

尚志學會叢書

心與物

商務印書館發行

尚志學會叢書

英國喬特著  
張嘉森譯

心

與

物

商務印書館發行

118497

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

上海商務印書館謹啓

## 版 權 所 有 翻 印 必 究

中華民國十七年三月初版  
 民國廿二年  
 二月印行 國難後第一版

(二二五)

尙志學會叢書 心與物一冊

Mind and Matter  
 每冊定價大洋柒角

外埠酌加運費匯費

本館過去售價一角

原 著 者 英 國 J o a d

譯 述 者 張 嘉 森

印 發 行 者 兼 刷 者 商 務 印 書 館  
 上海河南路

發 行 所 商 務 印 書 館  
 上海及各埠

# 序

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

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

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

近來討論心物者多矣，如伯洛德 (Broad)；如屈萊克 (Drake)；如濮拉特 (Pratt)；如孟泰葛 (Montague)；如斯菊郎 (Strong)；如麥克道葛 (McDougall) 等，雖各有創見，而皆未能使余滿意，蓋所謂「心」，所謂「物」，祇一名詞耳。名詞，符號而已；其指示者初非一定不變。大約名詞愈近於具體者，其所指示愈固定；而愈近於抽象者，其所指示則愈不定，如「名學」其所指示實

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

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

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

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

以上所言猶爲前奏（prelude），今請直揭主旨。蓋余主張以認識論爲本位試以解決心物問題；茲先就物而言，自相對論出，物之所餘已無幾矣；故物方面較易解決，至於心一方面，余以爲當分主觀之心（mind as subject）與客觀之心（mind as object），學者之大誤卽在以爲客觀之心完全卽爲主觀之心。吾人苟能於客觀之心詳加分析，明其性質，闡其關係，卽可知主觀之心，蓋以爲客觀之心卽主觀之心之副本也。余又名主觀之心爲認識論上之心，客觀之心爲心理

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

余旣以鏡喻認識主體之心，須知吾人之心固非平境也。非能攝原物之形而絲毫不改也。吾人所急應研究者卽爲鏡之攝物其影響被於物者究如何？特此種研究，不能純取資於鏡中鏡之研究。以在後者，研究之對象爲鏡中之鏡，而前者，則研究之對象卽爲此鏡。以鏡中之鏡爲對象而以鏡爲工具，其研究易也，以此鏡爲研究之對象，而仍以鏡自身爲工具，則所得之寡少蓋可想矣。故認識論爲最困難之學，爲最幼稚之學，迄今猶有人疑其可能性焉。

鏡之攝物其影響被於物形者何似？此問題以吾人能力之淺薄，實不能完全解決。所可言者，卽此確爲一最大問題，必集全人類竭其智能以研究之而始可。更有可言者卽吾人不能不感謝

首先發見此問題之康德。自有康德，吾人始知所見之物爲鏡中之物，所見之心爲鏡中之鏡。而鏡之攝物其影響於物形者，康德亦曾稍稍示吾人，曰先天綜合，曰先天理性，雖其所言不過發端，然而一條新路從此闢矣。近人（如羅素）雖有詆康德者，謂數理之可能性純基一二定理之演繹，不必求助於先天綜合；且近代幾何已超出歐克立德以上，足證康德之超越的感覺論之不當。凡此批評，以吾觀之，僅足修正康德說，並非顛覆其前提；且更足爲「識別爲外界之立法者」一言張目也。君勸於此，主張心雖有內生的良能，而外物又爲之限制，吾以爲與康德「思想無內容則空，直感覺無概念則盲」之說同也。故余以爲康德不過一發端，後之人苟能致力於此，所獲必有可觀。惜乎學者仍不能忘情於鏡中所有，致對於鏡之自身反淡漠矣。

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

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

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

拉雜言之，已達累頁，爲避冗長，卽此而止。

民國十五年三月二十九日張東蓀謹序

# 序

## 第一

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

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

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

有會通之關係。

二、本體之總原則，應通於宇宙間生非生之一切現象。

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

## 第二

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

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

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

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

自吾人前立之二標準，以評兩派之言，其至顯而易見者，則惟物之說不足以概心，惟心之說不足以概物。如惟物者之言，世界惟有物質，一切應以物理公例衡之，則機械論支配全宇宙，而生物與死物實無異同，有思之物與無思之物實無異同。科學家非不知此二者之分，牽強附會，創爲物理公例支配生物之說，於是有所謂生物界之機械主義。德之羅和 (Roux) 氏，嘗取蛙卵之第一次分割之二細胞，其一殺之，其一育之，此所育之細胞，生長爲常胎之半；於是羅氏論之曰，細胞二之一，可成半胎，可知分子半，則產生之物亦半；此則機械論之鐵證也。及杜里舒氏於一八九一年以羅氏之方法，驗之海胃之卵，取第一次分割之卵而試之（二分之一），又取第二次分割之卵而試之（四分之一），所養成者乃全胎而非半胎，惟形居常胎二之一或四之一；於是知生物之中，自有別種機能宰制其間，非物質之分合或多寡所得而解；此惟物主義施諸生物而不可通者一也。若夫人類種種心態，尤爲不易決之點，謂知情意三者，由物質所構成乎？必不可也；謂論理學三大公例，由於物質來乎？必不可也；謂倫理學之是非善惡之準，由於物質化合乎？必不可也；苟此三者，求之物質而不得其化分化合之道，則惟物主義於心態之解釋，可謂已破產矣。科學家知