

卷下 宗教真諦之探究

第八章 疑難之世界

一旦吾人由理想之世界轉至現實之世界，則立覺情境大變，殊非可以樂觀。吾人所共表示贊同之各種理想，因概屬於吾人之所期望，故皆與此現實世界之構造絕不相干，而此現實世界究爲何若？究其何義？則又人各異詞，莫衷一是。吾人於此，又須涉足於疑難之津，蓋亦勢所固然矣。值今科學昌明之世，誠欲建立一顛撲不破之宗教學說，必須無所畏懼，冒犯百難，以衝過一切危險思想之彈石，而後可慶自力更生。宗教信仰上之激劇鬭爭，自古已然。於今爲烈。吾人必須飽忍艱辛，以求得出死入生之佳果。幾多先哲，既曾絞腦瘁神，焦唇嘔血，歷百千載而始博得稀微之結論，或取得世人大體上之同意，吾輩何人，縱竭盡心力，所獲至渺，亦寧能不知足乎？吾人應諒知在此世界，幾無處不充斥陰霾，一切勤勞努力，多屬虛耗。然此固自然之理也。探求真理之工作雖足自娛，但其所達結果而爲疑難及暗影，則距離吾人之所期望與要求太遠，得失相較，直不可以道里計，寧勿可悲？然經千萬先賢之犧牲業績，來日之人類容或可能（吾人不敢斷言必能，至少就此吾人研究之點而論）底於一偉大之成功。此遠遠方

來之神聖鉅業，當爲吾人零星片段創作之所企嚮。要之，吾人無不對此繫以殷望與企求，此則爲吾人今日覃思窮理之道德目的也。吾人之努力探求也，宜也。

因此，本章將先費奏半於批判工作，對於現實世界之各種見解，不論現有或可能有者，皆不惜予以嚴刻之評論焉。

第一節 外在界之根本困難

懷疑主義在研究本體問題上之頗具若干效用，固已爲多人所認許。特如吾輩今之所爲，單刀直入，毫不妥協，即以澈底懷疑主義作爲積極的建設的宗教學說之基礎者，則恐未必盡人所願也。在一般人士之心中，哲思欲求之易爲滿足，淺嘗輒止，已至可驚；而其或在多數哲學專業之士，亦有同然，則殊令吾人駭汗無已。二三易解之疑問，一得置答，不論是否正見，即欣欣然饜足其全部欲望，探覺所探究之理由，悉已曝露無遺。彼等似謂倘更追根尋底，將羅大不敬之愆。故彼等之哲學，殆似國會中對一議員之提案，由其同黨政客略加審查而即敷衍了事之查案報告耳。吾輩今寫此書，則覺專以「粉飾」理由爲業之上述哲學，不啻加一侮辱於理由。所謂理由審查一事，其真正性質，決非如政黨議案之單憑結果而塗附牽強，亦非若一在野黨首領之強詞奪理，贏得大衆通俗之鼓掌贊同，實乃專心企求極深研幾之透視，而期於此獲窺絕對真理焉。因此吾人絕不願下端所述被認爲對於任何宗教真理之一種狹義的「辯訴」，蓋置身宗教

問題之前，而取衛護或申辯的態度，卽不啻對真正宗教予以一大侮辱。果使世上有絕對真理者在，吾人深願窺見之，苟吾人而得窺見之，則彼又何需吾人爲之嘵嘵辯訴。然而吾人同時亦不憚先作澈底無姑息之懷疑。縱使吾人能力有限，不克盡舉各種觀點，以一一抉發其真實難題，亦仍願表現忠實，堅決，自覺的懷疑主義之精神。作者在少年時，有一教會友人，曾語以「上帝亦欣願世人懷疑其存在，惟須真摯誠懇以爲之。」斯言深印吾衷，迄今勿泯。此殆可目爲自明真理，否否，實應爲自明真理而無虧也。惜在多數論辨之中，此自明真理每被棄置不顧。上帝而果存在，其瞭解哲學必不後於吾人，其欣賞一哲學問題之程度，亦決不亞於吾人。果使上帝存在問題可構成爲一極好之哲學問題，則彼之愉悅，亦豈將視吾人爲稍遜乎？抑彼必不願見此問題之爲怯懦僞父顛惡膚淺以作草率之處理，此輩小信者每備於庸愚的無神論之行世，兢兢然陳出傳襲的「上帝存在之論證」（註一）以相衛護，而籲訴於上帝之前。果使有一理性的神屹然存在，彼決不欲吾人以若是之態度與此問題相周旋也。至少應如處置數理問題時之冷靜與清明，至少應如攻究科學時對於各種含混概念之曖昧矛盾必加以批駁分析而毫不瞻徇，至少應如研討一重要商業投資問題時，對於人心之搖動與判斷之無素養，必加以搜索精校而不厭周詳——則吾人對於「至尊」問題之理性研究，豈不亦需至少同等之縝密，勤慎，與反復尋問，澈底懷疑耶？世豈尙有視疏忽鹵莽爲更侮辱上帝者耶？果有人焉而處置此事，認爲宗教哲學之目的不外蒐貯若干傳統論據之公式，以塞疑難者煩嘖之口，而使其無言，斯實人間之一大恥事

矣。在處理宗教問題時，真正的哲學的懷疑應不顧或此或彼之外方意見，蓋真正的哲學的懷疑本身，即爲吾人運思之根本，此固不需種種訴辯之冗詞爲之答解，或作默然無辭之抗議也。「疑」之爲物，即內在於問題本身之中，而此即在開始時，必爲吾人所認取。當疑之來至，即須接受之，更從而暢發之，使臻於其極，達於其飽滿之高峯。蓋事物之「真」，即隱藏於「疑」之深內，正如火潛之伏於煤中。若不應掃棄煤炭而冀火之留存，亦安能掃棄懷疑而冀真理之內葆乎？是以懷疑即爲悟真之前導，能疑思過半矣。

吾人之精神即宜如是。今若應用之於當前問題，吾人將由何處下手以探求宗教真理乎？如屬可能，吾人之本旨，固在從本體中覓得若干要素地稱具有宗教重要性者。然此非先澈底明瞭「究竟吾人以何意義而認知本體」不可。是則宗教哲學必先從事於研討純理哲學問題也明甚。吾人對此世界之認識能得如何？且此認識之基礎更復安在？

或將以爲此實一晦澀可畏之難題也。然須切記：惟有此深處可以發見吾人所愛之鑿寶埋植其中。世無宗教哲學則已，有之，厥惟在是：吾人除向此發掘外，更無他途。且若遇問題之極可厭忌部分，亦不可遽起怖縮之心。問題誠難易，但所謂解答者，不過在知吾人自己思想之真意義而已。所求知之真理，固非渺在天堂，亦非潛在幽窖，實密邇於吾人，抑即在吾人心內也。祇有粗率一事爲窺見真理之大敵。吾人盍行近而疑視諸！

一般通俗思想皆認爲此實在世界圍立於吾人之外，吾人素亦信以爲然。但今問：吾人有何

權利如此置信？所謂世界外在，意究云何？所謂吾人能如此認知之者，豈即謂外界必以某種方式恰與吾人某種思想巧相符合乎？抑或以和婉之詞，轉捩而言之，謂吾人思想之構造自有其與客體相類似處，因得認知此世界矣乎？吾人思惟活動之心界與毫無吾人思惟之外界，其間豈有奇祕之符合，實爲一大疑謎，吾人不可不先確定之。此一「確定」之本身，又似同樣作一種神奇之符合，介乎吾人與外界之間，而又構成另一確定。如是重重轉轉，植立於內若外。但此確定又實告知吾人以外在世界之若干符合於吾人內在思惟。然則吾人能認知外在之對象究有幾何哉？

此難題本一老問題也。設吾人果能解決之，宗教思想全部亦隨而迎刃解矣。設先尋問此難題由何而起？其故爲何？不論有無解決之可能，要之其難點顯然梗在於世界與吾人相互間之認識關係。一般形而上學學說及宗教學說，無不開始於促發世人對於外在世界之致疑，即外界之素被視爲獨立於思惟之外，而思惟必須把捉之而認知之者。此種內外主客對立關係，給予形而上學表面上不少難解之迷。思惟者之思惟爲一事實，外在界又爲另一事實，兩者顯係各不相謀之二單位，則在外界所發生之任何變化，彼思惟者以其思惟中之固有活動本何從了悉靡遺？顧此鴻溝壁壘之二元竟能一舉而消融，成爲預定和諧之巧合無聞，斯亦足發吾人之深省矣。質言之，此主客一致關係問題恐即爲一形而上學的成品。吾人信以爲然。凡認世界爲一外在事實，而自成孑然孤立之實體，他方面則復有同等孤懸之思惟者，且又恰隨外界而亦趨亦步：此

種思調之幼稚無稽，下節將加以揭發隱隱。敬坦率以告讀者，外在世界也，單獨思惟也，決無孑然獨立之實在如一般傳說及通俗所深信不疑，甚或有如多數形而上學家所願假定者。但在初步，吾人不能遽勞讀者即入於此種哲學的思辨。蓋必待時機成熟而後可至，而此在宗教學說之形成上必將有其地位。吾人言此，深信勿過質慢也。

茲請先由通俗的形上學概念入手，即謂有一分明之外在世界離吾人思想而獨立，思惟者必一一反映複演外界事實於其心像之中。今亦以通俗形上學的心情問難吾人何由確知此思惟者之必如此？則從通俗的與非通俗的形上學體系中可得若干答案，而此種答案實皆夢囈之譚耳。

其最通俗的答案要不過為一種恫脅，載諸所謂衛道書中，陳陳相因，世傳勿替，而實無非一最卑下最稚氣毫無哲學價值之恫脅已耳。其言曰：吾人不可不信思惟之人生必能正確思考此所謂外在世界之事實，設或不能，結果必使此世一切常識概念悉罹災妄。果使思惟者不能反映外在事實，演諸個人心像之中，則人間信仰全付子虛，吾輩人生盡陷不幸。夫以此種全無哲學思想之論調而經常出諸某輩自命為愛好哲學者之口，豈非一大怪事。然此一恫脅果能却走吾人退出哲學之牆外耶？決不能也。為確立宗教之堅實基礎計，吾人仍須自始追問：外在世界果何由而真被認知？吾人所得之答案，則謂：若不承認外在世界之知識，必將淪於永久之懷疑而歸死滅。此祇恫脅已耳，於正答乎何有？彼等若謂：此外在世界知識而可疑，則人生一切價值復何一不足疑？殊不知吾人正為尋求生命價值之真實基礎，故不憚首先致疑於外在界之知識也。

設令此種懷疑主義不能通過哲學堡壘之第一關，任何苦患亦須忍受，以入虎穴而窮幾微。縱使反對者之恫脅四壁交攻，吾人仍欲堅決追問：此外在世界之一概念本身而誠正式成立，究竟此外在世界何山，何若，及以何意義而被認知也？

然使讀者不先稍費時日借吾輩共相探討此通俗的形上學概念——外在世界一詞之哲學的性質及其成果，恐彼未必真能瞭悉此問題之全力之急需之嚴重與艱苦也。爲使讀者借相分嘗懷疑主義之杯羹，請先接受此通俗的形上學之論調。吾人宜暫放下應有之難題，以待異時之挺起而更顯其重要。讀者必有一日發見此所謂外在世界之通俗觀念全屬虛泛渺茫，可作恆河沙數之幻形，而無一足供宗教基礎之用。於是讀者方感知更深刻的哲學探討之優勢。是以本章即專從事於直接攻究外在世界之通俗基調，以掄發其是否可於宗教方面，或有效獻之功。惜其結果將見一無所有，竟毫髮不足爲宗教助者。曾無一人能毅然肯定在此客觀世界中「善」爲至上，如通俗所共認者，則此所謂外在世界完全成爲一可疑之世界，其中曾無一足爲歸宿之地焉。讀者一旦悟此真相，必將隨吾人作更深一層之透視，而後較純正之哲學概念——本體，方得有其所。故本章在末段將見對於本所否定之諸種基調準備接受，且對本極可疑之世界予以假定與安心。然而縱使得此利助，彼通俗論調之關於宗教信仰諸點，仍不堪一受批判。通俗信仰之具體事象直無毫釐價值可言，則吾人安得不舍之而它求也？

宗教根基之無由安置於通俗的實在論的哲學，以其形上學的基調實太幼稚而纖疏，吾人將

予以釜底抽薪，詳加批判，因而提出某種新概念焉。但此新概念對於真實世界之存在，質樸信仰之道德的意義亦決不予以抹殺。吾人在進行研究工作中亦非賴此不可。外在世界之通俗觀念實際可供多少效用，亦足藉以達濟各種科學目的，特其內在矛盾與反謬諸點自宜予以駁斥：然而真理之本蓄乎其中，由此而醞釀成一進步的概念，即永久的本體與吾人對此之關係是已。表似虧而裏則益，東榆雖失而桑隅可收。此疑難之世界固見滿布陰雲，沉沉而無生氣，然吾輩現代教師多宿於其中而勿去，則將為吾輩換一新面目也亦宜。信然哉吾人將見一較高之世界，具有喬皇的宗教意義，良足慶也！

故第一步吾人可先與通俗的形上學之世界觀相周旋以測驗其有無宗教價值。此世界被認為存在於時間與空間之中，萬彙畢如其相，自動而交動。作者為便利計，以下將用「力」(Power)之一詞以說明此外在世界之事物物，個體或羣體，且可造生結果，影響其他個物或衆物。但無論此種種「力」如何發揮其效能，此所謂外在世界中之宗教真緣，苟或有之，必繫於「善」之至上，而非「力」之萬能。世人宜知此外在世界歷來被認為力之叢羣，動作無息，或互撞，或交和，由是而發生種種結果。果使其中真有宗教理想，宜必於力之善性或其作用之善性見之。倘無宗教理想可得，必將別開生面矣。從真正哲學方法及其恆性而為觀察，此世決不能單認為一種力或力之一羣，讀者此後自可知之。誠以力之存在，惟關時間，惟於彼此相互關係。果使力之外界與通俗形上學之虛構皆告失敗，其在較深見解上之本體恆性，或將顯露其無限價值於

吾人。實際上吾人必可發見在通俗觀念中之力的外界難以獲一宗教真詮。彼等喧囂爭權之謔聲，離乎其成宗教之協奏。彼等有若閃電，有若火燃，叫吼欲狂，不聞靜妙之音韻。吾人於此，非被迫而至他不可。吾人將隨歷來對假定之外在世界，於其歷史，於其勢力，作科學的研究者。師其故智，循其途徑，而從事於通俗世界觀以外之他方面的探討。吾人對於彼等科學家所獲之結論，大體上表示接受，即其所言關於日常生活上之實際成果，與其對於力的世界之性質及目的，皆抱一不可知論的態度，此實今日有思之士所不得不爾也。吾人對於力之支配此世界，亦以不可知論者自居，惟吾人尚願別開蹊徑，異乎科學家之所蹈，特非尋夢寐之路而陷入於幻境，乃實導至一觀點可以透測生面之可別開者也。此為自康德（Kant）以來現代新唯心論者所晝夕驚心而謀有所正見。其中幾多開拓荆棘，辛苦疲憊，為吾人所熟知。吾人今之研究或亦疲於澁澁而無結果以終，惟深覺確已發見一大坦途，對於若干讀者至少半為新見。且此新途徑上或有不少景象非全令人失望，甚或對於宗教真摯追求之士，亦不無可得慰安者。凡諸所言，皆為預計，移置日後。可也。茲請先論力所展開之舞臺——形下的或形上的力的世界。是即為疑難之世界。

第二節 流行的科學世界觀與天演法則之蔑視宗教

試先討論所謂外在界中共相動作之力的問題，並對此所謂外在界之基本觀念即通常科學經

驗所由出發之點暫予接受而不加以批判。爲言：有一客觀世界於此，具有運動而受某種法則之支配，一切動力無非物質在運動中之表現方式。恆星運轉，彗斗迴旋，潮汐騰落，雲電揚馳，百川匯海，火山噴迸，有生之倫，產出，成長，死亡，莫不表徵某種通則之運乎其中，由經驗而被發見，藉以觀測方來。以其後先聯鎖，此呼彼應，通體相關，是之謂大自然宇宙。惟此物質絕無生機，公律井井，爲固定之最後真理，人莫或創造之，亦從莫知其所以，惟壹意接受之而聽其支配而已。是全世界不曾一龐大之機器。其中縱有心靈可以充貯知識，所謂科學理想，如彼拉普拉士（La Place）及與吾輩同時之瑞芒德（註二）所巧爲摹擬者。此種心靈容可取得宇宙公式之鎖鑰，以啓森羅萬象宇宙祕庫之門。彼能運用公式，精計象彙，起伏無常，如今日之天文學家預測日蝕者然。空氣振動之量，息息圍繞吾人，歷歷可數。諸如此類，有條不紊，千萬禩前，事象之可了然於胸，宛若翌晨旭日重昇之屹然不易。一切皆已前定，罔或能更。三冬窗簷之冰結，透明有光，深秋林內之黃葉，下降有序，自溪網獲之鮮魚其將絕息時之筋肉顫動，凡諸現象胥可前知。計之以精密之數學，述之以詳盡之條文。以此公式定律亦可判定幾萬萬光年以前之情事，即今日偉大恆星系統所由凝結之最初星霧團狀態。所謂自然世界，蓋如是如是。

爲問此龐大機器中能有何等宗教成分乎？在此固定僵結機械數字之叢羣中又如何能有較高質素之餘地乎？今日科學界若干代表之答案，爲吾人所厭聞。其言曰：凡在無可致疑者卽有進

化（註三）之大法屹立其中。物質界之天演，即成爲人事界之進化。此世界在一切公律周成支配之下，即表示恆常前進之趨勢。故自然律即與道德相符。故在機械宇宙中具有宗教地位。

請更對所謂進化定律作一檢討。在上卷實已縱論及此，且謂其毫無所裨。誠以吾人所謀同意之點在道德之本質，而難以表示同意處即在此世有所謂物質演化一事。吾人不能僅憑「實在」以論定「應然」。必先同意道德律之爲何，方能判別演化是否真爲進化。此本皆言之於前矣。今請以此天演法則推論現實世界中究竟有無宗教地位。蓋吾人既明定所謂「善」之界說，則可評估此世界之行歷是否嚮善而趨。倘此世界真有進化，則宗教心理之偉大要求得遂向平之願。是可謂有一種力非由人爲，乃向正善以活動。特此果由天演法則使之然耶否耶？

吾人願儘先答曰：倘使此世誠有一種動向，因時間之推進，足以效助於人生向善之奮鬥與日俱強，則此動向洵爲吾人所嚮香拜求之不暇。抑此動向而誠如科學家所詔示，得發見之於天演之中，則結果洵足令人額手相慶，雖外在界尙多窒礙道德之進展，但天演既漸進於較高之域，日就而月將，則此世界亦必與人生道德生活愈趨而愈臻於和諧。信有之乎，是又爲吾人所求之不得者，則在時序上，道德成爲自然界幼兒期之產品。人則生而稟具品德，無勞後天之勤求發展。由是以觀，天然演化一事，實大有造於道德進步，世界今日已較往昔良善多多。此非客觀世界之宗教意味而何？雖然，斯果已盡世事之真相矣乎？已真足令人滿意矣乎？

抑吾人尙未疑及自然法則之科學價值也。彼等皆在近年遂被發見，而又莫不認人以天演真

理之博大周徧，無所不包。願在接收承認之前，畢竟是否真有重大效獻於吾人當前之疑問，不可不重加反省者。吾人對於天演誠深置信，但必取一甚高之地位，以事駕馭。果使力的世界可以離却人生而具有宗教成分，則此成分必遍屬於世界全體。向善而僅爲一小部分之力，豈足快心？有世界之一小片奮力以發展道德，而復另有一小片，奮力以遏阻道德，其必令人有不甘者矣。將能以某種良法調和此矛盾分子使適相反而相成也乎？將能視爲逆吾者較之順吾者更重要有意義，抑實世道之最深真理固所當然乎？否則吾人必將淪於衝突黯澹之幽窞，面面相覷，徒見善與惡之混亂不分，莫可救藥已耳。夫此善惡雜處之世界而爲事實，則吾人安得不俯首相承，但不能謂已應宗教要求之答案也。試更對此二元世界再作研討：其一趨勢造成倫理的善，又一趨勢造成倫理的惡，兩皆屬於基本動力，兩皆同等活躍，強弱頡頏，而復產生同等暫時，亦實同等永久之結果，但各水火冰炭，積不相能，永爲仇讎，交爭不已。設想此世界爲如是之一劇場，演如是激鬪之慘幕，復何有宗教地位其中之足謂乎？肯定之答案自益難期。吾人既被注定於兩力鬪爭頡頏不下之局，焉能發見宗教佳象於其間？其將更從較高方面以視此世界乎？抑將悉予放棄宗教興味以觀之乎？兩者必居一於是。浸沒於暗昏中之相反相雜，安能有道德的和鳴？吾人乃得毅然判言：如認世界爲在時間上之成長，爲自然力之產果，爲歷史的演展，則難保不使此世界成爲無窮爭奪之戰場？是則可以察知之進步，無非爲一暫時的無意義的事實，混雜於紛亂蒙混勢力之中而已。所謂此恆星系中數千萬年來之進化，已明示吾人：自然與道德，

不見有真正調和之意味在也。

讀者盍請注意於若干日常事實中最熟識之一點，願此在現代論辨中輒被忽視而不覺。近代科學誠已確斷自然之天演，而又不忘論定在此星球界上之天演經過僅爲一短短有限之歷程，距今並不甚遠。吾人嘗聞之矣，此星球至多在二千萬以至一萬萬年以前，不過爲一星霧集團，其若干證據，皆已詳加說明，而吾人之地球，且尙未全凝冷。在此星球宇宙史上之較近時期，此小點之地球尙爲烈焰蒸蒸之一長球體，爾時月球尙未由此分離。其年代之甚淺，可於今日地心之熱力證之。且也，吾人地球之如何進行成化，亦可於月球之成化比例推知。月球體狀較小，故其凝結遠較地球爲速。當月球之漸就冷縮，蒸氣全消，水分亦竭，此小小岩石集團頽然旋轉於太空，經過若干呆鈍之時日，枉以無情之凝視，注於風電熱狂之地球刻刻運動無息，苦痛莫加。觀彼月球之運命，卽知吾地球來日之將如何。於是所謂進化也者，將與潮汐而俱消止。凡此，皆今日通行科學所常告語者也。故據吾人所知，科學所稱進步實不過短暫局面之一事實，大自然可容其有之，而非必其有之。進步係一種偶然熱度之歷程，如文學中之一段插話，卽某種物質集團之能力發散史上，有此一小斷片，恰似宇宙新聞中發表地方消息一則，以其甫起於吾人之隣巷，故爲吾人所聆及也。夫此乃世所熟知之事實，特其意義輒被忽視。吾人乃不得不探出之而重加丁寧耳。

有不服者起言：凡諸所述，皆爲積億萬年無限方來之推論，強調乎是，豈得爲乎？至少今

時今處世間確鑿表顯進步，足乎吾人道德的要求，此非已可滿意者乎？縱在地球完全墮結之前，吾儕人類尚有數百萬年之成長，夫亦足以躊躇志滿矣。好奇至注視茫漠不可即之方來，寧非愚誕？渾沌之再來與否適在窮荒兆禩，夫亦何虞之有哉？

雖然，吾輩則仍堅持前說。吾人未嘗不懇切企望此世界可應人生之道德要求，無論此企望爲合宜，爲虛想，抑更願其非屬偶然，非爲一時順便，亦非短暫現象，而由其本質使然，屬乎恆久之常道。果使今日之進化爲大宇宙本性之表證，果使現今爲永恆之樣本，則吾人亦復何言。倘實不然，今日之進化，無非爲偶然現象爲原子流中之一泡沫，則進化也者，可謂供人微醉之一愉快的事實，惜非具有深刻意義之一事實也。仍於夜半深池之畔，吾人呼援而無回聲。大自然之嚴命曰：『余惟在下列限度內支持爾輩之道德的需求，爲爾輩之地球溫度可高至不爲海洋所浸沒，如太陽之熱力杳輝，放射充分大量，以維持人世之煦和。逾此時期，余將冰結爾輩之樂土與夫道德需求，使成燥固，以至爾輩之星球一無美物，惟餘鑿鑿荒山，留映太陽最後之紅光一縷。爾輩之進化，於余乎何有？』觀此，宜知真正難題之所在。事實在此方面之意義，蓋如下述。問題不在進化之能否或長或短，持續於此星球，乃在此世界對於如是終結之進化，全無興趣，一似可有可無——此實最黯淡之點也。今日者，縱進化之事實如是迅利而正確，但吾人實祇生存於一種世界，在其中，所謂進化，絕不占重要地位，絕無聲臭，鬚髯一小朕泡蒸發之微息已耳。由是以觀進化之具體事實，曾何道德聲援之足云乎？

惜哉，世人每置此種顯明熟諗之事實於無視，而轉求諸未來黃金時代之種種幻夢也。彼等美化，將來人類為神聖天使，虔肅無倫，或為言笑宴宴之人生，歌蹈徹旦，或為科學湛深之通士，能藉高等代數計算月球彼方山巖中原子分子之相對位置與其運動。爾時百福駢臻，一切進化之美夢無不實現，大自然能憑自然律產出福祉，使吾人對之讚美謳歌。果爾，吾人誠不得不欣羨公元一百萬年後之人衆；但縱使一切循此推行，縱使月球如常工作，而其時之人類遠較吾人今日為佳，吾人亦未嘗能見宗教意義之佳兆也。蓋世界整體未必足副吾人真正道德的需求，而所謂福樂之偶現，不過一時之僥倖而已。簡括言之，世界有兩趨勢橫於吾前，其一為進步，為演化之工作，厚殖其力，凝聚其能，以造成生命，其它則為死亡，為能力之發散，為一切價值之毀滅崩消。吾人知在月球上後一種趨勢已日即於占勝。吾人又聞在地球上後一種趨勢亦不日可占勝利，而前一種趨勢，則不過優越於暫時。且彼現今之占優勢，實言之，無非屬於僥倖的偶然，一旦宇宙大變來臨，即可倏歸於盡。吾人在此二種趨勢交織之中，乃被責令尋求宗教成分。就作者個人而言，對此世界除物理學的研究尙具興趣外，更不能及其他。以言科學，洵足娛也。以言家教，云乎何有？然而世人竟有提出所謂「天演宗教」者，嘻，異矣！

誠然，彼堅信世界進化者，必懷一種臆說，即先假定進化之事實為充分具有重要意義者是也。以一世界而已具千百萬年之進化，其中必有無數未曾大白之淵源。恆河沙數之列星，擁瑰偉廣遠能力之祕庫，厥數當無窮盡。進化縱即在此處停止，未必不可更換發重興於別處。誰

復測知在祕庫中之力可大有造於來茲。今日表面上混列錯綜之星球或可演爲高級有組織而交互發生作用之體系，因而生命賴以繁昌於久遠，孰能量之？

凡此，吾人固皆能與科學諸友同作過門大嚼之痴想者。無人敢謂此夢具有科學性，但屬邏輯的可能，亦爲美麗的佳話。然有最致命傷之一點，足令全部崩摧，卽此種進化之行歷，必須視爲自古已然，肇始於無限之過去，否則對於宇宙本性，必致全無真義之可言。如一世界忽爾生長，忽爾朽壞，忽爾有進步，忽爾有退化，則此世界中之進化現象必係一種偶然，決非本相。且縱令進化已歷無限年代，而其結果仍無非使吾人今日所見所聞，盡爲缺陷苦禍。蓋請記取下列事實焉：今世吾人之悲苦生涯乃爲無限年代長進之成果！吾人如欲祈求進化爲此世界之基要真理，必須假定進化早已通過無限時間；然此無限過去年代之結晶，乃收成人類一切誘惑，一切劣性，一切禍孽，一切愚蠢與無知。疾病也，恐怖也，罪惡也，何處見完滿之人生？若然則向完全以趨進之無窮進化，復何意義之有哉？吾儕芸芸衆生，卽由無限進化而出之一成果。彌補人生之缺陷必尙須再度之無限進化，而此決不可保，決無可期。斯爲進化之簡明測驗。進化可以消除災苦乎？事實昭示吾人，無限進化惟伴災苦而俱來，並未消除之於毫髮。進化而無裨於消除災苦，復何進化之足稱？在世界史上固見有災苦之暫告移逝者矣，而此非又僅僅一時之現象也耶？

吾人每值念及世界進化果否堪被論定爲通常所認外在世界之基要事實，誠足令人駭走而啞

口無言。夫進化之爲物，如上文所判，既毫無所創造，然此整個世界，亦猶對之全不關心，徒令幾許可笑之人衆津津然藉進化觀念之滑潤催眠，懷抱膚淺樂觀之信仰，以取得宗教上之安心立命，斯豈非大可駭詫者乎？試更明澈思之。凡就本體之真正本質而言，本體之恆久，無過於本體自身。故進化如不屬於本體之非基本的非具重要意義的成分，即必屬於恆久性之事物。如進花果爲恆久性的，則非此世界在太初已屬無限惡劣，即必無限進化會不能消除有限苦惡於此世界之中。誠以今時此處確有苦惡存在於經驗——如真有所謂經驗界——無數苦惡，曾未消除。

今有人焉，鏗沙於海灘，旋聚而旋鏗散之，狐狸狐搯，君將贊其勤乎？見其鏗散於旁者甚高，而一方沙丘之殆平陷也，君或將止而叩之：『友乎，工作已幾久乎？』彼如答謂鏗散工作已自永久迄今，實爲宇宙之一基本現象，則君將不但驚服其毅力勤勞，抑更有所感喟而語之曰：『友乎，願誠如此，然君亦可謂遠自永久迄今一甚情荒無匹之人矣！』吾人對於世界進化之公律豈不亦可作同樣之懷疑耶？

於此更有足值思考者一點，已爲吾人暗示及之。從任何純歷史的觀點以視此世界，亦曷嘗不遇此同樣之難關？如由某種武斷行爲強定歷史開始之首頁，謂在不久以前，縱此武斷不能得有正解，但就本身觀點而言，此歷史，或亦可稱爲具內在的統一與重要意義。惟全般物質世界決不能即認爲一完全的自存的全體而具永久無限之過去生命，且就其最深真髓而言，亦不能認

爲任何種類之歷史過程。蓋本質上此世界而爲一可理解的歷史過程，等於一場悲劇，有開首，有中段，有終局，一如亞里士多德名論之悲劇者然。以一無限行列之繼續活動，決不能即爲一有機的歷史全程。若非此永久行列之事實本身全無意義，即此永久行列之進路皆有意義。故此世界如在時間上爲無限，則就通體而觀，實無有所謂歷史。有冗長不斷之逸話焉，充斥卑弱匱乏輩所最驚心奇遇之事，至某時期則到達一結局；吾人所了解者如是如是。試想像在一部無限條續之說部中，寫可憐之情人輩，永年悲泣喧嘩，則所謂世界之無限歷史過程，復何意義之有？否否說部云乎哉，直無非同一事象之單調重演以至無窮而已。故就時間以觀察世界，決無有真正之歷史，則從整個大自然分離，專以歷史觀察世界，而欲於其中尋見宗教之真正意義，亦難逾黃河之待清矣。

於是吾人乃一無所獲，而不得不折回至最初之出發點矣。此璀璨昌輝之科學概念，此恆久不變之數學儀畧，此萬事早經前定之機械鐵律，有一真實之歷史，等於海潮晝夕起降之亦可以歷史稱，而不顧曾有停止一時之事實也。恆久複演之格調，不斷有新綜合之元素，原子之互撞，以太之波動，永作如是機械之變化，以至無窮。然而決無永常之進化，對於全體，亦無歷史意義可言。吾人所蒙昭示之物質世界觀乃爲如是。此乃一嚴格的，數學的，物性可理解的觀念，但毫無宗教意義者存；惟從永久的物性歷程而論，吾人之必獲此種概念也亦宜矣。

吾人披荆斬棘以涉難關，無非爲艱辛之結果指向一有意義之目標，是即永恆之世界——非

當前無常之世界，其所由來，所轉變，所向往——必應供給吾人以最深澈的宗教成分是也。其他一切，皆屬餘事。吾人並不關切於聆人樂道世上發生之故事，但欲確知世上道德價值之常爲何若，庶過去或將來所發生之現象，或具有宗教意義，而此決不與世界本體脫節也。彼不變不易遠離輪迴幻影之本體，必示吾人以真正宗教真諦，一切其他，將於此焉寶賴。世上某一特殊事象，固亦可具宗教意義，惟限於此事聯繫於永恆真理，方有意義可言，而吾人今所欲知者，卽永恆真理是。

故當吾人對此真理之信念愈增，卽吾人探究之途亦將愈窄。所謂「趨向正善之力」之一概念，疑非具有宗教價值也。彼永恆之力縱已歷來無限過去之活動，未必真能維護正善。信有宗教成分也乎，恐須求諸其它。要之，吾人可與單純科學之世界別矣。

吾人爲此，難之者或將責以概括太驟，對於世界之歷史方面，未加徐步推敲，遽下結論，蓋以吾人上評種種，要皆屬於自然科學方面。茲請轉而研討在此所謂形上學的外在界中動作無息之力的問題，摘其較有哲學系統之學說，蓋曾曉示吾人以有一隱潛的本體，而此機械世界則固僅一外表或符號象徵已者。今又問是種學說究能於支配世界之力的問題予以一圓滿的宗教解釋否耶？讀者盍共諦視諸。

第三節 各種一元論的力的世界觀

於是，吾人將含科學的世界觀，而巡往形而上學的世界觀矣。爲問：於此現實的形而上學中可希冀何所得乎？先請從事於方今最見堅持之一哲學的見解，即通稱一元論者，而研討其價值何如。今日吾人已厭聞所謂物質與精神，所謂勢力與心智，所謂運動與感覺，屢被對舉爲相反之二面，二成分，或二種表現，在一最後本體之中；特吾人不得不訝謂此種論調不將擠陷清晰思惟於咄咄書空之險耶？驚絕於世界實體之神奇，最後統一之奧祕莫測，喃喃怨詛，悶不欲生，苦辛努力之結果而得若干可理解之明證，謂世繁萬千得認爲一種「大力」，或真實「存在者」之表現，宜亦可以自足而稍安矣。然而此種勤勞之結果，苟僅歸之於力的世界實仍無以滿足批判之要求。凡所詮釋縱極清明，總嫌不實不盡。凡所斷結之巧詞妙品，或喻一盾之兩面，或示曲線之凸凹，以說明大自然之理一分殊，化三千而歸一本，但皆屬空勞無補，回復至原始思想之矛盾而不可通，凡在康德（Kant）以前之玄學固比比皆然也。彼夫曲線一縷誠可作凸凹二面觀。惜哉，物質與精神決非曲線之二面可比，而此巧喻所呈現之周遭情勢毫末有所審知，必待實地查明，究竟以何情狀，因何意義，有何證據，此心物二者得稱爲屬於一體，此豈可以一盾兩面之喻言遽爲了結之乎？必先澈底從事乎斯，庶此假定能取得一宗教價值。彼武斷的一元論雖誠取二元論而代之，而其宣告失敗，宜不重投吾儕於一元論之幽澗。特吾人在拒絕一元論的假定以前，必先使之脫離於一切神祕主義之迹。茲請按所預定，專力於現實的一元論之探討，即認外在界一切事象皆屬一種力的活動之結果是也。作者將於其後主張一種與此殊不相同

之一元論，但今茲請先持否定此一元論之說。

有企圖取近代物質科學之結果，而詮釋之爲一元論的本義者，認物理的或化學的最後單位爲可賦其某種形式之意識思惟，現實的或可能的。高級種類之有機體實由原子之結合而成。全體等於部分之和。最高機體之心靈內容，豈不亦即原子無數微小思力之總量，一運動原子殆等於一思惟。如嫌是種說法過於單純，可以進謂一運動原子可蘊有一無限小的意識，則無量數原子交相動作之結果，產生相當之小小意識，誰云不宜。隨而充分複雜多量之原子——如用克立福教授 (Clifford) 之精巧術語「心料」 (Mind-stuff)，(註四) 不亦可產生一偉大人物歟？人或整額惋惜不欲措思於沙士比亞之心料作如是卑微之用，特此學說無非在欲說明實際自然現象，不僅作審美的造化觀，且不應正視是等成果，不需猶豫裹足也。夫使此而爲真，則原子世界豈不亦可產出宗教價值，姑不論其由何方式也。反之，使其反對方面而爲真也，則亦可早爲結束吾人之宗教空想也已。

此種大體論旨，乃所以提示新穎思想滲貫於若干現代本體學說之中。顧其能否滿足批判之要求，大爲疑問。作者即表示不能滿意之一人，爲時間所限，未能於此詳予評論，吾人祇須思及一點，即凡一時信服近代一元論之人，亦必興念及是：是蓋爲一元論縱與吾人約言其中可有宗教成分，而吾人仍不能接受之也。果爾吾人對一元論可無庸多所畏憚矣。

然則人類之複雜意識得認爲簡單心理事實，例如感覺之類之總和，或苦樂原子之結合也

乎？若然，何種感覺之積和乃形成一判斷，例如「此人乃余之父」乎？信然，此判斷中顯有一叢感覺表徵作用，特此外尚有所加。爲問此所加者爲何？蓋或可稱一種產果由無量數過去經驗聯結而形成。然姑承認如是，而問題猶祇及於意識之分析，未達於意識之本原也。此項判斷雖認爲基於一種現時之感覺而與過去經驗保有一定關係，特決非單爲今正記憶之現實感覺，亦非寧爲尙待經驗之未來感覺，乃爲一種獨立之實在，完全外峙於個人意識者。夫能認知某種事物雖並不直接反映，而確乎真實無妄：此種活動豈得認爲僅僅簡單心理事實之總和耶？從某方面言之，此活動誠祇可認爲等於一詞成自數字之總和，更無有出諸其右。對於及在於一單純瞬刻之意識中，諸元素以一總和而存在。特此總和乃形成爲一整體，爲一獨特之行爲。惟在諸元素本身則並無形成一體之統一活動，不過一總和而已，亦卽如葛訥（Gurney）所稱（原註1）『一索之砂』，實可謂最適切也。是以吾人之心靈生活刻刻由無量數元素結合而融成一整個的自我（Self），遠較一所謂總和者有所加，決不能以單純感覺原子之一羣總和爲之說明也。

顧吾人又非謂此超過總和之整全係由意識所析成之最終的原子性狀態以化學的方式結合而成者也。具有空間的物性的原子，如得充足之無數親和力發生化合作用，自可依人所欲結成各種整體；然一心靈事實必爲一心靈事實融貫成一整全，不增不減。若由一種感覺類推以觀意識之最後的獨立單位，對於他一相似單位祇能發生下列三種關係中之一種：與其同時存在，一也；先進，二也；後起，三也。舍此更無其他關係之可能。謂一苦或樂之彼此相親和，吸引，

接近，一種迫觸或運動之感覺與另一種之相親和，吸引，接近，不過用以狀譬意識活動之某種相互關係，實則毫無意義之遊詞。蓋為表示鮮活意識之比較，對照，結合，分離之時，藉兩種觀念可以托出其關係耳。可見原子的一元論並不能較上所述者更能明示吾人以意識資料與自然事實之關係。至於機械科學之漫視其物質事端，無非為心靈之獨立存在的斷片，而心靈之整全體則為內意的，由此內意的單位又如何構立空間關係，皆難使吾人滿意，但在此處，姑置是類疑問於不論。要之，原子的一元論係綜合——否否，毋寧雜合生理的心理學與若干杜撰之說不與任何科學相侔，固又何嘗能解答是類疑問，且彼亦本無意於作解答也。

然吾人亦勿可失之太驟，一元論固尚有其他方式存焉。單純的物質一元論實即等於昔年陳舊的唯物論，當時所謂「心料」及生理的心理學皆尚未夢見，漫認硬粒的延長的原子本身即為心靈之可能形相，此其無足重視也亦宜。是等學說，粗樸而遠未臻於發展，無需批判哲學一舉而盡擊退之也。至於近代一元論則習知所謂假定原子其究竟本性乃屬乎精神的，而假定的精神勢力或精神天使者，由外層觀之，實亦活動如延長的原子。惟其物質觀之陳舊部分，幾等於一般鐵匠心目中之物質，以其具有不可入性及惰性，猶被視為靈魂之一小片。此種觀念則在深摯哲士之討論中固已被摺棄矣。所遺留者，惟為積久努力而得之若干正見，認為世界中精神能力之作如是表現，並非徒為心料之原子，乃為有組織的全體，本質上實與吾人由內在經驗而知為有所謂心靈者相聯繫，時與人類心智大有出入；或較其高，或較其下，或較其柔，或較其剛，

或較其慧，或較其愚。是類見解，概得分爲二派：一認爲在其本質上係一種邏輯的與可理解的「力」，一認爲在其本質上雖亦屬精神的，特非合邏輯的或盲目的「力」。兩派又得隸分爲兩小派：一派認此力在其活動中爲有覺性的，一派則認爲無覺性的。今請從批判哲學的立場，一評是類本體論的成果，而闡明其異同，出入之關係如何。

首請討論邏輯的一元論。夫心智本身原爲人生一種活動，或趨向一定目標之理性動作，彼邏輯一元論者，專以人類理性類推外在世界，故認世界之恆常趨勢，乃由彼所謂「世界精神」者使凡可能性的事物化爲現實性的事物之一大歷程。事實上，近代科學，亦甘爲是論張目，彼縱未確切言之，亦難免推想及之。且吾人苟隨想像認此有機世界之演化，乃一永久的理性的「力」不斷自我表現之歷程，固亦未始不可能也。但若僅僅如是而已，則距正當的本體論遠甚，而難以令人滿意。夫僅以世界爲普遍理性之產兒或工程，隨時間而發展，彼稍知深思者殆難於悅服其論矣。觀普遍理性之推進歷程，信乎其意味某物，而在其進求較高範域時亦虧缺某物。信乎其普遍理性較低層級中蓋猶不具彼所欲得，而在較高層級中，則又達至彼所本無。此所謂某物之具有，發自何時，得自何若？此可能範域宜可實現而復何以受阻？果有阻之者在，此其與普通理性之本質或異或同？倘使其異質也，勢必陷於二元論，而上述善惡兩原理對峙之矛盾復現於吾人之前。倘使本無外在之阻力，本無不合邏輯的惡的原理之存在，則此普遍理性將伴無理性而俱終，宜可以有完全而不能達於完全，經絕大勞力而使宜無缺陷者全告實

現，但卒致徒勞以無功。於是絕對無限的邁各斯，（註五）乃無異於老朽哲學中兒童之戲玩膜泡。實則關於演化歷程殆無一而非為合理及充具目的，但須除外一事，即認一切已自最初在於普遍理性之中，一切屬於普遍理性而無不皆為普遍理性而存在之歷程是也。無限之力，玩弄完全，一若貓之玩弄鼯鼠，擲外之於數千世紀之時間，復攫取之於一旦，以展開鴉狗百姓播弄億兆蒼生之歷史。此果為一有價值之觀念耶？否否，非真為一自相矛盾之觀念而何？則演化與創造元理二事果可相容矣乎？信也，當演化之告終，擾攘之局已過，戰事輸而復贏，然而同時——要之，演化非屬必然，即屬無理。其在前者，成為希臘龐維，（註六）十二勞勛之一，其絕對宜必視為鐵網之拘圍；其在後者，則邁各斯宜必視為謬誤。此二概念皆等列於荒誕之林，則是種一元論自無以滿足批判哲學之要求也明甚。

抑反對是種一元論者，猶有如叔本華（Schopenhauer）氏暨以前蓋不知幾何輩。正如吾人早已明言：凡屬歷史的世界觀，凡認實體為一時間性的理性歷程，一永久的自卑至高之演化程序，必皆陷入於一種難關，即歷盡無限時間以後，此無限歷程仍與出發最初階層無異。無限邁進，常得較佳結局，而一切永恆工作徒落於矛盾，衝突，煩苦，盲感，與缺陷，如吾人所躬嘗，如吾人所目睹之污叢，病瘁，黑暗政治之在地球，之在各類星霧物團，之在諸天斷片——似此進步而全無正鵠，盲目徒勞，復何意義之有？人將以為此世界經歷無限生長以後，在其外延之每一微端，成為內包的無限。吾輩必死之倫，可以發見此物質世界之每一微端，如本章上段所

述，任意指點，而曰：『在此，理想已盡達矣。』

然其另一極端之一元論，即謂『世界乃一無理性的勢力之所產。此唯一本體乃為盲目。』此與上述邏輯的一元論立於高度二律背反之兩端，但其武斷的論旨，正相頡頏，使吾人亦無由表示信服也。為此種論旨作辯護人者，允推叔本華氏。吾人皆知其為藉惡劣之邏輯以文飾其最高等的謬誤，即彼獨特之體系認世界本體為普遍意欲是也。此意欲之所向願，要皆歸於苦惱，而又無不如願以償。然叔本華又欲其言之成理，持之有故，以其高矜之天才及博學，製為傑構，振振有詞，而其自相矛盾諸點，又適類疊暴露，末由彌縫，幾無煩吾人為之評摘。惟吾人對於此種武斷學說之辯護人，出發於反邏輯的假定，除見其如上述之單純的否定方式外，實尙未有更積極的堅強的論調著聞於世。武斷的汎邏輯主義尙能成章叶理，以博取一時表面之成功，而其對壘的反邏輯主義則從未有不以更醜惡的紊亂的面目而作強詞奪理之武斷主張者也。

汎邏輯主義與反邏輯主義，其本身各有困難，已不俟贅；而為彼等更添惡劣之情狀者，尤莫如哈德曼在其無意識之哲學（註七）中，再立另一假定，謂其汎邏輯也可，反邏輯也可，或兩者之雜湊也亦可，即認惟一之實體為無意識的，而又屬乎精神的。彼立基於某種生理事實之上，而其說明殊屬可疑，又立基於數學的蓋然性學理之上，而其曲解之處尤多。更從歷史哲學之特見，及康德批判之奇才，建立一本體論的新說，然質其指歸，竟不值深思者之一顧。此無意識的實體既不為自身而存在，因彼毫無覺知，又不為其他而存在，因一切他物皆祇為彼之一部

分（其餘則前乎哈氏者竟從未會一思及此），而此可怪之實體居然以宇宙創造者及支持者稱。凡其所論直一種柄鑿哲學而已，而何深加評究之爲？

以上所評，自不過觸及一極小斑點，遠不足以盡本問題之浩瀚於萬一，爲提示對於某種本體論之批判詰難，聊作粗疏之速寫已耳。讀者幸恕其應戰之匆匆及簡率無狀。吾人爲此，祇對於是類譚陋不完之玄學小動干戈。批判哲學不認任何理論的意見爲神聖，正如不認任何實際的熱誠信仰爲神聖，公平論列，不知其他。蓋吾人於此，尙非達於作何信仰之問題，乃爲何以自堅辨衛之學，何以取得探究之方是也。絕對也，無限也，邏各斯也，非邏各斯也，心料也，精神也，——凡此，在批判哲學上，究何所有，無非若干觀念或理性之空洞概念而已，先應予以無情的批駁導卻，不計其結果爲何如也。

惟現實的一元論於此尙可望有一途可對世界問題自圓其說。縱使歷史的方式悉予放棄不譚，而元理（Reason）視爲一種力之基調仍可安然保留。其道有二，任取一也可通。普通元理誠在時間上表現其自身，但並不作一連串之事項相聯繫如一單獨歷程之沿爲無數部分然者。世界生命非必爲一孤懸之歷史，乃爲唯一元理之一永恆演出的產品，一種歷程之每當告一段落，卽每一度重生，蓋一無限層級之生滅與亡的世界也。有似林中之葉，冬逝春來，永隨節候而循環，永相更替。世界歷程之合理必須如此假定，方能洽於吾人之思惟。元理決不如一徬徨彳亍之旅行人，晝夕踽踽，尋求自我實現而終不可得，毋寧似彼呆陽，日新其經常之工事，自娛頌

人頤頤，永獲力之充盈。凡認知世界爲無限理性力之充分表現者，必樂於接收是種假定而毫無猶豫。顧彼必將冒犯下列責難而準備應戰之答辨，若云元理非即等於完滿耶，若感覺世界豈亦將當前表現且更完美於坎狄德（註八）經驗中之世界耶。世間除盲目的樂天家外，鮮有願認此類狂風腥血暗鬥明爭之人海爲無限元理之炳朗順利的劇場，幕去幕來，不厭煩複，而直至無窮之永遠者。人生乃被上下播拋於種種可能性之間，即上述假定之所提示，曰：『世界係由無限元理之表現』。善哉善哉，顧復何若？曰：『世界係由卑級升至高級之合理的生長。』是則無限元理既已統治一切，而又冀望高級，果爲可能耶？斯非經常企向一目標耶？果爾，則『世界非僅僅爲一歷程，乃爲無限元理之永遠重演之一戲劇，常在活動而常向目標以去』。雖然，此種假定之局，顯因天然表現之最不完全及不合理性而被傾覆無遺。不見夫第一代之餓斃家族溺沒之蛾，撕毀之婚約，（註九）或枉費之辛勞，或創傷之禽鳥，無一不爲普遍元理之詔告，而謂其常具正鵠，竟向不合理之錯謬以行！至於另一可能之假定，要亦陷於同樣之懷疑。時間之爲物，或無非一海市蜃樓，以故永恆之「太一」（One）仍應常具目標，與上述假定所推論者無二。蓋太一決不能一方面爲無限而合理，他方面竟又爲凡百錯誤之根，縱一極微小之謬妄而亦由其產出也。於是此一元論又告失敗。要之，世界若單由外廓以觀，決無是處，徒永羈於漫漫長夜而莫由見光明耳。

第四節 一元論與惡的問題

由是以觀，一元論欲建立於經驗之任何根據，皆莫不歸於無成。願吾人於此，猶未許投諸八荒，絕對廢置不論也。誠以假定有一無限元理，自來辯護之者每可利用古代辯神論（註一〇）之所提示，隨時潤飾損益，以供盾衛防守之需。彼可擊言：『部分的惡即為全般的善，雖吾莫識其所由然，而事理終竟有然。』或可又言：『惡實由於道德行為者自由意志之結果，彼等既可自擇罪辜，即不能不自受災孽。』後一種之答言，在其本業範圍內，誠有足稱，但對於一般性的問題則可謂全無意義。吾人固不否定自由意志之存在，亦不懷疑自由意志之為若干過咎之因，然如世界乃為作惡者之方便而以受苦者為犧牲，任聽屠戮侵略誘拐奴役之自由意志橫造禍殃於無辜者之身，而其過咎並不全屬於作惡者之責，乃出諸世界之勅命，故昇作惡者以如是之能力，以廣泛之自由，使其可以任意為非。便有世界而如此，則欲其含有宗教靈性意味也，必須別求解釋已。

至於前一種之答言，所謂『部分的惡，即為全般的善』，自不得不認為較深刻之解題。惟在過去每被膚淺使用，成為無甚意義之辯辭。誠欲令此一答案取得妥效性，必須以另一特殊方式出之。其詞句之脫自口也，誠甚輕滑而娓娓動聽，特果含真義幾何，藉令具有意義，必先加以審慎之考慮而未許終於接受。事實上吾人惟有取一較高的觀點，方足以應用此言。抑在力之

世界中，此類詞句蓋根本上無其地位也。

如何能謂部分的惡即爲全般的善耶？惟在某種情境下見之，其意義顯爲：惡在通常所謂外在世界中，人所共知，實不過全體之一部，而全體在實性上殆與部分立於對稱。果使世界之全體係一無限元理之事工，則宜其爲合乎條件之情境也。蓋惟如此，則惡不但僅居世界之極小部分，遠遜於其泰半部分之善而莫及於望塵，抑竟可作爲不存在論，以其祇屬於本體之割出部分，則一旦真理大昌於世，彼自將消失於無形耳。故若輩所倡言於衆者曰：並非惡之量遠差於善之量（蓋此仍將使不合理性者有真實之存在），實乃惡不過假飾之表現，若由全局以觀，其真面目卽化爲善。然在已見腐爛之一類菓，縱使腐處甚微，究不能謂其部分的朽壞，正爲全般的佳熟也。使余身上各器官之一偶感違和，藉令思慮細逾辭拮，君安得遽稱余爲部分的疾患正屬全身的健康乎？舊派樂天家之自相矛盾而無意義可言，適類乎是。彼輩以爲世無真正之惡，以爲余所目擊之牙痛、親喪、災疫、叛變、戰爭，……一切惡苦。無非余個人私見，無非一大幻覺已耳。若以顯微鏡窮窺一大理石像之表部，所見者不過其石塊之一小面，必將嗤之曰：嘻，何其醜也！善觀者則一目了然，統攝全局，乃能體會其美。觀世亦奚獨不然。若由零星斷片以燭之，則見其爲惡，若由整體全局以視之，則必見其爲善矣。且此似真而實非真之部分的惡對於真正全局之善，實爲必要。彼樂天家所津津者如此。斯亦卽爲柏拉圖奧古斯丁（Platonio-Augustinian）合併式之無惡論也。

對於此說之論理的可能性，吾人在最初姑不即予否認或贊同，僅願指出其前驅之難點所在，因吾人今方從事於一疑難世界之攻研。果使經驗世界處處實有罅漏，不見真正完善之旨趣或積極的表徵，則誠無妨與顯微鏡下斷屑碎面之石像觀一為較比，意者縱由一覽以觀全像或亦不足以美見稱歎？人或將以極大之希冀與歡欣，謂縱對於部分之管窺盡測確不感覺其和勻，而彼頽頽之整全，安知不仍葆有希皇之諧合。然而實際之難點，即在此確鑿顯明有日其見不可為諱之實證性的醜惡。橫梗在現實之當前者，非一和諧之欠缺，乃實為可恐怖的非方。祇看一戰地之創傷，試問其慘虐如何得配合於慈祥之全境，而謂此在一絕對評判者之心目中無毫末惡苦之跡可尋者，其孰信之。此蓋絕不可能也。惟有絕對堅實的證據始足令人俯首無辭，須知吾人所不能已於言者，乃為如上實例所示，世上之惡，非以其量（如誠有其所謂量者），乃以其質，而此實使世界萬物悉受元理支配之主張為不足盡信。苟其真實為惡，確鑿為惡，無論何種，惡之為惡也明甚，而此必實與元理交爭，不容妥協。

惜哉，自來辯神論或其他類似諸說，無論其為一元性的，或非二元性的，在其努力辯護世界貫盈元理之時，鮮能圓轉自如，以保衛柏拉圖與古斯丁學說之高嶽根據地也。通常辯神論對於一切具體的惡，每未敢直白宣言，其實係顯然，且亦必係顯然，無可為諱，反於其本質之實在性屢屢加以默認，惟憑某種陳腐而可鄙之飾詞，儘量削減其重要意義，以遂其辨爭僥倖之謀。彼等指陳世上之惡與善隔離而屹然實在，其為存在也乃所以達於美善之階梯。又謂：惡必需立

於善之外側，以資相形，而顯出其爲對照。凡此掩飾之詞，縱其應用於善惡二元分離對峙之世界觀，而不足齒於深思之哲士也，亦何俟言。

試先審究第一類之飾詞。『惡係實在，並非錯覺，唯爲一種工具可藉以達於善之目的。以故世界由全體而言，善終戰勝。職是之由，向善之元理乃爲唯一之主宰。』此種見地在實際經驗上之根據可謂異常微窄，謂惡之存在乃爲某種工具之用，殊非吾人所能思議或贊承。但此猶爲反對之小焉者，姑措不論。若謂真實之惡，乃爲所以達於善之目的，而善之與惡，則各分離獨立云云。夫使目的而爲善，胡竟需惡以爲工具？且惡又屹然分立於善之圈外，此殆有兩種解答之可能。一謂此獨尊之元理實逼處此，非以惡爲工具不可，且無較此更廉之代價，亦無他道可循。另一解答則謂此獨尊之元理並非被迫使然，實由武斷自取此道，不求其尙有較益者。然此二答均自陷於致命傷矣。獨尊之元理竟不能有所改進，其決非爲唯一之活動力也可知。於是乎一元論宣告淪崩。於是乎元理亦受束縛。夫能縛強人者，必較其人爲更強。今謂「獨尊」自願抉擇此道不求更佳，亦卽等於「獨尊」爲使自己之故，甘採惡善。邏輯上之兩難豈復可幸逃耶。

請更具體以明之。苦痛固惡之一也。今使苦痛之惡臨汝，或灼燒，或割刺，或磔剝，而揚言凡此種種皆聖明之大自然爲助汝之皮膚臻於靈敏，以達汝可完全保健皮膚之目的。若然，則顯然將進而謂：果使自然聖明仁惠而全能，則宜其更有完全保健皮膚之善道，而不使汝飽嘗

如今遍體鱗傷之苦虐也。吾人製一機軸於此，不幸活動殊為低劣。誠使吾人覺已充分盡其所能，則亦可告無咎，但此聖明自然之機軸自決不至作衝突毀傷之活動，除非有意為之耳。強調人生痛苦之教育價值者即可以此為證。夫使自然能令人不需苦痛而臻於完全，且如苦痛並非完全人格之一有機的部分，而不過為一外在的工具，則自然宜別有善道以發育人生，不當憑藉苦痛以為惡作劇也。設使自然真非假手於惡之工具不能完成吾人之品格，可見自然之道，亦必有時而窮。是自然固受約束而非全能者矣。是元理固尚有不合理的能力超乎其外而非其所能克服者矣。雖然，吾人發火運機，掣動引擎，亦決不能使之無煙，蓋必如此而後可得更多之馬力以推進生產之歷程。由此假定，可謂自然在現階段尚祇可假手苦難以鑄成品格，蓋生命機器亦必不可無煙也。此喻雖巧，但對於自然更將不利。倘非能藉奇秘不可思議之道，使苦難本身不成真實之惡，却為完美無瑕，謂如更上層樓以觀，彼固明明成為全般的善也。然此果覺有其可能否耶？

為惡說辯之另一飾詞，尤覺無聊，即謂：『惡係實在，其效用在供善之陪襯。善與惡各為事實，彼此分席而坐，不相倚傍。但兩者對照之下，惡乃使善之重要性益顯而彌增。』然此語用以形容吾人在身體與環境上之限制，說明感覺與注意力之相對性，或具若干心理的興趣。但若用以解說普遍元理之假定，則殊為幼稚膚淺之譚。夫惡為一獨立事實之論，容可釋之為人類錯覺；善與惡皆屬於世界更高級的完全統一之中，亦當有其可能性。但如認惡為實在，且與善相

分序，而以之文飾惡乃襯映善者，則在本辨論中殊無價值可言。蓋吾人可詰以：「太一」豈不能創造一完全之善，乃必藉惡之陪襯，始知善相形益彰乎？元理似已足以任此，又奚賴夫二者之對照？然則惡果何爲者？如謂唯一元理不能獨任，必藉對照以自顯，則太一之造化能力，將不逮一音樂會程序之擬製者，其任務固無需關彼拉鋸敲錫擊缶叩盃之囂雜，以顯其曲歌之嘹亮與合奏之純美也。抑在吾人經驗事實中，多數之惡果有顯著之效用耶？疾病將使健康益感愉快耶？猶大 (Judas) 將使耶穌益顯其全善耶？依基督教之傳統見解，謂猶大之存在確爲必要，因之益造爲奇蹟之言辭，微禍災之必至。顧今世開明之士以爲假想善惡各自獨立存在，以爲天下事往往見惡雖芟除，而善亦未必全現。假令猶大不生，耶穌是否將爲減色？惡之寄存是否必要，尤於吾人生命之中，謂必不可缺少苦惡，殊足懷疑。而設想僅此外在對照之一下策視爲太一元理手掌中之唯一設計，則尤足令人致憤！然此善惡在外對峙之一脆弱假定，究將引近至吾人所應持爲大問題之正解；惟正解距目前尙遼遠，而距感覺的世界，則尤寫渺而不可以道里計耳。

綜上所列，可知一元論的世界觀，縱非絕不可能，亦屬大成疑問。其足予宗教以託命也，殊尠價值可言。吾人尙不能依據經驗，證實科學的合理的「力」可爲世界之至尊；亦無由依據先驗，解明其何由而宜爲至尊。以故吾人迄於今日，仍不得不以「不可知論者」自居。可以逃身之唯一捷徑，似爲假途於惡非實在之未是草耳，而此道亦殊陰闇以難通也。

第五節 力的世界中之二元的有神論與其形上學的宗教的難點

橫在足前者則見有二元的有神論焉。此論素爲歷代先賢所贊服，以其饒有根基；卽謂有一天父別居於一切被造與有限的羣類世界之外，指揮萬物，愛憫子女，以其最高之大公無私審判一切人類行爲，至少在一方面，此論之具有宗教價值無人或能加以疑問。如耶穌所懷想，此天父具有最高意義之品性爲衆所願望其屬於實在者。然尙有他一方面不能不反察之。此種二元觀之神顯受若干之限制。蓋其愛憫養生必如天父之愛憫其子女，惟此悲憫之情緒當出於其慈愛之全衷，而曾不能脫衆生於罪惡，或竟不欲脫衆生於罪惡。縱令惡係實在，堪供爲善之用，願天父既不受束縛於遐方之不合理的強力何需故置吾人於若是苦惡之域中，或尙可藉較少之痛苦與艱危以助成吾人之善。假令世上確有所謂惡之獨立存在，實際上惟有較可贊揚之解釋，端爲衆生既受造而稟具自由，必須兼有自由可以選擇爲惡。此解釋也，勉可與天父之權能及聖善不相柄鑿，曾於上段聲言之矣。但此解答僅足以說明惡爲自由意志之直接結果，僅與有意選擇者直接相關，且必須彼選擇爲惡者明白預知是乃屬惡，則世上除由自由意志透來之惡外，一切其他之惡，概爲奇秘不可思議，在全善之神之觀照下，尤屬絕對難通。且據吾人在世之經驗，受苦者身親之苦惡，真出自彼中心所審擇者，可謂幾等於零。苦海修羅，何需多所描寫，本篇下舉各例，爲世人所熟睹而周知，特在談論辨說之中，則屢屢被訛傳曲解。大都市內之赤貧人，悲

慘之遺傳疾患者，先天性心意不健之徒，白癡癲狂之輩，突遭无妄之災之不幸者，沙場塗炭之士兵，暗無天日之奴隸，被踐踏被壓迫之下層農工羣衆，其苦厄真遠超夫想象。又豈肯各由自擇，正與彼健康幸福之人，鉅產繼承之子，天生幸運愉樂靡涯，同屬於儻來，而非有意選取也。人誠能多所自造，然其生平之主要部分，通常所稱彼所處之環境，實已決定於呱呱墮地之時。舉凡「面上受烙印」者，其命運悉由冥冥之「力」負其全責，而非自由意志所能爲功。故惡必須視爲此世界最高統一體之一有機的成分，否則自由意志決無由解釋或保障其存在也。

其實當吾人論述至此點，可謂思想史上最熟之一部分，明達之讀者，自早成竹在胸，毋煩再爲喋喋於陳舊掌故之冗瀆。吾人於此，祇需與本問題實有關係諸點，略爲提要鉤玄，並抉出其密切牽連之數難題，以從事確切也可。

果使「神具父誼」之學說足爲吾人效宗教基礎之大用，則吾人必須澈底究明此所謂天父者，是否爲全能的萬有之主，或僅爲一有限的「力」，或更屬其他。彼若屬乎權力以外之或物，則其在世也，吾人可不加考慮。彼若爲一大動力，則其本性問題夙已成爲邏輯的兩難，亦決無解決之望。無限乎，有限乎，二者必居一於此。倘爲前者，則在無限元理之假定上，所有一切難題，均將蜂起以對，外復有一難題，形勢尤爲惡劣，吾人即將敘述之於下方。倘爲後者，則天父被認爲一種受限制的力，一若與近代馬尼教（註一）之類表示共鳴也者，由是對於提供假定之可能全無先驗的反證。蓋從先驗而言，任何有限的力皆屬可能，惟人所欲。惜夫是類假定惟在

經驗中方得成立，由於其本性上之關係，非有後驗的證明不可。此則爲吾人所最疾首蹙額之事實也。然依據科學的結論，則經驗又毋俟乎是類假定。於是吾人遂被投於疑闇之八荒。如執認世界爲力，終莫由剖此啞謎耳。

上列不過爲此問題之最概括的敘述，若進而細加研討，則所謂創造世界之一節目，已足值人深致懷疑。在上述無限的創造力之一假定中，創造一概念之本身，即發生極大難點，通常創造一詞，每被解爲由一創造行爲，以造生某種事物，此被造者自必外離造物者而生存。倘使不分造物者與被造者而視同一體，則成爲汎神思想。汎神論與茲所探究之一元論無關，可暫措諸不問。若認有一無限的創造動力存在，與其所造者離外而高懸，則所犯之難題，猶將不止一點。其較迂舊者則難之爲自我矛盾，謂既有若干事物脫離之而生存，則云無限，立成有限。但姑舍此，吾人今且直叩虎穴，提示一較嚴重亦較堅實之難題，曰：所謂造生外在事物勢必將與一種定律攸關，而此定律必高出於主造者與被造者雙方之上，決定其適合於造生之條件。於是此創造主必須在適宜條件下方能工作，不論其工作或活動如何神奇莫測也。夫必在條件下工作，則其爲有限也明甚。故苟認主造與被造爲離絕而各殊，則縱飾詞減輕其意義至於最低限度，亦無以免詰難者之利箭也。此種詰難之矢，無論對於何種情形之創造，均可放射。綜言之，凡行使創造之任何主造者，其需要某種較高法則或權力之解釋，正與一切被造者同。故凡造出事物而苟與其本身不同而外在，必成爲一種依存性之力，非更仰給其他不可。此其依賴正

不減於吾儕衆生。請再具體以說明之。

『應使是處有光』(“Let there be light”), (註一二)乃表示一種創造活動。倘使由此產生之光，無非爲在神本身之一事實，則何疑難之足云。然果如此，則所謂創造之本義全失，因被造者並不離主造者而自存，將見世間一切事物，悉與創造力本身全無二致，則汎神主義者之錫號，又何辭焉。但如光之爲物，並非創造活動，而爲被造出之分離物，則又將遭逢莫大之難關而莫由克服。蓋發動「應使有……」之力，必非被造物可知。此力實親發見「應使有……」以後之產果發生。神一方面謂：「應使有光」(Erat Lux)，同時即發見隨此活動，此勅語或任何具體表徵神意內所湧起之心潮而發生之某種外在表象，即所謂光者是。願神即被視爲光之創造主，猶未包含同時亦已被視爲創造適宜條件，堪供「應使有……」發動以後即見是類成果之產出也。然此「應使有……」之外在的成功已預設想成功之外在情況或條件。正如余今一面言曰：「應使是處有光」，一面即藉余自足之意欲，加以必要之物力動作，而遂造出此光，神亦何猶不然。吾人所設想之神，在所設想之情況下，化黑暗爲光明，對於此種外在的變化，彼雖不必藉賴何等工具，惟終亦需其「應使有」且見其「應使有」實爲外在變化之充分原因焉。余今燃火之成功，有待說明於外在世界之公律，在作如是設想之情境下，神之造光，亦何獨不然。所稍異者，惟工具之較爲簡便直捷，不似余之煩重已耳。由是考之，神亦被置於公律世界之下，而此世界固雜神而屹然外在也。公律所規定者云何？如欲造出一外在事實之光，必須履

行某種動作，即「應使有」是已。是項公律，保障吾人恰在此等條件之下，必可成功於所設想之境。當然，此「應使有」之方式，可以憑君所欲，作為任何動作歷程也。

抑更進而論之：此等條件果如何起現乎？神果如何能造光，存在於身外之一實物乎？誠然，光所賴以造成之外在條件，或又預為神所創成。人亦且有同然。人大可以製造獨出心裁之機械，複雜而巧妙之電器，與其他裝置，而由一種衝動以使全廈發生光明。縱此衝動不過成自某種極簡易之動作，例如發語啓音，衝開薄膜，而作「應使是處有光」之言。然而如是造說，亦仍難逃上述之難關。盡吾人一切機械技巧，已隱含自然定律之符同，早乎現下啓齒發言，令其有光之能力，固不知有若干時也。由是以推，神如早在今刻發言「應使有」之前，亦已預造可以成功之條件，則回問此項條件之造成，又是否更需為其前提之條件？以此遞詰而至無窮。在此無限層級之活動中，表示每一迥步莫不應對身外之自然世界有所動作。於是神固為一有限的力，在在須受各律之限制而為行動也。

然問吾人亦可接納神為無限之一學說，而言此無限權力與其造果，即為同一物歟？吾人亦可免於舊式之汎神主義者而仍得保持神為天父之教旨否歟？此種企圖，顯歸無望。藉汎神論的假定以供建立宗教基礎之需，其難點已如上述。加以多數神學有思之士，皆有感於夙昔整套之駁論殊為強有力而不容忽視，即最近在此邦亦有潘恩教授 (Prof. Bowne) 者，於其形上學一書中不憚詞費，數度提及此點。其大意謂：神為萬有之創造主，藉令其本身即與其所創造之萬有

相等同，但亦不能使吾輩人類亦適與之同爲一物，因吾人皆感自身具有主創能力，非僅僅軀形或動作之在他力者而已。然使吾輩人類而果離外乎神，則神之創造人類以及類乎此等之創造，均必涉及無數難關，如前所述。當神造人類時，其「命意」之克奏膚功，有待乎神本人身外之物。必先有所以成功之法則，或離神而在之預具的力量，方足以說明此舉。正如吾人之力能舉吾之手，啓吾之目，其中必含有在吾身外之一整個世界可爲吾造意之憑藉也。試一設想：有一能爲動作之力與其所造出之外在成果，於此，將立即使吾人念及必另有一更高之力與一更高之法則，方足以說明此力之如何造成此外果也。由是，神而一無所造則已，苟有所造，則必無所逃於公例，卽必有較彼更高，外彼而存之一種能力以爲之支持也無疑。簡言之，凡能造成外界變化之動作，必含有目的手段相爲順應之意義於其間，而外在事物之創造，正屬是種動作。除非動作者與其成果完全非二，能造卽等於被造，主賓一體，夫復何言；否則此動作者必須受外界順應條件之支配，換言之，彼必非絕對無限者也。

若干有思之士，習爲想像神具若隱若現，相反相成之奧逸，謂非如此不足以抒其尊崇。由是神之創造行爲，原屬於一奇蹟，何需爲之答解上述諸種難題。於是奇祕重重，漫天不可思議。草木緣何以長？星辰緣何循引力以行？人皆莫或之知，事實乃悉如是。但在另一方面，吾人因昧焉於方之何由得以成圓，而吾人適能察及方決不可以成圓。今設有人相告：神爲一圓形之方，且從使余肅然以思，是否虔敬之忱可令神非一圓形之方轉爲肯定，以示神性之神奇。余

果遇此，余必覆以極明白之答言，余立將云：稱神爲怪誕無稽而又以彼爲絕對可信之具自我矛盾性如是，實爲大不敬之尤。余又必斷然自白：吾之所知於神也幾希，特敢確定彼決非一圓形之方，則假神怪矛盾之五里霧以論列創造行爲，豈真能一手掩盡天下人耳目，謂創造屬於神祕無或知神之如何造物者，此直一無可遁之遁辭已耳。創造一事容有奧妙不可索解之處，然如創造之爲創造，其常性乃爲神創造者自力之外更需一種力與定律以助其成，則神決非無限，可以斷言。幾輩有思之士，欲不面臨此種醫古傳來世所共諗之迷網，作巧飾以逃辯證，固知其必無所成已。宇宙間誠有奧秘不可思議，吾人必須加以首肯，且予敬拜。下章將爲明晰之探究，讀者俟之。然使創造而洵屬於此類奧秘，亦斷非自我矛盾之創造可與同日論也。

第六節 經驗的有神論與意匠說

吾人對於左右二端之有神論已舉其一而詳爲批判如上。吾輩之態度，冷靜而絕無瞻徇，今且轉以評述其他之一種。試先自詢：最後吾人是否必遂安心於一種宗教並不保障至善之崇高？吾人是否必須滿意於經驗的意匠論證（註一三）之餘半有神論？若必如是，則復何所逃於如是。然若此論又告失敗，則復如何？要之，請先姑爲一試，其實確難令人滿意也，其見解大致如左列：

「世界中具有何等力量，無論何若，人決不能悉知。惟思是等力量，必有助於道德律者

多，有背於道德律者少，此殆可以明證而不需疑。明證於何得之，耳所聞，目所覩，四體所觸，繞吾周遭者，何莫非仁慈之造化也。」

此種見解，姑不論其宗教價值如何，要之惟能徵諸經驗，且亦祇求達此界限而休。惜乎其假定荏弱而飄搖，窮數世紀以爲曉辨，而終黯雲四結，無以自明，徒令人深致煩惑，若被纏縛於沉痾，冀稍逢寬藉苟安於此世而曾不可得，惟永永沉心忍受此陰怖之襲擊已耳。歲月悠悠，論爭疊疊，或然性之頡頏上下，如此如彼冗瀆而無已時，偏見也，滑稽也，謾罵也，迴環訟讞，結果毫無：是謂經驗的神學，是將以求一造化之主宰而終徒勞以無功。抑吾人於何處覓此神學也！言之亦實可嘆，請更述其二三。

自天演之說倡，而通俗的經驗論證，驟遭勁敵，夙以爲造化神工，原來悉由於演化。關於此方面之討論，近代已闡發甚詳，作者於此，實不能更有新增以餉讀者。彼經驗的神學，固將恆久縱人疑竇而成駁詰之目標。凡對睿智的有限力量，或靈魔之臨乎人上，作武斷之反證，誠於半理爲不可通。惟純由歸納之道以證有較高級之智慧運乎其間，則可能性甚多，而大有商榷之餘地。所謂經驗的目的論之證據，卽於此負隅而在，疑讎歷久無泯，且反因天演事迹之日明，而疑難益著，雖經比年來諸作家多所努力，亦無大裨。宇宙間果具何種善良而有限的魔力，作明慧合德之運行，爲吾人所直接經驗者乎！天演之說實不足以破此謎而適續添其翳障。首先關於較高力量之睿智問題，天演論所告於吾人者，無非等於烏有，吾人全不了知——抑且無

由懸想：究竟在吾人經驗中所名爲赤裸裸的機械主義能有幾何足以描摹人所名爲——亦等是經驗的與盲漠的——睿智之功能。於是所謂經驗的意匠論證，無非足與其本身以其有若干慫勸力者，等量齊觀。事實乃歸結於：一個經驗的意匠論證，堪被嘉許爲具理由如此——觀兒童列積木以成字或爲屋，蓋必有某種神巧寓乎人手令其爾爾也可知。然若吾人一旦發見實有某種物質條件，屢屢如是工作，屢屢如是排疊積木，則吾人豈復猶認化工人手爲之安排之論證耶。故在吾人未見天然選擇能爲解釋人類設計能力之前，勢將首肯此種化工設計必有某偉大之匠人或鐘錶師作用乎其間，謂亦不失爲一歸納之良證歟！然而此種歸納並不沉重有力。在肉眼每認爲充溢造化之神奇者，一旦習知有一定之物質條件繫乎其中，人類或偶然之機緣，均可造成此果，輒對具體呈現之事實不敢更下判斷。然而經驗的假定惟憑具體事實以爲證，察察之一眼，遠不及一碎礫之可以證明造化也。

特吾人已習聞之，造化與進化決不可以並存。是固然矣。倘謂有一造化之主宰，經營活動於進化之下，則彼自必具無限之遠見與絕技超出乎人所能想像。是則造化並非與進化不兩立，乃與質直之經驗不兩立也。時至今日，人孰能信謂有某種力量——無論智性或非智性——乃爲一切人類經驗之根源，此蓋訴諸單純之經驗而宜乎其不足徵也。人知世間有公律在，但公律非以深遠之根源自居。吾人探究自然愈明，亦愈感在單純經驗之基礎上不願武斷有任何力量潛伏乎吾人經驗之幕後。彼等或具智性，或被稱爲機械性，要之如山經驗所賦予之有限的力，其可

徵也惟由於其結果，而其結果實遠不足以傳達其本原。洎乎今世，猶見有心勞日拙之輩，不厭枉費強詞，以爭某種武斷神學證明世間實有特種奇力超乎經驗而在，不為經驗所拒斥，此誠可為長太息者也。一若是類證明可使世人任何信仰受其影響，益滋疑慮或銳減焉。凡一真正確實之有神論決不世守消極防衛之位而嘵嘵無已時也。

惟此問題尙有另一方面。一種睿智之力假令承認其有，可否毋需為道德性的。世果有造化之妙，而主持之者將必表顯其為善良乎？請得而申論之。

第七節 力的世界中意匠說之無甚宗教意義

天演論如對當世有所效助，似在益使吾人有感於經驗世界之奇祕無疆，是以覃思窮理之宗教研究者，實已厭倦於是類經驗的有神論。此固尙有其他原由，惟因此世而誠有一造化主宰，其真實之目的，仍不能藉此經驗歷程而窺知，則其失望為何如乎？割取大自然之一小斷片，作經驗的研究，謂可於此求得真正計劃之一根本概念，智者有所不為矣。彼將毋寧埋首於釘書廠中之紙堆字屑，而求得英國文學真面之為愈。以此科學寧將是類企圖悉予屏棄，改弦更張，而求前途有望之事業。宗教亦必別開生面，以抉發現實世界中之宗教成分。探索現實愈至高層，工程亦愈艱鉅。諸天宜現無數事象，吾人所未盡知，實則地上與人間宜現更多更混亂之自然事實，吾人豈悉能了然乎？可為吾人高唱在此感覺世界中得一宗教價值之計劃，一任何人士

榮光之宣告，惟有詩歌的纏綿已耳。倘使另立一種設計之觀點，又可以別求證據，等是言之成理，以反抗前說而自建新猷。宇宙可認爲萬類閔響之洪荒，有聲曰：『自然乃所以供給衆生血肉之所需』。又有聲曰：『老弱傷病之輩理宜飢亡，強壯之夫，應剿滅其鄰友。』在前之聲又曰：『自然志在進化，以達生命之最高層。』又有聲應之曰：『因此自然供給各種無量數羣之動植物以餉彼較高的生命』。有聲來自諸天曰：『自然企求秩序與統一』。亦有聲應之曰：『因此自然既造流星，亦造慧星。』然如轉而惡魔出現，亦提示若干類似之事實作爲造化之唯一滿意的前提，則經驗又將何以置答乎？惡魔所聲言者則謂：

『自然爲一某主人公所設計而造成，其人喜有萬千彙類，遍布塵寰多方之活動，萬殊之組織，喜見恆河沙數不同之生族，相與敵對而頡頏，更喜有所謂孔武有力之流。彼欲觀衆生芸芸，相互作戰，欲觀歡娛之局與悲苦之場，以兩者可成活躍之對照。彼喜聽勝利者之凱歌與敗北者之嘶喘，喜見強壯動物之逞雄與羸弱獸畜之創斃。喜有噬人血之內臟蟲類作狡捷之生存競爭，與墜厄運中之徒輩，葬送生命於索通之腸蟲。喜有羣仙，藝術家，情侶等之高熱狂歡，與其哀鳴絕息。凡此種種，皆無非以其萬別千殊，相形相對，故爲所喜悅，而令其存在浮游。彼欲得萬千生族與豪強以自娛賞，恰如兒童之欲得胰皂融水，吹出無數美麗之氣泡以消閒而自樂也。此主人公自必爲有限的（類似其兄弟煞得寶，卽爲白朗吟假買立朋之口所發之獨特的自言中之人）。彼今統治四方，正猶買立朋之煞得寶統治孤島。彼之設計皆已明

白表示於自然，無論何人，今宜對彼深信，以其完全觀照於經驗之事實也。』

對於此種令人駭詫之學說，就吾人所知，當前之經驗並不提出反證。凡科學所能言者，或亦爲人類正被置於此一魔君之手。故此學說適足使宗教研究者輟手其尋求活神之工作於是類僵死事實之中，而別開生面於自業之本土。科學對於一切前提設諸不問，彼固不能爲吾人決疑也。由無數物理的解釋法之任何一種，或已足令世界之一小隅就範，成爲如是云云之局。如其中有造化之可言，則其自身直接之意旨，當爲無數意旨中之任何一種。對於此點，經驗洵足爲吾人詳道之。科學之訴諸經驗也，宜也，蓋懷抱全部不同之目的，卽爲闡明現象結果之公例，以求了解世界計劃之真相，不論其由如何形成，要之實予吾人以能力，俾於此時，於此地，得見具體處置事物之成功。當科學之爲此也，縱需若干設題，且需倚諸信仰，而其信仰實與其他大殊；雖亦具一深固的基礎，但祇求可以設題而止，不作衝過疑障，抉正證而直抵真津。彼自能由單純之經驗中，實證創世主之計劃確與吾人計劃完全一致者，固非與科學信仰同日語也。要之，是種經驗的有神論，不能再以積極的真面目的審查者與世相見，惟休止於防守之盾後以巧避辨論規則之相纏，是爲其特徵之所在，是其以絕頂安固自鳴。彼不要求別人負擔一切證據，而自爲甄抉，駁之者以其顯爲偽訛，承之者謂出諸禮貌之雅耳。

第八節 力的世界之必爲一疑難的世界

吾人已面對所謂外在的「力的世界」，而見其爲非暗啞無言，卽曖昧閃爍。力之爲物，容或具有若干極高價值。但由吾輩視之，則其價值大成疑問，縱吾人完全承認所謂外在世界，而愈深入研究，亦愈覺其無甚價值也。由局部而觀之惡，或成爲全體中之善；但於外在世界則不能見之，亦無由尋得實證。凡由一力所起因者，卽由此力爲之負責。是則一切力量之爲興起無量苦惡者，斷難有宗教價值之可言矣。

作者在大體上已提示此種疑難之結果必將來臨。是等動力曾被假定爲離吾人思想而存在於時空，且動作於時間之持續，而此在時間上之動作者曾不具某種意義與永久意義。正確言之，每一單獨之無限動力乃一假名而已。設有一力於此，造出某物，外彼而存，則此項發生卽含有另一力在，而對於前一種力，有所限制。倘使此力與其所造出者全係同一，則力之名宜不爲所具有。吾人倘進而說明世界，由永久方面以立言，則見所謂力也，所造也，原因與結果也，一切類是之存在也，皆無非附屬於思惟世界之最高概念而已。是等一切力，實皆爲永久思惟而在；至於彼等本身，則屬於事象之流轉。君若卽以整個世界之意義何在，彼等每一人各將覆曰：『並不在我』。每一力之聲言如此：『吾與其他諸力同爲工作，吾爭競，吾奮鬥，吾戰勝，吾屈服，吾盡吾力以求吾所指歸。然非吾所克屈者有種種條件來相限制，吾其何辭。』而此種種條件適爲其他諸力。力的世界不啻爲蛟龍口齒下之童男女世界也。彼等之掙扎，將永無已時。彼等所啓示之唯一宗教，厥爲含忍與奮強之宗教，或可比擬之於阿德里王 (King Athi) (註一四)

宮中之戰士焉。彼等如有意義可言，惟賴通關全局之永久思惟爲之發見。彼等自身則徒搏鬪於議會之堂，血肉與塵屑混爲一團糟而已矣！

目下吾人斷言及此，未予充分之證據。惟前列各論爲一較長之示例。君等庶可尋見有一宗教價值之勢力或趨勢於此世界中作活動矣。然同時亦即有彼之大敵伺於其旁，君等所尋見者其爲「進化」乎？時其側者則有「退化」。抑所發覺者爲自然對於雀鳥等之慈祥愛育乎？與其並起者亦有自然之殘酷與欺凌，暗示愛慕活力之人世美乎？則有自然疾患與頹敗之腐朽與醜佈，可斷言憎惡美之反動力亦甚活躍洶洶。凡此諸力，不過爲顯而易見之表象，而其真性殆繫乎物理定律之中乎？是則世界乃爲細粒分子擊撞紛爭之一大殘局。凡此諸力其果爲真正之趨勢乎？是則彼等之鬪爭將永永無已。要之，力的世界確爲物理定律所充斥，可藉較深基礎之思想得發見其一切事實皆爲若干通則之具體實例。然就宗教目的而言，則此力世界不過如一混沌而已。

或云：「凡此所論，絕無反證，對於一切動力之真正和諧，世人未盡了了，而斷其決不存，則直無證據之空談耳。」誠然，但如證據不過供吾人之所欲，即使每一種力各能給予吾人以全局之解釋，超越其個殊單位，吾人亦無由把握其真義究屬如何，因未從永恆常住的立場以探究世界故也。動力自身，狐狸狡猾，或造或毀，令人不知其所謂，徒使吾輩記及淨士德（Heaven）書中之暮景：

浮士德 活動殆如繞行於刑場之四周乎！

墨非士多弗里 在茫昧混沌之中，彼爲燃燒而造製。

浮士德 或搖而上，或搖而下，或傾之，或欹之。

墨非士多弗里 是不過一種魔戲。

浮士德 彼撒散之而奉獻之。

墨非士多弗里 萬事休矣！萬事休矣！

倘使吾人欲聆墨非士多弗里關於是類一切之明教，彼除上端所述而外，又提示關於力的世界之另一意見得自世界中更有權威之一種動力者，此意見亦如其他各種提示之殊足值人敬佩，而其來源皆出於同類亦同受限制也。

『我輩而今而後兮復將如何永久創造！

辛苦創成種種兮能毋免遭搶奪之禍兆！

然而「萬事全休」兮有何更可言說！

努力期於善良兮等於未曾修爲之惡劣，

輾轉世事之漩渦兮晝夕逐逐踟躕，

我縱自受兮終亦歸於永久的空虛。』

抑世人欲於此方世界中確得更多之意義，較墨非士多弗里所發見者爲尤進，亦恐未必可能也。

然在吾人則將另有所向，不以消極絕望之心情，而以積極開朗之態度。吾人趨求永恆常住不於「經驗」之中，乃於思考經驗之「思惟」之中。吾人之希望並不因發見一疑難世界而減損，以此世界本寄於暫時而不足珍。吾人將本歷代吾道先賢之心，高歌：『再會乎，虛驕之世界！吾其返吾本家乎！』有神論之真正宗教原素，不因傳統的有神辨證之被毀而損傷。一般思想家無論其為破壞的，或建設的，以為力的世界既被宣判，不論判為如此或如彼，要之決戰告終，大局已定，殊不知此正為膚淺思想之一好例。宗教蓋獨立於一切，正猶天狼星之獨立於北風之外也。

(註一)所謂傳襲的上帝存在之論證，主要有三：一曰宇宙的論證 (cosmological proof of the existence of God)，即謂宇宙如此神奇，必有偉大之造物主宰；二曰目的論的論證 (teleological argument)，謂此世界既有目的，則必有最高目的，是即上帝也；三曰本體論的論證 (ontological argument)，謂凡完全必亦包含存在，上帝既為完全，自亦必有存在云云。其實此三論證皆難成立。夫此宇宙而果為某造物宰所造，則必更有造此物宰者存。設上帝為此世界之因，則必更有因為上帝之因。至「完全」乃一概念，「存在」乃一事實，不能併為一談，尤彰彰明甚也。

(註二)拉普拉士為十八世紀法國數學家，見上卷。瑞芒德 (Du Bois-Reymond, 1831-89) 為德國數學家。

(註三)原文為 Progress，通常譯作「進步」，此處特譯「進化」。至西文 Evolution 則依嚴譯作「天演」，或譯「演化」，蓋原語初無所謂「進」之意義也。

(註四)本應為「心理質料」，俗簡作「心料」。此詞大致由較傾向於唯心論家所造，以說彼機械主義的心理觀，語氣略帶諷刺。德之心理學家費希納 (Fischer) 及美國詹姆士 (William James) 均有專論批評此種觀點。

(原註一) 見一八八一年四月號心靈雜誌「一元論」一文。

(註五) 邁各斯 (Aeros)，希臘文「理性」之稱，源於赫拉頤利爾 (Heraclitus，轉元前五世紀時人) 哲學，以此為宇宙文法，客觀存在，與通常人性中之理性絕不相同。

(註六) 希臘魔維 (Hercules) 在希臘神話中為國族大英雄之首屈一指者。力能拔山移海，折天綱而裂地維，其十二勞功，如與雄獅搏鬥，手刃勁敵等等，神話中皆列舉之，茲不瑣述。

(註七) 哈德曼 (R. E. von Hartmann) 著有名之無意識哲學 (Die Philosophie des Unbewussten, 1869) 詳見上卷。

(註八) 坎迭德 (Candide) 在拉丁文為「放大光明」之意。法國伏爾泰 (Voltaire) 作 *Candide L'Optimisme* 小說 (一七五九年出版)，即以坎迭德為主角，而描寫一悲觀的喜劇。

(註九) 具見聖經舊約創世紀太古時代天降巨災之故事 (荒年及洪水)。

(註一〇) 辯神論 (Theodicy) 指自來專為上帝仁善正義而辯護之一種神學，其主要對象為惡之存在問題。辯神論家必須使惡之實在絕無損於神之聖善完全。此字最初由萊布尼茲 (Leibnitz) 所用，見其著 *Essai du Theodicee* 1710，但在其前自早有此種學說之事實。

(註一一) 馬尼教 (Manichaeism) 為波斯人馬尼 (Mani, 215-276) 所創，亦有意譯為「明滅教」者，淵源於東方亞敘里亞宗教，亦受基督教影響，傳播於西歐以至近東。唐時曾入中國。

(註一二) 引舊約聖經創世紀第一章三節，上帝造出天地，腹育水面，乃曰：宜使有光，即見有光。上帝視光為善，遂列光為晝而暗為夜。是為上帝創世之第一日工夫。

(註一三) 意匠論證 (Design-Argument) 為神學史上關於上帝存在之一有力的證明，謂自然秩序井然，非有神為之設計不可。但此種有神論，毋寧為自然神論 (Deism)，而非超絕神論也。

(註一四) 古神話中阿德里王曾娶古勃龍 (Gudrun) 為妻，後復為其所弑，以報其兄弟之讎。

第九章 設定之世界（註一）

常爲磨刀霍霍，厥鋒信乎利矣，顧如無物可切，亦復何裨。

陸宰：形上學（註二）

真理於汝而爲僞耶，

豈豈有比此更僞者耶？

——白朗吟——

讀者如已厭倦於此疑難之世界，則吾人但願其爾爾。然若披帶純正哲學之武裝以再衝入於此疆場，則固可於經驗的形象之中，發見理想的真理，豁然具在。吾人深望有此一日，自身具此權利。但如不備充分透澈之哲學而貿貿然闖入於經驗事實之域中，以求得宗教意義之虎子，則必如投身於蜂巢之內，而甘受焦頭爛額之孽緣矣。深願讀者深味此中休戚，勿嘲吾人僕僕於戰場爲多事，九死一生，出彼入此，兢兢業業，不敢苟有忽懈也。吾輩今可行近於前述之問題矣。何以吾人皆有權利得假定在此經驗的外在世界之中，具有絕對真理也乎？吾人或將呼曰：『汝之絞吾腦而瘁吾思也久矣，畢竟汝果爲誰，乃更在吾人設想之上？』何以外在世界有權獨爲虎穴使吾人得求宗教真理之虎子於其中，而外在界本身則又截然非爲真理？試再對於吾人之

步驟一加尋思。所謂宗教靈性之本體是否或在某種較高之世界。倘使吾人能為充分懷疑，或可幸即發見此項本體。若然，則外在經驗事實界之舊假定，誠足以保留以任新思想之一頁，特彼必另具一種觀感，且占在一新地位焉。

於是久擾吾人之外在界意義問題，今可得其正解。對此問題所作之第一答案將如下方：此所假定之世界，並非固定之條項，為吾人所萬不可不屈從，而屬一個設題為滿足人間通常需要而置。倘使是種設題仍不見有宗教意義，則吾人不妨繼以由此而起之疑問，須知吾人既可一度設題，必亦有權為再。最後滿意之宗教真理，當可由較深之信仰而企致，不假手於經驗世界之力的假說，而藉永恆之堅信，遠超乎感覺界之上，或深入其底奧也。

此種觀點使吾人展望一新世界，即設定之世界。吾人不能自足於現實，必須超越塵寰，扶搖直上，以達吾道之真津。讀者少安，願請觀縷。

第一節 科學上及宗教上之設題

疑難之世界以一大堆無由解釋之事實而別吾人以去。吾人於此於彼，聊見其有聯繫，亦曾切望有更多之聯繫可得，然終無由尋見整個的大計劃，殆或有之，奈不可得。願事亦有甚奇者：吾人雖遭逢如許疑難，曾不足以影響對於生活及科學之信賴，營生之興味固濃，科學之追求尤切。偏至言及宗教，輒見疑難之相纏。通常人士以至今代科學家，莫不蹙然同認世界整

體，爲一踏澹之局，即在其所最得意之科學中，亦難獲宗教慰安之曙縷。彼等實亦未嘗自求慰安，惟一任當前現象之所賦予。對於科學根本基礎之沉吟與深慮，不足以稍戢其科學的野心。其深信科學一往情深之態度，一若未遑接觸哲學界每一新論之開端，謂真實之世界屬不可知之數。彼對其專業之方法，固信不疑，而對於科學圈外之一切思理悉置不顧。舉凡彼之所爲，無非出諸一種對其自身及對其同儕之本能的信託。此本能固經高度訓練，但仍不失其爲本能，而彼亦深爲樂此不疲也。至於未具科學素養之人，其本能毫無訓練，自宜多加批駁及修整，庶期適於科學目的之需。然其本能縱經修鍊及琢切，亦屬人性中之本能，爲一般人所樂用，所怡娛，而不可或捨。本能之自信，每見諸科學論文及講演，並爲一般教師所樂證，而其哲學之正解，則幾無願審知之者。夫使科學的本能而得人信賴如此，何竟對宗教的本能而輒趨起狐慮，不敢放懷？且其通常表現之趨嚮不過爲某類信仰之忱，認取世物之有善性而已，而其受斬也如是。此實在界之疑難與矛盾，不解何反予人以宗教之愁雲，且並非指超自然的宗教，不過謂其無能有當於科學之深基耳。在一定律之世界中，一切事實皆可由一公式而前知，此種科學觀之盤踞於人心曾不能爲懷疑學家之鋒箭所指觸。反之，宗教所欲植於人心之信仰，不過世物之良德觀，而幾微之懷疑論至，輒一舉而掃清之，是誠何故耶？豈此世界特加白眼於吾人理想之一組而不於他組耶？豈世物之道德價值特見晦蒙，而科學目的之價值獨不然耶？何以某一學說相差於另一學說若是其遠耶？吾人被置於一紛亂之世界，而遂決言就其根本及永恆方面而觀，實

爲適應道德的要求。謂此言者毋乃太過推想。君不會造此世界，胡知其關切君之道德願心。若然，則請公平以處兩造。吾人被置在一紛亂之世界，而遂決言其爲適應理智的要求，即稱之爲一秩序之世界，一切事實可歸結於合理的及智性的統一云云。而君於此，會何所爲？君在上述兩事中，均曾超越通常經驗。蓋在經驗中，自然不能爲君告：局部的惡，可認爲通盤的善。同樣，在經驗中，自然亦不能爲君告：局部的零亂，可認爲通盤的整齊。然而一方面，君竟毅然斷言，自然乃有秩序，紛亂乃屬子虛，他方面，君仍無意主張局部的惡，可認爲通盤的善。是誠何故？豈世界本體之倫理方面絕不比其他方面爲重？或正因宗教部分之特關重要，致使吾人不敢率信此部分之眞理性也？

是類問題之迷起，大有助於吾人以解決困難之可能途徑。此途徑未必適爲吾人之所好，特不失爲一可行之道歟？科學每於實際必要時，即憑藉某種信仰以爲用。是等科學信仰，固非對於未經審查之特種事件，而是對於一般方法及原理。科學的信條絕無所謂關於超絕經驗的特殊事項之教義，但實有一般定律或公式之教義，蓋此必須先爲假定以支配一切經驗者。然則宗教豈獨不可歸元於若干通則及道德的基本要項，以爲應付當前現實之用乎？此豈不足稱爲一合法的或一道德必要的信仰對象乎？彼科學研究者則可以設定一理論的合理性於此世界，吾輩奈獨不許設定一道德的合理性於此世界乎？凡諸考問，皆並起於吾人進行之路側，而其解答也，或可化艱疑之疑霧，爲有望之曙光乎？

是種可以設想的宗教信仰，吾人今可見及其意義何在。此信仰必非爲一種對於經驗界任何特種事物之信仰，專便吾人自身私利之需，不論或大或小。如科學信仰然，宗教信仰亦必爲全般性。整個世界全體應被視爲較高意味的具有道德的合理性。世界姑不論其真性如何，至少必須在道德標準上與吾理想至善觀等其高度。吾人有權作此信仰否？請專就此點更一爲慎重之尋思。

首先，吾人立須嚴辨此所提議的宗教信仰，大不同於所謂單純之盲信。對於毫無根基可立之盲目信仰，誠爲事理所不容。是則吾人殆將轉於另一類之信仰會爲康德所用於其實踐哲學者乎？普通所嘗試之動力世界，晦暗而不可通，實踐理性之世界或可爲吾人另闢蹊徑。康德之結論曰：『如是如是之超感覺的實在，具有宗教意義者，在理論上無可證明，然吾人能理會何故，吾人必應設定其存在。換言之，吾人自知必須作爲其存在而後可行。吾人必須設定：在感覺虛表之幕後，有一可解釋的世界存焉，在彼，一切屬於和諧，在彼，最高善乃實現。』然則吾人亦將自附於康德以行乎？

吾人將見無論何在，是種着力之企圖，蓋自康德以來，歷皆成爲一極重要之課題，深值吾人之精研與重視。究其實，此說本身殊未圓滿，但已偶時登入佳域，而有助於吾人之到達前津。吾人今將遵吾人之途徑以解決康德方法所提示之問題。世界之宗教要素殆繫於下列之一事實：縱令瞬變無常之感覺界極見矛盾迷離，但此不過其外表，吾人可以設定——就道德上言

之，且必須設定「永恆」之爲物，在其本身屬於絕對正當。吾人不能用一簡單的肯定以答此問題，但設定固刻刻投入於吾人生活之中，其必具若干宗教價值也，蓋不容疑。

第二節 設題之通性及應用

吾人曾於前節爲宗教真理求一證明而不可或得。但吾人所宜求者恐未必在得證。宗教之爲物殆將棲止於設題而自足歟。

作一設題等於一心靈的行爲方式。彼與一切其他思惟初無特異。大體言之，信一事物存在，等於實係其存在而爲行動。惟此種作爲，有時被迫而然，有時出自自擇。對於二加二等於四之公理，人如識之，決不能不即信行之。然人亦可完全自動決定某一作爲，非由理勢迫使不得不然，而又自知若干冒險。此種情狀，出於人之自願取一信仰方式，是即謂之設題。世人皆常設定自然齊一之某類事項，並不依於任何哲學理論。其爲此也，全由於省察事物時而自定。人雖常言：突怪之事，時時而有，一切法條，每有例外，然人仍必作爲某類定律絕無例外之可能。願吾人不能即謂設題即屬盲信。設題乃爲求達一較高目的時自作一種冒險之假定。故設題必且面對疑難而且語之曰：『余誠深見汝之強力，但汝既不能使汝成一絕對的確實的否定，余亦計定汝作全無價值論矣。』盲信屬於一種感情，且常爲怯懦的感情。設題則是慎思熟慮與剛勇的意志。盲信曰：『余不敢置問』。設題曰：『余敢對假定負責』。兩者之實例皆極普遍而

通常。盲信爲姑息之父母所常見，其於不肖子也，輒言：『余知其宜必善良，故不欲置疑，亦不將加管訓。余不欲監視之，亦無意勸告他人防彼。』設題爲賢明之父母所常見，其於業已成長之兒，毅然送之出至社會，以其周至之監護，而言曰：『今已無用置彼於搖網之中，防止其與世相見。彼今應立於彼之崗位而作戰，余已盡余所能爲之準備矣。余設定彼將必作戰致勝。余應作如此待遇，一若彼之勝利可操左券，雖余亦甚知此含有冒險性也。』彼航海之船長，於航行之始，即設定能行抵前津。彼統率三軍之大將，於開戰之初，即設定彼將獲致全勝。一國之首相，設定彼能較反對黨更有福利效獻於其宗邦。世殆無人不設定生命更值於厄難。且人皆熟知凡諸種種設定，在事物之本性上，必有所忤。然是類設定，決非盲信，而是活潑的信心。自信之於此世殆無能有所成，而表現於種種設題之活信，人若亡之，則無由利濟以度日。盲信猶駝鳥之匿身於叢藪，作掩耳之盜鈴。設題如猛獅之雄立於高崗，以與獵人搏鬪。有智之士，必藉設題以爲生，固矣。

第三節 外在界概念之設題

然則此種設題活動，如何由適切聯繫於吾人實在界之知識耶？兩者之相關實甚密近，超乎吾人之所意料。通常人之思想，率皆棲止於一種盲信或安於多人所承爲盲目的信仰而止；但若逆而一爲省察，注視其任務如何。即又化爲清朗直白之設題，而一無所掩諱。科學於其構成一

「普遍定式」之理想時，即棲遲於是類假定。此等科學上之設題，容或具有較深之基礎，但多數人莫或知之。因此吾人在上節提出是類設題時，不得不承認其為一種信仰。然吾人常對證據不充分之某種宗教教旨，予以駁斥，吾人之如此，無非因其自植於武斷的教條。但進而審思之，吾人亦將接受其若干部分，並不作為一可證明的教義，而由作為一實際無可逃避的設題，其不確定也固然；但必須一冒此險，正猶世人生存於世，必作種種冒險，無日無之。凡事物之不含矛盾者，不妨即為一可能的設題。特每一設題必須經審慎批判而後予以假定，且惟因更不能再有所進，始出以假定之一舉也。

由是，吾人如欲在宗教理論上奉踐設題之正當職守，必須陸續考慮下列各問：設題在何種情況下自必發生？其效用之範圍或適度如何？彼等具何基礎，可以使每次特殊情況得有所依？最後，吾人鑒於上列各點，結果，是否可予設題在宗教學說上占一重要地位？吾人於此，立將承認如為供給宗教之根基，則尚需更較設題有進之某物，倘能得之，幸何如之。假令設題在宗教上有一地位，必將由超乎設題以上之某種澈底的「宗教確定」(religious certainty)為之合理化。不久吾人其將考查及之。吾人必將見及吾人所必將見。同時盍先一省：設題在人生日常生活思想中究任何種工作？

對一外在世界之通俗的信仰，首先必為一種活動的假定，或承認其有意義與料 (data) 以外之某物存在。吾人心理上之直接所與，決不得稱為外在。一切直接與料皆為內在的事實，且

嚴格言之，一切與料，本皆屬直接性。倘對意識中所具一切止於被動的接受，則決不信尙有世界外在。必於意識與料之外，有所增添，益以若干清明的自動反應，始涉及外在實體之觀念焉。此原理之爲真確，於吾人追問任何特體信仰時而益顯。君稱望見遠處有一雪頂之高山，而主之甚力。君友則堅謂朦朧於廣谷以外者不過爲一帶灰白之層雲。君復重申自己之信仰而肯定之益堅。當初次下肯定之時，已於感覺與料之外，加增活躍的信仰；至重申肯定之際，則必更有更具體更確定的加增。而此種加增，實存在於初次之肯定。又如某甲欲懲惡（或出之遊戲）某乙懷疑物體之存在，而爲言曰：「世界並無外物，除在吾人心中之意識狀態外，更無與此相應之外立的存在。」但某乙則代表通常人士之意見而輒反駁之曰：「君子巧辨，余雖不能全毀，無如終屬無稽何也。余仍堅信余所感覺之世界。余生活於斯，工作於斯，余之友類皆置信於斯，吾輩之心情皆緊繫而密織於斯。吾人之成功莫不依賴吾人此種信仰。有疑之者，夢墜者而已。余非夢墜。此爲一石，余實撞之。此爲一絕壁懸崖，余懼之而走避之。余堅強的信心關切於此感覺世界之存在。君儘極度言之，余不畏也。」一般實際的人物，每奉身以避此幻渺的遐思而拒之於千里之外，彼藉膚體的动作以拒之，藉社會的情操以拒之，藉其切身之利益，熱望之目標，愛憎好惡之所懷，藉其活躍靈魔之各種謀術。但在心智訓練之思想家，則名此外在世界之信仰爲「一種天然的信心，每保持至不得予以放棄之日」，或爲「一種便利的姑許試行的假說，得之意識之見證而接受，此見證假定可至得反證而始失效。」此種信仰而訴諸意志

者，亦無非同類之實際的思想。關於直接意識與料之討論，則此說已無地位可言。謂我此頃見有某種顏色云云，已決非「便利的可試的假說」矣。意識於證實齒痛之爲疾患時，豈猶僅僅一「假定其爲可靠的旁證」已乎。無人能提出明證關於其所感之實在性，即等於在街琴噪聲充擾意識時之所感。音也，色也，疾痛也等等，皆屬心理與料，非僅僅所信仰之事物也。外在世界之得被承認，乃由當時意識所標符或指點，而非即當時意識所映受者也。

簡言之，通常肯定有一客觀世界外在，即謂意識與料之外處遠處懸有某物者，乃基於一種判斷活動，非僅僅序次當時意識與料而已也。是種肯定必有「非與料」加以自動構成。凡有所謂外在界之成立，非直由吾人之感覺，而承受以得，乃飽經吾人之判斷而措置以成。吾人此種設定，縱令具有較深之根據，但於其出發之初終祇是一設定而已。

關於外在界之一切理論，一切假說，必須正視此種思考事實。倘令寫出是類問題之通俗思想史，不知將見幾何凡心之震慄，面臨「汝究何由以知有一外界實在耶」之質訊之前。凡俗之人每不能簡明扼要而答謂「余所稱外在界，初係某物之爲余所承認或要求者，余所措置，所設定，或依據感覺與料而自動建成者。」彼輩出以種種含糊及妥協之詞調，而曰：「余信外界之實在，由於相當的自信心。人類經驗積使外界實體之存在日益加增其或然性，惟有少年新進及好幻想者乃置疑於外界之實存；無人於其感覺中，對外在界而懷疑。科學如無外在界，則無所施其技；道德如無外在界，則莫由決定是非。吾輩在因果原理中所有之鞏固堅強的信念，說明

吾人確信諸凡感覺終非具一外在原因不可。』是類循環糾結之詞，何由而有止境？無論在法廷慣例所擬成之「證據法」上，在傳襲的辯論規則上，在崇尚名譽士紳所謂「良好見識」(good sense)之流俗上，皆立於反對地位，由於羞畏驚恐之心情，與被譏為「幻想家」之戒懼，由於腓立士丁式的(註三)『吾從衆』，費立力丁式的保守心，及不敢妄作革命想，由於凡夫對形上學意義追求——生搏食之成功基礎如何——之驚惶甚或悲怒，一切其他動機悉為攪及，然而唯一最根本的動機獨被忽略。營營於日常生活者之最根本的動機，惟在必欲有一外在世界而已。凡於意識所含有者，理性輒堅主其當然加添此想：『除斯而外，必尚有物。』如是之外在實體(即空間之遠在諸星之外，可望而不可即，其亦非在任何頃刻間所直見，尤其對於每一過去事實)，斷非一與料可比。吾人構成外界而非接承外界。「鞏固不可動搖之確定」並非為一呆死的受動的確定，如吾人在承接一種痛苦或一種電震者然。外在世界之著名保障，乃出自堅定的決心以造成之，由今茲以至此後勿替。

於此，乃發見設題在實在界之一般通俗概念中，初試其用。特吾人迄猶未能為之合法化也。且吾人於其效用及數目更尙無充分之測知。因此吾人必須更進一步以觀察日常心智生活之諸種事實。吾人常見一種可怪之趨勢，即有多人每將設題表顯於非其所宜任之處。設題常被謬釋為感覺與料而全脫於設題之本旨。又其活潑自動的性質亦常被蔑視，而另成一格，遂使設題轉為盲目的受動的信仰。蓋若吾人僅審視其內容，而不詳察其所由獲致之歷程，則事實上必轉

化爲如是耳。吾人倘有正解，則了知其必應認爲信仰，主而非賓，蓋其始初出諸冒險，亦正因冒險而甘爲一試也。

第四節 日常生活中設題之心理的分析——信仰與意志之關係

嘗聞有人主張彼等之信仰獨立於彼等意志之外，其自爲解釋也約如下列云云：

『吾力求戰勝成見，但除爲此而外，更無能有所加。吾之信仰，不論何若，要之形成於吾自身之內。吾向前諦視。吾之意志悉不與之相關。吾能立意行走，立意衣食，但不能立意信仰。吾或亦可立意使吾血液循環。』

惟此種說明果爲一公允之舉乎？其在內心爭鬪之進程上，果自居被動地位乎？吾人思之，殆非若是。吾人認爲其所懷之信仰，成於四周世界與其本人內外交爭之結果。世界有時過抑其人之思想而局限之於一途，有時攪溷其人之思想，而擲散之如碎浪，以紛飄於無量數無聯繫之感覺分子之前，作迅急而嚴重之擊撞。但如其人爲一富有精力者，則可掙取其思想之狂瀾。彼爲爭取思想之解放而免於壓迫偏隘之拘囚，爲求思想之整全與統一，作戰至爲艱苦。彼或迄於今日，堪稱勝利，以一雄視的多方面系統的主義大師自居。吾人認彼必對此體系負其全責，且亦主張如是之人理宜承此全責也。

對於是類個案中所牽連之心理歷程，略一研究其性質，將大有造於吾人全部學說之前途。

吾人將見吾人之世界觀當有幾何傾向於俯在實際人物單純頭腦之下。尋常思想之受限制，與較高理想標準之感需要，實促吾人脫出於直率設題之純粹主觀性，而為吾人所深感佩者。吾人將取道於應用倫理之問題，與信仰道德之問題，而效其貢獻焉。凡智識學問而愈入抽象，必愈賴心思的活動，此固無人不首肯者。知識決非事實上或真理上之一單純的被動的觀念。學問決非僅僅記憶之一事。人若單以記憶接物，不事反省，則與鸚鵡何殊，或正與哈姆雷特所擬像之海棉（註四）等耳。『君不過虛為飽吸，海綿乎，君即將再歸乾癟！』故在心中若無活潑自主的殷勤以接受知識，則將等於全無知識。然如吾人承認在心智生活上有自主的活動力可以修整知識，則前人喻心於白紙，於蠟板，於映相機，及其他各種受動的感印器具者，皆全失其意義矣。有鑒乎是，則心智的生活，不啻為經常活躍之工場，而知識歷程中最平凡的程序，亦可以獲得一種新解而值重視矣。

關於知識之修致，蓋有二種活動。其一繫乎接受外界價值之攝印官能，如感覺等，其較高級者，如真理之記敘。其二則繫乎上述印象之修整與組織。第一種之接受功能半由於體力活動，例如收取各種情報，必須用眼，耳，必須保持清醒狀態，必須因時轉換身體，亦半由於機械的記憶歷程。接續之聯想，暗誦之記習，主要皆屬於接受歷程，雖此種歷程亦常需接受者本身之自動努力，撮掇文字語句以入記憶，每為辛勞的工作，蓋吾輩幼時幾無不苦於違反心理之文法學，地理，或艱澀無情之極不規則的拉丁文辭。關於此種接受活動之全形，吾人毋須更

爲詳述。與凡質白之收受，順從之心態，正當角度之用眼，鎮靜之傾聽，清整之筆記，及記憶一切需要之記憶——皆爲知識上之重要條項，但皆無反應的功效，皆不作修改或調整工夫。他方面各人必須將其所接受者各自予以反應，而後定爲各人自得之知識。此第二種心智活動，乃由對於外界所予以一種修整與一種組織以成。舉凡一切悟解歷程，一切在科學上，哲學上之新發見，一切推理論，教義，辨證等等，且不特是類較複雜的作用，即簡單如一判斷，一種通常之信仰，精神貫注時之一瞬間動作，皆無不具吾人獨立的反應能力，以之與外界所提供之材料相周旋焉。至此種反應之性質究爲如何，容再加以檢討。

請先就知識之較簡單的形態加以研究。感覺印象經常暗示吾人以思惟，實際上，吾人之思想幾無不直接間接由感覺印象所激發或由適宜而聯續的感覺印象之川流，支撐之於其孔道，即一串之抽象悟性雖似純粹內心之虛構，亦必賴目前或再現之感覺印象爲之撐持。然而感覺印象投入至吾人時，究何由而轉化爲思想耶？

答此問者，第一即曰注意，一種自動的心智的歷程。感覺印象就本身言，尙非知識。吾人若不加入注意於感覺印象，彼即悠然通過意識，猶若手之通過水中，無所握得，無所繫留。結局何如，殆無造果。故此印象等於付諸不知。吾人甚至不能謂爲何物。蓋欲知此未被覺及之印象，即須加之注意故也。言及注意之作用爲何，可舉若干實例。其最簡單之一，端爲明瞭吾人意識圈界何以圍繞如許不可知的印象成羣——因未加以注意，故皆屬於不可知。但在意識之

一部分，不知如何注意力驟擊某一印象以入於智見。值此俄頃，君正有所注視。君其暫勿瞬目，專一注意於君之視覺印象，而試說出今有何物在彼視野。此試驗或不甚易，因吾人雙眼，久久不得休息，被凝結於長無厭倦之好奇，則決不能更聽吾人之命。惟請奮戰片刻，搏其成而察其結果。當君之注意力迴翔於此加工固定之視野，在始初，必祇見除中心點外，一切全覺茫然，但君必立即發見更多不同之印象在視野中，較最初所能分辨者更甚，而致君於驚異也。無數五光十色之殊異印象一一豁呈。惟請注意：君只能使注意力在一時刻凝定於視野之一角段，其餘部分則常淪沒於迷霧之中。君固始終接受一切印象來自視野之一切角度無疑，但除極少數為君所注意及者外，殆全部沒落於黯淡之淵，吾人清醒意識所克負荷之掃林工作，原祇及於極小範圍，四周之叢藪茫茫，誠何遑顧。同樣之試驗亦能行之於聽覺。試居一廣大之室，滿座人士分作無數不同之集組以相高譟闊論，則八方聲浪，雜入於君之雙耳，是時意識居間，使君聆取某一串之音聲，其餘悉被遺棄，此舉由於人類聽覺之天然分析傾向而成，且必經一種注意之努力而後可。當吾人學習一種外國語時，間與操此語言之儕輩共處，一時甚覺耳順心從，易為領解，似毋需聚精會神之極大努力，然即在此時期，祇令偶一怠失注意，立將生疎如木偶，即一極通易之熟語過耳，亦茫然不獲領知。可知注意力之稍一轉移，能使外國語由蠻言變為順調。反之，即由入耳應心之順調成為愕然莫解之蠻言。恰猶在固定視野之中，可以使灼然清矚一物象，亦可以使茫然全無所覩，無非由於注意力之存或喪已也。

凡諸實例，不勝枚舉，皆足以證實吾人所稱爲注意力者大可改動吾人隨時所得之知識，此其一；而此經由注意之改動或修整，當措諸實施時，常無變更及於外來印象，此其二。由是以觀，吾人由粗樸之感覺印象成就爲知識時之第一步，乃爲注意力對感覺之修改——此一作用全屬於主觀方面，換言之，即屬於吾人自己之內心也。

然而注意力者謂何？彼究如何修整感覺？在上述諸例中，注意力顯然不過一種能力，爲增加或減却印象之強度已耳。特注意力果盡其作用於此焉已乎？否否。在無數情況中，注意力對於印象，尤其於較複雜之印象，直接影響其質，不僅其量。此種直接之修改，常於吾人情感狀態之更動見之。吾人每於傾聽一種規則的平凡的音調，例如引擎之擊打，時鐘之搖擺，或手錶之行旋，爲之更改其印象，若聞其爲叶韻之聲，與和諧之節奏然。此殆爲人人所共熟驗者也。當吾人加注意力於其上也，輒於三響或四響之處，隨意自爲段落，增加情調由本性單調之印象，造爲短長中節之律度。是則注意力之作用，初惟修改印象強度之數量，終遂變動印象全部之素質。吾如樂將均勻敲擊之聲息，於每逢第四響時，自爲增強吾之佳興，則該聲調之性質，亦即隨心而變。斯時印象不如本來之單調，而能引起新聯想與新作用焉。其所由致此者，似爲某種抑揚中節損益合宜之外力，或歌曲之一支，或熟句之數語，觸引心頭，偶與聯繫，遂使陳陳相因之單調化爲天鈞。或爲空中律動所誘起之漠泛情調，或爲生物叶韻動作所激發之喜怒哀惡，皆足以透過吾人之注意，而變更意識之本質。斯時吾人恍如經驗某一客觀實體，其實則並不能經驗之

也。抑事之尤有甚者，則例如取一鐘一錶，或二錶之不同聲響者，置諸若干英寸之處，同時聽取其聲息，初或暫掩一耳，以避紛囂，乃以注意力試作一複式節奏，則必見發生極大之變動於原有之音聲。縱使此不同二錶所發之音，各爲節節等平，但聽者大可以聯結兩種不同之音系而成一整個之諧聲。前後相間，彼此相磨，絕似一個音源之爲複式唱和。頃之，忽覺兩系發生脫節，不相和調，復其本來殊異之系統，愕然失望之餘，則又努力調整，使乙列趕上甲列，而復齊同其步伐，以趨致於和諧。又有一例，如馮德（*Wundt*）在其生理的心理學（註五）書中所述見諸某心理實驗室之試驗，爲注意力不但改變印象之強度，抑亦改變其性質之最顯著的例證。其所敘述者如次。今爲測定一注意行爲之真確時間，某觀察者用一電氣符號，表記其所意識之某種印象，此印象則由其助手於真確測定之一定時間中所施發。印象之本源爲鐘鈴之響，電火之光，或似此類之互相約定者。爲鑒別印覺符號遲延之不同原因起見，試驗之情況亦加以互異之控制。在某一套試驗中，觀察者事前全不知彼應經驗何物或聲或光或觸感，更不知此感覺於何時來至，強度如何，惟知彼將感受此三種印象中之一而已。彼乃攪起其全神加意以待。斯時彼所表記之符號將較如彼事前所知之印象種類及強度爲遙長。加之彼之久久注意，使彼踴躍不安。彼期待印象之來太過興奮，遂於接受之俄頃每生驚跳之狀。此卽伴注意而來之過度致力，大加影響於所受之印象。且在是等試驗中，往往發生某種現象表示注意力改變吾人之時間知覺，不但於其程途，亦且於其結局。故在某種情況下，甲印象之先於乙印象者，意識中

竟見其爲反居於后。且也注意力常將兩種同時並進之各異印象，巧爲結合，使若出於一源者然。

注意力之勢力，已言之不厭其詳。特注意力本身究爲何物？吾人答以顯爲一種主動歷程，可告無誤也。印象之爲注意力所修改也，主動性之修改也，則君將進而一詢此主動歷程之本質爲何如乎？答曰：注意力在其最簡單的形式時，卽等於吾人通常所稱之意志（意欲）活動，不過意志（意欲）爲其較發展的方式也耳。吾人注意於甲物而不於乙物，乃以意在欲爲是而不爲彼，此處吾人之意志蓋爲求知之簡單動念，有時注意力亦常引吾人於歧途。惟此錯誤不過一種附帶，吾人意志活動之結果使然耳。吾人每欲強化一個印象，挈之入於自己知識之圈中。惜在實施吾人之動念時，吾人行之過甚。吾人不特將前此未曾投入清朗意識中之某物，挈而懸之清朗意識之中，更因加以注意之故，對於此物，在其性質上予以修改。吾欲察知一串音響，於注意傾聽之時，使三四音中之一音特較稍重，或使數音前後相隔本屬等勻中之一音特較稍長。吾觀察一串視官印象，同時一串聽官印象，而覺其間頗有和洽之處，則欣然聯結此兩種本不相同之印象，融成單一之系統，視爲出於共通之來源。注意力似能戰敗其目的物者。要之，攝取某事物入知識圈中一事，縱不得稱爲一轉化歷程，殆可認爲一修改歷程也。

吾人皆知此項定律亦應用於較高層次之心理機能。如欲對某一事物饒得真知，似需一時加以全神之注意。但若注意力過於久注，則常致更動求知能力，影響心智情境，而遂損及吾人對

於今在研究中之問題與世間其他事物間正確關係之鑒賞。恆久專凝之注意，每使吾人之胸襟趨於偏隘，而令對於所觀察之本物反致不克真知。以故吾人之生活常流動於偏見與附會，或出彼而入此，或依東而違西，由單方之判斷移向又一單方之判斷，而終不得其全。一易所讀之書，整個世界觀念亦一時聯帶爲之轉變。今週服膺加賴爾 (Carlyle)，注意力悉加諸彼之所指，彼之所好與所爲，吾今所抱之人生觀，較之上星期因傾心另一名人之所謂而受其影響於吾各種見解者，又一時爲之頓變。此亦一是也，彼亦一是也，兩皆似真而又各不相關。是以注意力之一爲轉移，亦遂真理了知之立爲變質。卽對同一物也，今若特加注意焉，則又另有新解焉。心智態度之屢易，將與惑雜於吾心。然若固定不移，執一途而眩全物，則君之世界觀又必更陷於五里霧矣。君僅窺見寥寥數事，而又朦朧不辨，則自溺於暗黑之淵也。故知見之常保流動（當然不指信仰或職業之常變，乃祇指思惟動向之時有更易而已）實爲心理健康之基要條件。特此種更動，至少涵有若干在認識能力上之變遷及在真理鑒賞上之若干演變也。

當注意力與印象認知相結合時，大有影響於吾人知識活動，在未討論此影響力究爲何如之先，宜將注意力在單純感覺印象（卽與認知相脫離者）上之作用爲其釐定一統馭之法則。此法則似由日常經驗爲之妥善構成，且亦殊爲單簡。其文如下：任何注意行動，第一，將使其在此時所與翕應之某羣印象予以強化。第二，使是羣散漫之印象修整爲一全部，且約束之使可能成爲一個印象。此兩言又可約爲一言，卽：注意力者，常謀使吾人意識刪化繁雜而就其定與統一

者也。其定愈多雜散益少之注意作用，亦即所以促成意識，彼蓋由無數茫漠之印象中，注意其一或三、四，而助之剔化其餘一切者也。統整愈多繁複愈少之注意作用，乃可使印象集注，如在一議或一引擎之無限精數，接續運行，均勻而單調之聲響中，注意力化以較簡易之抑揚律韻，或如在兩種各別之平行印象中，注意力化以相聯之一統是也。若遇印象異常繁雜，而又恃勁頑負嶮之勢，以堅拒注意力之簡約作用與清理作用，則結果必感混亂與不和，以致增進劇烈之苦痛焉。

吾人意識中常化繁雜為極小其定為極大之一公律，誠於一切知識上具有莫大之重要性，但此處亦顯有一限制，不容忽過。凡吾人所致之知，即成吾人所執之意見，舉凡吾人之所知與凡所信者，皆注意力有以使之；可知吾人自身之注意活動，實為劃定吾人之所知與所信，此殆成爲不可易之公例矣。故如事物之過於複雜性者，吾人以有限制之注意力，即無能闡釋此高度複雜之繁紋，反堅欲信爲甚屬簡易，蓋吾人之思想固傾向於化大事爲小事，化繁雜爲其定也。試置某甲於一極混淆之謎局中，百音擾之，萬色惑之，多方情感以誘之，苟其人得以繼續其生存，營合理的生活，必也彼之注意力爲其破此繁紛，節於規律，有執一馭萬之方，以控斥四周之叢繞，而怡然自以爲發見若干因果公例，在此狂亂之新奇世界矣。於是，吾人在每一事象中，想像真有自然律之實在，殊不知是種想像的簡易條例，未必真寓於大自然中，而或由於人性雅好簡化與規律之成見，此則爲吾人所應切記者也。人類一切思想，泰半受此簡約律之支配，吾人於注

意作用一事上，益徵其爲顯例云。

惟使感覺印象轉化爲知識者，不僅注意活動爲其唯一主力也。注意決不單獨自爲活動，而必常與其他兩種活潑作用之歷程相參並進：一爲認識當前情事，若甚熟諳者然，一爲構造今不存在之某種觀念置諸當前之觀念中。故除注意作用而外，對此二種活躍程序，亦有略加研討之必要。

「認識」在一切知識上皆有關連。彼固未必常爲一種具體之記憶力，憶起特種過去經驗之甚與今茲相似者。反之，認識祇爲一種熟習感，覺與今茲存在之某物相知有素，同時又與若干隸屬於今物者甚相得焉。余今認識一房屋，一風景畫，一星，一友人，一片音樂，一部圖書，其時余深覺是等事物之印象，與余頗相故習，同時余又覺知尤與其物之某部分特加關切而予以解明。余遂斷言：此乃余之友人，此爲北斗，此韋勃氏大辭書也，此斯密士君故宅也。且或於認識活動之際，不特了識其物之全面。尤認取其屬性之一種，或認取其與他物之關係。吾人常斷言：此物大，此物小，某也善，某也惡，是乃與彼相等同，或否等等。舉凡此類，認識屬於吾心對外來印象之一種活潑的反應。認識決未見與注意相脫離，注意則或可離認識而獨立。注意常爲先驅，而認識則完成其局。在注意狀態之人，蓋由未知以求有所知，而在認識狀態之人，則已了然知之，或自以爲已確知之矣。認識包涵與注意結伴而來。注意未伴認識之狀態，則涵有訝愕，奇異，惶惑，甚或驚恐之義。然而認識歷程之定律究何謂乎？爲問此歷程是否大加影

響於印象作爲認識之基礎乎？答曰：是。認識影響印象，至爲顯然。關涉認識之活動，對於印象與料，每加以更改，此殆無一例外者。是種更改之起現，不外二途：（一）吾人於認識進行中，憶起過去之與料以完成目前之與料，故今所經驗者殆較感官實際所給予者略有所增。如在閱讀進行之際，對於誤植之字，常違吾心而輕予讀過，似爲無訛，其實吾固未嘗真見正字或正字之全形，特自以爲已見之耳。又如傾聽一不著名人物之講談，吾人常爲補充其所缺漏之音調，若聞見其全詞，實則吾人聽官所給予者，祇不過其片段耳。或如音樂，可僅憑三五音階之口角微響，而憶及夙會欣聆之全闕，一若簫管齊鳴，洋洋盈耳焉。或在黃昏之候，以爲遇見一人之全貌，且若逼肖纖微，實則視官印象之資源，不過椅上之一大衣甚或一簇灌木而已。舉凡此類認識活動之更動感覺與料，或增益之，或補充之，爲填其虛防而添之枝葉也。（二）感覺印象之被更改，不但於其量，尤於其質，此則常因認識之途向而各異其方。人對一風景畫，若在認取畫中之事物時，則其色彩似呈淡褪，而不占重要意義。然若加手於額，側首以窺，則色彩盎然四射，媚爛奪目，蓋此時實物不被重視，而全神皆凝注於彩色故耳。在園中之某暗淡處，見數片褐色之葉，誤以爲一小蟲禽，蓋此頃際，彼褐葉所呈現者顯爲吾所熟諳之羽毛皮色也。迨一旦認知錯誤，則又立見該葉之真相作乾皺殘褪狀，無甚特殊意義可言。是類事實爲心理學家及藝術家所敘寫者，不知凡幾，亦爲任何人所易察驗者也。欲分解感覺脫離於認識所產生之更動，而辨析其界圍，固非一難事耳。

於上述二種更動中，有一定律橫在，與上段所述另一定律有魯衛兄弟之觀。認識頃際之於感覺與料，其爲更動也，每傾向於意識之簡化與具定。凡在目前種種悉化納之於過去，凡有新奇概付故習。此種心理反應，輒易見諸吾人初遇奇異或驚訝於思想語文之中。麥克白 (Macbeth) 轉身自戶至其食桌，驟見班過 (Banquo) 之魂危坐上席，彼不立言『去，去，去，速離吾目！』而反續再覩此鬼魂，領首相送，至彼恢復常態後而始徐言：『汝等誰實爲此？』蓋在此可怖印象之當前，彼最首先之意覺反應，乃爲一甚安閒之語：『席已滿座』。迨彼等告以固已爲彼留一位也，則又強執謂『在何處？』在此繪景中莎士比亞之正確本能，固毫釐不爽也。吾人常竭力謀俾新奇者化爲故常，縱此新奇顯爲絕不相識。真至領解事物之爲一大變遷，必需予以時日。惟認識亦常受修改於吾人，注意力集中某物時所伴帶之興趣，此則內心爲吾人決定知識之第三種調整方式，而爲今後討論之主題也。

吾人凡進行接受，注意，及認識之時，必不僅止於是，而又同時作構成活動焉。吾人採取接二連三不斷侵入內心之材料，以造成吾人對於過往，將來，對於現實世界之觀念。印象所予，無非僵物，吾人各以本身之所造作，化之成一活世界之標符。故吾人對於外來之爲反應也，不但加以修改，而直予以應具之意義。此種意義化之反應，形態萬殊，非目今篇幅可能覘縷。惟可揭櫫一二顯型，以示心智生活中此部分之特殊作用焉。

(一)切實記憶之可能，端賴當前活躍之構成作用。非在形成吾人過去經驗之一部，決不能

以確定性之方式來至吾前。當吾人認知一物確爲過去之時，吾人主動投影此物之觀念入於所懷念中之過往時間。倘使吾心無此主動斡旋作用，則一切盡成現在，將無所謂時間，人生不過接疊流動之風景已耳。

(二)對外在現實確切信仰之可能，端賴吾心自行加置某物於官覺所予印象之上。單憑印象決無外在現實之可構成。凡在吾人之外者，決不能同時亦在吾人之內。吾人蓋以內力構成一外在界之觀念焉。此種外在現實之信仰，實需較高等之合義化作用，其他一切信仰亦無不然。惟此事之初端全出自吾人自己之活動耳。

(三)凡一切抽象觀念，一切普汎真理，一切人爲法律之知識，一切主義學說之信受，皆以同類方式經由內心之主動活用而發其端。假令此種心理活動爲之改觀，則吾人對於宇宙全部概念將作何等激烈之變更，殆無人敢置一詞矣。

(四)凡自感覺印象所營造之構像，乃表示人類精神對於現世所具之若干根本旨趣。吾人需求得一具有某種性格之世界，因而常憑感覺印象以經營締造如是之世界。吾人生性偏好規律，必然，與簡約之在世，因而常爲控馭感覺與料，以謀構成一規律的必然性的，簡化的宇宙觀。由是以觀，吾人之世界知識誠受決定於吾人感覺之所與，但吾人自身主動之爲聯繫感覺，完成感覺，及澄煉感覺，固亦一同決定吾人之世界觀而無可妄飾者也。故就極深刻意義言之，一切知識，無不皆爲活動，而實又爲反應及創造也。是則吾人不妨謂最無本身意義之知識乃爲具此

知識之人之一最嶄新的創作。彼之性問，彼之注意力，彼之認識技能，彼之現世興趣，彼之創造魄力，皆如數表現其中。所謂最正確的知識，實際上乃在吾等自身所造，使得諗知之情況中最足以表證。故世上唯數理知識始有可能，蓋以諸項數理觀念悉由構像懸想而來之成果。此乃完全屬於思惟生活。『汝自以心造，合知汝之造果。』特吾人必須切記，在某意義上，吾人應對所造，負道德的責任，故於討論知識本質問題之時，不期而踏入於倫理之邊界也。

綜括言之，由於主動的內心歷程永續修改及構造吾人之觀念，由於吾人欲有所知之興味，決然規定吾人之實在所知，由於吾人無法化自身為單純記錄機器，而終汲之營之長為自己世界之建築師——由此諸因，乃使吾人善加思考，慎選態度，以審查吾人之經驗。人各不免有其所偏，以其非祇接受經驗，而更處理經驗，構製經驗故也。人而有志求真，其必自遇一最嚴重問題。余究在何意義、至何程度，以何動機，具何目的，而至有所偏，而宜可以偏了世間大多數人，每就別人所見，盲從之以自成偏見，此弱懦之尤也。吾人必須自負責於所信，必以自己勞力矻矻而爲之。故在一切問題中，最深刻而最重要之一問，厥爲：『汝究爲何而力作？』如答謂：『余不過就余在世間所見，如實記下而已，余於是等事實概不負責，』乃最無用之遁辭也。爲之正答如下：『汝非一單單筆記簿也，汝乃爲人。是種種者，決非僅是鈔錄，汝之思想乃常轉化現實，而非徒現實之摹本。對汝之摹寫技能與汝之化冶工夫，汝合自償而無所諉責也。』

第五節 科學上設題之定義——設題之應用於宗教——一更高觀點之誕登

由上以觀，可知設題決非於此於彼，出現於心中。設題作於需要，倘無設題，則吾人實際生活與夫一切由最簡單的印象以至最高價值的信仰之學理上最通常的結果，全不可通，此縱非世上一切人等皆覺其然，但必大多數人具此同感矣。由此之故，世間活信仰乃成爲哲學思考上一最須要之主題。一種不完全的反省，常以盲信的姿態出現，此實宜作設題觀也。通常天真之輩，每受是類缺陷的反省所慙慙，遽加深信勿疑，彼之爲此，出自冒險，反認其爲太值一試，故甚表忠誠之信賴，宛若全無冒險者然。再者，此輩又常易聽警告，不敢深密澈查自己思想之根基，因彼雅不欲發見其中有所冒險。由是，人多對其思想過不忠實的生活。凡在較深層之基礎處，必涉伏超過冒險以上之更可畏慮，吾人如屬可能，更應力圖發見之也。然若窮吾人力，至不得不訴諸信仰，自覺除此而外，更無良策，則亦應抉見其事實之所在，而究明緣何足值作此行徑也。

請更就進展的科學一爲論列其設題。昔人研討諸種自然知識之基礎，至少在其結論上已涉及之。吾輩今日又無庸伴謂有某一種科學竟可不必置立假定，亦無庸謂徒憑經驗可予假定以證明。此決無人能之，可不問也。所差者，僅對假定本身之思想頗有出入而已，或以爲宜爲一切假定求得一超驗的根據，或則以爲超驗的根據之不可能，正如經驗的根據之不充分。故結果惟

有出以威脅之方式而作言曰：若如不立假定，則科學之精神，非君有矣。至在較精緻之科學工作中，是等設題應取何種正確形式，則又言人人殊，不過大體上之所同感者，約可敘明如左焉。

科學除普通設題而外（即如前所論及，在一般思考中之伴伍與條件），似更可謂其立有一種特殊假定。此假定之適當定義已見諸亞魯奈流士教授名著依據最小力體以推論世界思惟一論文中。（註六）彼認此爲人間儉約適律之一成果以支配一切心智活動者。蓋此一現象世界，不論何代常被視爲最簡單的成形，吾人所接受之現實，不論何時，必爲現象之最簡單的縮寫。如用吾人之說法以表述此種見解，則可謂：此世界由科學的觀點爲一全然統一的整體。倘得完全了解，則更可完全滿足吾人觀世所懷持續性與規律性之高等心願。故如上節所提之「普遍公式」一詞，實爲足以表達科學理想之一概念。特在較未完全，較未和諧與統一之世界思考中，科學將永不能自足而永續其爲科學。然科學即基於此理由而毅然設定，謂此完全秩序必已實現於世間。此秩序縱爲實際上所未能企達的理想，但在吾人理由上仍爲必不可省的理想。不但此也，吾人必須進而設定此秩序實已昭然存在於現象中，遠過於吾人思想之所能及。此一設題實使吾人生活奉獻諸科學思想之林。倘使無此，則吾人乃在探求一秩序之原無需存在者，不亦等於全無意義之兒戲耶？

然如此種設定的秩序而誠被發見，則吾人可以指稱概念之具相對的單純性與經濟。現象界

之無限堆雜，誠可以作一整體觀。蓬蓬豐富事實之極大，可以約爲心智努力之極小，而真不盈一握，掌上如來。吾人之作設定，似覺世界自身之酷好儉約，正不亞於吾人也。

今請以一種科學爲例，俾資明驗。機械科學上之一大宗師錫此種科學以科學之稱，以其能對世界萬有運動作最簡約的敘述。但如吾人首肯以此論定機械學，則立將惑於何以多數機械理論無不假定世界中有勢力在動作中、而彼等皆屬測定未來之事實。而勢力固不占經驗中之地位，亦不見諸運動敘錄。且所謂未來事實更尙未呈現而無由敘錄者也。是則此皆何由而適洽於上述之定義乎？唯唯，誠然。蓋在假定勢力以說明當前運動之人，必常假定恰爲是等勢力可以直接說明運動之儘可能最簡單的敘錄，而非其任何敘錄之亂投入於經驗中也。任何運動皆爲相對，而在吾人所經驗中決無絕對，故吾人可自由假定在世界中之任何一點作爲指標之起點或本營，視同靜止，由是吾人可得無限數目之任何運動敘錄。吾人亦可使世界中任何物體，以吾任何所欲之速度與方向而運動，祇需一改在運動敘錄中吾人所選取爲指標之起點可耳。惟一切是等可能的敘錄，並不亦能效用於科學之目的。其中之某一敘錄，對於今所暫立之運動系統得居一切運動之最高度簡單化的地位，吾人因得自爲最能表達本問題之正確的自然真理。吾人假定恰爲如是之勢力足以說明運動敘錄中所謂最簡單的系統，即甚滿意而無間言。吾人遂稱是等勢力即爲真實勢力而在作用之中。但吾人固仍瞭悉此所假定之勢力，不過以另一種方式表明本項，敘錄爲最簡單之一事而已。然而科學爲處理運動現象者果止於此已乎？未也。猶有一事爲科學

所必假定，是卽：倘使所指之運動系統不受任何外力支配，必將根本眞確保持同樣狀態於將來。換言之：凡在物體某一系統中之最簡單的運動敍錄，卽指該系統完全獨立於無此系統之其他物體動作以外者，此敍錄對於本系統中一切狀態必爲永久無乖。此一假定而不設置，則機械科學不敢進行，任何預測不敢逾越過去及日今運動敍錄之雷池。是爲「自然齊一」在其機械輪廓上之設題。（原註）故世界之目今完全敍錄，可以啓示世界之全部未來，而毫無二致也。

然此齊一之設題果爲吾人思想何所表達乎？其哲理的結果果何若乎？此蓋爲吾人表達一種要求，謂大自然必須爲人類最高智力之需要，卽需要概念之簡約與統一是也。機械科學無此假定，卽將無能爲力，其他科學亦莫不然。

吾人頃所扼要敍明之論據，實爲經閱近代學理論戰之諸士所熟知。吾人惟願加以一言，卽吾人深信上述觀點，行用至今，誠爲一公允之舉。姑不論此一設題有無更深之基礎，要之科學實自造此設題，實未言及有更深基礎，則在自然科學上，此固爲一信仰也。

願此信仰固非盲信，固非因不得不投服而作卑順之屈從，乃因覺爲足值冒險而作勇敢之假定，如使根本的宗教信仰亦祇爲一普汎的假定而無獨斷的信條，亦祇爲一主動的設題而非受動的信託，則固與科學信仰何多殊焉。吾人在上節所列表而不能爲之明證之一切信仰，在其深底固伏有一種決心與其求有以證明教義之牢固系統，毋寧切願發見現實界中無限價值之成素。世界終宜具此高度至少比於吾人所抱「善」之最高概念之準繩。爲適應此結果起見，因而局部的

惡，究其實，宜爲全般的善，縱使吾人不完全的眼目，無由燭見其何以可能，無由透過錯覺，洞窺深藏『無像之至真』。是以吾人雖不能求得此等一切證據於力的世界，然亦仍可企望藉是類設題以投訴於『永恆實在』之門而言曰：『公雖不予吾曹啓示，吾曹仍信公爲善也。』然則吾人之『宗教』或卽爲最高形式之品行其物亦未可知，或卽等於吾人一種決心，欲使世界於我爲善，不拘吾人嘗於其中飽得苦劣之經驗。於是吾人可曰：彼科學並不懼於視此世界之混淆，吾宗教亦何懼於視此世界之苦惡也。吾人當對此苦惡抗戰，而信賴最高實在與我爲友而非爲仇，正猶吾人力求解明世界而深信最高實在與吾人所懷之理合其軌轍也。在此兩種情境下，吾人固同具冒險，但此冒險大值一爲，且爲此實一最高方式之活動也。科學信仰所以助成吾人理性的生活，宗教信仰不亦足以助成吾人最高意義之道德生活，而力主吾人道德生活之理想勞力，非僅任諸吾人自身，乃與『無限』相會通之世界合調而共進也乎？

爲使此二平行轍跡更見明晰起見，吾人可進而謂科學設定世界敘錄之真理，在所有一切種類之敘錄中，彼獨能一舉而盡包涵——現象萬彙且臻於最高度之簡易化；宗教亦做定世界敘錄之真理，但不虛造或更改當前事實，惟從事於啓發最高道德興味與滿足最高道德需求而已。

凡此對比，世固常有並論之者。但對於此二信仰，如棄其一，是否宜亦同棄其他之實際勸告，則甚少連帶論及，而亦言之不詳。有人如甚厭倦於宗教設題，不如毅然悉放置之，可也。然彼既已爲此，何以不亦同時放棄科學的設題，放棄世界係屬理性與必屬理性之主張？噫，何

疑痛快而澈底！夫彼所居之四壁，一爲瞻顧而認知，卽已含有設題之義，盍不亦全棄擲之，而衣被於無友無隣之混沌覺象！彼如不於是類設題，尋見更深之根據，宜無不卽悉予棄舍之理。吾人於此，決無靈符或教誡以促其挽回。倘徒具虛樣之設題，而無勇氣以煉製之，則誠舍棄之可耳，且宜一致舍棄一切別種設題，而無拖泥帶水之概。如誠割絕宗教上之根本設題——卽謂普徧善性殆必伏乎事象之深底，則亦應一致停止科學上之根本設題——卽謂：普徧理性殆必寓乎事象之至真。而誠作此二者，理性生活與道德生活之勇氣悉銷矣。

設題之行徑，具如上述。但如可能，願進求其更優卓之路線。是等設題必須儘可能予以肯定，且使隸屬之於高級功果之中。上節所敘之抉疑工作，乃使建立宗教信仰之方，不循虛偽而罅漏之途徑。若依一切尋常教學的方法，其中幾許學理上的疑結暴露於吾人之前，本節所敘，乃爲設題在吾人整個生活上如何饒有根基，雖理論上未見確定之證明，而實際上大具冒險之價值。此後吾人將進而深入此種根基，更於其底層尋見理論的確定，以踐吾人向之所言。果使尋得之，則一切工作皆爲不虛矣。懷疑主義既已挈吾人離去虛偽的方法與殘破的教條，吾人之信仰乃得澄化爲某種簡明設題，而呈撥雲見日之大效，設題絕不同於傳襲的信條，雖信條亦固欲表達某種設題也。由是懷疑與信仰二事遂同成爲廣義的「宗教澈悟」之要素已。

彼僵硬的外在的現實界，吾人曾謀窺探光明於其黯黑之中而終不可得，今誠豁然轉化而見面目一新矣。是固非僵死也，是固非僅外表已也。是乃屬於吾人，又爲吾人所享用。是誠爲一

疑難世界如上節所述，良以吾人自己使之僵硬化而徒成外殼也。吾人今見其如何表達設題，鮮活而富伸縮性，甚合吾人理想。不過一方面得之於活動之軟性，他方面亦失之於固定之權威。究竟設題於無形，是否爲一極危險之舉？試一俯首沉吟，此事是否爲一淺薄而空虛之活動？吾人誠應具大勇敢，惟宗教豈即等於勇敢而已耶？否否，吾人如屬可能，必須取得永恆真理以爲安心立命之基，而非僅自足於自造之設題已也。吾人能毋得此慰安乎？在吾人實生活上，其或與此真理不無較高之關係，而此真理應非若吾人主觀設題之武斷的造果，亦非如疑難世界所呈現之僵硬的外在現實。然則吾人之必須再加探索，又何辭焉。

(註一)原字爲 Postulate，今譯「設定」，有時亦譯作「設題」。在名詞地位，多譯設題，在動詞地位，多譯設定，至於西文之 Assumption 則譯「假定」，Hypothesis 則譯假說。讀者注意分別，幸甚。

(註二)陸宰 (R. Lotze) 見上卷，其形上學 (Metaphysik) 在二十八歲任萊比錫 (Leipzig) 大學講師時即問世 (一八四一年)，雖爲一小冊，但以敢與黑格爾異其意見，頗震流俗也。

(註三)腓力斯丁 (Philistine) 本爲古腓力斯丁土人，今一般專以此號社會中較爲中等階級之俗子，鄙夫，行檢粗野，知識膚陋，不能欣賞高雅文藝及高尚生活者。

(註四)見哈姆雷特 (Hamlet) 第四幕第二景。時哈姆雷特伴狂，國王遣使追詢其所刺殺之大臣屍首藏匿何處。哈姆雷特故作狂語，稱來人爲海狗，詆其爲食客之爲大爪牙，今雖飽吸王寵厚祿，一旦烏盡弓藏，必即被棄如敝屣耳。

(註五)馮德 (Wilhelm Max Wundt, 1832-1920) 爲德國心理學家及哲學家，其所著生理的心理學 (Physiologische Psychologie) 出版於一八七四年。

(註六) 亞齊奈流士 (Arenaeus, 1543-95) 為德國哲學家。其哲學體系以經驗世界主義 (Empirio-Criticism) 為名。此有名之論文 "Die Philosophie als Denken der Welt Gemäss dem Principi des Kleinsten Kraftmaßes" 出版於一八七六年。

(原註一) 克利福教授 (Prof. Clifford) 在其物質勢力論說一文 (載於其講演及論文集第一卷一〇九頁以下) 中曾企圖將此設題歸元為「持續性」之一通則。其哲學的結果，當屬同一無疑也。

第十章 唯心論（註一）

就整個天體而沉着以觀，則必將斷言是固赫赫之神也。

亞里士多德：論薩諾凡尼斯之學說（註二）

吾人今仍在尋求「永恆」之路上也。對於此，吾人誠必又作設題，否則將無所措。然問吾人亦可毋由設題之徑以越進耶？是否另有坦途可達現象之深裏耶？事實上，固有無數其他途徑曾被提示。其中之一，即為過去之哲學的唯心論乃由一般具宗教興味者所嘗致力，謂為誕登彼岸之真途。茲請一考哲學的唯心論所提供之嚮導將挈吾人抵於何地而得何種結果也。

第一節 哲學的唯心論之通性及其宗教應用

「價枯事實之世界乃一幻覺，其真相則為一精神的生命。」此哲學的唯心論之斷言也。所謂精神的生命可有多種方法以明其定義，且不因其多方而致晦及學說本身之感象。如柏拉圖，如奧古斯丁，如巴克萊，如斐希德，如黑格爾，（註三）皆予吾人以各不相同之說法，以闡明世界深層之精神的生命，彼等所議互殊，而根本思想則洽於一揆。至關於本學說之證據，無數作家曾熱烈捧唯心論於詩詞繚繚之神山，作為由此產生之美果，遂反葬送之於醜窟而使其蒙惡名。

吾人自白實無熱情爲此。吾人倘藉一唯心論的學說作爲吾人設題之基礎，則此基礎必非掩飾於詩詞的想像而爲一鞏固的哲學的完型，堪供批判與熬鍊，而滿足理智的目的與高級道德目的之要求。且如唯心論應受學理上嚴酷的測驗，吾人亦可就目今之討論及其需要，得其助力於吾人所取一更直捷之徑，即吾人當先從事於概括的考查，問唯心論果得成立，將如何爲我之助，然後再就唯心論之所聲言而予以理論的探究焉。

古來一般唯心論者皆堅持永恆爲精神生活之世界，而此主義之宗教勢力，殊不在於因此而得透視關於世界中動力之本性，其宗教勢力毋寧寓於別種透視。然正由於此，唯心論的學說與其造果，殆鮮爲人所周知，即唯心論家自身亦多未盡融會，此世界若僅視如一羣混戰之一動力，決不成爲一精神生活之世界。倘真世界而終屬於此種精神的生命，則因高於動力起乎動力之上，寓有是種高等精神的「生命」，統該動力，豈照動力，猶若觀守人之注視悲劇者然，而一切動力羣生存於，動作於，而有其地位於此一大生命之中，故此世界必須爲精神生命之世界無疑。一悲劇中之諸類人物，就其爲混戰之鬪力言，就其爲分離之存在言，俱不占此悲劇之重要性或其意義。觀守者之凝神與思想，綜轄是羣動力之互關而納之於軌物之中，庶成意義與統一。唯心論家所見在此世界中之最高精神生命，其作用必有過於此者，蓋精神生命決非如其他諸力中之一力，乃一切力所由生存託命而歸向之一思想也。是以唯心論所堅決主張者，不謂世界中一切惡勢力之上，另有某種良勢力，強勇過之，而活躍於其間。乃謂有較高精神也者，

滲透而寓居乎一切動力之中，不論其善或惡，特未必多所創造，組成其爲如此，而包涵其一切者耳。

對此一切主張，唯心論家究將如何加以說明，如何予以正解，有待吾人更進而爲檢閱。就目前爲止，吾人似可提言：如是我觀之唯心論實具一特種利便，可以應付若干問題爲討論動力世界時所極難解決者。彼時吾人曾目觀甲、乙、丙等等諸種基本勢力互爲混關泥牛之一世界。彼輩因屬彼此衝突，互爲爭競，故必現身爲有限而相對。如某也爲善，另一某也殆必爲惡。吾人既不得不祇與是輩互爭之元素相周旋，則所謂局部的惡終成全般的善之思想，自所不許，亦殊無可證明。世界既爲宅居其中一切動力之集場，則全體之善與惡，不啻成爲各別之善分子與惡分子之總量。然使吾今具一冥想，謂全般的善，或有成立之可能。如一悲劇，在部分上爲惡，而就全局言之可謂善，則此世界擬之於悲劇，縱使各個單獨之實惡有似劇中之各別部分，而皆存於一全體之內，以歸向於觀照一切賅涵一切之大精神，在其中，萬有是依，究其質，整個的屬於善也。於此，吾人縱尙未能洞燭「何由」在賅涵一切之大心中，局部的惡可成全般的善，但必已能想像殆或有然，至少由其出發點而觀之也。夫通體之「全展」，宜屬乎善，縱使在其無限經驗之世界中，必然具有分段，而此分段就各別觀之，殊屬乎惡。故唯心論所提供之辯神議狀，並不謂世界具有過剩之良勢力，或具創造能力，雖創出惡魔能力，而終瑕不掩瑜。唯心論之辯神議狀乃在提示一種途徑，可推知世界之惡，要不過爲一全善之局部觀耳。

故吾人今茲之要務，端在平心靜氣，批駁導卻，以與哲學的唯心論之主幹學說相周旋。於此，至少有一機會可得若干啓示，使吾人有脫穎自設題之一日，而覓得一積極的宗教理論，亦未可知。設題之爲物於其自身誠未足。如屬可能，吾人必欲超之而上，不得已而求其次，設題姑磨吾選耳。抑吾人今着手於唯心論學說之研討，仍不得不借途於設題之說，蓋舍此莫由開始也。

第二節 唯心論作爲建基於設題之一假說對於巴克萊(Berkley)假說之一修整

作者以譴識寡聞之藐躬，不得不取平直易行之道率先來至唯心論之闕，以開門而見山，斯必爲多數唯心論家所竊笑者矣。願作者卒由此途達於唯心論在某一形式之具體概念而發見一更深切之思想，爲唯心論所賴以轉成一學說之具更偉大的哲學意義與宗教意義者。同時，作者頗覺惟此學說之證據，始見清明之象，而符全聯合抱之稱。大抵凡一讀者不勞注意於一著作者之筆記內容，或其意見思路之由來，但爲表白一種特創之見解，恐亦需借助於分段之序次，逐部陸續之過程，以明本人思想發展之線迹焉。故在本節中，將視唯心論作爲僅一假說，以祇求表達吾人之根本設題，以次將益進而求窺見有無更深造之根基可爲唯心論立命。換言之，吾人必先提議，認唯心論應爲一純粹理論的概念，絕不假定其可直接滿足倫理要求之一設題，而惟表達關於一現實世界之理論的設題而已。以後，吾人乃能於此基地之上，求見何種宗教學說之得

以建成。此一路線可以首先避免唯心論常遇之危機，即彼雖常懷巍峨的大志，而惜徒用詩詞的方法作幻漫的推求是也。吾人今茲採用之方法，完全爲冷靜的，純理的，不拘其將來之結果深有所係於實踐的宗教哲學也。

由是，吾人之第一事乃在設想吾人今茲全部事業爲提示一種關於外在界本質的假說，簡明的，充足的，一貫而無矛盾的。要之，無非爲一種可予贊許的假說。繼之，吾人乃對是種假說之根據作更深刻批評之推敲。於是吾人藉一完整之認識論，暫可推定獲得如下之結果：人類自能形成觀念，與其外在的一真實世界適相符應。換言之，人類觀念之成果，符應乎外界事端之成果，或外物比肩並列之關係。人類觀念之必然的或齊一的鎖繫又符應乎外界事物之規律的或周遍的關聯。或又可如斯賓塞氏(H. Spencer)造語之簡約形式，謂人類意識中每一組必然關係，a：b各皆符應乎外在世界中之一組關係A：B。試思凡此一切所論，皆已成立，殊亦無人比筆者更速承認；在此論點，不過爲一暫定之設想而已。吾人之認識論，固尙待推進而完成，在其所懷念與其可實現之間固尙隔汪洋之黑海也。事實上，吾人將延諸下節以處決此認識論之問題。但在今頃，姑先設想對於一般科學思想所常默許者予以承認，即內外符應之關係，略如內部爲外界之摹本然。然後在此基礎上，更設想吾人願取何種假說大體上堪加推許，足以說明外在世界中甲乙間關係事項之性質也。

爲免除無謂之爭辯起見，吾人暫置兩宗舊案於不論。實則二者無一可以或逃，以皆屹然盤

踞前路，阻吾人步入確定之廟門故也。惟今在出發之初，吾人本從事於假說，可無需負責以覓一切捍禦之方。此二舊案之一，即先為唯心論者之問題：苟不涵蘊於意識狀態之內，任何實在安得而被認知？是巴克萊式論辯之部，吾人今暫予以懸置，以吾人於此，尙毋需有事於形而上學的分析，以明證意識與實在二者之普遍符同。吾人祇欲預立一聊可推許之假說，關於通常思想所稱實在之性質究作何狀而已。其第二問題之亦可暫避者，則為一切事象之內外系序，若合符節。此所假定之根據如何，不拘此根據在於意識被外在世界決定，作因果之關連，或在於意識與實在二者之預定調和，皆與吾人無干，而可不問。吾人請先立足於通常信仰所承認之事實。有情感焉，有情感之序列焉，有思想焉，有思想之層次焉，有科學信仰之諸系統焉；是皆內在的事實也。越此內在事實之意識以外擴布另一類事實之世界，其中某事適合於每一情感，某類秩序適合於每一感覺序列，某類系統或法則適合於每一信仰之適當機備。彼外在界之一切秩序悉與吾人意識之內在界秩序，適相符應，但非即此同一秩序。對於如是符應之外在秩序，其性質究為如何，吾人於此，需一可加推許之假說也。

請先審察此所習知之巴克萊假說，單就其為假說而論，此乃一事，至若研究巴克萊為唯心論所作之哲學的辨護，又另為一事。吾人固可使前一事與後一事分離而考察之也。依巴氏所言，意識之為物，其有存在，大致類乎吾人，而其首長與父即為上帝。真世界惟烏乎在，乃構成於上帝思惟之永恆體系。

『今夫彼等（譯者按：承上文此「彼等」係指感覺物）之必外吾心而存在也明甚，因吾由經驗而知彼等實獨立於吾心之外者。故遇吾心之知覺不與其相值之間隙中，彼等殆必存在於其他心內。例如在吾有生以前，彼等自必麗於其他心覺，則在吾絕滅以後，亦正同然。不但吾也，對於其他一切有限被造心靈，亦具此同樣情態，是則宜必有一全在溥在之恆久神心，了知一切事物，融會一切事物，而展布之於吾輩有衆之覺識，如今之狀，如法度之所支配，而此固爲彼神心所勅命，吾輩則號之曰「自然法則」者是也。』（原註二）

此巴氏所爲如是通俗熟諳之假說，其一部分實建於某種思念，以外在世界，作爲吾人內在印象之「起因」，而此思想在今日已爲吾人所約同不予重視。余之觀念，若不起因於余自身，是必有一外在之起因：巴氏之推理如此。抑此起因之唯一可解說者，厥非爲一主動精神不可。但爲吾人現下目的計，此思想實無關重要。蓋吾人今並不問意識狀態之起因何若，而祇問及吾人何道之由，可以最善認知此適符意識狀態之一外在世界。此處「符應」一事，則被假定。至於符應之根據問題，或爲預定調和，或爲物質勢力，吾人今置不論。如暫不需起因之說明，則吾人所應從事者祇爲假說之堪以推許，而堪以推許之唯一標準，惟爲充足，簡明，與一貫。今問巴克萊假說是否本身始終一貫而無矛盾？是否足稱爲最簡約無倫？考此假說，除略去不重要部分外，實即謂：與吾人意識界相符應者有另一較高較廣遠之意識界，包涵一切凡寓乎吾人意識界中之事物與更多多在其外者。此廣大之意識界，其形其質，俱屬一種理性的精神，具有一

定的志趣，以創造及教育萬別千殊之有限精神。爲完滿成就是種志趣起見，需要人類意識狀態在某種限度之下適相一致於此較高的意識界——在形式上，及在某種範圍內相與符應而勿爽。此種符應卽爲吾人心意中所號稱之真理。就吾人所領悟者，除此另一意識界而外，更無其他外在的世界也。

吾人知巴克萊意中對此學說之重要部分，當推神學性質之一段。上帝之思想與吾人之符應皆由是而推出，上帝創造世界之志趣亦由是而表明。此實爲巴氏之主力點所在而有待夫明證。但縱使此學說之神學部分暫先予以放過，吾人尙有另一部分，必欲把持之不稍寬假。『吾人思想可成爲真之理由，在於其與吾人自身以外之一真實意識界之事實相符應。』此一假說，可以脫離於其淵源及其原始的應用而自獨立，何以吾人在哲學中，常有戒心於某類學說之與可畏恐的神學教義結不解緣，或與昔時某種情熱的過信的體系有牽聯者？關於外在世界之本性問題，吾人在出發之初，所有者無非一束假說。在以任何真確方法予以測驗之前，似宜求得理解之，以資保障。是等假說中之最粗野者，或可轉化爲最精善者。良以有時某一假說竟被擁至前列，推爲一可實證之永恆真理，而不作一假說論，則吾人豈將舍置之而不作更進一步之考覈乎？事實上此或可演爲永恆真理之一部分，未可知也。

吾人今所遭遇者，實爲巴克萊假說之除外神學成分之部而涉及因果關係之域界。但吾人不質其何由外在意識侵至吾人，何以恰正取此方式。吾人祇欲問：此所設想之外在意識究屬爲何？

彼又如何符應吾人自身之意識？吾人將不用問題求乞（註四）之名稱以加諸此設想意識之上。彼於吾人今日，既不應稱爲絕對，亦不宜號爲神聖。彼無非爲意識，且屬外在，則此假說之全文，乃爲真理存乎吾人思想與外界實在間之某類符應。然果何類符應也耶？

夫在兩「意識類」之間可以有符應之意識狀態，特非類似狀態。凡一曲調之音節，能與某種流線之光，在強度之等差上相爲符應。電閃或脈搏可與樂歌之音節因其類似之節奏而有符應於其間。抑符應尙有比此更晦奧者。在電傳筆端下疾馳而過之紙上留痕，出自印機成爲一羣詞句中之文字系序，一個讀者舉聲朗誦之音響，由海岸傳至一遐方輪舶之燈光符號，凡諸全不相類之事端序次，均可見正確及始終不爽之符應，似其目的在以各殊的方法傳達同一的意義者然。爲使吾之意識可相符應於吾以外之別一意識計，祇需別一意識中宿有某種事端或事實，確爲吾意識中之每一事端或事實而存在，又需吾意識狀態相互間某種關係與吾以外別一意識之彼此狀態相互間某種關係有相類似或相平行者。倘在此二種狀態之序系間，其相似點愈見無限增加，則符應之度亦愈見接近。但在抽象事實中之符應，常祇涵有某一具定而永駐的類似，在於二種序系之全程云爾。

符應之性質，上所述者爲其大體。茲請就吾人之假說更詳加推究之。試令上方懸一時鐘，具有吾人假說所設想之實在。鐘錘移動左右，蹀躞有聲。此鐘之對於吾，蓋爲若干感覺之一結合，而終以某種可能感覺之一信仰是已。此鐘之對於室中另一人，當亦以類似狀態而存在。但

若設想此鐘更存在於未能指定之其他意識中，即離吾之意識，離乎同室中人或此外人物之意識者。設想此鐘對此特殊意識，以完正的，現今的狀態而存在，但不作為一「感覺的可能性」，而純全作為目前一羣可感覺的事實，立於一定的關係。設想此可感覺的事實，為此假說中之意識，組成如是如是之一時鐘者，在性質上絕不相類乎為吾組成時鐘之感覺；但對此假說中之意識所如實呈現之可感覺的事實，仍與感覺相一致，仍與為吾組成時鐘之「感覺的可能性」相一致，無論就雙方之關係言，之數目言，之組合言，乃至其彼此互異之比例言，均若合符節。更設想在此假言意識中，如是如是之一時鐘，持續良久，而被號為真時鐘焉，則當吾閉目不見之時，當吾離去此室或竟長逝人世之時，此真時鐘，即假言意識中之時鐘，固仍無恙存在也。抑令吾一切同曹悉逝人世，而此真時鐘固獨立於吾輩一切意識之外，而仍自屹然存在也。此時鐘在某一時期當可行走不息，換言之，當有一組可感覺的事端成一節奏，存乎假言意識之中，如吾在側，必恰符應於吾所感覺鐘機之聲響與時針之旋轉相叶而成之節奏也。

試又設想此假言意識更擴展為含有一種事實，符應於吾之以太振動觀念，由此時鐘面部流垂而出，或反射而來。設想其涵有更進一層之事實符應於吾每一觀念關乎此時鐘與他目的物之相對關係者。最後復設想此假言意識擴展至涵有一切事實為吾所稱為現實的與可能的全般感覺世界。設想此在吾生活中或一切其他人物生活中每一頃刻之每一可能的或現實的經驗，各得以某種真實瞬間的當前事實，呈現於假言意識之中，然後推究此假言意識在任何一瞬間之所作與其所

能包涵之爲如何。每一物質原子，每一以太波動，每一空間之點，每一物體之構形，每一可能的幾何學的關係，無不以某種一定事實呈現於假言意識之中。是類事實間之關係，在其本質上，在其複雜性上，均相似於吾可能的及現實的感覺事實間之關係。他方面，吾意識之可能範圍，在任何時，皆受限定於所設想之普遍的一大意識。凡彼現實所知，吾今亦或知之。如彼覺認月球上衆生之某類某組事實，苟吾今在月球之彼方者，亦或可覺認之。如彼更涵有另再一組之事實，則吾縱在其處，亦恐未能發見是類有生之倫矣。一切其他可能的經驗事實，皆可以此類推。

在此種設想之下，吾人不難發覺人類意識所努力之目標，端在企求同洽於此所設想之普遍意識，愈有知夫可能的經驗，將愈有效用於吾身，而凡一切可能的經驗，皆已早具乎或必將呈於此假言意識之中。吾今旁立於虛掩之陷阱，或瀕於暗箭之危，或將爲毒藥所算，此各事實如易以逼真澈底之言辭，當可視爲在彼普遍意識中，正已歷知原子之作爲某種相關位置與運動。普遍意識中一切狀態之次序，必須視爲一有規律的次序，而受支配於一定的法則。惟吾人未嘗特別關心於其次序，故祇能道及其性質。今爲指出此所設想之全知意識，此一大「非同我輩凡類」(not ourselves)，由上述種種情況觀之，可知凡一真正世界所應有之一切重要特徵，蓋已畢具，是亦足以告慰矣。彼實皇然超越乎吾人之上，冥然獨立於吾人之外，而其實則與吾人感覺保有相當符應。吾人既推想爲在本性上，原有與此意識一致之傾向，則在一致之程度上與定形上，着着進步，當屬大有可能，而亦顯具實效。抑此一致之所在，蓋即真理之所成。真正

世界即寓乎斯，更無駕乎其上，或伏乎其後者。凡一舊說之推翻與一新說之接受，如哥白尼學說之取托里米學說而代之，（註五）蓋即指一新系統觀念漸起形成而被堅信為較之舊者更見符應於普遍意識之狀態秩序，而非符應於骷髏瓦礫也。普遍意識本身決非錯幻意識可比。彼不需更有意識以為之支持，不需賴死物圍環乎其外。吾人天性自導吾人趨向乎是，仰望之若宗師。彼則自為其宗，而不更有所式。思想之目的企圖，即求和諧於此完整無瑕的思想。在吾人祇具一小圈域之真感覺，於彼可能感覺之汪洋巨海中。在普遍意識，則無刻無時，不具真確與料。吾人見時鐘之外面，而於其內部，僅具可能的感覺已耳。但對於普遍意識，則內部之被燭見曷嘗稍減乎外方。在吾人，色也，臭也，僅暗示可能的感覺，科學者出，以其最後分析之結果，改釋之為原子，為運動，為速度，為距離，而在普遍意識，則此原子也，運動也，速度距離也，或其特應於此之最後原事實也，皆已非屬可能的，而為現實的與料。故在真正最後之分析中，實亦無需僵死的無意識的原子，亦無需無意識的小原子魂，在掙扎，在爭競，在吸引，在結合，實祇需一意識事實以符應於吾人所謂運動、速度、距離、延擴、滲透等等也。是知與吾人意識中 a：b 關係相符應者，適有外在之 A：B 關係，而所得瞭悉者，約為如許：（一）a：b 關係略與 A：B 關係相類似。（二）此 A 與 B 之條項不論其特性如何，要為對一意識之事實，此事實悉為意識而存，此外更無所有。凡諸事實及其多方面關係所由依存之假言意識，得稱之為「世界意識」。吾意識中之一錯覺即等於未能符應此世界意識之一種失敗。吾意識中之一真理，即

等於一種關係 $a : b$ 之恰能符應此世界意識中某種關係 $A : B$ 。特在世界意識本身，則其真其偽皆不發生問題。彼蓋悉「爲自己」而「在自己」也。彼不更需創造一真世界，蓋彼卽爲一真世界。彼將無有一「自然」，以爲其「化身」(otherness)，而與其對別。蓋彼卽在其固有事實中與在是類事實之次序中寓有一自然矣。至若各個智能問題，其對於世界意識之關係，向被視爲獨立之一種，但此後吾人是否將被迫修改此見，尙未可知。要之，迄於今日，吾人仍將各個智能作爲別論，使若不與世界意識相干。彼等既非世界意識之「放射」(emanation)，亦非其「雛型」(molds)。但彼等之業務與旨趣，則在推動符應事業，使其益臻完全而確定，蓋其存在與平和，皆惟世界意識是賴，而世間符應於世界意識一事之促進，卽由其所掌司也。凡在衆生之觀念上，有對普遍意識而缺乏符應者，蓋必由於普遍意識中是種特粗事實之告中竭，是卽吾人所熟稱爲該類動物之身體也。動物身體而遇物化之時，彼之意識，卽告休止，彼之情態與普遍意識之情態間，卽成一乖違之機運，而彼之缺乏符應，卽由於茲。在此種情事順序上之根本定律，緊繫吾人各個生命於世界意識之身，大法森嚴，正如一切因果律令之不容有所動撼也。因之，整個宇宙所展開之現象：第一，乃爲一大意識之合抱一無量數幾何學的，物理學的，文學的，生理學的事實。第二，乃爲一廣大羣之各個意識生命，其種類，其數目，絕不可以覘計，特其命運則劃定爲一方面，彼等必在其情態及關係相互間各作多少不甚完全的類似，他方面對於普遍意識之事實亦各勉爲符應，而情終未完全。吾人迄於今日，可稱世界意識之界

限，蓋盡收一切最後的數理事實與物理事實而納於其中，逾此以上，其性質究屬如何，吾人不作任何設想。吾人且亦不設想其爲涵賅一切各個意識。吾人之假設，固非若汎神論者，亦非有神論者也。吾人今惟設想一大「非吾族類」含有一切自然知識於其中。是乃謂之「外界實在」。

且也，作者於此，更不提及關乎所謂目的論的元素。余嘗擬有「世界精神」之一學說，大致採引目的論於其中。但事實上今之世界意識尙非即屬所謂世界精神。精神乃屬「織錦乎上神之活的襖袍」，（註六）世界意識則不然。如上所敘述者，世界意識僅有觀看而未作爲。彼可鑒照其自身一切狀態，此狀態本皆屬於彼所固有，而非受自更高之來源，至若是種狀態之系譜或其價值，其開始或其終局，吾人未贊一辭。吾人惟言思想意識具有是類狀態，而未設想其伴有苦樂之情懷，或調應之意志。此意識非一創造者，乃一觀照者。對於各個意識之論，彼不以其權力爲之造成或拆毀。反之，是類意識之成或毀，各由於普遍意識中某羣與料之興替與存亡，而此與料在吾人有限之思想中，即稱爲有機的活的軀體帶有生理組織，運動、構造、功能者是也。彼相互並存之各個意識，實與是類與料相終始。成長與朽滅，無非一經驗之法則，一潛存的根層的順序而已。然而各個物質事實所依歸之自然普遍意識，則永存勿替。換言之，每一動物軀體，必呈現於普遍意識之中，而其生存即限於此中呈現，或亦可被通曉於軀體所有者本人或其他動物。至於與此軀體並存之各個心靈，未言及其呈現於普遍意識之內，而似存在爲其自

身亦於其自身爲真實也。吾人稱心靈之生與死，當爲一組獨立的事實，而連帶在普遍意識中符應乎所謂軀體觀念之一組事實。是則實在之總量，乃由普遍意識與各個心靈合同組成者也。吾人行步至此，容更前進。繼起之局，當實示吾人能否以此自足耳。

試再續敘吾人假說之後果，將見吾人苟已接受上述之一觀念，則彼唯心論家所常致質詢之著名問題，當不至搖惑於吾人之心府。問題即爲：在未有意識的生命以前，曾何存在於星球之上？在未有日以視，有機能以感，有衆生智力以理解此等外在事實以前，曾何光或熱，物質，或運動之具有意義？康德亦嘗提出空間主觀性之問題，而似已遇答復。在地球上未有意識，倫儕以前，此星球惟存在於普遍意識，而依歸於普遍意識。在其時之普遍意識中，蓋具有一切事實之符應乎全部現象或經驗之諸種可能爲地質學所宣稱爾時實早存在者。迨夫地球植有生命，在普遍意識中乃出現稱爲有機體之與料。其時，除普遍意識外，有各個意識之倫蠅起，與普遍意識饒有關聯，而其狀態則略如普遍意識在某類事實上之不全摹本。然而空間之爲物，仍超出於有限意識之觀察地帶，而惟存在於世界意識中成爲其獨有之一組狀態。故空間爲主觀的，爲直屬普遍意識之狀態，但對於吾人，則仍爲客觀的，因而在思考之時，吾人直符合自身於普遍意識而已。吾人假說之後果，尙殷夥至不可勝言，特爲今計，亦聊云已足矣！

凡上云云，誠若青空咄咄，然而吾人何以必須爾爾？彼夫凡俗粗疏之原子主義，實爲一最惡劣之假說，蓋彼絕不能提供吾人絲毫概念。關於此種永恆存在之物質，何由觀看或覺知於未

有何人見之或覺之之前。至於怪異的『一質而具兩面』之說，更爲醜惡無備，此復成何假說，徒一簇語詞已耳。叔本華之「意欲」亦無非一種隱喻，其瑕劣正與前同。認原子蘊有獨立的生命與意志之假說，亦未較吾人假說爲更充分，而簡易則有過之。舊式汎神論的「世界魂」(Welt-Geist) 爲雪琳(Schelling)及一般浪漫哲學(註七)所唱導，較吾人假說大富詩意，且此世界魂爲一大「動力」，無人能爲理解，何以此一大靈既代表一種龐大的半意識的靈魔，一偉碩無倫的工匠，而又如何連繫之於無數各獨之心靈。是等心靈爲彼之組成部分，或又完全與彼剝離。一時則伊等實以動力而存在，並非「彼夢中物也」之自信，全無根迹，一時則又彼之統一與全體圍抱，悉付東流。此誠閃爍而匪夷所思。吾人之假說尙無如是費解，祇秩序井然之意識狀態，依據固定法則綿亘千古而不紊之一點，稍稍可稱奇蹟，餘悉明晰了然，無疑義也。信有一意識焉，涵具一切物體關係觀念，較之信一通常不取了解之原子世界，不亦更易乎？信爲除此意義而外，有無量數不同系譜之意識狀態，與此意識之事實保有固定關係，而此各個系譜，卽被稱爲一種個體，是種信仰，較之於信神經生理學之通常事實，亦或未更難也。究其實，吾人今所提之假說，可謂對於物理生理神經學及意識學上一切事實及法則有一簡括而易解的表明。請舉克力福教授(Chilford)觀燭之一例，以爲最後之示範。在世界意識中，有一組狀態焉： c, o, c, \dots 。此乃表示真燭。在世界意識中，又有一組狀態焉： h, h, h, \dots 。此乃表示燭之「腦像」，爲一生理的事實。最後，依照實在之慣例，此在世界意識中組合作如

是狀之 h, h', h'', \dots 等事實，必與在某甲心中之一組觀念。相俱並存，此。組又相符屬於 h, h', h'', \dots 之一羣，特該羣之存在，不於某甲之心而於世界意識之內。此。組乃表示其人對倫之觀念。質言之，吾人之假說，不過如是。因此，吾人姑在今頃，贊和此議，謂其簡明易解，而堪推許。結局，此終不過一假說已耳。然吾人今必須緊隨以進，至可灼見其在一轉想間，突由假說而化爲學說，由一恆定之常想，頓成一賅抱一切之大靈。其蟬蛻之所經，盍得而詳論諸。

第三節 本假說何以最稱簡明公允——因果設題附屬於其外之設題——「可能的經驗」一語意之批判

在若干點上，吾人之假說，有待於說明，方足以饜哲思之士。說明之次，將導吾人入一嶄然專門之討論園地。讀者如不甚慣於此種哲辯者，略去之可也。事實上吾人在此分段，必須特加發動願心，促吾人三致意於本假說之實體觀也。

第一，吾人所論述中，掩却因果成分，置諸不譚，在通常思想則每認此宜占本體觀上最顯要地位者，而今吾人何故悉予略去，必須昭告世人。蓋通常思想實認世界爲一大動力，而此動力即爲人類知覺之原因。然在吾人，不論於今頃，或於後文討論宗教本身問題，概不認永恆實在爲「動力」，乃爲「思惟」。此則何故？試請加以說明：但仍就實在世界作爲設定何者，以

應吾人思路之內在要求。茲先願問：在未宜越出此項觀點之際，吾人對於實在世界予以純粹理論性的設題，究具何種最深刻的用意？豈不以可得某物『符應吾人之觀念』而使吾人觀念可爲真理乎？豈非『實在世界符應吾人之觀念』之設題，較諸『實在世界造因吾人之觀念』之設題更爲深切乎？是則豈非因果之設題實等於吾人學說中一附屬形式矣乎？再舉例以示之。當余言余之思想要求某物C爲一感覺S之起因時，豈不余之思想亦實要求某種原理之必先乎因果而存在，且較之更深切者乎？此處余之思想豈不將要求：余大體上對於原因之觀念。與余對於C與S間因果關係R之觀念，必須事先有可符應於某事實之真理者乎？余其能不用『余對於一真因之觀念當與真因本身相類似』之一設題而認知一真因乎哉？故當世人言『我等審知外界實在，由於我等明知我等感覺需一起因，而此起因必非外在不可』之時，豈彼等不將更言：『我等審知（或設定）有一外在於我等觀念之實體，符應於我等觀念中之一，即所謂因果必然關係之一觀念是也』乎哉？蓋余謂余知此因果關係觀念必種因於世間因果關係之真實存在，而由之以起。若余僅憑此一根據，則余實無由判知余因果觀念之妥效性也。作如此嘗試以正定吾人之觀念者，直將退化至無涯涘。由是可知吾人所具之一較深切之世界觀，乃立基於一種洞悟或無可訾議的設題，謂對吾人思想必有一充分因由，且更具有一充分對質也。

吾人對此觀點之最易例證，可於往事思想之性質得之。判斷或肯定往昔時代實有種種事件歷續發生，此非關於因果性之一判定也。吾信有一過去，正如吾信有一方來，此不在滿足吾

對因果原理之信仰，乃在滿足吾之樂爲設定一時間之潺流，性質上極似吾在目下直接所與狀態之歷程是也。故吾信有一真時，本非作原因觀，毋寧爲吾對於時之觀念，正有其對質也。在余悉未假定「時」之實在以前，余又何由以構成「因」之觀念？如可認知一事足爲余信過去之原因者，必其已爲一過去之事實也。某也有所創造之觀念乃爲其自身存在之一條件，除非世人早經承認彼等所欲承認之一事；卽不論信仰某一過去事實之屬何種情況，其對過去作如實之信仰，必先驗乎吾人現狀乃肇因於過去之信仰也。然而信仰外界實在與吾觀念相互間之某種合一，亦具同等之先驗性，而通見諸思想之各方面。余所經驗之一物質的原因，蓋爲一原因之在空間上者。但不論吾何由其此空間觀念，吾今深信空間之實在，必先乎再信某一特殊感覺當有其一物質原因，蓋非前一信仰，則後一信仰決無可能也。可知由探索原因而得之實體觀念常附屬於由吾人最初設想而得之實體觀念，而不容反客爲主。最初之一設題卽爲：吾人之觀念必有其類相者與其懸越者。故在吾生命之每一時刻，吾設定吾自身之一過去及方來，其與吾現今意識頗相類似，但又相越離。故吾之社會意識，吾願與他人工作，願爲他人工作之天真性向，卽涵具吾同類離吾外在，類似吾身，又類似吾對彼等所具觀念之設題。故吾於網膜視野中，或手指尖端上所直觀之空間感覺，卽已設定一無限擴延而不被審識之空間，類似於可審識之空間，類似於吾之空間觀念也。

由是以觀，吾人對於外界實在之認知，蓋由於接受意識在所受感覺與料當前之一活潑自然

的反應。爲此反應形式付與定義，一時曾爲批判哲學之所志懷。自康德下此工夫，迄尙未告完就。惟某類反應之事實，似已確定，而其作用過程之通律，似爲外界實在之被認知乃效當前與科之型式，加以必要之修改，務期所具觀念怡然和合於業已建成之思想習慣，與前時經驗之宿具結果。全部過程之目的，似在盡其可能以達成一完滿而統一之實在觀念，在此觀念中得見最大豐滿之與料與觀念之最大節約，相共締不解緣焉。是知意識之所致力者，殆爲聯結最大充富之內容於最大規定之組織也歟。

吾人經營成此實在觀念之特點，在無形中包涵將因果設題附屬於他種用意之內。因果設題之在科學園地，誠爲無上顯越，以其在時間與空間中因果次序之世界觀念早已悉數凝成，所遺者惟發見特殊次序，以填寫此繪圖而已。試令余自外界實在觀中摺斥而不認此爲吾主觀意識狀態之充分對質，則其中尙有何物之存？蓋亦無非一空洞觀念，爲吾感覺之茫不可知的外因而已矣。對此茫然之一空念，夫復何言，不過其結果將爲一切科學、經驗、及對本體之審辨沉吟，於此悉付寂滅。余將自放於一流惡形的實在主義者，而世亦無所謂實在，實在實在不可知，亦不真實也。然若將所屏棄之設題召回，而注入吾實在觀中，視實在爲吾意識之對質，則因果原理亦遂得以應用裕如。經驗誠或導吾人使覺外界實在並不類似或此或彼之初提感覺，並不類似或此或彼之豫備觀念，然而吾人必將趨達於新域，將能獲得切實之進境，祇求設定內與外之必有某種相似也可。

再簡言之，所謂因果，無非指齊一之順序，故如欲認任何一種因果關係爲真實，卽連帶必須接受齊一順序之觀念。果爾，則順序一事將被認爲一真正事實，全部或一部份在於當前意識，特與吾今對於順序之觀念略相類似。是以因果順序決不能推爲可給吾人以一外界實在之全未界定的概念，此其一；但彼頗能委曲發展外界實在類似吾人意識狀態之一觀念，此其二。夫藉感覺經驗以證明外界實在之有似吾人意識狀態，誠決無由告厥成功。但於出發之最初，吾人固已審知經驗作證之無能爲役於此田園內也。舉凡感性的實在，無論過去、現在、及將來，全部立於人今所見今所覺之圈外，一切時間、空間、物質、運動、生命，皆離越乎當前直接經驗——皆祇屬於一被設定的經驗，故決非一與料，決非得訴證之於感覺之前。夫吾人既置信於此外界實在，苟經驗強力暗示因果順序爲真，則吾人作爲此種暗示必在外界有其對質之設題，可導吾人承許所念因果順序爲一外在之眞事。然而吾人須記：第一，並不認外界實在卽爲起因。第二，祇在尋求——是否爲吾當前意識之對質。吾人一切思惟，皆無非立基於設定外界實在乃一對質之存在徒一起因已也。吾人自有生以至良久，方舍棄神話式的外界實在觀，吾人以爲此，豈不以在今日經驗已較擴大而豐殷，對於昔日建立於低級感情與狹小經驗之上之舊觀念，更無足充數吾意識外之對質也哉。對於靈魔與精怪，吾人代之以原子與以太，然此並非謂放棄外界實在類似吾人觀念之於立場，乃由擴大之經驗，深覺後一類觀念較諸前一類觀念爲更得趨於統一也。特原子與以太媒體本身仍無非屬於豫備觀念，蓋吾人皆知必更有其他觀念可益

便更多之經驗得歸結於統一耳。然而外界實在於其本質上終有相似於吾人觀念之一設題，則固始終毋問也。

吾人得毋陷於一種主義，舞文弄墨於通常詞語之中，全不足以表達精湛的批判的實在觀念也乎？唯唯，吾人即將補此缺衍，以完成吾人之懷抱矣。外界實在有似乎吾人對此之觀念，爲吾人所普遍設定（應請注意：設定也者，自非直接經驗，亦非外來之強加諸我）者，盡此而矣。惟所謂類似之種樣如何，洵未予以確定。外界實在雖於本質上類似吾人意識狀態，但能否視爲對於意識全無必然關係，能否視爲非即係一意識或非歸向於一意識？對此問題之答案，實爲唯心論者全部思想鬪爭之所繫，而近代哲學分析全部進度之所趨。世人當不能日夕憧憧往來於此戰地，其論戰之情狀，大致如下所陳：外界實在之概念如僅立基於因果概念之應用，則外物與內想間相類似或不相類似之各級程度，當依各個思考者本人之趣味而被假定。外界實在即由爲君所解釋之情況一舉而被吸收，並得隨君所欲而成種種：或一原子，一電流，或一鬼魅，一妖精，或一「大不可知」。但如此種因果設題之附屬性質一旦澈知，則實在觀即爲之一變。凡真實者必須與吾當前意識保有互相類似之一切實關係，而非僅漠然對應於一未定的或漫定的設題也。不顧類似設題之思想系統，已明示人類運用思想之真正試題：宜在此而不在彼，其顯例亦經詳舉如前。然此設定中之類似究取何種形式？所謂外界實在與吾觀念間之設定的類似，首一形式殆爲吾當前意識狀態與吾自身過去或將來狀態間之一種類似，或則爲吾現今狀態與他

人意識狀態間之一種類似。全部社會意識即涵有此一設題在內，謂吾之觀念當與外吾身而在，效吾模樣而行之一真實意識有相類似是也。但第二形式則與第一稍殊。吾按照此形式設定爲：吾自身之一當前觀念，絕不似吾自身過去或將來狀態之一，亦不似與我同類之他人所具任何過去或將來狀態，乃相類於另一可能的經驗。蓋吾人觀念恆能充分表達感覺之各種可能性，雖在實際上決未實現於吾身自己及其他有生之倫，而此固爲自然科學上一常習之設題也。誠如魯斯（Lewes）（註八）所稱「意象的構築」，人皆無不承認自然法則之常爲至人表達無數經驗，雖終未見實現，然永繫於可能者也。此可能經驗之概念已被展開其應用，至於彌爾（Mill, J. S.）在其最富興味之一章中（註九）且以「感性之永在的可能性」作爲物質之一充足定義焉。

近代現象主義之立場，即據於是，其全部實在觀，蓋盡賅於上列二設題或亦即一類似設題之二形式中矣。

依此立場，外在界當指一切羣倫之意識內容，包含可能的及現實的目下、過去、與將來。吾輩則亦頗認近代現象主義之結論，迄於今日，堪稱最可接受之設題，以探究世界之真相也。就設題言，就待證實之理論言，近代唯心論者，蓋無不維護此一地位。舉其實例，讀者可見諸瑟希德之「人生定命論」及其較知之哲學論文（尙有「世界觀」中兩大論著，雖篇幅較長，但吾人覺爲成果較少），見諸黑格爾之現象學概論，見諸叔本華之意欲與意志之世界，見諸費流爾之形上學之結構，彌爾之哈密爾敦研究，何其遜之時間空間與反省之哲學，見諸雷諾之邏輯通

論；此外較少百數之書，更不可以枚舉，例如鮑曼之世界展望之哲學（在第一節），許林教授之認識論的邏輯學，褒爾曼之純粹論理等等。是輩明哲，雖在其方法上，能力上，旨趣上，以至其他種種，幾無一相同，而事實上皆不外乎後繼康德之唯心論家；誠然彼等固非悉皆接受上述論旨作為彼等學說之全豹也，其中甚或有笑吾輩措詞用句之太單簡者。然吾輩之所以願備舉羣名，使其雜沓並列，無非在表示彼等縱在極度差異之中，而於其根本真理仍皆趨乎一揆，蓋至思惟本身尋求其真義所在，決不能安於任何觀念之認外界實在，非一意識與料而不屬思惟所用之資料也。彼主張，務使外界實在觀逸於意識之樊籬者，殆已為各家所不齒。兩極如感覺主義與最高度的先驗論，最終必仍同歸一轍，以不斷的努力，爭取解放自凡俗的牢籠。要之，吾人今所首肯之康德後起派的現象主義，足稱為最簡明亦最少矛盾之設題也。

關於世界意識之假說，吾人所蓄之一動機，即具乎是。實體出現之姿態，乃以一現實的意識或一可能的意識之對象。惟在此項設題之定義中，尙宿有一晦點。即此處所謂可能的意識，究何所指？凡在人間意識，除一切現實的目今狀態，以及將來狀態之全部總量外，更復有何物歸乎意識者？吾人有何權利，有何目的，以築成一可能性的世界，超乎現實經驗世界之外而超乎現實經驗世界之上？此問題似為多數思想家所難欣賞而圖規避。彌爾雖稱物質為一『感覺之永在的可能性』，而即啓人以疑竇，無不欲問此被稱為一可能性者，究屬何類何倫？其為一現具之真實乎！則問何種現實？如非現實，則純乎一可能的名物，夫何存在之足稱。

此帶有學術性之一抽象名詞「可能性」，曾引起穆勒教授（Max Müller）之注意，而加以批評，讀者可覆按其文於第三期之心性學報也。（原註）吾人殊不多見，在是項課題上之作家能作較大衆性或具妥當定義之名詞，以指稱關於外界實在設題中之上述部分也。事實上，假令吾人設想：今有人焉，詳悉勘查真實意識之全部領域，過去，現在，以及未來，而設定爲無一事實不歸乎意識，不存乎意識，則另加一所謂「可能的實在」，其義何居，蓋亦難乎其索解矣。可能云者，第一，必爲某物之果爲人所識知，蓋固在一向皆識知之範圍內也。余可能具有雙翅與一長尾，可能百目縷身與黃金盆谷。是種種者俱屬可能，然其意義究屬何在？在此意義上之可能，蓋指：余實想像余自身具有是類種種也耳。「空洞的可能性」或想像「若有其事」者，在其被想像之範圍內，固皆屬意識之事實，而更無其他之存在可言。真理之世界，不因其是種種可能而更豐富。其全部之存在，寓乎彼等之真實意識觀念之中。但物質之宜稱爲一「感覺之永在的可能性」，則與此義略殊。夫在北極洋海中之冰山，其爲真實也，並不以余今作此想像，乃以彼實屹然存在而堅扼如下之定律：如使余在其處，余必實見之，余苟觸之，余必切乎其感覺之，而此所見所覺，無不悉受外力決定，非余自意所得左右。書籍闔閉中之篇頁，犬貓軀體內之骨根，余頭腦所儲之腦漿，余呼吸中氫氣之分子，凡此數者，雖今頃俱不實存於吾意識之上，然皆以「可能的經驗」而真實無訛。然此類可能的現實，果屬於何種不真實的實在也。

試問何種動機乃誘吾人設定是類可能經驗，則將答爲人類熟習的與普遍的意願，每引齊一設題應用之於芸芸擾擾現實經驗之繁叢。人類現實經驗未必皆受支配於秩序井然之顯明定律。故於直接與料圈外之意識，欲下設題，不得不藉偏好統一與簡化之通性，定爲事實發生之順序必爲齊一，不問其投入於各人經驗中斷片爲零絮也。余見一蘋果下降，事止乎是。然余敢設定爲：倘余能具一切是類事實之經驗，余必於蘋果所繫之枝察知物體遷之一大系序，而此儘足以填復吾經驗之中斷，而圓成齊一與縣延之好夢也。由是又可知因果順序之觀念，並不爲吾人創造外界實在之概念，乃爲組織之而完滿之是也。故第一之設題曰：有某物焉，越乎吾人經驗之外，是爲另一經驗。第二之設題則曰：經驗之爲物，形成凡百順序法則之全體，規律而輯齊。後一設題實附屬於前者，而爲吾人形成物質世界之一觀念，認物質界越乎各人意識界而外在。此一觀念卽爲科學所接受，不問其性質如何，要惟措之於齊一；但在另一方面，就批判的反省的立場則應謂此類事實，蓋被假定爲存在於各個意識界以外，而以「可能的經驗」見稱者也。

爲滿足齊一之設題起見，在吾人所立世界意識之假說中，設想爲有一普遍的現實的經驗，因得表明此一「可能經驗」之假定。其故如何？良以「可能經驗」之爲物，適可填充現實經驗之斷橋，而有意誘成吾人作一齊整的絕對經驗觀也。此絕對經驗，亦被認爲「可能的」，而於其上展開一切事實之作鎖絡狀，而若一致隸屬於定律者。然欲再問：此意義究屬如何？豈殆徒託

空言，謂如各個經驗之一切空闕與參差，得藉補充連鎖而喪失，則是類參差與空闕，將遂泯滅於無形，是雷同重語者乃爲其真義乎？又或另一循環論，謂如有一絕對規則的事實系序之一絕對經驗，則經驗將歸齊一與絕對云云，可爲其真義之所在乎？或又稱凡一可能經驗，如北極洋海之一冰山，如吾身之腦汁，如彼處一書之內部字句等，各以「吾之表象」而爲吾存在云云。然則吾人豈以言此爲已足乎？誠然凡爲余所審知，必僅限於凡爲余所認識，但余可以設定吾表象外亦有某類實在也。吾人於是處初步討論中，此設題爲一事實，而吾人所欲審知者，乃此事實之本義而非其合義化也（蓋吾人此時尙未進求較設題事實本身更高之任何事物）。余所知於吾友者，誠惟限於彼之爲我所識。但余可以設定我對於彼之觀念宜與彼相類似，他方面，余決不設定我對一龍之觀念，宜與某真動物相類似也。基於同一情形，余設定余由「可能經驗」之觀念名一原子或北極，實其真切而信然，縱使其爲遠超乎吾之經驗及一切所知同類之現實經驗也。反之，余決不設定余有一可能觀念認人類之將來可有插翼與尾，而謂此觀念有相類似乎某種將來實體，謂此觀念縱使超出吾所經驗，但仍真切而信然也。

於是吾人之兩難，即由此出。物之僅屬乎經驗可能性者，反比任何倫輩所知現實經驗爲更多，且固對意識悉保至真而無訛誤。抑彼之所由對意識爲真實者並不單因可能經驗之得被表象或被知識。其真實性不僅宿乎目前意識之表象，懸爲一經驗之可能，且更設乎追加之設題，謂此觀念縱越當前意識之雷池而仍真切有效。然倘非假定有一現實的世界意識，則此設題又何由

而得躊躇滿志也乎？

茲請綜括吾人實體論所受約制之條件。外界實體乃所設定而非所付與，其爲吾人存在也，乃因吾人立意欲其如此。吾人劃給妥實性於吾人意識之一部，不屬當前意識範圍內者。此妥實性之劃歸，卽爲吾人所由構成外在世界之全部知識，例如置信於吾人自有過去及未來狀態，置信於吾人鄰友之生存，置信於空間、物質、及運動之存在。如是之一外界實體，恆被認爲全屬吾人觀念之對質，因而在性質上，頗相類似於吾人意識中之事實。吾人在任何瞬際所形成之外在實體觀念，無不表明力求現今感覺與料以及自身過去經驗之現有觀念皆歸之於統一。統一之歸結，以若干方式出之。由是吾人遂認外界實在爲在空間，爲在時間，更次爲在因果關係之中，連及吾類。此投入於外界實體中之因果關係觀念，一旦演至完成，則遂化爲事實一切統一與齊一之一完整全體。吾人更認外界實體爲受約制於諸種定律。此類律序誠亦存在於吾人之有限經驗中，縱其不被發見。外界實體因受是等定律之約制而遂成爲有機統一之一整全。然而外界實體又被認爲對意識而真實無訛，且祇惟對意識而有然也。蓋外界實體既屬一有機的整全，必須視爲一絕對經驗之對象，而非此不可。夫惟絕對經驗方可了知一切事實，方可統馭一切事實，而奉諸普遍定律也。顧於是處，勿起一重暗壁，又使吾人實體論爲之晦焉莫彰。夫曰：真實應惟對意識而有然。但意識之爲物通常皆以爲存在於吾羣同類之中，而何以設定的實體爲一有機的整全，具有諸凡事實之系譜，而吾儕祇能審知其爲可能的經驗，而非實際的經驗

也。

於是吾人今乃在此立場。吾人爲自圓其說，『需一英雄』。否否，實相告，需一「頓翁」(Don Juan)，(註一〇)特此亦「可能經驗」之一假說的主題也。吾人設定此主題，僅僅作一假說論。換言之，卽不視其存在爲由於外界實在設題之必然結果。人固可以此另外立假說，不過此一假說之便利，在其較簡捷而又充足也。且假定「可能經驗」對一意識爲當前事實，亦不比吾人學說所需者爲有所增；他方面，任何其他假說（例如巴克萊氏在其本來形式之神學假說）似較吾人理論的實體觀所要求者更多有所假定。故爲表達吾人根本設題之一面起見，吾人願於尙未有以明證之下，提議一切在認識中之可能經驗皆屬現實存在於一大意識之中，對此意識，吾人惟假定其爲審知是類經驗，或審知相與符應之事實，在數字上，及在其他對是類經驗之關係上，舍此而外，原未作任何設想也。由是吾人唯心論性質的學說，在其初步形式上，得以說明而聊足自衛矣。

第四節 由詰難錯誤之性質說到絕對唯心論——豫期之宗教成果

然而而是種學說，尙需有更深切的確定，此則爲吾人所尋求以利餉吾人哲理的學說者也。凡類乎此之唯心論宜由何道以營成？假令成立後，此一非情感性的永恆的思惟觀，又由何道以轉化爲具一宗教價值之某物？必如吾人上文所述之假說，表達一般思想之設題者，斯足以承受

是種加成與是樞根基，以躋進於一合理的哲學的實體論之高位。向者吾人以其不過屬於吾輩之一私願，吾人且尚未敢聲言爲一虔誠的心願。吾人能否使此世界意識之「全知者」(The Knower)成爲一宗教興味之「精神」乎？誠使各個意識生命得與此全知者漸趨一致而獲得真理，但兩者之關係究極泛泛而渺茫，吾人又將如何致力於其間乎？倘彼不深切至真確爲造成彼等之一動力，則其間固爲一種見外的，晦暗的，不可明解的必然性，以漠然決定彼此之和諧。故吾人雖已知莫善於由此途徑以探究吾人之學說，但終未曾趨達於奇蹟之中心也。

有一若隱若現之思想焉，至於今，允宜令其出自幽谷，豁然來至吾前，而使一吐爲快。其言曰：按君假說不啻幽閉人類思想，而禁之於牢囚，君之一切設題，何其落空而無價值，一切屬望自身學說之得證明，何其滑稽而妄誕。如君所述物質世界所託存之普遍意識與每一思考者各個意識之關係，君誠能使各個思惟單位之真理依從於其與普照思惟之相一致，然君既全部劃分各個思惟於普照思惟，則彼此何由過渡而相涉也。各單位不能出會於無限思惟，不能知其是否一致於無限思想。君今立一模型，以M表示其爲普照思惟，謂與可矜憐的有限的人間思惟h保有一關係。在此關係中，絕無思想過往交流之舉，然君又命令h使其必須模仿M以爲生。君之設定此兩者之符應作用業已企致，而此就君之假說而言，實屬於不可知之數，君則諡此空洞設題爲哲學。總之，君儘隨心所欲，侈言設題之美，之高尙，之勇敢剛強，然均不外心勞日拙之舉耳。是類設題，若從彼等所擬建立之理論而觀，殆爲一切事象之最虛幻者也。

夫此反對似甚普遍而近常識，且殊咄咄逼人。惟若能詳為理解，則亦如一切哲學上的懷疑論，可成爲吾人之良友也。誠如所指摘，對於各個心靈單位與廣包六合之大心靈，其間關係之意義，確有應加以補充而使其圓滿者。但吾人試就此反對論之最惡劣方面，先予疏說。此論若推其極至，直可導吾人陷入於絕對懷疑主義。其辭曰：『吾人各個思惟單位之關係，最後或皆歸於子虛，而使吾人設題全失根據。彼等殆皆虛無飄渺於空中，一切盡如疑霧。吾人將無處不陷於乖訛。真實世界之確定將永不可期！』在此危端，吾人乃共楚囚對泣於極度的理論的懷疑主義之窟，則將何以處之。上卷初段章節中倫理的懷疑主義，殷鑑不遠，可如法以相繩也。吾人必須臨之以友誼，廉得其情與其所假定。結局，彼將使此曠遠寫茫之設題世界，轉化爲精神生活之一真世界也。

是種懷疑主義之中，蓋復涵有一物——此物殊爲簡單，常被忽過於吾人假定思想之間。其涵義即謂：吾人關於外在世界可犯錯誤是也。故雖極端的懷疑主義亦恆假定爲關於自然之真偽記載兩者顯有不同。夫斷言一記載爲真或爲偽，其中所牽涉者有何？肯定之也，否認之也，懷疑之也，皆無不涵，有真實與錯誤之一鑒別。三者皆共同涉及此一鑒別之假定，而此所共相涉及者，不論在真實記載上，或在偽錄上，要必爲至真至確而無可或疑。然對一外在界之一記錄曰，是偽也，或曰，是殆爲偽也，在此積極斷言中所涵有之假定究爲何物乎？吾人必須尋得水落石出，庶可澈解吾人自身之懷疑主義也。

當吾人開始作此尋究之時，立即遇一煩惑之背逆論焉。就一方面言，舉凡誠摯切實之判斷當必爲真。證諸武士與盾之寓言，各相互詛爲欺誑。甲方認乙方所述爲皆巧飾之烏詞，乙方亦認甲方爲虛構，其實各道其真，皆無作僞，不過均未盡其所說已耳。各方實應言曰：『此盾由吾側觀之乃爲金也』。或曰：『乃爲銀也』。願各方皆不補足狀語之說明，而止執言此盾，此盾，又安得而不起爭論乎？

略一反省之餘，知此類武士與盾之凡俗爭論所以因擾吾人者，乃在其於範圍上大過僭側而囿。事實上，吾人對於事物作真摯之斷言，就其所現露於吾人者而外，曾何復顧其他？余則曰：『糖甚可口』，余友則曰：『糖殊乏味』，豈得謂此兩者屬於誠確性之衝突？雙方豈不可更真誠更忠實於其所言？色盲者在某種光線下，指稱甚果與甚枝之葉，色皆無殊，豈得責其爲虛捏乎？對於其他人士，在別類事物之鑒別上，豈不亦有同然乎？君誠忠實於所言，但豈不亦無非將君之觀念，如何顯現如何組列之情況聯綴之於君之主張中乎？如君云：凡事非有起因不可，此豈非指君所認「起因」一詞認其爲聯結於君今心目中每一事件之中乎？如君云：一直線在兩點間爲最短距離，此豈非指君今所認「直線」一詞與君所意味最短距離相爲一致乎？然則在二種誠實陳詞之間果何能有直接之衝突耶？君之鄰友云：達爾文主義是妄。君則云達爾文主義是真。此在事實上畢竟有何爭執？彼謂在其心中具一觀念焉，願指其一稱之曰達爾文主義，又願指其另一觀念曰妄。彼乃認爲此二觀念合於一揆，正猶某武士之執言「彼」盾（是即盾之

印在彼心目中者）爲銀是也。君則謂君之達爾文主義一觀念與君之真理一觀念，合於一揆，亦正猶另一武士之執言，彼所見之盾固爲金質是也，則又何故相爭？可知凡屬陳詞，皆爲一切過入吾人心中之訴說。倘皆誠懇無誑，倘皆得人予以領會，則其皆爲真也。又孰得而疑之？吾人除將自己觀念列舉而備陳之之外，可作何種更翔晰之敘述也乎？則又何怪夫一竊賊之在法官前爲誠懇之供狀：『法官乎！余所稱爲一偷雞之一觀念實與余所稱爲道德之一觀念相一致也。』他方面，法官亦誠可報以：『賊乎，對於汝稱偷雞之本官所具觀念，則與本官所稱應檢舉之盜竊罪一觀念相爲一致。』此時兩造意見是否真相背反，一方爲真，而一方爲誤乎？毋寧將謂宇宙間固有不同之方面乎？所謂真理，在道德上，或在物質上，究復何指？研究也，辯論也，故事也，預料也，公理也，僞說也，信條也，否定也，豈不皆屬某某心目中當前一束聯合觀念之表白乎哉？果如何而能兩種主張會合於同點，而證別一也信乎其爲真，一也純乎其爲僞也？在互異之心中與在互異之時間所作互異之判斷，果能會質於一共同對象否也？倘無之也，則又何所謂真或僞之有也？

試一加以平靜之觀察，此種背反論實有野馬無羈之概，且確有不少思想家，起而予以擁助，飾爲種種麗裝，號之曰：「真理之全盤相對性」，而竟躋於學說之林。作者已往屢謀體會其說，扼住其中心，而爲之合理化，躬歷此境既久，研究之也有素，故自問有權可作一言，以表白反對之意向。作者所不得不陳說者，可極簡略述之如下。此學說在其所表現之形態上，誠似

可嘉，而確不失爲一極富暗示性之背反論。然究其實，則殊無意義可言。如世間誠無真偽是非之別，則曰有此區別在焉之陳詞，將非實屬於偽，不過「在表面上」有似乎偽耳。而亦再可謂「在實際上」其間有此區別。任君如何，終無能逃於命定之圈子外也。如謂世界有一絕對真理之語而爲非，則作此陳說之本身亦卽偽矣。然其所謂偽，果僅相對？抑屬絕對？如僅爲相對的偽，則非絕對的偽可知也。是則此屬絕對的偽之一陳詞之本身卽爲偽矣。但究爲絕對的偽歟？或相對的偽歟？故最後君必迫至作某種陳詞之爲絕對的偽或絕對的真，否則君被囿入於無限退化，而其所立絕對真理與相對真理之分野必全失其意義，而君全盤相對性之學說亦隨以無意義而終。君能乘君所欲而暢言「世無絕對真理存在」乎？至少君必須補充爲：「世無絕對真理存在，但須除外所謂無絕對真理存在一語本身非爲真理不可。」若不如此補充，君之前言卽成毫無意義。然若君果承認所補充者爲真理，則事實上確有所謂真偽是非之絕對區別矣。

吾人於此所言真偽間之一「絕對」區別，無非在指真偽間之一「真正」區別，而此真正區別，卽在極熱烈擁護相對性說之黨人亦甚表首肯者。蓋彼終究亦不反對「絕對主義者」而一味爲相對辯護，強執本身爲獨是，而彼等皆實錯誤也。

雖然吾人誠深感夫此區別之必存，而背反論固仍岸然如故，而通俗之推許之也亦又如故，則在不同時間所下不同之判斷，究於何處得以衷於一是？如實無之，則設定的區別何在？對此背反論究將何以處之？在何意義上可評某人之一私見確爲真正之錯誤？世間終必有所謂真正錯

誤之一事，否則甚至吾人之懷疑主義亦將全無意義可言，吾人必遂淪於全無理性之混沌，不能誠言吾人所懷疑者亦是否可疑。錯誤之不致或無，斷無疑問，然其可能性何在，安可不予以說明？蓋有一獨特的根本的設題繫乎是矣。

錯誤可能性問題之詳盡檢討，將悉讓諸次節，惟在此吾人已擅將解答之途，透露於字裏行間矣。此一解答，實需稍費凝思，倘作者已脫口出之，讀者幸雅量恕之，其後吾人必當以另一方式詳為重述之也。事實上此為一最富批判性之節目，宜占吾人全部討論中心，亦即可謂此屬於主要關鍵，由一單純的假說性之唯心論轉成爲一哲理的學說性之唯心論，前者不過藉以表達設題，後者乃深固立基於真偽判別之衡準。於是邏輯問題，將成吾人之寶庫以奉獻於「理想的真」。惟此處吾人姑預作一暗示，亦不敢約爲必無二致也。

倘有人謂世間未必一切論斷一律同屬乎真，即在純乎尋常之事物上，未必皆一致於彼等所稱共同之對象云云。此其所言，實於無形中作一假定，使一切思惟，一切辯論，一切如上文所提及之設題，一切科學與道德，皆依存乎其上。吾人覺其所作之假定即在『某之判斷，與其意中之對象相一致或不相一致，此兩事實必對於一現實思想，一意識爲存在而有意義，是即判斷之一詞與判斷相爲一致處之對象一詞——此相關的二詞必皆呈現於此意識中也。』由是，如吾之思想具有外在之對象，可以相與一致或不一致，則是類對象與合同性之能有意義而爲可能，端賴更有一種思想存在，包含吾之思想與吾思想相爲一致處之對象兩者。此包含兩者之思想，

必有關聯於吾之思想及其對象，正猶吾思想之有關聯於吾各種各部分之思想，而爲之包涵及統攝以成吾某一論斷也。惟賴是種包涵括約之統一作用，庶此高級思想可較比吾判斷於其對象，而構成一種在吾思想之真實中或僞誤中所涵義之關係。故在通常之假定謂吾所作之一言詞，能與完全在吾思想外之對象實物相爲一致或不能一致，無此設定，卽無能作合理的言詞，而在此設定中，卽無形會有又一設定，卽謂一切精神的與物質的實體各以其真實本性呈現於一今抱性的靈智的思想，於其中，吾之思想無非成一隸屬物或某一成分已耳。誠然，吾心由自身而觀，惟能有干係於吾心範圍內之觀念，此爲吾人所將論及而悟知，是卽一切所謂主觀惟心論之觀點。但若吾心真惟干係於吾觀念而止，或誠實與真理二者將合成爲一物，而真與僞二事亦同屬於不可能矣。凡吾所言談，要不離乎吾之觀念，吾觀念中之對象，又不離乎吾之其他觀念，以及指明是等觀念之在吾下斷言之時，吾決不致對吾所指稱之對象作不正確之斷言者。然誠如是，則論辨也，向真理之推進也，探求真理之失敗也，錯誤也，駁論也，甚至懷疑也，皆將喪失其意義而一無所指歸。反之，倘使吾之思惟，相聯及於一高級思惟，有似乎吾本身之部分思惟相聯及於吾之整個思惟者，然則真實成爲客觀的真實，僞誤成爲客觀之僞誤，兩各判明，絕無閃昧，蓋其時吾之思惟與其對象——吾思考此對象與此對象本身——兩皆入於普遍思惟之中，而各居其成分，且同生在乎是，動作乎是，而安心立命乎是也。正如吾之思惟在其本身具有自圓之統一者然，吾人極宜設定世間一切思惟與對象，必亦統一於全宇宙所向之一大思惟也。吾能以

單獨的主觀真理而對自身作言曰：『余心意中所畫之此一直線，覺爲較短於彼一直線，如反言之，則爲僞說。』然則吾作『凡一切直線不論何種場所必爲其兩點間之距離』之陳詞，豈不更屬客觀真理，而其相反之陳詞，僅於下列狀況或可爲僞，即凡一切可能的直線世界，吾對此世界之一切思惟俱爲一高級思惟所了知，事實上俱成一高級思惟之肢屬，惟此高級思惟，能比較吾所不能比較者，綜今吾所覺爲分裂者，統一吾所感爲紛亂者，庶其察見人吾思惟之實真或實僞也。

吾人將憑此一確證，於下節試更深入，冀達於所稱絕對唯心論或客觀唯心論之堂，今不過粗舉此證論之匡略而已。吾人將見此一理論適爲提出一種假定，爲清闢思路計，殊有必要，蓋關於思惟本質問題則非如此簡易而平順，吾人曾未見有一解答之微曙焉。吾人不將徒以科學的實體觀相代，反之，吾人之實體觀，惟志在一方面姑先假定科學精神，同時包括科學的世界觀於一觀點，可以更滿足科學精神之要求焉耳。在吾人之理論中，不對經驗事實作先驗的推論，而惟使經驗在大體上有其可能。吾人提供此一理論作爲真理本質之一合理的敘述，而認世界存在及託命於一普遍的，全知的，統攝的思惟，一切關係及一切真理，惟此是宗，人類不完備的跛步的思想，因此而得全正之評衡，吾人全體悉寄乎其中，而爲彼而存在。吾人敢謂此外更無觀點，可貢呈一哲理之機會，或一合理的科學概念之望焉。

爲建立此一學說，吾人將有詳盡之論辨，讀者於此，或已不耐傾聽。移至下章則將多有所

獲。惟吾人深願讀者稍一駐足，俾略瞻吾人可爲宗教理論之成果，此蓋自吾人假說中溢流而出，以其飽沁於心而積久勿置故也。

上文所述關於吾人唯心論中各個意識單位與普遍思惟間之曖昧關係，於此可得迎刃而解，因其意義在於前者皆爲後者之成分，而悉被包含於後者之中。各個意識並非屬乎其外某一人格之「夢中物」，彼等各人之整個實體，概得視爲一高級實體之片段，正猶意識片段之在於彼等然也。此一高級實體，決非一大動力，亦非藉夢寐而造出個體，乃爲完成其生存，蓋在各個分離體中，無有合理的完整故也。是爲吾人初論之結果。

其他思理，遂將繼之而作。夫苟在道德概念中具有客觀真理，其必爲此一統攝思惟永所詮悉也固矣。由是，吾人悟知約伯所爲呼籲，彼全知全善之審判者也。『彼實鑒之，余所遵之途徑。』（註一）是乃一絕對的評價，客觀存在於世間，爾曹全部善行惡行，悉於此決一評價焉。爾曹皆爲宇宙生命之一支。爾曹思惟皆爲全體思惟之一部。爾曹行爲構成赫赫法官所明燭之宇宙之成分。是以爾曹全體無不悉受絕對思惟之普遍察知與其真正評判，彼蓋擁有一切真理者，而所有一切事物之一切關係，不論現今、過去、與未來，一切場所之一切行動與思想，皆無不爲彼而存在。世間如有所謂明德，必承鑒賞於宇宙之無限思惟；如有所謂穢德，亦必以其無限卑汗而受鑒於無限意識之中。凡爾如何行善於有衆之一小子，亦即如何及於光被四方之意識。爾之一切行業，蓋無不成於『絕對』之座前。

有此真理列乎吾前，則一切難解問題，可以任其所置，或此或彼之力，或此或彼之將來情勢，或天使之降臨，或神靈方術之歷史裁正，凡諸疑問，夫復何憂。就最深切之真理而言，聖善生命非一動力可比，乃爲一大無限諦知世間一切動力無非爲彼，而彼又遠超乎一切動力，超出乎一切動力——彼非掙扎中之妥善原理，此在邪惡世界內固亦無得而實現，但彼乃一絕對法官之能對世界作全面評判而無纖悉之遺誤者也。吾人於領味是種真理之餘，庶其悟得一宗教之安心立命處耳。

於是，吾人乃得使前節所造之設題顯露於一新觀點之下矣。吾人前既言之，設題也者，乃所以表達吾人決定工作路線時之先決條件，亦可謂對一至高目的表示虔誠勇往之精神。彼等無可發見，亦決不能發見於經驗中得有完全之證實。彼等蓋大部宿於「不可見」之中。顧若有能溯自高源，彼等固不拒絕得有實證也。故其職位非似虛，或竟消沒。彼等實爲吾人工作之兩針，而將永垂勿替。且彼等亦不致常如地下之水管，久不得見雲天。當科學假定理性及宗教假定善性爲事物之根莖時，彼等不使其行於浮地而落的虛空。吾人因此可有理由向前邁進，假定科學與宗教二範疇，以繩墨吾人之生活。某種信仰仍將繼續供吾人之饗飲，願必具有哲理基礎之信仰也方可。

讀者幸恕吾輩使於唯心論之不過作爲一假說論者，勾留良久，耗糜較長之研究時間，而吾輩固尙有更精當之學說踵乎其後焉。然在着手絕對唯心論作爲一種示範學理之前，吾人爲使免

於無謂之誤會與宿習之偏見計，亦不得不先就不全形式之唯心論，作為僅一設題，而從事於檢閱，則此區區苦衷或尙可乞諒於當世矣夫。

(註一) Idealism 一詞，作者蓋意味一種溫和的理想主義，姑仍譯作唯心論。此詞在西文本具有近人漢譯(一) 空象論(或觀念論)，(二) 唯心論，(三) 理想主義等諸義，更有人效佛教方式而譯作「心宗」。

(註二) 薩諾凡尼斯 (Xenophanes) 爲古希臘之汎神論的宗教家。

(註三) 各人俱見上卷。

(原註一) 見巴著喜拉士與斐洛納談話第三集。譯者按：是書有關琪樹漢譯本 (商務) 作巴克萊談話三種。引文係斐洛納對喜拉士之言。譯文並未依照原本。

(註四) 「問題求乞」爲邏輯學上一術語，拉丁文作 *Petilio Principii*，譯爲「先決要求之謬誤」。即在結論所證明之點，已先假定在大前提中也。一切演繹邏輯之未爲圓滿，而歸納法之機輿即由於此。

(註五) 托里米 (Ptolemy) 爲中世紀一猶太人，其學說爲依據亞里士多德之物理學的天文學的理論，認宇宙以地球爲中心，而太陽繞地以行；至哥白尼發表日中心說，遂具科學的宇宙觀之初標。

(註六) 大約引某讚美詩句。

(註七) 浪漫哲學爲十八九世紀德國主幹思潮，後繼康德而超越康德，其代表者爲斐希德、雪琳、詩萊兒馬哈黑格爾等。……其中尤以雪琳 (F. W. J. Von Schelling 1775-1854) 爲浪漫主義之最純粹者云。

(註八) 譯者按：此當指作者哈佛大學同事之一論理學教授。

(註九) 譯者按：此見其著哈密爾敦哲學研究 (Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy, 1865)。

(原註) 其言曰：「故如彌爾本人暨其後起者以爲對「物」之界說定爲感性之永在的可能性，對「心」之界說定爲感性之永在的可能性，如是，即可以解決康德「物本身」(Ding an Sich) 之難題，是因甚誤也。須知彼等所稱爲感性之可能性者，如爲之適當分析，蓋指事物或質體之能成爲感性之對象者也。」見三四七頁。彌爾教授之結論，亦

非爲吾儕所能全部接受，特其對於可能性一詞之批判，殊含複雜性也。

(註一〇) 傳統中之一餘勇絕倫的典型人物，爲不少文學家用作作品之題材。如出過於 Seville。顧蘇誘賊地大將軍之文，而與蘇誘賊地刺殺之，後復爲將軍之右僚拘引之入地獄云。

(註一一) 見舊約全書約伯篇 (Job)。

第十一章 錯誤之可能性

服務於哲學之尊嚴，應如主婦之忠虔及純一。

盧梭：奴維喜魯（註一）

吾人已得公理及其證明之匡略，陳列於前，今當展開其推論焉。茲事體大，其嚴重性已顯呈一二。吾人冒百艱以探虎子，險阻備嘗之矣。荆棘梗塞中惟餘一途，尙覺清朗。此途何在，在於設定道德意識似非需一超絕經驗之世界不可。自康德以還之思想家，實幾無不循此途以邁進。彼等蓋皆立命於一行動世界之中。其辭曰：『疑思已煙迷一切理論，人惟有實際一行動，一如』（act as if）此世界實爲掙扎吾人之道德要求。人必須有信仰。人必須作最大之努力，必須冒險以取偉大之錦標，縱令世界逆流以向，仍應作如是觀，一息尙存，矢志不懈。縱令冷酷之現實，不顧吾人之道德力行，甚至吾人親歷其境，知事實之確不利於余，但吾人仍應視爲若有衆天使界準將援助吾人之要求，蓋此非屬私人私利之圖，乃爲「善」之偉大利益所所需要。』此輩人士之觀點，蓋如是，而其所樹之一大設題，則置宗教於其上焉。

吾人亦深感如是之信仰實具有宗教性質。果使無復較善乎此，吾人固亦甘承受之矣，特吾人終感未足也。人生而徒設題是特，一旦設題無着，則嗒焉若喪，生命索然矣。人生豈無失意

之時，鸞詩意氣頹頹，惡神號角齊鳴，尤可悲者，則誠有全善而苦終不得達，誠知爲善奮闘之有價值或有理由，而苦竟與吾人相違。斯時乃真覺吾人僅憑設題之不足，而望更能取得某物以爲快。設或不能，亦勿自求諱疾。夫對深切之思維與其意義而作巧飾，誠毋寧任聽永久絕望之爲愈。倘吾人不效忠實，甚至在哲學上而亦如此，則真卑鄙不足道矣。捲土重來，非不忠實之謂也。

吾人已作如是之努力，且如上章所素描之結局，似幾達於吾人所屆之範圍。且此結果可謂得自非所預期，以其反自懷疑主義之深潭湧出。吾人曾作懷疑至於最後之極度，曾任萬事俱逝，水盡山窮，而似突見柳暗花明，不能更放棄此一無價之寶，乃再作馮婦之一試。由吾人最狂獷之懷疑，祇試作此假定，曰：錯誤蓋有可能。卽由吾人最狂獷之懷疑以假定凡使錯誤可能之條件確見存在。此條件既爲決定錯誤之邏輯的可能，其必屬絕對真理也無疑，此卽爲吾人懷疑一切中所獨洵餘之唯一真寶。此寶之高價如何，吾人在上節討論中已隱窺一二。此隱約之光，今必使其明朗展布。吾人上文所論，或已透露此努力之爲不虛耳。

然有一事願爲讀者鄭重相告。吾人今所遵之途徑實爲荆棘嶮巖。此爲一甚艱鉅之哲學研究事業也。如誠不願從事乎斯，應請勿漫然效此。讀者倘亦艱澀枯燥之是甘，縱傾此書之餘燼而亦不奄然思睡，則可與吾人共卒此章。若無珍貴之錦標在其終點，吾人亦殊無謂涉足此危津也。

第一節 本問題研究之沿革

先請對本問題研究之故事作極簡括之陳詞。作者曾費冗長之歲月，尤於康德之三大論衡（Kritik）暨其後繼諸子之載籍中，尋求最終極之原理，庶或潛伏於思想知識之深基。顧就作者所遭逢，亦無非陳陳相因，舉世熟諳之紛結。加以體驗而領會之，亦無根本通則可期確致。故吾人應如康德所言，誠宜自求原理以自爲體會。吾人知因果之一事，蓋緣因果爲吾人思考之一基本原理，吾人可藉此以措經驗於適當之範疇。如是，吾人苟爲思考，必可思考因果連鎖而納入之於經驗中，否則，莫知所適。然而卽在於茲，有一疑問颺起：何故祇此原理而止，更無其他？此爲康德及其徒所屢追詢者，而康德本人則答以「此誠不可解釋者」也。姑請設想：吾人放棄不將是項獨斷原理應用之於經驗。吾人停止念及經驗之受因果關聯，則復何如？康德乃曰：「君固不能停止君之思念也，無論何若，君之思念必須永久依此一式。」否否。吾人可曰：先生何由知其然也？吾人豈不可亦有一日得依另一新式以爲思念乎？爾時將見今日之一必要原理，例如凡事必有一起因，轉成全無必要，甚或荒誕無稽。吾人豈真可由「先驗」（a priori）以澈知吾人之先驗原理必長存而不變乎？若然，吾人何由而與此等新知識以俱來乎。

廢於此。途更無能爲役，世間確有知識可由立基之根本原理，彼固莫爲吾人明告也。

則請再作深入之考察。如問：世界有判斷一事之爲可能耶？誠使有人具徹底懷疑態度，一如作者之所願爲，則藉矯正康德觀點之努力，當易進達如下之一立場——此固僅爲一種先驅之立場，但實由無限努力而得，即凡不經批判，決不漫然接受一事是也：『康德之結論，謂吾人對於真實世界之判斷立基於思惟與感覺之一結晶體，思惟給予判斷必需之現形，感覺給予其質料，則凡任何判斷之必需條項，要可綜括於下列言詞：思惟與感覺之當前結晶乃使事物呈現。倘思惟或感覺一旦變更其特性，真相亦即隨而變更。故凡下一誠接之判斷，在當時之俄頃，必甚爲真，但未必皆真於其他時際。吾人今惟設定即在其他時際亦屬於真。』此觀點遂更接續認爲：『基乎此，吾人思維得永續歸於統一，即端賴有設題故也。吾人生活於目前。吾人不知吾人思惟此外更尙有真或偽，未來與過去皆不存在於此目前，彼等惟作爲設定而已。舍爲設定而外，彼等皆無當前意義之可言也。』

當作者持此觀點而爲陳述之時，得自承是否應稱此爲真理相對性之學說，本人曾莫之知。或可免於全盤相對說之無稽，而惟認當前時際之判斷，對於一真正過去與未來當實爲真或實爲偽，但因吾人每被限域於當前時際，故莫能比較吾人判斷於客觀真實，以見證吾人判斷之究屬於真或屬於偽。然吾人雖或可作如此解釋，而就作者察之，此觀點究常示人以真理之全盤相對說也。全盤相對說之實無意義，前既言之，惟作者固嘗與多數人士同想像其或有意義可言也。

蓋請持此觀點以應用之於因果關係。作者曾爲指出：『吾人雖未能證明，但仍不斷設定，自然在未來亦必齊一，吾人要求其必如此。』爲推展此種思想，作者又曾言曰：『事實上，未來之自然並不當前付與吾人，正如過去亦不可見。感覺與料與思惟之結合，恆在每一新鮮之俄頃，以之構成一新判斷與一新設題。任何判斷之爲清明有效，厥在目前。而今吾人立一因果關係之設題，乃由於所認識之過去未來「與料」以觀世界。凡類乎是之設題，無非爲避免吾人妄圖統取獨立之感性事實，蓋由於，亦惟由於吾人在經驗中絕無全程之感性事實，而祇有一時一刻之單獨事實，可供吾人之單獨判斷故也。至若此外一切，吾人「必須」出之以設定，否則，皆棄置之已耳。』如是，吾人乃幾達於一完全的懷疑主義，蓋作思惟活動而深抱熱誠之士，殆無不將同入於此途也。由一頃刻以至又一頃刻，人惟能確實於此，每一頃刻而已，一切其餘，固非設題不可也。

作者對此界說不甚完具之懷疑主義初曾覺爲唯一可採用之觀點，特容作者祇再發一問題，以得脫其深幽之獄；即問：『果使目前以外一切盡屬可疑，則懷疑其物又何由而得可能乎？』於此一問案中，當前時際之相對性乃告撤銷。夫使懷疑得爲邏輯的可解者，其條件若何？此條件實非超絕當前之頃間不可。懷疑顯然涵有此義，即所置疑之詞語本身殆即爲偽。故在此處吾人至少得一假想之公共真理，即爲：『除當前頃際一判斷之直接內容而外，一切固屬可疑，吾人於此或犯錯誤』是也。但所謂錯誤者果何物乎？此即立成興味亢奮之一大問題。作者曾以與

此則旋，飽盡荒浪，下列論辯，聊示其所親歷而已。

第二節 真理之全盤相對性說與錯誤問題

在着手考查錯誤本質問題之先，讀者幸恕吾人再進一言以當說明之助。此項全部討論之難點，端在吾人今所研究者乃為一極淺白極尋常學之可能性。常識固極不願從事乎此，蓋以為此固始終無問題也。常識所感興趣者為尋求上帝是否存在，但極不欲問關於任何事物有一錯誤存在之何以可能。特吾人必須請求常識對此予以耐心，因必將見結果繼之而出。對於錯誤之可能性，吾人絕不抱可疑論。此為鞏固之磐石可供吾人建屋於其上者。願吾人所欲追究之問題，曠為：『錯誤』何由』而有可能？或亦可作『錯誤究為何物？』此問一時似覺過於懷疑，彼常識者對之，吾人決其必不置備任何答案也。今夫錯誤一詞實含多種意義，有時常指足以惹起吾人反感之一種詞表；但如一經反省，即皆深認反感之為物，決不能造成錯誤，亦不能用為真正錯誤之界說也。亞當斯密在其著道德情操之理論（原註）書中為常識論作左袒，而聲言曰：『所謂贊成或反對他人之意見云者，無人不認為即等於察其是否與吾人自身意見相一致或不一致耳。』但若謂『錯誤即為余個人所甚不喜之意見』，則寧有首肯其為錯誤之定義者乎？是則錯誤之為物，實且有極端迷惑性者也。常識必將承認，謂如凡一表詞而屬錯誤，其必對於擁有是項事實之每一『正常心理』表現為錯誤者也。故僅一人之私見與獨好自不足以定權衡。否則一人一

意，十人十意，將見百千種錯綜矛盾之錯誤矣。惟在「正常心理」之親其好尚，可以鑒定在某事件中之實有錯誤。然而正常心理又屬何謂？孰得爲其正常心理之裁判者耶？此中，常識者顯將逢一危機，自沉於無限之轉倒。例如余言：「該意見屬一錯誤」。此何意乎？豈即意謂本人殊不善此意見乎？否，必尙有以加之。余蓋意在「余不應當喜此或接受此也」。然則何故余不應當？蓋因凡在理想的正常心理之人，鑒於其所賦予之事實，將不左袒此意見也。然而孰爲理想的正常心理之人？於此，常識者殆將答謂：「是即余理想中人耳，余所認彼爲正常心理者。」然問何故吾之理想即得爲真理想乎？豈因吾甚喜之之故歟？否否，乃因對於理想的裁判者，是種心理較合理想故也。然而理想的裁判者究爲何如人？如是纏轉循環，常識者遂無由歸結於何等定局也已。

以上所述，不過掬示常識並未知何謂錯誤，而需另覓光明以透視此問題也。然則此後在吾人探索進行中，常識者幸毋時以無聊之抗議相援，謂錯誤必有存在也，置疑乎此之甚無稽也。世實無人疑及錯誤。吾輩不過欲問錯誤之「如何」存在及其如何而能存在耳。

此外，應即繼起而努力者，與其在以公允而有條理的方式，自某一原則或公理，以求證明錯誤本質之宜如何如何，毋寧在以各種方案與任何方案，供獻其所能，一般的分析也，特種示例也，假案之比較與對照也，——等等，以期導引吾人達於澈悟錯誤之如何，及其涵義何若。蓋在最後，終必恃直接澈悟乃可予以裁決耳。

然則吾人對本問題應作如是研究。吾人將取某種會被接受之錯誤定義，或某類特殊事件而查問之曰：在該事件中，或依照該定義，錯誤如何而可能？誠以無論何若，錯誤終有可能，故吾人祇須尋問：造成此可能性之邏輯條件果屬如何？吾人將就一般常識對於決定錯誤可能性所抱之通常設想，加以研究。吾人將顯示此種設想並不充分。蓋在此種通常設想上其結果反使錯誤成爲不可能也。果使是等真爲唯一可能之設想，則其結果誠不堪問。故對於通常之設想必須多少加以補充。如在吾人學欲發言錯誤爲不可能之際，吾人本意蓋謂祇在一般常識之通常設想下爲不可能而已。對此設想，需作何種補充，吾人以下之論證將顯示之而勿爽。綜括言之，吾人將見此案之實情不過如此，常識認一提言之爲真爲偽常不連及任何別一提言或思念，純乎惟就本物之單獨情態而立論者。在一般常識者觀之，每一判斷乃一各自爲政之創品，孑然孤立以觀燭其對象，而謀與合於同軌。設其成也，真卽在是。設其敗也，錯誤乃呈。惜乎此種常識觀點實爲極不可通，讀者將將知之。凡一判斷必須屬於一思惟機體之某部份，始能有一對象而與之相配合。作爲一孤立事實之判斷，索然獨處，決無可解之或物爲其對象也。故一般常識之設想必須加以補充，否則應予廢止。除非世無所謂錯誤，否則判斷之爲真爲偽，要必關聯於一高級思惟，而此思惟蓋被設想爲無限性及統攝一切者，且在最後分析中，必須假定爲無限性及統攝一切者也。吾人將趨達於此結論不以奇秘的明輝，不以神靈之點示，甚亦不以任何設道之前節結論所憑藉者，乃不過由吾人固有思惟之意義作一單簡而枯燥的分析而已。

但是爲吾人論辯之勸諭而最令驚心者，究不在所謂常識，而在前章所提及之一種思想——每以振振有詞之妄論試爲自足自安之思想也，其辭曰：『真實與錯誤兩者之間絕無真的區別，祇有世人一種意見或同感對於彼所願稱爲真實或願稱爲錯誤者之間之一通俗的區別而已。』作者自承，一度曾持此觀點以與世相周旋。惟是種毫無意義之相對說又與上文所述專以設題目示滿足之一觀點不相雷同。自足於設題之一觀點，亦嘗爲作者所採，固尙可取某種可能的合理的而爲之說明曰：『真實與錯誤，固有真的區別，但惟透過吾人之設題，以當前事實聯繫之於過去及未來之時際，始可爲吾人判斷彼此也。』是種觀點，雖並不否認世有真理，但祇限於當時之假頃，逾此而上，卽無真理可期，斯又令人無限悵悵耳。至若上述全盤相對說之觀點亦與純真之懷疑主義迥不相同。彼甚至欲菲這懷疑主義於孤墓之長眠，宣稱『世間實有錯誤』之一意見本身卽爲一種錯誤。此言非僅僅對人類限制性作一溫和的表示而已。直爲一種誇詞，而尤較其可怖，因誇詞尙不過自作自欺，而無對人之惡意也。彼有名之克勒得人（註二）宣言所有克勒得族所作一切陳詞，無論何時何地概屬謊虛，此其宣言殊難加以駁斥，以其如是愚直而儂形，惟一笑置之而已。然則宣稱錯誤之存在無非爲一妄信之幻想者，其不更可哂耶？世決無此「同感」能造成一錯誤爲誤謬者。吾人祇能見一錯誤，犯一錯誤，而決不能造一錯誤也。當吾人犯一錯誤之時，吾人已早自謂固有一錯誤之存在矣。至如前章所述吾人懷疑之觀點認爲真實與錯誤不過吾人在設題上之對象云云，此則僅因在吾輩懷疑主義之下，關於任何真正過去與未

來之真是真非，殊非吾人力所能屆，故惟假手於設題以聊自足而已。然而真的錯誤之必存在，固絕對無可置疑也。

實情既爲如是，故即極度澈底之懷疑主義亦顯然滿具假定之文。例如余曰：「其處錢囊內殆無一錢也」。爾時余實假定其處錢囊之必存在，庶使吾所置疑於無錢一事之有可能。誠然，如竟發見其處確無所指錢囊之存在，則此無錢之懷疑庶全歸於毫無意義。果如其處並無錢囊，則無論肯定或否定其有錢，等屬滑稽之甚。故若余所稱說之錢囊無非爲余之幻想，則宛如其存在焉而徒置疑於其內之是否有錢，是直喪神奪魄而已。在此案情中余之真錯誤，不生於設想錢囊其物之存在。然使余放棄有錢與否之懷疑，而轉置疑於錢囊之是否存在，則余亦等爲假定有一室在焉，或有某種環境在焉，或泛至有宇宙在焉，庶可賦予意義於余此一問：是否錢囊有其存在於此環境或此宇宙間也。抑使余更推而上之，以至置疑於宇宙是否存在，自絕於余思惟可能界線以外，則余之懷疑尙復成何意義？如尙具有某種真意義之懷疑，其必爲具有某一對象在前之懷疑也。由是觀之，此蓋涵有一假定的存在秩序，其中至少具二要素：即關於一宇宙之靜默思惟與此思惟之空洞環境是也。而在此空境中實無所謂宇宙，惟其本質原爲：如吾思惟設想其爲一宇宙，則甚誤也，然此果何謂乎？故誠使懷疑具有意義，其觀念必須作更深入之考察。絕對的懷疑主義，固滿具有假定也。

其在泰西之思想家首先注目於本問題而加以討論者，厥爲柏拉圖在其著帖德脫斯（原註）中

之此類文句，久矣夫淹沒不彰，彼蘇格拉底對於帖德脫斯所予知識一問題之第二界說，以爲『知識不外真意見耳』，蘇之答言則謂：此中最大困難每在尋究如何而得意見可能爲僞。柏拉圖所達之結語，固非甚確定者，特其檢討論辨之歷程，可謂深具暗示性焉。吾人於此，不得不切求此希臘宗師之餘蔭，可設計爲吾人解脫今茲之苦悶，而透視吾人以錯誤之真性質也。

第三節 所言錯誤之本質問題

論理學家無不一致謂：凡單獨觀念與單獨思惟，一離判斷即無真僞之可言。惟有在判斷中，始見僞誤。故若稱一領解歷程爲僞，其真錯誤實仍寓乎一顯白的或潛在的提言。所謂一誤謬也者，乃指一僞的提言之由某前提人得某一結論者也。是以錯誤常被定爲一宗判斷之不符合其對象者。在錯誤之判斷中，主辭與賓辭之結合，一如在物體中然，其相符應之分子並不結合。由是而判斷遂演於虛僞。今在此定義中，除所謂『判斷與其對象間之假定的關係』一事而外，更絕無含糊或足滋疑慮處矣。此定義所假定者，殊已清澄，即謂一判斷必有一對象，因能與其一致或不一致，而所謂一致之意義，亦無沉晦莫明，倘能知何謂對象及何謂此對象所有者，即涵義於此代名詞中之「其」。是則所謂「其對象」者，意究如何？一旦吾人逼近而視，此中困難立顯。第一，提言中之如是其一對象，應被視爲既不屬於主辭，亦不屬於賓辭。彼實立於判斷之外。彼具有彼獨自之本性。且也，並非一切判斷皆有同一對象，則對象必至恆河沙數，不

可勝言。自此無量之真實的或可能的對象之中，判斷抉擇某也爲其已有，則爲令一判斷有一對象，必須關於判斷有某件之說明，顯示何種外在對象之一，爲此判斷所抉擇以爲己有者。然足任此賦予判斷以其對象之某件者，只能爲判斷所作從之意願，則一判斷之有一對象，端賴彼之自願有一對象。彼之可得配合於某事，端賴彼之願欲配合於某事。而凡一意欲之核心，必屬乎對此意願所向事物之知識。例如吾人能志願一種行業，或其成果之某項，非彼先能豫燭之不可。余不能謂意願一意外偶然之事，或一遼遠無際之行，倘余不預知某事之必相繼而來，余甚至亦不意願於某事之現成結果，縱使衆多律師及法官深感實際必需余爲負責是種結果，余苟不之預知，余誠絕無意願乎此也。是則吾人認同輩之一，如所作之提言，就吾人所理解者，乃導入於吾人所不贊同之結果，則謂其爲犯錯誤云云：斯不亦更實際有效乎？持吾人對其意見之批評，正猶法律對其行爲之裁判，未嘗預懷意願於必正確。常識將承認若非一人思考一對象之爲吾設想其在思考中者，彼決不至僅因相背於余心目中之對象而遂謂其犯真錯誤也。如寓言中之武士各判其另一人爲非者，蓋由每一武士認他方一人所對之盾爲必等同於彼心目中所設想之盾故耳。事實上，兩皆不犯錯誤，以各人之執言當彼意願取得此盾爲其對象時，固對此盾甚忠實而不僞也。

是以判斷之錯誤，惟由於對其所意向之對象不相一致之故，而判斷之所以能意向一對象，又惟限於作成判斷之思惟能察知此一對象之故。凡此所信，似皆爲常識觀點之結果。在是種觀

點情狀下，判斷惟知已在錯誤，方能真有錯誤，而此亦似由常識之所擬定者演繹而來。換言之，如欲採三段論法以表現之，則可作：

凡一切被意向者必為某物之被察知者（大前提）

受一錯誤判斷之對象蓋為被意向者（小前提）

受一錯誤之對象必為某物之被察知者（結論）

或惟有被察知之事物始能有所錯誤（結論）

吾人殊尙未能滿意於常識之答言，即謂上述三段論法中所用之「被察知」一詞頗感曖昧，而一錯誤判斷中之對象，雖知其儘足以構成爲對象，但不足以預備關於對象之錯誤。此誠必屬於事實，然不能即謂其清晰無訛；反之，毋寧問題即伏乎是。若由常識以觀察此事，一判斷之對象未嘗如是全居常識世界之外，世界具有萬千事實之觀密交織，具有綜合統一於繽紛雜亂之中。任何判斷之對象，必正爲當時所認世界之該部份，正爲所擬定實體之該片斷，該方面，與該成份，而其爲所把握也，亦正因此項判斷之意趣所求。惟有如是瞬間所把握之一角實際，始能溢現於思惟俄頃之中，作爲一獨立斷言之對象。今問此突被選擇之片段中，何能尙有餘地包藏部份的知識足以賦界對象於此判斷，而反不足爲判斷確保準確無訛。余今以鎗描準目標，但余可能致於不中，此則由描準與射擊原爲二種顯不相同之行爲故也。然在判斷中，選擇與察知似屬不容分離之一事。吾人之困難，終必謀解決，特吾人今欲先爲指明此中寓有一難點

耳。

試舉生活習常之事以資佐證，例如駕駛雪車之娛樂，樞果之可口，暖室之安居等等，全屬個人嗜好性質者，倘請以其感受滋味相告，吾人據實而陳詞，自決無錯誤之判斷也。蓋是類事，皆屬吾人親歷而躬嘗，吾人實爲其衡準，故各如所判斷而無爽耳。如對是類事而懷疑吾人之自白，誠又何異夫恆常學子之懷疑天文學家名其爲天王星之一星宿，是否爲天王星或爲他物乎。科學決不激進以目大不韙，尤其在發明隱秘如星宿之眞名。特吾人目下之問題，端在：凡有錯誤及能致錯誤之判斷，何由在本質上與凡不能有錯誤之判斷迥殊？如一般天文學家可以一致稱天王星爲短肢圓體而信然無訛，則何以一切判斷獨不可以同援此例？判斷既爲本身抉擇其對象，且惟抉擇之而始具有之，胡竟又能與之構成偏頗的關係，而表現爲一錯誤之提言哉？

試更從另一方面以揭示其困難，吾人可以省知不特在完全習見之事物上無蹈錯誤之可能，即在絕對不可知之事勢上，除作直接自我矛盾之方式者外，亦仍無蹈錯誤之可能也。某種人士在「神奧莫測」(unknowable)之寶座前，肅然抱寅畏之念，彼等對此「莫測」高深之像，作忠實而一貫之證言，豈有自承爲錯誤也耶？夫對「不知」「莫測」而作融貫自圓一無乖舛之斷語，其爲必無意義之滑稽也可知。然正以其全無意義，故亦竟無僞誤之可言。如有謂莫測之神欲對法蘭西宣戰，或製造太陽斑點，或將爲下屆總統候選人云云，孰得以其自我矛盾而遂禁其無言乎？吾人固知彼「莫測」者而誠有是類舉動，則顯已非「不測」，而屬於「可測」，可

知，可爲發見者矣。但使避除是種顯然之矛盾，「仍對「莫測」無致錯誤之可能也。蓋此所謂「莫測」者，實無非爲吾人之老友亞布拉迦大布拉 (Abracadabra)，(註三)本爲不具意義之一詞，以決不藉假說以推得任何結果也。故如余謂「莫測」與噴火獸(註四)懶嫩共勝，或謂「莫測」係一蛋形好漢，(註五)余皆言諸子虛，而遂不能有所謂誤謬。子虛烏有之致錯誤，仍惟在其顯有矛盾之時。舍此卽無所謂誤謬，以其本無對象在外，可與較核符同。然此皆不過由他方面例示吾人所遇之困難。今問一判斷之對象，卽在其爲判斷所察知之範圍內，果亦可知「莫測」之對於判斷否耶？對一符象之應用而有錯誤，必須真有象徵某事之一符象而後可。但如所象徵之物不能藉此符象而省知，則果如何爲此符象所象徵者乎？是否卽猶「莫測」之一舉而拋出思惟圈外，致吾人縱欲思考而莫從，遂亦不致——至少在此一思惟中——蹈於誤謬也乎？然而此藉符象以象徵之事物，既經投入於人之思念，何以竟不爲彼所省知而爲彼所正確判斷耶？凡此皆深涉於符象本質問題之舊癥結矣。符象之於吾人，每較吾人知其所具意義爲更有所溢增。此果何由而能如是？誠然，此實有其可能，但究何由而致歟？

第四節 本問題之心理因素

吾人追蹤所遇之困難已入至另一堂奧。今在本節，卽欲從心理狀態方面，視判斷爲一種心情，而研究其內心的豫具狀況。由此觀點，判斷僅爲某人思惟內部發生之一事實。如僅視爲一

種發生或出現而不問其起源，則可敘析之爲三要素——略如于百衛 (Ueberwey) (註六) 所述之要素，彼曾爲判斷下一新穎定義，以此著稱，即認諸種觀念之一主觀的聯合，有其客觀的妥效性，判斷即此客觀妥效性之意識。吾人對此要素之解釋爲：(一)主體，附帶對此主體之好奇的隱蔭。(二)賓體，附帶能使上述好奇心多少滿足之功勳感。(三)依賴心，由此遂感及此活動之價值不在其本身而在其相符同於一漠然可感的「彼方」，即以「對象」身分而懸在其處者。

惟此三要素之分析，仍未足以盡釋判斷之難題，事實上一時適增吾人之困惑。但難題之本質，則因此而確逼近乎吾人之目而益清白了然，使吾人可遵此分析追入至其奧窟之門。誠知此不過爲甚疏而不完具之論述，然亦足供吾人導入於真知，使洞澈錯誤之本相。爰將是項分析更作詳盡之檢討。

作爲一種心理情態研究之判斷，其典型之方式，似起發於一不完具的不安定的不相聯結的意識散羣，吾人稱之曰：「主體」，而最首先出現於吾人之前。此主體觀念常爲若干努力或注意意力所伴隨，其趨向即在完成此不完具的主體，擊之聯繫於較慣熟的心理生活之中，而此種慣熟生活即由賓體觀念所代表。倘其努力而奏成功，則主體得有新元素結集於其上，而負荷在意識中之一種確定力，親和力，及與其他情態相和調之使命，此皆在判斷行爲出動之始初所絕未具有者，於是主體遂挾此和調以進行與賓體相結合。凡此工夫，更有一要素爲之隨伴，即得括

約號稱之曰依賴或者是也。判斷深有感夫己德之不孤，恆視向一泛漠之對象以爲範型，而諸種觀念之爲當前結合，蓋即所以步其後塵。由是吾人乃得說明判斷之何若，一如邱百衛氏所下之定義：『關於主觀觀念結合之客觀公效性之意識』是已。

如是，判斷祇惟賴一客體觀念之添綴而作主體觀念之完成，此一心理現象僅有關係於具此經驗之人，亦僅對一心理學家發生興趣。然而判斷之竟落於真或偽，則必由其關連於某不定對象處而觀，而此即吾人所稱爲依賴感，蓋亦伴判斷以供來。在尋常之任何判斷，是項對象罕有豐滿而極明朗者，如欲臻此地位，每須再經多次以至無數層級之判斷焉。特凡在一判斷中對象之存在，不論其爲豐滿及明朗與否，必以此依存感所爲釐定者爲限，而判斷之屬真屬偽，又必限於與此未定之對象相交。求與對象相符之意向則蓄乎此依存感中，而貽判斷以不完之局，一如對象自身之輒以貌相投諸判斷者。故可謂此幕乃成於一孑然之行爲，漠然以求配合於一漠然的對象是。

何真偽判別之足言。若謂其隨對象依存感而不能符合於其未盡確定之對象，乃遂稱之曰偽，然判斷所具有者，即僅此未全確定之一對象而止，一旦在俄頃間而被劃定，即判斷立須求與符同，倘卒不爲劃定，即不能成爲此一判斷之對象，而任其他判斷之所有矣。至如依存感能否以一完全狀態存在，不作如是漏缺之形，則無人可明告，正猶何種市邑可爲昔雨水池所生

養，設無油而有一大湖也，將復如何，亦無人能測計之者也。故一獨立判斷之對象，既恆以一漠茫約略之對象而呈現於判斷，則對此判斷必不外乎此狀，而無以復加，因之，苟此判斷而爲誠整也，則殆通此一度而符爲真實也。

有人於此，或即將答吾人爲忽視萬般判斷交密依存之一事實。彼將昌言：思惟爲一有機的統一體，與其他一切分離；而置以不全對象自處，若是單獨之一判斷，自無謬誤之可稱。必在一整套判斷之有機統一體中，公具一共通之對象，始見其中某一判斷有錯誤之可能。吾人對此一切所詰難之答言，將適轉成吾人所期之結果。就始初之通常設想而論，凡一判斷必隨具有自己之對象，故可孑然孤處，與其他判斷分道而馳。此種樸素天真之設想，吾人已爲揭示其陷人於難境。以一誠實判斷而竟可不符於其所抉擇之對象，信爲吾人所萬難理解者矣。惟大體上，吾人所遭之難問，可謂已暢乎道之。今後吾人將就各種錯誤之類別，一究其詳。在是種特殊情況中，將見吾人如何使一般常識之樸真懸揣得告指證之成功，即彼常識每認錯誤之可能，惟在對象之不完全呈現於心際。常識又每假定凡一判斷終能具有一對象，不論此對象僅爲若干呈現部份於心際也。吾人於檢擇個案之類別時，將先就常識所作之定義加以探究。吾人將不過取日常生活中之若干假定而揭穿其如何致人於困難。特吾人自初即無說明是類假定何由而成之拘束，祇知常識實作是類假定即已足矣。

惟是請者須記：吾人論證之全部價值實寓乎其完整之概括性。故縱吾人瑣瑣於錯誤之各種

類別，亦不置重於證據之足以透釋是類錯誤者，而惟珍視是等特例可以顯示如何一切錯誤將成絕對無有可能，則知非另立一全部嶄新之假說不爲功耳。此類或彼類之判斷，當殊途而同歸，即共落於一切判斷無非相對之局，而吾人思惟之全盤相對，則又涵有庶物混沌萬彙矛盾之不可通。故凡關於錯誤之假說而認全盤相對爲唯一可能之觀點者，必將讓位於另一新說矣。吾人下節之示例，意在闡明是類實例中困難激結之成素，以反證苟無新易假說，錯誤之存在殆成不可解之奇謎也已。

第五節 對同羣犯錯誤之例案

吾人首先所欲檢擇之特種錯誤例案，在常識者觀之，似極尋常之尤甚者。此類錯誤，即起於對吾鄰友心理狀態之時。爲便於論證計，試假定吾鄰友確有存在，不需證據。蓋吾人於此並不介意於答辨唯我主觀主義，而惟欲例示關乎錯誤本質之困難。如使吾人鄰友實不存在，則謂其確有存在之誑言中所犯錯誤之本質，亦幾呈現同樣之困難矣。但吾人願先就常識所假定者，認吾人自己與鄰友，俱爲各別之單獨個人，然後置問於如何錯誤可以發生而至謬測他人之心理也。

然則第一應先問：孰爲吾鄰友乎？在吾人今皆公認之假定上，與在上卷倫理問題之全部討論時所擬之假定上，無不以爲吾鄰友固非吾思惟之一，彼之任何部份亦固非吾思惟之任何部份

也。彼決非爲吾心內之對象 (object) ，而屬完全在吾觀念外之一「投象」 (object) 如克力福教授之所特擬定者。彼決非吾「夢中物」，正若吾之決非彼夢中物同也。

但吾爲關於彼之判斷，而彼亦爲關於吾之判斷。當吾爲關於彼之判斷時，在吾思惟中，實具有吾自己觀念若干類，此雖非爲彼本人，然終可謂代表彼身者也。一種默默無言之形狀也，一種表幟也，吾思念所創作之一造像也，吾意中之一靈影也，固亭亭立於吾中，自居於彼心靈之代表，而凡吾所言談關乎彼之內心生活，皆不外直接就此代表而言。彼蘇格蘭哲學，(註七)嘗對此種世界多所議論，證之曰物體之直接知識或直表知識界 (presentative) ，以與代表知識界 (representative) 相抗衡。卽令會嘗參粥之最頑強之蘇格蘭哲學者，亦決不致如此固執，藉其民族固有教旨，而斷斷然堅言余按照常識僅具有吾鄰友思想感情之代表知識已也。蓋此乃惟一知識爲常識哲學所認爲可能者，知識而無可能則已，有之，惟在乎是。至於如何而能認知外在物體，則非吾人今頃所關。吾人惟深有感夫錯誤一雜題之以新姿態來歸而引起吾人之注目耳。蓋依此種常識觀點，鄰友既全不在吾思惟中，則吾人何能關乎彼身而蹈錯誤？對一決不能爲吾對象之物，吾又何能意向之爲吾思惟之對象哉？

然此疑問之強力，恐未必盡人皆立感之。吾人容當更爲展述，以暴露其感儀。試取吾人大幽默家所提示二人對語乃有六人參加之諧談，此固已成今人咸知之事。例如約翰與湯瑪共話，其間真約翰與真湯瑪二人，彼二人之各別個人觀念，以及各人互具之彼二人觀念，皆成對語中

之參加者，而實合爲六人矣。試先取其中之四而論，卽真約翰，真湯瑪，湯瑪意中之約翰，與約翰意中之湯瑪，則當約翰爲判斷之時，彼究念及誰氏？曰：是必爲足任彼思惟中之一對象者，卽「彼之」湯瑪是也。然則彼可致誤者又爲誰氏？豈亦「彼之」湯瑪？否否，不然，蓋彼與「彼之」湯瑪實太熟稔，決無誤認故也。彼之湯瑪觀，卽屬於彼自身之觀念，故彼執言爲何若，卽於彼實爲何若無二殊也。然則將爲真湯瑪乎？否否，蓋按諸常識，彼在自己之思惟中，實與真湯瑪一切無干，彼真湯瑪固從未曾入彼思惟內任何部份也。人或指稱是處必有某種乖謬橫在，因人盡皆知約翰確能對真湯瑪致誤。吾人答以誠然，彼能致誤，特吾人所念之乖謬，並非如某所指稱之乖謬。彼常識已爲吾人造其詳矣。常識曰：「湯瑪絕未在約翰之思惟中，而約翰亦能對湯瑪致誤。」嘻，吾人究將如何而解此鈴耶？

有一法焉，不言而喻。吾人或對「對象」之界說，太取狹義。常識必堅主對象立於吾人思惟之外。故如吾人下一判斷，旁人必同時見吾判斷與在吾思惟外之某對象並存，亦且見此思惟與此對象之在某焦點上不相符合，於是可指證吾所云爲一錯誤也。對於約翰與湯瑪之關係，亦有同然。今湯瑪能知約翰關乎彼之思惟，則湯瑪當能灼見約翰所犯之錯誤。所謂約翰思惟上之錯誤者，意在斯乎？意在斯乎？

惟僅僅以一思惟而與某種約佔對象不符，實未足以定思惟之有誤也。蓋判斷必不能與其所抉擇之對象適相一致。如約翰絕未置念於湯瑪，則又何能選及真湯瑪以爲其對象？假如吾欲判

認在此室中一持筆之人，又假如有隔室一切皆與此室相類，惟無一持筆者居之，而吾之斷言遂不與相一致，然則孰竟觀夫鄰室之持筆人而能詰質吾判斷爲僞乎？夫當吾斷言時，吾所念者，因爲此室中人而非彼室內者也。吾對彼室內者殆全無所知，此既在吾心中絕不具有，故亦不能謂對之有所致誤也。約翰之於湯瑪，更有同然。試思在約翰外，果有一真湯瑪焉，其與約翰心意中之湯瑪適相逼肖，惟拙乏某種思想與熱情，如約翰所加諸其心意中之湯瑪者，則此可使約翰之所念致一錯誤歟？否否，蓋彼所言談，及所能言談者，惟限於其心意中之湯瑪已耳。彼真湯瑪實居鄰室，非彼所及知，亦如盾之他方，非彼所能想像。彼之湯瑪乃爲彼構造靈影之湯瑪也。惟此靈影，爲彼所判，爲彼所置思，而彼之種種思惟，自有其本身之自圓或不能自圓之柄鑿。至於此外真有他人，固非是類思惟分內事，而無能爲役也。真的外人決不成彼之對象，既不於彼爲對象，夫何致誤之能有焉。

人或將嗤吾輩，嘻，其怪也！約翰與湯瑪，之二子者，不得不各就代表之心影相互周旋，自固然矣，然此不更足使對於真的對方，尤易致誤耶？且於能犯錯誤之測驗，亦異常簡易而可行。設有一旁觀人，第三者，於此，約翰與湯瑪對之皆同時直接投現於其心，而彼宛然擁有約翰二子。是時約翰對於心影湯瑪之判斷，在此旁觀人視之，必立取以較諸真身湯瑪，反之，湯瑪對於心影約翰亦然。今如約翰之慮湯瑪，能相符合於真湯瑪，則約翰之觀念乃被宣稱爲真實無訛，否則卽爲乖誤。所謂約翰能對湯瑪致誤之意義，由是而得大白矣。

夫此說明爲其本身旨趣計，誠可謂至公允而無以復加，其後吾人亦實將利賴之。惜吾人尙未能以此自足也。蓋吾人所欲了知者，本不在第三者之內在甲乙兩方不爲各別獨立人格，而祇爲丙方思惟內某事物之時，其判斷將作何狀。吾人固早從常識之所設想處出發，認約翰與湯瑪並非更高一等之第三者人物之夢影或思念，乃皆爲各別獨立之人。此設想在異時或可放棄，但今茲則必須堅信勿移。若然，則約翰之判斷，本宜關於獨立存在之一湯瑪，而乃化爲約翰之湯瑪觀。惟凡判斷之成偽，究應在其與所意向之對象不符而然。夫值約翰念及湯瑪之時，約翰判斷中之對象究爲何物？彼真湯瑪者，以其無此可能成爲他人思惟中之一對象，故決非真湯瑪可知也。約翰之真對象既不得不爲其意想中的湯瑪，則彼果甚誠謹，果甚充分知彼正所意味之湯瑪，又何致使其所發言，竟與其所意想全不相符。要之，在吾人原有之設想中，約翰與湯瑪全爲獨立的個體，各無或能以其自身投入於對方之思想中也。各人或可以一心影而呈現於對方之思路，而亦惟此心影可於一方判別對方之時爲彼下判斷者所意向。除嚶語謔言不計外，凡人必惟能就自己心中所置念者而作有意義之稱謂耳。

由是而觀，一如某種小曲中之人物，真約翰，真湯瑪，與此木桌座前諸客，誠皆爲彼此各不相識之陌路人也。譬猶叩一盲者以色彩配綴之真相，作真或偽之判斷，今問約翰或湯瑪——如常識所爲定義之此二人，各對彼此作任何判斷，與盲者將亦毋同。常識將主張凡一盲人亦能學習及複述關於色彩之正確表詞，或謬誤表詞，雖色彩絕未投現於彼心際，而彼亦決不能對之有

所致誤。君不妨謂一犬可對公路上無數車輛之臭味或致犯爲錯誤，但君必將確保君必不能對此等臭味或犯錯誤，以其絕未爲人而存在故也。按諸常識之觀點，一數學家可致錯誤於證明方程式之定數，而一南非洲之士人，則反不能於此致誤，以彼本無所謂方程式之觀念故也。然則約翰與湯瑪，其彼此呈現於各方之心際，並不較彩色顯諸盲人，臭味投諸路犬，方程印諸土番者有所或加，則又何能各致錯誤於其對方哉？常識於此，乃棄吾等而不顧矣，彼祇爲吾等確言錯誤之必存在，但不能爲吾等道其定義也。

常識觀點之中所涵涉矛盾處所，與其矛盾之結果，將於後幅例示中更暴露而無遺。夜夢之所以爲僞，以其涵有判斷謂如是如彼之人物事象，離吾人而外在而實動作也。但如吾人單指夢中對象爲吾人所懷念者，至少皆可謂真。是則吾人在實生活中對同羣之言談判斷，殆亦若南柯一夢中之某情景某事件，或有適合於世間之某情景某事件矣乎？夢之作如是適合者，固亦不能遽稱其爲「真」，甚亦難言其爲僞，是乃一種暗合，在一局外者觀之，洵有旁觀者清之概，但夢中人所思念者爲彼夢中物，而非外在對象，則固亦將毋同。是吾人所設想之湯瑪，其在約翰之思念中也，亦必如是，且亦祇惟如是，以彼（湯瑪）如得約翰偶然夢及一湯瑪，則必如其對一局外人旁觀者而類似一真湯瑪也，則爲約翰唯一直接對象之心影湯瑪，在約翰思念中不真成爲一物乎？彼獨立之真湯瑪，果在何種意義而對約翰爲一對象乎？

抑尤有甚者。試更設想有二人焉，各被局於一室，畢生不得出，又設想各人得時時以幻燈設

繪製爲本室之畫片一套，以互投射於他室之牆。惟各人均不能知其在本室中所射影之何畫，亦不能知別室之究作何狀，惟其如是畫影之投在吾室者耳。兩方之關係，假定永永保持其爲若是，其中之一人甲觀於其壁上之影畫，覺與他時彼所曾見諸己室者有若干相類似處。彼固知此不過爲投影，而懸揣其爲代表他室中之實所行，且認爲殊亦似己之畫。彼乃深感興味，乃研究此象，乃預測其變易，乃對之下判斷。君如欲更爲假定，則可言彼或謀以某種奇秘莫明之方術，影響此畫，可致發生變化於己所居之室，而還以影響於此壁間之畫爲乙所作以投射諸甲室中者。於是甲可執言彼與其所意想之室爲交通。他方面，乙亦同然，若以日夕對此甲室所投射之影爲生。容吾人於此再加一設想，即甲與乙各絕對無他交通之道，兩皆密隱其身，兩皆家徒四壁，而惟彼自己之思想及彼牆間歷歷之畫影而已。在此種情況之下，是否甲室之畫影真相類似於乙室中所顯現之物，其或是與或否，將作何種區別？其將由此以決甲判斷之真或僞耶？縱令甲能藉奇秘莫明之方術，控制其在壁間之畫，使作若干改革，如彼所茫然製作以加諸己室及其畫上者，其時吾人仍不能謂甲之具有真乙與乙室之任何知識也。基於同樣理由，甲不能對真正之乙室而有所謂致誤，以彼截然無從置念於該真室故也。彼將一如在夢裏之人，祇思及，亦祇能思及在彼壁間之畫。而彼如稱此畫有一外來原因，亦決不指謂出自真乙及其真室，蓋彼實未曾夢想及乎真乙，而祇爲思考目前之畫與其本人對此畫之詮釋而已。故彼不能對乙室有何僞謬之判斷，亦正等於南非土人不能對微積分有何誤謬之判斷是也。

是則縱令在空間上有另一世界，與吾人目前世界相對應而遙處，一切與此世界相逼肖，且亦每時每刻有與此世界正相同樣之事件發生，吾人仍不能謂吾人對此世界之判斷爲真爲僞，一繫乎就彼世界而爲權衡，蓋吾人所爲判斷者，乃「意味」此世界，而非彼世界也。然則約翰意中之湯瑪與真湯瑪兩者之關係，何緣而非似此世界與彼遙處另一世界之關係哉？以上兩者，又何緣而非似甲照想中之乙室與乙之真室之關係哉？對方之真室各未呈現於各別之對方，兩人皆若囚徒而不能越雷池以一觀人室，則彼如下判斷，或真或僞，祇各以其隔壁之影爲憑，甚至不能得有些微暗示可導彼蹈入錯誤於對方之真室，以對該室本無能有任何稀薄之觀念故也。

吾人之所以不能立解此事之故，由於恆情之傾向，每自第三者立場以爲觀察，而不自甲乙兩者之立場，其實吾人固因無形中歸此立場於甲乙二子也。倘使甲能出彼之室以觀乙室，則即可云：『余所感受之像固甚是也』，或亦可斷言其反。但在吾人所假擬之情況中，彼不特不會一見乙室，亦且除彼自己之像而外，絕不見任何事物，更絕不會爲任何目的而越戶闖一步也。以此彼之唯一對象可資論斷者，在彼腦膜中一像而已，對於乙室本身，何能爲役以致誤，正猶天賦之盲人對彩色之交配，何能爲役以致誤相同也。

今夫甲乙二子者，如所假擬，長居於禁室之中，其彼此之關係，根本上極似吾人前此設定之二主題，各爲獨立，不相倚從。倘余絕不能佔君本身在余心際，而惟擁受君之貌像，則余與君之關係，何殊夫甲之徒局限於一像，由乙室所投影者。無論若何多方想像爲余正在言及君侯，

亦終不外言及余關乎君侯之觀念，而此觀念之在余，固絕不能對君本人有任何關係也。是以約翰與湯瑪乃如各囚於各室而不相通，各人祇念及對方之虛影耳。惟有第三者於此包涵彼等兩人，馮彼等如浮士德後奏中教父塞拉弗格士之馮得救之亡靈拿奔（舞台說明書稱為彼艾尼姆自身），惟有如是之一統攝思惟，始能比較虛像與實體，惟在彼種統攝思惟之中，約翰與湯瑪始有彼此各方之觀念，或真或偽，而非得其於約湯二者之中也。

就吾人日常思想而觀，此結論誠覺奇特，蓋以日常思想每太單真，對於意識單位之關係觀，其適相矛盾納鑿者，未能老練批駁以處之也。一方吾人又每視二種意識為各相距遼遠，如克利福之稱之為投象，以為甲方之思惟可「如實」成為乙方之思惟，或甚以為某一方雖屬獨立人格而仍可作對方思念中之對象無礙也。依此種種矛盾之假定以推論人類同羣關係之本相，亦何怪對錯誤之意義作妄誕不經之論調乎？常識對此問題之自相矛盾實大有關於吾人所稱自私錯覺之倫理的謬念。故澄清此點思想，對吾人之效用當不止一方已也。

第六節 對經驗中事物致錯誤之例案

錯誤何由而可能之一問題，吾人求為理解而失敗者再矣。今將轉而檢視另一類別之例案，在此方向上，庶其一舉而真相大白焉。夫錯誤之關於事實上或經驗上的事物，其性質當甚了無遺。是類錯誤，實際上既最重要，故吾人大可宴然自樂，毋煩上列苦心孤詣之屈折推敲，

祇一輕掃橫前之些少疑問，即可迅奏膚功矣。須知一切錯誤之關乎物體，關乎自然法則，關乎歷史，關乎方來，俱屬吾人在現實經驗上或可能經驗上之錯誤。吾人每自預期或假定一經驗在某一定時間或一定情況下，轉成完全出乎預期或設定之外者。凡爲目前不在之經驗，既皆屬於客觀事實，而能具清晰無味之界義，則關乎此類之錯誤，自不致難於理會也已。

殊不知事有大可驚者，吾人於此，仍將一敗塗地而絕望也。在經驗事物上之有錯誤，固極通常之致，而不俟贅言，然欲釐定其究爲何物，與其何由而可能，則又顯與上節例案之困難，同有望洋興嘆之感。試先舉一關於未來致誤之事實。如問：所謂未來之時間者，究何所指？吾人爲何取一具體特定時間作爲未來？是等疑問，將即投吾人於汪洋之巨海，以與「時間」本質問題相上下始終。嘗余言：『如此如此將爲在一如彼如彼之未來時際』之時，余蓋設定有某實體而今尙未呈現於余意識中也。且彼爲單一自足之實體，彼在今時實無存在，而余偏能假定；余可對彼致誤。抑彼等之「無存在」，乃爲一特種之「無存在」，需要余之爲作如是如是之肯定。設余不能適符於此無存在的實體之真性，則余爲犯錯誤。此蓋假定不特余今所言，其後將轉成僞謬，抑且在今茲亦已僞謬云云，同爲在此時際犯一錯誤，不論其所求符合之實事遠在無限之方來也。但此猶未罄述其困難之所在也。余又往往設定在預測將來上之一錯誤，可被發見於該時之真來至，而反證所預測之果告失敗。於是余又設定一若余能回顧而言：余曾如此如此預測此項時際，歲月不居，如此如此逝去，而今情事乃與期待相違。然問：事實上余果能作此比較

否乎？且此比較果如其輕易乎？夫當時代遷流之日，期待早已不存。是二思惟者「期待」與「現實經驗」，純乎爲兩種各別之思惟，而屬隔離之時序，余固何能擊之於同堂而作對比，以鞫其是否同具一對象乎哉？此又不能訴諸記憶也明矣，蓋記憶與本原思想之關係亦正成爲上列之疑問。過去思想既成過去，而不駐於當前，又何由取以與現今思想相比，而察其是否相關？過去思想曾生活於自身，曾具有其在當時所稱爲將來之觀念，與其本身對此之解釋。君今何能表示或作合理之肯定，謂：過去期待所具關於其將來時際之一觀念正與現今思想所具關於此在現今時際之一觀念全相同，雖二而實一也乎？更約言之，吾人於此，蓋已設想有不相同之二觀念：一爲期待中之未來，一爲經驗中之現在；而此二觀念遠隔歲時，一若無由同居於一意識。是則孰能謂此二者實相繫於同一時間耶？何由而自圓其說耶？以一全未臨予之未來，竟何由而得成思想之一對象耶？且使一度成爲對象者，亦何由於其後時間仍與此對象相同一耶？

現今思想與過去思想二者之實相離隔，正無殊乎約翰與湯瑪之二人，各思其所思，各指其所指，安在其能具一共同對象也乎？兩者豈不各爲一舉而完之思想，各具有其內容也乎？惟爲對事物有錯誤一問題取得「可解」起見，吾人乃姑作「不可解」的假定，視若二思想具有同一內容而屬同一物耳。是爲吾人所見在第二大類例案中之難點，而有待解決於方來者也。

第七節 本問題之總述與解決

以上爲吾人所展示之問題，就其一般性及某種特殊實例而爲覷縷之矣。讀者毋亦將決言：然則世竟無所謂錯誤之存在矣乎？外表雖似矛盾，但實際不誠且使判斷適於不可能之深窟矣乎？果令一切判斷根本上悉被拘囚於思惟之圈牢，絕無展望，孰則竟能出而馳救，賜與吾人以一外在的對象乎？有一說焉，或可紓釋吾人之困難，即毋寧直承人類思惟一事，就客觀外在方面，本無所謂真或偽，不過純屬主觀意義之偶然浮現而已。

甚望讀者對此全盤相對性之觀點，以另一方式重予審究而廉得其情，彼今以其全部內在滑稽，與吾人作最後之覷面焉。彼之言曰：『大凡判斷「甲爲乙」，在事實上，祇與亦祇能與其對象相一致，當其下判斷時，此對象即呈現於心際。此外更無所謂外在對象可與之一致或不可與之一致者。越此而上，即無所謂真或偽可言。彼與其所呈現於彼者相一致時，即完成一切彼所意向，而遂得爲真。惟在此種意義上，真理或偽謬方於吾輩有其可能。』然而此種解救困難之出路，祇需一爲暴露其本身之矛盾，即全部崩潰而無餘矣。夫謂「判斷不能越其本身而有真」之一思想，則願問：此思想爲越其本身而真耶或否耶？如爲越其本身而真耶，則吾人將有另一真理之可能，不祇限於主觀的或相對的真理也。如此思想而爲偽耶，則吾人亦等有客觀的偽謬矣。如此思想不真亦不偽，則此相對主義並不成立爲一真理，而何主義之足自炫。夫有人焉，建立一種觀念，以此世界全爲各別分處支離紛雜之思惟，而昌言曰：『每一思惟各與其對象相終始，無全體之統一能成爲真或爲偽。』是則此所建立之世界宜其爲一真正之世界矣。否

則相對主義將無意義可言。如是拙作一團，自溺於思惟之漩渦而不得出。錯誤自非有不可，而如常識所安排之判斷及其相互關係，則錯誤又決不能實有。兩者究何所逃耶？

吾人對此論證，必須領會其全體性之所在。常有以之應用於某一類別之錯誤，而遂假借自其全體者，不可不加之意也。有人將曰：『事實上，過去所舉各例，殆皆爲例案之除外真偽兩皆可能者。』然此說不能反詰吾人，蓋吾人之論證固及一切可能之錯誤故也。要之，事固不外二途：不云一切錯誤皆無可能，即云可能有成羣無量數之錯誤。就思惟之無限可能性而言，如不云一切思惟悉皆外乎錯誤之可能，即云成羣無量數之錯誤能違反於每一可能的真理。此無量羣之整數悉被置列於吾人詢審之前。真偽是非之全盤相對乎？或其無限可能乎？不入於此，即入於彼，惟任自擇。而思惟之全盤相對，則含有自我矛盾在。

爲解決難題而求出路，除尙餘一道外，各種途徑循行殆遍矣。吾人其即將放棄一切，而歸結曰：錯誤顯然存在，特拒絕下定義耳。此道誠可取悅於大多數人，惜在批評哲學上，自知應無懸案之問題，貽成於所從事之思惟事業。吾人惟當益加忍耐，益加反省，功不唐捐，異日之有獲酬可操左券也。抑吾人之解答，實不在遠，鐵鞋踏破，赫然懸乎目前，吾人已處處隱然歷數之矣。如說明何以對同羣可有錯誤，吾人曾提示約翰與湯瑪應同呈現於第三者之前，以彼思惟中可統攝二子故也。果爾，常人率真之假定約翰與湯瑪具有各別之自我存在者，豈不陷於矛盾。此論曾爲吾人反對，蓋依率真之假定，則此二主體各不能成爲彼方之對象，而錯誤無

由礙於可能。於是吾人舍棄此等率真之假定而設想謂約翰與湯瑪兩皆呈現，兩皆攝入於一較高級之第三思惟也。又爲說明何以對事物可有錯誤，此或稍難索解，蓋因一般率真之設定，每認時間爲各個孤單頃刻之單純歷序，以致未來之時間當然目下無有存在，隨而作判斷於未來，失其對象，無由核對。茲亦請舍棄此等率真之設定，而宣言時間之爲物，實綜括一切頃刻而悉數呈現於一普遍性的統攝一切的思惟。由是吾人之困難可得全部克服。再總結之，吾人可宣言：一切無數「越在」(beyonds)爲各獨判斷所漠然予然予以設定者，無不呈現於一統攝的絕對清朗的，普遍的，有意識的思惟，作爲其充分領會及全被意向之對象；而一切判斷不論或真或偽，皆無非此思惟之一片段，而此整全體即得號爲「絕對真理」與「絕對知識」。於是，一切疑謎可一舉而悉解；而錯誤之可能，乃由於某一有限思惟，就其有關於本身意向而觀，或可爲，或不可爲，此高等思惟所視爲在此意向上之得成功與適當也。

此一絕對思惟之如何聯繫於有限思惟，吾人可大致予以簡明之詮釋。有人如曰：「此色今在余前，明明爲赤，而指爲藍，是乃大誤」云：其人代表一兼賅的意識焉。彼蓋包含三要素，於其現頃之思惟中，而悉以之呈諸一瞬真知之統體。三要素者：第一爲赤色感。其次爲反省的判斷其對象即此赤色感，其與對象之一致即構成其本身之真理。其三乃爲誤謬之反核，「此爲藍色」，是亦含於本思惟之中。以上比於初感，而被斥爲一種錯誤者也。今若取此思惟活動割裂而觀，脫離於一賅括思惟之整體，則三要素皆予疑謎以可乘之隙，如吾人上所檢舉者是已。

惟在此三要素同陳於一較高的賅括思惟之座前，始三者之關係皆明白而如畫。故吾人必以同一情形觀察約翰、單獨、思維對於思惟、總體之關係，即兼賅約翰、本人與湯瑪是也。真約翰與其心像之湯瑪，真湯瑪與其心像之約翰，皆以構成因素之身份而同呈現於一兼賅之意識，俾完成此二單體所具之未完意向，俾組成彼等相互間之真正關係，因而賦畀各人關於對方之思惟，勘明其所有者爲真或爲誤。約言之，錯誤之成爲可能，要爲其在一高級真理中之一頃間或成素，是即謂一意識而遇認知其爲錯誤時，即取此錯誤作爲其一部份也。

對於所謂難題之一可能的解答，吾人所建議者如上。吾人亦竟可執言此乃唯一可能的答案已。今有二途於此：何去何從，不云世間竟無有所謂錯誤之一事，即云有一意識思惟之無限統體，一切可能真理皆呈現於其中，而前者已顯爲一自我矛盾之譎詞矣。今試設想世間確有錯誤之存在。然則世間必有無限成羣之錯誤爲可能。錯誤而如可能，則世可有幾許錯誤，惟君所欲，特對每一真理，而謂有一不定量羣之錯誤，當不致贊同耳。同時僅謂錯誤有其可能性，亦嫌不足。一種錯誤對吾人之可能，端在吾人能下偽謬判斷之際。惟在下判斷時之陷於偽，必早有其僞於爲判斷之前。錯誤每藉判斷而表顯，故必有判斷後落於僞，錯誤乃有可能。是則錯誤如有可能，錯誤必屬永恆之現實。每一錯誤之成立，必涵有一判斷，其所意向之對象，乃越判斷而外在，亦爲與之相符合的真判斷之對象。惟二判斷不能有同一對象，除非此二判斷同時呈現於一思惟中。如二判斷爲分類各別之思惟，則彼等必各有其主體、賓體、意向、對象等等，如吾人

上節所詳爲分析者矣。因之每一錯誤必涵有一思惟之兼該此錯誤與其對稱之真理，合於此一思惟之統體中，而其兩者（即此錯誤與彼真理）之對象。惟同存在於一該攝思惟之中，始有真偽之顯別。由是吾人不得不假定爲有一無限思惟以爲真理與錯誤之仲裁矣。惟此無限思惟亦必須爲一理性統一體，而非衆真理之集團。此蓋顯然由於錯誤之可能，不惟就對象言，亦就對象之關係言，因之一切對象之一切可能關係，在時間上，甚至在可能世界上，必悉呈現於統攝一切之思惟。了知是等一切關係，等於了知彼等之在絕對的理性統體，於其整全中合成爲一大單獨的思惟。

然則錯誤究謂如何？吾人正答之曰：一錯誤爲一不完全的思惟，彼自身與彼所意向之對象，同被包含於一高級思惟之中，彼本懷有約略可清辨之旨趣而不幸宣告失敗，特彼固完全被理解於較彼高級之一思惟也。倘無此種高級的兼該性的思惟，則凡一斷言，即無外在對象，亦遂無錯誤之足論耳。

第八節 答反對論之認錯誤爲空白可能者

假使吾人之論證一如柏拉圖對話，則必有如史拉席麥格士 (Thrasymachus) 或質力律士 (Callicles) 或波勒士 (Polus) 其人，相率作不耐煩之卒答矣。彼等將於吾人後部討論之際，予以白眼之調視，時加威脅而時作喃詞。最後或竟投射無的之矢：『看箭！野獸！汝其常心自

衡！」（註八）而對吾人言曰：「汝荒唐之市儈乎，胡竟不思汝之交換品在汝所述之問題中亦代表其真實性者歟？一錯誤即一錯誤是已。奚必對一思惟之爲思考及此者？更奚必對某一較高的賅攝思惟而始有者？蓋一錯誤無非對一「可能的」批判思惟而言，彼將於事後取此以與其對象校驗耳。夫一錯誤者乃爲一如是之思惟，即：「如果」(If)有一批判思惟「實竟」(is)來至，而取此以與其對象相較，則此即將 (would be) 見爲僞矣。是此錯誤思惟乃具有一對象以爲一如是之批判思惟也。是此批判思惟不需本身真在，不需其現即賅有錯誤思惟，而惟爲一「可能的」真理裁判者可也。故汝所稱無限全知者亦無真在，惟一邏輯的可能性耳。而汝之全部徹悟亦不外乎：假使世間一切皆爲一全知者所了知，彼「將判」錯誤爲致誤耳。是則錯誤也者，即彼所將認爲錯誤是已。凡諸所爲，無非翻覆國轉，亦何足論也！」

吾人所遇之史拉席麥洛士，其所實難者，表面上似甚可許，而爲吾人所憂其加諸前段分析者也。此反對論可謂能充份傳達常識對此問題之古來觀點。常識雖未概括吾人今茲所述之困難，但實漠然具一般所謂可能的（非現實的）真理判官之感，當其指一事物爲僞時，蓋即訴諸判官謂此僞案乃本身實然，而非僅對吾人爲然也。在常識者以爲此可能的法官，而吾輩乃毅然宣告之爲一「無限現實」絕對必需於真僞關係之得構成。由吾輩觀之，設今無此，即真僞莫明。吾人鄭重宣言，真理之爲真，僞謬之爲謬，乃對賅攝思惟而然，倘非此賅攝思惟之存在，則「是爲真」「是爲僞」之陳詞，悉將不成意義。「如」彼竟來，彼「將」見此錯誤，此一望塵莫及

之可能的判官，全於吾人無濟。判官而果有也，必須即在於此，當下構成錯誤之定讞。倘使無彼在此，則惟有全盤主觀可能，而思惟將純成一病理的現象，不過一種發作，既無所謂真誠，亦無所謂偽謬，使吾人得而察見之，當無人不興味以之，惜乎無非一瞬間的發作，不能自外察見之，而惟自內隱約感覺之而已。吾人思惟之所以必仰給於無限思惟，由於其透過此無限裁判者，而始得享適如其分之權利，即得錯誤，亦其宜也。

凡此，不過爲前意之重申。惟吾人何由持此觀點以反響吾人之史拉席麥格士乎？吾人之答辭，亦無非重申說吾人所已備述者而已。如一判斷孑然獨處，並無賅攝思惟爲之判斷，則彼不過具一對象，或並此而無之。然彼若無對象，則無錯誤可言。若彼有一對象，則問彼知其對象實爲何物乎，抑全不知其對象實爲何物乎，或半知半不知其對象實爲何物乎。在第一案中，判斷必成一等同的判斷，例如『痛苦乃是痛苦』，『天者天也』。（註九）此類判斷，誠深知夫其所具之對象，而決不致與之不一致，故遂不能有錯誤。在第二案中，判斷不知其對象，則彼本不具何意義，故亦不能有與對象不相一致之事，以本無對象可指也。在第三案中，則如一單獨判斷確知其對象爲其所意向，但不盡知其是否與判斷保持一致。誠如是，則一切難點又俱隨之而來。蓋彼可能的判官，若不自成爲此判斷之現實判官，則不能昇此判斷以其完全之對象。願爲一公允之判官，似又宜昇此判斷以對象，縱彼不在，此對象應已爲此判斷所具有。同時，此判斷仍以曖昧不可解的態度與世周旋，如吾人前所詳述者。彼似擁有一對象適爲彼所意向者，

不然，則彼又無所謂錯誤矣，特又不知彼所意向者實又如何。彼之對象，既不屬乎彼所實知之範圍，則於彼實並無對象也，然亦正惟對象不屬於彼所知，而始可發生錯誤。凡諸糾結，將何以解於此？探然空有可能的判官耶？是以判官必須現實隨在，而未完成的意向，於彼宜必完成。惟彼乃知此判斷所具對象之實為何，因亦惟彼乃知此判斷中有何不完備之意義在也。惟彼了知夢境與其解釋。惟彼了知目標與其應遵之途徑。反之，若對各個分離的判斷，則是種種皆成祕怪而莫與明也。

夫使各個孤單判斷有待夫可能判官爲之嚴驗，實又何殊乎一愚人之徬徨於林內而自叩是否已失途也。彼答其自問曰：『予殆已失途矣。』『然而子究何往？』『予實無能以告。』『子果有目的地耶？』『予殆有之，特予對此實無概念。』『然則既不知所欲往之處而謂已迷應往之道者，果何謂耶？子既本無所向而又何途之迷耶？』『予意謂或有可能之某人，足具睿智以察知予今欲往之所，以彼之明慧，殆又能囑及予之未入應遵之道耳，故余方自所定之目的地方向背離而去，縱予猶不知予所定之目的地實何在也。』如是蠢魯之一人，恰可代表各別判斷之無意義的要求。其得爲真實耶，或落於錯誤耶，同歸於妄而已。

然不論此爲如何偏頗之思惟，罔知其本身目的之所在，而其所以能見如是之無意識者，亦惟以其一瞬之間包含於一全體思惟中故也。

單認錯誤可能爲純屬空可能而無現實者，吾人已不憚詞費而擯之如上矣，嗚呼自負修正，

削繁即以顯朱，吾人復不得利賴上篇所述關於錯誤可能之真性以與此謂錯誤僅限於空可能者爭也。空白可能之觀念，既無現實，蓋一虛掩之意象耳。其實吾人所謂某事有其可能，乃設定彼必為現實存在，誠非如此不足以成立可然性也。可能錯誤之必需條件，非其為現實不可。空殼之可能性乃屬空洞無物之子虛。果使錯誤本質要求某種條件以展其必然性與全般性，則是種條件之永恆，必如錯誤之永恆鑄錯而不可奪也。是則為使錯誤成立之賅攝思惟必設定為確存在也明矣。

結論至此，間尙有再主張統攝一切之大心無有存在，其無限涵容不過烏有，吾人前述之唯心論純乎畫夢之妄言者乎，彼將自縛於範圍而莫由脫救矣。彼必狃然於全盤相對之據點，而強作無力之辯證，曰：『此無限思惟者，於余覺為不真，因之，君實誤也。』然彼為此，已隱承吾人之無誤矣。蓋依彼全盤相對之說，吾人肯定此無限者，正即肯定凡有吾人覺為真者皆屬乎真是也。可知反對論者當其進行論證，殆無時無刻不自觸於一矛盾之尖鋒。抑再任彼堅定吾人學說，不僅為相對性的，亦實全偽也。然彼為此，必須示吾人以所謂實偽之為何，而彼又未能也。究其實，彼所言不啻如是：凡吾人研究結果所認為有一無限思惟之實存在，之體驗真理，之校核吾人思惟於真理，而於是又考知吾輩此種思想為偽謬，換言之，即此無限思惟發覺彼本身實無存在也云云。世有聞其風而慕此結語者乎？從之而信守之可耳。特深恐其未之能也。

第九節 本章之歸結於絕對惟心論

今也，吾人之論證，就其作一宗審查而觀，蓋已蕪事，容以另一角度再為吟味與丁寧。請先由錯誤之事實為隗始。世有錯誤，已不容爭。錯誤云何？結論如上。關乎錯誤本質問題之全部證悟，實不外謂判斷於其本身，在其本身，無有或不能有錯誤也。惟有真實包含於一較高思維之內，自其取得完全之對象，可有較核之資，始有所謂錯誤。否則永遺如一思念斷片，一無頭顛手足之胴身，一浮排之散塊，無真無偽，無見思惟活動之完成，而較高思維又必包含反面真理，庶錯誤得資較核於其中。故此較高思維乃代表真理全體，而於其內，錯誤自身為一不完全之片段也。

以此出發點而作展望，使不有「無限思惟」，將無駐足之所。錯誤之可能，屬乎無限，而無限自非屬乎賤攝思想不可。是手杖也，是磚塊也，是雪片也，無一而不可致誤於無限叢，且須切知此皆實有而非空之可能。對之可犯錯誤之無限級數，縱使一人未能躬自遍犯，但不得謂此無限級數之錯誤，概非今茲實在之鑄錯，而僅僅將來可致鑄錯者也。事實上人不能憑其思惟以「造成」(make)一真理或偽謬。人能發覺(find)之耳。真理永永自成爲真理，偽謬永永自成爲偽謬，始終勿替，今古恆然。可知無限思惟必自太初已具有一切而不漏。有懷疑夫此者乎，盍請剖析吾人上述之困難。試有以語吾人，彼能不賴一現實的賤攝的思惟而作一錯

誤乎？苟無此也，而可錯誤恆爲錯誤而不易乎？設彼能之，請試爲之。誠使彼能昭示吾人，吾人願拜承其結論。其如彼實不能何。吾人輾轉於此崎嶇之山路者，蓋已遙而久矣。要之，設無思惟，卽無真偽，設無賅攝思惟，卽在各別思惟中亦無真偽。各別思惟而逸自賅攝思惟，卽不能省知其自身真實與自身僞謬之區別。故在如是分立思惟之世界中，實無所謂真理或錯誤之可見。一切思惟在其最後分析中之能爲真或爲僞，端惟統攝一切之無限思惟是賴也。

倘吾人自「何謂真理」之一問題出發，亦能達於同一之指歸。特吾人未取此道，由於吾人之懷疑主義者早具有一沉冷的答案：「不拘真理如何，大可不問，世殆無真理可觀，或竟絕無僅有也。人亦何需自苦，以尋問一仙姬之爲何或一鬼奴之爲何也？」吾人願正告懷疑主義者曰：「善哉善哉！果此而爲公之幻術，吾人知一提案爲毋勞公之思考者。吾人決不叩公以真理，如公以爲無之。吾人祇欲問公以錯誤，此則投公所大好也。」於是吾人之懷疑主義者，欣欣然有喜色而應曰：「如今甚少真理或絕無真理潛在，則至少當有若干錯誤之實存，吾輩以懷疑主義者的地位，自入校門之日起，已追伺之迄今矣。」其所言之未甚連貫，今姑置之。吾人惟敬承之曰：「良友乎，吾人洵拜昌言；然今敢問：又何謂錯誤也？」有福哉蘇格拉底，以其提出此問題也。惟在是種磐石哲學之上，始可於必要時建築吾人所尙未知幾許之層樓耳。

吾人所經發現之真理，茲已足以總清算矣。其結語如次：「一切實體必呈現於無限思惟之統一」。此蓋爲定論之不可易也。一切實體之所以爲實體，由於真判斷之能對此而作成。基於

同理，一切實體亦可作爲偽判斷之對象。一切真偽判斷，既皆挈同對象投現於無限思惟而成真實或偽謬，故一切實體皆無可逃。爾我衆人，諸善與諸惡，凡百真理與凡百偽謬，一切現實事件與一切可能事件，皆如其存在而存在，皆如其本相而被知於絕對思惟之中，因之其真正性格亦皆被判定於此絕對思惟判斷之萬古寶座之前也。

吾人發見惟此爲眞，因曾試作懷疑於一切故也。次章遂將闡究是種概念之中具何宗教價值。惟今立可見及一事，卽：無限思惟既了知一切真理，必亦兼具世間萬般意欲及其衝突競爭之一種知識也。凡在道德界之一切是等衝突以及其他事實，無不爲彼而成行。是彼又必知夫是等互競之成果，卽上卷所見之道德明覺是也。由是，吾人乃於彼獲見偉大之裁判者，爲吾人判定一切理想與行爲矣。彼必知「善意」之確實價值，由彼觀之，此善意常亦如一切可能真理成爲現實具在的「事實」也。至此，吾人乃不能停足於一純理的唯心論，吾人之學說，非僅屬理論性者，乃亦爲實際性者也。吾人不僅發見物理事實方面一無限全知者，亦且得睹善惡行爲方面一無限全知者矣。凡吾人所有與所缺，彼皆無不了了。如需善性之爲物，可不必求之於實在界，（註一〇）以其本不具有之也。

吾人已言之矣，惟發見此爲真理，因曾試作懷疑於一切故也。吾人得插展冀之翼以飛向九霄，懿歎盛哉，豈知翱翔於靈界之上。左列詩句，有人以爲縹渺若仙，其實宜被採入教本之中，作爲邏輯分析之常識：

「彼曹計算之誤兮獨予之遺；

彼曹自紛飛兮予乃爲翅，

予爲懷疑之夫兮且爲懷疑。」

信哉，凡百有限可疑，而「無限」無可疑。彼乃越出吾輩懷疑主義之外。宇宙創造者乎，爲其辯護附合之辯神論乎，吾輩皆誠疑之。護教學之詞令妙品乎，吾輩已悉厭之。實在主義學派之各式本體論，無非爲種種畫像，吾人可假手於設題而分別取捨之。凡諸宗教，吾人皆力求解脫。吾人離棄一切是類神祇，其實並不得爲神祇，特吾人已發現有永恆者在焉，不作陳舊之漆身，無詭異迷離，亦非回旋之閃影。彼非屬作抵抗之強力，非屬天使所以弄人之造化妙匠，非凡百芸芸屬乎有限，非萬千尙在爭求，尋得，失遺，變易，生長之凡塵。是蓋爲「一切展開者」，而吾人知其所名。非心體也，非愛也，是固亦爲彼所具有，然彼乃號曰「思惟」。一切皆所以爲思惟，即吾人所皆寄乎其中，而動乎其中者也。

（註一）虛梭見上卷。奴維喜魯 (Novvelle Heljise) 係官情小說，出版於一七六〇年，內容描寫一貧賤寒人子，鍾情於一大家閨秀，伉儷情深，家庭美滿。

（原註）見第一部分一段三節，接近開卷處。

（註二）相傳上古居地中海某島土族克勒得 (Crete) 專好造作謊詞，今英詞中「虛言」一字，即作「克勒得升」(Crethism)。

（原註）見柏拉圖文集帖德脫斯篇第一八七頁以下。

(註三)「亞布拉迦大布拉」為古羅馬通行之避病符錄，即以該詞排成三角形(如圖)，寫於紙上，而懸諸頸間，謂尤可避瘴疾齒痛等等，有似吾國之「姜太公在此百無禁忌諸邪迴避」字條也。

```

ABRACADABRA
ABRACADABR
ABRACADAB
ABRACADA
ABRACAD
ABRACA
ABRAC
ABRA
ABR
AB
A
    
```

(註四)噴火獸(Chimera)在希臘神話中係一獅首蛇尾而山羊軀體之怪物。此語亦含有「空想」之意，蓋雙關語也。

(註五)西語 Humpty-Dumpty 為孩兒謎語中短圓肢體之英雄，其猜答每為某某蛋卵云。

(註六)于百衛(Freidrich Ueberweg, 1826-71)為德國著名之哲學史家，其巨著哲學史三冊，詳盡而信實，當世譽之。本書所引其論判斷，見其作邏輯體系(System der Logik)，出版於一八五七年。

(註七)蘇格蘭哲學亦稱「常識哲學」，其體系屬於自然主義的實在論，認為吾人所如實感覺者，皆誠實可靠之資料云。

(註八)原文為希臘文如下... *ouranōs kaurāu kōnep opian*

(註九)「天者天也」一判斷為譯者所添。墨家所加譏乎儒者，亦有「室者室也」一類實難。

(註一〇)此實在界蓋做柏拉圖二元論而言。彼分世界為二，實在界與理想界，而一切善性(Goodness)皆惟理想界有之，而不存於實在界也。

第十二章 宗教的明覺（註一）

竊若致身於永活與恆在之真理，則雖知友之離棄或死亡，亦無足憾。

基督式傲論（註二）

顯在大有知之人苟其被認為洵足任此而無愧者，則決不爲情網所惑搖，抑能自覺本真，洞悟神性，而察知世事之永爲恆久必然，故常擁有心府之沖和純靜也。

斯賓挪莎：倫理學（註三）

吾人今到達於一神聖生活之新世界矣。彼黑暗的力之世界已背吾人思想而長逝。是處有永恆焉，萬般動力，爲之而有實在，亦悉寓形乎其中。是處有大法官焉，了知衆善與諸惡，吾人皆侍立於其前。吾人自他方面以探究世界，曾見如其不安，如其失望，如其充耳而不聞。但吾人設題之世界已爲一光輝之世界，祇以吾人具大決心使之然也。惟自設題所獲得之思想中，殊多寂寞荒涼之感，是蓋惟設題之回響，而不常見設題本身。誠以設題世界毋寧爲自我創作，並非客觀世界之能以獨立之支持者。有時似竟絕無一物，完固而堅強，傳自回聲，以貽吾人所望。吾人所期待之真理，誠非滿足個人之私願，神學傳統之徽俸，與乎小我範圍生活之要求。吾人不能由此習知誰在神國中爲最大，何由死體得以復甦，（註四）以及諸類人生所各

特別要求之任何答案。然而吾人所能知者，至少爲：『一切真理，通曉於一思惟，卽彼無限。』此其涵義爲何，試申論之。

第一節 上章哲學的唯心論之總檢閱及其宗教成分

吾人之論證，殆已接近於一種思想，可使聖奧古斯丁得若干滿意於其所作之柏拉圖篇中也。如使此而果涵有一真理也，其必爲一無限真理爲一無限思惟所攝知；換言之，一切皆所以爲思惟，無思惟卽無一切。人生日亦爲此無限思惟之一部分。吾人尙未盡明此思惟之性質，祇知其必爲永恆性，統攝性，與夫「太一」(One)而已。然則吾人將何以更進而何所欲言乎？

爲此答者，其將具展一哲學體系矣。惟吾人將自域於必要之範圍，適可而止。因之，吾人之第一事乃在先爲陳明此理想的無限的思惟，雖經發見其爲事物之永恆真相，但仍不能期望其爲成就吾人宗教之需，而後吾人乃可考慮得於其中繫有何種希望云爾。

彼決不能爲吾人供應一先驗知識之關乎任何經驗事實，任何具體自然條例，任何有限個體之命運歸宿也。凡諸一切將仍暗昧如前。吾人不表樂觀於此，特亦不抱悲觀。蹣跚行役於此理想世界之中，殆無人可期待爲對彼自身利益而部署，亦毋煩試覓有何貨殖之良機。無限決不企候彼個人之贊許，就道德意義言之，彼則甚宜取得無限之贊許。無限決不賴彼之投票而當選以握職司，決不因不受理衆生訴求好事而遭彈劾，尤決不因未得完全通過彼私人提案，蒙受不信

精之名而大感威脅。苟云此乃誹謗「真體」，吾人絕不踟躕而爲之。然而道德明覺，如上卷所論，原不斤斤於本身財務提案，而有其他更較重要事件之關懷。誠使道德徹悟而需宗教方面的支持，毋寧吾人一切本身利益不邀「絕對」絲毫允許之失敗，反可有助於人類盤根錯節之戒德勵行。縱吾人以單身之獨力不得不受命於自然大法之嚴詞：『爾自肖似神明，神明乃實拘爾，非予過也。』然仍可以較高觀點之徹悟，觀照此種自然精神於其常性與內在本質，而更挈充足理由以來告之曰：『願禱神明，其大賈子，昇吾以一切，勿吾斬也。』人生充滿要求，要求始無止境，此伏彼起，重疊而來。就其爲一愛情動物，要求愛之成功，不拘世之如何相逆；就其爲一勞勞勤作者，要求自身之不朽，罔顧世之對其生命漠焉無關；就其爲一死亡之悲弔者，亦或要求其中所躍愛之魂永生不滅，更不暇問世之已永葬送其命運於昧昧之深淵；就其爲一同類之博愛者，或且要求其種族前途無量，禍祉綿綿，而全不念夫元氣耗消之鐵律，爲昭昭不爽之唯物答復，謂天網抑何恢恢；就其爲一正常之人，當必要求苦惡之絕息於人間，而豈知魑魅魍魎之仍笑傲凱歌於大地。雖一切歸於如此，而彼亦尙可得較高之酬償。彼之於世界一切力，一切有限進程之成果，誠永居於一不可知者，而遂求慰安於一無限元理，超乎一切，貫乎一切，統攝一切，裁判一切，一無錯誤而完全。彼將仰望於此思惟而陳訴曰：『爾全知之「太一」乎，實鑒於吾人之爲何物及如何爭取生存。爾悉知吾人之形相，垂記吾人之在泥塗。吾人之理想在於爾之完全。爾之存在，卽足以慰吾人道德之心懷。爾之了知衆善與諸惡，卽能支助吾人以爭

取善之錦標。吾人在爾之視線中，應非絕無價值。在此世界之戰場上，當非卑賤醜惡之敵方。爾掌裁判之主，必將宣稱雖以吾人如是微陋之生命，亦終較勝於虛無。爾必知吾人處於軟弱及盲昧之中，處於創痛及憂苦之中，度艱難之年，居暗澹之世，茫然於未來之境，淆然於無數之疑，爲無窮誘惑所乘，而充滿恐懼，躊躇，怠惰，縱令如是一切，而吾人仍矻矻孳孳以求保持吾人本然之形狀，而略肯乎爾；以求了知真理如爾之所了知，以求超出微塵如爾之所超出，以求爲一靈體，如爾之爲「太一」，以求得至完全如爾之完全。是種種者，爾實鑒之，而此必成恆久之紀錄，如吾人之知識然。吾人所隱約欲求認識者，乃清澈之光明之如在爾躬。吾人所企致所力盼之和平，得略體驗之於爾深內。當吾人努力以求爲善之時，吾人知爾實垂鑒於吾人之掙扎，吾人之成功與失敗也。而吾人之得慰安者即在乎是。吾人有死滅，爾則永綬長存。吾人之所有者，非若爾之永恆。然在爾之永恆中吾人將被存記，不以逆善之叛徒，乃以行善之君子；不爲污點之貽羞於爾無限實體之一方，乃爲健全之綠葉，得以時榮長於爾，長春靈樹之枝，縱有凋降，而或不入思赦之冊，然在爾衷罔無一物被遺忘也。」

此一思想——即所謂大法官之決不忘懷吾人以及一切事物，決不變更，決無失誤，了然於「善」，因其屬「真」之一部，其他一切思想，容告失敗，而此思想當能支持吾人以安心立命也。他皆已矣，獨此確切無移，獨此可爲吾人之助，雖有人所求者或尙不止此也。是一宗教或無蕪燃之火灼乎聖壇，足償吾人之初願；對此，自來已有違言，謂此燦然之星，不足以炊吾人

之食，惟微閃於暗黑之穹蒼，聊資佇望而已。雖然，此縱不過星光，亦究有造於吾人也。

第二節 絕對思惟視爲「完全」之學說

上述吾人見解之有種種限制，固已知之，茲姑舍是而轉以求其實際的宗教價值，即首感一種欣悅與自由，得發見所久經追求之生命完全統一，於此已達理想。試暫勿顧吾人之有限生存界，置其難題與疑問於一旁，而趨進至無限生命之觀念焉。在此生命中，一切真理以一永瞬之統一而畢現。世界並非粉碎事實之積堆，彼此自外接集，而實各如其分，各遵其道，以位於無限統一之中。是則生命世界正如吾人之所欲，爲一有機的總量，而各個小我自身正猶點滴之入於絕對真理之海洋也。

由吾人此種結論而觀，上卷道德討論中所粗舉之人生事業，乃發見其在客觀世界中之地位。前所求自吾人理想方面成就之事，於今乃始得見。吾人曾由一實踐的途徑以爲體會者，今乃見之於真神生命之完盈。一切人類活動所共參加之一最高活動，吾人乃知其卽爲「由人類不斷實現之一無限精神之永恆生命」。因之，吾人前曾昭告有衆：務須獻身於科學，於藝術，於國家，於其他類似事業之凡可組織大衆生命於一全生命者，今可代以一絕對的表詞，而不煩是等瑣屑偶然之語句矣，曰：「務須獻身於將一切生命沒入於神聖生命之中」。蓋上述一切特殊目的，無非藉以成就對於真理圓滿知識之貫通也。而真理卽等於神。

抑此種覺知，決非空洞之抽象。此在把握生命上之一切活動，不論如何譚薄與卑微。「噫，人乎，汝爲乎在？」吾人理想則爲答曰：「汝不且在神之內乎？汝所與譚語者誰？汝所與同行者誰？此生命爲何而汝寄乎其中？此種種事物爲何而汝所視所指？凡汝所遊乎藝者之一切美，汝所求造於邦國者之統一，汝所孳孳於汝思想者之真理，皆屬乎誰？一切之一切，悉屬乎神而在乎神。設無神也，汝且罔或能視，罔或能聽，罔或能觸，能處，與能愛好。知夫此理，則汝生命必轉成爲汝具一切應有之意義。盡心以事上帝，勿爲不合理之瑣務，偏門，受汝私念所給以爲一獨立之上品也。應出全力，以營汝之生命，充其量而盡其義，視之視之，夫此固屬上帝之生命也。」

由此觀之，吾人所祇能自道德方面希冀之最美善者，於此悉臻實現。吾人曾錫以「本務」(duty)之名，而無力求達其境者，今乃由「神聖思惟」豁然爲吾人成其美事。在神聖思惟之中，上卷所論之「道德徹悟」與「普遍意志」乃均最後完全實現。某種「動力」雖可自外激發此種徹悟與意志，而有助於促其完成，但究不能謂其能實現徹悟與意志也。惟在無限之中，一切永見圓滿，徹悟亦早具在，亦告完成，普遍意志亦遂貫徹其所求。是處一無所缺，無狐疑，無爭欲，無煩惑，無厭心，一切永恆圓滿，大功告成。

此對未有素養之常識或似神祕不經，但決非思想之詩歌曼妙也。此爲直接的哲學成果，循純粹邏輯程序而出現者。最直接的思惟，最清淺之理性基素，銜連及此絕對無限與完全之思惟。

(註五)此其所以銜連無限，以其銜連錯誤之必可能，而錯誤可能性如離無限而自成一思惟，則爲矛盾而不可解。吾人曾作一切努力以得脫於此厄，曾久久徬徨於混亂矛盾之深林，以至無由尋見更有他道。柳暗花明，舉首一望，豈知神卽在此，夫又何辭。此所發見之真神，決非一不完全與在掙扎中之神。如彼而尙與惡相衝突，吾人將爲扼腕傷悲，然彼同爲統攝一切之思惟於其中，真理永告完竣而旣濟也。於是彼乃爲是種之神，卽凡吾人自己理想與夫一切有價值之理想由此皆見完全實現之一真神也。

君欲一考是種成素之在吾人所認爲此「思惟」之內乎？此無限思惟能知其自身爲不完全歟？或遺漏某種對象爲彼所明知屬乎善者歟？決不能也，決不能也。一切事物所依存所託命之無限思惟，絕無可能更具超出無限以外之善，而此項真理，更以另一方式出現於吾人之前。設想爲此無限思惟欲得某種完全，爲彼所本不具有者，以G表之，則其思此完全爲誠可欲者，將屬乎是，抑屬乎非。無論爲是或爲非，上章所揭之論證明示吾人以此項判斷之真或僞，必成爲一高級思惟心意中之真理或僞謬。蓋此高級思惟實包涵此所謂欲得之對象與此在欲得中之思惟，而對兩者下判斷。可知在每一欲望之上，必存在有一高級思惟於此欲望之滿足，因之無限思惟將更無不滿足之欲望。凡不滿足之欲望祇存在於有限者之中，而決不於統攝一切之無限者也。

故世界就一整體而言，必爲絕對的善，蓋以無限思惟，必了知所欲得者爲何，而旣了知

之，必即呈現此所欲得之真對象於其心中。若由是種觀點，則世間一切創痛，苦惡，罪孽，卑污之存在，固無可指證其爲違反絕對善德，毋寧謂爲一種保障或助成者矣。蓋一切苦惡，若由外表視之，不過爲對吾儕有限者一種明幟，表示欲得之事物，而爲吾人所未有，或今尙未能得之耳，則此苦惡無論對吾人若何強頑，而對完全之無限，固將毫不足道也。無限不會造此苦惡。造苦惡者本身，在其各個分離狀態亦不外乎一種苦惡。凡諸一切苦惡要皆對於無限思惟之一現象而已。無限思惟在知此諸惡時，祇知絕對善之絕對可以求得，而實亦早已具有之也。

吾人今在此處所用之論證，不能用之於研究「疑難之世界」。因在彼處吾人以爲就大體世界言之，苦惡屬於可能，吾人覺一通曉全世之人仍若感不足而望有更勝乎此者。此其涵義果爲如何？此蓋謂如是之一人，企望得另一環境與現存環境不同，而其所以爲此，無非堅信另一環境較此環境遙佳。然彼是否真切察知所企望者確爲更佳，抑不過希望其或如此。請先言第一種視彼爲真知。夫誰則真能了知一環境之價值，除非其已具有此價值者。知識必須今實具有，不能指想像卽爲真知。故非此種較佳環境確已呈現於其人，不得謂其人真知此佳境也。然如彼果已真知，則彼不特涵具現有世界，且亦涵具理想之完滿世界，而彼之全部環境必不能爲一不足之環境也明甚。茲惟遺第二種耳，卽其人不過希望其所欲得之環境較現有環境爲佳是也。然問此希望爲一真希望耶否耶？如爲真，則惟此種完滿環境已早實現於一高級思惟，而後始得爲

真。果爾，則其「尙有較現狀更佳者耶？」之一問，對無限爲甚滑稽矣。蓋對於無限，一切現實與可能，皆落着於同一真理；而此一真理，決不能爲苦惡也。

試由又一方面而觀，吾人之見解，殊得宗教之支持。純道德觀點中之不完全，半由於吾人對於理想定義之內在缺陷與夫是否可以到達之懷疑。然此內在的缺陷，在無限大心中必已消失。在致力於人生工作之時，吾人止步於窮目力所能至之地點，越此而上，吾人理想仍永抱遺憾焉。故不得不濟之以信仰，謂如到達某種程度之理想社會環境，則越此而上之途將見豁然開朗。吾人今知何故必須人生知識廣博而深遠，方能清見越此而上之途。惟無限包涵一切生命，超乎一切有限凡俗，而臻於理想之絕對成功，故在無限之中，絕無缺陷，絕無殘形之理想，而惟最優越上乘之完全知識也。吾人自藝術科學及社會事業所得者，乃一完滿生命之朦朧搖影，但在無限，則此已非濛影，而爲絕對確實與完全清明之琉璃。故由吾人宗教學說，不但保障吾人所有理想悉爲無限而實現，抑且首先爲吾人充分確保所有尙未完具之理想，悉皆成爲理想，而有真實之完成。吾人於此始得首先充分之保證得自最高意義以正視確定之理想焉。所謂悲觀主義者，乃對理想狀態之懷疑或此種狀態之必不可得。無限則決不能爲任何意義之悲觀者也。

由體會是種真理而得之宗教的慰安，應大異乎多數人士期望其所奉宗教爲之錫慰籍之福於其身也。抑此事實又可供給吾人在道德真誠上以一最佳的測驗。蓋吾人所發見之宗教的慰安，

必須對吾人之懷有真正宗教精神者而始生效，否則仍無慰安之可言也。彼之告吾人曰：「爾既宜稱願獻身於道，理想，以其實情如是，此可助爾知有一永恆主宰無處無刻不關切乎爾身，並非謂爾可個人獨得無憂無淚之優越生活於一美地，以爲爾善行之報。爾乃纔悉畢露於此主宰之前，彼在目前及以後，永永鑒知爾之福善與苦厄，而以絕對公道爲之衡量，爾亦知之否乎？無限光明之德爲爾所植身於其中者，亦有以鼓勵爾心而作爾氣乎？如有之也，爾應欣然悟知在爾一切奮鬥之上，立有永恆之「勝利」，在爾一切疑惑之中，立有永恆之「正覺」，爾最高度之得勝，最高深之觀念，亦不過無限真理之一原子而已。無限真理占有一切時間。爾如以此一切悉屬乎真，則爾必以理想本身之故而愛慕理想。由是爾所求者將非爾自己之戰勝，乃爲彼至尊者之戰勝，則爾必大喜悅，於悟知在世界中之凡至善者，不特必將戰勝，亦且常已戰勝，蓋爾今知最高善之於神乃一直接經驗事也。」

作者深憶若干歲月以前，頗踴躍於此學說，而遇一虔誠及深思之良友，爲告最大慰安之得自信仰上帝者，乃爲覺及無論世界如何誤判吾人，甚知親朋知友誤解吾人，但有一完滿而全知之「思惟」者在，其了知吾儕，遠過於吾儕之了解自己。在此思惟中，善性得以充分價值而被衡量。無一事物見遺於「判宰」之法眼。吾人廬山真面，彼悉知之無漏也云云。作者今述之見解似頗合於吾友之所懷想，而適應是類要求。有神論就其爲一學說言之，認宇宙有一巨大之力與其他諸力鬪爭而戰敗之，以效助於正善云者，此則甚招物議，已略示如上文。蓋此大戰士爲

何而竟不能全勝？此斬殺諸害之劊子手，此捕縛魔鬼之力士，曾否凌越魔鬼狂言，謂一切皆踐踏於其足下，而誠占有一切永恆，在其中，一切誠皆被踐踏於其足下矣乎？彼果已得成事否乎？彼或無愧爲善良，但災難輒似隨之而踵至。若如信彼而領會乎彼，固亦可得慰安，但必深感在慰安之上投有夙昔懷疑之暗影；彼終將爲吾人所欲其如是——戰勝世界而爲其統治者歟？反之，吾人信能屏棄永久反復之狐疑，不認世界爲一團強力，而晉至較深之堂奧，曰世界爲「思惟」，則是類疑雲，皆立消散而冰釋矣。

但爲闡明此種真相，吾人仍須更對懷疑略再申述，尤於苦惡問題之解決，將取在第八章所曾駁詰之觀點，與吾人今茲觀點作一比較焉。

第三節 惡之問題

如上所言，吾人已至於欣然領會神聖真理之域矣。然此伊甸園中，是否亦有一蛇在耶？（註六）吾人已盛言無限善性矣。然胡以復論及彼有限之「局部的惡」耶？吾人似曾作先驗的證明謂此必屬乎「全般的善」。蓋在吾人理想之無限生命中，決無絲毫缺陷。此種示範，在上述方的世界中，通全文而不之見。自外部以考驗世界，誠不能感及內心熱血之脈搏。當吾人念及世間難在之苦惡，不禁疑懼重重。雖曾努力以爲說明，終覺膚淺而無價值。在是種努力中，容亦涉有較深真理，特吾人未之或知，則吾人豈得宣稱謂已盡克服困難矣乎？「何由」部分的惡

得成全般的善，此理顯爲吾人所望塵莫及，吾人祇自無限觀念本身聊示部分的惡，宜成全般的善而已。神必知其「何由」而然，吾人則因知神之故而知彼爲然耳。逾此，實不能有所見也。

然此果其可乎？吾人亦竟忘却自己學說之有一大可怖的結果乎？部分的惡信爲全般的善乎？世間終竟無惡也乎？一切明顯的缺陷，果爲吾人偏見上之一錯覺乎？然則吾人何處得有機會任意由自己選擇彼善於此者乎？豈真親擊凶賊之手臂膂力，若爲神助之思想所麻醉矣乎？夫使余今在此有限世界所與鬪爭之惡而洵無非爲一種虛幻也，則何故更與之交戰也？余而行善，世爲無限善而完全，余設行惡，世仍不見加惡。是則明明之善，殆與明明之惡無殊，蓋若不然，卽惡將實大損乎神而神之生命中，固含有一切也。余今除神而外，絕無任何愛慕；亦可等謂，余今除神而外，絕無任何憎惡。一切悉皆相若，神不僅余是需。或竟可曰：苟彼需余以助完成其無限真理，則彼必已自一切永久早具有余矣。余實無所事事，惟以醉暈之陶陶，體念惡事之轉旋迷霧，而作一種怡然之肅敬，倡言是誠於余爲不良而昏昧，但神固可透視清澈，圓融無礙也。迷霧其實等於結晶澄水，而神固有敏迅異常之靈覺，下矚點滴之珠，一若山上仙湖之靜一。故余之宗教，無他，不過爲上神智慧之體念，特亦可反謂一偷情的娛樂已耳。

爲此言者，其祇見吾人學說之表層已乎。苟吾人再度自惡事之外表面觀，亦必曰：『是諸學者確見不良，但神將必視之爲善。』此固不免仍溺於懈怠，而吾人之宗教觀，將有似夫斯多亞派(Stoics)之對善對立，木然無動乎中。事實上，此對於惡之實際態度，亦誠爲篤誠之士所

採取，以彼面臨諸惡，既不獲知其本質爲何，亦遂無能爲役也。在如是實況中，吾人恐亦惟安於消極知識而止，不能更有所爲。生命之死亡與無可逃遁之痛苦，有望計劃之崩摧，運命之百般殘酷，吾人誠不得不視爲萬分澹泊而不利於吾人，特神當悉了了於胸，而見其爲清明合理也。誠作如是而觀，則必將踏入斯多亞輩之舞台，而對諸惡漠焉無觀矣。是等之於吾人不過偶然之出現而已，吾人固毋需嗚怨，蓋有鑒夫神之自作親嘗，知必體念之爲絕對完全生命之一成素也。吾人並不視神爲奇秘之大力，有意造出彼等，致不得不使用殊不完美之手段以自受限制，吾人固視神爲完全了知彼等之一絕對思惟，因之彼等雖於吾人今必難以索解，但彼等在其自身固無所有，亦非爲神所偶念之虛願，彼等無非自然的有機的參加於光榮之「全體」內耳。

彼惡象之暗影在外表事實之世界中，爲吾人所不能不觀。在吾輩有限心識今所能爲解說者，不過如是。特此非吾人最後之言辭，對於具有直接性倫理意義之苦惡加以解說者，彼具倫理意義之苦惡，吾人不視爲外在的浮影的迷煙，乃視爲吾人所親體驗之一現前事實也。對於此論，前所提及之反對派，洵將怒目以視，欲得吾人而甘心焉。惟吾人正於此處，振振有答辨之詞。蓋在吾人自身行動之世界中具有一奇異不凡之親驗。吾人領會苦惡，與之交綏，且即在奮鬥之時覺悟自身成爲完全神聖生活之一片段。在此種奇異經驗之中，寓有全部答案可對倫理的惡之存在難題，迎刃而悉解。例如余今覺有一自私衝動，悉毀棄道德明覺。余決不視此惡衝動爲客觀外在而指稱之曰：『是乃全般的善之一部分也』；毋寧爲此在道德行爲之頃間，實由余

自造之，而在過犯之頃間若得加以克服，則成爲余自身善意識之一部分也。道德明覺親驗此惡而指責此惡；且在指責與克服此惡之時，道德明覺掣同此惡以共組成所謂善意之一有機全體。善意之克存在，亦端由對此惡行之內在戰勝，親自驗知爲一種勝利的趨勢。神之完全生命既必具有絕對善意，則亦必覺知是種勝戰也明甚。由是而吾人解決困難之答案始益顯明，由是而吾人收穫一宗教之新果實於上述倫理學說之中，此學說之主要原理願再爲讀者一點醒之也。

當吾經驗道德明覺戰勝惡意之時，吾實經驗自私衝動（作爲一單獨事實而觀，實爲全惡）之部分的惡與道德勝利之全般的善兩相併合於一不可分割的時間。道德勝利惟於戡服惡意而有存在。故余於善行之中以惡之消失於善而始體驗所謂實善，是時有如一反常敗德之逆行，從根撲滅，有如一種平和之再起於爭殺凱旋之際，一種滿足之發生於天人交戰之餘。在是種內在鬪爭所產出之嬰兒，卽所謂善，亦卽吾人所知之唯一的道德的善也。

當吾爲一善行之際，吾明見有神性生命之一成素，豁然出現乎吾中。吾乃於此際直接驗知部分的倫理的惡「如何」得成爲全般的善。是爲一種比較而生之全般的善，因吾自決遠取普遍意志而抑下自身私意故也。此時不良衝動仍植吾中，不過完全戰敗屈服而已。決定與惡抗戰，是卽善之活潑生機，否則徒一蒼白頑僵之抽象，胡眞善之足言哉。試又由別一觀點，更可證知上卷所論吾人於克服分離之小我，卽深感普遍生命之眞價值存也。吾人今所經驗於一頃刻之間，於小範圍之有限生命者，神必亦經驗之，且驗之於永遠也。是則吾人一宗單獨之善行爲，

原书缺页

是爲對此問題解答之基礎。再進而詳言之：惡於吾人，概得分爲二類：外在的惡，如死亡，痛苦，或性格拙弱等是；內在的惡，即惡意自身。吾人所知有限，故不能明告是否某類外部顯現之諸惡，亦爲福祉之偽裝，抑屬兇殘意志力之爲祟。吾人殆絕不能確知是種顯然且惡何由待存神內宜爲全般的善也。吾人所獲察知唯一之惡，乃爲其全屬內心經驗者，而確有某種實在，是即所謂「惡意」(evil will)。吾人審知其存在與其對全般善性之真實關係，吾人之所以知此，端因親自徵驗此二事項，初由於道德明覺，次由於實際善行也。夫善既寄其生命於明覺與實踐，故必取惡念與其改正爲其構成元素耳。且惡意之結局不外二途，或被征服於吾人切身經驗之中，俾吾人自己成善；或雖不被征服於吾人分離單獨之思惟，但終被征服於全部思惟，而吾人對此之關係，正猶吾人各個善惡思惟對於吾人全部思惟之關係者然。所謂惡人者，並非神有樂乎惡德之示例，正猶惡衝動之不足爲善人樂乎惡德之證據也。惡衝動爲善人明德之一要素，且非爲一純正要素不可。惡衝動之於善人也如此，惡人所懷惡意之對上帝生命也，亦必如此，即惡人亦必需爲其一要素也；而今日吾人確知唯一之惡既不過爲惡意，則此說明自己是用矣。

由是以觀善與惡之區別，本爲永自分明。吾人難題之得解決，毋需藉任何蕪野之神辯論，如上章所揭示而予以批判者，其論詞直等於猜謎方式，何如今之由道德經驗以撫躬自省，明白清楚而絕無遁形乎！吾人深覺道德經驗中之善，即處於克服所經驗之惡，則在神之永恆生命

中，善之實現也，其與惡之有機的關係，亦必與在吾人經驗中者相同。所謂善者，決非僅僅潔白天真，乃必由實現而成之明覺。吾人可對惡人言曰：神之所以爲善，由於思念及汝，厭惡汝之惡衝動，而蔑服之於一較高思惟之中，而汝正爲此思惟之一部。蓋以汝意實惡，故汝必在神內，正猶在善人內之需有惡以助成其善也。汝之被知，全由於被指責與被克服。此爲汝之福音，而此種惡之福音，實爲永存萬古。是以福音與惡，兩者皆同等爲真。世界實爲全善，汝亦可爲實惡，苟汝如此自外，如此自願，汝實爲之，謂之何哉。

惟吾人並不謂惡必須爲善之排擠而存在，以顯成對立之局。此種觀點，吾人已早予以嚴正之駁斥矣。吾人祇謂在善意中，惡意爲一被克服的因素，以此之故，對善殊有必要。神之生命，原爲絕對統一，吾人惟以抱此觀念，始有上論之引伸。此爲唯一較爲滿意之神辯論，任何形式之二元的有神論，俱不足以語此也。神如被認爲與其創造物相離而自在，被認爲一種力，而造出庶物，置諸一方，則成爲舊日之辯神論，其無希望與絕無價值之藏身窩，徒使吾人掩面而走耳。要之，吾人對於惡之問題得作如上之解決，可謂最直截而亦最出人意料者也。

試取此解答以與其他較。某一思想（已略見前）曰：惡爲人生偏見之一錯覺，一石像之片段雖不入形，終無傷乎世界全局之真美也。吾人對此種觀念之答復，已具見上文，即謂：惡爲世間如此切實之一因素，恐不如美感中石像之一角，可與全像之美，並存而無害，因之部分的惡，不能援此以認爲全般的善。石像之片段無非石頭之一斷塊，無性格而無休戚之關心。惡在

世間，則爲顯切著明的呼籲以與善相對。且在道德經驗中，吾人更發見惡之部分與善之全局，其相互之關係，適與石像懸殊。余善行之所以爲善，惟因惡在其中成爲被克服之一因素。倘無惡之真實在中，善行至多祇可謂無瑕之璞，而不得稱爲真善也。善行之善，端賴其有構成。於是種構造中包含有惡意在，即因如此包含，全行爲乃得爲善。是以吾人宣稱神之生命以一意識的永恆瞬刻之有機全體，包含一切生命，因亦包含一切善與惡也。然吾人稱神爲全善者，非謂神乃爛漫天真，不知有惡，不含有絲毫之惡，乃謂彼實包含惡意，於其善意之構廓中，猶之善人於一不可分割之時際中包含惡意於其善意內也。而神之爲善，正惟以此。

試再取另一說以與吾人之解答較。有謂惡之存在於世無非所以爲成善之資。吾人反對此論，以其首先置善與惡爲完全分立之二事，分居於二種各別之行爲與時際，而後視善之修致必有待乎成惡之在前，惡似離善而先獨立存在，善乃利賴之而結成焉。是種說明，只能用於一有限動力之行爲，雖亦成於藉某種惡以爲媒介，但究不具何種善德也。神爲無限，安得以此說明加之。彼非一種有限之力可比，亦未造出何物或取得何物自其身外，不能謂其用某種手段以達某種目的也。吾人之說明，則與此大異。吾人謂善惡之關係乃有機部分與有機全體之關係。善之生機惟燃於其發見及克服惡意之俄頃，因之一切生命無不爲善，於其中，惡意以一被克服者而存在，亦遂浸沒而消融於此善意中耳。吾人斷訴之於道德經驗而爲闡明其義蘊：當吾人實踐行善之時，惡意恆以一真正事實而內在於吾中，但並不是致吾人於全惡，無非以可被克服之

一成素而存在，因此之故，於吾人成善，實爲必需者也。吾人更願進而言曰：爭有同然，在神之內，凡犯過失有衆之惡意，亦必以一真正事實而存在於神聖生命之中，故決不爲錯覺，但正以此之故，彼爲一必要之成分，而寓乎普遍意志之全部善德之中。此實現乎神內之普遍意志與一切過犯有衆之意志作何關係，可於善人之意志與其惡衝動作何關係而大白也。

至於謂惡之必要由於與善之相形，此說已見上文，恕不更贅。

由是言之，惡如視爲與善分離之一真正事實，一完全獨立之單體，則必陷於一錯覺也無疑。吾人對此之抗議，早在第八章有所提示。此反對論亦可應用之於力之世界，因對此種世界，吾人不得不自外以視之也。然於神之生命，必須自內而觀，蓋在哲學上必須如此，因之不受是種批判之約束焉。且道德經驗已語吾人如何解釋部分的惡，此惡已爲吾人所明白了知，無非真爲部分的惡，即惟餘有惡意是已。曰：善行之有其存在與其生命，端在超越現所經驗之惡意。惡決非一外在之惡，與善意相際離，而必被驗知於一不可分割之時間中，悉爲所超越也。是種善之結合與融成，實惟道德經驗中始可尋見。純真之善德必於是種內心爭戰中得之。使惡衝動不存在，則惟天真之樸，或純白之本能，一無道德的色彩也。善德爲交爭元素之有機結晶。無限與統一的思惟中，此結晶之善，永代馨香。神之生命卽爲是種無限之休止於無窮爭戰而絕不遠離於其外者，即古代赫拉利圖所創見而善示之實體是也。（註七）

第四節 再論設定界與外在界

惡之存在問題，既如吾人力所能及而爲之設明，今必須返而再作外在界之研究矣。前者吾人以此爲在此世界，不見有何宗教慰安，蓋由於當時所取探討態度使然。依當時所探討，此會爲疑難之世界，但今日可證其已非失望，且或可把握一具體而有用的真理於其中也。此轉機之經過，宜作一簡明之鳥瞰。吾人之「無限」，一度爲吾人所省知，知其並非爲一抽象名詞，而爲直截顯明之知識對象，則此有形世界實屬乎彼者也。既知夫此，則吾人欣然鼓勇歸來，在吾視爲僵枯外體之事實中以求見彼之真理。吾人信仰事物之無限合理性，原無用絲毫廢棄科學對於普通經驗世界所作之縝密研究。兩者固非絕不相容，亦非可以互代，此點必須預爲聲明，某種舊派之唯心論，曾對經驗加以白眼。吾人之唯心論，則大不然。吾人以爲君如真欲實現理想，君必應知方法，君必應同時研究實用倫理；且人類如望實現理想之方法，尤非自科學，自事實之枯燥，艱澀，瑣屑的搜集與比較，自小心翼翼之概括作用，自不斷之實驗，觀察，與計算不爲功。加之，君唯有自確實科學，方能妥獲觀念統一之實例，繁複細微之掙駁，洞悟之完全無漏，是種種者，吾人宜必歸之於統攝一切之理想思惟。而今皆展列於吾前，作爲吾可能抱之理想。吾人曾設定一切事實與夫事實一切關係必以洞悟之一瞬間顯現於全知思惟之五內，且吾人已表明，此不徒爲一設定而已，抑實成爲一必然性與絕對性的哲學原理。惟吾人必須往求確實科學

以徵驗此理在各別具體事件中之何由得以實現。幾何學上一曲線之相等式，乃表示此種曲線之一切常德於一思惟中；一種物理作用之定律乃包涵此種作用在任何設定狀況之下，皆可如此發生；一種變數之函數或為一甚長系列之數量，其中每一數量得自某一係數與第一項相乘之函數，故一個函數實為無數各別函數之聯合表現。是則無限思惟獨不可博貫真理界中一切事實與一切事實關係於最高超絕之統一也乎？故吾人在科學上之最高成就即所以隱約反映無限思惟之完全。因之，吾人必須往徵科學，未必為求發明，乃為求得吾人理想之知的示範。吾人必須待科學如一絕對的主婦在彼之園有領域上賦有全權。至於世界之就整個而觀之世界，永恆之所以為永恆，過去之無限負絕，萬能之內在本真，科學似欲有以語人，而終不能有所昭示。科學亦不能創見，更不能證明彼自己之設題，如吾人前此所為村予之定義。然在其設題之應用於事實，在特殊定律之發明，科學可曰萬能而無愧。懷疑彼之職能於是種領域內是為最高裁判，不為冒大不韙之侮贖於法庭。科學亦可等於無限思惟在自然界之事實中，儘吾人所能領會之限度，吾人亦不能對一切有限事實有任何先驗的領會，除非彼等能就理性之解釋也。吾人省知「無限」一必觀念夫彼等，如是而已。真不知其有他。彼等究為如何？經驗當有以告。

吾人思想上必有之若干限制，既為如此，今後必須益加審慎以從事於科學設題之探討，此在未達宗教之悟之堂奧以前為吾人在探究本體上之唯一快事也。

當吾人之設定此世界必可最佳滿足吾人根本的理智的需求也，吾人蓋已設定何者為科學

所必需，何者爲科學所不能圓滿解釋，然此理論的設題，吾人已獲見任何基礎否耶？有之，吾人實得其一。科學上之設題，等於如此：科學之真正聯鎖苟其可知，必須有理性的貫釋。但吾人實已發見一切事實不特必有理性的貫釋，且悉被理解於一「神心」(Divine Mind)之中。是以科學設題不過表達其部分，且僅僅作爲假定而止，而今則吾人了知其全體，且得作爲證明之定論焉。神聖思惟之統一，涵有下列諸義，卽一切事實，苟爲吾人所充分察知，必表現爲合理的交互關聯，得歸元於統一，全部實體若一真如。正猶一切無級級數之常德包含在一數之性質之一概念中，得展成一完全之一數論，同樣在神心結構之宇宙之一概念中，一切可能經驗之一切事實亦皆得以貫釋而歸元於完全之統一焉。故其中必有一普遍公式者存。吾人不知此公式爲何者，特正由於不知，乃不得不就經驗範圍內隨處尋求，冀獲統一之線索與事實之合理關聯。吾人亦不敢獨所推測之關聯確爲世事萬彙之真正合理的鎖鑰。吾人所發見之定律，無非嘗試一爲模倣神聖思惟。此種嘗試或在某一具體事例上全告失敗，吾人之歸納或皆陷於乖謬。然而吾人所用歸納程序之根基則坐於下列之一思想：夫真世界既爲一完全合理而統一的實體，則最大多數事實得歸元於比較最合理的統一之假說，必較其他假說之較小範圍與較少合理意義者，爲更適於代表事物真相也。吾人向所出發之自然二元論全屬錯誤，世界不載於吾人強爲區別主觀客觀之列車，而爲一在最深真理中之統一局面，一純獨之思惟，因之吾人不得不逐時逐刻視爲外在的百凡事實，必須考慮其爲有一確定的而非一武斷的基礎，以樹立吾人對此之

觀點。此有形世界遂復成一整雜的實體，吾人經驗之而試求貫釋之，正因吾人知此世界本身原可一舉而被貫釋故也。

就實際而言，吾人處理具體事實之世界自宜取現實主義的立場。爲人道起見，下列諸端，本爲吾人之義務，研究及確信此外在世界，信仰一般常識之偉大設題，與夫利用世上之一切事物。特是此種信仰之基礎常識不能言之，吾人則見之於「絕對」之中也。

第五節 道德進化(善)之概念

然則吾人果已發見某種事物，具有無限性的價值，爲吾人夙所追求者乎？或則吾人能言在如是一世界中或於幻滅乎？吾人之宗教願望，誠已達一真純的回響，但此回響非若吾人最初所期，亦不似多數宗派體系之所欲。姑不論個人的要求與希望，多數人士之造成體系以滿足普遍的宗教心願者，每求證明於整個世界之向善推進，而在此種進化之極峯，惡將完全消失，世界遂成純白無瑕，如昔伊甸樂園時代。惟吾人深覺此種進化觀念，不特全與無限生命之世界不符，亦實異常膚淺之見。吾人上所述張之道德進化，非指惡意之絕無，乃爲其有機的熱屬與在善意中之瓦解，彼固確實存在而非烏有也。夫然，世界如使含有道德的善亦必以此理由而含有道德的惡，於其有機統一之中。世界則因爲道德的善，不拘其有惡意者存，且正以具有惡意，善意乃爲凌越惡意之嚴厲的安寧。故有期待整個世界之將來「得救」(salvation)，爾時可藉由一切

暢行無阻之程序者，吾人對之不能予以同情。倫理的惡之唯一崩頹，祇行之於善意超越惡意之俄頃。苟使倫理的惡真已絕對消除，如古傳宗派所常期待，而世界真已澈底自由，一若惡意障礙之全滅，則世界亦將無倫理的善道存，祇漫漫空閒生活之宴安已耳。惡之在世，固非取以與善相對相形，乃所以一並組成善形之有機統一。關於理解其存在之全部糾紛，起於人常劃之出善，與善分家，實則吾人自覺行善之際，必發見之於此有機統一中也。倫理的惡而被分出自善，如在上節所使孤立者，將必視為一外在的曖昧的事實，而無可說明，無有希望，以致恐怖不可名言。惟在吾人躬自行善之時，乃始實際得此問題之解決。惟在有德之人，方知惡之如何存在與緣何存在。蓋惟於彼，惡意真成爲彼之善德之一要素故耳。道德界中之爭戰，乃爲，亦必爲，永恆之局也。

對於惡在世界，吾人今茲之解釋，恐爲惟一之良方，足貽吾人以絕對的宗教慰安，且脫吾人於恐怖的道德痼疾，此疾常累及「無限」，而侵滅善惡之分野者也。道德經驗本身對於是種疾患之解除，恍如具一奇蹟，最簡單亦最薄朗，使非微諸己躬，幾莫或信之者矣。且此亦免使吾人更再祈求一種絕對的宴安，道德經驗中應無絕對和平之一幕也。蓋在其中，善惡之分野，至爲煥明，交爭之意義，至爲活躍，卽在此種戰鬪之俄頃，惡意真切而屹存，但卒爲善意克服，而被浸沒於全部善行之普遍善性之中。可知善意與惡意之分野，實爲最高度之可能，但亦惟透過此種分野於道德生活之統一，善乃屹然挺立而奏勝利之歎。故進化在此世界，就整個而言，

直若不適於用，善將永遠修得之於惡而透出之自惡也。至於天演歷程在宇宙之人類部分，將可展至如何界度，則經驗科學之分內事耳。

然而吾人所勉關於人生理想，視為「善之進化的實現」——此意謂何？答案甚顯，無所用其踟躕。蓋善意在吾心內為一暫時的事實，且未充分實現，未奏全功，此本由於吾人自身祇為有限個體也。因之善意必直趨夫完全之表現於時間中，於吾人中，更通過吾人而表現於吾人所克影響之一般人士之中。必作如是之志趣，求有以完成吾人，而後在吾人心中之善意始得真稱為善。故苟吾人得稱為善，就抽象言之，就吾人自身分處言之，吾人自身而得號稱為善，必在力求實現無限之神之生命，蓋於其中，吾人永永為一分子故也。吾人所視為進化者即此。此進化所取之形式，即暫居吾人之中以善意而推動。然就上帝而言，此固非真進化也。是以道德明覺之在吾人，必導吾人志向善之進化，正猶另一方面，理性成素之在吾人，必導吾人志向知識之進化。然同時須知此種道德進化與知識進化，猶不過一小部分之事實發生於一短刻之時間，其在無限生命中，洵為無關重要之成素。至於無限生命，本身就整個言，原無所謂進化，亦不能有所進化，祇是無限程級之善意形式與知識形式，列等而居乎其中耳。

由是論之，吾人二大深刻哲學問題之解決，實由意識界吾人以最具體方式之答案也。錯誤可能之必有待夫賅攝思惟，蓋微驗之於吾人本身之思惟意識，此則能經常包涵真與偽二素於一清楚真切思惟之統一也。倫理的惡之可能與必要，為求善惡分明，而此則微驗之於吾人本身之

總行意識，在其統一中，善惡不分之致命傷悉見消釋，吾人宗教心所要求在統一世界中善之崇高，亦得如願以償也。在德行意識中，善之與惡，一時劇戰而不相容，特終結合於善意之當前勝利。然則吾人之世界中，有鬭爭，有戰勝，有絕對安寧之立乎真實戰爭之中，超乎真實戰爭之上，是俱爲崇榮莊嚴之事實也。此一世界，信爲宗教所需之完全世界。是乃真正神之生命之一世界。

第六節 本學說之實際涵果

吾人之徹悟，非僅訴諸一方的宗教需求，實則對於無論何人皆以其真面目臨格之於五內也。此其所要求者，在使人各考慮自身生命之真價值，苟其生活於無限制宰之前。噫，人乎，汝日常生活果何如乎！汝爲世衆之毀譽而生活，譽則悅之，毀則畏之。不親切之片語相加，立與分手。社會予以小譽，友朋錫以諛辭，一若足值靈魂之半。而汝全不知有「一人」在此，較諸鄰友衆羣，遙爲偉大，抑彼並非遠超乎汝，僉居九天，乃實暢行於汝每一思惟之內，且此暢行一切之「思惟」，可判斷汝而爲汝鄰友所決未能者。彼等對汝之萬千錯誤，不能比諸無限真理之一秋毫。在汝心窩之一切隱處，無不充盈「無限」之靈臨，正如在晨熹中之兩點，無不充盈透射之光。吾輩中無一人堪比於神之鄰近，無一人可除神而相知，但神則一視同仁而了知吾輩。明乎此理，實即等於正解汝之所以爲汝。一切真理即是真理，以其爲一意識「思惟」所

了知：故汝不論爲何，不論真理是否有意識或無意識之內在於汝，概爲彼鑒照一切之普遍意識所了知。此理對哲學家似極尋常，但使汝果酷愛公義，則此理於汝，亦豈非一尋常事耶？汝生論一切皆入乎神，而皆所以爲神，此不亦一真切可覺知之事耶？更無他人足以知汝。倘無神靈，汝將孑然獨處於僵枯世界之中。此外人衆乎，彼等孰能知汝？彼等可以愛汝，可以冒汝，或惡汝，但無一能以汝之爲何而愛汝冒汝惡汝也。彼等所把捉於汝者，一偶然事而已。使彼等能較知汝，彼等決將另眼相待矣。彼等果愛汝耶？則彼真不甚知汝也，彼等不見汝之卑微，汝之鄙劣，汝之有私，汝之嫉妬與毒心。彼等如誠見之，彼等必將惡汝。然彼等果惡汝耶？則汝必向彼等鳴不平也。而彼等確不得爲公正。汝出無意之片言，不經心之一眼或一手勢，偶然之舉動，微細之過失，彼等皆牢記於心而遂深惡及汝。使彼等略知汝之有善也，彼等或轉而愛汝之不遑矣。

卽在是種種矛盾之中，汝與彼等相處，而汝猶必汲汲營營，一若憑汝勤勞而善之勝利可卽近汝也。顧在一切辛勤工作之中，孰爲汝之真友耶？誰之獎譽足以鼓掖汝耶？其爲汝之鄰友耶？否否，毋寧君應嚴格疑汝鄰友對汝之意見，視此事爲君應負之義務也。彼實不啻一腐敗之法官，至佳亦不過一蒙昧無知之法官而已。彼全不諗汝心，彼不過人衆中一旁觀者，而且屢屢意氣一東已耳。如彼果亦虛心自白，願求服勞於公義，則汝宜有義務以信仰彼之良善意向，苟汝能真知其意向也。然亦無論如何，必須置疑於彼關乎汝之知識與汝關乎彼之知識也。倘彼讚

美汝謂汝抱公義，不可津津樂聽之，將給汝也。當汝衷心實未公義之時，多數彼將譽汝。倘彼毀汝謂惡，則以之自警；蓋彼今次有誤，下次必即再來。特不必多所介懷，彼實未嘗知汝也。彼之談論汝也，無異乎彼之或談論日球之他側，除非彼真就一般性以評議汝之為人，不斤斤於汝之某特殊行爲也。要之，在是類諸事上，不必信賴於彼。領解彼之需要，儘汝所能，務求有以助彼，如其爲善，善用彼之一切，以資善事之推廣與桃延，但勿信彼之判斷汝也。然則足爲評汝真僞之真裁判者爲誰？汝唯一完全之良友爲誰耶？

神聖思惟是已。是乃真正對汝之意見，爲汝所宜仰承。是惟顯示於汝，在汝自覺何爲公義及何爲真理之時。舍此而外，更無一嚮導者可較之助汝促進固有明覺爲尤勝也。如是，則汝之宗教慰安固不在道德律之自由巔墜然下墜，如廣大都市叫罵之人所街談巷議者，乃實繫乎汝之在求爲善之時，汝無限普照之「一人」，察知汝而贊許汝也。如汝爲此之故而愛公義，則此意志即來相慰於汝。如汝反此而求糖果，則勿於此「無限」之家。可往混於世衆，作一成功之僞君子與江湖人，則汝必將有呵欠，有奇遇，亦有糖果，多多益善矣。

「無限」之招束今已來至吾人之處，是即彼之所以爲彼，彼之所以知吾人也。真公義之深刻制裁，莫過於人之知爲「永恆」服役。但吾人今茲一切所言，是否不過聊盡人事如首章所揭示者耶？吾人是否僅僅貢獻雪花以療宗教之飢渴耶？本學說是否太冷，太抽象，太渺茫耶？本學說之證據確爲冷而抽象，亦甚遼遙。然須知此固哲學也。此非吾人學說之宗教成素，乃不過

宗教成素之先驅，準備由此以窺真實耳。但如學說本身一度修致，將必與天然之宗教情緒背道而馳乎？人果欲得何物於此世界可作宗教的支持乎？豈彼欲得一種通俗之推崇，如盲目羣衆所常供給，一種媚悅，如設計師於商品之招徠，一種同情，如由親朋之偏愛所施出者乎？使彼而誠所求惟此，彼亦得稱爲不自私之宗教者乎？抑彼即欲得此完全脫離宗教之諸物，而信能盡得之乎？彼欲求取酬報而能不適得其反乎？然彼對於道德律之獻身應使彼切望「勿自單獨」。彼實需求贊賞之真值贊賞者，贊賞之來自真知己者。若然，則吾人之學說將告以彼可取得所需。彼可自無限博得最深刻最充滿最豐富亦即最真之讚賞，確足表傳其良好行爲之完全價值，而復傳諸永遠，萬古流芳。覺知此種真理等於享受某種食品，但遜優於雪塊，而其潔白清純，則冰雪似之。愛此真理者，即是愛神。

在前卷中，吾人言及人生之無量體積輒予深刻印象於首先獲得道德澈悟之人。對於無數人士，似覺此種首先獻身於人生事業，大足以充一宗教而有餘。但亦有人越此而上，更進一籌，以爲人類生命，究多塵俗，實卑卑無足道。理想非在是也。『然則尚有一較高生命在乎？吾人將可爲之獻身。吾人誠將爲人類效勞，但安能向之崇拜乎？』不少熱忱之士懷此思想，在爲善服役中，不求個人之酬報，惟欲探究某種偉大之「真體」誠值爲之效勞也。對此，吾人之宗教懺悟乃爲指明所謂較高之實在矣。君其欲爲人類獻身乎？斯處有一「生命」，較之人類偉大何啻無限倍數，其亦知之否乎？惟此是否可助吾人省知，如能真爲人類服役，亦正等於爲此「無

限」效勞？蓋若由無限之慧光以視，則向之失望於人生之卑微與荏弱者，將悉消其黯晦而全化為光茫之永照矣。

則請由此崇高真理欣然以就吾人之事工焉可。惟吾人慎勿徒為沉思此理，而久耗時間。吾人之生命應生活於勤勞，不應浸洩於遐想，甚至於一無限思惟之中。此在吾輩有限者心內，瞬亦將成卑屑無聊，除非大部通過實踐行為，以真體驗而領悟之耳。是則吾人盡為實際工作之是務乎？世固無人不要事業與志願如其所實然者也。

惟當吾人暫與沉思作別之時，尚願作最後一言關乎吾人此種見解之實際涵果。倘讀者已隨吾人論證以俱來，則請借吾人同取此理以實際應用之於人生事業。前已論之，從事於道德徹悟之推廣，乃為人在社會之當前主要本務。其餘皆無非此要務之準備，或一更高階段之先驅。吾人一旦達其水準，則將更有其他工作，以副徹悟遠見之導引也。而今日之主要本務，即所謂道德徹悟之推廣，莫過於竭誠於各人本身職業，及矢忠於人倫關係，為社會所由建立乎此者。抑此當前之事業要求無數私顯的感情經驗為之犧牲，以就「至尊」之服役。特吾人於此中之一切安慰，將為至尊超越吾人，赫赫在上，一切犧牲，淡然忘之矣。讀者倘為一切接受之乎，將與吾人同得保障，不論舊日信條若何陷於危機，莫可救藥，而真純之宗教信仰固確實永久，屹然不移也。

倘吾人必須再駐足於可為支持宗教之研究工作，倘吾人厭倦於各學派之弄巧與無聊，則可

姑再置身於永恆真理之體會，於此少待可也 (Hic brove plangitur)。然在神之生命中，則決不然。吾人之問題固甚艱結，但在彼中，迎刃悉解。吾人之生命，固覺可憫而無足重輕，但在彼中，則無限豐盈而充滿價值。吾人之努力常或歸於空虛，但在彼中，則雖虛幻而亦長存。有限之缺陷不全，誠無非「無限全體」之一片屑，無限全體則無所謂有不完全。悟此道者豈非一宗教乎？於是吾人復自體會此理再轉至於實踐，以更鮮新之勇氣，觀夫圍繞四周之人生巨海洶洶。此在其本身誠非得稱聖善，然在其上，神風寥寥，無遠弗届，一望靡涯。吾人盡投身於此巨海，勿畏風波，循循力作，以冀求得瓊寶瓊珍，縱作滄色，然固「永恆」之基本也。

(註一)原文 Religious insight，此處特譯 Insight 為「明覺」，蓋稍與佛教中術語「正等覺」「圓覺」等相接近。上卷 Moral insight 會譯為「道德的澈悟」。本來「澈悟」「明覺」兩詞，涵義初無大別，以後文中，兩詞仍互相通用，惟順句中語調而各就其所適而已。大抵在名詞處多用明覺，在動詞處多用澈悟，而原文則固不分也。

(註二)本書 Initiation of Christ 為十五世紀時之出版物，作 "Initiatio Christi"，為泰西最影響人心之一書，其譯本之廣，極次於聖經。作者為誰，迄未考定，大致認為當時一法人 Thomas a Kempis (1379-1471) 所撰。

(註三)斯賓那莎見上卷，其倫理學 (Ethics) 拉丁原稿成於一六六五年，至其死後始出版，名為倫理，實即其形而上學也。

(註四)譯者按：此皆當時猶太人所欲尋問於耶穌而望其確答者，具見新約四福音書。

(註五)譯者按：此意蓋指無限思惟一觀念直接由最簡易最明白清楚之前提演繹而出，結論直連於前提，亦內蘊於前提也。

(註六)借用舊約聖經創世記故事。

(註七) 赫拉頤利圖 (Heraclitus) 倡言「爭爲萬物之父」，以宇宙本體卽此種永無休止之爭。

(註八) 原文爲 Moral Progress，今譯道德進化。至於西文另有 Moral Evolution，應譯道德演化較妥。Evolution 本意是在「演」，未必「前進」，茲改以進化一名詞專用於 Progress，幸讀者注意。

後論

若干讀者對於專以哲學問題爲業之人，作者亦爲其中之一，或將表示煩厭而踴躍，則宜更置數言爲之安定其疑慮焉。彼或將問：『如上述之世界觀其爲有神論乎？抑汎神論乎？君之意在爲舊日有神主義的學說之主要部分作辯護乎？抑改革之而從某類新信仰乎？』此問殊覺天真，但究無甚結果也。若干通常人士當其一讀此書，或其他不少近代著論，必將感有一種困難，上列問題卽此困難之表示耳。誠有不少作家，致力於有神論之辯護，且確以其真誠論證「普遍思惟」之必然性。通常人士每置疑於是類圖以別物替代我們「天父上帝」，而亦稱以同名，亦通用爲同物者，實亦不爲無理。吾人則將明白答以決不爲是。在上列諸節中，吾人誠亦屢屢用神之一詞，然讀者自無義務爲設想吾人之觀念，必與其觀念相符。吾人固已詳盡說明吾人所指之爲何矣。試再複述如次：余之思想不論何時，不論如何行用，常結合若干零星思想，納入於一個意識瞬間之統一，故知普遍思惟必結合一切人衆之思惟納入於思惟絕對統一體中，連同一切對象與膠於是等對象之一切思惟，凡今在，已在，將在，或能在於全宇宙內者。對此普遍思惟，吾人爲便利起見，不憚名之曰神。然此固非一般傳統神學中之神，而爲自柏拉圖以降唯心主義學統中之神也。吾人對此之證據，乃大殊乎護教學書中之武斷的無根的所謂意匠論

證及因果論證之流。是類論證，一自康德以還，悉遭批判哲學家所捨棄，而吾人亦已指出其弱點如前。曾有人比擬之如中古之武器驅入近代之戰場，吾人亦極表同意焉。康德于近代哲學以新工具，吾人負有義務，以盡力應用之諸問題爲全部思想所探討而求理解之者。吾人對於普通思惟存在之特殊證據，如上所論，可立基於真僞本質之分析入微，蓋此爲必然性的觀念故也。吾人並不視普通思惟爲一創造主，如通俗所承認之意義。凡一創造者必爲有限，其存在必自經驗而習知。普通思惟則爲無限，其存在之證明，乃獨立乎經驗之外。此外，吾人又曾竭力主張：經驗並不提供明證，謂有一創造方可爲無限而又可爲善者。吾人亦已聲明一切動力如何存在於無限思惟之中成一必然的事實，一切事物如何不能離去是種思惟，否則將皆不得其所。是爲吾人論議之概觀。在哲學上，此決非一新說。但吾人曾費不少勞力經冗久之懷疑，而後得之於己。吾人以獨立的態度，自具的理由，爲之解釋。由是而斷言此中具一目的物也，緊有無限宗教價值之根。

至於人或稱之爲有神論，或稱之爲汎神論，吾人在所不顧。惟此與通常兩論之傳統形式迥不相侔。兩論輒皆以爲神屬乎一種偉大之「力」(一)在彼一方，時或推輪人世，或自最初即發動之於先，否則即(二)等同之於彼所創造之果。就第一種見解，不過哲學之中途而畫，就第二種見解，則易流於純屬詩情。是二道也，吾人皆非所取。吾人認爲因果不過在哲學上一極支屬的觀念而已。此祇表示事物合理統一之一方式，且爲一不完全的方式。力之世界更未得以

全宇宙目之。思惟宜必較力更真，思惟可以貫解一切諸力，且更納之於其無限統一之中。神如視爲力也，將若無物，或爲有限。神如視爲思惟，則能一切歸於一切，使此而爲哲學，則傳統的有神論可以對此問題任所欲爲矣。

約言之，本學說卽不外乎此一學說：太初有道，德與神同在，道卽是神。（註一）聖奧古斯丁謂：柏拉圖已逝矣。實則吾人亦且逝矣。聖奧古斯丁續謂：過此而上，真理已不顯諸人類智慧，而惟顯諸人類信仰。過此而上，倘以智性的成果如吾人上所演繹擷取者，則吾人應坦白自承爲不可知論者也。倘有人焉能耐心考驗事實，察知關於力之問題較之科學所發見者爲尤多，則請其欣然樂此知識於不疲。吾人自愧不具是類知識。吾人固信物力不滅，信天演公例之如自然事實所表現在於日今及在於某限度之過去時間中者，吾人亦信能力消散。吾人皆信其爲科學上可能的見解，而所以爲此，則託諸物質科學諸子之權威，彼等考驗事實相與一致，而大致能措諸通行。吾人又信科學上其他類似之結論爲吾人所及知。關於力在世界之問題，舍此而外，更莫以明。吾人無知乎個人靈魂之不滅，無知乎人種無限將來之進化，不知常人每自外表所稱爲善者，必見勝利於此小天地之中。凡此種種，皆不可明，吾人惟知最高真理已自無限思惟中之一切永恆早臻於極，而在此思惟，爲此思惟，征服全世界之勝戰，亦告厥成功。凡有發生於吾輩藐躬者祇知全體乃屬完全，而此悟知實予吾人以和平與安慰。吾人深知道德之大制裁，奕然生動，而在彼之法眼，吾人所行之一切善決不徒勞。

本書諸章之旨趣，決非在徒爲否定一切，甚至於傳統神學亦無意乎反之。吾人雅不欲對任何方面擴大戰爭。有思之士，稟受傳統神學之某形式者，而或發見真理與助力於吾人學說之中，幸孰甚焉。究其實，在宗教情趣上，與其需要或此或彼之見解評述某某特殊之信條，毋寧需一信仰之根基，即公義之必真戰勝於世界。此本無證據之可言，在九章中已略提及。然而即無證據，吾人宜可委諸設題。且如不能獲得證據，亦有其更善處也。

如是，吾人又暗示自身另一問題以待解決矣。在九章所列之設題，今日成爲何若？是否已完全淹沒不彰？否否，不然。彼等仍必保持其原狀，永爲理性形式之人類活動，雖其理性程度尙不得爲完全，但對吾人在工作上具有經常之價值。科學設題不宜乎予以廢止，毋寧應由燭照萬物根本理性之洞悟爲之加強其工作。科學設題今可確保對於每一科學問題必有一合理的解決，而最簡明扼要之解決，因其爲最合理，且苟確實對一切事實俱爲充分適當，則卽爲最大可能性者也。此有限的外在世界刻刻屬乎人類活動之造果，取自感覺所得之材料，假手於設題，而調製以成，此在過去及今後對於吾輩有限衆生皆必永爲如是。而此種人類活動又必永爲道德判斷之適宜對象，過去如此，今後亦然。吾人祇覺此活動中之具最高形式者，似與真理最相符合。凡在科學設題上永爲眞者，在宗教設題上亦永爲眞。彼等皆不致於被取消或被替代。蓋彼等仍足供吾人大用者，在其主張吾人對於無限之觀念，非爲一冷酷荒蕪之抽象，而應訴諸實際經驗以徵知何者眞爲至高與至善。於是吾人將曰：『余所得自善與美之經驗』之最高觀念爲余

窮力所能想像之最崇高的生活，窮力所能思考之最完滿的福祉，凡此一切又皆不過某一真理之暗示，即具無限實現於神性中者，而此神性，實皆了知一切真理而無遺者也。凡在是類事物上所約示之任何完全，均必為神性所充分覺知與充分經驗。』是知宗教設題可以隨處與吾人俱，使吾人一切經驗成爲日新又日新之教訓得以習知神之心意何在也。

於是吾人乃以洞悟之光保留設題之供役。然吾人慎毋藉是種設題以爲證明某類超自然靈力之信仰條文，或超自然事蹟等等（註二）之用。吾人除無限本身而外，不知所謂奇蹟，因之對於通俗推心論之多數形式，吾人亦毫不感興趣。爲證明此世界乃一精神生命之家，無數善良人士每關心於證明吾人四周所見之某類現象本身，直接彰示事物之屬乎精神性質。對於是種人士，以「神靈」而不經常造出洋溢聲名之助以披露於新聞報章之上者，殆屬必無之事。彼等以爲宗教的唯心論，其生命與熱情，必託諸此偉大神靈之行動，鮮明活現於世事萬象之中。彼等即使放棄傳襲迷信，仍必津津樂道「生力」之神奇，各種異象之迸生，奧秘魔力或以太精蘊之理論，而陶醉以之。彼等深覺萬事靈之一最佳明證，即爲生物學者不能告人以生命究在何種情狀之下，得由死物質而造成。諸凡神經作用之奇妙，心靈對身體之影響力，尤甚者則爲吾人情緒經驗中某種奇感之突生，例如神祕家之遠見等，要皆爲世界神聖而充滿精神生命之確證也。吾人則對於是種唯心論之方法，殊不敢表示同情。吾人敬佩其善意，但不願認其爲具有理性意義。吾人以爲不論此世界能否使毛髮植立於尖端，或生物學家能否試驗成功於造出有生之物，

嘗於吾人信仰事物根本之具有精神性者絕對無關，謂吾人自能造火，不足以證世界之大滅其靈性，則假使吾人又能製造原生質，更能製造巨鯨甚或沙士比亞於實驗室中，亦不能致萬物之本質稍減少其精神性也。吾人縱能爲此，唯物論仍無當於一哲學的學說，其妄誕將永不更易耳。純正之唯心論，如上所述者，對於現象界中或此或彼之特殊事迹不拘是否表現何等神奇，一概付諸不問，蓋彼綜括了知世界全體屬乎靈聖爲一永恆不易之奇觀也。彼除推理之昭明而外，不更向實驗室中尋求枝枝節節之複證，亦不爲其自身之故，貿然下令科學工作人員謂彼等應有何種發見。彼不強「自然」須藏有某類魔法機關，某種以太素蘊，或其他神祕怪異之形形色色，以保證宇宙中植有一大「理想」，使宮牆外窺望者心悅誠服焉。是類乞丐施捨式的唯心論，乃顯腦不清醒者之所爲，吾人認爲不值一駁。吾人之觀點則曰：「正視事實如其所在，研討事實如經驗所給予，了解事實如其通常本相之實然。但更澈知有理想神聖生命寓乎其中，而周行乎其無涯際之全領域也。」

在柏拉圖書『巴門尼德士』(Parmenides)篇中，彼青年之蘇格拉底自承有時不敢逕言萬物實各具一理想，甚至人心亦且是否有此。彼恐人之施以譏笑而爲搔首踟躕。彼嘗見告以泥塊亦爲合理。雖然，吾人終不常畏懼任何人之見笑也。吾人宜在隨處與神性觀面。故實毋需以感慮之衷腸起而四囑，至見及某事某物奇異莫名，而始驚嘆謂，神乃在「是」已也。

最後作者且與此一躊躇心曲之學友告別，不能不於其若是耐候，無動於中，而願再爲提

出一小小思念焉；是即關乎最後數頁所論本學說之證據問題。吾學友或將謂曰：「凡此所論，或悉屬於偽誤。此一「真理」之美像同時又爲「善性」，或無非又一錯覺矣乎。」吾親愛之友乎，試使吾人無言令君信服，任之可也。吾人後部之一切論證，或有皆歸錯覺之可能。惟須記取，如此而爲錯誤，則若吾人前所示及，此必惟因「無限」知其爲誤而始見真誤也。離去是種知識，吾人思想將無錯誤可言。因之，至少「無限」當知吾人有所歸歟於此。如彼屏棄吾人之理想，必見有某點上爲不完全，亦非謂其在「無限」本身，乃祇在吾人「理想」方面耳，則至惡亦不過吾人如一童子來至大王之殿，逢其婚姻吉日，爲捧獻玫瑰之花，以綴飾其盛筵云爾。此徇漫天真之童子，忍候以冀一觀王之是否將出前殿而面賞此歡獻之花，但最後卒不耐於竟日之鶴筵，且厭於門外叫咤之聲，雜以羣衆之喧擾。及其暮也，遂倦眠於昏暗高牆之下，不及見盛儀，亦若全忘其事，而萎殘之玫瑰，亦續續逝去其枝瓣，爲風所吹，而捲入於泥塗之內，任所踐踏，以至毀滅無蹤。推究此事之發生，祇由於宮闕之中，蓋更具無限美麗之珍寶，較之童子何知所捧納者，奚啻百千倍焉。然王實知夫此，且亦知尙有其他千萬忠良臣民供獻其無數禮物焉。毋寧應謂是一切者悉來自王一己之永恆，曷有其外也耶？

（註一）按此三語即見新約聖經約翰傳一章一節，蓋爲基督教初受希臘哲學影響之說法也。其中「道」之一字，希臘原文爲 *Logos*，此字合「義理」與「言詞」兩義，在希臘來文之聖經則作「神言」(Yahweh)，中文本除譯太初有道外，亦有譯太初有言者，英文則作 *In the beginning was the Word*，實則漢字之「道」，固亦含石

「言說」之意義也。

(註三)譯者按：例如教主自脇下產生，或童貞受孕，五魚二餅餉餉五千人衆等。

譯者跋

本書作者以德徧意志 (Universal Will) 結束上卷，以德徧思惟 (Universal Thought) 結束下卷，而以二者之綜合作爲理性的神明——此可謂一種新理神論 (Neo-Deism)，神蓋爲一全善全真之「無上正等覺」(借佛學中語)也。然理神論在西方，素爲正統派神學所不滿，一般宗教家自尤反對，「以其太冷，太抽象……」(引作者自己語)，而無可祭拜與尊崇，無由得靈感故。魯一士氏則自爲解脫曰：是固「宗教哲學」，而非「宗教」本身也。譯者亦可以更引申謂此固「學」也，而實非「教」也。學指問難，教指訓條。吾國今日無論在何方面，均切需此種態度，此爲「現代化」之唯一基點。教條，信經，「聖諭廣訓」一流權威，實皆不足爲訓，不能取信。在學問界之獨斷，卽猶在政治界之獨裁。對宗教事實之處理，正宜如對於社會科學，對於物質科學同。斯乃學術上之自由與平等。以此態度治學，以此態度接物待人，以此態度處世從政，則中國之民主化，思過半矣。魯氏此書對於宗教學說之是否妥善，乃爲另一事，特其對此問題之態度，洵可謂吾國今日最急需之他山之石也。

不佞受譯是書，始自民三十之冬，時值抗戰方酣，倉皇烽火；至民三十二夏，勉成上卷。中原戰事敗績，湘粵桂三省幾全部淪於敵手，譯者適被捲入於此漩渦，數瀕於危，流離荒

曲。譯事若斷若續於炮火，於匪警，於兒啼，於炊煙旁，於陋窟中，掙扎百艱以運思走筆，自問聊可對前方浴血衝鋒之諸將士而無汗顏也已。最後於民三十四歲暮，藏事於羊城，距抗戰結束四閱月，而全書鞣譯之經過，蓋已四易星霜矣，則可謂戰亂時治學術之工作效率，殆減損十倍於承平時也，甚矣戰爭之受害文化也。

下卷譯作之體裁文氣，較之上卷多具直譯傾向，不敢加以修潤琢飾之功；蓋以原書下卷盡爲說「理」之文，貴乎樸實清淡，有時不免枯燥，乃至艱澀難通，不似上卷之可以「情」勝也。又原文中某種特殊用詞，每可冠以大寫之首字，如：Infinite, Unknowable, Conciousness, 之類，吾國文字中無此等同表幟，譯者茲惟以「」括弧表出之。又如 One, 則除括弧外，特加譯爲「太一」，如 Mind, 加譯爲「大心」或「神心」，如 Reason, 加譯爲「元理」，甚或稍就漢譯爲「天理」；知不甚佳，不得已也。如 Conscious beings, 實相等於漢譯佛典中之「有情」二字，惜嫌佛味太重，只可偏於直譯，姑作「意識倫儕」，其他類推。斯皆良不獲已，讀者諒之。離亂中，手邊參考書幾絕無僅有，舛誤處必所不免，容異日有以校正之。明達君子，幸賜教焉。民國三十五年黃花節謝扶雅跋於陪都之北碚。

