

# 書評與書序(下)

著者●殷海光

殷海光全集



殷海光全集

90-9(套)  
23-9(第十七册)

# 書評與書序(下)

殷海光全集

# 書評與書序(下)

殷海光全集  拾  柒

著 者 ● 殷海光

---

發行人 / 賴阿勝

---

出 版 / 桂冠圖書股份有限公司

登 記 證 / 局版台業字第1166號

地 址 / 台北市10769新生南路三段96-4號

電 話 / 3416949 · 3631407

電傳(FAX) / 886-2-3969194

郵撥帳號 / 0104579-2

印 刷 / 東良印刷廠

---

初版一刷 / 1990年4月(印數1~2000本)

版權所有 · 請勿翻印

本書如有破損、裝訂錯誤，請寄回更換

---

定 價 / 200元

ISBN 957-551-090-9(套)

ISBN 957-551-123-9(第十七冊)

# 目 錄

治亂底關鍵·····	三二九
——「中國的治道」讀後·····	
科學與人文之理則·····	三四九
美國政治制度·····	三六九
新實徵論底基本概念·····	三七五
恐怖征服·····	四三七
相對論——一個較豐富的真理·····	四五—

守護我們底堡壘	四七三
自由之再劃分	五〇五
從一本邏輯新著說起	五二五
社會生活與文化變遷	五三三
意底與時代的不安	五四七
語言與思想	五六一
看幕的那一邊	五七五
評韋政通《中國哲學思想批判》	五八九
評韋政通《傳統與現代化》	五九五
邏輯基本——譯者引語	六一一
《思想與方法》再版序言	六三九
《旅人小記》自序	六四五
《海光文選》自敘	六五一

# 治亂底關鍵

——「中國的治道」讀後

《民主評論》第四卷第九期載有徐佛觀先生所寫〈中國的治道〉一文，我（以下簡稱「讀者」）讀了這篇文章以後，立刻覺得它是不平凡的人之不平凡的作品。時人爲文，根據口號與幻覺者多，根據學理與經驗者少。雖然，作者底主要構思方式大非讀者所敢苟同，可是作者對於自己所提出的問題確曾依照自己底構思方式苦思了一番，而且立言著意深遠，此時此地而能看到這種文章，真是空谷足音。無論作者在該文中所提論據是否確切不移，他在結論中所指出的中國政治問題底根本解決原則，至少在讀者看來，是鐵定如山的原則。從這一方面著眼，這篇文章已經夠說是有價值的文章之一。一篇有價值的文章之有價值處，常在它能引起人底思緒。這篇文章引起了讀者

許多的思緒。讀者現在將這些思緒寫出若干，以作這篇文章底補苴。

作者在這篇文章裡所說的是「中國的治道」，但讀者因這篇文章而想起，卻不限於中國及其往昔，亦不限於某一特殊的空間或某段時間裡的這種問題；而是想將作者所指出的道理加以普遍化。因為這樣，更可以顯現作者所言之重要。

作者開宗明義地說：「專制時代的『權原』在皇帝，政治意見，應該向皇帝開陳。民主時代的『權原』在人民，政治意見則應該向社會申訴。所以專制時代的諍臣，即民主時代的政論家……」這幾句話把專制與民主的區別分割出來：「劃分得多麼一刀兩斷(clear cut)。「權原」一詞，新創得十分達意。作者說「專制時代的『權原』在皇帝」，讀者簡直可以將這個語句作個位換(conversion)。「權原」在皇帝即專制時代」。在這裡，「時代」之時間因素是不相干的因素，「皇帝」底不同稱謂及其形成的背景，也是不相干的因素。這裡所指「時代」，不必須是，上古、中古，和近代這些斷代劃分；而是指著專制時代中所有的那些特色或性質。依此，古代所有的專制特色，如果遺留到近代，那麼我們同樣地可以說近代是處於專制時代。所以，在此「時代」一詞之所指乃一實際的內容。這一內容，與物理的時間當然毫不相干。復次，我們在此所指政治首領之是否為一「皇帝」，也是一種實際的性質或作用，與此「皇帝」之如何產生也毫不相干，與在名義上是否叫做「皇帝」也毫不相干。在古代，由武力征伐或世襲得來的政權者，君臨萬方，政出一人，這

固然是「皇帝」；在近代，除此原因以外，藉口「革命」而攫取政權者，也可以形成事實上的「皇帝」。依此標準，遠之拿破崙是藉法國大革命之形勢而起家的「皇帝」；近者史達林之流也是藉十月革命等等「革命」而起家的「新沙皇」。所以，讀者將「專制時代的『權原』在皇帝」這個語句簡簡單單地位換為「『權原』在皇帝即專制時代」。我們必須這樣瞭解作者這話底意義，作者這話才具有真實存在的普遍性(existential universality)。作者這話具有真實存在的普遍性，才可以普遍地應用。既然如此，於是在任何空間與任何時間，你對於有關大家的事覺得有「上條陳」或「上萬言書」之必要，你就是在事實上處於專制統治之下；反之，對於有關大家的事，可以公開發表，公開討論，那麼你就是事實上處於民主政治之下。在民主政治之下，即使你要「上條陳」，「上萬言書」，還找不到對象哩！

在第二節裡，作者說：「中國的政治思想，除法家外，都可以說是民本主義；即認定民是政治的主體。但中國幾千年來的實際政治，卻是專制政治。政治權力的根源，係來自君而非來自民；於是在事實上，君才是真正的政治主體。因此，中國聖賢，一追溯到政治的根本問題，便首先不能不把作為『權原』的人君加以合理的安頓；而中國過去所談的治道，歸根到底便是君道。這等於今日的民主政治，『權原』在民，所以今日一談到治道，歸根到底，即是民意。可是，在中國過去，政治中存有一個基本的矛盾問題。政治的理念，民才是主體；而政治的現實，則君又是主體。

這種二重的主體性，便是無可調和的對立。對立程度表現的大小，即形成歷史上的治亂興衰，於是中國的政治思想，總是想解消人君在政治中的主體性，以凸顯出天下的主體性，因而消解上述的對立。人君顯示其主體性的工具是其個人的好惡與才智。好惡乃人所同有，才智也是人生中可寶貴的東西。但因爲人君是政治最高權力之所在，於是他的好惡與才智常挾其政治的最高權力以表達出來，以構成其政治的主體性。這便會壓抑天下的好惡與才智，即壓壓了天下的政治主體性。雖然在中國歷史上，天下（亦即人民）的政治主體性的自覺並不夠，可是天下乃是一種客觀的偉大存在，人君對於它的抑壓，只有增加上述的基本對立。其極，便是橫決變亂。……中國底政治思想，是否除了法家之外，都可說是民主主義，讀者現在不能斷定。而作者對於「君權」與「民權」對立之所見，則確乎道著了要害。不過，我們對於這個問題，還可作進一步的觀察。在古代，「君權」與「民權」底這種對立，已夠慘厲，已夠中國人民長期陷於君權底威脅之中。而時至今日，以蘇俄爲例，君權與民權底這種對立，較之過去尖銳不止千百倍。這是什麼原因呢？基本的因素千萬不可忽而不論。時至今日，政治、經濟、教育、交通，在極權國家都被編組爲統治機器。比起現代統治技術來，古代統治技術，不過草繩一根而已；而現代統治技術，則爲一把萬人鎖。一旦套入這把鎖，誰都休想動一動。持木棍行劫者與持手槍行劫者，其行劫之「心」雖無

二致，但效率則大不相同，因而所造成的結果也大不相同。從前的國君，那怕再暴戾，他最多不過「焚書坑儒」，和「收天下兵器」，他還不知控制言論、控制腸胃、控制行路、控制居住。漏洞既然如此之多，所以「話說天下大勢，合久必分」。暴政弄到大家忍無可忍，機會來臨，尚可揭竿而起，鬧他個天翻地覆，出一口惡氣，換出一個局面，再回家種田。今日的暴君則不然。如史達林之流所例示者，今日的暴君手握現代統治技術，其所實行的統治是密而不漏，面面俱到的全面統治。現代的暴君，不獨手握政治與軍事大權，而且在思想信仰上是大教主，在工業上是總工程師，他又是糧食倉庫底總庫長（藉此控制著千萬人底腸胃），他是陸海空交通底總指揮，鈔票印刷所底所長——製鈔大王。總而言之，現代統治技術所造成的極權統治，不獨統治著你底政治活動，而且深入你底食道；不獨統治著你底身體活動，而且統治著你底神經活動；不獨到達你底商店工廠，而且隨時惠臨你底寢室。這種統治演變所極，可能鑽入你生活底每一層面，干涉到私人生活底每一節目，如何得了！由史達林死後的種種情形看來，現代統治技術可能發展到一個地步，只要是一隻猴子有機會控制著統治底總樞紐，再有多大才有智的人也只好俯首聽命，而莫可如何。現代的暴君既然居於現代統治技術底總樞紐，如果藉此發揮其惡，其效能豈不千百萬倍於往昔？人民所受之害，豈不千百萬倍於往昔？這種現代統治技術，對於任何個體，永遠維持著絕對優勢的地位。在這種技術所形成的網羅之下生息的人，遲鈍者根本感覺不到危機日漸加深；少數思力

銳敏者即有所覺，亦莫可奈何。所以，這種統治技術，作了權力意欲之發揮工具以後，可以將「天下」這一種客觀偉大的存在」根本翻造。這個問題，是現代研究政治者所必須正視的。

關於「政論者」底問題，作者底希望至少在目前是會落空的。殘存的餘燼可以不論了。一個政論家之培養，該需要多少方面的客觀基礎，而且，即使有了政論家，在一切發表意見的工具被直接或間接或全面或部分控制住了的環境之內，政論何能自由表達？權力意欲一與現代統治技術結合，便成了對個性、智慧，和天才的毀滅之爐。在所有的人衆被迫納入一個型模而塑造的環境之內，怎會出現政論家？蘇俄有政論家嗎？他們不過是政府之下的政治寫字機而已。今日，只有民主自由的環境才會產生真正的政論家。

在這一節裡，作者又一再著重一點，即人君治天下的基本原則，是「簡易」，是「無爲」。這樣，才可以「使君以不直接發生政治作用爲其所盡的政治作用。」在君主時代，若無敵國外患，出現一個不好有爲的人君，讓天下有爲，各自發展，各遂其生，這便是「太平之治」。可是，這種強調「無爲精神」的話，對許多人來說，剛好是「南轅而北轍」。爲什麼呢？這有四大原因：一、實現「理想」；二、舊觀念的影響；三、甜蜜的麻醉；四、緊急事態。

一、實現「理想」 在咱們中國，近半個世紀以來，「搞政治」之事，有一主流，就是搞政治者常挾著一大包袱的「理想」或主義。我來搞政治，就是爲了實現「我底理想」。既然如此，一旦

政權到手，豈有不作爲而且大作爲之理？對於這類底人談「無爲」，豈不等於叫商人莫賺錢？不獨此也，現代搞政治的，總是裹著一大堆人。這一大堆人，叫什麼名稱，實在無關緊要。反正，至少其中一部分天真而老誠的分子，確乎是聽信號召爲實行「理想」而相從的。爲頭的人一旦政權到手，豈能叫這一大堆人終日靜坐「無爲」？當然，他勢必叫他們實行「理想」。一實行「理想」，就大有爲而特有爲起來。既是爲「實行理想」而大有爲，於是觀念化而名之曰「實現歷史使命」。既是爲「實現歷史使命」而「有爲」，於是理直氣壯，於是「責無旁貸」，於是振振有詞。在這樣的心理狀態之中的人們，你還能叫他們「無爲」嗎？你叫他們「無爲」，就是阻撓他們「實現歷史使命」。阻撓他們「實現歷史使命」，罪莫大焉！不獨此也，既然一大堆人在一人號令之下爲「實現歷史使命」而「有爲」，而且這堆人又是掌握著政權的人，於是他們自然會透過政治機構來「實現歷史使命」。一透過政治機構來「實現歷史使命」，於是「實現歷史使命」便制度化或組織化。一旦「實現歷史使命」制度化或組織化，就形成一個「面的有爲」。一形成「面的有爲」，就不是一個人之「點的有爲」了。一到了「面的有爲」，問題就不像一人之「點的有爲」這樣簡單了。因而，也就更難轉變了。所以，在從前，設法使一個人君「無爲」，或者比較容易著手。在今日，要請與一大堆「有爲」的人牽連黏合在一起的首腦「休息五分鐘」，其事之難，有如清理葛藤。

二、舊觀念的影響 舊觀念常易於新外形之內復活。過去被稱爲「聖明天子」者，常「日理

萬機」，常「事必躬親」。這些觀念，最易與「肯負責任」和「不信任人」等觀念化合，並且進而認為不「事必躬親」乃致敗之由。所以，演變所及，認為愈是責任重大者愈必須「有為」。流行的心理狀態如此，「無為」之說怎聽得進耳？

三、甜蜜的麻醉 權力是一種甜蜜麻醉劑，愈吃愈上癮，愈上癮愈愛吃，因果相尋，了無已時。君不見，白麵客，幾人不身死，幾人不家亡！幾人能中途自動戒除？權力之愛好，在人性中深植其根。權力之行使，可以使人得到一種特別滿足。而權力之行使，必須藉著「有為」來實現。「有為」愈多，則滿足愈多。這正猶之乎白麵吸的愈多愈好過。說句笑話，這是一種「運作的真理」(operational truth)。如果你請現代掌握權力者「無為」，這好像要有吸白麵癮者少吸，甚至停吸。他底癮怎熬得過？何況大大小小的癮君子一連串的如此之多？更何況現代有了權力便有了經濟，而經濟利益是一大的誘惑？

四、緊急事態 「緊急事態」又使有為者找到一個似乎強有力的「有為」藉口。無論何處的大有為者之附和者都會說，「事態」這麼「緊急」，當然應該由最有能力的人起來「領導」，應付危難。在這種關頭，你還勸人「清靜無為」，豈不等於勸人消極？豈不等於勸人推卸責任？其何以可？

這一類底話，乍聽起來，似乎有理；可惜經不起分析。在危難臨頭的時候，如果有現成的具有精神團聚力的人物起而領導，當然比沒有精神團聚力的人好。不過，這還要看領導底方式怎樣。

就事論事，在危難時候所需要的領導方式，更須是「無爲」的領導方式。所謂無爲的領導方式，是原則性的領導，不是技術性的領導；是目標性的領導，不是利害結合的領導；是著眼於讓社會得以自發其生機的領導，不是摧毀社會生機以實現主觀喜欲的表面整齊劃一之領導。在危難之時，領導者如太有爲，便妨害了大家有爲。領導者無爲，讓大家有機會有爲，賢明（wise）的人君，都應該領悟此理。便是最大最高而且最真實的「有爲」。大家都可有爲，才能合力應付危難。這好比救火一樣，如果消防隊長自逞能幹，拿著一條水龍堵在一條路口，隊員便不敢上前了。結果，恐怕只有他一人救火。聰明的隊長應該是讓出一條路來，自己站在適當的地點，鼓舞大家協力救火。如果不是如此，那麼便不是爲公。希特勒、史達林之流無一不是藉口「緊急事態」來大有爲而特爲的。結果，緊急事態是否應付過去在尙不可知之時，倒是先建立了個人的極權獨裁地位。而且，這樣的「有爲」，固然可以滿足一種現實感，但結果常不見佳。希特勒非常喜歡「有爲」，連德國軍隊都要親自指揮。結果如何？

基於上列四條理由，作者所提對於古代人君尙且十有九行不通的「無爲」要求，拿到現代對於許多人來說，一定是十有十行不通的。時移世變，奈何！

第三節中作者說：「陸氏所以把中國治道的根莖發掘出來，具有三個條件：一是他個人的學識人格。二是德宗對他非常底親信。三是德宗自己很能幹，但逃到奉天後，又流露出一種痛悔的

深切情感。此三條件缺一不可。『能幹』是臣道。人君的能幹，係通過其政治最高權力以表達出來，自然變成由權威所支持的誇誕品。此時其臣下如也有能幹，立刻會與這種誇誕品相抵觸而迸得頭破血流。所以從中外的歷史上看，凡是自己逞能的人君，其臣下必定是一群『聰明底奴才』。不聰明，人君看不上眼，不奴才，他即無法立足。人君造成此批聰明底奴才站在他腳底下之後，其內心遂常以天下的人皆在於此，而實際都趕不上他，乃益以增加對自己才智之自信。」作者之所言，可謂鞭辟入裡。這可以說明一種現象，即是：古往今來，獨裁政權之形成與鞏固過程中，開國人才為何被清算、消滅，或至少任其凋謝，以及為何要培養一批新的奴才。開國人才大都是有膽有識，放蕩不羈，打破現狀，不拘格律，富於理想，和朝氣蓬勃的人物。打天下，是要靠這個類型人物的。但是，這個類型底人物，既能構成前一個政權底威脅，何嘗不能構成後一個政權的威脅。所以，漢高祖得到天下以後，第一件大事就是收拾功臣。韓信就是這一意念之下的犧牲品。蘇俄自一九三五年至一九三八年之間一連串的肅清行動，固然係以清黨底形式進行，然而就骨子裡說，還是史達林爲了鞏固一己權力而清除一般老布爾希維克。這與漢高祖之大殺功臣，在作用上，並無二致。老一輩的「從龍之衆」殺光了，自然需要一批人來填補「行政的空虛」。隱約的政敵既去，於是可以爲所欲爲，放開手來「訓練」一批了。既談訓練，當然照著自己底意思來訓練。特別是近代的獨裁者，無不相信訓練萬能。於是，他們以爲要訓出怎樣的鷹犬就可訓出怎樣的鷹犬。蘇

俄獨裁者痛惡各人有其獨立的見解，獨立的目標。他們對人衆只估量其「工具價值」。他喜歡你少出意見，多出辦法。你向這個方向發展，不難衣錦食肉。「領導方式」如此，於是一個社會裡的人，都變成有手有腳而無頭的人。所以，這類底人，以蘇俄外交官爲例，看起來未嘗不聰明能幹，可是你與他談起來，他總是「差點數」：對於較根本、較深遠的問題，總是抓不著要領。這都是「聰明底奴才」之特色，假若我們有機會進入鐵幕，諒必遍地都是這種人物。這種辦法，在無敵國外患時，還現不出太大的毛病。一有敵國外患，而要眞人才拿出眞本領應付時，便破綻百出，敗像畢露了。

作者又回溯歷史的往事，說：「自任才智的人必然會自逞好惡。人君以一己才智之少，面對天下之大，好像一個單人拿著火把進入於一大原始森林之中，必因內心的疑懼而流於猜忌。猜忌者不敢任人，尤不敢任將。」這話真是對於獨夫如德宗之流者心情絕妙的描寫。讀達林所著《新蘇維埃帝國》一書，得知史達林底心原來也是如此。既然如此，自然得到下列結果：「陸氏檢討德宗任將取敗的情形說：『今陛下命帥，先求易制者。多其部，使力分。輕其任，使力弱。由是分闢責成之義廢，死綏任咎之志衰。一則聽命，二亦聽命。爽於軍情亦聽命，乖於事宜亦聽命。將帥既幸於總制在朝，不憂於罪累。陛下又以爲大權由己，不究事情。』……」德宗不僅猜忌武臣，並且也猜忌一切官吏。朝廷要用一人，都須經過他親自考核，弄得以後朝列空虛，無人可用。

陸氏批評他「升降任情，首末異趣。使人不量其器，與人不由其視。以一言稱愜（合意）爲能，而不核虛實。以一事違忤爲咎，而不考忠邪。其稱愜則付任逾恆，不思其所不及。其違忤，則責望過當，不恕其所不能。是以職司之內無成功，君臣之際無定分。……」由自任才智而猜忌，由猜忌而陷於孤立，乃一條線的發展。所以陸氏說德宗「……慣習俗以妨理，任削平而在躬。以明威照臨，以嚴法制斷。流弊日久，浚恆太深。遠者驚疑而阻命，近者畏懼而偷容。君臣意乖，上下情隔。……人人隱情，以言爲諱。……」於是「媚道大行」。這真是「事有必至，理有固然」囉！自然律之齊一性早爲人所共見。人爲律（Artificial laws）之齊一性則一直遠不若是之顯著。但是，到了現代，現代統治技術大顯威靈，個體之差異日漸消亡，在政治方面的人爲律之齊一性不難辦到。這種現象，在極權地區莫不皆然，而蘇俄最彰明較著。「物競天擇，適者生存」底公例，如加推廣，也可應用於政治現象。如果大家理想面前碰壁以後，發現「媚道」乃適於生存之道，當然「媚道大行」。不過，一個國家或社會，到了這種地步，已經沒有它自己生存與發展之原理與價值可言：它只不過成爲此一極權獨裁者行使權力意志之對象，全國家或社會乃爲此一人之存在而存在罷了。傷哉！極權幕中之「民也」！

第四節作者說，要解救德宗底孤立，必須「欲惡與天下同」。「用現在的話說，多數人的同意，即是政治的客觀標準。倘把抽象底名詞或主義，硬性規定爲政治上最高無上的原則，以壓倒人民

現實的『欲惡』，美其名曰爲了達到理想的將來，故不得不強人民以犧牲現在的『欲惡』。結果，抽象名詞或主義的自身不能向人民顯現，更不能向人民作強力的要求；而顯現此名詞主義，以強化要求實現此名詞或主義者，實爲站在統治地位的少數人；於是少數人便將個人的『欲惡』，神化爲抽象的名詞或主義，以壓倒天下的欲惡；鞭策天下以實現其個人的欲惡，但彼猶可怛然無愧曰：『我是爲了實現……理想』。以共產黨爲首的極權政治，便是這樣形成的。……』

這一番話，簡直說得中肯極了！作者在此顯露出一個道理：政治是服務衆人之事，而不是由少數人強迫衆人來實現其「理想」之工具的事。既然如此，當然必須「欲惡與天下同」。如果不此之圖，強迫天下信奉什麼「理想」，便是「天下與我之欲惡同」。這就是太陽從西方出了。如果我們是湖南人，我們僱一名廚子，希望他燒辣子給我們吃，那麼這位廚子先生就得照著我們底嗜好去做。他無權說：「辣子<sup>卡</sup>多打胃痛，要不得囉！」因爲，「辣子<sup>卡</sup>多打」是否「胃痛」根本就大成問題，而是否好吃辣子，這是一好惡，這是一價值選擇。好惡之決定，價值之選擇，完全是我們主人底權利，你廚子根本管不著。我們請你來做辣子，你就做辣子好了，別的事請你不要管。如果這位廚子，還要大談其「主義」，說吃辣子如何有害，吃甜東西怎樣好，我主人不高興，他就舉起現成的菜刀，威脅我們：如果我們不「實行」其「吃甜東西主義」，便不是好歹。不識好歹者，便不配生存，應割其頭。我們想想，這是什麼光景啊！可是現在，強人實行其「主義」者，如共

黨類型者，都是這位廚子先生底好朋友。吾人須知，是否強人「實行主義」，乃極權與民主底界線。在民主國家，人民是主體，大家有其自己底意向、是非標準，和價值判斷。政府是客體，數年一換。它是爲人民底意向、是非，與價值判斷而服務的一工具。那裡有政府首腦規定一個什麼「理想」強制大家奉行之事呢？極權地區，如蘇俄等，則是人民大家絕對不能有其自身之「欲惡」、意向、是非，與價值判斷；而由政府頭目代爲規定一個啥子「主義」，強制大家「學習」、閱讀。這是民主與極權底界線之一。民主與極權底這一界線，真是再清楚沒有了，絕不容混淆。其實，認真說來，極權地區底頭目之於「主義」，不過是強迫群眾「學習」與「奉行」而已。彼輩之所以如此，乃爲麻醉並欺騙群眾，建立、鞏固，並行使其政權而已。在蘇俄等地，你如果「學習」並「奉行」了其「主義」，就表示了你對其權威屈服，他還讓你苟延殘生。而他們自己呢？他們自己信那些「主義」才怪哩！如果他們真心信奉其「主義」，何以一再因應實際政治利益而修改呢？或者，何以行起事來便把「主義」拋到九霄雲外呢！

在第五節裡，作者說：「按推誠、改過、納諫，爲最大的君德。……納諫卽所謂接受反對的意見。人君是政治最高領袖，人君之接受反對意見，對人君自身而言，含有三種意義。第一、其承認自己所幹的政體是「公」的。許多人不願發表反對意見，因爲他認爲自己所幹的政治是「私」的；私人的東西，當然不願旁人干涉。……像史達林、希特勒之徒，天下之對於他，祇幻成爲專

演頌揚讚美節目的劇場，怎麼可許旁人說掃興的話。……」作者此言，就德宗所處的時代情形而言是對的。因爲，那時「天子」一人赤裸裸地高出衆黎之上，君權絕對，他一人對天下負責，是非功過比較分明，沒有什麼東西可資掩蔽。今日的極權獨裁者則不然，今日史達林這類人物，他們底實際地位至少相當於「天子」，但又有一個「黨」（如共產黨、納粹黨等等）來掩蔽其「私」。這類的「黨」自己沒有意志，本是史達林等私人權力底工具。然而，有了這樣的「黨」之掩蔽，他們底「私」圖可以黨化，藉黨底形式表現出來。對於一般人衆而言，有此類之「黨」存在，便可造成「黨務」乃「公事」之錯覺，而不復易察其爲「私」。這樣一來，對於他們自己，可以爲其「私」找到辯護或藉口。彼等高躍於其黨之上，有功屬己；有過屬黨，於是乎躲在這一掩蔽之後坦然無懼地以遂其「私」。所以，當史達林這類黨人一方面有從前天子底絕對權力，另一方面有從前天子所沒有的掩蔽便利。這樣一來，奸惡能勝至己私天下，比從前的天子更困難萬倍了。既然如此，何能望其納天下之言？

最後一節說：「當天下大亂的時候 政治沒有紀綱，社會沒有秩序，各個人也很容易失掉常態。這種罪過，可以說是由『集體災禍』而來的『集體罪過』。集體的領導者是人君，造成集體災禍的根源是人君，所以陸氏認爲人君對於集體的災禍應該『罪己』；而對於集體的罪過應該『含垢』。『不大君含垢之德』（收河中後請罷石狀），這是作爲人君的分內之事，當然之事。再從現實

上說，集體底罪過，站在政府的立場，祇有把它集體的忘掉，始能轉變社會舊底風氣，鼓舞社會新底生機。假定要一一計較追究，則應當從造成集體災禍的領導者層追究起；即是首要追問原來朝廷的負責層。所以原來朝廷的負責層，於情於理，沒有追究社會集體罪過的資格。若是原來朝廷的負責人，覺得自己還可以從頭幹起，則社會更有何人不可以從頭幹起，而要追算循環糾結，根本無法算清的舊帳？況且朝廷追算舊帳，祇能追算到朝廷力量可以控制得到的人與地方，亦即是與朝廷較為接近的人與地方。與朝廷較為接近的人與地方尚且要去追算，則尚在敵人手下的，豈不是要斬盡殺盡？這是平定大亂的想法作法嗎？……」

這一段話，說得可謂合情合理之至；只可惜也許對於古代的君王有點益處。這話底效準，是有其時間與空間裡的客觀特殊條件限制的。所以，作者底這番話，視為歷史的回顧則可，如視為通則便不可。既然如此，這番話底效準，如相對於不同的時空裡不同的特殊條件，可能等於零。顯然得很，這番話對於近代的極權獨裁者是一點用處也沒有的。就拿第二次世界大戰時的德國為例吧！德國之所以遭到毀滅，誰都明白希特勒要負最大的責任。我們關心現代史便可明白，或者，我們看一部電影「隆美爾傳」，也可以想像得到。但是，假若希特勒還活著的話，他肯承認錯誤嗎？最可印證的假定，是他不肯承認錯誤。為什麼呢？第一、凡成功的極權獨裁者，一定是長年生活呼吸於歌功頌德的空氣之中。無論怎樣英明蓋世的人，他底知識多少不能不建立於知識素材之上。

他長年無時無日不聽到諛頌之詞。由於潛移默化，這類言詞構成他底知識底一部分：所見者都說他是天生異人，所聽者都稱他是神聖明武。久而久之，他就會自以為我果真是不錯。這類底近代奇人，不能與我們凡人等量齊觀。從知識論的觀點來觀察，他們是生活在一個知識上的「封閉世界」(closed world)裡。我們怎麼能拿人間的正常道理和他們打交道？希特勒底大作《我底奮鬥》開頭便說：「天生予於萊茵河之畔，予良以為幸」哩！第二、極權獨裁者往往以為過去的成功乃將來成功之保證。雖然這話毫無嚴格科學的根據，尤其人事方面是如此。但這類天生異人卻常對此深信不疑。希特勒進兵萊茵大為成功，你能說他不行嗎？他怎麼聽得進別人反面的話？更怎麼會知過愧悔？第三、現代統治技術固然害死了廣大人衆，但同時也未嘗不麻痺了極權獨裁者底心靈。吾人觀察近代幾個實例，可知近代的極權獨裁者底心理皆有變態。近代的宣傳技術乃現代統治技術之重要的一面。在極權地區底宣傳技術中，「領袖無失論」，正如「領袖萬能論」(史達林無所不知，無所不能，所以任何事項都需要他來指導)，同為宣傳底重要節目。既然如此，自然不能承認領袖有錯誤。有錯誤根本不承認，怎麼「罪己」呢？第四、正如作者已在別處指出的，極權統治乃一全面統治。在此全面統治之下，不可有一面漏網。因如有一面漏網，很可能招致面面俱漏之後果。「首領之威望」，乃極權統治最重要的資本。所以，在極權統治地區如蘇俄者，許許多多措施(包括教育)皆以鞏固並提高其首領一人之威望為基本著眼點。既然如此，他們自然絕對

不能承認有錯，以保持其「完全合理」之存在。於是，彼輩縱有滔天大罪，不是歸咎於托洛斯基，就是誣稱「帝國主義包圍者」；不是往「猶太人」身上一推，就是向「判國者」頭上一賴。抵賴，也是這些人底特長之一。

在結尾的地方，作者說：「……作皇帝最難的莫過於不能有自己的好惡。其所以不能有自己的好惡，因為人君是『權原』。人君的好惡一與其『權原』相結合，便衝垮了天下人的好惡而成爲大惡。但一個人要『格』去其好惡，真是一件難事。在民主政治之下，政治領導者的好惡，與『權原』是分開的，其好惡自然有一客觀的限制而不敢闖下亂子，於是其心之『非』不格而自格了。其次，則把虛己、改過、納諫等等的君德，客觀化爲議會政治、結社、言論自由等的客觀制度。一個政治領袖人物，儘可以不是聖人，但不能不做聖人之事，他不能不服從選舉的結果，他不能不聽議會的論難。……美國一個新聞業者可以反罵杜魯門是『罪大惡極的謊言者』。這在專制時代，假使人君對此而能寬容下去，他便是聖君；寬容不下去，他便做出一樁大罪惡而成爲暴君。但在今日，不管杜魯門心裡怎樣，此只有無可如何，付之不問。這種付之不問，既不表示他是聖人，同時也表現他不能不接受這種聖人的客觀格式。於是中國聖賢千辛萬苦會要求的聖君，千辛萬苦所要求的治道，在今日民主政治之下，一切都經常化、平凡化了。……所以中國歷史中的政治矛盾，及由此矛盾所形成的歷史悲劇，只有落在民主政治上才能得到自然而然的解決……」

這一段話，對於全文而言，可謂畫龍點睛。作者也承認制度化(institutionalization)底重要。民主之從制度上解除中國政治上君民對立的「二重主體性的矛盾」，較之，「從『君心』方面去解除」，要具體而著實得多了。

老實說，讀者對於「聖人」一詞底內涵不太清楚。所謂「聖人」一詞究竟有否一定的意謂，讀者非常懷疑。至於自古至今，無論中外，究竟有多少「聖王」，尤其令人懷疑。老實說來，人之未太作惡，除了文化教育以外，還是由於受到許許多多客觀的限制而然。如果一個人可以不受任何限制而行動，那麼總是一件危險的事。實在說來，咱們中國歷史上的皇帝，恐怕除了極少數以外，有許許多多是極難「侍候」的龍爺。代代相傳，「侍候」龍爺一事，似乎成了一種專門的學問和技術。爲了「侍候」一個龍爺，舉國上下，常常弄得惶惶恐恐，疲困欲絕；而且常常一搞就是幾十年一小亂，幾百年一大亂。幾乎每次改朝換姓，總是弄得殺人盈野，血流漂杵。這實在太浪費了，也太痛苦了。說到這裡，使我聯想到五十年前提倡共和的人。他們認爲中國要結束這種治亂循環的局面，要打開歷史的死結，只有一勞永逸，讓四萬萬人都做主人，政府做公僕。這個想法是根本正確的。本文作者則從「中國的治道」，體悟出中國必須走上民主之路，才能結束傳統的「君民對立」之「矛盾」，而使政治上「二重主體性」所演出的悲劇結束，並「把作爲『權原』的人君加以合理的安頓」。這可說是作者最重要的貢獻。

讀者再重述一遍：在現代而思究政治問題，無論如何不能忽略現代統治技術。我們知道，在戰爭中，一件新武器底發明往往結束一個舊時代而開創一個新時代。火器之發明結束了戈矛時代。原子彈之發明開創了兵器上的新紀元。同樣，現代統治技術之應用，使政治上引出許多前所未有的新因素。現代統治技術具有高度的效能。這把利器如果握在柏拉圖所謂的「哲人王」手裡固然可以做點福國民的事；但是，如果一旦握在尼羅王手裡，便可使整個國家化為灰燼。有了現代統治技術，現代暴君發揮其惡，千百倍於往昔暴君。但在專制或極權政體之下，有什麼方法能夠保險個個國君都「哲人王」啊！這太危險了！因此，面對現代統治技術所造成的新形勢，我們更緊急地需要一個政治上的安全辦法。這種安全辦法是什麼呢？現代人類底智慧和經驗所能提出的，有而且祇有民主政治。有了民主政治，我們就不必耽心出現尼羅王這類底人物了。復次，有了民主政治，則對政治首領「無為」的要求問題，自然隨之解決。因為，在民主政治之下，政治首領所能做的事項是那些，在憲法上可以明文規定得清清楚楚，並且有合法的反對黨在野監視著。這樣，憲法規定他只做那幾項事，他想多做一項，便是違憲便是越權；他一違憲越權，天下紛紛，十目所視，十手所指，他立刻陷於孤立，還能容身於天地之間嗎？

所以，作者在這篇文章裡所提出的結論，對於希望步入民主政治的苦難人民，尤其顯得重要。

# 科學與人文之理則

## 一

世界進步到了現在，弄學問實非易易，弄「哲學」似乎尤非易易。一般科學，至少範圍是相當確定的。而即使時至今日，「哲學」一詞所指的範圍都未確定：就迄今的實情看來，甚至於甲之所謂「哲學」，大非乙之所謂「哲學」。因此，在事實上，常常同名爲「研究哲學的人」，往往甲所著重的題材與論旨非乙之所已接觸者。有人所意指的「哲學」，是研究科學所假定的設臆，所採取的方法之性質，以及科學所例示的知識之結構之學。另外有些人所意指的「哲學」，是研究價值標

準，道德倫範底形上基礎，或各型類文化之純觀念模態之學。於是，前一種人較重自然；後一種人較重人文。科學縱有歷史發展階段之不同，但從來不因地域之特色而異。而哲學之所指，既可為各類型文化底純觀念模態，而各類型文化底純觀念模態又可各有相異的特點，於是哲學可有東西之分。既然「哲學」一詞之所指這樣駁雜，於是取其每一層面可自成一系統。既然取其每一層面可自成一系統，於是就語言的用法言之，每一系統都是一個自立的語言系統。自立的語言系統，可以構成一個封閉的世界。每一封閉的世界，增加對譯的困難。既然如此，討究哲學，較之討究科學，倍增困難。既然討究哲學較之討究科學倍增困難，於是我們要建立一個大家可以接近的普遍哲學(universal philosophy)，自係難上加難。所謂普遍哲學，即在方法上消弭自然與人文之不相容，在特色上融貫東西觀念的建構，於此以求取一個中心。這種工作，工程至艱至鉅。許多弄哲學的人是懸此工程之完成為鵠的的。哲學研究上許多迎拒或取捨，常係假定此一鵠的的。

趨向此一鵠的，弄哲學的人常不易免於兩種毛病。這兩種毛病，菲格教授(H. Feigl)分別地叫做「引申的謬誤」(seductive fallacy)和「減約的謬誤」(reductive fallacy)。評者以為在這種場合應用「謬誤」一詞，不獨在氣味上太嫌過火，而且很難成立。評者主張將「謬誤」(fallacy)一詞改作「不適當」(inadequacy)。因而，我們將上述兩種毛病分別改稱為「引申的不適當」(seductive inadequacy)和「減約的不適當」(reductive inadequacy)。為便於表示意謂起見，

我們茲取系統爲例。所謂「引申的不適當」，即是，在一系統中，從最少的始基因子出發，盡量引申，引申至於所與因子底意涵範圍以外。所謂「減約的不適當」，即是，在一系統中。將作爲始基因出發點的因子減約至一地步，削掉許多必須的要素。觸犯「引申的不適當」之毛病，則可能衍生一種結果，即此一系統可能包含其他系統。如果一個系統包含其他系統，那麼就是原有所與因子僭越。嚴格言之，這樣的系統不成其爲一個單獨的系統。如果有所謂「頂上系統」(vertical system)，至少就語言結構來說，目前沒有人構作出來。觸犯「減約的不適當」，則原有系統固然可成一系統，但因削除過多，勢必不能達到原有系統構造時所欲達到之目的，或所欲包攝的內容。就氣味言之，這種系統，乾淨固然是乾淨，但內容一定乾枯、貧乏、無力。觸犯「引申的不適當」之毛病的，古往今來，許多「大體系」，比比皆是。觸犯「減約的不適當」之毛病的，現代最好的例證，是初期的維也納學派。初期的維也納學派，以施里克教授(Prof. M. Schlick)帶頭，火氣甚大，聲勢洶洶，幾乎要打倒一切，否定一切，成爲哲學上空前的取消運動。他們把奧康之刀(Occam's razor)濫用一陣。結果不獨剃掉了鬍鬚，而且也割掉了肉。經過他們這一剃，哲學財產只剩下Mach, Hume, 與Logic這三者了。這樣弄學問的態度和辦法，作爲一時破壞性的激動則可，作爲長期建設性的努力則不可。所以，即使是現代的實徵論者，也很少對初期的維也納學派底主張全般贊同了。

凡深知學問甘苦的學人，尤其是真正進入「思想階段」的學人，無一不知，弄學問而能把奧康之刀用的恰到好处，即既能把不相干或無必要的鬚鬚剃掉，而又不削著肉，這是一件非常不易的事。就弄哲學而言，由於哲學具有上述駁雜內容，所以要做到這一地步，尤為難事。弄哲學而要做到這一地步，必須既不觸犯「引申的不適當」之毛病，又不觸犯「減約的不適當」之毛病。

洛索普教授(Prof. F. S. C. Northrop)所著《科學與人文之理則》一書，展讀之餘，頗覺他之弄哲學，算是「中道而立」：他對於自然與人文，沒有偏執一端之勢。他雖為西方學人，但沒有以「西方為天下中心」的先入之見。這本書予人的印象是，他在弄哲學時，於自然與人文，東方與西方，似頗均稱(Proportionate)。當然，從現代嚴格的哲學解析之技術觀點而言，評者不敢說他既未觸犯「引申的不適當」之毛病，又未觸犯「減約的不適當」之毛病。因此，我們也就不敢說他把奧康之刀用得恰到好处。從過去直到現在的哲學論著，在現代哲學解析技術底嚴格檢視之下，恐怕沒有一種能被稱作是全無毛病的。不過，洛索普教授底這部著作，即使未能完全免於有毛病，也是比較不怎樣嚴重的，或傷害大體的。

照評者看來，洛索普教授論究「科學與人文之理則」的方法就頗有順序。評者以為，自然與人文是層級相聯的(hierarchically related)。如果自然與人文是層級相聯的，那麼自然是位於較低的層次，人文則位於較高的層次。當然，迄今我們對人文層次的瞭解遠較對自然層次的瞭解為

差。復次，我們在瞭解自然層次時有比較確定的方法可循；但是，我們在求瞭解人文層次時，有如攀登額非爾士高峯，尚無比較確定的路線可循。洛索普教授之論究科學與人文之理則，是依照層次之高低以定進度的。他從研究問題之發端入手，先及簡易歸納的科學方法及對自然界之研究，次及提出假設和演證，再逐步跟進，而及於人文現象，與研究人文現象之方法。依此，洛索普教授所謂的「科學方法」，較科學方法底傳統意義為廣。研究人文現象的方法，他也叫做科學方法。許多西方學人輕視東方人底直觀智慧。洛索普教授則力矯此弊。他建議西方學人對於東方學人此類長處予以應有的重視。照評者看來，直觀智慧並非知識，但無疑為知識底原料 (raw materials)。即使是邏輯與數學，除演證外，如欲增加深度或開擴領域，也常有賴直觀之爆破或驟然引發。

我們現在且管窺本書內容之一般。(以下在引號中所引，有係譯意者。)

## 二

在一開頭，洛索普教授便指出研究底創導力之重要。他說：「任何研究工作最困難的部分是其創導部分。我們在研究工作之中途，可以採取最嚴格的方法。但是，如果我們所依據的出發點

是假的，或者是浮泛的，那麼我們所採取的研究方法即使是嚴格的，也終無補於此弊。這種情形，與一隻輪船之離開埠頭而馳向遠處是相似的。在船開動的時候，只要方位有一點偏差，那麼無論航海者底技術怎樣高明，會達不到目的地的。」這是說明研究工作底出發點必須正確。如其不然，即使努力，亦屬徒然。而研究方位正確與否，即使是居於領導地位的研究者，也常難免陷於摸索之中。所以，在研究歷程裡，我們必須常常校正方位。既然如此，所以，嚴格地說，在這一關聯上，或多或少的試行錯誤是不能避免的。

從事此種探索性的研究時，原創的天才是需要的。洛索普接著說：「我們有許多理由相信，在研究開始時，可以發現天才底源泉。伽利略(Galilei, Galileo)，拉瓦西(Lavoisier)，或愛因斯坦諸人天才底特色，是能夠發現比較簡單的法則而使思想經濟，以及其成功由之而獲致的努力。他們能夠發現研究題材中的關鍵何在，並且直接進入問題底核心。這種問題，在從前是曾使許多研究者感到困惑的。這三位人物在後來研究時所用的方法是大家都知道的。就在尋覓困難的焦點而且確知須在何處應用這些方法時，他們底天才方能顯露出來。」

又說：「發現問題底核心並且決定怎樣引用這些方法來解決這些問題，這種天才便發揮其作用。而這種天才一定是在實際瞭解或應用這些方法以前就已經具備了的。這種天才是在開始研究時成功的鎖鑰。我們創始研究時所得到的效果可以指引我們發現具有關鍵作用的事實，並且使我

們得以決定引用適當的研究方法。」

不過，如果我們問專家們有關方法的問題，以及我們在開始研究時必須遵循什麼特定的方法，那麼不同的學術權威所作的解答也各不相同。接著，爲了說明各個學術權威對於方法問題的意見之不同，洛索普教授列舉了四位他所認爲的代表人物：法蘭西斯·培根，笛卡爾，杜威，以及柯亨(Morris Cohen)。

吾人須知，真正的研究工作起於發生問題。就一般缺乏學問訓練的人而言，以爲提出問題是件很容易的事。殊不知你所提出的問題，也許根本就不成其爲問題。將一個問題底疑難焦點指出，並且用適當的語言表示出來，距離其正確的解答已經近了一半的路程。所以，洛索普提出「問題底解析」這個題目。

他說：「我們人類遭遇的問題有許多種類。因此，在我們考察並分析任何問題以前，必須將主要的問題加以分類。」

「如果我們不將主要的問題加以分類，那麼我們便難免下粗忽的結論，甚至下錯誤的結論。我們也許因而以爲世界上只有一類底問題，於是也以爲世界上只有一種科學方法。我們作研究時，並非從所謂先驗的方法入手，而係從一個特定的問題入手。我們必須知道，並不是方法決定問題，而是問題決定方法。再者，在人類不同的經驗範圍裡，我們遭遇各種不同的問題，而這些不同的

問題又引起各種不同的小問題。既然各種小問題是由大問題所引起的，而這些大問題又決定那些方法適於解決小問題，於是，有多少種根本不同的大問題，便有多少種各不相同的科學方法。」

正如現在一般所說的一樣，洛索普教授說科學方法有在經驗範圍裡應用的，有在演繹範圍裡應用的。將這兩種性質的科學方法交代清楚以後，他又往下分析：「但是，除了邏輯的一致性和經驗的真理這兩種問題以外，還有其他的問題。這些其他的問題，由於缺乏較好的名稱，我們可以名之曰價值問題。在社會科學與人文科學裡，普遍地存在著意理要旨。尤其是在當前世界裡，這些問題極其重要。價值問題底特徵，至少有一部分是關於應然的問題，而不是關於實然的問題。例如，關於民主政治與共產主義孰優的問題，至少有一部分是價值問題。顯然得很，適於解決應然問題的方法與適於解決實然問題的方法是不相同的。」

「目前的一般趨勢是反對這種說法。現在有許多哲學家認為事實問題與價值問題是全然相等的，所不同者唯在內容，因此二者必須藉著同一科學方法來解決。但是，這種說法背後有一預先假設，這個假設，是說方法決定問題，而不是問題決定方法。這種說法是不正確的。因為，我們的研究並不始於方法，而是始於問題。所以，問題規定方法，而不是方法規定問題。」

「規範性的社會學說底整個論點是說，我們是藉此學說至少改變社會現狀之一部分，而不是為求符合已有的現狀。規範性的社會學說界定我們所要實現的理想社會。規範性的社會學說，並

不像自然科學一樣指謂現在實有的現象。

「所以，在社會科學與人文科學之中，我們必須將兩種問題分別清楚：一種問題是需要記述事實的社會學來解答，另一種問題需要規範性的社會學說才能適當解答。因為，在最近的社會科學和道德哲學，無論是實效主義的，經驗論的，或觀念論的，都沒有區別這兩種問題，所以傳統的社會科學家 and 道德哲學家很少對於現在大家迫切需要解決的意理問題作具體的和有效的主張。」

在此，洛索普教授將「事實」(fact)和「倫範」(norm)分爲二項，並從而提出現代世界所亟需解決的意理問題。這個問題在當前的確至少與麵包有同等的重要。不過，「意理」(ideology)（編者按日人譯此爲觀念形態，在我國亦甚通行）一詞被馬克斯派用壞了，因而引起許多可怕的聯想，最好將這個名詞更換一下。

關於哲學方面，洛索普教授底主要興趣，似乎不在「解析」，而在「融通」。他求融通許多不同的哲學。融通方法之一，是尋求可作比較哲學的基本名詞。他認爲藉直觀而得到的可能概念，以及藉設準而得到的概念，可作比較哲學之基本名詞。

「我們要決定不同的事物之間的關係，必須將每種事物藉公分母表示出來。同樣，我們要表示不同的哲學系統，尤其是要表示像東西哲學系統這樣不同的系統，更需如此。在我們對於東西哲學作可靠的比較研究以前，我們必須運用一種無歧義的，可通約的名辭來表達他們。當著我們

能夠提供這樣一套名詞時，東西哲學之間某些極有趣味的和重要的關係便可顯露出來。

「可是，國際思想界互相諒解所需的公約數，並非語言專家把梵文，中文，或日文翻譯成英文就可獲致。誠然，翻譯工作是必要的，但還不夠。除了翻譯以外，我們對於哲學問題、方法、與學理還需有專門的通曉。

「除此以外，還有許多別的困難。這些困難起於：一、符號，二、哲學底題材。

「乍看起來，哲學符號似乎易於瞭解。在哲學中已經常常用到尋常的字句。可是，我們只要稍讀哲學論著，便會發現，哲學字眼底用法並非常識的意義。尤其使我們感到困惑的，在一個哲學系統中用一常識名詞所表示的專門哲學意義，往往與另一哲學系統中同一常識名詞所表示的專門哲學意義不相同。

「如果我們將兩個不分高下的哲學系統陳示給一個人看，而這個人要求將精確的專門意義表達出來，可是因為日常語言過分混合，所以不能負起這項任務。如果我們將這類情形加以考察，那麼我們就能瞭解哲學用語為什麼會有這種毛病。在決定用語時，我們可以有兩種辦法：一種辦法是選擇從前無何特定意義的名詞，並以專門的意義賦予此種名詞。簡單地說，我們可以採用新奇的專門名詞。另一種辦法是，我們可以選取某些易於通曉的字眼，這樣的字眼具有常識的意義，而此常識的意義與我們所要表達的精確專門意義最爲接近，於是，我們利用界說來限制此常識字

眼底意義，或是靠不同的上下文來瞭解此常識字眼底意義。一般而論，科學採取前種辦法，哲學採取後種辦法。」

從這一番話，我們可知語言對於哲學的重要；尤其是東西學人要互相瞭解哲學思想，必須語言可能對譯，以至於瞭解共同的語意。這一路底工作，對於中國弄哲學的人，似乎尤屬重要。

在洛索普教授底思想中，有一項他所著重的概念，即是「認知的相關」(epistemic correlation)。什麼是認知的相關呢？他說：「認知的相關是一種關係。這種關係將任何事物之未經直接觀察到的成素與其已被直接觀察到的成素聯繫起來。這裡所說的任何事物之未被直接觀察到的成素，乃藉設準概念而指謂者。這裡所說的已被直接觀察到的成素，乃藉直觀的概念而指謂者。認知的相關乃一種二項關係(two-termed relation)。一認知的相關乃將事物之美感的成素及其理論的成素聯繫起來。」不過，就評者看來，所謂「認知的相關」乃一極其複雜的認知作用。如果我們要明瞭這種作用底性質，那麼還得作許許多多進一步的解析。

與認知作用不同的，有詩和藝術。在〈詩底作用及其將來〉一章中，洛索普教授說：「詩是藝術之一種。任何藝術底功能有兩途：一是為藝術而藝術；二是作為某一目的之手段。此一目的可藉其他題材或科學來界定。」又說：「當藝術係為藝術而藝術時，此藝術所涉及者乃直接的經驗材料。此點於繪畫甚為顯明，於音樂亦然。」洛索普教授將藝術分作為藝術而藝術與為某一目

的而藝術，這一劃分，在保持純藝術上，是很必要的。

### 三

本書發展到此地步，洛索普教授向社會科學方面探索。而在社會科學中，現代最重要的問題之一，乃社會科學知識可否推廣的問題。因為，近百餘年來，在社會方面有許多「偉大的預言」，是直接或間接建立於社會科學知識可以推廣之這一前題上。

洛索普教授說：「在自然科學裡，只有事實問題」。「但是，社會建構至少有一部分是人為的，於是社會科學家遇著兩種完全不同的問題：一、實際上的社會建構底性質是什麼？這個問題可以與天文學家關於太陽系的問題相比較。二、社會建構應該怎樣樹立？這兩種問題中的頭一種問題是事實問題；第二種問題是規範問題。所以，自然科學只對付事實問題，而社會科學既要對付事實問題，又要對付價值問題。」所以，「適用於這兩種問題的推廣方法，在基本上是不相同的。」

「如果描述事實的社會科學不與事實全然相符，那麼它便全然是假的。」而「規範性的社會學說則意指什麼是應然的。古典的英民主主義等等，都是規範性的社會學說。在這些學說中，沒有一種是與現有實際情況全然符合的。這些學說，與其說是意指現有的實際情況，不如說是意指可

能的理想。」

至於馬克斯派底東西呢？「馬克斯派底經濟學，政治學，以及社會學說，正像馬克斯以前的黑格爾式的辯證法的歷史主義一樣，乃是一種特殊的混合物。這種學說是把下列的幾種成素攪混在一起：一、將自然的歷史記述與用演繹方法表示出來的事實混合起來；二、將事實成分與規範成分混合起來。這種混亂的結論，以及不合科學地將概念攪雜起來，乃屬於不同的討論範圍，並且是將事實性的成素與規範性的成素混合於一個學說之中。如果馬克斯開始只研究社會問題底性質，而不把文化演進之歷史的敘述與某些大成問題的設臆混合在一起，那麼馬克斯便不會發生這種毛病。那些大成問題的設臆，是馬克斯未經過批評就從黑格爾那裡攫取過來的。」而且，「決定論只在用演繹方式表示出來的科學裡才有效。正如休謨所已指出的，自然歷史的科學無必關聯可言。黑格爾和馬克斯底預言之失敗，也可以印證這一點。」

近若干年來，馬克斯派動輒言「資本制度必然崩潰」，「共產主義的社會必然到臨」。彼等態度之堅決，語氣之肯定，無以復加。吾人稍加分析，立刻可以看出，這類說法背後所依據的理論基礎，乃歷史演進之必然論。而近代歷史演進的必然觀念，乃從黑格爾底精神發展必然論脫胎而來。歷史演進必然論站在這種玄學基底上，又復裝潢以科學與邏輯的森嚴面貌：絕對肯定對社會歷史發展的預言，具有如自然科學的預見之準確性，與邏輯之確然性。言大而誇，一般人居然對之深

信不疑。吾人稍事解析，立知這一路底說法，在語意上已屬高度含混。玩弄理論魔術者遂得在此混合圈內，上下其手，欺人愚衆。洛索普教授在此處之指陳，可示其毛病之一二端。

我們在上面說馬克斯派濫用「意理」，對於社會歷史現象妄作推廣及預斷，這話並不蘊涵當前的「意理」問題無什重要。我們在前面說過，「意理」問題爲當前世界亟待解決的重大問題之一。洛索普教授說得夠明白：「如果社會科學是面對著現在世界底問題，那麼它必須有助於解決現在世界之意理衝突的問題。最近大多數人類學和社會學的研究俱不足語此。因爲，這些科學忽視了文化中意理因素底作用。有許多人過於拿研究自然界的方法來研究文化。我們往往把文化看作是一客觀的，全然被決定的進化歷程。這樣，我們便以爲社會學理只能依客觀事實之變動而改變，但這些學理卻不能反過來主動地影響社會進化底歷程。」

「這種看法，只可以說明社會發展的逐漸變化，而不足以說明社會變動中的革命特點，尤其不足以說明黑格爾等所指的西方革命。同時，這種看法，又忽視了一件事實，即是，我們採取新的經濟的、政治的，或哲學的學說，可以引起社會建構之改造。

「我們研究規範性的社會學說，和事實性的社會學理，便可以瞭解社會現在所發生的意理衝突。當著兩個社會或同一個社會中的兩個政治或文化團體，主張並且追求不同的規範性的學說時，意理的衝突便即發生。社會科學不僅應該瞭解當前世界意理的衝突，而且應該設法解決這種衝突。」

目前弄哲學的人願意而且能夠正面提出這類問題並苦思以謀解決者，實不多見。

又說：「當不同的文化或意理中的各種哲學受到考驗時，便發生兩種可能：一種可能是，意理雖各不同，但卻可彼此相容；另一種可能是，意理各不相同，而且彼此又不相容。」「如果是第一種情形，解決意理衝突的方法比較簡單，就是將一種文化中的意理擴大，以便包含另一意理。如果是第二種情形，那麼必須另謀創新的意理。這就比較困難了。」

復次，與意理問題相關聯的，有哲學與世界和平問題。洛索普教授說：「關於世界和平，哲學有三件工作可做：一、分析西方世界與東方世界底主要文化。這種工作，可以把這些主要文化中的基本理論設臆顯示出來。西方世界和東方世界所珍重的社會建構和實際設施是從這些設臆出發的。二、特學具有較大普遍性的一組共同設臆。這一組共同設臆可以容受那些具有最大可能歧異性的傳統設臆。這些傳統的設臆，只要在邏輯上彼此相容，並且依之而研究時不致發生衝突，便可以都保留下來。三、如有必要時，重建一切理論設臆，以便與現代哲學與科學知識以及傳統哲學與科學知識底性質相合。」這種辦法所顯示的襟度，就是兼容並包的襟度。只有秉持這種闊大的襟度，才能探索文化底改造問題。

#### 四

至於各種文化怎樣作相容的發展呢？這本是一個極其繁難的問題。洛索普教授藉著討論「理則與文化」，為這個問題底解決，顯示了接近方法之一範例。我們現在看他怎樣說的。

「在一個文化裡，如果只用到直觀概念，那麼形式的推理和藉演繹構成的科學、哲學，以及宗教，都不能成爲必然的。如果科學和哲學所要意指的東西是立刻可以明瞭的，那麼顯然得很，我們所須做的事體，不過是對這些東西加以觀察和沉思而已。這樣一來，直觀方法和沉思方法便成爲僅有的可靠的研究方法了。這正是東方人所肯定的方法。正因如此，所以東方的科學沒有進步。

「如果我們底知識所要決定的，是需藉設準概念指謂出來的東西，那麼顯然得很，東方的觀察方法，直覺與沉思，即使是必要的，也全然不夠。藉設準概念而建立的東西，是常識、科學、哲學，與神學之對象以及結構。這些東西，與純直觀所顯示的不可名言的美感全然不同。

「精確的研究方法包括四個部分：一、關於未經觀察過的事物及其結構的種種假設，我們可以用設準方式表達出來。二、應用形式邏輯從此諸設準中推衍出種種定理。三、指出設準概念與

相當的直觀概念之間的認知關聯。這樣，就可以把設準概念與直觀概念之間的鴻溝溝通起來。於是，我們就能夠從經驗上證實此一設準，或否認此一設準。四、直接觀察事實，來看事實是否就如第三步中直觀概念之所指。

「我們現在必須注意的要點是：如果沒有上述第一步和第二步裡所包含的演繹手術和精確的界說以及形式邏輯，那麼我們便無法在假的知識與可靠的知識之間作一區別。這是西方學人在真實知識標準中堅持數學與邏輯效率之理由。因此，卽此是西方之倫理的、哲學的、和神學的論著，也具有系統的、專門的，和邏輯的形式。例如，斯賓諾薩底〈倫理學〉、亞里士多德底〈形上學〉、康德底〈純理性批判〉、聖多瑪士(St. Thomas)底〈至上篇〉(Summa)，以及懷海德(A. N. Whitehead)底〈歷程與實在〉(Process and Reality)諸論著都是具有這種形式的。這些論著，與出於直觀的、非形式的，和富於詩意的《奧義書》(Upanishads)不同，與孔子底語錄也不同。

「從上述西方科學與哲學方法第三步與第四步，我們又可顯然看出，西方學人縱然著重設準概念，認爲設準概念可以意表真實的知識，但也應用直觀概念。因此，東方人認爲西方全然忽視直觀之說，是不能成立的。」又說：「所以，西方底主要哲學比東方底主要哲學所包括者較廣。東方哲學不用邏輯方法和設準概念。東方學人認爲這些東西不足以積極意表最後的實在，或吾人知識中重要的成素。」他認爲：「如果東方學人想要瞭解西方人所把握的實在之一面，那麼必須

接受設準概念和形式的方法，必須將這些東西當做知識中積極的因素。可是，東方底聖人，大多只將這些因素看成消極的東西，只估量其消極的價值。不過，爲了容攝東方人底慧覺，西方人也須有條件地接受東方人底直觀概念。

「即使如此，西方人在思量東方人所教給他們的東西之充分的意義以前，還有許多工作待做。西方學人有一種趨勢，即是，當著他們碰到需要直接悟覺的東西時，有時把它弄混亂了，或藉著設準方法把它弄壞了，或只把它看作設準底記號，以致於立即忽之。像柏拉圖或西方其他形上學家，就容易這樣做。在西方，實徵論雖然爲時甚暫，而且又像柏格森這樣注重直觀的人，但西方學人仍未能充分欣賞直接悟覺的東西。結果，西方人在情緒上和精神上趨於乾枯。西方人在學理上有所成就，但在精神上卻得不到滿足。我們所應抓住的，是東方人藉直觀而得到的基本慧覺。東方人認爲直觀與藉設準方法而得到的科學、哲學，和神學知識全然不同。照東方人看來，這種基本慧覺乃實在之一終極的基本成素。這些東西，同樣值得我們注意，並爲之沉思。」

## 五

近若干年來，許多人提倡吸收西方學術思想。此舉誠屬必要，但提倡者似乎未能深察西方學

術思想之基本的長處何在。於是，他們所介紹的西洋東西，常爲浮面的飾物。洛索普教授在此認爲西方思想上基本的長處是設準概念之類底東西，而東方思想上的特色是直觀或慧覺這類東西。他可算認識了一二竅要。依據這一認識，他進一步主張，東西雙方必須互相吸納，才能形成一種新型的思想。這種說法，如果從純理論的平層上看，要能成立，似乎非常困難。可是，如果不從純理論的平層上看，而從思想發展之實際的演程來看，那麼這種說法有成立之餘地。從思想發展之實際的演程來看，東西思想可以相互補益，來展開新的思想建設工程。

雖然，洛索普教授對於東方思想的瞭解高於許多西方學人，可是，至少就本書而論，他只及於東方人之直感與美感，而未及倫理道德。這是一件可憾事。至少就中國過去而論，倫理道德的考慮高於美感的考慮。而洛索普竟未予中國過去倫理道德的考慮應居的地位，這總算是本書底一缺漏。

本書主要係由洛索普教授在許多地方所發表的文章集成。內容所涉至廣。從經驗科學方法到演繹科學方法，從心靈到身體，從社會到國家，從物理世界到生物世界，從政治到經濟，以至於宗教問題等等，一一有所論列。範圍之廣，在同類著作中尙屬罕見。雖然如此，他著手論列的方法還比較確定，因而並無空泛之嫌。復次，本書說理明暢，不難瞭解。大體言之，這書可以當作一本哲學概論讀，也可以當做一本知識論入門讀。

當然，評者並未說此書全無毛病。此書包括的論點既然若是之多，如評者在前面所說，若嚴格地就現代哲學解析底技術觀點看來，有待商討的地方自然不少。可是，這不在本評介範圍以內。茲不列論。

——原載於一九五三年九月一日《民主評論》四卷十七期

附記：評 *The Logic of The Sciences And The Humanities* By F. S. C. Northrop.

# 美國政治制度

這是一本關於美國政治制度的大著 *Magruder's American Government* 之漢譯。本書原文，迄一九五三年止，出版凡三十六次之多，其受人歡迎之甚，可以概見。一看本書的規模之宏大，便可知其內容豐富。譯筆非常暢達明順。凡願意瞭解美國政治制度而又無原文可讀者，除了這個譯本以外，似乎再沒有可讀的本子了。我們且看它底內容之一般：

全書計分九篇，共四十一章，附錄四則。從美國政治制度的發展，到立法權，行政部門，行政機構，司法部，政治權利與政治實際，州政府，地方政府以及社會的進步，無不一一論列。附錄「美國獨立宣言」及「美國信條」，則饒有政治思想上的價值。

就評者而論，最喜其中處處蘊涵的民主、自由思想。茲試擇數端，俾讀者想見一般。

第一章底小標題說「自由的果實：和平、公道、安全」。「美國的傳統：『我們認爲這是極明顯的真理：一切人都是生而平等的；造物賦予人類以若干不可剝奪的權利；例如生命、自由、與追求幸福。……』美國人的祖先依照這些勇敢的原則，建立了北美合衆國。這種對於個人主義、自由、與平等的信念，產生了美國，並使它成爲世界上最偉大的國家。這種信念，就是美國的傳統。」

在這裡，我們可以看出，一個國家實際的發展，與她所採取的政治思想是有相當關聯的。不過，原作者雖然採取了「傳統」的字樣，讀者可別以爲美國真的整塊繼承了歐洲祖先底文化傳統。恰恰相反，來到美國的人，是有條件地反對歐洲底那一套，才來到新大陸的。原作者在這裡所用「傳統」，係取其最廣泛與最低限度的意義，即指美國自弗基谷開國以來由生活逐漸形成的一個樣法而已。當然，假定一切條件不變，這個樣法還會繼續成長下去的。

清教徒們，對歐洲現狀不滿的人們，棄絕了舊大陸那些不合理的文化負擔，來到新大陸這塊乾淨土地，在政治方面，主要依照洛克之以個人爲重的政治思想，逐漸形造了一個國家。如今，「美國成爲一個偉大的國家和偉大的民族。」這是「因爲美國人實現了美國獨立宣言的精神。」「獨立宣言的精神」主要地就是洛克底政治思想。

美國擺開了舊大陸上那些不合理的歷史負擔，按照自己實際的需要而自由發展以來，一個嶄新的美國文化在逐漸形成與發展之中。以之視古舊衰老的西歐，美國充滿了新的生命活力，科學的進步，技術的發展，日日蒸蒸日上之。新實徵論與實用論合流，一個新的經驗哲學正在以日新月異的速度在建造之中。國家底各種建構，也在「苟日新，又日新」的情形之下不斷發展。時至今日，自由世界防赤反共的領導責任，遂因衰老的西歐負擔不起而落到美國肩上了。

這是一個偉大的示範！這個偉大的示範告訴我們：沒有那些不合理的文化負擔而自由建國可以得到如何美好的果實。在美國的事實表現足以說明，沒有陳舊不合理的整塊歷史擔負的人們，才能不受觀念痼疾之束縛，而作切合人生需要的發展，因而建立了一個地上「生活水準最高的國家」。美國只出了杜威，出不了黑格爾。祇有那過去空虛，現在沒有成就，對於將來也看不出切實端倪的人們，才會空談「歷史文化」。就大量現象觀察，人底觀念叢是人生於種種情境中的產果。世上那有獨立的觀念世界 (independent world of ideas)。個人可有靈魂；個人無靈魂即死。在一定條件之下，一群人可有共同採信的觀念；但也可以沒有。那以一群人有一共同「精神」正如一個人有靈魂的說法，乃係 I pathetic fallacy。基於這一謬誤之上的一切說法，豈有不隨之而謬誤之理？要救大家，必須從這一浪費的路途中停止下來。死巷子是走不通的，儘管你個人戀念它裡面的幽靈。

關於「愛國與國防」，該書說得好：「一九四〇年英軍在鄧克爾克(Dunkirk)被德軍包圍，許多人以為英國必然完了。但是由於英國人的愛國精神以及對獨裁者的憎恨，使倔強的英國人民群起援救。他們勇敢地駕駛小艇，橫渡海峽的風浪，冒著德國機群轟炸的危險，甚至穿過火海，這就是由於一種愛國精神。」這是多麼動人底場面！又說：「愛國精神可由愛國的教師，報紙編輯，新聞廣播評述員，電影監製人，和政府的宣傳所引起；但一個政府必須使一切人民都有平等的機會——一個民有、民享、民治的政府——方可有根深蒂固的愛國精神。美國政府就是這樣的，它的『建立是根據自由、平等、公正，和人道的原則。爲了這些原則，美國的愛國人士曾經犧牲他們底生命與財產。』所以，愛我們的國家，維護我們的憲法，服從我們的法律，尊敬我們的國旗，和防衛我們的國家免受任何敵人的侵犯，乃是我們的權利，也是我們的義務。」

關於愛國底道理，在此說得頗爲清楚。從書裡所說的，我們可以想出一點，即是，有而且唯有民主國家底人民談愛國才有實際經驗的內容。因爲，有而且唯有民主國家才是由一個一個的個人構成的全部人民底國家。在這樣的國家裡，一個一個的個人底生命不受到威脅；任何人有說話的自由，而且發表的意見作數；謀生與求幸福不受到任何黨性政治的限制。……總之，在民主國家，愛國與愛己是一致的，至少在大體上是一致的。所以，在民主國家，談愛國可不至於打折扣，也不致出於勉強。在極權地區如蘇俄者，祇有一個人有言論自由，人民被規定了說一樣的話，信

奉一樣的「主義」，……一切的一切都得照著那一個在地上的天父上帝底旨意而行。國家是該天父上帝權力意志發洩的工具，任何個人都沒有份。置身於這樣的一個現實，要談「愛國」，祇有「奉令辦理」了。所以，要大家愛國，只有實行真民主。

「論自由與權力」這一項說：「美國是由愛好自由與珍重自由甚於一切財富的人們所建立的。爲了自由，他們可以犧牲生命、財產，和神聖的榮譽。亨利培屈克鼓舞那些來美洲殖民的人說：『給我自由或死亡！』傑佛遜說過：『上帝給我們生命，同時也給了我們自由。』富蘭克林(Benjamin Franklin)曾寫道：『那些爲求些許暫時的安全，便放棄基本自由的人們，是不配享有自由與安全的。』爲美國和爲個人求得自由的願望，是引導美國革命領袖們的基本力量，並且這些目標一直是美國人的鵠的。現在我們反對共產黨在全世界的侵略，爲的是要使『我們自己和我們的後代享有自由的幸福。』」又說：「行使個人自由必須兼顧到別人的自由。政府的權力也須有限制。假如一個政府願意怎樣便怎樣，那麼個人自由就完全沒有了。蘇俄及其附庸國用兇殘手段壓制個人自由，因爲他們怕人民叛變。……現時在蘇俄，人民所想的，所說的，所寫的必須是政府所『喜歡的』。」在民主國家，政府是人民底工具；在極權地區，人民是政府底工具。這是民主與極權底顯著區別！

第二十三章論政黨與政治，提到政黨的重要：「美國憲法中並沒有政黨的規定；但人民的政

治見解不同，需要一種組織來聯合相同的見解，將其變成政府的行動。在極權統治的國家內，根本不許可有不同的意見存在。所以也不容許反對統治者的政黨。人民表達意志的唯一方法，只有革命。在民主國家內政黨代替革命；人民改革政府的方法，不是用槍彈而是用選舉票。」這是民主與極權底又一分別。究竟那一種好？

近幾年來，宣揚或介紹民主的書籍一天比一天多。這真是一個可喜的現象。假以時日，持之以恆，當可匯成民主思想洪流。不過，就評者所知，這類書籍，多是小冊子，甚至於有急就章。有像這本書底分量的，就評者所知，祇有這一本。不僅如此。這本書原著係一九五三年出版的，原書八百多頁。而王聿修和丁大維二位先生於當年就譯出。譯本正文就達七百八十三頁之多。其浩瀚可以想見！譯事之勤奮若此，堪與日本譯人比擬。非對於民主抱有大極熱忱者，曷克臻此！評者以為從出版角度亦可窺見盛衰。如果出版物盡是些淺淺薄薄的八股教令，或是陳舊不堪的愚民之則，而謂能孕育出新「精神」，開出新局面，創旋乾轉坤的偉業，何異痴人說夢！今此書以如此巨大的氣魄與讀者見面，希望是從扭轉出版界底澆薄市儈與公式化的風氣而開創新風氣之一象徵。

——原載於一九五四年三月十六日《自由中國》半月刊十卷六期

附記：本書為王聿修、丁大維合譯，新世紀出版社印行。

# 新實徵論底基本概念

本文第一節係光所寫者。解釋則爲便於閱讀，隨譯隨加。故斯作係寫作、摘譯與解釋之綜合物。體例未之前見，是以弄來倍加吃力與費時也。

——殷海光附識

## 一 引論

從接近哲學的著眼範圍來看，大致說來，有兩種著眼法。一種著眼法，可以叫做大宇宙的著

眼法(macroscopic approach)。從這種著眼法來接近哲學，是以宇宙底整體為對象，以人生底全部為題材，並以玄思(speculation)為方法，而補之以擬似的演繹(pseudo-deduction)，以及個人的直覺。於是，從這種著眼法接近哲學，所得到的結果，是各種各色的宇宙觀，各種各色的人生觀，以及幾種史觀。傳統哲學中大部分的遺產是這種著眼法底產品。

然而，近若干年來，特別自近五十年來，在哲學問題之接近上，開創了一種較新的著眼法。這種較新的著眼法，可以叫做小宇宙的著眼法(microscopic approach)。從這種著眼法來接近哲學，常係以較小範圍的論題為對象。例如，分析「存在」是否為一「謂詞」，所謂「先驗綜合判斷」底蘊涵是些什麼，意義與真理之關係，蓋然與歸納底關係，必然與約定底性質等等。當然，倫理語言底解析，道德底經驗基礎，這一類更較複雜的問題，也是新近以這種著眼法而從事的主要論目。在這一條道路上所常用的方法，是語用學(Pragmatics)、語意學(Semantics)、語法學(Syntactics)，以及新式的邏輯解析(logical analysis)。結果，現代解析的哲學家分析了知識底結構，透視了系統底構造，扣擊了意義與真理之門，予科學知識之展進以極大的幫助，並進而動搖了傳統形上學底權威。新實徵論是在這條道路上發展著的哲學。

我們用大宇宙的著眼法來接近哲學，好似用望遠鏡來研究宇宙。我們用小宇宙的著眼法來接近哲學，好似用顯微鏡來鑽尋宇宙的奧秘。前者又好似古典物理學；後者又好似原子物理學。從

大宇宙的著眼法來研究物理學，所用工具較為粗簡，而且所取對象多為大規模的現象。例如，天體運動，萬有引力等等。因之，我們對於物理世界可以得到一個粗俗的概觀。從小宇宙的著眼法來研究物理學，所用的工具較為精細，所取對象底外範很小，而且多為不可直接觀察者。例如，原子底構造、化學原素底物理結構等等。因之，原子物理學對宇宙的瞭解，常遠非古典物理學家所能夢想。這種研究所產生的結果，是原子能之利用。同樣，新實徵論所用的工具，如前所述，是解析技術。自從解析技術大量應用以後，近數十年來，人底思維能力所可到達的精確程度，遠非古代思想家所能想像。原子物理學之發展，將物理學帶上一個新階段。同樣，新實徵論之發展，將哲學帶上一個新階段。

「工欲善其事，必先利其器。」一門學問展進之遲速，與該門學問所用工具之利鈍大有關係。如果沒有望遠鏡與析光器，那麼我們不能想像天文學怎樣會有今日的成就。如果沒有顯微鏡，那麼細胞學也無從著手。研究工具對於這類科學之重要，是大家都承認的事實。然而，在理論性的範圍裡，特別在被叫作「哲學」的這一類學問裡，直到目前為止，卻很少人切實經驗到研究工具與研究所能到達的階段之關聯如何密切，在東方世界尤其如此。望遠鏡固然是人造的，但造望遠鏡的人不能直接以肉眼看見望遠鏡所能看見的遙遠的天體。望遠鏡所能到達的視程，與肉眼所能到達者，不可同日而語。因此，儘管我們能製造望遠鏡，可是，在探視天文現象時，還得藉助於

望遠鏡。然迄今爲止，很少人知道思考方面的現代解析技術所能達到的效力範圍或進度，遠非未用這種工具者所能比擬。人靠自然狀態的頭腦思考，其效力與靠肉眼仰觀天象相若。人靠自然狀態的頭腦進行思考，除了這種短處以外，還會產生用現代解析技術所不會產生的種種謬誤。例如，擬人中心觀(anthropomorphic centric predicament)，擬生機的意含(animistic connotation)。有些玄學家如黑格爾之流者，從這類心理基礎出發，衍產出用「世界精神」、「歷史精神」、「文化精神」等類名詞所表徵的思想。這一路底想法，又可以說是出自「以無生命的東西比擬爲有情的謬誤」(pathetic fallacy)。如果吾人利用現代解析工具來進行思考，那麼一方面可能達到遠非未利用此種工具所能達到的精確度與複雜度；在另一方面又能免除因自然樸素的思想方式所常引起的上述之類的謬誤。新實徵論，是高度運用現代解析技術所逐步逼透出來的哲學。所以，新實徵論與「哲學解析」(philosophical analysis)，被用成等範名詞。

爲了便於瞭解新實徵論所代表的哲學與傳統哲學之差別起見，我們還可以從另一方面來考慮。就生產方法來說，手工業是簡陋的，機器工業是繁複的。哲學傳統可以說是在哲學底手工業時代；新實徵論所代表的一種傾向可以說是已經進入哲學的機器工業時代。現在，機器工業是生產底主要方法，同樣，新實徵論是現代哲學底主流。

基於上面的陳示，我們不難知道，哲學已經像科學一樣，是一門精細的理論學問，哲學的個

人英雄主義時代是過去了。現代研究哲學，靠著古式的「狂氣」，必至一無所獲。精細、確切和謹嚴，是現代研究哲學必具的條件。羅素說：「……我們得到的所有的這些結果，並非來自任何英雄的方法，而係由耐心的細密的推理得到的。我開始想到，當哲學遇到知識上的困難時便採取英雄氣概來補救，這似乎是過去哲學的錯誤。我們要解決哲學問題，只有用較大的注意力和精確的方法。時間愈過愈久，我愈覺得這種看法不錯。這一看法又使我懷疑，如果說，哲學與科學不同而且自有其方法，那麼它是否係出自神學而又較之稍勝一籌的不幸遺物而已。」(J. H. Muirhead: *Contemporary British Philosophy*, p. 361)

這樣說來，我們對於傳統哲學，是否應該完全棄絕呢？是又不然。弄思想的人不能這樣粗率用事。對於傳統哲學究竟應取何種態度，我們最好還是看羅素是怎麼說的：「過去哲學上的許多大體系，如果祇當作假設看待，並且作為我們底想象之助，那麼便是很有益的，並且是很值得去讀的。然而，如果我們要把哲學變成一種確定的知識，而且想得到一些結果，並且這些結果遠離該哲學家個人底好惡與性癖的話，那麼，對於過去的哲學，我們就得另眼相看了。」(B. Russell: *Our Knowledge of the External World*, Preface)

這樣看來，我們不可粗忽地棄絕傳統哲學，但也不可拿「讀聖經」的態度去讀它。我們應拿批評的態度去研究它，而且進一步要有所選擇取捨。在事實上，傳統哲學中含藏著人類思想上許

多寶貴的遺產。例如蘇格拉底、亞里士多德、萊布尼茲等人底學說便是。從沙裡淘金是件困難的事。無論如何，我們所要的是純金，而不是沙。在哲學上，我們所要的純金，是認知的知識 (cognitive knowledge)。而要考察一個人底哲學思想是否到達認知的階段，最嚴格的明確方法，就是分析他底語言。如果在他所用的一組語言中，自覺地或未自覺地，將語言之情緒的用法 (emotional use)、圖象的用法 (pictorial use)、決意的用法 (volitional use)、與認知的用法 (cognitive use) 攪混在一起，那麼這一組語言便是「拖泥帶水」底語言。拖泥帶水的語言，最易引起「思想之走私」。現代研究哲學底初步工作，就是藉解析方法，將語言之情緒的用法、圖象的用法，和決意的用法、從認知的用法中消去，而盡可能地得出純認知的用法。

在做完了這一步清理工作以後，新實徵論者便要進而確立認知意義底標準。新實徵論者認為，一個語句如果有認知的意義，至少須滿足下列兩個認知意義底標準之一：一、可以印證；二、可以翻譯。「認知的意義」以下常簡寫作「意義」第一個標準是說，一個語句如果要有認知的意義，那麼我們必須有方法直接或間接證實它是真的；或者，如其不然，我們必須有方法直接或間接證實它是假的。這也就是說，如果我們能夠用某種方法直接或間接證實這個語句是真的，那麼這個語句是有意義的；如果我們能用某種方法直接或間接證實這個語句是假的，那麼這個語句也是有意義的 (meaningful)。無論真或假，都是構成意義的條件。然而，如果一個語句既無法直接

或間接被證實是真的，又無法直接或間接被證實是假的，那麼我們就說它是無意義的 (meaningless)。無意義的語句，是無真假可言的語句。例如，「絕對是完全的」。這個語句在文法上不錯，但無意義可言。第二個標準是說，一個語句是有意義的，如果而且僅僅如果它能被翻譯成其他有意義的語句。這個標準在技術上的依據，是數學歸納法 (mathematical induction)，此處不論。依照這個標準，一個有意義的語句必須是可以翻譯成其他有意義的語句之語句；能夠被翻譯成其他有意義的語句之一個語句，便是有意義的語句。如果一個語句不能被翻譯成其他有意義的語句，那麼這個語句便無意義可言。

從第二個標準，我們可以推出一個系論：合乎文法的語句不必即有意義。例如「十六底平方是苦味的」。但是，如果語句不合文法，那麼根本無意義可言。

依上所陳，吾人不難知悉，傳統形上學底語言常極度混歧，而且不同質。因此，這類語言，常不能譯成尋常語言。有些性喜形上學的人甚至立意強調形上學的語言之不可翻譯性 (intranslatability)。如果形上學的語言不可翻譯，那麼形上學的語言便不易瞭解，甚或不可瞭解。對於這類情形，崇拜形上學的人動輒歸咎於聽受這種語言的人之程度不夠。而許多人亦爲此語所懾，遂亦以「天書」目之。人對於自己所不瞭解的事物，常生神祕的崇拜之感。其實，「不瞭解」與「不可瞭解」根本是兩件事。「不瞭解」係接受此語言者方面的事。「不可瞭解」係此語言方面的事。

如果一人對於一種語言「不瞭解」，而此種語言在結構與用法上又並非「不可瞭解」者，那麼他之「不瞭解」這語言應該自己負責。如果一種語言在結構與用法上都不合公共規律，或不能依界說等類線索追溯到公共規律，那麼這種語言便是「不可瞭解」的。如果大家都不瞭解這種根本「不可瞭解」的語言，那麼製造這種語言者對於這種語言之「不可瞭解」性應負責任。嚴格地說，「不可瞭解」的語言永不能藉認知的方法(in a cognitive way)來瞭解。這類語言，不是哲學的題材，而是心理學的題材。如果一種語言尚未被或多或少的人瞭解，可是它底結構和用法無一不合於公共規律，至少可依界說等類線索追溯到公共規律，那麼這種語言是有被瞭解之希望的。愛因斯坦底相對論是許多人所不瞭解的語言。但是，現代物理學家可以確定地指出一條線索來讓大家瞭解它。比如說，假若我們先攻初等物理學和初等數學，再攻高等物理學和高等數學，再研究向量解析，這樣拾級而上，循序漸進，那麼一定可登相對論底殿堂，真正瞭解它的。然而，對於傳統形上學或其傲製品，從來不能循一認知的坦途而前進。任何人想「懂」這類東西，常如在霧裡摸索：要靠「玄思默想」，或「心領神悟」。可惜這些東西都是私有的經驗，不能公之於衆。凡不能公之於衆的私有經驗，不能算是概念的知識。非概念的知識，根本是一自相矛盾的表式。波蘭語意學家馬爾漢克(P. Marhenke)指出，黑格爾用德文寫的形上學，不能翻譯成大家所用的德文詞句(Linsky: *Semantics and the Philosophy of Language*, 6)。傳統形上學如能譯成公用語言，

則其是非真妄立顯，不復能若隱若現於語言的雲霧之中。這是頗有助於人類思想之釐清與進步的。至少近幾十年來，在專門哲學圈外打轉的問題，要算唯物論和唯心論孰優的問題。許許多多的人，爲著這類問題爭訟不休。然而，從現代哲學解析的眼光看來，這種一個西瓜剖兩半的「大劃分」，不獨很少意義，而且根本不能成立。無論唯物論或唯心論，如果其所指涉不是理想構造的世界，而是大家如實地生活在其中的公共世界，那麼，在或多或少的級距以內，二者之不同，不過是記述名詞之不同而已。科學愈發達，語意學愈發達，愈使唯物論和唯心論這種原始形態的思想所弄成的鴻溝縮小；更愈使人類底思想朝著經驗的實在論(empirical realism)趨進。

如前所述，新實徵論底主要方法是邏輯解析，以及語意學的解析，因而新實徵論與哲學解析幾乎可以說是等範名詞。吾人一提到「解析」，真是誤會叢生。吾人須知，解析並非必然是分斷(division)。解析尤非拆散(relegation)。解析之目標，也不全在消革(elimination)。解析底主要目標是解除心理的糾結，尋繹知識結構，尤其是藉釐清語言而釐清思維。解析不僅是翻譯語言而已。因吾人在從事解析時，係求以較精確的方法表達意義。解析可以顯露語句底構造和元素。同時，解析也是一種批評活動。它能幫助我們消去不獨立的思維元素，而增加必須的思維元素。由於邏輯解析及語意學的解析之應用於哲學領域，於是我們得以知道，哲學的思想是怎樣無可避免地或多或少受所用語言之形式或結構甚或其特色底影響。黑格爾式的思想是名物詞式的思

想(Substantive thinking)。但是，由於現代邏輯及相對論之啓發，我們底思想模式(modes of thinking)已到關係詞式(relational thinking)底階段。這是人類思想方式底一重大進步。名物詞式的思想方式固可使素樸頭腦凝成一種實在之感，但是卻無以因應複雜的結構與事態。這種思想方式易於導向一元論——無論是唯物的或唯心的。這類底思想，就是抓緊一個觀念而抽引下去，以構成一個「思想體系」。這類思想方式所得結果，因能滿足素樸而原始的全體感，且又簡單之至，於是易被廣泛接受。所以，它常能製造「時代精神」(Zeit Geist)。因此，它也就具有群眾心理上的價值。然而，即令如此，它在專門哲學上的價值並不因之稍有增加。其所以如此，理由已略如前述。所以，時至今日，專門性質的哲學討論中，已不見「唯物論」或「唯心論」這樣的「空大哲學」之蹤跡。這類的論說，已轉移到群眾心理的市場上去了。

名物詞式的思想是「單點式」的思想。而關係詞式的思想，則是「網狀」的思想。從「單點式」的思想進步到「網狀」的思想，是人類知識複雜化底必至結果。我們藉著關係詞式的思想，對於同一題材可作多方面的趨進。「在理論物理學中，我們可以走幾條巷子來達到一個設定的概念」。五十幾種非歐幾何學，對於幾何學的貢獻之豐富，對於人類在瞭解幾何學底性質上的貢獻，豈是單有一種幾何學所能比擬的。依此，吾人可知，由多條路趨進，多條線之相通，其接近「實在」，遠非任何名物詞式的一元思想所能比擬。羅素以及新實徵論者將一元觀的「實在」化約而為

可觀察的和可印證的諸關係中的諸「事素」，諸基本語句(basic sentences)，諸可觀察項(observables)，或是Protocols。這麼一來，遠較提出單純、混一、渾圓一體的「實在」更爲接近實在。波蘭邏輯家希維特(Leon Chwistek)對於「實在」係取多項的看法。本著這種看法，他創建了多項實在論(Theory of Plural Reality)。他認爲，關於實在的問題，乃在弄清「實在」一詞底意義。所以，多項實在論是企圖列舉我們用「實在」一詞底各種方式(Leon Chwistek: *Granice Nauki, Brodie's Translation, The Limits of Science, X*)。這一重大進步，不是羅素和愛因斯坦以前的若干習於名物詞式的思想方式之形上學家所易於想像的。

依據上面的陳示，我們不難知道，新實徵論是作爲一種理智活動的哲學，碰到現代科學突飛猛進之衝擊而發生的新哲學。這種哲學有些什麼基本概念呢？這正是我們要進一步探究的問題。

## 二 實徵的態度不是取消的態度

從基本態度著眼，哲學的態度有許多不同的種類。我們可依種類底不同予以劃分。可是，最具決定性的劃分，也許就是入世的態度和出世的態度。這兩種思想態度，實在表徵著思想家們人格上的差異和氣質上的不同。數千年來，從這兩種態度出發，思想家們又表現爲種種色色不同的

形態。這兩種基本思想態度之間的差異，似乎是根本無法調和的。我們必須認清，這兩種基本思想態度之間的差異，較之這兩種哲學家因主張不同而產生的學理上的差異，要深刻得多。歸根究底說來，二者之間的差異是在基本目標上和興趣上的差異。自古迄今，這兩種哲學家發生過不計其數的論戰。然而，這些論戰，卒歸無用。許多討論思想問題的人，或者在一開步的時候沒有意識到這一點，或者道貌岸然地不肯承認氣質、興趣和目標對於選擇思想方向之影響。因為，如果他們明白承認這些因素對於思想方向具有決定的影響，那麼他們底建構在人們面前便顯得不是莊嚴神聖有力了。於是，許多哲學思想者陷入無謂的論爭之中。這類事實同時又可表明，邏輯的論證和經驗的證據不足以解決二者之間的衝突。最後分析起來，其所以如此，是由於邏輯與經驗之裁判力未受到所有的哲學思想者尊重所致。黑格爾底哲學，充分表現了語言底濫用和邏輯底背離。如果人人不依語言用法底約定指謂規律，並且又不依邏輯為推理底準則，同時又遠離經驗，而甲構造一個「大體系」，乙又構造一個「大體系」，那麼是非真妄依什麼為準呢？

依過去三四千年的情形而論，人底性質是與文化的環境有著關聯的。祇要人底性質與其文化的環境一天關聯著，則哲學上這兩種態度之對立便一天存在著。詹美士(W. James)把具有這兩種心性的哲學家之一種，叫做硬心腸的哲學家，另一種叫做軟心腸的哲學家。這兩種類型是永遠長存的類型；而且，這兩者之間的衝突是永遠長存的衝突。有些哲學家往往認為，吾人所居住的這

個世界，在某些方面是很殘酷和可悲的；但是，在另外許多方面卻也風光綺麗，景色迷人，正好待人去開發，去改進。然而，又有許多哲學家認為，這個經驗世界，與他們所認為較根本和重要的世界比起來，是不足道的世界。這類哲學家底思想之趨勢，可以表現而為神學或形上學。這種思想發展下去，可以引起人相信有一個超乎俗世的境界存在。或者，這一路的想法，以各種不同的方式來肯定理性底力量或直覺的原理高於一切。

至於經驗論、懷疑論、自然論、實徵論、和實用論，則都是入世的和硬心腸的典型思想運動。這一路的思想家，都尊重經驗事實，心地開濶，在思想中採取實驗的和試行錯誤的態度，並且可以在一個尚未完成的和不全備的世界觀之架構以內進行思索研究。這一路的思想家，與比較不耐，徒事玄想，而且往往著重先驗理性的軟心類型的哲學家大不相同，軟心類型的哲學家很多，計有玄思的形上學家、直覺論者、唯理論者、和絕對唯心論者。羅素與懷海德(Whitehead)兩位著名的哲學家之間，曾發生了一個有趣的佳話。這個佳話是哲學界所熟悉的。羅素說懷海德頭腦迷混。懷海德則謂羅素頭腦簡單。這個佳話，真可以十足象徵一部哲學史，象徵一部「人類智慧上的大悲喜劇」。柏拉圖(Plato)和普洛泰哥拉斯(Protagoras)，聖多瑪(St. Thomas)與奧坎門(Wilham of Ockham)，斯賓諾薩(Spinoza)與霍布士(Hobbes)，萊布尼茲(Leibnitz)與洛克(J. Locke)，休謨(D. Hume)與康德(Kant)，黑格爾(Hegel)與孔德(Comte)，羅依斯(Royce)與

詹美士，懷海德與羅素，這一對一對的哲學家，在許多方面，足以象徵軟心哲學與硬心哲學之根本的不同。

當然，軟心哲學與硬心哲學，在哲學史上所表現的，並沒有我們底劃分這樣截然顯明。在事實上，這兩種極端不同的哲學之間，還有一連串中間的學說。在硬心思想家之間，又有程度之不同——從名目論，泛科學的極端派，到比較自由的，富於彈性的經驗論。在極端派中，最典型的人物，動輒喜用「不過」，「不過」這類字眼。例如，唯物論者動輒說：「有機體不過是機械而已」，「心靈不過是物質而已」，「觀念底歷史不過是經濟程序底副產物而已」。現象論者說：「共相不過是一些字眼而已」。某些倫理的相對論或懷疑論者說：「善與惡不過是吾人好惡之投影而已。」

凡此等等「不過」之說，都犯了一種謬誤。這種謬誤，我們叫做減削的謬誤(reductive fallacy)。新實徵論底最大貢獻之一，在於它意識到這種減削的謬誤會造成哲學的貧乏。當然，我們並不是說，在實際上，新實徵論能夠完全免於這種謬誤。維也納學派是一個新起的並且富於侵略性的思想運動。在這一思想運動達到高潮時，這一派新起的學者急於清理混亂的思想和不必要的思想因素。這樣一來，自然就難免揮舞破壞的武器，並且常溢出真實的思想建設的範圍以外。不過，這並不足為慮。因為，這是社會心理上的偶然事件。這類事件，在人類思想發展底歷程中，是在所難免的。時間過的稍久，人類底知識進步，這類事件會煙然消逝。新實徵論，在哲學底許

許多多學說中，是最有前途的學說。之所以如此，因為，在一方面它能消除那心胸狹窄的舊實徵論者所造成的減削謬誤，又能消除形上學的抽引謬誤 (seductive fallacy)。所謂抽引謬誤，就是從少數觀念出發，向前抽引，以致所得結果，出乎此觀念所能含蓋的範圍以外。吾人須知，在思想領域中，侵略性的破壞行動和狂妄的建構，二者都是幼稚的。在哲學的智慧上，如果既沒有侵略性的破壞行動，又沒有狂妄的建構，那麼就是表示思想已趨成熟。但是，這一階段是很難一蹴而躋的。正如我們剛才說過的，破壞性的哲學家常用的字眼是「不過」，「不過」；而狂妄的建設性的哲學家常用的字眼則剛好相反。他們常常好用的字眼是「還有些東西」。新實徵論者於此二派均所不取。新實徵論者所說的，乃「什麼是什麼」。這樣一來，在哲學上就產生了一種從新改造的態度。這種態度告訴我們，解析與破壞大不相同。許多舊式思想者以為解析即是破壞，即是支離，這是一大誤會。祇有藉著解析，才能接近「什麼是什麼」底問題之解決。解析是一種求真的技術。藉著這種技術，我們可以「撥雲霧而見青天」。新實徵論者認為，知識之整合，乃哲學中重要的工作。而知識之整合，須靠真正科學的謹嚴態度，和開闊的心靈。這種從新改造哲學的態度使我們在描寫這個世界時，不致用人為的減削方法把描寫弄得太枯乾了；並且，如果事實上有必要的話，我們可對此世界作種種不同方面的認識。然而，在另一方面，新實徵論者也以同樣的決心來反對那種種色色如願的想法 (wishful thinkings)；反對那些不能付諸證驗的神祕之談；反對在不必

要的情形之下把一些觀念堆砌起來。凡此等等，在哲學之重建上，甚關重要。理性論的許多說法，似乎頗能動人。但是，一經分析，幾乎大部分是不必要的觀念之堆砌。這些堆砌，嚴格地說，不是觀念遊戲，便是語言的遊戲。

然而，如果我們以為將哲學加以這樣的改造，便可以產生一種大家都可以接受的哲學，並且拿這種哲學來結束一切哲學，那麼這也是天真的樂觀。不過，我們在這裡所作的這一預斷在歷史是否成立固屬問題，卻未嘗不可以看作哲學的實際研究工作之一種研究態度。吾人須知，啓蒙精神，加利略(G. Galileo)精神，休謨精神，以及法國百科全書派底精神，在現代統一科學的運動中完全復活過來了。請讀者留意，我們在此用「精神」一詞，其所指與唯心論者頗不相同。我們在此所謂「精神」，並非一種自動元素之如「引得來希」(entelechy)者，而係一組極其複雜的關係與關係者之簡稱。時至今日，新實徵論者渴望從十九世紀唯物論者和一元論者之粗俗與獨斷中解放出來。新實徵論者自覺到，新實徵論底任務，是在批評的思想之歷史中起一轉捩作用。不過，新實徵論者並不奢望有太多原創的貢獻。因為，新實徵論者明白，哲學中經驗的和解析的趨向，並不比玄思的和直覺的趨向歷史悠久；雖然，前者並不比後者遜色，也並不比後者較為不受歡迎。新實徵論代表的傳統所研究的主题，係集中到兩個問題上，即：「你所說的意義是什麼？」及「你怎樣知道的？」這兩個問題，比起形上學中那些堂而皇之的大問題來，該是顯得多麼謙遜！

當然，因此也就使得那些習於「大體系」者不能提神過癮。就新實徵論者而言，哲學底真正工作，是用蘇格拉底式的方法來對於意義作有系統的追求，並且以精確嚴密的方法來探究知識底基礎。蘇格拉底式的方法是一種教學方法。用此方法，老師並不告訴學生何種知識，而只藉指定的問題逐步引出確切的結論。這類工作，與科學家追求真理的工作雖屬有異；可是與之有極其密切的聯繫。充其量來，我們只能說哲學與科學多少有些不同；但是，我們卻不能說二者有何衝突。

照新實徵論者看來，無論建立一個世界觀，或者建立一個人生觀，都不是哲學底原來目標。當然，如果由於知識進步，由於社會、政治和教育改革之實現，因而得到何種世界觀或人生觀，那麼哲學對之可有助益，甚至可以指引這些追求。這種情形，與邏輯家並不給予任何結論，但卻可指引你得到正確的結論相同。哲學底功用之嚴格的分際在此。過此不可。稍一過此分際，便是說教。現代的哲學家並非說教者。因為，哲學具有批評的功能，和釐清語言的功能。哲學並不能僅僅藉著反省的解析，替人預先規定一個世界觀或人生觀，或者創造一個世界觀或人生觀。世界觀或人生觀之建立，是各個人底私事。各人底世界觀或人生觀係對於自我的滿足。滿足於甲者，不必能滿足於乙。如果弄哲學的人在建立人生觀或世界觀上喋喋不休，並且提出一些經不起專家考驗的投影，而且在思想市場上廣事推銷，這簡直是妄自尊大。可惜，在思想市場上，這種人太多了。在建立世界觀或人生觀這類事件上，哲學改造之所能為力者，主要地厥惟使大家底思想比

較趨於成熟，使大家底思想具有科學底特徵。即是，清楚而不矛盾；可印證而且適當；精確而且客觀。世之思想不成熟者，常企圖以不科學的方法來瞭解經驗。時至今日，某些科學前期的解釋經驗之方式，如神祕的，以非生命的東西看作有生命的，以及神話式的解釋，幾乎快要絕跡了；可是，其他的一些解釋，像神學的和形上學的解釋，卻依然到處流行。這類思想，廣義來說，大體可以分作兩型：一是唯心論；另一是唯物論。這兩種思想，一與實驗事物攪混，便變成唯心教與唯物教之對立。這兩種教之對立，可能演成思想上的爭霸局勢。

吾人遍觀全部哲學史，可以發現，哲學這一門學問，真算得是文字魔術之特別的堡壘。有些哲學家常藉純文字的工具來試行解釋事物；而一究其實，這些事物只有科學能夠說明，甚至於連科學也無法說明。於是，某些哲學家在用文字的工具來說明這類事物時，製造了許許多多文字方面的繁複離奇之談。其尤甚者，他們竟妄圖「解決」這些由文字魔術所產生的似是而非的問題(Pseudo-problems)。而彼等解決這類問題之方式，亦係藉著擬似的技術(Pseudo-techniques)。即是，使用更爲神祕的文字魔術。哲學解析告訴我們，凡此等等，俱屬不必要者。假若讓我們隨便說一句話，那麼，我們要說，哲學是一種病，而這種病只有靠哲學自己來醫治。

### 三 語言底解析及「意義」之意義

嚴格說來，新實徵論，與早期的實徵論不相同，與經驗論和實用論也不相同。早期的實徵論、經驗論和實用論底發展方向，比較受心理學所左右。新實徵論有一特徵，即是，它著重用邏輯方法來分析語言，並且進而而有系統地研究意義問題。晚近數十年來，科學家和邏輯家痛感需要一語言之邏輯。十九世紀，達爾文底進化論出。這一項科學底成就，在十九世紀孕育出許多哲學上的觀念。同樣，二十世紀的新實徵論，主要係孕育於最近數學與經驗科學底三種重要發展底影響之下：第一、羅素、希伯特(Hilbert)、玻洛威(Brouwer)等人所領導的數學基礎之研究。羅素所代表的是邏輯斯諦克派(Logistic School)。這一派底主旨是說，純數學可從邏輯演繹出來，因此可以看作是邏輯底一支。希伯特所代表的是形式學派(Formalist School)。這一派底主旨是說，純數學乃符號底形式結構之學。玻洛威所代表的是直覺學派(Intuitionist School)。這一派底主旨是說，純數學乃建立於一項基本直覺之上。依此基本直覺，吾人可以構造一有限纏列之數。第二、愛因斯坦、勃蘭克(M. Plank)、波爾(N. Bohr)、以及海森伯(Heisenberg)等人所提出的對於物理學基本概念之修正。這些人底學說之提出，引起近世物理學之重大變革。第三、巴夫洛夫

(Pavlov)和華特遜(Watson)所倡導的行爲心理學。行爲心理學之出現，引起心理學走上一個新的科學的方向。現代科學底這三種發展，雖然主題和內容各不相同，而且範圍各自有異，可是這三者卻都集中於一點，即是，吾人作科學的研究時，需要限制語言底意義及其結構。近幾十年來，羅素發現了邏輯詭論與數學詭論。他與懷海德合著《數學原理》(*Principi Mathematica*)。這部包含三大冊的巨著是自亞里士多德底《工具論》(*Organon*)出世以來邏輯發展途程中的里程碑。羅素與懷海德合寫這部巨著底主要目標之一，就在解決這些詭論。他藉著發現這些詭論來指出，傳統邏輯必須加以修正；而且某些規律，例如類型(*type*)規律，必須爲邏輯所採取。這樣，才可免除數學基礎上的矛盾。愛因斯坦則分析物體運動時所產生的電磁能力。由於這些研究，愛因斯坦對於物理學中的許多基本觀念，像「同時」，「長」，「時間」，和「物體」，提出了革命性的批評。他指出物理學中許多傳統的辭句，例如，「絕對空間」，和「絕對時間」，在某些重要的方面，根本沒有從前許多物理學家所說的那種實際的意義。物理學家對於這些物理的基本概念之修正，也擴張到因果原則上。這種修正正是從量子論之苦心思構裡產生出來的。行爲心理學家是以實驗等科學的方法來研究人底心靈生活。由於實驗等等科學的方法之用於研究人底心靈生活，行爲心理學家使我們瞭解一項事實，即人底心靈生活之內容都可用物理語言表達出來；並且，除此以外，我們不必假定心靈生活中還有些什麼「別的玩意」。因爲，假定心靈生活中還有些什麼「別的玩意」，

這一假設根本是多餘的，並無實際的意義，只是一個幻覺而已。這裡所說的物理語言，其未界定的和始基名詞，都是時空座標(spatiotemporal coordinates)以及指物謂詞(thing-predicates)。時空座標之所涉，乃可觀察的或者是可度量的位置和時間。指物謂詞之所指，乃事物之可觀察的性質。

無論數學、物理學和心理學將來的發展究竟怎樣，並且如何影響上述那些最近的概念之理論的內容，我們已經醒覺，在任何情形之下，我們都需要邏輯解析。現在，我們已經親眼看到邏輯解析之成果了。

現代的語言研究，發展出三門學問，即是：語用學(Pragmatics)、語意學(Semantics)及語法學(Syntax)。這三門學問，大有助於釐清語言及其意義。語用學所研究的，是語言在生物學、心理學、及社會學上的種種安排。因此，吾人可知，在語言之語用學中所研究的，主要地為語言和行爲之關係。從語用學抽象一步，我們可以得到語意學。再從語意學抽象一步，我們可以得到語法學。語意學所做的工作，是分析名詞與表詞底意義。語意學的研究著重指謂與真理概念之間的關係。語用學底主要興趣在語言之表達功能與申訴功能，語意學則探究語言之符號的或表達的功能。語法學則甚至連意義關係都不管，而僅僅研究語言符號彼此之間的形式關聯。語法學將組成語句之純形式的結構規律組成系統，並將邏輯推衍上的形變規律也組成系統。

我們日常生活裡所用的語言把上述幾種功能混雜起來。雖然如此，我們仍應在理論上將上述的功能分開。這樣，語言便可清晰，意義之混亂便可避免。我們在後面將要列舉的一個表，是由分析語言而得到的。現代哲學解析家所作關於「意義」之意義的解析很多。在這許多解析之中，我們祇列舉對於哲學最關重要的幾個。

#### 四 語言底功能或「意義」底意義

A. 認知的意義（傳知的功能）

純形式的 (purely formal)

邏輯算術的 (logic-arithmetical)

事實的（即經驗的）

B. 非認知的意義（情緒的表現與申訴的功能）：

圖象式的（想象的）

情緒的（激感的）

決意動機的（導引的）

上列一表，如果我們作正確的瞭解，並且作適當的運用，那麼，便是打開哲學上那些傳統糾結之有力的利器。我們必須明白，有許多語言表式並無實際的意義，而只有情緒的申訴力。這類語言表式，在文法上，也許有正確的形式。可是，自古至今，許多形上學家卻誤以為這類語言表式具有實際的意義。於是，他們利用這類語言表式來提出其形上學的問題，並且又用這類語言表式來「解決」這些「問題」。又有許多知識論者，誤以為邏輯數學的意義是實際的意義，於是，他們把知識論中許多問題弄晦黯了。依據上列的意義之表格，我們就可以批評哲學上這些混亂和偽造。誠然，在我們實際的生活中，在教育中，在宣傳中，在詩裡，在文學裡，在宗教的啓示裡，以及在道德的規誡裡，情緒的呼籲，是不可少的語言。人類文化某些最高的精華，是用語言高度發揮情緒而來的。不過，無論怎樣，我們必須將語言之認知的意義和語言之非認知的意義分辨清楚。因為，祇有把二者分辨清楚了，我們才能劃定二者之範圍並且估計二者之效準。

無論怎樣，如果我們將新實徵論作為知識論底一種研究來看，那麼便可明白，新實徵論根本是討究認知意義之學。新實徵論嚴格把語言之圖象式的意含(pictorial connotation)與規定語言怎樣使用的語法及語意規律(syntactical semantical rules)嚴格分開。所謂語言之圖象式的意含，即我們使用語言文字時所引起的那些意象、意境、聯想等等。例如，中國人一般說「狗」字，引起卑污苟賤等等與高貴價值恰好相反的意象。但是，動物學家用「狗」字時，則引不起這些意

象。動物學家說「狗」時，祇表示狗是屬於何界(Kingdom)、何綱(Phylum)、何門(Class)、何目(Order)、何屬(Family)、何種(Genus)、何類(Species)之動物而已。但是，許多充滿玄學意味的作品中，卻充滿了這類意象，甚至充滿了圖畫式的聯想。有的玄學癖好者立意將情感當作歷史動力，或哲學主體。殊不知情感充其量只是認知底對象而已。新實徵論者嚴格地把文字之圖象式的意含與那些規定語言如何使用的語法及語意規律分開，所以他們可以免於從心理出發來研究意義。語言底意義依存於其實際的用法之中，依存於一字與他字如何聯綴的方式之中，依存於文字與經驗事物的聯繫之中。我們替一個名詞下界說，或宣示其意義為何，就等於陳示我們應用該名詞時所依照的規律。字典上替一個名詞下界說時，是用大家比較熟悉的名詞來註釋大家所不熟悉的。而大家比較熟悉的名詞之意義，則在應用這一名詞時，已經假定大家知道了。例如，設有人不明「潛水艇」一詞是何意義，我們便說，「潛水艇」是「能在水中進行的船」。這時，我們就是假定「能在水中進行的船」這一表詞之意義已爲此人所知。不過，邏輯解析底範圍遠出乎尋常語言中大家所熟悉的名詞以外。在邏輯解析中，我們是一步一步地將所要處理的名詞歸約而成比較少數的基本名詞。至少，照新實徵論者看來，沒有什麼名詞是「不可界說的」(indefinable)。這也就是說，沒有什麼名詞在其本身是絕對的始基名詞。任一名詞之是否爲一始基名詞，全視它所在的語言系統如何約定爲斷。因此，某一名詞在甲系統爲一始基名詞，在乙系統中也許被置於

次要地位。在我們處理語言時，只要我們高興，我們可以將一個一個的名詞界定下去。不過，這樣做的太多，在知識上，我們不見得會得到什麼大的啓發，因此也不會有什麼十分重要的結果。對於名詞的界定工作做到了這一步，我們就須把語言和語言以外的東西聯繫起來，即是，把語言和經驗聯繫起來。在我們充分界定了那表示經驗的名詞以後，我們總應能找出一個可明指的終點步驟。這個可以明指的終點步驟，是界說之不可少的元素。但是，純邏輯或數學系統中的符號則恰恰相反，這些符號只是藉一些形式規律而聯綴起來的。至於在應用數學中，正如在與經驗相聯繫的每種語言中一樣，這些形式的規律或語法規律，都實以語意規律。這麼一來，應用數學中至少有些符號可與經驗之一部分聯繫起來。

我們已經說過，新實徵論者認為哲學解析之作用，在將語言底意義弄清楚。可是，新實徵論者所說的哲學之語言的解析，其意義與語言學家所說的語文分析(Philological analysis)大不相同。這是我們必須分辨清楚的。哲學的語言解析，同語言學家所說的語文分析不相同之處，至少有三個重要的方面：第一、哲學解析所注重的，乃用來表示知識的那些基本重要的名詞。那些名詞愈是普遍，則愈有發生各種混亂意義的危險。這種種混亂意義之所以發生，也許是由於意義之層次不明，也許簡直就是由於意義之歧異所致。哲學解析乃針對這類毛病之一種醫療術。第二、從文法觀點著眼，各種語言各有其特色。哲學解析則根本不涉及這些特色。從事哲學解析者所注

重的，祇是語言之認知的意義。因此，現代哲學解析家常常應用符號來構造一種語言，以便精確地表達認知的意義。在科學中，數學公式，化學反應式，都是應用符號構造出來的語言。在有關哲學解析的範圍中，萊布尼茲底「普遍數學」(Mathesis Universalis)，算是提了一個頭。現代邏輯家所構造的符號語言，已經足夠證明，符號語言在表達認知的意義上大有價值。第三、哲學解析往往是導引式的解析(directed analysis)。這也就是說，哲學解析，或為設句的法定(positional codification)，或為知識論的減約(epistemological reduction)。我們知道，在數學及精密的經驗科學如物理學中，常用設句的法定方法來作研究。這也就是說，在這些科學中，我們常常設定某些語句作為始基語句，然後再向前推演。當吾人依據可觀察的證據再造事實名詞和語句時，則常取知識論的歸約方法。換句話說，在這一關聯中，我們用來表示事實的名詞和語句，越節約越妙。

哲學解析又有兩個重要的種類。這兩個不同的種類，性質各不相同，也值得我們注意一下：維根什坦(L. Wittgenstein)之從事解析，是以蘇格拉底式的方法為主的。他底作風，很像在他前面的穆爾(G. E. Moore)一樣，又像整個英國底解析學派一樣的。他從事解析，是從一個一個的問題入手。他底興趣在處理一些特例；而並未苦心去建構一個普遍的學說。但是，開納普(R. Carnap)及其徒從則不然。他們底作風，很像懷海德與羅素之構作數學原理一樣，是從事構作一個完

備的語言系統。照他們看來，這樣的語言系統一旦建成，則理論隨之而來。晚近數十年來，這兩條路線是彼此互相聯繫著的。繼維根什坦而起者，有施里克(M. Schlick)、韋斯曼(Waismann)等人。他們底目標在尋求基礎以重建邏輯。而紐賴特(Neurath)、堪波勒(Hempel)等人，則向著物理論(Physicalism)之路走去。

## 五 事實意義底標準及對形上學的批評

新實徵論所採用的一條指導原則是事實意義底標準(Criterion of factual meaning)。這條原則是新實徵論之最重要的原則。自從這條原則提出以來，引起哲學界廣泛的討論。但是，不幸得很，這條原則也是一條最常被他人誤解的原則。新實徵論者之所以確立這條原則，目的在求對經驗可能有所指涉的語句和對經驗無所指涉的語句二者之間劃分一個限界。對經驗無所指涉的語句，有表示情緒的語句，邏輯數學的語句，純形式的語句，以及完全沒有意義的語句。

在運用語言時，我們常藉明指的步驟將一列記號和在語言以外的事物聯繫起來。當著一個語句符合現存的事物狀態時，我們便說這個語句是真的。祇有我們原則上能夠認識這次的事物狀態以便能夠證實此一語句或否證此一語句時，此一語句才有事實上的意義。假若我們根本設想不到

出一種情況來印證這一語句，也設想不出一種情況來否認這一語句，那麼我們就無法分辨這個語句底真或假。在這種情形之下，我們簡直不知道這樣的語句在說些什麼。查理·斐士(Charles Peirce)是美國符號邏輯底開山祖師。他在其劃時代的文章〈怎樣使我們底觀念清楚〉裡談到實用論底準則。他在這篇文章中也表示了同樣的根本意義。我們在此不妨將他底話粗略地剖析一下。他底意思是說，凡當是不同者，我們必須選他個不同。這裡所說的「不同」，不祇是純語言上的不同，或情緒上的不同而已。更精確一點說，假若而且僅僅假若我們肯定或否定一個語句時，涵蘊一點差異，即是，肯定它時與不肯定它確乎有所不同，而此不同又可藉觀察來檢證，那麼這一語句便有事實意義。愛爾(Ayer)是新實徵論底先導人物之一，他所提事實意義底標準也頗確當。他說：「什麼是一個真正的事實命辭呢？一個真正的事實命辭有一特點，即是，這個命辭與某些其他的前題聯繫起來，便可推出某些經驗命辭。可是，如果僅僅有某些前題而沒有此一命辭，那麼某些經驗命辭便無從推論出來。這個命辭，便是一個真正的事實命辭。」這種說法，真正是當前經驗論的說法。這種說法在科學的研究中是常常用到的。休謨謂「意念」底基礎和起源是印象。這種說法是心理論的說法，現在已代之以邏輯的說法了。至於物理科學家，把這些概念說得清楚的，要算布利基曼(P. W. Bridgman)。依照杜威底學說，知識與行為有極其密切的關聯。在吾人探究知識底場合，意義居何地位，也是杜威所注意的主題。這些重要的情形，俱為布利基曼所

認識。布利基曼在認識了行爲與知識，及探究程序與意義之密切關聯以後，進而追問：我們藉著什麼程序來決定我們所作判斷是有效準的？照這樣追究下去，布利基曼認爲，如果我們不能舉出爲概念下界說的程序，並且不能舉檢證語句之真假的程序，那麼我們所說的概念和語句都是沒有意義的。布利基曼敘述這種理論的著作爲「現代物理學底邏輯」(The Logic of Modern Physics)。他底這種理論被叫做運作論(Operationalism)。運作論對於現代知識論的影響至爲根本。

關於一個語句是否具有事實意義的問題，與一個時代底知識和技術確乎相干。例如，星球底化學構成問題，孔德(Auguste Comte)說是沒有意義的問題。因爲，在那個時候的科學家沒有方法解答這樣的問題。孔德這種態度，顯然是一典型的減削之謬誤。自然，在本孫(Bunsen)和克爾希荷夫(Kirchhoff)發展分光學以前，我們對於孔德不能苛責。不過，即使在孔德時代，也應能明白，這個問題之所以不能解決，並非由於物理學原則上的理由，亦非由於邏輯的理由，而是由於實際科學技術上的困難。這類困難，與科學研究之技術有相當關聯，而與問題底意義則毫不相干。有些比較激烈的新實徵論者堅決主張，祇有可以直接印證或直接否證的語句才有意義，祇有能被完全印證的語句才有意義。這種論調，也是一種減削的謬誤。雖然，在這些思想家中，最大多數的人沒有企圖將這種標準當作有意義的語言之一個嚴格的限制；可是，時至今日，我們無寧將在

原則上可以印證或否證的語句，看作有意義的語句。所謂在原則上可以印證或否證的語句，即是間接檢證和不完全檢證的語句，或可以間接否證或不完全否證的語句。這樣一來，至少，我們在用名上比較便利。有些思想家將科學的定律、假設，以及理論的設臆，看作是在經驗語句底形成上完全合法的架構。雖然，在名義上，他們並沒有把這些東西歸到真實的語句那一類中去；可是，在實際上，他們是這麼看待的。

依此，我們如將語句加以普遍的分類，則可將語句分別為如下的五種：一、在邏輯上為真的語句，又叫做解析語句。二、在邏輯上為假的語句，又叫做矛盾語句。這兩種語句之為真或為假，全憑其形式而定。在這兩種語句之中，即使包含了記述性的經驗名詞，這些名詞底作用是「空的」。因此，這類名詞所指涉的經驗與整個語句之邏輯效率毫不相干。於是，這類名詞之變換根本不影響到整個形式的語句之真或假。例如，在「如果一切貓是動物，而且一切動物是生物，那麼一切貓是生物」這組語句中，我們用「金屬」、「傳熱的物質」和「可展延的東西」這三個記述名詞來代換原有的「貓」「生物」和「動物」三個記述名詞，我們還是可以得到一組真語句如下：「如果一切金屬是傳熱的物質，而且一切傳熱的物質是可展延的東西，那麼一切金屬是可展延的東西。」這一代換程序十足表明，更改記述性的名詞，絲毫不影響到形式的語句之真或假。不過，在日常語言中，形式的語句和表示事實的語句常常攪混在一起，以致許多形上學家誤認為表示事實的語

句具有形式語句那種必然的性質。三、在經驗上爲真的語句。例如，蜜蜂能感受紫外線。四、在經驗上爲假的語句。例如，蚯蚓能捕食蒼蠅。這兩種語句之真或假，視其是否與已被觀察的事實相符而定。不過，在大多數情況之下，這類語句之是否符合事實，祇能由可直接觀察的事實所部分地或間接地印證。因此，在許多情況之下，嚴格地說，我們並非已知某些語句究竟是真的還是假的，而是我們以爲這些語句爲可印證的或可否證的。在此情況下，當著有利於某些語句的證據或知識多些時，這些語句爲真的程度就大；當著不利於某些語句的證據或知識多些時，這些語句爲真的程度就小。所以，表示事實的語句之真假程度是可以變動的。這種變動，可有蓋然程度之差異。五、沒有知識意義的情緒表詞。圖畫式的語言、綺詞、隱喻、驚嘆、讚賞、譴責、訴告、提示、要求、命令、詢問、祈求，都屬於這類語言。

根據上面的分別，我們可以說，如果一個語句屬於下列五種語句之一，那麼我們便可以說它是缺乏經驗上的意義。第一、違犯某種語言底語法的形成規律之語句。例如，「陽剛的是可畏的」。乍一看來，這個語句不錯。其實不通，因爲，「陽剛的」是一謂詞，「可畏的」也是一謂詞。謂詞不能如此形容謂詞。可是，形上學中卻充滿了這類語句。第二、解析的語句。例如，「鰥夫是已死妻子的男人」，「八加二等於十」這類語句，雖然具有意義，但是並無經驗的意義。第三、矛盾的語句。例如「這朵花生紅的，可是沒有顏色」。如果我們承認一朵花是紅的，就是已經承認它有了

顏色。如果我們不承認它有顏色，我們當然不能承認它是紅的。所以，如果我們一方面既說它是紅的，一方面又說它沒有顏色，這當然是自相矛盾。第四、包含非邏輯的名詞但又不能提出經驗上的或運作上的界說者。例如，「理性是歷史發展之所本」，「開擴精神的空間」，等等。形上學可說是這類語句底倉庫。第五、根本無法印證，甚至在原則上間接的和不完全的印證亦不可能的語句。因為，如果要印證此類語句，那麼行印證時，在邏輯上，所行之印證已被此語句所在之系統底假設所排斥。因此有待印證的語句是此一系統底一部分。形上學的實在論，物理學中的以太假設，都屬此類語句。

如所週知，自維也納學派興起以來，對形上學會展開嚴厲的批評。不過，我們在此必須指出，到現在為止，新實徵論者對於形上學的批評，主要地是攻擊其意義混亂；而並非一概排斥在「形上學」這個名號之下的一切問題。從事實上看來，「形上學」這個名詞底用法極其廣泛。因為如此，我們替形上學作點邏輯解析，也是必要的事。在哲學傳統的習慣上，把形上學界定為關於「第一原理」之學，或關於「整個的實在」之學。如果形上學底研究方法一日未加區別，則這些界說一日不夠響亮。從研究的方法上著眼，我們可以把形上學分別為直覺的，演繹的，辨證的，超越的，和歸納的，這五種。

我們首先討論歸納的形上學。所謂歸納的形上學，意即一種思辨的宇宙論。這種宇宙論係從

科學證據與科學理論之擴張所衍產出來的。這種形上學，並非完全沒有事實意義。我們知道，在常識之歸納的推廣與科學的知識二者之間並沒有很顯明的界線；同樣，在常識之歸納的推廣與宇宙論二者之間也沒有很顯明的界線。歸納的形上學，雖然在邏輯上是無可攻擊的，但是卻可從科學方法底標準來批評它。這類形上學家所猜度的宇宙熱能之死滅，生命之起源，生物演化之前途，都是完全有意義的。然而，只要稍有科學方法常識的人都可以知道，形上學家底這些猜度是多麼不確定，意義是多麼含混。這些猜度，碰巧有點價值——它能給科學研究以新的啓示；但是，除了幾個例外以外，這種形上學對於科學所提出的啓示，即使沒有把科學引入歧途，也不能產生什麼效果。古代的原子假設，對於物質科學的確是一有益的啓示；可是，像這樣的啓示，在形上學中真是太少了。充其量，我們只能說，歸納的形上學是科學之原始階段。

現在，我們可以充分發揮批評意義的能力，藉以批評另外幾種形上學。我們此刻要繼批評歸納的形上學之後來批評演繹式的形上學。演繹的形上學者沉緬於運用理性論的方法。這一路的形上學家，從少數幾個無所不包的普遍前題出發，衍出一些比較具有特殊性質的事實結論。不幸，他們所據以出發的前題之意義，往往是完全含混的。演繹的形上學是誤解邏輯演繹底性質，並且誤將邏輯的意義與事實的意義二者混爲一談。

同樣，辨證的形上學，尤其是黑格爾式的辨證形上學，是將心理的思想運動或歷史演程底形

式，與邏輯推論底形式混爲一談。直覺的形上學家，則相信「真理」有捷徑可通。他們誤認爲他們對於真理之瞭解有些經驗。這一路的形上學家在習慣上對於圖畫式的和情緒的陳訴與事實的意義二者之間的區別很不敏感。超越的形上學家企圖揭露思想和實在底基本範疇。可是，這麼一來，卻無異於將知識論和宇宙論攪混起來，弄得不清不楚。這種形上學，在哲學史上，往往被賦與好聽的名詞，例如，叫做「元學」(Ontology)。超越的形上學家以爲超越的形上學可用純淨的形式表達出來。然而，在元學中我們不難找到許許多多沒有事實意義的詞語。例如，關於所謂「絕對」的種種玄思冥想，便是其中之一。這種妄想，即使並非完全沒有經驗的內容，但也常常含有許許多多「絕對」無可檢證的似是而非的語句。有些人常替元學諒解，說元學的語句或觀念，現在縱然無可檢證，將來的經驗或推理會證明它有意義的。對於這個問題，一個最寬容的經驗論者所能爲力解答的，是希望能夠藉著經驗的元素來界定元學名詞。但是，經驗論者如果真的這樣做的話，他一定會失望的，因爲，圍繞著這些名詞而建立起來的形上學，很少有經驗的意義，只是一團情緒而已。

在經驗論者看來，科學史上最可喜的趨勢之一，是種種理論逐漸從形上學的桎梏或攪混之中解放出來。例如，絕對時空，本質，把數看作實在的有元，把因果關係看作一種內在的必然性之說，都已失勢。生機力和引得來希(enteleches)等等觀念，以及一切神祕力量，都慢慢從主要的

科學園地裡消失了。這些東西，不過是語言上的戲法之例樣而已。在密克遜·莫萊(Michelson-Morley)等人做過許多實驗以後，物理學家知道我們沒有希望找到宇宙以太(ether)對於運動物體之作用。洛倫茲(H. A. Lorentz)是最偉大的物理學家之一。他認為以太不可發現，並且以太所發生的作用被其他作用所抵消。後來，愛因斯坦立即看出靜止的以太假設在科學上是多餘的；不僅這一假設是多餘的，而且毫無意義。我們看到科學發展過程中的這類事例，便可明瞭純語言上的戲法是多麼沒有意義。

我們把話說到這裡，已經扼要地指出形上學底毛病，和語言戲法之無價值。不過，在另一方面，我們要對新實徵論者說一點勸勉的話。我們要明瞭，胡亂本著減削問題的態度來應用意義標準，所造成的危險是很大的；尤其在血氣方剛並專以打偶像為能事的年青人手中，更屬危險。我們將哲學上的難題丟在一邊，並且侮辱它，說它毫無意義，這種誘惑是太大了。如果我們抱持這種態度，那麼是不會對哲學作更深研究的。有些極度硬心腸的心理學家將心理學上許多問題取消了。例如，本能，無意義，身體結構與環境之相對的作用等等，都被他們置之於形上學的牢獄中。這樣的作風，就是把奧康之刀用得太過火了；他們不止於切掉了形上學的鬚鬚，並且切掉了知識之肉哩！「奧康之刀」底原創人是中世紀神學家奧康(Ockham)。奧康之刀底現代說法是：「在必要的時候，勿多使用一個名詞或一個語句」。當然，這條規律還可有一個補充：「在必要的時候，

不少用一個名詞或一個語句。」凡有意義的問題，在原則上，總是可能得到解決的。然而，無疑人類會有許許多多問題不能解決。

## 六 經驗知識底邏輯解析

我們在上面說過，新實徵論者在哲學問題上著重兩點。第一點是「我們所說的意義是什麼？」；第二點是「我們怎樣知道的？」。「我們怎樣知道的？」這個問題又假定了「我們所說的意義是什麼？」這個問題。在我們探究這兩個問題時，我們發現我們不得不改造我們自己底知識，並且不能不以可觀察的證據作基礎來追求真理。這樣一來，也就是修正了知識論。像這樣修正了的知識論，其主題，並非研究知識底起源與心理發展；而是研究知識之邏輯的結構與經驗的效準。知識的心理學畢竟是科學之一支，所以也是知識論底題材之一。

在下一節，我們要對於邏輯與數學知識作比較充分的討論。因此，在這裡，我們對於邏輯，數學，與經驗知識之不同，只預備說幾句話。我們知道，康德把判斷分作兩種：一種是綜合判斷；另一種是分析判斷。雖然，康德在他底哲學系統中並沒有充分發揮對於這兩種判斷的想法，可是這兩個名詞極其有用，所以我們在這裡要借用。依康德底說法，我們把語句分作兩種：一種是經

驗語句；另一種是邏輯語句。各種各色底經驗論都不承認所謂綜合先驗的知識(Synthetic Apriori Knowledge)。關於這個問題的想法，新實徵論者與先康德學派及後康德學派不同；與康德及新康德學派不同；與現象學派底胡塞爾(Husserl)不同；與英國直覺學派也不同。新實徵論者，像休謨與萊布尼茲一樣，將數學與形式邏輯放在解析的真理那一類。在這一點上，新實徵論者與像穆勒這樣的極端經驗論者之看法也有分別。穆勒把數學與邏輯底最大部分看作是經驗的東西。我們不能同意這種看法。我們認為數學與邏輯是約定的真理(conventional truth)。可是在另一方面，穆勒說，一切經驗知識底效率乃依據於經驗的印證之上。這種看法，我們是同意的。

從以上所說的看來，「真理」一詞所表示的，不止一種意義。通常的真理概念是含混不清的，因此需要解析一下。在數學知識裡，所謂的真理，就是一個系統中那些符合形式的語法界說和基本設句的表式。例如，在歐基理德幾何學中的基本設句，就是那些公理(axioms)；表式就是有待演證的定理(theorems)。而在事實經驗的場合中，所謂的真理，就是符合於經驗的語句，以及符合於語意規律的表辭。例如，「供過於求，則物價賤」；「凡物體受熱則漲」，等等都是。如果一個語句中的名詞是用來指謂事實，它又與事實符合，並且沒有違犯語言底指謂規律(designation-rules)，那麼，我們便說這個語句是真的。如果一個語句是錯誤的，那麼，無論這錯誤係起於何因，也許係起於幻覺，或起於誤解證據，或起於錯誤敘述，凡此等等，不過是違反了語句中的名詞及

其指涉之間的一一相當關係，或多對一的關係而已。這樣的錯誤，正有待乎經驗實在論者來改正。我們對於真理的這種看法，當然是一種符合論。可是，我們所取的這種符合論，一點也沒有昔日「摹寫論」或「圖式論」底毛病。摹寫論或圖式論底毛病，係由於從心理方面研究知識而發生的。

我們在上面所說的種種，照許多人看來，縱然不是對若干哲學問題之曲解，也是把問題看得太簡單了。就我們在上面所說的看來，我們假定語句只能表示它所表示的情況。充其量來，敘述直接觀察到的事實之語句，只能表示它所表示的情況；而且即使這一點，也遭許多火氣大的經驗論者所駁難。可是，有一點是我們必須注意的，無論這些可觀察的基本語句所處地位如何，顯然得很，我們最大多數的知識，尤其是幾乎一切比較有趣味的和重要的知識，是極其間接的。這類知識，常係透過解釋，構造，及推理而得到的；而且結果係依賴於極其普遍的假設之上的。這麼一來，經驗論便無可避免地遇到傳統上最大的問題：歸納推理底效準問題，和蓋然底意義問題。直到現今為止，所有想拿理性的、經驗的、直覺的，或蓋然論的基礎來證明歸納推理之企圖，到後終歸失敗。休謨對於這一方面的批評依然是不可動搖的。如果所有的先驗知識是解析的，那麼我們就不能從先驗的前題推論出一個綜合命辭。像自然齊一原理，就無法從先驗的前題推演出來。如果我們試行在過去用歸納之顯著有效的基礎上來鞏固歸納之效準，那麼我們不過是對歸納作一歸納而已。這麼一來，我們就是預先假定了我們預備證明的歸納原則了。如果我們以為歸納

是直觀的，或者以爲歸納是蓋然論的，我們也犯了竊取論點之弊。因爲，這二者都得假定，我們在這個世界上所直接觀察到的例樣都是標準例樣。這麼一來，我們便是在暗中假定了自然齊一原理。康德爲了解決這個問題，提出所謂超越的演繹說。康德這種說法非常聰明而且俏皮。可是，這種說法依然是暗中假定範疇不變。而範疇之所以不變，因範疇乃嵌入吾人心靈組織之中。這種說法，與舊式心理學拿「本能」來說明人底行爲類似。而在實際上，本能論什麼也未說明。因而，它未給予我們關於人類行爲的任何特定知識。康德底超越演繹說之於歸納一類底問題亦然。

關於歸納，蓋然，與自然齊一原理的問題，真像是一個哥底安結子(Gordian knot)。古代斐利基亞(Phrygia)王哥底斯(Gordius)打了一個結子。有想統治亞洲者，必須善解此結。由此意引申，後世以哥底安結子，喻問題底困難和複雜。新實徵論者之割切關於歸納，蓋然，和自然齊一原理之哥底安結子的辦法，乃是逕直提出一個問題：「此處所謂關於歸納的『證明』，其可能的意義是什麼？」「證明」一詞，在我們日常生活與科學中之清楚的意義，乃一個事物之演繹的證明，以及另一事物之歸納的證明。我們這樣一分析，便可看出關於上述問題的答案，是很簡單的。所謂偉大的歸納問題，係出自一個要求。而這個要求，則非吾人所能滿足者。這個要求就是要證明一切證明本身之原理。照我們看來，如果我們必須有一個歸納原則，那麼我們最好不要把它弄成一種知識，而只把它當作一個研究的程序規律(rule of procedure)。這麼一來，歸納原則就變成了

一個套套絡基(Tautology)了。這一套套絡基，雖然什麼也不說，但是，在我們研究經驗事實時，卻具有導引的作用：如果我們想要發現可靠的定律，那麼我們必須嘗試，嘗試，一再嘗試，從最多的過去經驗推廣；並且要簡單化，因為越簡單越好著手。自然界如果有一個秩序，而且這個秩序又不是深深隱藏起來的，也不是太繁複的，那麼我們總可能發現這個秩序。

我們採取上述的說法，就可以免除休謨把歸納看成動物信仰的說法。休謨把歸納看成動物信仰的說法，是具有懷疑論色調的；而且又具有心理論的色彩。休謨因為急於要防止形上學家對於歸納問題作似是而非的解決，他說歸納推論不合理性。這就陷入過去減削的謬誤之中了。在日常語言中，如果一個人能夠依據經驗而學習，那麼我們說他是「有理性的」。同樣，歸納程序也並非不合理性的。當然，硬是要我們去知道我們實際不知道的事物，或去知道尚未知道的东西，這是強為追求確切的真理。像這樣去追求真理，也許有點稚氣。

除了上述的問題以外，在哲學上尚有兩個重大的問題，即是外在世界之「實有」與「他心之存在」問題。這兩個問題，一直為許許多多哲學家所熱烈討論著。我們知道，這類問題雖然比較複雜，可是，在這個問題背後，潛伏著與歸納問題極其類似的混亂。在有關這類問題的討論中，有的人提出減削問題的想法，有的人即提出抽引問題的看法。現象論者和主觀觀念論者以為知識必在經驗範圍以內。關於這一點，他們是對的。但是，他們卻由此而下結論說，世界之內蘊是在

吾心之中。這種說法真是太荒謬了！然而，在另一方面，形上學的實在論響亮地聲稱，人底經驗乃自然之一部份。然而，他們又說，吾人關於外界的知識乃一種神祕的東西。他們以此來界說主觀經驗與客觀世界的關係。這種辦法，在邏輯上，產生一個結果，即是，我們得藉著不能證驗的語句來陳述這個世界。這一結果，卻是與實在論不相容的。關於「他心存在」問題，也有類似的種種說法。

大多數新實徵論者主張經驗實在論(empirical realism)。經驗實在論者藉著釐清所謂「實在」之意義，從爭論不休的哲學之中，移除那些沒有意義的和荒唐的成分。經驗實在論者是在一個清楚明白的意義之下來應用「實在」這個名詞的；我們在日常生活與科學中是用「實在」一詞來指稱位於時空之中的東西。這種辦法，與幻覺的、虛構的以及純概念的「實在」有所不同。在這種意義之下，石頭與椅子之實在，星球與原子之實在，放射與能力之實在，人心與社群之實在，歷史事件與經濟歷程之實在，都可以用經驗來檢證。但是，有許多哲學家似乎並不滿意我們對於實在的這種經驗的說法。形上學家們，尤其自代嘉德(Rene Descartes)以降，乞靈於實在之直覺的觀念，充滿了圖畫式的影象，以及情緒的含意。這麼一來，他們無法界定實在，而且把實在弄得黑漆一團。詹美士說：「事物乃吾人所已知的那個樣子」。或者，比較細心的說：「吾人述說事物之唯一有意義的方法，乃用關於事物之可知的名詞。」那些對於我們在上面所說的實在之概念心

懷不滿的哲學家，也許沒有注意到詹美士底這一說法。維根什坦說：「凡人之所不能言者，人必須默然」。的確，凡不在經驗範圍以內的任何事物是否具有相同的性質，或者我們是否能夠「直接感覺」到這樣的事物之存在，這類問題是永遠不能決定的。之所以如此，並非由於這種問題超乎人底智力以外，以致不能解答，而是在邏輯上，這些名詞之用法，拒絕我們作何解答。

實驗論(experientialism)和自然論(naturalism)中包含著許多有效的要素。我們可以將經驗實在論看作是這些要素之一綜合。新實徵論者說，自然宇宙底範圍遠比人已知之經驗之範圍大。因此，我們不承認有任何超越經驗的知識。存在臆設(existential assumption)，至少在原則上，是必須可被檢證的。祇要我們沒有忘記這一點，我們雖然提出存在臆設，我們底語言，依然是在有事實意義之範圍以內。至於知識底普遍實在的架構，與在科學理論中所討論的情形，根本是相同的。我們必須明瞭，沒有任何科學的臆設可以在一全然孤立的情境之下來檢證的。祇有整個一叢相互關聯的假設才能付諸檢證。我們在檢證臆設時，所依據的是另一臆設。我們檢證另一臆設時，所依據的是這一臆設。所以，就經驗實在論展望起來，我們是假定物理世界具有某些寬泛的特色，同時又提出關於我們知識程序的某些假設。吾人須知，每一假設可以增強另一假設之假定的效力。

藉著邏輯的方法來重建我們底經驗知識，這是一種比較專門技術性的事務。在這種事務中，

我們必須選擇某些因素作為始基元素，並且必須善於應用邏輯的形式。在休謨、孔德、穆勒、馬赫(Mach)、亞維納烏斯(Avenarius)，以及羅素底傳統中，哲學家用這種導引性的邏輯解析形式，可一步一步地從有效的知識返回追溯到經驗基料。在解析的程術中，如果我們把一切心理因素都排斥盡淨，而且祇剩下邏輯與記述的因素，那麼我們便可分析被推出的名詞和語句是些什麼。這些名詞和語句都是有直接的經驗指涉的。在特定的範圍中，我們無須完全將被推出的名詞和語句還原到基本名詞和基本語句。例如，為要瞭解一個物理學的學說，我們往往只須分析那些指謂諸可觀察的事物之名詞就夠了。開納普教授利用符號邏輯作出詳細的解析架構。我們藉著這種架構，可將知識還原為基本因素。

最近幾年來的發展使我們逐漸明瞭，拿物理論的基礎來重建知識是有某些決定性的便利的；尤其是在起點的時候，這種辦法可以保證知識具有互為主觀性(intersubjectivity)。除此之外，在這一基礎上，我們還可以汰除一些似是而非的問題。一個名詞，或一個概念，或一個語句，如為不同的個人所用，便叫做互為主觀的。新實徵論者特別著重科學之互為主觀性。

人底知識，尤其是科學知識，經過這一番解析，便可達到一個地步，便是可以統一起來。所謂科學底統一，就是，根據一組始基名詞，來重建一切經驗科學。這一組始基名詞，也是指涉經驗的，而且也許是物理論的。我們重建科學，促使我們將一切科學歸約到一個共同的、互為科學

的(inter-scientific)語言裡去。不過，我們現在所說的科學統一論，與早期的科學統一論有所不同。早期的科學統一論是說，一切科學所共同的語言，可以全部化約而成邏輯構造。照我們現在看來，這種說法是必須放棄的。因為，我們一旦比較嚴格地考察那些僅僅可以間接和不完全印證的陳述詞之邏輯形式，便發現這是辦不到的事。在日常語言，以及大部分科學語言中，常有傾向名詞(dispositional terms)。所謂傾向名詞，即是指謂一種傾向或能力的名詞。廣義地說，一切物理學的名詞都是傾向名詞。因為，這些名詞指謂在特定情境之下產生種種感覺之能力。例如，可燃燒性，可溶解性，可良導性等等。在社會科學中，本能、需要、趨勢等等，也是傾向名詞。這些名詞並未敘述可以直接觀察得到的任何特點，祇是表示在適當條件之下某些東西所顯示的事件或行為之齊一性而已。像上列的一些名詞，不能明顯地在基本名詞之基礎上來界定；但是，就一專門技術的意義來說，卻可以化約而成指物謂詞。依照這一類精鍊的辦法，開納普將科學統一論底要旨表示如下：「在科學中，有一統一的語言，即是，有將每種科學名詞化約起來的基礎。這種基礎是由一組極其狹窄的和同質的物理語言構成的。」正如我們所要指出的，「科學底統一」是一件很明顯的事，而且是件可以完成的工作。不過，我們所謂科學底統一，與有人想構造一個單一的科學系統這種想法又不相同。這種想法是想把科學弄成一個無所不包的解釋系統。這件工作，照我們看來，即使不是不可能的，也是極度困難的。關於這個問題，還得從長討論。

## 七 形式科學與事實科學之邏輯和方法論

無疑，新實徵論最有意義的和有建設性的貢獻，乃對於科學研究之程序與夫科學理論之邏輯的與方法論的解析。這類貢獻為數甚多，而且極度專門。我們現在只好簡略地提一提。

贊成科學之統一的人承認，在科學底分類中，祇有一個明顯的區別。這種區別即是形式科學與事實科學之間的區別。有人甚至相當強調這種區別。所謂形式科學，意指邏輯與數學。所謂事實科學，意指自然科學與社會科會。我們現在從邏輯討論起。我們對於邏輯得到比較充分的瞭解，這要算是晚近學術上的主要進步。而這一進步之來，主要靠著兩種發展：一、精心製作的數理邏輯底符號結構；二、對於數理邏輯底意義與結構所作的語意的及語法的解析。雖然，在數理邏輯中，有許多重要問題仍然爭論不休，可是有一點則是大家所實際同意的，即是，在把邏輯看成有效的演繹之形式科學時，邏輯不是一種事實科學。邏輯不告訴我們任何經驗事實。演繹規律是一個自相一致的語言內部規則性的安排。這類規律只幫助我們精密地藉著某一形式來表達我們曾經藉著另一形式表達過的東西。所以，邏輯推演，只行之於形式與形式之間。邏輯規律則指引我們如何從前題過渡到結論。在演繹推論之中，有時也出現似乎新奇的結論。這些結論之所以似乎新

奇，不過因心理作用所致而已。在邏輯範圍裡，沒有心理因素應該攙入；因此，也就應該無所謂新奇或不新奇。在通常情形之下，我們憑著一點直覺能力，於一串比較複雜的前題中，一眼看不出會得到什麼結果，因而我們對於邏輯演繹的機械所演出的結果未免感到驚奇。五十年前最聰明的人看到電腦計算機能做下棋、計算、記憶等複雜工作，一定也會感到驚奇。然而，這是心理狀態，不是邏輯推演。

邏輯定理或規律都是解析性質的。這些定理或規律之所以為真，是由於大家對所用名詞底意義事先一致公認所致。茲以「勿矛盾律」為例。祇要我們一致公認所謂「語句」也者，乃或為真或為假的一個表式；祇要我們一致公認所謂「否定」也者，乃「肯定」之反面，那麼勿矛盾律便無可逃避地永不為錯。對於邏輯規律的這種看法，批評家認為是約定論的看法。有人說，邏輯規律是符號之約定的運用。這種看法，不能算錯。顯然得很，從純形式的觀點看來，即是，從純語法的觀點看來，邏輯系統不過是許許多多演算系統之一而已。因而有人說，邏輯可有許許多多不同的系統。依實際情形而論，這話是真的。可是，我們必須分辨清楚，我們說邏輯有許許多多不同的系統，這話與說幾何學有許許多多不同的系統是有分別的。邏輯之所以成爲一種特定的科學，似因其目標在應用語言。祇要我們想將我們底語言用得合於毫無歧義而且毫無矛盾的指謂規律，我們就必須有管制那使意義確定的種種規律。邏輯演算有許多種。一個直敘語句之真或假叫做真

值。在通常情形之下，真值固然有二；但是，如果我們把語句底範圍擴大，那麼真值不限於二，可以是三，可以是四，可以是多個。因此，從真值上分類，就可有二值邏輯，三值邏輯，四值邏輯，或多值邏輯。但是，無論什麼邏輯演算合於什麼科學上的目標，在我們決定應用具有恆常意義的符號時，我們總得拿「是」或「否」作最後的裁判。

從邏輯之專門技術的方面來觀察，邏輯之所以發展，不僅是由於擴大地應用符號，而且又是由於介紹了後設語言(metalinguage)。所謂後設語言，即是關於語言的語言。例如，英文所說八大詞類，如名詞、動詞、介繫詞、聯接詞等等，相對於他們所討論的英文而言，就是後設語言。我們在研究語法和語意時，必須運用後設語言。維根什坦早期有一個比較獨斷的意見。他以爲語言和事實之間的關聯，祇能「指明」，但不能藉著語言來表達。現在，這種看法不得不放棄了。因爲，自後設語言出現以來，我們知道語言有層級可言。我們如能指出語言之良好界定了的層級，便可糾正維根什坦這一獨斷的見解。在這一問題上，正如在科學進步途程中所常發生的情形一樣，一種技術上的方法之發明，已被證明是最有成效的。歌代勒(Kurt Goedel)是現代居於領導地位的數理邏輯家。他提出語法之算術化的觀念，並且利用這種方法來解決邏輯數學問題。這樣一來，我們也就可以藉著數學的計算法來解決語言問題。在探究這些問題時，歌代勒提出了劃時代的發現。他發現了那無可證明的數學定理。粗疏地說，他所證明的，是數學在根本上的不完全(incom-

plateness)，以及不完全性(incompleteness)。在任何公設系統底概念之架構以內，如果這個系統祇包含尋常的算術而不限於有窮數，那麼我們往往能夠提出一些問題，而這些問題是不能在這個概念架構以內解決的。在一個系統中，如每一真的公式(formula)爲一定理(theorem)，則此系統完全；如其不然，則此系統不完全。這一發現，使關於數學基礎之形式派的，邏輯派的，和直覺派的早期看法，發生根本的變革。

縱然歌代勒底定理富於革命性，可是，這三大派中某些早期的關聯之重建，如開納普所深思熟慮者，依然未予研究。邏輯斯蒂克派說，數學概念可以一步一步地依據純邏輯的基本概念來界定。這一點是對的。形式派說，一切數學系統，以及演繹推論問題，如果看作純形式的符號遊戲，其結果一定豐富。這一點也是對的。直覺派認爲，我們平常所瞭解的和所用的算術，既非純形式的遊戲，又不是一種經驗科學，而是與日常語言中某些基本意義有極其密切關係的學問。這一點也是正確的。可是，直覺派把數學演證底「合法」型式只限於建構的程術，這似乎多少有點隨意爲之。在任何情形之下，關於數學基礎，我們真是有太多的工作去做。在這個極其複雜的範圍中，學者底貢獻是日在穩健增加之中。

經驗科學中應用的數學，顯然與純數學不同。語法的方法足以研究數學系統之形式的方面。語意的方法則能夠用來重建可在經驗中解釋的演算。這些基本觀念，即使不自高斯(Gauss)和黎

曼(Riemann)以來即已清楚的話，至少自愛因斯坦以來即已清楚。數學系統是否可以應用於經驗事實，這個問題是否能夠獲得確定的意義，只有將語意的界說都明顯地陳示出來才能解答。語意的界說，有指謂的規律(Zuordnungsgesetz)。指謂規律，將在演算中的符號與可觀察的事物或可度量的大小聯繫起來。在萊新巴赫(Hans Reichenbach)所作的精心刻畫的解析中，已經將這些嚴格的程術加以應用，並且因此在物理幾何學(physical geometry)底問題中得到重大的成果。例如，在相對論中就是如此。這些科學家應用這些嚴格程術底結果，使他們產生一種銳察，即是察出並非形式系統底每個概念都必須藉著可觀察的物項來解釋。最近物理學底進展顯示，在理論物理學中，只需有若干理論的概念即足夠用。理論物理學家用少許符號的上層構造，就可藉有系統的方式把許多指物謂詞聯繫起來。這樣一來，我們就比較易於觀察這些物項底行爲。所以，我們用一公設系統來表示一個學理，即是用一個假設演繹式的系統(Hypothetico-deductive System)來演展一個理論。如果我們要將一個理論底假設與其可觀察的結果之間的關係弄清楚，那麼這是一個重要的辦法。在一個系統中，如果任一基本設句不能從任一另外的基本設句推論出來，那麼我們說這個系統中的基本設句是各自獨立的。如果我們建立一個系統，而且其中的基本設句是各自獨立的，那麼我們就能精確辨識這個系統中那一部分與經驗底那一部分相符。這麼一來，如果我們由於更多的觀察而發現這一系統必須修正，那麼我們就可確指該理論中那一部分受到影

響。歷來有許多偏於玄想的科學家認為他們底理論是單一的。我們要麼整個接受它，要麼整個反對它。剛才這一番解析，可以揭穿他們底面具，發現他們底說法不過是一成見而已。

關於理論科學底目標和成就究竟如何，這個問題在學術史上爭論了許久。現代新實徵論者，本其對於人底知識之經驗的看法，對於這個問題也可提出答案。科學家不獨能夠發現事物怎樣變動以及事件怎樣發生，並且也能夠發現事物與事件怎麼會如此變動和發生。許多人對事物之變動，提出所謂「最後的解釋」，或「絕對的解釋」，或「形上學的解釋」。這類「解釋」，在今日看來，不過是文字魔術而已。這類底解釋，是一些似是而非的解釋。如果我們把科學的經驗的解釋與這些似是而非的解釋攪混起來，那麼我們就犯了抽引的謬誤。我們祇要能夠把這種抽引的謬誤消除了，那麼「解釋」便可以看作是一種合法的科學研究之程術。這種程術是怎樣構成的呢？這種程術是從比較普遍的假設推演出比較特定的記述性的結論而構成的。這些比較普遍的假設，是些經驗法則，或者是在較高層次的理論之基本設句。這些東西，只有再用其他方法來演證，才能算是有效的。有關現象被解釋以後，表示事實的語句便在「必然」的場合出現。不過，我們必須注意，在這一場合所謂的「必然」，既不在假設中所表現的規律以內，又不在所敘述的事實以內，而完全在前題與結論之間的邏輯蘊涵關係以內。這點如不分辨清楚，我們便易於誤認邏輯推演中的必然即是事實的必然。形上學中的許多「必然」，即是由這種偷漏產生的。其實，邏輯有必然，事實無

必然。邏輯的必然無法移植於事實上。這種看法，也幫助我們免除減削的謬誤。有些人認為，所謂科學也者無他，不過是事實之一種記述而已。單純的記述，只有記述被觀察的現象，而非解釋現象。對於科學的這種看法，就是出於減削的謬誤。歷來實在論者與觀念論者對於科學假設的看法各不相同，以致論爭不休。這種論爭，在原則上，並非不能解決的。如果我們認識，一切能產生豐富結果的假設，不僅僅是對現象之撮要，並且也是其他尙待發現的現象之歸納的預見，那麼這類論爭便可找到相當的安頓。在假設中，我們總是以爲我們所假定的東西存在。在原子物理學中，我們可以看出這種「假設性的存在構思」是如何具有這種開擴知識的功能。

關於因果，蓋然，目的，以及心物關係，等等問題的看法，有些人不是弄出減削的謬誤，便是弄出抽引的謬誤。依照新實徵論的解析看來，所謂「因果」，並非「僅僅只是事物之有規律的相承」而已；更非什麼「事物之內在聯繫」，而是事件之間的函數關係。這種函數關係，我們能夠藉著一組可以檢證的特點表徵出來。例如，時空之同質、綿續、接近、簡單等等都是。至於在什麼程度以內，我們可以採取嚴格決定論的法則，這自然是一個屬於經驗的問題。現代量子力學之出現，在科學界引起了革命性的結果。對於這些結果，我們應須嚴密注意。時至今日，統計律或蓋然律，已不復僅僅表示我們對於「機遇均等」一無所知。二者無寧是基於已觀察的穩定頻率上的推廣。

關於生物現象的解釋，習見的有兩種：一種是機械論；另一種是生機論。照新實徵論者看來，機械論乃一典型的減削謬誤；而生機論則為一典型的抽引謬誤。這二者都是建立於無可印證的解釋之上的。而這些解釋又是建立於一些物理以外的因素之上的。所謂物理以外的因素，例如，引得來希，和生機力便是。在學術史的長久時間中，機械論和生機論這兩種學說支配著許多人底思想。許多思想家，甚至於科學家，碰到這兩種相反的看法，莫衷一是時，思路便為之阻塞。顯然得很，機械觀是錯誤的，而且是大大的錯誤。至於生機論，則毫無實際的意義可言。時至今日，在方法上，生物學多少與物理學和化學相同；並且，生物學之進步，有賴於物理學和化學之進步。晚近對於生命現象的看法是一種綜合的看法。這種綜合的看法，導我們趨向於一種有機的物理學說。依照這種學說，有機體系一結構極其複雜的動力體系(dynamic system)。這個體系底各部分，係藉各種不同的型式而相互作用著；而這許許多多不同的型式又是時時刻刻在變動之中。這些變動的作用又是相互倚賴著，同時又倚賴於環境。這些變動的作用相互倚賴的程度及其倚賴於環境的程度，又是時常在改變之中。至於目的論，在這一場合，既不能看作是一玄學的想法，又不能看作是擬人的幻覺。照我們分析起來，目的論之所涉，乃大規模的因果關係。有機體常在這種因果關係之中。

關於所謂心物問題，一般常見的說法是一元論，或二元論。這些說法，不能解決問題，也不

能引導我們得到任何確切的結論。從知識論的解析觀點看來，物理學的概念和心理學的概念之構成，在主題上，在素材上，並非必然不同，只是所用語言多少不同而已。二者之不同，多在所用語言引起的圖象情緒的意含(Pictorial-emotional connotation)不同。時至今日，關於心理學與生理方面真正科學的研究，雖然仍在幼稚的階段；可是，祇有形上學的成見才能阻止這方面的研究之發展，祇有許多人遇事想得到全般的「解決」之念頭才能阻止這方面的研究之發展。無論在研究心物問題的場合或其他場合，邏輯解析都是必須應用的。不過，邏輯解析所能為力者，僅僅在分析有些什麼可能情形，並且將基本臆設或研究之程序弄個清楚明白而已。雖然，在基本上，邏輯解析可能與行為心理學在方法上的看法一致；可是，邏輯解析卻不拘泥於心理學中任何學派底教條。邏輯解析家並不必然同意行為心理學底一切結果，尤其並不必然同意行為心理學家無條件地擯斥內省方法。之所以如此，就是因為邏輯解析家接受互為主觀之說，並以互為主觀說作為科學底經驗意義之標準。依據物理底論旨，在科學語言底統一之意義下，我們贊同從前所謂「方法論的行為心理學」。

同樣的解析方法，也可以應用於社會科學。照我們看來，社會科學和文化科學並沒有與自然科學不同的方法與目標。自然科學底方法，至少在原則上，也可以應用於社會科學。社會科學雖然比自然科學困難，但是我們沒有充分的理由說它在基本性質上與自然科學是不同的。在社會科

學的研究中，有所謂「同情的瞭解」，或「移情作用」。這些名詞，如果沒有什麼神祕不可解的意義，而只被看作研究問題時實際的指引方式，那麼其價值確乎不可低估。不過，由這類的指引方式而得到的結果，是否有科學的效準，則尙有待作客觀的檢證。其尙有待作客觀的檢證，亦如生物科學研究的結果之尙有待作客觀的檢證然。關於歷史，我們也要表示幾句。假若我們說歷史既是一種科學又是一種藝術，那麼它底研究材料，正像平常的研究材料一樣，有待細心釐訂，並慎加解釋。歷史之藝術的成分，則係其表示事實時所用圖象語言和情緒語言形成的。至於到了某種程度，社會學、經濟學以及歷史才能發現可靠的法則，而且這些法則可躋於概念構造的層次，這是一個經驗問題。經驗問題不能依邏輯的理由來「先驗地」決定。近若干年來，有人說歷史底演發係由一個單一的基本動力所致。這種說法，如果要有意義，必須看作一經驗的假設。這一經驗的假設，在一方面必須意義清晰，在另一方面必須可付檢證。例如，觀察歷史發展之演程，看它是否像這個假設及可從這個假設推論出來的語句之所示者。如果我們不此之圖，而僅僅抓住二二意義不確定的名詞窮抽濫引，處處應用，那麼，不是製造文字戲法，便是從事玄學的表演。

科學底統一，和科學中的一個單一的解釋系統，這二者是不同的，因而必須嚴予劃分。科學底統一問題，無寧比較瑣細。科學底統一，只是從一種科學底概念過渡到任何其他科學之一程術。這種過渡程術，係依據一嚴格的經驗基礎之上的。而單一的科學解釋系統，是否建立得起來；現

在尙屬問題。因此，建立單一的科學解釋系統之事，此時祇能看作一種試行的研究程術。時至今日，我們已經親眼看見許多科學化約而成其他科學之事。例如，天文學、音學、熱力學、可化約成力學；光學可化約成電力學。科學底這種統一趨勢，是使人至感驚奇的。這種統一趨勢，係相對論與量子論使然。現在，我們可以說，化學可以化約而成原子物理學。因此，目前又出現了許多邊際科學，如生物物理學(Bio-Physics)、生物化學(Bio-Chemistry)、心理物理學(Psychophysics)、心理生理學(Psychophysiology)、社會心理學等等。這些邊際科學之研究，可望科學更加統一。至於科學底這些綜合是否可能把各種不同的科學定律完全化約而爲一組單一的基本定律，而且這些基本定律是否爲將來物理學底定律，目前尙不得而知。邏輯解析能夠分析種種可能條件，以及這種極其輻輳的理論邏輯之構造。可是，許多人，由於情緒的理由，認爲科學底統一乃不可能之事。我們運用邏輯解析，可以打消這種錯誤的想法。如果我們適當注意各門科學之間既存的相互聯繫，而不太汲汲於求科學統一之早熟，那麼所獲一定較多。

新實徵論者現在所企求解決的，是科學的邏輯問題。一般說來，這些問題並不堂皇壯觀，尤其不像演繹的形上學那樣動輒作一掃無餘的大命辭之壯觀。除了符號邏輯底結果、純語法、語意學、和數學基礎以外，有些研究極深的學問，必須靠著仔細分析經驗科學底概念和研究程術來進展。當然，在從事這類工作時，新的問題可能時常發生。科學在迅速進步時，常有這類現象。這

些問題須要有充分訓練的邏輯家和方法論家時刻予以注意才行。科學家們如能合作，當可望產生美滿的收穫。

## 八 價值學說，倫理學，諸社會問題之展望

我們只要稍作反照的思考，便足以知道「倫理學」這個名詞底意義極其含混。「倫理學」一詞之所指，至少有五種不同類型底意義：（一）道德的「慧見」。這就是說，我們承認，發現，或證示那「正確的」或「好的」生活方式，或至上的道德價值標準。（二）道德的激勵，教導，和宣揚。（三）關於實際的道德價值之經驗的研究。這種研究，或為記述性的，或為解釋性的。（四）「良好」生活底專門技術。這是應用科學底一部分。這種科學所研究的，係鑑別並完成那些可能實現某些道德目標之方法。這些方法當然有其工具價值。某些道德目標則有終點價值。（五）對倫理學的名詞和語句作邏輯解析。我們作邏輯解析時，用蘇格拉底之方法，或者精心構造倫理名詞之假設演繹的系統。這裡所說的五種分別，正是利用蘇格拉底方法之結果。對於美學，我們也正可作類似的分別。

倫理法型或律令在（一）之中發現或感覺出來；在（二）中予以主張；在（三）中作經驗的

研究；在（四）中實際予以器用化；在（五）中作意義的解析。經過這些步驟以後，倫理法型或律令可以改造成一種語句，這種語句係指明一種可能的情況，以及藉情緒動機的聲訴表示出來。像「應該」，「必須」，「正當」，「善良」，「義務」，等等名詞底用法中，含有道德價值判斷之導引性的成分。這種導引性的成分，是無可消去的。登山寶訓裡的訓諭之意義不過是說：「你要人怎樣待你，你必須怎樣待人。」這樣的語句，既著重情緒上的呼籲，就不能僅僅從關於事實的知識裡推論出來。這樣的語句，既不為真，又不為假。這一類底語句，祇能看作請求，提示，激勵，藉之以使其所蘊涵的事實語句為真。傳統的道德哲學常從玄學或神學入手。這樣的道德哲學，企圖在神的啓示，先驗的直覺，或邏輯的證明等基礎上建立基本道德標準。於是，這類道德哲學家超然地列舉所謂絕對價值，並且獨斷地肯定絕對價值，或抽離地臆設絕對價值；而其特定內容，則付諸闕如。世之空談心性者，無不如此。彼等不屑落實研究道德價值之器用化，亦若以其為形下事物而不屑一談者然。其實，道德價值之有無，完全寓於一序纜（*Seile*）底器用之中。離開此一序纜器用，則幾無道德價值可尋。重新實徵論底觀點看來，傳統道德哲學中的這些說法，都含有意義上的混亂，或含有無從證實的臆設。絕對價值，以及範疇律令，只能用情緒的語言來表示，故無「必然」可言。

道德範圍中的工具價值乃相對價值。相對價值係為入底需要和利益所決定。假設的律令之所

陳示者，乃在經驗上可以印證的一種關係。這種關係，存在於手段與目標之間。手段與目標二者，俱有經驗上的意義。祇有在這種場合，真假問題方有意義可言。如果我們關於道德上的紛歧意見，僅僅是起於意見或信仰之不同，而這些意見或信仰之不同又是關於互相衝突的方法所產生的實際效果者，那麼我們底紛歧意見，至少在原則上，是可以經驗方法來解決的。的確，手段與目標二者之間的關係往往非常密切，而且有時是互相交織著的。因此，如果我們以為有一個一刀兩斷的工具價值系統，而且又說它有最固定的終點價值，那麼我們底看法便是失之過於簡陋。杜威告訴我們，這種看法是價值理性論(Valuerationalism)底最後殘渣。他勸我們應須拋棄這點殘渣。雖然如此，我們還是有些主要道德標準的。這些主要的道德標準，不是理性論的，徹頭徹尾是經驗論的。依據經驗的標準，我們還可以衡量手段與目標之間是否相互適應與調和。而這些標準在實際上有否價值，又要視其是否與人底需要及欲求相應而定。我們談到這裡，形上學家也許又提出問題：「滿足人底利益在道德上有否價值？」這個問題，完全不是一個經驗問題。祇要形上學家一天不將什麼人底利益和什麼樣的利益特指出來，這個問題便是意義不明。意義不明的問題，就無從解答。所謂「有價值」這一名詞，如果並非意指工具價值，而是用來表示純粹的情緒，或一種態度，那麼它依然是沒有事實意義的。一般傳統道德哲學家以為「善」是不能界說的。之所以如此，因為這個名詞具有情緒動機上的性質。當然，生活在一個文化傳統裡的人，常把價值判

斷在直覺上講作不證自明之理。但是，正因他們底道德判斷係依據一文化傳統，並且隨著不同的文化傳統而變，適足以證明道德是相對的，而非絕對的。當然，我們可以思議，許多不同的道德系統可能有交疊著的相同部分。然而，這種情形，不足以據之以建立道德絕對論。

在道德場合追求確定的結果，正如在別的許多場合一樣，可以引起情緒上的激動，或是慰藉，或是安穩之感。然而，如果我們接受一個絕對的權威或超人來代作道德判斷，那麼，正如我們相信關於事實經驗的真理係有一絕對的來源一樣，這表現我們的心性不夠通博。這樣的心性，是科學以前的心性，或原始人底心性。凡思想成熟的人對自己底看法必須負責。在經驗論的人文主義中，只注重實驗的程序，祇以人性為歸依，並且藉適應人性來改造人性。

照我們這種辦法，價值學說中形上學的絕對主義之危機可以消除。雖然，在另一方面，我們對於虛無論的價值學說應採取什麼態度呢？許多歷史學家、人種學者、社會心理學家，往往容易產生一種意見：他們以為，由於時代、氣候和社會經濟環境不同，所以人底利害觀念和態度是很容易變動的。既然如此，於是他們進而斷定，每個道德系統都是對的。他們認為，關於人底行為，並沒有一個單獨無二的價值系統。這種說法，顯然是一個減削的謬誤。有些經驗論者往往也觸犯減削的謬誤。如果我們把天性和社會行為作一番真切的研究，那麼我們就可以發現，所有生活於合作互助的環境中之個人，至少在基本需要上，是有著重大的共同之點的。這個共同之點，是大

家行爲所趨向的核心。圍繞著這一核心的，一切社會的、政治的、法律的、經濟的，和教育的改造，都可以著手進行。人底顯著罪惡，以及人對人的虐待，只能藉著有意的努力和改革來緩和，來消解。所有這類事情，必須在民主方式之下來實行。因爲，祇有在民主方式之下，才能真正獲得大多數人底支持。人底興趣、快樂，在某種程度以內，是可以伸縮的，也可藉教育方式來轉移。所以，原來具有價值的東西，只有工具價值。後來，經過應用與習慣化，便變成了目標的價值，或所謂內在價值。霍布士(Hobbes)對人性持悲觀的態度。他說，人性最後是自私的。當然，這種看法不盡符合事實。即使他這種說法是正確的，人還是可以藉著彼此合作的方式來逐漸變成真正的仁愛和養成利他的態度。倫理的相對論中並不包含道德上的憤世嫉俗，或悲觀論，或虛無論。在社會程序中發展的正義和公平標準，其本身就成爲最大利益之目標。最大多數有教養的人對於這樣的目標是大感興趣的。更有進者，我們主張倫理的相對論時，並不必然就主張，在決定良好的生活方式時多數必須具有決定的作用。破壞古舊的、多數贊同的標準，建立起新的道德形式，這在起始時也許只有少數人才看得明白。但是，到了後來，如其對大多數人有益，大家便可看出它底價值了。當然，自古至今，任何行動綱領底具體實施，非哲學家或邏輯解析家所能勝任者。然而，我們卻不能因此就低估了他們底貢獻。他們可以幫助我們移去成見和思想上的混亂，並且藉著釐清基本觀念而擴展開明的態度。無論人類進歩底旅途是多麼艱辛，思想家是不可缺少的一

分子。

——原載於一九五四年五月、六月《新思潮》三七、三八期

附記 · 評 *Readings in Philosophical Analysis* By H. Feigl and W. Sellars, Apleton-Century-Crofts, Inc., New York, 1949.



# 恐怖征服

當評者讀這本書的時候，恍如置身十八層地獄。地獄雖說奇形怪狀，然而地獄底最大特色就是恐怖。現代極權統治最高的人生「理想」，就是把人間造成恐怖的地獄。祇有這樣，他們底權力欲才得到最大的滿足和最高的發揮。他們怎樣造地獄呢？撒旦是望塵莫及的。除非我們身歷其境而又具有現代知識，我們簡直不能想像恐怖地獄底構成及其情境爲何。生而爲一個現代人，真是不容易。我們不獨苦役勞形，而且精神上的負擔太大了。我們不僅需要許多知識與技能以俾謀生，而且尤須對於現代極權統治底實質與效果有真切的認識。如其不然，一旦災禍凝成，人身完全失去保障，則一切努力，俱屬徒勞。遑論自由與幸福！評者現在所評介的《恐怖征服》這本書，可

以對於我們認識現代極權統治，提供相當分量的幫助。這本書，不是閉門造車的鋼筆工業產品；而是親身觀察和認真研究之成果。因此，在這本書裡，有驚心動魄的事實報導，也有很深入而銳敏的理論觀察。

在一開頭，本書就說，共產式的極權暴政，是「世界的最大陰謀」。它「如何奴隸人民」呢？「俄共奴隸人民的一套，可以說是一齣現代的大悲劇。在莫斯科出版，演出者和導演人是俄共。目前正在被佔領下的東歐各地上演，演員爲東歐九千萬人民。現在這齣戲的第一場，已接近尾聲。依照克里姆林的標準說，再有幾年時間，這齣悲劇就可以盡善盡美了。同時有些小節目、小毛病，都在修正改善中。不但這一齣戲就可以搬上西歐、中東，和亞洲各主要舞臺上演，共產黨的導演人確信這齣戲可以不分畛域，不分語言，在全球各地上演呢！」我們對於這樣的戲班子可以不當心嗎？

又說：「這一幕悲劇有好幾點是史無前例的。它所影響範圍之大，的確是曠古未有；它所包含的屠殺與搶劫，恐怖與暴虐，卑鄙與兇猛，諷刺與悲傷，比莎士比亞的劇本還要豐富得多。還有一點也是歷來所沒有的，劇本的設計在全世界可以普遍應用。所以我們說蘇維埃共產主義是有史以來最大規模的陰謀，是一點也不過火的。你看古往今來，有那一個大征服者能夠像俄共一樣，幾乎在世界各國每個角落裡，都設有這五縱隊的組織？亞歷山大，凱撒，成吉思汗，拿破崙，希

特勒，誰能夠像俄共一樣經常訓練數以百萬計的外國臣民來替他奔走，來出賣自己的家國呢？有歷史以來，誰能夠經三十幾年不斷不休的努力，有計劃的在各國選拔黨徒，訓練同謀呢？……」

蘇俄藉著這類方式，已經統治了世界多於三分之一的人口了。俄式極權統治底廣度與深度，是亙古所無的。而且，它底這種統治，與舊式軍國主義的統治有一個根本不同的地方：「但是俄共的侵略，不僅是舊式的表面的空間佔領，它的革命手段還深入東歐各國社會、政治、經濟組織。他們先把原有的社會結構完全剷平，代之以史達林式的一套。」「共產黨和納粹黨征服的方式還有一點顯著的差異。納粹只顧瘋狂的追求土地面積的擴大，而共產黨征服的目的則不僅爲了地產的增加——共產黨除地皮外，主要的爲要掌握人民，掌握所有的人民，這就包括你在內了。從共產黨的眼光看來，人無分地位高低，年紀老少，都須要予以鐐銬，管制，破其產致之死。你就是一件東西——所不同的就是你有兩條腿，直立步行而已。要知克里姆林對待人民的態度，完全和福特汽車公司處理零件一樣。一個國家被史達林黨徒奴役了之後，一切都變成他們所有，私有財產和國家都無二致。……」

這是俄式極權統治底全幅大樣，共產赤魔怎樣作爲呢？且舉其要者而觀之。

在俄式極權暴政之下，最重要的核心工作，就是一切必須黨化。「共產黨治軍的方法與目標和西方的不同。他們有雙重目標必要同時達到：他們的目的在使每一個士兵既爲良好的戰士又爲忠

實的黨徒，軍事化與黨化雙管其下，這就說明爲什麼自始至終蘇俄式的政幹在所有附庸軍隊中佔有重要份量的原因。一九五〇年十月一日起，波、捷各地普遍設立軍官特別學習學校和所謂『夜校』，連附庸國的將領和參謀人員也要參加每週兩次兩小時的訓練課程。學習史達林的布爾希維克黨史(History of the Bolshevik Party)，寫作政治論文，並須參預筆試。」

就對內而言，「祕密警察」是維持極權恐怖暴政的主要支柱之一。在極權恐怖暴政之下，「沒有人不處在警察機構的控制和威脅之下」。「俄共的警察制度是向鐵幕國家出口的第一批貨色，現已在所有城市、鄉鎮、村落中，普遍設立，連繫完妥。它的力量滲透各行各業，以及人類的一切活動和娛樂。……」[共產政權下警衛部隊雖然異常龐大，但是它另外還有許多控制組織，捷克有一個機構名叫DOZ(Officers for Defense of the Nation，衛國團)的，有權可以管理所有軍事機構、人民政治態度和所有外僑。所用祕密人員數目很多，算是SNB保安警察外最使人害怕的機關了。共產黨又在所有傀儡國組織『經濟警察』……]

在祕密警察無所不在的偵伺之下，一般人民底生活狀態是怎樣的呢？茲舉一例：「在布達佩斯有一個被『解僱』的銀行家，有一天來到咖啡館裡叫了一杯咖啡，然後和他所熟悉的一個侍者閑聊起來。這個侍者小心的向四周看了一眼後，低聲的說：『先生，這年頭還是請你不要跟任何侍者交談的妥當！』」在這種統治之下，人與人之間，「交談」的自由也失掉了！凡極權恐怖瀰漫

的地區，無不如此。

有許多人撇開政治環境，空談「法治」，亦若「法治」本身可以帶來「民主」。殊不知「法治」即使意謂行政權受立法權之拘束，也是中立性的工具，也不能帶來民主。在民主的前題之下，「法治」可以使民主得到保障與高度的發揚；在極權恐怖暴政之下，「法律是約束和壓迫人民的工具」。因為，「共產黨幾乎什麼事都有法律規定。」本書作者司徒理瀾把這一點認識得很清楚。他說：

「……他們的一切越軌行爲纔能變成法律。別人的自由不用說是迅速的給窒息了。」

「……假定你不留心說了一句：『這些人在管理國家，你還希望有好的嗎？』你犯的過失可就大了。這是對神聖的『人民民主政府』顛覆性的攻擊，罪狀是違反國家安全。……」

「以千百種行政命令替代法律，犯法的規定又多如牛毛，……一個國家既然能夠以命令代替法律，或憑自己的意志訂定法律，天下還有什麼做不到？」

「俄共的傀儡政府，無完無盡的命令流水一樣的發佈出來。不幸的老百姓，在這些數不清的規章、限制、禁令、罰則的壓制下，早已喘不過氣來。現行的法律規章，又天天在改變，日漸加嚴，好像無數鐵箍，加在滿身鐐銬的人民身上。……」聰明的讀者，這種滋味何如？

又說「在共產黨無遠勿屆，無孔不入的法律體系下，死亡恐怕是唯一的生路。共產黨利用法

律的名義，一面作爲征服的工具，一面作爲長久控制的韁轡。我們要瞭解這一點，必須盡力設想一個由詭譎，毫無顧忌的陰謀分子絕對控制的法律體系，所產生的可怕力量。法律在極權的獨裁者手裡，就像一本無錢款限制的支票簿，高興開多少就有多少。所以爲世界最大規模的暴徒集團著想，爲任何國家裡政治性組織的暴徒集團著想，以命令替代法律的權力，的確是一種不可缺少的武器。具備了這一件武器，隨後一切爲非犯法的事都好辦了。」

我們再看極權恐怖者怎樣實行「控胃主義」。共產主義者，控胃主義也。如果說馬克斯有任何貢獻，那麼我們可以說，他底貢獻在啓示現代極權恐怖統治者：控制經濟是基本的統制手段。而在控制經濟中，「掌握糧食」尤足「制人生死」。「食糧和饑餓都是政治武器」。因此，「你可以吃多少東西，要看你對共產制度效忠的程度如何；或者看共產統治者對你這份工作的社會價值估價如何。」共產式的極權恐怖統治者在「吃飯問題」方面的基本政策是：「填飽黨同志，餵活同路人，餓死資產階級和其他『階級敵人』。」

共產式的極權恐怖統治者所特別要餓死的，是中上階層的人。爲什麼呢？這裡有很清楚的解答：「因爲這些人是現在傀儡國家裡所存留的唯一受過良好教育而人數又很大的一群人，其中一小部份生活很富有，其餘的也都過慣良好生活，比蘇俄一般人的家庭情形，自然好得不得了。所以共產黨人就認爲這些人有『資本主義生活標準』，傳染西方文明的惡習，他們必然的懷念以前的

生活，雖然現在也許無可如何。但其一聲短嘆，一滴眼淚，都構成共產制度的威脅。這些人有獨立的思想能力，有自成一家的價值觀念，因此他們從共產黨的眼光看來是些無可救藥的人物。他們的趣味既不能徹底平民化，思想方法又無由改變至足以使共產份子置信的程度。所以凡在共產黨所統治的地方，對付這些中上階級份子的方法只有一個：「使他貧困！使他饑餓！餓而未死者，餓到他屈服為止！」

家庭生活，係出自人底天性和需要。可是，照共產式的極權恐怖統治者看來，家庭是「私有財產」的窠子，是「溫情」的淵藪。人，一被家庭吸收，作無情的政治灰塵的興趣自然要大打折扣。所以，「我們一向所公認的個人家庭生活，共產黨是不許存在的。」爲了政治目標，共產式的極權統治者，是不惜拆散家庭的。請看這裡的報導：

「南吉太太 (Mrs Stephen Nagy) 是一個寡婦，因爲有一個年纔兩歲的兒子路易，所以在一家工廠裡做工養家。當時共產政府接連宣佈了兩道命令：一道說，要在陸軍裡附設一支俄式婦女隊；另一道命令說，被徵調的婦女其子女由國家負責照顧，母親並可獲得特別償款。這位南吉太太因爲工作成績低於規定標準，廠裡的共產廠長就把她的名字放進徵召名單。她於是被指派加入第一婦女隊，通知她帶著小孩到拉科西托兒所 (Rakosi Children's Home) 去報到。托兒所職員告訴她說國家可以給她的兒子以『適當教育』，同時還『補償』她二千弗靈 (forint，匈牙利錢幣單

位，全數約值四十美元）。南吉太太聽了大哭，要求，爭吵，都沒有用處。兒子便從她懷抱裡強搶走了，她也再沒有看見他了。一九五一年夏天，南吉太太逃出匈牙利到奧地利亞去，身上還帶著搶走她兒子的官方正式『收據』，上面寫道：

『拉科西托兒所立此證明，南吉太太，闖名裘麗亞·科娃斯(Julia Kovacs)，現為人民陸軍第一婦女隊志願兵，今將其兩歲的兒子路易，以二千弗靈的價錢，讓棄給國家。她從此放棄其一切為人母之權利，此項權利轉予拉科西托兒所。』

人間何世！人是可以價錢強迫買賣的！「為人母之權利」都可以「放棄」的！在自由世界，就算買一隻豬仔也得要主人同意呀！共產式的權極恐怖統治之下，人是不如豬仔的。「分裂家庭關係，是一種政府政策，一方面爲了報復，一方面爲了爭取年青的一代。」

如所周知，共產黨人叫得最響亮的是所謂「實行土地改革」，並且「強制實行集體農場制」。他們爲了要「貫徹」這種政策，不惜以最大的壓力推行。這又是爲了什麼呢？「因爲只有這樣，國家（其實應該說是『獨裁統治者』——評者）纔能控制獨立散漫的農民。列寧說得很清楚，他說：農民是『資本主義的最後一個階段』。他引述布爾希維克黨人在俄國土改的經驗。認爲『要趕走地主倒不太艱難，驅除資本家亦復如是』。但是要使農民和田地分開倒是『階級鬥爭過程中最困難的一件工作——又是最重要的一部份工作。』因爲共產黨若不能完全控制農民，就不能『維持

其權利」。所以凡是共產黨控制的地方，農民有足夠田園可以維持自立生活者，遲早必須將其土地奪去，東歐的當然也要這樣做。」……農民們根源鞏固的獨立生活習慣和自立精神，還是極權主義的障礙，還須要加以破壞。」一根草從泥土拔出來了，還能不枯萎嗎？當然，如此「土地改革」，對內固然可以麻醉一部份人，對外則可收宣傳之效！

共產式的極權戲劇還有一個不可少的節目就是「毒化青年」。「共產黨爲了要維持政權於久遠，必須要爭取青年和兒童的信心。」他們爲達到這一目標所用的辦法是：

一、「強迫所有附庸國的兒童，加入蘇維埃式青年組織。

二、無論校內校外，不斷灌輸共產黨化教育。

三、「訓練青年，使發生仇恨西方民主國家和『墮落的資產階級觀念』的心理！

「共產黨怎麼爭取青年呢？莫斯科既然已經控制了整個國家、軍力、警察、立法權和行政權，再要爭取青年自然是一件簡單的事。在學校裡它時時刻刻灌輸史達林的一套謊話，課餘時間則幾乎全部由黨部佔去。他們的花樣多得很。所謂『學習小組』，顧名思義是加強灌輸政治思想；此外團體閱讀共產主義刊物。……分離家庭關係，同時又使每個學生沒有思考的時間，只會盲從，而

不會思想。……」

所以，「在一個共產國度裡，你的子女和別人的子女遭遇怎樣？簡單的可以說是給共產國家綁架去了。但也不完全是綁架。因為綁票還可以用錢贖回來。可是你的子女被共產黨搶走，你再有錢，也沒法贖回做人父母的自由教導權。共產黨所要的是子女的頭腦和靈魂。所以除非你的子女寧願殉身而不屈志，或寧忍受其不容於社會的痛苦生活，否則遲早有一天共產黨會取得它的代價——頭腦和靈魂。……」

共產式的統治者如此毒化青年，收到什麼效果呢？我們只舉一個例子就夠明白：「有一個匈牙利人發生過這樣一件事。一九五〇年十月AVO祕密警察因為他連續聽西方無線電廣播，屢戒不改，認為罪大惡極，把他打得半死，然後用擔架送他回家。但是被打的這一個匈牙利人暗自猜度，他已經十分戒備嚴密，除了他的太太，和十二歲的兒子知道他偷聽外，別無他人知道。祕密警察怎麼會知道呢？他想來想去，實在不得其解，不得已鼓起勇氣，盤問他兒子。殊不料他的兒子倒滿不在乎，冷冷的答覆說：『你聽帝國主義者的無線電廣播，你就是人民民主的敵人，我當然要告發你。你若敢再聽，我還要報告。』這個匈牙利人好容易挨到兩條腿能夠恢復步行，第一件事就是弄到一支手槍。當晚他就殺死他的兒子，再而殺死他的太太，然後自殺。」我們不難想像，在共產極權恐怖統治者魔掌底下，這樣的人間悲劇是演不完的。

這樣的統制有人願意接受嗎？祇有願意過地獄生活的人才願意接受。既然沒有正常的人願意接受，這種統制何以行得通呢？這種統制之所以行得通，原因固然不少，而從心理方面來分析，則主要靠著恐怖之製造：「西方國家的人民因為沒有受過警察國獨裁的苦，所以最難體會共產黨以恐怖統治國家的理由和實況。共產政權在人民間存心廣泛的製造恐怖，製造永恆的恐怖心理。在日常生活工作中，你隨時有萬一走錯一步，做錯一事，後果如何的戒心。再而，在共產制度下沒有一個人，甚至於最盲從的共產黨員也不能擔保自己沒有問題。隨時隨地都有人警告你，共產制度下誰都保不住不出岔子。他們有全國人民總登記制度，分級糧食配給制度，《工作手冊》，旅行許可登記，家庭不斷的侵入，用來提高你永恆的不安全的感覺。同時任何人的任何事，警察和黨部都瞭如指掌，使無論什麼人走到無論什麼地方，無論做什麼事，說什麼話，都有一種被人追蹤，監視，草木皆兵，隔牆有耳的畏懼感覺。」滋味怎樣？

凡在極權暴政之下的人，無不處於這類恐怖氣氛之中。恐懼，正猶之乎自尊一樣，是人底基本心理因素之一。基於這種基本的心理因素，利用群眾心理以及其他種種現代技術，恐怖不難製造的。設有兩個人走夜路。某甲說「有鬼」！並繼之以急促之脚步，於是某乙底恐懼之情也就產生。其實什麼都沒有！暴力與謊言，二者為現代極權戲劇缺一不可而且相互為用的雙口刀。謊言靠暴力維護其尊嚴，並助長其擴張。而暴力則藉謊言在群眾之中傳擴，膨脹其形狀，發生其動能。恐

懼之情一經在人衆之間播散，而形成氣流，它就會震懾著陷入其中的每一個人。於是，一分暴力在人衆看來有十分暴力。因而，一分暴力可作十分用。眼鏡蛇底頭本來很小，可是它兩面的假眼膨脹起來，卻顯得頭很大，因而小動物爲之懾服，任其吞食。所以，儘管極權的「巨人實銅首而泥足，色厲而內荏」，可是廣大人衆只好睜著眼睛任其橫行無忌，而莫可如何了。

謊言之得以出售，主要的原因是由於大家不用腦筋或愚昧所致。「共產黨和法西斯一樣，很懂得把他們所認爲的事物一再重複的告訴人民。他們的所謂『事實』，都是謊言，所以重複便成欺騙說服的重要手段。人的心理不能毫無信仰，是真是假，大多數人心目中通常要存有某種形式的觀念。又一般人之獲得信仰觀念，並不經過縝思密慮的過程，讀文法念幾何莫不如此。所以極權主義者很瞭解人民囫圇吞棗不求甚解的學習習慣，進而把他們所希望人民深信的東西，繼續不斷的打進千萬個自由國家人民的腦海裡呢！」這一番話，可謂道著一般人不用腦筋的毛病。這種毛病是普遍的極權災害構成之一因。我們要免於這種災害，首先就須用腦筋。所謂用腦筋，並非玄思默想。玄思默想，只有愈鬧愈糊塗。我們必須真切觀察經驗事實，然後貼切著經驗事實來分析，來判斷。這樣，慢慢可以看穿「謊言體系」。極權戲劇底「謊言體系」一經拆穿，它底本錢已經小掉了一半，所餘的暴力也就隨之縮小其威力了。凡屬企望自由的人都須有這個瞭解。從這個角度開始，也是捲縮極權戲劇的一種重要方法。可是，這種方法之實行，要靠著知識和解析能力。極

權者底謊言效力在西方國家之相對的減低，可作明證。培根有言：「知識即是力量」。

司徒理瀾所著的這本書，主要地係以東歐六國爲論列的對象。可是，我們應須明白，在蘇俄建立共產帝國的現今，她所採取的策略，在基本上，對於世界任何角落都是同樣的一套。因此，她施用於東歐六國的基本策略，除了因地因人而作必須的制宜以外，對於別的地方也是同樣施用的。這是她底侵略政策之普遍性 (universality)。所以本書所指雖限於東歐六國，其他地方反極權暴政的人民完全有瞭解之必要。我們讀了這本書，不僅可對於恐怖統治底真面目增加不少認識；而且不難推測在這個地球上，凡照著蘇俄共產方式而施爲者，會鬧成一個什麼樣子。我們應該警惕！

依此，我們又可以作進一步的瞭解：我們現在反對毛澤東，並不是因爲他姓毛。天下姓毛者多矣！我們現在滅共，並非因爲它是不同名義的「黨」。共產赤魔集團是一個暴亂集團。遑論它根本不能叫做「黨」。退一百步說，即使它能叫做一個「黨」，我們也不能因爲它是一個不同名義的黨而反對它。天下之黨多矣！我們之所以反對毛澤東，主要的原因，是反對他底那一套作風，是他摧毀人權，禍國殃民，置「黨」於國之上，建立恐怖統治。祇有這些才是滅共的實質理由。基於這些理由而滅共，我們又可以進一步瞭解：香港捉賊的巡捕不能自己做賊。愈是在想法、作風，和特色與共產赤魔不同者，才愈有資格反共。環顧當今之世，誰在基本上與共產赤魔不同呢？有

而且祇有自由民主的思想者。

——原載於一九五四年六月一日《自由中國》半月刊十卷十一期

附記：本書爲司徒理瀾著，陳楚男譯，明華書局印行。

# 相對論——一個較豐富的真理

本書著者菲利·法蘭克(Phillip Frank)生於一八八四年。法蘭克曾繼愛因斯坦在普拉革大學講授物理學，後來美旅行講學，並任教於哈佛大學。一九四〇年，法蘭克開始參加「科學、哲學，與宗教集會」。參加這集會的人之中，大多數對科學所予人生的影響抱持不滿的態度。法蘭克則本身所見，予以答辯。一九四九年，法蘭克在哈佛大學出版其名著《近代科學及其哲學》(*Modern Science and Its Philosophy*)。在這本書底導言之最後一段裡，他說：「在一九四〇年至一九四七年之間，我參加了這個會議數次。我在會議中所作的貢獻，主要係集中於一個問題，即是：近代科學裡的『相對論』究竟是否實在有害於人生客觀價值之建立。我曾提出證據來證明，『科學底

相對論』也曾透入有關人類行爲的每一論據。『相對論』對於人類行爲之任何方面的墮落，並無任何責任。有人責難『相對論』。然而，事實說來，相對論無寧是企圖取消空虛的口號，並且誠信而無歧義地態定人生之目的。我在這次集會裡所作貢獻，在適當的時候，要刊行出來。它底標題定名為『相對論——一個較豐富的真理』。這就是評者將要評介的這本書產生之經過。從這一經過，有識的讀者不難明瞭這本書底重要意義何在。

在序言裡，作者將一般情緒主義者對於科學——尤其是相對論的思想——不滿的原委，表白得很清楚。他說：「一九四〇年，法國及西歐所有的國邦都淪於德國勢力重壓之下。值此時際，每個地方都有人以爲，這些國邦在軍事及政治紀律上的崩解，一定有其較深的根源。這種根源，就是思想上之不可知的和懷疑的能度——不相信有絕對價值。這種態度，就是『相對論』。這種『相對論』，乃西歐思想之共同的形式。許多人往往認爲，這種思想形式，乃明言誇張科學在近代思想中所起的作用之一結果。一九四〇年秋季，『科學、哲學與宗教集會』在紐約開會。自此以後，每年開會一次。許多人對於科學的這種批評逐漸形成一種普遍的情緒。這種普遍的情緒，大大地影響著這個會議。這個會議之目標，就在使大家對民主的原理原則有共同的瞭解。因爲，民主的原理原則，可以幫助大家克服極權主義的宣傳。極權主義的宣傳極力強調極權制度之價值。這種宣傳，造成對民主國邦人心一種高度的壓力。到會諸人亟欲證明，『相對論』底危險，可以藉民主

方法來免除。『相對論』底危險在某種情形中，是往往和自由主義及民主制度共同存在的。」

「布諾克斯(Van Wyck Brooks)在參觀第一次集會後，說道：『會議認為，我們沒有把科學、哲學、宗教與傳統的倫理價值以及民主的生活方式之間的關係整合起來，乃構成文明之巨災。』」

「到會分子之大多數，乃教會中人，教育家，社會工作者，哲學家和歷史家。只有少數人是科學家。我屬於這少數人底集團之一分子。我在這一集團中的經驗，對我極為寶貴。屬於科學家集團的人，往往認為，不成問題的，科學底本身就是一個目的。所以，我很方便與把科學看作達到美滿人生之工具的代表們發生個人的密切接觸，和知識上的交換。」

「在九年的集會中，我在預備宣讀論文和參加討論上，都極其活躍。也許，我是始終參加集會的極少數科學家之一。因著這項理由，在某種程度以內，我必須擔任那被人認為邪惡的一角。」

「在開始的時候，我立刻看出，會議在攻擊『相對論』及其『極權主義的分枝』之第一個回合中，幾乎是『從油鍋跳進火裡去了』。我已看出，攻擊『相對論』的第一個回合很容易變質，敗壞而成對近代科學精神之攻擊。照我看來，否認科學精神，似乎是一種自欺的勇氣——因為，在我們這個世紀，科學底主導作用是不能否認的。科學不可被任何政治力量所『限制』。無論這政治力量自稱為獨裁制度，民主制度或者一種宗教，都不可以。所以，我在會議中一切演講和討論之主要目標，係對聽眾解釋近代科學之真正的精神。我不曾為科學底『相對論』向誰乞求寬恕，我

無寧是與相對論底敵人在前線作戰。我曾企圖指明，所謂『相對論』與不可知論或懷疑論一絲一毫的關係也沒有；所謂『相對論』與倫理信仰或民主價值毫無衝突之可言；所謂『相對論』與科學底每一進步俱進；所謂『相對論』不是別的，只是人類表達知識的能力趨於豐富的一重要表徵。這種表達知識的能力與我們日漸增進的經驗是有不可分的關聯的。」

一個個人或社群趨於落後，常因自卑而轉入表面的自高。自高的花樣甚多，誇揚過去則為最不費本錢的一種。因為，語言文字底本身是富於引伸意像作用的。一個個人或社群底心理狀態發展到了這一地步，便如病人之發高燒。其對於外在世界底一切不能或不願看清楚，乃人理人情之常。這種氛圍所盪激的種種結果，不用說常人，就是佛菩薩也救不得。一定要等這股子虛火燒完，氣盡力竭，方有回頭救藥之望。但是，如果有人不受這股子時疫(Influenza)之感染，而能理知清明地不以部落為中心來看這個世界，那麼，就事論事，他便不能不承認西方人，在知識方面是世界上成就最高的人，西方人在道德方面遠優於在紙上談道德的人。依法蘭克所述，在西方世界，尚且發生對於科學這樣的誤解，何況在知識方面遠較落後的地區呢？所不同者，西方人早已養成說理的習慣，自卑感不深，因此即使有如法蘭克所說的對科學的這些誤解，大可以藉說理來疏導。本書中各篇，就是對於那些常見的誤解的疏導。

第一節底問題是「科學會顛覆了我們底價值嗎？」法蘭克說：「西方文明在其對極權主義的

抗爭之中的弱點，已經逐漸為大家所承認了。大家也承認這種弱點之產生，一部分係由於對科學、哲學、以及宗教之基本價值普遍弄攪混了所致。有人給予這種攪混一個禮貌的名稱，叫做『危機』。這種攪混之所以發生，我們必須追溯到那有罪犯嫌疑者。我們必須尋覓一頭替罪之羊。

「我們這個世紀把科學底價值估計得過高。有許許多多作者對於這種情形深致不滿，認為這種情形乃創造現代心靈中的毛病之源。許多人尤其認為『相對論』以及『缺乏哲學上的統合』乃純科學態度中之可疵議的地方。照一般流行的意見說來，純科學的態度中的這些特點，對於一般人之不信有客觀價值，是應負一部分責任的。而這種信仰之破壞，乃現代文明發生危機之真正的原因。」

「的確，隨著十六世紀到二十世紀科學之進步，人類產生了一種確定的心靈態度。傳統哲學上和宗教上的那些論旨都經過解析與考核；而且解析與考核之嚴，亦若對傳統科學論旨之解析與考核之嚴。在一群於知識上力求進步的人之間，普遍產生了一種意見。這一群人認為，在科學的研究範圍裡，以及把科學應用於人生的行為上，沒有任何東西是可視為當然的出發點而可不加懷疑的。他們依據科學方法，在思想和人生底領域裡，作毫無限制的探求，企尋進步。抱持這種態度的人根本不相信，任何真理一旦建立起來，便永遠為真，深信不渝。」

「這種態度會被稱為實徵論，實效論，相對論，運作論，種種等等。」

這一段陳示，對於科學不甚瞭解者，可能有所幫助。評者更願提起讀者注意的，是其中的一句：「這一群人認為，在科學的研究範圍裡，以及把科學應用於人生的行為上，沒有任何東西是可視為當然的出發點而可不加懷疑的。」讀者勿小覷這句話底重要性。這句話，在思想上，是高度文明人與原始階段人之分水嶺，也就是自由人和奴隸在頭腦上的分別。

此話怎講？

愈是在原始階段的人，其視為當然，只有接受而不懷疑的東西愈多：傳說、風俗、習慣、巫師之言、酋長之言，都是他們底行動與言論之當然的律則或根據。再進步一點的，國王之言，聖人之言，大哲學家之言，歷史傳統，都是金科玉律。在西方世界，至少直至十六世紀以前，柏拉圖和亞里士多德之言，都是被「視為當然的出發點而可不加懷疑的。」西方人之善於懷疑，也只是近三四百年來的事，由於懷疑作一種激動力，西方人遂獲致人類最高的科學知識。有而且只有科學，尤其是科學的觀察及瞭解世界的方式，人類才實實在在地從較原始的階段進入較文明的階段。時至今日，精通科學者能自存自立；而科學落後者，縱然說得天花亂墜，在實際上只有作寄生蟲。

懷疑是思想之最重要的特徵。天下沒有不容懷疑的思想自由。而作為一個自由人，必須是具有思想自由的人。思想自由是第一個自由，也是最後的一個自由。有訓練的犬，在青草地跑跑嗅

嗅，身體很自由，但最後甘心回到籠中，因為，牠底神經活動深受主人所安排的交替反射之制約。唯有思想自由的人，才是完全自由的人。奴隸則連神經活動也需受管制。現代極權制度之下的奴隸尤然：他們被訓練得從童年起就把一些政治口號「視爲當然的出發點」而「不加懷疑」。懷疑，被視爲不忠。

從邏輯的觀點看，懷疑是不受任何實際的必要所限制的，倫範的必要亦不例外。

依據研究科學所得的經驗，在致知的過程中，個人所視爲當然的假設而不必已經自覺地考驗過了，必須經過懷疑的審慮再定去取。如若不然，可能干擾推理的進行，以至於歪曲所得結論。這一點於理至爲顯明，很少人反對。但是，對於關係乎整個社群行爲的傳統原則或制度，是否也可如此出之以懷疑而加審慮再定去取呢？完全一樣。特別當它毛病百出時，尤需如此。離開實際的社群生活而談傳統原則或制度，只是詞章的玩弄，或觀念的遊戲。文化人類學明白白告訴我們，關係乎一整個社群行爲的傳統原則或制度，逐漸產生於實際的社群生活之中，也逐漸修正於實際的社群生活之中；而且，在某一可紀錄的階段裡，完成於實際的社群生活之中。因此，一旦這種傳統原則或制度僵固以至於重大地妨害社群生活時，大家可依需要來修正它，甚至再來一套。這種情形，與修正或創制憲法相似。數學都在不斷修正與改造之中，何況產生於原有簡單社會的倫範？傳統，並非崇奉底對象。一切人理建構都係爲活生生的人生服務。

在邏輯上，有壞而僵固的傳統倒不如沒有。因為有它固障，反礙吸收。歐洲不及美國進步之易，可為明證。舊有傳統消散，烏煙瘴氣盡除，空氣反覺新鮮，絆手絆脚的蜘蛛絲沒有了。這樣的「真空」，不僅不足慮，反而為美好的人生預備一創造的可能。僅僅為延續傳統而延續傳統，其本身並無意義與價值。但是，從實行的技術方面看，不可對傳統原則或制度廢之太速。人底行為多少是受沿襲力支配與安排的。對傳統原則或制度廢之太速，很可能引起社群生活重大的不安。所以，對這個問題，在邏輯的觀點與實行的技術觀點上，必須有個調和。

實徵論、實效論、相對論、和運作論等等思想，都一而再，再而三地被許多人譴責，認為這些思想使人心混亂，或者至少有助於使人心混亂。人心混亂，最後便危及大家對西方文明的價值之認識，不信西方文明之價值有其客觀性。而且，正如許多人所說的，這種破壞工作，又「為極權主義底勝利鋪路。」這種批評，與許多衛道之士對五四以來西方思想之輸入使中國底「正統思想」失靈，因而把共產主義之泛濫歸咎於五四思想，幾乎如出一轍。二者之錯誤也幾乎如出一轍。別的道理此處限於篇幅暫且不談，若干衛道之主謂中國「正統思想」之失靈係由於當時少數年青學人之離經叛道，妄作鼓吹。僅此一個論證，即足證明彼此等所崇奉之「道統」如何脆弱，不堪一擊！

法蘭克接著說：「照我看來，保守一點說，許多人把『真理底相對性』和『價值底客觀性』

看得這樣對立，似乎是太過火了。……」所謂『相對論』乃促使人類知識進步的一種方法。……」

「科學的態度是建立於『相對論』之上的。我們愈是阻抑人採取科學的態度，則我們愈易陷入一種危機之中。即是，當著我們肯定我們所主張的倫理或政治制度是『絕對的真理』時，那麼，在一跨步之間，便很容易被別人信以為『絕對真理』的背面教條所克服。」這話真是經驗之談。這話可以說明為何二十年前法西斯黨徒易於變成共產黨徒，共產黨徒也易於變成法西斯黨徒。而像羅素與柯亨這樣的人，則任何一種黨徒都變不了。因為，從情緒上看，這兩種黨徒似乎勢成水火；但是，從思想方式，行動習慣，……等方面來看，二者簡直是難兄難弟，太相似了。同樣，相信唯物論如狂的人之易信唯心論，正如信唯心論如狂的人之易信唯物論。因為二者商標雖各不同，但理論構造(Theory-Construction)極其相似。二者底理論構造既極相似，於是習於其中之一為思想方式者，在所形成之思想神經通路上二者亦極相似。既然有此根底，於是其中之任一變換成另一，都是駕輕就熟之舉。

什麼是「相對論的態度」呢？法蘭克從哥白尼說起：「在我們進而追求真理時，如果我們想要瞭解『相對論的態度』，我們最好是從一個簡單而又為大家知曉的例子開始。」

「我們常說『我底頭在我底腳上而且我底腳在我底頭下』多少年來，沒有一項真理比這項真理還要顯然易明。『假若我們順著從頭到腳的方向朝下看，那麼我們愈是朝下看，我們所遇到的東

西底位置愈低。」這麼一來，我們可以發現一個對極。有人是住在地球的那一邊。依照我們久已建立起來的『真理』，我們可以說，地球那邊底每一個人底頭是在腳底下。然而，他們每個人都相信，他底頭位於其腳之上。」

「自從那個時候以來（即自從發現地球是圓的以來——評者）所謂『在上』和『在下』這些字眼底意義便變得有點混合。假若有兩個人底知識相等，他們用『在上』與『在下』這些字眼時所構成的語句可能互相矛盾。爲了防止發生這種矛盾的情形，我們在用『在上』與『在下』這些字眼時，必須加某種限制。『從上至下的方向』意即『地球引力底方向』。」

「我們一天相信在每個地方力之方向只有一個，那麼他總能證明力之方向與自頭至腳的方向是一致的。但是，他知道引力底方向在地球不同的地點是不同的。這麼一來，我們給『引力底方向』與『從頭至腳』的方向以相同的名稱，都叫做『自上至下的方向』，那麼就引起意義上的混亂。假若我們地球這一邊的引力方向做爲我們給『向上』和『向下』下定義時的標準方向，那麼，我固然可以說我底頭是在我底腳上面；然而，在地球那邊的人呢，我們只能說他底腳是在他底頭上面。但是，如果我們把地球那一面底引力方向作爲界定『向上』和『向下』的意義之標準方向，那麼，結果適得其反：我底腳在我底頭上。」

「所以，爲著給予『我底頭是在我底腳上』這個語句一個確定的意義，我們必須給此語句一

個界分，或一個限制：如果我們把『在我們這個地方』或『在我們腳底下那個地方』或地球上『任何特定地方』引力底方向作為『向下』方向的界說，那麼，我就可以說我底頭是在我底腳上。這同樣的事實，也可以這樣敘述：『相對於我所在的地方之引力而言』，我底頭是在我底腳上；『相對於和我對極的地方之引力而言』，我底腳是在我底頭上。這麼一來，關於我和與我對極者的頭與腳位置之敘述，就不復有矛盾可言了。」

「除非我們拿『相對於我們特指的地方之引力而言』一條件來『限制』『在上』這個名詞，否則『我底頭是在我底腳上』這句話是一個不完全的敘述詞，因而這個敘述詞也就沒有確定的意義。……當這個敘述詞是完備時，即是，加了『相對於我所在的地方之引力』時，我可以十分確定地答稱：『我底頭的確是在我底腳上』，而且『我底對極者之頭的確是在他底腳下面』。……」

經驗事實愈複雜時，我們愈不能用簡單的敘述詞來敘述它。「我們引用這種比較複雜的敘述詞，應用這種比較豐富的語言，則我們所作斷述便是『客觀的』，『絕對的』。其為『客觀的』與『絕對的』，正如我們從前用來敘述比較簡單的經驗時所用的比較簡單的敘述詞相同。我們往往應用那些極其適當而簡單地敘述我們實際經驗的字眼和命辭。當我們發現新的事實時，我們從前用來描寫比較簡單的事實之語言，便不足以用來描寫我們新得到的知識。我們的知識發展到了這個地步，就必須擴大語言底範圍並且增加語言底內容，使我們語言底表達能力較前豐富。要辦到這一層，

必須對所描寫者加以『限制』，或置於『相對的』的關係之中。關於這種辦法，我們在前面談『在上』和『在下』等例子時已經表示過了。……」由此可見，所謂「知識之相對化」並非使知識趨於虛泛，而是使過去貧乏的知識變成遠為豐富的知識。

第三節討論「什麼是『邪惡』？對人類行爲之相對論的態度」。法蘭克說：「一個孩童很少經驗。在他底狹小世界裡，他所用的語言極其貧乏。除了他底爸爸媽媽以外，他認爲每個男人是『叔叔』，每個女人是『嬸嬸』。這種簡單的語言適當地敘述對於他爲重要的事實。到了他長大一點，他用『叔叔』一詞時，就能看人使用。他也許曉得某人是保羅底叔叔而不是約翰底叔叔。在此情形之下，這個小孩說某人是『保羅底叔叔』而不是『約翰底叔叔』，我們不能說這種敘述辦法已經把懷疑的因素灌輸到這個小孩底思想之中。我可以確定，勸導小孩使用這種『相對化了的』語言的人，不應受到譴責，說是危害小孩底德行，並且使得他們不信仰『客觀真理』。我們必須讓小孩明瞭我們居住的世界原是這麼一個複雜的地方。我們僅僅藉著『叔叔』這樣簡單的名詞是不足以描寫一個人的。『叔叔』一詞需要加些形容。

「就小孩而論，他說『約翰很壞』時，他底所指是什麼，意思是十分明白的。如果他不聽父母底話，他便被看做是壞的孩子。有人說他『壞』。在這種情形之下，『壞』字不需分指，也不需另加形容詞。當他進學校後，『約翰很壞』，這句話底意思也可以是指他不聽老師教導而言的。可

是，在學童之中，『壞』字如不加形容，則不復有確切的意義。這些學童很能懂得，當著說『約翰在和他底媽一起時他是壞的』係何意義；他們也懂得，當著說『在約翰與老師一起時他是壞的』係何意義。這些小孩很快對『壞』之一詞發展出第三種分指。他們能夠瞭解在『約翰與同學在一起時是壞的』一敘述詞中所謂的『壞』，如果與剛才所說的情形聯在一起來用，那麼『約翰對某一權威很壞』這話底意義並不含混，而且這話要是真的，要麼是假的。在此，並沒有主觀的或可疑的解釋。」

「可是，如果有人訓練小孩，教他在用『壞』字時不分青紅皂白，那麼他便難免變得多疑了。在此情形之下，他就馬上不得不用像這樣的語句：『對你壞的事對我也許很好』。但是，如果我們用『壞』字時總是在其指涉的格架(Frame of reference)以內來用，那麼所謂『壞』也者依然是——『客觀價值』。這樣一直用下去，我們愈是需要對『壞』字附加更多的限制，而且問題愈變得嚴重。有一天，約翰底父母也許變成罪犯。這麼一來，如果他服從父母之言，他便被稱做『壞』了。在幾種權威發生衝突的情形之下，所謂『壞』也者，意即『不服從較高的權威』。一個國邦底主要行政官員也許是比父母較高的權威。而這個國邦底這個主要的行政官員可巧也就是一個罪犯。我們必須追溯『對最高權威不服從』乃係一惡』之意義何在。這也許是出於上帝底意志，或者基於最高的道德律令，如像康德所稱範疇式的倫理規律；或者係出於我們自己底良心。不過，時至今

日，『約翰是很壞的』這話必須附加許多條件來充實並限制它底意義。例如，如果我們要給這話以一確定的意義，我們必須能指出那足以適當解釋上帝意志的方法是些什麼。或者，我們必須能夠指出那足以檢證我們良心聲音的途徑是什麼。這麼一來，我們所用語言就變得高度的『相對化』了。到此地步，像『約翰很壞』這樣簡單的話便不復具有清楚與確定的意義了。」

「有少數道德問題的著作家喜歡保留像『約翰很壞』這種簡單語法形式的語言；他們並且相信這樣做法也可以像前述對小孩所說的『壞』同樣無限制的意義。然而，這種信仰純係一種幻覺。我們使用一種形式簡單的語言，不能產生『絕對的』或『無限制的真理』。……」

請讀者注意，法蘭克在這裡，是在替「好」，「壞」、「善」、「惡」，等等倫理價值名詞下運作的定義(Operational definition)，這些名詞，如要有確定的意義，說之者必須能夠特指地(specifically)陳示其如何確立的實際方法。這樣，也就是要求這些名詞之所指涉者必須在四度空間展開，從頭至尾，整個亮給人看，或可檢證。如其不能，只玄談「仁」「義」，那麼，做爲個人癖好或寫作欲之滿足時爲害尙小，一旦接觸實際，則可能爲害至大。因爲，有頭無尾的玄空「仁義」，可以裝在好的架構之中，也可以裝在惡毒的架構之中。君不見！法西斯，說是爲人「好」；共產黨徒，也是口口聲聲說爲人「好」！但結果，人遭殃！那一個做壞事的不是打起好「主義」的招牌？你講的「道」有頭無尾，怎能怪人家利用？時至今日，「本質主義」的講道德說仁義的辦法，依據原始

的影像式的真理論 (image theory of truth) 來談倫範，結果不是落空便是悲慘。

第四節係以一根棍子底長度和鐘錶底速度為喻，來說明相對論的道理。第五節介紹美國大思想家查理·斐士 (C. S. Peirce) 和詹美士 (William James) 底思想；告訴我們怎樣分辨有意義的語言和無意義的語言。所謂無意義的語言，即沒有內容的語言，玄學的語言屬之。語言是否有意義呢？法蘭克在第六節裡，介紹檢證語言意義的方法，一為運作論，二為語意學。「與意義之實效論相似的一種概念，已為科學家所廣泛接受——這主要係受布利基曼 (P. W. Bridgman) 底影響。布利基曼於一九四七年獲諾貝爾獎金。布利基曼開始是企圖替物理學中所用最基本的字下定義。例如『一根鐵棒之長度』，等等。科學家是藉著描寫那測量長度時所用的物理運作手術來描寫長度的。……照布利基曼說來，科學家所用定義底特點，乃一項事實，即皆係『運作的定義』。如其不然，這些定義在科學中沒有用處。布利基曼描述我們所謂『概念』應該是什麼；『……一般說來，我們所謂概念只是一組運作手術而已；概念與一組相應的運作手術乃同義語。……』

「對於概念的這種瞭解，顯然與傳統上對於概念的瞭解大相逕庭。西方世界底概念學說之傳統，主要可溯源於柏拉圖。依照這一傳統說來，一個概念即一個觀念的影像。觀念的影像是自己存在的，且在經驗世界以外。布利基曼底學說剛好與此『觀念論的意義學說』相反。依布利基曼學說，像『長度』這樣的概念不是『長度底觀念』之影像，而只是一組物理的運作手術，長度則

藉之而量出者。假若我們不僅把布利基曼底『運作論』應用到正格的科學領域，而且應用到一切抽象的概念，如『自由』，『民主』，『宗教』上，那麼其所需之運作手術，與像查理·斐士和詹美士這樣的人對於這些概念所作實效的要求，並無太大的差異。一個概念底意義，並不藉『觀念』之影像來界說，而是藉著可觀察的結果來界定。這些可觀察的結果是我們從包含這一概念的語句推論出來的。……」

「顯然得很，運作論的意義學說，或實效論的意義學說，二者在應用時，與我們在第二至第四節所敘述的『相對論的知識觀』是有著密切關聯的。布利基曼說：『如果我們承認運作論的概念定義，那麼普通意義的相對論便是最易明白的自明之理。因為，經驗是藉概念來描述，而我們底念麼既然是可以分解為種種運作手術，那概我們底一切知識就一定是與我們所選擇的種種運作手術相當。』」

「自從柯爾基布斯奇(A. Korzybski)發表他底著作《科學與心智健康》(Science and Sanity)後，過去十五年來，實效論的意義觀或運作論的意義觀，已成一廣泛運動的中心論題，在教師之間尤其如此。這種運動，叫做『語意學的運動』。所謂『語意學』即『意義學說』。所謂『語意規律』，大致說來，即布利基曼所說的『運作的界說』。運作的界說，是一些陳敘詞。我們藉著這些陳敘詞來表示用語言說出的抽象理論和我們日常經驗中可觀察的事實二者之間的關係。像『自

由』或『上帝』這樣的字眼，藉著我們所說的『語意規律』，是與我們底痛苦或快樂或熱度等等經驗相聯繫。……語意學的運動是要把實效論的意義學說應用到人類行為底一切領域：藝術、宗教、政治等等。……」

請讀者勿以為運作論的意義學說及實效論的意義學說之創導，只限於純理論的興趣。理論與實際的劃分，乃語言所構成的迷妄之一。理論與實際並沒截然可分的界線。我們試把運作論的意義學說稍加延伸，比如說，伸向實際的政治領域，便可知其對於人生的禍福安危如何重要。若干年來，街談巷議，說「種種主義都好，只是人沒有去行，所以糟糕。」這種批評，係出於「真理影像說」：以為真理只是一堆影像，至於怎樣實現，則是另一件事，沒有管著。於是，政治販子只拿出一堆影像，衆民就捕風捉影，隨著亂跑。跑得毫無結果，失望以終。其實，你不能怪政治販子，只怪你底語意學太陳舊，已不合用。如果你知道運作論的意義學說，你就可以知道無頭無尾的簡單口號不足信，而必須弄清實現口號的實際步驟，即你能親知、親見、親聞、親受的一件一件事為何從口號到實際步驟，整個是一串，規定該「主義」的內容。所以，假定甲乙兩種「主義」向你兜售。你應冷靜一點，不忙只信概括的說教，你還得看一串一串與你底禍福安危實際相聯的諸般隨之而來的節目。如果甲說某「主義」是爲了你底幸福而在實際過程中剛好使你痛苦，那麼，運作地說，它是一種要不得的宣傳，其他依此類推。

第七節論邏輯實徵論。第八節論邏輯實徵論底論旨對道德與政治的意義。法蘭克說：「也許，有意義的詞語和空話之必須嚴格劃分，在一切領域中，從無如在倫理，政治及宗教範圍內更爲重要者。有些人常常拿像『自由』，『民主』，甚至『上帝』，這些動人聽聞的字眼來掩飾暴政和殘酷的行徑。因此，我們最重要的事，是請問發表這種高論的人：『這些美麗詞藻底意義是什麼呢？』……如果聽衆是在『試驗的』意義學說裡教育出來的，或者是在『實效的』意義學說裡教育出來的，那麼便不易變成邪惡宣傳之下的犧牲品。」的確，就英美的實例來看，受有相當科學教育因而重實徵的社群，空頭主義之宣傳最不易奏效。而空頭主義宣傳最易聳動群眾的地區，是根本缺乏科學教育與實徵態度的地區。悲夫！

「那些拒絕用運作的意義來界定他們所用字眼的人往往自稱爲『觀念論者』。他們宣稱他們所用的大名詞是不能表達的觀念之影像。我們在描述人的行爲或人的痛苦時，所用語言，是明明白白的語言。自稱是觀念論者的人則認爲他們不能用這些語言。有人常說『觀念論的意義學說』與『實效論的意義學說』是相反的。假若我們研究這些相反的意義學說在各個國邦之宗教的和政治的生活中所發生的作用，那麼我們發現『觀念論的』意義學說往往引起人們崇拜文字和口號，而很少注意因此而引起的人生痛苦。柏雷教授(Professor R. B. Perry)曾經說明這種『觀念論的』意義觀是如何一再地用來支持軍國主義的和極權主義的宣傳。」所以，評者年來目睹少數書生宣

傳唯心論及「歷史文化」而不禁憂心耿耿也。但是，評者怎能叫他們從強烈的自我陶醉中醒覺呢？同愛因斯坦齊名的量子物理學家蒲蘭克(Max Planck)說：「一項重要的科學革新，很少能藉著逐漸贏得並且轉變其反對者而被廣泛接受的：蘇祿(Saul)變成保羅，畢竟是少有的事情。實際的情形是，反對這項科學革新的人逐漸死掉了，而後起的一代從一開始的時候已習於這些新的科學觀念。」蒲蘭克此言，雖不免過於悲觀，但也確係慨乎言之。何況，在那與情感相聯繫的傳統問題上呢？

歷史是輕率激進者破壞的紀錄，也是頑固保守者浪費的紀錄，而純理知者則每掩卷太息！

第十節底問題是「『嚴格的』原則排斥相對的實踐麼？」這個問題底意思就是說，行為上嚴格的倫範原則，一旦付諸實踐，是否需因時因地因人因事而制宜？我們且看相對論的科學哲學家法蘭克對此問題怎樣解答：「假若我們一味堅執普遍的原則而不加限制，一味堅執那些原則之『絕對的』意義，那麼我們將會立刻發現，一接觸實際的生活情況時，便全無結論可得。因為如果我們不用運作的意義時，那麼我們從抽象的原則所能衍生出來者只是抽象的原則而已。我們從來不能接觸人生的實際問題。」這話道出在東方的古老地區，為什麼大量出產「偽道學」。原因非常簡單：他們口頭不能不堅持倫理的絕對主義和形式主義，彷彿嚴格得很；但是，人總是人，人有七情六慾就不能不滿足。但是，在倫理的絕對主義和形式主義之中又找不到「轉圜」的餘地，找不

到「理論基礎」。於是，他們被掛在「極高明」的「聖人之教」與「極卑賤的人欲橫流」之間，而現出一幅尷尬相，時常言行不符。因此，現在任何人提倡仁義道德廉恥忠信，除了多一項「道德官腔」以外，都沒有有人真去聽，根本影響不了人底實際行為。何耶？調子太高了，與實際生活脫了節也。提倡之者在從前是吃了「聖人概念」的虧；習西洋哲學以來則為柏拉圖主義所誤。評者在此，絲毫無意於揭露這些道學之士的短處。我就是假定了「聖賢之道」。否則，我在此不過是指明其倫理高調之不合人生罷了。

吾人深知，由於天真而無訓練的心性，多數人喜歡「簡單的確定」(simple certainty)，又喜歡「不全則無」原則。所以，常常荒謬至極的話，只要出之以絕對肯定的態度，也有人相信。在共黨之類的宣傳詞彙中，找不到「大概」二字。創教的人則堅持「絕對精神」。多數天真的人幻想追求「絕對真理」。所以，自命握有絕對真理的術士，在知識落後的地區，不患沒有徒衆。所以，這一路的態度和詞彙，較之談有限度的真理，有條件的知識，能給天真的人以較大的感興或激怒。法蘭克說：「這個事實是無可否認的。但是，這個事實證明什麼呢？這個事實證明，在一場戰鬥中，簡短和感人至深的口號乃受人歡迎者。然而這與「真理之絕對性」毫不相干。……」從心理行為上看，所謂「絕對真理」，除了係固定的反應動作以外，就是強烈的神經反射，一衝而出者。

第十五節，批評在右邊的多瑪主義(Thomism)與在左邊的辯證唯心論。法蘭克說，這二者都

是教條。其存在大有礙於心智之正常發展。第二十節所提出的問題是：「基本科學為何常使極權者與迫害異端者受窘？」這裡，對於所謂科學「只是無關人生目標的一堆事實」的說法有所解答，並指出科學心性之培養如何有害於極權制度之建立。第二十三節說明「哲學上的『唯心論』何以有助於獨裁制度」。在這一節裡法蘭克引證了密利根(Milikan)底看法，以及柏利教授對唯心論之害之批評，極為中肯。可惜限於篇幅，我們不能翻譯出來。還有許多精彩的提示，也因限於篇幅，不能貢獻給讀者。

這本出自老科學的哲學家手筆的書，一方面指陳了現代科學底要義，邏輯實徵論、運作論、實效論、相對論，這一路底哲學思想對於科學與人生之貢獻；另一方面解答此憂患時代對於這一路底哲學思想所發生的責難，例如，說相對論使人信仰動搖，造成思想真空等等。實在說來，這些責難之所以起，主要原因之一，在於對這一路底哲學思想及科學無所瞭解。照評者底淺見看來，際此危疑顛困時日，作為一個知識分子，最重要的事是訓練理知與擴大知識之範圍並增加知識之深度。要做到這一層，除養成思考習慣外，就是須讀書。讀書就要讀及格的書。評者相信本書可以幫助你在前述那些方面得到健康的見解。書末所附參考書目，也很值得注意。

——原載於一九五五年八月二十日、九月五日《自由中國》  
半月刊十三卷四、五期



# 守護我們底堡壘

本書《守護我們的堡壘》著者麥豈斐教授(Prof. R. M. MacIVER)，真正是當代重要的社會政治思想家。芝加哥大學政治科學教授菲勒爾(Herman Finer)將麥豈斐教授底名字與曼利安(Charles E. Merriam)，拉斯威(Harold D. Lasswell)，及布爾斯丁(D. J. Boorstin)底名字並舉同列。麥豈斐教授生於蘇格蘭之斯托諾威(Stornoway)，一九三四年歸化美國。氏年少時在愛丁堡大學及牛津之亞利勒學院(Oriel College)求學。一九〇七年，氏任亞伯丁大學(Aberdeen University)政治科學講師。一九二二年，氏任加拿大多倫多大學(University of Toronto)政治科學系主任。一九二七年，氏赴哥倫比亞大學伯納德學院(Barnard College)，任社會學教授，一

九二九年，氏改任同校政治哲學與社會學之利伯爾教授(Lieber Professor)，以至於今。麥氏著作宏富。其中重要的有 *Towards an Abiding Peace*, *The More Perfect Union*, *The Web of Government*, *Leviathan and the People*, 以及評者現在所要評介的這本書。這本書底分量雖然不大；然而，對於身處此時此地的我們而言，其意義之重要，不是它底篇幅所能限制的。

本書分作三部。第一部論一般人對民主之誤解。在這個題目之下，分論「我們忽略了的遺產」，「自由，平等，博愛」，所謂「人民之治」，「另一種民主嗎？」，「貴族的謬誤」，「治理之道與被治之道」。第二部論激變時代的暴亂。在這個題目之下，分論「社會改變與社會不安」，「社會的分裂」，「集體無政府之危機」，「個人虛無之傾向」。第三部論「外部的敵人」。在這個論題之下，分論「民主的假面具」，「腐蝕之危機」，並提出「真實的解答」。書末除索引外，附有註解。註解底價值，至少不在正文之下。這本著作精鍊簡括，讀之可以使我們貫通與民主有關聯的種種問題。評者現在將該書要點依次指陳出來。

## 一 我們忽略了的遺產

一開頭，著者就說：「如果我們保持著有價值的事物，但是這一事物是什麼，我們卻漫不經

心，我們不知道它究竟是什麼，我們也不採取慎重熟慮的步驟來保衛它，而對之只有一點淺薄愚昧的瞭解，那麼，我想任何人都會認為這種情形是可悲的傻事。」著者在此所提出的，正是今日自由世界在思想上面臨的一大問題。一般自由人士，對於自由民主「只有一點淺薄愚昧的瞭解」。他們口唱民主自由。但是，民主自由究竟是什麼，一經詰問，他們常目瞪口呆，莫知所對。「無知是獨裁極權的溫牀」。你對於民主自由既然提不出正確而穩定的解答，厭惡民主自由的獨裁極權者便乘機提出曲解的說法。種種曲解的說法一經提出，在你腦中三彎兩轉，藉著文字魔術的作用，便使你得出「否定民主自由的結論」。在美國，就有附和俄式民主，說它是「新民主」的人士。讓你始於肯定民主自由，而終於否定民主自由，這正是獨裁極權者嘲弄民主自由底手法之一。在這一戲法流行的世界裡，我們要能「不懼不惑」，穩定民主自由的信念，只靠一點廣面的瞭解是不行的，我們必須求更清晰的瞭解。麥豈斐教授在這一方面可能對我們很有幫助。

「操之則存，捨之則亡」，尙未得到民主者必須鏗而不捨地爲民主之實現而努力；已經得到民主者尤需時常設法保持它，並且使它更新。如果不使它更新，它便難免日趨僵固。民主一趨僵固，失去它底機能作用，便不適於實際的人生。民主一不適於實際的人生，便名存而實亡。杜威說：「民主必須代代更新」，正因此故。民主不是崇奉的招牌；而是生活的實際。惟獨現在空無所有者，才一味藉崇奉既往以自壯。麥豈斐說：「我們並非僅僅把民主當作一個傳統來加保持。因爲，這

麼一來，此一傳統對於現在便失去意義，以致變成了迷信。民主必須生活在我們之中，永遠常新地應付這日在變動中的時代。」又說：「如果我們因為崇敬過去而僵持過去的公式，那麼我們底『永恆價值』也就死亡。」這一思想方向是開闊的。有而且惟有這種思想方向才能迎接新的機運。一味向過去看的人，是想從木乃伊身上發現復活的奇跡。」

「但是，民主是一種內容豐富而又複雜的東西。民主底實際及其意義，同那些與它相反的制度比較起來要複雜多了。當我們以為民主不需要瞭解時，我們便最常見誤解它。民主是慢慢進行的治理人衆之事的一種有生命的和時常在改變之中的建構。其他一切制度，不像民主制度這樣需要長久時期的孕育。其他的制度，是靠著遠較民主制度粗暴和原始的方式來維持。生活在這些制度之下的人衆不需要瞭解這些制度是怎麼回事——他們所需要的，只是工作與服從。如果在這些制度之下有人把這些制度向人衆『解釋』，那麼他們底用意不過在使人衆更加服從，而非使人衆更能參與政事。在這些制度之下，人衆底一切必須順著政府底意志來。但是，在民主制度之下，人衆必須積極參與決定政府動向的事體。」又說：「一切其他政府須要治下子民經過訓練以後接受其命令，並且無條件地服從。可是，民主政治則需要人民作開明的夥計。」請讀者閉目憶憶這種美景。連白晝作夢的權利都放棄了的人，是值得活下去的。

「民主底危機係由數種原因所生。一種原因係由於有人不瞭解民主爲何物。另一種原因係由

於當民主之要求與某些人底成見，傳統，及其利益違背時，這些人便不願正視民主的要求。像這樣的一些人，在名義上是『接受』民主的，並且宣稱支持民主；但是，在實際上，他們所作所爲，卻是顛覆民主。我們必須明白，無論是治理者或是公民，如果要支持民主的話，那麼必須服從某些倫理標準。例如，我們必須明白白地把每一個人，看做一個人，而不是看做一個階層，一個集團，一個種族之一分子；我們不能根據毫不相干的理由來限制他底公民權。這也就是說，除非這個人自己侵害旁人底公民權，否則我們不能限制他底公民權。這種倫理標準之確立，乃民主與其他政府形式底分別。如果我們否認這種倫理標準，那麼就是否認民主政治。」

民主與非民主或反民主的分別之一，乃對人的態度不同。民主對人的基本態度，是不問種族，不分黨派，不問階層；而只純純淨淨地把人看做一個人，把人看成一個純純淨淨的起點；並且，這一起點是等價的。因爲，「人生而平等」。人與人間之爲平等，絲毫不因各自底種族，黨派，和階層不同而有所改變。共黨這一類型的人對人的看法則大不相同。在基本出發點上，他們不承認有純純淨淨的個人。他們認爲個人的價值，係隨著所隸屬的黨派，階層等等之不同而不同。同是一個人，如果屬於他們底黨派，屬於他們底階層，屬於他們底政治路線，則在他們看來此人價值甚高；如其不然，則糞土之不若；甚且根本剝奪其生存權利。所以，共黨類型的組織，對於「治下之民」，動輒要「調查」其「階級成分」，或「政治背景」，或「過去歷史」，或「思想路線」。民

主國邦裡是根本不過問這一套的。只要你不實徵地侵害他人權利，你便可以自由自在，快快活活地過你自己底日子。這是非民主與民主底大分野之一。

民主底另一危機則來自權力之集中。麥豈斐教授說：「民主底另一危機起於權力集中。權力一旦集中，就易誘使強者欺凌弱者。任何一種權力，例如，經濟權力，任何組織底首領所有的權力，無論這權力是工業的或財政的，是教會的，是教育制度上的，是工會的，還是任何其他種類的，都容易把居於首領地位的人與無權力的人分離，因而使得他們底同情心減少。人，一朝大權在握，便很容易自以為優越於一切。只有極其明哲的人才能抑制自己底這種心理發展趨向。如果這種妄自尊大的心理發展趨向未加抑制，那麼此人行使權力之結果，常使彼自覺旁若無人，缺乏為大家著想的念頭。這麼一來，所謂權力也者，逐漸變成無何有之物，且其外觀則甚堅牢，於是而反民主矣。」

這一段話將權力集中所不易避免的害處說得頗為扼要。然而，防制這種弊端，僅僅靠個人底明哲是很不夠的，而且是很危險的。過去的「聖君賢相」之少，而毒害生靈的權力者之多，適足以證明這一點。與大家一樣的人，一朝權在手，我們沒有理由希望他做好事的機會能比做壞事的機會多。正確可靠的歷史統計學可以在這方面給予我們的啓示，比基於愛國主義或泛道德主義所作的結論要可靠得多。要防制權力集中所發生的弊端，較可靠的辦法是求之於一種制度。就針對

這種問題而言，民主制度曾經發揮了最大的功效。

「民主的另一種危機則起於權勢集團之競爭與野心。當權勢集團競爭激烈並野心熾熱時，只顧到各自的利益，而罔顧大家的利益。」這話可謂「切中時敵」。當敵對的集團各自為其權勢競爭時，其不易避免的結果，為「只問目的，不擇手段」。而此際各自舉起大招牌，以聚眾，惑眾，驅眾，則而習見之現象。在這種「時代的巨輪」之下，民主幼芽之不被碾碎者，未之有也。於此情勢中，如尚謂藉數瘡痂之法可使病體痊癒，實無異痴人說夢。

「民主的又一危機，為吾人不應用民主原則以應付動變的情況與動變的需要。在危機臨頭之時，或社會經濟變動激劇之時，民主的這種危機更見嚴重。」社會經濟變動激劇之時，常有權威乘勢崛起，或延續其存在。有人常以為此類權威之崛起或延續，係由於情勢之需要。此恐因果倒置之談。「權威並非從人民所派生者，而係加諸人民之上者。此一不容置辯的權威能發動一切獨佔性的方法以從事思想灌輸。這種思想灌輸，則又可強化其權威。」這種情形，在蘇俄類型的共產地區可以找到典範的證例。在這一類型底地區，學識、技術、品格，都不是進身的重要條件。進身的重要條件就是所謂「政治思想」。接受了那種「政治思想」，就表示從「心底」對於其權威之崇拜。這種人當然是合格的選民。麥豈斐教授說：「其他形式的政府，端賴乎一個超於一切的權威之威嚴與夫權力而鞏固。但是，民主制度之鞏固，只在於鞏固人民本身。」一刀兩斷，把民主

與反民主劃分得清清楚楚，誰也沒有遊移的餘地。

## 二 民主是「人民之治」嗎？

在釐清了自由、平等、博愛底意涵以後，麥豈斐接著討論民主是否「人民之治」的問題。「有人說民主意即『人民之治』。這種說法並沒有把什麼觀念弄清楚。因為，嚴格說來，人民從未治理政事。即使在像古代希臘的『直接民主』，或現代瑞士鄉村的州裡，我們也很難說是人民自己治理政事的。……我們也不能說民主是『群眾之治』。因為，『群眾』一詞在此處所引起的意念，是與民主全不相合的。在此一提『群眾』，我們就馬上想到社會被分作兩個彼此對敵的階層：一方面是少數精選的統治幹部；另一方面是未經選取的一大堆人。」

「民主政治誠然是訴諸多數。但是，民主政治之訴諸多數，並非一蹴而就，而是逐漸實現的。在民主政治之下，所謂多數，並非那君臨少數人而又具有決定作用的集團。在民主制度之下，所謂的多數，必須一次又一次地重新發現，必須一次又一次地重新在全體人民中湧出。……可是馬克斯習於德國的寡頭政治。對於馬克斯而言，所謂民主，不過是把所謂『普羅大眾』翻過身來騎在別人身上的一種階層統治而已。現代的共產黨人則承襲了這一錯誤的概念。照馬克斯看來，無

產階層構成人民。共產黨的『前鋒』乃『人民』之代辦。所以，凡有政治保衛局鐵腕統治的地方，便是『人民民主』存在之處。在民主政治之下，多數的意向誠然是政治底決定因素。但是，訴諸這一原則之唯一的方法，則保證居於少數地位的每一個人享有某些基本權利。即，發見意見之自由，以及從發表意見之自由所產生出來的其他一切自由。如果這些自由遭受干涉，那麼民主也就壽終正寢。無論是多數也好，少數也好，如果把這些政治自由完全據為己有，民主便要死亡。」

許多人誤以為民主即是多數之治。大家有這一誤會，野心家就可因利乘便，利用大家底這一誤會來扼殺民主。在現代統治技術之下，所謂「多數」實在不難製造。「撒豆成兵」的神話，在今日可以成爲事實：電鈕一開，萬口齊鳴。電鈕一關，萬籟俱寂。如果我們以為民主即是多數之治，那麼很難找出理由來否認這種局面不是民主了。

「人民底功能並非管理政事，而是使政府對憲法負責；並且使政府底措施最後以人民底意志爲依據。」「讓我們重複說一次，人民並不是而且不能管理政事；人民是控制政府的。」人民並非司機。人民是司機底控制者，這一點也是決定民主或非民主的基本關鍵。任何地區，如果人民休想控制政府，而只有政府控制人民，像蛇纏兔子一樣，那麼這樣的地區就是非民主的。當然，在這樣的地區，像「人民控制政府」這一類的想法，都看作是「非非之想」，大逆不道的。這種看法，也是有歷史文化根源的。在「父親意像」擴散到政治層面的地區，作個把縣長都認爲是「民之父

母」，民主政治在思想上就很難擡頭的。

### 三 還有別種民主嗎？

有一種流行的說法，把民主分作「政治民主」和「經濟民主」兩種。有了這種分別以後，某些人就說「政治民主」是「上層建構」；「經濟民主」是「下層建構」。依此，他們說沒有「經濟民主」時，所謂「政治民主」是假的。於是，要實現「政治民主」，必先實現「經濟民主」。

對於這樣的說法，麥豈斐教授的答覆是：「並沒有另一種民主。如果人民具有權利和自由依照憲法來建立一個政府或移換一個政府，那麼便有而且只有一種民主存在。當民主存在時，我們就不能把受到限制的某些民主形式叫做資本主義的民主或社會主義的民主。並沒有所謂『政治民主』和『經濟民主』這兩種對立的民主。的確，我們非常難得找出『經濟民主』這種名詞底真正意義是什麼。我們知道『經濟安全』或『經濟公平』甚至『經濟平等』這些名詞底意義。但是，如果我們把這些東西中之任何一個叫做『經濟民主』，那麼便是語言之誤用。」接著他又說：「我們想不出什麼理由來說，相信民主的人一定不要設法減輕貧富不均的事，一定不想設法逐步將經濟社會化。」

「民主」一詞，並不必須限於政治的意義。它是含蘊著人生許多方面的名詞。宣傳「民主」有兩種意義者，先把我們所用「民主」一詞底意涵加以縮小，縮小到政治範圍或層面，然後說這種民主無根，我們必需實現「經濟民主」，這是文字的魔術之運用。其實，傳統的民主是一個中軸。從這一中軸運轉，可以解決政治問題，也可以解決經濟問題。肯定民主即所以肯定自由與人權。沒有自由與人權的人，怎樣去「實現經濟民主」，實為不可想像之事。如果不要自由與人權而要「經濟民主」，結果就是走上奴役之路。蘇俄共產地區堪稱此路之最佳的寫照。

#### 四 個人與群眾

關於經驗事物之先驗的原理，這種說法，不是起於給從摸索經驗事物而綜攝出來的規律以「潛存」一類的意含，便是起於錯誤的語言習慣。關於經驗事物的論斷，沒有人不受他所處特殊的時代與環境之影響的。柏拉圖對於民主政治是厭惡的；亞里士多德繼之。之所以如此，原因之一，是當時的民主表現的不佳。基於那樣的表現而厭惡民主，是情有可原的。「然而，現代的哲學家們還對民主採取這種觀點，那並不情有可原。」

照柏拉圖所寫的《共和國》看來，政治必須操於賢人，專家，和「衛士」之手。芸芸衆生，

只知飽食暖衣，不宜過問政治的。如果這些人一旦過問政治，結果只有產生混亂。混亂的結果，便是暴政，猛獸橫行。

這種想法是很危險的。麥豈斐說：「具有高尚道德原理的人，例如柏拉圖，如果作政治顧問，結果也許更爲危險。如果這種人一朝大權在握，他們所產生的過惡，也許比受教育較少的人更多。柏拉圖是一個道德的貴族，假若他有機會的話，他一定要把他個人底箴言翻譯成爲法令，來桎梏所有的人。他並不悉人性爲何；他不明瞭帶有懲罰性的道德之危險爲何；他不明瞭貪權奪利之事；他不明瞭權力之濫用；他也不明瞭一般人底一般需要。」這是說的所謂「哲人王」之危險，以及「道德的貴族」之助長這種危險。「哲人王」有許多現代的複製品；史達林就是其中之一。「道德的貴族」之新的翻版則有兩種：在右方的是些依附於殘餘保守勢力之上的泛道德主義者；在左方的則是對於實行強制性的主義或制度具有特權者。

「民主並非『群眾』統治；民主也不是只爲『群眾』而存在的東西。民主並非使庸人成爲神聖。民主並非妨害少數優秀分子，醒覺分子，有教養分子的東西。民主是在政治上使所有的人從權力底枷鎖裡解放出來的制度。無論在起源上和行動上，民主制度是要打破一切暴政之根源的。這裡所說的暴政，乃這一集體對另一集體之壓制；或者少數人之鎮壓多數人。在暴政之下最難堪的人，是人中真正優秀的少數分子，思想家，藝術家，具有深沉信念者，具有寬廣心靈和自由精

神者，對於人類生活的內容有所充實並且把人類生活提高的創造者，探求真理者，與那些未知的事物搏鬥者，富於夢想和進取心者。在暴政之下，無情的權力一天到晚要摧毀這些人，要馴伏他們，奴辱他們。當著暴政的權力不能使他們馴伏時，便把他們交付給地牢，斷頭臺，火刑柱，和十字架。而聽信主義的群眾則常常與權力者站在一邊，狂呼『把他釘死在十字架上』。這是歷史的寫照，也是目前世界一部分地區的寫照。野蠻的權力慾火一日不息，這樣的寫照是寫不完的。

民主與「群眾路線」是不相容的。「群眾路線」是到達極權暴政之路。群眾是在「主義」和「理想」的麻醉之下建立極權暴政的義務墊腳石；或是建築金字塔之不付工資的勞動者。所以，列寧們特別喜好這一路線。在這一路線之下，主義和理想言詞都可以成爲「時代精神」。麥豈斐說：「只有在不民主的國邦裡，口號名詞才成爲時髦。」這真是一針見血之言。「德意志高於一切」，「建設社會主義的國邦」，「革命萬歲」，等等口號只盛行於沒有民主的地區。在這類地區，一切與權力抵觸的思想言論不能不隱伏起來甚至消滅。於是，由權力所推動的口號名詞就市場獨佔了。可惜，在這樣的市場上，無自由買賣可言。有之，惟「派銷」而已。派銷的東西，是沒有營養價值的。

「民主政治，在實施時，爲我們帶來新的社會秩序。在民主政治之中，不復實行階層統治。在民主政治之中，『群眾』如果知道他們該怎樣作，如果得到權利和機會，那麼便不復爲群眾矣。就美國來說吧！美國在開國祖先的時代，政治思想主要地還是寡頭思想。那時，有名的政治家們

一提起『群眾』，便帶著輕蔑的口氣。但是，等到美國民主站穩了，大家都意識到民主爲何事時，這種口氣便消失了。所謂『群眾』便變爲人民。」

把人當「群眾」，與把人就當人，其間雖在名言上只隔一根頭髮；然而，在演變的結果上，卻差之毫釐，謬以千里。把人當「群眾」，在古代就是專制或「牧民政治」；在現代就是獨裁極權。把人當「群眾」，在古代就是「民可使由之，不可使知之」；在現代就是說「群眾」落後無知，需要領導。這一領導，就變成套上籠頭來騎的驢子了。

民主政治最大的特色之一，就是不認爲治者與被治者之間在智力和道德上有任何距離，而任何反民主的政治則特別強調這一點。說治者才德高人一等；而被治者底知識低劣，人人都是可能的罪犯。稍一究詰，這種強調，在非貴族的政治之下，是毫無根據的。同樣是人，爲什麼今天作老百姓時在智力和道德上與大家一樣，明天作了官兒就馬上才能出衆，德高望重？爲什麼後天作了臺又立刻與大家一樣？有而且只有雙眼看到職業性的治者集團統治便利，才會造出這樣的社會神話 (social myth)。這樣的社會神話在東方也是有其長遠的歷史文化根源的。英美國邦，永遠不會出現這類神話。

## 五 治術與被治之術

「民主並不是一種信條，雖然在民生之內包含著信條。民主並非一種『精神』或一種特殊的生活方式；雖然只有人心和習慣適合民主時，民主才能存續。民主也不是有關人性的一種主張；雖然民主給予人和公民以權利。這些權利能使人 and 公民具有價值及人格底完整。民主並非有關經濟之類的事務的任何種類的意見。因為，在民主之下，一切種類的意見都可自由發揮；而且唯有把各種不同的意見藉自由的方式組織起來，民主才得以發揮其作用。民主不是別的，只是一種治理的方式和被治理的方式。在此方式之下，藉著相干的機構，維護各個人底公民權或政治權利。」經此一說，把道德與民主混淆不清的若干觀念廓清殆盡。

麥豈斐更進一步徵引馬歇爾底言論。他說：「馬歇爾將軍堅決認為，民主底要素在於認識『人具有不可讓渡的權利——那就是說，那些權利是既不能授予又不能剝奪的權利。』除非我們有了這些權利而且這些權利受到保障，民主是不會鞏固的。這些權利包含『每一個人藉著他自己選擇的方式來發展其心靈之權利。他無虞恐怖和壓制——如果他不得侵犯別人權利的話。』馬歇爾又說：『照我們看來，如果守法的公民恐懼失去工作的權利，恐懼失去生命，自由，以及追求幸福的權

利，那麼這個社會便不是一個自由的社會。」這乃一個社會是否真正民主之決定的條件。

麥豈斐接著說：「在民主之下，抨擊政府政策的人不會失去其公民權；而支持政府政策的人也不會因此得到公民權。在民主之下，少數人的意見是不會受到妨害的，正如多數人的意見之不會受到妨害一樣。」獨裁極權之下，抨擊政府政策者便失去其公民權，甚至人權也會失去。（人權先於公民權，也較公民權基本。）支持政府政策者才有公民權。在獨裁極權之下，由組織所灌輸與發縱的多數意見像烏煙瘴氣一樣籠罩著大街小巷，少數人底意見則不能抬頭。持少數的意見者，甚至與「不忠分子」為同義語。

實在說來，像蘇俄共黨霸佔之下的地區，何「多數人的意見」之可言？那不過是多數播同一曲調的喇叭而已。沒有表達意見之自由的地方便沒有真正的輿論存在。而輿論對於民主，又是這麼重要的東西。「在民主之下，輿論是有創造作用的。這種創造作用是很重要的。創造作用之所以重要，在基本上係由於一項事實所致：如果意見是自由的，那麼人底整個文化生活也是自由的。如果意見是自由的，那麼信仰是自由的，科學是自由的，藝術，哲學，以及人表現其價值，品鑑力，和生活方式的一切辦法，也都是自由的。」由此可見只有實現民主自由，才有文化自由可言。沒有自由的建構，則一切都是徒托空言。空言何補於實際？

作為民主自由之重要內容的，是教育自由。所謂教育自由，「不僅意指人民可不納費來受教

育；而且思想之自由，討論之自由，俱不受政府妨害。教師不成爲政府政策底推銷員。」在共黨類型的統治之下，教育自由是完全代以黨化訓練的。教師則變成從事這種訓練的可憐工具。

## 六 集團的無政府之危機

二十世紀是社會變動最速的時代。迅速的社會變動引起社會不安。「我們生活在變動激劇的時代。我們是一連串社會經濟大轉變下的子遺；或者是這一連串轉變下的犧牲品。在這一巨大轉變中，古代的標幟都移除了。古代那些爲人底行爲而設置的規範都廢棄了。我們向前奔馳，但沒有過去的路標指示。」「就整個來說，這種演變的過程是有益於民主的。古代的權威削弱了，古代的尊嚴墜失了，古代的階層差別抹去了，古代一部分保有的土地特權取消了，凡此等等，皆有利於民主。」不過，在沒有民主的地區，或民主植根不深的地區，傳統動搖的情形同時也極易導向集體的無政府之危機。

集體的無政府主義者，在現代有許多不同的品種：或爲納粹，或爲共產黨，或爲二者雜交而成的品種。集體的無政府主義者之最顯著的特徵，就是有組織地在國內或國際間橫行，但對其橫行所造成之結果則絕對不負責任。這種無政府主義者最惑人之處，是彼等有政府；不僅有政府，

而且有一凌駕人民之上的強大政府。不過，運作地說，這種政府所作所爲，與民主政府大不相同。這種政府根本不受人民控制，不對誰負責，爲所欲爲。彼等到了山窮水盡之時，就是一把火，或一逃了事。就這一運作的意義說，這就是集體橫行，集體蹂躪，集體不法。既然如此，這種政府只是集體的無政府主義者手上玩弄的工具。就民主的意義言之，政府是建立於人民之中的一部機器。有而且只有人民自己委託的代辦人在人民之中來開動這一部機器，它才沒有失去其爲民主的政府之意義。假若有人把這部機器搬離了人民，置於萬人頭上，用來達到一個集體的目標，甚至一個私人的目標，那麼這個政府立刻失其爲民主的政府之意義，它只是一個私人的工具罷了。處於這麼一個私人的工具之下的人衆，立刻陷於恐怖陰影之下。鐵幕中的人民就是過的這種毫無保障的恐怖日子。

集體的無政府主義在心理上衍發於集體的自我主義 (group egoism)。所謂集體的自我主義就是以集體底存在放在國邦與社會之上，視集體的利益高於國邦與社會底利益。共黨匪徒把「黨」放在「國」上，就是這種念頭的典型表演。所以我們反共。這種念頭也就集體中心主義。這類念頭一發生，天下未有不亂的。「集體的自我主義於是變成集體的無政府主義。這麼一來，起先便發生混亂的和流血的內部戰爭。這樣的內部戰爭，如果以階層戰爭的特殊形式表現出來，結果就是流血的革命。把權力赤裸裸地暴露出來，把嚴厲的教條和激烈的意理和盤托出，這就是替極

端思想供給溫牀。在極端思想底型類之中，有法西斯主義和現代共產主義。」

## 七 個人虛無之傾向

集體的無政府主義橫行，天然激起個人的虛無(anomy)。「在相同的情況之下，個人的自我主義則以比較極端的形式出現。這種形勢，直到最近，還找不到一個字來名謂；在英語中，也缺乏表達這個意思的字眼。我們現在把它叫做虛無。所謂個人的虛無，乃社會解體底一過程。在此一過程中，個人退卻到他個入底自我殼子裡去，他以懷疑的態度來拒絕人間的一切聯繫。當然，這一個人的虛無也有其相當的意理，例如藝術中的空前主義(vadaism)和哲學中的實存主義。」

集體的無政府主義和個人的虛無二者可說是時代病痛之下的一對不幸的雙生子。二者都是有害於民主發展的；並且有害於人類正常的社會生活。「集體的無政府主義之路和個人的虛無之路，是兩個方向。順著這個方向走下去，在這個變動的時代，於嚴重危機的打擊之下，愈益使得人心不安穩。到頭來，二者走上同一的結果。二者都對民主構成危機。」

「個人的虛無是一種心理狀態。具有這種心理狀態的人，已經失去道德基礎，他不復有任何原則。他所注重的，只是一些互不聯屬的而不得不應付的事端。這種人對於世事沒有聯續感，沒

有群體感，也沒有義務感。他精神萎頓，只注意自己底私事，不對別人的事負責。他嘲笑旁人底價值。他唯一的信念是反對一切。他只是生活在對過去失望對未來無望的徬徨上。」這真是時代心理病的深刻畫！此病不除，什麼也談不到。

麥豈斐就此病作更進一步的解析：

「雖然，直到現在為止，我們對於個人的虛無尚未作適當的心理研究以俾對此病作適當的分類，不過，我們知道此病是有許多不同種類的。大致說來，我們可以把此病分作下列幾種：

「第一，有一種人大部甚或完全失去那使其人生有目的或指引其人生方向的價值系統，也大部甚或完全失去指導他走向未來的羅盤。他們只把自己委棄於現實中，隨波逐流。然而，這樣的現實，卻全無意義。換句話說，他們乞憐於詭辯的憤世疾俗主義。他們藉憤世疾俗來辯護其人生的空虛。……

「第二，」有另一種人，「他們利用別人底信仰作增加自己權威之工具，利用大家所信仰的神奇之談來維持其權威。……這種人底這種作法，除非他們認為必要，是不會停止的。他們沒有良心可言，只有權宜之計。」這種人常常是才具較高而居心狡黠的。大致說來，這種人又可分作新舊兩類。當然，在新舊兩類之間，尚有許多等級。舊者得悉大家傳統地信仰什麼，他便利用什麼。大家講道德，他也講道德。大家說仁義，他代表仁義。只要他因此為大家誤認作復古衛道之士，

因而造成他個人底權勢，或鞏固其地位，他底實際目的已達，即使其心不可問。新者則藉網狀的宣傳和組織替人衆製造一種信仰，然後他們造成人衆一種意象，以爲他們就是這種信仰底泉源，甚至於就是這種信仰底現身活佛。這項愚昧的群衆心理一旦造成，人衆在心理上成了他們底俘虜。他們底現實權勢便建築起來了。

「第三，有一種人在基本上失去安全感。這種人充滿了悲劇的色彩。他們之所以失去安全感，是因無望，不知何去何從。他們失去原有地位，失去原有價值的基礎。他們也往往失去原有的環境，原有的社會關係，原有的社會地位，以及原有的經濟支持。就最深的意義來說，他們是『失所依憑』的人。……」

麥豈斐拿這個標準來觀照馬克斯這一流的人物。他說：「現代激烈變革社會之說，是至少有個人的虛無傾向的那些人所起始倡言的。這是一件值得注意的事。我們可以馬克斯爲例。馬克斯在很年青的時候所受到的環境影響，就是有些使他產生個人虛無的因素。他底家庭是德國猶太律法師中的精萃。當他在嬰孩時代，他底父親聲言改信安格利坎教。這件事使得大家吃驚，也造成父母間的不和。……」這樣的環境給予他怎樣的暗示，是不難想像的。所以，後來「馬克斯爲一激怒的社會分裂者。」

人在童年、少年、青年時代所接受的影響，差不多已經鑄成了他人格和心理底基礎。這樣的

基礎，有時像珊瑚沉入意識海底，多不自覺。後來，遇到適當的機緣或刺激，會舊病復發的。現代倡言激烈變革的一些人物，如史達林，早年印假鈔票，犯奸作科，困處逆境；毛澤東早年鬱鬱不得志，崇尚鬪爭。這些人物一旦手握大權，那有不乘機發洩的？同樣，張獻忠之嗜殺，也一定有其心理根源。如何及早對此類人物作心理治療，確為關繫乎人類禍福安危的基本大事。果此類人物神經正常，世界豈不和平，生民豈不幸福？

## 八 民主的假面具

「時至今日，有一新的危機發生。這一危機，就是有人反對在歷史中整個的民主傳統。民主的敵人把他們對民主的憎恨藉憎恨外來的事物而深藏起來；而精巧地從民主內部來破壞民主。……他們從來不能接受的一種義務，就是對真理的義務。這些先知們所主張的制度，在每一件事上，都與追慕民主者長期努力追求的東西衝突，與人衆開始抵抗暴君底無限權力時所追求的理想衝突。即使如此，在這些先知們看來，還是無足介意。」

「蘇俄共產黨把剛好與自由和民主相反的東西當做民主。蘇俄共產黨做這種歪曲勾當時，比任何人做得起勁，而且也宣傳得最熱鬧，但也比任何人更含有危機。……」

如衆週知，在一切宣傳者中，共產黨最善對人提供諾言。有許多頭腦簡單的人居然聽信其永遠無法兌現的諾言。除了陰謀與暴力以外，這是共產黨勢力崛起的原因。但是，善男信女們或「革命鬥士」們，卻不知道隱藏於美妙諾言背後的，是多麼大的陰謀。他們所說的「民主」就是大陰謀之一。麥豈斐教授在此把這一點說得很準確：

「這種說法像玫瑰般的美麗。可是，那些同情在不完全的民主社會中的被剝削者和沒有安全以及受歧視者的人們卻忘記了一件事：無限的權力一旦操諸少數人之手，則他們對人衆所施之壓力，遠較財富不均所予人之壓力爲大。這種權力一旦爲少數人所有，則其所產生的不平等，較之這少數人原先倡言要剷除的不平等，要大得多。實在說來，這少數人所給予人衆的平等，不過是大家作奴隸的平等，和卑賤的平等而已。那些做玫瑰色的夢的人忘記，極權統治之根本的性質就是要絞殺社會底創造力，並且不給言論自由以安全的保障。那些做玫瑰色的夢的人忘記，民主制度無論有何弱點，它總爲大家留出一條路。大家沿著這條路，可以和平地前進，從平等的權利中得到均等的機會。」

什麼是眞民主，什麼是假民主呢？麥豈斐教授預設了一串問題。這一串問題，可以算是民主的檢證方法：「這個檢證方法是很簡單的。人們能夠自由而又充分不同意政府的政策麼？果然如此，他們能夠像未反對政府政策之前一樣地安全麼？他們能夠爲了實行與政府不同的政策而自由

組合麼？當大多人不贊成其政府時，他們能決議政府停止其職權麼？要藉選舉以決定這種事項時，是否需要依據憲法在規定的時間或規定的情況之下舉行？如果對於這些問題的答案完全是一個『否』字，那麼他們所碰到的就是另一種統治。這樣的一種統治是不能與『民主』一詞聯在一起的。」

在獨裁極權地區如鐵幕之類者，政府是一個常數，人民是一個變數。民主國邦剛好相反。因此有此基本出發點之不同。所以隨之而來的措施，以及政府對人民的態度，各有天壤之別。於是，二種政治所造成的人間苦樂之別，亦不可道里計。

## 九 腐蝕之危機

「共產主義的宣傳所發生的結果，是攪混是非並且使比較開明的人士之意見分歧。當此之時，共產主義的宣傳對於比較保守的集團也發生影響。這些影響，雖然極其不同，但其危險則無殊。古語有云，極端引起極端，不寬容產生不寬容，暴力衍發暴力。依據最近的歷史，我們可以明瞭，在共產組織強大的國家，法西斯勢力便興起。如果共產黨在意大利北部未曾勃興，莫索里尼也不會得勢。如果德國共產黨不是在德國發展迅速，希特勒很可能得不到機會來毀滅德國人民。無政

府主義剛好是共產主義底反面。西班牙底共產黨和無政府主義者使西班牙這一年青的共和國混亂起來。這種行動，正好是爲法西斯底獨裁者鋪路。……」

這些情形，正是惡毒互相吸引，惡毒彼此相剋的呈露。陷入這種「惡性循環」中的任何地區，不管德國也好，意大利也好，……都是人間地獄。在毒蛇和蜈蚣的鬪爭之中，任何一方之勝敗，對於小螞蟻全無分別。因爲，在鬪爭過程中，任何一方所用的人種燃料是同一個人種燃料，任何一方面所要鎮壓、清算，和勒斃的人民皆同出一源。最奇妙的，任何一方面都說這種殘民以逞的手段都是爲了實現「理想」，爲了「大家底幸福」，爲了一「神聖的使命」。

假若沒有語言文字，這些人底禍是作不起來的。要救世界，必須改良語言教育，普及語意學的訓練。

「但是，在其他許多方面，有些人卻產生了對人不同情之腐蝕之心。我們恐懼共產主義，但因此模倣共產黨底作風。共產黨有一項對他們自己極爲有利的宣傳技術：他們把一切不同意他們的人都斥爲法西斯。在我們之中，有些人則起而效尤，把一切不同意我們的人都斥爲共產黨。……」

這類底人，實實在在，在真理底立場上，往往是脆弱得經不起一指的。於是，他們必須乞靈於暴力與權威。他們需要拿純生理的力量撐持其樓臺亭閣。可是，麥豈斐說：「你忘記了穆勒論自由篇中所作鋒利的推理。他說，當著你施用鎮壓手段來糾正他人底錯誤時，那麼，即使你所說

的果真是真理，也失去了立足點了。因為，這麼一來，你沒有表現必須的民主信念。這項必須的民主信念是說，真理必須在自由商討的空氣之中來證明其自己。自由是一朵很敏感的花。當著藉權威來保衛時，只要一碰，它就凋謝了。……」

「乞靈於權威，還有一項危險。就是，在什麼情形之下言論自由可以不與權威抵觸，在什麼情形之下與權威抵觸，二者之間不易劃一條界線。……」這裡所說的「權威」，應該是指著那最後藉暴力來支持的權威而言。任何地區，在任何時間，有而且只要有這樣的一個權威存在，如果它不是被別的力量所撲倒，那麼它遲早一定發展到吞食這一地區所在的整個社會而後已。因為，這樣的一個權威是「碰不得的」。一個社會有這麼一個「碰不得」，許許多多「碰不得」便由之而滋生。在我們這個世界上，究竟那一件事與另外一件事有因果關聯，至少自穆勒(J. S. Mill)以來，即為一甚難決定之事。經驗科學家只能對於他所專門研究的範圍以內的事象之因果關聯大致清楚；此外他則更無把握。至於一般人對於那一件事與另外一件事是否有何因果關聯，更屬如霧中見樹，輪廓模糊已極。吾人須知，知識貧乏，為施展「理論」魔術之大好場所。當一般人對事物之因果關聯不清楚時，職業「理論家」就出來編造因果關聯。這一編造，則把六合之大，都編造成一大因果系絡，無有一件事物不被包含在其中了。史達林，鐵幕內的「反革命份子」與外面的帝國主義勢力有關，所以消滅帝國主義必先消滅內部「反革命勢力」；現在的「資產階級」與墳墓裡的布

爾喬亞有關，所以要清查三代；……這樣推衍下去，以至於無窮無盡焉。依此理，要撐持一個權威，必須不讓它底本來面目顯露於光天化日之下。要一個權威底本來面目不顯露於光天化日之下，必須把它建構化(Institutionalize)。要把權威建構化，必須把政治、經濟、教育，一概置於權威之下，作為粉飾與撐持權威之工具。在蘇俄，馬·列主義是「碰不得」的。人民對之只有「信仰之自由」，沒有作「懷疑的批評之自由」（「自由」二字這樣用法，足見語言所遭之厄運為何）。馬·列主義是一種理論。理論與「哲學」有關。因而馬·列主義與「哲學」有關。馬·列主義是不能由民間隨便解釋的。因而「哲學」也不能由民間隨便解釋。「哲學」與科學有關。馬·列主義是唯物的。因而俄式科學也必須是唯物的。從前史達林是馬·列主義底權威。因而反對俄式科學即是反對史達林底權威。……一髮動全身，動輒得咎。所以，權威之建構，必至囊括宇宙而後已。

## 十 真實的解答

「過去團聚人心的韌帶已經失效。往者已矣，不可復追。除非我們能消除現代社會生活裡各種專門的分門別類的節目，消除人與人之間的意見之交流，消除思想自由，消除科學研究所給予現代人生活上的煩擾，消除現代人之各個依照各自不同的興趣和信仰而從事的種種組合，否則我

們不能把現代的人拉回到過去。我們要協調現代社會底心靈生活，必須另謀出路。

「現代人之需要協調生活，絲毫不亞於過去比較簡單的時代裡的人之需要協調生活。如果我們需要協調生活，那麼也需要一個信念，需要一個價值系統，和行爲標準。如果沒有這種社會信念，那麼我們甚至不能有一基本的法律。因爲，這樣的基本法律之本身，乃此信念之全部的反映，或部分的反映。然而，這裡所說的信念，不是像一個簡單民族所抱持的那種無所不包的信念。這裡所說的信念，也不是一般所說的宗教。這裡所說的信念，也不是有權威性的信念。這裡所說的信念，也不是解答生命之謎的信念。……」

「在現代世界，只有一個信念能夠團結大家，使大家合一起來。這個信念，就是民主。在民主之中，愈是寬容各個人與各個組合之間的歧異，愈會使得社會底創造力趨於豐富。除了民主以外，沒有其他的信念能夠把人當人一般地團結起來，能把人當做國際社會中的分子團結起來，除了民主以外，如果我們拿任何其他信念作社會團聚之基礎，意即乞靈於鎮壓，意即否認心靈之自由，意即把暴力帶進人底人格之深處，意即用野蠻的方法侵入價值底領域。除了民主以外，如果我們企圖在其他基礎上來團聚人衆，即使是藉獨佔的宣傳之力來施行這一件事，那也是暴政。這一暴政，不僅是對不奉此國教的少數人而行的，也是對於全體國人而行的。所有的極權邦國都強迫國人信仰一種主義。這麼一來，無可避免地，此一主義會變得日趨僵固，日趨鐵硬，日趨不

合人道。到了後來，這種主義變成權力意理之一個掩飾罷了。

「和極權統治比照起來，民主政治實在太美妙了。民主政治特別能夠適應現代組合衆多的文明發展之需要。民主政治底信念之力量，是不依據於權力之上；而是使各種信念自由發揮，並且供給各種信念以自由發揮的場所。所以，在一個真正的民主社會裡，個人可以與社會享有共同的協調生活，而同時各人又可以享有他自己底特別信念，並加入不同的組合。」

民主底價值並非僅僅是消極的；民主也不是僅僅空有形式而無內容的東西。「在否定之上不能建立友聯」。民主底信念是積極的。「民主底第一個信條是人道。民主完全信賴人民。民主政治認為，人民應該有最後的權利來決定他們自己底事務。民主政治認為人民有自由認清一切事情底真相，有權聽取一切意見，並且從而決定那一種意見是對的。民主政治認為人民應該享有實現自由所需之設備與工具。……可是，在極權制度之下，政府是因嗜好橫暴的權力而麻醉了。這樣的政府，永遠壓制著社會，阻礙著社會的發展。」

「就人而言，唯一的最後價值，乃良好的生活，幸福的追求。追求幸福生活底唯一途徑，乃人與人接觸並與自然接觸時，自由地吸收經驗。……」民主底哲學，與「人生底原理是一致的」。

## 十一 結尾

書末對於每一章結都有註釋。這些註釋也都精簡扼要，其價值絲毫不下於正文。

論「民主與不安」這一目中說：「在一切政治形式之中，民主最能爲社會的不安開一個自由宣洩的氣孔。而獨裁制度則最反對開這麼一個氣孔。……獨裁制度經常對社會不安發生恐懼。獨裁政治常把社會的不安迫到地下去，因此社會的不安更形擴大。……」在此，我們發現了一個理由來說，一個建立良好的民主制度，在實質上乃最經久的政治制度。民主制度最富於彈性，因而最能應變。而獨裁制度則爲其自身底鐵律所禁錮；爲其貪愛權力的慾念所迷誤；爲其遠離社群所孤立；爲其經常的恐懼之情所困擾。」

麥豈斐批評黑格爾與馬克斯二氏道：「黑格爾訴諸詭異的保守勢力；而馬克斯則訴諸到處飄浮的極端分子。可是，這兩派都是感人至深的。之所以如此，照我看來，是由於他們能夠把猶深藏於現代人心靈中的原始情緒加以冠冕堂皇的說詞。這種原始的情緒，就是要求把全部的事象加以簡單的解釋。但是，在事實上，要把全部的事象加以簡單的解釋，是辦不到的。於是，二者都乞靈於鎮壓手段，設法消除人中和社會中之難以制伏的因素。……」民主制度則接受社會的現實。

所以，在民主制度之中，不需要恢復要求統一的原始之情。」

民主與文化：「我們必須明瞭，民主與其他政治形式之間的基本差異乃是，在民主政治之中，文化得以完美地自由發展。有而且只有在民主中，藉著憲法原理，禁止任何人以直接的或巧妙的方法干涉文化底發展。文化底發展，即是社群底生活。一般說來，舊式的寡頭政治用兩種方式來管制文化底發展：第一種方式，是阻止文化朝著似乎有害於既成的社會秩序的方向發展。第二種方式是，限制並且控制被統治的階層之文化發展。有時，官方的一種宗教成爲寡頭們底權威之強有力的支柱。在這種情形之下，寡頭們要庇護這一宗教。現代極權式的獨裁者則走的更遠，他們要統治一切文化活動。人底每一方面必須政治化，而且必須與政治『配合』。……」由此可見，沒有民主的環境，一切優美的文化活動是根本談不到的。目前鐵幕以內的實況，就是最真實的證明。

——原載於一九五六年四月十五日、五月一日《自由中國》半月刊

十四卷七、八期

附記：評 *The Ramparts We Guard*, By R. M. MacIVER, *The Macmillan Company*, New York, 1952.



# 自由之再劃分

張佛泉教授（以下概稱「著者」）著了《自由與人權》一書。照作者看來，本書最重要的貢獻是截然地將「自由」一詞分作兩個指謂；而且又拿「人權」來界定「自由」。著者之將自由分作兩個指謂，乃本書底「理論構造」（Theory-Construction）底起點和展開底架構。有了這個起點和架構，全書便依之而形成。

本文所要展示的，是作者同意著者對自由在形式上加以對分（Bifurcation），但不能同意他所對分的內容。這也就是說，作者不能同意著者將自由分作「外部自由」與「內心自由」。作者之所以不能同意這一劃分，主要的理由，是這一劃分，至少到目前為止，根本不能舉行；即使強為舉

行，也不能線條分明，因而幾乎沒有實際的運作價值。這種劃分，除了表示一種願望以外，是沒有政治意義的。

嚴格地說，作者在本文所展示的，毫無新見可言，是而且只是順著著者底思路應得的邏輯結論而已。●

我們且先看著者是怎樣說的。

著者說：「對於自由之意義經過一番推敲之後，我認為人們所謂自由，實可分析為兩種『指稱』或『指謂』(designations)：一種指政治方面的保障，一種指人之內心生活的某種狀態。這兩種『指稱』亦可說是兩個獨立的『意義系統』(System of meaning)。前一種指稱下的自由又稱為權利。它的意義是很確鑿的。它自成一個很固定的意義系統。後一種指稱下的自由則是遠較為複雜的。它不只代表『自由意志』，凡是自發的、主動的、內心的自由生活或理論，都可說包括在後一種指稱之下。」●

著者在界定第一指謂之下的自由底意義時說：「諸權利即諸自由」。接著他又說：「自由的意義既經確定為權利，我們便立即可以見得權利，特別是基本權利，乃是可以列舉的。」我們必須明瞭，這裡所用界定自由的方法，即是明指界說(Ostensive definition)法。我們藉明指界說法所得到的明指界說是在經驗中最直接的界說。這種界說，如果沒有其他觀念攙入，那麼就不易有爭

辯或曲解之餘地。依據諸自由即諸權利的界說，我們有言論、思想、集會、結社、信仰、居住等等權利就是有自由；沒有這些權利就是沒有自由，我們究竟有沒有享受這些權利，大家可以親知親見親聞。這還有何曲解之餘地？這種界定方法，是邏輯經驗論者在講知識時所著重的。它比舊式的「本質界說」(essential definition)容易捉摸多了。過去許多「思想家」談「自由」之所以越談越是玄遠而不可及，原因之一，係因習慣地追求「自由」之本質的界說，而不知採用明指的界定方法。著者之應用這種界定方法來界定自由，就作者所知，在論述政治的漢語著作中，尙屬首次⑤。

諸自由既然即是諸權利，權利是一件一件具體的事物，於是自由當然可予以「器用化」(imple-mentation)。我們可以說，民主政治是人民基本權利器用化之結果。「所以自由不只是紙上的權利，還是一種實際的保證制度。做到這種保證便是政府的任務。」不過，「作爲權利解的自由，既是一種由政府所保證的制度，使人最困難的問題乃由此起。政府用什麼來保證權利呢？政府所倚賴的工具就是武力(force)或稱強制力(Compulsion)。」這麼一來，問題就發生了：「我們原在講求自由，結果即引進『強制力』這個討厭鬼來。這卻如何是好呢？政府挾著它的獨特的工具——強制力——如沒有限度，它本身便是最強最可怕的攪擾力量。人類幾千年的專制史，最近幾十年的極權經驗，都是最大的證明。」

怎樣解決這個嚴重的問題呢？著者所想的辦法是：「我們還必須爲這危險的工具特設一道防閑。這界限要放在那裡呢？這自然又不是很簡單的問題。一般地說，我們必須把政府的力量限定在人之某些外表行動。這意思是說，人之內心生活是不容許法律過問的。它所能管制的只是人之外表行動。而人之外表行動也只是一部是可加管制的。其沒有必要加以管制的部分，法律仍然不能過問。」因此，著者特別著重地將自由劃分作兩個指謂。他陳述「自由之兩種指稱的區別」如下：

自由解作有保證的權利，與人之內心生活又有何不同呢？

二者的不同是十分明顯的：

「(甲)權利之有效的保證(第一指稱下的自由)只是一種外在的力量對於人之某些外表行動的一般保證。所謂內心生活則指人之自發的個人生活(例如思想及心理情緒等)及『非強制性的』社會組合的生活(例如家庭、工會、教會等生活)。前者最特殊處就是強制力之必須藉重。後者最特殊處便是絕不藉重『赤裸裸的強迫』。內心生活且最怕外在的強制力橫加干涉。只要稍遭外來強力的干擾，它便立即變質，立即失去其自身的(即道德之所以爲道德，自由之所以爲自由的)價值。前後二者在這一點上可謂乃是完全相反的。」

.....

「(乙) 前者因帶有強制性，其意義必須是確鑿的、具體的、有窮盡的、一般的、一致的、固定的、『形式的』。後者雖不『必』與此相反（道德亦正有『律』，但『可以』與此相反，且無寧說，以與此相反為宜。）人之思想不同、信仰不同、興趣不同，在能互相容忍之下，便正是自由生活的本色。」

「(丙) 人之外表行動的自由，係指一人不受他人任意侵害或橫加控制而言，係指人與人之間的外在關係的一種狀態。這是西文中『自由』一詞之最初的意思。至於所謂內心『自由』之『自由』實在只是借用『自由』之初義，將之應用到內心生活。實際上，一人之內心並無政治生活中人與人相對而立或互相干擾的情形……」<sup>①</sup>

「根據上面所指出的三點區別，我們便可以說，第一指稱下的自由與第二指稱下的自由，就各自之意義系統言（非就二者彼此之關係言），實不相侔。二者實各自成為獨立的意義系統。」

照作者看來，著者所設的這一道「防閑」，是太不夠嚴密了。為什麼呢？第一，我們在所謂「外部生活」與「內心生活」之間劃不出一條幾何學的界線。第二，著者從權利之保證滑到這種「內」之「外」之分，這是不必要的。這不僅是不必要的，而且徒然引致危險的混亂。

作者在以下就要將這些命辭的蘊涵展演出來。

所謂「外部生活」與「內心生活」之分，在實質上，以及在沿革上，就是「心物問題」。「心

物」究竟是一元還是二元，這個問題迄未解決。因此，建立於這個問題之上的「外部生活」與「內心生活」是否可以截然劃分的問題也就不能解決。

哲學家所討論的「心物問題」極爲複雜而令人困惑。顯然易見，不同的哲學家所注重的，爲這個問題之不同的方面。笛卡兒(Descartes)所注重的是「非空間性的本質」，即思想的東西，與具空間性的本質，即物質，如何能有因果關聯。十九世紀與二十世紀有些哲學家試行扣擊另一有關空間性的問題，即感覺基料之定位問題。另外有許多哲學家試行用質與量或內容與結構之不同來說明心物之別。有些哲學家對於意識之「私有性」和行爲及神經生理活動歷程之「公有性」刻意鑽究。此外有些人認爲心理狀態中的「意義」、「內涵」、「指涉」諸因素不能與「盲目的」大腦活動視爲一事。更有人把「目的」、「自由選擇」，與「理性」這些東西放在心理這一邊；而把「機械論」、「決定論」，及「因果論」所描寫的對象放在物理那一邊。於是，他們以爲，規範的及批評的判斷，如像「正確」和「錯誤」，「成功」與「失敗」，等等謂詞，只有用於態度或機能才有意義；用於物理事物或物理事物變化的程序便沒有意義。

關於「心物問題」的中心論辯是環繞著「心物一元論」和「心物二元論」而進行的。

「心物二元論」有兩個根源。第一，自古以來，有許許多多神話式的、生氣論的、目的觀的，和宗教及道德上的說法。這些說法都認爲「心」與「物」即使在實際上是有關聯的，也有截然的

差別。有許多人以為，人底身體死後，尚有某種東西存在，靈魂可以昇天。這種想法，在西方和東方許多宗教和道德的法典中隨處可見。這種想法可以說是「心物二元論」之情緒的根源。這種想法也可以說是一種如願的信仰。這一如願的信仰在許多民族中植根甚深；在許多文化中流傳甚廣。第二，除了這一路底根源以外，「心物二元論」尚有科學的根源。「心物二元論」之科學的根源乃現代興起的科學。自十七世紀以來，物理科學方法之顯著的成功有助於某些人在所謂「心」與「物」之間畫一截然不同的界線，並且將「心」予以貶抑；認為它是「物」底一種附著現象，或是次級現象。

但是，自十九世紀以來，現代心理物理學(Psycho-physics)和心理生理學(Psychophysiology)到目前發展而為神經生理學(neuro-Physiology)。復次，完形心理學(Gestalt Psychology)、心理醫學(Pscho-somatic medicine)、和遙控學(Cybernetics)興起。這些科學使人又走上「心物一元論」之路。或者說，這些科學研究的成果至少有利於「心物一元論」。

不過，近來研究extrasensory Perception以及Psychokinesis等等Parapsychology的人，又認為「心」與「物」乃是「二元的」。還有許多哲學家，或者以形上學的說法為根據，或者在「清晰思想」的名義之下，認為「心」與「物」乃二個不同的種類，二者並不可調和。這樣一來，「心物一元論」又受到打擊。

從上面所陳示的看來，我們可以知道，迄今爲止，「心」與「物」究竟是一元還是二元，這個問題尚未解決。之所以如此，因爲這個問題除了邏輯問題以外，又包含著事實問題。事實問題底解決，有待乎心理生理學等類科學底進步。在這一場合，沒有哲學家置喙之餘地。哲學家不必僅憑思辨或想像來提出什麼假設。這一類底假設，只有科學家在作辛勤的經驗研究時才能提出。在這一關聯上，如果哲學家要提出任何假設，那麼他所提出的假設與任何其他非科學專家所提出的假設沒有任何理由有所不同。因爲，哲學家所能爲力者，只是意義之解析；充其量只是考驗各種不同的假設是否一致，並且藉考察其邏輯的蘊涵而釐清其內容爲何。這種工作，嚴格地說，只是純語意的工作。純語意的工作，只有助於問題底解決，並不涵蘊問題之解決。「心物問題」底解決，主要地有賴於經驗科學研究的成果。然而，如上所述，目前的經驗科學研究之成果還不能對於「心物問題」作一最後的決定。所以，「心物問題」，至少就其經驗的意義說，是一個尚未解決的問題。

既然「心物問題」是一個尚未解決的問題，於是以此之爲根據的「外部生活」與「內心生活」之劃分可能與否，當然也是一個尚未解決的問題。既然「外部生活」與「內心生活」之劃分可能與否是一個尚未解決的問題，於是我們之不能以之作根據來劃分自由，應該是一件顯而易明的事了。

也許有人說：「我們之劃分『外部生活』與『內心生活』完全是從政治觀點著眼的。上面所

說的，與政治的這種劃分，可說全不相干。」

我們現在要問：所謂「政治的劃分」又是怎樣的劃分？「政治的劃分」怎樣著手？以什麼為根據？又如何能離開邏輯解析與經驗的科學研究二者？

「外部生活」與「內心生活」怎樣劃分，這個問題，無論在社會界域去討論，還是放在政治界域去討論，實質不會有何差異：都得乞助於邏輯解析和經驗科學的研究。沒有人能夠撇開此二者而單獨地作一政治的劃分——除非他是一位玄學家或不負責的詩人。如果乞助於邏輯解析，那麼就跑到哲學範圍裡去了。如果乞助於經驗科學的研究，那麼就跑到科學範圍裡去了。無論是哲學範圍或科學範圍，相對於政治界域而言，都是在社會界域裡。社會界域裡對於這類問題討論之成果，是政治劃分，所依據的一個底子。社會界域裡對於這類問題討論之成果與政治性的劃分之關係，頗似經濟與財政之關係，或生理學與醫學之關係。在這一對應關係上，經濟是初級的，財政是次級的；生理學是初級的，醫學是次級的。同樣，關於「心物」和「內外」這些問題在社會界域裡的討論是初級的，在政治界域裡的劃分是次級的。如果醫學上有某項問題必須在生理學中解決了才能解決，假若生理學中無法解決，那麼醫學何能解決？同理：如果所謂「外部生活」與「內心生活」之劃分因「心物問題」沒有解決，如何能在政治界域作一單獨的決定？更如何能作一實際運作的處理？

我們可以經驗到，從「最外部的」生理動作到「最內部的」潛伏行為之間，有無窮級序，假定這二者算是一個系列(*series*)之兩端的話，沒有人能劃分從那一級序起算是「內部」，從那一級序起算是「外部」。復次，無論「心」與「物」究竟是一元還是二元，在實驗上，沒有人能夠有「脫離身體而獨立存在的心靈活動」(*disembodied mental activities*)。這也就是說，「心靈」必須與身體同在。既然如此，於是身體活動或擴延於時空，「心靈」也可能活動或擴延於時空<sup>⑤</sup>。至少，「心靈」活動在許多方面或某一級距以內不能不與身體一樣或一同活動或擴延於時空。在這種情形之下，所謂「內心生活」勢必具形(*embody*)而為某一或某些社會建構(*Social institution*)。「內心生活」一旦具形而為社會建構，豈不轉而為「外部生活」？順著這一條路徑來觀察，可見所謂「內外」之分是何等困難。「內外」之分既如此困難，我們要行「強制」，從何處下手呢？

在人群底實際生活中，「決定問題」(*decision Problem*)之有待解決，實在較數學與邏輯中尤為緊急。所謂「決定問題」乃邏輯中的一個重要問題。就語句演算來說，我們可以找出一個有效驗的檢試方法。我們藉此方法，恆能決定任一「所設」公式是否為一系統底定理。固然，在這一關聯中的問題乃語句演算底決定問題；不過，此義可以擴大，推廣應用於經驗科學，及人理範圍。不幸之至，在人群底實際生活中，「決定問題」之解決，較數學與邏輯尤為複雜而困難。有此認識，在這類場合，我們要盡可能地避免模稜情況，以及因之而引起的界際問題(*borderline Problem*).

就拿著者自己底陳述，我們就可知道「內外」之分之困難。

如前面所已引的：「(甲) 權利之有效的保證(第一指稱下的自由) 只是一種外在的力量對於人之某些外表行動的一般保證。所謂內心生活則指人之自發的個人生活(例如思想及心理情緒等) 及『非強制性的』社會組合的生活(例如家庭、工會、教會等生活)。前者最特殊處就是強制力之必須藉重。後者最特殊處便是絕不藉重『赤裸裸的強迫』。」著者在這底所舉「內心生活」底實例，除「思想」及「心理情緒」以外，還有「『非強制性的』社會組合的生活」，如「家庭」、「工會」、及「教會」等。顯然，這些就是評者剛才所說的「內心生活」之具形為「某一或某些社會建構」者。實實在在，類此情形，說它是「內」也可，說它是「外」也可。這類情形，剛好是界際情形(B borderline Cases)。既然如此，於是「強制」也可，不「強制」也可。強制或不強制，常常視社會變動(或政治制度)而定。總而言之，碰到這類界際情形，就很難作一普遍的決定。或著者所舉實例而論，「教會生活」，在從前是受到嚴厲「強制」的，近來則視地區而定。至於「工會」呢？問題就很大。以美國而論，「工會生活」已不是一純「內心生活」，它所影響於社會者至大。因此，美國官方，以或多或少程度，或軟或硬的方式，直接或間接地，干涉「工會生活」。由此可見「內外之分」之難了。

自由也是如此。自由從發乎「內」到形諸「外」，乃一不可分割的序列。所謂「沉默之自由」，乃悲慘世界之特產。這樣的「自由」可以叫做「無可奈何的自由」。這個樣子的「自由」，乃自由底諷刺。這個樣子可憐的「自由」，實係極權暴政注意不到的「死角」。一旦極權統治者底視線注意到這一死角，立意要消滅這一死角，這一可憐的「自由」便馬上也不存在了。因為，無論如何，要保持這種「自由」，還得要靠人身自由。要有人身自由，必須保有身體。身體不存，自由何在！至少，就政治的意義來說，自由是而且必須是佔領時空的實質行爲。所謂純「內心生活」，如唯心論者所艷稱的「意志自由」之類，這樣的自由即令有之，與外界的任何政治變動及政治施爲毫不發生抗力作用。這樣的「自由」實在一點政治意義也沒有。我們不當在政治領域裡去討論它。

（這樣的「自由」正當極權統治臨頭時如果還要講，那就與從前敵寇破城束手無策的儒學大夫穿上朝服端坐就戮的「正氣」有異曲同工之妙。這樣的「自由」正好給愚懦書生與奸滑策士迴避現實時以貌似高貴的裝飾品。它使自由人癱瘓；它使人衆受惑，半調子的極權統治者最歡迎人講這種「自由」的。）時至今日，有而且只有藉「外部生活」來實現自由才能使自由發生實際的政治抗力作用。至於藉「外部生活」來實現自由是否邏輯地必先「發乎內心」，這根本是知識學方面的問題，不可與政治領域裡的問題混爲一談。至少就政治領域說，自由愈是向時空擴張，愈能使人對它得到真實感。反之，自由愈是向「內心」收縮，人愈不覺其存在。這樣的所謂「自由」便愈

趨近於零。真正的自由，像太陽之發光，從光源到光線所及之處，中間並無間斷。如果我們不能從太陽發光之光源與光線所及之處強為劃分一條界線，那麼，同樣，我們也不能將自由強為劃分「內心自由」與「外部自由」。這種劃分，既無邏輯的根據，又得不到經驗科學底支持。

從語意學的觀點來看，所謂「內外」之內，是用字便利的結果。「內心生活」或其次類 (Sub-Class) 「內心自由」所指謂的是一組較難觀察的潛伏行為。「外部生活」或其次類「外部生活」所指謂的是一組顯明於外的行為。但是，在實際上，「內」與「外」之間尚有數不清的中間情形。這些中間情形，即使是可以劃分的，一定非常細微。這種細微的劃分，也許有理論的興趣，也許對醫療有助；但是，無論如何，對於實際的政治，毫無價值可言。這正如萬分之一英兩之差對於買一頭牛者之無有影響。然而，一個名詞本係用以指謂一組事物中衆多事物的。調過頭來說，一組事物中衆多事物只用一個名詞來指謂（或統攝）。既然如此，該一名詞對於所指事物具有索引作用。照理而論，我們一用到該名詞，就應該想起一組衆多的事物。但是，由於名詞之便於操縱，以及我們因此而養成的藉名詞而思想的習慣，於是久而久之便脫離名詞所指謂的經驗內容，並且有意或無意地賦予許多意像。我們將不同界說的名詞賦予「對立」的意像便是一例。這樣一來，我們常不免將名詞之「對立」當做實際事物之「對立」。所謂「內心生活」與「外部生活」之劃分，以及依之而行的「內心自由」與「外部自由」之劃分，其所以成立，至少有一部分的原因是這樣構

成的。

依據以上的一番解析，我們可以下個結論：著者將人底生活劃分為「內心生活」與「外部生活」是一個尚不能決定的劃分。因此，依這一劃分而行的「內心自由」和「外部自由」的劃分也是一個尚不能決定的劃分。尚不能決定的劃分，當然不便據之以作政治上的任何決定。

那麼，自由是否須要劃分呢？假若須要劃分的話，那麼究竟以什麼為標準呢？

這些問題之解決，真是「道在邇而不必求諸遠」。著者不該在「保證權利」以外又立「內心自由」和「外部自由」作政治「防閑」的門欄。這麼一辦，不僅因「內心自由」和「外部自由」劃分不清楚而門欄關不緊以致「防閑」工作備加困難，並且反而把問題弄複雜了。

我們要把這個問題予以簡化。簡化底辦法是：只問權利有否「保證」的問題，壓根兒不問是否有「內心自由」與「外部自由」這樣的區別問題。我們之不問這樣的問題，亦若我們在政治界域之不談「心物」問題。這類問題，要麼讓經驗科學家去解決，讓語意學家去釐清，要麼讓有玄學癖者去扯。這都是社會界域裡的事端。「內外」之分，是政治思想史上的遺痕，也是作為科學的政治學與其他經驗科學及玄學底界線攪混不清之處。我們現在要掃除這一歷史的遺痕，同時也要把這攪混不清之處予以廓清。這麼一來，純政治界域就明白呈露出來，而且自由底劃分問題就趨簡化。這一簡化，不僅不削弱劃分自由時所需的力量，反而無拖泥帶水之累而增加其劃分的力量。

怎樣解決前述「保證權利」及因此而引起的「強制」權之使用問題呢？

簡單得很，我們只需在制定構成法時明白規定：凡未明文列入托付「保證」的權利，政府概不得過問。

這也就是說，我們托付受托機構「保證」的權利是一件，它就「保證」一件；我們托付受托機構「保證」的權利是二件，它就「保證」二件；……我們托付受托機構「保證」的權利是n件，它就是「保證」n件：不能少一件，也不能多一件。在這種場合，只問已否交付「保證」，而根本不必費腦筋去決定那些是「內心自由」，那些是「外部自由」。當然，在製定構成法的過程中，事實上，除了神經發生故障的人以外，是沒有人會懶惰到把社會界域藉「內心生活」一詞所指的事項交出，委託給別人代管的。這一層是根本用不著過慮的。

不僅此也，作者對自由所作的這一再劃分，不僅爲了在消極方面避免「內外」劃分之困難以及因此而引起的其他困難；而且更爲了一層積極的意義。什麼積極的意義呢？即令是所謂「外部生活」裡的事項，人民沒有明文托付受托機構管的，受托機構也不得過問。

循著這條思路前進，我們在一方面不必先繞個彎子來求劃分那實在難以劃分的「內」與「外」，然後再談把那些項目「交付保證」；在另一方面可以逕直把「制定構成法」這一程序當做權利已否「交付保證」的界定程序(Defining Procedure)。這樣一來，那「第一指稱下的自由」一詞底界

說資財不復是「外部生活」；而是一已經構成法界定了的(Constitutionally defined)資財，即「已交保證的自由」。這種已交保證的自由，可以一一明文列舉，絲毫不能含糊。這麼一來，我們便可更加扣緊那可明指的和有限的「人權清單」；並且更加貫通「國邦」即「法治組合」之說。

上述辦法，顯然是以「制定構成法」爲「自由」底運作界說(Operational definition)。在這一運作界說之下，「第二指稱下的自由」，天然地等於「未交托保證的自由」。這一被劃分出來的自由，可以是在社會界域裡所稱的「內心生活」，也可以是社會界域裡所稱的「外部生活」。無論「內」也好，「外」也好，反正未曾交托「保證」，你不能管就是了。

吾人須知，科學技術發展到了今天的光景，無論在純理論上如何，至少在技術上，所謂「內」與「外」的牆壁快給打穿了。測謊機之發明，可爲端倪。目前，面對政治現狀來高調所謂「內心生活」有獨立性想藉以抵制政治壓迫的人，完全是不懂科學且在自己幻構的觀念世界裡夢遊的迂夫子。時至今日，「內心生活」一詞所指的實際生活項目很少不受「外部生活」一詞所指的實際生活項目之影響甚至支配的。目前，誰掌握著人底「外部生活」，誰就能逐步佔領甚至塑造人底「內心生活」。現代極權統治對此提供最現實的例證。當然，這也就是現代人所遭逢的最大悲劇。所以，就政治言政治，自由問題底真正嚴重焦點，倒不在分別「內」與「外」；而在因「保證」權利所可引起的「強制力」實施之界際與程度。因此，本問題底關鍵，就在將權利交托「保證」時，已否

逐條列舉清楚。我們能將這一道總隘口守得緊，其他枝節的弊端就不致產生了。

依「已否交付保證」這一運作界說來劃分自由，更足以掃開若干殘存的對自由的攪混之談，讓它混不進政治界域。這類攪混之談，例如「意志自由」、「道德自由」，以及從黑格爾那裡抄來的所謂「國家自由」等等。顯然得很，說要把「意志」交付給別人，把「道德」交付給別人，把「國家」交付給別人，要別人「保證」你有「意志自由」，要別人「保證」你有「道德自由」，要別的國家「保證」你底國家有「國家自由」，這都是胡說。

這麼一來，似乎又發生另一問題：自由經這樣再劃分以後，著者在本書後面依「內外」之分所作的種種論列，是否可以保存呢？可以的，只要*mutatis mutandis*（予以必要的改變）就行了。這種改變，並不影響到《自由與人權》一書整個的理論構造。這種改變，在科學理論修正的歷史上，是很平常的事。稍予必要的改變後，本書原有依「對分法」(*bifurcation*)而構成的理論骨架依然可以保持不變。

這樣一修正，並不等於抹煞社會意義或情緒意義的「內心生活」與「外部生活」之分。恰恰相反，就社會意義或情緒意義來說，「內」「外」之分雖不能決定，但既無政府底「強制力」侵入，故無傷也。照作者個人看來，在社會界域，我們底「內心生活」愈能擴大，愈能免於政治干擾，人生底內容便愈豐富，於是人就活得更有味了。

——原載於一九五六年十一月十二日《祖國周刊》十六卷七期

\* \* \*

## 註解

① 至少從思維底技術著眼，在許許多多跡象上，著者係停在從形上學到科學的半路上。例如，還在談「理性」等等，關於這方面的問題，真是說來話長，只好在別的機會裡再討論。無論怎樣，這些遺痕，與著者在本書所採取的基本概念是不一致的。因此，把它們留在同一書中，色調顯得頗不調和。關於這一方面的種種，稍具現代哲學解析(Philosophical analysis)訓練者，不難辨識於一瞬之間。

② 著者所造「固定的意義系統」一詞在系統學中不能有何意義。依系統學說來，一個系統只能分作兩個部分：所設部分(the given part)，所得部分(the derived part)。嚴格地說，任何系統底所設部分都是隨意標立的。這一標立，只有方便與否的問題，簡潔與否的問題，或滿足美感與否的問題，沒有「固定」與否的問題。如果這裡所說「固定」相當於英文的determinate的話，那麼離題更遠。

純粹的系統都是未經解釋的符號系統(uninterpreted symbolic system)。如果一個未經解釋的

符號系統底基本符號都被賦予意義，那麼這個系統就成爲一個意義系統。在一個意義系統內部，概念沒有不受其襯托(context)或系統所約束的。否則，根本不成其爲系統。所以，從系統底建構方面來說，「固定」二字放在這裡簡直是贅詞。但是，著者爲什麼要用「固定的意義系統」這樣的詞字呢？通觀全書底上下文，以及著者將自由分作兩個指謂之用意，他是想將第一指謂之下的自由構成一個自成一域的意義範圍。在這個意義範圍以內，所有的概念都是獨立於第二指稱下的概念的。例如，道德、意志等等。在這一意義之下，我們可以說，在第一指謂之下的自由是在一個「自足的」意義系統之中。既然如此，作者主張把「固定的意義系統」一詞改成「自足的意義系統」(a selfsufficient system of meanings)。

如所已知，並非所有的系統都是自足的。歐基理德幾何系統就未自足。它內部缺乏明文的推演規律。Principia Mathematica系統是一個自足的系統。它所需要的推演規律它自身無一不備。「自足」者，無求於外也。本書著者之意，無非是想把第一指稱下的自由築成像這樣無求於外的意義系統。所以，作者認爲把它改成「自足的意義系統」更能適合著者原意。不僅如此，這樣的更動，且可減少學術建構方面的毛病。像這一類底名詞，在本書中居於關鍵地位，所以不可不妥爲之釐訂。

● 藉謂詞(Predicate)所指稱的實例而構作的界說叫做明指界說。

● 一人底「內心生活」確常與他人「對立」，且常爲與他人在政治上「對立」底起點。因而，常

有「互相干擾的情形」。在大量現象中，有所謂「信條戰爭」等等。這是時下顯然易見者。

●當然，照笛卡兒看來，這話不是的。可是，照我們看來，笛卡兒底心物觀中涵蘊著與我們不同的和此有關的經驗知識。除此以外，他對「心」「物」二詞所採界說條件也與我們不同。

① 這個譯名，係採自陳伯莊氏者。陳譯比殷譯「邊界問題」不僅較為確切且較典美，故從之。

# 從一本邏輯新著說起

我們在接觸邏輯的時候，最必須做到的事，是弄清邏輯是什麼。邏輯並不是別的什麼，它而且只是進行有效推演的純型科學。嚴格一點，如果我們把它看成純粹數學一類的學問，那麼便易把握它的性質。在實際上，自羅素以降，有些人嘗試著從邏輯推演出純粹數學，而邏輯家又常從數學那裡吸取觀念和技術。如果我們在一開始的時分在思緒裡不緊緊把握住這一路線，而自覺地甚至未自覺地將玄學、倫理、心理程序夾七雜八地糊攪在一塊兒，那麼勢必愈讀愈錯，越是用功離題越遠。

任何社會文化不一定在任何特徵上或層相上都較任何別的文化「領先」。在實際上，有的文化

長於此而不長於彼；有的文化長於彼而不長於此。比較文化人類學可以記述這類事象。一切從「我族中心思想」出發所作的「文化優越論」都是經不起分析的自我表現。這除了表示受文化束縛以外，什麼也不表示。抽離的思考並非古代希臘人獨有的產品。中國文化分子，像印嘉文化分子一樣，也有「代數心」。中國社會文化同樣產生過邏輯意識。先秦名家就有初型的邏輯思想，韓非即是一位能作精嚴推理的思想家。但是，中國社會文化裡的規範特徵自漢代以降逐漸成爲文化價值取向的主導力。於是，中國社會文化裡別的文化特徵的發展受到它的拘限或抑制或扭曲。其中受到拘限或抑制或扭曲因而無由得到順暢發展的認知特徵。這一主導作用的影響所及，就是科學遠落人後。科學遠落人後，近代工業便無由建成。近代工業無由建成，便抵不住西方的「船堅砲利」。抵不住西方的「船堅砲利」，便易有「喪權辱國」和「割地賠款」的結局。

中國要「富國強兵」必須發展工業；中國要發展工業必須研究科學。中國要研究科學，必須在文化價值上注重認知特徵。中國月文化價值上要注重認知特徵，最必須而又直截的途徑之一就是規矩矩地學習邏輯。我們要規矩矩地學習邏輯，必須讀規矩矩的邏輯書。然而，那些是規矩矩的邏輯書呢？現在，美國已成世界的邏輯中心。時至今日，美國的邏輯出版物之多，真像「雨後春筍」。如果我們在實際上不需要或不可能全讀，那麼只有選讀。選讀那些呢？這個問題的解答，除了一般的理由以外，還得關照到各個人習讀邏輯的個別目標。有人習讀邏輯可能是爲

著有助於建立數學基礎。有人習讀邏輯可能是爲了解決計算機的問題。有人習讀邏輯可能是爲了解決哲學中的一些難題。有人習讀邏輯可能是爲了訓練嚴格的推演方法，語意的解析，及普遍的方法學。後面這三者也可以當作習讀基本邏輯的動因。而且，我現在所說的「習讀邏輯」係專指後面這三者來說的。範圍指定了，我們要選讀那些邏輯書的事也就比較容易著手了。在事實上，自第二次世界大戰以來，美國所出基本的邏輯書也是夠多的。我在這裡所選擇的是我認爲最值得介紹的一種基本新著：

James D. Carney and Richard K. Scheer, *Fundamentals of Logic*, 1951。

這本書，就我所知，直到提筆寫這篇報告的此刻爲止，是和它同類與同級的書中最優秀的一本。本書的「好處」有下列幾方面：

第一，表達明透，行文流暢。一本書的寫作如果沒有滿足這兩個不同但又相互關聯的條件，那麼即使內容很好，也會給讀者一些不必要的困苦和挫折。第二次世界大戰以前德國有些著作就是如此。可是，這本書的表達方式可以說得上清晰見底。作者所用文體是流利的時文。如果我們熟讀了這本書，那麼不僅可能通曉基本邏輯，而且可能學習這種工具性的英文。這真是一舉兩得。

第二，體例謹嚴，包羅適度。有些書篇幅巨大，看來似乎是包羅宏富；可是，仔細一看，卻是東扯西拉的一堆亂草。本書的製作，體例相對的嚴謹。在相對的謹嚴的體例之安排下，適度地

包羅了下列三個部分：第一部是非形式的邏輯；第二部是形式的邏輯；第三部是科學的邏輯結構。

1. 作者所稱「非形式的邏輯」，遠非指稱「唯物辯證法」，或「辯證邏輯」等等污七八糟不入學問之流的市街宣傳（不然就是「最劣等」的玄學）。他們所說「非形式的邏輯」，也不是意謂在「形式邏輯」以外而又與之相反的什麼邏輯。這樣的「邏輯」，是人類所不能思議的。他們所說的是自然語言之語意的解析以及與之相涉的一些問題，而這種解析和問題尚未納入開納普(R. Carnap)等邏輯家所說的「型式化」的羅網。這些在本書中只用自然語言說出，所以叫做「非形式的邏輯」。在某些層次以內，語言不清楚思緒即無法清楚；而要思緒清楚必須語言清楚。因為，在許多情形之中，我們在思想即是在無聲地說話。依此，作語言之語意的解析並釐清與之相涉的一些問題，即所以使思緒清楚。關於這方面的種種，本書的這一部分作了頗佳的解答。

2. 本書所介紹的「形式邏輯」就是現在西方世界一般大學在基本養成教育程序中所習讀的邏輯之形式部分。這一部分，通常被當作邏輯養成教育的主體。不過，本書有特別值得注意的地方。

(甲) 有些邏輯教科書常把布勒(G. Boole)以降的數理邏輯和亞里士多德以降的傳統邏輯分列。這樣一來，許多人士被誤導了，以為數理邏輯和傳統邏輯是各不相同的「兩種邏輯」。其實，二者是而且只是同一邏輯在歷史發展中不同的階段。二者的不同，主要在精和粗，廣和狹之不同。二

者的不同，頗像算術和代數學的不同。現在，本書把亞里士多德的三段式併消到「量化」和「類論」裡去。這一處理，不止可以消除上述的誤導，並且可給讀者以「邏輯的內部是一致而且統一的」結構式的認知。(乙)一般邏輯教科書往往避談「設準的理論和技術」。之所以如此，也許是因為恐怕初學難懂。本書則專闢一章討論「設準系統」。這是很令人欣喜的事。如果講的明白而又透澈，設準的理論和技術並不難懂。如果我們瞭解設準的理論和技術，那麼對於所謂「思想有系統」之說可能有一切實的結構瞭解和習作，而不致流於一般的空談。

不過，本書沒有涉及「類型論」這樣對付「詭論」的重要理論，關於「關係」的「性質」也講的不太夠，這都是美中不足之處。

3. 本書第三部所介紹的，主要地是科學方法，科學說明的幾種理論，以及科學的邏輯結構。這一部分我特別欣賞。可是，這也許正是一般邏輯教師難於同意的地方。一般而論，教師們只願教某一學科之已得「定論」或「公認」的那些題材。的確，一個負責的教師沒有不同意這種態度的。不過，我的看法則是由此更進一步。我認為除了教給學生以「定論」或「公認」的題材以外，行有餘力，還得介紹新的前線知識和思想。這是爲了開拓知識的新境界，啓發學者探索性的新思考。沒有這一開拓，是根本談不到學術創建的，依此，即令本書的這一部分因介紹了一些尚未得公認的理論致使若干人士可能不滿，我是頗覺得欣慰的。

第三，習題豐富。讀邏輯而不作習題，實在是紙上談兵。講戰術戰略而不從事實戰，所得軍學知識一定不夠親切。研究數學而不能演證，數學概念一定浮而不入，並且無從應用到實際問題上來。同樣，如果讀邏輯而不作習題，那麼所得結果大都只是知道幾許邏輯名詞，和若干邏輯史的故事。這些和邏輯推演程序毫不相干，因此也就沒有達到我們習邏輯所要達到之本格的目的。

我們習邏輯所要達到之本格的目的，可以從兩個次元來講：在消極方面，查出並且藉以避免推演方面的「謬誤」。這裡所說謬誤，完全是推演程序上的問題，與所作結論是否合於倫則（倫理範則）毫不相干。我們在思考時，因受心理的勢力之支配，或社會文化信條（credo）的籠罩，常常得出在邏輯上錯誤的結論。在一個時代和一個環境，如果大家的錯誤相同，彼此互相支持唱和，這樣的錯誤就被捧成「真理」了。在這樣的情境之中，如果有少數人的訓練很高，或他們藉此所得到的結論可巧又與衆不同，那麼他或他們所作的結論便可能被這樣的時代環境視作假理。人，就常常是這樣有趣的動物！然而，如果人類不願以假當真而是願意追求真理的話，那麼必須擺脫這些自設幕帳。我們要做到這一步，比較可靠的方法是在思考程序和結論上避開一些常犯的謬誤。在積極方面，我們在作比較複雜的推演，分析比較複雜的問題，和處理比較複雜的題材時，如果藉助於邏輯技術，那麼我們常能達到赤裸的自然頭腦所難以達到的鋒利程度，我們也常能立於比較至當不移的基地。這都得靠多做習題來達到。

本書的習題還有一個特色，就是並非出自構想，而多採自實際的出版物中。這一點是很難得的。作者必須時常留意出版物，而且在其中去尋找，像獵人到原始非洲原野去獵取動物似的，才能獲致這樣的成績。從這些習題學者會親切的體會到邏輯的實用功能。

登高必自卑。如前所述，近年來美國出版了許許多多邏輯著作。在這許許多多邏輯著作中，從深到淺，可供我們選讀的佳構實在不少。感到邏輯訓練是作高級研究不可或缺的條件而且又有興趣的人士，不妨先從這本佳著開始精讀。如果大家有興趣而且我又有機會，那麼我會逐步提高「階梯」，介紹較深的邏輯著作。

——原載於一九六六年七月十一日《時與潮》二一七期



# 社會生活與文化變遷

## 一

當著一個社會文化發生顯著的解體變遷時，往往有些從屬於該一社會文化的知識分子發生了文化的自覺。在這些知識分子裡，常常產生了三種取向。第一，傳統取向。這一類的知識分子起來保衛本土文化。「衛道之士」也屬這類。第二，趨新取向。這一類的知識分子對本土文化懷抱刮除的願望，從而主張吸收客體文化。第三、折衷取向。這一類的知識分子的態度和立論是徘徊或調和於第一及第二兩種取向之間的。中國近百年的文化論辯正是現代化的途程中社會文化變遷這

一圖型的一個特例。對於社會文化變遷中發生的種種事端，如果我們要去瞭解它，把它當作一項知識問題來處理，那麼無論我們所採的是保守取向、趨新取向，或折衷取向，一概毫不相干。因為，一旦我們要瞭解這些事端，把它當作一項知識問題來處理，我們所從事的是而且只是一種認知工作。我們一旦進行認知工作，便是把社會文化問題納入科學的範圍。我們一旦把社會文化問題納入科學的範圍，我們所做的工作便只是觀察、實驗、比較、歸納、解析、統計等等。在這種場合不可作價值判斷或情緒聲訴。要作的話，只有退出場外。我們要認知社會生活與文化變遷的問題，簡單的說，就是「明變」。從這一元次來觀察，馬廷德教授所著《社會生活與文化變遷》一書可以說是一個範例。

## 二

採用科學方法來論究社會生活與文化變遷的問題，在程序上總與時下用作詩或談玄的方式談文化頗不相同。馬廷德教授論究這個問題時，在這部著作中所顯示的法度，一觸眼便使人覺得相當謹嚴。閱讀之下，我們看出本書的著作在建構上係依一個準系統的(A system-like)型模而展開的。這種情形，使我聯想到假定他係受明理蘇達大學科學的哲學研究中心(Minnesota Center for

Philosophy of Science) 治學法度的影響。馬廷德教授原來就是明理蘇達大學的社會學教授。明理蘇達大學的科學的哲學研究中心的中心人物斐格勒(Herbert Feigl)、塞拉斯(Wilfrid Sellers)、馬克威勒(Grover Maxwell)等學人。這一中心的重要出版物是 *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*。裡面常有關於科學的哲學之重要文獻。

我們現在且看馬廷德教授怎樣將本書依一個準系統的建構而展開。

第一部：這一部分三章。第一章，論現代社會學說中關於社會與文化變遷的說法之危機。第二章，社會與文化變遷之社會行爲論。第三章，論社會、文明及知識分子。

馬廷德所陳示的這一部，用現代邏輯的術語來說，恰好是「所設部分」(the given part)。他在這一部分所要建構的元目是：第一、確定基本名詞、基本概念、基本命辭；第二、批評現代若干社會學說之認知的缺點；第三、提出社會行爲論(social behaviorism)作為研究社會生活與文化變遷的工作假設。

在安頓了這一頭緒以後，馬廷德教授接著就展開他所要比較觀察的幾個社會文化。第一個是中國文化及文明。在這一部分裡論列中國古代社會的發展；中國知識分子扮演的角色及其種種變遷；中國的社會思想及中國文明的綜合；第二個是印度的宗教訓導(Guru)。在這一部分裡論列印度古代社會變遷的諸形式；印度古代知識分子的角色變遷；印度的社會思想及其在印度文明中的

地位；第三個是巴勒斯坦的祭司和先知。在這一部份裡論列古代以色列社會形式的諸變遷；祭司和先知的角色之諸改變；古代以色列的社會思想及文明；第四部是希臘的哲人和辯士。這一部份論列古代希臘的社會形式的變遷；古代希臘知識分子所扮演的角色之諸改變；古代希臘的社會思想和文明；第五部是西方世界的人本思想者及科學家。這一部分論列西方社會形式的諸變遷；西方知性上人本思想的極端與科學思想的極端之對立；西方科學文明的許多問題。最後一部是總括並述上面所說的各部分。在這一部份裡，馬廷德教授論列社會與文明的比較研究。

從以上的陳列看來，馬廷德的這本著作，可以說是世界社會文化的一個小型的「共同市場」。在這個市場裡，他把幾種社會文化的貨色擺設出來，任君比較選購。在這一比較之中，這些社會文化發展的形態，各各不同的價值取向，不同的文化特徵之發展的輕重，都可以容易看得清楚。經過了這種程序，我們就可知道，任何人無條件的說任何一種文化優秀該是多麼沒有客觀意義的話！這話之沒有意義，正如毫無標準的說「某甲是一個高個子」之沒有意義。某甲在香港也許算得是一個高個子，在瑞典也許只能算得是一個矮個子。那麼，他的「本身」究竟是高還是矮呢？凡屬自稱「文化優秀」的話，不是出於感情用事，就是出於坐井觀天；不是出於坐井觀天，就是出於我族中心觀(ethnocentric point of view)。無論出於那種，都無從阻止愛開玩笑的人說「你的文化並不優秀」。從這三種因子出發來論斷文化，任何一個文化的文化分子都有權利自稱「文化

優秀」。如果任何一個文化的文化分子都自稱「文化優秀」，那麼與說「高下」——當然這已經出乎科學研究之外，那麼必事先訂立大家可能公認的評準。馬廷德在本書所作的社會文化的比較研究，是可用作評判文化「高下」的一種必要的初步工作。當然，這並不涵蘊這一工作的本身與評判文化的「高下」有何邏輯上的相干。因為一從事「評判」，便無可避免的要加入「價值判斷」的因素。

### 三

在物理科學中，關於「質」、「量」、「能」、「速」這些在建構物理知識裡居於關鍵地位的名詞已經有嚴格的界說。於是，物理學家們彼此之間討論起物理科學問題時方便，不至於弄出甲所說的「能」非乙所說的「能」的吃力局面。正因關於社會文化的知識的建構現在還遠不及物理知識的建構精嚴，爲了逐步接近可以確實把握的知識，我們之需要一個可以互通的語言章法，其緊急性遠甚於老資格的物理科學。在社會文化的討論領域裡，萬一某甲的「心領神會」非某乙的「心領神會」，似乎找不到一種訴諸理知的方法來決定誰的「心領神會」是「真理」而誰的不是。這實在是一種令人尷尬的情景。而要建構這樣的語言章法，首須界定若干基本名詞。像目前流行的「文

化」、「人性」、「歷史」、「本質」等等名詞，播送的人士播送起來時似乎充滿了自信。可是稍一究詰，烏霧四起。海裡的烏賊遇到敵人就是用這種辦法逃遁的。可是，一談知識，這種辦法只有離題更遠。

馬廷德教授在尚未「講大道理」之前，一開始就界定他在他的學說中用作基本名詞的基本名詞。例如：什麼是「文化」？他說的清清楚楚：「文化是人際互動的形式或方式。社會制度是群式生活中基本問題的解決方式。這些方式雖然是極其重要的文化因素，但只是文化要素之一種而已。學術風格或體系哲學並不一定能夠直接解決群式生活的基本問題，但也是文化的一部分。」什麼是「文明」？他說：「文明是文化之一整合了的體系」。這是多麼乾淨俐落的說法：什麼是「社會變遷」？他說：「社會變遷是群體及社會的形式和毀壞」。什麼是「文化變遷」？他界定道：「文化變遷是文化和文明的特殊要件之成長與毀壞。」種種等等（原書三二頁至三三頁）。

他在界定了九個基本名詞以後，就提出了九個基本命辭。我現在隨手挑選幾個在這裡。第一個基本命辭說：「個人而且只有個人是一切創新的泉源」。第三個基本命辭說：「社會生活的三個主要領域可避免的組成群體。群體乃解決集體生活問題之所寄。社會生活的這三個主要領域是社會化，控制自然及社會控制。」第四個基本命辭說：「在解決集體生活問題時，我們沒有理由認為其中的任何一個領域比其餘的領域更要基本些。」第六個基本命辭說：「社會生活的程序無可避

免的引起主要的制度界域之間的互相調整」。第七個基本命辭說：「社會文化變遷與社區之形成相伴而發生時，此諸變遷對社會制度的基本效率之妨害構成下限，對社區生活風格之完成構成上限。」（從三八頁到五四頁）這些基本命辭是本書其他命辭由之而演出的起始。這也就是說，本書其他命辭可以看作是這九個基本命辭的演出命辭。無論本書已否做到像現代邏輯系統那種嚴格的程度，這種安排或組織知識的方式是值得試行的。

#### 四

就內容來說，本書有許多論題對我們瞭解社會文化變遷頗有幫助。我們現在選出其中最值得我們注意的幾點。

第三章有一節論「創造性的社會學」(the sociology of creativity)。馬廷德說，並不是所有的時代都有利於富於想像力的創造。在歷史上，某些時代尊重知識分子，給知識分子以發展的機會，歡迎他們的努力成果。但是另外有些時代則懷疑知識分子，對知識分子加以種種限制，並且對知識分子的思想加以小心的限制。富於創造性的時代很少是特別安定的，也不見得特別和平。在這樣的時代，知識分子產生不安感和緊張感。他們固然在一方面承受社會文化的恩寵，可是有

時也擔當時代的苦難和不安。古代希臘有人抨擊辯士；印度斤斤於正統的和異端的 *Soteriology* 之爭；巴勒斯坦之分辨真先知和假先知；現代西方咒詛書蟲，說他們神經崩潰，與時代脫了節；中國人常說「百無一用是書生」。作這些論斷的，也多為知識分子。

當然，知識分子並不全然是社會緊張和危機的產品。我們只能說，在危機時代，有些知識分子特別奮起。中國近百多年來的知識分子之激動就是實例。不過，歷史上開放時期的創造並非激動的產品。恰恰相反，知識分子的若干創造與其說生於焦慮，不如說是生於自發自動及遊戲似的愉悅之情。暴亂不一定能創造新時代。恰恰相反，暴亂常常使社會文化因防衛而倒退。在這種時際往往有人為這一倒退現象給予理由 (*justification*)，於是更助長這種倒退；而這種人也就成為時代的哲學家。「一個只被危機感所控制的時代往往產生強有力的傳統的反動。在這樣的時代，一般人遲疑於嘗試新的事物，而企圖鞏固過去的事物，很難向那不可知之境探險。在危機深重之秋，我們不難預見許多人無寧自動放棄知識上的求新，而尊重既有制度，或是服從大眾盲目追隨的領袖（希特勒崛起攫取權力時令人沮喪的事，乃許多知識分子自動的放棄了自由。）」這裡所說的，在自由的民主沒有根基的地區，當動亂和危機臨頭時，乃一普遍的現象。明瞭這一普遍的現象，我們就可以明瞭眼前的遭遇不過是許許多多實例中之一例而已。

在另一節中，馬廷德教授論列「典章化的社會學」(*the sociology of canonization*) 以及「知

識的定型化」(intellectual stereotyping)。他說思想觀念一旦典章化，就表示創造時代將告終結。創造時代將告終結的徵兆就是在許多互相競爭的思想之中出現了一種思想，有他把它神聖化，並且認為是正統的。一旦正統和異端的區別劃分了，便使用各種各樣的外在壓力來排除或壓制異端以保衛正統。當著這樣的形勢出現時，我們就可以說：「天下烏乎定？曰：定於一。」定於一及分於多，常構成治與亂的循環。當然，人的需要仍然繼續不斷在變，新的思想觀念也不斷出現。但是，如果一種思想觀念被典章化而定型起來，它就被尊為正統，並且受到現實權勢的支持。在這種時候，任何新的思想與觀念如與它不合，就在排斥與壓制或消滅之列。那麼，怎麼辦呢？「一種新觀念就必須偽裝自己，裝做是正統典章的註釋或解釋。」難怪在思想觀念「定於一」的傳統社會文化裡，「述而不作，信而好古」便列為金科玉律似的美德。在這一美德的精神管制之下，新的思想家想表達自己的新觀念，只有「托古改制」，只有為古代權威作解釋思。演變所及，解釋越來越少，真正的創作越來越少。

「在這樣的一個思想觀念定型化的時代，保守的勢力起來反對創新。一般人不覺得有自由思想的必要，權勢集團覺得必須統制思想。社會上用每一種方式來把思想觀念活動小心的限制到指定的範圍裡去。在實際上，思想活動並未消滅，只是被限定。這是異端分子的命運可以告訴我們的事。權勢集團常常把一種思想當作正統的。在這種思想帽子的掩護之下，他們常常另外提出訓

練計劃來訓練他們所需要的行政人才。在這種情況下，知識分子所扮演的角色則被仔細的和嚴格的制度化了。」這也是世界上不算稀奇的事象。

## 五

這本書的正文共五一六頁。在這個篇幅中，馬廷德教授以一一九頁之多的篇幅論列西方世界的人本思想(Humanism)與科學發展所引起的種種問題。這些問題真正是重大而又基本的問題。時至今日，西方世界已經切實經驗到這些問題對今後自己的生存所造成的緊迫嚴重性。於是，非西方世界今後也無可逃避的要面對這些問題。西方世界因為科學發展領先，它跟人本思想所發生的根兒上的摩擦已經衍發到顯而易見的情勢。於是，索諾金(Pirim Sorokin)等社會思想家起來放警報。東西方世界呢？非西方世界今後會陷入的將是一個兩難式(dilemma)：如果非西方世界不接受科學及科學技術，那麼將抵抗不了西方文明的入侵。如果非西方世界抵抗不了西方文明的入侵，那麼將被西方文明所征服。但是如果非西方世界接受科學及科學技術，那麼在接受的過程中無可避免的動搖以至消失了原有的人理建構。阿拉回教地區正在經歷這樣的痛苦。其他非西方世界的古老社會文化一百幾十年來也是如此；南太平洋若干社區也是如此；美國的紅印第安人、

澳洲的土著之「命運」也是如此。怎樣解決這一痛苦的問題呢？解答不一。但是，有的是烏托邦，有的是趨新趨時；有的是出於懷鄉愁(nostalgia)；有的是立意調和。這都去問題之實質的解決頗遠。西方世界既然科學的發展領先，它的病癥灼然可見，這一先進經驗大有可供科學後進地區的參考。但是西方世界的病癥並不能證明非西方世界無病，更不能證明非西方世界的文化優於西方世界的文化。既談文化，必須拿文化理想比文化理想，拿文化現實比文化現實。如果拿自己的文化理想比別人現實，對自己的文化如何視而不見，這樣即令把別人的文化比醜了，所得到的除了慰藉挫傷的心靈的假像以外，距離真實問題的真實解決只有更加遙遠。

照馬廷德教授所說人本思想與科學及科學技術是西方文明的「兩極」。這兩極同為近代歐洲城市發展與民族國邦出現的產品。二者同一近代歐洲文明勃興的環境之下出現。同樣厭惡無知，崇尚知識。人本思想強調人的尊嚴，主張人應盡量發展他自己。打破知識性的桎梏以後，科學更得以進窺自然的奧祕。人本思想和科學二者可以說是近代歐洲一雙自由之花。但是，發展到了現代，科學及科學技術卻剋害著人本思想。「科學家常把人本思想家極珍視的價值視為非科學的東西，而加以貶斥。而人文思想家則認為這正是科學家非道德之明證。」藝術之所以為藝術，在於它不可再製的獨特性。可是這一點也受到科學技術的搖撼。正如瓦勒特(Walter Benjamin)所說，現代電子學及照相術使複製術空前進步，是破壞了古代藝術與音樂作品之獨特性。在科學及科學技

術的著著進逼之下，人本思想日漸萎縮，而且大有消亡之勢。

時至今日，現代生活沒有一處能夠永遠不應用科學及科學技術。這樣一來，凡科學及科學技術所到之處，就引起革命性的變革。在這一變革的過程裡，傳統的價值便一一毀壞。在毀壞之餘，科學及其技術允許一些什麼樣的價值建立起來，這是一大問題。而科學及技術所造成的現實則是：科學的利器把傳統價值一一掃除，這就是為權力清除道路。社化程序，尤其是教育程序，也受此影響。我們可以看得見，凡屬極權統治雷厲風行的地區，正是社會文化原有價值建構及標準潰散的地區。在這樣的地區，對於極權統治種種利用科學及其技術的措施之社會文化價值的抗力，即令不是完全等於零，也稀薄得可憐，所以各種不把人當人的統治措施得以暢行無阻。這真是人類所面臨的嚴重問題。

## 六

照馬廷德教授所說，十八世紀的啓蒙思想乃科學及人本思想這兩極最接近的綜合。可是，這一綜合並沒有完成。而科學及其技術的力量日漸增加，尤其增進工業同軍事的力量。時至今日，工業科學家同軍事科學家認為人本思想乃時代落伍的觀念，人也被工具化了。人類的基本危機在

此。

諸如此類對科學及科學技術的指責是我們常常聽到的。我想這裡有許多出自於焦慮情緒及未經解析的誤會。我們的世界弄成目前這副樣子，科學及科學技術實在是人類歷史上空前未有的助長利器。但是，科學及科學技術不能用它自己，用它的是人。說到究極處，用它的是人的價值觀念。依此，世界弄成目前這副樣子主要的動力是大集團的權力衝突、國勢競爭、極權統治、經濟發展以及重實利的意底牢結 (Ideologies) 之興起。所以要救世界，還得改變這些玩意背後的價值觀念著手。

馬廷德教授說：「人本思想是一個價值系統；科學不是一個價值系統，而只為求經驗知識。」所以，人本思想是規範的 (Normative)；科學是記述的 (Descriptive)。「既然如此，二者性質各別，彼此碰不著頭。既然二者性質各別並且彼此碰不著頭，那麼科學怎樣戕害人本思想得起來？科學及科學技術根本是價值中立的認知及實習或發明的產品。這類產品可以為「善」，也可以為「惡」。許多人咒詛核子武器等科學發明殺人的時候，大概憤怒使他們忘記了近代科學醫藥救活了多少親戚朋友。」

跟人本思想衝突的，並非科學，而是科學主義 (Scientism) 這另一價值系統。關於這方面的問題，我介紹讀者看這一本書：Helmut Schoeck & James W. Wiggins, *Scientism and Val-*

nes, D. Van Nostrand Co., 1960。在這文集裡，W. H. Werkmeister 所著 *Social Science and the Problem of Value*，以及 Ludwig von Bertalanffy 所著 *The Psychopathology of Scientism* 堪稱力作。這些作品頗可幫助我們明瞭何以科學主義危害人本思想。世界今後的根本問題，是怎樣消除科學主義，因應世界的新面貌，創建新的人本思想，拿這一新的人本思想來安排科學及科學技術，使它成爲造福人類生存的工具。

——原載於一九六八年六月《大學生活》

附記：評 D. Martindale: *Social Life and Cultural Change*.

# 意底與時代的不安

## 一

假定其他一切條件保持不言，觀念活動是 *homo sapiens* 生活的變換上，以及生活的遞演上巨大的推動力。如果我們要說人類生活和別的動物生活有什麼基本的不同，那麼就在前者有觀念活動而後者沒有。意底活動則是觀念活動之成股、成流或成套的活動。這種活動像流行感冒一樣，常常產生於既有信仰系統動搖而群眾又不安的時代。

人類成股、成流或成套的觀念可分為三種：第一是宗教前期的原型活動；例如神話、崇信

(Credo)、禁肉、氏族、傳說等等；第二、宗教的教義信仰；第三、各種各色的意底(ideologies)。這三種觀念活動同時存在於地球上。不過，在不同的社會文化基線以及不同的時代，這三者對人群行爲發生不同的支配作用。在宗教大盛以前，宗教前期的那些觀念活動在人群的生活裡曾經發生長期的統治作用。但是，時至今日，我們總可以說，宗教前期的那些原型觀念活動隨著科學知識的進展而相應的日漸失勢。宗教的信仰在中世紀時，成爲文明人群的心靈生活的核心。宗教的信仰一直跟道德、倫範、群體行爲甚至法律及政治混合起來。「政教合一」就是明證。十九世紀可以說是「意底的時代」。許多宗教的世界觀是肯定人類的歸趨，來世的永生和世界的千福年。在這一觀念的基型上，意底的創建者換上歷史觀的基礎、玄學的說詞、科學似的論證、對現實的否定、玫瑰色遠景的渴望，並主張以激劇的力量來求夢想的實現。這樣，形成時代浪潮的起伏，組織的興衰離合。

目前，有人說是「意底衰落」的時際；也有人說這是「意底興起」的時際。這二者都真。海流是此起彼落的，許多人認爲「意底衰落」是西方國邦發展的結果。在這類國邦，已不需要再提那些推動時代的大原則。他們的時代已經推動了，需要的是具體的、特定的行動方針。後發展的國邦則需要意底的推動。後發展的國邦所標尚的意底是花式繁多的。我們看Paul E. Sigmund, Jr. (editor), *The Ideologies of the Developing Nations* 就可增長識見。

現代政治社會學家對意底的想法，多是從發展或推動現代化著眼的。這種看法也就是將意底看成一種工具。除此以外，更深入人群心靈的作用來看意底，就知它成爲宗教式微中宗教的代用品——雖然有的甚至多半是劣等的代用品。這類代用品，正同宗教一樣，也訴諸強烈的情緒，追求永恆和終點，並不惜在毀滅中實現天國。群眾的昂揚與苦難由之而釀成。納粹主義、法西斯主義、共產主義，以及雜七雜八配合而成的各種主義，都是自十九世紀以來出現的觀念怪物。它們能滿足群眾的心靈飢渴，醫治他們情感上的創傷，強化他們的軟弱，使弱小者壯大起來，使孤獨者陶醉在人潮鼎沸的空氣裡，像吃了迷幻藥似的感到幸福即將來臨。

就地球上的生命現象而論，是也許是善作觀念活動的人特有的事。像海浪奔騰似的，它無所謂「好」，也無所謂「不好」。但是，人有趨利避害的「天性」。就結果來說，從歷史上來觀察，意底狂決的結果是甚爲危險的。自古大禹就要治洪水。現代水利工程師的訓練就是爲防治水患。同樣，意底的氾濫，爲了人群生活的安全，也需要防治。要從事這件工作就必須求助於科學了。

科學的工作就是觀察、實驗、假設、求證、說明、分析、推論等等。這類工作引用到對付意

底上，就是考查意底發生的情境，分析意底的要素，觀察它發生的影響。依此，在意型尚未發生以前，如果我們預斷它是對人群生活「有害」的，那麼就設法消弭於未然；如果它經形成，那麼就設計疏導，減低它的衝勢。這種工作，頗似防治流行性感冒的醫學工作。醫學工作是科學的。對付意底猖獗的科學尚在初創階段。如果物理學是科學的典型，那麼瞭解意底的科學顯然還「嫩」得很。不過，走上科學之路比根本不走科學之路在這類知識上光明的可能性大得多。我現在評介這本書就是把瞭解意底之事領上科學之路的一本重要著作。

## 三

意底的構成和可能發生的作用是頗複雜的。這是由經濟的、政治的、社會的、心理的、文化的諸種因素複合而成的。於是，我們要認知意底的構成和所可能發生的作用，也必須從經濟學、政治學、社會學、心理學，以及文化人類學出發，向意底作求心的(Centripetal)進逼。這就是實行科際整合了。本書可以說是藉科際整合來研究意底的一個範例。關於這一層次，我們從本書執筆者的陣容就可以看出。Charles F. Andrian, David E. Apter, Reinhard Bendix, Leonard Binder, Philip E. Converse, Joseph W. Elder, Clifford Geertz, Kenneth Prewitt,

Sheilah, Rosenhack, Robert A. Scalapino, Barbara Kaye Wolfinger, Raymond E. Wolfinger。這些分佈在加州大學、芝加哥大學、密西根大學、史丹福大學、維斯康新大學等學術機構的人物，在社會學、政治學、心理學、歷史等學科上大都已具有顯著的貢獻。他們各別的從自己的專門出發，來會攻意底問題；所以寫出來的論著都予人以一種真實感。從他們各自專門的相度來觀察意底在這一時代所發生的問題，我們所得到瞭解比從單一的相度來瞭解這一問題，所得自然多得多。

#### 四

第一篇就是本書編者亞普特(David E. Apter)教授所寫而又當作「引論」的〈意底與時代的不安〉一篇長文。這篇長文就是對於意底之多相度的(multi-dimensional)研究的一範式。首先，亞普特界定意底。他說：「意底之所指，不止於是一種主張而已。」接著他指出：「意底將特別的行動和世務與一組範圍寬廣的意義連接起來。這樣一連接，於是我們所從事的社會行為就顯得比較高尚而又尊嚴。」在所謂革命潮流氾濫的社會，常把具有支配力及排他性的「主義」神聖化，認為它是必須犧牲一切以求實現的無上宗旨。不過亞普特緊接著說：「從另一高點看來，意底可

以看作污濁的動機和行爲的掩護。」用舊式中國人的老話來說，這就是「看穿了」的說法。具有老莊「參透人生」智慧的人很容易這樣想。其實，不從高山看人間世這一角度來俯瞰這個問題，從經驗的平面作科學的研究，我們也可以得到相同的結論，而且內容往往更爲切合實際。大抵革命的初期的確有些狂熱分子堅持某種意底爲救人救世的不二法門，因此真是準備爲它的完成而粉身碎骨。在這種情形之下，人是意底的工具。但是，革命而得到果實以後，或者革命太久而變「油」以後，如果繼續強調意底並且擺出一副奉行意底的样子，那實在是掩飾了不可告人的動機。所以「替天行道」就是資格最老的例證。在這種情形之下，意底就降格爲人的私利工具。人常替自己最利私的動機蒙上一層大公無私的外衣。這也許是人爲其他高等動物所望塵莫及的能力。

「政治的意底是將特別的道德規範應用於群體。任何意底都可以變成政治性的意底。黑格爾主義變成爲普魯士國邦而辯護的意底。馬克斯、列寧主義是共產主義社會的意底。這兩種意底都自命優於一切。前者以爲它含有人類較高的精神；後者認爲它把握著較深的物質生產關係。意底牢結家促使人類之心智和道德躍進。藉著他的卓越知識，他認爲大眾應須接受他的真理。」

這種類型的意底牢結家所表現的氣息與講自由民主的人士很不相同。這種類型的意底牢結家之出現，總像是大主教現身說預言似的：大家聽信他的，便可得救；不然便有禍了。黑格爾主義雖然站在右方，馬克斯、列寧雖然向左了，可是其爲掃蕩自由民主則一。撇開社會分析的科學貢

獻不談，馬克斯主義之落入政治實際，其危及人類的自由生存，乃列寧主義的前導。這類意底及其種種形變之出現，乃二十世紀人類禍亂之一源。

「西方世界在十八及十九世紀，意底常常比較獨斷。在這一時期信持意底的人認為必須根據意底來全部解決世界問題。時至今日，意底已經重大的改變了。現在，西方世界的意底已經取了隱蔽的形式，說法也變了，烏托邦式的空想已經消失了。」代之而起的是什麼東西呢？「有人也許說，西方社會模糊的懷抱一種信念，即是相信民主的進步。這樣的進步是藉把科學應用到人事。在最近的期間，這樣的想法也發展到社會科學，即是認為社會科學可以應用於說明並且解決人事上來。西方世界之特別把科學應用於社會事務上，這表示西方世界注重拿理性來改進自己的社會。」

這是很重要的話。這些話所表示的觀念發展，以及與之相連的政治、經濟、教育等等發展，決定著人群快樂或不快樂。將社會人群生活置於少數頭腦憑什麼「主義」來規劃的中樞管制之下，以現代人群生活之複雜和價值系統之繁多，勢必難免造成獨斷的痛苦局面。近半個世紀以來東歐的試驗，尤其是最近捷克夭折了的自由化，十足證明「此路不通」。但是這話並不蘊涵人群的經濟行為可能返回到過去西方的放任狀態 (*Laissez faire*) 去。由貨真價實的民主政治實行絕對必要的低度計畫，防制壟斷與剝削，誘導自生的經濟發展才是解決人群經濟生活的穩實途徑。這一途徑既不是純資本制度式的，更不是任何集體主義式的，而是人類鑑定這兩種途徑之失而要重新試探

著走出來的。

接著著者從功能的觀點來研究意底。從這一觀點出發，意底有兩個作用：第一種作用是社會性的。意底之社會性的作用，是可將社群生活聯繫在一起。顯然，在一社會中，如果大家共同信持一個意底，那麼個體和個體之間便緊密的聯繫在一起。這樣的社會很容易發生「思想迫害」。第二種作用是個人性的。意底之個人性的作用，是組成一個人的性格。所以，近幾十年師法俄式的各種各色的政治權力，很注意到及早將青少年施以「思想教育」上「政治大課」。這就是薰製臘肉。

## 五

吉爾茲(Clifford Geertz)的論文是〈作為文化體系看意底〉(Ideology as a Cultural System)。這樣來看意底，意底的範圍及波動圈跟宗教的相埒。吉爾茲引用社會學家希勒斯(Edward Shils)的論說，謂意底有形形色色，而每一個意底都被其信奉者認為是獨一無二的真理。意大利的法西斯主義、德國的國家社會主義、蘇俄的波爾希維克主義、法國及意大利的共產主義，以及美國早天的麥加塞主義(McCarthyism)都是。這些主義在十九世紀和二十世紀籠罩著西方國邦的社會生活，並且侵入這些國邦的公共生活，並且駸駸乎有支配這些國邦的一切方面之勢。這些主義

的中心觀念，是認為政治必須受一個單一的、無所不包的，而又內部融貫的信仰系統所統馭。一個國邦內部的一切措施必須完全受這一信仰系統所支配。根據這一信仰系統，信奉者對人劃分敵友。友就是好的；敵就是邪惡的。凡不與我附和者，就是與我違抗者。信奉這種意底者認為自己完全掌握著宇宙間的真理。除了這個真理以外別無真理；而且極端厭惡一切調和的論調。「反修」就是現代的顯例。這種意底是全國主義的，它的目標是照著它的理想模型來塑造全部社會文化生活。這種意底是屬於未來主義的(Futuristic)。這也就是說，信持這種意底的人要根據這種意底來把人類的歷史提向「理想」的高峯。人群的行為必須依照這一「理想」的推動來前進。

一切狂熱的意底信奉分子既然極端厭惡一切調和的論調，於是如上所述，絕對不能容忍任何形式的修正思想。這就是預先肯定人群係為意底而生活，而不是意底為人群而提出。在這一狂熱的要求之下，人群的任何痛苦及犧牲都認為是合理的。復次，因為這種意底是屬於未來主義，所以把一切憑想像構造的理想國當作未來美麗的遠景。這樣的遠景一經提出而且被人眾嚮往的，於是，不僅使人忽略當前現實的具體磨難，而且使「犧牲這一代以為下一代」的恐怖倫理得到鐵硬的支持。人類對於價值常作時間選擇(time preference)。依此，人常捨棄眼前的小享受而換取未來的大享受。人更常出於自願的犧牲自身的福利來成就自己的子女。但是，除非地球上真有「替天行道」的一群人出而掌握政權，我想不出任何人有任何理由來強迫任何人「犧牲這一代以為下

一代」。而貨真價實的民主國邦，沒有人提得出這樣無視人權的恐怖倫理。

社會自己產生某一意底，或不產生某一意底，或接受某一外來的意底，都不是偶然的：從知識社會學的眼光來觀察，這些情形都受該一社會及其文化的特色構成的基線所左右。大類分別起來，決定意底之產生或不產生以及被接受或不接受的「社會決定額」可從兩個理論來觀察：第一是利益理論 (interest theory)；第二是緊張理論 (strain theory)。依照第一種理論來說，所謂意底，不過是掩飾利益的面具及保護利益的武器而已。依照第二種理論來說，意底是社會內部發生緊張的表象以及醫治的單方。提到利益理論的人總是將一切社會活動看作追求利益的活動。人際的合作固然是爲了利益。人際的衝突也是因利益問題而起。因此，所謂意底，只可浮現在實際利益上面的意識形態。提出緊張理論的人認爲人群的生活裡總是存在著社會心理的不平衡，而人總是爲著改善這種不平衡而努力。所謂意底，就是這種恆久努力在意識方面的表象。依照利益理論，人之提出意底是爲他獲取權力；依照緊張理論，人之創造意底是爲的解除社會心理方面的緊張。這二種理論所指雖然各不相同，但並不互相矛盾，而且可以同時存在於一個社會裡，並且各別的發生推動力，甚至互相輔助的發生推動力。歷來所謂的「革命」以及「改革運動」，便是利益動機的緊張動力二者交織形成的社會文化變遷。根據這兩種理論，我們更可以將中國自清末迄今的巨大內部激變看得清楚。

## 六

從人衆追求和平、安定、福樂的觀點來看，意底常爲在實際上導致相反結果的圖象——雖然有人爲之狂喜。從人衆想獲致關於歷史、社會、人生的客觀知識的目標來看，意底所給人的，即令不是一片胡說，也常爲有組織的傲慢與偏見，充其量只是「一部分真理(half-truth)」，或者是制度化的教條(institutionalized creeds)。這類語言，往往自命爲「合於科學」的。也許，在局部的論證上，意底臚列科學的成果之有利於其核心宗旨，但不利者則不提，或戴上「反科學」的帽子。所以，它去科學甚遠只能說貌似科學的(pseudo-scientific)。

美國工會根據自己的意底觀點說塔虎脫·哈特利法案(Taft Hartley Act)爲「奴工法案」。蘇頓(F. X. Sutton)等人評論此說道：

根據意底來看問題容易把問題看得簡單。即令因此而把問題看不清楚，根據意底來看問題，還是身犯這種毛病。意底牢結家好用線條清晰和黑白分明的手法來描繪世界。意底牢結家往往像卡通畫家似的，把問題加以誇大，刻意諷刺。而科學家對於社會現象的敘述看起來反倒朦朧不清。根據最近工會的意底，把塔虎脫·哈特利法案說成「奴工法案」。可是，從任何理智的觀點來看，

我們都不能說這一法案是奴工法案。我們冷靜的考察這一法案，便知道它對工人有許多優惠。根據任何一種價值來判斷，這一法案即令對於工會也有許多種裁決，但是這些裁決並非意底的材料。因為這些東西是太複雜了，在觀念上是太朦朧了。意底牢結家必須將這一法案的全部放在一個單純的範疇之內來看。這樣一來，這種看法就可聯絡工人、選舉人和立法者，使他們採取一致的行動。

無論出自於自覺或未自覺，意底牢結家之發明意底，它的中心用意在於推動人衆。如果辦得到，那麼藉此製造出所謂「時代精神」，以實現其俗世教主的俗世目的。因此，在發明意底時，如果真的陳述詞合於他這種中心用意，那麼他也樂得採用以加強或至少裝潢他的意底。但是，如果有陳述詞真而不合於他的中心用意，那麼爲了保衛他的中心用意會放棄或曲解這樣的陳述詞。在追求俗世權力者的心中，人間除了權力以外，一切都不值重視。任何違反權力的東西都在摧毀之列。所以，放棄一點不合口胃的真理，在這類人物簡直不算一回事兒。然而，我們從這種幕後的觀察，就可知道近百年來世界流行的種種意底是怎麼回事。前面所引蘇頓等人對美國工會依其意底對塔虎脫·哈特利法案的看法，是一無傷大雅的例子。因爲即令美國工會對於這法案看法不夠客觀，所影響的只是局部的人；而且自由民主的社會，可藉言論自由等方式來糾正。然而，如果在反自由的社會有唯一的意底藉制度化而成了正統思想，那麼便是強迫千千万萬的人衆以錯爲對、以假

當眞。災害之鉅，甚於洪水橫流。

## 七

史卡拉賓諾(Robert A. Scalapino)的論著是關於日本現代化過程中意底所發生的對西化的迎拒作用。日本之進行現代化已有一百年以上的歷史。日本的思想有激進派、保守派和調和派三條主流。激進派也正是「全盤西化派」的日本版。保守派嚴守日本的孔制，主張 *Sonno-joi*，意即「尊王攘夷」。這在義和團就是「扶清滅洋」。保守派的人士的思想阻礙西化的發展。一百多年來日本的現代化運動就在左右這兩個極端之間擺動。而其所以尙能進行者，歸功於三大因素：第一、明治以後日本有一穩定的王室爲社會文化平衡的中心；第二、調和派折衷於兩個極端之間；第三、日本沒有出現法西斯的領袖人物來領導保守勢力。這是發人深省的情勢。

賓德爾(Leonard Binder)所研究的是「埃及·阿拉伯民族主義的意底基礎」。這是從觀念的背景來考察回教國邦的民族主義之特徵。安德林(Charle F. Andrian)的論文是非洲新興國邦的意底。這些從西方殖民者解放出來的新國，在一方面因反對殖民主義而強調民族主義，在另一方面政治形態上受原來殖民者的西方民主影響，而在經濟上受蘇俄這一類國邦的經濟思想的影響，

並希望藉著急速發展的方式來開發並解決經濟問題，所以揉成「民主的社會主義」的意底模型。康福斯(Philip E. Converse)所研究的是「大眾的信仰系統」問題。這篇作品基於許多統計報告，其中特別值得我們注意的是限制觀念活動的重要因素。烏夫格(Raymond E. Wolfinger)等四人合著的是關於美國極右分子(Radical right)加麥加錫(J. McCarthy)、斯華茲(Fred C. Schwarz)等人的研究。這一篇頗有趣的作品。本書以班底斯(Reinhard Bendix)似乎有意跟柏勒(Daniel Bell)的名作《The End of Ideology》〈意底的衰落〉唱對臺的〈意底的時代〉(The Age of Ideology: Persistent and Change)壓軸。這篇論著分析了幾位社會思想家對於意底的看法，很富於作進一步研究的啓導作用。

——原載於一九六八年十月《大學生活》

附記·評D. E. Apter編·*Ideology and Discontent*.

# 語言與思想

## 一

這本書有三種成分。第一種成分是頗為別開生面的精彩構作；第二種成分是瑣細的鋪陳；第三種成分是與哲學毫不相干的題材。

許多作家在自覺或未自覺之間總以為自己的著作，特別是自己花了很多氣力來完成的著作，一定是了不起的著作。其實，古往今來，在二千萬部書裡，真正說得上是傑作的書，並且被訓練的頭腦讚賞和實在吸收的，實在少之又少。現在的印刷術這樣高度進步。以美國而論，在大學任教

的人受「不出版即死亡」的風氣，以及由之而凝成的半明文律的迫促之下，除了升等以外，同行之間以出版的有無和多少作社會性的競爭成敗之表現。這樣逼成的著作，有多少能夠是傑作，實在大成問題，特別是哲學。雖然，時至今日，哲學因為在結構方面跟現代邏輯、語意學及語言解析結合，在內容方面必須預先假定經驗科學及其後設問題，漸漸成爲一門嚴格的學問。不過，哲學的這種「制度化」，究竟尚未達到物理科學那樣的程度。既然哲學的這種「制度化」究竟尚未達到物理科學那樣的程度，於是尚有「打混」的餘地。許多所謂「哲學」與「吹牛之學」只隔著一層紙。在這種情形之中，一本哲學著作能有三分之一可取的成分已經是難能可貴的事。所以，這本書還是頗值得評介的。

## 二

這本書的基本出發點是亞里士多德哲學兼經驗談。從這基本出發，全書共分三部來展開：第一部論究意念溝通，語言的認知因子(epistemic factors)和語意因子(semantic factors)，符號同意義的相度；第二部論究思想的程序。思想的程序包含抽離、取性、關聯、推廣、功能以及想像。第三部論究觀念的限度、結果及組織。在這個範域裡，著者分析界說的性質及其構成，推論

的性質及其方式，以及怎樣使哲學系統化。著者的整個目標，是藉著上述的諸程序，指歸全部的「理性的研究」。

在這裡我們必須特別注意的是：近代科學的研究很少有意標榜「理性」，其中倒真有許多理性；哲學家往往標榜理性，哲學家中的理性主義者尤其如此。可是哲學之為學，直到目前為止，有許多非理性的成分，甚至有反理性的成分。例如，我族中心的觀念，毫無必然的基礎為根據而斷言歷史發展的必然歷程，對於一個觀念不經求證所作的絕對肯定，種種等等。這些東西有的來自宗教信仰條、有的來自民族傳說、有的來自古老的教言、有的甚至來自一時一地的風尚。這些東西，我們不難在若干地區的小學教科書裡發現。但是這些觀念一經理性主義者穿上理性的外衣，敷上似乎理性的裝潢，便使莫測高深的人們認為不是小學生唸的經了。

近代科學同一部分哲學為什麼有這樣大的差距？基本原因之一是近代科學的探究程序，及演證程序中較難摻進剛才所說的那些非理性或反理性的成分，而一部分哲學既無一定的探究程度及演證程序，於是非理性的或反理性的成分容易摻進。這樣看來，在哲學中建立像科學中那樣真正理性的探究程序及演證程序，乃將哲學帶上嚴格訓練之路的不可或無的步驟。在這一方面，本書提供初步的貢獻。

### 三

設想人類沒有語言符號溝通並保存意念，人類會變成什麼樣的光景？

在人類社會裡，溝通並保存意念是文明生活基本的必要之事。人的特色之一，乃在用符號表達意念。符號乃人智所鑄造的錢幣。我們在作廣度的思考時常常預先設定一個或一個以上的符號系統。符號系統通常是用人為的工具構造的；但也不一定完全如此。有些美國的印第安人伸出舌頭指方向，這跟路標的作用相同。

人同人在溝通意念時，涉及那些因素？照本書著者的解析，這包含四種因素：第一、遞送信息者；第二、接受信息者；第三、遞送方式；第四、信息的內容。信息的內容，再加以解析，又是由四種成分構成的：1、所指的對象；2、發佈信息者或收受信息者考慮信息時所取方式；3、發佈信息者的概念所用的符號；4、影響發佈信息者或收受信息者對信息的考慮之經驗背景和態度。在這四種成分中，最後一種關繫到溝通的結果，所以必須特別注意。

我們說出一句話，或是刊出一篇文章，總是期待產生某種結果。但是，對於這一句話，不同的聽受者的反應可能各不相同。這是因為各人的經驗背景和態度不同。例如：有人說「我們要自

由」，這句話有人聽了欣然色喜；可是有人聽了便頭痛不已。爲什麼呢？這可能是因爲他把「自由」在聽話以前跟「無秩序」聯在一起，而他對於「無秩序」的態度是極其厭惡。這類反應上的差異，在這信仰系統崩潰、倫範破碎、社會文化激變的時代，是特別普遍的。所以，許多人感到而今「說話難」。這種問題，仔細分析起來，相當的複雜，至少需寫一部書。

#### 四

「意義」有多種。照本書的作者分析起來，有目的意義，有指謂意義，有情緒意義。這是分開來說。在實際的語言活動中，我們常常把這幾種意義混合在一起來用，不過，卽令是混合在一起來用，我們可能有意或無意著重其中的一種意義。於是，這種意義成爲主導的意義，而其餘的意義成爲附隨的意義。例如在詩的語言中，情緒的意義是主導的意義，而寫實的指謂意義只是附隨的意義。但是，在通俗的科學讀物中，寫實的指謂意義是主導的意義，而情緒意義只是調味的附隨意義。推廣的說，不同性質的論域有不同的主導意義和附隨意義。主隨之別，不可相混。如果相混，那麼便形成意義之際的混亂。意義之際一發生混亂，溝通意念的事便會發生問題。例如：有人想正正經經的在韻事感時的詩裡去發現對事實的客觀敘述，這可以說是找錯了商號。有人嫌

科學書「枯燥」，這有點像想在電子計算機裡去發現愛情。有些談文化的「哲學書」許多人讀後發懷古之情。這樣的書，也許是不壞的抒情作品，但一定是最壞的哲學著作。

在上述三種意義裡，對於科學及哲學最不可少的是指涉意義。指涉意義繫留在「名詞」上。一個名詞有外延的意義和內涵的意義。外延不是開列的，而是有一定限度的。過此限度，這一名詞便不可使用。我們在日常生活中不常講求名詞外延的界劃，而常對於名詞作彈性的使用。我們這樣使用，很少發生日常生活上的不便。可是在科學的研究中我們必須把名詞看作是閉列的。一個名詞的內涵是該一名詞全部可抽離的徵性。這也就是說，一個名詞的內涵是該一名詞所可指涉的一切分子共同具有的一切徵性。但是，這話並不蘊涵一個名詞如果有內涵則一定有外範。有時，一個名詞有內涵，但它沒有外範：它的外範是零類。玄學的困難在此。我們常見一些玄學著作說得天花亂墜，鋪陳得五顏六色，觀念和觀念之間的推移轉換似乎謹嚴，所聲訴的也似乎若有其事。但是，稍有語意學的訓練及實感的人一加究詰：請問所言究竟是怎麼回事呢？玄學家是答不出一個所以然來的。玄學的元目跟數、類、關係等元目究竟是不相同的。

## 五

抽離是認知的思考作用自己，並非事實的性質。如果我們動輒說「宇宙人生的整個」，那麼我們所得的將是什麼，頗難說的明白。可是，如果我們要對如此的經驗世界有認知的知識(cognitive knowledge)，那麼非運用抽離作用不可。抽離預先假定了選擇。不同的選擇標準預先決定了我們作不同的抽離。在作抽離時，我們的注意力集中於我們所選擇的對象的某種特徵而忽略其他。這種情形，在一組幾何學的圖形被安排在一起時最易明瞭，而且又能清晰的說明。但是，這一點也不表示抽離作用只顧到「全體」的一面而不顧其他，更不表示抽離作用「割裂」了「全體」。即令抽離作用是瞎子摸象，它也不單是摸象鼻子，而是摸了象鼻子再摸象腿，再摸象腳，然後可能合成象的「全體」。如果我們不採取這樣比較切實的認知程序，那麼我想不出經驗科學的可驗證的知識如何可能。抽離作用只是一種思考作用，它更不會對事物「操刀一割」的。

與抽離對待的不是具體(concretum)而是具體作用(concretization)。從具體作用出發，「唯一真實具體的實在，是整個的全體宇宙。除此之外，什麼也沒有。但是，整個的宇宙之一切不是任何人能夠經驗到的，也不是任何人能夠思議的。任何人沒有這種能力。」我們不作任何分別而

談整個，所得的只能是黑漆一團。但是人既秉賦有具體作用，就不可能沒有與抽離作用對待的想法及其產品。在這一分野上，就出現兩種對立的哲學家。一種哲學家是注重具體的。這種哲學家可以黑格爾爲代表。——當然，有人說他把具體和抽象「高級的」綜合起來了。但是，我們看不見這樣的成功。黑格爾之流喜愛從一個大的脈絡上來看「歷史精神文化」對演發展的樣態。他們所預設的基料主要在「人文」層面。另一種哲學家無寧喜愛作抽離的思考。他們注重系統、秩序、分明的線條、明確的概念、形式的語言、謹嚴的推演程序，以及印證命辭的方法。羅素、卡納普是這路哲學家的代表人物。他們思究時所預設的基料是邏輯、數學同物理學。

## 六

如果人類沒有抽離作用，那麼，就不會有邏輯、數學，也不會有經驗科學。如果人類沒有推廣作用 (generalization)，那麼對經驗世界的認知只限於作現象的枚舉，以及對枚舉的總述；而不可能作從已知到未知的展開，不可能作理論的建構。這樣一來，不多也不少，我們所能有的只是一堆「死材料」。一堆「死材料」遠非科學。所以，我們可以說，如果人類沒有抽離作用固然沒有科學，可是如果沒有推廣作用，那麼也不可能科學。

什麼是推廣作用呢？對於已知事例爲真的斷述擴展及於未知的事例，這種程序，叫做推廣作用。換個形式來說，推廣作用是藉著一種將事例集結起來構成一個類；或者當這一類構成以後，我們把它的外延加以擴大，及於尚未觀察到的新事例。唯有如此，科學的權能才能顯現。特指的說，唯有如此，我們才能分別單純的枚舉的總述跟科學的定律不同。也唯有如此，科學的定律才可不致釘死在已知的材料上，而是可依邏輯作理論的延伸。科學的定律依邏輯作理論的延伸便也是一種在建構中的創造的活動。

同爲推廣，內容有密度的不同，因此也就有力量強弱的差別。在原則上，密度愈大的推廣，力量也愈強；反之，則愈弱。至少在經驗科學的範域裡，科學家所努力覓致的是密度最大的推廣。分別的說，推廣所涉內容有三種：第一、內容同質的。例如，一個推廣涉及一個類的次類及次類的分子；第二、涉及不同形態的例樣。在生物學裡這種推廣頗具說服力，因此對生物學頗具開拓的推進力；第三、稀薄化。例如從「凡是動物」，藉析其內涵而推廣爲「凡是生物」，又推廣爲「凡是存在的」。這樣的推廣層層稀薄化。層層稀薄化的推廣，合邏輯倒是很合邏輯，但是除了作演證以求必然有效之外，經驗認知的意義很小。

## 七

有些接近哲學的人士自己以為思想超越一切，勇邁的建構他們的思想宮殿。德意志觀念論者把這一方面表露得頗突出。然而，從旁觀察起來，我們不難發現他們根本沒有做過笛卡兒(Descartes)有系統的懷疑功夫。這類人士沒有懷疑過自己的思想力，沒有懷疑過自己觀念裡一層的沉澱，沒有從根兒上懷疑過自己所在的文化 and 傳統，也沒有從基本處懷疑過自己所擁抱的價值網絡，甚至於沒有推敲過那已形消逝的特殊禮法政教。

單就所用語言來說，這類人士就遠不足以擺脫既成桎梏而達到清澈明亮的自由之境。因為，在吾人所用的自然語言裡，正如本書著者所說，幾乎每一個名詞都有長久的使用歷史，又有時下流行的許多用法。這每一種用法都賦予一個名詞以一個特性，又賦予每個名詞以特殊的配景。而使用這一名詞的人是從這一名詞來看世界的事物，因此他的注意力也就引向這一名詞的所示。名詞的這些配景常常改變（有時激烈的改變）我們瞭解某個概念的方式，並且產生一些意義的陰影和別異。這些意義的陰影和別異在我們所要追求的哲學意義上極為顯著。

哲學並不就是語言！語言並不就是哲學。但是，就文明活動難離語言的 *homo sapiens* 而論，

沒有一系經過語法學同語意學修整過的的語言而要建構可公共認知的哲學，那簡直是不可思議的。哲學與詩究竟不是一回事。實實在在，有所謂「哲理」，不過是某一特殊的自然語言的附產品。如果那一特殊的自然語言不存在了，或者存在但已被改革了，那麼我們懷疑那些「哲理」還能夠繼續是哲理。所以，一系經過語法學同語意學修整過的的語言對於哲學的建構乃一必要條件。而這種語言之始基的要求，是用名之釐定。本書用四十三頁來說明這一層面。雖然著者所論不夠精深，但是在一個連這類功夫的粗淺習慣尚未養成的社會文化裡，怎能躍越低欄去跳高欄？

## 八

有了這一系經過語法學同語意學修整過的的語言，我們就有建構哲學系統所需的鷹架(scaffolding)。

哲學的研究，如果止於批評和探發，那是不夠的。孤立的洞見，不相關聯的觀念，等等都是不完備的。這些心靈的光芒，即令有啓激作用，尙不成爲一學的體制。互不聯屬的觀念，即是未被嵌入一個系統之中的觀念。這些觀念之間的相對理論比重，彼此之間是否矛盾，彼此之間是否有從屬關係，可以由之推論出那些結果，我們無法決定。我們要能作決定，必須把這些觀念納入

一個系統之中去。這樣看來，我們建構一個系統，不止於編組系統之可納入的觀念原料而已，而且也是期冀有所創發。有些創發是藉直觀而推送出來。但是，直觀只是導出創發的通路之一，而非唯一的通路。在組織嚴密的知識如邏輯，數學，或物理科學的研究中，除了藉直觀而推送出來的創發以外，藉形式結構的展演而導出創發，實為特不可少的程序。顯然得很，如果一個人沒有具備相當嫻熟的形式訓練，而希望他在如數學等嚴格的科學內部問題上有相干的創發，那也簡直是不可思議的事。

任何系統的始基部分都是不能證明的。但是，這並非說，選取任何始基部分的系統之可演導出來的結果跟選取其他始基部分的系統之可演導出來的結果同樣豐富。這不是一個邏輯的形式問題，而是一個邏輯的後設根源問題。因為系統的始基部分，也許甲所選擇的可能演導出豐富的結果，而乙所選擇的演導不出豐富的結果；也許甲真「抓著一些東西」；而乙只抓著幾個「空名詞」。這實在是關涉深廣的因而成功的哲學系統同關涉淺窄的哲學系統之基本的差別。

在建立哲學系統時所選擇的始基部分是否能演導出豐富的結果，取決於這三個條件：第一、哲學家的學識與訓練；第二、才力；第三、幸運。這樣看來，哲學系統的建構並無任何決定程序 (decision procedure) 可資遵循。因此，它的成敗並不能控制。在哲學系統的始基部分中，最實質的核心是基本觀念。大哲學家同小哲學家在這裡就有了分野。大哲學家所選取的基本觀念富於

啓迪作用：能吸引好學深思之士圍繞它作哲學上的心智努力。小哲學家所選擇的基本觀念也許只是幾個氣泡而已。氣泡也美觀惑衆，但風一吹就幻滅了。柏拉圖提出「觀念」，完全的和不變的形式、正義、善的性質；亞里士多德所提出的「本質、形式、實質、原因、目的」等等，及其詞謂，無論同意或不同意，都能引起後世歷久不衰的思辯。所以，他們是開路的大哲學家。不過，這樣的事和人並不常有。在常態之下，我們最好是從作基本功夫著手。

——原載於一九六八年十二月《大學生活》

附記·評H. G. Alexander: *Language and Thinking*。



# 看幕的那一邊

—

價值之幕(the curtain of values)。

價值是一個幕。這個幕分隔了我及敵友。分享我們的價值，我們便欣然色喜；不然便怒目相向，甚至想要消滅它。

每一個的價值系統也構成一個選擇系統。在這一個選擇系統以內的，我們願意去認知它，我們常常對它有較多的知識。不在這一個選擇系統以內的，我們常不願意去認知它，我們對它的知

識往往貧乏得可憐。我們對於反民主的思想型模也常如此。

中國近六十年來，受「歐風美雨」的影響，有許多知識分子自動的起來宣揚民主。梁啓超、胡適，以及後來的張佛泉等等，是這種工作中致力最多的人物。這些人物因為嚮往民主，並且渴望民主在中國實現，於是一股子勁悶著頭宣傳民主。他們對於反民主的思想，於有意或無意之間，認為「要不得」。「要不得」就是「沒有價值」。「沒有價值」的東西，當然不值一顧，必須刷在一旁。於是，對於反民主的思想是些什麼內容，大家不識廬山真面目。在價值之「幕」的那一邊，宣揚民主的主要人物茫茫然無所認知。這種觀念上的離隔，甚至影響到我，我對於反民主的思想，一向於有意無意之間認為是邪惡的觀念系統，不屑去理會的。我近來讀了史佩茲(David Spitz)教授這部著作《反民主的思想型模》，才恍然大悟：悟到自己在這方面的思域是怎樣受梁啓超以降的人物之無意的離隔，因而對於反民主的思想之知識是何等貧乏。

## 二

人類的文物和歷史之發展途程中最關重要的時期，照耶斯帕士(Karl Jaspers)所說，是轉軸時期(Axial Period)。轉軸時期距離現今約為三千年。在這麼漫長的時間裡，人類的政治生活建

構了酋長統治、暴君統治、寡頭制度、專制統制等等名色。而民主政治的建立，自雅典的民主政治算起，只有二千五百年左右。相形之下，民主政治的資格是淺得多了。但是，在人類迄今試驗過的政治制度之中，民主制度是程度最高而因此也就是最難實行的一種。從社會文化演發的歷程來觀察，民主政治的出現，是以理智、生活富裕，及和平安定為必要條件。這些條件滿足時民主政治是否就會出現，我們還不知道。可是，這些條件沒有滿足，一定不會出現貨真價實的民主。在激情橫流、民智低落、生活貧困、動亂相循的情境之中高唱民主，所得的一定是「紙上民主」(paper democracy)。隱藏在紙上民主背後的，一定是比專制更嚴厲的專制。縱眼一觀，人類自轉軸時期以來，民主只不過是反民主的怒海中的一隻小舟而已。尤其是自本世紀初葉以來，波爾希維克、法西斯及納粹勢力像颶風似的出現，一陣接著一陣的狂風吹遍了全球。除了英語世界這種民主基礎深厚的堡壘以外，這些反民主的極權風暴搖撼大地，許許多多民主幼芽悉被摧毀。就中國來說，要一般人接受民主實在比較接受反民主困難得多。中因近大半個世紀以來的經驗足夠證明這一層了。實際的情況如此，熱愛民主的人士更不可不予以正視。要保衛並擴大民主，像治病必先切實明瞭病癥一樣，就必須通曉反民主的思想。史佩茲教授這部《反民主思想型模》正是在這種立意下著作的。

### 三

養雞的人知道，雞的品種是很多的；而且專家配出的新品種層出不窮。同樣，反民主的思想型模也是很多的，而且能幹人物在有利的機會中可以因自己的需要配合出許許多多反民主思想的花色。在這部書裡，史佩茲教授將反民主的思想列爲他說的種類：

#### 第一大類

第一大類的反民主的認爲民主根本行不通。在這一類之下，有所謂「統治階層說」。透過這一論說，如果實行民主的話，那麼有兩條道路可走：第一條道路是說，統治階層一定要組織化。統治階層一旦組織化，權力便集中於少數統治精幹(élite)之手。權力一旦集中於少數統治精幹之手，意即民主之消失。這種情形，在經濟發展經理化以後，簡直是無可避免。美國的伯南曼(J. Burnham)主此說最力。第二條道路是說，一有統治階層掌握權力，那麼就會盜竊或玩弄權力，所謂多數之治便名存而實亡。多數之治名存而實亡，意即民主之名存而實亡。根據上面所列兩種論證中任何一個論證，都可以證明要行民主根本是不可能的事。

#### 第二大類

第二大類的反民主的思想型模之基本論旨是說，民主並非一定不可行，而是根本「要不得」(undesirable)。在這一類裡的論說遠比前一大類繁多。

第一亞類是貴族說：依據這一論說，民主難以辦事，一般人民則無能。這種論說的中心觀念，就是認為政治之事必須由最優秀的人物來主持。幾種權威主義的政治論說是建立於這種論據之上的。貴族說又有三支。第一支是種族的貴族說；第二支是生物學的貴族說；第三支是自然的貴族說(natural aristocracy)。

第二亞類是權威主義說：史佩茲把這一亞類又分做三支。第一支是主張由正當的人來主政；第二支是主張由正當的階層來主政；第三支是主張依照正當的原理原則來主政。

上面所說的這些反民主的思想型模，不是隨便一眼就可以看出毛病來的，更不是三言兩語所能駁得倒的。恰恰相反，如果我們隨便看它們一眼，那麼可能覺得它們「理直而氣壯」，甚至認為它們是「恰合吾心」的真理。因為這些反民主思想型模，並不都是行動人物依照自己的政治實際需要而臨時編造的。在這些論說之中，有些是「源遠流長」的，有些是有柏拉圖或黑格爾的大思想作「理論基礎」的，又有些是從十九世紀以降的經濟學說和社會經濟的實際發展作根據的。爲了這些論說之建造，真有些大頭腦的學人長年孜孜不息以從事。像柏瑞圖(Vilfredo Pareto)、邁克斯(Robert Michels)、和瑪斯科(Gaetano Mosca)就是其中的佼佼者。這些人的論說從內部

看，論證相當堅牢，又有相當的經驗基礎；復次對於現代焦慮的世界又富於情感的聲訴。因此，一般人碰到它們很難自持，很難不覺其「言之成理，持之有故」，也是很難不鄙棄民主的。但是這些論說，史佩茲教授在本書一一加以駁議。經他這一番駁議以後，原來看起來一些偉大堂皇的民主的論說，竟都是難以成立的似是而非之論。根據這種情形，懷抱民主思想的人，渴望民主之實現的人，就不能不認真的借重這部書了。

#### 四

這部書著作的體制也很值得注意。史佩茲教授在這兒所用的寫法可以說是「排比法」。在前面所列反民主思想的型模之一大家族中，他常常依次某一亞類或者某一支的論說扼要陳列出來，讓大家看個清楚；然後他對準其弱點，毫不放鬆的一一加以駁難。例如：第二章第一和第二兩節陳示統治階層「必然」組織化因而民主將會消失的理由，他在第三和第四兩節就加以分析的駁議。第四章第一和第二兩節陳示克蘭曼(Ralph A. Cram)等人所說民主及一班人之無能論，他在第三和第四兩節就指出這種說法如何缺乏根據。第六章第一和第二兩節陳示種族的貴族說的重點，他接著在第三和第四兩節指出白種人優越說及諾底人優越說(the concept of Nordic Superior-

(三)不過是白種人自製自用的說法。

俗話說：「貨買三家不上當」。在商業的自由市場裡，比如說歐洲共同市場，各種貨色雜陳，任由顧客自由選購。在這樣自由的環境裡，商人施詐而顧客受騙的情形不容易發生。即令發生了，也很容易改正過來。政治思想學說之「正確」與否，關係於社會人生禍福安危既鉅且深，因此更應該有一共同市場任人衆自由選擇。但是，今日世界許多地區，一般人具有選擇口紅的自由，然而對於關係於心靈的信仰，以及社會大眾的生活應取何種方向的人生大事，則無選擇的自由權，而必須像尚未成年的幼童一樣，聽任極少數人的嚴格配給，不接受配給的可能連生存的權利也被取消。這是二十世紀何等不可思議的事！現在，史佩茲教授在他這部著作裡，將種種反民主的思想型模亮相給大家看，也將民主的思想亮相給大家看。這簡直就是政治學說方面的「自由市場」。這使得大家在這一自由市場上，比比貨色，看看究竟是民主的貨色合用些，還是反民主的貨色合用些。從這一現實的意義來說，史佩茲教授這部著作之問世，似乎不止於是學者談論思想而已。從這樣一部著作之寫作，第一個必要的條件是學術上的真誠。然而，僅僅有學問上的真誠是不夠的，還得有對人類的關懷。自古至今，無論是亞里士多德及約翰·穆勒也好，無論是羅素及波柏爾也好，甚至愛因斯坦也好，凡屬第一流的學人無一不是在內心深處對人類關懷的。

## 五

許多人以為自己是「站在正義的一邊」，自己所持執的說詞是「絕對的真理」。對於這種人士的天真可愛，我只有羨慕的份兒。不幸得很，除了數學、邏輯，和物理科學以外，人間愈是我們需要抓住的大東西，往往愈是抓不住的東西。一般人或絕對主義者(Absolutists)對於「正義」和「真理」持那樣不肯討價還價的肯定態度，可是請他們把權威的架子暫時放平，再問他們那樣肯定的「正義」和「真理」究竟是什麼，我想除了那肯定的神氣和咬緊牙關的動作以外，所剩下的實質就很少了。古往今來，許許多多有大頭腦的人爲了明瞭什麼是「正義」和「真理」，絞盡許多腦汁，所得還是有限得很。在這迷亂的時代，尤其如此。現在，我們正置身於一個大是大非被攪混了之時代。真和假、是和非等等已經很難分辨清楚了。在真和假、是和非等等之間，已經出現許多中間地帶。這些中間地帶之出現，使得本來已經難得分劃清楚的是和非、真和假種種等等，更加難以分割清楚了。時至今日，民主的思想型模和反民主的思想型模也是這樣的。

史佩茲教授說，有些人認爲民主和獨裁之間並不一定有「矛盾」。民主也是一種由少數人獨裁的形式。托勒曼(J. L. Talman)就有所謂「極權民主」(totalitarian democracy)。(參看J. L.

Talman, *The Origins of Totalitarian Democracy*), 地球上所謂「極權的民主」, 並像有「民主的獨裁制」(democratic dictatorship)一樣。人理建構的紛亂發展到本世紀, 像出廠的新貨色似的, 可觀的花樣似乎愈來愈多了。除了上面所說的雜交品種以外, 還有所謂「人民民主」, 蘇卡諾先生發明的「指導的民主」, 某些能幹人物創造的「專政的民主」、「集中的民主」、「革命的民主」種種等等, 不一而足。

這樣一來, 我們怎樣辨別原廠貨的民主及原廠貨的反民主呢? 這也就是說, 我們根據那些標準來識別真正的民主及真正的反民主呢? 根據「多數之治」嗎? 不錯, 民主是「多數之治」。但是, 調過頭來說, 「多數之治」是否一定為民主呢? 不一定! 在一組權力的精幹人物的心目中, 從事政治活動時, 只要有利於掌握權力並擴大權力, 採取任何手段都在所不惜的。「革命先進」不是有「目的」可以使手段成為正確」的明訓嗎? 而現代科學技術的高度發展, 更使得這類人物如虎添翼。在現代科學技術所造成的高度控制情境之下, 「多數」是很容易製造出來的。在地球上許多地區, 多數人為了將就物質的生存, 在肚皮和安全種種威脅之下, 多數都愛戴少數統治的精幹。於是「多數之治」也就硬捏成了。定期選舉嗎? 更不成其為問題。蘇俄及跟著他走的地區, 選舉已經發展成統治精幹統治的程式之一。投票選舉史達林等人的投票率遠比美國人民選舉總統的百分率為高。輿論嗎? 在反民主的統治之下, 所謂「輿論」, 不多也不少, 是從老百姓口裡吐出來的官論。

在這樣的地區如果報章、雜誌、電訊、廣播在基本政策方面完全「天下烏鴉一般黑」的盛況，不僅不是民主，反而適足以證明那個地區之反民主的統治高度有效。在不久的將來，這樣的所謂輿論根本用不著那麼多編輯用人腦來辦，只由一個而且僅僅是一個中樞從事程式(programming)餵人電子計算機，再發佈到各個接受機構，分頭印刷或播音。這樣的輿論產品，更能保證品質優良，完全標準化了。試問：這點民主是近還是遠呢？

那麼，我們究竟依照什麼來分別民主和反民主呢？史佩茲教授說：第一是「人民能夠自由表達互相衝突的意見」。但不幸得很，人是愛「鬥意見」的動物。假定一國只有三個人。他們對於同一問題的意見完全相同的機會只有八分之一。如果一國有五億人，而且有十件大事要他們表示意見，那麼他們的意見完全相同的機會有多少，這個答案最好請教電腦。可是，無論機會有多少，我們可以直覺的想得出一定是很少，而意見不同的機會卻多得多。這表示事實上的人是各自產生意見的動物，人的意見很難得「齊一」的。然而，問題的真正焦點還不在人衆的意見是否相同；而在：如果相同的話，是什麼因力使之相同的？是出於各人主動的嗎？還是出於威脅？是出於自由討論？還是出於強迫？如果是出於主動和自由討論，那麼，無論結論相同或不相同都民主。如果是出於威脅和強迫，那麼，大家的意見之相同不民主，大家的意見即令不相同也不民主。這裡涵蘊著人的尊嚴之不可犯的問題，也涵蘊著自由表示意見之權利的問題。在民主制度之下，一開

頭就認定人的尊嚴不可犯。人的尊嚴一點也不表示現在吃飯上面，而是表現在他發表意見的權利不可受任何權威侵犯上面。這是民主國邦建立的真實基礎。反民主的制度則從根本上不承認這一套。在這樣的制度裡，權威授意你說什麼就說什麼，人變成播音器。

史佩茲教授認為分別民主和反民主的第二個標準，是統治者必須依照憲法對人民負責。在這裡，有兩點我們必須注意：第一是憲法；第二是政司必須對人民負責。一部憲法是一個國邦「立國之大經」，也是一個政司施行政權的根據。如其不然，一個政司之來臨，和一群強盜之入侵，一點分別也沒有。因為，組成政司的一群人，跟他們要治理的一群人民，絲毫身份上的分別也沒有。司政的這群人，並不比被治的人多一隻眼、多一條腿，或者多一個頭。這樣的一群人，如果不根據大家共同承認的憲法行事，那麼他們憑什麼藉抽稅拿走大家辛辛苦苦賺來的錢？憑什麼把人關進牢獄？憑什麼今天要大家這樣明天要大家那樣？如所周知，一個民主的政司，在根本上是一個「對人民負責的政司」。民主的政司與被治人民之間的關係，頗類似股東老板和經理部門之間的關係。經理部門對於股東老板在營業上是要負責的。如果營業虧累不堪，股東大會是有權換掉經理部門的。同樣，一個民主政司如果失敗了，那麼它是要對選民負責的，選民有權問個一清二楚。反民主制度之下也有憲法，並且常常看起來冠冕堂皇。不過，那是「聊備一格」的玩意，從來沒有聽到任何被治人民根據憲法來詢問政司施政的事。至於反民主的政司，則是一個永遠不向被治

人民負責的機構。因為，它「永無錯誤」。即令它一錯再錯，還是像根本沒有那回事一樣。歷史也不一定會記載下來，錯誤總在非統治者這一方面。這些是反民主和民主的基本差別，這些基本差別是不能混淆的。

## 六

在這本書裡，史佩茲教授剖析反民主的思想型模，為民主思想和制度辯護，他的能耐實在不是一般叫著民主口號的人可以比擬的。他走筆剛勁，思想精銳，議論縱橫，處處妙語如珠。我讀完這本書以後對於反民主的思想的真面目之認識增加了許多，對於反民主思想的瞭解也加深了不少。尤不可忽略的是：史佩茲教授在本書破立之際，在在現出他是一位受過相當嚴格思想訓練而且能作相當嚴格思想的學人。這在所謂「社會科學」的範圍裡是難能可貴的。他何以練就這一種本領？在書首的聲明中他說：「我尊敬的老師已故科恩教授(Professor Morris R. Cohen)使我能得到邏輯解析的訓練。即令我面對那些廣泛的哲學體系時，我還是細心從事邏輯解析。」這位科恩教授也正是納格勒(Ernest Nagel)教授的老師。納格勒教授是美國當代第一流的科學的哲學

家之一。現今從事學術思想工作的東方學人，似有細味史佩茲教授這話的必要。

——原載於一九六八年《大學生活》

附記·評David Spitz: *Patterns of Anti-Democratic Thought.*



# 評韋政通《中國哲學思想批判》

## 一

《中國哲學思想批判》一書，除前面二章以外，我已讀過。

本書大部分是藉反正統及反儒家之思想來批評中國的正統思想與或儒家觀念。

在臺灣從事中國思想研究的界域裡，本書所表現的是一種新動向。

作者好像是王充再世，李觀復生。

二

思想和文筆清新，但理論的根基尚未紮穩。

作者是從經驗論、功利倫理出發，運用解析方法來對治先驗論、非利倫理，以及直觀心證法。有些人證以前一組「淺薄」，後一組「高深」。怎樣才能證明前組方切近血肉人生，而後者空疏冷峻？怎樣拉下這空虛的「高深」架子？

問題的中心在攻某種玄學或先驗主義。

三

本書有些詞語尙需「批判」。因爲，那些詞語牽連到基本觀念。

A 「偏激」

中國許多議論家，頗好這隻詞兒。這隻詞兒含有申斥的意思；但我覺得它只表徵該議論家的

個人態度或他所取的建構了的價值，而毫無所指，或甚少所指。

(一)「偏激」的對面是「正穆」，而不是「真理」。作者斥他們「偏激」時，所要求的是「正穆」還是真理？

(二)一種說法被認為越離「正軌」而走向一端，但卻又甚有衝力，便形容為「偏激」。這裡所說「正軌」是什麼？

地球是圓的。每一點都是地球的中心。

(三)有時，一種說法也言之成理，但不合議論家習之既久的想法，也被戴上「偏激」帽子。於是，「偏激」帽子滿天飛矣。

(四)「偏激」有時表示心裡上的違拗作用(Negation)。這就是一種不訴諸理性的態度或行爲。這與認知上的真和假毫不相干。

## B 「正面」，「負面」

用這兩個對極性的詞語，容易引起下列問題：

(一)係價值判斷架構中的兩個對立的評準麼？

(二)係類似物理學中的「陰電」和「陽電」兩個記述經驗事物的名詞麼？

(三)係像數學或邏輯中的「正數」，「負數」，或是正號與負號兩個抽離元項或語法記號麼？

a.如係(一)，那麼作者根據什麼「大道理」來說自己所說的某類事物是「正面的」，而說與之相反的事物是「負面的」？

如果甲自認為「正面的」東西天下人欣然景從，那麼天下太平。不然，干戈動矣！今日不正，是此情此景乎？

b.如係(二)、(三)，那麼根本沒有價值意涵。

我的意見：本人想事，絕不跟著架子先生擺「正面」和「負面」這樣的大架子。我只願意說：世界林林總總的事物，對人來說，有可欲者(desirable)，有不可欲者(undesirable)。

甲之可欲者，乙可欲或不欲。

彼時之可欲者，此時可欲或不可欲。

### C 「平心而論」

若干中式作家喜用這詞語。這一詞也見之於胡適的著作。

其實，這一詞語完全是廢話。理由：

(一)這一詞語給讀者的印象好像是說：「一平下心來說，心平氣和，就不會作激昂語，因此也

就不錯了。」

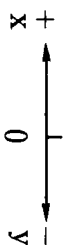
果真如此嗎？

說話錯否，決定於邏輯訓練及經驗知識，與有否感情毫不相干。依此，如果人缺乏邏輯訓練及經驗知識，那麼他即令「平下心來」也絲毫無濟於事，照樣會錯。反之，如果一個人立論時不違邏輯規律而且具有相干的經驗知識，即末他便不會出錯。既然如此，「平心而論」，豈非多餘的話？

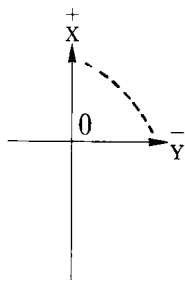
(二)在「平心而論」這一要求幕後，隱藏著一個假設，即以爲理智與感情衝突。一般人常常是這樣以爲的。這真是不思之甚，鄙陋之見。

在缺乏思想訓練的人，感情無論激動或不激動，想問題多受潛意識支配，憑利害恩怨作論斷，被時代環境的意見氣流所影響，……然而，思想訓練穩固且經驗知識豐富並氣象超俗的人，感情湧動時，正如日出潮漲，較波平如鏡時遠爲有力。真有創發力的思想家的思想莫不像海洋，動而有力。

情感與理智並非單一元次的(uni-dimensional)背反兩極，如圖：



而是互相鼓助的二次，如座標：



(三)我們說「平心而論」時，如果不是故作理性姿態，那麼便是把它當作跟著來的話之根據。但是，「平心而論」時，我們的心也許可能空空蕩蕩的，然而卻「平」不出任何一絲一毫一點一滴積極的知識。既然如此，我們憑它引得出什麼呢？如果我們要為任何論斷預立張本，必須列舉相干的經驗原理，經驗定律。這樣，才算是落了實。

#### 四

免於時疫之自由，必須從苦鍊中獲得。

——一九六八年四月五日 殷海光

# 評韋政通《傳統與現代化》

## 一

就本書所展現的而言，著者對於中國的傳統，尤其是傳統主義之妨害現代化的許多層面，有較五四運動以來深進的論評。

不過，這些論評，在基本上仍限於馬丁路德式的局格裡。

爲了拓出這一局格，著者必須展開觀察的廣度，並增加思識的深度。爲此，著者必須更上一層樓，從世界幾個主要文化的比較觀察，及對中國社會文化之科學的認知，俯瞰並顯微中國社會

文化的基本結構與功能，從而導出今後中國社會文化可能發展的方向。

著者既在本書論析「傳統」和「現代化」，於是在思維的架構與展演上，須先釐定「傳統」和「現代化」這二者，並以二者作為始基概念，然後依之而展開全局。

著者對於「傳統」和「現代化」二者都缺乏明確的概念。

## 二

通常用語中所謂「傳統」，可以從兩個相度來觀察。我們現在分別列論：

A 將文化裡綿延的事事物物看作傳統。

這樣來看傳統，就是把傳統看作一組有時間度量及各件多少互關的元目(entities)。這一組元目又可做三層來觀察：

① 一個社會文化衍發出來的且具有特殊羅聚形態(Configuration)的氏族精神(Volksgeist)，世界觀(Weltanschauung)，以及文化基性(ethos)。

以中國傳統文化為例：

氏族精神：

樂天安命

知足常樂

……

世界觀：

泛價值觀

有情的宇宙

文化基性：

德化

重血緣

……

②價值系統，倫範教言，建構基型，行爲成規，風俗習慣和禁忌。

這些三元目，在文化特徵(cultural traits)中，概屬規範特徵，與或具有規範作用。於是，他們對在該社會文化裡成長起來的一般文化分子的一般社際行爲和人際行爲，甚至觀念與思想活動的基本模式，都有定型作用和固定作用。例如，中國文化份子想事，常常是扯東拉西，鬍子頭髮搞

不清。中國人習哲學也是如此，很少真能從事解析工作的。

上述作用，愈在通體社會(Gemeinschaft society)愈大，愈在聯組社會(Gesellschaft society)愈小。

換句話說，上述作用在歷史性的社會(historical society)裡，大於在近代社會(modern society)裡。

如果上述元目失去規範作用，那麼適足表示他們已失功能，且在崩解。在這種情況裡，可能出現「道德的真空」，或可能被其他的規範系統所代替。

③生活方式，藝術特色，器用形格，財產分配，餵養小兒的方式等等。

B 傳統乃文化事物代代遞達的運作。

傳統的這種運作程序是社化(socialization)與涵化(enculturation)。從這方面來觀察，傳統無非就是在時間過程中文化事物的遞達。這也就是說，在時間過程T中，x將文化事物C傳遞給y。

從這方面觀察，傳統這一運作，宛如世運大會之傳遞奧林匹克火炬。既然如此，傳統是價值中立的。

然而，我們說「傳統是價值中立的」，嚴格而論，這一陳述詞乃得自語意學的抽離（*semantical abstraction*）。在實際的傳遞過程中，無論出於有意或無意，遞達的文化分子有時對文化要件作輕重取捨。如果對文化要件作輕重取捨時係出於有意，那麼就是遞達的文化分子在作價值活動。在實際上，遞達的文化分子對文化要件的輕重取捨有時係出於有意。所以，有人說文化活動是一種「價值的活動」。

在許多文化中，許多文化要件的遞達方式並不能隨遞達的文化分子「率性而行」；而是須受傳統的規定，依一定的程序而行（遂表現成模式行爲）。例如：傳統中國的婚禮，接生，宴請，送死，皇母娘娘做壽，都有代代相傳的規格。這就表示，傳統的遞達方式也是傳統的。

如果傳統的遞達方式可以不是傳統的，而由遞達的文化分子別出心裁爲之，那麼至少在長遠過程中文化要件可能變質，甚至喪失。繁殖種族的方式由父母之命改爲自由戀愛後，原有的男女關係即不復原樣保持。

多種文化要件在實際的遞達運作中喪失，可能導致文化大廈傾倒。近百餘年來中國社會文化激變所得種種結果就是顯例。

文化要件的遞達必依成規而行，這在中國傳統文化會表現爲一大特色。這一特色同「禮」結合，構成中國的官辦制度（*bureaucracy*）的原型（*prato-type*）。這一特色有助於衍生合模作用。寫

字要臨帖，爲文要做體，官人走路擺八字。這些，與血緣及農業固著於土地所衍生的心理狀態化合，加上地理上的孤立，以及一律「向古看齊」的基本價值觀念之塑造，於是「文化悠久」。

這樣形成的「文化悠久」，卻付出了代價：硬貨色的成就不及西方；適應力不如近代日本；自發的進步比較困難。由此逼出以五四運動爲高峯的一連串的極端反變。

### 三

任何一個個人說不上有何傳統。

傳統屬於家族、社群、民族、宗教、職業、學術建構、軍事制度，或任何歷史性的群體。

在一切元目之中，一切原因或理由不問，單單是某一建構之單純的「存在」，而且它的存在衍生出一般文化分子在心理上的悠久感，即足以成爲傳統。這樣「久站」出來的傳統，可成它合法的依據。這點在歷史性的社會裡尤然。在中國的法權裡，短命的多被歷史家叫做寇、逆，長命的便頌作正統。

「父親意像」(Father-image)常潛伏在民族意識之中，也潛伏在自往古而迄現今的時序之流的「悠久」之中。在基督教，上帝是男性。在中國社會文化裡，父親曾爲權威之源。所以，悠久的

的傳統也常爲權威之源。無論怎麼現代化的個人或社會，或多或少，或有意，或在潛意識中，無法不受「往古的遺產」(archaic heritage)的影響或支配。所以，傳統依然是我們生活中的力量。

傳統在起頭的時期，即塑造成集成一套價值。這一套價值在歷史的可能事變經歷中受到考驗。一套價值及其實際建構如能成爲傳統，即被文化分子認爲能夠發生某些功能。換句話說，它既悠久而不倒，即被一般文化分子默認其「行」。一般文化分子這樣默認，於是，在一切其他條件不變的條件之下，傳統就發生穩定它自身以及穩定社會文化的實際作用。在離亂之世，傳統動搖，人心失所依靠，所以往往「人心思古」。在這一際會，也正是保守主義者興風作浪的「反回」際會。

在傳統籠罩之下，前例(precedence)對於文化分子的考慮或作決定多少發生拘束作用。這在一個近代前期的社會尤然。

在一個社會文化中，廣大的文化分子對於他們生息於其中的社會文化的事事物物視若故常。他們對於所在的社會文化的傳統，既不悉其源頭，也無悉其源頭的太多必要。彼等長養於某一社會文化氛圍中，非遇巨大變亂動搖其生活常軌，不會發生懷疑之情。一般人對於來自遠古而又不明其源頭的東西，常在觀念中滋生神祕之感，和敬畏的心理。這是初民心理，這種初民心理是傳統令一般人不敢「碰」的心理基礎，也是傳統崇拜的原料。

就中國社會文化來說，其實沒有任何一個中國人知道他的第一個祖先是誰。於是，未知數的

祖先X被中國人敬拜成上帝。各家的特別祖先是這一X的各個代入值。傳統中國家家戶戶有一敬畏之源，以及半人半神的東西之呵護。於是，每一個人都是依賴者。

歐風美雨東漸以後，這種上帝隱退了，中國人也就惶惶無主了。

歷史的「過去」，乃人類經驗的累積。人的經驗記述和認知有真有假。依此，根據過去的傳統，可以得到真知，也可以得到假知。然而，傳統之所以為傳統，就在它具有要人「一體遵行」的約束力。打破傳統，是何等嚴重的事情！自立學說，豈不等於叛道？無論真假，傳統的翼護使者要你一律接受。即令傳統的詞說明明不通，也有許多聰明才智之士獻身為它作注釋。一遍又一遍，世代不絕。傳統之權威性如此，傳統之獨斷性如此，傳統之所以成為謬誤之源也在此。在盲從傳統的傳統裡，一堆繆誤被支持可至百世之久。於是，人智的獨立活動被阻，新知無由吐放，新德也不能成立。

傳統常有許多亞傳統(sub-tradition)組合而成。這些亞傳統有時互不協調，例如韓愈時代的佛教和孔制；有時互相支持，例如中國過去的官制和科舉，基督教和早期資本制度的發展。傳統中的某些亞傳統如果互相支持，而且血緣關係，政治現實，社會地位，土地財產所有權又依存於傳統，因此必須支持傳統，那麼便可形成社會文化的一股「集結力」(task force)。這股集結力形成的因素和過程，即決定它的性格是保持現狀(status quo)的。於是，它成了阻礙社會文化變遷

的堡壘，而且它衍生的力量是文化浪費性的力量。

當一個社會文化的核心價值受到嚴重挑戰而呈崩解之勢時，往往出現這種反應方式。清末湖南士人和鄉紳聯合起來對付梁啟超等，就是一例。

我族中心主義(ethnocentrism)爲民族傳統凝結之自然的中心及防禦機制。

傳統乃文化分子認同的基材，又是認同的對象。

心靈凝滯(mental immobility)和固持傳統二者互爲函數。

#### 四

現代化的基本原理有二：

一、尙變。

二、世俗化。

動理乃現代化的推進力。沒有動理，現代化乃紙上談兵。

培根(F. Bacon)主張以「人的王國」(The kingdom of man)來代替「上帝的王國」(The kingdom of God)。

孟田(Montaigne)認為人所必須努力的，是怎樣適當而快樂的生活在這個現實的世界上。這種想法，同正統基督教主張為來世得永生之說恰好相反；但是卻為現代化的「哲學」基礎。

在後開發的社區，現代化的遂行，係依下列的相度展開：

原有的社會文化結構及形貌，以或快或慢的程度改換或消失，新的社會文化結構及形貌，以或快或慢的程度出現。

牛車、三輪車不見了，計程車滿街衝。

老人失去了尊嚴，被冷藏在屋角裡。

吃自助餐，各付各的錢。

教師變成教員。

.....

#### A 社會方面：

①人際的利害考慮，代替唯情主義；得失的計算成爲人際生活的主導原則。道義隱退，共同的興趣才是友誼的基礎。

②倫序失去原有的意義和內容。父權墜失；夫不復爲婦綱；.....

③公共交通媒介增加。

④向專業化邁進，於是分工愈細。

⑤企業性的組合如雨後春筍，於是組織人出現。

⑥賦予的 (ascribed) 的地位消失 (意即血緣及社會結構形成的地位。如太子、少爺、小姐、世襲官……)。地域觀念、宗族觀念、血緣聯繫逐漸淡黯。於是，依此因素而形成的社會地位及門閥世系也不保。

⑦小的核子家庭取大家庭而代之。

⑧財產和職能形成新的社會地位。企業家、銀行家、電影明星，較和尚及教授受人重視。

⑨技術專攻 (technocracy) 的局面脫穎而出。

⑩俗世化加速進行。

⑪原有的倫範不能維持人際關係及活動。契約的作用增加。

## B 經濟方面：

①家庭工業、小手工業，逐漸被大工業及大生產組織所吞沒。

②經濟由發展而起飛。

③ 農業步步工業化。

C 政治方面：

① 君權神授，世襲制度消亡。代之而興的是群眾時代及其領袖。

② 民主政治。

③ 極權統制。

④ 人衆愈來愈不堅持一定的意底牢結，或對之愈趨淡漠；而多注重具體問題，及個別的實際利益。

空談大主義的時代似已過去。

⑤ 中樞對各個層級的控制增加。

D 教育方面：

① 人本主義日漸式微；技術教育方興未艾。於是，文藝復興型的人不復見之於今日現代化的教育機構。我們現在只看見專家及牛仔褲。

② 士人原有的領導群倫之傳統地位破碎了。教育者變成受薪階層。於是，「師道尊嚴」已成歷

史名詞。這種情形頗使許多人感到沮喪。

③學府逐漸變成供應社會所需人才的訓練機構。「爲學問而學問」的純致知精神已不如往者。

④識字率增加；教育普及。

## 五

「傳統」與「現代化」二者並不必然不相容。二者是否不相容，主要的視現代化實行時所在的社會文化基線是什麼樣的社會文化基線而定。

掃蕩傳統可能爲現代化開路（中國、中東回教地區），但並不必然如此（日本、以色列）。至於西方世界，現代化是它自身社會文化及觀念、思想、科學、技術發展的結果，而非客位文化逼成，所以沒有經歷像中國那樣痛苦的震盪。

傳統同現代化可以平行。算命、卜卦、水晶球，與數學並存（或然的理論）。許多人既吃農曆年又過公曆新年。……傳統主義(traditionalism)才是現代化的精神障礙。尤其是，當傳統主義和保守主義(conservatism)結合時，才變成反現代化的攔路虎。

新傳統主義是新攔路虎。牠反對的是觀念、思想、倫秩、德目的現代化。牠要吃促進這三元

目現代化的人（牠已不反對器用現代化；對制度現代化則「半推半就」，睜一隻眼閉一隻眼。）

保守主義的精髓是拒變。它堅持既有的制度、觀念、德目、習俗，都不可變。在這一要求之下，傳統恰好是它的寵兒。在二者相對關係中，傳統是「體」；保守是「用」。二者相滋相長，相互依存。保守主義所要翼護的是傳統。如果沒有了傳統，那麼保守主義成爲無的放矢。傳統如無保守主義爲之翼護，則難以延續和固持。

就中國文化來說，傳統觀念中「文明」和「野蠻」的價值劃分極爲明顯。中國自認爲「文明禮義之邦」；外來的碧眼兒被認爲「蠻夷」。傳統中國人的「咱們」之感（we-group feeling）和「他們」之感（they-group feeling）是無意的依「文」和「野」來劃分的——地域觀念等等除外。既然「咱們」是「文明」的，「他們」碧眼兒是「野蠻」的，於是要「咱們」去「變於夷」，豈非奇恥大辱？這種想法，成爲拒變的一個堅強理由——變法的大障礙之一。

當一個歷史性的社會受到外力嚴重挑戰時，它的反應「自然」是從它自己的傳統出發。在這種時際，傳統成爲文化抗戰的資源。於是復古的生意上市。

## 六

在另一觀標之下，現代化可以分作三個相度。

第一、器用層次。

第二、制定層次。

第三、道德、倫範，及基本觀念與思想模態層次。

著者對於第一層次的興趣似乎不大。關於第二層次，著者的興趣在民主和自由。但是，這在目前的中國，真是「茲事體大」。著者的中心興趣在第三層次。

我們如要道德、倫範、基本觀念，及思想模態現代化，那麼就是進攻一個社會文化的最裡層，也就是核心價值和原始精神層。這一層內衛體制如被攻破，即是該一社會文化解體，而從事一個新的轉變。這是一件痛苦的事。所以，通常一個社會文化在這一層上抵抗最烈。

由以上的解析可以推知，著者所從事的工作，實在是最艱難而偉大的工作。他必須和原始的氏族精神、世界觀、神話、禁忌、玄談、權威作戰，掃清一條大路，為開放的社會培育開放的心

靈，追求科學的眞知，建立適合現代人的生活原理，致人類於和安與太平。

——一九六八年四月三十日 殷海光

# 邏輯基本——譯者引語

—

(一)

首先要告訴給讀者的，就是關於這本書在世界上邏輯教本中的地位。這本書在世界上邏輯教本的地位是怎樣，我們試引張申府教授的話就可知道：「照例照理，後來者每居上：查普曼與罕勒這本根據伊頓教授的遺志而成的新教本，在作為教本上，實比伊頓的那本初試的《一般邏輯》」

強得多了。……」

「要之，查普曼與罕勒這本《邏輯基本》，在我所見到的許多英、法、德、意、日文的邏輯教本中，不但最新，確更可推為最佳者，極合乎大學一年級邏輯課程之用。」

的確，此外，有不少的邏輯家稱讚這本書完備、清晰、確切、井然有序。例如，英倫現在最活躍的斯太冰女博士(Dr. L. S. Stebbing)嘗說這本書是「根據伊頓底一般邏輯，從現代邏輯底觀點，對於邏輯之一種最簡明的列論。它是初等邏輯書中之最卓越者。」

所以，根據本書底出版家說，美國許多第一流的大學，不成問題地除了美國研究符號邏輯底中心的哈佛大學以外，其餘如西北大學、Michigan大學、Johns Hopkins大學、Chicago大學、紐約大學、Lehigh大學、Colorado大學，以及Virginia大學等等都採用為教本。

由此，便可知這本世界上邏輯教科書中是處於什麼樣的地位了。

## (I)

這本書在世界上邏輯教本中為什麼處於這樣的地位呢？一是因為這本書底編製完善，二是因為取材確切新穎。

這本書底編製與尋常邏輯教本底編製大不相同。它底編制是將全書分做三大部分。第一部分

講古典邏輯，第二部分講現代符號邏輯，第三部分講科學方法論。這樣一來，如著者自序中所說，便給予讀者以選讀古典邏輯或符號邏輯底自由。除了第一章以外，其餘各章之末，都附有述要，使讀者易於瞭解全章底大意。又全書正文之後，更附有問題與練習，以便讀者鑽究。

本書底取材，更非通常邏輯教本可比。通常教本裡所沒有的材料——尤其是現代符號邏輯——在這本書中已經適當地列論了。

第一部分雖然題名為「古典邏輯」；但是嚴格說來，這個名稱不能概括其中所講的一切。因為，在這一部分裡，除了一部分地講述古典邏輯以外，其餘所講的一概是現代邏輯底一些基本知識。

第二部分對於現代符號邏輯底敘述，不待言，是十分清楚明白的。著者們將不易瞭解的抽離理論講得使不怕用腦的人們有瞭解底可能，這實在是難得。於敘述演繹及演繹系統底一般觀念以外，將類底演算與命辭底演算各別地扼要指陳以後，又述及兩者底關係，使讀者明瞭它們不是沒有共同點的。更可喜地，隨時解說古典邏輯如何只是現代邏輯底一部分；使一般抱殘守缺者得知除了他們底所知以外，還有更廣闊的天地。

第三部分所講的，除了穆勒方法與統計底解析以外，其他部分也是通常教本裡所沒有的。而尤其令人欽佩的是其中所講的關於科學的種種根本問題。假若讀者真正能夠領悟它，那麼對於科學上的種種爭論，便有適當的解決方法，至少也有適當的態度。關於概然或概率的知識，也給讀

者以初步的引說。至若對於類分、區分、建立假設底方法等等，不用說，都有極清晰的，不繁不簡的敘述。

在這一本書裡，除了一種例外以外，對於與邏輯全不相干的而為通常教本所奉為天經地義的問題，如概念、判斷、思考、名辭底分析等等，一概不聞不問。通常邏輯教本幾乎千篇一律地從思考講起，而本書則毫不猶豫的不理會這種無關邏輯之所以為邏輯底物項而徑直談到邏輯底本身上去，打破幾千年來的傳統習慣，替邏輯教本別開一個生面。這些，這些，不禁使譯者感覺無上的痛快！對於這兩位青年學者底敏識、革命性，發生不可言狀的敬意。

因著有這些優點，所以構成它在邏輯教本中現有的地位。

本來，從現代邏輯底觀點而寫成的邏輯教本不只這一冊。除了上面已經提及的伊頓教授所著《一般邏輯》(*General Logic*)以外，還有英倫斯太冰教授所著《邏輯新引》(*A Modern Introduction to Logic*)，梅士(C. A. Mace)講師所編《邏輯原理》(*The Principles of Logic*)，以及Cohen與Nagel所著《邏輯與科學方法引論》(*An Introduction to Logic and Scientific Method*)。在這幾本書裡，伊頓教授底書編製不精，重複的地方太多，而且病在割裂。斯太冰底大著雖號稱英國劍橋派底代表作，但是新舊糅雜，好立小異，且對於初學者應學的東西反講得太不充分。梅士底書之體例在外表看來雖然與本書相差並不很遠，可是對於材料底分配，講解之詳

簡，往往失之偏頗，系統既亂，且總不忍捨棄通常教本所犯的許多弊病。Cohen與Nagel書雖有精到的地方，但是關於現代符號邏輯講得太少，所以還不能算做完善的教本。而本書沒有這些書有的缺點，而又有這些書所沒有的優點，所以譯者取譯這本書。

總之，這本書底價值在能折衷至當，承舊取新，學理與應用兼顧。將它介紹到中國來，不僅是很合乎國情，而且是必要的。

### (三)

雖然是如此，可是，由譯者所主張的觀點來看，終覺仍有不徹底的地方。我認爲除掉歷史的沿習以外，將古典邏輯與現代邏輯同等列論，不僅是不必要的舉動，而且是毫無代價地犧牲光陰。顯然，古典邏輯底可能部分不過是現代邏輯裡的一部分，或一種特例。換句話說。現代邏輯能夠無遺地包含古典邏輯底可能部分。既是這樣，那麼我們去學習古典邏輯除了花費寶貴的時間來學習一些不必知道古典名辭以外，還能學得些什麼呢？

這本書裡也講到了型式底謬誤，清晰底謬誤，以及相干底謬誤。我們要知道，除了型式的謬誤以外，其餘的兩種謬誤完全不在邏輯範圍以內。清晰底謬誤則常被古典邏輯教本論及，然而它很顯然是修詞學或文法底對象，與邏輯本身無關；因爲現代邏輯之運用自然文字，不過是補

助符號之不足而已。相干底謬誤只不過是關係於各個人底知識的問題，與邏輯底本身更沒有關係。所以，我認爲在一本關於邏輯的書裡，根本不應該談到這兩種謬誤。

復次，譯者又認爲關於科學方法論的討論也不必——嚴格地說，不可——特別當做邏輯教本底一部分。因爲：在科學方法論裡，有些問題是屬於哲學的問題，有些問題是屬於邏輯底應用問題。屬於哲學的問題在哲學書裡討論自然妥當些。屬乎邏輯底應用問題與邏輯底本身無關，因此也不當在討論純粹邏輯的書裡有它底位置。

無疑，我底這種態度對於邏輯教程是太嚴格了，而且是大可不必的。若是從教育的觀點看來，教人一部分地循環學習某種題材，教人免除種種謬誤，教人以科學方法或應用邏輯，這是十分必要的舉動。所以，從這種觀點看來，我以上對於本書認爲不徹底的地方，並不足以妨害它底優越。

## 二

### (一)

中國古代學者說：「名不正，則言不順。」邏輯(logic, logik)這個名稱因著用來表示不相同的含義而產生許多歧義。於是：往往甲以爲是邏輯的東西，乙以爲不是邏輯；乙以爲是邏輯的東

西，甲以爲不是邏輯。因此，不免彼此攻擊。在譯者看來，一個名稱怎樣應用，各人有各人底自由，實在不能強迫他人遵從自己底用法。不過，如果我們既然採取了某種用法，那麼，一切的推論必須以它爲出發點，一切的推論必須以它爲限界；不可作無理的侵略。這條規律是我們所不可嚴格遵守的。現在國內關於「邏輯」這個名稱底用法，大概可以分做兩類：一是用來表示狹義的邏輯，即數理邏輯、或符號邏輯、或算法邏輯；另一是用來表示廣義的邏輯，即指中國名學、印度因明、亞里士多德底古典論理學等等而言。譯者所採取的用法就是第一種用法。而在這種意義裡的邏輯近年來常遭誤解或攻擊。自然，任何學問都難免遭受誤解或攻擊。不過，在譯者底所知範圍裡實在沒有發現一個攻擊在這種意義裡的邏輯的人是真正瞭解在這種意義裡的邏輯的人。杜威、Schiller諸教授便是最顯著的例子。等而下之者，當更無論矣！（譯者以爲對於這種邏輯至少要有五年以上的專門研究，才有批評這種邏輯底資格。）譯者現在要簡略地顯示這種邏輯底根本性徵是什麼，同時勉強試行替這種邏輯做一點正名的工夫。

我們先將不是我們所謂的邏輯列舉幾條出來：

(一)邏輯不是研究思想的學問 以爲邏輯是研究思想的學問，是通常學習邏輯的人——無論中外——所最常採取的解釋。而我們現在所說的邏輯卻不是這樣的。我們要指出：

沒有邏輯是研究思想的學問

我們現在要解析地說明邏輯（即狹義的，以下同此）之所以不是研究思想的學問底理由：所謂「邏輯是研究思想的學問」這句話解析起來有許多不相同的意義，最通常底說法是以爲邏輯乃研究思想底本身，即思想底性質與思想底歷程底一種學問。我們大都知道，研究思想底性質或歷程，完全是行爲學一部分的任務。這種見解之不當，在今日甚屬顯然易明，用不著詳細解說。

第二種意義是說邏輯爲研究思想底型式的一種學問。這種見解將思想與型式同等列論，極有陷入主觀論的危險之可能。執著這種見解的學者或者不知道思想裡面固然有時有邏輯型式存在，而邏輯型式並不是思想。說邏輯是研究思想底型式之不妥，正猶之乎說物理學是研究物體運動之思考法則一樣地不妥。因爲邏輯型式只是可以用思想來認識它；不過思想還是思想，邏輯型式還是邏輯型式。這與物理法則固然可以被我們底思想認識，而我們底思想並不因此就是物理法則一樣。雷同地說，型式就是型式，而不是什麼思想底型式。因爲型式是一種絕對的、獨立的型構（construction）。假若我們以爲型式就是思想底型式，那麼，去現代邏輯家所謂的型式之真義，將不知幾千萬里！

還有一種意義是說邏輯是研究正確思維法則的一種學問。這種見解也不適當。很顯然，要研究正確的思維法則，我們不能從思維本身著手。既然不能從思維本身著手，那麼必須從另外一方面去尋求。既然從另外一方面去尋求，那麼，所尋得的有元之不是思維的法則之本身，這也是很

顯然的事。假若邏輯就是從另外一方面所求的有元，那麼它便不是思維法則了。固然，它所研究的結果有時可以用來規正我們底思維，但是它底主要的並不必要是在研究正確的思維法則，我們簡直可以說兩者在某方面根本不相干。這也就是說，雖然邏輯可以用來當做正確的思維法則；但是，在事實上，同時在可能上，它並不研究正確的思維法則。所以，從研究的目的這一方面看來，邏輯法則之能用來規正思維，實在是一件偶然的事。

或者又有人說，因為邏輯與思想有極其密切的關係，所以可將邏輯叫做研究思想的學問。這種見解也是說不通的。何以呢？我們知道幾何學以及純粹數學底其他門部與思想底關係之密切程度，分毫不亞於邏輯與思想底關係之密切程度。這是凡屬稍知演繹科學底根本性徵的人所明瞭的事實。既是這樣，我們為什麼不可將幾何學以及純粹數學底其他門部界定為研究思想的學問呢？世界上有那一種學問與思想沒有極其密切的關係呢？是的，這種心理主義者的見地，革命的邏輯家們早已認為是歷史的遺跡了。

(二) 邏輯不是試驗的學問 所謂試驗邏輯正是實效主義 (Pragmatism) 底產物，為杜威教授等人所倡導者。試驗邏輯底大意是：我們要確定真妄，不能僅憑形式——他們所意謂底實在不是我們所說的型式——來解決，而必須憑藉仔細研究或試驗所思考的對象來解決。所以，我們不應僅僅只注意思考底形式；更應注意思考底實質，以期決定那一種思考才能達到正確的目的。

這種見解不僅將我們所意謂底邏輯之所以爲邏輯底根本性徵誤解了；而且顯示他們將樣式或表面的形式當做抽離的普遍型式。我們必須嚴格地區別清楚：樣式或外表的形式並不是型式。對調地說，型式並非樣式或表面的形式；它們完全是兩件相異的有元。樣式或表面的形式只有浮式的性質(sup-erficial nature)，只是從自然文字底差異而產生的，不能用來型定什麼。因此也就沒有保證推論之是否有效底可能。而型式則不然：型式可以用來型定一切。因此純粹邏輯推論底有效性(validity)，除了概然以外，完全以型式爲其絕對的保證。試驗不能增加其有效性，亦絕不能減少其有效性。總而言之，實質底試驗不能給予純粹邏輯推論以任何影響。因爲邏輯之所以爲邏輯，就是因爲它不是研究實質的一種學問；雖則，在效用方面它並非不關係於現實世界。試驗底結果之正確與否之其所以不影響邏輯推論的，因爲邏輯底本身對於客觀世界並不肯定什麼，也不否定什麼。它只說，如果怎樣，便應怎樣：是怎樣，所以應怎樣。這也就是說，邏輯只是一套空無所有的格架，我們可以將現實世界裡的一切放進去讓它整理一下；至若這一切東西之認識是真是妄，邏輯不理會這個問題，邏輯也根本沒有解決這種問題底能力。解決這種問題，卽，確定某命辭或某結論對於真實世界之真妄，是必須運用經驗科學底方法；這樣一來，便根本出乎邏輯範圍之外了。同時，邏輯既不研究實質，自然又根本用不著試驗。因著這種理由，所以我們可以說：

沒有邏輯是試驗的學問

我們且舉個淺顯的例子來將這種道理解說一下：

$$A=B$$

$$B=C$$

$$\therefore A=C$$

A既等於B，而B又等於C，那麼A當然等於C。所以，不管這個論式裡的A、B、C等等符號替代什麼，這個推論底型式之本身絲毫不受其影響而得以有效地定立。可見純粹邏輯推論之或真或妄，完全是由型式來決定，完全無需乎試驗。如果我們問：A在事實上究竟是不是等於B呢？用實質的語句來說，孔夫子是否是孔仲尼呢？對於這類問題之解答便出乎邏輯底範圍，邏輯沒有方法解答這類的問題，我們只有求助於經驗科學。假若我們說關於個別特殊事物本身加以研究的學問是邏輯，那麼世界上一切經驗科學都是邏輯了。杜威教授諸人沒有將這一點解析清楚，所以他們不能將邏輯與經驗科學加以不交叉的區分。至若杜威教授所做的那分析思維歷程底勾當，不是講求思維方法，便是一個極其通常的行爲之研究，不知與邏輯有什麼關係？

(三)邏輯不是研究科學方法的學問 嘗見有許許多多邏輯書中講到科學方法。由此可以知道許多邏輯家以爲邏輯一部分底職務是研究科學方法。這似乎是一種極其普遍的混淆。這種混淆就是

沒有認清邏輯底正當田野和限界——邏輯底本身和它底應用之不同。我們必須認識清楚：科學方法只是應用邏輯原理或規律於科學的探究之上的一種程術。如科學方法裡的歸納法是以邏輯中的概然理論（有些現代邏輯家以為概然是邏輯底一部分）為依據；科學方法裡的演繹法是以邏輯中的一些關於必然關係的規律或原理為依據。這樣看來，可見科學方法只是邏輯底一種應用。既然只是一種應用，自然不是邏輯底本身，而許多邏輯家將科學方法當做邏輯底一部分，豈不是沒有認清邏輯底正當領域麼？

所以，依據我們底這種見地，培根，穆勒輩完全不是邏輯家，而是科學方法論家；因為他們所研究的，所貢獻的只在科學方法論，對於邏輯毫無貢獻。純粹邏輯史上不當有他們底地位。這並不是輕視科學方法論。沒有正確的科學方法論，便沒有正確的科學方法。沒有正確的科學方法，那有今日這樣燦爛輝煌的科學？我們底意思不過是說科學方法不在邏輯範圍之內罷了。

(四)邏輯不是研究語言文字底用法的學問 一般古典邏輯書中總有許多篇幅被講文字底謬用，音調抑揚，麗辭綺語，譬喻比擬，分謂合謂等等題目所佔據了。從純粹邏輯底觀點看來，這些題目全然不是邏輯所研究的對象。邏輯所研究的對象並不是所用的文字語言底本身，而是藉著它們所表出的種種型構。人類所應用的自然文字是深深地受著風俗、習慣，以及運用者底特殊習性等等因素的影響，而邏輯卻是普遍的、獨立的、超然的；所以自然文字根本不適於作表示邏輯的工

具。因著這種緣故，於是現代革命的邏輯家廢棄文字底應用而創作符號以替代之。這樣一來，不僅可以純粹程式邏輯，而且更可以避免因自然文字所引起的許多無謂的紛擾或困惑。於是，古典邏輯所研究的這些玩意，竟至完全與邏輯不相干了。可是，到現在仍然有許多古典邏輯家不瞭解這個道理。所以弄來弄去，結果還是遠在邏輯殿堂之外。

(五)邏輯不是辯論術 有許多究習邏輯的人將辯論術——包括希臘辯學、中國名學，以及印度因明——當做邏輯底一部分。我們不同意於這種看法。我們之所以不同意這種看法的，有兩種理由：一，我們嚴格地區分「學」與「術」底不同。我們認為兩者底不同並不完全是內容上或本質上有什麼一定的差異。同一知識底產品，從致知的觀點看去是學問；從致用的觀點看去卻是技術。譬如統計學研究關於相應(correlation)等等學理的時候便純粹是一種學問；但是利用它底學理來作統計時，便成爲一種技術了。可見「學」是人類純粹求「致知」的一種努力；「術」是人類純粹求「致用」的一種努力。兩者雖有密切的聯繫，但是各有其作用，不可混爲一談。依同理：雖然在辯論術裡有時應用著邏輯，但是僅僅不過是應用而已，絕對不是邏輯底本身。老實說，何況那古人片斷的辯論，根本談不上怎樣有系統地擴大地應用過邏輯呢？二，凡屬稍稍體驗著邏輯底根本性徵的人，當會知道辯論術中固然常常含有邏輯底某些原理，而邏輯中卻沒有含著辯論術。不同的辯論術往往顯示同一的邏輯，而同一的邏輯很可以用各種不同的辯論術表達出來。由此可

知邏輯與辯論術是兩種全然不相同的東西。既是這樣，我們也就不可將邏輯當做是辯論術了。

(六)邏輯不是推理的學問 有許多究習邏輯的人將邏輯界定為「推理的學問」，如Jevons及其

信從者便是。對於邏輯的這種看法我們認為也不正確。為什麼呢？這有兩種理由：一，如果我們

要明瞭這種見解為什麼不正確，那麼首先必須明瞭邏輯底目的是什麼。簡單地說：邏輯底目的只

在研究種種型構。例如，邏輯告訴我們 $p \cup q$ 以及 $p \cup r$ ，那麼便涵蘊著 $p \cup r : p \cup q$ 是等於 $\sim p \cup$

$\sim p$ 。邏輯底正當任務便是將像這樣的種種型構呈示出來。這也就是說，邏輯底任務在乎造出像這

樣的種種型構。至於怎樣去運用這樣的型構與怎樣造出這樣的型構全然是兩件事。而邏輯並不理

會前者。邏輯之不研究如何運用它底型構，正猶之乎純粹數學只問它底公式上學理上是否可能而

不管怎樣用它來計算實在的物項一樣。而所謂「推理」(reasoning)，過細解析起來，無非是將抽

離的型構用來型定實際現象的一種歷程或程術。既是如此，當然是邏輯底運用。既是邏輯底運用，

當然不是邏輯底本身。這正猶之乎電氣工程之不是電學一樣。推理既然不是邏輯底本身，所以我

們說邏輯不是推理的學問。二，退幾步說，假定邏輯就是推理的學問，那麼是根據什麼來推理呢？

主張邏輯是推理的學問的人一定無法確當解答這個問題，再者，推理既是將抽離的型構用來型定

實際現象的一種歷程或程術，而邏輯這門學問又不以任何實際現象為研究的對象，這樣一來，它

有什麼理可推呢？可見這種說法是不可通的了。

至若其他被人們認為是邏輯而不是我們所說的邏輯的說法很多很多，不過因為有的流傳得很普遍，有的不在學術範圍之內，所以沒有在這裡討論底必要。其實以上所講的，在一個嚴格的現代邏輯家看來，完全是家常便飯；如果不是認為有什麼錯誤的話。假若我們稍稍瞭解現代邏輯底根本精神，那麼便會知道以上所講的是從這種精神所推衍出來的必然結論，絲毫用不著驚異。

(1)

這也不是我們所說的邏輯，那也不是我們所說的邏輯，我們所說的邏輯究竟是什麼呢？要知道我們所說的邏輯是什麼，這是不容易的。因此，我們首先舉幾個例子來解說一下

(a) 凡屬有機體都會死亡

凡屬人類都是有機體

∴凡屬人類都會死亡

(b) 一切吸食鴉片的人都應槍決

一切在這個屋子裡的人都吸鴉片

∴一切在這個屋子裡的人都應槍決

(c) 所有的植物都需要空氣

所有的菊花都是植物

∴所有的菊花都需要空氣

以上有三個論式，這三個論式所涉及的物項各不相同，表出的文字也各不相同。從這些表面的條件看來，這三個論式是相異的論式。但是，假若我們仔細考慮一下，便會知道吸食鴉片的人，植物，空氣，等等項目都是浮泛的東西。論式雖然有三個，而它們所含有的關係，所顯示的型構，只有一個。這也就是說，這三個論式只含有一種關係和顯示一種型構，它底型式是：

$$b - c = 0$$

$$\frac{a - b = 0}{\quad}$$

$$\therefore a - c = 0$$

由以上的例樣，我們便可以看出邏輯之所以為邏輯，至少有下列幾種特性：

(一) 抽離性 所謂抽離性就是不具有什麼特殊性質或具有實體的一種性徵。這種性徵是由思維作用所構造出來的。這種性徵是怎樣的，我們可以舉例解說一下：

- (a) 一個桃子加四個桃子等於五個桃子
- (b) 一枝鉛筆加四枝鉛筆等於五枝鉛筆
- (c) 一個人加四個人等於五個人

.....

這幾句話所涉及的物項雖各不同，但是卻有一個共同點。我們將這個共同點抽離出來，便是：

$$1+4=5$$

這個算式比較以前的幾句話抽離些，因為它已經離開具體物項而不受具體的物項之限制了。

我們更進一步地舉幾個例樣來看看：

$$1+2=2+1$$

$$4+5=5+4$$

$$9+3=3+9$$

.....

這幾個算式的數字雖然各不相同，但是卻有一個共同點。我們將這個共同點抽離出來，便是：

$$a+b=b+a$$

這個公式底意思是說，任何數加上其他任何數等於其他任何數加上任何數。這一個公式比較以前的一個算式更抽離得多，因為它不僅僅不受具體的物項之限制，而且也不受在這種情形之下的任何特殊數字之限制。

在邏輯裡的型定方式也有相似的抽離性。例如， $p \vee q \cdot \supset \cdot q \vee p \cdot p \vee (q \vee r) \cdot \supset \cdot q \vee (p \vee$

$\bar{r}$ ),  $p \vee q$ ,  $\bar{r} \cdot p$ , 等等型定方式可以不受任何特殊命辭底限制。又如上面所列舉的那個型定方式，已經超越那三個論式以上，而不受它們底限制。

(二)普遍性 因為是抽離的，所以不受某個具體的物項所限制。因為不受某個具體的物項所限制，所以是普遍的。例如，前面所列舉的型定方式不僅適用於那三個論式，而且適用於被任何實例所顯示出來的含有這種型式的論式。如適用於「凡屬生物都是細胞所形成的，凡屬人類都是生物，所以凡屬人類都是細胞所形成的」；也適用於「一切物體都有重量，一切金屬都是物體，所以一切金屬都有重量」；以及其他具有這種型式的任何論式都可，並不限於某個特例。

(三)簡化性 因為是抽離的、普遍的，一個型定方式可以適用於一切具有相同型式的實際論式，所以自然也就是簡化的。往往有許多實際的論式，其所表示的型式很少，或拿最少的型定方式就足以型定之。反過來說，以少數的型定方式就可以把握具有相同型式的一切論式。例如，在(一)段裡的三個論式可以簡化為下面那個型定方式。不僅是這樣，三段式雖然可有許許多多表列法，但是可以用兩個型定方式以概括之，至於符號邏輯裡的命辭底演算，更可以簡括人類底一切可能語言模式。這真是簡化得可以了！

(四)不變性 因為是抽離的、普遍的、簡化的，所以邏輯型式底有效性不隨實際現象之變而變。如上述型定方式  $b - c = 0, a - b = 0, \therefore a - c = 0$ ，不論其中的  $a, b, c$  代入什麼特殊物項，這個

型定方式仍是超然獨立而不變。因為它底成立，根本不是建築於實際現象之上的，所以也就不受它們底影響。不僅是這樣，而且不論其中的 a, b, c 所替代的實際物項如何變動，它也不變。因為，比方說，a 由富農變成中農，與不代之以「森林」，而代之以「城市」，或不代之以「城市」而代之以「小孩」，毫無邏輯上的不同，毫無邏輯上的變動。邏輯視「中農」與「富農」為同一的項目，與視「風」，「馬」，「牛」為不同的項目一樣。因為由富農變成中農，這是實質上的變動，與邏輯沒有絲毫關係。邏輯所管的事只是如果你承認他是一個中農，那麼便必須承認他是一個中農( $\sigma \cup \rho$ )，中農可以「p」來替代，富農也可以「p」來替代，大仙還是可以「p」來替代。總而言之，物質與能力所形成的一切實際變動與邏輯全不相干。實際現象無論怎樣變動，邏輯都可以型定之。邏輯好比樂譜，實際現象好像歌曲。無論什麼字句不同的歌曲都可以套入樂譜（這個比方有些不妥當）。實際現象底動靜問題，絕對不是邏輯問題，而是屬乎經驗科學的問題；我們不可混為一談。所謂邏輯上的變動，不是實質上的變動，而是型式的變動。如  $p > q \cdot \parallel \cdot \sim (p \sim q)$ ，或者  $\sim (p) \parallel p$ ，才是邏輯上的變動。這種變動與實質上的變動不知相去有幾千萬里！

(五)規定性 有許多邏輯家視邏輯為一種規範科學。「規範科學」能夠成立與否，這裡暫且存而不論。不過，我們敢斷定邏輯不是與倫理學一樣地為一種規範科學。因為所謂「規範」，乃是人類本著自然環境、社會情形等等條件所構成的行為之必遵的標準或規律。這種「科學」與自然科學

之爲科學實在大異其趣。自然科學底目的乃在瞭解自然，而所謂規範科學則注重「當爲」法則。邏輯雖然不是自然科學（數學也不是自然科學），但是邏輯卻不曾研究什麼「當爲」法則。邏輯不理會習慣、傳說、社會情形，邏輯裡沒有道理。邏輯裡雖然有可作推理之根據的種種型構，但是它卻沒有叫我們應該怎樣推理。邏輯是一種規定的科學。在整個的演繹系統裡，先將種種基本概念規定妥當，然後再據之以施行推演。例如，邏輯規定  $p \cup q = \cdot \cdot \sim p \vee q, p \cdot q = \cdot (\sim p \vee \sim q), p \equiv q = \cdot \cdot p \cup q \cup p \cup q$  邏輯裡的種種演繹，都是依據這樣的種種規定而行之。由這樣看來，可知所謂規範科學與規定科學是怎樣地相異，同時又可以知道邏輯如何不是規範科學而卻是規定科學。

在上面我們已經將邏輯所至少具有的幾種性徵大略地講過了。假若我們仔細考慮一下，便會知道只有型構纔含有這幾種性徵。因此，我們可以將邏輯暫且界定如下：

### 邏輯是型構的科學

總而言之，我所意謂的邏輯十分嚴格：我認爲邏輯根本不可加以任何解釋 (interpretation)。因爲加了解釋以後，就不是邏輯了。所以，我以爲  $a \oplus b = \cdot \cdot a$  是邏輯，而  $a + b = \cdot \cdot b + a$  不是邏輯，不過它裡面潛伏著邏輯就是了。同時，我甚至於認爲現代符號邏輯裡的類 (classes) 和命辭 (propositions) 都不是邏輯底根本題材。我認爲類和命辭只不過是人類現在所知的邏輯之最簡單的最直

接的表出者。這也就是說，藉著命辭和類，我們纔可以最簡單地最直接地表出邏輯。既是如此，所以我們不可以將類和命辭當做就是邏輯；所以類和命辭還不是邏輯底根本題材。明白了現在所討論的種種，我們就會同意以下的必然結論：

邏輯不動，也不靜，即與動靜問題無關。邏輯不肯定實質世界裡的什麼，也不否定實質世界裡的什麼。邏輯不僅可以型定某一特殊對象，而且可以型定任何特殊對象。邏輯不唯心，邏輯也不唯物。它是我們人類處理經驗的一套最完備的工具，如果就用途上說的話。

### (三)

邏輯這門科學之被介紹到中國來，已不算一件新近的事。但是，仍然沒有得到普遍的注意與重視。因此，所以到現在不僅沒有發展，而且連接受的工作都沒有做妥當——一般號稱究習邏輯的人對於現代邏輯這樣燦爛輝煌的成績以其艱深而竟不聞不問；國內所流行的邏輯書，大多是兩千年前的古典之抄襲，國內大多數大學中學所教的邏輯，還是兩千年前的遺教。怎不令人痛心！

其實，邏輯比較任何科學都重要些，爲什麼呢？膚淺點說，我們不是時常聽見人們說這要「合邏輯」那要「合邏輯」嗎？可見人類時常需要邏輯。我們日常生活裡，與人發生關係、訂立契約等等，在在需要邏輯。否則我們便不能有秩序地生活著。沒有秩序地生活，就是紊亂地生活，人

類還有什麼安寧可講呢？例如「公平」便是邏輯之表現於行爲方面者。如中國古代爲大將的，他底親屬犯了軍法，他還是同別人一樣治罪。這是邏輯在支配他，使他知道（當然他未必是有意的）：「凡屬犯了軍法的人應當治罪，某某親屬是犯了軍法的人中之一分子，所以他應該治罪。」其餘的將士也都會這樣想，所以使他們心服。但是，爲什麼大多數沒有學習邏輯的人仍然能夠有秩序地生活著呢？這是人人多少知道一些邏輯。不過大多數的人不會有意地知道它，只是不自覺地應用罷了。

至若研究學問之需要邏輯，更是不待言的一件事。可是，在研究學問的時候，我們無意中所知道的邏輯十分不夠用，並且往往易於陷入謬誤；所以非有專門的邏輯訓練不可。例如學哲學便是。我近年來深深地感覺著講哲學而不知現代邏輯，正猶之乎講理論物理學而不知數學一樣地爲不可能的事。嘗見國人之不通現代邏輯者批評羅素大師底學說，這與不懂「光之電磁說」、「非歐基理德幾何學」、「變微積分學」，以及“*Theory of tensor*”而批評愛因斯坦教授底相對論是同樣有趣的事。不僅僅研究哲學如此，就是研究其他任何學問亦莫不皆然。因爲我們有了相當的邏輯訓練以後，一方面能使頭腦冷靜些，另一方面具有清晰而正當的推理能力。這樣，便比較易於解決所遭遇的種種問題，以增進學術底研究。

## (一)

關於這本書的參考藝文原著者已經列出，可隨時在附註中見之。除此之外，譯者酌加中文的參考藝文如下：

(一)金岳霖著：《邏輯》（國立清華大學講義） 邏輯這門學問之流傳到我國來，雖不是一件新近的事，然而還沒有見到一本嚴格的純粹的邏輯著作。有之，則自金先生這本書始，先生這本書分爲四部：第一部論傳統的演繹邏輯，第二部是對於傳統邏輯的批評，第三部介紹一邏輯系統，第四部討論關於邏輯系統之種種。這本書底優點在其觀點純粹、嚴格、解析精密，敘述絲毫不紊。內容又不怎樣艱深。讀完了本書以及伊頓教授底一般邏輯而有相當心得的人都可以讀得懂。斯太冰底那部號稱劍橋派底代表作——《邏輯新引》——豈敢望其項背？譯者毫不猶豫地斷定，在事實上，先生這本書是中國有邏輯史以來，亦即中國有史以來的第一部純粹邏輯著作。是故，就我國說，此書一出，直如彗星臨空，光芒萬丈！實令人不勝欣喜之至！譯者謹以至誠，希望先生令這本國早日正式出版，使自認在黑暗中而卻努力追求光明的人們普遍地得著這盞明燈。

(二)吳士棟著：《論理學》 商務印書館出版 這是一本教科書。這本教科書與我國一般流行的古董教科書大不相同，它是本著現代邏輯的觀點而寫的。其中的資料不獨是一般教科書所沒有，而且是我國一般學習「論理學」的人所不知道的。所以這本書以現代邏輯為依據而寫的中學教本之新紀元的書之值得閱讀，自不待言。

可是，因為這樣的書在國內尚是創製，所以在編製方面未免有可議的地方。此外又有些小小的錯誤，想這是不經意所發生的，希望有機會時改正才好。

(三)沈有乾著：《現代邏輯》 新月書店出版 無疑，這本小書是中國一般關於邏輯的參考書中之傑出作品。其中的材料不獨對於我國一般讀者是新穎的，而且嚴格地說也是比較豐富的。國內喜習邏輯而還沒有怎麼學過邏輯的人，極可取而讀之。

不過，著者將邏輯界定為「研究詞際關係的科學，也可說是研究推理形式的科學」，前半句話太狹義，後半句話恐怕不合現代邏輯底根本精神。

(四)汪奠基著：《邏輯與數學邏輯論》 商務印書館出版 這是一本將古典邏輯與現代邏輯並論的書。要知道古典邏輯與現代邏輯底異同的人，可以將它讀一讀。

(五)唐肇黃譯：《邏輯底原理》 商務印書館出版 由這本書裡我們可以相當地認識嚴格的邏輯。

(六)林仲達著：《綜合邏輯》 中華書局出版 這本書底內容，包括至廣：舉凡得廣義地稱爲邏輯的資料，如古典邏輯、現代邏輯、中國名學、印度因明，以及辯證法，都有敘述與批評。涉論之廣，在我國恐怕還是先例。將古典邏輯、中國名學、印度因明，以及辯證法視作是邏輯的本大有人在，但大規模地一併列論的，尙無此類述作，而林先生此書實開其端。這種辦法雖然是譯者所大不贊同的，但是比之一般「原理論，方法論」式的死板教本實在有生氣得多，有用得多。可是，一來因爲這種編製法尙是開創的，二來因爲涉論過廣，所以敘述與批評不免有未精之處。不過，假若我們依據廣義的邏輯觀點來寫邏輯書，我認爲林先生底辦法是最可採取的一種，這是無疑的事。

(七)張東蓀編：《唯物辯證法論戰》 北平民友書局發行 在這一本書裡面，有幾篇關於邏輯的論文頗值得沒有怎麼學過邏輯的人冷靜地閱讀。

## (二)

譯者翻譯這本書底方法，直譯曲譯並不拘於一定的形式裡。不過在分量上比較起來，曲譯卻少得多。因爲我是相當地——雖則限於書底性質而不是全然地——同意於唐肇黃先生底譯法，雖然這種譯法是吃力不討好的。

關於人名，地名的翻譯，所採取的標準是：(a) 遵循舊譯之佳者。譬如 Galileo，舊譯爲伽離略。譯音已很切近，字樣亦復美觀，今從之。(b) 如舊譯之不合者，譯者自譯之。如不能自譯時，便直接將原文寫出。

關於邏輯名辭底翻譯，譯者尤其希望能達到自己底理想目的。舊譯名辭已改造了不少。這並非故意立異，實迫於必要，新邏輯名稱之未經他人譯出者，譯者也勉力設法翻譯之。但是，在譯者覺得還有些不大妥當的，譯名事大，非一人一時之力所能及，尙待合作，凡此名稱，都可見於書末「歐文漢譯之對照表兼索引」中。

(三)

「的」形容辭尾用字，例如，「有效的推論」。

「地」狀辭尾用字，例如，「邏輯地說」。

「底」表示介系，例如，「型定底有效性」。

「之」除了用作語助字以外，表示較疏遠的介系，或免除「底」之重複，或避免與「的」音相觸。

「它」表示除了人類以外的任何物項之代稱。(我們不用「牠」字；因爲應用這個字會發生許

多不必有的困難。）

原書中表示著重的斜寫字，在這個譯本裡概以「~~~~」記號來表示；但是在譯本裡不全然與原書裡的一致。

爲便利起見，將附註一概寫在每章之末。爲簡便起見，依照附註先後底次序而寫作(1)，(2)，(3)……，而不寫作「註一」，「註二」，「註三」……。

書中間有譯者所認爲的錯誤或不妥的語法，譯者已就自己底所知而加以改正。同時，有少數的地方因著特殊的緣故而有所變更；這並不是隨譯者一己之便的。

最後，譯者所要申述的，就是譯者嚴格主張各種專門學問必須有專門的語法以表達之；不僅術語而已。爲什麼呢？我們尋常習用的語法是因沿習所形成的，而任何專門學問是與我們底沿習不相同的。以由沿習所產生的語法來表示與沿習相異的東西，其爲不可能，或至少不適當，這是十分顯然的事。如數學與佛學就有專門的語法。因爲非此就不足以表示它們底特殊思想。依同理，邏輯這門與沿習不相同的專門學問也當有其特殊語法。可是，在我們這篇文章國裡，這種特殊語法往往被認爲生硬而不流利。在譯者看來，語法之生硬與否，完全是以習用與否爲轉移。我們所慣於應用的——但不能達到使反應疲勞底程度——語法在我們看來便是流利，否則便是生硬。這完全是受制約底結果，並不是什麼天經地義。所以，邏輯書裡的文字在沒有適當地表示邏輯時之

是否流利的問題，根本不足考慮。這並不是說，邏輯文字必須故意弄得艱澀難讀；我們底意思是說，要首先將是否適當地表示了邏輯這個問題解決了以後，才談得上文字是否優美的問題。如果二者不可得兼，那麼我寧可取前者而棄後者。我底譯文就是本著這種態度而開展的。

但是，語法之是否合乎邏輯與譯文之是否錯誤全然是兩件事。譯者並沒有企圖以標榜邏輯語法來掩避自己底譯誤。我底翻譯距離我所理想的標準很遠。我之不滿意它與我之不滿意現在國內大多數關於邏輯書的譯述絲毫沒有一點不同。雖則我曾努力地企圖免除我底翻譯發生與像我對於現在國內大多數關於邏輯書的譯述的不滿意的結果相同的結果，但是終於沒有稱心地達到這個目的。因此，我十分誠懇地接受以純粹愛護學術為動機的批評和指正。

——一九三六年一月一日，殷福生在武昌

# 《思想與方法》再版序言

《思想與方法》這本書是去年十月出版的，今年四月就需要再版了。就這本書的性質來說，它是比較硬性的。此間比較硬性的書能在不到七個月就需要再版，這種情形可能證明自由中國知識界對我所瞭解和選擇。瞭解和選擇什麼呢？這本書裡所包含的文章雖然各有不同的論題，可是卻有一個共同的軸心和指向，就是重「無顏色的理知」。因此，知識界對我所作的瞭解和選擇，也可能就是重「無顏色的理知」。就一個著作人來說，在這種年月，還有什麼鼓勵比這更大呢？我願意趁此機會說幾句話。

\*

\*

\*

在各行職業中，我是以思想爲職業的人。生當今之世，選擇了這種職業，真有點奇怪。可是，我甘之如飴。我不獨以思想爲職業，並且以思想爲生活。這種生活，我從少年時代就開始了。我住在一個小園庭裡，園庭中有我自己手做的石凳子。讀書和寫作之餘，我常拿一杯咖啡，坐在石凳子上，一邊喝咖啡，一邊沉思。我思想的問題，從前多半是哲學上比較專門的問題；近年來多半應用哲學的技術來思考近代中國的問題，和我們所處時代與環境的大問題。在我思索這些問題的時候，我是從兩個不同但在我又關聯在一起的目標出發：從前我思想的時候一直是以追求真理爲目標的。近年來我又增加了一個題目，就是「人該怎樣活下去才好」。這真是一個重大的難題。我相當爲這個問題而苦惱。對於這個問題，我想出的端緒是，人除了致知以求真外，尚須藉一種道德原理來鍛鍊心靈以肯定這種道德原理。人生像飄浮在大海裡的小舟，道德原理好像一個錨。船有了一個錨才不怕風浪。同樣，人堅持一種道德原理，人生才有定著，而不隨浪飄搖。在任何情形的危疑震撼之下，我們堅持一種道德原理才不致亡失自己。現在的世界，「器用文化」這樣起飛，而道德價值卻相對地這樣低落。復次，我們現在和「共產制度」對抗，除了是爲著一種道德價值以外，我想不出作這一對抗的任何其他理由。任何其他理由都站不穩的。我們現在必須從肯定一種道德價值開始來重建人生。

但是，道德而無知識是盲目的。盲目的道德逐漸不能令人信服。因此，這樣的道德適足以導

致道德的毀滅。中國近大半個世紀以來的動亂可以證明這一點。我們非常需要道德。可是，我們不需要板起面孔講的道德；我們不需要打官腔的道德；我們不需要只合於古人而不完全合於今人的道德；我們更不需要那陰森、冰冷，以及過分強人所難的道德。我們不是爲古人而活著。我們是爲現在以及將來而活著。時至今日，我們所需要的道德是以科學知識和技術作必要條件，配合現代社會文化的發展之道德。我們在這裡所說的科學知識和技術，是經濟、人類學，以及心理學等等；尤其是心理學範圍裡的心理分析學、精神病理學等等，這些部門是純致知的學問。在純致知的部門裡衍生不出任何道德。但是，純致知的學問可以使我們對於「人理」有一個比較真切而確實的瞭解。它使我們知道人的「生物邏輯」的內容和限度。我們要藉肯定道德來重建人生，怎可撇開這一認知層不談而執著那些空中樓閣的道德玄學呢？任何道德，要它能在實際的人生中發生實際的規範作用，必須切實顧到人的心理情形、基本需要，以及最高忍受限度。這就必須在基本上通曉前面所說的科學知識和技術。

我們的社會文化，一向是受傳統的道德之支配的。傳統的道德，從局部來看，依然有若干偉大的德目。孔仁孟義，墨氏兼愛，都是經得起考驗的德目。但是，我們必須有正視事實的勇氣來承認，作爲一個價值系統來看，古代的道德價值系統本來就沒有內部的一致。它磨到現在已經是千瘡百孔，內容幾乎盡失，變成口頭說說的修詞學了。例如兩性道德，胡適等人不去標榜反而真

有點遵守，可是越是口唱高調禮教的人士越多在這方面行不顧言。如果現在有人口頭講道德說仁義不能身體力行，那麼實在不足深責。因為，顯然得很，這樣的一些德目與現實脫節了。忠與孝就常常衝突，適度的講孝，我實在想不出反對的理由。可是，泛孝主義(Pan-filialism)也實在禍害無窮。泛孝主義之發展所及，弄得好像下一代人是專爲了上一代人而活；公共的政事與私人的長幼關係混作一團；尤其糟糕的是晚輩不能與長輩講理。以周文化爲背景而設計出來的德目，怎樣能夠一一適用於今日？

我們今後要重新調整道德價值系統首先必須把自己從代代傳襲下來的人身神話、教條膠執、禁忌，以及「封閉的社會」(Closed society)的遺蹟擺脫出來，而全心全意向著一個「開放的社會」(Open society)走去，趕上現代化之路。我們要走上這條路，首先必須做些「掃霧」的工作。我記得很清楚，小時家住長江頭，江水不盡流，冬雪滿積小徑村頭。初春時節，我們要到鎮上去看熱鬧，第一件事就是把路上積雪打掃乾淨，讓男女老少好走。近十幾年來，我們在技術與器用方面確實有長足的進步，可是思想則遠遠落在後面。這是「文化失調」的現象。在一個像我這樣以思想爲專業的人來看，我們一般人頭腦中的「霧」委實太多了。濃霧使人的視線不清，同樣，「觀念之霧」太多了，我們看不清世界。這是致知的一大致命傷。「霧裡乾坤看不透」，也許給人一種麻醉性的慰樂；太看清楚了也許使人失去霧裡的歡娛。在這一關聯中，我們就面臨一種選擇：我

們是寧願享受暫時的「霧中之樂」而終究被進步的世界丟在後面呢，還是願意「掃霧」來勇敢面對現實以力求進步？這是一種選擇。作選擇，是個人顯現其尊嚴的重大關頭。除非是在極權制度之下，否則任何人不能代替另外的任何人作選擇。我在這裡所能為力的是，如果你有「掃霧」的意願和勇氣，那麼我可以對你敬效微勞。我的這本書在知識上「撥雲霧而見青天」方面可能對你有點幫助。如果你的內心有這份要求，那麼我特別向你介紹這幾篇，請先讀他們：〈正確思想的評準〉；〈從有顏色的思想到無顏色的思想〉；〈成見與進步〉。你把這幾篇讀過以後，如果尚感到興趣並且需要進一步由「掃霧」而「致知」，那麼請你接著讀〈試論信仰的科學〉、〈運作論〉、〈論科際整合〉等篇。我在我們的社會文化的「霧」裡努力掙扎，自我奮鬥，已有二十多年了。這本書是這種奮鬥的一點小小成果，現在，我把這點小小的成果呈奉在讀者面前。如果讀者因此能在澄清霧氣方面節省十五年以上的光陰浪費，那麼將會是中國文化和我個人的最大收獲。

趁著本書即將印行第二版的時候，在印刷不引起困難的條件之下，我將我認為必須改正的地方改正了。因著種種理由，這一次的改正，比較注重在導論部。我想，無論是為學還是做人，我們必須有一種「日新又新」的要求。怎樣貫徹這種要求呢？就是照著可行的理範或設計，不斷修正自己，不斷增進自己，並且不斷提高自己。我願與讀者共勉。

——原載於一九六五年五月一日《文星雜誌》九一期



# 《旅人小記》自序

這本小冊裡所記是我在過去西遊的一些「感想」。近來有暇，我把它看了一遍，並且作了一番徹底的修正。在從事這一工作時，我對這些「感想」又發生一些「感想」，現在趁此機會摘記下來。

這本小冊裡所記的許多具體事件中有些已經改變了；可是這些事件所表徵的人理價值卻未成過去——不僅未成過去，而且還十分新鮮。我在這裡所說的人理價值，係指這些項目而言：社會正義、對人的疾苦之關懷、人的尊嚴、求知的自由、思想言論自由、旅行的自由、謀生的自由，種種等等。就實際情形觀察，廣大的東方社會距離這些人理價值之實現，真是還遙遠得很。

時至今日，我們正身臨一個激變的時代。這一激變帶來我們徬徨、鬱悶、不安、無依無靠和

進退失據，並且因之對身外之事冷漠。置身這樣的情境，最大多數的人患著恐思症 (Thinking Phobia)。他們對於關係著自己未來的一切怕去想。因為，他們覺得，去想這些問題，一點也想不到，一點也不能改善情況，反而使自己的剩餘心靈更陷入迷茫的深淵。於是，大多數人在日常生活的細節裡旋轉。他們藉此遺忘過去，也迴避不可知的未來。於是，他們失落在瑣事之中，忽忽數十年，就這樣零星消磨掉了。

截斷亂紛，立見光明。人生的根本，不在別處，就在把握自己的存在。自我存在的客觀化，端賴從心靈的核極出發來體現前面所說的人理價值。可是，這一時代的激變，與我們心靈上的這一根基需要有些相左。在目前的世界，「進步」得最快的是科學技術，例如經濟起飛；而「進步」得最慢的是前述人理價值。在世界許多地區，科學技術已經高度發展，而前述人理價值，不是遠落其後，就是停在原處不動。另外有些地區，拼命發展科學技術，卻在有意無意之間掃淨殘存的人理價值，以便利統治之手的延伸。這也就是說，在這一類的地區，對於發展經濟和工業，生產食糧，以及增進醫藥衛生等類滿足生物需求的事體頗有推行的興趣；可是，在推行這類事體的同時，卻又對於原有的若干人理價值之可能導致自由發展的，視為絆腳石，必須一脚掃光。結果所及，人就不復為人，只營著蜂蟻般的生活，而自由獨立的個人更無踪無影。這類現象，也許就是「文化失調」。

世界的物質資源之分配不均，這一現象久爲大家所知。近一百多年來，強有力者裹脅著飢餓群眾向富有者要求重行分配物質資源。這已蔚成風氣，並成世界政治及騷亂的動力。但是，在事實上，這個地球表面，知識的資源、人的尊嚴、思想言論自由等等人理價值也是分配不均的。這也就是說，既然同是人類，同在太陽底下，照理應該同樣有人的尊嚴，有求知的自由，有旅行遷徙的自由，有思想言論自由，種種等等。可是，在實際上大謬不然。在實際上，有許多人享受相當充分的這些人理價值；可是，有更多的人，即令不是一點也享受不到這些人理價值，然而所能享受到的實在太稀薄。對於這種價值分配不均的情形，有些人熟視無睹，更多的人則根本不去注意。所以，人的格調總難提高，常常反而下沉。

顯然，就社會主義對人的尊重，對知識的追求，思想言論自由的提高等等人理價值之實現而言，西方社會依然比東方社會領先。一個不尊重個人自由的社會，根本就不可能是對人充分尊重的社會。因爲，人的被充分尊重，不可能在把他當作一個大群體的一湊成分子的場合中現實出來。如果一個人湊在一個大群體中時，正像一頭馬之湊在一大群馬裡時一樣，事事得聽馬主鞭策，那麼在這種情形裡，一個人尚有什麼人的尊嚴和人的至高價值可言？有的只有當著一個人是一獨特的個體時，人的尊嚴和人的至高的價值才得以顯現。這正是兩型社會的分野。一個沒有建構化的個人自由的社會常爲「封閉社會」或「目的社會」(telocratic society)。在這一型的社會裡，

個人被用作達到那些大目的之一小工具；因此個人不能他自己獨立生存的目的。個人幾乎不能照著他自己的意思活下去。如果個人要生存下去，那麼必須依附於這一大目的之下，隨著這一大目的煽起的氣旋打滾。這樣的人，除了吃食定量配給以外，他所能公開說的任何話只限於權威規定的話。這些話只是一個版本的複製品，或播送同一聲音的千萬喇叭。所以，在這一型的社會裡，一個人的存在不屬於他自己；恰恰相反，一個有建構化的個人自由的社會是「開放社會」或「法治社會」(nomocratic society)。在這一型的社會裡，人不必看強者的顏色活下去，他的言論和行動也不受強者意志的支配。在這樣的社會裡，一個人才能擡起頭做人。祇有在這樣的情況之下，他的存在才屬於他自己。

就人類社會演進的歷程來看，人類的社會今後是由「封閉社會」走向「開放社會」，由「目的社會」走向「法治社會」。這一發展的動力，就是前面所說對自由等人理價值的實現之追求。基於這一認知，我看不出以共產建構為型模的一切社會有久存的可能。第二次世界大戰以後東歐國家的內部之變化就是顯明的實例。這種顯明的實例也給人類帶來新希望的曙光。

這一新希望的滋生，必須從對舊有事事物物的懷疑開始。而懷疑往往始於看到不同的事事物物。我們看到不同的事事物物，拿來跟自己習見習聞的比較，可能產生批評的能力。一般被現實生活的細節吞沒的人，在觀念和思想上也是被束縛了。結果，他們的天地太窄，所見只有一種是

非標準，所據只有一種價值判斷。於是，這樣的人生，只是壓扁了的人生。可是，目前的世界，正朝著太空時代邁進。我想，人總是希望他的將來比現在美好。我在這本小冊裡所要達到的目的，是籍管窺不同的樣品，不同的生活方式，不同的價值觀念，來給讀者一點刺激，提起一點懷疑精神，培養一點批評能力。依此，大家可以開拓觀念的新領境界，而把社會帶上較好的途程，使人活著比目前更有意味。

——五五年（一九六六年）七月三日



## 《海光文選》自敘

「歷史的轉折」常常不是人智所能預料的。往往在一個時代，聲光畢露的運動，不一會就煙消雲散；又往往在一個時代，寂然無聞的大思想大觀念忽然像火山似的爆發出來，震撼著一個時代。

中國現代的五四運動，也難免受這種歷史命運的支配。作為一個歷史事件來看，五四運動已經過去了。如果歷史不是循環的，那麼這個事件就不會回頭。我自命為五四後期的人物。這樣的人物，正像許多後期的人物一樣，沒有機會享受到五四時代人物的聲華，但卻有份遭受著寂寞、淒涼和橫逆。

我恰好成長在中國大動亂的時代。在這個時代，中國的文化傳統被連根的搖撼著；外來的觀念與思想又像狂風暴雨一般地衝擊而來。這個時代的知識分子感受到種種思想學術的挑戰：有社會主義、有自由主義、有民主政治，也有傳統思想背逆的反應。每一種大的思想氣流都形成各個不同的漩渦，使得置身其中的知識分子目眩神搖，無所適從。在這樣的顛簸之中，每一個追求思想出路的人，陷身於希望與失望、吶喊與徬徨、悲觀與樂觀、嘗試與武斷之中。我個人正是在這樣一個巨浪大潮中試著摸索自己道路前進的人。

三十年來，我有時感到我有無數的同伴，但有時又感到自己只是一個孤獨的旅人；我有時覺得我把握著了什麼，可是不久又覺得一切都成了曇花泡影。然而無論怎樣，有這麼多不同的刺激，吹襲而來；有這麼多的問題，逼著我反應並求解答。這使我不能不思索，並且焦慮地思索。一個時代的思想者，必須有學人的訓練和學問的基礎，然而一個時代的思想者，他的思想方向和重點，畢竟和學院式的人物不相同。這正像康德和伏爾泰之不同一樣。在這本文集裡所選的文章，正是我上述心路歷程的一個紀錄。這些文章反應著中國大變動時代，而這個大變動時代也是孕育著這些文章的搖籃。無論怎樣，這些紀錄是可貴的。

這些文章所論列的方面固然不同，但是它發展的軌跡卻是有明顯的線索和條理的。在一方面，我向反理性主義、矇昧主義(Obscurantism)、褊狹主義、獨斷的教條毫無保留的奮戰；在另一方面

面，我肯定了理性、自由、民主、仁愛的積極價值——而且我相信這是人類生存的永久價值。這觀念，始終一貫的浸潤在我這些文章裡面。但是，我近來更痛切地感到任何好的有關人的學說和制度，包括自由民主在內，如果沒有道德理想作原動力，如果不受倫理規範的制約，都會被利用的，都是非常危險的，都可以變成它的反面。民主可以變成極權，自由可以成爲暴亂。自古以來，柏拉圖等大思想家的顧慮，並不是多餘的。

我在寫這自敘時，正是我的癌症再度併發的時候，也就是我和死神再度搏鬥的時候。這種情形，也許正象徵著今日中國自由知識分子的悲運。今天，肅殺之氣遍佈著大地。自由民主的早春已被消滅的無踪無影了。我希望我能再度戰勝死神的威脅，正如我希望在春暖花開的日子看見大地開放著自由之花。

說到這裡，我不禁聯想起梁啓超先生的「志未酬」歌：

志未酬！志未酬！問君之志幾時酬。志亦無盡量，酬亦無盡時。世界進步靡有止期，吾之希望亦靡有止期。衆生苦惱不斷如亂絲，吾之悲憫亦不斷如亂絲。登高山復有高山，出瀛海更有瀛海。任龍騰虎躍以度此百年兮，所成就其能幾許？雖成少許，不敢自輕。不有少許兮，多許奚自生？但望前途之宏廓而寥遠兮，其孰能無感於余情。吁嗟乎！男兒志兮天下事，但有進兮不有止。

言志已酬便無志！

我這本文集是受許多青年朋友熱心的鼓勵和贊助才能和大家見面。這一件具體的事，足證明海角天涯尚有不少的有志青年的生命在向著理性和自由發展。我應該感到怎樣的欣慰和鼓勵哩！

——一九六八年八月二十一日

（案：《海光文選》香港友聯出版社出版，唯只出《政論》一本）

——香港友聯出版社 一九七一年

封面

书名

版权

目录

治乱底关键——「中国的治道」读后

科学与人文之理则

美国政治制度

新实征论底基本概念

恐怖征服

相对论——一个较丰富的真理

守护我们底堡垒

自由之再划分

从一本逻辑新著说起

社会生活与文化变迁

意底与时代的不安

语言与思想

看幕的那一边

评韦政通《中国哲学思想批判》

评韦政通《传统与现代化》

逻辑基本——译者引语

《思想与方法》再版序言

《旅人小记》自序

《海光文选》自叙