必皆為分析法且有進而反對分析法者如柏格森即反對分析法認分析足以變更事實認分析不能發見宇宙與生命之真相主張以直覺法代替分析法但柏格森雖反對分析法吾人仍不能謂其哲學為不重分析或絕無分析事實上柏氏哲學固有一種精細之分析如彼在「解化論」一書即曾將「無之觀念」(The Idea of Nothingness)加以極精細之分析比級分析雖專言分析法者亦不能超越之。(關於「無」之分析不能在此詳加介紹讀者可參閱是書第四章)他如柏烈德萊之哲學方法亦非分析然其分析之精細則為近人所共認彼在「現象與實在」一書極端表現其分析精細之精神此雖名為辯證法然辯證之本身即非精分析不能成立蓋辯證在表現概念或命題之矛盾而概念或命題之矛盾非加以分析即無法窺見是辯證法實仍以分析為本柏烈得萊是書本志在表現「關係」之矛盾然彼即從分析關係與性質之本身着手彼

從性質方面言關係與性質不能分而成立亦不能合而成立以「性質不能無關係何以故因性質為多數多則彼此分明彼此分明則必無關係若無關係則彼此無別無別則無不同無不同則無所謂性質例如甲與乙為兩種不同之性質但此不同點(即不同點)何在若在甲與乙外吾人即獲有關係若在甲或乙內則甲或乙之本身又必自起分別而無關係即甲或乙之本身及其不同點間之關係然(一)性質又不能無關係性質與關係共在亦不可理解者何以故因任何一種性質如甲必有兩種特性一在在造成關係或維持關係(因關係無性質或端為不可能)一方面則為關係所成(因無關係不能有性質)是甲之為甲既為關係所成又不為關係所成而甲之本身乃發生矛盾甲之本身已有此兩方面此兩方面成為新性質即謂新關係如是可產生無窮之關係故又從關係方面言關係無性質有困難有性質亦有困難(其一)關係無性質不可能何以故有關係而無性質即關係無意義故蓋關係之所在即性質或端之所在謂有關係而無端乃矛盾也但(其二)關係有性質關係如何能與性質共存亦成問題何以故因關係之於性質或端為有物抑無物如無物則關係不存如有物則關係本身成為一新性質或端此新性質與任何一性質間無要另一關係始是可能產生無窮之關係(見 A. Peirce and Reid's 第三章)此固辯證法也然非有分析能方者亦不能為此可見現代哲人不諳其方法為何

其分析均極精細，分析精細為現代哲學之一特徵，必無疑也。

上述之六種特徵，可視為現代哲學之特殊表現。此各種表現之

是否正確，作者絕未加以批評。此不能謂作者對上述各種特徵表

同情，作者之所以不加批評者，以此非本文任務。本文任務不在批評

德國文學與哲學的交互影響

中國自新文化運動以來，提倡新文學新思想，已有二三十年，但

無容諱言的，始終尚乏偉大的新文學作品出現，而哲學思想亦仍嫌

貧乏。空疏。這原因固然很多，但其中之一，可說是由於哲學與文學之

之聯繫，沒有哲學基礎的哲學，總難發於廣淺，總小不能深遠，總

大題材缺乏。文學與哲學的聯繫，總難發於廣淺，總小不能深遠，總

不能推動時代。因此，就令我想，到德意志時代的德國，他們兩人

生平的先後同時代表了德國哲學和文學上的雙峯插雲。且廣德至

黑格爾的四十年中（約自一七八〇至一八二〇），不僅哲學得到

比美希臘，拉底到亞里斯多德時期的高度發展，而文學在歌德

的領導之下，亦是二最光明燦爛的時代。哲學與文學互相取與互相

鼓舞，得到最圓滿的聯繫。我們在這裏略談德國文學與哲學的交互

影響，希望可提供我國文學與哲學的新發展中一個借鑑。

在請德國文學交互影響之前，先討論一下文學與哲學的一

般關係。

而在以綜合敘述之方式說明現代哲學之趨勢，此雖不能無偏頗，有

主觀色彩，然其目標則在力求客觀。何作者敘述是帶客觀基調，有

獨特徵，是否為現代哲學之特徵，則惟有讀者加以判斷而已。若主觀

色彩，則其目的則在力求客觀。何作者敘述是帶客觀基調，有

獨特徵，是否為現代哲學之特徵，則惟有讀者加以判斷而已。若主觀

色彩，則其目的則在力求客觀。何作者敘述是帶客觀基調，有

獨特徵，是否為現代哲學之特徵，則惟有讀者加以判斷而已。若主觀

色彩，則其目的則在力求客觀。何作者敘述是帶客觀基調，有

獨特徵，是否為現代哲學之特徵，則惟有讀者加以判斷而已。若主觀

色彩，則其目的則在力求客觀。何作者敘述是帶客觀基調，有

獨特徵，是否為現代哲學之特徵，則惟有讀者加以判斷而已。若主觀

色彩，則其目的則在力求客觀。何作者敘述是帶客觀基調，有

獨特徵，是否為現代哲學之特徵，則惟有讀者加以判斷而已。若主觀

色彩，則其目的則在力求客觀。何作者敘述是帶客觀基調，有

獨特徵，是否為現代哲學之特徵，則惟有讀者加以判斷而已。若主觀

色彩，則其目的則在力求客觀。何作者敘述是帶客觀基調，有

獨特徵，是否為現代哲學之特徵，則惟有讀者加以判斷而已。若主觀

色彩，則其目的則在力求客觀。何作者敘述是帶客觀基調，有

獨特徵，是否為現代哲學之特徵，則惟有讀者加以判斷而已。若主觀

色彩，則其目的則在力求客觀。何作者敘述是帶客觀基調，有

獨特徵，是否為現代哲學之特徵，則惟有讀者加以判斷而已。若主觀

色彩，則其目的則在力求客觀。何作者敘述是帶客觀基調，有

言。文哲兼攝互通之義，於此顯然可見。

文學與哲學不僅是「生活的表現」，如安特德之所說，而應是精神生活的表現。精神生活即是價值體驗的生活。其善惡的價值之活動於內名為學藝，其善惡的價值之發揮於外為文化。文學與哲學皆表現價值之不同部門的文化也。精神生活即是與整個時代整個民族發生有機聯繫的生活。當個人生活與時代精神或民族精神打成一片時，則這個人便算有了精神生活，由他的精神生活所發揮出來，文學哲學亦即時代精神民族精神之表現，而不僅是文學家詩學家個人生活的表現。精神生活即是人格擴大發展的生活。凡好個人人格的生活必不是精神生活。在精神生活中，人自己性得到實現，他人的人格亦得到尊重。所以文學哲學同時又是人格的表現。希臘說：哲學是人格的寫照，其實詩以言志，文學更是人格的寫照。但這並非是說文學哲學只具主動的蓋個人之志，感性情，性格到了真誠純潔之時，亦即普通人性之代表和寫照，而與偏執之主觀意見大不相同。

文學與哲學發展的次序言。大體上說，文學常在哲學之先，即文學常先影響哲學。文學比較是情感的表現，文學家的特色是感覺的銳敏，情感總比較易於感受，亦易於表現。在文藝內較富理智色彩之小說，其產生亦較後於較重感情的詩。在哲學內最初期的哲學，像無論中國西洋，亦多有用詩的形式寫成的。文學上所感與所暗示

的真理，哲學家得之，加以理智的系統化而得切實把握，所以其工作總是較後一步。譬如佛學輸入中土後，中國文化所取的途徑有較感性的詩人，韓愈見已看到了，他早就提出擴斥佛老，遠紹堯舜孔孟的正統的主張，但他提出的方案，直到宋代的一些理學家才加以系統的發揮出來，所以黑格爾論絕對精神之表現，其次序為由藝術而宗教，而哲學，亦多少表示先有基於情感的藝術，次為基於意志信仰的宗教，後為基於理智概念的哲學。故哲學後出，亦所以集藝術與宗教之大成。由此足見就時間與理論言，文學似都在哲學之先。

在中國凡是一個能負荷民族文化使命者，必須具有三方面的學養：一為詩教，二為禮教，三為理學。若缺其一，他的學養便欠充分。在西洋有恰與此三者相當的學養，就是藝術、宗教和哲學。西洋的文化，負荷者在於能治政事，術，各方面的表現，雖各有專長，但在文化與藝術方面，必須三面都有基礎。中國的理學，乃集詩教禮教的大成，包含詩教的美，和禮教的善，而在西洋則哲學須包含藝術、文學的美，宗教道德的善，才能成爲一個偉大的哲學系統。所以文學與哲學發展

歌德與謝林的完成其實在伸一種偉大偉大的歌德謝林是許多學問修養的結晶，是各種偉大學問的柱石。謝林詩歌都稱此老胸中有大事在。他的詩中有自然的觀察、政治的想像、經濟社會的材料、藝術的欣賞、文化歷史的批評及生宇宙的感覺等等。他的詩亦是他的生平，他的時代和民族文化的完成。

談到本題文學與哲學在德國的關係，我們可以舉幾個人來略加敘述。

歌德與謝林（一）歌德與謝林是德國文學的影響他是一個生長在梅蘭的猶太人是一個泛神論的哲學家。他認為神即是理，理無不在，故神亦無不在。他交與神即是自然，自然即是神的身。故一切自然事物都是完美的，有理性的存在。力量完美在他看來是合一的。遺傳者德肯定自然與人生的近代觀點。例如一個跛子就常人的偏見看來好像是不完美的，但就自然或神的觀點來看他仍不失為一個完美的跛子。科學家與醫生亦可把他當作完美的對象來研究。而家亦可把他當作完美的月物。靈的題材。換言之，歌德與謝林的不完美，與一般地可作完美的科學研究。神靈的欣賞與詩歌，這種反對意志自由的學說。他說「意志自由」的意志完全為某種條件自然律所決定。意志自由只是神靈的幻覺和懼。他的意志亦不自由，蓋某神靈下，即上帝的意志亦不自由。譬如上帝即無

解運四方圓形的自由亦無使三角之和不等於兩直角的自由。他思想超越他的時代了。他死後百年內不為人所注意。直至十八世紀德國的文學家萊辛（G.E. Lessing 一七二九—一七八一）出他潛心於萊辛的著作加以發掘和研究。而把他的思想感應在他自己作品中。萊辛死後孟德爾生（Mendelssohn）與他合作，竟不知萊辛實諷影這回事。後經哲學家耶柯比（J.G. Jacobi）與孟德爾生復多努力為揭出始末。自於世後，耶柯比認萊辛在生時與他有一私語，曾說過「除了斯賓諾莎的哲學外，沒有誰能與他合一。他又曾說，過萊辛講斯賓諾莎反對意志自由的似乎不無偏見。萊辛與斯賓諾莎一視看你也許願意懷疑意志自由我却不需要意志自由」。新的意思大概是說，我只是依這而行，物各付物，能行則行，當止則止。以自然為依歸，實在用不着主動的意志。自由與斯賓諾莎的哲學對於萊辛的影響，自經耶柯比提出後，當時德國學界引起各方面對斯賓諾莎哲學研究的興趣。萊辛在德國影響之深，入而且大，實與康德相等。受他影響最大的是學界。當推歌德與謝林。

歌德與謝林（二）歌德與謝林是德國文學的影響他是一個生長在梅蘭的猶太人是一個泛神論的哲學家。他認為神即是理，理無不在，故神亦無不在。他交與神即是自然，自然即是神的身。故一切自然事物都是完美的，有理性的存在。力量完美在他看來是合一的。遺傳者德肯定自然與人生的近代觀點。例如一個跛子就常人的偏見看來好像是不完美的，但就自然或神的觀點來看他仍不失為一個完美的跛子。科學家與醫生亦可把他當作完美的對象來研究。而家亦可把他當作完美的月物。靈的題材。換言之，歌德與謝林的不完美，與一般地可作完美的科學研究。神靈的欣賞與詩歌，這種反對意志自由的學說。他說「意志自由」的意志完全為某種條件自然律所決定。意志自由只是神靈的幻覺和懼。他的意志亦不自由，蓋某神靈下，即上帝的意志亦不自由。譬如上帝即無

哲學而各歐此歐更多心得一方面歌德詩人奔放的感情到了不
河又覺得斯氏冷僻的理智的哲學系統的深處著著詩意和真
他又能與他自己的感情引起共鳴對於意志自由問題他亦贊成斯氏
的決定論他認為除順必然的本性和天然的法則外沒有別的自
他亦不經心向清冰而高標的矯道一絲絲止盡好社絲馬一他
的意願是說好社絲是出於天然的本性他決定河無可逃避的
但亦是寫好的自由之所在也晚年對於斯氏之道即道德的自
內與則無一外在的報則一他體內身即精神是精神自道不道
總的報則無一外在的報則一他體內身即精神是精神自道不道
身即是目的詩人的歌唱一如技頭兒的歌唱完人謝於天灑
即是無上的歡樂並無外在的目的
最初喜讀英國斯威福特(Swift)的小說斯威福特以文筆尖刻
善於諷刺著稱他的小說常喜描寫人生的弱點人性的醜態面
他的思想相當冷靜而悲觀且曾著論力言人性之澈底的惡(Dis
Radikale Böse der Menschliche Natur)與較他觀測本
無關係後來他又讀到盧梭的小說思想亦稍有轉變康德的性善論
有規律每天起居飲食以及散步睡眠都有一定的時間與秩序
日從不少爽據說他有一次因讀盧梭的愛彌爾竟顛到睡床不醒自
是存神

己打破他多年來的規律盧梭主性善自由放任喜歡描寫人性之
天眞純潔方面恰與康德認人性惡重嚴肅克制的態度相反康
德尊嚴理智與學問素觀那缺乏理智沒有學問的人他簡直以爲
沒有理智與學問的人爲不可救藥但自諷過盧梭的著作後他才慢
慢覺得愚夫愚婦亦有其天眞可愛處而予以同情他並且感悟到哲
學上的真理並不超越於一般人之外哲學的真理亦不過只是一般
老百姓心坎探聽的共同感覺之系統的演罷了
歌德於歌德哲學深影學亦甚大當推大詩人赫爾德
林(心記)也。他與赫爾德及黑格爾在神學大學均同學友誼甚
篤他的思想成熟甚早對他們兩人皆有很大的影響並人在同學時
亦有修職革命和敵始相由他們三人會論着狂公國讓法種大課
自由赫爾德與黑格爾一個希羅迷崇拜純粹的美他同黑格爾一起共
橫掃舊學制而拉圖吸康德的著作黑格爾本來是一個缺乏浪漫情
緒的嚴肅的人人因受赫爾德林詩興的鼓舞亦曾寫過幾首詩
精神論的思想當正統九一年黑格爾在大學畢業時赫爾德林題
詞「神靈即出現在時空中是幾字於他的紀念冊上充分表示泛神
論的思想赫氏認爲自然是諸和的美的愛乃是一種宇宙的力量充
滿時空宇宙是種種神祕的形而上的契合他認爲感覺到自然
性英雄神靈皆有一種親屬關係爲希臘人的宇宙觀之特色換言之
狄拿達是與大自然爲一體而且與聖賢聖神亦同類人皆

思想與特九月廿二日 第三十四期

德國文學史著者考文五卷卷

具有神性英雄性神人不二聖賢英雄亦可企及理想的入類之教學
 在於發揮並遵循其本性之內在神命而不在于外飾他認為神象的
 理智不能把握神聖惟當時人懷疑深時即可直見真理因此他提出
 哲學的起點也是哲學的終點凡此這類說法皆影響深

謝林和黑格爾甚深
 現在說到謝林(一七七五—一八四一)他的哲學被稱為

善於處理理想主義他可以說是德國當時哲學界受文學影響最深而
 是為浪漫派的文學獨立理論基礎的哲學家他的哲學叫做「同一
 哲學」一類近於莊子齊物的觀點主張物與我自然與精神打成一片

自然本身就是美的具有精神性的價值歌頌的詩人藝術家亦不過
 能保持其天籟回復其自然本性而已精神與自然有一種神秘的聯繫
 內與外是合一而不可分知外便知內知內便知外外與自然不過是
 表示語入靈魂之深處而已他領悟藝術是最高級的藝術是用具體的形

式以傳達無限的觀念之媒介藝術既有此種功能所以應視作哲學
 新必不可少的武器而謝林又與文學批評家希格爾兄弟
 A. W. Schlegel and Friedrich Schlegel 受他們的影響亦

不少最要的就是他的夫人加洛林(Caroline)亦是一個女
 學家在道裏有一段文學史上佳話而便一談加洛林不但是個
 文學家而且是一個奇特的女革命家她初嫁了一位丈夫生了一
 個女兒名叫柯姑斯達她有一次大概因為被革命捕入獄經文學

批評家希格爾(A. W. Schlegel)把她營救出獄出獄後她便再
 嫁給希格爾不久便與希格爾結婚謝林甚為傾慕乃將她
 約的有十七歲的女兒許與謝林謝林那時年約二十五六但不
 久她的女兒便死了而加洛林因愛謝林甚熱於是她便與希格爾
 離婚而嫁與謝林結婚這已是她的第三次嫁人了謝林受她的鼓舞

文思大發進出哲學且著多冊一躍而取得費希德在哲學界的地位
 而此之進真可算得「文學與哲學」的結合了其後加洛林一死
 謝林作就少哲學上的價值亦不如下了

自由再說一說黑格爾所受文學的影響黑格爾受莎士比亞的影響很大這
 很飲吐而已經說過茲不贅述黑格爾受莎士比亞的影響很大這
 很飲吐而已經說過茲不贅述黑格爾受莎士比亞的影響很大這

一部或兩部的德文譯本莎士比亞全集莎翁劇中寫得最精彩的
 或才看的人事現象如常有一般人亦即最富有一「最受輕視亦
 即最受尊重」的現象如常有一般人亦即最富有一「最受輕視亦

即最受尊重」的現象如常有一般人亦即最富有一「最受輕視亦
 即最受尊重」的現象如常有一般人亦即最富有一「最受輕視亦
 即最受尊重」的現象如常有一般人亦即最富有一「最受輕視亦

即最受尊重」的現象如常有一般人亦即最富有一「最受輕視亦
 即最受尊重」的現象如常有一般人亦即最富有一「最受輕視亦
 即最受尊重」的現象如常有一般人亦即最富有一「最受輕視亦

口清重點似在超人生活，超世俗，而向藝術努力。即如叔本華的悲觀論，亦不過對擾攘塵世的生活抱悲觀，而生發在真理的尋求，藝術的欣賞和宗教的悲憫中，去求精神的最高滿足。所以兩人的思想就這點言，乃是一貫的。都在為藝術文學科學尋求理論的哲學的基礎。我們似乎要從藝術的觀點去了解尼采，欣賞尼采，始能得到他的好處。

以上已約略敘述了德國文學哲學交互影響的情形。至於如尼采那樣文哲完全不分融為一體的情形，恐只是可遇而不可求的偶然現象，並不能認作典型的標準。最好是兩者分開，但又能互助。哲學中有文學的精美，文學中有哲學的境界。真正的文學家，他的性格、生活、意境、方法，都是文學的，但骨子裏却含有哲學成分。典型的哲學家，

實 演 邏 輯 與 新 心 理 學

赫胥黎曾說過：「科學是有組織的常識。」這常識，實非不從是事實的，唯驗的，而亦是形式的。唯驗的，一團生糙的事實，一些疎相干的現象，算不得科學。正如你的掛字有五口鈕扣，我的掛字有四口鈕扣，雖然都是事實，但並不即是科學。科學要將這些事實，貫起來，系統化起來，顯然科學便不能以事實的經驗為唯一的事實。科學更看重事實的整理與解釋。實驗方法使我們在標準的條件下將所測的事實收聚起來，邏輯方法使我們從這一些事實中抽釋其可能的

亦無處不合於哲學的規範，但却又不足文獻的素養。像尼采那樣文學與哲學不肖，和美國哲學家詹姆士的哲學與心理學相混的情形，使哲學家看他們像他，是誇的玄學或心理學，使文學家和心理學家看了，又以為他們是在講哲學。這實不可為訓。故兩者雖有極密切的關係，但又彼此各有其獨立性，不可混為一談。

我國過去若干年，曾將文學與哲學混為一談，其或互相排斥，或兩者兼而有之，其結果，要與以後文學與哲學能接受哲學的助益，哲學家亦應多從文學中去求教訓。庶幾兩者均可得提高的發展。文學家應從哲學中不折不回地求取教訓。哲學家亦應從文學中不折不回地求取教訓。庶幾兩者均可得提高的發展。

學 論 早 日 的 前 途

結論，演繹道：科學的組織關係。因此科學家便不該埋頭於實驗室內的忙碌，而應將這些現象和條件，整理起來，使之更零散而知識聯成一個統一的組織。藉着文、科學是反應觀察的知識，而不應是觀察現象的主觀的系統。看必定即是應德的範疇。即便使數量的知識得着系統的組織。頭腦固然會將這些內容又其支離割裂，變及組織，這便假使是野心勃勃的科學家，而為實

事求是的科學家所不取。科學家因為看不慣哲學的玄論，會一個個地從哲學的營壘中分化出來了。如果這一種獨立的科學家，現在又回轉頭來投奔原來的母懷中法，是不是退化落自為救的科學，現在又揭發着「一元化運動」所謂「科學的統一」(Unification of Science)運動統一科學不就是哲學麼？這是不是反動的復古？這一個運動已經過過了口頭的宣言而進入實際的行動。他們發行着雜誌，編印着國際的統一的科學百科全書(計劃凡二十卷，已出版的至少有三卷了)我們先要約略地說說這一種運動的經過。

恰在十五年前，美國哥倫比亞大學有幾氣味相投的學者，以及哲學家石里克教授(Prof. M. Schlick)為中心組織了一個學

術集社，這便是著名的維也納集團(Vienna Circle)。該社的發起人，團員中有那拿得(O. Neurath)卡倫浦(R. Carnap)佛蘭克(R. Frank)韓漢士(Hans Hahn)波思曼(F. Wittgenstein)諸名家。這一集團目標在利用科學的邏輯的系統研究以代替哲學的哲學。所謂科學的邏輯，非那甫便以為不過是科學語言的邏輯。其句法(Logical syntax)命題可以總括分為兩種：「是經驗的」，

是形式的。形式的任務便是句法，即如何不用經驗的命題去說明符號綜合成句這其間的章法與規則便不得不用形式邏輯。經驗的命題是經驗世界中可觀察得的事實之類。這是在確與否便以觀察的印象為標準。但一般哲學的論斷是不可由經驗來辨別。則在確之義內，為科學與哲學的界線。但這裏上層哲學與科學的界線，又

此玄學的把柄，便不勝不盡形式的句法而命題。數學則為一方面，邏輯則為另一方面。又要離開邏輯的綜合，那麼它既無內容，又無方法，則此玄學便不得不淪為胡說。許多玄學便真的只是無意義的胡說。邏輯的哲學便要論證這些英文單字的句法，說揚嘆，集中精而研究那些用粗表油科學命題的哲學。要言之，科學與經驗，種種形式的研究，使哲學在邏輯的科學中，佔着其特有的地位。這

邏輯的推論，就其邏輯所屬的，就是科學的「廢話」(dogma)。一大套的推演，總括一句，仍不過A是A的說法。A是A，則

歸根究底，仍不過若干條的假設。一個人如果有超人的睿智，則不論如何複雜的命題，一望便知不過是幾條簡單假設的聯合結構(句法)。所以大數學家潘加質便也不得不迷惘似地說：「假若一切的命題都可以看做是幾條簡單假設的聯合結構，那末，哲學就是幾條簡單假設的聯合結構。我們是不知道這些簡單假設的意義，但我們至少仍不過知道A是A這一類簡單假設的意義。這與幾條簡單假設的聯合結構，即我們是不知道這些簡單假設的意義，但我們至少仍不過知道A是A這一類簡單假設的意義。這與幾條簡單假設的聯合結構，即

「A是A」的命題。這與幾條簡單假設的聯合結構，即我們是不知道這些簡單假設的意義，但我們至少仍不過知道A是A這一類簡單假設的意義。這與幾條簡單假設的聯合結構，即

論不同也不成爲類型的學派，但心理學的情形則不同。心理學一書便提出了廿二個以上的學派，除掉了這一個學派，則斯不曼的智力因素論與桑戴克等的智力多因素論，這一類紛歧是可以實驗事實解決的以外，其他便免不了文字糾葛或理論的毛病。在心理學中有不少的人很受這種非議的感動。赫爾(Hull)用數理演繹方法來研究學習動芬(Killacke)用方位幾何的方法來研究情意作用，都是着重形式邏輯的推理方法，想從方法上來終止心理學的爭論。這是近幾年來心理學的一大轉捩點，所以頗值得我們的注意。

五、迷論的風因

數學是一種形式邏輯，但有不少的人便反對心理學採用數學的推論，特別是關於數量的概念。他們的論證是：心理現象與物理現象完全不同，它們各屬不同的範疇，所以我們便不能應用同樣的方法來處理。這便牽涉到維也納學派的中心問題，所謂科學的統一便是。科學既在其邏輯方法上統一，便不應有科學所採用的語言無異歧別。這便是挪拿得所主張的物理主義(Physicalism)所謂物理主義並不是玄學上的唯物論，而祇是說一切科學都可採用物理的說法，物理的說法便是科學的「世界語」。一切科學應都可以轉換物理的語言，換言之，心理學要成爲科學，便要採用科學的邏輯方法，用一種公共的客觀語言來敘述他的事實，並解釋其相互的關係。

我們現在隨便舉一兩個例子說明必要的辯論。物學的語言並不能說明心理現象。例如我們對「甲比乙硬」或「甲比乙重」這類判斷，我們可以用「甲的硬度比乙的硬度大」或「甲的重量比乙的重量大」來說明。但心理學的判斷，如「甲比乙好」或「甲比乙美」，我們就不能用類似的說法來說明。我們知道，這些判斷並不能說明任何客觀的事實。例如「甲比乙好」，這只是甲乙兩人的主觀感覺，我們不能用客觀的標準來衡量。同樣，「甲比乙美」也只是甲乙兩人的主觀感覺，我們也不能用客觀的標準來衡量。因此，我們應該承認心理學的判斷與物理學的判斷有本質的區別。我們不能將心理學的判斷與物理學的判斷混爲一談。我們應該承認心理學的判斷有其自己的特性，我們應該用適合於心理學的語言來敘述心理學的事實，並解釋心理學的事實。我們不能簡單地將心理學的事實與物理學的事實混爲一談。我們應該承認心理學的事實有其自己的特性，我們應該用適合於心理學的語言來敘述心理學的事實，並解釋心理學的事實。我們不能簡單地將心理學的事實與物理學的事實混爲一談。我們應該承認心理學的事實有其自己的特性，我們應該用適合於心理學的語言來敘述心理學的事實，並解釋心理學的事實。

曾不同。我們平常所說記憶好像祇有一種記憶，但研究的結果彼此矛盾，這不定是表示那一個對那一個不對，這或者祇是由於他們研究的對象不同，方法不同，所以結果也就不同。如果我們能夠認清每一記憶作用祇是某一個人對於某一特殊事物的某一種記憶，我們的研究便會走上事實的坦途而不再在那籠統的世界中兜圈子了。這樣我們所討論的便是事實而不是意見，是特殊的現象而非空泛的想像，爭辨便不可能，因為一切既可覆按，錯誤與否均可證明。這樣我們才不會滯留在無謂爭辨的漩渦中。

概念的澄清是實演邏輯上派人的主要工作，但影響心理學最深的似乎不是維也納學派的本身，而是獨立於維也納集團而思想則和維也納集團的某幾方面不謀而合的布律基曼教授（F. W. Whipple）布律基曼教授是哈佛大學的一個物理學教授，對於當時的現象有精深的研究。他在維也納集團成立的前一年（一九二八）出版了一本書，叫做「現代物理學的邏輯」。這本書在美國出版的，所以對於美國心理學的思想影響甚大。他的主意歸納起來，便是「我們平常所說的概念的意思不外乎一些實演作用，一個概念就等於其相應的一組實演作用。（The Concept Is Strategy-*Some With The Corresponding Set Of Operations*）」這個結論是他從現代物理學的各方面得來的，因為他的主旨在實演，所以有人便稱他的學說為實演法（Operationalism）但我在這裏加

上兩個字稱之為實演邏輯，以明白標出其思想的來源與主題。何謂實演？我先直接引用布律基曼的例。在愛因斯坦的相對論以前，時空是絕對的，各不相干的，但相對論則以為時空是相對的，切切的。布律基曼以為這一改革便代表實演方法的勝利。愛恩可堪的時空概念，是從實演歷程中得來的。他從實際的測量來界說長度，長度是用一桿尺，將一罐比齊，然後又將另一罐比齊，這樣我們才知測量時有一先一後兩家，設在實際中空間中概念便不能與時間脫離。又如我們曉得光的速度是有限的以後，「同時」的概念便也離不了空間，因為假若我們本約離空間的距離，我們如何知道他們是否同時？甲處的光先發，乙處的光後發，但假若甲近而乙遠，則甲乙也許是同時發的。所以絕對空間與絕對時間，用實演的界說，是不存在的。牛頓的絕對空間與時間不是實演得來的，牛頓的空間是解析幾何座標決定的，長度便是座標上某兩點間的差異。這兩點祇是數學一個標識，例如 3.26 長度便等於 3.26 即 3.26 這完全是紙上的看法，抽象的看法，如此得來的空間是有意地與實際空間相脫離的，因此其結論便與實際的觀察不符合。布律基曼將概念與其實演的作用相等同，顯然可以免却傳統與邏輯的毛病。實演法着重特殊條件的列舉，具體歷程的構造，含糊便不可能，概念既是實演地界說來的，即從作用或機能的立場決

定的，「實物化」的危險便可以免除了。這種方法應用到心理學來便是行爲主義，即亨帕爾（C. C. Hare）所謂邏輯的行爲主義，以別於美國華孫的行爲主義。華孫的行爲主義只許心理學研究刺激與反應之聯絡，其態度是有些消極的，但邏輯的行爲主義則以爲心理學可以研究任何的現象，不過其命題應以物理語言表出之。這完全是一個邏輯的問題，與內容並無關係。例如邏輯的行爲主義不嫌內省的材料，祇要這些材料可以歸納成具體的實演作用而其結果又可以公開授與就是了。不但靈魂等學說從行爲主義看來是無稽，即心物二元的見解亦不能成立。從物理主義的立場，所有關於心理的語言都可譯成物理的語言（詳上文），因此我們便不必用兩種不同的語言來描述心理的與物理的過程。這樣心物二元便是費辭，我們祇要一種語言便够了。亦因其如此，心理學便必是行爲主義的。

晚近心理學者企圖利用實演的定義來澄清心理學的概念的，實指不勝屈。『實演地界說』(Operationally Defined) 已成爲今日心理學文獻中的口頭禪，非實際的界說便成心理學者的『塔布』(Taboo) 爲說明這種方法在心理的應用計，我現在引用斯替芬司(S. S. Stebbins) 文中的一個例。例如經驗的概念是極通俗的一個心理概念，許多哲學家界說這一個概念爲一種不可名狀的直接心理狀態，這便是非實演的界說。實演方法便要我們指

出我們的經驗是如何而來的。例如物理學家的空間經驗，如愛畢瓦坦所描寫的，像會經驗便是「銜接」的觀察。他要無遺地度，像會觀察尺的兩端是否與所測量的空間之兩端是否「銜接」。所謂「是否銜接」便表示一種「辨別作用」，故物理學如有空間經驗，他表示辨別的程度。這樣經驗便不是私的而是公的。正如一個心理學家可以內省着紅色的餘像，紅色的餘像即是經驗。這個經驗也並不是私的，即可以公開表演的。你拿一團綠光要人注視幾十秒鐘，然後你將這個刺激移去，你再要他注視一塊灰色的布幕上，那裏便有一團紅色的餘像。餘像的經驗好像是私有的，但他們可以實演地界說。因此我們說科學的經驗是公開的，可證實的。這也是一般人所要求的科學之客觀性的意思，故心理學的知識並不比物理學不客觀些。

許多人因爲實演方法注重特殊的辨別作用，便很耽心它的結果沒有普遍性。每一個概念既即等於其原來的特殊實演，那麼方法稍一變更，則概念亦必隨之而變更。這樣科學的概念便可能因方法的互異而繁殖到「恆河沙」一般的不勝數了。如此，科學便變成很瑣屑的點滴，還有甚麼原理原則可言。這似乎祇是一種誤解。實演方法所注重的是科學家的實際行動，科學家既在實際上都已從特殊的現象歸納出普遍的原則來，那麼實演方法決不能限制科學家的自由行動而不許他歸納。實演方法祇能追問科學家如何實地得

着普通原則的。那就是說它要知道將兩個或多個實演作用關聯作一個的實演歷程。例如我們可以用文字來測驗智力，桑戴克稱之為 V 用算術來測驗智力，他稱之為 A V A 兩種智力的定義便是實演的，因而也是特殊的。但我們也可以應用斯不曼的方法將這兩種測驗相關起來，即將用文字測驗的結果與用算術測驗的結果比較其相通處，因而便得着斯不曼的 G 一個普通的因素。簡言之，我們可以將兩種特殊的作用用另一種作用將他們對應起來，那麼，我們便又可以得着一種較普遍的概念，所以實演方法並不會閉塞到原則的路。

從同一點我們又可以看出實演方法的結論之相對性。實演的概念既完全為實演程序所決定，實演程序的改良便也是概念的改進，科學的改進。我們曾經說過，實演的最後分析離不了辨別作用，但我們辨別的能力是很有限的，超過某一精細的程度，辨別便不可能。這樣由實演而得的知識便不是絕對的而祇是相對的，知識總有些遊移的餘地，即不能辨別的境界。方法進步便使辨別更精細，但到底總是相對的，其確定的程度永遠是有限。惟其如此，我們對於未來的展望便極樂觀，對於科學的信念便永無止境。辨認的有這種黑暈也是我們概念的普通化之原始條件。所謂普通原則，便離不了類的概念。每一個通名便是一類，牛羊是通名，牛羊各成一類。我們看見一羣羊都是相同的，即我們不能辨認甲羊與乙羊的分別。這種辨認

的失敗便是類別的原始條件。類別就是概念的普通化。因此實演的知識便不僅是相對的而且也就容易套上形式的披衣。

因此實演邏輯便不徒為推驗的而亦是形式的。真的科學的與料本不是經驗的事實而祇是經驗的結構 (Empirical Construct) 而實際邏輯的定義便是將事實與結構相照應以取得聯繫。無論如何簡單的經驗，即如上文所說的物理學家長度的測量，我們仍不能分析到最後的實際。這一種觀察的最好分析便是「銜接」與否的觀察，即尺之兩端是否與所觀察之空間的兩端銜接。但這是最後事實的觀察麼？我們不得不假設一個觀察的系統，在時間存在中的個體。這個觀察系統便因為歷史的各項因素而影響或限制觀察的作用，我們勢不得不對於這一個觀察系統作一種形式的假定。這也可以說是觀察之事實中的隙縫。實演方法便在證明假設的隙縫與事實的隙縫相吻合。故實演邏輯決不能是純粹推驗的而亦必為形式的。

但如此則實演邏輯就似乎祇對概念假設或理論的建設有所貢獻，而對於事實的觀察便不起作用了。它祇在與結構與事實相照應那麼他似乎可以不問事實是如何得着的。這種看法便將實演方法太局限於形式的平面上了。實演方法如果要行得通，就必須實驗方法發生影響。我們要免除彼此的誤解那麼我們的概念便應該相同。但實演方法既以為概念便等於實演的過程那麼我們便應該

採用相同的觀察方法相同的實驗來取得相同的概念。換言之，在每一門科學中，如果要免除無謂的糾紛使大家的意見趨於一致，則觀察方法與實驗條件之標準化是必需的。這對於心理學便有極大的助益。心理學的實驗方法是最不標準化的，其概念的嚴縝一大半由於這一個緣故。實驗方法標準化後，概念都用實演的定義，後心理學也許就走上統一的途徑了。

現在我們可以追問實演論與邏輯實證論的關係到底在那裏。我們在這裏便可以看出實演邏輯在科學方法論上的第三種貢獻。除了假設的厘定與事實的觀察上實際方法有所助益外，它在推論上亦可能有所貢獻。實演方法的着眼點固然在活動一方面，而祇邏輯實證論者則着重言語句法的法則，其實意義必是言語的結構的。故我們在上文會強調實演方法的形式性，所以實演方法與邏輯實證論儘多相通之處。布律基曼的定義「概念就等於其所應照的實演作用」譯成維也納學派的口吻便成為「概念就等於描述那些實演作用所必遵循的一般句法法則」。這樣兩派的思想便完全一致了。卡拿甫也曾說過，一切的綜系語句應該是可以用證實的。這便是表示着邏輯實證論者的實演精神。

我們最後便該檢討實演邏輯對於心理學的可能影響。雖然它帶來了幾種清涼的空氣，它着重實證精神用事實來解決心理學的糾紛，用邏輯來刷理紛紜的頭緒，持着真理是相對的態度以打破籠

統迷惘的見解。它轉移心理學的注意力，不可捉摸的本體到呈現於眼前的現象，從「甚廣」到「甚狹」，我們便不再替「實物化」的危險，它不承認個人的私經驗，科學事實都應當是可報告的，用語言或符號表現的，這也使心理學的研究走向有效的途徑中去。這一切都是值得贊許的。但這一切貢獻那一點又不是科學原有的本色。那一點又是實演邏輯所特創的新精神。我們便又不得不作負的同等答，「太陽底下沒有新的現象」，不過我們究不能從這一點來批評實演邏輯，任何新的運動都可以在歷史中找得其「原型」，空特出是絕無僅有的事實。實演邏輯將這一些精采處特別提出，使我們不隨便逾越，這便是「實演邏輯」的功績。

但反對實演邏輯的亦並非無話可說了。例如其以人為中心的（Anthropocentric）思想，所謂唯驗，所謂邏輯，便都是以「人」為出發點。古人以為太陽繞着地球便是以人為中心的思想，故哥白尼要推翻它，原始人以為風雨雷電皆具人性，這也是很顯然的。人中心見解，稍有科學知識的現代人看來便是迷信。近世科學的進步便是將科學從內心的變成外向的，客觀的使真理不因着要圖人的方便而扭曲。科學的真理從情感中解放出來，但科學真的便從「人中心」或「人本位」脫離開了。這是夢囈，為什麼我們說地球繞日而非日繞地球呢？這便使知識簡單化，使我們對於天文的現象得着一個比較容易把握的系統。這完全是以人為中心，以人為本

位的因果的解釋同樣是求系統省麻煩的方法。有綱領而無八來提挈那還要什麼綱領知識是以人為中心的絕無置辭地實演邏輯以人為中心是不足為病的。

再有人則從知識論方面來反對實演邏輯。例如有人要我們界說「紅」。我們祇能取一個紅的顏色來指着說「這便是紅色」。這指的作用便是實演的過程。但我們就能夠說「紅」便是這「指的作用」。麼「指」與「所指」不能等同因此實演邏輯的概念便常常不通。但是我們所說的紅色祇是「看見紅色」(Seeing Red)因為除看的作用外便沒有紅色。紅色不是指那七〇〇〇〇〇左右波長的光波。也不是指那發出波動的能力。而是指那些光波的能力影響生理結構的經驗。但這豈不等於柏克萊的「存在即被知覺」的

法 治 新 詮

近賢好言法治。顧法之為義。固不僅於信賞而必罰。而猶有其大者。法之大義。在求人盡其才。官盡其職。事盡其理。物盡其用。若是則賞繼之。否則加罰焉。故曰法之為義。不僅於信賞而必罰。賞罰抑法治之下也。就賞罰言之。信賞尤先於必罰。商君變法亦徒徒未立信刑罰者。其殆行法之最後善治者不得已而一用之者也。商一以刑名繩屬。為法治。此必誤。其國有餘而治其國不足矣。漢唐宋明之盛世。所以立一

思想與時代月刊 第二十四期 法治新詮

唯心論。實演邏輯並不會說「紅色即光波」。或者竟的紅色。那發紅色的本體。這恰是實演邏輯所企圖推翻的。所以我們決不能說實演邏輯是唯心的。它祇是一種邏輯。一種方法論。玄學上的本體問題。原非它的範圍。但它對於主觀與客觀的界限亦不必以為是不可劃分的。其劃分是可以實演方法界說的。所以將實演邏輯看作唯心論的批評未必是很中肯的。

我們的結論便是實演邏輯並不是一種希奇古怪的方法。也不是一種萬應靈方。不過它是被用在心理學來。確實可以使心理學的空氣較為清新。心理學可以因而得着一種正確的定向。在促進心理學的科學化。它確是有助益的一種方法。

一九二五年五月廿七日 錢穆

錢穆

王之大法。建數百歲之規模。以與當代之治者。莫不有深意焉。以期夫人之盡其才。官之盡其職。事之盡其理。而物之盡其用。若違者。其在中國常稱之曰一代之典章制度。而不盡謂之法。申韓卑卑。切於名實。中國謂之法家。國人之言法者。每鄙視之。以其僅知以賞罰取天下。而不知所以為賞罰之原。而昧其原。雖賞罰。而未必能入。豈有盡。事盡理而物盡用。而徒換賞罰以束縛而馳驟之。則賞罰適足以促亂。

而讓變也。

然則若之何而使人盡才官盡職事盡理而物盡用曰求之於漢

唐宋明之所以為之者而扶其精尋其微則必曰自人盡其才始夫必

盡其才而後官可以盡職事可以盡理物可以盡用固未有人不克

大本要宗也何以盡人之才則必疏節而開且使人之才情氣力皆

乎於我法度之中若游刃者有餘而後人之有才者得以盡而我之賞

罰得以施不然我之法度繩墨固已束縛其人而惟我之馳驟之則人

雖有才固不能盡而我之賞罰亦何所施縱或施焉亦曰遵我法者賞

而違我法者罰是賞罰僅所以嚴我之法而非所以盡人之才人之才

既不克盡亦何貴於我法之嚴乎故古之善為治者太上莫如尊才而

遜法務求容人之才使得寬深自盡於我法度之中而我獎賞罰以隨

其後以鼓舞而獎懲之此其上也其次則守法以害才一視其從違於

我法而賞罰之使人知有法而不知有才者其次也下者則不惟拘

法以礙才抑且困於法而自敗其賞罰獎賞罰之權無所運則法斯最

上不為貴在下不為賤以錫其氣而通其統如是則人之有才事乎可

以自異矯乎可以自奮凡為天下之才留其自異自奮之餘地者此必

天下之良法也

老子曰三十輻共一轂當其無有事之用論語亦有堯舜之治共

己正南面而已矣元首無為於上股肱勤勉於下百司各有役而卜人

總其成集賞罰之大柄而不攪叢勝之庶事古之人君必有得於此而

後可以言法治人君之下曰大臣大臣者雖一人之股肱亦百官之樞

紐其德已盛其位已尊賞罰不得而驟施焉賞罰驟施於大臣而政必

疲故大臣者負最後之重責而不親最先之重任雖不能自超於國家

刑賞之外而實分掌國家之刑賞以指諸諸司而陶鑄我成之者也聘

才以效職競能而駢進此之謂諸司利見大人威臨在朝朝惕夕乾以

兢兢於刑賞而為政務之中堅自此以往復有羣吏簿書期會篋篋之

間嘉善而於不能則亦非刑賞黜陟之所重故一國之政必有元首焉

有大臣焉有諸司之與羣吏焉四者各識職而分理明則法舉而治成

四者各失職而分理昧則法墮而治壞漢唐宋明之稱良法美意以成

下。上下之間，或精血之已滯，或生氣之不屬，然大臣諸司，猶得各自展布，相與之間，無清濁崖谷之別，猶足以赴法意而台治道，尚觀歷代官制，大臣率職無弗治，大臣失職無弗亂，烏有為大臣而無可以自展布者。有之，惟清代則然。漢唐宋明固勿爾也。然大臣之職，為治史者所易曉，昔南海康氏論古官制，獨於曹司之職，尤能慨陳其利弊，此亦古今得失之林也。康氏之言曰：唐制尚書三品，宰相亦三品，侍郎四品，郎中五品，僅隔一階，故郎中已極清顯，得常朝自奏事，奉使開闢，乃許加銜，內轉學士舍人，即登揆席。宋元豐後，二十四司亦皆清途，多以名流居職。然堂屬之隔漸生，至明益懸殊。然明之郎中員外主事，品秩雖卑，因六卿有大權，亦如漢之公府掾。郎署出身皆自進士，補官極速，年少氣盛，皆思自致於功名。又郎曹皆許奏事，曹許召見，得奉差使，吏部推擢不拘資格，郎中一轉京卿，可放巡撫。主事一轉御史，可為巡按。轉攝已躋樞要，故氣盛志銳，奮於事功。明代人才莫盛於郎曹，即在郎曹中，指陳建白，已過清季之大臣。明清專政權於一族之私，大臣失職，而郎官尤卑。尚書升一品，侍郎正二品，郎官五六品如故，相隔如天淵。郎官又不獲召見，不許奏事，冗散猥雜，六曹如無曹也。

又竊論之，輓近世官制之弊有二。一則曰曹司之日降而日污，又一則曰地方親民官之沉淪而莫拔。斯二者其弊皆至於清而極。康氏之書曰：漢大縣令位千石，如清三品官。其縣廷得自舉諸曹，大縣多至千人。郡太守有丞尉佐之，得自辟諸曹，下管諸縣。漢郡治地大小略當

清之一道，或僅如清之二三府。所隸縣大者二三十，小者不過數縣，而能自辟僚屬，徵用名士，遷自議郎縣令，入為三公九卿。唐宋為州三四百，治地亦僅如清之半府，然親王宰相時有出外領州事者，侍從大臣更迭典州。其別駕及宋世通判，位秩極崇。唐別駕皆四品，即其分曹錄事參軍，亦多自京朝清秩出領。刺史別駕得入為宰相，治地既廣，長官尊顯，僚屬多才，宜足為治。明代知縣尚可行取為御史，長官畏之，至清則藩臬不能出奏，督撫位極尊，非累遷莫能達，而知府同知去藩臬如登天，無關於知縣矣。此又清制之極弊也。

夫親務莫如曹郎，親民莫如州縣，二者失職，庶政斯墮。而推尋厥原，多由於階資品級之層累而加密。康氏又言之，謂兩漢之制氣疏以達，孝廉再轉為郡守，三轉為三公。後代如明制猶略近之，其大舉士初僅五品，皆以翰林管卷之，其無幾，有貢生入閣者，其領縣可為御史，御史可出而巡案，兩轉則為巡撫。主事中行評博可為御史，再三轉皆為京卿，四五品卿即得選為大學士，而巡撫亦皆以四五品卿銜為之。故其時滯滯英多之士，得以妙年盛氣，舉職行志。清代自京卿至侍郎必十餘轉，自五品員外郎為四品卿亦須九轉。資格久定，耄老疲流，糊塗覆餗，胥此之由。故職實不明，則有才而莫顯，階級不省，則有功而莫拔。求賞罰之大原，宜無先於此者。

今復約而言之，言法治必及於賞罰，懲罰有罪不如賞有功。自古以來，未有專恃罰罪而可以立國行政者。秦二世之極，漢懷宗之操

切。其亡其亡，繫於苞桑。史訓昭然，盡人可見。求賞有功，則必先明分職。簡階賢，分職明，則高官者統乎有以副其才。階資庸，則在下者雖然有以希其達。有才者擢，在下者達，夫而後賢者在位，能者在職，而治可舉。而其尤要者，則在曹司之舉州縣。此二者，親務親民，國家實政之所託。爲治者所必先加意也。將爲之疏通而條達，有以磨其才而礪其氣，則必先有事於汰詘滯，隨虛位，使上下一氣，生機暢達，無障無礙，器機有病，有陶鑄化成之樂，而然後始可以藉法治。故言法治之精，莫若稽古國，惟儒家得其全。漢唐宋明所以成一代數百年之治者，皆賴其遺教。清靜見其下節，而申韓名實，惟務賞罰之末，斯爲最下。故治法之美者，在能妙得治人之美選。昧於人而言法，非法之至也。而所以求治人之選者，又必於親民親務之職者求之。此又百世不變之通則也。

在於親民親務之職之士者曰大臣，大臣不可以亟罰也，故爲大臣者貴能分其職於下而總其成於上。分職於下而總成於上，始爲得大臣之體。得大臣之體者，職責有所分，斯罰不得而重。加焉。大臣又不可以亟賞也。古之爲大臣者，當其年已高，德已劭，則榮以好爵，尊以散

李白之生平及其詩

魏文帝云：「文章者，經國之大業，不朽之盛事。年壽有時而盡，榮

樂止乎其身。二者必至之常期，未若文章之無窮。」古來成大功立大業者不知凡幾，而大節與奮士同損，輝燼俱滅，求其能享名千載之下，

以應天責之以實政。此所以優禮大臣而永終其福也。李德裕得自奮而無害。此最法之美者。雖今歐陽馬王諸國，莫不有取焉。有資臣焉，亦此美意也。親民親務之官之下有羣吏焉，惟漢制羣吏皆得自敘以升進於公卿。此在後世，不可得而遺金糸。障唐以來，羣吏自成爲十流，而實吏之爲政，蓋在於轉運世而極。今日政務益殷，繁吏一事益衆，欲救吏之積弊，則莫如法歐美之新制，訓練其專業，而俛給以終身，使之安於所守，而欣欣有向榮之意。欲管無沉淪之嘆者，此又法治之一弊端也。夫使末臣請罪羣吏各得職，而一國之元首，端居歐運於上，如尸祝之不越俎，以代厲人，此豈非法治之至美乎。

孔子語曰：「舉賢良，選士，使民服。」此言法治，貴指歐美民主憲政，此舉漢唐職官制度。古之人言之，曰：賢者識其大者，不賢者識其小者。東西政制之異，或亦有精義之相向。此雖小節，不失爲法治之一端。又中山先生論權能分立，此亦得其偏義。誠使在上位者得我

曆 鏡

之所同爲羣者，應視而求者乎。因不釋歐陽之說，而姑述之。此豈非言治者流行於婦人孺子之口者，實不一二見。若李白者，其感流諸事，感傳於窮鄉僻壤之間，而其詩篇至今猶彰彰乎在人耳目。自來文名之盛，未有過於此者也。然世人見其粉飾萬物，譽其乾坤，疑若天仰之下，

雲霧而絕風塵。於是首附景從，不求其解。論及太白歌詩之神妙，與其所以致此之由，則瞠目無所對。每見論杜詩者，於其忠君愛國之情，窮愁潦倒之狀，以及才學之深厚，法度之謹嚴，莫不剖析分明。若指諸掌，但於太白則譽之為天上謫仙，不食人間烟火氣，而委之為深難揣恍，不可究詰。推原其故，蓋注杜者號千家，於工部生平皆已考辨入微，而治李詩者少。於其身世與詩篇之關係，向未瞭然於懷。竊以太白之詩，言出天地外，思出鬼神表，讀之則神馳八極，測之則心懷四溟。磊磊落落，一若非世間語者，蓋自有故而細加推求，則與其生平及其思想，莫不息息相關焉。試申論之：

太白自稱隴西成紀人，而實則長於蜀地。至其先世，則李陽冰云：「白涼武昭王九世孫，蟬聯珪組，世為顯著。中葉非罪，謫居條支，易姓與名。」（草堂集序）范傳正云：「隋末多難，一房被竄於碎葉，流離散落，隱易姓名，故自國朝已來，漏於屬籍。」（翰林學士李公新墓碑）後人多遵信之。近世陳寅恪先生著李白氏族之疑問一文，謂白之先祖於楊隋末世，即竄謫碎葉條支一帶，斷非當日情勢所能有。至所以詭稱隋末者，殆以文飾其既為涼武昭王後，又何以不編入屬籍耳。

因疑太白本為西域胡人，至中國後方改姓李。草堂集序謂白之先世「神龍之始，逃歸於蜀，復指李樹而生伯陽。」范傳正亦云：「公之生也，先府君指天枝以復姓，一初視之似其奇特，一若絕不近乎情理者。實則如此取姓，亦非自太白始。民國十四年甘肅清水縣出土之李虎

墓誌銘云：「公隴西成紀人，厥生樹下，而因李姓焉。一則白之指門前李樹而取姓，又何足異。且據太白與其族人所著之詩考，知其行輩在涼武昭王九世孫至十二世孫之間，變化不定，且與九世李斌甚親。姓李者俱稱同宗，亦大可疑。余因撰李白家世考一文，以補寅恪先生之闕茲不具論。

偶儻好縱橫術」（翰林學士李君陽記）范傳正謂其「懷奇宏廓，拔俗無類」，又謂「慷慨自負，不拘常調」。舊唐書本傳則謂其「志氣宏放，一白於振恨賦中亦自稱「僕本壯夫，慷慨不歌」。故年十五而好劍術，偏于誇，侯雖身長不滿七尺，而心雄萬夫。所至倚氣，重然諸嘗東遊維揚，不逾一年，數金二十餘萬。落魏公子悉皆濟之。又與友人吳指南同遊於楚，指南死於洞庭之上，白狀屍動，哭泣盡而繼之以血。行路聞者，悉皆傷心，遂櫛葬指南於湖側。數年來，觀筋肉尚在。白雪泣持刃，躬申洗創，裹骨徒步負之而趨。屢與鬻持，無輟身手。遂丐貨營葬於鄂城之東。又魏謩李翰林集序稱白「眸子炯然，哆如餓虎」。又謂其少時嘗手刃數人，而白亦自承不諱。後贈江陽宰，陸調云：「我昔鬪鷄徒，連延五陵豪。遺跡相組織，呵嚇來煎熬。君開萬義人，鞍馬皆辟易。告急清憲台，脫余北門厄。」（一本作「有虎挾鷄徒，連延五陵豪。邀遮相組織，呵嚇煎熬。君披萬人叢，脫我如狴牢。清溪綠苔白，有虎挾鷄徒。四句想是太白殺人時事。」）履從兄襄陽少府皓云：

恩想與時代月刊 第二十四期 李白之生平及其詩

四九五

於鄜食其則云

「君不見高陽酒徒起草中，長揖山東陸澤公。入門不拜趨堂前，兩女輒洗來趨風。東下齊城七十二，指揮楚漢如旋蓬。狂客落魄何如此，何况壯士當難。」

於荆河則云

「荆河入秦直度易水長，紅貫日寒風颯起。遠矚始皇擬報太子，奇謀不成憤惋而死。」

於侯家亥則云

「一遇過信樓飲脫劍，將突啖朱安持驚動侯。第五岳倒為輕，眼花耳熱後意氣素覺生。救趙揮金槌，邯鄲先驚千秋二壯士，短絙大梁城。縱死俠骨香，不慚世上英。誰能書閣下，白首太玄經。」

於高漸離則云

「燕南壯士吳門豪，中置鉛魚腹。刀成君恩重，君命太山一擲鴻毛。」

其他如鄒園四公子

「豫讓郭隗劇孟樂毅項籍韓信王猛等皆所稱道。而對於諸者，則常以揚雄為迂。且嘲魯儒云：『魯叟談五經，白髮死章句。聞以經濟策，如膠漆。』」

於荆河則云

「太白既有俠骨而非儒風，故其詩意氣豪邁，每取雄偉安闊開闢動蕩而富於刺激性之題材，擯去一切拘束，而以壯健狂人風歌笑孔丘。」

「託身白刃裏，殺人紅塵中。當朝揖高義，舉世欽英風。」

行「笑盡一杯酒，殺人都市中。」

「白馬篇：『殺人如剪草，劇孟同遊遨。』

「白晝殺人，不以爲意。此種豪氣，中夏文人實所罕見。」

「置東遊雜揚，不逾一年，散金三十餘萬，其黃金何從而來？竊意太白先入或本西域胡商，因犯罪而來，華故草堂集序稱其『神龍之初，逃歸於蜀。』

入蜀後，又以多資漸成豪族。太白幼年，既未受儒家禮教之薰陶，而又處於此種環境之下，乃養成豪俠之氣。」

「習再就白所欲仰之人而言，白少年居金陵時，每攜妓遊東山，慕謝安之爲人。有詩云：『嘗聞謝安石，攜妓東山門。楚舞醉碧雲，吳歌斷清猿。』

「習因若生起，談笑安黎元。余亦愛此人，丹霄冀飛翻。」

「即對於生來不識一字而惟以遊獵誇捷之遊城兒，亦愛慕其英勇之風。」

「生不及遊俠人，白首下帷復何益。」

「（行行且遊獵篇）其於魯仲連制云：『齊有倜儻生，魯連特高妙。』

「却秦振英聲，後世仰未照。千金贈，同平原笑。吾亦澹蕩人，拂衣可同調。」

「（古風第十首）於張良則云：『子房未虎嘯，破產不爲家。滄海得壯士，椎秦博浪沙。』

「成天地皆振動，潛匿遊下邳。豈曰非智勇，我來圯橋上。懷古欽英風，唯見碧流水。曾無黃石公，歎息此人去。蕭條徐泗空。」

「（經下）瀛圯橋懷張子房）

其

其

其

其

縱恣之筆出之。如寫山水則曰：「一風三日吹倒山，白浪高於苑官閣。」

（橫江詞）寫戰爭則曰：「天兵照雪下玉關，虜箭如沙射金甲。」

（胡無人）醉後大言則曰：「興酣落筆搖五嶽，詩成嘯傲凌滄洲。」

（江上吟）其論世也則言所欲言肆無忌憚而其慷慨真率亦為歷代詩人所罕有。後之學李詩者皆無太白之氣魄而勉作壯語終覺不似。蓋李詩之激越宏廓殆由天成非可力強而至者也。

太白少有俊才其言多似天仙之辭。草堂集序云：「太夢之夕長庚入夢，故生而名白以太白字之。世稱太白之精。」天寶遺事云：「李太白少時夢所用之筆頭上生花，後天才瞻逸名聞天下。」又云：「李太白有天才後逸之譽，每與人談論皆成句讀，如春葩麗藻，發於齒牙之下。時人號曰粲花之論。」此等固是傳說之辭，但太白確曾以天才自許，賀知章嘗譽之為謫仙人，白亦自神其說曰：「天上白玉京，十二樓五城。仙人撫我頂，結髮受長生。」（經亂離後天恩流夜郎憶舊遊書懷贈江夏韋太守良宰）又自謂：「十五歲讀六甲，卅歲觀百家，軒轅以來頗得聞矣。」（上安州裴長史書）其贈張相鎬詩亦云：「十五好奇書，作騎凌相如。」是其早慧已非常人所及。年二十適禮部尚書蘇綬，出為益州長史，白於路中投刺，頗待以布衣之禮，因謂綬曰：「此子天才英麗，下筆不休，雖風力未成，且見專車之骨，若廣之以學，可以相如比肩也。」當時蘇頲文名蓋世，與張說並稱，為兩大手筆，太白以弱冠之年，懷英爽之氣，經此禮賞，自必大得振奮，偉大之天才雖不易

得，然古今來亦自有若干天才以乏人賞識而致埋沒。蓋天才必具有特殊之能力，此能力須再輔之以學，始克向正途發展。設太白不經蘇頲之賞識，或將終其身不出夔門，墊居蜀地，度其奢奢生活而未必能以詩名經世之輩。太白自覺為可造之才，而志氣益加恢廓，於是「以為士生則乘騶騶，逐矢射乎四方，故知大丈夫必有四方之志，乃仗劍去國，辭親遠遊，南遊蒼梧，東涉溟海，見鄉人相如大誇譽夢之事，云楚有七澤，遠來觀焉。」（上安州裴長史書）自此東遊，稍揚遠，客汝海，復返安陸，詐圍師家，見招妻以孫女，因留雲夢者三年，乃去洛陽，時玄宗方幸東都，太白得恩賜之盛，宮殿之煥，眼界為之一擴，因作明堂賦，旋經太行坂赴太原，應譚元參軍，攜妓適晉祠，浮舟弄水，至東之齊魯，寓家任城，與孔巢父、韓準、裴政、張叔明、陶潛會俱徠山，酣飲縱酒，號竹溪六逸。後西去洛陽，經淮南，望揚州，乘舟西至洞庭，再遊襄漢，已而復還東魯，登泰山，直上天門，覽八極之壯觀。天寶初，南遊會稽，與吳筠共居剡中，會每以召赴闕薦之於朝，玄宗下詔徵之，自至京師，又以太子賓客賀知章之推薦，得入翰林，自此詩名益振，未幾年，不為親近，所容乃出金門，西北遊汝州，魏州，魏州由齊州東出關，與杜甫高適相晤於汴州，同客梁園，酒酣歌吹，慷慨懷古，凡莫測也。旋北至濟南，與北海太守李崑泛鵲山湖，暢飲賦詩。又杜甫往來齊魯間，「醉眠秋共被，攜手日同行。」情如手足。旋杜甫西去咸陽，杜甫亦南遊會稽，泛富春江，後返金陵，居二年，之尋陽，經襄漢，至海陽，遊魯魯，又由

思 想 與 時 代 月 刊 第 二 十 四 期 李 白 之 生 活 與 其 詩 四 七

大江北遊擊垣親見錦蕪沙雪之鳴呼襄州復西北遊太原回魯未

久再南下尋宣城蕭侍御與成甫諱官於此時白詩酒唱和露月夜

乘舟自采石寄金陵白衣宮錦袍於舟中顧瞻笑傲旁若無人歷二年

祿山亂起避地剡中蕭宗即位白經金陵秋浦至尋陽隱居廬山屏風

豐永王之亂能以偕行至金陵王敗白自起諫諍坐繫尋陽獄御史

中丞宋若思領軍赴河南釋其囚臥病宿松山乾元元年終以永王事

長流夜郎上三峽至巫山遇赦得釋流徙江夏岳陽間復南宿漢陽登

九嶷諸山又在尋陽寓家豫章貞元二年東遊金陵復往荊州城隱

二郡間時李陽冰為當塗令白往依之晚歲渡牛渚磯到姑孰懷謝家

青山有終焉之志寶曆五年以腐疾卒於當塗一日休也愛詩之

一詠李翰林云一竟過腐腸疾醉晚歸八極一其遊歷之考者如

此太白長西蜀歸隱峨眉聖之遊臺嶂錦江平渡江巴峽夾峽之

奔湍走壑出夔門後足跡所至抵建寧南望九壩東至於海縱橫數

千里以言山則東岳泰山西岳華山南岳衡山中岳嵩山以及天台會

稽廬霍徂徠龍門與黃山三十六峯之勝太白無不探其巖穴祭其烟

霞以言水則嘗臨洞庭泛彭蠡觀雲夢遊鏡湖並東海門之波濤落

傳正謂其一偶乘扁舟一日千里或過勝境終年不移誠非虛語太

白既過覽四海名山大川一展之旁一山之阻神林鬼冢醜魅之穴猴

狖所家魚龍所居往往遊焉故其為詩疎宕有奇氣趙翼謂白之詩

特以氣韵見勝神識超邁有如天馬行空不可羈勒此其得力於山

水烟霞者必不為少如夢遊天姥吟留別與蜀道難諸篇筆勢矯奇

思噴快有如遊雲轉石沈德潛謂其詩一思想自天外落大江無風浪自

湧白雲深空隨風變滅亦以此故魯士鑿言論詩人畫家之

言曰一見開廣博深著膠骨骨格精悍不可窮詰雖一車一石之瑣見兩

於峽間者其筆亦無不迥著焉故友其想像也其筆平生之見聞聯貫

胸臆間滄閱恍惚若無所感忽爾吟會則意象之靈感自發露若神就

班莫不發帖詩之想像自無盡藏之靈驗自出隨出則於茲而文

證矣

白志尚道術神似可親然有超世之心少時有願繼子者隱

於岷山之陽之射麋子標憐諍師梓州種莢楚子劉博學錦綉揚於

經世撰長短經十卷明玄鍊之遺則行於世想白集中有淮南陰鍊家

趙微君楚詩一首白從之遊蜀歷數年不歸城而養奇念千譚明世

就竊取劍下無驚猶廣漢太守明而異之謂盧建構廢琴琴下珠帶

並不超太白出夔門後又於江陵臥天台司馬子微到微讀白詩感

道骨可與神遊尺極之表太白因著大鵬遇希有身願以自慶後送

大鵬賦按司馬稱神字子微少事潘師師傳其符籙頗解經義服

餌之術後遍遊名山廬居天台容玄兩朝應就徵召符籙動文入學

士多從之問道子微與太白相遇之際已過古稱而太白益加矜

受此推揚其致力於道術益勤又太白遊峨嵋時與元丹丘氣激道台

結神仙交殊身同心誓老雲海二人情誼之厚不啻手足後丹丘受道

負霜猶小，嬌嬈難老。若臨關外，嬌嬈難老。若臨關外，嬌嬈難老。

白相結交，太白既受師友感化，養成神仙氣度，而少時稟賦，亦有

仙風，脫塵俗之志，獨遊及送李白之曹南序，且謂其一仙藥，滿道盡盈

山，故其詩交受者，莊之影響，深如李之吾子也。世謂李詩名震天

未解之始，有名為李太白者，又云一吾神，欲奪天人之位，亦云云。

一乃天地之靈，氣君隨攝勝盆，均出道經，大鵬賦，絕擬北子，道遙遊古

賦，辭體曰一太白，蓋以騰自比，而以布有鳥，以可馬子，微深此，蘇出

不莊，子高詩一，臨出，入行一，首，神人，生，操，定，論，與，宿，命，論，對，子，甫，則，抱

一，機，機，觀，其，思，想，亦，殊，出，一，想，子，至，放，謔，吹，禱，仙，思，想，者，亦，夥，古，風，五，十，九

日，節，身，欲，為，神，仙，者，歿，十，三，四，或，欲，押，若，而，隨，太，清，或，欲，換，兩，龍，而，凌

山，倒，影，或，欲，留，玉，扇，而，上，蓬，山，或，欲，折，若，樹，而，遊，八，橋，或，欲，結，交，玉，子，晉

或，欲，高，揖，御，揚，或，欲，傲，白，馬，於，赤，松，或，欲，殘，金，光，於，安，期，此，外，如，飛

龍，引，二，首，懷，仙，歌，贈，參，子，贈，陽，明，功，丹，贈，郭，季，鷹，贈，盧，徵，君，昆

弟，贈，嵩，山，僧，贈，張，公，洲，草，成，士，敬，慈，山，南，山，懷，古，送，韓，滄，政

弟，贈，父，還，山，送，山，人，送，楊，山，人，歸，嵩，山，送，石，人，歸，太，山，送，崔，君

贈，張，山，白，雲，送，友，人，題，雁，雀，巢，丹，題，慶，山，詠，寄，盧，侍，御，盧，舟

贈，陵，陽，山，登，天，柱，石，贈，韓，侍，御，見，招，隱，黃，山，及，遊，太，山，詩，皆，為，發，露

似，風，道，骨，之，作，此，外，論，詩，之，語，在，太，白，集，中，亦，屢，見，不，鮮，故，崔，宗，之，贈

李，白，詩，云，一，李，侯，將，來，備，把，袂，若，不，早，清，論，賦，草，玄，文，絕，倒，一，白

公，賦，公，謂，僧，及，等，禪，師，昌，禪，師，通，禪，師，素，和，尚，瑤，和，尚，實，小，師，僧，師

一，城，外，之，士，見，於，太，白，鏡，者，有，中，字，會，公，仲，濟，朝，美，行，融，昇，朝，真，情，象

龍亦自稱白帝，神廟，高深，澤，受，寶，師，為，三，十，六，帝，之，死，臣，即，四

天，於，瀟，湘，野，水，木，樨，味，香，服，藥，煉，丹，之，業，久，矣，一，金，陵，詩，贊，送，樞，十

一，摩，訶，非，備，如，白，一，意，及，倉，綠，也，其，妻，奴，如，神，仙，也，嵩，山，送，人，元，丹

關，張，山，序，天，推，妻，妹，乘，鸞，嫁，女，鸞，飛，鶴，一，白，又有，送，內，侍，盧，山，女，道士

李，白，詩，云，一，首，頭，髮，隨，風，化，之，力，亦，不，小，其，後，道，教，史，乘，如，師，代，真，仙，體

一，蓬，蓬，等，等，俱，有，太，白，飛，是，之，謂，雖，係，遠，去，附，會，之，跡，而，自，生，前，幻，想

一，聊，依，垂，竹，之，切，於，一，見，如，矣，女，白，既，曾，鍾，丹，受，鐘，且，遠，遊，各，山，訪，求，道

一，仙，風，飄，飄，絕，絕，塵，之，中，而，精，神，已，飛，騰，天，外，可，見，白，之，好，神，仙，乃，其，本

一，志，則，身，亦，隨，時，化，以，然，海，傳，而，翰，橫，學，女，亦，公，新，嘉，碑，云，天，公，娘，神，仙

一，非，蒸，其，轉，勢，將，以，不，可，求，之，事，求，之，欲，相，悲，心，遺，餘，年，也，一，宋，嘉，靖，方

一，許，謂，陽，秋，謂，身，之，賦，遊，仙，詩，一，豈，非，因，殆，氣，真，存，誠，仙，之，目，而，因，為，是

一，以，自，信，其，謂，聊，揮，身，在，用，靈，靈，不，得，志，而，感，高，舉，遠，引，耶，一，皆，非，篤，論

一，或，謂，太，白，身，受，道，鐘，而，存，實，無，備，一，論，語，陳，秋，云，一，李，白，跌

一，若，不，稱，鍾，情，於，花，酒，風，月，則，有，矣，而，肯，自，編，於，枯，禪，味，知，澆，泊，之，嘆，賢

一，於，胸，矣，遠，矣，自，始，學，於，白，眉，空，得，大，地，了，鏡，徹，迴，旋，寄，輪，風，之，旨，中，謂

一，太，山，看，得，其，樹，發，天，光，獨，照，別，曲，氣，之，旨，晚，見，道，崖，財，心，餘，然，更，無

一，一，滯，矣，所，謂，閉，門，人，所，謂，託，體，學，雷，霆，一，則，所，得，於，佛，氏，者，益，發，一

一，一，城，外，之，士，見，於，太，白，鏡，者，有，中，字，會，公，仲，濟，朝，美，行，融，昇，朝，真，情，象

一，公，賦，公，謂，僧，及，等，禪，師，昌，禪，師，通，禪，師，素，和，尚，瑤，和，尚，實，小，師，僧，師

一，一，城，外，之，士，見，於，太，白，鏡，者，有，中，字，會，公，仲，濟，朝，美，行，融，昇，朝，真，情，象

一，公，賦，公，謂，僧，及，等，禪，師，昌，禪，師，通，禪，師，素，和，尚，瑤，和，尚，實，小，師，僧，師

遺宗等。其詩篇涉及內典者亦不為少。似太白亦曾致力於佛氏者。然其造詣未深。詩文中敘其學禪之經過者。惟有贈僧崖公一首。(即前引韻語陽秋所本)其中亦多誇大之辭。實則白於佛學並無所得。且人身為道士者未嘗不可有方外之教。王維於佛教有抑揚。而其學禪與儒者贈答之詩。則援引經籍。與道士贈答之詩。則馳談兼身。太白亦不何莫不然。故不得因其詩篇間用釋典。而遂謂其鑿於佛氏也。

太白愛於蜀地。自幼私慕司馬相如白之詩。才即由此培植而成。而其熱血迸裂。亦以此故。其送從姪端遊廬山序云。一余妙時。伏以餘。歸子虛賦。私心慕之。及長。南遊雲夢。覽七澤之壯觀。一伏。賦賦及。相如子虛。上林而成。則其所受影響之大。可以想見。是以蘇頌賞白之才。亦謂一少廣。之以學。可以相如此。肩。一。然。相。如。一。生。不。唯。以。敢。故。白。居。其功名利祿之心。極。類。太。白。亦。然。白。少。習。縱。橫。之。術。每。以。天。台。自。在。對。搗。妓。遊。東。山。因。謝。安。一。度。為。蒼。生。出。而。於。談。笑。之。中。野。情。難。故。慕。其。山。為。人。此。外。如。都。衍。樂。毅。劇。辛。諸。葛。亮。等。皆。所。欽。仰。即。以。諸。賦。皆。起。自。布。衣。能。馳。騁。英。名。於。一。世。之。故。其。詩。云。一。苟。無。濟。代。心。獨。好。亦。何。論。一。又。云。一。余。亦。草。間。人。頗。懷。拯。物。情。一。實。為。太。白。心。靈。天。寶。初。太。白。被。召。赴。闕。有。南。陵。別。兒。童。入。京。詩。云。一。遊。說。萬。乘。苦。不。早。著。鞭。跨。馬。涉。遠。道。會。稽。愚。婦。買。臣。余。亦。辭。家。西。入。秦。仰。天。大。笑。出。門。去。我。豈。是。蓬。蒿。人。一。又。別。內。赴。徵。云。一。出。門。妻。子。強。牽。衣。問。我。西。行。幾。日。歸。歸。時。備。人。黃金。印。莫。見。蘇。秦。不。下。機。一。其。購。滿。志。之。態。雖。羅。紙。上。道。其。上。幾。盡。人。

思想與時代月刊 第二十四期 李白之生平及其詩

對論當世務。草答蕃書。辯若懸河。筆不停綴。又上宣唐鴻臚一篇。帝嘉之以七寶牀。賜食。御手調羹。以飯之。謂曰。一卿是布衣。名為朕知。非素著道義。何以得此。一因令供奉翰林。專掌密命。以備大用。可見太白確長縱橫之術。能建經濟之策。設不遭讒沮。不難致身卿相。但太白生有傲骨。任情。謂太白平生傲岸。其志不可測。數。客。未。嘗。一。日。低。顏色。一。又。雜。言。詩。白。詩。亦。云。一。安。能。摧。眉。折。腰。事。權。貴。使。心。不。得。開。心。一。蓋。雖。熱。心。功。名。而。其。風。骨。則。為。一。高。華。北。州。外。拂。衣。五。湖。裏。不。減。一。勁。城。都。受。噴。長。絛。歸。田。康。而。飄。然。而。去。又。飄。然。而。去。此。乃。傲。客。本色。故曰。一人生在世。地不稱。因。朝。散。髮。弄。扁。舟。一。此。所以。供。奉。翰林。殊。久。即。體。罷。遣。也。

太白懷才而不見用。嗟。能。不。得。一。禮。賢。下。士。之。生。如。燕。昭。王。者。一。試。其。霸。王。之。略。其。詩。云。一。燕。昭。延。郭。隗。遂。築。黃金。台。劇。辛。功。趙。至。鄒。衍。復。濟。來。奈。何。青。雲。士。棄。我。如。塵。埃。一。又。云。一。方。知。黃。鶴。舉。千里。一。排。徊。五。湖。風。活。十。九。流。之。廿。五。一。風。波。之。義。遠。矣。功名。既。不。何。得。因。一。變。而。為。出。世。之。心。此。期。之。詩。每。表。現。其。瀟。灑。豁。達。之。態。如。云。一。君。平。既。棄。世。亦。棄。君。平。一。古。風。五。十。九。流。之。廿。五。一。但。其。行。云。一。關。真。不。虛。來。驚。鷲。有。時。一。則。其。政。治。企。圖。與。出。世。之。心。實。相。矛。盾。此。種。矛。盾。於。太。白。心。中。固。起。絕。大。之。痛。苦。觀。其。儲。蓄。遺。書。懷。贈。江。夏。章。太守。裴。詩。云。一。試。涉。霸王。略。將。期。軒。冕。榮。時。命。乃。大。謬。棄。之。海。上。行。學。劍。翻。自。晒。為。文。竟。何。成。創。非。萬。人。敵。文。竊。四。海。聲。兒。戲。

不足道，五噓出西京，隨當欲去時，慷慨淚沾纒。心知不得語，卻欲
棲蓬瀛。彎弧擣天狼，挾矢不效張。滯黃金台，呼天哭昭王。無人
貴駿骨，駭耳空騰驥。樂毅倘再生，于今亦奔亡。蹉跎不得意，驅馬過
鄉。知其隱居自放，實因一時命大謬，一不得已而為之者也。

安祿山之亂，永王璘率師東下，延伯為府僚佐。太白之謝冰，非
贊其行，叛逆蓋以為或可藉此一施其霸王之略。故其永王璘巡中
有一但用東山謝安石為君，談笑靜胡沙。之語，其與賈少壯語云，

殷深源，廬岳十載，時人觀其起與不起，以江左興亡。謝安高臥東山，
春生獨白，不翻矯抗之跡，恥振玄逸之風。之語，其與賈少壯語云，
徒庶黍稷，終無能為，惟當報國。賈詩以自勉，不阿知其本欲，以殷

浩謝安自此不意其志未成，反遭縲紲之悔。謝安寄李太白二十韵
云：一稻梁求未足，蒼黃訪何頻。一蓋深源之憾，之太白雖然依道，教
侈談仙佛，似歎隄榮利者而實則為一勸。陶自視之人，故其出獄後猶

為宋中丞上表，肅宗以伯鸞。孰知表既不報，反致長流夜郎。其間屢經
挫折，而求取功名之心仍未死。維爾再顧之在，聞李光弼大舉秦兵，出
征東南，猶擬請纆，冀甲一劑之用。又復半道病還，自此晚途潦倒，遂不

久於人世。天寶間，杜甫贈李白詩云：痛飲狂歌空度日，飛揚跋扈為
誰雄。不意竟成爲太白終生之寫照矣。太白之放浪顛廢，正因人

生在世不得意，而借此以自排遣。然太白究不以價值之榮，以終
而胸襟高曠，一若無介於心者。論者謂其能超脫於富貴功名之外者，
即以此。故其謂太白正，因不為朝相而放廢，以終故能浪跡江湖，寄情
山水，流連詩酒，曠傲風月，不以聲色貨利繫繞其高曠之懷抱，而終成
為軒轅之一大詩人。則其身世之不幸，豈非神中國詩壇之大幸歟。

近人陸機如謂李詩兼王維岑參兩派之長，兼見其神韻。蓋
以其詩有一部份近於王維，如遼終南山，清溪澗隱者，曉嵐山道士
不遇獨坐敬亭山等是，又有一部份近於岑參，如戰城南，北風行，廬山

謠，嵩山，就其行跡而論，則訪名山，探神仙，有似鍾山，好劍術，屋遊獵，有
似俠俠，實則既非曠隱，亦非法營，終其身為一落魂，嗟，頹
廢之路，飲醇酒，不日又加以近婦人，李詩之種種特色，即由此數因素

綜合而成。然若謂有此數種因素，即何誠為詩人，亦大不然。蓋此數者
不過對於詩之風，影，響而已。然才之得，賦，誠，為，大，家，尚，精，賴
於江，功，太白，雖，神，攝，古，之，作，極，妙，對，甫，固，有，高，聲，疾，隨，性，向，狂，狂，

風，上，及，清，漸，瀾，開，府，後，繼，柳，參，軍，之，語，則，其，得，之，於，前，人，者，亦，不
能，少，推，歌，伯，喜，為，大，指，味，嘗，其，道，其，時，之，機，靈，若，拾，餘，作，實，無，一
不自力學中得來也。

以上四句，一則合其詩人，喜樂，辭，命，以，謂，大，用，世，其，太白，自，語

石里克的「普通認識論」

(書評)

洪深

莫里茲石里克的「普通認識論」Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre I. A. 1918 u. 2. A. 1925 的第一版，作者在「人文科學學報」第二期中已經介紹過。這裏再為其介紹的。

是本書的第二版。牠是一九二五年出版的。本書第二版與其第一版的不同點：就是他經過許多的增減以後，我們對於本書的主要點，比較的易于了解，易于認識。本書的主要點我們大概可分為三點：

(一) 從區別「體驗」(Das Erleben) 與知識的作用中，而說明玄學之不可能。

(二) 從否定康德的「先天的綜合判斷」中，而建立「邏輯的經驗論」之理論基礎。

(三) 從解釋馬赫 (E. Mach) 的實證論與維也納學派的實證論的不同點中，而確定「邏輯的實證論」之思想原則。

關於第一點，石里克認為我們徹底說明玄學在知識理論中的意義，則非根本區別「體驗」與知識在實際上的作用不可。

一切實際的知識，原則上只是一種形式的秩序關係的假定。同樣的，對稱而能在不同事實中發見，種種不同的事實而能從相同概念上說明，甚至於科學的最後目的亦在知識的「經濟原則」的勢力。

思想與時代月刊 第二十四期 石里克「普通認識論」

「雖然「體驗」是知識的起點，知識的原料，但知識並不因之而成了「體驗」。「體驗」亦不因此而成成了知識。因為知識與實際的可關係，不在牠們的「質的一致性」(Die qualitative Einheit) 而在牠們的「構造的相似性」(Die Strukturalähnlichkeit) 所以知識的內容，是形式的符號的構造體系，至於「體驗」的內容，則是一種所謂「意識的波流」(Der Iskruckensstrom) 或者說一種「存在的質的直覺」他們是根本上不相同的。

我們對於一種質的對象，或者說體驗的內容，雖能用語言為之標記，但並不能用形式的概念為之表意，因為凡是原則上所能表意的對象，僅是純粹的形式關係，或者說「構造命題」(Die Strukturansagen) 譬如我們見到一種顏色，或感到一種樂趣，雖能「了解」(Kenntnis) 什麼是顏色，什麼是樂趣，但非不因此而「認識」(erkennen) 什麼是顏色，什麼是樂趣關於一切質的體驗的命題。

如這是紅的，這是綠的，我牙是痛的等等，雖然也有牠們的意義，但是這個意義是主觀的指示的，而不是客觀的說明的。因此我們僅有從「形式」上所得的意義，方合乎知識的概念。至于從「內容」上所得的意義，在生活上雖有其作用，但對於實際的知識理論是毫不

石里克「普通認識論」 第二十四期 洪深

相關的。關於這一點所有的玄學家均無相當的認識。所以其結果就
不免如石里克所言「玄學家的努力一向是看錯方向。向他想將純
粹的體驗內容當作一種知識去表意。這就是想將純粹的體驗內容
當作一種知識去表意。這就是想將純粹的體驗內容當作一種知識去表意。這就是想將純粹的體驗內容

「不能「認識」的意義加以「認識」。豈知一切體驗的對象是
原則上不能表意的。所不能「認識」的僅能直接的「體驗」。直
接的指示出來。但是這樣對於任何的知識理論是毫無意義可言的。
玄學之為實際的知識理論是不可能的。他之所以不可能的原
因並不在於「人類未具解決玄學問題的理智」。而在于玄學家一
回認錯了知識的概念和誤解了知識的內容。所謂直覺的玄學是才
盾的。因為直覺僅能以能「體驗」的為對象。但直覺的玄學家偏欲
從直覺上得到超「體驗」的知識。演繹的玄學是錯誤的。因為演繹
的玄學家根本錯誤了演繹的方法。一個在邏輯上不能得到結論的
事實。他偏想從演繹的推論上得來歸納的玄學是無意義的。因為歸
納所能給我們對於實際認識的可能性僅在於從許多個別的事實
中而推論到一種普遍的事實。他僅能給我們對於某個知識在同樣
的範圍之內以整個的觀察基礎。可不能在任何條件之下給我們以
建立一種玄學的根據的。

玄學之為實際的知識理論雖不可能。但還能引起人之信仰和
崇拜者。即因他是超經驗的。近乎理想的。他僅能滿足我們感情上的要
求。充實我們內心中的「體驗」。如同詩人藝術家之對於他們詩
歌藝術作品一樣。雖然在科學中見不到所謂「蔚藍的天際」。或「
碧綠的草風」。但是牠之所許「靈魂不死」。或「上帝的存在」。或「
意志的自由」。又何嘗不是一種深于理想性。文學性的討論。討論
唯也納學派稱文學為「概念的詩歌」。就是淵源如此。至於牠僅
認為這是對於玄學唯一之合理解釋。也是以此為根據的。

關於第二點。根據石里克的想法。關於知識的命題事實上僅
有兩種。就是綜合命題與分析命題。綜合命題是以所應「經驗真理
」為對象。是一切包含實際知識的科學命題。凡是包含實際知識的
命題。都是對於事實有所主張。所以這一類命題的真理性。必須以其
所主張的事實為根據。從這個事實之肯定或否定。而面推論。是無法
從任何形式條件中證明的。所以「分析命題」從其效用性而言
是「後天」的。而不是「先天」的。至於分析命題。則不然。牠是以所
謂「形式真理」為對象。是一種分析形式的關係和命題的結構的
敘述。一切邏輯的數學的命題。都是分析命題。分析命題既以純粹
的形式關係為對象。所以牠是對於事實無所表意的。無所敘述的。牠
僅是一種 Tautologie 而已。因為牠既是一種 Tautologie 那麼
牠在任何條件之下是不決其為真的。那麼這一類命題的效用性。自
然是「先天」的。而不容有所懷疑的。

但是康德則認為這兩種命題不足以說明所有的知識概念。如

是在牠們以外還主張一種「先天的綜合判斷」所謂先天的綜合判斷，是以「經驗真理」為對象，但具了分析命題的先天性。同時康德還認為數學與自然科學都是一羣「先天的綜合判斷」的理論體系，都是屬於「先天綜合的判斷」範圍內的科學。不過從現代科學的發展結論而言，康德的先天論的知識觀，就失了事實上和理論上的根據。因為現代幾何學中，如 Hilbert 的幾何學，是以純粹的形式的關係為對象，是以定理為理論的最後基礎，是一種純粹演繹的形式體系，牠既無須任何綜合的成分，也無任何直覺的作用，牠是：一種先天的判斷，但是一種先天的分析判斷，而不是一種「先天的綜合判斷」。還有康德認為歐幾里幾何學與實際空間的關係，也是一種先天的知識，一種「先天的綜合判斷」，不過從相對論的時空觀念而言，幾何學與實際空間的關係，並不是一種「先天的綜合判斷」，而是一種「後天」的綜合判斷，因為牠們這種關係的標準與物理學中其他的度量標準並無不同，就是我們對於牠們的關係的判斷，僅能從經驗上去確定，可無法從所謂「純粹直觀」上可以預知的。

此外康德還主張屬於「先天」的綜合知識的，還有因果律之為自然律的實際形式和理論基礎。可是由於量子物理學的發展，因果律之為「敘述自然」和「證明自然」的基本形式，不特不可能，而且事實上必須放棄。所以在現代物理學中所應用的自然律的標準，不是個別的因果律，而是集體的統計律。因果律在科學上之無應用

可能性，自然不是證明牠從此失了實際上的作用，僅是指出牠之為科學的「先天假定」(Aes Postulat) 是根本不可能的。康德的「先天的綜合判斷」也是根本不可能的。

所有關於知識的命題，既然不外乎是綜合命題與分析命題，一種第三種的命題無論牠是怎樣的命題，都是不可能的。那麼假如一個命題對於事實有所敘述，有所表意，則牠就是一種綜合命題，假如一個命題對於事實無所主張，而專以純粹的形式關係為對象，那麼牠就是一種分析命題。凡是屬於綜合的命題，在事實上都無先天性，凡是屬於分析或命題，在原則上都無後天性。康德將分析命題的先天性移植於綜合命題之內，我們已經將其不可能性說明了，反之穆勒 (J. Stur Mill) 綜合命題的後天性應用於分析命題之上，所以他的「徹底的經驗論」就因之也無成立之可能。一種徹底的或「邏輯的經驗論」的成立，在原則上就必須對於這個知識命題應有的性質有所認識。因為石里克對於這一點已有了理論上和事實上的認識，維也納學派的「邏輯的經驗論」的成立，自然不是偶然的了。

關於第三點 石里克的哲學家多稱之為實證論，一種由馬赫、柏茲曼 (J. Polmann) 所傳統下來的實證論。石里克認為這個名稱加之於他的哲學，不特不適當，而且有引起對於他的基本思想的誤解之危險。關於這一點，我們從石里克對於實在觀念的批評中，

即可了解馬赫等的實證論的實在觀念。著名的是以感覺為實在的標準。凡是在感覺以外的科學概念，則不是「邏輯的組織」就是「思想的方法」。但是石里克則認為這是一種根本不可能的實在觀念。因為事實上，我們易於見到的科學中的有效公式、原子、電子、電磁場等對象，都是不能感覺的，我們難道能如馬赫所言，否定其實在性麼？我們寧可視一切能感覺的對象，如色香味觸是真正的實在，但是科學中的理論的形式的對象，則視為一種「邏輯的組織」或「思想的方法」。麼事實上，馬赫所未認識的一種真正的實在的對象，並不在於本身之能否感覺，僅在於原則上能否感覺的證實。凡是不能經感覺的證實而僅能感覺的，都不是絕對實在的。反之，凡是僅能經感覺的證實，而不能感覺的，都是絕對的實在。馬赫以感覺為科學的實在標準，以「感覺的總和」為科學實在的根據。結果，不特未將科學的實在性加以說明，不特未將他所敵視的實在論的玄學加以打擊，反而本身已經沾上惟我論（Das Solipsismus）的色彩了。

還有我們從石里克對於馬赫的實在觀念的批評中不難見到

的維也納學派的實證論與馬赫等的實證論的基本不同點，就在於後者認為凡在理論中的形式的邏輯概念和解釋，都是將科學導入玄學境界的源泉。但是前者則視為哲學之所以為哲學，就是對於科學的理論對象給以合乎概念的邏輯的解釋。這一點對於維也納學派之為邏輯的實證論的理論發展，具有重大的意義。所以維也納學派的實證論不是一種傳統的實證論，是一種具科學的邏輯的根據的實證論。追源溯本，自然不能不歸功於石里克了。

我們根據本文所敘述本書的三個主要點，就不難認識石里克在一九二五年以後思想的發展與一九二五年以前是連貫的。是前後一致的。所以這本書不僅是了解在所謂「批評的實在論」時期中的石里克必須讀的，就是了解在所謂「邏輯的經驗論」的時期中的石里克，也是必須讀的。希望對於維也納學派的哲學發生興趣的人，能將本書的第二版好好的一讀吧。

一九四二，五，二。

貴州省圖書館
JD