

科學哲學與人生

方東美著

自序

本書共分六章，首章開宗明義，推論哲學思想之成因及其功能，爲宇宙觀與人生觀立下一種基礎。次就希臘思想之發展，剖析其宇宙觀之特點，連類評議此種宇宙觀如何影響希臘文化的創造及人類生活的情趣。復次，更就近代歐洲思想之流變，分述物質、生物及心理科學之理路，探索其哲學的含義，於敘述中夾帶批評，藉以揭出近代歐洲思想之是非得失。末章總括全書，論斷希臘與近代歐洲兩種不同的生命精神，意在融攝科學哲學與藝術的思潮，使成統一的理論文化結構。尼采嘗說，每種哲學中蘊蓄着另一種哲學。本書之主旨就是要把西洋思想上所潛藏之哲學的意趣抉摘出來。

本書章各爲題，敷陳一義，合併起來，又彼此聯繫，闡發一貫的旨趣。宇宙人生乃是一種和諧圓融的情理集團，分割不得。科學不能違情以言理，猶之哲學不能滅理以陳情。科哲合作，理情交得，然後人類思想與文化乃臻上乘，否則理彰而情乖，或情勝而理屈，都覺輕重失平。二者有其一，則思想之破綻立顯，文化之危機必至，人類活潑潑的生命精神勢將支離滅裂，枯索萎絕了。本書對於希臘與近代西洋思想之流變原委力求同情的瞭解，但一涉及評價，便不能不微分軒輊，其原因亦即在此。

著者一晌是浸潤在專門哲學問題裏面的，對於興趣以外的意想不願涉及，但本書卻是一部對大衆的演講稿，所以問題之選擇與文字之表現均力求顯豁。蓋專己爲學與析辭喻衆，事勢原本不同。前者盡其在我，

真積力久，神明自得，不妨獨往獨來；後者虛心平氣，彰聞懷遠，求效於人，須能令人領受。本書標義取材，處處都為讀者着想，求其平易近人，相說以解。

方東美，南京國立中央大學。二十五年八月十日。

是編初稿前五章成於民國十六年秋冬之交。當時中央政治學校創辦伊始，設置近代西洋哲學一課，邀余主講，聽者三百十四人中，有曾在日本或國內大學專攻哲學者，有甫離高中於哲學向所未習者，余為兼顧聽衆興趣計，乃標此題義，庶使淺嘗者不覺深，深思者不嫌淺。其後回任中央大學教職，復授科學哲學與人生一課，於前五章之外增益十七章，討論各項專門問題，即以前五章作歷史緒論，餘為分析部分。滿擬廣續寫完，使成一種較有系統之研究，詎知連年疾病相侵，抑鬱無聊，因以中輟。近來恢復健康，心情稍暢，今春適中國哲學會南京分會成立，因草就「生命悲劇之二重奏」一文，當衆宣讀，覺其題旨恰為本書前五章之結論，乃彙集而成此編，至其他系統問題之分析，容當另成專書刊佈也。東美再識。

目錄

自序

第一章

緒論——哲學思想緣何而起

pp. 1-44

1. 科學與哲學對峙

pp. 1-14

2. 哲學之心理的起因

pp. 15-26

1 境的認識

pp. 16-20

2 情的蘊發

3. 哲學之歷史的起因：由神話到理性

pp. 26-33

4. 哲學的功能

pp. 33-42 (特別 p. 34)

1 「情」「理」「實性」

2 情之所由起

p. 36

3 理之所自出

第二章

希臘哲學之意義

..... 四五

1. 希臘哲學變遷之大勢

pp. 45-56

2. 物格化的宇宙觀 M. 5-171

3. 希臘神話與科學理智之交替 M. 71-198

4. 物格化的宇宙觀如何支配希臘文化的創造 M. 78-288

5. 物格化的宇宙觀如何推廣人類活動的範圍 M. 88-284

6. 物格化的宇宙觀如何影響人類生活的情趣 M. 98-296

7. 物格化的宇宙觀在希臘思想史上產生之反響 M. 97-1

1 人本主義 M. 97-13

2 精神主義的目的論

8. 希臘哲學評價

第三章

科學的宇宙觀與人生問題

(一) 物質科學……………一一九

1. 近代西洋思想上三層轉折

2. 希臘與近代西洋宇宙觀之比較

3. 近代西洋科學思潮之來源

4. 近代科學之特色

5. 科學唯物論之基礎：數理主義

第四章

科學的宇宙觀與人生問題——(一)生物科學……………二〇四

6. 科學方法論與科學齊物論
7. 科學宇宙論之邏輯的破綻
8. 反唯物論之趨勢

1. 近代西洋思想之轉機

2. 生物科學之背景及其本身問題

3. 生命演化論

4. 宇宙演化論及其影響

第五章

人性之分析……………二四二

1. 文學心理學與科學心理學之異趣

2. 科學心理學與科學「齊物論」之關係

3. 機械主義的心理學在近代西洋所生之影響

4. 動性心理學之趨勢

第六章

生命悲劇之二重奏……………二六九

1. 本書問題之迴顧

2. 悲劇釋義

3. 兩種悲劇之異趣

1 希臘的悲劇

2 近代歐洲的悲劇

4. 希臘悲劇的序幕

5. 希臘悲劇智慧的三重意義

6. 希臘哲學之悲劇的意味

7. 以故事譬喻近代歐洲思想之變遷

8. 虛無主義的幾層含義

9. 幻美的文藝復興時代

1 意大利的藝術精神

2 戲劇的幻夢

10. 藝術熱情與科學理智之交替

11. 巴鐮刺時代的科學齊物論

12. 近代歐洲虛無主義的悲劇

1 科學的例證

2 哲學的例證

3 藝術的例證

人名索引

.....三七六

科學哲學與人生

第一章 緒論——哲學思想緣何而起？

『：自古以來，有有法之天下，有有情之天下。』

『何自有情因色有，何緣造色爲情生，如環情色成千古，豔豔熒熒畫不成！』：

：轉華夫人語，見西青散記卷四。

哲學思想緣何而起？人們提出這個簡單有趣的問題，約有三種不同的動機。一、蓄鄙視之意，二、存質疑之心，三、具求知之誠。茲且分別言之。

一

十七世紀以前，知識分工的需要尙未顯著，哲學簡直統攝一切知識系統而爲

之宗主。近代所謂物質科學，生物科學，心理科學，社會及文化科學等鮮有能軼出其範圍之外者。希臘哲人輩出，上自天象，下至人事，一一攬取播擷，窮詰而篤論之，構成偉大莊嚴的哲學系統，吾人對之，惟有欣賞贊歎，從未敢聳鼻作色，鄙夷其所爲者。當時所謂哲學的研究，志在窮搜宇宙之義蘊，摘抉至理，發舒名言，懸爲正鵠，嚮導人生，可貴哉！希臘人訕笑文藝家之晦澀淺薄者有之，指摘科學家之偏狹武斷者有之，獨於愛智之哲人則獎許備至。畢塔哥拉斯 (Pythagoras) 視音樂爲心神之潔藥，其喻哲學之高潔也，特以珍貴的音樂擬之。蘇格拉底 (Socrates) 稱道伊索克拉底 (Isocrates) 之爲人，亦曰斯人蓋富有哲學意味者。柏拉圖 (Plato) 目擊當時政治之腐化，恨無「德合一君而徵一國」之哲王。此種風尚，降及羅馬，猶未稍衰。西錫樂 (Cicero) 之言曰，「哲學，人生之導師，至善之良友，罪惡之勁敵，假使沒有你，人生又值得甚麼？」哲學之尊嚴於斯可見。中世紀西洋文化頹廢，哲學高潮漸次衰落，然而哲學一科仍席曩日餘威，爲百學之冠，諸君試觀歐洲中古著名大學課程之編制，便知吾言之不虛了。

近代自文藝復興以來，知識系統漸次分化，百學競出，直至現在，一般人科學萬能之夢猶酣，哲學之威勢，渺然不可復見，於是嚮之以哲學稱譽人者，今且引爲揶揄之詞矣。科學中人每一談及哲學，輒曰：是繁瑣的謔語耳，是空疏的詭辯耳，甚且有喻哲學家爲盲人，鎮日於暗室中尋伺黑貓，始終摸不着頭腦者。治哲學者撫今追昔，百感叢生矣！

哲學研究之對象，以實證科學之繩墨衡之，視之不可見，聽之不能聞，搗之不得其體，窮之不可致詰，用之不切人生。自科學家看來，哲學思想淡乎其無味，慘乎其無神，出諸空言，依於無據，究竟是那裏來的？科學家這種藐視哲學的態度，細分析之，約有下列數層理由：

一、科學是具體的，哲學是抽象的。法人柏德羅（Berthelot）說得好，「實證科學之於物象，不求第一因，不證最後果……只依觀察與實驗的方法，搜求事實，敘述之，比較之，以闡明其關係；科學所得之普遍的事實，例有觀察與經驗爲之證明，爲之保障，故不失爲確切的真理。」（1）反觀哲學，不曰求萬變之本源，即曰窮宇宙之究竟，

以言對象則恍惚無物，以言方法則游蕩失據。

二、科學是進步的；哲學是板滯的。科學有顯著的對象，有客觀的方法，一事之探討，人人得而證驗之，以明其虛實；一理之發明，人人得而增益之，以廣其流傳。曠觀古今，科學之進步儼然成一全整的條貫：凱卜洛（Kepler）發明天體運行三大定律，牛頓（Newton）即據以計算萬有之攝力，牛頓有力學之釐訂，瓦特（Watt）即據以發明蒸汽機，促成近代工業大革命；達爾文（Darwin）演化論一出，而社會組織之源流，文化歷程之進展，一一得其真詮，於是人類學、社會學及其他文化科學上之發見，日新月異而歲不同；邁克爾生、毛勒（Michelson, Morley）一有測光之實驗，而安斯坦（Einstein）的相對原理遂得所憑依，引起新物理學之產生。凡此數例俱能證明科學上長足的進步顯有不斷的線索，再說到哲學，可憐！一個有無的問題，一個因果問題，一個神的存在問題，一個知識之起源與效力的問題，一個宇宙有無終始的問題，一個人生有無意義的問題，互千百年迄無定論。同一問題，甲乙聚訟，同一學派，左右立異，無是非之正鵠，無真僞之準繩，無價值之格律，無善惡之軌度，古今哲學家所賜予吾人者，只

是一套迎拒不見首尾的循環論證。

三、科學是批評的，哲學是武斷的。科學搜求物事，別異同，辨繁簡，定質量，鑑純疵，證虛實，明指歸，故能啓示定律，執已然之事，論未然之理。科學所以能臻此高明之域者，由於不囿於成見，處處依實事求是的原則，闡明真理。哲學家往往穿鑿私智，不計客觀事例之然否，漫以渺茫的原則含駭一切。戴東原先生所謂「宋以來儒者……於天下之事也，以己所謂理強斷行之，而事情原委隱曲，實未能得……」其弊也。「依於傳聞以擬其是，擇於衆說以裁其優，出於空言以定其論，據於孤證以信其通……」（見戴東原集卷九）凡此所言最能切中哲學家之失。

四、科學是有實利的，哲學是不切人生的。自最粗淺方面言之，原始民族不解科學原理，謬信自然界一切物象，俱有神力左右其間，於是天神地祇雷公電母以及山川草木飛禽走獸之鬼魅，隨處令人震懾，產生種種狂妄的宗教，怪異的迷信。在這種情形之下，人類處處有畏死之心，無樂生之趣，等到科學之光炳然大明，於是嚮之受制於自然物者，今則轉而自運智能，發明技巧，征服自然，控制物力了。再進一步看，應

運科學上有蒸汽機之發明，遂引起近代工業大革命，當手工業時代，百人力作，尙不能供一人之求，今則數人操持利器所產業物，轉嫌供過於求，當電學尙未昌明時代，百里之程，窮日之力，猶或不達，今則舟車交錯，無徒步之勞，便可日行千里了。他如魚雷艇之潛游海底，飛行機之上接雲天，遼空之寫影，無線之傳聲，那一種不是科學所賜的實利？至於哲學呢，宇宙之初因已尋着否？世界之歸宿已明瞭否？人生之疑團已剖白否？意志之自由已確定否？唯神唯物之爭論，唯心唯實之紛辯，真偽之分，美惡之別，一多之訟，物我之際，這些迂遠的問題，何日始得解決？縱有哲人巧爲說辭，於實際的人生究有何益？

上述幾種反對哲學的理由，自表面上觀之，似覺有真憑實據，然而細察這些論證，卻隱含一種假定，這便是：科學與哲學是兩件絕對不同的東西，因此科學家遂將思想系裏的優點都據爲己有，漫把那些弱點統歸之哲學。實則自有史以來，科學與哲學的分野並非若是之明瞭，希臘羅馬無論矣，即如近代偉大的思想家如加利略 (Galileo)，笛卡兒 (Descartes)，牛頓，萊卜尼慈 (Leibnitz)，康德 (Kant)，達爾文，安斯坦等，

那一個不是哲學界與科學界所共許的表率？現今一般科學家因受十九世紀知識分工之影響，獨自囿於一隅，不知科學裏有哲學，哲學中有科學，何所見之不廣也！

科學家對於哲學所著鄙視之意固不足取，特其攻擊之點亦頗持之有故，言之成理，治哲學者故作充耳弗聞，亦殊不妥。茲特就上列數層略為解答。

一、科學不盡是具體的；哲學不全屬抽象的。實證科學之進展，處處以具體的感相為所據，處處以觀察、分類、計算、證驗為技術，自是不可否認之事實，然而促成近代實證科學之進步者當首推數學。馬文（E. S. Marvin）說得好：「自哥伯尼天文學產生，直至牛頓死後，二百年間數學的精進實為近代科學及其顯著成功之特徵……」

（2）豈僅這二百年間，實則直到現在，數學的發明仍為科學進步之源。假使沒有笛卡兒的解析幾何，萊卜尼茲的微分，高士（Cauchy）的級數論，康廉塔安諾（Cantor, Peano）的數論，黎曼，羅巴捷夫斯基（Riemann, Lobachevski）的非歐几里得幾何，近代科學又呈甚麼狀態？然而近代數學全部的系統從希臘畢塔哥拉斯實物的數學，歐几里得（Euclid）實物幾何學裏解脫出來，都是極抽象的。「數學……只探求完全脫

離人生，時間，距離的系統，只研究純數的法象世界；它的超時間的眞確性——不依事實的基礎——是不能經驗的，只能用因果的邏輯纔能知道。」(3)簡言之，數學是超脫知覺的實相的，「它的對象不是實驗的事實」(潘迦勒 Peirce 語)。「數學的要點是：在數學的境界裏，我們遺棄特殊例證，擺脫一切特殊的實物……研究純淨的數學者，只落在完全的，絕對的抽象境界裏。」「數學的眞確性只依據它的完全的共相」(4)近代數學一方面爲各種科學之王(高士語)他方面卻又最富有哲學意味，科學家難道因爲它的立足點是絕對的抽象便摒諸科學之外嗎？

更進一層說，我們在任何物質科學的推論裏，都可以看出二種抽象的步驟：(5)一、科學家先就具體的經驗裏，把實物提出來，類別之，比較之，釐訂時空的律例，以明物象之所在與特性；二、再就這些物德的相互連鎖處着想，規定較緻密的律例，說明它們的因果關係，數量關係；三、更把這些物德一步一步地化繁爲簡，除去一切時空數量的偶性，便得到精純的科學物象了。試問數學上的空點時點，物理上的電子，化學上的依洪(Ions)，不是由這種極複雜抽象的歷程裏產生的麼？自方法論的

觀點看起來，我們可以得着幾層要義：抽象是科學技術的實質，假使科學與哲學不是絕對衝突的，（我們確信不是的，）哲學的求知縱帶些抽象的色彩，並無過犯可以指摘。況且哲學並非絕對抽象的。假使人類知識不是由武斷得來的，我們在哲學上追求知識之起源，範圍與效力，是何等扼要而具體的工作？假使人類文化的創造不是過眼浮雲，一瞥即空的業力，我們在哲學上審問人生的價值，意志的自由，人權的享受，是何等切實而重大的企圖？

二、科學的進步是由衝突中掙扎出來的；哲學不是循環無己的私見。科學之最能引人入勝者，因有繼續不斷的進步，哲學之最受人攻擊者，因為它的問題是具有迂遠性的，自古以來，議論紛紜，莫衷一是。究竟此種說法有何根據，我們且為分解一番。假使紛爭便是不進步的象徵，科學亦殊有令人指摘之點。試就目今心理學之現狀而論，有一致的見解麼？同是科學的心理學，一派主用內省法研究內隱的意識，而他派則據外觀法研究外顯的行爲，最近更有所謂「格式塔心理學」(Gestalt Psychology) 異軍突起，對於內省，行爲兩派攻擊不遺餘力。然而此種紛爭之過，尙猶有

人委之哲學，因為心理科學成立未久，多少仍受哲學不良的影響。此而果確，我們對於近代生物學上之糾紛又將作何解？達爾文、艾亦慕（Ehrlich）對於物種演化之解釋力主漸變說。而第菲銳斯（Vries, de）、柏徒生（Bateson）則堅持頓變說，他如羅卜（Loeb）之機械論，杜里舒（Driesch）、霍爾甸（Haldane）之生機論，更是同科異趣，迄無的解。再就物質科學立論，光之傳佈，一則曰是極微之影射，一則曰是電磁之震波；同一電也，一派視作液狀的實物，而他派又謂為電子之積流；以太之存在，一派肯定之，他派否認之。時空運動之性質是絕對的，抑是相對的？新舊物理之爭，勝負畢竟誰屬？即就最精密之數學言之，因有根本不同的假設，遂產生歐几里得與非歐几里得幾何之紛爭，而非歐几里得的系統中更有黎氏幾何與羅氏幾何之立異，果何為者？這樣看來，科學號稱萬能，猶時有不斷的疑難，哲學的求知原非超人的業力，豈能盡去一切衝突？科學家往往自詡立論持平，不拘成見，一旦利害切己，便忘卻素德耶？

哲學信條，自表面上看來，似乎是循環展轉，不脫窠臼的。希臘哲人所提示的問題迄今仍未失時效，所謂唯心論，所謂唯物論，當代哲學名家仍是不惜淺淺之詞，巧

爲辯說。世之持此種論調者實有兩惑，急待剖解。(6) 一、誤認推論前的信仰與推論後的信仰是混同的；二、誤認前後信仰的內容與真確性是一致的。我們欲顯明哲學的進步，須是打破這兩層誤解。比方說，一般人都認美麗的鍾山是獨立自存，歷久不變的，你展眼靜看，它是這樣存在着，你閉目息念，它仍是這樣存在着。此種常識的信仰——哲學上叫做朴素的唯實論——雖極普遍，卻無顛撲不破的理由爲之保障。那一位倦遊回家的時候，相信巍然屹立的鍾山隨念消失呢？但是，你若追問此山屹立不動之理，常人卻說不出。等到佛教唯識家，英哲巴克萊(Berkeley)根據心理的原則，提出物依心存，色由識變的論證，此種常識的信仰便不攻自破了。直到現在，唯實新論一出，根據物理、心理及認識的新證，詳爲探討，駁斥巴克萊的謬點，我們對於外物獨立自存之信仰，又得着真憑實據了。從表面看起，同是一個唯實論，一則只是本能的信仰，一則確有合理的根基，觀者不察，抹煞中間推論的歷程，便看作一事，漫謂哲學毫無進步，這是何等疏忽！準此立論，哲學上的分派，只緣我們對於某種事情，某種現象，選用不同的假設，得着不同的解釋而已。科學上糾紛之所由起，亦正如此。難

道我們便認科學只是展轉如環的私見嗎？

三、科學或失之武斷，哲學常重視批評。近代科學酷愛自然物象，天然事情，因此常帶着一種反理智的色彩，而側重純粹的信仰。換句話說，科學理論之後常有一種潛伏的假定，其根據如何，其意義如何，實未及論斷。三百年來科學的宇宙觀完全集中於唯物論的信仰。世界上只有充塞時空的物質是顛撲不破的。這種物質本身是無感覺的，無價值的，無意義的，只在機械的系統中，遵守數量的，因果的定律，不斷地流動着。(7) 究竟此種物質本身的意義是否真確明瞭，以前的科學家卻很少說及。等到最近新物理學產生，於是大家纔漸漸對於這種科學的唯物論施行猛烈的攻擊。但是在哲學界裏，古代柏拉圖，近代萊卜尼慈與巴克萊卻常常對於這種唯物論的假定分析而批評之，謂為武斷。自歷史上觀之，哲學之於科學的假定，科學的結果常存批評的態度，因為哲學家著意於朴素的事實之後，闡明其根由，咀嚼其意味。這種理性化的要求，實是哲學之特徵，在人類文化史上繼續引起科學思想的革命。最近數學物理裏面哲學潮流勃然興起，蓋因舊的科學觀念如絕對時空等過分簡略，

未能詮釋自然的事象而逼肖其真，於是哲學的批評作用應運而起。

四、真確的知識都有實踐性，科學然，哲學亦然。任何知識系統之產生，都不是無的放矢，總由於生命動力之推進，民族精神之表現，時代潮流之激蕩，舊有文化之暗示。世間絕無不切人生的知識。從表面上看起，某種科學思想，某種哲學信條，間或不合時宜，這卻緣上述四層基因根本改變，其舊有之實利遂隱而不顯。宿神一論在原始民族中極為重要，降及近代，則流為迷信。圖羅墨 (Polany) 的天文學頗合中古宗教之要求，直到現在，則與科學的事實刺謬不合。他如無極數論之不發達於希臘，科學思想之不見重於中國，社會主義之勃起於歐西，譬如觀水，溯流可以達源，譬如升木，循根可以達杪，決非偶然之現象。(8) 科學家若說科學是絕對有實利的，我們且舉下列兩事以反質之：一、蒸汽機發明之後，資本制度因以產生，財產集中於少數人之手，一般民衆遂窮不聊生；二、近代應用物理化學有畸形之發展，於是帝國主義者競製毒物凶器，以為掠奪殘殺之工具。科學家若說哲學不能增進人類物質的享受，則西諺有『人類不僅依麪包以為生』一語，最能發人深省。人類活着，除卻物質享

受之外，尚有精神的幸福。哲學問題之中心便集中於人類精神工作之意義的探討。文化創作之價值的評判。再就切近人生一點而論，科學象徵人生的離心力，而哲學實代表人生的向心力。狹義的物質科學講到極精的地步，如原子論，電子論顯有化活素爲鈍質之趨勢，具體的生命還可得而見麼？近代哲學處着重活躍的人性，影射文藝的創造，價值的鑑別，文化的進程，簡直是一部人生意義的圖畫。『哲學……倘若沒有你，人生又值得甚麼！』

二

世間常有才德兼美之人，盡知知性，明理察物，動作威儀之則，一一符合於自然，不教而怡情適意，不言而節概充實，美感起則審美，慧心生則求知，愛情發則慕悅，仁欲作則兼愛，率真淳樸，不以機巧喪其本心，光明瑩潔，不以塵濁蕩其性靈。此等人達生之情，樂生之趣，原自盎然充滿，妙如春日秀樹，扶疏茂盛，其於形上之道，形下之器，天運之流行，物理之滋化，人事之演變，雖不糊立文字之說，逞勝鬥妍，然心性上自有

哲學起源
心理因子

一種妙悟冥解。在這種情形之下，哲學思想仍有存在之必要否？哲學家對此等人妄說甚麼宇宙之義蘊，人生之目的，知識之緣起，豈不是添花錦上，有損他們的天生的美質？哲學家對此等人巧說世界之若有若無，人生之忽苦忽樂，美惡之或虛或實，知識之疑似疑真，豈不是斲喪他們的天真，深蹈言者不智之過？不錯，這樣得天獨全的人簡直是哲人的活模樣，他們的慧心，一旦樹之風聲，著之話言，宛然成了一個系統，便是最好的哲學思想，假使他們自身是知者不言，旁人亦可細加觀察，寫諸簡編，我們從古今文史作品裏，直可領略無窮的哲學意味啊。斯契格羅（O. Spiegel）與凱薩林（H. Keyserling）均說一切真實的歷史都是哲學，煞有見地。

在一般人的心裏，哲學思想緣何而起？這種有趣的疑難是由一個假設，兩個問題構成的。假設是：一般人均有哲學思想。① 問題是：哲學之心理的起因是甚麼？哲學之歷史的起因又是甚麼人之生也，對於客觀的環境，自我的活動，多少總有些感觸，持些態度，感些困難，存些熱望，因而產生一種宇宙觀與人生觀是極自然的情事。我們假定一般人均有哲學思想是很合理的，只可惜這些思想多半是片斷凌雜，不成

們如把境的認識與情的蘊發點化了，成爲一種高潔的意境，自能產生一種珍貴的哲學。孩提之童辨箕斗，別烏鵲，習知晝夜之明暗，親朋之死生，卽是境的認識。膳雌而憐惜母子之愛，卽是情的蘊發。生以長，能提神太虛，看萬象有無明滅，隱隱迢迢，感人世酸酸楚楚，歡歡喜喜，而領悟莊嚴的理想造成芳潔的意境，體大思精的哲學系統，多由此種情境中烘托出來的。

境的認識起於感覺的親驗，終於理智的推論。我們在任何環境中，如用感覺器官接遇衆物而貌之，取得許多感覺印象，再加以比次審量的功夫，於庶物之理，自能得着一貫的了解。奧佗（Og）教授在自然律與人類希望（10）之首章中有幾段話，很可引來說明境的認識。

『年代淹遠的霸羅布高峯在遼闊的空間裏一點一點地侵蝕落日，那些畫圖難足的翠峯上兀自添了蘗黃無限。寒烟潛起幽谷，無聲點染一切。重疊的林梢尙餘一片翠微。山下偉斯康生的河流，細水潺湲，微帶夜聲，日間通衢都已匿跡銷聲，只剩下一二漁翁緩緩歸去。這時陽光暗辭山林而去了。稍遲，迴光返照，沿河的山巒燒成

紅銅色。最後，蒼老的古柏上仍掛着一線青珀色。不久，斜陽落盡，四野暝合了。」

「青鷺彷彿帶着夜信，在泥灘上準備歸巢去了。它獨立淺水中，首尾鉤在一起，狀至魯拙，現在卻縮起它的長頸，舉起那兩隻附帶的高腳。說時遲，那時快，它已振翼高飛了，長嘴當前，如刺長鎗，兩足落後，如曳彗尾，雙翼鼓風，疾徐合拍。一瞬間，青鷺也沒入蒼烟叢裏，渺然不見蹤跡，四周只有寂寥夜景了。」

「夕陽西沈，青鷺息影。這是兩件渺無關係的事情，抑僅是一齣長劇的節目呢？一般可靠的論調都道是長劇的節目。名僧巴勒（Pala）常說：地球繞軸運行時，節制地面上一切生物，納於軌範之中，同時它自身卻又聽受萬有攝力的支配。」據他看來，倦鳥歸巢，適當夕陽西下，羣鷄棲埒，隱守穹蒼節候，雖微末的生物亦與宇宙本身體合無違，真是玄妙難解。假使羣鷄於日出之時，乃行棲息，豈非怪誕不合情理！」

「拉卜拉斯（Laplace）所下的科學論斷，亦甚直截了當。科學家立言，雖不似神學家之詭說，然其所言，亦殊堅決。「若有人焉，一剎那間，能證驗一切生養自然的物力，與夫各物間殊異的地位，自不難把宇宙中大如日星，小如原子的物體都囊括在

add
new line

同一律例之下。」宇宙是一個偉大的機械這裏面任何部分都互相聯絡統攝着。」

『神祕派的文藝家愛墨孫(Ensor)雖不信有目的的有神論與無目的的唯物論，然而在他的作品裏亦持同樣的見解。他篤信宇宙中一切繁曠的事象統於一宗而前進，固不讓於巴勒與拉卜拉斯。我們靜觀世界雖有日月山林人物之別，然而有所謂一統攝萬象，自其同者觀之，萬物實合冶於一爐；飛禽走獸，花草詩歌，形色，空時，言行之屬，雖各蕃衍立異，終必歸於一體。』

……』

『這種一網打盡世界上繁曠事象之意向，似是一般學者不可救藥的好尚：』

細玩奧佗教授的論調，自可明了境的認識其目的在求事理的條貫。哲學家第一步工作便是就繁曠紛變的事象中尋出整秩的倫脊與線索。這種事理的要求如何引起的呢？自心理方面言之，約有兩種基因：一避苦就樂。我們生活的全部如落在漫無條理的紛亂境界中無處不感受困難，無處不阻礙行動事理的要求之發生，便是要除去阻礙生活進程的這些困難，以求此心之所安。二避繁就簡。物象駢來，假使

我們不能化萬端爲一理，殊無法應付，無法適合，結果遂如狂蜂落水，東蹴西就，無以自主。人類智能所可得而控制的東西，都是富有簡易性的。易繫辭傳所謂「易則易知，簡則易從，易知則有親，易從則有功……易簡而天下之理得矣。」正是此意。譬如賞樂，必須領悟高下之節，疾徐之奏，幽揚之韻，和諧之致，始覺悅耳。所謂節奏韻致，都是簡約的表徵。哲人之求知恰如樂工之傳聲，妙在於繁事中識得簡理。科學家如哥伯尼、牛頓、達爾文等，引用少數定律囊括宇宙萬象，也不過是體合這種趨簡求易以明事理的要求而已。哲學入手的工作與科學的活動初無二致。然此等處隱伏一種危險，我們須是明瞭。假使我們專從簡易方面着想，往往把充實的宇宙，豐富的人生，囫圇吞下去，未能嚼出其意味。我們論斷科學，如只側重其結果，所可得而言者，只有幾條簡理，幾種定律，去神髓而執枯骨，殊覺不妥。自其詳密的方法言之，全部科學的要義都集中於兩點：科學家一方面於客觀的事實具有強烈的興趣，其論事也，鉅細畢究，本末兼察；而他方面又好爲隱括之論，把觀察所得之事例都納在幾個簡約的定則中，以明其條貫。治哲學者之於境的認識，須於此等處取法，始能盡除空疏膚淺

之習。

如上所云，哲學思想之形成，只以境的認識爲極則麼；不然不然！在任何知識系統裏假使我們只囿於分析的了解，未免失之偏頗。科學的分析，無論如何詳密，只從一個觀點着想，只具一偏的興趣，坐是之故，對於創造的宇宙，活躍的人生，每存而不論。就科學自身而言，執簡理以御繁事，誠不爲過，然而人性是多方面的，滿足事理的要求之後，情理的要求尙追蹤而至。治哲學者得了境的認識，當更求情的蘊發（廣義的情，除卻冷酷的理智活動以外都是情），否則心中常覺杌隉不安。就科學所得的客觀物象上說，這種情理也許是無據的，主觀的，然而就人類的活天性上說，情理的世界是最珍貴的寶物。科學家的眼光是銳利而冷靜的，哲學家的心情是強烈而溫存的。就此點言，哲學家顯與文藝家較爲接近。華茲華斯 (Wordsworth) 說得好：「思想遇着享受，消弭於無形。」現在且舉一粗例，說明科學家與哲學家的異趣。植物學家走進花園裏，只注意花的種別類別，分析花的枝幹，莖葉，色彩等屬性；所見者只是花的實物同一境地，另由文學家觀之，則覺情感蘊藉，意興纏綿，以之點染花草，而花

草栩栩生動，頓顯一種綺麗香澤之態。所謂「在外者物色，在我者生意」二者相摩相蕩，而物我之情契合無間。文學家「擬諸形容，象其物宜」的祕訣，只在不把物色看作閒事，處處以自家生意縈蔓繚繞於物色上，造成一種芳潔的意境，高妙的詩人往往以精神寄色相，以色相染精神，蓋深得「物亦具我之情，我亦具物之情」的旨趣。毫無希奇的楊花，由蘇東坡「細看來，不是楊花，點點是離人淚」這是何等的情致！近代物質科學家用盡了數理的分析，始能顯出宇宙之偉大，人物之渺小，詞人「但暗憶江南江北，想佩環月夜歸來，化作此花幽獨」便寫盡天人之際的理趣。近代心理學家做盡了生理的實驗，始能了解愁恨的狀態，詞人只「欲共柳花低訴，怕柳花輕薄，不解傷春」便令人有心理的直覺。歐陽永叔兩句「離愁漸遠漸無窮，迢迢不斷如春水」，「平蕪盡處是春山，行人更在春山外」便隱括近代幾何學上所謂無窮的空間及空間的連續。「辛稼軒中秋飲酒達旦，用天問體作木蘭花慢以送月日：「可憐今夜月，向何處，去悠悠？是別有人間，那邊才見，光景東頭。」詞人想像，直悟月輪遶地之理，與科學家密合，可謂神悟。」（王國維：人間詞話，二二至二三頁。）春

有草樹，山有煙霞，春山寫不出，以草樹煙霞寫之，草樹煙霞寫不出，以自家精神情意擬之，這是畫家的功夫。哲學家有了境的認識，還須有情的蘊發。這種情的蘊發，很難用幾句話說盡，不得已而思其次，只有借用文藝家觸物以起情，索物以託情，敘物以言情的修養，方能使我們領悟。

哲學思想起於境的認識，此中要義是：我們依據某種興趣，選定某種觀點，察覺一羣事象的倫脊與線索，以明其理。科學上種種簡約律例都不外乎境中事理之寫實與說明。境的認識貴在舉物得實，撫事求真，常把不關切的要素都置之度外，存而不論。簡言之，境的認識只求於時間上空間上種種事理得着一個冷靜的、系統的、解而已。假使哲學思想僅以此處爲止境，所謂哲學純是科學的化身。進而言之，境之中有情，境之外有情，我們識得情蘊，便自來到一種哲學化的意境，於是宇宙人生之進程中不僅有事理的脈絡可尋，反可嚼出無窮的價值意味。詩人撫摹自然，寫象人生，離不了美化，倫理學家觀察人類行爲，少不了善化，我們所謂情的蘊發即是指着這些美化、善化及其他價值化的態度與活動。近代哲學家受了科學的影響，頗有主

張嚴守『道德的中立』者，無怪乎他們的哲學空疏不切人生了。其實我們於萬象中搜求事理，尋得事理之後，仍須追求美的善的情趣，乃能滿足人性上根本的要求。我們從事哲學而得着境的認識，往往側重分析，局於一隅，偏於一理，不能寄精神於色相，所認識的宇宙只是一個冷酷的機構，結果，人生的熱望都渙然冰釋，頓起意態消沈的悲感了。我們如欲窮求宇宙的義蘊，充實人生的內容，須知人性是活躍的，創造的，不為現實所拘，處處要找着一種美的善的價值世界，為精神之寄託所。『世界上有一件事是確切不移的，這便是，每個人都要聚精會神，創造一種理想的世界，以彌縫現實的不足。』『我們必須運用想像的偉力，創造一種更完美的世界，把人生都理想化呀。』『合理的世界簡直是詩的意境，惟其是如此，所以纔有它的價值與尊嚴。』(11)人類一切創造，無論是理論的或是實踐的，屬於美的或屬於善的，都是要把現實世界擡舉到理想的價值世界上來，纔顯出它的高貴性。這種情趣的要求，這種價值化的必要，並不是主觀上無據的幻想，雖在事理的脈絡裏亦可看出。『實質的境界充滿了價值，只要有人注意及之，便知價值之於人生是極關切的。』(12)懷赫

迪(Whitehead)在其近作裏亦說：「若以詩意解釋我們的具體經驗，便知價值價值，有價值，自身的目的，內在的意味，對於任何實事實相之解釋都是不能遺漏的。價值一詞所指者便是事情內在的真相。價值的因素簡直充滿了詩的宇宙觀。」(18)

據上立論，我們的哲學思想之結構，可以下圖總括之。

哲學思想——意境之寫真

境的認識——時空上事理之了解。
情的蘊發——事理上價值之估定。

一般人只要於生活環境認識真確於生命活動吐露情趣而得着一種意境者，都有相當的哲學思想。黃包車夫有哲學，漁翁亦有哲學，科學裏有哲學，文學裏亦有哲學，其哲學思想之精粗適與境識情趣意思想三者造詣的深淺爲正比例。這樣看來，上面所引西青散記的自序，寥寥數語中兀自有哲學。德人許蕾的威廉退爾一劇之首章所載的漁歌，山歌，獵歌便足代表三種人的哲學。再就文學看，一個李太白，一個哥德，一個華茲華斯，他們的作品裏都充滿了哲學精義，只可惜一般哲學史家有眼

不識泰山，漫把他們都忽視了。

三 哲學思想之歷史

哲學思想之歷史的起因爲何的問題，我們現在急須討論，假使對知識較低的農工說，宇宙是由物或心構成的，宇宙之大無涯，物象之小無限，他們必且瞠目不知所云。這是很自然的現象，因爲他們不明瞭知識發達之過程，當然不解這些思想緣何而起。由橫切的觀點看，人類知識發展的步驟，有人分爲神學，玄學，實證科學三級，〔朱若葛（Turgot）與孔德（Comte）的說法〕而黎烈（Woodridge Riley）則分爲神話，幻術，發見，機械論，演化論五級。這種階段其實只是一種方便的說法，我們不能逕據爲知識價格的標準，品定其高下優劣，因爲知識的發達不純是一個直線式的進程，近代思想裏有神話，古代思想裏有科學，神話，科學，哲學之實質雖殊異，有時在不同的民族與時代裏實有同等的功用。（14）

哲學思想發達的源流，同時亦是科學思想進展的步驟。我們主張科學裏有哲

學而哲學上關於境的認識一層純是科學的工作，因此我們敘述哲學思想的起源亦即是說明科學思想的起源。這個問題極繁複而重大，在有限的時空裏自是不能暢所欲言，現在只擇幾點約而言之。

人類思想之進程可用「由神話到理性」這個方式形容盡致。有史以前，原人有無思想，假如有之，其思想狀態爲何？這些問題殊無法論斷。我們所得而言者，只能以原人的神話爲起點。幼稚的民族很像小孩子，好拿一副童心來比喻客觀的自然界。他們見家人父母兄弟姊妹一舉一動都是由一種活力引起的，於是篤信自然界中風之蕭蕭，雲之冉冉，雷之轟轟，電之閃閃，日月之出沒，草樹之榮枯，百花的開落，煙霞之隱現，彷彿都有一種類似人格的活力隱伏其中，操縱一切。這些幼稚的信仰在社會上流傳既廣，儼然形成一種神話的系統，後世科學與哲學的思想實脫胎於此。(15)

原人神話的系統，我們總名之曰宿神論。這種幼稚思想發展之步驟亦可分三層敘述之。(16)

一、物魅。原人相信每個自然物都有一種活力或鬼魅寓於其中。某山有神，某水有鬼，某樹有精，某花有妖。在最初的時期裏，初民視山神之於山，水鬼之於水，樹精之於樹，花妖之於花，簡直是混同的一體。等到智力漸次啓發，遂把自然物之本身及其附帶的鬼魅略加分別，於是寄寓一物的鬼魅有時可變爲遊魂。這些物魅亦有幾種屬性，可以識別：一、具有形體，故有飲食之欲；二、飄忽來去，終須託物而存；三、賜福降災，顯有好惡之情；四、智巧薄弱，聽受人類驅遣。

二、人鬼。除卻物魅而外，尙有人鬼。鬼之化身附於人體，遂爲人鬼。人鬼亦有幾種神奇的能力，巫者之於禍福災祥，侃侃而說，甚且興雲作霧，降雨滋禾，驅神捉妖，都是託諸鬼力。原始民族相信游魂轉世，野鬼再生，亦是根據這種人鬼的神話。

三、神鬼。原人相信物各有魅，等到他們的生活狀況漸次複雜，所認識的物類逐漸加多，物魅之數因而激增，如再根據幼稚的宿神論解釋一切物象，自是不勝其繁。因此，他們漸把低級的物魅都歸到幾種較完備的較簡約的神力裏。於是拱出一個山神統攝諸山的活力，一個川神統攝諸水的活力，餘準此類推。其後民智較高，甚且

有攝諸神於一神者，例如美國阿麻哈州土人統稱日神，電神，耶教之神爲瓦堪達（Wakanda），愛我華州土人統稱日，風，電諸神爲瓦堪塔（Wakandas），達可塔州土人統稱生命及一切有權力之物爲瓦堪（Wakan）。這些神話，自我們看來，似極怪誕，然在原人社會裏，確是他們對於生活環境的一種認識，一種系統的了解。這便是原人的宇宙觀，其功用直等於文化民族的科學與哲學。我們上面已提出，科學與哲學之要義不外就繁曠的現象中用分析的方法尋出事理的脈絡。原人神話系統之構成，亦遵守此種原則。這樣說來，或者有人疑爲荒謬不足徵信。文化民族的科學與哲學處處有方法的基礎，思考的根據；神話只是一種實際的信仰，不是思慮的結晶。法人勒菲布厚爾（Lévy-Bruhl）在其「原人心理」中明示原人最惡思考的活動，最缺思考的能力。從這種智力的情性裏，那能產生富有科學性的知識系統？關於此點，勒菲布厚爾已給我們一個明白答覆了。原人不好思考，正是一種思考的方法，因爲他們篤信世界上一切事象都受神祕力的支配，表顯一種必然的秩序。所謂思考的活動，據他們看來，僅乃追求事物的次因，置基因於不論不議之列。這種捨本逐末的思考，絲

毫不能改造世界，殊爲無益。原人不好作方法基礎之探討，自是事實，然因此便說他們毫無思想方法，未免武斷。

自然物象如風之颼颼，雨之瀝瀝，自表面上看起來，變化萬狀不可理解。原人一旦本着神話上的見地，指爲神力的表演，便把混濁的境地變作有理路可尋的整秩世界了。我們於磁鐵之黏附，則委諸電磁的交感，於兩物化合，則委諸化學的親力。這種解釋物象的方法，在近代科學上不是數見不鮮麼？原人思想亦正富有此種屬性。他們常信自然界內一切事象都嚴守一種必然的秩序，因此佛拉賤（Frazer）遂謂近代科學上自然律的觀念導源於此，自不得斥爲牽強附會了。

原人於理論的神話之外，更有控制自然物象的幻術。柏寇阿那（Bechana）地方的勇士臨上戰場，常以蝦蟆皮爲飾，因爲蝦蟆是油滑的，以蝦蟆爲飾的戰士縱爲敵人所擒，亦易滑脫。這種幻術的使用，顯是根據一種粗淺的因果原則，這便是關係密切的兩件事，只要彼此不失卻交感的神祕力，便能於異時異地保持其必然的關係。原人忿恨敵人，而又不能尸解他，遂製作他的影子或肖像，痛加鞭笞，制其死命。這

種行爲顯有一種邏輯的同一律爲之根據。不結實的樹都是男性的，只要把女子的腰帶放在上面，便可灌輸女性而使之結實。這種辦法顯是相信一切事物都有固定的屬性。若詳加觀察，便可引申出來，展轉施用。括而言之，○ 原人相信他們生活的環境處處遵守必然的秩序，每種物象之活動都是類似人格的神祕力之表演。因此萬象駢來自有理路可尋。再進一層說，因爲世界本身是有紀律的人們活着，只須明了它的理路，便可運用種種幻術以爲控制之方。我們如能領悟這兩點，便知神話及幻術之產生其動機要不外乎了解自然及控御自然以利進人生而已。據上立論，我們可以說，科學與哲學的思想多半由原人的神話及幻術中脫胎出來的。這種推論原非我們的私見。法人孔霸銳約（Combarieux）嘗謂人類詩歌、藝術、舞蹈都是幻術之產物。玉佛賴（Huvelin）更進而推論人類文化的大部分是由神話、幻術遞變出來的。星卜之術演爲天文學、藥石之用演爲醫學，習慣與宗教儀文演爲法律，陶泥術與點金術演爲化學，是其明證。（17）即以我國而論，易之卦爻、書之洪範九疇、漢儒之讖緯，起初亦只是幾部神話幻術的系統，後來天才者出，遂演爲玄妙的哲理了。希臘柏拉圖之

哲學最富有神話意味，其在迪冒斯（Timaeus）語錄中推論宇宙之產生，立言至爲怪誕。據他自己看來，亦末由分辨孰是科學，孰是神話了。

人類知識之演進，約分

神話

↓常識

↓科學

三個特殊階段。在神話的平面裏，物象之屬性，事變之歷程，原人都視作有人格的個性，有形質的實體。物象事變之間雖有必然的聯絡，然而異同之辨，繁簡之理，因果之連貫，質量之區分，有時或不甚明顯。原人思想之範疇，多由求生之欲，好惡之情裏產生的，因此遂缺少邏輯的基礎，批評的色彩。等到這類思想應用既久，流傳既廣，其有不近情理，不符事實，不成系統者，漸受淘汰，餘下精純的觀念，遂化爲常識。人類一有了合理的常識，其智力已超過原人了。於是經驗之秩序，物象之脈絡，隱約中都有相當的律例可以識得。更上一層，則有理性的知識，我們根據理性審察客觀的世界，主觀的人生，處處引用嚴密的方法，訂定明顯的原則，以發見種種真理。這些真理的系統，即是科學與哲學。據此立論，近代哲學思想雖是極複雜，極抽象的，其淵源所自，都

有線索可尋了。但人類由神話到理性的路徑是一種遼遠的距離，自有史以來，經過幾千年繼續不斷的努力，始有今日的結果，可見知識系統，思想系統不是一蹴即得的。馬考烈（Macaulay）說得好：『知識之進展是循序的，不是躐等的。』由神話循序漸進於哲學的過程，自心理的立場看來，確是萬分複雜，我們上面所論，不過提出幾種步驟而已。

四

我們討論哲學思想緣起時，已影射哲學是甚麼了。現在再引西青散記所載轉萬名之佛華夫人的妙語來總述我們的意思。『自古以來，有有法之天下，有有情之天下……』
『何自有情因色有，何緣造色爲情生，如環情色成千古，豔豔熒熒畫不成。』這裏所謂『法』所謂『色』所謂『情』本是佛學上的術語，轉華夫人用來，卻兼有文學上的意味。『法』者萬有之總名，佛經稱『瑜伽始五識身，歷至法界六百六十等法』，蓋據無量實有，稱理言之耳。天親菩薩於六百六十法中，提綱挈領，總標百法，劃分五

種，八種心法，五十一種心所有法，十一種色法，二十四種心不相應行法，六種無爲法是也。『色』有廣狹二義。自廣義言之，色一名『色蘊』乃是百法之一，統攝眼耳鼻舌身等五根及色聲香味觸，無表色（意識所行，無見無對）等塵相。自狹義言之，眼根所緣謂之色。『情』字殊難得着的解。然而我們可以造說，禮記所謂『感物而動，性之欲也』卽是情。佛家所謂情所緣起，『皆由不知常住真心，性淨明體，用於妄想』。這樣看來，情只是一種『昏動妄念』而已。我們所謂情乃是指着些人生的欲望，人生的衝動，人生的要求。這些術語的意義既已明了，我們可以回到正文，推論哲學的功用了。

約而言之，哲學的能事盡在於此：（一）本極緻密的求知方法窮詰有法天下之底蘊，使其質相結構，關鍵，凡可理解者一一了然於吾心；（二）依健全的精神領悟有情天下之情趣，使生命活動中所呈露的價值如美善愛等循序實現，底於完成。就境的認識言，哲學須是窮物之理，於客觀世界上一切事象演變之跡『莫不因其（可知）已知之理而益窮之，以求致乎其極』。就情的蘊發言，哲學須是盡人之性。

使世間有情衆生各本其敬生，達生，樂生的懿德，推而廣之，創而進之，增而益之，『體萬物而與天下共親』以兼其愛，『裁萬類而與天下共親』以彰其善，感萬有而與天下共賞，以審其美。哲學之建設如能救助人類成就了這兩種豐功偉烈，則哲學之志業已足不朽了。

照上面所說，或猶有人疑惑我們硬把生命領域內的『情』與客觀世界上的『理』分爲兩截，不能解釋『情』與『理』的一貫性。因此，便產生了『情之所由起』與『理之所自出』的兩個大懸案。

在未解答這兩種懸案之前，我們可以造說：情與理原非兩截的宇宙自身便是情理的連續體，人生實質便是情理的集團。哲學對象之總和亦不外乎情理的一貫性。譬如解環，我們總須尋得一個缺處，否則循環無端，究竟從那裏着手？我們曾把境的認識（屬於理的一方面）與情的蘊發分層討論，只是順從一種方便，絕非把完整的情理劃作不相關切的兩事。

嚴格地說，『情理』之絕對的來源只是一個啞謎，盡人類之所知，亦無從解答。

我們只知有『情理』，有『人生』，有世界是根本不可否認的事實。人生與世界，情趣與理境，從某種立場看起來，恰如一件關係全體的兩端，有時確是對立的。坐是之故，我們分問『情』與『理』所由起，亦殊近情理。此種問題的答案要不出乎下列的方

式。

何自有情？

因色有。

何緣造色？

爲情生。

這些問題與答案，我們可以分作幾層說明。

(一) 我們如合問情理連續體之所由起，則此種疑難只能質問，不能解答。我們不信本人類有限的知識能追求人世的第一因而得着甚麼具體的結果。

(二) 情理如是一貫的，甚至是一體的，則情之所由起與理之所自出的問題剛一提出，便已解答。情由理生理自情出，因爲情理本是不可分割的全體，所謂『彼亦

因是，是亦因彼，』兩者之間直有一個函數的關係，除此之外，別無可說者。

(二)情理雖是一貫的，然從其屬性上看起，卻可分辨清楚。生命以情勝，宇宙以理彰。生命是有情之天下，其實質爲不斷的，創進的，欲望與衝動；宇宙是有法之天下，其結構爲整秩的，條貫的事理與色相。雖則有情之天下亦不時有法；有法之天下亦隨在有情，但有法與有情，就其差別相看，畢竟不是同性質的一體。我們如以關係的全體 (Relational whole) 說明之，有法是一端 (Relation or term)，有情又是一端。執其兩端，性質自異，合其兩端使成一連續體，則有法之天下與有情之天下是互相貫串的。因此我們建設哲學時，每提到生命之創進，便須連類及於世界，每一論及世界之色法，亦須歸根於生命。

情因色有的說法是近代科學所下的鐵案，除卻少數極端的唯心論者之外，沒有不接受的。這卻因爲生命之創進，無時無地，不以客觀世界爲其環境，爲其根據。極端的懷疑論者或悲觀論者，假使不肯定客觀世界，則其津津樂道的人生亦惟有歸於寂滅而已。因此，我們如欲描摹哲學的意境，必先根據科學認清人類所寄託的客

觀環境是些甚麼，然後纔能欣賞人生之意義與價值。

色爲情生的答案，直到現在，仍有人懷疑，因爲他們囿於成見，說人類求知的活動自有其內在的價值。我們是爲求知而求知的，不是爲促進生命而求知的。我們對於這種見解實未敢苟同。人類的求知絕不是無所爲，絕不是無的放矢，知識是人生的利器。人生假使沒有你，知識又值得甚麼？

『我們向前活着，向後想着』的說法雖不稱理，但是『我們先生活而後思慮』確是不可致疑的事實。一般人的生命欲突飛猛晉，不能靜待知識爲之指導，遂產生猖狂妄行的錯誤，殊爲可憫。然而人類畢竟是天賦獨厚的生物，追惟往事，既已嘗了許多錯誤的痛苦與危險，於是不得不改善其生活前途，建立審慎的思想系統，以爲人生之南針。各民族各文化之知識與理論都是這樣產生的。

世界是一種客觀的存在體。它所表現的色法，科學家同聲認爲是離人而獨立的客觀形態。人類在知識活動裏所求知的便是這些色法，這些事理。絲毫不錯，我們根本不能否認世界的客觀性，但是世界本身是一事，而人類對於它所建設的理論

all think
is wishful

wishful
thinking

所創造的思想範疇卻又是一事。前者確是獨立自存的，後者則處處帶有人類生命欲的色彩。尼采（Nietzsche）嘗稱真理欲不過是生命欲的外表。理性、邏輯或思想範疇之所由構成都出自生命需要的裁決力。（18）范亨格（Vaihinger）在其「宛若哲學」（19）裏亦倡言思想是一種生機的功用。生命是創進的歷程，當其進也，不僅承受客觀環境裏面的勢力，絕對聽其支配，同時卻本自身的要求，把世界上形形色色的因素取來，建設一種合理的邏輯結構。這種結構便是符合生命要求的世界觀。西坦塔爾（Steinthal）說得好：『我們對於物界，對於自身，對於物與物，物與我的關係都應有了知識，纔能生活。』我們應把思想當作效用於人生的一種機械，一種工具。（20）人生的根身是一種高貴的情趣，是一種意義的實現。人類思想與知識都是站在情趣與意義的立場上，對於生命環境的一種看法。『甚至科學，無論它採取何種方式，亦從意義之可能的了識裏發生的，不過，依據它所處的特殊地位，遂把這種了識的結果不歸於識性的焦點而歸於外面虛擬的中樞罷了。』（21）我們根據這種見解，可以大膽地說一句：人類思想系統都是人生情趣與意義的象徵。這些思想的客觀性亦

只是它在人類經驗裏普遍的應用性耳。

上面的論斷如仍有人疑爲玄渺難解，我們可進一步作個具體的說明。印度民族深感人生的痛苦，發出一種滅生的要求，結果遂想像世界的歸宿將流入於虛無寂滅的涅槃境界。希臘斯多亞學派，中國的老莊，目擊當世人多伎巧，妄作事爲，引起社會上種種不均衡的狀態，於是大聲急呼道：『歸根復命，返於自然！』從表面看起來，此派哲學是教人生而恃乎萬物之自然，其實這種不失均衡的世界只是他們的個人的理想，人生的要求，反映在客觀世界上。(22)近代歐洲民族從中古階級的社會裏解脫出來處處有求平等的熱望，於是在物質科學的研究裏遂把宇宙內各種性質殊異，價值懸隔的事象都納在少數定律之下，使趨於平等。這種齊物的宇宙觀只是平等人生觀的一種有力的表示。每個民族因其生活的樣法不同，生命的欲望與衝動不同，對於客觀的色相與事理亦異其看法。希臘人之數學，物理，心理，宗教，藝術，符合希臘人生活之理想，近代歐洲人之數學，物理，心理，宗教，制度亦順應近代歐洲人生活之要求，這些都非偶然的現象。(23)由此可知人類本求知活動所認識的

重要點

必於此

思想是被
欲望所支配

擬之
論色彩
author of pomphology

色法所領悟的意想都只是生命情趣的符號了。希臘哲人澤納佛尼斯 (Zenophanes)

論斷宗教有一段趣話 (24) 「是的，牛馬或獅子如有了手，并能以手刻繪，產生藝術

品如人類之所為，則牛必繪其神如牛，馬必狀其神如馬。」人類何獨不然。人類思想

上所刻畫的東西都是狀如其人。「哲學創造世界，僅乃自繪其影，哲學就是這個霸

道的衝動……就是這種世界的創造欲……」 (25)

末了，我們再引幾段話，作為小結束。

「哲學……包舉我們對於人羣與民族，人道與文化，一種基本哲學化的態度，這種態度遵循極自然的途徑，產生一種活的，平易近人的哲學，一則支配民衆的思想，再則維護他們對於文化所具的熱忱。」「哲學之職責全在應用博大精深的思想方法以研究個人與羣衆所思慮或應思慮的那些基本的深刻的問題，並須使其普及。任何哲學之價值均應視其能否化為民有的，活的哲學以為斷。」 (26)

Spengler

「每種文化都有其哲學……」「每種哲學都是它的時代精神之表現。」
「哲學……乃是理智的迴聲，響應一種偉大而玄妙的生活……」「天才的哲學

家獨具慧心，故能對於他的時代及時代所負的使命具有遠慮，具有卓識。」(27)

『生命的領域裏沒有一件東西是無意義的，因為生命本身就是意義。』『人的真實性是精神的，正因為意義是一切生命創造的基本因。』『生命之意味與人類理性上的妙悟符合到甚麼程度便是人類智業發展到甚麼程度，亦即是生命全體意義的重心推廣到甚麼範圍。』『世間只有一件東西可以流露新的，精神的衝動到世界上去，這便是哲學的智慧。』『只有它能夠運用精神，使人生全部都奮發有為，也只有它能夠把精神直接貫注於人生。』(28)

附註

1. Cf. J. A. Gunn: French Philosophy, p. 103.
2. F. S. Marvin: The Living Past, p. 172.
3. O. Spengler: Decline of the West, vol. I, p. 172.
4. Cf. A. N. Whitehead: Science and the Modern World, pp. 28-32; B. Russell: Mysticism and Logic, chs. 4 & 5.
5. A. D. Ritchie: Scientific Method, § 29.

6. Cf. C. D. Broad: *Scientific Thought*, p. 14 ff.
7. Cf. A. N. Whitehead: *Science and the Modern World*, pp. 22-25.
8. Cf. O. Spengler: *Decline of the West*.
9. Cf. W. James: *Some Problems of Philosophy*, pp. 8, 15.
10. M. C. Otto: *Natural Laws and Human Hopes*, pp. 1-3.
11. Cf. F. A. Lange: *History of Materialism*, vol. ii, pp. 231-2; vol. iii, pp. 342-364.
12. G. Santayana: *Scepticism and Animal Faith*, pp. 129-130.
13. A. N. Whitehead: *Science and the Modern World*, p. 131.
14. Cf. H. Vaihinger: *Philosophy of As If*; O. Spengler: *Decline of the West*; L. Lévy-Bruhl: *Primitive Mentality*.
15. Cf. J. L. Heiberg: *Ancient Science*, p. 5; W. T. Sedgwick & H. W. Tyler: *Short History of Science*, ch. 1; W. T. Marvin: *History of European Philosophy*, ch. 4
16. Cf. L. T. Hobhouse: *Morals in Evolution*, Pt. ii, ch. 1.
17. Cf. L. Thorndike: *History of Magic and Experimental Science*, chs. 1-3.
18. Cf. F. Nietzsche: *The Will to Power*, vol. ii, §§ 515-6.

19. Cf. H. Vaihinger: *Philosophy of As If*, ch. I.
20. Vaihinger: *Op. cit.*, p. 5.
21. H. Keyserling: *The World in the Making*, pp. 280-1.
22. Cf. F. Nietzsche: *Beyond Good and Evil*, §§ 9, 14.
23. Cf. O. Spengler: *Decline of the West*, vol. I, pp. 64, 74, 174, 224, 305, 347, 382 ff.
24. J. Burnet: *Early Greek philosophy*, p. 119.
25. F. Nietzsche: *Beyond Good and Evil*, p. 9.
26. A. Schweitzer: *The Decay and the Restoration of Civilization*, pp 5, 11.
27. O. Spengler: *Decline of the West*, vol. i, pp. 364-5; 368.
28. H. Keyserling: *The World in the Making*, pp. 218-220, 237, 282.

第二章 希臘哲學之意義

So spake the grey-eyed Athene, and departed to Olympus
.....Not by winds is it shaken, nor ever wet
with rain, nor doth the snow come nigh thereto, but most
clear air is spread about it cloudless, and the white light
floats over it. (Homer: The Odyssey, Bk VI. tr.

S. H. Butcher & A. Lang.)

慧目的雅神娜說完了話，便自歸極奧林坪山。.....那兒風不能擾，
雨不能沾，雪不能寒，乃是一種空明境界，晴雲繡綺，清輝流照。

O behold, O behold

The serene happy sage,

The profound mighty mind,

Miracle of our age,

Calmly wise, prosperous in enterprise,

Cool, correct, boundless in the compass of his intellect.

(Aristophanes: *The Acharnians*, 1250-5. tr. J. H. Freere.)

願盼復願盼，
欣逢此哲人，
時代之奇跡，
心靈深且純，
經始興宏業，
辨微探世因，
窮神而知化，
創妙以搜真。

Thou deep Base of the World, and thou high Throne,
Above the World, whose art, unknown
And hard of surmise, Chain of Things that be
Or Reason of our Reason: God, to thee
I lift my praise, seeing the silent road
That bringeth justice, ere the end be trod.

(Euripides: *Troades*, 884-9. tr. Murray.)

天之蒼蒼，
高明峻極，
地之茫茫，
博厚莫測，
神化無端，
羅織萬億，
爬梳摘扶，
理歸正則：
皇矣上帝，
於穆不息，
造作正誼，
抱一爲式，
至誠予懷，
載歌天德。

橫暴然而因此便足證其不是嚴肅可畏嗎？不形於外的縲紲便覺輕鬆易受麼？人們受外界的挾制，還可保留一種自由，還可本內心的毅力以抵禦橫暴，等到自家心性嚴受劫持，而謬信自己還有自由，那便是自欺欺人了。一個人徒然征服了外界，而內心反暗遭阨運，還有甚麼價值呢？簡言之，命運之說雖不過是一種寓言，然而不僅是一種空言啊。』

『希臘天才不因此而卻步。他們看透人性之各部不能有同樣的尊嚴，於是使低級的才能——降服於高級的才能，終覺掌管人類行動的新運數畢竟不是這般那般的頑強。許多新的努力都足以保證此種見解，此種信仰是確切不移的，希臘天才終久能屬望於一種完成實現的神靈，奉為宇宙之眞宰。』(i)

布特若 (Boutoux) 教授這一段話，言簡意賅，把全部希臘哲學思想變遷之大勢都形容盡致了。

我們在第一章裏已說明人類思想之發展，要不出於由神話到理性之一途。希臘民族理性的榮光直到西曆紀元前六世紀左右纔耀如日星。六世紀以前，希臘思

想都包括在神話系統裏。偉大的詩人如荷馬 (Homer)、赫希亞 (Hesiod) 在其詠說的作品中所敘述者只是些怪誕的神跡。後來這些神話思想漸次演變，遂融成饒有理趣的世界觀與人生觀了。我們在本篇內所欲討論的問題只是希臘哲學思想之意義，至於這些思想如何由神話展至理性的經過卻不能用溯流達源的態度作一個詳密的研究。約而言之，希臘哲學思想發展的趨勢可以分作三個階段：一、神話時期。人類處此時期，對於世界上種種物變的跡象都不能明了其所以然之故，無可奈何中，惟有本着驚怖的心理崇拜那些神祕力而已。當此之時，人類因少理性的根據，一切行動均須取決於神奇的命數絕無自由的創造。人類自分只是個弱者，絲毫不能解悟人定勝天的至理。二、科學時期。科學最大的功用乃在根據有系統有方法的思想審問駢來的物象，其間有甚麼因果的關係，流變的原委。等到這些關係與原委既已明了，便可拿人類的理智征服外物，控御自然，大顯自由創造的手腕了。科學思想的成就便是人定勝天的表徵。希臘民族在紀元前六、五兩世紀之間，科學思想勃然興起，把宇宙的啞謎剖白解釋，精當稱理，近代歐洲思想最好的種子便種於此時。

5th, 6th century
B.C.

三反科學時期。科學，尤其是物質科學之大部分只用客觀的態度對於外界求得一種分析的，系統的瞭解，結果每把人生之意義與價值都存而不論，因此很容易引起一般人及哲學家之反感。希臘在紀元前四世紀之後頓起一種反物質科學的思潮。這項思想運動之目的在與人生各種活動以嚴格的價值評判，使其差等的尊嚴各如其分地表顯出來。

有史以來，人類思想之大部都集中於兩個根本切要的問題。一、甚麼是世界它的組織及其所由構成的實質是些甚麼？科學首先解答這種問題，等到科學系統漸次完成，於是好為隱括之論者每綜合科學推論的結果，使成一種體大思精的世界觀。二、甚麼是人生？人類一切行動所遵循的義例其根據何在？人類只是自然物的玩具麼？抑除此之外，還有創造的自由及價值的尊嚴呢？人生究有意義否？假如有之，其實現之方術應是甚麼？這種問題的答案便是一種符合人類熱望的人生觀。『探求世界與人生的偉大思想家，在他們的研究裏常分趨於兩途。一派相信從感相入手，

然後趨於外物的領境，較有結果；他派對於心識屬望較殷，常趨於思想的領境。此種取境之不同，殊非偶然之現象。一派之目的在實寫世界的形態而得着瞭解，他派之興趣乃在發見真實的價值，使人生饒有意義。〔2〕第一派以物觀物，故其思想側重世界；第二派以我觀物，故其思想切近人生。人類對於世界與人生有這兩種不同的看法，最初的用意只在求得方法上的利便，等到這種異趣的看法深入人心，遂發生重大的效果了。

這兩種看法之步趨既異其方向，究竟孰先孰後呢？每個人都有一種生命，當其挾着種種衝動向前猛晉時，首應推敲生命之意義，始覺合理。但揆諸事實，適得其反。哥德說得好：

Greift nur hinein ins volle Menschenleben!

Ein jeder lebt's, nicht vielen ist's bekannt.

(Goethe: Faust, v. 167-8)

偉哉人之生，

葆真復持盈！

寄語奮騰者

誰能解此情？

人類思想之發源，大都是先注意外物而後回顧自身。這種現象似乎是人類捨本逐末的弱點，然而此中卻有個解釋。正是因為生命是切身的，時時刻刻不斷地活着，習慣成了自然，故不必對之再生甚麼驚異的心理。「不識廬山真面目，只緣身在此山中」正是此義。據近代人類學家告訴我們，原人社會最富有團結性與統一性，其生活之各方面多取整齊一致的步調。我們可以說，原人生活處處都有紀律可以遵守，自是不難索解了。「當初民時代，人類生活多是整秩的，穩固的，轉視頭緒多端的自然界較易明了，人類常生活於可愛的社會紀律，社會慣例之下，然而外界最初實是漫無紀律的。」⁽³⁾至少它的紀律尚不會察覺。希臘民族幼稚的神話思想經過赫希亞，藹披默尼第斯，佛銳凱梯士，亞考錫勞斯 (Hesiod, Epimenides, Pherekydes, Akousilaos) 之整理，澤納佛尼斯，赫若克賴特斯 (Xenophanes, Heraclitus) 之批評，漸失

其古代神祕的勢力，不能支配一般人之思想了。

Wenn die Natur des Fadens ew'ge Länge,
Gleichgütig drehend, auf die Spindel zwingt,
Wenn aller Wesen unharmon'sche Menge
Verdiesslich durcheinander klingt, —
Wer teilt die fließend immer gleiche Reihe
Belebend ab, dass sie sich rhythmisch regt?
Wer ruft das Einzelne zur allgemeinen Welthe,
Wo es in herrlichen Akkorden schlägt?

(Goethe: Faust, V. 144-9)

自然纜長絲，

心之投金梭，

運轉以不息，

百世可奈何！

萬籟苦爭鳴，

意緒如飛純

誰能理繁絃

譜之入長歌

高下見節奏

抑揚音調和

事散而爲萬

理一以貫多

浩然流心聲

韻美若鳴珂

哥德提出這種嚴重的問題，只有希臘天才始能答覆。「希臘人需要一種真實科學態度的積極貢獻。他們需要許多觀察的，證驗的事實；他們需要一種理論可以調和許多感相的衝突，使續紛的現象趨於簡約；他們特別要明了任何關於世界及物象的解釋都不是完滿的，除非它能夠說明人類知識之緣起與人類知識如何受人性之支配。他們須是創設科學與哲學。」（4）

果然，古代希臘是近代歐洲文化之母，傳下了一種重要的寶物——科學精神。科學精神是希臘人的根性，他們對於任何現象都要尋出一種合理的秩序，訂定一種整齊的規律，求得一種精確的知識。全部希臘天才的創造品都是從這種理性的要求裏面產生出來的。希臘的數學、天文、物理固然是他們求真衝動的表示，即如文學藝術亦隨在呈露這種精確的精神。他們何以能有這樣驚人的成就呢？正是因為他們篤信真即是美，美即是善。科學的真確性是希臘人的權衡，他們生命的理想，凡不符合真的標準都是錯誤，都是腐敗。希臘人之根性處處都要把他們所觀察證驗的事象囊括於幾種確鑿的原則之下，以明其系統的關係。我們如說希臘文化之各部都是科學的結晶，或不免過分，然而這些文化產品確是一種符合科學精神的民族性之表現，因此希臘人的理想隨在都要運用理性以指導人生。(5)

二
希臘哲學思想之內容異常豐富，現在我們所欲討論者只是「物格化的宇宙」

觀』與人生問題，怎叫做物格化的宇宙觀呢？希臘初期的哲學家從事研究宇宙之形態，每把它當作一件東西看待。一件東西存在的樣法即是宇宙存在的樣法，因此他們解釋宇宙宛如解釋具體的物象一般。『希臘人不重視廣漠無涯的宇宙，他們哲學系統對於此層多守緘默的態度。他們所探究的問題只限於有形體的實物，至於物象間抽象的關係，則不下積極的、重要的論斷。希臘思想家站在地面上見四周都被固定的穹廬封鎖着，遂把瀛寰當作一個完全的親驗的世界……』『他的自然界就是物體。』⁽⁶⁾這種思想方式如何產生的呢？希臘去古未遠，對於原人時代的思想習慣多少仍受些影響。古代幼稚民族與近代常識平面裏邊的人，因無理論科學的憑藉，對於世界所能瞭解的範圍只限於日常習見之物，他們所親驗的是物，思想的亦只是物。『常人之視世界，不過是一羣可視聽、可捉摸的東西。這些東西常住於空間，有時又可分為若干部分，即使分成若干部分仍不失為片面的東西，其性質固與未經分析時絲毫無別。』⁽⁷⁾此種思想似與近代物質科學所持的論調刺謬不合，然在古代卻是一種科學見解，至少亦是科學思想的發端。『體質的邏輯觀是

(1) The development of mathematics

(2) The invention of scientific method
I think it is important to did our lesson

科學的世界觀之極頂，從歷史上看起來，科學研究與神話之區分即在這種體質的觀念。哲學之產生正緣有此種成就。我們把繁曠的感相都從純一的基本的體質裏面抽出來，顯是根據一種普遍的假設。起初這種假設或不盡能實現，然而這卻是新思想，新問題產生的吉兆，人類把萬有看作「統之有宗，會之有元，繁而不亂，衆而不惑」的全體，此實爲破題兒第一遭。（當然只就西方言）然在最初，此種新的觀念只可以在感驗的物象境界裏印證出來，因爲實際之固定的積極的內容只有這一類東西。當其時，抽象的批評的研究工作尙未着手，知覺便是獨一無二的固定的極限嚴分萬有之實際與神話的詩的幻想爲絕對不同的兩事。」（8）

物之函德

希臘物格化的宇宙觀所謂物究有幾種萬不可少的函德呢？約而言之，應有下列數種：（9）一、可以察覺因有形態故。二、佔住空間因有容量故。三、品制萬變宗主存焉。因有體積故。四、上下四方渾浩流轉因有重量故。五、內外行藏，遠近終始，質有所麗，量非無窮，因不遺識性故。這些函德便是外物存在的樣法，亦即是宇宙全體存在的樣法。亞里士多德在他的玄學第五編第四章裏說得好：「萬物滋起，累而成形，是謂

Thales
natural. 宇宙全體是庶物的集羣體。天地網縷，萬物化醇，都是這些物德遞變之跡象。有人如嫌這種說法微渺難稽，我們且徵引希臘初期哲學家的說法，以爲佐證。泰里斯（Thales）說，水是萬物的質料。因宇宙內一切流變的現象都資始於水質，歸根於水質。水氣蒸發，上騰爲雲，水質凝聚，下結爲土。亞那克錫曼德（Anaximander）亦謂宇宙變化，循環無已，其中都少不了一種常存不滅的質料。這種東西既不是水，亦不是氣，乃是恍惚不可名狀的物母。他的內部一旦失卻均勢，剛柔相摩，寒暑相悖，溼燥相薄，惟變所適，爰成物象。這個物母雖僅是一種混沌的物質，然而動萬物，撓萬物，潤萬物，燥萬物的雷風水火都須託始於它，歸宿於它。亞那克錫勉尼斯（Anaximenes）的宇宙觀可以「大塊噫氣，其名爲風」一語形容盡致。大塊噫氣形成萬物，炎炎燥燠者爲火，刁刁怒號者爲風，冉冉渙奔者爲雲，沈沈渟蓄者爲水，水之積，其質堅如者爲土，土之積，其狀研然者爲石。氣之爲物，是具體的，不是繩繩無名，恍惚無狀的東西。惟其是有體有象的，所以纔能「周行而不殆」，「淵兮似萬物之宗」。請再看赫若克賴特斯（Heraclitus）他說宇宙所由構成的基本質料是火，火之爲物，變動不居，迷

離莫測，參伍錯綜，其態萬殊，「是故範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而無體，」聚散消長而無窮，「非天下之至變，其孰能與於此哉！」宇宙全體就是一種火質升降的輪化。火燄稠結則成潮溼，溼氣凝聚則為水分，水分凝積則成土質，這些都是下行的變化。反之，土質發散，蒸為水氣，水氣既生，萬物資始，正如易繫辭傳所謂「山澤通氣，然後能變化，既成萬物也。」這是上升的變化。

naive realism

綜觀上述四家的學說，都是把宇宙當作地水氣火的東西一般看待，其思想的模範不能超脫物格化的宇宙觀，毫無疑義了。物之函德有精粗之不同，故物之觀念亦具深淺之理趣。前此諸家所謂物者只是日常習見之物，故其論據都不能越出感覺經驗之範圍。科學上的抽象作用尚未有充分的表現，然而人類知識是循序漸進的，有了這種樸素的物質觀念的基礎，便可發揮光大，繼長增高了。

革新希臘初期哲學思想，批評其弱點，改變其方向，並增加其科學色彩者當首推巴邁尼第斯 (Parmenides) 及畢塔哥拉斯 兩人。巴氏謂人類求知常遵循兩條路，一

是到真理之路。一是到信仰之路。據他看來，前人對於宇宙所下的論斷，多陷於錯誤，去真理之路甚遠，因為他們一致主張宇宙，無論其實質爲何，都是變動不居的。但是變之可能性已確定否？試舉一例，以難其餘。火之爲物如是實有，那末，火應是火，不能通變。這種論調卻有兩種理由：一、火是實有，有與無異，火變他物，由有變無，殊不稱理。蓋因既是實有，性實非無，有無相悖，變何由起？二、當其未變，除火之外，應無他物可以存在，既不存在，便非實有，直等於無，無之與有，品制殊異，是知二者不能互變。這種論證即是根據邏輯上所謂同一律，實爲促進精確思想之利器。我們縱然退一步，承認變動是一種事實，亦無法解釋，使之合理。變如可能，應經空間，空間如有，理當充實，既已充實，難容他物，空間如無，末由存在，既不存在，性實非有，一切實物，既不能由有趨無，亦不能經過空的空間幻成他物。準此立論，變動既是根本不可能，則謂宇宙萬象都是由一種基本質料遞變的，豈非荒謬不足徵信？巴邁尼第斯一方面本着鋒利的態度批評前人的學說，而他方面又根據新穎的邏輯建立自家的主張，謂宇宙是一種未始有始，未始有終，獨立不改，顛撲不破的，整個的連續體，只有這種「實有」是

可設想，可思議的，故能永存不滅。前人所持「在天成象，在地成形，變化見矣」的說法只是私見，只是謬誤。

巴邁尼第斯之新貢獻計有三層。一、把前人思想之破綻一一指出，促其修正。二、認定思想與實物是密接的，凡物存在應有合理的結構，此層尤為重要，蓋因理性既為人類知識之標準，則前期希臘宇宙觀僅憑粗淺的感相而不用深到的理性以論斷萬有，實是依於無據。三、確立唯物論之基礎，為希臘科學思想建一新生命。巴氏的慎思明辨最有功於希臘思想之進步。當其時，哲學只有兩種可能的進展，或是改正一元論，或是捨棄唯物論，但它決不能拋棄唯物論，因為當時人類對於空靈的非物質的東西尚不能設想。結果只得廢置一元論，使哲學思想漸趨於多元的原子論。『據我們所知，原子論實是造詣極深的唯物世界觀。』⁽¹⁰⁾他的貢獻雖如是之大，然而他的思想卻仍不脫物格化的宇宙觀之窠臼。據他看來，宇宙的實體只是一種不可分割不可移動有限的完全的球狀物。亞理士多德常說，巴邁尼第斯除卻感相之外，不信世界上還有他物。

畢塔哥拉斯當新舊思潮轉變之衝，一方繼承昔日神話、宗教之遺風，而他方又闡明數理爲希臘科學確立一個新基礎。前人研究宇宙之演變，其目的只在求得一種系統的科學的瞭解，大體上不帶有宗教的色彩。他們不但對於宗教不起信心，就是對於人生之估價亦忽焉忘焉，不加論斷。畢塔哥拉斯一反希臘人之舊習，謂哲學不僅是冷酷的理論，乃是一種純潔而玄妙的生活。他集合許多信徒組織學社，就雅潔的生活上研求學理，獲得學理之後，更據以提高共同生活的情趣。這種風尚後來在希臘學術史上發生了極重大的意義。試看柏拉圖學院、亞里士多德學院不都是推行此種制度而得着偉大的成就麼？

曠觀人類思想發達史，新科學之產生均賴有數學導其先河。在科學造詣已深的近代是如此，在科學思想幼稚的古代更爲顯著。關於此點，笛卡兒與馬赫（Mach）說得極其透澈。『一切科學，其目的如在探求秩序與軌度，均須與數學打成一氣，無論所研究者是象數、形聲、天運，或任何物體，只要涉及軌度問題，即少不了數學。』
數學是超越一切科學，而同時又是促進一切科學之普遍的科學。換言之，它簡直是

科學之母。數學何以是如此重要呢？請證以下說：「思想之經濟在數學裏最爲發達……數學之優點在把一切非必要的思想連根拔去，在使思想活動斬截了當。」（11）畢塔哥拉斯改變紀數的符號，發明數學新理，使不可了解之物象都能符合數理的秩序，使不可思議之事變都能遵循整齊的軌度，推廣科學研究的範圍，增進抽象活動的應用。（12）這種貢獻是何等的偉大！但是在任何偉大思想家無論怎樣富有遠慮，其見解總不能不帶有時代的色彩。希臘思想在紀元前六五兩世紀之間處處都有過分具體化的缺點。畢塔哥拉斯在數學上雖有了新發明，然因深受時代潮流之薰染，亦只有把那種抽象數理發出來，當作一種不能兌現的「期票」。因此，他的數論仍不免拘泥跡象，沾染了物格化的思想色彩。就這一點看，他的數學仍未能使當時科學得着一種抽象化的大解放。物之函德各有和諧的比例，故可與數齊觀。從表面看起，這種說法似乎是把萬類都當作簡約的系統，以表顯人類思想的經濟，然考其究竟，實有大謬不然者。物之與數雖是混同一體，但他所謂數亦只是實物。畢塔哥拉斯常以正方形紀奇數的級數，長方形紀偶數的級數。這種辦法不是以數釋象，乃是

以象解數，由此觀之，以數喻物，直等於以物喻物，以此未知數喻彼未知物，畢竟是淆亂名言，不能得其樞要了。

人類思想發達之步驟都是由簡單趨於複雜，由非系統的趨於一貫的。希臘先民各以感覺經驗爲立場而認定宇宙是由一種質料展轉遞變的。這種見解經過巴邁尼第斯的銳利的批評，漸露破綻，不能不改變其發展之方向了。他們的論點至爲紛歧。一派說宇宙之實際是變化萬端，他派則說宇宙是混同一體，所謂變者純是假象。這種衝突是可以調和的，但須完滿下列兩個條件。(13) 一、放棄一元論而就多元論。假使宇宙之全體只具一種物格，那些參伍錯綜的變化誠不可解。巴邁尼第斯主張宇宙之實體是一，故能永存不滅。後起之學者則謂宇宙是多元質素的複合體。只就複合性上說，宇宙萬類，盈虛消長，曼衍成毀，無一不是變化。然而這些紛變只是多種質素間分合的現象。若就每種質素本身看，他們各自抱樸守一，無成與毀，所謂成毀者只是一種數量上的分合而已。二、宇宙內分合的現象，都是果變，究竟它們的因緣在那裏？此種問題一經發生科學上力的觀念遂緣之而起了。那種力的觀念，舉以

與近代科學上所謂迎拒，離向諸力的觀念相較，其意義或欠明了，然提出一種普遍的力量以解釋各種變動現象的緣起，實是科學思想上一種極重大的發明。

茲且根據上述兩層進而討論紀元前第五世紀中希臘的宇宙觀。這種宇宙觀我們可統名之曰原子論。本來原子論是盧錫蒲斯（Leucippus）與德謨克里塔斯（Democritus）的發明。我們現在權且借用此名以統攝諸家理路相近的學說。

近代哲學家康德常說，無感相根據的思想是空洞的，不憑藉思想的感相是盲目的。宇宙觀之理論的建設須是補救這兩種缺點。宇宙如果是絕對的一體，感覺現象應是幻覺；然而人類所親驗的感相與物變卻是確鑿的事實，那末，這些物變的現象之原因究是甚麼？

恩拍多克里斯（Empedocles）把巴邁尼第斯所堅持之整個的實有剖成四根——地、水、氣、火。這四種東西是宇宙的基本質料，就時間言，未始有始，未始有終，歷久不滅；就空間言，展轉往復，布濩大千，變在其中，正如列子所謂「有生不生，有化不化，

不生者能生生，不化者能化化……故常生常化。此四根者雖綿綿長存，生化無已，形成宇宙間一切分合隱現的物變，然而它們卻不能自生自化，自分自合，自隱自顯。蓋因四根之外尚有愛憎兩種力量掌握萬類使之生化分合，出顯入幽。宇宙有此四根，復具二力，展轉演變，遂呈萬象。這種演變步驟約分四期：第一期以愛勝，主合；第二期愛憎勢力互為消長，主由合而分；第三期以憎勝，主分；第四期勢力逐漸失勢，主由分而合。一切物類與世界全體都是由這種歷程裏產生的，但是現實世界之形質大半介乎二四期之間，故常呈紛變的狀態。恩拍多克里斯的四根觀念只是因襲舊說，把前人的地、水、氣、火四種質料聚合在一起以解釋宇宙之構造而已。他的最大的貢獻在提出力的觀念。四根的說法貌似近代科學上物質不滅的原則。物質的構造本是精細的，四根原可再分，至於極微，但因深到的分析作用是近代思想的特點，當遠古之世，人類知識之進展，充其量亦只能摹略實物而已。至於恩拍多克里斯所持的力的觀念，表面上似已影射近代物力交替的原則，然實不同。近代物力的觀念最為抽象，而他所謂愛憎二力仍未盡脫實物的跡象。他常謂愛有修短，憎有輕重。由此觀

之，愛憎二力各據空間，俱呈形態，實與四根同爲宇宙的質素了。

我們在上面看見，亞那克錫曼德（Anaximander）已覺希臘初期哲人漫把宇宙從一個實物推展出來的說法，理無是處。他已主張繩繩無名的物母不能與其他物類同有感驗的形質。抽象的物質觀念在他的宇宙觀裏漸漸萌芽了，這種見解直到亞那克薩哥拉斯（Anaxagoras）更爲顯著。他修正前人關與物質的概念，一方面承認基本物質是長存不滅，巧歷無窮，而他方面則主張人類所感驗之實物乃是頃刻萬變，分合無常。這些精微的質素，他稱之爲種子。萬物芸芸，各歸其根，歸根復返，物類滋長。世界上一切物變如寒暑之往來，溼燥之消長，氣火之象，水土之形，日月之明晦，星宿之出沒，無一不是這些種子的化身。種子之根身既通變萬物，則萬物之成分應是混同不分，蓋就其質料而言，「萬物相渾淪而未相離也。」宇宙乃是一種解剖分割，其際不可終的物質系統。世界上物限之大無垠，物限之小無極，無垠與無極之間都充塞了其數同其質同的種子。宇宙既是精純種子展轉委蛻的物質系統，那末，它的維繫力究是甚麼？亞那克薩哥拉斯答道：整個兒的世界上一切事物都互相密接着，

我們不能用一個斧頭強爲分割，正是因爲除卻種子之外尚有一種心力，此種心力亦具幾種屬性可以識得：一、超然往來，不與物混；二、操持萬類，爲其動源；三、精純纖微，無所不入；四、智周萬機，無所不知。這樣看來，所謂心力似乎是非物質的，詎知其實不然也。亞那克薩哥拉斯常謂心力之部位有大小，既有方位，佔據空間，當然不能盡脫物質性了。後來蘇格拉底嚴厲批評這種力的觀念，斥爲無當於理，正是因爲它仍是一種不脫跡象的物力。

以上諸節泛論希臘物格化的宇宙觀。這種宇宙觀之問題有幾個焦點：一、宇宙所由構成之基本質素是甚麼？它們的數目是一個，還是多數？二、宇宙現象，自表面看起來，常是渾浩流轉，變動不居，究竟這些物變是眞象，抑是假象？變化之理論的根據，應作何解？三、物象所據的空間，究竟是甚麼？它是充實的，抑是空虛的？四、變所由起，緣於物力，衆所公認，應無疑義。但是，這一種力，或多種力之表顯，究取那一種方式？這些問題的答案，我們在上面略已討論，然細玩其結果，每不能得條理貫串的一致見解，這當

然是人類思想進程中不可少的現象，正是因為他們各抒意見，不怕衝突，纔能引起物格化的宇宙觀念逐漸進步，歸結於一種偉大的科學唯物論。

我們現在且更進一步討論德謨克里塔斯（Democritus）的原子論，然後再作一小結束，以明科學與人生之關係。他師承盧錫蒲斯（Leucippus）的學說，創設唯物的宇宙觀，一方面集前人思想之大成，一方面導近代科學思想之先河，以促成人類思想之精進，這種貢獻真是偉大呀。

德國哲學家耶格（F. A. Lange）在他的唯物論史第一章裏對於希臘原子理論有極精確的陳述。我們現在且據以討論德謨克里塔斯的唯物宇宙觀。他的學說之神髓，盡在下列幾種原則裏。一、無不生有，有不能滅。一切物變只是原子的分合。近代文字來說，這便是物質不滅，物力不滅的兩大原則。二、萬象駢列，各有因果，絕非偶然。宇宙全體，整秩齊潔，各種現象都嚴格遵守數理的機械的定律，惟其是如此，所以一切神道的迷信與目的的觀念概失其效用。三、萬物存在，質是原子，流寓空間。宇宙物類盡呈因果關係，數量關係，其餘如性質之別，價值之分，都是私見，渺無真理。四、

原子爲物數量無窮形態萬殊，寄寓空間，展轉流動，速度懸隔，以急迫緩，遂起旋動，爰生諸天。五、原子爲物質同性，所不同者數量形態，方位部勒，萬物滋生，品制殊異，究厥原因，悉由於此。物無內性，委蛻變動，不由壓迫，卽由輾軋。六、原子行動，備極神速，當其行動，貫串人體，生命現象，緣之而起。所謂心靈，亦是原子，特其形態，緻密圓滑，狀如火光。盧錫蒲斯德謨克里塔斯兩人的物質觀念最爲精審，他們綜覈物德，只取其精純質實者，以詮釋時空上之事變，認定宇宙萬象胥由此出。這種思想之扼要經濟，誠足證明人類創造力之神奇。我們如把上述幾種原則引伸推廣，便可獲得近代體大思精的科學唯物論。遠在上古，卽有此種貢獻，誠令人仰慕希臘天才之偉大了。

三

「人類是理性的動物。」這句格言當然有多種不同的意義，擇要言之，人類對於所處的環境，對於自身的活動，處處都要打通一條理路，爲生命進程確定一個方便之門。這種理性要求簡直是人類生命欲的熱火，一切信仰，一切知識都是它的光

芒思想是人生之工具，人類一日不能脫離生活之流，亦即一日不能避免思想的活動。希臘初民，當理性的榮光尚未照耀着，即已有了神話系統做他們的宇宙觀。這種神話系統，最初只是人類對於自然界之秩序起了一個本能的信仰。他們對於自然界之展轉流變，雖不能說明其原委，但是總相信這些循環往復，周而復始的現象都是神祕力之表演。哥德在浮士德的楔子裏有兩段名句把初民宇宙觀之心理的背景都道破了。

Und schnell und unbegreiflich schnelle

Dreht sich umher der Erde Pracht;

Es wechselt Paradieseshelle

Mit tiefer schauervoller Nacht;

Es schäumt das Meer in breiten Flüssen

Am tiefen Grund der Felsen auf,

Und Fels und Meer wird fortgerissen

In ewig schnellem Sphärenlauf.

Und Stürme brausen um die Wette,
Vom Meer aufs Land, vom Land aufs Meer,
Und bilden wütend eine Kette,
Der tiefsten Wirkung rings umher.

(Goethe: Faust, v. 251-262)

神迅復神迅

光華繞地轉；

深宵鬱慘蹟

瞬與天光換；

巨海泛洪濤

流沫深崖底；

巨海與深崖

恆隨天地徙。

颶風洋而陸，

時復陸而洋

咆哮震寰區

神鈞之榜樣

(從郭沫若譯)

篤信神話的希臘初民對於這種自然界的偉力僅乃產生一種驚怖的崇拜的心理，然尙不能徹底了解它。後來天才者出，遂超越這種迷離的驚怖，起而根據理性，把世界上一切現象都看作有趣有線索。因此科學研究與哲學思想的種子都滋長起來，且發揚光大，欣欣向榮了。詹姆士（W. James）說得好：『哲學家之工作究竟是甚麼？他們緣何引起哲學化呢？這些問題有一種平易近人的答案：他們對於物類之範型要求得着一種觀念，這種觀念，舉以與常人所信守的渾淪的見解相較，自是更合理了。』『世界上之事象常是光怪陸離地駢列輻輳着，然而我們本理論的要求看來，都應把這些繽紛事象化繁爲簡，使趨於純一而後已。萬物雖衆，我們自統而尋之，執一以御之，識得簡理，宛如樂師之傳聲，從混雜的音調裏，譜出和諧的樂歌，其樂

了別欲
求簡欲

均也。我們應付這種簡約的結果，實較應付原始的資料萬分省力。哲學的世界觀就是一種省力的妙策。這種求簡欲這種使思想方法漸趨簡便之要求，便是一種超拔的哲學欲……〔14〕詹姆士更進一步說，人類除卻求簡欲之外，尚有一種同調的了別欲。物象紛至沓來，我們不僅自統而尋之，識得其全體，更須就其部分上作一個了別觀，以明其性分之差，函德之富。哲學的態度居於兩者之間，設法保持其均勢。『……唯一的哲學應把抽象的簡理與具體的繁象融會貫通，使各得其平。調和繁簡的妙訣，即在把首尾萬端的事象都歸於一種公同的實質，以明其淵源之自。』〔15〕這樣看來，希臘物格化的宇宙觀完全符合詹姆士所稱道的求簡欲與了別欲。希臘初期思想家，領受了繁賾的物象，都要從根本上着想，求得一種純一的實質，以詮釋物質宇宙之真相。自地水氣火之玄想，以及象數、本根、種子、原子之推論，都是如此產生的。這些玄想與推論，精粗深淺，理趣雖各不同，然綜合觀之，適足表明人類思想進展之趨向與途徑。希臘人一有了這種偉大的成就，便可解脫神話時代的迷信，而高唱人類以理智戡天之凱歌了。

..... Ich erkenne, was die Welt

Im Innersten zusammenhält.

Schau' alle Wirkenskraft und Samen,

Und tu' nicht mehr in Worten Kramen.

(Goethe: Faust, v. 382-5)

Wie alles sich zum Ganzen webt,

Eins in dem andern wirkt und lebt!

Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen

Und sich die goldenen Eimer reichen!

Mit segenduftenden Schwingen

Vom Himmel durch die Erde dringen,

Harmonisch all' das All durchklingen!

(Goethe: Faust, v. 446-453)

密蒙平街

和以天倪

緘幽發覆，

極深研幾，

修辭立誠，

證理入微。

萬彙本一如，彼此相聯帶，

相依爲命，那可分開！

盈虛消息有真宰

神鈞轉幹言詮外！

天香瀾宇宙，

天樂徧寰垓！

（後段從郭沫若譯）

宇宙內這種和諧之象究竟是神祕力之表演，抑是人類天才之戰利品呢？請再看哥德的警句。

Warmung, Comand, ...
struggle, 矛盾, discordance
克 1913 - Hegelian spirit

希臘人之思想
改此句

科學哲學與人生

七八

Ist es der Einklang nicht, der aus dem Busen dringt
Und in sein Herz die Welt zurucke schlingt?

(Goethe: Faust, v. 140-1)

慧心揚和聲，
瀉韻流天外，
展轉幹大化，
期與我心會。

四

綜觀上述各節，希臘之物格化的宇宙觀及其精進的科學唯物論與人生究有甚麼關係呢？這種浩大的問題可分作三方面看：一、物格化的宇宙觀如何支配希臘民族文化的創造；二、它如何推廣人生活動的範圍；三、它能否增進人類生活的情趣。茲且分別論之。

(一)第一層涉及歷史上事實的問題。我們可以說，希臘全部文化之創造都以物格化的思想爲其模範。我們在上面已累次申述過，希臘思想家（德謨克里塔斯除外）所謂物只是此時此地所習見的具體東西，它們有形態可以識別，有量積可以撫摸，有空間可以轉移，有輕重可以升降，有方位可以局限。人類五官所能接遇者多半是具體的，有限的東西。假使物的存在樣法亦即是宇宙本身的存在樣法，那末，宇宙自不能不是具體的，有限的了。『……我們可以說，希臘人之世界，希臘人之宇宙，僅限於感覺形象的範圍，所以只是些物體之總和……』『希臘的表象法謹守此時此地而遺其大者遠者，悠者久者。』因此，希臘人之世界觀只摹倣那種密邇的，極有限的，自滿自足的物體。『希臘人之宇宙，不過是由近在咫尺及一目了然的東西組合成的，所以它的範圍僅限於有形質的天宇而已，過此以往，別無所有了。』¹⁶由此言之，希臘物格化的宇宙觀只把宇宙看作狀如覆盆，局促有限的境界了。希臘民族寄託在這種整潔有限的宇宙中，仰觀天運之象而嚴得其序，俯察地形之宜而確定其理，上下四方，往來終始，處處都能範圍天地之化，會通萬象之變，於是

產生一種所居而安，所樂而玩，識情明趣，妍慮說心的感想。他們文化的創作都有這種心理的背景。這樣看來，物格化的宇宙觀不過是希臘民族精神的縮影，他們文化的象徵。

① 我們根據這種見地，便可了解希臘民族的宗教了。他們所崇拜的神只是些真有人格的自然物及自然力。詩人赫希亞把神當作自然力是很明顯的。荷馬雖刻繪天神，狀如人類，然而那些天神都有物質的起源與本性，卻甚顯而易見。素慈 (Zeus) 狀如雲疊，形似天宇；雅神娜 (Athena) 手持雲盾，捍衛其父；愛婆羅 (Apollo) 奔騰急走，亦只是太陽神體，他如奧林坪山神 (Olympian gods) 都是些寄生於自然界的自然力而已。曠觀自然界之流變，僅是些實相絲毫無道德性之可言。希臘天神既不外乎自然物力，所以也不帶有道德的色彩。希臘初期哲學家對於地、水、氣、火的形象有時亦名之曰神，再據詩人的記載，所謂天神，詐僞欺人者有之，刻薄寡恩者有之，受人役使者亦有之。柏拉圖雖篤信神道，遠過其餘的哲學家，然在迪賈斯 (Timaeus) 法律 (Laws) 等語錄裏，亦只把神看作有體質的世界之全部或一部，或把他當作有形

象的靈魂而已。後來斯多亞派哲學家更視天神爲物質的受命數支配的東西，充其量亦不過是一種普遍的實質。(17)

物是具體的，有限的；神的狀態亦是如此。這樣看來，希臘民族的宗教觀正是物格化的宇宙觀之化身，他們所崇拜的神，舉以與近代西洋民族所信仰的神相較，其品性之差異，直不可以道里計了。近代西洋民族繼承耶教的信條，謂神是一種超物質的，無形態的真宰，那能與具體的物象一樣看待呢？希臘人的宗教觀念有兩種要點：一、象物，二、多神。這兩點恰與他們的宇宙觀打成一氣，斯榮格羅說得好：「古代（按兼指希臘羅馬）的世界觀……所謂實有即是個別的物體，因此物體所呈的形象便是它的實質，它的真諦。凡無形狀者無體質者直等於烏有。」古代的神純是物，近代的神純是力」(18) 斯榮格羅更括而言之，不但希臘的神是狀物的，羅馬的神亦是如此。「在古代羅馬宗教裏，Tellus Mater 不是造物主，不過是一片可耕的田疇。Faunus 就是樹林，Vulturnus 就是河流，Ceres 就是種子，Consus 就是百穀。希臘的水神 Achelous 就是河流，並非寄居河中的水神。Pans 與 Satyrs 就是有界限，有形狀，

眞實存在，一目了然的原野與平蕪。Dryads 與 Hamadryads 就是樹林，甚至有些地方，陰陰喬木連名稱都沒有，卻公然受人家馨香頂禮。⁽¹⁹⁾希臘人的神既是實物，當然爲數甚多。一神教是後代的信條，在希臘時代殊不普及。希臘人所感觸的所知道的自然界只是些有形質的物體之總和，當然不能具有別樣的神格。多元是物體的屬性，神既是物體，爲數甚多，自不待言了。希臘人的多神教假定各種神都有固定的方位，不能輕易移動。他們所以沒有制度的宗教，公衆的祭典，同時更允許異族異地宗教的存在，認爲可以並行而不悖，其原因都在乎此。(20)

物質的，個別的形體簡直是希臘民族精神的基本符號，不但宗教觀念是這種符號的表現，卽如政治制度亦儼然受其支配。小亞細亞之西，黑海之南，錫錫里之東，這一片地域，幅員並不甚大，然從未有密切的聯絡，成爲統一的國家。山脈之隔離，海洋之間斷，自是不無影響，然而那種分治的自由邦實是希臘民族物格化的精神之表現。物的存在各有其個性，各有其方位，他們的系統是不能錯亂的。希臘自由邦，各保其領域，各守其風化，各施其政教，於是米麗塔斯，薩謨斯，勒斯鮑斯，考雲世，斯巴達，

色若寇斯，雅典（Miletus, Samos, Lesbos, Corinth, Sparta, Syracuse, Athens）諸小邦獨立分治，酷似許多個別的物體。當紀元前五世紀時，波斯強勝，征伐侵掠，希臘各邦不堪其擾，乃稍稍連合起來，在卜里克羅斯（Pericles）領導之下，團結起來，外禦其侮，然而他一死，各邦便即分化，由此可知希臘民族政治意識，實處處以其體的物格為模範了。柏拉圖在法律語錄裏，說明理想的國家，其人口應以五千四十戶為限，亞里士多德在政論裏討論各種政體及其組織，亦只把國家當作狀如物體，範圍狹小的組合。這卻與近代龐然大物的帝國主義的國家迥然不同了。

復次，我們再討論希臘人的道德生活如何暗受物格化的宇宙觀之支配。斯榮格羅謂希臘道德只呈靜止的，無欲的狀態，因為希臘人自是個別的靜止的東西。人乃是物體之一，所以只求人格上組織的完成，自滿自足，寡欲節情，使人性的各部都得着一種靜的和諧與均勢。這便是希臘道德的理想。希臘初期哲學家個個都要從萬象之流變裏，看出一種消息盈虛的均勢。這個持平和諧的境界，他們叫做宇宙（Cosmos）。美滿的人生處處有道德的和諧，亦形成一種「宇宙」。畢塔哥拉斯把各

種美的，善的，數的形式同樣看待。蘇格拉底說善之所由起，緣於心靈上齊聚的部勒與秩序（21）他所謂秩序正是前人所謂宇宙。柏拉圖主張一切善行都起於理情欲三種質素的和諧，在個人的心性上是如此，在社會的團結上亦是如此。（22）亞里士多德亦說善行是由勻和適中的情感與動作裏面產生出來的，所謂善人是富有庸德庸行的，既能自主，復能自持，他的品格應有一種完美的，穩固的組織。後來斯多亞與伊壁鳩魯學派主張各人均應怡情適性，以完成獨立不倚，自滿自足的人格，亦是把人格當作一種符合自然的組織。塔佛慈（Tullis）說得好：『希臘人生的特徵……就是軌度，秩序，勻和。這種特徵在他們的宗教，科學，藝術及行為中都盡量表顯出來……他們因為人類寄跡的境界處處呈露秩序，故稱之為「宇宙。」』（23）這種體合宇宙形態的道德觀念與近代西洋道德觀念絕對不同。近代西洋倫理處處都帶着征服欲，權力欲，伸張欲，威凌欲的色彩，純是動性的現象。斯槃格羅解剖這兩種道德系統稱希臘的為幽情的道德（Posture-morale）近代的為浩氣的道德（Will-morale）（按 Morale 一字有兩種意義，一是精神或氣魄，二是道德。此處用法，兼函兩義）希臘人

在道德生活裏所表現的不是活躍的，進展的人格，乃是一種恆久的，自足的姿態。這種看法適與藝術上造形的理想，及科學上物格的觀念完全符合。「美的重要只在希臘的倫理中可以看出。」（24）反之，近代歐洲人的道德生活隨在表顯一種權力欲，因此遂把他們的道德標準當作普遍的真理，不顧一切地使之實現，不顧一切地令人接受。康德的理想，尼采的學說，以及倫理的社會主義都是最好的例證。

希臘民族文藝的摹本亦是有限的具體的物格。先就文學說（25）希臘戲劇所表演之事跡多限於個人高貴的體統，普通的際遇，行動的節目，靜止的時分，平列的情境。希臘文人所寫的悲壯人格酷似歐几里德幾何的形體，一旦安排在一個地位上，便自不可移動，不可殘削，必須有光線從外面射來照耀着，我們才能加以欣賞與玩味。他們漫把進展的動性的人格看作中和的勻稱的形體，所以寫象人生之行動，亦舉出這個清幽自然的標格來。這種心神怡然自得，陶然自得，妙如婉麗的皓月，雅素的秋蘭，充滿了一副寧靜的意態。它所表演的情緒都無放逸生奇之勁質，傲岸磅礴之偉勢。反觀近代歐洲文學家如莎士比亞，哥德等所描寫的人格，沈著屈鬱，奇拔

豪放，那種高韻深情，堅質浩氣，震蕩感激，紆餘蘊藉，令人讀之，有飄風忽舉，驚鳥乍飛，雲破日出，晴天霹靂之妙。這兩種文學，一個是物格化的宇宙之摹本，一個是無窮大的宇宙之縮影；一個是清韻自然，一個是雄奇恢愜。亞里士多德在他的「詩學」裏說，每個戲曲應有動作，時間，空間三種統一性。各種動作，起於內心，形於外表，完成一種整齊的個體，歸到一種集中的焦點，其範圍之大小，不能越出耳所聞，目所見，記憶所及，心神所注的地方。時間的統一，只囿於短促的現在，至於悠久的過去，與渺茫的將來，則不甚重視。空間的統一，僅限於一個狹小的地點，各幕的動作都集中於此。希臘人根本不能想像無窮大的宇宙，所以在他們的戲劇作品裏，只得提出這些蹣跚的氣脈與局勢，以圓成物格化的思想。像莎士比亞的劇中人物那樣複雜衝突的動機，哥德文中那樣雄奇豪放的情緒，希臘文學裏根本沒有。希臘作家殘削戲中人物的品格，抹煞戲中人物的意志，其目的不在狀人，乃在狀物。「近代戲劇把我們導入另一種詩的情境，使我們領受一種更豐富，更參差的內心生活。人格的意義倍覺深厚了。莎士比亞劇中人物，形形色色，極爲複雜。它那瞬息萬變的表德，它那矛盾衝突的

要素都參伍錯綜地活現出來。』(26)希臘文學節取人生活動的軼事，近代西洋文學縷述人格動機的發展。我們可以說，前者是幽情文學(Poetic literature)，後者是浩氣文學(Will-literature)。

藝術是人生情趣的象徵，科學是世界理性的象徵，二者雖有內外之分，然在人類文化史上常有驚人的符合。希臘思想之問題都集中於可知覺，可親驗的物象上。他們的科學思潮有這個特徵，他們的藝術創作亦有此種色彩。亭亭玉立的希臘裸體彫像，其內部縝密的組織，其外表款婉的形態，令人一見即知其妍妙的神味，纖微洞達，了無餘蘊。他們藝術的理想在摹略物象，逼肖其真。凡物象上可捫之質，可見之狀，可親驗之時境，可撫取之函德，都據實表顯出來。希臘雄渾的建築，堂奧既極充實，外面復以許多圓柱拱衛着，不露一點一絲的鋒銳，有時砌石向外伸展，亦必層層銜接，不取突勢。其他如楣飾，脊梁，簷際，無處不宛曲如線。每個圓柱略作隆起膨脹狀，傾斜護持狀，其距離之遠近，都呈一種勻稱穩妥的姿勢。這不是表顯物體形質之團結，物力重心之集聚麼？這樣看來，一座建築酷肖一個真實的物體。(27)近代葛特式建

築峭峯竦立，高聳幾個鋒錐，好像把雲天都鑽破了。這種佻巧奇特的建築有釋象遺形，超鴻濛，混希夷之概，去希臘物格化的藝術遠矣！

五

(二)物格化的宇宙觀怎樣推廣人生活動的範圍？人生的活動，方面甚多，前節所論的文化創造即其一端。現在所要研究的問題，一大半側重於人類境的認識，然後再看這種認識的結果與人生有何裨益。人類關於境的認識活動，(28)約可分作三個平面：一、本能，二、反射動作，三、理智。在本能的平面裏，每個人的機體各本其遺傳的趨勢，領受環境之刺戟，發為一種適當的反應，以保持生命之綿延與繼續。這一類活動僅僅承受外來與內起的兩種因素的宿力，用不着甚麼自力的選擇，所以富於被動性。只就此層看人類與物質頗有形似之點。無生物體，一受外力之推激，亦順勢發出一種反動，但是這種反動僅乃順承外力之自然趨勢，無論接收與否，都不能產生好惡苦樂之情。譬如舉石投河，石子絕不因爲不識水性而起規避或抗爭的情事。

生物應付環境最初亦只順受外力之驅遣而不能自主，但如外力橫生，加害生命之進行，其機體內部每激起強烈的變化，表現形形色色的情緒來。這種情緒便是生命現象基本的色彩，有了它，生物活動的平面纔能提高。當人類思想系統尚未發生時，環境呈露之現象，處處據勢凌人，人的機體時常受其壓迫而不得解脫，因此，遂產生一種畏懼震懾的心理。人類迷信與幼稚的宗教之產生，其根由都在乎此。假使世界真是壓迫人，威嚇人的境地，人類活着，處處感受苦厄，只合發出悲哀淒慘的生命情調了！

And we are here on a darkling plain

Swept with confused arms of struggle and flight,

Where ignorant armies clash by night.

(M. Arnold: Dover Beach.)

..... Life can little more supply

than to just look about us and to die.

(A. Pope: An Essay on Man, Bk. I)

黑夜走荒郊，
兵車盈四野，
驚心臨陣前，
苦戰何時捨！

生命空與幻，
悵望欲何之，
廓落無容者，
一死安足辭。

人類依據本能應付環境，只是認而不識，其活動之範圍至為偏狹。反射動作頗似本能的活動，它所憑藉的基礎完全築在已成的器官與已有的環境上。但是此中卻有幾種新的現象。本能對於環境，認而不識，故不免有盲從的缺點，反射動作對於環境，不僅認定，且本過去的經歷，習以為常。環境的常度既已確定，人體與之接觸，遂呈遺外就內之態。坐是之故，人類憑藉反射動作感應世界，漸能自主，而不完全聽受

外力之脅迫了。更進一層說，反射動作之大本營，乃在機體的自身，機體的部勒有條不紊。我們如加以分析，即可察覺一種整潔的系統。這種認識最初只屬於生理主觀方面，等到向外界投射去，遂覺外界亦與之銜接膾合。據近代進展的心理學看來，人類意識最初每把主客觀兩層混在一起，不加區別。這一點予人類憑藉主觀所感，解釋外界所緣，以莫大的便利。一般學者都說反射動作是思想之障礙，然自我們的見地看來，它實是激起思想的原動力。假使我們能把主觀上生理系統之認識，推廣到客觀世界去，則外物之流變循環往復，盈虛消長，漸有理路可尋了。（尼采謂人類知識之起源在內而不在外，在生理活動而不在外物形態，似亦與吾說符合。）（29）反射動作注視機體內部組織的系統，對於真實的外界，只準備一種認識的姿勢，却未腳踏實地去了解它。我們分析外界而得着精確的知識，應以理智為起點。理智活動之目的在把環境的各方面從始至末，由近及遠，都用抽象的符號表顯出來，聯貫起來，使成一個偉大的系統。只有如此，才能把人生活動的範圍逐漸推廣到宇宙之大部分或其全體。人類本理智活動認識世界，亦可分成三種步調：一、親緣，二、疏緣，三、理會。

所謂親緣，即是運用五官，感應切近人類機體的環境，領受此時此地的實物實相。親緣所呈的色相，都是些當前的事變，凡有五官者遇之，不能不接受。惟其是如此，我們在親緣的活動中處處都着跡象，絕對不能解悟時間上空間上久遠的事理系統。「伊索寓言」裏有一段狗的故事極有趣。一隻狗口銜一塊肉，臨水自照，俯見水中亦有一塊肉，於是把原有的肉塊吐掉，去奪取水中的肉影。小孩子看見鏡中人影，伸手向鏡背探索人體，亦同此理。這些都是拘泥於跡象，漫把一切空虛的東西都當作實物實象的例證。人類知識如僅以親緣爲止境，其識力所達，亦限於實物而已。決談不到事物所含蓄之深意與價值。詩人華茲華斯說得好：「河旁有個青蓮花，青蓮花對於他，只是青蓮花！」在感覺的親緣裏，每人都執持自身的機體，視爲實物，因而對於環境裏的現象，不辨其虛實，都看作實物。所謂疏緣，乃是依理智進展之順序，把親緣所得之印象，用幻想的自由，移向時空上較久遠的地方去。疏緣的知識活動，一大半要借重符號，把片斷的實相或空靈的虛相化作形體著明的全物。佛經所謂，「隔牆見角而知有牛，隔岸見煙而知有火。」及荀子所稱「月明而宵行，俯見其影，以爲

伏鬼也，邛視其髮，以爲立魅也。』是其明證。這些雖是變態心理之現象，然在人類常態的認識活動裏亦甚重要。何以能把兩角當作全牛，寒煙當作熱火，虛影當伏鬼，亂髮當立魅呢？這種現象是由兩層要素引起的。一空間的地位。一切物象在空間裏都是互相憑依着，一部分相狀既見，其餘未見之部位自可順序推知了。二符號的援引。片斷的實相或空靈的虛相，因爲在空間裏不能獨立不倚，所以觸類引伸，鈎連別部分之實相合成一體。我們一見了這部分，便把它當作別部分的代表，以此推彼，由偏及全，不是很近情理的現象麼？這樣看來，物德內容的增加，空間觀念的推廣，均能促我們由個別事象之認識轉而了解世界全體。親緣限於感覺經驗，疏緣限於知覺經驗。這兩種認識活動雖能洞見事物之形象與函德，然尙有所蔽，不能周知宇宙之全體。所謂「理會」即是運用概念的分析，把事事物物剖成極微，舉此類彼，鈎連萬物，象效其德，以求會通。我們如執着具體的個別的物象，則沒世窮年，不能盡知其流變，必也按其純德以求其統類，乃能執一以御萬，物體之來，視之塊然，不滯於一地，即蔽於一時，數量因果隱而不顯，時分方位塞而不通，然若嚴加分析，其函德之富昭然若

揭，舉以徵知其餘，則『萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位，坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙理矣。』（荀子解蔽篇）

六

（三）綜上所論，我們可知凡人類之知識，如僅以感覺親緣及知覺疏緣爲止境，則其宇宙觀念當然不能超越實物的形象，而人生活動之範圍不免踟躕湫隘了。希臘民族最初只以地水氣火等具體物類解釋萬象之流變，故其宇宙觀念處處執着物格化的跡象，後來種子原子之說雖依人類知識進展由粗及精之順序稍稍把宇宙抽象化，然而物格的範型，固未盡脫，坐是之故，希臘人之宗教政治道德藝術上各方面之活動都是墳墳然，盡盡然，無近代廣博超脫的色彩。

原來科學思想產生之動機是要把世界上亂雜無章的現象化成系統的條理，使人生之進程絲毫感受障礙。然而科學思想既已成立，每忘卻此種效用於人生

的動機，專就客觀物象上着想，拘泥於現實而不求人生情趣之提高。希臘物格化的宇宙觀完全側重自然物的研究，漫把人生活躍的衝動都存而不論，於是產生一種冷酷的唯物主義。人生之實質是情趣的發展。物格化的宇宙觀所以不能完滿人性之要求，正是因為唯物論否認人類視爲至寶的衝動。唯物論多半忽略人的衝動，有時偶然談及，亦僅視爲冷靜的現象，不能激發熱烈的情趣。結果遂使人類意態消沈，傷感失望了。華茲華斯說得好：

The World is too much with us; late and soon,

Getting and spending, we lay waste our powers:

Little we see in Nature that is ours;

We have given our hearts away, a sordid boon!

世事亂我心，

匪伊朝與夕，

進取復蹉跎，

頽然毀我力：

外物非本真，

奈何滯形迹；

塵埃和污垢，

棄之不足惜。

華茲華斯生當近代物質科學昌明之世，對於唯物論那種傲岸凌人的態度，不禁感慨係之。希臘唯物論到了德謨克里塔斯已集其大成，所以蘇格拉底常說，這些自然研究者只知追求物質之成毀，物象之流變，對於人世情態，心靈幸福，反倒茫然一無所知，真是其愚不可及也！⁽³⁰⁾蘇格拉底有了這種感觸，乃更大聲急呼道：『總之，人類心靈在智慧的明光指導之下，所企望的，所從事的，都要歸結於幸福。一切事象之懸衡都在心靈，一切心靈善行之懸衡都在智慧。這不是人性上普遍的真相嗎？』⁽³¹⁾真實的知識乃是人生價值的源泉。倘若科學求知不能發揮人生情趣，那得還有價值之可言？⁽³²⁾希臘思潮從泰里斯起，至德謨克里塔斯止，科學唯物論之問題，凡可解答者均已一一解答。機械化，物格化的宇宙觀既已底於大成，科學思想不能

再有所發展，於是引起一般人對於科學的反感。

七

物格化的宇宙觀完成之後，在希臘思想史上引起兩種反動：一、人本主義，以下洛泰哥拉斯（^{485-412 B.C.}Protagoras）蘇格拉底爲其重要代表；二、目的唯神論，以柏拉圖、亞里士多德爲重要代表。

唯物論者研究的起點在客觀的自然界，故謂人類知識之對境只是些物質現象。換句話說，宇宙所表顯之狀態，全屬機械的動作與因果數量的關係，所謂性質之差別價值之區分，都非物質宇宙之真相。此而果確，則人生活動如情緒之發揚，目的之追求，意志之實現，都失所憑藉而爲主觀的無據的幻相了。科學唯物論者勞心積慮，把渾淪的世界化成有系統的色相，使人審察物象，擬議物德，「辨異而不過，推類而不悖」，誠是一種極大的成就，但是他們的方法的基礎已確立否？我們對於機械的物質現象究用甚麼方法可以推知呢？希臘初期思想家同聲說道，宇宙萬化，渾浩

流轉，都着跡象，我們勢不能不用感覺經驗，親緣徵知了。物質之存在，物質之形態，必藉感覺之親驗，乃能確定。那末，離卻人類意識，當然不能圓成它的實性了。這樣看來，古代唯物論者，不以人性之分析為研究之起點，貿然標出物格，定為權衡，豈非首尾

難地說來，
又人應以何物為
人性分析之對象
而後能分析物格

倒置，輕重失平，不能確知真理之原委嗎？因此卜洛泰哥拉斯毅然推翻前人物格化的思想樣法，而代以人本化的思想樣法。物格不是萬象的權衡，人，只有人，才是萬事萬物之準繩。宇宙之形態，世界之內容，均須聽受我們感覺之裁決，其真實性乃得確定。由是而言，卜洛泰哥拉斯實是打破物格化的宇宙觀，而使希臘思想改易途徑的。第一人。前期思想之主旨在了解客觀的物質，自此以後，希臘思想之目標遂集中於人性之分析。

人本主義的標語是：「人是萬事萬物之準繩。」此所謂人原有「個人」與「人類」之二義。但在卜洛泰哥拉斯的用法，實僅指個人而言。據柏拉圖說，(33)卜氏常把知識與感覺看作一事。世間無超然的物象，我所見者即是真實，你所見者亦是真實，而且我之所見與你或他人之所見各本其私有的立場為觀察點，絕無公共性。這

樣說來我之經驗惟屬於我，你之經驗是你獨有，我自成一世界，你亦自成一世界，兩者之間無公約數。人與人既無共同的環境，社會生活那得還有憑藉？社會生活既不可能，則人類共存的活動如政治、道德、文化等之基礎都被破壞了。我們如接受這種懷疑的相對主義，勢必把全社會的秩序攪翻了，使成一種無是非之正鵠，無真偽之準繩，無價值之格律，無善惡之軌度的混亂狀態了。

蘇格拉底亦是人本主義的急先鋒。他的思想有三個要點：一、他所最反對者厥為物格化的宇宙觀。倘若宇宙的現象僅是些物質或原子的機械動作，人生將根本失卻意義的光彩，價值的尊嚴，而為狂妄的行動了。唯物論者縱把宇宙現象說得天花亂墜，亦不能詳明其根本的義諦。宇宙既是茫無目的，渺無意義之盲動，則人生之價值的創造將失所憑依了。我們如欲糾正此種過失，須是接受卜洛泰哥拉斯所倡導的人本主義，人生之根身是意義的實現。人類秉生命之榮光向前活着，處處都要鑑別真偽之分，美惡之辨，認識宇宙之全體，不是盲動的機器，乃是一個完成目的，實現意義，創造價值的場所。我們思想應以活躍的人性為藍本，不應以死沈的物格為

範型。二、我們在生活的進程裏，雖是奉行人本主義，視為不刊之至理，但是我們活動之目的在增進全社會的幸福，而不在個人的私利。人類求知，處處都要符合普遍的標準，啓發眞理，以爲人羣生活之南針，絕不能察察爲明，流於詭辯。人類德行處處都要謹守儀型，有倫有義，絕不能暴戾恣睢，殘生損性，杜塞德機，必如是而後人人有正誼之操，無邪僻之行，正如莊子所謂「人含其明，則天下不饒矣，人含其聰，則天下不累矣，人含其知，則天下不惑矣，人含其德，則天下不僻矣。」三、蘇格拉底篤信目的論，因此，他的思想遂饒有宗教的色彩。這種態度乃是他對於物格化的宇宙觀所生之反響。前代科學家究心物象，縱到極深研幾之地步，亦只能說明自然界的次因，至於宇宙基本的理性，究竟的目的，捨神力外，絲毫無法解釋。神是造物主，是一切價值的保障者。惟其有神，所以世界上各種事象都有一個合理的結構，至善的歸宿。蘇格拉底的世界觀乃是一種倫理的宗教觀。神奇的理性是世界的創造者，其運行之模樣亦頗近似人類的理性。只有這種威靈赫赫的神我，才能化裁萬物，範圍人心。蘇格拉底始創目的的惟神論，其流風所及遂養成後代希臘思想家反科學（物質科學）

信神道之慣性。

柏拉圖繼承師說，一方面反對科學的唯物論，而他方面又痛惡懷疑的相對論。前者偏狹武斷，曲說自高，盡失宇宙之真詮；後者支離滅裂，流爲詭辯，搖蕩社會之風紀，這種憤慨的心情都被詩人華茲華斯一語道破了！

For I have learned

To look on Nature, not as in the hour
of thoughtless youth; but hearing oftentimes

The still, sad music of humanity.

(Wordsworth: Tintern Abbey)

青春已銷磨，

鎮日感無歎，

天地生物心，

顛顛遽凋殘！

柏拉圖之氣魄，雄奇偉大，可算是古今哲學家之模範。他的思想博大精深，然爲時空所限，我們在此未能盡述，茲且把上述兩層歸併於一種價值哲學，略爲解說一番。

柏拉圖在共和國第六章裏把宇宙全體分成兩截：一是感覺所緣的形象世界，一是理智所慮的純理世界。前者復分爲影象世界與物象世界，後者更剖成數理世界與法象世界。感覺所緣，幻與不幻，都是塵濁，污染心靈，結果只助庸俗之人養成曲說私見而已。上面所稱之物格化的宇宙觀就是這種曲說私見，至多亦只是些疑似疑眞。忽是忽非的冒牌科學。(34) 柏拉圖的數學造詣頗深，他說數學所研究者乃是抽象的純理，不是具體的實物。數學家借用物體的形象，創立浮樸的臆說，然後按步就班，引歸結論。數學須有此種高超解脫的色彩，根本與物質絕緣，始配稱爲科學。最後在法象世界裏我們本着純理所慮之對境，乃是眞如實性及第一原理。這種純理

感 覺 世 界
理 性 世 界

的運用，柏拉圖叫做析辨術，只有它才配稱正確的科學。換句話說，正確科學的對象，不是無性質之別，無價值之分的，渾灑的，常變的物質，乃是許多真實的價值如真善美等。柏拉圖所想像的法象世界，價值世界純是一種詩的意境。他厭棄污濁的塵相，獨自往來於精神世界，一則以求真實的科學與哲學，一則以明高貴的人生之旨趣。

Und mich ergreift ein längst entwöhntes Sehnen

Nach jenem stillen, ersten Geisterreich.

(Goethe: Faust, v. 25-6)

Nein, führe mich zur stillen Himmelsenge,

Wo nur dem Dichter reine Freude blüht.

Wo Lieb' und Freundschaft unseres Herzens Segen

Mit Götterhand erschaffen und erpflegen.

(Goethe: Faust, v. 63-6)

寂靜森嚴的靈境早已忘情，

一種景仰的至誠繫人緊緊。

(從郭沫若譯)

趣我入天鄉，

清靜情無悝，

閒拈合歡花，

愛將詩心比。

友誼與真情，

妍妙神所擬，

孕育我深心，

深心紛旖旎。

那些物格化的宇宙論者只求認識萬象之紛變，充其知量，亦不過徘徊歧路，迷守私見而已。哲學家之志業則在了解歷久不滅，美的，善的價值世界。『若有人焉，從事於此，應於青年時代涵養愛美素德。最初慎擇良師，聽受指導，究心一美，得其微妙，然後觸類旁通，妙悟自起。如是者習以爲常，寢饋既久，鑽研益深，一旦恍然大悟，自知

美之爲美，貫通萬有，賅而存焉。若而人者，宅心愛美，是其素德，當知美之法象雖萬不同，終必會歸於一，夫唯達者知通爲一，故能遊心萬美，精於決擇，若然者，心美之崇高，物美之卑陋，如明珠之在瓦礫，絜然不可復混矣。天資聰穎之英才，賢師友見之，自是樂施教澤，化而裁之，使於禮法制度之美，怡然神會，絕不沈溺於淫僻之行。法令度數之深意美味，既已明瞭，乃更進而浸潤於無涯美海，陶醉於無窮智慧，賞鑑精粹科學，領悟芳潔之思想，創建高貴之觀念，結果遂覺雄奇偉大，深入審美科學之堂奧了。『美之爲美，凝獨無偶，純一無疵，巍然長存，无成與毀，注焉而不滿，酌焉而不竭，周比萬物，悉得其宜，彫琢衆形，咸資造化，以美觀物而萬物之應備矣。』(85)

柏拉圖在「筵話」裏把純美的觀念提出來，當作價值的表徵。他在共和國之第六章中更標出一個「至善」來，說明價值世界之特性。自表面上看起，似乎是自相矛盾，然究其實，殊不爾爾。宇宙之眞際純是價值。在他的討論裏，美足以喻則舉美，善足以喻則舉善，美之與善都是標準的價值，任擇其一而說明之，其餘自不難索解了。柏拉圖雖常把美的價值與善的價值相提並論，然而有時卻於眞善美之外標舉

一個「至善」以說明萬有之源泉。至善乃有無上的尊嚴，一切價值都是它的緒餘。譬如太陽是宇宙之光源，一切天體都環列拱衛於其旁，以顯其至尊。至善彷彿亦是價值世界中的太陽，所謂真善美只是它的衛星。後來在迪冒斯語錄裏，他更把至善提舉到至高無上的地位，所謂造物真宰，亦只能奉行至善的意旨而創造物質世界，這樣更可看出至善之價值是絕對無偶了。

總而言之，宇宙之實質，人生之標準，純是絕對的價值。哲人的生活就是要與物質的形象絕緣，游心於精神世界，鑑賞純美，止於至善。這種哲學完全集中於人生價值的創造，意義的實現，前人思想側重以物觀物，結果遂役於物而不知自拔，那能領悟此種高超的情趣，卓越的效果？

柏拉圖的思想雖極解脫，然而從這裏面亦產生一種不良的趨勢。他把物質的世界看作罪惡的淵藪，現實的人生看作惑亂的勾當，結果遂種下出世思想的種子。歐洲中世，人人趨於宗教的狂慾，蔽於天神，關於人理，一千年間人類各方面之活動無顯著之進步者，其由來已久，非一日矣。

希臘民族創造的思想集大成於亞里士多德。前有物格化的宇宙觀，後有目的的唯一神論，兩者相摩相蕩，積不相能，勢成水火。亞氏融會而貫通之，構成一種調和的系統。他的貢獻在把當時各種科學研究的結果會歸於玄想的中心，使物質世界的形象與精神世界的價值溶成一體。

柏拉圖解剖宇宙，分爲兩橛，視物質與精神爲截然不同的兩事。亞里士多德則網羅萬象，統於一宗，以明其原委。物質宇宙只是有限的體系，其所由構成之質料，要不外乎地水氣火之四根，及「以太」之精氣。杳冥萬象乃是它們的分合流變。宇宙本身彷彿是由幾層圈套積疊成的。地球位在中央，水氣火等三界順序環繞其外。就天象言，行星居內，恆星居外，疊爲五十六層，最外層之外則爲神境。這種說法純是一種物格化的宇宙觀，其思想之精闢處甚且視前人還有遜色。然而亞氏亦有一種新貢獻，爲前人所不曾道及者。前人推論宇宙，只把它當作物質的機械的系統，除此而外，再不重視甚麼性質的區分，價值的差別。亞氏秉承師說，漫把宇宙全體繪作一種高下懸殊的價格表。地面上及其鄰近的物類，生滅成毀，茫然無主，僅乃代表低微的

價格，更上數層，因為物質的成分漸由濁重者變為清輕者，其價格率亦且等而上之。至於名貴不可言喻之神，遂有無上的價值。上天下地既已表露不同的價格，則宇宙中之流變當然不僅是機械的現象了。前人所謂流變，只有一義，這便是物質在空間裏面所起的機械動作，其演化之跡只是數量的差別相，而亞氏則提出四義，以詮釋宇宙之流變：一、形體之成毀，二、性質之遞嬗，三、量積之損益，四、空間之更迭。此四種變化，就其根本義言之，都是些表明價值高下的情態。宇宙全體之流變適成一種向上的發展。在低微的極限裏，只有渾淪的體質，未具明顯的法象，在地面之左右，質漸成象，構成個體，等而上之，各種個體逐層演變，曳質就象，圓成實性。這些由質變象的趨勢，均以神境為其最後之目的，所以亞氏常說神靈是宇宙流變的第一因，亦是宇宙發展的究竟果。這種說法顯是把前人物格化的宇宙觀歸結於柏拉圖價值化的惟神論，而得着一種調和的系統。

宇宙各部之運行，無處不顯示神的因果系統。崇高的天神乃是管鑰宇宙的第一原理，事事物物都仰望於他，蕪向於他，歸宿於他，以求達到最後的完成。蘇格拉底

始創這種目的的惟神論。柏拉圖繼起，發揮而光大之。亞里士多德乃更網羅舊聞，就物格化的宇宙觀原有的間架上敷陳一種嚴重的宗教色彩，遂成就了天人同性的宇宙觀。『亞里士多德的宇宙觀之統會實鑿基於輕率的天人同性論。腐化的目的論常依人的旨趣以言天下之至蹟。』亞氏思想系統饒有此種色彩，人類運用匠心作物成器必先擬議種類象效其宜，創立意念懸為典型，然後慎選質料，加以削斲，使中繩墨，成就物器。自然界之運行亦透露同樣的匠心。自亞氏看來，宇宙萬有，資始於質，成就於象，原始要終，符合儀型，宇宙之部勒處處都以人類之意向為藍本。人類表德，高下懸殊，宇宙萬象，機杼亦異，萬化流衍，左右上下，往來終始，層疊互見，階級天成。大宇長宙中，物類之序列，尊卑不齊，物德之價值，高下不等。』³⁶坐是之故，亞里士多德遂謂宇宙是一種階級的體系。

這種階級的宇宙觀，最能符合宗教要求，因此，亞里士多德的哲學在歐洲中世紀，深入人心，亙千餘年，遂成牢不可破的教條了。圖羅墨的天文學，聖湯姆斯(Si. Thomas)的宇宙觀純是亞氏思想的縮影。宇宙彷彿是一個葱白，層層剝去，

乃見中心。地球爲宇宙之中心，環繞其外者爲水氣火等三界，此外更有月球、水星、金星、太陽、火星、木星、土星、穹窿、晶天、動原等十層洞天，最外層之外，更有寂然不動的天國，是爲神靈的樂土。人類寄寓地上，俯瞰地獄，穢氣撲鼻，仰望神境，異香常聞。試問這種怪誕的宇宙觀不是亞里士多德所餽送的禮物麼？宇宙萬象簡直是一套神奇的戲法，人類乃是其中最重要的演員，處處聽受神靈的指導，努力工作，等到喜劇告終，人類得救，便自脫離人間世的苦惱，幽然往來，與神爲伍了。

八

我們在上面的討論裏，把希臘哲學分作兩種重大的趨勢，一是物格化的宇宙觀，一是價值化的唯神論。兩種思想的樣法各有優劣。遠在上古，一般人仍墨守神話與宗教的迷信，屈服於自然界之威勢，絲毫未能解脫外力的束縛。泰里斯等獨能運用靈思，把繽紛的物象都化作純簡的理境，使人類秉智慧之榮光，截天役物，享受心神之自由，實是人類思想史上絕大的解放。這一層最值得我們永久紀念。他們研究

之對象只限於沈滯的物質，不能兼顧人生活動裏意義之欣賞，價值之創造，是其弱點。後來一遇反動，乃遂一蹶不振，長使科學精神消沈頹廢，殊為可惜。然而從這種物格化的思想樣法裏，亦還能看出一種優點。科學家研究物質現象，其目之所視，耳之所聞，手之所觸，心之所思，都是些現實的境地，久而久之，遂產生一種愛好自然的心情。當希臘之盛世，天才輩出，各本其肯定現實世界之心情，奉具體物像為圭臬，創作平易近人的法令制度，整秩齊絜的文藝美術。這類積極的貢獻，縱不能完全令人滿意，至少亦較後代遜世逃禪的宗教衝動高明百倍了。近人尼采謂希臘真正的哲人當推蘇格拉底以前的思想家。這種論斷頗為允當。『他們都是出類拔萃的人，特立獨行，不溺於時習，態度嚴肅，心神清明，而又不忽視當時政教之急務。他們有卓識，有遠慮，後代所流行的偉大思想，他們早已發見了，他們自身便足代表這些思想，并據以創立學派。這種神速的成就，把哲學的要妙都盡情表現了，希臘思想界裏還有甚麼可以超過前賢呢！』(37)

價值化的惟神論之出發點為人本主義。原來人類之生存，處處要表示人的尊

嚴，很是一種自然而良好的現象，但是希臘的人本主義剛一產生，便已沾染了個人主義的弱點，後來蘇格拉底雖略加修正，使稍稍趨於社會化，然而那種反科學（物質科學）的態度，卻仍相習成風，撒下不良的種子。蘇格拉底蔽於偏狹的倫理，遂謂自然物象之研究於人生絲毫無補。不惜把前人偉大的貢獻一筆鉤銷。我們細玩他所提出的道德觀念，大部分只是屬於消極的倫理。創進的人生是活躍的事業，那能以出世滅生的態度應付得了！柏拉圖在菲多（*Phaedo*）語錄裏告訴我們，蘇氏篤信寂滅是一種愉快幽美的情境。蓬勃的生趣，哲學的生活，反是長時期死的表演！敗壞青年道德的蘇格拉底！你所謂物欲的解放，精神的超脫，只是弱者的道德，病人的哲學！蘇格拉底臨終時寄語世人道：「你且活着，我今死去。孰苦孰樂，惟神知之！」蘇格拉底！你聽見尼采的應聲沒有？「許多人把生命當作一種失敗。他們的心神被毒蟲咬傷了。由他們死去，他們的死實是一種成功！」（38）

柏拉圖價值化的唯神論，雖亦不免沾染宗教的出世思想，然而他的數學的發明，審美的情操，政法的建設，倫理的貢獻，處處都令人興奮，領受理想化的生命，感悟

一種高貴的情趣，柏拉圖推論宇宙，寫象人生，妙在超自然而合乎自然，遺現實而鄰於理想。他的宇宙觀與人生觀純是詩的意境。王靜安先生謂『詩人對於宇宙人生，須入乎其內，又須出乎其外，入乎其內，故能寫之，出乎其外，故有高致。』（見人間詞話）柏拉圖在哲學上所造之境，所感之情，可算是入乎其內，出乎其外了。同是一個價值的宇宙觀，由亞里士多德寫出來，令人只覺是『天似穹廬，籠蓋四野，天蒼蒼，野茫茫，風吹草低見牛羊。』淺近無甚雅量，平易無甚高致。人類流寓在這種幽晦的宇宙裏，只能感受『萬帳穹廬人醉，星影搖搖欲墜』的頹廢意態。亞里士多德雖教人仰望天神，崇尚天機，以求得宗教的滿足，然而人類處在這種過渡的物質世界上，終覺有跼促輾下，意注何處之感。

科學的唯物論把物質看作絕對的，真實的體系，人類生在物質世界上尚有一個穩固的駐足處，一切創造的活動還有個實境可以象效，可以征服，以顯人類智能之偉大。亞里士多德只把物質當作相對的，可能的存在體。物質潛移默化，經過許多層疊，消弭於法象，息影於神境，等到物質失卻它的所在，人生亦僅能皈依神力，不能

再有自力的活動了。人生到了這種境界，直有「入下吾不悅，登高吾不能」之感。歐洲中世紀一千餘年間，人類只感受罪孽的苦痛，而又不能得着究竟的解脫。亞里士多德能辭其咎嗎？因為他的學說是深入人心，迷惑人心的謬說，遂使古人類作繭自縛，妄造許多社會的層疊，宗教的階級，重重壓迫，陵遲受罪。世界是本神意創造的，人生是受神令支配的，神的萬能，神的全知，人類只合服罪，只合墮落，只合茹痛飲泣，只合靜待天祐。聰明的亞里士多德先生，睿智的宗教信徒，「他們的智慧只是無夢的沈睡，他們不配瞭解人生的真義。」我們對於這種沈睡的哲人，惟有高唱尼采的福音，促其警悟。

「同胞，你們應發揮道德的權力，對於人間世力求忠實，普施你們的厚愛，廣播你們的卓識，以發舒人間世的意義！我這樣盼禱你們。」

「不要使它逃出人間世，把它的雙翼在天國的門牆上撞損了！許多德業都無端廢棄了！可惜！」

「學我的榜樣，快把飛揚的道德引歸人間世，引歸身心，引歸生命，庶使人間世

保持它的意義，沾染人的意義！

『同胞，快把你們的精神，你們的德業貫注於人間世！用你們的威權，重新估定一切價值！努力做個健者！努力做個創造者！』

『一千條新路還未開闢，一千種養生的園地，一千種達生的羣島，尙未發見。人的意味無窮，人的世界亦是廣漠無限的樂土啊！』（39）

附註

1. E. Bouteux: *De la Contingence des Lois de la Nature*, pp. 131-2.
2. M. C. Otto: *Natural Laws and Human Hopes*, p. 12.
3. J. Burnet: *Early Greek Philosophy*, p. 9.
4. W. C. Greene: *The Achievement of Greece*, pp. 235-6
5. Cf. E. Gohlot: *Le System des Sciences*, pp. 5-17.
6. O. Spengler: *Decline of the West*, vol. i, pp. 330, 326.
7. G. S. Fullerton: *Introduction to Philosophy*, p. 22.
8. E. Cassirer: *Substance and Function*, p. 151.
9. L. Rougier: *Philosophy and the New Physics*, p. 14.

10. J. Burnet: *Early Greek Philosophy*, p. 180.
11. W. T. Sedgwick & H. W. Tyler: *Short History of Science*, pp. 273, 323.
12. Cf. B. Russell: *Mysticism and Logic*, ch. 4.
13. J. Burnet: *Greek Philosophy*, Pt. i, pp. 70-3; *Early Greek Philosophy*, pp. 180-7.
14. W. James: *The Will to Believe*, pp. 63, 65.
15. W. James: *Op. cit.*, p. 67.
16. O. Spengler: *Decline of the West*, vol. i, pp. 75, 174, 176-7
17. Cf. A. W. Benn: *Early Greek Philosophy*, pp. 4-8; J. Burnet: *Greek Philosophy*, pp. 23-35, 63, 81, 335-8; Aristotle: *Metaphysics*, 997b, 1074b; A. E. Taylor: *Plato*, pp. 442, 489-494; W. L. Davidson: *The Stoic Creed*, pp. 60, 73, 222.
18. O. Spengler: *Decline of the West*, vol. i, pp. 397-8.
19. Spengler: *Op. cit.*, p. 403.
20. Cf. Spengler: *Op. cit.*, pp. 394-406.
21. Cf. Plato: *Gorgias*, 504.

22. Cf. Plato: Republic, 441-444.
23. J. Dewey & J. H. Tufts: Ethics, p. 112.
24. O. Spengler: Decline of the West, vol. i, p. 317.
25. Cf. S. H. Butcher: Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts, chs. 7 & 9; O, Spengler: Decline of the West, vol. i, pp. 317-326.
26. S. H. Butcher: Op. cit., p. 361.
27. O. Spengler: Op. cit., pp. 172-8.
28. Cf. A. N. Whitehead: Symbolism: its Meaning and Effect, pp. 13-29, 78-88.
29. Cf. F. Nietzsche: The Will to Power, vol. ii, Bk. 3, (b), (d).
30. Cf. Xenophon: Memorabilia of Socrates, Bk. i, ch. 1, §§ 10-14.
31. Plato: Meno, 88-89.
32. Cf. Plato: Charmides, 174.
33. Cf. Plato: Theaetetus, 161-160.
34. Cf. Plato: Timaeus, 29; Republic, 476, 479, 490, 508,
35. Plato: Symposium, 210-211.

36. F. A. Lange: History of Materialism, vol. i, pp. 83-4.
37. F. Nietzsche: The Will to Power, vol. i, § 437.
38. F. Nietzsche: Also Sprach Zarathustra, S. 107.
39. F. Nietzsche: Also Sprach Zarathustra, S. 112 ff.

來，於是飛着他的小腿，急起直追，希望窮個究竟。不巧，這隻兔子已墜入竹籬旁邊的深洞了。一瞬間阿麗斯也追蹤而下，恍然如落無底的深井。他在隧道裏左右顧盼，見四周都有美麗的書畫陳列着。他忽從書架上取下一只汽水瓶，上面寫着「橘子露」三個大字，細看來，只是個空瓶，不禁失望。一層一層地下墜，渺無止境。他暗自想道，如再無着落，不是要穿過地心，來到新錫蘭或奧大利亞，把頭顱倒懸於地下麼？正當驚詫未定的時候，他已墜在亂葉堆中了。昏沈中，自覺那隻白兔子仍然隱約在望，於是大踏步趕上前去，而白兔已渺然不見蹤跡了。他驚魂甫定，獨自走到迴廊，折入空庭，只見數點殘燈，流照沈寂的暗室而已。阿麗斯四面探索，絲毫尋不出一條出路，頃刻間，忽見玻璃桌上橫陳一把巧小的鑰匙，取下試開各路門扉，都是鑿柄不入，最後來到高約尺餘的小門，居然巧合了！阿麗斯推開這個小如鼠穴的門兒，遙望外邊有一個明媚秀美的花園，一時怦然心動，很想馬上穿過去，觀大觀以為快，只因項背太大，絲毫無法可想，沒奈何中，轉過身來，希望找着一個出路，忽見桌上有一瓶菓子露，上面寫着「請嘗試之」四個大字。他喜出望外，把這瓶甘露飲盡了。不好，偌大的

女孩子，一瞬間已縮到一尺長了！阿麗斯一想，正好乘機穿過那個小門，走進花園遊玩一番，再一想，慢者，莫把身子縮得一點也沒有！最後，他的幻想沒有實現，便決意走將過去。不巧，阿麗斯剛走近門旁，那把鑰匙又遺失了，回頭側身一望，只見它橫臥玻璃桌上，可望而不可即。可憐的阿麗斯，一時末如之何，只得伏地痛哭。稍遲，設辭安慰自己一番，彷彿幻作兩人在那兒對話。身長尙不盈尺，當作一人已是具體而微，如再分作兩人，豈不是笑話！頃刻間，他忽發見桌底下有一個玻璃盒，取來看時，裏面藏着一塊餅乾，上面亦寫着「請嘗試之」幾個大字。阿麗斯反覆思維道：「我吃下這塊餅乾，身體如更變短，恰好鑽穴而過，否則亦可取下那把鑰匙，開門而出。」他一面想着，一面把餅乾吃完了。萬分奇怪！阿麗斯忽如雨後春筍，頓時增高八九尺，頭部幾衝破屋頂了。急遽間，拿起那把鑰匙將門開開。門是開了，無奈身長且及一丈，怎能通過那樣小如鼠穴的門戶呢？他一想到這兒，倍覺苦惱。正當驚惶失措的時候，兔子又盛裝走近，一手拿着一副白手套，一手搖着一把小扇子，且行且喊道：「貴妃，貴妃，我失約了！他莫不對我大發其脾氣麼？」兔子急馳而過，把手套和扇子都遺失了。阿麗

斯拾起來，揮扇卻暑，發些奇怪的感覺。『昨天的情景是那樣的，今天忽然變掉了一夜過來，我已非故我了！真是奇怪！等我想一想，今早起來，我依舊是我，到了現在，自覺情形不同了。倘若我昨是今非，試問我是誰？世界上究有我的地位麼？這層真是一個極大的疑團。』現在且待我把小時知識整理一遍：『四乘五等於十二，四乘六等於十三，四乘七等於……：稀奇！我歷數不能至於二十了！但是乘法表不足為憑，且待我把地理試一試看。倫敦是巴黎的首都，巴黎是羅馬的首都，羅馬又是……：啊！這些都顛倒錯亂了！我一定不是我了！』阿麗斯一面說着，無意中把兔子的白手套戴在自已的手上，駭極狂叫道：『我如何這樣糊塗！我又縮小了！』他跑到桌子旁邊量一量，只剩二尺長，幸虧發覺的早，否則要縮到一寸一分都沒有了！他回頭一想，也罷，既仍僥倖存在着，不妨走進花園裏作個逍遙遊。阿麗斯自歎苦命，身材縮短了，鑰匙丟在桌子上，而那個門扇又關上了。眼前棖觸，恨斷愁腸，不知不覺地淚流成渠，真個是，「試低頭，影兒憔悴浸深池，此間深處，是伊歸路」了。

這段小故事有三層轉折：一、阿麗斯吃了菓子露而身材縮短，不能取下鑰匙，開

門去遊花園；二、他吃了餅乾而身體增高，又不能漫遊花園；三、他戴上手套，忽又縮短，仍然不得其門而入。假使我們把這個美麗的花園譬作「情理」的集團，譬作宇宙理境與人生情趣的連續體，則三四百年來歐洲學術史上所演的故事，亦不過是吃菓子露，吃餅乾，戴手套三件趣事而已。那些碧眼浪髮，隆鼻白面，自視爲天之驕子的歐洲人亦不過是可憐的阿麗斯而已。我們現在且預放這一句空言，說明近代歐洲思想所經歷的三層轉折。一、近代歐洲民族從中世紀宗教的階級的社會裏解放出來，眼見外面有一個渺無涯際的宇宙，於是很驕傲地拿了一只金鎗——物質科學——要把宇宙真理的祕寶都顯示出來，結果，科學的成就誠是金碧輝煌，然而人生在宇宙的地位卻降低了。科學的甘露吃下去，而人生曼妙的倩影反縮小了！二、他們自覺宇宙理境之擴大，人生情趣之低微，殊無以自慰，於是有些人再拿了一塊試金石——精神主義的哲學——把人生點化了，使成一尊龐然大物的活佛，運用空靈的理智，設些妙計，將鏗鏘的物質都化爲子虛烏有了。世界是個精神體，它的運行不僅遵守機械的原則。所謂自然律乃是人類心智的指令。這種驕縱的態度只肯定精

神的生命而否定物質的世界，其末流遂助長宗教的虛無主義之氣燄，把人類入世的熱腸又燒斷了。三、最近性質的物理學與相對論修正上述兩種獨斷的趨勢，一方面刻繪新宇宙，他方面認識新人生，其結果雖尙不能預測，然而宇宙理境與人生情趣將發生重大之變化，自是意計中事啊。（近代歐洲思想之第三層轉折正在流行激宕，系統未完成，效果未顯著，本書暫存而不論。）

二

假使我們要瞭解近代歐西物質科學的宇宙觀，對於下列數事，應先討論一番。

一、近代宇宙觀與古代宇宙觀之異點在那兒？二、近代科學之所由起，是由甚麼因素，甚麼動機促成的？三、近代科學思想有何種鮮明的色彩？

（一）我們在第二章裏已詳細說明古代希臘民族對於宇宙的看法，處處拘泥跡象，沒有抽象的解脫，所以他們的宇宙觀，不免點染了一種濃厚的物格化的色彩。希臘人之宇宙只是一個形體淨明的境界，他們寄寓於此，仰觀天象，俯察地宜，處處

都有所取法，其各方面的活動，各方面的創造，力求象效這種有限大的宇宙。數學的系統在近代是極抽象的創作，然在希臘，數的符號只代表現實空間的廣延，造形物象的軌度，具體事情的實質，所謂無窮級數，虛擬的分數，負數，無理數，抽象的函數，則棄置不論。他們的數的理想局限於物體大小的形態，廣狹的方位，結構的法式。數學之大部即是幾何，即是平面與立體的「形學」。數學是人類思想系統裏頂天立地的柱石，這一層如無抽象的解脫，其餘思想的樣法，當然不免卑之無甚高論了。希臘人之天神暴戾恣睢，而無全德，希臘人之道德，重視靜的姿勢，缺少動的毅力；希臘人之國家組織，規模狹小而又不能統一，希臘人之藝術描摹造形的理想，希臘人之文學，側重線索與布局的統一，而忽略人格內部之發展，都是因為他們的宇宙，他們的境遇，根本是範圍侷促，形體有限的東西，所以很難激發人類偉大的心智，使隣於抽象超逸的理想。

希臘人的宇宙一望即窮其底蘊。他們仰望恆星的晶天，歷歷在目，正合柯洛鬱奇 (Coleridge) 在詠愁詩 (Dejection ode) 裏所發的感歎：

I see, not feel, how beautiful they are!

天心長穆爾，

冷豔玉鉤垂，

懷情不易感，

脈望盡無遺！

反之，近代西洋民族所設想之宇宙乃是一種廣漠無涯的系統。我們五官所接觸者只是這種無窮大的宇宙之皮相，只是滄海之一粟。它的全體，它的真相，我們應本理智的玄想，情感的妙悟，纔能得其神似。感覺印象不過是些粗淺的符號，象徵宇宙內其際不可窮的事理。柯洛鬱奇說得好：

All that meets the bodily sense I deem
symbolical.....

(Coleridge: The Destiny of Nations, II, 16-18)

五識取塵境，

獨影不帶質。

近代思想家描寫宇宙，正如神品的畫家，落筆墨花橫溢，機趣飛翔，取境大方，毫無拘牽束縛之態，所以他們的宇宙簡直是一個「無窮」。人類處在這種偉大的環境裏，怎能不悅心妍慮，產生氣象磅礴的思想系統？偉大的宇宙！宇宙的偉大！請看哥德對於它作何感想：

Welch Schauspiel! Aber ach! ein Schauspiel nur!

Wo fass' ich dich, unendliche Natur?

(Goethe: Faust, v. 454-5)

乾坤渺無垠，

生世渾如寄，

憂息向君懷，

馳情入幻意！

Ach! zu des Geistes Flügeln wird so leicht

Kein körperlicher Flügel sich gesellen.

Doch ist es jedem eingeboren,

Dass sein Gefühl hinauf und vorwärts dringt,

Wenn über uns, im blauen Raum verloren,
Ihr schmetternd Lied die Lerche singt;

Wenn über schroffen Fichtenhöhen

Der Adler ausgebreitet schwebt,

Und über Flächen, über Seen

Der Kranich nach der Heimat strebt.

(Goethe: Faust, v. 1090-9)

心靈翔太清，

肉體鞞塵境，

羽翼長參差，

浩氣靡所騁！

靈鳥囀幽音，

大鷲貫雲橫，

白鶴飛不停，

江山萬里程；

我亦閒世英

立地想超升，

脈脈向蒼冥，

悠悠終古情！

這個其際不可窮的宇宙有無量數的內容，無量數的寶藏，處處激起人類飛翔的玄想，超逸的理智。近代第一流的思想家，無論是詩人或是科學家，對於偉大的宇宙都有一種空靈的，無窮的感觸。柯洛鬱奇已認感相只是些微末的符號，代表渺無涯際的宇宙；哥德的靈心遨遊諸天，恍然自失，苟非宇宙之偉大，那得有此？詩人富於幻想神力，故能識得此中精蘊。華茲華斯對於「無窮」與「無極」特有一種神祕的感觸，故能擴大我們常度的，偏促的經驗園地，使成一種超越的世界。這種世界對於他——

Was like an invitation into space

Boundless, or guide into eternity.

(Wordsworth: Prelude, Bk. 13)

空間無止境，
時序永綿延，
勝遊探其幽，
意遠而心玄。

人類的智能，人類的天性流寓於此，潛移默化，無形中自覺領受一種不可言喻的興奮，不可阻撓的努力。

*Our destiny, our being's heart and home,
is with infinitude, and only there.*

(Wordsworth: Prelude, Bl. vi, 604)

託命於空明，
婆娑削塵慮，
無窮翔遠心，
去住有佳趣。

近代宇宙觀之異彩，詩人已窺其微了。詩人情蘊豐富，好用欣賞的直覺，形容衆

妙，以彰其美。科學家之感想亦敏銳異常，他們對於無窮的宇宙，每據數量的符號，寫象物理，以顯其真。假使我們接受凱慈（Keas）的名言，「美即是真，真即是美」，則近代詩人的宇宙觀與科學的宇宙觀——至少關於「無窮」一點——真是體合無違了。

數學是科學的基礎，近代科學家首先引起數學的革命，然後解剖物質宇宙之全量。希臘數學的理想是造形藝術的理想。他們所謂數僅是實物的形體：線，面，與容積。反之，近代數學，自笛卡兒以後，完全集中於無窮之分析。它的對境是抽象的空間關係，空點序列，無窮的級數，純淨的函數。畢塔哥拉斯是希臘人的代表，他的數量之懸衡是大小長短，可以測度；笛卡兒，費瑪（Fermat），高士是近代人的代表，他們數的觀念趨重「無窮」之分析。數的觀念迥然不同，遂產生兩種懸隔的宇宙觀。希臘人的宇宙是有限的，囿於形象的實物；近代的世界觀是一種無窮空間的實現，內中真相超脫實物的形跡而為抽象的理想。「函數是近代歐西特有的觀念……此種函數觀念產生之後，不僅歐几里德幾何及日常所習用，童稚所習知之幾何漸

宇宙，其範圍之大，廣漠無涯，函德之富，巧歷不盡。近代西洋民族有了這種無窮的宇宙，當然要產生偉大的學術系統。哥伯尼（Copernicus），凱卜洛的天文學，加利略，牛頓的物理學，鮑亦爾（Boyle），拉敷阿芮葉（Lavoisier）的化學，無一不是分析空間系統，空間質素的結果。

還有一點，值得我們注意。希臘的宇宙純是物質的形象，常呈靜性的狀態，近代的宇宙趨重空間內力的運行，故有動性的色彩。前者忽視歷史的演變，後者注重進步的發展。希臘人觀察物象之結構，其靜也翕，近代人控制自然之流變，其動也闢。宇宙的觀念根本異趣，科學的理想因亦不同。希臘人靜觀萬物，探蹟索隱，趨重冥想妙悟，近代人征服自然，鉤深致遠，趨重實驗控制。一個要適應環境，一個要改造環境。這便是兩種民族對於宇宙人生所持的態度絕對不同之處。『近代科學，託始於天文學，自進於斬新的地位，坐是之故，遂與古代科學絕對異趣。新的力學富有動性，把一切運行生長的問題都化為數學的定律。古代科學，囿於靜力學的初基，止於淵靜的

均衡，故古代社會國家都隣於秩序的理想。近代科學肇始於運動的定律，其流風所播遂養成歷史上進步的觀念。』(8)

(二) 這樣看來，「歐西學術史簡直是對於希臘思想所起的一種精進的解放」(4) 我們明瞭這一點，便可識得近代歐洲新思想運動之心理的動機了。解放！這便是近代歐洲民族的基本精神。這種「解放欲」純是一種事實。我們須是集合近代學術史及文化史的全部知識，始能徹底了解它的真相。著者對於此層，深愧沒有這般淵博的知識，茲僅粗言其梗概而已。

這種要求解放的動機約有兩層，值得我們注意。一、學術之演進，無論在那個時代，都謹守「窮則變，變則通」的原理。希臘物格化的宇宙觀從具體的形象研究起，充其量只能把人類超拔的理智埋沒於有限大的疆域裏，結果，人的靈性深受桎梏，不能發舒其飛騰曠達的志願了。柏拉圖、亞里士多德兩人的價值化的哲學之所由

起，原是要濟其窮，救其弊，只可惜他們的思想，上宗教色彩過分濃厚，致把人類創作欲漸次引歸拜神的守成欲。物質世界是孽海，現實人生是罪戾，長夜漫漫的中古人類，接受了他們的教訓，再沾染了宗教的迷信，遂產生一種殘忍的滅生要求（宗教迷信不是養生，乃是送死的工具），頹廢的棄智謬見。人類生命的情蘊何等豐富！人類創作的智力何等偉大！那能久受此種束縛？二、學術系統是人生情趣的符號。人類思想拘牽束縛，不得自由，其流弊所及，當然要影響到生活的各方面了。我們在第二章裏已詳明希臘後期及中古的宇宙觀，物質之性質有精粗之差，物質之價格有高下之別。這種階級差別的現象在亞里士多德、新柏拉圖派及且濤（Dante）的學說裏最爲顯著。中古人類深中了這種學說的餘毒，漫把全整的社會亦劃作千層萬疊的階級。在宗教的社會裏，一個寺院就表露許多不平等的現象，教皇的命令施於主教，主教的意旨授給僧長，僧長統御僧衆，僧衆支配庶民，層層相因，絲毫不能躡等。封建的政治社會裏階級的色彩格外濃厚，凡民之上有小地主，小地主之上有封疆食采的公侯伯子男，公侯伯子男之上有威嚴的皇帝，皇帝受命於天，下臨萬民。這種階級

的區分是何等森嚴，令人難犯！(5) 人類不幸生在這種階級的社會裏，受了幾重的壓迫，一切行動信仰都不能自主，一旦得着解放的機會，怎能不醉心自由，要求平等？這種爭自由，求平等的熱望便是近代歐洲民族的根本精神，一切學術思想都是它的呼聲。

我們在未說明物質科學的宇宙觀之前，先且把近代歐洲民族解放事實之肇大者略述數端，作個引子。一、天文學上的革命。希臘物格化的宇宙觀，尤其是亞里士多德的學說系統牢籠了中古的思想界，亙千餘年而不減其拘牽束縛的勢力。圖羅墨的天文學就是這種思想的緒餘，他把微末的地球當作宇宙的定心，一切天體之運行都以它爲圓中，一切濁重之物體都以它爲依歸。地球之外再有月，日，行星，恆星諸天。月日繞軸而行，與地球自有直接的關係，其他行星須身經大小兩種環動，始能繞地一匝。此種見解肯定(一)宇宙是有限的形體；(二)天體之運行各有其特性，各遵其定則，不現平等相。反之，哥伯尼發明新的假設，說宇宙之中心不是地球，乃是太陽，因爲各種行星離地，遠近不等。它們的運動，自地球上看起來，似是參差不齊，然而

我們可以一種環行律解釋之，使其纖微無憾於理。哥伯尼打破圖羅墨那種氣概狹小的學說，頓時把我們由渺小的地球引到偉大的太陽上去，然後提神太虛，放眼四顧，覺洪濛天象，盡入理網，這種思想的解放是何等的神奇！二、史地上的革命。當中古之世，人們沈溺於宗教的儀文，漫把希臘科學與哲學的精蘊都遺忘了，除卻亞里士多德的傳統的思想之外，其他如畢塔哥拉斯的數學，唯物論者的物理，一概束之高閣，不加研習。他們對於這個長遠的學術背景，絲毫無所容心，自然養成一種目光如豆的歷史觀念。人們不知繼往，自是不能開來。到了十五六世紀文藝復興時期，思想新潮雲起水湧，人們漸漸從東方亞拉伯和波斯的學術界裏搜出古代希臘的典籍，其熱烈的求知衝動頓如春日嬌花在豔陽天氣裏怒放了，希臘黃金時代的學術祕寶次第發見了。再就地理上看，中古人類謬信歐洲爲宇宙重心之所在，一切政教的權力完全集中於羅馬。到了十五世紀之末，科崙布西航而發見美洲新大陸，達喀瑪（Vasco da Gama）東航而發見遠通印度的海路。商業革命一經發動，商人遠涉異地，見所未見，聞所未聞，文化的空氣爲之煥然一新；貿易之推廣，土地之拓殖，處處都令

野心家把視線狹小的歐洲移到廣漠的亞美兩洲去了。人們的眼界展寬，思想解放，頓覺舊日經歷之境，卑微局促，不能安居了。人們環行地球，地方之說，遂被打破，南北兩極之附近亦有人跡了。宇宙之重心不復僅在歐洲了。』(6)三、政教上的革命。中古時代，千餘年間舊教勢力籠罩全歐，一切信仰的源泉都來自羅馬。十六世紀之初，馬丁路德(Martin Luther)揭竿一呼，把人們的宗教迷夢驚地喚醒，信教自由遂成定論，於是除卻羅馬而外，其他宗教中心如巴黎、倫敦等區漸在歷史上表顯其重要的意義。當中古之世，封建的政治社會牢不可破，宗教與政治打成一氣，狼狽爲奸，人們的信仰嚴受束縛，絕無自由，即政權亦定於一尊，庶民末緣享受。等到文藝復興運動一起，學術思想，生機勃發，結果打破了宗教魔力，推翻了政治制度，封建勢力既被剷除，近代國家組織應運而起，民主主義大放光明而人權享受之機會，文化創作之努力遂與日俱進了。

凡此所言都是近代西洋民族的解放事實，暗地裏爲他們的新思想放一異彩，爲他們的新生命布一遠景。十五、六、七三世紀之間，簡直是近代人的「嬌眼豔陽天」。

郭希孟(H. E. Gushman)說得好：『這時期的通性可以「新宇宙中之新人」一語形容盡致。』(7) 西洋民族生在這個世界上，眼見甚麼都是斬新的，地理的環境是新的，天文的氣象是新的，學術的空氣是新的。養身的物質世界，養心的學術世界都在文藝復興期內發見了。當中古之世，一般人偷息人間，渺無生氣，現在他們卻在世界上尋得無窮的機會了。人們活着，儘可眷戀現實世界，不必懺悔入世的罪孽，而妄想天國的幸福了，新穎的世界，妙曼的人生！它們的形形色色處處激起我們的興奮，值得我們的贊美。

Das Drüben kann mich wenig kümmern;

Schlägst du erst diese Welt zu Trümmern,

Die andre mag darnach entstehn.

Aus dieser Erde quillen meine Freuden.

(Goethe: Faust, v. 1660-63)

What a Piece of work is man! how noble in reason!
how infinite in faculty! in form and moving how

第三章 科學的宇宙觀與人生問題——(一)物質科學

express and admirable in action how like an
angel in apprehension how like a god! the
beauty of the world! the paragon of animals!

(Shakespeare: Hamlet, Act ii, sc. ii)

他世與來生，

吾意獨不屬。

此世委塵埃

他世更窘促。

大地鞠吾生，

歡樂縈心曲。

人類畢竟是奇跡！他的理性如何高貴！他的才能如何無窮！
他的容貌姿態如何軒豁而可敬！他的行動，他的瞭解如何
入化通神！人類簡直是有情衆生的模範，宇宙純美的典型！

這些民族解放的事實既已明了，我們便可進一步討論近代科學之緣起，有些

甚麼因素做它們的引線。大膽地說一句，近代科學之全部都是人類在解放過程中求平等，爭自由的呼聲。物質科學家把參差的物質狀態囊括於少數定律，生物科學家把品類不齊的物種歸結於演化原則，心理科學家把品格殊異的心性約成單純質素，都是要發見宇宙與人生的平等相。簡言之，近代科學的動機在表顯人類的平等欲。這樣看來，近代科學思想，近代人權運動，乃是互相貫串的事實，標舉同樣的旗幟，透露同一的意義。

人類歷史的演變，文化的進展彷彿是一個雙鋒的利刃，一方面迴斬過去，一方面迎割將來。歷史是有絲延性的。人類於過去去成就，無論如何力求解脫，總不能處處得心應手，斬絕一切。思想上的陳舊勢力尤屬不易摧陷廓清。近代科學，就其色彩，精神及功績言之，誠覺新穎可喜，但是它與人類過去的心習仍有絲絲不斷的線索。我們正可本這種見解推求近代科學發展之引線。

懷迪赫教授探索近代科學思潮之來源，共得三種：一希臘悲劇裏的命運說，二、

羅馬法之威權，中古時代人類崇拜天神的理趣。(8)

我們在第一章裏已說過，科學之要義在本精密的觀察，證驗，審計，從繽紛的事象裏尋出一條整潔的理路與線索，以明其系統的關係。簡言之，科學對於宇宙之現象常起一種秩序的信仰，自然界之蛻化，雖是首尾萬端，然必有其條貫，我們須是察覺此點，纔算盡了科學的能事。希臘人在他們的文學作品裏酷愛描寫人物行動之預定的運數，於是一齣一節所敷陳的事跡都要引歸於一種必然的結局。他們對於自然物象亦起同樣的觀感，遂把自然界看作一曲長劇，各種情態終久必會歸於幾種普遍的原則，以證驗最後的果效。物格化的宇宙觀，科學的唯物論，亞里士多德的天文與物理即是彰明較著的例證。命運之說，起於一種必然秩序之信仰，而科學的精蘊亦即在闡發萬象間那種謹嚴的系統關係。由是而言，『希臘悲劇所記載的命運簡直變成近代思想裏的自然秩序。』悲劇之實質在表演嚴肅可畏，冷酷無情的事變，令人看來，四顧躊躇，百端交集。科學化繁事，明簡理，使其因果數量，謹嚴齊整，絲毫不能假借，真是富有宿命的意味。『物理的定律便是命運的勅令。』

羅馬帝國是由許多民族組成的混合團體，因為要用一種集中的政治權力同化異族，約結萬民，遂制定一種霸道的法律系統，使上之所施，下之所守，「莫不從服無它故焉。」羅馬君主以法治國，以律正民，「譬之猶權衡之於輕重也，猶繩墨之於曲直也，猶規矩之於方圓也，既措之，而人莫之能誣也。」羅馬疆域甚廣，然而執政者能陳制度，挾政令，臣使諸侯，服馭萬民者，蓋守法不渝之效也。此種法意有四個要點：一、效力普遍，人應遵守，二、順應庶民，不論族別，三、貫通異代，不拘時限，四、輕重持平，符合人權。(9) 當羅馬之世，斯多亞學派已把這種民法系統引伸推廣，演為自然律以解釋客觀世界之理性的結構。近代科學家搜求簡約賅備的定律以喻宇宙萬象之平等理境，亦正倣效羅馬人之用心了。

西洋民族在中世紀的長時期內篤信耶教的一神論。上帝是惟一的實際，此外別無所有。這種信條誠與近代唯物科學的要義刺謬不合，然自另一方面看起，宗教家明認宇宙是受神力的支配，無處不顯示因果的系統，這一點不但不違反科學的精神，而且促成科學律之產生啊。「我若諦視萬象之流變，假定一種神力為之主宰，

應肯定萬化之推移，雖至微妙難稽之處，亦是統之有宗，會之有元，啓示一種鮮明的機軸。此種假定一經成立，所謂機械的結構及其運行的方法，自是不難索解了。科學的發展亦且緣之而起了。⁽¹⁰⁾『中世紀實給近代歐洲人一種長時期的理智訓練，使於秩序的要義有所領悟。』⁽¹¹⁾科學家研究世界之形態，覺各部分的事變都有相互的連絡，於是假近物以喻遠物，執此事以御彼事，藉明其共守的原則，系統的關係。『這種思想的意味顯是從中世紀篤信神道的理趣中拓展出來的……任何事象都中繩墨，條理井然；我們對於自然界動下研究功夫，正緣我們篤信它蘊蓄一種理趣。』『我認爲近代科學理論尙未昌明之前，它的可能性，它的根身實早已隱伏於中古的神學。』⁽¹²⁾

(三)近代科學鮮明的色彩，我們可以分作兩方面看。愛日含山，榮光四照，彌天都是嬌豔的晚霞。這正是科學本身所流照的色澤。佳人臨水情立，如火的江花暗把他那清韻的臉霞都燒破了。這是科學在曼妙的人生裏所映射的迴光。

近代科學之發展，顯示三種特點。(1)科學家信守自然界的秩序，從繽紛的物變，繁蹟的事實裏抽出幾種簡約的原則，以說明其系統的關係。宇宙萬象，紛亂如麻，大如日星之迴旋，小如電子之震動，錯綜複雜，驟視之，幾有不可理解之繁，然而萬物芸芸，各有其理，「統之有宗，會之有元，故繁而不亂，衆而不惑。」科學家「雜物撰德，辯是與非……：……：自統而觀之，物雖衆，則知可以執一御也，由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。」這種驚人的綜合能力不是近代科學特有的成就麼？天體之運行，自圖羅墨看來，各循其私有的環動，不相統攝，降及近代，凱卜洛只用三種簡律解釋天運，遂覺百般詳盡，了無餘蘊。物體之移動，自亞里士多德看來，輕重懸殊，速度參差，而加利略則據畢薩 (Pisa) 高塔拋物實驗，遂發明定律，論斷一切物體下墜之等速度。(簡加速度而言。) 牛頓更進一步，釐定萬有攝力，隱括各種物體之運動，使統於一宗。生物之蛻化，自恩拍多克里斯看來，必先肢節具備，然後逐漸湊合，乃得形成一物，而達爾文則本演化通例，說明生物整個的滋長。凡此所言，都是近代科學上執一御萬，即繁求簡的特徵。

(2) 近代科學家雖好爲隱括之論，但絕無拘虛蹈空之弊。他們證驗自然，鉅細畢究，本末兼察，務窮其原，必竟其委；他們綜覈物德，巧運靈思，周洽萬類，纖微無憾，精當稱理。希臘哲人私智穿鑿，常於具體現象之外，妄作不經之言，強斷事理，積非成是，流毒無窮。近代科學大家如加利略，牛頓等縱有普遍原則之發明，亦必印證事實，慎加決擇，然後信以爲真。總之，我們論究感相世界，須是卽物窮理，撫事求真，不應妄作紙上空談，依於無據；我們綜覈自然物象，施行觀察，憑藉證驗，不應鑿空臆斷，妄加可否，惑亂理境。(13)

(3) 科學之精蘊不在其結果而在其方法。有了嚴密的方法，那些新穎的結果自然會產生出來。赫胥黎 (T. Huxley) 說得好：『科學一旦拘守成見，便是自殺了。』近代科學常是批評的發見，一方面注重詳密的歸納，他方面又趨重審慎的演繹。前者是培根 (F. Bacon) 的理想。他說我們如欲駕馭自然，應先順從自然。科學律只是些敘述的方式，不是解釋的玄想。我們引用歸納方法，要在羅列事實，察其函德，明其關係。科學據目前之已驗，推將來之未知，莊子所謂『以其知之所知，以養其知之所

不知。」正是此義。培根雖極反對中古空疏的唯理主義，但他並不忽視概括之重要。自他看來，我們廣搜博採，事跡既富，其義例當然亦易明瞭了。培根歸納法的理想實與加利略、牛頓的實證主義，經驗態度妙相脗合。牛頓對於空疏的假設痛加針砭，正是要完滿歸納法的理想。(14)

但是近代物質科學家不僅以歸納的發見，經驗的證明爲止境，他們更進一步認定整秩和諧的知識環境應符合抽象的數學的標準。牛頓在「自然哲學之數學原理」的自序中說得好：「哲學的疑難盡在於此：研究運動現象，抽繹自然物力，再就已知物力，推證其他現象。」這種方法顯是一種原本經驗而又超越經驗的數理演繹法了。「我們從物象的運動裏抽出兩三種普遍的原則，然後據以推求任何物質事象的函德與動作，并說明其因果原委，實是哲學上一個長足的進步，這些普遍原則之本源雖尙未被發見，亦無妨礙。」(15)近代科學態度之特色，懷迪赫已一語道破了。「近代人心對於特殊的事實和普遍的原則相與之際，感受一種熱烈的興趣，這是我們思想的新機……我們對於個別事實與抽象概括，同具熱忱，同

感興趣，這實是近代社會的新氣象。」（16）

上述諸點只限於近代科學本身的精彩。現在當更討論它在人生裏的效用與功績。原來科學之發展，自有其本身的理想，內在的價值，特具的方法，平允的結果。這幾層完滿之後，便算盡了能事，至於它對於人生的實益如何，科學家初不計及。換句話說，自然科學之目的有固定的封域，它的方法有明顯的限度，我們不能任意推廣，致失其特性。科學中人常信科學研究不能幫助我們對於宇宙人生養成何種普汎的態度。（17）這種說法未免偏狹武斷，無當於理。我們在第一章之末已說明科學思想是人類生命慾的表現。科學研究既不能遠離人類心神上的要求，那得拋棄曼妙的人生，不加眷顧呢？科學系統完成之後，對於人生顯有兩種豐功偉烈：一是幫助人類征服自然，增加我們物質的享受，一是發舒人類生活的情趣，使我們領悟宇宙人生的玄機。

英人培根乃是近代實用科學家的代表。他說科學應具有兩層效用。它必須排除積習，空所依傍，運用批評的態度，把前人空疏膚淺的思想連根拔去，乃能啓發新

知。科學活動趨重自然物象，視爲眞理之源泉，必如是乃能了解自然，征服自然，控御物力，以爲人用。由是而言，知識卽是一種權力，我們從事科學，探求真理，蓋欲利用它的成就以改造社會，增進人類共存的情趣，提高人類共享的幸福。科學是人生的工具，有了它，人類自能發明技巧，控御自然，改造生活的樣法。社會的罪孽，個人的苦痛，都是人類偷惰疏忽之果，假使我們奮發有爲，努力實現應用科學上的理想，自不難脫離苦海，優游福地了。培根所見如此，近代工藝實業上驚人的成就，已證明其所見之準確了。科學上功利的思想，培根首開其端，等到十八世紀蒸汽機發明之後，引起工業大革命，於是近代人生活樣法，文化內容遂爲之一變。這真是科學革命所賜的實益。它的產生最初雖只是技術上的發明，然而它的意義實極重要啊。柏格森（H. Bergson）說道：『蒸汽機發明之後，忽忽已過了一世紀，直到現在我們纔漸漸感觸它所警悟我們的深意。但它激起工業大革命，漫把人類關係都攪翻了。新的思想如春潮驟湧，新的情感如春花怒放。千萬年之後人類追惟既往，遙望我們的現代，只見幾線疏影，我們的戰爭，我們的革命，已失其意義，然而蒸汽機及其所激起之發明，將

被稱道不置，一如我們現在稱道有史以前的銅器時代與石器時代了。蒸汽機便是我們時代精神的象徵啊。」⁽¹⁸⁾當科學知識尙未昌明，科學技術尙未發達之世，人類一切行動悉聽命於自然，絲毫不解悟人定勝天之理，等到科學榮光普照，人類便能戴天役物，使爲人用，正如荀子所謂「君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日進也。」

近代科學，本其研究之結果竟使人類置身自然界中，有「物畜而制之，」「制天命而用之，」「應時而使之，」「騁能而化之，」「理物而勿失之」的成就。這樣看來，科學的功績是何等的偉大！我們可以說，科學是世界形態的改造者，人生價值的護持者，我們明瞭這一點，便應與哥德同聲喊道：

..... Vernunft und Wissenschaft,

Des Menschen Allerhochste Kraft

(Goethe: Faust, v. 1851-2)

理性與科學，

人類最高能力之所託。

科學偉大的精神使我們在人生之進程中衝破一切藩籬，戰勝一切阻力。近代科學的理論把我們從希臘形體有限的宇宙中解放到意味無窮的宇宙裏，拓展我們智力的活動；近代科學的技術把我們從聽天由命的迷夢中驚醒到戡天役物的意境裏，提高我們生活的情趣。沒有科學，人類那得感悟自由與權力是最高貴的寶物？科學改造世界，利進人生之功績，真值得我們贊揚歌頌啊！

科學是近代西洋民族的特性。我們直可以說，科學是近代歐西「文化的文字」，這種文字是根據他們文化的精神創造出來的，一方面刻繪無窮的宇宙，以激起偉大的理智，他方面維護進取的人生，以發揚曼妙的情蘊，最可貴者，那種偉大的理智與這種曼妙的情蘊，在歷史上常是珠連璧合，構成莊嚴燦爛的近代，斯槃格羅說得好：『自混灑的世界——脈絡的印象，直到謹嚴的因果數量的理境，我都把人生全部的內容，縈蔓繚繞於客觀世界的色相上。』(19)這真是以精神寄色相，以色相染精神的功夫了。

我們在前面已說過，歐洲民族從中古階級的社會解放到近代平等的社會，於

是有人權運動，民主主義及其他革命現象之產生，法國革命，美國獨立，宗教革命，工業革命不是近代顯著的事實麼？他們在科學研究裏亦表顯同樣的精神。他們感受希臘形體有限的宇宙不足以安居，於是運用飛翔曠達的理智，創建無窮大的宇宙，以爲託身之所；他們厭棄古代拘泥於性質化，差別化，且以階級爲準則的物質科學，於是發揮數量的方式，釐訂因果的定律，撮合宇宙萬象，使趨於平等。這樣看來，一個民族的生活精神，和他們的思想系統，常時打成一氣，酷似一個表示情愛的同心結。現在且讓我徵引亞當斯（G. P. Adams）教授的說法，以爲佐證。『近代科學乃是民主主義的情侶，它是人類用以控御世界，節制人生的知識工具。』『人類之志業要在運用科學的理智，節制人生，御用物力，以完滿欲望。希臘哲學，中古耶教對於此層從未見及。亞里士多德，聖湯姆斯兩人都是古代及中世紀的辯護者，由他們看來，人類不論在情感上或思想上，只想對於有絕對真際，有究竟價值的圓成實性，圓成實相，起一種妙悟冥解，執持不墜，於願已足。他們興趣的焦點不在組合人生，團結社會，以完滿自然的欲望，乃在禪逃他世，尋求福善，脫離苦海。……斯多亞派倫

理學者雖亦反對蓄奴，然從未想到改造社會，廢除這種不良的制度。人類經驗，各有定數，他們的倫理只貿然接受着，對於人類社會之改造與控制，毫不厝意。……當中古之世，教會接受並認可，近代人所絕對不能容忍的社會制度與結構，如蓄奴驕人，擁產自利，恃力專橫，妄操生殺予奪之權，以及其他社會上經濟上極不公允，渺無正誼的情事。一般僧侶同流合污，絕不努力以求制止這些積弊，增進人類幸福。他們不但不發慈悲，甚且視爲當然，謂人類罪孽深重，必須忍受這些痛苦，經過這些訓練，然後乃能同登天堂，享受福利。」

「在這種情形之下，近代所謂民治精神，絲毫沒有發揚的機會。人們不求改造世界，只欲領受得過且過的生趣，參與威靈赫赫的神境。人們只合默悟、冥想，或崇拜神的意旨。這正是中世紀所需要的態度。當此之時，一切社會制度，無論是普及的教會或是封建的組織，都不任人控制，任人改造，只令人接受，令人保守。」『我們一旦轉入近代，超脫這些思想結構與人生態度，頓覺人心向背之趨勢煥然一新。我們游心世界，超逸灑脫，不復拘牽局限於接受、保守、與崇拜的態度了。世界是我們的，故不

能不由我們創建，任我們改造，受我們控制，聽我們征服，供我們利用，必如是，活躍的興趣乃能發揚；強烈的衝動乃能滿足。今古異勢，此其特徵。封建制度之消滅，民族主義之產生，小手工業之廢棄，資本主義之發展，宗教精神之更迭，都是新舊時代交替中所表顯的現象。舊的時代精神是固步自封，守成不變；新的時代精神是發揚蹈厲，振奮有爲。勤敏動作，創造進化，征服天行，觸發經驗的哲學，改進主義，入世主義的哲學都是我們的呼聲，近代的特色。」（20）

我們依據上述的態度，論斷近代科學與哲學，便知人類思想系統與生活精神，無論在任何時代，都有一種密切的連絡。人類思想富有目的，人類生命饒有意義。我們必須把思想與生命撮合起來，養成一種花密香稠的空氣，纔能了解一個時代，欣賞一個文化。哲學家應有這種博大精深的妙悟，他的思想纔算有了高超的造境，否則他所闡發的主義僅是「哲學教授太師椅上的哲學」，不免暗遭叔本華（A. Schopenhauer）之訕笑了。

三

綜觀以上諸節所論，我們已知近代科學所欲解決之問題在瞭解無窮大的新宇宙及其平等相；它所由引起之因素是古代希臘文學上的運命說，羅馬法律上的秩序說，及中世紀宗教上的理境觀；它所要發揮之精神，是西洋民族戴天役物，利用厚生的欲望。現在且進一步討論科學本身上的重要問題。這種討論為時空所限，只集中於科學唯物論及其方法的基礎。

過去三百年間，西洋科學思想之精彩盡在唯物論。『科學宇宙論橫亙這個時期，貫注一切。它把充塞空間，渾浩流轉，簡約樸素的物質看作最後的事實。這種物質本身是無意義的，無價值的，無目的的，闕然動，翕然止，都謹守固定的常規，遵從外在的關係，絲毫無內性的表露。我所謂科學的唯物論就是這種假設。』(21)懷迪赫提出這種觀念含有批評的用意。現在再引一種說法，以說明科學唯物論之實質究竟是甚麼。『科學宇宙論與宗教的啓示和哲學的玄想兀自不同，它的要義是我們首先假

定一個標準的質相，幾種基本的物力，然後認明宇宙蛻化之跡都是這些質力相互動作之結果。宇宙形態由這些物力激起之後，無論在甚麼時候都可以用一羣數學方式形容盡致。這是理論的看法，假使實際上我們能把這些力的活動之時序與方向逆轉而視，則宇宙之原始形態亦了如指掌了。……由此言之，宇宙簡直是一種機器，其各部之運行，無須外力攝引，只由各部互相衝激而成，等到將來物質之潛力與顯力俱告窮盡時，宇宙終須歸於寂滅了。此所謂宇宙，實兼指有生物類及其活力而言，因為它們亦只是些可捫之質，隱受物理的，化學的諸力之約束。」⁽²²⁾

這種唯物論乃是一個基本假設。近代科學之研究，以此為起點，亦以此為歸宿。究竟要完滿這個假設的涵義，須用甚麼方法呢？近代第一流的科學家均同聲答道：數學方法！抽象的數學方法是科學宇宙觀的基石，是近代科學革命運動的前鋒，我們如欲徹底了解科學的成就，對於此層，應先討論一番。

任何科學理論的建設都有兩方面值得注意：一、對象之抉擇，二、方法之運用。所

謂對象就是各科學的材料，但是，只看科學之取材，並不能指出其特性，因為材料有時是共同的，可以供多種科學之採取。科學最要之點在其方法。物象雖繁，然而科學家對之，每選用某種方法的觀點，遂把繁象化作簡約的義例。假使這個方法的觀點只是局於一隅，偏於一理，結果，我們僅能得着一種特殊的科學。坐是之故，人類思想史上每有一種方法的發明，即有一種新的科學產生。但再就一方面說，某種方法的觀點也許有廣泛的應用，貫注一切研究的資料，賅而存焉。假如這層是可以達到的目的，我們便可獲得一種普遍的科學。就事實上說，數學正是科學之母，近代各種特殊科學均依歸數學，奉為母範。物質世界之全量都遵守數學的定律，凱卜洛嘗謂物質所存之處，即是幾何所達之境，於此可見近代數學是物質世界之管鑰了。這樣說來，也許有人要致疑我們漫把數學與玄想的哲學混為一談了。絲毫不錯！近代偉大的科學家援用普遍的數學方法，研究宇宙的全量，兀自根據一種玄學的假設。所謂求簡律便是近代科學上哲學的背景。牛頓說得好：『自然毫不虛妄累贅，它的成就之妙訣即在避繁就簡，它所御用的事理原始要終，純是簡約易從的現象。』⁽²³⁾『我

們現在每把牛頓當作一個科學家，其實他自分是一個哲學家。他爲數學的方術立下一個玄學的基礎，纔使他自己及後人得着驚人的成就。』(24)

數學方法之重要實無疑義，但它怎樣養成的呢？它在物質科學上之應用產生甚麼結果呢？茲且約略說明這兩點。我們如欲明瞭數學方法怎樣養成的，須先知道數學之特性。『數學之要義在抽繹物德，構成意象，以形容庶物，融會貫通而嚴得其實，絲毫不涉及任何特殊的情感，情緒與感覺，必須如此，數學乃得稱爲抽象的科學。』(25)換句話說，數學的實質是純淨的抽象作用，惟其如此纔能把萬象的秩序與倫脊從紛紜錯雜的事變中擇要摘出來，然後說明其原委，推證其因果，由近以喻遠，彰往以察來。『科學之進步即在詳明這些相互的關係，識得世界上千端萬緒，層見疊出的事變只是幾種普遍關係或定律之例證。科學目的，要在於別相中看出共相，紛變中尋得久理。本科學的見地看來，蘋果下墜，行星繞日，大氣磅礴，攀附地面，都緣攝力。我們綜覈物象，外表雖萬不同，但須化而裁之，兼以易別，久以易暫，使共趨於定律，有所信守，近代思想之要義全在乎此。』(26)從表面看起，宇宙情態至爲複雜，某種

色彩，剎那移形，某種聲音，剎那易性，各個物德初呈即變，無有常態。由是而言，我的經驗惟我獨有，你的感相隨你轉變，我自成一世界，你自成一世界，歷數至於千萬人，亦各幻成千萬個世界，我說這種幻變只是我們感驗的粗相，科學卻不重視這些紛變立異的粗相。科學兼喻異事，遺跡存真，常於差別相外，證知一種相似境界，視爲萬變之本，萬象之源。科學矯枉就正，依差別相，取平等境，作齊物觀。它所肯定的世界乃是一種共同的世界。獨賴有此，我們綜觀萬物，纔能齊其不齊，超越個別的感覺異相，共守事物的同理。必如是，我們纔能用中立不偏的方法，將客觀事象所共有的關係，所共守的定律，全盤托出，使我們各個的殊異的感相都有所依歸，以明其類似性，共同點。『我們一旦把感覺親緣所得的粗相棄置不論，只注視它們的明顯性，固定性，普遍性，所餘者只是些抽象的形式的涵德，便可獲得純淨數學觀念了。人類遵循這種趨勢一步一步地前進，結果遂用數學的方式敘述宇宙的真相了，夫惟如此，我們乃能超脫個人的私見，超脫特殊的感相，通達各種事情之原委隱屈……』

……科學分析達於極點，遂引用抽象的名詞如原子之運動與地位解喻實物，

於是各個人的差別，各個感相的懸隔都無足重輕了。數學觀念，因為它們是抽象的，故能供應科學上去繁事，識簡理的要求。『一切科學漸趨完成時，其所持之觀念多變為數學的。』(27)

這樣看來，各種事象發生都遵守幾種條件。這些條件又可分作兩種，一是本具體觀察所得的，一是本抽象分析所得的。前者是實證科學上的發見，後者是純淨數學上的產品。我們證驗自然物象，如就其時空的關係，因果的聯絡及其他系統的銜接上着想，自能察出許多緻密的條件。科學上所謂經驗的律例，概括的原則就是這些觀察所得的條件。這些條件雖已具備，然尚不能貫通萬象，毫無遺漏，因為觀察方法，無論如何嚴密，總須拘牽於個別的實事粗相，不能超越地作一個含賅一切的抽象說明。假使經驗的律例可以擴張，假使概括的原則可以推廣，我們或可更進一步，把觀察所得的條件化為數理的抽象的條件之一部，結果自能究心物象，悉得其理，纖微無憾了。客觀世界上的理網，為數綦多，我們試取粗疏的理網，一一拿來與縝密的理網相較，其綱目雖不能盡合，其脈絡自是有條不紊了。『我們原本純淨數學，分

析幾何關係，可以說，倘若任何事象呈露任何關係，符合這一羣抽象的幾何條件，便自不難更進一步，符合他種抽象的條件，我們分析物質的空間，察知某種明著的物體呈露某種明著的關係，恪守上述抽象的幾何條件，即可據以推斷其他賅存一切物象的關係在這個特殊事象裏亦可印證出來了。』(28)

這樣看來，實證科學一旦達到造詣極深的地步，均須隣於數學上抽象分析的理想，纔能得着精確的結果。但是，我們須追問，這種抽象的數學經過甚麼步驟纔能產生？懷迪赫教授在「科學與近世」第二章裏提出三種步驟，(29) 一、我們運用數學方法分析世界，首應直接體會我們經驗的內容，認識它的特殊實相，欣賞它的具體價值。以明其個性之所在。二、我們所經驗的物象之個性既已明瞭，於是更把它們一步一步地抽象化，使其個性於具體的境地之外亦得超然表現。三、我們再進而確定絕對普及的條件，使這些物象的特殊關係有所依據，有所信守。這些條件應用既廣，遂能離卻具體經驗中特殊的關係或關係者，超然表露，攝持一切。數學的抽象條件正是我們在上節所稱道的理網，羅列世界上一切繁象，使之帖然就範。數學乃是近

代科學的工具，科學家必須善用此種工具，纔能說明自然界之流變，處處都有清晰的理路，系統的關係。我們通常所謂自然界之統會純是一種數學的理想，為各種科學所必須恪守者。近代人所認定的宇宙，其函德之富雖是巧歷不盡，其範圍之大，雖是廣漠無窮，然而科學家因有數學的方法自能廣布理網，窮其底蘊，正如王弼所謂『自統而觀之，物雖衆，則知可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。』

數學方法怎樣養成的，我們已粗明其梗概了。現在且舉出近代科學上四位重要的代表，把他們的學說歸併於兩點，作一個簡略的討論。一、他們方法的假設是些甚麼？二、他們根據這些假設研究繁窮大的宇宙，怎樣把繁曠的差別相都引歸整秩的齊物論？

哥伯尼天文學的革命是近代思想史上一種極重大的事件。其確切的意義，直到現在，尙未完全實現。(30) 這種革命把人類對於宇宙現象那些沿襲觀念都打破了。自然界有無窮的格局，我們所托足的地球只是一種渺小的境界。地球及地上的

生物在大宇長宙中只是滄海之一粟。我們如欲瞭解大自然的眞實相，應將偏狹閣蔽的見地一概廢去，始知太陽是物質世界的中心。哥伯尼雖曾高唱這種革命的呼聲，但是切實的革命工作，直到凱卜洛纔有具體的成就。凱卜洛方法論的假設，我們試分析之，約有下列幾點：

一、宇宙之結構自有一種必然的，合理的基礎，形成一個偉大的數理系統。萬象之因緣是數理的純一，萬象之果效是數理的和諧。眞實世界只有數量的區分，絕無性質的差別。大自然不作閒事，不露贅態，故常隣於抽象的理想。

二、純淨數學並非拘泥跡象的希臘形學，乃是超拔的抽象的系統。它的功效不僅在摹略物象，而在運用代數的方程式。一言以蔽之，近代幾何經過巴西倭里（Pacoli）等之解放，其研究之對象不是物質的空間形象，乃是符合理想的空間關係。物質空間如亦表露這些理想的關係，足證其謹守數理的條件。

三、天文的系統即是數理的系統。天體之形態即是數理價值的影子。一切天象，無論其內容如何複雜，都遵循單純和諧的秩序。

四、解釋天象的假設雖有多種，我們應據求簡律加以決擇，選用純朴詳盡的，廢置駁雜偏向的，纔能說明天象上整秩合理的數量關係，毫無遺漏。

凱卜洛接受哥伯尼的學說，根據自家方法論的假設，利用迪可柏來赫（Tycho Brahe）的觀察結果，幾經考慮，遂發明天體運行三大定律。一、一切行星均依橢圓軌道繞日而行。二、帶徑在同等的時間裏掠過同等的面積。三、一切行星繞日一匝，其時間之平方與平均距離之立方宛成正比例。這三種偉大的發見把天文字宙裏一切差別相都化作平等相了。地球與火星，木星與土星，其個性無論如何不同，均須恪守這些定律。數學定律乃是宇宙的懸衡，其效力之所及遍一切境，賅一切相，任何事變在它們的節制之下，一律平等，不能歧異。圖羅墨的系統解釋天象時，有了若干行星，便須想出若干解釋，絲毫不能歸結於一點或幾點，以啓示思想之經濟。反之，凱卜洛只用三數定律，即可總攝一切天運，了無餘義，因此，我們遂能據所已知，喻所未顯，纖微無憾，精當稱理。比方說：

地球去日之距離爲

1,000

單位里

火星去日之距離爲 1.5237 單位里

地球繞日一匝爲時 1.000 單位年

則據凱卜洛的第二律，便可求得火星繞日一匝所需之單位年了。

$$\frac{(\text{火星繞日之時間})^2}{(\text{地球繞日之時間})^2}$$

$$\frac{(\text{火星去日之距離})^3}{(\text{地球去日之距離})^3}$$

以數代之，即得下式：

$$\frac{(\text{火星繞日之時間})^2}{(1.5237)^3} = \frac{1^2}{1^3}$$

$$\text{火星繞日之時間} = \sqrt{(1.5237)^3} = 1.8808 \text{ 單位年}$$

我們諦視這種簡而賅的結果，真可得着無窮的美感啊！

加利略的方法論的假設亦可約成數點：

一、大自然之系統，單純和諧，處處顯現整秩必然之象，自然物象之必然性，是從

基本的數學性裏得來的。自然界就是數學的領境。假使我們把自然當作一幅純美的畫圖，數學符號，幾何方式就是它的儀形藻色。

二、數學證明乃是啓發宇宙寶藏的祕鑰。它的應用不必拘泥經驗的跡象，只要根據少數實驗，便可超脫經驗，追因求果，而獲得精確的知識。數學家洞見物象之隱微，即能據以綜覈數量，妙悟真理。

三、純粹數理，精審確切，誠不待繁瑣的實驗，然而數學家原本數學方式形容現實的物象，自是不能穿鑿私智，憑空臆斷，必須廣搜事實，詳為測驗，然後據實立論，庶可符合自然。『人類心智後物而起，自然界之情態自有其標格，人類之活動應以自然事變之脈絡原委為準則，乃能鉤深致遠，探蹟索微。』(81)

四、物質宇宙純是一個因果的系統。但是，此所謂因不是第一因，此所謂果亦不是最後果。因果乃是物質本身的實性，我們如離卻形而下的「如何」高談形而上的「爲何」，自是不中肯綮，毫無是處。

加利略創立這些假設，登高一呼，立刻把希臘性質化，差別化的物理學宣布死

刑了。亞里士多德謬信物體有輕重之不同，其運動速率之大小至爲不等，加利略只據畢薩高塔墜物實驗，便能證明物體無分輕重，其運行速度，在同一時間之內，完全相等。就現實的運動說，各物下墜，速度或不盡同，然而這與物體之輕重渺無關係，蓋因各物所經歷之時間有久暫之別，遂呈異相。物體下墜，歷時愈久，速度愈大，時間縣延，速度增加。物體運行，遲速殊異，其原因都在加速度。速率之大小與時間之久暫，宛成正比。這便是墜物律。這樣看來，加利略又把物質宇宙的差別相化作數理的平等相了。『真實的世界只是物體的組合體，它所顯現的情態，只是些謹守數理的運動。易言之，真實世界只是些貫注空間，閱歷時間，流動的物體了。』⁽³²⁾宇宙之大，萬象之繁，我們僅用運動，空間，時間三個思想範疇，便能形容盡致了。

復次，我們再討論笛卡兒的科學宇宙觀。前人雖把客觀世界當作物質的系統，并用數學方法顯示它的平等相。然而他們卻未能將宇宙全體化爲純一的體質，因爲在他們的學說裏，物質與物質的所在——空間——仍是兩件東西。就這一點看起，宇宙的平等相還未證實。笛卡兒則於此層更有一種徹底的見解。現在先且討論

他的方法論的假設，然後再及其他。加爾(H. W. Carr)教授在他的「普遍相對論」裏陳述笛卡兒的哲學有兩種基本原則。(33)

一、只有識解清明的理智纔配稱真理的標準。大多數人類所習用的感覺觀察法，乃是謬誤之源，殊不值得我們的信賴（他在「方法論」首章之末，更把這個方法論的假設分作四種思想律。）

二、客觀宇宙不是一個物質的系統而是一種機械物力的系統。宇宙萬象，渾浩流轉，只是機械力交替的現象。

其實這兩種原則僅是他的方法論之初基，此外更有：

三、數學爲了解宇宙真相的不二法門。我們在任何科學研究裏所應重視者獨有數理的秩序與軌度，其他都是旁枝細節。

笛卡兒在數學上有極重要的貢獻。他的解析幾何或坐標幾何雖純是數學上的發見，然在近代物質科學上實產生極大的影響。他超脫了實物的形學，使幾何與代數融會貫串起來，因此，近代數學的視線遂由具體的空間形體移到抽象的空點

序列。⁽³⁴⁾幾何上起了抽象化，然後我們纔可以說，數的關係與空間關係是混同一體的。必如是，我們始能把幾何與物理打成一氣，應用前者的抽象條件來解決後者的切要問題。由是而言，物質世界即是幾何的境界，自然物象處處都體合數學的理境。因此，笛卡兒常說，物質便是空間的廣延，物質性即是空間性。前此科學家主張除卻物質之外，尚有物質所寄託的空間，笛卡兒則謂物質與空間有「一與一」的符合（One-one Correspondence）宇宙形態不僅是空間內物質流轉的現象，乃是空間自身之流轉。我們試把旋動的空間分析起來，便可得着許多相對的物質系統。一言以蔽之，笛卡兒的宇宙觀簡直是徹底的齊物論。加利略形容宇宙還須援用物質，空間，時間三種思想範疇，笛卡兒只用「旋動的空間」即可寫象宇宙的平等實性。前人的學說是物理的絕對論，分割物質與空間為絕然不同的兩事，他的學說是物理的相對論，肯定物質與空間的齊同性。宇宙任何部分只要有空間便自有物質。宇宙是物質的連續體，亦即是空間的連續體。

近代科學的宇宙觀到了牛頓可算是底於大成了，我這樣說來，並非抹煞牛頓

以後科學上的新發展，若只就系統的問架而言，他的學說實足代表近代完成實現的物質宇宙觀。茲且略述他的方法論的假設。(35)

一、自然物象之因緣，貴在簡明切要。真因確立，衆果必緣之而起，衆果顯現，真因自不難追溯而得。正確因果之外不容有繁象與贅理。

二、因果間既有必然關係，則效果相同者，其因緣亦必相同。

三、物體屬性均有定量，不能增減。凡貫通萬象，賅而存焉者，必是物體之通性。

四、科學義例，象效事實，本末原委，證據確鑿，故爲真理，或近似真理，設有空疏臆說，起而與之對抗，絕不能撼動其基礎。

括而言之，科學定律，描摹自然，發舒數理，徧一切境，賅一切象，都不失真。凡不中數學之繩墨者，不是繁象，便是贅理，存而疑之，庶無錯失。

牛頓的宇宙觀之要義，盡在下列一段話裏：「這個著作我叫做自然哲學之數學原理。首章開宗明義，先把數理主文一一確立，然後仰觀天象，把行星與太陽間，行星與行星間，相互攝持的引力，抽繹出來。再進一步，依據這些攝力，按照別的數理，推

證其他行星，彗星，月球及海洋之運動。同理，我希望原本這些機械的法則，闡明全部自然現象。物體各部憑藉攝力，互相吸引，合同離異，遂生萬象。這種看法實有許多理由，可以引證。」（36）

近代科學，自哥伯尼革命以來，發見了許多新事實，只靜待一個天才出世，把它們整理起來，構成偉大莊嚴的科學宇宙觀。凱卜洛勞心積慮，發明三大定律，遂將行星繞日之現象解釋清楚，毫無疑義了。加利略研究物體下墜，結果亦創立墜物律了。但是，我們綜觀凱卜洛與加利利兩人所得的結果，尚有未能盡合之處。一個說，天體之運行，完全遵循橢圓的軌道，一個說，物體之墜地，其運動之方式，宛成直線形。假使這種橢圓的運動與那種垂直的運動是渺無聯絡的兩事，我們不是又回到亞里士多德的物理學麼？這個疑難正合激發牛頓的天才。據他看來，物質自有其真實性，假使它在天上表現某種運動，在地下又表現不同的運動，那末，我們應審問這個異點是由物質本身產生的，抑是由附帶的環境激成的。

牛頓假定一種惰性律解釋純淨物質的本性。物質自身解脫一切環境的因素，

只餘一個基本的惰性。物質若是靜止的，便永久保持靜止的狀態，除非受外力之衝激，乃能移動。它若是運動的，便永久保持運動的狀態，并循一定之方向，守一定之速度，向前奔赴，除非受外力之障礙，乃得阻止。動與靜是物質的本性。物質如失卻原有的動靜，乃是受外力侵軋之結果。假如物質一動一靜，俱受外力的軋軋，失卻惰性的常態，我們便可搜求一種特殊的外力，解釋天上行星與地下物體的運動何以不同了。

力的觀念究作何解？簡言之，力即是物體變動之原因，量有多寡，速有常度，可以測度。據實而言，力之大小，直等於物體變動之速度。所謂力者即是動量，所謂動量即是物質的體積與速度之積。但所謂體積又是甚麼？而言之，體積就是抵抗變動的惰性。因為惰性是物質的本性，我們又可以說體積就是物質的量積。這樣看來，物體之運動係由物質的量積與物質的速度兩種因素疊合而成。二者之中任有一種略起變化，其原有之運動即隨之改變而引起力之表現了。物質體積，常存不變。假使我們分析整個的物體使成若干部分，其各部體積之和，與原物的體積殊兩悉稱，毫無

增減。一切變動都緣速度，物質本身，性質絕對，不能損益。總之，所謂力者，乃是破除物質惰性的原因，大小輕重，直等於體積與速度之積。我們試把體積渺小的飛矢與體積龐大的行星相提并論，假使兩者同受某種定量的外力之驅遣，我們可以斷言前者的速度舉以與後者的速度相較，勢須表現更大的變化了。

上節所論涉及基本原理。現在更進而說明我們應如何引用這些原理，化除宇宙內各種運動之差別相，使趨於平等相。蘋果落地，垂直而下，金星繞日，軌遵橢圓。這兩件事妙有連絡麼？牛頓答道：「正是！」物質各部互相攝引，其攝力之大小適與兩物體積之積成正比例，兩物距離之平方成反比例。宇宙萬類，大如日星，小如原子，都是如此，絕無例外。蘋果的體積小，距離近，受地球之吸引，故垂直而下，金星繞日，雖亦受太陽之吸引，然而他的體積大，距離遠，當其運動時，尚能保持其原有方向之大部，故傾斜有度，遵循橢圓軌道而前進。行星與太陽的關係，月球與地球的關係，蘋果與地球的關係，都受萬有攝力之支配。由此而言，牛頓把凱卜洛的天運律，加利略的墜物律都會歸於他的萬有攝力之定律了。(37) 上天下地的運動之異點都可以解釋

了。垂直的運動與橢圓的運動，其歧分之由，不在物質的本身而在物質環境的因素——萬有攝力。宇宙現象，自表面看起來，雖萬不同，但是我們可以根據數理分析，化而齊之，使現平等相。我們在此地只是陳述科學思想上的事實，並不是說牛頓的學說便是最後的成功。他的弱點，自從相對論量子論出世之後，已大暴露了。(38)哥伯尼引起學術的革命，結果遂使近代人大踏步走入無窮的新宇宙。千端萬緒的新事實一一發見了。科學家輩出，宇宙萬象的平等相都已證明了。古代階級的宇宙觀全部打破了。這些雖只是學術上的成就，然而無形中實是近代人生命精神之表示。此層前已詳及，茲不復贅。

科學本身的成就雖極偉大，令人震驚，然自另一方面看來，這種成就又是近代西洋民族的不幸。我們在第一章之末，已假定宇宙與人生合成一種情理的連續體。一切學術思想不但要合一理，還要近一情，始覺美滿。四百年來，歐西科學思想，以抽象的數理為方法，以渾淪的物質為對象，其研究之結果僅能說明客觀世界環境的系統，至於人生在宇宙中之地位反因科學精進而降低了。我們在篇首把阿麗

斯吃菓子露的故事取譬近代物質科學的工作，現在再就這層約而言之。

近代物質科學之後，暗藏一種潛伏的假設，斷定人與自然，質相殊異，絕不能有同等的尊嚴。這種假設之用意，最初只求方法的簡約，研究的便利，等到它在科學上的威權擴張了，乃遂忘其所以，傲岸凌人了。我所指之假設即是初性次性分別說。遠在希臘，德謨克里塔斯早已提出這種見解，但是他的思想在人類生活上不會發生重大的效果。一入近代，便不同了。凱卜洛說，真實的世界只容有量積的大小，數理的和諧。『至於常變的，外表的性質，根本不能契合數理的和諧，只是低級的真實，甚且等於子虛烏有，絕不存在。』³⁹ 加利略更把物質的基性與心理的次性分得格外清楚。前者如數量，形體，方位，時分，運動等，是絕對的，客觀的，不變的，數理的實性。後者如色，聲，香，味，觸，是相對的，主觀的，幻變無常的，感覺親緣的假相。科學研究自然物象，採取基性，遺棄次性，誠覺直截了當，只可惜它已忍把嬌憨的人生拋棄了。『遠古，中古的思想家都道：人生乃是小天地，大宇長宙中之初次兩性都在真實的人生裏，和合集聚，融成一體，絕無差異。降及近代，科學名家，應用數理，詮釋物象，初性次性，妄加區

別，這顯是眷戀自然，遺棄人類之先聲了。人類確非數學研究之對象，他的行為萬難受數量方法之支配。他的生活要素乃是聲色，苦樂，情愛，願望，努力，奮鬥的集團，不僅是自然物象的動靜。真實的世界離人獨立，巍然長存。人類對於真實世界，雖有妙悟冥解，然獨賴有此，無足重輕，殊不足以提高他的聲價。世界是真實的，基本的存在，當然有較大的價值，較高的尊嚴。』『人類只是一團次性。』『數理系統，物質世界，雄奇偉大，迴顧人類，識性薄弱，渺乎小焉，自茲以後，不得不忍受屈辱了。』⁽⁴⁰⁾這種重視自然，藐視人性的態度在近代物質科學上最爲普遍。笛卡兒與牛頓等一方面歧視物質與人性，他方面更把人類豐富的識性幽囚於渺小的物質腦壳裏，使與大自然界絕緣，不能再有絲蘿之附，這是何等的不幸！近代科學原欲解放人類的活動，發舒人類的識力。揆其結果，反乃束縛人類，幽禁心性，於此可見思想革命之不易徹底啊。近代人啊！你受了科學家之誘惑，無端變作籠中鳥了！

The cage bird says, "Alas for me, I

know not the songs of the woodlands."

(R. Tagore: The Gardener, 6)

嗟彼籠中鳥，

幽棲辭林表，

奮翮不能飛，

弄舌戀春嬌！

近代西方人彷彿是可憐的阿麗斯，一旦把科學甘露吃下去，轉使自身的情影縮小了。

四

初性次性分別說乃是近代科學思想之破綻。這種破綻懷迪赫教授喚做「自然界之兩橛觀」(the bifurcation of Nature)。(41)近代科學家因為要實現簡約的數學理想，遂把全整的宇宙劈成兩橛，這方面是物質及其基性，那方面是心靈及其次性。近代科學家如凱卜洛，加利略，牛頓等，堅持這種謬見固不消說，哲學家如笛卡兒，洛

克(J. Locke)等因為受了科學思想的薰染，亦不能跳出這個圈套。此種學說在近代產生之影響甚多，約而言之，計有三種：一、降低人類在宇宙中之地位，二、搖動科學方法的基礎，三、引起哲學上許多糾紛的問題。

第一層我們在上節已討論了，現在無須喋喋詞費。第二層關係科學本身之命運甚大，我們不能不稍加討論。初性次性分別說若是不刊的至理，科學知識的基礎是否穩固，頗滋疑慮。我們知識的來源一大部是親驗的感相。假使我們本感覺親緣所得之事象只是主觀的，無據的次性，那末，我們在科學裏，尤其是在實證科學的研究裏所撫取之對境，豈不是些虛妄的現象？[？]科學家固常肯定客觀世界是人類知識的外因，但是，知識直接的對境既是根本不可靠，那末，再據這些幻相，影射外物，徵知外因，莫非是空裏拈花，水中撈月，了無所得嗎？

近代哲學的問題以認識論為中心。這種現象純是科學所引起之反響。我們對於此層，可以執持兩種態度。一、近代認識論的問題集中於心物關係之解釋。心物關係所以成為疑問者，蓋因科學家強分全整的宇宙為兩概，竟使物質與人性失卻密

切的聯絡。哲學家就是要設法把這個鴻溝填起來。假使我們認明自然界之兩概觀是根本不能成立的，則近代認識論所津津樂道者，便是些虛妄的問題，絲毫不值得注意。二從最好的方面看，近代認識論負有兩種重大的使命。近代科學思想起了革命之後，希臘物格化的宇宙觀，中古階級的宇宙觀都打破了。新的宇宙乃是廣漠無涯的系統，我們須是努力以求新穎的認識，乃能體合適應。就此點言，近代科學正是一部精確的認識論。這一層我們在上面已討論過了。再進一步說，物質科學確定物質為惟一的實際，輕視人性的尊嚴與價值，哲學上反唯物主義之所由起，正是要糾正科學之過失。茲且進而對於這層略加討論。

甚麼是物質的觀念？近代哲學家對於它曾下何種嚴厲的批評？物質觀念，自古及今，已不知經過了多少變遷，然約而言之，物質就是一種體質，或是一種量積，在空間裏有單純的位置，在時間裏有悠久的存在。其所表顯之屬性，都有一種數理的結構，因果的系統。新物理學尚未產生以前，近代科學對於物質的觀念無論怎樣改變，但總可以歸結於上列的定義上去。這樣看來，物質乃是一個常數，一切物理的、化學

的，生理的現象，無論變與不變，均以此爲基本的質素。牛頓所謂不變的體積是它，拉數阿茜葉所分析的原質亦是它。換句話說，物質就是有體積，有重量，有結構的實體。推移展轉，不失其常性，委蛻變化，不減其常量。(42) 這種物質觀念，自相對論量子論產生之後，漸已喪失其意義，然自十七世紀以來，直到十九世紀之末，實支配近代科學與哲學思潮之全部。哲學上之反唯物主義亦只就消極方面設想，批評這種觀念之不對，並不能超脫它的範圍，作一個積極的貢獻。我們現在且看近代哲學家怎樣攻擊這種物質觀念之破綻。

科學家堅持空積運動……是物質上基本的，絕對的初性。萊卜尼慈則嚴厲駁斥這種見解，謂爲無當於理。請先言物質的空積。任何空間，自數學的立場看來，都是可以分析的，雖至極微，亦尙不能顯現最後的根底。假使我們說，物質就是空間，或不能離卻空間而獨立，那末，空間本身因有無窮分析性，絕無止境，寄託於空間之物質，自亦渺無真實性了，至少它的真際不是基本的，絕對的。物質之運動常依空間方位之改變而表露相對性。設有多種物體，同時移易，究竟那個物體是運動的絕對標

準呢？唐人曹松說得好：

汲水疑山動，

揚帆覺岸行。

那絕對的動究是在水，抑是在山，究是在舟，抑是在岸，實無正確的標準。我們如說運動乃是物質真確性之所在，殊覺牽強不足徵信了。萊卜尼慈本着這種批評的結果，斷定抽象的物質不是宇宙的真際，所謂空間與運動只是些零散的表相，在它們之後，在它們之外，尚有一種集中的精神力為萬象之源。我們對於這個精神力應作何種解釋呢？宇宙之統會純是精神力，其性質宛肖我們感覺的活力，欲望的毅力。我們應以我觀物，纔能得其真詮。宇宙之真相不僅在靜止的姿態，機械的結構，乃是活躍的發展，意志的實現。⁽⁴³⁾我們生在這種宇宙裏，處處應本自力的活動，發舒並實現我們的意志，始能與創造的宇宙共享精神的勝利。萊卜尼慈平素最反對笛卡兒以唯物的原則，機械的物理，解釋自然界之事象。他的學說實是近代精神哲學之先鋒，他的精神論頗能代表近代（又）抗機械科學重視物質藐視人性的呼聲。

反唯物論到了巴克萊，旗幟格外鮮明。科學上物質的要義，計有兩種：一、遠離識性，獨立自存，二、物心異性，渺無同點（初次兩性分別說）。巴克萊則據知覺相對性的原則，打破這兩點。我們親緣所得的感相不能離卻意識而獨立自不消說，即就物質之初性如方位、大小、運動、硬度等那一種能離卻人的識性？兩人對話，甲指某物曰左，乙指某物曰右，同一物也。左之右之，各隨人便，渺無定向。船在遠海，望之如粟，及近觀之，形大如山。高據山巔，遙望火車，形似蟲兒般蠕動，側近看來，急速迷人眼目。荆棘刺刺，撫之傷指，就刀則削。物質初性那得固定，我識所緣，自呈一態，緣以他識，舊態頓改，是知初性云者，不在物質，乃依心識而起，離卻心識即無物質。凡真實物，俱是意象，緣心而起，心滅即幻。物依心存，色由識變。這是巴克萊的基本原則。然據科學家言，所謂初性縱非真實，物質本身亦尙能巍然長存，遠為外因，一切意識依它起用，其性乃顯。巴克萊答道：因緣果效，相望而生，果為意識，物為外因，因如似果，應屬主觀，物是主觀，應不離識；因果之際，如不相類，執因求果，礙難生效，由果溯因，萬無所得。準此立論，物質初性，均是虛妄，絕不存在。宇宙真相，不是物質，蓋純由鈍慢的意象與活躍的觀

念構成者。人類知識遍一切境，通一切相，都緣有我。（巴氏有時亦稱我爲精神，爲心靈）我思故我在，我思故物在。宇宙客體乃是一個神我的系統，物質科學家拋棄神我，以物觀物，勞形損性，役役無所得矣！

萊卜尼慈與巴克萊兩人根據唯神主義，唯心主義，批評科學以物質爲對境之迷執，破其論宗，休謨（D. Hume）則更進一步搗毀物質科學之工具——因果觀念。科學論事，執因果，緣果溯因，因果原委，必然貫串，不能遮斷，蓋謂因有力勢，薰生效果，窮原竟委，絲毫不爽。休謨破因果之論證（嚴格地說，這些論證不能破因果，是破因果之必然關係，）茲且撮述如下。（44）

一、因果之必然聯絡只是時間上事變之次第。所謂因果僅是時序之前後。時序幻變，剎那剎那，立異生奇，有時前不繼後，後不承前。

二、因緣果變絕無必然關係，蓋因一因能生衆果，一果或依衆因，因果二者各有複性（多元性，）不能執一以求。因果既無一與一的符合，那得還有必然的連鎖呢？

三、各種事變，性質殊異，分存別立，勢不相與。一切意象，一切心念，此地方生，異時忽滅，悄然獨立，相望不親。

休謨破因果論，把凱卜洛以來關於物質科學理論的基礎都推翻了。假使因果之際，渺無聯絡，則科學家所謂宇宙是一種因果系統的說法豈不是無據之談麼？科學家分割世界，妄加區別，一方面執物質之初性爲因，他方面執心識之次性爲果，這種認識論的基礎不是築在浮沙爛泥上，絲毫不穩固麼？

近代科學一方面肯定物質之初性，視爲惟一的研究對象，他方面假立因果之原則，據爲惟一的方法基礎。綜觀上列諸節所論，萊卜尼慈與巴克萊已把物質觀念打破了，休謨已把因果方法摧毀了。長此下去，近代思想顯是遇着一種極大的危機。康德繼起，解救科學的厄運，先從方法入手，爲因果律重新確立一個新基礎，他的因果論證⁽⁴⁵⁾說來太繁，茲且存而不論。因果觀念既已恢復，則科學上種種定律都有所憑依了。「因果觀念與定律觀念宛如脣齒，相依爲命，一切定律都是因果定律。」⁽⁴⁶⁾康德對於科學的貢獻不僅在確定因果律的基礎，我們如依據那種因果原則，研究

世界，自覺科學所肯定的物質對象尚有一個很穩固的地位。人類感覺所緣，必有外因，康德本人對此外因，雖存疑不論，然而科學家正合肯定這種外因即是物質。巴克萊、休謨等反對駱縱的科學，不遺餘力，而康德及其重要的信徒（例如 Marburgschule 之 A. Lange, H. Cohen, P. Natrup, E. Cassirer）實是近代科學的哲學家。

康德哲學之內容最爲淵博難解。他承受洛克所提示的問題，追求知識之來源，範圍及效力。他把這個重大的問題分作三方面討論。一、數理科學之可能性在那裏？二、自然科學之可能性在那裏？三、玄學之可能性又在那裏？一言以蔽之，人類知識，人類經驗之基礎究竟是什麼？這個問題洛克沒有完滿答覆，因爲他只拘守經驗的實跡，不能追求經驗的基礎，休謨亦不能答覆，因爲他已破壞因果觀念，使客觀世界，人類心識，各自失卻系統的連絡。康德解剖知識，分形質兩方面。知識的質料來自經驗，知識的形式條件則出於心智的先天裁決。人類求知，譬如陶業，必先有模型，乃能據取泥質，範成瓷器。知識的先天條件在感覺親緣裏有時間，空間兩種格式，在理解疏慮裏有一，多，全量，程度，實質，因果，必然連絡等十二範疇。時空及其他範疇乃是人類心

智上主觀的條件，與生俱來，與心俱來。它們雖是屬於主觀，然自有其客觀性。客觀云者，僅就必然性與普遍性而言，與科學家所謂離心獨立，兀自有別。

約而言之，康德哲學，要義有四。一、物如實性，末由窮知，所可知者，惟有現象，蓋因一切事物，甫入知境，即受心識條件之支配，斷無超然獨立之客觀性。人類知識，依質起相，相狀既見，融成心境，絕非物質，離心長存。二、知識根基，築於心性，心性運行，啓發範疇，攝取外物，陶鑄成象。人類理解，猶如羅網，攬取播掇，萬象俱應，人類智慧，乃若衆燈，交光映照，萬法齊明。三、空時格式，理解範疇，與心俱來，先天起用，當其奏用，必有經驗，供奉內容，始免蹈空。四、一切經驗，駢陳輻輳，各有序列，不得錯亂，譬如網罟，節目雖繁，綱條不紊，遍自然界，均是理網，爬梳聚斂，會歸一宗。這種唯心哲學，雖不絕對否認物質，違反科學，然自其動機言之，實欲糾正科學重視物質，歧視人性之大錯。客觀世界，條理井然，各種現象都謹守效力普及的定律，就此點言，康德哲學實與近代科學上的齊物論旨若合符節，但是科學上齊物的主力是物質，本身所啓示的因果律與自然律，康德哲學裏齊物的主力則爲心識內部至尊的律令。一理解發號施令，導誘

自然，並非屈服於自然，順受其律法。⁽⁴⁷⁾在科學的理論裏，人類尊嚴喪失殆盡，在康德哲學裏，人類地位，崇高無比。這是近代哲學反抗近代科學一種絕大的勝利。

近代物質科學研究客觀世界，把它當作一個偉大的機器。世界上各種現象都謹守必然的秩序，表露精確的結構，遵循嚴肅的定律，人類意志的實現，精神的發揚，都失卻根本的義諦。等到精神派哲學家起而抗爭，乃稍稍使人類抑鬱的心情漸次發洩。我們細玩康德的哲學，已覺人類的心智，人類的精神漸能本其自身的律令創建世界，鎮服自然了。赫格爾（Hegel）繼起，更提出一種精神世界以震懾物質科學那種驕縱的態度。他說，精神是宇宙的實質，所謂物質的自然界不過是精神世界演進的初步。精神之完成實現須是超過這個初步，戰勝它的阻力。物質的特性是向下的重力，精神的特性是向上的自由。人類全史，世界全史所紀載之事實純是自由意識，自由精神的進展。⁽⁴⁸⁾這種客觀的精神世界須幾經發展，幾歷變遷，始能完成它的意義，達到它的目的呢？

我們如欲答覆這個問題，應先略述赫格爾的邏輯學說。歷史的唯神論乃是他的

那抽象邏輯的應用。他的邏輯包括三個層層相因的要義，一、實有說，二、實質說，三、象說。這三層適足以表顯思想或精神進展的步驟。它的意義至爲艱澀，我們在此，殊無法解釋清楚，無已，只有設喻以明之。假使我們把一個人生長的經歷比方這種抽象邏輯的過程，便可以說，幼童是一級，壯年是一級，老年是一級。個人品格的種子在童穉時已粗具備，及其既長，那些種子漸次發育滋長，欣欣向榮，可人者存之，逆意者去之，到了老年，人的素德一一都有了幾分成就，人格之意義，遂覺完滿實現了，赫格爾的邏輯亦有類似這三種演進的步調。他統稱之曰辯證的歷程。理性之進展，起於偏向的意念，中經種種衝突與調和，乃得歸結於一種完滿的觀念。第一個層折叫做「原證」，第二個叫做「反證」，第三個叫做「新證」。原證進展，入於反證，反證進展，引歸新證。純正邏輯有這三個層折，其他應用邏輯亦是如此。

客觀宇宙是一個精神的實體，上面已經說過。精神演變之起點是渾淪的物象世界，從表面看起，它是人類意識外在的對境。物象稍進，變爲意識，赤裸的意識，依舊與外物成立一種對峙的形勢，所不同者，人類心智已能觀察其形態，了解其意義。再

進一層則有自覺的意識，化裁外物，使成意識本身之表現。第三級乃是理性。理性運用，羅致意識全境的事象，據爲己有，融成一體，顯現精神的意義，普遍的真理。更上一層遂爲精神，意識之含素，依次完成，循序實現，等到精神演進之步驟完滿之後，便是宗教的意識或絕對的精神境界了。

世界精神 (Weltgeist) 遞進之步驟，赫格爾在「精神現象學」裏稱之爲各種意識之範型 (Gestalten des Bewusstseins)。茲且討論這些意識之範型如何遞變，會歸於絕對的精神。

曠觀人類進化，最初有野蠻人之意識。原人社會裏面的武士常自視爲惟一的真我，我族之外，盡是敵人，均應殺戮。民約社會未成立以前的人類就是常在這種互相殘殺的狀態之下。(參考霍布士 Hobbes 的說法) 此種意識，不能歷久，便自消滅，蓋因原人既欲殺人，必須有人可殺，是殺人者已承認他人的地位了。原人意識，逐漸進展，遂成主奴的意識。主人對於奴僕，頤指氣使，炫耀自家的威權，藐視奴僕的人格，以顯其至尊。然而不久，主僕便易位了。主人不事力作，處處仰仗他人以爲生，結果自

覺生命窮乏，毫無意味。忠實奴僕，勤勉劬勞，妙奏事功，反可獲得自我的尊嚴，領受生命的樂趣。主奴意識一變而爲斯多亞派的意識。希臘斯多亞派哲人，節欲怡情，恬淡自喜，遂覺生命情趣，盎然充滿。這種人超逸曠達，固未可厚非，然而其弊也偷，其失也惰，偷與惰，俱足阻礙人類的努力，減卻人生的內容，養成懷疑者，悲觀者那種消沈的意態了。失意人之心境最不得安寧，於是沈淪於宗教與迷信，枉道以求解脫超度，殊爲可憫。悲觀派的意識再變而爲縱樂派的意識。流光如輕舟下激水似的向前急駛，生命至爲短促，人生在世，須及時行樂耳。不幸快樂種類極形駁雜，尤不能歷久，縱樂派偷息人間，營營苟苟，只能耽愒於一時，及至事過情遷，痛苦緣之而起，百端交集。如是再變，轉到有心人，英豪派的意識。他們感悟人類真實的幸福不在一時的物欲而在久遠的理想，於是勇往直前，以求達到高超的目的。一切社會改造者，一切苦心救世者，往往富有這種熱腸，然而此等人的意識亦殊有弱點，他們或是理想過高，不能吸引一般人之同情合作，或是意志脆弱，缺少堅忍不拔的毅力，往往功虧一簣，或是態度不良，偏狹武斷，傲岸凌人，激起社會的反感，遂致阻力橫生，終歸失敗。假使社

會改造家能以平等精神待人，肫摯態度處世，當能令人感受他的熱烈情緒，領悟他的偉大理想，共策全力以求社會之改革。這樣看來，一人之信仰，有時或傳播至廣，賅存普及，成爲一時代，一民族之中心思想了，個人之意識有時或激發同情，引起互助，成爲一社會，一國家之標準心情了。個人意識，循序漸進，遂成社會意識，這是赫格爾的世界精神的第一個層折，第一個轉機。

社會意識亦有多少進展的步驟，試以國家意識爲例。遠在希臘，小邦林立，範圍既小，組織尤密，家親其鄰，人和其黨，國家威權，國民職守，各有明白規定，絲毫不得錯亂。但是這種政體，基礎殊不穩固。上古時代，宗法權力，聲勢浩大，一般人民須受兩重威權之約束，一方面有國家的典章，他方面又有宗族的成法，真乃令人莫知適從。這一層已促成國家內部的破裂，再加以各邦林立，時起國際爭鬪，於是有強凌弱，衆暴寡，蠶食鯨吞之現象，產生後世帝國主義的國家了。此種國家，幅員甚廣，人口亦多，統御極感不便，於是制作法律，曉諭全國，使有所信守。然而政府雖明正典刑，人民卻醉心自由，兩方常起猛烈的衝突，抑更甚於此者，一國之內，人民各以職業不同，生活不

同，立黨樹派，階級歧分，國家組織之基礎遂根本動搖了。曠觀近代歐洲政治史跡，那一國不會表露這種杌隉不安的現象？但是人類如圖共存，國家制度，自是不能輕易打破，因此，少數先知先覺者，乃遂大聲急呼，修正政治的理想，改定國家的威權，產生一種新穎的社會意識，庶使國家可以保持統一，人民可以享受自由，近代自十八世紀以來，民權思想如春潮怒發，民治政體如秋雲勃興，又是國家意識漸次精進之明證。同時世界精神亦提高一級。

據赫格爾看來，社會意識，國家意識，舉以與個人意識相較，誠覺內容豐富，統系全整，然尚不能代表絕對的精神。人間世無至善的理想，假如有之，亦不能完成實現。至善之境乃是一種超越的精神宇宙，悠久的理想秩序。精神境界，沒有假象，沒有缺點，超絕時空，歷久不變。真實的道德業力，高貴的價值創造，均賴有天祐纔得着最後的實現，永久的保障。這種精神的勝利便足代表向上的自由之極頂。最高意識一旦進展到這裏，乃遂變成絕對的精神，宗教的園地，自滿自足，絕無瑕疵。

法國哲學家柏格森當上次歐洲大戰的時候，曾刊著「戰爭之意義」一書，說

明法德之戰純是生命與物質，精神與物質的衝突。我們綜觀近代歐洲思想，科學與精神主義的哲學之諍訟亦可說是物質與精神的衝突。科學家分析物質，據其含德，訂定精審的自然律，以支配萬象。物質是唯一的實際，人的心智，人的精神僅是它的附庸。近代哲學家，自萊卜尼慈以迄赫格爾，不甘受這種唯物論的壓迫。乃起而抗爭，標出一個至尊的精神，以鎮服傲慢的物質。這種抗議之動機純是要提高人類在宇宙中的地位。它的論證是，第一層，物質之虛妄，第二層，物質縱非虛妄，亦須聽受人類心智的約束，第三層，物質純是表象，宇宙的根本現象是精神的演化，宇宙的最後境界是精神的完成。

我們如尙記取篇首引證的故事，便覺近代精神派的哲學家酷似貪食餅乾的阿麗斯。宇宙情理，美妙絕倫，自遠望之，煞是好看。近代西洋民族受了物質科學的洗禮，執持數量的方法，以形容萬象，結果，只把宇宙化作機械的理境，至於生命的情趣，人類的地位，反如虛舟飄瓦，蹈空不實。近代人一想，飲下科學的甘露，人類的倩影縮小了，何如嘗試一塊哲學的甜餅，以觀其效。果然見效了！精神是惟一的實際，人的心

智，人的意念都是精神極重要之部分，所謂物質只是精神的征服地，意識的化妝品。歐西人類阿麗斯！你的地位尊嚴了！你的影兒高大了！但是，尊嚴自尊嚴，高大自高大，你能脫身而出，漫遊宇宙內柔情妙理的花園麼？

各派精神主義的哲學都是要完滿宗教的目的。赫格爾的哲學宗教色彩尤為鮮明。他說宇宙乃是一個精神體，其各方面蛻化的事跡，衝突的現象都是精神進展之步驟。人類個別的，有限的意識均有三種缺點：一、偏重理論或偏重實際，結果他們的生命活動不失之盲目，則失之空洞；二、誤認世界是離意識而獨立的，致把人生與自然當作對敵的兩種境界，其弊也，遂役於外物而不能自拔；三、自取偏頗的形象，局限於狹隘的生活，其過也，各個意識間衝突橫生而不求融和。然在最高的意識，絕對的精神裏面，理論與實際趨於一致，物我兩方都是精神的表示，實無分於彼此，各個有限意識和合集聚，完成一體。照這個比較表看起來，有限意識與絕對意識或精神間實被一個鴻溝遮斷着，兩方遙遙相望，永遠不能相親，他們的銜接點究在那裏？希臘柏拉圖一直到現代，精神派的哲學家對於這種疑難絲毫不能解答。(49) 請看新

赫格爾派代表，柏拉德雷（Bradley）的說法（50）便知此派哲學之弱點。「絕對體包舉他的表象之全體，絲毫不得有遺漏。」（按所謂表象即是有限意識）我們應問絕對體怎能包舉表象呢？「惟一的存在實性（按指絕對體而言）絕不能在現象界裏表示其實性。」柏拉德雷曾作一個妙喻。絕對精神宛如一個金融機關，離卻有限意識即無資本，然而有了許多不值價的有限意識作它的虛準備金，依舊要宣告破產。這樣看來，有限的小我與絕對的精神大我，永遠不能結合了。精神主義派哲學縱虛聲宣傳人類精神是世界精神之一部，亦萬難增進人類在宇宙的地位與尊嚴了。此派哲學宗教意味極爲濃厚。任何宗教或宗教哲學都不能免除消極的出世的思想。信如赫格爾所說，絕對精神是惟一的眞如實性，而一切有限意識，現實人生又是衝突與罪惡的淵藪，那末，人類既不能與現實絕緣，又不能升登神境，高不能攀，低不能就，這種鑿空蹈虛的生命還有眞確意義與價值之可言嗎？

括而言之，近代歐洲思想前有科學的唯物論，後有哲學的唯神論。兩派思想都是要運用理智，建設兩種不同的宇宙觀以爲人生意義之張本。然而兩派思想均產

生不如意的結果，這一層深使現代哲學家感受理智主義之缺點，翻然改悟前非，羣趨於一種反理智主義。『理智只是一種粗淺的現象，生命勇往直前，欲藉理智以求達到它那熱誠的願望，殊不知空疏膚淺的理智，根本不能解悟人生的真諦。』(51)生命是一種狂熱的意志，突伸的權力。人生要義不在 *Life how to live* 乃在 *live and let live*。由是而言，叔本華，尼采，柏格森等實是現代最有力的生命哲學。十九世紀主要哲學之精蘊，全在發舒生命欲與生命力。一切文化，學術，倫理，以及社會制度的思潮都集中於此。(52) 這種態度的變遷約有兩種解釋。一、近代自文藝復興以來，歐洲學術史所負的使命，到了現代，已次第實現。(滿意與否係另一問題) 新宇宙的無窮性，平等相已被物質科學發見了。新人生的活動力與深意味已被實用科學及唯神哲學證明了。生命是突飛猛晉的歷程，生命前進一步，學術思想亦追上一部，決不落後，生命是思想的根身，思想是生命的符號。在人類歷史上，生命與思想常相眷戀，須臾不離。近代西洋生活的各方面漸起革新的現象，故學術思想亦不得不緣之而變。二、近代宇宙與人生問題滋多，其解決方案雖或微有不當，但絕不能遮斷人生與思

想之共變。『人生問題不盡能解決，有時不解決而自解決。惟一妥善的解決法即在喚起新穎積極的情況，使那些舊問題，暗地裏只在後臺敲鑼鼓，湊熱鬧，不令其直接現身於生命的新舞臺。』(53)這兩點明瞭之後，我們且再進一步在下章裏討論生物科學的宇宙觀與人生問題。

附註

1. Cf. O. Spengler: *Decline of the West*, vol. i, ch. 2, §§ 8, 9.
2. Spengler: *Op. cit.*, p. 176.
3. F. S. Marvin: *The Living Past*, p. 173.
4. O. Spengler: *Decline of the West*, vol. i, p. 76.
5. Cf. G. B. Adams: *Civilization during the Middle Ages*, chs. 6, 9-10;
M. de Wulf: *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, ch.
2, § 2; J. H. Randall, Jr: *The Making of the Modern Mind*, pp. 31-6.
6. E. A. Burtt: *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*,
p. 28.
7. Cf. H. E. Cushman: *A Beginner's History of Philosophy*, vol. ii, p. 10.

8. Cf. A. N. Whitehead: *Science and the Modern World*, pp. 10-27.
9. Cf. W. T. Marvin: *History of European Philosophy*, p. 220, footnote.
10. F. A. Lange: *History of Materialism*, vol. i, pp. 173-4.
11. A. N. Whitehead: *Science and the Modern World*, p. 16.
12. Whitehead: *Op. cit.*, pp. 17-8.
13. Cf. E. A. Burtt: *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, pp. 66, 208, 211-216.
14. Cf. Burtt: *Op. cit.*, p. 211 ff.
15. I. Newton: *Opticks*, p. 377. Quoted by Burtt in the *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, p. 219.
16. A. N. Whitehead: *Science and the Modern World*, pp. 3-4.
17. Cf. E. W. Hobson: *Domain of Natural Science*, pp. 41-42, 45-4.
18. H. Bergson: *Creative Evolution*, pp. 138-9.
19. O. Spengler: *Decline of the West*, vol. i, pp. 164-5.
20. G. P. Adams: *Idealism and the Modern Age*, pp. 7-11.
21. A. N. Whitehead: *Science and the Modern World*, p. 24.

22. I. T. More: *The Limitations of Science*, pp. 72-3.
23. I. Newton: *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Motte's tr., vol. ii, p. 160ff.
24. E. A. Burtt: *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, p. 20.
25. A. N. Whitehead: *Introduction to Mathematics*, p. 9.
26. Whitehead: *Op. cit.*, p. 11.
27. Whitehead: *Op. cit.*, pp. 12-4.
28. A. N. Whitehead: *Science and the Modern World*, pp. 31-2.
29. Cf. Whitehead: *Op. cit.*, pp. 35-6.
30. Cf. A. S. Eddington: *The Theory of Relativity and its Influence on Scientific Thought*, pp. 3-5.
31. G. Galileo: *Opere*, vol. i, p. 288. Quoted by Burtt in *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, p. 68.
32. E. A. Burtt: *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, p. 83.

33. Cf. H. W. Carr: *The General Principle of Relativity*, p. 93ff.
34. Cf. O. Spengler: *Decline of the West*, vol. i, p. 74ff; E. W. Hobson: *The Domain of Natural Science*, p. 136ff.
35. Cf. E. W. Hobson: *The Domain of Natural Science*, pp. 178-9.
36. I. Newton: *Mathematical Principles of Natural Philosophy*,
 Preface, Motte's Translation.
37. Cf. N. Campbell: *What is Science*, pp. 98-103; H. Dingle: *Relativity for All*, ch. 6.
38. For the "new pathways in science" consult the following works: —
 1. B. Bavink: *The Anatomy of Modern Science*.
 2. P. W. Bridgman: *The Logic of Modern Physics*.
 3. C. D. Broad: *Scientific Thought*.
 4. A. D'Abro: *The Evolution of Scientific Thought from Newton to Einstein*.
 5. C. G. Darwin: *New Conceptions of Matter*.
 6. H. Dingle: *Relativity for All*.

- 7a. A. S. Eddington: *The Theory of Relativity and its Influence on Scientific Thought.*
- 7b. A. S. Eddington: *The Nature of the Physical World.*
- 7c. A. S. Eddington: *New Pathways in Science.*
8. A. Einstein: *The Principle of Relativity.*
- 9a. J. Jean: *The Mysterious Universe.*
- 9b. J. Jean: *The New Background of Science.*
10. F. S. C. Northrop: *Science and First Principles.*
11. M. Planck: *The Universe in the Light of Modern Physics.*
12. H. Reichenbach: *Atom and the Cosmos.*
13. L. Rougier: *Philosophy and the New Physics.*
14. B. Russell: *The Analysis of Matter.*
15. W. F. G. Swann: *The Architecture of the Universe.*
16. H. Weyl: *The Open World.*
- 17a. A. N. Whitehead: *Concept of Nature.*
- 17b. A. N. Whitehead: *Nature and Life.*

18. L. L. Whyte: *Critique of Physics*.
39. E. A. Burtt: *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, pp. 57-8.
40. E. A. Burtt: *Op. cit.*, pp. 79-80.
41. A. N. Whitehead: *Concept of Nature*, ch. 2.
42. Cf. L. Rougier: *Philosophy and the New Physics*, ch. 1.
43. Cf. G. W. Leibniz: *The Philosophical Works*, edited by G. M. Duncan, pp. 78-86; 119-134; 308-323.
44. Cf. D. Hume: *Enquiry concerning the Human Understanding*, sect. 4, Pts. 1-2; sect. 7, Pts. 1-2; *Treatise on Human Nature*, Bk. 1, Pt. 3, sects. 2-4, 6, 12, 14-5.
45. Cf. I. Kant: *Critique of Pure Reason*, *Transcendental Analytic*, Bk. 2, ch. 2, 2nd analogy; N. K. Smith: *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, pp. 363-381.
46. O. Spengler: *Decline of the West*, vol. i, p. 118.
47. I. Kant: *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, § 36.

48. Cf. G. W. F. Hegel: *Philosophy of History*, J. Sibree's tr., pp. 61-5.
49. Cf. R. B. Perry: *Present Philosophical Tendencies*, ch. 8.
50. Cf. F. H. Bradley: *Appearance and Reality*, p. 486, 489, 499.
51. A. K. Rogers: *Student's History of Philosophy*, p. 471.
52. Cf. O. Spengler: *Decline of the West*, vol. i, pp. 364-374; H. Keyserling: *The World in the Making*, p. 229ff.
53. H. Keyserling: *The World in the Making*, p. 202.

第四章 科學的宇宙觀與人生問題——(二)生物科學

“One all-pervasive fact, inherent in the very character of what is real is the transition of things, the passage one to another.” “The general aspect of nature is that of evolutionary expansiveness.” (A. N. Whitehead: *Science and the Modern World*, pp. 130-1)

萬類化遷，彼此遞嬗，真相品質盡在其中。自然之通性厥為演化的拓展。

“Life in its entirety is creative evolution.” (H. Bergson: *Creative Evolution*, p. 223.)

創造演化，無時或已，生命鬱積，都具此理。

一

人生彷彿是一個「蓮臉嫩體紅香」的佳麗，各種思想，各種學說都是他那入時的裝束。春夏秋冬，四季推移，而他的輕盈體態亦須隨着更換新裝，顯其嬌豔。近代

西洋社會自十五世紀以迄十八世紀，確是人生的活動力很膨脹的時期。中古的遺制遺教都打破了，新生的社會組織與物質科學漸次完成了。然而人類生命譬如逝者如斯，不捨晝夜的江流，舊的水量雖已渣然入海，而新的怒潮又乘流而下，綿延其不斷的生命。西洋史實，自十八世紀以來，都是些神彩奕然的空前記錄，於此可以想見生命之拓展性。

十八世紀乃是西洋社會裏各種新組織漸次暴露弱點，要求改造的時期。各個完成的國家都呈這種演化的現象。一七六五年瓦特發明了蒸汽機，其影響所及，遂將歐洲各國的社會組織，生活樣法全部改變了。(1) 在英國方面則有下列重大的事實：

一、大規模的實業機關如亞克拉以特(Arkwright)紗廠，納丁亨(Nottingham)，德比夏(Derbyshire)紡織廠及其他工場均於一七六九，一七八五年相繼成立，日臻發達。

二、各種工人組織如雪霏(Sheffield)鋼鐵工會，朗開夏(Lancashire)機織工會，懷

特 (Kent) 製紙工會，約克夏 (Yorkshire) 毛織工會，均於一七八七、一七九二、一七九五、一七九六年次第成立，勢不可侮。全國總工會更於一八三四年組織就緒。

三、工人勢力既已膨脹，於是在政治上引起重大的改革。一八〇二年庇爾 (P. Peol) 建議改善勞工法，一八三〇年以後迭有憲政改革案，都是要適應新興的情勢。在法國方面則有驚天動地的大革命，自一七八九年起，直至一八四八年止，政體幾番更迭，最後始成立民國。在德國則有一八〇七年至一八一二年之經濟變遷，及泊斯塔洛翠 (Pestalozzi) 福祿伯爾 (Froebel) 赫爾巴 (Herbart) 所倡導之改進教育運動。新大陸上美國亦於一七七六年脫離英國，宣告獨立。最近兩世紀內，歐洲實當多事之秋，社會組織及生活樣法既已改變，人生各方面的活動都有革新的必要了。各國學者（如法之巴博夫 (Babeuf)、傅麗葉 (Fourier)、蒲魯東 (Proudhon)、英之歐文 (Owen)、德之萬德林 (Weiling)、馬克斯）有見於此，遂競創新穎的社會改造原理，以迎合時勢。

的要求。

上節所舉的事實暗示兩種精神的意義：一、宇宙人生是有動性的，二、近代學術又呈一個新轉機。這兩層意義，互相結納，妙如連環。十六、十七兩世紀是數學方法勝利的時期。一般物質科學家應用數理上靜性的結構解釋宇宙人生，遂堅持一種機械的態度，牢不可破。他們篤信自然界是一種單純的，必然的，謹守秩序，遵循定律的場所。加利略謂大自然界一成不變，歷久不劫，條理嚴肅，絲毫不得假借。笛卡兒亦嘗誇張道：『只要給我兩件東西——空間與運動——我即能創造宇宙。』他們的見解簡直是一種機械的宇宙觀。杜威教授追敘這種思想，赤裸裸地說道：『機械力學不僅是一種分科的科學，轉是戡定自然的工具。……自然之全體直變成一套搖曳的工具，輪軸，平衡槌，或其他機杼。凡機器上所適用的運動方式都能引來寫象自然界。』⁽²⁾這種機械化的理智態度早在斯賓諾薩的哲學裏盡量表露出來。他說：『自然界之運行絲毫不違普遍的定律。……自然界順從嚴肅真確的律例，故常恪守一種固定不變之秩序。』『自然界的律令支配一切事變，無論

在何時何地都是一致的。我們準此以求宇宙萬象，絲毫不爽。就是喜怒哀樂的情緒亦遵守同樣的規律……自我看來，人類的行爲，欲望，固與幾何上的點，線，面，積絲毫無別。』(3)

這種見解簡直把創進的宇宙當作鈍滯的物質，活躍的人生當作死沈的殭尸，推原其故，都是因爲十八世紀以前的學者醉心數學的方法，遂不惜硬將宇宙人生進展開拓的現象一筆抹煞。這正是近代思想革命所留下的惡果。

科學上數理化的趨勢雖附帶這個不良的結果，然而追溯它的最初的動機卻不是如此。我們在第三章裏會說到，近代人自從跳出了物格化，階級化的宇宙觀之圈套，即負有兩種重大的使命——求平等，爭自由。物質科學運用整齊一致的數量方法，化除宇宙萬類的差別相，使人類在各種活動中要求平等，理論上都有所根據，厥功甚偉。不過我們用批評的眼光看來，自覺人類求平等，不應這般求法。真平等不僅是數量的一致，還應是性質的增進，價值的提高。人類須是獲得自由之後，乃能共享平等的幸運。所謂自由就是依據繼續不斷的創造，把宇宙人生引到高妙的意境

裏，纔能顯現他們的實性實相。宇宙本身無處不表露新奇的事實。我們如借用懷迪赫的妙語，便可以說，偉大的自然就是一個「創造」(Creative advance)。宇宙是宇宙，是空時，不僅有靜止的空間結構，還富有拓展性的時間流變。大自然乃是時空和合的，創造無窮的變異。同理，人生之實質是突進的意志，隨時隨地表顯飛揚的活動，自由的創造。(4) 美滿的科學思想必須使我們了解宇宙人生數量的平等相之外，尚能實現宇宙人生的創造的自由性。我們所熱誠要求者乃是突進的創造。據我們所知，生物科學最能符合此種要求。

二

近兩百年來，歐洲社會是動性的社會，歐洲人生是拓展的人生。演化論便是這種社會，這種人生的精神符號。我們在上章裏已略述赫格爾動性的宇宙觀。他把宇宙當作一種演變的，上進的歷程。這個見解正合繼承歐洲大陸上歷史運動，表顯時代的精神，其流風餘韻之所及，遂改了學術的空氣，科學的理想。

法人布鳳 (Buffon) 於一七四九年刊行「自然史」一書，彙集當時博物學家研究的結果，認定自然界乃是一個偉大的滋長的系統。世界上自微末的生物以至人類，其間都有繼續不斷的發展。自然之全體不是靜止的，固定的東西，乃是活躍的，演化的歷程。「時間，空間，物質只是它的工具，宇宙乃是它的對境，運動與生命乃是它的目的。」(5) 自然既是拓展的場所，人類馳騁於其間，其生命之活動當然亦呈同樣的情態。歷史的演變簡直是十八世紀的中心思想。德人藍生 (Lessing) 據以說明宗教之演進，赫爾德 (Herder) 據以解釋文化之發展。「向榮的草木，奮鬪的人類，拾級而登，與時俱進。這種猛晉，歷久如恆，既不限於一時，復不囿於一人。每個人的活動，前有所承，後有所繼，絕不能離卻他的時代，超然獨立。過去與現在都是將來的基礎。自然與神力，細看來，都顯示這種現象。人類業力亦正如此。埃及文化肇始於東方，希臘文化復憑藉東方與埃及，羅馬繼起，師承一切。真實的進步，常度的發展，其效用縱然一時無所表見，亦是歷史上深切著明的現象。」(6) 十八世紀以前，一般學者均把自然看作謹守定律，巍然長存的系統，社會看作拘守秩序，翕然幽靜的封域。十八

世紀以後，絕對不同了。宇宙是動性的，社會是蛻化的，人生是進取的。(7) 天象的演變說，地層的化遷說，工業的革命，政治的革命，一時都如狂海興瀾，震蕩衝激，怒不可遏了。

凱卜洛，笛卡兒等相信宇宙是上帝的創造品，加利略甚且引證經典，說道：「上帝創造萬類，使與數目，重量，軌度一一符合。」宇宙之質量與物力雖常呈變化，然而它本身卻是一成不變。十八世紀天文學家如康德，拉卜拉斯則力持異議。康德於一七五五年發明星雲球說，拉卜拉斯從而引伸之，謂太陽系最初只是一團雲氣，後來熱力漸消，次第凝聚，形成許多同心的環圈，遲之又久，這些環圈一一變為新的星雲球，行星之成，實緣於此。一切天象，互相遞嬗，無有已時，各個星體遵守演變的程序，純是生化的結果。

天文學說既起了變化，地質理論亦漸呈新機。十八世紀以前，一般人謬信地球是出自神意的創造，一成不變。到了十八世紀末葉，英國地質學家赫同 (J. Hutton) 司密施 (W. Smith) 等對於化石之分配，水流之衝蝕，詳加研究，於是推證地層之構造

亦是經過億萬年的長期變化，乃得有現在的結果。目今的地面常因飽受風雨侵蝕而改易形態，準同理，滄桑互變，水陸對遷，歷億萬年之變化，地質各層遂亦沖積成形了。

人類生在宇宙裏，仰觀天象，俯察地理，嚴得其變化的史實，對於生命本身當然亦要用同樣的態度加以解釋。十八、九兩世紀的過渡期間，歷史的興趣貫注一切，歐洲大陸上史學名家一時如羣蜂出窠，刺剖人生的各方面。倪布爾 (Niebuhr) 袁克 (Ranke) 之於政治史，鮑渥爾 (Baue) 傅亦霸 (Fauersbach) 希特饒斯 (Strauss) 之於宗教史，吳爾孚 (Wolf) 之於比較文字學，顧桑 (Goslin) 赫爾德，赫格爾之於思想史，孔德，傅麗葉，馬克斯之於社會進化史，各本其湛深的研究，發抒偉見。人類學術制度的意義均須取證於歷史的原委，發展的經過，其真確的意義乃得明了。各種社會的研究都變成社會史了。『哲學變成哲學史，法學變成法制史，人類學變成社會制度沿革史，經濟學變成經濟制度發達史，政治學變成憲政發達史，倫理學變成人類風俗史，神學變成宗教史。』(8) 於此可見歷史的觀念百般賅存，十分普及。

以上所論只及近代生物科學的背景，現在且討論其本身的問題。自然界乃是生命的園地，生物學即是生命的花譜。我們瞻觀自然界，隨時隨地均可領悟生命的妙趣。遍自然界，有幾種生命的表徵，(9) 令人看來，幾有「紅杏枝頭春意鬧」的快感。

(一) 生命數量至爲豐富。一勺海水內足有二三十萬秒水蟲，一個秒水蟲在一週內便可孳生一百萬個子孫。英國海峽中有一種稀有的雞爪魚 (*Luvia ciliaris*) 即能產生兩萬萬個魚子，其他常見的動物，概可想見了。伍卓夫 (Woodruff) 教授曾觀察一個草鞋蟲的繁殖，在五年 (一九〇七至一九一二) 之內增至三千〇二九個。準此類推，這三千〇二十九個草鞋蟲，如任其蔓衍，五年之間勢將產生比地球還大過一萬倍的容積了。據生物學家之計算，一九一八年元旦日，英國有一千萬對懷孕的老鼠，到了年底遂增至四千萬對，再過一個月，又加多一千二百萬對。(百分之九五的死亡率不在內) 假使各種生物，滋生不已，絕無自然淘汰，則於短時期內，草萊遍地了，魚蝦填海了，飛蟲蔽天了。

(二) 自然界之生物雖覺如是之繁，然均以類相從，形成井井有條的系統。脊椎

動物計有二萬五千種，無脊椎動物之總數約及二十五萬種。植物亦同此數。遍自然界共有五十二萬五千種生物。芸芸物種，逞奇立異，聚類分羣，儼然表露一種合理的秩序，構成一種邏輯的級數。生物學家對之不必較量個體，只須認識其種族屬性，即可了解生物界之統會。

(三)萬物含生，條暢榮茂，機氣充滿，坦然各遂其欲，盎然自達其情。換句話說，這便是斯賓塞，(H. Spencer) 達爾文謂所生存競爭，適者生存的現象。每種生物代表一個生命欲，向前猛晉，繼續奮鬥，以求其個體與羣衆生命的綿延。在他們創進的歷程裏，各本其毅力適應環境，至於窮途絕地，始受自然淘汰。生命最顯著的現象即是適應。萬斯曼 (Weismann) 說得好：「鯨魚一旦喪失適應的能力，所餘無幾了。」豈特鯨魚是這樣，一切生物都不能逃出色例。

(四)各種生物錯綜交網，相依爲命。(10) 試舉數事爲例。狂蝶戀花，吸飲蜜汁，滋養生命。反之，香花飄粉，黏附蝶身，傳播異藥。蝶戀花以爲生，花依蝶以圖存，其理至爲顯著。橡生深林，蝨蠹蝕葉，木虱侵枝，甲蟲鑽心，災害並至，然在地中，則有蚯蚓，殷勤勞

作，變化土質，供其營養。生命現象，妙如網絡，各個物類，合作共存，絕無獨立不倚者。

生命現象如此繁榮。我們能執物質科學的簡理形容之，解釋之，使無餘義麼？我們在未答覆這個問題之前，須先彙集生命與物質，作一種比較，然後立言抒意，始不惑亂理境。物質種類，雖萬不同，約之使簡，計有九十二種原素。生命機氣，備極繁雜，窮其究竟，亦可化成若干原形質，其同一也。電子積聚，組成物質，細胞和合，透露生機，兩者都是由極微單位構成的，其同一也。物質流動，嚴守定律，妙有統會，生命進展，遵循秩序，攝於主宗，前者有萬有吸力的關係，後者有沿襲遺傳的關係，其同一也。茲且進一步，比較兩者之異點。大塊物質，混同一性，雖有質量之差，但少個性表示；各種生物，品制萬殊，官能歧分，縱屬同根，亦露個性，其異一也。無生物質，綿綿長存，不虞滅絕，各個生物，老幼遷變，生死蛻化，蕃衍繁殖，乃能保種，其異二也。物質推移轉變，不現目的，只是機械動作，生物含情創進，知所決擇，多數活動，妙有自由，其異三也。物質緩急相迫，順其力之自然，生物造作事為，因果相望，須有控制，始覺稱心，故常呈學習之趨勢，其異四也。

從這種比較裏我們可以看出生命顯是新穎的現象，不能與物質等視齊觀了。它的要點，所可得而言者，約有數層。一、生物機體的組織與化學的成分，委蛻變化，新陳代謝，但不失其形態的齊全，功能的常度。二、生物吞食養料，化爲同體，攝取熱力，助長生機。個體既成，乃生分化，孳生新種，綿延生命。三、機體各部組織完成之後，乃遂發出有效的行爲，積疊日新的經驗，繼續穎異的活動，周旋於各種環境的勢力，盡量表顯生意。

上述生命現象能否竟用物質科學的定律以解釋之，實是近代生物學上一個重要的問題。假如生物科學只研究生命之物質的屬性、形態、功用和關係，(II)固可與物質科學打成一氣，使一切生命現象都遵守物質科學的定律。無奈生命現象係以機體的全部爲大本營，我們如只旁敲側擊，討論它的物質基礎，未免有捨本逐末之誚了。謹守物質科學義法如賀柏森 (Hobson) 者亦不得不牽就事實，修正他的見解，把生物學當作一種半屬物理，半屬心理的混合科學。後起的生物科學不僅是物質科學，因爲生命現象不僅是物質現象。關於這一層，意大利科學家安銳格斯 (A. Agassiz)

Enriques) 認得最確。(12) 自他看來，近代生物學上的物質主義，約有三個要點：(一) 生物科學漫把生命活動化爲物理，化學的現象，然後根據數量的方法，細加研習，以闡明其必然的脈絡，整秩的條貫。(二) 生命活動必須約成物理，化學的現象，我們乃能離卻生命的繁象，超然以求生命基礎的簡理。(三) 因果系統要而不繁，它在物質現象裏是如此，在生命現象裏亦是如此。物質科學因爲要符合求簡律，遂用分析的眼光，硬將生命豐富的內容約成數量齊等的方式，這簡直吞沒生命，不是解說生命啊！物質科學與生物科學實有不同的理境，殊異的目的。我們試一尋思，當知其故。前者要義在據機械的原則，擴取抽象的數量，必然的因果，以說明物象流變之原委。後者主旨在依新穎的假設，體認具體的性質，補充偏向的數量，以啓示生命發展的歷程。我們只須明了生命的現象不能完全化爲數量的關係，便自不能硬用物質科學的定律拘束生命的活態了。這樣說來，並非斷定物質科學與生物科學背道而馳，刺謬不合，不過昭示兩者取境不同，理趣各別耳。

三

近代生物科學上最重大的發見首推演化論的原理。我們在以上諸節裏已把它所由引起的背景，所研究的對象，約略說過了，茲且進而論究它的中心問題。

演化論的玄想，遠在上古，即已萌芽。希臘的恩拍多克里斯，柏拉圖，亞里士多德等均曾提及。近代的培根，笛卡兒，萊卜尼慈，康德等亦略有發揮。至於引證事實，詳明演化要義者應推法國布鳳與安圖萬（P. Antoine）兩位生物學家。前者曾暗示生存競爭，天然與人爲的選擇，地理的分配幾種說法，後者亦提出物種遞變，一脈相傳的見解，只因當時生物名家如林那斯（Linnaeus）庫菲葉（Cuvier）等都極力反對，遂淹沒不彰耳。

真實的演化論直到一八〇九年，耶馬克（Lamarck）刊布動物哲學一書，始覺旗幟鮮明，引人歸附。「達爾文的祖父（Erasmus Darwin）亦早有發明。」據他看來，物種常依環境勢力之改變，而「以不同形相禪。」徧生物界，物種迭相推移，循序演進，然

而有所謂一、統攝諸變。此所謂一，蓋卽物種。他的演化論之要義盡在下列四種定律中。一、生長律。每個生命各本自力的活動，發展其形態，擴大其機體，至於適可的極限而後止。二、機能反動律。生命綿延，常喚起新要求，結果遂產生新器官，以保持這種要求繼續的實現。三、使用輟用律。新器官產生之後，如常使用，乃遂益覺發達，否則漸就弛廢。四、機能傳襲律。生命歷程裏所引起的新器官，所獲得的新活動在適當的情形之下可以全部遺傳於後代，子子孫孫無或失墜。總而言之，物種異形相禪，其主力不在環境的外力而在機體的自力。環境對於變種所生之影響只是間接的，至於身體用之進展都緣生命本身有急切的要求，有持續的構造，可以傳之無窮。他的演化論，頗帶有生機主義與心理主義的色彩。

耶馬克的演化論，理趣雖覺圓滿，但仍缺少事實的根據。關於這一點，赫胥黎曾與斯賓塞舌戰甚久。赫胥黎在達爾文的「物種由來」一書未出版之前，對於物種變化的見解時起懷疑。一八五九年以後，他的態度完全改變了。「我們所要求者不僅在依傍空疏的玄想，乃在發揮明晰的觀念以印證事實。」物種由來一書所下

的解釋正能符合我們的要求。』(13)

達爾文解釋物種由來所根據的事實，所敷陳的要義究是些甚麼？他積二十餘年辛勤的研究，一方面打破林那斯的物種不變說與庫菲葉、陶秉蕤(Dobign)的災異說，一方面接受地質學家赫同與賴諾若(J. Lyell)的暗示，遂於一八五八年與瓦拉斯(A. R. Wallace)共著一文發表新種緣起的理論，其明年他的偉大的著作又刊行於世，產生驚天動地的效果了。

達爾文於一八三一年起至一八三六年止，乘「畢葛」海船航行南美沿岸，前後發見三種重大事實，都是物種變化的鐵證。(一)他在阿根廷地層裏發見許多龐大的生物遺骸，細看來，雖與現存的生物有些不同，然大致頗相似。(二)同種生物，遷地而南，漸呈異態，是知地理之遠隔與生物之變種關係甚密。(三)他在離岸五百哩的格拉巴哥斯羣島上發見許多動植物，都是與美洲大陸上的生物同種，然而各島上之生物又互呈異態。(14)達爾文航行南美所得的事實雖極豐富，但他對於物種同源的說法仍是疑信參半，直到歸國兩三年內，再從畜牧家、園藝家搜求許

多新證，漸覺人力妙奪天工，可以改變生物，使無用者竟成有用，於是選擇的原理在他的腦中縈迴不去了。但是，自然界之生物究竟如何聽受選擇原理之支配仍屬疑案，等他讀罷馬爾素士的人口論，纔恍然大悟「生存競爭，適者生存」的妙義。

現代生物學家雖常有人極力反對達爾文的學說，然而他的演化論，至少亦包舉幾種不可否認事實。(16) 一、變種的現象。徧自然界，沒有兩個生物是完全相同的。芸芸萬物雖是同出一種，及至世代更迭，異形相禪，便起繁雜的變化了。物種演變，無論取整個的頓變方式，或取局部的漸變方式，其結果均足以產生新種。二、生存競爭的現象。生物繁孳，環境的給養，有時供不應求，於是引起激烈的爭鬪。假使每個青魚所孵的卵子，都得其養，綿綿長存，雖渺無涯際的太平洋不久亦必盡被填塞了。自然界各種生物常能保持適可的數量，正是因為他們對於生命的條件互相競爭的結果。三、淘汰選擇的現象。萬物圖存，互起奮鬪，適者中選，劣者淘汰。各個生物經過猛烈的競爭，機體內部如起若何變化，助長他的利益，結果，這些變化遂得保留，傳給後代，另生新種，反之一切弱種，圖生不遂，只合暗遭淘汰了。物種遞嬗，種子相續，發生同

類，萬斯曼嘗說，在生命進展的歷程裏一部分之種子原質，常由母體傳給後裔，依樣保存，不稍殘損，故能同類相生，綿延不絕。『由此言之，生命憑藉既成的機體，真種相傳，宛似一個長逝而又不息的川流……生命要義即是繼續不斷的進步，每個機體在短促的流光裏都趁勢向前猛晉。』(16)

萬物含情，以同種異形相禪，純是事實，絕無疑義，至於變種的樣法如何，變種的引線如何，各家解釋至爲分歧，迄無定論。約而言之，關於變種樣法一層，達爾文、萬斯曼等堅持漸變說，而樊瓦更 (Von Wagen,) 杜佛理斯 (De Vries) 等則力主頓變說。所謂變種的引線有人如瓦庚諾 (M. Wagner) 萬斯曼認是環境的外力，有人如耶馬克、杜里舒、柏格森、霍爾甸 (J. S. Haldane) 認是機體的自力，更有人如樊那格里 (C. von Nageli) 認是一種促進生命日就完成的原則，究竟孰是孰非，只好靜待實驗結果之證明，現在尙難臆斷。

上述幾點都是生物學上的事實，我們的目光如僅注射這些事實，當然不能汎論宇宙全體爲何物。換句話說，僅就生物學而言，我們殊不能得着一個宇宙觀，因爲生物界不過是萬有的一部分，執偏向的事理以喻宇宙的全象，自是爲邏輯所不許，然從大處着眼，演化的原則實有普遍的應用。假使我們把生物學說，康德與拉卜拉斯的天文學說，赫同，司密施，賴讓若的地質學說綜合起來，遂覺宇宙的全體，自天象之蛻嬗，地層之化遷，以及生命之流變，均不能逃出演化的義例之外。近兩百年來，思想界的新潮，無論它的派別怎樣歧分，總同歸於演化論。坐是之故，斯賓塞遂綜合各種科學研究的結果，規立一個普遍的定律，以隱括萬有之流變。他說，演化所攝，共有兩義：一、物質之集聚——各種物質都由不固定，不契合的混同狀態，遞變至於固定契合的滋異狀態；二、動力之分化——物質既漸分趨於多種中心，其所附麗之動力當然亦各從其類了。¹⁷）渾淪的雲團，變爲縝密的星體，渙奔的生命趨勢，結爲集中的生命法式，散漫的社會，展成整齊的社會，試問那一種現象不表露普遍的演化？

大自然界，流動遷變；發展；無時或已；無地或已。這是近代演化論所啓示的

真理。客觀宇宙既是如此，人生又呈何種狀態呢？柏格森常把生命譬作雪球，不斷地向前飛滾，加添它的容量，增進它的動力。生命乃是一種持續的創造，拓展的動作。據我們所知者言之，宇宙是變動不居的，人生亦是川流不息的。兩者奔馳煥發，在在都取同調的創進步驟。十七世紀科學家胡亂把宇宙分成兩橛，竟使人生在自然界裏根本喪失其所在。近百年來，演化原理大放光明，已將宇宙與人生融成一片了。宇宙不是沈滯的物質，人生亦非惑亂的勾當。宇宙與人生都是創進的歷程，同有拓展的「生命。」我們觀感起來，直可領悟宇宙理境與生命情趣有珠連璧合之妙了。詩人說得好：

Statt der Lebendigen Natur,

Da Gott die Menschen schuf hinein.

(Goethe: Faust, v. 414-5)

上蒼造人類，

渾化於自然。

Life with you Lambs, like day, is just begun

Yet Nature seems to them a heavenly guide.

(Wordsworth: Composed on a May Morning.)

春暉滿芳甸，

羣羊長憩焉，

樂生肆遊衍，

自然導其前。

我們如把最近兩百年間天文學、地質學及生物學上所證驗的事實，所發揮的理論總括起來，便可得着一種結果：演化論的宇宙觀。大字長宙中各種情態都符合它的理境。現在我們常追問，演化論的宇宙觀，對於人生究能發生甚麼影響？此種問題約可分作三層討論。一、演化論的宇宙觀如何修正科學的理想？二、它對於人生情趣，究有何種支配的效力？三、它曾引起那一種哲學？

生命的情趣是一種進取的欲望，向前的衝動。生命馳驟於客觀的環境裏，各方面均須依據健全的理論，然後有所適從，不致惑亂，一切學術系統之產生都負有指

導生命活動的責任。科學即是生命情調的象徵。近代歐西民族的生命情調最鮮豔的色彩便是求平等，爭自由。近代科學最偉大的成就亦即在盡量發洩這種生命欲。十六、七兩世紀間，科學天才輩出，發揮數理的方法，搜求簡約的定律，據以說明宇宙之平等相。無窮大的宇宙有千態萬象，迷人心眼，然而物質科學一步一步地約之使簡，圓成齊絜和諧的系統。參差的天體運動，凱卜洛齊之以三大定律，續紛的物體運動，加利略齊之以墜物律，錯綜的物質關係，牛頓齊之以萬有攝力。括而言之，科學的唯物論簡直是「齊物論」。科學的理想即在就宇宙的繁象疏證平等義。科學所以能有此種驚人的成就全仗抽象的數量方法。關於此層，我們在第三章裏已詳言之，茲不復贅。現在所欲提醒者只是它的缺點。抽象的數量方法之應用雖是卓有成效，然終不免偏狹武斷。真實的世界，含德至為豐富，科學家何以只攝取數量的形態而忽視性分之差？抽象的求簡誠使人類思想日就明確，但是思想範疇究竟只是些名言的結構。名言之用，貴在舉物得實，撫事求真。我們如固執簡約的名言，遺棄實事實象的性分之差，未免舉筌忘魚，陷於錯誤了。近代物質科學之全部都有一種偏重抽

象，遺棄具體的錯誤。這便是懷迪赫所謂「具體性相失位的論過。」（18）

近代生物科學亦是要發洩求平等的生命情調。但它除卻疏證平等義之外，頗能兼顧爭自由的生命欲。遍自然界，物種異形相禪，其象綦繁，其理至賾，但是生物學家提出一個演化的通例，摘出一個遺傳的關係，攝持一切，遂使品制萬殊的生命現象均入平等理境。就此層而論，生物科學之成就顯能與物質科學媲美了。但是演化的精蘊不僅是數量的平等義。宇宙之全體，自天象，地形，以至於生物，都是時間的流變，進展的歷程。我們詳加觀察，在在可以發見新奇的趨勢，創造的自由，穎異的結果。在演化的歷程中，質有總合，量有增加，力有拓展，「每個時分逞奇滋異，薰生新種，當此新種將生未生之際，活躍顯現，絲毫不受拘束，纖微不能前定。」（19）過去的時間迎割現在，現在的流光飛刺將來。所謂迎割與飛刺都是表顯不斷的創造，活現的自由。宇宙「真相純是不息的生長，無已的創造。」（20）十八世紀以前的物質科學只求實現平等理境，蓋因它的對象多限於物質的空間形態。空間形態是最富有混同性的，我們可以任意運用理智力量，把它們平排並列着，使之整齊劃一。反之，生物科學

.....
Say not Good-night, but in some brighter clime

Bid me Good-morning!

(A. L. Barbauld: Life.)

生命久相親，

綢繆共甘苦；

今宵不忍別，

明日還相與，

相與值佳期，

鶯聲傳妙緒！

生物科學有見於此，遂大聲急呼道：競爭以求生存！競爭以求更自由，更高超的生存！進取的衝動，自由的奮鬥，不是生物學所揭舉的要義麼？近代歐洲階級的爭鬪，國際的爭鬪，不是領受生物學的教訓之後所發生的現象麼？近代生物學一方面盡量發洩人類爭自由的情調，一方面又修正科學的理想。舊式物質科學側重宇宙萬

類數量的平等相，新式生物科學表彰宇宙萬類價值的差別相。混同的雲團，逐漸分化，形成縝密的星體。卑微的物種，異形相禪，變成崇高的人類。物質性之圓成，生命欲之發揚，都是價值的實現。宇宙演化的歷程裏所呈露的現象都是萬物品制之提高，格價之增進。(22) 十七世紀的物質科學，矚視物質性分之差，只是數量化的科學，十九世紀的生物科學着重生命含德之富，乃是價值化的科學。達爾文物種由來一書所標舉的義例便是各種生命的價格表。在演化的歷程中，少數物類或不免『開倒車』向後轉，暗示退步的現象，但是生命的全體實代表一種進化的，向上的運動。生物科學之理想就是要敘述各種生命價格遞進的事實。生命與日俱進，『我們遂覺全世界上的純一性，混同性，平等相次第喪失，物質運數的魔力逐漸消磨。』『我們走進實際的深宮裏，只見抽象的，必然的秩序頹然失勢；性質，價值和真實的秩序依次增進，按步提高。』(23) 此而果確，則物質科學上抽象的齊物的數量方法不得不知機謙退，讓生物科學來窮搜性質之別，價值之分，以啓示宇宙人生的義蘊了。

演化論共有數種。假使我們只接受天文學的演化論，肯定宇宙是由星雲球一

一步一步地演爲各種星體，各種星體交錯運行，萬一不巧，太陽系竟被撞毀了，或者太陽光度漸次銳減，地球熱力，日就消滅，宇宙現狀，生命現狀，勢將不能維持了。在這種情勢之下，人類當然要產生悲觀的情調。羅素說得好：『人類活着，處處暗受盲目因果的劫持；他的緣起，他的生長，他的希望與恐懼，他的情愛與信仰，只是物質原子偶然的結合；人們縱有熱心，毅力，深沈的思想，膂擊的情感，終亦不免於一死。人類一切創作，一切熱誠，一切願望，一切卓越的天才，終久必與太陽系同歸於盡，人類茹苦含辛所締造的成績終久必如殘磚敗瓦，埋沒於毀滅的宇宙裏面了。』(24)

就天文學的知識據實言之，此種論調似頗有力，但是，這個懸想，非至億萬年以後，不易實現，或竟不能實現，亦未可知。反觀近代生物學的演化論，我們如能眷戀拓展的生命，自覺增加不少的毅力。生命全體創進不息。任何人一提到生命，便須連類及於演化，因爲演化的歷程就是生命向上的發展，生命的自由創造。法人喀毓葉 (E. Carrière) 說得好：『我現在認識人生就是持續的業力，前人開來，後人繼往，決無失墜之虞。我言念及此，自覺勇氣百倍。』(25) 生命即是一種伸張的權力，人類挾持這

種權力，隨時隨地都可以努力做個健者。易卜生 (H. Ibsen) 的戲中人品特 (Peer Pynk) 手舞足蹈，在空中狂嘯着：「衝鋒，陷陣，摧毀一切阻力！進攻！快把前面的長松連根拔起！生命就是這樣！它使我們堅忍，使我們奮興！」羅蘭在姜克里陀佛 (Jean Christophe) 亦說道：「走向死路去，你們應該死的！前進，忍受痛苦，你們應該忍受痛苦！你們活着，不是求樂。你們活着，應順從我的律令！忍痛，效死，努力做個完人！」這種積極的，進取的生命哲學，乃是現代最普及的理想。文學家贊揚這種生命情調，哲學家亦發舒這種生命精神。奮鬥！自由！進步！這些都是現代生活的根本精神。我們舉以寫象現代社會，現代人生，無處不是惟肖惟妙。人類參悟演化論的精義，遂覺，

Vernunft fängt wieder an zu sprechen,

Und Hoffnung wieder an zu blühen,

Man sehnt sich nach des Lebens Bächen,

Ach! nach des Lebens Quelle hin.

(Goethe: Faust, v. 1198-1201)

花開希望露，

理智復能言，

景慕生之川，

景慕生之源。

(從郭沫若譯)

這樣說來，或有人懷疑我們太樂觀了。近代社會無處不呈糾紛的現象，近代生活無處不露惑亂的情態，可樂觀的事實究竟是甚麼？我們對於這個疑問的答案只是：

Das ist ein Sturmen!

Das ist ein Leben!

(Goethe: Faust, v. 895-6)

突馳與猛晉！

以款我平生！

Enough, if something from our hands have power

To live, and act, and serve the future hour;

And if,

Through love, through hope, and faith's transcendent dower,

We feel that we are greater than we know,

(Wordsworth: Duddon Sonnets.)

揮霍我權奇，
操持生命欲，
來日意方長，
騰歡萬事足；
懷遠若爲情，
宏毅天所屬，
念茲在茲心，
瑰琦自絕俗。

我們在第三章裏曾見物質科學系統完成之後，硬據抽象的數量方法，把物質基性當作惟一的實際，其餘如人生經驗之集團則一概劃歸無足重輕的心理次性，於是在純正哲學裏引起精神主義的反感。生物科學所生的結果完全不是如此。它就物種遞變的現象，摘抉一個演化的通例以說明生命之發展，其結果頗能增進人

類生活的情趣。因此生物科學與哲學的關係至爲接近。現代各派生命哲學如實驗主義、布特若 (Boutroux)、顧約 (Curyau)、柏格森、尼采、斯槃格羅 (Spengler)、易卜生 (Ibsen)、羅蘭 (Rolland)、蕭伯納 (B. Shaw) 的哲學都是演化論所激起的思想系統。現在爲時空所限，不能詳細陳述生物科學與現代哲學的淵源，只好拿尼采哲學做一個舉一反三的例證。

尼采的哲學簡直是生命的讚美歌。美妙的生命，神聖的生命自有高出一切的價值，映射無限的權力，無窮的希望。我們託足人間世，應盡量發洩生命欲以表顯自由創造的好身手。尼采酷愛近代音樂，因爲宏壯的聲調適足表揚震跳的心情，活躍的節概。他重視希臘悲劇，因爲雄奇的文字適足寫象生命的高致。他崇拜希臘彫刻，因爲造形藝術妙能描摹純美的氣象。盎然充實的生命就是力的擴張，美的表示。一切藝術創作均使我們達所欲生，暢所欲爲，以實現無窮的可能。生命正是藝術，藝術富有生命。美的創造爲人生根本意義之所在，離卻藝術，人生卽無以耀露它的自由。美感是生命的節奏，詩人是生命的明燈，藝術有起死回生之偉力。(26)

人類活着，均須本自由的創造，實現生命無窮的可能。凡能增加我們的生命力，拓展我們的生命欲，使之美化者，都是良好的現象。這便是生命惟一的定律，同時亦是支配萬有的通則。遍自然界，生物與非生物，一經存在，便須發展，便須持續。然而自然界中給養的物力是有限的，高級生物，營養尤難，結果，遂激起生存競爭的現象。各種生物奮勉圖存，努力發展，惟有迎合環境情形，支配環境勢力者，乃能不滅。斯賓塞，達爾文所謂物競天擇，適者生存，即是此義。尼采更推廣此義，創立哲理，以解釋生命現象。生命欲即是權力欲。權力之擴大即是生命之拓展。『任何境地，一現生命象，即有權力欲。』『生命是為權力而起的。』『生命不惜犧牲一切，以求伸張它的權力。』⁽²⁷⁾世間惟有健者，始能發揮他的威權，顯揚他的毅力，一切弱者終久必被撲滅。『人類原非平等，而且永平等，我愛超人，勝似平等。人類備嘗難苦，歷盡險阻，奔赴將來，戰爭是不能免的，平等是不會有的，這是我的卓見。我不願矯情飾非，隱忍不說。』『生命與日俱進，力求超脫。』⁽²⁸⁾生命本身宛似巍峨宏壯的建築。人類扶梯拾級，緣之升登，有「獨上高樓，望盡天涯路」的偉勢。

尼采哲學是一種未來主義，超人主義。猛力向前活着！不要讓過去的重力壓倒！盡重表現你的本能，發展你的人格，創造你的藝術，推廣你的思想！否則身歸黃壤，渺無建樹，未免可惜！歷史的意義，非流俗庶民所能表露於萬一。世間只有偉大的個人，特出的超人纔能頂天立地，奮勉努力，完成歷史的意義。向前的生命，上進的生命是超人的業力。一般庶民，識量狹小，能力薄弱，營營終日，生與死俱，真如王船山先生所謂『庶民者流俗也，流俗者禽獸也。』『陰盛之世，其庭之人皆無足見也，其是非鄙，其毀譽誣……苟見其人而與之就，不屑也，流俗污世不可與同也。』（見侯解）超人壁立萬仞，孤高自許，俯臨流俗，傑特獨行，遠邁禽獸，物莫與撓，夫惟如是，乃能為雄奇偉大的生命，爭得一線曙光。『聽者！我教你做個超人！超人是人間世的意義。任你的意志狂嘯着！超人終是人間世的意義。』『聽者！我教你做個超人！超人宛似闖海，掀起猛浪，吞沒一切濁世污行。』『聽者！我教你做個超人！他是狂風，他是暴雨，震懾一切！』『現實人類，卑微偏曲，吝鄙懦弱。我教你做個超人，你已深下功夫，顛倒他，踰越他，努力做個超人麼？』²⁹『同胞，快把你們的精神，你們的德業貫注於人

間世用你們的威權，重新估定一切價值！努力做個健者！努力做個創造者！」(30) 尼采一方面崇信超人，歌頌他的盛德，一方面痛恨近代，斥為污世。近代國家是弱者的組合，民治主義是弱者的呼聲。耶穌教義是病人的迷信，平等道德是弱者的護符。甚至於科學亦僅是平等化，庶民化的墮落事業。超人的希望遠在前面，何不奮勉努力，盡除流俗污世的穢氣？向上的人類！趕快振作起來，重新估定一切價值，以表顯你們的偉大。

這種恢愴的思想，驟視之，好像是殘賊人性的邪說。然究其實，大謬不然。尼采宅心真摯，要把全體人類，都引到超人的地位。「我的心意緊貼着人類，我與人類淵源甚深，因為我要牽之使就超人。我的真意，在此而不在彼。」(31) 尼采的超人，察拉安斯特拉(Zarathustra)，常於朝暾出岫，落日含山時歡呼道：「明星！你滿眼都是幸福，假使你暗藏清暉，不流照人世，你的幸福又值得甚麼！」我還須歸依人類去，死在他們的裏面，把我所有的寶藏都賜給他們。」(32) 這不是人道主義的超人哲學麼？

1. Cf. F. A. Ogg: *Social Progress in Contemporary Europe*.
2. J. Dewey: *Reconstruction in Philosophy*, p. 68; also compare H. Bergson: *Creative Evolution*, pp. 155-165, 298-310.
3. B. Spinoza: *Letters*, vol. 2, Letter 2; *Ethics*, Pt. 3.
4. Cf. H. Bergson: *Creative Evolution*, pp. 128-9, 223-4, 246-8, 255.
5. G. L. L. Buffon: *Histoire Naturelle*, Introduction. Quoted by J. H. Randall in the *Making of the Modern Mind*, p. 455.
6. J. G. Herder: *Philosophie der Geschichte der Bildung der Menschheit*, quoted by Randall: *Op. cit.*, p. 456.
7. Cf. J. Royce: *The Spirit of Modern Philosophy*, pp. 273-281.
8. J. H. Randall: *The Making of the Modern Mind*, p. 489.
9. Cf. J. A. Thomson: *The System of Animate Nature*, vol. i, Lecture 2, §§ 3-8.
10. Cf. J. G. Needham: *General Biology*, pp. 4-14; 368ff.
11. Cf. E. W. Hobson: *The Domain of Natural Science*, pp. 344; 351-2.
12. Cf. F. Enriques: *Problems of Science*, pp. 367-387.

13. T. H. Huxley: *Life and Letters*, vol. i, p. 168.
14. Cf. C. Darwin: *Voyage of the Beagle*, ch. 17.
15. Cf. W. B. Scott: *The Theory of Evolution*, pp. 1-6, 15-21; E. W. Hobson: *Domain of Natural Science*, pp. 437-451.
16. H. Bergson: *Creative Evolution*, p. 27.
17. Cf. H. Spencer: *First Principles*, end of ch. 17.
18. Cf. A. N. Whitehead: *Science and the Modern World*, pp. 72-82.
19. H. Bergson: *Creative Evolution*, p. 164.
20. H. Bergson: *Op. cit.*, p. 239.
21. H. Bergson: *Op. cit.*, p. 271.
22. Cf. A. N. Whitehead: *Science and the Modern World*, p. 132.
23. E. Boutroux: *De la Contingence des Lois de la Nature*, pp. 170, 144.
2. B. Russell: *Mysticism and Logic*, pp. 56-57.
25. E. Carrière: *Ecrits et Lettres Choisies d'E. Carrière*. Quoted by R. B. Perry in the *Present Conflict of Ideals*, p. 346.
26. Cf. F. Nietzsche: *Human, All Too Human*, vol. i, §§ 147-151.

27. F. Nietzsche: *Also Sprach Zarathustra*, S. 167-168.
28. F. Nietzsche: *Op. cit.*, S. 146-7.
29. F. Nietzsche: *Op. cit.*, S. 13-15.
30. Nietzsche: *Op. cit.*, S. 113.
31. Nietzsche: *Op. cit.*, S. 210.
32. Nietzsche: *Op. cit.*, S. 289-290; 472.

第五章 人性之分析

“Scientific psychology has worked out for itself a complete system of images, in which it moves with entire conviction. Every individual pronouncement of every individual psychologist proves on examination to be merely a variation of this system conformable to the style of the outer-world science of the day”

(Spengler: Decline of the West, vol. I, p. 302)

科學心理學虛構假立，自成意象系統，篤信之而莫敢逾越。每個心理學家之持論立說均謹守此系統，揆其用意蓋欲依傍時習，規撫客觀科學之境也。

—

『今一犯人之形，而曰，人耳！人耳！夫造化者必以爲不祥之人。』今一窮人之性，

而曰，人耳！人耳！則心理學家必以爲不實之人。近代心理科學一方面不明瞭

The Proper Study of man is man.

觀人自有術，以人爲正鵠。

一方面又受了物質科學的影響，援用分析法，漫把人性裂爲原始的質素，遂謂人性只是這些質素，真所謂「後儒以理殺人……死矣，更無可救矣！」

各種科學研究的起點都有一個對象的肯定，方法的假設，其結果精當與否全視它的對象與方法是否真確。近代心理學，尤其是科學的心理學，往往以殘削的戮人爲對象，以抽象的分析爲方法，其研究之所得，不過是些鑿空蹈虛的名言系統耳。『人類心性之構造，可以聽受科學之解剖，人類心性上那些有意識的生生活動可以任意分割，使成心理的質素，心理的功用，心理的集聚。』這是心理學家視爲當然的假設，從未致疑。其實，他們對於此點應有嚴重的懷疑。研究人類精神，人類心性的抽象科學究屬可能麼？心理學家所求者與心理學家所得者果然符合嗎？科學的心理學不求了解人類心性，寫象人生經驗，其所持論，文繁而質少，詞費而意浮，空疏膚

淺，蕪漫支離，博學深思者棄之而不顧，其故蓋可知矣。別種科學各自撫事立言，對象陳理，惟有實驗心理學一門，喧議競起，準的無依，穿鑿補假，羌無故實。」（1）

人生是全整的，人性是活躍的。真實的心理學應以其體的經驗為對象，直覺的描寫為方法，其他矯揉人心，彫飾人性的說數，雖極綺密精巧，仍是闇蔽不通，無當於理。我嘗把人性的研究分作兩大派別，一是文學的心理學，一是科學的心理學。前者曲寫心靈，逼肖人生，故是真實的心理學；後者劈積細微，殘損人性，只是冒牌的心理學。文學的心理學包着兩層要義，一方面流露作者的心情，他方面詳明人物的性格。茲且引證兩段話說明第一層。

『善屬文者必先凝思一個題旨，搜集許多材料，寫下幾層註腳，然後聚精會神，參透題旨，依附衝動，盡情寫去，自覺我們的靈思紆餘震蕩，展義騁情，有流雲翔太空，輕舟下激水之妙。這個衝動，一旦發作了，遂使全副心神，奔騰急走，掠過無窮的理境，領受綿渺的機趣，夫惟如是，乃能指事寫物，逼肖其真，盡性窮情，

意味深永。』（2）

決不能透視一個人幽深的心緒。

人們的情緒是萬變無常的：有時如重洋狂瀾，驚地掀起，吞捲一切；有時心海潛伏暗潮，攪翻了層疊萬千的寒流，表面卻似鏡平無波。人們的情感是委宛細膩的：譬如春日嬌花，有時縱被狂風吹掠，卻仍殷勤黏附殘枝，依依不落；有時雖有茂葉阿護着，猶漫逐清風，片片飛墜，着地無聲。人們的意興是杳渺飄忽的：有時如深山流雲，惆悵往返，凝而復散，顯而復隱；有時如深秋紅葉，着意低徊，恨繞根身。

心理生活是屬於全人的。它的變化斷續處，有千端萬緒，只摭拾一二，決不能窮其底蘊。科學的心理學家用局外人的眼光，來偷視竊取，理應渺無所得。『現代千百年成羣的心理學家，沒有那一個對於意志，悔恨，憂慮，忌妒，情性，藝術的志向，能夠下一個確切的分析，精當的定義。』⁽⁴⁾文學的心理學所描寫的對象，乃是統一的，具體的全人，不僅是些抽象的，片斷的質素。『我們所研究的人是有骨有肉的人——我，你，他，讀者，及一切馳騁地面上的人。』『有肉有骨的人！有生有死，有苦有樂，有飲食之欲，有好惡之情，有思想，有毅力，可視聽，可交接的人；同胞，真實的同胞！』『再有一種

東西，有時亦冒人名，其實只是詭辯的對象，科學詭辯的對象……一個人，既不生存於此時，亦不生存於異代，既不長養於此地，亦不長養於異域，無性別，無國籍，括而言之，他只是一種意象，一個「非人」。(5)非人！他是科學的心理學所研究的人，「一束知覺」人，真人富有生活的經驗，富有衝突的動機，富有努力的奮鬥，富有勇猛的節概，富有悲壯的情操，富有綺麗的情感，富有縝密的思想。只有他，纔是文學的心理學之對象。「人之所以爲人，此人，非別人，真人，非非人，處處都遵守一個統一的原則，一個持續的原則」。(6)他是全整的，具體的，豐富的，生命中心，絕對不受尸解，絕對不能化爲無肉無骨的邏輯學說，抽象玄邈的科學系統。「我敢說，我不能化爲學派，變成理論」。(7)這種富有個性的人，惟有文學纔能認得真，寫得出。「淚眼問花花不語，亂紅飛過秋千去」是一個人愁苦欲絕的心理。「相思相望不相親，天爲誰春」是兩性慕悅的心理。「猶記深宮舊事，那人正睡裏，飛近蛾絲」是歡憶的心理。「怕柳花輕薄，不解傷春」是役損心情，由愁轉恨的心理。「見人微露丁香顚，一曲清歌，暫引櫻桃破」是芳心得意，莞爾而笑的心理。「夢裏翩然蝴蝶一身輕」是疎曠閒

逸的心理。「幾時歸去，作箇閒人，對一張琴，一壺酒，一溪雲」是風雅的心理。「別來相憶，知是何人，有湖中月，江邊柳，隴頭雲。」是清幽芳潔的心理。「一點浩然氣，千里快哉風」是豪放的心理。「春路雨添花，花動一山春色，行到小溪深處，有黃鸝千百。」是人生經驗富麗，事業爛熳的快感，凡此所言，都是人的具體心性，任有一層表露出來，其全人的品格即緣之而活現。詩詞所描寫的人性是如此深到，他種文學作品如戲劇小說所陳述的人性亦是這樣親切。文學家所以能夠了解人性到這種透澈的程度，正是因為他把自己完全同化於他的對象。別人的甘苦就是他身受的甘苦，別人的經驗就是他親歷的經驗，別人的生命就是他自家的生命。文學家對於他的對象，一舉一動都移情同感（*Empathy*）文學家描寫人性，不迴顧，不旁觀，只用想像的自由，把全副心神直接投向別人的生命裏面去，與之融會交感，合而為一。他的寫作體合人格的動性，生命的實相，全是「內行話」。（8）科學的心理學反其道而行之，得着不同的結果。「心理學摹仿別種科學的榜樣，運用分析法，遂把從直覺裏面得來的自我，裂為許多感覺，情感，意象，然後再作分別的研究。心理學的事實不是全

整的自我，只是一羣心理的質素。究竟這些質素真是翔實的部分麼？這一層乃是一個絕大的疑問。心理學忽視此點，遂使人格要義晦澀不明。」（9）科學的心理學家，身居局外，位取旁觀，割裂全整的人格，節取殘斷的質素，援用間接的符號，藉明心性的表相。他的陳述純是「外行話。」

二

綜觀前節所論，或者有人要指謫我對於近代心理學太無同情，對於它的科學價值，太不重視了。我接受這個批評的前半而駁斥其後半。我只說人性是活躍的，富豔的，貫串的現象。我們須是根據直覺的體驗，運用文學的描寫，纔能窮其底蘊，明其真相。人生經驗，人類性格極爲複雜，根本不能化爲無血無髓的抽象系統。心理科學硬要割裂全整的人格，我只好說它是違反人性的工作。我們如欲了解人性，最好研習文學，只有文學纔配稱親切有味的心理學，詹姆士寫心理學如寫小說。世或有人引爲詬病，其實這正是他天才卓越，穎異過人的地方。假使當代心理學家都有文學

家的識解，我相信人性的研究決不至於索然無味，澹然無神。

心理學雖不免有上述的缺點，但仍不失其科學的價值。甚麼是科學的價值呢？芮赫（Renan）嘗說，『科學，只有科學，能供給人類所切盼的東西——一個符號，一種定律。』⁽¹⁰⁾假使我們在前幾章裏所表示的態度是正確的，此地便可以說，科學的價值在發舒人類的生命欲。科學系統乃是人類生活情調的符號，科學定律乃是文化內容的標幟。近代歐洲人的生命欲集中於平等自由的要求，所以他們的學術亦以此為焦點。物質科學所表彰之平等相，生物科學所啓示之自由義，我們前已詳明，茲不復贅。近代心理科學，亦跟着已有成就的科學，搖旗吶喊，為平等自由的要求發些呼聲，助張威勢。這樣看來，心理科學正是近代歐西人類生活精神一部分的表示。這種表示對於真實的人性未必即是確當，但就科學象徵人類文化潮流的功用而言，卻未可厚非。科學的義例，由某時期的人類看來，確是真理，等到時移勢遷，或流為寓言。寓言雖不精當稱理，有時卻有一種實用的價值，重大的意義。⁽¹¹⁾我們正合拿這種態度來欣賞心理科學的價值。

近代心理學，大別之，有兩種，一是機械主義的心理學，一是動性心理學。前者奉物質科學爲模範，後者以生物科學爲藍本。

自然界，由物質科學家看來，只是一個單純的系統，數量整潔，因果嚴肅的機械系統。這種系統裏面既無繁象，復無贅理，我們只須追求原始質素，識得和諧的關係，闡明條貫的定律，便能解釋它的構造與秩序。甚麼現象都可以拿數學的分析來研究。物理家把物體的粗相逐層解析，使成極微的質素，於是循序發明分子力學，原子力學，電子力學，以說明物質單位間機械的動作。化學家根據數學物理上的原子論，採取同樣分析的步調，發見原子重量的週期律，及其進也，亦以極微的電子爲歸宿。「一切物體及其系統，抽象言之，混合勻和，同受萬有攝力的支配，形成極微的集聚力。」『宇宙乃是一種複雜的機器，內中可親驗的各部都是由極微的單位（原子，電子）疊合而成之系統，內中繁蹟的動象，有時或超越我們分析的限度，但是都可以援引普及的機械定律來形容盡致。』⁽¹²⁾遍物質界，混同齊聚，有平等相，無差別性。近代物理與化學研究客觀世界數量的構造，機械的動作，其精密的結果純是一種

的光澤奪目，成效卓著的好榜樣。(14) 心理生活與物質現象同受機械定律的約束，同受數量方法的支配。『我們如欲確知人類思想與衝動，須把它們和物體或數學上的點線一樣看待。』機械的連念律直等於機械的物質情性律或萬有攝力的原則。赫爾巴 (Herbart) 更直截了當地說：『心理生活之常度完全等於天體運動之常度。』這種機械主義的色彩點染近代大部分的心理思潮。霍布士、斯賓諾薩、洛克、休謨、哈特勒、穆勒、貢第亞克、過爾微希斯、播迺、朗墨突銳、篤若璧茜、赫爾巴、密洛、薇播、赫孟荷慈、菲希納、瓦亦慈、培恩克、迪琴納 (Hobbes, Spinoza, Locke, Hume, Hartley, J. Mill, Condillac, Helvetius, Bonnet, Lamettrie, Drobisch, Herbart, Mueller, Weber, Helmholtz, Fechner, Waitz, Benke, Titchener) 都不能跳出這個圈套。

物質的結構有平等相，心理的成分亦有混同性。物質的單位是極微的原子或電子，心理的質素亦是純朴的意象（感覺、影像、情感等。）物質有情性，心理亦有情性。物質有動相，心理亦有動相。物質單位之組合，遵循機械的定律，（如墜物律，萬有攝引律，質力不滅律，）表顯因果的關係，心理質素之集聚，亦恪守機械的原則（如

連念律等)符合因果的系統。物體質力有交替互變的現象，心理歷程亦有展轉蛻化的情態。物質體積有數量的多寡，心理內容亦有度數的大小。物質有恆態，心理亦有常度。物質之運行可以任人控御，心理之流變亦可順受約束。括而言之，物質的現象與心理的生活同是可觀察，可實驗，可測度的事實。近代人性之分析不是人生經驗的現象學(Phenomenology)，而是心理歷程的物理學。"Psycho-physics" or physics of the human mind 乃是機械主義的心理學之別號。Psyche 卽是 Psyché。相傳有一位鄉下人看戲回來，辮子暗地被人剪去，剛一走到家門，其妻相見愕然，驚問道：「你是誰？」鄉下人瞠目莫知所對，不禁怯步狂叫道：「我不是我！我到那裏去了！」近代心理科學殘削全人，殺戮自我。歐西人類面面相覷，尙知長歌我賦性爲人，人性不異我。Homo sum; nullum hominem a me alienum Puto 否？

一種學術系統成立之後，對於人類生活總要發生些影響，因爲任何學說根本就是生命精神的符號。近代機械主義的心理學所產生之影響，約而言之，計有下述兩種。

(1)發揮平等義，爲近代革命立下一個理論的基礎。我們在第三章裏已見近代歐西人類打破古代差別的宇宙觀念，階級的社會制度，發見一種平等的新宇宙。各種物質科學的研究網羅萬象，闡明它們的平等相，疏證它們的平等義。結果，自抽象的，數量的理論方面言之，宇宙真覺平等了。坐是之故，我嘗說近代物質科學正是一種精確的齊物論。機械主義的心理學即是齊物論中的一章，而且是萬不可少的一章。照中古宗教的宇宙論看起來，除卻物質境界之外，人類如能皈依神道，尙有個精神的福地，爲其歸宿。入世的痛苦尙有出世的解脫。但是近代科學所寫象的宇宙，其範圍廣漠無窮。人類寄寓於此種無限大，真平等的宇宙裏，除卻就地迴旋飛舞，別無出路。然據物質科學而言，物質初性與心理次性如是參差分別，則人類勢將喪失其地位了。因此，心理學家不得不用數量方法，把人性亦化爲一種平等理境，使與客觀世界的平等理境體合無違，然後人類纔有安居樂玩的機會。機械主義的心理學之所由產生，正緣此故。

從理論的見地看來，心理科學已與物質科學溶成一片。它們同是宇宙人生平

等理境的寫實。這一點確立之後，心理科學便可做近代革命理論的基礎了。『洛克應用這種科學擁護一六八九年英國民黨的革命，法國思想家據以擁護法國大革命，經濟學家據以擁護商人階級的要求，避免政府的干涉政策；美國憲法所採取之政法經濟原則，法國革命時期所立各種憲法，英國自一八二〇至一八六七年之憲政改革案均以這種科學的要義爲依歸。』⁽¹⁵⁾十八世紀各國社會運動，政治革命都如春雲怒展，其惟一的呼聲就是：「平等！人權的平等！」法國人權宣言，美國第一屆憲法及其他社會改造家各種正誼的要求無一不準依平等義。心理科學就是滋生這種平等義的園地。

洛克接受了霍布士的感覺主義，謂人類經驗之來源同是感覺，只有感覺。他說人之本性，空無所有，淨如白紙，一切心理內容——外緣的感相與內起的意念——均來自經驗。由是言之，人類初生，原屬平等，一切差別相都緣環境的歧異，機會的不同而起。哈特勒對於人性亦持此種見解。『人類根性原本相同，但就目前而論，他們的情欲容有不同，只須令他們在長時期內，甚至在短時期內，啓發同樣的觀感，攝持

同樣的意念，終可化除他們所有歧異之點，使之起相似性，現同等相。』(16) 人性平等義乃是政權平等義的前提。洛克與盧梭的民約論之根據完全在此。請證以下說。『我們如欲瞭解政權的真諦與緣起，須是審問人類的自然境况是甚麼。他們處此境地，一切活動均屬自由，人權之行使，財產之享受，悉本自然律，毫無拘牽束縛之事。這種自然境况又是平等境况，內中權力之分配，律法之效用，整齊劃一，絕無歧分。人之生也，類同位同，其所享受自然之利便，其所使用之藝能，亦復相同，自應同處平等地位。』(17) 『人類本性，獨立自由，一律平等，不得其允許，任何人都不能遭摒斥，任何人都不能受強制，他們時或出於自願，相結以約，共守信義，組合一種社會，共享舒適的，安全的，和乎的生活……』(18)

(2) 執着個人主義，為社會科學立下一個不穩固的基礎。從表面看起，機械主義的心理學似乎從服物質科學，視為最好的模範。但有一點，心理科學的精神與物質科學的精神實背道而馳。後者無條件地注重客觀性，而前者因受感覺主義之拘束，轉傾向偏私的主觀性。假使感覺是人類經驗惟一的來源，感覺又是主觀的心理

活動，（初性次性分別設的結果必是如此）則近代心理學上的感覺主義，由認識論的見地看來，已把唯物論的信仰根本摧毀了。（19）我們知識境內所剩下之現象，只有感覺是真確無誤的了。假使感覺是主觀的，偏私的活動，（近代惟心派認識論所堅持之感覺相對主義肯定這一點）人類心性又是一律平等，則我所取法者只有我自己，而非別人，因為別人的才質，不能高出我一等，殊不值得取法。這種假設（亦即是希臘卜洛泰哥拉斯的假設）瀰漫近代認識論之大部，其結果當然要引歸個人主義，惟我主義及為我主義。個人乃是萬事萬物之檢式，我的興趣與利益，有絕大的重要，雖摧殘別人的興趣與利益以求自滿自足，自私自利，在所不惜。近代社會裏各種階級鬭爭頗帶有這個意味。嚴格言之，各階級的領袖所極力衛護者，不是全階級的公益，只是領袖個人的私益。所謂公益僅是私益的「保護色」。近代階級專政只是領袖個人的獨裁。這確是偏狹的為我主義之弱點。近代各種社會科學多以惟我及為我主義為出發點。它們假定「自我利益」是人類行為惟一的動機。政治學上的民約論及放任政策，經濟學上的經濟人，自由貿易，及階級鬭爭的學說，倫理學

上的利己主義與惟樂主義都是最好的例證。

三

物質科學根據數量的方法，漫把宇宙萬象化爲整齊劃一的平等相。機械主義的心理學依附物質科學，奉爲模範，亦把全人割成幾部，攝取人性的平等相。各種社會科學又憑藉心理科學，接受人性的機械觀念，視社會爲個人間機械的組合，結果遂產生一類社會物理學（*Physique sociale*）「一切社會事實都由不變的，必然的定律攝持連鎖着。個人與政府對於這些定律，視爲情所必至，理有固然，只得甘心服從，莫敢違異。」⁽²⁰⁾宇宙萬象，層見疊出，都受萬有吸力之約束。社會現象繽紛錯雜，亦同受自我利益之支配。近代西洋社會不安的狀態，多由這種學說產生出來的。

上節所論只涉及心理科學的一方面，此外尙有動性心理學。十八世紀以後，生物科學勃然興起，頓使學術空氣煥然一新。前此所認爲一成不變，機械必然的事理，現在卻又得着一個新解釋。宇宙是演化的，生物是進展的，人生是創造的，心性活

躍的。我們對於各種現象，應注意其長養滋生的活態。若只就數量的構造，細加推敲，殊不足以玩味其深意。一般的學術理想是如此，心理科學又怎能拘守舊義？

動性心理學最好的一點在把人性當作活躍的進展的現象。我們所研究者不是意識機械的構造，乃是有機體適應環境的動作。環境因素常時推移變化，機體的活動亦緣之而起適可的反應，以求主客兩方面的均勢。舊派的心理學謂人性爲一種機器，它的意識質素至爲單純，意識構造至爲機械，我們只須用疊床架屋的方法，便可建立一個複合的人格。動性心理學分析人性，至少重視下列幾層要點。一、人性富有完整的個性，表顯許多滋異的遺傳趨勢，機體組織，動作樣法。我們應認識這些特點，纔能欣賞人格的意義。二、人性是千端萬緒的經驗集團，除卻明晰的「意識」結構之外，尚有各種衝動，欲望，情操，本能，興趣及其他衝突的動機。三、人性雖富有各種活動的可能性，但是他的動力如何表顯出來，卻仍帶些彈性。從這一點便可推知環境因素，至爲重要。假使環境是順利的，人格上的可能性自不難乘勢充分發展，否則暗受鉗制拘束，機趣斲喪，欲蔽而僻，情違而乖，才偏而詭，質損而邪，危乎殆哉！四、人

性是由機體與環境兩種因素烘托出來的，所以富有社會的意義。人格之完成，人格之意義都是由社會的活動裏取得的。個人與社會，輔車相依，缺一不可。個人是社會生活的產品，社會是個人經驗的集團。兩者之間有一種函數的關係。(21)

上述幾點只是現代動性心理學的綱要。若就節目而言，它又是派別歧分，渺無統會。這當然是新興的科學所不能免的現象。行爲派心理學，因為要符合物質科學的標準，仍不能超脫機械主義的圈套。反射動作乃是行爲的單位，有機體的全部反應，悉由這些行爲模型經過習慣養成或刺激交替的歷程裏疊合而成之系統。這派心理學只欲研究神經肌肉系統的屬性與定律，以說明行爲所由發生的經過。(22)

它的對象便是生物對於環境中單純或複雜的刺激所生之單純或複雜的行爲。它的方法是物質科學所慣用的觀察與實驗。它的目的在據神經、肌肉、分泌腺的構造與功用搜求定律以預測或控制行爲。嚴格言之，這派心理學只是物理、化學，及生理學之一部，它所研究者不是真實的人性，只是人類行爲物質的基礎。

批評機械主義，最中肯綮，發揮動性主義，最爲詳盡的學說當推格式塔心理學

(Gestaltpsychologie)。任何生物都不能脫離環境的影響，因為生命本身就是機體與環境相互的適應。生物的活動都緣環境的刺激而起，環境變化有時亦因生物的勢力而生。除非在一種均衡的情況之下，生物無時無地不發出動作，以求生命欲望的完滿，生命興趣的持續。環境與機體，刺激與反應，常相體合，形成一個「格式塔」。人類心理生活就是這種完整的格式塔。心理原子論離卻它來談意識的質素，行為主義者離卻它虛擬行為的原型，都是些空疏的抽象的說法，絲毫無當於理。所謂感覺的質素，若是獨立自存，不攀附過去心理的背景，表示動的程序，只是蹈空的幻相。所謂行為的模型，若是機械的單位，不憑依完整的格式塔，顯現動的適應，只是游蕩的虛影。真實的心理生活有過去，有現在，由過去到現在正是一種進展的歷程。適可的反應動作有背景，有現狀，由背景到現狀亦是一種體合的情事。進展與體合無一不是動性的格式塔。

這種新穎的學說自維泰謨 (M. Wertheimer) 柯夫喀 (K. Koffka) 柯樂 (W. Köhler) 悲多曼 (Petermann) 提出之後，正引起心理學界激烈的爭辯。它的理論系統正

在發展，我們在此當然不能預斷它的影響將是些甚麼。但據懸揣所及，亦有數層可得而言者。

一、糾正過去期間心理科學的積弊。機械主義的心理學每從意識的質素或行為的原子出發，漫把它們當作基本單位，然後再據積疊的程序，將它們組合起來，使成一種機械的結構。舊派心理學所認識的人性，所欣賞的人格不過如此。動性的格式塔心理學盡除積習，謂進展的全整的經驗組合乃是我們研究的起點。生物，尤其是人類，對於環境最初只作全體反應，溝通主客觀兩種因素，圓成一種內外無違的格式塔。等到環境逐步推移，其刺激的價值日就明瞭，機體內部的組織循序緻密，適應的能力漸次增加，於是原始渾淪的格式塔漸依進展的歷程滋生完滿的、複雜的、新格式塔。我們細玩動的進展，便知人性是活躍的現象，有創造的奇跡。這一點不但符合科學觀察所得的事實，而且與文學心理學的標準極為接近。文學家寫象人性，每把它看作前向的運動，自行為的始機，至行為的終段都是一些有脈絡、有變化的心理格式塔。

二、變更社會科學的方法。前此社會科學根據機械主義，爲我主義的心理學，誤認自我利益是社會團結的定律，遂產生兩種弱點。假使獨立的自我是先社會而有，假使社會集合是爲個人完滿利益，則社會存在的基礎，勢將根本搖動了。近代政治學上的放任與保護政策，經濟學上的經濟人說，階級爭鬪說，倫理學上的利己與利他主義，歷史學上的英雄主義與文化潮流主義，聚訟紛紜，莫衷一是，都緣社會科學家對於個人與社會相與之際沒有一個正確的觀念，偏重個人利益，則搖蕩社會紀律，偏重社會制裁，則傷害個人自由。近代各種社會科學家多於無形中假定個人與社會常處於對敵的地位，這卻因爲他們不瞭解人格的社會性。自我利益之完滿如果是重要的條件，則社會本身必流爲機械的組合，而各種社會事實不過是機械的現象，社會研究亦不過是社會物理學了。反之，動性心理學，謂人類心理生活爲主客和合的格局，個人與社會融化貫通，毫無敵愾，由是可知「羣己權界」的意義極爲明瞭，無庸妄起紛爭。假使每種社會各有特殊存在樣法，各有特殊使命，代表不同的進展的格局，則各種社會事實，滋異生奇，形態至爲複雜，我們對之，須是發明新的

科學，纔能啓示新的真理，絕對不能固執一種社會物理學的態度，以壟斷一切了。

三、修正人類對於宇宙人生的看法。近代物質科學，固執數量化的態度，抹煞性質的差別，價值的區分，結果高唱初性次性分別說的狂調，降低人類在真實世界中的地位。降及現代，杜衡（Dahem）等已覺悟這種態度之不當，漸以性質化的物理學（²³）代替數量化的物理學。宇宙除卻數量系統之外，尚有性質的內容，值得我們欣賞。這種論調恰與格式塔心理學妙相契合。（²⁴）物質科學好攝宇宙的平等相，往往只重視靜性的構造而忽略動性的發展，遂謂宇宙沒有創進的新奇。然自相對論出世之後，宇宙又不僅是空間的系統，而常呈時間的創進了。物質單位之運動雖謹守機械的定律，但是它們一入了某種層疊較高的境遇，有時亦新生特殊的個性與形相啊。這些不正是格式塔的蛻化麼？（²⁵）宇宙本身既是個蛻化無已的格式塔，人類寄跡於此，當然亦是時刻演化，與宇宙同取創進的步調，活現新穎的格式塔。偉大的先知先覺者，熱誠的社會改造者，激進的革命家對於舊有的，沿襲的生命格局深致不滿，於是努力奮勉，掀立新的學說系統，建設新的社會制度，提高新的價值標準，其

最後的目的都是要爲人類開一個新生命的局勢。

宇宙有無窮的新局勢，人生亦有無窮的新局勢！宇宙的樞要是新氣象。人生的樞要是新價值！

『同胞，提取你們的心神，提高些，再提高些！不要忘卻你們的肢體！舉起你們的肢體，做個健舞者，最好高出你們自家的頭地！』

『未來事尙有無窮的可能！笑向前面去！提起你們心神，健舞者，提高，再提高！更不要忘卻善笑者！』『創造者，收穫者，享受者都是我的好友！我領他們走上雲梯，親炙超人的榮光。』(26)

附註

1. O. Spengler: *Decline of the West*, vol. i, p. 289.
2. H. Bergson: *Introduction to Metaphysics*, pp. 89-90.
3. F. Nietzsche: *Ecce Homo*, A. M. Ludovici's tr., pp. 101-103.
4. O. Spengler: *Decline of the West*, vol. i, p. 299.
5. M. de Unamuno: *The Tragic Sense of Life in Men and in Peoples*, p. 1.

6. M. de Urannno: *Op. cit.*, p. 8.
7. W. Whitman: *Myself and Mine*.
8. Cf. B. Bosanquet: *Three Lectures on Aesthetics*, pp. 50-56; E. F. Carriat: *The Theory of Beauty*, ch. 11; H. Bergson: *Introduction to Metaphysics*, pp. 1-9.
9. H. Bergson: *Introduction to Metaphysics*, pp. 24-25.
10. Cf. L. T. More: *The Limitations of Science*, ch. 1.
11. Cf. H. Vaihinger: *The Philosophy of As If*, pp. 22, 99, 105-8, 176-7.
12. L. T. More, *The Limitations of Science*, pp. 8-9.
13. B. Russell: *Materialism, Past and Present*, *Introduction to the third edition of Lange's History of Materialism*, p. ix.
14. Cf. H. Ebbinghaus: *Psychology*, M. Meyer's tr., pp. 6-15.
15. J. H. Randall: *The Making of the Modern Mind*, p. 310.
16. D. Hartley: *Observations on Man*, sect. ii, prop. xiv.
17. J. Locke: *Treatise on Civil Government*, ch. 2.
18. J. Locke: *Op. cit.*, ch. 8.

19. F. A. Lange: *History of Materialism*, vol. i, ch. 2, pp. 37-8.
20. C. Gide & C. Rist: *History of Economic Doctrines*, p. 2.
21. Cf. W. James: *Principles of Psychology*, vol. i, pp. 293-296; J. M. Baldwin: *The Individual and Society*, pp. 118, 152-6, 170 & *Social and Ethical Interpretations in Mental Development*, pp. 539-542; J. R. Kantor: *Principles of Psychology*, vol. i, p. 30.
22. Cf. A. P. Weiss: *Relation between Structural and Behaviour Psychology*, *Psychological Review*, vol. 24, pp. 301-317.
23. Cf. A. Aliotta: *The Idealistic Reaction against Science*, ch. 4.
24. Cf. B. Russell: *The Analysis of Matter*, pp. 345-348.
25. Cf. A. N. Whitehead: *Science and the Modern World*, pp. 112, 151-154.
26. F. Nietzsche: Also *Sprach Zarathustra*, S. 429, 430, 28.

第六章 生命悲劇之二重奏

“Every philosophy also conceals a philosophy; every opinion is also a lurking-place, every word is also a

mask.” (F. Nietzsche: *Beyond Good and Evil*, Ch. 9, §289)

每種哲學總諱一種哲學；

每種意想含藏一種玄義；

每個言辭掩映一種妙趣。

“It is not for an individual, nor for an age, to pronounce upon a fundamental question of philosophy.

That is a task for a whole era to work out.”

(C. Peirce: *Chance, Love and Logic*, Pt. II, ch. 3, p. 202)

哲學基本問題之闡發，非一人所能爲力，亦非一時所能奏功，須萃衆人之心力爲之，歷時久者其效遠。

一

『哲學之有助於文化，不在闡發絕對幽玄的知識，以求標新立異，逞豔鬪奇，而在提示種種問題，令人可以懺悟生命情緒，領受生命奇趣，觀感生命之戲劇的景象。』(I)培道 (W. Paley) 這種說法對於哲學的功能可謂鞭辟入裏。我們在本書前數章中對於希臘及近代西洋宇宙人生的學說已作一個鳥瞰的敘述，現在應問，這些學說裏面究竟含藏何種文化的意義。我們的興趣與目的始終不是爲「局外人通消息」，所以對於科學與哲學上各項特殊問題不曾詳密精細地疏解一番，這種工作是科學或哲學分門著作的所有事。培根嘗把人類思想家分作蜘蛛式，螞蟻式和蜜蜂式三種。蜘蛛不顧客觀形勢，因風結網，自吐游絲，其失也妄；螞蟻貪得無厭，廣貯資財，不能融化，其失也疏；蜜蜂採取花粉，醞釀甘汁，供人食養，離疏去妄，有得無失。培根這種譬喻，一面指示思想的途徑，他方又樹立方法的標準，煞是有趣。我們現在亦可把學人研究學說的態度劃作三種：一如蚯蚓墾園；二如驪龍戲珠；三如老鷲搏

雲。蚯蚓寄生園地，藏修息游，飫沃增肥，蟲壤交利。這是學人沈潛播染的深工夫。驪龍得珠，內隱文縷，外顯妍狀，鑿破既傷其全真，吞咽又恐遭呃逆，只得嘔吐拮據，作態把玩。這是學人探索玄理奧義的姿態。廓落長空，浩蕩雲氣，老鷲振翼乘風，迴旋絕世，上凌縹渺煙霧，下掠碧海滄波，自在流眄，去來都無拘束，有時摩閃雙眼，俯瞰荒峯隱隱，廢港悠悠，嘹唳數聲而已。此種「自提其神於太虛而俯之」的精神亦是學人不可或缺的要素。我們深覺「科學哲學與人生」的問題，其範圍異常沈冥廣汎，非短時的努力，少數的篇章所能總括，結果對於這個問題的研究，不得不拋棄蚯蚓墾園的細密工作，而採取驪龍戲珠的方法旁敲側擊，或老鷲搏雲的精神臨空俯視了。驪龍雖不能吞得全珠，自果其腹，但在玩弄的時候，如能使那顆明珠「別有照人光彩」引起觀者一點「濟潤焦枯」之感，於願已足。老鷲孤寄長空，但求載取斷雲，在遼闊的學海裏留下幾點輕痕而已。

我們所以採取上述立場，尙有一種微意。這點微意，已被尼采一語道破了。「特殊的科學，各陳其理境，故能區以別之，至於纖微無憾而不雜偏私，反之，全整的科學，

範圍廣汎，意義瑰偉，吾人如欲得其會通，不免對之發生一種非客觀的問題；它的義據何如，它的效用安在？人們胸中懷着這個實用的動機，因而對待全整的科學往往不能如對待分殊的科學同樣地客觀。尤其在科學極詣的哲學裏面，知識效用的問題更屬迫切，每種哲學無意中都要肯定知識是具有絕大的效用。坐是之故，一切哲學中多充塞着意趣飛翔的玄學，而對於似乎不甚重要的物理問題之解決則淡忽視之，因為知識之於人生必須透露極端瑰奇瑋大的重要性。分殊的科學與哲學對峙之鴻溝就在這一點。後者頗似藝術，蓄意要參透人生行動的杳冥深處，使其意義昭明顯豁……（2）尼采這種說法把握着三個問題：一、純粹的科學觸發知識的衝動，依據抽象法追求邏輯的嚴整，義例的單純，不計近功實效，往往超人生以立論；二、熱情的哲學感受生命的機趣，運用直觀法透視經驗的蕃衍，意義的孳乳，其勢不得不估量知識的果效，衡論生命的徑向，以樹立價值的標準；（3）三、聰明睿智的人類，尤其是器宇軒昂，毅力雄偉的思想家，綜覽宇宙理境，發舒人生情蘊，有意無意中每將神奇之理，綿邈之情，展布在暉麗的帷幕上，藉以揭發悠悠宇宙，茫茫人生之藝

術的悲壯性。

乾坤一戲場，生命一悲劇，平生最服膺此兩句名言，故立論持說時常以此爲譬喻。(4) 前所稱述之宇宙人生——「情理集團」——便是悲劇的合唱。我們對於這個情理集團不應抱持淺薄的樂觀態度，尤不當採取畏葸的悲觀態度，只用一種深心去領略它的韻味而已。蕭伯訥說得好：「生命中有兩種悲劇。一種是不能從心所欲，另一種是從心所欲。」(5) 後者是古典的希臘悲劇，前者卻是近代的歐洲悲劇。讀者或許要問，從心所欲原是生命的樂事，何以又構成悲劇？悲劇一詞，究作何解？亞里士多德在詩詞學中有此一段妙文：「悲劇之爲物，摹擬一種動作，其意味嚴肅完滿，其情節宏邈壯烈，語意俊美，載好其音，神機紛披，各隨所託，描摹動作，妙造自然，宛轉綉思，不尙直敘，馳情深入悲憫駭異之幻境，以求心迹雙清之解脫。」(6) 這個悲劇定義統攝幾層要點：一、摹略自然，極妍盡態；二、指陳神奇之運數，以啓示生命之鵠的幸福；三、組織聲詩，歌詠動作，藉以傳寫人生之悲憤，與本事詩劇之追敘情節舒文載實者種類各別；四、總持靈性，吐納幽情，慷慨惆悵，寄託遙深，庶百感觸發之後，可

得一潔淨澄清之效果，斯蓋以情繫情，使軌於正，化運神思，燦溢美感。我們遠在近代，讀罷希臘詩人艾斯奇樂士 (Aeschylus)、蘇佛克理士 (Sophocles)、歐黎披第士 (Euripides) 之鴻篇鉅製，尙猶湍迴激蕩，契會深情，怡心悅目，何況希臘人之在當時，拓生命之衢路，逐運數之波瀾，那種憑情會通，持志適變之雄奇悲壯氣概，更是昭聲騰彩，驚神動魄了。我所謂從心所欲的悲劇，便是指着希臘人波瀾壯闊的生命情調。這種生命精神雖着重幸福的結局，愉快的後感，但並不儂薄佻巧，一味求樂，如喜劇中所奏演的故事那般淺薄，因為這人生幸福的結局是以深透迴遠的痛苦潤飾而成之模型，我們如欲領略它的韻味，須將實際生活中所經歷的酸辛苦楚都點化了，飾之以幻美，始能超越艱難，陶鎔樂趣，以顯耀人生的勝利。希臘民族之生存，竟能仗着堅苦卓越的精神，獲得勝利的，幸福的結局，這不是從心所欲嗎？

What means this haunting Fear

Incessant hovering near

To scare my prescient heart with vague unrest?

This hymn, unhired, unbidden, of bodings drear!

Why may not Hope renewed

With bold belief of good

Regain her wonted seat in my dear breast?

(Aeschylus: Agamemnon, 976-982. L. Campbell's tr.)

鬱鬱胸中憂，

相煎何太急？

耿耿玄覽心，

求知苦難給。

幽恨應有窮，

長歌舒膽汁。

會當起善念，

邀彼禎祥集。

何如長歡忻，

不作抱璞泣。

反觀近代歐洲的悲劇，其精神則迥然不同。歌德嘗致疑於亞里士多德的悲劇

低昂天地，憂心如擣的悲劇，正是近代歐洲人生命精神，我們稱之曰不能從心所欲的悲劇，使覺十分貼切。

In jedem Kleide werd' ich wohl die Pein
Des engen Erdelebens fühlen.

Ich bin zu alt, um nur zu spielen,

Zu jung, um ohne Wunsch zu sein.

Was kann die Welt mir Wohl gewähren?

Entbehren sollst du! sollst entbehren!

Das ist der ewige Gesang,

Der jedem an die Ohren klingt,

Den, unser ganzes Leben lang,

Uns heiser jede Stunde singt.

Nur mit Entsetzen wach' ich morgens auf,

Ich möchte bittere Tränen weinen,

Den Tag zu sehn, der mir in seinem Lauf

Nicht einen Wunsch erfüllen wird, nicht einen,

Der selbst die Ahnung jeder Lust
Mit eigensinnigem Kritteln mindert,
Die Schöpfung meiner regen Brust
Mit tausend Lebensfratzen hindert.
Auch muss ich, wenn die Nacht sich niedersenkt,
Mich ängstlich auf das Lager strecken,
Auch da wird keine Rast geschenkt,
Mich werden wilde Träume schrecken.
Der Gott, der mir im Busen wohnt,
Kann tief mein Innerstes erregen,
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach aussen nichts bewegen;
Und so ist mir das Dasein eine Last,
Der Tod erwünscht, das Leben mir verhasst.

(Goethe: Faust. v. 1544-1571)

人生天地間，

被服紈與紵，
脈脈括囊心，
結束儲痛楚。
悠悠少年情，
斷念勢難許，
遊戲逞歡娛，
歲月不我與。
馳驟人世間，
杳冥何足取？
棄捐勿復道，
懼憂以終古！
安分且固窮，
唧唧耳邊語，
感此絃歌聲，
音響一何苦！

漫漫長夜人，
曉來愁猶賁，
僕息難具陳，
懷憂復增慟，
期望一無就，
惡夢續殘夢，
緬想愉悅趣，
倏忽若飛輕，
阻我創造心，
使我不殊衆，
且且而伐之，
慷慨有餘痛。
黑夜轉地來，
反側不遑寐，
野夢何茫茫。

根觸孤星淚。

神明託我心，

動我中心意，

可惜物外情，

神明不能制，

人生苦行役，

寒澀負重累，

何不殲此身，

解脫人間世？

浮士德是近代歐洲人的靈魂，故其所發出之悲歌，焄蒿悽愴，在歐洲文藝潮流裏面直如饑鳳遙唳，百鳥酬音。關於此層，悲觀論者叔本華可以說是近代歐洲人的表率。他說：『悲劇刻繪入微之處，不在戲中英雄之個人自取咎戾，企圖悔改，卻在那生存本身的罪根：人之有生，罪孽深重，迦爾竺遠（Calderon）固已一語破的，我們必須具有如此卓見，纔能領略悲劇的真意味。』(10)『這種詩劇之偉大的成就，其目的

就是要表顯生命之可怕。不可言喻的苦楚，人類的悲憫，罪惡的勝利，傲岸凌人的氣運，真人義士的隕落，都在這兒舒展顯現，馴至世界之本性，生存之意義，亦於此中透露其端倪。生命顛倒，意志自戕的一類情事，直如奇峯驟崩，亂石錯落，令人驚魂駭魄，嗒焉若喪。』(11)『我們目擊此種慘憺，其勢不能不拋棄生命的熱忱，自覺生命不值得追求，更不值得留戀。……當悲劇的災難忽復出現之際，我們深悟生命恍如一場噩夢，呼嘯求醒，庶免沈迷。悲劇的效果入人之深，宛如活躍飛翔的高超理想，因為它能使我們高舉遠引，解脫意志及其興趣之束縛，並使我們對於意志之蔽虧鬱折，產生一種神機蕭然，顧而樂之之意態。一切悲劇，不論其題材種類如何，都含著一種特殊引人入於高超意境之傾向，令人深深覺悟世界人生了無樂趣，畢竟不值得我們攀援不捨。悲劇的精神就是促我們決然捨去人間世。』(12)

人間世如果是痛苦的淵藪，人們真能決然捨去，亦未始不是一件快事。但從近代歐洲人的眼光看來，此層究難實現，因為他們入世之愛太酣沈了，何能毀棄意志，斬釘截鐵地直與一切生命慾絕緣呢？他人且置不論，代表歐洲人中心意識的藝術

家及思想家如欲避世逃禪，藉免一切痛苦，畢竟是不可思議的幻夢。歌德評論莎士比亞，曾爽直說道：「人的意志就是他的天國。……：堅定的意志彌覺可喜，人們懷抱堅忍不拔的意志，一時縱然不能成就他們的慾望，亦稍稍可以稱心自慰。」「近代人之於意志，簡直奉爲神靈，不敢褻瀆。」「這種意志，馳驟揚厲，超越個人權力，確是近代特有的寶物。」⁽¹³⁾近代歐洲人的矛盾精神在此地充分表露出來。他們對於宇宙人生深沈迷戀，同時卻又感受重大煩惱。克洛頓在莎士比亞孫百蘭(Cymbeline)戲曲中說得妙極了：「我愛他卻又恨他。」這種愛之彌深，恨之愈切的態度正是歐洲人宇宙人生學說的神髓。他們觀察宇宙，體驗生命，酷如一個盲目的戀人，含羞向其意中人苦訴衷情；我不猶豫，也不顧忌，倘若你竟包藏禍心，我也還敬愛至於五體投地，任憑你渾無定姿，我總覺妙有真契。這種人的生活，迷戀是不可少的，痛苦是不可免的，迷戀中忍痛苦，痛苦中留迷戀，究竟能否得着意中人的最後歡心，又是渺渺茫茫，無從臆斷。叔本華持論立說，直叩歐洲人的心絃，故一方面主張生命慾之確立，可以統攝宇宙萬象，他方面又斷言生命慾之滅絕，乃是人類脫離苦海的「禪門」。

這是近代歐洲思想的岔道，左之右之，都是不能從心所欲，悲劇之效果，沈痛至於此極！

準上立論，古典的希臘悲劇與近代歐洲悲劇之截然不同，可以想見了。就這一層而言，叔本華亦不能不自加限制，承認他的見解頗違反希臘的悲劇精神。「我承認在古代悲劇裏面，這種禪遜的精神是很少見的，且不常明顯表露出來。義迪蒲士柯羅那斯（Oedipus Colonus）頹然就死時，仍痛恨國人之深仇，念念不忘昭雪。綺緋簡利亞（Iphigenia at Aulis）彌留之際，壯志未償，誠不願遽辭世人，但一轉念希臘的幸福前途，則又情有所託，慷慨就義了。迦桑德拉（Cassandra）在偉大的艾斯奇樂士所著之阿格邁倫（Agamemnon）名曲中欣然物化，毫無所苦，然而一種報復宿讎之念固仍繚繞於心頭。賀寇理士（Hercules）在曲雅奇麗（Trachinae）一戲中順從必然的命運，怡然就死，獨於人世尚悠悠有情……赫玻賴塔斯（Hippolytus）恰如一般古代的悲劇英雄一樣，對於無可奈何的命運與剛毅不撓的神意只得表示屈服，但於生命欲念則不肯棄置不顧。」⁽¹⁴⁾叔本華自覺希臘文藝情有獨寄之處，不能納入他

的矩範之內，便對這種悲劇精神頗致微詞，其實他勞情自知，深入奧窔，獨於希臘悲劇之驚采絕豔，尙猶窺測未周，敷衍不切。我們現在不妨撫取下列數點總括兩種悲劇意味之差別：一、希臘人具有堅苦卓越的精神，故能歷盡艱難，陶鎔美感，裁成樂趣，歐洲人抱負恢詭雄奇的意志，每好馳騁空外，展拓動機，招致煩惱；二、希臘人對待物界我境，真意溶溶，故能契會內外，融貫天人，合德無間，歐洲人睥睨宇宙人生，奇情瀟灑，每好劃分賓主，離析身心，範形有別；三、希臘人質直厚重，遭逢運會，奇正虛實，均以深心鎮之，自覺怡情適性，隨遇而安，纖塵不累，歐洲人果決軒昂，迸注機息，往來行止，多以幻意出之，宛如騎風躡電，忐忑不寧，險象環生。

二

上節所述已啓示人生之悲劇意味，現在當準此立場，剖析希臘思想之形成如何表露此種意味。古今中外的思想家可分作兩種類型：一是顯耀民族意識與時代精神的標準思想家；一是反映民族意識與時代精神而又超越這種精神與意識的

通人。希臘柏拉圖，近代莎士比亞，歌德諸人都應屬於後者，因為他們高瞻遠矚，窺見普遍人性之隱微，故其立論持說，明通周溥，絕不「蔽於一曲而闇於大理」。這種人恢恢廣廣，盡倫制，泱萬變，遠近終始，是非得失，兼陳並舉，妙能體常盡變，密察宇宙之玄理，疏觀生命之統類，無有偏私隱曲，惟其如此，所以不欲降心落魄，流為一民族一時代思想表現之舌人。柏拉圖鄙夷希臘藝術，（尤其是悲劇）歌德崇尚古典主義，其所以然之故，都於此中覘之。因此，我們對於一種思想潮流，如欲明白其機構，應先決擇其標準的典型人物，方能領略其特有的精神。關於此層，我甚佩尼采之卓識。他說：『真正的希臘哲學家都在蘇格拉底以前卓然自立，（到了蘇格拉底，形勢便改變了。）（15）尼采之用意，以為哲學應導人入於冰清遠澗雪壓寒峯之奇境，然後纔能擺脫習俗，屏絕恆理，放眼窺測宇宙萬象之神奇，窮究人類生靈之奧窔。蘇格拉底以前的哲人個個都是卓犖不羣的名家。他們的思想，處處表露健康的心靈，蕩蕩的氣息，所以能爬梳繽紛萬象，織成理網，啓發玄妙智慧，緣飾生命。這種揭櫫理網，高擎生命的豪氣就是真正希臘妙智之神髓。依尼采看來，希臘藝術之高潮叢集於悲

劇，而悲劇之產生實本於兩種美妙精神——大安理索斯的精神與愛婆羅的精神（the Dionysian spirit and the Apollonian spirit）——融合貫串而成之綜合的玄學。希臘初期精粹的思想即是此種高超的悲劇智慧之前驅。紀元前六五兩世紀為希臘文化的燦爛時代，思想之繁興，藝術之鼎盛都在此時。「希臘人適於此時究心哲理，冥冥深造，既顯示哲學之功能，又表露希臘人自身之素性。」^{〔16〕}希臘人以文化的深意與文化人的慧心窮究哲理，所以竟能宣洩哲學天才，美妙無與倫比。

希臘思想的精神頗與近代歐洲不同，後者之根本動機常是科學的，不免帶些冷酷剝刻的意味，而前者則不時以熱情點染萬類，使世界之存在呈露純美的徵象。我們衡論希臘思想，誠如尼采所云，要「以藝術家的眼光觀察科學，更須以生命的眼光觀察藝術。」^{〔17〕}希臘人之思想始終以生命之美化為著眼處，所以他們儘管歷盡艱辛而不致淪入悲觀的頹境，因為他們心目中常有歡愉豐滿的精神支配一切，縱在愁慘的危險中亦尚能以堅忍卓越的心情維護生命之流行，使趨於最後的勝利。希臘民族及其文化彷彿是一叢驚采絕豔的玫瑰，其芳菲綺麗的生命純從荊棘

刺刺的枝幹上吸取甘汁營養而成的華鬘。

現在且讓我徵引大地歌辭(18)中一段故事，便可證實這種說法並非虛聲聳聽。正當佳氣氤氳，花光披拂的節候，婆賽芬(Persephone)離開了慈母德穆鐸(Demeter，譯言大地)和深心的海神之女嬉遊於萬花叢中，地錦密如絳繡，卿雲爛若龍文，海濤騰采，突湧光怪，奇葩含苑，暗薰妙香。婆賽芬寄身靈境，竟體蘇融，沒奈何中，縱手攀花，思欲挹彼香雪，潤我情懷，倏忽間地面迸裂，其故父雄踞神駿，蹀躞而前，憑虛攫之而去，但覺蕭蕭麟麟，萬鈞逆挽，奮躍凌空。他在撲朔迷惘當中，離漸痛哭，呼嘯求救，然而駿馬奔騰，人神辟易，誰敢遮去去路，猶幸日神睽睽遠矚，清光流照，海格(女神名)冥心遐想，巧慧神通，洞濛中微聞其事。婆賽芬暗中思量着，只要大地不沈淪，天容不寂滅，海波依舊汹涌，陽光依舊照耀，慈母容顏緬懷可見，神靈威儀赫然常存，此心縱極愁慘，前途仍有希望。如此一想，覺遠峯瀉韻，海嘯吞聲，彷彿都爲他排遣情懷。德穆鐸遙聞其女悲呼，心肝欲裂，因急卸倩裝，驚地飛起，騰越山陬海涯，到處窮搜，迄不見愛女之蹤跡。如是往復尋求，千迴百折，已歷九日，消息杳然，德穆鐸憂心如搗，痛絕肝

腸蓬首垢面，擗去食飲。到了第十日侵晨，燕蓬海格，於是相偕造訪，照臨下土，周覽人天的日神，得悉此事底蘊。

德穆鐸念女情切，胸中滿懷憂憤，乃竟脫離神羣，索居人間，自毀仙姿，形容枯槁，最後來臨綺露茜（Blens）王國，偃息仙女井邊，愁坐橄欖樹下，孤寂氣沮，頹然神喪，自遠望之，宛如窮嫗。維時適有婢媧四美，就井汲水，瞥見此嫗，怒焉憐之，邀歸王宮，皇后（默塔那拉 Metanera）靜坐迴廊，有子在抱，此嫗趨前爲禮，一時頓顯靈光，虛白滿屋。他寄跡深宮，情懷稍改，日間略進飲食，皇后新舉一子，喜出望外，因囑德穆鐸撫育此兒，他拜領寵命，將兒入懷，日惟塗以瓊露，禁食凡酪，更深夜闌，則置之丹火爐中，狀如煉金，此兒漸長，秀若神童。皇后愚昧，暗滋疑惑，一夜竊視，窺見隱祕，頓時狂駭，咄嗟稱奇。女神聞之，怒容頓顯，出兒於火，棄置地上，自時厥后，此兒雖秀骨天成，然已命同凡夫矣。倏忽間德穆鐸謝去枯容，耀露仙姿，黃髮披肩，明霞豔豔，頰身蘊璞，神光閃閃，輕衫散綺，竟體生香，令人沐此靈光，不禁低頭膜拜。女神顯真，閱時一瞬，忽排闥闔，斂衽而退，意象盡脫，渺茫空虛。翌晨，國王賽露茜（Celens）體會神意，爰造靈殿，迎以居

之經營歲事，神果降臨，終日禪定，默想愛女。

是女神者，痛失其女，赫然震怒，迺降凶災，懲治人世。農夫力作，牽牛曳犁，治田墾地，徒勞而已；散播種子，潛藏地下，水土不滋，根芽不茁。女神蓄意滅絕人類，縱有神靈代人哀懇，亦難回轉。天父皇慈（Noë）憐此浩劫，爰飭諸神，下臨茲土，委宛陳辭，求爲人恕。女神默聽，置若罔聞，曰：神所居，寧忍拋棄，大地回春，勢所難能。苟非愛女入懷，百穀斷無生理。素慈無奈，乃遣使者直入冥府，謁藹德諾（Aldeneis，女神之故夫），飭將女兒送還母懷，藉免生命永無嚙類。使者拜命，深入冥府，瞥見婆賽芬兀坐父旁，容顏憔悴，緬懷慈母。藹德諾猥以素慈聖旨難違，特允女兒重回人世，但念彼之自身亦是永生神靈，父女之親，情殊難絕，於是暗酌靈漿，飲彼愛女，使之眷念老父，不時寧家。使者巧慧，善爲說辭，終乃駕馭神駿，攜婆賽芬回返人世，敬獻殿前，德穆鐸欣逢愛女，急起吻抱，濃情似密，深意如環。素慈爰懇聖母瑞姬（Rea），現身人間，慰藉此雙多情母女，攜返天上，重與諸神言歸於好，並囑婆賽芬年分三季，二分在世，親侍慈母，一分入冥，存問先父。自是以後，大地昭蘇，百穀蕃衍，人類生活，欣欣向榮。

上面這段歌詞，據英國學者郭爾特（G. Grote）之考證，約於紀元前七六兩世紀之交，流傳於希臘。即此一層，已足見其重要。當是時，希臘民族天才直如旭日初升，漸放光明。是後百餘年間，悲劇作家一時輩出，而超詣哲人亦後先迭起，相與協奏和鳴，發洩一種蒼莽浩渺的悲劇智慧，妙如翔雲連風，暉麗灼爍。這就是尼采歌頌不已的悲劇時代。大地歌辭可算是悲劇時代的序幕。這段歌辭雖然只是一種幻美的神話，但是我們細加玩味，可於其中發現幾層極端重要的意義。自然曼衍，萬化流行，兀自蘊蓄着一種氣象磅礴的力勢，其胎息淵深，其根柢盤屈，翕而含之，橐籥無窮，鬱積一切生命的儲能，闢而弘之，潛滋奧衍，鼓鑄宇宙萬類的動態。所謂德穆鐸就是指着這翕含闢弘的生命根身。宇宙之展拓，生命之化遷，其元氣雖浩蕩淋漓，轉轂不窮，循環無竟，但有時卻因力大勢強，盤空踊躍，一旦憑臨仄境，反覺控勒不住，如仍迸驤奔放，凌亂迴翔，難免有迫促毀奪之厄。生命之蓬勃揚厲，常常履艱蹈險，透露危機，甚且銳挫峭折，氣鬱不舒，流於滅絕。婆養芬驚地爲藹德諾攫之而去，攜歸冥府，便是象徵生命之危亡。真氣彌滿，吞吐大荒的生命，竟爾幽藏寂滅，返於冥無，這是如何值得悲

悼慘慟的情事。無怪乎德穆鐸憂憤之餘，自覺悠悠荒荒，情無所寄，非令坤軸天樞，截然止運，不能慰其哀怨。但是生命畢竟是個神奇恢愴的歷程，宛如一浮雲在天，時闔時開，奇峯斷處，美人復來。「婆賽芬忽爾凌虛，一碧俱化，窅然空跡，影流形幻，詎知慈母真情纏綿，迸流不住，精誠感應，神靈呵護，竟能觸發無邊愛力，招憩離魂，使之重返。垂絕生命復歸統系，綿延賡續，亙古不逝，元氣淋漓，一本所繫。方生而有將死之危懼，其情哀，其神慘，瀕死復得回生之希望，其意悅，其心愉。生與死俱，死且復蘇，元氣周匝，以鬱而流，往來迴環，紛若輪輸，幹運大化，陶醉醞釀。這便是大地歌辭所含蓄的生命詩意。嗣後希臘的悲劇與悲劇時代的哲學兀自脫胎於此，融成一種統一的思想風格。

「希臘人可算是惟一的真正的健康民族，其哲學化的精神為哲學樹立一個亙古不易的表率。」希臘人知道於適當時期開始樹立哲學，這層高明教訓實為任何民族所望塵莫及。哲學產生，意在表白人類志慮超朗功力雄健的情態，應在人道詠美的幸福時代開始，不當於抑鬱困難的時代發端，世嘗有人誤認哲學為怨悱

之氣所生，誣妄殊甚。希臘人適於昌明時代開始哲學化，哲學之本性及其功力得所啓示，希臘民族之特質賴以宣揚，勢固如此，理亦宜然。』(19)『只有像希臘這樣的文化，纔能指示哲學家的工作是甚麼，我前已說過，只有這樣的一種文化纔能護持哲學；哲學家並非徘徊歧路，徜徉不知所之的浪人，此層理由與此中底蘊惟有希臘文化深深知道，並能予以證明。』(20) 按尼采之用意，以爲希臘哲學家造詣特深，正因他們能戮力同心，創造博大的思想體系，藉以傳寫希臘整個民族的悲劇智慧。

此處所謂悲劇智慧，其意蘊博大沈雄，非片言數語所能詳盡，無已，惟有指陳幾層要點，或可展轉闡發出來。古代希臘相傳有一位智者大師名叫色理納斯(Silenus)，常伴大安理索斯(Dionysius)隱遯深林，不窺人世。密達斯王飮聞其名，百端尋訪，渺然無蹤。密王蓄意追求，最後果然邂逅相遇，因向追問，萬物芸芸，孰爲至善？人欲豁豁，誰可稱心？色理納斯初對此難，默無一言，及見固問，狂笑報答：『善哉人類，霎時寄生，我所能答，汝不忍聞。莽莽世宙，茫茫人生，至善之境，非汝能得。果欲得者，原當無生，乘眞返虛，歸於空幻。次善一途，可供決擇；汝苟有生，急宜斷滅。希臘人察覺宇宙一切，甚而

至於生存本身，處處充滿狂騷大患，令人震驚，此為悲劇智慧第一義。

O horror of the world!

Too great for mortal eye!

More terrible than all I have known of ill!

(Sophocles: King Oedipus, 1297-9, L. Campbell's tr.)

Dark, dark! The horror of darkness, like a shroud,

Wraps me and bears me on through mist and cloud.

Ah me, ah me! What spasms athwart me shoot,

What pangs of agonising memory!

(Sophocles: *Ibid.*, 1313-9, F. Storr's tr.)

微茫人間世，

憂苦兩相乘！

恨望生叢棘，

惡趣更幾幾！

開味開味成悲傷！

斂我幽靈入繁囊，

陰霾作勢雲無住，

逐時走險憑大荒；

抽肌換骨歷萬苦，

淒入天心意難忘！

這是希臘悲劇英雄笛蒲士沈痛的呼聲。中含一種萬不得已的苦衷，令人聞之心驚膽裂。這種罪孽深重的人生與惡貫滿盈的世界，其負荷之重非任何個人所能擔當得起，所以詩人蘇佛克理士早於合唱中訴說道：

Races of mortal man

Whose life is but a span,

I count ye but the shadow of a shade!

For he who most doth know

Of bliss, hath but the show;

A moment, and the visions pale and fade.

(Sophocles: *Ibid.*, 1187-1191, F. Storr's tr.)

衆生遠行客，

奄忽如流影！

榮名隨物化，

夢斷無人省。

危機是整個世界的危機，罪過是全體人類的罪過，這些是真了不得而又不得了的嚴重關頭，非有剛毅果決的本領不能度越。希臘人對於這些痛苦匪但不存臨危苟免的僥倖心理，反倒挺起心胸，怡然忍受，希望以痛苦來支持生命，庶可取消痛苦，獲得光榮的勝利。這是悲劇智慧的第二義。試看艾斯奇樂士所描寫的偉大英雄——勃勞墨碩士（Prometheus），便知這種精神有亙古不滅的光榮，任何民族都應效法。

Too soon thou makest lament and art full of fear.

Forbear until thou hast learned the rest as well.

(Aeschylus: Prometheus Bound, 69-7, H. W. Smyth's tr.)

When I have been bent by pangs and tortures
infinite, thus only am I to escape my bondage.

(Aeschylus: Ibid., 512-3, H. W. Smyth's tr.)

Blessing mankind beyond their destined bound,
Neglect not, hapless one, thine own distress.

I still have hope that, freed from this thy bond,
Thou shalt have strength to cope with the Most High.

(Aeschylus: Ibid., 507-510, L. Campbell's tr.)

Young ye are, as young your power, and ye think forsooth
That ye inhabit heights beyond the reach of grief.

(Aeschylus: Ibid., 955-6, H. W. Smyth's tr.)

世人恣歡諠，

君何徒悲傷？

科學哲學與人生

勸君廣胸臆，

毋使淚盈眶；

澄懷感有餘，

幸福自來將。

百憂撼我心，

痛苦何時已？

歷盡苦中情，

直悟解脫理。

感慨蒼生多苦辛，

百劫修成忍辱人，

一朝還我自由身，

終有勝情匹至尊。

君年富且強，

君力更闔美，

挾之以創業，

超詣誰與比，

渺渺懷憂心，

往者終已矣。

痛苦爲生命的根身，閃避不得，凡夫對之，或竟無法剷除，但悲劇的英雄畢竟是人中之龍，天矯空冥，飄搖飛舞，卻要首尾并命，擊擢宇宙一切惡魔，挽回人間萬種浩劫。這層如何辦到呢？悲劇英雄常常忘掉自身的生命，拋棄小己的利害，自覺天地與我並生，萬物與我爲一，天樞地軸之失運，須賴我扶持，萬類衆生之遭難，應由我解救。宇宙之大，簡直是我的流影，一物之微，畢竟是我的幻形。我與人，人與物，物與我，都是一體連繫，分割不得。試看悲劇人物登場奏演，其所訴述的痛苦何嘗是他自身的痛苦，然信口說來，真情遠注，賡理入微，既宣洩自己的深衷，復直叩衆人的心絃，所揣摩

的動作何嘗是他一己的體態，然任意做出，工力入化，機趣通神，既發舒自己的孤憤，又把握衆人的情懷。他此時運掉藝術手腕，漫把罪厲都化爲德行，痛苦都飾作美感，所以人人欣賞之餘，神思醉醺，彷彿超升入於幻美的世界，一切慘痛的經驗竟已洗刷淨盡，轉覺風停雨息，清華滿天，神光嘯吸，同氣相求了。宇宙翻成幻美的境界，生機爭集妙趣的靈台。『我們已在藝術神品的韻味中取得無上的尊嚴——只有把人生與世界看作一種美妙的現象，纔能參萬歲而成一純。』(21)這便是悲劇智慧第三義。人類果能以這樣堅苦卓越的精神來操持生命，不難克服任何困難，掃蕩一切矛盾，然後提神太虛，睥睨世界，覺種種憂患恐懼都是美滿生命的點綴。我們站在最高價值平面上，可以俯視一切低級的罪孽的生命，向之狂呼道，我們已摧毀了你們而得着超升了。更可以自在流眇人間世，對億萬生靈招手歡呼，徵求同情，引之上進。聽者請發揚精神，同聲朗誦生命勝利之歌！

Let the calm Empyræan be fretted with thunder, fierce

agony shoot

Far through Ether with racking of tempest, and Earth
from her nethermost root

Rock with wind till she quake to her centre;—wave
heaped upon wave with harsh roar

Disorder the stars in their courses, confounding the
sea with the shore;—

At one cast let him fling me afar to black Tartarus,
cruelly whirled

As Necessity wills to Hell's uttermost depth, at the base
of the world:—

Yet he never can doom me to death. I shall live
evermore.

(Aeschylus: Prometheus Bound, 1043-1053. L. Campbell's tr.)

讓萬縷變曲的電光射向我的頭顱

讓般雷震天，萬籟怪作；

讓暴風撼地，倒旋坤軸；

讓狂瀾嘯海，駭浪騰天，攪亂星斗，

讓惡魔攫我凌空，擲向海底；

隨幽冥的命運沈淪漂泊；

任憑他橫逆頻加，我畢竟永生不滅。

(依 H. W. Smyth 英譯散文重譯)

人類要有希臘民族這樣積健爲雄的氣概始能飽餐生命的甘飴。

'Tis sweet the life thus to prolong

In peace without alloy of fear,

Feeding a spirit fresh and strong

With tranquil hope and lightsome cheer.

(Aeschylus: Prometheus Bound, 534-7, L. Campbell's tr.)

生命甘如飴，

蘇延復滋蔓，

安詳而安帖，

不雜憂與恨；

蘊藉好精神，

清新且雄健，

妙曼恣歡樂，

勝情長如願。

希臘人挾持酣暢優美的精神，馳騁人世，故能盡量領受生命的愉快。

How good is man's life, the mere living! how fit to employ

All the heart, and the soul, and the senses forever in joy!

(Quoted by R. W. Livingstone in the Greek Genius and its

Meaning to Us, p. 131)

人類欣有託，

逢此達生樂，

心靈緣六根，

快意如酬酢！

如此看來，希臘悲劇智慧最後竟得着喜劇精神爲之數采。請看詩人亞里士陀

緋尼斯 (Aristophanes) 在流雲裏透關的描寫。『來，請來，你那布施甘霖的女神，來集華貴的雅典，瞻望瓊芳競秀，英才揚靈。這裏有巍峨聖潔的神座，要眇婉媚的雕塑，高插雲霄的殿宇，這裏有神聖的恬愉的逍遙遊，並且每屆孟春，這裏有歡愉的宴飲，也有肅穆的祭儀，及至春花滿甸，妙香披拂的節候，酒神榮光赫然降臨，五音合節，抒情狂舞，長笛協律，蕩志浩歌。』²²）上面這段文辭簡直是一幅生命酣醉圖。人類寄跡大地，竟能以酥融的醉意遊目騁懷，神遊無端，真可謂陶陶樂盡天眞了。悲劇詩人歐黎披第士對於此層最有妙悟，所以歌詠酒神，贊其功德：

Receive this Spirit, whose'er he be,

To Thebes in glory. Greatness manifold

Is all about him; and the tale is told

That this is he who first to man did give

The grief-assuaging vine. Oh, let him live;

For if he die, then Love herself is slain

And nothing joyous in the world again.

(Euripides: Bacchae, 769-774. Murray's tr.)

陶陶酒仙來，
迎之入瑟筵。
赫兮其丰儀，
恢廣而淳懿。
於古已有說，
生人多愁思，
酒仙教醞釀，
飽飲以肆志。
揚觴邀酒仙，
酣醉酬美意，
祝爾壽無量，
情愛彌真摯。
哀哉世間人，
悠悠無遐寄，
如何辭酒仙，

希臘這種爛醉的生命靈感，真值得我們五體投地之佩服，希臘天才放眼曠觀人世，其始也，若有無端哀怨，振觸於萬不得已，迨後聚精會神，以全副心身深入乎其中，相與浹而俱化，漸覺一切離奇顛倒的環境，正是醞釀性靈，觸發生機的佳地，苟能沈潛播染於其中，久之自然鬱積浩渺奇情，鎔鑄泱泱深意，一旦盎然充實，渾脫流露，便如倒瀉洪濤，淋漓滿志。譬之藝術創作，當一詩之未成，一畫之未就，雕塑初著意象，音樂暗惹幽情，一切體裁風格，只在想望中縈繞繚繞，匪夷所思，卽之無物，藝術家之在此時，躡空追虛，抽緒無端，其胸中之衝突矛盾，感憤愁苦，恐有非言語所能形容者，然而他不辭勞悴，孤寄幻境，窮幽探奇，優游饜飫，如酒仙解衣換酒，如征人馳夢還鄉，縱有無限酸辛，亦只得暫時隱忍，以求功候之深到，及其寢饋既久，鑽研益深，意境成就，妙趣環生，滿心而發，肆志以成，化機在手，擬議神明。當此時也，興會酣暢，卽以自家之身心投向自然之懷抱，更將宇宙之奧妙攝入一己之靈臺，向所未見之奇情幻境，均曲折呈露，假託形象，締構純美，藝術家之理想竟成了大自然之範形，大自然之條

貫轉變作藝術家之意匠。藝術創造宇宙形象之美，乃竟契合天然，宇宙洩露藝術神機之祕，適以完成自我。藝術天才之神工鬼斧，可以設想人類，趣令別出新樣，剔透玲瓏，又能創建世界，使之提升超拔，脫盡塵凡，要在攝取幻想之理智，妙造意境，孕育才能，於千迴百折中抉擇，比合其本身所締構之意念，巧裁形象，煥溢美感。準上以言，希臘人深嘗人世苦痛之後，積健爲雄，發舒創造天才，征服萬種困難，使生命精神鋪張揚厲，酣暢飽滿，漸臻至善；同時卻又發揮藝術想像，使客觀世界，含章定位，垂象鋪形，底於純美。生命的醉意與藝術的夢境深相契合，產生一種博大精深的統一文化結構，在這裏面，雄奇壯烈的詩情，（大安理索斯的精神，見之於悲劇合唱）與錦繡明媚的畫意，（愛婆羅的精神，見之於雕塑）融會貫通，神化入妙。這便是希臘悲劇智慧的最上乘。（23）

悲劇妙智既如上述，準此以觀，則純正的希臘哲學正發洩此種酣暢淋漓的精神。我所謂純正的希臘哲學係指蘇格拉底及柏拉圖以前的思想。因就時代及學術內容上着想，希臘的悲劇與初期哲學之發展顯是同調的。至於柏拉圖，雖是極偉大

的哲學家，但其所代表的精神實非純粹屬於希臘一民族或一時代。尼采嘗稱柏拉圖爲預存的基督教徒（*Præexistent-christlich*），羅德（E. Rohde）特認柏拉圖的精神爲希臘的「教外別傳」，而黎文斯同（R. W. Livingstone）竟以柏拉圖爲「非希臘精神」的代表，煞有見地。（24）

純正的希臘哲學就是尼采所謂「希臘悲劇時代的哲學」，其思想之梗概，我在第二章中已略加敘述，並稱之爲物格化的宇宙觀。彼處所述，僅及其外表之間架，茲所論列，當及其精神之核心。甚麼是純正希臘哲學的精神？其所表現之要義究有幾層？純粹的希臘哲學，不管其宗派如何歧分，其思想如何異趣，總表現幾層基本相同之點。自然奧衍，奮運生機，萬象畢出，孕育人類，人類蓄德，含弘光大，冥觀遐想，契合自然。『我們語及「人道」窮極根柢，似覺其義蘊特別，頗與自然不同。實則這種異趣只是虛設假立，絕無其事，自然之屬性與人類之素德，兩相增益，一體俱化。人類之超詣高才正是自然，故能以此身之浩浩，包天人之奇奇。』（25）這種思想可以說是天人無間論，盡人之心以畜天（指自然而言）其合縉縉，正如吾國朱子所謂「人蓋

未始離乎天，而天亦未始離乎人也。」（朱子太極說）人與自然浹而俱化，固是希臘思想的通性，但是此地所謂契合，並非屈人就天，以人為自然的順民，亦非強天從人，以自然為心中虛構的影像。人天體合，正緣天與人都是普遍生命的流行。「近代科學常好假定某種機械的質力以說明自然界之變化，並且這些質力交互牽合，其動作之總和遂構成自然觀。但是除卻這種機械的觀念逐漸流行之外，尚有一種更久遠，更有神采的……哲學與之並駕齊驅……其心靈的起點並非觀察自然之外表現象而窮其次第，乃是鬱積一種情感去體驗自然的生機，譬如春日晴和，曉風拂面，我們情懷浩渺，覺週遭都布瀟着大自然的盎然生氣，彷彿芳陰下，翠條邊，正有某種生命精神迢迢飛度，迸注其生香活態於我們的心胸，趣令嘯吸神光，同情感召，有意境欲開，心花競吐之妙。以這類的本能為起點，那種幽久的，非機械的……精神哲學直悟到自然並非機械力之體系，而是一種活的生命，活的人格之統會，其神光煥發，精彩耀露，處處沁入心脾。」（26）這個見解就是希臘的萬物有生論（Hylozoism）。人類之本命，萬物之生機，一體化遷，運乎無始，周乎無方，貫徹宇宙全境。如此看來，希臘

人好以神奇的幻想象徵宇宙中各種互相連繫的生命，決非偶然了。試以「大安理索斯」爲例，見之於神話的傳說，形之於詩人的歌詠。「它（指大安理索斯）原是個別的葡萄樹神；試想欣欣向榮的葡萄，盤根牽藤，縈蔓繚繞於新婚少年的門楣，當其主人低頭徘徊於芳陰之下，愛護將息，視之如珍玩，撫之如嬰兒；及其根深蒂固，柔條競茁，花光披離，露泔颯集，姿意搖情，流露巧慧，沾渥萬類，濟潤焦枯，遲之又久，根幹茂盛，枝葉扶疏，積果纍纍，醞釀爲酒，陶醉人心，其影響之所及，上蒙玄天，下包靈地，幻託人形，凡此種種生長歷程，自我們觀之，只是自然之玄祕的化迹，然而對於他們希臘人，則爲活躍精神之流寓。因此他們進而擬議大安理索斯，（最後舉以包涵天之光明及地之滋潤，）不僅認作葡萄之樹神，且視爲強有力的符號，象徵貫注萬有的普遍生命。……：……：在歐黎披第士的酒仙劇中，它竟能運用妙術，幻生蜜酪，布施近衛，且令頑石湧泉，飲人止渴。最後它的權力漸次增益，其操術之奇，範圍之廣，寔與德穆鐸相等，大地之生生不已，季候之往復迴環，一一都蘊積於其中。……：……：大地藏富待之而啓，世宙積珍倚之而流，恰與德穆鐸聚散百穀，周急濟窮，有同樣操持生命的

權力。德穆鐸馳御乘風，轉輸百穀，博施濟衆，大安理索斯也。東西馳騁，縱轡周遊，挾珍儲富，賞賜衆民。在這個幻想裏面……：……大安理索斯的故事，竟變作人類的故事，其所遭遇，直令人感嘆身世，呼召同情。」（27）希臘人之於世界，視爲具有人格，流露生命，其於人類，也看作發揮生性，含攝自然，（28）由是而言，其物本主義的宇宙論，不期而合於人本主義的人生觀。人格形成小天地，宇宙透露大生機。盡已則盡物，物中有我，明天以見性，性外無天，人資萬物之性以爲道，道法天地，物冒人類之性而成德，德貫生靈。希臘哲學家對於人與自然的和諧所以能看得如此深透，就是因爲他們富有悲劇的智慧。尼采說得好：「哲學家試把宇宙的鈞天廣樂攝入自己，妙奏和聲，然後締造種種意念，投向身外，其冥想之透闢，宛如創造的藝術家，其同情之深厚，頗似宗教家，其思想之窮原盡委，極深研幾，則又類乎科學家，他自覺渺小之身可以展拓開張，包舉宇宙，同時卻又能蕭灑出塵，回眸內注，自視爲世界的反景，他能保持這種冷靜頭腦，正緣他有戲劇家的才能，一方面幻已作人，擬儀摹態，繪出心聲，同時卻又深知援人入我，繫情體物，寫就奇文。」（29）我們誠能以此種心神注視希臘悲劇時

代哲學之發展，自覺其思想表面縱極平庸，內中特多深意。所謂水，所謂火，所謂氣，所謂土，所謂氣火水土，以及數量之散殊，實有之彌漫，原子之集聚，都是宇宙形體之展轉灌輸，挾生命以遷化。萬物一體，固為生命之幻影，萬類多元，亦是生命之流行，當其幻化則不能無所變，當其流變或不免趨於滅，但是這種種都是滅故以取新，變一而成多，幻常而出奇，如水之滋潤，如火之炳耀，如氣之嘯吸，如土之茂育，如數之迭出，如種子之繁殖，如原子之分合，如心靈之出神入化，雖幻而顯真，雖變而進益，雖滅而更生。當宇宙之幻生不測，當生命之流變無窮，我們從之如流，援之入幻，或有逝者如斯，伊於胡底之感。希臘人對於此種化遷的歷程，有時竟驚愕失措，不呼之為危亡（Distraction）即稱之為失正（Ergance），這誠然是悲劇智慧初次表露之必具傷感。宇宙固若是險哉！人生固若是茫乎？及經悉心觀察，冥心遐想之後，又深覺此宇宙人生乃是幻以見真，流而趨善，變乃歷久，滅更生成之永恆的行徑，於此中發見了明通周溥的法則，據以詮釋萬象之原委，窮詰萬類之根荄，然後恍然大悟前此所引為大患之流幻變滅正是宇宙遞嬗的節奏，生命運化的旋律，反可藉此激發悲劇智慧的一大乘。

義。」他昂起頭來，穩定脚跟，姑認這種存在爲一種悲劇，於是發揚蹈厲，參與那悲劇的奏演而爲之英雄人物。」⁽³⁰⁾希臘哲學思想體系之創製，就是要發洩這種偉大的精神，結果純粹的希臘哲人，真在人類思想界中揚眉吐氣，做了英雄！他們懷抱這種靈感，馳情遐想宇宙形象之美，繪出推陳出新的哲學系統，妙如藝術家創作藝術品，一件勝似一件地揭示在我們之前，顯露其湛深的天才。尼采描寫赫若克賴特斯的妙文我們可以引來稱贊許多希臘哲學家。「赫氏不必勉強證明這個世界已止於至善，（一如萊卜尼慈之所爲，）他只消把世界看作伊文（Aeon）美麗天真的遊戲，即可稱心滿意了。」他流影爲水，幻形作土，宛似幼兒嬉戲海濱，堆沙成塔，疊成卽毀，毀之又造。霎時滿足，又生新意，正如藝人爲欲望所迫，不斷創造。這並非逸樂的把戲，只緣心中鬱積層出不窮的衝動，趣令刻繪許多意境出來。釋兒玩物，久則生厭，忽又天真勃發，別出意匠，重來擺布。只消幼兒有心造作，他總是多方連繫比合，妙有規律，秩序天成。藝術家之創作美術，其神工鬼斧，妙有意匠。美感豐贍的人遊心世界，冥想入微，亦正取法藝術匠心，就千端萬緒的繁象，密察其嚴肅之規律，允當之理義，

如藝術家之窮搜妙趣，出顯入幽，使必然之正，偶然之奇，反逆之勢，和諧之理，一一融化契合，產生氣挾中邊，韻流內外的藝術品。」⁽³¹⁾總而言之，希臘人起初對於宇宙之存在，生命之流衍，確實有些惶恐，後來雄心勃發，竟以偉大的毅力戰勝了世界的危機，實現了生命的光榮，然後放眼四顧，覺宇宙全境貫注形象之美，條理秩然，人類周遭滿布歡愉之感，生機活潑。尼采嘗說，希臘悲劇時代的思想是悲觀的，然從藝術上着想，又是樂觀的。⁽³²⁾這句話確實可以概括希臘思想的真精神。

三

綜上以觀，希臘思想是以驚歎生命之危機為起點，中間經過痛苦的忍受，反乃激發了沈雄深厚的奇情，據以點染生命，竟使生命的狂瀾橫空展拓，入於美妙的化境，透露酣暢飽滿的氣息。這種精神委實值得令人欽佩。希臘思想漫把宇宙人生之悲劇的景象，鉤摹敷寫，導意入神，令人對之，油然而生出歡愉的美感，以藝術的壯懷歌詠生命的勝利，這是何等偉大！我們反觀近代歐洲，自文藝復興以後，迄於現在，其科

學之發明，日新月異，其哲學之創獲，層見疊出，其藝術之演變，源遠流長，表面上確是榮光燦爛，閃爍心眼，但一窮其究竟，轉覺世宙寥廓，生命空虛，呈現凌亂蔽虧的局勢。換句話說，近代歐洲思想之流行，亦構成一種悲劇，但是這悲劇卻冥濛洞空，結體不實，缺少浩蕩堅深的智慧。希臘思想化空無為實有，歐洲思想幻實有入空無。我們在前面已說過，希臘之悲劇變無入有，故能從心所欲，歐洲之悲劇，運有入無，故不能從心所欲。近代歐洲思想之主要潮流，隨處都表現馳情入幻的趨勢，所以我們不妨稱之為虛無主義的悲劇（The Tragedy of Nihilism）。

現在且讓我徵引桑塔雅那（G. Santayana）在冥府對話集（33）中所陳述的童話，來說明這虛無主義的悲劇。粵在古昔，整個世界就是一個花密香稠的園地。有一位秀麗的幼童，名叫奧侖羅谷斯（Autologos）嘗遊嬉其中，獨尋樂趣。那裏守園者為一女神，幻作老嫗，白晝息影深巖暗穴中，不露形跡，到了夜晚幼童酣睡之後，輒攜長柄鎌鉤，修剪高枝，剔除敗果枯葉，有時竟連繁花秀藥也一併割去，幼童清晨起來，發覺這些花葉無端不見了，直如墮入五里雲霧，莫明其妙。幼童酣遊園中，樂不可支，往往

隨心好惡，稱物命名，於是呼玫瑰爲佳麗，茉莉爲快樂，玉搔頭爲蜜意，紫羅蘭爲苦心，薊草爲傷痛，桂花爲勝利，橄欖爲功德，葡萄爲靈感。他自覺這些細膩的名稱貼合恰當，頗能描寫花木的精靈。但有一次摘取香花，其纖手竟爲玫瑰刺傷，乃更名玫瑰爲愛情，於是心中暗自思量着，花本如是花，名則屢變易，究竟何所取意，這樣想來，他的天真童心便也逐漸消失了。他正端坐深思，愁懷鬱結，驀地走出一位黑衣丈人——植物學家，向之說道：繁花秀草各有科學定名狀其屬性，別其種類，汝隨情施名，究竟不安。玫瑰只是玫瑰，既非佳麗，又非愛情，玫瑰如此，他花可知。花草不過是花草而已，那得更有靈魂。幼童見如此說，不覺失望痛哭，植物學家秉性冷淡，頓感不耐，於是繼續說道：你如果願意引用這些名稱，倒也無傷大雅，這些名稱雖無當於花木之真相，却也簡短有趣，假如你真個是多情自賞，就說花木有情，也未始不可，但有一層須加注意，假使你將來童心漸老，變作成人，應知所謂花木精神僅是描寫花木生態的虛名而已，其實花萼之朝開暮合，純是順應自然，何嘗有靈魂寄寓其中呢！幼童聽了這一段議論，倍覺酸辛，於是忍淚答道：倘若花無生意，樹缺性靈，則我自家生意性靈便

無相入處，這園中一切物色俱成閒事，殊不值得我之逍遙遊憩了。你對於植物儘管枯情分辨，賦象斑形，然而我總不能不恨你。當晚幼童憂傷之餘，頽然就寢。老嫗竟於月光杳冥中悄然走出巖穴，直趨幼童床前，取鎌鉤割去他的頭顱，并曳其尸埋之於枯枝敗葉叢中。及至明日侵晨，植物家回來探訪，見幼童形影無蹤，不禁落淚傷心說道：「今而後我將向誰傳授植物學的知識，世界上更有誰愛惜花草？」我一向是植物學教授，假使我不能向人指示花木之正名，說明花木之真相，那末，花木對我又有甚麼意義？這種愁思竟使那個植物學家萬般沮喪，他原本是瘦削不堪的畸人，現在漸漸形銷骨立，與枯枝敗葉之殘肋一體朽化，寂然長逝了。只有剩下來的黑衣尙隨風颯颯，搖蕩餘恨而已。那幻作老嫗的女神依舊往來園中，剪花剔葉，見此浩劫，絲毫無動於中。

上述這段故事，拿來譬喻近代歐洲思想變遷之大勢，便覺十分妥帖。幼童天性真純，對於世界上事事物物，都要觸發深情，去體驗它們的生意，覺萬象紛紜，兀自蘊蓄活潑的性靈，包藏深厚的意義，細心觀察，同情噓攝，可以產生無限美感。文藝復興

時代的思想確實具有這個特點。可惜到了十七八世紀，科學家挾持冷酷鏗刻的理智，哲學家擁抱渺茫幽玄的冥想，縱橫馳騁於廣漠無涯的宇宙，雕刻穿鑿，表裏洞澈，不能再含藏生命之濃情密意，轉覺宇宙寂寥廓落，窅然無趣。這種鉤深取極的思想運動，反倒汨沒了生命的奇情異采，使之越理橫斷，破碎支離。後來雖有慧心人思欲糾正其蔽失，然而大慧滅裂，巧智環生，終不能逃繁彩寡情之誚了。德人佛銳德若（F. Friedell）嘗把近代歐洲文化的進展擬作戲劇的三部曲。『第一夜的奏演，揭示近代人之降生，第二夜數陳這種奇異史跡之英華，第三夜的題材就是指證近代之死亡。我們迴顧那個孕育時期，追溯近代誕妄思想之發跡，只餘一些殘冬之夜的微光，暗淡昏黝，渺茫難見了。文藝復興時代的世界恍如光怪陸離的幽夢，宗教改革時期的人類誠能把握實際，但那實際也只似沈悶的漶漫的版雕。巴鏤刻（The Baroque）的人生所呈露的奇形怪狀，僵硬生澀，如木偶戲，羅考課（The Rococo）的心靈，脆弱低微，如深秋晚歌之迴聲。馴至古典主義之「中權」頗似向晚微陽，熹微澹淡，繼承而起之法國大革命亦彷彿幻燈的光影，恍惚迷離。』⁽³⁴⁾這段恣肆的描寫把近代歐洲

思想上虛無主義的悲劇形容盡致了。佛銳德若爲史學名家，對於這種悲劇，隨時代之演進逐段據實闡發，令人瀏覽其近代文化史綱的長編鉅製，覺其立論之警闢，引證之稿切，最能窺測歐洲人的心靈而訴述其隱痛。

我們現在所欲論列者不是歐洲悲劇之具體的情節，而是它那線孤懸的精神——虛無主義的趨勢。虛無主義這個名詞統攝好幾層深淺不同的意義，爲免除誤解起見，我們可以把它劃作下列幾種。一、整個的世界是空虛的場合，全體的人生是誕妄的勾當，一切意義與價值，在所謂世界與人生裏面，絲毫不能實現。這是完全的虛無主義。二、世界之究竟也許有悠遠的希望，人生之終極也許有渺茫的理想，但這些希望與理想，將現忽隱，似有而無，令人對之惶惑眩亂，如追逋亡，把捉不住。坐是之故，人類積極的生活欲念頹然就廢，漸至枯窘，底於危亡。這是局部的虛無主義。三、宇宙人生本來並非不真實，無意義，但是因爲人類無端掀起大惑昏念，猖狂妄行，處心積慮要鼓舞魔力來破壞宇宙，摧毀生命，結果宇宙真個傾覆幻滅，趨於虛誕，人生真個沈淪陷溺，廓落無容。這正是進取的虛無主義。四、另有一種人對悠悠萬古，茫茫

天宇自「笑平生活計，渺浮海一虛舟」便立向頽波，夢覺邯鄲。高吟梁父。這個態度可叫做蕭閑的虛無主義。關於此層頗難解釋，請以元人劉靜修的好詞爲喻：

茫茫大塊洪爐裏，何物不寒灰，

古今多少荒煙廢壘，老樹遺臺，

泰山如礪，黃河如帶，等是塵埃；

不須更歎花開花落，春去春來。

宋陳人傑的「葛藤語」更可傳出這種態度：

萬法皆空，空卽是空，佛安在哉；

有雲名妙靜，可遮熱惱，

海名圓覺，堪洗塵埃；

翠竹真如，黃花般若，心上種來心上開，

教參熟是菩提無樹，明鏡非臺。

上述四種虛無主義，要以第三種最能符合近代歐洲的精神。歐洲人對於宇宙

人生，其始未嘗不懷抱熱烈的理想，企圖實現，只緣他們賦性勇猛，操切從事，一旦欲望不能稱心悅意，便即巧出心裁，自毀毀彼，與原來的理想同歸於盡。尼采嘗說：「虛無主義不僅僅默想『空即是空』，萬法流行，歸於滅幻，不能任其自然，有力者且負之而趨，促其毀壞。這似乎是不合邏輯，然而虛無主義者並不要遵循邏輯。心之所趨，志之所嚮，即毅然以全力赴之，他們絕不能默許判斷之否定，必須身體力行其所否定者，於意乃快。智力的摧毀，益以腕力的摧毀，更足證明萬法皆空。」「一切存在的意義喪失淨盡之後，尚留有積極的否定，這便是歐洲人所信仰的佛法。」⁽³⁵⁾一言以蔽之，這種進取的虛無主義，正是浮士德的悲劇。浮士德簡直是近代歐洲生活的實錄。關於此層，佛銳德若說得最爲精闢。「歌德無意中竟把浮士德詩劇寫作新時代全部文化史綱，這就是他的天才奇跡。浮士德以神祕主義發端，並以實際政治煞尾。他所代表的就是近代人的全盤誘惑，千端萬緒，百折入迷，醇酒，婦人，世宙的苦悶，超人的熱望，幾於無奇不有；然而同時他卻又是傷心失望的模範人物，他幻形作各色各樣的人，忍痛求爲萬種情態的宗主，但是總歸於失敗。浮士德的悲劇乃是近代人

的悲劇，唯理主義，懷疑主義，實在主義展轉遞變，到頭仍是悲劇。浮士德與魔鬼深相結納，然而魔鬼並非罪惡，他只不過是佻巧儂薄，醉心物欲，沾沾以小慧自喜；魔鬼之爲物簡直是個純粹的，冷酷的，鐫刻的理智，思抽有緒，巽積細微，可算是狡黠狂才最完滿的代表。理智是近代人所懷的鬼胎，他們的致命傷也就是純粹的理智，而且魔鬼即是具有理智主義，感覺主義，與虛無主義的銳感。他把整個的世界揭示出來，激發了浮士德凌厲無前的天才，然而浮士德到頭要自承受欺，這個世界表面上似覺爲浮士德所有，其實只是他那誕妄的理智所虛構的幻境。」（36）

我們在前面已說過，這個虛無主義乃是一種趨勢，近代歐洲人不惜以百折不迴的積極精神，力求浮士德悲劇結局之實現。其沈痛也就在這一點。當近代之初期——文藝復興時期——歐洲人，尤其是意大利的藝術家，一時天才輩出，頗似幸運的幼童繼續出生於華貴的家室，其愉快的生命都與芳菲的庭園，幸福的周遭融成一片，所以對於世宙人生可以恣意欣羨，肆情享受，流露無限的美感。宇宙有情，生命滿意可以說是文藝復興時代的精神。這種精神充分透露在藝術裏面。我們凝神賞

鑑這時期意大利彫刻、建築與繪畫的偉大作品，便可體會到這一層。他們的線條搖蕩生命的濃情，他們的色調數寫心靈的密意，他們的形象湧現大自然的純美，他們的幻想滲透人類青春時代的歡心。他們以這種活潑潑的精神觀感外物，默察內心，覺山的笑容，水的秀色，花的幽香，樹的動態，日月之明媚，大氣之溫馨，鳥獸之恬怡，蜚魚之逸樂，壯士之雄健，少女之嫵娜，兒童之真純，無一不盡情發洩生命的動力。他們要藉藝術的創造來綴飾生命的美感。雪萊贊歎詩的妙語，我們可以引來形容文藝復興時代的藝術精神。藝術神工可以「點化萬類，嫵娜生姿，純美者使之更美，醜惡者使之盡美……萬態駢列，它可以鑄刻生奇，各種形象受其皴染，立刻被怪異的同情噓吸感召，鎔成它的精神化境，致命的毒汁經過它的祕製，可以變作起死回生的金丹，它能祛除世界的凡塵，揭示貞樸的美妙，耀露神彩。」⁽³⁷⁾這時期的主要思想，科學不能代表，因為科學方始萌芽，哲學也不能代表，因為哲學尙未鼎盛。歐洲人在童年與青春時期滿腔都是熱情，於是發舒閃爍的才華，運掉敏捷的幻想，把宇宙的和諧，生命的靈氣，一一攝入藝術家的形象，令人見之，如豔陽流輝，奇麗奪目。

O, wonder!

How many goodly creatures are there here!

How beauteous mankind is! O brave new world,

That hath such people in't!

(Shakespeare: The Tempest, Act V, Sc. I

奇!

人生妍妙竟如斯!

世界海，

須賴爾扶持!

這種綺麗的生命如能葆貞持久，歐洲人決不會陷入虛無主義的悲運，只可惜這僅是文藝復興時期側面觀，譬之天仙化人，其外貌縱如蘭氣梅魂，窈窕清淑，中心卻淒淒掩泣，絲絲飲恨。藝術之美如絕代佳人，天生尤物，常在夢影中根觸多情，困酣嬌眼，役損香魂，不能與平凡人類往復獻酬，更不能薰習常理，潛智穿鑿，坐是之故，其才氣靈機易遭冤劫而騰爲幻境。質實說來，歐洲文藝復興時期的藝人，其愛美雖出

於天性，但其心靈卻甚脆弱，不能如希臘悲劇人物之沈雄壯烈，表現翕含宇宙，闢宏人生之氣概，故藝術熱情恣睢奮發之後，便覺神皋困倦，宛轉入迷。結果難免浮遊陷溺於藝術的頹情。此種頹情只有兩途稍可解救，一為攀援理智，展轉墮入科學的理障；二為憤慨感激，因循流為戲劇的幻象。這兩種路徑在文藝復興思想成熟時代均可尋得適當的代表。就這一點可以看出希臘與近代意大利藝術的生命情調之等差。本來形象之美都是雕塑與繪畫之驚人的奇跡，希臘與意大利的藝人對於此層可稱雙絕。但有一點須加識別，希臘的形象之美雖是「愛婆羅」理智精神之表露，同時卻又是「大安理索斯」熱情活力之發洩，拿熱情活力來鼓舞理智精神，其所創造之藝術是情理和諧的圓融機趣，以之感召人類，則人我契合，以之摹略宇宙，則物我泯化。希臘人，尤其悲劇時代的希臘人，拿藝術心眼同情地透視宇宙人生，縱遇極誕妄的意境，也能體察入微，顯出其中極篤實的真相，令一切虧蔽折奪的頹情均無從注入。希臘人藝術的形象是厚重飽滿的，希臘人生命的情緒是歡愉豐潤的，所以能夠韻流內外，氣洽中邊，而無絲毫罅漏。這種精神如百鍊金鋼化為繞指柔條，始

終是堅韌道勁，雖百折千迴，也不受迫促。反觀意大利的藝術，其鮮豔的風韻是由一股青春的朝氣鼓蕩而成。觀其抽思，雖纏綿有致，考其用情，卻飄忽無痕。青春歡心，脈流情，婀娜溫柔，易託相思，然意中人一旦爲無情風雨吹送遠別，便有一萬里空情切，此恨憑別說」之苦感。換句話說，文藝復興時期的歐洲人，其藝術情操是衝動的，眩惑的，如春水漪瀾，泛淹無定。他們雖遊心於藝術的園地，與純美的理想親密酬酢，心中卻驚悸無常，不能得着快慰。米雪朗格羅（Michelangelo）的生活就是這種情態的表徵。『他的性格，他的衝動與熱忱，他的想像，他的理智與才能，他的整個有效的心性把他的全部生命——知識，機會，經驗，銳氣——都和盤托出，經過詩歌，雕塑，繪畫，建築的媒介，獻給美的創作。』『這樣一個藝人的熱愛彷彿是年少心情的初戀，他那惟一的需要就是求愛。』『縱天荒地老，這個藝人總是青春常在，馳情入幻，念念要以純美鑄鑄他的深情。』（88）天才的米雪朗格羅，在這個形勢之下，應當怡然自得了，詎知他在家書中卻常常訴述道：『我憂鬱滿懷，生命與榮譽殊不值得眷念，……艱苦窮愁，千起百落，委實無法消受。』『我在此間，愁苦萬狀，身體的困頓

實已達於極點。我沒有一個朋友，也無此需要，鎮日忙迫，連進食的片刻時間也沒有。但是我希望此後不再其他的鬱悶，因為我一絲一毫也不能忍受了。』(39)第一流的天才藝術家窮年累月浸潤於美的理想，連才情的安慰一點也沒有，豈不是心靈的變態嗎？此種變態，吾無以名之，只好叫作熱情的空虛，藝術的誕妄。近代歐洲的天才初次出現人間世，未嘗不歡忻鼓舞，高唱藝術才情的豔歌：

From fairest creatures we desire increase,

That thereby beauty's rose might never die.

(Shakespeare: Sonnets)

卓爾蒸民，

亦豐斯殖，

式則瓊花，

芳菲不息。

但因其心花意葉十分脆弱，經不起挫折，一遇風雨，便紅消翠減，憔悴枯萎了。

A violet in the youth of primary nature,

Forward, not permanent, sweet, not lasting,

The perfume and suppliance of a minute;

No more.

(Shakespeare: Hamlet, Act I, Sc. III)

植芸當初夏，

袞袞揚其華，

及時流芳澤，

彈指忽已賒，

迴首挹清芬，

戚戚令人嗟。

這種藝術熱情失望之後所生的頹情在文藝復興的後期愈益奔騰汹涌，一往莫遏了，所以綺麗的形象藝術便也隨時代潮流之遷化而變作以幻夢逞奇的戲劇藝術。此中代表要推色爾曼（Cervantes）與莎士比亞，後者尤為看穿宇宙幻景的絕頂天才。特羅（H. O. Taylor）嘗把戲劇看作歐洲十六世紀的普遍表情（40）確有見

地。關於此層，請聽十六世紀一個戲劇作家的自訴：「他們（戲劇詩人）鄙視世界，因為他們瀟灑超脫，已經不屬於這個塵世；他們的思想高舉遠引，已度越一切人間世的愚昧與妄念。他們昂首天外，酣情高歌，不斷地心凝神會於藝術的靈境。」（4）文藝復興時期的歐洲人，其內心已為虛無主義的毒蟲咬傷了，所以在他們自省與觀物的時候，漫把真的都當作假的，假的卻又看作真的，其幻夢有如此者！伊默根在百蘭一戲中，明明地流落到一個巖穴中為其隱匿的兩兄弟執纜，其情景千真萬確，等到服了迷藥，昏睡醒來，便叫道：「我想我已入了迷夢，我自以為不久尚寄居巖穴，為誠篤人士治膳備餐，現在怎麼都變了，以前種種都是無的放矢，空幻孰甚……怎麼如此沒有頭腦！這夢影宛在目前，就是醒了過來，心中是夢，身外是夢，我確實感受夢境，並非幻想。」仲夏宵夢中說得更為透澈，賀梅姬在深林中和情人——賴耶慎篤——廝守長夜，明朝情人懺情，重來決絕，賀梅姬驚咤道：我不是賀梅姬麼？你不是賴耶慎篤麼？我今朝的嬌嬈，不減昨夜，宵露情濃，侵曉恩斷，究何為者，此種情變，應遭天遣，你真個如此薄倖嗎？」不錯，賀梅姬是真的，賴耶慎篤亦是真的，便是真的又

怎樣，同心歡結根本是假的，那裏還有真人！丹麥太子哈穆勒，父遭慘戮，母有穢行，失國喪家，如何沈痛！這種不共戴天之仇，斷非偽託，然而哈穆勒卻想入非非，虛構劇情，串演於其頑叔淫母之前，試探真偽！荒唐妄誕有如此者。請看段葵素（Don Quixote）之傳奇。懦夫可幻作武士，夜又可虛擬美人，茅屋看成古堡，蒲管認爲洞簫，瘦驢儼如戰馬，風車宛若敵營，甚且把喪禮儀仗當作兵陣，死屍當作烈士。一個不可思議的瘋漢，猖狂妄行，處處演成「武士道」的奇跡。堂哉皇哉的武士道，天下有多少誕妄之事？假汝以行！試問讀遍古今中外的載籍，那個時代有人弄假成真，視真如幻，至於此極？色爾曼與莎士比亞是亙古不滅的詩人，他們看透了文藝復興時代歐洲人之馳心入幻，憑空獻情，所以故弄虛玄，把人間世的真相寫作戲劇的幻景，或將人間世的奇想異念取譬文藝的熱情。這就是他們美妙絕倫的天才，我們從此可以窺測文藝復興的時代精神及其虛無主義，便也是我們治思想史者的造化。哈穆勒蓄志爲父報仇，然而並不直接採取行動，甚至憂憤鬱抑，忘記了行動，因爲激越的行動意在演劇，依舊是個幻夢。莎士比亞這曲名戲所以拿獨白來做主要的表情，就是因爲腕

力並不見得比口語更爲靈敏。『我不知怎地，近來喪失一切歡心，忘情一切技藝，心神頹唐，意興沈重，自覺天地不過是蒼滯的荒邱，那崇高的華屋，溫馨的大氣，錦星龍文似的蒼天，對於我也只是一羣混濁惡毒的朝露。至於人類的奇跡，不管他的理性如何高貴，他的才能如何無窮，他的容貌姿態如何軒豁而可敬，他的行動，他的瞭解如何通神入化，他縱然是世宙純美的典型，有情衆生的模範，自我看來，也等是塵埃。』⁽⁴²⁾哈穆勒這一段精闢的訴述把文藝復興時人的沈痛心情宣洩無餘。近代歐洲初期思想的公案就此結束了。

Life's but a walking shadow; a poor player,

That struts and frets his hour upon the stage,

And then is heard no more: it is a tale

Told by an idiot, full of sound and fury,

Signifying nothing.

(Shakespeare: *Macbeth*, Act V, Sc. V.)

Beauty is but a vain and doubtful good,

A shining gloss, that vadeth suddenly;
A flower that dies, when first it 'gins to bud:
A brittle glass, that's broken presently:
A doubtful good, a gloss, a glass, a flower,
Lost, vaded, broken, dead within an hour.
And as goods lost are sold or never found,
As vaded gloss no rubbing will refresh,
As flowers dead lie wither'd on the ground,
As broken glass no cement can redress,
So beauty, blemish'd once, for ever 's lost,
In spite of physic, painting, pain, and cost.

(Shakespeare: The Passionate Pilgrim, XI.)

調笑令

生命!

生命!

譎幻真如優孟!

狂情熱意當前,

頃刻化入冥煙。

煙冥，

煙冥，

杳渺空虛難誦。

美景不長留，

憑虛以幻現，

直如走馬燈，

前影非後燭；

又如暮春花，

將榮忽凋敝；

皎皎芙蓉鏡，

流光散銀燄。

時乎不再來，

鏡破花離屢，

燈施已衰歇，
去去如投籌。
逝者固如斯，
奮速走輕燕，
美景無形跡，
虛弱夢中潛，
微乎觸我心，
積想不能見。

我在前面已暗示過，文藝復興時期歐洲人的頹情尙有理智爲之解救。熱情的幻境妙如金蟬脫殼，又顯現理智的實相。『意大利文藝復興的高潮趨於極端的唯理主義，但不久又遷流到法國，在那兒穩定下來，成爲永久的平瀾了。米雪勒（Michel）嘗說：「藝術與理性協和一致，就現出文藝復興，」這個說法極爲透關。文藝復興企圖把握世界，類別之，部勒之，詮釋之，使其義蘊顯豁而恢廣。它的一切創造與摧毀，肯定與否認，發見與忽略，認識與遺忘都受這惟一動機之支配。它著意要握生

存之樞機，斟酌位置，趣令適合種種觀點，使我們因應咸宜。在任何領域裏面，它的理想就是勻稱與法度。受着這種趨勢的影響，它的建築，結構安雅，線脈和諧，其匠心巧妙而純樸，這層確是它的最大成就。即在任何別種程功上，同樣的數理和諧律依舊灼然可見，花園的佈景，器用的陳設，繪畫與浮雕之經營位置，人體之向背高下，各得環境爲之襯托，起復相應，妙有趣趣。那個時代的一切藝術家效技逞才，經心營構，無有出其右者。』⁽⁴³⁾世人論列近代初期的意大利藝術往往盛贊其忠於自然，敏於寫實，但是自我看來，第一流的意大利藝人卻不盡如此，他們每好運用抽象的理智，凝神抽思，撇開自然的表相而透視淨純的意境，至少他們的自然實相是經過深刻理智提煉過的。拉斐爾（Raphael）嘗說，「要畫一個美人，我眼前非有許多佳麗做榜樣不可，但是我不能得着許多模型，所以只好以意爲之，描繪我胸中的意象。」⁽⁴⁴⁾誠然不錯，他們創立透視法，把人體骨相及自然物象之體態，色調，形式，部位，遠近，陰陽，濃淡，動靜，氣息都斟酌盡善，組織完美，以求忠實，然而這種忠實的要求意在補救自然界本來面目之缺漏，並非傾心自然而仿效之。真正的希臘藝術可以謂之模仿自

然以盡其美，真正的意大利藝術卻是修正自然而創建人爲的風格，以替代自然美。希臘人對於自然是虔誠的，忠實的，同情的，故不難參透它的奧竅，近代歐洲人之於自然，自始至終，要存一個對敵的，抗衡的，傲岸的態度，他們所謂自然美卻只是理智締造的境界。他們的藝術傾向要在滌除現實的真妍以顯現想象的幻美。「就這一點上着想，我們可以看出黎俄那多（Leonardo da Vinci）在他的繪畫裏面隱約中已修正了忠於自然的普遍原則。他說，畫家之於自然，應對諍抗衡。他應當設法改進自然，勝過自然，乃能範形模態，使之高貴而美妙。黎俄那多，拉菲爾，米雪朗格羅，迪挺（Titian）均臻此境界。畫家落筆涉趣，欲求工力入微，不妨就自然界中所呈露之繁相實境，斟酌去取，脫盡塵滓，靈變生奇，以求自然之幻化，蓋不如是則點景賦色之精工難顯，班象數形之規矩易失，諸所經營位置，不見主腦矣。黎俄那多之畫理如此，其畫法如此，推而至於拉菲爾，米雪朗格羅，迪挺諸人亦從同也。」⁽⁴⁵⁾這一段話的主旨就是要證明意大利的藝人不僅是美術的天才，而且是科學的奇人，他們的思想，他們的生命都充分表露出顯入幽的理智作用。自他們看來，自然有理智的倫脊，人生是

理智的歷程，他們的藝術創作兼綜理性的旁通，結果科學的精神漸次勝過藝術的興趣，啓迪另一種新的世界，發洩另一種新的生命。關於此層，黎俄那多就是一個模範人物，他雖生於十五十六兩世紀之交，然而他的精神卻超越他的時代。近世歐洲飛黃騰達的科學理智，他首先造其端，發其微。接着在十七十八兩世紀裏面，科學奇人雲起水湧，如羣魔破匣，萬怪競作，演成歐洲思想史的奇跡。這就是斯槃格羅、佛銳德若所常常稱道之巴鏤刻的思想風格，也就是浮士德受了魔鬼誘惑之後，執幻術（魔鬼的幻術其實就是理智）以御天下之奇的靈跡。

Vernunft fängt wieder an zu sprechen,

Und Hoffnung wieder an zu blühen,

Man sehnt sich nach des Lebens Bächen,

Ach! nach des Lebens Quelle hin.

(Goethe: Faust. v. 1198-1121)

Flieh! auf! hinaus ins weite Land!

.....

Erkennst dann der Sterne Lauf,
Und wenn Natur dich unterweist,
Dann geht die Seelenkraft dir auf,
Wie spricht ein Geist zum andern Geist.

(Goethe: Faust. v. 418-425)

花開希望蕊，
理智復能言，
景慕生之川，
景慕生之源。

(從郭沫若譯)

願君搏扶搖！
飛入寬宏地！
解識遙天路，
密察自然意，

靈性物以發，
妙趣和神會。

歐洲的科學家自凱卜洛以至於牛頓，運用理智的法寶，把自然界點鐵成金的這一段驚人的故事，我在前面第三章中已略加敘述，茲不復贅。近代科學的理智如一陣狂風，（巴鏤刻的狂風）發端於地中海，聚散斷續，忽復北向，吹過亞爾柏斯山脈，歧而爲二，一股迤東北而衝激德意志，一股迤西北橫亘奧衍於法國，荷蘭，再乘勝處強，會合於英吉利海峽。黎俄那多真是個偉大的天才，他在十五世紀之末，心中早已孕育科學的理想與方法。他說：『自然胸中懷抱定律，故絕對受其支配。』『但是在我起始研究的時候，必先訴之於證驗，因爲我的用意，首在確定事實的基礎，然後進而援引理性來推證這種事實的原委。此層真確的義例，研究自然現象的人必須謹守，自然本身雖以定律爲發端，以事實爲歸結，但是我們研究起來，應遵循相反的程序，這就是以證驗爲發端，然後再據以發見定律。』『智慧乃是經驗的寵兒……沒有一種人類的研究配稱科學，除非它的理境已有了數學的證明爲之撐持。倘若

你說以內心爲起迄的科學會保有真理，我必不能首肯，匪但不首肯，且要舉出種種理由來反對。第一因爲憑心想像，沒有經驗爲之佐證，決不能契合真理。」「正確的科學起於感官的窺測，依於經驗的證明，鑿空蹈虛的譫言，浮游無據的幻夢，一概摒除，必如是乃能援據確實的，已知的基本原則，逐步引申，演成結論，這在以數量爲對象的基本數學中卻是顯而易見，算術與幾何研討間斷的和連續的數量，所以能取得絕對真理，其原因都在此。」「比例不僅僅見之於數量現象，就是在聲音，重量，時分，方位和任何物力裏面亦彰彰明甚，數理科學之應用普及於各種真確的事項。」

(46) 這幾段議論把近代科學的理想，方法與結果已預先透徹說明了。後起的凱卜洛，加利略，笛卡兒，司賓諾薩，萊卜尼慈，及牛頓諸人都是遵循這個路徑向前發揮光大。總而言之，近代科學是以發見自然界之數理和諧性爲理想，以觀察，實驗，分析及數理的推證爲方法，以完成精密的定律系統，藉以說明宇宙之秩序爲歸宿。我們可以說，理智作用就是文藝復興以後巴鐮刻文化的核心，離了它則宇宙法象不得的解，生命意義難得真詮。

我們在第三章裏面已經把十七十八兩世紀的科學理想，方法與結果統攝於一種龐大的體系，稱之曰科學齊物論。這個理論體系含藏三種要義：一、宇宙是一個無窮的境界，其縱橫的脈絡——空間與時間——都可化爲抽象條件而表現數理和諧性；二、宇宙無性分之差，一切時空的內容——物體之質力及其形態——只是數量的平等相，其有據位推移，隨時滋變，性質特異，不能化入平等數量者即應淪爲次性，降作假相，摒之於真實世界之外；三、宇宙之粗質可以約簡而成淨相，此種種淨相之構成復由於精確的單位，假使我們依據機械的方式將物體質力的單位重重疊合，表現嚴密的關係與整潔的系統，便自構成機械的秩序。所謂科學律就是這機械秩序之大本大法，宇宙內之事項，小如原子，大如日星，均須絕對聽受其支配而莫能逾越。近代科學的理智運用數量約簡法（method of quantitative reduction），希望將物體的質力化爲「最後的合理的單位」（ultimate rational units），全體自然界所遵守的原則化爲少數單純的定律，宇宙之將來各種狀態化爲過去或現在單純狀態之數學的行爲，令科學的思想可以貫通過現未三世而窺測其隱祕，預斷其因

果。『實際上一切物理學史就是化繁爲簡的歷史。比方說，直接經驗的世界之大部分，其行徑可以化作機械力學的單純定律。其他大部分的自然現象，其行爲亦可化作熱力學。天體之轉運，依圖羅墨的天文學解釋起來，頗覺繁複，及至近代，亦遵循我們在地球上日常所習見的單純力學定律，甚至不分天象與地儀，後來都據精確實驗，一致引歸萬有攝力的定律系統。依同理，熱力學的定律（放射現象之說明除外）亦且依據物質原子構造的臆說，化爲普通機械力學的定律了。』⁽⁴⁷⁾一言以蔽之，整個的自然界就是一個單純的系統，科學家運用他的理智，可以鉅細畢究，本末兼察，至於纖微而無憾。這一層確是巴鏤刻文化之最大的貢獻。十七十八兩世紀的歐洲科學家莫不同心協力贊助此種科學齊物論之完成。嗣後十八世紀末期之啓明運動亦是巴鏤刻理智的尾聲，漫把科學齊物論的緒餘應用在人類社會上面，藉以解說人性的平等及生活的自由。

巴鏤刻的人生是以恢宏的理智爲其神髓，我們如能了解這一點，便可窺見其中一切祕密。這種廣博的理智遐躡八極，囊括太虛，令高迥的蒼天，交輝的星日，都鑿

破混沌，自成秩序；這種奇譎的理智密察「四大」，剖判細微，令浮游的原子，玄渺的質力都羅列整齊，勒爲機構；這種精透的理智窺測心性，緝發幽覆，令敏捷的神思，纏綿的意緒，都剪裁完美，妙有標格；這種清新的理智更節制人羣，分合賓主，令紛錯的典章，變滅的制度都通貫和諧，契合規範。毋怪乎鮑阿樂（*N. Boileau*）生在這個時代要高呼「愛護理性」（*Aimez donc la raison!*）。

我們遠處東亞，對於近代歐西理智的榮光誠不能不豔羨驚歎，然自另一觀點細心推敲，又覺此種理智的魔法在歐洲思想史上遺留許多缺點。理智之越理橫斷，實不啻自掘墳墓。現在且讓我從科學，哲學及藝術三方面說來。

一、巴鏤刻的科學家如凱卜洛，加利略，笛卡兒，巴斯喀（*Pascal*），于義根（*Huygens*），牛頓，篤信宇宙爲一數量的單純系統，故可齊其不齊，使之謹守簡括的定律。這個極端單純化的要求，在現代數學的推論及物理的實驗，上是不能完全達到的幻想，此中理由，說來極繁，已超越本書及本章原定的範圍，姑且存而不論。卽就巴鏤刻科學本身的系統着想，我們亦可發見一種破綻，這便是懷赫迪所謂具體性相失。

位的謬誤(The fallacy of misplaced concreteness)原來十七十八兩世紀的科學家要把自然界化爲絕對單純的系統，遂依據抽象法，假定物質之質，點各於時空間架上，佔有單純位置，結果竟誤認在一個空間或時間焦點上，物質集聚成體，自爲孤立的系統，和其他時空的系統或物質的定型渺不相涉，如是則宇宙任何物質系統僅由許多個別單位空間上之局部事變積疊而成，我們如欲解釋這局部事變，只須就其本身及其時空近隣着想，釐訂定律，不必連類兼顧任何別種物質系統或時空間架。(48)此種極端抽象法之應用，誠賜予近代科學許多方法的便利，但不久即超越它的適當範圍，硬把自然界之具體內容，剗刻損削，使之逐漸流爲枯竭的幻境了。假如自然現象各自孤立，不相連繫，則質力懸隔，形態離異，物體之運動，絕不能彼此貫通，聲音之震蕩，絕不能先後存續，光波之布瀆，絕不能遠近交網，全體宇宙之統會立即滅裂，萬有引力之場合頃刻毀壞，這不是硬把自然界——科學研究之對象——根本取消了麼？我們再進一步看，覺事之不合理更有甚於此者，近代科學家依據數量化的方法，只肯定物質之體積，容量，方位，時分，運動等屬性爲真相，其餘如色聲香味

觸均是假相，不得攙入自然界。信如所云，則一切實驗科學勢必全無方法的基礎了。近代物質科學雖歧爲數派，但其中最有力的一派卻以巴鑲刻的科學家如加利略、牛頓諸人爲其開山祖師。依此派看來，『物理學乃是一種精確的科學，其基礎建立在實測上面，而實測本身又須憑藉感覺觀察，結果物理學上一切觀念均由感覺經驗世界引伸而得。如是則物理學之定律，歸根返本，必須引證感覺世界上之事變，固已毫無疑義。』(49)我們試舉此義與真相或初性次性分別說兩兩對照，則近代物質科學，就其方法學基礎而言，立刻陷於不可救藥的矛盾。宇宙真相之發見必須憑藉感覺經驗的實測，同時卻又認定感覺經驗的實測純是依於無據的假相。一切科學理智之應用，眞眞緣假，假假歸眞，此種邏輯的結果不是虛無主義是甚麼？此種恢愴的理智不是幻夢又是甚麼？

Es irrt der Mensch, solang' er strebt.

(Goethe: Faust. v. 317)

Da steh' ich nun, ich armer Tor!

Und bin so klug as wie zuvor.

.....

Und sehe, dass wir nichts wissen können!

Das will mir schier das Herz verbrennen.

(Ibid., v. 358-365)

Was grinstest du mir, hohler Schädel, her?

Als dass dein Hirn, wie meines, einst verwirret

Den leichten Tag gesucht und in der Dämmerung schwer,

Mit Lust nach Wahrheit, jämmerlich geirret.

.....

Geheimnisvoll am lichten Tag

Lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben,

Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,

Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

(Ibid., v. 664-675)

人當努力時，
常陷於謬誤。

我如今，（啊！都已努力鑽研遍。）
畢竟是措大依然，
毫不見聰明半點。

我心焦欲燃，究竟所知有限！

（從郭沫若譯）

空洞的髑髏何爲視我？
料你的腦力勝我無多，
昏沈趨向快意的良辰，
肆志追求真理，卻銜愁墮入迷津。

自然微妙地在白日青天，

也不肯讓人取下輕紗罩面，

它所祕而不宣的奧意，

你不能強用槓桿螺旋撥轉。

二、巴鑲刻的科學展轉推移，引歸虛無主義的幻境，既已略如上述，現在再把巴鑲刻的哲學分析一番，便知兩者互相連繫，實遭遇同樣的命運，因為鑲刻的理智都是他們共有的法寶。此在笛卡兒，司賓諾薩，萊卜尼慈諸人甚為明顯，即如洛克，巴克萊，休謨等英國經驗主義者無意中亦仰仗理智來分析比合他們的經驗——意象及其機構。此兩派哲學之建設同以理智為根柢，所不同者，他們所謂理智有先天後天之別耳。我如此說，並不反對以理智為哲學建設的工具，哲學離掉理智當然更無憑藉，但有一層不容忽略，這便是：哲學家不應穿鑿理智來破壞自己的理論系統。十七世紀的唯理主義者沒有一個不以抽象的理性為獨一無二的哲學工具，但是也只有極少數不以理性摧毀理性，自陷於矛盾。笛卡兒把思想看作心之全體大用，於

是握理智靈符，反觀內心，據懷疑之活動以肯定自我之存在，冥想天心，憑意念之所注，以推斷神我之存在。更擬議外物，申神力之全能，以保障世界之存在。笛卡兒嘗說，只要給我物質與運動，我便可創設世界。他爲何不進一步說，只要給我理智與懷疑，我便可創設萬有？笛卡兒誠可驕傲地自訴，凡我所思，清晰而顯豁者都是真實。殊不知他的所思以能思爲起點，此能思之起點爲普遍的懷疑，以懷疑破疑慮，而建立思想系統，豈不是說萬有皆謬，謬中之謬，轉是不謬，這卻與夢中占夢，謂夢非夢，有何區別？『我審慎考慮此事，尋不出一點可以使我明辨夢與非夢之區別。兩者之間太相似了，我竟無法斷定此時似夢還似非夢。』(50) 揆笛卡兒之用意或謂感覺的謬誤，尙有思想爲之補救，但是思想起於懷疑，其爲無的放矢，直與感覺等耳，如果要妄就真，除非心能解脫思想，觸發他種作用，此層在笛卡兒卻辦不到，因爲他認定心之功用全在思想，離卻思想，心卽無物。譬如占夢求真，惟依睡夢，一旦覺醒，夢已入幻，緣心求真，全仗思想，思想解除之後，卽無其他憑藉可以證真。依幻求真，真亦入幻，畢竟難逃虛誕。笛卡兒把思想看作心之全體大用，自我之存在，神我之美滿，外物之真實

均賴思想一一爲之證明，但是思想本身，起於懷疑，似有據而實無據，縱令有據，其根柢亦極薄弱。因爲就玄學二元論着想，心物離異，相望不親，物爲初基，心乃次性，初性次性，隔絕無媒，再就疑似的唯心論（康德稱笛卡兒哲學爲疑似的唯心論。）着想，思想誕妄，物卽無憑，心之作用，緣物而起，物未徵實，心將安用，如是則心虛物妄，執心求物，以虛投妄，緣物起心，將妄生虛，心物相因，同歸空幻而已，這是笛卡兒哲學最後必然的結論，也就是巴鑊刻時期普遍的精神。此種虛無主義在笛卡兒的哲學裏面，只是根芽初茁，到了司賓諾薩，便爾枝幹盤屈，宛現曇花了。斯賓諾薩真是近代歐洲一位異人，不但他的學說表現驚人的理智，連他的生命也謹守理智的程式。偏私的種族生活不合理，乃毅然脫離之，狹隘的流俗宗教不合理，竟決然棄絕之，他遺世獨立，離羣索居，忘名祛利，孤寄冥往，惟求此心此理之所安。他把他的學說與生命一一引歸理智的絕頂。「我諦視人類行動與欲念，正如點線，平面，立體一般的單純。」（51）人生的經驗，世界的景象，均攝入幾何的理網，其綱紀統理，無一不可予以確切的證明。他的理智如冰天雪地，表裏澄澈，潔淨空明，無半點雲霧，無絲毫纖塵，令人對之，寒

冽悚骨。但是，他的思想，與其說是建設的，毋寧說是破壞的。從表面看來，本體篤實，棄
籥無窮，上帝完美，造化萬有，世界浩渺，契合神靈，凡此數者，一本所繫，奧義環生，然而
斯賓諾薩巧運理智幻術，漸次銷毀其中心觀念，竟使無窮本體卸枝脫葉，化作子虛，
完美上帝，絕智去欲，趨歸烏有，浩渺世界，離宗悖神，淪為機械。始也主張汎神論，終乃
完成無神論，始也啓發世宇實有論，終乃引歸世宙虛無論（Acosmism），始也窮究原
委，辯明萬象有本，終乃截斷因果，謬立衆類無緣。世界之轉運是無目的的，生命之流
行是無價值的。「簡而言之，他那失常的終極思想，竟廢棄其原有的對象，摧毀之，離
散之，使之根本消滅。剩下來的最後真理只是一個空洞的公式，認定上帝為子虛烏
有，世界更次於子虛烏有。」（52）我們可說斯賓諾薩是近代歐洲標準的虛無主義
者，他根據深刻的邏輯，想入幾微，漫把宇宙之真實，人生之價值都窮極根柢，證明其
為空幻的概念。萊卜尼慈繼之而起，多方護持哲學，闡發新義，樹立精神主義的基礎。
宇宙是精神動力的系統，人生為實現價值的勾當，理智奔騰曠達，超越自然界之束
縛，馳驟於種種可能的意境。萊卜尼慈可算是巴鐮刻時代最富於創建能力的思想

家，然而他的哲學系統，落到巴克萊手中，便敷上一種心理主義的色彩，精神的活力漸次喪失其目的性，再落到休謨手中，動性的單元竟變作一束機械的心理原子，彼此懸隔孤立，理智交網的功能乃遂無形消失，巴鑢刻偉大的統一的理性作用，最後淪為片斷的，微末的經驗單位，錯落粉碎了，毋怪乎休謨要運用聰明伶俐的懷疑巧慧來破壞理智主義者的基本原則——因果律。巴斯喀生於巴鑢刻的鼎盛時代，瞻前顧後，早已窺見他的時代精神之必然結果，所以痛快地說道：『人類畢竟只是一叢錯誤，不得天佑，終顯無能。真理闇蔽，萬象迷惘。真理的雙層保障，理性與感覺，互相欺，固彼此惑亂。』⁽⁶³⁾這個說法卻令我們連想到康德哲學。嚴格說起，康德為啓明運動時期之偉大的思想家，並不能舉以與巴鑢刻的哲學家相提並論，但就另一點看來，啓明運動正是巴鑢刻理智的殿軍，兩者之間，頗有類似處。巴鑢刻的思想家恃理性作用為惟一的哲學工具，而康德則取此理性作用，綜覈評判之，一方面啓示其功能，他方面又指陳其矛盾。康德分析心識，據受覺之才性，依直觀之形式，組成現象以詮釋數理科學之可能，復據感覺之資料，依理解之範疇，組合經驗以說明自然科學

之可能，最後更求綜覈理解範疇，鎔鑄意象，使成至高無上的統一理性，以確立玄學之系統。理性之於康德，畫分三個層疊表現作用，在直觀與理解裏面，康德執持理性先天的條件——直觀形式與理解範疇——部勒感覺，使成整秩的現象，組合判斷，使成可能的經驗，結果把現象世界之構造，自然定律之系統，智識價值之標準都一一予以確定，巴釐刻哲學家所仰望的理性之勝利，竟完全實現了，這是何等的幸事。但是到了第三疊的理性——狹義的理性——康德即忽然出現於近代哲學舞臺，奏演虛無主義的悲劇了。一方面直觀與理解之雙層作用期待「理性」爲之綜合，顯現最後的統一，藉以完成真實科學之使命，他方面理性卻又迫令直觀與理解合力成就的眞確知識超越一切經驗所允許的範圍，滋生心理學，宇宙論與神學的幻想，使理性陷於不可救藥的矛盾。(54) 理性與理性自相衝突，眞理性竟變作「假合理」(Pseudo-rational)，理性之建設法竟流爲「懷疑術」(the sceptical method)。(55) 這種懷疑術之應用仍舊蓄意要獲得眞理，理性已陷於空幻的悲運，仍然不肯自認失敗，尙且向前爭扎，趨於末路窮途，這是何等的悲壯！依理，經驗之確立，知識之形成，自然之

創建，處處須以物如世界爲「所緣緣」，以真我爲宗主，以普遍因果爲基礎，但是物如不可思議，真我末由設想，因果律之應用限於現象世界之理窟，而不能超拔。康德哲學竟以其知之所不知以養其知之所知，以子虛烏有護持萬類，以純正的理性消滅理性，至於摧毀知識，(56)有誰能否認這是最透關的虛無主義。矛盾的理性，就康德哲學之一方面看起來，尙是不幸的結果，然在康德以後，迄於現在，竟在歐洲思想上變作極重要極普遍的邏輯。「矛盾之對立不僅僅限於宇宙論上四種特殊的對象，而且賅存普及於一切對象，一切概念，觀念和意象……：此處所指陳之矛盾性質乃是我們此後在邏輯上所認爲辯證法。」思想之本性就是辯證的。「我認定辯證法爲普遍的，不可抗拒的權力，在它的前面，任何東西，無論其自身如何穩定而堅固，沒有一件不遭受它的摧陷廓清。」(57)矛盾之對立簡直是思想的根性，假使思想解除了內在的矛盾就不成其爲思想。(58)康德以後的思想家，唯心論者自菲希特，赫格爾，以至於現代德意英美的新康德學派，新赫格爾學派，唯物論者自馬克斯，傅亦霸赫以至於現代一般的歷史唯物論者，莫不視理性之內在衝突爲邏輯上之

大本大法。「以子之矛，陷子之盾。」乃是近代歐洲巴鏤刻文化的武器。十七十八兩世紀以來，巴鏤刻文化的後影雖已逐漸銷鑠，至於淹沒，但自笛卡兒以迄於今茲，歐洲思想界仍斷斷續續地扮演這套挾持理智，以矛陷盾的「全武行」。科學和哲學上理論的虛無主義的悲劇，猶覺未能暢所欲言，復繼之以種種實際的虛無主義——政治革命，工業革命和階級鬭爭中所含蓄的虛無主義。(59)

三、我們通常稱十七十八兩世紀歐洲的文化爲巴鏤刻的文化，正是因爲這時期的藝術以巴鏤刻風格著稱於世。此地所謂巴鏤刻風格係兼羅考課風格而言，後者乃是前者之尾聲，濫觴在初，流衍彌壯，兩者之間，先後一脈相傳，固無庸強爲分別。文藝復興時代的藝人，生意迸注，美感豐贍，其所創作，形象和諧，風骨深渾，所謂絢爛之極，仍歸自然，絕少矯揉造作之弊。降及十七八世紀，歐洲人醉心理智，穿鑿雕鏤，破格創意，頗傷纖巧。譬之佳麗，文藝復興正當青春妙齡，天機純懿，標格妍嫵，不事鉛華，其盈盈素質自然流露芳潤意態，巴鏤刻如美人遲暮，秀色枯殘，丰儀改舊，漸生妖冶可憐之態，於是修察其容，藉粉香脂膩，綠翠紅酣，自掩其憔悴，而憔悴更甚。巴鏤刻風

格『乃是一種衰退的文藝復興藝術，其顯著的特徵在好用曲線以替代直線。就教堂建築之內部裝飾而論，所謂解瑞意風格（The Jesuit style）盛極一時，本來彩色的功用。在表彰形象之美，而這派建築見不及此，只一意摛葩織藻，要以穎異的巧意，富麗的冷容，眩人眼目。這時期之美感以裝飾爲目的，雜組成錦，穠豔標奇，位置之適宜與否，格調之妥帖與否，初不計及，結果只顯露拙劣的線條和生澀的浮雕而已。』（60）

文藝復興的健美藝術，何竟頹廢墮落至於如此？我們對於此層欲求的解，請先看下

列一段文字。『在文藝復興後期的建築裏面，如佛尼斯地方之斯喀莫崔（Vincenzo Scamozzi）的作品，甚至在米雪朗格羅若干的晚年作品裏面，毫無潤色之空間和形式結構之單純輪廓，已遭厭棄。外形表露了瑣碎的曲折，空間充塞着繁雜的點綴，即在最好的文藝建築裏面，支柱羅列，怪豔逞奇，此猶不足，更益之以虛偽的窗櫺，冗贅的溜檐，無謂的壁龕，參差的眺臺，錯落的雕像，諸如此類的設置，其用意只在掩飾一種可怕的空虛。後期文藝復興的建築縱有如許缺點，大體上——解瑞意風格除外——仍保持一種道勁的機軸，生動的氣韻，使人望之，正堂堂，巍峨峻潔，妙有風

趣。但在最後，頹風益顯，真力已虧，一切圓融的結體，天矯的氣勢，竟自消痕滅跡，而高貴美妙意趣也寂然無有了。建築師之惟一要圖只求風華綺麗，誇耀技巧。蘇格拉底「葆真戒妄」之格言，竟顛倒過來，頓成翻案。」(61)

總而言之，巴鏤刻藝術之特點就是以奇譎穠豔的外貌掩飾其心情之空虛。關於此層，巴鏤刻的科學和巴鏤刻的藝術竟殊途同歸，表現一致的情調。近代歐洲人觸發飛翔的理智，橫空馳驟於廣漠的宇宙，結果視自然界爲一無窮的系統，不但人類寄生其間，未有着落，就是龐大的星辰也好像滄海游魚，倚徙不定。(62) 坐是之故，巴鏤刻的科學家如霍布士，笛卡兒，慕爾 (H. More) 牛頓，鮑亦爾 (R. Boyle) 對於自然之空虛 (Vacuum of nature) 一致表示畏懼。霍布士以具體的質力填補之，笛卡兒以連續的空間與物質充塞之，慕爾以普遍的神意布濩之，牛頓，鮑亦爾以假想的以太注滿之。這些觀念都是遮蓋空虛宇宙的幌子。巴鏤刻的藝術家且進一步認人類流落於無窮的曠野，渺茫寂寥，若不設法炫耀才華，掩飾內虧，則生命更覺冥濛懵夢，毫無意味了。一言以蔽之，十七八世紀的歐洲人害了抽象理智主義的心病，於是多

方設計，搜求種種法術來醫治他們的隱痛。我們冷眼看來，不出下列三層：一、以理智解救理智，實行以毒攻毒；二、以感覺麻醉理智，藉以減少理智的痛楚；三、以幻覺包蒙理智，希圖根本消滅理智的毒根。這三種方法在近代歐洲人的思想及生活上曾有廣汎的應用，但在藝術上卻更顯而易見。譬如繪畫，一幅平面空間之內要班賦許多形象，彼此配合起來，產生立體的印象和遠近的差度。遠在希臘，柏拉圖認為這種幻技難能而不可貴，於是直率地，大膽地，咀咒圖畫藝術。近代文藝復興的藝人亦僅以色調的濃淡，光線的明暗顯示立體，陪襯遠近，到了巴鏤刻畫家（尤以袁不讓（Reh. Bracht）及柏尼尼（Bernini）為最著）則藉純粹的幾何理智，斟酌位置，表現立體形象與迴遠深度。他們的祕訣就是以斜線橫切圖畫的平面，引人視線透迤往來於畫幅，結果空間自然重疊不平了。（63）這便是以抽象的理智計畫填補平面空間的空虛，使之一方面取得第三徑向，他方面又超越有限而鄰於無窮的遠景。此種理智之勝利固然可以揭發空間的深度和無窮，但深遠的空間確立之後，反更引起充塞不易之感，所以巴鏤刻的藝術第二次遂訴之於感覺的饜足以逃避空虛。（哲學上由

笛卡兒、萊卜尼慈的惟理主義趨於洛克的感覺經驗主義亦是同調的轉變。)自然現象之概念的表现竟流為純粹視覺的相狀。文藝復興的遠近法兼容並包觸覺、視覺和其他感覺資料，依理智之聯繫組成綜合的景象。巴鏤刻畫家則常常棄置憑概念所得之形式而信賴視覺。他們構圖的統一多屬於視覺的統一。假如此地有一所三層樓的建築，依文藝復興建築師之設計，每層各有其個別構造，必須逐漸憑概念的綜合始可貫通三層個別構造而成立最後的統一與和諧。譬之音樂，這高級的和諧應由許多不同音調遵循時序合奏而成。悠揚的和聲乃是音律對譜之結果，其意味是理智的，其形式是抽象的，其統一綜合的。但是巴鏤刻的建築，不管其構造如何複雜，我們看起來，準可在一瞬間獲得全整的印象，因為它的統一視域內裝飾的統一，所以這種建築的精華總是薈萃於屋宇之「正面」一種種鮮豔的藻色羅列着，其用意都在眩惑觀者的肉眼以便集中其視線。巴鏤刻的藝術，不論是建築、雕刻或繪畫，總表現戲劇的姿態，令人一見，即受其魔力的吸引。假如有人蘊蓄神聖的美，含藏精神的靈光，不肯以妖嬈的「臉色」取媚觀者，則其崇高的藝術往往不能

引起時人的欣賞。袁不讓偉大的作品在當時所以受人忽視，就是因為他超拔聖潔，違反巴鏤刻妖冶以爲容的心理。人家要以感覺的快慰遮蓋空虛的心情，他卻以深厚的性靈發洩純美，豈不互相刺謬？真正巴鏤刻的時代精神當推呂班斯（P. P. Rodens）爲最完滿的代表。他能以恬怡的風趣描寫時人的逸樂，更能以豐腴的色相反映時人的怪豔。我們諦視他所畫的人物，香風浮動，着人欲迷，極盡感覺主義之能事。這時代空虛的心情乃竟搖曳蕩漾，流爲現實的冶豔，真可謂已達到「空虛之勝利」（“The Triumph of the Void”）了。然而巴鏤刻妖豔的現實在藝術上終久要剝換轉變，扶空入幻。呂班斯描繪夕照，竟以陰影與日光對峙，形成直角。又嘗在畫幅上將雨後殘紅和熹微夕陽同置於天之一角。有時日在西頭而光景反自東邊射來。關於此層，歌德嘗對艾柯曼（Eckermann）稱贊道，這般完滿的畫景自然界中得未曾有，它的美妙只有畫家的詩心可以締造出來。艾柯曼悉聽之下，細玩此種奇怪的構圖，見人影樹蔭與日光之流輝方向相反，深爲詫異，歌德當即答道：「惟其如此，纔證明呂班斯的偉大。畫師創意搜奇，膽大筆神，故能自造法度，凌駕自然。藝人抗情

絕俗，通體皆靈，其所宣洩，全是化工神機，斷非尋常自然畦徑所能局限。〔64〕歌德所以贊歎這種奇特的畫意，正是因為它符合浮士德追虛攝幻的奇情：

Es irrt der Mensch, solang' er strebt.

(Goethe: Faust, v. 317)

Sinn und Verstand verlier' ich schier,

Seh' ich den Junker Satan wieder hier!

(Ibid., v. 2503-4)

人常努力時，常陷於鑿誤。

我在這兒又把娑殫公子見到，

我的精神理智完全都已失掉！

(從郭沫若譯)

後來的畫家如克洛德 (Claude le Lorrain) 布遜 (Nicholas Poussin) 諸人陷溺

於杳冥幻境，真個捨棄自然實相而描寫詭譎景致（*Fictional scenes*）毋怪乎拉斯鏗（*J. Ruskin*）要批評克洛德之風景畫爲「一團徹首徹尾的謬妄。」「藝術託始於抽象之裝飾，緣假物以導意，憑幻景而怡情。」「虛構假託，飾僞見美，藝術要圖惟在於此。」（65）所謂美術竟充滿了撒謊的虛情，這樣頹廢的藝術論不待王爾德（*Wilde*）之闡發，遠在巴鏤刻時代早已見諸實行了。

巴鏤刻時代的歐洲人把宇宙人生之形形色色統看作從理智的幻燈裏面映照出來的虛影。世界不必實有其境，所以他們可以懷疑一切，但是又不能斷定絕無其境，所以他們不妨憑科學推論創製種種意想；人生不必真有其事，所以他們可以否認目的，但是又不能取消生命業力，所以他們不妨藉裝飾藝術炫耀種種才華。宇宙是一場幻景，人生是一齣戲情。佛銳德若說得最妙：「由巴鏤刻人看來，一切事變統可化爲一個怡悅的幻象，一種寓言。他玩弄真相，一如優伶之遊戲神通，或劍客之揮霍渾脫。真相對於他不能劍及履及，因爲他深知真相不過是一個幻景，一場假劇，一段浮文，一句謊話，只是他工於串演，恣弄手口，恍兮惚兮，鬚鬚會真。」（66）這種情形

不必等到今日再由我們加以臆斷，巴斯喀早已窺透了他的時代精神，並在所思集中預言其結果了。宇宙是一個迷惘境界，人類託跡於此，茫乎何之，確成疑問。「人在自然界中，究有如何地位？[？]逐空虛而遊無盡，攀世宙而蹈空虛，人類瞻顧前途，惟有徘徊於有無虛實之間，倚徙不定而已。微茫人性，生何自來，復將焉往？[？]緣於空虛，歸依無盡。這便是我們的實況。我們處境如此，知也有涯，莫能騰越，萬事披離，不得不知，萬象凌亂，不得盡知。寄身世宙，如乘孤舟，波濤險惡，迫令浮沈於知識與愚昧之迷途……

：微茫中，渴望獲取材料，營造高塔，冀可登臨眺望，攀附無窮，詎知適所經營，至不堅實，頃刻之間，傾塌毀壞，陷溺沈淪，恍墮渺茫，下瞰無底。」「卓識在望，無力證驗，遠不能收，——任何武斷不能否認及此；真理縈心，隱遁暗度，近不能留，——任何懷疑亦不能否認及此。誠心嚮往真理而謬誤隨之而至，熱情追尋幸福而痛苦挾以俱來，……但是我們的痛苦乃是偉大能力之效果，我們的偉大能力又是痛苦之結晶。人之悲慘，能自知之，正緣自知，益見悲慘，人之恢宏博大，即由於聰明內照，洞見其自身之悲慘。玄祕，混茫，矛盾竟叢集於其身！人之爲人何譎幻乃爾！知慮之神，統攝萬象，竟

不能解脫蔽錮，真理之富，括囊無窮，竟不能祛除疑惑，宇宙之榮辱兼而有之；任其自贊，我將毀之，任其自貶，我將褒之。如是一難再難，使人人自悟其心性之不可思議。」
(87) 巴斯喀這段妙文，實是巴鑊刻時代歐洲人的自挽，此中悲慨之情纏綿無竟，如霜風落葉，淒入天心。

我們在前面已將近代歐洲文化上兩種主要的趨勢敘述清楚了。文藝復興時代的人視宇宙爲一種美妙的意境，故能創造許多藝術形式，藉以發舒生命之勝情。宇宙人生之美化就是他們傑特的時代精神。巴鑊刻文化繼起，科學的奇人和哲學的鉅擘一致援用抽象的理智皴染世界，使其條理單純，法度齊絜，形成數學的和諧系統。詠美的藝術典型與簡約的邏輯結構同爲近代歐洲文化上兩大不朽的成就，我們如能認清這一點，卽不難斷定全部近代西洋文化之特徵了。十九世紀歐洲歷史文化的遞嬗只是上述兩種成就在那兒接軌沿波，錯綜流衍，夷考其實，並未有何種斬新的貢獻，可以橫絕一時，令人傾倒。至於現代歐洲雖有許多重要轉變，大都尙在萌芽時期，成因未顯，後效不彰，本書前此既未敘列，此處亦無從臆斷。本章之立場

在以思想的心眼透視歐洲理論文化之結構，所以側重文藝復興及巴鏤刻兩個時期的貢獻，至於十八世紀末葉以來，歐洲實踐的文化與事業誠如鷺鳥當秋，衝煙翻雲，極端活躍，但是這些卻構成另一種境界——政治家，軍事家和工商企業家的「事實世界」，不在理論文化範圍之內，故存而不論，然據作者眼光看來，就是這些事實世界之歸宿亦難免趨於空幻，表現着實際的虛無主義之悲劇。此層證據與理由說來極繁，日後如有機緣當另爲文論之。

現在所欲總括者，約有下列數事。一、文藝復興時期之藝術形象，其妍妙之風趣雖可上接希臘，與之媲美，但希臘人之情蘊，沈雄壯闊，可以包舉宇宙而產生偉大的和諧，其生命精神之播遷，縱演成悲劇而不淪於枯寂之境。近代歐洲人則心神脆弱，天賦才華吐洩出來，只能在空虛的宇宙裏面引起軒然大波，彷彿有無窮的幽恨，不得滿足，其意態是戲劇的幻象，其心情是戲劇的哀怨。二、巴鏤刻之偉大的理智，力勢磅礴，氣象萬千，其精神遠注，賡理入微之處，誠非希臘人所可企及，然而希臘人風骨厚重，神思飽滿，遊心自然，澁而俱化，絕無鑿空蹈虛之弊。近代歐洲人挾其放逸狂才，

誕妄巧智，雖呼吸決機可以取象宇宙之無窮，踊躍營度可以窺測人生之要眇，夷考其實，此種理智亦如魔鬼誘惑，幻師逞技，懸空激宕，憑虛馳驟，終不免陷於昏念妄動，自趨斷滅。三、希臘人觀感宇宙，體察人生，情之所鍾，理必應之，理之所注，情必隨之，情理圓融，物我無間，所以他們的思想風格恰可體合生命徑向，毫無溢妄。近代歐洲人雄踞一己生命之危樓，虎視宇宙之遠景，情則激越，理轉退斂，理或遠注，情又內虧，實情與真理兩相刺謬，宇宙與生命彼此乖違，揭生命之情不足以攝宇宙之理，舉宇宙之理不足以盡生命之情，情理異趣，物我參差，結果遂不免兩相矛盾，銷磨觝觸，趨於空無，入於幻滅。這就是歐洲人在生命過程中所演的悲劇。德人赫伯爾（Frederich Hebel）嘗說，近代戲劇不僅僅在戲劇環境中表顯人物的衝突，而在戲劇本身上即陷入觀念的矛盾。近代歐洲人虛無主義的悲劇，自作而自受之，謂予不信，請聽魔鬼與浮士德之唱和。

Ich bin der Geist, der stets verneint!

Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,

Ist wert, dass es zugrunde geht;
Drum besser wär's, dass nichts entstünde.
So ist denn alles, was ihr Sünde,
Zerstörung, kurz das Böse nennt,
Mein eigentliches Element.

(Goethe: Faust, v. 1338-1344)

Nichts wirst du sehn in ewig leerer Ferne,
Den Schritt nicht hören, den du tust,
Nichts Festes finden, wo du ruhst.
.....
..... Du sendest mich ins Leere,
Damit ich dort so Kunst als Kraft vermehre;
Behandest mich, dass ich, wie jene Katze,
Dir die Kastanien aus den Glutten kratze,
Nur immer zu! wir wollen es ergründen,

In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden.

(Faust, v. 6246-6256)

Was kann da zu erwarten sein?

Trug! Zauberblendwerk! Hohler Schein.

Ibid., v. 10299-10300)

萬物芸芸，其生也忽焉！

萬象歷歷，其亡也寂焉！

成也毀而生者熄，

勢固宜然，孰謂非理之至極耶？

莫謂我惡，莫謂我危，

生而不有，毀以滅之，

真乃吾之本職焉！

瞻彼渺茫境，

萬象俱沈匿，

佇足聽鷓音，
杳然不可得，
忽忽行客心，
倚徙罔所極。

……

趣我入太虛，
培植藝與力；
鉤心探丹鼎，
幽然蕩精魄，
縱爲黃冠欺，
恍惚亦可憚！
齋心懷所往，
空幻窈難測。

渺渺予懷，

期望安寤？

許儂迷惘！

惡魔操符！

蒼然空虛！

幻象蒸騰！

附註

1. W. Pater: *The Renaissance*, P. 191.
2. F. Nietzsche: *Human, All Too Human*, vol. i, pp. 18-9.
3. Cf. F. Nietzsche: *Beyond Good and Evil*, ch. I; Ch. 9, § 292.
4. 參考方東美: 生命情調與美感, 中央大學文藝叢刊第一卷第一期。
5. B. Shaw: *Man and Superman*, act 4, toward the end.
6. Aristotle: *Poetics*. S. H. Butcher's tr., P. 23.
7. J. W. Goethe: *Literary Essays*, — Supplement to Aristotle's *poetics*
8. Goethe: *Op. cit.*, — Molière's *Misanthrope*.
9. Goethe: *Op. cit.*, — Shakespeare ad *Infinium*.

10. A. Schopenhauer: *The World as Will and Idea*, vol. i, Bk. iii, p. 328.
11. Schopenhauer: *Op. cit.*, vol. i, Bk. iii, pp. 326-7.
12. Schopenhauer: *Op. cit.*, vol. iii, Bk. iii, ch. 37, pp. 212-213.
13. J. W. Goethe: *Literary Essays*, — Shakespeare *ad Infinitum*.
14. A. Schopenhauer: *The World as Will and Idea*, vol. iii, ch. 87, p. 213.
15. F. Nietzsche: *The Will to Power*, vol. i, Bk. ii, p. 359.
16. F. Nietzsche: *Early Greek Philosophy*, p. 76.
17. F. Nietzsche: *Ecce Homo*, — *An Attempt at Self-criticism*, § 2
18. Cf. W. Pater: *Greek Studies*, pp. 81-151.
19. F. Nietzsche: *Early Greek Philosophy*, p. 76.
20. Nietzsche: *Op. cit.*, p. 81.
21. F. Nietzsche: *The Birth of Tragedy*, § 5.
22. Aristophanes: *Clouds*, 300f.
23. Cf. F. Nietzsche: *The Birth of Tragedy*.
24. Cf. R. W. Livingstone: *The Greek Genius and its Meaning to Us*, ch. 7.
25. F. Nietzsche: *Homer's Contest*, Preface to an Unwritten Book. 1st.

par.

26. W. Pater: *Greek Studies*, p. 96.
27. Pater: *Op. cit.*, pp. 13-4, 25.
28. Cf. R. W. Livingstone: *The Greek Genius and its Meaning to Us*, ch. 4.
29. F. Nietzsche: *Early Greek Philosophy*, p. 91.
30. Nietzsche: *Op. cit.*, pp. 95-6.
31. Nietzsche: *Op. cit.*, pp. 108, 109.
32. Nietzsche: *Op. cit.*, p. 169.
33. Cf. G. Santayana: *Dialogues in Limbo*, pp. 51-4.
34. E. Friedell: *A Cultural History of the Modern Age*, vol. iii, p. 3.
35. F. Nietzsche: *The Will to Power*, vol. i, pp. 22, 52.
36. E. Friedell: *A Cultural History of the Modern Age*, vol. i, pp. 225.
37. P. B. Shelley: *Defense of Poetry*, 9th par. toward the end.
38. H. O. Taylor: *Thought and Expression in the Sixteenth Century*,
vol. i, pp. 131-2.
39. R. W. Garden: *Michaelangelo, A Record of his Life as Told by his*

Letters, pp. 84, 68. Quoted by Taylor.

40. Cf. H. O. Taylor: *Thought and Expression in the Sixteenth Century*, vol. ii, ch. 29.
41. Thomas Nashe: *The Misfortunate Traveller*.....*The Life of Jack Wilton*. Quoted by Taylor: *Op. cit.*, vol. ii, ch. 29, pp. 248-4.
42. W. Shakespeare: *Hamlet*, act ii, scene ii.
43. E. Friedell: *A Cultural History of the Modern Age*, vol. i, pp. 178-9.
44. Friedell: *Op. cit.*, vol. i, p. 190.
45. H. O. Taylor: *Thought and Expression in the 16th Century*, vol. i, ch. 5, pp. 114-5.
46. E. Solomi: *Frammenti Letterari e Filosofici da Leonardo*, pp. 83-95
Quoted by Taylor: *Ibid.*, vol. ii, ch. 31, pp. 296, 297, 305.
47. P. W. Bridgman: *The Logic of Modern Physics*, ch. 4, p. 199.
48. Cf. A. N. Whitehead: *Science and the Modern World*, pp. 69-74, 79, 81-2;
Nature and Life, pp. 2-6, 12-6; Max Planck: *The Universe in the Light of Modern Physics*, pp. 24-5; P. W. Bridgman: *The Logic of*

Modern Physics, pp. 197-220.

49. M. Planck: The Universe in the Light of Modern Physics, p. 7.
50. Cf. R. Descartes: Discourse an Method, Pt. 4, 1st par; Meditation vi, 6th par.; Principles of Philosophy, Pt. i, sec. iv.
51. B. Spinoza: Ethics. Tr. by White and Stirling, P. 105.
52. E. Friedell: A Cultural History of the Modern Age, vol. ii. pp. 44-5.
53. Blaise Pascal: Pensées, Section ii, 83.
54. Cf. I. Kant: Critique of Pure Reason. N. K. Smith's tr., pp. 298-300.
303, 308-9, 316, 318-9, 323-5, 382, 393-5; Prolegomena to Any Future
Metaphysics, 3rd Part.
55. Cf. Kant: Critique of Pure Reason, pp. 394-5.
56. Cf. Kant: Critique of Pure Reason, 2nd Edition, Introduction, p. 29.
57. G. W. F. Hegel: The Science of Logic. Wallace's tr., pp. 99, 18, 150.
58. Cf. F. H. Bradley: Appearance and Reality, especially pp. 170-2.
59. Cf. O. Spengler: Decline of the West, vol. i, pp. 356-9; E. Friedell:
A Cultural History of the Modern Age, vol. i, p. 131; vol. iii, pp.

162-3, 476; Spengler: *Man and Technics*.

60. S. Reinach: *Apollo*, p. 135; also cf. H. B. Cotterill: *A History of Art*, vol. ii, pp. 13-4, 89-100.

61. H. B. Cotterill: *A History of Art*, vol. ii, p. 90.

62. Cf. Robert Boyle: *Works*, vol. iii, p. 369.

63. Cf. Mrs. A. Strong, A. F. Clutton-Brock, et al: *Art and Civilization*, pp. 192-199, 203_f.

64. Quoted by H. B. Cotterill in *History of Art*, vol. ii, p. 257.

65. Oscar Wilde: *Intentions*, pp. 21, 54.

66. E. Friedell: *A Cultural History of the Modern Age*, vol. ii, pp. 64-5.

67. B. Pascal: *Pensées*, Section ii, 72.

人名索引

譯名	原名	頁數
亞當斯	Adams	152.
艾斯奇樂士	Aeschylus	274, 284, 296.
亞考錫勞斯	Akousilaos	53.
亞那克薩哥拉斯	Anaxagoras	68, 69.
亞那克錫曼德	Anaximander	59, 68.
亞那克錫勉尼斯	Anaximenes	59.
安圖萬	Antoine	218.
亞奇米第	Archimedes	132.
亞里士陀緋尼斯	Aristophanes	303, 304.
亞里士多德	Aristotle	16, 58, 62, 63, 83, 84, 86, 97, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 134, 135, 136, 137, 142, 145, 152, 167, 171, 218, 273, 275, 276.
巴博夫	Baboeuf	206.
培根	Bacon	146, 147, 148, 149, 218, 270.
柏徒生	Bateson	10, 149.
鮑渥爾	Bauer	212.

培恩克
柏格森

巴克萊

柏尼尼

柏德羅

鮑阿樂

播迺

布特若

鮑亦爾

柏拉德蕾

迪可柏拉赫

布鳳

迦爾竺遠

康肅

喀毓葉

加爾

喀洛爾

色爾曼

西錫樂

二 克洛德

柯洛鬱奇

孔霸銳約

孔德

貢第亞克

哥伯尼

Benke

Bergson

Berkeley

Bernini

Berthelot

Boileau

Bonnet

Boutroux

Boyle

Bradley

Tycho Brahe

Buffon

Calderon

Cantor

Carrière

Carr

Carroll—C. L.

Dodgson

Cervantes

Cicero

Claude le Lorrain

Coleridge

Combarieux

Comte

Condillac

Copernicus

253.

149, 192, 196, 222,
224, 228, 235.

11, 12, 182, 183, 184,
185, 348, 352.

358.

3.

343.

253.

49, 235.

133, 357.

195.

164.

210, 218.

281.

7.

231.

168.

119.

328, 330.

2.

361, 362.

125, 126, 129.

31.

26, 212.

253.

7, 20, 133, 136, 137,
162, 163, 164, 171, 174.

顧桑
郭希孟
庫菲葉
且濤
達爾文

達爾文
德謨克里塔斯
笛卡兒

杜威
陶秉堯
杜里舒
篤若璧齒
杜衡
艾柯曼
艾亦慕
安斯坦
愛墨孫
恩拍多克里斯
安銳格斯
藹披默尼第斯
歐几里德
歐黎披第斯
菲希納

Cousin 212.
Cushman 139.
Cuvier 218, 220.
Dante 109, 135.
Charles Darwin 4, 6, 10, 20, 145, 214,
219, 220, 221, 222,
230, 236.
Erasmus Darwin 218.
Democritus 66, 70, 71, 79, 96, 175.
Descartes 6, 7, 63, 70, 131, 167,
168, 169, 176, 177,
181, 207, 211, 218,
340, 343, 348, 349,
350, 355, 357, 359.
Dewey 207.
D'Orbigny 220.
Driesch 10, 222.
Drobisch 252, 253.
Duhem 265.
Eckermann 360.
Eimer 10.
Einstein 4, 6.
Emerson 19.
Empedocles 66, 67, 145, 218.
Enriques 216, 217.
Epimenides 53.
Euclid 7, 10, 85, 131.
Euripides 274, 304, 310.
Fechner 253.

人
名
索
引

三

費瑪
 傅亦霸赫
 菲希特
 佛拉蹉
 佛銳德若
 福祿伯爾
 傅麗葉
 加利略

高士
 歌德

郭爾特
 顧約
 霍爾甸
 哈特勒
 赫伯爾
 赫格爾

赫孟荷慈
 退爾微希斯
 赫若克賴特斯

Fermat
 Feuerbach
 Fichte
 Frazor
 Friedell
 Froebel
 Fourier
 Galileo

Gauss
 Goethe

Grote
 Guyau
 Haldane
 Hartley
 Hebbel
 Hegel

Helmholtz
 Helvetius
 Heracleitus

131.
 212, 354.
 354.
 39.
 318, 319, 321, 337,
 362.
 206.
 206, 212.
 6, 133, 145, 146,
 147, 165, 166, 167,
 169, 171, 173, 175,
 177, 207, 211, 226,
 340, 343, 345, 361.
 7, 8, 131.
 25, 52, 55, 72, 77,
 85, 86, 127, 129,
 150, 275, 276, 283,
 286, 321, 360, 361.
 291.
 235.
 10, 222.
 253, 256.
 366.
 187, 188, 189, 191,
 192, 193, 194, 195,
 209, 212, 354.
 253.
 253.
 53, 59, 313.

赫爾巴
賀寇理士
赫爾德
赫希亞
赫玻賴塔斯
霍布士
賀柏森
荷馬
休謨

赫岡
玉佛賴
赫胥黎
于義根
易卜生
伊索克拉底
詹姆士
康德

凱慈
凱卜洛

凱薩林
柯夫喀
柯樂
郎馬克

Herbart 206, 253.
Hercules 284.
Herder 210, 212.
Hesiod 50, 53, 80.
Hippolytus 284.
Hobbes 189, 253, 256, 357.
Hobson 216.
Homer 50, 80.
Hume 183, 184, 185, 253,
348, 352.
Hutton 211, 220, 223.
Huvelin 31.
Huxley 146, 219.
Huyghens 343.
Ibsen 232, 235.
Isocrates 2.
James 74, 75, 249.
Kant 6, 66, 184, 185, 186,
211, 218, 223, 350,
352, 353, 354.
Keats 131.
Kepler 4, 133, 145, 157, 163,
164, 171, 173, 175,
177, 184, 187, 211,
226, 339, 340, 343.
Keyserling 15.
Kofka 262.
Koeler 262.
Lamarck 218, 219, 222.

人名索引

五

朗墨突銳

郎格

拉卜拉斯

拉敷阿茜葉

萊卜尼茲

黎俄那多

藍生

盧錫蒲斯

勒非布厚爾

林那斯

黎文斯同

羅巴捷夫斯基

洛克

羅卜

馬丁路德

賴藹若

馬考烈

馬赫

六 馬爾素士

馬文

馬克斯

米雪朗格羅

米雪勒

邁克爾生

穆勒

Lametrie

Lange

Laplace

Lavoicier

Leibnitz

Leonardo da Vinci

Lessing

Leucippus

Lévy-Bruhl

Linnaeus

Livingstone

Lobachewski

Locke

Loeb

Luther

Lyell

Macaulay

Mach

Malthus

Marvin

Marx

Michelangelo

Michelet

Michelson

Mill

253.

70.

18, 19, 211, 223.

133, 180.

6, 7, 12, 180, 181,

183, 184, 193, 218,

313, 340, 348, 351,

359.

336, 337, 339.

210.

66, 70, 71.

29.

218, 220.

308.

7, 10.

177, 178, 185, 253,

256, 257, 348, 359.

10.

138.

220, 223.

33.

63.

221.

7.

206, 212, 354.

326, 334, 336, 356.

334.

4.

253.

莫麗蓮
慕爾
毛勒
密洛
牛頓

倪布爾
尼采

奧陀
歐文
巴西倭里
巴勒
巴邁尼第斯
巴斯喀
培道
培安諾
庇爾
泊斯塔洛翠
悲多曼
佛銳凱梯士

Molière
More
Morley
Mueller
Newton

Niebuhr
Nietzsche

Otto
Owen
Pacioli
Paley
Parmenides
Pascal
Pater
Peano
Peel
Pestalozzi
Petermann
Pherekydes

276.
357.
4.
253.
4, 6, 7, 20, 133, 145,
146, 147, 157, 158,
169, 170, 171, 173,
174, 176, 177, 180,
226, 339, 340, 343,
345, 357.
212.
39, 85, 91, 111, 112,
114, 196, 235, 236,
237, 238, 271, 272,
286, 287, 293, 308,
311, 313, 314, 321,
340.
17, 19.
206.
163.
18, 19.
60, 61, 62, 65, 66.
343, 352, 363, 364. 七
270.
7.
206.
206.
262.
53.

人名索引

柏拉圖

潘迦勒

布遜

卜洛泰哥拉斯

蒲魯東

圖羅墨

畢塔哥拉斯

袁克

拉非爾

袁不讓

芮栴

羅德

黎曼

黎烈

八 羅蘭

盧梭

呂班斯

拉斯鐸

羅素

桑塔雅那

斯喀莫崔

Poincaré

Poussin

Protagoras

Proudhon

Ptolemy

Pythagoras

Ranke

Raphael

Rembrandt

Renan

Rhode

Riemann

Riley

Rolland

Rousseau

Rubens

Ruskin

Russell

Santayana

Scamozzi, Vincenzo

2, 12, 16, 31, 63,
80, 83, 84, 97, 98,
101, 102, 103, 105,
106, 107, 108, 109,
112, 113, 134, 194,
218, 286, 307, 308,
357, 358.

8.

361.

97, 98, 99, 258.

206.

13, 109, 136, 137,
164, 342.

2, 7, 60, 63, 64, 83,
84, 131, 137.

212.

335, 336.

358, 360.

250.

308.

7, 10.

26.

232.

257.

360.

362.

231, 252, 256.

315.

356.

許蕾
叔本華

莎士比亞

蕭伯納
雪萊
司斯密
蘇格拉底

蘇佛克理士
斯賓塞

斯架格羅

斯賓諾薩

西坦塔爾
希特饒斯
特羅
泰里斯
湯姆斯
迪琴納
迪挺
塔佛慈
朱若葛
范亨格
達喀瑪

Schiller, J. C. F.

Schopenhauer

Shakespeare

Shaw

Shelley

Smith, W.

Socrates

Sophocles

Spencer

Spengler

Spinoza

Steinthal

Strauss

Taylor

Thales

St. Thomas

Titchener

Titian

Tufts

Turgot

Vaihinger

Vasco da Gama

25.

154, 196, 281, 283,
284.

85, 86, 276, 283,
286, 328, 330.

235, 273.

323.

211, 223.

2, 69, 84, 96, 97,
99, 100, 108, 111,
112, 286, 307, 357.

274, 295.

207, 214, 219, 223,
236.

15, 81, 83, 84, 132,
151, 235, 337.

253, 340, 348, 350,
351.

39.

212.

328.

59, 96, 110.

109, 152.

253.

336.

84.

26.

39.

137.

人
名
索
引

九

樊那格里
 樊瓦更
 第菲銳斯
 瓦亦慈
 瓦拉斯
 瓦特
 薇播
 萬斯曼
 萬德林
 維泰謨
 懷迪赫

 王爾德
 吳爾孚
 伍卓夫
 華茲華斯

 澤納佛尼斯

C. von Naegeli	222.
von Waagen	222.
Vries, de	10, 222.
Waitz	253.
Wallace, A. R.	220.
Watt	4.
Weber	253.
Weissmann	214, 222.
Weitling	206.
Wertheimer	262.
Whitehead	24, 25, 141, 147, 155, 161, 177, 209, 227, 343, 344.
Wilde	362.
Wolf	212.
Woodruff	213.
Wordsworth	21, 25, 92, 95, 96, 101, 129.
Xenophanes	41, 53.