

英國喬特著
張君勸譯

心 與 物

臺灣商務印書館發行

英國喬特 著
張君勸 譯

心
與
物

臺灣商務印書館發行

中華民國六十二年六月初版

心與物 一冊

定價新臺幣  元正

原著者 喬 特

譯者 張 君 勸

發行者 臺灣商務印書館股份有限公司

版權所有
翻印必究

印刷及
發行所

臺北市重慶南路一段三十七號
臺灣商務印書館股份有限公司

登記證：內版臺業字第〇一三號

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（Feyerbach）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，難應人類心理之要求。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

（若探康德之方法，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 (Lotze) 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，故尚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，實即屬於人類本身中也。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，精神之他一面，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（黑氏之絕對理性）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，日月，彗，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

其然，猶必欲求其因於物質，則倡爲磷質之說，腦經作用之說，飲食之說，然此數者，何以忽變爲思，則馬氏、伏氏、蒲氏、福氏之言，絕不能道其所以然之故也。現代之行爲主義之心理學，其不認有自覺性，與唯物主義同；然其所能解釋，但限於饑餓性慾之本屬於物質者，非真能解釋心理；此唯物主義施諸心態而不可通者二也。道德之善惡標準，學問之條理，政俗之爲君爲民，宗教之有神無神，皆人類之精神生活消息其間，卽有歸其因於經驗或社會環境者，此經驗必有能經歷之主體，此環境必先有造成環境之人在，非物質之化分化合所得而解釋；此唯物主義施諸道德、學問、政俗、宗教，而不可通者三也。所謂唯物一元主義，不適於有生之現象者如是。

反之，若物質界而欲以生命與心理解釋之，則其受蔽也同。尋常惟心論者，但說到物由心造而止，以爲如此，則惟心一元之說成矣。不知日月星辰之大，飛潛動植之衆，如康德之言，謂吾心爲立法者，猶可焉；必謂爲吾心所造成，雖至大膽之哲學家，不敢爲是言。惟黑智爾氏以概念爲等於絕對，理性等於上帝，乃對於聲光與太陽系之物理現象，而亦以「理性」解釋之，徒見笑科學家，而令人嘗爲冥想而已。聲也，光也，太陽也，非生物非有理性之體，惟有憑數學之原理，與科學家之

實驗從而解釋之；其所採公式，爲奈端式，爲愛斯坦式，則視其當時流行之學說而定。此以空間現象，可以一一實測，實測之結果變，則學理亦隨之而變，而後起之例，包含現象之種類，超於舊例之上，則後例必勝於前例，猶之奈端之說限於物質，而愛氏之說推及光電，則愛氏之說自必爲衆所信從。若否認實驗，妄欲以理性或機體之名加之，則等死物於生物，等無理性者於有理性者，與唯物主義者反其道以行之者正相類焉。所謂惟心一元論，不通於非生之現象者如是。

平日吾人之所認識者，以桌爲桌，以椅爲椅，以日爲日，以月爲月，鮮有疑其認識之誤也；乃至科學家以天文爲天文，地理爲地理，生物爲生物，心理爲心理，亦鮮有疑其認識之誤也。今也一至本體問題之範圍，於昔所認爲天文地理之屬於無心者，則名之曰心，昔所認爲生物心理之屬於有生有心者，則名之曰物，此則形上學家所以被人斥爲冥想空談也。然則奈何？曰由平日所認識者以推及於形上；換詞言之，天文地理還爲天文地理，生物心理還爲生物心理，科學中之分科研究所得之結果，在不變其原來之認識以外，當一一承認；由此而會通之，以窮其相關聯與綜合之意義，則此種形上學庶幾免於空談之弊，而與前述之認識與形上有互通關係之標準合矣。然兩

種一元主義，舉不足語此，則以唯物一元論拋棄生物學與心理學之立腳點，惟心一元論拋棄物理學之立腳點故也。

此兩種一元論，既不合於吾人所定之標準，而此外各派之哲學家，合於吾人之標準者，亦不多觀。何也？心與物二者，爲宇宙間之根本原素，兩相對立，決不易互通爲一。此一點也，自來哲學家咸不肯坦白承認者也。如近世之以心力解釋宇宙者，柏格森氏謂心能向上，物質下墜，此其說施之生物，如人類之生成，如草木之滋長，因生機衝動，乃留下所謂物質，固無不可通焉。若夫世界全部之天體，謂與生機有何關係，雖以我至信心力之偉大者，不敢爲是言，則物質之盡出於心力之說，不可通明矣。反之，謂世界之初只有物質，忽以進化之結果，而自覺性以生，於是演而爲動物爲人類；此其說於物質中何以忽生自覺性之故，亦無確實之說明，不過憑空假想曰進化之歷程如是；則心出於物之說，謂其有何根據，亦未見其可要之。此二者既非由甲生乙，亦非由乙生甲，則以我觀之，不若明認心物二者爲最終之元素。換詞言之，曰確立二元主義而已。本此立言，全部哲學可以豁然貫通，此則森之不敏，所欲以一得之愚與愛智之士商榷之者也。

第三

惟心一元，唯物一元之說，施之本體論，其不通既若是，若驗之哲學中之各科，如所謂認識論，心理學，論理學，倫理學等等，亦無在而非惟心唯物二者之衝突。換詞言之，甲以心能爲與生俱來，乙以心能爲外界所鑠；譬諸倫理學，甲以道德爲自主的，故有無上命令之說，乙以爲他主的，故有慣養成或苦樂計較之說（英之功利派及現代之杜威）；譬諸論理學，甲以推理力爲天賦，故有先天或演繹

說，乙以推理力爲感覺所積成，故有後天或歸納之說；譬諸心理學，甲以自覺性爲巍然獨存，故有柏格森純記憶之說，乙以爲人之思想賴生理而後現，故有心物並行論，或行爲主義之心理學；譬諸歷史哲學，甲以爲歷史變化起於人類自動，故有惟心史觀之說，乙以爲歷史變化，起於氣候或其他物質條件，故有唯物史觀之說；更推而上之，則認識論中，甲以爲理性能窮盡事物，故有理性主義，乙以爲理性不能窮盡事物，必有賴於與外界之接觸，故有經驗主義。最後則有形上學之爭，一以全宇宙爲自然界之因果關係或動力公例所支配，是爲機械論；一則觀察生物之生生不已，一若有大活力主宰其間者，則爲目的論；所謂定命論與非定命論，猶之機械論與目的論也；以

宇宙間之事事物物盡爲因果關係所支配者，則爲定命論；反之若有某行爲爲人類所能自主，換言之，人類之自由意志可以主宰其間者，是謂非定命主義。此所云云，何一而非哲學界議論紛紜之點，歷數百年而未決者乎？吾人固不敢自謂對於此諸問題，有解決之方，然在心物二元主義之基礎上，取此諸問題而分析之，說明之，則有遠勝於昔日之惟物一元，或惟心一元之論者，茲取上所云二者列爲一表如下：

形上學

目的論……………機械論

非定命論……………定命論

倫理學

自主論……………他主論（功利論
習慣論）

論理學

先天論，理性論……………後天論，經驗論

心理學

心靈獨立……………

心物平行
行為主義

生物學

生機主義……………

機械主義

歷史哲學

惟心史觀……………

唯物史觀

此雙方對峙之局，卽以各執一偏爲之也；主理性說者不認經驗，主經驗者不認理性；主良心者不認苦樂，主苦樂者不認良心；惟其永不願易地以觀，故永無持平之論。吾人試平心研究之，所謂人者，以心思爲主宰，然心思之所以運行有腦焉，此外則有神經系、有血肉、有骨格，故一人之身，心與物兼而有之者也；心有之心之良能，故以心釋身可焉；心之爲用，有時表現於生理，故以身釋心亦無不可。由是而推及於認識論、論理學、心理學、歷史、哲學。無在不可爲內外兩方之觀察；以認識與論理學言之，內有能認識之心，外有所認識之物，故先天與後天各有可以立足之地；以倫理言

之，一方有辨別善惡之良心，他方有一身之逸樂，故良心說與功利說又各有可以立足之地；以心理言之，內有獨立之精神，外輔以腦經神經系，與其他之分泌與腺，故自覺性說與生理說各有其可以立足之地，此外推之生物學，與歷史，哲學各有其極強之根據，而不易推翻者；此則各執一偏之局，所以永存而不分勝負也。吾人以爲與其甲乙之互非，不若兩利而俱存。何也？謂外界之認識，以心爲主宰，此惟心論之根據也；然何以不以日爲月，或不以月爲日，乃至不以桌爲椅，或不以椅爲桌，可知心之立法固焉。然其所以立法，則必能應於外物而後可。換詞言之，愛外物之限制者也。論理學與認識論，有大問題焉：主經驗者曰：人類之認識，皆外界印象之積久爲之；主理性者曰：人類之認識乃先天的範疇爲之。吾以爲卽至幼稚之孩童，於物之甘苦，色之黑白，父母之愛不愛，尙能知之而形諸語言；當其啞啞學語曰：曰此物甘，曰此物黑，曰爸爸好，媽媽好，則明明已知以屬性 (attribute) 加之於主詞 (subject) 之身，此其爲之也，本出於不識不知中，惟其爲之於不識不知中，益見此至少限度之先天性，爲人所必具，而不易否認者。乃至擴而充之，若事物之同異，事物之大小，事物之因果，卽康德所謂先天範疇或論理學家所視爲三大公例者，吾人援孩童之心理以

推之，惟有承認其爲先天的內生的（innate）而已。雖然，自他方言之，所以有大小範疇同異範疇，或因果範疇者，則有待於外物之接觸，非憑空發生者；同異者外物之同異也，大小者外物之大小也，因果者外物之因果也；以外物爲對待，而後範疇從而適用也。然雖有接觸，而論理學、數學與夫其他經驗科學，確有不同之點：其在論理學，以外物同異爲根本；其在數學，以空間爲根本。同異者，外物之至高，而不可離之範疇也；始之於甲乙，而終至於千百億兆；以云空間，苟有一原則驗諸一例而合者，推之其他例則亦無不合。惟二者有此特性，故論理學與數學之智識之效力，自較其他科學爲強；反之其他科學，則無此特性，必待聚集之事例備，考核之次數多，而後公例乃以成立。然則知識之效力所以有強弱者，乃外物之異爲之，非心之所下判斷異也。惟如是，雖心有內生的良能，而又視對待之外物之限制者何如，然後知識以成。此二元主義之對於認識論與論理學之立論也。一人之身，具精神肉體二者以立於世界，其待人接物之方，出於大公無我之精神乎？抑出於圖一己便利之物欲乎？於是倫理學上有兩種學說：一曰良心說，如康德是也；一曰功利說，如邊沁、穆勒是也。竊以爲既言道德，必有當爲與不當爲之標準在，苟其無之，是非道德而娛樂之心理，而