

G. WATTS
BUNNINGHAM

著 原

哲
學
大
綱



PROBLEMS OF PHILOSOPHY

By G. W. Cunningham

哲 學 大 綱

慶 坎
澤 寧
彭 亨
譯 著

—
世界書局印行

中華民國二十二年十一月出版

哲學大綱 (全一冊)

(Problems of Philosophy)

定價大洋一元七角五分。

(外埠酌加運費滙費)

原著者 坎寧寧 亨

G. W. Cunningham

譯者 慶澤 彭

發行者 沈知方

世界書局有限公司代表人

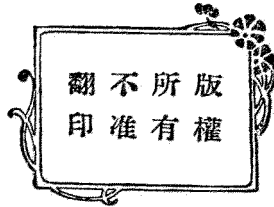
出版者 世界書局

上海大連灣路

發行所 世界書局

上海及各省

世界書局



版權所有 不准翻印

本館負責校對者何衡孫

著者序

本書目的在以最直接最簡單的方法，說明哲學重要的問題，同時並鼓勵初學者爲自動之研究，因此所以特致力於闡示反省的思想方法之特點，哲學問題之如何由經驗而產生；介紹對於各問題歷來所有的主要理論，藉以明與之相關的思想之嬗遞；且隨時儘量引導讀者注意與問題有關的事實的材料。問題之選擇一部分即以本書目的以及初學者之理解與興趣而決定。但是凡哲學上較根本的問題盼望至少皆經說到。不過本書並不指望將哲學的問題包舉無餘，或把牠們作一個澈底周到的討論；更有一點就是，本書理論雖難免有著者主觀的色彩，卻不是要替任何一種哲學體系辯護。假如讀了本書之後，便可以使初學者對於各種問題發生興味，而且獲得這種勇敢和預備，可以爲進一步的研究，超出本書範圍之外，那末，著者便可算達到他的最大的目的了。

本書不同於一般初學讀物的，就在不作單獨的哲學體系之史的敘述，而從事一較困難（鄙見卻以爲較更有效）的企圖，一面探討問題，一面將相關的歷史的材料穿織於其中。此種辦法，對於初學者更爲有利，而於著者則做起來更難；我很希望在這個努力裏面至少避免了幾個最危險的窒礙。每章之末所附習題，一部分是爲着測驗讀者之理解，但大體上都在於開進一步研究之途徑。各章結尾均未另附參考書目，其有重要之參考書皆直接見於各節，和夾註，以及習題中。書末所列書目表只限於習題所用參考書，依字母次序排列，其見於

註中者都未載入。至於各章逐節前所標子題即爲本書內容，竊以無須乎編入索引，故僅附人名索引。

本書著成得吾友白勞根 (A. P. Brogan)、潑爾林 (F. A. C. Perrin)、和米齊兒 (E. T. Mitchell) 諸教授之助力甚多。白君檢閱本書原稿之大部分，給我以許多極有價值的批評；潑君以其心理學的知識，對於本書關於心的問題前數章曾有很重要的指教；米君爲我作極困累的校對的工作，又給我無數的提示，使本書形式和內容雙方面都能大有所改正。還有柏爾利 (C. M. Perry) 和斯拉文 (S. G. Slavens) 兩同學都犧牲了很多的時間考核本書各種引證。著者於此謹申誠懇之感謝。而予妻對本書進行之同情的注意，以及遣詞說理之不斷的幫助，所得之力尤多，亦深誌勿忘。

著者識

譯者序

本書目的乃爲初學者用，其編制體裁以哲學問題爲經，而以各問題的思想之史的發展爲緯；而其立場則在以哲學與科學皆爲人生之產物，皆爲人類要求解釋環境，支配環境的努力之結果。讀者由此書不僅可以得到幾家哲學體系的簡單的觀念，卻可以直接把握哲學一切根本的問題，及其演進之趨勢；不僅可以明瞭哲學之本性和作用，而且對於哲學與科學之關係，以及人類整個知識之意義，都可以有一個準確的認識。

原書說理顯明，極便初學，譯者力求不失原意，惟學殖甚淺，自知難免有錯誤之處，倘承海內先進，賜以指教，不勝至幸。

二十二，五，二十六，慶澤彭。

目錄

第一編 常識科學與哲學

第一章 哲學與人生

- 一 哲學之目的……………一
 - 二 個人……………四
 - 三 環境……………四
 - 四 個人與環境……………八
 - 五 智識的企求……………一〇
 - 六 總論……………一二
- ### 第二章 常識與科學
- 一 常識的知識……………一五
 - 二 從常識到科學……………一七

三	科學的知識特質	一八
四	科學知識之至上	二一
五	總論	二二
第三章 科學方法		
一	科學方法的要素	二四
二	觀察之本性	二五
三	觀察的方法	二七
四	說明的本性	二九
五	說明的步驟	三一
六	幻想力在科學上的地位	三三
七	總論	三五
第四章 科學之分類		
一	根據研究對象之科學分類法	三七
二	衡定的科學和說明的科學	四一

三 科學之相互關係……………四三

四 總論……………四四

第五章 哲學與科學……………五五

一 哲學與常識……………五五

二 科學中哲學問題之質素……………五六

三 由科學而哲學……………五八

四 哲學的問題……………六一

五 哲學的方法……………六三

六 總論……………六四

第二編 知識活動的問題……………六七

第六章 知識企求之本性……………六七

一 洛克的知識論……………六七

二 洛克知識論的難點……………六九

三 判斷爲知識之原素..... 七一

四 判斷與知覺意想和推理..... 七三

五 總論..... 七六

第七章 判斷之特質..... 七九

一 判斷的客觀性..... 七九

二 判斷之可共性..... 八〇

三 判斷之分析與綜合性..... 八一

四 判斷之型式..... 八二

五 判斷之發生..... 八三

六 知識之成長..... 八五

七 總論..... 八六

第八章 知識之確實性..... 九〇

一 真實與錯誤之意義..... 九〇

二 真實與錯誤之標準..... 九二

三 自明說、實用說、及一致說之評價……………九七

四 信仰與知識……………一〇四

第九章 因果律之假定……………一〇八

一 何為原因……………一〇八

二 原因之複多性……………一一〇

三 一元的原因論和多元的原因論……………一一一

四 機械的原因和目的論的原因……………一一七

五 總論……………一二八

第三編 物質問題……………一二一

第十章 物質……………一二一

一 物質的概念……………一二一

二 古代希臘思想……………一二二

三 柏拉圖和亞里士多德之見解……………一二五

四 現代哲學的物質觀念·····	一二七
五 現代科學的物質觀·····	一二九
六 總論·····	一三一
第十一章 幻象與實在·····	一三二
一 問題之說明·····	一三三
二 問題之制限·····	一三六
三 物質與其性質·····	一三九
四 科學的普遍體與知覺的個別物·····	一四三
五 實在與幻象·····	一四三
第十二章 空間與時間·····	一四七
一 空間的觀念·····	一四七
二 時間的觀念·····	一四八
三 空間與時間之無限·····	一五〇
四 空間與時間之客觀性·····	一五三

五 空間與時間之相對論……………一五五

六 結論……………一五七

第四編 生命的問題……………一六一

第十三章 進化論……………一六一

一 進化之意義……………一六一

二 生物的進化……………一六三

三 社會的進化……………一六六

四 無機物之進化……………一七〇

第十四章 關於進化之一般問題……………一七三

一 單一進化與雜多進化……………一七三

二 機械論與活力論……………一七六

三 創造的進化與重疊的進化……………一八四

第五編 心的問題……………一八七

第十五章 心的觀念之史的發展……………一八七

一 心之本質……………一八七

二 原始心的觀念……………一八九

三 古代希臘學者之理念……………一九〇

四 柏拉圖與亞里士多德之思想……………一九一

五 晚近對於柏拉圖和亞里士多德思想之兩種批評……………一九二

六 休謨和康德之心之說明……………一九四

七 現代心理學的理論……………一九七

八 總論……………一九九

第十六章 關於心的各種見解之批判……………二〇二

一 精神本體說與現實說……………二〇二

二 心理現象之重要特點……………二〇五

三 行爲主義的理論……………二〇八

四 人格論或主觀論……………二一一

五 行爲主義與人格論之評價……………二一四

第十七章 心與體……………二一七

一 心與體密切相關之事實……………二一七

二 交感說……………二一九

三 平行說……………二二一

四 交感說及平行說之批評……………二二五

五 其他說明身心關係之理論……………二二八

第十八章 心的社會……………二二二

一 早期團體生活……………二二二

二 原始部族之進化……………二三五

三 集團的心……………二三八

四 社會問題……………二三九

第十九章 思想自由…………… 二四二

一 思想自由的問題之發生…………… 二四二

二 衝突的勢力之雙方的意義…………… 二四四

三 衝突之解決…………… 二四五

第二十章 主權問題…………… 二五〇

一 問題之本性…………… 二五〇

二 一團體內部之主權…………… 二五一

三 各團體間之主權…………… 二五六

第六編 價值問題…………… 二六一

第二十一章 價值世界…………… 二六一

一 價值判斷…………… 二六一

二 價值之種類…………… 二六三

三 內在的價值與外在的價值…………… 二六五

四 審美的價值與道德的價值之問題·····	二六七
第二十一章 美學的價值之問題·····	二六九
一 美之本質·····	二七〇
二 美之客觀條件·····	二七三
三 美的判斷·····	二七五
四 美與善·····	二七七
第二十二章 善之本質·····	二八一
一 直觀的學說·····	二八一
二 目的論的學說·····	二八四
三 結論·····	二八八
第二十四章 自由意志·····	二九一
一 自由問題與神學·····	二九一
二 道德的條件·····	二九三
三 否認自由之宿命論·····	二九四

四 自由論與決定論	二九六
五 雙方理論之根據	二九七
六 結論	三〇〇
第二十五章 神之信仰(上)	三〇四
一 上帝的觀念	三〇四
二 上帝的問題之發生	三〇九
第二十六章 神之信仰(下)	三一五
一 上帝的信仰之論據	三一五
二 以上理論之評價	三一九
三 上帝之本性	三二五
第二十七章 不朽之信仰	三三一
一 不朽之信仰	三三一
二 不朽之問題	三三二
三 蘇格拉底之不可知論	三三三

四	靈魂單純性之論據·····	三三七
五	道德的論據·····	三三八
六	心靈研究之證明·····	三四〇
七	以上各種論據之批評·····	三四二
八	不朽之可欲性·····	三四四

第一編 常識科學與哲學

第一章 哲學與人生

哲學原是一種訓練，其發生雖最早，而其問題與目的爲一般人之所誤會亦最甚。普通人士對於哲學，如非全然盲無所知，則對於哲學的範圍及其進行之方法，往往總會抱着一種謬誤的觀念。大多數人似乎便以爲哲學這種東西不過是一種幻想的戲法；而哲學上的理論便只是對於一般事物迷離恍惚的夢想而已。尤其是科學家爲然，以爲哲學的問題縱非無關輕重，亦必爲不可解的神祕之謎，儘可以置之不理，或專讓那些不科學而愛神祕的頭腦去耍弄。這些誤解自亦有其產生之理由，但是現在我們也不必詳細討論這種理由，只須指出對於哲學這等觀念都是誤會，其不當是很顯然的，因爲在過去人類智識發展上，哲學佔有一個重要的地位，而且在將來文化演進中，哲學也必不失爲人類心智重要訓練之一。本書目的就在說明這些對於哲學的誤解之所以不當，也就可當作對於他們的批評之答辯。於此，我們先須一論哲學與人生密切的關係。

一 哲學之目的

人生無論其意義若何，總是一個事實；牠是不由個人要求而來的一種天賦，同時也是我們不可避免的一種義務。無論生命之來源與歸宿如何，至少對於活着的我們，牠總是一種實在，我們不得不有以應付之。不特此

也，我們並且生活於一種環境之中，具有不可擺脫的勢力；生之驅策使我們面對一種境遇，要求我們必有某種型式的活動；所謂生命就是在一定的環境之下，被迫而不得不一種作爲。

我們所謂生活這種活動的一個重要的特點便是自覺，這句話至少在人類而言是對的。我們不僅生活而已，抑且知道我們自己是生活，而且有時我們還可以考慮怎樣纔是最好的生活。我們不僅乎發生行爲，抑且相信某種途徑的行爲是必要的，某種行爲是便利的，某種行爲是本當的。換句話說，人類生活一部分是反省的。我們須要注意，這個反省的方面，同時是生命的無上的光榮，也是牠的最大的不利，便因爲牠常使人生徘徊歧路，並且常時分明是徒然的；其所以爲光榮，便因爲就由於牠纔能產生人類一切偉大事業和文明。但是無論我們把牠視爲一種應須除去的障礙也好，或當作一種值得驕傲的權能也好，反省總是人類生命的一個基本的特點，這是不容置辯的。

然則反省究竟是什麼一回事呢？顯而易見，牠便是我們提出問題，解答問題，豫想未來，計畫行爲的能力。便是這種能力所以使我們驚奇於吾人自己之生命以及一切宇宙現象，追思既往，幻想將來，而發生一切的憧憬。牠具有兩個重要的特色，我們必須注意，加以區別。一方面，反省要求對於其所提出的各種問題，得到一致的解答，牠決不能滿意於彼此矛盾，互相衝突的解答便算了。另一方面，反省又要求一切問題的解答都可以互相連絡起來；牠決不肯讓各種不同的問題之各種不同的解答各不相關，而必須探究這些不同的答案論理上相互

的關係。簡單說一句，反省要求對於一切可能的問題，提出一致的解答；又要求一切可能的解答都有一個論理的銜接——牠要求一個包羅無遺，相合無間，系統的世界觀。

哲學和科學便都由於人類心智所具的這種反省的能力而產生。事實上，哲學便正是要將反省的這種理想達於完全實現之最高的訓練。哲學之困難在此，而哲學之真實本性亦必求之於此。哲學決非對於事物表面之無味的夢想，反之，牠實在便是反省欲求完成其事業之努力。牠的目的便是要將關於宇宙人間以及人在世界裏的地位之一切問題，得到一個徹底的合理的理解。誠如詹姆士（W. James）所謂，哲學便是要求一貫的思想之最辛勤的努力。

所以哲學便直接由於人生及其需要而起。凡是一個活人，只要他的生活是反省的，便具有哲學家之資格。「他非僅隱然是一個哲學家，非僅具有為哲學家之可能，而且實在已有幾分確乎是一個哲學家，業已開始成為一個哲學家。小人物之細思遠慮與大學者之博學精思，其中固然有一個很長的距離，然而這個距離卻是一條直線的道路。哲學決不是偶然的，亦不是超然的，而是必然的，自然的……由於哲學家之努力，於是哲學的思想乃成為專門而精深，這在其他的思想也是如此。勇敢的忠實的研究哲學並非一件容易事，而是要準備拼到無數的艱難和挫折的。哲學問題便是宇宙之內一切大小問題之會合。但是無論我們是庸人，抑是哲人，總之哲學是與人生密切相關的」（見 Perry 著哲學小引一九〇五年版二二面）。現在讓我們進一步來把哲學與

人生的關係詳細討論一下。

二 個人

人類開始達到自己意識的程度，足以反省其自身本性的時候，便可發見吾人的生命就由無數的欲望意趣所組成，不斷的掙扎要求滿足。我們要求食物，衣服，居室，朋友之樂；我們想望榮譽，企求他人的尊敬；我們驚異宇宙人生之不可思議而欲窮其究竟。我們不斷的努力，想盡了種種的計畫和進行的方法，以求滿足發於我們的本性的這些欲望。換言之，我們每一個人都是一個活動的中心，掙扎以求其各種欲望要求之滿足；這種活動和這些欲望，便是存於我們之內的所謂生之激動之表現。所以一個有生命的個人，總是主動的，活潑的。人生便是活動，而活動便在於某種目的之成就，某種欲望之實現，某種要求之完成。人類生活便是不斷的求達「目的」之掙扎。

在這個分析裏面，有兩點我們須要注意。第一，活的個人是主動的，而不是被動的；是活動的，而決非靜止的。第二，我們每個活着的人，一切行為動作皆是以「目的」——要求，興趣，欲望為中心的。

三 環境

我們自生至死總處在一個環境裏面，這個環境給予我們種種的限制，要求我們一定的反應。牠的勢力，終我們一生都是不可擺脫的。我們求達我們的各種目的，所須措置對付的便正是這個環境。牠可以幫助我們，也

可以阻害我們，可以給我們以困惱，也可以給我們以滿足；簡言之，牠便是我們活動的對象。我們對於環境的反應，便正是我們所謂生活。我們現在先把這個環境之所呈現的重要特點舉出來，因為這在後面理論上是很有關係的，我們須細心注意。

(一) 物理的環境 環於吾人之前而最爲顯然易見的，便是物理的環境。所謂物理的環境，即指與吾人肉體相交接的事物之秩序而言。牠是無所不在的，而且無論其爲禍爲福，都是不可逃避的。我們從牠得到衣食住的原料，利用牠來完成我們許多的目的，常時卻又爲牠所損害，但是我們時時總須和牠發生交涉，到了最後我們又顯然爲牠所毀滅。牠有三種容易看得到的現象，即物質、空間、和時間，爲明析起見，分別說明如下。

A、物質——物理的環境之內存有無數個別的東西或物體，各有不同的屬性和特質。我們以種種的方法把這些個別物歸爲許多種類，再把這些不同的種類各給一個不同的名稱，例如山，川，雲，樹，地球，太陽系等類。我們有時卻又把這些東西不加區別，不管牠們個別的不同，籠統的混爲一物。這個合組我們便稱之爲物質。所以物質便是我們對於物理的環境的內容或材料之最概括的名詞。

B、空間——物理的環境裏面，萬物彼此之間都具有大小，形狀，遠近，以及動靜方向的關係。這些關係，我們便稱之爲空間。所以空間便是組成物質的各種東西相互間一切不同的量的關係之總稱。

C、時間——物理環境裏面的東西還有一種關係，就是同時並存，或先後發生。這個同時或先後的關係，我

們便稱之為時間。所以時間便是指着萬物變化當中之所發現的關係而言。

這裏我們須注意，物質與時空決非究極分離的東西，我們不能設想牠們是各自獨立存在的。這三種東西實在是物理的環境之所表露可以辨別的三方面，在一種意味上，是彼此相依的。此外，我們須知時間不僅限於物質的秩序，意識思想都有變化，有機體由新生而老而死，一切社會制度都有牠的歷史。所以時間似乎不僅屬於物理的環境，而是屬於整個環境的。

(二) 生物的環境 我們的環境裏面一部分東西表現我們所謂生命的一種特質。凡是有生命的生活的東西，我們都稱之為「有機體」。有機物的特徵便在於營養、生殖、成長和老死各種活動；前一代與後一代之間還有一種特殊的聯繫的作用，我們稱之為遺傳。各式各樣的有機體便構成所謂生物的環境之內容或材料。生物分為動物與植物兩大類，動物又分為有脊椎和無脊椎動物兩種。詳細論列動植兩類有機體之特點乃生物學之事，不屬於本書討論範圍。

(三) 社會的環境 我們生於一個團體和我們自己一樣的人們之中，各團體皆有其特殊的風俗、傳說、信仰、法律，規定組成這個團體的各個個人的關係。此種團體我們便稱之為社會；而規定這個團體裏面各個個人間的關係之習慣、傳說、信條和律例，便是所謂社會制度。社會的環境又可以細分為六種，即傳襲的、法政經濟的、道德的、審美的、宗教的、和科學的。

A. 傳襲的社會環境——一切社會裏面都有許多習慣和傳說，在人類悠長而艱苦的進化程途中，不知不覺的產生出來。這些習慣傳說隨時代而改變，因國度而不同。有許多都是從原始時代殘留下來的，有許多是在人類史上較晚的時代出現的。他們都是人類團體組織之自然的結果。這些社會的習慣，就如個人養成的習慣一樣似的，足以支配團體的行爲。譬如衣服言語之形式，娛樂的方法，種族的偏見，對於婚姻以及性的關係之態度，都可以爲好例。這等信條和傾向，隨着社會的發展，一代傳給一代，其根緒深入於社會人心，牢不可破，生於這個社會的新份子，沒有一個人能够完全逃避牠的勢力的。「牠成爲每個人的本性之一部，堅強的心理習慣，固定的思想傾向一切行爲和經驗無形中都要受牠的影響。」（見 Grote 著柏拉圖與蘇格拉底門下其他諸子 第一卷二四九面。）

B. 法政經濟的社會環境——每個社會都有一種有意製造的法律規條，代表大家的目的。爲要維持全體的利益，個人的權利及其對於他人之義務都用明白的字句規定起來，說明什麼東西是個人自己的，什麼東西便不是他的，他能够要求其自己的欲望之滿足至何種程度，以及什麼樣的行爲是個人所不可以做的。這些規章條例之限制個人的行爲和自己表現的機會，足以控制個人的命運，自不待言。牠的影響大部分是消極的，然而卻是具有絕大的權威的。

C. 道德的社會環境——每個社會都有一種判斷行爲的標準，贊賞其所認爲善的行爲，而斥責其所認爲

惡的行爲。有些所謂惡的行爲，社會用成文的法律加以禁止；有些惡的行爲，社會則僅利用共議的勢力來裁判。但是無論怎樣，被認作善的行爲總是受到愉揚贊許，而惡的行爲總是受到排斥鄙棄的。這種判別便形成道德的社會環境之內容。

D、審美的社會環境——吾人的社會還有一種美醜的判別，猶之乎某種行爲被尊爲善，某種行爲被斥爲惡一樣，有的東西被稱爲美，而其他的東西則被認爲醜。善的行爲受賞，惡的行爲被罰，同樣，美的事物亦爲人所愛慕，而醜的事物則爲人所厭棄。這種美醜的估計便是所謂審美的社會環境，也是很爲重要的。

E、宗教的社會環境——我們所謂宗教這個名詞的意義究竟如何，是很難說的，在這裏我們尙不急需有一個精確的定義，現在我們只須指出社會總持有一種信仰，崇拜某一個或幾個神聖的權力，鼓勵大家都來崇拜牠。這種信仰便是宗教的社會環境之基調。

F、科學的社會環境——與非反省的傳襲的信條相對立的，便是起於慎思明辨之合理的系統的知識。這些合理的知識我們稱之爲科學的，以別於習慣傳說的非反省的盲從迷信，各種科學便就代表這種知識。這種知識便構成科學方面的社會環境，其於人生之關係，當然一天重要似一天。

四 個人與環境

我們也已知，個人處在一個環境裏面，他要生活，便不得不有以應付他的環境。環境裏面的物質，遠近關

係，生滅變化，這些事實都是不可遷就的；同時風習傳說，道德的和宗教的信條，以及科學的知識，都各有其不可否認的勢力。但是在個人方面，他也有他自己的意趣。他決非全然受動的，屈服於環境之下，而是活動的，需要與欲望之能動的中心，具有要求滿足的意志。他具有這種能力，可以利用他的環境，改變環境，以完成他自己的目的。他決非僅乎是物理的和社會的勢力之傀儡，而是可以拿至少一部分繫於他自己的本性的方法來反應牠們的。個人對於環境的反應的形式，不勝枚舉，這裏也無須細說，最重要共有三種。

(一) 感覺的反應 第一種型式的反應，便是感覺的反應，即以苦樂知覺而表現的反應。人是這樣構造的，他可以感知快樂和苦痛，而且企求前者，逃避後者。所以他對於環境反應起來，便是尋求可以給他快樂的東西，而逃避可以致他苦痛的東西。顯而易見，這種型式的反應，人類是和一切其他動物之所共有的；這乃是最簡單的生物與最複雜的生物同具的特質。這自然是極重要的一種反應。

(二) 情緒的反應 要想徹底分析這種型式的反應，勢非把各種不同的情緒儘量仔細檢討一番不可，這當然不是本編範圍所能容許的。於此，我們只須指出來，這種型式的反應是極其複雜的，包涵上面所說的感覺，加上無數生理的感動，和相當程度的理智作用。牠的證例隨處可見，其發現之多和種類之繁，可以證明這種反應最為普通。諸如喜，怒，哀，懼，愛，憎，憐憫，崇拜，皆屬於這一類。大概說來，這種型式的反應既然是很複雜的，似乎只為着較複雜的神經系統的生物所特有。在生物的階梯上，究竟到了那一級纔發見這種反應，在這裏自係

一個無益的問題；但是，顯而易見，我們如果說一個阿米巴或一條蚯蚓在害相思病，自然只不過是一句毫無意思的笑話。

(三) 理智的反應 這種反應的作用，便在於體察呈現於環境之中的問題，而提出合理的解答。便是這種反應，所以使個人能够認識各種事物的意義，給予牠們以名稱，從而創造了語文，估定事物之價值，以及由此物而推知彼物，由此一情狀而推知另一情況。在生命的階級中，這種反應開始發現於何處，這個問題在這裏自然又是無須討論的。牠似乎便一直與通常所謂本能聯接貫通，中間經過無數幾乎分別不清的層次。這裏「本能」當然也是一個極含混的名詞，也許便是理智的反應之一種，也許另是一種型式的反應。但是，不拘怎樣，理智的反應顯然總是屬於人類的，對於我們現在的目的，這個事實便就足够了。

五 智識的企求

上面所說的三種型式的反應，其第三種反應在我們現在的論點上，是最重要不過的。因為便是從這種型式的反應，遂而產生了人類的一切科學與哲學。這種反應便是思唯，而思唯便為科學和哲學知識之母。概括說來，智識的企求便是本書全書之所討論的問題。但是現在讓我們先來說明牠是人生不可避免的一種努力，並指出牠的幾個重要的特點。

(一) 思唯為人生之一種必要 上面也已說過，人為欲望的動物，而要想滿足他的環境，便不能不有以

對付他的環境。他需要衣食住的東西，但是要想得到這些東西，他便須對於他的環境能有一個理智的反應。取食物於土地，求居室以蔽風雨，如果他自己不努力，則土地不能產生食物，而居室亦莫由造成，這個當中，理智的行爲尤其是絕對必要的。其次，他還有社會的欲求，他要求和他人往來，但是要想滿足這種欲望，他便不能不有相當的見識和友愛的行爲。他至少必須有以瞭解他人的意見，能够支配他的行爲，避免利害衝突，而謀致合作的效益，否則，他要想成爲一社會的個人這個欲望，便是不可得而實現的。再則，個人時時可以遇到新奇的處境，不能不適應他的生活，這種適應便是理智的行爲之真髓。個人的環境總是密佈着問題的，每一個事物在某種意味上都是一個疑問，每一個碰着的人都是一個不可思議的東西。雪萊 (Shelley) 有兩句詩道：

我們從何處來，又往何處去？
是什麼一場戲劇？

是劇中人，抑還是看客？

這不僅是詩人的疑問，實在是每個人的疑問。要想把這種問題得到一個解答，離開了智識的作用，那便是不可能的。

於此，可見智識的企求，一切的發明，都由於生人之欲望需求而必然產出，這個結果遂成爲科學和哲學。人所以有思唯，便因爲他必得要思唯；而其所以必得要思唯，便因爲他的本性是這樣，而且他的環境勢力逼着他要思唯，他如果不思唯，便不能够繼續生存。所以思唯實是人間生活的一種必需；人類擴張其生命之唯一最有

效的手段。

(二) 智識的企求具有兩種現象。現在我們可以先來簡單的一說，以後再作詳細的討論。智識企求之第一特點，便在於新事實之發現。人類要想打開他的環境，追求智識的光明，便定須不斷的増加關於環境的知識。從前沒有人注意過的東西，他須要加以注意；從前沒有過問題的地方，他須要能提出問題；他須要勞心苦思把這些問題尋出解答來，不斷的前進以求征服新的領域。這樣不斷的擴張知識的領域，下章便要論及，便是科學的主要目的；科學的事業就在於發明環於吾人之外的世界的知識。

但是智識的進步，其意義決不僅乎就是新的知識之獲得，新的發明之增加。舊有知識的矛盾和衝突之減少，便為智識發展之又一表徵。理智不僅要求繼續發見新的事實，抑且要把已得的結果一齊聯絡起來，使之和諧一致。已經征服的東西，定須加以秩序化，體系化。哲學的主要目的，便是要將這種體系化的程序更進一步達於最高的程度，我們入後便可見出。所以哲學是緊接着科學之後，而繼續其工作的。黑智兒 (Hegel) 一七七〇——一八三一) 說得好，「智慧之神，有如夜鷹，必於黑暗之中，乃可以飛揚於天際，」這句話便很可以象徵人類智識之追求。

六 總論

以上說明個人的根本性質，圍繞於個人之外的各種環境的特點，以及個人對於環境的幾種重要的反

應。我們已知人爲欲望的動物，由欲望而發生行爲。我們也已說過，環境具有物理的，生物的，和社會的三重性質。物理的環境裏面的萬物，我們概括起來名之曰物質，萬物之間相互的關係便分爲時間和空間兩種。生物的環境包括各種不同的有機體，其特質便在於一種所謂生命的活動。社會的環境乃合多數彼此交感的個人而成，大家都生活於傳說的，經濟的，道德的，審美的，科學的，和宗教的豫存勢力之下。這個物理的，生理的，和社會的環境包圍着個人，給予他種種的限制。但是這些限制正可以引起個人的反動，並且使他不得不反動，這便是人類的特質之所在。個人對於環境的反應可分爲三種主要的型式，即感覺的，情緒的，和理智的。而三者之中又以第一三種在這裏爲最關重要，因爲便由於這種反應纔產生我們的對於環境的知識，以及科學和哲學。牠的作用一方面便在於不斷的發明新的知識，一方面便在整理所發明的知識，除去其矛盾和衝突，而使之日趨於完密。

本章習題

(一) 試說明(A)哲學直接由於人生及其需要而產生。(B)哲學便是要求一致的思想之最辛勤的努力。

(二) 何爲物理的環境與社會的環境？試說明社會的環境之六種表徵，並分別各舉一例。

(三) 何爲個人對於環境之「反應」？說明此種反應之所以爲必然的，並將三種型式的反應各舉一證例。

(四) 說明科學之發展可以代表智識的企求之兩種特徵。

(五) 試列舉 Perry 著哲學小引 (The Approach to Philosophy) 第一章之要點。

(六) Fansley 著新心理學 (The New Psychology) 第三章及 Woodworth 著動力心理學 (Dynamic Psychology) 第三、四講，其大意若何，試詳述之。

第二章 常識與科學

人類對於環境之不斷的發明，便構成所謂知識之內容。他可以觀察事物，從而發見世界裏面一部分的事實，於是這一部分的外物我們便說是爲他所認識，所以人類便由探討而得到知識。但是這個觀察探討雖可解決他的問題，同時卻又引起無數其他新的問題，要求他來解答。例如，知道了水所以流動便由於水性就下的事實，這種知識固然可以解決外界所起的某種問題；但是，同時牠又樹起了與這個新發明的事實相關的水何以要就下的問題。所以知識的企求的結果，一方面便是新事實的發現；另一方面，便是新問題的樹立。這些新問題早遲也總可以解決的，於是知識的內容乃日益擴大豐富起來；但是其他的問題又從舊問題的解答之中而產生。便是這樣，人類知識遂一步一步的向前推進，永遠沒有止境。所以智識的進步，永久達不到最後的目的。唯其如此，所以智識乃成爲可貴，因爲假如智識的發展有一天可以達到最後的一步，那末智識的進步便要停止，而智識本身也就要死滅了。智識的進展其中呈現許多明顯的階段，本篇所要討論的爲最重要的兩個階段，就是常識和科學。

一 常識的知識

所謂常識的知識，廣義言之，便是某一時代的人大家不加疑問一致承認的世界觀念。牠便是一種不言而

喻的自明的知識。我們說「某一事物是一個常識」，這個意思就是，牠是彰明較著的，沒有一個人應該懷疑牠。常識的知識具有三種特色，現在分別列舉於下。

(一) 常識便是一種理論。常識的知識便不亞於吾人對於環境外物一種精心結構的理論。這句話初看起來，也許可怪，但是祇要略微思想一下，便可知其確實。舉例言之，吾人由感覺而見的東西，嘗時與常識所告訴給我們的不同。太陽似乎每天運動升於東方而沒於西方，但是常識——我們這個時代的常識告訴我們太陽是不動的，只有地球繞太陽而行。運動的物體與觀察者的眼睛之空間的關係變動的時候，其形狀體積似乎亦隨之而改變；但是常識則謂物體的形狀體積總是一定的。牙齒上面一個凹穴由牙醫者的鏡子裏面看來是小的，觸之以舌則覺其甚大，但是常識則斷定牠實際都是一樣大小，沒有改變。簡單說來，物體在感覺裏面呈現某種狀況，常識告訴我們的往往總與之不同。這便可表明常識就是一種關於環境的理論，或雜多理論之集合。牠決不是天賦的知識，而是心智活動之所創造的知識，觀察探討的結果。

(二) 常識是傳襲的。上面所說的一段話，我們萬不可誤會牠的意思，以為常識的見解便是個人自己理論得來的。反之，常識的觀念大部分都是個人及其所生的時代由在前時代承襲下來。這個傳襲的媒介，主要的便是傳說和語文。前章也已說過，個人生於一個團體之中，在這裏面的人大家都生活於許多既成的習慣傳說的勢力之下。這些習慣傳說便以這個團體的各種常識的觀念加諸個人之上，個人不知不覺的自然完全接

受而視爲當然；但是這些習慣傳說並非來自個人的心思，而是出於社會的記憶。其次，從言語文字裏面，個人更可以承受過去祖先對於一切事物的整個見解，這些見解個人也是不假思索便一齊接收的。可見任一時代的常識的知識都由於悠長的過去時代的心智的努力，逐漸的長成，個人沒有出多少力量便承受牠的利益。所以常識就是經由團體生活的保守力而從古人傳給今人的遺產。

(三) 常識總是曖昧的。顯而易見，常識裏面雖亦不乏真確的成分，但是牠的理解畢竟大部分往往都是極不能使人滿意的。實在牠常時曖昧到難於下一個確定的說明。各時代和各社會裏面常識觀念，往往彼此不同，甚至互相衝突。這些觀念的來源大概便由於不正確的觀察，和粗心的說明，所以都不免是敷淺的，皮相的。他們當中有許多便根據盲目的偏見和武斷，更易發生嚴重的問題。常識也不能夠給我們一個滿意的標準，以分別真偽；而且牠的自明的程度也是很爲渺茫，在嚴格思惟上也是靠不住的。此其故，所以常識不能使我們智識的企求達到遠大的進展，這是不足爲奇的；身有漏洞之船決不足以航汪洋之大海；人類智識的追求，欲達遙遠之境，無非建造一堅強之巨舶，不足以馳騁於知識的海洋。於是常識遂爲科學所代替。

二 從常識到科學

我們由常識過渡到科學，這個轉變也不過是要進一步了解我們的世界。我們切勿以爲科學所要解決的問題，與常識之所注意的問題，全不相同。反之，科學的知識和常識的知識，都是以我們所處的同一的環境爲目

標的。科學的目的便正是常識於朦朧之中欲求達到而不能達到的目的，都是要努力以圖解決這個宇宙之謎。赫胥黎 (Thomas Huxley 一八二五——一八九五) 說得好，「科學只不過是洗鍊過的組織化的常識而已。」但是赫氏的話中便顯示科學和常識之間一個重要的區別，就是科學乃是「洗鍊過的和組織化的」常識。這便是說科學是改造了的常識。常識是沒有一定進行的計劃的，而科學則具有嚴密的確定的方法。科學的本質便在於一種批評的精神，常識就因缺少了這種質分，所以常時陷於迷惘，使人類追求智識之努力入於歧途。下篇便要詳細說明，科學的知識較之常識的知識，更能為吾人所控制，其分析更為澈底，其範圍更為廣大，所以更能滿足吾人智識的欲望。科學所給與我們的，並非是另一個世界的知識，而正是同一世界的知識，不過是經過審判的整理的，不像常識的那樣模糊淺薄。科學要求更有體系的理論，為常識之所不能達到；牠要排斥常識，不是因為常識也是一種理論，而是因為常識的理論不是慎思明辨的。

三 科學知識的特質

科學的知識所以不同於常識的知識之三種主要的特質，就在於正確、普遍和體系。現在分別說明如下。

(一) 正確性 科學的知識第一個特質便在牠的正確性，這是常識所談不到的。科學決不肯滿足於模糊的猜測，她是要求確定的和切實的知識的。真正的科學家都具有一種赫胥黎所謂「癡狂式的忠實」的品格，必須繼續探研，非至發現確實的真理，是決不甘心休止的。

A. 正確的觀察。——科學第一個要求就是要對於事實有一個公正的、明白的、正確的觀察。現代科學便就建立在這個基礎之上。中世紀的時候，大家差不多都認為科學是可以無須乎觀察事實的，那個時候的目的是要以傳說來建設科學。佛蘭西士培根（Francis Bacon 一五六一—一六二六）首先反對這種謬見，極力主張真正科學的知識，只有從正確的觀察自然入手，這便是科學成立的第一步。在這一點上，所有現代的科學家，是沒有一個不贊成培根的主張的。所以一個科學家，其第一必要的資格，便是要做一個細心的觀察者。實在，正確的觀察決不是一回事。我們很容易將幻想混入觀察，往往幻想一個事實，或只見事實的表面，便以為就是所觀察的事實之真相，常識便是這樣。但是科學的使命便是一個更艱難的事業；她決不肯安於一知半解，或徒以臆測和皮相而滿足。「非科學的人只有一個『大概』或『近乎』便可以滿意的，但是這決不是自然的法則。在自然界中，兩種東西，即令只有毫釐之差，也決不能認為一樣。吾人如以世俗荒疏怠惰的習慣滲入於科學，那便是逆乎自然而行，亦必為自然之所憎惡。」（Sir Michael Foster 語，見 Thomson 著科學入門——Introduction to Science——一八至一九面）科學決不承認所謂「大概」或「近乎」的東西。在她的領域裏內，彷彿疑似的東西便是不成功的，只有正確的觀察纔能接受。

B. 正確的說明——科學不僅要求正確的觀察事實，而且還要對於觀察所得的事實，加以忠實的說明。在說明裏面，須要一如實在，不能妄有絲毫的增減。「離乎事實之說明，」誠如赫胥黎所謂，「在科學上，不僅是一

種錯誤，而且成爲一種罪惡。」毫無疑義，赫氏此語原是痛斥一般根據不充分的證明妄下斷論的人而說的。但是這句話也就可警醒一班隨地可見的只知觀察，而不知忠實的說明觀察所得的結果的人們。像這樣的人實在更多，而且更難矯正的。殊不知離開了正確的觀察，或正確的說明，科學的知識都是不可能的。

(二) 普遍性 科學的知識第二個特質就在於牠的普遍性。科學的目的不僅限於觀察說明此一或彼一特殊的事實，決不是徒看重各自分離的個別的事實。固然，科學乃是必求有以知道這些事實的真相的；因此所以牠要觀察事實。說明事實，但是，科學主要的目的乃是要發現這些事實和其他相似的事實共同的一般的法則，換言之，就是要發現事物的一貫的關係。例如，物理學者看見一個球體運動，他決不僅乎只要把這個事實觀察一下，作一個誠實報告便完事，而要進一步知曉何以一切球體都像這個球體滾下斜面，以及這個球體與一切其他的球體之所同具的性質。換句話說，他所要發見的，便是表現於特殊事實之中的運動的定律。同樣，其他的科學家亦莫不如是。一切科學家的最後目的，都不在其所觀察的個別的事實，而在於事實後面的一貫的法則。所以科學的知識是具有普遍性的，牠的目標便是概括的原理。便在這一點上科學與常識完全不同，因爲常識是止往來於個別的事物之間，不能深入事物內裏而發現其共通的聯繫的。

(三) 組織性 科學知識的第三種特質就在於牠是體系的。常識的知識總是偶然的和紛亂的；此一斷片 and 彼一斷片，時常缺乏論理的聯絡，所以免不了許多矛盾和衝突。反之，科學的知識卻是有組織的知識，成爲

一貫的體系，各部分相互連合，衝突減少到最低的限度。只要發現一個矛盾，立刻便成爲科學家的問題；非到這個矛盾被解除了，科學家是決不肯寧息的。科學知識的這一特點，與上文所討論的普遍性密切相關。科學便是要求概括的原理，藉以把無數個別的事實聯絡起來，而成爲一個完密的類集。顯而易明，科學之尋求這些概括原理或普遍法則——例如，運動，地心引力，以及其他諸定律——愈成功，則其所給予我們的知識亦愈加完密，愈有體系。科學的目的便是要在組織起來的知識的基地之上建築整個的概括的原理。

四 科學知識之至上

吾人處於現代，都已承認科學的知識高於常識。但是歷史上過去時代卻不如是，去今未久，科學曾爲人所懷疑，科學家被人看作詭譎的邪徒，妄想去做人所不能去做的事情。這種對於科學的不信任一直殘留到今日，對於「專門家」之輕蔑，以及「科學發達過甚」的恐懼，便都是這種陳腐心理的表現。不過在現代，大概說來，吾人已一致承認科學的知識的地位，決非常識之所能比得上的。

這種對於科學的尊重是很爲合理的。因爲科學的知識乃是根據更詳細的觀察，更精密的理論，無論在那一方面都比常識進步。因此，所以我們儘管可以信任科學，遇到科學和常識抵觸的時候，便應須接受科學的命令。科學告訴我們，我們所謂物質的東西，實際乃是許多在最高度的顯微鏡下也看不見的原素所組成；光在空間的速度超出吾人幻想力之外；行星皆以龐大的橢圓軌道繞日而周轉；整個太陽系在宇宙中不過如一渺小

之微塵；人類的全歷史，就與吾人所處的渺小的地球之進化年代相比較，也不啻一剎那之久——這些話已經越出常識的範圍十萬八千里，但是我們承認這些話較之常識更爲可靠。我們覺得我們這樣做是對的，主要的緣故，就因爲我們相信科學知識之所運用的方法是靠得住的。所以人類經過常識而達到科學的階段的時候，智識的發展便得到了一個絕大的進步。

五 總論

本章說明常識與科學的知識主要特徵，而加以比較。我們也已見出，常識實際便是一種世界觀，就是人類打開環境智識發展的第一步。但是常識多是不能令人滿意的觀念；因爲牠大部分都是淺薄的，矛盾的，不能拿來做對於環境裏面的問題之最後的解答。於是人類心智欲求拓展真理之領域，遂不能不突進科學的障地。科學所要對付的也並非另有一種特殊的事物，不過牠有一種新的方法來做利器，可以使從來不決的疑問得到更圓滿的解答。科學的知識所以與常識的知識不同，其主要特徵便在於牠的正確性，普遍性，和組織性。科學能夠達到這種知識，便仗着牠能運用一種特殊的方法，這種方法便是下章所要說明的主題。

本章習題

- (一) 吾人均知地爲球形，這種知識裏面是否含有理論的成分？是否可以尋出一種常識的知識，其中絕無推理的作用？

(二) 試舉例說明常識的觀念之曖昧和矛盾。

(三) 說明科學的知識何以較之常識更有組織，更有系統？

(四) 赫胥黎謂「科學爲洗鍊了的和組織化的常識，」其意義若何？

(五) 遇科學與常識柄整的時候，將如之何？何以捨此而取彼？

(六) 試就下列各例，比較科學的和常識的見解之異同：(A) 水，(B) 潮流，(C) 火，(D) 川河流動，(E) 動植物之生長。

(七) 就上述各例，說明何以科學的知識具有普遍性，而常識則否。

(八) 詳述 Pearson 著 科學規範 (Grammar of Science) 三版一卷第一章之大意。

第三章 科學方法

現在我們來一論科學用以求得知識的方法所具的特色，但是這裏並非要去詳細討論這種方法怎樣變化適用於各種不同的研究，這實在只有從事各種特別學科的專門學者纔能說得清楚的。本篇只限於討論這個問題，就是，科學的一般方法其特點何如？今分別論列於後。

一 科學方法的要素

「凡是研究科學的人，其勞心苦思以求體認事實，必遠過於一般人；他決不安於一知半解，而要盡力去蒐集事實，再把這些事實以及由這些事實而得的推論整理起來，組成一個概括的理論或公式。在這個過程當中，他總要遵循一種邏輯的步驟，一種理論的秩序，這種步驟和秩序我們使稱之為科學的方法。」（見 Thomson 著科學入門五七至五八面）在這一段說明中，湯姆生實已指出了科學方法的要素。就是，蒐集事實來做材料，由材料而得到推論，再將這些推論總合起來而成爲概括的理論或定律。換句明白的話來說，科學的目的就在把事物得到一個正確的觀察，和合理的說明，而其所以達到這個目的的方法，便就叫做科學的方法。因此，我們要想研究科學的方法，先須知道所謂觀察和說明是怎麼一回事——這兩樣便是科學家進行工作之兩個最重要的步驟。不過在這裏我們須要注意，不可讓這兩個見慣了的名詞掩蔽了我們的視線，從而忽略了這兩

種程序都是極其複雜的。

二 觀察之本性

我們也已明白，科學家第一個要求，就是要正確的觀察事實。他要一點不容含糊的確知事實的真相。這便是科學家的事業根本精神之所在。他如果不先對於事實有一個澈底明確的摺捉，便決不能前進一步。這個正確的觀察，便是科學必須經過的第一步。

(一) 這種觀察是必須乎一種特殊的努力的。一般人嘗以為觀察這件事不用費力，每個人都可以做得到的。這種謬見，我們只要略加考察便很易見出牠的錯誤。科學的觀察決不是無目的胡亂看一回事物便得。茫無頭緒的望着世界斷不能認為觀察。科學的觀察根本是一種理智的努力，其錯綜複雜的程度隨事實而不同，進行起來總是有幾分困難的。縱是一個最簡單的事物，我們要想得到一個切實的觀察，也是很不容易的，譬如一間房子，一個朋友的面容，大多數人便很少能有這種注意力可以瞭然於其詳細的實況，至於更為複雜的事實，例如一件機器或一個社會現象，其需乎更細密的觀察力，自不待言。所以真正科學的觀察非有一個長期的特殊的訓練不可；凡是研究科學的人都先須學習怎樣去觀察。可見觀察決非一件易事，決非茫無頭緒毫無意義的觀望可比。縱是最簡單的觀察，也需要一種努力，大多數人常憚其煩勞；至於更繁難的觀察，自然更非親嘗甘苦，於某種科學的範圍以內的事實，受過長期特別訓練的人，是談不到的。真正準確而可靠的觀察乃是一

志苦心的結果，欲明乎此，我們可來一看觀察的程序內裏所涵的兩種基本作用，就是分析和綜合。

(二)分析 觀察之第一步便是將事實抽象的分離開來，發見其各部分的狀況。這便叫做分析事實。舉例言之，譬如我們要看一個房子，先須分別認清牠的形式、色彩、建築的工程，以及其他種種的性質；這就是要認識牠的各方面的狀況。非將這一步做到，我們便說不上觀察這間房屋。所以這裏所謂觀察的意義，便是把這個屋子抽象分為許多質素，發見其各方面的特點。一切觀察都具着這種作用，無論牠的對象為一草、一木，試驗管中的化學變化，或人類社會以及阿米巴的生活現象，都須如此。解剖一個動物，或將一個植物或礦物分割為極微小的薄片，以及從一個油井穿過的不同的地層裏採集地質標本——所有這些程序都可以為分析的觀察的好例。

就是這個緣故，所以觀察必需一種努力，牠的困難程度與事實的複雜程度恰成正比例。觀察便是分析，分析便是理智的努力，而努力之辛勞便視分析的事實之性質而定。

(三)綜合 觀察的第二步便在於撮提各方面相互的關係，這便是所謂綜合。譬如，我們觀察一個時錶，決不能僅乎把牠的發條、齒輪，以及其他各部分拆散開來便完事，而要知道各部分的聯繫，各部分在整個時錶的結構中的功用。非到這一步綜合的工夫做好了以後，決不能認為我們對於時錶的觀察已經完滿。將時錶弄成零片，即置之不顧而去，這止是一種幼稚的行徑；必須能夠把牠重行合整起來，明白牠的全體的機構，然後纔

能謂爲善於觀察時錶。可見綜合爲觀察所少不了的一個重要的步驟，對於時錶如此，就一切事物而言，亦莫不皆然。無論我們觀察一個什麼東西，自阿米巴以至於人類，自細胞以至於社會，真正的觀察皆必涵有綜合的作用。就在這一點上面，所以觀察又添一層困難。這個綜合的困難，有些地方實在可說更甚於分析的困難。和分析一樣，綜合也是一種理智的努力；牠的困難程度也是與事實的複雜程度同時增加的。

(四) 分析與綜合 欲要不至誤會觀察的真實性質，我們須記在心上，分析和綜合決不是分離的獨立的兩種作用。以上爲便於說明起見，所以不得不分開討論。這不過是一種文字上的便利，切不可文害義，因此而忽略這個重要的事實，就是在一切觀察的過程中，分析和綜合兩種作用總是互相聯繫不可分的。我們並非先去分析，等到分析好了之後，再動手把分析開來的質分又綜合起來。反之，分析和綜合乃是同時並行，互相交貫的。實在分析和綜合便是同一思維程序之兩方面，我們在綜合中分析，又在分析中綜合。例如，我們分析一個時錶，這個動作的另一方面便必得牽連着綜合，因爲要想辨別（分析）時錶各部分的特點，定須就其在全體機構中的地位纔能解識（綜合）的。這個分析和綜合交相滲透的事實，在觀察的行爲上確實極爲重要的。觀察決非有兩個不同的行爲，而只是一個行爲，具着不同的雙方面。

三 觀察的方法

科學觀察事實，也有其自己建立的一般的方法，這種方法我們便可稱之爲科學的觀察法。

(一) 試驗 科學的觀察法最重要的便是試驗。所謂試驗，便是從觀察者自己所確知，而且至少一部分可以為他所控制的境況之下來觀察事實。怎樣做試驗自須由練習纔可以學知，而試驗的法術也是因事實的性質而變化不同的。但是，無論在什麼地方，只要是受過充分訓練的科學家，都可以為相同的試驗的。試驗確實可為科學的觀察的一個最有效力的武器，所以凡屬可能的處所，科學家都是無有不利用試驗的方法的。還有許多其他的觀察法，差不多都是想要接近試驗的方法，而他們的價值也便與他們接近試驗法的程度為正比。也許試驗方法的最重要的特色，就在能使許多不同的觀察者研究完全相同的現象，因此所以能夠使他們彼此矯正和補充各人的觀察的結果。

(二) 統計 其次，統計也可以認為一種觀察的方法。有等事實極其複雜，而其發現的情況亦極其曖昧，以至於要拿試驗的方法來觀察牠成為不可能。社會現象便可做這一類事實的好例。在這種情形下，統計的方法常時使我們得到極有價值的結果。也有人指謫統計的方法只能給我們似是而非的印相，因為牠只限於平均數字的，所以僅乎可以適用於類組。但是，這個方法常時卻又是實行起來最為滿意的觀察法，而且在許多實用目的上已經證明是很夠正確的。

(三) 普通觀察 有許多事實我們既不能用試驗，也不能用統計的方法來研究。在這樣的地方，科學便不能不藉助於另一種方法，因為缺乏更適合的名詞，我們可稱之為普通觀察。這種觀察祇照着事實的自然起

伏，不必完全瞭解，或隨意控制牠的發生狀況，也不能得到統計的數目。譬如，我們研究某一地域之某一動物或植物的生長狀態，以及天體運動的現象，都是很好的例子。這種觀察的目的，便在於盡力接近試驗的方法，並且無論在何種觀察實例裏面，觀察的條件務必求大家都可以知道，以便其他有這種興趣和修養的人能為同樣的觀察。

四 說明的本性

觀察事實雖為科學必要的方法，却還是科學的第一步。無論觀察是怎樣細心精到，僅限於牠的自身決不能夠滿足我們的求知慾的。牠只能告訴我們事實是什麼樣，而不能夠告訴我們這個事實何以是這麼樣。比如我們由觀察可以知道水在抽水器中可上升至一定的距離，但是僅乎觀察決不足以明其何以如是。觀察只能知其然，而不知其所以然。於是，說明遂成為科學的知識第二步必要的工夫。化學家如果不先仔細考察他的試驗管中的現象，他便得不到事實的知識，這是極明顯的。但是他如果不能說明其所看到的事實，則仍然是一個疑問，沒有解決，他的知識決不能認為臻於完滿，這也是同樣顯然的。所謂說明，就是指出事實所以然的緣故，揭示其各方面的條件狀況。觀察可使我們看出水在抽水器中上升；而說明則指示我們這個事實由於何種原因，其發生之必要情節，以及上升之最高限度（約三十四英尺）。化學家由觀察可以知道輕氣和養氣以一定的比例化合為水的事實；但是必須待到他能夠發見這個奇異的化合所以然的緣因，然後我們纔可以認為他已

經說明了這個事實。我們由觀察可以知道什麼樣的事實存在，但是由說明纔可以明瞭事實如何存在。

可是，須知觀察和說明之間，也並非是有一道分界的鴻溝。實際上，說明便是完成了的觀察，對於事物更深入更徹底的觀察。因為我們說明一個事實，就是就牠對於環境以及其他事實的關係來觀察牠。例如，一個彈子球的運動，我們要想說明牠，便須要考察與這個球的運動有關的整個境況——台面是否水平，墊子的彈力如何，球棒與球體的衝突力，和球為棒擊的一點，以及擊球者之技巧是怎樣，諸如此類，都須看明白纔行。我們明瞭這些各方面的情形，於是球的運動也便於焉說明。所以要說明這個球的運動，便是要指出牠的決定狀況；要想解答這個球是何由以及怎樣運動的問題，就在於發見牠的運動的發生狀況。誠然，這個更進一步的觀察，雖然可以說明我們所要解決的問題，但每一個說明的結果却又產出其他的問題。可是這却正可以證明上面已經指明的一點，就是，理智的探尋本身是無有終止的。這裏的要點是，我們所謂觀察和說明，只不過是智識的探求之兩個不同的階段，彼此都是互相連貫的。從解決問題這方面看來，觀察便是說明；而從引起問題這一點來講，說明也無異於觀察。所以這個區別實在是表面的，不過可以幫助我們有以辨別思惟的兩個階段所具的特色，一方面解決問題，一方面又是提出問題。

由上一段，可以見出觀察所具有的分析 and 綜合的兩種特質，在說明裏面也是存在的。我們將一個時錶分析成爲部分，從而認清各部分在整個機構中相互的關係，在這種過程中，我們便說明了這個時錶的機械組

織——雖然還有許多別的問題仍然沒有解決。於此，我們可以下一個結論，整個智識活動都是分析的，同時又是綜合的。這個雙重作用實在便是理性的一個根本特徵。

五 說明的步驟

現在我們再來簡單的一論說明之中所涵的幾個重要步驟。爲便於瞭解起見，我們可取佛蘭克林 (Benjamin Franklin) 著名的電氣說明做一個具體的例子，加以分析。

(一) 佛蘭克林的試驗和推論 自古以來，人類皆懼於閃電之不可思議，而視爲最可怕的神力。佛蘭克林對於這個問題很有興趣，與以深切的注意。一七四七年，他從一個英國的朋友收到一個來頓瓶 (Levden Jar)，便是一種初始形式的靜電聚積器。用此瓶試驗，佛蘭克林發見當電氣放散的時候，發出一種火花，與天空電光具有許多相同點。這個觀察的結果，使他推想實際電光也許就是一種龐大的電氣火花。於是他遂設法證明他的推測是否正確，做出他的有名的風箏試驗。他在風雨交作之際，將一個風箏放入雲中，用一種鐵鏈懸於風箏線的地下端，結果從雲中得到了同樣的火花。於是他遂斷定他的推想是確實的，所有的科學家也都一致承認他的結論。便是這樣，他遂說明了閃電現象，電光就是電氣由此一雲層通過另一雲層，或由雲中降入地下而發生的。佛蘭克林又根據這個斷論，得到其他的推論。假如天空閃電也就是電氣，那末，電光和電氣的活動情形，根本便應該相同。這個推論的結果之一，便是避雷針的發明，我們至今猶普遍用來保護房屋以免雷擊之危

險的。

在這個具體的證例中，我們可以發見說明有三個不同的步驟。第一，由觀察而猜擬事實的說明。第二，作進一步觀察，考核這種猜擬是否正確。第三，這個猜擬既然驗明是正確的，便以此為根據，再作其他的推論。不過在科學上，這種猜擬稱為一種假定；檢驗我們的猜擬便是證明這種假定；而根據證實的假定所作的推論便稱作演繹。一切說明都具着這三個步驟，現在讓我們來分別略論如後。

(二) 假定之形成 假定便由於觀察事實而來。由分析事實而產生一種猜擬，提出可能的說明。這便是推論。在上面所舉的例中，就由電氣火花與天空閃電所具的相似點裏顯出同一的關係。如果不曾看出這種相似點，則假定便無從產生。所以假定便是直接觀察的結果。

(三) 假定之證明 假定成立了以後，便要加以檢驗。這個程序也涵有三個步驟，不過我們須記在心上，這三個步驟亦只是一個不可分的過程之三方面。(1) 第一步便是要設想，假如這個假定是真實的，應該產生何種推論。譬如，上面所引的試驗中，佛蘭克林推斷假如他的假定是實在的，那末，天際電光在一定的條件之下，便應該發為一種火花，與來頓瓶接觸時所發生的一樣。(2) 第二步便是要考察假定所預料的後果，是否與事實上所看見的相符。如果是相符的，那末這個假定就可認為真實，否則便是錯誤，立刻便要拋棄。佛蘭克林在他的試驗裏面，便證明從他的假定所擬想的後果與事實相符。(3) 最後第三步便在指明加以檢驗的一種假定，

乃是說明所要考究的事實之唯一或最簡單的即包涵臆說成分最少的假定。在佛蘭克林的試驗中，這個最後的一步有時很爲明顯，有時却不易看出。我們很可以設想，一個事實，有幾個假定可以同樣圓滿說明牠。在這種情形下，只要能夠判定，便應須採取比較更單純的假定；如果幾個假定都是同樣的簡單，彼此所包涵的臆說的成分都是相同，那末，一律都不妨暫時接受。不過如後一例，我們的知識便是不完全的，仍然缺乏一個究極的說明，唯一的辦法就是，再作更深沈的更周詳的觀察。

(四) 由假定而演繹 假定一經證明是確實的，於是便成爲推論的根據。佛蘭克林對於避雷針的信心，便就是他所成立的假定之合理的論斷。這種演繹的推論實爲說明的一個重要階段，牠的用處是很爲廣大的。這實在便是假定的證實之一種必然的引伸，因爲假定即係一種概括的說明的原理，牠總是由特殊事實而發見而證明，而又超出於特殊事實之外的。

(五) 說明的步驟總論 所謂說明，就在於組成假定，證明假定，再從假定得到演繹的推論。假定之成立便直接根據觀察的事實，牠決不是對於一般事實之憑空的臆想，而是由實地特殊事物裏揭發出來的。假定之證明必須經過三個步驟，不過這三個步驟都只是一個連貫的推理過程之三方面，決非分離獨立的東西。復次，由假定便可以得到演繹的推論。這就可表明假定能夠越過其所從而產生的事實，達到其他的事實。

六 幻想力在科學上的地位

我們常時都以爲幻想力在嚴冷的科學的邏輯中是沒有牠存在之餘地的，科學家必須竭力避免幻想。在一種意味裏，這個見解是不錯而且很爲重要的。科學家的目的在使事實說明其自身，要是任他自己的成見抹殺事實的真相，那末，他就背棄了他的科學家的使命。他決不許作無聊的幻想，在偏見或妄說的意味之下，幻想力在科學探討中便毫無立足之地。確實牠非徒無益，而且有害，足以蒙蔽我們的觀察，而陷我們的心智於錯誤的歧途。這個有害的影響，由一般人流行的知識之多錯誤的事實，便可明顯的看出。真正的科學家是必得時刻戒心，以免受到牠的障礙的。

可是還有另一意味的幻想力，却可認爲科學方法的一個基礎特點。如把幻想力解作組成假定的能力，這個意思便是創造的幻想力，那末，科學便是少不了牠的。缺乏這種幻想力的人也許未嘗不可以爲很正確的觀察者，但是沒有這種幻想力的人決不能成爲一個大科學家。凡是偉大的科學家都具有絕大的創造的幻想力；他們無例外的總是精緻有力的理論組織者。丁得爾（John Tyndall 一八二〇—一八九三）是英國十九世紀一個不凡的科學家，在他有名的「幻想力之科學的應用」的講演中，謂幻想力盤旋於事實之上，爲科學的探討最有力的武器。他的這句話毫無疑義實在是不錯的。創造的幻想可以把已知和未知之間造起一道橋梁，沒有牠，一切深沈重要的說明都決不能夠達到的。

然而我們却不可因此而以爲這種幻想力是一種什麼神祕的東西。個個人都具有一些程度的幻想力量，

縱是對於一個最尋常的事實的推論，也便是這種力量的表現。不過大思想家具有這種力量，其程度特別高，迥非一般人所可及，於是我們有時遂認為他們的幻想，與尋常人日常經驗推理的想像力不同。這種見解是不對的。大發明家的幻想，和普通人的幻想，其間的分別便在大發明家的幻想力來得更加廣闊精密一點，並非發明家的幻想另具一種性質不同於一般人的幻想。其實，兩下的幻想都涵着分析和綜合的作用，不過前者的力量視後者更為強大罷了。簡單說一句，創造的幻想為個人對於環境的理智反應的一個特徵，便是他的分析和綜合的工具，組成假定的力量。大思想家與尋常人所具的幻想力雖有程度的不同，並無性質的差異。其所以不一致，只是由於人類智能各有高下而已。

七 總論

如上所述，觀察和說明為人類求得知識的推理過程之兩個重要的階段。科學的觀察和說明，其所以不同於一般人的觀察和說明，便在於前者較之後者更加正確，更加徹底。觀察便是要發見事實的真相，這當中包涵着分析和綜合的雙重作用。說明就在於指出事實發生的條件情況，這個程序也包涵着分析和綜合，由綜合而形成假定，由分析而檢驗假定。一切假定都由具體事實產生，藉着創造的幻想的力量而又駕越具體事實之上。假定既經證實，便可以為其他推論即所謂演繹之根據。創造的幻想決非少數人特有的神祕的東西，却亦不外乎是一般人的心智之所同具着的分析綜合的力量，不過大思想家所具的程度更高罷了。

本章習題

- (一) 試設例說明觀察之中涵有理智的努力。
- (二) 何爲觀察的三種方法？其效用各如何？
- (三) 何以謂說明只是更完滿更詳盡的觀察？試舉例言之。
- (四) 試列舉說明之重要步驟。
- (五) 參閱科倫比亞哲學會 (Columbia Associates in Philosophy) 出版反省思维概論 (Introduction to Reflective Thinking) 第三章並指出其論科學問題的解決與本章所言之程序相同之點。
- (六) 幻想力如何可以爲科學的武器，又如何可以爲思想之害。
- (七) 試述丁得爾幻想力之科學的應用 (The Scientific Use of the Imagination) 一文 (見科學論叢——Fragments of Science 第二卷第八章) 之要點。
- (八) 參閱 F. Darwin 著達爾文之生平與著作 (The Life and Letters of Charles Darwin) 並舉一例以明達爾文幻想力之偉大。
- (九) 湯姆生科學入門一至三章其論科學方法如何？試說明其要點。

第四章 科學之分類

以上只限於說到科學，而沒有提及各門科學，因為我們的目的僅在說明科學的知識及其方法之一的特點。但是我們都曉得，科學是有許多種類的，各種科學彼此都有重要的區別。本篇便是要研究各種科學的類別，指出他們各自的特質。我們的分類自然不足以言詳盡，但是至少可以使我們明白科學的知識的複雜性，給我們做一個準備，由此可以進而討論哲學與科學的關係。（讀者對於本問題如欲得更詳細的知識，可參考湯姆生科學入門第四章及其所引各書，與 R. Fint 著科學分類之歷史——History of the Classification of the Sciences——本篇只能為一個大概的說明）

一 根據研究對象之科學分類法

各種科學的研究對象都不相同，以研究對象為根據，則科學可以劃分為四組，就是，物理科學，生物科學，社會科學，和形式科學。現在分別說明於下。

(一) 物理科學 有許多門類的科學都是研究與吾人物理的環境有關的問題，其目的在發明物質的構造，以及物質能力之變化，換句話說，就是要觀察說明物理環境的現象，這種科學便都是物理科學，其中包涵物理學，化學，地質學，和天文學。大概在這一類裏面，以物理學和化學為最根本的兩種，因為其他各門便直接建

立於由這兩門科學所得的原理之上。

人類發明最早的科學，便是屬於這一種類的。這個緣故大概就因為人生第一最迫切的需要就是要與物理的環境發生交涉。所以人類必然的首先注意到這一部分的問題。人類最初便要有食物，住所，與取火方法，纔能生活；及至游牧時代則須尋求水草，以飼牲畜；至農業文明出現，於是土質氣候種子的知識又成爲必要；到了現代工商業運輸種種的知識更爲繁雜——所有這些需要都驅使人類不得不很早的便去研究物理環境的本性。人類宗教的情趣，無疑的，也便爲古代物理科學進步的一個潛在的因素，因爲許多原始的宗教崇拜對象，便是日，月，星，辰，地，氣，火，水一類的自然物體。

現代物理科學迅速的發達，得着許多空前的偉大的發明，使一般人驚奇推重，以至通常說起科學一詞，幾乎便專指物理的科學而言。這種用法固然似乎缺乏根據，可是我們卻決不能否認這一種類的科學在理論上和實際上所成就的絕大的功勞。他們探明了物質世界裏面許多不可思議的神祕，自極微小的物質分子以至遠大不可以想像的空間，都因爲他們的開發而更能爲人所明瞭。他們的銳利的理論一天一天的把物理世界的現象納入更少數更廣汎的定律。這一類科學的趨勢似乎便在尋出其數愈少而其用愈廣的理念，在這些理念當中尤以「物質」和「能力」最爲重要。

(二) 生物科學 第二種的科學爲生物的科學，便是要探索有機物質的性質，顯明其組織和機能，發現

其活動與繁殖的法則。在這一組的科學裏面，以植物學和動物學爲最根本的。

大概說來，生物的科學之成立，我們可以把牠一直追溯到古代希臘，特別可以追溯到亞利士多德（Aristotle）紀元前三八五——三二二，爲古代希臘最偉大思想家之一，發明多種科學，且各有重大的貢獻，其學說支配整個中世以及晚近歐洲思想。）不過生物科學之臻於隆盛，乃屬於比較現代的事，在前一世紀中始得到長足的進步，發現了許多關於生命的本質之說明。其最爲重要的概念有三，即細胞，遺傳，和變化。這一組類的科學又發見了一個所謂進化的法則，在生命現象上具有普遍的重要性，入後當再細說。

（三）社會科學 這一類的科學是研究關於社會的環境之一切問題，期於闡明個人爲一單獨的存在，同時又爲社會之一員的雙方面的性質，從而指出支配社會秩序的一般法則。代表這一組類而且佔着很重要的地位的科學，便是個人的以及社會的心理學，政制的和智識的歷史，經濟學和倫理學。

社會科學發展的主要路線不若物理科學和生物科學之明顯可辨。這個緣故大部分是因爲社會科學之所研究的社會現象，過於錯綜複雜，以致精密的檢討非常困難。但是至少我們可以承認社會科學在分析個人的和社會的意識上已有了驚人的貢獻，發現了現代社會組織以及過去各民族社會生活的許多特點，指明了社會演進的根本表徵。其次，他們的理論一般的趨勢，便是一天甚似一天的着重於個人在社會裏的地位，以及個人之社會的本性。

(四)形式科學 還有兩種科學不能隸屬於上面所說的任何那一組，便是論理學和數學。這兩門科學的特色就是，他們的研究對象乃在人類心智所由以取得環境的知識，和實用環境的知識一般的推理形式，而不在特殊環境知識自身。他們所注意的不是外物，而是所由以認識外物的方法，以及知識所具之一般形式。因此，所以他們有時便稱做形式科學。

要想知道這兩門科學的成績，便非把他們發達的歷史詳細研究一下不可。這裏自然不能作仔細的討論，只能很簡單的說一兩句。古代希臘人在數學上早已有了一很高的進步。她的偉大數學天才，如畢太哥拉斯（Pythagoras）紀元前六世紀希臘哲學家，相傳曾習數學於埃及和巴比倫，精於純粹幾何與物理的數學，創立畢太哥拉學派，求以數學的公式解明物理現象，此派末流陷於毫無意義的數字的詭辯（柏拉圖，Plato）紀元前四二七—三四七希臘哲學家，蘇格拉底之弟子，年四十時講學於雅典，創學園派，著作極富，都取對話形式，不僅以思想著名，抑且具有文學的價值，他的見解，影響於現代文明最深（歐克立得，Euclid）紀元前四世紀希臘數學家，著有幾何學原理，至今猶為治幾何學者之所必讀（和亞幾米德 Archimedes）紀元前三世紀希臘學者，為古代最偉大的數學家，著有球體與圓柱體論，並發明機械甚多，曾造戰器助其國人守撒拉克斯城，抵抗羅馬，城破之時，氏猶正在專心從事科學試驗，為亂兵所害（諸人已經把點，線，平面，和體積的定義說得很清楚，對於數術和幾何學已發明許多簡單的原理，並且證實了許多平面幾何的，乃至圓與球體相關的命題。迄乎現

代，數學進步更快，諸如對數，解析幾何，微積學，圖形幾何，射影幾何，以及非歐幾何，都是晚近極重要的發明。至論理學自亞里士多德創立而後，便沿着三個主要路線發展。第一個方向是着重歸納法和科學的方法；第二個傾向承認判斷為思維的原素，而各種型式的認識，如知覺，推論，等類，都為其表現；第三個趨勢注意數學與論理學的聯結，發為一種數學的論理學。這裏，欲知詳細，可參閱論理學和數學的歷史。

二 衡定的科學和說明的科學

以上四組科學乃根據研究對象或內容而分類。物理科學注意物理的環境，研究無生命的東西的特點；生物科學考察一切生物之組織與進化；社會科學在求人類心理與社會之結構；形式科學探討量的關係，以及涵意和推論的關係。但是還有一種可能的分類法，不依科學的內容，而以科學的目的為根據。有許多門類的科學主要目標在於說明事物存在的實在狀況，而另一種類的科學則在於欣賞外物的價值，或估量其價值之有無。前一類的科學便稱做說明的科學，而後一類的科學便叫作衡定的科學。我們可以詳細一說如下。

舉例言之，譬如彩虹一道，橫架天際，具有一定的顏色，姿態，方位，以及其他特點。我們可以把牠看作一個真實的實在；但是，同時我們又可看牠為一個可以供人欣賞的實在。一個「美」的物體，能夠引起詩人之靈感，以及一般人之流連。如果把牠看為只是許多色彩的結合，橫於天際之半圓，那末，牠便僅乎是一種實在；如果把牠看為一個美的東西，那末，牠便成了另有一種意義的實在了。在前一種看法，我們可稱之為一個客觀事實；而在

後一種看法，我們便可稱之爲一個價值事實。一切事實可以爲客觀事實，亦可以爲價值事實，或同時兼爲二者。有許多門科學所注目的就是客觀事實，而有許多門科學所注目的却是價值事實；前者便正是說明的科學，後者便就是衡定的科學。

所以說明的科學其主要目的就在，確定的指明其研究範圍以內的一切事物的特質和關係。例如，物理學家的任務便是要說明虹爲光波屈折於媒介物之中所組成；數學家的本分便是要正確的指出這個虹的形相的條件；生理學家和心理學家的責任就是要明白的告訴我們這個虹的各種色彩與觀察者的眼睛關係如何。簡單說一句，純粹說明的科學，其目的就是要說明事物之真相，一如其實在。另一方面，衡定的科學乃在於估計事物的價值，以及決定價值事實之所以爲價值事實的條件。凌空的彩虹，洶湧的海潮，繁星，月色，醜陋的面孔，險惡的心術，仁愛犧牲之行爲，以至推理的程序——這些都是具有特殊性質的實在，唯其如此，所以都屬於說明的科學範圍以內的事物。可是此外，我們還要把他們立下美醜，善惡，真偽各種的分別。這樣一來，他們遂又不僅是客觀事實，而又成爲衡定的科學範圍以內的價值事實了。

這種分類法顯而易明與前面所說的科學分類法全然不同。如根據研究目的來分類，則倫理學，論理學，美學，經濟學都當歸入衡定的科學一組；而其他各種科學則當屬於說明的科學一組。這種新的科學分類法確實很爲重要，以下還要說到。

三 科學之相互關係

我們一方面雖然可以把科學分爲許許多不同的組類，但是，上面也已說過，另一方面須知，各種科學之間，並無不可逾越的鴻溝存在。他們常時互相關聯的，一種科學的問題常時與他種科學的研究具有密切的論理的聯繫。這種關係在許多門類的科學之間，很爲明顯，例如，物理學和化學的問題動輒彼此牽連，以至許多地方，此一方面的探索，不能不借助於彼一方面之知識。在生物科學裏面，亦復如是，植物學和動物學便具有許多共同的原理，譬如細胞說在雙方都是很爲重要的，便是一例。社會科學的相互關係更爲密切，要想劃清彼此的疆界，常時是很困難的。至論理學和數學在本質上親切相關，由於這兩種科學新近的發展，而更加顯然易見。這還是就各組科學以內而言，至於組與組間的交互關係，亦隨着科學發明的進步，一天密切似一天。例如生物學日甚一日的不能不利用化學的知識，要把生物構造作一個完滿的研究，便必得要依賴化學的乃至物理學的幫助。社會科學有許多問題非靠着物理科學和生物科學的發明，便是不能夠解決的，心理的過程與神經系的作用不能分開，而社會制度則與心理學生物學的原理密切相連。至數學與論理學則與整個科學界的知識打成一片。由此可見各組不同的科學都是互相聯絡，互相交錯的。

各種科學交互關聯，這個事實便因爲一切科學都是研究同一的實在的世界的。不同的科學只不過代表人類心智探討同一事實世界之不同途徑。同一現象，可以從幾種不同的科學的立足點來加以探究。例如我

們欣賞一朵玫瑰的香味，這當中便涵有化學的，物理的，生理的，和心理的問題。至少有四種科學都可以提出相當的說明，不過須知這些科學只是爲便利之故而分開，因爲他們各循不同的方法，使用不同的工具，提供不同的公式，但是其實他們都僅是同一智識的企求之不同的方面而已。」（見湯姆生科學入門一二一一—一二二二面）所以根本言之，不同的科學只是人類對於同一現實世界之不同的觀點，其結果必然相互發生關係的。我們所以要把他們彼此分開的緣故，不過欲其更能適應複雜的現象，以圖吾人研究環境的方便罷了。

四 總論

人類由其自己的本性以及環境的本性之驅使，不得不爲智識的探求，於是遂從而發明各種不同的科學。這些不同的科學，如果根據他們的內容或研究對象，便可分爲四組；如果依照他們的目的，便可分爲兩大類。後一種分類法與前一種分類法抵觸，却是很可以使我们看見這個問題的另一方面，而彌補前一方法之不足。但是無論怎樣分類，各種科學都不是可以分離隔絕的；不同的科學之所探究的都是同一的現實世界，所以他們的結果必然的彼此牽連。他們相互交織的關係，不是任何分類的方法之所能抹殺的。分析到了最後，我們可以發見，各種科學之所以分開，乃是由於分工求精的原則，必如是，而後纔可以對付錯綜複雜的環境的現象。

附錄科學發達史概要

吾人欲知科學之豐功偉業，不可不知科學發展的歷史，本篇自難有詳盡的檢討，不過藉使大家曉得科學

上一些重要的成績，並介紹幾位姓名與這些成績相連的大科學家。

一 物理科學

物理科學究竟肇始於什麼時候？這個問題原是很難確定的。紀元前許多世紀，巴比倫人和埃及人便早有研究，而且得到許多重要的發明。不過因為古代希臘與我們的文化歷史關係最為密切，所以我們可以說這一類的科學便由希臘人開始。紀元前六世紀，希臘人便已從事於科學的努力，泰利士（Thales）約紀元前六世紀生於米利太，為希臘哲學始祖，長於物理和天文，以水為萬物之本源，與安納西門特及安納西米尼士創立米利太學派）及其門徒即於其時開始探索物質世界之本性，這實在便是現代物理科學之發軔。他們所提出的有價值的貢獻極多，在繼續三四世紀之間，他們的創造力確實可驚。大概他們在物理科學上最重要的成績，便是關於物質由粒子組成之原子說，以及太陽系的性質之討論。德謨克里泰（Democritus）約生於紀元前四六九年，為希臘最大學者之一，不僅長於物理科學，而且精通社會科學）的原子論很為完密，主張一切有生命和無生命的物質，最後總可以分析成爲微小的物質分子，這些微小分子又可以分析爲更微小的東西。在天文學方面，畢太哥拉學派和亞里士多德都認為地是圓的；亞里士多德猶以為地是靜止於宇宙之中心，而畢太哥拉學派（畢太哥拉約生於紀元前五七〇年，為希臘著名學者，最精數學，此派即由其所創立）則承認地球自由運動於空間，與其他行星共同環繞一個中心物體而周轉，這個物體他們因為特殊的緣故模糊的稱之為「中央之

火。」所有這些古代希臘學者的對於物質世界的見解，自然只不過是朦朧的臆想，沒有確實的證明。然而他們的思想却是後來偉大發明的先河，也就爲人類對於物質世界的科學的態度之最初的表露，在這一點上，牠們實在有一個極重要的地位。

至晚近科學上的大發明，可以說是自十六世紀後期與十七世紀前期開始。哥白尼（Copernicus 一四七三—一五四三）繼承畢太哥拉學派之說，確定的證明地球與其他行星同繞太陽而迴轉，於是這個事實纔始無復問題。凱卜拉（Johann Kepler 一五七一—一六三〇）根據哥白尼的理論，又證明行星繞日之軌道非圓形，而爲橢圓形，由一行星之中心至太陽中心之直線——卽所謂行星定心徑——在等時間內，必經過等面積。與哥白尼在天文學上所起的革命有同等重要地位的，便是加立留（Galileo Galilei 一四七三—一五八三），首製望遠鏡，發見木星的衛星，金星之形狀，月球表面之不平，以及太陽上面的黑點。在物理學上的革命，他觀察球體由斜面滾下，又由彼瑟斜塔上拋落大小不同的物體，遂從而發明現代動力學。他就憑這種方法，得以尋出許多關於物體運動的定律，最爲重要的，就是他具體的證明了實驗的觀察法在科學上面之不可少，這更爲後來科學進步一個極大的關鍵。牛頓（Sir Isaac Newton 一六四二—一七二七）萬有引力的法則，可算自有物理科學以來一個空前絕大的發明。這個法則就是一切物體互相吸引，兩物體間的吸引力，與此兩體質量之相乘積爲正比，與其間距離之自乘積爲反比。由此公式，牛頓得到了更精確的運動定律，據之以說明行

星軌道，以及一定行星的定心徑等時間內截取等面積的事實；並且由此打開了其他發明的門路，在沒有引力定律之前都是不可能的。物理科學上最近年來重要的發明便是光學上面反對舊日分子說之波動說，氣體活動說，磁力與電汽相關的發見，以及關於物質組織的原子電子說，而尤其特別重要的，就是愛因斯坦的相對論。愛氏為當代最偉大的科學家，人所共知，無須細說，此外，還有許多科學家和晚近物理科學進步關係甚密，我們不可不知道的，便是從微積學和實驗方法成立光之波動說的楊格（Young 一七七三—一八二九）以研究偏光與折光出名的弗來士納（Fresnel 一七八八—一八二七）證明熱為能之變形以及能力不滅的約洛（Joule 一八一八—一八八九）大化學家達爾登（Dalton 一七六六—一八四四）電磁學家法拉底（Michael Faraday 一七九一—一八六七）和麥克斯威爾（Clerk Maxwell 一八三一—一八七九）研究物質構造最精博的卡爾文（Lord Kelvin 一八二四—一九〇七）以及從事電力與輻射現象研究極有貢獻的克魯克（Sir William Crookes 一八三一—一九〇七）和湯姆生（J. J. Thomson 一八五六—）這些都是物理科學的健將。

二 生物科學

和物理科學一樣，生物科學也淵源於古代希臘的思想家。在亞里士多德之前，許多人對於生物種類便已有了確定的見解，但是在這一方面作澈底有系統的研究，還要算亞氏為第一人。他的家庭本是世代習醫，自己

也當過醫師，對於生物學的問題極有興趣，曾採集鉅量關於這些問題的材料，在當時可認為獨一無二的。「從他的著作裏面可以見出，他曾經認識有五百種以上的生物形態，曾經解剖的動物也有五十種之多。而在這裏面，其值得特別注意的，便是他關於海膽，響螺，蠅，以及木勺鮪，捕魚蛙，和結巢魚的習慣，乃至鯨魚和某種鯊魚的生殖情狀的詳細的知識。他在解剖學上的主要貢獻，便是對於心的機能和血脈循環的說明。……他曾將鷄鵝之胚胎發生狀況，自捲卵之第四日起，作過極仔細的研究。可是他對於生物生殖的知識究竟還不充分，所以他仍不能夠拋棄生物由於泥沙泡沫露珠而來的突生說。但是他的錯誤，例如承認鰻為突生的，却是很可以諒解的，因為像鰻一類的生物習慣以及生殖狀況，都是到了現代纔始為人所完全明白的。在生物起源以及其他科學研究上，亞氏思想確實便為現代各種理論之萌芽，他所提出的問題有許多當然必待以後事實考查多了纔能解決的。」（見 Lubbock 著科學史，二四—二五面）由此可見亞氏實為生物科學上作系統的研究之第一個人他的發明是極堪重視的。

但是亞氏那個時代沒有顯微鏡以及一般觀測的器械，現代就是因為有了這些器具，纔能夠使生物科學得到系統的進展，發現古代希臘人所不曾夢見的事實，解決古代希臘人所不能解答的問題。自從有機體的結構和有機過程的性質，有了細密的系統的分析，於是許多關於有生物之神祕，遂得以鮮明；結果由概括的推論，乃能以簡單公通的法則說明紛紜錯雜的現象。古代生命突起說之根據，自經巴斯提（Louis Pasteur）一八

二二——一八九五，法國大科學家，微菌學之發明者，其一生為學目的即在求以生物學的研究，供醫學上的應用。證明突然發生的東西都由四圍空氣裏面所涵的微生物而來，於是遂根本推翻巴氏又證明微生物在發酵程序和動植物疾病傳染上重要的作用。但是在生物科學上其光榮足以與物理科學上的牛頓相伯仲的，却是達爾文。（Charles Darwin 一八〇九—一八八二）便是他發明了進化論的學說。達氏的進化論在今日視之，雖不無許多錯誤的地方，然而這種理論很可幫助說明生物母體與子體之間的聯繫這個極複雜的問題，其於現代生物科學以及其他各種思想的影響都是很大的。在巴斯提和達爾文之前，當然尚有許多別人對於生物科學也會為不少重要的貢獻。這些人當中最值得注意的，便是創立比較解剖學和化石學的寇維爾（Georges Cuvier 一七六九—一八三二）和竭力宣揚進化論的拉馬克（Lamarck 一七四四—一八二九）在晚近學者中，最重要的便為把達爾文思想介紹到德國去的赫凱兒（Ernst Haeckel）。至於今日，生物科學正在突飛猛進之中，牠的前途，確實是不可限量的。

三 社會科學

我們今日所給予社會科學的研究範圍以內的根本問題，大部分都曾經希臘三大哲人——蘇格拉底，柏拉圖，和亞里士多德討論得很詳細，不過他們的說法容與我們不同。誠然，蘇格拉底的目的乃在於提出問題，而不在于解決問題，他自己便沒有承認過一回對於任何問題能有解決的方法。他有一句慣歡喜說的話道，他的

智識便正在他能自知他自己的愚昧。但是，一切關於社會人生的大問題，他都有精闢的說明，自他而後，希臘思想的主流便以他的觀念為泉源。至柏拉圖的對話集，尤其是他的民治國一書，便是討論理想的國家之第一本著作；亞里士多德的倫理學和政治學更其就是要澈底研究所謂正義、政制形式、個人在國家的地位、教育之本性及其社會的功能，以及許多至今猶為急迫的社會問題。他們的討論縱在現今亦決不能認為陳舊，反之，凡是探討這些問題的，對於這三個偉大的希臘思想家的著作，都非加以深切的體認不行的。

現代與希臘不同的，就在關於社會秩序之各種問題，都已更嚴格的彼此分別開來，於是遂從而產生多種不同的社會科學，諸如倫理學，經濟學，政治學，心理學，歷史學，人類學，和社會學便是。各種科學的發明都日新月異，正在加速度的進展。他們的進步是很為複雜的，本篇不便詳細說明，只能列舉幾個一般的重要的見解，藉使大家注意，就是，社會契約論，有機國家論，反對專制的民主理想，功利的道德說和自己表現的道德觀，倫理學上相反的愛他主義和唯我主義，以及經濟學上對峙的社會主義和個人主義，這些都是現代社會科學裏面的成果。至於代表這些思想重要的學者，便是霍布士（Thomas Hobbes 一五八八—一六七〇）洛克（John Locke 一六三二—一七〇四）盧梭（Jean Jacques Rousseau 一七一二—一七七八）邊沁（Jeremy Bentham 一七四八—一八三二）穆勒（John Stuart Mill 一八〇六—一八七三）康德（Immanuel Kant 一七二四—一八〇四）亞丹斯密（Adam Smith 一七二三—一七九〇）孔德（Auguste Comte 一七九八—

八五七) 尼采 (Friedrich Nietzsche 一八四四—一九〇〇) 和 馬克斯 (Karl Marx 一八一八—一八八三) 此外，當然還有其他的思想家，可參考較詳細的歷史，茲不多舉。

四 形式科學

數學本來有一個悠久的值得驕傲的歷史。牠是一切科學當中最準確的，在牠的衛士裏面可以找出絕大的天才；牠又是一切科學裏最根本的，所以牠的發生也最早。牠的起源遠在希臘之前，古埃及人及巴比倫人便早已懂得許多數學原理。這些原理傳至創造力極偉大的希臘人手中，又加上了許多重要的貢獻。所以在這方面，我們從紀元前五六百年中小小的希臘民族，也承襲下來一筆極豐富的遺產。希臘大數學家畢太哥拉，柏拉圖，歐克立得，和亞幾米德諸人都有卓越的發明，使早期數學的歷史得到無限的光輝。及於現代，數學界中更是人才輩出，重大的發明不勝枚舉。最著名的數學家有韋特 (Viète)，拉皮爾 (Napier)，笛卡兒 (Descartes)，來布尼茲 (Leibnitz)，牛頓，孟格 (Monge)，柏斯卡 (Pascal)，拉格蘭 (Lagrange)，高斯 (Gauss)，雷曼 (Riemann)，甘托 (Cantor)，帝提金 (Dedekind)，和愛因斯坦。韋特 (一五四〇—一六〇三) 為現今代數學發明者；拉皮爾 (一五五〇—一六一七) 發明對數，從實用數學的觀點說，可算十七世紀最重要的發現；笛卡兒 (一五九六—一六五〇) 為現代哲學有名的創立者，發明解析幾何學；來布尼茲 (一六四六—一七一六) 天才之偉大，無以復加，以一人而兼為法律家，政治家，數學家，和哲學家，與牛頓同時各不相謀發明微積學。

孟格（一七四六—一八一八）發明圖形幾何；柏斯卡（一六二三—一六六二）在數術上，幾何上，代數學上，和機械學上，都有重要的貢獻，而以提出蓋然性微積學為最出名；拉格蘭（一七三六—一八一三）發明初速度的原理，又從數學上研究震動現象，結果成為光的波動說之基礎；高斯（一七七七—一八五五）為實用最小平方法之第一人，也是晚近數學進步的前鋒。拉卜來斯（Pierre Simon Laplace 一七四九—一八二七）為一天文學家，物理學家，又兼數學家，以研究統計學為世所稱道，發明以統計學的方法應用於社會問題；雷曼（一八二六—一八六六）發明函數理論；甘托，帝提金，和愛因斯坦都為當代大數學家，尤其特別重要的便是愛氏的相對論，使整個科學界無不為之刷新。

論理學也是自亞里士多德而後始有系統的研究，亞氏研學方法（*The Organon*）一書中關於三段論法及推理錯誤的理論，直至現代為止，幾乎便成為這一門科學的全部的骨幹；不過他自己也承認他的理論在蘇格拉底和柏拉圖的思想中，有意無意之間，也早已有了相當的雛形。亞氏論理學特重三段論法，這種型式的推理便是所謂演繹法，由某種假定的前提，求得相當的結論。到了培根（Francis Bacon 一五六一—一六二六）始以演繹法為不足以得到新知識而發明歸納法，即由觀察事實而推到一般法則。在他的研學新法（*Novum Organum*）中，這種歸納的推理法的重要步驟說得很為清楚。培根的見解其後又經其他英國學者的努力而更加充實光大起來，特別是穆勒對於歸納的科學在決定因果關係上所用的各種方法——如相應法，互

異法，其變法和殘餘法，都有極重要的啟示。所有這些理論，與詹姆士（William James 1842—1910）所倡導的實用主義，及杜威（John Dewey 1859—）所提倡的工具主義，都有密切的關聯。其次，現代論理學第二個趨勢以康德和黑智兒為濫觴，黑智兒在他的論理學（Science of Logic）中，其後又在此書縮本簡要論理學（Shorter Logic）裏面，力言理性的發展就在由簡單的形式進為複雜的形式，這個進展的過程，中具有一種確定的秩序。這種見解，便為所謂黑智兒派的論理學者的公通的主張。這一派在英美兩國的思想界裏，勢力頗為不弱，其主要代表為博拉篤里（Francis Herbert Bradley 1846—）著有論理學原理（Principles of Logic），影響至鉅；波桑葵（Bernard Bosanquet 1849—1823）著有論理學或知識形態學（Logic, or the Morphology of Knowledge），其大義與博氏之書近似；和魯易斯（Josiah Royce 1855—1916）其在美洲的威力亦不小。此外，現代論理學還有一第三個動向，就是要把數學化約為比較少數的邏輯原理，而以極抽象的符號的形式來表明論理的推演。代表這個趨勢的重要人物和著作，便是布爾（George Boole）著有思想法則之研究（An Investigation of the Laws of Thought 1854）文恩（John Venn）著有符號論理學（Symbolic Logic 1881）羅素（Bertrand Russell）著有數學原理（The Principles of Mathematics 1903）及數理大綱（Principia Mathematica 1910—1913）與A. N. Whitehead合著）這一派頗為一般數學者和論理學者之所注意，但是牠的

發達程度現還是在幼年的時代。如欲詳悉此派現狀，可參閱裏易斯 (Lewis) 著符號論理學概觀 (Survey of Symbolic Logic)。

本章習題

- (一) 說明物理科學，生物科學，社會科學，和形式科學之區別，並各舉一例。
- (二) 衡定的科學與說明的科學，其不同何在？
- (三) 試述各種科學交相關聯之狀況，並略言其故。
- (四) 下列各例之現象可以牽涉何種科學及幾種科學？(A) 詩人笑傲於湖山，(B) 火山爆裂焚毀城市，(C) 中日不宣而戰？
- (五) 培根說「各種科學的區界，非與相遇於一定角內的不同的直線類似，而與由一樹幹發出之樹枝相似，」此語之意義何如？
- (六) 參閱湯姆生著科學入門第四章，並試答下列問題：
 - (A) 湯氏所謂抽象的或形式的科學，和具體的或說明的科學，其中有何差別？
 - (B) 湯氏所謂實用的科學 (Applied Science)，其定義如何？試舉例言之。

第五章 哲學與科學

以上所討論的只限於科學的問題，我們也已知科學為常識之必然的產物，科學的精密可以彌補常識之不足。我們已經分別說明科學的方法之主要的特徵，科學的分類的方法，以及科學發達大概的狀況。現在我們可一探哲學和科學的關係。但在未入本題之前，我們先須辨明一種常識的哲學。

一 哲學與常識

無論怎樣一種人，不拘他的知識程度如何，總必有他自己的一種哲學。他總有他的一種人生觀，世界觀，對於死生窮達，身心之關係，因果之循環，靈魂之有無，神力之虛實，知識，信仰，真理，錯誤之類，總必有他自己一種見解。這種見解尋常都是建立於含糊的未經分析的推論之上，以傳說的信條為最大的根據。但是無論這些見解的基礎是怎樣不可靠，總不失為個人心理上之潛力，而決定其根本的態度。這也便是一種哲學，我們可稱之為常識的哲學。

常識的哲學大抵都是非反省的，無體系的，多分為個人由其祖先承襲而來，充滿着矛盾和錯誤。牠的知識總是曖昧的，獨斷的，表面的，不圓滿的。我們對於這種哲學，也並非要把牠完全取消，而是要加以深沈化，體系化，藉科學的光明，來掃除一切烏煙瘴氣。必須經過如此改造，然後我們纔可承認牠的效用。所以，分解到最後，這個

問題便不是要問每一個人是否有一種哲學，而是要問他有的是什麼樣的一種哲學。每一個人都必然的抱有一種哲學，所可由人選擇的便只在要有什麼一種哲學纔能滿意。但是，最值得認為滿意的哲學，顯而易明，當然要建立在整個種族的最好的思想和經驗的基礎之上。

於此，我們要想達到我們的智識追求之最遠大的目的，遂不得不由根據於常識的哲學，而過渡於根據科學知識的哲學。我們必得捨棄常識對於世界人生的一切紛亂粗糙的見解，而接受科學所得到的清醒嚴緊的結論。簡單說，就是我們定須由常識的哲學，進入科學的哲學。本書以下各章便是將這麼一種哲學的根本基礎及其最高結構之特色，說一個大概。

二 科學中哲學問題之質素

科學的研究涵有一種質素直接與哲學發生關係。這種質素我們可以分爲三項來講，就是：科學的假設，科學的選擇的性質和科學的進程。

(一) 科學的假設 一切科學都有許多公通的假設，其中有兩個這裏可特別一說。就是，(A) 人的理性可以真確認識外物的本性，和 (B) 外物內裏涵有一種因果的關係，理性的首要目的就在於把這種關係發見出來。物理學者，化學家，以及一切其他科學家着手研究他的對象的時候，第一便須假定他可以憑着他的理智認識他所研究的東西的真相，第二便須假定他所研究的每一特殊的情況都是一種因果聯繫的現象。

顯而易見，這兩個假定對於科學之進行，是少不得的。科學家定須以這兩個假定爲出發點，沒有這兩個假定，是一步也不能前進的。他必得要假定外物能爲理性之所操縱，個別事實的說明可以得到，否則他便無從下手。可是這些假設雖則顯然是極重要的，却也同樣顯然不過是假設，其根據和涵義究竟何如，是不能不加以研討的。我們的理性要求我們分析這些假定，明瞭他們的究極的基礎和最後的效用，我們要想不違背我們的智識的使命，便不容忽視這個問題，而斷須有以解決之，否則我們的理性的生命就要停頓於中途，而離開進步的軌道了。

(二) 科學的進程 一切科學都是不斷變化的，他們從沒有完全的一日，永遠都是有問題還須要解決的。每種科學都有牠的發達的歷史，這個歷史便是牠的成功紀錄，然而這些成功的總和却決不等於牠的事業的完成，因爲在牠的面前總有問題還須努力的。這樣不斷的解決問題，不斷的發現問題，便是科學的歷程。

科學的進程具有兩個明顯的特徵，一方面，科學的進步就在於發明新事實，加添新知識；另一方面，又在於融合新舊的知識，提出更概括的定律，而將前此散漫分離的事實貫通聯絡起來。簡單說，科學的進展就在於發明和總合。知識愈進步，則新知識愈增加，而知識亦愈成爲概括的，和有體系的。這個科學進展的兩重特色，在任何一種科學的歷史裏面，都可以看得出來的。

(三) 科學的選擇的性質 由以上各章關於科學的進程之簡單的說明，大概已可以使我們知道各種

科學都有牠自己的一種確定的特殊的觀點，來看牠自己的問題。物理學和化學所研究的差不多是一樣的東西，但是他們却各有不同的觀點，他們相互的關聯雖然密切，但決不會搖動他們的差異。物理學和化學如是他各種科學亦莫不如是。每一種科學都是選擇的，都從一個特殊的立場來觀察事實的世界。

這種選擇的性質，對於科學的進步，是很為重要的。人的心智決不能夠同時解決許多問題，必得要把牠的問題分別開來，然後纔能加以澈底的研究，這便是分工求精的原則。但是，這種分割雖於科學之進步有利，却足以限制科學的視野，使牠對於牠所要考核的現象，只能見到他所注意的一方面，而忽略其他同等重要的方面。例如，從物理學的觀點看，我們所見的顏色不過是一種光波。但是，顯而易明，顏色這種東西決不僅乎是光波而已，因為我們可以經驗到牠全然是一種不同的東西。却是這一點，物理學家是置之不顧的，從牠的觀點，只把顏色看為一種光波，決無絲毫其他意味的。物理學為然，其他一切科學亦莫不皆然。每一種科學都只注意這個世界的某一特殊方面，一切其他無關的方面皆嚴格排除於其特殊觀點之外。科學要求選擇，選擇便有抹殺，其不被選擇的便定被抹殺。

三 由科學而哲學

以上所說科學之三種特質，便驅使人類心智不得不入於哲學疆域。因為各種科學雖一齊假定人類心智可以真實認知外物的本性，和一切現象都具有因果的聯繫，但是沒有一種科學對於這兩個假定能夠加以一

種批評的分析。要做這種分析，便是出乎科學各自的範圍之外。科學只把這兩個假定來做必要的出發點，便什麼都不管；牠只要根據這兩個假定，便進行考察牠各自範圍內發現的問題。不過這兩個假定自身的基礎和效用實在引起不可避免的問題，所以我們非拿來嚴格的研究一下不可。這種研究便是所謂知識論，為哲學之一特殊部分。所以研究科學共同的假定之基礎與涵意，便成了一個哲學的問題。

其次，科學進程的特徵，上文所謂總合的方面，對於哲學也具着一種特殊的關係。科學之總合的程度愈高，則其成為哲學的程度亦愈高。這個意思便是，每一種科學都有牠自己的一種哲學在牠的自身裏面；牠的探求的結果所得到的概括的理論便形成這種哲學的內容。所以哲學的作用就在於各個科學連合其自己所得的結果，組成一般的原理，從而說明這些結果。在這個意味裏面，每一個科學家，無論其為物理學家，化學家，生物學家，心理學家，或任何其他學者，只要目的在於組成這種普汎的原理，便可以稱為一個哲學家。所以科學的進步，總是必然的伸入哲學的疆界。

還有科學的選擇的性質，假如我們的世界可以斷片的零碎的說明，那末，便就沒有什麼問題。可是顯而易明，牠是不能夠像這樣說明的，物理學家告訴我們一定的顏色都是一種具着一定的長度和一定震動速率的光波，虹的彩色便是無數光波以不同的角度為天際雨滴所屈曲而成，我們接受這種說明，但是同時我們曉得這不過是部分的說明。還有許多問題這個說明都不會顧到，例如，何以特殊的光波在我們眼中成為紅色，綠色，

或藍色？在心理的經驗上，虹彩內面的紅色與外面的藍色及紫色，其關係又如何？我們的世界各種現象是不能夠分割拆散，而個別解決的。所以縱在某一特殊科學之所特別注意的一部分的現象，如果這個科學與其他科學完全隔絕，純然靠牠自己的力量，也決不能給我們一個圓滿的解釋。一切事實都由某一科學牽涉到其他科學，而決非某一科學所能窺其全體的。

然則把各種科學的報告積聚一起便行了嗎？這也決不能以滿足我們的理智的要求。我們的理智要求各種不同的科學的說明都須組織起來，調和起來。例如，物理科學和生物科學所得到的結果，和社會科學所得到的結果有一個重要的關係，我們的理智便要求把這兩方面的結果定下一個合理的聯絡。物理科學和生物科學的概括的定律，和人類行為，社會制度，以及人間價值所發見的一般法則，都須加以一番調整的工夫；而決不能任他們彼此獨立，紛亂雜呈。所以各種科學的結果，各種科學的發明和綜合的總和，決不能不經一種批評的比較的研究，便承認為終極的世界的知識。

於此，科學的進展遂又驅使我們的心智，逼近哲學的問題。我們的理性要求我們探明各種科學的結果相互的關聯，決定這些結果是否一致，以及一致到什麼程度。這種研究便是哲學之又一任務。

科學所根據的假設之分析，科學的發明所得到的結果之總合或概括化，以及各種科學的概括化的理論之批評的比較的研究——這便是體系的哲學的工作。所謂體系的哲學，乃反對無系統的常識的哲學而言，乃

直接由科學的進程，科學的結果而產生。所以由科學而哲學，這個轉變恰和由常識到科學一樣，我們決非進入一個全然新奇的境地，反之，我們仍然是要對付這個同一的環境，不過作進一步的努力來了解牠的意義而已。因為在體系的哲學裏面，我們的問題就在於根據科學的發明，造成最概括的理論，而將我們的假定減至最少的限度，並且把這種最後所必有的少數假定的涵義充分的闡發出來。

由上所述，可以見出哲學決不如一般不明哲學之本質的人之所想像僅乎是一種炫耀的空洞的議論。所不幸的，就是在許多所謂學說和主義的旗幟之下，無聊荒誕之說比比皆是。可是這個責任是不能歸之於真正的哲學的體系的哲學決非言之無物的詭辯，亦非個人所唱的永久不變的真理的高調，而是人類文化發達的必然的產物，人類智識進展的必有階段。

此外，還須要指明的，就是哲學固所以完成科學，補充科學，但哲學的本務並非是要懷疑科學事實上的發明。牠完全承受科學的結果，便是利用這些結果來組成牠自己的問題，解決牠自己的問題。所以說哲學完成科學，這個意思就是哲學所要研究的，便是從科學的發明以及這些發明所由以得到的過程裏面發現出來的問題。科學為智識進步之前鋒，而哲學好像便跟着牠的後面，把已經征服的地域組織起來。

四 哲學的問題

根據以上的討論，我們可以把哲學問題分為兩類，就是，關於科學的假定的問題，和起於科學的發明及概

括的原理的問題。第一類裏面包涵智識的企求本身所發生的問題，為便利初學起見，這些問題可分為關於智識企求的本質，關於智識企求的確實性，和關於智識企求的假定三項。第一項為環境的知識所由以得到的方法的問題，第二項為真偽的問題，第三項為因果律的問題。第二類所包涵的便是由科學的概括原理和選擇性質而發生的問題，在於探討何種概括原理是靠得住的，以及各種不同的概括原理相互之間具有何種關係。為便於說明，我們可以拿科學所憑以說明環境的根本理念——用一個專門的術語，便是「範疇」——來代表這些概括的原理。在這裏，最為重要的範疇有四，就是，物質，生命，心和價值。所以第二類的問題可分為四組，即物質的問題，生命的問題，心的問題，和價值的問題。下面便要說到，這些問題都不是完全隔離的；這種區分不過可以使我们容易明白，暫時不妨承認為確實的。現在再將所有兩類的問題分別表列如下：

(一) 智識企求自身所發生的問題

- (1) 智識企求本質的問題
- (2) 智識企求的確實性的問題
- (3) 智識企求的假定的問題

(二) 科學範疇所發生的問題

- (1) 物質的問題
- (2) 生命的問題
- (3) 心的問題
- (4) 價值的問題

這是一個綱領，其中還有許多附帶的問題，當隨時提出討論。

五 哲學的方法

關於哲學的方法，從來有兩派主張相持不下，所以這個問題我們須要仔細一說。一派主張，哲學和科學一樣，都須根據理性來解決牠的問題，所以哲學的方法在原則上應與科學的方法無異，就是合理的觀察和說明的方法。這一派人我們可稱之為理智派，照他們的見解，哲學的方法和科學的方法都必本乎理智，純然是相同的。與此派反對的便是直覺派，主張哲學的方法與科學的方法完全不同，哲學問題之解決不能靠着理智的作用，而須憑藉一種神而明之的所謂直觀的力量。照這一派的見解，哲學的方法根本是非理智的，哲學與藝術甚相近，而於科學則幾乎是相反的。

要想詳細討論這個問題，不是本篇範圍所能容許的，現在只須指出直覺主義者不可排解的三種困難。第一，假如直覺派所說的話是對的，那末，我們便決不能夠有一種真確而可以為大家所公認的哲學，哲學必成爲因人而異的東西，隨着各人的癖性和成見而不同。因爲照直覺主義的理論，分明是沒有方法可以測驗哲學知識之真偽的。第二，這種見解把科學和哲學中間的裂痕弄得太深，以致我們很難明瞭這兩下能夠發生什麼關係，以及科學的結果對於哲學知識能有何種價值。第三，直覺主義者沒有一個不急切於借助一種理論，來維護他自己所謂「直觀」的主張，假如哲學的方法——直覺——本質上全然是非理智的，這樣便是多事。總說一

句，直覺主義者使哲學成爲一種亦真亦假，非真非假的東西，因爲他不能給我們一個分別真偽的標準；他把哲學和科學絕對分開，無端使人類知識裂爲兩段，中間起了一道不可逾越的鴻溝；最後，他又不願自己矛盾，乞助於理智來維持非理智的「直觀」所得到的結果，這便把他所說的哲學知識唯一的來源便在於直觀的主張自己推翻了。

以上三種困難實爲直覺論者之所無法排解，因此，我們遂不得不拋棄直覺派的主張，而採理智派的見地。以下討論便假定哲學唯一的方法就是合理的反省的方法——即由觀察而假設而說明事實的方法。我們認爲，哲學決無到真理之捷徑；牠和科學一樣，也是要遵循理性的方法，從事分析和綜和，備嘗艱苦，而後纔可以達到牠的目的的。

六 總論

一個人無論怎樣不接近知識的研究，他總必有他自己的一種哲學。常識也有牠的哲學，但是常識的哲學，和常識本身一樣，都是淺薄的，不圓滿的。常識的哲學非接受科學的光明，經過一番改造不可。而且科學的結果之本身的程序，也定須乎要有一種真正的哲學。因爲一切科學之所根據的基本假定都涵有嚴重的問題，而科學分工求精的趨勢，又使牠局限於一部分的現象，忽略其他同等重要的事實。不特此也，一切科學所得到的結果的總和，並不能等於我們的世界的終極的知識。因爲外界現象錯綜變異，故科學的結果亦往往紛歧雜出，我

們定須要加以一番整理的工作，纔能組成一個體系的知識。這種工作定須一種特殊的訓練，而這個特殊的訓練便是所謂哲學。所以哲學乃是科學之必然的產物，決非無聊的空論。牠是人類理智馳騁於世界之裏的一個必至的階段。牠也沒有衰敗之一日。無論人類知識發達到什麼程度，總有牠的地位；而且知識愈進步，愈趨於專門化，則哲學的任務亦愈加重要，愈加複雜。反省的哲學所要解決的主要問題，一部分便由科學的假定而起，一部分便由科學的根本範疇所具的意義而發生。哲學的方法便是尋常合理的思維的方法，假如我們不取這種見解，而承認另一種假定，則結果勢必陷於不可排解的困難，而流為詭誕的謬說。

本章習題

- (一) 何謂常識的哲學？其不能圓滿之故何在？
- (二) 試述體系的哲學的問題，由於科學的結果，科學的程序而發生之大概。
- (三) 哲學問題如何可以分為兩類？
- (四) 參閱湯姆士著科學入門第五章，試將其關於哲學與科學的關係的見解，與本章所論，加以比較。
- (五) 說明直覺論者和理智論者兩派對哲學和科學的方法的主張之差別，擇取其一，並言其故。
- (六) 參閱柏格森 (Bergson) 的玄學概論 (Introduction to Metaphysics) 撮述其對於哲學方法之觀念。

第二編 智識活動的問題

第六章 智識企求之本性

第一編中所論爲哲學對於常識和科學的關係，以及哲學問題之來源。我們也已知道常識的世界觀和人生觀是不正確的，所以我們不得不進而尋求科學的知識；以及哲學問題如何由科學的假定，科學的進程，和科學的選擇的性質而產出。我們要來討論哲學的問題，下手先須一說關於智識企求本身的問題。本篇便係說明人類心智取得環境的知識這種程序的本性。接後一章便在檢閱這個程序所具的幾個較顯著的特質；再次兩章便是要討論這個程序的確實性的問題，及其所根據的假定。現在我們來一問，所謂「認識」這種作用究竟具有怎樣的性質？

一 洛克的知識論

於此，我們開始討論最好的方法，便是先來一看洛克（John Locke 一六三二—一七〇四，在哲學史上他的勢力很大，他的政論的著作直接影響十八世紀的民本運動）在他的出名的人類悟性論（*Essay Concerning Human Understanding* 一六九〇）一書中對於這個問題所提出的解答。這樣是有兩重便利的，一者，洛克的理論簡單易明，其次，在許多地方牠與現代常識相合。

(一) 觀念之來源 洛克的第一個理論便是，初生之時，人心有如白紙，上面沒有印上字迹，無所謂觀念，一切觀念皆由經驗而獲得。我們可引洛克自己的話來講，人心本來既然一點觀念也沒有，那末，又從那裏得來許多觀念的呢？於是他遂告訴我們，「一言以答之，曰，由於經驗；一切知識皆由經驗而得，皆由經驗而生。我們施於我們自己所感觸的和所思慮的外界感覺的東西或內部心理的活動之觀察，便供給我們的悟性一切思想的材料。這兩方面的觀察，便是我們所有的，自然而有的一切觀念之泉源。……在我們的悟性裏面，除了從這兩方面得來的觀念而外，決無一點其他觀念存在的痕迹。外界的東西供給人心以各種感覺的性質的觀念，即外物在我們的心裏所產生的各種不同的知覺；而吾人之心便供給悟性以心的自身的活動的觀念。……請任何那一位人把他自己的思想考察一下，把他的悟性澈底審查一下；然後再請他告訴我們，他所有的本來的觀念是否有一個不是屬於他的感觀的對象，或他的心理活動的對象？無論他積聚了怎樣豐富的知識，只要仔細一看，便不難見出，他的心裏除了由這兩方面的觀察所印下的觀念而外，是沒有一點別的東西的。……（見人類悟性論第二卷一章二至五節）簡單說來，一切觀念的來源都由於經驗；經驗的本質一方面是感覺（即今人所謂知覺）一方面是反省（即現今所謂內省）故一切觀念皆由於感覺，或由於反省，或由於雙方拼合而來。這便是洛克對於觀念起源問題的解答。

(二) 知識之本質 洛克既說明觀念之形成，遂進而提出他的著名的知識的定義。吾人之心具有一種

能力，可以把各種觀念加以混合，比較，和對照，而知識便由於觀念之組合比照而產生。所以照洛克的見解，知識便在於各種觀念之間為悟性所能發見的融洽或抵觸，一致或矛盾的關係裏面。洛克說：「因為人心一切的思想，一切的推理，都以觀念為唯一直接的對象，我們的知識顯然亦必只能往來於觀念之中。所以知識似乎便只在於知覺這些觀念的調協或不調協，適合或不適合的關係。這種知覺便是知識。有了這種知覺，便有了知識；沒有這種知覺，就任我們怎樣會幻想，猜測，或信仰，也仍然不會有知識可言的。」（見人類悟性論第四卷一章一至二節。我們須注意這裏洛克所謂知覺，與今人所謂辨別或判斷同義，不明乎此，則不能了解洛克知識的定義）這樣說來，知識便是對於各種觀念間一致或衝突的關係的辨認；比如說，「馬為四足獸」，（一致）和「圓為四方形」，（衝突）我們的知識便是對於這裏面觀念一致和衝突的關係的領會。

綜上所論，知識便由於比較我們的觀念（諸觀念間，有彼此相合的，有彼此不相合的）發現其一致和不一致的關係而產生。一切觀念皆出於經驗，經驗非感覺則反省，故感覺和反省為觀念之來源，知識之根本。這便是洛克知識論的大概。

二 洛克知識論的難點

初看起來，洛克對知識本質的分析，似乎很為簡單明確。人心接收外物的印象，觀察牠自身意志，欲望，思維，各種的活動。從這個來源裏面，我們遂獲得對於外界以及我們自身的觀念。比較對照這些種種的觀念，發現牠

們有的互相諧合，有的不互相諧合，於是遂產生知識。這種說法，乍看是很圓滿的，牠有許多處所，都與常識的見解相符。但是，澈底的研究一下，便不難見出這種理論有許多破綻。牠的主要的困難有三點，現在分別說明如下。

(一) 這種見解認為心是純然被動的。洛克的思想以為心的作用只在於被動的接收外界的觀念，這實在很有可疑之處。洛克說心如白紙，而經驗即作字於其上，觀念之來與心的本身的創造力無關，只有在取得觀念之後，把牠們加以比較組合的時候，纔有心的自己的作用可言。如此說來，觀念便是全然由外而灌入於人心的，心的本身沒有積極的作用。自洛克而後，我們也已得到不同的結論。現在大家都承認觀念並非注入的，而是由於心對外界的反應的努力中得來的。所以人心不是觀念的收藏所，而是觀念的鑄造所。簡言之，人心之獲得觀念，非由於被動，而出於主動，觀念便是人心反應環境的活動的結果。在這一點上，洛克的學說，由我們現代的眼光看來，是不能不認為錯誤的。

(二) 洛克的理論把觀念和知識劃下一個嚴格的區別這也是一個缺點。照洛克所說，觀念必先於知識而存在，定須有了觀念，加以比較對照，而後知識纔可發生。例如「馬」的觀念和「黑」的觀念必先已存在於人心，而後纔能夠有此馬爲黑，彼馬非黑的知識。人心必先有觀念，而後纔可以認識觀念的關係。這種見解也未嘗沒有一部分實在，但是牠的錯誤却甚於牠的真實的成分。這裏我們也無需乎詳細討論，只要知道觀念和知識在人心裏面是同時發生的，獲得觀念同時也便是獲得知識。我們有了一定的馬的觀念的時候，同時也必

知道這匹馬是黑的還是白的。一個特別的馬的觀念決非僅乎是一個抽象的空洞的馬的觀念，後來再加上一個抽象的黑的觀念。馬的觀念便是備具一定的形態，一定的顏色，以及其他一定的特質的一個具體的東西的觀念。這是晚近心理學和哲學的研究的結果，洛克的理論將觀念與知識強分爲兩種不同的東西，現在當然不能夠承認的。

(三) 洛克的理論又將觀念和外物分爲兩事。這又是現代思想之所反對的。照洛克所說，觀念存在於人心，爲外物之象徵。但是我們的知識既然只能來住於我們的觀念之間，而觀念又是與外物分開的，試問我們如何能夠知道外界的東西呢？而且這樣一來，我們也就沒有方法可以判別知識之真偽。因爲，假如我們所能知道的，僅限於諸觀念間的關係，而觀念又與外面的東西完全不同，那末，指鹿爲馬有什麼根據不可以認爲實在而「物體皆有重」這個千真萬確的科學常識又有什麼憑證不能說是假的呢？換言之，假如我們承認洛克把觀念和外物隔離開來，那末，我們將何以區別知識之真偽？這個真偽的問題入後當另章細說，這裏所須注意的，就是洛克將觀念和外物完全隔離，實使我們陷入一個無法解決的困難。晚近思想已經推翻了這種見解，因爲事實上的情形與之不符。

三 判斷爲知識之原素

因爲洛克的知識論具有許多缺點，所以後來的思想家遂不得不繼續努力，產生了一種認識的概念，與從

前大不相同。現在便將新知識論的要點，略述於下。

(一) 心是能動的。晚近知識論與洛克思想第一個異點便在承認人心是能動的，而非被動的。我們也
已說過，洛克以爲人心接收觀念只是被動的，觀念乃是從外面注入到牠裏面去的。現在因爲哲學、心理學各種
研究的進步，我們已知道人心之獲得知識乃是能動的。人心之本質便在於活動，心的活動就爲高等有機體反
應環境的方法。一切心的知識，都由這種活動而來。在現代的見解，心便是一種活動，一種反應環境的方式；而在
洛克，心不過是一種收納外來觀念的箱籠，這便是古代知識論與現代思想根本差異之所在。

(二) 知識爲判斷之原素。其次我們都知道，知識所由而發生的心的活動，便在於解釋環境，我們由各
種感官而與外面的環境發生直接的交涉；耳，目，手，足，以及其他感官，都爲心與外物相交的切點，但是，單靠感覺
本身，是不能夠給我們外界的知識的。感覺的報告必須經過一次翻譯，把握了他們的意義，而後知識纔可以產
生。譬有一人，坐於室中，凝神探究某種問題，或精心細讀所好之書，忽有鼓聲入於耳際。此時鼓聲的感覺可以達
於意識，而不必引起心的反應。這便因他的注意力專一於書的方面，以至不能醒悟鼓聲之意義，甚至於聽而不
聞鼓聲之襲擊。但是假如其人之心對於鼓聲的感覺發生反應，那末，他就要解釋這些感覺，把牠們連貫起來，而
給之以一種意義。結果，他或者得一個這樣的結論：『這是打鼓聲』；或者經過充分的疑思，而得到這種斷語：『這
是救世軍遊行示威。』無論他得到怎樣的斷論，最重要的就是，這種結論決非由外而入於人心，而是心的本身

本身的活動的產物……換言之，知識並非取道於感覺而跑進我們的心裏去的，而是我們的心覺悟了感覺的意義，能夠連貫感覺，解釋感覺的時候，辛苦締造出來的。」（見 Creighton 著初等論理學——Introductory Logic——III—II—III—III—III）這裏所謂對於經驗的意義之「覺悟」通常便稱做判斷。所以判斷便是吾人之心對於環境的詮釋，牠便是一切常識的，科學的，和哲學的知識之泉源。自最簡單的智識活動，以至最複雜的學說理論，一切皆以判斷的作用為基本。

綜上所說，晚近知識論主張知識由人心對於環境的反應的活動而產生；判斷為知識的原素，一切認識之來源。這種見解不僅否認洛克所說的心的被動性質，而且取消了洛克所造成的觀念與知識，以及觀念與外物兩重的對立。照這種思想，觀念和知識都是判斷的方式，而觀念便只是外物的翻譯。當我們看見遠處的燈光，而謂此為火車或汽車將近，這便是判斷，便是有了一個觀念，便是認識；而這個觀念（判斷）便與外物是不可分離的。所以觀念、外物和知識，都只是智識活動的基本——「判斷」之不同的三方面。

四 判斷與知覺思想和推理

以上所論，我們如一探通常所謂知覺、思想和推理這三種認識作用對於所謂判斷的心理活動的關係，便更加明顯。有人往往以為這些作用都與判斷不同，這實是錯誤。我們有很多的理由可以承認這三種作用都是判斷之不同的形式。現在詳細說明於下。

(一)何以言知覺爲判斷的一種形式。所謂知覺便是人心直接獲得外界知識的作用。我們看見顏色，聽到聲音，嗅着香味，觸到東西，這都是知覺的作用。這些活動果然都是與判斷不同的嗎？假如他們都涵着解釋的成分，那末，他們便也是判斷之一種；假如不包涵有解釋的成分，那末，他們都便是與判斷不同的東西。然則他們是不是涵有解釋的成分呢？在一種意義裏，這些經驗也可以說是不包涵解釋的成分，如果只就一種顏色初被看見而尚未指名，或一種聲響全無一點特殊意義的時候而言，也許顏色和聲響的知覺便實在不涵有判斷在內。但是一到這種顏色和聲響有了一種意義，譬如顏色表明是一個蘋果，或聲音表明是一個警笛，那末，毫無疑意，這種知覺便包涵有判斷的作用。但是，所有我們的知覺差不多總是含有意義的，所以我們可以說知覺便包涵着解釋，也便是判斷之一種。我們的知覺如果不僅限於感覺中的事物本身，而且知道顏色，溫度，和聲響一類的經驗便代表一種事物，在這個時候，我們便是判斷這些經驗，解釋這些經驗。明乎此，便可知所謂知覺（解作給予我們以物理環境的知識之意味）和判斷，並沒有什麼根本的差別，前者實在就是後者之一變象。我們如稱之爲知覺，把牠看爲儼然自成一種獨立的認識作用，實無寧稱之爲知覺的判斷，還要恰當一點。

(二)何以言意想爲判斷之又一方式。所謂意想，便是我們把外物分爲種類，組成有意義的整體這種理智作用。例如球，蘋果，石子，和地球的形態，都具有一些共通的特點，於是我們遂把他們合起來成爲一個圓形物的類組，或認爲一組具着圓的共通性質的東西；這樣把外物組合起來的作用，便是意想，而這些外物所具的

公通性質便是一個概念。其他證例不勝枚舉，每一種分類的程序都可做一個例子。顯而易明，這種思想的作用，如果離開解釋，便是不可能的；這種思想便就是解釋。我們不能直接取得一個概念；誠如一般人所說，概念乃是尋思出來的。未有分類之前，先須發見分類之所根據的公通的性質，但如無解釋，則公通性質亦無由發見。譬如一切常綠樹或一切有脊椎動物都具有一個共同的性質；但是要想發見這個共同的性質，先須將各個標本加以解釋說明，而後分類纔得以成爲可能。如果這種分類所根據的公通性質只是皮相的，偶然的，那末，這個類組便就沒有多大的重要；假如這種公通性質深沈而且普遍，這個類組便就具有重要的意義，科學的價值。此其故，所以劃物體爲一個「圓」的類組，便遠不若劃物體爲「有引力」這個分類來得更爲廣汎而重要。因爲說明某種物體具着圓形的特質，這實在不能給我們許多對於物體的知識；而說明萬物皆受引力法則的支配，這便可使我們對於外界一切物體能夠有一個更親切，更深入的認識。不過於此，我們須注意的就是，無論是那一種的分類，都可以給予我們知識，都涵有解釋的作用。欲以圓的性質來把物體分爲一組，先須把各物體的狀況解釋明白；同樣，欲以引力組合萬物，也是先須將各物體的情況解釋明白的。一切思想都涵有解釋的作用，一切概念都是解釋的結果。所以意想確實便爲判斷的另一方式，而決非與判斷不同；事實上意想便是對於外物所具的公通性質的判斷。

(三) 何以言推理亦爲判斷之一變形 常時有人以爲推理與判斷不同，但是上面討論知覺和意想而

說的話，便可得到推理亦為判斷之一種的結論。比如說，「此木棍甚乾，着火必易燃」這句話決沒有別的意義，只不過是根據我的過去的經驗，對於這個木棍的情況所下的解釋。我只是斷定木棍甚乾的性質，必有易燃的結果。所以推理就在釋明現在經驗的某種事實對於我的整個經驗的關係。「A為B，因為A為C，」或「A為B，故為C，」這種推理，分析起來，便是說，「A為B，」這個命題對於我的其他經驗或其他判斷，具有某種必然的關係。可見推理便是一種更複雜的判斷——不過畢竟總是一種判斷。

上面已經說明，知覺，意想，和推理，都只是不同形式的判斷。他們也不是彼此分離的，不過都是人心解釋環境意義之不同的方法。確實有些時候（例如心理學的論著）我們把他們分別開來，以求便於討論，因為他們各有特點，不容不如是。但是，須知他們到底只是人心反應環境，把握其意義之不同的途徑；他們都不過是另一種形式的判斷。判斷便是知識的基素，智識活動的本質。

五 總論

由上所論，我們可以斷定洛克對於知識之本性，以及知識原料——觀念的來源，其所提出的理論都是錯誤。人心非若白紙，被外面的東西印上許多觀念；知識亦決非這些觀念中間一致或不一致的關係的辨別。心是能夠的，就是一種活動，可以反應環境，解釋環境，而攔捉牠的意義；而知識便為獲得這種意義的結果。所謂知覺，意想，和推理，都不過是不同形式的判斷，人心解釋環境的能力不同的表現。為實際便利之故，我們可以把這三

種形式的判斷分開研究；但是我們不可忽視他們都是同一判斷的事實，否則便要破壞認識的整一性了。知覺、思想和推理，都是一樣的判斷的作用，其複雜的程度雖有不同，而在種類上並無二致。

本章習題

- (一) 試就下列各例，說明如何涵有詮釋或判斷的作用：
 - (A) 嗅蘋果香味之知覺。
 - (B) 夜間見海上明燈而悟爲來舟之知覺。
 - (C) 動植物之分類。
 - (D) 見紅燈而知爲禁止過街的記號。
 - (E) 舟無舵則逐水而流的信念。
- (二) 洛克所謂觀念與知識，其本質如何？參閱人類悟性論第二卷一章及四卷一至四章，詳細說明其理論是否可以滿意。
- (三) 參閱 Pillsbury 著心理學概要 (Essentials of Psychology) 第九章，其於概念、判斷，以及推理之說明如何？試與本章所述比較呈論之。
- (四) 參閱 Creighton 著初等論理學第二十一章，及羅素著哲學問題第五章，試略述其思想之異同。

(五) 試列舉杜威著思維術第二編九章之要點。

第七章 判斷之特質

以上一章已說明判斷作用為獲得知識之基本，現在我們再來一探判斷這種活動所具的幾個重要的特點，分別論列如下。

一 判斷的客觀性

因為每一判斷都是與環境不可分離的，每一判斷都是對於環境意義的解釋，所以判斷乃具有客觀性質的——即每一判斷都指着一個客觀的東西。例如，我們聽到一種聲響而知為鑼鳴，我們的判斷便以這個聲響為對象顯而易明，假如沒有這個聲響，當然便不會發生這種判斷；沒有東西可以判斷，判斷自無由而發生。一切判斷皆同此理。每一個判斷，都指着一個客觀的情境，都須有一個客觀的東西，（其為物理環境或社會環境裏面的東西，當然沒有區別）以為其判斷的對象；離開這種客觀的情境，判斷便不能存在。所以每個判斷都具有一個客觀對象，與之不可分離。無對象，則無判斷。

於此，我們可以提出一個問題，簡單一說。這個問題在哲學史上乃是一個重要的問題，就是，吾人之心如何而能知外物？既然是存在於人心之外的東西，如何而能為人心所認識？顯而易見，這種話語便是假定心與外物是分離的，而認識便是心裏面的東西，和外界隔着很遠的路程。只要把心和外物這樣地隔離開來，那末，我們外

界知識的可能性，就必然成爲一個問題。而且這個問題是沒有法子可以解答的。假如心與外物完全分開，他們中間便不能發生論理的關係。可是我們如承認判斷爲思維之原素，而判斷又總必具有一個客觀的對象，那便可以顯出這種假想的困難。由於一個錯誤的假定而發生，實際上並不能成爲困難。因爲承認判斷具有客觀的對象，便是承認在認識作用裏面，心和外物是連成一氣的，決不能夠勉強分開。那末，知識根本是心和外物之間的一種關係，必有此關係，而後纔可以有知識。無對象，則無判斷；無判斷，則無知識。所以人心如何而能認識牠的對象，這個問題，便毫無意義，因爲心所能認識的就是牠的對象，除了牠的對象之外，還能認識什麼別的東西呢？在判斷作用中，心與外物便結合爲一。所以第五章中所論科學家主張一切知識都是外界環境的知識，這個假定實在便是分析知識所由而產生的判斷的本質之必然的結論。如將判斷與環境分成兩段，那便必待使環境知識之獲得，成爲一個神祕之謎，而與判斷的性質根本衝突了。

二 判斷之可共性

其次，每個判斷都可以爲多數的心之所共有。譬有一人立下某種判斷，只要其他的人也抱着這種判斷，或了解這種判斷，牠的意義總是一樣的——假定這個判斷說得很爲清楚。便在這一點上，判斷和其他像苦樂的感覺一類的心理的經驗，大有不同。假如我告訴你，我的牙痛，你能夠了解我的意義，所以你也能夠參與我的判斷，却是你決不能夠和我同有這個牙痛。我的牙痛，不是我的耳痛，不是我的喉痛，這個判斷，你可以體驗到，然而

我的「痛」的感覺，你却決不能夠體識。這種痛覺便是我自己的獨特的經驗，不能爲他人所共有，即使你也有牙痛，那亦是你所經驗的痛疼，而不是我的痛疼。但是我的判斷你却可以和我同有，如同你的一樣。判斷好像便是你的心和我的心中間的一道橋梁。所以判斷是社會的，能爲人人之心所參與，所共有。於此，須知所謂參與或共有一個人的判斷，決不是承認這個判斷爲真實。我可以參與，可以體會你的判斷以爲你的廉價時表能值五十塊大洋，却不必承認你的判斷是實在的。所謂共有一個判斷，便是了解其意義；而承認一個判斷，便是同意於其真實性。真偽的問題，下章便要討論。這裏所須注意的一點，就是人心能由判斷的孔道而彼此相通。

三 判斷之分析與綜合性

在第三章裏，也已指出，科學的觀察同時是分析的又是綜合的，科學的說明也具着這個同樣的二重特質。對於這一點，現在我們可以得到進一步的了解。所謂科學的觀察和說明，其實也不過是一種判斷，而每個判斷，無論其簡單的或複雜的，總必具備這種分析而又綜合的本性的；所以我們討論判斷所具的這種特質，還要把以前說過了的話重述一下，不過複說總是可以幫助我們明白的。

我們可以舉一個簡單的例來講，譬如說，「這是一張打字檯。」我們只要略加考慮，便可見出這個判斷一方面是分析的，而另一方面又是綜合的。假如我們真的作出這個判斷成立所需要的勞力，假如我們實地判斷某一物體爲一張打字檯，那末，我們所作必有兩事。一方面，我們須將這張檯子和其他非檯子的東西，以及非作

打字之用的檯子辨別開來；這個意思就是：我們須將這張檯子所以與其他物體不同的特點尋出來。在這個觀點上，我們的判斷便是分析的。另一方面，我們又不僅乎把這張檯子和其他的東西分別開來而已，而且還把牠歸入一個物類，就是，看出牠和其他相似的檯子所具的某種共通的特質，於是遂把牠和相似的檯子歸爲一個種類，而認之爲某一特別種類的檯子。在這個觀點上，我們的判斷便又是綜合的。這裏，有兩點可以注意：第一，這種分析和綜合確實便與判斷打成一片。所謂判斷，根本言之，便是分析和綜合的作用，一方面發見個別的特點，一方面組成共通的種類。這兩種程序就可代表判斷的全體。第二，這差不多和第一點相同，不過是另一種說法，就是，分析和綜合都只是同一判斷程序之兩方面。當我發見這張檯子的特點的時候，在同時同行爲中，我便發見這張檯子與某一物類相似的狀態。在我領會這張檯子具備某種特別的表徵的時候，我也就領會這些特徵顯示這張檯子屬於某一種類。一切判斷，都是如此。每個判斷都與分析和綜合成爲一體，分析和綜合爲判斷作用之兩面，恰如同化和分解之爲所謂代謝的生理機能之兩面一樣。當然，有些判斷特重分析，有些判斷特重綜合。不過在本質上，每個判斷都是分析而又綜合的。

四 判斷之型式

判斷可以分爲兩種，這兩種型式雖非互相排斥，却各有顯著的差異。就是：事實的判斷，和價值的判斷。事實的判斷所以說明環境事物之存在；而價值的判斷則在於欣賞或估定事物之價值。例如：「這是一張打字檯」

這個判斷便是一個事實的判斷；牠只在說明某種經驗確實存在於環境之中，而為環境之一部。假如一個人繼續再下判斷，說這張檯子是多少面積，幾許重量，什麼質料，何種顏色，這些還只是描寫某種確實存在的經驗的東西，所以都仍然是事實的判斷。但是，假如一個具着美學眼光的人說這張檯子的形式不佳，或色調與室內其他器具不和諧，這種判斷便是價值的判斷；因為和他發生關係的不是實地存在的事實，而是一種應然而不然的理想。簡單說一句，這種判斷乃是賞鑒這張檯子，而非描寫這張檯子。價值判斷在衡定欣賞，而事實判斷則在於說明描寫。

上面也已指出，這兩種判斷並非互相排斥的事實判斷也未嘗不可涵有價值判斷，例如：「彼美人兮，乃吾友之甜心。」這個事實判斷便兼涵有價值判斷；至於價值判斷更其沒有一個不帶着說明的意味。所以這中間的區別，大體不外於着重點之不同。不過這個差異確實具有重要性。因為第四章中所說的衡定的科學和說明的科學的區分，便以此為根據。有許多價值判斷的問題，與人生密切相關，入後當詳細討論，所以我們須要把這個區別記在心上。

五 判斷之發生

杜威主張，判斷之發生便由其懷疑的情況。如果我們的經驗不遇到困難的地方，只是平靜的下去，那便僅能有反射的和習慣的活動，決不能夠產生判斷。必須遇見了疑難，到了徘徊歧路，不知所適的時間，於是判斷的

作用纔立刻可以出現。「譬如，我們行於野外，忽見遠處一道黑影，於是我們遂暗中問我們自己，『這是什麼東西？』是飛揚的塵沙？是搖動的樹枝？還是一個人，在對我們作信號？」在這個整個的境況中，這些不同的意義，都有一些迹象可徵。這些猜測當中也許有一個是對的，也許一個也不對，但是這個懷疑的東西，總必具有一種意義。這些擬想究竟那一個是確實的？這種知覺究竟涵有什麼意義？我們對於牠，究竟應該給予一個怎樣的解釋，怎樣的估量，怎樣的評價，怎樣的處置？每個判斷都是從這樣的情境裏面產生出來的。（見杜威著思維術）顯而易見，這種懷疑的情況，可由各種不同的衝突而起。實際生活的需要方面遇到衝突可以發生這種懷疑的情況，理論方面的衝突也可以發生這種懷疑的情況。但是無論在那一方面，判斷的作用就在能夠打開經驗之中的衝突。

此外，我們還須注意，所謂經驗，莫不涵着知識，其本身實在也便是判斷活動之結果。所以說判斷起於經驗之中的衝突，就無異於說一切判斷都由於從前累積下來的判斷的結果之衝突而發生。就上面杜威所設的一例而言，那個看見黑影的人，如果不是先已有了關於「飛沙」、「信號」以及「搖動的樹枝」的判斷，他便不能夠提出他的問題。就是從前儲蓄下來的判斷的結果，現在指示給他這個黑影的各種可能的意義。所以判斷確實便由先前的判斷而產生。但是這一點並不能搖動杜威的理論。每一個新的判斷還是由於一個疑難的情境，一個須要解決的問題而發生的。

這個事實所涵實際的意義，很爲重要。不斷的面對問題的心，纔是真正生活的心。所以解決一個問題，便又成立一個問題，決不足以使我們消極，這正可以表明智識之進展是沒有終止的。多疑多問，正是智識力強盛之表徵，假如這個問題是值得疑問的；無論如何，這總可代表一種理智的活動。實在一個人智力強弱的最好的徵象，便可於其所懷疑的問題的數目中求之，只要他的問題不是胡思亂想，確實是問題。我們要想智識進步，就定須去發現問題，解決問題。

六 知識之成長

所謂知識之成長，不外乎便是知識體系之建立，便是尋出各種判斷交互的關係，而使之愈加融洽。例如光線，在意識未清之嬰孩，必無甚特殊意義，及兒童既長，乃漸有確定的作用，最後纔成爲確定的對象，如桌上燈光，或天空明月等類。經驗愈確定，愈明瞭，則愈有秩序，而其意義亦愈成爲體系化。孩童之各種判斷不若幼年的判斷之融洽調協，而幼年之判斷又不若成年的判斷之精密整齊。不特個人經驗如是，整個人類經驗之歷史亦具此同樣的現象。我們也已說過，每一種科學都是零星的外界知識之系統的組織；知識愈成爲科學的，則其組織性亦愈加顯著。所以科學的知識的進步，便在於使知識更加一致，更加連貫。但是這種情形實在不待其然而可以預期的，因爲我們對於外界的知識便由判斷而來，而判斷所具的根本作用之一便是綜合或體系化，所以知識之進步必然的增進知識之組織化和體系化。

但是這個程序還有另一方面，不可忽視，就是知識之成長，不僅在於發展體系的組織，而且在於擴大知識之範圍。個人隨着年齡之增長，不僅漸次把他的判斷組成體系，而且還加添他的知識。各種科學進展，一方面組織整理已得的結果，一方又不斷地推廣牠的領域。可是這却又是與判斷的本性相合的。判斷總是時刻向着一個疑難的問題，或新奇的事實的。牠不僅在於知舊，而且在於求新。新的事實經過判斷而和已知的發生關係，結果知識的疆宇遂於以展開。這便是藉已知的光明，使新事實秩序化，又將已知的整個系統推展改組以容納新知。所以知識之進步，又在根據一個刻刻推廣，刻刻變化的知識體系，得到新的環境現象的說明。

這個事實的涵意是很重要的。因為這便與人類行為任何方面的進取和保守之爭密切相關。人類思想既是進取，又是保守的；一方面時刻欲求保持其已得的結果，另一方面，又不斷的尋覓其所未知。新舊兩方面的要求，牠都予以充分的承認，都加以公平的考驗，不拘那一方面，只要是對的，牠都是採納的。但是兩者須各以其對方為鑑證，進取須顧及保守，保守亦須兼思進取。這裏確實便為新舊衝突的一大關鍵。舊者雖為人情所眷，却未必盡善，而其要求則又不能一概抹殺。新者亦未必完全荒謬，但是須證明有接收之價值而後接收。這樣便是很合理的。

七 總論

每一判斷都是對於環境某一部分的解釋，所以都有一個客觀的對象。一切判斷都能為多數的心所公同

參與判斷的作用在於發見外界現象，同時又將外界各部分組合爲一整體，所以是分析的，又是綜合的。僅乎描寫說明外界現實事物的判斷，便是事實判斷；而欣賞、衡鑑外物價值的判斷，便是價值判斷。一切判斷都起於懷疑和衝突，爲過去判斷之結果。知識之進展，一方面獲得新事實的知識，一方面使新舊知識體系化。所以知識演進便在把新舊判斷組織起來，消除其中的矛盾，而發見其中新的交互的關係。

附錄

晚近哲學史上一個爭論的焦點，便是本章前節所說的關於人心獲得外物知識之可能性的問題。爲便利進一步研究起見，茲將這個問題的歷史的大要，略述如下。

顯而易見，洛克將「觀念」和「外物」嚴格分開，當然便要引起一個疑問。假如觀念是心裏面的東西，與外物不同，那末，我們自必立刻就要問：我們還是認識觀念呢？還是認識外物呢？假如說我們只是認識觀念，那末，外物自便在於知識範圍之外；假如我們是直接認識外物的，那末，觀念就要成爲無用的贅物。洛克於其將觀念和外物分裂爲二的時候，自己也感到這種困難，但是他沒有公平的對付這個問題。到了白克來、休謨、和康德諸人纔注意這個問題的重要。白克來謂要想解決這個困難，只有直截了當的將外物與觀念合一，主張：「上至天神之妙曲，下至土木之器皿，莫非觀念之集合。」所以他說：「存在即被知覺，」這個意思就是，存在與「被知覺」同義。休謨對於這個問題，根本沒有找出什麼解決的方法，所以結果成爲一種懷疑論或主觀主義，明白承認我

們所能認識的只有我們自己的印象和觀念，於是一切外界知識遂都成爲概然的。康德便是要在白克來的觀念主義和休謨的懷疑主義之間，取一個折衷的方法，却是也沒有得到成功。他和休謨一樣，也否認我們可以得到物自體的知識；而與白克來一致主張我們只能認識觀念。他的積極的主張就是，我們可以認識一些東西（即是他所謂「現象」或「幻象」）並非僅乎止於觀念，可是這一些東西也不是真實的外物。所以康德似乎徘徊於白克來主義和休謨理論之間。不過康德究竟指出了一條避免困難的道路，雖然他自己並沒有澈底的照這條路走去。黑智兒便承繼康德的思想，加以充分的發揮。實際上，黑智兒便主張要想解決這種困難，定須打開心和外物之間的隔閡，所以他否認這個問題成爲一個真實的問題，而以不解解之。這種主張當然也有牠的困難，但是無論何如，總可以使我們脫出心物分離的死路。所以晚近思想家都採取黑智兒的見解，雖然這一條路上也有許多別的問題，正爲今日實在論者與觀念論者所激烈爭執，而未有結論。

現在再介紹幾本關於這個問題的重要書籍。白克來的理論都見於他的人類知識之原理 (Principles of Human Knowledge) 前三十三節；欲知白氏理論之批評，可參閱 Perry 著現代哲學思潮 (Present Philosophical Tendencies) 第六章。休謨見解便在他的人類悟性論第一卷中，其第四篇特別討論他所感到的這個問題的困難。康德和黑智兒的著作，初學者不易讀得懂，可參看 Thilly, Rogers, 或 Weber 所著哲學史，當可以知其大概。如欲研究康德思想體系，須讀他的純粹理性批評一書，Watson 所作康德文選 (Se-

lections from Kant) 可爲讀此書之輔助。黑智兒對於本問題的討論都包涵在他的最難讀的心及論理之現象論 (Phenomenology of Mind and Logic) 裏面。這兩本書當然都非初學者所能瞭解，但其內容的概要都可由銓釋的著作而知。Caird 所著黑智兒研究 (Hegel)，便可算這一類著作最好的當中的一本，氏又著有黑智兒體系中之思維與實在 (Thought and Reality in Hegel's System)，其第一章於黑智兒對本問題之地位有簡括扼要之說明。羅素的哲學問題之首章，對於這個問題也說得很清楚。

本章習題

- (一) 何爲判斷之客觀對象？試舉例詳言之。
- (二) 說明「此機械須塗油」這句判斷，同時具有分析的和綜合的作用。
- (三) 事實判斷與價值判斷之差異何在？試各舉一例。
- (四) 試舉例說明判斷起於懷疑的情境。此語之意義，是種情境如何有賴於先前的判斷，又其於吾人知識發展之關係如何？
- (五) 說明本章所論知識發展之兩面，並各舉一證例。
- (六) 試述杜威著思維術第二、八章之要點。

第八章 知識之確實性

這是我們日常經驗的事實，我們的判斷有真確的，也有錯誤的。例如，假如我說一切物體皆發生引力作用，大家便要承認這個判斷是對的；另一方面，假如我說每個人都是可以信託的，這個判斷通常便要認爲錯誤。不特此也，在我的判斷中，有些又比較的更確實，有些却比較的不確實。譬如，我們關於引力作用的判斷便是很確實的；但是如果要講明日天晴，或火車於幾點鐘可到，這些判斷，我們便覺得沒有那末樣可靠。我們覺得某一判斷是真實或錯誤的時候，我們便可說我們真知我們的知識，或確實有了知識。嚴格說來，凡是我們不能確定其爲真確或錯誤的判斷，都不能夠歸入知識範圍以內，而只能組成我們尋常所謂信條。這個真確的判斷與錯誤的判斷，知識與信仰之間的差別，便成了一個極煩雜的問題，本章把牠分爲三個問題來加以討論，就是：（一）所謂真實與錯誤究竟涵着什麼意義？（二）真實判斷與錯誤判斷，其辨別之標準何在？（三）知識與信仰之間的關係若何？現在以次分論於後。

一 真實與錯誤之意義

尋常用起「真實」和「錯誤」這兩個名詞來，意義很爲紛歧，所以我們須要把這裏所用的意義說明一下，然後討論起來纔不至有混亂。上章也已說過，每一判斷都是對於一個環境現象的解釋。例如一個人說：「彼

處一人在作信號，」這個判斷便指着一個外界的確定的東西，遠處所見的一個對象。判斷必有其所判斷之物。一切判斷都不能外於這個原則。這裏所謂「真實」便是一個判斷與其所解釋的環境現象相符之意；而所謂「錯誤」就是一個判斷與其所要說明的相關對象不符之意。換句話說，一個判斷合於牠的對象便是真實的，而不合於牠的對象便是錯誤的。例如說：「一切物體皆具引力作用，」這個判斷便合於牠的對象，所以是真實的，因為在客觀事實上，物質的東西誠然都受引力法則之支配；但是如說：「一切人皆可信託，」這個判斷便與實際不符，所以是錯誤的，因為事實上不幸確有許多人不能夠信任。譬如，我在黃昏時分看見遠處一物，而說：「那裏是一匹馬，」這個判斷之為真實或錯誤，便視遠處所見之物確實是一匹馬與否而定。假如這個所見之物真的是一匹馬，那末，我的判斷便是確實的；假如這個所見之物不是一匹馬，而是一匹鹿或一頭牛或一叢小樹，那末，我的判斷便錯了。所以對於何為真實和錯誤這個問題，我們的回答便是：判斷與其所判斷之實際情況相符便是真實，不相符便是錯誤。以下討論用起這兩個名詞，便是這種意義，這是要記在心上的。（以上所說「真實」的定義，定須與尋常另一種意義分開。我們所謂真實，往往便是一種心理作用，一個人相信他的判斷不錯的時候所具的一種真實感情。我們時常說，一個人所承認為實在的東西，在他便是實在的東西，這裏面「真實」這個名詞，便是這種意義。例如，沙漠中旅行者見幻景而以為綠地在，奔走赴之，至死不悟，在這個意味裏，他的判斷便也可以說是真實的。這個「真實」的意義，與上面所說的大相逕庭，只不過是一種心理的真實感，可以完

全不需要客觀的根據。在這種意義中，一個瘋人的幻覺也未嘗不可以稱之爲真實的。

於此，又可以見一個判斷能夠一部分是真實的，一部分是錯誤的。譬如說：「彼美一人，乃吾友之甜心，」假如此人是我友之甜心，而並不是美人，那便成了這種判斷的一個絕好的例子。也許有人認爲這種判斷實際乃是兩個判斷，一個是「彼是一美人」，一個是「此美人乃吾友之愛侶」，這樣的判斷，每一個都可以分爲幾個單純的判斷，每一單純的判斷非真確，則錯誤，決不能既真確，又錯誤。不過這種立場顯然將思想作用的判斷，和判斷在語文裏面的表現，混爲一談，實在是很爲可疑的。判斷之表現——卽論理上所謂命題——不可置辯，確是複雜的；可是在思想作用上具着解釋意義的判斷是否如此，使大有討論之餘地。無論如何，我們須知道，我們大部分的判斷都不能不以複雜的命題表明出來，因此，所以可以是一部分真確，一部分錯誤的。

二 真確與錯誤之標準

然則有何標準可以決定一個判斷之爲真確或錯誤呢？假如一個判斷和牠的相關外界境況符合便爲真確，不符合便爲錯誤，那末，我們根據什麼標準可以決定這個符合與不符合的分別呢？這實在是關於判斷的確實性的一個最重要的問題。假如我們不能決定判斷與其所判斷的客觀境況怎樣纔是符合，怎樣便是不符合，那末，我們便仍然不能夠把真僞的問題得到一個滿意的解決的。所以告訴我們符合便是真理，不符合便是錯誤，這對於我們的問題，實在並沒有多大幫助。我們還要知道這種所謂符合和不符合的關係，是否可以決定，怎

樣可以決定。現在可以詳細一說於下。

在人類思想史上，對於這個問題，曾經提出有三個主要的標準。第一個便是所謂「自明」說，認為凡是正確的判斷，都是很明顯的，一望而知其實在，不容再加疑問。第二個便是所謂「實用」說，主張正確的判斷便是在我們的經驗裏面行之有效的判斷。第三個便是所謂「一致」說，倡導判斷之真實與否，便視其是否與其他判斷相調協而定，一個判斷如與我們的整個知識吻合無間，就是正確的，反之，如與我們的全體知識衝突，便是錯誤的。讓我們把這三個標準拿來分別考核一下。

(一) 自明說 這一派理論認為判斷的確實的標準，便在於自己明顯，不可疑問。有許多判斷可以一望而知其真確無疑，這種判斷自必承認是實在的。例如，我們確實經驗月亮是在發光，又如兩點間最短距離為一直線，這一類的判斷便是自己明顯的。此外，主張這一說的人還承認另有一種判斷，不如是之顯然自明，然而我們仍可確知其為實在，這些判斷都是可以由論理的步驟而與前一種自明的不可置疑的判斷連接起來。譬如幾何學可由公理而證明一種判斷，雖非自己明顯，却仍然是必然真確的。但是自己明顯畢竟為推理程序之起點以及逐步的根本標準。一切真實的知識——即所知為真確的知識——都建立於這個基礎之上，所以牠實在便是真理之最後的測驗。

主張此說的，在晚近學者中以笛卡兒為最力，不過這種見解，洛克也早已唱導過的。笛卡兒所立下的推理

的法則，其第一條便是，除了自明的一望而無可置疑的東西之外，不承認任何東西爲真確。「第一個法則，就是不承認任何事物爲真實，除非我明白確知其爲真實，故須避免匆率 and 偏見；不可使我的判斷所包涵的東西，超過其明白確定爲吾心之所把握的界線，必期毫無可以置疑之餘地。」（見方法論第二編，本書爲氏傑作，其自身便可爲精密嚴格的思想之模範，不可不細讀一過，並參看洛克著人類悟性論第四卷）所以明白無疑，便是真理的證據。

（二）實用說 這一派理論以爲一個判斷在經驗裏面行之有效，就是在智識上和實際上雙方都證明滿意，便是真確的判斷。我們考核一個判斷的價值，第一個問題就須要問這個判斷在我們的經驗裏面，能夠產生什麼一種智識上的或實際上的差異。所以實地效用便爲真理之標準。爲便於了解這種理論，我們把牠分爲兩點來說明一下。第一，這種理論承認真確的判斷就是經驗中實施起來有圓滿效果的判斷，效用便爲真理的唯一的證據。第二，這種理論把所謂真實看爲判斷的一種際遇，一切判斷都由於驗證而始成爲真確，離開了驗證而談真理和錯誤，便是不可理解的。

實用主義的學說爲晚近哲學思潮之出產，雖然反對這種見解的人都說牠是陳舊的思想，換上一個新的名詞，不過無論如何，牠的本身也很有可取之點。首先倡導這種主張的，當然不能不推詹姆士。詹姆士的話說，要檢驗一個判斷的真確與否，便是要問，假如牠是真確的，「那末，由其真確，將使吾人實際生活發生何種具體

的變化？這種真理如何可以實現出來？假如這個信仰是錯誤的，則經驗又將有這樣的不同？簡單說，就是這個真理的經驗的實現與價值究竟如何？在同節中不久他又斷然的說道，所謂真確的判斷「便只是吾人思想方法上的一種便利，恰如所謂『正當』僅爲吾人行爲方法中之一種便利一樣。」（見實用主義第二〇〇、二二二面。又氏所著真理之意義於本章所論實用說，言之極詳，須參閱）在這些話裏面，詹姆士已充分表明實用主義真理說之第一點——效用爲真理之標準。至第二點，詹姆士則有下列一段警闢的說明：「真理並非一個固定的東西，真理之所以爲真理乃由事實而造成。牠的真確便是一個結果，一個過程，就是牠驗證其自身之經歷。牠的真實就在牠的證實的程序之中……故真理之於我們，不過是驗證程序的一個集合的名稱，恰如健康，財富，能力，等等之爲其他關於生命之程序的名稱一樣，而其所以爲吾人所冀求，亦正因其能有所裨益。所以真理乃是在經驗的過程中造成的，猶之乎健康，財富，和能力都是造成的一樣。」（見實用主義二〇一、二一八面）杜威爲當代實用說之領導，所說的差不多是一樣的話，「真的意義便是被證實，此外決無其他的意義。」（見哲學改造一六〇面）這便是實用說的第二點，判斷由驗證而成爲實在，離開驗證，所謂真理便是一個無意義的字眼。

（三）一致說 這一派主張判斷的確實性之標準必求之於所要考究的判斷和其他相關的判斷之間的調協的關係。所謂真確的判斷，必與我們的整個知識相一致，存於我們的整個知識之中，這種一致便爲此判

斷的真確性之指標。例如「一切物體皆具引力作用」這個判斷之所以爲真確，便因其與我們對於外物的一般知識相合無間；而「人人皆可信任」之所以爲錯誤，便因爲和我們所得於人的其餘知識不能一致。這個一致可分爲兩種，一爲關於抽象的或形式的關係的判斷之一致，一爲關於具體的或事實的境況的判斷之一致。前者可稱之爲論理的一致，後者可稱之爲事實的一致。要想了解一致說之真義，須將這兩種一致分開細說一下。

A. 論理的一致其最好的證例便可於純演繹的推理程序中見之，譬如「一切X皆是Y」便與「無X非Y」或「有些Y皆是X」相一致；而與「沒有X是Y」或「有些X是Y」則不相一致。前三個命題並非是相同的，可是他們的意義却彼此貫通，其所作的判斷亦相合一致，能夠放在一起。但是後兩個命題所表明的判斷便與前面的判斷衝突，如果此爲是，則彼爲非，完全不能兩立。這個同樣的一致的關係也可以見之於傳襲的形式論理的三段論法，和數學邏輯之更精密的方式，以及尋常幾何的或數學的推理之鍊索，乃至一切型式之演繹推理的程序中。如果我們把這種一致稱做「內涵」，那末，一致論就是主張，假如一個判斷X是真確，則X的一切內涵亦爲真確。

B. 事實的一致即某一判斷與一定環境情況之間的一致。這個最平常的例證，便是普通所謂歸納的推理。譬如，昨日河淺水清，今日水漲數尺，而多泥沙，且有樹木漂流。於是我們遂斷定在此河流域之內，最近必下了一

場大雨。這個判斷和上面的觀察具有一種一致，便是所謂事實的一致。這種例子在歸納的科學如物理學，化學，生物學等裏面，是隨處可見的。如果我們把這種一致稱做「推論」，那末，一致說的主張就是，一定環境的現象 X, Y, 和 Z 都可得一個推論，某一判斷 W 為真確，則此判斷 W 便為真確。

綜上所論，可見一致說的理論就是一個判斷如為知識的內涵，或由知識而推得，便為一真確的判斷。簡單說，一個判斷如根據其他判斷的結果，由內涵或引伸而達到，便是一個真確的判斷。與已知吻合一致，便是真理的表記；而缺乏這種一致，就為錯誤或虛空的憑證。

在近代思想中，以黑智兒持此說最力。晚近主張此說的，於英則有博拉篤來和波桑葵，於美則有約西魯易斯 (Josiah Royce)。一八五五—一九一六，在美國思想界中影響極鉅。

三 自明說，實用說，及一致說之評價。

這三種理論，都有其困難，我們現在再把這些困難細密考查一下，以明此三說之價值。

(一) 自明說之困難 自明說之難點有二：第一，許多公認為實在的判斷並不是顯然自明的，所以「明白顯著」不能算為真理之唯一的測準。第二，許多判斷在某一時候好像顯然真實，到後卻又證出是錯誤。

A. 由前一點言之，則明白顯著未必為真確的判斷，而真確判斷未必是顯然自明的，這個難點是不易辯解的。例如，一切物體皆具引力作用，這個判斷是大家公認為確實的，却並非明白顯然的事實上，真理之發見往往

須經過長時間的思考和這個相同，知其爲真確，而非顯然自明的真確的判斷，也不知道有多少。這個事實便可表明，即使明白顯著或自明爲真理之證據，也決不能認爲唯一的證據。我們不斷的接受許多真確的判斷，表面上並非一望而知其具有真確的憑證。不過這個困難還未足以致自明說之致命，也許有人謂持此說者並非以爲一切真確的判斷，都須顯然自明的實在。我們不可忘記此說之另一面，即有等判斷可以證明其與自明的真確的判斷是相連的，從而知其爲真確。但是這個回答也決非完全圓滿的。實際，這便是將「顯然自明」和「一致」混爲一談，由自明的標準變而爲一致的標準。

B. 由第二點言之，則自明說更難維持，許多判斷看起來是顯然真確的，但是一加細究便可見出其錯誤。昔時人都以爲地是平的，地爲宇宙之中心，日月星辰皆繞地而旋轉，這是顯然如此的；假如地是圓的，則人行於其周圍，豈非早遲必將墮落無底之空間嗎？但是現在我們已知這些判斷都是錯誤，雖然表面上好像顯然實在的。縱是數學上的原理，如「兩平行線不能相遇」等，我們也已發見有許多都是根據一種假定，離開了這種假定，則不拘表面上是怎樣明白無疑，也非真確。事實是，我們所相信爲真確的判斷對於我們總是似乎明白顯然的，如果以此明白顯然爲判斷的真確的標準，那末，我們便決不會有錯誤的，但是這樣一切判斷只要是相信的，便都是真確的。霍布士說得好，「以明白顯著爲真理之標準，這只能視爲一種譬喻，而決不能成爲一種證據，無論什麼時候，一個人只要一點不用懷疑，便都可以得到這種『明顯』的感覺，而承認他所不懷疑的東西便是真

理，猶之乎一個人具備完全的知識一樣。這種「明顯」固可以爲一個人保持其頑固的意見之理由，然而却決不能夠擔保他的意見便是真確的。」可見單靠着明白顯然以爲真理之標準是不夠的，對於任何特別的明顯的判斷，我們總可以審問牠雖然顯然是明顯的，但是否真確的。

(二) 實用說之困難 要想估定實用說之真價，最好把牠的兩層主旨也分開探究一下。

A. 實用論者主張一個判斷的真實性乃由經驗的過程中產出，判斷由事實而成爲真確，這種見解，假如本章第一節中所說的話是實在的，便不能夠成立。詹姆士說判斷的真確乃是「一個結果，一種過程，卽是牠驗證其自身之經歷。」這樣講來，我們便根本不能說一個真確的判斷，無論我們知其爲真確，或不知其爲真確，其爲真確無殊。當然這種衝突須視相關事實而決定。但是，我們如說「火星上面住有理智的生物」這個判斷現在不是真確的便是錯誤的，二者必居其一，雖則我們尙未能知其究爲真確或錯誤，這樣的話似乎不能認爲毫無意義的。照這樣說，那末，判斷的真確性便不靠着驗證。判斷的真確與否，與我們對於其真確與否知識無關。所以實用說在這一點上面的理論，我們便不能不毅然捨棄。

B. 至以效用爲真理之標準，這一點也是很爲曖昧的。說真確的判斷便是在經驗中行之有效的判斷，如果不將所謂「行之有效」和「經驗」的意義說明，便不能給我們一個確定的觀念。究竟所謂行之有效是什麼意思，所謂經驗爲什麼人的經驗，假如所謂行之有效的意義，不外乎產生適合的結果，那末，顯而易明許多錯誤

的判斷反可以行之有效，而許多真確的判斷却未必行之有效。其次，如果所謂經驗便指個人的經驗而言，那末，照實用主義的標準，同一判斷便可以完全是真確而又是完全錯誤，因為同一判斷在此一個人的經驗中可以行之有效，而在彼一個人的經驗中却不必行之有效。實用主義者也看到了這一層困難，所以都堅持他們所謂行之有效和經驗並非上面所說的意義。他們說，所謂經驗乃是社會化了的經驗，歷久的經驗；而行之有效的意義，便在產生一種後果，於實際上和理智上雙方都可以滿意。（關於實用主義者所謂「實際的」意義，可參閱杜威著經驗邏輯論——*Essays in Experimental Logic*——第十二、十三章）但是假如把經驗擴大起來，包涵一切個人的經驗，而行之有效的定義復於適合的結果之外，兼容論理的和事實的一致，這麼一來，實用說的標準便與一致說的標準名異而實同了。因為如此則所謂「效用」的意義，差不多便就在於滿足人類理性對於「一致」之要求。那末，「效用」如非不夠做真確判斷之憑證，則必與「一致」相近而不可分了。

但是實用說尊重經驗的結果，以功用為真理的證據，這種見解是很為可取的。真確的判斷，在一種意味中，是可以行之有效的，縱然能夠實行的判斷是否就為真確是一個問題，所以探求真理，必須注意判斷的具體的結果，這是很為重要的；必如是而後纔可以不離現實，不至落於歧途。特別在行為和宗教的領域裏面，實用主義的標準所具的價值，更為明顯。我們實施道德的行為和宗教的信仰，都須在一種不能免於懷疑的境況之下而為之，所以在這種行為和信仰當中，效果具有很大的關係。於此，實用說者的主張確實具有顛撲不破之根據。假

如他不曾給我們一個圓滿的真理的標準，至少他總指示了我們一個方法，使我們知道在我們不能確定真理爲何如的時候，怎樣去實行，怎樣去信仰，纔爲審慎妥當。其次，這種主張尊重結果，便是看重事實與真理之關係。在這一點上，實用說所主張的真理的標準確乎獨樹一幟，而非其他各派之所可及的。

(三)一致說與上述兩種理論一樣，也具有牠的缺點。牠的主要困難可分爲三個疑問如下：(A)錯誤的判斷是不是也可以組成一個整然一致的體系？(B)有許多判斷是不是初與公認爲實在的判斷不相合，而終證明是正確的？(C)一致說是不是至少須承認一個真理——一致的原則的本身不能由一致而驗證？假如這三個問題的回答都是肯定的，那末一致說的標準便是不靈的。現在讓我們逐一詳細討論一下。

A. 錯誤的判斷顯然也未嘗不可以組成一個一致的體系。一個人很可以設想一個世界只具有兩度的空間，建立一個理論體系，其中一切判斷都彼此諧合，然而却都是錯誤。大家都知道，縱是極荒唐的謊語，其自身也可以十分一致的。這豈非就可證明「一致」不足以爲真理之憑據嗎？但是，主張一致論者則認爲這反而可以證明一致說的立場。第一，在這樣的體系裏面，所謂「真確」乃只就其本身之一致而言。愛麗斯遊記中之奇遇，乃與其同一世界其他事實發生狀況相合，所以在那個世界裏面便是真確的。一個二度的幾何學，欲考驗其真確與否，便只能訴諸其所依據的各種命題之間的調協的關係。所以在假偽的體系中，所謂真確便就是一致的意思。第二，我們所以稱這些假偽的體系爲錯誤，便因爲他們到底和我們得於所謂現實世界的其他判斷不相

協合。我們還要考驗這種幻想的體系之中的判斷，對於真實世界的判斷，是否相合一致。二元的幾何學如果在牠所假定的二元的空間以內說話，便不會陷我們於什麼矛盾的。但是，這種幾何學和我們真實環境的知識顯然不能一致，所以我們便稱之為臆斷的，幻想的，錯誤的。由此可見，「一致」的標準可以阻止我們流於虛幻，上面所說的特種判斷之得以稱為真確，乃就其自身含有內在的論理的一致而言；而其所以終為錯誤，便因為不能與我們所得於現實世界的判斷相合，缺乏事實的一致的緣故。

B. 在我們的知識發展的過程中，許多判斷顯然與公認的判斷不相合，而終於證明為真確，這是數見不鮮的。地圓之說初提出來的時候，與當時一般人所深信不疑的關於地面狀況的知識是完全衝突的；可是現在我們已承認牠是千真萬確的。同樣，地球繞日而周轉這個判斷，現在大家都認為確實的，可是在牠初提出的時候，也是與傳統的信仰根本反對的。這種事實豈非證明「一致」不能為真理之標準嗎？但是持一致說者却認為這個事實不單不能搖動他們的理論，反而可以證明他們的主張。因為上面所引的這些判斷，我們所以認之為真確，正是爲了他們可以使我們的整個知識得到更高程度的一致，而爲反對的判斷之所不可及。地圓之說可以使我們的關於地球狀況之其他判斷臻於更好的調協，遠甚於地平的見解，所以一致的原則驅使我們不得不承認地圓的判斷爲一真確的判斷。同樣，太陽中心說之所以代替地球中心說，也就因爲前者與我們新近對於太陽和行星及其相互關係的知識能夠一致，而後者則不能一致。我們可以說，一切與傳襲知識衝突而終於

被認為真確的判斷，都不外乎這種情形。所以許多判斷與向來公認為真確的判斷不合，而終於為真確，這個事實並不能夠否認一致說，反而可以鞏固牠的地位。這種判斷之所以被認為真確，乃是因為有牠則能使我們的全體判斷獲得一致，沒有牠便是不可得的。由此可知判斷中間所具的一致，實為一切知識進步之重要的原素。

C. 一致說的根本假定便是兩個矛盾的衝突的判斷不能同時都為真確。所以反對牠的人便說，至少總有一個真理，即衝突的判斷不能同時都為真確這個判斷，不能受一致律的試驗。這個詰難是涵有重要意義的。當然，維護此一說者也可以說，如果不先立一個這樣的假定，要想測驗真理便是不可能的。這個回答是對的，然而却是不相干的。「這個假定不能受一致律的測驗」的事實仍然存在。所以至少總有一個真理落於一致說的範圍之外，這個真理就是一致為真理之唯一的根據。於此，我們似乎被迫而復返於「顯明」和「效用」的標準，所以說衝突的判斷顯然不能同是真確，又說不立這樣的一種假定，則全部科學體系無從建設。這便是承認一致的原則為顯然自明，而又是有用的了。

總合上面所說的看起來，似乎在我們實地推理裏面，三種標準都是用着的。「明顯」往往便為我們出發的依據，而且我們隨時還要靠牠來做推論的佐證，雖然我們不能否認許多明白顯然的判斷反而是錯誤的，從而不能謂自己明顯便是真理之唯一的試驗。同樣，「效用」在分別真確判斷和錯誤判斷上，也是很為重要的；

可是也決不能成爲一個無往不驗的標準，而且牠的意義很曖昧，如不加以細密的說明，便不能有多大實際價值。但欲將所謂效用下一個定義，立刻便要變成一致說。所以一致律似乎是最根本的，這也就爲各種科學所用以決定其理論的價值之標準，不過這裏「自己顯明」的定則也是不可缺少的，因爲這些理論都可以追溯到一種「事實」爲吾人由直接觀察和分析不加疑問而承認的；而且一致的原則，其本身究極，也是建立於顯然自明的性質之上。可見這三種標準都是互相關聯，互相爲用的。

四 信仰與知識

我們的判斷如果證明是正確，或錯誤的時候，於是我們便是有了知識。但是還有許多判斷不能夠完全證實出來，使組成我們通常所謂信仰。現在我們便是要問：信仰與知識之間所具之關係如何？我們怎樣可以加信仰以測驗？

信仰可以分爲兩種，其意義頗有不同。第一種信仰乃根據知識，與知識具有論理的聯繫。凡是一個科學的假定，在沒有確定的證明之前，都可認爲這種意義的信仰。例如佛蘭克林以爲天空閃光與電氣爲一物，這個猜測在他沒有證明的時候，便是一種信仰，不過這種信仰乃是由於他所得於電元和電氣的知識直接產出的。一切以已知爲根據的信仰，都屬於這一種型式。第二種信仰和知識沒有論理的關係。例如一個人相信火星上面的人類有一種言語具着四十個字母，這種信仰便與我們現在整個的知識不生一點關係。大概常態的心都沒

有這一種型式的信仰。

所以講到測驗信仰之真確，我們須要辨清所要測驗的是那一種信仰。如果是上面所說的第一種的信仰，那末，便可與一切尋常判斷受同樣的驗證，因為他們只不過是一種還成爲問題的判斷，而且與我們的整個知識具有論理的聯繫。如此，則根本沒有一個信仰是自明的；但是至少信仰的蓋然性總可以成立，所以在這裏面可以適用一致律的標準；假如遇到信仰出乎知識範圍之外，甚至於連一致律也不能適用的時候，我們便不能不利用實用主義的標準來決定信仰的價值。這種型式的信仰，須與尋常判斷受同樣的試驗是很爲明顯的，因爲知識之進步差不多就在將這樣的信仰改變爲知識，知識的擴張便寓於這種信仰的是證與否證之中，這是我們大家所能看到的。

第二種的信仰便完全不同。嚴格言之，他們的真確與否是不可得而證明的，因爲他們實在出乎論理的範圍之外。可是實際上我們又往往加以檢驗，這是因爲我們不能不如此的；不過我們這樣做的時候，便總是適用尋常判斷的標準。換句話說，就是，我們在實際上必期於衡量這種信仰的價值，而衡量之道便在於把他們變爲，或把他們當作是和我們的知識具有論理的關聯的信仰。例如，說火星上面的人類用的語言有四十個字母，這句話是和我們現實的知識沒有絲毫接觸點的，嚴格講來，牠的真確與否，我們都是無從決定的。但是，假如一個人抱定這個信仰，把牠當爲確實的，我們便都要認爲他是一個妄人，我們一定說這種信仰和我們現實世界的

知識沒有調協一致的地方，只有一個妄人纔會相信這句話是靠得住的。可見在實際上，我們便根據一致說的標準，而判定這個信仰是不對的。所以凡離乎我們知識範圍以外的信仰，我們不把牠看為純然臆斷的，便是把牠當作第一種型式的信仰一樣。

那末，我們對於信仰究應取一種什麼態度呢？顯而易明，我們如果抱着與知識相表裏的信仰，決非不合理的。反之，我們的理性不能一時無這種信仰；事實上知識之進步便從證明這種信仰來的。所以這種信仰實為判斷之要素。不過這裏所謂要素，乃只限於指出我們更進的探究的途徑之意。至於其所指出的方向是否正確，還須由更進的探究來證明。所以一切像這樣的信仰，都須暫時只認作一個假定，在進步的知識的光明中，隨時應該加以改正，甚至排棄亦當在所不惜的。倘若是與知識不生關係的信仰，那末，我們如果盲目堅持，便是最危險不過的。

本章習題

- (一) 判斷如與其對象相符便為真確，此語之意義如何？
- (二) 說明本章所論試驗真理之三種標準，並述其各具之困難。
- (三) 試就下列各例，說明應適用何種測驗？
 - (A) X為一反革命者。

(B) 靈魂不朽。

(C) 地球循一橢圓軌道繞日而周轉。

(D) 黃帝一戰而誅蚩尤，遂有中國。

(四) 吾人是否可以集錯誤的判斷組成完全一致的體系？試詳說之。

(五) 說明信仰與知識之差異，及驗證信仰真偽之方法。

(六) 試述羅素著哲學問題第十二、十三章之大意，並與本章所言比較申論之。

(七) 試述笛卡兒著方法論所舉正確思想之規範，其要點如何？

(八) 試述詹姆士著實用主義第六章，及杜威著實驗邏輯論第十二章之大意，並比較研究之。

(九) 試略述洛克著人類悟性論第四卷，二章一至七節之要點，並說明其得失。

第九章 因果律之假定

以上三章所論爲關於知識之本質及其確實性的問題，我們也已知道智識的活動可由判斷而說明，並將從來對於區別判斷之真僞所提出的標準說了一個大概。現在我們再來一探整個智識活動之所根據的一個假定，這個假定就是一切事物都具有因果的關係。世界上沒有一件東西無因而存在。江上之清風，歲晚之冰雪，桃李花開，梧桐葉落，天體運行於無盡之長空，生命之繁夥而紛歧，有機體之生長老死，民族之興衰，文化之隆替——一切無不有其因緣。不過這些因緣，有的爲人所已知，有的尙爲人所不知，但是都在人類智力所可企及的範圍以內，都爲人類所可希望知道的。本篇目的就在說明由這個因果律的假定而發生的幾個重要的哲學的問題。

一 何爲原因

所謂「原因」這個名詞的意義很爲複雜，如果不先把牠解釋清楚，討論起來便很易陷於混亂。所以我們先須分析原因的概念，給牠下一個明白的定義。現在讓我們來一看科學之所謂原因，其意義如何。

環於我們周圍的一切事物都存在於一種密切的網狀關係裏面，科學的問題就是要闡明這個網狀關係的某一部分的現象，尋出何種事物恆然的相伴發生。這種恆然相伴發生的現象，便是科學之所謂因果關係。而

科學所謂原因，便是恆然的陪伴着稱做結果的某一事物而出現的一組特殊的事物。例如，彈子運動的原因便是伴着牠的一套東西——彈棒之打擊，檯面之平滑的程序，檯墊之彈力等等。在科學的觀念，所謂原因決不是一個野蠻的東西，具有一種力量，可以把牠的結果推出來或拉出來；也決不是一種神祕的東西，其先躲着看不見的，忽然從暗中跳出來，而實現了一個結果。一個原因不過是一種境況，一組尋常的事物，為另一境況，另一組事物，即結果之必有的一表徵，一方面而已。

通常都把原因認為包圍結果四周之先在條件，不過在這裏面，我們須注意，所謂「先在」決不能完全解作時間的意味。一個原因不一定在時間裏面先於其結果。例如摩擦生熱，顯而易見，摩擦並不在生熱之前，兩者確實同時發生的。又如置重球於厚墊，而墊現凹形，這個凹形也決不是後於其原因的。不特此也，還有許多因果現象，其中全然無時間關係可言。譬如一個物體的形態為其特殊運動之原因，這個因果關係便與時間不相干的。所以時間不能為原因之要素，原因可以先於其結果，但不是必然先於其結果。我們說到原因為先在的事物的時候，這個在先可以把來解作論理的在先的意義，不必拘迷於時間的觀念。原因之先於結果，便近乎前提之先於結論。明乎此，我們便可以把科學之所謂原因下一個定義：一個原因便是一組事物，為其他叫做結果的一組事物出現之論理的必要的條件。

這裏，我們須注意，科學的原因的理念，與流行的觀念，具有一個重要的差異，就是，通俗所謂原因都操有一

種力量，可以有所作爲，而科學的思想則與這種見解全不相入。在科學者看來，原因決非一個「使者」或「力士」能夠硬造一個結果；而只不過是陪伴着結果，至少可以部分地說明結果之一組事實，一組條件罷了。以下所稱結果，便只限於這種意義。

二 原因之複多性

這裏，我們所要問的第一個問題就是，一定的結果是否僅能由一個原因，抑或可以由幾個不同的原因而產生？乍看起來，一種結果毫無疑義似乎可以由許多不同的原因而造成，就以死做一個例來講，有無病而逝，有由各種各樣的病而死，有溺水而死，有中毒而死，有上斷頭臺而死，有飲彈而死，有觸電而死，有飢餓而死，有害相思病而死，以及其他千奇百怪的死法，不勝指數。又譬如熱可以由燃燒而發生，可以由摩擦而發生，也可以由放射而發生。像這樣的例子是很多的，證據顯然，則爲什麼這一點還成爲問題呢？事實是，凡是遇到一個事例，我們可以說一個結果能由多種原因而產生的時候，只要仔細分析一下，便不難見出這種話是很可懷疑的。如果把死看爲一個抽象的事實，當然可以由各種不同的原因造成，但是每一件特殊的死的實例，總是能夠追溯到一個獨特的決定條件。例如，斷頭臺上之死，不同於溺水而死，壽終而死，或飢餓而死。同樣，燃燒而生之熱，和摩擦而生之熱，其發現情況也大有不同。換言之，就是，每一特殊的死的實例和熱的實例，都有其特殊的原因，無論在那一方面皆看不出有幾個原因存在。如果不就特殊的事物立言，概括的說起來，多數原因是可能的。不過實地

的因果關係均具於特殊的事物之間，在這裏面分析起來是尋不出多數原因的。實際上，每一種事物都必有一種，也只有一種別的事物爲其原因。

但是一個原因往往可以極其複雜，以至於實際的不能夠將牠的因素逐一指出，這在牽涉到人的責任的事例中尤其如此。譬如在戰地發出一個炮彈，這個事實的原因便不僅乎包涵炮身、火藥，以及炮彈之構造，而且包涵人的目的，如炮手個人的意志，以至廣漠的人所不知的交戰國度之政策和偏見。對於這種整個原因，我們常時須要辨別牠的切近的和遼遠的成分，否則許多複雜的原因便是無從分析的。但是一個原因何種成分應視爲切近的，何種成分應視爲遼遠的，這當然要隨研究者的觀點而異。「試以一水災中的事例言之，某人損壞了他所管理的堤埂，或放開其所看守的水閘，於是我們遂說他是這次水災的原因。這個事實便含有兩種原因的成分，從物理的觀點來講，自然以水爲主要的原因，而放水爲次要的原因；但是由法律的觀點言之，便須着重人的行爲，而以損壞堤埂，或疎忽守閘爲負責的重要原因。歷史上有許多問題和這個一樣，裴羅奔尼斯戰爭和畢士麥的岩門斯（Erms）電文之真確原因何在，至今猶爲人所聚訟不決。」（見文得爾朋特著哲學概論）但是，我們雖然有這個實際的需要，不能不區別一個原因所涵的主要和次要，或切近和遼遠的成分，我們却不可忘記我們所對付的仍然是一整個原因，不過因爲實際需要，所以纔引起了多數原因的觀念。

三 一元的原因論和多元的原因論

與上述的問題互相表裏，則有一元的原因和多元的原因的問題。宇宙之內因果關係，紛紜變化，莫有涯際，於是我們遂假定每一事物都具有其自己的因緣。但是我們指出一個原因，立刻便可發現此原因必更有一原因，而此更進之原因又必另有其原因，如是推尋，無有窮極。誠如叔本華（Schopenhauer）一七八八—一八六〇，德國著名悲觀哲學家）所謂，每一個原因轉身都是一個結果，我們可以不斷的要求原因之原因。例如，熱生於摩擦，但摩擦本身也依存於一定的條件，我們如把這些條件加以分析，便可達到一般的物理化學的定律。但是另一方面，不同的因果的鍊索之中，又往往沒有明顯的因果關係。舉一個證例，一定魚類棲於海中一定深處，具有一個原因，某漁人之髮呈紅色也有一個原因，這是很明顯的；但是在魚棲一定深處和漁人之髮呈紅色這兩個事實之間，便分明沒有何種因果的聯系。因此，我們遂產生了這個問題，就是，宇宙之內，究竟是有許多分離的斷片的部分呢？還是萬物只具有一個整合的因果體系，一切特殊的因果實例都為此體系之不完全的斷片的部分呢？於是承認前一見解的，便稱做多元的原因論；而持後一說的，便為一元的原因論。現在我們便把這兩方面所提出的理論分別說明，並加以批評如下。

多元的原因論主張我們的環境具有無窮多的因果聯繫，各自完全獨立，其主要的論據有二：第一，有許多事實，其中毫無因果關係，如上面所說的漁人之赤髮及魚棲於一定深水，便是一例。第二，特殊事物都不能由理性一般的原理或法則而推出。一沒有一個心理學者能夠從一般心理學推出一個人的歷史；沒有一個畜牧

者可由孟得爾遺傳定律推知一定幼畜之一切特點；也沒有一個物理學者能憑物理學的法則推得我拋出去的一個錢幣落地的時候那一面向下。簡單說，一切特殊的實在都似乎是無限複雜的，要想把來完全分配於任何指定的幾個定律之下，總必失敗……觀察各種因果現象，可知有無數究極的獨立的原因存在。這些原因，所以是究極的獨立的，便因為無論我們在宇宙萬物其他方面得到若何程度的知識，終無以發見他們全般的性質。」（見 Marvin 著形而上學要略——A First Book in Metaphysics）

一元的原因論，把宇宙看作一個無所不包的因果秩序，其中一切特殊因果事件都是牠的斷片的不完全的部分。世界上並非有無數分離獨立的原因，一切特殊因果現象，都為一個的無所不包的因緣體系之一成分。照這種見解，只有一個原因，是確實的，這個原因便是宇宙自身，一切特殊的因果相連的事物，都是這個整個體系的一斷片。在實際經驗中，便可找出這種證據，上面也已說過，每一個看得到的原因總另有一原因，而這個原因又必有一其他原因，如是可至無窮。這還是一個尋常觀察的事實，在我們知識發展的程序中，也可以證明這種見解，我們的對於事物的說明愈進步，則其交相聯繫的關係亦愈加甚。從這些事實看來，我們可以斷定萬物皆聯合於一整體的宇宙因緣體系中，要想充分瞭解任一因果相關的事物，在邏輯上便必須牽涉到整個宇宙的本性。誠如古詩人之所歌詠：

在冷落的牆隙中，

長着一朵鮮美的野花，

我連根帶葉採來拿在我的手上，

花呵！假如我能明瞭，

你的根蒂枝葉，一切，本來的一切，

我便知道上帝和人類的底蘊了。

一元論的第二根據，便在於所謂內在的關係說，這種理論大意，便是每一實在的事物都與其他實在的事物具有一定的關係，這種關係，可以深入可以左右相關的東西。例如，個人對於他人，都有一種關係，或為人父，或為人子，或為人弟，或為人夫，或為一團體社員，或為一政黨分子……他所居的關係，便可決定他的本性，改變他的為人。推之其他一切事物，莫不皆然，萬物皆存在於關係之中，其性質皆由所居之關係而造成。所以一切事物皆為關係中之一項，每一項皆為其他一項之部分，宇宙萬物都密切相聯，不可分離，而成為一整體的體系。（討論關係的問題，著作甚多，初學者可閱 Marvin 著 *A First Book in Metaphysics* 第八章，欲作進一步的研究，可參考 Spaulding, *The New Rationalism*; James, *Pluralistic Universe* 第 13 講；Russell, *Philosophical Essays* 150—169 面；Bradley, *Appearance and Reality* 及 *Essays on Truth and Reality* 和 Joachim, *The Nature of Truth*）

多元原因論與一元原因論雙方都不無相當的理由。多元論者謂許多因果鍊索中沒有任何關係存在，特殊事物不能由一般定律而推出，這似乎是很對的。另一方面，一元論者謂在因果鍊索中沒有應該止步的地方，各種紛歧的事實中從來不會有一道萬里長城的阻隔，這也似乎同樣可信；還有他所提出的根據內在關係的論據更值得重視。不過即使我們承認這兩種相反的見解，雙方理論也還有問題。

我們看不出兩個事實（如上文所說魚棲於一定深水及漁人之髮呈赤色）之間能有何種聯繫，並不能證明這兩個事實之間便實在沒有何種聯繫。我們也許是知識不夠見出其中的聯繫，遂以為這個聯繫是不可設想的，不能存在的。例如，兩世紀以前的人便決不會相信海潮和月球，氣候與文化之間能有連帶的關係。許多事物不能由一般的定律和原理而推出的事實，也不能就證明宇宙便是無限多的獨立的究極的原因的集團。也許宇宙萬物只有一個因果體系，我們所以不能由此一部分推知彼一部分，都因為我們的知識程度太低的緣故。多元論的立場，詳細分析起來，顯然便假定上章所說的「內涵」為唯一的調協的證據，可以與因果關係相合，因果關係便與論理上相連的兩命題之間所具的關係一樣。但是上章也已說過，除論理的一致之外，還有所謂事實的一致或「推論」可以顯示因果關係，不亞於「內涵」；換言之，就是，因果關係可以由演繹而發見，亦可以由歸納而發見。其實，由推論或歸納而發見的許多因果關係，若僅憑論理的一致或內涵，便是不能夠顯現的。例如，重物皆墜，這便不是由內涵而得，乃是由推論或歸納而知的事實，僅乎演繹的推理決不能夠發現這

個裏面因果的關係的。於此，我們很可以斷定宇宙只有一個交相貫串的因果系統，雖然有許多特殊事實此一個不能由彼一而演繹出來，但這却不能夠證明多元論的立場。

不過照一元論的見解，也有問題不能解決。即使我們承認每一個因果事實，都為一較大系統所決定，而為其一部，也不能就說只有一個因果體系存在。也許宇宙之內，除了我們人類所居的一個因果體系之外，還有其他因果體系；而且就在我們所居的這個體系自身，也未必只是一個單純的體系。此世界中未嘗不可有一部分東西，雖不能夠代表全體，而其本身亦不受全體的決定，在因果關係上獨立於全體之外，不過我們因為愚昧的緣故，所以還沒有發見這些東西，這都是很可以設想的。至於一元論者所持內在關係的論據，其價值便須視關係的性質而定。假如關係都是內在的，一切事物都存在於關係之中，那末，一元論在論理上便可算得到證明。如果關係不是內在的而是外在的，就是，如果關係可以存在而不必改變相關事物之本性，那末，所謂內在之說便無由成立，而一元論的主張也就隨之而倒了。這個關係究為內在或外在的問題，牽涉太廣，本書不能討論。如欲研究此問題者，可參考上文介紹各種著作。

綜上所論，可見多元的原因論和一元的原因論，雙方都具有相當的根據，雙方都缺乏充分的證明。在我們現在知識程度中，我們確實沒有把握可以承認任一方面是對的。至於一元論建立於知識之本性上面的論據，其可靠與否，便須視關係內在說之確否而斷。

四 機械的原因和目的論的原因

原因可以分爲兩種型式，即機械的原因和目的論的原因。這是一個尋常觀察的事實，無生命的東西不受外面的影響，不會改變牠的原樣，在同境況下總有同樣的動作，而且動作始終如一。一個石子放在一個地方，如果沒有人移動牠，便總是在這個地方。一個機器的情況總是相同，除了因摩擦而損壞，爲潮濕，溫度所消蝕纔不然，牠的動作總是始終如一的；而且每一相同的機械，在同樣境地，總可以發生同樣的動作。石子和機械的動作，我們便認爲是由於機械的原因而決定的。機械的原因的特徵就在於沒有變化，在一定的條件之下，總必有同樣的結果，其秩序始終不變。在這個整個程序中，決無創發的因子可尋，只有千篇一律的活動，其中每一階段都爲其前一階段所決定。

至於生物便似乎大不相同，一個植物或一個動物，無論在那一方面，顯然與一個石塊或機器具有重要的分別。而其最根本的異點，便在於生物之具有組織的力量。動植物不像石塊全然被動的，而有其自己創造的活動；牠的行爲決不如機器之盲目，而有其自己生活的意志。外界刺激可以吸引牠或拒斥牠，但是一定刺激是否引起牠的親近或退避的反應，還要視這個刺激有助或有害於牠的生命程序而定。所以一個人的行爲便是爲目的的原因所決定的。目的因裏面具有一個原素，爲機械因之所無，就是個人的建設性；有機體中所呈現一種內在的創發力，在無生物中是尋不出來的，這種創發力於其本質上決非完全被決定的，至少決不如機械動作

意味的之被決定。生物所具的這種新的質素，便是所謂目的的原因。

於此，有一點須注意，我們尋常說生命具有目的，這裏面所說的「目的」乃是有意立定的目標的意味。譬如一個人志在擇業，或研究醫學，這便是一個目的。但是，生物現象上的生命所謂目的，決不能解作這個意義。很顯然的，生命現象上，並沒有這種目的；而且縱在人類，其生命活動往往亦只表現於各種傾向之中，不意識的欲望衝動居多，而明確的目標之追求則殊罕見。謂生命具有目的，這個「目的」便只限於植物趨向光線，或虎狗尋求肉食的意味，和英文 'Purpose' 不同，而與 'Teleology' 一字相當。所以說生命是有目的的，便等於說生命為企求目的，或企求結果的活動。

以上機械的原因和目的的原因兩種分別，是很為重要的。因為這兩種型式是否根本不同，抑或此一可以還原為彼一，便成了一個聚訟不決的問題。這個且待入後我們以生物學的事實來研究一般生命問題的時候，再來討論。

五 總論

關於「原因」的許多問題所具的重要性，便與「原因」的概念在科學研究上所具的重要性為正比。科學之所謂原因，與通常的意義不同；在科學的觀念，原因便只是慣常陪伴着結果，為結果在邏輯上存在的必要條件。由這個科學的原因概念，遂發生原因之複多性，和多元的原因論與一元的原因論的兩個問題。從抽象的

方面看，一個結果似乎可以有無數原因，但是就每一具體的結果看來，便似乎只有一個原因是可能的。可是，因爲「原因」的複雜性，實際上往往不能不辨明切近的原因與遼遠的原因，這種區別自必隨特殊的考察者的目的而決定。至於多元的原因論和一元的原因論的問題，似乎雙方都具有相當經驗的根據，而其最後的解決則須視「關係」的問題的結論如何而定。機械原因和目的論的區別，與人生問題具有重要的關係，前一種的因果聯繫，便爲嚴格決定論的基礎，後一種的因果聯繫，便可以容納某種程度的創發性，涵着一種較溫和的決定論。這個等到第十四章討論生命問題的時候，我們便可明白。

本章習題

- (一) 說明科學的因果理念，與普通原因和結果的思想之差異。
- (二) 原因是否在時間裏面必先於其結果？試詳說之。
- (三) 所謂原因複多性之意義何在？何爲切近因與遼遠因，如何可以辨別之，又其與個人之觀點關係若何？

(四) 試說一元論者及多元論者之異點，及其理論大概，並言其得失。

(五) 試說明機械因與目的因之區別，並各舉例證明之。

(六) 參閱 Spaulding 著新合理論 (The New Rationalism) 第二十六章，及 Marvin 著形而上學

概論 (A First Book in Metaphysics) 第八章，試撮述其對於「關係」的問題理論之要點，並比較研究之。

(七) 試述皮爾生 (Pearson) 著科學軌範 (Grammar of Science) 第三版四章一至八節關於因果律之理論大意。

(八) 說明休謨著人性論第一卷三章十四節——關於必然的聯繫的觀念一節 (Selby-Rice 版本第一五五至一七二面) 所論因果關係之要點。

第三編 物質問題

第十章 物質

在第五章中，我們也已說過，哲學上許多重要的問題，都由科學的結果而產出。要想討論這些問題，先須從物質說起，這便是物理科學的最根本的觀念之一。本章先就歐洲思想發展程序，將物質的理念作一個史的敘述，至下章再把這個問題加以批評的研究。

一 物質的概念

照普通的常識，所謂物質便是存在於空間之內，為感覺所直接驗知的特殊的東西或物體的集合；就是呈現於感覺之前的整個萬物之縮影。白克來有一句名言，「上至天庭之音樂，下至土石之器具，宇宙之內一切品類，都為物質。」可是，仔細研究一下，便可見出，這種物質觀念不免還有困難，於是遂不得不另有一種觀念，現在詳細說明如下。

宇宙之內萬物都有生滅，一切皆不斷的變化。當一個物體形式和組織改變了的時候，牠的原身便歸消滅。例如，一張椅子燒掉，椅子便不存在；一個石子搗為粉末，石子便沒有了；水化為蒸汽，而水也就不見了。但是，我們不以為在這些變化的過程中，「物質」便真的消滅了。椅子燒掉了的時候，我們不認為椅子的物質便不存在；

而石碎爲粉，水化爲汽，我們也不因其特殊屬性，如顏色，固性，重量等之喪失，而認爲原來物質便毀滅了。我們假定，即使上至天堂音樂，下至土石之器具的屬性起了一個整個的變化，牠們本身的物質也仍然存在不變的。個別的東西有生滅變化，而物質本體決不受變化的影響而變作別的東西。

所以物質寧是人心的一種概念，而不是一種感覺的東西。牠不能夠與一個或一組特殊的感覺的物體相合，也不能夠指出來在這裏或那裏。反之，牠乃是一種恆定的東西，具有普遍的本質，存在於個個物之中，而不爲其所由以表現的萬有形式的變化之所左右。自科學萌芽時代，以至於今日，人類不斷的要發見這種東西的本性。故物質的觀念之演進，便可代表人類哲學的和科學的思想歷史的重要的一部分。

二 古代希臘思想

根據西洋文化史，科學的物質的觀念淵源於古代希臘，當紀元前五六世紀的時候，便有一班思想家興起，亞里士多德稱之爲物理學家，他們毅然排斥當時神祕的見解，而提出他們自己質地觀察所得到的結論。他們便不屑於假定一種精神和意志，一位男神或女神，存在於世界之內控制着牠的程序，而要以現象自身來說明現象。他們認爲宇宙萬物都必由一種究極的質料而組成，一切變化的現象都可以此原質而說明。但是這種原質究竟是什麼東西，他們的見解卻不一致，不過他們的結論在早期科學發達史的觀點上是極其重要的。

(一) 米尼泰學派

希臘最早的思想家爲泰利士，安納西門特，和安納西米尼斯，此三人通常哲學史中

皆合稱之爲米尼泰學派。當然，這個所謂學派並非如今日意味的學派，不過因爲他們都住在一個叫做米尼泰的海口，又都是同時代的人，所以把他們稱爲一派，這是意中事。他們對於物質之本性的問題所提供的解答大部分都不過是模糊的猜想，此實時代所使然。這三個人當中的第一個便是泰利士，以水爲萬物的根源，這個見解當然是由他觀察水在自然程序中的重要地位得來的。安納西門特推翻泰氏的水元論，以「無限物質」爲宇宙之原素。安納西米斯又主張以「氣」爲萬物的本質。雖然這些解答一望而知其幼稚，可是此其中卻具有一貫的論理的發展，是很值得注意的。顯而易見，水只不過爲自然界的一部分，自不能爲萬物之本源，因爲整個宇宙不能由這一種東西而說明。這個究極的原質，非無定形而又無窮盡不可。所以安納西門特遂起而否認泰氏所發明的有定有限的原理，而代之以無限物質。但是這種原理也是很曖昧的，把物質加上無限兩字，並不能說明這種物質是什麼。所謂無限物質究竟是什麼物質，還是一個疑問。於是安納西米斯又提出一個解答，認爲這個究極的本質就是包羅萬物無所不在的空氣，這種見解是很合於邏輯的，因爲在他看來，空氣的確便是唯一無定無窮而又實在的東西。

(二) 恩比多立 米尼泰學派有一個公通的假定，就是承認萬物之本質只有一種質料。至恩比多立遂否定這種假定，認爲僅乎一種原質，不足以說明萬物之根由，遂以地，氣，火，水爲宇宙之四大本源。萬有一切都由此四種元素混合而成，各種變化現象都爲其不同成分集聚或分散的過程。「萬物不生不滅，亦生亦滅，其生滅

變化皆不外乎原質之凝散。『宇宙原素混合狀況或成爲人，或成爲野獸，或成爲植物，或成爲飛鳥，於是吾人遂名之曰生，及其分離，吾人又相習而名之曰最可悲之死』——恩氏及其他早期希臘思想家之零片語言均經巴克威爾 (Bakewell) 譯爲古代哲學史料 (Sourcebook in Ancient Philosophy) 一書，並見邊納特 (Burnet) 所著古代希臘哲學 (Early Greek Philosophy)，所以恩氏的主張就是物質有四，卽地，氣，火，水。一切其他特殊的東西，都是混合物，都可以還原爲此四大原質。所有生滅變化，都不過是這些原素凝集或分解的現象。

(三) 安納撒哥拉斯 安氏與恩比多立同調。以米尼泰學派的一種原質爲不足，而主張多元者則有安納撒哥拉斯。但是安氏以爲恩氏的主張還不澈底。在安氏的見解，恩比多立的四種原質之不足以說明萬有不同的現象，恰如米尼泰學派一個原質之不够一樣。萬物各有其不同的性質，每一性質都不能由其本身以外的東西來說明，所以環境裏面有多少不同的性質，便應該有多少不同的原素。每一種性質，都有一種與之相當的根本原素，藍色有藍色的原素，紅色有紅色的原素，各種顏色都有各種顏色的原素，推而至於冷，熱，燥，濕，以及一切其他不同的性質，無不各有其獨特的原素。所以安氏之所謂物質，便是無限多的不同種類的原素，這個原素的數目便與外物所呈性質的數目相同。這種思想，有時就稱做質的原子論。

(四) 德謨克利泰 德氏晚年與柏拉圖和亞里士多德同時，其天才亦決不在柏氏和亞氏之下。德氏和

安納撒哥拉斯一致，也認爲原質的數目定須多至無限大。但是他以爲不需要假定這些原素在性質上都是不同的。反之，他認爲一切原素純然只具有量的差異。這些原素有平滑的，有圓的，有輕的，有粗糙的，有生角的，有重的，有大小不等的，整個的在空中運動不息，不過有的更爲活潑，跑得快些。所以德謨克利泰之所謂物質，便是無限多的原素——他稱之爲原子——只具有體積，形狀，和速率的不同。這種見解，我們稱之爲量的原子論，以別於安納撒哥拉斯的質的原子論。

(五) 早期希臘思想之特徵 早期希臘思想家有一個公通的重要的特點，就在一反從前非科學的見地，由分析自然現象入手，來建立確定的世界觀。他們有兩個結論是很可注意的，第一，是承認物質不能與任何特殊感覺的東西合一；第二，是認爲物質具有一種細粒狀的組織，質的差異可由量而說明。簡言之，他們的思想一方面承認物質實際就爲一羣元素，一方面又主張這些元素只具有量的差異，並無質的不同。這種思想，實在便爲後來科學發達之先導。當然，他們實際所得的結果，都是很淺薄的，這是時代使然。可是，他們的發明在歐洲科學思想史上確實具有極重大的意義，這一點是不可磨滅的。

三 柏拉圖和亞里士多德之見解

柏拉圖及其門人亞里士多德對於物質問題所提出的見解，影響後世思想極深，直至於今，尚有很大的勢力。照柏拉圖的話說，組成現實世界之內容的一切物件，都是普通型式的個別的摹本。例如，一塊石子是某一物

類的普遍型式的特殊摹本，一個三角形是幾何學上某一普遍型式的摹本。每一個物件都是一個普遍型式發於空間的表現。這個爲摹本之本體的普遍型式，柏拉圖便稱之爲觀念。一定物體所具的特殊質分，都由於此物體所從而造成的特殊材料而產出。譬如，一顆金剛石便是一種寶石型式的摹本，而金剛石具有的一切特點，諸如色光，樣相，斑痕之類，便由其所從而產出的質料得來。所以柏拉圖的見解就是，萬物皆爲理想的模型的摹本，摹本之所模做的模型便叫做觀念，而摹本之所從而造成的材料便是物質。這種物質究竟像什麼樣，他也沒有說得明白；他的話不外乎這種物質是不可再加以形容的，世界萬物皆是以此爲材料，做擬各式各樣的普遍觀念而製成的摹本。任何一種東西，都是牠的觀念表露於物質之中的現實化，我們所看見的馬便是觀念的馬之物質的摹本，黑板上畫着的三角形便是觀念的三角形之空間的表現，推而至於萬物，莫不皆然。所以柏拉圖的物質是無從說明的，因爲牠缺乏一切性質，在宇宙演進的程序中，便是物質製成了觀念的摹本，但物質自身是無影無形的渾沌一團。

亞里士多德的物質觀便見於他的物質和形式的理論，他的根本思想就是，萬有一切無時不在變化之中，而其變化則爲一種內在的勢力或潛能所決定。例如，橡實變爲橡樹，橡實的本質就在於變化，而變化卻只能成爲橡樹，在橡實之中便存着橡樹的潛勢力，不會產出他種樹來。橡實變成爲確定的東西，這個確定的東西便具體而微的伏於橡實之中，而決定橡實的發展。亞氏謂一切的物件都是如此，一方面是變化的東西；另一方面，又

是所遵而變化的東西。一個東西，如把牠看爲變化過程中的東西，便是物質；如自其爲內在的勢力所迫遵循預定的途徑觀之，便是形式。就橡實言，在具有內在的勢力可以變成橡樹的意味上，牠便是物質；而伏於橡實之中的潛能，決定牠必變化爲橡樹，而不能成爲他種樹的，就是形式。可見亞里士多德所謂物質，便是一種力量，一種變化的可能性。石子的「物質」就是石子所具的變化的力量，兒童的「物質」就是兒童所具的生長的力量，總而言之，無論什麼東西，牠的「物質」就是牠的可能性。

四 現代哲學的物質觀念

現代哲學思想對於物質的本性，有四種不同的見解，代表這四種見解的便是笛卡兒（一五九六——一六五〇）洛克（一六三二——一七〇四）來布尼茲（一六四六——一七一六）和白克來（一六八五——一七五三）

（一）笛卡兒 笛氏認爲物質所能爲我們確知的，只有一個特性，卽其展延性。我們知道，現實世界無疑的是一個展延的世界。「我們一定毫不躊躇的斷定，有一種東西展延於吾人之前，有長，有廣，有厚，而且具備分明屬於展延的東西之一切特質。這個展延的東西，便是我們所謂物體或物質。」（見笛氏所著物理原理——Principles of Material Things——第一節）這樣說來，物質和展延便是兩個同義的名詞，物質就是「展延的實質」。我們對於物質所能確定說明的便止於此而盡於此。

(二) 洛克 洛氏主張物質是不可知的，我們對於牠根本不能置一詞，除了我們假定牠存在之外。我們在外界實地看見的東西，都具備各種不同的性質。而所謂物質不是別的，便只是我們假定而不可知的支柱，所以使我們看見了的性質有所依附。(見人類悟性論第二卷二十三章二節)我們所以要假定物質存在者，便因為我們幻想這些性質如不有所附着就站立不住。例如，一個蘋果，在我們的經驗，便是許多性質，色，香味，形相等的結合；這些性質定須要有所屬，定須有一種東西以為聯繫；這個聯繫的東西便是蘋果的物質。但是這種聯繫的東西乃存在於各種性質的背後，所以我們只能經驗各種性質，而不能認識聯繫的東西。簡單說來，物質就是我們假定存在於個個物之中的一種不可知的東西，我們所以要假定牠的存在，便因為我們幻想那些直接看得見的性質沒有牠便無所附麗。但是這種東西究竟若何，我們是不可得而說明的。

(三) 白克來 白氏反對洛克之說，謂假如物質只是一種不可知的東西，便不能假定牠的存在，既不知其為何物而又假定之，這是純然武斷的，非科學的。白克來以為擺在我們面前，簡單明瞭的方法，便是承物質與我們直接觀察的性質為一體。物質就是眼前的物體，而眼前的物體就是其中直接所見的性質。「譬如，一定的色，香味，形狀，硬度，等結合一起，於是我們遂見而稱之為蘋果，一草，一木，一石，一書，以至一切感覺的東西，都由於觀念之結合而形成……」(見人類知識之原理——Principles of Human Knowledge——第一節)感覺的東西的全體就在於此，他們便只是各種性質所合成。決沒有什麼神祕的東西站在這些性質的背後，支持着

這些性質，白克來認為洛克的假定，不單是荒謬，而且不需要的。物質便是我們給與整個世界萬物的總名，萬物都為性質之結合，故物質就是物體所具的性質。這便是白克來對於物質的說明。

(四) 來布尼茲 來氏繼承古代希臘哲學家德謨克利泰之說，唱導外物世界具有許多原素，各個原素在性質上都是相同的。他說，我們把外物分析起來，非達到這種原素不可。但是他卻不肯承認這些原素具有任何空間的特質。這些原素決不能像德謨克利泰的原子，或笛卡兒的實質，決不能是展延的，因為要是展延的，便仍然可以分解，能分解則不是終極的東西。我們所能設想的唯一不可分析的原素，定須一種非展延的動力，或勢力，或活動的中心。這種力的中心便為物質之原素，來布尼茲稱之為「單子」。世界萬物，品類浩繁，故單子之數必多，如少則不足以說明多雜之現象。這樣，來布尼茲的物質便是無限多的活動或勢力的中心，以各種不同的方式，組合起來便成為千變萬化的性質，即為我們所經驗的實際世界。

五 現代科學的物質觀

以上各種物質的概念，都缺乏實際的證明，只是一種空想。自科學發達而後，有了實驗的方法，於是物質問題遂獲得了更精密的說明。現代科學研究的結果，早期則有原子論，晚近則有電子說。原子論的大意就是，物質分析至最後，可還原為一種原素，叫做原子，不能再加分析。十八世紀中葉，便有了許多實驗，證明物體可分解為一定數目的單純分子，物質具有粒狀的組織，恰如德謨克利泰和來布尼茲之所推想的一樣。戴爾頓 (John

Dalton, 一七六六——一八四四) 首先樹立原子論之體系, 確定原子重量可以測定。自戴爾頓以來, 化學分析繼續發現了許多新原子, 至於今日, 已知者之數已達八十。欲知這些原子的名稱和特質, 可參閱普通化學書籍便可明白。

但是早期科學家對於原子本身有一個假定, 現在已經證明是錯誤, 這個假定就是, 每一個原子都是單純的組織, 不能再加分析。晚近科學, 特別物理學上的研究, 已經使我們知道每一個原子都包涵一個極其複雜的電力之小宇宙。每一個原子都有一個陽電的心核, 和一個或幾個陰電子環繞這個心核, 而以極大的速度運動。各原子間的差異與其所具電子的數目及形狀為正比, 如輕氣為最輕的原子, 只有一個電子繞其心核而周轉, 鈾為最重的原子, 則有九十二個旋轉的電子。其他原子所具之電子數上下於此兩極端之間。可見原子具有複雜的組織, 能動的力量, 乃合幾個旋轉的電子而成, 其電子數隨原子之種類而別。實際原子就是一種電力作用。綜上所述, 現代物理學研究的結果, 乃認物質可以分析而成為電力作用。極微分子即電子組成原子, 原子組成分子, 分子組成實物, 例如一桌或一椅皆是一個物體所具的惰性, 照這種見解, 便直接由其所荷電量而然。原子擺動及來頓瓶火花搖蕩現象, 同為荷電體惰性之表徵。不過電子自身本性如何現在還是一個未決問題, 我們只能說電子便是電, 物體由分子而成, 分子由原子而成, 原子又合電子而成。科學家探究物質之組織, 今日總算達到了電子的境界。有了這種電子說, 便很可以說明一切的東西, 也許宇宙萬物之根源將來就可由電子

而充分說明。但電子本身現尚未得說明。如果電子自身得到說明的時候，大概又要尋出一種東西，我們須認爲究極的原素，爲一切其他說明之根據，而其自身仍然不可得而說明。

六 總論

以上已將歷來對於物質這個問題所提出的各種見解說了一個要略，現在再拿來比較一下，以爲本篇結論。(1)第一，從洛克的理論中，白克來得到了一個否定的結果，即物質非係人心之所不能認識的東西。因爲如果牠是不可知的，則在邏輯上也就不根本沒有理由假定牠的存在。這個論點就是，如果我們能知物質存在，則物質也就非不可知；如果我們不知其存在，則我們論理便不能假定牠的存在。(2)由白克來的理論又產生第二個否定的結果，即物質不能與感性知覺所經驗的諸性質爲一物。反之，物質必由理智的分析乃可以發見，其認識有賴於概念的判斷，而不恃乎知覺的判斷。於此，白克來受了一般人的反對。(3)各方面意見雖不一致，但有一點卻爲大家所公認，就是物質具着一種粒狀的組織，感覺所能見的物體都可以分析爲簡單的原素。關於這些簡單原素是什麼以及具有怎樣的組織，現代科學的研究已經給我們很確實，很可靠的知識，而且不久定能有更圓滿的說明。

本章習題

(一) 說明本章所謂物質之意義。

(二) 試述柏拉圖和亞里士多德關於物質之見解。(參考 Thilly, Rogers, 或 Weber 所著哲學史)

(三) 參閱洛克著人類悟性論第二卷二十三章，試簡單說明其所謂「實質之觀念」及獲得實質觀念之方法。

(四) 試說 Cooly 著科學原理第六、七章之大義。

(五) 說明原子論之意義，及其與電子說之關係。(參考 Duncan 著 The New Knowledge, 與 Mills 著 The Realities of Modern Science)

(六) 羅素著原子論 ABC第一、三章之大義，若何試詳述之。

第十一章 幻象與實在

由物質問題而產生，而與物質的概念具有密切關係的，便爲幻象與實在的問題，今先將此問題說明如下。

一 問題之說明

一個人住在世界上，不要經過多久，就可以發見外物現象常時與其實際不符。兩平行鐵軌在遠處看起來，好像聚於一點，但我們知道他們差不多總隔着相等距離的；置直竿於水中則上下如屈曲；行於沙漠之中見有綠草之地，而實則並無綠草之地存在；同一溫度之水於同時內可以此手探之則熱，而以彼手探之則冷；絲綢之色可隨光線而改變；火車頭之汽笛聲可因其方向速度而不同。凡此都可證明外物往往看起來如此，而實則不如此。這個事實遂使我們不得不有幻象與實在之區別。兩平行鐵軌之聚於一點，直竿之屈曲，同一溫度之水於同時內冷熱之不同，以及絲綢顏色和汽笛音調之改變——這些我們都稱之爲幻象。而平行鐵軌，直竿，寒暑表上測定的溫度，絲綢實際的顏色，和汽笛本然的音調，我們便稱之爲實在。鐵軌的幻象聚於一點，而實在是平行的；槓竿的幻象彎曲，而實在是挺直的；在幻象裏面，同一的水可以有兩種溫度，同一絲綢可以有不同的顏色，同一汽笛可以有殊異的音調；而其實在則只有一定的溫度，一定的顏色，和一定的音調。大概說來，我們所謂幻象似乎便指我們經驗的事物而言；而所謂實在便是獨立存在於我們經驗之外的事物之本體。

這個幻象和實在的分別，我們不得不加以承認。通常我們都想不到這裏面卻涵着一個根本困難的問題，但是只要略爲思索一下，立刻就發生疑問，這種幻象和其所代表的實在之間究竟具有一種什麼關係？鐵道線之聚於一點與平行鐵道線之自身，以及槓竿之屈曲，水之不同的溫度，絲綢之異色，和汽笛之變音，其與外物真實之本體關係如何？概括言之，即幻象是否全然假偽，抑或也必具有相當的實在？在這個概括的問題，便由貌似和真實的兩者之間的分別而產生。

二 問題之制限

這個幻象與實在的問題，在初學者，也許過於廣汎，不容易把握其意義，我們可就其與物質問題直接相關的方面，再來說明一下，如是我们便可以得到一個明確的觀念。

由以上歷史的敘述，我們當已知道，科學之所謂物質與我們外界直接經驗大相懸殊。例如我們看見的一張椅子，在科學的觀察便是一堆跳躍的電子，這當中的差異不可以道里計的。而且隨着科學的進步，物質的觀念必離開感覺經驗裏面之所顯現的物體愈遠，這種趨勢是很明顯的。泰利士之水，安納撒哥拉斯之紅，綠，黑，白，燥，濕的原素，比較現代化學的原子和現代物理學的電子，是更近於實際物質的東西的。可是人類心智要把物質尋出一個圓滿的理解，不得不拋棄古代希臘粗疎簡單的臆想，採取現代科學錯綜複雜的假說。科學研究的結果，便在使我們不蔽於外表的現象，而深入物質之本性，於此，我們不得不一問的就是：科學所設想的這種物

質與我們直接經驗中外物的表相其關係如何？是否物質的概念就為實在，而感覺經驗的特殊東西就為幻象？抑或物質概念為幻象，而特殊物體為實在？還是雙方都為實在？實在和幻象的問題，經過這樣說明，當較易瞭解。

但是這個問題還可以約為兩個簡單問題，便更易明白。物質呈現於吾人之前，或為林樹，或為桌几，或為山嶽，品類浩繁，而為吾人所經驗之際，則皆具有顏色，溫度，形態，以及其他各種特徵。於此，我們的問題可化為更確定的形式，只問科學的物質概念與我們經驗的外物的特徵有何關係。如果我們把物質所有的特徵——顏色，溫度，形態，等——稱為性質，那末，我們的問題就是：科學之所設想的物質（例如，一張桌子為一堆電子）與其性質（例如，一張桌子便為一定顏色，形態，等的結合）兩下具有何種關係？其次，物質概念乃科學所發見的關於外物世界的許多概念之一，其他如重力，進化，等等，都是相似的定律或原理。這裏，我們的問題又可以化為一個簡單的形式，即科學所有一般的範疇或原理，與外界特殊的物體，具有何種關係？假如我們同意把科學的一般原理稱做普遍相，把直接經驗的特殊的物體稱做個個物，那末，這個問題便很為簡單，就是普遍相與個個物之間的關係如何？

以上也已說明幻象與實在這個廣汎的問題，可以分為物質與性質的問題，及普遍相與個個物的問題。現在我們再把這兩個問題分別討論如下。

三 物質與其性質

我們由我們的感覺可以直接經驗外物所具的許多特點，這些特點我們都稱之為性質。科學之所設想的物質和這些性質決不相同。然則物質與性質之間究有何種關係，以及二者孰為實在？這便是下文所要解答的問題。

(一) 物質與性質完全不同說 承認物質與性質完全不同者，洛克便是最著名的一個人，照他的主張，物質與我們所經驗的性質決不相類，所以不能為我們所知。牠只是一種莫明究竟的 X，躲在我們所經驗的性質的背後，而支持着他們。「物質非他，乃吾人所假定而不可知之物，所以為吾人看見的存在的性質之托足而已。」（見人類悟性論）所以物質就是性質之所依存的見不着的基地。

這種見解，只須略加思考，便可發見牠是不對的。徒把物質加上「不可知」一詞，說是我們為着便利的緣故而必得假定牠的存在，這樣說法確實「文不對題」一點也不能使我們明白物質之本性以及物質和性質的關係究竟如何。其實，這只不過自認愚昧，並無所謂見解，而這種自己供狀又陷我們於特殊的困難。因為我們要問，為什麼要把物質與其性質這樣絕對的分開，而且既假定物質為不可知，又何由而知其如此分開呢？這豈不是自己矛盾麼？所以這種答案根本不能使人滿意。

(二) 第一屬性與第二屬性之區別 還有一種方法欲分性質為第一屬性和第二屬性，以圖解決這個

問題。這種思想起於古代希臘學者德謨克利泰，現代則以笛卡兒持之最力，洛克也有此見解。現在先把這個區別解釋清楚，然後再把牠適用於我們所要解決的問題。

所謂第一屬性，即外物所具的空間的性質，諸如形狀，運動，靜止，展延，凝固，數目皆是。第二屬性，即包涵一切非第一屬性的性質，如色澤，聲音，嗅味，溫度，以及類似的各種性質而言。一件東西之所具着的體積，樣相，固性，以及運動，或靜止，都是牠的第一屬性；而其特有的色，聲，冷，熱，和氣味，等等便爲牠的第二屬性。照這種理論，第一屬性獨立於人心之外，其存在與知覺的主體完全無關。但是第二屬性則隨知覺的主體而變化，在依存於主體一點上，與第一屬性大異。例如虹之形狀，無論爲人所見或不爲人所見，總是一樣；而且人人看起來，也是一樣的。但是虹之顏色必被知覺乃可以存在，而且隨經驗的主體而差異——例如一個色盲者便不能經驗常人所見的顏色。由此可以斷定，第一屬性存於外物本身，而第二屬性則只憑知覺或心的經驗而存在。假如宇宙之內沒有心的知覺，萬物仍可以各有其特殊的形狀，固性，和展延，運動或靜止；但是，如無知覺的主體存在，則一切色澤，溫度，嗅味，以及其他第二屬性均將完全消滅。簡單說一句，第一屬性乃客觀的，存在於外物之中，而第二屬性爲主觀的，只依存於心的經驗裏面。

現在再將這個區別適用於物質問題，看是怎樣。這種理論就是承認物質與其第一屬性爲一體，故第一屬性爲實在。另一方面，第二屬性非物質之本來面目，而只是物質感動人心的一種態度，故第二屬性非實在，乃幻

象。但是，這個解答也是很牽強的，一者，第一屬性存於外物本體，第二屬性也未見得不能存於外物本體，這裏面委實很難立下一個明白的界線。顏色，溫度，聲音，以及其他第二屬性似乎也可以屬於外物自身，與固性，樣相，運動，以及其他第一或空間屬性沒有什麼分別。所以說第一屬性為客觀的，存在於外物本體，第二屬性為主觀的，依於心而存在，這些話都是毫無保證的。再則，說明第一屬性獨立存在的話語，也未嘗不可拿來說明第二屬性。謂第二屬性依存於主觀，也沒有什麼理由不可以說第一屬性依存於主觀。若說第一屬性似乎獨立存在於外物之中，與心的知覺無關，則第二屬性也有同樣的情形；如謂第二屬性隨人的感覺而異，依存於主觀，則第一屬性也未嘗不如是。例如：顏色似乎屬於外物本身，與運動無殊；而外物之體積及其運動則因人之眼而變化——例如：視角及距離不同，則物之大小徐疾亦異——恰如外物所具的顏色一樣。所以要把第一屬性和第二屬性分開，確實是極勉強不過的，從而根據這種區別來解決物質與其性質的問題，當然得不到滿意的結果的。

(三) 物質與性質之為判斷的形式 由以上的討論，我們可以看出，要想把這個問題得到一個正確的解答，只有承認物質與性質為形式上不同的判斷，物質乃概念的判斷，性質乃知覺的判斷。「物質」原為科學要求認識，要求斷定世界萬物之真相，努力的結果所得到的一種概括的觀念。而「性質」也便是我們對於外界比較更直接的現象所作的相似的判斷，不管是第一屬性或第二屬性，都是形式上不同的知覺判斷。我們探討判斷作用所具的根本特質的時候，也已曉得一切判斷都有一個客觀的對象，都與外物密切相連。每一判斷

都是所以爲環境的說明，而表現外物實在之本性。從這裏面，可以引出幾個結論，對於我們現在的問題有極重要的關係。頭一個結論就是：一切性質都是客觀的，都存於外物之本身；所以不能有所謂第一屬性和第二屬性、客觀的和主觀的區別。第二屬性與第一屬性一樣，都是判斷的對象，都具有同等的客觀質分。次一個結論便是，物質與其性質之間的關係，卽爲知覺判斷與概念判斷（或由知覺判斷而產生的概括的觀念）之間的關係。簡單說一句，就是科學的普遍體與感覺知覺的個別物之間的關係。根據這兩個結論說來，性質之爲客觀的恰如物質之爲客觀的無異，而性質之爲物質的表象正與知覺的個別物之爲一般概念的表象相同。那末，物質與其性質都爲實在，雙方都非幻象了。然則知覺的個別物和普遍的概念之間的關係，究竟如何呢？

四 科學的普遍體與知覺的個別物

在科學進步的程序中，概括的理論要佔一個極重要的地位。科學愈進步，則其判斷愈益趨於概括化。這在物理科學關於物質本性問題方面的思想發展上，便得到了一個明顯的證例。自泰利士之水，中經恩比多立的地氣、火、水，以至現代物理學極抽象之電子，這中間的層次雖多，但是由古代希臘的見解到現代的見解，一言以蔽之，其間不過是一種概括理論的發展。這個事實，無論在那一門類的科學發達史上，都是很清楚的。科學的觀察，期於發見環境之真相，使我們不得不超出個別事物的表面，而達於普遍的觀念、原理，或定律；離開知覺判斷的個別的對象，而突進概念判斷的概括理念的領域。如果把知覺判斷的特殊對象稱做個別物，而將概念判斷

的一般理念稱做普遍體，那末，我們便可以說，科學特別着重普遍體，不斷的觀察研究，其目的就是要從個別物之中，發見普遍體，造成普遍體。於此，我們的問題便可換一個形式：科學的普遍體，與其所由而發現的個別物之中，具有何種關係？科學是否使我們離開實在，抑或使我們走近實在？在這個問題比較上文所說的物質與其性質的問題涵義略廣，但是在原理上確實是一樣的問題，不過牠的說明的語詞範圍稍大，所以也就具有一種特點，值得我們分開考慮一下。

對於普遍體與個別物關係如何的問題，歷來有三種主要的見解。第一，個別物之於普遍體的關係，恰如抄本之於原物的關係；個別物為摹本，而普遍體則為原物。這便是柏拉圖在他的「觀念」說中所提出的解答，照這種主張，科學之所操縱的普遍體便是一觀念，「而各種知覺經驗的東西，皆以空間和時間的形式，多少忠實的裝扮這個觀念。第二，科學的普遍體之於知覺經驗的個別物的關係，正如「黃天霸」這個姓名和叫做這個名字的一個人的關係相同。思想上的普遍體都僅是一種名稱，用來指明現實世界裏面存在的各種個別物或其族類而已。第三，普遍體乃所以說明個別物之間的關係，各種個別物相互之間都有一定的質的或量的關係，而這些關係的說明便為其相當的普遍體。

上面為對於普遍體和個別物之間的關係之三種解答，與之相應的便是關於兩下孰為實在的三種見解。摹本說的關係當然以普遍體為實在，而個別物為幻象。照這種見解，科學的思想使我們趨向實在，而在這個

程途中便將個別物拋落在後面成爲不真實的虛影。名號說的關係則僅乎承認個別物爲實在，而普遍體不過是便利的符號或表記，以爲指明個別物類組之用，其爲幻象自不待言。這種見解便是說科學的思想使我們離開實在，趨近幻象，雖然牠也承認這種思想不無實際的價值，因爲個別物之集合分類往往於我們實際目的有利。至於以普遍體爲個別物之間的關係的說明，這種見解便是承認個別物和普遍體雙方都爲實在，個別物爲存在着的性質是真實的，而普遍體爲個別物的具體的組織也是真實的。在這個觀點上，科學的思想便趨近實在，而不抹殺個別物，卻深入滲透於個別物之中，而更加切實的捉住他們的實在。摹本說假定普遍體與個別物之間只有一種外表的關係，而特別着重普遍體之實在性和個別物之變幻性。名號說也便是承認普遍體和個別物之間的關係是外在的，表面的，不過牠的着重點倒轉了一下，以個別物爲實在，而以普遍體爲虛構的，便於吾人之實用的。說明論則主張個別物和普遍體之間存有內在的關係，兩下互相連結，故雙方都爲實在。第一個理論在歷史上稱做實在論，第二個理論叫作唯名論，第三個理論我們暫時可稱之爲普遍具體論。

從科學思想之實際程序看來，實在論和唯名論都是謬誤。一方面，科學的普遍體並非抹殺個別物所能達到，反之，普遍體都是費了許多的心血，精細研究個別物而發見的。科學上第一步最重要的工作就是要正確的觀察個別物，時刻不離個別物，這在我們討論科學方法時，也已說過。另一方面，我們尋不出一點理由可以說這些普遍體只是虛構的手段，如唯名論者之所云。普遍體都是精心切實考察個別物而發明的，所以本質上必得

與個別物相聯繫；例如：觀察各個物體而得到引力的定律，這個引力定律當然爲其所由而發見的個個物之一種實在的現象。可見唯名論和實在論都與科學思想之實際程序不符。但是普遍具體論則很可以與科學知識之實狀相合，科學先要研究個別物，而後纔可以發見普遍體，所以普遍體和個別物之間必得有一個極親密的關係。於此，科學的程序很清楚的表明普遍體和個別物是互相結合的，也就證明了我們所稱爲普遍具體論的見解是對的。

還有我們在第六、七章裏面討論判斷活動所說的話，也可以爲普遍具體論的見解之佐證。我們說過，每一個判斷都是分析的而又是綜合的，分析與綜合便爲同一判斷作用之兩面。其實科學的普遍體不過只是根據環於吾人之外的個別物之分析，科學的推理的結果之所得的一種綜合。例如：引力便是科學分析外物之質量及其相互間距離和運動的空間關係，以此爲根據而得到的一種綜合。所以說普遍體即寓於個別物之中，這句話不啻把我們討論判斷作用時所已說過的重述一次，因爲普遍體就爲個別物之綜合。在這點上，普遍具體論的理論確實很可以說明知覺經驗的個別物和科學思想的普遍體之間的關係，而爲實在論或唯名論所都不可及的。

那末，要問科學的普遍體和感性知覺的個別物之間的關係何如，以及孰爲實在，我們的答案就是，普遍體和個別物都是互相連結的，雙方皆係實在。一定的普遍體，如引力，物質，或進化等等即包涵於其所由而發現的

個個物之中。「實在」便爲組織起來的個別物；而科學的思想——一切真正的思想——便是根據個別物的分析，對於這種關係的說明。單是個別物不能成爲實在，單是普遍體亦不能成爲實在。「實在」乃存於他們兩下交相貫徹的體系之中，而推理的作用就在以判斷之分析和綜合的力量，把這種關係闡發出來。

五 實在與幻象

以上討論物質與其性質的問題，及普遍體與個別物的問題，我們所得到的結論是，雙方都爲實在，沒有那一方面爲幻象。但是我們沒有提及「實在」和「幻象」本身的意思各何如，說到這裏，我們便又回復到本章開始所說的一般問題。經過上面的許多解釋，這裏便比較的易於尋出一個解答。

我們進行上面的討論，有一個根本的假定，即凡是存在的便是實在的。我們說過，物質與其性質，個別物和普遍體都爲實在，因爲他們皆是存在的，這當然便是假定存在即實在。這個假定，我們大家都不得不承認的。一張桌子，一隻椅子，山嶺，林樹，人類，地球，和太陽系——這些東西都是存在的，所以都是實在的。可見實在和存在便是兩個同義的名詞，凡是能夠謂爲存在的東西，即以此故必得認之爲實在。

但是，假如我們不能指明存在的憑據，那末，如謂實在即存在；不過將「何爲實在」的問題，換爲「如何始能謂之存在」的問題，改變一種說法，還是不能使我們知道「實在」的意義的。然而改變一種說法，卻多少可以給我們一點幫助，因爲「什麼是存在」的問題，較之「什麼是實在」的問題，回答起來畢竟容易一些。但是

我們要想決定什麼是存在的，這個唯一的方法當然便是要靠我們所稱做判斷的那種心理作用。前面，我們也已說明了判斷活動所具的根本特點。凡是「判斷」驅使我們不得不謂之存在的，我們便須認之爲存在。例如，我說「在我的面前是一張打字檯」，假如這個判斷是一個必然的判斷，假如承認這句話較之否定這句話更爲妥當，那末，這一張打字檯便是存在的，而且必得認爲牠是實在的。固然，有些判斷在某一時候被認爲必然的判斷，隨後又證明全然不必然，致使我們不能確定我們判斷的對象究竟是存在，還是不存在。可是，這個事實不過可以表明我們的判斷有些是錯誤的。其爲吾人經驗所加於吾人之判斷，即由其他判斷所加於吾人之判斷，我們不能不認爲就是存在的憑據；假如這些判斷裏面有些顯出是錯誤的，不必然的，那也只不過證明一個大家都知道的事實，就是，人類心智並非不會失錯的。

但是所謂「幻象」是否也爲必然的判斷？是否決不能認爲實在呢？譬如，當我見水中之竿屈曲和遠處鐵軌兩邊聚於一點的時候，而謂「竿是彎的」和「鐵道邊線聚於一點」，這種判斷是否也爲必然的判斷？在一種意味上，這兩個判斷也是必然的。因爲一個依照折光定律，一個依照透視定律，確實都是必有之判斷，其爲真確決不下於任何其他之判斷。如果我說，因爲折光定律故直竿入水之部分彎曲，或因爲透視定律故鐵道邊線之遠景聚於一點，這等判斷便是千真萬確的，而判斷之對象也是存在的，實在的。在這種情形下，竿之「彎曲」和軌線之「聚於一點」就是不折不扣的實在。但是，假如我說水外之竿也是彎曲的，或視域以外的鐵道線也

會於一點，那末，我的判斷事實上便是錯誤的，判斷的對象並不存在，而僅乎是一種幻象。

這樣說來，那末，所謂幻象與實在之間的區別究竟如何呢？假如我們的分析是對的，我們的回答就是：這個區別即係錯誤的判斷與真確的判斷之間的區別。真確判斷的對象便是存在的，實在的；而錯誤的判斷的對象便是不存在的，僅具一種幻象。當然，我們常時很難辨明真確判斷與錯誤判斷之分，這種困難，我們在研究知識之確實性的一章中，也已加以討論，並且提出了幾個考驗的方法。不過，無論如何，須知智識之企求原來是具有嘗試性的，挫折本不用介意，故我們時有以幻象為「實在」的錯誤也，不足驚異。人類理智生活之根本精神，就是要從不確定中，去尋求確定。

本章習題

- (一) 試說明幻象與實在之問題，及問題發生之原因。
- (二) 幻象與實在之問題，如何可以就物質理念而分為兩問題，試詳述之。
- (三) 第一屬性與第二屬性之區別何在？其與物質及其性質之問題關係若何？
- (四) 試述白克來人類知識原理 (Principles of Human Knowledge) 九至二十一節對於第一屬性和第二屬性之說批評之大義。

(五) 本章所述關於普遍體和個別物的關係之三種見解如何？試詳言之。

(六) 試另設語詞，說明本章關於幻象與實在的問題之結論。

(七) 試述 Hoernle 著物質，生命，心，與上帝 (Matter, Life, Mind, and God) 第二講之要點。

第十二章 空間與時間

我們在第一章中也已知道，物理世界具有三方面，即物質，空間，和時間。上面兩章已將物質的理念及其所發生的問題說了個大概，現在再來一論空間和時間的觀念，然後便要講到生命，心和價值的問題。

一 空間的觀念

世界上一切個別的東西相互之間都具有「上」，「下」，「內」，「外」，「遠」，「近」，「大」，「小」，以及其他類似的關係。這些關係我們便稱之為空間的關係。所以空間就是外物所具的位置，體積，和形相之間的表面關係。我們可把空間所呈現的主要特點仔細分析一下，以求得到一個明確的認識。

(一) 知覺的空間與概念的空間 我們可以將空間分為兩種，第一為知覺的空間，即我們日常粗疎感覺判斷中好像經驗着的各種空間關係。外物彼此間的距離，相對的體積，以一定點而測的方向，及其相互之間在內或在外的關係——這些感覺印象都為我們知覺的空間的判斷之材料。第二為概念的空間，和感覺的空間大相異趣。我們概念的空間的判斷之材料，決非直接經驗中的現實物體之間特殊體積和位置的關係，而是一般的點，線，平面，和立體的概念——即幾何學所研究的空間關係。總說一句，知覺的空間乃直接領會的物體相互位置和體積的空間；概念的空間乃科學，特別是幾何學和物理學所有的抽象的或觀念化的空間。

(二) 單一空間與複多空間 我們說起話來，有時似乎只有一個空間，而有時又似乎有多數空間。例如中國人常說「碧落」、「黃泉」、「幾重天」或「幾層地獄」這就是多數空間的思想。這種矛盾便由上文所論空間之雙重性質而起。其實，我們說有多數空間的時候，我們所設想的便是知覺的空間；而說到單一空間的時候，通常便是概念的空間的意義。知覺判斷的空間為實世界中雜出紛呈的物體之間的關係，即其變化不常的距離，體積，和位置。而概念的空間則為純粹的，多少獨立於實物體之外，而成爲單一的不可分的整個。

(三) 空間之度次 無論是知覺的空間，或概念的空間，通常空間總是具有三度性的。在知覺的空間爲長廣厚；在概念的空間爲線，平面，和立體，兩下根本是相同的，這爲大家所知道，無須細說。

二 時間的觀念

組成我們的世界之個別的東西相互之間，除空間關係外，還有一種關係，我們稱之爲時間。時間便是外物變化之際的關係，諸如「在先」，「同時」，「聯接」，「綿延」等即爲其例。

(一) 知覺的時間與概念的時問 如同空間一樣，時間也可以分爲概念的和知覺的兩種型式。知覺的時間即我們日常生活直接經驗的起於我們自身以及起於外物之中的變化。我們一生中所經歷的變化，以及一切外物由此至彼，或自生至滅中間的改動——這些便是我們知覺的時間判斷的材料。而概念的時問則爲一道長流，存在於萬物本身之外，而一切變化皆發生於其中。牠就是無窮瞬間之聯續，所有任意制定的分割，如

秒，分，時，日，年，等等，皆其斷片和不完全的部分。換言之，概念的時間即觀念化的綿延。

(二) 單一時間與多數時間 如空間一樣，時間亦可以隨我們的意思，而有單一和多數之別；瞬間之長短可因人而異，但時鐘告訴我們的時間總是一定的。這個明顯的矛盾也只有根據知覺的時間和概念的時間中間的區別而說明。知覺的時間的內容原來便是多數的，因為綿延可以隨心理態度及環境情況而變異，故在一種意味裏，有幾多人經驗時間，便有幾多不同的時間。但概念的時間之流便是唯一的，純粹的，與人生之變遷升降無關，所以是絕對恆定的。

(三) 時間之度次 空間具有三度，而時間則只有一度，即所謂聯續。過去，現在，和未來僅乎是單一的不斷的時間之流的三個階段，都是向着一個方向而去的。「現在」近乎一種不定的平衡的境界，不斷的踏入未來，而又不斷的滾入過去。時間的方向是不可逆轉的，由過去而現在，由現在而將來，這個次序決不容顛倒的。所以時間之流只有一個方向，而這個方向則終古不變。但是，我們須注意，概念的時間可以很清楚的分成過去，現在，和未來；而知覺的時間則不如是。由知覺的時間裏面的事實（例如人格）看來，過去和未來常與現在不可分開，在這種情形中，誠有如詹姆士所云，「現在」好比一個四邊破爛曲折的「馬鞍背」似的，疊掩於過去和未來之上。但是，在概念的時間裏面，「現在」便是界限分明的一刹那，不是過去，也不是未來，而且一經過，就永不復回。

三 空間與時間之無限

通常都假定空間與時間爲無限，現在我們便來把這個假定作一個簡短的討論。

(一) 空間之無限擴張及時間之無限綿延 假設一物體離開地球，以一直線進行，我們確實想不出這個進程能有一個止點；牠可以永遠前行，而前面卻總有不會到過的境地。所以我們不能不說空間是無限擴張的。即使我們乘一架飛機，有光一般的速度，飛到最遠的星球上去，定然還是有空間展佈在前面的。空間如此，時間亦如此。無論我們把過去和未來想到怎麼遠，決不會想出一點，過此而往便沒有更遠的過去和未來。可見時間之綿延也是無窮的。於此，所謂空間之無限擴張及時間之無限綿延，這個意義就是，空間沒有邊際，時間永流不息，兩者都是無有終極的。

(二) 空間與時間之無限可分性 但是，另一方面，假如我們只注目於空間之某一地位，或時間之某一剎那，我們便又可以發現，沒有一個空間的地位不可以成爲更小，沒有一個時間單位不可以令其更短。一定長的直線可分而爲二，二分爲四，四分爲八，如是可至無窮。一小時可分爲六十分，一分爲六十秒，秒又可分爲十分之一，百分之一，以至千萬分之一。在科學上，有時甚至需要比比更纖細的分割，而我們通常不爲此等分割者，唯一的理由便在於實際便利的打算，或則因爲測量器具不完全的緣故，理論上是沒有極限的。所以空間與時間，其擴張和綿延是無限的，而其可分切性亦爲無限。任何空間的一區域或時間的一片段，都可以由小而更小，不

斷分割，無有窮極。

(三) 空間與時間無限說之難點 在歷史上很早的時候，大家便已知道空間的無限性，尤其是無限可分性，涵有不可解決的謎。(希臘哲學家齊羅第一個注意這種困難，其人龜競走及飛箭說甚有名，參考關於希臘哲學史的書籍)其實這裏面的困難，都由於一方面把空時看作無限的，同時又把他們看作不離現實物體的東西——都由於這種矛盾的思想而起。且讓我們舉一個簡單的證例(仿照齊羅理論)來說明這些難點。我們通常看見外物在空間裏面運動，這個事實似乎沒有什麼古怪或困難之處的。但是我們只要認定空間無限可分，為一個絕對的客觀存在，立刻便可發現重大的論理難點。因為，照這種思想，一定點(或一物體)就不能沿任何長度的一直線而運動，其理由有三，(A)牠決不能發起運動，(B)即使牠偶然發動，也萬不能夠繼續運動，(C)即使牠可以繼續無限的運動，也決不能夠達到線之終點。其所以不能發起運動者，因為據我們的假定，物體在其未動之前所佔的地位與其發動之後所佔的地位之間，總必有無窮點，故根本沒有移入第二個地位的希冀，從而也就無由開始運動。其所以縱然運動亦不能繼續運動者，因為牠在任一瞬間所佔的地位，也總不能夠移入第二個位置，所佔的地位與未佔的地位之間總具有無窮點。其所以不能達到一線的終點，因為在未達終點之前所須經過之點或地位無有窮盡——起點與終點之間也總具有無窮點。簡單說，承認空間無限可分性，似乎便使運動成爲一種矛盾，一個論理的不可能。在這種自己衝突的意味中，運動便是純然不

可思議的東西。這還是空時無限可分性的觀念所引起的許多不可解之謎的當中的一個，但是就此一例也便可概見這裏面所涵的論理的困難了。

(四) 難點之解答 要想排除上述的困難，只有兩種方法。一個方法是更進一步把數學上「無限」和「聯續」的概念適用於空間和時間方面，如是對於空時便可得到一個更親近的認識。因為晚近數學研究已知「無限」並非無始無終的意義，而是一種體系，可以一定的特殊的定律而說明；無限的級序，決非無窮數分離的不相連貫的部分之集合，而是一個聯續的密結的整體，其中各部分都是互相貫徹的。執此說者謂只要把這些原理適用於空時，則關於運動之謎立刻便可煙消雲散。原來說空間和時間是無限的，這個意義並非講他們可以割裂為無窮（即永不能完全的意味）數嚴格分開的點或瞬間，而寧是謂他們為自立的整體，具有「聯續」和「密結」的特質。這等特質便可使運動成為可以理解的，而空間和時間所具的這等特質也只有由運動乃可得而說明。這樣，數的概念的分析，便為解決運動之謎的關鍵。不過，這種理論未免太過於專門，這裏也不必詳細討論。（其有欲作更深之研究，而又受過相當數學訓練者，可參閱斯保丁著新合理論 *The New Rationalism*，當能得其門徑）

另一個方法，比較的易解，但是否正確，卻是問題。牠便根據概念的時空和知覺的時空的區別，但是也與數學的論點有關。大意就是，知覺的空間和時間非無限，惟概念的空間和時間乃為無限。概念的空間和時間之無

限性，不必陷我們於上述的困難，因為空間和時間既經觀念化，其本質至少一部分已離開感性知覺的世界，故在邏輯上不能對於我們的具體經驗發生妨礙。上面所說的運動為知覺的空間裏的事實，並非發現於概念的空間之內，所以概念的空間之「無限」不能成為物體運動之論理的障礙。

四 空間與時間之客觀性

如謂空間和時間係客觀的，這個意義是否就是說空時為實地存在的東西，與一般物體相同，還是要另作一種解釋呢？對於這一問題，歷來有三種不同的回答。

第一，空間與時間為實體。通常都假定空間和時間具有客觀的存在，與實際物體無殊。時空就是一種形式，萬物皆運動變化於此形式之中。這便是常識的空時的觀念，亦即由加里留而傳之牛頓的見解，這兩位大科學家都認為空間和時間有客觀的存在，而為物質界秩序之架格。直至現代，一般物理科學的見解還是如此。惟晚近科學發明已得到另一種理論，下文所說便是。

第二，空間與時間為知覺之形式。這種見解與上面所述的反對，承認時空為知覺所具的必然形式。照這種理論，空間與時間乃吾人之心經驗外物之方法，假如一切人類的心以及其他結構相似的心消滅，則空間與時間亦必立即隨之而停止。時空非存於外物，而在於人心。他們固然是知覺或經驗之必然的形式，決非可以任意去留的幻想，然而他們畢竟是心的產物。（參考康德著純粹理性批評）

第三，空間與時間爲抽象之觀念。又有人主張空間與時間爲由個別經驗而得的一般概念，僅乎是一種抽象的理念，沒有別的意義。洛克可爲此說之最好的代表，他告訴我們，空間便是我們擬想外物之距離或展延而獲得的一種觀念。我們着想外物之展延而不及物體自身，或設想外物相互間之距離而不及外物，如是我们所設想的便是純粹的空間。同樣，時間乃分成片段的綿延，如時，分，秒等即其例；而綿延便爲吾人所經驗的往來於心中之多數觀念聯續各部分之間的距離。故時間即測量過的綿延，而綿延即吾人由心理經驗之聯續而得的觀念。可見洛克的思想便是，空間爲吾人設想外物相互間或同一外物各部分間之距離而得的觀念；時間爲我們設想在我們心裏面進行的諸觀念之間的距離而得的觀念。第三種見解的根本理論不外乎此。

以上所述三種理論，顯而易見，彼此都相衝突。假如空間和時間爲絕對實體，則第二說和第三說均不能成立。這三種理論都不無相當的根據，但都不能認爲圓滿。（A）如承認空間與時間爲絕對實體，則必陷我們於不可解決的論理的困難，上面也已說過；不寧唯是，晚近研究的結果已證明這種空時的觀念不能解釋物理世界中許多重要的事實，故現代科學思想多已拋棄這個見解。（B）如認爲空間與時間僅是知覺的形式，人心經驗外物展延變化之方法，那末，試問環於我們四周的外界物體以及我們自身的行爲，何以分明顯出空間和時間宛然全似客觀的實在（C）至於謂空間和時間爲吾人經驗事物綿延擴張之距離而得的概括理念，更不能算爲一種說明，因爲所謂「展延」，「綿延」，和「聯續」等，確實便是空間和時間之別名。由此可見這三

種理論，都不足以闡釋空間與時間之特質。

五 空間與時間之相對論

晚近科學進步的結果，尤其是數學和物理學上，已產生一種新的空間和時間的概念，較之從來任何假說都要高明得多。我們相信，在不久的將來，一定可以有具體的嶄新的理論出現。不過這個新的見解屬於專門學術，頗不容易瞭解，縱是牠的最敷淺之處，這裏也不能夠說得明白。所以我們只能說一點，以使大家知道有這種思想存在，現在僅擇其兩個論點來一述。

(一) 空間與時間之結合 上面所說的各種見解有一個公通點，即假定空間與時間無論其本質如何總是彼此不同的。相對論與此正相反對，主張空間與時間不是分離的，而是互相聯接不可分的東西，為同一「實在」——運動之兩面，如欲充分認識此一方面，同時必澈底考查彼一方面。簡單說一句，空間與時間具着內在的密切的關係。我們與其說空間「和」時間，還不如合而稱之為空間時間或空時來得切實些，因為兩者在本質上原是相連的。（參考 Whitehead 著 *The Concept of Nature*，及 Viscount Haldane 著 *The Reign of Relativity*）

(二) 空間和時間之相對性 其次，照這個新的見解，空間和時間乃完全與觀察者的運動及其所用的測量系統相對的東西。牛頓的思想把空間和時間認作絕對的實體，無所不在而到處都是一樣，為宇宙萬物之

架格，這種觀念已經陳舊了。晚近的見解認為絕對的空間和時間毫無意義，空間和時間乃隨運動物體的系統而變化，必與運動物體所屬的系統對照始有其意義可言。例如一個人站在地球上，另一個人站在太陽上，觀察同一的事實，則此事實所呈之空間和時間的關係必不相同，因為兩人屬於不同的系統，一個是運動的，而另一個則是相對的靜止。「倫敦大時鐘下午打了一點鐘之後，隔一小時，再打兩點鐘，在我們居住距鐘甚近安后門的人聽來，這個鐘聲自然是發自一個地方，而且隔着一小時的，我們自己的時錶也使和牠相合。但是假如有一個人從太陽上面觀察起來，這個鐘聲便不是在一處響的，因為從一點鐘到兩點鐘，由太陽上看，地球在牠的軌道上已經走過了七萬多英里。這個觀察的結果，如以空間來說，當然與我們的完全不同，因為在我們觀察，倫敦大鐘始終在一個地方，沒有變化的。空間與時間相連，故空間之標準有別，時間之考察亦必相異。即使太陽上面的時錶和我們的是一樣的構造，其所刻劃的測量時間的單位，雖外面相似，亦必別有一種不同的意義。太陽上的時錶的一小時決不是地球上的時錶的一小時，其鐘面各度之間的相當的空間實際上決不相當。兩地測量時間的標準都依所在的空間系統而異，故所得的時間亦大有不同。」（見 Haldane 著 *The Reign of Relativity* 第八十六面，參閱 Schick 著 *Space and Time in Contemporary Physics* 英譯本）可見空間和時間都是相對的，隨觀察者所用之測量標準而改變，而測量的標準復隨所在而施的系統之相對的運動而變易。所以「同時」、「聯續」、「長度」以及其他相似的時空關係，都沒有絕對的意義，決非永恆不變普遍

一致的；反之，這些關係皆隨不同的系統而變化。簡單說來，就是，時間和空間皆為相對的，完全由經驗之際的情況而決定。

於此，這種理論好像便回復到上面說過的以「空間和時間為知覺的形式」的主張。在一種意味上，誠然如此。至少，形式說之所根據的事實，如不同境況下所見之物體亦不同，運動體隨觀察者之動靜而有殊異之現象，等等，都和現代思想有密切的關聯。但是新舊的見解之中，至少有一點根本不相同的，即相對論承認空間與時間具有客觀的質分，為宇宙萬物真實之特徵，不僅乎止於是依存於主體的知覺的形式。一九一九年五月二十九日全日蝕觀察之結果，已經很清楚的證明這種理論是確實的，其在將來物理科學上必佔一極重要的地位，我們是很可以相信的。

六 結論

由上所述，至少我們可以下一個斷語，就是，空間與時間實係極困難的觀念。這兩種東西為我們一切思想之根本，可是我們要把他們加以分析，卻總歸失敗。這個問題使哲學家 and 科學家費盡了許多的心血，哲學家很早便忙着要來解答這個問題，科學家比較遲遲些，但晚近也已充分認識這個問題的重要；然而現在這個問題離完滿解決之期顯然仍是很遠的。相對論的學說雖可以解決一部分的問題，而使吾人之耳目一新，但是由此又產出其他的問題，須要我們來解決。這一點又證明了我們在前面說過好幾次的話：知識之進步，就在於由舊

的問題的解決之中，創造新的問題。

這裏，我們不是要把各種科學的特殊問題都來檢閱一下，但是，有一點我們可以指出來，假如空間與時間之相對的理論是對的，則一切物理的科學許多基本原理皆有重新呈述之必要。因為這些原理現在都根據牛頓的空間與時間的觀念，而晚近思想則對於這個傳統理解的許多方面都予以直接的否定。不過這些問題範圍太廣，本書不能詳細討論。（關於相對論較淺的著述，可閱 Albert Einstein 著 *The Special and General Theory of Relativity*, H. A. Lorentz 著 *The Einstein Theory of Relativity*, H. L. Brose 著 *The Theory of Relativity*, Steinmetz 著 *Space and Relativity*; 與哲學關係較密的，則有 H. W. Carr 著 *The General Principle of Relativity in its Philosophical and Historical Aspect*, 及 Viscount Haldane 著 *The Reign of Relativity*, 其第三至五章尤為切要）

在哲學家，相對論的見解並不是全然新奇的東西，遠自古代希臘，齊羅便已指出，如把空間和時間設想為絕對的實體而與任何物體無關，便要發生極大的困難；其後這種理論，在哲學史上數見不鮮，不過着重之點各有不同。惟晚近科學的空間，時間，和運動的觀念之發展，對於這個問題具有重要的意義，使牠得到了很多的光明。從哲學的觀點看來，這個新的空間和時間的見解，乃為一更廣汎的問題之一部，而此更廣汎的問題即知識與實在間的關係的問題。是否我們所有的一切知識都是相對的，而不僅限於空間和時間的知識繫乎觀察者

之地位？這是否便表明客觀事物的知識是不可能的？正是因為空時的觀念與此廣汎問題密切相關，故相對論的學說對於這個廣汎的問題可以有極大的幫助。至少，牠可以指明凡與觀察者「相對」的，不必因此之故而認為「非實在」；也許便可以顯示「實在」只能由知識而說明，實在與真理便是兩個同義的名詞。

本章習題

(一) 試將空間與時間下一個簡單的定義。說明知覺的空時，與概念的空時之分別。並撮述 Pillsbury 著 *Essentials of Psychology* 第一六二至一七六面之大意。

(二) 所謂空間與時間之無限，其意義如何？

(三) 說明關於空間和時間之 (A) 實體說，(B) 知覺形式說，(C) 抽象觀念說，三種見解之差異。

(四) 試就齊羅關於物質合成與解剖，及關於運動之論點，各抒所見。(參考 Bakewell 著 *Sourcebook in Ancient Philosophy* 第二十二至二十五面)

(五) 試讀任何一種關於相對論之書，而列舉其要點。

第四編 生命的問題

第十三章 進化論

宇宙萬物，變化無常，時間之流如水，一切皆爲其掃蕩而改換，世界上沒有一樣東西是恆定的，我們自身以及環於我們四周的外物，都是在不斷的變動的。程序中，誠如古希臘學者所說，「萬物皆如潮水一樣」。自古以來，科學界中爲了這個普遍的事實所涵的問題，勞心焦思，想要得到一個解答，結果遂發明了一種進化論的學說。這種學說，雖然有許多地方還待解釋，但確已成爲現代思想根本範疇之一，不僅可以用來說明生物的現象，而且在一切其他處所都無不可以應用，不過特別可以適用於生物界，而其所產生的最重要的問題也就在於生物界所以我們可以把牠附隸於生命問題來加以討論，雖然實際上牠便是時間問題之一面，嚴格講來，是不應該這樣限制的。因爲本書目的不同，故我們可以把這個論題限於狹義來說。現在我們所要做的，一方面就是來說明一般進化論的意義，一方面便將和牠有關的問題略微探討一下。本章就在於說明進化論的大旨和型式，接後一章便是討論和牠有關的各問題。

一 進化之意義

概括言之，進化論的意義不外乎就是，現在各種複雜的事物，其初都從簡單的事物逐漸進展而來，我們憑

着觀察得來的證據，至少可以看出這個演進的過程的輪廓，從而能够把牠做一個科學的說明。進化這個名詞，英文原文爲「evolve」，本來是由拉丁文「e」或「ex」（即開之意）和「volv」（即展之意）兩字合成就是「開展」的意思。適用於世界或宇宙而言，進化即宇宙開展之程序。若就世界特殊一小部分（例如一個行星，一種動物，或一棵植物的生命）來講，進化便爲此一小部分在整個宇宙演變的大流中之開展的過程，而各種所謂進化論，（進化論有各樣不同的型式，入後我們便可明白）便是根據科學的知識，說明這種開展的程序（無論屬於行星、動物、或植物）如何發生的理。

把進化認作世界萬物的根本現象，這種觀念久已存在，決不比科學出現爲後。古代希臘學者差不多都有這個見解，特別恩比多立、德謨克利泰，和亞里士多德關於進化論的思想皆有很清楚很具體的說明，雖然在我們現在看來，他們的理論當然是非常粗陋的。在恩比多立所遺下來的斷言零語中，我們可以尋出現代「自然選擇」的學說，不過他所說的話「語焉不詳」，甚至許多理想都是錯誤的，這實爲時代所決定。德謨克利泰的主張，便是承認宇宙乃由於原始的簡單的「原子」演進而來。同樣，亞里士多德的哲學裏面，萬物「發展」之說，也佔有一個極重要的地位，尤其是他的生物學的研究大體上便已將現代進化觀念明確的揭示出來。但是，進化論上的主要工作，還是在晚近，特別在前兩世紀中完成的主張進化論最著名的學者爲康德、霍希爾（Herschel），拉馬克、拉卜來斯、里埃（Lyell），和達爾文。欲知以上諸人以及其他思想家之詳細理論，可參考里比

(Libby) 著科學史，奧斯朋 (H. F. Osborn) 著從希臘到達爾文，湯姆生和蓋慈合著進化論 (Evolution)，莫爾斯 (Mez) 著十九世紀歐洲思想史，以及其他各種科學史，此外重要的著作爲康德的 General Natural History and Theory of the Heavens，霍希爾的天體構造論，拉馬克的動物自然史，拉卜來斯的太陽系與天體機械學，里埃的地質學原理，達爾文的物種起源。康德，拉卜來斯，和霍希爾特別注意星體世界之進化，開星雲說之先河，(參閱 Berry 著天文學略史) 里埃側重地球進化的問題，拉馬克與達爾文則只研究地球上生命之進化。

進化的事實，很自然的可分爲三種特殊的型式，即無機物進化，生物進化，和社會進化。要想瞭解一般進化概念之意義，須先將此三種進化的意義分別討論一下。

二 生物的進化

現在我們提到進化這個名詞的時候，立刻便要想起生物的進化，這有兩種原因，第一，是由於發明進化論的達爾文爲一生物學家，他的劃世代的著作物種起源，專門研究生命現象，入人最深。第二，是因爲生物學上不斷的發現的事實可以證實進化論的見解，一般人比較的易於懂得。所以現在進化的意義，大體上便係指生物的或有機體的進化而言。讓我們首先把這種型式的進化提出來一說。

(一) 生物進化之形式 所謂生物的進化，顧名思義，當然便是有機體之發展，由簡之繁，由單之雜，中間

生長變化的程序。生物的進化有兩種不同的形式，我們定須分別清楚，即個體進化和種族進化。

A. 個體進化，即為某一種族之一員的有機物個體，由一個簡單的細胞起始而長成複雜的機體之進化。例如：雞雛由一個雞卵，經過許多階段，逐漸變成複雜的形態，終而成熟為一個小雞，具有完全的筋肉、骨骼和羽毛。研究這個雞雛發展的過程，使屬於個體發生學的範圍。胚胎學者在試驗室中，採取同一種族而發展階段不同的個體，觀察比較，從而發見牠們整個生命的歷史，其所考究的便是這種進化。這種形式的進化，無論在植物界或動物界，我們隨處都可以看得見的；一切有機體的生長，包涵我們自身在內，都可做牠的證例。

B. 種族進化，就是羣體進化和個體一樣，每一個種族，如馬類、犬類，或鳥類，其初也是從簡單的起源，經過無數的變遷，乃始有今日複雜之形態。這個族類發展的程序即所謂種族進化。比較解剖學之所探研的，便為此種形式的進化現象。我們現今已經追溯出來，今日之馬類乃由許多年代各種不同的形態進化而成，牠的始祖原是矮小的四足獸，英語叫做「Eohippus」，高不過十一英寸，有趾而無蹄。同法，我們從不同種族所具的相似的組織，更可以推得他們所從來的公共的起源。所以種族進化的事實，較之個體發生學所研究的現象，其去常識更遠，而其重要性則有增無減。

照現今一般科學家的主張，生物進化的意義就是一切生命皆於世界發展的過程中，經過許多的階段，向着不同的方向，演化而來，其所遵循的定律，都可為科學所尋出。我們日常所見環繞我們周遭的各種有機物個

體由簡單而複雜的發展的情況，便是規模更大的種族發展的縮影。

(二) 生物進化之動力 根據達爾文的理論，生命進化之主要動力便在於(A)生存競爭，(B)遺傳，和(C)變易。

A. 生存競爭。一切生物都具有一種自然的傾向，就是要竭盡牠的能力以保護牠的自身，利用環境以滿足牠的需求。這種傾向，使有機體不得不拚命掙扎，以求繼續生存，並擴大牠的勢力範圍。自己保存與自己發展使爲生物之所以爲生物的兩大目的。但是一切生物皆以此爲目的，於是生存競爭遂因之而起，優勝者昌，劣敗者亡，這便是進化的第一定律。

B. 變異。在生存競爭之中，有的個體比較其他個體卻佔有一些便宜，這就是因爲他們具備某種特點，適合於這個競爭，而爲其他個體所不如。這種特點，達爾文謂卽由變易而來，變易發生於競爭的過程中，但現下關於有機個體組織，我們尙無充分的知識來說明這個變易的起因。不過毫無疑義，變易總是進化的一個極大的原動力。

C. 遺傳。上述變易發現於個體裏面，有利於個體競爭，當然也便有利於種族競爭，因此自必由個體而一代一代的傳之於子孫。像這樣特點的傳襲，現在亦已證明是一個真確的事實，所謂遺傳卽指此事實而言。

以上三者，卽爲達爾文「自然選擇」說之根本原理，一切生命的進化皆可以此而說明。近觀田園林木，遠

察海角天涯，凡有生物，皆受此原理之支配，故可知一般生命之進化即循此法則而行。達爾文便根據這個假定而建立了他的物種起源的理論。這三種作用在自然選擇裏面詳細的情形如何，尤其是「遺傳」的真相究竟如何，現在大家思想還沒有一致，而且對於達爾文的說明正在加以修正。可是，這三種進化作用的本身觀念，一般生物學家已經承認，在原則上是對的。

三 社會的進化

所謂社會的進化，即進化的大流中，人類以其特殊活動之所參加的一部分。舉凡道德習慣，宗教信仰，政治組織，工業制度，以及思想體系之嬗替，都為社會進化之一例。所以簡單說，牠便指社會環境之所特有的進化現象而言。

(一) 社會進化之形式 社會環境可分為幾方面，則社會進化之形式亦可分為幾種。所以我們原可以照第一章的方法，也把社會進化分作六種來講。不過為簡明起見，我們把社會環境的六方面總合起來，而稱之為「制度」和「信念」，對於本編目的是沒有什麼欠缺的。這樣，我們也就只須提出兩種形式的社會進化，即制度的進化，和信念的進化。這兩種形式，便可代表社會進化之主要現象。

A. 制度的進化，為社會進化之一面，是顯而易見的。這裏所謂制度，其義即指組成社會集團的各個人間多少恆定的各種具體關係。諸如家庭，教會，國家，工業的組織，和膚色，階級，種族的傳統，都是重要的例子。這一類的

制度皆不斷的變更，而此變更之現象即所謂制度的進化。

B. 信念的進化，為社會秩序演變之又一面。這裏所謂信念的意義，便是大家共同認為真實的信仰和判斷。這些東西也是不斷的變化的，但是，和社會制度一樣，於變化之中亦有其持續。此方面社會發展之現象大抵表露於人類文化生活——藝術的，科學的，和哲學的體系裏面；不過牠與社會制度的演進也是不可分離的。在人類藝術，科學，和哲學之內，牠是明白顯著的；而在制度的進化中，牠便是深伏的，不如是之明顯，卻是並不因此而稍減其重要。

關於社會進化的事實，大概沒有，而且也不能有什麼問題的。牠的各方面都交相連貫，而造成人類歷史的根本的音調。卡里兒 (Carlyle) 在他的英雄與英雄崇拜第四講中，有一段話很為切要，「我並不是說種族的進步可以旦夕而致……然而這個事實似乎很明顯的……沒有一個人的思想信仰能夠和他的祖父完全相同，每一個人總可以有多少新的發明，因而擴大他的人生觀，宇宙觀……這確實是每一個人的歷史，而人類歷史即集個人的歷史而匯成偉大的歷史的總和——新的革命，新的時代……任何一切的信仰系統以及由之而發生的行為系統，都無不如是。」

(二) 社會進化之本性 社會進化學說之原理，就在於說明社會環境的內容之所在的制度與信念，皆由簡單的社會形式發展而來。和生命現象相同，社會進化的程序亦由簡之繁，由單之雜。「法令規章，政治體制，

工業的，商業的，和經融的組織，以及交通方法，乃至一切的機關，都經過無數的階段的演進而達於現今的狀況，這在歷史上是斑斑可考的，而且很多階段之嬗遞乃爲吾人所親見。新的即由舊的脫胎而出，其在文明進步程度甚高之時爲然，則在古代當更可信其如是。這個證據是不勝枚舉的。人類學者和古代歷史學者隨處都可以指示我們古代文明便是從元始文化演變而來，例如：在早期人類政治和社會的組織裏面，在他們的宗教和思想裏面，以及在他的建築，器具，和工藝之中，這個事實都是明顯可徵的。就連許多科學，如醫藥，化學，天文學，和歷史等，也都直接淵源於元始的魔術與神話。」（見 Marvin 著 歐洲哲學史 第七面）社會不斷的變化，其初即由原始民族的風俗習慣，而演進爲古代簡單的制度信仰，經過許多的階段，乃達於今日的現狀。新的即由舊的逐漸進展而來，這便是晚近研究人類文化史的人一致承認的社會進化的原理。這等學說，隨地都能够得到證明，我們研究社會制度，每一個新的發見，不管是關於古代的，中世的，或近世的，差不多總可以加強這種理論的根據。社會與生命自身一樣，也是在不斷的發展，不斷的進化的過程中。

（三）社會進化之動力 社會進化之根源，就在於人類理性對現存秩序之所要求的改變，離開理性，則現存社會必無由以變動。所以信念的改變，便是社會環境改變之動因，一切制度之演進皆於此是賴。誠如卡里兒所云：「沒有一個人的信仰思想能够和他的祖父完全相同，」就是因爲這個緣故，所以社會之改變乃不可得而遏止。所以凡可以促進人類知識思想之物，即爲社會進化之動因。這種動因很多，現在姑就其最重要的三

個，分別一說如下。

A. 工作。人類不得不維持牠自己的生活，不得不供給牠自己的衣食住，於是思想乃成爲一種必要。太古之時，人民以漁獵爲生，這時只憑體力也就不能保證成功，而定須要有靈敏的智力才行。逮至農業和商業時代，心的活動更爲重要。由工作而產生思想，故工作爲社會進化之一因。

B. 利益之衝突。人類彼此的利益互相衝突，遂不得不運用思想以求解決的方法，這便是社會進化之又一動因。要想對付他人，戰勝他人，便少不了要有敏銳的心智，了解他人和推測他人的能力。生命之勝敗，確實便繫乎智略。不管是在純粹心智的鬭爭，商業的鬭爭，政治的鬭爭，以至體力的鬭爭或戰爭，這個事實是不會改變的。而在心理的衝突上，智力一項更然是唯一重要的。

C. 超越的個人。但是，也許社會進化之最有力的動因，便在於超越的個人，這種人物，其知識思想皆超乎衆人之上，故得成爲團體中最有力的腳色。古代遊獵社會中之勇士，便可範鑄他的團體的意識，決定他的團體的行爲；即使他不違反傳統的習慣，而使他的團體全然一新，也必留下他的印象，影響衆人，而使他們不能完全如舊。降至後世，先知，詩人，政治家，哲學家，科學家，合而稱之即思想家，差不多總是社會改革之先導。當然，如開設無偉大宗教的和道德的改革家，政治家，軍事家，藝術家，文學家，實業家，發明家，則社會將要成爲怎樣的現狀——這個問題，是不能够回答的。然而這個問題卻很可以提示我們以超越的個人在社會進化，制度思想之變遷上，

所操的勢力是如何的重大。他們之所以偉大，確實便因為他們就是社會進化原動力之所在的人類智力之最高的具體的表現。

四 無機物之進化

進化的現象，不僅限於有機物界。古代希臘學者便相信無機物界也由簡單而變為複雜，有一個悠長的演進的歷史，現代科學居然證明了他們的思想是對的。各個世界以及各個太陽系都是經過許多階段發展而來，恰如一個微小的原素一樣。可見無機物界與有機物界相同，都被捲入在宇宙進化的大流中。於此，為適合初學的目的，我們只須把無機物的進化舉出三種型式來一說。就是地質進化，星體進化，和原子進化。

(一) 地質進化 根據地質學家的研究，我們住於其上的這個地球，並非原來就是如此狀況。經過了許多的變遷，牠纔成為一個凝固的球體，可以為人類所棲息。這些演變的階段，在海洋，土壤，岩石，江河，及山嶺裏面，都留下了他們的痕迹，地質學者便聚集這些證據，以之為線索，而尋出地球遠古以來發展的歷史。地質學家告訴我們，這個發展的程序在我們眼前四圍地面上各種變動裏面，還是在繼續進行。地球今日之現狀乃過去無限年代逐漸演變之結果，現在仍然不斷的變動，這種過程將永遠不息，以完成其無盡之作用。凡有目能視之人，斷不能懷疑這個明顯的事實的。

(二) 星體進化 但是地球的進化，不過為大自然進化洪流中之一浪紋而已，天文學者教我們仰首一

看羣星燦爛的天空，在無窮的蒼穹中，更有無限大規模的進化程序不斷的發生。他告訴我們，我們的太陽系也有牠自己的歷史，而且每一個星球皆是一個完整的宇宙系統，各自都在不同的進化的程途中。利用分光鏡與望遠鏡，他已經發見這些星辰可以分爲氣體的，金屬體的，和炭質的三種，每一種都涵有不同的化學的成分。在溫度最高的氣體的星辰中，化學的原素比較少，溫度漸降，由氣體而金屬體而炭質體，其中所涵的化學原素乃漸多，而其結構亦漸趨於複雜。由此我們可以斷定，碧空無窮的星辰，都如我們這個小小的地球一樣，皆整個的包含於進化的大流中。

(三) 原子進化 造物之可驚奇尤不止於此，化學家與物理學家分析物質原子的結果，使我們知道，在無限小的物體之中，也具有進化的作用，與無限大的物體無殊。從前人都以爲原素自身是不變的，永久恆定的，而現在則已發見他們也是可以變化的。至少有一些原素現已證實，可以變爲其他的原素，而這個變成的品質顯然也不是終極的，和本來的原素一樣，仍然可以再變。譬如金屬原素鈾和釷都可變爲新原質，這個新原質又可以發生變化，銑之放射具有全然新的虹景，可成爲氫，即其一例。既然有些原素可以變化，那末怎見得所有的原素不皆可以變化呢？可見最渺小的物體，一向被人認作宇宙之基礎的不變的分子，也未嘗不是進化的車輪上之一齒。我們有充分的理由可以相信他們，亦不過是世界發展的萬花筒中特殊之一面。

在整個物質界中，似乎沒有一件東西是恆定不變的。自原子，分子，以至於無量數行星與太陽系，無不在進

化的勢力之下。生物界與無生物界，一是皆以變化為最大的法則。誠如古代希臘學者所云：「萬物皆如流水一般。」

本章習題

- (一) 何為進化？何為進化論？
- (二) 試言生物的，社會的，地質的，星體的，和原子的五種進化之區別。
- (三) 個體進化與種族進化其不同安在，試舉例說明之。
- (四) 試述生物進化及社會進化之主要動力。
- (五) 說明 Cooley 著科學原理第十章，哥倫比亞哲學研究會出版反省思想引論 (Introduction to Reflective Thinking) 第七章，湯姆生著自然概論 (Bible of Nature) 第三章之大義。
- (六) 參閱湯姆生及蓋慈合著進化論 (Evolution)。

第十四章 關於進化之一般問題

上章也已說明，根據科學的研究，進化實為整個宇宙之基本現象。普遍萬物無不在進化的法則之下，自太陽系以及原子乃至心智，無或可以為例外。這裏面詳細的情形，當然只有專門科學家纔能夠明白的告訴我們。不過，於此，我們所要問的不是內中詳細的情形，而是要問上述各種型式的進化在哲理上有什麼關係，應該有怎樣的涵義。這便是科學研究結果所產生的問題，而為哲學之所必須解決。為簡便起見，本章可將此問題分為兩部分來一說，（一）各種不同的進化是否彼此相聯，具有一貫的關係，抑或各自分離，各有其途徑？（二）生命之進化是否純然可以由機械的原因而說明，抑或牠的程序非加以目的論的解釋不可？

一 單一進化與雜多進化

全體宇宙是否止為一單純的進化的程序，而上章所論各種型式不同的進化均為其中之一渦漩；還是宇宙之內所有各種不同的進化程序，彼此都是根本不相聯貫的呢？換言之，世界上究竟具有單一進化，還是有雜多進化呢？對於這個問題，有兩個回答都是可能的，第一個回答即宇宙為一整個的包羅一切的進化程序，而有機物與無機物之進化皆只是牠的不同的方面或階段，這便是一元論的解答。與此反對的為多元論的解答，主張各種進化皆分離不相關聯，故不能認作一個程序的不同方面。一元論者承認只有單一的整個的進化，多元

論者則認為有雜多的進化。

(一) 一元的進化論 科學指示我們，物理世界之全體為一個廣大的進化過程，起於無窮遠的過去，循着不可搖動的定律，向着無限的將來不斷的前進。我們的太陽系，恰如其他無量數太陽系都為此偉大進化史比較不算重要之一頁相同，也是逐漸的發展而來的。經過許多不同的地質時代，在這個體系裏面不啻滄海之一粟的我們的地球纔漸次結成了硬殼，然後又不知經過了幾千萬年始有具備生物的機能之原形質出現。由是次第演進乃產生各等較高的有機體，而最進步最複雜的便為人類，又經過了許多世紀艱辛的發展，遂成功了今日人類之心智作用與社會組織。根據這些事實，一元論者遂斷定所有各種不同的進化，實際都為一體。各種進化皆以密接而難得判清的階段互相聯貫起來，成為一整個的程序，而每一種進化都只不過是其一部分。如追溯我們人類的起源，則我們勢必承認人類之發生乃與地球之形成，太陽系之成立，以至太陽系以外無限空間之歷史，都由同一進化的過程演變而來。「動物無植物則不能生活，而地殼如不先受物理的和化學的影響分解而成為疏鬆的泥土，則植物亦無由而產生。不寧唯是，有了泥土，隨時還須要有雨露之灌溉，而雨露之來源，乃由於水化為汽而上升，飛至高地，因溫度之變化，遂凝聚而下降。但是水化為汽，非地球先受日光之熱不可。可見一草一葉之微，亦牽涉到整個太陽系之組織和活動，有關於全般自然界之定律。」（見 Baer 著哲學小引英譯本）「我們一天一天的愈益明白我們自身乃是無數聯續的變化之最末後的產物，這個變化的程序中

間一點也沒有斷裂，可以一直追溯到各星體都未成熟的時代。有機進化即無機進化之最後的階段，所以我們與天上羣星皆有一脈相通的關係。」（見 Duncan 著新知識第二一四面）然則宇宙之內只有單一的進化，並無衆多的進化，此之進化即宇宙萬物，有機界與無機界之全體。這便是一元進化論之大義。

（二）多元的進化論 多元論者對於一元論者的批評就是：「沒有證據。」外物世界各部分彼此之間沒有明顯可睹的聯繫，故強視爲一整個程序，實不如認爲分離的雜多的變化體系來得妥當。「世界上固亦不乏並行不悖的現象，有時可以互相交合起來，但我們決不能在心裏把他們完全擬爲一體。追溯你的生命史，我便必得暫時將我的注意力從我自己的生命史移開……由此可知凡謂整個世界只有一個單純的歷史，皆囿於一元論的見地，而抹殺事實之真相。我們很容易看出世界發展的歷史爲多元的，如同一根大繩，其中每一纖維都各有其單獨的過程，要將此繩之每一橫切面都視爲一個絕對簡單的事實，又把牠的全長各組合而認爲一個不可分生命，確實比較的困難……宇宙萬物之現象交接斷續，似乎亦如繩之纖維，雖於直的方向互相聯結，但確實是「多」而不是「一。」（見詹姆士實驗主義第一四三至一四四面）所以多元論者很願意承認世界各種不同的進化皆有接觸之點，但是以爲這些接觸點究竟爲何物還須觀察探研纔能明白，至少以我們現在知識所及，決不可就說世界萬物之由來皆出於同一進化過程。至少，進化是雜多而非統一，這是有事實可徵的。

於此，我們很易見出，這裏所爭的問題在原則上與第九章所討論的多元的原因與一元的原因的問題相同。所以彼處所提出來的批評，這裏也可以適用。不過我們也無需乎把以前所說的話詳細重述一遍，只須把牠的要點指出，就是，雙方都有相當的經驗的根據，各種進化皆由看不清的階段而來的事實可以佐證一元論的見解，而萬物各有其歷程的事實則可以為多元論思想的辯護，至於一元論立足於「關係性」之上的論據，便須視「一切關係是否都為內在，抑為外在？」這個問題如何解決而後始可斷定其是非。所以一元論與多元論之爭，或則須要再等待新的證據發見，或則須從研究「關係」的問題入手以求解決。無疑的，這兩個途徑許多可有助於這個爭論，過去為然，將來斷乎亦然。

二 機械論與活力論

晚近討論進化的問題，通常只把牠限於為我們所最熟知的生命進化或生物進化來講。有了這樣限制，此問題便成為下面的形式：有機體之組織和行為，是否可以完全由於物理的和化學的法則而說明，如同無生物（例如結晶體等）之組織與行為一樣，抑或有機體中另具一種原理或作用，為無機物中之所沒有？如用前面討論機械的原因與目的的原因的話說來，就是，生命發展之現象是否可以由機械的原因而充分說明，抑或其中也涵有目的論的原因？科學家與哲學家研究這個問題所提出的兩個主要的解答，便是所謂機械論（置重於機械的原因）與活力論（主張目的的原因亦為一因子）。

機械論者主張有機物都不過是一件物理的化學的機器，牠的行為皆能分析為物理的化學的作用。有機物與無機物之間並沒有什麼根本的不同，所不同的只在有機物的組織比較無機物更加複雜而已。活力論者否認有機體為一物理的化學的機器，所異於無機物者僅在於具有複雜的組織。反之，他認為有機物與無機物在種類上根本不同，有機物具備一種新的質分，在無機物裏面是尋不出來的。現在我們把這兩種理論分別說明如下。

(一) 機械論的主旨，便是承認一切有機體之活動與進化，都可由機械的原因來解釋，其主要論據有四。

A. 生命並非神祕。普通都假定生命乃超於有機體裏面之所發生的尋常生理作用以外之物，為一種神祕的實在，而與所有觀察得到的程序根本不同。機械論者認為這種假定毫無根據，不過是原始靈肉分離的迷信之殘存。其實，生命的動作像什麼樣，生命便是什麼樣。所以研究一個有機體的行為，便是研究牠的生命；有機體的生命與發生於有機體之內的生理作用決非不同的東西，假如這些生理作用能由機械的原因說明，則生命亦可以由機械的原因說明之，因為生命就是生理作用。

B. 以機械原因說明生命現象，這種努力現在已經得着極大的進步，生物科學晚近發達的結果，已能用機械的原理解釋很多有機的活動。如有機體肌肉器官之發展，及反應刺激的動作，現在至少一部分已由機械的原因而說明；不久以前，大家還以為這些東西都是不能加以分析的。這些科學每前進一步的結果，總可使這

種分析更進一步。所以我們有充分理由可以相信，一切生命現象，縱然有許多現在不能如此分析，早遲總能這樣分析的，生物科學過去進展的歷史便足以保證我們的信仰是不錯的。這便是機械論者的第二個根據。

C. 科學的方法即是機械主義的。最爲真確的歸納的科學爲物理學與化學，其說明事物亦最能以機械論爲根據。任一門類的科學，愈成爲精確的，則其機械論的趨勢亦愈明顯。例如有機化學發現了以綜合的方法製成有機的混合物爲可能的時候，便把舊日所謂「活動原理」的觀念取消，而代之以機械的原理。所以說科學的方法立足於機械論之上，並非過言；機械的說明便是科學的理想，科學的目標。那末，生命現象之研究愈成爲科學的，則其對於生命之說明必愈成爲機械論的，這是可以斷定的。生物科學正因其爲科學，故其說明進化，定須以機械論爲歸宿。

D. 唯機械乃可以理解。我們把生命得到一個機械的說明，在這個限度之內，便能够使牠成爲一個可以理解的東西，否則，生命終是一個曖昧模糊不可思議的神祕。物理的和化學的程序，是我們在試驗室中所知道的，我們可以把來做直接實驗觀察的對象。所以我們能够將生命歸原於這種程序，便能够使牠爲我們所了解，如果不承認牠是這些程序，那末，生命就永遠是一個疑問。消化的作用如以複雜化學程序解釋之，我們便可以懂得牠是什麼一回事；假如一定要把牠解作別の意味，那末，牠便當然是一個奇蹟。所以要想闡明生命的現象，非根據機械論不可。

由上所述，可知機械論的主張就是：生命與有機體所具生理作用並非不同的東西；許多生命現象，都已可由機械的原理說明，而且能够用機械原理說明的現象一天多似一天，所以我們很有理由可以相信一切生命現象都可加以機械的解釋；生物科學愈進於精確，則其分析必趨於機械論的，因為精密的分析即機械的說明，必加以機械的解釋，乃可以爲人所理解。我們現在再來一看活力論者反對機械論者，有些什麼理由。

(二) 活力論者之所根據的主要論點亦有四。

A. 生物之機構。每一個生物都爲一有組織的整體，具備一種特點，乃機械論之所不能說明。因爲有機體的行爲具有一種適應的作用，能够對付環境，而保全其本身的福利，這一點是無生物所決不可與比較的。例如：阿米巴趨向食物及避開有害物質的活動，隱然便以維持個體爲目的，而顧及其將來之安全。但是一個機器活動起來，就使毀滅了牠自身，牠也是毫無返顧的。所以我們假如稱有機體爲一個機器，須要知道他是什麼一種機器，這個機器與衆不同，乃是「一個自己發動，自己保管，自己修補，自己適應，自己生長，自己繁殖的機器。」（見湯姆生自然概論第一〇〇面）簡單說一句，牠便是一個目的論的機器，牠的每一個活動在一種意義上都以維持全體爲目的。

B. 對於無機物，我們可以準確的預料牠在某種境況之下便要有怎樣的活動，而有機體則能有一種無定的行爲，是我們預料不到的。山巔之巖石放下來的時候，一定旋轉不已直至山底爲止，如果中途遇有阻礙，使停

留不動。像這種運動都非自發的。而有機體則與此大不相同。如蟻，如蜂，以及植物，似乎皆具有一種內在的勢力。使其反應刺激的活動不能為我們所料定。一個螞蟻在牠的旅程上如果遇着阻礙，便會臨機應變，或者繞個圈子越過去，或者從下面鑽過去，或者從上面爬過去；一匹馬蜂被人驚動，便會很巧妙的擇一個最適宜的方向直飛而去；一棵植物可以隨環境之需要，而變更其反應之方法。可見有機體的行為是自由的，而無機體的活動是被決定的。

C. 有些生活的程序，只能由目的論而說明。晚近實驗的方法，已經證明像呼吸一類的生理作用，都不能以機械的原因說明之，而斷需要有一種目的論的原理。「必須承認呼吸的作用出於有機的決定，而後這等現象纔可以得到統一。營養，分泌，以及血液循環的作用，亦皆如是。具此觀念，而後在生理學上，我們便可以左右逢源，不斷的得到新的發見……把生物的組織和活動看作有機的統一之表徵，這種理解，在生物學中，其用正與化學中之質量的觀念相同。」（見 J. S. Haldane 著 *Mechanism, Life and Personality* 第八八面。此書與同著者的 *Organism and Environment* 皆為目的論的生命觀辯護。又著者所取的立場和 Loeb 的 *The Organism as a Whole* 以及 *The Mechanistic Conception of Life* 正相反對。參看最為有益）所以根據生物學之實驗的方法，生命的現象非加以目的論的說明不可。

D. 在生物現象中，機械論是說不通的。自巖石之旋轉至有機體之活動，特別是發達最高的有脊椎動物之

複雜機變的行爲，其間相差實不可以道里計。如將這些有機體的行爲和滾下山來的巖石等量齊觀，而以同一法則解釋之，這實在是很難着想的。所以就從表面看起來，也可知欲以機械的原因說明生命現象是不對的，這便是活力論者第四個論據。

總上所言之，活力論的主張就是，生物具有一種特殊的構造，其活動皆能關照個體之福利，這種特點，爲機器之所決無；有機體的活動是無定的，不可預料的，故與無生物的行爲顯然不同；生命現象由實驗證明，非用目的論的原理，不能解釋清楚；最後，欲將有機體複雜的行爲，特別是高等動物的行爲，加以機械的說明，是不可通的。以上已把活力論和機械論的根本見解說了一個大概，於此，有幾點我們須要指明出來。

A. 機械論者第一個論據，確實具有重要的真理。大家都須承認，生命決非與我們觀察得到的生理程序不同的東西，決非躲在這些程序背後的神祕的實體。但是這個真理對於活力論和機械論雙方的思想都可以相合。生命可以認爲就是生理作用，（如消化，肌肉收縮，血液循環，等類）但活力論者的爭點仍然沒有取消。這裏真正的問題，便在於如何解釋這些與生命爲一體的生理作用。

B. 機械論者第二個論據，假如事實上是真確的，當然頗有力量。果其生物科學因實驗方法之進步，遂能以機械的原理說明生命形相，一天加甚一天，果其如此，這自屬一個很大的理由，可以佐證機械論的主張沒有走錯了路。但是許多科學家對於這個意見都不一致，上面也已說過，霍爾頓 (Haldane) 的見地便與此正相反。

對，在原則上和霍氏表同情的更不乏人。所以這便成了一個事實的問題，須視生物科學的實際進行及結果如何，始能解決。大概說來，這是一定的，假如生命現象（即謂消化、生殖、一類的生理作用，及有機物個體之特殊活動）隨着生物科學方法之進展，而一天比一天更能由機械的分析而解明，那末，機械論者就得到了憑證；如其是相反的，那末，勝利便屬於活力論者。

C. 機械論者後兩個論據，似乎沒有什麼多大價值。物理學和化學說明現象皆根據機械的原因，我們如不先證明物理學和化學之所為就為一切科學之所必從，便不能據此而謂生物學也須遵循這種辦法。這不是假定即可完事，而是須要證明的。在這一點未有證明之前，則生命現象，仍舊可以要求一種完全不同的解釋。至於最後一論據，不過是重申第三個論據，換了幾個字眼，着重點不同而已，其所犯的錯誤亦正相似。如果先假定了我們對於「一切」現象，只可以有一種理解，即機械論型的理解，再以此假定為根據而斷言生命現象只可以由機械論來理解，顯而易見，這實是「竊取論點」——這種理論，乃是預先假定了其所要證明的東西。

D. 活力論者的前兩個論據，是有顛撲不破的基礎的。有機體之所特有的構造及其自由活動對於機械論實為不可克服的障礙。這等現象，如認為生命之特徵似乎很為可靠，許多學者，也都承認這些生命現象，不能由機械論而充分說明。

E. 活力論者第三個論據，當然是很重要的。假如有些生命現象，如呼吸、營養、遺傳，等等，果然非由目的論的

原理說明不可，那末，活力論者的主張，實際上便得到了證明。但是，如B節中所指出，對於這一點，生物學者尙無一致的意見。故必俟將來生物學研究的結果，始能確定其是非。

F. 活力論者最後一論據，是不能够證明什麼東西的。許多假說，初提出來的時候，大家都以爲不可通，可是到後卻證明不單非不可通，而且是必然確實的。例如當科學家初始發明地球是圓的，應自由轉動，繞日而行，人都認爲這是不可思議的妄話，爲了這種「荒謬」思想，曾經燒死許多人命。然而現在所有這些已經成了一致公認的常識。所以，一種理論，我們不能說牠「不可通」而就不要牠的，許多「不可通」的假說終於都證明是真確的。其實，凡是一種假說，只要牠不是自己矛盾的，在未把牠的意義及其有關的事實仔細研究證明之前，便不能說牠是「不可通」的。

現在我們再把兩方面的爭論總合起來，而加以一個概括的說明。

(一) 分析到最後，雙方的爭點就在於這個問題：即生物之所特有的組織，是否與無生物體如內燃機，結晶體，或泡沫等類的結構，根本的不相同？有機體的行爲是否具有一種特色與無生物的活動全然不同，其內在的組織是否具有有一種特質爲無生物之所決無？這便是兩方所爭的問題之中心。

(二) 活力論者很願意承認機械論可以解釋一部分的生命現象，就是有機體的生命所由以表現的機械現象；但是他主張這種解釋是片面的，不完全的，因爲一部分生命現象乃超乎這種解釋之外。而另一方面，機

械論者則認為活力論者所說的話，毫無根據，沒有科學的價值。於此，機械論者當然負着證明的責任。

(三) 活力論者既謂有機體中存有「一種東西」，在無機物裏面是沒有的，如此，他便須回答這個問題：這裏所謂「一種東西」究竟是什麼？在未將此問題得到一個圓滿的解決之前，如被人詆為玄虛的空想或非科學的說明，他便是無話可答的。不過，須知道活力論者解釋其所謂「一種東西」並不一定要根據機械論的見地，因為他的理論便在於主張牠不能夠如此解釋的。他已經假定了這個東西係非物質的。

(四) 復次，顯而易明，機械論與活力論之爭的結果，其與本章開始所討論的進化問題當然有重要的關係。假如機械論是對的，那末，一元的見解將能增加其蓋然性；如果活力論是對的，那末，無論我們接受一元的或多元的見解，關於進化程序自身之觀念便須與機械論為對的時候大相懸殊。所以生物進化的問題，在一個重要的意味上，便繫乎這個爭論的結果。

三 創造的進化與重疊的進化

上節末尾也已指明進化程序可以有兩種根本不同的觀念，我們討論進化問題的時候，不可不將此兩種觀念分別認清。

第一個觀念便是創造的進化。這種理解認為世界發展的程序，由此一水平而至彼一水平——由無機的進於有機的，由生理的進於心理的，可以不斷的創生新的出產。進化的洪流經過每一階段總可以創造一種新

奇的東西，這個新奇的東西，接着又變爲其他新奇的東西，如是發展，以至於無窮。換一句較明瞭的話說，就是，生命由無機物而發生，而心又從有機體而產出，所有更高的階段皆爲真實的「加添」，決非僅止於簡單的「重疊」。生命進展，不斷的創造新的質分，有了「心」出現的時候，生命的程序中便多添了一個新的元素，這個新成分乃係前此過程中之所沒有的。這即所謂創造的進化之觀念。

與此反對的爲重疊的進化的觀念，這種見解主張在進化的程序中，並無新的事物出現，每一階段都不過光是前一階段之重複而已。世界發展由無機的進於有機的，由生理的進於心理的，這個過程沒有創造的作用；而只是本來即有的同樣元素換了一種較爲複雜的排列秩序。心爲生命之不同的更複雜的表現，生命爲物質之不同的更複雜的表現或產果，而物質則爲究極實在或存在之形式；各級相聯，形成一個連續不絕的重疊的鍊索，我們便稱之爲世界之進化。這種觀念，乃把進化認爲就是「重複」。

由上可明，創造的進化與重疊的進化兩種觀念之間，是有一個很大的差異的。而這兩方面的見解不能都是對的，彼此互相排斥，也是顯而易見的。然則究以那一個爲真確呢？於此，我們也只能請大家注意與此問題有關的事實。這些事實，稍爲一想，當然可以知道不外乎是生命和心的事實。假如生活和心理現象，能够認爲只是先於這些現象而存在的原素之更複雜的排演，那末，重疊的進化論便是確實的；反之，假如生命和心的事實必得看作世界發展程序中之新的產物，不能以重複的鍊環說明之，假如「心」不能還原爲生理作用，生命不能還

原爲物理的和化學的作用，那末，似乎便唯有創造的進化論纔能切於實際——設如我們把世界着想爲「一個進化程序而非「多」的話。上節討論活力論與機械論之爭的時候，關於生命的事實之重要方面，已經說得很清楚；活力論者在原理上便是主張創造的進化論，而機械論者便堅持重疊的進化論。所以前面所說的話，這裏也可以適用。至於心的事實，即爲下編，特別是第十七章所要討論的問題。

本章習題

(一) 說明一元進化論與多元進化論之爭點，此問題因何牽涉「關係」的問題？在你的意思，以爲那一方面的見解是對的？

(二) 活力論的生命觀與機械論的生命觀，其差別何在？試就本章所述，說明雙方理論之大義。

(三) 創造的進化論與重疊的進化論有何不同？

(四) 試簡單說明湯姆生自然概論第四章之要點。

(五) Hoernle 著物質，生命，心，及神第三講之大義，若何試撮要言之。

(六) 參閱下列關於機械論與活力論之書籍：Loeb 著 The Organism as a Whole 及機械論之生命的觀念一文；(見一九一二大衆科學月刊) Haldane 著有機體與環境；Henderson 輯 The Fitness of the Environment (一九一八哲學評論雜誌論文叢刊)

第五編 心的問題

第十五章 心的觀念之史的發展

現在我們再來一探心的問題，社會科學裏面最根本的範疇便是心，所以我們討論與心有關的問題，便離不開社會環境的重要現象。我們可以先從心之本質來講。

一 心之本質

「心」之一字，我們是時刻說着不離於口的，然而正因為這個字太爲人所熟知，反而使牠的意義非常含混。我們常時使用這個字，於是遂自以爲知其所指爲何物，但是我們只要稍微一想，便可看出所謂心這種東西確實是複雜不過的，究竟牠的本質如何這一問題就很不容易得到一個解答。要想把握這個問題本身也使困難之至，所以第一步，我們非把此問題確定的說明不可。但在未說明本問題之前，我們先須把其中所用的幾個名詞解釋清楚，這幾個名詞主要的有二，就是「經驗」和「意識」。

(一) 經驗 每一個人，只要是常態的，在清醒的時候，都可以看見光暗彩色，聽到嘈聲和音樂，感受快樂與苦痛，或喜，或憂，或抱着希望，或懷着恐怖，或追求目的，或解決問題。換一句話說，就是每一個人都是時刻感覺，時刻願望，時刻判斷。這些感覺，願望，或判斷，每一特殊的實例，便是「一個經驗」。集無數感覺，願望，和判斷，便組

成個人之「經驗。」

(二) 意識 對於上述各種經驗，個人都可以有一種知覺。一個人可以覺悟他是看見了一張檯子，受到了一種傷害，有了一個決斷，或解決了一個問題。對於經驗之覺悟，即可稱之為意識，所以意識就是經驗的知覺。於此，我們須注意，意識作如此解，便只限於流轉的瞬間；牠是不斷的變化，隨經驗而往來的。

由上所說，顯然可見心不能與意識的經驗為一體。心包涵意識，但超過意識，故與之不同。一時間的喪失意識，如尋常睡眠以及癡醉昏迷的時候，決非就是喪失了心。而且，有許多東西可以存於心裏面，卻不必在於意識之中。一個人的意識裏面，極罕有他所學過的乘法表，或其友人姓名，以至他的整個知識。所以心的範圍比較意識更廣大，更固定，更能持久；意識在一時間內所包涵的經驗比較少，牠是繼續變遷的，有時完全消滅，而心則有一個極複雜的內容，在一種意味上始終如一的。個人所有的各種經驗，即以心的作用，而組成個人之人格；實在心與人格便是不可分的東西。所以心的問題可以取下面的形式說明之：個人的人格——即單一聯續的經驗——如何可以由雜多的經驗而造成更明確的說，個人所有的各種紛歧的經驗之所表現的相對的固定的統一，我們將何以解釋之？（這裏稱為「相對的固定」者，乃因有等型式的人格——如瘋狂，多重人格，及其一類——使我們不能認為這個統一超乎一切變更破壞之上。如欲研究變態人格，可參閱潑林斯著人格之分裂）

假如我們以「自我」這個名詞來代替統一，那末，我們的問題，就可以簡單的這樣說：什麼是自我？

本章以下便是要將歐洲思想歷來對於心的問題所提出的重要的見解，作一個約略的敘述；至接後一章，再分別加以批評。（本書討論，只限於常態人心，關於下等動物之心，問題過複雜，初學不便理會，故從略。）

二 原始心的觀念

如謂原始人民曾經費力去思慮心的問題，自屬無稽之談，這個問題，決不會煩擾他們睡不着覺的，但是他們也有他們的信仰，我們可以搜集起來，認作他們對於心的見解。他們似乎都把他们自己幻想作兩重質料的東西。一方面，他們自然承認他們本身是一種實體，佔據一定的空間，受有一定的制限；另一方面，他們又相信在他们的身體裏面住着一個有影無形的配物。這個看不見的配物獨立於身體之外，可以暫時或永久的脫離身體，而且不受肉體所不可避免的一切限制的影響。「在低級文化的民族裏面，最流行的信仰就是：每一個人都不僅具有一個常時常衆出現的肉身，並且還有一個暗影的好像水汽一樣的東西，伴着身體，逐步相隨；這個陰影的東西，便是肉體的推動者，可以離開人身，如果不是頃刻立至的，至少能够很快的從一個地方跑到另一個地方，而在這些地方都可表現其在身體裏面當清醒的時分之所操縱的力量。」（見麥獨高爾著心與體第一面）睡眠便爲這個幽靈的配物暫時與肉體分離所致，而死亡就是這個鬼物一去不回的緣故。所以原始人類對於心的見解，即把心當作冥冥中的身體的一個陪伴，躲在身體裏面，而支配着身體，卻是可以隨時離開牠，而自己獨立存在。這種雙簧式的觀念，便爲原人對於心理現象的說明。

從文字學上可以發見古代心的觀念與身體陰影或呼吸之關係。在大多數語言裏面，其現今表示「心」的字，原來都是呼吸或陰影的意思。這種聯想，我們是不難了解的。人的身體總有一個影子跟着，宛然好像牠的配物一般。當人睡下的時候，這個影子着實便看不見，做起夢來，更可以真確地經驗到牠的活動，從這裏到那裏各處亂跑不歇。而呼吸呢，則在人活着的時候，也是從口鼻裏面常來常往，一到死亡，便永不復回的。

三 古代希臘學者之理念

古代希臘學者排斥原始物質的觀念，而代之以更精確的見解，同樣，他們也拋棄了原始心的觀念，提出一種新的理論，與前此曖昧模糊的思想大不相同。大概說來，他們都認為心是一種精細稀薄的物質。嚴格言之，他們確實沒有將心和物質分開；反之，卻把物質也看作活的東西，常時就以他們所視為實物世界之基礎的同樣原料來解釋心理現象。『米尼太學派之安納西米尼斯便說：「我們的靈魂為氣，支配我們一切」……安納撒哥拉斯說明原子構成萬物之體系，以心的作用為機紐，而稱心為「最細緻的物件。」由此顯然可知他的思想也不以為心的本質與組成世界的其他一般原子有什麼多大的區別。德謨克利泰的唯物的學說，除原子與空間外，便不容認有任何別的東西存在。他承認人的靈魂是由一種細緻圓潤的原子所組成，而這些原子也不外是火的原子。』（見弗米爾吞哲學概論第一〇一——一〇二面）其他希臘物理學家大都亦同此見。早期希臘學者差不多每一個人都把心與物看做一樣的東西，皆由宇宙萬物之所從出的同一終極的質料所構成。

四 柏拉圖與亞里士多德之思想

柏拉圖和亞里士多德之所倡導的關於心的理論，便為歐洲自古代以迄中世的傳統思想，其勢力至今未衰。照柏拉圖所說，個人的心或靈魂即表現於三種不同的經驗之中，這三種經驗很近乎今人所謂思惟、意志和感覺。在此三者之間，後二者為靈魂的低級活動，只限於靈魂與身體住在一起的時候乃可以產生。只有理性的質分方是靈魂的最高超的部分，可算得真正的靈魂，而與靈魂之所住任的身體全然無關。每一個人，其合理的靈魂，在未生於肉體之前，都另有一居留之地，及至身死之後，又去降生為別一種東西。這便是柏拉圖對話集中有名的靈魂先在和轉生說，其大旨就在於靈魂為純粹理性，可以離身體而獨立存在。

亞里士多德所講的心與肉體之關聯則視柏拉圖所說的更為密切。亞氏主張靈魂即身體之組織，用亞氏的名詞言之，靈魂就是身體的形式，身體就是靈魂的物質。但是，亞氏謂靈魂或心為身體的組織，我們決不能把這個「組織」解作生理學的組織的意味；他的思想乃視靈魂或心為一種「實在」，至少一部分可以離身體而獨立，便是牠所以使身體成為活潑潑的東西。換句話說，靈魂為身體組織之原動力而與身體之組織不同；心為存於身體之內的非實體的東西，雖與身體有密切的聯繫，卻可以離開身體，如「舟子之可以離開其船」一樣。這樣說來，亞氏雖欲比柏拉圖更進一步，使心與身體發生更密切的關係，卻是結果仍然未脫柏拉圖之窠臼；到底心還是一個與身體不同的東西，可以有牠自己獨立的存在。不寧唯是，他也和柏拉圖一致承認，心或靈魂

可以脫離肉體之最高超的部分便是理性，思惟的質素纔爲人心之非實體的不朽的部分。

如以本章第一節中所檢定的名詞說來，柏拉圖與亞里士多德對於心的本質一問題之解答就是：心爲個人雜多經驗之統一；聯合雜多經驗而使之成爲一個整體的，乃一無形的實在或原理，即所謂靈魂；靈魂主有雜多經驗，恰如牧人之主有其羣羊，便是靈魂之主有造成各經驗間之聯絡；這個靈魂的根本活動有三，即思維、意志和感覺——用柏氏的語言來說，就是：理性的質素、精神的質素、和情慾的質素；於其合理的部分之內，靈魂可以完全獨立，離開身體而存在，與「舟子之離船無異。」簡言之，心或靈魂乃是一種無形體的實在，神而明之的東西，可以施行知覺、判斷、情感和意志，這些各種不同的經驗便構成心的生活之內容。

五 晚近對於柏拉圖和亞里士多德思想之兩種批評

柏拉圖與亞里士多德的心的觀念自古代以至晚近，便統制了整個心理學的和哲學的思想。中世紀所有一切的思想家無不持此主張，迄於近代，接受這種理論的，亦大不乏人，如笛卡兒、洛克、和白克來諸人便可爲代表。固然，這個傳統的見解有時說法不同，甚至加添了許多重要的改變，但是牠的根本基調畢竟沒有更動。人心依然看作一個非物質的，無形體的實在，一種精神的本體，可以實施各種經驗，而不能與任何個別的或一組的經驗混爲一物。可是，經過了千數百年之久，這個陳陳相因的心的觀念終於受到了嚴厲的打擊，困難之點，完全暴露出來。首先推翻這種傳統思想的，便是休謨（一七一——一七七六）和康德（一七二四——一八〇四）

休謨對於傳統心的見解的批評，主要就根據這一點：我們絕對找不出一點證據可以支持這種觀念。果如傳統思想之所假定，有這樣一種精神的實體存在，我們總該可以指出一點事實的憑證。但是，我們確實尋不着絲毫的痕迹，可以證明這種東西存在。在一定時候的意識之中，我們所能發見的，只有無數的經驗——休謨稱之爲「知覺」——如苦、樂、聲、色、思維、欲望等等。我們找不出一點東西能够像傳統學說所講的那種精神的實體，也沒有任何一種經驗可據以推測這種東西的存在。如此，我們有什麼理由，可以幻想牠是存在的呢？在個人深切的反省我自己的時候，休謨更明白的說，「我總是只能看見一些特殊知覺，或爲寒燠，或爲明暗，或爲愛憎，或爲苦樂。在任一時間之內，如沒有一個特殊知覺，便無由以攔捉我的『自己』；在任一時間之內，也只能察見知覺，決沒有別的東西。有時我的知覺忽然停止，比如在深眠的時候，這時我便不知道有我『自己』；」老實說，便是不存在。那末，在死了的時候，我的知覺全歸消滅，不能思想，不能感覺，不見，不聞，不愛，不憎，『我』便當然是完全毀滅，我實在看不出來還須增加什麼條件纔可以使『我』成爲一個澈底的非存在。」（見人性論第一卷第四章六節）這便是休謨反對傳統心的見解而提出的主要的理由，他認爲這樣的理念純然非科學的，非掃除不可。在我們的意識裏內，我們所能發見的，只有各種各樣的經驗，不斷的發生變化，而歷來所說的精神的實質乃是始終不變的，無論與經驗相聯或離開經驗，睡眠的時候或醒着的時候，都是一樣的；這種實質既然與經驗完全不同，當然便不能够直接觀察，從而也就無從證明其存在。所以這乃是一種神話，而決不能成其

爲學理。休謨這種理論究竟真確到什麼程度，留待後面再行討論。

康德反對傳襲的心的觀念，其所採取的進攻的方式與休謨不同，而結果卻得到了同樣的結論，他沒有照休謨一樣指出以心爲獨立的精神實體毫無佐證，卻從另一方面下手，揭破這個傳統見解是自相矛盾的。因爲這種見解實際上就在於承認每一個人都可以知識他的「自己」如同知識別的東西一樣，個人可以把他的「自己」拿來做知識之直接的對象。康德認爲這是不可能的，因爲「自己」或「心」總是施行知識的；心爲知識之主體，決不能反做知識的對象。我只能知識客體的「我」而不能知識主體的「我」；主體的我乃所以知，惟客體的我乃是被知。但是客體的「我」便正是我所有的各種變化不息的經驗。於是，康德遂與休謨一致主張，我們所能直接知道的都止是我們的經驗，故無由假定傳統觀念的心的存在。如任意設想，把心當做一個真確的精神的實體，那不僅是毫無根據，而且涵着一個明顯的矛盾。

六 休謨和康德的心的說明

休謨與康德既否定了傳統心的觀念，遂都提出一種新的學說，認爲更當於情理，更合於科學。他們兩下理論具有許多重要的不同之點，我們先須把牠們研究一下，然而纔可以進而討論現代思想。

休謨的根本理論就是；每個人人都爲其一生中所聚的經驗之總和。憂，喜，苦，樂，聲音，景色，思慮，行爲——個人日常積下的經驗便構成其人之心，心的內容即止於此而盡於此。引休謨自己的話來說：一心好像是一種舞

臺，而各種經驗便聯續的表演於其上，往來穿插，造成變化無窮的姿態情況。在每一時間之內，決無單純性，在不同的時間之內，亦決無相同性；只有我們的心纔歡喜幻想這種單純性和相同性。這裏以舞臺爲喻，我們切不可誤會。構成我們的「心」的，僅乎是聯續的知覺……」（見人性論第一卷第四章六節，休謨在此書中所用「知覺」一詞，卽與本章所解釋的「經驗」同義）休謨承認，其實他也不得不承認，這些知覺或經驗，雖然是紛紜雜出的，卻屬於同一個人，故能組成「一系」。你的悲歡離合言聽視動以及其他各種經驗，雖千殊百異，變換無常，但總都是「你的」。每個人的心，用休謨的說法，都爲「不同的知覺之一束或集合，這些知覺互相接應，其速不可明狀，形成一種不斷的急流……」。但是，我們要問：何以這些變化紛紜的經驗而能形成一種集合？其使這些經驗成爲「一束」之繫線何在？明白言之，這些變化無常紛歧錯雜的經驗如何能够聯合起來，形成「一系」，而爲同一個人的心之所有？這個問題非常重要，休謨也明見及此，並且提出了一種解答。他的解答就是：這些不同的經驗，其所以聯作一束而成爲一人之經驗，便由於聯想律的作用。照休謨所說，聯想律主要有三，卽毗連律，接續律，和類似律。在空間中相鄰，時間中相接，或形式上相似的經驗，經多次複演，便可相互發生密切聯繫。譬如，我們屢次看見一隻犬跟牠的主人總是在一起，久之，我們只要看見這隻犬便可聯想及其主人，或只見主人即可聯想及犬，這便是毗連律的作用。電閃與雷聲總是一先一後緊接而來，所以我們一見閃光，在沒有實地聽到雷鳴之前，就準備着聞霹靂之聲，這便是接續律的效力。途中忽見一人，面目宛如一遠方之友，於是遂憶起故

人之容貌，這便是類似律的聯想。一切經驗，皆以此三種方法相聯而成一個個的心。所以結合個人紛紜變化之經驗，而使之成爲「一束」，這個繩線便是聯想律。所以休謨對於心的問題的解答，即心爲無數不同的經驗由聯想律的作用結合而構成。

康德認爲休謨關於心的本質的理論是不對的，其所以不對，使因爲休謨沒有澈底研究心的統一的問題。康德很願意承認聯想律在經驗裏面也有牠的作用，這一點他和休謨是一致的。但是，他指出假如心僅乎是經驗之偶然的集合，那末，聯想律本身就必成爲不可能的。因爲聯想定須以記憶爲根據；毗連的，接續的，和類似的三種經驗，普通成爲聯想，必先經過屢次的反復，這個反復當然就是記憶。我看見了一回犬與主人在一塊，如非在特別的情況之下，這決不會起聯想作用；通常總須看見他們在一塊好幾次，然後纔會見了他們當中一個使想起另一個的。這就表明我須要能够記憶已經看見他們在一塊幾多回，而後方可發生聯想。所以記憶爲聯想之本。卻是，康德主張，如果沒有一種記憶的主體，則記憶也是不可能的。於是，康德遂斷言，休謨認心爲由雜多經驗以聯想律的作用結合所構成，這還沒有深入問題的中心；「心」裏面的統一尙在休謨所能窺見的以上。這種統一，康德稱之爲「自覺之綜合的統一」，他的意思是含混的，有時又稱之爲思維或理智——就是伴着我們一切經驗的「我思」。不過這裏，我們也無須乎細究康德所謂「自覺之統一」，畢竟是何意義，至少，他總以爲心裏面具有一種能力，可以由記憶聯想或推理的作用，而將各種不同的經驗組成活潑的整體。這樣，康德使

是主張心決非一束散漫的經驗，而是經驗的整個組織，乃由於一個實地存在的原理或組織者所造成。換句話說，照康德的意思，心便好像是由於有一個組織部主任集合雜多的經驗而造成的整體。這個組織部主任——組織的成因，康德似乎認為就是「判斷」活動。這種見解有兩點與前人不同，我們須要注意，（A）第一點便是主張必須有一個確定的「統一」的原理存在——這是休謨所否認的；（B）第二點便在於這個原理乃是看作一個能動的組織者，與柏拉圖和亞里士多德所說的被動的不變的實體全然相反。

七 現代心理學的理論

現代心理學對於心的本質有三種主要的理論，我們可分別略說如下。

（一）休謨派傳統思想 這一派的理論並非在歷史上，而是在邏輯上，承繼休謨的主張，兩下當然也有不同的所在。鐵希樂爾（Titchener）把這派的見解說得極為清楚：「心為吾人經驗之總和，乃依乎經驗者而存在……此所謂『經驗者』其義即指生活的人身，有組織的個體而言……在心理學上，人體便可以約為神經系及其附屬物。那末，心便是經驗的總和，而依存於神經系。但是，吾人經驗總不外乎事實程序，而經驗之依存於神經系的部分便是心理的方面，所以我們可以簡單說心為心理的程序之總和。」這種觀念，當然就是休謨的思想，換上了晚近生理學和心理學新名詞的衣裳。彼里斯保（Pillsbury）所下的心的定義正與此一鼻孔出氣，謂心即一個人從生到死整個意識狀態之結合。「這種見解，在當代心理學中，勢力頗大。」

(二) 康德派傳統思想 現代心理學中還有一派與康德一致，主張我們要想說明人類之經驗，非假定經驗之中存有一種東西，可為「統一」之根據，既不同於經驗本身，亦不同於中樞神經體系不可。這派認為心就是許多經驗由於一個非實質的統一者的作用接連起來而成。斯特拉頓 (Stratton) 有一段話說明此派思想恰到好處：「感覺，判斷，記憶，以及吾人心理生活中一切其他成分，皆不能視作自己完全的，獨立的東西，卻都須看做一個活潑潑的生物的行爲……『心』不能認為由於零碎的觀念所湊合而成，猶之乎生活的人體不能認為先有一個心跳，再加上消化作用，再加上別的功能，逐漸聚集而成一樣……心乃是一個更深沈更堅定的實在，其活動即表露於心理現象之中。牠的力量都是內發的，而非外爍的。牠決不僅乎是一個受命於環境的東西，決不僅乎是無盡的感覺之流中的一漩渦，而是一個活動者，一個主體，面對着世界，可以憑他的意志和智慧來反應一切的。」（見 Experimental Psychology and Culture 一九〇三年版第三〇五面）斯特拉頓稱這種見解為現代心理學中之「超越論」。

(三) 行為主義的理論 晚近以來，在心理學中發生了一種新學說，大有異軍突起之勢，牠的根本見解就是，一切經驗皆為身體對於外物的反應，而身體的機構——神經系統及其附屬物——便是經驗的統一之唯一的基礎。華村說得好，「人格」決沒有別的意義，祇不過就是「一個人在反應方面的全部資產（現實的和潛在的）和債務（現實的和潛在的）……此所謂資產便指個人所具的一部分可以幫助他適應環境，支配

環境的裝置而言；而所謂債務即指個人所具的另一部分對於現在環境無效用的裝置以及各種可以妨害他的奮鬪之成分而言。」這裏，華村所說的「裝置」，其意義純然便就是生物的傾向，例如本能，衝動，習慣等類。所以人「心」便是本能，衝動和習慣等類的反應，便是活動之中的人體。經驗即有機體對於外物的反應，而統一之根據便係有機體本身。（現代哲學家新實在派皆擁護行為主義的心的理論，柏雷的現代哲學思潮第十二章及霍爾特的意識的概念可爲此派代表的作品。杜威的人性與行為亦持此見解）

八 總論

以上已將歐洲思想歷來對於心的觀念演進之狀況說得很明白，現在我們再把這些見解分爲三類，作一個總括的說明，以爲本章結束。

（一）靈魂說 第一類的見解，承認心爲經驗之結合，非肉體的，其得以聯貫統一，乃由於一種精神的主宰，存在於經驗之外的緣故。這種學說，又可分爲兩種不同的形式，一爲由柏拉圖和亞里士多德承襲下來的傳統思想，認爲有一個確定的「實在」，可以聯繫雜多經驗而使之成爲統一，這種實在永久不變，全然是被動的，只是能够「主有」一切的經驗。此之見解，通常稱爲心之精神本體說。另一爲康德和黑智兒所倡導的理論。主張經驗之聯繫爲一種活動，而非一種本體或實在，牠的本質，就在於集個別經驗而使之成爲有意義的整體。這種理論有許多不同的名稱，其最普通的便是「超越論」，「機體論」，和「人格論」。

(二) 現實說 第二種型的思想便認為心乃經驗之聚集，也係非肉體的，而其聯繫之道，則由於偶然的聯想律的作用。經驗裏面沒有什麼精神的統一的維繫存在；在現實說的立場講來，假如你能够把一個人從生到死的經驗，就其各種各樣偶然的集合，悉數的舉出來，那末，你便可把握到此人之心的全體，從而也就可以充分說明這個心的究極的本性。這種理論，尋常便稱做現實說。

(三) 行爲說 第三種理論，實際便是否認有不屬於肉體的經驗和統一經驗之原理存在。這種理論的根本主張就在，一切經驗皆不過止是人體對於環境的反應，而經驗之統一，其全部終極的根由便可求之於神經和筋肉的系統。心即行爲，而經驗之統一便在於發施行爲之機體；因此，所以這種理論，便稱做行爲說。

本章習題

- (一) 何爲經驗與意識？試各下一界說。
- (二) 試述明心的問題（參考 Pillsbury 著心理學綱要第十五、十六章）之概要。
- (三) 心的觀念主要之演變如何？試詳言之。
- (四) 休謨與康德攻擊傳統心爲精神實體之思想，其主要反對之點何在？試撮述之。
- (五) 參閱休謨人性論第一卷四章六節人格之分析，並說明其要點。
- (六) 柏利著現代哲學思潮第十二章所論心之概念如何？試略言之。

(七) 試述 James 的心理學第十二章所論「自我」的概念之大義。

第十六章 關於心的各種見解之批判

由上章所述，可見從來關於心的觀念是很紛歧的，我們自不得不加以一番檢討，以明其是非。前面也已說明了四種理論，兩種靈魂說的理論，即精神本體論，和機體論或人格論；其次，現實說；再次為行為說。這幾種見解有一個公通點，就是都承認一個人的心便是聯繫無數經驗而成的複雜的整體，至於這些經驗如何聯合起來的，大家所見遂各不相同。精神本體說假定一個確定的實在以主有各種經驗而使之聯合一致；機體論或人格論則否認這種實在而代之以一種活動——照黑智兒所說，即主觀而非本體——便是這種活動表現於經驗之中，所以使之成為統一；現實說否定這兩種思想，主張經驗皆由聯想律的作用而互相結合以成為統一；行為說便明白指示神經肌肉的系統為經驗的統一之唯一的根由，一切其他解釋，都是皮相的，神話的。這幾種不同的見解各有怎樣的價值呢？這便是本章所要解決的問題。

一 精神本體說與現實說

從上面歷史的敘述，可知精神本體說與現實說已經受到了嚴厲的批評，前者為休謨所排斥，後者為康德所否定。經過他們的打擊，這兩種理論，現在已無甚勢力，不值得重視，顯而易見的今後非澈底改頭換面，便須為人所捨棄。

(一) 精神本體說爲柏拉圖與亞里士多德之傳統思想，休謨也已把牠的錯誤深刻的暴露出來。這種見解的缺點，我們可以分爲兩項來講：(A) 我們在我們的經驗裏面確實找不出來和這種理論所假定的精神本體相像的東西；所以提出這等假說來，唯一的理由，只能講牠是我們解釋心理生活統一現象所能擬想的最圓滿的假定。(B) 但是我們路微考察一下，便可發見這種假說不單不成其爲最圓滿的，而且對於雜多經驗的統一，就連一個最低限度的理解也是不能夠給與我們的。因爲，照這個假定，精神的本體，乃是一個不變的消極的東西，今天如此，明天如此，永遠也還是如此的。那末，以這樣一種東西，如何與刻刻消長，刻刻變化的經驗發生聯繫，而將所有的經驗組成一個整體，竟然過去遼遠的任一經驗，(例如幼小時候聽見人家說有鬼) 可以左右後來最近的經驗，(例如成年見墳墓而恐怖) —— 這是如何可能的？於此，這個學說確實沒有提供一點解決的方法。牠只告訴我們這個精神的本體，這個「自我」純一不雜，主領着，或支持着，或執有着各種不同的經驗，希望和恐懼，快樂和憂苦，記憶，志趣，思想，行爲——一切構成個人生活內容之物。但是這個「主領」，「支持」，或「執有」的關係究竟是怎樣一回事，究竟作何理解，使一點也沒有說明，而且也是顯然不可得而說明的，因此，我們對於最重要的所在，還是莫明其妙。簡單說一句，這種理論，太爲含混，沒有邏輯的價值，而且牠的含混是無法消除的，因爲牠所假定的精神本體這個根本概念本身便是無從解說的東西。我們要把心的問題得一個合理的解答，這等學說，是毫無用處的；牠本來是抽象的，所以便必得是含混的，從而也就註定了牠自己

的毀滅。

(二) 現實說的見解，現代心理學者都採取牠來做心理學上一種便利的觀點或看法。這個意思即是，他們把心下一個定義，認其為心理經驗之總和的時候，他們便是把牠設想作什麼一種東西，心理學可以把它來做分析研究的對象的。假如心理學者覺得現實論可為一種便利的看法，於是遂利用牠來做研究的工作，我們是不能够一定要他說明這個情由的，因為這是他的權利。假如我們只把現實論當作心理學上一種便利的觀點，那末，便無話可說。在心理學上，為便於觀察，所謂心大部分即與經驗合一；心理學者的任務就是要尋出這些經驗是什麼，而加以清晰的說明。但是，如果真的就把牠看作心的本質之正確的解釋，那便要遭受嚴重的指摘。康德對於此說所下的批評，可算精切不過的。我們可以不用康德自己的話，以我們通常練習的語言說來，他的批評大義便是，這種見解不能夠說明我們人類確實所有的知識。如果心僅為偶然的經驗所堆砌，所集合，像這樣的知識便是斷乎不可能的。假如我們的心不過是雜多的堆集，我們便決不能會有普遍的判斷。諸如「有一果必有一因」、「三角形內角之和等於一百八十度」、「摩擦即能生熱」——像這等判斷，決不能由割裂分離的經驗而產生。這種知識存在便為心之獨特象徵，便可以充分證明心決不只是經驗的堆集。引用康德自己的話來講：「假如把意識分裂為無數互相擠斥的境態，每一個都和其餘的隔離開來，那末，知識便決不會發生的，因為知識乃是互相聯繫的原素之所結合的整體。」「若果每一感覺只限於一個瞬間，那末，牠便要成為一個

絕對的單位。所以欲使一個知覺所有的各個決定者，例如：一直線之各部分，形成一種統一，非由心的作用把牠們總合聯繫起來不可。」——如果我們計數的時候，忽然忘記了放在我們面前的單位已經由我們一個一個的加到一起，那末，我們便會不知道一個和數從各單位之相加而產出；但是這個和數的概念不過是這種綜合的統一之意識，所以我們也就不會有數的知識。」（見純粹理性批評）換句話說，康德在這裏就是主張，假如心僅乎是經驗的堆集，推理和記憶便要成爲不可能的；欲使推理與記憶成爲可能，心便必得爲一種統一，這個統一的意味迥乎與堆集不同。康德批評現實說的理論而講的一番話是很對的，在一種意義上，心確實是一個組織化的整體；誠如康德所云：任何一種理論如忽略了這一點，結果決不能夠解釋判斷和記憶的活動。由此，我們可以斷定現實主義者的學說不能爲整個的心之正確的說明，且把牠放下一邊。其實，這種思想的破綻，就在休謨自己也曾見到，他在人性論的附錄中有一句很明白的話：「既將吾人一切特殊知覺如此分開，欲進而說明所以使之聯爲一體而呈現真確的單純性與統一性——所以使個別知覺互相聯結之原理，實自覺吾之理論具有極大的缺點……」

以上也已指出精神本體說和現實說對於心的見解所犯的困難——前者久已爲休謨所揭發，後者爲康德所暴露——均不足以說明心的現象，下面我們便來一探行爲說和人格論的主張。

二 心理現象之重要特點

在我們開始檢討這兩種理論之前，先須認清心所具有的幾個較重要的特質，凡是一種關於心的本性的學說，如果是完滿的，都不能不有以解明之。這幾個特質，第一便是意識或覺悟的事實，第二便是表現於經驗的聯絡之中的特殊心理作用。現在分別細說如下。

(一) 意識 所謂意識，如上節所指示，便是對於任何事物的覺悟。我們可以知道我們的牙痛，或有一重要的事情來到，或我們所需要的書籍沒有放在慣常的地方而覺得不愉快。像這等經驗的感知，便為意識，這確實是心的特徵，任何一種關於心的本質的理論，都不可不有以說明之。

(二) 經驗之統一的作用 還有表現於經驗的聯繫之中的心的作用，即經驗交相結合形成複雜的單位所循的種種不同的方式，凡是一個圓妥的心的學說，都得要把它中真相解釋清楚。這些作用，最重要的有下列幾種。

A. 習慣。個人已過的經驗時時可以支配現在，例如，我的牙刷若掛在一個地方經過數星期之久，天天總是在那裏找到我的牙刷，結果，雖然我把牠改放了一個所在，每到盥漱的時候，還是會跑到老地方去找牠。行步，言語，作事，開機器，打網球，打棍球，以及日常生活一切行為都可以為這種作用的證例。過去經驗即以此作用而繼續活動於現在。這種作用，便叫做習慣。

B. 知覺。所謂知覺，即指呈現於視覺，聽覺，味覺，各種感覺之中的外物經驗而言。這是最普通的一種經驗，初

看起來，似乎是很簡單的。但是，一加分析，便可見出這個裏面總涵有過去經驗與現在經驗之交流。例如：一個人忽見一友人自遠而來，除了直接出現於意識之中見有一物走近的視覺經驗外，這個「見一友人來到」的整個經驗，確實涵有無數的回想（諸如這個友人的聲音，笑貌，品格，性情，以及其他）以此自遠而來的視相為中心而交集，這些回想，當然都是過去經驗之復蘇。這裏須注意，這些回想在這個「見一友人來到」的知覺中乃是極重要的成分，如果沒有這些回想，這樣的一個知覺便是完全不可能的。其他一切知覺皆莫不如此：皆有一個由感覺器官而發生的現在經驗做樞軸，而大部分則為過去經驗現在復被喚醒。所以知覺與習慣很有相似之點，也是一種發於經驗的交互關係之心理活動，牠的內容，就是現在經驗與過去經驗之結合。

C. 情緒。通常喜，怒，憂，懼，等都稱作情緒，這種活動，極其複雜，也是雜多經驗交織的作用。譬如，你在一個峻峻的山道上開汽車，忽然覺得不好，扭轉了制動機，這個汽車還是加速的急馳而下。這時你的恐懼心理，其複雜程度實遠在汽車急走的直接經驗之上，除現在的知覺而外，這個情緒，還包涵有過去經驗所發生的無數反應，加上對於將要臨近的凶難的多少模糊的預測。一切情緒，皆由雜多經驗環集於一知覺的中心而造成，恰和習慣及知覺一樣似的，也牽連着過去的經驗的。

D. 回想。還有一種重要的心理作用，就是藉幻想力而將過去經驗很清楚的再現出來的活動，這便稱做回想，即狹義的記憶。例如一個人可以在他的意識裏再現昨日所在的境地，去年夏夜所見的景色，多年以前所聽

的音樂，或兒時所誦的詩句。這種作用，便在使過去另一意識之內容，重新表演於現在意識之中。

E. 思維及推理。思維和推理的作用，便在於領會意識的內容之意義，以此為根據，而得到各種不同的徵引。農人見太陽落山時起紅光而預料明日有雨；審判官聽兩造的供詞和見證而斷定被告人之有罪或無罪；數學家就三角形之本性而推知其內角之和必等於一百八十度；化學家觀察試驗管中之現象而知其由於何種原素的活動；這種證例，不勝枚舉。顯而易見，這個作用極其複雜。便是聯結許多經驗而使之構成有意義的關係。

以上六種作用，我們便可以之為根據來測驗我們所要討論的心的理論之可靠與否。果其如現實說者所云，心便只是一些零碎分離彼此不生交涉褪色的經驗所組成，那末，所有意識，習慣，知覺，情緒，回想，和判斷，都是不可能的。然而這些作用確乎為心的活動之所具有的根本特色，所以我們不能不承認心為一個複雜的統一；那末，我們要想將牠的本質得到一個科學的觀念，自非有以說明這個統一不可。現在我們可以來研究剩下的兩種關於心的本質的理論。

三 行為主義的理論

行為主義便是要以中樞神經系統及其附屬物，來說明上節所列表的一切心理作用。神經筋肉的系統具有個根本特色，就是牠的「全整性」。所謂「全整性」，即指神經系活動起來好像是一個整體而並非獨立割離

的質素之集合那種趨勢而言。換句話說，神經系統乃由無數千萬叫做神經細胞的原質所組成，這些神經細胞皆密切相連，構成一種網狀關係，可以有聯合一致的活動——只要有一個神經細胞受刺激，牠的作用立刻便可以傳遞到整個神經系其他的細胞，而使之發生全體相應的作用；這種交相感應的作用便叫做「全整性」。行為主義的主張就是，一切心的活動都可由此全整性而充分說明。以下，我們便來一看行為主義對於前面所列舉的六種作用之解釋如何。

照極端的行為主義者說來，意識這一名詞沒有可以理解的意義的。他認為一切心的活動可以不要這個名詞而充分圓滿的說明，所以不負這個責任，要求解釋意識是什麼東西。他主張在他的科學的字彙中，沒有這個無用的名詞，如此，他的意思至少當然否認意識有什麼真實的存在了。

行為主義者以神經細胞的交感作用來說明習慣。例如，我每天總向一個地方去拿我的牙刷，這個行為反復刺激一組神經細胞，久之便形成一種反射弧，只要有一個神經細胞發生活動，其他的神經細胞都依已成的方式而發生一致的活動。所以我想去拿我的牙刷的時候，某一些神經細胞便受刺激而傳其活動於反射弧中其他神經細胞，結果，遂使我的手足齊向這個牙刷原來放置的方位而運動。但是，這種反射弧本身可以成爲更大的反射弧之一部，因此，我們遂有許多反射的體系。而習慣就是，「兒童或成年受到一定的刺激而順序發生作用的複雜反射體系。」（見華村著行為主義觀點之心理學）簡單說一句，所謂習慣，即在一定境況之下而

活動的神經肌肉的系統。

同樣，知覺的作用也可以用行爲主義的方法而充分說明。假定一個兒童從來沒有看見過蘋果，忽然發現一個蘋果，其初他的知覺當然只限於視覺，而發生作用的也只是某一組與視覺相關的神經細胞。及此兒童有了味覺，嗅覺，和觸覺的經驗，於是他遂有了一個複雜的經驗，再讓這個複雜的經驗繼續複演至若干次，使原來不同的經驗各自所牽涉的神經細胞中間造成一種「全整性」結果，他只要望見蘋果的顏色，不等到嗅牠，摸牠，吃牠，就能感到牠的嗅覺，味覺，和觸覺。如此，一個具備複雜性質的蘋果的知覺遂以告成；所以知覺也祇不過就是神經細胞的全整作用。知覺就是習慣之一種。

行爲主義者，謂情緒亦爲由相關反射弧而與一定情境的知覺連結起來的神經程序。例如，你因汽車猛衝而發生的恐怖情緒，便是由於當前非常的情況，牽動遺傳的過去，而致起的激烈的身體的變化。若專門一點說，「一個情緒就是一個與整個身體機構的變化，特別是內臟及腺的系統之變化相聯繫的遺傳的『典型反應』」

（華村同書一九五面）

所謂回想，行爲主義者認爲也不過是習慣之一種，可以與習慣同樣說明。一般人都以爲回想涵有一種心像，故與尋常的習慣不同。譬如，我們回想今天早餐吃的是什麼東西，我們都假定在意識裏面具有各種食品的形象。殊不知這種心像是不存在的，照行爲主義者講來，通常所認爲影像不過是一種「無聲的言語或文字習

慣，」故與過去經驗之回憶及習慣毫無差異，皆可以同樣方法解釋之。

行爲主義者指明思維也是一種語言習慣。「其與打網球，游泳，以及其他任何明顯的活動根本相同，所不同的就是不能爲尋常觀察所及，而且更加複雜，同時牠的各部分更加簡縮，超出我們想像之外……我們研究暗隱的身體活動程序，便是研究『思維』，猶之乎我們研究一個打高爾夫球的人挺身搖動他的球棍打球的那種姿式方法，便是研究高爾夫球戲一樣。」所以思維便是神經系的全整的作用，我們乃用我們的神經肌肉的體系而思維。

四 人格論或主觀論

照人格論的見地，心理作用之統一現象，決不能歸之於神經肌肉的體系，如行爲主義者之所云。這種理論認爲「主觀」或「自我」乃經驗的統一之唯一的基礎，以上所論各種活動均須由此始可得而說明。在未談這種理論怎樣解釋這些活動之前，我們先來一看牠和行爲主義三個重要的爭點。這三個爭點，都是事實的問題，第一是關於意識的存在，第二關於心像之有無，第三關於思維之本性。現在分開呈述於後。

(一) 意識之存在 行爲主義者，否認意識這一名詞有任何可以理解的意義，這一點我們也已說過了。但是，人格論者則謂我們的直接的經驗可以充分證明意識是存在的，因爲我們能够直接覺得我們的經驗。而且這個覺得可以爲吾人所理解，無異於其所附着的特殊的經驗。

(二) 心像之存在 其次，人格論者，認為行為主義者否定心像之存在是錯誤。我們曾經看見的電閃與其後來回憶的影像，分明是兩種不相同的經驗，在這一點上，常識的見解便是很正確的。於此，人格論者和休謨一致，主張存在於意識之中的現在的經驗，與過去經驗之再生的心像，「差別懸遠，任何人都不夠懷疑其為兩種不同的東西，自須各給以一個特殊的名稱以明其相異。」（見人性論第一章一節）

(三) 思維之本質 復次，人格論者，認為行為主義者之所說的一種適應或學習不足以代表一切形式的思想程序。行為主義者主張思想一個科學問題，和學習打網球或高爾夫球或練習打字機，其中根本沒有甚麼區別；人格論者則否定這一點，斷言後一種的「思想」與解決科學問題的思維作用之間具有顯著的差異。簡單說一句，行為主義者，乃認我們的知識有兩種方式，一為「怎樣」的知識，例如：我們知道怎樣來打網球或玩高爾夫球；一為「關於」的知識，例如：我們知道打球的規則，或以何種角度及何種力量擊球最適合於球戲中某種目的。他主張這兩種方式的認識及其相關的思想程序大有不同，如強視為一，便是武斷。

人格論者與行為主義者之爭點，既如上述，我們再來一看人格論者如何解釋心的活動。照人格論的話說，非假定一個「主觀」存在，以為經驗統一之基礎，則本章前面所講的各種心的作用均將無從說明。

第一，意識和涵有心像的回想，以及「關於」意味的思維作用，這些東西要想加以說明，都非有一個主體不可。意識非他，即存於一有知覺的主體與一定經驗之間的特別關係；而說一個經驗呈現於意識之中的時候，

就是這個主體知覺着或覺到了這個經驗。同樣，回想便爲過去經驗再演於現在意識之中，藉心像的媒介，而呈現於主觀之前。至於思維的活動，從牠理解經驗的意義這個作用來看，更其只能把牠解釋爲主觀方面的一種特別功能，乃所以領會認悟在邏輯上相互聯繫的經驗之涵意。換言之，意識就是主觀對於經驗的覺得，回想就是主觀由過去的經驗而繪成的影像；而判斷就是主觀對於現在以及過去的經驗，就其與某種問題相關的意義而下的詮釋。

還有習慣，知覺，和情緒，人格論者，認爲行爲主義者的說明，雖可以爲這些活動的一方面的有價值的解釋，卻不足以爲完滿的解釋。在習慣形成的程途中，總有一個選擇的原素存在，這個便非以主觀的作用來說明不可的；如果我們不計及這個選擇的成分，那末，習慣即與純粹本能的活動難得分開。在知覺裏面，也少不掉要有一個主體纔行，因爲，仍拿蘋果來作例，必得有一個「知覺者」，然後看見蘋果顏色的這個現在經驗，纔能與根本不相同的嗅覺，觸覺，和味覺的在前經驗聯繫起來。假如沒有這個「知覺者」，則此蘋果之香味必無由與其顏色相結合。其次，情緒固然涵着「典型反應」之全整作用，但也需要一個主體可以領悟整個情況之意義，而後始能發生情緒。所以習慣，知覺，和情緒，皆須有一能動的主觀纔得以說明，皆爲「主觀」所有的經驗。人格論者認爲這個結論乃是直接經驗的一個事實，同時，在理論上也是一個必須要的假定。

總上所述，人格論者第一指責行爲主義者不當否認心理生活一部分重要質素的存在，抹殺心的活動最

根本的特點。人格論者承認行為主義者對於心的說明，假如只把來當作這些作用一方面的解釋，是可以接受的；但是牠忽略了這些作用所具的最重要的特徵，所以決不能認為完全的。人格論者，着重行為主義者之所視的心的活動，主張僅乎神經肌肉系統是不够的，定須神經肌肉系統加上一個「主觀」，然後纔可以解明心的統一的現象。

五 行為主義與人格論之評價

行為主義與人格論之是非，當然不是一個容易斷定的問題，不過下列三點我們可以指示出來：

(一) 關於內省的方法 人格論者與行為主義者對於心像及意識的存在之爭執，澈底分析，還須視另一問題之解答如何纔可以判定。這個另一問題就是：我們是否可以把內省（解為直接體識內心活動之意味）當作一種科學的，就是，可靠的，客觀的方法，靠着牠來觀察心理的事實？人格論者乃根據內省的方法而申言心像與意識為真確存在的心的要素，而行為主義者則以為這是不可能的。所以我們先須解決此一問題，而後纔可以斷定人格論者與行為主義者之得失。

(二) 關於思維之本質 行為主義者謂思維作用無異於游泳，打高爾夫球等類的活動，如一定把牠認作不同的東西便毫無意義，這一點似乎很可磋商。人格論者分「怎樣」的知識與「關於」的知識為二，主張這兩下具有重要的區別，確實很能言之成理。前一種的知識可例之以鳥類築巢的活動，而第二種的知識則不然，

鳥類可以知道怎樣築巢，但如說鳥類也了然於築巢之原理與價值，便是很勉強的人類知識也可以表現同樣的差分，一個人可以知道把一個機器投合起來，開動這個機器，卻完全不明瞭這個機器的結構。至少，這兩種形式的知識似乎不能絕對合而為一。但是行爲主義對於思維的解釋，其所以能有今日之成功，卻正得力於假定這個裏面毫無分別。

(三) 關於「自我」與「主觀」等詞意義之曖昧 不過人格論者也有很多的困難，最重要的就是他們把來做經驗統一之基礎的東西，根本就叫人摸不着頭腦。在這一點上，行爲主義者便佔着優勢。神經筋肉的系統至少有一部分爲我們所知道的，我們說到「全整性」的時候，至少我們總可以瞭解一個大概的意思；而人格論者所說的「主觀」便是一個模糊的觀念，我們實在難得明白這個「主觀」的假定如何可以幫助我們來說明心理統一的作用。所以人格論者，應須使這個觀念格外明確一點纔好，然而這卻正是人格論者所萬不能夠做到的。不過假如人格論者能夠證明行爲主義的理論實在不足以完滿解釋心理事實，那末，他也未嘗不可以堅持他自己的見解，不拘這個觀念是怎樣的模糊。而且，我們還須記着，人格論者有一個根本主張，就是心的統一決不能完全由身體機構而說明，所以我們不能要求他的「主觀」這個東西，定須和神經細胞的「全整性」一樣，可以拿同一客觀的意義來加以理解。雖然，我們要求人格論者須要把他的心理統一之根據做一個確定的說明，斷不可任其像現在這樣曖昧，這個要求，他是決不能夠否認的。

本章習題

- (一) 試言現實說者心的觀念之缺點。
- (二) 試就本章第二節與 Pillsbury 著心理學大綱第十五章比較研究之。
- (三) 人格論者與行爲主義者解釋意識、習慣、知覺、情緒、及思維，其見地如何不同，試詳述之。
- (四) 行爲主義與人格論說明心的本質，各持一見，其得失如何，試詳細討論之。
- (五) 撮述 Hoernle 著物質、生命、心、及神第四講之要點。
- (六) 參考 Hoernle 著現代玄學之研究第八章；Holt 著意識的概念，又同著者的弗諾德式的欲望；及 Laird 著自我之問題。

第十七章 心與體

假如心與體兩者是有區別的，那末，他們彼此的關係如何，便是一個必須解決的問題。但是，從上面的討論看來，心與體似乎不能完全視為一物，所以這裏我們不得不來一探歷來對於這個問題所提出的解答。

一 心與體密切相關之事實

無論這個心體關係的問題最後得到怎樣的解決，顯而易見，這個關係總必是很密切的。這是有許多事實可以證明，不容我們否認的。

(一) 常識觀察的事實 第一，我們日常生活所有的許多事實，便可顯示心與體是密切關聯的。如果我們把一根棍子在我們的頭上猛擊一下，或者吃一些麻醉藥，立刻就可以使意識作用暫時完全停止。一個人的健康狀況可以影響他的精神態度，勞心太過則身體隨之而疲憊，盛怒之人嘗磨拳咬齒，恐怖能使人戰慄，歡樂則發笑聲，而傷心便下眼淚。這種證例，多至不可勝數。

(二) 實驗證明的事實 還有許多精細的實驗，也可以佐證心與體的關係是極其親密的。例如，我們可用實驗的方法，觀察一個人前臂和腦部裏面的血壓在勞心的時候，或者乘算一個數目，或者受到最低情緒的刺激，煩擾及忿恨的當兒，顯然發生異於平時的變相。其次，如高根，鴉片等藥物的效力均可致起意識的變化。像

這一類的試驗的結果，當然可以使我們相信「心與體具有最密切的關係，這個相互的聯繫決不是偶然的，而是一定不移的……現在大家都已一致承認心理方面有一活動，則身體方面亦必有一反應；一切心理作用都有一個身體的表現。整個意識有如發動機一樣，每一個心理情態都可以引起一個相當的身體狀態。」（參考 Stratton 著 *Experimental Psychology and Culture* 二六八—二六九面）

（三）解剖學的事實 同時，解剖學所發見的許多事實，也證明了這一點。頭腦裏面如果發生什麼毛病，可以影響心理生活。我們現在已經知道，各種心理經驗皆依存於腦之不同的部分，視覺經驗位於腦後瓣，聽覺經驗位於聽覺中樞，嗅覺經驗又另在一個不同的部位，以此類推；假如頭腦的某一部分出了病症，或受了重大的損害，馬上和這個部分相關的心理經驗便要發生障礙，甚或完全消滅。不特此也，比較解剖學也已發見，自低級有機體至高等生物，神經系的組織越來越複雜，而心的作用亦隨之而越來越重要。例如馬和犬的心比較起來不及人的心，而他們的神經系統——特別是腦的組織——亦遠不如人類之複雜。這豈非明白顯示神經系的發展便與心的發展同時並進麼？

由上所論，可見心與體密切相聯，毫無疑義，這個密切的關係，有常識的事實，科學的試驗，解剖學的研究，可以為充分的證據。但是這種聯繫，我們還可以加以進一步的說明麼？歷來對於這個問題，有幾種不同的理論，我們可以舉出兩個主要的來講，即平行說，與交感說；至於這兩種學說的變相，以及晚近思想，則留至本章末節再

爲一述。

二 交感說

心體交感說，爲笛卡兒所啓發。笛卡兒乃承繼柏拉圖和亞里士多德的思想，把心看爲一個實質；他又給他一個確定的位置在頭腦松果腺裏面，認爲牠便是從這個地方發生作用支配身體，同時爲身體的程序所影響。笛卡兒而後，這種學說日臻於精密，但其原理始終沒有變化。本章目的，就在闡明這種理論的大概的意義，並指出牠的幾個重要的難點，而不牽涉某一思想家自己所說的話。

(一) 交感說 交感說之根本理念，卽心與體間具有一種因果的關係。身體程序有時可以產生心理經驗，例如知覺或感覺，而有時亦可以爲心理經驗所引起。照這種學說講來，腦視覺中樞神經程序乃吾人光覺之原因；而另一方面，我們讀書的欲望又是我們舉步走到書架旁邊，伸手來拿某本書，這個肌肉收縮活動的原因。簡單說一句，身體程序與心理經驗之間具有一個直接的相互作用，心與體的關係，乃是一種互爲因果的關係。

(二) 交感說的難點 交感說的見解，固然有我們許多日常觀察的事實可以爲證，但是這種理論也有牠的窒礙，其最爲重大的有二。

A. 這種關係是不可思議的，照交感說者所講，心與體既然是全不相同的東西，那末，這兩者之間如何會能有一個因果的關係呢？我們可以理會腦細胞的活動與肌肉收縮如何有一個直接的關係，這就是，我們能夠了

解一個身體作用與另一個身體作用之間的因果的聯繫。我們也可以理解想要吃某種食物的欲望如何能在心裏面引起這個食物的影像；這就是，我們能够使一個心理經驗與另一心理經驗之間的因果關係成爲一個可以懂得的東西。但是，頭腦裏面的神經程序怎麼樣會製造心理的經驗出來，這確實是超乎我們的理解力之外。這正如同要叫我們來了解一個火的意象如何能使煤炭燃燒，一樣的不可可能。須知心與體毫無共通之點，乃是全不相干的東西，當然沒有法子可以發生聯絡。如此，若謂心與體之間而有一個互爲因果的關係，豈非根本不可思議麼？這是交感說的第一個難點。

B. 這種關係是違反能力不滅的定律的，我們都知道，凡物體皆能做出一定的工作，例如煤炭可以使水化爲蒸汽，蓄電池可驅車而行於市中，以此類推。這種工作的實施在物理學上便稱做「能力」。一個物體實際成就的工作便叫作「動力」；而可以做工作的能力就叫作「靜力」。蓄電池於其未發生作用之前的能力就是牠的靜力；而其驅車以行所耗的能力就是動力。物理科學有一個公認的結論便是，全宇宙能力之總和——包含動力與靜力——其值不變。世界之內能力有變化而無增減，靜力可變爲動力，動力亦可變爲靜力，但能力之總和始終總是一樣。譬如，火使水變爲汽，因而令室內生熱或推動機器，這個所有的事實，不過是靜力化爲動力；並沒有創生一點能力，也沒有毀滅一點能力。整個宇宙莫不皆然，無論能力發生什麼變化，能力之總和決無消長。這種原理，在物理學上便稱做「能力不滅」之定律。

但是，交感說的理論所承認的身心的關係，卻正與這個能力不減的定律衝突。爲什麼呢？因爲假如交感說的見解是對的，那末，我如果受一個意志的驅使因而把我的手搖動一下，現實世界中豈非便要發生一個事實——即我的手臂的肌肉收縮及其在空間的運動——非由其他能力轉變而來，從而物質宇宙裏面的能力的總和豈非便加上了一點分量嗎？另一方面，假如光的波動使我的眼網膜起一種化學作用，又由視神經而傳其作用於腦視覺中樞，於是又引起某種神經細胞的活動，但是這個能力的轉變到此停止忽然憑空造成一個心理的經驗——就是我看見光的知覺——這樣，始於物理的程序而終於心理的程序，物質秩序裏面，豈非顯然便要減少了一分的能力麼？所以這個身心相關的假說和物理科學上的一個根本原理是不能並立的，這便是我們不能不拋棄交感說之第二個理由。

三 平行說

身心平行說，爲斯賓挪莎，來布尼茲諸人所提倡，這種理論，至今猶有相當的勢力，不過換了不同樣的形式。平行說者否認心與體兩者之間有因果的聯繫。他承認每一個心理的經驗都有一個相當的身體的活動，或每一個心理程序都必有一個與之相當的神經程序。但是，他主張身體的程序與心理的程序之間沒有聯帶的關係，不過總是同時並起，視覺經驗在腦視覺中樞裏面必伴有一個神經活動，聽覺經驗在腦聽覺中樞裏面也必伴有一個神經活動，其他以此類推，然而彼此卻決不是互爲因果的。他們兩下各自獨立，不相依賴，只是不斷的

必然的彼此平行。包爾生 (Paulsen) 爲現代擁護平行說者之一，有一段話解釋這一點非常有趣，他說：「讓我們依照來布尼茲來設想一個動物的或人的頭腦，殼有機器場一樣的廣大，假設一個人能够在牠裏面走來走去，參觀這個頭腦的活動，如同一個人參觀機器場裏面的機器的運動以及各部分機輪之相銜接一般。那末，他將要得一個怎樣的印象呢？……平行說者可以預料他的觀察的結果。這個頭腦裏面的物質的程序一定形成一個整個的密合的因果相關的體系，其中絕對沒有非物質的東西。他在頭腦結構裏面尋不出來觀念和思想的成分，猶之乎他在機器場裏面找不到什麼觀念和思想的東西一樣。如果一個人正在馬路上逛着，忽然聽得有人叫他的名字，於是回轉身來，四面探望，走到這個叫他的人的面前。假如有一個無所不知的生理學家，定然可以拿純粹機械的方法來說明這個整個的事實。他可以指出聲浪在聽覺器官上如何發生一種物理的效力，引起聽覺神經裏面一定的神經作用，這種作用如何傳至中樞機關，如何又激起一種程序，終於達到某種組織的動力神經，最後遂使這個人的整個身體向着此聲浪之方位而移動。所有這些事實形成個一貫相連的身體程序。與此同時並行的另有一個程序，生理學者便一無所知，他也不需要知道牠，不過這個程序他是可以體的，因爲他是一個有思慮的生物，能够解釋他自己的知覺。這個程序便是聽覺引起了觀念和感覺。這個人聽到了有人喚他的姓名，於是回頭四望來找出誰喚他以及爲什麼喚他，結果看見了是一個老朋友，遂走上前去與之行禮。這些事實伴着身體的程序而發生，卻和牠不生交涉；知覺與表像不是身體程序的一部分。」（見氏

所著哲學概論）所以平行說者就是主張心理經驗與心理經驗相聯繫，身體程序與身體程序相聯繫，但這兩個不同的系統之中並無相爲因果的關係。這兩下只是平行的，卻皆獨立而互不侵犯。

平行說的見解，也有一部分事實爲根據，例如：手指遇熱體則急抽而去及見有一物迎面擲來則急速閃避等反射活動；行步，談話一類的習慣的行爲；白日的妄想或幻夢；連續不斷的思慮；以及催眠狀態中或夢裏的多少變態的言語行爲，乃至其他相似的現象——這些都很可以證明，至少平行說者能認爲可以證明心理狀態與身體程度各自另成一個系統，不相關涉。可是，這種理論一經仔細研究，便不難發見許多困難，其最重要的有三，讓我們分別說來。

(一) 這種理論不能說明驟然的經驗 假設一個人正在凝神於某種幻想，或埋頭研究某種問題，忽然聽見砰然一聲的門響或霹靂一聲的雷鳴，頓然從沈思中清醒過來。這種經驗平行說的理論似乎便很難解釋。從心理的方面來說明聲音的知覺，唯一的方法只有歸之於先前經驗，因爲心理的經驗僅能與其他心理的經驗發生聯繫的。但是，於這個特殊的事例，正在進行的心理程序忽然聞聲而止，便很難說是由於先前經驗的緣故。這個幻想裏面的連續的心理經驗和關於某一問題的判斷程序，其於突然而來的鬧聲當然不相干的。這個鬧聲乃是忽然闖進來的。我們究應怎樣解釋牠呢？於此，平行說似乎便無法可以維持，牠不能夠說明驟然而來不相聯繫的經驗，這便是牠的第一個難點。

(二) 這種理論使心在生物進化上成爲一種無用的東西。有機進化上面有一個根本的原理，即凡未被淘汰的東西皆必有裨於生存競爭，其存留之保障便在其功用之中。假如平行說的理論是對的，那末，心便似乎於生命之發展毫無益處的。因爲按照假定，心是不能夠影響身體活動的，從而對於身體特點之長成與演進，也就不能有什麼接觸。如此，我們實在很難了解，在有機體的進化中，何以這個心至今猶能存在，就不說牠的地位越來越重要的話。果如平行說所云，在生物學上，心就成了一個無益的贅疣，這便是平行說第二個困難。

(三) 平行說即是汎心說。復次，如照平行論所說，我們在邏輯上勢必達於這個結論，就是，凡有實體作用之處，無論其有有機物或無機物，皆必有心的存在。若果每一個心理經驗都有一個與之相當的身體程序，那末，這要到什麼地方纔能停止？試問消化作用有沒有牠的相當心理經驗？假如說沒有，那末，爲什麼沒有消化作用當然是一種身體程序，與牠相連的其他身體程序，我們可以知道，是明顯的伴有並行的心理程序的。所以這樣說來，我們萬難止於中途，結果不得不承認一切物理的程序，無論其爲有機的或無機的，都有一個平行的心理經驗。這樣，心便普在於宇宙之中，一切物質的變化和活動，皆有一個相伴的心的作用；不僅人類身體具備心理的經驗，整個萬物「上至天堂之音樂，下至土石之器物」無不有其心的活動。這種見解普通便稱做汎心論——就是心的作用無所不在的主張。顯而易見，這種見解是錯謬。因此，所以身心平行說也是錯謬，我們必得把牠拋棄。這便是平行說第三個難關。

四 交感說及平行說之批評

然則這兩種相互衝突的身心關係的理論各有怎樣的價值呢？對於這個問題，我們可作一個簡略的解答。

(一) 交感說 身心的關係，似乎很合於我們直接的觀察，心與體確乎像是密切相聯，具有一種互為因果的關係。固然也許這種貌似只是一個幻像而非實在，但是一般反對交感說的人所持的理由亦未能完全令人信服，茲分別說明如下。

A. 所謂身心交感的關係為「不可思議」這句話，我們有三點須要指明。第一，說一個理論是不可思議的，至少須要有下列三種意義之一，否則便不能認為言之有物。(一) 這種理論與人類全體知識不相聯結，因而武斷的；(二) 承認這種理論，比較否定這種理論，反而可使人類整個知識發生更大的衝突；(三) 或這種理論是自相矛盾的。有此三種意義之一，纔能謂為不可思議，或不可通，但是，交感說的理論實無一於此，當然不能遽稱之為不可通。二則，這個反對的論點的根據似乎便在於假定神經程序與心理經驗之間斷然不能有因果的關係，殊不知這正是問題之中心，在邏輯上不應該預先假定的。三來，神經程序和心理經驗之間的聯繫，決不比一個純粹的物理程序（例如光波運動）和視神經或眼網膜裏的神經程序之間的聯繫，更為神奇，更為可怪。既承認後者之聯繫，又如何不能承認前者之聯繫呢！

B. 至於謂這種理論違反能力不滅的定律，我們也可以指出三個重要之點，一，兩物體因果相連，不一定就

要發生能力的轉遞。我們討論因果連結之本性的時候，也已知道，兩件東西只要在一種意義上必然的相互依賴，便是具有因果的聯繫，並不必須他們某一方面的能力移至另一方面。所以這種責難假定因果連結便是能力轉遞，而來說交感論違反能力不滅的定律，似乎從根本上是錯誤了。二，我們還須注意身心交感也未必就斷然不能發生能力的轉化，我們仍然可以設想在神經活動引起一個心理經驗的時候——例如腦視覺中樞的神經細胞的程序造成某一物體的知覺——這當中的能力乃是得到了一種轉變，並未歸入毀滅，正如光波的能力變為眼網膜裏的化學作用，又傳於視神經裏的神經程序一樣似的。如果是這樣，那末，身心交感的關係便一點也不違背能力不滅的定律了。不過如把身心的關係作如此看法，心與身便不是絕對分離的東西，一方面所謂身體的程序，另一方面所謂心理的經驗，便都不過是同一實在之兩種表相，恰和物理學上動力與靜力無異，許多年前來布尼茲就有了這種思想。三，能力不滅的定律乃是物理科學的一個假定，雖能以之解釋物理現象，不一定就可以適用於心理現象。也許心的作用另成一種體系，那末，我們便不能律之以能力不滅的定律了。

(二) 平行說 一般人所責難於平行說的三點，是否便可以證明這種見解是不對的？我們且來一看身心平行論者能够提出怎樣的答辯。

A. 打斷心理程序之突來的知覺，如我們忽聞鐘聲而從沈思中醒覺之事實，似乎便是平行說的最大障礙。這個聞鐘聲的心理經驗，我們應該如何解釋呢？牠當然不是從其所打斷的經驗而產生，牠可闖入任何一種

經驗，與其所承繼的經驗顯然沒有什麼因果的聯繫。要想解決這個困難，平行論者唯一的方法，只有說這種知覺乃由觀察者自己所不知道的心理程序所產生。包爾生便說道：「由鐘的聲浪而來的運動，其效力只能刺激神經及腦際作用。感覺乃為伴着這些震動而發生的更深的程序之結果。」「心理狀態之原因出於我們所不知的程序，其為我們所知的只是與之相輔的物理化學的程序。」但是，這種回答，是不中用的，第一因為牠以我們所不知道的，而且顯似不可知的程序來解釋我們確定的經驗；第二因為牠假定了每一個身體程序總有一個相伴的心理經驗。我們如果可以尋出一個更簡單的，就是，少含空想的說明，自應當以不知道的東西來說明知道的东西。至於其所假定的一點，正與汎心論同病，我們可以到下面再說。

B. 講到平行說使心在有機進化上成爲一個無用的東西，誠然，有許多事實似乎足以證明心的作用在生命之發展中佔有極重要的位置，甚至可以說牠支配有機體反應環境的活動。平行論者推其理論勢須否認心有這種力量，從而便與事實衝突。不過這一點，他還可以回答，這些事實只是表面的，不能據此遂承認心有有機體的進化上便有怎樣大的勢力。他還能指出現代科學的研究已經發見有機體進化最要之動因實不在於心，而在於身體細胞組織，以爲其佐證。卻是這麼一說，便又牽涉一個最根本的問題，正爲機械論與活力論所爭的焦點。在這一問題沒有得到解決之前，平行說者與反對平行說者皆不能遽謂自己的話是準對的。

C. 復次，說平行論即汎心論，這句話有兩重意義，一，平行論的主張邏輯上必成爲汎心論；二，汎心論一定是

錯謬的。前一意義似乎是對的，至少只要沒有人能夠指出一點來告訴我們過此以外便尋不出心的作用，這句話總可以說得過去的；既然有些身體程序均必伴有心理的經驗，那末，怎見得一切身體程序不皆是這樣呢？第二個意義便不大明顯，不錯，我們大家都有這種成見，反對汎心論的世界觀；我們不慣於這樣看法，認為一切實體的程序，無論為有機的抑為無機的，皆有一個心理的程序伴着，一切的實體都有他們各自的靈魂。我們不情願如此設想。但是，我們的成見須要能夠證明確實有理，然後我們纔可以斷定汎心論的見解是謬誤。所以這裏，平行說者很可以轉請他的論敵先來說明汎心論是怎樣的不對，並請其注意有許多事實反可顯示汎心論的見解很可憑信的。

綜上所述，可見交感說和平行說都有困難的處所，比較起來，還要算交感說稍為簡單一點，而窒礙亦略少。平行說有一個最大的缺點，便在使我們必達於一種至少不能不認為極可懷疑的世界觀，即汎心論，而且也不能夠解釋明白身體程序和心理經驗之間因何而總有這種相隨並起的現象。

五 其他說明身心關係之理論

許多思想家因為平行說與交感說都是這樣的困難叢生，於是遂捨棄舊說，另尋新解。他們所提出來的新理論，其中有兩種成立較早，至少也值得一述，以為本章結尾。這兩種思想就是雙重現象說和副現象說。雙重現象說，事實上就是平行說之變相，主張心與身都不過是同一實在之兩面，恰和弧形玻璃的凸面與凹面之為同

一物體的二面無異。所以與心體在一種意義上乃是一樣的東西——一件東西的兩面，我們可以說一個是內面，而一個是外面。心與體組成一個單一的程序，可以有兩種的看法；換句話說，心與體就是同一事物譯成兩種語言。副現象說也承認心與體之間存有一種因果的連結，但是主張這種關係只有一個方向，心為頭腦作用之派生，即由頭腦所產出，而心理活動卻不能影響頭腦程序。心乃是一種次要的副現象，柏格森說牠就是從腦細胞而發生的一種盤旋上下的光環。頭腦為心的原因，而心對於頭腦則不能有原因的作用。我們很易看出，這兩種理論都只是前兩種理論的變相，並不比較交感說或平行說更為高明。不過在哲學史上，他們總不失為思想演進之重要的過程。

晚近以來，對於身心關係的問題，又有一種新的見解，頗具獨到之處。這便是創化說的主張，認為心乃由腦的組織創化而成，猶如水由 H_2O 創化而成一般。這裏我們首先當然要來把「創化」這一名詞解釋清楚，牠的意義究竟如何？我們可以這樣說明：所謂創化即在進化的程途中，可以發現新的事物，雖由本來原素結合而成，卻不能看作這些原素的合併。舉一個例說，炭素與硫磺各有不同的性質，結合起來的時候，便不僅形成一種混合物，而化成了一種新的產物，具有新的性質，與原來任一成分都不相同。這個新的化合物之所具備的特殊性質，即二硫化炭之所具有的，不同於單純的炭素，亦不同於單純的硫磺的性質，便是由於兩種原素之結合創化的出產。這些新的特質，在炭素與硫磺未經化合之前，決不能夠預料得到的；於此一點，性質便與重量不同，

新化合物的重量只須用簡單的方法將各成分的重量相加即可算出。所以這個化合物的重量就不能謂為創化，而僅可稱做兩原素之混和。一個混和或合成的東西可以由原來成分之性質而預知，但是一個創化的東西便與任何成分的一切本性迥然不同，所以在化合作用發生之前，是無從預測的。同樣，心也便由身體組織所產生，卻是產生之後就成了一個新穎獨特的東西；在自然的過程中，心是出於頭腦而超於頭腦的。心非與身體為一物，非與身體作用相為因果，亦非與身體作用相平行，因為牠乃是一種與身體完全分離根本不同的東西。心為生物進化之產果，心與體之關係只能以「創化」說明之。很有一些人相信，這個新的觀念至少總指示了我們一個方向，循此可以把心身關係的問題得到一種圓滿妥當的解決。

本章習題

- (一) 試舉事實證明心與體之密切相關。
- (二) 交感說之大義如何，其缺點何在？
- (三) 何為平行說？其主要之困難如何？
- (四) 試述斯特拉吞著 *Experimental Psychology and Culture* 第十四章之要旨，並評論之。
- (五) 試評論包爾生的哲學概論第八七至一一一面理論之得失。
- (六) 撮述笛卡兒著作工作論 (*Haldane* 及 *Foss* 同纂) 第三三一—三五六面之見解。

(七) 卜拉特著物質與精神所論 (一) 平行說, (二) 問題之否定, 及 (三) 交感說之困難, 其要點如何試約略言之。

(八) 參閱柏格森著心與力; 斯特朗著心爲甚麼要有體; 麥篤高爾著身與心; 莫爾著生命之起源與本質; 穆根著創化論。

第十八章 心的社會

以上一直到此，我們乃是把心當作一個自己完全的孤立的東西來討論的，我們知道，事實上並非如此，每一個心都須和其他的心發生關係，唯有此關係始可以存在。這個無數心的交互的關係，使構成我們之所謂社會，同時也便形成哲學上幾個重要的問題。本章目的就在說明社會發展之一般的特色，並將其所產生的問題明白的指示出來。

一 早期團體生活

假如我們以為原始人民各個分離，獨立生活，老死不相往來，那便是大錯。原始人類社會狀況大體固然很難確定的，然而有一個事實卻十二分明顯，不容忽視，就是，那時候團體生活佔一個極重要的地位。晚近學者也已證明原始人的生活毫無疑義早已便是團體生活，在太古社會中個人一切權利與義務即由為團體之一員而得來。讓我們且將原始社會組織的幾個顯著的特點約略一說於後。

(一) 血族集團 原始社會之單位為血族集團。這個團體所包含的份子總都自承為來於同一的祖先。有時他們竟然相信他們的公共的祖先是一個下等動物，例如北亞美利加的印第安人，亞非利加和澳大利亞的許多部落，以及古代薩姆族，都是這樣。有時又假設這個公共的祖先是一位英雄，或一個神靈。不過無論他們

認爲他們一族的祖先是畜牲也好，人也好，或神也好，各份子方面的假定總是同樣的，就是他們皆屬於一族，皆由於一個血統而來。除此而外，還有其他型式的團體，如較狹意義的家族社會便是一例，但是血族集團，在歷史上確實是最爲重要的一種。

(二) 早期社會之團結力 古代部落生活有一個極明顯的特點，就是牠的團結力。原始社會中各個份子都認爲他們全體血肉相關，所以結合很堅，真能不曉得有他們自己，只知道他們所屬的血族，一人受傷，大家皆如受傷，一人被害，大家便皆感受憤激而要來報復。「同一血族所屬之份子皆把他們自己看得如手如足，好像一個整體似的，一個份子受了什麼苦痛，可使全體發生同樣的感覺……同族中有一人被殺，他們便說：『我們流血了。』」（見史密斯著薩姆族之宗教）所以原始社會組織之團結力，在這種意味中，實超出於文明社會幾多倍。杜來克特 (Dudley Kidd) 論南亞非利加 Kafir 族之團結性，說：「如果以 Kafir 族之團結力相較，則歐洲人的家族觀念便薄弱到了極點。」這句話可適用於一切原始民族；無論在什麼地方，他們總是以團體爲單位，在這個團體裏面的每一個人都把他自己看爲和一切其他份子相依爲命不可分開的。

我們不要認爲他們會想逃脫這種聯繫，實在他們不能離開這個關係而存在，出了他生而隸屬的團體之外，個人便成爲一個最可憐的放逐者。個人之自然本性就是要生活於團體之中而爲其一員，這決不是一種苦難，而是一種權利。「原始部族之統一，其最可注意之點，便在牠不是由外而強施於人一種法制，而是內發的順

乎自然而產生的一種方式。同一部族之中，一人受害，則全體份子不僅在感情上而是在事實上真確地感到苦痛。」（見杜來克特著野蠻人之幼稚）

（三）個人與部族 在原始人民中，個人所可享有的一切權利，皆由其為團體之一員而來，大概說來，原始社會便是共產的，個人必得為團體之一員，而後乃能有財產可言。「土地是屬於部族的，為部族所有，一個人非因居住於某地或佔有某地而得為團體之一員，卻是因為做了社會之一員於是纔居住於某地，而與某地發生關係。」（見霍爾恩著愛利安人之家族制度第二一二面）他所有的一切權利，也都是由其對團體之隸屬的關係而決定的。「正義便是一種權利，是只能及於同一團體以內之人的，須為同一部族的份子纔可以要求這種權利，而外來的人休想有份的。外來的人可以做一位賓客，受到極有禮貌極仁愛的待遇，但是一個部族之所自有正義卻決非其所能希冀。」（見杜威及特夫茲合著倫理學二七—二八面）沒有團體，沒有部族的人，是沒有權利的。「在原始社會中，擯棄一個人於部族之外，便等於致之於無助的死地。」（見霍布豪斯著進化中之道德第一卷九十面）簡單說一句，原始個人整個生活便繫於為團體之一員，如果離開了團體，他便成爲一個野獸，陷於絕境。其所享有一切權利皆由為團體之一員，參加團體生活而始獲得。放逐之人便被擯於一切保障和幸福之外。創世記第四章十三至十四節所述該隱殺其兄亞伯，耶和華遂放逐該隱，罰他流浪四方，該隱對耶和華說，「我的刑罰太重，過於我所能承當，你如今趕逐我離開家門，以後不見你面，飄蕩在地上，凡遇見我

的都可害我。」這便可做一個很好的證例。

(四) 集合的責任 早期團體生活，還有一個特點，便在牠的集合的責任，凡是一個行為與其他團體的份子有關的時候，這個團體便整個的負責。團體裏面如有份子受了外人的損害，整個團體便負着復仇的責任。這種責任，成爲團體的，而不是個人的。現在某些地域的族鬪，以及號稱文明國家之外交，尤其對待弱小民族和野蠻人種，還是保持着這等狀況。不過因爲原始社團組織的聯結力特別大，所以原始部族對於集合的責任的感覺，比較現代國家，還要更加堅強。

以上也已說明，原始人都承認他們自己和同族的各份子有血統關係，不可分離的；初民部族財產皆爲公有，個人須爲部族之一員而後方有其一切權利；離開部族個人，便是一個放逐者，完全失其生活之依據。由血統的觀念而產生一種極堅固的團結力，使整個部族成爲一個單位。競爭爲團體之間的事，而非個人之間的事，因爲責任乃屬於團體，不屬於個人，這種團體生活，並非由外力而強施於原始民族的，卻是人類社會進化之自然的必然的現象。人便是一個社會的動物，團體生活卽人類本性之表露。

二 原始部族之進化

人類社會之發展，由原始部族而進於現代國家。其初只有許多小規模的集合，經過許多年代纔合併成爲少數更大的部落，最後乃形成龐大的國家。這個轉變便是從數目較多關係較輕的小社會，變爲數目較少勢力

加強的大集團——即由原始的團體生活變為國家生活。

(一) 轉變之動力 然則這種轉變孰令致之的呢？這便是因為有許多進化的動力，不斷的推動社會秩序。這些動力最重要的約有五種。(A) 經濟力——人類由漁獵生活而農業生活而工業生活即此種動力之具體的表現。(B) 心理力——如兩性生活，榮譽和自由之欲望，以及其他類似之要求，皆可為其例。(C) 知識之擴張——諸如批評的精神之昌盛，發明之進步，新理想之樹立等均是。(D) 宗教力——不同的宗教互相衝突，結果使人的信仰亦得以提高。(E) 戰爭——各部落彼此爭相雄長，於是遂有盛衰兼併之事實，自使各民族的風俗，傳說，思想等類不得不發生變化。這些勢力，都是社會的自然現象，必然的不斷的使舊思想舊信仰歸於淘汰，打破部族與部族之間的隔膜障礙，而促進整個社會組織的改變，由原始團體生活，逐漸達到現代人民之國家生活。在歷史上，這些勢力活動的實例，是不勝枚舉的。歷史的事實，可以證明一切高等的文明的社會組織，都是從原始部族制度循序演變而來的。

(二) 社會進化之雙重特徵 由原始小團體到現代廣大的國家組織，這個發展的過程呈現兩種特色，我們不可不加以注意。這種演變的結果，一方面提高了個人的位置，引起個人主義的發達；另一方面，擴大了社會的範圍，使牠的份子加多，結構愈趨於複雜。(A) 我們也已知道，在原始部落裏面，個人的價值是很微小的，事實上便以部落為社會的單位。個人乃因為團體之一份子纔得享有財產以及一切權利，離開團體，他是沒有

立足之地的。但是隨着社會的進展，個人遂一天重要似一天，而個人的一切權利亦日以確定而不可奪。這樣，社會進化之結果，便使個人的價值及其權利同時提高。（B）其次，原始部族範圍都是很小的，通常自數十人至數百人不等。社會進化逐漸擴大了團體的規模，終於造成現代廣土衆民的國家。團體之份子日漸加多，其內部組織亦愈益複雜。早期人民部落，只有少數很簡單的風俗傳統爲之維繫，迨乎形成現代的國家，其內部機構程度遂錯綜複雜達於極點，幾乎令我們難於分析。所以社會進化之結果，又擴大了社會的範圍，增加了社會的組織性。

我們須要知道，這兩種特徵，不過是社會進展同一程序之兩面。個人所屬之團體組織愈擴張愈龐雜，則個人之地位自隨之而愈益重要，其權利與義務皆同時增加。反過來說，個人愈能擺脫原始部族之束縛，愈能擔當更大之權利與義務，則其所隸屬之團體範圍必愈益擴張，組織必愈益複雜。「個人思想，欲望，能力解放之歷史，即社會組織擴大化繁雜化之歷史。舊的社會秩序之崩潰的運動，正所以造成一個新的社會秩序，使各個人都可以有充分自由的活動，同時使社會之組織愈深入，愈擴張。」（見杜威及特夫茲合著倫理學第四二八面）簡單說一句，個人的人格之提高，使個人得以充分表現其能力，踐盡更大的責任，結果，個人的社會關係亦隨之而愈益紛繁錯雜；反過來說，也是一樣的意思。這兩種現象，便是同一程序之兩面，社會進化使在於一方面擴大團體組織，一方面增加個人的效率。

三 集團的心

社會生活，還有一個根本特點，就是集團的心，這與特殊的個人的心是有分別的，我們可以分爲兩層來講，一，先說明我們所說的這個集團的心究竟作如何解；二，然後再來討論集團的心與組成團體之份子各個人的心有什麼不同。

(一) 集團的心之本質 每一個部落或團體，都有牠自己的習慣，傳說，信仰，和制度。換言之，就是：每一個團體也都具有牠自己的思想行爲，恰如每一個人一樣似的。這裏所謂集團的心，便正是指着團體所有的這種思想行爲而言。舉凡一個團體所特有的言語衣冠之格式，道德宗教之習慣，政治經濟之信條和制度，皆爲集團的心之一部分。這些風俗，習慣，信條，和制度，當然不能歸於任一個人的心，而是各個人的心之集體，整個團體的心之表露，德語稱之爲 *Zeitgeist*。在一種意味上，牠便可認作社會秩序之完整統一的現象。

(二) 集團的心與個人的心 集團的心與個人的心具有怎樣的關係，這個問題，非常重要的。我們是否應該把牠看爲一個確實的心，一種超越的心，獨立存在於各個人的心之外，而位於各個人的心之上呢？還是要另作一種其他的想法呢？

確實有人曾經這樣想過，以爲集團的心便是獨立存在於團體各份子個人的心之外，而超於其上的一種太上的心。這種人格化的集團的心，在許多樣式的國家論中都可以找得出來的，而尤以德國學者菲希特和黑

智兒提倡此說最力。不過這種主張是沒有根據的，如果我們所下的「集團的心」的定義是對的，那末，我們就更不能夠承認這等見解。固然，在一種意義上，社會的習慣，信條，乃至制度，未嘗不可說是獨立存在的，因為這些東西並不存在於分離的各個人的心中。然而他們也不是憑其自身超然獨立，而與各個人的心不生關係的。反之，他們似乎都只是組成團體的各份子個人的心之交流與總滙。我們試舉任一門科學為例來說，譬如物理學，牠決非存在於任何一個人的心中，也非存在於多數個人的心中，可是我們畢竟不認牠為獨立存在的東西，而是比較少數個人的心的出產，在社會進化的過程中由不同的學者一點一點的累積辛苦造成的。物理學如是一切風俗習慣思想制度亦莫不如是。所以精密的說起來，我們所講的集團的心並不是一個心，而是各個人的心之交合與總滙，各個人的心一致活動之結果。由此我們更可以知道個人的心都不是分離孤立的，都不是封閉自足而與其他的心不相關涉的。也許在睡眠中及變態經驗裏面有這種情形，但是在常態經驗中，每一個人心的心都和其他的心處在一個公同的世界之中，可以滲貫一切其他個人的心，同時又為其他個人的心之一部分。

四 社會問題

社會發展之結果，產生了許多重要迫切的問題，討論這些問題的已有各種專門的社會科學，如歷史學，人類學，經濟學，政治學，社會學，心理學，和倫理學皆是，所以這裏我們不必細說，也不能細說。但是，在這許多問題之

中，卻有兩個最重要的問題，研究哲學的人斷須特別注意，我們可以先提示出來，下面兩章再另加以詳細的研究。這兩個問題便是：個人心智之自由運用的問題，和團體的主權的問題。

(一) 思想自由 上面我們也已知，社會發展之主要的特徵，就在於逐漸提高個人的地位，從而使個人的心與集團的心發生衝突。個人在團體裏面的地位既日漸重要，於是遂要求有獨立的思想 and 行爲，而不能悉與團體之習慣相符。這種自由的要求遂使個人多少與社會直接相抵觸，而在什麼限度之內個人可以有合法的自由不受團體的干涉，便成了一個急須解決的問題。下面一章就是要把這一問題作一個仔細的討論。

(二) 主權問題 在社會發展史上，團體總是一個主要的單位，尤其在經濟和政治的裏面，每一個團體都有自決的權力，斷不受任何其他團體的干涉的。於此遂又產生了一個問題：即這種權力在團體裏面究竟存於何處，又每一團體在什麼限度之內可以認此爲牠的絕對不可侵犯的權力？這個問題，實在是極其重要不過的，歷史上無數的戰爭皆可以爲明證，至下面第十九章中我們再加以詳細的探究。

本章習題

- (一) 何爲血族集團？血族集團何以爲原始社會之基本？又其主要特點如何？
- (二) 試述由原始社會至現代國家進化過程之主要現象，並說明其根本動力。
- (三) 社會發展如何提高個人之地位，同時又增加團體組織之複雜性？試詳言之。（參看杜威及特夫茲）

合著倫理學第二十章

(四) 本章裏面所謂集團的心爲何物，其與各個人心之關係如何？

(五) 試述楊格著國家與政府第二章關於國家論之大義，並與麥金齊著社會哲學大綱第一四五至一五三三面所論各節比較研究之。

(六) 杜威及特夫茲合著倫理學第二—三章之要旨如何？試略說之。

(七) 撮述麥金齊的社會哲學大綱第二九至三八面關於人類本性理論之要點。

(八) 同書第二卷第六章所論主要之社會理想如何？試言其大概。

第十九章 思想自由

人類之爭自由，乃是一個悠長而艱辛的努力。自完全淹沒於團體之中的時分起，個人便一步一步的掙扎，終於達到了一個地位，能够有他自己的權利和任務。整個人類的歷史確實便爲這個辛勤的奮鬥的歷史。本章所要討論的便是和這個努力最有關係的思想自由的問題，這實在是一切其他自由之關鍵。因爲有諸內，必形乎外，人之思想如何，則其行爲亦必如何。現在且將這個問題的要點一一說明於後。

一 思想自由的問題之發生

原始部落生活時代，思想自由的問題是不存在的。這個問題乃是人類文明已經發達到這種階段，個人認識了他自己的價值，能够和社會反抗的時候，纔始發生的。我們來一察這個問題發生的狀況，便很可以幫助我們知道牠的意義及其今後解決之方向。在原始部族裏面，這個問題之所以不能發生，就因爲當時個人的思想總是與團體的思想一致的，祇能够思想團體之所思想。集團的心，表現於團體所有的風俗，習慣，傳說，信條各方面，便統制了每一個人全部的心靈。假如在一個團體裏面，大家都習慣了造屋只開一個窗洞，那末，每個人造屋便都照這個辦法；假如大家都習慣了排斥某種思想行爲，承認某種信仰儀式，那末，凡在這個團體以內的每一個人不用躊躇也是跟着這樣做的。簡單說一句，原始社會裏面的個人都是奉行習慣的活動，遵循傳統的信條，

毫無問題的。這樣做來，在原始人類，恰和呼吸空氣，以及生育兒女一樣的自然。那末，每一個人既完全唯團體之傳統習慣信條是從，當然自由思想的問題是不會發生的。每個人的思想悉與其他每個人的思想相同，每個人思想最大的理由就是大家都如此思想，在這種情形下，有誰還能想到每個人都有自由思想的權利這一問題呢？

但是，隨着文明的進步，原始部落逐漸擴大而成爲複雜的社會組織，個人遂慢慢的得到了解放，不復如前此之全然爲團體意識所束縛，結果，個人思想行爲乃不可避免的與團體發生衝突。個人對於他的團體所有的一切傳統的舊思想，舊信仰，舊制度，都要加以懷疑，提出嚴厲的批評。（參閱 *Bury* 著 *思想自由史* 及任何哲學史關於希臘哲人運動的部分暨歐洲文藝復興及宗教改革的歷史）便是由於個人與團體的衝突，纔產生了思想自由的問題。假如沒有這種衝突，每個人的思想都完全和他的團體一樣，當然也就沒有人會問起他是否有自由思想的權利的問題了。可是一到心與心之間有了歧異，傳統的行爲信仰有了疑問，於是個人反抗社會拒絕舊習慣舊思想，提倡新學說新制度的權利，立刻便成爲一個最重要的問題。這個問題，個人是正面，而團體是反面。個人有什麼權利可以反對團體？這是團體堅決要追究的問題。而個人的反問就是：爲什麼沒有這種權利？這樣，鬭爭遂一發而不可停止。

如此說來，思想自由的問題，即由個人的行爲信仰和團體的傳說習慣之間的衝突而發生。於此，這個問題

有兩點須要注意。第一，這個問題乃是一個顯然不可避免的衝突之必然的結果。牠是社會發展的一個根本特徵。第二，這個問題實在便為新舊存亡之所繫，所以引起了一個最劇烈的鬪爭。蘇格拉底之被殺，耶穌之被釘於十字架，以及無數不為當時傳統習慣所容而遭難的人們，都是這個悲慘而雄壯的鬪爭的犧牲品；以至於今，我們在經濟上，道德上，信仰上，和思想上各種的壓迫，也都是這個永恆的事實的證例。

二 衝突的勢力之雙方的意義

以上已說明自由思想之問題，乃由個人與團體的習慣傳說衝突而產生。現在我們再來一探這兩方面衝突的力量各自的意義。

(一) 習慣傳說之地位 顯而易明，我們所謂習慣傳說都只是集團的心的內容之具體的表現。牠可以保存一個團體的過去經驗之結果，其於團體生活之作用，正如習慣回憶之於個人一般。如果沒有這些東西，團體生活便決不能有穩定的組織，決不能夠維持下去的。他們實在就為團體生活重心之所在。社會組織必以此為基礎，而後纔可以穩固，纔可以持續不絕。

(二) 個人創發之重要 如果一個團體以內個人的心智完全屈服於傳統習慣之下，那末，進步和發展就成了不可能的。這樣，社會組織固然可維持穩定的局面，然而這種穩固事實不過就是死不進步。在現代國家中，中國便可以為這種社會的好例。中國曾經過許多的朝代，眼見許多國家和文化之興亡勝敗，可是無論世界

怎麼變更，中國總是穩然不動；然而我們須注意，在過去許多世紀裏面，這個老大國家確實是靜止的，牠已趕不上世界的進步而落伍了。原來社會的進步大部分便要靠着反抗舊秩序創造新天地的超越的個人和團體的信仰思想不苟同，而迫使團體不能不改絃易轍，像這等推陳出新的個人心智，實爲任何社會進步之要素。社會進化之原動力便在於不受傳統的束縛自由的心智之運用。民族無靈感則必滅亡，然無自由之心智，則不能有遠大的見解，靈感亦必無從而來。由此，所以思想自由爲社會進展之必要的條件。

三 衝突之解決

習慣傳說都爲社會組織之必然的現象，團體生活之穩固胥於此是賴。個人心智之自由運用，可以推動團體生活，故爲社會進步之基礎。傳統習慣之作用在於保守，而個人自由之作用在於創造。這兩種作用都爲社會組織之所必須，缺一不可。那末，這兩下的衝突如何纔可以得到一個圓滿的解決呢？自來對於這個問題，有兩種解答，一爲極端保守的，主張傳統習慣的信仰爲社會組織最重要的根本，如與個人信仰發生衝突，定須捨後者而取前者。二爲極端急進的，提倡個人心智不應該屈服於傳統習慣之下，他自己的信仰無論與社會習慣怎樣衝突都不能放棄的。當然在這兩極端之間還有各種不同的中間思想，不過那都不能算正經，要之皆以此兩種見解爲主。

(一) 保守派之論據 保守派所提出來的理由是，(A) 第一，傳統信仰在團體生活裏面具有最重要

的作用，至少於其基本的部分，斷不能容許一切的懷疑和訾議，以保全社會之基礎。(B)其次，推翻這些信仰是很爲危險的，而最危險的就是：會引起社會的崩潰和無政府狀況；照這種見地，就連加以嚴厲的批評也是很可怕的，因爲批評便是破壞的起始。(C)再則，經過長久時期試驗的信仰，總要比較個人狹小經驗範圍內所能發現的信仰更爲可靠，如以個人的經驗而與團體的經驗對抗確實缺乏保證。此外，保守派還有神學的主張，以傳統信仰爲神聖不可侵犯，也可爲之張目。但是他的主要論據，不外乎上述三點，即傳統習慣爲社會穩固之根本，破壞傳統信仰足以引起社會的危殆，以及傳統信仰經過長時的試探，故其效力當在個人的信仰之上。

(二)急進派之論據 急進派的理論大致如下：(A)傳統信仰本來爲過去時代之思想，自須在新知識的光明之中，不斷的加以修正，否則便要失其效用。(B)個人自由不受傳統習慣的牽累，實爲一切社會進步之必要的條件，若必使個人的心智桎梏於傳統的樊籠之內，那便是阻遏進步而致團體生命於靜止之絕地。(C)至謂信仰愈舊則價值愈增，爲斯言者，乃根據一個錯誤的假定。信仰之經過長時期的試驗，不一定就可以保證牠的效力，除非可以證明長時期所加於這種信仰的試驗適合於進步知識之要求；有許多最垂久的傳統信仰竟都不過是一種迷信。所以急進派論據就是：傳統信仰爲過去時代之產物，故非加以改造不可；個人自由爲社會進步之要素；一個信仰之垂久不能保證牠的價值。急進派自須要承認宗教的意識大體都是屬於保守的，故與他的地位相反，但是他仍然可以指出宗教精神之最高的發展並不和急進主義抵觸，歷史上每一個

大宗教都有牠的偉大的自由思想者，發前人之所未發，使宗教信仰得以隨時改變，不背於時代的要求。簡單說一句，凡是一個活的宗教，都有牠的衣鉢相傳的僧侶（保守派）也有牠的神奇駭俗的先知（急進派）

上面也已說明急進主義和保守主義兩方面的主張，很顯然的，雙方都有相當的真理，而且現在大多數人也就沒有專執着於某一方面而置另一方面於不顧的，通常至少在理論上總是想執乎其中。保守論者謂傳統習慣在團體生活中具有根本的價值，這種價值定須保持，此點毫無疑義是對的。同樣的明顯，自由論者要求個人心智可以自由運用，不能加以無謂的束縛，這也是充分有理的。保守論者注重穩健，而急進論者注重進步。雙方所容易犯的錯誤，就在抹殺對方的地位。保守論者的主張，如果達於這種程度，竟認傳統習慣為絕對不可動移的真理，必須使個人心智做牠的犧牲，那末，他的理論就是過火，只能為他自己所相信；傳統信仰本身發生疑問的時候，便決不能夠逼着人拿來作真理之標準的。同樣，假如急進論者完全忽視傳統勢力之真價，唯新奇是驚，以個人一時之感觸與偏見代替清醒的批評的態度，那也是不對，而且很危險的。所以保守論者尊重傳統而能知其決非神聖不可侵犯，如果有這種需要即須加以修正，甚至毅然更張亦在所不惜；激進論者努力新的建設而能不自目躁進——假如雙方都能有親密的了解，互相提攜，那末，也就沒有什麼根本的衝突，而且都更近於真理了。

由上所述，可見自由思想為社會生機之所繫，沒有牠團體生物之發展或進步便是不可能的。思想自由的

結果，必得使個人與傳統信條發生衝突。舊思想舊習慣因爲年深日久無形中得到一種優勢，但是假如新的知識已經充分證明了牠是純然錯誤，定須要加以改正或排斥，那末，我們就必得尊重新知識的指示，否則社會進步必於焉停止，甚至於廢壞。任何團體如專以撲滅個人此種自由是圖，那便等於自殺。然而另一方面，我們也須知道，思想自由與個人之私見怪癖不同，如混而同之，便是引起社會崩潰和無政府的危險。凡是一種新的思想，必須經過事實的測驗，確乎證明了牠的價值，然後纔可以拿來教人相信，以之代替舊思想。因爲一個冒險的行爲，當然要有確實的根據，始可免於有害的影響。最好不過的是，自由的心智能假既成信仰爲手段，而又逐漸的使牠改變，進步之中不失其穩定，能够如此，當然是社會之福了。

本章習題

- (一) 試約略說明思想自由之問題如何而發生。
- (二) 試述急進論者與保守論者對此問題之立場，其根據各如何？
- (三) 試以本章所論之原理，就下列三題任擇其一，作一短文。

(A) 宗教信仰之自由

(B) 出版自由

(C) 戰時言論自由

- (四) 試述羅素著政治的理想第四章之要點。
- (五) 試約略說明滕尼生的回憶錄第三十三段所涵之思想，並論其價值。
- (六) 撮述麥金齊社會哲學大綱第三卷三章之大旨。
- (七) 穆勒著自由論第二章之要點如何？試簡單說明，並與柏利著自由思想史第八章比較研究之。

第二十章 主權問題

由社會之進展而發生的第二個問題，便是主權問題，這個問題，在政治哲學裏面，引起許多的爭論，現在我們先來把這個問題的性質研究一下。

一 問題之本性

所謂心的社會，這個社會應解爲多數，纔合乎歷史的事實。在社會發展歷史的過程中，總是有許多團體同時並存，彼此分開，每一個都要求有完全的最高的權力，支配牠自己的事務。原始時代這種團體範圍很小，而其數卻很多。這些部落爲人類本性之所驅使，不斷的互相衝突。由這個衝突而發生弱肉強食的事實，於是原始部族雖逐漸擴大，逐漸變少，經過長久時間，多數小團體遂爲少數大團體所兼併，直至於今，原始部族組織乃變爲偉大的現代國家，分據地面，各霸一方。在這個發展的過程中，各團體始終都自視爲一獨立的單位，都要求有完全的權力管理其內部的事件，決不受其他團體的干涉。所以在歷史的過程中，團體總是分立的。在過去爲然，有歷史上古代人民許多的衝突可以爲證；在現今亦復如是，晚近最慘酷的歐洲大戰以及繼之而發生的許多悲劇都是明顯的例子。這種現象，古今如一。武力就是正義爲過去的成言，這個意義，便是任何一個團體可以從其實寶劍的威力所能達到之處，儘量推廣牠的權柄。民族自決，又爲現代國家高唱入雲之口號，所謂「自決」之意

義也就是：各個部落在不侵犯其他部落的限度以內，都可以各行其所好，自己決定牠的內政外交，不許外人置喙。

人類這樣分開爲許多獨立的團體，固然也是一種自然的必然的現象，然而因爲文明進步，交通方法之發明，這些團體的範圍越來越大，而其交互之聯繫亦越來越密，於是遂不得不產生嚴重的問題。這些問題當中最根本而最重要的便是主權問題，在現代政治思想裏面成爲一個爭論的焦點。所謂一個團體內部的主權果具何意義？每個團體所有的主權是否絕對不可搖動，抑還有一最上的權威爲之制限這個問題，關乎人類社會之組織非淺，所以從來真是議論紛紛，莫衷一是。爲便於討論起見，我們可就團體內部組織和各團體間交互關係，分爲兩個問題來講。第一個是關於團體內部組織的，就是所謂一團體內之主權究竟具何意義，又牠存在於什麼地方？第二個關於團體外面的交涉，即一團體之主權是否尙須受制於外面另一個主權，抑或牠自己的主權就是最高無上的？如以政府爲此種主權之具體的表現，則這兩個問題便可以這樣說：在團體的內部，政府究竟對何人負責？每一個團體的政府是否完全獨立不受其他政府之干涉？這樣一說，便很易瞭解，現在我們先從第一個問題來講。

二 一 團體內部之主權

我們討論團體內部主權這一問題，有兩個主要點須要注意。第一爲主權之特質，其次爲主權之所在。從政

治哲學的觀點，第二個問題更爲重要；但是第一個問題，在邏輯上當然先於第二個，因爲如果主權的性質并不清楚，則整個的爭論便要陷於混亂。

(一) 主權之特質 所謂主權，即指一團體內最高權力而言。一個團體可以統制牠自己的事件，便是握有主權的團體，而其主權即存在於這個統制之中。晚近對於主權問題的理論，有兩個着重點，我們必須認清。

A. 不可分性——自來有許多人都力言一個團體內部的主權是不可分的。「現代法制雖極端重視政權之劃分，然主權之本身是不能够這樣分割的。立法，行政，和司法之分立，並無害於根本之統一。縱於聯邦國家之中，主權分割之說亦萬難維持，而卒爲單一不可分的國家主權的見解之所代替。」（見 C. E. Merriam 著 盧梭以後主權觀念史第二二三面）足見主權之爲物，到底是單一而不可分的，這確爲現代理論上和實行上的一個最要之點。

和這個一元的主權論相對的，便是多元的主權論，主張每一個國家實際上乃是許多不相同的小團體，諸如各式各樣的宗教的，經濟的，和職業的組合等等，國家的主權乃爲這些團體所劃分。多元論者決不承認主權不可分這種見解的。不過現時他們的地位尙缺少充分可令人起信的程式，至少牠的勢力還敵不過國家主權絕對統一的理論。所以無論多元論者怎樣提倡他們的主張，至少事實上大家還是普遍承認一國內的主權是不可分的。

B. 法律的主權與政治的主權——現代學者又將主權分爲兩種，即法律的主權與政治的主權。所謂法律的主權就是一個團體關於解釋法律和施行法律之最高權力；即法官之最高權力。所謂政治的主權乃指一個國家裏面一切立法的，行政的，以及其他各種權力究極之根源而言，這便是一切都須受其裁判最後無上的權威之所在。「法律的主權乃在法律的秩序範圍以內之最後的決定的權力；政治的主權乃社會裏面的某一團體，其意志爲吾人所須絕對的服從；一個是法官的權力，而另一個是平民的權力。」（見 C. E. Merriam 同書第二一八至二一九面）

這兩種主權以政治的主權爲最根本的。譬如，在美國一件法律，如果合於憲法便是好的，出乎憲法之外，便爲法官之所不必問，憲法就是牠的唯一的根據。但是憲法本身也非不可疑問的東西，假如大家都以爲不然，還是可以更改的。所以美國的法律主權——其實各國莫不如是——是從屬於政治主權的；後者可以裁判前者，改變前者。在法官的權力背後，尚另有一權威，爲法律主權之所必須俯首聽命。這個最上的主權便是政治的主權。因此，所以政治哲學裏面之所最注意的，便爲政治主權這一問題，本章以下的討論亦只限於此問題。

(二) 主權之所在 然則一團體內政治的主權究竟在於什麼地方？其保證又是什麼呢？歷來對於這個問題有兩種主要的解答，一爲專制主義，一爲民主主義。專制主義的理論主張主權只在於少數——一個或數個——特權份子之手。在實際團體組織上，這種理論可表現爲三種不同的政體。一，君主政制，承認主權爲一個

世襲的或因其他緣故——分析到最終，大抵總是神授的——而獲得優越地位的特殊份子所有；二，貴族政制以少數在門第上，財富上，或智力上佔有優勢的份子掌握國家之主權；三，暴主政制，實行以武力操縱政治的主權。與此正相反對的民主主義的理論，則謂主權乃存於所有組成某一團體之各個人的公同意志之中，至少存在於能够實地有效的參加政治的各個人的公同意志之中。這種理論，在實際上有兩種表現，一，君主立憲，僅以君王為國家名義之代表，由人民要加以怎樣的限制，便加以怎樣的限制；二，民主政治，明白承認政治為人民所享有，為人民所掌管，一切立法者皆須對人民負責，皆須完全代表人民的意志。（關於民治思想，可參看 Hugo Grotius 著 *The Law of War and Peace*, 一六二五；霍布士著 *Leviathan* 一六五一；洛克著 *Two Treatises on Government*, 一六九〇；盧梭著 *民約論* 一七六二；邊沁著 *政治零論* 一七七六；黑智兒著 *權利哲學* 一八二一；奧斯丁著 *法理學講話* 一八三二；不倫希里著 *國家概論* 一八五二；波桑葵著 *國家哲學*）

我們如欲將專制的和民治的兩種主權論作一個評價，不可不注意下列幾點：（一）我們實在找不出什麼理由可將一個團體內部的主權交給一個人或少數人，絕對由他們去壟斷把持。（二）有等專制政體非以團體福利為目的，即在主張專制理論的人，亦一致加以詆斥。這便表明大家根本都承認團體福利為決定主權之重要因素。（三）民治的理想隨人類之進步而愈益現於實行。（四）團體非他，不外於集成團體之各個人的心意之交相貫徹而已。所以每一個人的心，至少在參與團體組織的限度內，都是全體中一個有機的份子。從

而很明顯的，一個團體的真正的主權，自應存在於這個心的相互關係之中，就是存在於全體公同意志裏面，而不能爲某一人或少數人所私有。由此而論，民治思想在邏輯上似乎較當於理。

但是，民主的理想實施起來，也有牠的危險和困難，不可忽視。其最爲危險的就是：民主政治往往陷於暴民專政，結果，反而不如開明的少數專政。所以有許多人都反對民治的理想，尤以古希臘的柏拉圖及近代大思想家尼采爲最著。（柏拉圖的政治主張，都見於他的名著民治國，尼采的思想，可參考 A. Tille 纂尼采全集英譯本）要想避免這種危險，唯一的方法就在整個團體努力不許多數欲爲所欲爲，流於暴政；這當然要使當政的多數的行動和政策，須受在野的少數之督察批評纔行。「假如多數取得政權之後，凡所設施，悉置少數意志於不顧，不容人家議論牠自己的行爲的短處，違背公衆利益加人民以無理的壓迫，強取於民而用之於不當用之處，像這種暴民專政便是要不得的，和專制魔王一樣都非打倒不可。」（見柏雷斯著美國平民政治第八十四章）任何民主的國家都有一個相同的最大的困難，就是沒有切實的方法可以表現全體的公意。通常所用的爲計票法，但是我們很難相信這樣就足以代表真正全體的公意。選舉所投的票不僅須要計數，而且還要稱量其價值纔對。假如實際上能有這種評價的法子，那末，民治的理想也就要加增不少的保障，可惜這卻是辦不到的。（關於投票團的民治主義之失敗，及今後全民公意表現方法之改革，可參考 M. P. Follett 著新國家，及

波桑葵的國家哲學）

總上各節，主權乃一團體內部之最高權力。政治的主權與法律的主權不同，前者為根本的，後者為從屬的。在社會組織發達史上，專制的主權論與民治的主權論，均曾見諸實行。但專制的主義似乎總是武斷的橫蠻的，事實上已逐漸為人所擯棄。民主政治的理想認公同意志為一團體內主權之所在，當然於理甚妥。可是於其實施上，怎樣決定及如何行使這個公同意志，卻成爲一個極困難的問題。民治主義最大的危險就是怕牠以暴易暴，拿暴民專政來代替暴主專政，欲防止此患，多數黨的行為和政策，不能不任少數黨公開討論，自由批評。

三 各團體間之主權

主權論之第二個問題，便在於各團體相互間的關係。每一個團體的主權是否都屬絕對的？這個問題隨着人類經驗之發展，也得到了兩種解答。第一為民族主義，認一切的國家都具有絕對的主權，在牠自身之中，斷不容有另一個主權來干涉侵犯牠。第二為世界主義，與民族主義相反，主張在個別團體之外，超乎個別團體之上，還有一個理想的人類的大團體，大社會，一切個別的團體皆附屬於此總團體，而須受牠的限制。實際上，民族主義直至今還是最有勢力的。世界主義的理論，和制欲主義以及基督教一樣，自古已有，但是大家總把牠看爲一種不可欲的和行不通的空想。然而晚近以來，世界主義卻有蒸蒸日上之勢，例如海牙國際法庭，和國際聯盟會之組織，也許就是世界大同實現之起點吧。

我們要將這兩種解答作一個評判，有兩點很容易誤會，必先指出來解釋一下。（A）第一，一般人往往都

以爲世界主義如果一旦現於實行，則個別的團體皆須毀滅，從而也就不能再賭愛國之誠以及與之相類的美德。其實，我們只要稍微一想，便可發見這種假定是毫無根據的。我們儘可以設想，世界各國照這樣的方法組織起來成爲一個大團體，而各個國家仍然可以存在，不受這種組織的妨害。試觀個人能够存在於各種團體之中而仍然保持他的個性；國家的成立，並沒有破壞牠的內部的家庭、教會，以及其他類似的較小的團體；有些國家竟合許多獨立的自治州或自由邦而組成；那末，爲什麼現在各國自身獨不能組織爲一個大團體而仍然不失其各自的地位和特點呢？在一個世界的組織中，各個國家還是可以繼續存在，而爲一獨立的政治的單位的。究竟是否如此，當然尙須視實際所行的爲什麼樣的世界主義而定，不過這裏的要點是，世界主義不一定要破壞國家組織的。（B）第二個誤會便是第一個誤會的反面，認爲世界主義與某種極端社會主義的政治理想有不解之緣。誠然，世界主義者也許往往便是社會主義者和共產主義者佔多數，可是這決不能證明社會主義和世界主義就爲一樣的東西。還有許多世界主義者與社會主義者大相懸殊。這等誤會，適足證明一般人的思想最容易由錯誤的聯想而陷於荒謬的斷論。無論社會主義及與之接近的任何主義是危險的也好，或沒有危險也好，都和世界主義這個問題毫無關係的。世界主義和社會主義，乃兩個大不相同的理論，在邏輯上兩下不生交涉。然則世界主義既不必毀滅現在國家，也不與任何一種社會主義有理論的干係。明乎此，我們便可以來討論民族主義與世界主義之爭，而不至於有所歧視。

下列幾點，均爲此爭論之關鍵，雖未足以盡其全，但是，我們可以把牠們指出來，幫助大家自己去思想，求得各人自己的結論。

A. 在人類社會發達史上，很爲明顯，原始社會的許多弱小團體，隨着時間的進展，逐漸合併而成爲比較少數的大團體，就是現在之所謂國家。時間愈久，文明愈進步，而各團體間之互相依賴的關係亦愈以深切。到了現今，每一個團體之所遭遇的禍福都可以牽動一切其他的團體，這一點，在最近世界大戰中也已充分證明。便是這個緣由，所以產生了國際聯盟的組織，這種東西要不外乎是人類一種新的社會制度之試驗。這個歷史的過程自然和我們所要討論的問題具着密切的關係，以此爲根據，我們便大可以斷言人類歷史有形成一個廣大集團的趨勢。

B. 與上面所說的歷史的發展相聯的還有一點，就是任何一種理論如妄指某一時代的團體生活絕對各自獨立不相往來，都似乎是武斷。歷史告訴我們決沒有這樣的一個時代，就連在理論上，如此割離的團體也是很難說得通的。我們總可以提出這個疑問：何以每個團體自身都有這等不可屈撓的權威在這個疑問沒有解決之前，理論總是不完全的。這裏，民族主義者似乎便負着證明的責任。

C. 但是世界主義者也有他的許多難處，眼前各民族所有的道德的，宗教的，政治的，和經濟的傳統，都紛歧得很爲厲害，這便是世界主義現於實際的一個絕大的障礙。政治的界線固然是不易破除，而宗教的和文化的

畛域尤難化解。所以世界主義的前途實際上困難正多。不過我們似乎也沒有理由可以認為這些困難便是不可克服的。

D. 民族主義者關於團體主權的見解，和專制主義者的主權論，是密切相聯的；而世界主義的立場便是將民主主義的理想推而適用於國際方面。因此，所以對於專制主義和民主主義在團體內部組織上的爭點所能說的話，對於民族主義和世界主義在國際組織上的爭點也可同樣有效。後者實在就是前者的變象。

以上四點，都和人類組織的最根本的問題具有重要的關係，當然除此以外，在理論上和實際上還有許多其他要注意的地方，可是所舉出的這幾點實爲此問題之最要樞紐，我們便可以此爲出發來作進一步的探討。

本章習題

(一) 試說明何爲主權問題，並略言其發生之故。

(二) 何爲主權之不可分性？一元的主權論與多元的主權論，其差別何在？（參考赫恩斯著政治原理與問題第五三五至五七面）又政治的主權和法律的主權有何不同？

(三) 試說明專制的主權論與民主的主權論之異點，並評判其價值。

(四) 試略言民族主義者和世界主義者之爭點何在？及兩方之根據如何？（參考麥金齊社會哲學大綱）

第三卷一章

(五) 下列各書之要點如何，試撮要說明之：

(A) 揚格著國家與政府第三章。

(B) 羅素著政治理想第五章。

(C) 麥金齊著社會哲學大綱第一卷二章及第二卷四章。

(六) 以下為高等研究之參考書：洛克著 Two Treatises on Government；霍布士著 The Leviathan；

盧梭著民約論；康德著永久之和平；Machiavelli 著 The Prince；柏拉圖著民治國；亞里士多德

著政治學。

第六編 價值問題

第二十一章 價值世界

在前第八章中，我們也已知道，判斷可分爲兩種，一爲事實判斷，一爲價值判斷。直到這裏爲止，我們所討論的都限於第一種的問題，沒有提出第二種的問題。從本章起，我們便要來研究價值的問題，這一類的問題，在人類經驗中是非常重要的，現在我們可先將價值的世界作一個概括的說明，然後再來探究這些價值問題之實質。

一 價值判斷

未說明價值世界之前，先讓我們重述一下價值判斷之本性及其意義。我們也已見出，價值判斷與事實判斷最重要的分別就在，前者乃估量事物之價值，而後者僅描寫事物之真象。譬如，一個人倘若說花或虹的顏色是美麗的，或某種行爲是仁愛的，這便估量事物的價值。所謂事實的判斷便不是這樣，他們並不較量價值，而止於述明一定的環境狀況便完事。例如：「虹爲光波之曲折所形成，」及「海棠色紅」——這便都是純粹的事實判斷。價值判斷在評衡事物之價值，事實判斷在呈述事物之實況，這種區別是很爲清楚的。

其次，有人以爲價值這種東西是純然主觀的，完全要靠個人的意念。這個假定由來已久，而且很爲普遍

的，我們時常說「世無好壞之分，都不過是人的思想作用，」還有「一個人趣味不同，各有其是非，」這些話便都是這個假定具體的表現。這種見解也未嘗不具有一些真理，然而唯其如此，卻使牠的錯誤更爲危險。牠的一部分真理就在，價值之爲物，在一種重要的意義上，確乎必賴心的作用始可存在的。但是這個假定所犯的錯誤，我們切不能忽視。我們判斷某一事物爲有價值的時候，譬如說天上虹或園中花是美麗的，或某種行爲是仁愛的，我們總可以感覺這個判斷決不是虛構的武斷的，而是事物之中委實存有一種特質使我們不得不爲這樣的判斷。我們感覺到在一個重要的意味裏，虹與花這種東西我們非判斷其爲美麗不可，某種行爲的本身乃是仁愛的，某一塊土地具有牠自己的「真實的」價值而無關於其「市」價之漲落，這等例子，不勝枚舉。總而言之，價值這種東西似乎存在於事物本身，恰和事實判斷之所牽涉的顏色和溫度以及一切其他屬性皆爲事物本身所有一樣；價值確實存在於個人武斷願欲之外，固然個人選擇也是牠的一個重要的因子，這在下面我們便要詳細討論，但是牠畢竟有一個重要的部分與個人選擇無關，必有一種客觀的特質之喚醒而後纔可以發生個人之選擇。（我們入後討論道德的和美學的價值的時候，還要轉回到這一點來。關於價值之客觀性的問題，可參考蘇爾來“Sorley”，著道德價值與神之觀念“Moral Values and the Idea of God”。我們很易看出這個問題便是判斷之客觀性的問題之一面）由此看來，價值判斷在一種意味中，也未嘗不是說明的或描寫的，因爲價值也就是一種事實；價值判斷就在說明事物之中之所具有的可以喚起人的鑑賞的反應之某種特

質。然則如將價值判斷和事實判斷認為絕對分開的東西，便是錯了。在一種意味裏，一切判斷都是事實判斷，只要是一個真實的判斷，便沒有不是關乎事實的。這兩種判斷的差別根本只在於着重點之不同，價值判斷特重鑑賞，而事實判斷則置重於說明。可是這個着重點的不同，便涵有極重大的意義，我們應須把他們分爲兩下，而不能夠等量齊觀的。

二 價值之種類

顯而易見，我們要想把人間所認為有價值的東西，造一個詳細清單出來，那是不可能的。但是這些東西很自然的分成幾個種類，我們不妨在這裏將其最重要的舉出來，以爲瞭解價值世界之一助。

(一) 肉體的價值 第一，有許多事物我們認為有價值的，乃因其有關於我們的肉體的健康及效率。這一類的東西，我們可簡便稱之爲肉體的價值，一切足以增進肉體的效能與發展的活動和努力，以及有關於有機物之生命和健康的肉體的欲望衝動之滿足，都包涵在這個裏面。在人生方面，肉體的地位是極重要的，所以牠的要求當然有其自己的價值，我們不能不加以重視。也有人認爲肉體便是靈魂的「囚籠」，因而鄙視牠所有的要求，古來禁欲主義整個的人生哲學即建築於這種思想的根據之上。另一派人（例如古代希臘人）則反是，尊重肉體的價值，提倡一種人生的見解與前者迥然不同。他們和着白朗寧一齊高唱：

我們不要儘管說

「解脫惱人的軀殼，

忍苦奮進，纔有成功的把握。」

和小鳥一樣的高飛而歡唱，

讓我們同聲讚美，「一切好事情，

都是我們的，靈魂幫助肉體，肉體也幫助靈魂。」

不過無論我們把肉體看為生命之障礙也好，或生命之輔助也好，牠的要求總是不可以抹殺的。可見肉體的價值是具有一個根本重要的地位的。

(二) 經濟的價值 第二便為經濟的價值。人類社會的關係非常密切，所以他們大部分的欲望都不能靠着單獨的努力得到滿足。一個人如想獲得其所沒有的東西，必以其所有與人交換纔行，於是商品貿易的制度遂由之而起。這種制度便構成經濟秩序，由經濟秩序乃產生經濟價值。這個裏面當然以財富的概念最為根本的，一切其他經濟的價值均須由此而說明。和肉體的價值一樣，經濟的價值也是極根本的，乃是從人類只能由經濟的財富得到滿足的基本需求而發生。經濟的價值在人類日常生活中之重要，我們只須一看人類自生至死大部分的時間之所操心焦慮的為何事，便可明白了。

(三) 審美的價值 第三類重要的價值為審美的價值，即自然界以及人工品裏面之所具的各種各樣

的美的價值。從純粹實際的——這個實際的便是狹義的世俗的意味——方面來觀察，審美的價值似乎不如前面所說的兩種價值之重要。但是他們的地位到底也是極高的，而且隨着文明的進步越來越加重要。假如沒有這些價值，則人生將要成怎麼樣的狀況，我們是不難想像出來的；所以人生之所以爲人生也許便於此是賴。

(四) 道德的價值 最後爲道德的價值，這一類的價值之所以特別重要，一因其在現實人生中很爲得用，二因其與多數人所不免的來世更好的生命的希望頗有關係。此類價值以「善」爲根本的概念。外界事物呈於我們之前，有善，有惡，有是，有非，這種善惡是非的評斷，便構成道德的價值。道德的判斷似乎只限於人類的行爲和人類的關係。我們對於物理世界裏面的事實以及下等動物的行動，從來不加以道德意味的善惡的估評。通常道德判斷僅以人類的行爲和社會組織爲對象。這一類的價值的重要性，我們觀其於社會進化上所操的力量便可知，整個人類歷史可以證明牠和人生具有密切的關係。

三 內在的價值與外在的價值

有些價值其所以可欲乃因其自身之故，而有些價值之可欲則在於爲某一目的之手段。例如虹或花之美，便是因其本身而可貴的，但是一塊土地，一張銀行鈔票，或一架汽車，其所以可貴，便因爲牠可以做我們達到其他欲望的手段。虹或花之美，即所謂內在的價值；而一塊土地，一架汽車，或一張鈔票，便是外在的或工具的價值。內在的價值，爲本身固有的價值，乃是絕對的價值，其自身就爲一個目的。外在的價值，其本身非有價值，而是得

到其他價值的方法，所以只是一種工具，某一目的的手段。

究竟什麼價值是內在的，什麼價值為外在的，這確實是一個極困難的問題。例如肉體的價值都是內在的價值呢，還是外在的價值呢？經濟的價值是否皆屬於外在，抑或亦有屬於內在的呢？審美的價值和道德的價值，又將如何分法呢？這裏，我們不能而且也無須來回答這些問題，就本書的目的，我們只要知道這一點便够了：即通常都認為審美的和道德的價值，（至少在邏輯上最根本的一部分）都是本然的內在的，而其他價值全部或大部都不過是工具的外在的。還有一點我們須指出來的就是，實際生活中最困難的問題之一，便在如何支配各種價值使相互間得有適當的關係，能明價值之重輕而知所先後，便就獲得了人生之真諦，然而這個理想，卻是自古以來為人之所可望而不可達的。

但是這個內在和外在價值的分別，對於我們以下的研究，是很為重要的，因為我們便可以此限制考察的範圍。在哲學上，價值問題皆由內在的價值而產生，外在的價值都與哲理無甚關係。所以在下面的討論中，我們說起價值來，總是內在的價值，而非外在的價值；如是範圍既經限定，則研究自較便利。但是我們還可以更進一步，將我們的研究範圍縮小，只限於討論審美的和道德的這兩類的內在的價值。這樣的處理，決不是沒有根據的，因為真正內在的本然的價值，以及與哲學最有特殊的重要關係的價值，便屬於這兩類。所以我們以下專來討論審美的和道德的價值。

四 審美的價值和道德的價值之問題

然則審美的經驗與道德的經驗之價值判斷，其所產生的問題如何呢？這裏可先將這些問題作一個大概的說明，以下各章再加以詳細的檢討。

(一) 審美價值的問題 如我們所已知，審美的價值判斷便在依照外物是否具有稱做美的那種特質而估評其價值。美之形式自然千殊萬異，然而其實質則一，皆不出乎「美」的根本的觀念。關於這個根本觀念，有三個問題須要解決：(A) 美之本質為何？(B) 所謂美(藝術)之「鑑賞」和「創造」其本性如何？(C) 美與善之關係如何？第一個問題如非全部即大部為美的科學的問題，這個問題的涵義對於哲學是很重要的。第二個問題本是一個心理學的問題，雖然在這裏必然的自然的侵入哲學的領域。第三個問題便純然是哲學的問題，因為其所牽涉的乃審美和倫理兩種科學的交互關係。這些問題，下章便要依次論究。

(二) 道德價值的問題 道德價值在人類經驗中，比較任何其他價值的價值更為重要。這實在便牽涉到人類希望和恐懼之最深的處所，而為人類最高理想之所寄。與此有關的問題範圍很大，也就是人類自古迄今費了許多心血欲解決而未能的最煩難的問題。這些問題，簡單說來就是：(A) 善之本質為何？(B) 善之創生其必要條件如何？(C) 善之保存其條件如何？如果用我們所熟悉的傳統的語詞來講，就是 (A) 什麼是人生主要目的或最高善？(拉丁語稱為 *Summum bonum*) (B) 是否有所謂自由意志，抑或一切意志都是

被決定的？(C)靈魂是否可以永存，抑與肉身同死；關於上帝之存在與性質，我們是否能有所知？前一種的形式雖比較的不熟悉，然而那樣的說明由人類道德經驗之所產生的問題，也許格外清楚一些。至少可以表明這些不同的問題皆以善的根本觀念為中心，從而可以使我們討論起來能够把握到牠們的共通的要點。無論如何，本書下面便要循此途徑來討論這些問題，所以我們應須把前一種方式記在心上纔行。什麼是善，其在人類經驗中如何創生或成為可能，又如何可以保存起來而成為世界秩序的一個根本的特質——這個三重問題，便是我們下面自二十三至二十七章討論的資料。

本章習題

- (一) 何為價值判斷與事實判斷？試設例言之。
- (二) 試將本章所論四種價值，各舉兩例以證明之。
- (三) 除上述價值外，埃弗拉底於道德價值第七章中尚舉有何種價值？試各設例說明此類價值之本性。
- (四) 內在的價值與外在的價值，其異點何在？
- (五) 經濟的價值，為內在的，抑外在的？試略言之。
- (六) 教育之價值，為內在的，抑外在的？試討論之。
- (七) 試述德臘古拉著倫理學導言所論價值的客觀性之要點。

第二十二章 美學的價值之問題

美的反應爲人類經驗之所通具的特色，縱在原始人民也有美的冀求，他的種種裝潢，文飾，跳舞，和音樂，便是這種冀求的表現。至文明人而此種美之冀求遂發而爲藝術的創造。無論在什麼地方，只要有一個文明的社會，於其內部隨處總可以尋出洋溢着的美的興趣。「美術，詩歌，和音樂，實爲人類美的憧憬之最大的紀念碑，因爲這些東西只可以訴諸人的沈思默想，然而在一切世紀中，卻吸引了無數的天才的努力，得到了最大的光榮，決不稍減於工業，戰爭，或宗教。但是，美術之美的感覺雖最爲純粹，而人類美的情趣卻決不只限於這一方面。在一切人類製造品之中，我們都可以發現敏銳的美的靈感；就連最平常的東西，一形一色也不知費了人的許多時間和勞力；乃至一個人選擇他的居室，衣服，以及伴侶，都沒有不受美感之影響的。晚近以來，我們更知道許多動物的形態之所以能存在，皆由於兩性選擇須有最悅目的顏色形體纔能佔優勢的緣故，所以在整個的自然界中美的欣賞，和美的尊崇，是無往而不然的。」（見桑特耶拉著美的感覺。又關於原始藝術，可參閱格魯斯著藝術起源）

這個普遍存在的美的興趣便產生了許多重要的哲學問題。這個美的本質究竟如何，美的判斷——美的鑑賞——之主要特點又如何還有美的判斷的作用，其與牽涉人類生活更深處所之道德價值具有怎樣的關

係這些問題，皆直接由人生對於世界之美的態度而產出，本章目的，便是要把他們作一個約略的探討。雖則我們不必得到完滿的解決，但是我們總可迫近這些問題的中心，抓住他們的一部分的意義。

一 美之本質

關於美之本質這個困難的問題，議論紛紜，莫衷一是。要想把歷來各家的學說作一個仔細的研究，非有專書不可。所以這裏只能指出這個問題的幾個根本的要點，略說一個大概，使得大家可以由此再自己去做進一步的探討。現在我們便來把這個問題的要素分析一下。

(一) 美之客觀性 有許多人認為美是客觀的，存在於外物之中，而與心的鑑賞無關。李卡德·卜里斯便為代表此種見解之一人，他說「美乃外物所固有的一種性質，無論受與不受心之知感，都是一樣可以繼續存在的。」（見氏所著道德問題評論）美的座位乃是在外界環境之中，決不是在鑑賞者的心的裏面。

下面我們便要見出，這種見解也有一部分的真理。但是要說無條件的接受牠，困難那就很多的。最重要而容易考證的，就是美的觀念隨時代而不同，因種族而差異，這個事實，在藝術品中尤其表現得極清楚，我們只須把各種不同型式的音樂、繪畫，或雕刻對照一下，便不難看到的。例如歐洲傳統裏面訓練出來的藝術家，不容易領會中國或日本的藝術美。蒙滕安特的愛神汎樂絲像，在外國人眼中據說是很醜陋的；佛教廟宇中的聖像，以至廟宇本身之建築，在異邦人觀之，亦不知其美之所在。其次，現代歐洲人竟然很難尋出中世歐洲藝術品所含

之美點；事實上這些藝術品當中有些在現今人看來已經變得很不像樣子了。這等事實，似乎便與極端客觀美的理論相衝突。假如美確為客觀的而與經驗者之心的作用無關，那末，為什麼一件美的東西不能對一切心而皆同呢？為什麼這樣的變化多端呢？復次，美的鑑賞往往還須心的方面受有相當期間的訓練纔行。在一切高等藝術上皆是如此，而音樂之鑑賞尤其可以充分的證明這一點。這個事實似乎又是與極端美的客觀性之說難得調協的。由此而論，這種學說，當然是很不圓滿的。在一種意味上，美實顯然與主觀的心有關係，決不是完全獨立與之不相干的。

(二)美之主觀性 又有一種見解和前者極端相反，主張美非存在於外物之中，卻完全存在於心的裏面，乃是人類對於外面世界之所持有的一種特別的感覺，有如黑暗中的一線光明，既不在海上，亦不在陸地，而只是存在於人心之內部。佐治·密芮底斯歌詠得好：

沒有聲息的乾枯的蘆葦，

依舊發出了幽微的歌聲，

他們是在我的內心深處低唱，

當我走過那旁邊的大道上。

他們撥動了我的心絃，

喚起了一聲悽然的輕嘆，

這只是乾枯了的蘆葦的聲音，

在我的內心深處低唱。

這個裏面又是也有一部分的真理的，我們在上面所舉的那些事實便可以爲之佐證。美的存在與傳統和訓練都有關係，不能夠離開他們而說明，這豈非明白顯出牠就存在於心理之中麼？但是，即使承認這一點，也還有其他的事實不容許我們便說美全然即是主觀的出產。在這裏，我們不要忘記了，大概言之，美之存在對一切心皆同，而且相當的訓練總是適使美的判斷達到一個公同的標準。「誠然，這是不可否認的，世界上有許多國家，有許多民族，便有許多不同的美的觀念。然而這等統計……卻決不能推翻這個事實……就是給予一定的相當的美的教育，則所有紛歧的判斷和觀念都可以漸近於一公通的標準；野蠻人的粗陋的趣味終能於完全常態的方法中，歸向於文明人的辨別力……這是一個無可置疑的事實……無論什麼地方，只要教育的力量達到幼稚階段以上，則大家對於何者爲美，何者非美，總可以達到一個一致的意見。些少次要的差異總是難免的，但是美的判斷重大的衝突便只發生於野蠻人與文明人之間，而不存在於文明人相互之間。確實一國藝術之進步，必須具有一個所向而趨的標準，纔可以從而說明。」（見拿一特著美的哲學第二編八面）似這一類的事實，如假定美爲純然主觀的，只是存在於人心裏面的東西，那便很難解釋的。這個裏面的困難，便恰和要將真理

的性質以及科學之產生加以一個純粹主觀的說明一般。

(三) 美之主觀與客觀性 那末，美既不全然在於外物，亦不全然在於內心，究竟是怎麼樣的一個東西呢？這個最明顯的回答就是：美也在外物之中，也在人心之內，乃發於內心對於外物的一種反應。這樣說似乎便很近於真理。美必須假定某種外物與知覺者的心同立於一種特殊關係裏面，然後纔可得而說明；牠便是人心為某種外物之所影響的一種方法。牠「不是完全靠着經驗者，也非完全靠着被經驗的事物；不是主觀的，也非客觀的；不是純粹知識作用的結果，也非外物固有的價值，而是人的有機體與外物兩者之間的一種關係。」見藍裴爾著美的態度第一〇八面。這種見解，頗與事實相符，所以在經驗上是有根據的。牠也和我們在上面所說的關於判斷的一般原理相合。美的價值即美的判斷之對象；而每一個判斷，我們也已知道，都不外乎是人心對於環境狀況的一種反應。判斷的對象，如果具有那種性質足以喚起觀察者的心裏面稱做美的特殊反應，即可以引起美的判斷，如是，這個對象便是美的。然則除此以外，我們對於外物之所具的足以喚起美的反應的性質，還能有一個更進一步的說明嗎？這樣被引起的反應究有怎樣的特點呢？美之客觀的條件如何，而美的判斷之特色又如何呢？這個問題，我們可以把牠分為兩節路說如下。

二 美之客觀條件

在未入本題之前，我們先要指出一個大家所知道的分別。就是每一個人都曉得美的東西可分為兩種：一

爲自然的，卽自然界裏面的事物，一爲人工的，卽天才的創造或藝術品。屬於前一類的，有山間之流水，海上之波濤，廣漠的原野，高聳的峯巒，良夜月光，西天晚霞——諸如此例，不勝枚舉。誠如聖保羅所謂，「有天上的物件，有地下的物件；天上有天上的榮耀，地下有地下的榮耀。太陽有一種榮耀，月亮另有一種榮耀，而星辰又另有一種榮耀，但是此一星辰與彼一星辰又各有不同的榮耀。」大自然中美妙的東西無窮，但是在這些美的東西之中，我們卻可以辨察幾個概括的型式，而稱之爲高華，莊嚴，優美，等等，以示區別，至於藝術品的分類，便可悉照藝術本身之科門而分爲繪畫，雕刻，建築，音樂，和詩歌。

現在我們要問的就是：無論是自然美的東西或藝術品，其所以產生美的反應，究竟是靠着何種性質爲什麼天際的彩虹能使我們見了便不覺地心動而喜，這個彩虹與其他美的東西畢竟有着什麼公通的特點，乃能引起我們美的判斷？這個美的客觀條件到底是怎樣？

這個問題，自來便有過許多不同的解答，這當然不可避免，因爲美的條件本身便是極其複雜的，（於此，可參看波桑葵著美學史）這裏我們也只能作一個大概的說明：第一，顯而易見，一件東西的組織排列對於美當然具有重大的關係。圖畫的配置結構，雕像的部位，色彩的調合，戲劇的情節的安排，詩歌的外形，音樂的諧韻——這些都可以爲證例。要想把這些美的客觀條件仔細辨析，一一指明其特點，那不單是最困難，而且是不可能的。因爲在這個關係裏面，心總是一個少不掉的因子，而不同的心恆以不同的方法，爲外物不同的性質之所影

響的。但是我們如只考察美的客觀條件的本身，而將心的作用置諸不論，則我們便可以說他們內裏總含有一個特質，就是統一的特質。所謂美的事物，就是統一的事物。「美的東西即由此種統一，各部分相互之諧合，而為心所攔提。這個裏面實寓有一種精力經濟的意義，而為心智發展之所必需。因此，所以一件東西其內部各成分的排列足以有助於這種綜合的統一，較之沒有這樣排列的，更能適合於心的要求，更能為心之所納受，這確實是很自然的。是故統一便可認為確定不移的美的原理。」（見藍斐爾為美的態度第三十一面）這個美的條件在偉大的藝術作品中表現得尤其特別清楚，試就沙士比亞的劇本，米切兒·恩哲諾的繪畫，斐迭士的雕像，或中世歐洲的大教堂觀之自知。這個統一以三種不同的方法顯露出來，一，形式的統一；二，內容的統一；三，形式與內容之統一。（參考藍斐爾為美的態度第七、八章）於此，我們撇開美的反應本身不談，可算已經尋到了美的判斷客觀條件之最根本的最純粹的特質。但是，很顯然的，我們要想完滿了解美的真義，心對客觀的條件之主觀的反應是斷不能夠忽視的，現在我們便來討論這個心的反應。

三 美的判斷

美的判斷之主要特點如何？這便是我們所要考察的第二個問題。這個問題自來有兩種解答，一為理智主義或合理主義，謂美的欣賞也只是一種理智的判斷，不過有一個美的對象而已，要想創造一個美的東西，僅須遵循怎樣怎樣的法則便行。另一為浪漫主義或情感主義，重視美的欣賞裏面感情的質分，否認美之創造能够

立下怎樣怎樣的規則。照理智主義者所說，美的判斷全然是理性的，與純粹事實的判斷，如「重物體下墜」及「一直線爲兩定點間之最短距離」等，毫無分別。另一方面，在浪漫主義者看來，美的判斷裏內純粹理性的質分是沒有多大重要的，即使能夠說有這等質分的話；美的判斷只不過是一種美的感情，可以直接通入於被經驗的美的事物的中心的一種直觀。一方面認爲美的判斷便是一個理性的程序，而另一方面則主張美的判斷乃是一種直接的感覺。

其實真理便存於這兩極端之中間。毫無疑義，美的判斷是不能夠與正式推理作用混爲一物的，其所涵的感情的成分實爲牠的主要的本質。通常一個人決不會先行推理，認爲一張圖畫，或一首詩，或一個黃昏的夕陽，具有怎樣怎樣的性質，然後纔說牠是美的；大抵一個人總是直接爲這等東西的美所感動。另一方面，美的判斷也決非一純粹感情之事，否則於其確定一件東西有美或無美之際，也就不能夠以之教於他人或提出理由爲之辯護，而美便要完全成爲個人趣味的東西了。無論何如，美的判斷總是一個判斷，乃由一個理智的背景而產出，表現一個理智的觀點的。這個背景和這個觀點在自然界的美的認識固屬不可缺少，而在藝術品的欣賞尤爲必要。毫無問題，美的反應中自有一種直接的感情，一個東西的美是直接被經驗着的，這是一個根本的事實。但是，我們須要知道，這個直接的性質也是先前訓練與經驗的結果，正如我們研究一個科學問題，直接得到了解決，好像直覺而知似的，也是由於先前對於這個問題的因素之悠長的辛勤的考慮的結果而來無異。

那末，美的反應裏面涵有理智，亦涵有感情，涵有理性，亦涵有情緒。牠便是一種帶着明顯的感情音調的判斷。從來美感最敏銳的偉大的創造的藝術家，其理智與感情必同樣的發達。「我們只要一翻藝術史，便可發見凡是成功偉大作品的人，都具有最高的理智和最深的感情。這個最好的證例可算倫拉佗德文西他在藝術上和科學上都有卓越的成績。其他不朽的天才，差不多總是具有這兩方面的特性。偉大的藝術品不能由單是純粹感情的背景而產出，也不能由純粹的理智的背景而產生。所不幸的，後者每較前者為罕見，但是凡具有偉大理智的人，其感情的方面總不會亞於極端浪漫主義者之所期望的。兩方俱全的人是很難得的，然而唯其如此所以纔叫做天才。」（見藍斐爾篤美的態度第十回。關於現代與此少異的見解，可參看格魯斯著美學）偉大的藝術家是這樣，美的反應也莫不然。這裏，關於美的判斷之特質的問題，我們已無需再加細究，因為這大部分是一個心理學的問題，如欲作更進一步的探討，應參閱專書。（藍斐爾篤美的態度，戈登的美學，撥費兒的美的心理學，白比特的 The New Laokoon，和卡雷特的美論，讀之均有益）

四 美與善

現在我們要說到本章最後的問題，美與善之間的關係如何？道德的原理之於美的決定有什麼程度的牽聯？對於這個問題，和平常一樣，橫在我們面前的，又是有兩個極端相反的見解，而真理也許便在於這兩者之中。一方面，有許多人主張美總要受傳習的道德原則的判斷，凡與道德原則相衝突的結果決不能成爲真正的美。

另一方面，又有許多人認為道德的觀點在美的評價中是沒有地位的，「藝術即為藝術之故」便是這一派的根本思想。站在前一派的立場，凡於道德上有什麼不穩當或可懷疑的東西，無論是怎樣的美，都不是正經，而必須加以禁制的；而站在後一立場，則藝術與道德截然兩事，只要在藝術上有價值，便是真美。這兩種見解，各有其理，究竟那一個是對的呢？

在未討論本題之前，我們先須把這個爭點解釋一下。說藝術（注意，我們的問題乃是藝術品，而非自然界的東西）須隸屬於道德，這句話可以有兩種意義，一，牠可以解為真正美的藝術必趨向於道德；二，牠也可以解作藝術的創造於其最後的評價應該要從順倫理的考核。明白了這個區別，我們便好來討論我們的問題。前一種見解，實在找不出一點根據的。高等藝術決非以教化為目的，縱或有這種效力，也不過是間接而然的。宣傳教訓的作物，並不是最高的藝術天才的產品。「其貶抑美的價值，而以教訓的眼光來看牠」這種反美的理論，老實說實在並不是說明我們的美的經驗……能夠適合於教訓用途的美滿的藝術品，固非絕對沒有，然而卻是極罕有的。米爾頓決非有意要使上帝的行為在世人眼中成為正義。約翰生認為沙士比亞的著作決無半點道德的用意，根本發現不出來半點彰善懲惡的目的。誠如斯高特所云，「彼以道德的見地來窺測藝術家，正如於輝煌盛大的遊行列隊中，獨擇一蹣跚而尾於其後的窮乞之夫，要人注意，當然無益，徒見其愚陋不知量而已。」

至於謂藝術的物品於其最後的評價，應該要受道德的考核，便另有一個不同的地位。誠然，許多藝術作品

可以踰越傳襲道德的範圍，引起世俗的駭怪，而仍不失其爲藝術作品。但是真正的藝術自身，決不能要求絕對的自由而與科學的倫理的最深原則斷絕一切的接觸；因爲科學的倫理的法則，乃是關乎整個社會秩序的根本定律，藝術也和經濟或政治一樣，都一齊不能不受他的裁判的。「藝術之所以須受道德的批評者，便是因爲道德乃決定整個人間利益之法則，藝術以及一切其他的東西都須在牠的裏面纔始可能。這是不可否認的，藝術當然也是人間利益的一種表現，牠的創造和享受都不外乎人生的一種活動，人生的一個方面；因此，所以在這個特殊利益能够穩當地充分地滿足之際，定須要不背於保障全部利益的滿足之一般條件纔對。說爲藝術而藝術，如果解作絕對自由的意義，便和說爲飲酒而飲酒一樣的無聊。藝術也和一切其他的活動相同，必須在一個健全完整的社會中，纔能够發達，而這個健全完整的法則便在於道德。」（見柏雷著道德的經濟第一七四面）美的標準乃包括於道德的範圍以內，因爲道德判斷的標準，較之美的判斷的標準，更爲根本的。

本章習題

- (一) 試言主觀的美與客觀的美之區別。
- (二) 試略說美的本質問題之大要。
- (三) 藍斐爾篤美的態度第一六九至一九〇面所論「統一」其要點何如？
- (四) 藍氏同書第六至十三面所論理智主義與感情主義之要點何在？

- (五) 善與美之問題如何，其解決之道又如何？試約略言之。
- (六) 柏雷著道德的經濟第五章之大旨何在？試撮要言之。
- (七) 說明藍斐爾篤美的態度第五章之大義。
- (八) 柏拉圖於其民治國中所論道德與藝術之關係如何？試詳述之。
- (九) 卡爾於其克魯斯之哲學 (The Philosophy of Benedetto Croce) 第九章中所論克魯斯的美的理念之要點何在？試略言之。

第二十三章 善之本質

我們不斷的批判人類行為和制度之善惡是非，善的則加以贊許，而惡的則加以排斥。這些道德判斷便構成倫理學的內容，所以把牠們作一個詳細的研究乃是倫理學所有事，但是和牠們密切相聯的卻有一個問題，在哲學上極關重要，這個問題就是倫理學上的根本觀念善的本質究竟何如？我們憑着什麼根據而立下善惡是非的分別？善與惡之差異到底有何標準？簡單說一句，即什麼是善？這個問題，在我們進一步討論價值問題之前，必得先來研究一下的。從來對於這個問題的解答可以分爲兩類：一類主張所謂善須由某種概括的定律或原理而說明，這種原理乃獨立存在，無關於任何特殊經驗，從而善的標準是絕對的，不變的。另一派與前者相反，認爲善與惡，是與非，皆只是人心繼續由經驗的結果而得來的觀念；善與惡都是在經驗的過程中造成的，所以與時間環境有關係。前一種見解我們姑可稱之爲直觀的學說，後一種見解可稱之爲目的論的學說。現在分別說明如下。

一 直觀的學說

直觀的見解又可分作兩種：一種認爲善的標準乃在於人心之外，一種認爲善的標準乃在於人心之內。照標準外在說的見解，善的標準係一種不變的原理，完全獨立存在於人心之外。但是這裏又發生了一個決裂，牠

既然不在人心以內，畢竟在什麼地方呢？於此一點，這一派沒有一致的意見，有的說牠是在外物的本性之中；有的說牠是在神的意志裏面。前一見解，英國十七世紀劍橋柏拉圖主義者領袖之一寇德華士在他的名著永恆不變道德論中說得極清楚。在原書前部中他曾說：「一切事物莫不有其性質，而事物之性質是不變的，故按假定不可不有確乎正或不正之物……必得有一種自然的不變的東西，為一切法律、命令、意志、或習慣之所不能移動。」於其結論中，他又重申他的論點，說道：「總而言之，外界事物之可以理解的性質既非武斷，亦非幻想，這就是說，不能為任何意志所改變，亦不能為任何意見所更移……所以假如道德的善與惡，正與不正，便在顯示事物之中之所具有的某種絕對的或相對的實在，則因事物必有其本性，猶之乎人必有其心靈與動作，故表示此種實在之道德的善與惡，正與不正，亦必不隨意志或觀念而轉移。」簡單說一句，善的標準乃存在於世界的本性之中，絕對的，永恆的，而無關於人的意志或神的意志。與此反對的另一種見解可以把蓋爾生的話來說明，「神之取諸人的行為非因行為是善，行為之所以是善乃因其為神所取；同樣，惡之所以為惡亦因其為神之所禁忌。」（參考仁萊特著道德論及拉吉著歐洲道德史）那末，善的標準便不存在於事物本質之中，而存於神的意志裏面了，因為神的意志是無上的，除了牠的自身而外，沒有其他的標準。

至於標準內在說的見解，便是主張善的標準雖為絕對的，在一種意義裏是不變的，然而到底存在於人心之內。善之所以為善，惡之所以為惡，皆由人的意志而然，但是這裏所謂人，並非個人，而是人性，普汎的人心。道德

價值之標準乃在於人類意志之中。康德爲此派主要的代表，照他的理論，每個人的心裏面都生而具有一種道德的法則，施於人人而皆準，沒有爭議之餘地。這樣的道德的法則便叫作「最高律令」，康德把他立下這種形式：「依此規範而行，而且只依此規範而行，如果你能够期望這個規範成爲一普遍的定律。」（見華村輯康德文選第二四一面）康德又進而謂這乃是人類理性之必然的定律，而爲我們一切道德判斷之基礎。善之意義必由此普遍的心的法則——最高律令而說明。而「所謂本當便在由純粹的敬崇而遵行道德定律之義務。這個動機，乃在一切其他動機之上，爲本然善的意志之根本條件，其價值決非任何其他東西之所能比較。」（見華村同書第二三一面）行爲之結果，與行爲之善惡無關。「一個人的意志之所以爲善，非因其所產生的結果是善，亦非因其能够得到其所企求的目的，而是因其本身爲善，因其志願在於善。所謂善的意志非徒吉利之欲望，而在於決然傾一人之全力以赴之，但其內在的價值則決不以成功或失敗而有所增減。」（華村同書第二五至二六面）所以善的意志便是不計成敗利鈍，但知遵行道德的定律的意志，這樣的意志本身即善——如明珠本身之有光彩——世界上亦只有這種意志爲本然的善，一切其他的善都不過具着手段的價值。

總上所述，直觀的見解乃主張善的標準爲絕對的，不變的，而與人事之變化無關。但是這個標準究竟存在什麼地方，直觀主義者卻沒有一致的意見，有的說牠具於事物本性之中，有的說牠存於上帝的意志裏面，又有的說牠深伏於人類理性之內。可是他們都一致主張行爲的結果與道德無關，於善的定義中沒有論理的地位。

所謂善並非憑我們的禍福而決定，分析到最後卻是決定我們的禍福的。

二 目的論的學說

這一派的理論的着重點正與直觀論者相反。直觀主義的見解，認為行爲的結果與道德沒有關係，而目的論的學說，則主張行爲的結果在道德上最有關係，爲道德價值究極之根據。善的標準必求之於行爲的結果或目的之中。這種見解，又因其所承認的根本目的性質之不同而分爲三種形式：一，快樂主義；二，能力主義；三，禁慾主義。

(一) 快樂主義 這種理論主張所謂善必由一個行爲的結果所產生的快樂而測量。一個行爲所產生的快樂如果在苦痛之上，便是善；反之，則爲惡。最著名的快樂主義者，在古代希臘有伊壁鳩魯學派，在近代則有邊沁和穆勒諸人。他們的理論都各有出入，但是這裏我們也無須乎細究他們的異點。他們共同的思想皆不外於人生之善與不善必以快樂爲標準纔能够辨別。穆勒有一段話便可代表這種見解，「實利或最大快樂乃道德之根本原理，一個行爲『是』的程序便視其可以提高快樂至如何程度而定，而『非』的程度也就視其引起快樂的反面的程度爲斷。所謂快樂即所期的歡快，沒有苦痛之謂；而不快樂就是憂愁苦痛，歡快被剝奪……快樂與無苦痛乃唯一值得希冀的東西，其本身就爲目的；一切可欲的東西……其所以可欲皆因其本身涵有快樂，或則可以爲增進快樂，避免苦痛之手段。」（見穆勒著樂利主義第二章）

(二) 能力主義

這種理論主張善之所在的目的，乃是人類能力完滿的表現和發展。享樂的能力固為人的能力之一，但是還有其他的能力，快樂論者的錯誤就是專重人類經驗之一面，而抹殺所有其他的能力——如生長，求知識，努力事業，愛人，藝術的創造，以及其他各種活動的才能——這些都是同樣有價值而值得追求的目的。所以能力論者提倡，構成道德之基礎，善之標準的，非唯快樂一件，而是人性之所有的能力之全體。這一派的理論又有兩種形式之分，一個是從社會的方面來着想個人的材能，一個是以生物學的見解來討論人的材能，前者是普利的，博愛主義的，後者是自利的，至少是個人主義的。

A. 普利的能力主義所謂善的行爲之所在，善惡的行爲之所由分，均須求之於個人能力全般之表現與發展，這裏個人的能力根本是以社會的眼光來解釋的。所要充分表現的自我，乃是一個生活行動的自我，唯能存在於社會之中，亦必然的要存在於社會之中；所要自由發揮的能力，乃是直接由社會的活動，或間接由忠實的個人的成就，足以達到全體大眾的利益之能力。自柏拉圖和亞里士多德以至於今日，有很多的思想家都取這種見解，不過各人所說的話略有出入，欲知詳細可參看胞爾生著倫理學之一體系，及雷特著自我之成就。

B. 自利的能力主義承認善的標準便在於個人能力之表現，而無關其及於社會之效果。這裏的能力都只有生物學的意義。道德某據不外於生存競爭，適者殘留的定則。自然造化皆以自己表現與個別動向而運行，故人類亦莫不如是；人類所有唯一具着內在價值的「善」便是要自己擴張。關於這一派的思想，可參閱特爾輯

譯尼采全集，及雷特著尼采學說 (What Nietzsche Taught)。

(三) 禁慾主義 禁慾主義大體上就是一種善的否定的學說，把個人一切自然的欲望，尤其與肉體有關的欲望，都看為很卑賤的，主張善便在於消滅一切的欲望，縱不可能，也須要加以抑制。極端的禁慾主義甚至摧殘肉體，至少也要擯絕尋常人生的享樂，捨棄一切社會的關係和義務。我們所應注意的，即這種思想在理論方面，乃將善的標準建立於一種自己否定，自己紀律之上，至於實際方面的行為我們可置不論。

大概說來，這種人生觀都與宗教的信仰相聯，不過也非全然如此。古代希臘之犬儒學派便從純粹道德的立點擁護這個見解，其後斯多逸克學派復承其說，加以修正。唯中世早期的基督教會，僧侶階級，及與之相似的佛教派別，於其實行方面，以宗教的動機最為明顯。凡是一種理論，只要以宗教的情調為主，則另一世界的觀念亦必最為重要，這便是取消現在欲望，捐除現在利益，以求來世的幸福的動機。滕尼生有一首詩將歷來禁慾主義的思想描寫得細膩入微，他的詩句如下：

正直，可畏，萬能的上帝呀！

請不叫這三十年成為徒然，

這三十年刻苦的修行，

忍饑，受渴，熬寒，耐暑，

一切的痛苦，瘡瘍，拘攣，針刺，都付之不顧，

在這深山幽谷，

不折，不撓，靜坐那寂寞的石塊之上，一任牠

雨打，風吹，日曝，夜掩，冰侵，雪砌，

只爲着希冀我主在這個期間完滿之前，

把我招進你的安寧之宮，

許我這風雨剝蝕的肢體，

受到神聖的賞賜，披上白色的長袍，還插上櫻櫚。

這首詩是很值得研究的，從這裏面可以明白的看出禁慾主義的心理，和牠的暗骨子裏的不意識的更利害的個人主義。禁慾主義，無論具有宗教的牽聯也好，或純粹本於道德的根據也好，牠的基本精神總不外乎就是，善便在於抑制身體方面以及心理方面一切尋常的需求和欲望，不要予以滿足。

現在總結一下，目的論的見解係認善的標準便存於人生經驗之中，快樂主義者有的以爲這個標準就是個人的苦樂（伊壁鳩魯主義），有的卻謂這個標準應爲社會的苦樂（普利主義）。能力論者否認單是快樂就能爲善的標準，主張把這個標準擴大起來，包涵人類所有一切其他有利於整個社會的持續與發展之目的，

或從自我中心的立場來着想，或從兼利他人的立場來着想。至於禁慾主義則欲以自己否定，自己捨棄之消極的標準來得到善，認為制慾苦行本身具有價值，本身就是善（犬儒主義）或則認為這個價值，只在能為獲得將來更優生命之手段。（宗教的禁慾主義）

三 結論

以上關於善的本質之各種理論，也已說了一個大概，現在我們再來把他們作一個簡短的批評。謂善的標準存於人心之外，這種理論，無論其認為這個標準是在事物本性之中，還是在上帝的武斷的意志之中，都是難得證明的；其次，這種理論更有許多涵意非常困難，所以只要能有一個更簡單的見解，一個人決不願意接受這個學說的。同樣，自利的和普利的快樂主義，也不足以解釋「善」的意義，因為我們明明承認許多種快樂為惡，許多苦痛反而是善，而且有時我們還認某種快樂更高於他種快樂，不是因為牠的強度更大，也不因為牠更能持久，而是因為牠的本身的價值。例如：一個人盡心於一件高尚的事業而得的快樂，其刺激雖不強，然終在耽溺於無聊的荒嬉所可得到的快樂之上。由此而觀，我們實很難就說快樂或取消快樂便為內在道德價值的究極標準之所在。其次，凡以個人利益為善之歸宿的理論，便是忘記了每一個人皆為社會之一部分，他的利益都是與整個社會的福利密切相聯而不可分的，所以這種理論更有疑問。至於禁慾主義，在實際上和理論上皆很不圓滿，牠太注意了生命的誘惑，以至不惜遏情制慾以戕賊人性，純粹是一種消極的觀念。

如單把直觀主義和目的論的善的見解之根本思想提出來講，而不計及其各別的形式，我們便可指出兩點：（A）第一，這兩種見解似乎都涵有一部分的真理，為任何一種健全的人生觀念之所不能忽視。一方面，直觀論者謂善的標準獨立於人生經驗之外，在原則上，我們必得接受的；否則道德的標準將完全墮入一種方便，而道德的理論就要成爲不可能的了。另一方面，目的論者置「善」於人生實際經驗之中，這樣便使道德有了一個確定的內容，可以加以具體的說明和科學的觀察，其功也是不可磨滅的。（B）第二，可是這兩種見解，如果單取任何那一方面極端的形式，到底都是不行的；每一方面都是只看見了真理的一端，而忽略了對方之所見的一端。極端直觀主義使善的觀念成爲純粹抽象之物，在理論方面和實際方面，都是很空洞枯燥的；而目的論的見解，如無直觀主義的理論的調劑，則必致道德失去其所固有絕對的威權。

現在我們已不能多說，進一步的研究乃屬於倫理學的範圍，欲知詳細，可參看倫理學的書籍。這裏我們還要指出的一點，就是善的問題與人生關係至鉅。因爲我們必然的要問到善的條件和保存，及其究極的意義的問題，假定人類可以達到所謂善這種東西，這是如何可能的？道德的事實其與人格之繼續存在以及他所處的環境之終極的本性，又具有如何的意義？前一問題便是自由意志的問題。後一問題便是要討論宗教的意識，乃至所謂「不朽」和上帝的存在等問題。這些都詳見以下各章。

本章習題

- (一) 試述直觀論與目的論的善的觀念之差別。
- (二) 直觀論的見解,和目的論的見解,各分爲幾種,試提要言之。
- (三) 滕尼生的 *St. Simeon Stylites* 一詩所詠之禁慾主義的思想如何?試加以簡單的解釋和批評。
- (四) 試述本章所論各種關於道德標準的見解之論據,並指出其困難。
- (五) 試述胞爾生著倫理學之一體系第二卷二章之大義,並與雷特著自己成就第二編四,五章比較研究之。
- (六) 高爾根小姐著善人與善第三二—五〇又六七—七九面所論善的概念其要點如何?試略言之。
- (七) 羅格著倫理學說第一章之大義如何?試言其大概。

第二十四章 自由意志

人類是否自由，這個問題由來已久。古代希臘學者對此問題沒有十分注意，他們只假定了人是一個自由的動作者，而不會費力去探討這樣一個假定的意義何如。但是自歐洲思想裏面的基督教時期開始，這個問題遂日見重要，由那個時候直至於今，在道德和宗教意識的爭論中，成爲一個焦點。牠的關係之重大，便可於其所引起的不斷的辯爭中見之。

一 自由問題與神學

毫無意義人類是否有自由存在的問題，在宗教上有一個很大的意義，假如人類是一點也不能自由的，那我們就根本不能懂得宗教的意識如何可能。有一句古詩爲證：

「我們的意志是我們的，要把來變作你的。」

這個自由與宗教之密切的關係，自然乃由於自由的問題和神學的理論中間邏輯的聯繫而來。要想把自由的問題作一個澈底的討論，勢必牽涉神學上關於上帝和人，以及他們兩下相互關係的教義。所以在這個爭論的歷史上，我們可以常時看到自由意志的論戰講到創世，定命，以及其他相似的問題。早期基督教時代，有一班所謂教會長老，立意要把他們那時候的新的信仰找出一個理論的根據。當時這也是一個必要，因爲他們不

得不設法令他們的宗教信仰條與希臘思想所傳於羅馬的理智觀點相合。在這個推尋的過程中，他們遂發見了許多迫切的問題，其中之一，便是惡的起源的問題，他們很對的認為要使基督教的信仰合理化，非先有以解決這一問題不可。他們於是遂加以仔細的探討，並且用了極大的熱心，結果尋出兩個假定，或兩個大道理，（一）人爲上帝所造，故其初必是善的，而且只有善的；（二）但是現在，人之易於爲惡，猶如火之向上，這到底是怎樣來的呢？據他們說，這個唯一的回答就是，人應該自己負責任。上帝當初造人從鼻孔吹入生命之氣，人便成了一活的靈魂，本來是純潔無瑕，沒有罪惡的，只怪亞當出於一個自由意志，違背了上帝的命令，因此他遂墮落了，整個的人類，也就跟着他一齊墮落了。惡就是罪，而罪就是背犯上帝的意志，不遵上帝的命令；罪就是人的出乎範圍的意志。這樣惡便來到了世界上，而自由意志卽爲之厲階。所以要想說明惡的事實，自由乃是一個必要的假定。其實這種解決的方法，也非自這一班教會長老始，在聖保羅書中許多地方已可明白見出這種思想。不過發揚光大之功要歸這些長老，特別以聖古斯丁的力量爲最大。其後聖多馬斯，愛昆拉士，路德，卡兒文，還有許多別的神學者都承其說，最後這種見解，遂與神學打成一片，以至一般人都覺得提起自由的問題，如果離開神學，便是不可能的。

我們討論宗教意識的時候，還須說到這個問題所牽涉的各方面，這也是很有趣味的。不過我們方才開始研究自由的問題，最好是避免這幾點。實則，我們也不得不如是。因爲一陷入神學的糾纏，這個問題馬上就要無

從下手。因為這個裏面，傳統的成見太多，說起來簡直令人墮於迷陣，無法捉住問題的中心。所以我們只得暫時把這個問題涉及宗教的地方撇開不管，僅就其簡單直接的方面加以探討，如是雖不免失之狹隘，然而我們的問題便確定多了。有什麼經驗的證據可以顯示人是自由的，又這個自由可以解作怎樣的意味？這便是我們現在所要解決的問題。

二 道德的條件

在未入我們所要討論的問題之先，我們須要指出一點，就是自由的問題乃直接自善的概念而產生。茲說明如下。

世界之內，有許多事物我們都不加以道德的判斷，例如物質現象，便不在我們的道德判斷的範圍之內，我們雖認為地震是一個絕大的悲慘的災害，然而卻並不加以道德意味的惡的名詞。這就是承認地震與道德不生關係的。下等動物亦然，我們也許因為某種理由而尊敬或鄙視一個畜類，但是牠卻受不到我們道德的贊許或譴責。在直接的應用中，道德的價值實只屬於社會，僅與人類行為和組織發生關係。可是，縱在這裏面也還有許多例外，未成年的兒童，長久瘋狂的人，以及暫時因特殊刺激而致精神錯亂者——這些人都不能認其負道德的義務，我們也不以道德的標準來衡量他們的行為人格。簡單說一句，有些事物為我們的道德判斷所及，有些事物則不為我們的道德判斷所及；有些人乃在道德範圍之內，有些人則不在道德範圍之內。何以而有這種

差別道德的界線究竟以何為定準？道德的條件畢竟如何？

這裏也只能提出一個概括的回答，一般人差不多都一致承認善惡之存在必以責任為根據。道德上所謂責任，便指動作與其行為之間可以因其行而褒貶其人的那種關係而言。而這種關係，通常都認為即由於動作方面的自由意志而來。因此，所以自由意志就為道德的必要條件，至少亦必為道德的內容之不可少的要素。沒有自由，便沒有善！在道德價值之產生上，這個假定實在是很真確的，所以我們很可以說牠不止於是一個假定，而算得——如康德所云——一個必然的道德的原理，無論如何，牠總是一個具有堅實基礎的假定。以上也已說明道德問題，如何引起自由問題，下面我們便來討論自由意志。

三 否認自由之宿命論

我們所要探究的第一個見解便是宿命論，這種見解主張宇宙裏面，一切的一切，包涵人的意志在內，都為永恆不變的鐵一般堅硬的定律所決定。無論什麼地方都絕無所謂自由，一切都是必然。

(一) 宿命論之伸說 宿命論者有兩個重要的論點，在原則上雖然是一樣，但還是分開來一說，容易使我們明白。

A. 自然界中一切事實皆是絕對固定的。宿命論者，一方面主張每一個自然的事實——特別是死亡——怎樣的出現，什麼時候發生，都是預先安排好了的。一切事物的起滅狀況都是被決定的，其中斷不能有所移動。

「所以會有一個少婦相信她一定要墮海溺斃，當她乘坐一隻汽船遇險的時候，竟拒絕去上救生艇，理由就是她恐怕連累船上別人受害。又有一個菲列賓的庸醫自誇他的本領高明，誤死了許多人的時候，他仍然一點也無動於中的說他是滿可以治愈各人的病症的，只怪他們的壽命到了，一個人只要壽命到了，那是誰也不能爲力的。」（見德拉古臘著倫理學導言）這便是宿命論的第一個主張。

B. 人的命運都是預定的，宿命論者，又一方面便堅持人的命運都是永遠爲宇宙的力量之所決定的，一個人的行爲，際遇，思想，品格——一切都是外界自然秩序之產物。人之一生，——就令是最小的一件事，命中是怎樣，便必得是怎樣，他的命運都在星辰上註定，任他如何辦法，都不能有半點搖動的。

造化已經註定了你的命運，

無論你有怎樣的虔誠和智慧，

總難得挽回一線，縱流盡你的眼淚，

也不能將牠一個字改變。

我的一切的遭逢，都是永古以來就爲你安排定了的；你的存在乃是永古以來無數的因緣會合之必然的結果。這便是宿命論的第二個主張。

(二) 宿命論之估價 假如宿命論者的見解是對的，那末，人的自由便分明是一個不可能；因爲他的世

界和他的自身，都是鐵一般的定律所決定，沒有個人意志存在之餘地。這種觀念也涵着一部分的真理，這是沒有疑問的。宇宙之內，每一個事實都與其他的事實密切相關，有限的個人處於其中，所受於環境的勢力當然是極大的。但是宿命論的見解，有一個根本的錯誤，就在沒有看到世界進展的程途中，不斷的有新的事實出現，每個人的命運，已經有很高的程度要靠着他自己的努力而定。簡單說一句，宿命論者忽略了時間的意義。「太陽所照之地決無新的東西」這句話，雖亦有其根據，卻失之於過誇；須知新的發見也是可能的，舊的乃不斷的變為新的。同樣，「人格為環境所決定」一語，也不是全然錯誤的，可是卻只能代表一半的真理。個人行為思想的方法，也為社會秩序之決定的因子。我們固然有賴於造物的力量，但是造物的力量，亦必經由我們的行為思想纔能成遂其目的，這一點實為宿命論者之所未曾見到。由此可知宿命論殊不足以解釋人的本性及其在世界中的地位。在道德的價值這個事實之前，凡否定自由之說，無論怎樣講來，都是不能維持的；把世界看得太剛硬，使道德的價值無發現的機會，這等見解，結果斷然顯出其窘狀，不值得我們重視的。

四 自由論與決定論

反對宿命論，承認有自由存在的見解，又因其對於自由的解釋不同，而分為兩種，一為自由論，一為決定論。這裏，只把他們作一個概括的說明，下面一節，再將他們理論基礎加以仔細的研究。

(一) 自由論 這種理論認為人的意志是自由的，不是被決定的。在行為的時候，一個人的意志可以有

真確的選擇，無論採取這個或那個，都能够隨他的便的。誠然，一個人的品格，他的過去的歷史，以及現在的衝動目的，都可以限制這個人在行動的時候選擇的範圍，所以對於他的意志並非沒有影響。但自由論者主張的要點是，擺在我們面前總可以有幾條不同的途徑，我們的選擇儘可以任意而行。所以這種自由便在於意志的自發性之中，就是有限的可能當中之不定的選擇。

(二) 決定論 這一派主張一個人的意志，並非完全為外在的力量所決定，如宿命論者所云，卻是為屬於這個人的性格之各種傾向，衝動，和目的所決定。一個選擇決不是無因而致的，和一切其他的事實一樣，牠也決不能外於因果的定律。牠乃是決定取捨的時候呈現着的各種衝突的力量——感情欲望之結果。這些力量皆非存在於個人人格之外，而是具於個人人格之內的成分。個人是自由的，這個意思就是：他可以自由遵循其本性，而將他自己的傾向現於行為。所以決定論者之所謂自由不在無因而自發的選擇，而在各個人決定其自己人格動向之能力。簡單說一句，自由非無定，而是自己決定——自己表現和自己發展。

那末，自由論和決定論之間主要差異就是，前者承認有一種無因而起的選擇存在，而後者則否定這種東西。雙方都一致主張人類經驗具有自由。但是自由論者謂這個自由便是對於有限可能性之自發的無因而起的選擇；而決定論者則謂自由即個人欣賞並意識地遵循其自己本性內面的要求之能力（就是理性的能力）。

五 雙方理論之根據

現在我們再來一探這兩種自由的見解各自所提出來的論據：

(一) 自由論的根據不外三點。

A. 直接自由之意識——在實行選擇的時候，每個人都可以感覺到這個選擇的行為是自由的，這個選擇的結果很容易另取一個途徑，假如拿回來再做，則使之完全相反決不是一回難事。選擇的行為之一本於我們自己，這種直接的感覺，實為我們在立下一個決心的時候之所能經驗，自由論者認為這便是自由意志的一個確定的證據，因為我們既明白感覺到我們的意志是自由的，其為實在，自無可疑。

B. 道德的責任必以自由意志為基礎——這是一個很平常的經驗的事實，道德範圍內的人對他們的行為都是負責的；就是，他們的選擇皆因其出於他們自己的所以為我們所贊許或譴責。慈善家因其仁愛而為人所表揚，殺人者因其罪惡而為人所懲戒。自由論者主張，假如人在決心做一件事的時候不是自由的，假如他沒有另打一個主意的力量，那末，這樣地叫一個人負責任便是根本沒有理由的。所以道德的責任存在的事實，可為自由意志的第二個證據。

C. 非自由論則必為宿命論——自由論者以為假如說他的見解是錯誤的，則宿命論必得是真確的。自由如非不可能，則必為無限制的隨意的選擇，這個當中沒有第三條路。決定論的地位根本是靠不住的，其所以感人皆因人未深長思之，一旦加以澈底的研究，立刻便可發見牠在邏輯上與宿命論是不能分開的。所以只有自由

論纔能爲自由之合理的解釋。

(二) 決定論的根據也可以分爲三點。

A. 心理學上意志之分析——心理分析已經證明了人類經驗的選擇行爲，皆由於某種條件的結果，離開了這些條件，便不會有這個選擇。每一個選擇都有牠的動機，動機最強的便佔優勝。固然，這些決定的因子都非存於行爲者的本性之外，而是他的動機，他的人格內面所涵的成分，宿命論者根本的錯誤就在忽視了這個事實。但是，這卻同樣明顯，他們都與選擇的行爲密切相關，他們就是選擇的行爲所由而產生的條件，無此條件則無此選擇。慈善家與殺人者之各選其所爲，皆因其爲人各有不同，其爲人如何，則其選擇亦必如何，這是無可搖動的。所以心理分析足爲決定論之確證。牠從來沒有發現有一個選擇是無因而至的。

B. 道德的責任乃以決定論爲根據，不足以證明自由論——我們要叫一個人對行爲負責，決定論者也不願意否認這個事實。他所否認的，就是自由論者拿這個來做自由論的佐證。殊不知假如一個人可以隨便選擇，而與其過去的爲人以及選擇之際的動機傾向無關，那末，他也就不能負責任的；因爲這樣，他便很有理由可以說這個舉措直到做過了之後都不能認爲出於他自己的，而只是一時偶然的意志的結果。對於一個行爲負責任，必得這個行爲是我自己的。但是假如一個行爲在過去做出來的時候只是一個隨便的意志的結果，現在如何能說這個行爲是我的呢？牠既然完全屬於那個武斷的選擇，便不是真由我而發的，這就是所謂「太自由即不

自由。」可見道德的責任不能爲自由論之佐證，而是牠的障礙。只有決定論纔能說明道德的譴責和贊許。

C. 決定論合於科學的因果律的假定——一切科學的研究，皆不能離開這個一般的假定，即萬有事物皆有其原因。固然這個假定還沒有得到一個澈底的證明，但是，觀於科學之進展胥賴此假定而行，牠實在有一個顛撲不破的根據，不能不認爲一個合理的假定。但是自由論卻正與這個假定衝突，牠乃是承認人的意志獨爲因果律之例外。而決定論則與此假定一致，因爲照這個見解，人的意志使和世界上一切其他的事物一樣，都是在因果的關聯之中。決定論者，以爲這一事實也是他的自由觀念的一個有力的基石，牠沒有違犯科學的態度。

六 結論

關於自由意志之爭論，這裏不能提出一個解決，大家須要自己去思想，去發現。我們可以指出下列幾點，以資參考。

(一) 自由論者第一個論據是很脆弱的，即使我們承認在選擇的時候，普遍都有一種自由的感覺——這在心理學上也是很可疑的，——牠也未必就能證明自由存在。這個意志自由的感覺，也許只足以表明我們的愚昧，不知道我們的意志所由而決定的原因而已。在這一點上，斯賓挪沙說得很精切，「吾人之生，皆不知萬物之原因，只具有各種欲望以求其於己有利者，此等欲望吾人可得而察覺；唯其察覺是種意志欲望，故吾人遂以己爲自由，（解作自由論者的意味）而根本未之夢見，所以使吾人有如是意志欲望之原因。」又說，「假

定一運動的石塊能够思想，知道牠自己是在努力繼續運動；由於僅乎知道牠自己的努力，這個石塊，定然相信牠自己是完全自由的，牠的繼續運動皆出於牠自己的意志。人之自由亦復如是，其自許爲自由之人，皆只知其自己的欲望，而不知其欲望所從來的原因罷了。」

(二) 至於道德的責任一層理由，似乎非常明顯。如果一個人的現在行爲，不受他的過去經驗的影響，我們便不能要他對行爲負責。就是這個緣故，所以我們不把道德的責任加諸未成年的兒童和精神錯亂者，因爲他們的行爲並非發於價值的觀念。自由論者心目中的意志確實便屬於此類。一個意志於其選擇之際如全然不受影響，全然出於無因，根本就是負責任的。所以這裏決定論者的立場較之自由論者爲優。

(三) 自由論者謂非自由論則必爲宿命論，這句話在邏輯上是講不過去的，只要決定論者，能够把他的見地指出一個不同於宿命論的重要的異點，同時復不墮於自由論的窠臼，則此說不攻自破。說這句話，必須能够確定這兩種見解便可代表一切可能的理論纔行。

(四) 決定論者訴之於普遍因果律及心理分析，這似乎很難駁倒的。於第一點上，他有一切科學的假定和方法可爲根據，於第二點上，有心理學者可以代他辯護，至少每一個特殊的選擇行爲是如此，心理學者不承認任一選擇行爲不是被決定的。從這兩點看起來，決定論者的地位，也比較自由論者堅強得多。

(五) 自由論有一個重要的確鑿的見解就在承認人爲其自己命運之主宰，非徒爲環境之玩物。決定論

的重要觀念有二：(A)所謂「機會」不過表示我們的愚昧，不知道真正的因緣；(B)個人品格與其反應傾向足以決定現在的行為。如對宿命論而言，則自由論和決定論都是很對的。但是決定論是否還有容納自由論的見解之餘地？這便是我們討論這兩種思想之相對的價值最後所要解決的問題。

本章習題

(一) 自由意志之問題何以通常一說起來便要牽連神學的問題？試略言其故。

(二) 試述杜威及特夫茲合著倫理學第十章，與德拉古臘著倫理學導言第三章所論道德條件之要點，並比較研究之。

(三) 何為宿命論？其錯誤何在？

(四) 自由論與決定論何以不同？試詳細說明之。

(五) 試就以上兩說爭點提出自己之見解，並詳言所見之理由。

(六) 試述詹姆士著信仰的意志一書中論「決定論之難關」一篇之大義，並與羅格著倫理學說第五章之理論比較之。

(七) 胞爾生著倫理學之一體系第二卷九章之要點何如？試詳細說明之。

(八) 試各就自己的經驗舉一最近重要之決定，仔細分析之，其中是否可以發見一種意義足認此決定

非被決定的，並詳細說明之。

(九) 試任擇一最近出版之心理學的書籍，(頓拉卜著心理學的一體系第十五章，畢爾斯柏來著心理學大綱第十三章，或其他課本均可) 就其討論意志心理的部分研究之，並將研究所得適用於自由意志的問題而說明之。

第二十五章 神之信仰(上)

現在我們要來討論直接與人類宗教意識有關的價值的問題。宗教信仰牽涉至鉅，故其所產生的問題亦極其煩難。然而這些問題卻是不可避免的，發於人類心靈最深的需要，所以在人類知識發展的過程中，無論其怎樣的煩惱，我們總是不斷的要求有以解決之。在初學所能瞭解的範圍之內，這個裏面有兩個問題對於我們特別重要，就是，上帝的問題，和不朽的問題。我們可以先講前一問題，然後再來探究第二個問題。

一 上帝的觀念

人類不能離開宗教意識，凡有生民之處，無論在什麼地方，也不管他的文化程度如何，總不會沒有宗教的信仰和儀式。其中最根本的信仰，就是承認世界裏面有一種超人間的東西存在，可以支配人間的禍福，而且要人對他須有一個敬畏崇拜的態度。這種信仰殆為宗教之基礎，至少在非意識的宗教經驗中，乃人類普遍之所同具。當然，我們也未嘗不可以設想一種宗教，不要上帝的信仰，事實上也有人曾這樣辦過，譬如，中國蔡元培提倡以美術代宗教，法國孔德便是以「人道」代宗教。這個以何意味而可稱為宗教，我們也不須在此研究。不過顯而易明，這樣的人生觀與通常所謂宗教相差懸遠，因為在一般宗教意識中超人間的上帝的概念總是根本不可少的。無論這個觀念何所從來，或何所根據，（於此，可參看埃著宗教心理學第六章）在歷史上，通乎一

切文明的階段，自野蠻人以至進步的民族，牠總是宗教經驗的根本基調。

(一) 上帝的觀念與社會進化之關係 上帝這一觀念，在人類社會的發展中，其與道德理想的進步關係甚密。舊約中所記希伯來人自漂流於西拿荒野至立國於巴拉斯丁的故事，便是一個明白的證例。猶太民族的道德思想由先知之啓示而獲昇化，於是耶和華遂由好戰嗜殺的偏於一族的神，一變而為大公無私仁愛憐憫的神，這個耶和華的概念的變更，其及於人民道德的信仰和行爲之反應，當然是很有力量的。上帝的觀念一變，則道德標準亦必隨之而俱變。在個人可以口舌信宗教，而行爲則一反其信仰；但是整個的民族卻不能如是。大抵一個民族之所信仰的上帝，便可爲此民族最深生命之指標；「一個人事奉上帝即不能事奉魔鬼」這句話，是確有根據的。人類的歷史，在一個重要的方面，實在就是其所相信的「神」的歷史。

(二) 上帝的觀念之歧異 我們只要略微一想，便不難見出，各人所說的上帝，都各有不同的意義，這在我們日常所遇見的人們就能够證明，隨便那兩個人相信的上帝總難得是一樣的。推廣這個觀察，把世界上的大宗教，以及他們的歷史的發展比較一下，那末，上帝的觀念之變化多端便更加顯然。這裏我們也不能夠詳細追溯這些差異的來歷，就本書目的，只須指出宗教發達史上幾個最根本的見解便够了。我們可以分爲兩項來說：一，關於上帝的本性的見解，二，關於上帝與世界秩序的關係的見解。

A. 上帝的本性之不同的見解——關於上帝的本性，自來有兩種主要的觀念，即多神論與一神論。多神論乃

是相信有許多不同的神存在，各自分離獨立，彼此間的權利和目的多少還免不了衝突。這個最明顯的證例便是古代列朝的國教，其發生毫無疑義，都與原始人類之較簡單的多神的見解有一個直接的歷史的聯繫。（參閱 Wright 著 學生宗教哲學入門 第六章）諸如希臘，羅馬，巴比倫尼亞，亞細利亞，和埃及古時的宗教皆是多神的。猶太人也經過很大的困難纔始離開多神教，他們其初也是相信耶和華只是許多真神中之一個，這些真神都是要同樣尊敬的。多神論的根本概念，就是神之數無窮，而其應須崇奉則一。另一方面，一神論主張只有一位上帝，除他以外，便沒有別的真神。多神教之所供奉的無數的神都是偶像，迷信。神是統一的，唯有一個實在。有幾個猶太的先知，特別是第二個以賽亞，在基督降生三四世紀之前，便已達到了這種觀念。耶穌及其門徒，當然是這種思想，聖保羅尤特別着重此點。穆罕默德在他的可蘭經裏面一再申言，「上帝只有一個，穆罕默德便是他的代言者。」釋迦牟尼更明白的說道「天上地下，唯我獨尊。」簡單說一句，一切偉大宗教皆屬於一神論的見地。古波斯人的宗教，乍看起來似乎是一個例外，生地亞勿士特經典中有兩個神，一為阿乎拉莫茲大（光明之神），一為阿灰漫（黑暗之神）。但是就連古波斯教根本也是一神論的，因為莫茲大的勝利至少是多分可靠的，阿灰漫似乎便與基督教中之撒旦居於同一地位。只有一位上帝是真正神聖的——這便是一神論的中心思想。

B. 上帝與世界秩序兩下關係之不同的見解——這裏有三種見解，即超然神論，汎神論，和有神論。這三者都

是一神論的，他們的不同，就在對於上帝與世界的時空秩序的關係所見各異。

超然神論，認為這種關係純然是外在的，或以專門的語詞來說，就是超越的。上帝乃是一個自己意識的東西，獨立存在於構成我們通常所謂「世界」的萬物的程序之外。上帝為世界之創造主，但是世界卻以其自己的法則而運行，用不着上帝的合作或干涉。其實造物主也是不能夠來干涉的，因為這些法則，他創造了之後是不變的。所以上帝之為一自己意識的造物主對於宇宙之關係，恰如發明者之於其所發明的東西一樣，這便是超然神論的見解。

汎神論與超然神論完全反對，否認上帝與世界是分開的，而主張上帝與世界程序合一，一切都在上帝裏面，上帝也存於一切之中；上帝便是萬物，萬物也就是上帝。英語汎神論為 *pantheism*，本來是從希臘文 *pan*（汎）和 *theos*（神）兩字合成的。所以在汎神論者，上帝決不是超越的，而是全部寓於時空秩序之中。現時大宗教中，佛教便是汎神論的一個最好的證例；許多婆羅門教的和基督教的神祕主義者，嘗時也是持着汎神論的見解。因為神祕主義者，和汎神論者一樣，都不能夠逃脫上帝無所不在的感覺的。

他們若要撇開我來打算那便錯了；

他們想飛得高高的遠離我嗎，我就是他們的翅羽；

我就是懷疑者，同時也就是他的懷疑，

而且我也就是婆羅門的弟子們天天所唱的讚美歌。

上帝等於一切，一切等於上帝——汎神論的中心理念便在於此。

有神論所承認的上帝與世界的關係，乃介乎超然神論與汎神論兩極端之間。這種見解，既不全同於超然神論，亦不全同於汎神論。牠與超然神論一致否認上帝可以毫無剩餘的和時空秩序合一起來，但又和汎神論同調否認上帝能夠完全存在於此秩序之外。牠認為超然神論謂上帝在世界之上，不止於此世界，這是對的；但是，另一方面，牠認為汎神論云上帝於此世界之內無所在而無所不在，也是對的。簡單說來，有神論者的理念就是，上帝存在於世界之內而又超於世界之外。上帝為一有自覺的「實在」，他的本性便表現於宇宙的組織和程序之中。上帝之存在於世界，由世界秩序之發展即為上帝之經驗這一事實而可知；而上帝之超於世界之外，便由其對於宇宙進程之所操的支配控制的力量而可見。基督教至少在某種解釋中很接近這種觀念。上帝為存於世界之內自覺的全能的主宰，他的本性便與一切事物密切相聯，而表露於宇宙化育之中，這就是有神論的立場。

以上也已將關於上帝之不同的觀念說了一個大概，這個裏面的分別是極其重要的，要想討論神的信仰，我們非把牠認清不可。無論是擁護上帝或反對上帝的理論，就此三者之中的某一見解言之，可以很有道路，而就另一見解言之，卻完全牛頭不對馬嘴。譬如，擁護汎神論的上帝的理論，施之有神論的上帝便沒有什麼意義；

而反對有神論的見解的理論，也只能適用於有神論的見解，換了其他的見解，便失其效力。關於神的爭論許多的混亂，皆由辯論者沒有說清楚他們所講的究竟是那一種上帝的觀念而來；如果各人於其所說的根本名詞，都各有不同的見解，那末，他們的結論，彼此紛歧，乃是必然的。在這種情形下，便不是說理，而只是毫無益處的胡鬧。

可是另一方面，我們斷不要以為在這幾個不同的上帝的觀念之中，選擇一個正確的，而捨棄其他非正確的，是一件容易事。這些見解，都不是完全杜撰的，人之成爲有神論者，或汎神論，或超神論者，皆不是沒有理由的。這些見解，都各有相當的根據。一個人若果相信上帝的話，則不成爲一超神論者，必成爲一汎神論者，或成爲一有神論者，隨便那一種地位都有很好的論證。所以這個選擇，雖只限於三個見解之中，而這三個見解之中的選擇卻決非易事。確實，這個選擇就爲關於上帝的問題的爭論之核心，我們留到下一章中再說。

二 上帝的問題之發生

我們爲什麼對於上帝要發生問題呢？這是不是不應該的？我們至少大多人都相信上帝，這豈不是很夠了嗎？何以又要尋出問題來呢？我們如對我們自己心下說，「敬拜上帝，不許妄念，」這不是更好麼？這實在也是一個極自然的感情，我們可以先來把牠研究一下，免得白費時間討論無用的問題。

(一) 信仰先於問題 人類之相信上帝，乃是在提出上帝的問題許多年代之前。原始人的心智根本談

不到任何問題的時候，早就有了這個信仰。其實，在他們的經驗裏面，這個信仰的強烈的程序，也使問題成爲不可能。上帝的問題，乃爲宗教的態度所壅閉。虔誠的信徒，不會對於他的崇拜的對象之存在或本性有所疑問，因爲他們的信仰太利害；他們愈虔誠，則其信仰亦愈強烈，而問題亦愈不能產生。聖保羅便有這個態度，他說：「我知道我所信的是誰，而且毫不懷疑他一定能够不負我的苦心，保證我的得救。」一個人只要抱定這樣的態度，當然絕難感覺到這個裏面所涵的問題。但是，一旦他能够思想，能够反省他的信仰，那末，這個問題便必得要出現的；這個問題乃是以反省的作用，直接由信仰而發生。所以人之研究上帝，決非爲了要來相信上帝，而是由於曾經相信上帝。

(二) 上帝的問題發生之原因 然則這個問題的發生之論理的原因何在呢？爲什麼人們一旦能够反省他們對於上帝的信仰，立時就不得不懷疑「他的」本性和存在呢？於此，我們有三點可以指示出來。

A. 第一，宗教信仰自身之紛歧便是這個問題的一個直接的原因。假如只有同一上帝的信仰，假如宗教意識於其崇敬的對象不如是之曖昧，那末，毫無疑義上帝的問題便要失去一個很大的理由。但是宗教的意識在這一方面實在太混亂了。有些人相信許多的神，各有各的性情相；有些人相信只有一位上帝，而「他的」性質也是大家都有不同的看法；有些人認爲上帝是世界程序的製造者，有些人又把「他」和世界程序看爲一物；有時候人們說上帝只愛「他的」選民，有時候人們又說「他」不拘什麼樣的人都愛；據此一派的信仰，上

帝具有自我意識的人格，還有完成某種目的的志願；而照另一派的信仰，他又是一個無意識，無人我的「力」，「涅槃」或「天」；所以這個裏面的糾紛是永遠沒有盡止的。當然，只要有一點「反省」的端倪，這等混亂，在邏輯上也是不堪容忍的；顯而易明，這些見解不能都是對的，然則我們究將何所適從呢？我們是否可以禁止疑問，只管信仰便完事呢？那是不可能的，因為人類宗教意識之本身，也決不能夠聽其如是的。所以由上帝的信仰而發生上帝的問題，這個信仰的紛歧便是一個必然的原因。我們須要注意，這個問題在宗教上乃一極大的實際的問題。假使巴爾 (Bar) 真是上帝，我們必得奉事他；假使耶和華是上帝，我們也必得奉事他。我們奉誰個自然有一個很大的差異，在我們選擇之前，斷須要知道誰個真是上帝。所以上帝的問題，在實際上的意義是極重要的。因為宗教意識上最迫切的問題，就是要知道「一個人究竟要出什麼代價纔能換得他的靈魂？」

B. 人類道德經驗之發展，也使上帝的問題成爲不可避免。宗教的信仰假定上帝的存在爲道德價值之保證，正直的人便能邀得上帝的特殊恩寵。但是，許多事實卻顯然和這個假定相反。惡人不單往往不因其惡而得禍，甚至反而正因其惡而繁榮；善者不僅往往不必得報，甚至反因其正義而致殺身。所以尋常觀察確實明示我們人生之成敗與善惡並無關係。假如真有一個彰善罰惡的神明存在，如何能有這種情形呢？這個問題，自人類道德和宗教的經驗達於反省的階段早已產生。在舊約裏面常時可以尋到這種思想的流露，尤以約伯第九章二十二、四節所說的話更爲清楚。

善惡無分，都是一樣，

完全人，和惡人，他都絕滅，

如果忽遭殺害之禍，

他必戲笑無辜的人遇難。

世界交在惡人的手中；

蒙蔽了一切審判官的臉，

若不是他，是誰呢？

然則一個人奉事上帝有什麼益處呢？上帝難道能够不管好人的命運麼？抑有進者，在自然力的面前，人類之最珍貴的道德的價值似乎也是非常微弱，毫無效用，有如暴風雨中之殘燭。這些價值在偉大的宇宙之旋流中，其渺小實在不堪言狀。

滔滔的怒潮，

雖有義人亦被淹沒；

赫赫的電雷，

不因道德而斂威；

浩浩的天風，

不知道顛覆了許多好人的舟楫。

所以這裏，人們止不住又要問，既有上帝，怎麼又有這等事呢？上帝在這個世界裏面就是這樣的不用麼？難道他果然力不足以拯救善人呢？還是我們的信仰徒然無益呢？於此，上帝的問題，從道德經驗的事實也是必然要發生的。

C. 復次，上帝的問題因科學的進步而愈感緊急。據說，法國大科學家拉卜來斯完成了他的偉大著作天體機械學的時候，曾送了一本給拿破崙。這位怪傑把他的書看了一遍，覺得裏面完全沒有提到上帝，很爲驚訝，於是遂打發人問他什麼道理，叫他注意。拉卜來斯回答道：「閣下，我不需要那個假定呵。」這句話確實便可適用於一切科學。各種科學現在都一致以自然的原因來解釋諸般現象，超自然的神力逐漸已被擯斥於世界之外。從前歸諸上帝的安排的現象，譬如電光，海潮，時序之周轉，日月之升降，地震旱潦之災異，等等，現代科學也已尋出了他們的根由，一點並不神祕。上帝這一假定在科學上已經變成了一個不必要的東西，所以在科學的典籍上已沒有人再提到他了。這豈不是證明上帝是一個無用的幻想，而宗教信仰根本是與合理的科學的思想衝突的嗎？人類的心智決不能聽這個矛盾長久存在，非得有以解決之不可。所以從這個立場，上帝的問題也是不得不發生的。

以上已說明上帝的問題爲人類理性必然的問題。既有上帝的信仰，而又有對此信仰之反省，則此問題便不得不發生。一個人信仰了上帝，而又眼見宗教意識之紛歧如此，人類道德的和科學的經驗的事實復如彼，當然止不住要高呼：「你的上帝現在那裏去了呢？」無論他是否能夠找得出上帝，抑或終於一無所獲——無論這個結果好壞如何，他總須要去追求的。所以上帝の問題決不是一個可以隨意拿來或拋棄的無聊的空間，而是一個不可避免的反省。這個問題也不是一個小問題，而是人類之所特有的一個絕大的問題，牠的解答一直牽連到人類經驗以及其所處的環境最深的所在。關於上帝的信仰之根據和困難，下章再加以詳細的檢討。

本章習題

- (一) 多神論與一神論之差別何在？
- (二) 試將超然神論，汎神論，和有神論，各下一界說。
- (三) 滕尼生「高尚的汎神教」一詩之大義，與本章所述汎神論的思想是否相同？試詳言之。
- (四) 本章所論上帝的問題之發生其要點何在？
- (五) 試將佛教，回教，和古波斯教的上帝的觀念，作一比較的研究。（參考雷特著宗教哲學讀本第八章，孟齊斯著宗教史，莫爾著宗教史，及東方聖書叢刊）
- (六) 細閱柏利著哲學小引三至四章，試列舉有關於宗教意識之本質及對於哲學的涵義之理論要點。

第二十六章 神之信仰(下)

現在我們繼續討論上帝的問題。這個討論雖然是很困難的，但至少可以使我們知道這個問題的重要，以及草率得一個廉價的解答或視為無足重輕而抹殺這個問題的危險。「一個人是否可以尋出上帝來呢？」無論其能與不能，這個探究他總必得要做的，努力的結果，總可以給他極大的報酬。

一 上帝的信仰之論據

支持上帝的信仰之憑證通常有兩個來源：一方面是物理的和生物的環境，一方面為社會的環境——即自然的秩序，和人類的心理。所以我們研究上帝的信仰的論據，為便利起見，也可依此兩類來說。

(一) 基於自然秩序的論據 在第九章裏面，我們也已說過因果律為人類知識活動的根本的假定，且已探明了和牠有關的幾個重要的問題。這個假定有時竟可以利用來證明上帝的存在，所以這裏我們還要回頭把牠提出來從這一觀點細究一下；至於以前所已說明了的話茲從略，讀者可溫習一遍，記在心上。以因果律證明上帝存在的理論，可以分為兩種：(A) 根據第一原因的論據，(B) 根據計畫或目的論的論據。

A. 第一原因。世界上每一個事實，無論過去，現在，或未來，都為因果鏈索中之一環，換句話說，就是每一個事實都有其原因。但是，每一個原因又為一更大的因果關係中之一分子，所以每一原因也是一個結果。因果相聯，

上可溯之於永恆的過去，中由各方面交匯於現在，下而擴展於無限的將來，這個因果的程序，便是我們所謂世界。然而這個因果的程序總必有一個究極的原因，即第一原因，或世界的原因；這個最後的原因便是上帝。這種理論又因其將「第一」原因解作時間的意義或目的論的意義，而有兩種形式之分。解作時間的意義，這個理論就是上帝為因果鏈環之「始」；解作目的論的意義，那末，上帝便是世界之「統一的原理」或「根本」，為「整個宇宙之所趨向的遙遠的神聖的目標。」

B. 計畫。在自然的秩序中，我們可以找出許多計畫的證據來，譬如，陸地之獸有肺，正適於呼吸空氣，水中之魚有鰓，正適於攝取融化於水中之空氣，動物的顏色，常隨環境而變化，以掩護其本身而免為敵人所見，鳥類之骨甚輕，故可以高飛，力弱之獸，每敏捷善走，以是雖無強力仍可以圖存，人類直立的姿勢和手臂的構造，恰宜於人生複雜之情境，像這樣的例子不勝枚舉。從這些事實裏面，明明可以看見萬物都有一種方略，從而我們不得不承認世界秩序一定有一個計畫者，這個設計者便是上帝。這種理論在十八世紀是很風行的，巴萊於其自然神學一書中有一個出名的時錶的類比論便可為代表，他說，一個人從時錶的計畫組織可以推得牠必出於一個有智慧的製錶匠之手，上帝乃是整個世界的製錶匠，就是他造成了宇宙萬物，而我們所以能夠知道這一點，也是因為他在世界的結構中留下了他的智慧的痕迹。

(二) 基於社會秩序的論據 這裏也可以分為兩種型式，一個是着重人類本性之純粹理論的和觀念

的方面，而另一個是着重道德的和宗教的方面。

A. 純理論的證據。人類的心乃是一個有認識能力的心；牠能構成對於世界的各種觀念，又從而加以測驗，辨其真偽。建立於人類經驗這一方面之上的維護上帝的理論，也有兩種，一為傳統的實體論的理論，一為較晚近的錯誤可能性的理論。

實體論的論證在由人心所有的上帝的觀念，而推斷上帝的存在。簡單說來，不外如此：我們的上帝的觀念，乃是一個最高無上的觀念，我們絕不能夠想像任何一種東西比牠再大的，因為牠的內裏涵着「完全」的觀念；但是一個不存在的東西決不如一個存在的東西之完全，所以假如上帝是不存在的，那末，上帝這一觀念便不是我們所能設想的最大的觀念了；但這是違反假定的，所以上帝必然存在。這已經證實總而言之，上帝的觀念所涵的完全的意義，便顯示上帝的存在，因為假如他是不存在的，那他便是不完全的。這個理論始於中世紀經院派領袖之一聖安色門，見於他所著 *Proslgium* 一書中。其後笛卡兒復修正其說，添入因果律的思想。康德盡發此說弱點，使之無可立足，至黑智兒又重新提出這個見解，改變了牠的形式，藉以避免康德的攻擊，唯經他這一更正，此說已非復舊觀，實際上便包涵了本節所述各種證據。

錯誤可能性的論點，不容易了解，要想三言兩語說明，難免遺漏牠的真義。下面姑簡單的指明牠的重要之點。錯誤乃是屬於人類知識的一個事實，但什麼是錯誤？牠就是一個錯誤的判斷；一個與對象不相符的判斷便

是一個錯誤的判斷，這在討論真理的一章中我們也已說得很清楚。但是，一個單純的判斷，如僅就其自身看來，便不能夠決其爲錯誤；因爲這樣你怎見得牠是一定不能和牠的對象相符呢！定須要包括於一更高的判斷之中，其對象爲此錯誤的判斷之完全的對象，而後牠的錯誤纔可顯示出來。比方，一個旅行於沙漠之中的人，忽見有綠地在前，卻沒有走到便死於半途，如是，縱使他所見爲一幻景，至死他也必相信前面真有一個綠地的；假令他能知更大的真理，則亦必能知他的錯誤，他的判斷之所以爲錯誤也就是因爲橫於他的外面還有這個更大的真理。所以錯誤的存在，便明示真理的存在。但是，對於任何事物，可能的錯誤無窮，判斷不合於其對象則發生錯誤，而不合的種類卻是無限的。錯誤既然便明示真理，無限的錯誤自便明示有一個絕對的真理爲之反面。但是，真理必存於一個心的裏面，所以一個絕對的真理的體系也必須要存在於一個絕對的心之中纔行。既有爲一切無窮的可能的錯誤的反面之絕對的真理存在，當然便非有一個足以容納這個真理的體系的「心」存在不可。簡單說，無限可能的錯誤之存在，便涵着一個神聖的「心」的存在，在這個心的裏面，整個的真理呈現爲一和諧無間的體系。這樣的一個心，在宗教中，我們便稱作上帝。所以全能全知的上帝之存在，便可以由人類理性之錯誤及其對此錯誤之感覺而證明。（關於此論點，可參閱魯易斯著哲學之宗教的方面和上帝的概念，及羅格著十八世紀以後之英美哲學）

B. 道德論的證據。這種理論在以人類道德的經驗說明上帝的存在。其大義不外乎是，道德的價值皆爲客

觀的，這個意思就是，至少他們總屬於人類本性之重要的質素；因為人類本性為世界秩序之一實在的部分，從而道德價值也必為世界秩序之一實在的部分；人必得承認他自身和他的價值都是實在的，這個理由，下章便要說到；因此，所以世界秩序在一種意味上定須是一個道德的秩序，可以容納人及為人性之根本的善的理想；然而這個如非有一位聰明的合理的上帝存在，把世界秩序安排好了，立意要使「善」可以得到最後的勝利，那便是不行的；所以上帝的存在，也是道德價值之客觀性的一個必然的結論。（這種理論，康德最為重視，認作上帝存在之唯一有力的論據，關於此點的說明，見於實際理性批評第二章五節，但是他的解釋尚不如蘇爾來的道德價值與上帝觀念所論之精密顯著）

二 以上理論之評價

要想把以上各種論據，作一個詳盡的檢討，在這裏是不可能的，現在只能指出幾個重要之點，以作大家自己再為進一步的研究之一助。

（一）根據自然秩序之論據。根據自然秩序的理論，我們很容易看出來，是不能够令人滿意的。我們先就解作時間意味的第一原因的論據來說，確實特別脆弱。因為牠假定原因（上帝）為完全的存在，而結果（萬物之時空秩序）又為實地的非存在；這實和我們的因果的分析全然矛盾，現代科學也已明示我們因與果不過是同一事態之兩面；所以這種理論所用的因果的觀念，乃是反科學的，非能够證明牠給與這個觀念的古怪

的意義確有所憑，便必得把牠收回去不要再說。其次，這種理論復將上帝化為許多事實聯繫中之一個事實，使「他」的原因的意義只限於一瞬間，於是他的存在也就沒有多大邏輯的重要性；假如上帝只不過是因果鏈索中之第一原因，那末，我們便並不怎樣需要這個假定，一個人很可以假定這個聯繫沒有究極，沒有起始，（這樣的一個假定顯然是同樣易於設想的）如是，上帝存在之論據頓時便推翻的。我們如果以目的論的意味來解釋第一原因的論據，那便稍增一些力量，但是這樣看法，牠便根本與計畫的論據以及道德的論據不可分。最後，還有一點須要注意，就是無論解作那一種意味，都是只能就一元的原因論來說的，因為如取多元論的見地，則第一原因失其意義；可是我們討論因果關係的時候也已指明，這個一元的原因論，至少也有商量餘地的，所以決不能夠毫無疑問的把牠拿來做理論的基礎。

建立於計畫之上的論據，頗有相當力量，至少總可使這個問題與確定的事實直接發生接觸。但是有兩點我們須要加以指摘，第一，宇宙之間雖然有許多地方可以尋出計畫出來，可是同樣的確實，也有許多地方毫無計畫，滿呈不諧和的狀況，這當然也是不能不注意到的；凡是一種理論不單要尊重正面的事實，也須要尊重反面的事實，必如此然後纔能有正確的結論。第二，現今科學的研究已經知道宇宙中所表露的計畫皆可由自然的原因解釋之，譬如：有機體因生存競爭而起的適應便是一個最顯然的例子。這個假定確實簡單得多，其所涵空想的部分比較另一假定為少，所以只要能夠得到證明，便非承認牠不可，因為兩個假定須擇其較簡單者，

這乃是科學上一個根本定則。可見計畫的理論也是不圓滿的，乃屬於十八世紀過去的思想，到了現在已站立不住了。

那末，建築於物理的和生物的事實之上的論據，都不能够令人滿意。從這一方面似乎找不出到上帝之路了，試看其他的論據是否較優，在社會的事實中能不能發現一條到上帝之路呢？

(二) 根據社會秩序之論據。傳統型式的實體論的見地，在現代已經沒有人能够相信了。當聖安色門的時候，這種論據也許很有意義，因為那時人們對於一般觀念之起源與重要都有一種特殊的見解。(中世唯名論與實在論之爭甚烈，唯名論者，主張普遍體——或觀念——為幻想，非實在，乃是人類所發明的一種名目或符號，所以為集合感覺經驗的個別物之方便；而實在論者，則認為普遍體亦不止於是幻像，和感覺經驗的個別物同樣都是實在。聖安色門為一實在論者，其擁護上帝存在之本體論的證據，便建立於實在論的假定之上，也是很容易看得出來的。欲詳細研究此論爭，可參閱 *De Wulf* 著中世哲學史) 但是由今日言之，這個論據，嚴格地講，只能夠證明(如其能有所證明的話)「完全」的觀念包涵「存在」的觀念，卻並不足以證明必然有一個完全的實體存在相當於此觀念。(與聖安色門同時的迦立羅便首先攻擊此說，迦氏謂如果照這種理論，那末，假若一個人存着一個完全的仙島的觀念，也就可以證明這個虛無漂渺的仙島的存在了。其後聖多馬斯·愛葵拉士復將此論據加以詳密的分析。但是至康德總與以最澈底的批評，見純粹理性批評第二卷四章)

此外，這個論據還有一個錯謬的假定，就是「完全」的觀念在一切的心裏面都是相同的事實上，對於這個完全的觀念，各人的見解當然大有不同，牠的真正的意義無疑的永遠是一個問題。

關於魯易斯錯謬可能性的理論，其中實涵有三個要點：（A）錯謬僅乎是「真理之不完全的一斷片」；（B）真理只能存在於一個無所不包的「思想」或「心」之中，這個「思想」或「心」周知真理以及爲真理之不完全的一零片的錯謬；（C）只有一個真理，一個知識的系體，其中各個判斷都互相諧合無間，決沒有一個以上的各自分離的真理。第一點之是否確實，須視下面這個問題得到怎樣的解答纔能決定，就是一個判斷可不可以澈底的錯誤到一點真確的意味也沒有——換言之，卽一個判斷能不能純然爲錯謬？假如一個判斷可以純粹是錯謬，那末，我們便不能說每一個錯謬都是一個斷片的真理。第二點之可靠與否，便須看「一個判斷之真實或錯誤與任何一個心知其爲真實或錯誤無關」這一種見地之能否成立而定。（此點和現代所謂觀念論者與新實在論者關於「所知之物」及「知」——卽判斷的對象及判斷的行爲——之間的關係之爭點直接相聯，欲知其詳，可參閱賴登著哲學領域第二十章）至於第三點又引起了多元與一元的問題，特別與「一切關係是否皆爲內在，抑或至少亦有屬於外在的」這個問題不可分離。

道德論的說明，通常都認爲上帝存在之最有力的證據。假定道德的價值爲世界秩序之真實的性質，那末，這個論據毫無疑義（至少著者以爲如是）便是很強固的確實，如其這個假定是對的，這個論據似乎便是沒

有問題。假如「人」（姑無論他是什麼時候出現於時間之流中）和他的價值都爲實在而非幻像；假如他的理智爲發於自然的力量之光明，而非黑暗裏面之偶然一現，瞬息之間，終須爲偉大的宇宙的狂濤之所撲滅；假如他的價值，特別是他的道德的價值，誠乎是究極永恆的實在之表現；簡單說一句，假如這個世界能够在一種真正意味中稱之爲一個道德的秩序——那末，我們就很有理由可以相信有一個支配萬物的心存在，爲我們保證或力爭「善」之保存和完成。假如道德的價值確爲客觀的，那便是確爲世界之法則；如非有一個精神的東西作牠的根據，自然很不容易解釋這種現象。然則這個論點還須靠着「道德的價值確爲客觀的，乃世界之本性」的假定。但是，我們究竟有沒有理由可以把道德的價值看作如此呢？這便是我們討論此一理論最後所要解決的問題。

如欲將這個問題得一個完滿的解答，勢非有一本專書不可。（於此，讀者可參看蘇爾來著道德價值及上帝的觀念，其論此問題甚詳盡）但是，我們很可以指出一個肯定的解答所可採取的途徑：就是在道德的生命中人類乃是要努力實現一種理想；這個理想，決不能達到充分的成就於其經驗之內，因爲在一種意味裏牠總是存於人類之外的，然而牠畢竟有效於人類，人類即準此以行其贊許和譴責，獎勵和貶抑；因此所以我們不得不承認牠具有一種獨立於人類經驗以外的「實在」，「實在」的秩序，至少一部分爲道德的秩序；從而「善」必得是客觀的，爲宇宙之一種本然的性質。蘇爾來在這一點上的理論是：「道德的價值自須實現於人的經驗

之中，而非僅存於外物，其屬於人恰與其他特質之屬於人一樣。然而道德之爲物卻不止於如此，我們所須認爲屬於客觀之實在的，並非僅乎實現於一個人的意識的生命之中的價值。個人之實現此種價值必意識到一種標準或理想，爲其努力之指導，或爲其不可辭卸的本分。達到這種價值之所以知其爲價值，便只因他適合於這種標準，或切近於這個價值的理想。所以價值或善之實現於個人的生命之中，便暗涵有一個標準或善的理想爲之基礎或條件。從而我們不得不構成一個理想的善或一個道德的秩序之概念，這個概念，乃是實際成就的「善」的根據，我們也非承認牠在一種意義裏具有客觀的實在不可。（見道德的價值與上帝的觀念第五〇八至九面）由此可見，善非僅存在於世界之中，抑且爲其真確具有重要意義之一面。簡單說一句，牠乃是真正客觀的。（這裏，我們須注意，此種理論的根本思想便在以善的概念爲道德的行爲者之所力求接近的理想，且對他具有絕對的權威。但是這種見解是否正確？所以我們又回到第二十三章關於善的問題，侵入倫理學的領域）

由上所述，道德論的論據雖非確鑿可憑，至少也很能够當作對於懷疑論和無神論的回答。牠可以給與我們一個合理的信抑的權力。輔以魯易斯之說，而其價值乃更爲增大，至於其他的論據，至少在一種解釋裏面也未嘗沒有相當的意義；但是要想面對他們的批評，在原理上他們都須改造一番；而採取下面的兩種形式之一：（一）第一原因的論據，定須以計畫的論據解釋之，而後方能有價值可言；而所謂「計畫」亦必解作具有科學

的合理的根據之整齊的外物體系纔行。(二)實體論的論據之傳統的形式已經屬於過去，如加以修正，使之合於現代的思想，則完全變為道德論的論據。所以足以支持「上帝」的觀念之兩個主要的理路，(一)為道德論的，一為認識論的——魯易斯的——皆以「人」和他的價值為焦點。那末，到上帝之路，畢竟須求之於人類道德方面的和理論方面的本性之中了。

三 上帝之本性

以上我們的討論直接限於上帝存在的問題，現在我們再來一探上帝的本性的問題。假定我們可以有一個合理的信仰，我們究應相信什麼一種上帝呢？我們是要奉事耶和華呢，還是要奉事巴爾（古代閃族土地神之一）呢，抑或二者都要奉事呢？我們可否隨意做一個多神論者，一神論者，汎神論者，或有神論者，抑或我們須要就這些見解當中選擇一個呢？假使是要選擇的，我們又將如何選擇呢？我們前面的討論，雖然沒有直接說到關於上帝本性的問題，可是這個問題卻包涵於我們所研究的各種理論之中，現在讓我們將這些涵意引申出來如下。

(一)多神論與超然神論 關於多神論的見地，以上所述各種論據，都是和牠不相干的，此種上帝本性的概念本排除於討論的範圍之外。至於超然神論，這些論據當中也沒有一個可以為之佐證，除了時間意味的第一原因的論據，和基於計畫的理論；然而這兩個論據我們也已知都是特別薄弱的。將上帝看作時間裏面

的一個第一原因，這種理論，不過是濫用「原因」一詞，不能給我們一點裨益。而且這個見解，乃使上帝在宇宙人生之實際進程上成爲一個邏輯的無用的概念；所以我們很可以假定世界沒有時間的起始，這個假定確實更爲簡單，和前一假定同樣的說得過去，以爲代替是沒有什麼不妥當的。基於計畫的理論也不見得更爲高明，只是閉了眼睛，不看自然秩序中所充滿的無目的不諧適的狀況而已。假如我們以自然之合理的聯繫和有秩序的運行來說明這個「計畫」那末，立刻便離開了超然神論而成爲有神論或汎神論。

這樣，從上面的理論說來，我們便不能接受多神論或超然神論對於上帝的本性的理念。我們對於上帝的本性之合理的見解，似乎與此兩種思想相反，而與人類宗教經驗之最深的意識一致。一切偉大宗教在原理上都爲一神論的，我們在前面也已說過，這是有歷史可以爲明白的證據的；而且這些偉大宗教的上帝也不僅只是一個設計者，坐在機器的外面看着牠行走，不情願或無力量（或兩樣兼有）來干涉牠的運動，而是深入於其結構的底裏，切實的左右牠的情況和命運的。所以我們的理性，以及反省力較低的宗教的意識，兩者都是一致否認多神論與超然神論的，從而我們不得不視之爲不圓滿而撇下一邊。

（二）有神論與汎神論 這裏只剩了有神論與汎神論，這兩種見解之長短如何呢？於此，人類宗教的意識便不甚明顯。至少，偉大宗教中即有一個佛教是完全汎神論的；而牠的信徒實佔世界人口一個很大的部分。但在這一點上，佛教可算是唯一的，其他偉大的宗教，特別是基督教和回教，其上帝的觀念根本都爲有神論的。

所以從宗教意識的觀點，有神論的地位誠優於汎神論；假如我們能够證明基督教所表現的宗教意識高於其他宗教，那末，勝利當然便要屬於有神論了。

恰如宗教意識一樣，理性也是徘徊於汎神論與有神論之間。但是這裏有神論也是居於優勢。以上所列舉的論據，尤其是最強的（認識論的和道德論的）論據，皆直接趨向於有神論；確實，要把他們與澈底的汎神論的世界觀調協起來是很困難的。而且在哲學思想發達史上，最偉大的思想家大體都傾於有神論而不取汎神論。一個批評家如果說某種哲學體系有汎神論的思想，那便是一個很嚴重的責難。在一個汎神論的宇宙中，道德的價值便有消滅的危險，因為這樣的一個宇宙裏是不能有「善」之所從而發生的「自由」之存在的。

這樣看來，有神論的上帝的概念，當然比較汎神論更爲妥當一些。不過這個問題，自不能以勢力來決定，而須要從事實上來考察。爲便於大家作進一步的研究，這一點我們很可以指出來，就是，這個問題終須視上帝的假定與之最爲密切關係的道德價值而定。這些價值究竟最能發達於有神論的世界之中，抑最能發達於汎神論的世界之中呢？和那一種世界，「自由」最容易調合起來？什麼一種世界更能容許價值之創造，以及價值之保存？要想解決前一問題，先須回答這幾個疑問；但是假如我的所見不誤，這幾個問題的回答，定然反於汎神論，而向着有神論。因爲果如下面這一首詩所云：

我們不過是一隊

神奇的影像，

繞着日光照射的走馬燈而遊行，

一任那戲劇主人的擺佈；

都是「他」玩弄的傀儡，

在這黑夜和白日的棋格中翻來覆去；

那末，道德的價值當然要委謝而去，如秋田中的草葉一樣了。汎神論是否便使人生成爲這麼一種傀儡戲固許有問題，但是，嚴格地解釋起來，牠確實很有這個悲劇的危險。然而有神論卻可以給我們道德的活動有盤旋之餘地，至少不必使我們的道德的價值成爲一種虛幻。不過這裏大家還是要自己去再作更進的研究的。

(三)有神論之兩種型式 但是即使我們接受有神論，這個困難仍然沒有已時。因爲上帝對於世界，特別對於有限的「心」，其相互關係究竟怎樣，還是一個不容易解決的問題。假如上帝是一個自己意識的「存在」，施行其意志於世界之中，那末，「他的」意志和其他的意志，有限的人類的意志，兩下的關係應該如何設想？我在本章之終提出這個問題，並不在要解答牠，而是在使我們知道這個問題對於有神論之重要。自來對此問題有兩種不同的見解，約略說明如下。魯易斯認爲，我們定須把上帝看爲一個絕對的無所不包的心或意志，一切可以稱爲存在之物皆存在於牠的裏面；所以我們的意志乃上帝的意志之一部分，我們的思維乃上帝的

包羅無遺的思維之零片。這種話實在很像汎神論，但據魯易斯告訴我們，這並不是汎神論。至於他用以辯護他的地位的論據，讀者可參閱魯易斯自己的著作。（氏所著上帝之概念所論甚詳）另一方面，詹姆士主張上帝與人之間所能設想的關係，只是在努力反「惡」這個共同目的之下的協作者的關係。但是這樣一來，上帝即使不變作有限的，至少也要大損其絕對的性質，因為「惡」這種東西，是存於上帝之外而與之對立的。詹姆士亦承認如此，但是他說，在最後的分析中只有這種見解可以維持，實際上基督教之所崇拜的就是這個上帝。不過欲細究此種理論，讀者也須參考詹姆士自己的著作。（可閱實用主義第四，八講；宗教經驗之紛歧第五二四，六面；及多元的宇宙）我們稍加思索，便很易見出，這個問題，實在不僅乎與上帝的問題具有極重要的關係，而且牽涉到自由意志以及其他，初看起來，似乎離得很遠的問題。

本章習題

- (一) 試就本章所舉證明上帝存在之論據，任擇其一，作特殊的研究，並發揮之。
- (二) 色慈著倫理學大綱第三卷二章之要點安在？試列舉之。
- (三) 霍德生著人生所由之真理第八章之論點如何？試加以簡單之批評。
- (四) 可埃著宗教心理學第六章所論上帝的觀念之發生大義若何？又其理論與上帝的觀念之確實性關係若何？試詳言之。

(五) 試述霍恩來著作物質、生命、心、及上帝第五講所論宗教與上帝的意義之要點。

(六) 試將魯易斯及詹姆士對於上帝本性之見解比較研究之。(參考雷特著宗教哲學入門第三七六

—三八七面，及來登著哲學領域)

(七) 試言洛克著人類悟性論第四卷十章關於上帝存在之理論。

第二十七章 不朽之信仰

本書對於哲學上的各種問題，也已說了一個大概，結尾我們可以來一探宗教意識的第二個大問題，就是不朽之信仰。和上帝的信仰一樣，這也是人類各大宗教普遍的基本的音調。牠究竟是一個合理的信仰，抑僅為一種毫無根據的信仰的意志之盲目的表現呢？讓我們分層討論如下。

一 不朽之信仰

一般的人未必如尋常所假定都是相信有所謂不朽的事實上確有許多入並無這種信仰，劉巴 (Leuba) 的上帝與不朽之信仰第二章統計的研究便可為證。還有一點我們不可忘記，即原始民族普通皆缺乏今日意味的不朽的信仰。誠然，他們通常也相信一種死後的殘存，但是他們所想像的殘存的「鬼魂」或「精神」，確實比不上現代人之所擬想的不朽的存在。此外，世界最大宗教之一的佛敎更且否定不朽為可欲，而要設法來避免牠。

可是另一方面也有許多人誠心想望，而且充分相信死後個人能有繼續的存在，比較現世為愉快，無牽無掛，一切人間憂苦不平之事皆得超拔。這種信仰深入於各大宗教，尤其基督教與回教為然；而且就連佛敎也有牠的一種「不朽」，雖然無甚貪圖很為可怕，卻為未登「八重道」(Eight-fold path) 未得大解脫的衆生

之通運。所以與非信仰者對立，同時有很多的信仰者，縱然不以「不朽」爲可樂，至少亦認其爲實在。

那末，關於個人死後續存的信仰，人類乃分爲兩大集團。要想決定那一方面佔多數，也許是不可能的，不過大家公認的假定都以爲信仰者或多過非信仰者。但無論如何，這兩個集團總是存在的，這是一個不可爭辯的心理的和歷史的事實。

二 不朽之問題

在相信死後人格可以殘存的人，死乃是一個絕大的恐怖，卻又沒有方法可以逃避牠。凡有生之物必皆有死——這是一般觀察以及科學研究之所共同承認的不可抵抗的真理。我們現在都知道，死乃一普遍的必然的生物的現象。

熄滅了，一切的燈光都消滅了！

在每一個戰抖着的尸骸上，

但見那幃幔，死亡的棺衣，

如暴風雨般的放下，

衆天使高高升起，

露出了他們的青色的面孔，說道，

這一場便是「人」的悲劇，

牠的英雄是得勝的蠕蟲。

——波：「得勝的蠕蟲」——

這首詩譯成散文，所說的不過是一個生物的事實。所以在相信不朽的人們及其所期望的樂園之間，卻有一道陰慘的寒流，大家都要進入裏面去，欲避免牠是不可能的，而遙遠的彼岸乃隱於彌漫的密霧的後面。然則不朽的信仰究竟有何根據呢？在這麼一種收場之下，一個人還能够相信有所謂不朽嗎？這樣的信仰能認為合理的嗎？

自來人類考察這個問題，總是企圖使「不朽」之假定適合於理智的見地。有人以為要想如此，只有直接了當的否定這個假定；另有人主張這個假定可以設法使之調協於一種合理的世界觀。本章目的便在使我們知道後一種見解歷來所有的理論。我們的探討當然只限於主要的論據，而且就在這些主要論據之中，也還有幾種思想，如斯賓挪莎和黑智兒的理念，因其與他們的特殊體系密切相連，單獨的提開來不能瞭解，只得從略。

三 蘇格拉底之不可知論

蘇格拉底對於人生問題的趣味極深。他所最注意的雖為直接有關於現世的問題，但也並非全然忽視未來的神祕；尤其在他定罪到飲毒的時期中，我們很可以相信他對於不朽的問題之興味更為加甚。假定柏拉圖

於其辯言中所述之語，實在可以代表蘇格拉底最後對於不朽的見解。那末，我們便可以說這位大思想家的立場是一種樂觀的不可知論。他的理論實際上就是認為，個人死後是否尚可以存在雖不可知，然而無論其存在與否，死這種東西至少在善人乃是一種福利。因為一方面，假如死為意識之完全的止息，一切感覺，一切憂愁勞苦皆隨之而消滅；所以死只是一種和平恬靜，無夢境之擾，不醒的長眠，斯文保歌詠的好：

解脫了生之執捉，

一切希望與恐懼的煩惱，

我們且俯首感謝，

無論是怎樣的神明都好，

讓生命永遠不要再現，

讓死人永遠不要復活，

就連奔波不息的江流，

也歸入大海中，安寧寂杳。

* * *

無星辰和太陽之照臨，

無光色之攪擾，

無風濤之震搖，

無視，無聽，

沒有冬日之冰寒和春天之喧鬧，

也沒有晝夜之更迭和起息之煩勞，

只有無盡的安眠，

在永恆之長夜。

——卜樂絲濱拉之園地——

另一方面，假如死非一切之終止，那末，在死之後至少對於善人，定有無窮快樂與發展之可能。故無論死爲生命最後之一幕，抑爲一個新的戲劇之開始，其於善人是沒有一點苦痛的。

柏拉圖說明此種理論之文字是最爲巧妙不過的，我們可把牠引在這裏以便讀者研究。這一段話，是蘇格拉底於審判官前自辯終結，死刑業已宣布之後說的。他先預言了在他的死後，審判官必以不義之獄而招惡報，又表示了他的信心死對於他不能成爲凶惡，因爲他的「內在的靈聲」從來沒有給他相反的徵兆，於是遂繼續着說：「假如我們從另一方面着想，我們便很可以希望死能成爲一種好事。因爲死的情狀不外乎有二：或則

死了的人停止存在，完全喪失其感覺；或則如一般的信仰，死便是靈魂遷移於另一個所在。假如死爲一切知覺之消滅，那末，正如一個人的睡眠不爲夢念之所擾，自然是一個絕大的福利。試思一個人選擇那一夜他睡眠得最爲甜蜜連一個夢也不會做，再叫他把這一夜和他的一生所經的其他的日夜比較一下，然後再請他一說他的一生中有幾多日夜比這一夜更爲快樂，如此，我想無論那一個，縱是波斯皇帝自己，也必很易判定這個優劣的。假如死的性質便是這樣，至少我個人必認爲一種勝利，因爲永恆便與此一夜相同，死又何殊於永生呢？但是，假如死就是旅行到別處，而且果如一般所信，所有已死的人都在着，那末，列位判官先生！天下還有比死更爲快活的事麼？假如這個旅行可以達到別一個世界，在那裏我們可以避免像坐在這裏的自成一種類的特殊的審判官，而能有真正的審判官，如大家所說在地下掌管審判的冥羅司 (Minos)，雷丹曼德士 (Rhadamantus)，阿寇斯 (Aeacus)，錘鈍辣木使 (Triptolemus)，以及其他半人半神在世正直之人，那末，這個旅行豈不是最值得的麼……假如這是實在的，就教我死一百回也是願意的……尤其可快慰的，就是，我可以用我的時間，考察那裏的人們，如同我考察這裏的人們一樣，找出他們誰是智慧，誰非智慧而自以爲智慧。我們什麼代價不可以出呢，列位判官先生，假如能够接近當初提兵攻打塔羅 (Troy)，或奧地索斯 (Odysseus)，或錫弗西 (Sisyphus) 之大英雄，以及其他無數著名的男女豪傑，和他們講話，住在一起，並且考察他們的爲人，那是多大的快樂呵！這是一定的，他們斷不會因爲一個人這樣做，而把他處死的。他們除了別的地方比我們更加

快樂之外，至少又是不朽的，如果一般信仰爲可靠的話。

「而你們，列位判官先生，對於死也須要放勇敢一點，記到，無論在生前或在死後，一個善人總不會遇到兇惡的……」

「但現在是我們走的時候了，我是去等死，而你們是去生活。究竟生比死好，抑死比生好，上帝自知道，也只有上帝知道。」

四 靈魂單純性之論據

柏拉圖卻不滿意於他的老師這種樂觀的不可知論，而要求把「不朽」的問題作一個更深的探究。這個探討見於他的對話集各本中，他提出十大論據，認爲由此可以使靈魂不朽，得到一個合理的證明。（關於柏拉圖靈魂不朽說，參考美國百科全書哈孟德著「不朽」章）這些論據當中有一個在歷史上最關重要，就是根據靈魂單純性的見解，主張靈魂爲一單純的實在，非混合而成之物，所以是不可分解的；從而靈魂在本質上便不能夠死的，因爲死祇不過一種分解作用而已。（參考柏拉圖對話集菲它第七八、九面）

後來有許多思想家都承繼這種立場。中世紀的時候，大家便認此爲「不朽」之最有力的論據，不過這一時期的思想免不了帶着牠的特殊的哲學的偏見。迄於現代，至少直至休謨及康德之時，很多的人，還把這個理論看作很爲重要。例如，柏克來討論這個問題，其結論云：「我們也已證明靈魂乃不可分的，無實體的，非延展的；

因此所以是不壞的。這是極明顯不過的一個事理，我們隨時所見發生於自然物體之中的運動，變化，毀滅，分解（是即吾人所謂自然之程序）決不能夠影響一個能動的，純一的，不雜的本質。從而這樣的一個存在決非自然力之所能分解，這就是說，人的靈魂在自然中是不朽的。」（見 A. C. Fraser 輯柏克來全集人類知識之原理第一四一節。白特納爾類比論第一卷一章亦持此見，笛卡兒的理論在原則上也承繼此說）簡單說來，人的靈魂是純一不雜的，所以牠的本質是不壞的，不朽的——這便是靈魂不朽說的一個最古的論據。

五 道德的論據

柏拉圖又提出了另一個論據，在不朽的爭點上也是很為重要的。這個論據便含蘊在菲它之一段中，引來如下：「靈魂既然不可分的，去至一個和他自身一樣光榮純潔為肉眼所不能見之世界，而與賢明的上帝住在一處，這個地方，假如上帝的旨意如此，我的靈魂很快的就必到臨——靈魂的本質既然這樣的光榮，純潔，不可分的，我們能夠相信牠果如世人所說，一離開了身體立刻便要隨風吹散而消滅麼？」這一段話是蘇格拉底臨死之前對他的朋友說的，不過我們可斷其非蘇格拉底的思想，乃是柏拉圖自己的思想。牠的裏面暗涵的回答當然是一個「否」字。其大旨不外乎是，人類道德之本性，人類所具的「神聖」的質素，必得要求有所謂不朽纔行。這種見解，在晚近思想家中尤其為康德所重視，自康德而後，一般皆以此為不朽論之極有力的根據。在各種討論此問題之文獻中，都可發現這種思想。這個理論有兩方面，為便於瞭解，我們可分開來說明一下。

第一，正義定須要有「不朽。」在現世的生命中，善的靈魂往往不能得到其所應得的報酬。假如道德真有實在的意義，這決不能爲究極的事態；爲善必獲賞，爲惡必受罰，不如此則世界便是不道德的，不合理的。但是要想如此，必得有一個將來的生命以彌補不平而昭雪是非纒行。柏拉圖在他的菲它及民治國中，非常着重這一方面的理論。晚近學者中，則有康德且以此爲上帝存在的信仰之基礎。他說，「假設有一個合理的『存在』，他是萬能的，那末，依他的意志，斷然不肯坐視他所創造的衆生，遵循道德的法則而不能得其所應獲的快樂。所以任何一個可能的世界之最高善，必在於『德』與『快樂』具於一體，就是，快樂與道德成爲正比例。」（見華村的康德文選第二九一，二面）可是這個卻定須靠着個人死後可以繼續存在的假定，因爲現世的快樂和道德顯然非相稱配的。

這個理論的另一方面，便是以道德的生命爲一種奮鬥，其目的在求實現完全美滿的善，而這個理想，在現世中卻是決不能夠達到的。所以如果道德不是一種欺騙，則道德的行動者必須死後可以繼續存在無有窮期。康德對於這一方面的見解也十分注意。他指明道德的努力，就是一種由下而上的進展，永遠不止的向着善而幾近。「但是，我們必得假定一個人的存在可以無限的延長，其人格可以經歷一切時間，而後這個無窮的進展纔得成爲可能。而這個假定，正是表明靈魂不朽。所以我們只有承認靈魂不朽，而後最高善纔能成爲實際的可能。」（見華村的康德文選第二九五面）

那末，照道德論的立點，不朽爲道德經驗之所必需的一個假定，康德稱之爲「道德的假定」。沒有這個假定，則正義必無由支持，而最高理想的道德的掙扎亦必毫無意義。假如道德的價值有客觀性，換言之，即假如我們能以一種可理解的意味稱「實在」爲「道德的」，則這些價值之所附麗的人格亦必爲實在的，而肉體的死便決不等於精神的或人格的死。靈魂必可以繼續存在。「在現世的存在中，道德的生命不能夠得到牠的最高的完滿，不能充分成就善惡之業果。無論什麼時候，只要強權勝過了公理；或不義者昌，而有德者亡；或作善而被毀棄，爲惡而反顯揚；乃至道德的人格的發展爲死所止而不能盡其功——只要有這等事實發生，立刻便可推翻所謂正義，而使道德秩序的世界觀根本破產……在這種情形下，如果不假定道德生命延續於將來而獲得完全，則倫理的和諧如何可以挽回呢？唯有承認這個假定，而後人格這種東西在宇宙裏面始能有其真正的意義；而後牠纔能成爲一種值得努力之物，可以決定我們永久的禍福，比較人世所珍視一切浮表的財富還要可貴。」（見 F. C. S. Schiller 著人本主義哲學論文集第二五二至二五三頁）

六 心靈研究之證明

晚近以來，有人以系統的努力，從事精神活動之直接的觀察，欲由科學的實驗和歸納的方法來解決這個不朽的問題。一八八二年心靈研究會之成立，便是以此爲目的。屬於這個研究會的，有西德維克 (Henry Sidgwick)，滕尼生 (Tennyson)，羅斯金 (Ruskin)，格蘭斯頓 (Gladstone)，巴雷特 (W. F. Barrett)，勞勃

(Oliver Lodge) 貝爾福 (A. J. Balfour) 克魯古斯 (W. Crookes) 和 詹姆士 還有不少其他著名的人物。會中研究所得，均刊於心靈研究會叢書 (Proceedings of the Society for Psychical Research)。會員裏面有些人如勞治之流，深信他們的發現已經證實靈魂不滅，但有些人仍然懷疑。

這個學會所研究的對象，可分為兩類：一為物質的現象，包涵一般人所指的鬼物的行動，應答的響聲，夢幻的感覺和行爲，怪聲和音樂，發光的顯現——一切不知其物理的原因之異象。二為心理現象，包涵常態及催眠狀態的思想的交通，生人及死人之幻影，出乎媒介者知識之外的自動寫成的或口說的消息，以及突然的顯示。各種現象的實例，皆見於此會出版的叢書。

這些現象之大部分，一般人都認為與不朽的問題無關。很明白的他們皆可以由自然的原因而說明，無須乎再另求解釋。然而這些現象的一部分，如自動的消息及突來的顯示，有些人卻說牠是不可解的，除出了假定「一個能動的精神獨立活動於媒介者之後，這種東西，實在很像牠所自命的已死了的人，而不能把牠想作別的東西。固然這個精神總不能給我們簡單直接的答話，非常悶人，然而像這些消息和預兆，至少可以表示在一個喪失了肉體的心和我們自己的心之間有一種知識合作的企圖。」（見巴雷特心靈研究第二四五面）這是否能夠稱為不朽，當然大有疑問；至少決非尋常意義之所謂不朽。不過如果這個假定是必不可少的，那末，無論其是否可以證明有所謂不朽，牠對於這個問題總會有一個重要的關係的。

這樣，心靈研究似乎得到了一個結論，就是，死後靈魂繼續存在的假定，乃是一個科學的必需的假定。達到這個結論的理由有二：第一，人間確有許多無可置辯的事實不能以自然的原因而說明，無論說已如的自然的原因或由已知而可推想的自然的原因言之。第二，死後靈魂繼續存在的假定便可以說明這些現象而且是可以說明這些現象之最簡單的假定。即使這個假定不能證實有所謂不朽，至少也可明示我們的死非不可克服，而顯現不朽之端倪。但是對於這個結論，縱在同屬此會之人，意見也不一致，有的以為這還是一個太偏樂觀的斷語，有的卻認為牠完全太保守了，也有的則看作牠是一個近乎正確的見地。

七 以上各種論據之批評

我們要來衡定以上維護不朽的信仰之各種論據的邏輯的價值，必須將下列諸點記在心上：

(一) 靈魂單純性的論據，乃是建築於傳統的靈魂為精神本質的學說之上。但是，這種學說，我們也已知道，(參考前第十五章) 已經被休謨和康德攻擊得體無完膚。假如他們的批評是對的，而精神本質的學說是對的，則以此為根據的不朽的論證，自亦不能成立。

(二) 關於人類道德經驗的論據，有兩個根本的問題：(A) 道德價值是否為客觀的，是否可以代表世界秩序之實在的性質？(B) 果其道德價值是如此客觀的，這個事實，是否便可以保證「肯定人格死後仍然存在較之否定更為合理」的結論？前一問題上章已經說過，並且提出一個肯定的回答，我們似乎很有理由可

以認為道德的價值是真實客觀的。我們須注意，這裏所謂客觀的，其意即道德的評價，道德的判斷所告訴我們的乃外物之本性，與純粹說明的判斷相同。價值判斷之可以發生錯誤，無異於科學的或歷史的判斷。「本當」、「善」以及「價值」的概念皆為世界實體之一部分，而非特別個人感情欲望辯性之表現。假定道德價值具有這種客觀的性質，是否便可以確證人格的不朽？許多人以為對於這個問題論理上定須有一個肯定的回答。假如道德的價值即外物本性之表現，則人格在一種意味中必得是恆定的，因為道德的價值必由人格而創立，亦必附著於人格。所以如果道德價值為實在，則人格亦必為實在而非幻象。人格的不朽便包涵於道德價值客觀性質之中。道德的秩序之要求不朽以保持其價值，猶之乎牠要求自由以創造價值，要求上帝以完成其最高之理想一樣。自由，上帝，和不朽，這三個假定，都在道德秩序的價值上面而發生密切的關聯。而討論後兩個假定的時候，道德的判斷之客觀性的問題尤極其重要。

(三) 至於心靈研究，根本實未足以證明本章所用意味的「不朽」之假定。充其量也只能說心靈研究，似乎給我們相當根據可以想像一種精神的或心理的能力繼續存在。但就是這一點，嚴格的言之，也是不能夠承認的，因為我們是否便不可以提出一個比較精神活動更為簡單的假定，來解釋像自來的消息及突然預兆一類的現象，並沒有得到確定的證明的。的確，所謂不朽，尚不能由科學的歸納而證實。

(四) 綜上所論，可知不朽之說的最要的論據，乃建立於道德的經驗之上，所以倫理學的探討的結果，對

於這個爭論是極爲重要的。靈魂單純性的論據，和心靈研究會所得的結果，都沒有多大力量。前者之所立足的，爲一種久已被人擊碎的靈魂本質的理念，後者之所憑藉的材料和假定，都是十二分可疑的。而道德的論據之難點，則在於道德價值及其最高理想之客觀的性質的問題。

八 不朽之可欲性

最後，我們再來約略一說大家對於「不朽」是否值得想望這一問題的不同的見解。毫無疑義，有許多人很希望有這種不朽的，但是另一方面也有許多人很願意生存之苦痛與疲惫能隨此世而俱盡。有些人認爲死了一了百了是最好不過，有些人則以爲不朽纔是人生最大之冀求。有的人只想望

無盡的安眠，

在永恆之長夜。

而有的人則相信定須有這種不朽，而後生命方可獲得一點意義，沒有這種不朽，則人生完全成爲一場悽慘的悲劇。這個態度的不同，當然大部分由於個人的性質，但同時也因爲所謂不朽本身之觀念可以有幾種差別的緣故。

所謂不朽，有三種觀念都是可能的，而這三種觀念的意義卻大不相同，故其可愛與不可愛亦迥然各別。一個人可以把不朽設想爲一種無終止的繼續存在，永遠的天天都有同樣的快樂的享受。一個人也可以把不朽

看作不過就是我們這一生所經過的徒然的憂苦失敗之無了結的復演。其次，一個人也可以這樣着想，承認不朽就是精神的（即知識的和道德的）力量之遞進的擴張與發展，不斷的達於「完滿」之成就的向上的運動。抱着第一個見解的自然希求不朽——不過一種存在永遠天天都是這樣也許成爲不可堪的單調。第二種未來生命的觀念當然是很黑暗的，令人想起來不能不駭怕，叔本華和佛陀便是這種思想，所以他們竭力主張完全消滅意識的人格，以得大自在。第三種不朽的概念對於像蘇格拉底一等人是很富引誘力的，這些人都喜悅生之任務，故欲繼續其努力於另一種較之現世更爲適宜的境況之下；無疑的，有不少希冀不朽的人皆存着這個心思。

這三個見解，那一個最有價值呢？於此，大家須自求解答；但是，這一點可以提出來注意一下，就是最有價值的不朽的觀念，便是具有合理的根據的觀念，假如道德論的論據最可以維持不朽的假定，那末，不朽的觀念之最涵有道德意義的，自然是最有價值的了。

本章習題

- (一) 試將本章所論各節，與格羅威著不朽之觀念第一、二章比較研究之。
- (二) 試述格羅威同書第五章反對不朽論的道德的論據之要點。
- (三) 試述詹姆士著人類之不朽一書之大義，其解決所舉之難點滿意之程度若何？

(四) 參考巴雷特著心靈研究第一五、六章，簡單說明其所謂「自動的文字」及「兀突的信息」，並批評著者由他的事實所得之結論。

(五) 魯易斯著不朽之概念其理論要點如何？試略言之。

(六) W. R. Matthews 輯皇家學院不朽論講演集中，包讓的「從現代心理學的見地來討論不朽」和希打爾的「人格不朽之道德的論據」其大旨如何？試略論之。

本書習題重要參考書目

- Aristotle, *Politics* (transl. by J. E. C. Welldon, Cambridge, 1888).
- Babbitt, I., *The New Laokoon* (Houghton Mifflin Company, 1910).
- Bakewell, C. M., *Sourcebook in Ancient Philosophy* (Charles Scribner's Sons, 1907).
- Barrett, W. F., *Psychical Research* (Henry Holt and Company, 1911).
- Bergson, H., *Introduction to Metaphysics* (transl. by T. E. Hulme, Macmillan Co.).
- Ferguson, H., *Mind-Energy* (transl. by H. W. Carr, Macmillan Company).
- Berkeley, *Principles of Human Knowledge* (Open Court Publishing Co., 1901).
- Bury, J. B., *History of Freedom of Human Thought* (Henry Holt and Company).
- Calkins, M. W., *The Good Man and the Good* (Macmillan Company, 1918).
- Carr, H. W., *The Philosophy of Benedetto Croce* (Macmillan Company).
- Coe, G. A., *The Psychology of Religion* (University of Chicago Press, 1916).
- Columbia Associates in Philosophy, *Introduction to Reflective Thinking* (Houghton Mifflin Company, 1923).
- Cooley, W. F., *The Principles of Science* (Henry Holt and Company).
- Creighton, J. E., *An Introductory Logic* (Macmillan Company, 4th edition).
- Darwin, F., *Life and Letters of Charles Darwin* (2 Vols., D. Appleton and Company, 1891).
- DeLaguna, T., *Introduction to the Science of Ethics* (Macmillan Co., 1914).

- Descartes, Discourse on Method (Open Court Publishing Company, 1899).
- Descartes, Works (transl. by Haldane and Ross, 2 Vols., Cambridge University Press).
- Dewey, J., How We Think (D. C. Heath and Company, 1910).
- Dewey, J., Essays in Experimental Logic (University of Chicago Press, 1916).
- Dewey and Tufts, Ethics (Henry Holt and Company, 1908).
- Duncan, R. K., The New Knowledge (New York, 1905).
- Dunlap, K., A System of Psychology (Charles Scribner's Sons, 1912).
- Einstein, A., Special and General Theory of Relativity (Henry Holt and Company, 1920).
- Everett, W. G., Moral Values (Henry Holt and Company, 1918).
- Galloway, G., The Idea of Immortality (T. & T. Clark, Edinburgh, 1919).
- Haines & Haines, Principles and Problems of Government (Harper & Brothers, 1921).
- Haldane, J. S., Organism and Environment (Yale University Press, 1917).
- Henderson, L. J., The Fitness of the Environment (Macmillan Company, 1913).
- Hobbes, The Leviathan (E. P. Dutton & Company).
- Hoernle, R. F. A., Matter, Life, Mind, and God (Harcourt, Brace & Co., 1922).
- Hoernle, R. F. A., Studies in Contemporary Metaphysics (Harcourt, Brace & Howe, 1920).
- Holt, E. B., The Concept of Consciousness (Macmillan Company, 1914).
- Holt, E. B., The Freudian Wish (Henry Holt and Company, 1915).
- Hudson, J. W., The Truths We Live By (D. Appleton and Company, 1921).

- Hume, *Treatise of Human Nature* (2nd. edition by Selby-Bigge, Oxford University Press, 1896).
- James, W., *Pragmatism* (Longmans, Green and Company, 1907).
- James, W., *The Will to Believe* (Longmans, Green and Company, 1897).
- James, W., *Human Immortality* (Houghton Mifflin Company, 1898).
- Judd, C. H., *Psychology* (Charles Scribner's Sons, 1907; 2nd. edition completely revised, 1917).
- Kant, *Perpetual Peace* (transl. by M. C. Smith, Macmillan Co., 1915).
- King's College Lectures on Immortality (edited by W. R. Matthews, University of London Press, 1920).
- Laird, J., *Problems of the Self* (Macmillan Company, 1917).
- Langfeld, H. S., *The Aesthetic Attitude* (Harcourt, Brace & Howe, 1920).
- Leighton, J. A., *The Field of Philosophy* (D. Appleton & Co., 1923).
- Locke, *Essay Concerning Human Understanding* (edited by Fraser, 2 Vols., Oxford University Press, 1914).
- Locke, *Two Treatises on Government* (edited by H. Morley, G. Routledge and Sons, 1884).
- Loeb, J., *The Organism as a Whole* (G. P. Putnam's Sons, 1916).
- Loeb, J., *The Mechanistic Conception of Life* (University of Chicago Press, 1912).
- Lorentz, H. A., *The Einstein Theory of Relativity* (Brentano's, New York, 1920).
- Machiavelli, *The Prince* (edited by H. Morley, G. Routledge and Sons, 1883; Harvard Classics, P. F. Collier and Son, 1910).
- Mackenzie, J. S., *Outlines of Social Philosophy* (Macmillan Co., 1918).

- Marvin, W. T., *A First Book in Metaphysics* (Macmillan Company, 1912).
- McDougall, W., *Body and Mind* (Macmillan Company, 1911).
- Mill, J. S., *On Liberty* (E. P. Dutton and Company, 1910).
- Mills, J., *The Realities of Modern Science* (Macmillan Company, 1919).
- Moore, G. F., *History of Religions* (2 Vols., Charles Scribner's Sons, 1913).
- Paulsen, F., *Introduction to Philosophy* (transl. by F. Thilly, Henry Holt and Company, 1907).
- Paulsen, F., *A System of Ethics* (transl. by F. Thilly, Charles Scribner's Sons, 1903).
- Pearson, K., *Grammar of Science* (3rd. edition, A. & C. Black, 1911).
- Perry, R. B., *The Approach to Philosophy* (Charles Scribner's Sons, 1905).
- Perry, R. B., *The Moral Economy* (Charles Scribner's Sons, 1909).
- Perry, R. B., *Present Philosophical Tendencies* (Longmans, Green and Company, third impression, 1916).
- Pillsbury, W. B., *Essentials of Psychology* (Macmillan Company, 1911).
- Plato, *The Republic* (transl. by Davies and Vaughan, Macmillan Co., 1904).
- Pratt, J. B., *Matter and Spirit* (Macmillan Company, 1922).
- Rogers, A. K., *The Theory of Ethics* (Macmillan Company, 1922).
- Rousseau, *Social Contract* (E. P. Dutton and Company).
- Royce, J., *Conception of Immortality* (Houghton Mifflin Company, 1900).
- Russell, B., *Problems of Philosophy* (Henry Holt and Company, 1912).

- Russell, B., *Political Ideals* (The Century Company, 1917).
- Russell, B., *The A B C of Atoms* (E. P. Dutton and Company, 1923).
- Seth, J., *Ethical Principles* (Charles Scribner's Sons, ninth edition, 1907).
- Spaulding, E. G., *The New Rationalism* (Henry Holt and Company, 1918).
- Steinmetz, C. P., *Space and Relativity* (McGraw-Hill Book Company, 1923).
- Stratton, G. M., *Experimental Psychology and Culture* (Macmillan Co., 1903).
- Tansley, A. G., *The New Psychology and Its Relation to Life* (Dodd, Mead and Company, 1920).
- Thomson, J. A., *The Bible of Nature* (Charles Scribner's Sons, 1908).
- Thomson, J. A., *Introduction to Science* (Henry Holt and Company, 1911).
- Thomson and Geddes, *Evolution* (Henry Holt and Company).
- Tyndall, J., *Fragments of Science, Vol. II* (D. Appleton and Company, 1896).
- Woodworth, R. S., *Dynamic Psychology* (Columbia University Press, 1918).
- Wright, H. W., *Self-Realization* (Henry Holt and Company, 1913).
- Wright, W. K., *A Student's Philosophy of Religion* (Macmillan Co., 1922).
- Young, J. S., *The State and Government* (A. C. McClurg and Co., 1917).

中西人名對照表

Adler, F.	亞	得來爾	亞爾	Copernicus	哥	本	尼
Albee, E.		亞爾	來爾	Creighton, J. E.	克	來	吞
Anaxagoras	安	撒哥	斯門	Croce, Benedetto	克	魯	斯
Anaximander	納	西米	特斯	Crookes	克	魯	克
Anaximines	安	西米	斯門	Cudworth	寇	華	士
Anselm		安	尼色	Cuvier		維	爾
Archimedes		亞	米德			寇	
Aristotle	亞	里	多德	Dalton			登
Augustine		奧	斯丁	Darwin, Charles		達	爾
Austin		奧	斯	Dedekind		達	文
				DeLaguna		帝	金
Babbitt		白	特	Democritus	德	拉	臘
Bacon, F.		比	根	Descartes	德	克	泰
Bakewell, C. M.	巴	倍	爾	Dewey, J.		笛	兒
Barrett, Sir W. F.	巴	威	特	Driesch			威
Bentham		雷	沁	Duguit		得	希
Bergson		柏	生	Duncan, R. K.		杜	特
Berkeley		柏	來	Duns Scotus	鄧	斯	堪
Bluntschli	不	倫	里				德
Boole		倫	爾	Einstein		愛	斯
Boosanquet, B.		波	葵	Empedocles	愛	因	坦
Bradley, F. H.	博	拉	里	Epicurus	恩	比	立
Brown		篤	讓	Euclid	伊	璧	魯
Browning		包	寧	Everett, W. G.	歐	克	得
Brose		白	斯		愛	發	底
Bryce, Lord		白	里	Faraday		弗	拉
Buddha	釋	不	斯	Fichte		菲	底
Bury		迦	尼	Fletcher, O. O.	弗	來	特
			尼	Flint		來	爾
Cain		該	隱	Follett, M. P.		弗	特
Calkins, M. W.		爾	根	Foster, Sir Michael		傳	德
Calvin		爾	文	Franklin, Benjamin	佛	蘭	林
Cantor		甘	托	Fresnel	弗	來	士
Carlyle		里	兒	Fullerton, G. S.	傳	來	爾
Carr, H. W.		卡	爾				登
Carritt		卡	特	Galileo		加	立
Coe, G. A.		卡	埃	Gauss		蓋	高
Comte		孔	德	Gerson			斯

Gordon, K.	戈登	登斯	Laski H.	拉基	基茲
Grosse	格魯	魯斯	Lecky	萊基	斯頓
Grote	格羅	希斯	Leibnitz	萊布尼茲	巴比
Grotius	格羅	希斯	Leighton, J. A.	萊頓, J. A.	士克
Haldane, J. S.	黑兒	頓	Leuba	萊巴	治白
Haldane, Viscount	哈爾	頓	Libby	利比	茲周
Hegel	希拉	兒	Lewis, I. M.	利維, I. M.	德埃
Heracleitus	希拉	泰爾	Locke	洛奇	羅
Herschel	赫	爾	Lodge, Sir Oliver	洛奇, 爵士	羅
Hibben, J. G.	希賓	朋	Loeb, J.	洛布, J.	羅
Hobbes	霍布	士	Lorentz, H. A.	洛倫茲, H. A.	勞
Hobhouse, L. T.	霍	斯	Lovejoy, A. O.	洛夫喬伊, A. O.	丁
Holbach	霍	哈	Luther, Martin	路德, 馬丁	馬
Holt, E. B.	霍	特	Lyell	萊爾	馬
Hume	赫	謨	Manasseh	曼納塞	曼
Huxley, T. H.	赫	黎	McDougall, W.	麥克道高	麥
Hyde, D.	赫	德	Marcus Aurelius	馬庫斯奧利	馬
Isaiah	以	賽	Marvin, W. T.	馬文, W. T.	馬
Janet	仁	亞	Marx	馬克	密
James, W.	詹	特	Meredith, G.	麥里第, G.	密
Jennings	詹	士	Merriam, C. E.	梅里安, C. E.	密
Jesus	耶穌	林	Merz, J. T.	梅爾, J. T.	密
Joachim	約	情	Mill, J. S.	密爾, J. S.	密
Job	約	伯	Mills, J.	米爾斯, J.	密
Joule	約	洛	Mitchell	米切爾	米
Judd, C. H.	猶	得	Mohammed	穆罕默德	罕
Kant	康	德	Monge	孟格	罕
Kelvin	卡	文	Moore, B.	莫爾	莫
Kepler	凱	拉	Morgan, C. Lloyd	莫爾根, C. 洛德	邁
Kidd, Dudley	杜	特	Myers, F. W. H.	邁爾斯, F. W. H.	邁
Knight	來	特	Myers, P. V. N.	邁爾斯, P. V. N.	邁
Lagrange	拉	蘭	Napier	納皮爾	拉
Lamarck	拉	克	Newton	牛頓	拉
Langfeld	藍	篤	Nietzsche	尼采	皮
Laplace	拉	斯	Osborn, H. F.	奧斯本	尼
Lashley	拉	來	Paley	帕利	采
			Palmer, G. H.	帕爾默, G. H.	朋
					巴
					來
					爾

Pascal	柏斯卡	斯提	卡	Socrates	蘇	格	拉	底
Pasteur	巴	斯	提	Sorley, W. R.	蘇	蘇	爾	來
Patrick, G. T. W.	柏	屈	克	Spaulding, E. G.	斯	保	保	丁
Paul, St.	柏	保	羅	Spinoza	斯	拿	澤	塞
Paulsen, F.	聖	爾	生	Steinmetz	斯	美	頓	澤
Pearson, K.	胞	爾	生	Stratton, G. M.	斯	拉	頓	澤
Perry, R. B.	皮	爾	雷	Strong, C. A.	斯	特	頓	澤
Pillsbury, W. B.	彼	柏	保	Swift	斯	斯	頓	澤
Plato	立	柏	圖	Swinburne	斯	維	頓	澤
Poe, E. A.	柏	拉	波	Tennyson	斯	斯	頓	澤
Pollock, F.			波	Thales			文	
Podmore, F.	包	老	克	Thilly, F.	滕	尼	生	士
Pope Alexander	包	謨	爾	Thomas, St.	泰	利	士	勒
Pratt, J. B.	亞	大	皇	Thompson	聖	席	勒	斯
Price	歷	教	特	Thomson, J. A.	多	馬	斯	生
Prince, M.	山	拉	斯	Toland	湯	卜	生	生
Puffer, E. D.	下	里	斯	Titchener, E. B.	湯	姆	德	德
Pythagoras	撥	林	兒	Tindal	圖	蘭	爾	爾
	畢	費	拉	Tufts, J. B.	希	樂	兒	茲
		哥	拉	Tyndall	丁	德	茲	爾
Rashdall, H.	若	希	爾	Venn	特	夫	爾	
Raymond, G. L.	雷	蒙	德	Viete	丁	得	爾	
Riemann		雷	曼	Wallas, G.			恩	
Riley, I. W.		雷	來	Watson, J. B.			特	
Ritchie, D. G.		李	希	Wells, H. G.			文	
Rousseau		倪	梭	Whitehead, A. N.			章	
Royce, J.	魯	盧	士	Windelband, W.			華	
Russell, B.		易	素	Wordsworth			來	
		羅	素	Wright, H. W.			華	
Santayana, G.	桑	亞	那	Wright, W. K.	華	威	斯	
Schiller, F. C. S.	得	爾	爾	Young	文	特	村	
Schlick	希	克	班	Zeno, of Elea	吳	德	斯	
Schopenhauer	希	立	士	Zoroaster	華	華	赫	
Scott, Sir W.	希	本	特		文	爾	爾	
Sellars, R. W.	叔	高	士		吳	赫	班	
Shakespeare	斯	臘	亞			爾	士	
Shelley, P. B.	撒	比	亞			華	特	
Smith, Adam	士	雪	萊			雷	特	
Smith, W. R.	亞	斯	密			里	特	
	丹	密	土				特	
	斯	密	土				特	

