

書 叢 學 哲

法 方 之 識 認

著 格 太 孟
譯 忠 友 施

上海图书馆藏书

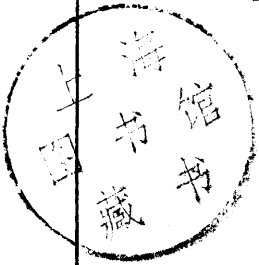


A541 212 0006 8069B

Wm. P. Montague 著
施友忠 譯

哲學叢書
認識之方法

商務印書館發行



張序

認識論自康德以來已取哲學而代之。顧無適當之書，供教科之用，教者苦之。大抵認識論之著述多爲一家之言。洛克之人類知性論，認識論之書也；休謨之人性論，認識論之書也；康德之純粹理性批判，亦認識論之書也。學者欲研究認識論固不可不讀此三家之書。然而讀一派之著述，所知者止此一派之論據而已。猶未得爲比較觀也。

近人治哲學有一新趨向：曰先臚陳各種學說，以明人類思想之有類型是已。此法見之於倫理學爲最早。言道德者無不羅列各種基型。近始漸及於哲學。如美國霍金教授之著書，卽其一例也。

孟太格此書可謂亦用此法。故吾謂呈爲認識論之著述中最合於教科用者也。後乎此者有路維士之心與世界條理 (Lewis, Mind and the World Order)，萊阿德之知識信仰與意見 (Laird, Knowledge Belief and Opinion)，柯亨之理性與自然 (Cohen, Reason and Nature)，斯泰司之知識與存在之理論 (Stace, the Theory of Knowledge and Existence) 諸書。路氏之書爲一家言。萊氏之書所涉太廣。柯氏之書雖亦得爲初學之用而惜乎不爲認識論之正宗。斯氏之書清晰得未曾有而敘述他人學說處仍爲太少。故比較觀之，雖近來關於認識論之書日有增加，而孟氏此書猶不失如初學最宜之作也。

孟氏本人並非無所主張，彼固實在論者之一也。彼在他處曾主張以時間爲空間其間之第四量而消除其存

在。自此點觀之，彼不僅爲實在論者，實乃實在論中之趨於極端者也。顧於本書則不然。彼承認客觀主義主觀主義二元主義各有所長，各有所短。棄其所短，留其所長，則真理見矣。於是吾知孟氏固偏於調和諸說者也。雖然，人類之思想除若干基本型式以外，大都爲混合之物。特混合而仍不能無所偏。若孟氏者雖從事於諸說之調和，顧其精神則仍偏於實在論。此又吾人讀其書時所不可不知者也。

近來國人頗知爲西洋哲學之討究，此乃可喜之現象。惟關於認識論之作猶未多見。施君以教授之暇從事此譯。固不僅欲使國人得一善良之認識論，抑且自吾觀之，似欲爲譯界開一先例。何以言之？施君此譯純用淺顯文言，力矯世間所謂直譯之惡風。讀者不僅的於認識論可藉窺門徑，且亦於譯事一道或可的多少暗示也。此正余之所以敢推薦於當世學子者耳。

民國二十二年四月二十三日

張東蓀序於北平西郊

譯序

詩巫兒 (Henry Sidgwick) 之倫理學方法論第一章末段標明其書之宗旨曰：

「本書宗旨，在於盡個人能力所及，於通常關於道德之理論中，抽繹其所涵之各方法，加以明白詳盡之解釋；並指明各方法相互之關係；各方法之間若有衝突情形，則確定其所以衝突之爭端所在。」

頁十二曰：

「著者（一般倫理學之著者）每於未加精確的分析之前，即從事於綜合，蓋綜合者所以應實際之應用，而分析者則所以滿足理論之興趣，二者比較，綜合之需要，固較顯然也。誠以倫理學理論之研究，其發展亦每因涉及實際情形而受阻礙；正當行爲之理論的研究，與此理論實際之應用，果能完全分而爲二，則實際之應用亦將受其利；以吾人若混科學之研究與實際之教訓爲一談，結果所至，必將二者之利，而兼失之；蓋此項之混合物，求之於腦（按：指理智而言）而未能安求之於心（按：指情感言）亦不生興趣也。」

孟太格 (W. P. Montague) 作認識之方法，直接受詩氏倫理學方法論之影響；讀其序言，於詩氏推崇備至，於哲學界之混宇宙論方法論爲一談，深致不滿，其動機及其宗旨之由來，可以想見矣。

孟氏之書，目的在單獨研究方法論之問題，使不爲宇宙論所埋沒，蓋哲學方法之探求，亦猶倫理學，每受其實

際應用所阻礙，而吾人討論宇宙論之際，即哲學方法之實際的應用；二者之間，苟不加區別，宇宙論之探討，亦將蒙其害也。

然方法何以重要？曰：哲學者，求認識而已；而認識必有其道，即方法也。方法偏頗，則認識不當，認識不當，則舉凡哲學科學之知識，皆失其穩固之基礎。是方法論之研究，實立真正知識之穩固的基礎也。

方法論之研究，至近代始盛。以近代學者方始注意，思想系統之不齊一，知識之不準確，乃由不講方法而起，故遂致全力於方法論之研究也。孟氏此書，尤能抽繹認識之各法，加以討論。孟氏爲學，富有理智同情，均能於異己之各派中，見其真正價值之所在，胸懷宏闊，思辨深遠，蓋認識之方法一書，於由來方法論各派，皆有透闢之闡發，去其偏頗，而取其精，以自立其調和之系統，而無礙於其根本之新唯實論者之地位。間或亦有所偏，惟其所偏，亦即其獨到之見地。邇來歐美非無有價值之方法論書籍出版，惟求其能條分縷析，足以啓發吾人如孟氏之書者，實爲罕見。故亟譯之，以嚮國人。

讀孟氏書，不可不略知其基本之主張。孟氏爲美科倫比亞大學哲學教授，當代新唯實論巨子。一九一零年七月二十一日，氏與Perry, Spaulding等六人，於哲學心理學雜誌發表一篇宣言，題曰：The Program and First Platform of Six Realists，以確定新唯實論者研究之方針與主張之綱要。一九一二年，若輩復有新唯實論之刊行。書中氏之論文題曰：A Realistic Theory of Truth and Error，茲節譯氏在宣言中所發表之文字第一

第三兩段以明其根本之主張。文之第一段說明唯實論之意義云：

「(1) 唯實論主張，物之被知者，即於其不爲人所知之際，亦將繼續存在；換詞言之，物可出入於認識之關係，而其實在性不必因之而受損失；再換詞言之，物之存在，與人之經驗之，知見之，概想之，或覺知之之事實，完全無關；其存在絕無待於其爲人所經驗，所知見，所概想，或所覺知。

「(2) 唯實論乃與主觀論（或認識論之唯心論）相對抗，蓋唯心論否認事物離經驗而能自存，離認識關係而能獨立。」

第三段說明唯實論之涵義云：

「(1) 認識關係一特殊之關係也，可潛存於一有生之體與任何實體之間。

「(2) 認識與其對象固同寓存於同一之宇宙間也，其於自然秩序中，亦自有其位置。苟就其自身言，實未見其俱有何種超越或超然之性質也。

「(3) 關於宇宙受意識之充塞至何程度，及意識所以生，所以存各問題，果其可得解決，則解決之方，必有待於經驗與自然之方法。

孟氏此項主張，與吾人所主張者不必盡同，惟其認識之方法一書之價值，在其關於各派之分析與批評，而不在于其本人之主張。此吾之所以不憚煩勞而爲之介紹也。

本書初次譯稿，成於十九年夏，然迄今已兩易稿矣。本書附錄，原有知者與所知（The Knower and the Known）一篇對話，以與本書內容重複，故不編入，蓋該篇對話，乃孟氏取全書大意，編製而成，所以確定其個人之態度也。全稿承張東蓀先生校閱指正並爲作序，書名原譯爲「認識之道」亦從張先生，改爲今名，感激之至。黃子通、馮芝生兩教授，亦時予以精神上之鼓勵，統此致謝。

施友忠

二十二年，元月，九日，於開封河南大學

原序

前在哈佛受業於 Palmer 教授，讀 Sidgwick 倫理學方法論，竊願取 Sidgwick 氏研究倫理學方法論之方法，以研究論理學認識論之方法論，使其脫離極饒興趣之形而上學問題之混淆，而自具清醒之眉目。

Sidgwick 氏此書猶是哲學論文中之偉著；近來哲學界呈現許多誤解與糾紛，故哲學之辯證法及方法論上各問題，與本體論上各問題，更不能不嚴加區別。本書大體上之計劃與細目之選取，大概依照 Sidgwick 謹此申謝。

本書將付印時，承圖書編輯 Muirhead 教授竭力贊助，感激之至。May Sinclair 女士之談話與著述，使我於唯心哲學生明白之欣賞，亦所至感。更謝哈佛大學 R. B. Perry 教授為我讀遍本書原稿。杜威教授對於實驗主義一章之批評，使我明白實用主義與論理學之關係，並看清實驗主義之認識論的底蘊，而消除我平日所蓄之誤會。

年來與 Lovejoy, Miller, Overstreet, Sheldon 諸朋輩相過從，暢讀之頃，深得其德惠與鼓勵；偶一念至，感從衷來。

同事中以 Helen Parkhurst 教授助我最力。女士非但將本書原稿全部修改，用打字機繕抄一過，作成索

引，而且年來不吝予以指導與勸誘，使本書所有思想，方始有清晰之表現。

對話中各脚色所代表之派別，可略述如次：Partridge，代表客觀論者，即英美新唯實論者所持之態度。Lo-velace 代表認識論之二元論者，即近來號為批評唯實論者所持之態度。至於 Bryce 則代表主觀論者，我力求其不背近代唯心派學者之觀點，雖則不精確處在所難免。此派包括 Royce 與 Creighton 兩教授，甚望兩教授不以此為侮辱。索引中我將前年去世之唯心派學者與對話中虛構之人物並提以代表其學派，深願世人不因此而加我以不敬之罪。

Montague,

一九二五，三，二四，於紐約。

導言

哲學可大別爲三部分：(一)方法論，(二)形而上學，(三)價值論。

價值論論理想之性質及其所以實現於實際生活之方法，可再分爲二：(一)研究何者爲善及如何實現之於行爲，是爲倫理學；(二)研究何者爲美及如何實現之於藝術，是爲藝術論。

形而上學所研究者乃實在(Real)之本性問題之具有普遍及根本之性質者，可再分爲二：(一)分析的形而上學或本體論，研究科學之基本範疇；(二)綜合的形而上學或宇宙論，研究科學探求所得之普遍結論，並組織之以形成一有系統之宇宙全體。

方法論亦可再分爲二：(一)論理學，(二)認識論，二者職志在乃將各種致知釋知之方法加以論述。

以上所述哲學之三大支中顯有一部分乃各自獨立，雖則其獨立者亦但限於此一小部分而已。自善美觀之，其當然爲善爲美者固不必爲實際存在之事物所決定。在此範圍以內，倫理學與藝術論之理想可脫形而上學之結論而獨立。雖然，吾人所以實現理想之方式之有待於吾人所居之宇宙具何性質也，其理甚明，勿庸贅述；是則由道德與藝術之實行家觀之，價值哲學固未能盡脫形而上學之羈勒也。形而上學與方法論之關係，或爲互相依附，或爲各自獨立，其理亦猶是也。吾人求真之際應用何種之標準，大概視吾人所研究之實在的本性而決定；但同一

標準常可稽核各種不同之判斷。論理學如是，認識論亦如是。吾人用以解釋真理之自身（或知識關係之自身）的方法如何，則視心理學與物理學所表現之知者與所知之性質如何而決定。認識論於解釋知識關係之際常有兩派互相傾軋，一為唯心派，一為唯實派，惟此唯心唯實之爭至少有一方面不為知識關係中之關係者（terms）所具特殊之性質所決定。最後，方法論與價值論之關係亦復如是，或為互相依附，或為各自獨立，此實明而易證也。但在過去二百年中多有以方法論問題與形而上學問題混為一談者，方法論與形而上學間之界限因而不明，而糾紛亦於焉以起。吾人之所以分方法論為二部（論理學與認識論），分別討論，並別之於哲學上之其他問題者，亦所以免淆亂與糾紛云爾。

欲於研究認識之方法的方法論，與研究本體之方式的本體論之間加以嚴密的區別，吾人非先有準備不可。於方法論之論理學與認識論兩門學問，尤當詳加注意。

認識論問題多端，故可有各種不同之界說。但吾人在認識論中所欲研究者，乃哲學全史中所聚證之知識關係。要之吾人之問題是：「宇宙間之萬物與性質果有待於被知乎？此有待之範圍究竟如何？」

關於此問題哲學史中有三種理論互相爭雄以求成立。第一，為「客觀論」或認識論之唯實論，主張物獨立存在時具何情形，其為人所知時亦具何情形，物之離乎吾人時的自相實無異於其的吾人所經驗時的現象，且謂意識能直接表現外界實在之性質。第二，為「主觀論」或認識論之唯心論，主張一物之性質與其存在之構成乃

構成於其與心或主體發生關係之際，故實在中凡可被思者必被思爲有意識之經驗。第三，爲認識論中之「呈現派」或「模仿派」，卽我人所稱爲認識論之二元論者。据二元論主張，事物可分爲兩種，（1）內部事物卽意象（ideas），純依意識而成立而爲意識所直接表現者；（2）外界或物質事物，與意識毫無關係，且非意識所能直接經驗者，而一切經驗莫不假設此物質事物以作其原因。

（原註）實則認識論尙有第四派，名曰相對論。惟此派之精神氣質與其他各派迥異，且與實驗派之論理學復有密切之關係，故於第一篇第五章將其與實驗派並論，似較恰當。

第二篇認識論之方法所論者，卽此三理論。吾人若改變觀點，以唯實論爲出發點，則可證明客觀主觀二元三理論實不相悖，而且相互含蓄。此節容於第二篇詳言之。吾人之努力如果有成，則認識論問題將迎刃而解；而解之之法在於化上述互相衝突之三理論以爲三種不同而相成之方法，以解釋知者與所知之關係中所共含之事物。於未論釋知或釋真方法之先，似應討論求知或求真之道。故第一篇所論爲論理學，傳統哲學皆以形式論理學爲精確。思考之「術」或「學」，而考其所謂精確者則似專指由前提而結論之推理的精確性而言。是則吾人之爲論理學家也。若以探求思考所以精確之原理爲職志，則規律之但足使結論無背於前提者縱爲吾人所發現，吾人亦不當以此自鳴得意以爲滿足。吾人須擴充研究之範圍，以從事於前提自身所以立之原理。夫關於絕對之精確性與屬質之真理（Material truth）所以立之標準之探求，原有別於關於相對之精確與屬形之真理（fo-

rmal truth) 所以立之標準之探求，或謂前項之探求乃認識論之一部。而吾人則謂其爲論理學本身之論理的。故吾人定論理學界說之言曰：論理學者乃求根本之標準以確證吾人之信念及求達真正之知識之學也。

確證信念之問題與確定信念本源之問題關係甚切；故於討論論理學上之精確性時亦稍涉及心理學上之發生問題。

吾人之思考與信念可有下列各種之本源：(1) 他人之言證；(2) 直覺，而直覺中至少有一部分乃基源於本能，情感與欲求者；(3) 發自普遍原理之抽象思考；(4) 官感之經驗；(5) 有實效之實際活動。凡此我們皆可視之爲能指出根本標準以決定哲學之真理，而且實際上此類本源亦確具有此項之能力。信念之本源既有此五種，遂有五種論理學說隨之而生：(1) 權威主義；(2) 神秘主義；(3) 理性派；(4) 經驗派；(5) 實經主義是也。

此五種論理學說各有其所最能確證之信念與之相符合，故遂亦有五種之信念。請說明之：吾人信拿破侖爲有存在。或問：此信念何由而來？有何根據？吾人答曰：來自史家之言證，以權威作其根據。信念中有但以直覺爲根據者。暗室之中陳列屍身則頓起恐怖之感覺；同爲人也，有覺其爲可信，有覺其爲不可信；關於宇宙人生之根本價值有爲吾人所覺爲不得不承認者之感覺——凡此種種感覺皆所以例證第二種神秘之態度與信念者。第三種理性派所持之標準於數理命題如 $7 + 5 = 12$ 者所最宜適用，其真理之來源與根據乃凡人所公認之普遍原理。至於關於箇別事物之信念如「草綠」「雪冷」者乃以知見所得之經驗爲其來源與根據。此第四種標準即經

驗派之例證也。信念之傾於將來而復爲行爲所假設而爲其根據者皆爲第五種標準卽實驗主義之例證。實驗與經論兩派之間常難區別。吾人將有所作爲之際常自覺成功之可期，苟想將來則謂其與過去爲相類似，凡表現前項之期望與後項之相類的判斷，既非根據於直覺，又非推自自明之原理。此類判斷實係應付實踐時所遇意外之情形，吾人所求於此類判斷者乃其成效。如其成效不佳，吾人則視之爲僞而摧翻之，更求其他。第六，命題中有非上述之標準所得證明或反證者，此殆爲吾人所公認；此類命題遂成第六種論理學方法（懷疑派）——一消極之方法——之本源。

是知言證、直覺、理性、知見、實踐均有足爲實際信念之根據者在；如有五種求真之方法因之以立。方法論之第一篇卽以批評態度分析此五種積極之方法及第六種之消極方法，於必要時且兼及此各法與形而上學倫理學之間的關係。六項分析以次論述之後，繼以綜合之研究，確定各法在經驗範圍中最切當之範圍，並從而治之於一爐，調和互相排斥之六法，使其相因相成，融諧無間。

目錄

張序

譯序

原序

導言

第一篇 求知道之論理學之六法……………一

第一章 權威主義……………一

第二章 神秘主義……………一五

第三章 理性派與經驗派(1)……………二九

第四章 理性派與經驗派(2)……………七〇

第五章 實驗主義……………九五

第六章 懷疑派……………一三八

第七章 同盟與協約——各法之聯合……………一七八

第二篇 釋知之道：認識論之三法……………二〇三

篇首語……………二〇三

第八章 客觀論……………二〇五

第九章 認識論之二元論……………二一四

第十章 主觀論……………二三〇

第十一章 認識論三法之新義及其調和……………二五六

認識之方法

第一篇 求知之道論理學六法

第一章 權威主義

夫信仰之成，以他人言證爲根據者居多。關於宇宙之所有知識，求其爲直覺、理性、經驗，或實驗所直接證明者，實屬寥寥無幾。吾人之承納，吾人所謂爲真理者，十九出於信心。人爲最易受暗示之動物，苟非言證者誠意能力之確有足，以使人致疑之處，則其所言所證，人皆深信不疑。此種盲從信賴之心性，於催眠狀態中最爲彰明；其時神經中凡與所暗示相衝突之聯絡均被關閉，常態所目爲荒誕不經者，至是皆能暢行無阻。所謂「耳聞卽心信者」，此也。

方人之神志清明意識常態之際，各人之智力則有敏鈍之不同；雖然，苟其一旦受人之暗示則鮮有不生信念

之心者。經驗未足，天真爛漫之孩提尤易以耳之所聞充爲目之所見。於是乃知權威之所以成爲一般尋求及估價真理之一法者蓋有二故：（1）人之天性有限不得不藉助於他人之言證；（2）易受暗示及信賴之心實人類公有之普遍性，而權威之來亦卽由於激發此項之心理也。

權威方法之弱點有二：（一）權威與權威間之自相衝突，因向呈現內部之破裂，影響所及，應用上遂生種種困難。不過此項劣點亦不限於權威；卽其他各法亦未能完全免此。（二）其第二弱點尤足以制權威之致命蓋吾人固未可視權威爲真理最後之淵源也。設權威自身發生問題致吾人疑問何以某家之說應爲吾人所必從（例如聖經著作者之問題），則吾人所得之答覆必爲：親眼目擊者無須借助於權威，蓋權威之外尙有其他較好之求真方法可用，如經驗直覺等是也。

茲先論權威自相衝突時所生之困難。證據若有出入，權威論者之出路有二：（一）上訴於更上之權威，（二）求助於理性與經驗以資調辭。權威論者所擇者若爲第二出路，則不啻拋棄權威向別求真理於經驗或理性。往往此爲其唯一之出路。試舉例言之：設一基督教宣道師欲感化一回教徒，言新約中所有之真理乃得自上天之靈感與顯示，因其具有無上之權威，故爲我們無條件之所必納。而回教徒亦引可蘭經大說其靈感與顯示之性質，因而證其具有無上之權威，應爲我們無條件之所必納。各持其經典爲權威，互相傾軋。渠等苟各謀其道，爲事自屬簡單；無奈宣道師之職志在化民而成教徒，如是遂不得不申言其教義較可蘭經爲合理，爲切近經驗。權威與權威

既相衝突，則引經據典以證明其典籍之真確可靠，皆屬循環重覆，竊取論點之理論。聖經或乃由靈感而來，但吾人不可求理由於聖經之自身。證人之信確性若發生疑問，姑不論疑者之是否合理，證人本身因不得重申其信確性以釋此疑也。實則權威論者任其如何頑梗固執亦必不願作此循環論調，必將憑藉理性以證其超乎理性之權威。權威與權威間之衝突理性既足以斷其是非，則理性之足以估定一種學說或教條之價值，似勿容疑。是則權威甫脫循環論調之難關復作理性方法之犧牲者，或有權威論者其權威與其他之權威發生衝突也，而欲避免此兩難情況不借助於理性而以權威自決，但理性、經驗、直覺各法之外，果別有其他方法足以度量權威之輕重乎？曰方法有三：（一）主義創始者之威信；（二）信從者為數之衆寡；（三）年代——主義之歷史之長短。茲請以次述之。

（一）威信 人之言證或易得吾人之信仰或不易得吾人之信仰，易與不易全視我們對於言證者所具之態度為何如耳。有人於此如果我知其素行謹愿誠懇，則其言雖無旁證亦將得我之信仰。我果復知其人於某科學造詣甚深，則其關於此項科學所下之判斷雖與我素常所信者或大不同，仍可得我之信仰。為人誠懇厚道而復有學問威望者自能得人信仰，否則將為人所疑。雖然，此理固或可靠，然亦有不可靠之時。有某甲於此關於某項科學所下斷語素為我所相信。我之所以相信之者不特因其在此科學範圍內曾下真確之斷語，實因其對於該項科學確具有特長之學識也。即關於其他科學與上述科學有關者，其所下之判斷或亦可靠，此因此兩種科學既屬相關，則對此兩科學之認識所具之可靠性自亦有很高之相關度。其斷語若涉及他項科學，則其相關度或者很低，或者

竟爲相反。一熱心之社會主義者所述社會主義之真諦或極可信，但於其對於非社會主義者之言論有所批評也。則其批評恐未必有當。此卽相關度恰爲相反之例證。實驗物理學家關於物理學之一切言論誠堪深信，而關於精神之功效問題則恐其未必有可靠之意見。物理學者流在試驗室中練就誠慤不欺之習慣，苟一旦與江湖巨騙遇，其不能洞悉騙子本來之面目意中事也。人之一生所遇之情形所處之環境隨時變改，故同一某甲於各種不同之範圍內或爲敏捷溫良，或爲愚鈍蕪莠，吾人見一人於某範圍內威望崇高，若卽因而斷其在別一範圍內亦有如是崇高之威望，勢必險象環生。各範圍中固有不同，乃互相關聯而難決定其相關度者，物理學家對於生物學心理學，所具之學識以比常人自有深淺之別。此種相關係之科目或竟有相關度之可言。但兩科目之關係愈淺其相關度亦愈低。物理學家對於化學具有可靠之學識，對於生物學之學識則不如前項之可靠，對於心理學其可靠性將尤低，對於文學與宗教其可靠性或竟等於零。故聖經所載之偉人如摩西等雖皆當日道德問題之大師，甚於天文地質則直一無所識，卽今日之道德問題亦無渠輩置喙餘地。故權威之第一方法——威信——但於一定範圍內受經驗之證明方始有真確性之可言。

(二) 某種權威之可靠性 常有因其信徒之多寡以定之者，然而此種標準固非全數權威論者所一律承認者。基督教徒必不因佛教教徒之衆多遂認佛教高於耶教，宗派雖小其教徒響道之篤固不必亞於廣有門徒之大宗派教徒，卽大宗教徒亦必不至冒然以其教徒衆多，遂自誇其教義之鞏固。實則事有非人所能臆料者，衆寡標

準，反爲常人之不以權威爲最高之標準者，所常用。設一事實，而有甲、乙兩種不同之報告，若甲報告爲多數人所承納，則其或然性必較乙報告爲大，不過此中必先有一假設焉，即斷案之成立必須爲獨立的，不受他人意見之影響者，雖然，此較大或然性之所以成，固有其道，其道維何？曰錯誤多而真理一是已。人之觀察也，錯誤之觀察，其方孔多，而真確之觀察，其方唯一。苟證人中之報告相同者，其爲數愈多，則其所報告者亦愈非起自錯誤。不過於此又須先有一假設在——人之所以認證人爲有權威而足信者，非但因其爲有權威，而盲從之，亦因其所知者乃直接得自經驗或理性耳。要之，衆寡之所以能予權威以較高之地位者，正因知識之本源非權威，而是權威以外之其他方法也。

(三) 年代之久遠 年代之衡量真確性較數之多寡爲可靠，權威論者大都爲守舊派，留戀以往之制度，持往大必勝於現今之態度。一宗派之歷史愈長，其自視其教義也，亦愈覺其有較高之權威。細考年代之所以能增高權威者，我意理由有三：

(1) 年代足以引動我們的興趣與情感。凡有歷史之制度，常使人生登臨之感，溫柔之慨喟，美妙之回憶，常於一見之頃油然而生。而新創之制度不論其如何完善，亦不足以動人之情緒。苟身入有歷史之會堂，則以往之宿願，驚愁，慰藉，皆紛至踏來。此類會堂不啻精神生活之寶庫，苟念及此寶庫時而能無動於衷，則其人靈魂之貧脊可知。此種情感常一變而爲某宗派教義之信心，雖則其不合理處固顯而易見也。一宗派之歷史背景任其如何富有

興趣，其豐富究與真理無關。試身探一廟宇，其教義雖飛我們所服膺，而歷史上之興趣情感亦油然而生不可制止。觀此則興趣情感之非該派教條之真理可知矣。

(2) 年代之所以能增高權威者第二因守舊派之情緒中合有特種的誤謬。「老者既皆智於少者，則祖先之意見應須尊重豈非顯然」一語中，已表盡此種錯誤。吾人祖先果而今尚存，則其為老者固矣，其意見乃歷代經驗之給品，應受尊視亦屬當然。然而我們所視為應尊重之聖言大訓，實皆吾人祖先與吾人年事相似之時所發之言說，苟就整個種族之經驗以考其年代，則吾人祖先之年代為幼穉，而吾人之年代為老成。故自種族方面觀其言論，其年代雖久遠仍不免幼穉之謂，不足以語老成。實則一教條年代之久遠，非但不足以增其權威，且適足以滅之。守舊派常以所以敬老之情緒以敬古代的思想與意見，於古代的成俗制典拳抱尤為殷切。就心理方面言，此為自然之傾向，因吾人思想中古人舊制兩名詞似有密切之關係，但就論理方面言，此為不當，陳舊之思想即所以證明當時時代之幼穉也。在知識各方面吾人若與祖先比，則吾人為老成，而祖先為幼穉矣。

(3) 尚有第三點較前二者尤為重要。年代之所以能增高權威者因有一具有歷史背景的理論作其根據。此理論以為在知識方面，世界無進步但有退步，現在之一切風俗制度信仰皆古代黃金時代斷喪之後所遺留下來者，當黃金時代之世，人之全都知識皆直接得自主宰。此原始神賦之真理若果變改，則但能向壞的方向變改。由是一種制度或宗教其歷史愈長其為真之成分亦愈大，以其愈近知識原始之泉源故也。相信過去的黄金時代，相

信主宰賦人以原本的、普遍的、完全的顯示，乃宗教真理與權威之源泉——此種信仰之影響於歷史觀及歷史之自身也，重大不可以言宣。人類大都受此傳說之影響；雖然，苟出之以神話，則信之者將寥寥。近來人始有見於另一面之世界觀，始知世界乃日增月長，與時序相推進之世界。然而舊觀點仍為權威之根據，其結果重一致律，重價說，重一切守舊之禮儀制典。不用說，現代之科學家與歷史家無法證明此種信仰之為真確。即使古代曾有極盛之文化，究亦不足以稱揚，蓋年代愈久遠，人類的制度知識亦必愈不完全，其愚頑暴戾亦必愈顯著。平常歷史之紀錄外，若益以人類學所給與之證據，則吾人所見者非一黃金時代，而是踵接相繼之石器、銅器、鐵器時代，在此各時代中人類賴石銅鐵器，始漸脫獸形而成人身。

由是觀之，權威之不得自命為尋求真理之最高最後之方法也明矣。下列問題不論其答覆如何，均足以置權威於死地。你的權威何以當信，他的權威何以不當信？此問題之答案不外兩種：一、求某權威之真確性於權威之自身，是為無謂之詭辯；二、別求標準於其他方法，如理性經驗等，或其他理論如黃金時代。教義如果相抵觸而生問題，吾人不能因權威之應受無條件的信仰服從以解決之。權威原非基本之標準，即無上文之長篇文字，簡單演繹的方法亦足以證明此言之不謬。例如：甲之所信由於乙，乙由於丙，丙由於丁，如此類推其情形之不能無底止也實為顯然。蓋推究到底必有人焉其所持之真理非由於他人之言證，乃直接來自其本身之經驗、理性、直覺或實踐。權威之所以能相承傳遞者皆賴有非權威之方法作其基礎，欲否認此說恐非容易；果欲否認之，則何異破產者之互相

借貸以謀金融之事業？

雖然權威之不能自圖其說既如上言，何其影響所及尙若是之深且厚？此無他，人類直到今日尤多引盲目之信仰爲無上之尊榮者，苟有以理性良心之自由活動以解決宗教問題者，人若不指之爲褻瀆亦必目之爲傲慢。

考權威之所以若是普遍者，甚故有四：

(1) 權威論者中不少混權威主義與下章所論之神秘方法爲一談者。關於否認權威與言證之足以當知識根本之種種論調，渠輩均坦然承納，其理由如次之渠等所認爲有權威之知識者乃由靈感、直覺、或神之顯示而來。若有詰難者問曰：胡爲乎信知識淵源爲一超然之勢力？則渠輩將指其主義曰：就其所具的特殊之品格與性質言，此主義即非人類之經驗與理性所能產生。於是人們不得以其爲迷信而非難之，果欲分拆討論其主義，亦但能就其本身之價值上加以分析討論以察其是否基源於超然之勢力。此種觀點固有足辯者，但其果爾成立，其得力處並非對於權威之無條件的迷信盲從，其得力處實爲理性，蓋於分析討論與辯論之際必須求助於理性也。

(2) 不獨神秘主義者扶植權威使其增長，懷疑主義者亦不得辭其責。懷疑主義者在哲學界中曾經用各種方法以探求真理，惟其遭遇不幸，所向皆失敗，故頓陷入懷疑，經此波折之後，其易爲獨斷主義者所影響也固宜；蓋獨斷主義者聲言其所得之真理係神聖確實，非但不許證明，且亦無須證明，懷疑主義者既經失望，一旦見此無怪其拳拳不釋如得慰藉。本段將懷疑權威兩派並提之是否有當，現在姑且不提，俟討論懷疑派時再爲提及。但

於此有一普遍之錯誤，吾人須加注意。此錯誤起於曲解「權威」。一切信仰固皆有一種權威作其根據；如是或有難者問曰：我們對於官能理性直覺之權威相信，而對於言證之權威則否認，其故安在？實則此兩種之權威其意義顯然不同。人於運用官能、理性、直覺也，其所欲言之事實與其人發生直接的關係；稱之為權威者，但言其為信仰之泉源而已。若以言證為信仰之根基，則人與真理之間的關係為間接的而非直接的，因其有待於另一人之官能理性或直覺也。其他求真之法，缺憾處固屬不免，惟不似權威之但有間接之知識也。

(3) 或以權威與實驗主義混為一談，蓋人欲生活動作，不得不信他人之言證。W. H. Sheldon 教授在其 *The Stirre of Systems* 一書曾對此態度表示贊同。Sheldon 氏在 *Thomism* 一章（頁三九六）以同情態度引 *Catholic Encyclopedia* 關於信仰一文中的一節：

「……命題（教義）自身固無有足以迫吾人承納教義之力量，因命題並無內有之證據，但其中有一事實不容忽視，我們所以知道吾人靈魂之所仰望者，正因吾人已經承認教義之真理——我們仰望上帝，至尊無上之上帝。」以下係 Sheldon 本人之意見（三九八頁）：「所謂因實際需求不得不信某物者，非吾人願意相信之謂，實因吾人身歷實際情境時所不得不信者，此種實境固非理想主義者所曾經歷也……在平常實際生活中，吾人須求助於一種直接之權威。關於一切成俗，人皆按常識而行；一到人生之重大問題，則大都虛懷若谷，以承納一種宗教，至於其承納之係遵循良心命令抑係受偉大人格之影響，固無關肯要；但無論問題小如成俗，或大如人生，

由來未賞見有設據論證之者。所謂天主教會者，實即常人關於宗教問題之態度，用論理所推出來的結論；所謂常人之態度者，實即一般人之態度。理論上吾人必須信仰，事實上我亦有信仰。假如人生乃向惡魔進攻之戰陣，教會為營壘，則戰士自當絕對遵循主帥之命令。」

以上以實驗之理論建立權威的地位，含有三種困難：(a) 實驗方法自身發生問題，目的（縱含有實際之興趣與價值）不能證明（求達到此目的的）方法是對的，雖此方法或適為持某種理論上之信仰。似此駁難須待討論實驗主義時方能詳加討論。(b) 由心理學着眼，信仰非行為所必需。對於一假設我雖不信其含有若何重大之真理，惟我固能驗之試之以觀其為真為假。(c) 第三困難，目的原非唯一，吾人可有許多互相矛盾之目的；既如是，則果欲求達各目的，則所需之信仰自應不同。欲求某種救恩，必須信仰回教教義；欲得他種救恩，又須信仰他種教義。似此雜亂無倫，吾人將何所適從？設有人但願保留自家理性生活之統一，不願效步巴斯克 (Pascal 1623-1662) 向任何無根據之信仰作孤注之一擲，權威主義者又將如何應付其人？

(4) 權威主義之所以尚能繼續為方法之一種者，其理由不在論理方面而在心理方面。凡思想上富有怠惰畏葸之心性者，多不願自家努力，而常依賴他人之告之以何者為當信。此類之人浮沉塵世無所可否，遂亦不受責任心之約束。渠輩非但不以迷信人言為恥辱，竟以缺憾為道德，謳歌讚頌其盲從，而節節迫害思想獨立矢志親目探求真理之哲人。哲人常人儼若宿仇，永無和平之希望。哲學家不能不視理性為神聖，不能不以運用理性以發

揚光大生命之真諦爲人類最高之使命。凡放棄天賦之理性，卸諉理性所予人之天職，而自願束身待命於權威之迷信者，不啻以長子之業向奴隸換一杯羹。（按：典出聖經舊約創世記）。此輩之心閒意靜，以比哲學家之終日擾擾誠有憂樂之別，蓋真理之追求常予人以苦惱與徬徨。雖然，若輩靈魂之幽閒，乃以靈魂之尊榮爲代價。吾人寧謙讓以求真理，雖不幸一旦失敗，難免悲痛，絕不願以造成信仰之重任請人代庖。

於是有兩種誤會應加預防。第一，吾人之認權威爲不足以證明主義之是否真理也，固未嘗涉及主義之自身，而謂其不是真理。蓋結論所由生之前提或爲錯誤，而結論本身不必因而亦是錯誤。神學倫理學中所有以權威爲根據之主張，或可求解釋於其他之標準與方法。所謂「高等批評」（高等批評者主張吾人應用研究史料之方法態度以研究聖經）之所以得最終勝利者全賴一班人之努力，相信聖經爲合理的；渠輩以爲世間恥辱莫大於視聖經爲不足以當理性之審核。第二，吾人但言權威不足以作知識最根本之根源，吾人固未嘗否認其足以作知識第二等之根源。開宗明義第一頁即已提及常人之知識得自他人之言證者居多。須說者爲人不可靠或缺乏能力，吾人方始懷疑其權威。若照權威論者之態度一味迷信其所承納之言證，不管其如何與理性經驗相違悖，其爲害誠非淺鮮；惟言證之許人用至誠之心以研究之者，則其爲知識之來源也固無異於其他之方法。

在理論上自改正教以迄於今，權威主義之勢力確已成強弩之末，日見衰微。自由究討之精神，獨立思想之覺悟，在歐西已成風尚，其根蒂之深固已不易再爲反動勢力所搖撼。即最守舊之社會中人，其擁戴教義也，多亦求助

於理性，而不求助於權威。雖然，在倫理範圍內權威主義猶是當權。人理想中之「公義」大都不過服從權威及遵守其法則而已。父母命無諾者為好孩子，恪守教規者為善人。普通倫理觀皆不脫神學色彩，直實用之神學而已。本章所討論雖但限於方法論，不應涉及價值問題，惟於結束權威論之項不妨將其所含之倫理問題略加闡述。

第一點請論以權威為根基之道德系統的消極方面。法律之原素重禁絕。其所告於吾人之前者曰：何者勿為，而未嘗告吾人以何者當為。此因積極之命令既難規定，復不易實行，而消極之命令既可確定，復易於執行也。吾人平時所學習之道德律，一條一條之禁例耳；其要點係：「不許」，隨時警告吾人禁止我們之恣情放縱。結果道德若非枯澀無興趣，即太彀不合吾人之天性。即吾人天性中亦有一天然原始之道德觀，與權威論者所持之道德觀格格不相入。例如，吾人若欲對一朋友表示尊崇景仰，則吾人必不稱其如有服從權威如何遵守命令。吾人必稱之為果敢，為和藹，為公正。此類基本之道德，不因其為某人所命令始有價值，無論其人之為人為神。此基本之道德自身本來為寶貴與美麗者，其價值亦即內發乎此。

權威在倫理上第二種影響為阻礙社會之進化傾向。社會環境日月更新，瞬息萬變；道德律之合於一時代之環境與需要者，或為另一時代之大障礙。例如奴隸多妻等制度，古時皆為道德律之所許，其於首日社會之安寧亦有重大之貢獻。時至今日奴隸多妻之制乃成文明社會之怪物。苟此類習慣之價值但在以權威為根據，則任時境之遷變如何，吾人皆不得不以改變此習慣為非；苟以習慣之價值在於適應環境，則時遷境變前此陳舊之習慣自

無存留之可能。美國創業之始乃一以農業立國之泛散社會，而今日之美國乃一組織嚴密以工業立國之社會，故當其以農立國之時人民所公認之權利義務，至今日非獨無益於人民之生計，而且滋害。所謂權利者如不受節制之自由契約，財產取締權，賤賣勞工權等等；而義務則如殘酷無道禍延家族之槍決刑。權威主義者之倫理觀常採用此類之行為原理與法則，更高抬其價值，便成天經地義不可或易不容評估之律則。如是，活潑潑現世之生人反爲死鬼所桎梏。苟道德律以理性爲根據，則批評更正以適新環境之需要爲每一時代當務之急；道德律若以權威爲根據，則其一劃一撤之微亦須遵守，其結果如何不容人有置喙之餘地。於是，持權威態度以取締社會倫理之問題者，似有兩種錯誤之信仰。

第一，信社會制度之穩固爲恆善；第二，信若無權威制度無穩固之可能。第一種之信仰，籍誤顯而易見。誠以制度自身原非目的，一種之手段而已，人羣社會用之以改革環境使其適應社會之新需求。故社會之環境，性質，理想一變，制度之方式亦必隨之以俱變以求適合。環境既日月更新，苟不許制度之改革，是何異自求不適合而大背制度之初旨？權威論者忘乎制度之不過一種手段，竟以其爲含有內有之價值，爲神聖不可侵犯者；實則獨以制度爲手段所達到之目的方始有此內有價值之可言也。

其次，信若無權威爲根據則制度無穩固之可能，亦屬錯誤。一社會其態度果爲合理而反權威，則制度之有補於實際之人生者皆得保留；制度之無效者革之，制度之有效者留之，一革一留。舉動雖異，而從事留革之時所具之

熱忱固無有軒輊也。社會所求於制度生活者原非穩固性，而多彈動性。彈動性若以自由之理性社會之自覺為根基，則常能因時制宜，非但任物之變遷，而且從中愆惠以促其變遷。雖然，苟情境如恆，則力求穩固，此固不待言。

第三，權威主義者所持之倫理觀不啻道德生活之自殺，危險所及，被乎終生。蓋此種倫理觀教兒童青年以凡屬冒犯法律之行爲皆爲不對，而行爲中輕重之差，置之不顧，貽害誠非淺鮮。其所謂不對之行爲如：（一）殺人越貨等大逆不道之行爲，此就其自身言，本爲可惡；（二）狂賭濫飲等不良之習慣，此種習慣於某種情形之下有不良之影響；（三）崇奉其他教義，遵循其他禮節，亦在權威論者禁例之列，而其對於自家之教義禮節所具之真理與價值，又不能作確定之評估；徒因權威之必須擁護，遂強人遵照此種類不同之法則；此種錯誤，誠堪驚歎。道德上之區分從此銷滅，細層末節價值不定者，均與最根本而重要之原理相混雜，一律平等。必有一日，青年輩將見可崇敬之人，對其家鄉之禁例或宗派之儀式不加注意。青年輩平日行爲之法則全賴其所承認之權威始有道德上責任之性質；苟一旦見其所崇之權威爲人所忽視，其對於此權威之根據必發生懷疑，此理之固然也。凡足以銷滅一權威之價值者亦足以銷滅憑此權威而立之教義。不論教義之真假重輕，因其價值之來源爲同一，故其來源之價值若果銷滅，則此教義之價值亦必隨之以俱滅。將全數之鷄子盡置一籠中，一經道德之掃除蕩然無存矣。負兒童教育之職責者果肯不以權威爲一切信條之基，而滅盡兒童欣賞了解道德價值之能力，而能用理性證明信條之足以保護社會，發展社會之功能，則其成效之著必非前此所可比擬。以理性方法教兒童，則兒童心中之道德非

律則命令，而是原理想。他日兒童對於我們所教導者苟發覺其爲錯誤（此爲不可免之事），必不至因噎廢食，將一切真理通盤抹煞，而恣情放肆，不顧廉恥；渠等且將因而有新使命之覺悟，求獨立解決其師長所不能解決之問題。總之，以理性方法灌輸倫理之思想，能使兒童了解道德之要素，不爲教師之錯誤所影響。且也，苟能使兒童不獨能獨立負責求如何從事始爲有當，並使其知求何者爲其所當從事者，則兒童之責任心必容易發展。權威方法之教育置道德要素於外在之權威上，而此權威之價值又復有被疑之一日，遂將道德之要素全盤抹煞。匪特此也，權威方法之教育（因其教義不許研究，不許證明，用囿圖方法強將瑣碎無永久價值之教條與重要而有永久價值之原理混爲一談），常引青年入於迷途，撲滅其道德心，使其對於道德問題茫然不知所措。

第二章 神祕主義

前論權威方法業已提及權威方法常與一種道理相串通，此種道理以爲最原始之權威具有一種直達真理之方法，其法之高妙實遠過於感官與理性。似此以超理性超感官之直覺官以求真理之理論卽所謂神祕主義。富有哲學氣質與興趣者於其身歷神祕經驗之際其狀態常爲一種直覺，直覺萬物爲一，有限之個體與宇宙或上帝冥合爲一。神祕主義之上帝一無聲無臭不可捉摸之神也，飛特超乎感官之識別，卽理性自身亦無由悉其

原委。神秘主義者以爲神之性質爲無限，苟以有限之性質加諸神，謂其具有人格、意識、權能，是無異歸神於有限之範圍，視之如視其他之有限事物。神爲萬物之統一，惟其如是故不能具有萬物之任何屬性。神超乎關係，超乎差別，而關係與差別正理性所用以領會其對象之工具；而神秘主義者所用以領會此絕對至神之方法乃一種經驗，其性質較思考尤爲親切，尤爲直接，此種經驗彷彿感覺或情感，於其中物我之畛域完全冥滅。

未論神秘主義在論理方法上所具之精確性之先，請從心理學方面一究直覺之性質；蓋直覺者乃神秘主義之基本信仰與經驗所由起之本源。

關於直覺性質最簡單之假設乃以直覺爲靈魂之官能，人持之以達到與無體之神靈爲一與宇宙神秘之力量冥合，或與上帝之本體相通之境界。此超然靈感之假設因爲神秘主義者所贊同，他們且以爲此假設有不可駁難之證據可稽。雖然，於引用超然之解釋之先，應儘先以自然方法解釋萬物，此則科學哲學第一之要務。果欲取自然界中各問題而解決之以求戰勝自然，則此種科學哲學之態度——非不得已不求助於無聲無臭之神——爲吾人所不得不具。神秘主義者之經驗雖顯爲超然的，惟據本能幻想之原素，我意必有以自然方法解釋神秘經驗之一日。然於未審悉幻想之作用與本能之基本之先，我們但能指明解決此問題之大略趨向而已。

人之生也，心身兩方面皆賦有遺傳之傾向。飲食動作云爲，雖其應用於實際時所具之一定方式乃經驗之所與，惟其爲能力也則爲與生俱來。好惡之情調，娛樂，憤怒，嫉妒各情感亦多爲遺傳傾向之表現。關於人類可直接承

受祖先之經驗及保有遺傳之記憶的理論，生物學家雖不承認，而人之神經系與思考既係長期進化之結果，則吾人殊難否認吾人間接中保有一部分之種族記憶，此即本文所謂爲本能者。吾人個人之經驗皆受此遺傳背景之影響與潤色；直覺或靈感之不能用普通觀察解釋者，大都爲遺傳傾向之表現。吾人的記憶之代表吾人本身過的經驗也亦如吾人的本能之代表祖先的生平習慣，此種記憶乃當下直覺判斷之背景此兩傾向，一由於遺傳，一由於記憶，聯成一系統；意識中雖無此系統，而意識活動則大抵受其管束決定，且時或促生創見，予人以靈妙之快感。當過去積習有此創造活動之時，活動之由來乃幻想而非記憶與本能。凡人皆不免有幻想之成分；其活動也突然而起，自然而生，是幻想之特性也。吾人思索問題常有百思不得其解，而答案之來反於不假思索之際閃入吾人之意識，一切藝術，思想之創造皆肇基於突然之幻想，其中尤以幽穆機警之麗詞妙句，爲富有幻意之色采。本能幻想之活動法則，我們雖少有所知，惟其如何能引起宗教與哲學中神秘主義所經驗之異象，及直覺與狂樂，則吾人之甚審，此前文已言之矣。夢境中所幻見之人其言動舉止性格常與其人之言動舉止性格完全一致，觀此則知神秘主義者所受之激動純係發自內在之心靈；若有謂除此內在之心靈外尚有更神妙力量作此激動之原動力者，其言殊非足信。常人清醒之際幻想力弱實際觀察力強，而神秘主義者適反是，此神秘主義者與常人之所以別也。

雖然神秘主義因爲求知之一法，此非獨於哲學爲然，即美術以至於科學之重要思想與理想，亦多由神秘主義者之直覺而來。一切宗教之基本信仰，謂人之靈魂能與宇宙之全體合一（姑不論此全體之具有人格與否），

亦皆由神祕經驗而來；由此信仰可得真理之光輝，其深奧崇高，其所給予之靜穆喜樂及力量遠非理性或感官之產物所能給與。人之一生強半在與物質世界相週旋中消耗，由週旋所得之感覺乃屬於官感的，外在的。但吾人應知生命之全部不限於此，其中有一部分之經驗乃發自內部。心靈之情緒仰望予吾人以親熱而富有價值之世界。此價值乃好惡情調之表現，不能由知見而生，尤不能得理性的證明。凡「道」理之不願（或有礙於）內有情緒之調和者，必難得人虔誠悅服之信仰。神祕主義者視此內有經驗為非常重要，非常真切。其形容世界也以此經驗，其所形容之世界輝煌寶貴，蓋其集成深蘊於人心之精靈而使其得顯明之表現。即平常之覺察與推理大都亦基源於潛意識之記憶與本能。覺察之所以有意義，推理之所以有原動力以促其動者，皆賴有此記憶與本能也。上如哲學家或宗教神祕主義者所得之創造幻想的直覺——即表現於渾然的默示之中的創造幻想的直覺——下至大詩人之靈境，其所以能具有若許特殊璀璨之性質者，皆因潛意識在此直覺與靈境之中可有更自然更統一的作用與流動。在平常之經驗中直覺不過受外界之特殊情境所僕役，其所引起之潛意識亦只限於切於此情此境之部分；但於真實直覺之境界中，內有心靈之全部活動以左右一切。吾人偶一思及人類為上下數百萬年間一切祖先遞代相傳下來之性格的嗣子，換詞言之，苟一思及人類內單細胞動物演進以至於人類間之一切由簡而繁的有機方式之種種能力的集成，則吾人之遺傳性中似應含有此系統之整個縮影；如果吾人證實此言之不謬，則最寬泛之神祕顯示亦可得解釋。關於解決此問題之材料我們可搜集到若何程度，個人過去以外之事物（案：即

指種族之全體過去的經驗總稱潛意識者，所謂種族者包括數百萬年以前之單細胞及每代嬗變之族類以至於今日之人類而言）到何程度爲止能因直覺而變爲有意識之經驗的內容，到皆待決之問題也。

雖然，潛意識之解釋神祕境界也，無論其理由若何充分，須知我們不能謂心之深處除受感動物質官能之影響所感動外，不能更有受其他外物影響的可能。吾人於左袒超個人主義主張之際，應不忘詹姆士（James）所持之態度——詹氏雖深知潛意識及潛存之力量蘊含有莫大的可能性，猶不欲獨藉潛意識以解釋各種宗教之經驗。

若謂意識一類之存在不過物理化學之混合物如原形質者，其說似涉不經。宇宙全體或其中的一部分如太陽系地球之類，設其有屬靈方面之陪伴物如心者，以與人心比有如全宇宙之物質與人體之比，則宇宙大生命與存乎其中之小生命之間或有一種和諧關係之可能。神祕主義者所得之直覺與默示或不止淵源於潛意識之記憶與本能，或且淵源於大「我」之流動亦未可知。

精神生活所受於神祕主義者者實難計量；以上已略述其性質。雖然，所以臨照靈魂之隱微者或將廣大之世界遮蔽；方神祕主義者視自然爲具有其所具之盼望與情感也，常視平談如散文者爲豔麗如詩品；影響所及，使人無由見精神所憑賴以進展之物質事物的底蘊。神祕主義者之見異象也常覺其所見者爲精確，此種精確之情緒就其自身言誠不足以作客觀真理之標準。瘋人院中見異象，聞怪聲，得不可言說之真理的直覺者，大有人在，惟其

所稱爲眞理者自神清心靜者觀之顯係全屬子虛。

情形中或亦有非患瘋狂，而其信念超越經驗而非經驗之所能否認者，惟尙有一種情形不容忽視，神祕主義者所直覺之眞理往往言人人殊，不能互相一致。Joseph Smith, Anne Lee, Mrs. Eddy, 輩所得神祕之默示皆足獨立門戶各樹宗派。至於菩薩、穆罕默德等更無論矣。惟各人之默示常有出入。由是知神祕主義者所引爲發自上天靈感之直覺，凡未受平談之理性與經驗所證明者其謊謬實不亞於無稽之思想，其不可靠有如火蛾投火之本能。

神祕經驗之感入也有出人意料之外者，其變人之習慣氣質也有非人所得臆度者（如感化之類）；雖然，此突然之變化未足以證明與該項經驗有關之教義或教義之儀式爲有獨尊之眞確性。中世紀之僧侶，印度之聖哲，回教之修道士，以及今日之基督教科學家（案所謂基督教科學家者指一班自謂爲眞耶穌之信徒——Jundomentalists——而言，渠輩相信病由罪生，苟有病而未得上帝之寬宥，雖施之醫藥亦必無效；若既得上帝之寬宥矣，病將不治而痊，無用於醫藥。所謂藉信得靈醫者，卽基督教之科學也），其靈魂均內蘊心靈之光明，因而大澈大悟無牽無罣；惟得進於光明之境者實不限於上述各宗派。各派教條或大相逕庭，其性質之不同或亦如其信徒所用以達於光明之境各方法之各異。各派之神祕主義者皆各揚其所用以達到光明之境的方法爲具有特殊性之性質，各謂其教義爲含有精確之眞理，蓋惟如是各派神祕主義者始能享受神祕之經驗。然此說在心理上固屬當然。

而在論理上則無根據。

論理之方法與其他哲學之問題間雖區別分明，而亦不能與其他思想完全無關。前論權威方法曾指出權威與黃金時代之傳說關係，並言其影響於倫理學、政治學、社會學也。乃使該各科學偏於守舊之傾向。於探求真理之際，全數神祕主義者均側重直覺之方法而無異議，惟論及此法所生之宇宙觀或價值論也。神祕主義者則分爲二派。一爲消極派，一爲積極派。茲請先述消極派之神祕主義所含各種之態度。

前文曾言凡爲神祕主義皆有一元之傾向；消極派神祕主義之傾向於虛無也。實與此一元傾向有密切之關係。所謂傾向於虛無者乃指相信物質爲虛幻而無實在而言。昔爾利亞學派 (Eleatic) 學者有芝諾 (Zeno, 495 B.C.) 者，擬藉摧翻世界最普遍之特質以否認官感世界之實在；此特質爲動，故其言曰動非實在。芝諾提出其難題之本意何在，姑不其論，惟其所以亟欲證明動爲不可能，及官感所給之證據爲不足靠者，確有理由在；蓋芝諾欲爲巴邁尼德斯 (Parmenides) 之所信者作一番披荆斬棘的工夫以開導來者，使人易於信仰一獨不變之純一真神之存在。現代基督教科學亦消極神祕主義傾於虛向之一例。物質、疾病、痛苦、惡皆無存在，Mrs. Eddy 視之爲人心之幻錯。印度哲學將虛無主義發展成一有系統之哲學，以爲物質世界全部皆無明 (Maya) 而生，或稱之爲虛妄；而虛妄又緣罪孽而起。利己貪生爲一切罪孽根源。是故須是能勘透一切者方得達到光明之境界。果能去盡眼中之鱗片（案：典出聖經，眼中鱗片謂有所蔽也），則人所謂爲實在者我將見其虛空縹渺；小我之妄

念絕，乃能經驗與絕對普遍之大我冥化。

虛無主義有不可解脫之困難在，困難維何？曰虛無主義無有實效。我們既曾經驗世界之實在矣，則雖一再申言其爲幻錯，究有何意義？指苦痛爲錯誤究竟能減輕或消滅我們所經驗之苦痛否？「有幻覺」絕非幻覺。苦痛之幻覺卽是苦痛。既有惡之幻覺，此幻覺且復繼續不滅，今謂唯有絕對之完全始爲實在，則其中何能免衝突之情形？除此理論上之困難外，尚有實踐上或倫理上之困難。惡如無存在，則我們何必又欲刪除惡人之疾痛若非實在，則我們何必設法以輕疾痛？虛無主義之影響於我們之行爲者但在消極方面。主義所及，人心麻醉，努力奮鬪之原動力於是乎滅。人生果只一場夢幻，更何事熙熙攘攘？

凡視世界爲非實在之神祕主義者，大抵亦視世界爲壞的。若合斯二種之態度，則難免自相矛盾之情形。蓋物既無實在，又安得謂之壞？雖然此種矛盾苟按上段所言，亦有可說者，信世界爲虛幻之信仰或爲實在，信非實在之惡的信仰或卽爲惡。神祕主義者所欲戰勝而克絕者爲假信仰。蓋此信仰乃緣世界本有之孽果而生，與官感經驗溶成一片；人類努力之目標之所以在乎超脫，不受生之煩惱所障束者以此。所謂悲觀主義者卽指此種之理論。人世惡多善少，生命本爲壞的。消極神祕主義者所仰望者爲超感覺超自然之實在，故其見塵勞中肉慾薰心之生活但覺其爲惡，宜也。

欲駁難此悲觀主義亦不甚難；果能證明物質生活與精神理想非但無衝突，物質且爲實現精神生活最善之

工具，則悲觀主義自難成立；欲提高精神之興趣，須善用身體，不當暴殄身體，蓋暴殄身體非所以求與精神和合之道也。

刻苦主義者乃悲觀主義之應用於倫理學者也。若生命及所以供生命之需要者莫非壞的，則人所欲求之好自非生之興趣之實現，而是生之興趣之克絕。自刻苦主義者觀之，靈魂如架狂濤之輕舟，偶一觸礁，立有顛覆之虞。果欲解脫，則靈魂當竭力與天然力量之能顛覆之者相爭抗。此固靈肉之爭軋，乃經常之道，一方之勝利即他方之敗亡。故道德無他，乃疲累身體，禁絕情慾，使靈魂脫其桎梏，超騰宇外，返本歸原，與神合一之謂耳。刻苦主義者之道，德律大都為消極之禁例。生命既為壞的，則凡足以娛生命而使之歡樂者皆我們所應禁絕。凡能引起人之自然欲求者必為壞的。幽靜貧困之所以為好者，即在其能克絕好羣與積聚之大欲。禁食獨居為尤好，因其所克絕之饑戀，其為欲也尤大。一社會若尚刻苦，其中婦女所處之地位必悲慘可憐。人皆視婦女為蠢惑，招人向惡。為婦人者苟欲達真正崇高尊榮之地位，則須滅絕自然求愛之願望與為母之心，潔身獨處，永守清規。

人之論神祕主義者常亦提及刻苦主義；我們可以駁悲觀之人生態度的理論駁刻苦態度。靈肉本不相犯，亦猶花與花梗之不相犯。欲花繁盛而反毀花梗，是不啻速花之彫零。欲求精神興奮而不顧身體之需求，則靈魂及其所寄託之身體將同歸貧乏枯萎；社會生活與文化亦將以是而吝嗇刻覈。

消極之神祕主義復傾向於來世。由消極神祕主義者觀之，現世者靈魂被放之地，其所以一心一意求超現世

而趨來世者以此。其視物界也雖不似刻苦主義者之必欲滅之而甘心，而被放逐之念固未常去懷，故於物界之改進皆持漠不關懷之態度。謫居異地者對於該地之一切設施，自不如自願擇居該地之人對於該地一切設施之關懷。來世派之神秘主義者對於現世與現世之需求但取漠不關懷之態度，而刻苦主義者則公然反抗之。雖然來世派之神秘主義者所貽之禍害實較刻苦主義者為尤烈。神秘主義者不以人民之教育、物質之改進為重要，故歷來改良家於知識之改進與社會之改革苟有所圖，鮮有不受神秘主義者之阻撓者。

最後，尚有一種傾向與消極之神秘主義有關，常有信神異者謂人苟欲管治自然，巫術之效大於科學。苟物質世界全體果為超然實體之影子，則若非愚昧必不至用經驗或理性以統馭物界。因據上述祈求持咒之效果必非科學所得比擬；知識之得自夢幻及神妙之方法者亦必較知識之得自尋常方法者為可靠。文明世界曾經長時期之爭札始克脫此簡單信仰之羈勒。即文化進步之國家關於一切迷信雖已完全排除，而求爰之符籙尚有魔力以動人心絃。近來科學進步已將各項經驗中之巫醫卜筮逐漸銷除，其銷除之法非攏統否認超然神異之可能性，乃用試驗證據逐漸證明巫術之不足靠及無效，而證明科學自身之有效與可靠。

直覺之影響於人之生活及神秘主義之影響於人類之歷史也為力至偉，消極神秘主義影響之惡雖如上述，猶幸尚有積極神秘主義足以救其弊。積極神秘主義者對於超然不可見者雖亦得有默示，惟其默示正所以光大此生，而未常使人昧於此生之天職。其視現世不取虛無、悲觀、刻苦、怪異之態度。因此派之神秘主義者實視自然界

爲實在而美麗，而不覺其虛幻而醜陋也。此輩神祕主義者對於生之意志之活動不加制止，對於今生之職責亦不圖放棄；力求以內有之光明補助平常科學方法之所不逮，以期實現天國於人間。其愛人之心不因愛神而稍減，而因愛神而益臻完美；其所傳之福音乃竭力服務以求善之日增，而不求解脫原始之罪孽。

或須精神雄偉胸襟寬厚者始能陶醉於此種美妙之光明中，且用之以完成健全益世之目的。姑無論神祕主義者直覺之理論根據何在，其影響於倫理之實踐上者不外兩種：一爲消極的，一爲積極的。消極之影響鄙陋淺薄，永與理性心相仇抗；積極之影響增加豐富現世之生活，事物因之獲超然之美麗。欲上消極神祕主義於道德理智上之惡影響，而得積極神祕主義之善處，最好先不斷定由直覺所生之信念思想之爲真爲假，且姑立之爲暫用之假設以待將來經驗之證明。對此假設我們應以對待由他人言證所生之思想的態度以對待之——視之爲一種之提議足以激動我們之情緒者，至其實在性爲如何，則有待於精細之證明。

非但在上述之普通範圍內始有此消極積極兩種神祕主義之相對抗；即在論理之方法上亦不免受此對抗之影響。本章開端卽已提及直覺與幻想之密切關係，直覺中且有直爲幻想之戴信仰華冠者。幻想爲一切新思想一切「變」之主要根本，此非但於藝術爲然，卽科學亦未能例外。我們審知牛頓（Newton）腦中所有關於蘋果墜行星運行各記憶如何醞釀，終達沸點呈現於意識之中，化爲萬有引力統一之新理論。凡用舊有之記憶化合成爲新幻想之型式者其程序大抵一律，固無論經此程序者之爲科學家之腦海抑爲大詩人之幻想也。但其中亦有

不同者在，蓋化合之原素及求此化合之興趣完全不同。幻想在詩歌與科學中之活動，其價值不在產物中「新」成分之多寡，而在乎產物之是否切當適合於某種之範圍，由詩人藝術家觀之，新之產物中具有情感要素能與多數之情感相調協者；而由科學家觀之，新產物應具有理智要素能與多數之事實相調協者。此二種產物於上述之差異外，尚有一種差異。藝術家靈感之價值全屬內有，故立或不立自有其內有之標準，他人對之不得有所增減；而科學家之靈感則須經嚴密之試驗，以證其與其他（或為相反）之結論，能否協和一致。

幻想既生新假設，理性將持此假設以與已成系統之舊原理比較，此為理性之專責。換詞言之，理性之作用少有創造而多所證明。理性乃幻想之檢察官，豐富之思想之不悖於舊原理者，理性皆選擇而保留之。果從此點着眼，則積極消極兩派之神秘主義在論理上差別如次：積極神秘主義視創造幻想所生之結果為待證之物料，而消極神秘主義者以其為既證之真理。前一派以為由直覺所生之新原理尚須待證；而後一派以為新原理既係生自直覺，則無須證明。於是，積極神秘主義者既事事皆有求證之責任心，則其所應用者雖為非非之想，亦不至陷入危險。消極神秘主義者因乏理性作其護符，其所承納者縱為最可靠之直覺信仰，亦難免有失敗之虞。

既認幻想與直覺為有待於客觀之證明，則神秘主義之論理學發生重要而不可免之問題。

直覺中有非直接客觀之方法所得試驗者，我們對之應具何種態度？我們對此直覺可否承認之或暫且承認之，抑直視之為無根據而否認之，抑或另求一間接標準以衡量其價值？而此種間接標準又有尋得之可能否？

我以為必有此種之標準可求，足以補助直接客觀方法之不逮，於必要時且可用之以代客觀方法，雖則原則上我們應儘先應用客觀方法。此標準之性質屬於心理或精神之分析。我們應先求此處所論之直覺在潛意識中之根源。直覺經此審核之後，果係起於驚駭，希望，虛榮，嫉忌等不合論理之原因，則在直覺雖似乎確定，而在論理上實無價值之可言。有人於此，我見之忽生惡感，切實直覺其人之惡劣，惟此惡感既非基於過去之證據，又無試驗足資佐證。在此情形之下，客觀標準既不可得，則不得不用主觀方法以自省。自省結果，我憶其曾無意中傷犯我之自尊心，挫我之雄志。經此推究，所謂神祕之直覺，原來不過在道德為卑劣，在論理為無價值之「反抗作用」(Defence mechanism)，我之「自我」賴有此種作用，乃能遮蓋自家之敗績。自省之後，或憶及兒時乳母曾告我以駝背，紅髮，及其他可怖之故事，引起我畏懼之心理。此類無稽之談雖久已遺忘，或竟能使我對於某種人發生不可名言之惡感，自然直覺其人之惡劣。或有一見其人即覺其為人可親者，自省之後，乃知我之所以覺其人之可親者實因我曾受人之稱頌，而稱頌情形復直接間接與此人有關。似此類之直覺實起自無謂原因，其論理上之價值實等於零。

最後，詳加自省之後既不能求偏見之原因，則直覺者可稱為一種命題，與存於潛意識中之過去經驗相調協，因此與曖昧之歸納法遂同有幾許論理上積極之價值。直覺非但為幻想之戴信仰華冠者，實乃潛意識之歸納或演繹之產物；蓋直覺之判斷乃來自潛意識中之記憶與本能也。欲知直覺有無積極或消極之價值，全看產生直覺之質材是否精確切當。所謂切當之質材者乃指在先之結論而言，此種結論須與其所產生之命題相調協。而所謂

不切當之質材者乃指好惡、虛榮、恐懼等而言，其與其所產生之命題相調協也，但在情感方面，不在論理方面。請舉例以說明切當之質材：科學家在其研究範圍之內，對於兩種假設或取或不取，科學家本人或亦未能道此去取之所以然。理性原亦賦有賞鑑力，科學家之幻想因有此賞鑑力，故其真確性實不減於藝術家之幻想；我之言此在論理上當不至大謬。Faraday 與 Olesk Maxwell 最無根據之談，亦有足敬者在。故大哲之直覺本體也，其境界雖因甚深邃難窺致其所具之真確性與切當性亦難確定，惟其足當吾人之景仰，亦理之固然也。

以上為哲學學派之一大宗，加以簡略乾澀之討論；以下請引詹母士信中一段以補充之。信由詹氏令郎亨利詹母士於一九二零年九月在太平洋月刊發表。信中詹氏將其在宗教經驗之派別 (The Vonirris of Religious Experience) 一書所立之地位作一總括之敘述，關於神祕直覺之基礎的超人假設，詹氏運其優美之筆以表其十三分之同情。

「一切宗派均係淵源於個人神祕(廣義的)之經驗。神學教門皆為後來所加者，此種個人神祕之經驗常易與其所已有之理智作各種之化合，知此則可見神祕經驗本身固無理智之竟見可言蓋其所隸屬之範圍實較理智為隱秘，重要，而更切實際也。故理性之駁難不足以摧翻此類之經驗。凡胸襟豁達，人格崇高者，大都具有神祕或宗教之意識，其中似有一層薄帷，消息隱然從此滲透。於是知生命中顯有一境界，其博大雄偉，非平常意識所得比擬，惟二者兩相聯續無有間斷。所有印象，衝動，情感，奮發，皆由此境界而來，豐富潤色枯澀之人生，於官感世界之

外爲我們建立一堅確之世界，溶化人心，使事物呈深厚之意義與價值，進我們於歡樂之境。凡得此印象，衝動，情感，奮發者享此福樂固矣，而步其人之後者亦可得與之同登彼岸。宗教之具此能力者誠無毀滅之可能。哲學與神學乃予此經驗以概念上之解釋，超乎此崇高之範圍以外，果何所有，非我們所得而知，惟可按超然唯心派之態度，稱之爲「絕對之心」，我們與此心之一部分合而爲一；或可取基督敎神學之態度，以之爲卓立之神祇，於我們有實際之影響。我確以爲有一超乎直接自我之神，隨時左右我們之生命。」

第三章 理性派與經驗派（一）

共相在心理上之來源與全稱必然命題在論理上之根據

理性經驗兩派之關係甚切，故寧合而論之。理性派者乃根據抽象普遍之原理以證明命題之一種方法；而經驗派者乃根據實際個別之事情以證明命題之一種方法。常人以二法爲固然而兼用之。有一命題於此：如「三角形之和等於兩直角」，果欲證明其真理，則證之之法有二：一用經驗方法以量三角形之角度，一用演繹方法根據幾何學之原理以證明該命題之真理乃三角形所具之普遍性質的必然結論。我們雖可兼用斯二種之證明方法，事實與原理，殊相（particulars）與共相（universals）雖復皆得自經驗，而我們所欲知者乃二法之中何

者較爲根本耳。經驗學派者常欲根據個別之事實以證明其信仰，故主張殊相較共相爲根本，即所謂普遍抽象之概念與全稱必然之判斷者，經驗派學者亦視之爲推自個別之事實。而理性派學者所持之主張則適反是。我們當前之問題大體上固關於方法論，即評估當前兩種互相抗衡之真理標準；惟因斯二派之性質及其主張之發展途徑的關係，故爰將其分爲兩章分別討論，似較切當。本章所論者乃共相與個別之心的關係，內分爲二部：（一）普遍抽象之概念的來源；（二）全稱必然，判斷的來源與其在論理學上之根據。下章所論者乃共相與外物世界之關係，亦可分爲二部：（一）共相在本體論上之地位；（二）在物界中普遍法則與理性之必然性所佔之地位。

I. 普遍概念的來源

理性派學者以爲我們之知識關於共相者深，而關於個別之事物者淺，且不能自個別事物之知識推約共相之知識。

而經驗派學者則謂普遍概念之能真確呈現於心者皆由經驗中之具體的個別事物所推得，此種之概念但有第二等之重要，其作用不過手段而已。

（原註）共相來源之問題不當與歷史上關於「本有觀念」(innate ideas)之爭辯相混；本有觀念所論者乃幻想界之事物的來源。夢寐，幻想，以及文藝中之幻想事物，多爲個別的，儼若具有知見所具之真確性。此類幻想事物之構成也，賴有心之力量；心力以留存於記憶中的知見爲材料，構成此類的幻想事物。

所謂共相者乃思考之對象，如「馬」、「人」、「三角形」等類名是；或又稱爲抽象名詞，如「人類」、「圓」、「紅」等是。我們雖常用「馬」之名詞於語句之中，如「凡馬皆動物」、「馬者動物之一種」等，而我們固未嘗見過「凡馬」亦未嘗見過「馬」；我們之所見者不過存在於個別之時空中，具有特殊之體形與色相之個別的馬而已。我們雖亦常論及「方」「圓」的關係，「紅」「藍」的關係，但我們究未嘗經驗所謂純粹之「圓」或「紅」之自身者；我們所經驗者不過由「圓物」「紅物」中所抽出來之「圓」「紅」之方面而已。苟如是則我們可否謂此普遍抽象之概念乃心之活動，而非得自經驗？但於輕易放棄經驗派之地位之先，請詳察當我經驗一個別事物如一匹馬之時，經驗中究何所有。觀察之後，乃知經驗中有許多性質之複合（Complex of qualities），該叢之性質中有爲該類動物（「馬」）所共有者，有爲該匹之馬所特具者。此外尚有存在於特殊之時空的性質。請將知見中之馬所具的各要素（或各方面）分別呈列如下：

H、此馬與其他凡馬所共有之性質。

h、此馬所特具之性質。

S、存在於空間之性質。

s、於我們見聞此馬之際其所佔之特殊的空間，與其他地位置不同者。

T、存在於時間之性質。

t、於我們見同此馬之際其所佔之特殊的時間。

在一特殊的時空之下，見一匹個別的馬之際，所得之複雜經驗，可用以下符號代表：H, h, S, s, T, t。（案：此即上文所謂爲性質之複合者）凡屬經驗中之事物皆可分析之爲普通與特殊兩方面，在性質有普通的性質與特殊的性質，在時空有普通的時空性與特殊的時空性。總之就心理上言，最根本之經驗單位必含有許多性質之複合，此複合復必具有特殊之時空性；凡普通性之過此者，自心理方面觀之皆爲抽象。具體上互相隔絕之性質或永非我們所得知見與幻想。不存在於任何時空之馬，我們無由形容之，而無色無相之馬尤非我們所得想像。我們所得幻想之馬必具有特殊之色相，此亦猶我們所得幻想之三角形必具有特殊之形式，如不等邊，二等邊，或等邊等。

幻想界中個體外別無所有，故思想家中遂有因是謂我們所能想像者個體而已，雖則普遍名詞如「三角形」，「馬」等顯然必有意義，其意義又必然指一個別之馬或一個別之三角形而言。經驗中具體事物之各方面或要素皆互相連繫，我們雖不能單獨幻想其某方面或原素而與其他方面或原素不生關係，我們因能移注意力以專重該方面因而思之也。在某時某地所見之馬，前嘗用 H, h, S, s, T, t. 以代表之，我們對之可以單獨注意其中之某方面，或對其中之某方面發生興趣，或別某方面於其他之各方面。於我見一馬也，見時之時間及其當下所佔之空間以及其所具之一切普遍特殊之性質，我皆能藉思考以次淘汰之。我若但注意其性質之複合中的一部

分如 H, h, S, T, 則我已構成一有持續性之個體概念。其存在不受我見之之時其所佔之特殊之時空所限制。此概念乃平常之馬名如「白龍」、「追鳳」、「赤兔」等。我若將我之注意範圍更加限制，但注意其 H, S, T, 三要素，我將構成一凡存在之馬的總類概念。此概念可用具體之普通名詞「馬」以代表之。最終，我若更將注意範圍縮小，離開時空之佔有性而限之於個體經驗中所含的普遍性，但想其口要素，則我將構成一種抽象本質之概念如「馬性」或「馬格」。如是我得有以下各級：(一) 觀念，感官材料，或事情，H, h, S, a, T, t. 此觀念乃不可言詮，因其一現而沒，永不再現；(二) 實名詞，H, h, S, T, (三) 普通名詞，或普遍名詞，H, S, T, (四) 抽象名詞，H, 以上代表注意範圍度數之縮小，並所注意之事物所具共相性之增加。

知見內之具體事物含有許多之性質，欲知如何限制注意範圍使其但注意此性質之局部，則須視一人興趣之所向始可定其限制之程序。我們若不注意此馬及其他凡馬所共有之馬性——H，——而注意其爲「薛某所有」之性質，則我們又得一種類概念，「即薛某所有之家畜」的概念。若作進一步之推理，則尙可得一更簡單，更廣闊之種類概念，「薛某之所有物」或則我們移注意力於馬之顏色，遂構一種類概念，「櫻色」或更廣闊之共相，「色」。「色物」之類概念。此種普遍化之程序，一直向前推進，須待推到性質之絕對單純不可再加分析者爲止。純粹之「實有」或「物性」或乃最單純者，因其乃我們概念中之最普遍者。但此「首類」(Summun sensus) 之外尙有其他概念，似乎獨立門戶，自有其廣袤者。「時間性」，「特性」，「意識」等皆其例也。此種共相可稱爲「自

類」(sui generis)固我們實難再將其分析以歸入更根本之類。我們因可歸之於「最終之概念」或「哲學抽象之概念」之類；然而此種分析但屬於形式上的，苟從又一方面觀之，實亦偶然的。因我們所注意者已非物質內有之性質，我們所注意者不過其與知識語言之間外在的關係而已。

我們所以將知見中之事物加以分析而求其要素者，其重要動機乃因我們曾在別一關係內容中經驗過此事物；此種分析且係心理上之要求。如是構成共相之程序所具之性質何如，我們遂難於探得。新概念之知識(Cognition)實起於舊知見之認識(recognition)；而且我們之注意的創造力不強，其所選擇者又往往為前此所已經認識者。因有此種心理狀態，故發生此不幸之限制（案：指難於探得構成共相之程序的性質而言）；因此限制，遂復生唯名論所主張淆亂無緒之論理學。此唯名論以為「量」(denotation)與「外延」(extension)先於「質」(connotation)與「內包」(intension)（案：在論理學上質與內包，是與外延實異名同義。）若自心理學之觀點觀之，則唯名論之所云或為有當；但自論理學之觀點觀之，則適其相反者為當。根據知識之心理上之程序，物類固先於共相，為共相之所以被知之條件(ratio ergnoscendi)；然而根據實有(Being)之論理上之秩序，則共相先於個體之總類，為個體之本質情形(ratio essendi)。Frege-Russell以「II」為一切雙偶之總類，即此可見現代新唯名論之一斑，且足以證明置「量」於「質」之先的錯誤。若自心理方面觀之，若非先有許多雙偶之經驗，則「II」之概念或莫由而生。各式質材不同之具體之「II」，或所以使我們纖弱之心較易識別

其形式上不變之「二」性質。(案：二性質者言「二」之所以爲「二」者，而非指「二」所含之性質而言也。)欲求達抽象之共相，我們或須藉助具體之個體。而於既達之後，則須知於知識上居後者在自然界中實居先；亘古而今若非已有「二」之永久潛存 (archaism) —— 或譯隱存 —— 則經驗中所有之雙偶皆無由成爲「二」。由此觀之，則共相與個體間之關係，亦猶「吾友」與「聞其聲見其人」之間之關係也。聞見者即我所以認識吾友之條件，亦即我所以知吾友之先決問題。惟吾友本身乃此聞見之本質情形；故在論理學與實在論上，吾友本身實先於其被見被聞。我於新論理學雖未嘗有深造，而新論理學所呈之顯然的弱點乃因其應用唯名論之步驟以致之，則敢斷言。新論理學之解釋共相也雖重「量」而忽「質」，惟其所以成功也則非因是。

下文論歸納法時（在歸納法中由知見經驗所推得者乃普遍命題，而非普遍概念），乃知相傳之方法與本段所述者實陷於同一之誤謬。人多視量先於質，如是普遍命題之成立有似神祕之跳躍，從前提中知見上之「某一躍而成爲斷案中概念上之「凡」，換詞言之，其誤謬處在於不從內包方面作正當之分析，而從外延方面作不正當之綜合。

心之所以限制或集中其注意力者亦即其所以求達共相知識之程序；此類程序，通稱爲抽象。人常謂：「思考中之共相乃從官感中之個體抽象而來」。以「抽象」名此種之程序本無不可，惟其常使人誤會以爲抽象者乃從具體之經驗將某種性質抽出之謂，故予清晰之思考以莫大之障礙。抽象一詞果作如是解，則有以下之問題發

生概念果係從知見中抽（或可稱之爲偷）出來的，則概念知見兩系統間之關所將具何性質？於此我們所當明白知悉者乃共相或概念並非另一種之個體，與經驗中之個體比肩同存。共相者乃各個體：公有之一種屬性。造成抽象之程序固未嘗有所抽於個別之事物也，此程序之作用但將我們之注意力從一感官質材所特具之性質複合移出，使其集中於各感官事物所公有之性質。由是觀之，造成概念之抽象固未嘗更變事物之本質，其所更變者，我們對此事物之意識而已。各事物所公有之性質我們得單獨思之而不必連帶思及一物所有之性質，是誠一大方便。所謂事物，乃統指一切可知見可意識者而言，非但包括「馬」「人」等具體之事物，並且包括事物之關係與活動。匪特如是，我們且可於事物發現之際將注意力從其當下所佔之特殊空時中抽象出來。

凡經注意力揀選之後成爲概念之共相，我們皆加以以專名，所以防其消失於變動之中也。似此文學象徵含有籌碼作用。經驗中所見之各個體，無論其在時空上距離之遠近，我們賴此籌碼均得盡取而比較之。事物，事情，量之關係，質之關係雖其爲我們所經驗之空時有彼此前後之差異，惟因其具有相似相同之關係，故皆可包括之於思考之一動之中。如是，心將經驗中之個體綜合成類，更比類以成一普遍性更高之概念。詹母士有言曰：吾人之概念不啻神仙故事中之七里靴，其言甚善。心得概念之助，駕思想之輕舟瞬息走遍經驗之全域。獸類似不能集中注意力以成概念，故其心與經驗之波紋俱顯俱逝。人之心則反是，因其賦有發現共相之能力，復能應用名字以保存共相，故其心不受「現時」與「此刻」之桎梏，而能超乎經驗不與經驗同變動，心目一張，時無今古，地無遠近，瞬

息間莫不盡呈畢現於心目之前。

共相之性質與來源之理論既如上述，其對於經驗理性兩派之爭，貢獻何在？

理性派往往維護本有觀念之說。柏拉圖 (Plato 430-348 B. c.) 竟謂一切之知識均屬本有；渠謂我們有生以前即有概念；感官經驗唯一之作用乃在撥醒人心，使其頓悟及回憶其所已有之普遍概念而已。其他稍為緩和之理性派學者，則主張惟論理學與數學所論較為抽象崇高之共相，始為我們所本有。而經驗派學者則往往完全否認真正普遍概念之可能性，其所持之理由係我們無由形容或想像此種之概念。我們不能構成一無廣延之顏色意象，亦不能構成一既非不等邊又非等邊（不定形）之三角形，亦不能構成一無關係者 (terms) 之「相反」(contrast) 與「相離」(distance) 之關係。雖然我們雖不能想像共相，我們固不得因而謂共相亦非吾人所得意識或思想也。蓋我們於其相果欲有所意識，我們固無須將其相由其關係內容之中抽出而懸之於目心之前，此我們既知之矣。於普遍概念 G 構成之際，我們但須集中注意力於情形之內之某性質或某關係，而後加之以專名。故苟有因不能形容想像共相而遂謂無共相其物者，我們可斷言其言之不當。

經驗派學者苟有不完全否認我們之存有普遍概念也，其對概念構成之程序有兩種看法，蓋由渠等觀之經驗中已有之原素不外兩種，而此兩種之原素皆為純粹個體者：(一) 由聯絡而集合而得專名者，(二) 經鍛煉溶化而合成一複雜之意象者。此種主張我們不敢苟同，若經驗中已有之原素純為個體，而我們所想像之個體復

皆互相隔絕（有如其發生之際其所佔之時刻之隔絕者），則果欲從此個別原素中構成普遍概念也，其難何異於點石成金。實則理性經驗兩派皆陷於同一之謬誤，同以為經驗中原有之原素純為個體，無有足稱為含有普遍性者在。理性派學者欲求免此困難，故予心以玄妙之能力，能從其本質上自給具有普遍性之原素；而經驗派學者亦如理性派學者之武斷，強將普遍性澈底推翻，或妄意擬一程序以求普遍性於無普遍性之事物。於此我們對於斯二派所加之批評是：斯二派所公共承認之基本假設係錯誤的。經驗本來係關於個體者，此個體即呈現於某時某地之事物。但此經驗中之事物實亦含有普遍之性質，此普遍之性質乃事物所必具之內包性質，亦尤特殊之地，乃其所必具之外延性質。換詞言之，經驗中已有之原素乃共相之複合（Complex of universals），每一複合皆與時空系統上一定之位置發生關係。事物個性之所以成，物與物間為數之所以異，皆賴有此一定時空之位置。吾人知欲構成普遍之概念，心無須於經驗中已有之事物外，另有所創，但須將其注意力從經驗中已有之位置複合抽出，使其集中於一種或多種屬質（或非屬於位置者）之原素。要之，個體者乃共相之複合而得，有時空上之一定位置者之謂也。

II、全稱必然判斷之來源及其在論理上之根據

一切判斷皆表示一種意識，所以指明兩物或多物之間所具之關係為實在的。一切命題上之關係皆可化為「同」關係（identity relation），因同關係乃一切關係中之最根本者。經此化歸之後所得之關係或為純粹之

同關係，或爲同關係及其他附屬關係聯合所成之複合關係。由是一切判斷表現一同關係，例如：「某甲打某乙」一判斷乃表示一種意識，指明甲乙兩名詞（*terms* 亦稱關係者）間所具之「打」關係爲實在的。但「打」爲複雜之關係，「某甲打某乙」一判斷可化爲：「某甲 \parallel 某乙者」， \parallel 符號代表同關係。再設一例：「無有完人」一判斷可化爲：「人 \parallel 不完全之實有」。凡判斷大都可化成下列方式：「 $S = R_n(P)$ 」， $R_n(P)$ 代表一物與 P 間之某種關係（ P ） R_n 所代表之附屬關係本身固可卽是同關係（ $P \parallel i$ ）；例如：「柏拉圖乃最偉大之哲人」一判斷中若用 S 代表柏拉圖，用 P 代表最偉大之哲人，則得下列方式： $S = R_n(P)$ 或 $S \parallel P$ 。（案： R_n 之 i 卽同關係——identity——此卽所以說明附屬關係本身卽是同關係也。）

謂同概念爲關係之一種，恆於判斷中表現，我們實猶未和其詳；所謂同概念者究竟是什麼？以概念甚難解釋，一因同爲最根本最簡單之概念，幾乎不容分析，一因我們若對之有所說時，於說之之際實已將其意義含存在內。當我們說：「此光滑物是黑的」，或「此黑物是光滑的」，我們的意思乃謂言中所有質之言詞如「光滑」、「黑」等其爲量或數也唯一。言中各質乃同一事物之各方面。每一判斷皆有主詞賓詞及繫詞，主詞賓詞表示質方面的二元性，繫詞表示量方面的統一性。黑物卽係光滑物。我們以一判斷所表現之同乃指單獨之量與多元之質的湊合而言，實有幾分理由；不過理由並不十分充足，因其並未解答我們的問題（案：卽何謂同概念一問題），不過將問題另用明顯名詞，切當語氣，重申一遍而已。卽使承認同爲量之單一性，我們尙有以下問題待決：二元或多元之

質所能共有之單一之量究竟是什麼？欲答此問題有一事須明白認清：一切思考之對象皆有兩套不同之性質，一爲本有的，一爲外在的。所謂本有性質者言其意義與其他事物（對象）無關係，所謂外在者言與其他事物有關係。試舉一例以言之。「此物黑而滑」一判斷中，「黑」「滑」可以作此物質方面之分子，而不必作他物質方面之分子。但於我說：「此物係某甲之所愛物」，此物遂得有一種性質，此事物非有其他事物如某甲者則毫無意義，而且此種關係質（案：即外在性質）亦內「存」於某甲。「此物」除其所固具之本有性質之外，尚得有某種性質，以決定此物與他物間之關係的性質，此項關係質（或外在屬性）乃此物與他物如某甲者所共得，惟其得之情形，各不同耳。蓋此複雜關係質，如「所最愛」者，於其與某甲發生關係之際則屬於主詞，於其與黑而滑之物發生關係之際則屬於賓詞。「所最愛」之外可應用於此物身上之關係質尚多。一物所有關係質之集合乃所以別其物於他物之象徵，予其物以量之單一性。故一物關係質之多少，須視一物須若干關係質始可有別於他物，始可得有量之單一性以爲斷。一物本有性質乃給予其物以其物之本質（essence 亦譯要素）者，此性質或爲他物所可有，但他物與此物雖同有此性質而仍非同物；一物外在性質予其物以量，此量絕非他物所能有，固無論他物與此物之若何類似也。一物之量爲相對的，以其有待於其與他物所生之關係。一切思考之對象均有量亦均有質。此言之涵義爲：思考之對象一方爲其與他物之關係的中心點，又一方是純粹性質之集體。Tweedledum and Tweedledee（毫無差別之兩物）是一好例，所以說明事物之不同量而同質者。斯二者所含之純粹性質集體

同，而其與他物所生之關係則各異。然而關於此桌之「黑」「滑」情形，則完全相反。「此黑桌」與「此滑桌」其與他物之一切關係皆同。桌之「兩」方面有同一之關係中心點。我們論統一或多元也，常指量而言，而非指質而言。Tweedledum and Tweedledee 因其量方面之二元性，遂致其質方面之統一性蔽而不彰，我們故稱之為異字同義。黑桌與滑桌因其量方面之統一性，遂致其質方面的二元性蔽而不彰，我們故言但有一棹而具有各種性質。雖然若由柏拉圖觀點以詭辯，則統一性與二元性之規定或正與上文所述者相反；我們可說 Tweedle 乃一物偶現於二量，即 dum 與 dee；我們並可說「黑桌質」與「滑桌質」為二物偶具於同量。

人常以為一物之量與其他物之實有或實在間之關係，較一物之質與其他物之實有或實在間之關係為親切；即通常之語言中亦顯有此種之傾向：用以標明「生存」之動詞，亦作繫詞用（案：英語繫詞為 the verb to be，即中文之「是」，其含義為存在，如 What is, is, is, 及 The problem of being is being 皆是。）

關係予事物以量，故亦予事物以其在衆物間之一定位置。所謂為關係之中心點者，乃指在許多略具次序之事物間佔一位置而言。凡足以充一語之主詞者皆具有質之本質或性質方面之屬性，此物與其他現實及可能事物 (actual and possible objects) 之相類似或不相類似之性於以決定；此物復具有量之位置，此物與他物間遠近之關係於以決定。淺灰與深灰有一部分為相類似，亦有一部分為不相類似，以其既有同一之原素而復有不同之原素也。其為灰物也則同類，同為灰類之分子其為深灰物淺灰物也則不同類。苟論其複雜之關係質如「由

白而黑」，則此關係實爲深淺二灰色所同具，惟其具之之情形各不同耳，此亦猶二人同握一杖之兩端也。因有此內存於二者之關係實，故其已非但是某類之分子，且是一級序，一次序，或一系統之分子。此黑桌實卽此滑桌，「因」此字所以標明以說話者爲參考點之一定位置或關係中點。反之，此黑而滑之桌實非彼黑而滑之桌，「因」此「彼」兩字所以標明以說話者爲參考點之不同的關係中心點。

時間與空間，無論牛頓 (Newton 1642-1727) 之舊解以其爲隔斷的，或愛因斯坦 (Einstein 1878-) 之新釋以其爲連續的，究皆我們所最熟悉之關係系統，此以其乃最根本之關係系統故也。此外尙有不少思考對象之集合體，乃由關係所組成者，組成此體之關係予關係者以一定之位置或量。由白而黑之灰級序，由紅而紫之顏色級序，以及音之級序，血統級序等皆超乎類之集合體也。

同類之二分子於其同具一性質時其具之之情形應是相同。同級序或同系統之各分子於其同具一性質時其具之之情形應是不同。

綜觀以上所述，量質所含之相對性與目 (species) 綱 (genus) 所含之相對性大體相同。凡思考對象其質爲若干簡單原素之混合體者皆綱下之一目，或類中之一分子。「理性」「動物」二者皆「人」之質之原素，皆「人」之屬性（賓詞），故理性與動物爲綱，人其下之一目也。「人」固亦可爲綱，「世上詩人」爲其下之一目，蓋「人」之質之全部已成爲「世上詩人」之質之一部分。一名詞對於含存此名詞之質言，謂之綱，對於此名詞

所含存之質言，謂之目。如是我們且可謂，凡名詞於一級序或系統內之佔有位置者，皆具有量；凡名詞果係他物之在一級序或系統內佔有位置者的屬性，則皆具有質。故在「玫瑰多是紅的」判斷中，「紅」主體上乃屬於質；但在「紅常在玫瑰中顯現」判斷中，「紅」主體上乃屬於量，因人視其在顏色級序上佔有一位置，或見之於玫瑰之中，或不見之於玫瑰之中也。

判斷中之繫詞所標明之同乃指若干質所共有之量之單一性而言，而量者又係級序中之一位置之謂，而非一類中之分子之謂，此吾人既知之矣；於是我們當移注意力以探究一範疇，此範疇名曰「部分同一」，與「同」極相類似，或謂之附麗 (subsumption)，或謂之含蓄 (亦稱包含) (implication)。在「此黑桌實即此滑桌」一語中，主詞賓詞間之量完全同一；而在「此黑桌是滑的」一語中，「是」所代表之關係並非完全及可反覆之「同」。無論「滑」為性質——即普遍之光滑質——或為具有光滑性質之物類，皆不能予我們以完全的同關係（案：我們不能反覆「此桌是滑的」為「滑的是此桌」或「滑物是此桌」，此即上文所謂不可反覆之意。其所以為不可反覆者，乃因「滑物」為量無數，不必即指「此桌」也。）光滑性與「此桌」所具之性質複合中但有一部分為同一，而「此桌」亦但與滑物之類中的一分子為同一，我們若從量或外延方面以觀主詞與賓詞，則主詞類為賓詞類之一部分。我們若從質或內包方面觀之，則賓詞質為主詞質之一部分。我們若從量方面觀主詞，而從質方面觀賓詞，則賓詞「內存」於主詞，以言黑桌，則有下列情形：「此黑桌具有光滑之屬性或性質。若從第

三觀點觀主詞賓詞之間的關係，則見有一特殊自類之性質，非通常文字所得形容者。我們論共相時謂共相在個體之內爲個體之一部分。E. G. Moore 對此主張大不以爲然，其理由似是：一、共相（如光滑質之類）不能爲一個別事物（如黑桌之類）之一部分，果其可爲個別事物之一部分，則難免與柏拉圖派學者所主張者衝突，蓋據此派學者每一共相皆自具有獨立性與理論上在先之性質。（案：a priori 一詞至康德其義始顯，國人之譯此詞者亦極寬泛，先天本有，先驗各譯名皆我國書籍中所常見。實則先天本有應爲 innate 之譯義，而 a priori 固非 innate 之意。至於先驗一詞，尤屬費解，誠以經驗爲一整體，內含理性之方式與官感之質材，方式與質材合，則經驗生焉。於二者未合之際固亦無所謂理性，無所謂官感者，蓋二者乃於既合以成經驗之後，吾人爲便利起見所以釋經驗者。是則吾人於經驗之先實無所有，先驗一詞之不切當可知矣。且先天本有，先驗各詞均含有時間上在先之意，而 a priori 一詞實無時間先後之先之意，蓋不過指論理上之在先而言，實含有之必然，無之必不然之義。故妄譯之爲論理上在先，或簡譯爲在先。）有紅黑兩桌於此，紅桌固在黑桌之外，苟先滑性已在此黑桌之內，又可能更在彼紅桌之內？假如 P 爲 P 之一部分 t 在 P 之外，則 t 不能爲 t 之一部分。光滑質可以爲規範「此黑桌」之複雜賓中的一部分子，而不能爲「此黑桌」自身之一部分。以上所述顯若含有極大之困難，其實我們若深知其相與個體間之關係爲何如，則此困難將迎刃而解。方共相成爲個體之賓詞也，其與個體間所生之關係，亦猶一直線或空間之積爲點之縱橫距時與點所生之關係。不同之點可同在一直線之內，作該直線之部分；不同之直線可

在其所穿過之點之內作該點之部分如是若干不同之桌可以同在一性質（如光滑質）之內，而光滑質亦可在若干不同之桌子之內而失其質之單一性；此理亦猶一直線在一既經規定之斜面上進行，於其進行之頃雖穿過若干不同之點而猶不失其爲單一之直線之理也。同一感官質材可有各種之性質或屬性，亦猶同一點可有 x, y, z 等作其縱橫距。感官質材之在共相中（共相可稱爲感官質材之質方面的積）也，其情形與其在空時之積中正同。而其相之在個體中也非若蘋果之在籃中或小空間在大空間之內之謂；共相之在個體中也其理亦猶一切時間皆在一點之內，而一切空間皆在一刻之內。（案：欲詳知空時此類之關係，請參看 S. Alexander 之空時神一書。）

總之，在「此黑桌是光滑的」一判斷中，「是」標明部分同一，或一位置與其縱橫距之相互含蓄之關係。無論我們用部分同一以表現含蓄而不可反覆之關係，或可用可反覆之含蓄以表示同，皆無不可。如 $a \vee b$ 則 $a \parallel b + a$ 如 $a \parallel b \parallel a$ 則 $a \parallel b$ 。（案： \vee 代表「大於」， \parallel 代表「同」， IV 代表一方「大於」而另一方「同」。）

我之所以不辭煩冗分析判斷中之繫詞者，因近來對亞里斯多德派之論理學有兩種反抗。一爲新黑格兒派（Neo-Hegelian）之唯心學派，謂「同之論理」枯澀無意義，對之大感不滿；一爲實在論派之象徵論理學家，渠輩以爲吾人之世界中「內存」而外，尚有關係，而亞氏之論理學但論「內存」而忽關係，故實不切於吾人之世界。

唯心派學者之所以提出此抗議者其最關鍵之理由乃因「 S 爲 P 」一判斷，一方既係標明同一性，而另一方又隱含差異性。若 P 與 S 並無差異，則 S 爲 P 等於 S 爲 S 。若 P 與 S 爲不同，則 S 爲 P 等於 S 爲非 S 。如果的與 P 相同之點及差異之點乃關於同一方面，則亞氏之判斷確不免重大之困難；同一律亦將因而無效；我們且將另建活潑之新論理學以代此枯澀之同一律。雖然，如果上文之分析有當， S 與 P 之同異之點非關於同一方面——的與 P 在質爲差異，在量爲同一——則亞氏之判斷與「同」之論理學固不必有重大之困難；幾何學上不同之直線可相遇於同一點之上，其理亦猶是也。白萊尼 (Bradley) 在現象與實在 (Appearance and Reality) 一書第二章所論之糖塊，同時既甜且堅；但此情形在質固不將其甜堅之差別銷沒，而在量復保存糖塊之單一性。一個點 P_1 可以有兩個絕對不同之縱橫距 X_1, Y_1 ，而其單一性固必不因此而破壞也。

對於亞氏學說第二種之反抗另是一派人物，其蓄意與前派不同。亞氏學派之形而上學其主要之概念爲「本體與屬性」；其論理學主要之概念爲「主詞與賓詞」。因「本體與屬性」概念之不當，遂致「主詞與賓詞」亦同遭其殃，創十範疇（十種基本之關係）之亞里斯多德，遂有忽視關係，專崇「內存」之嫌疑。一著算術之作家，我們原不宜因其所論不及於代數遂加之以非議，一專論一判斷所公有之關係的作者，我們亦不宜因其所論未及於某種判斷所特有之關係而遂病之。「如甲在乙西，乙在丙西，則甲在丙西」一事實固極饒興趣而且重要；但我們不必因此遂視「在乙西」之於甲爲不能與「紅」之於玫瑰同屬賓詞。「在乙西」與「紅」自有其相

類似者在，蓋二者皆「內存」於主詞之內的賓詞；此種相類似之性質並不因「紅」爲單純之性質而「在乙西」爲空間之關係而受影響。傳統之形式論理學乃論謂上普遍關係之微積分；此種論理學之地位似乎非任何關於空間或數之關係的特殊微積分所能推翻或增補。亞氏學派之形而上學之曾否忽視近代科學所視爲極重要之外在量之關係，我們姑不具論，惟其無論在其內有之精確性與價值方面，或在其爲其他特殊關係之論理學的先進方面，似皆無可議之處。

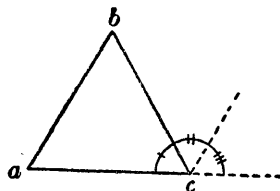
（原註）於本章附錄，我擬指明如何可將三段論法之方式擴充，使其成一較大之組織，不但能表現亞氏所注重屬於類的普遍關係，如「包含」，「拒斥」者，且能表現現代論理學家所注意之特殊關係。

若一切判斷皆可化爲主詞與複雜之賓詞間之同一關係，則一命題之爲特稱的抑或爲全稱的，端視其主詞之爲個別的抑或爲普遍的以爲斷。「某物體有引力」，或「某三角形三角之和等於兩直角」二判斷，因其主詞「某物體」及某三角形爲個別的，故爲特稱判斷。而「凡物體皆有引力」，或「凡三角形其三角之和皆等於兩直角」二判斷因其主詞「凡物體」及「凡三角形」皆爲普遍的，故爲全稱判斷。雖然，我們固未嘗盡得一切之物體或三角形而經驗之也，我們所經驗者此二類中若干個別之分子而已。然則我們從「某一」躍而至「凡」或「一切」之際有何保證使我不陷於錯誤？

（原註）本段所討之全稱命題實有兩種，一種或爲真的而不必是必然的，如關於物體有吸力一類之命題；一種非但是真的，而且具有必然性。

如三角形一類幾何學上之命題。

現在請先討論關於三角形之論謂，此爲數理上特有之命題，既含普遍性，復具必然性。幾何學上有一圖形，其構成之法乃將三角形之底邊從角端訖點延長，再從此訖點畫一直線與相對邊平行。（見下圖）此圖案即所以證明三角形內之三角（ $a + b + c$ ）等於新線所構成之三角（ $o + a + c + o + a$ ）。此三角形內之三角與新線所構成之三角間相等之關係，似乎但以歐克利特幾何學上平行線之性質與圖形之三邊性爲條件，而不以邊線之長短（不論其爲絕對的或爲相對的）爲條件；苟如是，則一種直接相等之關係可得（同量而異質）。如是抽象或普遍之「三角形三角之和」概念與抽象或普遍之「兩直角」概念之間乃有相等關係。若能覺察各共相間實有此種同量之關係，則能覺察此命題之爲全稱的與必然的。算術上之推理與數理上較爲複雜之歸納亦係探求全稱命題之方法而已。孩童之初學算術也，加七顆珠於五顆珠，則知其爲十二顆珠。於其聚精會神於此個別之情形之際，孩童將覺察此種相等關係並不以例中之具體物質如珠等爲條件，乃單獨以數之性質爲條件。換詞言之，渠知 $7 + 5$ 本來等於 12 ，在數學之歸納法中，可用下法得同樣之推理，惟其程度則較爲高深而已：設 \square 代表任一數目，姑不論其所指之價值，並證明如某命題於 \square 爲真，則此命題於 $\square + 1$ 亦必真。如所討論之命題於某數（如 5）爲真，以 \square 代表 5，則此命題於 5 以下至於無窮數皆爲真。如是在數理



範圍內，我們可從個別情形中抽象出其相等之關係以求全稱命題；此與從個別之名詞與其所佔有之個別時空抽象出一物之本質以求普遍之名詞，同一道理也。

茲請討論在數理範圍之外，如何從個別之經驗中，能推得以下全稱命題或判斷：「凡物體皆有引力。」設見一蘋果下墜。蘋果具有一種墮性或抵抗力，凡欲變此蘋果之速率及力量者，蘋果皆運其墮性以抵抗之。如其速率為零度（靜止之狀態），而我們欲變此零度之速率（使其由靜而動），則須擴充力量以加諸蘋果之身。或其速率非零度，乃在一恆常速率狀態之下移動，如欲增減此恆常之速率則須另加一種力量於蘋果之身。我們姑以此抵抗速率之變更的墮性為所以規定物體之屬性。於我們見園中有一蘋果下墜，則我們見「一個物體有引力」之個別情形，換詞言之，此蘋果得一遞增之速率向另一物體移動。苟我們於物體引力已具有概念，則關於物體及引力之個別情形的相照合，但須一見其底蘊已思過半矣。蓋雖只一見，已足暗示吾人以具引力者非但蘋果，即瓦礫以及天地間之萬事萬物亦莫不具有引力，日月星辰且亦莫能外（凡此所言皆假定吾人具有牛頓之天才）。「凡物皆有引力」之全稱判斷即所表示此暗示者此判斷與「物質或墮性含蓄引力，或互相吸引」一判斷實為同義。吾人若有見於個別間之同關係，則應用抽象方法可推得我們所概想之共相的同關係。此命題之所以組成之程序（到此為止）與關於三角形之命題之所以組成之程序實屬同類。惟其中有大別焉：數理上之全稱命題其自身已足以其自明性及必然性詔示我們；苟不能有顯然之自明性及必然性，則亦必表明其為推自自明及必然

之命題。請論三角形三角之和等於兩直角一命題。此判斷乃推自一種情形。情形維何？作一直線使穿過兩平行線，其交錯所成之各角遂有一定之關係。所述命題即是推自此各角度之關係。我們果明此理，則立覺此命題乃自明與必然的。算術上之命題 $7 + 5 = 12$ 亦有與此相同之情形，但於「凡物體皆有引力」或「凡鴉皆黑色」之類的命題中，則不見有自明性與自然性。在此類判斷中之主詞與賓詞間的關係並無自明性，故我們易於思及與其不相容之判斷。於墮性與引力之間，或於鴉羽之黑色與生物學所規定烏鴉之界說（身體或結構上之特性）間並不見有必然之關係。此類全稱命題我們之所以信之者，非因其為推自自明之原理，而因其乃由若干個別經驗用歸納推理所構成者，其所具者或然性（亦稱蓋然性）而已。我們未曾經驗過全數之烏鴉，且亦無此奢望。但我們確已觀察過不少之烏鴉，而所觀察者均屬黑色。若由是斷定鴉羽之所以為黑色者或因黑羽乃規定鴉類之性質，或因黑色與此性質有不變之關係，則此判斷實具有高度之或然性。在物體有引力之情形中此理尤明。我們雖未嘗盡得物體之全部或大部分而觀察之，惟我們所觀察者除其規定性質——即物質性或惰性——外，於關鍵處皆大不相同。是則我們有極高之或然性以斷定物質性與惰性之間，若無因果之關係，亦必為同因之果。我們對於惰性與引力如有更深造之學識，則我們或可見其間之關係具有必然性與自明性；然以我們現有之學識論，此命題但可稱為「偶然」的；因其為偶然，故不得不慎重別之於數理上之必然命題。

（原註）偶然之全稱命題其所含之或然真理低者等於零度，而高者竟具統一性，此種差別乃我們所當注意者。我可從實在的或幻想的經驗

中用抽象方法構成全稱判斷，既無經驗作其根據，且為經驗之所拒斥。「一切山林皆藏有神祇」「凡人皆完善」，即此類判斷之例證。偶然判斷所含或然真理之高低，須視所應用之歸納證明法的範圍大小以為斷。夫所以證明必然的全稱判斷之演繹法，實即將判斷中之兩名詞聯絡於第三名詞（即稱中詞者）之一種程序。歸納法則尤為間接。歸納法之證明 S 與 P 之間的因果或普遍關係也，其法乃將一切理論之與吾人所定之假設相衝突者，逐條駁證其為假。既知凡與 P 現象有普遍關係者，於 P 在某種個別情形中發生之際必與之俱在，則我們可擇一含有此現象之情形，而計其中先此現象而在或與此現象同在者，此中必有我們所假設之 S 在焉。而後最善之法再進應用試驗之方法以探尋新情形，苟事實非我們能力之所得運用，則用消極之觀察以求此新情形；於新得之情形中，有下列各狀態可得：(一)情形之含有 P 者則不含有與我們所假設為對抗者，是為統同術 (The method of agreement)；(二)情形之含有與我們所假設為對抗者則不含有 P ，是為別異術 (The method of difference)；(三) P 變而與所假說為對抗者不變，是為共變術 (The method of concomitant variation)；(四)與我們所假設為對抗者其全力已耗於其他現象之產生，故更無能力以產生 P ，是為歸餘術 (The method of residues)。我們應用上述各術將 S 之外所有稱為與 P 有普遍或因果關係者逐條駁斥，「凡 S 皆 P 」之命題於是以立。惟此命題但有或然性。Hobhouse 在其認言論 (The Theory of Knowledge) 一書已指明，與 S 並在者我們既無由澈底分拆之則 P 之真正原因遂或非 S 而是未經我們所觀察之 X 。以上所分拆之歸納法可用選言三段論法以表現之如下。為 P 不變之原因或因之果者或為 S ，或為 A ，或為 B ，或為未知之 X 。但於應用上述之四術後知 A 與 B 皆非 P 不變之原因，如是則此原因若非 S 則是未知之 X 。此種情形與以下全稱命題之情形同，「凡關於 S (或 X) 之一切者亦即關於

「 P 之一切」欲詳知歸納法間接或消極方面之應用，請參看本章章末附錄二。

必然命題與偶然命題之區別關係甚大，請詳加分析。一必然命題者乃一命題，其中各名詞之量的統一性獨以其本質為條件。由來用以確定必然命題者，乃與其相反之命題之不可信的性質為標準（案：有一命題於此（ \odot ），與其相反之命題（ $\odot I$ ）若為不可信，則 \odot 命題為必然命題）——通常我們但稱此相反之命題為不可思議，此實不當。然而此種標準未能盡滿人意，蓋所不可信者到底何指，尙待說明；其所指者果為名詞間之實不相容乎，抑指我們主觀之缺憾與限制？我們於思想地球兩半球之居民時，不能不覺其有下墜之傾向；此種必然性實為一種主觀態度，我們一方想地心引力，而一方又想空間絕對不變之方向，故乃生此主觀之態度；蓋我不能將空間上下之方向與地心引力分開。於今乃知「下」之感覺與空間中所規定之方向無關，蓋純起自地心之引力也。既知我們皆有陷入此類誤謬之可能，常視命題之似乎必然者為真的必然，則放棄感情另求一較為客觀可靠之標準以求必然命題，誠為目前當務之急。自相矛盾律似乎可作此種新標準，且看以下應用自相矛盾律之情形：「如一命題之相反命題包含自相矛盾，則原命題之真理的必然性得證明」。一內存簡單名詞之孤立命題，其相反命題但在一種情形之下，方為自相矛盾；此情形即原命題之方式為「甲為甲」。此命題之相反命題為「甲為非甲」；因「甲為非甲」為自相矛盾，故原命題必然為真的。但我們若但知「甲為甲」一類之判斷係可證明為必然為真的，則我們所得之滿足誠無足道者。我們須認定，真理須是含在一套之命題中者，方可被證為有效的必然真理。例

如「甲爲乙，乙爲丙，則甲爲丙」一命題，我們固確知其真理爲必然的，因「甲爲丙」之相反命題與前提發生矛盾。如甲非丙，而甲既爲乙，則乙非丙；「乙非丙」與我們所假設之前提衝突。換詞言之，「甲爲乙與乙爲丙包含甲爲丙」爲一複雜命題，我們知其爲必然，因其相反命題內含自相矛盾。此理甚明，惟不似「甲爲甲」之重複耳。

請舉一較爲複雜之例。康德以馬內利 (Emmanuel Kant 1724-1804) 堅持數理命題之必然性不能單賴矛盾律。其言曰：數理命題爲綜合的，非分析的。賓詞與主詞之間雖且有必然之關係，而賓詞實一新成分而非含存在主詞之意義內。但康德似未曾注意純粹綜合判斷與純粹分析判斷中間，尚有第三種的判斷。所謂純粹綜合判斷者乃一判斷，其賓詞非主詞之一部分；所謂純粹分析判斷者乃一判斷，其賓詞係主詞之一部分；所謂第三種判斷者即本段所述之判斷。命題之屬於此種判斷者其必然性乃得自以下事實：一命題之相反命題，或與規定原命題中各名詞意義之各種自明命題相衝突，或與自明假設的原理之表現各名詞間根本關係者相衝突。我們稱此第三種判斷爲「複雜分析」之判斷。康德常引 $7 + 5 = 12$ 之數學命題以例證綜合判斷之必然性。其實此種判斷之必然性可用矛盾律以證明之：以下我們將討論某種定義與自明原理以闡明此點。

(I) 現在姑假設一簡單不可解說之單位觀念如 (1)，與加法 (+) 觀念。(II) 規定正之整數爲下列次序中之要素：

1 = 單位, 2 = 單位加1 (1+1), 3 = 單位加2 (1+2),

$$4 = \text{單位加} 3 (1+3),$$

如此類推至於無窮，每一整數皆單位與前一整數之和。(III)承認以下兩種之加法：(1)互換法 $A+B = B+A$ ；(2)聯貫法 $(A+B)+C = A+B+C = A+(B+C)$ 。此處之 $A, B, C, \equiv I, II, III$ ，所規定之任何整數。如是證明 $7+5=12$ 如下：

$$7+5=7+1+4=8+4=8+1+3=9+3=9+1+2=10+1+1=11+1=12$$

以上證法中每一步驟皆係必然命題，因其相反命題使數系統之全部自相矛盾。一切代數，幾何以及各門數學之定理皆可用此法以證明之。所需要者不過：(1)將名詞關係以及其他簡單不可解說之觀念枚舉出來；(2)再用此簡單觀念以規定複雜事物之種類的意義；(3)詳察自明之定理與不可證明之命題——我假定此定理與命題為確能論謂所規定之種類。

與必然有關係者當有一問題，我們須加注意。此問題有關於自明定理之性質。此種定理乃論理上在先之綜合命題，因其性質之簡單純粹故不能將其歸入「複雜分析」之判斷。 $7+5 \equiv 12$ 固顯然乃屬於論理上在先之判斷；我們雖證其為屬於複雜分析之判斷，而我們因未可遂謂一切論理上在先之判斷皆可證明其為屬於複雜分析之類。「黑為白之相對」一判斷似即不能歸入互相含蓄之命題系統內。此種命題方可稱為論理上在先之命題，因其所表現之關係，如「黑」之本質與「白之相對」的本質間之同一關係，此種同一關係係獨立的不

受該本質在個別之空時中所具之現形所影響（案：黑雖可現形爲黑雲，黑馬，白雖可現形爲白月，白松，而黑與白之相對間的同一關係因未嘗受其現形之影響也）。真正的自明定理，即康德所信爲數學與力學之基礎者，其所以爲論理上在先者，理亦猶是。此類定理表現同關係，完全獨立，與其所藉以現形於時空之背境，毫無關係。我們之得此定理也，固在經驗之後，惟於既得之後，我們可宣言其在論理上實先於經驗，雖放之於一切將來之可能經驗範圍之內，均皆準確。此類定理之所以在論理上先於經驗者，並非如康德所謂因其以心爲條件，實因其具有獨立性質，不受任何空時位置之支配。

關於自明定理我們可有下列各主張：（1）自明定理者乃一種假設，爲我們隨意所選擇以資證明某種之定律者，故就其自身言，固無真假確不確之可言。（2）自明定理者所以表現其相自身之間的關係，不以時空中之存在爲條件也。（3）自明定理者乃從經驗用歸納法所證得者，其所以異於其他歸納推理者，但在所以暗示及證明此自明定理及其他歸納推理之經驗，其範圍有大小之別耳。

第一種爲席勒爾（Schille）與現代多數之數學家所主張。有此主張，我們乃能隨心所欲以樹立純粹概念系統；惟事之關於實際世界者，我們不能賴此主張而下任何種之斷案。第二種主張最爲自然合理，但亦不能無困難；共相間我們所覺爲有必然性之關係者或純屬我們主觀之情況，上文既言之矣，蓋我們能力薄弱，習俗所聯合之觀念我們常無由使其分離，而誤謂之爲必然之關係。第三種主張就其自身似不能說明自明定理之必然性。惟其

不失爲最妥當者，蓋知識原理之最要者莫過於可應用於實際之原理；且命題之自稱爲自明者絕不能有絕對之真確性而敢於鄙夷經驗，不屑接受其補助。以上三主張並非互相拒斥。我們同時可以主張：（一）真正自明定理乃一派主義所假定之命題，其性質爲最後的，不容有所說明；（二）真正自明定理乃表現一種關係，基於定理中各名詞內在之性質，因而我們不得思之爲假者；（三）自明定理恆爲經驗所證明，未嘗與經驗發生衝突者。

據上述則知普遍概念之來源如何，表明此概念間之關係的判斷如何推得，及於判斷如何始有論理上之根據。下文所論乃理性經驗之爭辯中較爲客觀的方面，其中所含問題非普通名詞與全稱判斷之如何推得，乃普遍名詞與全稱判斷在本體論上——或存在界中 *ontological status* ——佔有何種地位，於其應用在存世界也，其範圍又如何。

附錄一

擴大之三段論法應用形式論理學之三段論法於關係論理學中之個別情形

兩類若互相含蓄，則必爲同一；我們可隨意規定「含蓄」爲「部分同一」，或規定「同一」爲可調換「或可反覆」之「含蓄」。自我觀之，前者似較後者爲妥善，因在許多情形之下，常有在思考中爲相連者而其關係非屬「含蓄」。例如我與 De Morgan 言談之頃我曰「此爲一生物之頭部，因其乃馬之頭部，而馬者一生物也」。或「某甲乃某乙之姪子，因其係某丙之兒子，而某丙者某乙之兄弟也」。諸如此類之思考方式——兩名詞同與

第三名詞發生關係遂生相互之關係——可稱爲三段論法；一切三段論法皆可以下列方式表現之：

$$M = R_2 P$$

$$S = R_1 M$$

$$\therefore S = R_1 R_2 P \text{ 如 } R_1 R_2 = R_3 \text{ 則 } S = R_3 P$$

得結論之法，則將大前提中 M 之價值 ($R_2 P$) 代小前提中之 M ，於可能時再將 $R_1 R_2$ 之複雜關係化爲一個簡單關係 R_3 。

以下我們所欲論者乃說明若將亞氏之三段論法變爲普遍化之三段論法，則將見亞氏之三段論法不過關係三段論法中之一種，雖則係極重要之一種。

亞里斯多德以爲任何命題除其所具之其他一切關係外，其主詞賓詞間必有下列四種關係中之一種其言甚善。此四種關係如下：

S 之全部皆包含在 P 內，如

S 爲「P 綱」下之一目，預含有 P。——A, 「凡 S 爲 P」。

S 至少有一部分包含在 P 內，如

S 爲「P 目」所預含之綱。——I, 「某 S 爲 P」。

S 完全不在 P 內，如 S 爲「P 之相反

網下」之一目，預含有此相反綱。——E，「無S爲P」。

S至少有一部分不在P內，如

S爲「P之相反目」所預含之綱。——O，「某S非P」。

請用 $R \vee$ 代表「之一目」， $R \wedge$ 代表「之綱」，由是A命題「凡S爲P」可用下列兩方式代表： $S = R \vee P$ ，或 $P = R \wedge S$ ，因S若爲P之一目，則P爲S之綱。

請用 $R \vee \vee$ 代表「部分之包含」，卽「一目之綱」。此種關係爲可調換的，或均齊的 (symmetrical)，由是I命題「某S爲P」可用下列兩方式代表， $S = R \vee \vee P$ ，或 $P = R \vee \vee S$ 。

請用 $\neg P$ 代表P之相反者， $\neg \infty$ 代表S之相反者。再用 $R < \neg$ 代表相反綱下之一目」，以符號爲可調換的，或均齊的，由是E命題「無S爲P」可用下列兩方式代表： $S = R \vee \neg P$ ，或 $P = R \vee \neg S$ 。

請用 $R \vee \wedge \neg$ 代表「相反者之部分包含」，或「相反目之綱」，由是O命題「某S非P」可用下列兩方式代表： $S = R \vee \wedge \neg P$ ，或 $\neg P = R \vee \wedge \vee S$ 。根據「徧有徧無」律 (dictum de omni et nullis) 我們知凡可稱謂或否定綱者亦可稱謂或否定目。其中之涵義爲：

(1) $R \vee \vee$ 與 $R \vee \wedge$ 之關係爲可傳達，故 $R \vee \vee \vee = R \vee \vee \neg R \wedge \wedge \wedge = R \wedge \wedge$ (之目之目等於之目，之綱之綱等於於之綱)。(案：人爲動物下之一目，而動物又爲生物下之一目，是人於生物謂之目下之目，卽文中之「之目之目」之

關係，惟人既爲動物下之一目，而動物又爲生物下之一目，故人於生物亦一目而已，文中之「之目之目等於之目」即此意也。「之綱之綱等於之綱」可按此以推其意。

(二) $R_1 \wedge \equiv R_2 \vee \neg$ (之綱之相反者等於相反綱下之一目)。此外尙有一涵義： $R_1 \supset \equiv R_2 \wedge \neg$ (之目之相反者等於相反目之綱)。

我們所承認者有下列數點：(1) 徧有徧無律；(2) 拒中律，其意謂凡物之相反的相反即其物之自身，或—— $M \equiv \bar{M}$ (3) 相等者之交換律，其意謂凡與一物發生某種關係者，亦與該物之相等者發生雷同之關係。如 $M = R_2, P$ 而 $S = R_1, \bar{M}$ 則 $S = R_1, R_2, P$ 。據以上符號與組合原理之解釋，則亞氏之三段論法實不過擴大或普遍化之關係三段論法之一種，請以下列符號說明之。

$$\begin{array}{l} M = R_2, P \\ S = R_1, \bar{M} \\ \hline \therefore S = R_1, R_2, P \\ \therefore S = R_3, P \end{array}$$

試舉例證如下：

第一格

Barbara

Celarent

$$\frac{\begin{array}{l} \text{凡M爲P} \\ \text{凡S爲M} \end{array}}{\text{凡S爲P}} = \frac{\begin{array}{l} M = R \vee P \\ S = R \vee M \end{array}}{S = R \vee \vee P \\ S = R \vee P} ; \frac{\begin{array}{l} \text{無M爲P} \\ \text{凡S爲M} \end{array}}{\text{無S爲P}} = \frac{\begin{array}{l} M = R \vee -P \\ S = R \vee M \end{array}}{S = R \vee \vee -P \\ S = R \vee -P} ;$$

Darü

Ferio

$$\frac{\begin{array}{l} \text{凡M爲P} \\ \text{某S爲M} \end{array}}{\text{某S爲P}} = \frac{\begin{array}{l} M = R \vee P \\ S = R \vee \wedge P \end{array}}{S = R \vee \wedge \vee P \\ S = R \vee \wedge P} ; \frac{\begin{array}{l} \text{無M爲P} \\ \text{某S爲M} \end{array}}{\text{某S爲非P}} = \frac{\begin{array}{l} M = R \vee -P \\ S = R \vee \wedge M \end{array}}{S = R \vee \vee \wedge -P \\ S = R \vee \wedge -P} \bullet$$

第 二 格

Cesare

Camestres

$$\frac{\begin{array}{l} \text{無P爲M} \\ \text{凡S爲M} \end{array}}{\text{無S爲P}} = \frac{\begin{array}{l} M = R \vee -P \\ S = R \vee M \end{array}}{S = R \vee \vee -P \\ S = R \vee -P} ; \frac{\begin{array}{l} \text{凡P爲M} \\ \text{無S爲M} \end{array}}{\text{無S爲P}} = \frac{\begin{array}{l} M = R \vee P \\ S = R \vee -M \end{array}}{S = R \vee \vee -P \\ S = R \vee -P} ;$$

Testino

Barako

$$\frac{\begin{array}{l} \text{無P 爲M} \\ \text{某S 爲M} \end{array}}{\text{某S 非P}} = \frac{\begin{array}{l} M = R \vee -P \\ S = R \vee \wedge M \end{array}}{\begin{array}{l} S = R \vee \vee \wedge -P \\ S = R \vee \wedge -P \end{array}}; \quad \frac{\begin{array}{l} \text{凡P 爲M} \\ \text{某S 非M} \end{array}}{\text{某S 非P}} = \frac{\begin{array}{l} M = R \wedge P \\ S = R \vee \wedge -M \end{array}}{\begin{array}{l} S = R \vee \wedge \wedge -P \\ S = R \vee \wedge -P \end{array}} \circ$$

第三格

Darapti

Datisi

$$\frac{\begin{array}{l} \text{凡M 爲P} \\ \text{凡M 爲S} \end{array}}{\text{某S 爲P}} = \frac{\begin{array}{l} M = R \vee P \\ S = R \wedge M \end{array}}{S = R \wedge \vee P}; \quad \frac{\begin{array}{l} \text{凡M 爲P} \\ \text{某M 爲S} \end{array}}{\text{某S 爲P}} = \frac{\begin{array}{l} M = R \vee P \\ S = R \vee \wedge M \end{array}}{\begin{array}{l} S = R \vee \vee \wedge P \\ S = R \vee \wedge P \end{array}};$$

Disamis

Felapton

$$\frac{\begin{array}{l} \text{某M 爲P} \\ \text{凡M 爲S} \end{array}}{\text{某S 爲P}} = \frac{\begin{array}{l} M = R \wedge \vee P \\ S = R \wedge M \end{array}}{\begin{array}{l} S = R \wedge \wedge \vee P \\ S = R \wedge \vee P \end{array}}; \quad \frac{\begin{array}{l} \text{無M 爲P} \\ \text{凡M 爲S} \end{array}}{\text{某S 非P}} = \frac{\begin{array}{l} M = R \vee -P \\ S = R \wedge M \end{array}}{S = R \wedge \vee -P}$$

Bokardo

Ferison

$$\frac{\begin{array}{l} \text{某M 非P} \\ \text{凡M 爲S} \end{array}}{\text{某S 非P}} = \frac{\begin{array}{l} M = R \wedge \vee -P \\ S = R \wedge M \end{array}}{\begin{array}{l} S = R \wedge \wedge \vee -P \\ S = R \vee \wedge -P \end{array}}; \quad \frac{\begin{array}{l} \text{無M 爲P} \\ \text{某M 爲S} \end{array}}{\text{某S 非P}} = \frac{\begin{array}{l} M = R \vee -P \\ S = R \wedge \vee M \end{array}}{\begin{array}{l} S = R \wedge \vee \vee -P \\ S = R \wedge \vee -P \end{array}} \circ$$

第 四 格

Bramantip

Camenes

$\frac{\text{某P 爲M}}{\text{凡M 爲S}} = \frac{\text{M} = \text{R}_{\wedge} \text{P}}{\text{S} = \text{R}_{\wedge} \text{M}}$	$\frac{\text{凡P 爲M}}{\text{無M 爲S}} = \frac{\text{M} = \text{R}_{\wedge} \text{P}}{\text{S} = \text{R}_{\vee} \text{M}}$
$\text{某S 爲P} = \frac{\text{S} = \text{R}_{\wedge} \text{P}}{\text{S} = \text{R}_{\wedge} \text{P}}$	$\text{無S 爲P} = \frac{\text{S} = \text{R}_{\vee} \text{P}}{\text{S} = \text{R}_{\vee} \text{P}}$
;	;
$\text{VS} = \text{P}$	$\text{S} = \text{R}_{\vee} \text{P}$

Dimaris

Fesapo

$\frac{\text{某P 爲M}}{\text{凡M 爲S}} = \frac{\text{M} = \text{R}_{\wedge} \text{P}}{\text{S} = \text{R}_{\wedge} \text{M}}$	$\frac{\text{無P 爲M}}{\text{凡M 爲S}} = \frac{\text{M} = \text{R}_{\vee} \text{P}}{\text{S} = \text{R}_{\wedge} \text{M}}$
$\text{某S 爲P} = \frac{\text{S} = \text{R}_{\wedge} \text{P}}{\text{S} = \text{R}_{\wedge} \text{P}}$	$\text{某S 非P} = \frac{\text{S} = \text{R}_{\wedge} \text{P}}{\text{S} = \text{R}_{\vee} \text{P}}$
;	;

Fremison

$\frac{\text{無P 爲M}}{\text{某M 爲S}} = \frac{\text{M} = \text{R}_{\vee} \text{P}}{\text{S} = \text{R}_{\wedge} \text{M}}$	$\frac{\text{某S 非P}}{\text{S} = \text{R}_{\wedge} \text{P}} = \frac{\text{S} = \text{R}_{\wedge} \text{P}}{\text{S} = \text{R}_{\wedge} \text{P}}$
;	。

上列相對照之表所以明亞氏之三段論法但論「包含」與「拒斥」之關係（而其包含與拒斥或爲全部

或爲部分）並以明此項之三段論法實不過普遍關係論理學之一種，惟其屬於普遍關係論學，故可擴充之使成擴大之三段論理學。苟有二類於此，我們知其對於第三類或中類有共同之關係，則我們可用擴大之三段論法以求斯二類間相互之關係。夫普遍之形式論理學一種而已；而特殊之形式論理學則不然，蓋其爲類之多寡則隨可合併之關係的種類的多寡以爲斷。亞氏三段論法之法則乃經驗所發現以合併某種之關係者。苟於他種之關係亦欲合併，則固須另求其他相類似之法則也。

附錄二

論歸納法之性質

（原註）本文爲一九〇五年在美國哲學會宣讀之論文，承哲學心理學雜誌之允諾，從該雜誌第三卷第十一號翻印於此。

證明一命題之方法有二，一引直接含蓄此命題之前提爲根據，一引間接含蓄此命題之前提爲根據。所謂間接者，乃前提含蓄其所欲證之命題的相反命題爲誤謬者（案：以甲代表前提，乙代表其所欲證之命題，乙代表其所欲證之命題的相反命題，得簡單方式如下：「甲前提含蓄乙命題爲誤謬者」）。歸納推理者乃引由經驗所得之特稱命題爲前提以證全稱命題。觀乎形式論理學則知特稱命題貴在反證與其相矛盾之全稱命題，而不在證明與其相對當之全稱命題。經驗之爲知識其功能顯然爲反證全稱命題，而非證明全稱命題；一全稱判斷之所以能因經驗而得證明者，實因其相反命題爲我們所反證或淘汰。本文目的在證明歸納法實皆屬於此類之間接推理。

並說明其既爲間接推理則可出之以選言三段論法之破壞體。

以歸納法爲淘汰之方法固非自我作古也。穆勒 (Mill 1806-1873) 所定之法則之所以有效者，以其隱含淘汰之原理。至於 Hobhouse 與 aikins (近代論理學家中姑舉此二人爲代表) 亦皆顯承認此原理；渠輩於討論歸納法中最重要之問題之際，亦皆以此原理作其討論之觀點，此於 Hobhouse 爲尤然。然據我所知，猶未有視歸納法之全部爲所謂反證論法之間接推理者。我意如是視歸納法有兩種理由：(一) 若由此原理之觀點觀之，則歸納法之各種推理將不至成爲一堆凌亂無緒之原理；其層次將因而分明，輕重固有別，各部分亦因而互相關連成一完整之系統，如是歸納推理上之問題皆可求解釋於此系統之中；蓋系統中之各原理皆有其特殊之功能與作用，各原理賴之以相因相成共臻完善。(二) 若以歸納法爲間接推理，則「如何從個體可求得共相」之問題將得一種新參考。

於未提及本題之積極方面之際，請先將通常歸納法所有之困難加以參詳。通常以歸納法爲直接之推理，且分之爲兩種，曰完全歸納法，曰不完全歸納法。完全歸納法之推理如次：當前所有之甲既皆爲乙，而當前之甲復係甲類之全部，則凡甲定必爲乙。據此，則知所謂歸納法完全之推理者，須一類個體之總數有一定之範圍方爲可能。故此法可用以證一年十二月之日數皆在三十二日以內，或以證園中之花皆爲芬芳；但於證凡物體皆有引力或凡人皆有死一類之判斷，則此法不可用。設兩命題亦係真正之全稱命題，其中類所包含之分子爲數無限，絕非經

驗所能盡得而知之；經驗所能供給者一極少之部分而已。而不完全歸納法之推理或有謂其爲完全歸納法之推理之退化者，於應用之之際，我們但觀察某類極微之一部分，視其具有何種屬性，並據此觀察以斷定該類全部皆具有此屬性，歸納推理之各法則，皆所以詔示吾人以何時始可用此歸納推理之原理也（案：歸納推理或歸納法而不冠以「完全」者皆指通常所稱爲不完全歸納法而言）。

視歸納法爲完全歸納法之退化者的理論，有一種情形顯然可證明其誤謬。蓋吾人對於個別情形所觀察的實在次數，以及此次數對於全數之比例，與歸納法確定性之高低固無關係也。完全歸納推理之要素純屬於量之方面，其確定性則以觀察一類全數之分子爲條件。惟應用不完全歸納法之原理其要素則屬於質之方面，非若我們所臆度以其屬於不完全之量方面者。欲證明歸納法所構成之普遍原理如「凡物體皆有引力」者，問題不在我們所觀察者之是否幾乎全數，或大部分，或可引人注意之一部分。環境之受我們約束者，我們於其中可應用別異統同各術以觀察各情形，將物體中之足以爲引力之原因者逐一淘汰，僅留廣延與惰性，而後據此淘汰之結果斷然下一結論：一物體有引力；惟此物體之所以有引力者非有他因，實但因其爲物體耳；是故凡物體皆有引力。

以上將通常呆板之完全歸納推理與穆勒所說明之歸納推理間所有之衝突略加說明。以下擬解釋如何改變我們對於歸納法之觀念而視爲間接推理則上述之衝突將不除自去。

夫每一歸納推理之問題與因果關係之決定皆間接有關；而通常歸納推理問題則與之直接有關。一現象發

生而引起我們之興趣，我們立即在此現象之前後現象中求與其有因果關係之各現象。若決定因果關係之定義爲二現象之俱存俱亡或共變之普遍關係，則我們應立若干基本假設以作一切歸納推論之基礎：（1）每一事情皆有一前件一後件與之發生普遍之因果關係；（2）我們可因知見或舊有之知識以枚舉此可能之因果關係。設M爲一現象，求其因果之關係；如A爲M之前件現象或後件現象，其與M間我們姑定其有（或真有）因果關係；於是我們可將M與A間之可能的因果關係分爲五項。此種分類可用選言命題簡略言之，此選言命題乃成爲特殊歸納法上三段論法之前提。如是我們有下列情形：

M之原因或結果或爲下列各形中之一：（1）一現象如X，與A或有因果關係或有偶然關係；（2）一現象如B、C或D，與A爲並列而與A所有之關係並非不能消滅者；（3）一複雜現象如AB、AC或AD，A爲其中不可少之一部分；（4）一現象如a，爲A之一方面或一級；（5）A之本身。歸納法之四術（枚舉術、別異術、統同術、共變術）乃表現由經驗所得之各種個別消極命題以爲三段論法之複雜小前提，此所以保留大前提所含互相衝突之各命題中之一命題，而拒斥或淘汰其餘各命題，以下擬說明歸納法之各術如何足以淘汰各命題，並說明各術唯一之功能即在淘汰。欲反證A與M但有偶然關係之可能，則用枚舉術。我們先察M與A並生之常率，再思苟M與A各自獨立，而我們所期望其並生之常率，於此上項常率，加以比較，苟前項之常率，遠超於後項之常率，則M與A之關係非純係偶然。欲知須有多少之觀察，始能將偶然關係之假設淘汰，則視所討論各事情之「聯

合獨立性」之或然性如何以爲斷。

上段以枚舉術淘汰M與A之偶然關係，但M與A之所以並生者或係由M與A並列之前後件有因果關係所致，而非與A之本身有何關係也。欲淘汰此可能，則用別異術。我們見B, C, D, 各情形相並而生或相繼而生而不見有M。所見結果可用特稱不定命題以表之：「某B, C, D, 之情形非M之情形」。如是此命題乃將表現一可能之因果關係的普遍命題淘汰，此普遍命題爲：「凡B, C, 或D, 之情形爲M之情形」。

若各情形中不見有M者亦不見有A，則A當不在淘汰之列；於是亟須應用統同術以斷定M之是否與複雜現象如A, B, A, C, A, D等，有因果關係，而A者不過此複雜現象中之一部分；蓋別異術但能證明A至少爲M之部分原因或結果，而不能證其爲M之全部原因或結果，此即別異術之弱點。今用統同術，見M, A並生之際或前後未見有B, C, D等，則B, C, D, 等受淘汰，而A亦如是無須與B, C, D, 合而後始可與M發生關係。

以上已證明M或與A之本身發生關係，或與A之某方面如a者發生關係。欲淘汰此第四種之假設，則用歸納法最後而最有力之共變法。如我們見M與A之變化完全相符，M變A亦變，M不變A亦不變，則知M與A間之關係非但限於某方面如a者，二者之各方面實皆發生因果關係也。如我們見M與A之變化不能完全符合，則M之原因或結果自非A之本身而係a。或則見M之變化不與A之變化完全符合而與A之某功能的變化完全符合，則M之原因或結果爲A與a之聯合可斷言也。

三段論法之全稱肯定判斷乃不斷淘汰之結果，我們由經驗得特稱否定命題以陸續淘汰選言判斷之前提中所含各假設（即互相衝突之全稱命題），以達到但留一假設爲止。歸納法之各術各有其作用，足以淘汰某種一定之假設。

尙有兩術未加討論，今請略述之。此二術爲歸餘術與同異合術。歸餘術本爲一種淘汰法，其所以不能與其餘各術並列者，以其但於前後件皆爲物量或物力之量時始可應用，蓋吾人在其他情形之下不能應用原因之概念，而盡此原因之全質以產生一果也。至於同異合術之所仍然存在於論理學之教科書者，足徵（一）論理學家尙未分曉歸納法所具淘汰之性質，（二）及此不分曉所貽之結果。同異合術盡量搜集情形之不見有現象與所假設爲該現象之原因於其中者以增補統同術之力量。然於似此現象原因統同不見之情形固不足以證明因果關係也。若照穆勒所定與齊思 Jevons 所象徵之同異合術，則我們倫保護關稅律之是否一國強盛之原也，固可引 Röntgen Rays 之原理或十四行詩體之結構爲證據，蓋於此情形之中俱皆不見有保護與強盛也；雖然我們之論保護關稅律也決不至於引此情形爲根據，是足徵同異合術之不足與其他各法同日語矣。實則在此種之探求中我們目的非但在求所假定之原因所不在之情形，且在求各種情形於其中既有與所假定之原因相對抗之假設，又無吾人所欲得之結果；如是我們可據此將與所假定之原因相對抗之各假設淘汰。通常別異術之應用皆係將一對單獨之情形加以比較，一爲 ABC 而得有 M 爲後果，一爲 BC 而其後果中無 M 。我們亦可用疊積方法觀

察前後相連之各情形，其一情形含有B，其二含有C，其三含有D等；而在此簡單之情形中M皆不在。明乎此，則知同異合術不過統同別異二術之聯合，而此二術非同時應用於一對單獨之情形，而係連接應用之於前後相連之各情形而已；此其所以不足獨稱爲一術也。

篇首有言，若視歸納法間接之辨術（反證論法），則優點有二：（1）歸納法於是得統一；（2）從個別中得共相之問題得一新參考之材料。關於第一點前文已詳加闡說，今將第二點略爲敘述以作本文結論。

對於從個體着手而推理之論調，世有兩種非難：一爲懷疑派學者之非難，一爲先驗派學者之非難；考其非難理由，不外謂特稱命題與其相對當之全稱命題間似有不可逾越之鴻溝。個別情形之足以例證一真正普遍原理或自然法則者爲數無窮，故欲從「某」而推及「凡」，非但無確定性之可言，此爲歸納法論理學家所公認者，卽或然性似亦難言，蓋此種推理之或然性實無限之低也。姑不論一次序中無限數之分子之大部分非我們所得觀察，卽其中極微而稍可引人注意之一部分亦絕非我們所得觀察。苟我們放棄此種直接推理，推翻完全歸納法之權威而否認其在歸納理論中爲我們所追求之鵠的，則問題將不似前此之自相矛盾，而呈光明之希望。因由經驗所得之特稱命題，雖不能直接證明全稱命題，而足以反證與此命題相反之命題，而間接立一假設，如適者生存一類之假設。以主詞之「質」觀代主詞之「量」觀也，我們非但消除原理之推自經驗者所含之不準確性；以主詞之「質」觀代主詞之「量」觀觀者卽所以說明歸納推理斷判之或然性其程度之高低應視前提中所含互不相

容之假設爲數之多寡與此假設之是否易於隔絕，枚舉，淘汰以爲斷；蓋歸納推理之斷案所具的或然性爲度之高，低原不單以所觀察之情形爲數之多寡以爲衡也。

第四章 理性派與經驗(三)

共相在本體論上之地位及全稱必然命題在宇宙論上之意義

前章將理性經驗兩派之爭辯之屬於主觀方面者分爲兩方面討論：(一)關於普遍概念在心理上之來源；(二)關於全稱必然判斷在論理上之根據。每一問題之持論大都分爲三派：第一爲極端經驗派主張普遍概念可以化爲個別之知見，而必然判斷則可以化爲偶然之判斷。第二爲極端理性派主張個別與偶然者皆可化爲普遍與必然。第三爲折衷二元派，此即我們上章所偏袒者，主張就現有之知識範圍言，共相與殊相，必然與偶然俱可求之於經驗之中。而本章所論者則關於理性經驗兩派爭辯之屬於客觀方面者，此層亦可分爲兩方面討論：(一)關於共相在本體論上之地位；(二)關於全稱必然命題在宇宙論上之意義。斯二問題之答案亦有三派別：第一爲極端經驗派主宇宙間但有殊相，一切法則關係皆可化爲偶然之命題。第二爲極端理性派主張殊相者無他共相之復合而已。第三爲折衷二元派認殊相與共相及自然之必然法則與自然之偶然法則均有實在。

茲先論述關於共相在本體論上之地位，並擬樹立下列各斷案：

(一) 共相者個別事物事情之屬性，且先於個別事物與事情而有獨立之潛存者也。(二) 謂共相爲獨立之潛存者，非謂其與殊相並存於時空之間也。(三) 亦非謂共相乃人心中之思想也。(四) 一 共相之複合，不足獨自構成個別存在之事物。

I. 共相在本體論上之地位

(一) 共相之獨立客觀之潛存

在論理上共相皆先於殊相。何以見之？曰：夫殊相之質乃各性質之複合，其量則爲空時間之位置，共相者此複合與位置之一部分，而部分者皆先於其所構成之全體，則共相之先於殊相不待言矣。謂桌之具有硬、滑、圓等性質，苟不先有此類性質之存在，則桌何得而有之？苟沿用經院學派之術語，則我們可謂必先有其物之本質而後斯物方能存在；必先有其物之可能性而後斯物方有現實性。此理明而易證，因我們可問一物之果否存在也。設有問曰：「我掘井處其下有泉乎？」盡人皆知此問題之爲有意義，其意義且極重要。苟問題肯定之答案爲真，則其涵義謂：各性質之複合之爲「泉」字質者現實於掘井處之下，或例證其下實有一泉。苟問題否定之答案爲真，則其涵義謂：各性質之複不現實於此，或此處無例證。故無論問題之答案爲肯定爲否定，我們所討論各性質之複合在本體論上必先有獨立隱存之地位，然後該問題方有意義之可言。要之，凡可加以討論者皆爲一個「某」(something)。

今僅是可能者可加以討論，故雖僅是可能者亦爲一個「某」，所謂「某」者一潛存之事物也。

(二) 共相自身之不存在

關於上述柏拉圖(Platonic)之原理誤會之者衆，應慎防之。凡爲共相，皆有獨立之潛存，固無論其足各爲殊相所例證也。雖然我們不可因而遂謂共相之存在有如又一種殊相之存在。我們不當以爲抽象之性質與脫離殊相之本質或可能性得蕩漾於時空之中，爲我們所不得見，而超人或離軀體之靈魂則能見之如見殊相。此誤會之所以起，柏氏本人亦負有一部分之責任；柏氏固急於標明共相之獨立性，往往寓意於比喻；若但就其比喻之字面觀之，則共相似爲另一種之殊相。

(原註)亞斯多德(Aristotle)對於柏氏之持論曾有著名之批評，批評之一乃由此誤會而起。其言曰：若依柏氏於一類(如人)之個別分子

外更假設一抽象之共相——「人」——則有以下問題發生：何者爲具體之人與抽象普遍之「人所共有之性質」？柏氏以爲果欲解

答此問題則須另設一「第三人」，尤爲抽象，但具有殊相與共相所公有之性質。實則此問題無異於問何者爲「動物」與「黑動物」(或

A與AB)之所公有，其答案乃A之自身，而非第三物如X之類者。殊相者非事物之離開共相者，實係共相之聯合於時空中之位置

或得例證於時空中之位置者。凡AB皆爲A，而凡爲A不必皆爲AB；凡殊相皆在共相之中，而凡共相不必盡在殊相之中，其理

亦猶是也。

請以旋渦及渦旁之水釋殊相共相之關係。無無水之旋渦，而水不盡爲旋渦。殊相共相之關係亦猶是。蓋殊相

無不例證共相，而共相不必盡爲殊相所例證。時空中現實之事物之於可思議之事物全體也猶一叢小島之於大海焉。人以下之動物其心之活動但限於現實存在事物之島內；惟人獨能以理性之日深思欲想大海中理想之潛存。

(三) 共相之非主觀

共相之獨立實在我們不當誤釋之爲又一類殊相之存在。此前已審言之矣。但有一種誤會亦爲我們所必防。蓋常有以共相爲純粹主觀之情形，而以意識爲條件，苟其脫離意識，則無意義實在之可言者。前云共相爲構成殊相者而爲殊相之部分，因其爲部分故在論理上先於全體；苟置殊相於心內，則將何由說明其在論理上事先於殊相者？物之各方面原非心之創造物，而乃心運用抽象及分別注意之際所發現者。普遍性質之爲存在個別事物所表現者如不先有存在以待人之思之，將終不能爲人所思。苟共相但於心中始爲存在，則共相不能構成個別事物而作其性質，而個別事物亦將離共相而獨存，是爲我們所不可思議者。有一圓物於此，苟其圓性不過主觀之情形，則此圓物不能有客觀之實在。如以共相性質爲主觀者或屬心者，則我們亦必視含存共相之殊相爲主觀者；於是凡被知者但於知者之心中始有實在。我們苟不承認個別事物須在神之心中方有實在，則我們亦不能謂物之普遍性質不過一絕對至神心中之情形而已。總之我們之所以知共相及抽象之實體（即柏拉圖所稱爲概念者）者，乃由限制注意力使其集中於感覺所及之物的質方面；共相與感覺所及之物有相同之客觀存在；共相中雖未有

整體存乎時空之中者，而固能貫穿時空而互相交錯；其相在時空中之交錯點即所以構成且有性之存在殊相。

(四) 共相之不足以構成存在殊相之全體

以上皆主拍拉圖派之理性派學者所主張者，謂共相世界有客觀之實在，旁薄充塞於存在之殊相世界之中，且超此殊相世界卓然獨存於其上。故今問題之癥結在於我們之可否更進一步視具體存在世界為理想世界之一部分？極端理性派答曰：可。若輩以為一個別事物如馬者實若干共相之一複合而已。

我們曾以時空位置為一類之個別分子與其類之概念之區別所在；於極端理性派學者則謂時空位置亦共相而已。極端經驗派學者非但以殊相為實在，且謂所謂共相者無他殊相或名與字而已。而極端理性派學者不以其相為實在，且以其為唯一之實在，而殊相者無他共相之複合而已。拍拉圖固不持此論，其言曰：我們現在所居之個別事物之世界非但預先假設共相與抽象性質之實在，且假設一權力或意志，以例證凡相於時空之間。時空位置即所以別殊相於共相者。凡在時空中佔有位置者，皆有互相影響與變動之能力；故我們可以殊相世界為一動的或變的系統，以與廣袤無邊之永存不變之理想世界及真理畿域相對峙。換詞言之，存在者非一新性質，加之於可能事物之其他性質也，即可使其物成為現實。存在者一物與他物全體互相影響之關係，亦即此物與他物全體在時空上之關聯也。一現實存在之銀圓所有之性質固已先存於可能或理想之銀圓內；所差異者關係而已；關係云者言其外在之方面，而非性質或內有之方面也。現實之銀圓可清償債務，可以破人衣囊；而理想之銀圓無論

其如何活現皆不能有此力量。且現實之銀圓無時不在空間內佔一特殊位置；而理想之銀圓則不佔空間，言其不存在者蓋指此也。我們於好夢方醒閱書甫罷之際，夢中書中之景物我們皆知其不存在，此不但因夢書之內部常自相衝突矛盾怪誕不經，亦因其不合於醒境之經驗中的時空系統也。苟限研究之範圍於我們所知者之內有性質，則所知見者果存在我們將無由悉其原委。誠以幻覺錯覺苟就其本身言其客觀實在性固不低於任一真正之知見；須看清一物與其他事物之關係，方能斷定其物之是否與其他事物之全體互相影響，因而能在時空系統中佔一真正之位置也。事物之僅為理想者但能影響覺之者之心，遂有視之為主觀與屬心者。而現實存在之事物影響所及不限於覺之者之心，即其他一切之事物亦莫不受其影響。極端理性派學者欲化殊相為共相，歸現實為理想，此則我們所不能承認者。

實則經驗派理性派同為真理，共相與殊相同屬實在；我們未可視共相為殊相之一屬性或一方面，要未可視殊相為共相之一屬性或一方面也。但可思可能之事物全體中，得成為現實者何以只限於構成存在世界之一部分，則非我們所得知。運用所謂意志之力者，我們或則選擇理性或想像中所見之理想，而實現於行為或藝術之中；或則依柏拉圖之主張視存在世界乃一或若干宇宙意志所選擇之結果，但此類推理果足以成為假設與否，乃另一問題，現在姑不具論。

II、全稱必然命題在宇宙論上之意義

自然法則必然乎抑偶然乎？

前章章末曾言表現於命題中之事物間之關聯可分兩種：（a）必然關係，此為不可免之關聯，內具自明性，人雖欲想像其為假亦不可得；（b）偶然關係，此為事實上之關聯，人可想像其為假。關係之顯似偶然者，可用下列各命題以表現之：「某方物為紅」；「凡物皆有引力」；「以太或空氣顫動之次數乃某種聲色知見之原因」；「自來未有圓變為方者」。關係之顯似必然者，可用下列各命題以表現之：「 $7+5=12$ 」；「平面三角形三角之和等於兩直角」；「黑為白之相反者」；「人若居地球之彼面則有下墜之虞」。上云必然命題非我們所得思其為假者，蓋其所以為必然者，因其名之間所有之關係直接間接皆以名詞所代表之內有性質為條件，而不以與名詞相關聯之事物為條件也。我們亦曾見有貌似必然者或實非必然（例如「人居地球之彼端」似為必然，其實不然），故欲證明命題貌似必然者之真為必然，則須證明其為不可否認者，或證明否認之者必係自相矛盾。經驗派學者以為一切關係實皆屬於偶然之類，必然性者主觀之情緒而已；一旦知識範圍擴充，則命題之貌似必然如「人居地球之彼端似為不可能」者，我們將見其為非必然，匪特如是，我們且將見其為假也。而理性派學者則以為命題之顯似偶然者，實皆必然，一旦知識增廣，則其必然性亦必隨之以愈顯。經驗派學者據人居地球彼端為不可能之傳說以證明必然之虛妄；而理性派學者則據化圓為方為可能之舊信以證明偶然之虛妄；以今日我們已知變圓為方實為不可能，以其不合於數理上自明之法則故也。經驗派學者以為宇宙者若干事實之集合體也，此類

事實偶爾自然然而並存於某程序之中。其所攻擊對方之見解者，因凡貌似必然之命題系統，充其量，亦皆為不均齊，假定及相對而已。

理性派學者則以為宇宙並非若干事實之集合體，而係一互有關聯之系統，其一切原素之所以然及諸原素之所以有，其所有之關係者，皆絕對必然之定理也。理性派學者之為此說辯也，則有下列三法：數理方法，目的論方法，辯證方法。

於考察理性經驗兩派之爭也，請先以次論述理性派學者論宇宙之三法，繼論經驗派學者反駁理性派之二論點否認理性派中之有最後權威者。終則略陳管見，以作斯二種求真方法價值之評估。

(一) 理性派論宇宙之三法

A、數理或畢達哥拉斯學派 (Pythagorean) 之理性派

我們所有之知識中以數理之知識最為完全，其性質亦似全係理性與必然者。整個數目之系統其各分子間皆具有一定相互關係之性質，故欲明白決定其中之任一分子，我們但須該分子與任一其他分子間之關係。故

$$9 = 7 + 2 = 3 \times 3 = 15 - 6 = \frac{45 \cdot 000}{5 \cdot 000}$$

試將此理用最普遍之公式以表現之：設 m 與 n 代表數目系統中任何數目， f 代表某種數理之關係，則下列方程式為永恒之真理： $M = f(n)$ 。

時間空間亦呈此類之情形。空間各部分皆係互相關聯，其任一部分均可藉其與任一其他部分間之關係而

得表現；空間各部分之全體苟非均屬存在，則部分中不能有獨自存在者。每思存在之空間全體也，不能不連帶思及其各部分；每思空間之部分也，亦不能不連帶思及部分所預先假定之空間全體。我不能否認歐克利特 (Euclid) 三積空間之全體乃無量數之立方里所組成者。立方里爲空間之部分，其總量等於空間全體。每方里或其他空間之部分皆必有其位直，即言其在其所組成之空間中必佔有一定之位置，此理至確且真；夫既言其爲位置矣，是誠無異承認其預先假定空間之全體也。

時間數目空間同爲必然系統。空間已詳言之矣，請論時間與數目。時間之每部分在時間中均有其位置，此種情形即包含時間之全體。每一數目非特皆爲基數 (Cardinal number) 標明屬於量者，即所以表明其爲數目系統之一部分；且皆爲序數 (Ordinal number) 標明位置，即所以表明數目系統全體之爲實在也。

空間時間數目非但爲一種之質材可供我們理性能力之運用，實爲事物世界最基本之條件。事物之具有空時數目之性質者，均須合乎此種實有（空，時，數）之理性的或論理上必然的性質而後可。故我們可謂關係系統中不但較爲簡單較爲基本者始有理性之必然性質可言，即關係系統中之較爲具體與複雜者亦莫不有相同之理性之必然性質。我們時或無從見此理性之性質，而我們固不得因而遂目理性性質爲不存在也。數目空間所具之性質，多經數學家幾何家悠久之努力與探討，故有今日之被發現；惟其既經發現之後，我們遂知其本爲具有理性之性質者。即在今日數學系統其性質之必然性猶未十分顯著者實不在少數。號數之所以然至今尙無確切之

解釋，惟其具有正確之理由則無有懷疑之者，若能有見於此理由，則號數之分配將與10之連乘積之分配同爲必然的與理性的。前人常以「化圓爲方」爲可能，及既知超然數目（ $\pi = 3.1416$ ）之性質也，我們始知所謂「化圓爲方」者實與數之自明法則相衝突。前此之偶然真理如「尙未見有圓被化爲方者」，今則成爲必然真理如「圓不得化爲方」。卽最簡單最明顯之必然真理如「 $7+5=12$ 」者，其自明性亦未必爲凡心之所能領悟。一兒童在具體經驗雖已明白 $5, 7, +, =$ ，各符號之意義及其中所含之關係，而 $7+5$ 之所以等於 12 之理由，渠或尙情無所知。兒童或根據數學教員之所授以 $7+5$ 必爲 12 ，或竟視 $7+5=12$ 爲一整個之事實，亦獨視紙之爲白爲一事實者。

理性派學者既見存在世界中幾種基本之範疇如空間、時間、數目之具有完全之理性性質也，遂謂苟一旦知識之範圍增廣則我們將有充足理由見其他一切之範疇與關係亦顯有自明性，必然性與統一性。試以顏色級序爲例。顏色級序所表明之理性性質遠不如上述各範疇之明顯。一數目可作另一數目之函數；而一顏色則不能作另一顏色之函數。（案：函數者相關共變之謂也，謂甲爲乙之函數者，乙變甲亦變，蓋乙實包含有甲也。）經驗中雖已有黑色，惟我們不能據此而預決綠色之必有存在；雖然顏色級序亦日有其理性性質之成分也。黑白間之相反關係亦猶 $+2$ 與 -2 間之相反關係，均爲自明與必然也。紅色可由深而淺而至於白；設一具有完全之眼力者觀之，則顏色級序固亦具有論理上之統一性與延續性；且此統一性與延續性可與晉級序之統一性與延續性，或竟

超而過之。理性派學者不但希望論理上相因相成之關係之限於一系統或一級序之內的各原素；且欲擴充此種關係，以標明不同之各級間亦有必然之關聯，分析幾何學已將空間與數目之間許多關係表現出來，愛因斯坦之相對論且包含時空之間之相因相成的關係。

以上所論之必然性與自明性只關於普遍之量關係與質關係。極端理性派學者尙不以普遍之量與質之關係爲必然與自明者爲滿意；且引因果律爲根據欲以證明同時並存之各事物間之關係，及個別事情之前後關係，亦皆受必然性之約束。某時某地所發生之事物俱皆受該物本身以外之事物所決定。有一個別事物發生，則因果律得一例證；而因果律之自身亦不過高一級之普遍法則之一例證；如此類推，理性派學者以爲，因果律可循級遞推以至一最後無上唯一普遍或必然之法則，其真係自明而永存。例如，心理學家中不乏以心理程序爲生力程序之一類者，擬歸心理規律於生之法則之內；生物學家亦多欲應用化學之化合以解釋生力程序者；化學家亦願將化學原則化爲物理電學之法則。物理本已含有數學成分，今且得理性派學者熱烈之信念，謂物質界中不可分化之定數，如引力定數光速率定數者，或皆由幾何或數學原理所推演之結論。苟此言不謬，則我們可以證明，存在世界之法則系統之全部，乃受非存在或抽象之數理上永存真理之結果所管束。

畢達哥拉斯學派之哲學家首先創立規模最大之理性學派，其目的卽在以數理作一切必然法則之基礎。其所用以發表其主張之言詞，初視時實屬怪異；其言曰：凡物必屬於數目，惟數目方有實在，一切法則與物間之關係

均可化數之關係。科學之進步又予此果敢之理論以堅強之根據。事物所具之性質本多屬不同，不可歸化，而科學則應用量方面相同之量度，以與此性質發生相關之關係，於是不同之性質乃能互相比量。例如，光熱之外發性，自其自身言，乃根本不同者，但於其與電引力之顫動發生相關之關係也，二者遂間接為相同者。物質之堅體與流質在知見界中皆係不可歸化之不同性質；但二者原子之集合固同具空間性者，如其不同處只在空間中量方面之結構而已；苟堅體與流質與其原子在空間中所成之集合發生相關之關係也，則堅體與流質固可互相比量也。量者一寶繩也，經驗中各種之性質，量均能聯之矚矚如貫珠。雖然，珠雖成鍊，而珠猶珠也，科學雖使各不同之性質與體積或動相關聯，而各性質猶固持其固有之特殊之性質也。此畢達哥拉斯學派之理性派之所以去現實境界尙遠也。

（原註）拍拉圖大受畢達哥拉斯學之影響，於其晚年之著述中為尤然。斯賓挪莎（Spinoza）似曾主張一切之法則實皆數理上必然性之結論，一切貌似小可而武斷之事物事情，實皆全宇宙之本質，必然之結果，其必然性之確定，亦猶一圓圈，其所有許多性質皆緣此本質而不得不然。

B、目的論或安瑟倫學派（Anselmian）之理性派

所謂目的論之理性學派者，主張完善事乃現存萬有世界之最後淵源，凡物其本質與存在確有證據證其乃來自絕對完善之本質者，在理性原理上皆為可思議者。此派最著名之思想即所謂本體論上帝存在之證據，此

種思想實發自安瑟倫 (St. Anselm)。茲將其理論略述如次：上帝者一賦有一切現有與可有之完全之神也。果真有此神之存在乎？抑其理想而已耶？曰必真有存在，蓋存在者亦一完全也；凡物之善性必因其變為存在而增加。若以上帝為不存在，是直以圓為方也；不存在之神，其名詞之自身已含自相矛盾，其意若曰：上帝者完全之神也，完全之義已內涵於上帝一詞之內，今復言其不存在，既不存在矣，何得稱為完全，故不存在之神一詞實謂上帝為完全而又不完全也。故上帝存在，其存在無須乎經驗之證明；我們之用上帝一詞也，心中所生之意象及所想之意義本質，已足為上帝存在所由推之證據。發現此論最大之弊點者厥為康德 (Kant)。夫以存在為一種之性質，本屬不當，此前文已及之矣。安瑟倫此說亦即把此謬誤，以存在為完全之前提，根本不能成立。存在之神固不比不存在之神較為完全也。世界上上帝固比無上帝較為完全。但存在云者一物與他物全體間之關係也。苟欲證明安瑟倫之理論為有當，則須先說明：(1) 在萬有全體之系統中，一完全之神較一不完全之神為能與全體相一致；(2) 此種一致即指空時中之存在而言。斯二命題，隱蔽不明，未有能證之者；目的論之理性派學者雖欲藉本體論之證據以消除理想現實間不可逾越之鴻溝，而此二元問題仍然頑梗如故，有待來者之解決之也。

C、辯證法或黑格兒學派 (Hegelian) 之理性派

理性學派論宇宙之第三派為黑格兒 (Hegel 1770-1831) 所創立。黑氏哲學系統中最主要之思想乃以每一思想之對象皆包含其相反者之為真，且此相反者亦即此思想本身所不得分離之一方面。一物之實質皆有

方面。第一爲此物之現象，第二爲此物之相反者，第三爲此物之現象與其相反者之連合所得之結果，黑氏前輩裴希德 (Fichte, 1762-1814)、謝林 (Schelling 1775-1854) 等曾將此「相反之同一」原理加以引伸。此原理似最適用於人類之道德行爲上，因至善者不限於天真境界，無所謂惡更無所謂向惡之誘惑者；至善云者實係身當向惡之誘惑之頃所具果敢向善之精神之謂也。故苟自一方觀之，則善似不能與其相反者分離，欲盡善之意義尤非兼及其相反者不可。黑氏稱此相反同一原理爲 *Negativität* 原理；至於合兩種相反之意象以成一新穎豐富之觀念之方法，亦卽所發展簡單之觀念以成思想之複雜對象之方法，黑氏則稱之爲辯證法。

黑氏以爲苟從概念中之最普遍最抽象者着手應用辯證法，則可以漸次得較具體之概念。首先出現者爲論理學之法則與概念；其次爲物質概念；再其次人之生之程中之法則與理想亦將隨辯證法之進展而出現。我們思想創造力之所以不能直下遞推以求四圍個別事物事情之存在者，緣受我們有限之能力所限制也。哲學史中黑氏足稱爲最有創見者，且亦理性中之最極端者。其所以最有創見者亦屬勢所必然，因黑氏以爲物之真實者皆內蘊自相矛盾之精神，如是則非自創一新論理學以與通常崇尚自相一致之論理學相抗衡不可。其所以爲理性派中之最極端者因其應用相反原理與辯證法於經驗之本部，如是合哲學之各支流以成一完全之統一系統。

黑氏派之理性派最大弊端在其相反原理之中。名詞之定然相反者級序中相反之名詞如熱冷、黑白等而已。而冷淡、灰色、天、紙等則無有一定之相反名詞，欲藉純粹之思想合一物於其相反者以成一新概念，多屬徒勞。黑氏

之所以似能推得新概念者，誠如詹姆士所疑，黑氏實已將類似該二相反物之某物或某性質從經驗中暗中偷出，而後復以之爲合聯合該二相反物所得之結果，例如「實有」(being)與「無有」(non-being)爲相反之名詞，由之可得一「變」概念，變概念爲肯定否定二概念之混合。變者含有從無有而實有，或從實有而無有之意義。苟於經驗之中我們未嘗見有變者，則雖合實有與無有二概念亦難得變之概念，此可預斷者。辯證法之理性學派最大之弊端卽在其常有以思想之程序與所思事物之程序混爲一談之傾向。我於白色有所思也，固易引起對於黑色之思想；於善人有所思也，亦可引起我對於惡人之思想。惟此由相反而起之聯想，對於現實事物之問題固無關係也。我們固未能賴聯想以說明「爲一善人」之如何包含「爲一惡人」，或「係白色」之如何包含「係黑色」也。

(二) 經驗派論宇宙之二論點

理性派以爲實在之全體一統一之系統也，其各原素間皆具有相互必然之關係；而經驗派學者則不以此說爲然，蓋自經驗派觀之宇宙者原屬多元。其言曰，宇宙者若干不同而獨立之原素所湊成之集合體也，何有系統之可言。各原素間之關係固未嘗具有內有之必然性，無論此必然性之屬於因果律抑屬於論理學上者。各原素不過相並而存相繼而生，其間之關係如此於已。科學之任務在乎發現各種偶然之關係，並描述各原素而歸之於類。以下請論經驗派對於理性派反駁之二論點，否認理性學派及其在其所獨據之純粹共相世界之內之有最後之權

威也。

A、共相間之關係乃偶然而不均齊者

紅圓皆抽象之共相也，其間並無一定或必然之關係互相含蓄或互相拒斥；因其一之呈現不足以決定或拒斥其他之呈現也。苟借用數理名詞，則二者為獨立變數，命題之表現其為同一者皆偶然之命題。即純粹量之範圍以內亦有獨立變數及由此變數所生之偶然關係可得。空間之三積即此獨立之變數也。一物之長度不能決定其寬度，其長寬二度亦不能決定其深度。合而為一之各積其價值如何純屬偶然之問題；蓋凡為價值莫不為偶然者；而二積或三積之價值無論如何，亦莫不可合而為一者。最後，理性派學者所引為必然命題者，其為不可互換或不均齊者即無過半究亦不在少數。蓋所謂必然關係者但向一方面為必然。例如：二等邊之三角形必為一圖形，其三角之和等於兩直角；雖然，具此性質之圖形不必盡為二等邊之三角形。又如：三之連乘積必為奇數，而奇數不必盡為三之連乘積也。

於此我們所當注意者，乃以上爭點非但於理性派求達其理想而失敗時始可提出，蓋此種失敗或非由於理性派本身之謬誤而起，而乃因我們知有所未盡有以致之也；此爭點實自有其出發之根據，我們於共相間各種不明之關聯苟有實際之知識，則顯然可見各抽象之性質間不必盡有決定或必然之關係，至少於時空關聯中之性質及並肩內存於一物之內的性質，無有此種之關係，可斷言也。對於經驗派最後獨立變數之多元主張，理性派學

者苟欲加以答覆，則惟有引用綜合論理學以補分析論理學之缺憾，此種綜合論理學以黑氏相反論一派之創造原理為根據，視儼若各自獨立之諸共相，互為函數。雖然此固未能予經驗派學者之爭點以完滿之答覆，迄今亦未見於此企圖有成功者焉。

B、共相間之關係乃係相對或假言者

經驗派學者反駁理性派謂命題雖貌似必然究皆假言或相對者。欲立此論點也，其言曰，第一苟應用此項命題於存在世界，則其直接係假言者殊屬顯然；其次即不應用于於存在世界，我們亦可指明其為間接假言者，因其所以成立之理由有待於某種之假設作其根據，而此假設又為我們所任意假定或否定者。

判斷未嘗包涵其中所有之名詞為存在者；全稱判斷更無此項涵義。我說「凡三角形其三角之和必等於兩直角」之命意所在係「果有一存在之三角形則其三角之和必等於兩直角」。雖然「凡三角形」或任一三角形之是否存在，或一待決而未決之問題也。存在界中既皆為偶然而無所謂必然者，經驗派學者遂斷言所謂必然真理者，我們均能見其性質之為相對或假言。

以上經驗派學者所持論點之關於積極方面之理由，我們可以加以承認；惟其關於消極之方面者，我們則不能承認。凡必然之真理固均可以論存在界之假言命題以表現之，而此類之假言命題所含之真理又何嘗不可從論共相之定言命題或無條件命題推演而來？苟非內含各性質複合之「三角形」一詞含有「等於兩直角」之

性質，則「苟有一存在之三角形，則其三角之和必等於兩直角」一命題不得爲真。「苟加二物於三物，則其結果爲五物」一命題固已預先假定 $2+3=5$ 之命題也。大概偶然而具體之假言命題如「如A爲B，則C爲D」者，莫不包含必然而普遍之定言命題如「A B之間所有互相含蓄關係包含C D間互相含蓄關係」者。總之，存在界之爲偶然也不足以證明其間必然之關係亦屬偶然。關於此問題之主旨可以我們常時所公認之道理以表現之：「數學者非論存在界之科學也」。其涵義蓋謂，數學既爲討論必然真理之科學，則其超絕其所對付之事物的存在而自有獨立充分之理由作其根據也。亦即其優點之所在；惟其劣點亦於斯以見，因其對於存在之世界絕不將有所斷言。換詞言之，數學有「性質之劣點」，但能告我們以不存在者而不能告我們以存在者。歐克利特之圓形其圓周與全徑可以互相比量，數學可以告我以此類圓形爲不存在者，惟圓形其物究有存與否則數學不知也，究亦無庸知之也。

經驗派學者既謂論存在界之必然命題皆屬假言也，於意猶爲未足；蓋其目的在乎應用同樣之方法以說明命題之論潛存者亦莫不屬於假言者。雖然事有出人意料之外者，數學原爲必然性之大本營，而經驗派學者竟能引而用以鞏固其地位。欲明此理，我們須知今之數學家之視定理也其所取之態度迥異乎先前之數學家。蓋曩者數學家常視其幾何學代數學所由立之基本原理爲自然界自明之法則而有客觀之實在；而今之數學家則謂「定理者假設而已」；定理者非最後之真理爲存在事物所遵循者；定理者爲數學家遊戲之法則，與其他遊戲法

則同爲遊戲者所訂立者，苟遊戲者皆同意取消修改其所訂立之法則，則不能不任其取消修改也。

(原註)「穿過一定點只可作一直線與定線平行」爲歐克利特 (Euclid) 所下之定理，據多數幾何學家之意見，此定理可從歐氏系統中其

他之定理推演出來。然而作此種之嘗試者未有不失敗者。最終渠等發現失敗理由之所在，蓋即不假設歐氏關於平行線之定理，尙有

兩種新幾何學可以成立，且自具有自相一致之性質。其中有一種稱爲羅巴喬斯基派幾何學 (The Lobachevskian) 者，以爲穿過

一定點之直線與定線平行者爲數無窮；而另一種稱爲力孟尼派幾何學 (Riemannian) 者，以爲穿過定點之直線無有與定線平行

者。或有實新派幾何學家之以似是實非之論以代自明之真理者，其貴難之理由係：我們所經驗之空間乃歐氏所解釋之空間，而非羅

氏力氏所解釋之空間。雖然羅力二氏將蕭然答曰：數學家之任務不在考察關於現實存在界之法則；而在發展自相一致之系統，其命

題均可由其所任意選擇學一束假設中用論理方法推演而來。若問羅力歐各派之幾何學果孰是而孰非耶？渠等將謂此項問題全無

意義。我們之問何種之理想空間最切於經濟中之空間也雖有意義，惟此問題絕非數學範圍以內所應考察之問題也。

方幾何學之企圖放棄存在之問題也，代數學亦有相類似之進展。例證甚多，姑舉一二以說明之。數學系中 $a \times b = b \times a$ ，又

$a \times a = a^2$ ，與 b 可代表任何數目，此爲我們所執稔者。乃有 Sir William Hamilton 者以 $a \times b = -b \times a$ 代 $a \times b = b \times a$ 而

發展許多命題自相一致而成一系統，即所謂 "Quaternion"，又有 George Boole 者以 $a \times a = a$ 代 $a \times a = a^2$ 而成立另一自

相一致之系統，稱之爲「論理學之代數理學」，因此系統中所決定之原素之相合而成方式也，其舉動無異形式論理學中普通名詞及

類之相合而成命題及三段論法之方式時所有之舉動。新舊代數學之關係亦猶新舊幾何之關係也。代數學之有畢達哥拉斯也，亦猶

幾何學之有歐克力特，我們之稱 *Iamison* 與 *Boole* 二氏之代數學爲非畢氏之代數學也，亦猶稱羅力二氏之幾何學非歐氏之幾何學。

由是觀之，數學之定理莫不爲假言與偶然者，以其有待於某種假設之爲人所承認以作其根據也，而此假設之在其自身也，又無所謂真理與誤謬者。理性派學者對於經驗派學者第二點非難（即謂必然性者假言而已）之答案所用之理論亦即其所以答覆經驗派學者第一點非難之理論。「苟我選定某命題爲假設，則我們必能推出另一命題爲定理」，此命題一假言之命題也，惟其實已預先假定下舉之定言命題：「所決定之假設之集合包含所決之定理」。此命題之真理實具客觀之真確性，無論我們對於個別之假設加以選定與否，皆不足以影響其真確性分毫。自表面觀之今日之數學家之創立代數學幾何學之系統也，其自由似無異於美術家之繪畫或戲劇家之造劇者焉。苟細按之乃知其實不然，數學家固無有自由創立之能力，其所有者自由選定之能力而已。（案：藝術家文學家之創造，實亦選定而已，無所謂創造也。苟非宇宙間先潛有各書之級序及其所合成之和諧，雖有音樂家如 *Beethoven*、*Handel* 輩者亦不能妄成一音一曲；苟非顏色以及顏色之配合爲宇宙間所潛有，雖有名師大手亦不足以成一草一木；文學戲劇亦猶是也。故嘗謂唯實論者所持之潛存（*subsistence*）實爲宇宙一切論理上所預先假定者，非獨於構成命題共相之際始然也。）方其某中注意力於某種命題上之關係而覺察其結果也，自以爲創立一新真理，實則此亦猶方我集中注意力於所知見之物之一性質，而在抽象中遺物之存在全體而獨思

此性質之際，我自以為創造一共和也。實則苟非性質之先已存在以待人之思之，則人將不得而知見之。力孟尼羅 巴奇斯基之不能創造非歐克利特派之幾何學也，亦猶科倫布之不能創造美洲。共和世界以及其中互相含蓄之各系統原非不決定而可任人之武斷而加之以伸縮者。其待有理智者之探求發現之也，亦猶地下藏金之待礦師之探求發現之也。舉凡一切幾何學代數學皆存於此系統之內，苟數學家願脫具體之經驗界而遊心於廣漠抽象之潛存界，我們則敬祝其成功；但於其功成而返有所發現也，我們不應過事推崇而稱其所發現者為其所製造者。夫真理者未嘗為人所創造，乃人之所發現者；人之所以能發現真理者則半賴官能，半緣理性。一命題之未為人所發現也，苟非先已為真者，則不能因被發現而變為真。創造云者非指可能性之造成而言，實但指可能性之實現而言也。事實與存在有為我們所發現者，有為我們所創造者，而意義或潛存我們則但能發現之。理性派學者此種之辯論雖有力量，惟我們不得不承認，新數學雖未將必然性徹底推翻，然其之足以證明經驗派學者所持以獨立變數多元之信仰之為真，則可斷言；所謂獨立變為多元者，即抽象之共和世界亦不能例外。苟由同一套之定理可以成立各種不相一致之幾何學代數學之系統，則各定理之不相包含，及其間所具之關係之必非必然，而但為偶然者，我們應能曉然於心。換詞言之，數學系統之必然性為縱而非橫。一系統以內之各定理與命題之推自此各定理者之間所具之關係乃為必然者，此即所謂縱；而各定理自身間所有之關係及任一一定理與命題之推自全部之定理者之間所具之關係皆不必為必然者，此即所謂橫。一定理之不能包含一命題也，亦猶一綱之不能包含一目，各

共相複合之不能包含其在存在之時空世界中之例證者。

(三) 經驗學派理性學派主張之評估與調和

本章前章已將經驗理性兩派爭辯之主客兩觀點略加考察。關於主觀或心理方面之問題，我們知普遍概念及表現此概念間之關係之必然命題，與別個概念及聯合此概念之偶然命題皆存於經驗之中。關於客觀及本體論方面之問題，我們知其相及其相間之必然關係能離知之者之心與例證之者之別個情形，而自具獨立之實在。共相之理想系統乃內存於殊相之存在系統之內，而同時從超越之，此「內存」與「超越」之關係即斯二實在系統間所具之關係。理性派以為殊相莫不包含或預先假定其相，偶然命題莫不包含或預先假定必然命題；此言殊屬合理。即經驗派之否認我們之能盡化殊相為共相，盡化偶然命題為必然命題亦屬不謬。宇宙者有類一織物焉，必然其經驗偶然性其緯也。每一經線皆代表級序之具有論理上必然之含蓄關係而可以次推演而出之者；其為數之多寡及其如何在現實存在世界中與緯線相牽織，則純屬偶然。蓋知之之道有賴乎觀察與歸納也。總之，理性經驗兩法可相輔為用以作尋求真理之標準，既不能缺一，亦不得衝突。常見有現實之經驗與理性之思考兩相衝突者，實則此項之衝突矛盾皆非緣理性經驗二真理標準之自身有何缺憾而起，誠以我們不能善用之也。經驗法之功能在乎應用歸納法以求全稱命題，而於我們分析具體之事實之際此全稱命題實已內蘊於其中。理性法之功能在用演繹法以求個別之結果，而於我們綜合抽象命題之頃，此個別之結果實已內蘊於其中。自質而不自

量以觀物，則經驗法爲分析而理性法爲綜合。經驗法由具體殊相而於抽象共相；而理性法則由抽象共相而具體殊相。經驗派學歸納所得之結果與已成立之理論或爲相符或不相符；而理性派學者演繹所得之結果與已觀察之事實亦或爲相符或不相符。

我們應用純粹經驗方法，根據偶然所注意之事實，可得若干零落不相關之自然法則；惟此類法則之間或隱含自相矛盾之情形而爲我們所不注意者，此爲純粹經驗方法之大弊。我們用純粹理性方法，可得論理數理上前因後果之系統與存在界中之事實或係全然無關者；惟（一）理性派學者或以主觀所感覺之必然性爲有客觀之真理，如物之不可思議者，遂加以否認之類；（二）常因愛好秩序，遂犧牲真而求均齊，故有強納參差不齊之自然法則於其所預擬之鐵床或方式之弊（案：即削足適履之意），如意中以完全圓形始足描述天體之運行，遂否認軌道之爲橢圓者之類；此爲純粹理性方法之大弊。果能兼併二法，則各有專責。經驗派學者揭曉事實所蘊含之命題，而理性派學者但須承納經驗派學者所新發現之命題，求其與舊有已成之命題聯合，再由此新舊普遍特殊之聯合而推得具體之斷案，必不至於專事虛構無所憑依，而在無垠之可能範圍中恣意選擇也。理性派學者既用推理而得斷案也，再繼之以經驗派學者之觀察以證明之。如是經驗派學者之觀察亦將不至於漫無頭緒，凌亂無歸的，必能隨事實之輕重而施適當之觀察；經驗中苟有事實似足以證明或反證，擴大或限制既成之法則者，則專一志觀察之，試驗之。經驗理性二法非特於積極方面相因成，且於消極方面相限制，以期互免於謬誤。果欲審知此理，

請述歸納演循環中之四階段：（1）問題未發之前必有經驗以啓其端，既發之後必有幻想以成合理之假設；（2）聯合新假設於舊有已成之原理；（3）由此聯合推演而得假言之斷案；（4）求斷案之證明於新經驗。苟由一推理所得之斷案而以經驗爲前提者爲新經驗所推翻時，則其被推翻之原因不外下列四種，所以與上列四階段相符合也：（1）所以啓問題之端之經驗乃屬於幻錯者；（2）舊有已成之理論中或爲僞者，否則新假設中或爲僞者，蓋新經驗所推翻之演繹前提乃此新舊兩種理論所構成者；（3）演繹推理或有不精確處；（4）以新經驗證明假設時，其證明之方法或有不精確處。

大凡科學之研究存在界者，其始期所用之方法多爲歸納。苟其所研究之事實係一新範圍，則其所推得之假設常有不能與已立之知識系統爲同性者。氣象學、心理學所用之方法幾乎純屬歸納，以其內容之性迥異故也。若範圍增廣，假設之普遍性擴大，則二者乃可互相關聯，即與其他科學之理論亦能發生關係，而應用演繹法之機會亦將因之以增加。生物學與化學之關係及化學與物理學之關係，即科學發展至於第二期之例證。在此第二期中，各科學因有相互之關係，故能時相因成。及其終也，力學、數學亦竟結不解緣，其方法則幾乎純屬演繹者。由是觀之，科學先期之隔離及其末期之聯合可以叢林中之樹木爲况。方林木短小之時，大都各自孤立，互相隔離；及其長大，則枝葉舒展，動輒交錯；及其終也，老幹槎枒，枝繁葉茂，一望一片飛空綠網，全部樹林儼然一整齊系統。樹之孤立者，或有生自鄰樹所布之種子者，科學中亦有此類似情形；蓋常有新科學之成也，乃由於其他一二科學或二三科學

之聯合所發展者，而非由其獨立發展而成也。

由是在科學知識之進展途徑中，數學之所以佔重要之地位者於茲可見。以有數學，故數目、空間、時間，以及表現時空之關係的速率等概念遂成爲一同性質之系統，於其中演繹推理可以應用無窮。於是所有科學皆以當然之態度求化其孤立不能互相比量之性質，以歸於延續而能互相比量之量範疇。大凡科學苟能將其現象以與物體物力相關聯，則其立成演繹之科學，可與其他科學相聯合。苟因見非歐克利特派之幾何學與非畢達哥拉斯派之代數學所表現之幻想與創見，遂視數學不負責之理性派學者之遊戲場，是誠大錯而特錯。數學之在科學史也亦猶幣制之在經濟制度史，其所佔地位之重要蓋相類也。古無錢幣，人民以物易物，其法至鈍；及有幣制以作交易之媒介，以物易物之制廢而買賣之制度興。凡百不同之貨物，皆可定其價格，使價值不同者，得一共同之母數。量之爲自然界事物之共同母數也。其情形亦猶是也。不有量，則自然界事物無由互相比量；凡科學在方法論上可化爲量者莫不有賴於數學，蓋數學之演繹推理實不啻此項科學之交易公所也。

以上略述如何聯合經驗理性兩法，以求眞之法益臻完善，所謂求真之法者乃指於探求真理之際更迭應用歸納演繹二法而言也。斯二法關係之密切固矣，我們亦未可忽其區別。但有未經歸納法之分析而成爲法則之事實，不能不賴有經驗派學者之肩荷此任。但有未經歸入已立之普遍原理之系統中之法則，則不能不賴有理性派學者之肩荷此任。此亦猶一生機體焉，需要兩種官能，一以得食，一以化食也。科學之爲體也亦需兩官能；經

驗派所以得，理性派所以化食也。苟無新事實新法則以供糧食。則科學將饑餒以死；苟無消化能力以歸新法則於其系統之中，則科學將積食以死。科學苟欲自免於饑餒積食之病，則舍兼容經驗理性兩派之學者，兼尙觀察者與數學家將莫由。

人類之事業中自然科學之所以能卓然獨步者，大都賴經驗理性兩法之有密切之關係也；斯二法者於真理則互相印證，於錯誤則互相攻改。權威神祕之法，無論其爲孤行抑爲合作，其所產生之真理系統究皆未能與經驗理性二法之聯合所產生之真理系統比，蓋若以前者與後者較則前者所具之確定性與一致性實在遠不逮於後者。

第五章 實驗主義

導言——實驗主義之沿革

一八七八年一月之通俗科學月刊登有畢斯越 (Peirce) 所撰「清晰意象之構成」一文。畢氏於象徵論理學及普通哲學均有特殊貢獻，於該文中論及核定概念與判斷之意義的方法，嗣後畢氏稱此法爲「實驗主義」(Pragmatism)，再後畢氏復改稱之爲「實用主義」(Pragmatism)，所以別之於後起實驗派之哲學也。據

畢氏之意，一意象之真正意義可於其具體之結果中尋得，而於其影響人類行為之際所生之實際結果，其意義尤為顯著。茲概括畢氏論文中所含之原理如下：「假設我們之思一物而復思其物之有何結果，足以影響實際之生活也，則我們對於其物所生之觀念亦不外我們對此結果所生之觀念也」。

畢氏以其實用主義作核定之方法，惟其所欲核定者非一命題或一意義所含之真理，其所欲核定者乃一命題或一意象所含之意義。此點我們應加以注意。昔萊柏尼茲 (Leibniz 1646-1716) 對於所以構成明白清晰之意象者嘗持有某種之觀念，今畢氏自謂其思想乃與萊氏之觀念相對峙。據畢氏欲明一思想之意義，非區別之於其他之意象所能了事，即關於該意象論理上所具之本質的分析亦非必要。我們但當尋求該意象之實際及可能之結果，於事盡矣。或可問曰，苟視一命題之意義與其結果為一物，則此命題之自身豈非毫無意義？惟我們當前之任務，但在指出畢氏以實際結果作規定及發現真理之方法，與後起之實驗主義者以實際結果之能滿足吾人者作規定及發現真理之方法的區別所在。杜威 (Dewey) 似嘗言曰，詹母士 (James) 襟懷豪邁，致於畢氏過事推崇，自抑於畢氏之籬下，而對於自己關於「實驗主義」之創見又謙讓過甚。無論結果之如何應用，其含有前瞻之態度，當無疑義；因此我們或謂向善之意志為當然。因此向善之意志，我們或復以為一命題之善果即所以表現該命題之真理的象徵，或直謂真理為存乎滿足。但畢氏在「科學論理之例證」一文又謂結果之或善或惡與證明一信仰之真正方法無關；此種方法不過觀察試驗而輔之以蓋然性之理論而已。欲知畢氏在認識論上如何解釋

真理之意義，及其在論理學上如何證明信仰，則以下所引一段文字，頗饒興趣：

「一意見苟爲考察真理者所公認，則卽我們所稱爲真理者，其所代表之對象，卽係實在」。本節所引文字似有主觀之偏頗，但於「科學論理之例證」一文未發表之前，先有一文，苟據此文以解釋本段所引文字，則見所謂信仰中之爲人所「公認」者之成立，實純粹由於客觀之成分。此篇論文登在一八七七年十一月之通俗科學月刊，其重要之一段如下：「是故欲求釋疑之道，我們必先求方法使信仰之成立不由於人之意見而由於外界之永恆性非人之思想所得影響移易者……此永恆性須能（或可能）影響一切之人們。其影響之結果雖隨個人特殊之情形而異，惟方法應具有一種特性能使凡人最終所得之結果皆爲一致。此卽科學方法也。其基本假設淺言之如次：世有實在之事物焉，其性質不受人對其所持之意見所支配而巍然獨存；此類實體循永恆之法則以影響我們之官能。我們之感覺雖隨我們與事物間之關係而變異，但苟能利用知見之法則，則我因可推決事物之本相如何。凡對此方法稍有經驗與思索者皆可達到一真實之結論。」

因我們多以爲實驗主義深受主觀與相對論之影響，故我引此長文，以表明實驗主義運動當中至少有其開山祖師在認識論上乃有實在論之傾向者。

先是畢氏之新說不爲人所注意；及一八九八年詹母士在克力芬尼亞（California）大學哲學會演講將其解釋引申之後始得一般人之注意。演講之後，詹氏復努力於著述以闡揚實驗主義之各方面，所著實驗主義一

書於一九〇七年刊行；以後復有真理之意義一書；合茲二者，詹氏所持之實驗主義，盡於斯矣。

方詹母士之研究引申畢越斯之持論使成一具有多方面之哲學系統也。杜威教授亦發展一種認識論，並間接成立一論理及科學之方法；杜威稱其方法爲「工具主義」。杜威之工具主義其動機雖爲論理之興趣而非生物學之興趣，惟其論認識論之功能也，則從生物之發生與演進方面着手。工具主義者以爲記憶與幻想等在心理上所具之功能乃其應用爲適應環境後所得之結果。記憶幻想似卽生物適應環境之際所用之工具；此亦猶近代生物家之以眼睛、腸胃等純粹身體官能爲適合之變化所生之結果，其所以得以發展與留存者則純賴天競物擇之力量也。安主羅 (Angell) 曾將此進化論之觀點，演爲系統以應用於其心理學之上；先此詹母士於其心理學一書亦有關於此點之言論（見節本心理學頁四）：心之生活大致爲有目的；此猶言……我們各種感情與思想之所以然者，因其有形成我們對於外界之反應的功用。總之，近來方程式最有功於心理學者莫如斯賓塞 (Spencer) 之方程式。其言曰：「……心生活之要素與體生活之要素原屬同一，蓋卽「調和內外之關係，使內者適應於外者」之謂也……就其主要及根本之點而言，心之生活卽所以成就求存之行爲也。」（字旁加圈者爲著者所附加）（原文爲斜體今姑以圈代）

據我所見，杜威教授之哲學最饒興趣者乃其如何應用生物學上進化論之觀點，杜氏非但應用之於狹義之心理學上，且應用之於論理學、倫理學、教育方法論各方面之大問題上。苟人類之理智乃應一生機體實際及進化

上之需求而生，則欲衡量理智之價值，舍視其是否具有特殊能力，足以滿足其所由生之需求，莫由。人皆以爲論理學者一絕對永久之法則系統也，凡爲判斷，均須合此法則，否則人將目之爲假；惟工具主義者不以此爲然，其意謂論理者一束變動不居，因時因地制宜之規則而已，其成也其毀也，皆所以救生命中燃眉之急，其唯一之目的在於領導吾人以成立有效之思想，所以對付當前之問題也。夫真理自身原即目的，所謂真理者乃與不變之原理有一純粹理論及抽象之融合之謂也；而工具主義者則謂真理者乃適應環境而成功之一種方式而已。於是，杜威教授單獨發展一種方法論，與詹母士據畢斯越學說所引申之方法論極相類似。

(原註)本章寫就，曾就正於杜威教授，關於我所分析之學理，渠批評數點，以明其所立之地位。對於工具主義，多有誤會之者，我亦誤會者中之一人，杜威教授之批評誠足以糾正吾人之誤解。其評語雖未足以推翻我對於工具主義所施之批評，惟其確係爲自己之地位對我在本章後半實際主義與相對論標題之下所下實驗主義之批評所提出之一種反抗，則可斷言。故爲免除誤會起見，請讀者注意：我所下之批評乃泛對實驗主義之論理學及認識論之一般傾向而發，並非對杜威教授之實驗主義而發。

杜威教授之批評最重要者有下列數點：

(1)「所以促成論理理論之研究中所述之工具主義之動機者，乃對於康德以後之論理學家，如陸宰 (Lotze)、鮑桑鳩 (Bosanquet)、蒲勒利 (Bradley) 等，所提出之一種抗議。其目的在指明我們無須假定論理上在先之思想形式以容納實材，並標明論理上形式與結構之區分乃在反覆思辨及試驗探究之程序中。」

(二)「我未嘗教人以凡爲需求皆屬實際之言；我所主張者不過謂，無有無行爲而能得滿足之需求。我們所有之需求，在其先期皆屬實踐，及理智發展，遂被化而成爲求美，求真，求善之需求。」

(三)「我未嘗以思考爲服役行爲始有存在。實則，吾人之所以有思考者，因欲得特殊之結果與直接之價值等等故。我所堅持者乃另一問題，即謂思想及關於存在界之知識中固已包含行爲，而以之爲達直接非實踐之結果的功能之一部分也。」

(四)「工具主義主張智慧乃求得結果中之「善」者無二法門，今予何得反目之爲反理智者？工具主義雖亦有反理智之時，惟其反理智也亦但對於某種關於理智之理論而言而已，蓋此種理論似妄將知識與其所有之關聯（如經驗上及形而上學上之關聯）完全隔斷也。」

方詹母士杜威各發展其實驗主義之頃，牛津之席勒爾（Schiller）——詹母士之友好及門人——亦創「人本主義」說。此說可稱爲實驗主義之第三種方式。在蒲勒利領導之下，牛津大學發起一極佔勢力之絕對唯心論學派。哲學家中對此絕對唯心論學派感覺不滿者大有人在，席勒爾亦即其中之一人。自絕對唯心派學者觀之，我們所得知見之世界非實在世界，實一現象世界而已。真實之實在，即所謂絕對者，乃一永存統一之經驗系統，於其中吾人之概念與理想均被超越而變其本質。自絕對之觀點觀之，人之生命興趣實宇宙大生命中一舛戾之斷片而已。席勒爾人本主義即此絕對唯心論派之一種反抗，既爲反抗，則不免與其他反抗同具一種情形。即同處於其所反抗者極端相反之地位。於此我們應注意，詹母士杜威之實驗主義亦係發自反抗絕對唯心學派之心理。

此誠一有興趣之問題也。雷斯 (Royce) 前在哈佛獨立創唯心一元說，而引起詹母士強烈而友摯之反抗，因詹母士深信一元系統絕不足以解釋式樣豐富日月翻新之經驗世界也。杜威教授之於德哲陸宰 (Lotze 1817-1881) 所主張之絕對唯心論，亦感不滿，且曾發表此不滿之感覺。絕對主義，菲薄人羣而推崇宇宙，而人本主義則菲薄宇宙而推重人羣。唯心論者主張絕對生命，並謂人之生命不過此絕對生命之零碎斷片，而自席勒爾觀之，此種之絕對一幻錯而已。宇宙不是一的，實爲多的，不是永存的，實有時間性的（或爲暫時的），不是絕對的，實爲相對的。實在並不超越人之經驗而獨有存在。物之自相不外人所經驗之狀況。或問，席勒爾以人本主義反抗絕對唯心論究竟與求達及估量知識之實驗方法有何關係？席勒爾論意志情感在程序之顯爲純粹理智者所佔之地位時有正確之答案。我們興趣與欲望之決定我們之所思與所信也，實有出人意料之外者。即我們之所見所聞亦莫不受興趣所決定。苟一物所具之方面甚多，則獨與我們之苦樂有關之各方面，我們方始注意及之使其成爲實在。是故我們不當以經驗世界之形式與關聯，爲外界非人之物力系統，所超人之絕對永存之理想系統，所加諸吾人者；我們應視經驗世界之形式與關聯爲我們不變之興趣，不斷之選擇，及我們本身與祖先之欲求所積合而成之結果。人之所知見之世界一人本之世界也，受人仰望意志之潤色雕斲。席勒爾囑吾人認清此事實並自慶幸。理論之適合人之需求者，就其適合方面言，卽爲真的。苟既立之自然法則之所以爲人所接納承與認者乃因其會應人之需求，則一新假設之能滿足某種需求與仰望者當有與既立自然法則相脗合之可能。要之，我們應以實驗方法之標準，

即視一理論在實際生活之價值如何，以定一理論之爲真爲假。

是則詹母士、杜威、席勒爾等之論方法也。其出發點雖各不同，惟其結果則皆暗合。據詹母士與席勒爾思考或認識乃爲行爲而存在，其自身固不得即是目的；至於衡量一判斷之真理，則斯三人皆以爲不當以抽象之自相一致或模擬事實等爲標準，而當具體考察一判斷之是否有實效以滿足所以促成此判斷之需求而定其真假。雖然，三者之間，尤以杜威與席勒爾之間，雖有上述之同共之點，惟其是否無有更根本之互相差異處，則誠一問題。蓋杜威與席勒爾雖同以人之經驗乃需求與環境互相感應之結果，惟杜威注重環境，視之爲互相感應之主要條件，而席勒爾則注重人格，謂人格創造環境以應其需求。故杜威之實驗主義富有自然主義與生物學之傾向，而席勒爾則似同情於唯心派之哲學家與所謂自由意志主義者，此輩以爲世界之所以爲世界者蓋有有目的之力量運行領導於其中，且復左右操縱我們精神之生活。關於此點，詹母士之地位難以確定。詹氏於左右兩派（左派爲杜威之自然主義，右派爲席勒爾之唯心派之自由意志主義）均表同情，惟中立不倚，不肯自隸於任何一派耳。

以上所述皆實驗主義者之巨子，其形面上學之傾向既不同若是矣，則分別闡述各家之著述以明其發展之途徑，似爲正當；但本文之論實驗主義也只就其爲哲學之方法論一方面，實驗主義之關於自然之各種理論者皆非本文所有事，故我擬直接討論實驗主義之要點，我意此類要點乃多數實驗主義者所公認，苟集合之實足以代表實驗主義運動之真意義與重要。我所說之要點有三，茲爲之名曰：「將來主義」，「實際主義」，「相對論」。

I. 將來主義之實驗主義

理性權威兩派可稱爲決定信仰之價值的方法，其所用以決定之標準在於信仰之能否與既立之證據或定理相符合。而經驗神祕兩派亦決定信仰之價值的方法也，惟其所用以決定之標準則在於信仰之能否與直接當前之經驗（無論其爲外在的或內有的）相符合耳。獨實驗主義則以信仰於將來所生之結果以決定信仰之價值。一信仰或理論於將來能有何種之結果？能有何種之成功？於吾人治理環境也能予吾人以何種之贊助？凡此皆實驗主義者判定一理論之價值時所必問者。如果持此理論而應用之可得良果於將來，此卽所以標明該理論所含之真理；反之，苟其將來之結果不良，則其誤謬亦因之而顯明；最終，苟一理論對於持之者之影響無關肯要，則直可視之爲無意義。一理論或與既成之真理系統完全符合，或亦與當前之實在完全符合，苟其不能予用之者之將來以有價值之實際具體之影響，皆不得謂爲真。就實驗主義之重認識上之前瞻的傾向言，我以爲稱之爲哲學中之將來主義實爲正當。

實驗主義所表現傾於將來之態度非但限於論理學與形而上學上之理論。凡極端積極派，改良家，以及謀社會之改進者皆具有此種之態度。共和之精神，自由民族之生活尤需具此態度。識以去者已矣，雖有光榮璀璨之歷史，究爲既定，非人力所得改其毫釐；而惟來者爲可追，雖縹渺無定，究屬未受限制，可隨人意而伸縮。前世紀克德（Benjamin Kidd）著進化與慈善一書，其所宣傳之社會福音在當時其腔調不無舛戾處。蓋克德相信一種族

在進化程途中所佔地位之高低，全視該種族之分子對於將來關懷之程度何如以爲斷；其宣傳進化論也常以一代之亟需努力負爲來者謀幸福之職責爲進化論之教訓。我們西方曾以已脫祀祖之制度自豪；然而，我們悠然自得於快樂之現在，似覺「現在」善矣，固未遑顧及「爲來者之宗教」所加於我們之責職也。但自克德所著書行世之後，將來主義之進展頓有一日千里之勢。尼采哲學爲我們所熟悉者，將來主義卽其精髓。邇來柏格森 (Bergson) 之哲學專重進化程序中之創造性，尤能表現將來主義之精神。將來主義運動之開山祖師當推尼采，克德則其在美之大師，而柏格森則其最晚近之先知，與其他實驗主義者同爲今日將來主義之巨子。

將來主義之態度非但表現於哲學之理論中，卽具體之社會運動亦不少此態度之例證。優生運動卽其明證。人常虛耗其天賦之能力，遂有因而大感悼惜而發起各種保本節流之運動者亦一例證。保險及預防疾病之事業皆今人所特別注意者，實亦將來主義之例證。於修改憲法，於解脫我們於前人所立律則之羈勒，吾人之力求其方法之簡便者，亦所以表明將來主義之進展。卽以保持前例爲當然之職責之法律學者，亦認法律之創製與執行有使其適合時宜之可能。英國威爾士 (H. G. Wells) 力倡我們對於將來應有鄭重而有系統之計劃，其意似欲於學校之歷史科目之外更設「預言」學科以補歷史之不逮。於上述將來主義各種特殊之表現外，我們亦當注意今人對於陳舊之事物思想漸取漠不關懷之態度。（案：此處所指乃對一般人而言，苟就專門學者而言，則考古學正方興未艾也。）

我們若暫置社會生活現象，而向理論科學之範圍求將來主義態度之例證，則爲數更多。科學之假設應滿足三條件，此爲凡人所公認者；三條件維何？曰：（1）假設應能解釋當前所以促生問題之事實；（2）假設應與既立之知識系統無衝突，其所引用者於可能範圍之內應爲既經經驗所證明之原理與概念；（3）假設應能領導吾人作新知識之探求，即在新情形之下，吾人亦得試驗證明而應用之。

（原註）假設有但能滿足上述三條中之一二，而不能全數作其滿足者，於是有一極饒興趣之方法問題發生。Le Sage 所用以解釋吸力之假設，即不能合於第二條件者。Le Sage 假定空間中充滿極微之原子，以極迅速之速度四向奔騰。一切物體其全體各部分無有不受此原子之襲擊者，但任二物體皆有互相遮護處，故原子之擊此二物體使其分離之力量量終究不及原子之擊之使其攙合者之力量之大；結果，斯二物體攙合之力量與其體積成正比例，與其距離之方成反比例——是爲吸力之方程式。此假設困難甚多，其最大者無過其所假設之原子毫無獨立之根據。此種原子非真正之原因，不過就事之自身所揣測者而已，故其真理之不足靠極爲可能。

反之，亦有假設不合於第三條件者，如生物學中之生機主義——至少在其初期時代——生機主義欲以意識之欲求解釋生物解化一類之程序，謂一鷄子之所以能化爲鷄者因鷄子有欲化爲鷄之意識欲求在焉。此假設不達第一第二兩標準，以其確能予解化一種之解釋，即其所用之原理亦係經人承認者，如有意識之欲求。然而此假設違第三條件，蓋謂種子爲有意識之假設，吾人既無由證之，復不能因之而得新知識。生機主義非徒無益，而且爲害，蓋生物學家將因此以爲無須再求生機程序中所含之體方面之成分矣；豈知生物學真正之進步端賴此體方面之成分之求得者哉？

以上三種標準大體上雖皆爲人所公認，惟於輕重之間則略有不同。邇來似有專重第三標準（即對於將來之要求）之傾向，要求一假設之必能產盛果於將來。理論之足以擴充知識者，人皆趨之若鶩。今日公司經理之選拔擢升其所任之人員也，不視其門第如何或品貌如何，而但視其是否具有發展事業之能力以爲斷；同此，今日科學家之估定一假設之價值也，不視其與傳統科學觀念之是否符合，而但視其有無效果之可能以爲斷。但事有出人意料者，上文曾謂此種實驗主義之態度在數學中最爲顯明，而數學則爲由來科學中之最固定最武斷者。今日數學家已不再固執一新原理之必與既立之真理符合，或必與經驗之某方面符合。其興趣所在乃新原理之是否富有重要效果之希望。上章所述非歐克利特之幾何學與新代數學皆足佐證。即物理化學亦有實驗主義態度之跡可尋。一物理學家可曰：「我不信有所謂以汰者，然我承認以汰爲一種有用之假設，乃擴充關於物界現象之知識的好工具。我之所以認之爲真者以此。」不少化學家對於原子論亦取同樣之態度。若輩不以原子論爲實在事物之寫真，但視之爲擴充關於化學現象之知識的有用工具而已。實驗主義之將來態度且影響及於神學之範圍。教條儀式之有無重大之意義，乃以其能否發生效果爲條件；此種傾向，固日增無已也。

例證可舉者尙多，但以上所述已足表明將來主義之實驗主義影響所及深入當代社會理智之各方面。一哲學系統之偉大與其代表當代精神之程度，實爲正比例；苟以此衡量實驗主義，則實驗主義誠不愧爲一代偉大重要之運動。雖然，若獨用將來主義之態度左右生命與科學，則缺憾甚多，亦甚明顯。以下以次論之。

第一、關於今日社會運動中所見之將來主義之精神，即其運動之最富有新穎與革命之性質者，亦皆深受歷史之激動與領導。馬克思 (Karl Marx) 之社會主義自身即以歷史哲學為根據——此即所謂唯物史觀或經濟史觀——無論此種觀點之或真或假，其所引起及所包含研究歷史之努力，即最守舊者之所希望，亦不能過之。為將來一切有思想之計劃，均應以過去之知識為基礎。欲盡將過去推翻憑空創一將來，其不可能不啻欲幻想而不用記憶。我們所得而計劃之將來，其構成之成分必為既有之原素，惟其中排列之秩序與輕重稍有別耳。大抵社會新制度之產生，果為既有之民俗制度改造而成者，其成功之機會往往敷以推翻破壞為手段所成者為大。社會演進有類一生物之生長焉。社會習俗時或愈演愈壞，其於一國之政體實無異癰疽疆肉。苟至此極，則求革命者與社會手術家之援助實為當務之急。雖然，大抵社會病症多似身體之病症，但能醫藥得法，固比施用手術易於為功也。

教育制度極端注重選修之傾向，似亦過重將來主義之一例證。兒童教育任其隨意選讀，甚至隨意不讀，實無異剝削其承享社會遺業之權利。若未知有何可選者，更何能作有思想之選擇？有一蠻人於此，我們如欲化其蠻性以歸文明，定可從山林中遷其赤裸之身而置之於百貨公司之內，命其隨意選擇，自衣其身？在理智文明兩方面，赤子之心袒裸如蠻人，苟非施以教導，則其所知之生命亦即山林中受衝動所支配之生命耳。我們何可冒「個性」，「自我實現」之美名，強使兒童重歷人類由來用試誤方法 (trial and error) 所經歷之狀況？教導兒童苟盡去一切強迫與命令，是無異剝奪其享受社會遺業之權利，吾之不厭反覆言之者以此。

茲論反駁以將來主義爲估定科學假設之價值的理論。實驗主義之將來主義者告吾人曰，一假設之真假本以其所引生之結果爲標準，而非以其是否與當前之實在或既成之原理之相符合爲標準也。若輩且列引科學之進行步驟爲根據。雖然，對於此點之將來主義有兩種重要之反駁，一爲過去爭地位，一爲現在爭地位。科學家固自由放棄前人之方法而引用任何有效之概念或理論，而事實上所謂新理論者實即既立之原理略加修改而已。一社會改良之計劃若無歷史作其根據，雖不能斷其必敗，惟其失敗之成分則甚大。同樣，一假設若與既立之科學法則系統相反或無關，十九皆徒費心力毫無效用者。苟問題之性愈新奇，則其理論雖與既立之原理相違，亦愈有可說者。雖然，科學安健之進步大抵與應用擴充其過去之成就而來。於此我們主要之問題，亦猶教育之選修制，在於經濟與不經濟。我們有何理由放棄經已習得之功課？有人於此提出永動機器之計劃；苟正統科學家不加以實驗方法以試驗其效果而遽爾否定之，其人且覺此爲不公。然而如果施以實驗，亦徒耗時間而已，蓋不過將既經試驗者重行試驗耳。一原理如物力不滅原理之類，苟業經各方面之考察一再證明其爲有效，則其爲假之或然性，或另有一與之相矛盾之原理爲真的之或然性之低實不值得我們之一試。當然，無論於科學上或於社會上之情形，我們對於既立之秩序爲正確的信念，固不免有誤謬之可能；時或需要一真正之革命思潮或運動以改革之。惟苟一切情形不變，則原理之既經過去經驗所證明者，必較爲妥善。

對於將來主義者所持評估假設之標準，尙有第二種反駁。其根據不外下述之真理，而此真理常爲實驗主義

者所忽略。真理維何？曰：一妥善之假設之所以能成效於將來者，必有其理由在，所謂理由者即指該假設與當前實在之結構為相一致而言。實驗主義者於指明一假設之善果後，其意似謂事實之全部盡於斯矣；而關於結果之所以善的理由，渠等則以勿庸再問。實驗主義者視理論如鑰匙，所以開將來之門戶而示我們以蘊存於其中之事實。苟我們謂鑰匙之能開門者為善，則理論之能助我們求新發現於將來者，亦必善或真。雖然，二鑰匙之所以能開門者誠非偶然，亦因其結構與其所開之鎖之結構為相脗合耳；是則理論之所以能有新發現者，似亦因其與事實之自相為相脗合。凡此所云非謂我們必須先發現一理論之是否當前事實正確之敘述而後始試驗之。試驗理論之法有時除看其結果之外其他方法均不便利，或竟不能更有其他方法。不過於既得結果之後，我們須認清其理由之所在。將來原為我們所當注意，但不當過事醉心於將來而忘其乃（而且必當）以現在為根據。實驗主義者或可引天文學中之天動說或化學中之原子說以答此反駁。天動說我們今知其與事實不符，惟其確曾有其有效之日，即今日苟我們無有哥白尼（Copernicus）所發現更精確之理論，天動說或仍為有效。至於原子論，化學家雖多因其與存在之事實不符而斷其為假者，苟就其在實用上為有效的而言，則化學之否認其真理者極為少數。對此辯護，我們可作以下之答覆：一理論之是否與實在相符，不在理論中之名詞及性質與實在事實中之名詞及性質之為相類似，而在理論中之關係與事實中之關係之為相類似。欲明白此點，請以 X, Y, Z, W, 代表實在事實，以 R_1, R_2, R_3 代表其中之關係。再設論此事實之理論含有 A, B, C, D, 各名詞，其間之關係為 R_1, R_2, R_3 。如是，無論 A 與 X, B 與 Y,

C與Z，D與W之內有性質的差異如何，苟A，B，C，D間之關係與X，Y，Z，W間之關係相同，該理論卽爲真。苟 $X R_1 Y$ ， $X R_2 Z$ ， $X R_3 W$ 代表外界之實在事實，則 $A R_1 B$ ， $A R_2 C$ ， $A R_3 D$ 代表與該事實相符之真理論。換詞言之，所以成重要之真理者乃關係之相類似或同一，而非性質之相類似或同一。天動說乃以地球上之人爲觀點，以描述其觀察之行星運行之現象，哥白尼說所描述者，則行星運行之本相，卽一恆星上觀察者，觀察所得之行星運行之現象，斯二說之間大有一與一之相符（或稱關係之相類似）在。是則天動說之所以爲有效者，乃因其與哥白尼說有相類似處而與事實復有相符處，似可斷言也。

至於原子說，我們可以斷定，無論實際上有無物質原子其物之存在，於原子說應用於事實之際其效用如何，則實在間所有之關係與原子間所有之關係之相同亦如何。大抵，理論之顯然相矛盾者於應用於實在之際皆有效用也，非謂實在係武斷的或不定的，亦非謂論實在之理論獨自實驗方面觀之方始爲真，而自他面觀之則爲假。理論之所以有效者非因理論與理論間，或理論與事實間之性質有何差異；其所以有效者實因其含有關係之相類似，換詞言之，各理論之關係爲相符且與事實間之關係爲相符。

我們已將將來主義之實驗主義的反正兩方面之論點略加申述。於評者暴露其缺憾之後，此理論究竟尙有何種之重要與永久之價值？自我觀之，此理論尙有極大之價值；哲學既經實驗主義者此番之干涉，其所得之影響與擴大，皆爲不可磨滅者；社會運動與抽象理論中所表現將來主義之精神，將從茲垂諸永世。

社會中守舊之分子大聲疾呼曰：欲爲來茲計，必深知往古，始有根據，而社會制度亦但能寢漸生長，蓋演進建設究較革命破壞爲上——諸如此類之教訓大都老生常談，不足恐嚇實驗主義者。實驗主義者必曰：我們固可下全力以考古，然慎勿以考古董之精神爲愛古而考古，蓋考古之目標在於改造將來也。將來主義原無毀滅過去歷史之念，其願望蓋欲因過去之史跡以範將來之行動，故特連其卓絕過大之眼光以標明史跡之具有作將來得失之鑑助的功能，而恢復其生動之面目。對於既立之秩序，實驗主義者可予以相當之解釋，卽歷時久遠之民俗制典，實驗主義亦願表示敬意；惟此敬意乃由思考自覺而生，非徒無意識之盲從也。年代之久遠，亦猶新異，就其自身言，固無足多者。苟一制度所由生之情形未變，則守舊派之以制度之年代證其價值也實屬正當，若有急進之徒欲推翻此制度，守舊派亦可請其證明此制度之何以必須推翻。但苟情形變遷，或適與此制度所由生之情形相反，則局面亦判然一變。守舊者應負責證明新社會之情形何以不當以新制度以對付之。試以日本封建制度爲例，在特殊之東方情形之下，封建制度勃興，縣延歷數百年；及西風東漸，舊日所以擁護封建制度者，今適以促其亡。再舉英國教會之崩潰爲例，苟多數國人同奉一教，則政府對此宗教似當予以資助而處理教中之一切事宜。苟一旦情形變遷（威爾斯省卽其一例），多數國人不奉已立之國教，而政府猶以人民所納之捐稅以維持國教，則我們直可視之爲謊認無倫。人民要求取消教會，教會亦於是乎取消。

於將來主義之應用於教育也，我們以其過重選修制度，與其藉言發展個性偏傾於自由放任主義爲不當。而

將來主義者或反以我們之質問爲欠公允。渠輩或亦承認強迫教育使兒童認識文化科學之重要成就爲有益；惟其或仍堅持施行此種教育應出之以實驗主義之精神，施行之際不當以之爲目的之自身，但當以之爲最完善最易曉之方法，所以使兒童運其智力視其個人之需要而選擇其所應修之學科。評批中有謂將來主義不足稱爲科學方法者，此種反對雖極嚴重究不足置將來主義有死地。科學家對於早經成立之原理之所以負有責職，必使其新立之假設合乎舊原理者，其故不在於舊原理之有悠久歷史，其故乃在舊原理所由立之證據我們確可認其爲可靠；此證據愈可靠，則科學家愈當勉力盡職。果有將證據之發現而與舊證據相衝突，則此新證據卽一新起點以立。新假設；此亦猶舊民俗制度所由生之情形苟一旦變更，則社會制度亦當隨之而變以適應新環境也。X光線與鐘之現象需要新假設方可解釋，而此新假設與舊假設不同，非但不同，且相衝突；在此新現象未經發現之先，舊假設因有其權威；而於新現象既經發現之後，則我們不得泥守舊見，視舊有之理論爲獨尊。最終，反對將來主義者謂理論之所以有效果於將來者乃因其與現在之事實相符，且謂將來主義者昧於此理實不免疎忽之過；我以爲此言甚當。雖然，將來主義者亦有可答辯者：欲知一理論之是否與現在之事實相符，往往唯有求之於該理論所產生之效果。一信仰之效果雖非信仰之真理，然亦有可以表現信仰者，苟從此種之效果以觀信仰，則將來主義實論理學上正當方法之一種。效果雖非信仰之本質之情形；究亦其認識之條件也。

II、實際主義之實驗主義

實驗主義之原理，一言以蔽之曰：一理論之真理純以其所生之效果在實際上之價值爲條件，此前既言之矣。於此言中我們所注重者若爲「效果」，則實驗主義卽上文所述之將來主義，一普遍寬泛之傾向或態度也；苟我們所注重者爲「實際」，則實驗主義另具一副之色相與性質，可稱之爲實際主義。實際主義之實驗主義專應用於論理學方法之各問題上。若爲明白清晰起見，將來實際兩派固可分別各論；惟畛別之際慎勿遺忘其間之密切關係耳。時間之得爲我們行爲所影響者惟有將來，故一切實際興趣均有預料將來之傾向而無回顧之態度。

既分析實驗主義爲實際主義矣，我們不得不將實驗主義所加於「實際」一詞之上的三種意義略事解釋。茲舉其三種意義如次：（1）用以標明特殊，具體，及別相者，所以與其相及抽象者相對峙也；（2）用以標明凡足以滿足個人之需求及人性之仰望者，非徒求合於一假設的，非人格的，純粹理性的真理之理想者；（3）用以標明凡在生物學基礎上能助我們支配管束環境與情形者，非徒所供文化之啓發或滿足純粹理論之好奇心已也。此三種傾向適與「經驗派之實際主義」(Empirical Practicalism)、「人文派之實利主義」(Humanistic Practicalism)、「生物學派之實用主義」(Biological Practicalism)相照合。茲以次論述之。

（1）經驗派之實際主義 實驗主義之領袖對於具體的，特殊的，及別相的在哲學上所佔重要之地位皆極注重，而詹母士杜威兩教授於此尤爲注意。在詹母士之事業中我們可視此爲其實體主義之方法論與其晚年所立之現象論的本體論卽所謂急進經驗論者之間的關節。若就此點觀實際主義，則其意義與唯名經驗派無異，

因其欲我們以所知見之特殊個別之事實作真理之根據，而不以抽象普遍之理性原理為真理之根據也。經驗理性兩派以上兩章已敘述甚詳；故對於本段所述實驗主義之包括舊理論（案：即指經驗派）為其自己方法之一方面也，我們但欲略為指出，不願多贅；以下請討論實際主義所含新異之意義。

（2）人文派之實利主義 「實際」一詞作第二義解時，詹母士多方面之實驗主義多少含有其成分；至於席勒爾之實驗主義則以此義為其中心思想；但在杜威之工具的實驗主義中，此義幾無痕迹可尋。詹母士所著信仰意志一文大享盛名，即此義之一大淵源。文中所持者如次：設有兩不相容之命題於是，且無通常證據以資斷定其孰真孰假，凡最能合乎我們之希望福樂者，則我們可認之為真。席勒爾之人文主義大體上似由引申推廣詹氏之理論而成。一命題之真理乃以其效果之實際價值為條件，所謂「實際價值」者即指凡足以滿足我們個人之需求者而言。實際主義之第二義似有三種理由作其根據，以下遞次述之。

第一論點乃發自「信仰意志」，以為於通常證據不能於兩不相容之命題中斷其孰真孰假之際，我們不容有以進退維谷之情形；苟不決然承認兩命題中之一命題為真，即廢然甘居於懷疑不決，不知所措之狀態。無為為害之烈常過於錯誤之有為，故我們即於未能確定一命題之或真或假之先而遽認其為確定亦常屬正當。前文曾提羅素，羅素批評實驗主義時謂此種進退維谷之情形並非實在。一科學家可以應用其假設以證其為真為假，而於應用之際不必伴謂或伴信其假設之有比其論據所供給之或然性更大之或然性。我們常有處身於不得不

作孤注一擲之境遇的經驗，明知前提所含之真理其或然性低弱不足道，我們猶引之爲行爲之根據。誠摯之懷疑態度，絕不至於使行動麻木不仁。

人文主義第二論點之論據乃根據我們得結論時所經實際步驟。凡是實驗主義者均以爲情感、欲望、內在之興趣、遺傳之氣質皆有以決定我們之信仰者在，席勒爾持此說尤不遺餘力。我們之所以追求結論，罕有單獨由於抽象非人格之好奇心而不受其他原素影響者；即結論之獲得亦罕能獨賴抽象非人格之好奇心而不受其他原素之輔助。真理之探求皆受執着興趣之影響既爲不可諱言之事實矣，則何不坦然認此事實而無悔？何不視必然性爲德性，認舊派論理學家之棄心理學而求論理學及不顧個人之好惡而求辯證之法則爲捕風捉影之無謂追尋？

若將此派之實驗主義與他派之亦以理性多少不免受個人私意之影響者的哲學比較，必極饒興趣。希臘哲人色諾芬尼（Xenophanes 538?-500 B. C.）有言曰：牛狗若能思神，其所思之神必爲牛狗之加冠冕者。色氏之時人們多欲以人像狀神，並欲以人之缺憾惡德歸諸神，故作是語，一以指出此傾向使人注意，一以反抗此傾向之不當也。色氏之後二千年左右復有佛蘭錫斯倍根（Francis Bacon 1561-1626）者，亦懷此種志願，將偏見之影響人們真理之追求者分爲四類，即所謂爲四偶像（idols）也。倍根之言曰：阻礙我們者，非特以人爲中心之傾向（種族之偶像）；個人氣質之舛異（岩穴之偶像），過去之傳說（舞臺之偶像），以及易受羣衆意見及此意見

所賴以發表之言語之影響（市場之偶像），皆足以限制我們也。思考者好惡之心之足以影響其思考也。除上述哲人之言論足為證據外，尚有法律上一種習慣（此種習慣亦即常識所公認之原理）亦足以資佐證，一法官對於訴訟者之勝負若有利害之關係，則無秉公據理以息爭端之資格。由此觀之，人文主義第二論點所含之新成分非其前提而是其結論。我們之信仰均帶有個人興趣之色采，此為凡人所公認者，惟有人文主義者不以此種狀況為真理追求之阻礙，而反以之為求真理之一種工具。自人文主義者觀之，真理者人之真理且亦個人之真理也，求去「人類中心」之傾向與個人之偏見，非徒無益，且為不可能者。雖然，既見有前人之努力以求凡有根據而下判斷者皆能不受私見之束縛矣，則可見人文主義者所持之地位顯屬謬誤，而求脫偏見之桎梏正是人們所同好者。事實上亦確有反乎其個人之興趣執見決然信於所事而得結果者，此所以證明求脫偏見之努力多有成功者，且亦所以證明此種解脫非但人所同好，且為可能者。欲免以我們之所欲為我們之所信的衝動，誠非易易；但苟自知為有執見，則雖有執見亦不能傷。請以官能之幻覺喻執見，我們有知幻覺之為幻覺而幻覺仍存在如故者，而此類之幻覺已失其愚弄之能力。半沒竹竿於水，我固不能止其呈現灣曲之現象，而於既知其幻覺之性質以後，我固可予此現象以相當之地位也。苟於宗教教義政治思想我有所偏袒執着也，則我方認此偏袒執着之存在，一方考究對方所有之論據，此所以消泯偏見之蔽我之力量也。大凡胸懷磊落氣魄宏偉者，但能自知執着，便已廓焉大公。好惡成見亦但於我們不自知有此好惡成見之際始具有支配我們結論之惡勢力耳。

人文主義之實驗主義第三論點之論據乃以下事實爲根據：理智或認識之程序其爲活動的與具有目的也固不亞於意志之程序。故於其見意志程序之成敗全視其得到所欲之際伴之而生的滿足之感覺爲如何以爲斷也。遂謂衡量真理之標準亦係結果所予之滿足；苟其若是，則真善之區別，人爲而已。雖然，我們固可承其前提而否認其結果也。理智爲動的而非靜的，此則我們所欲然承認者，大部分之真理皆非與生俱來，亦非外界強加諸我們者，亦賴我們之努力求而得已耳。欲得真理，我們當垂釣於意識之流，縱鷹於官感經驗之野。真理之探討與求得誠有類「所欲」之探討與求得，蓋同係由個人環境之間不穩安狀態，進於均衡狀態也。雖然，我則以爲，我們求真時所欲得之均衡與求善時所欲得之均衡，恰恰相反。

斯二種求與環境相均衡之不同方法，可以一人屈指以適手套或伸縮手套以適指爲比方，前者有似求真，後者有似求善。

所謂善者乃物之能滿足吾人之欲望與需求之性質之謂也。所謂真者乃指思想與判斷之能合乎實在而言也；換詞言之，凡思想與判斷所稱謂者爲事實，則此思想與判斷爲真。於求善之際，我們欲化實在爲理想，使環境適合我們之欲求；而於求真之際，我們之目的則迥然不同，蓋志在使我們之思想與判斷合乎實在也。求真理者，須力求心如明鏡，不梁纖塵，以映得事實之真相，無有私欲隱懼糅雜於其間。探求知識誠含有最積極之活動。致力於試驗科學者必不以靜觀自然現象爲足意，必也更動環境，運用自然，以期探得其所欲求之真理。但更動運用實皆所

以助成其主要工作之附帶條件與工具而已。實際活動亦不過所以使其理智好奇心得更高之滿足耳。活動雖時亦求真之必要條件，而靜態雖時亦足以求達「善」境，惟斯二種個人環境間之互相適應與均衡，究屬不同，相反也。

總之，人文主義者不得藉口理智或好奇心之滿足（即所謂眞者）與情緒或欲求之滿足（即所謂善者）同爲滿足，或理智與意志同爲動的，或眞（渠輩以爲眞者信仰上之善而已）者不過個人環境間之均衡或調協之一種而人之全部意識活動皆以求得此調協爲職志，而謂眞善之間毫無區別。

在某種範圍內，我們固可據我們之欲求以決定實在，範自之軌道以就我們之需求。然而宇宙間森羅萬象大部分皆非我們力量所得更動其毫釐，雖則不必盡爲我們之所不能知。事物中我們有知其爲眞者，但不能（亦不當）視之爲善；同此事物中我們有可視之（且亦當視之）爲善者，但我們知其非眞。苟必欲不顧此生存界之慘劇，而附和人文實驗主義者，堅持眞善間之必有相關之處，則此盲目妄動之舉非但爲假的而已，且貽害甚大，又不見其有何成效也。果欲改進人羣社會，惟有以無畏之精神坦然承認事實理想之區別，認清何者爲我所發現之眞，何者爲我們所仰望之眞；蓋惟如是，改進始有希望。苟以「人類中心」或人文主義之樂觀態度自欺，更以「慰情聊勝」之態度「決意信仰」大抵理論之能滿足我們心之仰望者皆比理論之不能滿足我們之仰望者爲眞，則善之不可得，可斷言也。

上文分實際主義之實驗主義爲三種：經驗派之實驗主義，人文派之實利主義，及生物學派之實用主義。以下討論生物學派之實用主義。

(原註)在未闡述批評生物學派之實驗主義之先，上文註脚中有杜威教授一段文字批駁我在本段所討論之地位，請讀者先行翻閱。

生物學派之實驗主義並非工具主義，雖然我們不能不視之爲杜威教授之思想的自然產物(苟非其正當之產物)，此亦猶俄國之布札維克主義乃前此社會思想之產物也。

(3) 生物學派之實用主義 生物學派之實用主義原理亦含有兩方面。(一)持純粹心理學之理論，以爲思想之發展，無論其在全人類之歷史上或在個人之歷史上，均所以適應實際生活之需求，而脫之於危機。(二)其所持之理論半爲論理學的半爲倫理學的，以爲思想之標準與目的在其對於實際生活具有保存與開拓之功能。第二方面之理論乃關於思想之真確性與價值，第一方面之理論則關於思想之起源，前者大抵以後者爲其根據。

叔本華(Schopenhauer 1788-1860)在所著意志與觀念之世界一書有言曰：「由是知識，無論其爲理性或爲官感，大概皆發自意識之自身，於意志之實現達於高級之際知識爲其內部之官能，所以保持個體與種類之存在，蓋知識者亦猶體之其他官能，原負有服役意志之使命，以求達意志之鵠的，永作意志之馬牛；此於一切牲物爲然，於全人類亦幾莫不然。」見Haldane and Kemp, Fourth Edition, P. 199)苟以具體之有機體代叔本華

所持誤以自我實現爲鵠的之宇宙意志，而設此有機體在其所處之情形中其需求欲望各相衝突，並與環境亦起衝突，則上文所引一節可作生物學派之實用主義所包含之發生心理學之理論觀。於欲求因過於複雜而不能取得直接自然之滿足也，理智思想將應運而生，既生之後復由天然之選擇保留之，以作對付環境之新工具。

（原註）以上關於思想起源之說，大致不謬，惟其對於環境之力量，則稍嫌疎忽，蓋環境常不顧我們之欲求，帶其所具之特殊性質，強闖入我們之意識範圍。真理時或爲我們所求得者，但時或爲外界所強加諸我們者，上說且未見及生物人類所具之好奇心的本能性質，殊不知此好奇心即於其開端之際亦已有獨立活動之可能，固不必純爲實際需求之馬牛也。

以上關於思想之起源及演進之理論，果曾予我們以估定思想真假之新標準乎？我以為我們雖知一工具之有用，但欲由此以推知此工具之如何應用，則似甚難。我們造斧固因欲有用以之也，惟斧之用法不因此以決定；欲決定斧之用法，須求之於我們所欲砍之木材之性質。視官之工具，無論其爲眼爲鏡，其應用之方法皆不能不受決於光律。需求欲望固足決定工具應用之時機，惟用之之法則必有待於爲其應用之對象者之性質。即使承認思想之發生原爲解除凡足以阻礙我們之欲求者，而思想之所以如是者亦惟其自然之使命已耳。今日真理之標準在予認識之需求以滿足，是何異曰以斧法用斧乃斧之最有用之法也。思想確有其用處，蓋於其他情形苟能有所知，則應付當前之情形必較易。於將來之情形果能預先計及，則對於引起此情形之需求的滿足當更有把握。苟欲竟此事功，惟有回顧分析過去之情形始可。但我們所欲預計之客觀性質由來（且永遠）即所以決定我們應如何預

計之唯一秘鑰。我所必須預計之情形苟適與我之欲望相衝突，則我思想之有效無效何以必須視我對此欲望之所知如何始可決定？我之所思若爲具體情形，則我判斷之爲真爲假須視其與具體情形相符之程度如何以爲斷。我若對於抽象者欲有所思，例如空間或數之性質之類，則我思想之爲真爲假純爲空間數目之性質所決定。

常有託實驗主義之名批評理性派之論理學爲「抽象」者，其意若曰：理性派之論理學有所昧，蓋其不知一切思想活動皆有具體情形作其對象，而此具體情形之性質且即所以管束思想活動進行之步驟者；因此之故我們絕不能憑空而有所思。雖然，凡託實驗主義之名以欲求之活動爲一切者，我們亦可向之作同樣之警告。信仰判斷之爲工具也具有特殊之價值即所謂真理者，其所以有此價值者非因其能滿足「一般之需求」，而在其能滿足一特殊之需求即所謂認識之需求者。夫人之思想易變，而環境之組織難移，認識之需求即所以使人之思想無所偏執而適應於外界之環境也。此種需求或興趣自具特殊性質，非尋常一般之需求可比，且亦極有關於真理之求得也；此亦實驗主義者於其應用衡量精確性之實用標準於具體情形之際所承認者。渠輩此種之態度，可於正反兩方面見之。從反一方面，實驗主義者否認父母對於兒女之品格所具之信念之爲真爲假可依此信念所給與之慰藉情緒以定。若輩必曰：眞思想所必具之效能，須爲有關於其意義者，非徒顧及其所生之福樂已也。

此理論之正方面，思維術一書曾有明白之闡述。此書爲工具主義方法論之簡編，書中杜威教授將個人解決思考困難之際所經之步驟（即個人以思考爲工具以反應一情形之際所經之步驟）遞次列出，其程序之所以

爲「實用」者，亦但就其性質而言，蓋其性質爲暫用的，試驗的，以其實爲一種試誤之工作而已。但思考活動之鵠的却非實用，因其所求者在對於客觀事實具有清晰之觀點。一思想家之爲實用也不似一道德家之爲實用。思想家之目的在觀物之自相，而不在變物之自相以合我們所立「應該如此」之觀念。苟吾言不謬，生物學派之實用主義者果主張思想之所以爲實用者但就其供特殊認識之需求而言，則此論誠不能予人以衡量真理之新標準。茲以兩難情形總括我之批評：若有謂以需求之滿足解釋真理能予人以論理學之新標準者其言若非廢話則必屬似是而非。蓋需求之待滿足者不外認識的與非認識的；苟其屬於認識者，則「認識需求之滿足即真理之求得」一語顯而易見，不得謂爲精明；苟其屬於非認識者，謂非認識需求之滿足乃真理之求得，語雖重要，惜難爲真耳。

生物學派之實用主義雖不能予論理學以新標準，惟我們不得因此遂將其價值創見一概抹煞。生物學派之實用主義對於思想程序所具試驗之性質特加注意，並且警告我們遇有特殊情形之引起認識反應者，慎勿以炫人視聽之概括論調以對付之，而當予此特殊情形以其所要求之特殊答案；生物學派之實用主義有此兩點，固足成爲一新穎真確之道理矣。

生物學派實用主義之爲思想方法之一種理論也，今姑暫置不論。此主義以決定思想興趣之範圍爲其所有事，以下請就此方面略加討論。

思想若果起源於實際之需求，實際之需求何不自擇其質材，而左右其應用？

此種論調意在縮少思想興趣之範圍，我們對之可提出以下抗議：在進化程途中常見官能或工具之發展超乎其原有之作用與功能者。所有官能曾經滿足過去之需求者，幾皆引起新需求，苟欲滿此新需求，則須求之官能之新作用。即在社會進化之途徑中，人所創立之制度亦常因其創出新人物而自罹崩潰。又如美術與宗教，即使能標明其純為應實際之需求而起，我們亦難因而遂定其後來之功能為（或應為）實用的。有思考習慣之進展，人遂成一新動物——一有思考之動物——非徒一但顧實用之動物已也。人類對於宇宙之性質，原具有理論上的好奇心，此好奇心始時為實際需求所蔽，及思考之活動展拓，遂擺脫實際需求之羈勒。於是人之所需者非僅生存而已，且求認識。始時人為口腹而思考；如今進化結果，乃一變而為思想始謀口腹。我之所以作此言者，蓋自我觀之，人類生命之特徵即在其能節制獸之需求，以求理智、藝術、及精神仰望之全系統之克臻於完善之域。欲限一機能之作用及目的於其所由起之原衝動的範圍，是不啻否認進化進行之方向及其意義。苟因思考之發生乃所以解決種族或個人歷史中行爲上之具體實際問題之工具，遂否認其探求抽象問題或探求宇宙性質問題之企圖為正當，則何啻因我們祖先需要攀緣樹木始生手指，遂謂以手指作握筆彈琴之用為不正當？

實用主義者之理論若就心理方面言大致尙屬不差；其饒有興趣自不待言；即對於範疇之起源發展，亦有重要的指示。其所注重者為思考之試驗性質。心理學中有過於理智化者，謂人之一切經驗皆無所不思之原民之心或超越之我退化之後所生紊亂無章之結果；實用主義實有糾正此類心理學偏頗之病之功。

但生物學派之實用主義非惟在發生心理學方面爲一有價值之理論，即在論理步驟方面，亦一有價值之理論，不過於此其價值但限於正面而不在反面；所謂正面者，乃指充補我們對於真理本身之興趣而言，所謂反面者，乃指盡廢我們對於真理本身之興趣而純以求實用之心理代之而言。倍根氏高倡利用知識之說，我們固當遵行不悖，但於遵行之際切切勿忘真理本身之可貴可喜耳。

III. 相對論之實驗主義

實驗主義第三種主要之方面或傾向，因無適當之名詞，姑名之曰相對論。相對論亦猶將來主義與實用主義自具有某種方式，且凡自稱爲實驗主義者亦皆不脫其色采。而三者之所以爲重要者則略有不同耳：將來主義之重要大抵限於倫理學、教育學、及社會哲學各方面；三種實用主義之重要則在於發生心理學，及其對於求真標準發生問題時所有之貢獻；至於相對論之所以異於其他各派之實驗哲學者則在其所論者多屬認識論方面，所謂認識論者乃方法論之一支，其對付一問題也不問知識之如何（或應如何）求得，但問知識或真理之意義於既得之後當若何解釋。導言中經已提及，尙有一問題有關於真理意義問題，即所知之對象如何與知之之心發生關係？認識論問題有系統之研究本留待第二篇討論，但實驗主義之實用主義者之論理學既與相對論者之認識論息息相關，則將其同時並論，似較妥當。並且相對論之認識論者常妄自誇大，以爲其對於真理意義之解釋已臻完善，謂其他一切關於認識問題之答案相形之下皆牽強附會無意義之可言；因此我不惜逾越常軌將其提前研

究。相對論者不願以其理論爲認識論之一種以類名稱之，竟欲以其理論代認識論，否認其理論乃認識論中之一種而已，更欲藉其理論以消弭知者與所知之間一切之困難；其狂妄之心，於此可謂極矣。

苟欲了解實驗主義之相對認識論，最善之方法乃以其作實用論理學發展所得之結果觀。故於未評相對論所持真理意義的概念之得失之先，請論其如何由實用主義者所持探求辯證真理方法之概念中發展出來。探求伊始我們所當牢記者乃實驗主義之所以興，其原意中必有企圖以進化論之生物學應用於心理學之範圍者在。

（原註）請參看本書頁一三四（本稿頁一〇〇）所引詹母士之心理學一段。

此種企圖之結果，即詹氏所謂以目的論解釋思考之程序。苟以目的論解釋思考生活之各方面，視之爲動之程序以求個人需求之滿足，則進而將求認識之滿足的論理學興趣歸入求實際之滿足的倫理學興趣範圍，實一自然之步驟也。

富有試驗精神之實驗主義開山祖師當然與穆勒之功利倫理學深表同情；故其所以將論理學倫理學聯合者其意即欲以功利主義之便利原則解釋論理上之價值或真理。苟道德所謂善乃予人之行爲以便利或滿足者，則論理學所謂真亦當爲予人之信仰以便利或滿足者。所謂倫理學中之功利主義者其意即謂善之概念爲相對的，既如是矣，則方實驗主義擴充功利主義之範圍而應用之於論理也，其意亦必謂真之概念爲相對的。觀詹母士威廉之獻其實驗主義一書以紀念穆勒約翰也，此新哲學之使命已洞若觀火。功利主義者已舉絕對的，獨立的，不

因個人之情欲而變之「善」觀念推翻之矣。實驗主義者之職責則在推翻絕對的、獨立的、不因個人之信仰而變之「真」觀念。功利主義者廢絕對獨立之善觀念而代之以相對之理論，謂凡足以滿足欲求者皆有相當善之成分。而實驗主義者則欲廢絕對獨立之真觀念，謂凡足以滿足個人之信仰者皆有相當真之成分。苟有控功利主義者，詆其理論為倫理學之無政府（案：即謂無有軌範可循）也。功利主義者將答曰：至善無他，最能滿足最大多數人之欲求者是已；同此，苟有控實驗主義者，詆其理論為論理學之無政府，實驗主義者亦將答曰：至真無他，最能滿足最大多數人之信仰者是已。否認善真於個人興趣以外別有所謂絕對之內容者，乃上述二理論精髓之所在。

邇年以來哲學家常有批評功利主義之心理學為過於牽強附會偏向快樂之說者；而功利主義在道德之各科學中所呈之貢獻，稍具試驗精神之批評者皆不否認。抽象行為律有已不近人情者，而人們或猶耗其精力，兢兢業業遵守惟謹；因此之故，我們於倫理學需要一新福音，以廢除一切不合時宜之戒命與徒聳視聽之標語，而號召善之愛好者，使專心一志注重凡能增進人類幸福之方略。凡抱此解脫之志願者，皆以能否滿足人之需求作估定一切道德律之價值的唯一標準；為欲實現此最高理想，渠輩貿然強引物理學心理學上有系統之知識以資應用。總之，其目的在立倫理學為科學，以理性之合作精神及試驗方法代感情因事及辯證法之無謂爭競。

今日之實驗主義者即師承功利主義運動之人。苟未明白其所受於邊沁穆勒之倫理相對論者為何，我們實

無從估定其認識相對論之得失。以廣義言之，凡爲實驗主義者皆是功利主義者，若輩因見所持之相對論於價值論爲有用而精確，遂推而廣之謂其所持之相對論於認識論亦必爲有用而精確。自我觀之，實驗主義之所以有今日之成功者，最大原因在其推擴「善」範圍內之相對論而應用之於「真」之範圍。雖然，實驗主義之謂價值相對性包含真理相對性也，我覺其貌是而實非。其所以貌是者，蓋方法之應用於道德及社會科學者似與方法之應用於其他科學者無有差別，即考諸實際，確亦有兩法爲相同者。法律之改正，教育之促進，政治之修明，經濟之建設，實驗主義之大師在在有其貢獻，使法律，教育，政治，經濟之進行方法易於伸縮，於其應付當前具體之問題也亦較爲簡便切當。其原理之簡便切當若是，無怪其引申此原理之應用範圍，以爲其無往而不當也。苟視倫理上之可欲（或善）爲與個人爲相對有裨於人，則視認識上之可欲（或真）爲與個人爲相對何至無益？但合真善而爲一雖貌似合理，其奈真善根本不同何？故此種合一行爲我們不得不認其爲錯也。我所堅信者前已言之，請重申其意：理性對於真理所以發生認識之興趣者，其志在使個人環境能互相適應，但在此適應中環境爲主要條件，不變之定數，而個人之思想判斷則其次要之條件而已，其所以爲真者皆賴其能與客觀事實相符耳。至於善之情形則恰恰相反：情感對於善所以發生欲求之興趣者，其志原亦在使個人環境能互相適應，但在此適應中個人之欲求與情緒爲主要條件，不變之定數，而環境則其次要之條件而已，其所以爲善者皆賴其能適合個人之需求耳。真理之「認識均齊」以全宇宙爲中心，其性質絕對不易；善之「情感均齊」以人類爲中心，其性質相對不居。真善根本

之區別既若是矣，則「在甲爲善者在乙或爲惡」一語雖爲正當之倫理學；而「在甲爲真者在乙或爲假」一語實大錯之論理學。思想須能合乎客觀事實方始爲真；而事實須能合乎主觀需求方始爲善也。

於我們闡述實驗主義者之如何從其實用主義中抉發其相對論之際，對其基本論點曾有所陳述與批評。所謂基本論點者即謂：人之信仰上所要求之認識的滿足，顯然與其欲求上所要求之情感的滿足相類似。渠輩見後者乃隨個人而異，遂妄謂前者亦必隨個人而異；因此實驗主義乃能仿照實用主義以所以解釋善概念之方法，解釋真概念。

除與功利主義之暗合外，我以爲尙有三種原因促成實驗主義之相對論的發展：（1）其與進化論之關係；（2）其與懷疑派態度之關係；（3）「真理」一詞所含意義之模稜。茲以次論述之。

進化論詔示吾人以宇內萬物之莫不變化；顯爲恆常之天體，山川，以及動植之種類，亦皆與時俱化。變動不居。卽人羣之制度信仰，雖曾爲人所認爲天經地義不可更易者，今皆經人修改更訂。於是吾人之以爲應推萬物所不得遜之運化程序以應用於論理學上意義之範圍者，固意中事也；惟其如是，故一見提及一不變之真理系統，吾人直視其爲達爾文以前時之骨量。移生物學之變觀念以應用於論理學爲勢固極自然，無如此種推用非徒絕無根據，且將引起無謂之糾紛。第一，苟欲「變」有意義，則「變」程序中之各名詞皆須固定不變。苟非「少年」，「老人」，「猿類」，「人類」等名詞有其固定不變之意義在，則「一人從少年變爲老人」，或「一種動物由猿類變爲人

類」等語，均將無意義之可言。在論理學上名詞如是，命題亦如是。蓋命題者名詞間之關係也。以下命題：「自一九〇〇年上溯一萬兆年地球皆爲球形」苟在此一瞬爲真，則必永真，否則此命題將失其所以爲命題之意義。明日地球或變其球形而成盤形，而該命題之真理固仍巍然獨立不受其影響。要之，「於一人爲真則於凡人亦必皆真」，「一次爲真，則次次皆真」一類之格言，苟能將其所稱謂之事實的時空弄清，則非但可應用之於抽象或非關於生存界之命題，即於一切命題，亦可應用不悖。所謂變者但寓於質物程序及吾人所由以覺識此物質程序之心理程序中。惟於此二程序與其所顯示之論理關係之間，則有一鴻溝，非任何變化所得逾越。

以下討論相對論發展之第二原因，即相對論與懷疑派之關係。於此，主張相對論之實驗主義者似較有可說者。今姑設想其對我們提以下之論點：「吾子主張一絕對之真理，完全獨立，不受人對此真理所生之信仰或知識之影響。即便有此真理，亦非我們所能求得；即使我們能求得此真理，我們亦不知其即此不變之真理。關於真理我們所得而知者，我們所信仰者而已。凡人之視其本人所持之信仰也，均加以「真理」之美名，復立之以作絕對之標準，妄用「貌似真理」，「主觀信仰」等名詞，以評述旁人之意見。因此我輩實驗主義者，既深知人性中具有此種普遍之缺憾，遂坦然承認，宇宙間無所謂大體書之真理者；無所謂絕對，無私，客觀之實在者，即吾人本身亦非例外；無論我們願與不願，皆不得不安於信仰所謂爲至善者。在此半屬主觀之情形之下，真理一詞因仍可用，所謂真理隨人而異變動不居者，即指此種之真理而言也。」

似此實驗主義者之答覆雖不無可說者，惟亦有其困難，蓋其主義之相對論方面即令脫模稜兩可之弊，而仍不免陷於懷疑派之地位。所謂懷疑者主張客觀之真理非人力所能求得，實驗主義之相對論與懷疑派之不同處只在於前者視「真理」一詞爲純粹主觀而應用之，此義實與其他一切方法論用「真理」一詞時所取之義全然殊異。懷疑派之澈底者其主張亦如相對論，謂吾人固有信仰，且視自己所有信仰重於旁；惟其不以「真理」一詞名其所左袒之信仰以妄冀無聊之慰藉耳。其於「真理」一詞，則主張保留之以應用於客觀實在，並謂此客觀實在乃在吾人之知識範圍以外。至於懷疑主義者對於方法論問題之應否持此悲觀消極態度，則請於下章論之。

認識論之相對論之所以發達第三原因可略述如下：「一切真理皆依個人而定，且有一部分乃創自個人。是故真理不能離開個人，與個人爲相對；惟其如是，故真理隨個人而變。」相對論此說含有兩種意義；此兩意義又係依「真理」一詞之二義而生。真理者可作（1）凡爲人所信仰者解，亦可作（2）凡爲實在或事實者解。我們苟取第一義（即主觀之義），則相對論所主張「真理常變」爲廢詞，以其命意不過「人之信仰隨人心而變」而已。我們苟取第二義（即客觀之義），則相對論雖得免爲廢詞，亦不過似是而非之理論耳；以其含有「宇內之事實或實在乃隨人心而變」之意。請以下例說明二者之差別：「地形平」一語自古人觀之乃顯明之真理，而自吾人觀之則「地形圓」爲既立之真理。是以真理爲相對而常變，在甲爲真者在乙或爲假。」此段所言亦有其理。

由在，我們可勿庸非難，蓋其用「真理」一詞也，實等於主觀之信仰。人之信仰可以不同，甲之所信或爲乙之所疑，此皆顯而易見，毫無精采之可言；至關於地形之信仰與時俱異，則更屬平淡無奇。古人信地形平，我們信地形圓。苟上文所引一語之作者以爲其所用之真理一詞乃取其客觀之義，則其人若不犯地質學上之矛盾，亦必犯論理學上之矛盾。苟其意乃謂於古時地之平形爲真理（事實），而於今日則地之圓形爲真理（事實），則其人必相信地形必曾經一種地質上之突異變化，由盤形一變而成圓形。苟其人既欲保留其「真理」之客觀意義，復否認有意捏造地質學上不可能之事實，則其所犯之誤謬尤大，卽論理學上之誤謬，以爲地球既爲平形復爲圓形。

由是乃知實驗主義所主張真理爲相對之理論，其所以能聳人視聽者以其含義曖昧不明，模稜兩可。於模稜之性質未經發現之時，自明之理與矛盾之論互相遮護，且聯合促生貌似新奇而重要之發現。此猶白紙置黑板，所見者灰色而已。苟自旁觀之，則黑白分明，曩之所見爲灰色者不可再見。是則我們於既知「真理」一詞所含意義之若是模稜之後，苟堅持相對論之實驗主義者應用「真理」一詞之際取義應首尾一致，則所謂相對論者一似而非之理論與廢詞而已——言其爲似是而非之理論者以其視事實爲有待於人之對此事實之信仰，言其爲廢詞者以其含義不過「人對於事實之信仰常變，且因人而異也」。苟上例不足以服讀者，則敢請泛舉若干例證之含有「真理常變」或「在甲爲真者在乙或爲假」之情形者，詳加考察，則上文所述「真理」一詞意義之曖昧，當可洞悉無微矣。

以上係實驗主義中以相對論爲根本之認識論。於結束之頃，願略及研究哲學與傳授哲學所臨之大危機；現今因相對論之發展，此種危機更有迫近吾人眉睫之概。

世有以「適應潮流」爲職志自稱一派者，視可敬之懷疑派所含謙遜之態度爲不可容忍。若輩時或以專一熱烈之心研求大哲所發之本體認識各問題，不自知其心或有未誠也。柏克立、康德輩之唯心結論若輩不以爲然，然此結論所由立之論點，渠等又無從以推翻之。其於杜里舒 (Driesch)、柏格森、關當代科學之自然主義所下之批評，尤感忿恚不安，惟其科學知識不足，對於此類之批評欲下評估且有所不能，遑論反駁。間有思想粗忽，腦筋不清者流，一旦陷入困難境地，鮮能不慌忙失措，苟有脫難之方，足以掩其敗績使其自覺有以睥睨前賢古哲者在，則其方雖淺陋不堪，若輩亦將趨之若鶩也。於若輩陷入困難之際，誠恐實驗主義之相對論恰好適合其需求。蓋相對論者既穩以「真理」爲我們既有信仰之最善者，則問題之關於客觀實在之性質者皆屬矯揉造作，苟於人之興趣信仰而外更無所謂客觀實在，則關於傳統哲學所討論之問題似乎無須過問。庸碌者流，欲蔽其無能，將傲曰：若輩所不能解決之難題，本爲「非實在」，「不合時宜」，蓋處今尙利之世，吾儕尙利之人不宜更耗精力於此「辯證」之「雕蟲小技」也。此實無異寓言中狐狸所取之態度，苟葡萄爲不可得，則斥之爲酸，亦無聊之自慰耳。

實驗主義之方法論，今已討論完竣。關於畢斯越之如何首倡於先，詹母士、杜威、席勒爾之如何相繼引申於後，以及實驗主義之三重要方面如（I）將來主義；（II）實用主義及其三派別。（1）經驗派之實際主義，（2）

人文派之實利主義（3）生物學派之實用主義（III）相對論，我們皆略有所論述。三方面中尤以將來主義爲最有價值。科學文化一變其前此回顧之態度而代之以前瞻之態度，其影響於人羣社會之遷變者實難計量。當然，我們亦不可因此將來之態度，遂予實驗主義以獨尊之地位。實驗主義尙未發展以前，尼采之哲學中已有將來主義之徵兆可窺；卽近代之柏格森之哲學亦不受實驗主義之影響。獨具將來主義之傾向。並且各種活動之範圍雖與正統哲學漠不相關者亦有受將來主義之影響者。將來主義廣義之精神亦猶實驗主義自身爲進化論之產兒。我們所以有見於萬物之變化進展者，實進化論之所賜。於我們有見於萬化也，始時但覺其可悲。蓋其時我們所見者進化之消極方面而已。進化之觀點打破我們黃金時代之幻夢，揭穿我們具有神力之祖先爲無稽，卽各民族各國度所引爲具有無上光榮之神話一類之過去，亦不免受其掃蕩推翻。進化論之卑微人種之來源，重傷人們「家有淵源」之心理。時至今日，人始放棄其貴族心理，不以來源卑微爲可恥，而取共和態，以其子孫有發展以成超人之可能爲可矜。且也，邇來革除積習以求解脫之運動，其精神迥非前此之革命，尤其非法蘭西之革命的精神可比；以此類之運動在在表現其蘊有生物學及歷史之精神也。其性質與說其爲合理，勿寧說其爲富有衝動之力量；其目的非但爲破壞，且特重建設。將來主義非但反抗對過，亦非十八世紀人們所謀之企圖，欲立「理性女神」爲獨尊以排其他一般之偶像，並以其所幻想之烏托邦強來者之承納。將來主義重積極而不武斷，尙實驗而忽形上學，其目的在使世之人對於將來之一切有所準備而泰然處之也。此項運動雖非生自實驗主義，但其性質神髓實驗

主義固已以專門哲學之方式以表發之也。

即於實利主義之實驗主義的三派中，近代各趨向亦有形迹可尋，此於美洲一派之實驗主義為尤然。經驗派之實利主義可稱為羣衆之呼聲，目的在求具體之事實與專門之學識，而不在求抽象之律則與陳舊之文化。實利主義之人文主義，雖常與實利主義之經驗派發生部分衝突，究亦羣衆之呼聲，要求於經濟及其他各方面，我們應親切認識人類之需求與情調，並且我們對於物質世界所取之觀點，亦當直覺之以情，不當似前此科學所申說者之冷酷無情。實利主義之實驗主義的第三派，最好之例莫如輓近輕形式（案：所謂形式者，汲守舊型之謂也）之教育而尙功能之運動，與輕視為真理而求真理之理論上之理想，而重倍根所倡「知識者所以實際駕馭物質環境之工具也」的理想。

近代之文物思潮中，於將來主義與實利主義各有所表現之外，亦有實驗主義之相對論的痕迹可尋。今日之社會一受功利主義之精神所溉注，而自知其無時不變之社會也，故真理隨人而異之觀念恰好適合於此類之社會，此吾人既知之矣。且實利主義者之黜理論之知識為求實際結果之工具也，其精神實與以真理之神髓為相對之觀點，初無二致也。

吾人於結論之際，爰將實驗主義，尤其注重其相對論，與溢乎近日之社會哲學的反理智主義之態度相符合處，略為敘述。昔有司拉絲馬克（Thrasymachus）者，嘗有言曰，公義者強者之興趣而已。雖然，上自司拉絲馬克氏，

下迄尼采、馬克思、佛雷 (Frend) 輩最輓近之門人，莫不有 Maccchiavellian 之政治思想上之「實在論」的傳統與反自由主義之傾向。(案：馬噶維利 Maccchiavel 1469-1527 意人著君主論，有上帝幫助有力者之語，以共和政體爲最完全之政體，而以君主專制爲手段。) 擁護此傳統者，可分爲二派：(1) 其一爲消極之態度，撥醒人心，使其澈悟，吾人追尋倫學上之理想之際，必欲無所好惡，無所偏倚，實有所不能；(2) 其一爲積極之態度，此態度雖不無嫉世之嫌，惟亦不失爲可貴之好奇心，蓋其目的在求知作人行爲。真因之具體而有所欲之動機，究爲何物也。此輩政治實在論者不以「虛僞之行爲即所以承認道德之有效」一語爲然。即於領導羣衆之情形，若輩亦有所不見。夫羣衆苟於理想未真實有效之感覺，則領導者縱欲託高尚之理想以愚弄羣衆，亦難得遂其私，此理甚明。而若輩殊不以爲然。苟羣衆心目中無有真正之公義作其理想，則雖高呼公義究將何補於強者之興趣？

政治「實在論者」，既因社會行爲標準，爲人所濫用而推翻其價值矣，遂自謂已達於超絕「善惡」之境，蓋渠輩亦猶尼采，視善惡爲自私興趣之別名，美之則號之曰善，毀之則號之曰惡也。人之行爲在論理與倫理上既無根據，而但有生理與心理上之原因，渠遂致力於此項原因之探討。以嫉世之心以探求社會進化中所有非理性之因素，其結果之豐富誠足使吾感覺不幸者。霍布斯 (Hobbes 1588-1675)，巴克爾 (Buckle 1822-62)，馬克思 (Marx 1818-83)，尼采，及佛雷 (Frend) 輩，得一班科學家之助，一再發現情形表明人者原非按照原理而生活之理性動物，蓋一複雜動物受其反射所驅使而不自覺，復從而美其反射之名曰「意志」是已。至於人之「理性」，

則負荆請罪者無謂之託詞，所以追認批准既成之行爲也。

對於論理倫理兩程序之心理作用的知識，味苦且難消化。於既知一行爲之原因後，欲更信其有其出動之理由，誠難之又難。非理性運動之襲擊於今爲烈，際此之時，苟回溯從前歷史上因人類對其本身機械作用之發現有錯誤之解釋，所提起兩種的抗議，於事末始毫無補益也。

第一種抗議即赫斯黎 (Huxley 1825-1895) 在其進化論與倫理學一書所倡言者，所以警告吾人勿以崇拜舊時超然者之心以崇拜自然，視其爲道德權威所自來之淵藪也。理想之公義並不因現有之武力而稍虧其意義，即在冷酷的自然權威之下，我們仍當堅持吾人對於人類精神價值之信仰。蓋無論我們所發現之自然如何盲目不仁，而自然及其法則固與道德之範圍無關，因其不過吾人所用以求達吾人之鵠的的工具而已。不以道德價值爲依附於物質存在之言論，雖係發自一機械主義者，惟其所具之卓見與優美，則誠富有柏拉圖之精神也。

第二種抗議與第一抗議具有同等之重要意義，可於詹母士所著反射行爲與神論一書中見之。當詹氏之時，有因精神經驗含有生理之活動遂蔑視精神經驗者，詹氏對此傾向大加抨擊。苟於感受宗教經驗之際消化或生殖官能有何變動，我們固不可因而遂視宗教經驗爲消化或生殖官能之變動。易詞言之，一經驗之有無價值，純視其內有之功績如何以爲斷，其所附帶之生理活動，則無關緊要也。今日之非理性主義，非若赫斯黎之時，乃生於人種物質由來之發現也；亦非若詹母士之時，乃生於人之情感皆伴有生理活動之發現也。今日之反理性主義，乃由

歷史、人類學及各社會科學之進展中取得新力量，既見文物中所謂最可貴者如美術宗教等之來源原極卑下無足道。反理性主義者心中遂生近代發生主義之誤謬（The modern fallacy of geneticism），所謂發生主義者以爲倫理理想之價值乃依其在歷史上之由來而定，匪特此也，且或因理想之有由來，遂將其價值完全抹煞。此種主義實無異於赫斯黎與詹母士所反抗當日對自然主義與實驗主義之曲解，惟其所取方式則與前此不同耳。自然雖未嘗優容果敢與仁愛，而我們固不得據此而輕果敢與仁愛也。我們高尚優美之情緒雖受血氣之變更所支配，惟此情緒之價值固不必因此而稍減也。至於我們理論上無所憎愛之態度，我們尤不可因發現其爲生自實利有所欲之心，遂輕視其價值。我們之價值巍然自存，非其物質環境、生理狀態及歷史之由來所得損其毫釐也。

實驗主義之相對論之推翻論理學之精確性及其黜舊時對於客觀真偽之興趣而代之以心理學發生之新興趣也，均所以用哲學之專門術語與精確之語詞以標明近來政治社會各科學之新派別所表現之反理性主義。似此亂信仰之發生與真理、亂德性之發生與價值，非但在理性程序上爲誤謬，即在道德方面亦將有非常不幸之影響。就理論言之，上述之淆亂實係將吾人對於理想所具無所憎愛之信仰澈底有意識的推翻，而此種信仰，在過去雖未臻全善，究亦人類向上之感動力也，就政治上具體之方案言之，此種淆亂不啻爲強者之興趣張目，置共和精神於死地而採取階級獨裁之制度，姑無論其爲「赤」爲「白」，以作其探求之鵠的。就手段方面言之，此淆亂無異以槍彈以代選舉票，廢艱難締造之議制而代之以「直接舉動」與武力。苟對於人類文明之由來的知識乃

由犧牲人類文明意義。所憑依者交換得來，則此誠有史以來最虧本之買賣也。

今日當務之急，在復歸於十八世紀之革命唯心主義。惟於復歸於「理性之時代」之際，切勿忘却智慧之時代所予吾人之教訓。

欲使近代世界人士對於文明之由來及人體之機械作用所抱之興趣在哲學中具清晰之眉目，則是實驗主義所自抱之使命。苟其以此使命代前此對於客觀真理之尊崇，則實驗主義將為呪詛從速文化之凋零，苟其以上述各興趣作實現人之理想之新工具，則實驗主義將於各大哲學系統中佔一重要地位，可不待言。

第六章 懷疑派

在論理學之各理論中，懷疑派所處之地位為消極的。其自身若果足為論理學之一法，則其為論理學之方法也，無異以無政府為一種之政府，以無神論為一種之神學。總之，懷疑派學者否認上述求得思想與證實信仰之五法之果能予吾人以真正之知識。

由來談懷疑派之論據者，不外下列四種，今從 Weber 稱之為：I 歷史之論據；II 辯證之論據；III 生理之論據；IV 心理之論據。今以次論述之。

I 歷史之論據

縱觀有史以來之學說，欲求一未嘗經人懷疑或否認者，絕無僅有；而於哲學之重要問題，則非但言人人殊，莫衷一是，即專門學者亦各是其所是而非其所非，永無一致之信仰；吾人但須一翻史籍，此項事實便昭然在目；懷疑派之歷史論據亦即發乎此項之事實。夫歷來哲學確有根本不同之派別，關於宇宙之觀念，則有唯物或自然主義與唯心或精神主義之相對抗；此哲學態度根本之相對抗復含若干小支流，即吾人於導言一章所述哲學探求之各派中，亦不免含有此項之相對抗。凡此各種傾向之互相對抗以及各種拆衷理論之爭雄奪霸，自有哲學史以迄於今，固未嘗一日間斷也。有思想史之初，即有德謨頤利圖 (Democritus B. C. 460-357) 與柏拉圖作唯物唯心兩派之代表；及至今日，復有赫克爾 (Haeckel 1834-1914) 與雷斯之理論以作斯二派之例證。因哲學者之爭辯無終期，懷疑派學者遂以爲其理論已得歷史之證實，謂宇宙之謎永無解決之一日。宇宙間最基本者爲物質及其機械之法則乎？抑係吾人所稱爲精神之有目的的經驗乎？抑或二者均是或均非本體論上之最根本者乎？凡此懷疑論者以爲皆萬古不可解決之問題。

對於懷疑論之第一論據，即歷史的論據，我們之答覆有二。

(1) 唯物唯心兩派之相對抗爲時雖非一日，惟其相爭既久，兩派之內部力量且有因此而增加者，其對於對方之態度亦漸生欣賞之忱。兩派之中各有其積極之成分，而兩派之積極成分亦非必爲冰炭不相入者。近代唯物

派學者或稱自然主義者關於實在之物質方面所具之知識遠非前此可比，即其規定此物質方面之地位，亦比從前爲確當；其最終之運命雖難逆觀，惟其學說之大部分則確已成立爲眞。其對於對方之理論有所批評也，其所取之態度亦較前此爲公允。近代之唯心派學者及其他拆衷之派別，亦莫不如是。哲學史可以螺紋爲象徵，其始也基廣而闊，及其向上進展也漸集中於一點，每一螺紋之周代表各種之宇宙觀，螺紋全部向上之展進代表歷史之遞變。

（原註）唯心唯物之外尚有兩種居中之理論：（1）二元論，爲以物皮精神均爲實在；（2）現象論，以爲惟有現有經驗之流，始有存在，物質精神皆幻想所虛構，毫無效用與價值之可言。

（2）吾人之答懷疑派之歷史論據也，非但可依上述之事實——即謂理論之相對抗者常因其有兩相綜合之傾向，其仇視之心遂亦稍煞——爲根據；吾人且可指明常有問題在昔爲不可解決者，而今皆得解決，以作吾人之依據。人類既有此項之進步矣，則吾人固有權利希望今日所謂不可解決之問題者或可因將來之探討而得解決。實則哲學所處之情形未始如其所現於外者之惡劣，誠如詹母士所言，苟一旦哲學問題得解決，該問題已非哲學之問題，蓋其已入於科學之範圍也。歷史所予懷疑派學者之佐證，但能使其對宇宙基本問題下「未知」之判斷，而不能使其下「不可知」之判斷也。

II 辯證之論據

設有兩種相矛盾之命題於此，苟據論理學，則二者之中真者必居其一；雖然，問題之論及實在根本之性質者，苟非全部亦必大部分具有下列情形：即吾人於其中但有兩種理論可以選擇，而斯二種之理論雖係相矛盾，究皆爲假的。擁護懷疑派之辯證的論據，即引此事實以爲依據。此種情形可稱爲「二律背反」(antinomies)，在此二律背反狀況之下，苟將其全部情形詳加考察，則吾人之心似不得不承其問題之答案在論理上爲不可能。二律背反（或哲學之謎）爲數甚多，今舉其最知名及最可代表謎之全部者以作詳細研究之對象。

世無有較動爲更實在者，雖然，猶有人以爲吾人可以證明物體之動爲不可能，蓋動所經之歷程含有無量之間隔，今欲於有限之時間完成無量之步驟，是誠非吾人所可思議。故感官所見，動爲實在，而理性所知，則動爲非實在；黽感官乎？是爲無見 (nonsensical)；黽理性乎？是爲無理，而二者之外別無第三之可能性。

創是謎者爲古代希臘哲人芝諾 (Zeno 495-? B. C.)。芝諾本人雖未嘗應用其謎以證懷疑論，惟此謎確可引用，且哲學者中亦嘗有引用之者。辨者哥爾基亞 (Gorgias) 以芝諾之謎作其懷疑主義之根據，英哲哈彌爾敦 (Sir William Hamilton 1788-1856) 亦以康德之二律背反作其不知主義之根據。據二氏之所信，實在之表現於吾人經驗中者，其所具絕對不受限制之性質，在其本質上不能以證明之法證知之。

芝諾之謎所含二律背反之情形，就論理學言之可有四種觀點，此四種之觀點且亦人所嘗持者。第一爲懷疑派學者之觀點，謂理性官感之衝突無調解之可能，更由以證實在之本性爲不可知者。似此消極之態度，徒引人生

失望之心，自致於絕境，於解答該問題之積極答案尙未完全推翻之先，殊無成立之理由。所謂積極之答案者：(1) 神祕主義者之答案，亦即芝諾本人所取之答案，尙理性而棄官感；(2) 實驗主義者之答案，柏格森 (Bergson) 用之，尙官感而棄理性；(3) 常識之答案，其中有一派乃吾人所欲辯護者，主張論理經驗皮相之衝突本無不可調解之處，吾人但須將衝突所發生之情形詳加考察，則衝突將立即冥滅。懷疑派學者對此各答均加否認，苟欲無所偏頗而能審知懷疑派學者之所以否認之者，則請先對此各積極之答案一一加以討論。

(1) 神祕主義者之答案 芝諾以爲動之現象顯然表現論理之理性與感官之經驗間之衝突。自常人觀之，理性與經驗均爲知識淵源，有同等之可靠性，二者互相諧和。惟自芝諾觀之，理性經驗既不諧和亦無同等之可靠性。言其不諧和者，以經驗見動爲事實，而理性則以動爲不可能也。言其無同等之可靠性者，以據芝諾之意，理性之權威爲自明，而感官之經驗毫無所長，徒貽人之鄙夷而已。是故，感官經驗苟不幸與理性發生衝突，則感官經驗立應讓步。據芝諾之意，非但動如是，即多亦復如是；如是，所謂動，所謂多者，吾人不能不視之爲虛幻而非實在。今我們所稱爲自然者莫不爲動與多所旁薄。是則萬化皆非實在或非實在，不待言矣。自芝諾觀之，所謂真實之實在者，乃一獨一永存之實有 (Being)——案：英文實有以大體書者可譯爲神——也。既不變，復非多，是以超絕一切之經驗界。關於理性經驗之矛盾，芝諾自以爲已在動之現象中求得其答案，實則其所謂答案者，不過斷然將動之現象置之不顧，因而亦將感官世界之全部置之不顧，而視之爲非實在。

(2) 實驗主義者之答案。法哲柏格森則執此兩難情形(dilemma)之彼端。感覺理性苟生衝突，讓步者必爲理性。柏格森不以動爲非實在，而以論理學爲不確當。據柏氏之意，理性者工具之一種，生之力量所以約束自然界中之較爲無生命與靜之方面者也。苟限理性之應用於此較爲無生命與靜之方面者之範圍以內，則其功效誠屬可稱；苟欲賴之以表現生命自身之性質，或卽物質之屬於動之方面者，則理性必難勝任。動可以經驗得之，若欲以論理之分析以求動，是不啻緣木求魚，蓋動者乃超乎論理分析之範圍者也；苟如是，則動之實在乃最根本而不可復加分析者，豈非得一鐵證？

自常人觀之，芝諾柏格森所持兩種答案之間，實難有所去取。無論從芝諾否認官感之實在，或從柏格森否認理性之確當，皆有同等之困難情形。誠如以上所言，一爲無「見」，一爲無「理」。乍聽之際，柏格森所執之一端似較爲可取，蓋論理學遠不若官感之親切，故與其棄官感，無寧棄論理學之不至使人大受打擊。雖然，常人之寧無理而不願無見者，亦就皮相言之而已。苟以動一類之謎難常人而必其在柏芝二答案之間任擇其一，則其人或認論理學爲不確當；惟其所謂不確當者，揣其意，似但指論理學於此情形中之應用，容有錯誤而言，雖則錯誤所在非其人所能指出；至於論理學之自身，則其人或未嘗視其爲不確當也。苟其當前所遇乃此兩難情形之更明顯之例證，如請其在下列兩情形中任擇其一：(1) 否認官感世界中之有「方」與「圓」之實在；(2) 承認無理之「方圓」或「圓方」，則我意其對於後之情形其不能承認也。正猶其對於前之情形，不能否認。在此狀況之下，無怪懷疑派

學者之倡言曰，惟有懷疑之態度始是確當之態度，惟有「實在本性爲不可知」之確定性，始足稱爲確定性。

(3) 常識之答案 物體之動也，其所經歷之空間可分割爲無限之部分；如是，動之本身即含有無限步驟之完成；此爲凡人所不得否認者。或謂動之絕對延續性係由縮短一物所必經之無限間隔而成，此非我們所敢苟同。一邁者，一直行之空間也，爲半邁，四分之邁，八分之一之邁，十六分之一之邁……以至於無窮分之一之邁所組合而成者，即一寸之情形，其困難實亦不亞於一邁。實則，不論距離之長短，苟爲距離，皆含有無窮之部分，凡欲經歷此距離者，均非經歷每一部分不可。有物於此，以每秒一尺之一定速率而動，苟於若干秒之終察其所經之距離，其尺數必與秒數等。苟欲經歷無限尺，則必需時無限秒。總之，欲動之成，則時空間斷之數必須相等。易詞言之，動者似爲空間之距離與時間之片段間所具一與一之相符 (One-to-one Correspondence)，即謂空間之距離與時間之片段爲數相等也。昔芝諾嘗提出下列問題：神行之 Achilles 如何能在有限時間之內經歷（渠與緩行之龜間）含有無限步驟之距離？欲答此問題，殊屬易易；我們但須指明 Achilles 所用之有限時間，實含有無限量之片段部分，其爲數之多寡，適與其所必經之空間所含之步驟相等也。苟以此法說明芝諾之謎，則稍加思索，其謎將迎刃而解。蓋如亞里斯多德於所著物理學一書所言，追逐之時間雖爲有限，惟其爲「無限可分割」 (infinitely divisible) 也，實不減於動所必經之空間。百年，一時，一秒，以至於極短之時間，皆可分爲二分之一，四分之一，八分之一，十六分之一，以至於無窮分之一。官能苟能苟能見一物於一分之內移動一邁，則此一分與一邁，吾人固皆可分割之以成

相等之無限之步驟也。有限空間所具任何無限，均有有限時間所具之無限以與之相符合。此種情形之所以困難，實因我們但知雖極微之距離均含無限之部分，而不知雖極暫之片刻亦皆含有無限之部分。祇因此種片刻流動不居瞬息即逝，故凡流動者乃得利用之也。

上段所述謎之答案，簡單則簡單矣，然人或駁曰：謎中所含之問題實尚未得解決也。蓋此項之答案，不過移「時間中動是否可能」一問題而為「時間之動是否可能」一問題而已（Shifted from the Possibility of a movement 'in' time to the Possibility of a movement 'of' time）。所「有無限量之片刻，任流動者之利用」，「時間之流逝」等術語，實皆竊取論點，蓋無限量之片刻如何可以流逝，與無限量之距離如何可得經歷，皆屬不可思議之範疇也。

對於此種反駁，我將作以下之答覆：一時間之片刻所具「無限可分割性」固未嘗較一空間之距離所具之「無限可分割性」為難思議；即由此而生之「時間如何或何以能流逝」問題，亦未嘗較「空間如何或何以能廣延」問題為有意義也。空間具有自明性，可無限分割為有廣延之部分是已，時間上有自明性焉，可無限分割為能流逝之部分是已，既認前者為顯然矣，何獨以後者為不然？方駁者論及時間自身流動，因而重復引起動謎之困難之際，其言實有語病。夫時間之流逝原非動也，動之條件已耳。苟謂時間（ T_A ）有動，則吾人勢力須另思一較基本之時間（ T_B ）以作其（ T_A ）移動之基礎；是言之紕繆不啻另求一較基本之空間（ S_B ），以供空間（ S_A ）廣

延之基礎也。

請重申前言，官能所覺察之物體之動，其所以似為不合理者，實我們思考不嚴，以為在有限之時間內不能經歷無限量之距離，有以致之。苟悟有限之時間與有限之空間均為同等的無限可分割，則芝諾之謎不足以亂吾人，理性之分析與官感之經驗可恢復其常態之和諧；即動所必要之條件，如時空之間隔間所具一與一之相符，亦可於時間之本性上求得解釋。

以上分析未嘗提及點與刻，惟近來談動者則多以點刻之相關為動之界說。每一空間之內皆現存有無量數之點，惟此無量數之點並不積成廣延。所以組成距離與延續之重要份子，並非無量數之點與刻，實係無量數之毗聯關係（或點與點間之聯接間隔）與無量數之流逝（或刻與刻間之相繼間隔）。動者乃此二種間隔間一與一之相關，非若常人所謂之點刻間一與一之相關也（點刻即所以範圍間隔者）。

我們所以舍點刻而取其間隔以作空時延續之原素者，固有故在；蓋點刻之所有（如無量數）亦為間隔所同有（每兩點或兩刻之間，必有間隔在焉），而間隔之所有則為點刻之所無（如，與其所組成之全體成正確之比例）。積無量數之點，欲其成寸其困難實不減於欲其成邁；苟積無量數邁之「無限分之一」，則邁可成，亦猶積無量數寸之「無限分之一」則寸可成也。無限分割一邁或一小時，此分割程序所向之終極並非點刻，而是邁之「無限分之一」或一小時之「無限分之一」。一邁或一小時之終極與一寸或一秒之終極，其差別之大，實不減

於一邁或一小時與一寸或一秒間所有之差別也。再言點刻，點刻非但不足以成任何廣延與延續，且亦無足以別一具體之量於另一具體之量者。一邁與一寸所含之點，爲質既相同，爲數亦無異，苟點刻而外別無足爲範圍之原素，則一具體之空間或時間將何以示別於另一具體之空間或時間？

（原註）欲知時空之關係性質應用於二律背反及芝諾之「箭謎」之詳細理由，請參閱拙著意象史之研究中關於二律背反一章。是書爲哥倫比亞大學叢書，一九一八年出版。

以上所述關於時空原素具有關係之性質的假設，似有一箭三鵬之長。第一，有此假設，則原素之足以組成具體可知見之空時之量者可得；蓋此項原素非若點刻之不足以組成具體可知見之空時之量也。第二，有此假設，則原素之足以甄別量之大小者可得；蓋此項原素非若點刻之不足以甄別量之大小也。第三，視動爲毗連關係原素與相繼關係原素之間之一與一相關（而不視其爲點刻之間之一與一相關），乃所以恢復動所固具之性質，即能由甲地移向乙地之性質；雖然，今之正統數學家對於動則立新埃里亞學派之觀念以與吾人之常識觀念相對抗，所謂新埃里亞學派之觀念者以爲動者乃物體所常佔位置之相推移耳，物體自身固未嘗一易其位置也。

芝諾所發神行 Achilles 如何能追及慢動之龜一謎，若廣而言之，卽一動體如何於有限之時間內，能移過一含無量數步驟之級序之謎；發此類之謎之興趣已成歷史之陳跡，且亦但限於該謎之自身，惟我們之所以不惜篇幅詳加討論者，實因其最足以代表神秘主義者，實驗主義者，尤其懷疑派學者，所以自圓其方法論之各謎。所謂

懷疑派之辯證論據者，此謎實足以表現之。因其似能指出理性經驗之間實含有不可調解之衝突，並指出論理上所必然相信者與官感上所不得信者之間實大相逕庭。苟此衝突果如其現象之真不可調解，則懷疑派學者之持物之真本性爲不可知之學說，實爲確當。蓋人之知識系統之全部之所以能成立者，無非賴有下列假設作其根據：假設維何？曰：論理學之概念上之律則，可適用於事實上之知見世界。凡學者之稱爲理性派者，無論其屬於經驗派抑屬於理性派，其對此假設，究皆一律承認；苟一旦吾人證此假設爲假，則吾人不得不於下列三派任擇其一：一爲神秘主義，一爲實驗主義，一爲懷疑派；理性主義與經驗對抗之際，即成神秘主義，經驗主義與論理學相對抗之際，即成實驗主義。至於懷疑派則盡舉一切之方法而否認之，未嘗顧及其爲唯理性的或爲反理性的也。蓋其堅謂苟理性經驗有一失敗，則二者將同歸失敗。當此危機，懷疑派學者以其所居地位較爲中立消極，故其遭遇亦不若其他二派之困難。苟如是，則目前當務之急，在指明動之現象不含官感理性之衝突，並標明懷疑派之辯證論據，完全不適用於此種之情形。

最終，苟讀者仍不以上述謎之解答爲滿意，苟讀者猶疑惑本文所不得不從略之謎之是否可解答，敢請其牢記一種情形：我們之解決問題也，苟不幸失敗，我們之失敗不足以證明該問題之不可解決；即令芝諾之謎與康德之二律背反所涉及之實在，至今猶是未知，吾人亦不得據此而謂懷疑派學者所持「實在自身爲不可知」之信仰爲確當也。

III 生理之證據

自有史以迄於今，哲人之論凡屬於思辨之問題者，莫不意見紛歧，莫衷一是；懷疑派學者遂以此為理由，謀自固其地位。惟於此歷史證據之外，懷疑派學者更引辯證論據作其理論之根據，此辯證論據之所以立，蓋因方心欲參透物之本質及闡明「動」「無限」一類之基本概念也，心之所遇似為不可解脫之矛盾。雖然，斯二種之論據皆不若本段所述論據之強有力與易曉。此論據乃以我們對於知見所待之物質及生理狀態所具之知識為根據，其所以為強有力者，以事物事情之佔有外界空間位置者，苟欲一躍而為受感者之經驗對象也，其所經之程序，純為間接。知見程序所具之間接性質，非我們始見之頃所能見到。我們最原始最自然之態度，乃隱然以知見為精確，以官能為真實。「物者其現象之謂也。」我對於一物苟欲有所見，則其物之必有存在，以及我之必在運用我之視官或其他知見之官能以向該物，似已有衆分之理由。雖然，實際情形實有與此大相逕庭者，相信知見具有直接性質，相信直接知見上之判斷為精確——諸如此類之原始信仰，我們皆可以充分之理由證其為謬誤，凡稍願注意我們所舉之證據而猶能不服者，殊屬罕見。

試舉一盡人皆知之特殊情形為例。一有機體運用其視官以視在某距離以外之一物。設該物為太陽。「看見太陽」之全部行動中，無有可以說明何以有此行動之理由者；惟我們知太陽距我們約九千萬邁，由其極熱之太陽面，發出一具有複雜系統之電磁流，此種電磁流經空間達於我們之眼簾，需時約八分鐘。電磁流受眼珠之反映，

集中於眼之內膜。眼膜上之影像，復影響視神經之端（影響或為機械的，或為化學的，或為屬於電的，）由神經以達於腦，最後傳至腦後葉（Occipital Lobes）大腦之表層中司視之神經，受此激動，此激動更受腦中其他程序之影響，於是，亦惟於是，始有所謂「對於太陽之知見」發生。此有意識之知見經驗既生，遂有各種神經流，隨之而生。此項神經流由大腦經動之神經絡，直達於肌肉與腺。此項向外之神經流，產生某種體之動作，其中最可注意者，為感官上適應之動作，此種感官，即外界刺戟所由以傳進體內之門徑，其適應之動作，使有快感之刺戟繼續或增加，而摒絕或減少不快之刺戟，使不得傳進體內。據上述，則知我們之所以能看見太陽者，全賴有各種物質生理之程序，作其條件，於此各種條件中有一種我們尤須特別注意，此種條件雖不過聯接不斷之程序中之一分子，惟即在其自身，非但足以決定看見太陽之經驗，且亦此經驗之必要條件。此條件維何？腦之因受感而發動之狀態是已。關於看見太陽時，神經之狀態，平常雖均為目受日光之刺戟所生，惟有機體體內之原因，亦足以激生看見太陽之神經狀態，此類情形可於夢幻之中得其梗概。夢幻中之事物，雖無體外之獨立存在，惟於有機體經驗此類事物之際，固以為其有獨立之存在也。今更從另一方面觀之，苟但就經驗範圍以內而言，若無此神經狀態，其他條件雖應有盡有，亦將毫無結果。最終，不但有知見必有此神經狀態，無知見必無與神經狀態，並且神經狀態之性質或密度有何變遷時，知見之性質與密度亦必隨之變遷。

腦中受感發動之狀態，既足為看見太陽之必要條件，請詳察其與實際存在之太陽間，到底具有何種關係，此

實際存在之太陽，首先發動刺戟，以引起一綿延不斷之結果系統，始於光流而終於腦神經之狀態。苟以 O_0 代表外界之物（在本例中爲太陽），以 O_b 代表太陽最終所引起，與吾人所由以看見太陽之客觀腦神經狀態，則我們固可視 O_b 爲有待於 O_0 ，或爲 O_0 之函數（案：函數爲相關共變，亦有待之意也。）表諸符號，其情形如次： $O_b = f(O_0)$ ；雖然， O_0 之外， O_b 尙有待於下列數事而爲其函數：（1）光流所從過之媒介物（ m ），（2）光流所激動之眼睛或官能（ s ），（3）受感神經流所必經之神經纖微與腦系（ b ）。如是，我們可用下列公式，表明最後之腦神經狀態有待於其他一切條件之情形： $O_b = f(O_0, m, s, b)$ ，此公式中， m, s, b 均爲獨立變數，其中任一獨立變數之變更不必引起其他獨立變數之變更，惟獨立變數中苟有變更者，其變更不聽不影響及程序最終之一級，即附屬變數之 O_b 。懷疑論者根據以上事實以爲，爲 O_b 所決定之經驗，究竟與外界事物是否相類，我們無從斷定，以外物不過經驗所以成之各因中之一因而已。呈現於吾前之太陽，色黃形圓，在空中佔有一定之位置。我有何保證擔保此黃，此圓，以及其所佔之位置之必爲此外因（ O_0 ）之實在性質，而非緣日光所經之媒介物（ m ），或感官（ s ），或腦神經系（ b ），而起之結果？蓋我們欲有此知見，以上各節必須先受影響也。要之，太陽自相所具之顏色形相，及其所佔之位置，或與其所呈現者迥乎不然也。

對此生理之論據，我們之答覆有三。茲以次論之。

（1）現象主義者之答案 現象主義之相對論，爲實驗主義之一種，此前章既言之矣。相對論者視真與其所

信者——至少其所信之最善者——爲一物。既視真與其所信者爲一物矣，則其進而視實在與其所經驗者爲一物，一步而已。現象主義者據此第二種之混亂，以答覆懷疑論者之論據。懷疑論者所提之問題爲：我們既但於外物與複雜之媒介物及知見之官能發生關係之際，對此外物始能有所經驗，則我們如何方可知此外物自相所固具之本性？現象主義者毅然答曰：世本無「物之自相」一物，世之所有，與我們經驗發生關係之事物而已。感官現象之幕後，固未嘗隱有實在，物之現象，即其實在也。懷疑論者因我們於現象之外，不能更有所知，遂終日戚戚，其魯鈍何啻人之悲悼衣外不能更有所衣，糧食外不能更有所食，有物於此，苟無論遇之於何種之關係與情形之下，吾子皆知其將具何色相聲味矣，關於該物，吾子尙欲有所知乎？尙有其他可知者乎？

懷疑論者對此現象主義者之言論將作何種之答覆？自我觀之，懷疑論者可半途截答，現象之爲實在也，懷疑論者固不得不加以承認，惟必謂現象爲實在之全部，則懷疑論者固不必承認也。姑承認物有其私有之本性，其所以然者，無待於其被知見時所生之複雜情形，苟吾人但有本性自相之知識，而不能使其與呈現於吾前之現象之知識相脗合，則其爲用尙屬渺渺。現象之知識何由生？曰於吾人之感官對於物之色，相，聲，香，味，觸，有所經驗之際，現象之知識生焉。近代實驗主義者中固有不認此直呈於吾人之前之物性爲知識者。若輩視此直接現象爲質材，且曰吾人須超乎當前知見之範圍，而致力於預期與改造，而後方見知識之端倪。此派哲學者以爲，每一知識情形皆爲判斷情形，既爲判斷，則可真可僞；而感官知見，則自然界中之一事情耳，有若暴雷猛雨，原不足以稱判斷。實則每

一知見於表現一叢物性之外，實皆超乎其本身而有所指示，且含有一預期之判斷，足使知見成一認識情形，不背
上稱之知識條件（半置一直竿於水，其呈現於知見者爲一曲竿，此知見具有預期作用，使吾人預期苟吾人將來
對於此竿有所觸之際，其觸性將於其當下所佔之位置呈現。此種預期必歸失敗，所謂錯誤者在此。伊索寓言中有
一狗焉，見水中反映其所啣之骨，遂搶向骨影，而反失其實在，其情形亦猶是。）我們固能設法不受假現象之愚弄，
妄有所動，惟欲澈底祛除之，則誠非易易。於是苟有以爲知見本身不能欺弄，惟以知見爲根據之推理，始有錯誤之
可言者，吾人表示贊同；雖然，吾人不得不加下列附款，曰上自遠古，下迄來今，以及於永世，無有知見不含有當下以
外之推理者。由此觀之，言「官能之錯誤」可言，「不得脫離官能之推理之錯誤」亦可，文辭之間雖有所取舍，而
其涵義則初無二致，固無詳細討論之價值也。雖然，推理之屬於直接無意識之知見者，其所含之錯誤，實自成一類，
與有意識及間接之推理所含之錯誤，判然有別，則爲我們所不能不承認者。

姑不論知見之推理方面（卽有錯誤之可能者），現象主義者所主張，謂感官本相卽係實在，直接呈現於知見
中之物性之現象卽係知識，吾人以爲大體不謬，或亦惟有此類之知識，始不至陷於錯誤之境界。我所感受之牙痛，
或屬錯誤，惟我之正在經驗與牙痛相同之各痛，則無錯誤之可能。我所夢爲實在者，大約爲假，惟夢境本身之爲實
在也，則無錯誤之可能。於是現象主義者，無論如何，皆可答懷疑論者曰，事物中固有爲吾人所知者，吾人之知之也，
且具有絕對之確定性，例如，吾人清醒之際，每一瞬刻所見之性質皆是（苟有不慊以知識一詞加諸最可靠之知

識者，其人必係但欲在文詞上弄玄虛。吾人對於物之暫住不居，及相對之現象，所具之知識，實屬可貴；欲知吾言之不謬，請一察人之不能有此現象知識者之情形。一生而盲者於光學無有不能學習者，且能知由太陽所發之光波，其常度之變遷，每秒鐘從 400, 000, 000, 000, 000 次，至 760, 000, 000, 000, 000 次。盲者尙能學知，當光波之顫動刺戟一常態之眼睛也，必使人經驗某種特殊之性質，此項性質與聲味之不同，亦猶聲味之互異；匪特此也，且知每一特殊性質，皆有一特殊名詞，如紅、黃、綠、藍、紫；凡此生而盲者所得之知識，皆屬可貴，雖人之能見者，不必盡有此項之知識；雖然，盲者對於特殊性質之何似，仍係一無所知，雖有上述各項之知識，亦不足以慰其無知。其於顏色本身無有親驗之認識。以吾意揣之，其於顏色之物質上之本性的概念知識而外，必願以重價求關於顏色之現象的知識，並一驗常人所謂「紅」者，究屬何種之感官經驗。我以為，對於實在，我們皆有求得其親驗知識之願望，此種知識，非任何他種知識所得代替，且惟有知見，始能供我們以此種之知識；我們雖深知間接與概念之知識之價值，但我們所願，殊不止此而足也。

總之，現象主義者，注重我們對於現象所有之知識，誠為言之成理；而懷疑論者，忽視此項之知識，殊屬紕繆。雖然，方現象主義者謂現象非但為實在，且係實在之全部，並謂我們苟知現象，則舉凡可知者，盡於是矣，其言則為太過。懷疑論者猶有充分理問及物之自相之本性為何如，及主張以求知物之內有本性，為我們普遍之願望。物之自相之本性為實在的，其與物之現象，非完全不可比量，故亦非完全不可知者。我們可直思之為在現象中佔有最中

心最特優之位置者，蓋即思之爲呈現於物之本身之現象也。例如，我心中有一思想，擬藉手勢，以傳達於人——如猜謎之類——惟我手勢所傳達者，在甲爲一思想，在乙另爲一思想，在丙更另是一思想……此甲乙丙等所猜之思想，乃我之思想之印象，而與我之思想約略相似，在此各印象之後，存有思想之自相，即我原有之思想。苟如是觀物自相之本性，則在任何情形之下，均有兩種方法，可以求得物之本性：（1）直接的絕對的與物同化（吾人皆知吾人本身之狀態，故親驗知識吾人惟於知本身之狀態時始有）；（2）間接的約略的，由現象中變化不居之各分子內，核定一唯一不變之原素。蓋所謂現象者無他，即一物刺戟一感受者時，所引起之結果也。夫結果若不爲一物所賴以動作之媒介物所影響，既皆爲其原因之重現，則藉比較同一原因，因各種媒介物之不同，所生之各種結果，我們固可逐漸將影響之起於媒介物者，設法去之，而漸次接近原因之本性。其現象或外在性質所含之差異愈完全，則我們愈能接近其內有之本性（案：上所云云，實即歸納推理剩餘法之應用：設有同因之果甲乙兩情形於此，求其原因內有之本性。苟甲現爲 a、b、c、d、e，而乙現爲 a、b、c、f、g，則其現象得外在性質之差異不甚完全，吾人亦不得密切接近其原因；苟甲現爲 a、b、c、d、e，而乙現爲 a、f、g、h、i，則 a 而外餘皆不同，是其現象或外在性質之差異較上例爲完全，吾人去其差異，即得接近其原因內有之本性。夫 a 雖不必純粹爲甲、乙原因內有本性之全部，但比前例之 a、b、c 其去原因之遠近，則大有別矣。）欲詳知吾人如何能超現象而更有所知，請論科學家對於懷疑論者所持生理學論據之答案。

(2) 科學家之答案 懷疑論者謂一物如太陽者，其自相之顏色、形相、位置、體積與其被經驗時所呈現之各性質，或大不同。此說科學家可以贊同，惟其不似懷疑論者之因此而悲觀，亦不似現象論者之不顧此而樂觀。科學家致力於現象之研究，其目的在使性質之緣物所由現之各種物質生理之媒介物而起者，有以別於該物自相之性質。研究所得，發現太陽或其他事物所呈現之大小，乃其物實際大小之函數；於用視差法，斷定其距離，並量其像之大小後，更運用光學之知識，以核算一物實在之大小，蓋一物在一定之距離所呈現之像之大小，皆視其實在之大小以爲斷也。既知太陽實在之大小矣，則無論其現象之小如茶碟，或大似浴盆，究皆無關緊要。而後科學家更進而定太陽角度之位置。就其現象之大小言之，則見其現象所佔之位置，實爲以下各變數之函數：(a) 空氣之折光，(b) 觀察者距太陽之遠近；(c) 光波之速率；(d) 地球旋轉之速率；(e) 太陽客觀之位置，或太陽與恆星相比較時，其所居之位置，此末一要素，乃離開觀察者與太陽間之關係，而獨立者。

空氣折光力，可由實驗決定之，而預爲計及；光波之速率，已有衡量之方法；太陽與地球之距離，爲已知數，地球角度旋轉之速率，亦係已知數，亦即所以使太陽顯似繞地而行者。設空氣折光力所加於太陽現象所居位置之影響，已經酌定，則可據太陽之距離與光波之速率，以求光波從太陽到達地球，需時若干。太陽光到地球，約需時八分鐘。如是，我們知我們所見關於太陽者，歷時實已八分鐘，我們隨時所見之太陽，實非知見發生之時之太陽，實均不過八分鐘以前之太陽也。八分鐘以前之太陽，在當下之太陽所佔位置之東，其間之距離適爲地球在此八分鐘中

旋轉所成之角度距離。地球每二十四點鐘旋轉三百六十度，八分鐘則旋轉三百六十度之 $\frac{1}{180}$ ，是爲二度。於是，除由空氣折光所生之影響不算，任一瞬息之太陽之眞位置，乃在其當時所現之位置，西二度。

(原註一)夫太陽之影響地球也既不限於光波，而引力亦其影響地球之一法，例如水之潮汐；而引力之傳輸，人復謂其毫不需時；則苟細察潮汐之狀況，去其起自月之引力之影響，則太陽對於地球任一瞬息之眞位置，當可核算而得。地球引力之影響於吾人之五臟六腑也，遠過於太陽引力，是故吾人粗鈍之官能，乃難於直覺太陽引力所引起之內潮；苟此種實際困難情形，可設法去之，則太陽之實在情形，我們視官雖但能於八分鐘以後始能見之，而引用引力，則可立即見之，此固不含有理論上之困難也。視觀之所見，與引用引力假設之所見，其關係亦猶吾人對於數百碼以外之事情有所見，有所聞時其聞見之間之關係也，例如，谷中樵子斫木，我先見其斧之起落，而數秒鐘之後，始聞其聲。

引用引力以決定天體之位置，是否使物理學相對論之矛盾，達於最終之靜止，則惟有物理學家始能決斷。

(原註二)我上文謂太陽眞位置，與其在呈現於知見之頃，所現之位置相差二度；有二友告我曰，此說之能否成立，須視另一假設之能否成立以爲斷。據云，此另一假設之成立，大有問題，蓋即假定，地球在地軸上之自轉，就其所生光律上之影響言，與都蘭米氏所持地靜天動說中太陽繞地而行之旋繞，爲同一。

其次，請決定太陽客觀之形相。太陽之形，無論其呈現於直接之知見，或呈現於間接之照片，皆爲圓形。考形相映於平面，可成圓形者種類不一。一平圓面，於其與光線之方向成直角，則呈圓形；其次，一橢圓面，於其與光線之方

向成一定之角度，亦呈圓形；再次，橢圓體與圓球，亦皆可呈圓形；太陽呈現於知見者雖爲圓形，但其實在之形相，究爲平圓面，抑爲橢圓面，抑爲其他形相，殊難決定。雖然，事實有足以證太陽之形相必爲圓球者，蓋地球每年繞太陽一週，其軸斜傾於其軌道之平面，而太陽之形則常圓也；苟太陽實在之形相非爲圓球，則上述事實將不得解釋矣。如是，我們推定，太陽實在之形相爲圓球，因惟如是，其現象系統始有一致性之可言（*as the only means of bringing consistency into the system of its appearances*）（案：上語似稍嫌模稜；太陽實在之形相，既係由其現象系統之一致性推得，則此語似當稍加修改如下：「因惟如是，其現象系統之一致性，始得解釋。」）

其餘待決者，尚有顏色。太陽呈現於我們之知見也，其色黃，其自相不與我們發生關係時究竟具何顏色？於此科學家首先發現者如次：我們之所以有光之知見者，以世有所謂波動或電磁之顫動者，其常度有稠稀之別，其常度或稠或稀，則有某種顏色與之相應而生。此種動率不受光線所到達之平面及其所經過之距離的影響；此種動率獨爲其所由發之光體所含原子之顫動的函數。是則激生顏色性質之波浪乃色物之客觀或內有之性質，可無疑議。惟於所選之太陽一例，情形則比較複雜，因日光含有一切之動率，於其經過空氣也，復受空氣之性質密度之影響。今爲免除此複雜情形計，請討論物之獨具一色如青草者，於見之之際，其距離之近足使界乎其間之空氣對於光波之顫動不能發生任何可注意之影響。既知草上之光與落於我們眼膜上之光其顫動率完全相等，我們可否因而推斷綠色本身乃青草之一性質，抑或當認綠色性質乃刺戟力於受視神經及腦神經之影響後所具之一

性質？此二答案孰是孰非，殊難決定。懷疑論者於此當欣然有勝利之喜色。蓋關於聲色以及其他非量或第二物性，懷疑論者皆可堅持其說曰：物自相之性質與其被經驗之際所呈現之性質，究竟相同之程度如何，我們無由推得。雖然，生理學證據在此所得之勝利，亦有二論點足挫其鋒芒：關於第二物性脫離有機感受體之關係時是否物之性質一問題無論（1）由常識着眼，或由（2）物質科學着眼，皆非重要之問題。

第一，自常識觀之此問題不見重要，蓋苟自常識觀之，物之足以引起我們之興趣者其現象而已，換詞言之，即物之從各方面影響我們之際所有之狀態。有冰淇淋一杯於此，關於其本身是否具有一種性質與我們嘗之之際所經驗之快感相同，我們無所關心；苟其確能引起快感，則可稱之為可口；過此則不啻探求美味私有之性質，於我們但視冰淇淋為食品之一種也。此種探求美味私有性質之問題固非我們興趣之所在。事物如太陽青草者其顏色之情形亦猶食品之可口與否之情形也。我們之所以稱一物為綠為黃者，其惟一充分理由，在以常態之目力在平常距離以觀物，其物能引起綠色或黃色之經驗。

第二，第二物性於與我們感官不生關係之際，有無客觀實在一問題，即自物質科學觀之亦非重要，蓋就我們所知言之，物質事物之行爲，全然決定於屬量之性質，如大小，形相，距離，體積，速率等；而色，聲，香，味等性質雖可被思爲物之所固具，其於物之行爲，則絕無影響，故通常稱之爲「副象」(Epiphenomenal)。

自科學與常識觀之，此問題雖非重要，惟其含有形而上學之興趣，且非不可解決者，似可斷言：其尙不得解決。

者，實因某種實驗材料之缺乏，有以致之。雖然，此項材料，固隨時有發現之可能也。苟我們能確定刺戟力經物質媒介物，如以汰空氣，而達於生理媒介物，如官能神經，中樞神經之際，其變化之狀態若何，則我們可以推得，內存於物自相之聲、色之特殊性質，與其呈現於知見中之特殊性質，相差之程度爲若何。苟中樞神經中力（即直接決定綠之經驗者）之性質，與光體所發之光波顫動之性質，完全相同，則綠自身乃綠物之內有性質，可勿客疑。此語始見之際，現似大未可必，蓋視神經之爲媒介物也，與以汰（即由外物傳達刺戟於視官者）之爲媒介物也，完全不同。然而方刺戟由官能以外之媒介物，達於官能以內之媒介物也，其所經之變化，或不似我們所意度者之劇烈。神經之傳佈，其速率雖遠不如光波之神速，惟事實有足以證明，與顏色相關之動率，於其由外物達於中樞神經也，不經若何變化者。

（原註）參看 Dr. Sumner 關於比目魚之試驗（比目魚對於各種環境之適應，見試驗動物學卷四頁十）與 Prof. Pitkins 對於此文之評註（見新實在論頁三九七）。比目魚能將其所見之形相成形於其皮上，足以證明力之複合之經中樞神經之纖微也，不受若何挫折。

姑不論上述之爲是爲非，其問題因不得謂爲超越的也，科學之試驗方法，既足以斷知物之第一物性，或屬量性質，與其在知見中所呈現之性質，其差別之程度爲何如，則我們應可應用此法，以求物之第二物性，與其現象之性質，其差別之程度爲何如。

總括以上所述，物質科學家對懷疑論者關於知見之實在所起之疑問，作答如次：藉比較知見材料，可以決定由感官作用所生之錯誤，因而得一關於自然界之客觀秩序之概念，其所具之或然性，至少在量方面，極接近確定性。

(3) 論理學家之答案 對於懷疑論者生理學之論據，第三答案其性質純屬論理的。我們可指明懷疑論者之結論，與此結論所由推證之前提，實相矛盾。其結論則曰：知識為不準確；而其前提，則甚言某種知識之準確性，如言知識之確足以說明知見上，間接及複雜之機械作用。夫懷疑論者之引用生理學論據也，始則假定以汰，空氣，神經，腦袋之存在；繼則恃此媒介物，以推證一切知見，皆有誤傳其對象之可能；終則斷定，凡知識之以知見為根據者，皆不無疑問。實則懷疑論者應貫徹主張，亦當視其論據所由立之根據，如物理生理之概念等等，皆不能無疑問，苟其如是，則不啻推翻其自己立論之根據也。懷疑論之犯此論理學之錯誤，不獨於生理學論據為然，此特其最顯著者耳。總括上述，其情形如次：欲證一命題為有疑問，惟有預先假定其他無疑問之命題，是則，凡欲證明懷疑論者之主張，謂一切命題皆有疑問，其結果必至自相矛盾。論理學家作此答案，目的固不在推翻懷疑論者之結論，其目的但在推翻懷疑論者所引用以立其結論之積極論據而已。此答案未嘗反證其主張，亦不過指明，其主張之未得確切之證明已耳。即令懷疑論者所引以作其「無有可知之事物」之主張的所有論據，皆屬紕繆而其主張之或果係真的，猶是可思議之情形也。

以上研究，指明懷疑論者所引用之生理學論據，不足以保證其所推證之結論；理論之攻擊此論據者，凡三，即我們所稱爲現象主義者之答案，科學家之答案，論理學家之答案者是也。

由現象主義者之言足見，於事物我們所知識者，雖限於物之現象或結果，顧此現象之知識實已足可貴也；由科學家之言足見，固有道焉，由之我們可利用關於結果之知識，以求關於生此結果之原因之知識（前者固善，而後者則尤善，）於探求之頃，廣集知見材料，用以淘汰知見中之錯誤；由論理學家之言足見，我們苟不預先假設其他命題之爲真，則無從推證一命題之爲假；故當懷疑論者，根據知見所含物理生理之法則之爲真，以證知識之不可得也，實有陷於自相矛盾之狀況。

以下論懷疑論者第四論據——「心理學之論據。」

IV 心理之論據

懷疑論者之第四論據，其所持者較上述各種爲積極，爲遠大。其否認我們對於事物之在直接經驗之質材以外者之有所知也，則與生理學論據大體相同，惟其着重處，已不在自我超越之空間方面所有之困難，而在其時間方面所有之困難是耳。生理學論據但欲說明，我們對於事物之外吾人之身而存在於空間者，我們難知其實在之本性，而心理學論據，則質問我們於知見發生之一瞬而外，是否尚有足信者在。天際星河之難知，固吾人所熟審者，而吾人之欲知一小時以前，或一小時以後之經驗，其困難正亦不減於知星河也。心理學派之懷疑論者，致疑於記憶與預

期之爲精確，其說不啻使吾人，成爲當前一瞬之囚徒，對未來所有之消息，毫無前知之可能矣。

綜觀各理論之評擊，知識之爲可能者，其精神之貫徹，當以懷疑論者之心理證據爲最，苟欲對此證據，加以分析，請先考記憶與預期所含之精確性，以尋二者之間，有無本質上之差異。

過去與未來之爲不可即也，始見時似顯有極大之差別。清晰之記憶，顯能給予我們以我們本人所曾經得之直接經驗，且隨之而起之確定感覺（案：即感覺記憶之爲確定時之心理狀態）實亦不減於隨當前知見而起之確定感覺。然苟欲求似此之決定性，與直接性，於未來之預期，則必不可得。未來預期之所具之性質，皆屬於間接推理，而無直接之可言。記憶若有錯誤，不啻等於幻覺。而預期若有錯誤，則內計算之不周。雖然，記憶亦有錯誤時也。事情之爲我們所熟聞久慮者，我們對之，似特別親切熟悉，惟如是，故雖其未見於事實，我們常置之於「所憶及者」之列。即在最近過去之親切記憶中，亦有錯誤之可能。吾人於聽鐘聲之際，心中對於鐘聲之次數，固有所意識，惟於事後，按意識所記，而追憶其次數，則常較實際之次數，有所出入，要之，我們苟對於時間有所稱謂也，其在稱謂時之一瞬以外者，我們之稱謂皆有錯誤之可能。

雖然，心理學派之懷疑論者，大都不以記憶經驗之偶爾錯誤，爲建立其證據之基礎。若輩所欲涉及者，爲關於未來之推理，其範圍之大，則遠過於記憶經驗也。

因此之故，請先討論此點，記憶錯誤之問題，請於下文再爲論及。

姑假定懷疑論者，於記憶精確性一問題，對我們表示讓步，而於未來，則否認我們能逾越所曾經驗之範圍，而能作精確之推斷。對此疑難，我們將何以答之？夫水之仍足以息火，物體之仍有相互之引力，是為我們所堅信者，我們所以持此信仰者，以有經驗作其根據也。而懷疑論者則語我們曰，我們所經驗者，昨日之水火耳，苟我們對於明日之水火，有所稱謂也，我們之稱謂，固不得以經驗作其根據。我們或可答曰，據過去之經驗，可見某種之現象，必有某種之後果，物體之引力，水之息火，皆此不變關係之例證耳。此種不變關係，我們號之曰自然法則，我們且假設其施於未來而必準，蓋惟如是，我們之大小遠近之計劃行為，方有所根據也。夫關係在過去之曾為恆常不變，而遂推其在未來亦必為恆常不變，厥為一種之假設，即所謂自然齊一性之假設也。雖然，我們慎勿以此假設，作「變動」之否認解。此假設固未嘗以過去為與未來完全契合相類似也。實則此假設固已為「變」留餘地，蓋其非特推斷，凡關係在前此為不變或有因果者，於未來亦將繼續為不變或因果之關係，且亦推斷凡關係在前此為變動無常者，於未來亦將繼續為變動無常之關係。我於玩牌，則相信下次所得之牌，將與上次所得之牌異，而於物體之引力，則相信過去與未來同，雖於前者見其必變，而於後者見其有恆，而其情形固未嘗有別，蓋同以自然齊一性為根據也。

此說之足以道出自然齊一性所含之重要與意義也，固矣，惟其尚未足以服懷疑論者之心。自然齊一性原理為舉凡歸納之方法，及行為之有意義者，所憑依之根據，懷疑論者固未嘗否認之也。若輩且承認並特視其為預期

未來唯一之基礎。其所感爲不滿，而施之以攻擊者，固非此原理之重要，特其所具之精確性是已。我們假設其繼續爲真，究竟有何理由？即令自然法則，曾於過去將其恆常性詔示吾人，而於明日，此法則何以不得更變，而失其恆常性？

由來對於懷疑論者此種最後之攻擊，有兩種答案，惟自我觀之，斯二者皆無十分充足之理由。第一種答案，爲穆勒約翰 (John Stuart Mill 1806-1873) 所提出。穆勒氏乃一論理學家而兼哲學家者，其言曰，夫自然齊一性之自身，即經過去經驗所證明者。且曰，現刻所謂之過去，曾是未來，是則未來者，固曾爲人所經驗，而非絕對新異之物，其與過去所共通之相類似處，亦曾爲人所注意，如是，我們對於未來，苟有所論謂，我們所論謂者，固爲我們所素悉之事物也。懷疑論者對此論調之答覆，簡短了當，蓋其將直指其爲竊取論點也。穆勒以爲，未來既曾與過去相類似矣，則仍必繼續與之相類似。

自然果爲齊一，其齊一性自必繼續以存；惟所待證者，即係自然之是否齊一也。我們所曾經驗之未來，不能包括我們當前所對之未來，我們不得據舊未來，以推斷新未來，亦不得因自然前此齊一性之爲真，遂推斷其後此齊一性之亦必爲真也。

關於自然法則之是否繼續不變一問題，尙有一種理論，可以答覆懷疑論者之態度，此第二種答案之根據，上文曾經提及，蓋即謂，我們苟欲有所行動，則信仰非常重要，非特重要而已，且爲必要條件也。請述其論點如次：凡信

仰之爲行動所必要者，必爲真。今自然齊一性之信仰，實爲行動所必要，故其必真。此論點之小前提，我們或可加以承認，惟其大前提，苟非全部錯誤，亦必大有疑問。蓋行動之預含不真之信仰者，亦屬常見。例如：囚徒苟不相信有脫險之機，則必無逃獄之計劃。而獄卒或知其心謀不軌，時刻警心防範，使其無機可乘。又如：於地震之前，居民皆信地球之必繼續安定，故能安然行動。惟其雖有此信仰，究亦不足以杜絕禍患之來臨，而摧翻其信仰。苟我不自信我之生命能繼續生存，以書畢此語，則我初時，必無動筆之心；雖然，我固隨時皆有被物狙擊之可能也。凡此皆所以證明，信仰之爲行動所必要者，不必因而遂以必真；如是，自然齊一性之原理，固亦不能因其爲行動所不可缺，遂推判其爲有理論上之根據也。於此，我們苟忽然變色，質問懷疑論者曰：君作此言，果欲因其所具之力量，而期望吾人之放棄自然齊一性之信仰乎？君竟願因論理，而減低信仰之價值乎？則懷疑論者必將駁斥吾人，爲未得論點之所在。關於減低我們對於未來所抱之信仰，既非懷疑之所願，亦非其所望，其目的所在，但欲說明，其與我們所共抱之自然齊一性信仰，純爲發自信心之行爲，苟就生物學心理學言，此信仰誠爲必要，但以言其論理之根據，則殆無影迹可尋也。以吾意揣之，懷疑論者將揚言曰：相信，吾不反對，惟吾輩既爲哲學家，則當以哲學者坦白謙和之態度，對於常識之所期望，與科學之所預測之系統之建立於自然齊一性之假設者，承認其所根據者，非理性，而是意志與信心。人固有雄心一經頓挫，遂願建立其生活，於信心與本能之上者。雖然，生活範圍內所謂善者，在科學哲學範圍內果有「善」足稱乎？

在懷疑論者之心理學論據攻擊之下，尚有一道防線，未經討論，於無條件投誠之前，請於此稍加考察。此道防線所引為根據者，乃關於因果律，與或然律，某種之解釋。今從以下各方面討論之：

物與物間，有兩種之關聯：相依或因果之關聯，與獨立或偶然之關聯。於因果之關聯中，二物之關係為「影響」、「強迫」或「決定」。此種關係，苟其果有存在，將不受關係物發生關係之特殊時地之支配，而完全獨立。此種關係所涉及者，為物之本性，而非物在空時系統中，所佔之特殊位置也。

本段所提，但言及此種關係之意義，而未嘗言及其實在，此則我們所不當忽視者。因果律，或不過人心之幻影耳，與神龍海怪，同屬誕為稽；惟我們於因果律，或「強迫」關係之具有清晰之觀念也，固亦猶我們於人馬，人魚之意義之有所知識。休謨大衛 (David Hume 1711-1776) 為哲學家，攻擊因果律之實在與價值最有力，而最有成效者，惟其於因果律之意義，則亦甚了了。苟其不甚了了，則其所下之攻擊，必無意義之可言。於因果關係之外，我們觀念中，尚有偶然關係。所謂偶然關係者，蓋即因果關係之反面之關係。設有 A B 二事於此，苟 A 之性質不足以強迫生 B，則我們稱斯二事為各自獨立，苟其同時在一處發生，則我們稱其關聯為偶然關係。我們雖見其常同在一處，苟我們仍信其為各自獨立，我們將仍稱其關聯為偶然關係。所有關係，若就其現象觀之，有為因果者，有為偶然者，苟就其實在言，或即一如其現象，或全為因果者，或全為偶然者。關係多有顯為因果的，而經細按之後，被斷為偶然的者。如，思想簡單者，其視實與名之關係也，儼若內有者，儼若因果者。「豬之名適稱其實」，「天文家何

由而得星球之名？各例雖稍近滑稽，實足以代表上述之態度。又人之迷信者，常以為任何二種之乖異之事情間，皆存有因果之關係，如鏡破為死亡之兆，十三人同桌為不幸之兆等等是。苟細按之，則立知此種之關係，純為偶然。此項妄從前率，推斷後率之推理，我們稱之為前後即因果之謬誤 (the fallacy of post hoc ergo propter hoc) 夫人之覺一關係為必然者，其感覺之不足信既若是矣，則關係即為我們所公同堅確感覺為必然，如運用肌肉之力，則必生動者，亦不能必其足信。我們應願承認其皆有幻錯之可能。雖然，可能性之與上述可能性相反背者，我們亦應願加以承認。苟我們所有之佐證，不過對於必然性之感覺或現象，而此外，別無其他證據可尋，則我們對之，當取存疑不決之態度。

雖然，我們固有間接之法，以資考證。苟 A, B 二事間，果有因果關係，除有反動之原因在，B 必隨 A 而生。苟吾人因欲去此反動原因之糾紛，而下原因之定義，為一種傾向，於其產生一事之際，不受任何阻礙者，則一切原因，皆無不有結果之時。知夫此，再請觀察一關係之非因果，而為偶然者，將作何狀態。二事於此，其一同發生之平均常率，可由每事獨立發生之平均常率，相乘而得。請以投銅元為例，投一銅元，得其面之平均常率若為 $\frac{1}{2}$ ，則投二枚獨立而相似之銅元，得其面之平均常率將為 $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2}$ ，等於 $\frac{1}{4}$ 。又如，苟投一骰子，得六點之平均常率為 $\frac{1}{6}$ ，而由一束牌抽，得心牌之平均常率為 $\frac{1}{4}$ ，則抽得心牌，而復投得六點之平均常率將為 $\frac{1}{4} \times \frac{1}{6}$ ，等於 $\frac{1}{24}$ 。苟欲此偶然關聯連接發生兩次，則其平均常率將為 $\left(\frac{1}{24}\right)^2$ ，欲其連接發生三次者，則將為 $\left(\frac{1}{24}\right)^3$ ，欲其連

接生 n 次者，則將爲 $\left(\frac{1}{n}\right)^n$ 。投一骰，得六之平均常率之所以爲 $\frac{1}{6}$ 者，以六之外，尙有其他五點可投，是投一骰，實有六種之可能性可得，而得六，則其中之一可能性而已。若將一事在一定情形之下可以發生之方式之總數與其可以發生及可以不發生之方式之總數相比例，則得所謂該事之或然性。此或然性之分數，可以以下公式代表：

$$\frac{b}{a+b}$$

b 爲該事可以發生之方式之總數， a 爲其可以不發生之方式之總數。是則任何一事之或然性分數，必介於零與一之間，蓋分子之整數，不得小於一，而分母之整數，則不得小於分子也。當然此定義中，固先已假設各單位之爲均等，及其發生或不發生之各方式之不分軒輊也。

據上所述之或然性定義，則下列情形，顯而易見：如一事發生之或然性爲 $\frac{1}{m}$ ，則其不發生之或然性爲 $\frac{m-1}{m}$ 。夫事之關聯，苟非因果，則必爲偶然。既如是，則其爲因果之或然性，爲一減其爲偶然之或然性。或然律之目的，原爲衡量偶然之關聯，即關聯之存於獨立事情之間者，今據上述，則此或然律實具一特殊性質，有足以衡量一叢關聯之爲因果的或然性者。換詞言之，或然律者，即如何應用其自身於當前質材之尺度也。於未說明，或然律於我們答覆懷疑論者攻擊自然齊一性之際，如何予我們以資助之先，請舉例證一二，以明或然律之作用。

設與一人作牌戲，其人之爲誠實或爲詐僞，則非我們所深知。惟其每次分牌，必獲優勝。於是乃有以下之問題發生：分牌與優勝爲因果之關聯歟？抑爲偶然之關聯？苟此關聯之接連發生，乃屬偶然者（純係運氣之佳）之或然性愈低，則其爲因果或欺罔之或然性必愈高。其人雖素享誠實之榮譽，苟巧合之次數過多，我們亦將推斷其爲

因果之關係。設有揚言，能測算吾人之思想者於此，我們可任思一物，而請其推測，以觀其所揚言者，果否屬實。設我們所思者爲一張牌，苟我們之心與心間不存有因果關係，則於其五十二次之測算中有一次其所測算者與我們所思者同。如所思之牌不止一張，而係十張，或二十張，或三十張相連者，除其有因果關聯之情形而外，其測算成功之或然性，將爲 $\left(\frac{1}{52}\right)^{10}$ ， $\left(\frac{1}{52}\right)^{20}$ ， $\left(\frac{1}{52}\right)^{30}$ 。是則苟其所測不錯，即最極端之懷疑論者，見此情形，亦不得不認其必有因果關聯之或然性。至於此種情形，須到何種程度，始能使人信服，而承認其有因果關係，則因個人對於當前所論之關係，所持成見之不同，而異。關於精神交通問題，心理學家大都成見甚深，故極難使其相信，苟逼其判斷精神交通具有若何之因果關係，若輩勢必曰，不由感官神經之傳達，而能有精神上因果關聯之心心相印者，億萬兆次中，必無一次。而持精神交通之信仰之人，苟有見於一叢關係，顯似精神之互通者，雖此關係先此所固具之或然性（以其不過偶然之關係）尚不足億萬兆之一，實已足以引起其堅信之心矣。

我們須知，事之任何特殊組合，其先前所固有之未必然性之大小，與此組合之複雜性，適成正比例，苟如是，則組合之作因果關聯之佐證者，非但須固具有高度之未必然性，苟因果關聯果爲事實，此組合且須爲不可缺者。例如，作牌戲，於分牌之際自得十三張將牌之固有未必然性，未嘗較其他實際所得之牌之固有未必然性爲大也。事之發生者，皆係未必然。苟分牌之際，心有所欲，蓋有特殊原因，使其欲分得一定之牌，以遂其志（或因其具有價值，或因其爲預先所指定者），而所分之牌，果與所預定者恰好相符，則此種情形之絕非純粹偶然之巧合，可斷言也。

平常所持之牌，所具未必然性雖不減於此，惟其既未有預先之期望以因成之，自亦無有與預期之目的相契合之情形，此人之所以認其爲運氣也。

今請以上述原理，應用於自然律，所謂自然律者，事情一再相繼發生之總稱，亦懷疑論者所攻擊之自然齊一性之信仰之所由生也。水能息火，火可化冰，物體互相吸引，凡此之關聯，偶然乎？抑因果乎？懷疑論者曰：是皆偶然之關係也，故欲信其必將再見於未來，殊乏合理之根據。我們承認懷疑論者或不錯；自然所示於吾人者，雖爲有條不紊，一見再見之前率後率之相承，惟其或爲偶然之際遇，隨時皆有變化之可能也，固亦吾人所可思議者。此雖爲可能，顧吾人亦可視與此相反之假設，爲可能也，換詞言之，自然之運行，亦猶吾人之作牌戲，其所用之牌或有暗號，其所投之骰或係鉛心，事之生於其中，無待於其發生之時地而獨立者，或具有有似「原因」之力量，而足以產生，或強迫因成，另一事之有如「結果」者。以上二假使，苟揆之於既知之事實，固皆能與事實相一致。惟言其爲已得最後之證實，則二者均皆無當。苟欲於二者之間，有所取舍，其唯一妥善之方法，在於決定其或然性之大小；我們以爲欲決定斯二者或然性之大小，我們所用之方法，應與決定一一再發生之關聯之爲偶然的，抑爲因果的，所用之方法同。一關聯之爲偶然的或然性愈低，則其爲因果的或然性必然愈高。請以水能息火爲例。設一世界，其中無有所謂因果相迫生之事者，於其中傾水於火則火息之或然性，究竟如何姑謂「傾水於火則火息」之關聯的或然性爲 $\frac{1}{2}$ ，換詞言之此關聯之發生之機會與其不發生之機會相等，（此項假設，實爲慷慨寬宏，蓋其涵義不啻謂火隨

時可息，亦可不息，故於傾水於其上之際，火可息，亦可不息。是則「傾水於火」一事，與「火息」一事之偶然關聯的或然性為 $\frac{1}{2}$ 。苟此關聯為偶然者，則其接連發生兩次者，其或然性將為 $\frac{1}{4}$ ；其接連發生三次者，其或然性將為 $\left(\frac{1}{2}\right)^3$ 。其接連發生 n 次者，其或然性將為 $\left(\frac{1}{2}\right)^n$ 。今請一察事實，就吾人所觀察，「火息」（或為全息或為部分）隨「傾水」而生之情形，其次數之多幾億萬，而「傾水而火不息」之情形，其次數為零。是則，此一再呈現前率後率之相承，果其能為偶然（言此為純屬運氣也，亦猶投錢千萬遍，遍遍得面，而猶言其為純屬運氣者）也，其為偶然的或然性，亦必甚低，而無足重輕者。由是與其相反之或然性（換詞言之，即或然性，謂此有條不紊一見再見之關聯，乃所以顯明事情之非內有獨立者，其間確有所謂因果關係者在）遂極高，苟就實際言之，其高度誠與確定性無以異也。水能息火之律如是，其他一切之自然律，亦莫不如是。自然律舉不變而一見再見之前後率之相承，詔示吾人，若謂此相承乃內有獨立之事情間偶然之關聯，實為大未必然。旁確宇內之因果性，以及此因果性所附帶，足以保證自然齊一性於未來亦將似其於過去之有效者，吾人已將其證實，以示懷疑論者，吾人之證明，雖未臻於確定性，惟其或然性之大，固已有足以驚人者。

以上企圖，引用偶然律，以決定吾人所居之世界，究為偶然之際會乎？抑有其因果之相承乎？對此企圖，懷疑論者提出兩種抗議。

其言曰，或然律乃由我們對於自然之某一部分有所經驗時，所推得者，是故，其於自然組織之其他部分，未經

吾人經驗者，不能有所決定，而於自然組織之全部，則尤無決定之能力。請答此抗議如次：夫或然律，亦猶論理及數理之法則，固皆為無待於經驗中之特殊事實者也。設有二物，或二事於此，於其或然性，吾人一無所知。設 $\frac{1}{x}$ 為其一之或然性， $\frac{1}{y}$ 為其他之或然性；斯二者同為實在之或然性，則為 $\frac{1}{x} \times \frac{1}{y}$ 。其結果均小於 $\frac{1}{x}$ 與 $\frac{1}{y}$ 。至於 x, y 之價值（案：即其所代之數目）為何，固無關肯要也。『Vega 星有一行星焉，有生物生存於其上』一事實之或然性，固非吾人所知；惟吾人不必因而遂不能決定『Vega 星有二行星焉，有生物生存於其上』一事實之或然性，較前一事實之或然性為低也。沿用此法，我們亦可說明，設有 A, B 二物於此，於 A 較 B 為複雜外，我們別無所知，則我們可斷定，較複雜者之或然性為較低。換詞言之，含有 X, Y, Z 原素之 A 事的或然性，較但含 X 原素之 B 事的或然性為低也。

懷疑論者第二抗議之根據為「事之發生者，皆係未必然」，並且任一情形，於其與其他情形發生關係也，此關係在具體方面，極其複雜，是以該情形所固具之未必然性，亦無限之大。以此之故，事之任何組合所含之或然性，或未必然性，皆與其他組合之所含者無稍異。總之，自然自無始以來，以迄於今，所表現之組織，雖儼若為因果律所規範，顯為完全齊一，惟自然或忽爾一反其前此所循之軌道，而歸於渾沌之狀態。此種情形，若就其本質言，固不必較事之無限方式之組合中，任一組合，為更未必然也（夫自然之或歸於渾沌，乃懷疑論者所信為可能之情形者）。此種抗議，苟無以下情形，誠堪稱為確當，蓋於其討論事之全部之偶然湊合，謂其所具之或然性，本無軒輊之分也。

此抗議之所論，實有所未周，以於事之全部之偶然湊合之外，猶有一種可能性，就其本質言，其所含之或然性，固不較視全宇宙爲偶然之領域之或然性爲低也，此可能性維何？曰：一因果之統系是已。再就吾人所觀察者言之，即令因果系統爲實在，吾人所居之宇宙之情形，亦將一如其現實所已然；是則，懷疑論者所忽視之可能性，其或然性之高，誠有過於一切者。夫懷疑論者之作第二抗議也，其情形亦猶玩牌之際，吾不知其人之誠實，或詐僞，惟於吾人因其每次分牌必自得將牌，而控其欺僞也，其人則答曰：聚任何十三張牌於一手之未必然性，與聚十三張將牌於一手之未必然性，固無高低之分也。似此答辯，誠不足以服吾人，蓋其未嘗注意及於億兆相同或然之偶然關係外，尚有一種同等或然之因果關係，即係欲得將牌之心，與實分將牌之事之關聯也。夫無論我們平常所予此因果關係之或然性如何低微，苟竟有十三張將牌連接不變，聚在一手之情形發生，則此因果關係之或然性，必極高大。必欲我們認其人之答辯爲有理，其人非先證明，因果關係爲絕對不可能不可。然作牌戲，而欲證其絕對無因果之關聯，殆爲不可能；蓋在牌戲一事，因果關係必爲可能，雖則其可能性之或然性，或甚低微也。自然之現爲齊一者，其情形亦復如是。總之，我們評擊懷疑論時所有之論點，能否成立，則有待於我們所主張者，之能否成立以爲斷；我們所主張者何？曰：關於自然界中，有因果關係，足以保證齊一性之繼續存在於未來一事實，吾人主張其至少爲可能的，故可立之爲假設。蓋吾既認其爲可能矣，苟再見經驗中有無數之事，皆一見再見，有條不紊，則吾必有不能不承認其爲具有無限大之或然性者焉。

論述至此，猶憶始論懷疑論者之心理論據也，嘗提及懷疑論者，對於記憶之攻擊，當時以欲先事答覆懷疑論者，對於自然齊一性之攻擊，故將其暫為擱置。今正再提記憶問題之時，請根據上文所述關於預期之或然性法則，以研究記憶之問題。

於討論伊始，我們向懷疑論者表示讓步曰，記憶確有被發現為錯誤者，夫人之經驗，既除當前一瞬之外，皆無絕對確定性之可言，則即謂吾人一切之記憶，或皆錯誤，或謂事之似為吾人本身之過去歷史，及一切之有關於此歷史者，（蓋即全宇內之一切）或為一場夢幻，而吾人雖沉醉其中，隨時皆有清醒之可能，亦非完全不可能之事，蓋至少，自抽象觀之，此所云云，固屬可思議也。雖然，即認此所云云，為一可能性，其所具之或然性，又當何如？

懷疑論者，不得信上所云云之可能性（即全宇宙乃一場幻境），不過具有一半之或然性，無論如何，若輩固無由證其為具有過於一半之或然性也；惟吾人則能證其所具之或然性甚低，實不值吾人之一顧者。設一法官聽訟，有若干證人，賴其記憶，向法官證明其曾見某事之發生。再設此輩證人，胸無成見，不存欺罔之心，且完全獨立於給予證據，或成立其所證明之信仰之際，絕無互通聲氣之情形（此層較前條尤為重要）。為欲向懷疑論者表示寬宏，我們姑認每一證人所供之證據，四三為錯的，其所以錯者，或因有意欺罔，或因記憶不確，今姑不具論。設證人之數為十，則其完全獨立，而同時皆證明一未嘗發生之事，為曾已發生（案：其所證者不約而同）其或然性將為 $\left(\frac{3}{4}\right)^{10} = \frac{58949}{1048576}$ ； $\frac{58949}{1048576} \approx \frac{1}{17}$ ；是則其相反之或然性（即十人中至少有一人所言證者，或為真理）將為

$1 - \frac{1}{17} \parallel \frac{16}{17}$ 固已與確定性極相接近矣。苟證人之數，由十人增至二十人，則其或然性將愈大，蓋茲二十人獨立不約所成之言證，竟能完全相照合，其惟一之解釋，在於各人之記憶，必有一客觀事實，作其根據。今苟不言人證而言物證，設有若干物證，不約而同，均對於同一事實，有所指示，則此事實之或然真理固亦可沿用上述法，以決定之也。苟人證或物證為數衆多，則每一原素，為力雖微不足信，實亦不足慮，蓋表現各原素所指為實有其事之事情的或然性之公式為 $1 - \left(\frac{1}{B} \right)^n$ 所以量每一原素之不正確性， n 指明原素之總數。是則， m 之價值為何，可以不計，苟 n 之為數甚大，則 $\left(\frac{1}{B} \right)^n$ 一分數，將接近零數，而公式之全部，將接近整數，蓋即確定性也，此理固甚顯明。今苟不論法庭，及其人證物證，而論我們任一瞬息經驗之全域，則我們必見有一種情形，其中有千百萬之原素，皆包含當下以外之世界之建立於記憶者，為實在。若所記憶之世界為實在，則經驗中所有之質材，為有意義與重要。苟其為不實在，則我們不得不謂，世之各類情形，雖各自孤立，而其中實隱有不可思議之組合，觀其組合所成，儼若所記憶之世界，乃果屬實在者，蓋即令所記憶之世界果為實在，情形之組合，亦將一如其現有所有之組合也。

我們所用以與懷疑論者論戰之原理，實有簡明之例證，以明此原理，非但於駁其心理論據的為適用，即於駁其生理論據時亦為適用。假設我得一物體（如毒蛇之類）之視覺印像；我所經驗之物體，或無客觀之實在；或不過一幻錯而已。欲證實此可能性，於視覺經驗而外，我更益以觸覺、聽覺、臭覺之印像；換詞言之，我對此毒蛇，將摸之以手，聽之以耳，而臭之以鼻。雖然，凡此各項之經驗，或仍無客觀之根據，上述四官感或同為幻錯。欲證實此可能

性，我招集朋友，以觀其所得之經驗無如何；假設各朋友所得之經驗，與我所得之經驗能完全契合，互相印證。而人猶可懷疑我們或同時各人所有四官感之經驗不約而同，皆係幻錯。欲去此疑竇，我們或可更招其他證人，或應用直接方法，例如觀毒蛇之能否捕食，能否響影攝影機之膠片。然而證據堆積雖多，苟就抽象言之，我們固可視此互相印證之經驗爲孤立的，視毒蛇爲但存於我們經驗之中也。實則以上證據，不必及半，已足證實我們之爲錯誤的或然性，極乎低微，我們且須承認，實在毒蛇之存在，爲已得證實者，蓋惟如是，我們各經驗之互相印證，始得相當之解釋。關於我以外之人的存在，亦可以相同方法，確實證明之。我們無由直接經驗他人之心，亦無由覺其爲絕對確實之存在，惟其行爲之全體，既組成一互相印證之完整系統，則呈於吾前者，似但有兩種選擇：（1）由他人之行爲之與我之行爲之相類似，推斷其心亦必與我心有同等相類似之情形，而有存在；或（2）視他人之行爲，爲各種孤立偶然之因素之不可思議之湊合，而假充爲發自「心」之結果。斯二者之間，前者之或然性之大，誠有不可限量者。

結論

懷疑論者以爲上述五種知識之來源，無一足以充吾人信仰之合理的根據，其所用以維持其消極主張之大論據，吾人亦既經加以討論矣。以下爲吾人探求所得之結果：歷史，辯證，生理，心理各論據，誠足昭示吾人，人心之向外探求也，無論其所探求者屬何範圍，必無求得絕對正確之知識之可能。雖然，介乎極端反懷疑論學者（即康

德所稱爲「武斷家」者）所堅持之絕對正確性，與懷疑論學者所持無所可否之極端懷疑之間，固尚有一居中之範圍，即所謂或然性者是也。於歷史辯證兩論據，我們取相當之樂觀態度，謂吾人特尙未有所知耳，以與懷疑論者所持之絕對不可知相對抗，而於生理心理兩論據，我們則主張重要之信仰系統，如以自然齊一性，及存乎各知見之後的獨一事物系統之實在性，爲根據者，皆具有極高之或然性。至於一信仰系統之或然真理高至何種程度，則全視其原素之爲數多寡，及其互相印證之程度如何以爲斷也。

（原註）關於如何試驗推理系統之以經驗爲根據者，具有何種或然之可靠性，讀者欲知其詳請參看哈伯敦（Hobhouse）所著認識論第二篇，其中論及爲何祛除錯誤之問題，所以故發本書之著者者，實非淺鮮。

第七章 同盟與協約——各法之聯合

上文所臚述論理學說六法，並非互相拒斥毫不相容；惟吾人所討論之大部分，但關於六法之不同與差別。因此著者以爲應另有一章，專論各法之如何互相聯合。因由討論各法之同盟與協約，吾人對於論理學方法之聯合，或可稍得精確之觀念。既有此聯合，則各法將皆棄其獨佔真理全部之野心，而各得一特殊之功能，與永久之價值；且各法之功能與價值，將相輔爲用，不至於再有衝突。此種辦法之用意，即在將各法加以整理排列，化其由來相

矜傲之態度，而爲相裁補之態度。欲明一法與其他各法如何聯合，則請每次兩法，按序討論之。

I 同盟與協約

(1) 權威主義與神祕主義

前討論權威主義，經已提及權威與神祕兩法之聯合。權威主義者，多有因欲證明其主義有哲學之根據，而覺有假設一最終名詞之必要者。蓋苟無最終名詞，則權威將無從始，因證人之權威，必有其所待之權威，作其根據。此所待復有其所待，似此類推，勢將推至無窮也。而此最終名詞，或權威連鎖之最後根基，往往爲一由假設之默示，靈感，超感官之直覺所得來之真理，此真理則爲權威主義者所鄭重證明者。

(2) 權威主義者與理性派

基督教之神學家，無論其爲天主教徒，或爲清教徒，其著作往往先無條件承認若干最原始命題之權威，作其教義，而後用純粹理性方式，從而推出若干之結論。經院派學者之所以於不甚重要之事，常吹毛求疵，過用理性，猶豫狐疑者，似係封其良知表示懺悔，懺悔其於探究之始，即賴信仰，而承認最先之命題也。

(3) 權威主義與經驗派

此兩派聯合之可能性極顯明，故但略加一二語以說明之。凡方法關於特殊的、物質的事物，苟欲有所知也，不能忽視官能之作用。對於以權威而承納宗教教義，當持慎重態度者，關於其他事物，則往往最爲頑固，且常蔑視直

覺與抽象之思辨，凡事求實例以證明其信念。

(4) 權威主義與實驗主義

實驗主義與權威主義聯合，最適宜於但求實際之人，因其絕少應用理性之分析也。關於基本之命題，若輩有以權威而承納之者，至於特殊枝節之信念，若輩則徵之於其效用。即承納權威亦多以效用為標準。欲不事思索，但求實際之人，慎思明辨以自立一人生哲學也，誠不容易，若輩但願於古聖哲中取其所已成之人生觀，作為自己之人生觀，於意已足，因如是既不煩自己之思索，而為事又輕而易舉也。

而且權威主義與實驗主義同有反理性之性質，故其相互聯合固屬當然。權威主義者與實驗主義者，對於以理性為唯一求真理之工具的主張，同抱懷疑態度。若輩以為，思考者生活之工具而已，就其自身而言，不足為吾人之鵠的也。

此二法之所以能聯合者，除上述外尚有一種理由，蓋關於規範實際生活之法則的性質，常含有權威作用也。此法則佔吾人倫理學一大部分，吾人孩提之時，父母即將此法則教訓吾人，故其成立也，全非由於吾人個人之努力。但人之相信父兄師長之權威，而承納此法則也，對於處理人生之道，確有關係，蓋因既有此根據，則於待人接物，將如所以避繁就簡，去不當而就其當者。苟一旦對於父兄師長之權威的信仰基本搖動，影響所及，常使其生活習慣一反前此所為，致其行為之效率，亦形大減。

以上所述普通之理由外，權威主義與實驗主義之所以聯合者，尚有有關於宗教信仰之特殊情形。人類之信神之存在，及靈魂之永存者，固非但爲權威，亦因其實有實際影響，足以增進持此信念者之幸福與勇氣已耳。因欲證明此類信仰，用權威法與實驗法似較用理性與經驗爲易也。

(5) 權威主義與懷疑派

懷疑雖與方法論各主義背道而馳，惟因其於運用理性分析以解決哲學問題之際，常徒勞無功，毫無成效，而致趨於懷疑，故懷疑主義者之敵視非理性之方法，似較其敵視理性或經驗，稍爲緩和。欲有所行動，非先有某種信仰不可。極端懷疑主義所含之疑慮，誠有足以麻木一切之行爲者在，但此疑慮不能超過哲學家空被玄虛之私室一步。懷疑主義者既不舉自己建樹一信念之統系，遂常竊取於人之信念，以維持其生活。此抱極端懷疑主義之哲學家，忽而變爲極端武斷主義者，前對於思考所得，尙欲不信，而忽不假思索，承納非理性所得證明之道理，之所以爲常見而無足奇也。若求懷疑主義與權威主義之聯合於哲學家，則 *St. Augustine* (奧古斯丁 353-430) *Cardinal Newman* (紐盟 1801-90) *Lord Baefour* (巴爾福 1705-95) 爲其例證之最著者也。此輩之思想，同有一種傾向，同以爲宗教之權威，乃吾人於懷疑一切而悟極端懷疑之不能成立之後，所不得不承納者。並且既得懷疑之結果，則心理上不免有失敗之感，此感亦所以助成上述之變遷者。一哲學家既竭其心力，以建樹一積極信念之統系而不可得，則其意氣之銷沉，胸懷之虛怯，當不待言，若更見他人所持之信仰，確有效果，鮮有不含

其所持而歸之，服膺其教義，拳拳惟恐或失者。

(6) 神祕主義與理性派

斯二法之聯合殊為罕見，不似上述各種聯合之常見，神祕主義者沉沒於直覺與情感，對於理性派學者所倚為柱石之抽象思考，與演繹推理，常持反感。此二法果有聯合之可言，則其聯合也，但在理性派學者對其最先原理所取之態度中可見。最先原理少含有自證之性質者，所謂自證者，即是於人證明其為偽之際，已自證明其為真 (Descartes 笛卡兒所用以證明其基本原理者亦即此法：「我思 (疑者思也) 故我在」 (Cogito ergo sum) 於疑其人之果有存在之際，已自證明其人之存在。) 但理性派學者之定理，常基源於有類直覺之經驗。定理之成立。(1) 因其性質之自明。(2) 因吾人有不能思之為偽之感覺。就此點觀之，神祕主義者與理性派學者之態度，固有其共通之處也；但苟細按之，則殊不然；神祕主義者藉直覺所承納之命題，常屬於具體的，特殊的性質，而理性派學者之原始命題，則為共相間抽象之關係。

神祕主義與理性派聯合之第二點，在其同為反對經驗派者。於討論芝諾 Zeno 之謎如何援助懷疑主義之辯證論據之時，吾人已連帶提及，理性論點，於其極端反對官感經驗之證據時，其宇宙觀如何接近神祕主義者之宇宙觀。芝諾 Zeno 否認動有實在性，其唯一理由，乃因動顯然不合理論，而含自相矛盾之性質。但於其放棄動之實在性之際，亦放棄全部官感世界之實在性，退而託庇於不變之境，與完一之神。此純神之境，雖乃得自理性之思

考，其所含之性質，固與神祕主義者由直覺所得之世界的性質，無大出入也。芝諾於去神之一切屬於感官經驗之性質之後，其所存留者全非理性範疇所得加諸其上者。實在因其超越官感，遂亦超越理性。

此二法尚有一種聯合，於新拍拉圖（Neo-Platonism）派可以見之。在新拍拉圖派中，直覺之神祕方法，乃所以增補完全理性之演繹方法。新拍拉圖派學者，不以宇宙為不合理性，且極力堅持，實在之大部分為合於理性者，但而絕對之神的內心，則主張其性質雖理性能力亦不能窺及。人苟欲欣賞此性質，則非由直覺不可。在斯賓挪莎（Spinoza）超理性之哲學中（或謂即在拍拉圖本人之哲學中亦然）有一傾向，即以神祕之直覺，充補理性分析之不足。

（7）神祕主義與經驗派

感情與感覺其為具體也，固不減於官能上之知見，故神祕主義者始終以為 Joan of Arc 以及中世紀之聖父，其所得之感應與顯示，乃含有明顯而半屬於知見之性質。此類神祕主義者與經驗派學者之不同處，則在於前者所經驗之顯示，但限於其個人，而後者之知見，則為凡人所均得而觀察者。換詞言之，神祕經驗，苟其客觀性，可以得他人之證明，則其所含之精確性固與由經驗觀察所得之精確性無異；反之，一平常對於外物之知見經驗，果其但限於一人之經驗，則將失其經驗之性質，而成為神祕直覺之一種；此言其含有精確性也，若其無精確性，則直一幻覺耳。

經驗派學者與反理性之神祕主義者之間，除上述積極方面之相類似外，尚有消極方面之相契合。新拍拉圖派之神祕主義者，固嘗合神祕理性二方法而兼用之，惟神祕主義者大都對於理性程序，表示不耐煩之感。人常以爲直覺與理性爲兩種全然相反之心能，蓋非毫無根據也。凡以直覺與靈感作行爲之根據者，其興趣常偏向於具體，不耐煩作抽象之計較。在所謂具有「藝術情調」者中，吾人常發現能力之能運用靈光一瞥之直覺者，與能力之對於經驗中之事實能作精確廣汎之觀察者之相連合，就經驗派與神祕主義同爲注重具體方面之方法者言，可用哲學上專門名詞稱之爲「爲對方之直接經驗而相善」，而就其同爲輕視理性方面之方法言，可稱之爲「對於間接之理性範疇，同感厭惡」。

(8) 神祕主義與實驗主義

此二派之宇宙觀，常極端相反；因神祕主義者之宇宙觀乃內求諸其心之所得，而謂萬物之本源，爲屬靈者，而實驗主義者之宇宙觀，乃揆諸外界行爲之所得。雖然，兩派之不同處固極乎明顯，不可冥合，而近來竟有一例，於其中此二派幾全然和合。此蓋指柏格森亨利 (Henri Bergson) 而言也。自其敘述科學，以及全數之理性範疇之起源與發展觀之，柏格森固一純粹實驗主義者也。柏氏以爲思考乃「生之力」所演生，以作實際上支鄉環境之工具。吾人之有思考者，所以圖口腹；有理論者，所以致用；有理性者，所以效勞於意志也；其論智慧則曰：智慧者，能製工具之心能之謂也，生命賴此心能，製無生命之物質，以成工具，所以擴大其力量也。此處所說人之理性，乃因致用而

起，以致用爲鵠的之「用」亦卽通常實驗主義者，用以標明精確性之符號者。若輩以爲「真」與「用」實質上完全同一。而柏格森則不持此論。渠以爲思考實用上之價值，非但不能證明及確立思考之真實性，且常隱蔽其真實性。對於實在內部之性質果欲有所知，吾人須放棄理性，而尙直覺。因實在之本質爲「動」、「變」、「新」，而此項之範疇，莫不與理性相反也。論理學之所以成功者，以其略實在之活動的變化，而代之以固定形式之系統或概念。對於此種實驗主義與神祕主義之聯合，柏格森固不自覺其爲不合理。論理學爲有用，而未得爲真；直覺爲真，則不能有用。二者各有其成立之根據，而不相衝突。

柏格森之方法論，雖爲神祕主義與實驗主義聯合最新穎之一例，而哲學家持此相同態度者，亦大有人在。例如，布拉得烈 (Bradley) 以爲一切理性之分析，皆非所以表現實在本來之面目，以其破壞實在之統一性，使裂成紊亂無章之系統，其關係者與關係孤立分離，毫無統一性之可言。理性最先之方式爲判斷，而判斷皆含有一主詞一賓詞，二者之間復聯之以繫詞。合判斷則科學成，以此科學以代其所描述之實在，固屬便利與不得不然。惟因其欲有所用，遂成孤立不相聯接，此孤立不相聯接，誠大背實在之真本質。究其實，實在之統一體，不見於思考，而見於情感上之態度。於此，吾人須知，布拉得烈與柏格森雖同以爲不能求實在之自身於思考之中，但當求之於直覺之中，惟其對於實在之性質，究竟如何，則各持不同之信念。由布拉得烈觀之「變」者現象而已，而由柏格森觀之「變」者實在之中心也。

尙有一例，既以實驗主義之態度觀科學，復相信此科學對於經其描述而成爲有用者所下之判斷，均失之虛僞，此種態度可於謨恩斯特堡（Monsterberg）教授之哲學中見之。謨氏以爲科學之分析，無論其所分析者爲物質的存在，或爲心靈的存在，苟欲其有所成就，非根據原子論進行研究不可；惟其對於茲兩種存在之真性質，則更鄭重申言其爲非原子的統一體。

但著者以爲，既承認科學描述於實用上爲有效用矣，而又以其在理論上爲虛僞，於理似爲未當。一理論或一叢意象之「用」至何程度，常大都視意象與意象間之關係，與事實與事實間之關係之符合的程度如何，以的斷。今假設某地有油礦或金礦，果其爲真，則誠一有用之假設，如果實際情形之事實與關於此事實之假設，不相符合，則此假設將無「用」之可言，有之亦不過無關肯要，偶然之「用」而已。如是，則關於「物質爲原子所構成者」一假設，其所有「用」之程度如何，亦須視其所含之真理之程度如何以爲斷，豈不明顯？一物之表象若爲僞的，則其何能使吾人對於其物，握有操縱之力量？理性之操縱能力，有賴於心對於環境之適應，所謂適應者，無非心中各意象間之關係，與環境中各事物間之關係之相互符合之謂已耳。是以關於實在之性質，柏格森以其在本質上爲動的主張，或爲有當，但實在亦必有一方面，其結構與構成一科學之固定名詞及關係之系統，相符合。至於布拉得烈與莫恩斯特堡兩教授之主張，吾人亦可下類似之批評，實在性質之結合無論其如何親密，此超關係之統一體，必須與一判斷系統所表現之關係相符合，其相符合之程度，至少亦須使此判斷系統，能助人以自適於環境也。

姑不論著者批評之當否，吾人上文所論述，已足以標明一種可能性，即以神祕之信念（相信實在之性質，但可恃神祕之直覺以參悟之）補充純粹實驗主義關於理性功能之理論；雖則此種折衷之有當與否，則誠一問題也。

（9）神祕主義與懷疑派

神祕主義者與懷疑主義者之態度，素為枘鑿，其理由，則因直覺主要之性質，在其發生時有確定感覺，伴之而生，而懷疑主義者既稱懷疑矣，則不得不抱疑惑，或不確定之態度。此二派之不同雖如是，惟以一身而兼有兩態度者，亦有其人，紐盟主教（Cardinal Neman 1801-90）是。紐盟不但主權威為理性懷疑之躲避地，且謂神祕主義亦有足為吾人託足者。同一命題，自直覺觀之，極為確定，而自理性觀之，皆所以引起懷疑者。若一人所論之命題不同，則其固可兼抱神祕懷疑兩態度也。例如，一神祕主義者對神之存在，及靈魂之永存，可有直覺之信念，而於應用此信念於具體情形之際，則拘懷疑。其直覺或不能以神與宇宙之關係，靈魂與身體之關係，或死後靈魂之狀態為如何，詔示其人。似此關於細節之懷疑，似與關於普遍命題之真理的確定性之神祕的感覺，不相違背。若淺言之，實在之一方，雖有神祕之確定性，然此固不拒斥實在之他方，為無確定性而可懷疑也。

（10）理性派與經驗派

理性與經驗兩派之論理方法，有一相同之點，即其同非反理智者；上文關於此二派所討論者，已足指明其非

但可以聯合，如其果欲有所成也。實非聯合不可，苟其聯合有方，實能互相裁補也。康德 (Kant) 有言曰：「概念無知見則空洞無物，知見無概念則盲目無章。」演繹推理，需要經驗中具體之個體，作其活動之質材；反之，感官所得之質材，如無理性運其所發見之關係，以聯合之，統一之，將散成零碎紊亂之雜湊體。一科學之完全與否，一方視其所含容之經驗事實多寡以爲斷，一方亦視此類事實之合理的聯合，及其相互之關係之程度如何，以爲斷也。

(11) 理性派與實驗主義

實驗主義者與理性派學者常敵愾讎仇，有不共戴天之概。實驗主義常爲反抗某種理性派而起。理性派學者，所視爲重要如生命之靈氣之不變法則，由實驗主義者觀之，實不啻桎梏人生之籙咒耳。上文討論實驗主義之三方而，如實用主義，相對主義，將來主義，已再三申說其重具體，而斥抽象；尙殊相，而摒共相；主隨時之權宜，而忽不變與永恆；重活動，而輕固定；重未來之新異，而輕過去之成俗。此種對抗情形，雖爲實在，其影響所及，且極遠大，而二法之聯合，固非絕對不可能也。普恩加利 (Poincaré) 最可代表此派。普恩加利及其門下主張，對於任一部分之事實，吾人均可加以無限量理論之解釋與整統，而此無限之解釋與整統，無有不顧其他一切，而能自立其獨有之精確性者；解釋與整統爲數既無限，吾人對之有所取舍時，則全以實用上「便利」原則爲標準。例如，有二問題於此：(一) 科學將承阿斯脫代德 (Ostwald) 之後，放棄原子論，以爲可將歸於動之客觀實在，歸諸某種不可分化之特殊活力，可將歸於懶性及形式之物質實在，歸諸某種不可分化之特殊或第二物性乎（此乃新活力派之物理

學家，與化學家，所採取之研究步驟？）（二）抑其將泥守舊法，於欲加宇宙以物理化學之解釋之際，而謂其乃爲無數物質原子所構成，積形之外，別無性質，現實的與潛在的動之外，別無能力，至於物質之其他性質，與變之其他方式，則視爲非客觀，或非實質的，而不過意識中主觀之表象乎？對於此問題，或與其相類似之問題，理性派而兼經驗派之學者，即普恩加利之門下，將答曰：若欲於此兩種科學研究方法，有所選擇也，唯一之標準，乃視二者之中，孰爲較切於時宜，能予人以方便。此二理論，固同足以解釋現今所有已知之事實，且舉預料未來，使吾人對於未來經驗中之事實，能有所支配。照上所述，此二理論固不必互相傾軋，而能同有客觀之精確性也。雖然，其一或較爲簡單雅潔，於效用與便利上，其效率或亦較大，如其在實用上之價值，或亦因之而較高。如此解決方法論問題，在任一系統之內，既予理性法以完全權限，復予實驗主義者以自由，可以任意選擇其所欲取之系統。在數理上，實驗理性之聯合似比在物理與化學上爲多。關於幾何，代數，或論理代數一類之科目，其假說之系統足爲理性之演繹推理之根據，以說明其所討論之題材者，爲數衆多；如於若干系統中欲有所選擇，則實用上之便利，誠其唯一取舍之標準也。

（12）理性派與懷疑派

此二派聯合之道有二。其一，與上段所述理性派與實驗主義之聯合，大致相同。理性派學者可以承認，假設之足以解釋宇宙，或宇宙之一部分者，爲數繁多，種類亦不一，於中任擇其一，均可從而推出一自相一致之命題系統，

大致能與事實相符。假設或爲不能並真，而互相排斥者，如是懷疑態度生，而對此諸假設，將有不知所擇之情形。研究哲學者，於研究斯賓塞 (Herbert Spencer) 一派之唯物論後，若繼之以黑格兒 (Hegel) 唯心論之研究，或其次於二系統之解釋自然界中之若干事實也，或將覺其各有其是處，卽在其知識範圍內，或亦未見有何事實，與此二系統完全相背。惟其或亦覺，斯二者絕難並真，至於何者當取何者當去，或將茫然不知所措，而不得不存疑焉。

理性派與懷疑派聯合之第二道，可於自號爲不可知主義者中見之，不可知主義者云者，所以自別於懷疑主義者者也。例如，斯賓塞相信一切物質之屬心的現象，其背後必有一絕對力量，作其根據，惟關而此絕對力量之性質如何，斯氏表示完全懷疑。而於現象自身之性質，及其所由綜合之法則，斯氏則絕不懷疑。斯氏建立一系統，雖其自謂爲經驗的，實則多半乃屬於理性的；在此系統中，各類之事實，皆得相當之解釋，斯氏對其解釋，亦自鳴得意。唯心派學者，康德用大略與此相似之方法，將宇宙裂分爲二。一爲可知界，乃理性所得而解釋者，卽現象界，一切產實與可能之經驗，皆屬之。一爲本體界，一切吾人官感現象以外之物之自相，皆屬之。本體界之真理，非理性所得而解釋者；康德之本體的實在，與斯賓塞之無限而絕對的實在，同爲不可知。至於合此信仰與不信仰二者（一爲相信關於宇宙之相對者，現象者，表面者，吾人可得而解釋之，一爲不信關於宇宙之絕對的基本的性質，吾人可得而知之）之哲學家，固不限於斯賓塞與康德，當不待繁言，蓋此種態度爲哲學家所常有，哈彌爾敦 (Hamilton) 與曼色 (Mausel) 倡之於英倫，遂成英國一國之風。

(13) 經驗派與實驗主義

前討論實際主義之實驗主義也，吾人已着眼於實驗主義者對於「實際」一名詞之定義，蓋實與通常之經驗二而一也。實際之意義，既為標明具體與特殊的，以與抽象不可經驗的相對抗，則實用主義者關於真理之主張，謂一判斷之真理，乃決定於此判斷實際上之效果，誠無異於實驗主義者之主張，謂一判斷之真理，乃決定於此判斷之是否與感官知見相符合也；此兩種論理學方法，實為同一，特二者之態度的傾向，略有不同耳。實驗主義者之態度，傾於光明之未來，其論判斷之精確性也，着重其與未來經驗之相符合；而經驗派學者之態度，趨於保守，論判斷之精確性也，着重其與當前及過去之經驗相符合。科學家中有見實驗主義在哲學世界中之進展，歡欣鼓舞，為之極力鼓吹，不遺餘力，謂實驗主義，即科學方法之自身者，此輩科學家，似視實驗主義，為無異於傾向於未來及實用之經驗派。實驗主義之哲學家，於其解釋實際一名詞時，其範圍雖不似吾人所述者若是之狹小，但亦以為若輩所持之方法論，實即經驗主義之經一番修改者。此種實驗主義，對於判斷之實際上，及目的上之功能，能予以適當之地位，無所偏頗，即對於心與世界所固具向前演進之性質，亦能予以認識，除此實驗經驗二派之「宛似同一」外，吾人苟能將二法所應用之經驗範圍，加以區別，則尚有一種聯合之可能。此於以上各法之聯合中，亦經已見到者，蓋一人於解決社會與個人之倫理問題之際，固可應用人文主義之實驗主義，而於研究自然科學之際，未嘗不可應用通常之經驗主義也。

(14) 經驗派懷疑派

以上關於理性懷疑二派聯合之文字，亦可移之以論懷疑經驗二派之聯合。一人可以承認於研究宇宙之本性時，在某範圍內，經驗力法，確能予吾人正確之知識；至於出此範圍以外，經驗方法之是否尙屬正確，則其人可以存疑。其實，經驗派學者，多以為關於自然界中個別事實，與此事實之前後相繼或同時並存之關係，吾人可以得到確定之知識；至於此類事實之所以然（何因而然，與何爲而然），則絕非吾人所得發現；因此之故，感官知見所呈之現象，其背後之實在到底如何，乃屬於不可知。經驗派學者中，且有主張，在官感經驗之範圍內，經驗方法既爲正確，則凡欲詔示吾人以物之自相之任何方法，必不正確，其意蓋謂，後者乃前者之涵義也。

(15) 實驗主義與懷疑派

此二派可聯合之理由，顯而易見。經驗派學者以爲，凡問題之可解決者，皆在具體的，與實際的範圍以內；而實驗主義者此種感覺，較經驗派學者，尤爲強烈。凡不在此範圍以內之問題，實驗主義者稱之爲矯揉造作，毫無意義。神之本性，靈魂之本性，宇宙之起原，及其歸宿，諸如此類之問題，皆不能引起實驗主義哲學家之興趣，因此種問題之各種答案，在吾人之行爲上，不能發生何種具體之影響與變化，凡命題之在人之行爲上不能發生影響者，實驗主義者皆目之爲缺乏真正之意義。如果吾人向實驗主義者，窮究上述問題之何以爲矯揉造作，毫無意義，渠將答曰：稱稱一問題爲造作者，蓋指此問題不能在經驗之範圍內，得到斷案而言，如是實驗主義者雖合慍不願，亦得不

自認其對於形而上學之根本問題所持之態度，純係一懷疑主義者之態度也。其對於理性及其範疇之發生也，則主張其乃所以方便人之生活，其自身固無興趣與價值之可言，其作用但在促進人類之興趣，增進人類管治環境之效率，蓋在其自身，理性及其範疇，不過工具而已。實驗主義者對於理性之起源與目的，雖主唯利之說，而於心之能發起問題，其所得之答案，且不屬於有用或實際的，則非實驗主義者所能否認。是則，關於此種超經驗之答案，渠有不得不與通常之懷疑派學者，同抱疑惑之態度者也。

述各法聯合既竟，讀者讀此，當感覺各法雖如前數章所述之確有差別衝突處，而其相互調和補助之可能性，亦係確鑿，不可忽者。此後之任務，在指明如何冶各法於一爐，以綜合之，既可不傷其特殊之原理與功能，復可使其相因相成，以立一不可或缺之完整的方法系統。

II 各法之大同盟

吾人分類宇宙間之事物，多以其內有性質為分類之標準。但吾人現在之旨趣，不在於物之自相，具何情狀，而在於物與知之之心，發生關係之際，具何情狀也。自純粹方法論之立腳點觀之，可知之物，可類別為下列五界，雖則此項界別，似乎稍涉武斷。

(1) 事物界與事情界，為吾心以外之他心，所獨得經驗者。(2) 二肢界。(A) 最終的，或非工具的價值界，及(B) 假設為最終的，或不可言詮的真理界。(3) 可相比量的，及抽象的關係界。(4) 個別事實及具體

關係界。(5)個人的及社會的行為界。

(1)威權主義與第一界

一人關於其所不得親自觀察之事情，不能不信賴他人；苟非其人，確有理由，以證明他人所說之為偏見，或為不確，則不能不承納其言證，視之有如出自自己者。第一界大部分乃關於過去者，威權主義於其中，遂亦佔有特殊之地位。固然，關於證人直接之言證，雖遠如過去之事情，吾人亦可用理性法，或經驗法，藉當前所得觀察之事實中，所含間接之證據，以證明或否證之。歷史上考古學之偉績，果非賴嚴密之科學的考據，勢必難於成立。但史家之最先前題，不能不以他人之言證為根據；是則對於無成見，無偏頗之學者，吾人至少當表示暫時之信念，蓋此實亦不得不然者。由是觀之，各法大同盟中，權威主義固有其不可磨滅之地位也。

(2)神祕主義與第二界

上文曾謂，第二界含有兩範圍。舉凡一切關於評估上之興趣與判斷之對象之屬於原素的，而不屬於複合的者，皆在第一範圍之內。在此範圍內，直感之直覺，非但為適當之心能，且為唯一之心能。請將熱烈愛戀，及根據此愛戀所發生之信念，作一原素興趣之例證。果有人於此，欲賴他人言證，及詳細計較之演繹推理，以考察其所歡之果有真愛否，或以冷靜經驗之分析，以分析其可呈表於外之性質，並計算其在實際上，可予其以若何之實利，而論其所歡，此人之悖謬無倫，則為盡人所知。此類毫無神祕成分之方法，若於經商時用之，以選擇一伙友，或求一理家之

主管，或求一有利之婚姻，固爲適當。惟於愛戀，除非兩心相結，一見傾心，別無他法；蓋具熱情，純爲直接而不可分析也。人非但不願捨此法，而用他法以求愛，蓋亦不能也。換詞言之，純潔之愛人，一神祕主義者也。卽擇友之道所必含之神祕成分，實亦不減於擇愛人。友情相契，絕不以心計利用爲條件，蓋當推誠相愛，純賴同情與友愛，而結合也。卽美術作品，亦復如是。蓋吾人之欣賞美術作品也，固未嘗基欣賞之心，於心計之可以得理性之分析者。固然，此爲吾人平常所不肯自認者。若有問曰，吾人何以視但丁 (Dante) 較莎士比亞 (Shakespeare) 爲優，或蕭伯訥 (Shaw) 較伊梨阿緝 (George Eliot) 爲優，吾人或將以誠懇態度，條述吾人所推崇作者之優點，以作吾人對之特別推崇之根據。但此種根據，實與吾人之選擇無關，蓋此亦猶一愛人，侃侃談其愛人眉黛之俏，世無與京者，之足使人發矇也。吾人關於高尚興趣之對象如是，關於平常之物質事物，如衣服，遊戲，食物等，亦莫不如是。某種式樣之所以特別悅目，某種遊戲之所以特別有趣，鱗魚之所以較蛋糕爲美，諸如此類之知識，皆屬直覺，絕無他法可緣也。

第二範圍遠不如第一範圍之確定。吾人視之爲一假定之範圍，其所含不可言詮之實在，乃超乎官感與理性者。欲論究所謂不可言詮者，誠不容易，因人之未嘗親切經驗神祕主義者所經驗者，固無從知此經驗之性質如何也。神祕主義者自謂，其由直覺所得之高級真理，其爲明白正確也，至少可與由理性與感官之顯示所得者，相比擬。吾人既無緣得有此高尚之直覺，則吾人將何由而定其所述之顯示，果爲真確，抑或不過起於內部特種之作用，如平常幻夢之所由起者乎？果欲有以定之，則唯一之方法，似在運用非神祕之方法，比較各神祕主義者之解釋，指定

其間相符之程度，及其與吾人所既知之實在相符合之程度，而後可。但作者之時間能力，均不足以負茲使命。大神祕主義者，有一共通之特點，即以爲宇宙間之萬物（包括人心在內），皆相互團結，並與萬物之精英合而爲一，此「一」之親切性與完全性，遠非起自知覺或思考者，所得比其肩背；人於欣賞此超然之「一」，而與之冥合之際，安祥、喜樂、光明之感，油然而生，絕非悟性所得領略其萬一者。但吾人於神祕主義者此種最高尙的、獨特的顯示，無有根據，足以推知此顯示之是否真確，抑或不過某種心病之特別症候；此猶吾人於約恩（Joan of Arc）與班尼安（John Bunyan）所述較爲具體與特殊之經驗，無有根據，故不能證其果爲真確，抑或不過此二人特殊心病之症候也。語云：「濃烟盛處，當必有火。」吾人固無妨加以承認也。神祕主義者之顯示，果其所論及者，對於經驗世界，生活世界無關，吾人至少可稱之爲無害；果有引之爲理論上推理之根據，從而推出與吾人對於生命自然之常識，大有出入之實際結果，則此類顯示，於理性之進展，及道德之開拓，均將予吾人以莫大之阻礙。此可斷言也。以上對於神祕主義模稜之評估，可於應用之於基督教科學時，益爲顯著，於現世紀中，基督教科學實神祕方法代表之最顯著者也。

基督教科學之教訓，有積極消極兩方面，其在積極方面，教吾人如何以類似神祕之態度，深思默想，守心致念於理想之善的最先實在，以改進吾人心身之健康。在其消極方面，則命吾人放棄科學方法，以恢復健康。若輩不求得治疾之新法爲滿意，且必欲吾人拋棄舊法。此說之積極方面固似無害，並常能引生某種之「好」；但得不償

失，其所得良好之結果，常不敵其所貽之危害，蓋吾人固有科學之方法，以減輕苦痛，而恢復健康，今若輩欲盡舉而去之，其愚之不可及，其所致危害之大，豈其良好結果所得補償者？前論神祕主義一章，曾着眼於其積極與消極二方面，今若看清此二者之區別所在，則治心病者積極之說，吾人固可承認，而其對於其他療治術之攻擊，則非吾人所敢苟同者。

結論：在原素興趣及超驗顯示之二肢界中，神祕主義乃其當然的，且亦其必然的，最重要之方法；但我不能因其在此二界內，有其獨尊之地位，遂以爲由之所推得之結論，均皆準確無訛。蓋評估之以同情與直覺爲根據者，常屬錯誤，而超然之顯示，亦不足以自立其準確性也。神祕主義最大之危險，在其常有超越其適當之範圍的趨勢，而侵入他法之範圍與他法相抗爭。此前既述之矣。吾人果不忘神祕主義應有之限制，則其於方法之大同盟，固有其相當之地位也。

(3) 理性派與第三界

理性法之如何應用於抽象的，可比量的關係之範圍也。前論理性派與經驗派二章時經已詳述，關係中有能相互聯合，而生同類之新關係者，量之關係其最著者也。合此種關係之連鎖與系統，數學以成，數學之發展，蓋純依理性演繹之法則也。惟理性法，非但於抽象關係上，獨爲適用，卽於個別事實之系統，如果其間存有可比量之關係者，亦皆適用。換詞言之，於實用數學，及舉凡具體科學，其所論究之內容，爲可由數理法式而表現者，演繹推理皆可

適用。

但法之超越其本有範圍之外者，常阻礙真理之探求，理性派固未能例外也。匪特此也，卽在其本有範圍之內，苟其不求佐證於經驗，恐其亦必爲真理之探求害。由哲學史觀之，人之濫用理性法者，常在於欲以先驗之推理，代實地之觀察；例如下列之推理方式：行星之軌道爲圓周，而非橢圓，何以故？以行星之動，乃天體之動，天體之動者，完全之動也，而完全之動，又必爲圓周故。苟有欲求一理論，以解釋有引力之物體間，或心體間之關係，而於未應用演繹方法之先，不願實地觀察者，則其人亦犯濫用理性法之弊病。對於事物必求有以解釋之之心，固以欽敬，且當扶植之，使之滋長；但切不可因而偏廢對於事物求有以描述之之心。有此制限，則方法大同盟中，理性法必佔一永久鞏固之地位。

(4) 經驗派與第四界

各法中經驗法之應用，範圍最廣，其可靠性亦最大。於個別事實，及關係之範圍內，惟有經驗法，最爲適用；卽關於其他各界，經驗直接間接，亦皆能糾正其過當。無論權威主義者，神祕主義者，實驗主義者，尤其理性主義者，均當將探求所得，求最高佐證於感官知見，蓋上述各法，皆有其不當處也。故於方法大同盟中，惟經驗法所佔之地位，爲最高。

(5) 實驗主義與第五界

上文探究實驗主義之結果，吾人以爲實驗法之三法式，卽所謂實際主義，相對主義及未來主義者，若應用之以探求物質環境之客觀事實與關係之性質，其爲可靠與否，實難斷言；但若用之於人之行爲之範圍內，如功利派之倫理學，則實驗主義不獨可靠，且爲可貴。此兩種斷案，實無矛盾，但能分別「善」「真」兩種探求性質之不同，則知此言之不謬。前已詳言於求真之際，思想信念須時加修正，使其能適合附麗於物質自然之體系；且云：吾人之解決科學問題也，果受吾人實用之興趣，或憎惡之情緒所左右，則其反背科學之真理，必深且鉅。但吾人之興趣，苟不在於真理之理論的探求，而在於善之實際的取得，則吾人個人之興趣，非但已非淆亂黑白，不足重輕之分子，且將成爲具有左右一切之能力的主要指導者。「善」云者，蓋指實現一傾向，滿足一欲求，或填滿一容量而言；果欲得此滿足，則不能不對環境，大加改進，須至使吾人身心之實在，盡適吾人身心之需求，而後止。吾人以上所欲辯者，在於標明，求真者之態度，應以宇宙爲中心，而求善者之態度，須以生命爲中心。無論求真求善，其實現皆爲個人與其環境間之一種均衡；特所以得此二種均衡之法，迥乎不同耳。吾人附麗個人於環境，則求真時所欲得之均衡以致，吾人支配環境以適應個人，則求善時所欲得之均衡以致，如是，若自理論之探究觀之，則關於自然不變法則之知識，可自立爲一種最後之鵠的，但若自道德之要求，與實際之努力觀之，則自然不變法則，特吾人求善之際，所應用之工具而已。請再申前言：實驗方法，但於功利派之倫理學範圍內爲適用，換詞言之，實驗方法乃一態度，以功利爲標準，評估一切道德典範之價值，並獨獨承認下面唯一不變之道德律：人之行爲，須時刻以求全人類所能得到

於實方面爲最深厚，於量方面爲最廣闊之幸福，爲職志。此卽實驗主義倫理學之道德無上之命令（Categorical imperative）。此法令之應用，不限於制裁個人，卽社會習俗與制度，如政治制度，經濟制度，教育制度，宗教制度，舉凡個人生命所必經之情形之全部，皆受此法令所制裁。實驗主義，果能不越其界限，則於倫理學各法最後之大同盟，固佔有極高不易之地位也。

（6）懷疑派與其他各法之關係

此節不過將前章章末所述者，重爲敘述。懷疑派學者之作用，在於使吾人覺悟，凡爲人心所得知者皆非絕對確定，上述五界內之信念系統，隨時有（並且必有）修改之必要。即使有一判斷爲五法所公同證明者，其所得者，尙非確定性，實不過高度之或然性耳。

關於一切問題，皆能保持坦白大公之態度，實爲至難，惟亦至要。但吾人常有一種不可遏止之傾向，蓋人皆不欲猶豫，對於某一命題，常願立即加以肯定或否定；但人於證據尙未確鑿之際，苟能暫懸斷案，則其思想之爲精密也，與其於既得確鑿證據之後，始肯下一確切斷案之思想，固無軒輊之分也。惟前項態度所需之勇氣，爲尤大耳。吾人對於理論上之問題，常有寧願取決於銅元之一擲，而不願承認爲無判決之能力者。此種理性上之虛榮心，與懷疑有不能兩立之勢，常於應當懷疑之情形之下，與之相爭抗；惟因人常混理論上之懷疑，與實際上之猶豫爲一談，故虛榮心之餒益張，一發不可制止矣。蓋雖冒錯誤之行爲，以比無行爲，猶勝一籌也。而人類復常以爲任一行爲，均

須預先假定有一確定之態度。此種感覺，實大錯特錯。上文已引羅素 (Russell) 對於信仰意志 (The Will to Believe) 之批評，其言曰：吾人欲試驗一理論之果否爲真，固不必先下決心 (Will ourselves) 承認此理論之真理。一假設實亦可以作吾人行爲之根據，吾人即明見其假多真少，吾人仍可賴之而行爲也。哲學家之不可不尊重懷疑派者，此外尚有一理由。哲學之確定性，不能與任何科學之確定性比，其所成就者亦最微，此哲學好高騖遠應有之收穫也。在過去哲學中，吾人常見其不願承認其斷案所具之性質，不過爲相對的，且常誇大自眩，以爲其所由之程序，高於科學之程序，以求文飾其缺憾。夫人於其所善者，則虛懷若谷，而於其所缺者，則自眩其能，此固人之常情；故方其論及最可懷疑之信念之際，反而求困難之解脫於顯示，而稱此信念爲具有超然之確定性。此哲學之所以最需懷疑，蓋哲學家常甘蹈詭誕悖理之譏於其最弱之點，自欽其強——所謂強弱之點者，蓋指其斷案之確定性而言也。所謂「先驗之根據」，「超然之必然性」，皆此輩哲學家，用以文飾其方法之詞。因其徒託空言，少有成就，遂使常人對此輩哲學家，均懷疑慮，不敢相信，甚至於不當疑處，常人亦貿然疑之。苟神學家不用其「顯示之教義」，哲學家不用其「超然之確定性」等語詞，而代之以「暫用之假設」一類平和之語詞，則無數無謂之批評，皆可以不發；即令關於宇宙所推測之結論，十倍玄虛於其現有者，人們對之亦將抱容忍與同情。

總之：懷疑派爲一消極方法，在方法大同盟中，應佔有與其他五法相等之地位，所以防五法之用過其當，並以作吾人之警鐘，示吾人以人心能之有限，與遇事之不可不持涵忍寬洪之胸襟；爲哲學家者尤不可不特加注意焉。

結論

本書第一部之工作，在論究關於論理學思想問題方面之方法論，此部事功本已完畢。此處所謂論理學，不限於普通論理學之範圍，以如何運用演繹推理，與歸納推理，從前提推得精確之斷案，爲任務，蓋其所涉及之範圍較廣，其內容包括關於人之信念之由來，及決定真理之標準的理論探究；關於此類問題，吾人已列舉六種態度，或理論之大綱。六理論者何？曰權威主義，曰神祕主義，曰理性派，曰經驗派，曰實驗主義，曰懷疑派，各欲擴大某種知識本源之範圍，使其成爲決定知識之主要方法。此六法所由起之本源，爲言證，直覺，理性，官感知見，實際動作，與疑惑。吾人先分別討論之，以標明各法特異之所在。每論一法常兼提及與其有關之本體論與倫理學上之信念。於各法既加以分別討論與批評後，再繼以本章之比較聯合之究研。本章所論志在說明 I 論理學各法雖各有特異，若稍加修進，則可相互聯合以適某種範圍之探究；II 欲解決論理學上之方法論問題，吾人須聯合六法，使成一互相裁補之綜合體系，或大同盟，於其中將哲學探究之對象，分別成界，使各法在其本界之內，卽不能單獨一尊，亦佔有特殊地位。

第二篇 釋知之道：認識論之三法

篇首語

第二篇標題爲認識論，其所討論之問題，乃於吾人知道任一事物之際發生。此種情形所引起之哲學基本問題爲：被知事物，能否於其脫離知者之關係時，仍保持其存在及性質？吾人不能求此問題之答案於直接經驗，此理甚明，無庸贅述；因欲賴觀察一事物，以決定其物於未經觀察時，所具之性質與存在情形，實含自相矛盾。藉研究物之被經驗時，所呈之性質與行爲，吾人但能推測（不能決定——擇者）其物之未經經驗時之情形。

關於此問題，有四種不同之主張，於是乎解釋真理，或知識之意義之方法，遂有四種。四法維何？I. 曰客觀論之認識方法，或稱「質樸唯實論」；II. 曰二元論之認識方法，或稱「知識模擬論」；III. 曰主觀論之認識方法，或稱「唯心論」；IV. 相對論之認識方法，持此論者，未嘗以此法爲解決認識問題之積極答案，但視之爲一種消極方法，所以逃避論究認識問題時，所遇之困難也。最後一法，已於實驗主義一章，討論及之。吾人前文已說明，實驗主義者，以實利方法，追求及評估真理之論理學，與其以相對方法，解釋真理意義之認識論，既有極密切之關係，吾人將其相提

並論，自屬至當。故下文關於相對論之認識方法，皆偶爾提及，蓋但於其改變眉目，出現於他法之時，始見之也。

茲以次論述解釋知識之三種根本的、積極的方法——蓋即解釋知者與被知者間之關係的三法。吾人擬說明極端唯實論，如何不得不逐漸遞變，而為極端之主觀論，或唯心論。吾人且將標明一種假設，以作吾人每次推論唯實論之變為主觀論的辯證之根據。此假設為何？曰：「（具有選擇性的）相對待性」（註一）內含附麗性，蓋被知之物，與知之之主體，為（具有選擇性的）相對待，故被知之物，有待於知之之主體，而不能脫離意識，而獨立存在。繼此分別討論之後，對此認識論之三法，復加以比較的研究，於其中（具有選擇性的）相對待性，將得一新解釋。有此新解釋，吾人便知如何修正重訂認識論之三法，使其既不失其原有主要積極之重要，復可互相聯合，以成一完全調和之系統。

（註一）案所謂（具有選擇性的）相對待性者 [(selective)relativity] 乃一原理，說明事物中何者為「有意識之「自我」所經驗，須視「自我」之性質及情形以為斷，因「自我」之性質及情形，乃選擇經驗對象之直接，及主要之條件；至於「自我」以外之事物，果其確有存在，亦不過此選擇之間接，及次要之條件耳。所謂（具有選擇性）云者，蓋指此也。下文每遇原文之 [(selective) relativity] 皆簡譯為「對待性」或「相對待性」。亦稱「有待於」，蓋選擇者，乃偏面之選擇也。再：選擇尚有一義，亦須標明。所謂選擇者，於既有之事物中加以選擇，不含創造或構成之意也。故下文於「主觀論新釋」一段，以選擇的相對待 (selectively relative) 與構成的相對待 (Constitutively relative) 相對峙。

第八章 客觀論之方法

客觀論，或質樸唯實論，可別爲三種，其區別分明，意義各異，故請分別述之。此三種如下：

I 極端或原始客觀論。

II 中庸或常識客觀論。

III 相對或新客觀論。

I 極端或原始客觀論

解釋認識情形之方法，最自然，最簡單，最原始者，乃將每一被經驗之事物，視爲具有存在，並視其存在，爲獨立的，無待於其被經驗。椅與棹之間，可以發生「接近」之關係，惟此椅不必因此「接近」之關係，方始有存在；由極端唯實論之論點觀之，被知之物，與知之之者間的關係，亦猶椅棹「接近」之關係，蓋任一物，皆有爲人所知之可能，而與此人發生「被知」之關係，但其物之自相，不必因此關係，而受任何之影響也。「物（離乎吾人）之自相，正與其（爲吾人所經驗時的）現象完全相同。此種論點，似爲未開化之民族與孩童所持者。至於以吾人所知之物的存在，爲有待於其被知，或謂其但於被知時，始有存在之思想，實於人類思想力，進步到相當程度時，方始發生。

但於思想未達到此程度之先，人早知夢境與醒境不同，於現於夢幻中之怪異事物，與現於多數人之醒境內而為其所公有之事物間，發現其區別。但原始唯實論，不以此幻錯對象為屬心的，或主觀的，而視之為具有物質的存在物，不過感覺其為物也，怪異而不足靠耳。孩童未嘗知其夢境之但存在於其頭殼以內，而視之為一縹渺之奇境，與醒境世界完全隔絕。孩童之視夢境也如是，未開化民族之視鬼域也亦如是，其鬼域中之所有，則多發自該民族之夢，幻，與神話也。

其後種族個人皆向前發展，至一時期種族與個人之思想，均稍成熟，遂能於幻錯之對象，與平常之事物之間，作更詳密之比較，使極端的，原始的質樸唯實論，難有立足之地位。人漸感覺，非幻錯之事物，具有一特性，即一致性，苟求此一致性於幻錯經驗之內容，則不可得，蓋經驗之者變，此幻錯之內容，亦將隨之以俱變也。

於既見到非實在事物，為有待於意識主體之後，人遂下一斷語曰：事物之生自幻錯者，與其他事物之不同處，在其全在人心之內。此乃質樸唯實論第二種之方式，即所謂常識認識論，以較原始客觀論，則較為中庸。

II 中庸或常識認識論

常識對於認識問題之態度，始見時，既不似未開化民族思想之乖戾，又無二元論與唯心論之詭辯多端。常識認識論視非實在之事物，為僅有屬心之存在，完全存於人心之內，而同時對於具有物質之實物，則認其為有離心獨立之存在，雖則此事物，乃直接呈現於心之當前。

常識認識論之所以風行一世，幾爲全數人所承納者，蓋有故在，非實在之事物，及幻錯之對象，與觀察之者之間的對待性，於實際上非常重要；而實在事物，與觀察之者之間的對待性，於實際上則未見其有若何重要，且鮮有注意之者。但苟細按之，則常識唯實論，顯有其弱點，蓋即所謂經驗中實在之事物者，吾人亦能證其與最乖戾之幻錯事物，同爲知與之者，有（具有選擇性的）相對待性也；如果對待性之關於幻錯者，內含主觀性，則（具有選擇性的）相對待性之關於實在事物者，（既與前項同爲對待性）亦當內含主觀性。

吾人果置身於旁觀者之地位，以觀「知識情形」（Knowledge-situation），則常識認識論所特修改之唯實論，其所含之困難，將立見。設一知識情形，於其與另一人之心發生關係時發生，吾人從旁觀之，於此吾人則見其人，關於其所經驗者之報告，並不純以或要以（吾人所經驗的）事物之自相爲根據，而但以其人所立之地位，與其人大略之情形爲根據。

請舉例說明之：設我與另一同伴，共同觀看一平常物質事物，如一張椅子，一座大山之類；再設此同伴，重壓其眼珠，而謂外物忽爾大動，而自我觀之，外物仍然不動，則我似可據以相信，我同伴所經驗之事物，誠有待於其行爲，且因此遂與我所經驗之事物異——我所經驗之事物，我假設其爲有獨立之實在。總之，如果我同伴關於椅棹一類事物之經驗（因我之地位及行爲，與我同伴之地位及行爲不同）與我之經驗不同，則我勢必假設其所經驗之事物，不在吾人周遭之空間內，而在我同伴之心中，蓋惟如是，始可解釋當前之現象也。如是吾人觀念中，遂有「純

粹意象，「意識情況」之境界，其存在離乎實在事物，而以知者為根據。但此意象與實在事物，多少亦總有很精確之相符合。其先也，吾人以為此類次要的，或主觀的事物，僅在他人之心。嗣後，則見吾人雖然發現吾人同伴所經驗者，不過間接之方式，如主觀之結果或形象，而吾人之經驗外界也，究亦純為直接的，與真確的。雖然，似此質樸唯我之態度，固無長久存立之可能。吾人所以相信吾人同伴所經驗者，不過其內部之反映，或物事之模式，而非事物之自身者，固有理由；但吾人同伴，固亦可據此同樣之理由，以證明，吾人亦不得於吾人之心境外，尚能有何直接之意識也。

如是認識論第二法成立，此即吾人所稱為「二元論」或「知識模擬論」。據此理論，世之事物，可大別為兩相排斥之二大類：一為內部或主觀之心境，此為吾人所直接經驗者；一為外界事物，此為吾人用間接方法所推得，以作第一類之原因者。

但於討論解釋知識第二種之認識方法之先，請述質樸唯實論第三種之方式，此為近來一般人所主張，欲背城借一，以脫常識於二元論，及主觀論之矯枉過正之弊病者。

III 相對或新客觀論

本段所述之理論，與前兩段所述之二理論，同為一普遍理論之變相，懷疑派一章，已述及「現象派學者」對於懷疑派學者，「生理學論據」斷案之批駁，因現象派學者主張「現象」或經驗內容之外，無實在，欲盡知一物

之一切，但需求知其物，在一切情形之下所呈之狀況與感覺，爲事已盡。於論實驗主義一章，在「相對論」標題之下，我曾述及認識論上一種消極之方式，按此方式，「真」與「被信仰」，乃完全同一，並且真若將其作「如是」觀時（as such）（案：有類佛家之「真如」）實有待於知之之者，蓋真者，不過知之之者，對其所處具體之環境之一種適應作用也。相對客觀論，與相對論之實驗主義之不同處，在於相對客觀論，限相對原理於知見現象之範圍以內，不願將此原理，擴而充之，以包括各現象間概念上之關係。故相對客觀論，不似實驗主義之否認宇宙間存有一絕對的，客觀的真理，完全獨立，不受任何判斷與信仰之影響。此種客觀論，主張但有知見中之事物之性質，始藉其與知見之者所發生之關係，而成立。

至於相對客觀論與現象派之區別何在，可述之如次：兩派固同承認上述有限制之相對原理，其不同處，在於新客觀論用以解釋知見經驗之相對性的名詞，不爲心理的，而爲物理的，是已。

此點爲相對客觀論所以自別於他法之主要理由，欲明白了解此點，請詳察吾人在火車後方，觀看鐵道之並行雙軌時，所發生輻合（convergent）之現象。原始或極端唯實主義者，將謂此輻合性爲有外在之實在，對於觀察者，完全獨立；中庸或常識唯實主義者，將不以此輻合性爲有外在之實在，而謂客觀並行之雙軌，係一種物質原因，能激生一種悖常之心象，由此心象，遂生輻合現象，而相對客觀主義者，則謂輻合之雙軌，與並行之雙軌，具有同等之「屬物」（案：卽物理）。「外在」客觀之性質；但此兩套雙軌各有其關係與內容，絕不能自成爲獨立的，與

絕對的。同一套之雙軌，於一關係內容內爲並行的，於另一關係內容內或爲轉合的，於第三關係內容內或又爲又分的 (divergent)。此種情形，不必引用心之原素，可藉純粹物理原理（光學）而得到完全解釋，若以照相機代人眼，其結果雖不能完全盡同，而大致亦相類似。

如果有人反對新客觀主義，於舉出離常視景以難之之外，復舉夢境幻錯，以證明夢幻經驗中之事物，實只意識狀態，無有實在之可言，相對論者將答之曰：此情形，就其物理方面言，固猶未能外乎客觀之範圍也。吾人討論一神經錯亂者之神經時，不但當連帶討論其當前之表象，且當將物質世界之過去事物中，凡與此神經曾有相互之感應者，皆討論之，此蓋即吾人所稱爲「記憶」或「表象之一羣」(apperception mass)者也。（按：「表象之一羣」包括意識之全部或體系，吾人可由之以相對勢力，類化新要素，使成舊有體系之一部。）幻錯經驗中之非實在事物，自犯幻錯者觀之，是爲外在的，但在某種極複雜之體系之內（此體系包括過去之一切事情，及當前犯幻錯者血質上，神經上之反常狀態），幻錯所覺爲外在的非實在事物，實確是外在的。請用專門術語以說明之。吾人可謂相對客觀論，爲一種關係論，但其論經驗中二現象之相互關係也，必不稱此關係爲「1位的」(dyadic)，至少亦必稱之爲「3位的」(triadic)，常有似乎顯係 A R B 之普通關係（A 與 B 發生某種關係），而細案之實皆 (A-R-B)-R-C 之關係（A 在某關係內容（C）內，與 B 發生關係）；在此關係內容（C）中，主要之原素，爲得經驗者之神經。

相對客觀論第一點困難，可於以下事實見之。同一事物在各關係內容內呈表各種不同之現象，但此各種不同之現象，皆預先假定一最先的，獨一的事物體系，於其中每一事物，皆在客觀之空時秩序中，佔一確定之地位；惟其有此共同之物質體系，各私有主觀之視景，始能得解釋，及相互調和。請再用並行雙軌爲例：吾人觀察軌道之時，觀察線上之點數無數，吾人任從一點觀軌道，皆成一適合現象或視景，故視察線上點數之多寡，則吾人所成之適合現象或視景之變度亦多寡。視景雖各有不同，而軌道之「行爲」似表示其爲並行的，各度適合視景，亦可從簡單之光學原理，得到解釋，蓋同一實在之並行軌道，若觀之者所立之地位不同，其視景將各異也。

相對客觀論第二點困難，乃以下事實爲根據：吾人於經驗事實或關係時，若就相對客觀論者之論點觀之，皆無絕對的實在，蓋均當加以限制之語詞，如「自吾人觀之爲實在的」或「在此關係內容內爲實在的」一類之語詞是。似此限吾人之經驗，於某範圍內無論吾人應否以之爲滿意，吾人實未嘗以此爲滿意也。除非吾人明白意識吾人之受欺，則吾人一切之認識判斷（無論爲最直接的知見，或爲最間接的判斷），皆自謂爲超絕其關係內容，而視其對象爲有普遍的，及絕對的在存。設有餓者於此，因幻見食物當前，倍覺痛苦，再設一相對客觀論者，進而慰之曰：此食物實完全「實在」的，完全「客觀的」，絕非僅爲「主觀的」意識狀態。雖然相對客觀論者，固不能不承認此幻錯中之食物，但存於視覺以內，而非味觸兩覺，所得嘗及之物質現象也。以我意揣之，此餓者將答慰之者曰：「若我者並非如是如是（as such）之幻錯內容（或幻錯內容之自身），本來只有視覺之內容者，而

妄謂其爲有超視覺以外之實在，此種妄謂，苦人殊甚也。食物果但於幻錯內容內爲「實在」，則絕無實在之可言；視覺現象，可以物理名詞解釋之，此固不可諱言；但此不能減輕我之失望，於見幻錯內容時，彼固自謂爲可食之物，及我徵之於事實，則全然不符，此時所生之失望，豈能因幻錯現象爲能賴物理名詞而得到解釋，遂而減少？總之，我所見之事物，非但爲視覺中物，且是視覺中可食之物，而此種可食之物，實無實在之可言。

（原註）人常巧立語詞以抹煞「非實在事物」之地位，及其在認識論上之重要，例如：「實是實在事物，不過位非其當耳。」或「其原素本爲實在，不過關係錯亂耳。」一類之語詞。此法易起誤會，絕無優點可言。幻覺上之馬怪蛇神，其所以爲非實在者，固不在其感覺上之原素有何不當，但在其關係之錯亂，無論此關係之爲外在的（*external*）抑爲內在的（*internal*）也。（莎士比亞之十四行詩，與其他字母之雜湊之區別，一大獅與一小鼠之區別，亦「但」在於原素間之關係，但發生實在與非實在之問題者，亦卽此關係以內之全體也。）

結論

以上討論認識論積極方面三法之第一法，此法方式有三，以上吾人逐一論及之，並略加評語。

極端或原始客觀論有一優點，蓋其能與吾人本能上直接之信念相融合，方吾人經驗一事物之際，皆毫無懷疑的，本乎本能，直接感覺所經驗者，爲有獨立之實在。無論吾人之經驗之爲真確與否，極端客觀論均與其對象，以同樣之客覺存在的地位。其弱點在於不能判別真偽，不知真偽之有何區別，及如何區別，且亦未曾計及夢幻錯覺

之內容乃與得經驗者之主體爲相對待者也。

原始客觀論之短處，亦卽中庸或常識客觀論之長處。常識客觀論明白認清，幻覺經驗中之事物，爲有待於知者之主體（Knowing subject）（幻覺經驗中之事物，與知者之主體爲相對待的。）因其有此認識，故不承認幻覺經驗中之事物，爲有心或意識以外之客觀存在。物質世界，如是得免爲夢幻所擾，老稗於焉以分，文野於焉以別。常識之弱點在其理論，而不在其應用。中庸唯實論者以爲，如果一物與知者爲有對待性（卽被知之物，有待於知者之對待性），則可以斷定此物爲主觀的，爲心內之事物，而無實在；此言果確，吾人將何由以證明二元論，或主觀論之爲非是？因二元論與主觀論，亦可用同一方法，以證明真確知見中之實在事物，亦爲有待於知見者之心，一猶幻覺經驗中非實之事物之爲有待於經驗者之心也。常人一見吾人，但能經驗吾人自己之心境，心境而外，更無事物，爲吾人所得直接經驗者，雖將心煩意亂，表示大不願意，但亦無有理由以駁難此種之論調。

近來新興一派，卽客觀論之第三方式，欲脫認識論上質樸唯實論於困難，而恢復其地位，其所用之方法：（1）慨然承認一切可知見之事物，均爲有待於知者之主體，（2）但謂，此相對待性，雖含有知「見之事物，有待於心，始有存在」之意義，固無礙於吾人之視一切事物，無論其爲實在，或非實在，爲同有物質客觀之地位也。此論之長處，在於承認吾人可以用物理名詞，以解釋一切錯誤，因錯誤乃隨物與神經之關係而生，而非隨物與「心」或「意識」之關係而生。此論之短處，在於一方面忽略事情中，有一超乎個別殊相之體系在；爲吾人所可推而得者，凡有

存在者，在此體系中，均在空時秩序佔有一定之地位，一方面忽略感官材料中所有之視景系統須預先假設一主要的、公有的體系，作其參考之張本，而後始能相互調合，而得到解釋。新客觀論尙有一短處，即忽略幻錯經驗自身所具有之「客觀」性，與經驗者意謂其所具有之「客觀」性，大有區別；神經錯亂者之感官材料中私有視景之系統，固可稱爲「物理的」或「有外在之存在的」也。前文已述及，錯誤之所以爲錯誤者，實因一人之經驗，不肯自安於其旋起旋滅之意識中私有之系統，而自以爲乃一獨立之實在系統之一部分也。

客觀論三派，弱點屢見，請先論與其敵對之二元論與主觀論，而後再繼續討論之。

第九章 認識論之二元論

本章所論，題爲二元論，以其將存在事物分別爲兩種界限分明之存在界也。二界維何？（1）一爲感官材料，直接呈現於吾人之意識者；（2）一爲外界事物，可從感官材料推得，以作感官材料之原因者；吾人稱此說爲認識論之二元論，蓋所以別之於心物二元論，心物二元論所討論者，關於個人之「心」「體」間之關係，有謂心體二者若非在其要素方面互異，則必在其存在方面互異，有謂二者在兩方面皆無不異。認識論之二元論，對於心體二元論之真偽問題，絕無關係。其所討論者並非心與體之關係，亦非意象與腦神經之活動之關係，其所討論者乃經驗

中之材料，與外界之事物（有信此外界之事物乃經驗中材料之原因者）之關係。認識論之二元論，關於感官材料與其原因之「內有性質」未嘗作何種肯定之判斷；但自以其所主張者為滿意。其主張為何？曰：吾人所知見之事物，與所以使吾人知見此事物之原因，其數為二（或其存在為二）。至於知見及其原因之內有性質如何，認識論之二元論者可於下列四種信念中任擇其一：（1）二者之性質同為物理的，易言之，知見是官感或神經之狀態，其間無毫釐之差異，故與作其原因之空氣流動，或以汰流動，亦同為物理的——此為 Dr. Thomas Case 在其 *Physical Realism* 中所主張者；（2）二者之性質同為心理的——此為 Prof. C. A. Strong 在其 *Why the Mind Has a Body*（心何以有體）一書所主張者；（3）感官材料之性質為心理的，而其原因則為物理的，——此雖非凡屬認識論之二元論者所必持之主張，究亦多數認識論之二元論者所承認者；（4）知見為物理的，而其原因為心理的。關於直接呈現之現象，與間接推得之原因之內有性質，無論其取何種之主張，認識論之二元論，但僅守上述主張所限之範圍；茲重申其主張如次：知見與其原因，其內有性質如何，可以不必具論，就其存在方面言，其數為二，易言之，兩者均能獨立存在，獨自變化。

（原註）我之不憚煩言，於認識論之二元論，與心體二元論之間，詳加甄別者，蓋有故在。邇來作者，多有合二者為一談之傾向，一似認識論之二元論，乃討論知見與其原因之質的差異，而非討論其數的不同，而謂所以推翻其實的差異說者，亦即所以推翻認識論之二元論之自身者。據我所知吾友 E. B. Holt 與 W. B. Pitkin 在 *The New Realism* 一書中所發表之論文，似為犯此弊病之最著者。

I. 認識論之二元論的論據

認識論之元論，已有悠久之光榮歷史。其所含之困難問題，雖有極嚴重而非認識論之二元論所得具答者，而一般之自然科學家，與有思索之常識，仍然持之，視之爲一種試用有效之態度。此論所由起之原因，亦即其所以發達之原因，請條述之：(1)關於幻錯問題，此論有輕便簡當之方法以解決之。(2)關於知見相對待性問題，即感官材料似爲有此感官材料者之觀點與大致之情形所決定一問題，此論亦有同樣輕便簡當之方法以解決之。(3)其於客觀世界也，能運輕便簡當之工具，而用純量之方式以解釋之，如是貶黜聲、色、味等各種紊亂無章之特殊，不可比量之性質，使歸入感官材料或意識界，即第二界(Secondary realm of Consciousness)茲請以次論述之。

(1) 二元論關於誤謬之解釋

自認識論之二元論者觀之，感官意識，有類攝影機或鏡子，呈現或映於其上者，爲機體以外之事物或事情之影像。鏡子與攝影機所返映之影像，不能完全代表發感印之事物，此因影像乃外物與攝影機共同之產物；如是影像有以下情形：(1)或具有外物本身所不具之性質；(2)或缺乏外物所固具之性質；(3)其時空排列之關係(即是視景——Perspective)或與外物所固有者不同。如是二元論，或知見模擬論，對於誤謬有便利之方法以解釋之。此論以爲，於心知見之時其所加入之影響，或於外因經過各媒介物而成爲意象之際，媒介物所加之影響，皆能產生誤謬，致使原物改其本來面目。換詞言之，吾人之意象果與其外因符合，則爲真，果與其外因不符

僞。科倫布 (Columbus) 相信歐洲之西有大陸，此思想之所以爲真者，以其與科倫布心外之實在相符。曩昔嘗有以地爲平者，其所以爲錯誤者，以其與其人心外實在不符合也。自二元論者觀之，凡可思之事物，可歸納爲四類：(1) 物之並存於心之內外者，此爲既知之真理。(2) 物之獨存於個人之心外，於其心內不呈現斯物之意象者，此爲未知或潛存之真理。(3) 物之獨存於心內爲其意象，於外在自然界中無此意象之對象者，此爲現實之錯誤 (actual errors)。(4) 物之既不存於心內而爲其意象，又不存於心外而爲外物者，此爲未知或潛存之錯誤。

二元論別錯誤爲二類：官感之錯誤，與理性之錯誤。於心受感後，苟其最原始之感應，與其原因不符合，則官感之錯誤生。例如，插一直竿於水，則呈現一曲竿或斷竿。但曲性只存於知見，而不存於竿之自身，因竿之所以呈曲性者，有複雜之原因在，所謂曲性，乃水與空氣聯合所發之光線，與空氣所獨發之光線，所聯合因成之現象也。

感官材料或與外因完全相符，惟於心加之以不當之解釋，或推理之際，則理性之錯誤生。例如，設有一人持一直竿示我，且曰將半插之於水，其後乘我不加注意之際，急換一曲竿，此曲竿本不在水中，而我以爲其果在水中，如是遂誤以直竿爲此知見之原因。但感官之錯誤，常得理性之改正。請再用曲竿爲例，吾人見此錯誤之感官現象時，大半皆知其原因爲如何，故錯誤雖仍然存在，亦不足患，因吾人固已知真理之如何也。此種以理性之反應，以改正現象之錯誤的傾向，久而久之，遂成一牢不可破之習慣，而變爲知見本身之一部分。所以吾人於觀察外物時，或由後天所得，或爲與生俱來，常能將外物之現景 (Perspective) 看得清楚，計算在內。於吾人斜觀一方桌時，吾人所

見最原始之印像，乃長斜方形，但桌之現象並不因之而變為長斜方形，而仍然為方形。又如，設有一人背我而走，我眼所見最原始之印像，為一形狀逐漸縮小之事物，但此亦猶視景，吾人可以存在知見中之推理改正之，故吾人所見者並非其行越遠，其狀越小之事物，而是一形狀不變，而距離漸增之東西——實際事實上之情形，固如此也。如是，二元論對於各種錯誤之解釋，至極明白簡單。

(2) 二元論關於知見之相對待之性之解釋

前在第四章論懷疑派生理學之論點時，已將知見所經過之程序加以分析。一物果欲為人所知見，則有以下情形：此物須發出某種力或物，此力或物復須經過物質之媒介（空氣或以汰），而於感官上復須引起某種特殊之變化。隨此變化有神經流發生，此神經流將變化傳達於腦神經之總樞（於總樞之內，復因當下神經系中他種情形之關係，而稍更變），而生有意識之知見，及隨此知見而生之適當的神動經反應。知見作用之性質，既如是矣，則發起刺戟之外物，絕非決定呈現於知見中者之最近因（Proximate determiner）。決定知見唯一之最近因，乃神經中樞最後一瞬之情形。此情形如何，則半決於外物之性質，半決於神經之地位與性質，故吾人對於一物之知見，不但隨外物之性質而變化，且亦隨吾人與此物之關係而變化。吾人走向一座大山，距離一變，大山之顏色亦隨之而變。但吾人不能在山之本身，求得一物質，變化與此變化相符合。此變化乃起自吾人與山之間之距離，故亦但受此距離關係之決定。

認識論之二元論者，遂據此知見之相對待性，聲言吾人所知見者，乃在吾人心之內部，與引起此知見之外因，全然不同，蓋兩者之間，其數爲二也。「二物若能各自獨立變化，其數不能爲一。」其一之範圍，亦不能卽是其他之範圍。在向山而走一例中，吾人已見到，知見中之距離，可獨立變化，其變化於山之自身，毫無影響，吾人亦可蒐尋證據，以證明外物能獨自變化，而其變化於其被知見時之知見中，亦不引起若何相對之變化，清明之夜，吾人所見之羣星，或有大經變動，而非吾人之知見，所得觀察者，或有於吾人見之之數年以前，早經崩毀消滅，無蹤無跡者。自光流由星球出發之日始，至其經以汰而發到吾人之眼簾之日止，其間在星球中所發生之變動，吾人不能於吾人之知見中求其絲毫之痕迹。如是，吾人之知見雖乃起自外因，惟與因果關係之性質非常曲節，故常有變其一而其他人仍絲毫不變者。

吾人於是知，關於幻錯之情形如何，關於相對待性之情形亦如何。有錯誤待解決，有知見之相對待性待解釋，二元論於焉以起。

(co) 二元論關於第二物性 (Secondary qualities) 之理論

呈現於吾人經驗中之物質事物，具有兩種不同之性質，一爲量的，一爲非量的 (The quantitative and the non-quantitative)。量性質包含數，地位，大小，形式，延續，動，情性，或積——換詞言之，舉凡一切空時之方式，及空時之關係，皆屬量方面之性質。非量性質包含聲，色，香，臭味，以及觸覺上各種之情態（物所具有抵抗力之性質，或爲

例外。此兩種性質之間吾人應知有三種重要之差異。

前第四章已將數之各方面，稍加討論。量性質可成一連續而同質之級序，其中任一分子，皆可作為另一分子之函數。例如，10一數可用下列各法表現之： $7+3$ 、 $\frac{20}{2}$ 、 $\sqrt{100}$ 等。數如是，空時之關係亦如是。一量於此，吾人可將其與其他同性質之量比較，而精確的決定之。非量性質則不然，乃間斷的，不同性質的，不可比量的，故亦不能互為函數。請舉一例以說明之。一孩童於此，果其明白何謂3，何謂7，及何謂加法，則關於10之所以為10，乃由於 $7+3$ ，彼將一目瞭然。果其但知藍黃，則絕不能從比較此二色，而使其了悟綠之性質。人對於光能生熱，或熱能發光，兩性質相生之事實，或知之甚審，惟於其相生互變之道，或茫然不知其原委。苟不論熱光性質，而論波之長短，則兩系統互變之道，極易了然。此為量與非量間第一種之差異。其次，量性質常呈現於各官，於視觸兩官尤為明顯；而非量性質則獨呈現於一官。數之呈現，五官皆有；地位呈現於視觸，聽聞兩官亦稍有之；形動呈現於視觸。但色之呈現為視官所獨有，聲之呈現為聽官所獨有，味，香，臭，堅亦獨呈現於腦，而鼻，於皮膚。此為量與非量間第二種之差異。復次，一物之量性質，吾人不但可直接觀察之，且可用試驗方法，觀察其施於他物之影響，而間接證明其存在；而非量性質，不能發生確定之影響，吾人除直觀外，無法以推知其存在，此為量與非量間第三種之差異。

上述三種差別，於科學方法之發展，影響至深且鉅。中世紀亞里斯多德之宇宙觀，風行一世，其時非量性質之重要，遠過量性質之重要。此或因非量性質，在人之意識活動中，顯然佔有重要地位；故當時一般人，皆以自然之活

動，有類似於人之意識活動。迨至伽利略（Galileo）笛卡兒（Descartes）及其他新物理學之開山祖師出，中世紀之擬人說（anthropomorphism）遂一掃而無存。前之目的論，及質之宇宙觀，一變而為機械論，及量之宇宙觀。自此新觀點以觀物，則見物質事物之性質及其行爲，皆爲決定的，而決定之之力，非其物內有之力量，而是物與物間外在或空間之關係。於是，量性質之重要過於一切，故稱爲「第一物性」（Primary qualities）；而非量性質，因於物體之動不生影響，故降爲「第二物性」（Secondary qualities）。此稱態度變遷之根據及理由，可於上述量與非量之第一種之差異見之。物質事實，可用可比量的，連續的，同性質的量之法式，以表現之；亦可用不可比量的，間斷的，不同性的某官能之質之法式，以表現之。但若持二者而比較之，前者效用之大，遠非後者可比。論熱光性質時，吾人已經提及，果將光熱性質之互變，化歸爲波動之長短互變，則其互變之道，極易明瞭。吾人之所以將堅體，變爲流質，流質變爲氣質一類之變化，化歸爲原子系統內，空間結構之變化者，亦不過欲使此種變化，較爲易解。化一切物質情形之不同，爲動方式之不同，或空間結構之不同，實猶化各分數，使歸於共同之分母。前爲異性不可比量者，今爲同性而可比量。又如，在物與力範圍內，化質爲量，猶一社會之變，其由來以物易物之制度，而代之以幣制也。商品如糧食，服飾，建築所需之材料等，果用時幣定其價格，則可相互比量，不差毫釐。各商品可互定其價格，而表現之。近代科學，描述物質世界之事實，完全應用量之關係，此關係乃一切互變之公分母，或普遍媒介。至於第一物性與第二物性之第二種差異，其含義極易明白：凡一物之性質，呈現於各官能者，其描述之作用，

自遠超於獨呈現於一官能者。第三，關於量性質，吾人可從其施於其他事物之影響，間接求得之；關於非量性質，除其直呈於觀察者某官能時所生之影響外，更無其他影響可求；於是吾人欲有所描述之際，前者必優於後者，可待言。

讀者或曰，姑承認科學家所根據，以純量解釋宇宙之三理由，為正確恰當，但請問此與認識論二元論有何關係？答案極乎簡單。既謂事物之非量性質為無效用矣，則自此進而謂其為非客觀之屬性，但起於觀察者之心的主觀影響，獨於心內始有存在，一轉念耳。此即二元論者所取之步驟，蓋自二元論觀之，呈現於直接知見中之事物，乃位在感者之心內，與其外界之原因，絕非一數。第二物性或非量性質，既不見許於物質原因之範圍，二元論者不得不設法為之另尋地盤，以安置之心，於是成為第二物性最恰當之地盤。稱二物性之影響所及，既但限於受影響者內部之程序，則其性質之要素，純為心理的，應劃歸於心理學之範圍，非物理學所欲論究，似屬至當。

（原註）請舉確定一切之溫度，以說明此點。置手於盆水之中，覺其熱。熱性固以為水之屬性，但我無法以確定其熱度。我或謂之為「微熱」很熱，「極熱」，「太熱」。此類不精確之判斷，已不足稱，但由科學觀之，此種量熱之直接方法，尚有一點，為憾尤深。設請一朋友試水之

熱度，其所發之判斷，與我之判斷不同，則兩者之間，孰「是」孰「非」，殊無從決定，即吾人所用之名詞，亦難定其確能代表同一之事物；因同一經驗，於人或謂為「極熱」，於我或謂為「很熱」；假如吾人所論者，但限於特殊非量之一熱性，吾人將無法以打破此種困難。設放棄直觀方法，吾人測水之溫度，不以水於我官能上所生直接之影響為測量之根據，而承認第二物性之「熱性」，可化為第

一物性之「動性」(一物體內原子之動性)其熱度如何，可據其施於其他物體之影響，而測量之，則可由熱力施於水銀，使其伸漲之影響，以計熱力之度量。吾人置一寒暑表於水中，視水銀升止之地位，則水之溫度可得，其法既精且便，言其精便者，一因其具有量之精確性，一因其可用客觀之試驗，以證明之。其性質為獨立的，不為感者皮膚上變易無常之感受性所支配。於此吾人所當牢記者，乃第一物性或量性質之所以有此優點者，以其能感動其他物體，使生反應，非但於某官能為然也。

如是認識論之二元論，獨得自然科學家之心意，蓋科學對一心一意，在於化全宇宙為「積」，「動」之純量系統，故自科學家觀之認識論之二元論，實比其他二法為獨當也。

II 對於二元論之非難

對於認識論之二元論，人常特有三種非難，哲學家見此三非難，多認二元論為偽，以為亟當以主觀論，或認識論之唯心論，以補救之。此三非難之性質及力量，皆不盡同，惟其目的則無異致；其目的維何？曰：指明「以經驗以外之事物，作經驗以內感官材料之原因」為說既為無用，復屬不當。

據作者之意見，第一非難毫無理由；第二非難亦但於批駁認識論之二元論中之某派，始有力量；而第三非難，則誠能推翻整個之二元論系統，至少平常一般人所認識之二元論，將因此第三非難而顛覆。請以次述之。

(1) 第一非難根據感官材料與其原因有不能比較之困難

二元論者下真理之定義曰：真理者，經驗中之「關係者」與「關係」，與此經驗之原因中之「關係者」與

「關係」之「相符關係」也。吾人之意象，果其模擬事實，則爲真；如其不能模擬事實，或模擬矣而不精確，則爲僞。但苟問其如何得知經驗以內之事實，與經驗以外之原因之果否相符，則吾人難得滿意之答案。吾人言一照片之佳或不佳，蓋因照片與原來景物之間，吾人得從而比較之也。有斯二者當前，吾人則可判其是否相類似。但據二元論者說法，此法不適用於經驗與原因之比較，蓋二元論者謂經驗之原因，在經驗以外也。

此非難雖似致命，實則不然。二元論者所以稱經驗中之材料，爲經驗以外事物之結果者，因吾人不能就感官材料之自身，求其所以生與行動之解釋。每一新感覺，皆係不速之客，從外在世界，闖進既存感官材料之範圍內。方我深思幽想一恬靜之野景，忽而咆吼一聲，如雷震耳，頭角頓受無端之痛擊。在我受此擾亂之前一瞬，盡我經驗中之所有，有無能解釋此擾亂者，於是我不能不覺悟，我所處之世界之大，固遠非我對此世界所得之經驗範圍，所得比擬者。此廣闊無邊之境界，連續不斷以新經驗加諸我之身，我遂根據此新經驗，推測其原因之存在與性質。有一砍木者於此，我既聞砍木之聲音，又見砍木之舉行。苟我離此砍木者漸遠，則「見斧落」與「聞聲音」之間，相距之時間亦漸長。在知見情形本身，絕無有能解釋此變化者。但我若假設空氣中有不可見之顫動，以一定之速率，將聲音傳達我之耳鼓，作我聞聲之原因，再假設一不可見之光之顫動，以一定之速率，將外景傳入我之眼簾，而後再設前者之速率慢，而後者之速率快，於是上述變化，乃得完全之解釋。匪特此也，即吾人從任何位置，對於一事所聞所見之間，相距時間之長短，亦可藉概想此空氣波與光波之假設，言之準確，雖則所謂空氣波與光波者，吾人對之

固未嘗有所經驗也。要之，吾人概念上之假設之爲真爲僞，須視其能否證實，由之所推得之預期。請再舉一例。先時有謂物質內具有內有力量，能凌虛御空，不受其動作所由生之空氣媒介絲毫之影響者。此積極方面之「輕性」或「反引力性」，純爲推論之結果，吾人對之，但能加以概想，而不能有所知見。吾人一見雲烟一類事物之飄浮行動，卽欲於中推出一「反引力性」一類之東西，以作其原因，此亦理所當然；且感官材料一小部分，內在某種程度以內，確可因此假設，而得解釋；但當試驗成功，證明真空之內無有不墜之事物時，與舊假設之不能成立，顯然易見，因其不能證實由其所推得之預期也。於是新假設乃以成立——果無外方如空氣之壓力，水之壓力，及其他媒介之阻礙，則萬有無有不向地球下墜者，吾人既見由萬有引力之說所推得之經驗中的預料，皆得證實，遂據此理由，主張吾人關於此說所持之思想，其爲真之或然性，程度甚高；換詞言之，吾人所持之思想，與引起吾人感官材料，而作其原因之實在界，實相脗合。請再設一例以說明，實在雖不直接闖進吾人經驗之範圍，而吾人確有方法，以考核吾人意象之是否與實在相符。此於吾人關於他人心中所有之思想與存心有所判斷時，可以見之。我遣人送信付郵。後此人來，謂信已投郵。觀其語言氣色，我知其心中有一意識，自知其所說者爲真。我之知其心者，乃一推理，而非知見。他人之思考情緒之存在，絕非吾人所得直觀而經驗之，使成爲吾人之感官材料者，此蓋盡人知之。他人之行爲，吾人固得而經驗之，至於發動此行爲，及實現此行爲之意識的存在，則吾人但能推測。再舉前例。如果我得一覆信，則我前此所施關於送信者心中存有「說實話」之意識的推測，於以證明；但如果我不得回信，而且發現前信未

發，則我可斷言，當送信人告我以信之已發也，其心中之思想，與其言語態度所表示者不同。是則關於我感官材料之原因，我所施之推理，無論如何，均可得精確之證明，而不必強求靈見一類之不可能之方法，以直觀他人之意識。由是吾人可斷言，認識論之二元論，無論其含有何種其他缺點，上述之似是而非之非難，謂吾人無法以證明經驗內之結果，與經驗外之原因之是否符合，固不足以傾倒之。吾人直接所不得觀察者，間接固可得而推測之也。

(2) 知見與其原因爲性質上二元的之非難

此處應注意，第二非難，非對認識論之二元論本身而發，乃對於二元論之某派（自然科學用之，以驅第二物性於第一物性之範圍以外）而發。設知見之物質原因純屬第一物性，則第二物性，以及感官知見之事物的性質，必皆非物質的；如是，前於感官材料，與推得之外物間，本只「數二元論」之假設，今一變而爲「性質二元論」之新假設。本章討論之始，已說明此新假設，不必內含於前假設，且亦非認識論之二元論之重要分子；但科學家於研究第二物性問題之際，既常兼用兩假設，則此處將二者並提齊論，似甚恰當。

第二非難重要之點，在於除感官材料所給與之質材外，吾人更無其他質材，藉以能思出一物質世界，與感官材料全然不同者。

據作者意見，二元論之科學家果欲答覆此非難，不能不放棄其假設，謂感官材料與吾人知見之物質原因，爲質全然不同。此種放棄有何意義？是否謂須恢復第二物性在物質世界中之地位？自我觀之，此爲當然。但吾人不必

因此種放棄，而連帶放棄吾人之理想——卽以純量與機械之方式，以解釋物理程序。一商人據時行幣價，以定物價，其商品不必因此而失其物質之性質，而變爲主觀的。物價未嘗取商品而代之，其作用不過於公共交易媒介中，確定其地位而已。但商品雖保有其特殊之實在性，其在交易媒介中之轉動，則全依其物價而決定。科學之內容大致亦如是，且亦應當如是，物理學家固可以以汰顫動之數目不同，解釋紅光或紫光，並以與紅紫二光相關聯之動率，解釋二者之關係與互變；但科學家不必因此，遂謂性質自身爲不是物理的，而是主觀的或心理的。爲方便起見，吾人固可視性質爲無效用或副象，但性質不必因此，遂失其客觀之地位也。

結論之頃，請注意，吾人用科學方法，使物之第二物性或非量性質，與其第一物性或量性質，能相互比照，發生相關，但吾人不必因此，於感官材料及其原因二者之間，既立一「數二元論」之後，復當立一「性質二元論」；非特此也，吾人且可斷定，吾人不能一方以二者之性質爲全然不同——一爲心理的感官材料，一爲物理的原因——一方又謂，欲思物質原因，非賴感官材料不可，蓋此二者實兩相拒斥，不能並立也。

(3) 關於由推理所得之空時與由知見所得之空時其數爲二之非難

本段所述之非難，乃對認識論二元論本身而發，非如上述之第二非難，不過對於此論之一派而發，卽對於科學家所應用以施於物質世界之量的解釋一派而發也。

第三非難重要之點，在於以下事實：感官材料之物質原因，所佔之空間與時間，卽是感官材料所佔之空間與

時間，蓋除感官材料之空時以外，我不能另求一空時，以位置此感官材料之物質原因也。請舉例說明之：當我見有一桌於此。若據認識論客觀論，即質樸之常識論，我將謂我所見之桌，與發此知見之物質原因，爲數同而一；換詞言之，感官材料本身，即是物質事物，享有獨立之存在，不因其偶在吾人之意識出現，方始有存在。但若據認識論之二元論，則我之態度將完全改變。如果我視其爲直接感官材料，則其將但能存在於我心內，而作心境之一境（無論我以「自我」爲求存之靈魂，或物質之機體），惟其如是，故其不能離乎我之知見的程序，而獨立存在。此感官材料，既若是闖進我經驗之範圍，則我不能不覺得，外界有原因焉，足以引起我之感官材料；我遂稱此原因爲「真桌子」，所以別之於內部知見中之桌子。此「真桌子」我但能推而得之，而不能經驗之，此理之當然，蓋據二元論，「自我」只能經驗其自己之狀態也。如是，知見中桌子所存在之空間，爲一空間，推測所得之「真桌子」所存在之空間，乃另一空間。蓋所謂「數」不同者無他，即指空時地位之不同而言也。但此「真空間」何在？我所可得而「思」之空間，惟有所得而「知見」之空間——所謂「知見」之空間者，即知見中之桌子以及其他感官材料所存在之空間也。但此知見空間太偏於內部與主觀的，「真物質事物」不能存在於其中；於是我不得不另思一適當之空間，以位置由推測所得之真桌子。但困難是，我無法超此知見空間，以另思一空間；我絕對不能思一外乎（外乎者，不連接之謂）我所知見之空間的。我所經驗之空間存有我之身體，我立足之地球，以及遠遠鏡外最遠之天體，認識論之二元論者，謂此種空間，只合存貯感官材料，不足以貯真棹子，此以其客觀程度，有所

不足故也。無論知見空間之爲好爲壞，但自我觀之，獨此空間始有意義；如果物質桌子不在此空間之內，則其「何在」誠爲不可思議。要之，二元論者，謂吾人可於知見空間以外，推得一真空間，此說細按之餘，乃知其實屬毫無意義。

關於時間之觀念，認識論之二元論者，亦難免有相同之致命困難。試舉例說明之：我回憶五分鐘以前，曾有削筆之舉動。我之記憶，乃現在之事實，此記憶之內容，乃某種模糊不定，頓起頓滅之視覺性質，其存在於原有知覺經驗中時，比其存在記憶中，較爲分明確定；此外記憶內容，尙含一叢富有意義之關係素，此種關係素，極難加以確定之描述，但當我回憶削筆時，心中所經驗之記憶內容，乃由此關係素所構成者。此內容呈現於我心之當前，爲感官材料。據二元論，此感官材料，乃我現在之心境，與五分鐘以前削筆之真事情，相距五分鐘，故二者之間，其數爲二。其意謂，記憶之像，存於現在；削筆之真事情，存於五分鐘以前；後者非我所得直接知道，我但能據當前之記憶影像，推而得之，以作此當前感官材料（時間上）之外在原因。據二元論，記憶影像，或知見影像所存在之時間，爲一時間，此真事情所存在之時間，乃另一時間。但問題是，除我感官材料所存在之時間以外，尙有何種時間，爲吾人所得而思者乎？對於五分鐘之間隔，我確有模糊之知覺（如果此間隔爲五秒鐘，則我定能明白意識之）；惟外乎我所知覺之時間的「真五分鐘」或「真時間」與我所經驗之時間，不相連接者，誠屬不可思議。無論此不過爲五分鐘以前，即係五千年以前，除非吾人視其爲吾人現在知覺上之時間之一部分，其觀念亦絕無意義之可言。要之，二

元論者，論吾人於知覺之時間以外，另可推得一時間，其說毫無意義。如是吾人不得不承認；所謂感官材料之物質原因所存在之空間與時間，不能不即是感官材料本身所存在之空間與時間，果欲謂吾人記憶中之感官材料與其原因，其數爲二，則唯有位此原因於知覺之時間以外之另一時間，始可；如是認識論之二元論，欲分感覺材料與其原因爲二數之企圖，可謂全然失敗。

認識論之二元論，三種之非難，討論既竟，此三非難，即令不足以推翻之，至少哲學家中有因此而放棄二元論，而持第三法，以解釋知識關係者，此第三法，普通稱爲「唯心論」，但吾人擬以「主觀論」代之，因「主觀論」一名詞，含義較爲清晰，爲詞亦不似「唯心論」之眩人耳目。下章請論究主觀論。

第十章 主觀論的方法

主觀論（或認識論之唯心論）爲一種信仰。信事物不能離心（或意識）他獨立存在，此於物質事物爲尤然。故凡屬存在，無非心及心境。於未討論主觀論主要派別之優劣之先，請先究其歷史上所經過，及論理上進展之痕迹。主觀論開端在第一級之始，不過視非實在及幻覺之事物，爲有待於心；及其終，乃成唯我論，謂宇宙全體，皆不能離心（或意識）而獨立，果其離心，立成幻影。明乎主觀論進展之途徑，吾人對於主觀之全部理論，始有明白之

認識。

I 主觀論之第一級：非實在事物之主觀性

主觀論之第一級崛起之理由，於客觀論一章業已提及。自質樸之腦筋觀之，經驗中一切事物，均可離觀察之者的意識，而獨立存在；但哲學思考，逐漸打破其客觀獨立性，而歸之於主觀範圍；經驗事物中，首先受此打擊，而降為主觀之心境者，爲知見之錯誤，與概念之錯誤。例如，遠處有一人向吾人而走，初見時似曾相識，及至接近，則爲一素未謀面者。前項經驗之對象，爲吾人之朋友，存在某時某地之某甲；後項經驗之對象，爲另外一人，存在某時某地，而吾人誤將其時地，加諸某甲之身。吾人以後項經驗，較前項經驗，更爲可靠；而又無法使後項經驗，與前項經驗並立，於是惟有視前項經驗之對象，爲僅僅存在吾人之意識之內。再設一例，於我患狂熱病症之際，見有毒蛇盤繞床脚，看護告我以無其事，朋友亦協同證明其說之真確，我自己亦撫摸毒蛇所盤據之地位，而不覺有平常撫摸毒蛇時，所起觸官之感覺。欲調和此兩項經驗——一爲前項見有毒蛇之經驗，一爲以後各項無有蛇迹之經驗，此後項之經驗，即我朋友所有範圍較廣之經驗，及我自己較爲可靠之觸覺經驗——欲調和此兩種經驗，惟有視毒蛇爲非實存於我機體以外之空間的事物，雖其確有客觀之現象。要之，毒蛇者，不過我意識內主觀之心境已耳。

醒時之知見錯誤如是，睡時之夢境亦復如是。孩童與未開化之民族所持原始之認識論，視夢境爲有客觀之存在。但夢境常彼此衝突，與醒境亦多不一致，於是吾人不得不放棄此原始主張，謂夢者乃遊魂世外之靈境。夢中

景物，亦猶幻覺中之事物，常隨夢者變遷，而有待於夢者，因此之故，吾人遂不得不認其但存在於吾人之意識之內也。

概念錯誤中之事物，亦同此命運。人類於無知之時，所假設以解釋其所經驗之世界事物，如 Olympus 山顛之神明之類，當時似有客觀之存在；而一旦其非實在性見，則全數被貶為純粹主觀之心境。如是，心不但為知情，意三者適當活動之範圍，且亦內堆積生活中非實在事物之垃圾場。「自我」不但為一具有知見力量之主動體，不但乃機體及其環境間真關係系統之中心；而且變成一神秘之貯藏庫，舉凡自相一致之實在世界中，所不容之事物，此貯藏庫莫不容而納之。

II 主觀論之第二級：感官材料或知見中之事物（後簡稱爲知見事物）之主觀性

第二級如何變客觀存在之事物，使歸入主觀心境之範圍的程序，於討論認識之二元論一章，已闡述詳盡。故此處但將舊說，以一兩語概括之，吾人所以視感官材料爲主觀，而謂存在客觀世界中者，僅係由間接所推得，以作經驗之經驗以外（或物質）之原因者，其主要理由，與吾人所以視夢境爲主觀者同。其理由維何？吾人隨時所得經驗者，乃直接以吾人機體之情形，爲其主要之條件，而僅間接以吾人機體以外之事物，作其次要之條件。如是，自吾人現在之立腳點觀之，單純之認識論之二元論，實主觀論進展途徑中之第二級是已。

III 主觀論之第三級：第二物性之主觀性

本段與前段所論，於認識論之二元論一章，皆已論述。吾人經已見及，自然科學家，如何因蓄意建立一純量系統，以解釋物質世界，竟將物之非量性質，全數黜為心境，謂其乃生自與其完全不同之外因。此處吾人勿庸重述此論所以起之理由，及對此論所加批駁之非難。吾人但須勿忘，主觀論之第二級如何代表先期純粹之認識論之二元論，主觀論之第三級亦如何代表較為極極之二元論。

IV 主觀論之第四級：第一物性之主觀性

主觀論之進展，至第四級始有精妙獨到之可言。主觀論者之世界，已非認識論之二元論之世界；二元論者之世界，為主觀之感官材料，及其客觀之物質原因二界，所組成之世界，而主觀論者，則將經驗中一切事物，均歸入獨一之境界內，其中所有全為心及心境，或意象。此為主觀論之本部；主張經驗以外，無有實在。二元論者所視為物質事物之獨立系統者，主觀論者則視為心境中，稍為固定與恆常之關係，此種僭越物質事物之心境，自成一界，與其餘心境，界限分明。經驗中此種「物質」心境，與經驗中其他之心境不同，因「物質」心境，可為若干不同之心所共有，換詞言之，蓋其為經驗也，為凡人之所以得共享。桌椅，山川，星宿——舉凡我所知見者，及原子，電子，以汰——舉凡我所概想者，皆得為我之心，與他人之心所公有，此項事物，於經驗以外，雖或別無存在，但若比之於苦，樂，憎，愛，壯志等之純為個人所私有之心境也，則其獨特之性質，固彰彰甚明。私有之心境稱為「心靈的」，所以別之於公共的，或「物質」的經驗也；雖然，嚴格言之，主觀論者應以一切之經驗，至少亦當以一切知見中之經驗，為私有的。自

主觀論者觀之，我所經驗之桌子，與你所經驗之桌子，爲數不是同一的，亦不能是同一的，此因主觀論者主要之爭點，在說明吾但人能經驗吾人自己之心境，吾人自己之心境以外之事物，絕非吾人所得經驗者。各人經驗之不同，有如其人。雖然，自主觀論者觀之，我所見之桌子，與你所見之桌子，爲數雖非同一，但因其在各經驗系統中，佔有相類似之地位，表現相類似之功能，吾人固視此二桌子爲同一，且亦可視之爲同一也。但關於牙痛及仰望一類之事物，情形則完全迥異，你我偶或同時感到利害相等之牙痛，但吾人絕不至謂你我之經驗內容爲同一。我之牙痛在我之經驗系統中所佔之地位，不類你之牙痛在你之經驗系統中所佔之地位；你我之牙痛，且將表示不同之共變。你之牙痛或愈演愈劇，而我之牙痛或如常不變；惟於我經驗所謂「同一」之桌子，其在我之經驗中，若起何種變動，如棹翻之類，則在你之經驗中，亦起相類似或相符之變化。主觀論因有此項之說法，故自覺「言之成理，持之有故。」其所「言」其所「持」者何？曰：吾人雖自己決定世界之範圍，謂其中所有，純爲心及其經驗，但吾人固可不越此範圍，而能精確悉別物質事物與心靈事物之二境界也。

主觀論之第四級（此級實主觀論所以自別於其他方法之要素）其大概情形，既已明白，請申論何以哲學家中有放棄認識論之二元論（即主觀論之所自出）而採取此第四級之主觀論者。

認識論之二元論所以起而代客觀論之理由，亦即此新論所以起而代二元論之理由。吾人應猶未忘記，此乃因被經驗之物與得經驗者間之相對待性，逐漸明顯故也。幻覺與幻錯，被黜入於主觀範圍。因其顯然乃以「自我」

或主體爲其成立之條件而不以主體以外之客觀事物爲其成立之條件。至於感官材料或知見中之事物之所以被黜而入於主觀範圍者，乃因吾人對於知見官能之物理的，及生理的作用，知之愈詳，則愈覺吾人隨時所知見者，皆直接的，主要的，爲吾人官能以內之程序所決定。科學家之所以視第二物性爲主觀之心境者，亦因第二物性有此相對待性耳。一物之顏色或綠或紅，一物之溫度或熱或冷，一物之聲音或輕清或重濁，固有其間接原因，存在受驗者之官能以外；惟直接決定此類經驗之最近因，則純爲知見者神經之情況。有見於此，因無怪柏克立（Bishop Berkeley）之不滿於洛克（John Locke）所遺留之觀念，謂客觀之物質世界，但有第一物性也；蓋柏氏以爲，洛氏以遺之第一物性，亦當應用相對待性之原理，以打破之。柏氏乃盡舉物之大小，形式，遠近，及其堅弱，輕重，謂其皆有待於受知見者之自我之情形。物之量性質與其非量性質，對於主體含有同等之相對待性，如果柏克立之前人謂相對待性內含主觀性之言，信不誣，則就論理之推理推之，若輩不得不擴大其原理之範圍，以含容一切經驗之內容。此斷案似爲必然的，但並不因其似爲必然的，而稍減其有以擾亂人之胸臆，使人莫知所措者，蓋此斷案果真，吾人不得不否認物質世界之有獨立存立。如是，原子，以汰，並神經系之自身，以及一切物質事物，將偕第二物性，同降爲純粹主觀之存在。或謂此說謊謬絕倫，蓋其果真，現實之地球，將與夢幻，同歸於渺茫。對此非難，柏氏答曰：吾人之意象，吾人之心境，可別爲二類。一爲起自外因者，組成自然物質界。一爲存在吾人之心內，亦即起自吾人之心內者，吾人稱之爲心靈的。「物質」一類之意象，有恆常性，且可互通聲氣，爲各心所公有；而心靈之意象，乃個人所私

有，無恆常性，並缺互通之作用。因之生果，乃一種力量，吾人經驗中所見有此力量者，獨吾人有意識之意志；既如是，則吾人不得不謂，因成物質意象之原因，乃與吾人之意志相類似的有意識之意志，不過其智力之高，其力量之大，則爲無限耳。此無所不知，無所不能者，神也；柏氏以爲，世界乃一有限的，有意識事物，所組成之系統，其間有一無限之神，按其自定不變之規律，連續不斷創造「物質」經驗，此「物質」經驗，即吾人所稱爲物質世界，而常錯認其爲能離開意識，而營其獨立存在者。非難柏氏者謂柏氏之說失之偏頗，物質事物，與人之夢幻間，顯然畛域分明，而柏氏不顧；以上乃柏氏對此非難之答覆。

對於柏氏主觀論之第二非難，則非若前一非難之易於答覆。認識論之二元論者謂吾人求感官材料之原因時，最簡單最可能之方法，乃以一種事物，最少在其第一物性方面，須與感官材料相類似者，作此感官材料之原因。若輩以爲吾人若求關於椅之經驗的原因於一無限之精神，誠遠不如求之於一獨立的物質的椅之簡截了當。大抵，原因結果，常相類似，即有差異，亦只限於由因而果之際，受媒介物之影響而生之差異而已。吾人照鏡得像，臨水得影，此影像與發生影像之原因，固有相類似處，吾人何不假設感官材料與其原因之間，亦有似此相類似之關係？對此二元論者之非難，柏氏舉出三種答案。

第一，吾人知道，柏氏以爲吾人所得知之原因，惟有有意識之意志，故吾人不得不假設吾人意志以外，另有一意志，以作感官材料之原因，而不能假設一獨立之物質世界，以作感官材料之原因。此答案之困難，在其只有一部

分，可得事實之證明。即使承認，在吾人活動之際，皆可於每一動作之中，見所謂「意志」或「力量」者，柏氏之答案猶未足以釋事實之全部，蓋其間仍需一性質或形式之因素，以決定結果之性質也。意志或有意識之力量，就其自身言，爲不決定的。關於此點，充其量，亦只能使二元論者承認：吾人應當假設一與吾人意志相類似之力量，存在吾人感官材料所自推之物體之中。

第二，柏氏對二元論者之非難的第二答案如次：二元論者既亦承認，一切感官性質，皆吾人意識中直接知見之狀態，則此性質，自不得復存於吾人意識以外之事物。換詞言之，如果一性質既會限制一心境，則不能再限制一非心境之事物；此猶言，如果既說水中之影爲有色相，則吾人不能再說水影所由起之原因亦有相同之色相，但同一性質存於不同數之事物之內，實屬常見。如是於吾人經驗一性質（如黃色）之際，雖已說其爲吾人常下心中之一境，何妨更說其爲吾人心境以外之事物的一性質？據此，則柏氏之答案之謬誤自見。哈佛大學教授 Professor Perry 會稱此答案爲「謬限殊相之謬誤」(Fallacy of exclusive Particularity) (案：見所著現代哲學之傾向)言之至當。主觀論者對於二元論者之非難的第二答案，純屬詭辯，毫無根據。謂同一類之性質，既現形於主觀之心境，遂不能復現形於最堪作此心境之原因的獨立物質世界一語，誠屬毫無理由。一感覺亦猶他物，可有一事物與其性質相類似者，作其原因。

第三，柏氏對於二元論者之非難的第三答案，據著者意見，其力量之大，遠超於前述之二答案。柏氏與其門人

似以爲，二元論者所稱之物質事物，充其量，不過毫無意義之東西已耳。何以故？以無有空間以位置之故。關於此點，柏氏等之意見，似爲不錯，因吾人業已聲稱，惟有感官材料之空間與時間，始爲有意義的也。

（原註）此處所說，並非將非歐克利（non-Euclid）派，以概念作用所構成之空間，或四積之空間之可能性，一並摒絕。關於非實在之空間，

吾人不必負有「指明其與吾人感官材料內之空間之關係」之責任。如果非實在之空間，在存在界，無有地位，其內有之一致性，固自足使其成立。由此觀之，非實在之空間，實與小說中或戲劇中之空間相類。至於認識論之二元論者，於感官材料內之空間以外，另假設一空間，以位置吾人知見中事物之外因，吾人固勿庸將其與非實在空間並提。

如是，主觀論者之反二元論者所持之主張，謂無論常識，無論科學，足以引起其興趣之空時世界，惟有經驗事物所佔有之空時世界也。蓋有確鑿之根據在。過此範圍以外之世界，則非吾人所得窺見。推理，概念，但能將感官材料範圍，加以擴充，加以整理，絕無超越此範圍之可能。舉凡原子，以汰一類之概念對象，不過描述經驗之途徑，簡便縮寫之方程式而已。否則亦不過潛存之感官材料，吾人立之爲假設以解釋當前之知見而已，其存在之情形，與其所解釋之知見之存在之情形，實屬同等。換詞言之，原子，電子果有存在，則必與聲，色，桌椅，星等知見經驗中之事物，同存在於同一空時之內也。

主觀論者對於二元論者的三答案，確能予其先時所持之主張以理論之根據。其先時之主張謂，吾人之經驗界以外，或經驗界背後，別無其他物質之世界。主觀論者對客觀論既同抱不滿，既同以爲直接經驗之對象，乃意識

狀態（或心境）不能離心而獨立矣。苟推此論以至其論理之斷案，則主觀論者之主張全世界無非心及心中之意象也，當然成立。

V 主觀論之第五級：空間、時間，以及自然範疇與法則之主觀性

前段討論柏克立與其門人所持之主觀論；討論之後，主觀性似已達極端，吾人似不能再將所謂獨立之客觀世界，歸入更深一層之主觀範圍。其實不然。柏立克與英派之主觀論者，雖然主張「知見即存在」（*esse est percipi*）說，惟若輩自謂此說但於經驗中個別之「事實」或「關係者」始可適用；至於聯合此事實或關係者之普遍法則或關係，則此說為不適用。若輩以為自然界之秩序，即是關於經驗中個別事實之前後關係，並存關係，因果關係，論理關係，雖亦為心所經驗，但皆可離心而營其獨立之存在。例如，「置薪於火」與「烟灰」兩事情，皆為心境，固也，惟其一前一後之前後關係，實屬不變，此前後關係，非但一心境，其存在實無待於其被經驗。据柏氏，神以意象，賦給吾人時，為式不變，惟此方式之本身，非意象也。有人於此，既見薪之入火，復見薪之灰燼，但其記憶力不強，神經系或不健，不能於二者之間見其前後之關係，而前後關係之為真固自若也。欲使人明白了澈主觀論中此種例外之說法，柏氏以為應用「觀念」（*notion*）一名詞；凡知識之不將其所知歸入主觀範圍者，皆稱之為「觀念」。關於個別事物之認識，柏氏稱之為「意象」，意象云者，謂所認識者，存於心內之一心境也，但吾人對於他心之知識，及對於我意象間之關係之知識，柏氏稱之為「觀念」，柏氏以為此類「觀念」知識，能與被知者之獨立存在，

並存。

關於上述問題，休謨 (David Hume) 所立之地位，最爲獨特，吾人可暫存不論。於是，請討論康德以馬內利 (Immanuel Kant) 及其門人之哲學，以觀主觀論再進一步之演進。柏克立於何處終，康德即從何處始。康德在其名著純粹理性之批導一書，極力闡明，非但吾人世界之關係者與原素爲主觀的，即原素間之一切方式與關係（至少凡可歸爲論理上在先的 a priori 或必然的知識）亦皆爲主觀的。康德以爲，世有「物如」（亦譯物之自相 thing-in-itself）其物，吾人非但不知之，且亦不可得而知之（物如爲不可知者）舉凡一切之感覺，皆起自此不可知之物如。但此感覺既無條理，關係且極紊亂，於是心遂以其所具綜合力量之方式，加諸紊亂無章之感覺上。心所加於感官質材之方式與關係，康德分之爲三類，每類皆有「自我」(ego) 中特殊之心能，作其張本。第一類方式爲空間與時間，以「感覺性」作其心能。第二類康德名之曰「範疇」(Categorie)，爲數十二，包含經驗世界中，各關係之重要方式，如單一性，衆多性，量之全稱與特稱，本體與屬體，因果，可能性，現實性，必然性等。範疇之心能，康德稱之爲悟性 (understanding)。第三類之綜合方式爲「意象」(ideas)，其心能爲理性 (Reason)。意象爲數三，說明經驗中現實的，及可能的事物之如何組合，以代一完整之宇宙之三方面。人心既賦有此三類綜合之方式，則人不啻「自然之立法官」。所謂自然法則者，實心之法則，擴而充之，以加之於貌似能離心而獨立之世界而已。科學家見幾何學，與機械學，所表現之統一性，與協和性，嘆爲奇觀，實則，其主觀之性質，本來自有一性。

與協和性，其所見者，即是此主觀性質，外現爲客觀之方式而已。此種宇宙觀，通稱超越之唯心論(Transcendental Idealism)。康德常自比其哲學於哥白尼(Copernicus 1473-1543)之革命。康德以前，人視心爲無積極之活動，但在消極方面，接受自然法則，蓋不過一外力之傀儡耳；康德一變此舊觀念，以爲自然之法則，乃自人心推得；康德自信其於心觀念之變更的革命精神，可與哥白尼以太陽代地球爲行星系統之中心的革命精神，前後相媲美。

吾人目的，不在敘述歷史之發展；故關於康德所提哲學思想之改革及其主張之各種論據，均不遑作詳盡之分析與敘述。但關於超越唯心論之論據，吾人不得不加注意，此論據中，有因應用「相對待性包含主觀性」原理，在論理上，遂成爲康德以前主觀論各級之繼起者；關於此類論據，吾人尤須注意。吾人之企圖，雖似簡易，實亦繁難；因康德論自然方式與法則之主觀性時，其所採之論點，隨其所論之三套法則而異。康德論空間時間之主觀性也，其理論明白了澈，吾人以爲亦其超越哲學最重要之一部分；其論「範疇」與「意象」也，其理論似較空時爲複雜，而少精采；故請詳論康德空時之理論，而忽其範疇、意象等論，物理（或物質）關係之基本之根據，爲空間與時間；如果能證明空時但爲心之方式，原無離心而獨立之存在，則自然界中其他法則與關係，將必相將以入於主觀之境，更無待言，空時之主觀性，有四大論點，請分述之。

(I) 「貼結」(adhesion)與「先存」(antecession)之論點

本論點之二標題，乃借用德哲學家兼東方學者 (Paul Deussen) 所著形而上學原素論 (Elements of

Metaphysica) 中語。此二者性質大致相同，故今合之，以作康德派唯心論四大論點之第一論點。有空間而無事物存在於其中，有時間而無事情發生於其中，此均吾人所可思議者；而謂空時自身爲無存在，則非吾人所可思議。鳥不能去其翼而自飛，吾人思想亦不能脫離空時。吾人欲釋此現象，唯有以空時爲意識之一部分，猶鳥翼之爲鳥體之一部分，作其飛翔之條件。設空時爲無待於吾人之意識而能獨立，則吾人亦應能思其爲不存在；今空時既「貼結」於心，則其爲主觀也可知矣。「先存」之論點與上述相彷彿。除非先思一空間，以安置事物之存在，則吾人不能思物之有存在。換詞言之，無論在論理上，或在本體論上，吾人均覺空閒先乎存於其內之事物而存在。同此，吾人覺時間亦先乎生於其內之事情而存在。除非先思一時間，以安置事情之發生，則事情不能發生。要之，事物與事情，果離其所佔據之空間時間，則非吾人所可思議；而吾人之思空時也，非但可思其爲能離事物事情而獨立而爲之先，吾人實不能不如是思之也。

以上論點，請簡評如下：欲思空時爲不存在，及欲思事物事情之離空時而獨立存在，誠屬困難；吾之所以有此困難者，固可因空時或爲心之方式故；惟亦未嘗不可因空時乃實有之基本方式，而爲事物事情之先決條件故也。吾人不能思無色之紅，而能思不紅之色，此爲事實；但吾人不得因此，遽斷色之主觀性，甚於紅之主觀性；蓋色與紅之關係，亦猶綱與目之關係——在論理上，綱爲目先，而爲目所預含。如果牛頓 (Newton) 斯賓挪沙 (Spinoza) 謂空時乃萬有最基本之條件之言不謬，則吾人將不得「思而去之」(Think them away)，而設想其爲可毀

滅者——此爲「貼結」困難；吾人亦不得不思空時以作思事物與思事情之先決條件——此爲「先存」困難。吾人思考中，至少尙有一物較空時尤爲根本，尤爲吾人思考之所不得遁，然其不必因此，人遂視之爲主觀的，至少康德未嘗因此視其爲主觀的。其物維何？曰「實有」(Being)是已。實有既非吾人所得遁，復非屬於主觀的，實乃萬物所預先假定者。總之，吾人不能因一物之具有「不得遁性」，遂謂其物爲主觀的；「不得遁性」不能絕對的保證其必含有「主觀性」也。空時果真較存於其中之對象爲根本，則只此已足以解釋空時之何以爲吾人經驗中之最根本者；此種解釋以比康德之假設，謂空時爲心之方式，應較爲妥當自然也。

(2) 在先與必然之論點

康德本人，似以本論點爲最有力量。吾人論究空時之性質，探求力學上因果律一類之假設，所有之理論，均具有某度之確定性與必然性，吾人理論之所以有此確定性與必然性者，康德以爲，因空時（空時乃力學基本之範疇）爲心之方式故。如果因果性，本體性，空間，時間非心之本質之一部分，則一事情之何以必有原因？物質之何以不生不滅？三角形三角之和之何以必等於兩直角？時間之何以不可退流？二日之何以非經三日不能越過至四日？——凡此誠皆不可解之問題矣。欲確知一物，吾人須能創造斯物，或體化而爲斯物。空間，時間，以及範疇等等，必爲吾人思考之方式，吾人論究之之際所用之理論，方始有論理上先經驗而獨立之確定性。設我能踏遍世間，遊於六極之外，我敢斷言，我於六極之外所見之三角形，與地球上之三角形，必具有絕對相同之性質。康德謂從此貌傲倨

而實然之信念中，吾人可推得以下幾乎自明之斷案：三角形與圓周，乃綜合原理之特殊形態，欲一物之現形於知見之中，而作吾人經驗之對象也，非先應用此綜合原理於感官質材不可。

對於以上論點，有二種之答案。一，吾人可與穆勒取同一態度，懷疑吾人已知之數理斷案，爲必然的。「星河以外之三角形，是否與吾人所知之三角形，具有相同之性質」豈非一待決之問題？但對於康德之超越哲學第一點之非難，雖似是而實難以釋疑，故不具論。茲請進而論「必然之論點」的第二種答案，吾人可以承認康德之假設，謂數理理論有「在先的」確定性，但吾人可以否認此「在先的」確定性之預含有數理質材之主觀性。（案：在先爲 a priori，通譯爲先驗或先天，其他學者，用此名詞時，吾人或可作如是譯，獨於康德則不可。康德之所謂 a

priori 者，並不含有時間先後之先，而但指論理學上在先之先。所謂論理上在先者，蓋指有之始然，無之必不然而言，純爲理論上之必要也。故 a priori 當譯爲論「理上在先」，今簡稱之爲「在先的」，以下準此。又，所謂「預含」者，原文爲 imply，蓋亦 a priori 之變義，如「甲預含乙」一語中，乃「甲之爲然，以乙故也；無乙，則甲必不然。準此，則上文康德之意謂：數理質材——或理論——須爲主觀的，「在先的」確定性始可成立；果數理質材不爲主觀的，則「在先的」確定性，將不能成立。）吾人固可以說，幾何學及其類同之科學之所以具有確定性者，以其所論者爲單純的，抽象的，故吾人能一目而見何者爲共相，何者爲殊相，例如有三角形於此，吾人可一目而知「三角之和等於兩直角」並非某個別三角形所特有之殊相，而是凡可稱爲三角形者所公有之共相。如是，純粹及應用

之數理的必然性，或「在先性」可於其題材之本質上，得到相當之解釋，而不必作反康德者所視爲無謂之追究——求此「在先性」於思考之本質。即使承認空間與時間爲心之方式，吾人亦不必能在先的知之。思考、感情、意志各程序，盡人皆認其爲不可與意識分離，即客觀論者對此，亦無異議，但探究思考、感情、意志之心理學，其明晰性與必然性，何能企及數學之明晰性與必然性？康德第一種論點：因空間時間之爲先決的主要條件，遂推其預含空時之主觀性，吾人認爲不當；康德第二種論點：因一研究範圍之必然性，及在先性，遂推定此範圍爲主觀的，吾人亦認爲不當，吾人對於二者所持之理由，大致相同：一科學所探究之題材之所以具有上述之性質者，題材之本質有以使然也，吾人不能求其解釋於待考之題材，與考之之心間，所生之關係，因此種關係，與上述性質，實毫不相關。要之，研究思考之程序，不足以標明思考對象之性質。

(3) 空間與時間之二律背反(antinomies)所引起之間接論點

此點與前二者不同處，在其不以證明空間時間爲主觀的爲滿意，並且進而證明其不能有客觀之存在。一二兩點縱能成立，吾人尙可視空間時間，非但爲主觀的，且爲客觀的，非但爲思考之方式，且亦事物之方式。惟於第三論點，康德則欲證明，如果以空間時間爲能離意識而獨立，則其非有限即無限。若言空時爲有限，此爲不可能，蓋吾人於思考與想像之中，常不能不超乎一切空時之邊際。若言空時爲無限，此亦不可能，蓋吾人知「一已經完成的，實際存在的無限」，實含自相矛盾，其涵義似謂：以定義所定爲未經完成者，爲完成。因此之故，開端時以空時爲有

客觀之實在之假設，不能成立。此類之論點爲反證法 (reductio ad absurdum) 之一種，其運用之法乃由證明一命題之結果之錯誤，以反證此命題之自身。

篇幅有限，關於康德空時二律背反之論點，不能作詳盡之答覆。吾人但擬否認康德論點之一部分，不信「客觀存在之無限」一詞中，含有自相矛盾之情形，並擬簡單說明，吾人所以否認之根據。空間時間不得爲有限，此點吾人與康德完全同意；但關於康德否證空時之爲無限之理論，吾人不敢苟同。康德之意曰：無限不得有存在，蓋存在者，已經完成之謂，而一無限之級序，乃一永無完成之一日之級序。吾人答曰：吾人之所以不能「完成」一無限者，蓋因吾人但有一有限時間，以竟此事。一無限數目，絕非我所得盡數。因我所有之時刻，爲數有限。假設我有無限量之時刻，任我支配；則我固能數盡一無限之級序。如果在有限之時刻內，吾人可數盡事情或事物之有限的級序，則在無限之時刻內，我當可數盡事情或事物之無限的級序。實則，吾人在第六章論懷疑派時，對於芝諾之批評，可移此以批評康德。吾人當猶記得，芝諾謂 Archilles 不能追及龜，因果欲追及，必須經無限之空間間隔始可；吾人則以爲，如其有無限之時間間隔任其支配，則「追及龜」之事，毫無困難。要之，芝諾之所以覺得有此貌似之困難者，因其不知時間與空間同爲無限可分割也。一秒之內所含之延續，與一寸之內所含之廣延，爲數相同（案：謂其同爲無限數也）；其無限性，如是乎兩相抵消（案：意謂不至發生困難也）。康德派學者欲吾人幻想一實際無限之空間，排列當前，吾人固感覺其爲不可能；但吾人之所以有此不可能之感覺者，並非因空間無限之性質故，實因

吾人所幻成之積面，皆爲有限之步驟所組成故。吾人橫觀無限空間之際，所運用之單位，無論爲一邁，爲億萬邁，吾人之舉動，不外將所定之單位，以次遞加；遞加之次數既屬有限（有限者，因此種舉動疲累單調，吾人非堅忍耐勞，不足當之，而吾人絕不能無窮期的堅忍耐勞），所加之單位，既亦屬有限，則吾人絕不能組成一實際無限之空間，於吾人之當前。吾人不能求達無限，因此吾人遂謂無限爲不存在的。此亦猶或有難吾人者曰，請試思「 2 數乃

$$1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots$$

一級序之總和，」吾人遂力求達到此級序之終端，嗣因不能達到此終端，乃勃然大怒，否認 2 數之爲該級序之總和，或直否認該級序之有存在。吾人之所以失敗，不能達到此級序之終端者，顯係吾人數法不良，因積有限之步驟，不能成一無限之級序也；吾人之失敗，不足證明吾人旅程之鵠的，無有存在。康德以爲，自無始以至當下之一瞬的時間，必爲一無限之時間，而吾人果欲概想此無限，誠屬困難；吾人對此論點之答覆，與對其空間論點之答覆同。姑設吾人與康德同意，時間不得爲有始所限，而且接受其挑戰，幻想一無限之過去。在幻想中，吾人隨意定一單位（或爲一日或爲億萬年），以回溯過去之時光。吾人將此單位，不斷遞加，以至於心疲力倦，而後稍停，苟向前一看，則見吾人去最終之鵠的，仍然無限遠，其相去，初未嘗比始時，稍進一步。如是（有如橫觀空間），吾人以昧於吾人回溯過去時所用之方法爲有限，而歸吾人失敗之原因於鵠的之無存在，一似吾人不得不否認無限之過去之有存在者。自我觀之，康德以及其他學者，所稱足以破毀客觀存在之無限的矛盾與困難，皆可追源於吾人心之程序的有限——此外別無他種原因。如果舍此勞而無功之追求——即欲因有限之遞加，

而求達無限——而致力於審察「無限」概念之本身，立意看穿（案：英語 overlook 有「忽略」意，但此處似當作「看透」解）概念與吾人間之鴻溝，則吾人之理性所發現者，將無有與「無限空時之存在」概念不相容之處。據上述，吾人不得不認康德證明超越唯心論之第三論點，為無根據。

(4) 相對待性之論點

茲請討論相對待性之論點。在康德著述中，據我所知，康德未嘗對相對待性原理，加以明白之說法，但其一切理論，均含有此原理之意義；康德相對待性之論點，實不過各級主觀論所共含之原理，進一步必然之應用而已。請重申此原理：「欲決定事物中，何者將為一有意識之「自我」所經驗，須以「自我」之性質與情形，作此選擇之直接的，主要的條件；至於「自我」以外之事物，果其確有存在，亦不過此選擇之間接的，次要的條件耳。」首先應用此相對待性之原理者，為慎密之常識，用以證明呈現於幻覺之內容，或錯誤之經驗中之非實在事物之主觀性。其次為守舊之認識論之二元論者，用以證明感官材料及知見中所有事物之主觀性。又其次為柏克立派之唯心論者，用以證明第一物性之主觀性。現在，康德派之超越唯心論者，用以證明範疇關係，自然法則之主觀性。如果於其應用在前四級時，吾人承認其為有根據，則吾人不能不承認其應用在第五級時，亦有同等之根據。此第五級即吾人現在所討論者。

於吾人觀察自然，見其中有經緯相織之關係，將吾人經驗中之事物，組成一系統之際，吾人難于料及，經驗不

但需有一自我，作其必要條件，以接收各感官及感覺神經所傳進來之各感覺的刺激，並且在各感覺原素中，尚需有一織網一類之相互關係，以聯合各原素，使成一有秩序的，有統一性的系統。雖然，有意識之自我，或有機體，實賴此第二種必要條件，始克變紊亂無章之感覺，爲一有法則有秩序之宇宙；而此第二種條件，實比第一種僅是感官性之條件，較爲重要也。吾人如果以同情之眼光，公允之態度，研究康德學說，吾人將見事物世界，非光經人之心能之鍛鍊，不能成爲知見與概念之內容；故就此點言，吾人確可視事物世界，爲感覺之功能，蓋必待正在經驗之自我，將此雜然之感覺，組合而統一之，而後事物世界，乃能成立。雖在最抽象之概念系統中之原素與關係，亦莫非推自感覺之綜合者。除非吾人願意對相對待性原理之自身，發疑難，則吾人不能不承認康德之主張爲是。康德謂，實在知見中之事物，與可能知見中之事物間，有關係或法則焉；吾人之心，以其方式與關係，加於感官之上；前項之關係與法則，乃後項之方式與關係之函數關係者，(functional relation) (案：所謂函數關係者，可以下列說明之。設甲爲乙之函數關係者，其涵義爲：甲之成立，有待於乙。就前文言，則前項之關係與法則，有待於心之方式與關係，始能成立。)換詞言之，康德謂人心爲自然之立法官；如果有一獨立世界，中存有一事實或法則，與吾人心之結構不能相容，遂亦不能爲心所吸收者，此事實或法則，永遠不能見形於吾人之經驗世界之內，而作此世界中之一對象。請另設一法，以說明之：吾人若自覺渺小，不願自承爲宇宙之創造者，至少亦當承認，吾人須先將吾人感覺中之所有，重新改造過，以成一新世界，而後吾人方能有所知見，有所概想。雖然，於康德之哥白尼的革命，以公允極同情

之討論之後，吾人仍不免覺其有絕大之錯誤，仍不免覺其所謂不可反辯，極乎的確之論點，實乃似是而非。因世界之爲吾人之感覺所創生者，亦即吾人自身所自生之世界，吾人所加諸自然之法則，亦即吾人自己行動所必遵之法則。人之生也必有一定之地方；終其生亦必佔有一定之空間與時間；及其卒也，亦必有一定之年月與地方。其思考之力量，與其他心能，同遵空時之條件而發展，因果律及其他旁礙其經驗事物中之法則，皆足解釋其人之思考之力量。據上述，吾人實難承認康德之主張，謂人乃其世界之立法官，而其本身復生息動存於其間。

康德派之主觀論者實深知其主張顯然似是而非，故其發爲「超越自我」說，以圖去此似是而非之外表。若輩以爲，所謂自然之立法官者，本非指有限的，通常可認識的個別之心我言，蓋乃指吾人心之深處，所蘊存之「自我」而言也。此自我不是世界中之一事物，亦非通常可認識者。此深藏超越之自我，無空無時，此因空時之自身，不過自我綜合之方式故也。自我之所以不受空時限制之理由，亦即其所以不受範疇限制之理由，蓋範疇亦不過自我用以組織事物以成系統之方式故也。超越自我，以感覺爲原料，組成現象界之事物，而於現象界中，留其遺影（有類俗語中之替身）。康德坦然承認經驗界之自我，與其他事物受同一空時，同一自然律之限制。經驗界之自我，彷彿超越自我在經驗中之化身，而超越自我自相，則爲一切經驗之根基與條件。此深藏之自我具何內有之性質，吾人不得而知。此亦猶感覺所由起之源淵之內有性質，非吾人所得而知也。吾人但能於超越自我有關於經驗世界處，見其性質。換詞言之，吾人知超越自我，具有綜合之方式，所以形成及組織吾人之經驗也。

吾人不能詳述康德「超越自我」說之優點，惟有兩點，吾人應加注意。一、主觀論進展之際，吾人發現其中有一法則可尋，此法則可名之爲「取償律」或「保守律」。按此法則，客觀世界於其主觀化之際所受之損失，可取償於其所得之心（或自我）之性質，一失一得，兩相對照，兩相抵消。例如：客觀世界既失幻覺與誤謬一類之事物，則此類事物唯一之收藏所爲自我。準此，客觀世界既漸次失却感官材料，第二物性，第一物性，此類事物則不得不歸入心內，最終，在康德批導之下，空間，時間，自然法則，亦皆失其客觀存在之資格，不得不走出客觀世界，而遞入心內；自我於是乎益形豐富繁盛。如是，認識論遞嬗之情形，大略如下：始時但有虛無一物之空我（謂自我以內之內容，皆來自客觀之原素，）繼而逐漸遞變，而成一幾乎包羅一切之經驗內容之自我，所謂獨立之事物，反而一無所有（所謂「幾乎」者，謂舉凡一切之經驗內容，雖莫不羅而包之，猶有感覺衆象所由起之外界張本，不包在自我之內。感覺衆象，性屬偶然，故康德謂其不自自我而生。）康德之所以創爲超越自我說者，亦論理之所不得不然，蓋既將主觀原理應用於自然法則之範圍，則超越自我說，爲其論理上必然之結論也。

二、關於康德超越自我說，吾人要說之第二點，爲康德此論，證諸經驗，實毫無根據。「吾人本質之內，各存有一神奇無空無時之自我」一假設，乃主觀論辯證法不得不然之結論，此外別無根據。試反省吾心，內觀吾人自己之本質，無論吾人內省時，態度如何謹慎，如何同情，吾人所得者，一平淡無奇，素爲吾人所熟審之自我已耳。吾人固可任意猜想，或付度，自我爲其所寄居之無常形骸之產物，或揣其乃精英靈魂之表現，可離體而獨立者。然而，雖盡吾

人之能力，以審之考之（請再重申前言），吾人不見有何根據，足以成立超越自我之假設，足以證明，吾人乃超乎吾人旦夕生息於其間之空時。吾人但於感覺事物與吾人之意識相對待時，吾人始以為吾人之意識，有似容納事物之器皿，或創造事物之主人，從此，吾人遂自然的，且亦不得不然的，推而斷之，謂吾人具有一深藏超越之自我，將其本有之方式，加於自然之上，而為自然之法則。

VI 主觀論之第六級：感覺張本之主觀性；化超越衆我為獨一絕對自我

康德超越唯心論，未曾設法將感覺之原因或張本，歸入主觀之範圍，以自我為其條件，亦未曾否認各超越自我，乃相互獨立的。康德以後學者，應用相對待原理，證明下列兩點：（1）吾人各有之深藏超越自我，原為同一，合成一普遍絕對自我；（2）此獨一之大我，乃感覺之存在與質料之張本，非但為經驗所由組成之方式與關係之張本也。關於康德超越唯心論如何一變而為康德以後之絕對唯心論，關於斐希德（Fichte）、黑格兒（Hegel）輩所倡之唯理之絕對自我，與西林（Schelling）、叔本華（Schopenhauer）輩所持之唯意之絕對自我之差別，若何，本章均不具論。吾人但欲說明，如果貫徹相對待性預含主觀性之原理，則主觀論之第五級，不得不轉入第六級。

康德以後之唯心論者，嘗提出一事實，足以引起吾人之注意。吾人關於他心之觀念如何（無論在其大概情形方面，或在其詳細情形方面），均視我當下之心中程序之情形如何以為斷。我心中之程序，固可有外因，但此程序，仍是決定我當下所思考之直接主要之條件也。思考程序變，思考內容亦隨之而變；無論思考內容之或為事物，

或爲他心，究皆不能於此法則，有所移易也。故如果我貫徹始終，應用主觀論之原理——思者之相對待性，預含有所思之主觀性之原理——我不能不謂，所謂他心者，不過我之心境而已，即宇宙全體，就其得爲我所思而言，亦一不能離我而獨立之境界耳。

此種斷案實爲驚人，但吾人若明白悉別「我」之名詞所含之二義，則其乖戾性質，或可暫告消滅。一爲無限絕對之「我」，宇宙賴之始有意義，萬物賴之始有存在，一爲有限斷片之「我」，著此書，書此字者是。第二義之「我」，乃第一義之「我」之一部分，或一方面，且其極無重要之部分或方面也。

康德亦嘗藉悉別「我」之二義，以發展其超越主義。一爲自然立法官之「我」，將其思考之方式，加諸呈現於感覺之原料，如是組成一有組織之經驗世界；一爲我之有限的，經驗界的我，此小「我」，乃合心體而言，與我鄰人之心體，同存於經驗世界之內。

關於二我之說，康德學說與康德以後之主觀論，雖極相類，但亦有兩點不同：（1）多元之超越自我一變而成一絕對自我（2）因此各超越自我之統一，康德之假設——假設一不可知之X，以作感覺之物質的淵源——可廢。此絕對自我，乃我心內最深藏之「我」，非但足爲方式之張本，且足爲經驗質材之張本。宇宙主觀化之程序，於此似乎已抵其極矣。

VII 主觀論之第七級：絕對自我之主觀性

主觀論之進展，到第七級爲終極，此級極形乖戾，故常使人思緒紊亂，不知所措，本段請評述之。據上述，吾人乃知，主觀論以經驗或知識之內容，均爲經驗者或知者之心境。此爲萬物普遍之運命，果欲避免矛盾之情形，而自成一完整之系統，則主觀論者所稱爲「絕對」者，亦不免爲上述之普遍運命所支配，而不能獨立存在。如是，第六級（即主觀論最後之前一級）所謂爲組成一「絕對自我之經驗」之宇宙全體（內包他心），至此亦失其獨立地位，而以有限之「我」爲其條件。主觀論之認識論之第七級，亦即其最後之一級，名爲「唯我論」。各派哲學家，中持純粹唯我論者，絕無僅見。果有二純粹唯我論者相見，其困難情形，極易想見。臆揣於其相見之際，必將倦眼惺忪，急欲他顧，以避免彼此攻擊，相斥爲不存在；此蓋一方既須堅持其主張，而一方又顯爲共存於世，故不得不出此迴避之方法也。歷來雖無有純粹唯我論者，但有下列兩點之關係，吾人不得不嚴加討論：（1）欲深知主觀論進展全部之傾向的性質與意義，非先明白主觀論最後，及最完全之一級，不可；（2）對於主觀論，爲防微杜漸計，吾人亦當窮探主觀論最後一級之唯我論，於防杜之計，始有成效。

論唯我論，請注意一點：唯我論若貫徹始終，必將吾人過去之自我，視爲與其他事物有同等之地位。無論何時，設有「知」之情形發生，則主此「知」者，及爲凡物之所待者，乃「知」之情形發生時，當下之自我。作宇宙之條件之「我」，乃當下之「我」，並非「我爲我而奮鬥」之「爲我」的自我，蓋當下之我，僅僅一數理之點，宇宙有不能不承納之，以作其中心之理由者。凡物皆有待於思之者，思之之際的當下之自我，始可思議；如是，據主觀論原

理，凡物亦當以此當下之自我，爲其存在之條件。此爲唯我論之本部，可名之曰超唯我論（Super-solipsiem）。經驗中之事物，呈現相對待性，主觀論之理論，卽以此相對待性爲根據。此相對待性，並非指經驗中之事物，與普通意識之關係而言，但指此事物，與特殊意識之關係而言，我亦不能使宇宙與其他意識，發生關係，只能使其與我之特殊意識，發生關係；非但此也，我私有之宇宙，亦但於其與我之意識中某瞬刻之「我」——當下之我——發生關係時，始爲可知，並非於其與我之過去的，或將來的自我，發生關係時，始爲可知也。我之知見經驗，及概念經驗之主要的主觀柱石，非但爲「此地」之我，且須爲「此時」之我。凡足脫宇宙於其被知時之「此時」之羈勒者，亦足脫之於其被知處之「此地」之羈勒。此地此時之知者，苟非在空間時間兩方面，均能知其自身以外之獨立之事物，則無論在空間方面，或在時間方面，知者均不能知其自身以外之獨立之事物。超唯我論實一謊謬之主張，但吾人如果承認「相對待性預含主觀性」之基本原理，則吾人將不得不承認此謊謬之主張。

述主觀論既竟，循其主要之七級，以次追求其淵藪，始自貌似合理之主張，以思考中非實在之事物，爲有待於思考者；終於顯然似是而非之唯我論，謂舉凡實在事物，不實在事物，心，體等一切一切，均有待於當下之自我。於窮究之際，間或駐足以觀主觀論某派之優劣，而於主觀論各派所倚爲根據之原理——相對待性預含主觀性之原理——始終未加批評，以定其價值與根據，蓋欲留此以待下章也。主觀論者，始自第一級，漸進而達於第七級，考其歷史演進之原則，則爲貫徹相對待性之原理，漸次擴充其應用之範圍，至凡屬知見經驗，及概念經驗之事物，莫不

受其支配而後止。

第十一章 認識論三法之新義及其調和

吾人討論認識論問題之始，將認識論大別爲三：客觀論，二元論，主觀論。前三章次第闡述此三法；於論述第三法之際，吾人見前二法又可視爲主觀論辯證法之進展上，及歷史之發展上，必經之階段；因此吾人關於對此三法之闡述，稍涉繁難。極端客觀論（客觀論視一切經驗事物爲皆可離意識而獨立存在）復現爲「主觀論之零級」；常識客觀論（此論謂幻覺與錯覺之外，餘物均有獨立存在）復現爲「主觀論之第一級」；認識論之二元論之二派（一派謂凡屬直接經驗之性質，均有獨立存在；一派謂惟第一物性，或量之性質，於吾人視之爲直接經驗之間接原因時，始有獨立存在）復現爲主觀論之第二、第三兩級。主觀論其餘四級，表明主觀原理之進展，始於第一級，只將物質事物之世界，歸於心內，謂其存在，乃有待於意識；終成唯我論，謂全宇宙，一自我之經驗而已。吾人擬證明，認識論各方法可以相互調和；故就此點立論，吾人固可暫將主觀論各級間之小差別，存不具論，而獨提認識論之三大法：

I. 純粹客觀論，謂經驗中之一切事物，莫不有離心獨立之物質存在。

II. 純粹二元論，謂吾人所直接經驗之事物，皆有待於自我，但於意識之內，始有存在。

III. 純粹主觀論，謂凡屬事物，無論其爲直接的，或爲間接的，莫不有待於自我，但於經驗之內，始有存在。

本章擬說明以上三法，在其原始或質樸之形式之下，其意義各可總括於兩命題之中，於是各法均有兩命題；後再求證明，各法之兩命題中，一爲真命題，一爲假命題，而真命題亦即下列各法之正確的定義：(1)「批評客觀論」(2)「批評二元論」(3)「批評主觀論」；最終，將說明所謂「批評」之各論，與其所從出之「質樸」之各論，大不相同，蓋「批評」之各論，可相互聯合，以成一完全的，自相一致的系統，以作解決認識論問題之斷案。

I. 客觀論之新釋

客觀論者主張，凡屬經驗之事物，均不待於心，而有物質的，或外在的存在。我以此種主張可分析爲以下的兩命題：

(1) 凡屬經驗之事物，均有獨立之意義或本質（亦稱要素），此意義或本質，乃經驗事物所賴，以立其「可能物質之存在」之地位者。

(2) 凡屬知見經驗之事物（如感官材料），均享有「現實物質之存在」之地位。（案：「可能物質之存在」者，謂於物質世界有獨立存在之可能。「現實物質之存在」者，謂實存於物質世界，非但爲可能也。）

請按序論述此二命題。

(1) 主觀論第一命題之真理

設一圓周現形（或呈現）於當前一定距離以外，苟一切情形皆屬常態，亦無顯體鏡之作用於前，則吾人可用試驗，證明圓周現處，實真有一實在之圓周。換詞言之：在常態情形之下，現象上顯為一圓周所佔據之空間，行為上（案：即能於實際上與其他各經驗相符合一致）亦終似為一圓周所佔據；此圓周現象，與吾人其他感官所經驗之事物，與吾人鄰人所經驗之事物，與吾人於異時異地所經驗之事物，均能符合一致；且在此各種不同之內容中，皆能表現圓周之性質；如是，吾人謂其呈現於經驗中者，亦即其實在之情形一假設，其或然性非常高，因除此假設外，別無其他假設，能解釋調和上述各項知見之經驗也。於此「真知見」情形之下，知見中之事物，與吾人所證實為有存在之事物，實係同一事物；此因其於空時系統中佔有同一位置，此位置內含於各經驗之內，為各經驗之所指，各經驗實不過此空時位置之函數而已。（案：函數者（functions）本相關共變之義。變中有主有賓，賓隨主而變，而主不必隨賓而變。謂由為乙之函數者，乙變則甲亦變，蓋甲實有待於乙也。又，函數亦謂方面或性質。甲為乙之函數，謂甲乃乙之一方面或一性質也。）故客觀論者在其第一命題中主張，吾人直接所經驗之事物，或能離經驗之者，而自有其外在之存在，實有確切不易之根據。

客觀論之兩命題，可視為客觀論之定義；於研究其第一命題未竟之先，尚有最後一點，吾人應加注意；此點有關於一切經驗中之事物，初無論此事物之有存在，或無存在也。在顯體鏡之情形之下，吾人經驗中呈現一非實在

之圓周，在常態視覺情形之下，吾人經驗中呈現一實在之圓周；於此兩情形之下，吾人所經驗之事物，具有何種獨立存在之地位，姑且不問，而其在論理上，固同有其獨立真有 (entity) 之地位，吾人當不能否認。就其性質，本質，或意義而言，經驗中之事物，固不僅經驗之者之一心境；其被人經驗一事實，及其有存在，或無存在一事實，均不足以礙其本質或「要素」之獨立性。一事物之論理上之意義，似有不待於其作實際內容之一部分者在。火星之居民，果為實在之「事物」與否，吾人不得而知；果將有人得將此「事物」作其知見之內容與否（無論其知見之為幻覺，或為真理），吾人亦不得而知；但「火星之居民」一詞之意義，將始終不變，此則吾人深知其必然者。此點吾人不當忽視，從此點着眼，雖幻覺事物及非實在事物，在論理上亦有其獨立之論理意義（此種論理意義，或稱「潛存」亦稱「隱存」）其他實在事物，更勿庸贅，非實在事物之所以不僅為意識中之心境者以此；吾人對於此點若不加以注意，勢必不免將心理學中，關於吾人經驗事物時，所經之程序之問題，可關於事物自身之性質之問題，混作一談。一心理學家對於我何故提及火星之有無居民，沉醉舟子何故幻見海裏毒蛇，一小孩何以懂得5加7為12之問題，或有極切要恰當之解釋。但吾人之興趣如果不在乎「何以」而在乎求知上述各命題之或真或假，則火星問題之答案，將有待於將來之天文學或飛行家，海蛇問題之答案，將有待於船上之醫士，數目關係之真假，將有待於數學家；吾人絕不至於以此類問題奉擾心理學家也。

(2) 主觀論第二命題之謬誤

吾人對於「凡屬經驗之事物均享有現實物質之存在」一語，很難加以辯護，因一加辯護，則「存在」一詞，大失原義，而流於牽強附會。所謂「存在」者何？其定義雖言人人殊，其不同處，實但在皮相；若究其實，固無大出入也。關於「存在」最自然之定義為：「所謂實在或存在者，於空間時間佔一位置之謂也，換詞言之，實在或存在者，先含有一條件，即佔有空時中一位置之「位置性」之條件也。」如是，謂一物體存於「無地」，謂一事情生於「無時」，不啻言此物體此事情無有存在，或非實在也。空間時間本身，及聯絡各具體存在之事物之關係與法則，吾人亦視之為實在或存在，此因其（雖不佔有位置）在論理上實為佔有位置之事物所預含或預先假定也。

（原註）常識既視「實在」與「存在」二詞為異詞同義而兼用之，則於斯二詞之中，吾人不當細加區別。近來大有作者，謂「存在」一詞，但可應用於具體事物，蓋獨具體事物，始佔有位置，吾意以為，此種區別大可不必。

存在尚有一定義，頗堪稱舉；此義為馬文（Martin）教授所持，見所著形而上學發凡（*A First Course in Metaphysics*）頁四十。著者謂，存在者，乃包括一切「真有」（如關係、關係者）而言，此「真有」則為凡經驗中之事物所預含，或預先假設者。每一經驗範圍所預含必然之假設，既皆實有之系統（無論此實有之為知見的或為概念的），此實有系統，在吾人所居之空時中，復佔有一定之位置，則第二定義與第一定義之本質及意義，初無二致也。

存在之義既明，請進而論質樸客觀論所持，凡經驗中之事物，皆具有現實存在之地位之主張，果否能以成立。

A、請從夢境中所經驗之事物始。我身在紐約，分明夢與諸朋輩相周旋，同宴於 San Francisco。朋輩中有已物故者，而我分明見其顏容，聞其言笑；且見有餽饌羅列，聞其香，而嘗其味。醒後，夢中景物實耶？虛耶？我將何以判之？固然，我可謂此夢「於我爲真」，但所謂「於我爲真」者，但指我實有此經驗而言而已。實際，我未嘗與夢中朋友相歡宴。夢中歡宴，於事情之空時級序中，無有位置。故夢中歡宴，實無有存在，乃非實在者；若按馬文先生說法，歡宴一事，非我之經驗，及我朋友之經驗，所預先假設之事情中之一事情；匪特如是，此事且與預先假設之事情，不能相容，故遂被斥於存在世界之外。然而，歡宴雖非實在，但不必因此，遂爲不可解釋。我可因醒境之經驗，而釋夢境，雖則我不能因夢境，而釋醒境之經驗；苟不然，我將何以知孰之爲夢，孰之非夢？若欲 San Francisco 一聚爲可解，換詞言之，若欲其與我經驗之全部相容，則不能不剝奪其存在，黜其地位，使其但爲我經驗中之事物，隨我之記憶，欲望而起者，就其自身言，固不能與吾人經驗所預含爲其原因及其所假設之事情，同發生於空時級序之中也。欲一身在紐約床上之人，而得在 San Francisco 歡宴之經驗，吾人但須設法在其機體以內之神經系上，用某種原因，引起一種影響——如果此影響，與真在 San Francisco 歡宴時所有之外因所引起之影響同，則吾人之期望必得滿足。

B、論夢中之景物既竟，請再論醒境中之幻覺，所以對質樸客觀論者所持，凡經驗中之事物皆離觀察者而有外在存在之主張，作進一步之審核。所謂幻覺經驗者，下舉一例最可代表，請討論之。我見有一圓周當前，就而察

之，圓周呈現處，原來空虛無物。吾人對此無圓周處呈現圓周之現象，可解釋如下：有二圓片，藉顯體鏡，刺戟我之雙眼，左圓片投影於我之左眼，右圓片投影於我之右眼。發自二圓片之兩套光波，激動我眼球，其所引生之生理上之影響，與平常發自一箇圓周之光波，激動我眼球所引生之生理上之影響同，故現形於我意識之中者，爲一圓周。如果吾人用詞慎密，不肯附會，則「存在」一詞，固不能用於幻覺情形之下，蓋幻覺中之事物之不存在，亦猶夢中景物之不存在也。圓周爲非實在，一現象而已；圓片爲實在，未曾呈現爲形而已。

吾人再論認識論之客觀論既竟。結果，吾人乃知，客觀論可分析爲兩命題，第一命題爲真，第二命題爲假。客觀論關於「凡屬經驗中之事物，均有現實之外在存在」之主張，吾人視爲不當；但於其主張經驗事物有可能之外在存在，並謂經驗事物有一本質或意義，無待於其被經驗（蓋欲以此種獨立性，爲上述可能之外在存在之預先假設也），則屬妥當。吾人稱此論理上獨立性之地位——爲「潛存」（或隱存），因其地位在存在之上，吾人不能預先加以肯定或否定之判斷也。

II. 主觀論之新釋

「純粹主觀論」主張：凡屬事物，無論其爲吾人直接所見者，或間接所推者，皆有待於自我，內含於其經驗之中，故事物不能離自我，而營其獨立之存在。吾人以爲，主觀論亦猶客觀論，含有規定主觀論之兩命題，其一爲真，其一爲假。吾人照上段次序，先論真命題。今按序述兩命題如下：

(1) 凡屬真有，皆有待於自我之選擇，而成爲自我之經驗中可能之事物。(案：「經驗中可能之事物」者，謂事物有呈現於經驗之中，而作經驗之對象之可能。

(2) 凡屬真有，皆有待於自我之構成之，換詞言之，以自我爲條件，於作自我經驗中現實之事物外，別無存在。(案：「經驗中現實之事物」者，謂實存於經驗之內。)

(1) 主觀論第一命題之真理

欲驗第一命題之真假，請舉數種事物，其存在似爲無待於自我，或無有作自我經驗中之事物之可能者。

一、請論不可知見之事物，如化學之原子。人謂原子之大，爲物點之最微者，一千兆分之一，化學之所以假設此原者，以其爲解釋化學上物體化合之最簡單，最合理，而有效用之假設。但吾人不必因原子爲不可知見，遂以其具有與知見經驗不同之性質。大小，輕重，動性，彈性，舉凡經驗中之性質，均可加諸原子之上；原子爲不可知見者，無他原因，特爲體過微故耳。並且其體雖微，吾人仍可間接以「三率方法」求之。例如，吾人可以說，若將原子體量與蝨比，有似蝨之與可見之宇宙比。照此方法，吾人知分子原子一類概念上之真有，其不可知見性，實屬偶然的，而非內有的；如果精鍊吾人之官能，使其明足以察分子原子，則行將見所謂物理化學上純粹概念之要素者，皆爲知見世界的一部分，其與其他部分之間，則有統一的，同性的性質可尋矣。

二、請論遠物。(a) 遠時之事物，如地球上意識生活未始以前所發生之事物；(b) 遠地之事物，如一遠星之結

構。此爲科學推理所推得之事物，用以解釋現實之經驗者；此種事物，亦如原子，可藉知見，述其梗概；此理明而易曉，請詳言之。於吾人言先時地球（或現時遠處有一星）乃一流體或氣體，吾人所言之事物（先時之地球或遠處之一星）所具之知見性質，實與呈現於吾人服底之事物所具之知見性質同；即空間時間之距離本身，亦如原子之大小，吾人可間接想見之，因由吾人現實所知見之空時等度之關係與倍數，吾人可推知遠物之空時之距離。要之，概念上由推理所得之空間時間，與知見中之空間時間同；概念上由推理所得之事物，與知見中之事物，乃一線相承，皆屬同性質也。

三、請論抽象武斷之事物，如一完全之圓周，一完全之人格。此種概念事物，顯係推自知見之內容，其推之之法，或爲純粹有選擇之分析（即是抽象），或爲兼用分析與綜合。無論其爲科學中最抽象，最講條理之虛構系統，或爲創造藝術中最離經怪誕之幻想，其所由構成之原料，仍不外平常事物所由構成之原料，即是平常經驗中之量與關係，不過其所構成之全體，則爲新物耳。

四、請論不可窺探之事物，如他人之心及其感覺。他人之經驗，似與吾人之直接經驗，最爲隔膜。關於你的心及其狀態，我永遠無由知其必爲存在；我但能由你之行爲與談話中，推知其爲存在。你或牙痛，或記得昨天之晨餐，或對於康德之神之觀念，感覺困難，但凡此種種，我皆不得知見之感覺之，聽見之，一如我之知見，感覺，聽見你之身體及其運動。雖然，你之思想及內部之經驗，即我所概想及推想爲有存在者，果其於我有確定之意義，則皆爲我據我

自己知見之經驗，所概想構成者。你之記憶，你之困難，你之苦樂之感覺，均與我之經驗同性質；同性質云者，不必定是重複，但至少亦可謂其爲函數之推數（functional derivatives），此亦猶謂原子之大小，爲現實所知見之大小之函數之推數也。除非我知其本質，我不得於其存在，有所致疑。

（原註）上述四類概念事物，實與其所由推之知見，爲同性質；但因其發生方法不同，遂有兩點之差異，因此差異，其間同性質之情形，幾全蔽而不彰。一直接知見之經驗，乃由外界刺戟之結果，（1）其內容之性質，大致屬於感覺的，（2）其於時間中之位置爲確定，其對於觀察者之空間關係亦屬確定。此二特性，使知見事物特別明顯，特別實在；幻想與概念無有此項之實在性，與明顯性，因其發生之原因，乃內存於腦神經以內；或因其對於動神經之反應的關係不似前項之確定。其內容對於有機體，遂亦無有確定之空時關係，亦未可知。幻想與概想之性質之所以大致屬於關係的，而不屬於感覺的者，或亦因此。例如，吾人欲有一明晰之知見，不能不兼見感覺之性質，如聲色等；但吾人若概想一原子之類之事物，則感覺性質，微弱異常，且係不切要者；此概念之意義之所以明顯者，乃因吾人見其與他事物有某種之關係也。

吾人以上，雖將各種概想事物，與其所由推之知見事物間的密切關係指出，但或仍以爲，此中無有足以佐證主觀論者，「關於凡屬世界之事物，皆有待於自我，而作其經驗之可能內容」之主張者。謂吾人概想中所推想之世界，乃由擴充吾人所知見之世界而成，並謂前者乃受後者之決定與支配，固非即所以證明此二界之皆爲有待於自我。但前項說明確是達到後項斷案之一步驟，蓋據前項之說明，則認識論之二元論所持之假的原素（即謂

在經驗世界之背後，吾人可推想一獨立存在之世界，作經驗世界之原因，而此推想世界本身，不入經驗世界之範圍，故經驗世界盡可瞬息萬變，而此推想世界却寂然不動（可廢。概念上推想之世界，實知見經驗中直接世界之不可分離的一部分，經驗世界若爲有待於自我，則推想世界亦不能無待於自我。

我所知見之世界果真有待於我——見之者——乎？曰然，勿庸疑義。最淺之心理學，卽足以證明之。有機體所知見之分野中，任有一特殊事物，則在其體內亦必有相同特殊之狀態或程序，與之相應。如果吾人所見者，爲一張椅子，一座大山，一顆明星，在吾人機體以內，亦必有特殊程序與之相應。每一次確定之聲、色、形式，果欲成爲一知見之事物，則在有機體之內部必有一特殊確定之程序，與之相應。此類神經程序，乃經驗之必然的充分條件；神經程序變，則吾人經驗事物亦隨之而變。程序自身固有各種原因，或受外界之刺戟，或受內部之影響，過去之刺戟遺留在神經系中之痕迹，尤足以引起內部之影響，但神經程序之如何發生，吾人可不具論，吾人之興趣所在，乃指明苟有神經程序發生，則其所決定之事物，必呈現於知見。吾人應當牢記，顯體鏡在吾人神經系上所引起之程序，使吾人見一圓周。「圓周現形處，無圓周其物」一事實，固無礙知見之爲知見也。「間接決定吾人知見中之事物之原因爲數衆多，種類亦不一，但直接決定吾人知見中之事物之原因，必係有機體內部之程序，或狀態，此程序或狀態，且是知見事物唯一之最後決定者。」關於此程序之性質，則言人人殊。多數之心理學家，取自然或唯物之態度，謂其純屬物理；但心理學家中，亦有主張，決定經驗之程序不僅含神經系，且含一非物質之真有，或靈魂，於人之一生，與

神經系，戮力協作。關於程序之性質的意見，雖至極紛紜，而關於「知見事物之特殊之內容，乃爲知見之者內部之相同特殊之程序所決定」一事實，則莫不一致。如是，吾人確可說，經驗中之事物世界，真有其「有待」於自我者，或說，任一知見事物，皆知見者某狀態或某程序之「函數。」其意謂，其一類中之任一分子，在其他一類中，均有與其相應之分子；其一類中之任何變化，在其他一類中，亦均有與其相應之變化。

（原註）此所云云，非謂一切有機體之程序，均有知見與之相應，但僅指有機體內某類之程序的分子，始有知見與其相應也。

以上證明，所謂由概想推理所推得，以作直接經驗之超越的原因者（如原子，遠事遠物，武斷之抽象，他心等）實非超越，且與直接經驗中之事物，同位於一套之空時系統之內，與經驗爲同性質，爲經驗之函數或推數。如 Y 爲 Y 之函數， Y 爲 X 之函數，則 Z 爲 X 之函數。照此，如概念上推理所推得之事物系統，有待於知見中之事物系統，而知見中之事物系統，復有待於知見者內部某種之程序系統，則概念上推理所推得之事物系統，與其他事物同爲自我及其程序所決定。全宇宙之事物必有有待於自我之方面，故就此方面言，全宇宙皆爲「主觀的。」一物若有足道者，則必能一絲不漏而入於道之者的經驗以內，康德有言曰：吾人所居之世界，「一可能之經驗之世界也。」

（原註）康德認識論基本前提乃：「自我」將心之綜合的紙粹方式，加於感覺實材之集合體之上，以創自然律。此說之結果，前章既言之矣，事物

除經人心能之鍛鍊，無有能被經驗爲自然事物者。換詞言之，凡欲成爲科學中知見之事實者，先當乞利於理性上之概念的結構，而受其型模。如是自然事物，康德證其具有合理之方式休謨（Hume）在哲學史上所發（成爲古典）之懷疑（即「知識但有主觀根

據者，何能與自然現象之軌道之有客觀根據者相融合」的懷疑，於斯可以不問。康德此說，有二大困難。一、吾人所知爲「經驗者」或「感覺綜合者」之自我，惟有此有限之自我，然而，能立法以治自然之自我，當是一超乎空時之超越的自我，此超越之自我，既非「既有」，則不得不假設之，以應此說之要求。二、休謨之客觀的「自然軌道」一怪，復化身爲衆多感覺之張本的「物如」(或稱「物之自相」)以擾亂康德的系統。經驗之「質材」乃外來之事物，何以具有者是之循服性，而能與心所加於其上之條理範疇，全然融合？

吾人若放棄康德眩人耳目之假設，即謂「知者乃「創立」自然法則之謂」的假設，而代之以較爲謙遜之假設，即謂「知者乃「重創」自然法則之謂」的假設，則上述二困難，將迎刃而解。一、重創自然世界之自我，不必在自然之外；吾人所知爲自然一分子之有限自我，已足肩荷斯任。二、心之主觀方式，與「自然軌道」之所以融合，將不似前此之神祕難解，因此融合，實不過自然本身先時活動之結果而已。心乃自然之產兒，在其認識中，以自然產之之時所加諸其上之結構，返以加諸自然之上。信如康德所言，所有事物，必先經過我之意識，必先合乎我意識之方式，始能爲我所經驗。但「我之所知，有待於我之知之」一語中，矛盾情形已去。被創者誠有待於創立之者之構成之，故必倚之始有存在。被重創者但有待於重創者之選擇之，故不必倚之始有存在。歷史典籍中之文字，將過去之事實重創一遍。過去之事實，乃其象徵(按：即歷史中之文字)之「函數關係質」或含存者，但此史實，不必因此，遂必倚象徵，始可成立，以「重創」代「創立」解釋認識之活動，優點有二，一、可保留康德唯心論之真理；一、可免去此唯心論所含之矛盾情形。

吾人爲主觀論者之相對待原理辯護時，曾專指「自我，或沉言「自我」(“the” self or “a” self) 一似吾人

之意，乃謂世界事物，可視為與某一自我，或與有限自我之全部，或與一絕對自我或「世界自我」相對待，而內存於其中者。實則我上文所述，若用以作唯我論之根據，亦有同等之力量——唯我論為主觀論最極端最後之一派，謂全宇宙，皆有待於我之自我，皆內存於我之可能之經驗內。蓋世界或世界中之事物，若欲其於我有意義，則其物必須為我所能概想者，凡為我所概想者，皆我由擴充或改建我所知見者而成，而凡為我所知見者，必有一方面有待於我內部之心境或程序，而被其決定。故我可以隨和唯我論者（實亦不得不隨和唯我論者）曰：「此」世界「我」之世界也。」但，下段吾人將詳述，事物與心之相對待性，但關於其選擇之方面，不關於其構成之方面，且不使事物依知之者之心，始有存在。

重訂認識論之主觀論的意義，第一部工作既竟。規定主觀論之意義的兩命題，其第一命題已得證明為真——「凡屬事物，必有一方面有待於自我，而為其可能經驗之對象。」

(2) 主觀論第二命題之謬誤

本段請論規定主觀論兩命題之第二命題，此命題為：「凡屬事物，皆一自我經驗中之現實的內容，離開此自我之經驗，則不能獨立存在。」吾人擬證明此命題之為假。

開端請注意以下二語，其意義極相關切，其真理亦一望可見。(1)大約，同一事物，於同時或前後，可作各種不同系統之一分子（或稱關係之聯絡內容），而其同一性不必因其同時或前後為各系統之分子，遂至破裂，其意

義亦不必盡在於其任一聯絡內容之中。(2)大約，一事物可爲一內容之可能的分子，而不必爲實現的分子。吾人以爲，斯二語皆可直接應用於意識中之知見事物，及概念事物。請以一朋友之牙痛爲例。此牙痛呈現於吾人之意識，爲一概念事物（或對象）；至於吾人如何概想之，及何時概想之，則全視吾人之神經，如何受刺戟，及何時受刺戟以爲斷。我朋友之牙痛，乃你我所概想之事物系統中的一分子，此爲確定勿庸疑，惟其不必因此，遂直接影響及其呈現於感受之者，所感受之事物系統上。你我即不再想此牙痛，而其所感覺之牙痛之深切，不必因此稍減毫。其在知識聯絡內容之內，與其在存在之空時聯絡內容之內，固可相容不悖，惟後者，不必非有前者不可。其意義不必盡在於其作任一聯絡內容之分子。牙痛雖可作你我意識中可能之事物，但其不必因此，遂是你我意識中現實之事物。難者曰，此處所指之牙痛，一爲吾人朋友經驗中之牙痛，一爲你所想之牙痛，一爲我所想之牙痛，實際有三個不同之牙痛，非但有一個牙痛並存於三種聯絡內容之內也。我將答曰，此種抗難，我能證其爲自相矛盾。抗難者似告我曰，我所思之事物，非我所思之事物，其矛盾情形，甚爲明顯。如果我確在概想我朋友所感受之牙痛，則我所想之對象即是我朋友所感受之牙痛，不能更有其他。如果你確在概想吾人朋友之牙痛，則你我所想者的，確爲同一事物，而你我之思想範圍相銜接。如果吾人朋友的確感受（吾人所臆想其所感受的）牙痛，則呈現於一人之知見者，及呈現於另外二人之概念者，必爲同一事物，無疑。各概念範圍，既可相銜接，而共有同一之分子，概念範圍，復可與各知見範圍相銜接，而共有同一之分子，則各知見範圍，亦可相銜接；並且，任一意識範圍，無論其爲

概念的，或知見的，均可與經驗範圍相銜接；上述各範圍（或稱各聯絡內容）雖能共合同一事物，惟絕不相干涉，或直接相限制。或猶有疑上言之不當者，則請參考本章前段論客觀論之真理時所提及之論點。當時吾人業已指明，一人或多數人所知見之事物，可無待於其被知見，而獨營其外在之存在。如果你我同見一內容，如一圓周之類，吾人同用相同之名詞，相同之方法，描述之，且同指其在吾人機體以外之某位置呈現，則至少，吾人有同見一同一事物之可能，至少，吾人所見之事物，有存在之可能。蓋二物果非同一，則其差異處，非爲性質，則爲空時位置。如果我所見之圓周，其形式，其性質，其空時之位置，莫不與我所概想爲有客觀獨立存在之圓周的形式，性質，空時之位置同，則斯「二」圓周，不能不是同一圓周；其惟一差異，在其聯絡內容而已。（案：「二」之所以加以「一」之符號者，以其並非實二，不過爲行文便利，不得不用二耳。）

（原註）「不可明辨之剛」(Identity of indiscernibles) 原理，但於以下情形，方始爲真：不但性質上，或要素上，爲不可明辨的，卽空時之位置，亦須是不可明辨的。（案：不可明辨之原理，原爲萊布尼茲所主張，自普遍方面言，無二玄元 (monads) 爲完全相同者；自特殊方面言，無二事物，爲完全相同者；苟其不然，則一物耳，非二物也。見所著玄元論第九節）

吾人言及所知見之圓周時，吾人之意，乃指一圓周之與你我神經系程序間，有一種特殊之關係者而言；言及存在之圓周時，吾人之意，乃指一圓周之與可經驗之事物全體間，有某種關係者而言；此關係卽「爲可經驗之事物所預先假設」之關係。以上二語，可同指一同一事物，此猶「放在我桌上」一書」與「Colonel Roosevelt 所著

「一書」二語，均指同一之事物也。

所知見之事物，與存在之事物，顯有同一之可能；歷來未見有注意及之者，其故安在？

（原註）「批評唯實論者」或認識論之二元論者，所立之地位，所以與我所立之地位不同者，只因若輩否認知見內容，與存在事物，可佔有同一空時之位置。）

曰，二者之同一，不過可能之同一而已，非能均成爲現實之同一也。我所見之圓周，與你所見之圓周之是否同一，吾人絕不敢斷言；至於你我之所見中，有無與現實存在之圓周同一者，吾人尤不敢斷定。知識情形，就其本身言，雖不摒斥所見事物，與存在事物之同一性。（此同一性，即知見真理之所由立）但亦不保證其必有同一性。無論如何，錯誤之機會（或可能）爲不可免。吾人所見所想者，其性質位置，與存在或實在者之性質位置，必有不能相符合之可能（名之爲存在或實在者，以其乃可經驗之事物全體所預先假設者。）此中欲得確定性，別無提徑可求。一孤立之經驗，不拘其爲知見的，抑爲概想的，絕不含有內在之表誌，足以自標其本身之爲真爲假。每有一種經驗，吾人「必當」運用論學上各種之探究法，將當下經驗，與其他經驗，比類參究，以確定其客觀之真理。但深望主觀論者，慎勿將此處所言「必當」之必然性，作其主張之根據，謂事物既皆可經驗，則必皆被人所經驗；謂一事物既可內存於一經驗之內，則必不能復存於經驗之外；謂事物之意義與本性，既但於其作現實「經驗關係」之關係者時（謂現實「經驗關係」爲成立事物之意義及本性之「認識」的條件（ratio cognoscendi）），始爲可見，則

此意義及本性，必爲此關係所構成（謂現實「經驗關係」爲成立此意義及本性之本質的——或構成的——條件 *ratio essendi*）。（凡此皆我前言所不含，幸讀者加以注意焉。）

再論主觀論既竟。純粹或質樸之主觀論，謂一切事物，不論其爲直接的，或推得的，皆有待於自我，但存於自我經驗之內。此論可析爲二命題：（1）「凡屬真有，皆有待於自我之選擇，而成爲此自我可能經驗之對象（事物）」（2）「凡屬真有，皆有待於自我之構成之，蓋必依附自我，真有始有存在，不能於作自我之現實經驗之對象（事物）外，別有存在也。」第一命題爲真，第二命題爲假。以上指明認識論上，客觀主觀二法本爲不能兩立之方法，今可加以修正，使其並行不悖，並使二法，均可與知識情形之事實相符合；下段將討論認識論之二元論，亦可用相同分析之方法，加以修正，使認識論之三法，終將協衷共濟，合成一完全最後之調和。

III. 二元論之新釋

認識論之二元論者主張，凡屬直接所經驗之事物，皆有待於自我，不能離此自我之經驗，而獨立存在；而同時復主張，凡屬推想所得，作經驗之原因之概念事物，皆無待於自我，而能獨立存在，且與意識中之事物，永非同一。此純粹或質樸之二元論，可化歸爲兩命題：（1）「有二事物之系統於此，一爲一自我所經驗者，一爲此自我之經驗之外因，而有外在之存在者，斯二系統可獨立變化。」（2）「經驗事物與存在事物，因其獨立變化，遂絕不相符，絕不同一，二者各立一形而上學上之真有系統，兩相拒斥。」以下證明第一命題爲真，第二命題爲假。

I 二元論第一命題之真理

請述二例，以說明經驗事物變，而其存在外界之原型不變，以證二元論者第一命題所主張，謂經驗事物與存在事物，能獨立變化。當前我見有一張棹子，苟緊閉一目，而重壓另一目；於我重壓之際，我所見之桌子大動；但存在之桌子不動，我所以知存在桌子不動者，可用各法證明之。在此例之情形中，所見之桌子變，而實在之桌子不變。沙士比亞 (Shakespeare) 之 *Othello* 悲劇中亦有一相同情形，不過此例乃發生於概念知識之範圍內，而前例則屬於知見之範圍。*Othello* 意識中之 *Desdemona* 本為一忠貞之妻，及聽 *Jago* 之訕謗，遂信 *Desdemona* 一變而為 *Cassius* 之情婦。而「有存在」之 *Desdemona* 自身，雖受此可悲之波折，被人疑其情遷心異，實耿耿堅貞，始終如一。其次，我目見天星。我意識中之天星，恆定不變。但天文家則謂，當我觀察之頃，實在之天星，正以極迅速之速率，在空間內飛越，其中或有數年以前，早經毀滅者；毀滅消息，須待光波（光波於天星毀滅之時，從天星出發）過渡天星與吾人間之大距離後，始能達到。在此情形之下，存在事物變，而所見之事物不變。*Othello* 中亦有一相同情形，特其乃發生於概念範圍之內而已。*Desdemona* 意識中之 *Othello*，乃一情愛不渝，信心如一之情人，不知其時 *Othello* 之已變為一猜憤填胸之殺人兇犯也。

以上四例，足以代表二元論所根據之事實。茲四例，指明經驗事物（無論為知見或為概念）雖變，而實在事物可不變。實在事物雖變，而經驗事物可不變。要之，此四例證明二元論者之主張，所經驗事物，可不待存在事物，而

能獨立變化。以下擬證明二元論者第二命題所主張——謂經驗與實在兩界之事物，絕不相符，絕不同——爲假的；其爲假也，亦猶其第一命題所主張之爲真。

(3) 二元論第二命題之謬誤

大抵二物若能獨立變化，則其數（或其存在）之非同一，可以證明；但亦有情形，不在此例者。請論相交錯之二線；吾人均可視此二線爲「點類」(class of points)，或視之爲生自點之運動。二線交錯處之點，爲同一之點，但亦兩系不同級序之分子；惟其如是，其在二級序上所受決定之法則或方程式，自亦不同。設吾人概想二線，乃由移動二點穿過兩列之位置而成，則吾人不得不想，在交錯處之二點，爲合一的，雖則此二點，仍然各有其所從屬之系統，而二系統可獨立變化。二系統雖可各自獨立變改，但不必因此，遂不得共有同一之分子。吾人之論點是：此處所述二線系統間之關係，亦即事物之經驗系統，及存在系統間之關係也。我視覺所見者，可與存在我體外物質世界之中者，完全同一。但我視覺所見者，以我神經系之程序，作其主要之條件，故但隨此程序而變化；而存在我體外物質世界者，並不依我神經系之程序而立，故但隨外在之條件而變化。要之，事物之存在系統，其一舉一動，皆爲有機體以外之原因所決定；而經驗系統，則爲有機體以內之原因所決定。二系統雖可相脗合，脗合之程度，亦不必有限制，但此脗合，究非必然，其能否繼續，亦無保證。認識論之一元論者（兼指主觀論者，客觀論者而言），特重斯二系統之合一，確屬有理，蓋於求得真理之際，即此二系統合一之時。但一元論者忽略二系統原因之二元性，因其原

因不同，故合一云者，不過可能的，偶然的而已，而非恆常的，必然的也。反之，認識論之二元論者，在其第一命題，特重原因之二元性，確屬不錯；但在其第二命題中，二元論者因原因之二元性，遂謂經驗中之事物，與存在界之事物不得為同一，實為悖理。各論之純粹方式，皆屬假的，並且相互衝突，無相容納之希望；及其根據事實，重新考察而修改之後，非但各可獨立為真，且能相輔為用，組成一協和之系統。

論二元論未竟之先，尚有一點，亟待說明，以免發生誤會。謂決定存在系統之原因，與決定經驗系統之原因，兩不相同，兩不混淆，並在此範圍內，為兩相獨立者，非即謂二者之間，絕無相互之影響。機體以外之原因，對於機體以內之程序（即吾人經驗所依而成立之程序。）所施之影響，固未有間斷也。並且，由經驗之開示，我遂能賴有意識之舉動，以影響吾人體外之世界。經驗系統，與存在系統之不斷的相互銜接，相互交錯者，絕非純為偶然。在吾人意識中呈現為物質世界者，實環境中之事物及力量的間接之結果。環境中之事物與力量，聯合其所藉以活動之媒介物，再合神經系本身，遂產生決定吾人所經驗者之直接原因（案：即神經程序。）因程序極為間接與複雜，故決定經驗之神經狀態，於呈現外因時所呈之表象，常乖戾不當；錯誤亦於焉以起。但神經賦有能力，能將過去之痕迹與結果，保留存儲；有此能力則乖戾之錯誤，可得修正；因此能力，能合過去之痕迹，與當前之印象，以產生一經驗，於此經驗中，事物如實呈現——換詞言之，此經驗實一真理也。事物經過其活動所必經之媒介物時，如何受此媒介物之影響，而成偏枉，知見概念中所含有之推理，如何糾正此偏枉，而恢復其真實之視景，吾人於懷疑派一章，已詳

加解釋。本段但擬將前文所用之例證，重述二三。

一、請先論知見範圍之糾正。設我當前有一實在之圓周。此圓周安放之平面，與我視線不成正角線，故其投進我眼幕上之形狀，遂亦不是一圓形，而是一橢圓形；雖然，我仍視其不失為一圓周；眼幕上及感覺上之錯誤，已受神經系之糾正，神經之所以能糾正者，以其曾受過去經驗之修改與訓練，故不期然而然，釋橢圓形之現象為圓形。同此，設有一人背我而走，其投在我眼幕上之視覺現象，逐漸縮小，但我所見者，乃其人與我之距離的變更，而非其人形狀大小之變更，我之所以能見到此者，乃因有過去之經驗（或許是因我稟有先天之力量），訓練我之神經，使其知如何聯形狀之縮小，於距離之增加。

置半竿於水，顯生變化，惟吾人不受其愚；在概念範圍中，神經系修正外界之視景的力量如何，於斯可見。因水與空氣二媒介物之反光力量不同，故生變形，吾人所以知竿之自身未嘗變形者，端賴能以過去之經驗為根據，慎加思辨，而後得之。吾人能知「日落」實乃因地球循地軸自轉之結果，於是可見概念修正感覺錯誤之力量如何精密；吾人於解釋「日落」之際，非但運用吾人自己過去之經驗，並且運用他人由科學推算所得之結果。

吾人醒境中之生命，有兩大活動，具有目的者：（1）「知」之活動，吾人欲因「知」而使所見事物之經驗系統，與存在系統相融合，融合果得，則稱之為「真」；（2）「意」之活動，吾人欲因「意」而使存在系統，與所欲事物之經驗系統相融合，融合果得，則稱之為「善」。

(原註)個體環境間之相適應，尙有一種均衡，在此均衡中，環境自呈於有意識之經驗之內，雖則其呈現也非即有目的的活動之直接結果。環境之刺戟，當不但載動官能，並且載動內部生活之程序與傾向，吾人內部因此遂生一種經驗，名曰感覺與情感。刺戟果適合吾人之需要與傾向，則得快感；若將快感與所見之事物的「形式」合視之爲事物內有之性質（不視之爲吾人個人私有之情態，則快感爲藝術的，而事物之「因生」此快感者可稱爲「美」。如是，「真」之經驗，「善」之經驗，「美」之經驗，皆因環境個人間之均衡而生。快感或藝術的均衡，不過感覺而已，其發生也，亦純乎自然；而真善則不然，真善乃有目的的努力之結果，蓋事物之經驗系統，與事物之存在系統合，始生真善也。

認識論之二元論，在其第一命題，認清經驗中之事物，與存在界之事物，各有其決定原因，故二界可獨立變化，不必相合，厥功甚偉，不可諱言。但其在第二命題所主張，謂經驗存在兩系統，因其能獨立變化，故遂絕不相合，即吾人所能意識者，亦絕非實在自身，但止於大約與實在相符之副本而已，此則爲其誤謬之所在。

IV. 結論

欲說明認識論三派之相和合，本段擬指出真理一概念，如何可隨三派中之任一派之說法，而得到精確之解釋，並擬將各派之說法，相互謗移，而不至變其主要意義。

(1) 自客觀論者觀之，「真」者乃實在之被視爲一可能的，有意識的信念，或判斷之對象而已。凡實有之爲可經驗之內容的全部，在論理上所預含者（實則亦只限於此類之實有），皆爲實在或存在。欲知經驗內容中，何

者爲實在的，大約非煩繁長之歸納法不爲功；於吾人經驗一內容之際，此內容若爲實在，則此經驗必曾爲真。換詞言之，吾人信念之「對象」若爲「實在」，則吾人對此信念所持之「態度」亦必爲「真」。例如，地球之圓形若果爲一事實或一實在，則「地形爲圓」一判斷亦一真之判斷也。

(2) 自主觀論者觀之，「真」者，凡可得一「無所不包，或絕對之經驗」所證明者皆是。「地形爲圓」一判斷，果係一絕對之心所下之判斷，則爲真。要之，主觀論者，視真理與「可得更廣大之經驗所證明」爲一物。

(3) 自二元論者觀之，「真」者，凡在個體以內，而能與存於個體以外之事物相合者，皆是。再設「地形爲圓」一判斷。如果在有機體以外之世界中有「地」與「圓形」之同一關係，在我經驗以內，亦有「地意象」(或「地經驗」)與「圓形意象」(或「圓形經驗」)之同一關係，此二項之同一關係果能相脗合，則上述判斷爲真。要之，二元論者視「介體以內之同一關係」與「個體以外之同一關係」之相脗合爲真理。(案：上語殊嫌曖昧難懂，請以符號說明之。以 $\{\}$ 代表有機體以外；以 $()$ 代表有機體以內——或經驗以內；以 E 代表地球， E_1 代表地意象(或地經驗)；以 W 代表圓形， W_1 代表圓形意象(或圓形經驗)；以 R_1 代表同一關係；以 R_2 代表相脗合關係。茲將符號代上文所述，得結果如下： $\{E, R_1, W\} R_2 (E_1, R_1, W_1)$ 。此即二元論者真理方程式之一特例。)

以上三派，任有一派爲真，其餘二派亦必皆真，豈非顯而易見？請注意以下情形：客觀論者主張，一判斷若其所論謂者爲實在(即是說，若其所論謂者，乃可經驗之事物全部所預含者)，則此判斷爲真；此說果當，則凡遵照此

同一標準而與實在相合者，亦必遵照主觀論者所持之標準，即是，可得一更完全之經驗所證明；一判斷之欲自相一致而無矛盾，必有待於某項之預先假設，而上文所述更完全（或最完全）之經驗，即所以標明此項預先之假設，而使客觀之實在與主觀之現象相脗合也。要之，「地形爲圓」一判斷，若因其所論謂者係一實在，故爲真，則此判斷，亦必因其能得一更完全之經驗系統之證明，或得在此系統內能自持不變，故爲真。此二標準乃同一事物之兩方面，二者之關係，固無異於一曲線凹凸二方面之關係也。一方面，我以判斷與「可能事物之全部」（案：即凡於物質世界有獨立存在之可能者）間之關係，決定真理之意義；一方面，我以判斷與「經驗中之可能的全部」（案：即更廣大之經驗）間之關係，決定真理之意義。二標準應用於辨錯，亦有相同之相關與調和。「地形爲平」一判斷，客觀論者與主觀論者同謂其爲假；客觀論者之理由是：其所論謂之對象——「一平形之地球」——在空時系統上，無有位置，因其無有位置，故非可能事物之全部（或我所經驗之全部中之某部分）所預先假定者。而主觀論者之理由是：當我航行全球後所概想之（一部分係所知見的）更完全經驗，非但不維持或證明此判斷之所論謂，並且拒斥之。

客觀論者與主觀論者之標準之相應相含也如是，二元論者之標準與前二者之標準之相應相含也亦如是。吾人應猶未忘，二元論者堅決主張，隨時存於個體神經系以外之客觀世界中之事物，與同時個體所經驗爲有此存在之事物，各有其決定原因（前者爲神經以外的，後者爲神經以內的）因此，二者遂能獨立變化。如是，所謂真

理者，乃個體經驗系統中之判斷，與存在系統中之事物與關係之相照應，相符合——前者範圍窄狹，爲性常變，後者較爲常住，而範圍之大，遠非前者所得比擬，即個體自身，亦不過其中之一部分而已。但二元論者，果欲實現其所主張之真理，則不得不有下列條件：一方面，其判斷之內容，或對象，或意義，須與實在之一部分同一，所謂實在即某類經特別精選之實有，爲一切實有所預先假定者（是爲客觀論）；一方面，其判斷之內容，或對象，或意義，須得一無所不包，自相一致之經驗所證明（是爲主觀論）。認識論之二元論者，運用心理學及生理學，所解釋爲兩套獨立原因之相互的調和與符合者，認識論之一元論者，則運用本體論與論理學，解釋之爲一同一事物，而同時並作二元系統之分子（一爲經驗系統，一爲實在系統）。換詞言之，當視「判斷之辭」爲個體內部心理之程序時，而欲其與環境中之事物相符合也，必有下列情形始可。情形維何？曰，當視「判斷之內容」爲論理上之意義時，此內容必係一存在之事實。二元論者以發生於有機體以內者，與發生於有機體以外者，爲相符合之主張，最可作一元論者「真理與實在爲同一」一語之註腳。二元論與一元論關於錯誤之標準，亦有相同之相符合，似不必繁言。正因「平面之地球」既不在客觀論者之實在世界之內，復不在主觀論者完全經驗之中，故二元論者若下一「地形爲平」之判斷也，其內部之心境及外在之環境間，將無協和之相符合可尋。

本章目的在說明，認識論之三法，如何經過改訂之後，可以與其所論之事實符合，並亦自相符合；吾人並且以爲，重訂後各法之新義，可將各法之積極的，要素的方面保留，而其所遺棄者，則純屬無關緊要的，及消極的方面。客

161
1240

觀論主要論點爲：凡屬現實經驗界之一切事物，亦皆可能存在於界之事物，無論其爲存在與否，固皆具有論理上之意義或「潛存」。此論理上之意義，自有獨立性質，固無待於其爲人所經驗也。主觀論主要論點爲：凡屬現實存在界之事物，亦皆可能經驗界之事物，全宇宙雖含有各個別之自我，但亦必有其有待於此各個別之自我者在。二元論主要論點爲：經驗事物之系統，與存在事物之系統，各有其決定原因，因此，二系統乃能獨立變化。相傳所謂不可調和之認識論各法之各方面，可用三命題表現之，上文既述之矣。此三命題若照吾人所下之新義，則絕無不相容納之情形。三命題相助相輔，可更迭互用。每一命題，皆表現知識情形之一方面——即謂每一命題，皆表現知識情形之全部亦無不可，不過其觀點，則限於一隅而已。每法對於知識全部情形，皆明白的，顯然的表現其某種價值，而此價值，或爲其他二法所隱含而未會明白表顯者。

以上分析果有當，則認識問題，可謂已得解決。

中華民國二十三年二月初版

(一〇九九八)

哲學叢書 認識之方法 一册

The Ways of Knowing or the Methods of Philosophy

每册定價大洋貳元貳角

外埠酌加運費匯費

原著者 Wm. P. Montague

譯述者 施友忠

上海河南路

發行人 王雲五

上海河南路

印刷所 商務印書館

上海及各埠

發行所 商務印書館

版權所
必究

(本書校對者樓觀澤)

上海图书馆藏书



A541 212 0006 8069B

