

Josiah Royce 原著
樊星南 譯述
馮文潛 校閱

近代哲學的精神
(下)

中國哲學會 西洋哲學
名著編譯委員會 主編
商務印書館 印行

Josiah Royce 原著

樊星南譯述

馮文潛校閱

近代哲學的精神（下）

中國哲學會西洋哲學
名著編譯委員會主編
商務印書館印行

近代哲學的精神（下冊）

第八講 叔本華

在這聽衆面前，用不到我提就知道，除了康德之外，對於大多數普通讀者說，叔本華比任何別的大陸哲學家都要出名，這有名的邪教徒，在這場合得到了他的帶有危險性的聲譽的報應了。當我正要去對付這樣值得注意和有意義的一個人時，我不知是喜是懼，那是叔本華的名聲才使解釋叔本華的人處於這種地位的。在一方面，自然，因為我所要講的主角，有這普遍性的聲譽，乃使我的工作進行起來比較便利。關於他的學說，我們之中的大多數已聽得了不少，我們之中有許多人也已追隨他的理論至於相當程度，無論如何，我們至少聽人家說，而熟悉他的結論是稱爲悲觀主義那末一回事。所以在說起他時，並不像上次我講黑格爾給你們聽時的那種情形。我現在並不是同你們航行於除了專門哲學學者外，別人都不知道的海中。在另一方面，因他的著作自然而贏得的聲譽，乃當我想要以真正的哲學性的公平來對付他時，決定地不利於我。去薰陶比了以勇敢來正對某種嚴肅的和決定性地悲劇性的實在，要容易得這末許多！那

末，一開手讓我坦白地告訴你們，我的困難所在。明白地說，這困難只是這樣的，你已聽到過說叔本華是悲觀者。同時，你們一定大部分並非悲觀者。所以當我要接近叔本華時，你們縱未明顯地表示，在私心中也要求我去駁斥叔本華的。而駁斥正像我很早就想主張的那樣，只是在研究哲學中很平庸的工作。我們可能駁斥一個大思想家的偶然的錯誤判斷；我們却難能去駁斥他的較深刻的睿智。所以我一定得直捷地向你們保證，並且立刻就要表示給你們看，叔本華的悲觀主義實在是表現了生活中的一個非常深刻的睿智。這個睿智的確不是一最終的。我們一定要超越牠，但若我經過這所有聯續的努力，以表示給你們看近代哲學家中之真理的聯續性和整體性之，後在講演的這一個時候，突然以信仰的保護人的氣勢，來反對不信仰的人，以十足的十字軍式的熱忱，用斬用砍來對付叔本華，那末你們會公正地發現我的態度是不哲學的，事實上也是極無價值的自相矛盾的。事實上，做這類的事，也不是我的本分，我始終佩服着十字軍。但是我佩服他們的熱忱，多於佩服他們的哲學的多方面性。佩服他們的信仰的活力，多於佩服他們的了解的普遍性。我怕我若想加入他們中去，他們不會無保留地收納我。所以我不能以十字軍會對付叔本華那樣去對付他。在我看，他是有相當尊嚴性的哲學家，我們不能把他從近代思想家的名單中略去。我也並不像門人那樣跟從他，但是我同其他哲學家者一樣有得於他，他的技巧的分析，及他的無畏地清楚的對於他的自己有意義的氣質的述說。

但是關於悲觀主義本身，叔本華的有名的理論本身，關於這可怕的想法，以生活澈底地是悲劇的和罪惡的，我對之是什麼態度呢？你們或許會說，我一定是接受這理論，那末一定得以勇敢的方式承認之，或是我一定得反對這理論。並且倘使我反對牠，我必須駁斥牠。我對於這問題的答覆不難便找得到。作爲一實際的事實，我的確接受，也完全自由地承認，那在輾心腸的人看來好像是對生活在作悲觀看法的理論。這正是我們上次發現過的，黑格爾在其奇偉地卓越的以及專門性的理論中所主張的，所發揮的，爲情慾的精神性存在的本質，他自己稱之爲否定作用的那個理論。精神性的生活不是一溫和的或一容易的事。牠的確是澈底地和永遠地矛盾性的，賊戀的，堅忍的，苦行的，是的倘使你高興的話，痛苦地悲劇性的。誰希望發現精神生活不是這樣，不論是在現在或是在某個遙遠的天邊，無問題，都是白白希望的。倘使那是悲觀主義——在一個意義中，即指許多輾心腸而無思想的人用這句話時的意義，他們所謂悲觀主義是相反於溫和的和樂觀的希望，——那末我現在不是也永遠不會是這個意義的樂觀者，而是主張生活永遠是悲劇性的這個較嚴峻的主張的人。就叔本華想把這張弄清楚那一點來說，我毫不猶豫地依從他，並且尊敬他的鐵面無私。我爲什麼如此，我將在這演講結束之前弄清楚。但是就叔本華主堅持生活的悲劇將使一旦知道此真理的人氣餒一點而論，我亦同樣明白地絕對

地反對他這一點的結論。整個兒地說，世界很近於像叔本華所表現的那種悲劇性。只是精神性就在於勇氣十足地接受生存之悲劇性，且在給生活的真正主人以力量去征服這悲劇性，去使這世界歸根結底在神聖化中光榮起來。對付叔本華的悲觀主義的方法，倒不在於駁斥他的申述，而在於實際地把握牠的真理。倘使你這樣做，你會發現作為叔本華的自己的黯淡思想的真正中心與重要點，是一有活力的，是的，甚至是一宗教的保證。這保證將使你感謝上帝，這保證我們可引用早先一講中的話來表示。哲學的冰與冷霜與雪永遠地崇讚和宏大了上帝。總之我對悲觀主義的態度，便是幾年前為一哈佛大學刊物所作文中所表示的態度。當時流行的意見是斥責哈佛大學中不少有能力的學生，慣於裝成悲觀者的樣子。我就受此暗示而發為此文。倘使我現在引用我從前的話，這只因為在我看來對付這類事的對的態度是這樣地簡單，當我要表示時為窮於措詞所困，乃不得不借助於往往反覆運用的公式，這公式的最好的具體表現，便是用幾個藐視性的驚歎號向我們的公敵——使人這樣地容易受害的內心的精神的惰性——迎面擲去。但是不管這些，我的貧乏的話是這樣的：

「現在，我們往往聽到，青年間流行着悲觀主義（譬如在某些聰明的大學生間）。當我聽到這些事時，我並不始終對之抱憾。相反地，我想最好的人是能看到悲觀主義的真理，能吸收超越這真理，然又能是一樂觀的人。他的樂觀並不在於其沒有認識生活的罪惡，而是在於他準備參加對罪惡的鬥爭。所以，我往往樂於聽到在用功而未發展的青年間，散布着悲觀的思想。

因爲，我對我自己說，倘使這些人是勇敢的人，他們對於阻礙我們的人生的罪惡之感覺，會在某天激發起他們，在捨身的誠懇中，去打擊這罪惡。若他們不是勇敢的人，那末樂觀主義對於胆怯的人也不能有幫助。但無論如何我願意提示那些勇敢而悲觀的青年。這問題的解決一定在那裏。這必然不在於任何關於一純粹而天真的世界（這世界遠遠地在某處在未來在天上或在幸福島中）的幻夢中。這些東西不是爲我們而有的。我們是爲了勇敢的事業的世界而生的。倘使我們不辜負我們的天命，我們可能在上帝的戰爭中參加一部分。我們更無任何權利去希望更好的了，對一誠實的人說，這是夠了。」

倘使我們引用的幾句話，你們看來在其生硬中殘忍，我要求你們等一下，等我做好了我的工作，不祇等我今天說完了叔本華，還得等我講完全套演講，再下判斷。至於說去實行這明顯而可怕地困難的勇敢行爲，你當然不待我說就能明白，哲學學者同他的鄰居一樣地覺得是困難的。我只是在陳述理論。一個胆怯者不是一個可佩服的人，但是做一個胆怯的人太容易了。

現在，暫時放棄我的歷史家的地位。我想以這完全並不創新的方式告訴你們，從我們的遠祖或他們的兄弟輩與冰河時期的氣候奮鬥時起勇敢的人的信條始終曾是什麼。這樣地解放了我的心靈，確定我對悲觀主義的態度後，我可以大胆地再站在歷史學者的立場，把叔本華對於近代人類之偉大哲學任務之貢獻說出來。

二

我必得首先敘述這貢獻的一般性質與價值。敘述時，我主要地依從一個近代哲學史德國作家的意見，即文德爾班氏。這些演講整個兒地有得於他的大作近代哲學史者實多。近代唯心論，從康德開始發展，最初就是努力從分析意識的性質着手，去發現我們的世界的合理性。那種分析是康德遺傳給他的承繼者的問題。康德表示，我們只在意識與其規律的意義中來了解世界，所以知性是在我們感官面前的表面自然的創造者。費希德想以證明我們的意識之本質與核心為道德律的方法解決康德的問題。因此我們表面上的外在世界是作為一個手段，藉之我們可以做我們的工作，以及贏得我們的較深我。浪漫派則覺得，道德律不能比自我的任何其他人性的情趣，更能窮盡地表現意識。於是哲學加入到一任性的局面中去即使黑格爾也沒有使此局面終結。一旦了解了這任性的性質，你就會見到在理論的發展中，叔本華系統所居的地位。

所有的唯心論者說，若我不是像我現在那樣的一個有意識的存在，我的世界便會完全不同於我所見的那個世界了。要知道我的世界的真正本性，我一定得了解我自己的較深我。我的本性中有任何固定的，穩定的，必然的嗎？若有的，我必然被迫生活在這種世界中。但若我主要地沒有一固定的必然的本性，那末任何剎那我全部世界會變更的。本來的常識實在論並不怕這點，並不覺得有必要去最後訴諸我本性中的任何固定或穩定的東西，以之為真理的源泉。因為普

通的實在論，以爲真理在於我之外，在感覺世界的堅硬和牢固的物質中，是爲有好智力的人所能知的東西。那邊有月亮，在普通的實在論看來，月亮像自然所造成牠那樣地永恆地在着，不論有沒有人知道牠，牠終在着。所以爲了要問世界中有否穩定的東西，普通的實在論必然無需問到內心生活上去。但是唯心論的要義正是說，「我的」月亮，我所見我所談論的月亮，我的外在的現象的和經驗世界，正是我的觀念之一。「你」看見「同樣」的月亮，只當在「你的」世界中，在你的內心生活中，有一事實確實地相應於我在我內心中稱爲月亮者。因此，若你和我繼續看見這同樣的月亮，那一定是因爲我們兩人有某種共同的，和必然的較深刻本性，一真正的不變的精神的一體，強迫我們同意於關於我們的內心生活的這方面。所以在我們眼中的月亮之表面常住性，及其同外在的實在性的基礎，不是當你和我同時離開時仍在那裏的月亮之不變的物質，而是對你的精神同樣有效率的共同規律，月亮有同種類的，像我現在的演講所有的客觀的存在。這演講作爲在我心中的思想而存在，作爲在你心中的經驗而存在，但因爲我們思想之某種溝通，所有我們乃多少有一相同的演講在我們之前。所有我們並且，視此演講爲一外在的實在，所以我們好像在一件客觀的事實前面，一如這演講是由真實的原子所造成而不是我們的觀念那樣。或者，在唯心論的觀點，在物質中事件之存在及任何其他外在事件的存在，正像任何時期在股票市場上，股票價值之存在，或在商業世界中一大公司之信用存在那樣。在任何時候有一買賣雙方思想上的同意存在着，這種同意不論其如何有根據，

也不論其如何獨斷而變遷，在當時，總是像在一真正外在世界中的堅實的物質性東西那樣地在着。事實上價格與信用都是觀念。在市場價格與商業證券的現象世界中存在着。也只是任何時期，同意表示他們自己的意思的這些人的各種觀念的投影。正像這演講在這時期是一事實，因為我們的心同意於使牠如此，正像股票的價格或大公司的信用往往是一不可抗的事實那樣。各個交易者當其自己經濟力量不足以轉變之時，便必得依從牠，同樣地。這月亮在那邊也是對我們說是一外在的事實，因為我們被迫同意於視之為外在。但是我們的同意本身，是我們公共自我之較深生活的一個事實。

所以，那樣的共同觀念是觀念論者的真正世界，他們的問題是要去決定，有沒有任何較深的和非個人性的人性中必然，以保證我們的觀念，無論如何將互相同意。若能找得到的話，這個必然性一定在我們的自己的深藏的本性中找到。建設的唯心論者永遠在合理性的那個公共聯繫中找到牠，他們以為這種聯繫，把我們大家那樣地聯在一起，從而我們是一個較深自我的有機地聯繫着的部分或時段。這自我將在你之中，我之中，每個人之中以表現其本身，把你的經驗，在那樣的方式中，聯在我的經驗上，這樣我們才見到相聯的外在的世界。因為這自我在你之中建設起在三度中的一個現象世界。牠為我也做同樣的事，所以我們差不多地看進空間的深處去。在那空間中同樣的星好像為我們大家照耀。統一性，固定性，保證性，我們真能得到這些天賦的話，也只由於在我們生命之後的那個合理的與精神性的統一，才得到的。哲學家能發現

這我們的公共自我的真正中心與本質嗎？若他能，那末唯心論成爲一系統了。那末我們都是在真理的世界中了。外在的世界的確是一現象，可不是幻覺。我們的生活有一有機的固定性，一合法的完整性，像每個哲學家所渴望的那樣。

但現在很不幸，當唯心論者實行從某個深刻的內在的原理去推演精神世界的這個統一性和一貫性時，他們的思想始終在一重要方面使我們很不滿意。譬如我們很確定地永不能從我們的公共精神的那個觀念，演繹出任何特殊感性事物的觀念來，像月亮。或，重說我從前說過的一個說明，唯心論者不能告訴我們，爲什麼我們會精神地合理地聯在一起以知覺一星辰的世界，在那世界裏，在火星與木星之間將有一望遠鏡中的小星帶。唯心論者從日常經驗中或科學中得到那種事實像他們的鄰居一樣。唯心論者，可能像費希德那樣普泛地說，道德律需要一外在經驗的世界作爲其具體表現的材料。他們可不能表示爲什麼恰巧需要這材料。所以在他們的包羅一切的自我世界中，還遺留了樸素事實的一個因素。你也可以說留下了精神性任性的一點殘餘。或許正像他們所說，我們共同地有一較深自我，或許這較深自我有合理的根據，在我們的心中建立起差不多的這個感性的，月亮的，小星帶的，流星的，海帶的以及其餘的世界來。可是從我們有限的觀點看來，在那樣建造起來的精神性全宇宙中，仍有至少在表面上是任性的一大因素。一切唯心論者必得承認外在秩序中的表面上任性的這個事實。唯心論者說普遍的理性建造起這世界。但是這普遍理性難道好像沒有把許多不合理的事建造到牠的世界中去嗎？你們於是

發現了困難。我們的共同的精神本性是要保證我們共同經驗的真理。除非這本性在其中有某種堅實牢固的必然性，而我們對此必然性可形成一概念，否則在我們的哲學中，沒有能滿人意。但當我們想去發展我們的公共自我的世界的普遍必然性那個觀念時，我們再度遇着最固執的任性的一個因素。唯心論好像是一睿智，其啓發性和提示性正像其限制性一樣。這個神聖自我的本性，有某種表面上不合理性處。我們用普遍理性來嘗試解釋這世界，然此只是一計劃，一設定甚至是一獨斷，而獨斷正是我們哲學始終想去免除的與合理化的。

鑒於一切唯心論系統的這個共同的疑難之點，在康德理論的基礎上確定地發生了一些哲學，不但接受這疑難還加以誇大，且以此疑難歸於感性世界後面的似心非心實在之本性。他們說，「在這理想存在的世界中，較深於理性者是任性，任性始終在自然事實的豐富內容中表現其自身」。在這類系統中，叔本華的哲學是正統的代表。這不是說，叔本華在這一一般性趨勢中是孤獨的。文德爾班很確當地把謝林後來的神學的哲學思想（在這幾講中沒有研究到）以及其他兩三個理論歸於同一類中。文氏以「反理性主義」那個共同名詞來稱呼牠們。在康德的基礎上，這種理論一定差不多像下述那樣：像我們所見的這個世界，只在我們的觀念中存在着。我們都有一共同的外在現象世界，因為我們都有一共同的較深的本性，在此之中我們是最後的一體。你主要地是同我一樣的根本存在，否則我們就不會共同地有表面上是海浪的，星團的和城市的投影在外面的世界了。因為作為觀念，這那些東西沒有外在的基礎作為我們之所同然，

牠們一定有一深刻的內在的基礎。但是他們這個基礎不能是任何最後地和普遍地合理的東西，因為就我們實際地有同然之理性說，我們去思想那必然地清楚地相聯的精確地相關的觀念羣，好像乘法表。但是關於星團和海波，便沒有那樣最後合理的統一性與貫通性了。若聯在一起的現象是一勞永逸地在那裏了，那末自然律才在康德那樣靈巧地解釋的方式中把那些東西聯在一起。那現成的海浪和星團和城街，我們爲什麼必須把牠們想成是在某種聯繫中的？關於這康德已經告訴我們了。可是沒有自然律可以解釋爲什麼會有這樣地遵照着規律的現象在那裏。這是任性的。這是因爲我們的共同的但是不合理性的本性。真正唯心論的世界，是合理的與神聖自我的世界的分數，不如是在我們本性的基礎上的，在我們共同自我基礎上的深刻的非理性的世界。分數多，爲什麼對我們會有任何的世界的呢？豈不正因爲我們都在實際上有心要看到一個世界嗎？這有心要看到的一個世界，豈不是你們所能名言的最後地和粗野地非理性的一個事實嗎？讓我們爲這個事實，找一個不像費希德的高調所愛用的的那樣崇高的一個名詞吧。讓我們只稱呼此強迫我們大家相類地看到在時空現象形式中的現象世界爲我們自己的深刻的共同的意思吧。讓我們放棄牠的那個神聖名字吧？意志，單純地像牠本身那樣，確切地不是一合理的東西。牠是任性的。牠意志因爲牠意志。倘使牠在我們大家心中意志着這樣的性質，要恰巧見到這些星和房子，那末我們一定得看見牠們。這就是最後的解釋了。

這樣地敘述，你們有了一個以唯心論爲基礎的反理性主義，這理論可以總結在三個命題

中：

(一) 世界只像我們看見牠那樣有存在。

(二) 我們會看見什麼事實，只有從經驗中去學習，不能由任何關於所謂某個絕對精神之本質的荒謬的超驗推演，去先驗地發現出來。

(三) 可是所有這些看見的事實，以及我們各種可見世界的溝通性之最深的基礎，是共同的和單一的世界意志。牠相等地表現在我們大家之中，強迫我們相似地去看。其這樣做只是因為這是牠碰巧有的特別的任性。因此牠為我們在我們中具體表現其自身恰巧是這樣的而不是別樣現象世界，因為這正是牠的意志方式。

那種學說的最明顯的價值，在於其分析生活的預先假定，是唯心的，正分析到經驗事實之直接的不可抗實在性。歸根結底，要在其尋求世界的最後真理中於經驗深入之後，這學說確定地並不以這形式為最後，但這學說比起我們看見過的作為浪漫派哲學特徵的任性有明顯的優長處。我們的任性是私人的個人的挑選之變動不居。在他們，好像你能在任何刹那變化你的現象世界。在他們，天才創造他所選擇的世界。但是從這個叔本華的學說看來，只有一任性。這是世界意志本身的任性。這意志一勞永遠地看中了在時空中的這個特殊性的事實世界。在我們，在我們的個人的能力中，更無任何任性。我們現在在這世界之前，因為我們自己是世界意志的具體表現。我們無從改變事實了。經驗是經驗，事實是事實，對我們大家說，現象對於我們同樣地

進行着世界意志已經選擇了。但牠沒有在任何時間上選擇。因此，在世界中，像在時間中，更無任性，只有事實。時間本身的確不是任何最後的實在。時間屬於現象世界，像任何其他事實或事物形式那樣在那裏，因為世界意志為感性的事實想出這樣一個形式。但正因為這個理由，我們，作為個人，恰巧在我們之所在。而感性的與科學的實在，雖能有這樣深刻的和神祕的一個解釋，對我們說，可仍像最樸素的和未經反省的表面的實在論所看到牠們那樣的不可避免和客觀。比起那種實在論，我們的理論有深意，哲學式的敏銳分析，理想性的睿智。比起浪漫派的唯心論來，我們的理論有着客觀性和固定性的長處。正因為我們的共同的時間性存在，是世界意志的任性的一部分，這時間性存在本身，對我們個人說有實在性和固定性。

關於我們的作者的理論的理論部分就是這末多。關於其實際部分，即關於他的悲觀主義，我們將發現叔本華與黑格爾在一很有趣味的歷史關係中。事實上，我們將知道，我們的作者的悲觀主義，只是我們曾在黑格爾理論中心所發現過了的，洞觀性慾的矛盾邏輯中去的睿智的另一方面。這是真的，叔本華的世界意志，這個盲目的力量，照他說來，這在我們宇宙中表現其自身的意志，依他的解釋好像最初可以說是只有情態而無邏輯的東西。可是關於世界意志的這個初步的看法，不久變為不充分。這可怕的原理之任性，在我們看下去時，有看一種二次性的合理性，一邏輯，定命而黯淡，正像其深深地矛盾一樣。但並不因此一切而減少了其真正的合理性。事實上，叔本華的世界是悲劇的，其意義很多與黑格爾相同。只是在叔本華，這悲劇是

無望的，盲目的，不神聖，而在黑格爾，這是飽經患難的道的神聖悲劇，道的樂趣根本上是這世界的憂患，若這兩個思想家間的不同只是一個人間與思想上意見之不同，那就會有很少的意義。可是這不同既會有，（我們將會發現）我們近代生活中最真的有活力的問題之一，這一問題在我們的文學中和我們的倫理論爭中每一步中都為難我們，我們覺得有價值把這對比更嚴密地研究一下，首先讓我們看看叔本華的為人，然後我們可以估計這理論。

三

叔本華生於一七八八年，或許，在其父系方面，是從一荷蘭家族傳下來。他是但澤的一個富商的兒子，他的母親，一時有名的約娜叔本華，是顯赫的小說家，在其晚年也是威瑪文化界中野心的女主人，像她很坦白告訴我們那樣，並不由於愛而由於地位才結婚的。在她父母兩方面講，叔本華的祖先好像，我們可以說，關於神經方面却有問題，雖然在其父系方面，這事實決定地更顯著。哲學家的祖母存其一生的晚年被稱為瘋狂。其叔父中，有一個是自癡，有一個是神經型。叔本華的父親，一忙而並不平庸的聰明人，多方面而有成功，到後來，仍受家族之遺累。在五十八歲那年他有时表现出利害的激動型失常的徵象，同時喪失了關於熟悉的人的記憶力，不久在神祕的境况下，死於很可指為不瘋狂自殺中約娜自己的確沒有令人注意的神經缺點，除非無情也要算，哲學家本人，大家都知道活得很康健，直至七十歲，一八六〇年才死，

他的死因與神經以無明顯的關係。但特別在他青年期，他爲其遺傳所苦，足使我們無問題地把他的悲觀主義，在某種程度下，與他的氣質相聯。有幾種神經病徵象的報告，這些徵象在特別而決定性的形式中表現出來——已知的病態型的晚間恐怕，無理由的沮喪，長期的對於可能不幸的懼怕，怨語和經常的不能忍受的壞脾氣，以及一陣脾氣的大發作，他的煩惱的和漸漸發生的耳聾，像他父親那樣，也可歸於同一原因。與這些病狀對待的，是一永遠很健全的一般體格，以及失諸過分對於生活的保養。這些事實所暗示的問題——那熟知的問題，叔本華的悲觀主義，是否主要地由於氣質的病態，簡言之只是間歇性的悲觀。這是不像他的某些評論家所想，那樣容易回答的問題。事實上，這個人無問題不能對生活抱永久樂觀態度。——生來見棄的，命定隱蔽而孤獨的。並且無問題的，在生活的小關係中，他是小氣的，是虛驕的，不合羣的，和酸苦的。可是有許多聰明人也有這些負累，可不能像叔本華那樣深刻地和智慧地見到生活的悲劇。他會論及他的自己的不快活脾氣，一如他有一次論及拿破崙事業的罪惡那樣。說無休止意志的危險性，是差不多地在我們心中有些環境比別的環境更可使人性自私之潛伏的罪惡表現出來，但並不因此就能說這些環境創造了這潛伏的罪惡。在任何情形中，以這樣淺薄的方式，反對叔本華的悲觀主義，好像說一切悲觀主義只是小氣，一切樂觀主義是心靈高尚，這是不對的。樂觀者也能自私甚至於不可寬容的地步。最後我想這樣說，單作爲一歷史判斷的問題，叔本華的神經遺累的確使他看到了他所發現這樣悲劇的生活的一個特殊面。但同時，這種

遺累的事實，積極地不能幫助我們來對我們的哲學家的睿智的最後意義作估計——在我看來，這睿智的深刻程度，同他的偏的程度一樣。

意大利心理學家郎勃路莎在其有名的關於天才與不健全關係的著作中，自然把叔本華利用到其病態天才的歸類中。關於這方面知識我們現在紊亂狀態中。這種觀察的唯一價值在提醒我們，我們不能單根據觀察到他担负着心靈的病態傾向，就去處置他的學術地位或他的作品。天才往往雖不是永遠，有病態的背景。但在另一方面，神經方面有遺累的人，不論是否天才，實際上為世界以及世界思想盡了很大一部分責任，可能由於其神經經驗的深入，而更智慧些。特別有趣的是；在叔本華身上的那個，其個人氣質怪僻，而其文體則有節制的平靜和清楚的對照的關係。對這種人說，學術工作實在解救了瑣碎的可是強烈的感情風暴。好像他那反省的思想，孤懸在一方面，以一悲涼的自由，來測度他的日常生活的關心和束縛。他的思想陶然於驚人的技巧中，藉此，他超脫了情感。所以，他的反省澈底地是一消極性的自我批判，是一種暴烈的自然人的歸真返樸。這反省並不具體表現這自然人的小氣，而是輕視他的不智慧的虛驕。像叔本華自己說，因為一切憂患，正因其是磨折，是退避的呼籲，在其中就有使人神聖化之可能，所以大悲哀，深痛苦在我們的心中喚起了對於受難者的尊敬，但是受難者之為完全可以尊敬，只當他看到全部生活是憂慮之一連鎖。他可不停留於為他生活帶來憂患的環境的束縛。……那時，他仍會熱望生活，只是在別的條件之下。但只當他的視野從小處移轉到普遍，他才真正值

得尊敬。當他好像變爲在道德睿智方面的一個天才，當他在一千件事看到了一，這樣，生活才看成爲一體。……使他退隱。叔本華接着說：「關於一個很高尚的性格，我們永遠是帶着一點憂鬱色彩去存想他的。——這種憂鬱味，可不是由於日常生活的可恨而發生的連續的怪僻，（因爲那種怪僻不是一神聖之德，却可引起惡意的懷疑的）——而是由於看透了——一切愉快之虛妄，看透了——一切生活之苦惱，不祇看到他個人自己的命運而發生的憂鬱。」我們所以可以見到，叔本華的哲學並不是因他本性乖僻而發的惡意判斷的總和。而是對於在其全體中的他自己的本性之一平靜的，和相對地外在的測度和自白的表示。表現在他文調中的明靜就是這點，也就是這點，使他的睿智得到永恆的價值。在意志與思考間的強烈的對立，是他的理論之主要特徵之一。

至於其文格之本身，保羅爲叔本華的第一版的「意志與現象的世界」一書所作的有名的描寫可以提示：「一本哲學的天才的，大胆的，多方面的，充滿着技巧和深意的書，但是其深意是往往絕望的和無底的，相似於在挪威的憂鬱的湖，在牠的深水面，在尖銳的石牆下面，一個人永遠看不見太陽只看見星反射着，永沒有鳥也沒有浪花飛過湖面」。叔本華的睿智的這種平靜正是其寫作的特點。凡知道這有神經負累的天才的高度智慧和思想的人，不會不了解，使其苦惱的，他個人的那種小氣；他在那裏找到安息的，他的思想二者所形成的對比的意義的。比較愉快的精神可能任同一刹那思想和意志。他可以以有力的活力來反省和以尖銳的反省來工作。但是對於像叔本華那一類型的人說，在他們的思索的生活和情慾生活間，有一深厚的對照，這種

對照確切地已是苦行的神祕主義者像斯賓諾莎那樣的人，永遠愛於留連而予以誇大的，作為哲學家，叔本華有許多地方相同於斯賓諾莎的。你是不是縱情於情慾呢？那末正像他們所想的，你可能是聰明的，多聞的，靈敏的，總之像所有苦行的神祕者會說的那樣，你可能是狡猾的，像你是世故的那樣。但儘管有這一切，你主要地仍是無知的，無思想的，反理性的。你有否達到真正的開明呢？即使一刻也好。那末你離開了情慾，情慾的旋風吹過，你不受擾亂。你的思想，用叔本華所喜好的「一個老警喻來說，穿過了情慾，正像太陽光穿過風一樣。你看見牠的一切，但牠不能動搖你。」

那樣的神祕主義主要地是悲觀的。我們就在斯賓諾莎中或在基督追効中，也發現這樣。只是在追効中，沉思可乞靈於上帝的光榮，可超越於感情的和虛驕的風暴。如為叔本華立一公式，那末他的悲觀主義，只是從追効的理論減去上帝的光榮。但追効中，上帝的光榮在純抽象的神祕的，和主要地不實在的字句中被描寫着所以我們可立刻看到中世紀的神祕主義到叔本華的結論的那條路，並不像某些人想像的那樣長。拜陽在其天路歷程的結尾，當天使把可怕的「無知」帶得地獄中去時說，「我在我的夢中看見從天堂之門，有一條路到無底的地獄，同從破壞之城有一條路一樣。」現在叔本華的使命，便是以相當的思想的技巧，去開發這條很有趣的路。由於虛妄而放棄此世的神祕者，在一稱為神聖完全的夢中——純粹的，抽象的，世俗之外的東西，找到了安慰。他來到在「是的那裏」像但尼孫在「悼念死者」詩中，在有名草地晚曬

中，「握住了世界的深深的跳動。」只是過一會，早晨來了，你的神祕者一定醒來。他的洞見一定得消失，「帶着懷疑而受傷」。但尼孫好像比別人更能忍得住清醒。但是一般地說來，叔本華型的悲者，只是從這宗教陶醉中的假光榮中醒來的那一刹那的追效型的悲觀者。

我們的主角的生平，可以簡單地敘述一下，在他年青早期他的父親帶他或送他去作長途旅行，使他熟習法語與英語，堅持他應及時學習商業，訓練他自己成爲一忙的智慧的多方面的世人，學問和大學不在他父親的計劃中。這小孩也費了相當時間在他的父親的鄉業中，愛好自然，但永遠是一孤獨的小孩。青年長大了，憂鬱之情使他痛苦，他早已表示他的哲學趨向。在一八六五年，他的父親的死使他得以自由地實行他自己的計劃。他脫離了可恨的帳房（在那裏他早已從事他的工作），開始爲大學而攻讀，拉丁文進步很快，和他的長輩相爭，寫修辭變態的信給他的母親。她現在已進行她的威瑪的事業，自然，兒子的本性中的悲觀主義，雖以後哲學的形成還遠；但他早已知覺到世界之一大罪惡，是牠的不停止的變化。這變化註定使一切理想的情趣和心境起變化和失敗。他寫給他母親道：「每樣東西在時間之流中衝掉。那每件事分解成爲小塊，無數的小原子是蝕嚼每偉樣大和精神聖東西的蛀虫，且破壞牠。」他的母親覺得這種事頗爲討厭，特別與他的兒子有時作她的威瑪住宅中的同住者時的社交成功不相稱。在那裏早已有最顯赫的遊伴經常聚會着，有歌德作首領。當一二十歲左右的青年，只能談談時間與蛀虫時，並不能爲那樣的場面，增加光彩。她既是一個頭腦清楚同時是迷人的女子，乃坦白地寫給

他說：「當你變的年長了，看事情更清楚了，我們或許更能同意的。在那時候之前讓我們看到我們之間無數次小爭執並沒有把愛從我們的心中驅去才好。爲達到此目的，我們必需分離。你有你的住所。至於我的住所，當你來時，你是一個客人，當然，受好好招待，只是你必不要干涉我，我不能忍受反對。當我招待客人的日子，你可以同我用晚餐，只要你自持不發你的苦痛的議論便是，這會使我發怒，也不要哀悼愚笨的世界以及人類的憂患，因爲這一切永遠給我以一不快的晚上以及可怕的夢，我是那樣地喜歡酣睡呀」。

在一八〇九年，叔本華在哥丁根開始他的大學研究，專力於康德和柏拉圖，很快地學到了博學方式，這方式，他保持到死。這博覽在於博者多專者少，快讀多於精讀，記憶多於系統化，享受多方的作品多於專業的完整性。他永遠是一個奇偉的讀者，有廣闊的學術同情。特別喜好諷刺，神祕與各時代的深刻的觀察家。至於精確的科學的程序，他了解得很貧乏，對於有暗示性的自然現象，他的眼睛永遠開得大大的。他渴望在其鬥爭與憂患的作用中把握到無休止的世界意志。他愛好旅行書籍，有力的故事，強力的地寫出的歷史速寫悲劇以及諷刺劇，描寫很好的自然史的書。在自然本身中，他喜好觀察花，同時，以其自己方式，他動情地愛動物。在其所有的樸實的殘忍中，罪惡中以及無知中，牠們表示了赤裸裸的意志。

除了神祕型以外的一切堆砌的文學，最有系統的建設性的思想，一切單純的感情作用的詩，尤其像席勒唐卡洛那樣的道德詩，他普遍地深惡痛疾的。在他看來，這些東西，越出生活

之上，他要思索生活的渴望本身。他的批判性的和歷史性的判斷是深刻的，可是偏執的。他是在找類型，可不是找聯繫。這樣一個有學養的人，很不善於辨別無學力的和想入非非的學說。他經常地接受這種關於在他的直接控制以外的問題的東西。他的文學感覺根本上是他的在學力方面最好的屏障。在這方面，他的美好的思索的智慧領導着他。關於一純粹的文字學上的問題，他從不能鑄成一壞的大錯。但在他的趣味與對於事物和人的直接內心生活的本能不能引導他的地方，他也往往在暗中徘徊。關於一切學問的事，他的判斷大部分也是世俗間有常識的人的判斷，他的幽默感是最敏銳的。意志在其反理性中永遠是喜劇性的，像在其無休止中是深刻性的那樣。由於他的博覽，他的文格的特點是他在用譬喻中所表現及在其他比較形式中的技巧，在這方面，他可與作譬喻的老手印度哲學家相頡頏。他由翻譯知道他們，他很佩服他們。還有一個特點，廣佈在他的研究中以及在他的整個對生活的看法中，也可以一提。對於英國氣質，他是一個熱烈的崇拜者，正像他是許多英國制度的熱烈的憎恨者一樣。當然吸引他的不是英國的俗物，而是英國的有世故的人。這由於他們的清楚的頭腦以及不受系統幻想束縛的自由，這是這批人的最顯著的特徵。總之，作爲一個學者。他全生活的座右銘是：在出現的地方去看和紀錄意志之主要的鬥爭，以及渴望。

那樣的學力，自不適宜於叔本華作學術生活的準備。在一八一三年他印行他的博士論文：「充足原理的四根」這是他的最專門性的著作，在其中，他的天才表現也最少。在一八一八

年印行他的「意志與觀察世界」第一版。一八二〇年他在柏林大學作講師，立刻造成了一學術的失敗，使他氣爲之沮不再努力去繼續了。由於他的著作和作教師的嘗試的受人冷遇使他酸苦，他漸漸地對於一切哲學教授痛恨起來，痛恨在日耳曼的全部後康德的思想運動，他不止一次在憤怒的形式中，表示出這種憤怒。這也使他弄錯了他自己的歷史關係。一八三一年後，他退休於法藍克福倚他的小小財產爲活，一直到他生命終結。縱使學術界中人冷淡他，他如何地漸漸爲公衆所知道，如何地在他的老年，左右圍着一圈受好招待的諛揚者，如何地年輕的俄國人常常來注視這智慧的人，如何地他愛好所有這些人的注意尤其他兩三個忠實門徒比較聰明的了解，但最愛的還是他的晚餐和他的狗，如何地他一個人時，最後突然地死去，這些事却不是寫在近代文學瑣語的書中嗎？我也不用停留在這些事，上更不用我說，如何地叔本華死了才得到一般的聲譽，至於今日，他的名字在無論何處，成爲我們時代哲學之最黑暗和深刻的憂愁的危險的記號了。關於他的生活中的小事，他的吵架，他引起公衆輕視的一兩次的發脾氣，他的其他無數次的怪僻，我沒有時間說下去了。

四

叔本華的主要作品「意志與觀念世界」，在形式上，除了柏拉圖對話錄之最好部分以外，可算存在着的最藝術性的哲學著作了。在其第一版中，分爲四卷，以後的版本，在第二部中加

入了對於四卷的批評。在這些書中，其第一卷總結叔本華自己的理論之康德的基礎。首先對每個人說，對一切人說，世界正是我們的觀念，牠是在那裏，因為和當我們看到牠，牠在細節中包含着經驗的事實。對我們的意識說，這些事實永遠是經過解釋的事實，在空間與時間的感覺形式中，被見到。在這形式之內，憑藉我們的了解的普遍方式去知覺，此方式即因果原理。當我經驗到任何事時，我無可避免地爲這經驗在時空中找一原因。當我找到了這樣一個原因，我就把這經驗，當作一事件那樣處置其時空位置，作爲表現在時空中的，在某種東西中的變化。但這些空間和時間的形式像因果原理那樣，都一樣地只是在我心中的形式概念。事實上，康德的偉大的貢獻就在於證明這些形式的主觀性，純粹的心靈性。所以空間和時間的世界，以及其所有的一切，都爲能知的主體而存在的。沒有主體無對象，沒有對象無主體，我知是就有一世果爲我所知而言，而這世界在那裏存在着，是就我知道牠而言。並且我們去找真正外於我的，作爲我的經驗的原因的事物本身，是徒勞無功的。因爲原因正是我的一個概念，只對現象世界的事變有用有效，但完全不能用到別的任何事物上去。在經驗之內，因果律是絕對的，因爲那是我去思想經驗和去知覺位置好的感性事物的方式，但在經驗之外，我們還能給因果原理以什麼效果，什麼可用性呢？沒有了。在爲我自己的經驗而有的我的自己的真正本性以外沒有原因了。

但什麼「是」我的本性呢？第二卷即回答這問題。你一定觀察到，我的本性是內容很豐富的某種東西。牠在任何正當意義中，的確不爲我們的經驗的原因，因爲原因者，只指在時空中的

一個事變發生了另外一事變。在時空中沒有東西發生我自己的最深刻的，無時間性的，及空間性的本性，作爲時間中的現象。我的身體可以運動或死，當作別的事變的決定，但是我的最深刻的本性，正像我們剛才表示過的那樣，是這樣地優於空間和時間，就他們是我之見的和知的形式而言，空間和時間事實上在我心中，所以我的真正本性既不以他物爲因，也不爲他物之因。但正如我們現在看到的那樣，他真是「是」包含，具體表現其自身在，所有我的現象世界，如此，你可知道我的本性在其內涵中，如何地豐富。是的，在一較深的意義中，就你真真正在而言，你一定有我所有的同樣的最深的本性。只是在空間中在時間中，我們好像是分離的存在。叔本華說，空間和時間形式形成了事物的分別原理。牠們好像在一幻覺的方式中，把我們彼此分開。抽象掉空間與時間，以及所有牠們的複多和時空的幻覺的區別，實在的世界瓦解在事物的一個內在的本性中去。既然我自己的最深刻的本性，是在現象世界的時間形式之後的，那末在一主要和深刻的意義中，我與已經在的或將在的，不論幾百萬年前的或幾百年後的，我總是與他們一體的。至於空間吧，一個星辰儘管這樣遠，但在那星辰中所顯現的與在我自己的身體中所顯現的主要性質是同一的。像印度哲人所說的那樣，空間和時間是心之影或幻覺。這幻覺蓋住了隱蔽着的事物的統一性，所以通過那樣的幻覺，世界好像多樣了，雖然牠只是一。

所以要回答事物的本性是什麼，我只要發現離開我的感覺和我的思想，我自己的最深刻的

本質是什麼。關於本性我有一直接的，不可描寫的，但是一無問題的知覺。我全部的內在生活主要地是我的意志。我渴望，我祈求，我移動，我行為，我感覺，我掙扎，我哀悼，我肯定我自己。這一切的共同名字是我的意志。自然叔本華所謂意志，並不單像許多人，指我的意識選擇的最高形式而言。他只指我的活動的本性，需要渴望，自我肯定部分。事實上，即使浪漫派唯心論也感覺到這是較深於我的智慧，是我所有的見和知的基礎。我為什麼看見和認識這在空間中與在時間中的世界？我為什麼相信物質，或承認我的同輩的存在，我運用我的理性？這一切豈不正是我的行為的實際方式嗎？我要想像費希德那樣的唯心論者，自以為我為什麼有這行為的方式，去找一最後的理由？是徒然的。那是一個單純的事實。比理性更深刻的是內在生活的不可解的任性。我要存在，我渴望要知道。我們造成我們的世界，因為我們正是掙扎着要存在。我們全部生活之為最後的和不可解的活動，正像我們愛與恨的特殊方式一樣。我是這樣，這是我的本性。掙扎，渴望，意志，我不能休止於此掙扎中。我的生活是渴望，不同於此時此地的生活。

就其能有一解決說，這是我們的謎的解決了。世界是意志。在時空中，我只看見現象的行為。我永遠不到事物本身。但我，在我的存在之無時間性和無空間性的靈魂和種子，不是一單純的現象的外在的持續。我是一意志。——這意志並不爲了別的。牠存在，只因為牠希望存在。這是事物的本身了。全部世界由於時空之完全的幻覺性，瓦解成爲一單純的最後的事物本

性。這本性，直接地在內在生活中經驗得到，這便是意志。這意志是這樣地豐富，需要全部現象世界來表現牠的任性。看這在其生命與物質程度之無限複雜中的全部世界。這些，的確與你們的身體離得夠遠了。在時空中看來你只是現象的無限世界中的一單純的部分，只是大洋中的一滴，一無盡聯繫中的一環，但從另一方面來看全部世界，在牠的生活與真理的最內在部分，牠一定是一，因為空間和時間是單純的形式，觀察者的有一種情趣，樂於在這形式中表現其自己。看一切衆生，就可以像印度哲人所說的那樣「所有這些事物的生命——那是你」。

叔本華自己，喜歡引用印度哲學中這句有名的話來表示牠自己的理論的核心。他覺得，他的哲學的新貢獻在於他綜合了康德的思想與印度的睿智。但他主要地是同意於此睿智的事物的內在生活是一，那便是你。這句話在他心中表現了關於世界的真正思想的本質。那末讓我們引用印度哲學經典之一優婆尼塞經中之一兩段，這是叔本華常讀而愛讀的，以解釋他的思想，在所引用的一段中，一先生被表現為與他的學生也是他的兒子談話，長者說「把那邊樹上的葉拿一隻來」，「可尊敬的人呀，這裏就是」。「將他剖開來」，「剖開了」，「你在那裏面看見了什麼」？「我看見很小的種子，可尊敬的人呀。」「把其中一粒剖開來」。「已經這樣做了」。「你在那裏面看見什麼」？「沒有什麼」！他就說了，「我的可愛的人呀，你沒有見到的，美好的東西，從這美好的東西（生命）這有力的樹長大了。相信我，我的可愛的人呀，這美好的本質是什麼，一切世界的本質就是牠，那是實在，那是靈魂，那是你」。

「把這塊鹽放在水中，明天再到我這裏來。」他這樣做了。長者就說「把你昨天放在水中的鹽拿給我」。他尋找牠，不見了牠，因為牠溶化了。「嘗嘗這水，牠是什麼味兒？鹹的」。「隨牠去，坐在我的腳邊」。他這樣做了，說「鹽還是在那裏」。先生然後說了「真的，你不在身體中看到真正的存在，但牠是眞在那裏。這美好的本質是什麼，一切世界的本質就是牠。那是實在，那是靈魂——那是你」。

「呀，我的可愛的人呀，正像一個人，扎住了眼睛，被人領出了恆河的土地，在曠野中把他的眼障住了。他在東西徘徊，南北徘徊，因為他被障了眼。又被解了眼障。但若一個人解去了他的眼障，對他說「那邊是恆河的土地。向那邊去」。他就一村一村問路過去，人家告訴了他，他知道了。最後回到恆河的土地上。——同樣在這世界上找到了先生的人，也是這樣。因為他知道，「一直到我被解救了，我屬於這（世界）。那時我將回到我的老家」。這美好的本質是什麼，一切世界的本質就是牠。那是實在，那是靈魂」。

我們看到，這是印度哲人見體的方法。這也是叔本華的方法。在你自己的本性中，看內在的本體，你不能在外看見牠。這是你自己的生命的生命，你自己的靈魂的靈魂。當你找到了牠你從混亂的感性事物的世界中，回到老家來，回到世界之本質，之心中，之實在中來。「那便是你」。

對叔本華說，既然你的靈魂的這個靈魂，是任性的內在意志。你就沒有理由稱之謂上帝或

精神。因為這些字含有合理性，與有意識的智慧和意思。而智慧之在於此世界中，只是意志本身任性中之一種，發現其本身始終與意志形成尖銳的對照。牠可以思索意志，可不能解釋牠。可是，關於思索有各種階段，在我們現象性的個人中，受我們的純粹現象性的腦的各種形狀和總力所規定。根本上爲什麼有任何智慧存在着，爲什麼牠是現象地和一腦子相聯着，沒有人能解釋。意志喜歡這樣地以表示自己。那是全部的故事了。可是一旦受了這表現，這智慧在那個以一某種高潔的平靜而思索全部意志世界的能力中達到其最高的圓滿。這能力與準確地看進意志真理中去的洞見結合起來，便是創造性藝術家的氣質的特徵，所以藝術是意志之本質的具體表現，好像思索的智慧所見的那樣。叔本華把他的第三卷書專用來討論藝術。意志有某種表現其自己的最後方式，有某種自我客觀化的階段，像叔本華所說的那樣。這些方式就思索之能把握牠們說，是事物的最後形式，柏拉圖的理念，藉個別的對象在時空中無限地表示出來，可是作爲類型，她們是永恆的，超時間的，不休止的。牠們是性慾的最後的具體表現，是存在在我們世界中的渴望的永恆的形式。藝術把握了這些型式且表現牠們，像建築映射了重量與抗力的盲目力量或渴望。所以藝術是從思索的旁觀者的觀點，對意志的本質，作普遍性的欣賞。所以藝術是無利害計較的，具體表現性慾，但其本身並不是性慾的犧牲品。在各種藝術中，照叔本華看，音樂是最普遍地最多方面地映射意志的本質，性慾的靈魂，我們的任性的，形成世界的，不可了解的內在本性的中心。因此，音樂在某幾方面是叔本華的心愛的藝術。音樂正好表

示給我們看意志是什麼——永遠的運動，掙扎，變化，飛躍，奮鬥，徘徊，回歸其自身，然後重新開始。除了是指生活在其所有的無休止，運動，向前飛越衝突，充滿力量之外，更無別的較深的用意。雖然那是指充滿了憂患和苦惱的。音樂永不休止。永不滿足，一再重複其衝突與徘徊，引牠們向上，到有力的頂點，但永不藉抽象的觀念而表現其偉大和強壯，只是藉其所具體表現的意志的力量。聽這些呼喊與鬥爭，聽這流動的性慾無限的內容，以至其無限的不休止，然後反省。——那便是你，正是那個不休止的力量，渴望，偉大，和任性。

關於叔本華的學說，除了他的悲觀主義本身外，這個藝術學說變為最有名最有影響的了。像他們所說的，這的確清楚地不是任何有系統的藝術的學者的思想，而是天才與敏感的有心的清客的思想。牠根本缺少專門氣息。牠的說明，從各種方向想入非非地選來的。意志與思索間的對立第一次在這系統的這一點上達到其高度。在一方面，情慾的世界，跳動，憂患，渴望，希望，苦作，總之不論牠是什麼，永遠從刹那飛開去。在另一方面，藝術思索的莊嚴，在神聖的平靜中，看着這一切世界，看一切事物，但其本身並不動搖。清楚地，在牠的思索的智慧中，意志任性地爲自己創造一危險性的仇敵，牠會發現牠的深刻的反理性。

這個仇敵，不外是華格納的波龍希特。他注定要看見，澈底地看見，意志世界的虛妄，牠不無意志之神們本身的縱容想在一最後的退避舉動中，破壞全部虛妄。叔本華以爲在世界上，時時興起聖人，充滿了同情及憐憫其同類之心，充滿了生活之統一性的感覺，及這有限世界的

無休止的共通的矛盾性的感覺。在一切宗教語氣中，這些人被稱為聖人，不論他們的地域或信條，他們的思想是一樣的。並不是生活之特殊的愁苦，也不是凍餒疾病之苦，也不是任人類中撒野的卑陋之可怕性——他們以準確或特殊眼光，在天秤中估量的，不是這些東西，雖然這些東西，他們也看見，也憐憫。不，所有這些苦惱的源泉，意志本身，其矛盾，其矛盾性的渴望永遠的渴望，其反理性的掙扎着一如有短少的人那樣——這是他們譴責的，憐憫的，和放棄的。他們並不掙扎，或吶喊，他們只是棄絕意志。他們說生活一定是罪惡，因為生活是期望，期望主要地是悲劇的。因為牠無止境地飛開其所有的，由於永遠鄙棄其碰巧有的，渴望着更多，乃使圓滿不可能。居留於牠自己創造的永恆的曠野中，在牠的自己的情慾深海中的浪中，搖蕩不停，不知安靜，在其自身中找不到結果——沒有東西可以中止這渴望和掙扎。

這個無望的掙扎的期求，——聖人就這樣地在我們的盲目中教訓我們——那是你。聖人可憐我們大家。他們的存在就在同情。他們暫時脫離平靜，他們可以教訓我們到平靜之路。這條路是什麼，自殺嗎？不！的確不。叔本華很一貫地斥責自殺。自殺期求快樂，只是脫離境遇，他要生活，他只恨他碰巧有的這種生活。不，這不是聖人的教訓。他們所教訓的只有一條到圓滿之路，就是那條艱難陡然的棄絕之路，只有這條路引向福祉，脫離此世界。否認生存的意志。放棄建造世界的 ability。否定肉身。當你生活時要憐憫，慈悲，和善，不動心，不拒惡，不關心好運，以一切事物為空為幻，根本上整個世界是一惡夢。否定做夢的意志，幻境即消。至於其

結果，叔本華在其第一部第四卷有名的結語內說「我們自由地承認，把意志整個兒取消之後，所留下來的，對仍充滿着意志的人說，的確是空。但另一方面，對在他們心中意志重又翻過來，且已否定其自身的人說，我們自己的這個這樣實在的世界，以其所有太陽和銀河，是——空境。」

五

倘使我們記得牠的歷史發展的性質，那未大有助於我們對在我們面前的 那個理論的 估計了。康德所傳給他的後繼者們的問題，我們早已在前一講與這一講中澈底地看到，是每剎那的經驗我與總的普遍我之間的關係的問題。黑格爾和叔本華同樣地有這問題。黑格爾從檢討自我意識過程着手來解決這問題。這個過程，依照他的我們曾大胆稱之爲情慾邏輯的特殊的矛盾的邏輯，發展着這邏輯表示給他看，最後的分析，有也只能有一個自我，絕對精神，矛盾的勝利的解決者。確定了這過程，黑格爾乃鄙棄作爲浪漫派特點的每種神祕的和直接的對於普遍性之直覺。可是叔本華在其直接的直覺方面有關於這些浪漫派。藉此直覺，他所把握到的，在他的意見，倒不是普遍自我，而是在每個有限自我心中的及一切事物心中的普遍的理性性的本質，此卽意志。但他的直覺，在把握此意志後，當他描寫此意志時，發現在其中，正有着黑格爾邏輯地發展出來的那個矛盾性。照黑格爾，甚至費希德也早已說過，自我意識主要地是渴望做比

你自己現在的自我更多的自我。同樣，對叔本華說，倘使你存在，你便意志，倘使你意志，你掙扎着要躲開你的現在的本性。意志的本質便是永遠期求一變化。叔本華以爲假使意志創造了世界，這意志一定無止境地不滿於他的世界。因爲當你意志時，那種意志的本質就是不滿於你現在的東西。我不把我早已有的東西作爲期求的對象，我要我還沒有的，但希望得到的東西，像窮人要有錢，有錢的人更有錢，我要未來的，遠的，尙未有的，我尙未贏得的勝利，那仍舊武裝着與我相見的敵人的失敗，打擊我的苦痛的停止。我一旦達到了期求，我的意志停止了，也就是說到別處去找對象。很奇怪的，正是這思想使黑格爾想到了絕對活動的勝利的精神那個概念。可是在叔本華看來，這證明了事物本性的罪惡。若有一最高之善，我藉意志可以達到，那末掙扎便是可以忍受的。只要我一旦達到了善，我能休止便好了，但若意志造成這世界，意志是世界的全部生命和本質，那末在世界中沒有比渴望，不安，更深刻的了。因爲這是一切意志的中心。這無休止不是悲劇性的嗎？在世界上沒有渴望的止境了嗎？若沒有，那末單純的掙扎，單純的意志，如何成爲可忍受的呢？這是使叔本華入於悲觀主義的問題。也是這同一個問題使黑格爾在其欣賞生活悲劇中，成爲一樂觀派。黑格爾的太極，在其有限世界中無論何處均有不滿。但是勝利地安於世界的全體，正因爲其內容是完全的。

作爲一歷史性的演講，我們毋需在叔本華對於普遍之直覺，與黑格爾之邏輯間，決定其哲學上的地位，作爲太極的學說，這兩個理論代表衝突的哲學情趣，這要在別地方來討論牠們。

我們目前來討論比較直接關涉人事方面。這兩系統所具體表現的，對於人的精神情趣的兩種態度，那種比較深刻呢？的確，就是這問題也不能回答，除非關於哲學信仰方面先作一番自白。但是關於這點，我在這裏只能以獨斷的方式出之。

在我，我深深地尊敬這兩個理論。兩者主要地是近代的生活觀點，其近代性在於其表現之普遍性，診斷人性之深刻性，對我們的意識的批評的嚴厲性，對於內心生活偏執之澈底的熟悉。神經性和精神憂鬱性的世紀，在這些思想家的個人身上以有特性的巧妙，哲學地思考之。——一個是鐵面無私的和公平的情慾的矛盾性的批評者，另一個是光輝的睿智的神經性病態。我們在這裏只說到他們的理論的一方面，即對於心的和生活的癥結的診斷。在兩者之中有多少真理，每個有識者應該知道。叔本華以為任性的，是人的意志，因此牠是無出境地矛盾的，反理性的。黑格爾則發現矛盾性的，是人的意識。因此也是人的理性，所以凡有此矛盾性，就不是非理性，只是真正精神生活一部分的顯現。——一生活若不充滿着衝突，便不能是精神性的。所以好像黑格爾，就這樣地吸收了叔本華的悲觀主義，而叔本華則說明了黑格爾的矛盾性。

但若兩個理論都是近代精神的有意義的表現，一瞥我們較近的文字——托爾斯泰帶着神秘味兒的無望的退避，白朗寧始終維持着的，在情慾矛盾中之凱旋的快樂——可見我們的小說家和詩人，離開論定兩個理論中究竟那個是對的，還有多少遠。關於這事，我自己的意見，若充分發揮起來，的確需要那樣篇幅的哲學論證，這是我不能去演說的現階段介紹過來的作為建設

性的唯心論者，我視太極的確是一精神，我同意於黑格爾的意思，以爲勝利的理性將在精神世界的衝突之上統治着。至於叔本華自己對於生活所作的解釋，我的確發現，他的悲觀主義通常是個兒地被誤解了，且未被欣賞，不論自以爲接受他的思想的人以及斥責他的人，都是如此。人們之所以不能了解這些作爲偉大哲學家的特徵的深刻的和片面的睿智者，由於他們不知道對付牠們的正當方法，既非藐視也非屈從，而是去經驗，然後藉經驗的豐富內容使我們以自由自在在所有那樣的睿智前面得到自由。當與這種理論發生關係時，我們往往這樣地奴性。若這些理論，表現在傳統的，主要地表現在宗教語言中，像在追効或在其他聖書中那樣，那末這種形式便欺騙了我們，至於使我們全部接受神祕的退避，好像這是精神生活的全體，而不把牠與較好生活的關係，看成是彫刻的不像與血肉之身發生的關係一樣。但若牠是一個叔本華，一聲名狼藉的異教徒，他本是用着同樣的語氣的，我們却似乎除了惜恨他與他的憂黯之外，更無他道了。事實上，悲觀主義，在其較深的意義中，只是人性全部宗教意識中很深刻的神聖因素的一種理想性可是抽象性的表現。事實上，有限的生活是悲劇性的，很像叔本華所代表的，其悲劇性的理由正如叔本華及一切退避的勸諭者不憚煩表示的那樣，因其是深刻的和無止境的，這是牠的矛盾，牠是永遠地無休止，牠永未達到，牠像心那樣跳動，一跳之終，只是開始另一跳。這是黑格爾所見到的。這是一切偉大詩人所描寫的。從荷馬的顛沛流離的奧得賽起，到但尼孫的悼念死者或白朗寧的戲劇的抒情詩止，不但是這樣，並且牠一定是這樣。精神的無止

境之唯一的避難所，是精神的懈怠。但每個人都知道，懈怠是一件可厭的事，有如其是無生氣的事。對個人說，這悲劇的教訓永遠是難受的。他首先在純粹逃避的樣式中，在一宗教的形式中學到這教訓。「我不能快活：我一定退避快活」這是所有的追効和叔本華式的人永遠地也很合理地教給各個人的教訓。叔本華之持此觀點的特別理由，是深刻的哲學的。因在世界的心，好像有任性衝突的一個因素。那個事實使他否認建設性唯心理者的世界精神，而只以為有世界意志。但這是全部故事嗎？不，倘使我們得到我們的精神自由，我想，我們將不忽略叔本華在事物核心中所發現到的任性，可仍舊看到世界是神聖的和精神性的。其為精神性正因為其是任性者多，不管任性者少。任性並非全是理性的，但理性需要事實和情慾供其征服，理性化，然後變為勝利地合理化。精神藉接受，和戰勝世界的悲劇而存在。無休止，渴望，憂愁這些是罪惡，註定的罪惡，牠們在世界中無論何處都在着，但精神一定得強壯得足以忍受牠們。在這強壯中，就是解決。根本上，正是這堅忍才是精神性本質。退避的確是真理的一部分——即不再存最後的和私人的快樂的念頭。我們退避，因為預備要忍受。但是勇氣是真理的其餘部分——從心所發對於意志的全部可恨的痛苦之輕視。——強壯的人約束自己常更強壯使生活成為我們的神聖的遊戲，在此中，情慾只是我們在實行計劃中移動的一隻棋子，在此中，計劃是征服撤但不精神的勝利。讓我們至少在這方面感謝叔本華，在他的悲觀主義中，他把生活的全部消極面普遍地表現了出來。倘使你們讓我訴說我個人的經驗，我往往在最痛苦的時候，因叔本

華的理論所給我的關於罪惡的絕對公式，而覺得深深的安慰，再不計較經驗中的小小悲劇，以及所有我自己的弱點任性，愚蠢，和不幸。這是生活的命運，無止境，任性，悲劇性。快活的確是偶然的，他來時就飛去了。只要我們的心是智慧的話，比這命運偉大的只有一件事挺住在我們心中，而這一件事，永遠挺住在偉大的世界精神之心中（我們的智慧只是他的智慧的一部分反映）。這件事，我認爲就是永恆的決定，決定而使世界「將是」悲劇的，牠仍「應是」，不管撒但如何精神性的，我想這決定是精神的自己的永恆快樂的本質。

第九講 演化理論之興起

關於唯心論之最具有重要意義幾方面，我們已經在從康德到黑格爾的哲學運動的演講中描寫過了。在這一講裏，我要討論另一方面，這一方面我有過幾次會稱之謂回到外界秩序。我只要你們稍稍回顧一下上一講中的某幾點提示，我也不想要求你們停留在叔本華悲觀思想上過久。關於那個題目我們無疑問地知道得够多了，足以供目前之用了。當我們與近代哲學比較令人欣然的一章相接觸的時候，我們一開頭，就只要提醒自己注意一下叔本華思想的另一因素，那一因素對於我們目前要講的有着重要關係。

你們要記住，叔本華以其獨有的風格，在康德的思想基礎上倡導唯心論，整個兒地講，專門性地講，我們不能稱之謂建設性的唯心論者。這就是說，他雖然積極地說明我們所見所感的世界正是我們的觀念的世界，更不是別的，但他並不接着完成像費希德或浪漫派那樣的計劃，建設性地表示我們大家理性地勢所必然會看見那一種世界。反之，叔本華以爲，我們所看到的世界同時是自我的世界，內心生活的世界，也是內心生活之靈魂的任性之意志世界。你不能先驗地推論，這個世界一定會表現和包含何種樣的實在。你不能像費希德那樣說牠一定是一個道德律的世界感性材料。你也不能像謝林那樣說，牠一定是以象徵的形式，表現着一合理的龐

大的世界精神生活之世界。你一定得就你所發現的世界來權衡這世界。你的確可以確信這世界的統一性，但是這確定是基於你能證明世界之萬殊，完全由於我們時間和空間的感覺。因而萬殊是幻覺。可是意志之營求掙扎，不能離開了經驗而描寫。哲學家一定要達成一自然主義者才行。哲學家之觀察此世界，正如一觀劇者之看着他預先知道充滿着動作和憂患的一個悲劇，但他在知道這悲劇的情節之前，他必須親自去看這悲劇。

叔本華這一個思想，使他的立場和近代科學界大多數學者的立場接近了。所以在思想史上，叔本華是從浪漫派唯心論過渡到近代實在論，回到自然秩序去，的界石。他的確是康德型的唯心論者。他用他自己的意義來發揮萬物一體，妄生分別，一切是你，及康德唯心論。但是說到世界之個別事實，他自詡為自然主義者，他究及人、獸、花、草、藝術、只是爲了要發現「意志」在做些什麼。

一

我現在要你們領會這一切正是唯心哲學的一個自然的和健全的回轉。在近代，哲學從外界秩序和對此外界秩序作獨斷的陳述開始。漸漸地起了懷疑和自我批評，乃進一步鑽研內心生活。後來關於內心生活之能力和限度覺得有把握了，清楚了，乃像康德那樣說：「事物本身，的確，非我分內事。可是關於現象世界之秩序和統一，那是我的事，甚至於是我自己的創

造」。可是更進一步，變得更大胆了，思想接着這樣說了：「不單是自然的秩序是精神的，就是自然的內容也是精神的，甚至於是精神的創造。我的生活就在有限形式中具體表現着這精神」。接着還說：「所以我有權力去把握，去主宰這全部精神創造的最深刻的神祕。我的冒險工作是沒有限制的。也沒有什麼事物本身橫在我與我以為之為目標的實在之理性結構之前。」但是說到這裏，唯心論者命定陷於新的失望中去了。的確他可以把以世界為絕對精神的世界那個思想敷陳得很好。——至於如何地敷陳得好，我們在我們的簡短演講裏沒有時間來討論了。唯心論說，深於你我的意識，在內心生活之深處，有着一真理，我們有限的精神都是這真理的具體表現。這話，唯心論者可以加以說明的。譬如說我們感覺世界之在交流，我們人類能力之在實踐的與理性的方面的一致及所有我們精神性存在之其他假定，都足以使我們說定我們內心生活所緣之全部外境，是精神性的。只有一個自我，那個自我，便是上帝。但是就算承認這些思想是有力量的，歸根結底，還留着一個唯心論者所不能征服的困難。不論你所設定之精神性世界是什麼公式，費希德的道德律也好，或是浪漫派的各種偏執理論也好，那頑固的任性一因素，還是保留着。從你們唯心哲學的建築，到外界自然的經驗事實間，有着一條漫長而希望渺茫，千曲百折的路呢！世界可能是那樣地合理的，但是很清楚的，那絕對精神一定還在想出許多花樣來，這些花樣，以你那種有限的脆弱性，決不能先天地創造出來的。

看到了這一切情形，我們現在知道，思想必定會高興更進一步的。但這進一步決不會如關

於近代思想許多淺見的學者們所想的那種情形。他們以爲，從此之後，我們當痛斥唯心論時代之全部工作。其實，所謂進一步，無非表示我們經過唯心論的陶冶後再回頭來謹慎地探討，合理地解釋這外在世界的秩序。唯心論向世界精神的神祕的要塞，所作的第一次進攻，在一種意義上說，可說是失敗了。正如浪漫派所說，建設的唯心論者很易流於獨斷猜想，偏執，夢想。黑格爾曾想從研究內心生活着手，用公式的方式，奇偉而巧妙地爲絕對精神建立一個本質。他思從此之後，任性不再是任性了。但就我們看來，他那個公式，仍不足以表示外在自然的所有事實，黑格爾爲情感邏輯作了很巧妙的診斷。他指出精神生活如何地是一場衝突。他又想表示出這衝突如何地從低級發展到高級，他又以人類文化生活爲榜樣說明這精神生活如何地在其演化過程中成長起來。黑格爾用這樣的方式，以他自己的作風建設起一雖不充分但很有啓發性的歷史哲學，和人類的全部生活內容，從社會到政治的一個合理的構造。易言之，黑格爾以康德思想爲基礎想指出如何地人類感情的世界是可以解釋的，如何地可以從所謂內心生活的牢獄中逃將出來，同時證明我們自己是在無限的精神世界中。黑格爾的每一步探究，的確都有問題，但在他自己的正當範圍內，他發現了可稱爲使合理唯心論者有了很高希望的東西。但是就算黑格爾，也不能真正鑽進經驗科學的迷人的圈子中去，而在唯心論的假定上建設起自然的事實來。他用一有着某種限度的方式，來作此嘗試，像謝林作過的那樣，但是他失敗了。但是關於這方面的他的自負，和他的失敗的性質，的確爲他的不公平的反對者歪曲了，表現錯了。可是正像我剛才

所說，唯心論第一次向實在之神祕處開刀是失敗了，現在必需要改慮的，第二步該做什麼。

在這樣情形之下，那唯心論者，或受過唯心哲學訓練而覺察此建設性唯心論之不完全的人，多麼容易這樣說呀：「世界是精神性的，而像康德那樣以為內心生活，事實上是世界的核心，看來也是很清楚的事。但同樣地清楚的是，內心生活所顯示給我們看的此自然之深處，還有精神的神祕性在，這些神祕，以我們現在那樣的無知，是不可測度的了。無疑的，這些神祕在其本身中，並非不可測度的。無疑的，那在我們的內在本性中以具體表現其生活之唯一精神，能夠知道他的用意的，即使其真理表面上最任性的部分也可有某種解釋。但在我們，在我們有意識的本性中，我們只知道，我們現在被迫着看到此感覺世界，而在此世界中工作。讓我們現在再回到那漫長而吃力的經驗之路上去求我們的神祕的解決吧。除非等到我們首先從經驗中，學習到了我們勢所必然會看到怎樣的感覺事實，否則，我們便一定無法知道為什麼我們的內在本性逼着要我們看到這樣的感覺事實的世界。但是關於經驗事實，只有科學能告訴我們。」

你們看到我們伴隨着這樣的思想家回到自然秩序中去。但在回去的路中，決不把我們的唯心論置諸腦後的。我們再度回去的外在秩序，已不復是我們前些時離開了的十七世紀的思想路線所留下的「那個」外在秩序了。從十七世紀以後，經驗科學以其自有的路線，多半除了間接受着哲學思想的影響，正在獨立地發展着。牠們的園地推廣了，牠們的學說艱辛了，牠們廣大而結果豐富的園地也經開發了，但在一開手的時候，這些經驗科學也會誤解這次回歸的意義。

這些經驗科學家，充滿着兩世紀來的歸納研究的知識和成功，會輕蔑地說：「看這些唯心論者！他們就想稱這世界爲他們的夢，而先驗地去建設此世界。但是他們在荒野中，吃着陌生主人的豬肉，搜索着猜想和幻想的硬殼，終究餓了。現在他們像浪子那樣回來了。希望我們的經驗，能有足夠的事實餵他們，救他們。事實上，他們從前曾留在家裏的話，那末他們的那種思致上的伶俐，可以會大有功於科學的。但是他們帶去了屬於他們的那一份智慧，走開了。現在却在他們可憐系統的之檻縷中，回來了。」或許這些輕視的人會這樣說的。但這樣的嘲笑，不能壓制我們的。我們知道我們不是浪子，而是偵探，是被派出去偵察希望之園地的。而我們帶回來的也是一大球葡萄，以之作爲在神祕約但河那一方有蜜汁乳漿那一塊樂土上豐富出產之樣品。那一片陸地，尚未被征服。我們回到了在這世界的曠野中的朋友的營地裏來，我們要求牠的追隨者起來，和我們同去，使我們再度進入這片新大陸而擁有之。

但是，先把比喻攔在一邊。當我們回到自然秩序的研究中去時，我們的工作只是這樣：這世界的神祕性對於我們說澈底地是一理想性，一精神性的神祕。這個偉大秩序自始至終是神聖的。我們的唯心論所告訴我們者是這些（一）除了觀念的世界外，除了表面上好像脫離有心靈的東西而能獨立存在的現象外，或是除了在內心生活中，才有其地位的現象外，更「沒有」實在了。（二）康德所說除非某種理性東西介紹進一秩序到自然中去，在自然中更沒有別的合理的秩序可言了。（三）像所有後康德建設性唯心論者所曾經設定者，我們由前面思想，自

然得設定，在我們那被迫承認或此或彼爲外在存在之意識自我的本性後面，還有着—完全的神聖的「自我」，他或許由於一種神聖的任性，或許由於一種神聖的理性，或許由於兩者的共同作用，不受外力的強迫，實在出於其自性而內在地有意要在此整個我們的廣大的世界中，表現其自己。倘使我們把這三點記在心頭，我們再回到外在自然中來，無非希望我們的唯心論不再流於貧乏，抽象，害怕經驗，任性，偏執，多情善感，想入非非罷了。我們要我們的唯心論做一件英雄氣概的工作。我們要牠深入於牠的真正事業中去，不要去夢想一可能的圓滿，而要去轉化，去活潑化，去精神化人類之具體生活。在—方面唯心論在做富麗的夢，在另一方面科學被人作爲不合理性，給不可耐地敵視着精神。——還有那種景象比這對人性更無價值呢！事實上，沒有一個人從來真正希望有這樣一種情形發生的。就在其最玄想的一刹那，除非像年輕的小希來格那樣浪漫的諷刺，唯心論總是誠心誠意急於要具體表現經驗，而得到生活之真理。在另一方面科學，任何真摯的，明達研究者，不論其專到如何狹隘的地步，不論他的事實表面上如何非精神性，在其對於實在之最深刻的觀念裏，還是澈底地精神性的。即在科學與哲學分手的時候，這是科學往往歡喜這樣的，像十八世紀的後半期和十九世紀的最初十年間的情形，科學仍沒有忽略牠的使命，以使經驗的事實艱辛化，以發現和弄清楚在事實中的定律，根本真理，及事物的觀念。當拉不拉斯發表他的天體機械學，及拉郎將他當時全部機械科學完成之後，有一大堆最混亂的自然現象都還原成爲少數幾個最後的，最嚴格的思想了，這除了具體表

現他們在探討自然中的合理性以外，還能是什麼呢？到我們現在所說及的一時段為止的近代科學運動，只是一首歌誦理性之偉大而難產的詩。其內容的確零碎支離，但是正因其零碎支離，顯得多麼美麗呀！

我們的思考工作的範圍早經劃定了。科學所要尋求的主要地也就是所要尋求的。——把握理性之節奏或脈搏，這種節奏參雜在自然的任性中，是的，甚至正因為自然中有着那樣豐富的任性，才會有那種節奏的。這種節奏也一定在世界核心中。所以我們回到科學世界中來的目的，正是要利用我們理想性的解釋，來充實科學的假定。同時我們也想憑藉自然事實之豐富內容來充實我們存想事物合理性時之過度抽象的思想。

我現在仍以一個歷史學者的態度來表明這世紀最初幾十年，許多有相當思考訓練的人，去經驗研究各部門展開其工作時，所抱的那種精神。他們抱着唯心論者的理想變成了科學世界中的專家。當然，人性原是狹隘的，這種人費了很大的力量才能在他們的工作範圍中，好好地維持着那種精神。他們一方面保持着唯心的信仰，他方面進行精確的觀察。他們之中有幾個，特別在德國，有一長時期仍停留在各種系統的幻想階段上，而成爲系統思想的俘虜。爲了遷就一個大規模的哲學系統，他們歪曲了他們的觀察的結果。可是有更多的學者，轉向於以精確相尚的學風時，便想把前此的一切思考成績束諸高閣。可是，歸根結底，隨你怎樣說吧，當我們對我們這世紀的思想作公平的考察時，仍不能不看到在此思想的整個過程中，那經驗的研究和真

正的哲學精神已在一密切的婚約中結合在一起，以與前時代相比，那末以前那種思考與經驗的關係，只能看成是在倉卒中相互致敬吧了。

這個婚約之最值得注意的產兒和解釋，就是把自然中的許多現象歸在我們稱之為演化思想之一個規律，或一羣規律下，來思考的偉大的努力。

二

事實上，我今天的專門講題是演化哲學，無疑地爲了要接近此題目本身，我已花費了過長一段時間了。若我的用意，是在準備着爲這哲學在近代思想中發生之過程的性質，作一簡單而初步的陳述，那末我也有相當收穫了，這條思想路線是這樣的：唯心論要在任何先驗的理性的基礎上，建設起一個可見的世界來，證明是不能的了。但其爲未來精神哲學奠定了基礎，是成功了。早期唯心論者留給其後人的課題是：「用根本的唯心假設，來了解經驗世界。」要爲此問題找解決，思想被領導着以理性的眼光研究人類的歷史。一定的，倘使偉大的「精神」是在任何地方顯示着自己，那末他也一定在人類的生長過程中顯示其自己。因此把這人類生長，看成是精神性的過程，遂成爲一件值得嚴重考慮的事。當然，在這方面正像在科學的其他方面一樣，有幾方面的努力是大膽的粗糙的，可是牠們是有暗示性的。牠們及時引入一偉大工作中，此即所謂歷史的研究，這學風，說來好像很奇怪，還不滿一百年呢。因爲，我們往後便會知道，平

常稱爲歷史的研究是以前幾世紀所具體表現的那種精神，與我們現在稱之謂歷史的精神者大不相同。可是這種興趣一旦引起之後，便散布到科學的別部門去。從前雖有名爲自然史的那一樣科學，只是一描寫的科學吧了，現在開始在一更深刻的計劃中，加以研究了，牠成爲真正歷史性的科學了，考察到有機形式的發生，還在地質學的園地中，進行研究在地球表面上的有機形式的相連續。一進入這園地，證明出有出人意外的豐富結果。這世紀成了爲萬有作歷史性說明的典型世紀了。在近代思想的以前幾期，思想家有心忽略事物的歷史。十七世紀所知道的外在秩序不是生長着的自然而是永恆如此的自然。像斯賓諾莎那樣的理論，就不大理會「事變」。牛頓之自然科學思想，的確基於其對自然之實在事變所作之觀察，但這事變，在可能範圍內，總以外界的規律如地心吸力來解釋，歷史被機械主義吸收了。當十八世紀轉而注意於內心生活時，仍舊研究着一種理想的常住名爲人性的東西，野蠻生活，在其蒙昧無知中說明人性文明生活，在人爲的僞裝中說明人性，但是人性本身除了造物自己的意志外，天上地下沒有東西變得了牠的本質。但在我們十九世紀看來正是這變化，這流動，這事物的成長，爲宇宙間最富情趣的一面。舊式的科學慣於把事物分類。有活的東西，有死的東西。在活的東西方面有界，門，綱，目，科屬種——這一切是自然中常住的事實。在人的方面以內心生活爲其特有之類型。那類型在根本上，是百世不變的——在國王和農民中，在主人與奴隸中，在文明人與野蠻人中，都有着一樣的內心生活。科學的榮耀，正在於能在人生的無論何處，看到永恆人性這一個本

質。而人性之尊嚴也正在於牠的常住性。因為這種常住性，我們就能證明一切人天然地是平等的。而我們的獨立宣言，也基於思想的原則上面。這些原則裏的話由於演化論的興趣，變得毫無意義了。的確這種非歷史的分析世界和人類是有價值的，作為未來睿智的準備，也是有價值的，但是以十八世紀那種數學式的固定思想，那種根本上不進步而停滯着人類本性，那種天賦人權的空尊嚴，以之與我們關於人類之不斷的歷史的掙扎和生長的近代思想，和在文化的悲壯過程中掙得的，才是人類權利，和以人類尊嚴為經過無數年代的苦難而掙得的獎品，和以人類的文物制度具體表現着幾千年來的努力和苦思，和以人類的財產，連情感的財產也在內，是自我征服之神聖遺產等近代思想比較，那末十八世紀的思想顯得多無生氣，多沒有精神性呀！人之真正的權利，不是天賦的，而是要堅苦地去爭取的，辛苦地去保守的。我們的本性，也不是一特別的產品，而是一活生生的有機體。這一機體的結構並不是常住的，而是勞力的結果。這一機體有一長期在孕育中發展，可以生長，也可以沉淪，因此需要我們經常的關注，否則其所獲得的精神性和權利都會失掉的。

歷史的世界觀，尤其重要的，歷史的人性世界觀就這樣地出現在我們近代生活中了。現在我要更清楚地探究這演化理論的生長和後果。正像上次研究叔本華時的情形一樣，我的工作同時因這理論的名聲太大而得到幫助，也受着阻礙。關於演化論的許多方面，我們可以很容易地談起，談得太熟悉了，甚至於在新聞紙上也談起來，直到我們對牠發生了厭倦為止。在另外一

方面，要比較深刻的睿智看進演化論所提示的真正問題中去，又因為這理論的熟悉而加多了困難。因為我們最需要反省的一個深刻主題的那一方面，永遠不就是普通的討論所歡喜討論的那一方面。所以我的困難，有一部分正像要我寫一篇論文討論哈孟雷特的獨自，或是討論原稿一樣。那些字句這樣地熟悉，其真意好像反而隔得遠了。這裏也有同樣情形，演化論一個詞常常在許多近代著述的封面頁上遇到，至於使我們容易地養成一種習慣，即每遇到一本以這常見的名詞為書名的新書時，便閉攏了這書，而不去領略這書的內容了。

近代的歷史精神所取的確定的形式和滑鐵盧之戰時代相隔並不很遠。事實上這兩件事根本上不是毫無關聯的。在日耳曼，浪漫派主幹在此時，已日就衰頹。可是在一個較廣泛的意義下，那浪漫運動仍在發榮滋長。事實上，這新的歷史運動是對於生活發生浪漫興趣的直接產物。這過程的必然性也是很清楚的。可是，關於這方面，我們美國不像德國那樣經常地把牠描寫出來。所以我必須花一些時間來說一說這世紀最初十年日耳曼智識界重要的幾方面。你們知道那個時候，日耳曼本土，正在異族蹂躪之下，侵略者放縱了小邦領主的貪慾，從而使本國土崩瓦解。一般地說，政治情形是完全絕望了的。可是夠奇怪的，在國內最優秀的人物間，並未有強烈的悲戚的表現，譬如像黑格爾有一時候就熱烈地崇拜過拿破崙。他在耶拿一戰時，見過拿破崙本人，還把他好奇地看成爲「馬上的世界精神」，這是哲學家本人表示過的意思。這種對於政治的漠然的態度，這種對於智慧的自由的好奇，這種對於時代的轉變的讚嘆，不覺有愛國的熱

望。這是從歌德以降日耳曼智識階級的一般情形。歸根結底，思想是自由的，每個人自己有自己的空中帝國和靈魂的隱庇所，而任歷史去走牠自己的路。可是同時，這種沒有具體理想的唯心論，不但太過任性，並且是一件很危險的事。我們看到當代的青年詩人，在情感用事中，在神祕氣氛中，沉溺了他們的情感，全部浪漫運動可以被看成對於心靈作故意剛愎的且在未完成以前成爲病態的反省，牠把心靈看成是一孤立的東西，你感覺着，你經驗着，你唱着，你經常地變得更多情善感了，你因你的情感豐富而覺得榮耀，你帶着你無數的抒情詩在公衆面前哭泣，於是你再以無窮的情急和饒舌去感覺，去經驗，去歌唱。倘使你去研究自然，你最愛好的，只是神祕，占卜之圭，魔法，及自然之夜。可是根本上，在這一切中，當然得有客觀的東西作其基礎的。即使是感情和神祕也一定要有事實來支持牠們。大大地有益於我們的，倒是浪漫派諸子很早轉而注意到人類過去的某種經驗的紀錄，這些紀錄直到最近，還幾乎爲近代學者所全部忽略的。這些紀錄有各種不同的種類，但其共同點在於牠們都代表着古代，或是很遙遠的經驗，或是很神祕的，或是很少爲人知道的時代和人物的產品。這些紀錄的最可貴的淵源，是古代和中世紀。和十八世紀中葉的流行思想隔離得最遠的兩個研究部門，莫過於中古文化研究和東方文化研究了。而這兩個研究部門也最能明白地訴諸浪漫精神。中世紀，在當時的人想來，無論如何是典型性的浪漫時期。感情擁有了每種可能的對象而陶醉其中，——神祕，魔力，不知道的國土，十字軍，騎士理想，神話，宗教熱忱，藝術形式之自由，冒險，城堡，聖者，及

神聖羅馬帝國。現在所有這一切東西都已毀滅了，那末浪漫詩人和讀者除了回憶此過去得很久
的光榮，重燃起當時的熱情外，還能做什麼呢？至於東方，那面蘊藏着怎麼樣的智慧，仍舊只
能淡淡地去猜想。的確那實事求是的英國人已征服了印度了，也正着手去研究其新殖民地的順
民的文學思想和法律了，但主要地還是以實際的政府事務爲着眼點。這些研究開始在大陸上被
人知道了。聖書有幾本是哲學書，被譯出來了。同時回教的文化，也因從波斯和阿拉伯那裏得
到的材料，而重新引起了歐洲學者的興趣。我們這時代，固然有對佛教抱同情態度的謹嚴的佛
教，但對於東方智慧的好奇也不能像浪漫時期無數飽學青年那樣深刻的。當時的詩人模倣着
東方的型式。多產的歌誦者像勒葛，竟然爲印度的泛神教和波斯的象徵教穿上了音調鏗鏘的詩
衣。像希來格兄弟那樣的人，也忘記了浪漫的諷刺，去學習梵文了。洪保兒特專門去解釋印度
的經典 *Bhāgvat-gīta*，因此開了近代比較語言學的學風。我們關於遠東生活的真正知識也在
這時候開始得到的。

我們所要注意的是，這一切新的研究的主要動機，最初純粹是浪漫的，可是收獲很重要的
科學的結果。前此兩世紀，未嘗沒有文學學者，但他們所注重的是其技巧那一方面。對於我
們認爲重要的東西，在文字與文學中所表現的人性的因素，很少能注意到。由於浪漫派對於情
感、神祕性和情緒之愛好，乃使新學風的血液流遍在每個研究部門中，活潑新鮮，暢行無阻。
舉凡梵文，阿拉伯文，波斯文，中世紀的歐洲語言，古老的編年史，中世紀帝國之詩篇，——這

一切東西，那十八世紀的學者，即使也肯以有禮貌的態度，屈尊一加思想，但歸根結底總把牠們看成一串晦澀難解的文字學上的疑難，認爲一刻兒也不值得以之與傳統的語言學上的問題去作比較性的研究的。但是浪漫運動一變此學風。在司各脫傳奇中表現的那種精神，一旦與日耳曼纖細不遺的學風相結合時，註定會轉變全部歷史研究之面貌的。

浪漫派不久發現，他們專心研究者是歷史。那些一開頭就想入非非做着夢的人，看到那遠在亞洲或中古歐洲的人，居然能做比他們自己想做的更好的夢。當他們研究着這段人類的歷史時，死了的過去，再度復活了。現在看來，那瞬息萬變無固定理想的現實，才是人類精神不主要的表現呢！總之當時浪漫派諸子看見那遙遠的時代曾經在其比較有永久性的制度中保存着許多財產，這些財產在拿破崙時代的風雨飄搖變幻莫測中真是朝不保夕呀！因此，蔚爲一時風尚的人類文物制度之研究那時候已經被人注意起來了。這種研究已經變成我們的整個近代期的特點了。法律風俗宗教開始被覺得也有表現人性的地方。這原是以前的學者老是忽視的一個事實。

當時，這種深刻的歷史興趣飛躍地成長充實。只要能說明人的情感和較深刻的信仰，沒有東西是不值得觀察的。鄉人口中保存着的神話歌謠，農村中的迷信，在最聰明的思想家看來，都是怪有興趣的，即是目不識丁者的語言，也開始受到尊敬了。人並非是必然地受教養的。在語言或行爲方面，人是廣佈的，或古老的。人所愛好的是文化中的深刻的情感性的詩意的，有

機的，有活力的東西。學者們不再在近代的書籍中去找牠，而在被忽略了時代的學問中去找牠，或是從他們同時代的農民口中去聽取。葛利姆兄弟開始收集他們的日耳曼民間故事，詩人們也以能模倣平民的歌謠而自傲。

就是正統的語言學本身，也未始不受浪漫運動的影響。這運動轉變了其理想和方法。語言學不再偏於單純文字技巧的研究，也不再以分析古老文學作品中之最好範型的方法來培養口味。語言學要去了解古人的內心生活了，要去發現希臘和羅馬時代的文物制度信仰和行爲的性質，表示那種文化與我們自己有什麼關係，總之，語言學成了真正人文主義學風的侍婢了。同時歷史也不再被看成爲一堆道德教訓或文學薰陶的例子了。歷史現被看成爲一演化的過程，因爲你們知道，我們所謂演化的那一個觀念，在那時候已經在學者的心上有了根芽。當然，當時離開近代性的演化學說及其一切囊括世界的歸納材料還遠着呢。但是這學說所表現的那種精神，已在浪漫運動的夢想中了。在這種地方，便可看出思想的聯繫性。這世紀的最初幾十年，在乏味的近代研究所謂實在論中演化論的思想把我們和作着夢的夢想者和失敗了的想入非非的詩人聯在一起了。

三

但是我早已有話在先了。我在不久以前就說過滑鐵盧之戰和新歷史的研究所開的第一朵

花，並非毫無聯繫的。其聯繫性也不難找到。在一八一五年以前，日耳曼任其流血和腐化中的一籌莫展，使其人民的文化領袖除了他們的夢境和抽象的唯心論以外，更無相等的出路。拿破崙奇遇一結束，把雙足久已飄在空中王國的人，拖回到地球上來。可是浪漫派並不因此放棄思索。他們只是發現他們自己更趨向於學力方面，而不自墮於妄想中。我在不久以前曾稱呼此回到自然秩序，為回到這現世的曠野中。我可以一反聖經的比喻一反啓示錄的比擬說：當魔鬼被關在聖海勒島以後，精神的教堂便可從其逃避的所在，曠野中，遷回來了。牠很快地這樣做。我們剛才分析的那種學風，很快地接連產生了一大串劃時代的歷史著作。至於當時的政治變遷，為什麼會有利於歷史的研究，當別有原因。偉大的事變過去了。我們生活中的情感的插話也滿足了。這時候便很容易趨向於寫編年史那條路走。正像我們第一次的戀愛生活過去了，我們就接連做了三個月的日記，或是開始寫一本自傳，以我們自己比較有力的感情做特別參考，演化理論就在人類經過一度最初以為對方是自由女郎，而與之戀愛；終而證明出來對方是專制魔王，而為其拋棄的慘痛的經驗後興起的。這是人類寫一本自傳的努力。當時的一切事物都以此為目標而合力前進。一看這些偉大書名的目錄，令人驚奇不置。每一本著作都標記着近代研究的一個階段。而那樣的著作是在一八一五——一八三五年間產生的。這張目錄，表示出歷史興趣，經常地擴大和深刻化。一般的文學，羅馬法，中世紀的傳統和文物制度，正統的語言學，東方文學，比較語言學，以至最後的基督教神學也為歷史的精神所侵入了。一個研究接

着另一個研究。兩個洪保爾特，兩個希來格，兩個格利姆尼婆，婆克，郎克是當時學者中的佼佼者。一個完全的目錄，使得把他們的著作都列舉出來，再加以並不重要的著作家的著作。命運真奇怪，牠驅策着每一專門研究，漸漸向歷史路線走去。像斯屈勞斯的基督傳一書，其本身的方法儘可以那樣的新穎，而其假設却又那樣地有試驗性而不完全，因而著作者自己，也會在很短時間內，把其中最值得注意的獨到意見，全部改變。但是因此書而引起的爭論風潮驅策其朋友和仇敵都走到一種新的歷史研究中去。同時全部近代基督學，不論其是正統的或非正統的，都受着斯氏大胆而富有啓發性的研究之間接影響而深深地起了變化。

至於這醞釀的結果，不可避免地發生概念，以高級的人類生活，是從較低級的情形，向着較高級情形，偉大而有聯繫性的生長。在生長的過程中，的確也有着停頓而墮落的階段，同時也有着幾乎不變的野蠻或不完全文明人的區域，但根本上即使現象的最可悲的方面仍有着意義的，這種意義是以前幾代的道德化歷史家所從不了解的。這意義就在於說明人之全部文化與文明，自然地有賴於人之前幾代。當然，人們在一種方式中，永遠承認着這樣的倚賴性的。但新歷史所發現的這種倚賴性，多深刻，多具體呀！我們的文字，我們的文物制度，我們的信仰，我們的理想，總之在我們全部世界中，無論什麼最有力的和最親愛的東西，一切的一切都是一緩慢的而艱難中掙得的生長，決不是任何人武斷的發明，也不是從天而降的禮物，也不是社會的產物，更不是理性的當下直接的表現，而是經過無數年代盲目努力的結晶，此努力雖無意

識，却在無意官識中有智慧，往往自私，但就在自私中氣有人性。那理想獲勝了一場生活的戰鬥。藉好像在暗中也縱容了無數表面上不合理想的力量。氣候，飢餓，商業，權威傳統，保守主義，迷信，戰爭，殘忍，苦作，貪心，妥協，忠心，懶惰——這一切通過無數年代與其他無數可以分辨的趨勢，結合起來，創造起文化來。所以文化本身是比我們在表面上理會到的更是深刻。在文化中，本能比理性有更重大的一份。在文化中，信仰比睿智更有價值。文化具體表現着唯心論者愛說的那個較深的自我。你的較深的自我，清楚地是人類全部歷史之抽象和縮影。你遇到了輪迴理論的新的和更智慧的形式。古代的苦作，流血，尊敬的人，在你的文字和制度中，在你父親所告訴你的古代傳統中，在你的成見中，在你的錯誤中，在你的良心中，在你的宗教中，把他們的苦難和榮耀的靈魂傳遞給你們。你可以在歷史中，讀到用演化的文字寫着的你的個人的本能。你可以在比以前更深刻地體會「那便是你」的意思中看到人類精神在生長中。你的異教徒祖先，所用過的比喻，結晶在你自己所說的每句話中。他們迷信之可怕處，正是你的最崇高的，最神聖的信仰之真正的雖是卑下的源泉。人類永遠不能真正棄絕過去。人類就在前後代相互信託崇敬中過着日子。

由於常常反覆，這些觀念的確變成平凡了。但是我們最好記着，前世紀最有教養的思想家，很難得在任何意義之下，有着這些觀念的。我再說一遍，上世紀所想到的人類的統一性是一抽象的統一性，是一死的而常住的東西。他們以為所謂人者是有着直立的姿態，文字，理性

和笑的能力的東西。正像有幾個人比別人立得更直些，同樣有幾個人比別人更聰明些，而他們自己就是那樣的聰明人了。在這些文人看來，這便是人類統一性的全部事實了。關於制度的成長，及古人為贏取我們的生活而遭受的磨難，在十八世紀的人看來是不可介意的。他們所注意到的只是些古代聰明中有名的人物，如西塞羅，或洒漢的人物如荷也斯。此外，他們更不耐煩去注意別人了。十八世紀的人，自以為不迷信了，審慎地忘記了祖先的風俗了，而他們所記得的歷史也只是在社交場合中能令人悅意的敘述，所以，我們知道，我們近代人老生常談根本上是新東西，甚至於是矛盾的東西。

我把我們對於人類歷史思想的轉變說得這樣多，因為一般人總以為演化的理論，是在達爾文物種原始出版後才第一次照耀在世界上的。是的，沒有人比我更能看重達爾文輝煌的成就對於一般學者所發生的重要意義。但是牠之大致是人類的輝煌的成就，則因為時代已經成熟了，成熟到可以把歷史觀念擴廣到人類本身範圍以外去。進一步，時代之能成熟，則因為當時的學風，已把歷史一詞的近代意義，表示了出來。你能否想像把達爾文的自然史知識，他的研究，和他從奇偉的歸納所得出自然淘汰一條原則以及此學說的一切後果，移到前一世紀去了解呢？無疑的，少數有相當教養的自然學者還是能夠接受的，但是在一般的社會上，這理論便會找不到立足之處的。在十八世紀的一般人看來，達爾文的思想，可能只是自然界中的一件怪事，或是思想界中的一件怪事。他們會稱之為達爾文的怪想法，會把這思想貶到奇怪的領域中去。正

由於達爾文的思想，在歷史時代中出現，乃使他的著作贏得那樣偉大的獎賞，而其自然淘汰的概念，也能那樣地深刻影響到哲學。

現在，已費了很多時候講此思想的基礎，我們可以快快用少數幾句話來表示出自然科學所促成的演化論思想的頂點是什麼。日耳曼開始了歷史運動，而讓英國去完成這思想的向上發展。普通都知道，地質學得有近代的科學形式，大部分是英國人的功勞。李爾的研究，把早年地質學家所主張的大地突變說推翻了，而代之以較齊一的自然過程說，自然過程經過長期的進行，地球的表面遂慢慢地起着變化。在這齊一說的地質學上面，物種演化的理論看出來更有理由些。作爲一單純的思考，物種演化的理論，是科學在其幼年時代就有了一個最古老的猜想。甚至於達爾文自然淘汰那個思想，在希臘思想中最初也爲蘇格拉底以前的安庇陶克利斯其人想到過。但是那樣的猜想，儘有謝林以詩的形式寫述其內容，像我們看到的那樣，但對於科學仍無多大幫助。一直到近代地質學以爲地殼或許也有着一番歷史，而地球的統一性，也多於他的突變性。那一思想成立後，科學的演化論才有眉目。從此之後，那全部自然史，真正地取着史之形態的時期，也很快地就到來了。拜也對於胚胎之研究，阿吉塞對於胚胎分類之研究，發現了個人生命之成長現象，與每種動物形態和其地球上的鄰族，或前一族所發生的關係現象間，有着可驚奇的平行情形，這研究立刻發生了那樣深刻的科學意義。一八五九年達爾文物種原始一書的出現，只是把近代研究中所有這些趨勢集中在一個集點上吧了。除了牛頓的原理一書外，再

沒有別一本經驗科學的書，比達爾文那本著作，對於哲學更重要的了。現在你們知道其重要性在何處，世人早要求着有一對現象作歷史看法的理論出現。歷史的興趣早已激動到最深刻的頂點，人類文化早已被想成爲一演化。大家早知道地殼具體表現着一歷史過程，其間隙在現在還是很大的。在一八五九年則已回原到足以使綿延不斷的自然過程說得以成立，這過程不經過激烈的變化，就產生了全部地層之聯接性。康德和拉不拉斯的古老的星雲說，暗示我們太陽系成長到今天的形式，只是全部過程中的一部分，此全部過程終止於我們自己的地質史。但種種間之界限，以及用科學來無例外地解釋動物形式的生長，是演化論的困難所在。尤其在人獸間之區別上，最易感到此困難情形。在表面上，這困難構成了歷史運動的一大障礙。達爾文的書移去了最後的大障礙。他發現自然淘汰作用足以部分地解釋了雖不是主要地物種變遷之事實。照他的研究，自然淘汰無疑間地是在有機世界中進行着。在他的第一部和以後幾部著作中，他表示物種變遷和人類的祖先爲動物兩件事實的全部證據，比以自然淘汰爲唯一的自然作用的證據多得多。事實上從達爾文以後，自然學者們關於自然淘汰對於物種變遷究竟影響到什麼程度，意見很不一致。可是一旦承認了經驗科學的假設那末物種變遷，和人的祖先是動物那兩點便不成問題的了。在這意義上，所有有名的自然學者，都可說是達爾文的信徒，那倒不是因爲他們都主張他的自然淘汰說，而是因爲他們都在教着演化的理論。

但是我們目前的興趣，在於這一部分的經驗科學者少，而在於因此理論而發生的各種哲學

觀點者多。

四

我們現在看到了演化論在兩重性的情趣中興起。這情趣的第一方面是歷史性的，這是對於事物意義發生唯心的興趣的產兒；也是把世界的過程根本上看成爲精神過程，或是用精神的過程，來類比解釋世界過程那一時代的產物。但在另一方面，這情趣是強烈地經驗性的，是厭倦唯心論時代鋪張揚厲後之產兒，是在謹慎中所獲之難得教訓的產物，是不願誤以幻想爲真理的具體表現。所以在一方面，演化理論到十七世紀的自然主義有明顯的區別。我們的近代理論和自然主義不同點在於我們一開手就想不只要解釋自然，還要估計自然。這理論想在世界中發現機械主義，也想發現世界之成長；想發現規律，也想發現進步；想發現絕對嚴格的過程，也想發現理想方面有興趣的東西。但在另一方面，日子一久這同樣的理論漸漸變得想壓制其原有的唯心成分，無論如何總在想將唯心成分淪爲附屬，因爲這是一個關於經驗的理論，一個基於視察的學說。單純的那樣的經驗並沒有表示給我們看，在自然中有一種理想的力量在作用着，只有我們，作爲觀察者的我們，高興時才用理想一類的名詞去解釋這事實。但若對於事物的歷史方面沒有興趣，因而，對於世界事變的「意義」，沒有根本的理想方面的關心，對於這些事變具體表現的意義也沒有興趣。那末我們壓根兒便不會有演化論這樣一個思想的。但若不能

耐心地尊重事實，不能嚴格地控制自己的浪漫解釋，我們也永不能做出，爲此思想去找真憑實據而必須做的工作的。所以關於演化過程本身的性質方面的討論，流行的觀點中有着衝突的東西，有着內在的自相矛盾的東西。這是近代思想中最有特性的問題之一。這就是所謂演化哲學中的問題。那經驗性的歸納，以爲我們星球之全部生活極可能地是一綿延不斷的過程，不受不可知的或魔力的打斷和干涉，這是近代研究的一個偉大結論。——這一結論只有在無數前提的基礎上，才能了解的，而這些前提正是哲學所要分析的。除此前提以外，此結論的各方面都得訴之於經驗事實的證明，而再不訴之於謝林時代的浪漫直覺了。但是我們將這結論解釋成什麼呢？——其內在意義是什麼呢？我們是否因此而將理想性貶謫到世界以外去了呢？我們是不是回復了斯賓諾莎那種對於嚴格外在秩序之信仰了呢！或者我們是不是爲有這一個偉大活潑的「精神」存在於此世界的說法，第一次得到了經驗性的證實了呢？科學開始在弄清楚的是不是接連性；自然之必然性，過程之命定的不可變更的規律性一類事呢？還是我憑經驗，居然發現了在自然中的確內在地有着理想的力量，有意義的趨勢，這種力量最初那樣地形成原子，那樣地預先爲牠們制定了機械規程那樣地以快速的飛騰和密切的愛力給予牠們，復而使其經過千萬代運動而成爲精神性的結果，是不是這樣呢？在這種地方，我們時代的思想停頓下來了，猶豫了：這裏，世紀全部工作開始時的那種精神，和世紀在進行中而發展出來的那種實證的和經驗科學的精神形成了對立衝突。

但不論這衝突的結果怎樣，我可以向你們指出，現在那些慣說演化哲學的人，「倘使」他們的表示是有意義的話，無論如何，必須對於他們自己所表示的意思，毫無疑問而確知其所指。演化的「理論」可以像達爾文自然淘汰的理論那樣，只是一純粹經驗性的學說，利用科學的許多設定，根據事實來歸納結論，此外更無別事。至於自然如何地會在她的過程中，有着這好像是理想性的特性，這樣一個經驗理論，是不必須去解釋的。但是一演化的「哲學」，假使有這樣一個哲學的話，必須正對那個最後的問題：「世界有意義嗎？」而一個真正「演化」的哲學也一定要以肯定的答案，來答覆這問題。因為我們一路看到一個哲學，或是說一個肯定的積極性的哲學，是努力去表示，和用批判的方法去建立，牠所反省的那個時代的許多前提。現在歷史時代的前提既是以爲這可知世界中具體表現着一歷史過程所以演化的哲學就得努力爲此前提撐腰說話。若是在一演化哲學中有着真正的東西，那末在世界中有着的，必「不止」是單純的自原因果；單純的機械主義，因爲在世界中如何會有歷史這一問題，因果解釋和機械主義的解釋都無直接答覆的，你在世界中只見有機械主義，你就既不能發現生長也不能發現衰頹。你壓根兒發現不出什麼歷史來。所以我們這一世紀的回到外在秩序中去，在其前提上就不是回到十七世紀的那個古老的外在秩序中去，這次回到了一個好像瀰漫着唯心論精神的外在世界中去了。倘使世界上不單是有着一羣只有幻想的歷史興趣的科學，還有着「真正的演化的事實，那末在自然的外在秩序裏就表現着理想的情趣，表現着結晶在自然的機械主義這股火山石流上的精神衝

動（借用謝林的浪漫用語），那些相信演化論已經把理想性目的性從世界中移去的人，沒有明白從盧梭與浪漫派時期以來，我們的歷史時代的預先假定就在以歷史為其本身即有研究的價值，因此理想性是為自然的機械主義負責的。

但，就在這裏，你們看到，又有近代哲學中的最深刻的問題發生了。在懷疑論和唯心論之前，十七世紀的人慣常說：「我們知道，有自然的機械主義的嚴格的必然的規律。一切是必然的，所以歷史是不重要的。今天的世界，就是永恆的世界」。但是我們的時代，回到了表面上的嚴格外在秩序中去，可是回去時，帶着唯心論的反省思想，且以精神的情慾為其最深刻的前程，同時堅持不管自然的機械主義是什麼，仍舊沒有一樣知識，比事物之歷史的知識更深厚。但是，這堅持有何根據呢？我說過演化論在其靈魂中本質上是浪漫運動本身的產兒。這孩子接受了他母親的深意進一步要求着智慧。他不能在這個有着嚴格秩序和絕對規律的廣大外在宇宙中，保持其遺產呢？那是演化哲學的真正問題。我就知道有許多人認為今日將物種演化的理論，用到人類身上去的趨勢是一件遺憾的事。因為他們怕人心是生長的那個發現的唯物結果。在我看來，我們今天所有種種發現有着一深刻的重要的前提，就是以爲從動物過渡到人，事實上真是一演化，即，是一真正的歷史，一有重大意義的過程。倘使這個前提，真是對於自然的真正解釋，那末浪漫的哲學的夢並未落空，自然外在秩序又將一度具體表現一「神聖的自我」的生活。

但是我們不能把後來的結果預先說得太多。前提還不是哲學，前提要待哲學去建立的。感情還不是證明。讓我，在結束時，把現在最有名的，最富特性的對付目前問題的那些態度，提示一些。這樣，我們將結束我們的歷史速寫，而過渡到第二部分，這第二部分是對於近代問題作更積極研究的部分。

我們對着這廣大的科學世界及其無窮多的事實，把牠們收集在我這講中所描寫的精神影響之下。（事實上也曾如此做過）但有些人便很可能抱着這種態度而說，不論在何種情趣下去收集事實，事實總是那樣多而複雜，因而從此之後，將永遠地使對於哲學的企圖毫無希望。唯心論時代妄想之失敗，可以看成人類能力脆弱的證明。在康德理論中所發覺的事物本身不可知那點謙和感，可以看成是人類自認無知的最後自白。在以後的系統中只能發現些傳奇而已。我們可以說，今天的事是科學的事，是經驗世界的事，事實的事。世界的整體對於我們說是太多了。哲學的結果無非教訓我們必須認清自己能力之限度。

回到外在秩序後有這樣一個結果，在今日看來，夠自然也夠熟悉的了。假使這是表示許多人表示他們個人不願再從事於哲學事業，那末我很尊敬這精神，而也不想與有這種精神的人辯駁。本來反省並不能算是人的全部事業。我們近代的世界的確很廣大。在我們之中有着各種不

同的天賦。有許多人雖無哲學却比別人更好。讓這生人倚附着經驗，我不願意去煩擾他們。這些演講也不是講給他們聽的。

我所反對的是抱如此態度的人，他們以為思想的教訓，要我們放棄哲學的企圖；而近代科學的結果和所發生的問題，在一新的和特殊意義下也要求我們放棄此企圖。我反對這種看法。反之，假使有一個時代要求我們不但不要放棄哲學，並且還要努力於哲學的話，那時代便是我們這時代。思想史中前幾期的不完全的結果，康德的驚人的暗示，那唯心論時代之對於自我意識分析空氣之瀰漫，此分析對於真理之關係，以及演進理論所提示的這個新問題，——凡此一切，豈不都是向我們這時代的挑戰嗎？這一挑戰在以前的時代未嘗聽到過。我們時代被逼要做的，倒不是在哲學中發明什麼革命性的新穎東西，而是要去把較早的反省成績組織起來。組織——是我們這時代的一個最偉大的觀念。綜合——是我們這世紀的工作。你不看見嗎？那一堆零星的小邦，在語言和文學方面是精神地聯在一起的，可是慘苦的命運把牠們分離了——你們用血和鐵把牠們結成一個大帝國。不是嗎，你們的共和國為地方性的嫉視和私人的利益而搖搖欲墮了。——乃以幾年的戰事為代價讓這些分子們去認識他們的血肉關係。社會因為過分的個人主義而危殆了——領袖們便充滿社會組織的精神。無論何處，這同一樣的精神瀰漫着。難道思想就能不受這影響嗎？難道反省受紛歧的意見噤住了，而不敢作綜合的企圖了嗎？我重說一遍，現在所需要的不是由天而降的天使，捧着一本新聖經來向我們說教，而是要我們

把現在手頭有着的真理，綜合起來。叔本華，和黑格爾，斯賓諾莎和康德，機械論和目的論，自然和演化，經驗與理性，——這些並不單是對立趨勢所用的名詞，若相爭而不能調解的話，就會證明所有事物是，也一定是，不可知的；反之這些思想却是更深刻的真理，這對立趨勢足以證明所有事物是，也一定是，神祕的，可是這些並不單是對立趨勢的空名詞，反之這些思想一方面的具體表現，那一方面的具體表現。我再說一遍，牠們之所以存在，並不是要我們去看他們之間，異在何處，而是要我們去看他們之間，屬於一體到什麼程度。更沒有別的時代，像我們這時代那樣地有着真理有綜合可能的豐富暗示了。我們難道甘心放棄這機會嗎？

所以近代思想之複雜性所告訴我們的不是失望。這複雜性所表示給我們看的，正是當代哲學問題驚人的美麗。而回到外在秩序中去也不必定要我們放棄哲學，去遷就經驗。不，若沒有前提，經驗本身便毫無意義。每個人有不自覺的哲學。每個人對於世界之爲一世界，對於世界之全體性，有着信仰。我們可以忽略甚至憎惡一故意爲之的哲學。可是沒有人不相信世界需要一整個哲學來接連牠。『什麼是經驗』？原是康德個人的問題，而整個唯心論時代，是對此問題所作的零碎答案。所以你說：我緊倚着經驗，棄絕學說，原是一句空話。真正地講，沒有沒有學說的經驗，哲學只是學說得到自覺而已。

六

但是，現在仍舊遵循流行的歷史路線，來說一說那些思想家。他們認識了近代思想的真正情形，也不怕反省，居然把哲學上的這一偉大的綜合工作擔當下來。且在近代的觀點上來做這件事。當我提起這一類思想家時，特別與演化論相聯時，你們立刻會想起，斯賓塞的名字來的。至此你們一定要問我這一個值得注意的思想家與我們正在說明其成長的那個運動間，究竟有着什麼關係。是的，我所能做的，也只是一點提示。我就借斯賓塞先生，來說明對付我剛才提起過的近代問題之方法中的一種。凡是知道他的事業的人，都知道斯賓塞並不等到達爾文的物種原始出版後，才抓住他的「演化之公式」的思想。以自然的過程為歷史性的，以自然世界之機械主義勢所必然地使旁觀的觀察家看到生長衰亡之有節奏的變化，又以所有太陽系，地殼，動物和人類生活的各種歷史，都包含在這有節奏的變化裏面，凡此思想，都早已埋藏在這一味忍耐，而又多方面發展的科學和政治學者的腦海中了。在他五十幾歲，他就想出了他那未來綜合哲學系統之主要大綱。印行他的心理學第一版。在期刊論文中，具體表現着他「進步之規律及原因」的思想，還將此思想，應用到幾個自然史，社會科學，和人類歷史的重要問題上去。在六十歲左右，他的系統開始出現了。但是一直要等到一八七〇年以後他才獲得一般社會的承認，而使他在這國家裏，在這許多人的眼光裏，成為演化哲學之真正先知，這使他在整個歐洲科學研究領域內得到一有價值的名譽而發生影響。到今天，他的系統尚未完成。在一個新的研究範圍中他勤苦地追隨着，但他的意見並不因此而有着重大的改變。這新的研究世界在他周圍成長

着，請他永久地擔任起新的工作，但始終只有使他腦中已有的想法更確定。他長久担任着這偉大的工作。憑着一個熱心家那樣的忍耐心，從事其工作足足有三十年之久。這人的有技巧的專心，是不生問題的。作爲一研究的啓發者和組織者，他的價值是偉大的。我們對於他在哲學中的地位，能說什麼呢？

不論你把他當作英國人看好，當作哲學家看也好，他站的立場是有個性的。他是英國人，但是多麼不像洛克和柏克萊，不像他們那樣在見識和研究方面，都有着傳統的限制；不像他們那樣對於在他們直接當下興趣以外的研究，抱着懷疑的態度；也不像他們那樣只願將哲學，應用到極少數的問題上去。斯賓塞在英國思想家中的地位多少有些像霍布士。好像全部問題都關涉着他。他無畏地嘗試最偉大的工作。他要統一科學，他的範圍是全部經驗世界。他歡喜在同一句句子裏或同一段落裏提起星雲和雞爪魚，野蠻人和分子，運動定律和歐洲制度。他所選擇的範圍這樣廣大，倒不是因爲單純的偏執，或出於用各種例子來說明的單純愛好。他提起這一切東西，因爲他自己看來好像有一公式足以說明牠們。但在另一方面，他又不像霍布士，他歡喜這公式的本身，他無畏地用着非常抽象的短句，他無限止地重複和解釋，他的根本思想之少數主要幾方面。這一切，把普遍性的用意和抽象性的表示，結會在一起，正是斯賓塞之非英國人的特性。在這方面，他有些和黑格爾以及其他囊括世界一切之公式發明者相似。一個英國人寫哲學，通常愛用蘇格拉底的方式，自比爲一個沒有大作爲和思想明白的常人。斯賓塞說起話

來，却好像是一個有權威的人，倘使你批評他，他就回答你說，你不能了解他思想的微妙性和多方面性，他不像蘇格拉底或柏克萊那樣以為批評家的微妙和裝模作樣使他不能把握他的具體思想。相反地，斯賓塞更像黑格爾，知道他的公式，只是給有訓練的人，像他一樣的，長期在深刻思想中過慣的而又慣於作網羅世界的綜合思想的人去了解的。他的思想的綜合性，好像使他在近代哲學的第三期的特出思想家中，獲有一席之地。我們一再反覆地看到，近代思想的偉大事業，是在：發現那些表面上不同的許多研究工作間的統一性，是在調和表面上絕望的衝突，是在把混亂的感情和分析方法所割裂的世界統一起來。斯賓塞在無論何處總想做一個調解者，一個統一者，一個以綜合來調和一切的人。而他之把事物之對立性表示出來，無非是要充實思想；以暗示牠們間的有機統一性。科學與宗教，經驗主義與理性主義，洛克和康德，自我主義與爲他主義，機械論與演化論，自然與歷史，——這些都是他要批判地重新予以統一起來的一個表面上的對立力量，他徘徊在牠們的對立中，他還是想統一牠們。斯賓塞的世界，也是在偉大鬥爭中，但其統一性多於其鬥爭性。斯賓塞的令譽大部分由於其組織精神，這種精神在他著作中無論何處都能見到。這也說明爲什麼年輕人那樣厲害地愛着他。他們之愛他，是他的思想之壓倒性的尊嚴。可是他的範疇，看起來比黑格爾，及其他類似的哲學統一者所用的範疇，都要經驗性些，具體性些。物質和運動之重新分配一類的字句，比起黑格爾以太極來描寫自然的過程似乎更有科學的聲調。斯賓塞用從不確定的，同質的到確定的，不同的過程，來描宇宙

演化的形式，比黑格爾所謂「否定作用」更容易想像。但是我們因此很容易忘記，當斯賓塞說起關於外在世界的每一句話時，總有他的模糊的，和影子似的「不可知」籠罩在上面，這不可知的神祕性，使他說那外在世界的過程之統一性的每句話時，都帶着懷疑和不可知的氣息。在同一的氣息中，斯賓塞好像在向你保證他全知道，也全不知道，科學真理之統一性照他的想法，真正的外在世界就是這「不可知」本身。太極是一不可參透的神祕；意識不能超越牠自己的限度。所以在斯賓塞想來，知識的限度就這樣地是知識最高目的之悲劇的失敗。人類的思想將永不能達到牠的真正目的。這倒不是因為人類思想只是尚未完成，而是因為外在真理之真正知識，在其本質上是不可想像，矛盾，而絕望了的。但不管這些，斯賓塞仍有着普遍性的公式，即他的演化規律。而這個公式必是真的，對於客觀的自然是真的，對於一實在世界是真的，對於超越意識的東西也是真的。理想地建設起太極是不可能的，正因為太極是不可知的。但是科學的統一作用，經驗地建設起一條普遍地有效和客觀的規律來，則是可能的。「雖然」外在真理在本質上是不可知的。

斯賓塞這一個有名的矛盾的思想，非常能表示出許多同時代思想家的騎牆態度。至於「不可知」本身我們將在後面第二部分中提到。現在我們只要注意到，作為一歷史的事實；懷疑者和神祕追求者（這些人，我們這時代多着）往往同樣地對於斯賓塞的「不可知」學說發生很大興趣。前者以為斯賓塞也在懷疑着。後者發現斯賓塞模糊的話語中，關於這東西，有些話頗能

引起他們宗教的不可言說的期待和低喟。康德所謂事物本身的確多少有些像這「不可知」。但是事物本身至少與可知的現象有着尖銳的區別。康德想統一的，甚至暫時地或部分地想去統一的是內在生活的世界。但是在斯賓塞的理論中，要「統一」的是我們關於外在世界的知識。但這個外在世界除了其存在着的一個單純事實外，不能真正地知道。所以在斯賓塞系統中，可知與不可知的統一是這樣一個充滿可憐相的腐爛東西。他們在系統中是「調和」了，多少有些像第一原理一開頭便把科學與宗教調和起來那樣。斯賓塞之大多數的「調和」中，兩個對立的東西，最初是多少發展開來的，可是不久他便故意地把牠們忽略了。被調和的兩端進入調和的公式中，很像在約伯的哀悼中，那死人進入了希爾，而得到平靜「小的和大的都在那裏，僕人從此脫離了主人而自由」。「被壓迫者在一起休息，他們不聽到壓迫者的聲音了」。「凶惡的再不困擾了，疲乏者得到了休息」。這樣地，人類之偉大興趣，哲學之重大問題，科學之問題，宗教之感情，都在斯賓塞的公式化的陰黯出路中得到休息。

他的思想對於我們這時代所發生的最大影響，也是他思想之最值得注意和最具有價值之一面是在於他能以其非常模糊的形式，引起現在那樣熱烈的討論。討論所得的結果，實際上也非常豐富。這不能不算是一件奇怪的事。在斯賓塞的時代中，每一句稀奇百怪的話，能鑽進嗷嗷待哺的聽者耳朵裏。我們這近代世界是那樣期望着真理，最少的一點暗示，也能引起許多的機智。這就說明爲什麼斯賓塞的包羅萬象的綜合，雖然模糊，在有許多人看來仍覺得意義重大。

同而在人類哲學中也有其一部分貢獻。在我看來，斯賓塞的全部理論是演化哲學之一大計劃。作者想爲這歷史過程作一概括敘述的企圖是偉大的。但我並未在他的公式中發現什麼成功的或滿意的東西。他把分化與整合的過程憑藉他有名的演化定義，在這公式中描寫出來。可是並未成功。這抽象公式決不能把所有的歷史過程描寫得淋漓盡致。而他的公式所包含的一切過程，在本質上也很少有歷史性質。但是這全體觀的思想，這自然的機械的思想，用歷史的眼光來看仍不失爲一深刻的澈底的近代性的思想。我相信這思想也是世紀全部工作的成績。

七

除了斯賓塞個人的特別思想外，同時，還有一羣理論，多少在努力使其本身成爲哲學的，但其中只留着極小部分的唯心論因素。但是這些理論對於我們這時代有着這樣重大的意義，其問題又那末重要，因此即在簡述中，我若根本不提起他們，那是我的不好。我指的是爲一般人稱爲一元論的理論。在這些理論中，唯心的傳統仍活着，可是在一不自覺的狀態中。那以世界爲精神的含羞理論，爲他從前的愛人追得太熟了；也曾經變了形，現在就在睡眠狀態中惺忪，乃有所謂「心物學說」，或「兩面學說」發生。近代思想的讀者，當不至與演化理論所教給我們的「一切存在出於一」的這種說法生疏，這「一」指的是世界好像用一種質料造成的，而這種質料本質上是物理的也是心靈的。叔本華之真正系統，根本上是比這近代一元論更微妙更深

厚的一個理論，也早已用過一些話，暗示過這公式。他常說意志正是「從內看」自然的物理發動作用，而自然的規律是「從外看」意志。把叔本華這句話斷章取義之後，有許多近代思想家多想用下列的方式來調和科學與哲學：

他們說自然表示給我們看，物質的過程受制於固定的規律。物質是實在的，因為經驗告訴我這樣，後康德思想之唯心觀點只是傳奇。康德自己的主觀主義是不科學的。實在的世界最初表現為自然的世界，充滿着運動中的物質。現在問這運動中的物質是什麼東西？經驗很清楚地告訴我們，在某種很高級而複雜的機體中，特別在這些機體之神經中心中，有一團物質，表示着心靈的特性，所以在這裏分子的運動有意識伴隨着。神經中心的組織愈高級，意識也愈高級。組織愈簡單，意識也愈簡單。一直到序列之低處，看到有表面上是無意識的機體；再下去，看到好像沒有生氣的物質。演化論告訴我們，從低級到高級的轉變，就其物質過程論是接連不斷的過程。比較複雜的從比較簡單的演化而來。那有着意識的機體是在演化中的，初期的，表面上沒有意識的祖先的子孫。並且，每一個有意識的個人，在其從卵開始生長起來時，經過一小團原形質的階段，而達到成爲能知能思東西的階段。當物質有組織時，心靈便表現出存在的證據來；當在老年或疾病時，腦子瓦解，心靈便變更或不見。這些事實的意義或結果是什麼呢？不就是這樣嗎？腦子中的物質因素既先於腦子而存在，且結合起來成爲腦子；所以心靈的因素也離開了並且前於意識心靈本身而存在着。由於這些因素的綜合，乃有意識心靈本身。進一步

問，這是什麼意義呢？這不是指示心靈的因素和腦子的因素並「不是」兩種本質嗎？而是一種嗎？意識好像是從外看成腦子那樣東西的內在面，而在自然世界中腦子的每個原子，只是某種東西的代表，這種東西換一方面來看時，在本質上便是心靈的因素。不是嗎？演化論所表示給我們看的世界，事實上是一個連續不斷的過程的世界。在這過程的一端，我們發現了表面上僵死的物質，在另一端，我們就在我們的內心生活裏發現純粹的心靈。一個過程如何會表示那樣不同的東西呢？可是過程是不斷的，此不斷性貫徹在我們星球演化之無盡年代中，同時也沒有外界干涉使演化中斷的證據。凡此一切都表示一定有一種實在的質料，存在於無論何處，儘管其表現那樣地不同。所以，不同的表現，一定只是表面上的，而非最後根本的不同。所謂僵死的物質，在本質上，永遠是心靈的。而我們在內心生活中所知道的意思識，也有其物理的那一方面，這在觀察者看來便稱之為我們的腦子。因此這是同一樣本質，「從內看」是心靈，「從外看」稱爲物質。

在戴因討論「智慧」一書中有著名的一段話，以本國文外國文對照的譯本來作比，說明這個理論。以爲自然也是一本大書，有些地方並行地排着兩行，此即世界之心靈現象與物理現象。在有幾處，只有本文爲讀者所看見（好像我們每個人，只有自己能知道自己的內心生活），而在別幾處正像我們只看見翻譯，不看原文，這時候我們只看見「死」的物質。由此推論，我們所看到的那本書的那一份印行本，儘管殘缺不全，但在原本中原文和翻譯是平行的，相應

的，在更深刻的意義上是一致的。這是許多近代思想家受演化論暗示後而倡導的一元學說。

往下發展，這理論的語氣便呈紛歧了。那可悼的克利福特，在他最輝煌的散文中，有一篇名為「心質」者，以一最有啓發性的形式給予近代一元論。波士頓的普林斯幾年後獨立地在一本名為心靈之性質與人類之自動性一書中，發揮同樣的思想。照他們的說法，一元論以為世界的實在質料「不」是什麼不可知的東西，也不是當我們看自己的狀態時，便看成心，當我們從外看時，便看成物的一樣東西。相反地，在克氏和普氏看來，事物的真正質料不是別的，就是心靈本身。當我們知道我們自己的感覺時，我們直接地知道牠的真正本質。當其由「不」是我們自己的感覺而形成時，即從外面影響我們的感覺時，遂由我們的概念表現成爲外在於我們的物質，而我們也只能間接地，模糊地去知道牠。所以世界實在是心靈，但不必一定是有意識的心靈，只是一大堆基本感覺。當牠們互相發生密切關係時，譬如在像我們機體中那樣，複雜的心靈生活，最後的意識就可以造成功了。演化的過程是這心靈組織的過程。自然的機械主義的規律是心質原子間之關係的規律。在一切事物中只有這一個質料。

其他的近代一元論的意想，不一定那樣單純。在許多人看來，這理論的真理在於想到物與心只是一最後質料的不同方面。但是這質料是什麼，意識的或無意識的，有感覺的或無感覺的，我們無從知道。真正的質料是一個「不可知」，有着兩面，很像斯賓諾莎之所謂本體。牠的兩個屬性，物質的和心靈的，我們得用經驗去了解。至於此本體之本質，只能用這兩個屬性來表

示給我們看。

這是近代思考最熟悉的一個趨勢的大概情形。你們可以看到這思想的試驗性和經驗性；你們可以看到牠與演化論之關係；你們也看到牠們從康德時代起，哲學所由構成的必要條件隔得有多遠。這樣天真地相信，從一堆感覺裏，你可以造成一個自我，相信感覺可以「走在一起」，或「組織他們自己」，可是在經驗中我們從未看到有一脫離組織或脫離一自我的統一性而飄蕩着的感覺呀！而其以事物出於「一」的信仰也基於未經批判的經驗上。——這種種，使一元論只能成爲一提示，而不能成爲一哲學。在某幾方面，你們後來會看到，我對牠估計很高，也要利用牠的睿智。但我不能以此滿足。

八

到此爲止，我結束了演化理論之興起一段簡敘。關於這理論對於哲學之積極性的意義，後來的討論，一定要說到的。這裏，正像我在我的演講過程中做過的那樣，暫時拋棄作爲一個歷史家的態度。不過這次，我將整個拋棄，最後地拋棄了。我們一起走了很長的一程，現在，我們達到了今天所發生的問題了。我會試說一個故事——當然用我自己的話，一般地也用我自己的例證，往往又那樣缺乏專門性以至很有使你們誤解原意的危險，但我始終希望讓歷史以某種方式展開其自己的內在意義，表示牠自己的接續性，表示牠自己對於錯誤和部分睿智的批評。這些部

分性和錯誤都是我們已遭遇過的。我想你們早已透澈地看到我的同情心寄托在那方面。一開頭我就把我自己的哲學信仰的性質白白出來，在有幾處，特別在最近幾講中，我自由地以自己的意見補充到歷史中去。但從此之後，我不再是一味批評的歷史家，而想把我自己的積極信仰冒險說出來的一個學人了。我也不管這信仰究竟有多少價值。至於這信仰的內容，特別有關於我們目前研究所達到的那一點，我想在結束的演講中說出來。我希望我的理論是我所描寫過的一段反省過程之自然合法的產品。你們知道，我是一個唯心論者，我發現康德對於知識之分析的主要思想是真的。康德的主要錯誤在於未經分析便去假定那無用的事物本身。就其對於內心生活之深刻研究言，他有他自己的把握，他懂得內心生活，並且懂得驚人的多。雖然他在寫作的形式方面，那樣專門性，曲折，累贅，而故弄玄虛。他認定空間和時間屬於心靈的。在我看來，這是不生問題的。他認定所有判斷主要地只是訴之於我自己的較深的「自我」，而所有知識倚於我與較深「刻」自我的統一。在我看來這是哲學中最深「厚」的思想。康德所沒有弄清楚的是我的較深刻的「自我」是什麼東西，這當然不是我經驗中意識的自我。這當然也不是有我個人名字的我。在後來的唯心論中，我發現許多有關此較深刻「自我」是什麼東西的暗示，你們也看見，我也非常歡喜黑格爾為意識之矛盾性發現的那悲壯的可是非常有活力的公式。同時認定自我主宰和自我認識是此衝動的較深刻「自我」的全部生活。可是我並不以為黑格爾已經把關於「自我」的全部真理說出來了。我覺得叔本華的說法很有意味，他說要知道「自我」，我們首先得當

他在玩世界把戲時去看他。看時，並非以為世界的事實真正地在於我們思想之外，而是因為這較深刻的「自我」雖只有一個，需要無數感覺事實來表示他的意志。他將他的意思寫在一大堆象形文字上，這文字即我們稱之為經驗者是。因此我愛好研究科學。當我研究科學時，我的態度那樣樸素，服從，直捷，一如原子，太陽，銀河，腦子，和神經細胞及反射機械作用都是事物本身。牠們實在不是事物本身，牠們只是「自我」的顯現。但我就因此理由，當牠們來時，便接受牠們，我也不像浪漫派那樣在謹慎的科學把這些事實透澈鑽研以前，就貿然想以很明顯的象徵，來解釋急就中紀錄下來的感覺事實。我信仰着「自我必須具體表現於世界中」一句話有深刻意義，而不想用經驗來多多地加以考察前，貿然去猜想這堆象形文字的意義，我也不安於演化論思想，只因爲我很知道在時間觀點下看物，大部分是幻想的，而真正的「自我」但不受制於時間，且創造了時間，我卻愛好自我這種技巧。牠在有力的星雲堆中和流星中隱藏起他的本性來，裝着不出席於無機世界，裝着從類人猿的親族中下凡塵世。總之，裝着在各種東西中受着限制。是的，他在無盡年代，當地球還未成功時玩着捉迷藏的遊戲，堅持着說在磷質沒有出來以前，不會有思想的。自我有其喜劇也有其悲劇，而這些戲劇也不只是打諢，悲劇也不是使叔本華的聖人面孔發白一直到他們變成空虛的神聖，而最後終歸消失的那種惡作劇，不，喜劇像悲劇一樣地深刻。「自我」之存在於演化中正如其存在於罪惡中無知中一樣。我們藉這些外衣去看「世界精神」。可是我們一定得耐心地看着這外衣每條褶皺，聽着這外衣

每次的悉沙作聲。因爲在這外衣背後，一個無限生命在動着呢。哲學對着我們每個人說「那便是你」。一直要等到一忍耐的科學如演化論那樣經過鑽研而表示給我們看一長串現象的偉大一性以後，我們才有權利問「這自我究竟是誰？」這所謂統一性是這樣成長起來的：把文明人和野蠻人聯起來，把野蠻人和動物的祖宗聯起來，和單細胞聯起來，和原始地殼之無機物聯起來。再以地殼，與最先流動的球體聯起來。這團球體發着光，將牠的一團衛星，月亮分離出去；再將此發光的球體與原始的星雲聯起來，或許再將此星雲與前期無數撞擊着的慧星之多樣性的星流聯起來，——只有這樣以後，只有那本表示着生活之奇偉性的歷史展開在我們面前以後，我們雖然還只是部分的認識但已得到暗示而把握了其大潮流，只有這樣以後，經過 學天更清楚地研讀以後，我們才有權利問這自我究竟是誰？他寫在這本書裏的那種樣的生活究竟什麼？至於這本書本身只是無窮時間中失傳了的故事中之一頁，而無窮的時間也者也只是幻想形式，在此中，這自我高興具體表現和顯露這真理，但不完全是幻想，因爲這「自我」就是那一切。而他的世界，也是永恆的實在的他挑選出來的東西，在這些幻想後面也一定還有着我們從未了解過的，比我們思想所能達到的更高的意義在着。那末演化論究竟說出了這全部意義中那一部分呢？以後幾講便要將這個問題的內容更清楚地予以規定，比較冒險地予以直接的答覆，同時也想使此答覆比現在所提示的那個答覆更少神祕性。

第二部 理論之提示

第十講 自然與演化；外在世界與其矛盾

從此之後，關於哲學的許多問題，我們開始表示我們自己的思想了。倘使經過前面一番歷史討論後，我們還不知道真理的世界，一定是與樸素意識所給予我們的樸素概念，很不相同的東西，那末我們從前面所學到的只能算微乎其微。經驗性的科學已充滿了浪漫性的奇事，而哲學所表現者却更有甚於經驗性科學者。哥白尼學說使宇宙面目一變，其意義影響及於自然界的人，而康德的「哥白尼式的發現」却暗示了更可驚奇的轉變。我們會把我們自己的工作預先規定好，便是努力把近代哲學已經提示給我們的許多思想綜合起來。所以，跟着康德和其後繼者的路線，我們所見到的一定不會比他們見過的更少奇偉性。我們所希望的只是我們的睿智應該是合乎理性的，同時能適應於生活和自然的事實。

經過上面一番歷史研究後，我們現在仍舊留在一個外在的有秩序的世界中。我在上一講結尾時，提示你們，以唯心態度來解釋此世界，乍視之下，好像只是一神奇奧妙的傳奇。暫時，我們就當牠做傳奇吧，而我也想像這傳奇式的說法開始。我想從實在科學的假設開始。這也

是我們自己這一時代的假設。這假設以為有着一個實在的世界，這個世界是我們的感官多少可以真正知覺到的。這個世界是一個嚴密的經驗能夠去研究的，研究的結果也會豐富的。這個世界也是我們的自然科學正已在某種程度中去求了解的。這個假定是我們這時代的假設。我們當盡力批評地去研究牠。這假設或許需要一特別謹慎的考驗，或許在某種意義上缺乏根據，或許一定要加以改變才能接受，我們希望在我們的分析過程中，能發現這事實。一旦承認了上面的假設，那末對作反省思考的人言，科學的最高思想，永遠最能暗示出哲學實在是最需要的一種思想，否則哲學家的反省，居然有權來反對經驗科學之巨大收穫，乍視之下，好像是够荒謬的了。在卡笛夫地方，英國協會主席可注意的致詞中結尾有幾句話，我覺得頗值得注意（在一八九一年八月講的），這幾句話是總括天文學最近的進步奇跡：

赫琴斯博士說：「天文學，那最老的科學，已經超過返老還童的成績了。已往從沒有像現在那樣充滿着無邊的希望和期待之光的。她的廟宇從沒有現在那樣多。她的信徒從沒有現在那樣擁擠的……從牛頓時代以來，關於自然現象的知識，驚人地增加了，可是人們在今天比當時或許更誠懇地發出這樣一個問題來，在知覺的實在背後，最後實在是什麼呢？牠們難道只是我們一直在玩着的海邊石子嗎？那最後的實在和真理之海洋是否還遠呢？」

赫博士的這一番話，就作為我們在後面要講的論題吧。我們愈專心致志去研究此自然的奇異，我們愈會接近這樣的思想，以為這些東西不像牠們表面上那樣。空間和時間，物質和運

動，生命與我們的人類意識，都只是一較深刻真理的表現，有限的具體表現，暫時的呈現而已。倘使這經驗的世界的確是實在的，那末其實在性一定比我們所能經驗到的還要深厚得多。把經驗的條件一加分析，難道不可以提示我們此更深厚的實在所在，那在現象後面，而又是與現象結成一體的實在嗎？

首先這科學的實在論的世界，是在空間中和在時間中的世界。時間和空間本身，正像康德曾表示給我們看的那樣，是那樣使人迷惑的自然規律和人類知識的條件，因而我們若在這裏一開手就重新停留在牠們的矛盾性上，我們便未免太冒險，以至把我們的研究弄得絕望的複雜了。讓我們暫時把牠們攔一攔，以後再說。讓我們先看看經驗在空間中的經驗內容吧。在空間中，我們發現有星辰和星雲的宇宙，這也是我們眼界範圍內發生着一切變化的世界。關於這些變化，自然科學以有名的一句話稱呼之：物質和能力的「重新分配」。就我們所知道的而論，物質和能力在量的方面是永無更改的。所變化者是牠們的分配，是自然世界的形式。至於這些變化的一般範圍和性質，（再引用赫博士的演講）天文學家所告訴我們的如下：

「天空是被星辰豐富地可是很不規則地交織着。比較亮的是辰在一背景上聚成有名的集團。此背景則由比較暗的星辰之光帶和螺旋形所形成的。而在銀河的不整齊的裂口地帶，天空變得更豐富和更複雜。」

「形成此奇景一部分的我們，只能看見此太空的佈局，凌亂而變形。這裏一堆，那裏散着，

在另外地方又重疊着。這種成堆成羣是由於我們自己所在的位置，與實在的位置混在一起。

「我們難道能夠設想，一個發光點和其鄰近發光點的關係，只是像海岸邊的沙粒間，或沙漠中被風吹起的沙粒間偶然發生的鄰近關係一樣嗎？不錯，每個星辰，從天狼星和天琴星，到銀河之每顆小星，其在天空形式中現在所佔之地位，都是由過去漸漸演化過來的。我們看到一個包含許多系統的系統。因為星團，光帶，和旋形，那表示一般佈局的廣大現象，是在每一部分複現着。整個宇宙在運動中。每個星點，一秒鐘總要移動幾英里，只因為我們離得太遠，牠們之間離得太遠了，所以一直要積了幾年甚至幾代的運動，其位置的相對變動，才能在我們眼前表示出一點兒來。」

所以我們前面是「一個包含許多系統的系統」以及其「廣大的容貌」。「在每一部分複現着」。其大體輪廓表示出自然演化的一般過程。這印象因兩方面的思想，而更證明了。其中一個思想在科學中是比較老的，另一個思想則此刻正通過分光鏡的研究而進行着高度的新發展。第一個思想關於這樣一個事實；這偉大物質系統之能力現在就其分配之性質論，是在一很不穩定的方式中分配着。這不穩定好像包含着將來尚有大規模的重新分配意思。我們如向前回溯，我們看到這不穩定也提示着現在是從過去，經過一特殊的長期的和接續的變化過程而來的。在冰冷的空間互相遠離中，高熱的星辰，現在正繼續不斷地由放射而放散其熱。倘使我們追問這所有熱能的最可能的源泉，（那現在這樣浪費地流出來的熱能的源泉）我們只能發現一個很合理的的

假設。這個假設是我們對於太陽現象作了一番相當研究後才得到暗示的。在萬有引力的影響下，「收縮作用」很可能便是這些熱的源泉。每個大星團都是這樣情形。我們倒溯上去，用有名的和現在廣為證明的星雲假設來解釋收縮作用，便指示每顆星有一個時候一定比牠現在的形狀大得很多，而現在所放出來的熱能，在那時候一定儲藏在那裏作為廣為分散物質之位能。這物質的顆粒互相吸引，而這物質的情形或許就像某種星雲現在表示那樣的龐大成團。我們現在所看見的過程或許便是凝結作用，位能變為熱能的作用，熱的放射作用，星雲團之繼續的收縮作用。

最近用分光鏡研究星辰後，提供了第二步的明證，為天空間有這樣的過程，統一地進行着的思想，增加了可信性。我們知道星辰好像分為許多等級，其物理情形很強烈的暗示出這話雖還不能加以證明，星辰彼此間有着不同的年齡，各個星團凝結和冷卻的過程也有着不同的階段。這些事我們定可在有星雲假設所要求的那種天體演化的宇宙中發現到從這源泉所得的證明，雖然不完全，是極有意義的。

就算承認了這一類的假設，——由於分光鏡那樣驚人地發現了物質結構和自然規律之普遍統一性後，這些假設一天比一天可靠了——這進行着的過程有一性質，使牠自己發生了問題。我們知道這世界系統的能力是正在變化着的。而這變化好像遵循着一個方式，這方式暗示出像現在那樣的高熱星辰之光亮世界，注定只能有一有限期的存在。這就是說那能力的轉變，單向着一個方向進行着。那星辰世界的 ability 好像是「向下跑」，這就是說，從「有用的」，跑向「無

用的「形式」。世界上能力的全量永遠不變，但這些能力，對於我們現在所見和所景仰的世界過程說，其功效一定一刻一刻地在減少。我們不能發現有任何靠得住的可能的足夠巨大的普遍的補償過程，以便此演化過程永遠持續下去。不論在多大的空間部分中，若非把其中事變的性質根本改變，便無法有此補償過程。生長和毀滅作有節奏的起伏，能力從「高級」形態下降到「低級」形態，然後再從「低級」形態回到「高級」形態，若那是在我們面前的過程的規律，便暗示在宇宙中，會有一最後的穩定的「運動平衡」，這平衡的「廣大容貌」，「在每一部分複現着」，同時牠們也是屬於星雲和星團系統生長毀滅交相傳遞之無窮的生命的，但不幸得很，在這高熱星辰和冰冷空間世界中的大部分能力，曾幾何時達到了熱能的形式，好像在光亮的星雲表面所表示的那樣，不旋踵就放射到空間中去了。就我們所見到的而論，放射過程，決沒有來復的節奏在其中的。這世界的樣子變了。可沒有回復的過程，充分地補償了這變化中的熱的損失。這星雲的宇宙，不停止地把牠的能力的供養，投在無窮空間的海中去。什麼時候能重新找到這能力呢？更具體地說，這就是表示每個星辰趨向於冷卻下去，因為牠放射了大量的熱。什麼東西能補充這損失，而保持星辰的熱呢？回答是，每個星團的收縮作用，由於引力的理由，繼續地把位能轉成熱能。但是沒有一個星團的收縮作用，可以無限制地進行下去。我們所知道的星辰，將一律地全體地衰老而死亡。什麼東西可以把生命歸還給冷卻的宇宙呢。星團的衝突嗎？在無論何種情形下，衝突可以促成物質的彌散，可以形成新的星雲，可以使單一系統之偉大過

權重演一過，但一切都有賴於重新消耗儲藏着的高級形態的能力（即消耗位能和星團相對運動的動能），這樣得來的能力，這樣有用的能力，歸根結底仍要放散出去，仍要在空間的深度中消失，自然過程只能在能的消耗中持續下去。

這能力「降級」的規律，無論那裏這較高形態能力之命運，如位能和物質團之動能，在變化時，淪為較低級的熱能，最後放射到空間中的趨勢，是很熟悉的，也在各種自然過程中表現着。只有擔負某種損失，熱能才能回復到較高級的能，即用現在知道的最好的方法，能的損失仍屬無可避免。在地球表面上，將水加熱，你便可能有蒸汽，使蒸汽把物體舉向高處，這樣你就把熱能再度在位能的形式中儲藏起來，將來可以作有用的功。但你如此做時，必擔負一部分的損失。爲了轉變你手頭的熱能便成爲一較高級的更有用的形態，你一定得消耗許多熱，以使水的鄰近物體發熱。這些熱最後就放射而彌散於空間中。你不能收回這些失掉了的熱。你運用能力時，必須浪費能力中一部分使成爲熱能，然後利用剩下來的能力作你的功。我們的宇宙好像就是這個方式。牠的能力不斷地以降級的形態，——伊太的振動——彌散於無限的空間中。星座給予其行星的能，比牠自己消耗的能少得多。就是牠給予行星的能力，也因放射作用不斷地消失掉，我們自己的地球便是如此。

所以倘使這星團的宇宙，現在所有的，是一定量的，在有用的，未分散的形態中的「動」能或「勢」能，我們面前的過程，也僅限於空間中任何的有限部分，那末這能，好像要在彌散的

形態中，趨向於消失。因而在有限的時間中，這全部過程一定「向下跑」。演化一定會停止。

至少，表面上是可以這樣看的。我們在上面，要求大家從另一個方向來看這問題，可見是很明白的了。倘使這演化遲早要停止，如何使之回原？我們能否把牠想成爲無始的過程呢？在一有節奏的過程中，某種情形作有規律的交互出現，很可以被設想爲已永久在進行着了。譬如回溯上去，回溯到最遠，你會發現這過程在時間的任何那一段都在進行着，總是在其無窮的來復的節奏之某階段上。但若這一自然過程要無窮地進行着，可又永久只朝着一個方向而進行，無限制地耗費着能力，從較高形態轉變到較低形態，——那末要想像這一個過程已經永遠地進行過，是多麼困難呀！使這思想成爲可能的唯一的可贊賞的假設，乍視之下好像便是克利福教授在其光輝演詞「第一次和最後一次的災禍」中所提出的那個假設。爲了要順着克利福的思想路線，我們暫時集中我們的注意於地球。克氏說，若我們回溯到地球本身的情形，根據某種計算，我們發現這行星一定在有確定數目的幾百萬年以前凝結了起來。「在這以前，地球是冷的，像一液體。」再向前回溯，更進一步的推算會表示，在某一個時候地球從氣體過渡到液體，於是克利福接着說：

「倘然我們更向前追溯，我們或許會發現，地球是從環繞着太陽，分佈於此環繞的軌道上的。一大團物質分離出來，而湊在一起成功的。對每團物質說，這都是這樣的。倘使我們追溯牠們的歷史，我們會到達一個時候，那時候有一災禍發生着。倘使我們追溯宇宙間所有物體的歷史，

我們會繼續不斷地發現牠們分裂成比較小的部分。牠們這些部分實際上做着的事，便是湊在一起，變爲固體。倘使我們能回復這過程，我們可以看到牠們分裂開來成流質。再回溯上去，在過去時間無限距離中我們又會發現所有物體分解成爲分子。這一切分子將彼此分飛開去，這過程不會有限制的，我們可以任我們的意思回溯到多遠便多遠。因此根據一個假定——一十分偉大的假定——說幾何規律和機械規律在整個過去時間中已經發生了效準，那末我們便會有這樣的結論：以爲在不可思議的長時期以前，宇宙真包含有最後的分子，牠們互相分離而趨於接近。於是牠們會碰在一起形成許多小而熱的物體。然後你會發現這些小物體之冷卻的過程正像我們現在發現牠們的那樣。但你可以看到我們無從從這樣的災禍，得到一自然律開始的明證。」

你們從克氏的語氣中可以聽得出，克氏自己視他的假設只是暫時性的東西。我們目前所要尋求者也只是一種比較可取的看法，把目前的世界看成與過去的世界，和未來的世界在同一世界過程中聯繫着。而這世界過程無限制地推展到過去也無限制地推展到未來。我們也知道，要說此現在的世界過程將推展到無限制的未來便不能不承認克教授自己所描寫的情形。

「倘使我們向前推進……把事物想湊成在一起，那末我們最後將發現一巨大的中心團，整個兒成爲一個東西。這東西將通過一完全空空如也的伊太，放射出熱波來，其本身漸漸地冷卻下來。當這一團冷下來時，一切生命和運動都將被剝奪。這一團將成爲在伊太中央的冰冷一大團。」

若將現在的過程向前倒溯，那末也正如教授所告訴我們的那樣，我們會達到一個階段，物

實一步一步作更大規模的彌散，這情形之下，能力一步一步取着位能的形態，像目前那樣的表面高熱的太陽系星團系統的情形，會逐漸減少。不論展望未來或倒溯過去，把世界過程想成爲「一」個過程，正如克教授所說，以一個偉大的假設爲基礎。這假設就是說「幾何規律和機械規律在整個過去時間中，已經發生了效準」。易言之，世界依着我們精確科學所發現的規律進行着。現在的問題是：我們這樣的思想根本上是不是一個前後不矛盾的思想呢。

從現階段的我們的研究的來看，如像有人那樣停留於這些思想和假設上面，那真是俗物了。這些思想將我們宇宙的過去和將來看成這樣令人喪氣的樣子。當我們批評近代這一大前提到相當的階段，我們必須要去對於實在世界之道德生活和宗教生活作研究。但目前我們不敢只因爲這假設不能滿足我們內心的期求而來考問關於自然的假設。我們的批評必須深入一層。

可是，馬上回到這事實的理論方面，我們發現關於實在世界的這一個思想，無論如何是十分有問題的。這我們早就看到了。當我們至於極點利用這些思想來勉強說明一可能的世界歷程，以包羅所有的已知的現象，以爲那世界歷程仍舊能在時間中繼續不斷無有限制。那末這些經驗性的思想的一貫性，便很發生問題了。現在我們就把這一個對於我們說是十分重要的思想，加以考慮。這種努力決不會是白費的。

在哲學中，我們目前的這樣的努力可算是最有用的「實驗」了。這努力就是看一看，當我們把幾個基於概念普遍地應用時，這幾個概念會變成什麼樣子？這種把概念普遍化以測驗該概念

之真理性，正像一實驗室中堅實嚴格的實驗，對於物理學的意義一樣。這種努力為我們決定我們的對付的是什麼種類的思想，而這種努力的價值也在此。一思想因能這樣一貫地普遍化，因能利用之以規定一絕對的或自我完成的世界歷程，因能根本地無限制地應用，那末這思想可能算是一客觀的，有良好基礎的對於實在世界是真實的思想，也決不僅是人類的偏見。但若一個思想你不能使之普遍化，表面上又是自相矛盾的，或是會發生十分可疑的不妥貼，那末當你把他利用到極度的時候，當你以為他有必然性普遍性的時候（Semper et ubique）便會表出來牠主要地只是人類的偏見，或是說牠並沒有包羅世界的客觀性。這種思想也可能有真理在其中，但這真理的出發點，是由於我們自己有限的觀點，是由於我們在宇宙間特殊的地位。這思想是所謂事物之有終的思想，而非一真實的永恆的真理的思想。譬如說以為地球是龜背上的一隻象所支持着的，根本上就是這一類的暫時的，只是人類的思想，正因為這思想是從我們的十分特殊的有限制的經驗推比出來的，因而很清楚地不能真正普遍化。要由根據這思想而推論，你使發現你自己所住的世界必依照一條規律，就是所有的事物在其下面都需要有所支持，但你在世界中，永不能發現一真正的支持，不論對地球說也好，對其他事物說也好。因為在你的世界連鎖中任何支持者本身首先得被設想為有別的東西來支持牠，在這樣的世界連鎖中，遂找不到沒有支持的支持者，可是一沒有支持的支持者根本上又是必要的，因為沒有支持的支持者可使在上面的一切事物有真正的基礎。因而用這樣的思想，來解釋地球表面上的穩定性，便顯得毫無價值。

值了。可是在絕對空間中，引力系統之穩定性的那個思想（當然是純粹的理想）便大不相同了。

——這系統包括一太陽及一行星，環繞着牠們引力的共同中心完全自由地運動着。兩者都不受外界擾亂的影響，兩者都是嚴格的和諧的球體。這樣一個引力系統，雖然不存在於我們的自然世界中，卻可以設想其爲存在着。同時，這樣一個系統在引力規律下，其分子可有一無止境的有節奏的位置變化。小的行星在一固定的軌道上環繞着其大太陽運行，或是說兩者環繞着牠們的公共中心而運行。這運行是穩定的。在任何時間根據行星一時間的位置及運動去預示牠的另一時間的位置，速度，加速度，並沒有什麼困難。那在軌道上的行星的許多可能位置會形成一閉合的弧。一個系統的一次完全循環，便能示範一切，更用不到系統以外的東西來支持或解釋牠。在這樣結構的宇宙中的運動根本上是無窮的。這真空中沒有什麼自然條件去產生或開始這系統，也沒有東西能中止其進程。這樣一個宇宙思想根本上是自足的，因而這樣一個宇宙也是可能的。所以這樣一個宇宙雖不是實在的，但可以是實在的。用龜背上的象來解釋的宇宙的穩定性，決「不能」是真實的。因爲龜或象想起來便不能是真正的支持者。即使牠們是吧，那末也像想像中的地球一樣，在牠們本身變爲支持者以前，他們自己就需要支持者。而在這樣設想的世界中無論如何找不到最後的支持者的。

我把這根本上一貫的全部宇宙思想和根本上不一貫的全部宇宙思想的表面上難解的區別示範出來，倒不是爲了要把我們的論證牽涉到不必要的微妙中去，而是爲了要準備着一條思想之

路，這條思路在我看來在進行我們的討論時，並不是不重要的步驟。

二

根據了他們科學的前提以判斷科學，在科學自己的特選的範圍內，沒有人會對自然科學歸納所得結果之效率發生問題的。但這些歸納明白地只是在表面世界中的歸納。就牠們未來的用意看，他們也並不會想要說明世界的最根本的實在性。我們自己反省的興趣現在提示了我們去實驗觀察這些歸納所包含的概念是否可以普遍化，是否可以利用至其極度，這樣普遍化之後，這些思想是否仍能保持其一貫性。這實驗的用意，是要考察一下，我們外在經驗所看到的世界，是否就是真實的世界的良好描寫。設想這物質積聚的過程和能在空間中之放射，真是自然之最後的真正的過程的描寫，那末我們不能像克利福那樣，（撇開此理論不確定的地方）以為設想此歷程在時間中是無限，是不矛盾的呢？我們所「能够」想像得到的一個假設的自然過程，便是一嚴格的太陽和行星的系統，單獨地在空間中，同時其內在的物理結構沒有什麼變化。牠們的有節奏的變化是自足的。牠們的運動在閉合的循環中進行着。牠們的過程的開始和絡結自然然而地不可想像。一個只包含着牠們的宇宙邏輯地物理地是自足的宇宙。沒有演化在那裏發生着。沒有別的需要，也沒有別的可以想像。現在我們來看一看這能力「向下跑」的世界，這能量不變的不過在形式上趨向於沉淪的世界，是不是可以沒有矛盾地被設想成爲永恆的世界

呢？

困難立刻發生。讓我們儘可能地把這困難簡單地敘述出來。一個稱爲積聚的過程，將要無止境地進行着。現在達到了怎樣的階段了呢？回答說是一個很不完全的積聚的階段。密合在我們世界中的物質團，牠們的形式儘管動人，牠們的量，根本上比較是微小的。同時他們的數目比較地說來，又是很多的。有幾百萬個太陽——沒有一個爲我們所見的太陽；比我們自己的太陽要大得多。有幾個星可能比我們自己的太陽的質量大上幾百或幾千倍。可是牠們之中，又沒有一個足夠大使我們能夠通過星空而見到牠們的光圈，我們所見到的只是光點。至於我們所見到的巨大星雲，有相當顯明面積的星雲，使我們有根據相信，有游散的氣體在着，或是有彗星羣在着。這些雖都是十分巨大的物質團，可還沒有高度地積聚起來。老實說，這一個思想，實在沒有精確性。這思想只引起我們的懷疑。倘使積聚真已無止境地進行着，那末我們想至少得有一些宏大的積聚中心點，即使通過這偉大的空間看去，其輪廓也得像星雲一般大，可仍舊得像天狼星團那末緊湊。倘使在空間中近處的積聚作用，在過去的某一定期間內開始，這氣體物質，或彗星羣在那時候已相當平均地充滿了我們一部分的空間，那末現在，我們至少能看到的，是太陽的平均體積那末大小才是。但我們的假設至其極不能暗示我們這點。我們所能說的只是，無限制的全部過去時光中，普遍的積聚作用在有物質的地方進行着。可是就只有這不完全的結果嗎？

我重複說，我根本上不想誇張這樣不精確的思想，會發生什麼了不起的力量。克利福對於世界過去情形的那個看法，可以早被看成是預言着我們的反對了。但我還要把牠這樣敘述出來，無非想利用之以引進一更認真的反省。

同時，我們發生了第二個懷疑，這是關於我們的世界的能的問題的。世界的能始終趨向於沉淪和瀰散，可是仍有那麼許多「能」「有用」。這些星辰是那麼熾熱，所以這儲藏的能，雖在無限時間中浪費着，可是根本上離開一切演化之凍結終止仍還遠着呢！這個不完全豈不是令人懷疑的另一個原因嗎？這樣的思想能夠充分普遍化而沒有可怪的矛盾發生嗎？一個過程從無始時來就向着一個方向進行着，難道不應在很早以前就完了嗎？

但是我急於要校正這些不正確思想，就以克利福之敘述我們現在的自然律的概念的內在聯繫性的簡單方式來反對這些思想宇宙物體實際上曾經進行過的事，是聚在一起而變為物體。他說：「倘使我們能回復這過程我們應看到這些團體分散開來。……到了一個限度，……在過去的一個不確定時間內，我們應發現這些物體分解成爲分子。並且（倘使我們回溯過程）這一切物體會互相飛散開去。這過程不會有限制，我們也可以高興回溯到多遠，便回溯到多遠」。克利福以爲，這樣一來我們便應當得到一個可確定的無限制的自然宇宙的過程。我們自己，碰巧在這無限過程中，達到「這」樣一個階段，活着且有感覺，這並不比我們是活着這一件事更奇異。無限的過去和未來的一經被假定了，我們自己勢必在過程中某處，我們應該達到的所在正

是我們現在發現自己的所在，過程正在一特別有危機性的和過渡的階段上。

不過，我們所着眼的並不是我們自己的存在問題。這樣存想的實在世界，在時間的觀點下看來，有着一個很特殊的性質。在其無止境的生命中有一個階段，一個確定的時期，我們可以稱之爲E（意指這一部分時間內，我們所謂演化過程是可能的）。在這段時期內，有相當數量的，但仍不是極端的物質之積聚，而在已構成的物質方面保持着—相當數量，雖不是極端性的位能。在這時間，太陽和太陽系形成。星辰熾熱，像我們地球一樣的別的行星，也可能有生命。在這時期以前，則有一無止境的時間，這一段過去時期，物質的積聚很微小，但你若回溯得够遠，當時已有星雲，彗星羣，分離的分子。這些東西有着多量的位能或動能，或兩者兼有。一般說來，牠們尙未輦化爲熱能。在那些時間，演化過程沒有可能。然後，在E之後，有一無止境的未來F，那時候物質再度積聚，不過已冷却了能力經過空間放散於伊太中，而我們所謂演化者已成過去。其結果是將無限的時間絕對地分爲三部分：

↑ P I E I E ↓

這一個分法，將不僅是我們的私見和關於事物的有限的解釋，也是自然的真理。那高溫的世界，那有偉大而迅速物質凝聚的世界，那有着行星和太陽的世界，那有着複雜的自然過程的世界，電力的，磁力的，化學的，與太陽系生命相聯起來的世界，這世界是在無限浪費中的一個例外。P時間內沒有這一類東西。F時間內沒有這類東西。只有時間過程的E的特選的一區內有

這一項事發生。

所以自然過程主要地只限於在無限時間中之一階段進行着。再不能在別的地方發現。這實在是我們討論到現在為止的異常情形。我們要把自然想成爲一個過程。事實上我們都把牠想成分爲三齣的戲劇，在物理性方面互相分離，雖然運動的聯續性把牠們聯在一起。這種異常情形無論如何需要進一步的考驗。我們曾經加入的這樣的世界是一古怪的世界。至於特別到什麼程度，那末只有請你們耐心聽一更微妙的理論後才能有相當了解。關於這微妙的理論我現在請你予以片時的但是十分留神的注意。

三

不論這想像世界中包含或不包含無論什麼別的困難，其在時間中之無限，與夫其無限空間中的存在方式，與我們以前所設想的，包含兩個物體的簡單引力系統的世界觀，必然是十分不同的。在引力系統的世界中，永遠有着一固定形式的某種循環過程進行着。太陽和其想像中的行星或彼此或在空間中存在着。我們追溯得無論好遠，我們將永遠發現，這一對，佔據着某個一定的相對位置，這些相對位置是牠們在無窮重復的循環中經過的。因此向前或向後展望，這樣設想中的世界的物理的問題，不至迫使我們爲時空的實在無限性的意義所糾纏的。得人家說起的那樣，要設想空間和時間是實在的無限的真實的東西，有着顯明的和嚴重的困難。——在遠

處如何能夠實際地有着無限遠離的空間存在着？或是，在過去，在一無限長時期以前，如何會已經發生過事變？反之，我們可以看到，我們這個引力系統的閉合循環的世界，在其過程方面，好像並沒有使我們發生關於無限空間和無限時間一類的問題。我們說這世界在時間方面無限，我們的意思只是指此世界之設想中的存在，看起來，像時間一樣的無有止境，——不多也不少。若是關於設想無限時間有困難，那問題在於「時間」，至於此行星環繞太陽之簡單機械的節奏是沒有問題。不論無止境的時間所指的是什麼，這想像中的簡單的系統之節奏終是能充實於其中的。關於空間，情形也一樣。我們曾經假定太陽和行星在無限空間中是孤獨的。要問一實在的無限的時間是什麼，頗難明白答覆。當我們想為之下定義時，我們立刻感覺到，我們是在應付一個自相矛盾的思想吧！但儘管如此，這想像中的太陽和行星終是一起存在於空間中，需要空間以供其存在，但從假設方面來看，這存在與無限空間本身，沒有物理的關係，空間是否無限與牠們不相干。倘使一實在的無限的空間可以存在，那末太陽和行星可以在空間中，但是就其物理關係論，牠們所需要者只是在牠們的自己質量內，在牠們自己的軌道內的那部分空間。所以我們能說這樣一個系統在時間中是無限的，因為其物理的性質，並不要求我們關於無限時間是什麼，指什麼，有所假定。這物理性質是過程，由於其節奏性自我完全性，關於牠在何時，如何地開始並不發生問題。因此時間是無論何種意義的無限，這過程也就在這種意義下是無限。這世界，又能理解為在無限空間中的一個想像事實，因為不論無限空間的意義是什

麼，這過程，既是確定的，有限制的，在這樣一個空間中纔能找到其位置的。

但是現在（這是吃緊之點）這能力「向下跑」的世界，及無止境的物質凝結的世界觀和這太陽與行星的引力世界觀，大不相同。因為根據假設，這過程和實體的無限時空，有着一個根本的物理的關係。因而這過程不能只因為牠像太陽和行星一樣，並不表示有任何可能的開始，就說牠在時間中是無限的。要設想此過程無止境，首先得遭遇和克服無限空間和無限時間說的一切困難。無限的空間和時間在這樣一個理論之下，不祇變成爲模糊的可能了，而成爲非有不可的假設中的一部分了。這樣便使這物理假設發生問題了。這裏也不是充分討論關於無限時空說困難所在的地方。我在這裏也不想發表一哲學，只想提示一個哲學。我所必要說的話，仍舊利用以前的類比，來說明我曾經說過，這個世界一切的過程既於物質凝聚的一個方向，便很不像那太陽和行星的有節奏的世界。我現在也必要指出，這個無止境地凝聚物質的世界若被看成爲一絕對的實在的世界，在一方面便會很像那個龜背之象所支持着的世界一樣。龜背之象的世界之困難，在於我們假定一切東西需要支持。可是最後的一個支持是什麼，無從明白規定出來。能量放射世界之困難在於任何時間之有用能的儲藏，其本身既缺乏常存性，又沒有通過有節奏的來復以回復其消耗了的能量。乃使我們在時間中，無止境地倒溯，要求爲此物理過程及結構得一定義，而尋問現在所有能量之來歷。在一種意義上，每種物理過程，都逼使我們在時間中作「某種」無止境的逆溯。那太陽和行星的簡單節奏，也使我們在時間中作無限制地回溯。不過這

逆溯並不要求我們去說明這過程是什麼種類。（因為這過程的種類，從任何一個循環中都能知道的）而是要我們看出如何地這樣的過程「不能」設想其有一物理的開始。不過像克利福所規定的並無止境的世界凝結的過程，便要我們逆溯時間至於無窮，正像龜背上的象所支持的地球，要我們逆溯空間至於無窮一樣。在龜背之象的世界假設下，對於反對者能否作如是的答覆說——呀，龜也被別的生物支持着，譬如說一個巨人，而巨人被一棵樹，樹又被別的東西支持，如此直到無窮？不，不能的，因為這樣一來就沒有支持，能在無限中可以被看成最後的支持。這樣看來，雖然一個自足的有節奏及完全的物理過程當我們回溯時，可以很容易地很適宜地看成爲無限；可是在另一方面，若我們回溯時，過程的性質始終在變，而變得又沒有節奏，也沒有任何種來復的形式，只向着一個方向在變，那末這種無限制的回溯一定會碰壁的。

克利福的理論有什麼不合宜，現在可以最後地和簡單地指出來。爲了要使我們凝結的世界達到現在的情形，不管其有多遠，一定得實際地經過一段時間。在這樣「過去時間中」便得假定一個我們想像世界中的某種實際的自然狀態與之相應。在遙遠的時間中，這世界狀態可能是一種物質漸漸分散的狀態。依此推論，我們可以假定（一）在一無限的過去時間內，現在在一起的物質分子，一定互相無限地相離。（二）既然每個狀態，（就是現在的狀態也在內）預先假定，也需要以這沒有節奏過程的先在的狀態，作爲必要的物理的前件，那末除非與現在離得無限遠的某部分狀態，實際上的確存在過，否則便不會有現在狀態的。

可是，把無限離遠的空間，看成為一件實際的自然的事實，非常難以想像。因此說我們的空間是這末一件東西，即無論你探索牠到多深遠，你永远還能更進一步去探索，是一件事。這樣的說法只是說，關於我們的空間觀念，有這末一個事實——這一個事實沒有人不能想像的。而想去設想世界是這樣一種情形，即以其實際上有兩物質，這兩物質將隔得無限里遠，則又是一回事。空間無限的思想，在第一種情形下只是表示我們不能想像空間是一有界限的，這是我們的意識當下觀察得到的一個事實。但倘使我在第二種情形下說，在世界的某種狀態中，有兩部分物質 P 和 q，而這兩部分物質間的距離又是一無限的距離，那末我就陷於自相矛盾了。因為聯接這兩部分物質的 P q 線，一定在假設中，在一個方向止於 P，在另一個方向止於 q——易言之，這條線一定是有限的。

可是第二種情形要求我們肯定那樣的矛盾狀態一定得是實在的，因為只有這樣，這世界的現在情形才能發生。

克利福本人在說明此假設時，躲避了我們現在說到的不妥貼，只是說在無止境物質凝聚的過程中，事物的性質就是這樣，即我們無論追溯到多遠，我們將會發現，物質的部分愈離愈遠。但不幸得很，若是這表面上的過程永遠是一絕對實在的過程，那末這樣的說明並沒有窮盡。讓我們再注意那 P q 兩部分，我們看到根據假設，在一個時間 (t_1) 牠們相互有着一個距離是 (d_1)，在更早時間 (t_2) 牠們離得更遠 (距離 d_2) 如此直到無窮。現在牠們若要達到一

個距離，我們稱之為 d_1 的，那末在「以前」，他們一定「在實際上」得在一個我們稱之為 d_2 的距離上。據此以推論，我們可以這樣說，爲了要達到較小的距離，牠們之間一定得普遍地，「先」有過較大的距離。因此除非預先假定較大的距離是實在的，甚至無限距離也是實在的，否則便不會有有限的距離，所以我們不止討論這假設，說「我們」無論回溯得多遠，這過程終是我們意想得到的一個過程，同時就我們的觀點來看，牠是無限的。問題是除非我們最初就假定無限距離是實在的，否則不會有有限距離的。所以這個過程如果是實在的過程，必先假定無限距離是實在的，在這裏所謂無限，倒不是超過了一個限度。我們無論回溯多遠不能及的「無定」狀態，這無限實際上是一不可能。可是根據假說又非實在不可。否則我們的經驗世界便沒有來路。易言之，P q之間必先有過一個不可能的無限距離，然後才能達到一個可想像的有限距離。

這樣的假定下的實在世界，和龜背之象的世界的平行性現在才清楚了。在龜背象上世界之根底裏，倘使真有支持者存在的話，這支持者必在無限距離之下，可仍舊得是一樣實在的東西。因爲根據假設，如果沒有支持者，象和龜本身便落了空，支持不了任何東西，因爲牠們自己還沒有支持呢。同樣，我們現在的物理世界之真正先在狀態，根據克利福的假設，一定是那樣一種情形，在那裏物質之最小部分之空間關係是相互無限遠離的關係。我們暫且不管無限時間那句話何所指，根據假設，我個很可以說在從前的世界中，世界之最原始的部分間，距離是無限的，

這豈不如龜背象上的世界一樣，雖我們不知多少遠，有支持全部世界系列和牠們的東西在着。無限時空說，有什麼困難，是一個專門性的問題，我也不再想討論下去了。至此為止，我們所能確定的是這樣：

(一) 你可以設想一個普遍化的可能的自然過程。牠在時間方面是無限的，同時在無限的空間中存在着。至於無限時空本身是什麼東西，這個假設並不要我們去加以明白的規定的。那樣的過程，是「循環的」。在這樣的循環中，一個循環的內容就能說明其餘。這個循環式的自然過程，在空間中是孤立的，不能因為任何自然的原因而改變其性質。因此不論你向前逆溯或向後瞻望得多遠，你只會發現同樣的事反覆着。承認這思想後沒有什麼困難發生。你也可以說這樣的過程，主要地是無止境的。意思是說不論「無止境」所指的是什麼，也不論其最後的性質是什麼，這過程終能與這無止境相切合。我們假設中的太陽與行星間的關係，就是這樣的自然過程的一個例。把這種說法普遍化起來，也並無什麼困難。

(二) 可是在另一方面有許多自然過程，不能這樣地普遍化。除非預先假定無限空間和無限時間是這自然過程某些狀態的定義一部分。假使你把龜背象上的世界，和克利福假設中的世界，看成不僅是表面的，同時也是真實的世界的話，便成爲這樣的自然過程了。常識立刻會說，我們既然不能把無限空間與時間想成爲實際的自然的东西，那末即使我們經驗中，有這一類的例子，我們也沒有權利把牠普遍化。哲學深入一層說，要普遍化這樣的物理過程，就使

我們陷於不妥貼，就使我們得預先假定，一個在定義方面是自相矛盾的過去的實際情形。

由此可見這無止境地物質凝聚的世界，不能是最後的實在世界，一定只是一表面的世界，其不一致的性質，由於我們的私見和人的觀點使然。我們如果看深一層，就知道關於物質和能力之經驗性真理，一定只是更深刻真理的表面。以宇宙爲物質無止境的凝聚這個表面規律只是真理的一部分，一方面。這些星辰之「糾的旋形」，和「旋轉的曲折」，和這些星辰本身，這些永遠在互相接近中之假設的分子，這永遠向着一個方向而尚未達到目的的過程，這一切事，一定是實在的表面。宇宙的真相，現象世界之靈魂，一定隱藏在後面。真正的世界過程，決不能這樣地矛盾，這樣地不完全，不可解。這過程至少得像「循環」過程那樣有統一性，一貫性。當我們看牠在其零亂和不可理解的形式中，那一定因爲我們只是在玩着海濱的石子，至於「最後的實在和真理的大海」一定還在後面。

以上所說，並不表示我想故意爲難。我只是分析牠們的實在情形。我也並不輕視近代實在論者的世界觀。相反，我一再說過，那最熱心的研究此世界的人，往往不但認識世界的神祕性，也認識其可能的部分性，更能認識深隱於現象後面有一個實在真理的暗示性。有許多研究者，看見了有這樣的矛盾情形發生，就說此實在世界爲「不可知」。準確地，在我看來，看輕科學之嚴肅任務者就是這種人。我們從這些疑難所學得者並不是我們的科學經驗不真實，而是說，科學不是全部真理的揭示者。——不是說科學之物質，能力，和牠們的能力都是幻想，而是說

牠們只是部分的揭示。我們若能從較高的觀點來看，那末，就能看到我們以前看不見的完整性和統一性。因此這些疑難並不使我們脫離科學的世界。牠們只有鼓勵我們去考驗科學後面的前提。倘使你在你的知識方面，發現了一個重要的限度，哲學便要你探索到你的知識的根柢裏，看一看在人類的觀點下發生這限度的原因是什麼。

那個我曾經批評過的，以無止境的物質凝聚過程為宇宙的假設的克利福本人，便是堅持其自己假設或許有不充足地方的第一人。雖然他之如此說，還有別的原因。他自己是最近英國思想界中最令人欽佩的一人。當他從事他的簡短的事業的時候，他一刻不停地從事於科學基本前提之批評。他慣常以數學家那樣的明晰，及思想家那樣的反省技巧，來說明物理規律甚至於幾何規律，或許不是事物本性之最後的真理。他常常因為無限時空之矛盾性，乃視時空為很可懷疑的現象。所以在批評他的時候，我所用的只是他自己思想方法中的某部分。他就是他自己的深刻批評者。他停留於哲學的邊緣。他生前永遠不會大大的利用其訓練得很純熟的能力，進入於哲學的園地去。這實在是遺憾的事。在那片園地裏他很可能有非凡的成就。

四

前面所討論的思想一定由於太抽象了，而使你們厭煩。讓我快快來提示其更具體的意義。近代，我們所想到的關於外在秩序的問題，是自然與演化有什麼關係的一個問題。上面所

討論的問題只是這問題非常抽象的形式。我們在空間和時間中所發現的表面世界，其物質和動力在數量方面是固定的，牠們的分配則是無止境地在變化。在我們所在的這個行星上，物質的分配變化就我們所謂一長時期來看，曾經有利於演化。可是這同樣變化，就我們所能見及者而言，會使我們行星上的演化過程終於最後的消滅。現在就有問題發生了，在物理世界的性質與牠各部分重要現象的過程，演化間的一個關係是否普遍地真呢？天體，在其全體中，從一個觀點來看，也暗示予我們宇宙演化的一大歷程。更留心的考察一下，牠們的物理現象好像表示這演化只是無止境世界過程之一暫時的階段。第二個問題跟着便發生，我們能否把世界過程之真正的和全部性質把握住，從而形成一種思想，從而弄清楚牠與我們所謂演化者，實際上如何地聯繫起來？對於這個問題，至今我們只能這樣回答：就是說具體表現在我眼前的這些自然事實，只是本體世界的現象，而這現象在根本上頗不足以代表這真正世界的。要解決我們的問題（若能解決的話）我們一定得深入一層。

我們得從那個方向去找答案呢？我們的論證本身已經現成地把這答案提示於我們了。以為實際上有限空間和時間存在着，以為物體間實際上有無限的距離，這些不妥貼的關於自然的思想，使我們回想到康德的關於時空之客觀性的討論。那能力向下跑的世界，所以發生上述的矛盾，物質凝聚的世界觀，所以發生上述的矛盾，完全由於我們用了人類思想和經驗形式，去解釋那絕對世界的緣故。若真正自足的世界歷程，根本上不在時間中發生，只能在「永恆的形式

下」去設想，像斯賓諾莎所說的那樣則如何呢？斯賓諾莎說：「關於永恆真理的那種存在，不能用繼續或時間來解釋的」，自然之永久規律和能力以及我們所知道的演化過程，實際上只是某種東西之時間性符號。其意義也要另一樣地來存想，這些話都是有問題的。有人可以這樣說，但還有比我們剛才考察過的在那裏發生這種矛盾過程的一個物理世界的最後真理更有問題的嗎？

「倘使」我們設想「人」是我們從前討論過的自然演化的產物，倘使我們說一個行星團在其歷史的特別一階段產生了人類，而一漸漸消失的太陽的熱，維持了「人」的生活像他為在他之前的他的無數獸類祖先做過的那樣——倘使我們以為這一切都是真的，那末我們必定會很驚奇，看着這樣的生物，居然以他的稗氣樸質，敢去思想這實在的宇宙，或永恆的宇宙，居然能不經分析和批評相信他自己關於空間和時間的思想，相信關於外在世界之他的自然的知覺是確實可靠的。最奇怪的是這種生物本從無機的自然，從一冷却的太陽系之能力和原料裏演化過來的，這機械主義中要死的一點，居然會知道瞻前顧後，至於永恆，能懂得這自己所從出的自然這末多。——這樣的奇事的確需要我們來加以更深刻的研究的。這些事物在那裏出現的世界，其本體決不是表面上那個樣兒，這就是說，我們要批判地去研究我們這種知識的能力，我們要探索我們最根本的概念，我們才能發現這些神奇奧妙的關鍵所在。我們曾經究過這個或那個真理，現在比從前要更進一步，去答覆這問題了：真理本身是什麼？我們能知的能力是什麼？我們所說的關於世界和牠無止境的生命觀有怎樣的效率？

爲了解解決外在秩序中的矛盾，我們就得憑着這矛盾，暫時先回到內心生活的深處，再度以一種哲學的反省來考察世界的觀念。

至此爲止，我們的結論，是不是以事物爲一神奇奧妙的不可知呢？讓我們先牢牢記住，正如一切近代思想一開手會告訴我們的那樣，這外在世界不只是與我們相外。我們所稱爲外在的黑暗的宇宙，根本上是「我們的」宇宙，即使當我們懷疑牠驚奇牠時，還是「我們的」宇宙。有的唯心理論成功，有的失敗。但近代唯心論中，有一個顛撲不破的教訓說：內在與外在世界「一定」有着有機的關係。倘使其中之一是思想者的世界，另外一個便是他思想的對象。關於這世界中的無數事實，他儘管無知，但這世界，即使從天際遠處，還得響應他，表示對牠的最深刻的信仰的魔術性的語句。哲學之有幫助，正因爲牠一方面說及人心急於要去參透其世界之玄機，同時也說及據以認識世界的心靈本身。是的，在認識心靈的本質中，就參透了這玄機到某種程度。因爲我們以後會知道，除非我們關於一件東西早已知道得相當多，否則我甚至就不能發生成一問題的一合理的問題的了。使我發生問題的是這東西的本質。凡經我確認其爲不可知者，一定有着有一種，使我能確定其爲不可知的那種可知性。我意識的及合理無知之對象，及合理的不可知的對象，仍舊是我的思想替我這樣地安排好了的對象。因此在一方面我是能知道牠的，甚至惟其如此，在其他方面牠才未被知道。無知，若其爲確定性的無知，必然是部分的已知。我們的研究，已經使我們注意到世界上的神祕性，同時這研究，其實早已告訴了我們世界上的

許多事了。我們無從知道一個圓的圓周與其直徑間的比值的確數。那便是所謂合理神秘的最好的例子。因為這是一確定的高度的科學性的神祕。但是注意，我們之不知此比值，正因為關於一圓的性質，我們已知道得足夠多了，乃使我們能確定，這比值是絕對地不能以任何確定的形式來表示的。同樣哲學在某種確定方式中，告訴我們世界多麼神祕，只是因為哲學能把世界的性質告訴我們得足夠多，乃使我們能弄清楚其神祕究竟在何處。模糊的神祕是愚人的娛樂，準確而合理的神祕，在一種意義上是科學的目標。在哲學規定了我們與自然間的關係中，在弄清楚了科學的爭點中，哲學的幫助不在於解決一切神祕，——這是一個夢想——而是在知道世界上最深刻問題之所在，由此使我們知道我們有權利發現其為模糊的實在的本質中的某種東西。

我就以這種精神，在下一講中，想以簡單的方式告訴你們為什麼唯心地解釋這自然世界，特別是為什麼以自然與心靈為一絕對「自我」的具體表現，是一可以說得通站得住的理論，同時這理論也沒有什麼想超過我們人類能力的誇大企圖。

第十一講 實在論與唯心論——內在世界與其意義

在這些非專門性討論中，我所表現的努力，有些地方一定要失敗。無論如何，只要作爲坦白的發表意見看，並不失敗，那我也就很高興了。我不想單單發表一些意見，至於使你們厭倦，我也不想除了我自己的話說若我有時間的話，我「願意」發揮我的意思和我說這些話的理由，此外更不留別的東西，在你們的記憶中。但我要做的，也是最重要的，就是把我所警見的真理，在你們面前冒昧地作一清楚的自白。倘使我演講的目的沒有達到，那末但願我失敗的是在專門性討論方面，因爲這本來不是我的主旨。至於我向你們表示，我自己有着確信這一點，但願不失敗才好。我的這樣的確信，能否使你們同意，那就不去管牠了。我不知你們的感想如何，就我而論，當我讀了近代作家的著作後，（他們的智慧和謹慎原是我最看重的）看他們冒險陳述他們個人信仰時的那良心的脆弱樣兒使我覺得煩惱。他們被逼採取這種態度，這無疑地是由於他們鑒於某幾個神學家的傳統獨斷主義的失敗的警告所致。我所說起的那些作家，竭力避免那種樣過度自信和不容忍，所以往往比較着重於容忍，謹慎，忍耐，和博學諸點，而比較不着重於勇氣。我希望我並不看輕容忍或謹慎，同時我真也很希望我自己有比我將能有的更多的學養和忍耐。但是根本上，一個思想家對於後世的貢獻，並不是他「不」信仰的東西，而

是他由於機會所信仰的東西。因此除非他不管自己理論的價值如何，在相當時候，把他的氣質，大胆地說出來，否則不論他有何種部門知識，一定會湮沒不聞的。

這個演講的目的，是要告訴你們在何種意義上，和有什麼理由，我自名爲一個唯心論者。在以後幾講中，我想接着說明我對於我們人類與自然世界的關係，有着怎樣大胆的看法。這自然世界是我們所從出的地方，同時，我們又是自然的一部分。在最後一講中，我想說明從我的關於人類之職責的哲學觀點，所發生的在實踐上的後果。你們也不消我說得，關於這三點，我一定不但說得枝枝節節，而且不動聽，同時也不會有什麼獨創的見解。別的研究者可能說及些新東西來，哲學者的事業，注定不能完全標新立異的。在哲學的園地裏，只留下一部分很相對的和不完全的獨創見解。哲學家只是將他獨得的生活，用話表示出來。他不發明什麼，他只是自白。先知產生理想，哲學家則批判地說明理想。詩人與情感的關係比較直接而暫時，因此比較不普遍，比較不抽象，無批判性，也不系統化，因而其所發明者也較多。哲學者的特權是測度，是從外面來思索生活，是重述生活。別人創造，他觀察。因此一個哲學家若是標新立異，事實上必不真實，哲學的理論來自感情。倘使唯心論根本上是一個真理，那是因爲你們早已都是唯心論者。哲學只是提醒你們吧了。哲學並不「使」你們這樣。在下面的演講中，我的說明方式可能有個性的成分，其內容則是舊的，正像其是真的一樣。倘使這不是舊的，那末不會是真的。

從另一個意義來看，我這演講也不是標新立異的東西。現在真正有智慧的思想家，想與思想史不發生密切關係而有所創造，已不是時候了。的確，現在仍有些孤獨的思想家，忽然出版一本著作，在他自己看來，好像完全是革命的，發前人所未發的，好像從頭來做人類的反省工作。今天還有這種人出現，好像有一回他們的確出現那樣，實是時代的錯誤。或是他們對於自己想加以革命的那個题目的歷史毫無所知，或是他們不能聰明地去讀歷史。他們所說的，永遠是那套老調，不過穿上一套貧乏的新名詞的偽裝吧了。一而再，比在思想史裏所記載的東西更糟。現在流行的自由主義的一個弱點，便是鼓勵人家發表這種意見。這種樣的思想，也屢見不一見。惟一校正這類錯誤的辦法，是在印行自己的思考成績以前，先作一番哲學史的研究再說。

現在你們知道了，我非常討厭這種非歷史性的東西。因此這套演講的第一部分，我全化在說明一段歷史上，間或加以批評。因此，除了歷史的教訓外，我再沒有別的話要說了。我現在不管牠有什麼價值，先把我個人的信仰說出來——自白我自己的態度。不過其中所說完全受歷史之光的指導的。這歷史之光告訴我，就我的精神生活而論，何者才是真正人性的而值得自白的東西。——以後結束的幾講的任務，便是如此。至於一個人如何會在一方面只是他自己的更深刻本性的批評者，同時又只是思想史教訓的代言人，這你在聽完這些演講後，一定能夠知道的。哲學者除了自白他自己的理想，此外還有什麼別的東西必須他來表白呢？他從歷史方面學

得了其個人理想中有永久性的人文價值的東西。思想史是一座學校，只有在那裏，我們才「可以」學習到如何地使我們的反省過程人本化。同時也把我們精神中的偶然部分和根本部分，分離開了。

一

我很抱歉不能把我的唯心論說得簡單而圓滿。這是唯心論的本質使然。首先，我想說出一個矛盾思想來，這會使你迷惑一下的。若是「科學不可知論」的「科學」，所指的範圍是可感覺的可研究的經驗世界，那末我的唯心論與這個「科學不可知論」並無何種衝突。關於這不可知論我們在上一講裏已知道了些，但我接着必須說近代科學不可知論者的錯誤，在於沒有認清這在空間中和在時間中的世界，這因果的世界，這物質的和有限心靈的世界，這我們知道得這樣少而想要知道的這樣多的世界，只是實在世界之附屬部分。我便想說明一下我們的確能够知道這實在世界的內在本質方面的極深刻的和有活力的某種東西。我的說明，可能很貧乏而枝枝節節，其結論也是一句很奧妙的話。我的結論是說這全部有限世界，對於我們說，固然充滿着黑暗的問題，可是絕對沒有任何東西，連我們直接當下的感覺也在內像有一個無限意識「自我」存在着，和統一着；這個事實那樣清楚那樣確定的。關於有限世界，像我將說的我們所知道的都是經驗告訴我們的，科學記載下來的東西。在宇宙中，除了「無限」之外，更沒有別

東西那樣確定了。那是我將要在某度中予以說明的一種怪異的唯心論。我們知道「無限自我」是獨一的，有意識的。關於無限意識以之爲其自己的形式與藉以玩世界把戲的特殊行爲方式，即關於有限事物我們只知道我們所經驗的。無疑的，在某一個重要方面看來，我這個理論和智慧的存在論是不相容的。因爲在科學家看來，我這理論在其特性方面豈不是人神同形說？神人同形說豈不是近代思想家竭力要我們避免的一個缺點嗎？

神人同形說是野蠻人的觀點。野蠻人把外界的自然情形，解釋成爲同他們自己一樣的東西的意志的表現。無論這種思想的來源怎樣，或是他們先相信自己的祖先的靈魂存在着，然後以爲閃電和太陽的運行便是這些靈魂的工具，或是他們根據自己孩子樣的單純樸質的本能思想人化了自然，乃以一切自然是有生氣的，不管怎樣，野蠻人的歸納終是夠幼稚的了。他們先想像出了許多神道，然後以這些神道爲自然的原因。我們，當然應該盡力避免他們那種自我化世界的幼稚見解。難道我們只能用有限的內心經驗來解釋世界原動力嗎？我們看見事件對我們發生着，在一定的秩序中發生出來，我們不知道這些事的最終原因是什麼。倘使我們住在另一個行星上，我們會發現一種新的原因。我們關於自然的觀點也會發生根本的改變。以我們的私見，作爲一切存在的尺度是自相矛盾的，荒謬的，作爲我們經驗的原因的實在世界是一個疑問，除了偶然在我們範圍之內的一小部分特殊現象外，其全體對於我們說是不可知的，去猜想這無限之神祕是多麼野氣呀！

這種不可知論是對經驗世界說的，我所同意的不可知論也是對經驗世界說的不可知論。我並不希望駁斥牠關於經驗以外的時空世界，（就經驗二字的科學的意義言）我沒有什麼積極性的知識。譬如我不能知道土星之層疊和月亮那一邊的山的高度。同樣地我也無從知道自然界中有作爲最後原因的與人同形的神道在着。我不知道這些，現在的科學也不需要這類假設。或許自然中的確有這類東西，因爲自然中無疑地有着許多奇異的現象，但是不論以後的經驗能否表示給我看這些奇異，在我們認識到這些奇異以前，我們必須等待經驗來證明。我不憚重覆的說，在其正常的範圍內，不可知論是有道理的。我的確也不大喜歡這不愉快的字眼「不可知」。不歡喜的理由你們將來會知道，在經驗世界中，正像在抽象問題的世界中一樣，有無限數的事物，非我們所能認識。但也從沒有一個合理問題不能爲一個足夠聰明的人，多少答覆得了的。有相對的不可知的東西，却沒有絕對不可知的東西。就個人的能力論，有許多經驗永遠不能被經驗到。有許多問題，也是永遠解決不了，但是僅有的絕對不可解的謎（我以後就會向你們指出來）便是在根本上問得荒謬的許多問題。好，不要矜驕了。許多不可知論者所指之不可知，只是頑固的未知。在這個意義中，我完全同意也十分堅信，人類的智識像在神祕大海中的一座孤島，有着無數問題深深地波及人類，要求人類去解答。但若我們永遠處於我們現在的有限的情形中，局限於地球的生活，讓經驗受着我們的感覺感情以及我們道德活動的影響，那末這些問題的確無從解答的。

但是你們或許說，我既然接受了這種樣的不可知論的思想，還有希望建立起一個絕對的哲學系統嗎？我說唯心論是解釋事物性質的最後的觀點，這句話還有什麼意義呢？我自以為是一個有神論者，以絕對自我為全部世界之本質和生命，這話又有什麼樣的意義呢？這難道不就是神人同形說嗎？這難道不是把我們人類的獨有的經驗，作為一切實在的尺度嗎？這不是以我們的經驗為媒介來為超乎我們的經驗的東西立假設嗎？這不是利用我們的渺小的因果律，來解釋不可知的第一原因的性質嗎？這豈不是同野蠻人一樣的作風嗎？野蠻人經驗了雷電，以為其中有神，那是因為他們設想雷電的原因，一定像他自己發怒時的神態一樣，雷電就是這種脾氣發作的表現。這除了是感情用事還能是什麼，這是信仰，是神祕思想，可不是哲學。

我回答說，我正要你們改變我們關於事物的較深實在的全部觀點。正要你們放棄在經驗世界中找第一因的企圖，正要你們摒除以為外在世界中有着神道的迷信。為完成不可知論的未完成的的工作起見，我要送你們到現象世界以外去，到現象世界以外去找事物的本性。——為了要達到此目的，和哲學問題扭鬥的近代學者，忍受了全部痛苦。不是有人說有限世界不可知嗎？我則更進一步說，關於表面世界的第一因，我不知道什麼。在電雷中，我並未見到神道，也沒有早到刻伯勒的仙女，帶了圓錐形的行星圍繞着太陽。我也不說在很早很早有一個世界創造者開始了進化的行程根據拉不拉斯的思想，我並不需要這一類的假設的。我等待科學來為自然世界的一切事實和情形下判決。可是這也就是我們為什麼是唯心論者的原因了。由於我對經驗

的原因無所知，我就不再想在原因的範疇下，找經驗的意義了，而向別處去找。那個不可知論者看到了可再不想去了解的外在世界，並不是我的搜索的對象。那唯心論所了解的活生生的上帝，根本上不是自然意義的第一因。沒有任何可能的經驗，能證實他是萬物中的一物。也沒有什麼現象界的事實能證明他的存在。他在任何時空中，在自身之外，他也從不曾創造過什麼世界。他也不是科學的假設。也惟因此，他更實在，他的存在也更確定。因為根本上，所謂原因也者是世界中很渺小而不足道的真理。至於眼前雜然紛陳的現象，也不能把任何重要的精神性真理表示出來。絕對「自我」並沒有「做」這世界的「原因」。所謂因果律，只適用於有限經驗，與事物的真正真理不相干。上帝的宇宙是一活生生的東西，這倒不是因為我能用因果律去解釋我的經驗的原因所致，而另有更深刻的理由：視上帝為活東西後，就牠不可知論所看到的世界的「本體性」剝去了，而一勞永逸地暴露其現象性，而我之不知此世界，正因為牠是一個現象世界呀！

關於唯心論者所持的較深刻論證，說出來或許很神祕。或許比我們想利用之以解決的那個問題還神祕。我相信有一絕對的世界自我，他囊括了，同時也就是，一切實在。其意識包含了，又無限地超越了我們個人的意識。一切自然律和一切經驗中的神祕性，在他的統一性中獲得解決。我相信這個「自我」是在的，因為，你在任何一貫方式中所發揮的不可知論，你對於這世界所發生的最深刻的懷疑，早已預先假定了，蘊涵了，要求了，肯定了這樣一個世界自我非存在

不可。我說不可知論早已肯定了他的存在（當然照例是無意識的，可是是不可避免的）因為我們就會發現除非自相矛盾，不然就無法否認無限自我的存在。關於第一因，我一無所知。關於自我的存在，我至少是清楚的。倘使你否認他，你早已在否認中肯定其存在了。倘使你置之不理，那是你自己估計得不够好，因為當你的思想飛躍時，他便是你的羽翼呀。他是懷疑者與懷疑。你想離開他，你是徒勞無功的。這決不是神祕主義。我向你們保證，這是嚴密的邏輯的結論。當我要把關於牠的細節告訴你們時，我將以完全不神祕的分析平凡，來使你們討厭。你們馬上會發現這便是一切預先假定的預先假定了。沒有他，你不但不能在思想的園地裏動彈一步，並且連站也站不穩。這也不是一個陌生的思想。正因為這思想太熟悉了所以要使你們有意識了解這思想頗有困難。當我們幼時，有人告訴我們說，我們不能看見上帝，「因為」他無所不在。正因為他無所不在，我們才沒有機會發覺他，注意他。這些話雖是比喻之詞，却說明了很深刻的真理：你在你所說的每句話中，肯定着他的存在。他甚至也潛伏在乘法表的靈魂中。那被我們猜成經驗之不可知的源泉的自我是那樣微妙的一樣東西，你却早已有意無意地把他當作一樣在着的東西那樣知道他了。你們將會發現，這是我們有限性的最深刻的悲劇。他繼續地顯現他自己，而他自己又拒絕了他自己。他是我們生活中每件小事的血肉，我們却好奇地去找他，在這裏那裏找個不停，要世界把「第一因」表示出來給我們尋找尋奇跡，和要他讓我們見上帝，我們永遠無法滿足這好奇心。我們就此成爲不可知論者了。「你們早已和我在一起

了，可是你們仍不「認識」我。」這便是「道」對每個懷疑者的答覆。不要以為他是被用來解釋經驗的一個在經驗世界之外的假設。我們也不用騰雲駕霧去找他。他也不是「物自身」。經驗中有他，他是實在，是經驗之靈魂，「當他偶然招呼我們時，我們不是有動於衷嗎？」我們以後會看到他不只對我們的心靈在接談。即使在冷靜的鑽研中，他也在顯原形呢！

二

思考的誇張得已夠了。言歸正傳，我要你們注意唯心論有兩方面。第一方面表示唯心論對於世界所作的一番分析。這種分析並沒有特別的地方，這是任何懷疑論者都可加以接受分析的方式，這分析要考查一下，你們所信仰的或經驗的無論什麼東西，有什麼意義。唯心論者分析的結果，指出你的知識世界，不論其內容是什麼，澈底地是由觀念構成的質料。在你一生中，「除了」觀念之外，你更沒有信仰過任何確定的東西了。正如柏克萊所說，這個「天上全部音樂和地下全部擺設」對於我們任何人說，只是管理我們的信仰和我們的行為的一個觀念系統。唯心論者用不同的說法來解釋和具體表現這種唯心論，建立各種系統。這種唯心論和柏克萊的有神論，費希德的道德絕對論和赫胥黎教授，經驗的不可知論，克利福的心靈材料論，以及無數以這種唯心論為其內容一部分的別的理論都能相合。在這方面唯心論早已使我們的自然意識發生迷惑，但很快地使我們熟悉，甚至變得平凡。在表面上看來好像牠之解決我們實踐信仰，

改變我們的實踐信仰，並不多。

唯心論的另一方面，說明有一個絕對自我在着。第一方面是第二方面的準備。從康德到現在，這第二方面變成了思想史中的一個比較深刻的問題了。當世人變得更能認識其重要意義的時候，人類的哲學工作，不但不停止，（上天不許牠停止的！）還算第一次「好好地」開始呢。因為從此之後，我們能用批判的眼光來估計我們的情感了，而對於情感的主人究竟是誰的問題，也有比較真切的了解了。

我想從唯心論的第一方面或比較不重要的一方面着手。我說過，無論如何，我們的世界是由觀念構成的資料。我也說過，這種唯心論，經過柏克萊的闡揚而有名，並且也變得熟悉。我決定用我自己的話來說明，雖然這說明的內容，不會新奇的。

這裏便是我們的實在的感官世界。充滿着光和熱和聲。假使宇宙間真有凝固的，外在的東西的話，那末無疑的，我們立刻便會說，就是這個世界。我們在這世界上，所遭遇的都是堅實的事實，並非觀念。關於觀念，每個人可以照他的心意去陶鑄事實便不然。在觀念中社會主義者可以想出一個烏托邦來，失望的情人可以想像他自己戀愛成功了，乞丐可以乘馬，流浪者可以享用家中的爐火，在事實的領域裏，則社會有其必然的組織，被拒的情人暫時失敗，乞丐只能在孤獨中願望而已。海洋則在流浪者與其家庭間呼嘯得黯然。但是這事實世界根本上並不完全固執，不只堅硬，有力的意志可以陶鑄事實。我們可以部分地依照了我們所想的去形成這世

界。政治家影響了社會秩序，情人重新追求，流浪者找到了回家的路不過要去改變世界，我們必須工作。正因為我們工作了，必有代價，所以實在世界有這樣的固定性是好事。因為這樣之後，才可以使我們看準什麼是永久性的東西。同時當我們做成了之後也可以讓我們看到自己的靈魂的具體成績。這便是生活之意義所在了。我們的工作環境，是一實在的世界。那牆不會像在夢中的牆那樣化為烏有，抵抗得住數冬的寒風，可以被感覺為實在的。我們倒不希望事實完全不固定。我們也要求牠們固定，只要不固執得至於無情就是了。我們的意志，經常地在與世界作一種協調。只要世界能對意志表示相當尊敬，意志也高興去苦幹。所以你如果把我的世界的實在性取消了，你也就把我的意志的本質拿掉了。

可是以「固執」一類字眼來表示世界的實在性，表示世界對於不遵照規律的意志的抵抗性，表示世界為我們保存着我們勞作的成績的好意，那種實在仍舊是未經分析的。這固執包容在什麼東西裏呢？有各種不同的固執的實在。至少在表面上看來是如此的。物質，抵抗我們的堅硬的牆壁中的物質是固執的。或是在尋路的開發者前面聳起的山脈中的物質，也是固執的。但是心靈也能固執呀。那孤獨的流浪者，望着海邊的波濤，在他和他的故鄉間咆哮，說這是殘酷的事實呀，說這是物質性的障礙呀。正因為牠們是物質性的，不是觀念的，遂成為渴望回鄉的他的不可抗的仇人了。他說：「在想像中，我是和我的親愛者在一起。可是，哎呀，願望不能渡海呀，海是在冷的外在世界中的物質事實呀，但願心靈的世界就是一切便好了。」可是，好呀，

對於那被拒絕的情人說，心靈的世界的確「就是」一切了，而那正是他的不幸。倘使他和他的愛人間的障礙，只是由固執的物質事實構成的，只是牆或是海，那末他超越這些障礙多麼輕易呀。固執的物質，外在的自然，固然殘酷地是觀念的仇敵。好，現在和單戀的情人作對的正是一個觀念——正是他所熱愛的那位小姐心中的一個「不願」的觀念。但是他以為她的不屑，只是一個觀念事實而已，是徒然的。沒有一塊堅石比這不願的觀念更無轉變的餘地更稜角畢現了。使我處在一個只有觀念的外在世界中，——即別人對於我們發生的感想，一個看不起我的女人世界中，一個恨我的老朋友世界中，一個責罵我的天使世界中，一個裁判我的上帝世界中，把我放在這些世界中。這些明明是觀念的世界呀！可是我是在怎樣刺人的北風中，在怎樣的冰天雪地中，在怎樣糾結的森林絕路中，在怎樣的銅牆鐵壁的深阱中，在怎樣的可怕的絕壁邊緣上討生活呀！比起那種觀念世界來，我難道還能有真正更固執更不可屈的事實橫在我前面嗎？因此，我們可以看到，倘使我只是說，這世界是一觀念的世界，我並沒有把我的世界的固執的實在性剝奪掉。相反，每個教師都知道，人的觀念往往是最難被影響的。因此說物質是固執的，而觀念是可以隨意安排的，我們是錯了。觀念往往是事實中之最難調協的東西。就是我自己的觀念，那是我自己內在生活的事實，也可以很無情地不順我的心願而變更。——那拒絕回心轉意的惡意，——還有那塊石頭，對於我們的感覺，比了這個惡意，對於我的內在意識，有更多的固持性呢？哈孟雪特中，那國王的獨白，——表示他在一個固執的事實世界中可以無所

不爲，可是牠們現在只是內心的事實而已。惡行早已過去了。他只是單獨地和他的良心在一起：

「如何安靜得下去？」

什麼懺悔都試過，有什麼不能呢？

但還有什麼能呢，當一個人懺悔也不能的時候。

呀，心傷呀，呀，胸中黑得像死。

呀，靈魂掙扎着要自由，

可是絆住了！」

不，這裏的障礙，（指良心的自責）比任何物質性的鏈子更緊。觀念世界中也有牠自己的可怕的牢獄和坑穴。那些駁斥柏克萊的觀念論的人說既然絕壁或火海只是觀念，那末柏克萊自己爲什麼不走下去呢？我說，讓這種人先去試試內心生活的火海和絕壁然後再說吧，他們以爲只要把危險看成觀念，或甚至看成是我心中的主觀觀念，便不再是危險了。

所以在任何實在世界中，可能有許多種的實在存在着。在這些許多種可能的實在中，我們面前的這個光亮的美麗的感覺世界具體表現着什麼呢？那星辰和海洋，牆和畫是不是像處女的心那樣的實在呢？具體表現某個人的觀念，決不因其爲觀念就不實在了。我們用牠們的實在性還能做成別的東西嗎？當然，星辰和海洋，牆和畫有某種固執的實在性，像我們人心有實在性一

樣。我們的分析至此為止，沒有一刻想否認這事實。我們現在的問題是：這些是什麼種類的實在？那末，請更詳細地考慮，在我們感官世界中，示範出來的實在性的某幾方面吧。那天空之崇高，那海洋之生動和莊嚴，一張畫的情趣，——這一切屬於何種實在事實呢？很清楚，這裏我們沒有什麼問題。就感覺世界是美麗莊嚴崇高言，這美麗和莊嚴只是爲正在欣賞的觀察者而存在的。倘使牠們離他而仍存在，那末牠們也必爲某個別的心靈而存在，或是作爲某個普遍靈魂之思想和具體表現之目的而存在的。一個人看了這同樣的世界，雖然他不曾看出其中的好處，仍會看到這看得見的事實，可是不會把握牠們的價值的。因此，我們立刻可以看到，世界之美麗莊嚴是自以爲在作洞觀的人應該看到的真理，牠們之爲真理除了是一個旁觀者之心靈中的思想，或是世界心靈所具體表現的思想外，更無別的意思了。因此這裏至少可以看出外在世界有相當程度的觀念性了。正如錢幣或珠寶或公債，不祇因牠們的物質而有價值，並且因所有者承認牠們有價值，或是在商業世界中受一般人的承認才有價值的。但是我們還可以看深一層。一定的，倘使外在的事物，只是外在的，並無觀念性，那末牠們便沒有我們所感覺的聲音香味與溫度諸性質了。至少這些性質的一部分，是觀念性的，是爲我們而存在的。或者說是某個世界心靈的思想和目的^f的具體表現。關於味道，你不用爭了，因爲牠們不單是觀念性的，也是個人性的，對於舌頭和味覺麻木的在病中的人說，一切東西都是無味的。關於溫度，有一熟悉的實驗，可以表示同樣的水，對於一手好像是冷的，而對於另一手却又是暖的。同樣顏色和聲音至

少一部分是觀念性的。牠們的原因，可能是另外種類的實在性，但是顏色本身不在事物中。因為牠們跟着照在牠們表面的光而變化，且在黑暗中消滅。——事物本身未變——對於不同的眼睛，顏色也不同。至於聲音，其音色和音質，都倚賴着我們聽官的某種有趣的特點。在自然中，聲音也只是通過空氣的一種無聲的音波。所以，所有這種感官性質，也是觀念性的。那外在世界可能——也一定有某種屬性，因此屬性，我們才對牠們如此的感覺。因為我們是這樣假定的，這外在的世界，甚至可能是一心靈，我們所見的，是他的意志在我們面前表現。除非這些性質在某個世界心靈中有其觀念性的地位，否則牠們不須也不能與我們心中所產生的觀念相似的。在空氣中的音波不像我們的音樂感覺，而我們所聽到的交響曲，也不是絃樂和管樂的物理性質。太陽放送出來的伊太震動，也不像我們看太陽時所得的觀念。當我們注目於水波時，在水面上閃爍的月光也不是液體運動的本相。

所以，除非這外在的自然世界其本身是某個世界精神的觀念的具體表現，由他傳達給我們這些觀念；除非牠的實在性同處女之心的實在性一樣，其本身為一有意識的思想，否則我們只有這樣說（那也是近代科學的老生常談）那個實在世界本身，離開了人的耳目口鼻和觸覺，便無聲色香味明暗。這一切性質，都屬於我們的觀念。但不因此而不是事實了。牠們是觀念性的事實。當我們看時，我們一定見色，當在我們面前奏樂時，我們一定聞聲，這「一定」之所以一定，因為在某種條件下，我們勢必有着這末一個觀念，這觀念非出現不可。這像哈孟雷特

一劇中的國王，勢必懺悔一樣。這些觀念和懺悔一樣是觀念性的存在，但仍是客觀的。不過對於某人說是客觀的。不能離開某人說客觀。這真理之所蘊涵，我們還待去看觀念只是對當事者說是一個觀念。此外，尚有一個可能，即在一切後面，有一世界精神的心靈在着。事實上只要我們反省一下，必然會想到這一點的。

柏克萊派的唯心論者，還有進一步的申說。這實在的外在世界，美麗，溫暖，味道，香氣，顏色，聲音，既然都是觀念性的東西，那末所謂實在指什麼而言呢？這世界被我們看成爲好像是實在的，但被看成的實在，是什麼東西呢？倘使根據你所知道的假設，你以爲這世界是外在的世界，那末這所謂外在，對你們的思想說，有什麼意義呢？這裏有問題了。如果這世界在你觀念以外存在着，或在別人的觀念以外存在着，這存在是否還有形狀，還填充空間，還有固體性，還充滿着運動的事物呢？這乍視之下好像夠清楚的。聲音固然不在我之外，但是你說，音波在心之外呀！顏色是觀念事實，但是伊太波好像不需要一心靈去知牠呀。溫度是觀念，但那稱爲熱的物理事實，那分子的前後運動是實在的，是離任何心靈而存在的。但是這真是這樣的嗎？我們謂任何東西的形狀，任何東西的大小指什麼而言呢？我的意思不是說在某種環境下，我必須要得到某種形狀和大小的觀念嗎？我所謂外在的實在的世界之任何性質，除了表示我以觀念爲媒介來思想牠們外，還能是什麼呢？至於音波和伊太波，除了是觀念性的東西，以解釋自然事實外，還能是什麼東西呢？這些概念無疑地是真理，但是也是觀念性的真理。我們

說外在的事物有形狀，大小，及振動的分子，及空氣中有音波和伊太及其中的光波，我的意思是說經驗直接或間接地以一大堆觀念系統強迫我們接受。這些觀念的確可以在外在於我的真理中有其基礎。事實上，倘使我的經驗有任何意義的話，這些經驗一定要根據於此外在於我的真理。但是這些觀念正像顏色和溫度等觀念只是表示世界如何地表示在我之前和任何同我構造得一樣的人之前。尤其關於空間，這情形更明顯。我說實在的東西，外在於我們，填充了空間，在空間中運動。但所謂空間指什麼而言呢？空間也只是經驗和我自己的心靈強迫我接受的一大觀念系統。這類觀念是有效準的。當我看這世界時，我無論如何必須在空間中去看。正像哈孟雷特一劇中的國王，向內看時，必會看到自己是犯罪的，不能追贖的一樣。國王的犯罪感是一個觀念——一有壓迫性的不可抗的觀念——但仍舊是一觀念，同樣我安插世界的空間也是一個偉大的形式觀念。我把牠這觀念描寫給別人聽，說「空間有三量向，長闊高。」我描寫每量向，我藉牠們來形成傳達，構造牠的一個觀念。我都知道空間作爲一觀念的性質從其各部分發生的關係中，我能推算得出空間的看不見的真理。我確定你也有此觀念。也惟因此，對於我們每個人說，空間是一個觀念。當我們將這世界安插在空間中，稱牠在那裏是實在的，我們只是從一個觀念想進另一個觀念。當然這不是有意識的，但是是不可避免的，可是我們仍舊是在觀念的領域中。

所以我們歸於這世界的實在性，就我們所知，及我們能說的意義言，根本上是觀念性的實

在性。經驗強迫我接受這觀念系統，我也必須視這觀念系統爲我行爲的指導。我們不能隨我們的意向改變這觀念系統。對於我們說，這觀念系統是一強制的事實，正像犯罪感和人類的關係一樣。但是我們只把這事實看成爲一觀念系統，這觀念系統也就是我們名之爲物質世界的那樣東西。密爾把全部疑難用一句話來表示出這全部的實在性，他稱物質爲一堆「我們各個人的永久的經驗的可能性」。密爾的定義有不恰當的地方，但拿來當做討論的起點是很適宜的。我們平常所了解的物質，只是現在我們能有的某種觀念或經驗，在別的環境下，這觀念和經驗便不相同了。一團在燒着的火，對你說，是一永久的可能的經驗，牠或是使你有一合意的溫暖的觀念，或是使你有一不合意的焦灼的觀念。你們就分別當時的情境去對付這團火。一片懸崖，也是一永久的可能的經驗，牠使你有搖搖欲墮的經驗，也使你有一莊嚴之感的經驗。到現在爲止，你們還沒有關於熱帶和極圈的經驗，但牠們永遠以你的可能的經驗的資格存在着。你說太陽距我們有九千二百萬哩遠，你的意思是說，在你和太陽表面中間（即在你的現在經驗和太陽表面的可能經驗間），實際上是不可幾及的，但仍是一個可以用哩數來表示的距離的經驗。這距離經驗可以用一個數目來想像。總之，你對於實在世界的整個態度，可以這樣總括地來說明：「我的現在的經驗像聲色及其他觀念好像是勢所必然的。我們如此經驗不可。我也相信若我要想做某些事（如接觸牆壁，旅行到熱帶去，訪問歐洲，研究物理），我使得在一規定好了的經驗秩序中去。我得完全根據於我已經做過的「事」，也即根據於我已有的經驗（如牆壁固體

性的經驗，熱帶氣候的經驗，或歐洲風景經驗，或物理事實的經驗，這樣，我對於實際經驗的接受的對於可能經驗的信仰，便是我對於全部外在世界的態度」。

你或許可以問，我們對於實在世界所抱的這種信仰，是否有根據呢？在外界是不是真具有着某些東西和我們心中的觀念系統相照應呢？是的，有的。但若這外在於我們，相應於我們心中的觀念系統的外在本身。也是一個觀念系統，則又如何呢？這觀念系統雖外在於我心，却並不外在於任何心。正像那少女之不願的心意，外在於單相思的男人，對那男人說，也是一不變的經驗，是一觀念性的經驗，但仍是在心中的一個實實在在的事實，仍用上面的例子。一股粟的價格，或是這套演講，是一觀念性的事實。對於各個人說，是一實在的外在的事實。——依此類推，那末這全部外在世界，這永久的可能的經驗，為什麼不能也是一個標準思想的觀念性的經驗系統，而對於這標準系統說，我們的思想只是他的摹本呢？若我們的思想有實在性，豈不必須是這樣一個系統嗎？我們的分析，不是勢必有這樣一個結論嗎？我若不用心靈中的觀念來表示我所經驗到的外在世界，那末我對於這外在世界，便無從說起事物是什麼。如延長、運動、聲色、莊嚴、美麗、神聖等，在牠們的本性任何方面如數學的物理的快感的，精神地有價值的，這一切對我說只是我必須用觀念來表示的某種東西。我愈要知道這世界，我便愈需要用到我自己的心靈。我愈接近事物的真理，我得到的觀念也愈多。現在這不是很清楚了嗎？「倘使」我的外在世界是可知的，那末這世界在其自己為其自己非是一心靈的世界不可。我不是希

望我們的觀念能「符合於」這世界嗎？所謂我的思想的真理豈不是我的思想能與實在「相合」嗎？我能不能像常識所想的那樣使我的觀念「符合於」事實呢？那末反省，根本上還有比一個觀念符合於另一個觀念更適宜的事嗎？我心靈所符合的對象，除了是另外一個心靈外，還能是什麼呢？倘使我的心智愈清楚，便愈能接近實在，那末這所謂實在，其本身也必定是心靈的。

倘使我說，這個外在於我心，外在於任何人的心靈的世界是一標準心靈的觀念系統，是不是就把這世界的實在性剝奪掉了呢？還是把牠保全了呢？即使我不能證明這心靈是存在的，但從常識方面來看，這話也是可以說的。在常識世界中，沒有一件事不能用觀念做媒介來解釋的。所以這世界根本上是由觀念構成的東西。這種說法，並沒有把我們的世界的應當有的實在性剝奪掉。倘使那標準心靈知道火有燒傷觸火者的性質，而我則在我的有限經驗中勢必符合這標準心靈的思想，那末當我去觸及火時，我一定得到燒傷的觀念。標準心靈的觀念，至少像少女的輕視的觀念那樣堅實而實在。而我當着這觀念性的星辰海洋前面，勢必會看到這命運，正像留戀的男人在對方表示其意向的聲音中，聽到自己的失戀的苦命被判決下來一樣。

現在，尤其聽過了前面的歷史性的演講後，我不須更進一步作於你們之中許多人多少是熟悉的分析了。你們一定比較能夠了解這個理論的意義了。我希望你們每個人現在有一個唯心論者所有的感覺。這裏所謂唯心論，指其最初的和純分析的意義而言。總結上文所說，外在世界是一事物的觀念系統。你一刻不停地發現經驗逼你接受這系統。所謂物質，也正是你非有不可

的一團觀念。空間和時間也是觀念。由此看來，這外在世界本身一定是某個心靈的一個觀念系統。一定要如此你才能了解世界的意義。否則，我們大家既然必須通過觀念來認識，而實在世界本身又不是觀念，我們便無法去認識這實在世界了。這實在世界便是一不可知，一疑問。我可以知道心靈，因為我自己是一心靈。沒有心靈的屬性的存在，全部不能為我所知。在一貫的思想看來，好像是不實在的，存在於別的心靈中的外在的觀念的世界之觀念，心靈和心靈的形式，正是我們所知道的最堅硬最固執的事實呀！倘使這外在世界的本質是觀念性的，那末不論牠是一個標準普遍思想的觀念，或是由許多小的原子心靈構成的觀念以構成各種物質粒子，總可以為我們所了解的。我們也必須承認牠的實在性，正像單戀者必須承認對方不可挽回的心意是實在的一樣。倘使世界不是觀念性的，那末所有我們的科學，討論如何用心靈方式來解釋事物的科學，便不能有客觀的效準了。也不能向真理方向去求進步了。因為科學是涉及觀念的，觀念以外的世界在科學看來，便是一不可知。

五

你可以這樣說，唯心論經過分析後所拋棄的不可知，無論如何還是可能像一實在的世界那樣外在於我的，我們的觀念，無論如何不能掙扎達到這不可知的世界。這世界永遠在我們面前飛過。唯心論告訴我們說，我們只能把世界看成是某人的思想，才能獲得解釋。單從這一點來

看，柏克萊和其他的唯心論者的理論，的確是富有啓發性的理論。但他們並沒有告訴我們真正的世界是什麼。他們只告訴我們，我們要了解的這末多的真的世界必借重於觀念。或許所謂美麗、莊嚴、溫度、聲色、香味形式、運動、時間、空間都只是我們的觀念，可不是外乎心靈的世界的本相。——或許在我們的心靈之外還有一個實在世界在着。除了偶然情形，這世界與任何心靈都不相干。這世界澈底地外乎心靈，爲人所不可知的東西，可是是人的經驗的基礎，觀念的源泉。但牠本身永不能被人所經驗到，我們也永不能用任何觀念來表示牠。或許牠是在那裏。我們怎麼能說牠一定不在那裏呢？我們只有自己承認自己的限度，說我永遠弄不清楚實在是一樣什麼東西。我弄得清楚的，就變成我心中的觀念了。但在那邊還有着那神秘的不可測的，實在的不可知呢。我們甚至也不能確定這不可知是否存在。但我們覺得，我們必須把牠看成是一個存在着的東西。我們否認牠，懷疑牠，牠不是仍能存在嗎？這樣，唯心論的第一步分析所得的，仍是一團漆黑的懷疑。倘使真是這樣，那末我領你們走了這末長的一條思想之路，仍是一無所得。倘使真有一不可知的實在世界的話，我們上面也只分析了世界對我說有什麼意義。但這分析並未證明有任何實在的世界在着，更不曾證明實在世界便是可知的世界。我們不是停留在開始的地方嗎？

不，我們還有一個綜合性的唯心理論。這唯心論並不以分析事物的顏色，形狀，爲滿足。也不以說一切對於我們說是觀念爲滿足。這唯心論的第二方面，比較大胆。不怕你心中最深刻

的疑問。不怕你問根本上有沒有世界，問世界能不能在某種方式中被知。牠要你用最深刻的問題，把你從來所想到的關於世界的最艱難的問題說出來。這新的唯心論，給予你一個啓示。這當然不能完全解決的問題。但這新的唯心論對於你的問題的意義有新的看法。這新看法是什麼，是我在下面所要講的。

注意我們已經達到的一點，我們已經知道，或是你的外在的實在世界澈底地是一觀念性的世界，是一你多少能夠經驗能夠了解的外在心靈；否則牠便是不可知的，是一不可測的疑問，絕對的神祕。關於這世界，只有這兩難，沒有第三條出路。牠或是一外在的心靈，或是一不可知的。你必在其中選擇。哲學倒歡迎這類兩難。一切精神努力，一切情感追求，都在這兩棋中徘徊，等候着分曉。哲學家便愛好這樣，尤其愛好置身事外，保持冷靜的研究態度。好像在注視一局把戲，並非在注視一場偉大的世界遊戲。先試試兩難中比較無望的一面。以爲外在世界是一疑問，一不可知，外在有問題，不熟悉，不可參透。而你——你將凝視着牠，同時信仰牠。是的，爲了慎重的緣故，你可以先裝着無可奈何的神情說：「我不單設想牠是外在於心靈的不可知的東西，是一不可參透的疑問，並且我「知道」牠是如此的。我不能不如此。我並未使牠成爲不可知。我覺得這是一件遺憾的事。但牠是在那裏。我非承認牠在那裏不可。但我永遠不能知道牠的性質，我永遠不能解決關於牠的問題」。好，牠的性質是一個問題。但所謂「問題」，你指什麼而言呢？問題是一種頗熟悉的東西。——牠是在觀念世界中的東西。在

觀念世界中，有可以解決的問題，也有不可以解決的問題。倘使你問六十四的平方根是什麼整數，這是一個可以解決的問題。答數是八。倘你問六十五的平方根是什麼整數，這便是一不可解的問題了。世界上沒有那樣的整數的。倘使有人要我說出與已知其半徑的圓的圓周等長的直線之長度，那在觀念世界中，也是一不解的問題。因為我們可以證明，當半徑已知時，一圓周的長度不能用任何整數來表示的。所以，在觀念世界中，所謂問題，指可以用可知的話來問的確定的問題。這種樣的問題是健全的問題。存我們現在的智識狀況下可以圓滿地答覆這類問題，或是現在雖不能答覆，等我們知道得多一些時，便可以答覆。否則便是根本上無從答覆的。但若無從答覆，那末就像幾何中化圓為方的問題那樣，本來便是問得很荒謬的問題。正因為問得荒謬，所以無從解答這些問題。任何問得合理的問題，終能為智識足夠的人答覆的。沒有一個不能答覆的合理問題。假使你所不知的外在世界是一完全的絕對的有問題的和不可為人測度其性質的東西，是不是因為你關於牠知道得不够多，或是因為牠本身是一個很荒謬的莫須有的東西。我們只有採取前一種說法認為實在世界還沒有完全被我們知道；但牠決不會是根本上不可知的。

我知道，關於這問題，或許已經說得太多至於使你們厭倦了。但我不會說得太多太久的。很清楚的，「倘使」這不可知的外在世界的本性，澈底地是一不可知的問題，那末這問題一定像問六十五的平方根是什麼整數或沒有谷的兩鄰山是什麼東西一樣。因為在思想界中，這些才

是絕無僅有的不可解的問題。其他的問題，或是現在就能爲我們所解決，或是要等我們知道得多一點後，才能解決。所謂不可知，只是對於現在的我們說是不可知的，但將來總有一天能變成可知的。可是只有一個心靈才能變爲能知的對象。我知道你們是外在於我的，這是因爲你們是心靈。我能知道任何真理，也因爲這些真理主要地就我所能知之者是一心靈，一觀念，一思想。所以倘使這不可知指尙未被知的外在世界而說，將來總有方法能爲我們所了解，那末牠一定早已是一個觀念性的世界。這是我們用分析的方法，早經證明了的。只有觀念才是可知的；無所謂絕對的不可知。因爲所謂絕對的不可知或是康德所謂的物自身，是無法可以承認的東西，也是一個無意義的思想，說這句話便是一個自相矛盾，正像說方的圓，有糖的鹹餅等一樣。我認定這些是僅有的不可知了，那我們人性與有限自我尙未把握的未知，的確在一無邊的真理世界中存在着，至於根本的不可知，除了是幻想之外，不能是別的東西了。

我們已把我們全部論證的要點，說得很清楚了。果有外在的真理的話，這真理也一定是一個「永久的可能的經驗」。不過像這樣的單純的可能也像不可知一樣，是一無意義的東西。凡爲我所知道的，澈底地是觀念性的東西。在我知道牠以前，牠一定是別人的觀念，別人的經驗。否則牠便不成東西。那外於我的經驗的可能性，對除我之外的任何人都無意義的可能性，是什麼呢？牠是不是像一未被見的顏色，一未被嘗的味道，一未被感覺的感覺呢？在說世界是一可能性的經驗時，我們先得說明，牠一定是一個實在的經驗。

換一種說法來說，倘使這現在尚未被知的世界很廣大，但歸根結底只有可知的能存在，倘使每樣可知的東西是一個觀念，是一個心靈的心理內容，那末一句話說完，我們便一定是一個觀念世界。你的最深刻的懷疑，也能證明此點。只有你以其本質為構成實在世界者的不可知，才使你看不到這點。

再回到我們的兩難論上去。我們說或是採取唯心論，或是採取不可知論。現在我們說，所謂纏對的不可知根本上是一荒謬的東西。因為任何健全的問題都能有一個答案的。倘使這外在世界是實在的，牠的本質一定早已為某個心靈所知了。倘能為一心靈所知，那末這本質本身一定是觀念性心靈性的了。當一個心靈，去認知實在世界時，便會發現牠是有着許多性質的東西。但是「性質」表示事物的觀念性。像特殊的性質聲色香味那樣非是觀念性不可。並且認知實在世界的心靈，又會發現這世界是在關係中的。如相等或不相等，吸力或斥力，像或不像。這些關係除了是心靈的對象外，別無意義。總之可知的世界是一觀念的和心靈的世界，即使在被個別心靈知道牠以前也是如此的。個別心靈曾在以後同牠發生關係。這樣我們非採取第二條出路不可，即以實在世界一定是一個心靈或是一羣心靈。

四

唯心論達到這個結論後，還得答覆一個最後的問題。你說這一切都有賴於我保證這實在的

可知的外在的合理的世界一定是一個心靈或是一羣心靈，我們又何從從我們個人的內心生活的牢獄中解放出來呢？我豈不是只在我自己的觀念領域中徘徊嗎？是的，「我的」世界不是也不能是一個根本上不可知的東西。因為這是一「我的」世界，對於牠，我有觀念。但這樣一來，我的世界豈不永遠局限於我的世界中，我永遠無法去把握我之外的任何真理了。這種結果豈不令人沮喪嗎？我的世界是一個觀念的世界，可是，我又如何能去把握外在於我的那些觀念呢？

要答覆這問題，也很簡單。但在一種意義上，也是很成問題的。在某種意義下，你永不能也永不會逃出你自己的觀念範圍之外去。你也不應作如是想。因為真正講來，那些構成外在的和實在的世界的一切心靈，根本上和你的心靈是同一的。這全部觀念世界在其本質上是「一個」世界，是「一個」自我的世界，「那便是你」。

一切唯心論的這個最深刻的命題的真理和意義，現在和我們離得不遠了。然而這命題論證很深刻很枯燥，也很平凡。

不論你想到任何對象，牠們或是直接爲你所知的對象，或是無限地遠離着你的對象，如在遠方星球中的東西，或在很久時間以前的東西，或是手邊當下的東西——這種東西如有五十位小數的一個數目，或是在月亮之另一方面的山，或是你的死的日子，或是克郎威爾的性格，或是萬有引力定律，或是你已忘記了的而現在正在努力想起的一個名字，或是在你心中的某種態度，感情，或觀念的意義。——所有這些對象，我認定，當你想及牠們時，與你的心靈，是在一

種正常的和奇異的關係中。——因為我們太熟悉這個關係，所以就忽略了牠。這是什麼樣的關係呢？當你想及這樣一個對象時，這對象不一定像通俗思想所說的那樣，是你的思想的「原因」。譬如當你想及克郎威爾的性格時，克郎威爾的性格並不「使」你心中發生任何觀念。克郎威爾已經死了，他的顯赫一生一完，他的性格就是一不活動的東西了。克郎威爾的性格是你現在的思想的「對象」不是「原因」。同樣，你倘使在想像你的死的一刹那，那一刹那尚未來到，可仍舊能是你的思想的對象，可不是你現在的思想的原因，因為這一刹那本身根本上還沒有存在，當然不能使別的東西發生出來。那月亮的另一面的山也可以成爲你思想的對象，但牠對於你的態度是中立的，牠永遠不來影響你，你也永遠沒有看見過牠，但你仍舊能想到牠們。

可是你這樣去思想事物，就和事物發生了奇異的關係了。爲了要去思想一物，單是在你心中有一個像這樣的事物的觀念是不夠的。這一點很吃緊。重說一遍，我思想一事物，單是在我心中有一個像這樣的事物的觀念是不夠的。譬如，在我心中，有痛苦的觀念。另一個人也有像我一樣的痛苦。——譬如我們兩人都患牙痛，或是同樣地燒壞了我們的指尖，現在我的痛苦正像他的痛苦，但我並不因此而想到他的痛苦。想一樣東西，你必定不止有一像那樣東西的觀念。你還必須「着意」使你的觀念去像那個對象，易言之，想及一對象，你一定得以那個對象爲目標，你一定得提出那個對象，你一定在某種程度中，早已擁有了那對象，即使此對象與你的意思相合一。但你如何能夠「有意」，你如何能夠「以之爲目標」，你如何能夠「把握」，

你如何能夠「提出」，你又如何能與本來不在你自己的隱藏着的自我中的東西「合一」。這確實是一個深刻的問題。當你以外在對象爲目標時，不論牠是月中之山或你的死日，我的那個較大自我，實在自我，完全意識，早已在較深刻的意義中，把握到了那對象，有了牠，佔了牠，同一化了牠。只有這樣，我的暫時的，個人性的，刹那的人格才能「着意於」此對象，去考驗牠，部分地了解牠，部分地不了解牠，你不能着意於完全和你陌生的東西。只當你的較大自我，你的較深刻的人格，你的全部意識，早已「有了」那對象時，你才能着意於此對象，才能陳述牠。是的，你有時也會對一對象發生驚奇和懷疑，你也承認你的私蔽和對於牠一無所知，不過無論如何，你總得預先假定你的全體自我是充分地直接地把握住了那對象的。你的刹那和個人的驚奇無知，探究或陳述對象，蘊涵，陳述預先假定你的整體自我是完全地當下地擁有對象，這便是一思想與一對象所發生的奇異的關係，這是現在我們正考慮的。對於一對象表示懷疑或有所陳述，甚至感覺自己對於此對象毫無所知，仍舊表示你「着意」於此對象，以之爲目標。而在根本上，這對象與自我是一體的。對於自我說，這對象是在自我之完全意識中存在着。

這個理論表面上看來好像奇幻矛盾。所以我也不能希望你們在一刹那間能了解牠。這原是一個艱難的理論。關於這理論我在別的一本著作中（指哲學的宗教面十一章錯誤之可能三三四——四三五頁而言）有說明。在這裏我也不想多說。但我想要說的是，那思想一對象的自我，甚至關於這對象茫然無知和懷疑時仍舊對此對象「着意」的自我，——這自我，是與擁有這對

象，早已知道這對象的自我，是同一的自我。——我可以利用你們自己的經驗做例子來解釋。譬如你對於一忘記了的名字發生懷疑，或對於一剛才有過而現在忘記了的，思想發生懷疑，當你搜尋此名字或觀念時，你當時確定你的意思是指一特別的名字或觀念，但你還不知道這是什麼名字或觀念。你試探和摒棄一個個別的名字或觀念。你自問：「我所想的是這個呢或那個呢？」經過一番搜索後，你居然記起了這名字或觀念了。現在你立刻認識牠了。你說：「呀！那便是我所要的了。我以前想不起牠來吧了」。以前你知道牠嗎？是的，在一種意義上，你時時知道牠的。——你的較深刻的自我，你的真正意識早已知道了這名字或觀念了。忘記這名字或觀念的是你的暫時的自我。但當你找到了許多的名字時，回想到了這遺忘了的觀念時，你立刻認識牠了。因為牠永遠是你自己的東西。因為你，這真正的和較大的自我早已有了這名字或觀念，且知道牠是什麼。而尋找這名字，或回想這觀念的較小的暫時的自我，就包含在這個大我中。你那遺忘了的名字或觀念，所從屬的較深刻意識永遠在着。事實上，當你尋找遺忘了的觀念時，你難道不預先假定這大我嗎。除非小我就是已經知道這名詞擁有這觀念的大我，否則，我如何能認識我所着意的名字或使一觀念發生意義呢？在搜索名字或搜索遺忘了的觀念時，我只是在搜索我自己的思想。所以當我說及遠方的星辰而賦予意義時，我是與早已知道這星辰的我的自己的深刻思想為一體的。否則我便不會知道遠方星辰的詳細內容的。我之研究星辰，是發現大我以什麼意義賦予了牠們。是的，只有經驗才能告訴我這意義，那是因為只有經驗才能

使小我與較大自我發生關係。所謂超越個人的內心生活的牢獄只是表示內心生活在追求一較大自我。自我所作的研究，或者是毫無意義，若這研究有意義的話，那末這研究也必在已經知道此意義較大自我中存在着。

我所要提示的一個綜合唯心論，大意便是如此。我重覆說，沒有一個真理比這真理更熟悉的了。我永久在說，我是在研究外在於我的對象，還有什麼比這事實更清楚明白呢？可是除非那隱藏在深刻思想中真正自我，早已「知道」了這外在於小我的被忘却了的對象，否則我便不能說我在研究外物。也只有這樣我才能真正地意謂外物。我認定這就是意義的意義了。這也就是對於意義所作的邏輯分析。你能將意義賦予為你的較深刻自我所知道的東西；你却不能將意義賦予為你的較深刻自我所不知道的東西。關於這唯心論的最富批判性的卓見的完全解釋，你們將在別的地方看到。很少的人能發現這原是一個最熟悉不過的事實。人們總以為自己正在有意於與他們毫不相干的東西。這是最普遍的想法。不管其物自身的思想，康德是第一個人，告訴我們說，除非人以內在於其自己的較大自我中的真理為目標，否則便沒有人能把一意義賦予事物，也沒有人真能知道事物，或懷疑事物，或以此事物為其目標。康德告訴我們，除了去追求我的真正自我的統一性外，我更沒有其他對象了。知道一事物或懷疑一事物都是這樣情形。這都表示我在把一個意義賦予事物。把意義賦予事物的自我，與擁有這事物的較大自我是一體的。正如當你搜索遺忘的觀念時，你早已在本質上，與擁有這遺忘了的觀念的大我是一體的。

樣。

我以這樣方式來證明給你們聽這個理論。這個證明是經過嚴格地邏輯地分析我們最平凡的思想後才得到的。這個分析證明了不論我們互相談論也好，討論克郎威爾的性格也好，或討論固定的星辰或未來的遙遠的永世也好，總得預先假定世界只是一個自我。我們大家着意的就是他的世界。我的思想與對象，在這樣一種奇異的關係中，即除非這思想與對象都是一較大自我的一部分，否則我便不能說有外在事物，甚至也不能發生錯誤，甚至也無從發生懷疑。又如我和你必定要都是一較大自我的一部分，否則我簡直不能對外在於我而存的你說話。你，同自然之最神祕或最遙遠的事實一樣，同月亮一樣，同天空中一切主人一樣，同一切真一切美一樣，是一較大自我的一部分。否則你就無從言說這些外在於你的東西。因為不論你說什麼，你會發現你的世界，不折不扣正是「你的」世界。你說不可知牠馬上便是「你的」不可知，「你的」問題。若這問題是一有意義的問題，那必定因為你的較大自我早已解決了這問題，知道了這問題。否則這問題便是一無意義的問題。生活之最深刻的問題是，「這較深刻的自我是什麼」？惟一的回答是「牠是在統一性中知道一切真理的自我」。我認定這不是假設這實在是你的最深刻懷疑的預先假定。因此我要說「每種有限的事物，多少是模糊的，黑暗的，可懷疑的，只有這「無限自我」，這問題的解決者，這完全的思想者，當我們最混沌無知時，仍能知道的他，這包含了我們的他，是完全確定了的。世界在統一中呈現於他面前，在他之前，所有過去了的

和未來的真理，一切還遠的黑暗的真理都在永恆的一剎那清楚起來，對於他說遠的和忘了的是近在手頭，他想及了自然全體，在他之中，是一切事物，是道，他是世界的擁有者，——只有這個存在，我說是完完全全確定了的。

五

但我不能夠不經過一些兒分析和證明，就這樣自信地陳述這結論的。我現在想用比較不同的方式來說明這理論的全部問題。當一個人相信自己關於一個外在於他的現在一剎那思想的事實之真理有所知時，對於這事實說，他自己處於什麼地位呢？他相信誰真正知道他的思想的，而能以他的思想與外在事實相比較的，會覺得這兩者是相合的。然而以自己的思想為真實的人，就只有這一點自信嗎？不，不是這樣的。因為他不只以為他自己的這樣的思想，與外在於現在我的某事實相合，（如關於我的牙痛的思想，可以與外在的事實，鄰居的牙痛相合）同時，他的思想也必與他的思想「想要」與之符合的事實符合的，「想要」符合於一外在於現在我的——特殊事實，表示我與那事實在這樣一種關係中，即倘使我能直接地參透到事實本身中去，倘使我能把牠吸收到我自己現在的意識中，我就應該立刻知道牠就是我想要符合的事實。我們以前的舉例無非想把這奇異的，事實上是特別的，那個關係楚的弄清楚，那關係便是當你指思想對象時才能有的關係。現在再來看那自信者。他相信對外在於他的剎那意識的某事實有所知。

這包含，我們已看到他相信自己自己與在關係中的外在事實實際上在那樣一個關係中。這不是出於現在的意識，他會認識這事實既是他的現在思想所着意的對象，也是與他思想相符合的事實；這是，像他所相信的，一他自己的思想和對象的直接觀察者。——即包含現在的自我，外在的事實，及反省他們之間的關係的直接觀察者——所發現的實在的關係。注意，只有經過反省，這高一層的觀察者才能找出這種實在關係來。只有「反省的自我意識」才能發現這關係。相信你對於外在於你現在剎那自我的任何東西能有所知，就是相信你與真理在這樣的一種關係中，只有那較大的和作反省觀察的自我，包含了我和我的對象，才能知道這關係的。相信你知道外在於你現在和剎那自我之某物所以是相信你與真理在這樣一種關係中，只有一較大和反省觀察自我，包含着你和你的對象的才能弄清楚這關係。進言之，「相信」就是有信心地論那可能的較大自我求其贊成。但是一方面說我知道這真理是真的，一方面又說那判別真偽的較大自我，只是一可能，可不必定是真的，不必是實在的。站在唯心論的立場，分析了在世界中的全部事實和真理，必須反對這種錯誤的說法。「相信」就是與真理在一實在的關係中，這一關係使我整個兒地超越了我的現在的剎那的自我。也只有那較大自我，包含了所有剎那自我，且意識地反省我着意之所在，且意識地擁有剎那我所着意的對象時，才能把握或知道這關係的實在性。倘使這關係是一實在的關係，牠一定得像我們從前說起的顏色聲音及其他性質一樣，「對於」某人說，才是真實理。單純的可能，不成東西。真正可能的事物，在一種意義上，早已是

實在的了。倘使我與真的關係，思想着意一對象，與思想符合於一對象這樣一個複雜關係——雖然我現在着意於一對象，但這對象不存在於我這一刹那的思想之中——是真的，同時只有一個可能的較大自我可知這關係，那末這個較大自我必須是真實的。只有這樣我的刹那自我才能在事實上把握這真理。或用簡單的話說只有一反省的較大自我才能把握這關係，才能發現這個思想符合事實的關係是實在的關係。倘使這關係是實在的，這較大自我也必是實在的。

當我們相信我們已把握了一外在的真理了，就是上面所說的那些。現在要討論思想發生錯誤的情形。所謂錯誤的思想並不是與隨意招來的事實不合的思想。錯誤是與我們想要與之符合的事實不合。那末在何種情形下，才會發生錯誤呢？只有當我們的實在思想，就其有所着意說，超越了他自己刹那無知的自我的，才可能發生錯誤。正像真正的自信者，着意於真理，並且其小我與大我一定得在實在的關係中，同樣，那犯錯誤者，也必着意於外在事實。因為只有這樣他才能發生錯誤。所謂錯誤也是對他所着意的事實而說的。因此發生錯誤的人與真理的關係，正像真正自信者與真理的關係一樣。他的錯誤，表示他的思想未能符合於其以之為目標的那個對象。但不管這些，他當初必着意於一對象的，他也實在有目標的，所以倘使他發生了錯誤的話，表示他的實在的較大自我，發現他是在錯誤中。思想不論真偽，其所以能在刹那中進行者，總有同樣的必要條件，即刹那的在錯中或在真中的較小的自我必定是較大的批判的反省的，因而是完全意識的自我的一部分。

總之，除非我「着意」於一對象，否則便無所謂對，也無所謂錯。除非我在這樣的關係中，即若一對象能直接地呈現於我刹那意識之前，我的大我承認牠是符合於那刹那我的着意的對象。否則我便無從獲得知識。所以只有反省的意識可以規定，可以觀察，可以構成意謂對象的關係。單純的外在旁觀者，外在的考驗不能決定我們的任何刹那的着意所在。所以對象是外在於刹那意識的，可是對象與刹那意識都被包含在一較大自我中。這較大自我便是表示贊否的裁判者。實在說，着意於一對象，不論其結果為真為偽，為對為不對，都包含着，從那較大自我的觀點對我們之所謂作考察，作反省之實在的可能性。刹那我與對象的關係，是一反省的較大自我，只有那樣一個反省和包容的自我，能看到我着意這對象的一種關係。這無非表示，我是對於沒有人說是真理，或是對一包含刹那批評其意義的一實際的反省的大我是真理。我們一開始就說，若有事實，這事實必是對於某人說是事實。這事實決不能是沒有對手的事實。單純的可能，是一不可能。因此誰相信，外在於自己的刹那意識，尚有對象，表示誰是那反省的和意識的較大自我的有機的一部分。那些對象直接地呈現在此較大自我的面前，而對象與自信其知識是對的或錯的的刹那自我，便處於有機關係中。

我們已經說明了真理和錯誤的性質。現在說明懷疑。對於一外在於刹那自我的對象表示懷疑也就是承認，關於這對象有錯誤的可能性。錯誤既然表示我和對象被包含在一較大的自我中。這包含作用把被我懷疑的對象直接呈現於牠。真理蘊涵同樣的包含作用，所以大我包含小

我那個事實不是合理的懷疑的對象。所謂懷疑包含只是懷疑我是否着意於剎那我之外的任何東西。並非當一對象既假定爲我着意後，我再去懷疑那關於外在的某對象某種性質的特殊知識，因此若是一個合理的懷疑的話，也預先假定這實在的可能性，歸根結底預先假定那包含着在被我懷疑的對象的，正常自我意識的實在性。

但是極端的懷疑論表示我們對於知識的絕望，毫無妥協餘地自閉於內心生活的牢獄中。懷疑到我有無着意於外在對象的能力。可是懷疑我們有無超越剎那的能力時，實際上，已經超越了那剎那了。黑格爾分析思想的結果，就已告訴我們這點。說我不能着意於剎那我以外的任何對象，而以剎那是「一切事物之權衡」，根本上便對此剎那有所着意了。且必在此剎那與彼剎那的對立中，我才能着意此剎那。是的，甚至我一說「這一剎那」，我早已離開了這一剎那而去着意於一過去剎那了。並且否認我們能着意於剎那以外的對象，早已對剎那有所着意了。所以在每種情形中，我們一定得超越剎那，剎那原是我们的固閉的有限性的小我。

所以不論我們願意逃到那裏，這較大自我的網總張羅着我們。剎那的自我被禁閉在他的曲折幽徑的叢林中了。剎那不能自足。因爲單純的剎那沒有意義。牠們必須與剎那以外發生關係，才有存在的意義。剎那只在大我中存在着。因此剎那是自我的有機部分。剎那過去，自我永存，只有在大我的鑑照下剎那才有或真或僞的意義。

現在，就說這大我的一元性。能不能有許多這樣的大我，各管各地統一看那些着意於對象

的小我呢？若有許多這樣的有機的較大自我，那末說他們是複多的是否是一真理？牠們之間的關係是實在的關係嗎？牠們在世界秩序中的分別的位置是不思想的對象呢？假使是的，不是又要有一個包羅一切實在的自我了嗎？對他說，這些話才是真理。這些分離的自我不是又互相聯繫起來，而牠們之間的不同又被統一在一個大我的合理的有機性中了嗎？

因此，最後祇有一個「自我」。他有機地，反省地，有意識地包含一切自我。我會稱此大我爲道，問題解決者，全知者。在前一講中，我們懷疑了許多東西，我們懷疑全部外在的有秩序的現象世界，我們驚奇於時間，空間，自然進化，以及事物的終始。驚奇的人同懷疑的人一樣，首先要問他的驚奇是合理的嗎？他的懷疑是否着意於任何東西呢？若是的，他所驚奇的，他所懷疑的才是實在的。一個驚奇的人在當時，並沒有解決問題的真理，他便去訴諸那個能解決問題的大我。那大我一定能解決他的問題，只要這問題是一個有意義的問題。時空的真正性質，事物的真正開始，在過去任何時間點上，物質在那裏：世界的能力是怎樣，這些都是真理的內容，真理呈現在大我之前。這大我就在包羅一切完成自我的剎那中表現出來。自我之外無有，世界在自我之內。

所以世界是由觀念構成的質料。思想擁有一切事物。但這世界並不因此而不實在。世界無限地伸展於我們剎那意識之外，因爲牠是普遍心靈的對象。只有經驗才能告訴我世界中包含了些什麼事實，沒有一種魔術能預料科學的工作。我們所能絕對確實者是：這世界是可知，合

理的，有秩序的，因此其中的一切問題都是能解決的問題，其中的一切黑暗神祕都能爲最高的自我所知。這自我無限地反省地超越了我們的意識，他既然包含了我們，他是在一個人的心裏，他的意識比我們的意識必更明確，因爲他所有的是自我反省的知識，除了意識，還能有什麼反省呢？在我們的有限問題的表面混亂與破敗後面有一永恆的睿智在絕對的最高的莊嚴中在着。但他離我們却不遠。孩子心中的一掠而過的思想，處女心中鬱抑難解的煩惱，都具體表現着也包含在這神聖的「道」中，牠們是他的一部分。

第十二講 自然規律與自由：——描寫的世界和意味的世界

上講中的結論是「世界爲『道』的宇宙」。現在回頭來解釋經驗事實。「你們伽利略派的人呀，爲什麼立在那裏凝視着天空呢？」我們一定得走過世界，去宣揚這個真理的合理性的與統一性的福音，直到現象界中最無精神性和最錯誤的信仰轉^變過來爲止。我們的工作不是凝視，而是解釋。的確，解釋唯心論是一件困難的事。因此在平常人看來，我們只是對於事物的一般關聯作了一番無關宏旨的批評而已。

這一講的工作，就想用唯心論來解釋^一在秩序，在什麼準確的意義下。這個在空間中和在時間中的世界，對我們說仍是實在的？真正的世界是一嚴格的必然世界呢？還是一個自由的精性的理想世界呢？科學意義的因果律與大自然世界的真理，如能力和物質，在這「道」的世界中，而有什麼地位？演化理論在這道的世界中尚有什麼意義？這個世界是一道德秩序嗎？在這世界中，人的心靈是否仍如科學告訴我們那樣有賴於神經的機械性呢？在有限的心靈，和自然科學稱爲物質的那個東西間，唯心論所看到的最根本的聯繫是什麼呢？

這些問題，在專門性的哲學中，就被稱爲宇宙論問題。這些問題現在被擺在我們眼前了。去研究這些問題，既困難又乏味。要說明這些問題，在有些地方，也必然是非常曲折的。而在別的方面

又是十分獨斷的，數條式的。但其結果可以出人意外，甚至可使人恍然大悟。我們做這件工作時，所採取的方式，在某幾方面，和傳統的方式是不同的，但我們所講的每一步都根據着歷史的教訓。

一

縱使有了唯心論，甚至在事實上，也正由於我們有了唯心論，表現在我們面前的經驗世界，在此後才成爲真正實在世界的外在的一面。我們曾經問過「這是什麼種類的世界。」回答是這一個外在的觀念性真理的世界，一心靈的世界。唯心論並不鼓勵我們去懷疑去否認在我們的有限自我之外，尚有着真理這一點。那些不了解唯心論的人，老是重覆着這一個平凡而流行的反對唯心論的意見，認爲每個唯心論者過分自信而不信任外物。但是，恰巧相反，正像我們看到的那樣，只有唯心論者，對外在真理的信仰，及其與外在真理的關係，才是有着合理的根據的。對唯心論者說，外在真理是「道」的超經驗人格的內容。而我們的經驗也只是他的一片段提示。我在前引的一本書中，也說明，以外在世界只是一實踐時的假設，正是一流俗的思想。（哲學的宗教面三〇四——三〇五頁：倘使把流俗的見解寫出來的話，便可知道對於「你如何地知道一外在世界？」的問題，常識說了多麼胆小而不確定的話。他們不敢說，「我所謂外在世界，第一是爲我所接受和要求的東西，爲我在感覺的基礎上，所建立所假設，而在實際上是爲我所構造成的東西」。反之常識所給我們的是一模糊折衷的回答……，平常人的最根本

的動機是願意有一個外在世界……實際上我們是創造了，可並不單純接受了一外在的實在」，我在此引用這段話，因為有幾個批評我的人，很可怪地以為這就是我自己的唯心論的說明。在那本書裏，我很清楚地說明，這只是常識的觀點，流俗的觀點，只有真正的唯心論才能給此觀點以健全的和客觀的基礎。只有唯心論才能保證常識的假設。唯心論以道的世界為一客觀的實在，而這個道就蘊涵在這真我的每一有限部分中，懷疑中，和信仰中。只有唯心論才能把對於外界的單純信仰轉變成爲睿智，只有唯心論才能得到一客觀真理，從而注意到我們與我們的最深刻本性間的關係，只有唯心論才能藉表示他不只是當下的我們的有限自我，也是澈底的深刻客觀的自我解釋我們自己的最深刻的本性。（我在前所引一書中之三三二頁，說明這客觀真理決不是「我們的假定」。這本書的後面幾章，就想證明此真理的絕對性。可是我仍舊同其他客觀唯心論者一樣，被認爲不想去知道任何外在於有限自我的真理，而只是假定了這樣的真理。）

二

以上先提了唯心論者對於客觀真理的態度。下面就想更切地規定一下客觀真理的特徵。因爲經過這樣規定之後，我們自己所在的世界的性質，便能明顯起來。這個工作原很艱難，我們只有從一個試探性的定義進到另一個試驗性定義，來完成這工作。

我們首先得爲真正的外界實在，下一臨時性的定義，以與表面上的外在世界相區分。我們

問這個客觀真理的主要性質是什麼？我們所謂外在秩序，又是什麼意義？這問題的暫時可以接受的答案自然是這樣；從我們人類的觀點來看，這外在秩序至少是科學的對象。是通過我們的經驗，使我們意識到真理。是在普遍的，有效準的，不只是私人性的，流動的，剎那方面被表示出來。一般人認為我們外在經驗中的暫時的經驗與永恆的經驗的分別，就是內在的與外在的分別。我們說經驗中常住的與外在於我們的某種實在的真理是相應的。因此，我們說一個夢是不實在的。因為當我們醒來時，夢中的所有人和對象都消失了。另一方面，我們以為自然中的物質是實在的，因為物質的數量是常住的。我們的經驗能量度這數量。戴脫教授常常根據物理的觀點來論證外在秩序中兩樣確定的實在，即物質和能力。（能力不是專門名詞力量一詞的同義詞，兩者有着決定性的差別的。）戴脫教授說，這兩樣東西，是全部科學經驗範圍內常住的東西。不管任何學說，所提出的那些在經驗中的常住東西，是對或是不對，我們似乎可以概括的說一句：對我們要死的人類說，所謂客觀的外在的實在也者，指經驗中常住的東西而言。

可是常住並不就是所謂外在實在的唯一性質。外在實在尚有一種和常住密密地聯在一起的性質，並且這種性質，有更深刻的意義。我們通常是這樣分別「內的」和「外的」的，就牠們在一共同合理性中有一分說，所謂內的，只是某一個有限自我，或只是一羣有限數的自我，在他們的對相的有限特殊的生活中，所經驗到的經驗。而「外的」則是所有自我都能經驗到的經驗，譬如我現在感覺痛苦和快樂，那只是「我的」痛苦和快樂。這經驗限於此時此地的我。

這苦和樂，只存在於我的心中，而不在其他的人的心中。固然這事實也是在真正的和絕對的世界中發生的。但只在「這裏」包含這事實真正的我也能感覺此苦或樂，但也只當他限於我的時候，才感覺。「你」不能直接地感覺我的苦樂感覺的。你是自我的另一部分，像我一樣，你有你的感覺，我有我的感覺。是的，這種經驗即令這樣地限於一時一地，但也必要通過和在一個精神性實在的有機感應中才能被經驗到。真正說來，是他在感覺，是他在我們心中發生作用。我們的每一片斷的生活，都是他的生活。但是只有把他限制在各別的有限的自我的形式下，我們的感覺，我們的內心生活的事實才是他的。

在另一方面，我可以設想數目。當我們思想三加二是五時，我的確感覺我自己在想，而不是別人在想。但在這些數目字之特殊的和有限的意義中所表示的真理，則不限於你，也不限於我，而為一普遍的真理。我所着想的是我們大家的真理。同樣，若空間和時間真不止是我們個人觀點下的表面現象，牠們便必然是普遍的，常住的，永恆的真理了。說空間和時間是客觀的實在，就是說這些東西，雖然是通過你的感覺我的感覺而顯現的（因此只是內心生活的事實），可仍舊是我們大家的真理，正像數目一樣。並且不祇對於我們人類說是如此，對於全宇宙中的東西說，不論是天使或土星中的居民，只要牠們是自我的一個真理部分，時空便是真理。我們懷疑時空的實在性，就是懷疑時空的常住性和普遍性。（原註：或者有人以為關於外在真理的性質的這樣的說明，暫被接受了。那末數學規律之為客觀真理，與自然律之為客觀真理，其意義不

是完全相同了嗎？這反對者這樣問了：但是說數目是實在，與說物質是實在，這兩種實在，真是相同的嗎？在哲學中有所謂近代實證論那一派，他們以為幾何的以及一般數學的規律只是特別抽象化簡單化的自然真理。我完全接受實證派的這個命題。就其抽象方面說，數目的確不是實在的。因為我們在經驗中，永遠只對付着物理的事實。可是正因爲如此，所以算術規律是物理的世界的規律，才是真理。不過所謂物理世界決不是實證論者心目中的世界。在我們看來，物理世界便是真理世界。其中的真理是一切有理性的有限存在的共業。這也是一個永久性的真理世界，不像感覺那樣，只是剎那意識的私產。真理雖然通過我們的感覺而呈現於我們每個人，但仍有其普遍性。在這意義下，我們說二加三是五，或二項定律，是一個自然規律，與萬有引力律一樣。只不過後者所討論的是更具體更複雜的實在，因此其適用的範圍可能較窄。在什麼意義下算術的規律是先驗的絕對的普遍的，我們往後便會看到。）

所以對我們說，內在的與外在的有着這末一個暫時區別。至於這個區別是否是定論，還待探討。可是這區別並不使我們去分離這兩者。這對比是一方面的經驗中常住的和普遍的因素和另一方面的經驗中剎那的和私人性的因素間之對比。我們的有限自我，就其爲個人說，當有着內在的那一方面，即我們的剎那的真理，我們的意識浪花在海岸上的碎裂。但就自我當時所着意的，是可以在一切個人和剎那面前顯現出來的東西，那末我們的有限意識，就和外在的和自然的真理發生關係了。我所問，這星羣交織的世界，這物質凝聚能力消耗的世界，是否表裏一

發的呢？這問題換一個方式來問，就變成這樣：這個爲我們所感覺所想像的世界，是否是一真理世界呢？牠在與人類智慧有所不同的存在面前，是否也會表現出同樣的樣子呢？倘使天使能數，倘使土星居民能算加法，他們是不是也同意於二加三是五的結果呢？我們不知道他們所想到的那些關於星辰的真理，是否和我們所想到的一樣？我們更不在別的意義中懷疑這星辰世界是否能表裏一致，或許我們只是在玩弄「真理海邊的石子」吧？

三

我們其次所要的是比較充分地說明包含在客觀性的臨時標準中的是什麼。我們每個人總通過一剎那一剎那來思想。現在就要設法來把在我們思想中的私人性的思想和永恆的公開的普遍的思想區別開來。

我們對於規定這區別的標準的努力，最初一定是樸質而簡單的。倘使我與我的鄰居打交道，他說他有一個足可代表客觀真理的經驗。這經驗決不止是他私人的感覺。首先我就會問道，要他設法使我也同樣的經驗或我們將承認爲相似的經驗東西。倘使他看見天上一條虹，他就把這條虹看成是客觀的實在的真理。而我則對他所說的表示懷疑，就要他指給我看。倘使我看到了在他指給我看的那部分天空中，有着我馬上加以同樣名稱的那樣東西，我就相信我們兩者有了共同的經驗。當然，這也只是未經學養的常識的看法。經過一番批評性的觀察後，我

們兩人會知道，當我們兩人移動時，他的虹和我的虹，對我們所能經驗的別的東西說，並不明顯地佔據着同一位置。注意到了這件事實後，我們或者先會分別，誰的虹才是實在的虹。等有正確的學養後，便知道虹的根本性質，在我們所同意的實在世界中的表面地位，原是一個觀點。所以虹在自然中的客觀性，一定與其他東西如樹山等不相同的。

從這樣看來，可見所謂客觀性者，指在一定情境下，兩個或兩個以上的人的經驗間，有着明顯的相似點。可這相似點，還待我們用批判的目光來考驗。即在可能範圍內，要比較一下，我們各人，對於經驗對象間的關係的記載。易言之，我們要看一看對象之常住性和普遍性。所謂對象之常住性和普遍性指各人經驗之共同點而言。

這樣，在我們私人經驗方面，就可以發現其中有不同的因素。當我們經驗經驗時，經驗的內容是複雜的。我們私人的心境不同對於經驗的興趣也不同。但有一個興趣是特別顯明。這個興趣也是我們全部自然科學的基礎。這就是我們有「描寫」經驗的興趣。這裏就發生了可以描寫的和只可以體驗的區別。當我在任何利那經驗時，我可以說自己欣賞如此如此的經驗。就是說，我當時所感覺到的如此如此。我或是歡喜，或是憎惡，即使當時苦樂的感覺並不顯著。我的經驗仍予我以一根本上不可言說的價值。價值就是我自己對於經驗的體驗。味覺對於我說有一種價值，顏色則有另一種價值。從萊頓瓶那裏來的一個電擊，是我的一個特殊的可厭的干涉一切其他感情之發的感覺。當時我所體驗到的意味，是說不出來的，與其他經驗也一定是

同的。在這種樣的剎那經驗的不可言說的基本意味中，我們無從考驗我們這種經驗是否與他人所共有。真正的同情是與他人共受最基本的意味，可能有關於同情，我們將在下面討論。目前我們暫以我們的基本意味為不可描寫的，把牠們看成為私人的和個人的經驗之最顯著一瞬，這種經驗只表牠如何地入於我心不是客觀的經驗。

在另一方面，我們經驗中有某種因素，可以看成是客觀的，可以描寫的。當我在一燈光黯淡的房間中的無數帽子中，拿起我自己的帽子時，我對於這帽子發生的感覺，只是一種個人的感受。當我拿起我自己的帽子來時，我只藉感覺才知道這是我自己的帽子。至於我「如何」知道這帽子是我的，我就說不出來。可是在另一方面，我發現我的帽子比當初我掛牠時，掛高了一級，牠被掛在屋子的左方或右方，當我拿牠時，鐘鳴十下，這些經驗，在我以為都是可以描寫的。我能說得出牠們的意義是什麼。不論別人是否像我一樣能感受帽子。但這些經驗，則是大家可以有的。

可以描寫的經驗有兩個特徵。第一個特徵，描寫經驗的人可以任意複演那經驗。所謂描寫，無非是自動地把一被描寫的經驗，全部地或簡縮地複演一過。當描寫者複演一經驗時，他自覺有能力支配此複演。感覺是限於一時的，而描寫早就包含有在吾人自己生活中能時時會通的意思。這就是上面我們以之為外在真理一特性所謂常住性的部分解釋了。

可描寫的對於我們有一種常住性，可描寫的經驗的第二個特徵是在這種意識的統一中，允許

我們描寫其任何刹那的內容感情的關係，一定屬於某種形式之下的。用專門的術語說，這種經驗一定可歸於經驗的「範疇」下面的。所謂經驗形式，指我們的經驗，一概包含有時空的觀念，即我們所感覺到的，一定有形狀，大小，綿延性。所謂經驗的範疇，表示我們的經驗必具某幾種性質。因這幾種性質，我們便可說出來我們的經驗包含一個或幾個感覺，是相同的或不同的感覺，即我們能用質和量來說明經驗。在自然科學中，還有許多別的這樣的範疇，不必一一列舉了。凡無形式的，未經範疇化的經驗，單就其樸素的表面來看，單從我們暫時的觀點來看，那經驗只是一個私人的感覺。這感覺並不顯示其為外在真理。至於有形式的範疇化了的經驗，就其能被描寫說，則容易顯示其為外在真理。患傷風後的那種沮喪難過的怪感覺，是無法被說明的。倘使你也患過傷風，你才能有這種感覺。但我永不能十分確定你是這樣的。可是能用幾何的圖形、數目、時間、長度、形狀、或規律來規定的經驗，我可以說得出來。如「鐘鳴十下」，「向右兩呎」，「風雨有規則地來復，有時候繼之以溫度計之迅速下降」，凡此一切都是可描寫的經驗。——當然也不是完全可以描寫的。因為在這些經驗中，也都有着最基本的聲音，形像，及其他不能描寫的基本意味。可是就牠們表示在時空中的一定的關係，這些關係又經過範疇化（如數是規律再現相似等）之後，那末便成為可描寫的了。這些經驗的關係是在我們的控制之下，我們可以任意例證牠們的標準例子。所有這些方面以為是在說一外在的實在了。自然科學的王國即在此。

總之：（一）倘使一個經驗過去後，我不能清楚地回想起來，這經驗便是不可描寫的。反之一個經驗過去後，只要我的記憶力未損壞，我可以用經驗中的普遍因素，把過去經驗複演出來，這種經驗便是可描寫的。而我所能描寫的也只是那可以爲我記住而想得出的那一部分經驗。（二）我之所以能複演經驗，在每種描寫的情形中一定由於我發現了這經驗中所例證着的類型或範疇。（三）只有在可以描寫的形式中藉我們經驗以表示的，就我們所討論的來看，才是客觀的，普遍的，共業。不久之後，我們就要修改這個定義的。因爲有種客觀性真理，是不能被描寫出來的。現在我們還沒有發現這一類的真理，所以我們不妨說可以描寫的事實和客觀的事實，是一回事。自然科學的工作就是「描寫經驗世界」，而實在，就此而論是可以描寫的東西。

現在回頭來看一看那樸素的意味世界。研究一下感覺世界和描寫世界的不同所在。我們似乎可以說，在很多情形中，最樸實的感覺，往往有着無形式，未經範疇化的特性，因此牠們即使是最高的，可是是私人性的。就此而論是幻想的。反之，像我們所謂自然那樣的最無藝術價值的事實，雖然在我們看來，感人最少，可是因爲牠有着可以明確規定的性質，合乎描寫的條件，在時空中呈現，依從範疇，乃得列入於客觀事實之林。自然科學之所以可能，也是這個緣故。我們在上也已經指出了兩者的不同所在。可以描寫的經驗是人類的共業。一個人只要知道了這經驗，而又能保持其記憶的話，便可以想得出牠的性質來的。也可以把這經驗，告訴給鄰

居聽。並且也能確定，若別的理性體果能在世界秩序中佔一席之地，則不管其內在感覺如何變色，也必能經驗到這同一的經驗的。在另一方面，凡不受時空數量及別種經驗形式規定的經驗，一旦過去之後，就像「過去了的一天的溫柔恩寵」一樣，再不回來了。當牠在時，也像「那眼淚，那懶洋洋的眼淚」，「我不懂得牠們是什麼意思」。牠是像：

「那樣，在春風中的感覺呀，

「是難得相會的情人的感覺呀，

「也只有年輕時光，才能聽得到的聲音。

「像是昏黯燈光下的淚痕斑斑，

「使那高興花朵之容光煥發也爲之黯然無光的感覺，

「這感覺一去不復返，

留着這住人的地球，一冷清清，

在我們人類世界中，這種樣只能感的東西，特別顯得變動不居。席勒詩中的一切可愛內容

也是這樣：

「呀，上帝呀，我爲什麼無常呢？美好的東西這樣問着。

「上帝說，你仍要把無常弄得美好！

「愛情，青春，花朵，都知道自己的命運。

「大家都走這條命運之路，哭泣着，離開上帝的寶座。」

那能描寫的原子從此看來是實在，同時能永存。可是年輕愛人們的高潔的情緒却消失了。但若實在的定義有補充的必要，而感受也像詩人所期望的那樣能變成有永久的意義，那未感之為感一定不只是剎那的存在之感了。這感一定是超時空的存在，在水恆中之所感了。正如席勒告訴我們的那樣，「只有從來不曾」在我們時間世界中發生過的，才能「長生不老」。他當然指感受的實在而言，這種實在不是物理性的實在。或者，那永恆的感受是屬於那不死的靈魂，那靈魂活過了一切過去剎那的愛情。

「甜蜜的春天，充滿着甜蜜的日子和玫瑰。

「像一隻盒子，裝滿了甜蜜。

「可是我的音樂表示出，你有你的下場

一切都得死亡！

「只有一個甜蜜的崇高的靈魂，

「像常綠的喬木，沒有花開，

「但縱令全世界淪為泥炭、

「牠仍挺然生長。」

或是在一種自由精神的社會裏才能分享到這永恆的感受。但將我們會死的人說，那樣的永恆的

感受，老實說，只是一個理想。我們能否，在某種程度中，分享到這樣的感受，還待考究。這也是有建設性的哲學中的一個最深刻的問題。目前我們所得到的暗示，是說在這可以描寫的外界實在，和非實在的內在感受之區別中，我們經歷着我們有限性的一場悲劇。我們的描寫意識冷冰冰地，無動於衷地致力於我們經驗的形式的相對普遍的結構，好像因此倒能把握住實在。譬如數目，原子能在時間中不滅。而在另一方面，使我們的刹那生活，成爲這樣可親的感受性，雖有價值，却無從描寫，因而根本上是私人性的，無常的。這樣一來，科學便成爲那末冷酷，事實便成爲那樣無生氣，而有光有熱的感受世界却好像又是幻想的空虛的。

「親愛的朋友，一切理論是灰色的。」

綠色的是金樹的生活。」

至此爲止，我們總算分析過了外在秩序這個詞的暫時定義中，所包含的主要性質。現在從這些性質推論其後果。現在我們更清楚了，從我們人的觀點來看外在秩序，牠一定是一個很完整而有普遍規律，秩序井然的世界。這世界一定得有確定的形式，受範疇的規定，有別於刹那的任性。也惟如此，這外在秩序才能被描寫。也惟如此，我們才能把意識生活之某一刹那，在有限的存在的條件下，傳達給別人。這外在的和自然的秩序開始表現在牠的完全特性中爲一可描寫的世界。並且勢所必然地，在我們經驗中，表現成爲一永恆的必然的世界。對於描寫說，形式和範疇是非有不可的，牠們表示秩序與類型之固定。」

另一方面，在我們的討論範圍以內，可能有另一種想像得到的實在，這種實在雖與自然秩序不同，但從邏輯方面看，也是可能的。此種實在即我們稱之為感應世界或體驗世界的實在。假定我們人類的溝通是另一種類型，假定我們全人類生活的所有剎那可以直接地為我們大家共同去感受——那末我們所能及的真理世界，除了其可描寫的世界外，一定還有其另一面。我們可以設想萬有都能注意於牠們與真正自我間的關係，萬有的共同生活，從而是一種在精神上有密切溝通的生活。而每個人的經驗好像公諸大眾的一本書那樣。易言之，我們可以設想，所有存在都能充分了解別人的心靈，那末他們與他們的精神世界的關係，決不同於我們與我們的自然世界的關係。他們的世界是「許多靈魂之一不可分的靈魂」。這種真理是普遍性的真理。但不必我們去加以描寫的。我們當記得黑格爾的獨具一格的共相理論，在那樣的精神世界中，真理就是黑格爾式的共相，而不是比較抽象的普遍型的共相。在這種存在的經驗中，當然仍舊會有形式和範疇的。但關於形式的必要，會是另一種的了。在那個世界中，每個人的經驗會直接地有機地和所有的人的經驗聯起來，而在溝通彼此經驗之前也不必先用抽象的形式。當威多利那過去後，世界會為人忘却，也不至於把居人的世界，丟在冷清清裏。因為在那個自由的精神的世界中，每個精神能任意重溫其自己的過去的經驗和心境。他們能直接認識全部內在的和全部外在的世界。在那世界裏，萬有，有一有機的溝通形式。一個人的一切思想，可以直接地變為鄰居的思想的對象。在這情形下，所謂外在和內在的區別已不是定論了。一切經驗是可感受的，精神

性的，有意義的。但在我們普通的人類情況下，那種心心交流之感應境界，是拒絕我們的。我們說我們有一共同的對象，共同的真理，及事物的同一性，只能指這種意義，我們可以把我們的利那經驗的內容用模擬的形態或流行的語文描寫出來，以傳達於旁人聽。這樣的經驗我們就算我們的永恆的外在的客觀的經驗了。因此不論客觀世界以如何的形式呈現於較我們為自由的精神之前，也不論牠最後如何地呈現於自足的自我之前，對於我們說，牠必弟一步，呈現為一有形式有範疇的經驗世界，也即一有秩序的共相世界。因為只有有秩序的共相世界才是可描寫的。

四

我請求你們反省一下這很曲折的論證過程。我已常試為人類經驗中的真正客觀因素下了定義，以與私人性的主觀因素相區別。我們暫時為自然的實在下的定義是對於我們人說「我們經驗中的可以描寫的東西」。我們為自然科學所規定的工作是「經驗內容的描寫」，我們為自然下的臨時界說是「可描寫的世界」。既然只有有形式有範疇，有共相性的東西，才能被描寫的，我們便說，這描寫的世界一定是一嚴格的必然性的世界。

在另一方面，我們曾用假設的口氣提示一個意味世界的輪廓。有機自我在其全體性中，可以一覽無餘此世界。或在我們想像中的精神性探求心靈生活的人的社會也能分享這世界。這個

世界中的共相形式是黑格爾所規定的那種形式。牠可以不受我們在自然世界所有的必然形式的束縛。牠可以整個兒是一個被意味性理想所鼓舞的世界。但牠仍舊是一個客觀真理的世界。因為在這世界中，每一個體，每一意識刹那仍會發現有別的可不是外在的事實。

現在我們回過頭來看看那描寫的世界。關於意味世界的實在性，尚沒有經過我們來坐實。我們一定得更嚴密地來研究一下這描寫的世界。這世界，我們早已看到，是我們的科學能在其中有效準的世界。

關於這個經驗性科學性的世界，有一個熟知的哲學問題待我們來解決。每個人都知道，科學假定自然世界受因果律的規定。那裏自然是普遍的。同時，某種清楚的先驗的原理稱為公理者，在這世界中也是有效準的。現在這是老問題了，經驗科學何從得到這些先驗原理的？你們記得休謨懷疑過「我們的必然的聯繫」那個概念之起源。你們也記得關於內在觀念的爭端。你們也記得康德的「範疇之超驗的推演」。現在有許多科學的哲學家，不自覺地循着康德的足跡，一步步得到與他相同的結論。在我自己也認為說明公理的理论是對的。雖然要把這點充分發揮出來還得做許多工作。依照這個觀點，自然科學有這末樣一個假設，即呈現在我們經驗中的對象，可以被我們用普遍性的名詞來描寫。不論對象是「物」是「事」都是一樣。可描寫的事物，一定得在時間和空間中，呈現在我們人類的面前。因為這些經驗形式，實際上便是我們意識的形式。我們必得利用這些形式，以之為描寫的基礎。抑有進者，我們的描寫為要能對所

人類發生效準。我們的描寫形式必得是普遍性的東西。我們無從描寫特殊的經驗，如席勒所謂「在春風中的感覺」。那是要你去感受的，因而那也不是科學經驗的對象。並且要描寫經驗，我們必須化暫時為永恆，否則所描寫的，不能獨立於刹那的意味內容。因此我們一定得用不變的形式來描寫經驗。(如原子，原素，媒介等，總之是實體)因為經驗世界瞬息萬變，我們必須(一)涉及假設中之實體的時空關係的變化來看經驗的變化。(二)在可能範圍內涉及普遍的規律，以規定變化方式。所謂實體常伴那個公理，其簡單的意義是這樣的：我們既能把自己的經驗，描寫給不在該經驗中的人聽，那末在這種經驗對象中勢必有許多因素。獨立於我經驗對象本身時的特殊的時候。我們在事實上，也假定任何人在任何時間能經驗到同一事物，那就表示這事物是不變的了。除非任何人能在同一時間或在任何時間經驗到同一對象，否則這對象便不成其為共業。而我所得者，只是我私人的感覺而已。在我所經驗到的變化中，只要包含有存在於時空中的實體的關係的變化，那末這變化就是可描寫的了。這種常住的實體必被假定在時空中在着。否則我們便無從描寫不變的變化類型。由此看來，事與物都可以是經驗的科學的對象。即可不受利那性經驗的私人性。因果公理便是使事變成為可描寫的事變的公理。這種事變一定是實在的，公開的，不只是為私人所感受的事變。所謂「自然之統一性」公理，就是：一個事變，一旦被描寫出來了，即化為普遍的形式，永遠成為可描寫的了。倘使一個事變，有一種型式，可以成為任何人的經驗的對象。那末這事變便是有普遍性不變性的事變。這種不變性和普

遍性就是事變的規律。誰經驗到了這種型式的事變，誰便可以看出這事變的型式來。否則變化無常，無法普遍溝通，這種變化只是感覺而已。

我是很獨斷地來說明這些思想的。現在簡單地解釋一下。但仍不能算是證明。

第一，所謂自然科學的公理，所涉及者是可以描寫的物和事。關於處女的任性，和一般人性中的偏執是沒有公理可說的。自然科學的公理所涉及者是數，空間，時間，運動，力（用此類詞的專門意義）等。凡此都是可以描寫的內容。

第二，最可靠最普遍的公理，都是可以描寫得最完全的內容。一切存在，只要像我們一樣能計算，便都會得三加二是五的結果來。或者天使不能計數，倘使他們能數的話，這公理對於他們說也是真的。倘使有一個天使陳述他的經驗說他有時候發現三加二不等於五，我就立刻知道這天使有些靠不住了。我之所以能確定這點，那是因為我之描寫三加二，完全不受私人的感覺的影響。因而我能知道牠得這樣完全。我也知道，當我計算三加二是五時，五是他們的本身的構造，而不是我私人性感覺的任何部分。我所感覺到的，可能是隨便什麼東西，是音符或是粉筆痕迹，只要我計算，我一定會得到這結果的。數之爲數，可以在我計算時，任我的意，把牠複演出來，數不是我的感覺的內容。牠們的確「在」我的經驗中，但不是剎那性的經驗。

關於幾何的公理，現在沒有時間來討論。我們說些具體的事例吧，仍以舊例「一切人是要死的」的原理爲例。這當然不是公理，這是歸納經驗的結果。我們爲什麼能這樣確定呢？倘使

上述的天使，告訴我們說，在他的經驗中，有人活到了千百歲，在他看來這種人是不死的，那末我們如何回答他呢？倘使我們對於那天使，本來是很信任的，我們就不會冒昧地去反駁他。我們自己先反省一下。經過反省，我們可能對他提出什麼樣的公理性的答覆來呢。很明白的是這樣：「倘使」那天使的經驗是實情，那末這天使所稱呼的人，一定與我們所稱呼的人，有共同的描寫形式了。那樣的答覆很可以看出科學假設的性質。倘使任何人是一個實在的人，不是在夢中的一樣生物。那末他一定會有某種公共的確定的可描寫的性質，這種可描寫性可以被我們用普遍的名詞說出來。而這種描寫一定能貫徹始終而有效。這描寫一定包含有實體及實體間關係之變化。這變化也一定有着可確定的形式的。若在這些變化的形式中，有着這人將來要死的一點，形末任何能被描寫成爲人的那樣存在，也一定有着要死的一種性質。我們所說凡人必有死那個命題，無非表示這些意思。而我們所能知道的，也就限於這一切了。此外，我們也許根據了遺傳學的知識，推論說人的後裔，也一定會像其祖先一樣要死的。

再舉一個例。聖經中載着保羅收集木材想去引火，毒蛇從火中出來咬他。野蠻人看着，預料他是要死了。同時還議論他要死的。但是「保羅把那蛇擺脫在火中，自己並不覺得受傷。」因此「他們看了他長久，看他毫無損傷，便改變他們的意見，說他是神道。」從這件事看來，野蠻人的推理當然很粗糙，可是並不可怪。這些野蠻人實在以他們獨特的方式，利用了「自然的統一性」原理，去解釋現象。在他們眼中，那個原理是什麼呢？這也是普遍性的可描寫的常

住的原理。照他們的意思，要描寫一個人，除了描寫他的別的性质外，還得描寫其中一個性質。便是當他被毒蛇咬着時，便脹起來，倒下來死掉。這描寫是不夠精確的，但在沒有更好的解釋時是用得着的。現在保羅不這樣。他被毒蛇咬後，毫不受傷，那末如何解釋呢？他們並不想去改變人的定義。而去用另一個名稱來稱保羅，不稱他爲人而稱他爲神道。在保羅同伴的目光中看來，保羅也是人神之間的那種存在，即天使。天使之爲天使，其中有一個性質，便是被毒蛇咬了不至受傷。在同伴們看來，把保羅收入神道那個類型中去，是太多餘一點。

公理就有這種性質，只要是客觀的事物，就可以用普遍的永久的形式來描寫他。一切事物之實在性就繫在這可描寫的統一性上面。能夠被描寫的東西，其大部分性質，可以根據此統一性而預告出來。一切自然事實可以被預告，因其在假設的前提下被存想。「倘使」在宇宙的這一部分，同樣的天體保持着現在的軌道，而持續地運動，那末我們可以預告明天一定仍有太陽升起來。「除非」在明天以前，有某種可描寫的自然災難發生，（地球由於巨大的內部張力爆炸成爲小片）除非現在在宇宙中進行着的可以描寫的自然變化趨向於這種災難，否則我們一定永遠這樣地預告的。同樣的原因發生同樣的結果，用機械的說法便是某種可確定的物體的一定運動，速度和加速度，有一定的形式，當你數學地精確地描寫牠們時，你會發現一物體系統的某種先在的情形引導出也蘊涵有作爲全部描寫的一部分某種後來的狀態。自然的因果律就是使我們相信，不論我們現在發現什麼自然現象沒有，那樣精確的數學的預告，總是可能的，這信

仰的真正的基礎是看到只有範疇化形式化的經驗，才能受我們的控制，而成爲人類的共業。對於我們以後的思想有效準，對於我們鄰居也有效準。我一定得「複演」我的經驗，否則這經驗便不是普遍的，客觀的。只有將經驗歸納在形式和範疇之下，我才能自造經驗。

現在回到我們說起過的虹的問題上去。我的鄰居有這種經驗，有那種經驗。他又說，他的經驗不是他私人的獨有的經驗。而是一個普遍的真理的經驗。我們說，「很好告訴我，牠是怎樣的。」他告訴我了。他在嚴格的科學的條件下，精確地加以描寫了。倘使他所告訴我們的是在時空中的一定常住形式，表示他的描寫成功了。假使他的描寫不能嚴格化，（正像除了數學以外以其他的科學）我們的結論怎樣呢？這首先是這樣的「你還沒有充分經驗到你的對象，再去研究牠與別的東西的關係。直到你的描寫能夠達到數學式的精確程度爲止。」或許我們的對方，會這樣答覆我們「無論我怎樣研究，我不能達到這樣的精確呀！因爲對象本身是不精確的。並不依照任何規律。牠的行爲也無永恆的形式。牠不是一個永久的一定的對象。」這樣，我們就最後地回答他了：「很好，若照你所說的那樣，那末你的對象，便不是對象，而是你自己個人的感覺」。關於這種紊亂的感覺，我們從康德起曾經說起過。個人的主觀經驗，未經範疇化，因而不能爲他人所分享，所以也不是客觀的。

關於描寫世界，我們要說的是這些。這也是所謂自然範疇之推演。總之，這外在世界是一規律嚴格秩序井然原子和伊太振動，儲藏能力的世界。因此這世界也只是人的世界，並不就是

自足的自我在其永恆中所意識的世界，而是除了用抽象的形式來描寫外，更無別法以溝通之世界。

五

像剛才所說的那個描寫的世界，不能是實在世界之全部。這一點好像不需要我來精確地加以證明了吧！前面那個暫時性定義，對我們的確非常有用。這定義幫助我們規定了精確的自然科學的內容。對我們說，這也是在智識方面發生了很多問題的世界。我們同時也把實在世界的一部分或一方面的內容規定下來了。但我們的假設，並未自以為已經充分說明了一種外在實在，雖然我們信仰着外在實在；也渴望知道外在實在。

在我的日常的經驗生活世界中，我的朋友在着。但在何種意義下，對我說，他是實在的呢？我不能把他的事完完全全描寫出來。我只能描寫他有多高，在空間中佔據着一定地位（我就在空間中發現全部世界）科學也教我們猜想如何才能把他描寫得更真切。倘使有人進一步去研究他，便能把關於他的全部可描寫的經驗事實都經驗到。這種經驗原不是我們的感覺所能經驗的，譬如說他是一團動着的分子，可是我更不需追問分子的結構了。我只知道牠們成千成萬在運動，儲藏在分子中的能力，在不穩定的相互的位置上，不能安定下來。這種活潑潑的能力迅速地不停止地飛躍。他呼一口氣，便有無數分子，離開了我稱爲「他的」那個身體。間時又

有無數新分子補了牠們的缺。他腦細胞的曲折的旋形的無數分子羣特別顯得複雜。倘使我能銳敏地目證這一切現象，那末，作爲觀察者的我便會沉醉在這個「包含許多系統的一個系統」裏，像天文學家當着漫無邊際的天空一樣。他也是時空世界中的一個事實，公開於一切人之前，及天使之前，只要他們也能看他。人家所能看到的他，便是上述的那種形式。但是他之爲他就是這一點兒嗎？不，至今，我還沒有看到他的真面目呢！我所着意的我的朋友，倒不是這分子之迷津，我所着意的是他的智慧，這種智慧可以從他的言語和姿態中看出一點兒蹤跡來的。但最重要的是他對於他自己的「意味」。這種意味雖然像我上面說過的那樣是他自己獨個兒的內心生活，別人無法去代他體驗，可是我所重視的，就是他的這兩點：——智慧和意味。我所佩服的是他的理想，和他的往往比我自己的聰明得多的意志，和爲我所尊重的他的贊成——這些東西都在那裏呢？對於我說，這些都是我所能經驗的關於他的「事實」嗎？是的，我所真正着意的就是這些事實。我想及牠們，或是牠們是像我所想的是實在的，否則，若我弄錯了這些事實，那末，那真正的自我，知道一切事實的自我，一定能知道我所着意的真正對象，在真正的和絕對的秩序中，佔據着什麼地位。雖然，我自己倒不一定能知道這些。他知道我所不能知道的事。有些事實，對我說是事實，但不一定是我的時空中的可描寫的事實。也不是在我的空間中和時間中的可描寫的事實。我在智識世界中所用的形式範疇，對這些事實，不發生效準。我的知性範疇用不到牠們的身上去。可是牠們仍是實在的事實，並且也是我的信仰中，我的思想

中，我的意志中最有活力的實在的事實。

那末這些是什麼樣的實在呢？這些豈不是最熟悉的實在嗎？這些實在與我們的社會意識是絕對地有着關係的。我們的生活若不能與這種實在保持經常的參照，那末我們就難得會說一句清醒的話了。但這些實在豈不能是絕對地超越我們私人的意識，也絕對地不允許我們像描寫自然那樣去把牠們描寫出來。

即使我想限客觀意識於可描寫的意識，我們豈不在事實上，也承認了和訴之於這種樣的客觀的我們的團體的意識嗎？是的，我們無法否認他的意識是客觀的實在。我們在說的是描寫得出的一切真理，但這種真理是我與有這種意識的人一起分享。我自以為與他們所分享的，固然是抽象的真理。但我們之所以能分享，由於我們能期望，他也能以其自己的意識，來發現這種真理。可是他的自己的經驗我是永遠無法去分享的。因為他的經驗，是他私人的，內在的，無法溝通的東西。若是我所描寫出來的經驗，能為他用他自己的經驗，去經驗到，同時他又能用我們共同的形式來描寫這個經驗，這樣，這個經驗才算是一個客觀的實在。所以我們所共享的不是意識，而是表示意識內容之模倣性的抽象性的符號。符號是冷的，沒有可感性的。可是也只有這樣，也只有通過我們的言詞和姿勢，才能把我的活生生的內心所體驗到的內容轉變成為他的溫暖的而有光輝的感受。所以無論如何，這些各各分離的，個人的內在意識，對我說，對他說，都非是實在不可。我必須承認他人的個人性的剎那的，無法溝通的意識是存在，我並

且也企圖用描寫時空的方法來描寫這些獨立的意識。我也要求別人用他們自己的經驗來坐實我的描寫，這一切的意義是什麼呢？

我們是唯心論者，我們早已充分準備好了和指出了我們的答覆。我說我的朋友是實在的存在，我又說外在是存在的，（甚至我們所謂外在存在，只指可描寫的存在而言，也仍如此）凡此種種，都必須先承認了我的朋友本人的體驗，才能說得通。（可是我永遠無法去體驗去描寫我的朋友體（驗）除非我們承認，表面上孤立的和利那的存在，的確有能力分享着唯一「自我」的有機生活，否則這些都是無法理解的。我覺得我的朋友可親，我已着意於他的內心生活了。但是他的內心生活又不能是我的有限經驗之一。無論如何，我想在時空形式下，去探索他的心靈生活，是徒勞無功的。他的內心生活，總不能是我的內心生活。我也無法像描寫其他自然事物那樣描寫出在別人眼光中的他是怎生模樣。那末我所謂「他」是什麼東西呢？不是確定的東西呢？是的，是最確定的東西，雖不是一自然的事實。我意謂着這一事實與我在同一的精神境界中的。只有包羅一切的「自我」才能知道，這個事實與我在怎樣的關係中。我知我的朋友，同存在他的思想中，同時為他的反省而存在。只有他能知，而知能構成。

我的朋友的內心生活，以及我想在描寫性科學的範圍內，以普遍的抽象的名詞來重述的在我周圍的人性生活，其未來面目，都不是可以描寫的對象。可是牠們仍是實在的。因此在某種意義上，我不管我的有限性，而感到自己在一感應的世界中，在此世界中的一切事實仍是堅實

的，超乎我私人的經驗，也不能用空間和時間等名詞來表示，可一定存在於統一於一個「自我」的有機共相了。即使我暫時說客觀的和可描寫的是一回事，但我每一步的描寫都得預先承認這個感應性的精神世界的交流是真的，雖然我們在有限經驗中無法體驗到與別人的意識心交流的經驗。我們與宇宙處在溝通的關係中。描寫世界固然表示了真理，但只表示了，就其為真理說我們精神交流事實的一面。正因爲我們能彼此溝通，所以我們可以對證我們各人關於各種內心經驗的描寫，以知道我們有共同的真理。但若我們不預先承認，這有機的精神關係是一客觀的事實，我們便無法想像我們如何能溝通的。我們無法用描寫自然的名詞來表示這種有機的精神關係，我們只能這樣說：一切精神真正是在一個精神中共存共榮。

六

感應世界的事實，早已使我們在一方面非改變我們關於感覺世界的定義不可。最初我們說這個世界根本上是一私人性的感覺世界。就我們自視爲限的時空中的存在說，那感受的事實的確限於私人性和內在性。但我們進一步發現這感覺世界不像我們當初所想的那樣孤立。也不像其在時空中，他一定得被看成的那副樣子。那外在的朋友，原是時空中的一個事實，只當他的內心生活外在於我時，我才說他是實在的。但當我真真正正與他相溝通時，我們便是同一感應世界中的一分子了。在這意義上，對我說，他之所以實在由於我們是在一個自我中統一着的緣故。在這個

有機統一中，精神世界的各分子，已不再「祇」是單一的分子了。我早已體驗到我們剛才才認識的那個感應世界的普遍感通性了。你若單從外面來觀察，那末這世界的各部分永不是人類的共業。牠們之間的關係有另一種形式。牠們是沒有「窗戶」的。（像來布尼茲就以爲靈子構成了有限事物的世界）其實，只當我們在時空關係中，執着有限觀點時，才把牠們看成是無窗戶的。真正說來，性們從上面受着反省自我的照射。在大自我中，牠們活着，動着，而存在着。就我們都是「自我」之一部分而論，我們彼此間的關係，正像我們每個人自己每剎那間之關係一樣。我們生活中之每個剎那，在時間中原是分開的，正像各個自我分開着一樣。可是在反省中，我們的各剎那在心中溝通了。我們在一剎那之間把握了整個意識之着意所在。這種意識本來只是在別剎那中是半連續的，我們在一剎那之間糾正，溫習，或是重述牠們。但從時間的觀點看來，過去的觀念應該早已過去了。所以我雖然只是大我的那樣小的一部分，可是我早已有大我的囊括一切的那種超越性了。我能「瞻前顧後」，在一個思想中，統攝了許多在時間中的經驗。這種超時間的意識比了每一數學性的剎那所包含的要多。當我們共同討論一個對象，而發現我們都好像是那囊括一切的大我的一部分時，我們和大我與較大自我發生的關係，正像當我自己反省我自己的着意所在，反省我生活中許多剎那之關係時，我之許多有限剎那之意識與整個我所發生的關係一樣。

所以感應性界世是反省性的公開和聯繫，那種公開性和聯繫性，是描寫世界的任何真理得

以成立的預先假定。倘使我不能真正地和我的鄰居溝通，不能意會到鄰居的着意，那末任何描寫都無法成爲真理。若經驗而無真正的聯繫性，便不會有真正的相似也不會有經驗之可描寫的普遍。沒有感應的事實，便不會有描寫得出的規律。沒有作證的雲，沒有公共真理作證的抽象和梗概，破壞了感應世界的有機的和會通的統一性，可以描寫的對象便消失了。「原子」「腦」「太陽」和「銀河」便不成東西。倘使你否認可以描寫的互相溝通性，至少你還可以想像得到存在，牠的溝通，是可以直接地體驗到的，譬如母鳥與其巢中的鵲，彼此無法用描寫性的符號來交換思想，但仍無妨其心心相照。所以科學的世界必先假定精神的世界。自我的統一性澈底他是自足的，因而是感應的。

也並不是一切感應，都是不可言說的。全部「道德境界」就得預先假定道德工具間，共有一種確定而可以表示得出的體會性。一個人的道德生活，便是「體貼」他人的生活。描寫的現象或可幫助相互間之體貼，但永不能保證此體貼必獲實現。但只有相互體貼時才有道德生活。康德說實踐理性澈底地是「體會」的，但並不因此就說道德生活只是感情用事。反之道德生活正是真我澈底反省理性化了的生活。道德律決不是自然世界中的外在實在。你無法用視察和計算，像描寫萬有引力那樣去描寫牠。但道德律仍然毫無遜色地是一真理。——是在有限世界中體驗得到的普遍真理，有限的理想與掙扎的普遍的感應世界的真理。牠們都是內心中的事實，但這種事實全體客觀性的事實。所以體驗的境界是較深刻的實在。至於與之對立的可描寫的世界根

本上倒是人類有限觀點下的產物。

可是可描寫的世界並不因此而不實在。牠只是有限意識看這真正的和精神「自我」世界時，必定會有的表現。我們以有限的存在的資格在時空的形式中去經驗這世界。我冷靜地因普遍性的形式，告訴我的同類，這世界是怎樣的，康德理論中之永恆真理就是這點。

在我們現在已研究這實在世界的兩個方面之前，我們豈不需要把我們因知道了這感應世界的性質後，而轉變過了的觀點重說一下嗎？我們知道，用到這感應世界上去的範疇並不是抽象的形式的描寫。但仍然是範疇。牠們是「自我意識」本來面目之「範疇」。當我們描寫自然科學之對象時，我們所注意的是這對象的結構，而我們的本分是在於撇開我們自己，單純地生活在建設性的模倣過程中。藉此希望能把握這對象中的常住的東西。可是在意味時，他就說，「對我說，這事物是這樣的。」因此最初，我們以為感受好像只是每個自我意識的一種私人性的感覺。我們最初以為感覺只是每個自我意識的一種私人的運用，因此一個自我的每一小部分宣告自己是一個存在，可是與別人不相干。可是現在我們懂得更好了。真正的客觀的普遍的意味，就像保羅的博愛那樣。這仍舊是自我意識，並不因牠所追求的不是牠自己的東西，而是一個真理，所以不是一自我意識了。普遍的客觀的意味代表了一切有限事物和經驗必須預先假定的精神的自我意識。他的體驗的確是他自己的體驗，因為他是獨一的，無有其匹的。我們都是他的一部分，也因此我們彼此是息息相通的。

普遍性的感應，也得有範疇。牠們是什麼東西呢？牠們是自我意識和有意義的世界的範疇，是切膚相關，是每個有限意識因別的意識，而獲得其自身的真理和意義的範疇。在這境界中，思想仍有其外在的對象，思想與對象也仍在關係中。這境界裏的有客觀價值和目的的範疇，是有效準的。因為自我意識在這境界中以價值賦予事物。自我先從一個觀點來看事物，再從另一個觀點來看事物，然後加以比較論斷。所以感應的世界是理想性的世界。在空間和時間中，你找不到理想和價值。在那裏你只發現堅實的事實。有限意識，判斷和了別空間時間中之有限存在的有限意識，只是有限價值的源泉。這種有限的價值，在時空世界中零零碎碎斷斷續續表示出來，只有永恆的意識，在其超乎時間的完整一體性中，才能把握到有永恆性，有規範性的永恆價值。

用在描寫世界中的範疇，不能用到就其在其自己中來看意味世界中去。這意味世界固然是實在的，但在意味世界中，沒有物理的必然，也沒有自然的因果聯繫的部分。我們之知道此點因為我們發現自然的必然性和自然因果律的性質。甲和乙是在時空世界中兩個分離的存在時，他們若想以經驗性的言詞來相互溝通時，他們必定會發現，每個人的經驗世界是一個順從科學範疇的經驗世界，其中有一個範疇便是自然的必然性。但當甲忖度他所謂「乙」的內在生活的意義是什麼時，他發現有一別於他自己的自我意識。他必定認為此別於己的意識非是實在不可。可是這個實在，是不允許我們來加以描寫的。甲只能描寫乙的外表，但無法描寫乙的內心生活。

的內在意味。要想把自然界通行的因果範疇，用來說明乙和甲的真正關係是徒勞無功的，對的，甲的身體的變化，使乙的身體發生變化。這裏當物理的因果當道時，用得着因果律這一個範疇。可是甲和乙的身體，是時空世界中的可以描寫的現象，只有可以描寫的現象才發生因果關係。可是甲和乙的真正的關係，表示他們是一個有機的，包羅一切的「自我」的內在意識中之一部分。這自我具體表現其人格於每個小我身上。甲和乙僅其兩例。當一個人體貼到別一個人的生活時，他們就共同生活在他之中。所以我所想到的別一個人，並不是我的思想的原因，而是我的意識的體驗對象。當實在的事物在感應的關係中時，牠們所在的關係不是可描寫的關係。所以精神世界的本體並未「使」我發生任何思想。我便是他的有機全體的一部分，所以我有資格想這樣想那樣。我愈是一個「自我」，我更多更深刻地知道他的真理，整個兒地說，自我的世界並無什麼原因來影響牠。他所有的是他自己的自我知識，他是由反省的自我意識所構成的。此自我意識在自己中，爲自己而存在。因此自我世界澈底地是一個自由的世界。其意義就在於他有時這樣地表現他自己。沒有外在的東西能做他的原因，或解釋他，他自己就是他自己存在的解釋。

關於這一切話的證明，我要你們去參考我上一次講得很簡單的那個關於客觀真理的性質的分析和牠與我們的關係的說明。在對象與思想的關係是很成問題的關係，是蘊涵於我們生活之每一最小的肯定中。而此關係之所以成問題，由於我們預先假定，一定得有原因，我們的經驗

才成爲經驗。我們還想爲這「原因」想出許多性質來。實在這種想法是錯誤的。真正說來，除非我先信仰外界對象是存在的，同時相信我們的思想對於牠們是有效準的，否則我永遠無法說規律，說原因的。我的思想的對象，不是我的思想的原因，而是呼應我思想的真理。我說一杯咖啡可以促進我的思想。即表示咖啡能刺激我的神經中心的活動，可是我的思想的對象不一定便是咖啡。我的思想對象可以是關於我的同胞的情感，或別種事物的性質，或是這個演講的準備。對象與思想的關係不是物理的關係，而是一邏輯的感應的關係。——只有我與包羅一切的「道」所發生的關係，才能解釋或表示這種關係。這個情形是典型性的。然而因果關係存在於某種對象間。並且也是對象的性質的一部分。只當我把一對象，看成是可以被抽象地描寫時，這對象才與別的對象發生因果關係。當我說原因「使」我怎樣怎樣，便表示我自己不視我自己爲內在的體驗的內容，而只是把我自己看成是可以描寫的一個外物，看我自己爲萬物中之一物，存在於時空中，公開於一切人之前。「咖啡促進我的思想」只是描寫一件自然的事實。這件自然事實主要地是一種可以描寫的一種關係，如某種鹽類使我身體發生了生理變化，在血液中使我的神經發生了變化。可是在我飲了咖啡之後的內心生活，則是這個事實的體驗的一面了。

七

最後的「一面」兩字，表示我們現在多麼接近所謂「一元論」者的思想呀。事實上，在唯

心論者的眼光中心靈材料說的全部理論是不能令人滿意的。可是唯心論者只要將克利福及其他一元論者的某幾方面的說法去掉，代以唯心論者自己的對於事物根本真理的看法，那末「兩面說」那個理論變得明白而不可避免了。倘使我們能利用一元論的形式來解釋現在這學說就好了。可是這樣一來，我們使得從新的觀點來檢討一下我們的全部例證：

重說一下，我們認為真正的世界是「道」的思想系統，牠的統一性是一反省性的，自我意識性的，因而是體驗性的。在其最深刻的真理中，決不是一描寫性的統一體。我們之所以能够意會得到此本體，正因為我們自己意識地合理地透進去而形成了他的一部分。所以就我們的思想有內在的統一性言，就我們與我們的同儕能有所溝通言，就我們能準確地把握外在秩序的意義言，我們是處身於一個具體表現道的感應世界之內，而為其中的一部分。

從另一方面來看，一旦認識了我自己為有限的存在，認識了我們各人為不同的體驗中心，從而認識我與同儕「有別」，我只是真正「自我」的一部分，我們就覺得我們自己的內心生活，私人的世界是不同於別人所體驗到的生活的，也是不同於知道一切的世界意識的普遍生活的。現在就發生了一個問題，我們在我們的有限性中，所能够顯示的普遍性真理有「多少」呢？回答是我們能描寫給別人聽。同輩別人在他們自己的經驗中能體驗而坐實的有多少，那多少便不是我私人的東西，而是普遍的內容。我們會努力想說明經驗的內容。我們利用了時空的形式和理論科學的範疇，經過了人類描寫事物的長期的共同努力，我們遂有了今日的科學世界。但進

一步問，在什麼意義上，這描寫的世界才算是實在的呢？唯一的回答是，只當牠真正是「道」的世界的一方面，這一方面可以爲有限意識以空間和時間形式及經驗科學的範疇表示者，才是實在的。只有作爲這樣的一面，自然的世界才有一實在性。因此所有牠的規律，牠的必然性，牠的因果，牠的統一性，不是其內在性質的未來面目，而是這性質的外表。倘使我們能如「道」那樣，一瞥之間，把握了全部真理，我們便能看清楚現在我們看不清楚的一切，我們便會知道這感應世界，當其在我們有限經驗條件下被了別時，爲什麼和如何地只能看成爲一物質在運動中的世界。可是，就此點論，我們早知道物質運動的世界只是真正的和體驗性世界之外表的一面。實質上，那也便是我們全部哲學思想深入於此問題後所得的睿智。所以我的朋友的頭腦，及其體內無數分子，只是我的朋友之不可爲我所及的內心生活的外表面。就我們把牠翻成時空現象我個人的經驗的文字，說便是這樣的。所以我的朋友的內心生活，並不是另外一樣東西，像有人稱之爲靈魂那樣閉關於其身體中的一樣東西。不，他的整個兒便是一個實在。當我着意於他的自體時，我無法把這實在描寫出來，我所見和描寫的只是他內心和意味生活的自然的現象面。至於他之存在能爲我所經驗，是由於不能從人的觀點作進一步解釋的，和我在精神世界共有着地位，我們兩人間有精神性的關係的那個事實。因此關係，我們才能用間接的方式，互相溝通。至於他的內心生活和發生的關係，當爲他的自然機體所象徵。那是因爲我的本性只能知覺和描寫在時空中所表現的東西。只有這套特別事實，才能把他的內心生活，表徵給我們看，又是對於我們人類說，

一最後的問題了。至於內在的情感，爲什麼一定得在時空中，表現成爲由無數飛躍分子構成的神經中心，那只有「道」才能知道，我們是無法知道的。可是實在的兩面性，是一個確切不移的我們的經驗的真理。那裏是我的朋友，他對他自己說，是意識的，能體驗的。可是對我說，這體驗生活所顯示於我者只是把他看成爲「在運動中的物質」。「這」是可以描寫的，這裏我們「只」有兩面性的事實。至於爲什麼一定有此兩面，那只有「道」一定知道。對於我們說是一問題。但對完成了我們的東鱗西瓜的睿智的我們的真正自我說，則不是一問題。

所以我們的學說，不像別的形式性的兩面性學說那樣，以爲在世界上，有一種神密的，根本上是不能測度的，有着心的和物的兩面的實體。而我們的學說要進一步問這實體是什麼。他是「道」的意識的生活，我的朋友是具體表現「道」的一例。我和他是在感應的關係中。我們也不像心靈材料說那樣，以爲我的朋友是一團以心靈爲質料的原子，以爲這原子團對我的心靈質料原子團發生着影響。相反地，我們的學說以爲我的朋友與我發生的關係主要地是能感應的關係，不是物理的關係。他並不是我的什麼因。他的身體的確影響我的身體，不過這是自然界的事，不是內心生活的事。我與他的真正的關係是「道」的睿智，反省地構造我們相互之間互相關切。因爲我們是一體，所以我的朋友根本上，不是在自然現象世界中的原因。他既非物質亦非能力。他的思想不推動什麼分子。他對我的感情，不激動我的分子，也不使我的身體四肢運動，也不放送自然的能力。他的機體，在時空中所表現的機體，只是他的內在的能體驗的實在，可

描寫的表面。而其機體產生於我身上的物理影響，也只是我們精神性和感應性關係的可描寫的表面。他的物質與能力，他的神經震動，他的供給能力的分子，他的事業和牠們的物理影響，是他作為世界秩序中一部分的現象面。他的心靈並不影響他的身體。他的身體只是把他的心靈譯成爲很不完整的空間性的描寫性的文字。由他所發動的物理原因，必定是他的身體部分的事。因爲一切物理性因果，只是把事物的內在意義譯成爲描寫物體間外在關係的名詞。那真正世界（即感應世界）與現象世界（即描寫的世界）間的關係並不是因果關係。我們爲一個視察者，以人類共用的形式，和理論科學範疇來解釋真正的世界時勢必看到在這樣解釋下的世界中，有嚴格的因果律。但這規律只是較深刻真理的表象，也決不是此真理的物理性後果。這深刻真理本身不是原因。牠只是那樣的真理，爲了便於描寫，一定表現出這樣一面來，這一面中便有我們所謂因果律的那種東西。我們就利用了這套東西，很不完全地來說明這一面。

八

說到這裏，我們可以進一步，來討論三個更深刻的思想問題，以說明我們的兩面性的理論。第一個思想討論自然世界與我們人類意識的關係；第二個思想討論自然演化的實在性質；第三個思想，討論自由問題。

根據兩面性的理論來看無機世界的事實，必然會看到這些事實，就其爲實在言，一定也有

牠們自己的內在的和體驗的一面。關於這一點，我們沒有時間多說。其實這是我們從前所說的話，自然會有的釋理。

當我說星辰和物質，空間和能力，永遠在消耗其自己，我是把牠們看成實在的東西，才那樣說的。否則牠們只是我的私人的經驗。倘使我們現在以人類的共同經驗做担保，假定在這些熱的星辰中及冷的空間間，有一種普遍性的實在，那末這種實在應該是什麼樣的實在呢？在其自己中，對其自己說，牠一定是一種體驗性的實在，我們可以像叔本華那樣稱之為「世界意志」，也可以像黑格爾那樣稱之為「普遍性的自我意識之思想」。但我們着意這種實在時，並不表示我們承認，第十講中所舉出的那種在自然世界中的矛盾，非有不可。這些矛盾之所以為矛盾，由於我們假定了空間和時間本身是外在的和實在的，用牠們來解釋天體世界之自然歷程所致。現在我們有了一較深刻的睿智。自然秩序之對立性再不能恐嚇我們。對立之發生，由於我們想在我們人類的時空形式中，來表示事物之全部感應系統所致。在我們面前具體表現着「道」之秩序。我們想描寫牠。我們的科學便擔任這件工作，可是我們描寫到最高的綜合階段，遭遇到困難。這意謂着什麼呢？意謂着我們的描寫性科學，的確（從其工作的一個方面有）只是在玩着真理「海邊的石子」。因為時空世界的形式，不能給我們關於全部世界歷程之統一的和可知的定義。只有自我完成的才是可知的。而我們的自然世界，在無窮的時間和無限的空間中，既不是自我完成的世界，也不是循環歷程的世界。牠只是真正世界之一面，也必然會是支離破碎的一

面。比我們更高級的存在，可以有別種形式的描寫科學。他們可以根據於另一種形式的時空意識，即非歐式，的三量向的空間，或以一四量向或更多量向的空間，和包羅了我們所謂時間的形式的時間來描寫出世界歷程如何地回歸到其自身。我們可以把這種樣的較高級形式的意識，看成一種可能用這種形式便可以把高級存在所看到的全部現象界，充分描寫出來。可是，我們，因我們的限制，只能知道「自我」在其自身中一定有統一性。——此卽在世界概念下的感應性全體。我們說他是無限的，我們的意思不是說他是模糊地無限，從而無論我們能想到他多少，永遠還有更多的可想。反之，他所知道的自己是整個兒的一體。因而也是在永恆中完成了一體。否則他便不成其爲自我了。因此像時空的那種無止境的無限，無窮的無限，永遠不能深入於自我的全體。時空的無限性，沒有能把他的真理充分地具體地表現出來。他的無限不管是怎樣的構造，一定意謂着自我的完成。因此當我們接近了討論時空現象的科學的限度時，我們立刻得到警告。說在時空世界中的現象性事物，只是真理的不充分的表現。以前在我們研究外在秩序時，就已得了這警告。所以星辰的世界，能力「往下跑」的世界，實在不是像我們所看到的那個表面樣兒的。時空世界，固然也是一個有根據的現象，但不能算是最後的真理。

我們的確有權利說，星辰世界像我的朋友的大腦子一樣，只是體驗性的意識在有根據的時空中的表象。而自然界有規律的統一性，也只是世界意志和世界計劃的深刻的統一的精神性之外在的一面。我們有權利，用假設的形式，盡我們的能力來解釋這一面。但我們決不能說，這意

志和計劃是我們物理世界的原因（取原因之自然意義），反之，就這現象是可描寫的說，一切物理性因果本身是現象的一部分，否認計劃是自然歷程中的一個因素，所以是完全對的。真正的世界意志既不是在時空中的現象，就沒有自然能力的形式，也不會使物質運動，物質的定律，多少反映了道。但物理定律決非道之使然。世界決不是某個造物主，在某一刹那，下一個命令才造成的。這種說法不啻是說有一種無法描寫的事情，在時間的某部分發生着。這明明是任何人無從立言的時間世界。因為除非是可以描寫的，否則這時間世界便不成東西。同樣理由，不論是有限的或無限的意志，都不能藉任何時間性的干預轉動一飛行的原子。的確，自然世界也表示着牠是依着一計劃而進行的。但是，這只表示時空現象很勉強地翻譯了精神統一性。至於這統一性的本身是意志的統一，自我意識的統一，神聖興趣的統一，神聖自我囊括一切的統一，在其圓滿存在之充實中永恆留息之統一。有限意志分享了無限意志的一分，他們又都是他的一部分。這個統一的大我，包括了，知道了，合法化了全部有限感應性宇宙之有機關係。所以這自然世界「反映」了這一個世界意志，可並沒有受過這世界意志的干涉。

現在來看自然秩序之另外的一面，即其演化的那一面。我們也要說明，在這樣一個觀點下，所謂演化指什麼而言。當我們用演化的眼光來看自然秩序之這一部分，那一部分，我們發覺時間世界中之現象，不只是可以描寫的。並且就全體來看，也暗示了我們意義重大的某種東西——用一種形式來體驗漫長的時間串列，發現這整個兒地是一件事——一個理想在自然界世中

實現出來，一個計劃在自然世界的一部分中具體表現出來。演化哲學的第一個問題是：我們有沒有權利，在自然的最嚴格和最必然的因果連鎖中，去發現出這裏面所象徵着的一個計劃？回答說「我們當然有這權利」。因為我們現在知道，一切描寫性真理是一個感應性真理外在象徵，我們的「道」的理論，可爲這一個演化原理作保證。可是在一物理的系列中發現了一個計劃，並不等於在自然中發現，有一個干涉因果律的「妖魔」。反之，我們之有演化的看法只是想從現象世界去發現感受性的真理。相信我的朋友是以一個有意識的存在的資格生活着，並不等於懷疑他在現象世界中的唯一表象，只是神經的機械性。此生理過程的機械化的必然性，和純粹的物質性，與行星的運行和石子之下墜並無一致。我的朋友的物理生活，的確只是一串反射，他的意志從不去干涉這些反射。正像一弧之凹面不在干涉其凸面一樣。用生理的眼光來看，他的意識是一表面的額外的現象，我稱之爲「浮象」，與腦分子無涉，只是與腦分子平行。但更深一步來看，他的意志他的體驗性內心生活，實在倒是「道」的真理表現在他身上的一部分，這道的真理也是僅有的實在真理。生理學的觀點，只顧到表面。他的腦子，是這較深刻真理的現象外在的一面。即一切自然世界中的真理，是「道」的心靈表現。物質定律只是這心靈的表面。當我們找事物背後之意義時，我們並不因此懷疑自然律在牠們自己領域內的効準。我們找尋隱在牠們後面的真理，可不干涉牠們，而是通過牠們的面具去找本相。那種本相在我們看來，便是演化的過程。我對於我的朋友的心靈往往發此誤解。同樣，對於自然事實作

這樣解釋，也只是試探性的，也可能發生錯誤的。在這領域裏，我們只能猜想。

我們已經說明了，當我們描寫事變在時間中的進程和當我們感應事變在時間中的進程時態度有何不同。我們現在還要提及這不同之所在。當我物理地用因果律來解釋事變時，我第一步抓住時間中之某一點，某一事變而問道，「現在在這一段時間世界內的「完形」是什麼？」待我把這一剎那的事變，這事變的時間序列的橫斷面描寫清楚後，乃進一步問：「這個事變，如何地會跟着世界之前一事變而來的？」所以我是從一剎那到一剎那地去研究這世界的。但當我統觀一自然系列時，當我估計這世界時，我估計這世界中的一部分時，像一善意的舉動，或朋友的內心活，或演化過程時，我並不停留於事物之一個形態或一個剎那上。我好像在一覽無餘這事變的全體。我之視此部分世界如整個兒一個故事。我瞻前顧後，以求把握其全體。（我們用一個例子來說明我們對於演化思想的態度）正像我聽一支樂曲。我並不聽牠的一個音節，而是聽牠整個兒的一曲。視此樂曲為整個兒的一件東西。又如我估計一個人的善行時，我並不去研究這個人的態度，像他的身體的分子的完形那樣，不錯，他來了，停止了，跪下了，立起了。這些都可以當作他體內分子的一串運動而被描寫出來。但這樣可並沒有把他的好處估計出來。我們要把他的全部事蹟看成整個兒的一個故事。正像我們聽一支樂曲，或一合奏的進行，或看一齣戲劇，或任何這樣的事變的序列一樣。

如用歷史的眼光來統觀此世界，在其中發現了演化過程，那末我們一定得在某種程度下，

放棄純粹的時間性的有限觀點。我們發現時間性的觀點，是自己的有限的觀點。而科學的局限性也即在此。即使我們統觀時間中整個過程的意義，我們也一定得在某種程度下超脫時間。這也暗示，當我們終現演化的過程時，那自然所向的一個理想性，不能被看成是這過程中的自然的因子的。一次演化是一串事變，把牠看成一串，純粹是物理性的觀點。——牠是時空世界中一串必然發生的事。一個蛋發育成爲小雞，詩人從嬰兒期長大過來，國家從野蠻狀態演變過來。一行星的流質，凝聚起來發生成爲生命，經過幾百萬年，這個生命形成了那樣可驚奇的一個宇宙地位。用描寫的眼光來看這種種情形，你只看到物質從一個時間點過渡到另一時間點。每個時間點包含着其必然要過渡到另一時間點的充分的可描寫的性質。從描寫的科學立場看來，在世界中不許有新奇或突變發生。但你也以像一音樂家之聽音樂，像一觀劇者觀劇那樣統觀地，綜合地，歷史地看全體。現在你好像在現象形式中看了一個故事。其中的感情性的趣味全出現了。你眼前看到了動物的意志，詩人的理想，和種族的演化。這種樣的想法不能使你更接近於事物的內在真理呢？是的。因爲「道」的意識，根本上便是超越我們自己的有限制的自然的時間意識的。當我們用全體的眼光來看自然現象時，我們差不多接近了他那種囊括世界的睿智了。可是我們之作如是觀，倒也不是想用理念來干涉自然的機械性，而是想去了解一個在時間系列中的機械性，如何地象徵了（也必得象徵）一個理想世界。演化論者所看到的世界是機械性的，因爲他在看着可描寫的一個過程。可也是目的性的，因爲他不但看到了這樣的系列，並

且也看到了系列的全體。不祇是聽着自然音樂的一個個音節（接續的事變），而是在聽着全曲（由許多接續時點構成的感應性全體）。我們好像在永恆的「道」的統一性中，脫離了我們自己的有限性孤立生活，而說可感應的是較深刻的真理，洞見得到的我們所謂時間之全體，應該邏輯地在我們的有限的生活孤立之先。演化論者就以這個態度來看歷史性的世界。渴求實現理想的世界在意味世界中爭雄的情趣世界。比描寫的單純的時間系列，更能接近事物的真理。這世界也是感應性的，有情趣的世界。的確，我們用這種觀點來解釋自然，仍不免支離破碎和假設性的，那是因為我們不能得取道的真理的中心。我們只是半意識地在有限的孤立中去做時間性的洞觀，而我對於我的朋友的心生活所作的解釋也是片面的，假設性的。可是無論如何，用感應的態度來體驗，終比單純的描寫深刻些，也更能接近事物的真理。

有些人懷疑在行星的自然條件下，如何會演化到意識生活的階段？懷疑當能力無休止地向下跑時，生命會變成什麼？現在看來，他們這種焦急多麼庸人自擾呀！因為從我們現在的論證看來，一切真正的自然過程，不論是已知的還是未知的，都有其內在的，體驗的一面。否則牠們便不能是實在的。因為牠們若只是可描寫的，牠們便也只是表面的，抽象的，如幾何圖形和數字那樣。沒有實在性。活的自然和死的自然不同在於此。那活的自然係朋友的臉，那樣接近我們自己的臉，乃使我們得一「是同類也」的暗示，從而知道這朋友的臉，具體表現着有種體驗性的真理內在於其心中。至於死的自然，就像充塞於無限行星交織成的空間中的伊太波，離我

們太遠，使我們無法能體貼牠的生活。但自然不因我們的有限，而表現不出牠的內在的體驗性的真理。演化的過程，從人類的觀點看，相當地接近了人類的情趣，使我們能視自然如整個兒的一件事那樣地去了解牠。所以當自然現象，在我們感應性的範圍內被了解時，所謂生命使開始發生了意義。生命開始之謎，只是我們人類觀點下的主觀的謎。在生命發生意義之前，我們沒有感應性睿智。我們只能片斷地感應生命。自然歷程本身無所謂間斷。只緣我心有蔽，乃有衆生分別相。

可是「生機主義」的說法，即我們上文所謂「神人同形」的說法，即以人性來比擬石頭和行星的性質的學說，仍舊是一錯誤的趨勢，因為在可描寫的，表面上無生命的，世界事物背後去找其隱藏着的感應性的內在生活，本不是我們的所能。但就「道」的自我意識中，爲牠找到了一個地位說，我們知道牠一定是牠是的那樣，正像我們自己的有限意識在感應世界中有一地位一樣。除此之外，對我們有限的人類說，還沒有完全被我們知道。但是擬人論者沒有討論一般意識如何會發生，就用意識來解釋世界。世界永遠有其內在的體驗的一面。我們人類只是站在這體驗性無限世界的邊緣上，描寫這個或那個石子，看着這個或那個打碎了的浪花，好像了解了牠的一些兒意義。我們也知道，這全部無限制的海洋，也有着無限意義。否則牠的起伏的浪花，無數的奔流，其深度，及其神祕莫測的孤獨，其不能抗的潮汐，及其神聖而有力的風暴將不是真的了。倘使我們問這意義是什麼，我們又只看見一浪復一浪，成弧形，發光，在海岸上撞

碎，我們只聽見無休止生命之永恆的雷鳴。每一個新浪花，我們人稱之爲一演化過程。那表面上時間無窮的眼前世界，好像充滿着那樣的過程。至此，我們經驗性的知識到了止境。我們問，在我們的所有這種不完全經驗的後面，尚有一真理，一清楚的睿智嗎？我們早知道，這問題中早已包含了答案。因爲這問題只有被問題「解決者」的睿智解決了，才能成爲有意義的問題的。

九

末了，我們討論自由問題。

倘使我們問「什麼動力使體驗性的世界存在的呢？」這問題根本上沒有意義。因爲因果觀念，像通常所了解的只能討論描寫性世界的事，只能被用來解釋時間的連鎖。在體驗世界中，若有所謂原因的話，也是不同意義的原因了。這所謂原因，指世界之現在的那種形式，而不是任何其他的意思或自我意識的形式是必然的。我們所見的世界在其全體中在時間和空間中是可以描寫的系统，其中有嚴格的規律把牠維繫在一起。可是這個現象的系统只能是這個世界，這些原子，這些物理定律，這末樣的自然秩序。這個世界，不能有別的形式，別的可以描寫的系统。——在我們看來，這是一個事實，是自然之偉大的任性。再從感應的和內心生活的立場來看這任性，那末我們得採取黑格爾所謂「當下即是」的觀點。牠便是現在是的那樣。「道」在

永恆中，在有機地囊括一切的一舉中，構成他的感應性的真理系統。倘使我們問爲什麼「道」只表現這個世界，而不表現別的世界，我們的回答便不像叔本華那樣以「無理由」了之，而一定像合理的唯心論者那樣回答說「因爲他自由地，完全地悅意於這世界，才表現這世界的，這可不是沒有理由的」。自我是不受束縛的，充分自由的。他已解決了一切問題，這一切問題中有一個問題就是問他爲什麼會有這末樣我的一個選擇的。就「自我」自己是能忖度其自己的意志說，任性的因素是優那裏。世界意志就像姣好的處女，在她「靜默的雄辯」中，選中了這一個對象，因爲她就歡喜這個。我們眼光中的他的任性，完全在自我意識的意志中，是他的理性的必然有的決定。他是最高的理性，更沒有外在於他的任何理由來干涉他。你也可以說這是他的任性。但是他包含了一切低級的理性，及一切有限的觀點。因此比起有限自我來，他更少任性，用此字的比較次的意義。因爲有限自我往往注意不到自己的生活的意義，而他則不像牠們那樣盲目。

因此，我們稱此感應世界爲一自由的世界。但我們有限的意志如何地與此自由相聯呢？我們在世界秩序中的地位是否預定好了的呢？我們是不是他所玩的把戲中不重要的幾齣呢？我想回答是這樣的！當我們清楚地意識到我們自己的選擇時，我們自己是體驗性世界的一部分。我們是「自我」之有意識的一部分。我們的意志是他的自由意志的一部分。由此着，我們也是自由的。只當我們意識不到我們自己的選擇，只是在盲目的無意識的衝動中，只是遺傳律支配下

的單純事實或是暫時性之事實時，我們便沒有意味到他的自由。我們只覺得別一個人，也不知道是誰，某個祖先，某個好的或壞的天使，爲我們安排了這些。這可不是我們自己選定的。我們有意識的意志是「世界意志」之自由部分。

有人說，我們如何能在一種意義下是自由的呢？根本上，我們的意識，已把自己看成爲在時間中的事實，豈不是已絕望地與可描寫的神經機械性聯在一起了嗎？這世界，在自我的神聖的自由任性中，包容了一自然秩序，此秩序中必然包含各別的有機體的。在一定的情形下，這有機體將有何作爲，完全是受自然之全部秩序，及全部過去時間生理地決定了的。我的意志，不能脫離了常軌去移動一個分子。可是在另一方面，我的意志又是屬於體驗世界方面的事實。也是可描寫的機械性事實之內在面。而在這意義下，我又是自由的。如何解釋這個矛盾呢？

爲答覆起見，我得重新提起，當初我們討論演化思想時，我們提起過的時間世界呈現在我們面前的「兩面性」，那個事實。且不論時間的真正意義是什麼，就其爲「自我」所知者說，正因爲自然秩序的全體（無限的過去和無限的將來）表現出一種規律性正因爲自然秩序的全體被預知了，才在道的睿智之超時間的一刹那，得其實在性。自然秩序是現在的，因爲自然秩序是整個兒的一個真理。又因爲無限自我是知道這一個真理的一切內容。但是時間世界的全體，如何會被無限「自我」在超時間一剎那中，把握住呢？這是不難想像的。就像你們那樣，你們固然是有限的自我，但從自我意識這一個事實看來，你們的確早已超時間了。是的，你自己

譬如一連串的樂音，對你的有限自我說，不只是一單純的事變的串列，因為當第二個音爲你聽到時，第一個樂音已不在了。可是就整個樂曲說，你是生活在一藝術刹那中。你的反省繼續超越時間。你的生活「瞻前顧後」。這超越時間的意識和你刹那意識之關係，就是一般意識與你大腦情形的關係，超越時間便是洞觀時間的全體。這事實上便是自然秩序之所以爲秩序。而理想的感應性的秩序與自然秩序相聯，正如心靈在有限意義中與身體相聯。沒有時間來供給我們反省和超越，我們便無從有限地體驗到事物中的理想性的價值了。而體驗時間性事物時的意識之觀這世界，正如音樂家之欣賞全部交響曲，在開始中欣賞了結尾，在結尾中欣賞了開始，不爲之解釋，也不用因果律來描寫，而是在一瞥之下作一統體的綜合。

這是實情。我們自己的意識也是兩重性的事實。我們的機體，經過一連串的狀態，形成了我們所謂一個舉動。這個舉動填充了相當時間，接着我們再去注意跟着來的狀態。就此方面而論，我們自己生活在時間中，在追逐一個時間串列，其中除了可描寫的和必然的事實外，更無別的了。可是在另一方面，倘使我們有真正的自我意識的話，我們便會體會到我的整個生活的意義，理想的價值，作爲全體的情形的一系列節奏。我們對於動作節奏，比對於引起我們每一刹那的反作用的一個個刺激更有興趣。而我們也自以爲是由自己選擇了這樣的舉動。我們高興採取這樣的方式來贊成自然秩序。所以在我們意識的兩重性的感應性的那一面，我們的確無休止地在超越時間，是的，的確也把握到了超時間的感應性的精神生活。「自我」在其洞燭全部自然秩

序時的意識，也就是這種感應的意識。這種意識作用，一下子統觀了過去和將來，也估計了整個秩序。雖然由於我們的有限性，我們這種意識還有賴於腦的情形，但在我們理性的批評的眼光下，所把握到終究是在時間中的一段距離，不是時間中的點。這種統觀作用，可能有賴於大腦的狀態。但從其意義方面看，我們早已是永恆的全體的價值的一部分了。對於世界，所作的這種全體性的估計，比起物理自然本身來，更深刻，更實在。就其全體來看，也不是時間世界中的一件事，而是對於一切時間，所作的一種超越性的價值。

倘使你們已跟了我，到了這一個氣也透不過來的思想境界裏來了，你現在可以發最後一個問題了：「但這一切是否使我們道德上自由呢？」我回答你們說：是的。先將我們論證的線索整理一下。我們說「自我」在兩重方式下看這世界：（一）看世界為一事件的時間系列，較早事件作為較後的事件的動因；（二）看世界為一在永恆中已完成了的世界全體，根據理想來估計和選擇其中的意義。而我們，就我們是有道德判斷的能力的存在說，就我們是有作理性估計的能力的存在說，我們都是第二意義的自我的一部分，不但活在時間中，並且也活在時間上，時間外。就我們是時間性的事實說，我們的確只是動物老祖宗的後裔，祇是有神經系統的生物。但我們尚有超越時間那一部分。現在記得，這個嚴格而必然的時間性秩序，根本上豈不只是無數可能世界秩序中的一個秩序嗎？其中任何一個都可為「自我」所想及，但其中的每個，從永恆的觀點來看，有意地被他保留下來，不去想到，因此不實在，因為「自我」在他的理性

估計中，選定了「這個」世界。所以我們雖然被束縛於時間性世界中，我們還有什麼不自由？——是的我們是自由的，這個非時間性和超時間性的自由，在永恆世界中是有効準的。我們豈不可在事實上，以永恆秩序中之一分子的資格，不在時間中去選擇這件事物或那件事物，而在永恆中去幫助他挑選出這整個定命的時間性的世界（包括已往以及未來）全體來嗎？你們之中有人知道，這便是康德的有名理論了，他所謂超越的，或超時間性的自由，以及我們在時間中的動作的必然性，就是指此而言。從這觀點來看，自然的和精神的秩序，自然的和道德的秩序，神聖的和人性的，定命的和自由的，可以最後協調了。倘使是這樣，我們便用不着怕命運了，用不着怕神經生理的必然事實了，用不着為自然所懾伏了，用不着求助時間性的奇跡以保全理想了。上帝和愷撒的確會調協起來的。那樣的一個假設根本上是不可能的嗎？我說可能的，我倒以之為最深刻的真理呢。

凡此種種，用這樣的方式陳述出來，我也承認是很不動聽的。這一個比較不專門性的討論有其局限性的。我只能這樣地把近代哲學中的一個最深刻真理，作一番大概的提示，而這樣結束了。倘使這理論是對的，你的一舉一動，從時間的觀點來看，絕對地是受限制的；而從永恆的觀點來看，絕對地是自由的，因為你以兩種方式加入於神聖秩序中去。在這世界中，你是在時間中的一個事實，從動物進化過來，是有這樣腦子的生物，經過無限年代注定了有這種行動。但是就你是絕對自我的一部分而論，那全部時間性秩序，只是絕對自我看真理時的一

種方式。在一瞥之下，一切永恆都在他之前。他並不在時間中有所選擇。他在超時間有那末一個作爲。可是你也參加這作爲的。他超時間地思索這一個包含着你的世界。他之選擇此世界，因爲此世界有價值。你的意志，你的超時間的人格，你的意識，在此永恆的選擇，永恆的估計中，也有一部分地位的。你不能在道德的立場上來改變這世界中的規律。可是你是道德的自由，因爲在永恆的意義下，你是永恆的「創世主」的一部分。他永不在任何時間利那創造此世界。但他洞觀到這個可以描寫的時間性的世界的全體性。所洞觀到的全體便是感應性世界，感應世界才是真理的世界。

第十三講 樂觀主義，悲觀主義與道德秩序

上一講，我們討論自然界所提示給我們的複雜的引人思考的問題，花費的時間太多了。今晚我想回頭來討論實際問題。當我們作歷史性的討論時，我們從兩方面來研究早期的唯心論。這理論在一方面努力解釋人類知識的性質，另一方面則想用一種形式給予人類的精神性情趣。通常似以後一方面較能引起一般讀者的興趣。其他關於世界的理論可能也受倫理思想的影響，但並不一定受倫理思想的影響。可是用絕對「自我」來說明實在，勢必以精神為先。事實上，在許多人看來，這正是唯心論的缺點。他們以為與其說唯心論是對於世界本來面目之一種冷靜而有批判性的研究結果，不如說是一道德熱誠的表現。在時間許可範圍之內，我們已經為唯心論作了辯護，說明牠不祇是道德熱誠迸發的一首詩。我們之信仰絕對「自我」世界倒不只是因為我們渴望在我們的世界中有精神性的東西。這理論像我所想的實在是一嚴格的邏輯的分析之結果。在這些簡短的演講中，我的確只能簡單地說明這分析的本質。但是這種分析在哲學上的價值，可以從近代思想的全部歷史中見得到的。現在我們已經考慮過理論方面的問題了。在結論中就問，根據我們所見到的那個真理，我們能為我們的精神情趣抽繹出些什麼有利的東西來呢？

你們早知道，唯心論者自己以為懂得了的關於世界的事有多少。在這世界中，無法避免，有比較任性的那一方面。這世界也是自我在永恆中挑選出來的一個世界，除非我們也參加挑選，除非我們能在我們活動的生中自己意識到生活的意義，否則我們便無從設想這個選擇，也無從明白這個命令的意義所在，我們為我們自己選擇，我們參與「自我」的生活。這自我從無限可能的世界中，挑選出了這樣一個世界。我們的抽象的描寫的理性，無從推究出，這世界究竟有什麼好處，有什麼特點，才會被自我選上的。我們似乎只能說「因為牠是這樣，所以牠是這樣」。但是我們不止能推理，我們同時也能感應。不但能思想，且能意志。只有感應和意志的時候，才能了解這世界價值的意義，事物之這個意味的一面的意義。

從純理論或「描寫的」觀點來看，似乎一切意志，一切感受都是任性的（單單想憑着可以言說的規律和內容，去了解事物有價值的理由所在，是徒然的。用理論來證明理想性的價值，實在早已預先假定了這些價值了。可是所謂意志的任性，不像叔本華所說的那樣是不合理性的。理性的意志就是完全的自我意識自我證明。理性意志以其自身為裁判官，證明人。挑選這世界的意志是這種性質的意志嗎？單從理論的觀點來看，好像意志是任性的。因為意志挑選這個世界，好像並不根據什麼理由，（我們慣常所說的那種邏輯的理由）。但若我們視此世界是永

極的「自我」，所挑選的，那末這世界能是一個不滿意的和乖謬的，他永恆地在追悔自己沒有挑選了別一個世界的自我的挑選。本來，不滿不出乎兩個原因：（一）不滿意的意志，不是唯一的意志。牠屈服於另一個敵對意志，牠才感到不滿；（二）那不滿意的意志，本來就很蠢，牠也不知道自己真正要的是什麼。我們原是「自我」的有限部分，當然很熟悉這兩種痛苦的經驗。那「世界自我」既然是包含着一切有限自我的一個意識機體，當也能熟悉我們這些不幸的，因此也會有這些痛苦的經驗的。可是他雖熟悉我們這些不幸，並不能就說他的整個超時空性的挑選全都失敗了。他所挑選的包羅了所有時間世界中的事物。而所謂不滿意者，原是在時間世界中的意識的本質。黑格爾也早已暗示過我們，那勝利如何地在無止境的鬥爭中被取得。這最後一講的目的，便要進一步發揮這層意思。

開始時我們想說明一下兩個很難調和的原理。事實上，這兩個原理也是關於精神世界的「兩可」之說。牠們尖銳地表面上對立起來，可是牠們都是對的，因為都能言之成理的。

第一個原理說，有有限的意志，便一定有罪惡。就我們「是」有限的而論，有限並不是一件可喜的事。我們永遠渴望着知道得更多，佔有得更多，我們的生活，與別的有限生命發生着一切矛盾的關係。我們在時間中討生活，我們的感應意識那樣不完全，同時我們又執着於我們的有限，因而我們有無止境的牽連，驚奇着另一刹那，掙扎，覬覦在我們之外的東西。的確，這一切也有令人可喜處。因為除了單純的有限性以外，在我們有限生活中，究竟還有着別的東西。

我們大多數人，寧願有限，不願空虛，雖然在我們看來，這種態度也不一定對。總之，就我們生活的時間性有限性方面來看，那末徬徨一隅，惡夢類甚，正是有限性時間性，就牠們被看成的那樣的本質。

根據這個原理，我們用時間的眼光來看這生活，那末「在」這世界中，沒有人滿意於這世界的。費茲蓋諾所譯的一首波斯詩人的詩，用哲學的眼光來看是對的，也永遠是真的。

「從地球的中心上升，經過了第七道門」，

「我上升，上升在土星的皇座上得到了滿足

「多少塵劫，在路上解了；

「可是再也解不掉的是那人類命運的大劫。

「有着一扇門，我找不到牠的鑰匙，

「有着一片幕，我無從透視，

「不久之前還說着我我你

「於是再也沒有我和你了。

「地球不能回答，哀悼的海也不能

「紫色之流迷離於沒有的上帝，

「那捲動的天空，透露了他的消息，

「可是夜和晨的大袖，又遮掩了這一切。」

當我們去感應這時間性世界的任何刹那，以及在其中追求神聖和滿足不可避免的下場時，再沒有比此詩寫得更好的了。這首詩也寫盡了我們當時的意識。海的確沒有上帝的。我們無法在時間的任何刹那中找到上帝。你渡過「第七重門」也枉然。假使我們所指的上帝是完全的上帝，永恆的道，而我們所用的「在」字，指在時間中的在，而非在永恆中的在，那末說上帝「不在」完全準確。他不在於一八九二年，也不在於地震中。他不是歷史性的東西。倘使天界也有新聞報道的話，也仍不能用任何注意他的方法去探求他的消息，說他無所不在表示時間空間在他之內，而不是他在時間空間的任何部分中。他是時空的共相，時空不是他的牢獄，所以不論你用人之眼或天使的眼來看，或用最熟悉的天文望遠鏡來看，不論你現在如何搜求這世界，你永遠找不到他的。你所發現的，只是些孤立的蟲豸和有限性的勞作者——整個物界，在痛苦中抱怨着，工作着；喊着，上帝呀，度日如年，事實上，時間是十分長的，通過了全部時間，人仍不能達到憂患的盡頭。在這些有限中，的確也有些可喜的事物，但不論如何可喜，所有的人們都在掙扎盼望次一刹那的來到。因為期待好像是時期性意識的本質。知道自己所說的話的意義的人，也不會說浮士德所不願的命定的呼喊「呀，刹那呀，刹那呀，停住吧，你是那樣的好」！他們的最可喜的刹那，還是在幻想着下一刹那會更好吧。他們之期待下一刹那，正像一聽音樂的

人繼續不斷地期待着次一番節，他的快樂就是給這期待渲染過了的東西。

可是另一個原理，以為儘管這樣，但完全的「道」一定覺得他自己挑選這個世界，出於合理的意志。因此這宇宙雖有種種不完全，最終仍是圓滿的。若我們的問題是如何才能有一個較好的世界，那完全的自我早已解決了這個問題了。若我們要求有更聰明的選擇，那「自我」的智慧和，早已在永恆中，執行了聰明的選擇了。若問題在於罪惡是必然的東西，那「自我」也早已在永恆中把這外在的因素吸收到自己的有機的性質中去了。根據這個原理，這世界的確像來布尼茲所說是可能世界中之最好的世界。現在的問題是我們如何不干涉有限存在的主要罪惡上面的原理而能調和這兩個原理呢？

二

讓我們用最直接最清楚的解釋，即道德罪惡的問題來着手討論這老問題。相信全體性的自我世界是一美好的世界的人，未免太易自滿了。這種人以爲自己的睿智，已經接近了一部宗教想找尋的目的地，但發現自己接近了天堂的人，雖然瞥見了金黃色的榮耀，挨近了天帝的宮殿，還是要發抖的。他會覺到說說上帝世界如何如何圓滿固然很容易，但要把宗教的抽象意識具體化起來，發生出力量來，又是如何地困難呀。若上帝的世界果真是好的世界，這好世界也必像道德秩序一樣是一件嚴肅的事，從時間的觀點來看，道德秩序的確是嚴肅嚴重的工作呀！記

住，波陽的天路歷程中可憐的「無知」的命運，當我們研究叔本華的悲觀主義我們也提起過的命運。可憐的「無知」，已經接近了天國之門了，可是天使仍把他丟到無底的地獄裏去。那些單在這種相淺而抽象的形式中，來看上帝世界的圓滿性的人，也有陷於同樣命運的危險，悲觀和失望並不像他們所想離開他們很遠呀。除非他們正對着生活之悲劇性及其神聖的目的，除非他們懂得了道德秩序根本上是難對付的主人，而有限世界中之苦難，是宇宙意義中之必然因素，除非他們熟悉了這一切，否則，他們沒有權利享受唯心論者所貢獻的安慰的。我現在就想把這一點弄清楚。

一切流俗的宗教信仰，正是我們在前一講中所說的那樣，往往太輕易給人們以保證了。他們以為誰服從了上帝的命令，誰在這世界上便能一帆風順。他們又說道德秩序保證善良必定勝利。誰以純潔的心靈去行善，誰便快樂。最可怪的，現在的懷疑論總算流行的了，可是那淺薄的宗教式的樂觀主義，仍舊輕易地爲人所贊同。根據我的唯心論思想，我對於這種流行的淺薄的樂觀主義，表示遺憾。我也注意過，過去幾年來關於宗教問題的辯論。辯論的主題是教條修訂或其他方式之宗教改革。可是大多數人都不屑爲一切帶有嚴肅性的古老的獨斷，如人之墮落呀，一切人在不可救的環境中普遍受罰呀，作辯護。他們不贊成這些話，因爲他們自己是樂觀主義者。在他方面自名爲懷疑論的人，在此處也深信不疑了。他們以爲假使在這個世界中，異教徒不能同信徒一蕪有得救的機會，那是一件遺憾。罪惡的報應太嚴重，未免流於殘忍。他們又

以爲假使我們所作的假設與上帝的慈悲不相調和，那末我們的假設是靠不住的。分析這推理，實在以下述的思想作背景的。在用這推理的人看來，如果宇宙間真有一精神性的秩序的話，那末這秩序一定不允許有太多罪惡存在的。尤其善行者必能更快地得到獎勵。這種樣的思想，使當時的樂觀派在上帝的和善，道德立刻勝利，宇宙是平靜的等等想像中，自己安慰了自己。整個兒地說，我是不能同意於這些話的。是的，我也相信，一切罪惡只是良好秩序的一部分。我也相信精神終必佔優勢。但當我以一個冷靜的玄學觀察家的資格，來批評近來流行的爭論時，我是同情於宣揚嚴正的古老的教條那一面的。這倒不是因爲我輕易接受了傳統所留給我的獨斷的不合理的教條所致。而是因爲我覺得，如果我們忘記了祖先所知道的那種道德的嚴肅性（這是真正精神之本質）是一件很可惜的事。我也不想在你們面前，重覆那些熟聞的，無結果的神學爭論的細節。我倒想在你們面前提起一首近代詩。那詩，在很有趣的形式中，說明了我剛才提到的我所「不」能接受的那種宗教性樂觀主義。我提這首詩，表示我想研究和批評關於精神世界的某一種的看法。我高興能讓這首詩熱烈地精巧地把這種思想表達出來。我所要說的那首詩，便是有趣的南方詩人辣尼(Sidney Lanier)的一首作品。這是他的傑作之一。他在前幾年死了，使我國喪失了一個尚未成熟而有希望的人才。這首詩的題目是「愛如何地找尋地獄」。詩的用意在描寫世界中的一切罪惡都不是真的。只要否認有罪惡存在，精神便勝利了。有許多人，尤其是唯心論者，的確是這樣想的，所以我讓辣尼做他們的代言人：

「爲了醫治長期在痛苦中的心，

「一天『愛情王子』愉快地和大臣『心靈』和『感覺』去旅行，

「『對於你，最陌生的是什麼』！心靈和感覺問。

「『在一切東西中，我願意一看的，——

「『地獄』愛情說。

「心靈回進去，感覺跑出來。

「他們在周圍的人行道上尋找

「感覺首先驚嚇而呻吟

「『在這裏，在這裏』他恐慌，他奔跑

「走上了高高的山頂，

「拖着王子『來，來，在這裏』

「『那裏』王子問。

像辣尼接着描寫的「愛情」跟着感覺到了一個地方。「感覺」看見一條黑色的河流着，刮着冷風。在河的後面，可以看到無望的靈魂在沸騰的湖中掙扎。愛情好奇地到了那地方，懷疑地搜尋着。用一個我有一時候用過的近代可能是過分粗糙的樂觀的比喻說：他像迅速的電光，

在搜尋影子。當他一到那地方，好像那地方的景色完全變了。黑的河流變爲淙淙流泉，再也沒有沸騰的湖。在那裏有百合花開着：

「『感覺』看見景色變了，狠狠了。」

「沒有憂愁的湖，却有可喜的平原，

「幽林綠草，金黃穀粒，

「鼓舞着靈魂和感覺，

「天際也沒有嘆息。」

人們微笑仰望上天」。

這是這樣一個轉變，「愛情」一到，馬上有這樣一個轉變。他不由得也覺得奇怪起來了：

「愛情周圍跑着，

「下至幽谷，上及山顛

「『但是我沒有找到你所找到的那裏——

「『地獄』愛情說。」

感覺失敗了，愛情問另一個臣子：

「當他們倆站在綠色的樹林裏

「還在疑慮着善和惡，

「突然來了臣子心靈

「在罪惡的心中，就有地獄。

「不在下，也不在上，

「地獄就在內心中，內心中。」

（「在那裏」！愛情問。）

「我看到了一個人坐在屍首旁。

「地獄就在凶手的心中，這便是懺悔」！

「他的心靈大喊自己

「肉體的痛苦，不是犯罪者的報應

「地獄不在地下，不在天上，

「他是在固定在可責的靈魂中」

「固定在」？愛情問」

「固定在跟着我來，你會看到

「他在那面柳樹下哭泣」

「緊緊地縛在被他謀殺的屍身上」心靈說。

「他們快快馳到了那個地方。」

「那裏可憐的柳樹垂着條。」

「一現在我到底會看到——」

「『地獄了』愛情說」。

「到了那邊，心靈也狼狽了。」

「一切是一樣，可又不一樣。」

「心靈覺得驚奇。」

「呀，臉佷着臉，兩個精靈走着。」

「那快樂的柳樹，在上面搖擺：

「一個說，『給我一個友誼的恩惠』」。

（『恩惠』愛情說）

「『讀給我聽，你做的兩個悠長的夢』」。

「模糊得像古老的歌曲，

「讓牠一閃在腦際。」

「我夢着（多深的深睡呀）」

「我把你擊死，然後立在上面，但只是在夢中流淚呀」。

「夢中」？愛情說」。

「我又在夢中，摘了一朵花，

「我被痛苦糾纏了，我被力量刺戮了。

「呀，刺着我的身體和心靈。

「牠原是罪惡的藥草，牠原是藥物

「可是在這上面我們不需要牠

「在可惡的夢中，開始了真正的愛情」。

「真正」？愛情說」

「奇怪」，感覺說：「奇怪」心靈說：

「我們明明看見了地獄，可是更難重新找到。

「——但是我們明明看到了地獄」。心靈和感覺說。

「橫放在地上，美麗地冠着，

「糾纏在上面，用可憐的柳樹所做的花冠。

「『可是我沒有找到你們所找到的地獄』愛情說。」

愛情又沒有看到地獄，因為他一走近，連懺悔也逃得無影無蹤。辣尼就以這樣方式，描寫愛情在他自己的境界裏徘徊。心靈和感覺在那裏發現種種苦難，但他們不能把這些苦難指給他們的主人愛情看見。在愛情的眼光中，理想是有永久性的，罪惡只是幻想。

這詩具體表現了近代流行着的一種信仰。——當然表現的形式是極端性的，但你們可以從這形式認識這信仰——這種信仰和我們時代中所流行着的懷疑主義形成一對照。牠用否認罪惡的方式來為世界中的精神辯護。在許多人的心目中，那樣的理論已包括了宗教信仰的要旨。他們覺得用這樣的眼光來看世界，我們使很容易說明靈魂不滅，一切事物最後之超渡及魔鬼之虛妄，一切善行之勝利等等。總之生活中的一切罪惡，都是表面的幻想的。在一切罪惡後面，有着可慶的圓滿。這些人以為不認罪惡就是表示精神性睿智。愛情的確不知道有地獄那末一回事，正因為愛情知道一切事。我也不知道辣尼本人是否以此理論為最後的定論。但暫時就把牠看成這樣。根據這種信仰，抽繹進一步的結果，這不是他當負責的了。

這種宗教性的樂觀主義有一個最大特點，便是信仰這種樂觀的人，對於科學所要了解的自然秩序，終是畏懼的。這些樂觀派，討論政治理論時，特別不喜歡經濟事實。在他們看來，除了競爭和貧窮外，社會上更沒有別的罪惡了。至於那兩種罪惡，也只要我們能有機會相視相愛，同時共有一國的財產，也就會消滅的。罪惡決不是深在人心中的某極本能的結果，自私也只是

社會制度有弱點而發生的偶然現象。工作時間減少之後，我們便可比現在享受許多倍的精神生活。罪惡也不只是無知。罪惡比起無知來是更狹義的東西。罪惡是不懂關於政府功能的適當理論的結果。魔鬼也是錯誤的政治經濟學說所發明的東西。施行了單一稅制，或國家化了勞働。人類的憂患便會中止了。那時候大家都是愛國者，藝術家。人類的災難，終止之期不遠了。聖日降臨了。

事實上，各種各式關於上帝的日子的描寫，原只是浪漫的樂觀派自己的最切的希望。在他們想來，既然罪惡只是幻想，精神力量能支配全部世界，那末我們的憂患場面沒有理由不在任何日消失的。忠厚的人在希望中等待着，信任着，這種改變會發生。他們對於科學並不抱有多少希望。因為科學是在一個較低的範圍來討論感覺和心靈的。精神的真理不能在自然人面前顯出來，忠實的信徒只有祈禱上帝設法開開自然人的眼界，讓他們能看到上帝的兵車。然後，自然人才會安於自己的不朽的命運，不再惱怨，失望，恐懼，甚至也不必再栖栖皇皇。因為精神根本便不是一個太費力的東西。努力不是牠的本質。精神祝福給的人與取的人在神聖之愛的世界中，一切大吉大利。

三

這種理論是以世界為精神性的真理論嗎？這是否真正唯心論者引我們發生的生活思想和生

活問題呢？我承認我不以為然。反之，我以為辣尼心目中的愛情是一欺騙或是一欺騙者。我以為善是惡的最後目標，但這句話的意義完全不同於他們所想的意思。除非我們像叔本華那樣，了解悲觀主義之意義和酸苦，否則我們關於精神世界爭論之重心所在，沒有資格去了解。因為真正的悲觀主義，固然不是最後的真理，但其為真正理論之一因素，精神生活之一時段，正像悲劇性為真正戀愛之一部分一樣。就在辣尼的詩中，愛情也會覺得痛苦而要求治的罪惡不是一個夢，而是一個苦味的真理，只有征服之，才能使之精神化。至於說上帝的日子臨頭，說世界的嚴重意義（即真正精神性）能為人所了解，那末在以色列時代有書留傳給我們的第一個先知，早已把那個經驗的主要事實，充分告訴了他當時的樂觀派了：「誰希望上帝的日子臨頭誰該遭難！上帝的日子對你們有什麼目的呢？上帝的日子是黑暗，不是光亮，正像一個人從虎口中脫出來，又碰着了一隻熊。逃進了屋子，把手支在牆上，又有蛇來咬他。」

我以唯心論者的資格來向你們誠懇地保證。我當然也渴望，人們能認識精神世界，肯相信善良在這世界居優勢，能超越感官，確信宇宙之合理性——雖然這樣，看着這兩種思想可怕地對立起來，我不得不以之為近代生活中最可悲最喪氣的現象。這兩種思想中的一種，研究了科學所表示的自然秩序，對於世界精神之實在性，却仍舊抱着不信任的態度；而在另一方面相信神聖秩序的人却又輕易地樂觀着，毫不加意於達爾文世界與科學世界之災難和可怕，他們以為既然上帝統治世界，那末一切對於世界當然都是不差的了。因此一方面是浪漫的唯心論，逍遙

自在地歡喜着，減輕了宗教信仰的嚴重性，而忽略一切傳統信條之嚴正的直斷，同時發明些社會烏托邦，否認人性深處的偏執殘忍，不屑與生活之真正的弱點去掙扎奮鬥；而在另一方面，則有懷疑主義，不相信精神生活。因為他們看到在自然的現象秩序中有那樣多的惡作劇。我們所需要的，是將此樂觀主義與悲觀主義綜合起來得一精神的唯心論，這理論不否認罪惡之實在性與嚴重性。在這個唯心論的宗教觀下，所瞻望到的上帝的日子，也是一件極重大，因而極嚴重的東西。此理論承認生活的價值太豐富了，故必須包羅悲劇性在內。——這是我們所需要的。

在人類歷史中，大師們所告訴我們的真正唯心論之重要意義，往往流於這種為阿謨所熱心表示的不實在而空虛的樂觀主義的末流。而別的思想家，如伏爾泰，斯惠夫之流，或是以懷疑的形式攻擊一切以為善統治着宇宙的信仰，或是抱着出世者的失望姿態，以為至少在人心，發現不出什麼值得鼓勵的方面來。宗教性的樂觀主義的確困難重重。倘使現世界一切是可能世界中最好中之最好，倘使在神聖愛情前面，即使懺悔的地獄也不存在，倘使所謂罪惡者，只是靈魂的藥劑，平庸的刺激，藉之，我們能經驗到更豐富的精神性，倘使在較高尙的境界中，我們視此有限生活，仍沒有什麼可悲傷之處，那末這全部運動着的宇宙，就失了牠的重心，和嚴重的意義了。我何必不犯罪呢？罪惡原是幻想呀，我為什麼不經驗經驗罪惡之藥的刺激呢？既然罪惡只是刺激性藥劑，若一切都好，還有什麼可資抗拒，可資征服，可資變化，可為我們勇敢地迎接，可資抱憾，可資避免呢？倘使神聖的智慧，平等地分配於最高和最低中，善中與惡中，那

末何必抗拒不實在的罪惡呢？不論我是什麼，我既是上帝所選拔的，一定不是憤怒的工具了，因為在他之中就沒有可恨，只有和順，愛情，心安理得。

我不必多說這樂觀思想的困難之點了。這種思想，歸根結底，有變成徹底不道德的危險。我也不必指出，一經研究了經驗事實，看到世界充滿着明顯的罪惡，樂觀主義的這些根本困難會反激許多人，使他們再不耐煩爲「精神生活世界的優勢」的說法找證明了。事實上，像我自己一樣的接受唯思想輪廓的人，乍視此世界，好像毫無出路。於是，或是無可奈何地，接受神聖秩序的說法，可只當牠是神祕性那樣去存想，否則便同意叔本華那樣的悲觀論調了。

走第一條出路的人即退避到神祕中去的人，承認神聖秩序是實在的至高的，也仍舊承認有限世界是充滿着罪惡的。可是他們解決問題的方法，並不是去正視罪惡。他們放棄了一切清楚思想，束手無策地心悅誠服地投向上帝的懷抱中去。——當我們研究斯賓諾莎，尤其追効一書時，早已知道這條出路了。這神祕主義永遠不是辣尼一詩所提示的那種形式的樂觀主義。神祕主義者不否認有限生活是苦難的，在神祕主義者看來，這些苦難是實在的。苦難之淵源由於我們自己沉湎於有限中，至於爲什麼神聖秩序，會允許我們那樣沉湎，那是永遠不能清楚的，神祕主義者也不清楚這道理。我們爲什麼僞促於有限的無知的定命苦難中而不能自拔，這只有上帝知道，我們可不知道。他讓我變成有限有什麼用意，是一個謎。我屈服於此有限中，正像屈服於其他有限事物一樣：

「那球，天生只能唯唯否否，

「要東便東要西便西，這是玩球者的主意；

「他把你拋下到地上來，

「他知道一切——他知道——他知道。」

神聖的智慧爲其自身而存在，不爲我而存在。當我是有限時，他是遙遠的，陌生的，不可參透的。倘使我肯捨去自己，又能有極樂的一剎那，那時候在我絕滅的剎那好像能夠一瞥上帝的用意了。但卽此一瞥仍然意義很少；這用意是不可言說的，是一神聖的暗示，與這世界的實際生活也不生關係。

作爲唯心論者的我們，是否也會被貶謫到這樣一個神祕境界中去呢？倘使是的，這是不是到叔本華悲觀主義的一條捷徑呢？事實上，我們考慮過的三個生活觀點，決不像表面所看到的那樣對立，那樣不同的。有限世界充滿着，至少在表面上罪惡的事實。頭腦簡單的宗教式樂觀主義者只是否認罪惡的存在。他們說，上帝的圓滿會排除罪惡的。罪惡不是積極性的東西。牠們根本上是不實在的。從上面看下來，一切是光亮清楚的。生活之缺點、甚至包括感官世界的罪惡在內，在上帝的觀點下不成其爲缺點的。至於神祕主義者，一方面承認生活的罪惡是真正的存在，而在另一方面認爲罪惡在神聖秩序的本來面目中，所佔的地位並不重要。在神祕主義者看來，罪惡也是幻覺，不過當你滯留於有限世界中時，這是必有的幻覺。當我們遠離上帝而

不能浸潤於上帝中時，上帝也知道，罪惡是在有限世界中的無疑，他也要有罪惡在這世界中。與我們不可分離的罪惡，就是因為我們願意遠離他而受到的懲罰。這兩個觀點是不盡相同的。一方面信仰辣尼神聖愛情能征服一切的人，以為較高的睿智就在有限中替有限的存在安排好了某種快樂。有限的存在樂於其過去的罪惡，樂於有一種作為他們的刺激素的罪惡經驗。這種快樂，好像使他們對於現世界中的花朵和溫柔感覺滿足。另一方面，退避於神祕主義的人，在這世界中所見到的，只有泥土塵埃，因而他們鄙棄這世界，拋棄這世界而轉向上帝，以上帝為唯一之善。這兩個觀點有一點是共同的，即他們都不以為有限世界，有何嚴重意義及較深刻的道德意義。我們在這世界中所做的，我們的工作，我們的用意，我們的問題，我們的懷疑，我們的鬥爭，在樂觀者和神祕者看來，都是沒有根本的意義的。此兩者都以為有限世界沒有重要性。惟其如此，正因為在有限世界中，沒有真正的重要性，正因為有限世界沒有重心，沒有嚴重的事，沒有值得爭取的東西，沒有容易消失的得救，沒有難得的救援，沒有一種極責任，發出聲音來，要我們去做應當由我們去做的有意義的工作——正因為這一切，我們的生活根本上是空虛的了。這種思想除了是悲觀主義的根本思想外，還能是什麼呢？所以以生活為完全空虛的悲觀主義，是對於道德秩序一半讚成的理論，及以為我們若能逃避有限罪惡，只有設法否認罪惡的存在的那種理論之必然的結果。因為事實上我們必須從一半贊成的精神理論那裏，回到生活的事實本身中來。我們的缺點和罪惡，都是事實。——否認罪惡不能破壞罪惡，說牠們是幻

覺，也不能消除牠們，說牠們根本上不重要，只有使生活更空虛，因為牠們正是生活的有機部分。倘使我們的哲學以否認罪惡的重要性，來逃避生活中個人之罪惡，否認這些罪惡所在的全部現象世界，也就沒有意義了，那末在一切人中的我們也就可憐了。因我們的生活是在這世界「中」的。假使經驗的世界「只」是一空虛的現象，那末歸根結底豈不是說生活的效果是壓根兒沒有意義，而是幻覺了嗎？這正是悲觀主義的根本思想。

或是換一種更具體的說法：倘使一個人已經長久地勇敢地在道德之峻峭窄狹的路上苦鬥着，征服了一個個罪惡，利用種種機會行善，這樣從小做起，以期正義在有限世界中能獲得勝利，若是突然他得知了辣尼的愛情無敵那個真理的內容，以愛情之勝利並非由於與罪惡的鬥爭，只要忽略罪惡就行，而在愛情面前罪惡也能變為靈魂的藥劑，憎恨也能變為自由精神間光榮友誼之種子——那末這有限世界中，那個沉身戰傷，困苦勞頓，為他高興地希望着有需於他的善効死不去的道德英雄，豈不將視其一場空鬥為一欺人的幻想嗎？他與地獄的一切力量鬥爭，結果根本沒有這力量，還有比這更空虛的嗎？他豈不要用一種酸苦聲調挖苦我們大家嗎？

「我們被包在黯淡的幻象中，保留着

一場無益戰鬥的幻想？」

依照一人的方式我們到 Ephesus 去征服野獸，有什麼好處呢？你知道，那裏並沒有野獸呀。我們的道德生活是一場夢。這樣在樂觀中覺醒過來，——還有什麼命運的諷刺，比這更酸苦

呢？我們已把我們微少的一切，獻給道德了，可是這貢獻是空的。因為在真理的世界中，沒有貢獻送到道德那裏去的。這樣，有限存在之道德行為，被證明出來是一場不合理性的掙扎，與叔本華稱之為盲目的世界意志這一個無價值的東西列於同等地位了。今若以神祕主義者，對世界的看法是對的，倘使有限世界真是遠離上帝的，除非自我否定有眼世界，否則便不能參加上帝的一分，那末所得的悲觀性的結果，也是很明顯的。這一切對生活不起勁的理論，在其無窮的矛盾中，都把生活看成一場空。

可是牠們並非毫無價值的。——這些部分性睿智有助於我們去接近真理。宗教性樂觀主義以可喜的神聖愛性，為無所不能的一切征服者，實在是表示一個真理。表示神聖的「自我」不能對他的永恆世界不滿。只有時間性的世界，才像做戲一樣，時刻在像戲劇那樣變化。因此時間世界必然是無休止的，有罪惡的，要掙扎的。也因此才有嚴肅性的工作待我們來負擔。對有限的存在說，罪惡是真實的，也是可悲的。但在「自我」的圓滿性中罪惡也是有地位的。這才是樂觀主意的意思，就此而論牠是對的。事實上，把三個觀點綜合起來便是真理，三者本身都有相對的效準。真正的道德秩序，一定包含「不圓滿的圓滿」。白郎寧在他的最好最有力的作品中，努力想描寫給我們看的，就是這點。這種樣的道德秩序，一定像神祕主義所想的那樣是充滿着問題的，也像悲觀主義所想的那樣是悲壯的，但更像樂觀主義所夢想的那樣是圓滿的。

四

我們現在能不能根據唯心論的觀點來說明如何地這唯一的「自我」的世界，一方面是發生道德問題的世界，另一方面又是道德已經完成的世界；是一善的世界，但惡仍有其實在性的世界，是一無休止的精神生活的世界，每時每刻有工作給道德工具去做的世界，而又是一最後勝利的世界，使精神能從工作中得到永恆的安息的世界。這一世界秩序分明是道德秩序，圓滿而神聖，使我們發生崇敬之心，同時對我們的要求又很大，使我們的生活自有機會為善服役而不感空虛——這一切矛盾對立的性質，原是一道德秩序必須有的性質。調和這些矛盾是可以想望的嗎？是不荒謬的企圖嗎？我說，只要你把事情看清楚了，根據唯心論的解釋，那末再沒有比統一關於世界宗教概念中表面上的矛盾要求更可能的了。

現在請你們想一想日常生活中熟悉的實際問題與哲學有什麼關係。當我們研究黑格爾和叔本華時已經知道了這種關係。我們最先看到，一切存在，不論他的生活目標如何平庸，其生活理想如何不足道，總不免發生深刻矛盾的。我們渴望着生存，很好，這就是說，我們渴望着活動了。因為生活便是活動，而活動便是期求，掙扎，受苦，缺陷，希望我們直接從事的活動有結果。這是生命的本質。正如叔本華所說，生活是意志，每種意志都以完成其本身為目標，此即意志本身之中止。我願意我比現在更聰明，等於說我願意我的現在的愚蠢中止。我願意別人愛

我，即是我希望我那缺乏愛的情境中止。每個意志以達到其願望爲目標，而「達到」便是願望之消滅。也即意志動作之消滅。這意志的行爲也消滅。但從整個兒來看，我要生活。易言之，在某種意義下，我渴望着中止渴望。我要求有缺陷，我要求永遠在要求中。所以不論我過的是怎樣的生活，生活永遠帶着酸苦的色彩，永遠是不休息，渴望，爲善度苦。黑格爾看到了這個矛盾，以之爲精神生活的核心，以自己在其中過生活爲榮。他的全部理論就以這個矛盾的情感邏輯爲基礎。叔本華站在另一觀點上看到同樣的真理。可是他看到了這真理的普遍性，遂感覺生活絕望。我們則有理由在這方面站在黑格爾那一邊。我們在這世界中所追求的生活，原不能清一色地圓滿。就是把生活的嚴肅性估計到最低限度，生活仍像戲劇一樣地有價值，有冒險性。我們只有冒失敗的危險才能得到勝利。我們只有征服恐懼才有勇氣。我們只有把冒險和鬥爭或是生活的一部分，從而超越此危險，挺住這鬥爭，我們才能從生活中得到凱旋。倘使別種牛活是這樣的，道德生活豈不是這樣的嗎？罪惡是道德生活的失敗，所以罪惡實在是嚴肅的，道德的，努力的世界中的一部分。正像在認真的遊戲世界中，失敗的遊戲也是其中一部分一樣。請設想那無限自我，在其永恆的統一的生活，願望着道德完成時的意識。這種意識，豈不必須在有限人格的世界中表現出來嗎？這些有限人格不祇要掙扎受苦，還要冒犯罪的危險。有許多這種道德工具，願意犯罪，願意在生活的鬥爭中失敗，他們的錯誤不會是不真實的，他們的懺悔也不會是一個幻想。但是他們的失敗，在神聖圓滿，精神悲壯世界中也有其地位的。這一分地位

正像酸苦憂思，在嚴正真摯意志堅強生活中所有的那一分地位一樣。把這一箇思想，說得更明白一些。就像我們上次說，那個無限「自我」，在其永恆中觀照此世界時，一定包含，一定包羅，一定自覺地擁有其全部精神世界。正像音樂家的意識，在其欣賞繼續音調之時，不單欣賞單個的聲音，也不單欣賞在時間中，單獨地發生的齊奏，而是欣賞整個交響曲。至於其中的不和諧，可能是全部永恆圓滿中的一個時段吧了。在時間觀點下，叔本華以為音樂在這方面，也像意志的全部生活，是無休止的，不知足的，在其進程中之任何時段不能給你以任何滿足的，每一刹那所得到的，只是從其本身飛開去。即在一曲之終，當其孤立時，也是無價值的。可是這有限的和時間性的不滿足，這每個聲音的無休止的飛奔，每個和諧，每次齊奏；每個齊奏系列，構成了全部作品圓滿內容。莫柴有一句話，當為德國哲學家哈德曼所徵引的，說在他的藝術創作中最得安慰的一刹那，是當其全部作品之重要意義，為他整個兒地把握住的一刹那。那一刹那好像超越時間，把握無休止的音樂奔放，整個進程的美的一刹那。莫柴自己在其致友人書中說：「我也不知道怎樣的，我的概念如一線水流自動的來到我的腦中。倘使我中意牠們，我就把牠們保留在我的頭腦中，人們說我往往經過吟唔留住了牠們。對的，假使我能收留得住牠們，牠們便一個接着一個，好像牠們是廚房中那個糕餅師要接起來的一分一分。現在我的靈魂熱烈了，若沒有東西來擾亂我，這一篇作品便生長了，發亮了，一直等到不論牠的多長，牠在我心中的一刹那間完成了，因而我可以一下子意味牠，好像牠是一幅美麗的圖畫，或一個悅意的人。此後當

演奏時，我便聽不到一個聲音接着另一個聲音了。在我意想中，牠是囹圄的一個了，那「是」一個啓示。當我有所發明時，這一切好像是一場美好生動的夢；把牠作囹圄一個去聽（當作品完成了）才是最好的。一旦我聽到了這整個兒東西，我便再不忘記了，或許這便是上帝特賜給我的天賦吧。」

是的，這樣超時間地來把握無止境的時間進程的重要意志，一定是「自我」的事。我們分析到底，知道一切真理在他心中實現了。絕對「智者」之看時間性真理，像莫柴聽整個兒的作品一樣，那也不是一場夢，而是唯心論強迫我們接受的在學理上站得住的結論。亦惟因此無限的過去與將來，在現在一刹那看來，仍有其實在性。而在時間中的兩個對立的命題，當只能有一個是真理時，那末我便非求助於無限自我不可了。在永恆的情形中，他必能把握和了解全部時間的意義的。所以我們所不能解釋的矛盾現象，必能由於他能洞觀全部時間性世界中的無休止生活的價值所在，而能爲他的意識中獲得實現的。在有這矛盾的世界中，生活有矛盾，有罪惡，不和諧，悲劇性，無休止，不圓滿，在這世界中與這些東西掙扎也決不是幻覺。在這世界中，這全部的價值決不能像辣尼所想的那樣，只要藉我們取消罪惡的知識否認罪惡，不管是自然的或道德的，就可以得到的。而是憑藉洞觀全部時間性世界的全部無休止生活之永恆價值，才能得到。但是你也可以說，用這樣的方式來說明神聖秩序之圓滿性，並沒有把道德世界的嚴重意義發揮出來。經驗告訴我們道德世界不是一支交響曲，也不是一件藝術品。我們只有兩條出路，

或是乾脆承認道德世界是苦痛的，罪惡的，黑暗的，如阿謨所說的，不是一光亮的世界。否則，責備罪惡，視罪惡爲絕對可惡的東西的我們的良心，便是無的放矢。因爲我們的良心明明肯定地說道德的罪惡，絕對不應該存在。道德的罪惡，不只是一世界交響曲中的部分的不和諧，更不是像辣尼的樂觀的夢想所想像的那樣是靈魂的藥劑，罪惡澈底地是要不得的東西，惡毒的東西。牠不應該存在。時間性和永恆性之對立的說法不能拯救我們。所以，我們的道德意識好像深惡痛疾罪惡。那末我們的唯心論能否幫助我們去調解神聖圓滿性與這樣不和諧間（道德世界中之這些矛盾現象）的不一致呢？

是的我也承認，關於這問題要得到一個真理而又不偏錯是很困難的。可是，歸根結底，我們現在已有着現成的，資料來解決罪惡之存在的問題。至少就罪惡與犯罪者本身的意識所發生的關係言，這問題是可以解決的。關於犯罪，還有別幾方面待我們去更深刻地加以研究呢。

我們的道德意識說，罪惡壓根兒是可恨的，不應該在一個圓滿的世界中存在。倘使道德意識說這種話，是無的放矢，那末我們勢必會回到辣尼的膚淺的樂觀主義上去。以爲罪惡只是幻覺。但這樣一來，世界在根本上，便失却了其較深刻的意義了。可是倘使道德罪惡，是存在於犯罪者心中的一種實在，「不」是幻覺，那末在這一個罪惡這樣多的世界中，神聖秩序如何能既善良又勝利呢？要回答這問題，不當單着眼於表面上已經成爲罪惡的罪惡，還當着眼於尚未發爲罪惡時之情形即誘惑。就在我們自己行動的世界中，我們有一種經驗，使我們能充分領

會到整個道德世界的矛盾結構。當我們研究黑格爾的理論時，就知道，只有被誘惑者才能成正果。譬如倘我在我自己心中發現了一罪惡的衝動，就這衝動本身考慮起來，的確，這是可恨的東西，可悲的東西，或許還是可怕的東西。所以單就此衝動本身來看，牠不能成爲道德秩序的一部分。倘使我放任這衝動，倘使我說牠是生活的刺激劑，倘使我稱罪惡爲幻覺，那末我便陷於與樂觀主義者同樣的錯誤中，；活該受阿謨的責難了，他咒詛爲神聖秩序作如此的說明，但若我抗拒此罪惡的衝動，恨牠，把牠抑止下去，征服牠，那末在此憎恨牠咒詛牠的一刹那，我就使牠成爲我的較大道德善的一部分了。正當我恨牠，咒詛牠的一刹那，我的罪惡衝動，就寫道德上的意義了。咒詛罪惡，征服罪惡，反可使罪惡成爲良善意志的一部分的。現在我們是在用道德性的名詞，（不用藝術上的名詞）來說明一切意志之矛盾性。從個人觀點來看，在一善的世界內，有許多東西不應有，牠們是可恨的，可憾的，牠們是我們憤怒的對象。但正當牠們在實踐上，被我們恨，被我們咒詛，被我們征服時，牠們便成爲良善意志世界中的一部分了。善良的世界不是天真的世界，牠不忽略罪惡，可是牠佔有，同時仍舊征服罪惡。

好，倘使罪惡之未發者，誘惑之被抑止者，只要爲我們的道德意識，在實踐上責斥了，憎恨了之後，便可以成爲一道德秩序之一部分；那末我問，已發生的罪惡豈不也可以在更嚴重，更悲劇性的意義下，同樣地成爲道德秩序之一部分？嚴正的神學，說：就是罪惡也是爲了上帝的光榮而存在的，要證實上帝的光榮倒決不在於忽略罪惡，而在於憎恨和戰勝罪惡。這種說法，根

本上難道不是一個深刻的真理嗎？一個犯罪者說了「我之全部罪惡既是神聖秩序的一部分，而神聖秩序又是圓滿的。所以我的罪惡便是一幻覺了」。我們回答說，這罪惡決不是幻覺。我們的唯心論，以神聖「自我」是一超驗的人格。一切有限事物，人格，行動，都在他之中，爲他而存在。正因爲如此，我們才有方法來證實，上帝秩序是道德性的秩序。他堅持着罪惡是一嚴重的事實而神聖的道德生活是圓滿的境界。所以我們對倔強的犯罪者這樣說：在上帝看來，你才是善良意志的一部分，此善良意志與你的罪惡所發生的有機關係，正像一個善人的良心和罪惡衝動所發生的關係一樣。善人的罪惡衝動玉成了他的善。「憎惡你的不道德生活，責斥你的不道德人格，那便是上帝的神聖性了」。當你值得被愛的時候，上帝才愛你。若你是一個叛徒，那末你之能在圓滿的神聖秩序中有地位者，決不因爲你的罪惡是幻覺而是因爲上帝知道你，憎惡你征服了你的緣故。你的罪惡同他所發生的關係，正如一個勇敢的人的恐懼心與他的勇敢征服了他的恐懼所發生的關係一樣。也正如一個善人的人欲與其天理對於此人欲之斥責所發生的關係一樣。正像唯心論者所說無限自我的統一作用，上帝之有機的圓滿，乃從鄙棄罪惡，化罪惡爲其道德行爲的工具而達到的。正因爲他把有限世界中無數缺點，用憎恨做媒介，來聯在一個無邪的環上，乃能在時間性世界不和諧的後面，得到永恆的圓滿的安息。正因爲在這時間性世界中的每個不和諧是被消除了，是被斥責了，是被征服了，正因爲這種種，罪惡才能與他發生關係。不論我們是什麼，不論我們怎樣弱，我們終是上帝的圓滿之一部分。所要問的是怎樣的一部分？

我們若被他斥逐譴責，那末他的圓滿性也就以斥責我們，憎恨我們，證實出來。假使是如此的，則不論我們的罪惡是什麼，罪惡仍是道德世界之一部分。不過道德世界之成爲道德世界，是由征服了我們而得其存在的。而我們的生活，也只落得爲包羅我們的「自我」看不起而已。我們的確玉成了上帝的神聖性，可是只是以罪惡的身分，作聖潔自我的征服的工具。所以我們的確也助成了上帝的榮耀，可只是作爲他的憤怒的工具。但若我們自動選擇了善的那一方面，則又如何呢？我們仍舊是神聖秩序中一分子。但這時候是以尊榮的身分，是以善的忠僕的資格（是忠僕而不是仇敵）參加進去的，那時我們是合作者，不是叛徒；是被愛護者，不是被鄙視者了。唯心論者以神聖自我爲一有機的人格，以爲我們都在他之中，爲他而存在。根據此理論乃解決了許多宗教問題，同時也綜合了道德的樂觀主義，與道德的悲觀主義；神密主義與努力於道德生活的宗教信仰，根據這理論，我們一方面信仰上帝是永恆的，圓滿的；他方面仍不放棄在時間世界中的道德努力，不過這些說法都有一個前提，便是犯罪者能意識到自己的行爲。可是關於罪惡問題，尚有另外一方面。從我們有限的觀點看來，這一方面比較更黑暗。我就以討論這一方面來結束此講吧！

五

我還沒有把悲觀主義的最深刻論證——罪惡之永恆性問題的嚴正性充分表示出來。從前我

也和見多識廣的人討論過這問題。我發現不論他們的天性是否偏於悲觀，他們總認爲用這種看法來看罪惡，沒有把罪惡的意義看完全。誠心誠意來考問生活的價值，根本上便得抱一種鬱抑而聰明的態度。用無窮的辯證來分析一可悲的事，然後轉到另一個可悲的事。辛勤探究，毫不反悔，不輕易接受安慰。這種研究結果往往能反映出哲學家的公式只是表面的炫耀而無活氣。事實上，輕微的憂慮，浮泛的失望，一時的傷感，一時的懺悔，都不足以使你認識罪惡問題的眞義是什麼。像辣尼詩中所描寫的懺悔自責也不足以使你認識地獄是否在宇宙中有其地位。事實上，去發現生活中最壞的一方面，原是一種不痛快的經驗。但是人的理性是愛智的，我就不曾看見有人，一方面在關切這些最深刻的問題，他方面又因他自己這種關切而悔恨。心腸好意志強的人不了解一切比較高級真理中所含的苦味，往往懷疑，怎樣人會懷疑起自己的生活的價值來的。因此往往斥責研究這些問題的人，說這些人是病態。我知道這種達觀的人，我尊敬他們。他們心境愉快，用意純正，思想商尚，努力不懈，看我們研究這些究竟的問題，去考究生活之最根本的意義及最後的證明，認我們這種作風不是空虛，便是危險。他們說，我們爲什麼活，我們的責任是什麼，盡我們的責任有什麼價值，如何解釋罪惡——問這一類問題，表示猶豫，夢想，多思，因而是毒化了生活。最好是工作，不必問三問四。

但是另外一種人，對於生活有另一種看法。這種看法也是我們現在討論的。有這種看法的人，要求得到根本的答案。倘使得不到，他們情願懷疑，即使懷疑而至於失望也不管。真正的

悲觀主義決不是怪僻的人的牢騷。用黑格爾的話來說「悲觀的人所顧慮的，不是這一刹那，或那一刹那，而是以其全部本性顧慮着生活。因此他始終在戰慄中，在他心中，即是最固定的，也動搖了。」生活中有些經驗，刺激我們這樣去想。當偉大的深刻的基礎一旦被壞了，當洪水泛濫時，我們所關懷的，倒不是碧綠的地球上，那一片土或這一片土被沖失了；我們所憂慮的，恐怕無限止的泛濫，會把我們地球上最高的山頂也深深地浸在底下吧。我們在過自然生活時，要求許多東西。有的要求得多，有的要求得少。生活中雜有快樂，也有悲哀的形式，但沒有一樣東西的地位是絕對的，不能移動的，不能被替代的。我們之所以高高興興與生活者，合理地滿意者，正因為每件事是有價值的。只要我們盡了相當的力，我們就能取還相當的收穫。在這世界上寒翁失馬安知非福的例子也很多。可是把這種事實誇張得過分了，不準確用着最高級的話便成爲樂觀主義了。與這種態度針鋒相對的，便是要求生活的絕對標準的態度。可是又無從去找這種標準。抱這種態度的人不以得到有形的好東西爲滿足，他要求的是精神上的無價之寶。這種態度，這種真正的悲觀主義，在其本質中，是在痛苦中的覺醒。抱這種態度的人要求得到上帝的真理，可是至今找不到這種真理。希望在生活中發現其計劃性，理想性，可是看到我們的生活實在是無計劃的，是偶然的，是命運的產物。因此這種人失望了。這種失望實在是許多心靈中真正精神努力的第一次呼聲呀。從來沒有對生活感到失望的人，便決不會經驗到最深刻的宗教經驗的。人一旦對於生活之較深刻意義，發生了期望之心，便不再改變他的睿智。雖然歸根結底會

得到黯然的結果的，但他決不肯拋棄這種反省，去交換無意味的空虛的樂觀主義的高興的。在他心目中，那滔滔的洪水比那種盲目的無信仰的生活，更有意義。精神之挫折比空虛的有限的欺騙要實在。

是的，上面說了一大堆，還沒有把這個問題到底的態度，這澈底的懷疑的態度過去了。在這種樣的懷疑者看來，要駁斥辣尼式的宗教性樂觀主義是容易的，要略過神密莊嚴的退避主義也是容易的；像唯心論那樣去爲有限世界中的罪惡找理論根據也是容易的。只要對象是淺薄的悲觀現象，這些事都是容易辦的。但還有許多門，我們無從去找牠們的鑰匙，全知全能的上帝可能在其崇高的平靜中，看着我們在時間剎那中熙來攘往。在有限的世界中，無論何處有變化有不滿人意處，但從整個兒來看，他可以斷定一切是好的。可是即使如此，倘使他們是明白地依照着我們的問題的這個解決，有一個條件是必須爲有限世界的鬥爭滿足的。那便是我們必須自覺我們的有意義的衝突。倘使滿足了這個條件，那末用永恆的和時間的兩面來說明世界，是有助於我們的。一個作惡者有時能自覺其惡行，欣然自棄其自己於地獄中，在嚴格地輕視自己的憂愁中，担負起他的道德失敗的苦楚。

在世界上最可悲的悲劇，是不測風雲式的悲劇。我們間每樣精神事物好像都能碰到這種悲劇。——凡有意義的東西的仇敵中的許多惡極反理性的悲劇。我們不難對付一個明刀明槍的仇敵。犯罪的誘惑的確是玉成精神生活的必要條件。但我們自己的愚昧，無知，偶然的疾廢，致

命的誤解，至使親朋牴離，覆亡國家的偶然錯誤——這些才是最可悲的事。那倒不是因為牠們使我們痛苦，而是因為牠們諷刺，使人氣沮，牠們也不是值得我們用力去廝殺的仇敵，也不是我們可以勇敢的精神去忍受的有限的痛苦。我們不能像對付自然痛苦那樣，毫不介意。不，這些事不止使生活痛苦，且使生活變為可怕地微小，牠們像「卑怯」的武士當其在絕望的徘徊中，偶然殺了蓋世的英雄。

你們之中或許有人知道一首題為愚蠢者之祈禱小詩。這首詩在前幾年就出版了。最近才引起讀者注意，而為他的一天多一天的讀者與佩服者們往往引用。作者自己的命運，根本不好，他現在死了，我很知道他。最初他是我的老師和忠告者，後來成為我的知己的朋友。這些詩裏的話從他內心裏面發出來，徵引在這裏，更能啓發我們的問題。所以我想引用其原文的大部分：

「用過了御餐，那國王

「想出了消遣的新花樣。

「對他的優伶說『笨人呀，

「現在跪下來，為我們祈禱」

「那優伶脫了他的服裝，

「站在開他玩笑的朝臣前面，

「他們都不能看到他的苦笑，

「隱在他的假面後面。

「他俯下首去，

「雙膝跪下跪在王的絲織腳踏凳上，

「他開始他的祈禱：『上帝呀。

「可憐我，一個愚人！

「『上帝呀，你的憐惜，改變不了我的心腸

「『從紅色的錯誤改變到羊毛般的白；

「『必須用棍子來改變罪惡，但是上帝呀

「『可憐我，一個愚人！

「『這不是過犯，我們進行

「『掃蕩那真理和正義的，上帝呀，

「『這完全是我們愚蠢，那末久長

「沉淪在地面接觸不到天邊。

「這些笨拙的脚，仍舊在泥濘中，

「沒有底止地踐踏着花草，

「用這些堅硬的好意的手，我們插進了

「一個朋友的心弦。

「我們却保存了不合時宜的真理

「誰知道多少銳利地牠在刺傷？

「我們無意中說出來的話語，

「誰知道發生多少影響？

「我們的錯誤不該再求赦免。

「鞭撻才能肅清錯誤

「我們自知犯罪，——呀，恥辱地

「下跪在上帝面前。

「『大地上，錯誤欲蓋彌彰

』我們尊敬惡漢，而鞭打工具，

』那執行惡漢的意志的工具，但是你，上帝呀。

』『可憐我，一個愚人。』」

我想你們該看得出，我那朋友，對於罪惡問題的困難點所在，比辣尼得更好。這些話，說中了生活中的那個任性因素。這個因素原是生活中最殘酷的一面。就我所知道的，我這位朋友特別敏感於命運和我們的同類對於人類生活的乖戾。由於命運無常，我們縱不故意為惡，也無明顯的，必然的不調和的動機，只是因為偶然或愚蠢，我們的精神生活被撕裂成片片，我們的孩子因此而遭殃，蓋世英雄在落漠中懨懨死去，分裂了忠心相愛者的靈魂，兄弟相砍，社會紊亂，神聖的理想一再受着挫折。我的朋友甚至於用失敗與否來測驗一件事實的精神性的程度。他說，若一件事物是好的，那末命運便會進一步去捉弄牠。有一次，他因為做了好事，反為人所怨恨，從而微感厭倦。我就一方面照例安慰他。一方面對他作了友誼的忠告。我說：「你何必為那些根本上便誤會你的人這樣賣力呢！他們是夠不上領受你所賜給他們的東西的。因為他們不能也不肯體貼你的辛苦。你何必把珠寶撒在豬的面前呢？他們只想中傷你。」我的朋友回答說：「魯一士，我們在感覺到對方的牙鋒以前，不一定知道自己所撒下的是珠寶呀。」

或許你們會說人的愚蠢和命運的盤扭，好像根本上是一個感情問題。這生活的任性豈不只是牠的痛苦一部分嗎？因為這樣就悲觀到這步田地，算得上勇敢嗎？我回答說，正由於命運無常不合理性，也因此才使開明的人士看到這世界時，把上帝驅逐出我們的思想之外。再沒有比這痛苦了。我們可以忍受一下單純的痛苦。我們可能哭訴，但仍能堅持到底。事過境遷，也不哀悼了。但是生活中的任性，使我們把生活看成一場惡夢。請你們想一想：多可怕的遺傳病，以及往往與此一起的命定的天生的微賤。請想一想，一人作惡，遭殃者不僅是作惡者一個人的自然痛苦，往往使別的無辜者也因此而腐化下去，墮落至於無法挽回。請再想一想，不要說不忠於事了。只要我們偶然犯了過錯，也可以將費盡心血的，將底於成的精神性事業毀於一旦。這些是有限世界中司空見慣的事。說爲了使精神世界嚴肅起來，必須有這些事來點綴一下，說得通嗎？不，這些事並不使精神世界嚴肅起來。牠們只有使世界不健全而不值得我們重視。你可以鄙視一個倔強的罪犯所犯的道德上的罪惡。即使你自己是罪犯，也可如此。你可以視罪惡爲你的仇敵，知道牠是什麼東西，責斥牠，因征服牠而鼓舞。但關於罪惡者的被動的犧牲者的，一失足而成千古恨，那又從何處去找安慰，甚至以之爲不足道呢？世界的秩序原是機械式的，可是偶然發生的事變，一下子破壞了這秩序。處在這種境地，不很可憐嗎？除了可憐我們生活之微細不足道，還有什麼話可說呢？

是的，這裏才碰到我們的真正敵手了。因爲這敵手的作惡，使人陷於沙士比亞在他的短詩

所描寫的：

「我厭倦了這一切，我只求安靜的一死。」

若我們所遭遇到的世界悲劇，不是一場道德性的悲劇時，我們自覺處身於黑暗絕望中，就會作這種呼聲的。倘使我們與上帝中間，所隔着的只是我們的罪惡，我們豈不是仍有希望見到他的面嗎？真正的魔鬼不是罪惡，而是無常的命運。因為這惡魔使我們懷疑，使我們灰心。惡魔在無論何處，以及在其一切爪牙中，否認上帝。使我們的精神活動的世界成爲生活的諷刺。看到我們的宇宙受着命運的諷刺，我們第一次意味到生活的黯淡。

六

好，倘使悲觀主義的最後的和最深刻的真理是那末一回事，那末當我們在無望的苦惱中，在因戰敗而使精神生活陷於紊亂中，尚能希望什麼樣的真理來幫助我們呢？當人處在這樣的懷疑中時，我們只能用最溫柔最尊敬的話來撫慰他了。胆怯的人因命運使他吃了一些些苦就退却。作惡者和多情善感的人又希望命運能使罪惡倖免責罰。可是那些感覺世界任性世界不合理世界可悲可奇者正是心地偉大崇高的人。只要戰鬥有意義，這些人便不肯不表現英雄氣概，若忍受痛苦使我們能接近上帝，這些人也決不會逃避痛苦。可是當着這機遇和荒謬的冷笑惡魔面前便無法忍受得下。可是誰能以一種蓋世的氣概，當着這命運，仍堅持着說：雖是如此，那無限自

我，仍是堅強的，與命運抵抗仍是有意義的。我們的命運可能仍是他的合理性的表現。我們的混亂，仍是秩序，我們所受的命運諷刺仍是一場悲劇。我們的恐懼，仍是精神性的表現呢？是的，這些可以成爲事實。只要我們記住那絕對的他，並未以爲命運是從外加給他的一件陌生的事，他也像我們那樣忍受着，他也像我們那樣咒詛着。只是他知道命運是怎末一回事，我們則因爲自己究屬有限無法知道。如果知道牠們，他要命運存在，命運才存在的。他難道不知道命運的究竟嗎？當我們碰着命運時，憑我們自己的力量，我們仍是束手無策的。可是我們難道不能倚仗他的大力，來轉變命運嗎？他解決許多問題，他難道就解決不了這一個問題嗎？所以，在我們的有限生活中，若只有一個安慰的話，那末這安慰便是那個了。從我們有限的觀點來看，我們無法說明命運的任性。在我們看來命運不是一嚴正的道德秩序的具體表現，命運是不可抗的討厭的惡魔。牠是不應該有的。但是我們沒有力量排除掉牠。從這方面看來，若我們證道的睿智，借助經驗爲其證明的基礎，是會失敗的。但若我們有了較深刻的唯心論者的識度，我們就可以離開一切紊亂而向他。他是我們的真正和神聖的自我。我們可以從他那裏取得絕對的保證，聽他說：「呀，你們失敗了，我和你們一起不高興。是的，在你們的心中感到不高興的是我。你們的憂愁便是我的憂愁。你們的有限痛苦也就是我的痛苦。我忍受這一切，因爲這一切是我的。我忍受牠，但我征服了牠。」我們當確信這自我的話，因爲這是我們全部唯心論睿智的最後一句話。這個受苦受難的上帝，正是我們自己的真我。他實際上，滲透在我們的血肉中担

當了世界的罪惡。他的自然的身體上爲可恨的愚蠢加於他的任性的創傷所刺。——這也是傳統的基督教利用象徵，告訴過我們的一個真理。但其全部內容只有用唯心的觀點，才能真正地合理地表示出來。倘使「道」不是我們自我的完成，倘使他不是我們自己的血肉，倘使他是一個遠遠的神道，倘使他不是在一統一中的自我，倘使他對於我們生活中之愚蠢和恐怖是不熟悉的，那末我們的確也用不到向他求援了。因爲若果「這樣」，他的永恆安息便是無情殘忍。他的圓滿是我們的失望。他的崇高反映我們的無能爲力。但真正說，他是我們，我們是他。他爲了我們在我們中受磨折受創傷。我們的失敗，就是他的失敗。但是超越了時間，在一種洞觀的神聖光榮中，瞻前顧後此無窮年代無量世界，那末他就在有限的恐怖中，找到了安息，也找到了我們的。「我使你們平靜，但我不像俗世的做了那樣使你平靜。」這才是神祕主義者所尋求的真正極樂樂世界呀！在時間中失落了無望了；在他的永恆中，因他而得到了。

我不知道，我是否說得使你們誠心悅服。真正的哲學說教實在是建立於比我會經有時間講給你們聽的更艱辛的理論基礎上。我只是素描罷了。我知道那些預備虛心去了解這理論的人終有一天會被說服的。我想在這裏，也已經把我們在歷史中所發現的線索，聯貫在一起了。把斯賓諾莎與叔本華，柏克萊與費希德康德，與黑格爾的思想綜合起來，就產生我們的唯心論。他們就像活着的祖先，排列在山邊看着我們的探索的結果。到這裏，我的演說結束了。我們在懷

疑的世界中找到了一個保證——只是一個。但是多豐富呀！一切都是假設。只有「道」才是確定的。這是簡單的而又好像是很抽象的哲學教條。這個世界是「道」的世界。我們的一切問題都由此在我們敢希望得到一答覆的意義中得到答覆這也是我們希望得到的一個答覆。此外便是靜默——在這地球上，用精神力量來無止境地工作，一切憂慮酸苦，一切生活光明，都爲着他而在他之中存在——和安息。

