

尚志學會叢書

心與物

商務印書館發行

尚志學會叢書

英國喬特著  
張嘉森譯

心

與

物

商務印書館發行

118497

民國二十一年一月二十九日  
 敝公司突遭國難總務處印刷  
 所編譯所書棧房均被炸燬附  
 設之涵芬樓東方圖書館尙公  
 小學亦遭殃及盡付焚如三十  
 五載之經營墮於一旦迭蒙  
 各界慰問督望速圖恢復詞意  
 懇摯銜感何窮敝館雖處境艱  
 困不敢不勉爲其難因將需用  
 較切各書先行覆印其他各書  
 亦將次第出版惟是圖版裝製  
 不能盡如原式事勢所限想荷  
 鑒原謹布下忱統祈 垂 鑒

上海商務印書館謹啓

## 版 權 所 有 翻 印 必 究

中華民國十七年三月初版  
 民國廿二年  
 二月印行 國難後第一版

(三一二五)

尙志學  
 會叢書 心與物一冊

Mind and Matter  
 每冊定價大洋柒角

外埠酌加運費匯費

本書過去售價一角

原 著 者 英 國 J o a d

譯 述 者 張 嘉 森

發 行 者 兼 印 刷 者 上 海 河 南 路 商 務 印 書 館

發 行 所 上 海 及 各 埠 商 務 印 書 館



# 心與物目次

緒論·····	一
第一章 唯物主義及機械主義的宇宙觀·····	七
第二章 機械主義的宇宙觀之破壞·····	一八
第三章 惟心主義·····	五〇
第四章 新定命主義·····	八五
第五章 生活力論·····	一一五
本書參考之著作·····	一三〇



# 序

喬特 (Joat) 余初不知其爲何許人，嘗讀其所撰常識哲學 (Essays in Common Sense Philosophy, 1919) 而喜之，以爲思想則條理清切，文字則淺顯正確，固近來經過數理修養之哲學派也，遂銳意搜羅其書，最近於其所著近代哲學引論 (Introduction to Modern Philosophy, 1924) 外，復購得心與物一冊，卽本書是已，近乃知喬氏，據其自述，西歷紀元一八九一年生於英，至一九一二年始治哲學，誠可謂哲學界中之最新進者矣。

余得書後，知其主張二元論，乃走告君勳，蓋余與君勳每旬必晤，每晤必譚哲學，固知君勳有傾向二元論之心久矣，君勳得書果大喜，以半月之力譯餉國人，復欲撰長序，表明其自身之立脚點，堅約余亦撰序，長須相似，余漫允之，今君勳之譯稿殺青，序文長至二萬言以上，使余幾不敢動筆，不得已，姑以所見就商於君勳，甚願勿以簡短見責也。

君勸之所見有與余同者，亦有不同者，就其同而言，如言兩元論，蓋無論何種哲學無不隱寓相反相待之兩元，如亞里斯多德之形相 (Form) 與素質 (Matter)；如笛卡爾之廣袤與思辨；如康德之感覺與理性；如柏格森之向上的生命與落下的物質，可見哲學家之最大問題，不在承認兩元而止，乃在如何以配置此兩元，使不相悖戾，而仍得一統一的解釋，若夫謂兩元之配置不可得，不如直承認之，不謀其通，此種精神乃尊重事實之精神，即暫時退步之辦法，正科學之精神也，願欲衝鋒陷陣於形上界者，不甘即止於此，而不更進，故余就尊重事實而言，對於兩元論不能不佩服，而就其前進冒險而言，則又不能不感其不足。君勸告余，此序成後，意見又變，余不知其變如何，意者殆亦不甘於兩元之不充分打通而進一步為配合之冒險歟。

近來討論心物者多矣，如伯洛德 (Broad)；如屈萊克 (Drake)；如濮拉特 (Pratt)；如孟泰

葛 (Montague)；如斯菊郎 (Strong)；如麥克道葛 (McDougall)等，雖各有創見，而皆未能使余滿意，蓋所謂「心」，所謂「物」，祇一名詞耳。名詞，符號而已，其指示者初非一定不變。大約名詞愈近於具體者，其所指示愈固定；而愈近於抽象者，其所指示則愈不定，如「名學」其所指示實

無明切之範圍，須視上下文而定，甚至如「康德」固爲指一具體之人矣，然而有時用以指示其思想，有時且指後人附益其思想之學派。故吾人討論心物，第一當澈底分析，卽爲問所謂心者果何物乎？歷來哲學家所主持之唯心論，其中所謂心者果爲同一義意乎？所謂心者中果有若干不能還元於物乎？此三問可同施之於所謂物者，以吾之所見，哲學家派中所謂唯物論與唯心論，其中所證之「物」與「心」意義實屢變而不一變。今日之唯心論決非古代之唯心論；西方之唯心論亦決不似東方之唯心論。唯物論亦然，請以希臘證之。唯心思想與唯物思想同發源於希臘，然希臘之派曼尼德斯（Parmenides），僅謂有恆常不變之「有」；柏拉圖謂有先實物而存之「理相」；亞里斯多德謂形相與素質推演迭進，級級而高，以達於至善，是全世界一大意匠耳，皆未嘗主張所認識之外物依能認識之心能而成形也，則謂希臘無嚴格之唯心論可矣。德穆克里托斯（Democritus）僅謂有性質相同之原子，運動於空間；詭辯派亦僅謂除感覺外無一物，固未嘗主張思想如小便由大腦分泌而出也。則謂希臘無嚴格之唯物論更無不可。迨至近世，心理生物等科學勃興，乃大有達於唯心論，如發見物之次性（卽色香味等）不屬於物；同時理化生理



等科學進步，亦甚爲唯物論張目，如發見腦中某部受傷，記憶與思想立卽消滅，然降至現代，復又大變，有感相論 (Theory of Sense) 出，謂一切感覺不論爲色爲形皆爲獨立存在，初不倚存於心；又有相對論出，謂外界純爲格局，而格局不啻心之立法。由前之說唯心論受一大打擊，由後之說唯物論亦根本動搖矣。於是分唯心思想爲二者曰 *mentalism*，可正譯爲唯心論，白開萊 (Berkeley) 一派之說可代表之曰 *idealism*，可譯爲理想論，柏拉圖等可代表之。亦有分唯物思想爲二者曰 *materialism*，可正譯爲唯物論，馬勒許與伏格脫等可代表之曰 *positivism* 或 *phenomenalism*，可譯實證論與現象論，科學家多主之。今所述者雖爲大概，然已足見所謂唯心唯物，其涵義久已變化，非復故常，吾人取而討論宜加分別，否則難免培根市場偶像之譏矣。

近世哲學之鼻祖，人知爲笛卡爾矣。笛氏告吾人曰：哲學在求真確知識。換言之，知之必確而始得爲真知，如七加五爲十三，此無論何人何日何地皆不得不認其然者事；如隔室有人，苟未親見，又安能必，卽不足爲確實。故吾人之思想有二：曰知識，卽所謂真知確見，曰信仰，卽意其如斯而已。哲學所從事者爲知識而非信仰，哲學惟求知識，故不能不十二分謹嚴，其謹嚴且過於科學，以

科學承認常識，哲學則並常識亦須抉疑故也。雖然，信仰與知識非性質上根本不同，亦止程度之等差耳。逾遞於人人共知而不能不一致承認者，愈得列為知識；由此而上，漸漸分歧，遂入信仰之域矣。故無論如何以求知識，而終不免雜有信仰，蓋亦莫可如何者也。研究哲學必先以認識為入手，其故即在此。蓋認識問題最可用翁克姆之剃刀，將一切不需要之假定剃去，而以最謹嚴之態度解決之。且可比較上得確實之知識。至於本體論宇宙論則不然，唯心唯物一元多元容納信仰之餘地較多。余雖承認君勸批評各家之認識論，謂皆有本體論之預先假定 (presupposition) 潛存其間，然若因此遽欲將認識倒置於本體論之後，則期期以為不可。

以上所言猶為前奏 (prelude)，今請直揭主旨。蓋余主張以認識論為本位，試以解決心物問題；茲先就物而言，自相對論出，物之餘已無幾矣；故物方面較易解決，至於心一方面，余以為當分主觀之心 (mind as subject) 與客觀之心 (mind as object)，學者之大誤即在以為客觀之心完全即為主觀之心。吾人苟能於客觀之心詳加分析，明其性質，闡其關係，即可知主觀之心，蓋以為客觀之心即主觀之心之副本也。余又名主觀之心為認識論上之心，客觀之心為心理

學上之心，學者之大病即在以心理學上之心而解釋認識論上之心。以為苟能於心理學上分析心能，便得窺見心於認識論上之祕密。殊不知大不然。客觀之心即心理學上之心始終為認識之對像；猶如鏡中之花，永久在鏡中。苟鏡形有凹凸，則花形隨之變矣。吾人所苦者即在絕對不能離鏡而看原花，彼謂知客觀之心即知主觀之心者，無異乎謂見鏡中之鏡即見原鏡，實則鏡中之鏡安能離鏡。撲朗克以不能追及自身之影為喻，是否亦指此意，未敢擅斷，要之，或有幾分相類耳。

余既以鏡喻認識主體之心，須知吾人之心固非平境也。非能攝原物之形而絲毫不改也。吾人所急應研究者即為鏡之攝物其影響被於物者究如何？特此種研究，不能純取資於鏡中鏡之研究。以在後者，研究之對象為鏡中之鏡，而前者，則研究之對象即為此鏡。以鏡中之鏡為對象而以鏡為工具，其研究易也，以此鏡為研究之對象，而仍以鏡自身為工具，則所得之寡少蓋可想矣。故認識論為最困難之學，為最幼稚之學，迄今猶有人疑其可能性焉。

鏡之攝物其影響被於物形者何似？此問題以吾人能力之淺薄，實不能完全解決。所可言者，即此確為一最大問題，必集全人類竭其智能以研究之而始可。更有可言者即吾人不能不感謝



首先發見此問題之康德。自有康德，吾人始知所見之物爲鏡中之物，所見之心爲鏡中之鏡。而鏡之攝物其影響於物形者，康德亦會稍稍示吾人，曰先天綜合，曰先天理性，雖其所言不過發端，然而一條新路從此開矣。近人（如羅素）雖有詆康德者，謂數理之可能性純基一二定理之演繹，不必求助於先天綜合；且近代幾何已超出歐克立德以上，足證康德之超越的感覺論之不當。凡此批評，以吾觀之，僅足修正康德說，並非顛覆其前提；且更足爲「識別爲外界之立法者」一言張目也。

君勸於此，主張心雖有內生的良能，而外物又爲之限制，吾以爲與康德「思想無內容則空直感覺無概念則盲」之說同也。故余以爲康德不過一發端，後之人苟能致力於此，所獲必有可觀。惜乎學者仍不能忘情於鏡中所有，致對於鏡之自身反淡漠矣。

以吾之見，以爲認識之心似有若干基本格局，特此或不盡爲康德所謂十二範疇與三量圖形耳。夫吾人之認識以桌爲桌，以椅爲椅，於外界實物之關係決非如素樸的實在論者所揣想。須知所謂椅，所謂桌，祇一符號而已。此符號（即其名 *chair*）表示若干意義，於吾人取椅以坐其上時，某種意義現焉；於吾人用椅以置物其上時，則另成一種意義。故同爲一符號而意義不同。

至於實物惟與吾人行爲切實關係時始爲認識，然此認識祇爲一點，不及其他。至於名詞之使用，非真認識也。故吾人今日以爲是椅者，明日得以爲是桌，誠以功用若同，名詞自亦可變。此種實在論要不足爲批導主義之梗，可知吾人製造符號，乃專爲統御行爲之便，此種符號皆由心之基本格局而演出。至於心之基本格局爲何？余自認學力尙淺，未敢枚舉。特有此志願從事研究耳。近來英人斯披曼（Sprieman）與德人杜里舒亦頗稍稍研究，斯氏立有三原則；杜氏列爲數要素，雖極粗樸，而苟能繼續發揮，或有柳暗花明之期。是以余不望君勸即安於今日之兩元論。以君勸之勸進，正未敢必此錦標誰屬也。

此外，余最佩服者爲君勸批評喬特之論。喬氏以新唯實主義而欲以生機論加入，致不相稱。余嘗戲言生機論與新實論猶如油與水，輕重不同，不能混合。蓋生機論重於新實論也。生機論一經加入，則新實論便騰浮矣。

拉雜言之，已達累頁，爲避冗長，卽此而止。

民國十五年三月二十九日張東蓀謹序

# 序

## 第一

歐洲近三百年之哲學，以知識問題發其端。知識之中，有二元素：第（一）、人類何以能知，即知識之中效，是爲認識論；第（二）、所知之世界爲何，即宇宙本體，是爲形上界。雖學說紛起，要皆徘徊於認識論與形上界之間；如康德氏謂吾人所知者，限於現象，不及於本體；如孔德氏自號實證主義，故但求現象間之關係；兩家之侷促於現象，而不敢道及本體均也。其有衝鋒陷陣，直達於宇宙本體者，則有心物一元之論；如黑智爾氏，則惟心一元論也；如十九世紀中之蒲許納氏（Büchner）福耶拔哈氏（Feyerbach）等，則惟物一元論也。然認識與形上界，能離而二之乎？其自謂以認識論爲限，放棄形上問題者，而隱約之間，對於形上界自有其主張，如康氏明謂吾人所知限於現象，然於物界必假定所謂「物自體」之概念，至於人類行爲，康氏謂其即在本體中，是康氏之難逃



於形上學之外也。孔氏以爲吾人處實證時代，應但問現象之所以相繼，初不問其最終原因，然欲躋人事於實證科學，則形上界之否認，自在言外。是孔氏置形上界於不論不議者，實已於不言之中取消之。若夫一元論者之言，自謂非有統一之宇宙觀；難壓人類心理之要求。惟心一元者，以心之語釋物，必求去物而後已；唯物一元者，以物之語釋心，必求去心而後已。此兩派之言，雖大盛一時，而黑智爾輩終爲唯物主義所推翻，不三四十年而新惟心主義者，又取唯物主義而代之。此其故安在哉？蓋統一之宇宙，非僅自心或自物之一點出發，卽可以造成也。苟其立言之方，能驗諸宇宙間生物非生物之各種現象而合，則所謂統一者，乃爲真統一；非然者，強自物或心立言，自謂系統之一貫，而不問事實之合不合，是徒快立言者之意，非真正之統一宇宙觀也。夫既有現象，必有本體，既有形上，必有形下，由形下或現象，推及於形上或本體，則自吾人所知之物體，與能知之方法，進而窮所知與能知之本質，二者之間，自成聯絡之關係，非形上學家妄以己意離而二之，能成其所謂形上學也。如是，認識論與本體問題之間，有二標準：

一、認識與本體應有彼此互通之關係（若採康德之方法以各科學何以成立爲研究認識之下手處則第一標準可易爲形上學與各科學應

有會通之關係。

二、本體之總原則，應通於宇宙間生非生之一切現象。

持此二者論之，其自隱於認識論之後，自謂知所當止，以不涉及本體爲得計者，德人勞華氏 (Loeb) 已先我評之曰：有人磨刀霍霍，而終不求一割之用。換詞言之，日言認識，而不求所識者之體爲何，雖有認識之具，抑復何用？自我人觀之，自謂以認識論爲限，不涉及本體者，實則其人對於形上問題，亦早有見解，如康氏孔氏足以證之；則此二者之不可分離，亦既甚明。然敢對於本體論爲單刀直入之主張者，惟有以心解物，或以物解心之兩種一元主義。此兩派之立言，果爲形上學正當之方法乎？果舍此外無第三種見解乎？則我之所不能無疑者，敢先就一元主義之例而評之。

## 第二

十九世紀之初，科學大盛，學者欲以物理學之原則，施之一切現象；於是有唯物一元主義，但認物而不認生與心。此派心目中，除物外不知有他，則亦本無所謂形上界；惟其以爲物質卽本體，則對於形上界之斷定，已在言外，而生也，思也，上帝也之諸問題，近代生物學家、心理學家、宗教學

家，視為莫大困難者，彼等皆以物質二字了之矣。科學家常欲以人為之力，造成原生質，以為誠能如此，則生物之為機械性，確然有據。其有認生與心二者，非化合物所能構成，則創為心由物質而來之說：如馬勒許氏 (J. Moleschott) 曰：無磷質則無思想；又曰：個人之所以為個人，父母、乳母、時間、地點、氣候、聲、光、衣、食之所合成云云；所以證人類品性之構成，賴物質也。伏格脫氏 (K. Vogt) 曰：思想之於腦神經，猶之膽汁之於膽，便溺之於腎臟；蒲許納氏 (Büchner) 曰：人類心理，皆腦神經為之，思也，記憶也，想像也，數之觀念也，空間之觀念也，美之觀念也，皆藏於特定之細胞中，成人之思想，不越乎十萬概念，而腦中細胞自五萬萬至一千萬萬，故尚有保存新概念之餘地；福耶拔哈 (Feuerbach) 之言曰：食變血，血變心與腦，繼變為心質與思想，故飲食者人類文化與思想之基礎；其宗教論尤為簡捷，以為上帝者，人類思想之產物，昔日以上帝為存於客觀中者，實則在主觀之中，昔日視上帝為可瞻仰者，實即屬於人類本身中也。此外現代科學家之求化一切生物心理現象為物理公例者，皆可與馬氏、許氏等量齊觀。

哲學家之持惟心主義，或為純理性主義者，如華爾孚氏 (Wolff)；或為批導主義者，如康德



氏；或爲主觀主義者，且認定非認知不能有物之一語，如拔克蘭氏（Berkeley）三家之立言不同若是，然其自縛於認識論之範圍一而已。至於外物界之分析（或曰自然）如何，以其認定物由心生之一語，故置而不論。近世之新惟心主義者，其取此態度也亦同；柏格森氏以物爲變中之下墜者一語了之；倭伊鏗氏則以人類生於精神物質兩界間一語了之；所以然者，則惟心主義者惟知有心，而否認物之存在，若於物多加研究，則物與心兩相衝突，而惟心之說難成矣。然亦有單刀直入，否認科學家之言，而於物界自爲主張者，則爲惟心一元主義之黑智爾氏。黑氏曰：自然界者，精神之一面，自有意義，有目的方面以下觀察，則分自然界爲三類：一曰力學，二曰物理，三曰有機體；三者層累而上，由不自覺而達於自覺。力學中之物質，必有重心，則自我精神之第一步已具於其中；物理界之光與電，光與重濁之質相對，其體輕清，類於自覺性，爲善爲神之象徵，電於異者相吸，同者相拒，等於正反合之三分法；有機體則散處空間之物質中，已有生命以灌注之，故爲概念（黑氏之絕對）之表現。關於太陽系之論，尤爲奇特，黑氏曰：太陽系合四者而成：曰太陽，曰月，曰彗，曰行星；所以運行者，非離心力向心力爲之，乃論理的必然性爲之云。

自吾人前立之二標準，以評兩派之言，其至顯而易見者，則惟物之說不足以概心，惟心之說不足以概物。如唯物者之言，世界惟有物質，一切應以物理公例衡之，則機械論支配全宇宙，而生物與死物實無異同，有思之物與無思之物實無異同。科學家非不知此二者之分，牽強附會，創爲物理公例支配生物之說，於是有所謂生物界之機械主義。德之羅和 (Rohr) 氏，嘗取蛙卵之第一次分割之二細胞，其一殺之，其二育之，此所育之細胞，生長爲常胎之宰；於是羅氏論之曰，細胞二之一，可成半胎，可知分子宰，則產生之物亦宰；此則機械論之鐵證也。及杜里舒氏於一八九一，每以羅氏之方法，驗之海骨之卵，取第一次分割之卵而試之（二分之一），又取第二次分割之卵而試之（四分之一），所養成者乃全胎而非半胎，惟形居常胎二之一或四之一；於是知生物之中，自有別種機能宰制其間，非物質之分合成多寡所得而解；此惟物主義施諸生物而不可通者一也。若夫人類種種心態，尤爲不易決之點，謂知情意三者，由物質所構成乎？必不可也；謂論理學三大公例，由於物質來乎？必不可也；謂倫理學之是非善惡之準，由於物質化合乎？必不可也；苟此三者，求之物質而不得其化分化合之道，則惟物主義於心體之解釋，可謂已破產矣。科學家知

其然，猶必欲求其因於物質，則倡爲機質之說，應經作用之說，飲食之說，然此數者，何以忽變爲思，則馬氏、伏氏、蒲氏、福氏之言，絕不能道其所以然之故也。現代之行爲主義之心理學，其不認有自覺性，與惟物主義同，然其所能解釋，但限於饑餓性慾之本屬於物質者，非真能解釋心理；此惟物主義施諸心態而不可通者二也。道德之善惡標準，學問之條理，政俗之爲君爲民，宗教之有神無神，皆人類之精神生活消息其間，卽有歸其因於經驗或社會環境者，此經驗必有能經歷之主體，此環境必先有造成環境之人在，非物質之化分化合所得而解釋；此惟物主義施諸道德、學問、政俗、宗教，而不可通者三也。所謂惟物一元主義，不適於有生之現象者如是。

反之，若物質界而欲以生命與心理解釋之，則其受蔽也同。尋常惟心論者，但說到物由心造而止，以爲如此，則惟心一元之說成矣。不知日月星辰之大，飛潛動植之衆，如康德之言，謂吾心爲立法者，猶可焉；必謂爲吾心所造成，雖至大膽之哲學家，不敢爲是言。惟黑智爾氏以概念爲等於絕對，理性等於上帝，乃對於聲光與太陽系之物理現象，而亦以「理性」解釋之，徒見笑科學家，而令人嘗爲冥想而已。聲也，光也，太陽也，非生物非有理性之體，惟有憑數學之原理，與科學家之

實驗從而解釋之；其所採公式，爲奈端式，爲愛斯坦式，則視其當時流行之學說，現象，可以一一實測，實測之結果變，則學理亦隨之而變，而後起之例，包含現象之種類，超於舊例之上，則後例必勝於前例，猶之奈端之說限於物質，而愛氏之說推及光電，則愛氏之說自必爲衆所信從。若否認實驗，妄欲以理性或機體之名加之，則等死物於生物，等無理性者於有理性者，與唯物主義者反其道以行之者正相類焉。所謂惟心一元論，不通於非生之現象者如是。

平日吾人之所認識者，以桌爲桌，以椅爲椅，以日爲日，以月爲月，鮮有疑其認識之誤也；乃至科學家以天文爲天文，地理爲地理，生物爲生物，心理爲心理，亦鮮有疑其認識之誤也。今也一至本體問題之範圍，於昔所認爲天文地理之屬於無心者，則名之曰心，昔所認爲生物心理之屬於有生有心者，則名之曰物，此則形上學家所以被人斥爲冥想空談也。然則奈何？曰由平日所認識者以推及於形上；換詞言之，天文地理還爲天文地理，生物心理還爲生物心理，科學中之分科研究所得之結果，在不變其原來之認識以外，當一一承認；由此而會通之，以窮其相關聯與綜合之意義，則此種形上學庶幾免於空談之弊，而與前述之認識與形上有互通關係之標準合矣。然兩

種一元主義，舉不足語此，則以唯物一元論拋棄生物學與心理學之立腳點，惟心一元論拋棄物理學之立腳點故也。

此兩種一元論，既不合於吾人所定之標準，而此外各派之哲學家，合於吾人之標準者，亦不多觀。何也？心與物二者，爲宇宙間之根本原素，兩相對立，決不易互通爲一。此一點也。自來哲學家咸不肯坦白承認者也。如近世之以心力解釋宇宙者，柏格森氏謂心能向上，物質下墜，此其說施之生物，如人類之生成，如草木之滋長，因生機衝動，乃留下所謂物質，固無不可通焉。若夫世界全部之天體，謂與生機有何關係，雖以我至信心力之偉大者，不敢爲是言，則物質之盡出於心力之說，不可通明矣。反之，謂世界之初只有物質，忽以進化之結果，而自覺性以生，於是演而爲動物爲人類，此其說於物質中何以忽生自覺性之故，亦無確實之說明，不過憑空假想，自進化之歷程如是，則心出於物之說，謂其有何根據，亦未見其可要之。此二者既非由甲生乙，亦非由乙生甲，則以我觀之，不若明認心物二者爲最終之元素。換詞言之，曰確立二元主義而已。本此立言，全部哲學可以豁然貫通，此則森之不敏，所欲以一得之愚與愛智之士商榷之者也。



## 第三

惟心一元，唯物一元之說，施之本體論，其不通既若是，若驗之哲學中之各科，如所謂認識論，心理學，論理學，倫理學等等，亦無在而非惟心唯物二者之衝突。換詞言之，甲以心能爲與生俱來，乙以心能爲外界所鑠；譬諸倫理學，甲以道德爲自主的，故有無上命令之說，乙以爲他主的，故有習慣養成或苦樂計較之說（英之功利派及現代之杜威）；譬諸論理學，甲以推理力爲天賦，故有先天或演繹之說，乙以推理力爲感覺所積成，故有後天或歸納之說；譬諸心理學，甲以自覺性爲巍然獨存，故有柏格森純記憶之說，乙以爲人之思想賴生理而後現，故有心物並行論，或行爲主義之心理學；譬諸歷史哲學，甲以爲歷史變化起於人類自動，故有惟心史觀之說，乙以爲歷史變化，起於氣候或其他物質條件，故有唯物史觀之說；更推而上之，則認識論中，甲以爲理性能窮盡事物，故有理性主義，乙以爲理性不能窮盡事物，必有賴於與外界之接觸，故有經驗主義。最後則有形上學之爭，一以全宇宙爲自然界之因果關係或動力公例所支配，是爲機械論；一則觀察生物之生生不已，一若有大活力主宰其間者，則爲目的論；所謂定命論與非定命論，猶之機械論與目的論也；以

宇宙間之事物物盡爲因果關係所支配者，則爲定命論；反之若有某行爲爲人類所能自主；  
阿言之，人類之自由意志可以主宰其間者，是謂非定命主義。此所云云，何一而非哲學界議論紛  
紜之點，歷數百年而未決者乎？吾人固不敢自謂對於此諸問題，有解決之方，然在心物二元主義  
之基礎上，取此諸問題而分析之，說明之，則有遠勝於昔日之唯物一元，或惟心一元之論者，茲取  
上所云二者列爲一表如下：

### 形上學

目的論……………機械論

非定命論……………定命論

### 倫理學

自主論……………他主論  
(功利論 習慣論)

### 論理學

先天論，理性論……………後天論，經驗論

序

心理學

心靈獨立……………心物平行  
行為主義

生物學

生機主義……………機械主義

歷史哲學

惟心史觀……………唯物史觀

此雙方對峙之局，即以各執一偏爲之也；主理性說者不認經驗，主經驗者不認理性；主良心者不認苦樂，主苦樂者不認良心；惟其永不願易地以觀，故永無持平之論。吾人試平心研究之，所謂人者，以心思爲主宰，然心思之所以運行有腦焉，此外則有神經系、有血肉、有骨格，故一人之身，心與物兼而有之者也；心有之良能，故以心釋身可焉；心之爲用，有時表現於生理，故以身釋心亦無不可。由是而推及於認識論、論理學、心理學、歷史、哲學。無在不可爲內外兩方之觀察，以認識與論理學言之，內有能認識之心，外有所認識之物，故先天與後天各有可以立足之地，以備理責。

之，一方有辨別善惡之良心，他方有一身之逸樂，故良心說與功利說又各有可以立足之地；以心理言之，內有獨立之精神，外輔以腦經神經系，與其他之分泌與腺，故自覺性說與生理說各有其可以立足之地，此外推之生物學，與歷史，哲學各有其極強之根據，而不易推翻者；此則各執一偏之局，所以永存而不分勝負也。吾人以爲與其甲乙之互非，不若兩利而俱存。何也？謂外界之認識，以心爲主宰，此惟心論之根據也；然何以不以日爲月，或不以月爲日，乃至不以桌爲椅，或不以椅爲桌，可知心之立法固焉。然其所以立法，則必能應於外物而後可。換詞言之，愛外物之限制者也。論理學與認識論，有大問題焉：主經驗者曰：人類之認識，皆外界印象之積久爲之；主理性者曰：人類之認識乃先天的範疇爲之。吾以爲卽至幼稚之孩童，於物之甘苦，色之黑白，父母之愛不愛，尙能知之而形諸語言；當其啞啞學語曰：曰此物甘，曰此物黑，曰爸爸好，媽媽好，則明明已知以屬性 (attributes) 加之於主詞 (subject) 之身；此其爲之也，本出於不識不知中，惟其爲之於不識不知中，益見此至少限度之先天性，爲人所必具，而不易否認者。乃至擴而究之，若事物之同異，事物之大小，事物之因果，即康德所謂先天範疇或論理學家所視爲三大公例者，吾人後孩童之心雖以

推之，惟有承認其爲先天的內生的 (innate) 而已。雖然，自他方言之，所以有大小範疇同異範疇，或因果範疇者，則有待於外物之接觸，非憑空發生者；同異者外物之同異也，大小者外物之大小也，因果者外物之因果也；以外物爲對待，而後範疇從而適用也。然雖有接觸，而論理學、數學與夫其他經驗科學，確有不同之點：其在論理學，以外物同異爲根本；其在數學，以空間爲根本。同異者，外物之至高，而不可離之範疇也；始之於甲乙，而終至於千百億兆；以云空間，苟有一原則，驗諸一例而合者，推之其他例則亦無不合。惟二者有此特性，故論理學與數學之智識之效力，自較其他科學爲強；反之其他科學，則無此特性，必待聚集之事例備，考核之次數多，而後公例乃以成立。然則知識之效力，所以有強弱者，乃外物之異爲之，非心之所下判斷異也。惟如是，雖心有內生的良能，而又視對待之外物之限制者何如，然後知識以成。此二元主義之對於認識論與論理學之立論也。一人之身，具精神肉體二者，以立於世界，其待人接物之方，出於大公無我之精神乎？抑出於圖一己便利之物欲乎？於是倫理學上有兩種學說：一曰良心說，如康德是也；一曰功利說，如邊沁、穆勒是也。竊以爲既言道德，必有當爲與不當爲之標準在，苟其無之，是非道德而娛樂之心理而



已。善惡也，是非也，邪正也，人我之分也，取予之界也，公私義利之辨也，皆道德之標準也，所以剖別之者，在客觀上曰善惡是非，在主觀上曰良心。然人身者，血肉之軀也，以圖逞一身之樂，乃縱男女之欲，圖口腹之嗜，乃至好名好利好權位，皆人類同具之嗜欲，不能抹殺者也。愛國之行，推源於野心，急公之舉，導因於好名，固自有可以說明之證據在焉；然因此之故，謂人類一切行爲，以利己以娛樂爲動機，甚至欲并「當爲」(ought)之名於倫理字典之外，如邊沁云者，則大不可。何也？盡忠職務謂爲圖報酬可也，樂善好施謂爲好名，謂爲迷信因果報應之說亦無不可也，世固有不顧一切舍己爲羣者，甚者孔席之不暖，墨突之不黔，耶穌之殉教，釋迦之出家，不謂爲人類良心上至高義務之流露不可得也。若是，人類待人接物之方，爲己者幾何？爲羣者幾何？出於良心者幾何？出於功利者幾何？固可分類言之，不容甲是乙非，若不兩立者然。此二元主義對於倫理學之立論也。關於心之性質本有二派：其一爲陸克之白紙說，謂一切思想皆由外鑠，皆由感覺積漸而成，其二爲康德之說，謂心有天賦之能，因果也，異同也，多少也，乃至其所謂十二範疇也，皆與生俱生者也。此兩派之說，逮於近世之實驗心理學發生後，少變其外形，而仍不失其同一之精神。所謂行爲派

之心理學，即龔陸克休之統者也，所謂德之胡爾拿堡心理學，即龔康德之統者也；此兩種之趨向，更以概括之詞言之，其一承認心有綜合力，創造力，其研究方法爲內省，其論心之本體爲自由意志；反之其並心而否認之者，其研究方法爲外觀，其論心之本質爲受因果之支配。更簡言之，一爲有心之心理學；一爲無心之心理學是也。英之羅素與美之華生輩之論曰：人類非有所謂思想也，不過言語之習慣而已；問甲乙二小孩曰：二乘二之得數爲何，甲答五，乙答四，常人評之者，必以乙爲是，甲爲非，實則無所謂思想也，不過乙之用語對，甲之用語不對耳；故了解語言，等於打球，皆習慣爲之。夫人類之思而等於言語習慣也，則是非真僞之辨，安從而起？思想之既以確定之語言表示者，固可以言語之合否，定其思想之合否，思想之未以語言確定者，將以何種標準定思之合否？費之進化也，天擇也，物競也，皆達爾文既有思想，既得正確之思想，而後乃創爲此等言語，苟無達氏之思想，則進化論全部之言語，何自而成立？相對也，光速也，四度也，皆愛因斯坦既有思想，既得正確之思想，而後創爲此等言語，苟無愛氏之思想，則相對論全部之語言，何自而成立？由是可知，思先起，而語言後成，有斷然者，苟其不然，既成之言語，有隱而思，思於已成之語言中，學復從從。

而發展乎？推而至於人類社會中之行爲，有心派之言，以爲心中先有決定，然後行爲隨之；無心派則曰無所謂決定，乃生理之要求爲之；聞之華生羅素曰：人之求食，非先有所自覺而後取而食也，徒以饑餓後精神之侷促不安，乃急求一飽而後快，此生理爲之，而無所謂自覺性也；又如恐懼云者，常人以爲先發於心，實則非也，腎臟中發生分泌作用，此分泌影響於心，乃成恐懼，此亦生理爲之，而無所謂自覺性也。夫饑與懼之與生理，自有相當關係，固不容否認者，然因此反對自覺性之存在，則大不可。何也？餓而自知其餓，痛而自知其痛，乃自覺性之至淺者也；更進焉，則有思想之別擇，行爲之決定，謂非有心靈主宰其間，不可得焉。依吾人所見，行爲主義可以解釋者，限於感覺，若夫記憶與意志方面，非推本於精神元素不可；此二元主義對於心理學之立論也。生物學繼物理化學而起，學者乃欲以物理化學之原則適用於生命。換詞言之，欲以元素之配合，造成生命，此機械主義之生物學者所抱之大希望也；乃取生機體而分析之，上自全形體，下逮於原生質，可謂微矣，幾經研究，欲求以化學原素合成原生質，終不可得，則物理原則之不適用於生物者一，更就生物之生生言之，細胞分裂以幾，雖取二分之一，四分之一，或任意取第五期之細胞球而剪斷之，

而所長成者，終爲完具之生機體，則物理原則之不能適用者二；由是推之，生物全部之進化，謂物種之變，皆生理立於受環境之影響爲之，則有拉馬克、達爾文、孟特爾輩之爭議在，無須吾人斤斤置辯爲焉。自其靜定之形態，與運用之生理觀之，固難逃物理化學之支配，若夫生物之所以爲生物，自有超於物理外之元素，無以名之，名之曰生命，此二元論對於生物學之立論也。吾人以二元論驗諸論理、倫理、心理、生物四者，大體宗旨，已具於是，他若歷史哲學宗教學，無在不可以同種方法從而折衷之焉。

或者曰：如君所言，不過取同一學術中之兩派，從而調和之，又何足奇者，應之曰：然也，吾亦不敢自認爲奇論也。然吾見歐美之哲學科學家中，如羅素，如美之新惟實主義者，名爲論心之言，實皆否認心之存在者也；如柏格森、倭伊鏗輩，名義上雖認物質之存在，然常以爲物質乃精神之障礙，故不欲多所論列也；惟歐美思想之現況如是，吾乃生一反應，以爲孰若於心物二者平等承認，而各予以存在之地位，或者於哲學科學上另生一種境界，此則吾之所欲致力，而不敢自必其所超何如也。然今日可以簡略言之者，惟心物二者平等，故精神之自由，與物質之因果，可以並行不

悖；精神既已自由，故可以說明人類歷史進而不已之故；物質受因果之支配，故自然界之現象，與夫社會變遷之有跡象可求者，概可以科學方法研究之。吾人之結論如左：

第一、心(生)——自由——非理性的（非論理所能支配）

第二、物——因果——理性的（論理所能支配）

如是，則人生之自由，與科學之因果，可以兩利俱存矣。再以具體之詞言之，如柏格森之論生與心，如懷德海之分析自然界，斯二者合一爐而冶之，此吾二元主義理想中之哲學系統也。

#### 第四

喬特氏之書何爲而譯耶？曰以喬氏二元主義之言，與吾平日持論相合故也。本書中喬氏一唱三歎者，曰一元之說，不能解釋宇宙各種現象，故歸結於二元。其言曰：（詳第五）

「吾人認定四種立脚點：

（一）純粹之機械主義，不能解釋宇宙間各種事實。非設定一種精神力，或生活力以活動於進化行歷間不可。



(二) 宇宙間之事物，不能以一元，或一元之表現解釋。至少應設定二元，然後錯誤，罪惡與紛歧乃得而解釋。

(三) 吾人今日之智識，不能化心爲物，亦不能化物爲心。心與物之最後分析如何暫不論，而一種宇宙觀中，要必承認其爲各殊之二物而後可。

(四) 吾人之心的動作與情感狀態，皆內部變化之結果；非吾人所得而管轄，故無合理之理由可得而說明。」

之：  
喬氏於第二章論機械主義的宇宙觀之破壞之末，又有暢發心物二者不同之語，茲一併錄

「如上所云云而正確，則物理學家所云核與電子之配合，決不能解釋或決定心之爲性，以心之爲性，與物理界生理界之現象迥乎不同故也。

此種結論，證以吾人所接觸之經驗，正相脗合。夫哲學家頗有持世界心造說者，究竟吾人所知之一切事物，是否爲心的，暫置不論，而思也，夢也，記憶也，幻想也，此數者之不能與惟

物主義者之所謂物質，相提並論，則事之顯然者也。

物質有輕重可稱，若夏律氏抒情詩 *Shelleyan Lyric* 所流露之神感，有輕重可稱乎？物質能占領空間，有小莫能破，有大而無外者，能謂心與心之所創造者占領空間乎？物質有質量，而心與心之創造物無之，能謂太陽之質量較倍多芬氏第九協樂 (*Beethoven-9th Symphony*) 大乎？太陽質量與第九協樂不可相比，何也？此二物在兩種世界內，故不可以同種尺度衡之。苟謂太陽大於第九協樂者，猶之以量房屋高下之尺，而量熱度之強弱，則其結論，當曰此熱之喧嚷聲視房屋之高爲大，復有何種意義乎？

既明此義，則惟物主義者謂心在大千時空世界中不足重輕云云，是否成立，可以想見。如彼所爲，以時空之尺度衡心，則此尺度本專適於物而不適於心，則心之重要自不可得而見。故以時空尺度衡心，以明心之不足重輕者，已先犯論理學上丐詞之病，即問題未成而答案早具矣。其意若曰，欲論心惟有以物質的尺度爲衡，何也？心爲物質的也。如是，豈非心之問題未發，而物之答案先定。

吾人之結論，認爲心之爲性，與物之爲性絕然不同。心之屬性異乎物之屬性；心所受之因果關係異乎物所受之因果關係；心之性的變化異乎物之量的變化或曰物之最終成分之配合。

惟物主義認爲心與物之間，有某種聯絡關係，若物不僅決定心之行動，且爲心之所由產生者然。今有甲乙二物，其相互關係，若甲能產生乙者，則乙之爲物，應有以自證其與甲有何對待關係。假令甲乙之間，竟無此對待關係，且甲乙二者所屬種類迥不相同，則吾人可以斷言曰甲乙二者究爲何種關係暫不深問，要其所謂關係者，決非甲生乙之關係。換言之，甲決非乙之產生者或創造者。如是，吾人之結論曰，心與心之所造者與物質迥異，惟其迥異，故宇宙觀之自物質出發或只知有物質者，決不能推而上之以至於心。

故心者應視爲宇宙之根本也，非自物質流出者也，非物質世界中寄宿之旅客也。申言之，心之地位，至少應與物同視爲宇宙之根本與實在。惟如此，宇宙觀之不以心爲根本或特殊物者，則其說終無以自圓。

此所云，無一語非吾人平日所欲言，而不能言者；詩曰：他人有心，予忖度之，竊讀喬氏書，正有此感，乃欣然譯之。公諸國人，非徒傳播喬氏之說，亦以見東西心理之同耳。

喬氏心物論中，二元主義之主張，雖與吾人同，而喬氏所自命者，則英之新惟實主義者也。羅素氏之徒也，其後感於生活力之不可否認，乃欲與生機主義與惟實主義，闢作爲一種調和之論。

茲譯現代英國哲學一書中喬氏自述之一節如下：

立於羅素氏指導之下，乃以翁克姆氏之刀

（其意言分析宇宙之事物至最簡之元素此外一切形上體之不容分析不許其存

也）適用於宇宙。於是我之所有事者，在求知識與實在中所含之最簡元素爲何，而其他事

物之應化爲此種元素者一概刪去。於是我依惟實主義之原則以行，所謂物理的物體也，自覺性也，皆視爲無獨立存在之餘地，一則化之爲一連之感官達坦，一則化之爲感覺之一束。此等分析法，爲人所共知，無取重敘。惟有一語當聲明者，則羅氏於其「心之分析」中所立地位，均爲我所承認，亦不能更駕此而上之。羅氏以爲宇宙者中立的特子所構成，故中立特子爲宇宙之根本元素，若夫吾人自身則爲中立特子之交叉點。吾人所以自命爲惟實主義

者，以感官達坦或曰宇宙之最終元素，乃離心而獨立，非依心而存在，離心有觀察之能，然其所以存在與心無涉也。

雖然，哲學的筵席上，只有佳肴一種，曰論理的改頓主義者，不免於乾燥無味；且確實主義，祇知至簡之元素，不承認他物，而宇宙間之他種勢力明明發生作用，則確實主義者但認至少元素者，非陷於困窘不可矣。確實主義雖但認必要之元素而不知其他，然尚有他種觀念斷斷不可缺者，苟其無之，則理論難以貫徹，是有二物：其一曰生活力，即進化行歷之所由成，與夫生機體之所以變化萬殊者，皆此力爲之；其二曰此變化萬殊之世界，爲生物學與科學之所研究者，在其背後必有一永久不變之形，爲其進化之鵠的，與柏刺圖之所謂法相者正相類。

生活力也，美形也，乃確實主義之世界中所不容之居民，如何合此二者而共處一室，乃一極困難之點，雖我習用翁克姆之刀，然亦無法使之粉碎，則惟有調處之使之相容而已。此文一篇中所欲致力者，即將生活力與美形二者，爲確實主義所擯棄之點，量容並包之，此以



我認爲有極強理由，萬不能揮之使去，我乃試爲二者綜合之論，然此綜合之不滿人意，雖我亦自知之也。

自上所言觀之，喬氏之地位，昔爲新惟實主義者，近則感於「生活力」之不可輕棄，乃欲以生機主義，安插於惟實主義的宇宙中。所以安插之者，略如下方：

「同一事也，在甲種交締法之下，則爲官覺所觸之物，在乙種交締法之下，則爲其物之感覺。故宇宙間同一根本成分，可以或爲物或爲心者，視其交締之法如何。立於甲種交締之下，則心之一部也；立於乙種交締之下，則心之一部分也。因此現代新惟實主義之哲學家，名宇宙之根本成分曰中立特子；所以名爲中立者，謂其物非物非心，而所以成爲心物者，乃視此中立特子之交締法如何。然則宇宙之間，有一非物非心之根本質料，視此根本質料之交締法如何，而後爲心爲物，故心物二者視自根本質料導演而出者也。」

雖然，生機主義與新惟實主義，果有調和之可能乎？試就二者而研究之。

現代之生機主義者，以二人爲最著：一曰杜里舒，二曰柏格森。杜氏驗之於生之理，與人類

之行爲，乃斷言曰：生活之源，不在物理、化學的元素，刻有發自內部之動因，是名隱德來希，故力主生活自主之說。以生機主義說明生物變化與宇宙演進之理者，是爲納格森，柏氏曰：進化之總動因，爲生活衝動，惟有此生活衝動，乃化爲物類之萬殊；其現於植物者爲木強性，現於節肢動物者爲本能，現於動物以及人類者爲智慧，而物類尤高者則智慧尤大，亦即自覺性尤顯；故人類有種種能力，其瞭解或運用固定物者，是爲理智；其瞭解或運用生活者，是爲感覺；而二者皆賴於宇宙之自覺性爲之也。人類既以生活衝動爲根據，又輔以自覺性爲行動之先導，則所以宰制物爲者，皆此自覺性爲之，皆此理智與直覺爲之。而柏氏更有至奇之論，謂人類之理智，最適於分別固定物，以便行動，故行動之路徑，即爲物體之圖形；因謂物體者，理智所產生也。柏氏之所謂心者，蓋源於自覺性，與靈魂爲同義，故不僅限於腦中，應廣求之於非自覺中，而後真正之心象乃可得而見。惟如此，心物平行之說，柏氏所最反對者也。且心爲自覺的生活之統一體，故有不容分拆者，若化之爲覺，爲感，爲印象，然後以觀念聯合 (association of ideas) 之原則貫串之，則此自我，此人格，若可容人分割，若有元素之可求，乃觀念聯合論者之妄想也。故柏氏曰：人格有創造之原動力，非

各種心體所能湊合而成。如是，柏氏之根本原則如下：

第一、生活衝動爲創造之大源。

第二、生活分兩面：向上者爲精神，下墜者爲物質。

第三、理智爲自覺性之一種，最適合於固定物，故物質之團形，卽理智所產生。

第四、心卽精神生活，卽人格所在，乃統一體也，不可得而分析。

新惟實主義，羅素及美國哲學家所唱導者也；姑舉羅素輩之言以明之：

(一) 羅素氏以數學的論理學爲出發點，認宇宙之間，惟關係 (relations) 爲實在。

(二) 數學之中，有所謂無限 (infinite) 繼續 (continuity) 無限小 (infinitesimal) 之概念；蓋部分的分析中，卽爲本全之所表現，故以此法施之物心兩界，而以心物之分

析爲求真之不二法門。

(三) 羅氏於其一九一四年所著之外的世界之認識一書中，以爲世界之實在，惟在感官的達坦；此感官的達坦，可化之爲質點，點及時刻 (particles, points, instants) (外

的世界認識論（一二二頁）而受數學原則之支配。除此而外，不知心界中，復有獨立之現象。一九二〇年心之分析出版後，又認念舊爲心界所獨有，於是認心界亦有其公例。然羅氏又云念舊的因果，或者起於神經纖維之物理的原因（原文三〇七頁）；是羅氏必排心之獨立公例，而定一尊於物理的原因。

（四）心物二者雖爲二物，然決非絕然不同之物，二者皆以中立質料構成；而所以爲心爲物，皆爲倫理的結構，此結構之所由成者，曰特子；而特子之相與，有種種關係，其間有屬於物理，有屬於心理。

（五）羅氏以爲欲使哲學成爲科學，惟有求此特子間之關係，以此關係爲歷劫不磨；故爲客觀的，科學的，而與歷來哲學之人各一說者異趣。

（六）羅氏以爲眞理在特子之關係間；此種結果，惟分析乃能得來，故欲以此方法施之人事，以破宗教上、倫理上種種傳統之說。

新惟實主義有一重要之論點，即謂物之存不存，無關於其知不知，即令不知，而物之存在自

若其爲此言，所以破惟心論者必知而後能存之主張，所謂「關係在外論」是也。至於窮心之本質，則曰內之所有，皆自外鑠，故曰思想者言語之習慣，故謂心有活動，有創造之能，乃羅氏所絕對否認者也。

由此言之，兩家之不同，顯然可見：一曰物之形體由理智所構成；一曰物之存不存，無關於知不知；此關於物質形體，或曰關係由來問題兩家所見之異也；一曰創造之能爲心所固有；一曰思想卽言語習慣，由外鑠入，此關於心能問題兩家所見之異也；一曰心之本質，不能畫分爲心態曰覺，曰印象；一曰感官的達坦爲實在；此關於心與覺問題所見之異也；一以心爲不能分析，故重綜合；一以心爲可分析，故重分析；此兩家下手方法之異也。總之，以心爲有創造力也，是生機主義而非惟實主義；以心爲中立特子所構成，而無謂創造力，是惟實主義，而非生機主義；此點既異，吾不知喬特氏有何術以調和而會通之也。且也羅氏輩謂心物二者之後，另有一根本質料，名曰中立特子；謂物之如何組成，以有數學的論理學，及愛因斯坦相對論之發明，已示人以多少證據，故除去物質之總名，而歸根於組成之特子可也。若夫心之所以組織者，其爲奈端公式乎？其爲馬克斯

威 (Maxwell) 公式乎？其爲愛斯坦公式乎？今日這世界尙無遺及之者。至於心之表現爲情、爲智、爲意、心之所向爲公、爲私、爲愛、爲憎，更有何法以舉出其特子之所由組成？則羅氏與喬氏欲以中立特子說明心象者，終見其爲夢想而已。喬氏自謂其綜合之法，不滿意人意，即吾人亦惟有承認喬氏之綜合爲失敗而已。

## 第五

喬氏之所以失敗者，無他故也，欲取兩不相容者合而一之故也。惟實主義以爲外物本自存在，無待於吾人之知；換詞言之，物先心而存也。現代之新惟心主義，以生活力爲創造一切之源泉，故心先物而存也。凡此兩種一元主義，時時以心物二者之先後爲主眼，因而推論二者中之後起者，必由先在者以生，然要知孰爲先生，孰爲後起云者，換詞言之，即以心釋物之由來，或以物釋心之由來，昔日哲學家所爭執之存在問題 (existence question)，而吾人認爲永不能解決者也。何也？以心爲先在者，必以物爲附庸，爲虛偽；以物爲先在者，必以心爲附庸，爲虛偽；究其實際，則附庸云者，虛偽云者，不能動搖心物二者並存之局於萬一也。吾人之意，以爲心物，或曰精神物質，二



者與生俱來，人類之知識行動，即生於此兩界間，不能取一舍一，而有所謂知識行動，故二者之存在問題，自吾人之立脚點言之，不成問題者也。

人在此兩界間，運用其心思以及於物，於是物質界種種之變換，皆心爲之也。其在日用飲食間，以桌爲桌，以椅爲椅，以酒爲酒，不特謂爲非實在，然心所造成者也。其在科學之研究，以阿頓爲阿頓，以電子爲電子，乃至羅素氏以爲物者乃特子之統系，不特謂非實在，然亦心所造成者也。如此言之，大近康德所謂心爲宇宙之立法者矣。然心之爲用，自有其限界，何者宜於桌椅，何者宜於酒食，光速之限度，日月星辰之運行，此皆人類智識中考察所及之物質，本性有以限之，非心所能爲力也。心能之在物質界，有此區處條理之權，故物體間之關係，不待心而知，知新惟實論者所云，非吾人所敢贊同也。反之物界之秩序，可由心任意爲之者，亦非吾人所敢贊同也。故自認識方面言之，心物雖並存，而其主客先後之分，吾惟有答曰：心先而已，心爲主而已。

人類除其認識物質界而外，更進而生之，有社會生活，倫理生活，法律政治生活，乃至宗教生活，其相爲對待者，非物質而入羣也。物質不論其公式爲各種式，爲變新形式，要必有物之本性，非

人所得而左右者。人類則異是，自動者也，有自由意志者也，彼此相與之際，初非有外力之拘束，自認定一至高原則，如是則心安，不如是則心不安；因而本其心之所感者，發爲種種行動，而教育也，道德也，政治也，生計也，若各有一種準則懸乎心目間；以倫理言之，曰良心；以政法言之，曰公平；以人類進化言之，貴乎脫去桎梏而接近自由；乃至社會過渡時代，有倡改造說者，或以言論，或以行動，雖犧牲一身或數百人之性命，亦所不惜，謂非人生在宇宙間獨往獨來之表現得乎？然人居物質精神兩界間，倫理上有禮俗之束縛，社會上有環境之影響，政法上有國家威權之恐嚇，若不賴外力，則不能整齊而畫一之者；人但見其外不見其內，謂就其在外各力之消長，可推定人生之將來，乃有人生與物質同受因果律之支配之說。不知人生者，以心爲總根源，心之前進無已時，觀察之者遂常落後一步，則以落後者，而與前進不止者相角逐，此斷斷乎不可得者也。德之樸郎克氏 (Planck) 現代之大物理學家也；既以因果律施之於一切科學，而獨於最後點則斷曰不可能；此點爲何？曰我。我者自由意志之中心，非因果律所適用也。茲錄其言，以作吾文之結束（以下所引果律與自由意）。

憲講演中語。

皆樸氏因

樸氏先述精神界與因果律之關係曰：

(前略)此外所當研究者，即為精神科學。精神科學中，難用外觀方法，以材料有限故也。然同時又有一法，為自然科學所無者，即為內省法。內省法者，於他人，他羣之心理，設身處地以體會之，因而得其思想及情感之經過。

所當問者，精神科學對於吾人之問題(因果律與自由意志)其地位如何？精神界，或曰人類之情感、思想、行，是否有嚴格之因果關係？換言之，人類之體驗思想或行為，是否有在前之事態以為之因，或人類之思行與自然界相反，在某限度內可自由發動者乎？

關於此問題，古今意見極不一致；以現代學說言之，曰人類在自然界中，所居之地位愈高，則必然之原則愈不適用，而人類創造的自由之活動範圍愈大，其登峯造極之點，即為人類之自由意志。

繼謂人類精神，亦可分內外兩方面研究之：

此說是否正確，惟有待歷史學家、心理學家之研究，自然界與精神界咸得分為內外二

面之觀察：在自然界中，曰有某物質之性質如何，及其受外力之影響，則生何種結果，此自然界之內界也。以吾人類亦復如此，其遺傳性如何，體力如何，智力如何，品性如何，此則在一身之內者也；至於在外之條件，則有屬於心理的，有屬於物理的，譬如氣候，飲食屬於物理的也，訓育交際聽授屬於心理的也，合此種種者，人類未來之行爲，是否爲一定公例所支配，可得而斷言乎？

然精神與物質不同者，則發爲之因，非外力而內部之動機，此動機互相連貫如鐵鎖然。

此問題，與以明確而無隱可擊之答覆，較之自然科學爲尤難；然以歷史學與心理學之進步觀之，惟有肯定而已。蓋自然界中，以『力』爲動作之因，精神界中，以『動機』爲行爲之因；物體之行動，爲方向各不同之諸力之結果，人類之行動，爲不同之動機之結果，此動機或爲自覺的，或爲非自覺的。

人類行爲，驟視若不可解，及進而求之，則未嘗無原因可尋：或在其品性，或在其癖氣，或在其他外界之原因中；非動機之不存也，乃吾人智識之不足也。譬之骰子戲，自外表言之，無

公例可求，然其種爲因果律所支配，則人所共信也。故人類行爲之動機，或有爲人所不知者；然無動機之說，則在學問上斷難成立，猶之謂自然界中一切爲偶然所支配之說，在學問上難成立也。

至因變爲果，則物理現象與心理現象之相互影響如何，此點暫置不論；吾人可以確  
定之者，凡心理現象，必與相關聯之物理現象，遵一定公例連帶進行者也。

人類行爲不僅爲在前之動機所支配，且能影響於後來行爲；因而精神界中，成一永遠不斷之連鎖，即在果後，必與其在之前之環有因果關係，而同時與其在後之環有因果關係。樸氏又引反駁聯鎖之說者曰：安知無自由的發端在？奇其有之，即爲自由意志之證據。然學問之目的在求因果，故無始之說，非科學家所承認。

學者中對於此不斷聯鎖之說，未嘗無反對者；譬如勞季（Lowe）氏，反對康德而發爲一種意見曰：此種因果的連鎖，即令無終，安知無始？換詞言之，天才獨特之人，發生一念，獨往獨來，決不受在前之因所支配者，因以成新聯鎖之發端可乎。

苟如勞華 (Holtz) 所言，則科學家必能發見一例，與勞華所言者相合。然以現時所研究者言之，則如勞氏所云之自由發端，實爲吾人所未見。且即以精神界言之，學問之研究愈深，而因果之研究亦愈明瞭，以學問的研究即在因果的觀察方法中，故因果律之絕對適用，乃一切學問之前提也。

樸氏又因自由發端之說，引起天才家問題，自一方言之，天才家不立於因果律之下；自他方言，安知天才者之不易爲人窺測，卽爲人智低下之表示？苟其不然，則人類思想之得以因果解釋，亦意中事；雖謂人智發達後，卽天才家亦立於因果律之下可也。

吾人不僅以此結論爲止，再進而驗之於一切天才絕特者，如康德、歌德、倍多芬之類，亦覺此諸人之思想變遷，同受因果之支配，以此等人之精神，自全宇宙定律上觀之，不過一器械而已。

文學、哲學以及科學家之發明，爲世界所矚目而視者，吾人乃謂爲因果律所支配，不幾於藐視之乎？曰此說既易引起誤會，吾人應有補充聲明之語，人類對於天才家思想變遷之



因果能一一窮盡而發見之，此必無之事也。思想變遷，與因果的觀察法，二者間距離之遠，尙在物理學家心目中，大宇宙與小宇宙間之距離上也。

既如是，有因果律而不能用，則謂思想爲因果所支配云云，尙有何種意味？

曰不然，因果關係者，乃超越的也，非隨研究者之心理而轉移者也；卽令無研究者，而因果關係之存在自若。

我人可推論曰：現代人類之知識，尙非最高者，或者他時他地有異人出現，其知識之超於吾人上，猶之我人之超於微生蟲之上，則此等異人，對於吾人思想中之瞬息變化，安知其不能一一察見之乎？昔日天體之機械公例之發見者，曰拉拍拉斯 (Laplace)，苟有人焉，察見天才家思想之變化，與拉拍拉斯發見天體等，則精神變化之公例，可以爲人類所探得矣。如是，因果律當分效力，與能否實行爲二：就效力言之，以因果律爲超越性，固無往而不驗者也；以能否實行言之，自然界中，必賴有持此顯微鏡之觀察者，精神界中必賴有一人，其聰明遠超於其所觀察之事物，而後精神界之變遷可以推定；反之觀察者之知識，與所觀察

者相差不遠，則其因果關係，不可得而知，惟此精神界之顯微鏡不可得，故天才家之思想行爲之因果，非吾人所得而推定也。卽令有智慧相等，欲以甲推定乙之所爲，亦惟有以推想假設之法得之，自普通人言之，則天才家之爲天才家，如天書之不可讀而已。

故云天才家之思想，立於因果律之下，或者有可能之日，以科學家之研究日趨進步，則天才家之思想亦得以因果關係解釋之，蓋求因果者，學問思想之最後目的也。

赫氏既設爲種種假定，以求因果律之適用於人類心理，而終則斷言曰，有一點焉，爲科學之力所不及，爲因果律所不及者曰「我」。

如是言之，自由意志安有立身之地乎？自由意志能與無所不在之因果律同時並存乎？欲答此問題，尙有一事應先解釋。

依上所言，偶然與奇蹟爲科學所不容。然人類所以有奇蹟之信仰，亦爲科學家所當研究，以此等信仰遍於人類，歷數千百年而不變，且自文化史言之，以信仰奇蹟之結果，而生種種偉大之行爲，同時亦以迷信定命之說，而陷國家於不可收拾者，亦非罕見。

惑者以爲科學日漸進步，則奇蹟之信仰必隨退滅；然事實正與相反。譬如以現代爲科學最進步之時代，而信妖怪學、神秘術者，不論爲有教育者，無教育者等也。其以科學爲根據，而欲造成一種人生觀者，則有一元主義之同盟會，則其成效初不多見。

人類所以信奇蹟者，其原因究竟安在，雖可斥爲神怪荒唐，究有正當之理由存乎其中乎？是否一切問題中之最後一語，不屬於科學乎？更明白言之，因果的觀察法中，是否有某點爲一定限界所在而不容逾越乎？

前項問題，乃因果律與自由意志中之中心點也。吾人之答案，不必他求，前文所云，已約略可見矣。

在此無限之精神界與自然界中，有一點焉，爲科學之力所不及，爲因果觀察法所不及，所謂不及者，不獨在實際上言之，即在論理學上亦有永不可能之理由，此點爲何？即自身之「我」是也。在大宇宙中，雖爲至微之一點，然亦一宇宙也。此宇宙中包含吾人全部之情思，此宇宙中吾人最深之痛苦存焉，最高之快樂存焉，此爲吾人惟一之所有物，雖運命之力

不得而奪之，惟吾人自棄其身者，乃從而棄之。

更進而深求之，即令吾人智慧如拉拍拉斯，而欲求心理上之因果，終不可得；以思行之不立於因果下，猶之人之不能追及其影也。

如上所云，非謂吾人之心不在因果的觀察範圍內也。蓋吾人之思想，欲加以因果的觀察，本無一事足以妨害之；但有一至難之前提，即吾人之聰明，必須勝於今日，然後對於思想之由來，能道其所以；其聰明之程度爲何？即吾人對於吾人自身之心理，能自居於持顯微鏡之觀察者，或爲拉拍拉斯而後可也；必其能認識之主體，與所研究之客體，二者智慧之相差甚大，乃因果觀察法實行之必要前提也。反之，其距離甚小，則對於過去思想，雖加以因果觀察，而所得必不完全。假令能認識之動作，同時即爲所研究之一部分，則其所謂因果的觀察法，愈不可信矣。

雖然，謂自身之「我」所以超於因果外者，僅以外表上人類知識之不足爲障礙，則大誤矣。何也？謂知識充足，可以察見思想之因果者，猶云世界至巧之捷足者，所以不能追及其

自身之影，由其是力之不逮也。

人類之智慧，不能追及其思想之因果，猶之捷足者不能追及其自身之影；可知自身之「我」，所以不能主於因果律之下者，蓋有自身之理由。其理由且爲論理學上之至大理由，猶之論理原則曰部分之不能大於全體也。誠如是，即令有拉拍拉斯其人，欲以其因果方法，施之於其自身思想變遷，亦惟有廢然而返耳。

惟如此，自由意志之說乃能存在，而有將來之無限發展之可能。

謂至高之智慧者，能察見吾人腦中之變化，因而能以因果方法解釋吾人之思想行爲云云，未必有損人類之價值，蓋宗教家謂超於人類之上有上帝者，其意卽在此也。吾輩人類也，既自居於認識之主體，何能同時對於自身之我，加因果的觀察？惟其如此，自由意志說所以存在，而不易排斥之者，而人類自信有無限之可能，自信有偉大之潛伏力，乃至自信奇蹟之發生，隨人意轉移者，胥在於此；而此信仰亦永不至與因果律發生衝突也。

且現在之我，既非因果律所能解釋，則對於將來之我，或我之將來，亦復如是；以將來導

源於現在故也。將來與現在關係之密如是，則將來之境遇如何，亦由人自由想像自由創造而已。然則因果律所不能適用之區域，猶之一圓錐形，其特殊點爲我，自此特殊點以達於圓錐之任何方向，卽其將來也。

因果律不能適用之地甚廣，不僅一人自身之我，其他人類亦卽不能適用之地；蓋無論何人，雖自命聰明，決不敢自謂其觀察之力，等於拉拍拉斯者。然謂他人之行爲，毫不能以因果方法推定，則又不然。譬如人與人之交際，必以因果方法觀察，然後他人之行動，我可得而了解；我自身之應付方法，亦可事先決定。至於知識愈在我下者，則觀察之也愈易；反之我之知識居他人下者，則他人之觀察我也，必較我之觀察人也爲易。此則吾人孩童時，對於成年人之觀察，生戒懼之心所由來也。

人生問題，既非因果律所能作爲準則，是支配人生者，非因果之必然，而道德上，宗教上之心安理得明矣。

科學上之因果方法，對於我之自身既不適用，然則人生上必欲以因果律爲南針者，至



是乃知其不可能矣。何也？欲以因果方法深入吾人未來行爲之動機內，乃必不可得矣。

雖然，人類行爲中，當爲與不當爲，非有根本原則不可；其需要此類原則，視需要學問上之知識尤爲重要。有時人類一次行爲之價值，駕全世界學問之成績而上，故非另求標準不可。此類標準安在？曰：非因果律也，乃道德律也，乃倫理上之義務也，乃斷言命令也。換言之，去因果律之必然，代以道德律之當然；去理知而代以德性；去學問上之知識，而代宗教上之信仰。

樸氏之論，歸結於人類之自由創造，吾人可不復贅一詞矣。夫「我」之一點，吾人因果觀察法，不能追及，猶人之不能追及其影，則人人各有一我，人人各不能以因果律限制其思想行爲，則合全體之我言之，非所謂人生不能以因果律支配乎？如此言之，與柏格森所謂生活非思想範疇所得而適用者，有何區別？則人生問題上心物二者之先後主客之分，吾亦惟有答曰：心先而已，心爲主而已。

## 結論

序

喬氏書前四章發明心物二者之不可相互解釋，最後欲以生機主義合之於新惟實論，吾人認爲喬氏篇末之論，完全失敗；以心物二元之說，與外物先在之實在論，兩不相容者也。吾人不以結論之非，而棄其前四章二元主義之是；更作此序，以二元論之方法，施諸全部哲學，庶幾篇首所舉兩大原則，得以澈底適用。至於心物並存之局，必繼以心力左右物質之說者，則心物相互之際，乃爲宇宙動靜開闔之關鍵，變化消長之樞機。柏格森曰：宇宙之實在變也。孔子曰：逝者如斯，不舍晝夜，有以夫。吾人之所以始於認識，而終於心力左右宇宙之形上學者，亦若此而已。

乙丑十二月二十五日寶山張嘉森序

# 心與物

## 緒論

本書所欲研究者，爲心物問題上現時流行之學說，茲問題可分爲三：

甲 心之性質

乙 物之性質

丙 心物二者之關係

此三事中所發生之論點，人持一說，以云同意之結論，竟不可得。各派既有各派之意見，同在一派之中，持論容有相同者，至甲派而承認乙派之論則絕無之事。心物二者之真性質如何，心物

二者相互關係之真性質如何，非待宇宙間一切事物瞭解後，此二問題亦無從解答。宇宙間一切事物之解答，既屬遙遙無期，則心物二者之關係，將爲一永不解決之問題。關於心物問題之精言妙論，已屬不少，本書中將一一臚舉而說明之，文字務求淺顯，俾非專門學者亦得一覽瞭然。

各家立說，先爲敘述，有結論若干由之尋繹而出，殿諸本書之末。則予個人之哲學意見，略具於是。

本書所採之方法 篇首應聲明者，第一爲本書研究之方法，第二爲本書研究之範圍。

生物與非生物相待，生物之研究名曰生物學；心與體相待，心之研究名曰心理學。誠生物學之研究，可以使人確信曰，生物界中一切現象可予以說明而不須假定有所謂心者在，更進焉吾人關於宇宙之研究，誠得一確信曰，宇宙間生界心界及其他現象，概可以物質二字說明，而不須假定所謂非物質者在。換詞言之，宇宙間事物皆不過物質的結合，如是，則心理學上所謂心之最後分析，亦不過物質的結合之至複者，亦爲人意中所應有之期望。

化心爲物之期望，十九世紀後半之生物學者、心理學者皆嘗有之。惟既欲論心之性質，先須

指出有所謂心者在，而欲求所謂心，則十九世紀後半所謂化心爲物之論不可不從而駁斥之。故本書中第一第二兩章，敘述諸家之非心說一也，非心說之駁斥二也。此二章所研究以生物學心理學之範圍爲限。

此外二科學爲吾人研究所及者，一曰物理學，二曰生理學。

研究物質之最終性質者，曰物理學，研究人身上之物質之性質者，名曰生理學，本書研究所及之範圍，不能不經由物理與生理兩學之途徑，乃勢之所必然者。

哲學與科學 本書之總方法爲哲學上之方法，非科學家之方法。換言之，是解釋其意義，不僅說明其現象而已。

以上四種科學所得結論，在其本範圍內，姑認爲正確，此種結論關於心物問題有何種意義，是吾人所欲研究者。換詞言之，四種科學之結論何自而來，其結論是否正確，非吾人問題之止境，吾人之問題在其意義如何。

所謂求意義者，此心物問題，在四科之學者觀之，各得其一面。心理學家也，生物學家也，物理

學家也，各就其本科內之眼光，得此問題之片面觀。吾人目的，既不以特定立腳點爲限，乃求各方之立腳點而觀察之，非將四科之智識合一爐而冶之不可。因此吾人所採者爲哲學方法。

科學所得結論，曰生物非生物之動作如何，而所以說明其動作者，必求之至簡之法。此種至簡之法之說明，曰科學公例，或曰自然公例；科學或自然公例者，乃已觀察之種種現象之速記帳，不僅已觀察者在其中，卽未觀察者亦爲此公例之所概。譬諸吸力公例之所範圍，不僅曰已觀察之蘋果離樹時墜地，其意曰一切蘋果，不論已觀察與未觀察，離樹時無不墜地。

科學之目的在化其說明的公式或名曰公例，以達於至簡之名辭，今之所謂簡者，至明日而尤簡者出焉，至所包含之現象，必求廣而愈廣而後已。然科學之職掌，僅以說明爲止。科學家之所問者，但曰事實如何，至其何以如此，此物本體爲何，或曰其意義如何，則非所問。

僅曰事實如何之說明，常人不認爲滿意，每進而問曰，此等事實之意義如何。各科學之中，各有所集合之種種事實，而常人又好進而問曰，此各科學中各類事實間相互之關係如何。譬之生物學家有所調查之事實，曰生物之種類如何，生物之行動如何；心理學家則有所觀察之



事實，曰心理現象之種類如何，心理之運用如何。各科學中各以其本範圍內之方法，而得種種之結果；而其工作僅以本科爲限，至與他科之關係，則非所問。

雖然，有問題焉，各科學所得之結論，在其本範圍內認爲正確者，在本範圍外是否同認爲正確。甲乙兩科學之方法雖異，而關連至密切者，其相互之關係何如。各科學所得結論，對於下列各問題之涵義何如，（a）吾人所居宇宙之性質與目的。（b）心在宇宙間之地位及力量。（c）人心轉移物質之威力。（d）人類所抱理想中之善之本質。凡此者皆哲學家所欲解答之問題，然各代有各代之解答，而常不滿人意，卽此後解答之終於不滿人意，亦意中事，然僅此求答之工作，已能壓足人心之要求，此科學家之力所不逮，惟有哲學家起而代之。蓋僅答曰某種事實如何，某種事實如何，常人以爲未足，必進而詢曰，此事實之所以發生之原因安在，此發生原因之間，雖永不能答，而人類之窮究不已自若。

本書所採，爲哲學家之方法。科學家所得結論之正確與否，吾人不加窮詰，但認其所言爲然，而此結論上應有之解釋爲何，則吾人所欲研究者。吾人不以特種科學之領域爲限，乃超於各科

上而作一鳥瞰之觀察。吾人之於各科學，忽甲忽乙忽丙，一一訪問，但以其事實爲根據，而尋釋吾人之結論，更默想所指示之意義。

名詞之定義 本書所研究者，曰心之性質，曰物之性質，曰心物之關係。然所謂心所謂物，其意義如何。夫文字之用，不先之以定義，則行文中必多含混，故心字物字之定義，不可不加說明。

雖然，有困難之點焉。心也，物也，皆最終之名，對於最終之名而下定義，則陷於丐詞之病，蓋所欲詢問之題，先在定義中已予以答案，則何必發問爲者，所謂丐詞之弊在此。本書之目的，既在求所謂心物之性質如何，故心與物之義，不當答之於卷首，應待諸全書之終。

凡定義皆丐詞也。換詞言之，所發之問未終，而已作答，吾人之意，與其犯丐詞之病於卷首，不若犯之於篇終，何也，篇終之丐詞，則全書之意義定，於已定之意義中，而作爲丐詞，猶可焉，其在卷首爲之，則義未定而詞先丐，斷不可焉。

本書所謂物者，指原子及電子之某種結合而言。其結合之法如何，視當時流行之物理學之

公式而定。現代物理學中所謂原子結合之公式，則正電之核，名曰至微子，其外以若干負電子纏之，至原子之性質，不論爲氫原子或輕氣原子，要視其負電子之數與正電核之量而定而已。所謂心者，指感覺、影像、思想、意志四者之流，四者之流合而成吾人之自覺性。此自覺性，或曰吾人反觀內省時得之，或曰自他人之行爲中可以推定其存在。

## 第一章 唯物主義及機械主義的宇宙觀

發端 吾人既欲論心，則不可不確定心之存在，然此問題非可以片言決焉。十九世紀末年以前，科學家中之流行之意見曰，宇宙間之事物，不論爲何種，無不遵物質之公例以行者。凡物之遵行物質公例者，其物在根本上必與物質同性質，伸言之，此類之物亦同爲物質。故其言曰，心者物質之一種也。

此種見解名曰唯物主義，或曰機械主義，其詳於本章中論之。

十九世紀中，各科學之持論，無不爲唯物主義張目者。物理學、天文學、地質學及哲學，皆予以助力，而其最大之奧援，尤賴十九世紀中生物學心理學上之發明。

舊進化論 進化之事實，世鮮有疑之者，至進化之所由來，則論者不一其說。生物之始，至簡而純同；至於今日種類萬殊，有非巧曆所能計者。然後起之複種，必由最初之簡單者演進而來。姑以淺顯之語言之，有生之始爲變形蟲，最終爲人類，所以由變形蟲而成人類者，則變形蟲之子息之微變爲之。蓋必甲代之物種與乙代不相同，而後乃有所謂進化；子息與父母之間必有微變；變尤顯，則父若祖與子孫間之差別尤甚，如是遞嬗，乃離其原種而別成一新種矣。

物種之遞演而進，今日已成公認之說，獨最初微異之所由來，尙爲學者爭執之點。

對於此問題，在十九世紀，有兩種答覆，一曰達爾文之說，一曰拉馬克之說。

達爾文曰，新種之所由生，吾人無由解釋其理由，既不能知其所以致此之故，則謂之曰偶值可焉。吾人既無事驗可以證其非偶值，故爲立論之安全計，以物種微變之由來，歸之於偶然。微變之中，有適於環境者，有不適於環境者。物種中能生微變之適於環境者，則發榮滋長，且傳此特殊

之微變於子孫。物種所生微變不適於環境，則子孫寔衰微，以達於死亡。

故曰微變之能久存者，必其能自適於環境者。此適者生存之語所由生也。

拉馬克之言曰，微變之所以生，乃環境爲之。環境而變，則居於其中之動物，或緣環境之變而變，或衰微以至於死亡。其因環境之變而變者，則能自存，其所產之子孫亦必爲宜種。沙漠，至亢旱之地也，一旦忽易爲地球上多雨之區，則沙漠中之駱駝，依拉氏意，在其生理上必能產生若雨傘者以障雨，苟其不然，則駱駝必漸滅以盡。如是環境之變，乃物種變化之大因。

駱鹿何以能生長頸，爲生物學上之舊問題，達氏拉氏所以答之者各異，答案之異，卽兩家立論之異也。

駱鹿食樹葉以生，頸愈長，則達樹葉愈便，故長頸之鹿在同種中最適於生存。設爲推至其極之譬喻以明之，低處之葉，搜尋殆盡，所存者獨樹頂之葉，爲葉之尤嫩弱者。此時駱鹿而欲採葉，宜用何法。惟有產生一長頸而已。然此長頸以何因而產生。

達爾文曰，以偶然之遺值，忽有長頸鹿生，其生存自較他鹿爲便利。此鹿更擇一長頸者爲配

偶，則其所生之子孫必盡爲長頸，而以其父母之營養之佳，其子孫亦爲健碩之種。

拉馬克曰，樹葉必求之高處而後得之環境，對於駝鹿發生必至之影響，彼爲自適此環境計，必求產一長頸，否則惟有餓死。餓死者既不能傳種，能生存者必有子孫，子孫傳其父母之長頸，亦自能適存。此則駝鹿長頸所由來也。

兩家之言，一主偶值，一主自適環境，然有共同之點，則兩家皆以爲物種之變化，起於純粹物質原因而已。其意曰，個體之變，物種之變，乃至由變形蟲以終於人類之全部演化，非智慧之作用，非上帝之計劃，非彌淪一切之生活力以轉移物質而追索其所標之的，乃外界的物質的原因爲之也。此物質的原因，在達氏名曰偶然，在拉氏名物質的環境之力。

凡此物質的原因，影響於生機體，生機體因種種變化，然變化皆自外鑠，非由內發。總之種種現象所由生，無不遵因果律而已。惟如是，求生機體之變化，不須假定所謂心或意，以運用於機體之內，或指導之於機體之外，但能指出物質的原因，一旦與機體相接觸，則變化自隨之而來。

如是，所謂宇宙者，猶之一大鐘。嘗有人焉，紐旋其鍵，今日之種種變化，皆鐘之動轉耳。而所以



紐旋之者何自來，則無論何人，難於作答，即機械主義者亦惟緘口不知所云。蓋此大鐘之動轉，必經第一度之紐旋，以爲進化行歷之初步，既爲第一度之紐旋，則不能更有所謂因在其前。若有之，則第一度之紐旋，不得自居於第一因，然而第一因者，既無所謂因在其前，同時不能爲他因之果，則與因果律之概念全相矛盾者也。如是，此大鐘之紐旋，乃一種祕密，不特機械主義不能解，蓋無論何人不能解答者也。或者曰：此宇宙之運行，一切歸之於上帝則何如，然上帝之說亦不得謂爲答案，以機械主義者，必更問上帝何自來也。誠如是，莫若將宇宙原始作爲最初之神祕，置之不問，但問有宇宙後之變化何如，此則機械主義者，認爲能以至簡之方法，至少之假定，而解釋一切現象者。何也，鐘經紐旋以後，因各部之互相鍵制，一收一放而自動轉於不覺，則宇宙之運行，亦可作如是觀。且鐘有停止之日，宇宙因太陽熱度下降，不能維持生命，亦必有停止之日。若夫生命也，心也，皆物質所造成，無處不受物質的勢力之支配，且立於物理界之因果律之下。

如是云云，宇宙問題已得謂爲完全說明矣乎。如前所云，進化之說，不須假定所謂心，而其理已明，然萬一需所謂心者爲說明之具，則所謂心者爲何物。思想也，自覺性也，乃至吾人所懷思之

心之是否存在，皆屬應予答覆之點。心也、思想也、自覺也，其爲物質乎，不殊石與海水乎。此化心爲物之說，爲十九世紀突飛之說，前此所未聞，生物學既探此立腳點，故心理學亦復如此。心理學應召爾來，乃有所謂平行主義之心理學。

平行主義之心理學 身心關係問題，學者中第一發爲理論者，笛卡兒是。是謂相互影響主義，而其說甚簡。笛氏云：身與心乃全然不同之二質，心之特點在思，身之特點在廣在空間之占領。人身之內，二質互相影響，人身而外，二者相互之影響，不可得見，且除相互影響四字，不能有其他說明。

笛氏之言，予人以可攻處。蓋心物二者之不同如此，所以接觸之故，尙不能說明，遑論其相互影響。

物之性質，曰質量，曰密度，曰占領空間；物質有組織，有大小，有形狀，有色澤，有熱度，且爲五官所能覺，故能見，能觸，能聞，能味，或臭。且有上列之性，故甲物能影響乙物。

心無此所云之性。無質量，無密度，不占領空間，不爲五官所覺，因而除吾人思想中直接之

經驗外，無由知之。如是，心何以能影響物或爲物所影響。心與物何以能接觸。二者何以能相遇於一處。夫物與物之相互影響，吾人得而知之，思與思之相互影響，吾人亦得而知之。物之左右思或思之左右物，要不外依物理界之相互作用，或自覺性中之心的作用而已。然此二法者皆不能說明心物二者之關係。以力也，質量也，惰性也，不能影響於思；思者亦不能生力或質量。

此問題乃類於鯨與象之種類問題，至難解決者也。

笛氏自知無法解決此難題，於是乞靈於上帝代爲解決。其言曰，人身之動作，有關涉身心相互作用問題者，皆由上帝參與其間，故身心問題，自笛氏言之，則神道之奇蹟。雖謂笛氏爲不解身心相互之關係可焉，然笛氏雖不解，而二者之互有關係，則爲事實。如是常理目爲不可能者，今日爲當然之事實而朝夕所習見者，其所以如此，則上帝爲之。故相互影響，亦曰上帝爲之耳。

笛氏之徒，乘上帝參與之說，又求嘗創爲他說以代之，至十九世紀之中，此說一變爲平行主義而成爲下列之學說。其言曰，身與心乃各不相同之實，各守其公例，各行其職掌。

二者之相互影響，乃必無之事，故其運行之方式，乃各走其獨行之途徑，猶之平行綫雖相依

而永不相交。(歐里几幾何學之言)惟身與心之間，確有潛伏之關聯，以此關係故，有物質之變動，則心之變動與之相緣，反之有心之變動，則物質之變動亦與之相緣。如是身心之間，無所謂因果也，惟此潛伏關聯而已。雖然，潛伏關聯之說已犯論理學丐詞之病。蓋既曰關聯，則身心二者之關係，雖未答而實已先答矣。且所謂關聯者，如爲物質的也，何以能影響於心，如爲心的也，何以能影響於物。如是，與其以潛伏關聯爲心物問題之假定，不若創爲脗合之說，曰有心的事件，則必有物的事件隨之而起，有物的事件，亦必有心的事件隨之而起，二者一唱一和，至奇極妙，可以繼續至於無盡期。平行主義之主張，略盡於此脗合說中。

雖然，繼續不斷之脗合云云，大背常識，爲吾人所不敢信，況乎積日既久，昔視爲平行者，忽又進爲偏於一面之極端說矣。

心爲腦之反射 生理學日益發達，多數生理學家之論心，皆曰心者物質之至精緻者耳。試剖人之頭而視之，有神經細胞，有神經纖維，合而成灰白色之質，卽所謂腦，此腦能見能觸，其爲物質也無疑。心卽腦乎，心與腦同乎，是生理學家所不敢斷言者，於是易其詞曰，心者環於腦之物質

的結晶，猶之和尙之頂上圓光，或尸體所放之燐光也。頂上圓光之用在於反射。心之作用類是，腦中所有，悉反現於其中，因此腦中之反現，生所謂自覺性，易詞以言，腦中起伏，心先自覺。

如是自覺性者，腦之物質的從者也，其性如火光，時生時滅，腦賴之以光明，惟自覺性又賴腦以自存，其職掌，在登記腦中所經過者。既言自覺性之爲用，使腦得光明，則光之發也，必有來源，苟無來源，何爲有光。準此言之，自覺性中所現者，必先現之於腦，腦之所現者，必先現之於身，以腦者身體變化之註冊處也，如是，謂心中之所現，即先起之身體變化之結果可也。

心理現象起於生理現象之說，由來已久。俗云夜夢發覺且見藍色鬼，以昨夜所食牛肉腰子布丁不消化故；又云人之易怒或視人若仇敵者，以東風爽厲時外出故；此種解釋心象之法，近代學者從而精製之，擴張之，即爲今日生理學家之釋心法。

此種立言，更爲簡括言之，即一切心態皆爲身態之反響，或曰心態受身態之支配。因果公例，支配身心間之關係，但此所謂因果，嘗由身及心，非由心及身，其所以由身及心者，則以心之爲性，爲物質的，與身體同，同受生理學公例之範圍者也。

機械主義之宇宙 試以十九世紀生物心理兩學所得之結論合而觀之，則其所造成之宇宙觀爲何如乎。心爲身所支配，身爲外界的環境所支配。身之變化或歸之於偶值，或外界環境之影響，心之變化，則歸之於身之變化。換詞言之，其所謂因果，皆由物達心，由死及生。以物質界之變軌始，以心理界之斷絕或變終。吾人意中視爲與身爲吾人所自發者，實則此僅因果連鎖中之最後一鎖，在此一鎖之前，尚有無數物質世界之變化也。

此等宇宙觀中，所謂生命乃一不足重輕之現象。物質之具有自覺性，起於偶然，既云偶然，則得之轉運者爾。吾人乃妄以自覺性爲人類最貴之特徵，且由此以解釋宇宙，非自欺而何。如其所言，生命者，乃原始淤泥中清水之偶然積匯耳，乃物質的勢力，在特別適宜狀態下所演成者，總之一偶發之象而已，一旦此適宜狀態消滅，則生命隨之而消滅。

地質學與天文學 生命之不足重，持偶值說者已自言之，現代天文學與地質學更助之張目。因地質學發達，地球之年限擴張，因天文學發達，空間之邊境擴張。除地球外，各天體上不知有何所謂生命，以地球上言之，則有生命之年期，亦爲一至短之年期。如是在無盡之地質的時間中與



天文的空間中，所謂生命，不過燭火微光，雖暫明於一時，必消滅於日後。則欲以生命或心爲解決宇宙本質之指南針，安在其可。所謂生命者，如一孤寂之旅客，行於舉目無親之物質環境中，其來也，初非有莫大之意義，一旦環境既變遷，則此旅客亦於無聲無臭中，漸滅以盡耳。

此種宇宙觀之下，生命也，心也，自覺性也，皆物質的宇宙之變形，由物質而生，受物質之支配。心界所生之現象，必以物界所生之現象爲之先，物界所生之現象，必有物界所生之另一現象以支配之。如是，惟有既往決定將來，欲測將來，惟有先知既往。

歷史也，物理也，生理也，皆予吾人以關於宇宙之既往之智識，既往之智識充實，則可推定將來之所發現者爲何。如是，物質界因果聯鎖，層累而下，莫能逃逸，但能窮其聯鎖而盡之，則宇宙之始與終，一切瞭然在目，而無復有不可解決之事實。

英國科學促進會會長丁特爾教授 (Prof. Tyndall) 嘗料定科學之未來進步曰，由原始雲氣中原子之還，循自然之進化，以至於英國科學促進會議事之近，雖謂其因果關係，一一爲吾人所測知可焉。

## 第二章 機械主義的宇宙觀之破壞

發端 自大體言之，機械主義之宇宙觀，已爲學者所棄。科學家中對於進化現象，抱唯物主義之見解者，尙不乏人，然已屬少數，至以機械觀嚴格適用於各科學如十九世紀者，可謂絕無僅有。雖然，現代新心理學界發生一種新定命主義，（詳第四章）其詳俟後論之，其所以立論之理由，則與赫胥黎、丁特爾、赫克爾及其他十九世紀之科學哲學家之定命主義迥乎不同。除此新定命主義外，生物學家與心理學家之特著趨向，則偏於生機主義者多，偏於唯物主義者少，所謂偏於生機主義云云，謂其所欲窮究之因果，自多生以達於少生，非自多死以達於少死也。

學者所以一變其態度之理由，難於一章中詳之，其所謂理由，亦非斷然不可易者。其所以向於生機主義者，雖有可憑信者在，然亦不能謂爲已定之鐵證，而各科學中各有多少貢獻，故今日已成一種趨勢，卽向生機的精神的現象解釋法而背機械的現象解釋法是矣。譬諸戰事，機械主

義之中心障地所以謙退者，由於若干次側面攻擊，非正面之全勝軍也。

總之，因各科學之種種新發展，思想之潮流，在若干方面，向於生機主義而背於機械主義。本篇所論，即在將生物學、物理學、心理學中所以成此思潮者，舉要說明之，蓋此三學與心物問題之關係爲最密。

### 甲 生物學方面

近來生物學者中，有一日盛之趨勢，即以目的論解釋生物之動作是。生物之動作必先有所以決定之者，此決定之者，不在後而在前；換詞言之，生物動作之定因，非外力之影響，乃本身之目的也，所謂外力，如所謂環境所謂遺傳，皆既往之事，左右其間，所謂目的，則其所欲實現之宗旨或實踐之志願若一鵠的懸於目前，故有一將來之事導之於前。此兩派之言孰是孰非，孰爲衆所棄孰爲衆所採，吾人不加斷語；但多數學者之傾向，則採目的論而棄機械論。譬之沙孟魚之溯水流而上，跳越障礙物，挺胸而前，爲養育魚子於特定地計也，故沙孟魚之所以爲此行動，非曰適應環境，乃有欲達之目的在不自覺的欲望中也。

既曰認定欲達之目的，雖此目的尙在不自覺的欲望中，然已可推定此種生物之具有智慧，以指導其動作，達於所欲達之鵠。

生物之智慧，不僅指導其動作也，且而改造其組織。譬之蟹之先去一足者，頃刻另生新足，以完其舊。此新足之生，非可以環境解釋，以無新謂環境之變，因亦無所謂適應。環境不變，而新足之生自若。又如水蛇植物，名 *Aerenthium* 者，自其所索居之平面上移之以去。此植物即時變其組織，生盤繞之根或纖維，以求有所挾持。又有所謂水軸花者，置之花盆之內，亦變其形。自此三例觀之，生物在異常環境之下，因求自適而改變其組織，此種形狀之變化，與機器之運轉同乎，可以機械主義解釋之乎。試吾人觀之，生物之任何方面，無在不有加以機械主義解釋之可能，若血之周流，指甲與毛髮之生長，尤不能逃機械主義之例，故其應以此種方法適用之，有斷然者。

雖然，生物之與機械，有二大不同之點。

(第一) 生物動作之特徵。機器之動作如何。曰有開則有闔，有觸則有應。譬諸錶，紐旋其發條，則各輪動轉，又如機器，搖其柄，則機輪旋轉，總之，所觸發之者，冷度，則機械自應之而動。

以云動物機體之動作，全與此反，非所謂觸之而應也，其動作中必經之階級有三：

(a) 外界情況之知覺。沙孟魚見石而跳，必其先見石也。此如覺之後，有時僅發為若干動作，如沙孟魚之跳是也，有時為永久組織之變動，如水蛇植物之 *Antennularia* 是也。

(b) 衝動。衝動云者，發於本能者也，如因維持生命而求飲食，因傳種而求男女。關於此種衝動或動作之由來，吾人不能深知之，所可知者，此種衝動，與外界環境之變更無涉而已。且衝動而發生之動作，不關於刺激之多少，而視其衝動力本身之強弱。如是，衝動之為性，介於刺激與反應之間，為機器所不具。

(c) 目的的動作。其動作向於某目的進行，即令刺激已停，而動作自若。反之，機器則機軸之運轉終，而機械之進行亦止。如沙孟魚之於石，非越之而過，則跳躍不止。

(第二) 動物之機體為單一體。動物機體為單一體，而機器則否。機器者，各部分之總和若曲柄、若鍵、若螺釘，其部分也，合此各部分，而機器成。即令拆開全機，細檢其各部，再合而成之，仍不失為原機器。乃至將全機之各部分，另行安排，亦可成為他機。

若夫動物機體，決不許人隨意配合。昔日愛特生氏 (Addison) 嘗有言曰：人身乃管條皮帶之組成一系統者耳。身體之反應，猶之管條皮帶中有所輸入或有所排出。謂人身非管條皮帶之總合者非也，然亦非僅皮帶管條而已。人身乃全體也，單一體也，全體與總和之所分，曰總和者合部分而成，全體之中，固亦有部分，然不止部分已焉。即因其超於部分之上，別有所以自存者在，故不能隨人意而分合。譬之人身之各機關，非能單獨存在而自成一體；此各機關，乃全體中之各部分也，與全體及全體中之他機關，有其不可離之關係。萬一離此關係，換言之，即脫離全體而自成一體，則此機關已不得認爲全體中之一機關矣。故名人身爲全體爲單一體者，其義有三：各部之所以爲各部者，由於爲全體之部分而來一也；甲部與乙丙丁等之他部，有不可離之關係二也；各部合之他部，與其彼此之關係而成一新單位，是名人身，苟非有意毀各部之所以爲各部者而去之，則全體無由分三也。總之，拆開之後，繼以配合，此法祇可施之機器，而不適用於動物機體，欲將人身分拆之，以另成一身，尤爲絕無之事，所以然者，一經拆開，非毀其部分，乃壞其全體也。

如是言之，則動物機體，能爲全體之動作，而機器不能者，可得而知矣。對於動物機體，可從而



詢曰，此動物所欲作爲者安在；此動物所欲求之物爲何，以云機器，則無由發此問題，夫對於動物所以能發此問題者，正以其超於各部分上，別有其獨立成爲一體者在焉。

是故近世之動物學，認動物絕對與機器不同，所以不同，卽以其具有生命，此生命非可以物質之組成解釋之，其所以能成單一體或全體者，卽在於此。

何以進化無止境 吾人苟不承認如上所言之生物機體之見解，則無以解釋進化之繼續不已。進化之論，苟可以適合環境一語盡之，則適境之舉在下等動物中已早實現，卽或不然，則動物之所以自適者，亦遠逾於人類。如猴之疾病較人爲少，象之享年較人爲長，虎以及皮自衛，兔寒暑之侵，爲果腹計，吞噬同類而無所顧惜。人則反是，苟衣食之需不取諸他種動物，則無以捍衛其身，而抗環境，然不僅不殺其同胞，以圖一飽，且以食人肉主義爲大謬爲獸行，而自他方言之，若遊戲競勝，若愛國之戰，若公義道德之爭，雖犧牲數百千萬人不惜焉。

所謂人類，自物質之立脚點言之，至不適於應付環境者也，獨在環境之中，毀傷一切動物，則爲人類之特長。於是，有問題焉，假令進化行歷背後之原動力，在求適應環境，則進化之路，至猴與

象已大備，何不即此而止。何猶進而不已，必求人類之產生。如是，吾人惟有下一結論曰：進化者動力之表示，此種動力，不僅以動物之適於環境能自保全爲已足，必也冒險前進，使物種愈複雜而達於更高之生命種類而後已。適合環境之說既不滿人意，而另有一種前進之趨勢，則物質之不能解釋宇宙現象，亦既甚明，吾人惟有於物質外，更求他種元素而已。

## 乙 物理學方面

新物質之避閃性 因現代物理學之發明，而歷來之唯物主義的宇宙觀念不滿人意。十九世紀之科學家曰：物質者明瞭、確定，且可捉摸之物，在空間中占個位置，受一定公例之支配。公例者，若因果律、若吸力律、若能律等是。然現時電學或相對論中之所謂物質，決非明確而素樸之體。如維多利亞時代學者所信者然。現時之所謂物質，倘恍不可捉摸，其運行之公例，他人不易一覽而知。如是，物質之性之神秘，與心等，而其習屬習聞之程度，尙不如心。現代物理學之傾向，謂爲以物之名辭釋物，不若謂爲以心之名辭釋物，所以如此者，心爲人所易知，而物爲人所難曉，因而避難知而就易曉耳。

誠欲窮究現代物理學，非於物理、數學二者，確有素養不可，非本書之力所能及。雖然，將現時物理學中若干重要學說，略加說明，因以證昔日機械主義之宇宙觀之不能成立，則本書所當有事，因僅取常人所共曉者言之，故不須具備數學、物理學之專門智識。

(a) 物質之最終成分 現代物理學家關於物質最終成分之學說何如乎。

十九世紀之學者曰：物質之成分爲原子，在以太中動轉，今日之說異是。原子可分爲正電核，外繞以若干負電子，而負電子之數之多寡，視正電核中電量之多寡而異。而原子核之內容，概略言之，則爲輕氣核及負電子所構成者。以今日智識之止境言，則輕氣核及負電子，乃物質之最終成分也。

關於本問題，有兩點應聲明者。第一，原子非固定不變之體。在某種情形之下，負電子能離其所屬之原子，不復環繞於正電核之旁，且在正切線上飛去，或另入他原子系，或遊離於空間而爲自由電子。當原子系中，有負電子舍之而去者，則此原子爲正電化，而其性質固之以變。

第二，電子之環繞正電核，有軌道焉，軌道與核之距離，長短不等，而最近之電子與核之普通

距離，約爲百分邁當尺之萬萬分之半，（百分邁當約爲英尺三分之一）其距離之微若此，然原子中仍有隙地之空間在。蓋以核與電子之本身爲無窮小，故軌道與核間之距離，比較之下，則已甚大，核與電子之大小及二者間之距離，猶之太陽與地球之大小及二者間之距離也。故原子之中，有隙地之空間，此隙地之空間，視各成分所佔之空間爲大。惟如是一至小之體能穿入原子中，而不虞其與原子中之成分相接觸。因是射光體活動中能將各成分放射而出；蓋成分周歷於原子中，猶彗星之行經太陽系。

因此現代物理學懷疑於物質固定與不變之說，依現時之分析言之，所謂最終成分者，常因瞬時之劇變而改其性質，且所包含者，不僅實體，并兼隙地而有之。簡言之，物質之單位，猶之電磁區，區之大小，名爲與所佔空間之大小同，實則至大之動作，惟限於某特定點而已。此所云云，與維多利亞時代以物質爲固定體者，不可同日而語。

(b) 相對論之影響 相對論之結果，與物質觀念之影響何如乎。其最重要之點，自相對論發明後，認時間爲物體中成分之一。

歐里几空間，世所知爲三量者也；其意曰，凡物之在空間者，依歐氏幾何學之原則，有長有闊有廣或深三者。依歐氏學說言之，空間中之兩點，欲求其距離，應得其坐標；將畢太哥拉氏之公式，適用於此坐標，則此兩點間之距離可以確定。譬之甲點之坐標爲X, Y, Z, 乙點之坐標爲x, y, z, 其公式如下：

$$D \text{ 或兩點間之距離} = \sqrt{(X-x)^2 + (Y-y)^2 + (Z-z)^2}$$

此距離不可變，無論其觀察者爲誰，無不相同。

雖然，相對論之言曰，空間非歐里几性也，歐氏空間，不過各種空間之一，合歐氏與非歐氏之空間，乃成爲真正之空間。此真正之空間與時間相交錯，故曰單獨之空間者非也，曰單獨之時間亦非也，時空二者應爲合一體。如是，欲求兩點間或曰點事 (Points-events) 此爲現代數學家之言 在真正空間或時空合一體中之距離，應有一第四坐標，即兩點事上關於時間一軸者也。甲點之第四坐標爲T, 乙點之第四坐標爲t, 以S爲時空合體中兩點事間之距離，則其公式如下：

$$S = \sqrt{(X-x)^2 + (Y-y)^2 + (Z-z)^2 - (CT - Ct)^2}$$

式中C者為之速率也。

因此立論蓋不同，而重要結論以生。四度之連續體，即所謂時空合一者，成曲線形，一也。空間中之一點，在先後兩瞬息間，不能為同一之點，以其在第二瞬息間，所佔之時間內之位置不同，故又為另一點，二也。因此之故，現代數學家不名之曰點，而名之曰點瞬 (Point-instant) 或點事 (Point-event) 所以明時間內之位置，乃點之重要部分，應同時顧及，然後其性質乃能確定。

夫物體之性質，以時空合一體之坐標而定。換詞言之，以時間內與空間內之位置而定，則所謂物體者，在每瞬息內既各佔一時間內不同之位置，即每瞬息內，為另一物體也。故曰物體者非單一之固定體，乃一連之捷飛而過之瞬息體也。若干連之瞬息體，僅綿延於一頃一刻之間，而與前之若干連後之若干連，極相類似，幾於不可識別。

(c) 物體者即瞬息體之一連。由此可知物理學上之物，非恆定於時間內，乃忽來忽去者也。試以電影片明之。電影中巡警捕某甲，某甲如飛而奔，此甲非固定之一人，乃甲之瞬息的相片之一連，此一連中之各部分，即為各不同之相片，而此各不同之相片，表映於簾幕者，僅至短促之



時間。吾人窮究此問題之真相，乃作如是明晰之分析，而尋常譚論中，則謂吾人所見，乃固定繼續之一人，此繼續幻想之所由起，以此瞬息的甲，前後相續，如彼其速，令人不辨其前後之分界也。

電影如此，而現代物理學家，卽以此法施之於真正之人，真正之人，卽爲一連之影片的人，既爲一連之影片的人，而猶能合爲一人者，以連中各部分之相似與其各部分相繼之速故也。人既如此，物亦猶是，凡物理的物體，皆一連之數學體 (Mathematical entity) 相合而成。此種觀物之法，就時間上言之若甚新，就空間上言之則素所習聞。譬之吾人之身，合無量數之原子與原形質的細胞而成，每一原子每一原形質的細胞均佔一部分至小之空間。自生理學家言之，人身者，不過原子與原形質的細胞之集合，而依某種秩序安排者也。以生理學之方法，移用於物理，則物之在某時間內固定者，乃合若干綿亘於短時間之瞬息體而成者也；此瞬息體之所由合感，更有無數頃刻萬變之體在，故所謂物質之最終成分者，乃合若干連綿亘於至短時之瞬息體而成，猶之物質之最終成分，在空間內合若干連至微子而成者耳。此一連之瞬息體，一名曰特子 (Particle) 所以合爲一者，亦以各部之相似與相繼之捷速耳。合此種種之結果，成所謂物質體。此

物質體之非實在體，猶之人類之非實在體，以人類乃合各人而成，舍各人則人類不能獨存，然人類之總名所以猶能存在者，則思想中之總括作用爲之。

試以樂隊中樂器之用明之。一樂器之所司，在發放若干音調，自成一串，而所以別於他樂器者，即以各單獨音調之相似，而先後各音均發自同一器耳。如是，樂器之所司，非別有一實物在，即此若干串之音調，舍此音調外，無所謂職司。惟如是，所謂真正之人，亦不過瞬息的人之一連。除此瞬息的人外，無真正之存在，然吾人尋常生活中每以人爲固定體者，乃對於一連之捷飛而過之瞬息的特子，本諸心理中之結構，而昇以固定不變之性耳。

如是，物質世界者，合無數瞬息的特子之暫留於至短時間內者而成。而物質體者，乃論理的結構或象徵，以代表一連之特子，由吾人之心理爲之安排配合。

因是生一重要結論。凡一塊物體之外形，自其所觀察之地而變，在各不相同之時空內之觀察者，各得一不相同之印象。因觀察地之不同，而所得之物之印象亦不同，吾人既知之矣。獨在日常生活中，吾人不欲作此精密之論，乃謂各人所觀察者爲同一之物。如相對論者所云，物體爲一

連之瞬息的特子，則吾人惟有改變日常生活中之觀念曰，各人所觀察者，乃一各不相同之物換詞言之，一塊物體，由一連之特子構成，而兩人所見者，決非此連中之同一段落。所以然者，一連特子中甲所見之甲段之地位，與乙所見之乙段之地位，決不能盡同，即曰兩觀察點近在一隅，然而此兩點之間，猶有無限數之地位介於其中，自此介於中之地位而觀察，則一連中之他一段落，又從而成立。

故物質非固定可捉摸之體，如十九世紀科學家所言。依現代物理學家之分析，正與舊說反，而其言如下：

- (一) 一塊物質，因瞬間之不同而不同。
- (二) 一塊物質非固定體，乃一連之瞬息的物體。
- (三) 此瞬息的物體所以合而爲一者，由於各部之相似與繼續之原則。
- (四) 一塊物質云者，乃一連特子之論理的結構。
- (五) 甲乙二人既不能觀察一連中之同一段落，因而甲乙二人不能觀察同塊之物質。故曰

物質隨觀察之地位而異，是謂物質之相對。

(d) 物質公例 物質之分析如是，十九世紀之物理學之公例，難望其適用；此不適用之點，今已成事實。如奈端氏吸力律，昔所認為物理中之真理，已為人所否認，反之，自愛斯坦氏普通相對論之成立，一轉移間，使此物理世界成爲一極變動極神祕之世界。昔日視物質爲固定體，彼此關係亦爲固定者，今則以爲此物質世界中，應以觀察者之特殊地位，而決定所觀物之性質，及所觀物之彼此間之關係。如是物理公例之領土內，若呈無政府之狀況焉，姑以因果律爲例而說明之。

### 因果律

因果律者，昔日目爲不易之原則，支配物質世界所發生之種種關係者也。機械主義之宇宙觀所以成立之關鍵，實在於此。譬云有某現象丑發生，則以爲必有在前之一現象子，此

子即丑之因，無子則丑不能發生。前章中所論機械主義之宇宙觀，即由此信仰而來，曰甲事必有甲事之特定因，此特定因乃所以產生甲事，且從而決定之者也。因新物理學之發明，而因果觀念有應加修正者二點：

(a) 因果關係所由成立之序，非物質世界內當然之事實，乃因觀察者之地位而不同，換而言之，時可以子爲丑之因，時可以丑爲子之因，視觀察者之地點而定。

(b) 昔日以爲一事發生必有惟一因在之說，今已放棄。

就(a)點舉例明之，有人居彗星之上，持望遠鏡以觀察地球上各事之進展，彗星離地而去，其前行之速率駕光之速率而上之，(愛因斯坦之宇宙中以光之速率爲宇宙間最大之速率故謂有速率能等於光速者乃想像之詞文中所言則尤爲假境之)人在此等地位上觀察地球者，雖後起之事先見，先起之事後見可焉。

譬之某事子起於上午十一時，某事丑起於十一時五分。若彗星離地而去，其速率等於光速，則此觀察人能見子者決不能見丑，何也，其來自地球之光，只能傳達同時之事，而傳達後事之光，則將永不能追蹤此觀察人而來。萬一此彗星之速率稍稍增加，則報告前事之光，尙能爲彗星所追及，而報告後事之光，以其在近故先達到，則此觀察人豈非先見後事，後見前事。既已先見丑而後見子，則必以丑爲因而子爲果，而吾人則反以子爲因而丑爲果也。自此彗星上觀察人言之，一人之生世，映於其眼簾者，先爲死亡，次爲老衰，又次爲中年，再次爲少年，而終以懷胎。吾人之所謂

因者盡變爲果，所謂果者盡變爲因矣。

由此言之，因果之順序，不起於因果律之運用，乃緣觀察者之地位而異。所謂因果律，豈真如休謨氏所謂記事之簡法，所以記甲事在先，乙事隨之於後，或反言之，既有乙事隨其後，必有甲事爲之先者乎。休謨之言而信，則必有因果律以決定事物之聯絡，孰知其所謂因果，不過觀察人所見事物之序乎。

(b) 因新物理學之發明，對於因果律更生他種疑問。舊說以爲乙現象之外，必有甲現象在，此甲現象可以特指爲乙現象之因者，此說今放棄矣。凡事之發生，不生於惟一之前事，乃生於若干之前事，此若干之前事，可名曰事叢，不能於事叢中任取其一，而視爲後事之因。故簡言之，可云凡事無所謂因。

設譬明之。某甲因脚浸水而受寒。甲抵抗外界寒暑之力本弱，肺部爲肺炎微生物所侵，因生肺炎症。其後病狀纏綿，肺之運用失其常度，全身受肺炎微生物之浸染，毒性遍及各部，而成心弱症，心血忽停，而某甲死。以尋常見解言之，必曰此全部行歷之因或始，或曰死之因或始，在於脚之



浸水而已。然事實果如是乎。夫甲腳雖浸水，假令當時即換襪與靴，則浸水決不足爲死之因；即令不換襪與靴，而甲體足以禦寒，則雖不換襪與靴亦不足爲死之因。且受寒以後，苟無損甲對於微生蟲之抵抗力與促成肺炎之發生，則受寒亦不足爲死之因。即令肺炎既起，若肺炎不成心弱，與因心弱而心血忽停，則肺炎亦不足爲死之因。吾人姑名此自脚入水以至心血停止之各事爲因之行歷，則此因之行歷中，只須後起各事發生。換詞言之，只須心弱與心血停止發生，即足爲致死之因，而心弱以前各事，謂爲與死無關，亦無不可。如是，則因之行歷中，已去其十之八九。再進言之，心弱亦不能視爲死之必然之因，何也。假令心弱起後，此病人以鎗向心自擊，則心血停止，不起於心弱，而歸於鎗傷，如是，死之直接因，舍心血停止外，無可他求，而心血停止爲其惟一之因矣。再進言之，假令心血停止而不生生理學上他種影響，則死亦不至於立至，雖謂心血停止亦非直接之因，無不可。如是，并此因而去之，所餘者惟死，以成果之行歷。除脚浸水之第一事外，其後此而起者，既可視爲不相關之因而去之，則對於此果之行歷，可稱爲因之行歷者，獨此一事。

各事既去，所餘者，只因行歷之最後事，與果行歷之最初事，此二者乃所當研究者。

惟其所餘祇此二事；則此二事之性質，不出二途，曰此二事即為同一事，一也，或曰此二事之中間，可插入無數之他事，此無數之他事必一一依次實現，而後所餘二事中之第二事乃能發生，二也。然所謂因之一事與果之一事，微論此二者之密邇，若同在一點者，而要必有其他事，發於因既起之後與果未生以前。如是，因之生果也，乃因之力強，換詞言之，必因自身之力能促進果之發生而後可。故以現時之研究言之，非單獨因能生單獨果也，乃數事連累而起，後事常與前事相連接，所以相連者，又有其他無數之事介於其間，此無數之他事，不能任取其一而名之曰因或因之部分，猶之不能任取其一而名之曰果或果之部分也。

如是，所謂關於物質運用之公例，（假令公例之名可以成立）其神祕，其複雜，猶之物質最終成分之神祕與複雜也。此物質世界，為點瞬或點事之集合，而關於此點事之集合，可以切實預測者，惟有時空合體中之順序與其連系之排列一事而已。誠如是，此世界之所能為與所不能為者，以吾人今日之智識，安得而斷言之。至於吾人所自覺之感、思、意、欲四者所以成為自覺性者，是否由於點事之配合與安排而成，更非吾人所敢斷言。即曰自覺性由點事合成之說而信，然其理由之途徑如何，

非惟不能講，猶不能想。總之，由物而達於心之階段，如十九世紀機械主義者之所云者，吾人今日已不敢妄贊一辭。然解釋宇宙間現象，多用心之名辭，少用物之名辭，則其結果惟有增益神秘而已。試求之心理學中，則知此趨向尤為顯著。

### 丙 心理學方面

吾人試窮心理中之現象，則機械主義說之不滿人意，更為顯著。心理學中之主題，即吾人內心經驗之所由成，即為感為思為覺為欲為意，雖發自同源，因其所表現之結果而得異者，此來源為何，即常在吾人返觀內省中之繼續不斷之流，吾人所能自知者，惟此繼續不斷之流而已。換言之，自覺性之存在也。心的生活之存在也，吾人不能提出證據，惟在內省經驗中，覺知有所謂自覺性，或心的生活，而此內心生活，欲以物理學之名辭解釋之，認其為順物理的公例而行者，則十九世紀學者既往之所為也，是否成功，於下文論之。

(B) 腦經中指心之所在之難。此問題之發端應先以舊說明之。如機械論者之言曰，心者腦之光輝，依腦而存，換心之動作，賴腦之動作而存在而決定，因有懷抱一種希望者曰，自生理

學上研究，或者智慧之動作，即在腦中，如其各部各有所司，則某處爲某動作，某處爲某動作，均可查知其所在。腦中某細胞爲記憶所在，某細胞爲數學思想所在，某處爲怒所在，某處爲欲望所在，則所謂頭蓋學者，非僅醫卜星家所賴以謀生，雖成爲一種嚴正之科學可也。且人之智慧高下，誠實與否，苟可於腦經中確知之，則帝王政治家之是否勝任，僅由其選舉民設委員會，將此等人之腦部組織，加以審查可矣。

然前段所云，乃絕對不可能之事。學者中雖有指出心靈作用所在，甲事在甲部，乙事在乙部者，實則除少數人外，鮮有承認其說者，頗有心理學者持相反之說，且能列舉各例，以證腦經某部停頓後，心之運用自若。

多數人之腦經之一部，爲疾病所傷，或經醫生割去者，其人能運用精微奧妙之心思，自若。哲學家柏格森氏，屢舉多數之例，謂腦經中所認爲接收外界感覺之部者，因生瘤而損傷，而其人能感受外界之感覺，自若。

(b) 記憶問題 記憶所由成立，尤爲機械主義者所不能解釋，此事當稍詳論之。

尋常之論曰，無論何事，爲吾生世中所經歷者，則心中留下印象。此印象模糊，頃刻化去。即不化去，而先存之象，爲後來之象所蓋，惟有退居於非自覺中。退居非自覺中，非完全消滅之謂也。以非自覺乃一倉庫，一生中所遭值之過去印象，皆藏於其中。吾人之自覺有停止之時，如睡如晝夢如幻想之際，則非自覺之倉庫忽開，而平日所遺忘之印象躍然而出，呈現於心中。

尋常論自覺的記憶之言曰，假如甲事過去，其印象已退居非自覺中，忽有乙事發生，與甲事相似，或與之相關聯，則此乙事能喚起甲事之印象，使之復現於自覺性中。心靈中有此種動作，則謂甲事又入吾人記憶中。然則物之能記憶者，乃一過去事之現在印象之在心目中也。此印象在前度出現之後，已退居於非自覺中，因爲現在的相同或相關之事所引起，乃又出現於自覺中。機械主義者之言曰，記憶中之印象，雖爲一種心的現象，然其起也，有生理上之原因，故可求之於生理中之變化。其意若曰，此等印象乃灰色腦質中變化之反射，當吾人覺知此變化之際，則自稱曰吾能記憶。

雖然，此種分解記憶之法，幾無以自圓其說。以記憶聖保羅教堂爲例而說明之。如上所言之

意曰，聖保羅教堂，當初見時，曾生種種感覺種種印象，此感覺此印象久在睡眠中，今腦中忽起記憶行爲，則入我自覺中者，乃聖保羅教堂之心中印象也。依此學說，曰所自覺者，非聖保羅教堂自身，乃我心中之某種印象，此印象，即認定爲聖保羅教堂之印象。雖然，有問題焉，苟不先知聖保羅教堂爲何，何以能知心中印象即爲聖保羅教堂之印象，而非他處之印象。蓋欲知丑爲子之相片，則不僅知丑已焉，須同時知子而後可。苟不先知子，則丑爲子之相片而非他物之相片，決無由斷定。簡言之，謂甲乙兩物相似，而乙即爲甲之代表，則甲乙二者，非同時並知不可；二者不同時並知，則所謂相似者從何斷定。

更以樂調明之。甲憶及某調，欲高唱一過，而思索久之不得。乃將所憶樂調中與某調相似者，一一試之，以爲非真正之某調也，則又舍之。夫此思索不得之中，若已忘其調然，不知必甲自覺之中有此某調在，而後能將其他非某調者舍之而去。其後所謂某調者復現於腦中，則吾人本吾腦有之認識，曰真正某調也。換詞言之，所欲記憶之調與所曾記憶之調二者是否相同，必吾人於思索不得之時，在自覺中，確有此某調而後可也。



如是言之，所謂記憶聖保羅教堂者，非僅一印象在前，即能斷定其爲能記憶也。假令吾人所自覺者，僅此一印象，則其是否爲聖保羅教堂之像，無由斷定。伸言之，是否爲聖保羅教堂，而非他物，無由斷言也。柏刺圖嘗有言曰：吾人不能得到新知。其意曰：知之由來二，吾人知所欲知，或不知所欲知而已。誠知所欲知也，則吾人既有所欲知之知；誠不知所欲知也，則吾人已否得到所欲知之知。雖自己亦無由斷言矣。

因此得一結論，曰：人之能知心中印象爲聖保羅教堂之印象者，以人之自覺中，已有聖保羅教堂焉。必自覺中先有聖保羅教堂，而後能斷定此象與聖保羅教堂是否相合。於是吾人更從而詢曰：假令吾人自覺中，能自接於已往事之應記憶者，如聖保羅教堂，則所云僅以印象爲代表者，又復何用。何也，人人自覺能自接於往事之本身，則雖注意此往事之代表印象。依吾人觀之，記憶之中，吾人所達剝者，即往事之本身，而不須假手於往事之印象。蓋昔之目見，乃官覺與之接觸，今之追憶，則以心與之接觸也。夫心之能力，竟能回溯事之已往而不在目前者，而直接覺知之，則此種能力，非以物質主義之基礎所能解釋者也。蓋記憶與否，僅以一印象爲已足，則物質主義可得

而解釋之曰，此心中印象，由生理上之印象來也。今焉記憶與否，非一心中印象所能斷定，則吾人惟有斷言曰，記憶之能，別有所自來，非可求之於生理的根據也。

吾人之結論曰，心者，自某方面言之，超於腦神經之上，且取腦神經而淹灌之，雖某部或大部的運用，能以腦的動作解釋之，而確有他部在，非此種解釋所能盡也。

吾人身體之覺知 所謂心的運用，非腦的動作所能解釋者，則吾人身體之覺知其一也。外物之覺知，非賴有身體不可，乃盡人所共知者。苟無官覺，則外界之有無，何由而知之。故吾人之能知外界，由於吾人之官覺，故即有爲極端之言者，曰：覺知之行爲，爲心的行爲，然此覺知之方法，非賴有身體的動作不可。雖然，吾人之所以知外界者，賴有身體，而吾人又能知吾人本身之身體，所以知本身之身體者，則身心二者，時時所生之相互影響爲之。凡覺知之中，必有二原素，曰能覺知，曰所覺知。能覺知與所覺知，決非同物，何也，既言覺知，則能所二者之分，自在其中。譬云：甲覺知甲，若此二甲爲同一物然，不知能覺知之甲，與所覺知之甲，二者決不能混而同之也。

於是得一結論曰，吾人覺知吾人之身體，其所以覺知之者，決非以身體覺知身體也。故覺知

之中，可以證心者實超身而上之，而心之動作，決不能與腦之動作混爲一譚。（雖心不能離腦而動作）茲更以強烈之哲學名詞言之，心者，雖在身以內，然亦能超於身之外，惟其超於身之外，故心與身不能視爲同物。

(c) 量之變化與質之變化 假令吾人認機械主義者之言爲正確，曰心者自物發射而出者也。則應證明心之爲性與物質同，可分析而得物質之最終成分。假令吾人又認物理學者之言爲正確，曰物質可分爲原子，每一原子，以輕氣核爲中心，此中正電量之多寡，因原子而異，正電核之外，環以負電子，其數之多寡，又因正電核之電量而定。

如是，物質之最終成分二，曰正電核，曰負電子，此二者之配合，有種種不同之方法，而電量之或厚或薄，亦視所以增之減之者何如，如是，物質之變化，不出下列數因，曰電核與電子配合之變化也，曰電子數之變化也，曰電量之變化也，曰合以上三者之變化也，如是，凡宇宙內萬有不同之物質之產生，皆此四類之變化爲之，非以他種新成分之加入爲之。

以上所謂變化，皆「量」之變化也，某某最終成分之多量或少量之有無而已。物之體雖變，而

物之成分則一，惟成分中某種多或某種少耳。此等變化，與「性」之變化絕不相同。性之變化有一前提，非曰同種物之或多或少已焉，乃忽有其他新元素加入而來。譬之同一熱焉，或熱增或熱減，同一甘焉，或甘增或甘減，此則同一物之量之或多或少，而性之變化，則於原有之成分外，必有他性之物出現於其間。他性之物，非可以舊所有者之量之多寡解釋焉，非可以舊所有者在不在解釋焉，必承認原子中有向不知之特質，而後性之變化，乃可得而明。然向所不知之性，非機械主義者所願聞，何也，萬一此向所不知之性，變而為心，則與機械主義者化心為物之主張相刺謬矣。

情感及身體上之等量 關於性之變化與量之變化問題，更舉例以明之。如唯物主義者之言，一切心的狀態常依身的狀態而存在而決定。就身心相互影響之普通現象言之，此證自有根據。譬之生理學家之發見曰，人類恐懼之情感，與腎臟之亞特里那腺有密切關係。他腺之與亞腺相關者，亦為發生恐懼之所在，然亞腺尤為恐懼在生理上之特定所在地。當懼恐起時，亞腺之骨髓部分忽流洩若干量之泌液，而舍此分泌之外，尚有其他生理上之象徵，如髮之上聳，眼珠之膨脹，汗之外湧，脈搏之增加是。

吾人姑認生理學家之言，曰恐懼發生時，亞腺中流洩  $x$  量之泌液，又同時認機械主義之言，曰人之自覺知其分泌，即為所表現之恐懼。(情感之性質及因果關係) 專論於第四章第四節中而其所得結論曰，苟所分泌之泌液為  $x$  之二倍，則恐懼加倍焉，苟所分泌之泌液為  $x$  之半，則恐懼減半焉，如是，恐懼之量的變化，惟以分泌之多寡定之。

雖然，依吾人所見，恐懼之為物，於不知不覺中，可潛易而為他種心態，如驚怖也，憎惡也，嫌厭也，或其他等等，雖與恐懼相關聯，然尚有性之差別存乎其間。則驚怖，憎惡，嫌厭云者，其生理上等量或所在，安從而求之。 $x$  之倍或  $x$  之半或  $x$  之數倍或  $x$  之分數，皆不足以解釋之，以  $x$  之倍或半但能適用於恐懼之或多或少。或者云，倘有某腺焉專屬諸嫌厭，有某腺焉專屬諸驚怖。此等立言，不能謂不可能，然在今日生理學家尚未發見。即令承認其言，而恐懼與嫌厭之間，尚介之以無量數之心態，此無量數之心態中，必有一部與恐懼相近，他一部與嫌厭相近，既云相近，則其非恐懼非嫌厭或非介於二者間之任何心態也明甚。對此無量數之心態，可以特定之腺或其他生理上之等量說明之乎。曰是殆不能，以心態之變化無窮，而生理之機官有限也。情感中之變化，性

之變化也，惟其爲性之變化，故非生理上之原因所得而盡。

更設譬以明之，甲心中想及某種問題，因而心跳，腎囊中分洩便泌，則一方爲心思，他方爲心臟，腎臟二者間必有關係之存在。雖然，如唯物主義之論心影響心腎之說，決不可通，以因果關係，不能由心及身也；然則所以解釋之者，當另有一法，曰：心中想及考問之恐懼，先有一種物理狀態以致之，而此物理狀態同時又能促成心跳。或者云心跳卽爲恐懼之因，不知如是言之，則心跳何自由來，尙未解決，又非假定一種物理上之原因不可，故上文云，恐懼之先，已有一種物理狀態促成心跳者，卽爲此也。此問題之困難，尙不止是，譬如甲心中想及向一羣礦工演說，則衷心驚惶，及想及向一羣學生演說，則處之泰然。夫心中思想一也，所不同者，行爲之內容，卽在甲次行爲之對象礦工也，乙次行爲之對象學生也。此行爲之內容或對象，依甲派心理學言之，卽礦工與學生自身也，依乙派心理學言之，則礦工與學生之心的印象也。吾人姑認乙派之言爲然，然謂關於憶及學生之思想，則與之對待或爲之原因者，在生理上爲某態焉，憶及礦工之思想，則與之對待或爲之原因者，在生理上另爲一態焉，則其說果何通乎。假令生理上與之對待或爲之原因者，求而



不得，則思想情感必有生理狀態爲先或決定之說，如何而能成立。且也，關於一羣礦工之思想，發生驚惶之感，關於一羣學生之思想，發生愉快，如唯物主義者之言，必此驚惶之感，生理上某態有以致之，此愉快之感，生理上另一態有以致之。推其說而言之，則對於一羣代議士演說之思想，必有第三生理狀態與之對待而爲之原因矣。吾人之結論，則以爲生理狀態之種種結合，不能解釋心態之種種變化一也，同種情感之強弱，換詞言之，即量的變化，可以生理狀態解釋之；至於異類情感之有性的變化存乎其間者，則不能二也。

**身心關係之結論** 如上所云云而正確，則物理學家所云電核與電子之配合決不能解釋或決定心之爲性，以心之爲性，與物理界生理界之現象迥乎不同故也。

此種結論，證以吾人所接觸之經驗，正相脗合。夫哲學家頗有持世界心造說者，究竟吾人所知之一切事物，是否爲心的，暫置不論，而思也、夢也、記憶也、幻想也，此數者之不能與唯物主義者之所謂物質，相提並論則事之顯然者也。

物質有輕重可稱，若夏律氏抒情詩所流露之神感，有輕重可稱乎。物質能占領空間，有小莫

能破，有大而無外者，能謂心與心之所創造者，占領空間乎？物質有質量，而心與心之創造物無之；能謂太陽之質量較倍多芬氏第九協樂大乎？太陽質量與第九協樂不可相比。何也？此二物在兩種世界內，故不可以同種尺度衡之。苟謂太陽大於第九協樂者，猶之以量房屋高下之尺而量熱度之強弱，則其結論，當曰此熱之喧嚷聲視房屋之高為大，復有何種意義乎。

既明此義，則唯物主義者謂心在大千時空世界中不足重輕云云，是否成立，可以想見。如彼所為，以時空之尺度衡心，則此尺度本專適於物而不適於心，則心之重要自不可得而見。故以時空之尺度衡心，以明心之不足重輕者，已先犯論理學上丐詞之病，即問題未成而答案先具矣。其意者曰，欲論心惟有以物質的尺度為衡，何也，心為物質的也。如是，豈非心之問題未發，而物之答案先定。

吾人之結論，認為心之為性，與物之為性絕然不同。心之屬性異乎物之屬性；心所受之因果關係異乎物所受之因果關係；心之性的變化異乎物之量的變化，或曰物之最終成分之配合。

唯物主義認為心與物之間，有某種聯絡關係，若物不僅決定心之行動，且為心之所由產生。

者然。幸有甲乙二物，其相互關係，若甲能產生乙者，則乙之爲物，應有以自證其與甲有何對待關係。假令甲乙之間，竟無此對待關係，且甲乙二者所屬種類迥不相同，則吾人可以斷言曰，甲乙二者究爲何種關係，暫不深問，要其所謂關係者，決非甲生乙之關係。換言之，甲決非乙之產生者或創造者。如是，吾人之結論曰，心與心之所造者與物質迥異，惟其迥異，故宇宙觀之自物質出發或只知有物質者，決不能推而上之以至於心。

故心者應視爲宇宙之根本也，非自物質流出者也。非物質世界中寄宿之旅客也。申言之，心之地位，至少應與物同視爲宇宙之根本或實在。惟如此，宇宙觀之不以心爲根本或特殊物者，則其說終無以自圓。

惟心主義之立腳點 如上所言，以心物二者同爲宇宙之本，不知尙能更進一步乎。以物釋心者，固已失敗，然換一方面言之，以心釋物則何妨。依吾人之意，宇宙間有所謂心，心非物也。吾所欲問者，除心而外，尙有他物存在乎。果有物質實存於宇宙間乎。

哲學家中頗有答覆者曰，世間無所謂物質，其否認物質也，與機械主義者否認心同也。

哲學家中持惟心論者，欲以惟心之說造成一宇宙觀，其於物質，則字之曰，心理上之幻想。其意曰，宇宙之本質，純爲心的，若進而深求之，不獨物質爲本無之物，即世界所謂錯誤，不完，複數，有限，（如開勃尼氏黑智爾氏是也）可一切歸於消滅，則實在之最終性，乃一無所不包，無處不協之心耳。蓋人類心理，好以一元論解釋世界，若心物互通，若世界心造之說，即可以證心理上一元論要求之強爲何如。若夫對於心物二者，平等視之，合此二者而造成一宇宙觀者，殊鮮其人。總之科學家（近來此風變已）常欲存物去心，哲學家常欲存心去物而已。

以宇宙爲心所造之論，下章更詳論之。假令心造之論，不滿人意，則吾人於窮究宇宙之本性，應創爲心物並存說，且對於心物相互影響之不能解決之問題，應有以對答之。

### 第三章 惟心主義（一名物質不存在之信仰）

發端 本章所欲論者，即各種惟心論者之言，認爲宇宙之內，只有心在，別無他物。惟心論者

所持理由，皆哲學上之見地，若一一取而詳說之，則超出本書範圍之外。因是吾人於專家之言，暫不細說，但取其重要特點概括言之。

惟心論，或曰物質不存在之信仰，派別甚多，茲爲易曉計，分之爲二。惟心論者之出發點曰：宇宙間只有心而無所謂物，而所謂心者，宇宙之總心乎？個人之分心乎？因此有兩派之說。(1)甲之言曰：分心或個人者，乃宇宙總心之部分的表現，此宇宙總心或曰精神力者，乃宇宙真正實在，而立乎一切現象之背後者也，至於由總心而分爲個人，乃一時之表現，究其極，必復歸於所自來之總心或總力而後已。此說名曰精神的一元論，德哲黑智爾實主張之；叔本華，柏格森之說亦與此同，惟其外形稍變。(2)乙之言曰：分心者，一特殊之單位，雖他心而獨存，儼然自成一惟我獨知之宇宙焉，因而分心宇宙中所表現者，不能與他人之分心的宇宙中所表現者相同。此說名曰主觀的惟心主義，或換一立腳點言之，可名曰精神的玄子主義(Spiritual monadism)或精神的複數主義(Spiritual pluralism)。蘭勃尼華始創之，英哲白克蘭與休謨稍變其說而發揮之，至於當代意大利哲學家之哥羅采氏(Croce)與琴梯爾氏(Gentile)亦屬此派。(然黨於哥氏及琴氏或不承認)

此分) 茲取主觀的惟心主義而先論之。

甲 主觀的惟心主義或精神的玄子主義

試以舌抵齒，自問曰，我所感覺者爲何，尋常之答覆曰，我所感覺者齒也。此答案果正確否乎。與其謂爲所感覺者爲齒，何如謂爲舌中所生之感覺，或謂之曰因舌齒相觸而生之感覺，總之，不得謂齒之感覺。

試以手觸桌，自問曰，我所感覺者果桌乎。粗言之，必曰桌也。然進而深求之，則感覺之直接的目的物或內容，非桌也，乃手指中之感覺也，所感覺者爲硬、滑、冷之性。

試以吾身立火爐旁，相距二尺，自問曰，吾所感覺者爲何。曰熱也，熱者火之性也。更向火前行，相距只二寸，則熱之感覺增加，由熱而變爲痛。試問此痛，能名曰火之性乎或痛即火乎。則必答曰否。然而痛，明明是熱之高度也。痛既非火性，故熱亦非火性，不過我之感覺而已。

近世科學家關於感覺官能之言論，試略舉之，以爲取譬之資。以視覺言之，則必先有物體焉，發射光線，此光線經以太而觸於吾人之視神經。此視神經之觸動，經腦線而達於腦，因腦而又生



夫腦皮之觸動。吾人自覺性中有此犬腦皮之觸動。而後有物體之見。故吾人感觸所及者非物體也。乃腦中之觸動也。或曰吾人自身之感覺。不獨視也。聽亦如此。聲者。空氣中之振動。此振動達於耳鼓。於是耳鼓上之刺激。由腦線而達於腦。因而吾人有聽之自覺。然則所謂聽者。非聲也。乃腦中之觸動也。乃吾人自身之感覺也。

如是。官覺中所經歷者。非使吾人與外界事物相接觸也。乃使吾人自覺身以內之感覺而已。嗅以舌抵齒。所覺者非齒。乃舌之覺。以手觸桌。所覺者非桌。乃手之覺。以身近火。所覺者非火。乃吾身之熱與痛之覺。則謂外物之觸及。皆吾身內部之感覺可也。

印照主義 (Kopiertheorie) 心爲電影中之幕 既如上所云云。故哲學家中有持所謂印照主義者。蓋依常人之見。每曰心者電光照也。所以使人燭照外界。外界之爲何。則憑藉官覺而後知之。不知外身之爲何。如上所言。非吾人所能知。則電光照之說不可通矣。於是再求之他。一說曰腦如照相鏡之漆箱。此箱內懸一有光之簾。能攝取外物之相。猶之電影中銀幕也。所以照耀此銀幕者必須有光。此光即吾人之自覺性。故吾人與外物相接觸。先由官覺攝取所觸事物之

影片，而投射之於簾幕之上，是吾人所以知外物者，實即覺知此等影片而已。

感覺之中，必有三原素，能知之心，是爲甲，外物之相片，爲官覺所攝而達於腦，且爲吾人所自覺者，是爲乙，影片所由來之本身，外物是也，是爲丙。所謂知識之行歷，即甲知乙，決非甲知丙，而丙之由來，則乙爲之。

誠如是云，依白克蘭之結論，非完全否認外物世界之存在不可矣。蓋吾人所知者乙而已，非丙也，丙者，吾人所永不能知；乃至丙能否使乙存在，丙究竟存在否，皆非吾人所能知。必吾人直接知丙，而後丙能使乙存在否，而後丙存在否，乃可斷定，而吾人當求直接知丙之際，乙每介於吾人與丙之間，永令吾人知乙不知丙。

然則其結論如何，曰吾心中之世界，不越乎吾人感覺意象之範圍而已。

本此立腳點，於是對於宇宙間種種不可解之現象，皆即由此以求解釋。

### 次性

（哲學家向分物質之性爲初性次性）色臭味是也喬氏文中所言先爲色次爲形而猶以

初性者形狀位置動靜是也次性者擊

性皆根據或者意在表明二）見色者甲曰甲色，乙曰乙色，見形者甲曰甲形，乙曰乙形，此之謂錯誤

或衝突之知覺。譬之我與色盲人甲共見某花，我曰綠，甲曰藍。此所見色之不同，自常識言之，將以何法解釋。或者曰，此非色之異也，乃觀之者不同也。雖然，同爲一花，不能同時又綠而又藍，非我之觀察錯誤，必甲之觀察錯誤，二者必居一於是，或者更有第三說以釋之，必兩人所見爲各不相同之物。如曰我之觀察錯誤或甲之觀察錯誤，則有應解釋者，物之不存在者，何緣而入吾人之知覺中；如曰我與甲所見者爲各不相同之物，則亦有可反對者，此物同在一地，爲吾兩人所同見，何得謂爲不同。且綠也藍也，何能以二色同時同地存在，以上種種解釋既不可通，惟有答曰，色者非屬於花本身者也，乃觀者心中之感覺或意象而已。苟認此說，則我之所以見綠，甲之所以見藍，可以知其故矣，此視覺與神經系之組織不同，因而所得之感覺與意象異焉。

色之綠藍如此，形之大小亦然。白克蘭嘗引牛乳餅中小蛆之脚以明大小之無定。小蛆之脚至微，人目不見，賴顯微鏡乃見之。白氏問曰，人目所不見者，是否亦爲小蛆所不能見。如蛆亦不能見，則何能自運用以趨避於危險之境。然則蛆之見蛆脚之大小，猶之吾人見人脚之大小也。如是言之，蛆脚真正之大小安在耶。亦曰視觀者之眼以定大小，自蛆言之，一大小也，自人目與顯微鏡

相合，一大亦也；若僅以人目言之，則雖有若無。

因此所得結論曰：大小者，非物之固有性也，乃觀者之性也。故大小由觀者而定，猶色之綠藍由觀者而定。

色與大小既如此，形之方圓亦然。以銅元一枚言之，常人皆曰：銅元之形圓，而所以各之爲圓者，殊不可解。吾人之觀銅元，除自上望下外，無論自何方觀之，皆爲一橢圓形。此橢圓之爲長圓爲扁圓，則自觀者之觀角而異。因而有問題焉，既除自上望下外，不知銅元之爲圓，則吾人何以於此種種橢圓中，竟選定圓之一形，曰圓者，銅元之真形也。或者曰：銅元所以爲圓者，以自中心達周邊之各徑，無不相等，且周邊等於二倍，而銅元尙有他特徵，皆與圓之定義相合也。此等說法，無益於事，以其僅以規爲標準，而銅元之形，合此標準，乃謂爲圓形也。不知以規爲標準之不足憑，猶之上下離銅元一寸左右，離銅元二尺之地位上所得銅元形態之不足憑也。問銅元之形而以規以圓答，則爾應作何解。故以圓釋銅元，乃論理學上之循環論理。

於是吾人之結論曰：銅元，非有固有之形，其形不止一，因其觀察點而定。形之爲實，不屬於銅

元，乃屬於觀者之心，由心投入於銅元者也。

以上所以論色，論大小，論形者，可以推及於他事，如冷暖、甘苦及聲之遠近，聞嗅之香臭皆是。此等等者，皆能知之心之感覺意象，故物體而不在知覺之中，則物之性亦喪失矣。

物者物之性之總和。誠如上所言，物者，非即物之性之總和乎。去物之性，復何所有。以咖啡糖言之，其色棕，其味甜，觸之則柔而黏。今焉去其棕，去其甜，去其柔而黏，則所餘者復爲何物。夫有此色棕味甜觸之柔而黏之諸性，而後成其爲咖啡糖，今既無之，則復成何物。或者亦曰去色棕，味甜，觸之柔而黏者，則咖啡糖中減少此各部分，而其爲咖啡糖自若。抑知苟有所餘，則所餘之中，必尚有所餘之物性存。若無所餘之物性，則物亦安從而存。故苟有物，必賴物之性，而物之爲物乃得傳達於人，去性，則物無以自存矣。總之，物之背後，非有潛伏之下層，而超乎物性之外者，反言之，物之爲物，即爲物性存貯之所也。假令有所謂下層者，則其所以爲下層，亦視其中所存之性何如，反言之，即無所謂下層耳。

物者，非物自物而性自性也，即物性之總和或交匯之所焉。若如上所言，物性者非存在於外

界之物，乃觀察者心中之意態或意象。則可得結論曰，物者，非外界之物質的存在，乃知覺者心中之事件或意象。以白克蘭之語言之，曰物之存在，在其爲人所知覺中。

上所云云者而信，則物質的外界之存在之信仰，惟有放棄。以凡人所知，與其所能知者，不越乎吾人之心態或意象。人之自錮於自身感覺與意象中，猶之處牢獄不能越雷池一步者也。

夫外界之物，既不爲吾人所知，即吾人之身，亦在不爲吾人所知之列，如是，所謂宇宙者，乃一能知覺之心之集合也；所知覺之對象，舍求之能知覺之心中外，無可他求焉。

主觀的惟心主義之駁論 以上主觀惟心主義者之言，極難反駁，在論理學上亦無可反駁，若因其不能反駁，即謂爲正確，則又不然。哲學家之持論，往往自立於他人不易攻入之地，若即此之故，謂其所言，中於此宇宙間之事實則非也。

所以攻擊惟心主義，使無以自保其地位者，其方法甚多，然非本書中所能列舉也。此種論難，即爲哲學上他一派成立之根據，是爲惟實論，此兩家之說孰是孰非，已往既無定論。即今後亦斷無分曉之理。



然惟實論者，有反對主觀的惟心主義之極重要論據二，先分別敘述，然後繼以他派惟心主義，即精神一元主義。

第一、自惟實論者言之，主觀的惟心主義之誤，在於不能知之心與所知之物。桌之知，一事也，所知之桌又一事也。吾人之自覺止，則桌之知亦止，而桌之爲桌自若焉。蓋知必有二事，能知者一事，所知者二也，而知之中，則能知之心與心外之他物相接。故知之行爲，非即知之目的物，知之行爲，既非知之目的物，則目的物必爲心外之另一物也必矣。另一物之說，即外物存在之謂也。

雖然，反對上說者又曰，既如此，何以同爲一物，甲見之爲甲色甲形，乙見之爲乙色乙形，是之謂物同而知覺異，惟其然也，有所謂知覺錯誤。然物同而知覺異者，如前所言，由觀者自身之異致之也。異有起於生理者，有起於心理者。不僅人之五官感受力異焉，即五官之訓練亦異。各人有各人之興趣，興趣異，則注意亦異。譬以紅玫瑰一朵R言之，美術家之所觀與植物家之所觀，各不相同，所以不同，則平日觀物之訓練及平日之興趣各異也。美術家植物家以外，若益以色盲之人，則彼所得知覺，必更異乎此二人。此三種知覺，吾人名之曰  $r^1$   $r^2$   $r^3$  之知覺，謂爲同物之知覺，可以同

自R來也，謂爲異物之知覺可，以各人興趣之不同，故各畫一部爲其注意點，則同在一物中，而部分異。

如是R之存在，離觀者而獨立，至 $r^1$ 、 $r^2$ 、 $r^3$ 以觀者之興味與注意方面之不同，於R之中，另成特別部分。故 $r^1$ 、 $r^2$ 、 $r^3$ ，除爲人所覺知外，不成爲單獨體，卽其因覺知而成單獨體，亦不過自觀者言之而然耳。

至於知覺錯誤之由來，則別有說，蓋人類之心能，除感覺中實際接觸之材料外，敢於超此材料而另構成一物，自謂此材料已足保證其構成物之無誤，而不知其實非也。譬之人之見物，見固見矣，而非能見物之全部。以桌言之，所見者，兩脚也，面之一邊也，桌之一面也，其他兩脚他邊，及他面，吾人固未嘗見，今因已見之一部，從而推定之曰，其他一部亦必存在。此種推定，吾人於不知不覺中爲之，乃自謂已見全桌矣。不知因所見之部而推及於全體，則錯誤由之以生。蓋桌之他部之推定，雖由平日所見之九十九桌而來，卽驗諸九十九桌而合，安知此第百桌之一，不異於前此之九十九桌乎。如此言之，乃心中結構或推定之錯誤，非知覺之錯誤。知覺卽有錯誤，亦不能證吾人

之與外物世界不相接觸，猶之物同而知覺異之說，不能證吾人與外物世界不相接觸也。反言之，即令物同而知覺異，即令知覺錯誤，而物在心中的前提，如惟心主義者所云云，仍不能成立。

第二物在心中云云之「在」字意義歧混，是惟實論所以難惟心論之第二點也。前既言之，知識之行爲，與所知之目的物，純爲二事，此二事之別，無論何人不能否認。而所謂知覺之目的物在中心中云者，其義若何，是爲目的物之本身歟，抑爲所以知物之行爲歟。羅素氏有言，「在心中」云云三字，在普通用語中意義寬泛，惟其寬泛，乃生思想上之混淆。譬云「在心中的某人」或在心中之某物，其意所指，則云，有關於某人之思想在心中，有關於某物之思想在心中。所謂想及聖保羅教堂云者，決不能作爲聖保羅教堂在中心中也，亦曰關於聖保羅教堂之思想在心中耳。蓋惟心主義者，好以思想與所思之物混爲一譚，更進一步，竟化此外物之世界之全部，曰此不過心中的印象耳。感覺耳。誠能以思想之行爲，與所思之物，畫而爲二，則惟心主義者之言，可知其僅適用於第一事之思想行爲，而不適用或不關涉於所思之物也。

以上二者，乃惟實論所以攻擊惟心論之論據，簡略殊甚，未足盡惟實主義之全豹。即以此二

點言之，亦不能認爲確切不移之論，而澈底的或論理的惟心論者，所以自保其壁壘者正自有法，其法惟何，曰放棄主觀的惟心主義，或曰精神的玄子主義之外堡，而固守內部要塞之精神的一元主義耳。

主觀的惟心主義之論理的結論 所以必棄外堡而守內部要塞者，何也，曰主觀惟心主義者，自託於孤獨之地，而本其主義以造成之宇宙，則等於荒曠之沙漠矣。如白克蘭氏之立腳點，推至其極端言之，除心中之感覺意象外，不復知有他物之存在。則白克蘭氏應對於宇宙，一切否認，除我以外，不知有他物，而此世界成粉碎矣。然白氏以爲誠如此爲之，則世界無復有基礎，不得已復託之上帝，以上帝爲粉碎世界之彌縫者；休謨氏繼白氏而起，惟恐其立言之不澈底，於是將白氏所主張者，一一推至其極，而大啓懷疑，於是居此世者益復促然不能自安。

蓋外物世界，誠可盡化之爲吾心中之感覺與意象，則外物之中，尙有他人在，尙有他人之心在，亦可施以同種之分析法矣。譬之以吾之友人言之，吾友之面，則一連之視覺也，吾友之身，則一連之觸覺也，吾友之聲，則一連之音波由耳及腦者也。其結論應曰，吾友之存在等於無物，不過吾

官覺中之所觸者耳。至於吾友之心何如，非吾直接所能知也，惟有自其行爲而推定之。其喉發某聲，手作某姿勢，因而推定其心中作何想，蓋吾自身喉作何聲，手作何勢時，則心中懷何思想，亦如此也。雖然，聲也，姿勢也，以上述之分析法分解之，亦非吾友之動作，不過吾心之感覺耳。他人之動作，不過吾心之感覺，則由其人動作而推定所得之心，即令視爲獨自存在之體，亦不過吾心之幻想而已。

如是，主觀的惟心主義所破壞者，非獨物質世界也，乃并我以外之他心之互有感召關係者而消滅之矣。獨取自我之疆界而擴大之，使之與全宇宙同其廣大。然此宇宙中能爲人所知者，除吾自身之感覺外，無他物焉，其所以然者，此宇宙中能存在者，亦除我自身之感覺外，無他物焉。

自我之所經歷，爲宇宙間獨一無二之存在物云云，是名「我知主義」，即舍我知外，別無他物。前段所論各派主觀的惟心主義之言，無一能自遁於我知主義之危險外者，就論理方面言之，實亦無他種答覆可以駁斥其非者。惟若因此主義之無可駁，即認其說爲真，則又不必然，吾人試返而求之，此種學說所造成之宇宙觀，使人居於宇宙間者蹙然不能自安。蓋一種學說，除我知而外，

不認有他物，亦可謂憤世之甚者矣，惟其出於憤世，當問其所憤之對象爲何，若此對象不存，則此憤世者亦將喪然若失，而我知主義，所以不爲哲學家所樂道之故可知矣。以此哲學家，即有承認白克蘭氏惟覺知乃存在之說者，亦僅以其說否認物質之存在，至推白氏立言，以至於除能知覺之心外，別無他心存在之結論，則多數哲學家所不肯爲。此等哲學家雖否認物質，然不願否認他心，以他心能存在，然後我之心與他人之心可以相通相感，而所思所知，乃有確然之根據，我之心與他人之心又發自同源，曰宇宙總心，此總心之中，即包含宇宙本身，而甲乙丙丁之心，則此總心中之一方面耳，此即所謂精神的一元論，將繼此而論之。

### 乙 精神的一元主義

哲學上之一元主義，本不易領會，以其言言大抵好用專門名詞。而所欲告示世人之要點，則曰，宇宙萬物之中，若僅取其單獨之一物而考之，則此物既無意義，又現矛盾之象。反之，若以此物合之於其脈絡相關之處，則此物之意義明，而矛盾之跡消。蓋物苟失其完全之意義，則此物已不得謂爲一物，故可進一步言之，凡一物之完全實在，惟有求之於一物之全部脈絡而後可。如是，脈



絡相關之處，即爲此物所以構成之一部，以必如是而後此物乃爲真正之一物也。試舉一二例，則以上所云，可以瞭然。

協樂與其所以組成之音節之性質如何。曰此問題可以分兩種觀察。第一說曰，協樂者各種音節所積而成，猶之畫家以種種顏色置之畫布之上，乃以成畫，故畫即顏色之總和。第二說曰，協樂者非堆積而成，乃一單一體也，乃一全體也，協樂雖賴各部分以成立，然超於各部之總和上，而自成一體。協樂中之各音節亦然，自一方言之，音節者，不過單獨之聲浪而已，自他方言之，則爲全部協樂中不可少之成分，與其在前在後之音，互有一定關係，即其自身所居地位，亦一定而不容移易者。惟協樂不僅部分之和而爲一全體也，故音節亦非單獨之聲浪，而爲不可離之成分，所以不可離者，即其對於在前在後之音節互有聯絡，互有關係，故在其聯絡與關係中求之，則音節決不可與單獨之聲浪同日而語。

第二章中嘗引人身作譬。單獨之官骸，一物也，此官骸在全身中居特定之位置而與他官骸相關聯，則又一物也。胃固胃也，然胃而離腸，已不成胃矣；腦固腦也，然腦而離腦線，亦不成腦矣。推

此言之身者，決非各官骸相加之總和，何也？一身之中，有管、有帶、有其彼此間之關係與作用，合此諸物，乃以成一全體，然而全體者，非管與帶相加而成，必自有其所以成爲一體者在焉。夫所謂全體，既有異於各部之總和者在，而各部之所以爲各部，自其單獨之本身言之爲一物，自其爲全體中之成分言之，則又爲一物，以部分爲全體中成分之性質，又自其在全體中之地位而定也。

前義既明，乃考惟心之立腳點，其言曰：宇宙間之所謂物，一方言之爲全體，他方言之爲部分，二者之性同時並存，以協樂或以人身言之，自其包舉各部以自成一體，則全體也，自音樂自全人類言之，則協樂與人身亦不過部分，猶之樂中之一音節，人身之一官骸而已。自其爲部分言之，固不能去其脈絡之關聯，自其爲全體言之，其不能離此脈絡關係自若焉。試以雞卵爲例而說明之。欲知一物之性，必賴他物爲說明之資，舍他物則此一物之性亦無從說明。譬曰雞卵者，比克利堪脫（西方球戲）球爲橢圓，比橡皮爲脆性，比鵝卵爲大，比澳洲蛇鳥卵爲小。苟雞卵不與此諸物互有關係，則何所賴以形容此雞卵，而雞卵決非今之所謂雞卵矣。如是，雞卵與他物之關係，即所以決定雞卵之特性，且所以構成雞卵之特性，申言之，雞卵不能離他物之關係，他物之關係亦不

能離雞卵。然則其結論奈何。曰：宇宙間之事物，以其對於他物之關係而互相聯絡。宇宙間無獨存之物；凡物皆爲一全體之一部，而此全體，則又合其所關聯之各部，及相關聯之各部間之關係而成。故欲脫此一物於全部之外者，即毀此一物之真性。雖然，此全體也，推而上之，必更有他全體，他全體之上，又有更大之全體，遞進而上，必至於某全體焉。舉宇宙中所有之種種全體而盡之，則宇宙之總和在是。此無所不概之全體爲何，曰：黑智爾之所謂「絕對」是矣。

**黑智爾之絕對** 黑智爾所謂「絕對」之概念，難於解釋，姑以羅素氏之言說明之。比較解剖學者，於各動物之骨格，瞭然心自間，使其室中所有僅一骨，因此一骨之所表示，而得推定其餘之部分爲何如，故一全體之動物，不難於個人之心思中構成之。豈惟解剖學者，即哲學家亦復如是，得某部焉，從而考察之，曰：某部者非單獨之物，乃他物之一部，因此一部，而其餘全部之性質如何，可以推定。

執此法以窮宇宙間之各物，曰：甲片之實在，與乙片之實在，相關聯焉，乙片之實在，又與丙片相關聯焉，循是遞推，以達於最後之一體，則全宇宙因以構成。

本此言之，宇宙間事物之差異，非本質也，非真實相也。徒以吾人之觀察，常得其一部，因此觀察之一偏，而事物差異之幻想由之以起。申言之，吾人能居全體之地位以察全體，不由部分之地位以察部分，則全宇宙之所以成全宇宙者，乃可得而見，一完全而單獨之合一體也。然宇宙間事物，即令森羅萬象，若不可盡窮者，而如前所言，以吾人一偏之觀察中所得片斷之實在，以推理之力連綴之，則實在本身，何不可成爲一協和而貫串之全體乎。

此法也，不獨適用於物質世界，即思想世界亦然。以一抽象的概念言之，此概念之不能獨存，猶之音節或雞卵之不能獨存。蓋就各單獨之抽象概念言之，每一概念，在甲方爲合理者在乙方必有與之相反之概念存焉。譬以倫理上自由意志說言之，其理若確切而不移，然以施諸物質世界則不適用。反之以定命主義言之，施之物質世界，若確切而不移，然以施諸人事，則有不可通處。此二者不能謂盡是，亦不能是甲而非乙。而宇宙間兩種矛盾說之所以並起者，抽象之功用使之然也，即承認一說爲單獨之說使之然也。以某說爲單獨之說，則其說不完，猶之雞卵自身在宇宙間爲一不完之物。欲去此不完，則如之何，曰：既知甲概念，必另有與此相反之乙概念，此乙概念亦

不完者也，則應以甲乙二者合成之。然甲乙二者合成後之概念，雖視甲乙二者分離之概念爲真，而此合成概念之不完自若，以對於此合成概念，亦必有與之矛盾之概念在。若更取此二矛盾者而合成之，則又有第二步之合成概念，此第二步之合成概念，雖較其所合之二分子爲真，然其不完，仍自若焉。本此方法，以達於第三第四步之合成概念，而終達於惟一無所不包無可與之相反之概念。此概念則完全之概念也，真正之概念也。此無不包舉之概念，名曰絕對，與他全體合一切不完之部分而包舉之者之稱爲絕對者同。此二絕對，一屬物界，一屬心界，非二絕對也，乃同一絕對也。蓋所謂事物之不同，既屬幻想，既起於片面觀，則知與所知之物不同，亦幻想，亦起於片面觀而已。若夫「絕對」本身既爲完全之體，則所謂差別者一概消滅，最終之實與最終之真，一而非二而已，物質界與思想界，一而非二而已。

各人之心爲宇宙的全體之各部，絕對之說，包羅萬有，誠哉哲學上偉大之見解，而多數學者所以樂於贊成也。精神的玄子主義以個人之心態爲世間獨一無二之物，其所超之境，爲斷潢絕港，無復可通之路，自絕對之說興，而彼此隔絕之世界，乃合洪爐而共冶之。

各人之心，非復單獨存在之體，而不越乎自身意象感覺之範圍之外者也。各人之心，乃同一宇宙總心之各方面，故謂之分心也可。分心之於總心，有其連絡關係，此連絡關係，即分子之構成部分，亦即總心構成部分，然分心與總心異者，分心與分心間又互相異者，即以分心本身之見解為有限的為部分的，而宇宙本身之見解亦為有限的部分的也。惟自上帝觀之，萬事無不可相悅以解者，萬事無不可互通為一者。「絕對」亦然，甲乙丙丁以至於無數之分心，由絕對觀之，其間無甲乙丙丁之可分也。如此言之，非謂無限之分心，終有會合於絕對之一日，而今日則時尚未至。蓋此時此地，即絕對存焉，且除絕對以外，不知有他物，而所以由差別由不完全以達於無差別與完全者，要在由下而上，以達於吾心理性中至高之境。所謂吾心理性中至高之境，哲學是也，誠達此境，不僅森羅萬象為一體，即吾身吾心亦與森羅萬象為一體。物質世界，各物塊然獨存者，及入思想世界，則互通為一，蓋思想中有限之程度退縮，則其宇宙觀自較真實而完備。惟有此種見解，萬有不同之宇宙，乃得合於圓融廣大之一體，而一切分歧、差異、殘缺之現象，緣之以俱消。

夫事物間之分歧、差異、殘缺既已消滅，則思域大拓，因而得其最後之境，若另有一世界焉，其



間無所謂分歧、差異、殘缺者存。

本此方法，則吾人所得之宇宙觀，其否認物質，與主觀的惟心主義者同焉。然其以我心爲此世惟一之居民，因而成荒涼寂寞之態者，則爲精神的一元主義所無之弊。總之，宇宙之爲宇宙，得以保存矣。吾心也，吾心中之物也，皆宇宙間存在之物，惟其爲宇宙間存在之物，故不謂爲我所獨知或獨有。吾心也，吾心中之物也，同一總心之方面耳，思想先成差別，而各心各物乃成差別，若深求之，會通之，則萬物一而已。

究竟此說能爲吾人所贊成否，容俟後詳，茲將以上惟心主義各派之異同得失，與其所造成之宇宙之性質，先作一結束之論。

### 丙 一元主義之各派

前段所論摘要 本章以精神的玄子主義，或曰主觀的惟心主義發端，其立論之歸宿，曰事物之爲吾人所知者，除知者之意象、印象、或感覺外，無他物焉。吾人拘於心態範圍之內，不能越此而過。使此等論據而可信，則彼等所欲告示吾人者，曰世間無所謂物質，或卽有之，而要非吾人所

能知之之語，惟有承認其成功而已；不僅此也，即無物質之名，而人所感觸之事物，無在不可以領會與解釋。或者從而駁之曰：吾人不知有物質，吾人經驗中不能與物質接觸之語，不能即作爲物質不存在之證據，此言是也；然反而言之，吾人不知有物質，吾人經驗中不能與物質接觸之語，亦不能作爲物質不存在之證據。試舉假定之詞，以爲類推之資，譬云金星之上果無長耳怪人，日以畫紫色二次方程式爲事者居住其間乎？非吾人所知也。夫吾人不知金星之上無長耳怪人居住，不能由此推論，而認爲有人居住，且惟其爲吾人所不知，正可以之爲無人居住之推定。惟心主義本此方法而言曰：吾人經驗中既不能與物質相接觸，正可藉以證宇宙間無所謂物質。

雖然，吾人知覺中不與外物相接云云，以之解決物質問題則可以，以之解決他問題則不可。蓋主觀惟心主義者之言，謂吾人所知者除心態外無他物云云，以此方法否認物質可也，抑知循此以往，所應否認者不止物質，將並他人之心而亦否認之矣。申言之，甲知甲之心態，乙知乙之心態，丙知丙之心態，既各自知其心態，則此宇宙乃精神的原子單位之集合而已，彼此各爲自封之體，不能超出自我之外，以與外人交通，而外人亦不能與我交通。即令甲欲與乙通，乙欲與丙通，而甲

之知覺感想，阻於甲與乙之間，乙之知覺感想，阻於乙與丙之間，猶之甲乙欲與外物世界交通，而甲乙之知覺感想常阻隔於其間也。蓋此種論據，既以告世間之原子單位（即自我）不信物質之存在，同時亦即告之曰，除自我外，不信尚有他物之存在也。

如前言之，此種立腳點，在論理學上，無他方法可從而駁難之；然不能因此之故，即謂為正確考之實際，世界哲學家以此種立腳點為穩固者，殊鮮其人。

此主觀惟心主義者之宇宙，所存者只此精神的原子單位，各無以自通亦無以與人通，其不能堅持不變也甚明，於是有代之而起者曰精神的一元主義，此派立論，以此宇宙為總心之合體也。此宇宙中雖森羅萬象，然無分歧差別之可言，差別分歧皆人意所造，故非真實相，因此一切事物之分，一概消滅。不特事物無差別，即心與物之分亦從而消滅。且其結論曰，心中之物為能知之心所染，亦即為能知之心之部分。惟其為心所染，而為心之部分，故心中之物非物質的也。因此精神一元主義者之宇宙中，亦不認有物質。且分心為總心之一方面，故總心之中，分心居其一部，如是，不必以各人獨知之心，為宇宙間獨一無二之存在物矣。

一元主義，或曰世間只有一物之宇宙觀，廣爲世人所皈依之說也。此一元主義建築於論理學之上者，可以黑智爾之哲學代表之。此體曰絕對，爲純粹理智的組織。然以他方法，組成一元主義之學說，亦非無之，故一元論，非黑氏之言所能盡。吾人所知之宇宙中，耳接目見者，有痛苦，有罪惡，有過失，有缺廢，在在令人不歡。吾人所希冀者痛苦也，罪惡也，過失也，缺廢也，不屬於宇宙之本質與根本計劃之中。蓋美也，善也，真也，吾人望其爲世間之真且久者，若痛苦也，罪惡也，過失也，缺廢也，吾人望其屬於非真且久者。因此乃以吾人推理之力，期於造成一種宇宙，以表示真善美之真性質者，若夫痛苦，罪惡，過失，缺廢，則字之曰幻，曰非真實，皆但見一偏之人智之虛構也。

求一真善美之宇宙，使人得以安身，亦即哲學思想發生之大動機也。蓋此現實之宇宙，在在與理想中之宇宙相衝突，於是哲學家試構成一合於其願望之宇宙。彼等每曰現實之世界偽也，理想之世界真也，而求所以證實其真偽之說，一切哲學家皆試爲之，不放棄焉。雖然，哲學家所構成之宇宙，合於事實者幾何，出於一人之理想者幾何，蓋不易解決之問題也。或者所謂玄學者，即以本能中所欲自信者爲之先，然後求理智上之理由以說明之者，然信仰固基於本能，求理由以

說明之，亦不得謂爲非本能。信仰爲本能乎，說明爲本能乎，暫置勿論，要之宇宙一元之信仰，雖在人事錯綜紛擾之中，而時時起伏於吾人心中者也。

心中有一理想世界，亦卽神學發生之大動因也。神學家每謂上帝一也善也。此全宇宙卽上帝所創造，上帝所發射而出，至於人之居宇宙間者一時而已，墜地受罰而已，他日必歸於無所不包之大一體中而後已。如是，所造物與造物主，不得歧而二之，而事事物物間之差別更無可言。總之上帝與其所造之宇宙一體而已。

叔本華與柏格森 德國哲學家叔本華信宇宙一元之說者也。其言曰：意志者，宇宙之總根源也，根本上迫促而使之前進者也，此意志表現於外，活動於外，乃以成生活之各方面，乃以成宇宙。此意志，幹河也，暫分爲千百支流，而此支流他日將復歸於公共來源之幹河。人類思想之行歷，卽所以表示意志之爲惟一不分之體，思之同異，物之彼此，人之甲乙，制之今古，皆不過意志之暫時表現，故不得視爲真實。叔本華之意志，與黑智爾之絕對，有不同之點二：其（一）叔氏之意志，非純粹理智的，乃本能的。非靜的，乃動的。蓋一種盲目衝動，爭自淬厲前進，以求表現於各種各方

者也。其（二）叔氏之意志與黑氏絕對異者，則意志立於時間之內。既往之日，必有某時焉，除意志外，別無他物。將來之日，亦必有某時焉，除意志外，別無他物。如是叔氏之於其宇宙中，否認物質，與黑氏之絕對同意志作爲精神解釋，其所表現於外而成爲物質者，視爲幻想可耳。如是，叔氏之一元主義，亦不知有所謂物質。

柏格森之說與叔氏同。柏氏曰，宇宙非他，變而已。實在即生命衝動，此生命衝動之本質，恆變而已。夫宇宙爲變動不居之體，即宇宙之事物無一不在變遷中，是吾人所熟知者。然柏氏之意不止云宇宙之變也。更進而言此宇宙即變，除變外無他物；換詞言之，柏氏不認固定之物之變。蓋認固定之物而物上生變，不啻自否認其宇宙即變，除變而外無他物之說矣。試取一固定物之日在變中者，不論爲心態，爲物理的物，要之苟去其變之部分，則無復有物。譬以日變之心態言之，甲思乙思之前後相繼，若珠球之串線然，此串線即所謂我也，人格也。若物若人格爲體，而甲思乙思則變化也。不知此乃妄想，吾人苟舍甲思乙思之外，而求所謂我，必不可得，故吾人所見者惟有「變」而已。



以反觀內省法，求所謂我。則在吾人自覺中者，忽意，忽情，忽希冀，忽思想。除此心態情態外，安有所謂我，以貫串此各態間者。乃至就一種心態，欲求其固定之部，察其變化之所附麗，此心態中亦決無所謂不變之部，以爲變化之託命所。總之，全局之中，只有變，故不能指出某部變與某部不變之分也。

吾人以爲心的生活者，種種變態之前後相繼耳，不知所以覺知各態之前後相繼者，非各態之內，有固定不變者在，正以其變化之強烈，吾人乃注意其爲各態。吾人以心的生活，爲各心態之相繼者，實卽心的行爲之相繼。因變化之強烈，注意其爲各態，於是設爲種種名詞，曰知，曰情，曰意，曰思等等以區別之，而心流乃分段落，若其中本有各態之可分者，不知如是云云，而川流不息之真相失矣。

心流如此，物質亦然。此宇宙既爲不斷之流，而無定態以發生區別，則居其中者，將何所賴以分別彼此上下輕重，因是生活之難，至於不可計極。而人生在進化中，遂發生一種實用能力，此實用能力之職掌，在分截此不斷之流，而化之爲無限之固定物，然後物有定名，事有定性，而行動大

得便利。此能力何名，理智是也。物質者，理智切斷實在之行動中所生者也。物質既由實用之目的而生，既爲理智所造成，今焉於實用與理智之掩覆下而求實在，是南轅北轍而已。理智之由來，既非所以瞭解實在，則由理智觀察而得之實在，無異於幻想。實在者，混一體也，繼續不分之變流也，此流之中，某爲固定之物，某爲固定之心態，乃人之幻想爲之，非其本相然也。

各家特色，略具於是，其持論各不同，然有一致之點，則以物質爲虛妄而已。如主觀的惟心主義者之視宇宙也，曰若干獨立之精神單位而已，如精神的一元主義者之言，曰宇宙之本體爲總心，所以有人我心物之分者，皆人智之有限有裂縫爲之也。宇宙，不僅一體也，又爲精神的一體也，此精神的一體，甲曰理智，乙曰情感，丙曰直覺，固相去懸絕，然其不認宇宙爲物質的則一也。如是兩種宇宙相對立，曰哲學家之宇宙，曰科學家之宇宙，科學家以物質之名釋宇宙，必求抑心而後已，心苟妨害物質的解釋，去之而已；反之哲學家以心之名釋宇宙，苟物而妨害心的解釋，則視爲虛妄而已。

惟物論之困難，前既言之，精神一元論，果無往而不通乎，試研究之。

#### 丁 宇宙爲複體

一元主義之反對論 因一元主義之持論，而種種特殊困難生，所謂困難，有關於一元論所以解釋宇宙之本質者，有關於所以達到一元論之方法者。此種困難，自本著者觀之，皆非一元論者所能答解。本節所研究，以有關於心物問題者爲限，他事暫不置論。換詞言之，此萬有不同之宇宙，而必求消納之於一元之中，則一元主義者之地位，能否自保？再進言之，物常與心對立，今納物於彌綸一切之心之精神之變，則一元主義者之地位，能否自保？

前既言之，哲學上之一元主義，與神學上之正宗派，有多少共同之點。所謂共同之點者，則黑智爾以「絕對」爲無所不包無所不在，在絕對外者，無一物爲實在，則絕對者與上帝同。然亦與上帝異者，則絕對者非人身的、非道德的。而絕對學說中之宇宙，非全知全能之表現，絕對即此現實之宇宙而已。

今欲說明一无主義之宇宙觀中所生之困難，不如先將「全能上帝論」所生困難研究之，後義明矣，前義因之而顯。

正宗神學觀念之困難 如科學家之言，宇宙者全能仁慈之上帝所創造，於是當問曰，痛苦與罪惡何自而生。再進而問曰，痛苦與罪惡，實在耶，非實在耶。實在耶，則全能之上帝，無限制、無拘束，何必造此爲者。造痛苦與罪惡之人，決非仁慈之體也。非實在耶，則結論所屆，必曰，痛苦實非痛苦，罪惡實非罪惡。非痛苦而信爲痛苦，非罪惡而信爲罪惡，是令人多犯一種過失而已。此過失之異而非僞，是萬萬無可疑者。如曰，此諛信也，豈非上帝造成虛僞，故陷人於不必犯之過失。則上帝又不得爲仁慈之體矣。

若曰，痛苦與罪惡，乃人類性惡爲之，非上帝所造。則人者，上帝之造物，人之善惡，非得之上帝而何。若曰，人生之始，本無惡性，惡性由人意造成。則有兩種困難，人既爲上帝之造物，何以能超於上帝意外，而自有所意欲，一也；即曰痛苦罪惡，爲人所造，何以上帝應禁止而不禁止，二也。

雖然，信上帝全能與仁慈之說者，每答上列各問題，曰：人類居地球上，在懲創時期中，應受痛苦，此後修得清靜身而上升，此上升之境，名曰天堂，則人類與上帝合爲一體之地也。不特罪惡痛苦消滅，即人我之分，亦匯合於此神聖之單一體中。

以懲創爲苦惡存在之理由也。吾人當問曰：所以課人類以此種試驗者，其動機安在。神學家曰：人類最終之境，曰一曰善；其最初之境，亦曰一曰善。此最初與最終之途上，所以生此痛苦與罪惡之過程，不外使最終境同於最初境而已。最初境善矣，何爲善中生惡，而惡復歸於善。再進言之，十全之上帝，何以必出於創造。既已十全，何以復有欲望，欲也望也，明有所缺所需也。總之：既十全矣，不應復有作爲，以求增益其十全。

以上問題，皆非神學正宗派之立腳點上所能一一解答者。

錯誤與分歧問題 以上論難，所以反對全能上帝之說者，即可以之反對視宇宙爲源於一元之造物。

吾人苟認黑智爾之「絕對」概念爲眞理。曰：絕對在萬物之中，進言之，絕對卽萬物，萬物卽絕對。絕對者，一體也，全實也，全眞也。假令宇宙之本質果如是，則此宇宙之顯現於前者，何竟與所云云者大異。此現實宇宙中，非一物也，乃萬有不同之物也。有人、有物、有爾、有我，既云所貴在實，在眞，然虛僞與之並存。則有當問者：「一」之中，何以進而爲多，爲差別，「眞」之中，何以進而爲僞。

爲錯誤，此其一。若宇宙而果爲一物，何以必表現而爲萬有不齊之物，此其二。若曰宇宙之萬有不齊，乃由絕對之單一而生，由萬有而復歸於一，則此由一化萬之潛能，必先藏於絕對之中，猶之由卵生雞之潛能，必先藏於卵中。果如是，則絕對非完全之單一體，乃單一體中，藏有進而爲萬有之潛能者也；此無異言萬有以受胎之形式，藏於單一之中。則宇宙，萬有也，亦一體也。卽如或者之言，謂事物差別爲虛僞，爲妄想，由於吾人偏而不全之觀察來者，亦復何濟於事；蓋事物之差別而本非實在，乃吾人誤以爲實在，則使吾人誤者，乃明爲實在之錯誤矣。故以爲非實在之說可以解釋此差別之由來者，不知因此另成全真之中何以有錯誤發生之問題，此問題之不易答，猶之萬有問題也。

叔本華與柏格森學說中之難題 宇宙之本質，叔本華曰意志，柏格森曰生命衝動，兩家之名雖異，而困難則一。

叔氏曰，意志化爲客體，乃表現於各方面，因以成官覺世界思想世界。人也，物也，科學也，美術也，美也，真也，皆「意志」之表現，惟其方面異耳。惟其爲表現也，故方面各異，而伏於其裏者，則一



體而已。然一體而果爲一體，則表現之各方面何以有差異。叔氏曰：意志如大河，散而爲千百支流。試問：非有阻之而使之分散者，此大河何以忽爲千百支流？反言之，必有使之分散者，而後支流乃成。而依叔氏言，意志之外，不應有所謂使之散者，何也？叔氏宇宙中，只有一物曰「意志」，意志之表現，卽此全宇宙也。意志既不能由外使之分散，意志亦不應內部先自分裂。換言之，惟一之意志中，已有種種不同之表現之種子存，是亦非單一也，乃萬有不齊也。

柏格森之生活衝動說之難點，亦與此同。柏氏曰：固定物者，人爲之幻想也，由理智所產生，由理智對於此不斷之實在流分割而成。夫宇宙之始，只有此純一不斷之「流」，則分此流而爲固定物之理智，何自而來？蓋理智而爲流之表現，或爲流所自出，必流中先有產生理智之能，則流中已藏有分裂之種子。則此純一之流，亦不得謂爲一體矣。

總之，一之與萬，此二者不可得兼。誠以「實在」爲全體爲單一體，而其萬有不同者，名之曰虛曰妄，則差異也、錯誤也、千差萬別之象，何自而來？誠以差異錯誤與千差萬別之象，不令單一體之宇宙負其責，則明認惟一之外，另有他物與之對立或相反，換言之，不以宇宙爲單一體矣。不以

爲單一，則明認二元對待，或曰一元之外，有與之相抗者，乃以產生萬有不同之象，猶一大河之分爲千百細流也。二元論之是否可通，俟最後一章中論之。

茲將本章所論，作一結束。

結束 多數哲學家，欲消除宇宙中之物質，而歸結萬物皆心之論。其所得宇宙觀，甲曰：宇宙者，以若干獨立之心組成之，乙曰：宇宙者，惟一無乎不在之心也。誠如甲說，此獨立之心，何能互通，何以心外尚有物在。哲學家難答此問，乃創爲乙說，曰：精神的一元主義。一元主義所以證事物之差別，乃至知者與所知者之差別，皆屬幻想；宇宙間只有一物，是名曰心。「宇宙即心」之論，得之於思想中，得之於以思想爲本之哲學中。心爲實在，物乃妄想。

所以難一元主義者，曰：宇宙既一矣，何以有萬有不同之象。若曰：萬有爲虛僞，則此問題猶未答覆，何也。萬有之由來，尙未說明，益以虛僞之說，則虛僞反爲實在，而不可無理由以解釋虛僞之由來矣。故欲求宇宙間萬有不同之象，一元論不可通，惟有採二元論之假定而已。總之：哲學家以「心」解釋萬物之不通，猶之科學家以「物」解釋萬物之不通。如是，捨以二元建設宇宙外，別

無他法。

次章中，以二元解釋宇宙中種種現象，甲元、心也，乙元、物也，此二物之相互影響如何，姑借材於新心理學以爲說明之資。

## 第四章 新定命主義

發端 以上各章中所確定之論點二，據吾人所知之事實，「心」不能視爲「物」之一種，一也；以物爲不存在，或謂物爲幻想云云，亦於理不可通，二也。總之，宇宙間千差萬別之象，欲以惟一之心或惟一之物解釋之，是決不可能者。

惟其然也，本章之中，先假定有所謂心者在，次論及心之性質及其運用如何，若夫宇宙間，除心之外，是否尚有他物，則姑擱置之。而所以論心者，尤重心之運用是否「自由」之一點，此自由二字，與平日所論自由意志問題中「自由」之義同。

論理的難點。惟欲論心，發端之始，卽生困難。蓋欲窮心，必有所以窮之者，而捨以心窮心外，別無其他工具。是無異於自犯案而自充法官，則鞠審之際，勢須稍存猜疑，不能一意屈從，圖便己私，且更有不可不知者，卽存猜疑，而不免於過失也。自若何也？對心而言，則以猜疑防之，以求免過，不知猜疑亦心也，心既不可信，則猜疑之心理，何獨可信。如是，吾人下窮心之工，所得結論之或正確或否，惟有聽諸一心之指揮，欲求心外之監察者，不可得焉。雖然，因此卽生「心」之本性不免錯誤之結論，則爲吾人所應力避，蓋結論雖由心而來，心性中不免錯誤云云，安知非結論之誤，而與心之本性無涉乎？總之，「心」之工，所得結論是非曲直，皆心爲之，是也直也出於心，非也曲也亦出於心。然則窮心之論，竟無標準乎？曰：不然，苟吾人本已知之經驗，而爲論理的推理，則正確結論之可得，自在意中。苟不然者，發論之始，已先自陷迷陣，無復出路可言矣。

本章所欲論者，爲心之自由與否問題。所以特重此點者，以近來心理學之各派雖不同，而於心的行動自由之說，則一致懷疑。依新心理學之言，乃知吾人關於「心」之知識，淺薄已極，非復古人自信之深，蓋依近來發見心之行動，出於心底下本能之支配，非理性所能說明也。換詞言之，

所以支配心者，非環境爲之，乃吾人自身之一物，其物不爲吾人所知，又不在吾人掌握中者也。茲將各派新心理學分別言之：

### 甲 精神分析

精神分析之證據，非本書所能博引。其所謂證據，雖極重要，然不能以之證實精神分析學者所得之結論。依予觀之，此派學者之大體方向雖是，而其節目中可議處尙多。此派學說之批評，詳次節中。今所欲敘述，則心之內部，由精神分析學者所窮究得者，其狀何如。

非自覺之理論 精神分析學者之言，令人悚然驚者，則心之大部行動，爲心所不知。譬冰山浮於海面，浮於海面者爲其小部，至冰山之基，則在水面下，爲人目所不見。心之在自覺中者其小部，其在自覺性水平線下者，大部也。此大部名曰非自覺之心，或曰非自覺。非自覺之學說，創於奧國教授佛勞意特 (Freud)，他人與佛氏同調者不少，而此派學說之基，則佛氏建之。同爲精神分析，而派別異者，爲瑞士教授榮格氏 (Jung)，茲略而不論。要之佛氏學說最明顯，尤爲今世所共知，舉其大要如下：

佛氏以自我之自覺與非自覺，比之分居於同一屋中樓上下之兩家，樓上，自覺的自我之所居也，樓下，非自覺的自我之所居也。樓居者，治家整齊，持躬謹飭，遵守禮法，不樂外出，以禮讓處鄰里間，總之愛聲譽，不願爲人所辱。居樓下者，子女衆多，聲名狼藉，昔與樓居者同處，嗣以見惡於閭家，遂被逐而避於樓下，乃若天仙化人之墮入地獄道。其人任性妄爲，專圖一己之私。男女淫慾之恣肆，尤所獨好，以樓居者交遊廣闊，常乘隙而入。樓居者聞其來，駭愕無所措，乃僱巡警一人，佇樓以阻之。此巡警名曰檢禁員，蓋「非自覺」(即樓下之家)分子之行爲，爲自覺所不齒，於其事也，設法阻止之，即檢禁員之職司也。願「非自覺」侵入「自覺」之室，其道甚多，非檢禁員所得而盡絕之者。故有時檢禁員於「非自覺」入室之先，特爲之整服裝，告以持躬之規矩，然後此行動不軌之身，忽易爲循禮守法之人。此種對於「非自覺」先施以洗滌，繼許其出現於自覺之前，即名曰超化 (Sublimation)。超化之工者，使非自覺所懷放縱之性，改頭換形者也，譬之挾他人之妻而逃，非自覺之淫孽中至樂之事也，然一經超化作用，則舊性大改，其不敢爲此舉，猶之惡葱者聞蔥而逃矣。



佛氏曰，文藝美術之創造工作，皆「非自覺」之性慾之超化也。至是精神分析之職，可以知矣，蓋自覺性之所表現，即非自覺的慾望之超化的板本，由此超化的板本以求非自覺中之狀況，即精神分析之所有事也。惟非自覺的慾望，為檢禁員所遏抑者，不克自登自覺之堂，乃潛伏自身之內，而另有所積聚，猶之河流之阻滯者，必有汙下之沼澤，故非自覺中亦有沈淪卑溼之地，是曰團叢，團叢積之既久，常發為神經錯亂，為憂鬱，為易怒，精神分析家謂欲醫此症候，惟有使團叢得發洩之所，而後鬱積不宜之慾望，始得舒暢，如是，則近世社會中所發現之神經諸症，自有醫治之法。

佛氏之言，世人知者已衆，無須多敘，但有應指出之點，佛氏所言而信然也，則吾人自覺中之思想與慾望，不過非自覺的思想與慾望之超化的板本耳。誠如是，或為自覺中之思想與慾望，或換形易貌而出現者，皆非吾人所能負責。蓋如佛氏言，自覺的思想與慾望之源，皆在「非自覺」中，則對此思想與慾望，有誰能負其責者。因此思想，此慾望，雖起於吾人之內部，而所以指揮之權，非吾人所能自操也。總之，「自覺」之內容，既由「非自覺」之內容改頭換面而來，而此非自覺

之變化，又非吾人所得而知，故曰指揮之權，不在吾人掌握中。

乙 栗浮司之學說

佛氏學說，批評之者甚多。取此類批評而考其是非得失，非本書所有事也。然英國教授栗浮司氏 (Rivers) 於其本能及非自覺一書中，所以駁難佛氏者，爲吾人所不可不知。所以獨取栗氏者有二故，栗氏學說本身之重要，一也，栗氏學說與心之自由問題有重大關係，二也。

栗氏學說，就某部分言之，復返於第一章所云定命主義者之態度。栗氏始爲人種學者，繼爲生理學者，自其嗜好與學養言之，自令其知身體者多，知心理者少，興趣之集於身者多，集於心者少。惟其性之趨向如是，自好以身之行動之名詞，解釋心之行動。若自覺之被遏抑而遁於非自覺也，非自覺之慾望，因超化而超升於自覺中也。栗氏以此類現象之解釋，當一一求之於身，或與身相關之處，若夫佛氏之於此類問題，求其故而不得，則創爲半人類的檢察員之說以尸其責。

兩種感應力 栗氏所以釋慾望之遏抑之理由，較佛氏爲簡截，惟無檢察員生沒其間，故其說不若佛氏之活躍。

生理學者曰：吾人之感應，或曰對於外界物理的激刺之感受性分爲二。其一曰：元覺的感應，其二曰：批註的感應。元覺的感應者，與人類發達之初期俱生，如番人如嬰兒之感覺是也。其特質有二。不因外界刺激力之強弱而生變化，一也。不知刺激之所在，二也。譬之人之只有元覺的感應者，苟以各種熱度不同之敷藥，塗於其臂，則藥之爲冷爲熱，非彼所能辨也。塗藥而後，固生感覺，然詢其藥在何處，在臂抑在腳，非彼此所能答也。至於批註的感應，爲文明人所共有，能因激刺之強弱而定反應之強弱，一也。能知激刺之所在，二也。

元覺的感應之性如是，無益於種族之保存。蓋人之不別針刺與刀割，或針刺與刀割之所在者，雖知有外界之險而不知所以避之。因而經進化之結果，有批註的感應代興，凡爲文明人類，無不具此感應。批註的感應雖具，元覺的感應之存在自若，在兒童時期，其感應皆爲元覺的，及乎成年，則潛伏於裏面，一旦加以人爲之工，如在催眠狀態下，平日所以箝束之者無其具，則此類元覺的感應復出現矣。

栗氏曰，如佛氏言，若心理元素之受遏抑而入於非自覺中，必待有檢察員其人，實則此種遏

抑之工，等於以批註的感應、壓制元覺的感應、皆生理上之作用而已。初期之生命，不論爲個人爲種族，皆本能爲之。本能之爲性，與元覺的感應，有相類似之點。外界刺激之來，直接予以反應，不加思索，此卽所謂本能的反應。蓋盡其力之所能者以應之而已。兒童身上，偶以手拮觸之，或因火燒受傷，皆大聲痛哭以應之，此卽所謂元覺的或本能的反應。歷時稍久，則知本能的動作，不足以應付生活之環境，於是理智以矯正之調劑之。種族與個人之自覺性日益發達，此本能的動作，或與理智融和，以成今日文明民族自覺性之總體，或以其無用而遏抑於不知不覺中。此種被遏抑之經驗，平日藏於非自覺中，一旦所以箝束之者失其具，則又出現矣。譬如夢中，人類初期之感想，飛躍而出，其障礙所爲者與兒童同者，則以兒童之習慣與反應，復適用於今日之經驗故也。此類習慣與反應，在成人之醒時，常有所以防制之者，夢時則防制力失，乃得乘間而起。

夢之解釋 釋夢之法，萊氏與佛氏迥然不同。佛氏以爲欲求非自覺之性質，則夢爲此類消

息惟一之來源。蓋在睡時，自覺性中止，而檢察員亦停止其守門之責任也。故夢者，非自覺之直接表現。夢之大部分，不外志願之未實現與被遏抑者之表示，此等志願，吾人平日認其爲不正當，故

不敢蓄之胸中，誠能將夢中所現，一一記憶，則吾人得一電光鏡，足以燭照此藏匿的自我矣。奈其既醒，求所以記憶其夢，則檢禁員復行使職權，凡彼所認爲不良者，禁止之，勿令入記憶中，於是所憶之夢與所夢之夢迥異矣。所以改易夢之性質，意在維持人類尊嚴，故所憶之夢非所夢之夢也，乃夢之與循禮守法之人之行爲無背者也。如是夢之內容有二：一曰潛伏的內容，即夢中實際所夢者也；二曰顯現的內容，即吾人所憶之夢也。（佛氏夢論甚長，茲簡言之，爲二：其實佛氏謂夢之爲象徵的表現，第二所夢之夢，即此思想等象徵化之所在，第三所憶之夢，即經檢禁員塗改者，嚴格言之，潛伏的內容，第二而非第一顯現的內容，則屬諸第二。）精神分析學者之職，在去檢禁員添註塗改之處，使潛伏的內容，脫去顯現的內容，而復還其真面目而已。

檢禁員設爲種種方法，以塗改夢境，其最普通之一法，即所謂象徵主義。譬之吾人所夢者丑，而所憶者子，子即丑之象徵也，而精神分析學者，列舉其平日所用之象徵爲一表，所以示夢中原境爲何，而所以代之之象徵爲何。

佛氏釋夢之法，可駁難之點有二，此二點栗氏所能免，而佛氏所不能免者。第一（一）關於佛氏所以釋夢之由來。佛氏以爲夢者，受遏抑之志願之表示，亦即其假想的實踐也，因而按其象徵

以求達於真境，雖至巧之偵探，且望而却步。凡讀精神分析之書者，無不駭然於至尋常之夢中，無不有男女性慾問題潛伏乎其中，甚者且爲亂倫之行焉。舉其最顯著之例言之，佛氏嘗爲奧靈波團叢之說 (Oedipus complex) (希臘殺父娶母之神話) 以便釋夢時之左右逢源。所夢者爲子，固可以佛氏假設爲證據，卽所夢者爲丑，則丑爲子之反面，亦可以佛氏假設爲根據。總之以甲釋乙，以乙釋丙，以丙釋丁，輾轉假借，無不可通者，則讀佛氏書者所得之感想也。

佛氏之釋夢法，其第(二)事可駁者，則檢察員之參與問題。檢察員之職，仿自覺的自我之行爲而構成者，立於自覺之側，對於非自覺中之慾望，不願其出沒於自覺中者，監督之，蕩滌之，使歸於超化者也。而他方則佛氏又視檢察員爲非人意所能指揮，與消化作用同，則由此言論，又可推定檢察員之屬於非自覺中矣。誠然，則檢察員之如何動作，爲何動作，何以動作，皆非吾人所知，蓋雖爲自覺司守門之職，而守門之性質如何，則爲吾人所不知也。

栗氏之釋夢與佛氏異，如上所言之神出鬼沒之檢察員，栗氏捨之而去。栗氏以爲人類感應之層次不一，有元覺的，有批註的，因而神經系之層次亦復不一，成年時期之生理變化，既以批註



的感應，代元覺的感應，則成年者之思想情感，常居上層，自能管束或壓迫童時之思想情感也。及入睡時，則成年自覺的自我之管束移至他方。初期之經驗，醒時潛伏於其裏者，睡時躍至上面，而所思所感又與孩童等，以初期之經驗，與小孩所爲等也。夢中所出現者，則屬於更下一層之經驗，躍至上面矣。如是言之，何必設爲檢禁員之名，以想像其離職，因以令非自覺中種種願望越獄而出也。

反對佛氏說之他種理由 醒時生活更有他種現象，佛氏亦以之歸屬於檢禁員之行動。譬之近代社會中共通之病曰憂鬱，曰神經痛，曰神經錯亂，皆以檢禁員之遏制，乃遁入非自覺之團叢中，而病由之以生。雖團叢本身，不易爲人所知，然因有此團叢，而全體精神系錯亂，乃或心理病態。精神分析學者之工，在去其檢禁員，使非自覺復其自由，於是抑鬱不宣之願望，得以發舒，而病以治，至今日而此等工作已大收其效矣。

更有筆下之掛漏，語言之不慎，爲世所常有之事，佛氏亦曰，此乃檢禁員爲之也。譬之方欲朗誦某字，忽而遺忘，不能出口，檢禁員蓋認此字萬一出口，必牽動非自覺之源泉中所貯藏之他種

思想與慾望，故不如令其緘默也。凡字之欲出口而忽忘者，必有此種關係伏乎其後。以上所述兩種表現，或爲精神病，或爲筆舌之遺忘，亦可以栗氏方法解釋之，不須佛氏之檢察員也。依栗氏意，上層或發達之經驗，爲吾人尋常生活所共見者，用之既久，則疲倦而力弱，若衣之久經服用，則破爛矣。換詞言之，初期被遏抑之思想慾望，與後期之思想慾望之出沒，本可保持常度，然一旦後期之層，因用久而力弱，則初期之層復躍然而止。故神經錯亂與神經過敏，皆初期人民對於危險環境反應之狀；吾人當穴居野處，常以此種態度表示其驚愕之意，迄今尙留此痕跡也。

筆舌之遺忘或不慎，亦上層之管束既去，而下層躍至上面爲之也。上層之力弱，有以疲勞爲之，有以事故發生，引起下層之出現。換詞言之，下層之出現，或以監督之力薄，或有以激之使然者。總之人類所感如何，視其當時思慮層之在止面者而定。思感由層次之在止在下而定，而層次之上下，如機器之開關，非人力所能制者。故曰非自覺之出現於自覺中也，願望之由自覺而被抑於非自覺中也，與自然界現象之消化等事同，一收一發，自有定程，不在人力管轄範圍內也。

如上所云，吾人得一極重要之結論曰，「自由意志」之根據完全喪失矣。蓋甲層之經驗，根

據機器開闢之例，取乙層而代之，則人類之所思所感，豈不等於指甲之生長，而吾人立腳點，惟有返於平行主義心理學之地位，以爲心的現象，皆由機械原則爲之支配耳。所不同者，平行主義者之言，求心理之由來於生理中，而新心理學不認人之思覺由於生理變化而來，如云肝之狀態如何則思感如何也。雖然，有斷然不疑者，新心理學者，謂人類之思感，受不可知之心理運行之支配，猶之舊心理學謂人之思感，受不可知之生理運行之支配也。此派學者所論及於心之自由問題之影響如何，暫俟後論，而心理學上尙有一問題，其解決之法趨於同一方向者，取而先論之。

### 丙 願望及衝動

現代心理學之研究，大變吾人對於「願望」之觀念。此問題羅素氏論之最詳，茲僅摘其要點，有欲進而深求者，再讀羅氏社會改造原理及心之分析三書。

羅氏於其社會改造原理一書，論願望之語中，少專門名詞，故文極明暢。所以分別願望與衝動之性質者如下：

(一) 願望有自覺的目的，衝動無之。人先自覺其所欲者爲何，然後從而欲之。嘗言自願

應考，以考後可達某種目的。若浴中高唱，所以唱者，並無想像中之目的，為滿足其衝動而已。

(二) 願望常求助於意志，以壓制相反的願望阻其成功，而衝動則反是。例如既自願應考，則出入電影館之願望，不可不先制限。至於衝動之發洩，則無所謂反對的衝動之防止。

(三) 願望自發生以至於實現，常歷長時間，衝動則否。譬之自發願應考以至於考終，其時間甚長，至於衝動，則一經覺得，立即發動。

(四) 衝動之實現，生直接愉快，願望自發生以至成功，常經種種困苦。前者如浴中高唱，如自誇成功，如以黑色塗人目，後者如願學溜冰，常在滑冰場上經多次傾跌是。

羅氏曰願望與衝動二者對於行為上影響之大小，吾人常重願望而忽衝動實，則二者重輕正相反也。

輕衝動之理由 人類所以輕衝動者，蓋有數因。其一因曰，人類常自信為理性的動物，凡其所欲，皆合於理性的目的，合於理性之所謂善，故其所採行動，亦必為達此目的，達此理性中之善。拔鐵雷氏 (Samuel Butler) 嘗言曰，吾父於其行動，決不自承為出於心之所好，其意若曰，自承

出於所好，則不合於理性矣。人類於不知不覺中，嘗自表其行爲別有動機，此種表白中，可以見人之行爲本出於衝動者，而必語人以一種自覺中之目的，所以掩其爲衝動，而彰其爲理性而已。

所以輕衝動之第二因曰，人類於衝動受挫折後，常託名於願望之下，其意在示人以非出於衝動，乃願望使之然。譬之作狎邪遊者，不敢自言縱情男女，乃告人曰酖酒婦人以養晦焉。羅氏有言曰，衝動之中，常挾假託的願望以俱來，蓋事之本起於衝動者，欲令人覺其事之出於有意，一若其所以行動者，除爲意中預定之結果外，無他動機。

所以輕衝動之第三因曰，人之行爲之原目的在甲，及其告人則曰在乙，習之既久，竟自信爲乙，而忘其爲甲，是其意中所欲之目的物，雖自身亦不自知矣。蓋意中真正所欲，常有不可以告人者，而其表示於外，轉若無愧於縉紳先生之所爲。譬之男女色慾衝動，社會中懸爲厲禁，於是爲男女交際者，必不自承曰縱慾，而託名於其他高尚之目的，始之用爲手段者，寢假而信其爲真。然而精神分析學者語人曰，社會上所擯棄之嗜慾，不敢公然告人者，其出現於吾人非自覺之中，若吾人以爲匿不告人，則此種嗜好自己擯息，不知此誤解也，因此重重掩蓋之故，而嗜好所欲達之

其目的本在甲者，乃誤以為在乙求。

社會之中，種種行動，所標宗旨如何如何，其意實別有所在。譬如甲曰：吾之宗旨在子，其自信者亦在子也，然而知甲較深者，不難揭發而出，曰：甲之目的不在子而在丑，所以不敢以丑告人者，以丑之姓實為不名譽也。

副願望之出現，目的本在丑，意謂而自信為在子，則二特原因之而生。第一真正之願望，為某甲所懷而不敢自承，且亦不在其自覺中者，及細察之，非願望也，乃其所不欲之衝動也。第二願望，關於非自覺的願望之目的，本在甲者，誤以為在乙，於是另生一種願望中之目的，此願望中之目的，即由第一願望中誤甲為乙而來也。因而此第二願望，名之曰副願望。此後行動，一依此第二願望以行，而第一願望或衝動在非自覺中原為一切事故發生之大因者，則反忽視之何也。以種種事故之由來，皆歸於第二願望，而不歸於固有衝動或曰非自覺的願望故也。

羅素氏嘗舉例曰：甲男乙女相悅，忽甲為乙所欺，甲之非自覺的願望曰報復，或手刃之，或與以困害，或自殺後化為厲鬼以作祟於乙女。然甲為文明社會之一人，不敢為此以貽笑人世，即自



有此意，亦不敢公然以告人。然則後此所爲將奈何？曰：獨往斐洲狩獵，或往埃及研究古物。於是甲整裝出發，若自信捕獅或發見石棺爲其願望中之具目的矣。不知此斐洲埃及之遊，皆自副願望而來，與本來非自覺的願望（或曰：動）無涉。蓋本來目的在報復，以報復之不便也，乃爲忘其前事計，作此斐洲之遊，故名之曰副願望。此時甲雖在狩獵或發見古物，而心中未嘗忘對乙女之遺置，有時且自恨斐洲生活之無聊。一日甲忽得乙女爲人所賣之報，則色然喜，何也？甲欲對乙女加以懲創之第一願望，至是乃真實現察。向之甲鬱鬱不樂者，今則眉飛色舞，若此世界忽焉改觀者，不特對於狩獵生莫大興趣，卽其生世亦有欣欣向榮之感。

結論 如上所言，乃生兩種結論。第一，人類生活之經過，大抵依副願望，非依第一願望。此副願望本由誤信第一願望之目的而來，自不能令人滿足。因此人類中有既得高官厚祿或田連千畝而猶以爲未厭所欲，則人謂之曰不知足者，不知此非已得者之不厭人意，乃其所欲得者本不在是，實亦未嘗自欲其心中所欲也（即第一）。第二，如甲之斐洲之遊，本起於第一願望，乃竟歸之第二願望者，第一願望之目的，本誓不告人，因誤以子爲母也。

由此可知吾人行動，大抵爲吾人非自覺之願望所支配。此非自覺之願望，吾人亦以衝動名之。此非自覺的願望所以別於自覺的願望者，一則願望既不自覺矣，則所欲達之目的之有無，何能自知，至於自覺的願望，其目的之性質，自信能知之。惟其目的自信能知，所以名爲自覺的。然非必有此自信，而後其願望乃存，且目的本在甲，而誤爲乙者，亦常有之，此所以謂吾人行動，受非自覺的願望支配，而不受自覺的願望支配也。

夫曰關於願望之存在，與夫因願望而生之行動之發生，不必有目的何在之真自信，則吾人對於願望之性質，非變更吾人歷來之觀念不可矣。

因此當進而研究羅氏心之分析一書中願望性質之論。

動物之願望 羅氏曰既如前論，平日以爲願望之存在，應在想像中先有目的云云者，無以自保其壁壘矣。蓋願望中有時有目的之預見，即無此預見，而不害其爲願望，以願望之特質不在此而別有在也。所謂願望之特質，試考之動物行爲而知之。現代心理學之大部，大抵以動物行動之研究爲基礎。蓋人類自命爲萬物之靈，駕一切含生之倫而上之，故於其心理運行，不肯以客觀

之態度，澈底表示，常樂有以隱匿之。人所自信者曰人類，理性的也，道德的也，遇所得結論，有反於此自信者，必先心存反對，擯除之而後已。雖然，研究者之態度，但問真相，而理性與道德，則非所問，故心理之研究，與其就人類爲之，不若就動物爲之之易得正確結論也。現代心理學家乃以研究動物而有得者，轉施之於人心之解釋，此種結論之移轉適用，達於何度，且與讀者諸君窮之。

動物心理之研究，所以剖明願望之性質者，則動物之依願望而行動，非有想像的目的在其自覺中，此事之至明且顯者也。譬之鳥當春時，啣泥拾枝，編之爲巢，因生鳥卵，由卵孵子，謂先有生子之目的而後有此舉動，此斷難相信者也。其所以造此巢者，與其謂爲有育子之目的導之於前，不若謂以本能之衝動，促之於後也。又譬之餓狗，狗之所以令人知其餓者，其至顯著之事實，則其行動不安之態是也。及與之食，則此行動不安之態止，吾人乃斷言曰，狗之所欲者在食。其實狗之餓，非人所能見，狗之欲食，亦非人所能見也。吾人所見者，僅此不自安息之行動，不安居於一處一也，以鼻嗅氣二也，易怒而咬人三也，食來時涎流口外四也。此種行動，吾人名之曰行爲周環，方其未得食之前，則此種種者，因時間之久長，而形跡益以顯著。及既飽食，則安逸之態表現，若倒臥庭

圖。若自起其顎，若沈睡，皆必顯之象也。總之常人謂狗有得食之願望，而實際上吾人觀察所得，僅此形於外之行動而已。吾既作此觀察，更設為合理的理由以說明之，則曰狗之願望在得食或狗之願望在求食後安舒之態，此其一。狗之種種形態之由來，其預見中有所謂食乃存一得之之願望，而料其既得後有愉快之覺以繼之，此其二。

願望為行動之象徵問題 以吾人觀之，上所云云之理由，或曰求食，或曰食為狗預見之目的物，皆非解釋事實之必要推論也。據詞言之，謂狗之心中，知食後得享安舒與自安舒所生之愉快者，皆不必要之假定也。再據詞言之，謂狗之求食，自始至終，有一種心理動作貫串其間，吾人認為不必要者也。總之以形於外之憑據言之，狗之求食之願望，不外狗之各種行動之一種象徵。關於動物願望上所生種種現象，在願望非自覺的之前提上，一切可以解釋明白。

以同種方法施之人類，則人類大部分之願望，已足以此法解釋之，不必假定想像的目的之覺知，或曰目的之自覺性之說，以說明種種與願望相關聯之行動也。當吾人之友自言願望某物時，據吾人外觀所得，亦與狗之例同，即種種動作之行為周環耳。此層環中，先以唐慮不覺繼而導

到所欲，則不寧之狀態止息，而他種行動之表示愉快者隨之以起。故謂人類之挾有某願望者，已先有確信，若預知其所欲者能發生愉快能止息其不快之狀者，此不必要者也。不僅不必要已焉，有時併所欲既達，則生快感之確信而無之，有時卽自謂已有確信，而細考其所謂確信，乃誤丑爲予也。總之吾人願望中之目的物，吾人鮮能自覺，卽自謂能自覺，其所謂自覺者實誤也。然則與願望關聯之現象，不應解釋曰，此乃目的導之於前也，實本能推之於後也，本能推之於後者，謂雖不知其目的，而行動自若。如此云云，所以證願望中無目的之確信，有時真有此確信，則謂之曰自覺的可耳。

#### 丁 感情

本章結束之先，尙有他種心理學說應說明者，卽關於感情之起源與性質。此種學說所以解釋此問題者，極精微巧妙之謬事，苟其所言而可信，吾人惟有下一斷語，曰感情者不在吾人管束範圍之內，猶之願望也。

感情之性質，尤爲特別，以感情者介於身體現象與心理現象之間。嘗云以察之感情，較熱之

感覺則怒不若熱感之純爲物理的，然較數學工作，則怒不作數學答數工作之爲心靈的。

吾人所欲論之感情起原與性質，即爲美國哲學家詹姆士所提出。其說一名詹姆士朗治二人之理論(Lange-Theory)。詹氏曰：感情者，某人自覺其身內之某種生理變化之經驗也。吾人覺知一外物，而後身體的變化隨之。吾人覺有此種變化，即感情也。故感情者非平日所謂對於身外某事之心中之覺知，乃對於身體內所生某事之心中之覺知也。譬之有盜走近吾之睡床，吾所覺者爲恐懼之感情，然此非因見盜而生恐懼之自覺性也。此時身中忽生內部變化，以聖經之語言之，此時之心，融化如蠟之柔，心中覺知此變化，則恐懼生矣。故曰小孩非因恐懼而哭，因哭而恐懼。試舉實例以明詹氏之說。因怒之感情而生理上種種變化生焉。始則亞特命腺分泌甚多，因而血中增加亞特命。亞特命之於身之各部，如化學上的報信人，能使肝中所積肝液外流。此外流之肝液，凝而爲糖，依血之流通方法，流入筋肉中，此筋肉更得炭類水化物之供給，乃能於怒時行其應行之工作。

感情問題之爭，究竟怒先而後亞特命之分泌隨之，抑亞特命分泌於先而後怒隨之。詹姆士



斷言亞特命分泌於先而後怒隨之也。故自詹姆士言之，俗謂人見痛毆小狗而怒，實則非見毆狗而怒，乃自覺腺之分泌而怒也。使詹氏言而信，則感情之由來，起於身體的變化，而身體的變化，則外物使之然。其非人力所能管束也明矣。譬之，吾情可告人曰汝不應爲怯者，此合理之言也，苟告人曰若汝見鬼，不可令汝毛髮聳立，則不通之說也。依感情之性質言之，又足爲心隨物轉之一證，猶之機器之運轉，非人意所能左右之者。

或者曰，感情之發生，誠非吾人所能負責，然其表示之方式，則吾人應有以節制之。譬之，人覺煩悶可也，不可因煩悶而罵人。儘可發怒，不可因怒而擣毀器具。惟此等節制之法，能否實行，亦一疑問。何也，所以節制感情者，應先有強固之意志。申言之，吾人意志自由，而後能言夫感情之約束，所謂意志自由者，必先能自宰制意志，然後能指揮之以駕馭此放縱之感情也。意志果自由乎？吾人於次章答之，茲先結束本章中所舉種種學說。

#### 戊 結論

以上各節之結論如左：

(一) 依精神分析學者之言，自覺的思想與感情，皆導源於非自覺。因而思與情之發現，與其所以發現之方式，非吾人所能負責。精神分析派所言，本不無可議處，獨至願望、感情、信仰之起源，爲吾人所不知之語，却無可反對，以此等措詞，本不待精神分析派之創議於先也。

(二) 栗浮司之言，本爲代替精神分析派之想像的學說而起，而栗氏立言要點曰，心理系統猶之生理系統，合若干層次而成。吾人之所思所感，視其最上層之思與感而定。吾人之行爲，又視所思所感而定，所思所感既決之於當時在最高處之思層感層，此思層感層之忽高忽下，又猶之生理變化，非人力所得而左右者，則吾人行動之爲定命的而非自由的，明也。

(三) 羅素氏所以分析願望者，與現代心理學之思潮同，謂人之行爲發於衝動，不發於願望。衝動之定義曰非自覺的願望。欲望既爲非自覺的，故謂吾人不自知其所欲者爲何物可也，而吾人行動既起於本能之推進而前，故其所以動作之理由，非吾人所知，動作之方向，亦非吾人所知。

(四) 詹姆士之感情學說，與以上各結論同。感情之來，非自發的也，不過身體的變化之

心的反響而已。此身體的變化之由來，非吾人所能負責。故感情之出現與其強弱，皆非人力所能左右。

以上結論之正確與否，非吾所敢斷言，以爭執者正不乏人。惟種種自覺的心理現象，若思想、若欲望、若感情，皆自吾人心底不可知之處有以驅使之，故其來源非吾人所知，其運用亦非吾人所知。云云之結論，則以上各家之言已足證之而有餘。既有非自覺爲主宰，則所謂意志與良心者，其不免於此制裁也甚明，然而意志與良心者，昔日學者以之爲人類自由之證者，其說之能否維持，正有待於商榷矣。

### 自我定命主義

(一) 意志之無用 我人自覺之中，有某種願望，而此願望爲吾人所羞爲，因而不敢任性而行。其所以然者，吾人平日之論曰，必賴意志之助，乃能阻止此願望，乃能阻止其縱慾敗度也。自亞歷斯多德以來，學者咸稱一人之身有種種願望，猶之古代帝王之御車，繫於其前後左右者，有捷駝之八駿。此八駿各欲率車而行，各有其方向，而不問餘馬之意如何。誠任各馬之所欲，不加阻

止，則車必東馳西突，或停滯於道中。幸此車之中，必有一御者，或導焉，或勒焉，不許各馬相背而馳，以分散彼此之力，率此八馬向一欲定之方向以行。如是，各馬雖能任性以發展其奔馳之能力，而要無礙於他馬之所欲與其所欲經由之路。以御者之工喻人類心理，亦復如是，一人之身有種種願望，各有其所欲行之路，而不免相互衝突，幸各願望之上者，別有爲全體謀利益之總願望在。此謀全體利益之總願望，猶之御者，立於一身之中，以調和各爲其私之分願望，令其彼此和衷，而出於同一之方向，則一種願望，不至因行動過分而妨礙全體。此爲全體謀利益之願望，可名曰意志。

意志與望願如此解釋，乃亞氏以來人類思想中之成見也。而吾人所以反對之者，則有下列之理由：意志之爲性，非先有欲用之之願望，則意志無由發生效力。蓋人類心理之構造，吾人誠認其中有一獨立之物，名曰意志，此意志猶之機器，而所以轉之者，則需蒸汽，卽願望是也。然願望之運行，上文已分析詳盡，有非吾人所得而指揮者，則運用意志之願欲之出現也，強弱也，亦非吾人所能指揮而已。（文中所稱願望一字在四，文意義歧混，譬云男女之欲，西文謂之願望，應考亦謂之願望，若依漢文言之，男女謂之欲可也，應考則云立意或立志，以漢文中關於肉體者謂之欲，餘則不謂之欲，其界限甚分明也。至於願望而可運用意志，尤爲不通，蓋願欲大抵起於一時，而所以持之於久遠者，則必賴意志，故只有以意志肩乎願欲之後，決不能以願欲大

指揮意志此理既明則原文中前後關於願望之論大可討論。

吾人生活中所習見者，則行爲之先，常有兩種不同之觸動促之而前，第一觸動則自私之願望也，第二觸動則爲全體謀利益之願望也。苟第一種願望強於第二種，則意志失其所以爲意志，而吾人平日所謂縱欲與任性生矣。若第二種願欲強於第一種，則吾人謂之曰自克之行。此自克之行與縱欲任性之行正相反對，以縱欲任性之行，惟知服從一時最強之欲而不顧及其他，至於自克之行則異是。故結局之行爲，暫置不問，要之爲兩種願望之相衝相激，而必有一勝一負，強者勝而弱者敗耳。

以上分析，有不可不注意者，則自制自克之名，意義歧混，因而願欲與意志之強弱問題，有不易得其真相者。按字面言之，若人於不可知之中，能反乎本性而自制其願望者，不知人必順乎本性，乃能制其本性（此語按之論理亦有語病同一物決不能制同一物既云制矣則制之者必異乎其所制者也）。故克制願望，而不順乎本性，則終無法以克制之，故自制自克之爲任性，猶之縱欲之爲任性，不過所任者之有區別耳。

十九世紀之道德學者常語人曰，自克之性可任，縱欲之性不可任，於是生一種學說，若願欲

爲一事，而自克又爲一事，願望發乎天性，自克異乎願望，故不發乎天性。雖然，吾人之學說異是，其理有二：第一、吾人之說以爲意志之爲性，除其爲願望之工具外，不能發生作用。第二、願望之方向與強弱，非吾人自身所能負責。誠如是，不論意志勝願望也，或願望勝意志也，要之由此二者發生之行爲，同爲不在吾人權力量範圍之內。因此謂人類某行爲善而獎之，固屬不合，以某行爲爲惡而罰之，亦爲未當。蓋自克而強於任性，其人不能以爲己功，任性而強於自克，亦不能以爲己罪。

由此所得結論，則以意志遏抑願望之說，吾以爲萬不能成立者也。所謂意志者，豈有他哉，不外以甲願望制其妨礙全體之乙願望耳。譬云甲願望爲應考，乙願望爲入電影館，今以應考之故而用功讀書，乃拋棄其入電影館之欲，然常人於應考一事名之曰意志，故有以應考之志克遊戲之說。實則此應考之志，亦不外乎欲而已，與入電影館之欲同，皆非吾人所能負責者。

(二) 良心之無關 試以上述分析之法，施之人類他種心能曰良心。常人之見解曰，人有種種願望，各求發洩以圖滿足，然尚有特種心能曰良心者，其所職司，在告吾人曰，某欲可縱，某欲不可縱。故良心可名曰靈魂之侍女。譬之人有嗜酒之癖，而良心告之曰，飲酒不可無節，不啻英之



酒舖，每屆晚間一時半，酒室侍女即起立曰：時間已到，請客離座，將閉業矣。假令人不聽良心之言，縱酒無度，以及於亂，則日後悔之無及，猶之入酒舖者，屆酒法禁止之時，尙留連不去，則國家執法隨之，而其人不免於受罰。如是，某事是，某事非，某事當爲，某事不當爲，皆良心爲之判斷，爲之發號施令，此良心所以爲道德之基礎。

雖然，道德之建築物，立於是非獎罰之兩大柱石之上者也。是非獎罰爲吾人所能自主，則道德以立，反是者道德以亡。人之所以使之爲此，而禁其爲彼者，果爲人所自主乎？其然也，則是非獎勸之者自有理由，其不然也，是非獎罰之標準安從而立。雖然，如上所言，人類行爲起於願望，非有自覺的目的，懸乎其前，則非之不得爲良心表示，猶之是之不得爲良心表示，以二者同非吾人所能負責也。以上分析，取人類責任而根本推翻之。吾人之意，不知是非之標準，但知願望之強弱，恥爲之感強於爲非之欲，則良心有效，而所爲者是。恥爲之感弱於爲非之欲，則良心無效，而所爲者非。是亦兩種情感之背馳而強者勝耳。

新心理學之言曰：情感之由來與所以表現之者，非吾人所能負責。故不論吾人所認者爲佛

勞意特之非自覺論，或栗浮可氏之層次論，要之欲望所以出現之由來，非吾人所能答覆。故甲之淫欲衝動時，所愛慕者或爲己妻，或爲他人之妻，非彼所能自決，萬一有意挾人之妻，則縱欲敗度，不知自返歎，抑願全名譽而有所忌憚歎，此二念之或強或弱，亦出於非自覺，非彼自身所能負責者也。

**新定命主義** 如上所舉各家學說，吾人可名之曰新定命主義。定命之由來，自然力也，非環境也，乃吾人自身而已，吾人自身云者，即伏於吾人心中，雖有所謂力，而其運用，非吾人之自覺所得而左右之者，吾人自覺中現象之性質與強弱，反由之以決定也。

亞歷斯多德曰，人之所以有善良品性者，以其爲善良行爲而繼續不斷焉。然人之爲善良行爲，非其天性中能爲善良行爲不斷焉，非先有善良品性，則善良行爲何由而出。故先有品性，而後行爲由之以出，有行爲矣，則品性因之而形成。以此方法施之一人之生世，則人之行爲，由其當時所以立身者而來而定，而當時之所以立身者，又視其所經歷之衝動所表示之意向而來而定。再進而深求之，人生第一次行爲發動時必有其衝動與意向在，此第一次行爲時之衝動與意向，蓋

決定後來終身之行爲者也。然此第一次行爲所本之衝動與意向何自而來，吾人將輪迴之說置不論，要之必有所自來，而非其人所能左右之者。平日之意見，謂此衝動與意向由於遺傳，此外則因其人所遭值之環境，或順之或逆之，而後其人之行爲，由此二者以定。因此行爲，而其品性因以決定。雖然，遺傳與環境，既非其人所能負責矣，則由遺傳與環境所生之行爲，彼亦何能負責，而由行爲所造成之品性，能否在負責之列，亦可推想而知矣。

故吾人之結論曰，思想也、願望也、衝動也，皆促之於後者之結果，此促之於後者，非吾人所能自主，然則新心理學之趨向與以心象爲物質的力之結合之機械主義之哲學同，使人類意志自由之說，不能成立而已。人類意志果不自由乎，尙有他法以逃於新定命論之範圍外者乎，則末章中詳之。

## 第五章 生活力論

發端 本章所敘，爲吾對於前四章所研究各事之批評，此類評語，乃吾個人之意見，不得視

爲某派哲學或心理學之言。所注重者，身心相互影響，一也。思想情感之自由，二也。

惟討論之先，有四種前提，爲前文所已斷定者，敍之如次：

(一) 宇宙間之事實，非僅根據機械主義所盡能解釋，必須另行假定精神力或生活力，運轉於進化行歷之中（詳第二章。）

(二) 宇宙間之事實，不得以宇宙卽一物或曰卽一物之表示之前提，盡行解釋之，故至少須假定二元之存在，因此二元之衝突，而後有所謂錯誤，罪惡與多元（詳第三章。）

(三) 依吾人今日之智識狀態，既不能化心爲物，亦不能化物爲心。心與物最終分析如何，暫不必論，吾人誠欲造成一種宇宙觀，惟有將心物二者各予以特殊地位（詳第二第三章。）

(四) 吾人之心態與情態，皆吾人一身以內之變化，然非吾人所能管轄，故不能作一合理的記載。

下文所云，卽吾人根據以上四前提所造成之宇宙觀。此宇宙觀頗超出於現時證據之外，但可認爲假設，不當視爲定論，惟所構成之宇宙觀，與現時發見之事實，不相衝突，則可以明白聲言

者。

**生活力** 吾人持論之發端，假定曰，宇宙之始爲物質的。混沌也，死也，空也，無所謂愛納涅，無所謂目的，無所謂生命。此無機的宇宙中，忽於某時，發生所謂生活力，生活力者，來自不可知之源，不能以物質名詞解釋之者也。

其始現也，冥行潛動，若本能之衝發而前，力求表現，以達於更高度之自覺性。此生活力之最終目的安在，曰自覺性之普遍實現，此自覺性之普遍實現，捨灌注全宇宙以生活力及愛納涅外無他法，是則始爲物質世界者，終將爲心靈世界或精神世界。惟目的既如此，則生活力非穿入或通於物質之間不可，非灌注以愛納涅或生命不可。物質之中受生命之灌輸者名之曰生物。生物者，生活力所造成之工具，以實現其最終目的者。全宇宙中，有生活力有物質，故生物之構成，亦以物質爲底，而以生命灌注之，猶之銅絲之受電流然。卽生命灌注物質中，而成所謂生物也。

生活力非無往不達者。求勝物質，而常爲物質所制。因此其所用方法爲試驗性，隨時代而不同，觀此時代所造成之生物，則其進化所達之程度，可得而知。故各時代各有其最適之動物，以表

現生活力貫串於物質間之情況。爬蟲時期之爬蟲，可謂已越乎當時進化之程度，以其傳遞生活流之力量，至當時所超之境為止，不能更進而止。

生活力努力不已，以求達於更高之生活種類，故進化之行歷無止境，不然，但以適合環境爲限，則既安於環境，卽可以止矣。人類者，最近之進化的工具，然不得謂進化卽止於此。如蕭伯納於其 *Back to Methuselah* 一劇中末節所言，假令人類之生存期愈延長，則愈能不爲物質所限，而進化之境，當更上一層。若不能達此更上一層之境，則人類必終委棄於進化的故紙堆中，與古代之廢物同，而宇宙中必有更適宜之種類，代之而興，以實行今後生活之進步者。人類所以不適爲進化工具者，不但生活力之運用有限，亦以下層物質牽制故也。人類之爲人類，但以其身體言之，雖受生活力之灌注，不得謂爲卽生活力。物質雖不能抗生活力之指揮，雖不能免役於生活力，以達於排除物質之目的，然因其不甘於爲人奴使，却有所以酬之者。此酬報之代價若何，曰生活力之滯於物質中者，構成所謂個人，而此生活力因其宅居之地如是，又受自由意志之籠錫矣。

### 自由意志之起原與範圍

生活流與人類自由之關係問題，先設一譬以明之：有大河沿山



脈間盤旋曲折而下，因山石之阻隔，而分爲無數之小河小溪。此小河小溪之流，與其愛納湮，雖皆導源於大河，然實爲大流之離其本道而轉入旁面者，則小河溪之爲小河溪，有其特殊方向，視山石之所以分散此大流者如何而定。

生物之所以萬有不同，如第三章所舉理由，必有某物，以阻生活總流之前進，惟其阻之也，此總流乃化爲無數支流，故生物之形形種種，含被阻之理由外，不能別求所謂理由。惟支流之爲支流，既自有其特殊方向，非大流所能干涉者，則生物個體亦有其自擇途徑或曰獨立行動之自由，與生活總流無涉。

如是，前章所提問題，曰人類有無自由。吾人可得一答案曰，吾人所得自由，即以物質的下層阻隔於生活總流與個體表現之間，即以物質分散總流，成所謂個人，而意志自由乃賴個人以實現。雖然，所謂自由，亦極有限，蓋生活流對於個人自覺性之運用，雖不能大加牽制，然所以範圍而約束之者，正自有道，此種約束如何實現及因何而實現，試略究之。

人類之情性 人類雖同爲進化之目的所造成，然各個人所以實行此目的者，其能力之強

弱與執行之遲速，迥不相同。雖同爲進化之工具，而某人用力多，某人用力少，其差別不可以道里計。街衢上之芸芸衆生，肩摩轂擊者相屬於道，其對於人類自覺性與思想之向上發展，能如柏刺圖、歌德、託爾斯泰之所貢獻乎？謂此等人全無創作之能力，固斷不然，然卽有之，而不肯發揚蹈厲爲人類努力，日惟蹈故習常，人云亦云，以求自保，而人類之進化與否，非所計及。此等人僅羊羣中之一羊耳，不得謂之人。如是，人類雖挾有變動不居之原動力，然以種種障礙，憚於變革，習之既久，則爲惰性所沾染，寢成習慣之奴隸而已。人類對於進化之觀念，淡漠如是，則謀所以促進之，使不至流於怠惰，然後思想上、行爲上乃有所謂創作之工，是第一要義也。

**非自覺之重要** 所謂促進人類使達於創作者，生活力亦有其解決之法，是在非自覺而已。非自覺者，屬於吾人自身之一部，賴此一部而個我與生活力得有交接之處。非自覺猶之一聯鎖，使隔絕之生活流所以成爲個我者，得與生活總流有其聯繫之處。如是，生活力其總源泉也，此總源泉灌輸若干促進力於非自覺中，而此非自覺之動力，乃迫人類生機體依其所應前進之路而前進。此種種觸動，始爲非自覺，終乃表現於自覺中而爲動機爲欲望，則又經理智之剖解與理性

之節制矣。如是，始爲本能之推促，終成自覺中之現象，爲信仰，爲欲望，因而謂爲人格之創造物，謂爲人類自由意志之獨立行動。惟如是，吾人內部之生活流，得賴此生活力而時發現其新鮮氣象，若其所以然之故，則非吾人所知焉。然人類不自知其爲造化之工具，不自知其冥冥中爲生活力所操縱，乃竟自居於獨立人格，以爲一切行爲，皆可由我任意處置之者，廣之則曰選擇自由，狹之則曰行動自由。因而有二說焉，依前章中新心理學之證明，則曰吾人者來自不可知之地之衝動之奴隸也，依一般人之信仰，則曰人類有意志之自由與思想之自發者也，此二說將何道以調和之，曰如上所言，人類雖有意志之自由與思想之獨立，然其自由與獨立，必有所自來，則吾人在此基礎上可以合二說而一之。

人類受生活力之支配 前既言之，欲望與感情，應作促之於後之解釋，不作導之於前之解釋。此促之於後者，由生活力灌注於非自覺中，然一人在自覺中之行動，若有幾經研究之目的，若更有理性爲之區處條理者，則何以故，曰此因由非自覺入於自覺中之過渡情形，尙爲吾人所不知故也。我以爲生活力與個人關係之性質，亦當以此意解釋之。

雖然，今之生世中，有若干至重且大之事，超於上文所云關係之外者，必先明乎此若干至重且大之事，而後吾人之爲造化工具，乃可明白，當其有需於吾人也，則愛而生之，其無需於吾人也，則會而去之矣。此至重且大之事爲何，曰生，曰死，曰愛。

生者非吾人所能自主也。當其生也，吾人自身原無欲生之意，更未嘗向人求生，蓋不問其願否，而生者則既生矣。既生矣，問誰爲父母，可先行選擇乎，則非生者所能過問。故吾人之生也，非爲吾人，別有所爲。死之意義如何，可釋之曰，生活力之造吾人，原有令吾人執行之事務，每屆吾人不能執行職務之日，則爲生活力所棄，卽所謂死矣。是死者非吾人自擇者也，乃外力加之於吾人者也。謁生而進，與辭生而去，皆非吾人自欲之，別有超乎於吾人之外而伏乎吾人之中者，代吾人致之者也。

愛者亦生活力之方法，所以使吾人之生活，藉他人以維持於久遠者也，自表面言之，若愛爲吾人所得而選擇者。然稍一細考，則知其不然。男女兩人，不知其何爲而遇合也，初合而旋離，既離而復合，不知其因何而然也，一朝相見，如膠投漆，其所留爲自由選擇之地者能有幾何，更有嚙臂

之盟，誓同生死，安在其能有理性上斟酌進退者，如是言之，必造化隱爲主宰，而人爲芻狗，其所以陰驅而陽遣之者，使兩情相悅而隱以達其他種之目的耳。故愛與生死同，乃一超於吾人管轄外之力，利用個人爲工具，以達其他目的，惟其有他目的，故個人之生死禍福，若非所問者。吾人時見男女兩人容貌不相合，性情不相投，乃物理上互相吸引，而竟成爲夫婦者，其所以然之故，莫得而明，吾人惟有解釋曰，是蓋生活力利用人類以達其產生健兒之目的，故其於兩情能否好合，則不問焉。

**天才** 生活力又懼心物二者所合成之個人，習故常而貪怠惰也，乃設一法以警惕之，曰天才者之產生。天才者之生於斯世，所以使生活之本能的志願得有自覺的表現之途。蓋此生活既爲潛流，必賴媒介物以傳達於外，此即天才者是也。故所謂天才者以其得天之幸，得與此生活流之脈膊相接，而通彼此之消息，其所獨得者，吾人名之曰靈感或曰烟士比里純。天才者之所有事，必不滿於現狀中之所成就者，而別求一新途徑，使思想與行爲更上一層。人類之歷史，苟非大美術家、大思想家、大改革家誕生其間，則世界將成停滯不進之狀，心靈方面、精神方面、美術方面之

停滯，猶之生物種類之停滯，皆反生活力之目的者也。惟如是，生活力迫於不得已，非有以促進之不可。然人類之性，安常處順，政俗一經確定，則憚於改革，故設爲聖賢垂教祖宗立法之名，以圖保守。既往，維持現狀，若夫改制易俗，以促進未來，則不免於紛擾爭持，故有所憚而不敢爲，惟其然也，必求所以反抗之，乃有天才者之誕生。言庸衆所不敢言，爲庸衆所不敢爲。如是，天才者對於舊日之思想、方法、行爲、規則，常取反對態度，諡之曰守舊，曰虛僞，曰錯誤，曰不合時宜，日惟推翻固有，新異是謀。天才者之此種志願，每與社會不相容，以社會中人不願有人反對其信仰，推翻其習俗也，故此天才者而爲宗教家、改革家，則不免於放逐或殺身之禍，其爲美術家，則不免於凍餓之苦。雖然，此等人才雖屈於一時，而其一身之靈感思潮，常開第二期社會改進之先路，蓋其所言所行，隱示社會以第二期應遵之路徑，故始之受辱於同一國民之父祖者，終且謳歌於同一國民之子孫矣。

雖然，天才者挾其先時之見，與國人奮鬪，因以形成一新時代，而舊時之思想行爲方面，頓時改觀，乃不及數十年，所謂新奇者又爲陳腐，駭俗者又爲常套，於是生活力懼人類之復習故常而



安停滯，思所以抗之，則惟有再產第二期之天才者，以繼續第一期天才者之事業而已。如是，思想界、道德界、美術界之進化與生物種類同，非如達爾文所云積微變而後成，乃達佛里氏(DeVries)之所謂突變之產生有以使之然者，突變者，言乎其物類之突如其來，非前此種史中所已見端者也。(丹麥生物學者達佛里氏證明變化非積漸所致乃倏忽中所發見因而新種之由來不能歸之於微變之積累乃同類之中忽有數個現新異之變化此即所謂突變)故天才者，生物心理歷程中之突變，與生物生理歷程中之突變相對待者也。

天才者非他，生活力所立之道里標幟，所以表示人類應行之路程。其職責所在，有與非自覺相同者，所以阻各個人徇一己之欲，苟圖安逸，而自忘其立於進化史中所以達人類向上之目的者也。

心物二元論 視二元論更進一步之言論 本章結束之先，尙有應加討論之問題。人之爲人，若天錫以自由意志，然冥冥之中，實有非自覺促之於後，此吾人所主張者也，所以爲此主張者，吾人認定宇宙之根本，立於二元主義之上。二元云者，一爲生機，一爲生機外之他物，是曰物質，所以阻礙此生機者也。然使此二元，一爲精神的一爲物質的，則二者之相互影響何自而生乎。第一

章中吾人曾發問曰，物質何以受非物質之影響，夫物質之意義如何，雖可由吾人自定之，然一爲物質，一爲非物質，二者何以能相互影響，則始終爲未解決之問題。

此問題以篇幅將盡，勢難討論，然因物質與精神相互影響之不能解釋，因而破棄二元論，則又爲吾心所不慊。吾以爲所謂二元論者，苟作二質解釋，則此問題誠難解答。以身心二者既爲種類不同之二質，則所謂相互影響者，誠無法以說明之。

然二質云者，非二元論之惟一種類也。吾人以爲不應先假定二質，應以兩種交繙之法爲萬物之由來。換言之，多元或曰物之萬有不同，或自物之交繙之方式以觀，或自所聯繫之物之性以觀，兩者同可以解釋之者也。既不必假定二者爲各不相同之質，則二物何以相互影響之問題可免，因而吾人由二元而進於一質，曰宇宙者，同一質而以兩種交繙之法，構成之者也。

吾人姑假定，宇宙間根本成分之交繙法之二，曰心。此種交繙，由於生活力對於根本成分之作用而成。若問生活力對於根本成分之作用，何以能成此種交繙，則非本書所能盡，惟有於下文略道及之。

第二章中，新物理學告吾人曰，十九世紀學者認物質在空間有固定性，在時間有恆久性，依今日之分析言之，此二性皆已喪失。所謂物質者，一連之瞬息的事而已，自外表言之，若爲固定之物，實則物之活動印象之繼續而已。吾人以此爲根據，乃得哲學上之理由曰，同一事也，在甲種交締法之下，則爲官覺所觸之物，在乙種交締法之下，則爲其物之感覺。故宇宙間同一根本成分，所以或爲物或爲心者，視其交締之法如何。立於甲種交締之下，則心之一部分也，立於乙種交締之下，則物之一部分也。因此現代新惟實派哲學家名宇宙間之根本成分曰中立特子，所以名中立者，謂其非物非心，而所以成爲心物者，乃視此中立特子之交締法如何。然則宇宙之間，有一非心非物之根本質料在，視此根本質料之交締法如何，而分爲心爲物，故心物者自根本質料導演而出者也。

吾人廣用生活力之名，茲以他種語調，解釋如次：

心者，中立特子之某種交締法也，物者，中立特子之又一交締法也。物之交締法，新物理學已研究及之矣，心之交締法則何如。以吾人所想像，心者亦爲中立質料所構成，猶之電流貫激於一

束鋼絲間。此電流非走入鋼絲間，亦非能變更鋼絲之質。其所有事，在使鋼絲另成一種配合，猶之一軍受軍官之指揮，當其呼「立正」之際，一軍軍容頓時改觀焉。生活力對於物質之影響亦猶是，此力入無生世界或曰中立特子之世界中，二者相觸，另呈一種交締法，乃成吾人所謂心。故心者非物質外之另一質，非另一質云者，非心物二者之本異也，乃宇宙間之同一質而交締之法異也。兩種交締法中，其一曰心者，先以生活力與特子相接觸，繼以接觸之後，成某種交締法，而有所謂心。

心物二者相互影響問題，尤為重要。其所以相互影響者，非今所能言，然所以解決之方向，已略如上文所言，即同一質而交締之法異也。誠如吾言，則前文中兩種困難，甲、僅有一元，不能解釋萬有不同之故，乙、若有二元，則生二元相互影響之難解云云，庶幾可免。

甲、吾人假定宇宙以二元而成，則過失、分歧、多元之由來，可以解釋。

乙、此二元，一表現於體，一表現於心，二元間仍有相互之影響，所以相互影響者，非心物二者不相同之質，乃同一質而交締之法異。

如此云云，非謂能解決心物問題也。一切哲學學說，皆生特別之疑點，他學說既然，吾人之說亦然。而所以稍勝者，則依吾人學說所能涵賅之事實較他說爲多耳。

本此學說，以適用於社會及理智上之作用，則有吾所著常識神學一書，凡美術、教育、與道德問題，概以生活力之論解釋之。吾之以生活力解說諸問題，是否成功，非我所能斷言。蓋一種假說而可以解決一切問題，乃必無之事，他人所不能者，吾奈何敢自居曰能，是非持武斷主義者決不能以若干信條奪智識之位而代之，且誠有一種學說能解釋一切，則哲學自此告終，將不復有所討論。緒論中有言，心物問題，永不解決之問題也。吾人對於此問題之態度，不決之於理性，而決之於興趣。蓋謂吾人之所信，非盡以推理爲前提，乃吾人之興趣或嗜好使之然耳。然即以興趣爲態度之標準，而興會之上，常願加以理性的說明。故此書之作，雖本於吾一人之興會，亦以理性的要求，乃有所根據之理由之說明，讀吾書者，因此而引起同種之興會，則握管提槩之勤，於是乎不虛。

本書參考之著作：

第一章

達爾文

物種由來 (Darwin, Charles: *The Origin of Species*, Murray's, Shanghai.)

Library, 1919. *The World's Classics*, 1901.)

赫胥黎

演講及論文 (Huxley, T. H.: *Lectures and Essays*, The People's

Library, 1908.)

馬克都

身體之心 (McDougall, William: *Body and Mind*, Methuen, 1911.)

第二章

馬根

動物行為 (Morgan, G. Lloyd: *Animal Behaviour*, Arnold, 1908.)

傑勒

本能與經驗 (Geley, Gustave: *Instinct and Experience*, Methuen, 1912.)

傑勒

從非自覺達到自覺 (Geley, Gustave: *From the Unconscious to the*

*Conscious*, (Trans. Stanley De Brubh) Collins, 1920.)



羅素 神祕與論理學 (Russell, Bertrand: *Mysticism and Logic*. (Chapters IV, V and VII) Longmans, 1917.)

羅素 原子初步 (Russell, Bertrand: *A. B. C. of Atoms*. Kegan Paul, 1924.)

羅奇 哲學及新物理學 (Rougier, Louis: *Philosophy and the New Physics*. (Trans. Morton Masins.) Routledge, 1922.)

柏格森 物質與記憶 (Bergson, Henri: *Matter and Memory*. (Trans. N. M. Paul and W. S. Palmer) Allen and Unwin, 1911.)

柏格森 心力 (Bergson, Henri: *Mind Energy*. (Trans. H. Wildon Carr.) Macmillan, 1920.)

詹姆士 心理原論 (James, William: *The Principles of Psychology*, Macmillan, 1890.)

### 第三章

白克蘭 觀象新論及哲學名著 (Berkeley, Bishop: A New Theory of Vision and Other Select and Philosophical Writings (Especially the Three Dialogues Between Hylas and Philonous)) Dent, Everyman's Library, 1906.)

休謨 人性論 (Hume, David: A Treatise of Human Nature. Dent, Everyman's Library, 1906.)

開特 黑智叢書 (Caird, Edward, Hegel: William Blackwood, 1903.)

羅素 哲學問題 (Russell, Bertrand: The Problems of Philosophy: William and Norgate, 1912.)

喬特 齊羅和奇 (Joel, C. E. M.: Essays in Common Sense Philosophy. Allen and Unwin, 1919.)

柏格森 創造進化論 (Bergson, Henri: Creative Evolution. (Trans. Arthur

Mitchell.) Macmillan, 1911.)

#### 第四章

佛洛伊特

著 (Freud, S.: The Interpretation of Dreams. (Trans. A. A.

Brill) T. Fisher Unwin, 1913.)

佛洛伊特

口筆筆記之整理 (Freud, S.: The Psychopathology of Everyday

Life. (Trans. A. A. Brill) F. Fisher Unwin, 1914.)

華格摩脫

精神分析評考 (Wohlgemuth, A.: A Critical Examination of

Psycho-Analysis. Allen and Unwin, 1923.)

栗浮司

本體與意識 (Rivers, W. H.: Instinct and the Unconscious, Cambridge

University Press, 1920.)

栗浮司

交戰與夢 (Rivers, W. H.: Conflict and Dream. Kegan Paul, 1928.)

羅素

社會改造原理 (Russell, Bertrand: Principles of Social Reconstruction,

Allen and Unwin, 1918.)

羅素 心之分析 (Russell, Bertrand: The Analysis of Mind. Allen and

Unwin, 1920.)

但司蘭 新心理學 (Tansley, A. G.: The New Psychology. Allen and Unwin,

1920.)

### 第五章

白德雷 生活及習慣 (Butler, Samuel: Life and Habit. A. C. Fifield, 1910.

Shrewsbury Edition, Jonathan Cape, 1923.)

白德雷 非自覺的記憶 (Butler, Samuel: Unconscious Memory. A. C. Fifield,

1920, Shrewsbury Edition, Jonathan Cape, 1923.)

蕭伯納 劇本 (Shaw, Bernard: Back to Methuselah. Constable, 1921.)

喬特 常識神學 (Joad, C. E. M.: Common Sense Theology. Fisher Unwin, 1922.)



