

哲學
概
論

胡
庶
華
題



鄒
謙
著

哲
學
概
論

中
華
書
局
印
行

自序

夫人以六尺之軀，與博大無邊之宇宙較，不啻九牛一毛也。以百年之壽，與悠久無窮之宇宙較，猶如滄海一粟也。以如是渺小短促之人生，於天道與人事，雖盡畢生之心血以求之，究其所獲，亦不過九牛一毛滄海一粟而已。此古聖先哲，於學問之道，廢寢忘餐，終身弗倦，不以管窺蠡測之見，以爲道即在是而詡詡然安之也。雖然，學問之道無窮，而爲學之方法亦無窮也。蓋人之個性，有如其面，各人因個性之不同，對於文化之心理的反應自異，而稽研之態度與立說之動機，遂大相逕庭也。相異之民族，固各具其獨特之思想，即同一民族，在同一時代，亦往往發生種種不同之學說者，職是故也。哲學一科，或有謂其空泛不着邊際者，然其蘊藏之富，含義之多，實無與比倫也。何則？哲學不僅爲各特殊科學之所自出，即各特殊科學之最後部份，仍屬之哲學也。哲學之領域，其已開拓者固非常廣博，其待開拓者尙無窮盡。宜乎哲學思想之龐雜，與方法之多歧，而莫衷一是也。於龐雜之哲學思想與多歧之方法中，爲劃一新時代者，其爲康德乎？康德者，西方之孔子也。其哲學思想與體系，深遽謹嚴，一秉批判之精神，爲中庸之發展，融貫已往，啓迪來茲，是大有功於斯道也。故其歿後，迄今已百三十年，

其間雖哲學者輩出，然亦無能超出其思想之範圍者。斯編即汲其思想之末流，爲一貫之心者也。十九世紀之末葉，因科學之勃興，而哲學思想一時受各方之輕蔑。科學之分業的勞作，至今已獲得相當之成功，自社會科學以至自然科學，莫不有驚人之發展。然科學愈發達，愈需要統一之原理以攝之；此爲人類內心必然之要求，而執此統一原理之炬光者，即哲學。故在今日任何方面之研究，苟欠缺哲學之修養，即不容許其深入，是科學研究發達之結果，向之受人侮蔑之哲學，一轉而受人尊敬矣。雖然，哲學始終爲無窮盡之祕藏，而開拓此祕藏者，仍爲哲學自身。則斯編之作，與其云爲哲學，寧謂爲哲學之方法與預備知識可耳。惟此區區小冊，苟能啓發初學者多少之哲學慾，使進而追求宇宙及人生之眞，是則著者之所期望也。

中華民國二十二年秋月

鄒謙識於湖南大學教學齋之南軒

哲學概論目次

自序

第一篇 序論

第一章 哲學之心理的起源及其史的發展…………… 一一七

第一節 哲學之心理的起源…………… 一

哲學之樸素的形態，原人之人生觀，神話學，原人之宇宙觀，通俗哲學，驚異之情感，意識之統一作用。

第二節 哲學概念之史的發展…………… 四

哲學之語源及語義，哲學之意義，古代學者之解釋，中世紀學者之解釋，近代學者之解釋，康德之意見，康德以後學者之意見。

第二章 哲學之定義…………… 八一—一二

第一節 形式的定義…………… 八

哲學概念之三種特質：(一)哲學為整個之知識(概括的，方法的，體系的，合理的，實證的)，(二)斯賓塞爾對於知識之分類，主觀的思索與哲學，宗教的信仰與哲學。(三)哲學為根本原理之知識(普遍的，究竟的，

絕對的，統一的。(一)科學與哲學之分野，科學的分類。(二)哲學爲進步的知識。

第二節 實質的定義……………一四

哲學之對象：(一)自然；古代學者之見解，宇宙論，本體論，心的自然。(二)人生；精神現象與自然現象之差異，自然哲學與人生哲學。(三)知識，認識論，人類知識之分類，科學世界與常識世界之區別，物理學，數學，心理學，科學與哲學之任務。(四)現實及理想；自然之理想(美)，人生之理想(善)，知識之理想(真)。

(康德之三主著，哲學之問題。

第二章 哲學之關係科學……………一三一—一三二

第一節 哲學與心理學……………一三三

精神生活，純粹經驗，靈魂不滅之信仰，哲學的心理學，科學的心理學，社會科學的基礎，哲學與心理學之關係，哲學之基礎。

第二節 哲學與論理學……………一三五

客觀的眞確與主觀的眞確，論理學之任務，規範科學。思考之內容與形式，演繹法與歸納法，論理學之功用，論理學與哲學之關係。

第三節 哲學與宗教學……………一三八

哲學與宗教之同源異流，哲學與宗教之消長，哲學與宗教之分野，哲學與宗教之關係。

第四節 哲學與美學……………三〇

主觀美與客觀美，非功利的滿足，哲學與美學之異點，哲學與美學之關係。

第五節 哲學與倫理學……………三一

原人生活之標準，哲學與倫理學之異點，哲學與倫理學之關係。

第四章 哲學研究之方法……………三四—五二

第一節 一般的方法……………三四

哲學研究之科學的方法，綜合與分析，演繹法與歸納法之關係，演繹法與哲學研究，歸納法與哲學研究。

第二節 特殊的方法……………二七

(一)直覺法；知的直觀，神祕說之發展，頓悟說，潛在意識，天才之睿智，直覺與論證。(二)辯證法；辯證法之形式，辯證法之弱點。(三)批判法；批判的意義，批判之形式及實質，絕對，範疇，無上命令。

第三節 組織的方法……………四四

哲學研究之組織的方法，哲學概論與哲學史之關係。(一)哲學概論之意義及性質。(二)哲學概論之組織。(歷史的，組織的，批判的)。(三)哲學史之性質及內容，哲學史之要素，哲學史

即哲學，有價值之哲學史。(四)哲學史之組織，(列傳體，評論體，批判體)，三種哲學史之比較，歷史之必然的要素與偶然的要素。

第五章 哲學之分類……………五三一—六二一

第一節 古代學者之分類……………五三

柏拉圖之分類，亞里斯多德之分類。

第二節 近代學者之分類……………五五

培根之分類，吳爾甫之分類，康德之分類，黑智兒之分類，溫得班之分類，帆足理一郎之分類。

第六章 哲學之態度精神及其價值……………六二—七六

第一節 哲學之態度……………六三

哲學研究之四種態度：(一)獨斷派。(二)懷疑派。(三)批判派。(四)折衷派。各派之起伏，各派之批評。

第二節 哲學之精神……………六七

(一)自由之精神，思想上之三種壓制力。(二)謙讓之精神。(三)獨立之精神，哲學者之資格。(博學，篤行，窮理。)

第三節 哲學之需要及其價值……………七一

生活上之需要，有用與無用之意義，智識慾之滿足，社會活動之原動力，哲學爲必然存在之學，哲學慾與饑渴慾，哲學之價值，哲學即生命力，絕對價值之學。

問題一.....七四

第二篇 認識論

第七章 認識論之意義及其性質.....七七—八三

第一節 認識之語義及其概念.....七七

認識之通俗的意義，認識之哲學的意義，認識之心理學的意義，認識之論理學的意義，認識論之範圍。

第二節 認識論之意義.....七九

認識論最初之三著作，洛克之悟性論，黑智兒及羅澤之反對意見。

第三節 認識論之性質.....八一

認識論與哲學，認識論與論理學，認識論與心理學。

第八章 認識之界限.....八四—九三

第一節 獨斷論懷疑論及批判論.....八四

認識界限之種種見地，(一)獨斷論。(二)懷疑論，蓋然論，主觀主義相對主義，懷疑論之種種。(三)消極的

論。

獨斷論，批判論，批判論與獨斷論懷疑論實證論之異同，批判論之內容。

第二節 神祕論及不可知論

八八

(一)神祕論，神祕論之史的發展，心靈論及交靈論。(二)不可知論，斯賓塞爾之不可知論，孔德之不可知

第三節 主觀論相對論折衷論及混合論

九一

主觀論，相對論，折衷論及混合論。

第九章 認識論之起源——康德及其以前之諸說

九四——一一

第一節 概說

九四

心理的起源，論理的起源，樸素的實在論。

第二節 理性論

九五

唯理思想之發展，笛卡兒之意見，本有觀念，我思故我存，自我之本質（思惟），三種觀念。

第三節 經驗論

九八

二種經驗論，經驗論之思想的萌芽及其發展，極端之經驗論，洛克之意見，單純觀念，複合觀念，休謨之意

見，印象與觀念，觀念相互喚起之力。

第四節 批判論……………一〇二

康德哲學之內容，先驗哲學，綜合的判斷，分析的判斷，先天的判斷，後天的判斷，批判哲學之根本問題，純粹理性之三階段，先驗的感覺論，數學爲直觀之學，物自身，先驗的分析論，十二範疇，思惟之先天的形式（範疇），範疇之四綱，先驗的辯證論，康德哲學之反對者。

第五節 理性論經驗論及批判論之批評……………一〇九

理性論中之經驗的成分，經驗論中之理性的成分，經驗論理性論之調和，康德哲學之缺點。康德哲學之難點。

第十章 認識論之起源——康德以後之諸說……………一一八

第一節 思辨哲學……………一一二

費希特及謝霖之意見，黑智兒之意見，止揚。

第二節 實證論及實用論……………一一四

（一）實證論，孔德之意見，神學的階段，形而上學的階段，實證的階段。（二）實用論，皮爾士之意見，詹姆士之意見，意識流，實用即真理，哲學會議。

第三節 經驗的批判論及批判的經驗論……………一一七

(一)經驗的批判論，生物學的見解，(二)批判的經驗論，直觀形式及範疇。

第十一章 認識之本質……………一一九—一二八

第一節 實在論……………一一九

(一)樸素的實在論，論據，難點，錯覺與夢之現象，物理現象之不可靠，生理的與心理的事實不符，譏闕。

(二)批判的實在論，古代批判的實在論，第一性質第二性質，批判的實在論與樸素的實在論之相異，近代科學的實在論，機械觀，力學觀，原子。(三)新實在論，第一觀念第二觀念，現意識即實在。

第二節 觀念論……………一二六

觀念論之種種，(一)主觀的觀念論，獨在論，柏克雷之說，費希特之說，缺點。(二)客觀的觀念論，柏拉圖之觀念的意義，實有界，生滅界，黑智兒之觀念論，意識一元論，唯我論。

第三節 現象論……………一三〇

現象論與實在論及觀念論之相異，(一)康德批判的觀念論，不可知的現象論，現象論之缺點，超越的實在論，(二)實在的觀念論，(A)新康德派之意見，宇宙為意識的內容，(B)馬柏希學派之意見，思惟即實在，方法的觀念論，(C)西南學派之意見，規範意識。

問題二……………一三六

第三篇 實在論

第十二章 概論……………一三九—一四一

第一節 實在之語義……………一三九

實在之語源，本體，實體，本質，存在。

第二節 實在論之意義……………一四一

與認識論的實在論之相異。

第十三章 形而上學概論……………一四二—一四五

第一節 形而上學之語義及其性質……………一四二

形而上學之語義，道與器，形而上學之性質。

第二節 形而上學之對象及其可能之問題……………一四二

(一)第一根據，形而上學之領域及任務，吳爾甫之形而上學。(二)第二根據，黑智兒溫德及新康德派之

形而上學。

第三節 形而上學與自然哲學……………一四四

古代之自然哲學，自然哲學之範圍，形而上學與自然哲學之殊途同歸。

第十四章 實在之本質……………一四六一—一八一

概說……………一四六

形式與內容，量與質之問題。

第一節 唯物論……………一四七

(一)唯物論之沿革，二種支配宇宙之原理，唯物論之發展。(二)唯物論之種類，理論的唯物論與實際的唯物論，二元的唯物論，一元的唯物論，精神物理的唯物論。(三)唯物論之主張，方法論的論證，機械論的論證，宇宙論的論證。(四)唯物論之難點，方法論的難點，心靈現象與物理現象，機械論的難點，愛與親和力，創造的活動，學理與事實，神曲與失樂園，宇宙論的難點，物質的善與精神的善，物心之根本差異與唯物論之矛盾。(五)唯物論之價值。

第二節 唯心論……………一五四

唯心論與觀念論。(一)唯心論之史的考察，柏拉圖之觀念論，中世紀之唯心論，近世紀之唯心論，理性即實在實在即理性。(二)唯心論之種類。(三)唯心論之主張及其難點，心理學上之三分法(知情意)，主知論，主意論，微小知覺，意志與表象，意志顯現之三階段，唯心論之難點，一與多。(四)唯心論之功績，王陽

明之主觀的唯心論。

第三節 實體一元論……………一六〇

埃勒阿學派之意見，可布尼克之太陽中心說，斯披諾沙之意見，謝林之意見，黑智兒之意見，輒近自然主義者赫克爾及阿斯特瓦得之意見。

第四節 變化一元論……………一六五

無所不在之「道」，康德及自然科學者之意見，馬哈及阿芬那利士之意見，函數之依存關係，康培茲之意見，腦與精神現象之依存關係，自我與宇宙，物理的事象與心理的事象之區別，馬哈與阿芬那利士觀點之不同，一元論之批評，物心之調和點（活動）。

第五節 二元論……………一七〇

(一)二元論之沿革，古代之二元論者，柏拉圖及亞里斯多德之二元論，形相與質料，現實態與潛勢態，第一形相，第一質料，中世紀二元論之思想，近世紀之二元論者笛卡兒之意見，物理論，運動之三法則，生物論，心理論，偶因論，精神物理並行論。(二)二元論之種類。(三)二元論之批評，能力常住之原理不能適用於心理的解釋，物理作用與心理作用之交互關係。

第六節 多元論……………一七七

古代之多元論，德莫克里士之意見，旋渦運動與世界，近代之多元論，赫爾巴特之意見，形而上學之四根本概念，萊布尼茲之單子論，一元論與多元論之調和，詹姆士之實用主義。

第十五章 實在之生成……………一八二——一九五

第一節 概論……………一八二

(一)生成之意義，廣義之生成，狹義之生成。(二)生成之原理，因果觀與目的觀。

第二節 機械論……………一八三

(一)因果性。(二)機械論之種類。(三)機械論之沿革，古代原子論者，中世紀之機械論，近世紀之機械論者，霍布士之意志決定論，英國經驗論者之機械論，休謨之意見，因果律之根據，主觀的信念與蓋然的法則，康德對於因果之意見，先驗的制約。(四)機械論之批評。

第三節 目的論……………一八九

目的與因果。(一)目的論之種類：一元的與二元的，構成的與規制的，超越的與內在的，樸素的與純理的。(二)目的論之沿革：安那克察哥拉士之意見，希臘哲學全盛時代之目的論，中世紀及近世紀之目的論，康德之意見，康德以後之目的論，柏格森之意見，創造進化論，否認純粹之機械論及目的論。(三)目的論之批評。

第十六章 實在之究竟……………一九六一—二〇一

第一節 概說……………一九六

形而上學的神學派。

第二節 有神論……………一九七

有神論之五種證明，(甲)一神論；(擬人神論，汎神論，理神論，人格神論。)(乙)多神論。

第三節 無神論……………二〇〇

無神論與感覺論及唯物論，何爾巴哈之意見，有神論之批評。

第十七章 實在論關係之問題……………二〇二—二一六

第一節 意志自由問題……………二〇二

意志自由問題與實在論之關係，(甲)必然論，(乙)自由論，(A)神學上之意志自由論，神性論的，人性論的，(B)倫理學上之意志自由論，物的自由，知的自由，道德的自由，(丙)康德之調和論，叔本華之調和論，心理的調和論者。

第二節 人生問題……………二〇六

感情的人生觀與理智的人生觀。(一)樂天論，古代之樂天論者赫拉克賴多士之意見，近代理想主義者

倭鏗之樂天論，無限世界之憧憬，現實生活與精神生活，自然之苦痛與文化之進步，心身之限制為完成人類有力之條件，理想的追求與進步的活動即快樂與幸福。(一)厭世思想之種種見地，叔本華之厭世論，禁慾主義，涅槃。(二)調和論，進化的樂天論，哈特曼之意見，調和論之特點，調和論與教育家之人生觀，教育家之責任與幸福，罪惡的人生，煩惱的人生，弱者與勇者，偉大者之特權，奮鬥的人生，價值的人生，創造的努力，人格價值之創造。

問題三……………二二五

第四篇 價值論

第十八章 概論……………二二七—二二六

第一節 價值判斷之概念……………二二七

事實判斷與價值判斷，價值之通俗的解釋，價值之特殊性，常人所謂真美善惡，價值之絕對的實在，實際的價值與人格之完成，論理的論證與絕對的價值，價值之客觀性，科學的價值論與哲學的價值論，價值論之問題。

第二節 價值判斷之基礎……………二二〇

價值感情，價值判斷之意志，意欲與感情，意欲與目的，意欲與體驗及本能，感情判斷與意欲判斷之交錯。

第三節 永久的價值……………一二三

刹那之經驗，經驗之一致，超越經驗與直接經驗，純粹價值與實在世界，純粹意志，人格之完成與價值世界之創造。

第四節 價值的分類……………一二五

價值之形式的分類及實質的分類，價值論之種類。

第十九章 真理的價值……………一二七——二四六

第一節 真理的概念……………一二七

真理之種種定義。

第二節 真理的分類……………一二八

形式的真理，哲學的真理，經驗科學的真理，實用的真理，神學上之真理。

第三節 真理的標準……………一三〇

論理的價值與真理之標準，(一)自我之存在，論理主義與心理主義，客觀我的存在與真理的標準價值。

(二)世界之存在，實在與意象，內的存在，心理學者之假定，電話交換論，世界爲心之所構，想像與感覺，感覺之組合，常人之感覺與實在，感覺之變與物體之變，感覺與物體，客觀之秩序與主觀之秩序，經驗與想

像。(三)時間及空間之存在，空間觀念之原則，時間觀念之原則，空間時間為事物存在所必需，繼起與並存，空間時間之無限，空間時間之分割問題，過去現在未來，不可分之頃刻，宇宙與空間時間。(A)真的空間，實質與形式，觸經驗與運動經驗，外部世界之形式，視經驗，經驗中之空間不能無限分割，真的空間乃可無限分割。(B)真的時間，時間之準則，時間為世界系統轉變之體相，時間之本義，現象的時間與無限的時間，理想上之一點即真的時間。

第二十章 倫理的價值……………二四七—二六〇

第一節 道德之原理……………二四七

道德原理之四方面：(一)道德內容之原理，道德律與義務之關係，利己主義，快樂說，利他主義，功利主義，完全道德主義，個體主義與普遍主義，道德律即自然律，康德之意見，道德性與適法性，他律的道德與自律的道德，無上命令，類的法則性與自然的個性，良心。(二)道德律認識之原理，理性與經驗。(三)道德律認可之原理，威權道德，人格的尊嚴。(四)道德行為之動機，道德性與適法性，嚴肅主義，美魂之理想，道德生活之階段。

第二節 人格之實在……………二五四

心理的統一性，永遠的自由與絕對價值，內心生活與人格的體驗。(一)客我，客我之成分。(1)物質的客

我：身體，家族，財產。(2)社會的客我：友情，愛情，名譽。(3)精神的客我：事功，創造，人格之力。(4)主我，(不
變之實在)，人格，普遍的實在。

第三節 絕對價值與超越自我……………二五九

內在的世界，絕對的實在。

第二十一章 美的價值……………二六一—二七六

第一節 美的概念……………二六一

廣義的解釋，狹義的解釋，官能的快感與美，高級的美。

第二節 美的態度……………二六一

理論的態度，實際的態度，美意識之三要素：意志作用，感情作用，假感與實感，知識作用，直觀與思考，無我之境與美的解脫。

第三節 美的判斷及其標準……………二六五

理解判斷，價值判斷，價值經驗與標準量，理想美。

第四節 美的種類……………二六六

自然美及藝術美，美的統一原理之中心問題，藝術與美，主觀美，客觀美，絕對美。

第五節 美的具象階級……………二六八

(二)無意識的形式美，官能快感之弊。(三)量美及其法則，量美之種類，量與質。(四)力美，時間及空間之結合狀態，內容與形式，反應感與同情感。(五)生成美，統一作用。(六)動態美，動態美之樣相。

第六節 美於人生與宇宙之位置及其價值……………二七二

(一)美與人生，美與真，經驗的真，超越的真，真與美之一致，美與善之異同點，美與善之範圍，美育之原則，美與宗教。(二)美與宇宙，美之目的。

第二十二章 宗教的價值……………二七七—二八八

第一節 宗教意識之發生及其開展……………二七七

超越的願望與神或絕對，絕對之概念，原始的宗教意識，宗教意識之形成，無宇宙論及絕對迷妄論，佛教及婆羅門教，理想之實體(涅槃)，無我，解脫，基督教，神格，三位一體，他力解脫與自力解脫。

第二節 宗教哲學之種種見地及其判斷的論究……………二八一

(一)唯理主義的形而上學：認識論的考察，以哲學代宗教之危險，以哲學代宗教之不可能。(二)超自然主義：超越的體驗，啓示及奇蹟之概念。(三)批判主義：形式的理想主義，反主知主義。

第三節 宗教之真理及其價值……………二八五

柏拉圖之認識回想說，宗教之價值，二種價值判斷，理性的價值，道德之優先權，道德為宗教最大之基石。

問題四……………二八七

參考文獻	二八九—二九〇
中文索引	二九一—三二二
西文索引	三二三—三三〇



哲學之樸素的
形態

原人之生觀

哲學概論

第一篇 序論

第一章 哲學之心理的起源及其史的發展

第一節 哲學之心理的起源

世人一耳哲學之名，必聯想爲艱澁之文字與理論，而以之爲學者架空之想像，與理論之遊戲；其實哲學思想之樸素的形態，已普遍存在於人類之心意中，即原始人之心意中亦具有之。而哲學即此種普遍存在於人類心意中之樸素的思想感情所雕琢而成者也。

蓋人類日常所遭遇之一般事件之反面，實爲一大不可思議之祕藏。如日常所接觸四圍之情況：日月星辰之運行，四時風雨之變換，人間之命運，榮枯盛衰之轉變，死生窮達之循環等，苟無心習然處之，亦無所謂奇怪；若以窮理之眼光，細心考察之，則無一不足以引起吾人驚疑之情感，而鼓舞吾人探究之精神者也。

彼包羅萬象之宇宙，究有始終乎？六尺小塊，生死其中，其生也爲何而來？其死也向何處

神話學

去吾人之生活，與宇宙果無關乎？則其倏忽之寂滅，未免大無意義。如以宇宙之瞬息萬變，爲冥頑不靈之運動乎？則其整然之秩序與規律，又將何辭以釋之？其少具理解者，則試求聯絡以證明之，其昧於理解者，則以信仰代說明；是故野蠻人，亦能運用其單純的思想，以構成一種神話，而信忽生忽滅之人類以外，有一至尊無上之支配者在也。如古代希臘及印度民族間，皆有斐然具組織之神話學，⁽¹⁾至關於天變地異，以及人事吉凶之片斷的神話，則任何種族中均有之，蓋日月之出沒，雲霧之聚散，山谷之回音，海濤之洶湧等，無一不足使原人驚異者也。而最足以使原人驚異者，爲幻夢之現象，如夢中忽焉遊遯乎未經之域，忽焉與遠逝之人相晤對，然體軀依然橫臥也；究竟夢遊之我，與橫臥之我，果爲同體之二相乎？抑爲不同之二物乎？遊離之魂，究否存在？原人對於此種思想，於驚異中遂演成種種巫咒生靈死靈之怪異，而生神祇之觀念，進而形成天事與人事之種種神話；如以太陽爲具有最大威力之天神，以雷霆爲天神懲罰惡人之工具，對於宇宙間之一切現象，悉爲有生命的解釋；此種神話，卽爲宗教及哲學之淵源。叔本華云：『人類皆具有哲學的思考，卽原人之神話中，亦具有形而上學也。』

神話之外，民間之俚諺，語句短簡，意義深長，其中或成於有知識者之手，或蛻化於經典，

然多數出於村夫野叟，而能代表民衆思想者。此種俚諺，可視為通俗哲學，或平民智識之表現；希臘哲學之端緒，即存於此種俚諺。希臘哲學之始祖泰雷士，⁽¹⁾即巧於俚諺之七賢人之一也。

此種哲學思想，雖極普遍，然不能即視為有組織之哲學。任何民族，皆有神話，然高倫而富於詩趣之神話學，僅希臘民族及印度民族有之；羅馬人之神話，乃模仿希臘者也。東方各民族，僅有神話而無神話學；本來神話學對於文化，亦非絕對的必要，窮理精神發達之民族，此種想像之神話，已漸次歸於絕滅矣。

總之：哲學是根於人之天性，在人性之最深奧處，最根本處，有統一的宇宙理論之要求。其最初之形式，即為驚異之情感，當吾人遇一新經驗，不與舊之宇宙觀相諧和時，即甚覺驚異，而思求澈底之解決，因此便發生哲學之思考，進而對於傳統之宇宙觀及人生觀，亦不能滿意；即日常所見之事物，亦均予以懷疑，而思用新的方法，重新去求得一滿意之解決，此實為哲學之起源。

(1) Mythology

(2) Metaphysics.

(3) Shopenhauer, 1789—1860.

(4) Thales, 650—546, B. C.

意識之統一作用

吾人之精神生活，更有一重要之事實以促進哲學之思考者，即爲意識之統一作用。無論何人，對於自然界及人生，均有多方面之關係；自搖籃以至墳墓，雖有許多生理的與心理的變遷，然總覺自己爲統一之人格，故常以統一的原理，去解釋表象世界。古來哲學上各學派之內容及方法，固有種種之不同，但亦有共通之點，即欲求宇宙及人生之一致的理論是也。

第二節 哲學概念之史的發展

哲學一語，在英語爲 Philosophy，在德法語爲 Philosophie，在意西俄等國，則以 Fil 代 ph，其綴字雖不同，而其意義則皆相同，蓋 philosophy 一語，均出自希臘語之 philosophia 故也。此語爲 philos 及 Sophia 二字所綴成，係愛與智之義，故 philosophy 一語，從其語源譯解之，可解爲愛智，(註)即探究真理之義也。茲吾人譯爲哲學者，蓋從爾雅釋詁：哲者智也，學者效也。以其類似語源，故譯名爲哲學。

哲學之語源雖出自希臘，然其複語，則最古之希臘典籍中亦未曾見之，如希臘最古之詩聖荷麥洛士 (i) 及赫綏阿多士 (e) 之詩編中，亦未見有哲學之複語，即 Sophia 一字，亦僅作一技一能之義，有謂將 Philosophy 一語，用爲學之意義，始於皮塔哥拉士 (e) 者，但一般學者，

哲學之語源及
語義

均以未足爲信，蓋以其傳記及遺著，皆爲後世之僞作，牽強附會故也。

以哲學一語，用爲動詞，而初見於典籍者，係在史家赫羅多叨士⁽⁴⁾所著之「希臘波斯戰爭記」及史家蘇克帝得士⁽⁵⁾之著述中。至蘇格拉底⁽⁶⁾乃以哲學爲知識之總稱，彼嘗謂：「我知我愚，但我知愛智，我非智者，乃愛智者也。」及柏拉圖⁽⁷⁾亞里斯多德⁽⁸⁾輩出，而哲學之意義，乃始確定。柏拉圖謂探求真正之知識，謂之哲學，所謂真正之知識者，係依理性作用，所覺知事物之真實常存不變之部分，彼用感覺所得之知識，時刻因各人之狀態而轉變無極者，不得謂之真知識也。其著共和國論⁽⁹⁾中有云：「哲學者，乃愛慕真實之存在者也。」又云：「了解本體不變不易之事物者，謂之哲學者。」亞里斯多德繼柏拉圖而起，集希臘哲學之大成，更分哲學爲兩大部分：以數學物理學神學等爲理論的哲學，以倫理學，政治學等爲實際的哲學；要之，柏拉圖及亞里斯多德，以哲學爲根本問題之學，其意見殆相同也。

(註) Love to wisdom or desire of knowledge

(1) Herodotus, about 850 B.C.

(2) Hesiodus, about 900 B.C.

(3) Pythagoras, 580—500 B.C.

(4) Herodotus, 484—408 B.C.

(5) Thucydides, 471—399 B.C.

(6) Socrates, 469—399 B.C.

(7) Plato, 429—347 B.C.

(8) Aristotle, 384—322 B.C.

(9) Republic.

自亞里斯多德以後，許多學者對於哲學之意義，各有不同之解釋，以致哲學與其他學術之境界，全然消失。如斯多克學派¹，謂哲學爲一切理論的知識與實踐道德的知識之總稱。與斯多克學派同時而起者，爲伊壁鳩魯²，謂哲學爲幸福之合理的追求。新柏拉圖學派³，謂哲學爲頓悟直覺之神祕的知識。

中世紀學者之
解釋

及至中世紀，一般僧侶，至稱哲學爲基督教之教義，而哲學與宗教遂混而爲一矣。古亞奴士⁴，分哲學爲自然的與超自然的，此實爲近世科學與哲學分化之根源，如近世紀歐洲大陸哲學之鼻祖笛卡兒⁵，及英國哲學之興起者培根⁶之哲學思想，皆自此種理論出發，以哲學爲理性之知識而非宗教的知識，認哲學之知識即存於知識自身者也。

近代學者之解

康德之意見

降至近世，哲學者輩出，再繼承古代希臘時代之盛運，如斯披諾沙⁷，萊布尼茲⁸，吳爾甫⁹，霍布士¹⁰，洛克¹¹等，各以其特殊之見解，將哲學之領域逐漸開拓，而形成近世哲學之大陸及英國之兩大學派。及至康德¹²，乃更綜合兩大學派而開一新生面，彼於其著『純粹理性批判』¹³中，謂一切認識，從主觀方面觀察之，可以分爲歷史的及合理的兩部，前者係從經驗出發，後者係從原理出發。而合理的認識，又分爲兩種，一基於概念，一基於概念之構成，前者爲哲學的，後者爲數學的，而哲學又分爲自然與道德兩部，於是哲學之問題，及其性

質乃確定。康德以後之學者，雖各有其不同之見解，然皆大同而小異，觀其於哲學之定義，可
以概見矣。費希特¹⁴云：『哲學者，研究普遍知識之學也。』謝林¹⁵云：『哲學者，研究絕對無
差別之學也。』黑智兒¹⁶云：『哲學者，研究絕對理想之學也。』赫爾巴特¹⁷云：『哲學者，乃
闡明概念雕琢概念之學也。』叔本華云：『哲學者，研究世界根本原理之學也。』斯賓塞爾¹⁸
云：『哲學爲完全有組織之知識。』溫德¹⁹云：『哲學者，乃各科學所得之知識，融合於無
矛盾之體系者也。』以上各家，對於哲學之定義，其辭義均大同小異，茲基於上述之定義，更
用批評的方法，以分析哲學之概念，闡明其性質，而達到一妥當之定義。

(1) Stoic School.

(2) Neo-platonists.

(3) Descartes, 1696—1650.

(4) Spinoza, 1632—77.

(5) Wolff, 1679—1754.

(6) Locke, 1632—1704.

(7) 'Kritik der reinen Vernunft,' 1781.

(8) Fohelung, 1775—1864.

(9) Herbart, 1776—1841.

(10) Wundt, 1832—1921.

(11) Epicurus, 342—270B. C.

(12) N. Ousanus, 1401—1464.

(13) Bacon, 1561—1626.

(14) Leibniz, 646—1716.

(15) Hobbes, 1588—1679.

(16) Kant, 1724—1804.

(17) Fichte, 1762—1814.

(18) Hegel, 1770—1831.

(19) Spencer, 1820—1903.

第二章 哲學之定義

第一節 形式的定義

哲學之概念，從形式方面分析之，有三種特質：

哲學概念之
三種特質

(一) 哲學為整個之知識；

(二) 哲學為根本原理之智識；

(三) 哲學為進步之知識。茲分別說明之如左：

(一) 整個之知識，係指普遍的知識而言，其必具之要件有三：即(A)概括的；(B)方法的；(C)合理的。是也。

概括的

哲學為整個之
知識

(A) 概括的知識，非就某特殊的事項而言，係就普通一般的事項而言；換言之，概括的知識，不僅限於現在自己直接經驗之事物，苟其性質相同者，即未曾經驗之事物，亦可置於同一羣而概括之也。例如久居某海岸之漁夫，能熟知其地天候變化之徵兆，如某方起赤雲時知其為天晴之兆，某方起黑雲時知其為暴風雨之兆，其應驗瞭如指掌。然使此漁夫一旦轉居他鄉，山海之方向不同，彼必茫然自失，不復能為應驗之預言矣。而氣象學者，對於一

部分之特殊知識，或不如老練之漁夫，然其所憑藉者，爲精密準確之器械，而非局部之某山某雲，故氣象學者所預言之徵兆，在甲地能言者，在乙地亦能言之，決不因地理之變換，而減殺其預言之能力。蓋漁夫所有之知識爲局部的，而氣象學者所有之知識，爲概括諸海岸一羣之知識故也。

(B) 方法的知識²，亦稱爲體系的知識³，蓋哲學的知識須按一定之順序，整齊並列，使成爲一系之組織或體系者，其特質在能從有組織之知識所產生之定理，再產生其他之定理，以既知之證明，爲未知之證明的助力，而促進人智之進步者也。茲舉例以明之：如偶感的即興的片段的格言詩話論說隨筆歌賦等，其中所存之理，編綴之雖可以成爲一系之學理，然其繁雜之原態，欠缺方法與體系，不能稱之爲學。故無論何種科學，凡稱之爲學者，必須具備此特質。數學爲最精密而具備此種特質者，故數學之研究，必由定義公理，順次推論，由甲定理以產生乙定理，由前之證明以助後之證明，其結果乃造出莊嚴的人智之偉觀也。

(C) 合理的知識⁴，係對想像的知識⁵而言，蓋哲學的知識，不憑想像而有所假定⁶，

(1) Generalized knowledge

(2) Systematic knowledge

(3) Imaginary knowledge

(4) Methodical knowledge

(5) Rational knowledge

(6) Hypothesis

方法的
體系的

合理的
實證的

必基於充足之理由，按推理的法則而加以演繹的論究，以發見存在於事實中之關係爲目的者。故合理的知識，又稱爲實證的知識；¹如謂人類之祖先與猿同源，然僅就幾種人類之外形與猿相似，遂斷定爲人猿同源，猶近於想像；如從人類之骨骼及生理上推究之論斷之，則爲合理的實證的學說也。

斯賓塞爾對於
知識之分類

主觀的思索與
哲學

以上三要件，乃互相關係不可分離者，何則？蓋雜多之知識，惟概括可以統一之；概括的知，惟制定體系，乃可以爲方法的研究；惟方法的研究，乃可以由雜多之事實中，以推求合理之知識也。斯賓塞爾分知識爲三種：（一）稱斷片的未曾概括的知識，爲低級之知識；（二）稱一部分概括的知識，爲科學的知識；（三）稱完全統一的知識，爲哲學的知識。溫德謂哲學之知識，即各科學所得之知識，融合於無矛盾之體系者，意謂具備以上三要件故也。黑智兒謂不具體系的哲學的思索，不能謂之哲學；譬如老於世事者之所談，往往含義極深，亦有稱之爲人生哲學者；其實此種偶然感覺之理說，不能稱爲哲學，只能稱爲主觀的有確實性的思索。又如古往今來之文人墨士，其思想幽玄深邃，對於人生之奧境，常有極精微之觀察，發爲詩文，使人讀之起美妙的情感；然此等含有哲理之詩文，亦不能稱爲哲學。又如宗教之哲理，極能闡透人心之微奧，其啓發人心之力至爲偉大；然吾人亦不能稱宗教即哲學。詩歌宗教，

宗教的信仰與
哲學

哲學爲根本原
理之知識

普遍的

其終極雖與哲學相合，而達到之途徑，則自截然不同；良以詩歌宗教，純粹訴諸人之感情，其所言者，不必基於嚴密的論理的法則，在使人不知不覺，領悟自然之理，從而發生信仰，卽爲達其目的也。哲學則不然，必須具備以上三要件，良以哲學雖不能排棄情意，而其主要則重在知力，絲毫不許有曖昧雜亂之思想存在；此哲學與詩歌宗教判然不同之點，然使詩歌宗教而具有秩序的組織者，亦往往列入哲學，是又不可一概而論也。

(一) 哲學爲根本原理之知識；哲學之定義，形式上雖有種種不同之見解，而其一致點，卽認哲學爲根本原理之知識，以哲學之目的，在發見一切學問之根本原理故也。此根本原理之意義有三：卽(A)普遍的；(B)究竟的；(C)統一的是也。茲分別說明於左：

(A) 普遍的原理²⁾，與特殊的原理³⁾不同，不偏於局部現象，而通於一切現象者也。普遍的意義，卽概括的概括之義，不僅概括同種之現象，更須概括宇宙間全體之現象；如物理學僅概括物理的現象，生物學僅概括生物的現象，心理學僅概括心理的現象，而哲學則合諸現象而概括論究之，將諸現象中之共通的特質歸爲一類，棄其偶然隨附之性質，故普遍

(1) Positive Knowledge.

(2) Special principle.

(3) Universal principle.

究竟的

的原理，又稱爲抽象的原理⁽¹⁾。

(B)究竟的原理⁽²⁾，亦稱終極的原理，謂窮究事物之終極者也。各種科學，雖各有分科，以探究各分科究竟之原理，然自哲學的見地觀之，各種科學之探究原理，往往立於假說之上，以說明之，猶不能謂爲究竟的原理也。譬如物理學者之研究物理，無不藉物質及勢力之原理以說明之，對於物質及勢力之存在，毫不懷疑，物質之本性惟何？勢力保存之法則，果爲真實與否？則全不論及之也。而哲學則對於物質及勢力，務必窮其究竟而後已。叔本華謂吾人一切知識及科學所依據之根柢，均爲不可思議，殆欲從形而上學以窮此究竟也。

絕對的

故究竟的原理，又稱爲絕對的原理⁽³⁾，絕對乃相對對稱之詞，如寒暑，有無，有機與無機，凡現象界之原理，無不基於相對，而哲學則在網羅此等相對的原理，以探究此等原理可根據之原理，然後由此最後之原理，以闡明諸原理之意義者也。故哲學之原理，爲絕對的獨立至上之原理，因其不設假定，故斯賓塞爾稱之爲第一原理⁽⁴⁾也。

第一原理

統一的

科學與哲學之
分野

(C)統一的原理⁽⁵⁾，在統一各種特殊事項之原理而爲之主宰，使不致於雜亂無章；斯賓塞爾謂哲學爲最完全統一之知識者，卽此意也。哲學爲根本原理之意義者亦以此，故其研究之態度，亦與科學不同；科學的態度，以假定爲前提，趨於個別的分析，注重實際，所研究

者爲知識之對象。而哲學則不設假定，注重理想，爲綜合的說明，所研究者爲知識的自身，統括一切科學，更於其假定上加以說明也。科學所研究之事項，普通分爲自然科學與精神科學，前者又分爲物理學，化學，天文學，動物學，植物學，地質學等；後者又分爲心理學，倫理學，法律學，政治學，經濟學，社會學等；此等科學，近更分爲許多分科，自其研究之方法言之，重說明者謂之說明的科學，如心理學，化學等是也。重規範者謂之規範的科學，如倫理學，法律學等是也。哲學所研究者，乃就此等特殊之原理，總括的加以檢閱與批判，求其不變的統一之原理而已。況各種科學之最後，均必入於哲學之範圍，不僅各科學所不能盡者，介於各科學之間者，在科學範圍以外不能以科學的方法去探求者，必需用哲學的方法加以論究之也。

(二) 哲學爲進步的知識：無論何種學問，必因知識之發達，以新說代舊說，而糾正其謬誤，方能完成，故各種科學，均可稱爲進步的知識，不僅哲學已也。而以哲學爲進步的知識者，是蓋有特別之理由存焉，即科學的原理，爲假定所限制，僅得到知識之一部分而止；而哲學的原理，不爲假定所限制，在超越假定而追求其最高之原理，故科學的進步爲有限的，而哲

(1) Abstractive principle.

(2) Absolute principle.

(3) Unifying principle.

(a) Ultimate principle.

(b) First principle.

學的進步爲無限的，此哲學之所以稱爲進步之知識也。

第二節 實質的定義

哲學之對象

哲學之形式的定義，已如上述，哲學的知識，必爲普遍的，根本的，進步的，否則無哲學之價值。不過哲學之定義，僅就形式方面言之，尙不能稱爲完全；以其未指示哲學之實質，而哲學思想之廣狹及差異，乃起於實質之解釋不同故也。實質維何？即哲學之對象（一）自然（二）人生（三）知識是也。茲分別述之如左：

一 自然

自然

自然爲天地萬物之全體，又稱爲宇宙。自然可分爲物的自然及心的自然二種：通常所稱爲自然者，前者之義居多，即一切物質現象之總稱。自然現象，最先引起人類之注意。蓋宇宙間森羅萬象，雖變幻百出，其間却有整然之秩序存在。人類從驚奇怪異中，常思發見其原理，故科學上天文學之發達最早。希臘最古之哲學亦注重於自然之研究，泰雷士通天文數學，以水爲物萬之根源，安納克綏曼朱洛士以「無極」爲萬物之根，源其弟子安拉克綏美列士以氣爲物萬之根源，其後對於自然之思想，雖漸次精密，然關於自然之本體的解釋，無不繼承此思想而起也。古代印度亦然，如服水論師以水爲萬物之本，風仙論師以風

古代學者之見解

爲萬物造作及破壞之因，與希臘哲學者合符節；可知古代哲學多注意於自然之說明，而自然之研究，遂全然委諸哲學者之手；所謂自然哲學者，即宇宙論⁽¹⁾是也。迨至近世，自然科學，雖分科研究，然各偏重於局部，而關於總括的研究自然之根本原理，仍爲哲學之領域，如世界觀，形而上學，及本體論⁽²⁾是也。所謂世界觀者，即世界整觀之結果；形而上學者，即超越形體現象之學；本體論者，即對於一切現象所賦予之最後的名稱也。

除普通意義之自然外，心的自然，亦屬哲學所論究之範圍。所謂心的自然，即精神現象。精神現象所包括者，舉凡知、情、意等之心性作用，以及其成果方面之道德、風俗、法律、言語、文藝等皆是。此等現象，與物質現象固，有截然之區別。就精神現象方面研究之，其中自有特殊之法律。故哲學對於自然現象，無論爲物質的、精神的，不加以分離之研究，而概爲整個的研究也。

二 人生

人生爲人類行動上所生一切結果之總稱，其內容與精神現象同。但精神現象，已包括

(1) Anaximandros, about 611—547 B.C.

(2) Anaximenes, about 590—525 B.C.

(3) Ontology.

(4) Apollon.

(5) Cosmology.

精神現象與自
然現象之差異

於自然現象之中，就現象全體之原理言之，自然之原則外，別無所謂原理，但人生猶有自其
他方面觀察之必要。蓋哲學研究者爲人，其見解不能超出人的立足地以外故也。如以人之
行動云爲，視爲精神現象，固不能發見其與他種現象有若何之差異，但考究人類之行動云
爲，在人類中究竟發生若何之影響？則吾人即不得不起一種特別之情感；研究人類之行爲，
與研究自然現象不同者即此。然吾人研究人類行爲，僅止於客觀的現象，則現象消滅後，即
無所感知，故當行爲之表現時，必先估量其目的及結果，進而判定其價值；研究人生之究竟，
而判定其價值者，謂之人生哲學¹，有稱爲道德哲學者，狹義方面稱爲倫理學（實踐的），
廣義方面之人生觀，即指此也。

自然哲學與人
生哲學

自然哲學²，在探求關於自然成立之根本原理；人生哲學，在探求關於人生之目的之
根本原理。蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德，均以人生哲學爲哲學之主要部分，亞里斯多德以
後，雖重實際，然同時盡力於人生哲學之研究。近世英國之哲學者，概傾向於此，至康德可謂
達於頂點矣。印度哲學亦以人生哲學爲研究之焦點，而代表東洋哲學之中國哲學，殆完全
以人生哲學爲中心也。

三 知識

知識

實在與假相

認識論

人類知識之分類

自然及人生，事實上均有客觀的存在，故可以總稱爲實在³。實在即實際存在之義，非假現假相；然吾人認識外物，其爲實在或假相，究竟基於何種理由？有無謬誤？如於黃昏山徑，見疏影斜枝，以爲蛇者是也；如此則認識之正確，有何法以保證之？認識之真偽的標準爲何？且吾人認識之境界無涯，而所認識者有限，有何方法可以超越此境界？無涯之境界，究竟有無最後之終點？換言之，即吾人究竟有無知識，去探求自然及人生之最後，發見宇宙及人生之真面目，以直見其本體？因此吾人對於認識作用之知識，不可不有一先決的論究，以檢査其中所存之法理。認識之真偽檢定後，方能確定認識對象之實在或假相。研究知識之正確者，謂之認識論⁴，及論理學⁵，如以自然之研究爲眼之所遠見者，人生之研究爲眼之所近見者，則知識之研究，爲眼自身之研究也。自然及人生之研究，固非常人所能；而知識之研究，更非思想之極發達者所能思考也。故知識之研究，雖先於其他之研究，然發達較遲，在古代希臘，即已注意於此問題，至近世紀洛克及康德，乃始明瞭的建設認識論。

人類之知識，約可分爲三種：即普通知識，科學知識，及反省的或哲學的知識是也。普通

(1) Philosophy of life, or moral philosophy.

(2) Natural philosophy.

(3) Reality.

(4) Epistemology, or Theory of knowledge.

(5) Logic.

知識，乃常人所具有者。人當嬰孩時代，混沌沌沌，不辨人我，不辨身心，待至成長，方知世界。在此世界之內，有我之心及我心與外物之關係；且有形形色色，自成獨立系統之外物。此種常識，乃人類之經驗，極有重視之必要。哲學與科學，即根據此人類經驗中所共有之世界而澈底研究者也。

科學世界與常識世界之區別

物理學

惟常人所覺知之世界，頗不確定精密，且無系統，其缺點亦容易暴露；科學則不然，能組織確定精密而且具有系統之知識。然科學之世界，與常識之世界，終無甚區別。如植物學家所見之樹木花草，與常人所見之樹木花草相同，不過加以精密之考察，及分類之組織而已。動物學礦物學等亦然；至於物理化學，似有出乎常人想像之外者，如常人認物體爲展延與靜止者，而物理學家則謂物體之原子間有極大之空隙，且其原子之運動極速，如是則常人以爲真實之世界者，豈不變成其實體之現象世界乎？其實此種現象與實體之關係，常人亦能區別，如火焰爲石炭或其他可燃物燃燒之現象，是常人所熟知者也。

數學

數學雖爲純理科學，然應用於事務上，常人亦能加減乘除，惟數學家更能爲較精密而複雜的運用而已。常人亦知點線平面立體，幾何學家，不過更能嚴密規定，根據自明之公理以推演之而已。凡此皆足以證明數學家並不能引吾人入於新的世界。

常人亦具有心與身之知識，知心身之關係極密切，且知其必由感官方能認識外物。知他人之心，不能直接覺知，必由言語動作以間接推知，且人對於外物與心之知識，皆漸次積集，不過心理學家所研究者，為較複雜之精神作用而已。

由此可知科學思想與普通思想同一區域，且同承受一表象世界，均根據直接經驗而無所疑惑。數學家殫精竭力去分析空間，及計算各空間關係，然以空間為何物及是否真有空間問之，亦無有能作圓滿之答解者。物理學家預定物質之存在，與運動之事實；化學家預定化學之力，與元素之存在；其他諸科學，均有所假定，而其真妄則非所討論。總之：科學家雖擴張吾人之知識，使之精確整齊，並未能分析其根本之概念；而哲學（反省之思考）之任務，不僅能擴張吾人之知識，更能使吾人明瞭知識為何物。哲學之思考，即在分析複合之思想，與批評科學之根據，且考查傳統之成見，故哲學之知識，乃超脫常人之世界，而專監督一切者也。

故吾人絕不慮及各科學之分離獨立，而影響於哲學之存在，且無論科學如何發展，而哲學批評之職能，亦與之同時發展者也。故席洛爾云：「雖無一種哲學能永久令人滿意，

(1) F. C. S. Schiller, 1864—19.

科學與哲學之
任務

然哲學本身，却永遠存在。」

現實及理想

四 現實及理想

現實₁者，即實際表現之狀態，或現存之事實。理想₂者，即現存事實達於完全之狀態。此種完全的狀態，爲吾人理性中之想像，一切事項，皆由此兩方面考察之，否則不能爲完全之考察。蓋僅從現實方面考察之，儘止於現實之存在，惟從理想方面觀察之，乃生價值之判斷。譬如研究自然之現實，不過以目所見耳所聞之自然爲材料，檢查其本質而已；然從自然之理想方面論之，如判斷甲之自然，較乙之自然爲完全，則生美醜之別。換言之，自然的理想即美。次就人生之現實方面言之，不過就生活之苦樂，人性之善惡，加以分別而已；就理想方面言之，在研究善惡之標準；換言之，人生（狹義的人生，即指道德生活之全體）之理想即善。知識之現實的研究，不過就現在吾人所有之知識而論究其性質，知識之理想的研究，在進而檢定知識自身之正確，及正確所必需之條件與標準；換言之，知識之理想爲真。

人生之理想
善

自然之理想
美

知識之理想
真

自然、人生、知識三者之中，有重在現實方面之研究者，有重在理想方面之研究者。如自然之研究，通常所謂自然哲學，以現實爲主；論究其理想者，則爲審美哲學₃；而人生之研究，則以理想方面爲主要部分；蓋人生之現實，均從理想之標準而表現之；知識亦然，人生與知

識，亦有從兩方面研究者。以上不過就便宜上加以區別而已，康德於其主著三批判書中，即有此區別之表示，『如純粹理性批判』即知識哲學，『實踐理性批判』⁽⁴⁾即人生哲學，『判斷力批判』⁽⁵⁾即示自然哲學之一部分也。

哲學之形式的及實質的兩方面，均已約略言之，茲總括之為下一定義：『研究自然，人生，及知識之現實與理想之根本原理者謂之哲學。』略言之，『研究實在及知識之根本原理者謂之哲學。』吾人試就下列各問題詳加思索，則哲學之意義更為明瞭矣。(1) 何謂我？(2) 何謂人生？(3) 何謂生？何謂死？(4) 人為何而生？究竟有無目的？(5) 人死究竟有無歸宿？未來果有乎？靈魂果存在乎？神果存在乎？(6) 道德之根柢維何？(7) 何謂真理？究竟有無絕對標準？果有維何？(8) 人生與自然，究竟有無關係？果有維何？(9) 人生為樂乎？抑為苦乎？(10) 何謂善？何謂美？其標準條件各何如？(11) 人之意志，果為自由乎？抑為宿命所決定乎？(12) 何謂知識？何謂正確的知識？人類之知識，究竟能否認識實體，抑僅限於表象乎？(13) 吾人日常所認知之事物，能保持恆常不變否？(14) 何謂宇宙？其在空間上時間上為無限乎？抑

(1) Aesthetik.

(2) Aesthetics.

(3) "Kritik der urtheilskraft," 1790.

(4) Ideal.

(5) "Kritik der praktischen Vernunft" 1788.

有限乎？果有其始維何？其終維何？宇宙之真的元素維何？(15) 何謂有？何謂無？究竟爲一方面，抑爲兩方面？(16) 精神物質，爲一物之兩相乎？抑爲相異之二物乎？(17) 國家之本體維何？其至善之形態維何？(18) 人類之歷史的行徑維何？永久之和平究竟有無希望？(19) 何謂真的空間？何謂真的時間？(20) 心身果相關乎？有無自存之實在相？此等問題，在常人大都漫不經心，即偶有所觸，上焉者發爲詩文以寓意，次焉者苦無所獲，終以不了了之。下焉者一觸即逝耳。然吾人對於此等日常接觸之問題，欲得一相當之解答，實非有精密深邃之哲學的思索不爲功。哲學之意義，由此益加明瞭矣。

第三章 哲學之關係科學

第一節 哲學與心理學

心理學爲研究精神現象的法則之科學，其對象實爲精神生活。所謂精神生活者，即指思想、感情、意志之動的狀態而言；至於精神生活之靜的狀態，精神之本質的研究，則不屬於心理學之範圍，乃屬於形而上學或本體論之範圍；如靈魂之單純性及不滅性等，在心理學中不加以論究，僅於吾人知而不疑之精神生活加以精密之分析，而求其支配精神作用之法則，此心理學之所。以離哲學而成爲獨立之科學也。心理學所依據者，爲純粹經驗，心理學之不能解釋精神之本質，猶如機械學之不能解釋能力之本質。此種離哲學而獨立，與自然科學相近之心理學，爲近百年來之產品。本來靈魂爲特異之實質，與肉體不同，非經驗的心理學所能研究；但靈魂不滅之信仰，在人性中根深蒂固，不僅原始民族之心意中有之，即現代文明民族中，仍不失其爲有力之信仰，現今世界上各種宗教，無一不以靈魂不滅之信仰爲教義。在古代及中世紀與近世紀初期之心理學，均以研究靈魂爲本務，故心理學在長期間實爲本體論之一部；古代希臘哲學者，如柏拉圖、亞里斯多德、斯多克學派、伊壁鳩魯學派

科學的心理學

(1) 新柏拉圖學派，及中世紀之經院學派²等，對於心理學均有極大之貢獻。至十七八世紀，英國學者如洛克、柏克雷³、休謨⁴、亞當斯密⁵等，均以分析的方法研究精神生活；於是心理學乃大進步。至一八二九年，詹姆士密爾⁶著『人類心理現象之分析』⁷一書，而心理學乃始離哲學而獨立，及至赫爾巴特，以數學應用於心理學之研究，而心理學遂成經驗的科學矣。其高足弟子羅澤⁸，於一八五二年，著醫學的心理學，說明精神生活與生理現象之關係；繼之，費希納⁹、溫德，對於心理與生理之關係，加以精密之研究；並於一八七九年，在萊布萃希¹⁰建立心理實驗室，以實驗的方法研究精神現象；於是心理學不僅成爲完全獨立的經驗科學而脫離哲學思索的束縛，並且成爲一切社會科學的基礎，如政治、經濟、法律、教育、倫理、社會，推而至於民族、人類、動物等學科，無一不以心理學爲其基本之知識也。

社會科學的基礎
哲學與心理學
之關係

雖然，心理學離哲學而獨立，成爲經驗的科學，但終與哲學有密切之關係。蓋心理學雖離哲學而獨立，然哲學家不能不精通心理學；因哲學家欲建設鞏固的宇宙觀，不可專靠自己科學在物質世界所發見之定律，必須充分注意於心理學在心理現象中所發見之定律。哲學家欲規定人類知識之限度，惟有借助於心理學，方能發見並了解人類所必藉以表現之方式；藝術家欲規定美感之條件，亦惟借重心理學，乃有可能；道德學者，欲發見人類行爲

之科學的規範，亦須精密的分析並研究吾人贊同他人的行為時，及吾人自己對於自己滿意與否時心中所發生之現象。因之：心理學不僅為科學之基礎，且為哲學之基礎，苟不根據心理學，而妄作聰明以建立哲學，其結果必等於空中樓閣也。但心理學亦終必牽及哲學，即就感官而論，吾人日常所見所聞，將事實記載而考察其原因結果，即可了事；苟吾人進一步而有所說明，如吾人何以能見能聞？見聞之本質維何？所見所聞者果為何物？如是則入於認識論矣。由此可知心理學，不但為哲學所不可少之基本知識，心理學之最後，仍屬於哲學之領域也。

第二節 哲學與論理學

論理學為研究正確思想之法則及其形式之科學，所謂正確思想者，乃指判斷之有客觀的眞確性者而言。客觀的眞確性之標準有二：(1)即思想之有共通性普遍性者，其判斷比較眞確。(2)根據判斷而來之假定，結果完全實現者。客觀的眞確，與主觀的眞確不同。主

客觀的眞確與
主觀的眞確

- (1) Epicurean school.
(2) Berkeley, 1685—1753.
(3) Adam Smith, 1723—90.
(4) Analysis of the phenomena of the Human mind 1829.
(5) Fechner, 1801—87.

- (6) Scholia school.
(7) Hume, 1711—76.
(8) James mill, 1773—1836.
(9) Lotze, 1817—82.
(10) Leibniz.

觀的眞確，不能超越時間及空間之限制，人各不同；即同一人，往往因身體之健全與否及精神之快不快而異其觀點。譬如對於月之觀感，李白於其下終南山詩云：『暮從碧雲下，山月隨人歸。』於月下獨酌云：『花間一壺酒，獨酌無相親，舉杯邀明月，對影成三人。』杜甫於夜月吟云：『今夜鄜州月，閨中只獨看，遙憐小兒女，未解憶長安。』又云：『露從今夜白，月是故鄉明，有弟皆分散，無家問死生。』皇甫冉於其詠春思云：『家住層城鄰漢苑，心隨明月到胡天。』其他詠月之詩甚夥，莫不情隨景遷，各異其趣，然月之爲月一也；月並未具有何種不同之暗示，是皆由於各個人之主觀不同，僅具有一時的眞確性者也。至於客觀的眞確，須具備必然的普遍的條件，而其結果亦爲必然的普遍的。如風雨表之上升，乃表示氣壓之增加是也。論理學即爲研究客觀的眞確性，及其普遍條件之科學。故欲使思考成爲論理的，自必遵守一定之規律；此種規律，爲論理的思考所當循由之形式的法則，故稱爲思考之規範的法則；研究此規範的法則，爲論理學之任務。

研究此種規範的法則之科學，除論理外，尙有倫理學及美學。倫理學爲研究達到善之標準時所當遵守之規範的法則，美學爲研究達到美的標準時所當遵守之規範的法則；而論理學爲研究達到眞之標準時所當遵守之規範的法則。即如何運用思考？如何始可獲得

思考之內容與形式

演繹法與歸納法

論理學之功用

論理學與哲學之關係

正確而普遍的思考？如何將此正確之法則應用於其他之科學思想中？是皆論理學之任務也。論理的思考，普通分爲內容與形式二者：思考之內容，即思考之材料；思考之形式，即思考之方法；思考之材料甚廣汎，凡知識之對象，無不爲思考之材料者。思考之形式，通常分爲三種：即概念論，判斷論，推理論是也。就其研究之方法言之：分爲演繹法與歸納法，前者乃由普遍的原理以論證特殊之事實；後者乃以特殊之事實爲根據，而推出普遍之原理者也。歸納法爲狹義之科學研究法，又分爲兩部：一爲探究法，一爲統整法，探究法以經驗的事實爲基礎而探求新的科學知識；統整法在整理既有之知識，組織成爲有秩序之體系者也。探究法又分爲：（一）觀察及實驗，（二）記述及說明，（三）規定因果關係，（四）臆說及假定，（五）檢證等。統整法又分爲：（一）定義，（二）分類，（三）論證。由是觀之，論理學之功用，在訓練思想，防備粗忽的籠統的思想，使吾人自然而然的運用思考之法則，注重思考結果之必須正確之重要；故論理學實爲一切科學所不可缺少之基礎科學。

論理學與哲學之關係，由如何解釋論理學之性質而定，如以論理學爲研究思考之根本的科學，而不限於形式論理，則論理學顯然爲哲學之一部門；即從形式論理學言之，如欲明瞭概念與符號之關係，或考查判斷推理之是否正確？其先決問題，即人類的悟性能否認

識實體？由是引起知識之起源與可能諸問題，而入於哲學上最重要之認識問題矣。而認識問題中已包含認識的對象問題，故論理學最後又入於哲學上之本體論矣。

第二節 哲學與宗教學

太古蒙昧之世，各種文化科學均未分化，哲學與宗教，實合體於神話之中。原始時代之人，對於一切自然現象，均爲擬人的觀察，以一切自然爲備具心靈之生物；在此種宇宙觀，精靈觀¹之下，無所謂哲學與宗教之區別。及人智進步，漸漸不滿於擬人的信仰，而訴諸自己之理性，哲學與宗教，乃漸次分離；古代希臘，紀元前五六世紀密勒多斯學派²之學徒泰雷士等，以水火爲萬物之本源，此即爲對於神話的宇宙觀之一種反抗。

在古代希臘，哲學思想較宗教思想爲發達，至中世紀乃呈反對之傾向。及近世紀之初，因科學之發達，宗教之威權遂漸次衰弱，而哲學之勢力乃因之而增加；甚至於宗教真僞之標準，亦不得不求之於哲學及倫理學。及至現代，哲學與宗教之本質及其分野日益明瞭，二者乃漸趨調和之見地矣。

本來哲學與宗教，均發自人類之內在的熱忱，本質上自無矛盾之可言；蓋哲學與宗教，均以最高之真理爲其對象，不過分野不同而已。茲將哲學與宗教不同之點，約略述之如左：

哲學與宗教之
同源異流

哲學與宗教之
消長

哲學與宗教之
分野

(一) 哲學與宗教，其探求真理之態度不同；宗教係從表象之形式以求達於真理之境；而哲學則從概念之形式以探究真理；故宗教重儀式，而哲學重思索。主張此說者，爲黑智兒及其學徒。

(二) 哲學爲理智的所產，宗教爲感情的所產，故宗教重實踐，而哲學重理想。主張此說者，爲史賴馬赫爾者，爲史賴馬赫爾者。⁽³⁾

(三) 哲學爲個人精神之所產，而宗教則爲社會精神之所產，主張此說者爲帕爾森者，不過此種主張，亦有可批評之處：宗教固爲社會精神之所產，然無釋迦，未必卽有佛教；無耶穌，未必卽有基督教；無摩罕默德，未必卽有回教也。故宗教雖爲社會的，亦必賴有個人特殊精神之活動方能成立也。而哲學自歷史考察之，亦可謂爲社會的或民族的產物，如經驗派之哲學，乃代表盎格羅薩遜民族之精神，大陸派之純理哲學，乃代表拉丁民族之精神，近世紀康德及其學派之哲學，乃代表日爾曼民族統一之精神也。不過就大體言之，哲學重在個人的精神，而宗教則重在社會的精神而已。

(1) Animism.

(2) Schlegelmacher, 1786—1834.

(3) Millersians.

(4) Paulsen, 1846—1908.

(四) 哲學之態度，爲客觀的，批評的，進步的；宗教之態度，爲主觀的，威權的，保守的；故宗教之對象爲人格的，而哲學之對象爲超過人格。

要之：哲學與宗教，雖有種種不同之處，自形式上及實質上言之，兩者似無何等之關係。但吾人從人類學及社會學研究人間生活之發展，凡人格的要求及人格的態度之存在，必不能否認宗教的信仰。宗教之人生觀，多依賴哲學而始存在，哲學之全人格的信仰之態度，得自宗教者正多，自不能謂哲學與宗教全無關係也。

第四節 哲學與美學

美學爲研究美之學問，恰如論理學之研究「真」，倫理學之研究「善」，同爲一種規範科學。惟常人之所謂美與不美，大都基於個人之主觀，欠缺客觀的標準，故現在以爲美者，將來或以爲不美；甲地之人以爲美者，而乙地之人或以爲不美。蓋美之標準，有時間及空間關係之不同；即在同一空間之中，各相異之社團亦有多少之差異，因此近年研究美學者，不信任純恃主觀的思辨方法，而注重於客觀標準之研究也。

康德以美之感情，爲一種「非功利的滿足」^[1]，不參雜一點意志欲望；當吾人感受美之滿足時，便爾心境澄清，一切自私自利之衝動立即消滅，而得到精神上之自由，故吾人生

哲學與宗教之關係

主觀美與客觀美

非功利的滿足

命之洗淨與超脫，惟美纔能作到；吾人天性之最深與最隱微處，亦惟有美方能透澈也。

本來美的生活，爲人類生活之本質的要求，如古代神話爲哲學的，同時卽爲美的，故古代神話亦可視爲原始文化之結晶。及人知漸次發達，而哲學與藝術乃分途發展；其最高理想，二者相同，在綜合的解釋人生，而樹立新的人生觀；不過所採之方式各有不同而已。茲將其差異之點，約略述之於左：

(一) 哲學與美學之心理的根據不同：哲學基於理智，而美學基於情感。

(二) 哲學與美學表現之形式不同：哲學爲論理的，避具體的特殊的事實，而重抽象的普遍的概念，而美學則以具體的表現爲重，其所追求者，爲經驗之再現與創造。

(三) 哲學與美學之材料不同，蓋哲學爲理論的抽象的表現，故除以文字語言發表外，毋需特殊之材料；而美學則爲創造的事實之具體的表現，故需要種種材料，其所表現者，爲建築，彫刻，繪畫，音樂，詩歌，戲劇等。

哲學與美學，雖有以上不同之點，然美之各種具體的象徵，在表現人類生活種種不同之方面，而求情感之滿足爲主；從情感方面，以批評自然及人生之美醜，使其理想化。而哲學

(1) Disinterested satisfaction.

在求自然及人生之真，以指示將來之理想。不過美學所表現者，以感情為主，且為感覺的具體的；而哲學則以理智為主，其所表現者，為概念的抽象的一般的，故美學之組織的理論，必須依賴於哲學，而哲學之實際價值之增加，必有賴於美學。此哲學與美學之關係所以較與宗教之關係更為密切也。

第五節 哲學與倫理學

倫理思想，在古代神話中實居主要之地位；良以神話中所表現之神的行動，即當時生活唯一之標準；故古代哲學，以人事為哲學之中心問題。至近世紀，分哲學為兩大部門：一為自然哲學；一為人生哲學。人生哲學即倫理之研究，其目的在研究道德判斷之法則，而為人類行為之規範者也。

自性質上言之，哲學與倫理學，不無差異之點。蓋哲學為理論的，倫理學為實踐的。所謂善者，即適於某種標準之行為；所謂德者，即同一善的行為，反覆持守的良好習慣。故行為為實為道德判斷的對象，而哲學則離實際關係，從理想方面，以建築圓滿的人生觀宇宙觀者也。但善惡之判斷，乃原某種標準之存在所生之觀念，如無善惡判斷之標準，則道德根本即發生動搖；然善惡判斷之標準，究因何而決定？判斷是否正確？即不能不假哲學的思索，從

（東人生活之標準）

哲學與倫理學之異點

哲學與倫理學之關係

人生全體加以考察，而探尋其妥當性，必如是道德乃能立於鞏固之基礎上。從哲學的思索所樹立之圓滿的人生觀宇宙觀，於實行雖無何等直接之關係，然其動機，在指導人間之實際生活，此哲學之所以爲道德最後之根據也。

第四章 哲學研究之方法

第一節 一般的方法

哲學研究之科學的方法

哲學研究之方法，通常分爲兩種：（一）一般的方法，即科學的研究法，與其他科學共通者。（二）特殊的方法，乃哲學研究之特有者。茲分別述之於左：

一般的方法，分爲兩種；即歸納法^①與演繹法^②。歸納法者，乃從許多特殊之事實，而引出一般原理之方法；演繹法者，乃由一般原理，以論證特殊事實之方法。前章已略述及，茲更引申言之。

演繹法者，乃以既知之少數原理，漸次結合，發見其間之新關係，以移於他種原理，其特徵爲綜合^③；而歸納法在考查事實，自多數單純之事實以發見其間之一致點，其特徵爲分析^④；故演繹法及歸納法，又稱爲綜合法與分析法。

就性質上言之，演繹法乃由一般原理移於特殊原理，由簡單之原理移於複雜之原理，其思索之順序爲前進的；故又稱爲前進的方法^⑤。而歸納法則由特殊原理移於一般原理，由複雜之原理移於簡單之原理，以求其最後之根本原理者；故又稱背進的方法^⑥。前者乃

由至簡至高之原理出發，以論證其從屬之原理，故又稱爲下降的方法⁷；而後者乃由低級的各種事實及原理出發，漸次概括以達於至高之原理，故又稱爲上昇的方法⁸。

純粹的演繹法或歸納法，均不能存在，以二者常互相關係，不能絕對分離者也。茲就演繹法考查之；如數學爲代表的演繹法，係由種種已知之公理，以演繹諸種原理者也。然數學觀念，決不能離經驗而存在；數學上無論何種已知之公理，苟吾人不將新遭遇之經驗加以分析時，與已知之公理亦不發生何等關係；故數學的演繹，亦不能謂爲純粹的演繹。數學如此，其他科學更不待言；由此可知離經驗的材料而演繹，爲不可能之事也。至純粹的歸納法，亦屬不可能之舉；蓋歸納法偏重實驗，謂真理只能於事實中求之，而以推理爲不可信。然在事實上，實驗亦不能離思惟的考察；蓋概括許多實驗，使吾人自身，不具有發見其共同關係之能力，亦屬徒勞，必不能得到何種結果。故使牛頓無關於重力的思想，必不能發見萬有引力。且思考作用，常從演繹的規則以進行，可知歸納法亦不能離演繹而單純存在。由此觀之，

- | | |
|-------------------------|------------------------|
| (1) Induction. | (α) Deduction. |
| (α) Synthesis. | (4) Analysis. |
| (α) Progressive method. | (α) Regressiv omethod. |
| (7) Descending method. | (α) Ascending method. |

演繹法與歸納法，常互相輔助，不過爲應用上之便利起見，偏重一方面而已；因此以學數爲演繹之學，以科學爲歸納之學，蓋數學乃論原理與原理之關係，而科學乃從經驗的事實中以探求原理者也。

演繹法與歸納法，究竟能否完全應哲學研究之需求，此吾人所應明瞭者。純粹的演繹法，自不能應哲學研究之需求。何則？第一：在哲學上，殆無如數學公理之原理，良以哲學在探求根本原理，不認假定爲正當之方法也。第二：縱令有既知之原理，可以爲根據，但哲學所研究之事項，較數學更爲綜合的，故純粹的演繹法不能適用。在近世紀哲學中，笛卡兒重數學的方法，以數學爲最正確的知識及其基礎。繼笛卡兒而起之學者甚多，如斯披諾沙完全用幾何學的編纂法以論究哲學，即最初作成本體等概念之定義，由此再演繹諸種命題。及至康德，乃指摘數學的方法不能完全應用於哲學。故哲學研究，雖不能不用演繹法從一原理以論究其他原理，然最後尙須用經驗的分析加以論證。換言之，哲學研究，即有時用演繹的方法，同時尙須用歸納的方法從各個直接經驗加以說明也。

哲學研究，演繹法固不如歸納法，但歸納法亦不能謂爲完全的哲學研究法。蓋哲學爲研究根本原理之學，須融洽貫通宇宙間一切現象，故分析經驗時，必須周到無遺，苟概括者

爲局部，卽不能稱爲普遍。然吾人之壽命有限，所居之處所有有限，不能盡知無涯的空間及時間中之一切現象，此斯賓塞爾之『不可知論』⁽¹⁾所由出也。不可知論之是非，姑不置論；總之，吾人所稱爲根本原理者，實不外基於一部分之事實無疑，又何以能從一部分而推及全體？亦不過以一部分代表全體，假定各部分殆相等而已。此方法稱爲類推或比論⁽²⁾，歸納法之終極，亦不過如此。由此可知歸納的原理，亦只有蓋然性⁽³⁾，不一定有必然性也⁽⁴⁾。換言之，卽歸納的原理，只能斷定其「殆如是」，不能斷定其「必如是」也。歸納法之於科學，固完全滿足，而在哲學研究，尙不能完全滿足，此哲學研究之所以必需有特殊之方法也。

第二節 特殊的方法

哲學研究之特殊的方法，卽思辨的方法，乃由思索以探求真理的方法也。此爲哲學獨特之方法。思辨的方法有三種：

一 直覺法

直覺法亦稱直觀法⁽⁵⁾，卽用一種特別的直覺，以直接覺知事物之真相者也。吾人之感

(1) Agnosticism.

(2) Probability.

(3) Inductive method.

(4) Analogy.

(5) Necessity.

知的直觀

覺，不過示事物之假相，其作用僅能及於事物表象之一部，不能供徧觀宇宙全體之用。哲學之對象，既超越尋常理智，則吾人欲考究其真相，必須有感覺理智以外之知力。康德以後之哲學者，如費希特，謝林，稱此種感覺以外之知力爲知的直觀¹，亦稱爲神祕說²，謂事物之真相既超出尋常論理之外，不能以肉眼觀得。須用心眼去沉思冥想，方能澈底大悟；佛教之禪悟，及中世紀基督教中之異教派³，卽此類也。

哲學研究，須有特殊之知識，古來主張此說者甚多：希臘古代之哲學者中，如赫拉克賴多士⁴，以眼耳爲不良之憑證。柏拉圖謂世界之本體觀念，須用超感覺的理性方能領悟。而明白代表此思想者，爲柏拉圖學派及新柏拉圖學派之普洛弟那士⁵。此派在基督教視爲異端，尋被禁止；以後哲學，遂苟合於基督教義，而成中世紀哲學。然當時各寺院之僧侶，多倡神祕說；其中最有名者，爲虞哥⁶，波那芬都拉⁷，埃克哈特⁸等是也。虞哥分人之知性作用爲三段：第一爲考察⁹，此爲以肉眼認識外界之作用。第二爲思惟¹⁰，此爲心眼洞察內界之作用。第三爲冥想¹¹，此爲認識超越界之第三眼作用。波那芬都拉謂欲領悟哲學之極致，惟有基於靈智。埃克哈特謂認識作用中之最高尙者，爲靈魂作用；彼又分認識作用爲三種：卽感覺的，理性的，及超理性的是也。惟超理性的作用，方能洞察事物之真相；此種神祕說，至近

神祕說之發展

世紀尙有相當之勢力，如包默¹²之接神論¹³，耶哥畢¹⁴之信仰哲學¹⁵，及巴得爾¹⁶之宗教哲學。其他諸家之說，莫不含有神祕的色彩，故叔本華謂哲學之發達，爲合理說¹⁷及頓悟說¹⁸之消長，然合理說之根底，必有頓悟說之隱在也。

神祕說與直覺的方法，雖不能完全信賴，然亦不可以爲空想而排斥之。何則？徵之吾人日常之經驗，往往苦心焦思累日不能解決之問題，有一朝卒然頓悟者；數學之演習，與詩文之結構，此種情形甚多；徵之大詩人，大美術家，大科學家之傳記可知。蓋科學上之發見，及詩歌美術之傑作，成於偶然者不少，甚至有於夢寐中領悟者；在宗教學者，以爲此乃神之啓示，其實此種現象，可以用通常心理說明之也。蓋吾人於醒覺時，雖有種種觀念，然其中極微弱

- | | |
|------------------------------------|--------------------------------|
| (1) Intellektuelle Anschauung. | (2) Mysticism. |
| (2) Hieretical school or gnostics. | (4) Hieralatos, about 535—476. |
| (5) Plotinus, 204—270. | (6) Hugo, 1096—1141. |
| (7) Bonaventura, 1221—94. | (8) Eckhart, 1260—1329. |
| (8) Meditatio. | (9) Cogitatio. |
| (11) Contemplatio. | (11) Bohme, 1575—1624. |
| (13) Theosophy. | (14) Jacobi, 1743—1819. |
| (15) Gianbans Philosophie. | (15) Bander, 1765—1841. |
| (17) Rationalism. | (18) Illuminism. |

潛在意識

者，不能明確意識；此等觀念，苟無再現之機會，遂被壓抑而成下意識。下意識通常多不能憶起，全然爲忘却之狀態，不過因某種情形，亦有時出現於意識，或更爲明瞭，吾人卽恍惚其爲突然生起之觀念也者。至如何纔有此種現象，在心理學上尙屬於未解決之問題，有謂此爲潛在意識¹的作用，雖不能稱爲確切之斷定，然在心理學上，有此種事實無疑；所謂奇夢者，卽此類也。吾人平常苦心焦思幾多不能解答之問題，累積而成潛在意識者甚多，是在吾人能否沉思冥想而頓悟之也。

世人對於神祕說，往往有一種誤解，謂神祕說乃基於神靈之一種空想，是蓋因普通之所能瞭悉者，僅止於經驗的事實，不去探求最後之原理，遂致永遠埋沒其秉賦之睿智，哲學者嘗能於沉思冥想中，超越經驗的事實以追求真理，故常能得到頓悟的直覺也。而天才卽有特殊稟賦之人，更具有此種特殊之能力；一切美術，科學，哲學，皆可謂爲天才之所作。果實之落下，人所習見也，然非牛頓²不能直覺其爲萬有引力之原理。動物之類似，乃人所熟知之事實也，然非達爾文³不能直覺其爲進化之原理。山川之風景，此人所常接也，然非天才之詩人及藝術家，不能直覺其中之美。宇宙間一切現象之原理，亦惟具有特別能力之哲學者，始能直覺，當然不能謂爲怪誕無稽也。

天才之睿智

直覺與哲學研究，雖有密切之關係，然亦不無弊害。蓋哲學之終極，雖不得不趨於沉思冥想，但其結果必須有理論的論證；幾多神祕哲學者，往往忘却此種要件，徒向空想，而與理論相背馳。如歐洲之神祕論者，憑依神靈以求其啟示；不知神之存在，尙無論理的證明。因此直覺法雖爲哲學研究之特殊方法，然在現今心理學中，尙未能予以承認，故以之爲哲學研究之方法，猶有考慮之必要也。

二 辯證法

吾人對於萬事萬物，常根據歸納的方法，可以決定其中必然的關係；而辯證法⁽¹⁾者，乃由演繹的過程以決定其中必然的關係者也。辯證法者，即辯難論證之方法，在刈除概念之矛盾以發見存於其間之真理。始倡此法者，爲伊列亞學派⁽²⁾之霍龍⁽³⁾，蘇斐士⁽⁴⁾（亦稱詭辯學者），以之爲詭辯之術，柏拉圖以之與論理學同義，至康德乃賦與以先天的辯證論法之名，史賴馬赫爾則以之與認識論同義，茲所舉之辯證法，即黑智兒所採用之方法。

(1) Subconsciousness.

(2) Darwin. 1809—82.

(3) Heraclitus.

(4) Sophists.

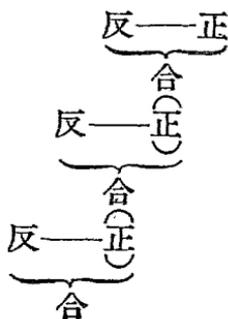
(5) Newton. 1642—1727.

(6) Dialectic method.

(7) Zeno. Born about 519.

辯證法之形式

黑智兒謂一切事物，常經三段之順序以發達。如有一事物，當其發達時，由舊的狀態，移於非舊非新的狀態，然後移於新的狀態；第一狀態爲正₁，第二狀態爲反₂，第三狀態爲合₃，合又生反，反又生新合，終形成無限發展之系列。茲圖表解之如下：



蓋有正必反，正反對立，必生綜合，即分析與綜合相互連續發展者也。例如有保守的精神，必有相對的進步的精神，然各走極端時，必產生綜合的調和的精神，斯時又必有其他之精神，與調和之精神相對立，乃再發生綜合此兩種精神之中正的精神。宇宙間一切事物，無不經此正反合三種精神以發達。以正反合三階段，說明一切事物之原理者，謂之辯證法。此方法就既知之原理加以分析，以爲其他原理之出發點，則與演繹法同，而綜合諸種原理，以導出新原理，則與歸納法同也。辯證法未必創始於黑智兒，其以前如費希特、謝林，亦常使用

此法；康德之著述中，亦常有此種傾向；其他哲學者之學說中，隨處均可發見此種方法。惟於此種方法，予以辯證法之名，而完全用此方法以作成哲學之系統者，實自黑智兒始也。

辯證法有時極能巧妙的說明種種事物，但有時亦有牽強附會之弊；且此方法，往往離經驗而論究，亦易陷於謬誤。故用此方法時，必須顧慮經驗，方能作成正當之概念。此方法雖有一定之方式，然僅依此方式，由一概念以演繹他概念，有時亦陷於不可能之境，故辯證法縱令全無謬誤，然亦不能視為哲學研究之唯一方法也。

三 批判法⁽⁴⁾

批判法者，對於任何事物之研究，不先下獨斷的判定，須視在何種條件之下方能成立何種命題，乃一種論理的研究方法。在批判法中以直覺法及辯證法為獨斷的方法，故斥而不用。以批判法而組織學說者為康德，康德反對獨斷論，懷疑認識之可能；以為認識如果可能，究竟應在何種條件或原理之下，乃有可能乎？彼為研究認識之可能，及其必要之條件或原理，乃組成先驗的哲學。批判二字，在語義上普通為毀譽褒貶之意，而在哲學上更有深刻

(1) Thesis.

(2) Synthesis.

(3) Antithesis.

(4) Critical method.

批判的意義

之意義。批判之語源，希臘語爲 *Krino*，即分析之意，故批判法在分析事實學說之要素，分別規定其適當之意義與價值，以明其全體之關係，及闡明事物存在之理論的基礎者也。康德於所著『純粹理性批判』中，謂知識之批評，不在批評書籍及學說之是非，而在批評關於認識上離經驗而獨立之理性能力，而後論究形而上學之成立。故知識批判者，即所以確立知識之基礎者也。就批判二字之意義言之，批判即確立基礎之意。批判在形式上，分爲低級與高級；在實質上，分爲超越的及內在的。低級的批判，在研究材料文句上概念之解釋；高級的批判，在判明其真僞及其史的性質。內在的批判，即解釋者自身之解釋，自身是否有矛盾衝突之存在？超越的批判，在超越事物自身，而自其他觀點之批判。批判法必爲內在的且爲超越的，方可稱爲完全也。惟批判法雖爲哲學研究有力之方法，但批判法所予哲學之終極的標準，爲『超越的不可不』。即『無上的絕對』。亦有單稱爲『絕對』、『範疇』或『無上命令』者；然絕對自體維何？究以何者爲其標準條件？尙未能加以說明，故批判法亦不能視爲哲學研究唯一之方法也。

第三節 組織的方法

哲學研究之一般的及特殊的方法，已如上述；然吾人對於此廣博的最高原理之基本

批判之形式及
實質絕對範疇無上
命令

哲學研究之

知識，究應如何方可以獲得乎？此哲學研究所以必須有組織的方法也。哲學研究之組織的方法，普通分爲二種：一爲縱的研究法，即歷史的研究法；一爲橫的研究法，即組織的或比較的研究法。前者在探求哲學變遷發達之蹤跡，以獲得哲學上系統的知識者，哲學史是也；後者在將代表的哲學者之學說，加以比較研究，以獲得哲學上一般的理解者，哲學概論是也。然哲學史及哲學概論，究應以何者爲先？此不可不深加考慮者，自論理的見地言之，須以哲學史爲先；但自實際方面言之，則須以哲學概論爲先。即先之以哲學概論，繼之以簡明的哲學史，於哲學研究有明確之觀念後，再進而研究繁密之哲學史及精詳之哲學概論，乃最適當之順序也。蓋哲學史在系統的敘述及批評哲學上之各種學說，故非有明確而統一之基本的哲學知識，必不能完全理解；然哲學上之理論，無不有其歷史的背景，故亦非有明確的史的知識，亦難充分理解也。由此觀之，哲學之組織的研究，以二者並行研究，而保其互相聯絡輔助之關係，最爲適當，不應有先後之軒輊；蓋二者在本質上，實爲不可分者也。茲更分別引申之如左：

甲 哲學概論之意義性質及其組織

(1) Categorical imperative.

(一) 哲學概論，在總括哲學上之知識及哲學上之諸問題與原理，而平易簡明加以敘述，使初學者容易領悟哲學上全般的組織的基本知識，進而理解哲學之意義，目的，及其價值者，謂之哲學概論。故哲學概論者，實為哲學研究之出發點，不僅對初學者欲得組織的全般的哲學知識為必要，即專門研究者亦所不可缺者也。

(二) 哲學概論之結構，有種種不同之形式。普通分為三種：即歷史的哲學概論，組織的哲學概論，批判的哲學概論是也。

(A) 歷史的哲學概論，即著者力避自己之主張，惟將過去及現在之哲學原理與歷史的文獻介紹於讀者，以明示哲學之變遷。如斯朱留姆培爾¹，鳩培爾²，溫德之哲學概論，均有此種傾向，此類哲學概論，係以客觀的見解而構成者，故又稱為客觀的哲學概論。

(B) 組織的哲學概論，即著者自身，以主觀的見解所構成之哲學概論，使讀者易耽於哲學的思索。故此類哲學概論，又稱為主觀的哲學概論。如赫爾巴特，帕爾詮，耶路撒冷，柏格森⁴等之哲學概論，皆有此傾向，尤以柏格森所著之『形而上學概論』⁵更為顯著也。

(C) 批判的哲學概論，在敘述哲學上諸問題及過去與現在之學說而施以比較分類，統一的組織的闡明其真相，更加以批評而明其長短，以示諸問題之歸宿點，使讀者容易獲

歷史的

組織的

組織的

批判的

得正確之哲學知識，並促其哲學的興味以涵養其哲學的精神與批判的識力，且使其洞燭哲學進步之現狀，與將來之趨向。康德及其學派，如史密得⁶、席勒⁷、費希特、謝林、黑智兒、史賴馬赫爾、叔本華，以及現代哲學界之新康德派如蘭格⁸、李布曼⁹、懷亨格爾¹⁰、費碩¹¹、福蘭得爾¹²、柯亨¹³、那托潑¹⁴、溫德班¹⁵、李格爾特¹⁶、倭鏗¹⁷，以及其他英法一部份之新康德派哲學者，其著述無不含有批判之性質也。

茲就以上三種組織的方法，比較言之：

(1) 主觀的哲學概論，為著者個人之哲學思想，其主張見地均有一定之脈絡，故易於理解；且著者個人人格之色彩甚濃厚，故能引起學者之興趣。其短處在哲學上之用語，哲學

- | | |
|---|------------------------|
| (1) Strumpell, 1812—99, | (2) Külpe 1862—1915, |
| (2) Jerusalem, 1854 | (4) Bergson, 1859 |
| (3) Introduction ala metaphysique, 1903 | (5) Schmidt, 1760—1812 |
| (7) Schiller, 1759—1805 | (8) Lange, 1828—75 |
| (6) Liepmann, 1840—1912 | (11) Valinger, 1852 |
| (11) Fieher, 1824—1908 | (12) Vorländer, 1800 |
| (13) Cohen, 1843—1912 | (14) Natorp, 1854 |
| (15) Windarband, 1848—1915 | (17) Rickart, 1863 |
| (17) I uckan, 1846 | |

思想之變遷，諸學派之異同以及哲學思想之現狀，均略而不言；且一切議論，往往有流於獨斷之弊，容易使讀者陷於狹隘之境，而失哲學之真義。

(2) 客觀的哲學概論，雖無主觀的哲學概論之優點，然能匡救其缺陷，但容易流於瑣瑣散漫，致初學者不能明確領悟。

(3) 批判的哲學概論，則棄前二者之短而取其所長，其結構不偏於歷史的記錄，亦不偏於自己之主張；一方徵集歷史的材料，以闡明哲學發生之動機及其發展之徑路；一方對於代表的歷史的材料為組織的系統的公平的敘述，秉內在的批判以闡明各學說之關係價值，而期最善之開展；即對於超越的批判，亦不加以排棄；此批判的哲學概論，較優於純粹主觀的或客觀的哲學概論也。

哲學史之性質及內容

哲學史之要素

乙 哲學史之性質及其內容

(一) 哲學史之性質：哲學史的研究，在搜求哲學發展變遷之跡，苟吾人研究哲學，而忽略其歷史的過程，必不能得其真相。蓋吾人欲區別哲學發展過程中之必然的或偶然的要素，以闡明各學說間之因果關係及其思想變化之狀態，以免無益之努力，則捨史的研究以外無他法也。哲學之史的研究，不僅關於哲學一方面能了解思想方法漸次發展之徑路，及

人類漸次征服自然之思想方法之來歷，並對於普通歷史之研究亦有關係，如欲理解一派一人之學說，尤爲必要也。良以哲學雖爲哲學者人格之表現，然莫不有其時代之背景，蓋一代之精神內容，大抵蘊蓄於其時代之哲學思想中。譬如康德之無上命令，乃普魯士民族義務意識之結晶；胥尤儒學派及斯多克學派之大同主義，乃希臘民族自負心消沉之表現也。故欲從事實證哲學之真偽，亦非史的研究莫由。由此觀之，哲學之史的研究，實可比於自然科學之實驗及檢證也。黑智兒及哈德曼，謂哲學史即哲學，殆不爲無因。惟黑智兒偏重概念，對於歷史之必然的要素，即以知的要求爲根源之論理的關係，與偶然的要素，即以情意的要求爲根源之論理的關係，往往混爲一談，非注重前者而輕視後者，即曲解歷史的事實，而強以後者亦爲必然的也。故有價值之哲學史，必含有上述之兩種要素。詳言之，有價值之哲學史，必須具有下列各要素：(1)各學說之公平的簡明的敘述。(2)各學說之心理的說明，以示哲學者之心理狀態與哲學之關係。(3)各學說之發展的說明，如某種學說，在如何情勢之下發生，其發展是否受環境之影響？(4)各學說之勢力的說明。如

(r) Gynic School.

(s) Hartmann. 1842—1906.

(e) Cosmopolitanism.

哲學史之組織

列傳體

評論體

批判體

三種哲學史之比較

某種學說對於當時之社會發生何種影響？（5）各學說之批判。（6）現代哲學之潮流及其特徵之說明。（7）代表的哲學之傳記。蓋由各學說之敘述可以知各學者努力之成果，由傳記與心理的說明可以知其動機，由各學說之批判可以知其論理的關係與價值也。

（一）哲學史之組織：因各學者間之見解不同，亦有種種之差別，大概可以分爲三種：

第一類：以哲學者之傳記爲主，依年代次序，敘述其學說者，此稱爲列傳體哲學史。

第二類：敘述各學說時，而又以自己之見解加以評論者，此稱爲評論體哲學史。評論體哲學史又分爲二種：一種以各哲學學說之甲論乙駁，莫衷一是，因之對於各學說所主張之真理有所懷疑，而以懷疑的態度評論者；一種則以折衷之態度，依主觀之見解而分別諸說之長短，或取其長而棄其短，以組織完全之哲學史者也。

第三類：爲批判體哲學史，乃以客觀的態度，正確記載事實，發見其間一貫之理論以明示諸說間之聯絡及理論的關係，而組織的闡明其發達之徑路與理由，以指示哲學思想正確之趨向者；既非如第一類之徒爲事實之羅列，又非如第二類之偏於主觀的批評。由此觀之，哲學史之組織，要以第三類較爲完善；費頌嘗評之曰：第一類之哲學史，非嚴密意義之哲學史，乃哲學者之歷史。第二類之哲學史，亦缺嚴密意義之歷史的性質，不過爲哲學論文

歷史之必然的
要素

歷史之偶然的
要素

而已。惟第三類，乃可稱爲完全之哲學史，方能使讀者理解過去哲學思想之徑路，同時又能獲得哲學之一般的概念，明瞭哲學上一切問題及其舊來之解釋也。

茲吾人讀哲學史時所當注意者二事：

第一，讀哲學史，不僅理解哲學思想發達之陳跡爲已足，必須理解其與現實之關係，更進而論究其將來。蓋以現實爲基點而引徵過去，方爲有價值的正確的理解，此不僅讀哲學史爲然，即讀一切歷史，無不以理解現實關係爲其究竟之目的，而哲學尤以在現實中發見理想爲其主要任務，故讀哲學史，更宜注意於現實問題而研究之也。

第二，研究哲學史，須特別注意於哲學與哲學者之關係；蓋哲學一方爲民族精神及時代精神之發現，而他方爲哲學者人格之表現。同一時代，同一民族，往往發生相反對之哲學思潮，如蘇格拉底及蘇斐士，同一時代，同一文化，同一民族，受同一之影響，而其學說不同；如戰國時，同一時代，文化，民族，及影響，而有老莊孔墨種種不同之學說。此無他，由於各人性格不同，經驗不同，故其心理之反應亦不同，是以各人立說之動機，均大相逕庭也。其同者爲歷史的必然要素，其不同者爲歷史的偶然要素。吾人研究哲學史，對於此兩種要素，決不能有

(1) K. Fischer. 1824—1908

所偏重，方能正確理解哲學者與哲學者之關係，不致流於一偏之見而有所曲解也。

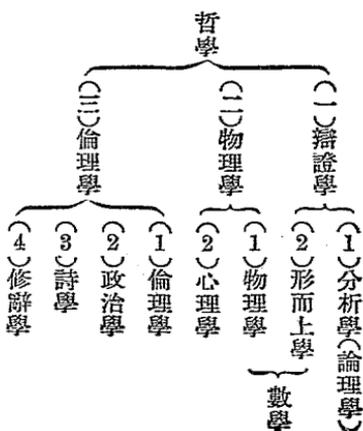
第五章 哲學之分類

第一節 古代學者之分類

哲學之分類，因其本質及對象之解釋而異。茲就便利上分爲古代及近代兩部，分別述之於左：

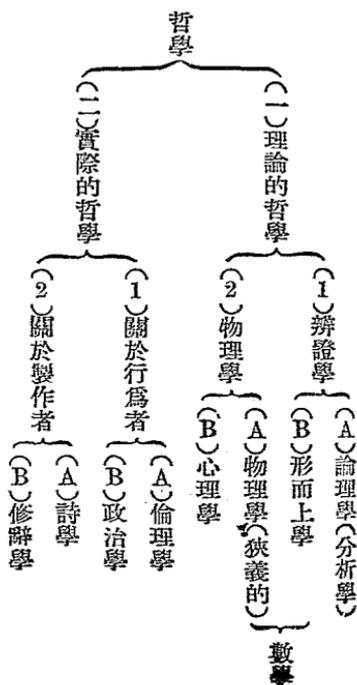
古代學者之分類：在古代，哲學與科學之區別，尙未確定，而以哲學卽學問，故對於哲學之分類，僅爲一般的分類；古代學者之哲學分類中，以柏拉圖及亞里士多德之分類爲最完備。

(一) 柏拉圖之分類：柏拉圖分人間之精神能力爲概念的認識，感性的知覺及意欲三種，因之分哲學爲辨證學、物理學及倫理學，以辨證學研究概念的認識之對象，或實在之本質；當時之辨證學，包含今日之形而上學，論理學，認識論等。以物理學研究感覺性的知覺之對象或自然現象；當時之物理學，包含今日之自然科學，自然哲學，心理學等。以倫理學研究意欲對象之道德行爲，與現今之倫理學同。柏拉圖此種分類法，在今日視之，固有可批評之處，然在當時則爲有價值之獨創也。茲表示於左：



亞里斯多德之分類

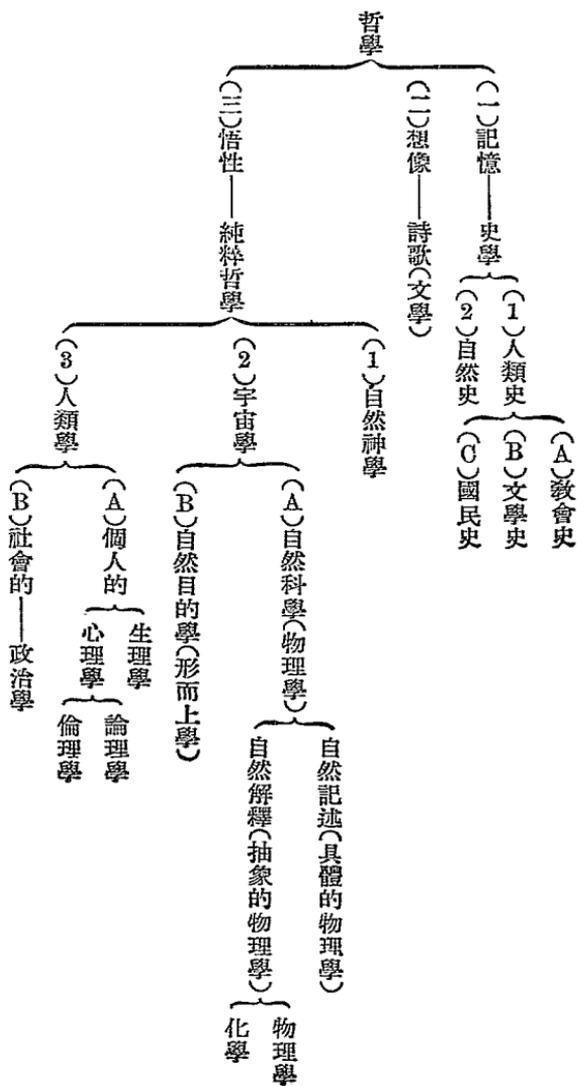
(二) 亞里斯多德之分類：亞里斯多德將柏拉圖之分類，加以組織的整理，分哲學為理論的與實際的兩部分。以辯證學及物理學屬於前者，以倫理學，政治學，詩學，修辭學，屬於後者，更分辨證學為論理學（分析學）及形而上學二部；以論理學論究認識之形式方法，以形而上學論究事物之原理。物理學亦分為狹義的物理學及心理學；以狹義的物理學研究自然現象，以心理學研究心的自然現象；置數學於形而上學及物理學之間，以圖二者之聯絡。實際哲學方面，又分為行為及製作兩部分；以倫理學政治學屬於前者，詩學及修辭學屬於後者，茲列表示之如左：



第二節 近代學者之分類

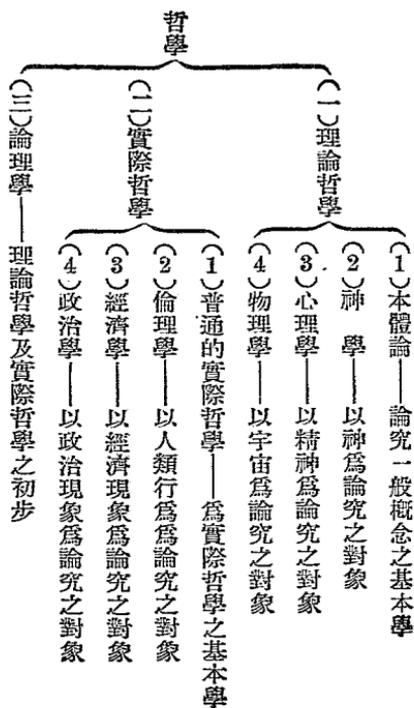
亞里斯多德之分類，其影響甚大，至中世紀各學者尙皆繼承其方法，以爲學問分類之標準。降至近世紀，科學思想進步甚速，始認古代分類之不備，首倡改革之者爲培根。

(一) 培根之分類法：培根分人之知能爲記憶、想象、悟性；以從記憶出發者爲史學，從想像出發者爲詩歌，從理性出發者爲哲學；而哲學又分爲論究神之神學，論究自然之自然哲學（含物理學及形而上學）及論究人類之人類學（生理學、心理學、論理學、倫理學、政治學等均屬之）等三部門，茲列表示之如左：



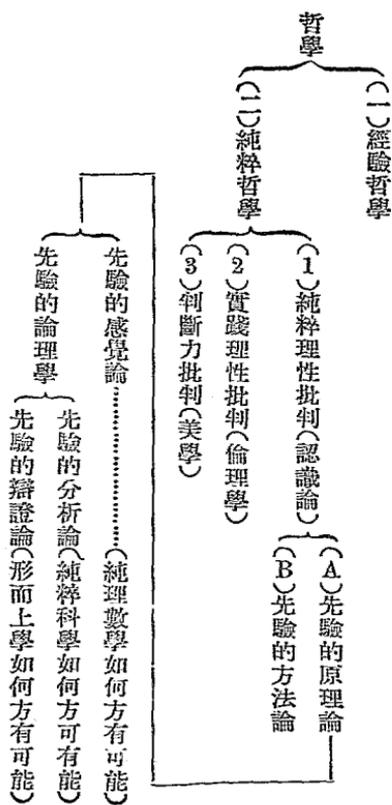
奧爾甫之分類

(二) 奧爾甫之分類法：培根之分類，影響於當時之學界者甚大，但亦不無缺點，修正培根之分類者為奧爾甫，彼分人之精神作用為知的能力與意欲能力，更分哲學為屬於知的能力之理論哲學，與屬於意欲能力之實踐哲學，茲列表示之如左：



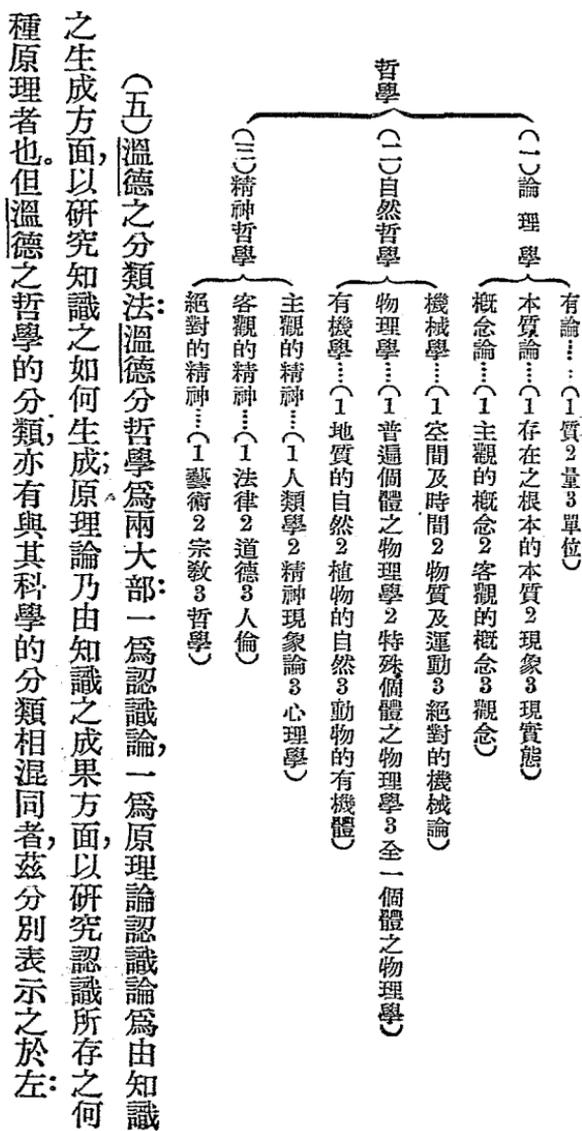
(二)康德之分類法：康德分哲學為兩部：(一)由經驗而來之認識，為經驗哲學。(二)超越經驗之認識，為純粹哲學；純粹哲學，乃為正常意義之哲學。蓋經驗的認識，為個人的，後天的，僅有偶然的特殊的性質，不能認為必然的普遍的法則；超越經驗的認識，為先天的，有必然的普遍的性質。康德為究明此種超越經驗的認識，關於知的方面之研究，為『純粹理性批判』；關於意的方面之研究，為『實踐理性批判』；關於情的方面之研究，為『判斷力批判』。

判；此三種批判，一為認識論之原理，一為倫理學之原理，一為美學之原理，茲將康德之哲學的體系及其分類，列表表示之於左：

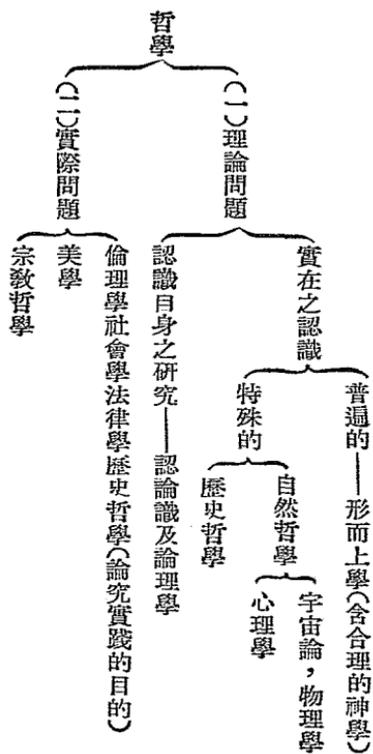


黑智兒之分類

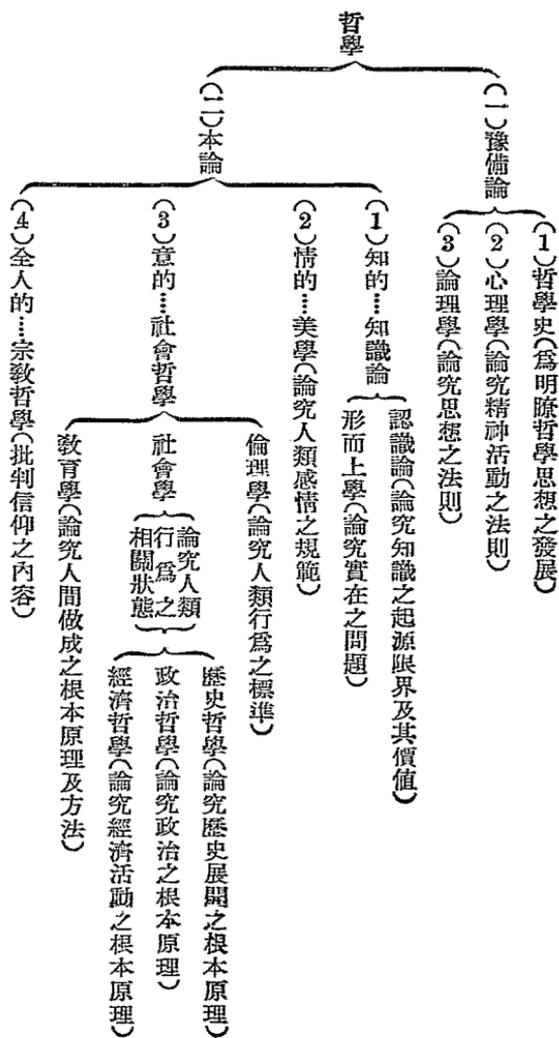
(四) 黑智兒之分類法：康德以後，有特色之分類法，為黑智兒之分類法。黑智兒以理性即絕對，以絕對為哲學研究之對象。但絕對須由自然界及神界方能發現，故分哲學為三部門，而以論究由精神界發現之理性為精神哲學；其著『哲學體系概論』中，即分此三大部。茲將其內容列表表示之如左：



(六)溫得班之分類法，溫得班以普通妥當之價值為哲學研究之對象。以論理學，倫理學，美學為基本的哲學的科學，而以論理學為研究真的規範，倫理學為研究善的規範，美學為研究美的規範；分哲學問題為理論問題及實踐問題（價值問題），以前者論求知問題，即真的問題；以後者論究人生問題，即善與美之問題。茲列表表示之於左：



(七)帆足理一郎之分類法：帆足氏於其哲學概論中，基於耶路撒冷之分類，略加整頓，而為左列之分類：



此外尚有種種不同之分類法，以上列舉者，不過僅取其代表的分類而已，至於各種分類法，以何者較爲妥當？是又在研究哲學者之出發點與目的之不同而取捨各異，茲所列舉，聊以供讀者之參考耳。

第六章 哲學之態度精神及其價值

第一節 哲學之態度

哲學之態度者，即對於哲學思索之態度。古來學者，對於哲學研究之態度，大都因各人之見解不同而異，大概可以分爲四種：（一）獨斷派¹；（二）懷疑派²；（三）批判派³；（四）折衷派⁴，或混合派⁵是也。茲分別約略述之於左：

（一）獨斷派：以人類之認識，爲絕對確實而不疑，康德以前之哲學者，無論爲理性論者，經驗論者，均屬此派。在理性論者，確信人間具有先天的理性，欲純依理性之直覺力以闡明世界之真相；而經驗論者，則否認理性論者所主張之先天的直覺力，欲純依經驗以認識一切事物，而獨斷的以認識爲可能，則二者皆同也。

（二）懷疑派：此派以人間之認識爲絕對不可能，而懷疑認識能力，蘇格拉底以前之斐士，即古代之代表的懷疑派也。

(1) Dogmatism.

(2) Scepticism.

(3) Criticism.

(4) Eclecticism.

(5) Syncretism.

批判派

(二)批判派：批判哲學之名，創於康德，以別於以前之獨斷哲學。此派注重於認識之根源的探究，而排斥獨斷的學說。康德以後，雖有多少之消長，然批判哲學之精神，影響於哲學思想界者，實不小也。

(四)折衷派：一稱混合派，其思索之態度，係採諸說之長而棄其短；希臘哲學傳入羅馬時，折衷的傾向甚為顯著，此亦思想變遷中必然的現象也。以上幾種思索的態度，在哲學上，乃互為起伏者，茲就其起伏變遷之迹，略為引申言之。

各派之起伏

當人類知識幼稚時期，大都安於自然之現狀；及知識漸進，乃對於一切事物，始以驚異之眼光視之，進而有所考究。然考究之信念不強，每欲以既知一部分之原理，說明一切事物，不復加以論證，即獨斷的哲學時代是也。如希臘初期之哲學者，說明宇宙之發生及其本質，不問認識之可能與否，即獨斷的訴諸個人之理性；其結果甲以宇宙之本質為水，乙以宇宙之本質為氣，丙以宇宙為不變不動，丁以變化為宇宙之真相，戊以宇宙之本質為一體，己以宇宙之本質為雜多，異說紛紜，莫衷一是；及蘇斐士派起，以此紛爭歸因於人知之無能力，以真理為各人瞬間特別之見解，並謂宇宙間無不易之真理，所謂真理者，僅對於各個人而存在耳；及蘇格拉底出，極力糾正詭辯派論點之矛盾，謂哲學研究，全為人間知力之考察，此實

爲批評哲學之先河至，柏拉圖亞里斯多德而集其大成。

亞里斯多德以後，斯多克學派，伊壁鳩魯學派，皆高倡獨斷哲學，而拜倫則反駁之，謂宇宙之眞理無窮，究非人智所能究，此時古代最有力之懷疑派。拜倫後各分派相繼而起，如古懷疑派（即拜倫派）新學院派？（即柏拉圖派中之一派）及近世紀法國懷疑派是也。

由獨斷時代，入於懷疑時代，因之社會人心，漸次流於頹廢。於是折衷派遂應運而起，取各說之長，甲綴乙補，而成折衷的希臘哲學，其實即各學說之混合也。希臘哲學一入羅馬，折衷的傾向，更爲顯著。及與希伯來之宗教思想相混合，遂產生神祕說，又傾向於獨斷論。至中世紀之哲學，完全爲基督教教義所吸收，其爲獨斷的，至爲明瞭。與中世紀之獨斷哲學，抗衡而起者，爲近世哲學。近世哲學之鼻祖笛卡兒，以疑惑爲哲學之起點。在笛卡兒之前後，倡懷疑論者，爲蒙坦納，查朗，卑爾等，不過由笛卡兒集其大成而已。然笛卡兒之思想，尋又由懷疑而傾向於批評，繼而反乎獨斷，確信神之存在，以人間之理性能產生眞確之知識。笛

(1) Pyrrhon. 360—270 B. C.

(2) New—Academy school.

(3) Montaigne. 1533—92

(4) Char n. 1541—1603

(5) Bayle. 1647—1709

卡兒以後，如斯披諾沙，萊布尼茲，吳爾甫等，皆爲傾向獨斷派之流也。

就英國哲學界觀之，培根，洛克等經驗派學者，主張不用經驗，即不能獲得知識。其偏信經驗，即不免有一種獨斷的態度。至休謨發見經驗的知識，亦不盡正確，乃趨於極端的懷疑。綜合獨斷懷疑二派而別開生面者，爲康德之批判哲學。至康德而哲學始有確定之基礎。然批判哲學者中，亦有傾於獨斷或懷疑者，如費希特，謝林，黑智兒等。所謂形而上學派，概傾向於獨斷，而新康德派，概傾向於懷疑。因此批判的精神，未能發揮盡致，而折衷的傾向，乃彌漫於哲學思想界矣。

以上四派，在歷史上互相起伏之陳跡，大概如此。茲更就其價值，略爲言之。獨斷論違反哲學之精神，以此建立之哲學，無判斷真僞之可能。故獨斷的態度，僅能視爲移於他種態度之一階段，不能視爲哲學之立足點也。其次之，懷疑在哲學上爲不可缺乏之態度。然以絕對的懷疑，爲哲學思索之態度，亦必陷於自己撞着。何者？以宇宙間萬事萬物爲皆可疑，其反面已陷於獨斷。故倡無限之懷疑論者，其結果即否定其懷疑說也。此謂之自殺論法，爲亞理斯多德以來對於懷疑派有力之駁擊。且無論如何懷疑，在他一方面，必承認有真理存在。何則？蓋使無真理與非真理之區別，亦無所謂懷疑，直斷言爲不信可也。故康德稱懷疑爲休息之

地¹，而非居住之地。²惟批判的態度，一面承認有限度之真理，一面論究認識之根據，此乃爲正當之哲學思索的態度也。

哲學研究之各方法中，演繹法偏於獨斷，歸納法傾於懷疑。蓋演繹法係由一定之原理以推論，自然不免流於獨斷。直覺法及辯證法亦然。而歸納法以經驗爲主。然吾人之經驗有限，不能網羅一切結果，自然傾於懷疑。是獨斷懷疑兩派，乃基於不完全之研究法。惟此亦爲歷史的過程中所必經由之階段。此種歷史的過程，在個人亦然，如少年時代之思想，爲獨斷的，漸次進而爲懷疑的，再進而爲批評的，終乃確立一定不移之信念。是知批判的精神，雖不能視爲哲學思索之最後的態度，要亦爲哲學思索態度中之較適當者。至於折衷的態度，苟能以一貫之精神，爲長短之取捨，亦不可妄加以鄙棄也。

第二節 哲學之精神

哲學之精神，即哲學研究所不可缺乏之精神。哲學研究所不可缺乏之精神，其最根本者，厥惟自由之精神，謙讓之精神，與獨立之精神是也。茲分別述之於左：

(一) 哲學者應有自由之精神，無論何時何地，其政治上及宗教上以專制的威權束縛

自由之精神

(1) *Ituoplaats*.

(2) *Wohnplatz*.

思想之自由者，必不能產生哲學。即偶然產生哲學，其勢力亦必甚微弱。西洋哲學思想之起於希臘者，以當時希臘人民，皆有參政權，富於自由豁達之氣象，因之乃產生偉大之哲學。而在羅馬，哲學之所以不發達者，固由其人民之性質使然。當時之政治權力過大，實爲重大之原因也。我國當春秋戰國之世，各國互相對峙，政府之權力甚弱，故諸子百家，相並而起。秦漢以後，皆因政治之壓迫，哲學思想之發達，遂遠不如先秦時代矣。西洋哲學思想，自希臘以後，至中世紀，幾全爲宗教所壓制，不能發展。吾人一讀歐洲學術史，即可以知之。如卜魯諾（Bruno）倡地動說而被焚殺。斯披諾沙（Spinoza）倡萬有神論而被破宗。康德及費希特，視宗教與道德爲一，或被禁止演講，或被免教授之職。達爾文之進化論出，宗教家視爲侮辱神與人，尤可笑者，人類學及地質學等著述，宗教家猶在據創世記以相駁論。意大利因宗教上之壓制，其哲學思想，不甚發達。即如趙柏底（Vico）及洛斯基密尼（Locke）等之學說，均未脫加特力教之臭味。奧國哲學之不甚發達，亦基因於此。除政治及宗教上之壓制外，即爲學術之壓制。以古人之學說爲金科玉律，一意盲從，不許有新思想之發生，是亦大有礙於哲學思想之發展者也。故哲學研究之精神，須絕對超越政治上，宗教上，學術上，一切之壓制束縛，而爲自由之研究，方能爲長足之進步。

亞里斯多德曰：『我愛吾師，我更愛真理。』其自由研究之精神，可以想見矣。

(一) 哲學者須有謙讓之精神，以精通一切特殊科學。以前有許多哲學者，謂哲學在運用思想，以曝露宇宙之祕密，不必如科學之訴諸實驗也。此種違反科學精神之論調，實毫無益於哲學。蓋科學者以經驗為知識之根源，其立足點雖狹隘，然其結論，實可以為哲學之助力。蓋特殊科學所發見之下級概念及其法則，無不為研究哲學之材料也。故溫德謂今後之哲學，不僅從常識出發，並宜從科學出發。是在對於科學，應守謙讓之精神。黑智兒派哲學之不容於科學者，蓋以其對於科學無謙讓之精神故也。

(二) 哲學者應有獨立之精神。哲學為科學之主宰，而非科學之從屬。哲學之領域，為一般之原理，然決非科學的原理之總和。所謂經驗的哲學，如孔德⁴之實證哲學⁵，以哲學為科學之總和，實為根本之錯誤也。

以上自由，謙讓，獨立，為哲學之根本的三種精神，乃哲學研究者所必須具有者也。

哲學者之資格

資格：

(1) Brunn, 1648—1700

(a) Göbhardt, 1801—52

(c) Bornh, serbacht, 1792—1885

(4) Comte, 1798—1857

(2) Positivism.

博學

(一) 哲學者須通曉古今哲學之大勢，與著名哲學者之性行，及其主要之著作。蓋哲學爲進步的，而非偶然發生者，以承前代哲學者之問題，加以精細之論究，或以獨創的見解，加以解釋，方能產生新的學說，爲社會倡也。

篤行

(二) 哲學者自己應實行其所信，信仰確定後，即以行動隨之。王陽明所謂知行合一，是也。信而未能行者，非澈底之信，知慈惠之善不能節己以惠貧民，知世態之無常惟名利之是向，是皆有知識而不能移於行動者，此爲哲學者所當絕對避免者也。蓋學說與實行，乃互相印證，不可分離者，良以實行與否，甚能影響於學說價值之大小。且哲學以哲學者之性行爲標準，如費希特之哲學，帶倫理的色彩。謝林之學說，帶審美的音調。叔本華以世界之根元爲生活之意欲（卽煩惱），彼雖未能實行其解脫之理想，然終生鬱鬱於煩惱之境。斯披諾沙淡泊虛靜，悠然自適，營眼鏡業以終其生，此皆信行一致者也。

窮理

(三) 哲學者應具有卓絕之天性，以自己爲一小宇宙，包羅自然界及人類社會一切事物而窮究之。須周遊世界，以察其風俗習慣。須與社會上各階級之人相交際，以經驗人生一切之友情，苦痛，幸運。須深刻領略良心之沉靜，與慾情之暴力，以及賞罰後之後悔撫慰。對於宇宙間萬事萬物，均須自己以冷靜之頭腦，敏銳之判斷力，燃犀之眼光，熱烈之情趣，持久

之忍耐力，非常之強記，去周到的觀察，條理的分析，精密的歸類，秩序的整理，以窮究其不變之因果，而領悟造化之根本原理，建設新哲學，以爲社會及學術之指導也。

惟此項資格，究非渺小之人生所能具備，此古來大哲學家之著述，猶有不得使吾人滿意之缺點，而哲學之研究，亦遂爲永久之研究也。雖然，吾人不必即因此而絕望，苟能勇往精進，真摯鑽研，則百尺竿頭，未始不能上進。哲學上古人未能發見之寶庫，正古人所以待後人去開拓者也。

第三節 哲學之需要及其價值

「哲學於人生，果爲必要乎？」由此問題，遂引起哲學之需要與否之問題。或謂吾人即無哲學亦能生活，非生活上所不可缺之學，皆爲無用之學，因此遂視哲學爲無用之學。不過吾人對於「生活」及「用」之意義，須有正確之解釋。如僅以起居飲食爲生活，或以從呱呱之聲，以至於老死之生理作用爲生活，則不僅不需要哲學，即一切學術之研究，皆不需要；凡社會上一切事業及發明等，皆歸於無用。何則？以吾人之祖先，在科學未發明以前，有長期之生活故也。論者之意，非謂火車，輪船，飛機等，均於生活爲無用，以生活一語之意義，非僅爲

(1) *Meloccosmos*.

有生命者之生理的活動，並爲向某種目的之前進的活動。換言之，完全的幸福的生活，乃爲人生之目的。一切事業發明，卽所謂文明者，乃爲有意義的生活過程中所表示之現象，其爲生活所必需，至爲明瞭。然則哲學果如科學同樣，於生活有用乎？

有用與無用之意義

知識慾之滿足

社會活動之原動力

雖然，「有用」「無用」之意義，尙須加以正確之解釋。若以「有用」之義，僅爲物質利益之義，則於哲學實無所措詞。蓋醫學之研究，可以減少人類之疾病；物理化學之研究，可以應用於百般之工業；而哲學則不能也。然世界亦有非物質的利益，而使人讚賞不置者，不能謂之無用，如文藝、美術等，能予人類以精神的利益，使吾人之精神，得到一種滿足。且探源究尾，人之常情，此稱爲知識慾，滿足知識慾時之愉快，恆較滿足物質慾時之愉快爲甚。如青年於讀閱有趣味之小說時，至於廢寢忘餐，人所習見。人既具有此蓬勃而且豐富之知識慾，則吾人爲滿足此知識慾之理論的研究，當然爲有用而且必需。哲學研究，在使人類之知識慾得到全般的滿足，其爲有用，至極明顯。且哲學不僅使個人之精神滿足，實爲社會活動之根本的原動力。古來歷史之大變動，基於哲學之原理者甚多；如法國革命，爲近世史之大事變，其原因不獨爲王政之頹廢，財政之紊亂，亦非基於革命家之煽動，乃因盧梭之自然主義，深入人心，故法國大革命，實爲自然主義成熟之結果。羅馬士人之重義輕死，乃受斯多

克學說之薰陶。日本之武士道，乃受孔子學說之影響。我國之政治文化，莫不由孔子學說中演化而來。卽如近世紀馬克斯³學說之影響於社會革命，尼采⁴學說之影響於德意志民族；卽如現代甘地主義之影響於印度革命，三民主義之影響於中國革命，皆基於一種哲學之原理，此爲極明白之事實。由此觀之，哲學思想，實爲社會活動之根本的原動力，其爲有用之學，且駕物質利益而上之也。

哲學爲必然存
在之學

哲學慾與饑渴
愁

哲學不僅爲有用之學，且爲必需之學。蓋哲學思想，不僅偶然的或必然的影響於社會，而有存在之價值，且不問其成果如何，亦爲必然存在之學。以哲學不因其他而存在，乃存在於其自身者也。又哲學不僅如其他學術，僅有相對的利益，實有絕對的利益。吾人不僅以哲學爲有用之學而研究之，且爲不可不研究之學，以哲學爲人類性質上自然存在之學故也。如原始時代，神話構成之動機，乃出於解釋自然現象之知識慾。至於智力進步之人類，對於自然與人生之變幻無常，莫不欲窮其究竟。哲學之淵源，實存乎此。由此可知哲學慾饑渴慾同樣爲人類所固有者。叔本華謂人爲形而上的動物⁵，亦卽此意。且哲學慾較其他之知識

(一) Rousseau, 1712—78

(三) Naturalism.

(二) Marx, 1818—83

(四) Nietzsche, 1844—1900

(五) Animal metaphysics.

慾，更爲深刻而緊要。叔本華稱哲學爲形而上學需要。所謂形而上學者，即諸現象之根本原理之學，固與哲學同義。哲學之價值，亦即存乎此也。

哲學之價值

茲就哲學之價值，引申言之：哲學之價值，就個人方面言之，可以使個人之思想趨於深邃精細，而高尚其人格。換言之，即哲學對於個人，一方面涵養其哲學的精神，統一其意志，改良其生活力；他方面賦予以哲學的知識，使明瞭理想的價值，而領悟認識及批判之標準，以理解人生及宇宙之意義，而樹立有意義之理想境，使調和理知（知識）與情意（信仰，鑑賞，實行）過去現在及將來，小我與大我，（社會我，民族我，國家我，世界我，宇宙我）而育成其偉大崇高之人格。故有稱哲學即『生命力』者，其爲有價值之學，可以概見矣。其次：自人生全體（社會及民族）言之，哲學爲人生統一的進步的原動力，一民族，一國家，及同時代之各民族與國家，往往爲同一之哲學思想所左右。是哲學思想，居於世界最高統率之地位。由此觀之，哲學之價值，實無與比倫，即稱爲絕對有價值之學，亦無不宜也。

哲學即生命力

絕對價值之學

問題一

(1) 何謂哲學？其妥當的定義何如？(2) 驚異之情感，與意識之統一作用，何以爲哲學最初之種子？(3) 從人類進化史，說明哲學之樞素的形態。(4) 從形式方面說明哲學之幾種特質。(5) 哲學何以能稱爲整體的知識？(6) 哲學的

知識，何以能稱爲普遍的，究竟的，統一的？(7) 哲學與科學有何區別？其相互關係何如？(8) 舉例以說明常識、科學、及哲學。(9) 哲學之對象爲何？試綜合言之。(10) 哲學與心理學之關係何如？(11) 何謂科學的心理學？何謂哲學的心理學？(12) 哲學與論理學之關係何如？(13) 舉例以說明客觀的眞確與主觀的眞確。(14) 哲學與宗教之關係何如？(15) 哲學與宗教之異同點安在？(16) 哲學與美學有何關係？(17) 哲學與美學之異同點安在？(18) 哲學與倫理學之關係何如？(19) 吾人如何去研究哲學？其較善之方法爲何？(20) 哲學研究之科學的方法何如？(21) 說明歸納法與演繹法之相互關係。(22) 從心理學以說明直覺之根本原理。(23) 辯證法之優點及其弱點安在？(24) 批判法之優點及其弱點安在？(25) 試從組織方面，說明哲學研究之順序。(26) 哲學概論與哲學史之關係何如？(27) 哲學概論之組織有幾種？試比較言之。(28) 何謂有價值之哲學史？(29) 何謂歷史的必然的要素與偶然的要素？其相互之關係何如？(30) 哲學之較善的分類爲何？試各以已見，爲更善之分類？(31) 研究哲學所應有之態度何如？(32) 研究哲學應具有何種精神？(33) 哲學研究者應具有何種資格？(34) 哲學與人生之關係及其影響何如？(35) 哲學之功用及其最高價值何如？(36) 哲學卽生命力，其意義安在？

第二篇 認識論

第七章 認識論之意義及其性質

第一節 認識之語義及其概念

認識之通俗的
意義

認識之哲學的
意義

認識之語源爲 *Cognition*，與知識¹同意義，使用之時甚多。其最簡單之定義爲認識，即認識對象之精神作用。認識之語義，在歷史上，經過種種變遷，現在使用於廣狹種種意義，不僅限於哲學之範圍，即心理學上，論理學上，宗教學上，亦莫不使用此語。通俗使用此語之處甚多，如『我認識他，』意謂我知彼之名字，彼之事業，職務，以及個性上許多特殊之事項，我均知之。又如『我認識此種植物，』意謂我能以植物學者之眼光，指出其學名，與其在植物學的分類中所占之位置。所以認識即爲認識者對於所認識者之明白了解，而以判斷之形式表出之。一旦判斷其確已得到某種認識時，即爲相信其所認識之對象，真實存在者也。但認識之哲學的意義則不然，以認識不僅依賴於感官知覺，並深有賴於理智的溶解

(1) Knowledge.

作用。通常以吾人之觀念與判斷，爲正確實在。然一加思考，必明瞭此種思想之不正確。因吾人之觀念與判斷，乃不可以單純之感官知覺者。故心理作用，不能認識所感覺的對象之真相。換言之，即吾人之觀念與判斷，不可認爲事物之真相，僅能認爲存在於自然程序中之符號。因此觀念與判斷之變遷，（符號之變遷，）是否即爲符號所代表之實體的變遷，則殊難決定。關於解決此種問題之理論的研究，爲認識論之範圍也。

認識之心理學
的意義

因此認識一語，自廣義釋之，可謂對於一切對象（內在的或外界的）感知或認知之心理作用，與意志及感情，同爲心理之根本作用。故普通心理學，以認識爲感覺，知覺，表象，思考等之總稱。不過在普通心理學所稱知的作用，即認識作用，常以主觀的統一作用爲基礎，無固定之標準，僅爲形式的確定。故就狹義言之，認識即知識，或簡稱爲知，至對於外物，須經由何種心理的過程方能認識？此爲心理學研究之範圍，而非哲學研究之範圍也。

認識之論理學
的意義

其次爲論理學上認識之意義，即吾人經驗內容之漠然不定者。欲使其明瞭存在於判斷形式之下，而規定其『普遍的妥當』者，謂之認識。所謂普遍的妥當者，即爲合理的，正確的，且爲必然的。故在論理學上，認識即普遍的妥當，且爲思考之必然的判斷，與主觀的意見截然不同也。

認識之意義，已如上述。至於普遍的妥當之認識，究竟可能與否？如係可能，是否爲絕對的必然的普遍的妥當之根據爲何？必然的普遍的妥當的認識，即客觀的知識之成立，其界限如何？是皆認識論所應論究之問題也。

第二節 認識論之意義

認識論最初之
三著作

關於認識之根本的研究，稱爲認識論，乃哲學之一重要部份。最初組織的研究認識論者爲洛克，其著悟性論⁽¹⁾，即關於認識論之研究。其後萊布尼茲著新悟性論，以批評洛克之悟性論，於認識論之研究，亦有不少之貢獻。其後柏克雷之人知原論⁽²⁾，及休謨之人性論⁽³⁾，皆由洛克之悟性論有以喚起之。此皆爲研究認識問題之重要著述。至康德乃綜合洛克及來布尼茲之說而完成認識論。故現在威以康德爲認識論之創始者。康德以後之哲學者，無不以認識論爲哲學上最重要之部分矣。普通所稱認識論者，即關於認識之起源⁽⁴⁾，界限⁽⁵⁾，及其妥當性⁽⁶⁾之研究者也。認識論在英語爲 Epistemology 或 Gnosiology，亦有稱 Theory

(1) An Essay Concerning Human Understanding. 1690

(2) Treatise Concerning The principle of Human Knowledge. 1710

(3) Treatise of Human Nature. 1734

(4) Origin.

(5) Limitation.

(6) Validity.

洛克之悟性論

of Knowledge 或 Theory of Cognition 者，即以認識論與知識論作同等意義視之也。

關於認識論之研究，洛克於其悟性論中，謂吾人之研究，在研究吾人知識之本源，正確性，及其範圍，與乎信仰意見之根據。至於心的本質維何？心之物的條件如何？以及心如何運動？觀念如何生起？是否依存於物質？皆不加以研究，以區別認識論與心理學。其研究之方法論中，特舉出三點，由茲三點，更足以闡明認識論之意義。第一：觀念，概念，及其他名稱，究爲何者？吾人之悟性，爲何予以此種名稱？其本源及其發展之過程何如？此吾人所宜研究者也。第二：吾人之悟性，應明示基於此等觀念，究竟可以獲得何種知識？並應明示此知識之正確性，明瞭性及其範圍。第三：信仰意見之本質維何？其根據維何？爲何有信仰意見？是皆吾人所應研究者也。關於此種知識之研究，可以防止懷疑論及思惟之怠惰。換言之，即吾人若能了解自己悟性之能力，則吾人所欲得知者，可以一定之期望，努力從事，不爲無益之徒勞，亦不致流於徘徊觀望。譬如水夫，先知其索之長，雖不能測任何海洋之深，然能知自己航海所需之深度，亦不至遇暗礁而擱淺也。故吾人苟能了解自己悟性之力，雖不能探究一切知識，總可據以爲估定知識價值之尺度。關於認識論之意義，羅克之意見如此。康德之純粹理性批判，其立足點，亦與洛克同，謂認識之研究，與研究製作所需之工具同也。

黑智兒及羅澤
之反對意見

與洛克之意見相反者，爲黑智兒及羅澤之意見。彼等謂認識之研究，以水夫之索及製作之工具相比擬，殊爲失當。蓋繩索工具等，其實際使用之前，適用與否？不能檢證。不入水而論究水泳學，殊爲不可能之事。故研究認識之工具即認識，惟認識始能認識，且認識之作用無休止。吾人所認識者，不過爲現在瞬間之現象而已。故惟於認識過程中以研究認識，方爲可能。猶之吾人於游泳進程中，方能研究游泳術也。蓋無論何方面，理論後於實踐。因吾人對於一切事物之根本的研究，起於無意識的，無反省的，無批評的，甚至純粹依本能之動作，以應付一切事物中所遇着之矛盾衝突。漸次進而爲積極的，意識的，反省的，批評的，以探究矛盾衝突之理由。結果必然的發見種種法理，及思考之方法。故認識之研究，惟於認識進程中方爲可能，然猶不能謂此爲認識之終局也。以上爲關於認識論意義上有力之見解，各有其一面之真理者也。

第三節 認識論之性質

認識論之性質，從哲學，論理學，心理學之比較研究，更容易明瞭。茲分別述之如左：

(一) 認識論與哲學。自羅克之悟性論，及康德之純粹理性批判出世以來，哲學思想界，呈一大變動，咸注意於認識之研究。有主張認識論爲研究形而上學之預備知識者；有謂認

識論在哲學中有其特殊之地位者，甚至於有謂認識論即哲學，認識論以外無哲學者。在事實上，當哲學與科學宗教互爭領域之現代，能調和此爭端而解決之者，厥惟認識論。是認識論不僅於哲學中占重要之地位，實握全思想界之樞紐也。

(一) 認識論與論理學。論理學自其語源 *Logos* 解釋之，則論理學即形而上學。但自普通之意義解釋之，則論理學為思考之學，與認識論有同一意義，以思考即內在的認識故耳。視論理學與認識論之性質為同一者，又分為兩種：(一) 以認識論包括於論理學中者，溫德是也。(二) 以論理學包括於認識論者，福爾格爾特¹是也。溫德於其論理學中，分為形式論理學與形而上學的論理學，再分為知識論與方法論。其知識論中，分(1) 思惟之心理的發展，(2) 一般的思惟形式，(3) 認識之基本概念，其以認識論包括於論理學中，顯而易見。福爾格爾特分認識論為五部：(1) 認識原理論，(2) 思惟結合之形式（純粹論理學），(3) 直觀形式論，(4) 範疇論，(5) 方法論。要之：認識論與論理學，均為思考之學，以知識為研究之對象者也。不過認識論，特注意於知識之可能性，即如何能認識外物？而論理學特注意於知識之形式，及思考之法則，與真偽之標準耳。其實二者常互相需，不能絕對獨立而存在。蓋無形式表現之認識，與離認識而存在之形式，均屬不可能也。

(二) 認識論與心理學。關於認識之分析問題，即認識是否正確之問題，與心理學有密切之關係，故有以認識為精神作用之一者。不過以認識為精神作用之一，自屬於普通心理學之範圍。惟認識實超越乎心理學，蓋心理的現象，僅究明其由簡單之程度，以進於複雜之程度。其與規定條件不符之感覺，則稱為幻覺。至於如何與規定條件不符之感覺，即稱為幻覺之理由，則置之不問也。究明此種理由，非心理學所可能，惟認識乃有可能。由此可知心理學為過程之學，事實之學，而認識論乃事實意義之學也。

(1) Volkelt, 1848

第八章 認識之界限

第一節 獨斷論懷疑論及批判論

認識論之出發點，即認識可能與否之問題。換言之，即普遍妥當的認識，是否可能之問題。此問題不存在於思慮短淺之人，以思慮短淺之人，其知識與意見，常為一致。即科學的見地，亦皆忽略此問題，或豫想認識之可能。其實認識可能之問題，乃認識論之中心問題，即真正之知識果有乎？確實之知識果存在乎？對於此種問題之答案，古來有種種不同之見解。茲分別述之於左：

獨斷論

認識界限之
種種見地

(一)獨斷論。獨斷論即對於認識之可能，無條件的肯定者。本來獨斷一語，可以用於種種不同之意義，如以感官的知覺，為真實可信者，稱為感官知覺之獨斷論。而對於認識，確信概念的思惟，不加以何等反省的思惟者，稱為概念思惟之獨斷論。前者以感官知覺之所示者，為真實之世界；後者以概念思惟所構成者，為實在之真相。一重感官，一重思惟概念，而對於認識自身，不加以反省批評，承認認識之絕妥當則一也。概念思惟之獨斷論，即認純粹思惟為有實在認識之可能性，即信超感覺的認識。如近世初期之唯理論者笛卡兒，以自己

懷疑論

蓋然論

主觀主義相對主義

之意識為的確可信。其他如斯披諾沙，萊布尼茲，吳爾甫之哲學，皆基於此見地也。而感覺的獨斷論者，信憑感覺的認識，以實體為物質及物質之性質與能力。十八九世紀之唯物論者，如拉美朱里²，何爾巴哈³，佛格特⁴，布希勒⁵是也。獨斷論自康德予以綿密之批判以來，在哲學上已失其立足之地位，亦不過與吾人以歷史的興味而已。

(一) 懷疑論⁶。懷疑論與獨斷論為正反對，否定認識之可能。以感官的知覺，及概念的思惟為不確實，容易陷於謬誤及矛盾。故以感官的知覺，及概念的思惟，為認識實在之真相，為不可能之事。吾人之認識，不過止於蓋然的程度，而絕對否認確實之認識，故懷疑論亦有稱為蓋然論者⁷。獨斷論者，無條件承認客觀的妥當，而懷疑論者，謂吾人之感官知覺，及概念的思惟，僅限於主觀。故認識亦只有主觀的意義，僅能表示特殊之主體，與特殊的客體之關係而已。所謂客觀的確實的知識，吾人絕對不能認識也。此種主張，稱為主觀主義⁸，又稱相對主義⁹。從範圍上，懷疑論又可分為普遍的懷疑論¹⁰，及部分的懷疑論¹¹。前者以一切

- (1) Dogmatism.
- (2) Leibniz. 1723—89
- (3) Buchner. 1824—
- (4) Fechner.
- (5) Probst.
- (6) Relativism.
- (7) Der Partielle Skeptizismus.
- (8) Idealismus.
- (9) Der Allgemeine Skeptizismus.
- (10) Der Partielle Skeptizismus.
- (11) Der Partielle Skeptizismus.

懷疑論之種種

之認識均爲不可能，後者則僅以宗教上及倫理上之認識爲不可能，故亦爲稱爲宗教的懷疑論及倫理的懷疑論。前者以其主張爲絕對的，故又稱爲絕對的懷疑論¹。而後者之主張較爲溫和，故又稱爲溫和的懷疑論²。懷疑論在哲學史上，發生甚早。紀元前六世紀，格塞諾華列士³，及得莫克里叻士⁴，已倡一部分之懷疑論，至蘇斐士派而益顯明。典型的懷疑論者爲拜倫。懷疑論在希臘古代，極有勢力。至中世紀以及近世，乃漸次衰頹。極端的懷疑論者，固已絕迹，然部分的懷疑論者尙不少。如十六七世紀之蒙坦納，查朗，卑爾等，均爲宗教的倫理的懷疑論者。休謨之否認形而上學的本體之存在，尼采主張真理之主觀性，以及實用主義⁵者之主觀主義，相對主義，皆基於懷疑的見地也。

然則懷疑對於認識可能性之問題，究竟發生若何之影響乎？此吾人所應明瞭者。本來懷疑爲認識的考察，最初不可少之階段，以認識可能的問題。最初起於疑惑，故有謂『懷疑即哲學之母』者。舉凡追求真理之努力，與批判的反省的態度，莫不由懷疑有以刺戟之喚起之也。要之：懷疑論否認認識之可能，而反對絕對主義⁶，與客觀主義⁷，亦可視爲消極的獨斷論⁸，故於思想之進步，無多大之貢獻也。

(二) 批判論。批判論對於認識可能之問題，不爲無條件之肯定，亦不爲絕對的否定。信

消極的獨斷論

批判論

認識之可能，同時對於認識可能之根據及其範圍，加以精密的論證。批判的思想，發端於古代之伊列亞學派，及柏拉圖之哲學。至近世紀洛克休謨之認識論，亦有批判的傾向，如休謨之懷疑論，非純粹之懷疑論，乃批判的懷疑論，至康德乃集其大成。康德承認認識之可能，惟主張限於經驗之範圍，而否認形而上學認識之可能也。

批判論信認識之可能，類似獨斷論。惟不如獨斷論之信認識之可能為絕對的，而有一定之範圍。批判論否定形而上學的認識之可能，則類似懷疑論，然又不如懷疑論否定一切認識之可能。又批判論以認識之可能，限於經驗的範圍，此點又與實證論同。而對於形而上學的問題，不全部否認，則又與實證論異。批判論對於形而上學的本體之認識，雖認為不可能，然自實踐理性之立足點，及關於實在之價值上，人類之精神的要求，認為有存在之餘地也。

然則批判論所主張認識可能之範圍，究如何乎？認識之確實性及必然性，究基於何種

- (1) Der Absolute Skeptizismus.
 (2) Xenophanesbunt. 570—480 B.C.
 (3) Pragmatism.
 (4) Objektivism.
 (5) Critical Scepticism.
 (α) Der Gemessigte Skeptizismus.
 (β) Democritus about. 460—361 B.C.
 (γ) Absolutismus.
 (δ) Negative Dogmatism.

條件乎？茲就認識之形式言之：蓋認識之根本原理，非基於經驗之所得，乃基於先乎經驗之主觀的形式及其活動。蓋吾人不以事物自身之存在而認識，乃吾人對於事物之關係而認識。換言之，吾人所認識者，爲事物表現之現象，即事物之表象，感觸於吾人主觀之形式者，即吾人主觀的形式所能作用之範圍內。認識乃普遍的必然的成立，超越此界限，即不能有所認識。關於形而上學之認識，雖認爲不可能，然認爲普遍的理性的要求，而不否定其存在之價值。自康德以後，形而上學，一方爲費希特，謝林，黑智兒之觀念論；他方爲赫爾巴特，叔本華之實在論。至十九世紀中葉，批判的形而上學，又復爲哲學界所重視矣。

第二節 神祕論及不可知論

甲 神祕論

神祕論以吾人之感覺爲虛妄，謂吾人欲認識超越的本體，惟有基於神之啓示，乃有可能。神祕論無批判的否認自然的認識，類似懷疑論，而無批判的承認神之啓示，及超越的認識，又與獨斷論相似，故稱爲超越的獨斷論。神祕論所謂神之啓示者，謂心靈能絕對自由，不受肉體之限制，即能認識純粹確實的真理。紀元前六世紀，通行於希臘之奧費斯派，宗教，倡靈魂輪轉之說，大有影響於神祕哲學之完成。彼等爲超脫死後靈魂之目的，所行之種種

神祕的儀式，發生許多神祕的學理。以神祕論發展為哲學的組織者，為新柏拉圖學派，及新批達哥拉士派²之神祕論。自紀元一世後，在希臘羅馬，大有勢力，其著名之代表者，為普洛弟那士，亞翁布里柯士³，普羅克拉士⁴。至中世紀，發生基督教之神祕主義，信靈魂不滅，其著名之代表者，為埃克哈特，扶哥，陶洛⁵，克雷佛之伯訥德⁶，李查得⁷等。神祕論在近世紀尚有勢力。十九世之末，以心靈論⁸之形式，亦甚活動。神祕論乃基於一種信仰，以熱烈的集中的精神能力，認識超越的實在。近更有一種交靈論⁹，信有靈媒¹⁰，直接與靈¹¹交通，而得到真理之啓示。通常所用之方法，為催眠術，及筆占¹²，惟欺詐之機會尙多，尙須加以周到之注意也。神祕論之學說，影響於認識論及形而上學者甚大，由神祕的感情所生起之明白之認識，（無論其為真偽，）因出自內觀，故又稱為直覺的認識¹³，以別於由感官與理智所得

- | | |
|-------------------------------------|-------------------------------------|
| (1) Orphism. | (2) Neo-Pythagorean school. |
| (3) Jamblichos deod about 380 B. O. | (4) Plotinus. 410—485 |
| (5) John Tauler. 1300—61 | (6) Bernard of Clairvaux. 1091—1153 |
| (7) Richard. 1173死 | (8) Spiritism. |
| (8) Spiritualism. | (9) Mediums. |
| (11) Spirits. | (12) Planchette. |
| (13) Intuitive cognition. | |

之知識，希臘初期之愛阿尼亞派¹之自然哲學，與文藝復興期²之哲學中，因皆有神祕之色彩，即斯披諾沙、康德、黑智兒之哲學中，亦均有濃厚的神祕的成分也。

不可知論

乙 不可知論

不可知論，分世界爲現象與本體，以吾人之認識，僅限於現象之範圍，至於事物之本質，則非吾人所能認識。斯賓塞爾及孔德，爲此說之代表者。哈密爾東³，亦可視爲不可知論之相對論者。不可知論，爲哲學上之術語，同時爲神學上之術語。神學上之不可知論，即主張神之知識，爲不可知也。茲將斯賓塞爾及孔德之意見，約略述之如左：

斯賓塞爾之不可知論

(一) 斯賓塞爾之不可知論。斯賓塞爾以進化論爲基礎，而組成一家之哲學系統，重經驗，尙實利，彼以知識之範圍，限於經驗之世界。吾人雖信經驗世界外有本體，然本體非相對之知識所能說明者也。其著綜合哲學⁴之第一原理，即論不可知的本體。以吾人之認識，非絕對的，如時間、空間、物質、運動、力、識源、感覺、意識體、自我等之本質及其由來，使吾人深加追究，即不能說明，吾人之思惟，乃所以規定關係者，然超越關係之絕對，則非思惟所能及，由此可知『絕對』即爲不可知的實在也。

孔德之不可知

(二) 孔德之不可知論。孔德以吾人所能認識者，爲現象間之因果關係，現象及事實以

外之本質與目的，則超越吾人之認識而不可知矣。吾人所能爲者，爲觀察與實驗，精查當面之事實，而統一比較之，以認識存於其間之自然律。其結果爲相對的而非絕對的，以統一經驗發現其間之自然律爲學之目的，孔德稱爲實證論，以經驗爲哲學之對象之點，與斯賓塞爾稱爲實證論派之雙壁。孔德以實證的認識，爲認識至高之階段。知識之發展至此階段者，必經由二個階段，即神學的階段，與形而上學的階段是也。原人時代，一切歸於神意，（無論爲多神一神，）是爲神祕的階段。漸次假半人格的自然力，以說明一切，最後乃至於實證的階段。依實證的研究以組成哲學者，爲實證哲學。

第三節 主觀論相對論折衷論及混合論

甲 主觀論

主觀論，以認識爲主觀之作用，故僅有主觀的妥當，而欠缺客觀的妥當，爲懷疑論之根據。普羅達哥拉士（5）爲澈底之主觀論者，以人爲萬物之尺度，其說以赫拉克賴多士之萬有

(1) Ionian school

(2) Thales, 1788—1856

(3) Protagoras about. 480—410 B.C.

(4) Renaissance.

(5) Syncretic Philosophy.

流轉說爲基礎，謂認識之客觀的對象，與認識之主觀的人，常流轉不定；吾人之知覺，不過爲對象觸於感官而生起之現象；而知覺與對象，亦變化無質。故認識僅爲感官作用一時的關係，非所以示事物之真相，以知識爲主觀的，故無普遍不易之眞理也。

乙 相對論

相對論懷疑認識之絕對安當，以認識之安當爲相對的，類似懷疑論。同時否定認識之必然性，僅承認其蓋然性。故相對論又稱爲蓋然論。哈密爾東之認識論，爲相對論之代表的學說。羅澤及休謨之哲學，亦有相對之主張。哈密爾東受康德之影響，改造李得之說，以意識爲一切認識之根據，即在意識活動之範圍內，方能爲相對之認識。意識之根本條件，爲外的知覺與內的思惟。然吾人所能知覺與思惟之一切事物，在主觀與客觀對立之下，方能認識。換言之，吾人所能認識者，爲介在於時間與空間之中，具一定之質與量，爲相對的有限的，而於無條件無制約之本體，則不能認識。哈密爾東對於絕對神之意見，亦襲承康德之思想，謂不能認識，然信之可也。

折衷論及混合論

丙 折衷論及混合論

折衷論即折衷古來之學說，融會貫通，擇長捨短，不拘泥一家之說，以解決認識可能之

問題者。折衷論承認認識之可能及其確實性，然對於諸說不加批判而漫然混合者，謂之混合論。新柏拉圖派（亦稱折衷的柏拉圖學派），新學院派之費郎²及其弟子安弟阿柯士³及羅馬之折衷的哲學者西塞羅⁴及其友人瓦洛⁵，萊布尼茲，吳爾甫，與啓蒙時代之通俗哲學者辜山⁶及其學徒，皆爲代表的折衷論者。折衷論，不僅汲取先代合理的學說，以組成自己之哲學系統，其獨創之見解亦甚多，決非混合論所可比擬也。

(1) Reid. 171—096

(2) Antiochos. D. about 68. B.C.

(3) Varro. 126—27 B.C.

(4) Philon. D. about 30. B.C.

(5) Olyero. 106—48 B.C.

(6) Cousin. 1792—1867

第九章 認識論之起源——康德及其以前之諸說

第一節 概說

論究認識成立之理由，及其本質的要素，為認識起源論之目的。所謂起源，有兩種意義：狹義的認識起源論，即對於認識作用之心理的發生的意義，以認識究由何種心理的要素而成立？其發生之過程何如？此種論究，在認識論上極有價值。廣義的認識起源論，則不僅研究其生成及發展之過程，以認識為客觀的，究應置於何種基礎之上方為妥當？認識之確實性普遍性之成立，究竟需要何種要素？由此可知狹義的認識之起源，為心理的起源。而廣義的認識之起源，則為論理的起源也。

樸素的實在論

認識起源之問題，在文化幼稚之人類，尙未曾加以注意。蓋深信感官知覺所映外界之物體，為客觀的存在。換言之：即客觀的存在之物體的刺戟，映於感覺機關時，認識即能成立也。此種幼稚的認識論，稱為樸素的實在論。¹樸素的實在論，即盲信感覺與觀念一致。世界即如吾人所見所聞，而為如實之存在。吾人因無意識的而形成之常識的認識論，即基於此見地也。然此種幼稚的認識論，因人智之進步，自然失其存在之地位。蓋人智進步，則生反省，

心理的起源
論理的起源

一加反省，即明瞭感覺之不可恃，而思有以區別其真偽。如是，則認識之起源，亦自然為首先應行解決之問題也。

關於認識之起源，有兩種相反之主張，一以來自天先的理性者為真理，一以知識為經驗之積集。前者稱為純理論⁽²⁾，後者稱為經驗論⁽³⁾。此兩種相反之主張，支配思想界甚久，而其力亦甚偉大。綜合此兩種主張，以理性為賦與認識之形式，以經驗為供給認識之材料者，為康德之批判論是也。茲分別述之於左：

第二節 理性論

理性論亦稱唯理論，又稱主知論⁽⁴⁾。其主張以確實之認識，乃基於理智⁽⁵⁾及純粹思惟⁽⁶⁾，而排斥感官知覺之認識為迷妄；以理性為先天的，普遍的，必然的，本有的能力，非經驗所能賦予者，而確實的認識之根本原理，實存在於其自身。且理性不僅能認識經驗的自然，並具有認識神、靈魂、本體等超經驗的存在之能力。以理性的思惟，為認識的本源之思想，在古代希臘，即已存在，如赫拉克賴多士，拍美尼得士，⁽⁷⁾均以感官知覺為不確實。伊列亞學派及祖

(1) *Native realism.*

(2) *Rationalism.*

(3) *Empiricism.*

(4) *Intellectualism.*

(5) *Ratio.*

(6) *Ratione denken.*

(7) *Parmenides, Born about. 544*

述該派之柏拉圖，以純粹先天的理性的思惟爲認識的本源，而否認感覺之確實性。亞里斯多德更重視概念思惟的價值。自中世紀以及近世紀，唯理論乃逐漸發展。康德謂理性乃『自然界之立法者』⁽¹⁾。至黑智兒更將理性之權力擴而充之，謂理性不僅爲自然界之立法者，且爲創造自然界者，於是純理論乃成爲認識論上有力之學說矣。近世理性論之代表者，爲笛卡兒，斯披諾沙，萊布尼茲等。茲將笛卡兒及其學派之學說，約略述之於左：

笛卡兒之意見

本有觀念

笛卡兒之根本思想，以吾人之知識中關於物體現象者謬誤甚多，而關於數理者則正確無疑。以數理之知識，基於純粹理性故也。吾人惟有用數理之方法，才能獲得關於物體之正確的知識。數學的知識，係基於一定之公理以演繹，而本有觀念⁽²⁾，即爲一切認識之公理。能由本有觀念以演繹者，厥惟理性。彼嘗以感官知覺爲迷妄，如夢中所見，夢中嘗以爲真，然醒後則不復信之矣。吾人現在所認以爲真者，能保其不如夢中之現象乎？因吾人現如在大夢中也。然在此大夢中，最確實而最普遍者，惟延長之物體及其分量，（大小多寡，）與乎物體存在之空間及時間而已。彼有一時期，懷疑數學的知識，或亦爲迷妄，終至於無一事可信，惟有唯一之實在，可以救其懷疑者，即『自我』是也。彼以爲一切之存在，皆可以懷疑，而自我之存在，則決無絲毫懷疑之餘地。或又謂此安知非神之惡作劇，故使我之作如是想乎？然

我思故我存

自我之本質——
思惟

使無被欺騙之我，則神亦無所用其欺騙，是自我之存在，已明白肯定。要之：當我疑時，當我思惟爲被欺騙時，總不能離乎我之存在。故彼有名之格言：『我思故我存』⁽¹⁾，然自我果爲何乎？依普通之解釋，自我即身體與精神之總體，而自我之性質中，最明晰而且爲最根本者，厥惟思惟（與意識同義）；如云我感覺，實不外我思惟爲感覺；又如我見一物，實不外以思惟解釋眼前之映像，即自我之身體，亦惟思惟中有身體，而身體乃能成立。由此更可以知自我之本質，即思惟也。吾人既以自我爲最明晰而且確實的思惟之本質，則對於一切事物之確實的認識，亦惟有以思惟爲準則。換言之，真僞確否之標準，實存在於理性之中，與經驗相合與否無關也。

三種觀念

笛卡兒爲檢證各種觀念而分別其確否，乃分觀念爲本有的，外來的，設想的三種。本有的觀念，爲最確實者。至基於經驗以外而來之觀念，及基於自己意志之設想的觀念，苟不以本有觀念爲準則，亦容易陷於謬誤。蓋本有觀念，乃必然的存在於理性中，其他觀念，皆由此以演繹之也。換言之，即以理性爲一切知識之根據，而檢證觀念之真僞，視其是否基於理性

(1) Nature's Law Giver

(2) I think, therefore I am.

(3) Ideas innatae.

也。笛卡兒後，純理論益形發展，斯披諾沙，萊布尼茲更以數學的方法論究理性論矣。

第三節 經驗論

經驗論與理性論爲正反對，謂吾人之知識，爲經驗的產物。吾人並無所謂先天的觀念。至於思惟，其自身並未具有創造力，不過將經驗所給與吾人之表象，加以綜合或分析之而已。經驗論又分爲感覺的經驗論¹，與理性的經驗論²。感覺的經驗論，又稱感覺論³，以感官知覺爲唯一之認識要素。而理性的經驗論，則以感官知覺與思惟爲認識之要素，即認識之內容，雖基於感官知覺之經驗，然因經驗而構成認識者，思惟作用亦爲必要。前者爲極端之經驗論，後者爲溫和之經驗論。經驗論之思想，在古代希臘哲學中，即已萌芽。如荷麥洛士謂九女神⁴能見到一切事情，因而知道一切事情，將知覺與思想之程序認爲一致。普羅達哥拉士，謂感官知覺以外，別無一物存在。甚至於幾何定理，苟與感官知覺相牴牾，亦不認其爲真實。其他如斯多克學派，及伊壁鳩魯學派，雖各立於相反對之地位，然均帶有經驗的色彩。至中世紀，與實念論⁵對抗之名目論⁶者，鄂高姆⁷，亦爲經驗論者。至近世紀，經驗論之建設者，爲培根及洛克。培根先倡歸納法，爲經驗的研究開一新生面，至洛克而益臻完成。洛克以後，經柏克雷以至休謨，而經驗論乃達於絕頂。惟休謨之經驗論，已入於批判論之階梯

經驗論之思想
展之萌芽及其發

矣。洛克之經驗論，亦非極端之經驗論，乃爲理性的經驗論，因彼亦承認內部之思惟故也。近世哲學中，極端之感覺的經驗論者，爲康的雷克。彼謂感官知覺爲心靈唯一之能力，一切複雜之思想，均由此而生也。

經驗論雖爲主知論者所論駁，然在哲學上尙有其獨立之地位。克希荷夫謂科學的職務，在敘述經驗的事實。馬哈謂科學不過以經驗爲經濟的組織，更有主張數學分析到最後，亦成爲感官的知覺者。總之，在極端之經驗論者，以感官知覺爲經驗之最原始的淵源，亦爲最終級之法庭也。茲將經驗論之代表的學說，約略述之於左：

甲 羅克之學說

洛克否定本有觀念之存在，以未有經驗以前無所謂本有觀念，謂吾人之心恰如白紙，因經驗之印象，乃始生觀念。經驗分爲兩種：一種係由感官所得之經驗，稱爲感覺；一爲內

洛克之意見

- | | |
|------------------------------|--------------------------|
| (1) Sensualistic Empirism. | (3) Rational Empirism. |
| (2) Sensualism. | (4) Muses. |
| (5) Realism. | (6) Nominatism. |
| (7) William occam. 1280—1347 | (8) Condillac. 1717—1780 |
| (9) Kirchoff. 1824—1907 | (10) Mach. 1818—1913 |
| (11) Sensation. | |

單純觀念

複合觀念

的經驗，即心理作用之經驗，稱爲反省⁽¹⁾。一切觀念，均由此兩經驗之結合而生。大概可分爲單純及複合兩種。而單純觀念，又可分爲四種：第一，爲從單一感官（如眼耳等）而生起者，如熱、音、色、固結性等觀念是也；第二，爲從諸感官之綜合作用而生起者，如由視覺與觸覺之綜合作用而生起之延長、形狀等觀念是也；第三，爲從反省而生起者，即思惟與意欲作用之觀念是也；第四，爲從感覺與反省之綜合作用而生起者，如快樂及苦痛，存在及統一力，繼續等觀念是也。此四種單純觀念，相綜合而成複合觀念。複合觀念又分爲三種：即樣式（如空間、時間及物體存在之形態等）、本體、關係（如因果律）等是也。由此可知吾人之觀念，無一非基於經驗。故由經驗所得之知識，爲最確實。洛克又分知識爲哲學的知識，與事實的知識。前者在論究事物間存在之關係，可由概念而演繹之，故與經驗無涉；而後者則必由經驗始能得之，如欲明瞭水及熱之概念，必經水溫計之測驗。洛克對於笛卡兒所主張之「明瞭之觀念，即確實之觀念」，極力反對，以明瞭之觀念，不一定爲確實之觀念。如「馬有角」之觀念，亦能明瞭想像及之，不能即謂爲確實之觀念故也。

休謨之意見

乙 休謨之學說

繼承洛克之思想而更爲發展之者，休謨是也。休謨謂吾人本未具有知識，所有者不過

爲經驗的習慣的知識而已。且此種知識，亦決無普遍的必然性，譬如投木於火而焚之，此吾人所經驗者。至於燃燒之火，與被燃燒之木，其間究有何種關係，乃吾人所不能經驗者也。吾人過去所經驗之知識，漸次成爲習慣，以至推想未來，或亦如是；由此可知因果之原理，亦只有蓋然性而無必然性也。休謨分觀念爲印象²與狹義之觀念³。所謂印象者，卽見、聞、感、惡、願、欲等心的活動狀態，而觀念乃因想像而生起之再現。印象與觀念，其強度雖有時相同，然其鮮明之程度，則決不相同；如美術家所描寫之作品，縱令其印象如何深刻，決不能以真實視之。且無論何種觀念，皆爲印象之模寫，以其內容悉由經驗而來也。然經驗內容之結合，係基於一定之法則。換言之：觀念之自由結合，非基於智力作用，乃基於觀念自身相互喚起之力。休謨謂此種相互喚起之力有三：(一)類似⁴，(二)空間及時間之鄰接⁵，(三)因果⁶，卽所謂聯想律是也。然觀念之分離結合或置換，均容易發生謬誤，惟印象所得之事實爲最確實。故欲判定觀念的認識之價值，當以印象所得之事實爲標準也。

(1) Reflection.

(2) Ideas.

(3) Contiguity.

(4) Impressions.

(5) Similarity.

(6) Causality.

第四節 批判論

理性論與經驗論，各有所偏，而對於認識之起源，均未能爲正鵠之說明。綜合此種相反的見地，以闡明認識之起源者，爲康德之批判論。彼謂一切認識始於經驗，非完全來自經驗。良以感官知覺，固爲認識所必要，然認識非僅依感官知覺所能成立者也。苟感官知覺而無統一之作用，則必破碎不全。感官知覺爲後天的經驗，統一作用爲先天的理性。後天的經驗與先天的理性，於認識之成立均屬重要，缺一不可者也。康德哲學，係從萊布尼茲、吳爾甫學派出發，而綜合牛頓之自然哲學，洛克之經驗論，夏甫茲、柏利之道德哲學，休謨之經驗的懷疑論，盧梭之自然主義，以啓蒙時代之各種思想，而建設其批判哲學。詢於近世哲學史上開一新紀元也。彼以心理學的方法闡明認識之起源，而以批判的方法決定其價值，彼以爲認識可能之原理，卽先經驗而存在之先天的要素。故康德哲學又稱爲先驗哲學²，因其方法爲批判的，故又稱爲批判哲學³。

先驗哲學

綜合的判斷
分析的判斷

康德以認識之表現，必基於判斷之形式，其實辭含於主辭之中者謂之分析的判斷，亦稱說明的判斷，如『有機物乃可死者也。』其實辭表示獨立的新意義者，稱爲綜合的判斷，亦稱擴充的判斷，如『人爲萬物之靈。』可死爲有機體之本質，故有機物之可死，不過爲吾

先天的判斷
後天的判斷

批判哲學之根
本問題

純粹理性之三
階段

人確信既存之知識而已。而萬物之靈，乃自萬物相互之關係而生，非人自身所必然的具有之性質也。故人爲萬物之靈，可視爲二獨立概念之綜合。由此可知分析的判斷，不待經驗而自明，是爲先天的判斷。而綜合的判斷，非由經驗，不能分其真僞，是爲後天的判斷。就二者比較言之，先天的分析的判斷，有必然的普遍的性質；後天的綜合的判斷，僅有偶然的特殊的性質。康德稱超越經驗而來者，爲先天的⁽¹⁾。稱自經驗而來者，爲後天的⁽²⁾。惟超越經驗之綜合的判斷，究竟是否可能？此康德批判哲學之根本問題也。彼對於此根本問題，分爲知、情、意三方面研究。關於超越經驗之綜合判斷，在知的方面之研究，爲『純粹理性批判』，即認識論；在意的方面之研究，爲『實踐理性批判』，即倫理學；在情的方面之研究，爲『判斷力批判』，即美學。彼之哲學體系，由茲三批判可以窺見其一般也。

彼認純粹理性，有直觀⁽³⁾，悟性⁽⁴⁾，及理性⁽⁵⁾三階段。直觀乃綜合感覺所供給之材料者，悟性乃綜合直觀而作成經驗的判斷者，而理性乃綜合經驗的判斷以作成形而上的認識

(1) Shaftsbury. 1671—1713

(2) Kritische Philosophie.

(3) A Posteriori.

(4) Verstand.

(5) Transzendentale Philosophie.

(6) A Priori.

(7) Anschauung.

(8) Vernunft.

者。以數學爲直觀之學，以自然科學爲悟性之學，以形而上學爲理性之學。故先天的綜合判斷可能之問題，即純粹數學，純粹自然科學，及形而上學可能之問題也。彼於其純粹理性批判中，以先驗的感覺論¹，論究第一問題，以先驗的分析論²，論究第二問題，以先驗的辯證論³，論究第三問題。茲更分別引申言之於左：

(1) 先驗的感覺論，與對象直接關係之認識作用，不依感覺之經驗者，謂之先驗的感覺，亦稱純粹直觀⁴，或直觀形式⁵。康德肯定此純粹直觀爲經驗之基礎，謂吾人認識事物，必有其事物存在之時間與空間，爲認識事物所不可缺乏之形式。此形式非從經驗所得而來者，吾人於經驗時必然存在之制約，即爲超越經驗之純粹直觀。惟時間及空間等超越經驗之純粹直觀，非謂吾人人生而具有之直觀，乃吾人直觀對象時必當遵守之法則之意也。

如數學爲直觀之學，其概念與公理之根柢，非爲純理論的過程，乃直觀之活動。休謨以數學爲論理的分析的產物，殊爲謬誤。如幾何學上之命題，「直線爲二點間最短之距離。」直線之概念，無論如何分析，不能發現其最短距離；必於兩點間引一直線，而直觀其兩點間最短之距離，然後始知其命題之真。又算術之命題，「五與七之和十二，」亦非將主語之概念分析之結果，乃直觀之結果。此等命題之正確性，固基於各個經驗，或各個經驗之總和，然

先驗的
感覺
論數學爲直觀之
學

數學實爲構成超越的直觀之要素，故數學的命題，可認爲最必然的最普遍的妥當也。惟數學命題之客觀性，與形而上學之客觀性，其意義全然不同。不過於吾人之主觀上，有經驗的實在性之意義，與離吾人主觀之絕對實在，『物自身』⁶異也。要之：數學之實在性，限於吾人主觀之範圍。所謂客觀也者，畢竟爲普遍的必然的主觀而已。亦僅其現象方面有認識之可能，至於『物自身』則爲認識範圍外之問題也。

(2) 先驗的分析論即純粹科學如何方有可能之問題？時間與空間，固可使數學之綜合判斷，更加確實。然僅時間與空間，不能成立數學，何則？凡知識必以判斷之形式表出之，而判斷乃思惟作用，爲論理的認識，僅依據直觀以構成判斷，乃不可能之事也。然思惟作用（悟性）中，究竟有無超越經驗之存在？康德以此悟性之先天的形式，爲純粹悟性概念⁷，或稱範疇⁸。茲以形式論理學之判斷形式表示之如左：

(1) Die Trans. Aesthetik.

(ca) Die Trans. Analytik.

(c) Die Trans. Dialektik.

(*) Reine Anschauung.

(e) Anschauungs form.

(e) Ding-Ansich. thing in Itself.

(f) Die Reine vons Tandes Begriffs.

(e) Kategorien.

範疇判斷

十二範疇

- (一) 分量 Quantity 之範疇
- (a) 單一性 Unity..... 單稱 此甲乃乙也
 - (b) 雜多性 Plurality..... 特稱 某甲者乙也
 - (c) 全體性 Totality..... 全稱 凡甲皆乙也
- (二) 性質 Quality 之範疇
- (a) 實在性 Reality..... 肯定 甲就是乙
 - (b) 絕無性 Negation..... 否定 甲不是乙
 - (c) 限制性 Limitation..... 無限 甲者甲也甲非甲也
 - (d) 實體性 Substance and accident..... 斷言 甲即為乙
- (三) 關係 Relation 之範疇
- (a) 因果性 Cause and Effect..... 假言 若丙為丁則甲即為乙
 - (b) 相互性 action and reaction..... 選言 甲為乙乎抑為丙乎
 - (c) 可能性 Possibility and imposs..... 蓋然 甲殆為乙乎
 - (d) 現實性 Existence and Non-Exist..... 正然 甲者乙也
 - (e) 必然性 Necessity and Contingency..... 必然 甲必為乙
- (四) 樣相 Modality 之範疇

恩惟之先天的
形式——範疇

康德所稱範疇，即思惟之先天的形式，乃超越經驗之純粹概念，康德所最重視者，為關係中因果之範疇也。至於範疇之妥當性，康德謂吾人所謂對象，所謂自然，似與主觀無關係，

而爲實在者，其實皆因主觀以成立者也。換言之：客觀的世界，皆由悟性之先天的形式——範疇之制約——而成立者。是範疇有客觀的普遍的妥當性，亦毫無疑義也。如僅依時間與空間的形式，不能統一雜多之表象。雜多之表象不能統一時，則有秩序有關係的自然界之認識，爲不可能。而予直觀以統一性者，厥惟悟性。由此可知自然爲純粹思惟之所產，而客觀的世界，乃依先天的形式之範疇而成立也。

康德又謂自然科學之根本原理，皆基於範疇之四綱：第一、直觀之公理，即分量之原理，如時間之配列；第二、知覺之豫審，即性質之原理，如時間之內容；第三、經驗之類推，即關係之原理，如時間之順序；第四、經驗思惟之公準，即樣相之原理，如時間之總括。又於第三原理中演繹爲：（1）恆常之原理，即現象變化之際，實體與分量之恆常不變；（2）繼續之原理，即一切變化，皆起於因果之法則；（3）併存之原理，即實體之相互作用。又於第四原理中，演繹爲：（1）經驗之形式的條件，即直觀與悟性之可能；（2）經驗之實質的條件，即與感覺一致者爲實在；（3）基於經驗之一般的條件，而與實在結合爲必然的。因之康德謂悟性乃自然之立法者，即自然者乃吾人之感覺，基於悟性而排列之現象，認自然亦不過爲主觀的產物。然範疇雖有客觀的妥當性，亦只限於現象之範圍。是故純粹自然科學，雖有客觀的眞確性，亦

先驗的辯證論

自有其限制也明矣。

(二)先驗的辯證論，即形而上學是否可能之問題，在先驗的感覺論與先驗的分析論，謂認識之對象，僅限於經驗的事實（現象），而否定超越的現象（即現象之實體物自身）之認識。如從來之形而上學所主張靈魂之實體的存在，宇宙全體之認識及神之存在等。康德雖不加以否定，然以欠缺經驗的條件，而否定其為認識之對象也。

康德之批判論，影響於思想界者甚大。當時聞其名而負笈其門下者相接踵，然反對意見，亦相繼而起也。

(甲)康德學說之反對者，對於彼之學說，從萊布尼茲，吳爾甫之立足點以攻擊之者，為埃柏爾哈特①。從經驗論之立足點以反對之者，為崔勒②，歪斯哈布特③，狄爾特爾④，泰得曼⑤。其他如信仰哲學者之哈曼⑥，赫特爾⑦，耶哥畢及通俗哲學者之綿得爾遜⑧，尼古來⑨等，皆康德哲學有力之反對者也。

(乙)康德哲學之繼承者，通稱為康德學派，其範圍極廣。最初注意康德哲學者為鐵天士⑩。介紹其著述，努力普及其學說者，為史密得，修爾茲⑪，蘭霍爾⑫，邁蒙⑬，卑克⑭等，此皆嚴密意義上之康德學派也。其他立於康德哲學之見地，而混以非康德哲學之要素以發展

康德哲學之反對者

者，稱為半康德派。魏近之、新康德派、馬布爾希學派、西南學派，皆受康德哲學之影響甚巨者也。

第五節 理性論經驗論及批判論之批評

(一) 理性論及經驗論之批評。純理論謂感官知覺，必須理性之整理，方成為真實之知識，即認感官知覺之不正確，而重思惟之價值。且以『自我』為思索之出發點，為其特色。然吾人雖不能完全信賴經驗，而完全排斥經驗，亦殊有未當。蓋吾人因感官知覺所生起之觀念，歷時既久，恍如先天固有之理性。如萬有之本質與屬性之概念，及對於各事物之因果的概念，吾人極易信為先天的理性所固有者。由此可知純粹的理性中，實含有經驗的成分也。

- | | |
|--------------------------|--------------------------|
| (1) Eberhard. 1738—1809 | (8) G. Sele. 1745—1800 |
| (2) Weishaupf. 1748—1830 | (4) Tittel. 1739—1819 |
| (3) Fiedmann. 1748—1803 | (9) Hamann. 1730—98 |
| (7) Herder. 1744—1803 | (3) Mendelssohn. 1729—86 |
| (6) Nicolai. 1733—1811 | (10) Tetens. 1736—1805 |
| (11) Schulze. 1761—1833 | (11) Reinhold. 1768—1822 |
| (12) Meimon. 1757—1860 | (4) Beck. 1760—1842 |
| (13) Neo-Kantians. | (12) Marburger schule. |
| (17) Badische schule. | |

理性論側重思惟，而經驗則偏重經驗。以思惟活動之內容，苟無經驗所與之材料，實空無一物。故實在之認識，僅能於經驗之範圍中求之。而否定形而上學的認識，此為經驗論之特點。然經驗論以客觀的認識之成立為純粹感官之積集，亦屬明白之謬誤。蓋感官的經驗，僅積集之，猶不能生起認識，必整理之乃能生起認識。由此可知經驗論亦實含有理性之成分。不過經驗論者，特注重經驗之積集，而不注意材料之整理耳。

然經驗論與理性論的調和，自論理的立足點考察之，亦屬可能。蓋一切經驗之總和，乃由各個經驗所組成，再由理性之整理，乃成為普遍的知識。由此可知吾人之知識，固非單純經驗之積集，亦非由於純粹之理性，其實二者常相互為用者。不過一由歸納的過程為經驗的論證，而一由演繹的過程為合理的論證而已。

(二)批判論之批評。批判論關於認識之起源，確能打破歷來之偏見，然亦不能謂為完全也。康德哲學之根本思想，為二元的。如感性與悟性，純粹理性與實踐理性，可想界與經驗界（物自身與現象）等之對立。不過康德對於此二元之統一的原理，未曾說及。此康德以後之哲學者，咸認為遺憾者也。

康德分認識為形與質，而以形為先天的，以質為後天的，使二者對立而調和之。此為康

德哲學之特色。惟尙有疑點者，卽『先天的』之意義與形質之區別是也。如以先天的與笛卡兒之本有的意義同，則不能免經驗論者之非難。如以先天的與特殊的經驗無關，則必然性與確實性，自不能明瞭，此康德派所不能解釋者也。次之，形質之別，立論上甚爲便宜，亦不過爲抽象的技巧而已。何則？在實際上，形質乃不能瞭然區分者也。故叔本華極激賞其先驗的感覺論，而唾棄其先驗的分析論，於其十二範疇中，僅採用其因果性而已。要之；康德之批判論，固亦難免謬誤，然仍不失爲哲學史上之創見也。

康德以後之認識論

第十章 認識論之起源——康德以後之諸說

康德以後，關於認識之起源，亦有種種學說。其最著者爲思辨哲學¹，實證論，實用論，經驗的批判論²，及批判的經驗論³等是也。

康德以後之認識論，無不受其影響，如獨斷論則完全屏息無聞。其他則咸於康德哲學影響之下，或傾於理性方面，或傾於經驗方面，或不滿其說而加以改造。無論哲學，藝術，道德，宗教……等關於認識論上之議論，幾視康德哲學爲唯一之經典。從下述各種學說觀之，更顯而易明也。

思辨哲學

第一節 思辨哲學

思辨哲學，乃由思辨⁴以說明一切問題者。屬於理性論之系統，以黑智兒之哲學爲其代表。康德以後，思辨哲學甚爲得勢。對於經驗極端輕視。如謝林駁擊英國流之科學爲有害於知識，故爲心理學派所反對。及科學之勃興，而思辨哲學乃漸次失其勢力矣。茲就費希特，謝林，黑智兒之思辨哲學，約略述之。

費希特以道德的實踐我，置於認識我之上，爲思惟之基本。即以完成自我之發展的過

費希特及謝霖
之意見

黑智兒之意見

止揚

程爲哲學的認識。換言之：認識乃因我欲爲我而生起者，不過爲實踐我之手段而已。謝林之主張，則與費希特不同，以認識爲非自我之生產，乃既存物之再生，並肯定有離我之絕對的存在，似又與經驗論相接近也。思辨哲學之完成者黑智兒，謂無論思惟，自然，法律，宗教，藝術，哲學等，除辨證的方法以外，莫由發展進步。其名句有云：「凡爲現實的，同時即爲理性的；凡爲理性的，同時即爲現實的。」是欲以其辯證法，表明確實之認識也。如「A」（正）乃以其自身之力，與「非A」（反）對立而存在，同時「A」與「非A」又可以綜合而成「B」。譬如黑板上白點（正），其白點之白，乃因黑板（反）而存在，故事實上之白點，乃白與黑之綜合作用也。黑智兒名此綜合爲「止揚」，止揚即制止保存之義，凡具體的綜合的事物中，如有矛盾之對立，即制止之；其重要之原素，則保存之，而揚之於對立以上之地位。蓋吾人之思惟，非爲未來之豫想，乃在反省過去進化發展之跡，去其矛盾而保存其要素耳。然反省惟理性爲可能，反省之所得即認識，黑智兒謂哲學史即哲學，即基於此見解也。彼以

(1) Speculative Philosophy.

(2) Empirikriticismus.

(3) Kritischer Empirismus.

(4) Speculation.

(5) Antheben.

爲認識，在以現象的偶然的客觀世界之有限性，充實自己之內在性，方能生起也。由此可知黑智兒之理論的認識論，與康德同，而較康德更爲具體，更爲實踐耳。

第二節 實證論及實用論

(甲)實證論排斥單純之思辨，而重實證的事實，是不外經驗論感覺論之復興，乃由近世自然科學之精神所進化而來者也。實證論否定本體之認識，以形而上學爲架空之戲論，而重實證的事實，即以能實驗觀察之事實爲認識之對象。實證論可大別之爲二：

(一)爲自然的實證論，即以感官的經驗，爲唯一的認識之根源者。如近世實證論之代表者孔德，密爾，斯賓塞爾，拉士，李爾等是也。

(二)爲超自然的實證論，即以神之啓示，爲認識之根原者。如謝林，巴得爾等是也。茲將近世實證論代表之意見，約略述之於左：

近世實證論之創設者，當推孔德，彼以爲吾人之知識，必經由三種階段以開展。

第一、爲神學的階段。在此時期，對於自然現象之說明，不能運用思考，而事實之觀察極狹隘，惟有逞其想象力，以人格體（神靈）之任意的動作，說明一切自然現象。在神學的階段，又分三小段，即庶物崇拜，多神教，及一神教是也。在庶物崇拜期，以爲自然亦具有

實證論

孔德之意見

神學的階段

靈魂。漸次信有多數神靈，司自然之運動與變化，再進而信多數神靈，合爲一神，以創造世界，保存世界，支配世界也。

第二、爲形而上學的階段。在此階段，以抽象的概念，爲真實的存在，以之說明一切自然現象。以上二階段之共通點，均爲對於一切自然之絕對的說明也。

第三、實證的階段。即對於一切認識，均從事實出發，以探究其法則。但以現象之本質，究極之目的，及第一原因等，吾人均不能認識之。吾人所能認識者，爲現象之法則，及事實之恆常不變之關係而已。故一切認識，爲關係之認識，乃相對的而非絕對的，僅限於現象之共存與繼起。此現象之法則，及恆常不變之關係的認識，於預知現象之將來的發展，甚爲有益者也。孔德常以實證論排斥形而上學的思辨，然與經驗論不同，彼以爲單純之經驗不確實，實證的認識，在事實之重積，與一貫的聯結，故認識之對象，非事實自身，乃事實中存在之法則也。

(乙)實用論亦有稱爲實際論者，即以實用爲標準，而定真理之學說。以實用外之知識，

(1) Laas, 1837—85

(2) Feilshism.

(3) Monothetism.

(4) Rehl, 1844—19

(5) Polytheism.

皮爾士之意見

爲無意義，認識之成立，不過爲吾人實際上之要求而已。創此論者爲皮爾士¹，彼謂吾人之判斷與信念，不過爲行爲之準繩，如思想與實用無關，即成爲空談。故能了解某種思想之實際的效果，即爲了解其完全與唯一的意義。是以實用論對於與人生實際無關之問題，概不注意。其所注意者，爲對於任何問題之解釋，有何種實用的效果。即對於思考判斷之真理概念，亦以實用爲準則。如某種判斷，對於人生，能發生有益之結果者，其判斷即爲真。宇宙間無所謂純粹抽象的真理，因思想與生活有密切關係，故以真理爲有時代性者，即以真理爲一種活動的指導的原理，非恆常不變的永久的，乃一瞬間一瞬間向將來發展者也。

詹姆士之意見

意識流

我）爲意識，此意識非爲固定，乃不斷的進展者也。詹姆士稱此不斷進展的意識曰『意識流』²。彼所主張之意識流，與柏格森所主張之形而上學的『純粹持續』之時間³不同，乃時間與空間中流動之心理的過程，統一意識之情意活動，對於外界之印象，僅選擇其適於自己者而認識之，非認識客觀世界之全體。故吾人所能認識者，不過爲與情意活動有利害關係之事實而已，不僅知覺如此，即理論的思惟作用，亦無超越經驗之能力，不過爲發展個性之自我活動而已。故觀念及概念，皆基於情意之利害關係所構成，學問知識及理想，皆

由此等概念及觀念之統一而成者，其本身無何等絕對之價值，其價值之有無大小，純依經驗之結果而決定之也。換言之，即知識愈有用，其價值亦愈多。『實用』與『真理』在詹姆士視爲不可分離者也。彼更基於此實用之見地，以論究宗教上及科學上之真理，謂神與惡魔，以及科學上之新知識，莫不從人類之情意之要求而生起者也。

此種新的真理論一出，頗引起各方之反對，而反對最力者，爲數學家及形式論理學者。彼等主張有絕對真，不由經驗中發見。在一九〇八年，海得爾堡⁽¹⁾之哲學會議中⁽²⁾，實用論爲討論最激烈之題目，因之更促其主要理論之澈底的發展。實用論者席洛爾更極端主張知識永爲手段與媒介，一切判斷，一切科學，分析至最後，其目的皆在乎實證其有用與否而已。要之，實用之根本原理，不僅在認識論上別開生面，其暗示於吾人之實生活者實不少也。

第三節 經驗的批判論及批判的經驗論

(甲) 經驗的批判論，在批判個人之經驗，而發見經驗之規範。如詹那留士⁽³⁾之純粹經

(1) Charles Peirce.

(2) Stream of consciousness.

(3) Feiglberg.

(4) Richard Drenanus. 1843—1896

(5) W. James. 1842—1910

(6) Pure Duration.

(7) Philosophical Congress.

生物學的見解

批判的經驗論

直觀形式及範疇

驗論，即立於此見地。詹那留士屬於德國實證論系統中之哲學者，然與其他實證論者不同，即以純粹經驗爲認識之對象。所謂純粹經驗者，即直接經驗也。故彼以爲認識者，即外物作用於吾人之神經中樞，由神經中樞發表之活動，如能明瞭外物與神經中樞及神經中樞發表之活動，則認識之性質，亦自然因之而明瞭也。要之，詹那留士以認識過程爲有機性質活動之結果，是在以生物學的見解說明認識也。

(乙)批判的經驗論，在分析認識之要素，而明其發展之基礎。溫德及綏格瓦特之認識論，即基於此見地。思辨哲學者，偏重純粹理性。經驗的批判論者，偏重純粹經驗。而批判的經驗論者，則由直接經驗出發，以論究直觀的形式，範疇之固定性，及其起源者也。其以經驗爲認識之第一步，乃爲一種經驗論。然認悟性固有的統覺，因統覺而生直觀的形式及範疇，則脫經驗論之範圍，而帶批判的色彩矣。惟溫德以直接經驗，爲認識之出發點。而直接經驗，有受意志感情支配之主觀，及不受意志感支配之客觀。以直觀形式及範疇，爲非先天的固定，乃由經驗發展而來者，是又與康德之批判論相異之點也。

(1) Christoph von Sigwart, 1830—1904

第十一章 認識之本質

認識本質論，即論究認識之對象問題者也。認識既由形式與內容而成立，形式為主觀的活動，而內容即外界的經驗與客觀的資料。對象者即指此內容而言，在認識起源論所論究者，以認識之主觀方面為主，而認識本質論，則以認識之客觀方面為主，即對象之性質如何？此對象如何與形式結合？換言之，即客觀的存在於外界之經驗，表現於主觀的意識之理如何？究明此等問題，皆認識本質論之任務也。

關於認識之本質，有種種不同之主張，大別之可分為三種：（一）實在論¹；（二）觀念論²；（三）現象論³。實在論以認識之對象為意識以外之實在。觀念論以認識之對象為主觀的觀念。現象論乃綜合實在論與觀念論，以認識之對象，為主觀與客觀協同生起之現象。茲分別述之於下：

第一節 實在論

(1) Realism.

(2) Phenomenalism

(3) Idealism.

實在論以認識之對象，爲全然離認識之主觀，而獨立存在之實在。如吾人認識某物體，其物體即爲吾人一切意識作用以外獨立之實在，此實在即爲吾人之知覺與思惟之根源。換言之，有實在乃有認識。知覺物體之表象，固存在於吾人之意識中，而對象乃爲與表象無關之獨立的實在。故吾人之表象，縱令其一時不存在，而事物自身仍不失爲實在也。實在論又分爲樸素的實在論，與批判的實在論。茲分別述之於左：

甲 樸素的實在論

樸素的實在論¹，亦稱獨斷的實在論²，即對於認識之對象，不加以絲毫之反省思索，以表現於吾人意識之表象，爲事物真象之反映。換言之，以知覺內容爲事物之模寫也。茲就其論據及難點，分別引申言之。

(A) 樸素的實在論之論據：謂吾人之感官，對當物體時，因其刺戟而生感覺，以客觀的物爲原物，以觀念爲其模寫，故觀念中所表現之性質，皆存於物體自身。如吾人舉眼以觀天地萬物，美色不勝其收也；側耳以聞自然之音樂，妙音不勝其收也；手觸而知冷熱硬軟之感；嗅覺之感芳香；味覺之感甘苦；此等音色，冷熱硬軟，芳香，甘苦諸性質，均存在於物體自身，不過一時反映於吾人之感覺中而已。換言之，吾人之經驗，悉爲實在。常人皆具此思想，故稱爲

樸素的實在論

論據

難點

錯覺與夢之現象

物理現象之不可靠

樸素的實在論。樸素的實在論，以觀念與物體全然符合，並承認其有永續性者也。如吾人於醒覺時所見者，眼睡時雖然消失，而再醒覺時則外物依然實在也。

(B) 樸素的實在論之難點，及其破滅之理由：

(一) 樸素的實在論之第一難點，即吾人之知覺，常發生錯覺之事實，尤以視覺爲多。至於精神有異狀時所起之幻覺更多，甚至於以現實之世界爲夢，而以夢爲現實者。此種錯覺或幻覺，當然不能認爲實在也。

(二) 其次，即物理現象之不可靠。如所謂色者，在物理學者稱爲『以索爾』⁽¹⁾之波動。然『以索爾』乃吾人之視覺所不能見者也。以音響亦爲空氣之波動，然吾人所聞者爲音，而非空氣之波動。且物體之變化甚多，日常映於吾人之感覺者，不過其種種不同之異相，其實爲同一物也。如水，蒸氣，及冰，爲同一物而異相者；金鋼石與石墨，外觀全然不同，其實爲同一物之炭素。據物理學者之研究，宇宙中之萬物，乃由九十餘種原素之化合而成。故吾人所直接經驗者，尙非物之本體，此樸素的實在論破滅之第二原因也。

(1) Naïve realism.

(2) Dogmatic realism.

(3) Isher.

(二)即生理的與心理的事實，不相符合。如砂糖之甜的性質，究竟存在於砂糖乎？抑存在於吾人之舌乎？使無砂糖以觸吾人之舌，恐無甜之感覺，然即使甜之性質，存在於砂糖，但不觸吾人之舌，亦不知其爲甜也。故無論色、香、味、快不快之感，以及其他種種感覺，苟與主觀之神經無關係時，亦無何等之意義也。且感覺因人而異，且有缺乏某種感覺者，如先天的盲人，缺乏色之感覺。然有物體之觀念，則如常人，是色之性質，不一定爲構成物之觀念所必需也。據心理學之實驗，吾人所能感覺者，有一定之範圍，所謂識閾是也。任何物質之刺戟，苟不達識閾或越此識閾時，即不能感覺，縱令輔以望遠鏡顯微鏡等，亦不能保其完全無缺，觀念之不能完全表現外物可知。然此種議論與態度，已非樸素的實在論，而爲科學的實在論矣。

乙 批判的實在論

批判的實在論，即爲自然科學修正之樸素的實在論。以吾人之認識，非僅爲外界事物之反映模寫所能成立，與主觀的要素亦有密切之關係。近代自然科學，不僅承認外界事物之實在，並以外界之實在，組成實體之體系，而用數學的方法，爲精確的計量。是實體之表現於意識，常受主觀的要素之影響可知。實在論由樸素的狀態，進於批判的狀態，可分兩時期，

古代批判的實在論

第一性質第二性質

批判的實在論與樸素的實在論之相異

一爲古代樸素的實在論，一爲近代科學的實在論是也。茲更分別引申言之於左：

(A) 古代批判的實在論：自歷史上觀之，古代實在論中，如得莫克里叻士之實在論，即已有批評的傾向。彼謂客觀的存在之微細原子²，通過吾人之感官，方入吾人之意識，而起認識作用；然音、色、香等感覺之性質，乃由主觀的意識所決定者。此種對於事物之認識，爲客觀的特質與主觀的特質之區分；至十七世紀，更爲詳明，乃產生『第一性質』及『第二性質』之說。如伽列略³，以自然研究之想像的物質，係從空間、時間及分量而規定；其餘特質，則依存於感覺主體也。至笛卡兒、霍布士、洛克等，皆基於此見地，以延長、形狀、運動、數及不可入性等，爲第一性質⁴，屬於事物自身。以音、香味、冷、溫等，爲第二性質⁵，依存於主觀作用，與樸素的見地，大相逕庭也。

批判的實在論，對於事物之見解，與常識相近。其與樸素的實在論不同者，即對於知覺之世界，未經批評的檢查者，不認其爲真實的存在也。然批評的實在論，對於自然界及精神界之程序，均認爲有客觀的真實性，謂吾人所能感覺者，雖爲現象，而此現象乃真實離吾人

(1) Threshold of consciousness.

(2) Atom.

(3) Galilei, 1644-1642.

(4) Primary Qualities.

(5) Secondary Qualities.

而獨立，吾人即不認識，亦不失其爲真實存在者也。批判的實在論，不似樸素的實在論，以萬物即其所表現之形態。僅謂吾人對於萬物所能知覺者，乃爲離吾人而獨立的真實的程序之一面。實際上亦惟有此一面，可被吾人接近，亦惟有此一面，對吾人爲有意義也。

(B) 近代科學的實在論：對於實在之認識，含批判的意味者，爲近代科學的實在論。科學的實在論，其通常之形式，以宇宙受無限種類之力的支配，同時受時間及空間變化之影響，以有重量之物質，均爲無重量之物質，原子所構成。此概念爲牛頓所發見，惟論爭甚多，亦不能視爲關於對象唯一之考察也。關於自然之論爭，向有兩種主張：一爲機械觀，一爲力學觀。機械論者，以原子爲有物質的擴張力之微分子；而力學論者，則以力爲中心，一切均受其影響者也。惟空間究爲斷續的？抑爲連續的？尙未有確切的決定。有謂原子相互中有空間隔離者，有謂物質爲相關係之渾一體者，此種不同之見解，自然構成不同之宇宙觀。即科學上所稱爲原子，物質，亦不過爲說明之準備手段，決定客觀的本體，原非自然科學之目的。在自然科學之目的，亦不過用簡單之形式，表示自然在知覺之可能範圍內，記述之而已。故在科學上，關於實在之意義，亦有種種不同之觀點，不能爲何等肯定的決定也。

近代科學的
實在論

機械觀
力學觀

原子

新實在論

丙 新實在論

第一觀念 第二觀念

現意識即實在

新實在論²，屬於實證論之系統，首創者為席洛爾及詹姆士，在反對德國流之觀念論。（以一切現象，為精神之所產，）然不似蘇格蘭學派之實在論，以精神物質，為二元的對立，僅為一元的說明。謂物質對於精神，為獨立之實在，然一旦被吾人認識時，已成爲精神內之觀念。此觀念分爲第一觀念³，及第二觀念⁴。前者爲知覺經驗所表現之實在，即物質現象自身；後者爲理性經驗，即第一觀念改造之形式，如概念、判斷是也。論理雖不能稱爲實在，然可視爲精神與實在相關聯之力。新實在論者，如霍爾特⁶，以宇宙爲生命之流，此流動中之無數渦卷，即人間之意識，而此各個渦卷，即意識中心之橫斷面，爲各個人之現意識；現意識即實在，吾人所能見聞思索者，雖一瞬間一瞬間離開吾人，亦皆爲實在過程之一部份。故吾人所知者，僅爲實在之一面而已。新實在論者，在美國爲柏里⁶、馬芬⁷、霍爾特、斯波爾丁⁸、曼塔鳩⁹、皮特琴¹⁰，在英國爲羅素¹¹、莫阿¹²，其理論上之主張，認客觀的存在，及人間之能

(1) Objective entity.

(2) Primary ideans.

(3) Holt.

(4) Marvin.

(5) Montagne.

(11) Russell, 1872—

(12) New realism.

(13) Secondary ideans.

(6) Perry.

(8) Spaulding.

(9) Pichin.

(12) Moore.

力，殆爲一致；惟實踐的人生觀，則各異其說也。柏里主張精神之發揚，而羅素則主張悲觀的捨棄，故羅素之新實在論，近於對象論，而柏里之新實在論，傾向於自然主義也。

第二節 觀念論

觀念論有種種意義，有形而上學之觀念論，倫理學上之觀念論，及美學上之觀念論等。形而上學之觀念論，以精神的實在爲本體；而倫理學及美學，則以趨重理想者爲觀念論。故形而上學之觀念論，稱爲唯心論；而倫理學及美學之觀念論，稱爲理想論。普通所稱爲觀念論者，多指認識論上之觀念論而言，認識論上觀念論之根本思想，以認識之對象，不過爲意識之內容，而否認其客觀之妥當性，與實在論全然立於反對之地位——實在論以認識之對象，雖與主觀無關係，亦能爲客觀的實在。——其中心思想，排斥離主觀而認識超越的實在，以認識之對象，爲主觀的內在物，故以無主觀，卽無客觀；客觀者，乃基於主觀而成立者也。『物如』及超越的存在，均非認識之對象，認識之對象，乃爲主觀所制約，基於認識活動而產出者也。觀念論之異說甚多，大別之爲主觀的觀念論，客觀的觀念論。茲分別述之於左：

甲 主觀的觀念論

主觀的觀念論¹，爲極幼稚之觀念論，乃與樸素的實在論對抗而起者。樸素的實在論，

獨在論

柏克雷之說

費希特之說

缺點

以反映於意識之外物，均屬實在；而主觀的觀念論，則以一切外物，均爲主觀之所產，離主觀即無一物存在。主觀的觀念論者，以認識之對象，爲個人精神中之主觀的過程，而非客觀的實在。主觀的觀念論僅承認主觀之存在，故又稱爲獨在論²。且其主張，始終不離自己之立足點，故又稱爲澈底的觀念論³。此說之代表者爲柏克雷及費希特，柏克雷謂：感覺性以外之物的本體，均爲抽象的概念或名稱，若更澈底言之，僅認自己之存在，而不認他人之存在，以他人亦客觀之一也。其說即犯此矛盾而不顧。故其所謂心，已非認識論上主觀之義，而爲形而上學本體之義矣。其次爲費希特之主觀的觀念論，亦不免陷此矛盾。彼謂凡經驗中，吾人得以直接知覺者，爲自己之意識；此自己意識，非自其他可以賦予者也。吾人有此自己意識，自我之存在，乃能確立；再由此進而確定非我，二者相制限而成物心界。換言之，即由認識之主觀，而產出認識之客觀，由此再演進而成自然界也。此種見解，以自我爲出發點，似爲純粹之主觀論者，然其所謂自我，實已包含非我，何則？以純粹之自我，乃不能直接經驗故也。

主觀的觀念論之缺點：主觀的觀念論，其缺點甚多，茲舉其重要者如下：(1) 主觀的觀

(1) Subjective Idealism.

(2) Solipsism.

(3) Consequent Idealism.

念論，在心理上，縱令其爲正當，而於認識論上，無何等重要的貢獻。蓋主觀的心理狀態，缺乏客觀的標準，難保其不陷於謬誤；況主觀的觀念，自歷史上觀之，不能保其止於主觀的觀念。蓋自我與外物之觀念，往往同時發生，甚至自我之觀念，較外物之觀念，發達爲遲。如兒童對於外物之觀念，較對於自己之觀念，實爲豐富、明瞭、敏速也。(2)主觀的觀念論，以一切認識，爲外物之表象，然吾人所認識之表象，爲經驗之一面，或一部分的抽象，決不能包括全體；況經驗乃由主觀與客觀而構成者，如不能承認客觀之擴張，則不能使知識進步。蓋僅依純粹之主觀，則新經驗無從生起。此純粹的主觀論，在認識之說明上，亦不能成立也。

乙 客觀的觀念論

客觀的觀念論¹，爲匡救主觀的觀念論之缺點而起之觀念論。以宇宙爲非主觀之所產，乃爲離個人主觀之客觀的觀念。客觀的觀念論，始於柏拉圖，彼以超越個人主觀的觀念，爲認識之對象。惟彼所謂客觀的觀念論，係混合形而上學的思想，不能認爲純粹認識論上之客觀的觀念論也。彼謂常住不變之性質爲觀念²，觀念即常住不變之實在，爲非物質的，爲不可見之形態，爲無形體之形體，爲概念的內含，同時爲概念的認識之對象。要之柏拉圖之觀念論，以普羅塔克拉士之知覺說，赫拉克賴多士之流傳說，蘇格拉底之知識論，及埃雷

客觀的
觀念論的

柏拉圖之觀念
的意義

阿學派之實有論爲基礎，於概念內容，附予以形而上學的存在者，稱爲觀念。

柏拉圖從觀念出發，承認兩種世界之存在，即『實有界』與『生滅界』是也。實有界即觀念之世界，乃常住不變之世界；生滅界即現象之世界，乃流轉變化之世界，感覺之世界也。生滅之個物，不含有觀念，不過爲觀念之模寫，故觀念爲原型，而個物乃觀念之影像；但此影像，常生滅流轉不止，遇觀念則現其影像，觀念一去，即失其影像，故觀念實爲生滅界之原因。至近世紀，提倡客觀的觀念論者爲黑智兒，彼以絕對觀念爲根本思想，謂一切事物之認識的形式及內容，不過爲絕對觀念之發展，除絕對觀念以外，無所謂主觀，無所謂客觀，亦無所謂認識。故彼之觀念論，又稱爲絕對的觀念論³。惟彼之觀念論，亦含有形而上學的成分，不能認爲純粹認識論上之客觀的觀念論也。

純粹認識論上之客觀的觀念論之發現，爲最近之事。如施培⁴、雷克雷亞⁵、雷姆克⁶、蘇爾東⁷、郭甫曼⁸等所主張之意識一元論，亦稱內在哲學⁹，即客觀的觀念論也。彼等以

(1) *Objektive Idealism.*

(2) *Absolute Idealism*

(3) *A. Von Leclair 1848*

(4) *Schubert Saldern. 1852*

(5) *Immanente Philosophy.*

(6) *Idea.*

(7) *Schuppe 1836—*

(8) *J. Rehmke 1848—*

(9) *Max, Kaufman. 1896*

唯我論

意識爲唯一之實在，亦即認識之對象，惟彼等所謂意識，非個人的意識，而爲一般的意識。此一般的意識者，乃由個我之抽象而成之普遍的自我也。施培謂實在即意識之內容，其不能爲意識內容之實在，乃吾人所不能思惟者也。所謂意識內容者，即由個體意識，至一般意識之過程；而一般意識，即抽象的自我，此抽象的自我，不能離個體意識而獨立的具體存在者。換言之，即客觀的世界，須與吾人之意識結合，方能認識。總之：施培之認識客觀世界之實在，乃從唯我論出發者也。雷姆克則以內界與外界，爲同一精神之所產，精神與物質，非兩對立之實在，物質之存在與否，實以精神之存在與否爲斷定也。蘇爾東則謂在認識論之範圍內，不能否認唯我論，但從形而上學的及實踐的見地考察之，唯我論似不能成立。所謂形而上學的唯我論者，以世界之存在，乃我之頭腦，我之心原子之過程中之一現象。而實踐的唯我論者，以個人我，爲萬物之支配者，爲萬物之改造者，但此種唯我論，決不能成立。惟認識論範圍內之唯我論，乃能成立，即吾人所知者，除意識外無一物也。

現象論

第三節 現象論

現象論以認識之對象非離認識主觀而獨立之實在，亦非個個意識之所產，認識的事物，乃表現於意識之現象者也。此種主張，稱爲現象論，亦稱爲唯象論。現象論認事物之本體

現象論與實在論及觀念論之相異

康德批判的觀念論

爲實在，屬於實在論，惟不如實在論者以離認識主觀而獨立之實在，爲認識之對象也。現象論又以認識之對象，爲意識內之現象，似爲觀念論，然又不如主觀的觀念論，認一切事物爲個人主觀之所產。由此可知現象論在調和實在論與觀念論相反之見地，而從另一方面，以解釋本質也。近世現象論之提倡者爲康德，彼之見地，始終爲批判的，故稱爲批判的觀念論¹⁾。

甲 批判的觀念論

康德分實在界與現象界，以認識之對象，僅限於現象界，彼又以認識乃由主觀的要素，與客觀的要素而成；而主觀的要素，爲先天的，名之曰範疇，範疇即悟性之先天的形式。客觀的要素，爲後天的經驗。此經驗與範疇相結合，於是認識乃能成立；但經驗乃表現於感官之一現象，現象之根源爲實在，即存在於「物自身」者也。此實在乃超越於感覺，僅爲感覺之原因，而非感覺之內容，是以不能視爲認識之對象，以認識之對象，僅限於現象界，此康德之認識本質論之要點，彼之認識本質論，肯定的認識主觀之先天的性質，故稱爲先驗的觀念論。彼又以純粹之現象，爲認識之對象，對於認識之普遍的妥當性，不設超越的根據，故又稱

(1) Critical Idealism.

不可知的現象論

現象論之缺點

爲主觀的現象論。且一方面承認現象之源，爲實在之存在，而他方面又未決定其性質，故又稱爲不可知的現象論⁽¹⁾也。

康德現象論之缺點：康德學說中，最曖昧之點，爲「物自身」之概念，如以物自身爲不能認識，又何以有實在？且康德以範疇僅限於現象爲妥當，而又以物自身爲觀念之原因，是以因果性之範疇，而應用於本體界矣，此不能不謂爲矛盾。且實在既不能認識，則物自身之存在與否，尙不能明瞭；物自身既不能明瞭，當然不能爲感覺之原因也。故康德所遺留之實在與現象關係之問題，遂引起種種不同之解釋。大概可分爲兩大派：一派爲重視物自身者，如赫爾巴特、哈密爾東等是也。彼等以爲時間及空間，不存於吾人之主觀，而存於物自身。換言之，即觀念以外有實在。赫爾巴特之主張，稱爲超越的實在論⁽²⁾，或實在的形而上學⁽³⁾。其他一派，則否認自身者，如費希特、謝林、黑智兒等是也。以認識之形式及其內容，爲絕對發展之結果，故稱爲絕對的觀念論⁽⁴⁾。彼等又以認識之對象，不限於個人精神之觀念，故又稱爲客觀的觀念論⁽⁵⁾。黑智兒等之觀念論，亦有稱爲觀念論的形而上學⁽⁶⁾者，以其主張，於認識論及形而上學，不能爲明瞭之區別也。

乙 實在的觀念論

超越的實在論

實在的觀念論⁷，亦稱觀念的實在論⁸，乃康德對於實在論與觀念論之調和的解釋。實在的觀念論，又有種種不同之見地：(一)以觀念同時即爲實在者，費希特及謝林是也；(二)以觀念基於實在，即實在之表現於觀念者，史賴馬赫爾、李格爾特、白列克⁹、朱連得連堡¹⁰、赫爾巴特、羅澤等是也；(三)以認識內容之客觀，可以從觀念中得之者，溫德是也。康德以後，哲學界之繼承康德思想者，通稱爲新康德派。茲將關於現象與實在問題之新康德派之意見，約略述之於左：

新康德派之意見

宇宙爲意識之內容

(A) 新康德派之意見：康德區分現象與實體，而以現象爲由心與物之關係而成，無心即無現象，是現象界不外爲人間意識之內容而已。但康德對於意識內容，除主觀以外，並肯定有客觀的實體存在。而新康德派否認康德之實體界，以爲離心象即無實體，而以康德所謂實體，乃屬於吾人之意識內容者。蓋非如是，則其所謂『有無』、『可知不可知』亦不能認識矣。故彼等以一切世界，皆爲吾人意識之內容，亦即現象以外之實體。譬如吾人對於樟

(1) Agnostischer Phänomenalismus.

(2) Transzendentaler Realismus.

(3) Real Metaphysics.

(4) Absoluter Idealismus.

(5) Objektiver Idealismus.

(6) Idealer metaphysics.

(7) Real Idealism.

(8) Idealer Realism.

(9) Friedrich Edward Beneke, 1798—1864

(10) Friedrich Adolf Trendelenburg, 1801—72

之認識，基於眼之感覺，而認識其形其色；基於觸覺，而認識其硬軟滑粗。使吾人除去此主觀的要素，及其機能的屬性，則掉之本質，所殘存者，究爲何者乎？本來色感之光，爲「以索爾」之震動，音響爲空氣之震動，惟必有主觀的刺戟物之存在，始有色與音之感。然色之感覺，即無客觀的刺戟物（物自體）之存在，亦能生起感覺，如以電流刺戟視神經所生起色之感覺。由此可知現象之認識，基於意識之主觀者甚多，即觸覺以外之感覺，如色、香、味等感覺，亦可視爲對於波動之一種觸覺，而觸覺不一定爲純粹之客觀，必依存於各人之主觀，如吾人着手套與否，觸感之差異懸殊。可知人間各自之主觀的要素，實爲一切感覺之主要部分。在新康德派，認宇宙全體，不外意識之內容而已。

茲所謂意識者，不僅限於知的方面，包含人之一般經驗而言，以實在爲現實之經驗，皆爲主觀的；至於主觀上之謬說，皆因先天的理性以糾正之，此外更無客觀的真理。故認識決不能以客觀的實在爲對象，如李格爾特及溫德班，皆執此主見者也。

(B) 馬柏希學派之意見：據馬柏希派之代表柯亨之主張，謂思惟之內容，即真的實在，思惟與實在，不能個別存在。換言之，即純粹思惟以外，實無一物存在；故惟有思惟，方能產出妥當之實在。由此可知實在之根源，實存於思惟中也。

思惟即實在

方法的觀念論

見西南學派之意

規範意識

柯亨視思惟與存在爲同一物，即以思惟爲『產出』，同時爲『產出物』也。故不以直觀形式之空間時間，與思惟形式之範疇，對立並存，而以空間之感性形式，合併於範疇，爲對象之必然的構成要素；其唯一的根本形式，乃思惟也。認識之對象，非來自思惟以外，實從思惟中產出。感覺思惟，雖與純粹思惟無同一之認識價值，惟欲使其爲知識之內容，及科學之內容，故必先使其爲思惟之內容。由此可知認識對象，實自思惟始也。柯亨此種主張，又稱爲方法論的觀念論¹。要之，柯亨之說，乃更正康德之見解，以思惟的概念，即感官之對象，而實在者，乃意識之合法的統一。雖近於黑智兒之唯理論，然其特點，在能爲方法的論證，而構成科學的認識，柯亨之方法論的觀念論，爲那托潑、喀綏洛²等所繼承，而形成馬柏派也。

(C) 西南學派之意見：西南學派亦否定超越意識之『物自身』的存在，其反形，而上學的態度，及論理的先驗的觀念論的立場，與馬柏希學派同。其不同者，馬柏希學派受黑智兒之影響，爲主知的；而西南學派受費希特之倫理的觀念論之影響，爲主意的。西南學派之創始者，爲溫德班。據彼之意見，認識之對象，不依據超越的意識，而基於先驗的『規範意識』³。所謂規範意識者，乃先各個之意識事實而存在者，爲認識作用之根源。西南學派之健

(1) Methodischer Idealismus.

(2) Norm Bewusstseins.

(3) Ernst Cassirer. 1874—

將李格爾特，謂認識之對象，雖與認識主觀相對立，惟所謂對立者，非規定超越的實在之意義，乃認識目的之『當然』¹；而此當然者，乃基於認識真理，為先驗的論理的規範者也。西南學派之認識對象論，重在認識目的之當然，故又稱爲『目的論的批判論』。關於認識對象論，與溫得班、李格爾特探同一之態度者，爲孟斯特堡²是也。

(1) Solten.

(2) Münsterberg, 1836-1916

問題二

- (1) 試以簡明之語句，釋明左列各學語：(a) 自我 (b) 直覺 (c) 物如 (d) 超越的認識 (e) 意識流 (f) 範疇
- (g) 絕對 (h) 無上命令 (2) 認識之通俗的解釋，科學的解釋，及哲學的解釋各何如？試分別言之。(3) 關於認識論洛克及黑智兒之意見各何如？(4) 試就批判的見地，說明認識之界限。(5) 述不可知論之要點。(6) 述主觀論及相對論之要點。(7) 述理性論之要點。(8) 述經驗論之要點。(9) 真實之認識，基於先天的理性，抑基於後天的經驗？試以批判的見地說明之。(10) 先驗的感覺論何如？試述其梗概。(11) 先驗的分析的何如？試述其梗概。(12) 何謂先驗的辯證論？試述其要點。(13) 試述範疇之四綱。(14) 述思辯哲學之大要。(15) 實證論之要點何如？(16) 試述實用論在哲學上之地位及其影響。(17) 經驗的批判論及批判的經驗論不同之點安在？(18) 樸素的實在論，何以不能成立？(19) 古代批判的實在論與近代科學的實在論，其異同點安在？(20) 試述實在論中之地位。(21) 述主觀的觀念論之要點及其謬誤。(22) 就古代客觀的觀念論及近代客觀的觀念之異同點，比較言之。(23) 何謂意識一元論？(24) 述批判的觀念論之要點。(25)

康德現象論之缺點安在？(26) 新康德派之認識論與康德不同之點安在？(27) 馬柏希學派與西南學派，關於認識本質問題之意見，其異同點安在？(28) 關於認識之起源，試各以較妥當之見解言之。(29) 關於認識之本質，試各以較妥當之見解言之。

第二篇 實在論

第十二章 概論

第一節 實在之語義

實在論者，乃研究實在性質之一分科。其意義與認識本質論中所舉之實在論不同。認識本質論中之實在論，在闡明認識與實在之關係；而本章所稱爲實在論者，在闡明實在之性質也。

實在之原語，在英語爲 Reality Being，而 Reality 有（一）實在性，現實在，（二）寫實，（三）實在，實物，實體，本體，（四）現存物，現在物，（五）本性，實性，In Reality 真實等意義。而 Being 有（一）有，實有，實在，（二）物，活物，（三）本體，造物，等意義，德語爲 Realität 及 Sein。法語爲 Réalité 及 être。實在之用語，在哲學上往往因使用之不同，故其解釋，亦有多少之差異，茲更就其常用者，略爲分別述之。

(一) All created being.

本體

(1) 本體在英語爲 *Noumenon* 及 *Thing-in-itself*，德語爲 *Ding-An-sich*，法語爲 *Nomene* 及 *en-elle-Meme*，通稱爲「物如」或「物自身」，非感覺之對象，乃現象世界之最後，須基於純粹思惟，及合理的直觀方能發見者也。然在歷史上，有謂現在以外無本體者，有以本體爲認識範圍外之問題者。即近世哲學，亦多棄本體之概念，而說實在概念，其實本體一語，往往與實體概念相混同，而表示本質、特質及主部等概念者也。

實體

(2) 實體：實體在哲學史上，爲重要之概念，初期近世哲學之中心問題，即在實體之解釋。實體在英語爲 *Substance*，德語爲 *Substanz*。此語不僅在哲學上使用，其他使用之處亦甚多，通俗即指個個真實之事物，與物¹之意義相當，神學上以實體爲自然性²，而認識論上，則以實體爲悟性概念，或認識範疇之一，與目的及因果，同認爲認識之重要原理。總之，以實體爲表示事物重要之特性，則大概相同也。

本質

(3) 本質：本質在英語爲 *Essence*，德語爲 *Wesen*，法語爲 *Essen*。指事物成立所不可缺乏之性質或要素，及其獨有之特質，而有普遍的必然性者也。

存在

(4) 存在：存在在英語爲 *Existence*，德語爲 *Existenz* 及 *Dasein*。即指事實，或時間、空間，及因果關係中之現實而非虛有者，如外界之存在，自我之存在是也。

第二節 實在論之意義

實在論一語，在英語爲 *Ontology*，有稱爲本體論，及實體論者。與認識論上之實在論不同，故對於認識論，乃稱爲形而上學。古來與認識論同爲哲學上之重要部門。在認識論上之實在，係指對於各個主觀的體驗之客觀的經驗；而形而上學的實在，乃指思惟構成以前之獨立的實在。前者稱爲經驗的實在⁽¹⁾，相對的實在⁽²⁾，或現象的實在⁽³⁾；而後者稱爲超越的實在⁽⁴⁾，絕對的實在⁽⁵⁾，或眞實在⁽⁶⁾也。

(1) *Emphy.*

(2) *Empirische Realitat.*

(3) *Erscheinende Wirklichkeit.*

(4) *Absolute Realitat.*

(5) *The doctine Nature.*

(6) *Relative Realitat.*

(7) *Transzendente Realitat.*

(8) *Wahre Wirklichkeit.*

第十三章 形而上學概論

第一節 形而上學之語義及其性質

義形而上學之語

(甲)形而上學之語義：形而上學一語，在英語爲 *Metaphysics* (1)，此語自亞里斯多德歿後，其學徒⁽²⁾爲編纂遺著時始用之。以關於一般原理者，列於物理學之次，名爲 *Meta-physics Meta*，爲次及背後之義。至十八世紀，以 *Metaphysics* 爲論究物質以上之實在之學，始有超越物理之意義，茲吾人譯爲形而上學者，乃出自自易繫辭：『形而上者謂之道，形而下者謂之器』也。

道與器

質形而上學之性

(乙)形而上學之性質：形而上學，最初包含兩種意義：(一)即論理學上思考之形式及方法以外之認識原理之研究；(二)現實世界，實有及生成之研究。至現在僅以實在問題爲其範圍，而認識原理及論理學之研究，已離形而上學而獨立矣。

第二節 形而上學之對象及其可能之問題

形而上學之對象，爲超越的實在，絕對的實在，乃存在於現象之背後，離認識而獨立者也，故不能依賴感官而有所知覺。惟吾人對於此超越經驗之實在的探究，是否可能之問題，

在哲學史上，辯論甚多。歸納之可分爲兩種不同之見地。其一以形而上學之根據，自世界之性質上求之者。其一以形而上學之根據，自人性求之者。茲分別說明之於左：

(甲) 自世界之性質上，以求形而上學之根據者，謂可見之世界爲現象，而現象乃爲可以生滅之假相，爲吾人之感覺所着色之狀態，而非真的實在。真的實在，乃離現象而存於現象之背後，爲現象之根源者也。然研究感覺世界之科學，不能論究此實在；此科學所不能論究之實在，爲形而上學之領域。故論究本體、轉化、絕對等根本概念，以闡明世界之真相者，爲形而上學之任務。惟基於此種見地，以說明形而上學之成立，不免陷於矛盾；蓋吾人於認識上所能者，爲感覺與思惟，即認識之世界，乃適合於感覺及思惟形式之世界。如以此適合於感覺及思惟形式之世界，爲相對的現象的，即吾人之知識，在性質上亦爲相對的。換言之，即吾人之認識，不過外物之互相關係而已。如此則吾人即如何努力，而欲以相對之知識，認識絕對之本體，必不可能，此點康德已盡論之矣。在康德以前，吳爾甫分形而上學爲三部，即合理的心理論，合理的宇宙論，及合理的神學論是也。康德謂此等皆爲妄念，而否定形而上學之成立，惟基於實踏理性之要求，可以認識超越的實在之存在，此爲形而上學成立之唯一的

(1) Ger. *Metaphysik*.

(2) *Androniks*.

根據也。

第二根據

黑智兒溫德及
新康德派之形
而上學

(乙)自人性上以求形而上學之根據者，謂吾人之知力，雖不完全踟躕於有限之世界，然於變化之世界中，既認有不變不易之本體存在，而探究此本體之理念，與知識之增長，而益形熱烈，此形而上學成立之基本原因。康德以後，黑智兒基於思辨的立足地，而獨斷的為絕對的實在之追求，建立複雜而整然的形而上學之體系，予形而上學以自然科學以上之地位。溫德以綜合各個特殊科學之結果，為形而上學之任務。新康德派諸人，則復歸於康德之見地，在認識上否定形而上學之成立，而在情意上肯定形而上學之成立也。

第三節 形而上學與自然哲學

古代之自然哲
學

自然哲學，即關於一切認識之根本研究，為通於一切物心之原理者也。如觀花之經驗，因花而起之想像、感情、思惟等，皆可視為自然。故無論物質界或精神之表現於吾人認識中，非技巧之作爲，自然而然而之一切，均得謂之自然，不僅指物質而已也。古代自然哲學，包括一切學問，及知識之發達，漸次移於特殊之範圍。及至今日，自然科學之發達，而自然哲學，幾失其地位。不過自然科學所使用之各種概念，如因果律、物質力、運動等，以及自然科學上之臆說，如進化論、原子論等，自然科學所未曾說明，或不能說明者，仍屬於自然哲學之範圍也。

自然哲學之範
圍

形而上學與自
然哲學之殊途
同歸

蓋關於各個現象之研究，基於特殊之知識者，稱爲科學，不能稱爲哲學。然吾人對於科學之原理，尙不能滿足，必進而窮宇宙間一切自然千變萬化之理由，此理由乃科學的原理所不能說明者，以科學之原理，多立於假定或臆說之基礎上故也。然自然哲學所欲窮究之原理，其根抵卽形而上學之本體。由此可知自然哲學，與形而上學所欲達到之目的，殊無二致。惟自然哲學之研究，其材料取自科學，從特殊原理以闡明科學之基礎；而形而上學之研究，則在去其特殊性，從普遍的原理，以闡明各科學之共同基礎也。

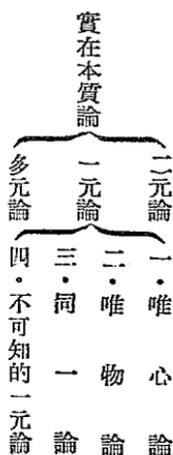
(1) Philosophy of Nature.

第十四章 實在之本質

概說

形式與內容
與質之問題

實在之本質，可從形式與內容兩方面論究之。形式論所研究者，即實在究為唯一之根本原理所成乎？抑為一以上之根本原理所成乎之問題；內容論所研究者，即實在如何而成為心的抑為物的之問題。形式論為實在之量的問題，而內容論為實在之質的問題。在形式論中，有以唯一之根本原素，為實在之本質者，稱為一元論¹。有以二個之根本原素，為實在之本質者，稱為二元論²。有以雜多之原素，為實在之本質者，稱為多元論³。在內容論中，有以精神為實在之本質者，稱為唯心論⁴。有以物質為實在之本質者，稱為唯物論⁵。有以精神及物質上之根本原素，為實在之本質者，稱為同一論⁶。有以根本原素為不可知者，稱為不可知的一元論⁷。茲表示之於左：



第一節 唯物論

唯物論以實在之本質，歸於物質的一元。以存在於宇宙間之一切，均為物質；精神不過為物質之機能，物質之活動現象，或亦為一種之物質也。

一 唯物論之沿革

希臘初期之哲學者，解釋宇宙之本質，為水火風氣，乃顯明的唯物的見地。及恩培多克雷士⁸，與安那克察哥拉士⁹，乃以精神之原理，解釋宇宙。前者謂支配宇宙之原理為愛與憎¹⁰，後者假定支配宇宙之原理，為一種有規律的精神¹¹。自是以後，哲學者對於宇宙之最後原理，或主物質，或主精神，或兼主精神與物質。於是精神與物質，遂為哲學史上爭論之焦點矣。盧克依波士¹²及德莫克里叻士之原子論¹³，與斯多克學派之認識論，全然為唯物論

- | | |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| (1) Monism. | (6) Dualism. |
| (2) Pluralism. | (7) Idealism or Spiritualism. |
| (3) Materialism. | (8) Identity philosophy. |
| (4) Agnostic Monism. | (9) Empedocles 490—430 B.C. |
| (5) Anaxagoras about 500—435 B.C. | (10) Love and hate. |
| (11) Aregulating mind. | (11) Anaxippos about 5. O.B.C. |
| (12) Atomism. | |

唯物論之發展

的一元論。至中世紀及近世紀初期，皆爲物心二元論所支配。及十八世紀至十九世紀，唯物論之勢力，因霍布士之倡導，而勃興。拉美朱里更澈底的主張唯物論，以人爲一個機械，謂一切思想，皆爲物質作用之結果。其他如何爾巴哈，帝得洛，皆有名之唯物論者。自康德、費希特、黑智兒之唯心論出，唯物論乃受巨大之打擊；但至黑智兒學說衰頹期，唯物論又漸次復興。爲唯物論辯護最力者爲佛格特、莫勒奢特、布希奈爾。此外生理的心理學研究之進步，亦與唯物論以極大之助力。現在唯物論在學者社會中，雖無勢力，然在通俗社會中，尙有偉大之勢力也。

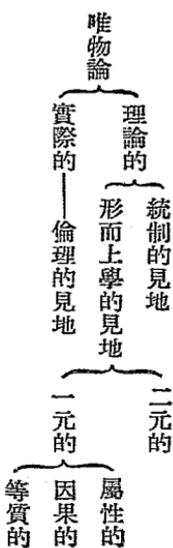
唯
物
論
之
種
類

二 唯物論之種類

唯物論從性質上，可分爲理論的唯物論^①，及實際的唯物論^②。二種。理論的唯物論，有立於統制原理之見地者，有立於形而上學之見地者，立於統制原理之唯物論，以唯物論最適於事實之說明，形而上學之唯物論，分一元論的，與二元論的。二元論的唯物論，謂物質有精粗，而粗者統一於精者也。實際的唯物論，乃立於倫理的見地，謂人在物質上，根本爲善，向善之努力，爲人生唯一之目的。唯物論從形式方面，可以分爲三種：(1)屬性的唯物論^③，主張精神爲物質的屬性；(2)因果的唯物論^④，主張精神爲物質之動作；(3)等質的唯物論

理論的唯物論
與實際的唯物論

3, 主張精神過程, 即品性材料。茲列表明之於左:



二元的唯物論

一元的唯物論

精神物理的唯
物論

此種分類之系統, 在哲學史上有足徵者, 如自然哲學者所主張之樸素的唯物論, 元子論者所主張之元子論, 斯多阿學派所主張之目的論及汎神論的唯物論等, 皆有二元的傾向。此等唯物論, 與近代唯物論區別, 又稱爲物活論。蓋古代之唯物論, 以精神爲有生活力之物質, 較普通物質, 更爲有價值。近世興起之唯物論, 即郭宣底、霍布士等所倡導之機械的唯物論¹¹, 爲明瞭的一元的唯物論。至十八世紀, 因自然科學之進步, 物質之概念, 亦因之而變更, 乃形成唯物論之新的形式, 即精神物理的唯物論¹², 以腦之機能, 說明精神作用。此

(1) Denis Diderot. 1713—84

(2) Binechner. 1834—99

(3) Practical materialism.

(4) Causal materialism.

(5) Hylozoism.

(6) Mechanical materialism.

(7) Moleschott. 1822—98

(8) Theoretical materialism.

(9) Attributive materialism.

(10) Equative materialism.

(11) Pierre Gassendi 1625—1655

(12) Psychophysical materialism.

外爲都柏隈①之論理的唯物論②，實踐的唯物論中，有倫理的唯物論③，經濟的唯物論④；經濟的唯物論，又稱爲社會的唯物論⑤，以精神的發展，置於社會生活之物質的基礎上之馬克斯⑥之見地即此也。

三 唯物論之主張

唯物論之種類甚多，已如上述，其主張雖各不同，近世唯物論之共通根本思想，皆以精神現象，爲生理的機關之作用，而否定心之實體的存在。唯物論者視心理學，爲腦髓之生理學，所謂生理的心理學是也。茲述其論證於左：

(1) 方法論的論證⑦：謂身體及其各機關，乃爲真實的存在；故凡有機體所產生之事情，及其內部之變化，皆爲身體各機關之作用。彼以精神爲獨立於身體外之不變的實質，乃原始民族之獨斷的非科學的臆說也。

(2) 機械論的論證⑧：謂自然科學之宇宙觀，假定宇宙所有之能力，爲不生不滅，宇宙間之一切變化，皆爲此能力之轉變形式。如動⑨變爲熱⑩，熱變爲動。在事實已經證實，吾人以能力不增不減之定律，足以說明宇宙之機械觀。若再承認精神的實質，與身體有別，則可以依自己之意志，發生動作；則不啻承認能力，尙可以增加，可以創造。此顯然與能力不變之

唯
主
物
論
張

方法論的論證

機械論的論證

原理相悖，而爲非科學的臆測也。

(3) 宇宙論的論證¹⁾：地球在某時期，爲一團熱的星雲，斯時無所謂生物，更無所謂人類，故無所謂精神動作。迨地球冷後，漸漸發生生物，方有動植物生殖其上；再由動物演化爲人類。由此可知精神生活，乃由有機體所產出，須受生理的條件所支配者；故無有機體，即無精神生活。彼假定有獨立於肉體外之精神，亦顯然爲非科學的臆測也。

以上三種論證，頗足動聽，故多數人咸認唯物論爲唯一的可能的宇宙觀，殊不足怪也。

唯
物
論
之
難
點

四 唯物論之難點

唯物論之缺點甚多，茲就唯物論所舉之論證而分別論究之。

(1) 方法論的論證之難點：唯物論重視物的基礎，故否定心的實體。然以心的現象爲不可見，而歸於身體機關，亦非科學的態度。蓋唯物論者所謂物質，離作用即無所謂存在，如

- | | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| (1) Friedrich Ueberweg 1826—71 | (2) Logical materialism. |
| (3) Ethical materialism. | (4) Economical materialism. |
| (5) Social materialism. | (6) Karl Marx 1818—83 |
| (7) Methodological argument. | (8) Mechanical argument. |
| (9) Motion. | (9) Heat. |
| (11) Cosmological argument. | |

電子即爲作用之集團，而非固形物質所成立者。吾人所謂物，乃吾人對於其屬性總和附與之概念而已。故心或靈子之集團作用所起之現象，吾人稱爲心靈現象，猶如電子之集團作用所起之現象，稱爲物理現象。如以後者爲是，則前者亦非爲不合理也。

(2) 機械論的論證之難點：科學者排斥獨斷，然以科學的方法，機械的處理一切事務，亦易陷於科學的獨斷。如以分析抽象概括的方法，探究瞬間轉變之生命的真相，顯然爲一種獨斷。何則？蓋時間的活動之生命，如空間的切斷之不過僅能觀察其靜的橫面而已。所謂能力常住說，僅能用之於物理的或化學的程序中，始有意義，然亦非絕對的眞確。此種概括的方法，決不適於解釋微妙之生機作用。蓋以單純的物理化學之法則，解釋複雜的生理的心理的現象，亦不過止於類推，爲比喻的說明而已。譬如人類愛的現象，與化學的親和力相似，然自其特異點觀之，二者相差，不知其若干萬里也。複雜之現象中，自然含有單純之現象；若即以單純之現象，而說明類似的複雜現象；是欲以化學的親和力，說明極微妙而複雜的戀愛之熱情，寧非至愚之事乎？況生物進化之現象中，有不斷的創造的活動，如新事物之發現，爲不可掩蔽之事實。唯物論者謂人之心靈，無創造力，亦未免失之獨斷。蓋生物進化現象中之創造的活動，與生物進化之經驗的事實相一致也。

學理與事實

神曲與失樂園

宇宙論的難點

物質的善與精神
的善

物心之根本差
異與唯物論之
矛盾

由此可知唯物論所主張之機械論的論證，不過爲一種假說。然吾人尊重學理，同時應尊重事實。能力常住說，對於生物界精神界實際發生之事實，決不能有所說明，而必需異於能力常住之原理以解釋之，此一般科學家所承認者。但丁尼之神曲，彌爾敦之『失樂園』更非物質的努力所能創造，此亦無人能否認之者。故機械論的論證，吾人若離唯物論者之假定，而訴諸經驗中毫無疑義之事實，已完全失其效力矣。

(3) 宇宙論的論證之難點：唯物論者謂無生物之世界，即無心之活動，而主張心之生物學的起源。然此畢竟爲一種假定，蓋心的生物之起源及其歸宿，爲吾人經驗所不能及者。吾人或能證明精神生活，需要某種生理的條件，然不能視生理的條件爲精神生活發生之唯一條件。且心的現象，不能以物的現象之法則說明之處甚多。譬如物質的善（貨財），愈分配則愈減少；而精神的善（幸福與喜悅）則愈分配而愈加多，人與人之精神的感化，亦非生理的現象所能說明，此理之至明白者也。

(4) 物心之根本的差異，與唯物論之矛盾：(A) 物的精力，如熱、光、力、電、磁等，交互轉化而可以還元，在精神現象，則轉化而不能還元，此物心之根本的差異之一證。(B) 心的生活

(1) Dante 1265—1321.

(2) Milton 1608—74.

之存在，可以直接認識；然物的現象，必須間接的依賴於感覺，方能意識。豈有間接意識者尚可信，而直接意識者不能信乎？(C)唯物論謂真理乃基於知力判斷。若以此知力，亦為物質現象，則顯明陷於矛盾。蓋承認知力之價值，在物質現象以上，是已非唯物論之主張矣。

唯物論之價值

五 唯物論之價值

唯物論雖有種種破綻，然亦不無可取之處；尤其於科學上之貢獻，為不可掩滅之事實。唯物論曾指出腦與心理之密切關係，對於此種關係，並有深刻的研究。故唯物論雖不能作為宇宙觀，然作為方法探究的原理，則殊為重要。換言之，唯物論在哲學上，雖失其價值，而在科學上，尚有充分之價值也。

第二節 唯心論

唯心論以實在之本質，歸於精神的一元。此乃基於認識論的主知主義¹，與唯物論對立之形而上學的見解。以事物之真性，為精神的性質，不能由感官知覺，僅能由思考領悟者也。唯心論與認識論上之觀念論，有密切之關係，蓋兩者均以事物之本質，為精神的性質。然其根本不同之點，認識論上批判的觀念論，以世界為意識內容，不出經驗範圍以外；而唯心論則以世界為不依賴認識主觀，而絕對獨立的精神之本質，超越直接經驗以外者也。

一 唯心論之史的考察

柏拉圖之觀念論

唯心論之生起，後於唯物論。古代之物活論，及柏拉圖所主張之觀念論，雖含有唯心論之一面，然不能視為嚴密的唯心論。蓋柏拉圖所主張之觀念論⁽¹⁾，係指概念之實在，而以究竟的實體，亦只能於觀念中發見之。柏拉圖學說影響於哲學者甚大，凡主張唯心論者，無不帶有柏拉圖之觀念論的色彩。最初發展柏拉圖之學說，形成唯心論的思想者，為新柏拉圖派之普洛弟那士。

中世紀之唯心論

中世紀之哲學界，二元論的思想極盛。至近世紀之初，笛卡兒起而主張意識為最確實之標準，唯心論乃得復興。唯心論之健者來布尼茲，謂宇宙間有一種單子⁽²⁾，為精神的實質，世界即由此單子構成。至柏克雷乃組成唯心論之大系，謂心為宇宙本體，世界為人之意識內容而已。最近溫德建立唯心的形而上學⁽³⁾，主張實體之內容，為各個人意志活動之總集，其性質為精神的。羅澤及費希納，亦均以唯心論為本體論之最滿意的解釋。羅澤以心與物⁽⁴⁾為絕對之二種現象的形式，而以絕對為精神的。惠希納謂物質的原子，分析至最後，仍為

近世紀之唯心論

(1) Epistemological Intellectualism.

(2) Theory of Ideas.

(3) Monad.

(4) Spiritual Metaphysics.

(5) Mind and Matter.

理性即實在實在即理性

精神組織而成。此外叔本華以意志原子^①爲萬事萬物之最後的實質；佛羅雪馬^②以想像^③爲萬事萬物之最後的實質；黑智兒以理性即實在，實在即理性；以及萊布尼茲之原子論等，均爲唯心的。倭鏗及羅益士^④主張唯心論而帶有宗教的色彩。倭鏗謂真的生活，惟於精神生活中方能體會出來。羅益士以實體之性質爲精神的，萬有之究極根源，爲永久的，神聖的，精神的實在體。其他如費希特、赫爾巴特、尼采、帕爾森、溫德、獨逸森^⑤、柏格森等，皆唯心論之健者也。

唯心論之種類

二 唯心論之種類

唯心論之種類甚多，其分類法因學者而異。有從精神現象之三分法而分類者：(一)以世界爲論理的考察者，稱爲知的唯心論，以黑智兒爲代表。(二)以世界視爲道德的秩序者，稱爲意的唯心論，以費希特爲代表。(三)置重於藝術的意義者，稱爲情的唯心論，以謝林爲代表。然其思想之淵源，均發自康德也。

三 唯心論之主張及其批判

唯心論亦有各種不同之立足點，惟其共通根本之主張，則以宇宙萬物之實在的本質爲精神的，而物質不過爲精神所認知之表象。唯心論在哲學上，雖較唯物論爲進步，然亦不

唯心論之主張及其弱點

無缺點也。蓋唯心論之淵源，起於原始民族之精靈論，原始民族以一切自然為有生靈之物，可以為人禍福，遂漸次演進而成哲學的唯心論。茲將其理論上之主張及其難點，約略說明之於左：

(1) 唯心論所主張精神之概念，甚為曖昧。蓋精神作用之解釋，尙未一定；故唯心論之主張，自然發生種種不同之學說。在心理學上，分精神作用為知情意，是亦不過為說明之便利而已。其實精神作用，以區分為客觀的側面，與主觀的側面，為較適當。即前者為受外界刺激而起之知的作用，後者為對於外界刺激而起之自體的變化，即情意作用是也。如偏重一側面，即生起不同之立論，主知論及主意論是也。在哲學上為合理的唯心論？與非理的唯心論？柏拉圖及多數唯心論者，均屬於前者；康德及叔本華屬於後者。蓋柏拉圖以認識本體，須基於至高之知的作用（理性），而以本體自身，亦為概念，所以表示至上之理性也。近世歐洲大陸哲學，大都同此系統，彼等以認識之工具為理性，故於認識之對象，亦以為理

(1) Will-kern.

(2) Imagination.

(3) P. Dussan 1945—1919

(4) Rationalistic Idealism.

(5) J. Frohschammer.

(6) Royce 1855—1916

(7) Voluntarism.

(8) Irrationalistic Idealism.

微小知覺

性的，如來布尼茲可謂達此說之極點者也。康德主張意志之至上權，遂產生以意志爲本體之思想，如叔本華之哲學，可謂達此說之極點者也。來布尼茲以萬物之本體，爲單子所構成，而單子乃不可分，不生滅，而具有微小知覺¹之表象力者。其所表象者，近則明晰，遠則混沌，活動盛者明晰，其被妨礙活動而較鈍者，即普通所謂物質也。

意志與表象

意志顯現之三階段

唯心論之難點

叔本華之說，則與來布尼茲相反。彼以爲世界，自此面觀之爲表象，其真相實存於他之一面。試觀吾人自身，一方面可視爲認識之表象，然觀自體運動之巧妙，可知必有其主宰，即意志是也。吾人試一反省，自己爲認識之表象，同時即爲意志。以此結論而類推世界，可知世界之內面的本質，亦即爲意志。不過茲所稱爲意志，與普通所稱爲意志者不同。此所謂意志，即康德所謂「物如」，超越時間空間，其自體爲不可分的單一而有活動性者。此種單一，經三段之順序以發現：(1)最低級之發現，爲普遍的自然力之衝動，如物理現象是也。(2)爲生物中所發現之衝動。(3)爲人類意志，乃完全之發現，宇宙間萬事萬物，不過爲其活動表象之形態而已。此爲叔本華之意志論。以上所述，來布尼茲及叔本華，以不同之見地，解釋同一作用，而其活動之所歸，則均未曾說明。此唯心論之第一難點，尙有論究之餘地者也。

(2)唯心論以心爲實在，何以必假身體「物」而始能顯現乎？此唯心論第二之難點

也。

(3) 認識論上，須主觀與客觀對立，方能認識。如僅有主觀，而無客觀；或僅有客觀，而無主觀，均不能認識。唯物論者，僅有客觀，而無主觀，固屬謬誤；唯心論者，僅有主觀，而無客觀，亦與唯物論同一謬誤也。

(4) 認識主觀爲多乎？抑爲一乎？以主觀爲一之唯我論或獨我論，在哲學上已無學問之價值。如以主觀爲多，則其他之主觀，又如何認識？其相互關係如何？如以多可合而爲一，則唯心論，亦不過爲向當然絕對方面進行之橋梁而已。

四 唯心論之功績

吾人之内心的事實的說明，以及目的性與理想性之說明，與乎詩歌、藝術、道德、宗教、社會等方面，決非唯物論所能論究，惟唯心論乃能予以解釋。對於客觀的具體存在之事物，方能爲究竟之說明。譬如吾人何以能認識客觀的事物？在唯物論，即不能有所說明；而唯心論，則以客觀皆爲心的所產，所謂「物」之概念，不過爲說明之方便而假定之也。唯心論之理論，較唯物之理論，略勝一籌；但亦不能使吾人爲完全之滿足。譬如王陽明遊南鎮時，有友人

(1) *Peñis Perception.*

王陽明之主觀
的唯心論

指巖間之花謂之曰：先生心外無物，此花自開自落，似與吾人亦非無關係者。王陽明曰：汝不看此花時，此花已與汝之心歸於寂矣，此花果在汝之外乎？王陽明此種主觀的唯心論，自認識論之理論言之，吾人固不能加以否定，然吾人不能謂歸於寂，而即能滿足也。雖然，合理的唯心論，固不能予吾人以充分之滿足，而於人類之精神的建設，究非唯物論所能及也。

此外對於本體問題之解釋，不偏於唯心論或唯物論之一方，概括精神物質兩方面，得到較高深之原理，以解釋本體問題者，爲一元論。而一元論，又分爲兩種：一爲實體一元論⁽¹⁾，一爲變化一元論⁽²⁾。茲分別述之於左：

第三節 實體一元論

實體一元論，創自伊列亞學派之格塞諾華列士。彼反對荷麥洛士及赫綏阿多士之詩歌中以神祇擬人之概念。以神之爲物，其思想形式，決與常人不同。及其弟子拍美尼得士出，其說乃益得本體論上之闡明。伊列亞學派本爲主知論者，故拍美尼得士謂感官知覺，爲虛妄而不可信；惟純粹思惟，方能認識真的實體。實體乃永久存在，不經創造者，無所謂過去與將來，僅爲永久的現在。不可分，不可變，故無所謂多數，亦無所謂運動。其弟子崔龍歷舉各種證據，證實其師之學說，而表明感官之不可靠，及多數與運動之無有。柏拉圖受埃勒阿學派

埃勒阿學派之
意見

之影響，亦謂觀念爲恆常不變，乃純粹之實體，非感官所能知覺。惟不爲幻象欺騙之心靈，乃能領悟之也。

可布尼克之太陽中心說

見斯披諾差之意

伊列亞學派之思想，在哲學上甚爲重要。蓋感官知覺之不可靠，在自然科學中亦然。科迫尼克士³之宇宙觀，已完全證實其正確。吾人認爲日有出沒，彼證實其永久不動；吾人認地球爲宇宙之中心，彼證實其爲圍繞太陽之一小行星。現在此說，已正確無疑。可見數學的思索，較耳目等感官，爲確鑿可信。卜魯諾首先本可布尼克之宇宙論，以建立本體論，而主張宇宙統一，及世界永存。因其學說，多與當時之教義相反，教會要求彼取消其說，彼拒而不納，遂於一六〇〇年被焚而死。其後斯披諾沙紹述其說，加以修改，而實體一元論，乃得最純粹之表現。彼以爲宇宙間一切個體，皆唯一實體之現象的形式。吾人如由永久的立足點，以觀察萬有，則一切實在，一切變化，完全互相調和，即吾人諸觀念之秩序，與萬物之秩序相同。因其皆由單一的、永久的、不可分的、同一的實體而生也。

然斯披諾沙之學說，亦有欠精密之處。(一)即將理由與歸結之論理的關係，及原因與

(1) Monism of substances or concrete monism

(2) Monism of becoming or abstract monism

(3) Copernicus... 1473—1543

結果之本體論的關係，視爲一樣。彼以爲幾何學能由其定義，推演種種命題。乃用幾何學的方法，由實體概念，以推演一切實體及其變化，亦爲可能之事。故彼信由幾何學的方法，所推演之形而上學的主張，與幾何學的公理，同爲有不可變之證明力。但彼未曾注意到幾何學所運用者，乃自己創造之概念；而哲學所運用之概念，乃自客觀方面所發見者也。（一）斯披諾沙僅見到宇宙中永久不變，始終如一的一方面，而忽略宇宙程序繼續發展之另一方面。

（二）斯披諾沙受主知論之影響，以精神生活爲思惟的，而未注意精神生活之原始的活動形式，爲感情與意志；而思惟活動，乃由感情意志而發展者也。

斯披諾沙之實體一元論，就其一成不變之形式觀之，實有令人不滿之處。哥德（受斯披諾沙之影響甚深，但其實體一元論，却與之大異，而稱贊謝林之自然哲學。謝林之自然哲學，本含有斯披諾沙之根本的學說，不過於自然與精神合一之外，再加以進化之觀念。故哥德亦謂自然與人生，乃不斷的發展，而繼續變遷者也。謝林對於斯披諾沙之說，採取無遺。故彼亦認自然與精神爲絕對之現象的形式，宇宙乃完全一致者也。其與斯披諾沙之學說不同者，即在不以自然與精神爲絕對之屬性，而認爲絕對之兩端。彼認表現於磁電中之兩分極律，爲普遍律，磁力之中心，兩無所偏，絕對的劃分自然與精神，亦即如此。惟彼又謂絕對

謝林之意見

自然與精神爲
絕對之兩端

的真的實體，終爲精神的實質，自然不過爲可見的精神而已。由此點觀之，謝林之同一哲學，以思想與實體爲一而非二，似又近於唯心論矣。彼以絕對自身，永久不變，始終如一，但於現象界中，表現種種形式，此等形式，彼認爲進化的程序。近世科學，雖排斥由哲學的觀念，以推演自然律之方法；但其以單一的原理，解釋自然界之一切勢力之理論，實含有不少之真理。故現代自然科學，漸次認定一切自然的程序，不過爲一種單一的能力之轉移與變動而已。

實體一元論，至黑智兒乃組成一貫的系統。彼認思惟與實體，爲一而非二；概念之理論，及辨證法的進化，與宇宙的進化無異。因一切概念，必引起吾人想及其相反對之一面，例如有『甲』，必有一『非甲』以完成其思想；但每一概念，引起其相反對之概念時，必發生一種理論的需要，即由另一更加概括的概念，以連結此兩相反對之概念，而免其相互牴牾。換言之，吾人之思想，遵行概念之自行演化，可以得到絕對的真理。黑智兒信其辨證法，可以使吾人節省自然科學與歷史之繁複的研究，並可以使吾人由純粹思惟，以推演實體與變化之法則。其說雖爲科學家所反對，但對於一切論理事件之歷史的研究，則不能謂爲全無價值也。

(一) Goethe 1749—1832

(二) The law of polarity.

要之，組織實體一元論者，爲埃勒阿學派與斯披諾沙；而發揮光大之者，爲謝林與黑智兒。謝林注重自然方面，黑智兒則注重精神方面。故謝林所貢獻者，爲實際變遷之觀念，而黑智兒所貢獻者，爲概念自行之進化，但謝林與黑智兒二人，關於絕對之說，均帶有唯心論之色彩也。

輓近自然主義者之意見

赫克爾與阿斯特瓦得

輓近自然主義者如赫克爾，¹阿斯特瓦得，²又將實體一元論，留於唯物論之基礎上。赫克爾於其著『宇宙之謎』中，解釋宇宙爲單一的進化。彼以『物質概念』爲出發點，認物質有各種潛能與趨勢。在此單一之進化中，個人的與社會的生活之最複雜的現象，均由簡單的物質原素，漸次進化而來。認簡單的原素中，含有精神生活之種子。阿斯特瓦得於其著『自然哲學講義』中，樹立『力』³的一元論之宇宙觀，基於實證的立足地，以批評認識；而排斥達爾文及牛頓等科學的唯物論者之假定，以原子爲不變之實體。謂原子乃空想的假定，而『力』乃吾人所直接經驗之具體的普遍的實體，毋須假定者也。彼以『力』之量的不滅，及質的變化，一元的說明一切。彼之說明，不僅對於外的經驗，即內部意識，生活現象，文化科學，社會現象等，皆適用此力的說明。赫克爾之一元論，爲樸素的自然主義；阿斯特瓦得之一元論，爲批判的自然主義。惟以力之說，適用於意識界及價值界，則大有批判之餘

地也。

第四節 變化一元論

變化一元論，根據生理學及物理學以立論。否認永久存在始終不變之實體，僅認宇宙爲不斷的有規律的變動。其說導源於希臘，與伊列亞學派相反之赫拉克賴多士。彼以爲宇宙之究竟，乃變化不定，絕無始終如一者。以宇宙之程序，比之河流，謂吾人不能兩次立足於同一之河水中，因水流乃刻刻變化者也。彼又以支配此變化者，爲無所不在之『道』⁽¹⁾。彼謂宇宙之程序，既非神所創造，亦非人所創造，乃永恆不絕之火，火即萬有之原質，爲永恆活動之唯一的符號。斯多克學派紹述其說，其他如卜魯諾、黑智兒及其弟子拉察雷⁽²⁾，均受其影響，近代主張進化論之科學家，更熱烈的援用其學說也。

康德及自然科學者之意見

無所不在之『道』

康德於其著『天體之普通自然史及其原理』⁽³⁾中，應用機械的法則之進化觀念，以解釋無機界。彼之以天體爲由炎熱的星雲演進而來之假說，與天文家兼數學家拉普拉士⁽⁴⁾之假說，不謀而合。後經赫爾姆霍茲⁽⁵⁾之考究，發見其合乎科學的研究。惟康德未研究到

(1) H. Theophrastus 1834-1919

(2) Democritus

(3) F. Laplace 1826-64

(4) Laplace 1749-1829

(5) Ostwald 1853-19

(6) Logos

(7) General Nature History and Theory of Heavens

(8) Helmholtz 1821-94

有機界，故對於動植物之何由而生，尙無說明也。

至哥德、拉馬克、希里阿、斯賓塞爾及達爾文諸人，闡明生物進化之理，謂複雜之構造，皆由簡單的原素演化而來。並示吾人以支配進化之則律，使知生命之根本的屬性，如生長、營養、適應等，均已存在於細胞、神經系統及原生子，或其他之各種原素中矣。基於此種見地，不區別精神與物質，而從自我之分析，以達到一元之原理者，爲阿芬那利士及馬哈。阿芬那利士受斯披諾沙之影響，傾於唯物論；馬哈自理想主義出發，傾於唯心論。據阿芬那利士之意見，謂有心的過程之人，乃爲自宇宙之最初，連續的一個整頓之組織體。彼以精神的過程，與物質的過程，均融和於此組織體中者也。據馬哈之意見，謂組成宇宙之要素者爲感覺；而此要素，乃決定於機能關係的根元的過程。但非固定的實體，不過有單純之機能關係而已。

阿芬那利士及馬哈之根本思想，在融滅物質現象與精神現象之區別。但其融沒此等區別，非基於超越的唯物論或唯心論的假設，乃依個人意識之透澈的分析。彼等謂自我者，不過爲許多不同的根元程序之複合體，而構造自我之要素過程，及其對於環境程序之依存關係，與宇宙間各程序之依存關係相同。在數學上以函數之普遍的概念，概括一切分量

間之各種依存關係。例如 $A \parallel F(B)$ (以 A 爲 B 之函數) 乃表示 A 之變化常與 B 之分量變化相關。吾人如將此函數之概念應用於性質之依存關係，可知宇宙間除函數關係之存在要素以外，無一存在者。故科學如能將此等要素及其函數的關係，爲極簡單的敘述，使經驗爲經濟的組織，吾人即能以僅少之精神能力，理解最大之函數。如數之概念，將最普遍的關係，化爲簡明的方式，吾人乃得以之爲有用的思惟之工具也。據近科學家康培茲說，宇宙爲一有秩序的配列事象，此事象中，無所謂實體與原因，各實體已融沒於活動之系列。故各系列間，僅爲有規則的繼起與並存，無所謂因果關係也。

阿芬那利士謂有函數關係之一切原素，皆有物質的性質，人類及其環象，有同等同質之關係，爲必然之『根本依存』。而腦實爲此根本依存之中心部，一切精神現象，皆爲腦之依存物。彼以根本依存之概念，可以免除物質現象與精神現象之對立，而僅有唯一之活動，以腦爲一元的基礎，而恢復其自然的宇宙觀。惟彼所視爲腦之依存物，與腦之本身，及發見於腦中之事物，終限於物質的基礎。故彼之學說，演繹至最後，屬於唯物的一元論矣。

(1) Lamarck 1744—1829

(2) Plasmomen or Biophore.

(3) Primary Processes.

(4) G. S. Hillore.

(5) R. Avenarius, 1843—1896

(6) H. Comperz.

自我與宇宙

馬哈之主張，則與之大異。彼自唯心論出發，謂組織宇宙的原素爲感覺，感覺爲心理的現象；同時爲一切精神經驗之特質，即一切物理的現象。若精密分析之，亦非固定的實質，不過爲有規則的關係所支配之事象，與精神現象同。故一切要素，均非固定不變之原子，爲有函數關係之要素過程。如欲達到純粹活動及其論理的應用，亦惟有於自己精神生活之內省的觀察，方能得之。但欲充分了解此說，須於自我以外，求其立足地，以觀察世界之活動。確信我屬於宇宙，宇宙屬於我。所謂自我者，乃宇宙活動之暫時的集合，同受支配於自然界之法則。如是，則宇宙爲齊一性的事象，而受函數關係支配之原素間之區別，亦自然融沒矣。

物理的事象與
心理的事象之
區別

馬哈於其近著『認識與謬誤』(1)中，述其一元論尤詳。彼規定物理的事象，與心理的事象之區別，謂：凡存在於空間，而爲人人所能感覺者，爲心理的事象；凡爲一人所直接經驗，而爲他人所推知者，爲心理的事象。此種區別，非生而知之者，乃人類之社會經驗發達後方有者也。設有人離人羣而生長，必不能分析經驗。不過以貧乏之觀念，與感覺相對待，決不能有與宇宙相對立之自我觀念。將宇宙活動，僅視爲唯一之事象而已。但由此論發覺有與自己類似或不同之生物存在時，便有人我之觀念，故人我之觀念，乃相待而成，不能劃然分立者也。

馬哈與阿芬那利士，皆認精神與物質之區別，爲隨意的區別，無當於事理。彼等意在恢復未有此等區別以前之純粹經驗的境地。彼等所欲發見之原素，既非物質，亦非精神。彼等以爲將唯一的宇宙程序，分爲兩個世界，爲不合理。阿芬那利士所持之觀點爲系統的，在追求自然的宇宙觀。馬哈所持之觀點，爲方法論的，頗合於物理學及心理學之目的。故馬哈之學說，稱爲方法論的一元論，而非玄學的一元論。對於科學之進步，極有關係；於掃除玄渺之問題，尤爲有益。馬哈之方法論的原理，含有世界觀之要素，故又稱爲變化一元論。

一元論之批評：唯物論及唯心論，以物心相異之二相，強爲一相以說明之，顯明的陷於獨斷。於是調和唯心唯物之一元論，繼之而起。一元論又分爲兩種相異之見地：一爲實體一元論，一爲變化一元論。變化一元論，又稱活動一元論，或抽象一元論。如斯披諾沙之說，以宇宙之本體，爲與宇宙隔離之實在，物心不過其屬性而已。換言之，就其本體之延長性言之，爲物，就思惟性言之爲心，以物心爲本體爲兩相異之物，故說明上不能有充分而圓滿之論證。而實體一元論，則以本體與物心爲非別物，物心爲同一體之兩面。物心之關係，非交用的而爲平行的，如精神現象與身體作用，乃相並而起者。此說易於就心理的事實，加以說明，爲哲

(1) Knowledge and error.

物心之調和點
|活動

學上較妥當之學說。惟此種論法，似與二元論相近，不過二元論僅以物心敘述現象界之事實，不如實體一元論以物心說明本體。然一元論承認二元的事實，則甚為明顯；雖有偏重於唯心論之傾向，然其意義寬大，避免奇僻之類推，以活動為宇宙之根源，甚得物心之調和點。何則？蓋無論精神物質，其主要點，均在於活動故也。

第五節 二元論

二元論¹者，即以根本原理為物質與精神，對於宇宙現象，均為二元的說明。本來二元論一語，含有種種意義。在倫理上，宗教上，尤廣泛的使用此語。如以善與惡，為相對立之兩最高原理。茲所稱為二元論者，乃實在論上之二元論。反對以物質與精神，為一原理之表裏二相，認物質與精神，各有其本源的存在，而非同一之實在的本質也。

一 二元論之沿革

二元論之起源甚遠，尙未入於哲學思索之原始人類之世界觀，已屬於二元論的思想。彼等視肉體與精神，為兩種不同的本質，不過彼等所謂精神『靈魂』，非全然為非物質的，亦有幾許稀薄的物質觀念，存乎其中也。

古代哲學者中唱二元論最早者，為安那克察哥拉士。彼以精神之原理為『理性』²，

二元論之沿革

古代之二元論

物質之原理爲種子³。希臘兩大哲學者如柏拉圖及亞里斯多德，均可稱爲二元論者。柏拉圖以理念⁴及非有⁵爲最高之概念，由此二概念，以說明感官世界之成立。至亞里斯多德，更明白區分質料與形相，爲二元之對立矣。

亞里斯多德所主張之『質料』與『形相』，與柏拉圖所主張之『理念』與『非有』相當。不過柏拉圖所稱之理念，爲離個物而存在者；而亞里斯多德所稱之形相，乃內在於個物者。柏拉圖所稱之『非有』，爲絕對的虛無；而亞里斯多德所稱之『質料』，則爲實有。彼以爲個物，乃形相與質料之結合體；此結合體，爲同一物質之兩面，而非相離兩物之結合。蓋以形相爲現實狀態之實體，而以質料爲未開狀態之實體；以形相爲發展完成之現實態⁶，而以質料爲將成形相及可以成形相之潛勢態⁷。就植物言之，種子爲將成樹木及可以成樹木之質料，而樹木爲種子發展完成之形相。彼雖認形相與質料，爲一物之兩方面，然形相與質料，在個物常爲對立的關係，一爲能動，一爲被動。譬如工人之製作物，原料爲被動者，

(1) Dualism.

(2) Spermata.

(3) Non-being

(4) Dynamis.

(5) Nous.

(6) Idea.

(7) Energeia.

而製作者之意匠爲能動者。其一必爲其他之一所動，方能成爲製作品。其殊難成立爲一元的思想也甚明。

亞里斯多德又以形相與質料之關係，可以適用於一切事物，個物與個物之間，亦有形相與質料之關係。如此類推，萬有一切，自最下者，以至最上者，無不爲形相與質料關係之漸次的排列。其最下級者，對於任何個物，均不能成爲形相之純粹質料。其最高級者，對於任何個物，均不作成爲質料之純粹形相。彼以純粹質料爲第一質料，以純粹形相爲第一形相。而第一質料，爲純粹之潛勢，純粹之可能態，亦即純粹之物質。至於第一形相，彼名之曰神，以神爲最高級之形相，爲萬有運動之原因。然神自身，不能運動，爲「不動之原動者」，其所以自身不動，而能他動者，乃基於一切事物所思慕希求之理想，如藝術及自然美之能運動吾人之心是也。由此可知神爲純粹之形相，爲非物質物的無形體之理性。故神所認識之對象，爲神自身；神之思考，爲純粹之自觀。無所作爲，無所欲求，超越一切，而圓滿自足者也。亞里斯多德之哲學，雖爲中世紀基督教所歡迎，惟其所謂神者，乃超越的神，而非人格的神，此又不可不明者也。故二元論的思想，在中世紀，甚形衰頹，僅於基督教中，保有極少之地位而已。

至近世紀二元論之創始者，當推笛下兒。彼以物質與精神，爲兩種完全相異之本質。物

質特有之屬性爲延長，而精神特有之屬性爲思惟。此兩者之間，有相互作用；而認腦中之松果腺，爲心物之接觸點。彼又認屬性有種種不同之狀態，如位置、形狀、運動等，爲延長之狀態；感情、慾望、判斷等爲思惟之狀態。而屬性乃不互相依存者。故認物質與精神，不僅爲相異，而且爲相反之兩種本質。據彼之物理論，謂物體之屬性即延長，而延長以外，無具有物體之性質者也。如色、聲、香味、觸覺等感官知覺之諸性質，皆爲主觀的，而非物體自身之性質。物體與延長爲同一的，故延長所存之處，即物體所存之處，亦無無延長之物體，因之而否定原子的存在。物體即爲延長的，其廣袤各點之質，均屬平等；不過因運動之不同，各點間遂生出差別與變化耳。運動之究其原因爲神，神之目的，非吾人所能知，故爲何乃生運動之議論，不可插入物體論究之內。吾人對於運動，僅能就機械的加以說明而已。由此觀之，彼之物理說中，全然將目的論除外矣。彼又以爲物體之運動，絕對無增減，沒於此部分者，必現於彼部分。彼云運動法則有三：(1) 物體在某種狀態時，常保持其恆態。(2) 物體之運動，苟不爲他物所阻礙時，常爲直線的進行。(3) 運動之物體，觸於他物時，即傳其運動於他物。

其生物論，以人爲精神與物體之二元的結合。身體僅能營機械的作用，而引起身體之動作者爲精神，以腦中之松果腺爲精神與物質結合之靈魂座。笛下兒之心理論，以意識內



偶因論

容，一方面分爲能動與被動，他方面分爲知與意。能動基於純粹之精神作用，而被動乃由身體與精神結合所生。又能動之屬於知者，爲理性及悟性，能動之屬於意者，通常稱爲意志。而被動之屬於知者爲感覺，被動之屬於意者，爲物欲情趣。其心理說，皆爲二元的說明者也。

其次爲偶因論¹，偶因論在補正笛下兒之說。旗幟鮮明之偶因論者，爲周蘭克士。²彼以身體運動時，如何生起感覺，意志作用時，如何生起運動，此爲吾人不能理解者。身體之動作，非促起心的變動之原因，心亦非促起身體運動之原因。心身在表面上，似乎相互影響，其實此不過爲一種偶因，而非真因。精神與身體，爲全然相獨立之實體，而二者之相互作用，爲不可知，且不可能者。最後以真正之原因，歸之於神。叔本華及羅澤均有此傾向。

其次爲精神物理並行論³，主張此說者爲斯披諾沙、帕爾森、史賴馬赫爾等，並行論之主張，謂腦神經之生理的過程，爲心理的過程之條件，故自外部觀之，爲物理的性質，而存在於自然活動之因果系列中者。然自內部觀之，此過程實爲心理的，而爲感覺、知覺、表象及意志之活動者也。

二 二元論之種類

二元論之分類，亦有種種不同之學說，茲就通常之分類，表示於下：

二元論之種類

精神物理並行論

(1) 實體二元論 Dualismus Der Substanzen

二元論 (1) 活動二元論 Aktualer Dualismus 又稱生成二元論 Dualismus Geschens

(2) 心理的二元論 Psychologischer Dualismus 又稱人性二元論 Anthropologischer Dualismus

(a) 實體二元論，爲最樸素的二元論，普及於無反省之人類社會。此二元論，以精神物質爲二獨立之實體，而各爲其他獨立之實體所支持者也。

(b) 活動二元論，以精神物質，均爲非獨立的實體。不過因性質之不同，而對立存在，各從其特殊之法則，而起相互之作用。以笛卡兒之說爲代表。

(c) 心理的二元論，與活動二元論類似。分精神現象，與生理現象，並認其交互之作用。其所以不同者，即脫離形而上學的意義者也。

三 二元論之批評

二元論爲常識所最容易承認之學說，而以兩種根本的實在，說明萬有，最稱便利，故爲一部份之學術界，及通俗社會所信仰固執。如形而上學的二元論（柏拉圖之『有』及『非有』；亞里斯多德之『形相』及『物質』；康德之『現象界』及『叡智界』）人性的

(1) Occasionalism.

(2) A. Goulinex 1626--69

(3) Psycho-physical parallelism.

二元論；（靈魂與肉體。）宗教的二元論；（神與魔。）倫理的二元論；（善與惡。）神話的二元論；（光明與黑暗。）認識論的二元論；（感覺與悟性）等。二元論吾人亦不能視爲矛盾，蓋物的過程與心的過程之相互作用，爲吾人經驗中最原始的事實，吾人根據意志的選擇，而有所動作時，總覺有原因與結果之互遞。此種關係，即爲一切因果關係之原型。此種意志與動作之關係，爲吾人實際經驗上之唯一的因果關係。然因其發生於根本的統覺，所以此種關聯，又爲判斷之淵泉，及知識之淵泉也。

能力常住之原理，經邁歐¹、赫爾姆霍茲、馬哈及阿斯特瓦得究明其意義以後，可以適用於一切化學作用，及物理作用。然能力常住之原理，非表示因果關係之唯一的方式，心理的現象之範圍內，本無所謂能力常住之觀念，然亦有因果的關係。試就個人心理發展之事實觀之，即能發見心理能力之增加。更就全體人類之發達史觀之，則心理能力之增加，更爲顯然。自印刷術發明以後，人類知識之增加，實出乎常人意料之外。昔日大哲學家所慘淡經營而後獲得之概念，今日吾人極容易使用之。故能力不滅之定律，不適用於解釋心理之進化。而最適於解釋心理之進化者，則爲溫德所假定之心理能力增加之定律。物理界之因果關係，已自成一系，其因果必相等；而在精神界中，每個作用，固然皆由其前一作用而起。然其

能力常住之原理
不能適用於
心理的解釋

後果，則常超過於前因。如精神的放射作用，影響於多數人之結果，分化發展，以至於無窮，故因果律，並不限於能力常住之原理所適用之範圍內。物理作用與精神作用間之交互關係，苟不認其為交互影響與反應，則不能有所說明。此種說明，與科學之思想法則，並不牴牾，因果律本不一定要原因與結果等質等量；即在物理界中，所謂放射的原因²，亦非全等於其所放射的因果。精神作用原為放射的性質，因果自不能相等。故物理的原素，與精神的原素間之相互作用之理論，縱令有人反對；然在科學上尙能成立，仍不失其為較正確之宇宙觀及人生觀也。

第六節 多元論

多元論乃對於單元論³之名稱，即實在之本質為單一乎⁴？抑為雜多乎⁵？此為實在之數量的問題。一元論以實在為絕對的單一。多元論就廣義解釋之，二元論亦包括其中；但就狹義解釋之，即二元論以外之多元論。而認實在之本質的要素，為雜多者也。

(一) 古代多元論

(1) Robert Mayer, 1814—78

(2) Singularity.

(3) Plurality.

(4) Discharging-ounce.

(5) Imhoft, Singularity.

多元論之思想極古，恩培多克雷士，以地、水、火、風四原素之結合分離，說明宇宙之生滅。德莫克里叻士之原子論，更爲明白的多元論。茲述其大意於左：

德莫克里叻士之意見

德莫克里叻士以原子論爲形而上學之基礎。謂原子之數無限，爲吾人之肉眼所不能見者。其形狀之大小，亦千差萬別，各個不同。其自身均有運動之力，無一定之方向，以運動於空間者也。原子因運動而發生衝突，乃起旋渦運動，向其周圍擴張，於是生起各個事物。原子之性質，平等如一，無有差別；惟原子集結之個物，乃生性質上之差異。個物之性質，如疏密、輕重、硬軟，乃因原子集結之如何而生；至於色、味、寒熱等，不過爲知覺之主觀狀態，關於性質上之差別，而用主觀的說明者，乃受普羅達哥拉士之影響也。

世界由元子之旋渦運動而生，旋渦運動乃起於類似的元子集結。其大而重者，集於中央；其輕而小者，集結於周圍，乃成世界。無涯之空間中，亦分布有無數量之元子。因此由元子運動所生之世界，亦無數量。世界有增長伸縮，亦終有破壞之時期。

一切事物，皆由元子而成，人體亦然。惟人體之各部份，有一種心情作用之座位，如腦爲全身主宰，主思慮；心臟主忿怒；肝主慾情；靈魂爲最微細，最易動之火的元子所成，以散布於全身。靈魂之元子，有遊於體外之虞；故有因呼吸以吸收空氣中靈智之必要。死即靈魂元子

旋渦運動與世界

赫爾巴特之意見

形而上學之四根本概念

之離散。以元子說明靈魂及一切心的現象，此其所以稱為唯物論者也。

(一) 近代多元論

近代有名之多元論者，為赫爾巴特。彼以實在之本質，為無數之元素；宇宙間萬事萬物，皆此無數量之元素相互關係而成者也。彼又以萬有之本體為實在¹⁾，實在乃不能認識者。吾人所能認識者，僅止於現象。實在既不能認識，又何以知其為多元乎？蓋赫爾巴特係以概念之修整為出發點；而概念之修整，係基於經驗的事實。吾人所經驗的現象界之事實，有種種之矛盾。黑智兒以實在之繼續發展，說明現象界之矛盾。而赫爾巴特則以關係法說明現象界之矛盾，謂吾人認現象界有種種矛盾變化者，畢竟為由種種不同之性質，相互關係而生；即同一性質，因關係之不同而生差異。然吾人所認識之性質，皆為一種假象，假象必有實在為其根底，在性質上既認為雜多，則實在亦為雜多無疑也。

赫爾巴特所稱實在，與伊列亞學派之主張相同，有永恆不變之性質。彼又以(一)性屬²⁾、(二)變化³⁾、(三)物質⁴⁾、(四)自我⁵⁾，為形而上學之四根本概念。修整此四根本概念，而

(1) Das Reale.
(2) Veränderung.
(3) Ich.

(4) Inhärenz.
(5) Materie.

解釋其中之矛盾，爲哲學上之重要問題。據彼之主張，每一實在物，似附屬有多樣之性質者；其實並非包含多樣之性質，乃若干實在基於一種關係而結合，故表現若干性質也。如雪與光之關係，而生白的屬性；雪與手之關係，而生冷的屬性。白與冷，非雪之性質中之固有者也。變化亦爲實在與實在之關係，而非實在自身之變化，實在爲單一而無分量與延長者也。實在相互間，各有空間之存在；如空間不存在，即無實在之區別。所謂有無數之實在存在者，乃實在間有空間存在之意義。實在排列於空間時，乃生延長及運動，此即爲無延之實在，所以視爲有延長之物質也。物質界之延長，爲精神界表象之持續；自我亦不外此表象之持續而已。

萊布尼茲之單子論

萊布尼茲之單子論¹，亦可視爲一種多元論。彼以單子²爲實體，爲活動力之單元，非延長的，非物質的，爲獨立自存之個體。以其爲非延長之個體，故不可分；以其爲獨立自存之非物質的個體，故不受其他之影響，而自發的開展者也。自己之開展，即自己之表現。單子之單一的表現，不僅表現其單一的全體，並能表現萬有單子之全體狀態者也。故一單子，即能表現宇宙全體，即爲一小宇宙，即爲宇宙之代表。單子之數量無限，然各單子之表象內容，均爲同一；惟差別之中，有統一與秩序。萊布尼茲主張各單子之特殊的多元，同時又認多元間

一元論與多元
論之調和

詹姆士之實用
主義

有一定的統一性之存在，已離嚴密的多元論之立場矣。

萊布尼茲之單元論，認個個獨立之存在，同時認一切實在間有相互作用之存在；雖已離嚴格的多元論之立場，其目的在調和多元論與一元論。最近如羅澤，哈德曼及溫德，皆立於此調和的見地，以論究生成問題者。羅澤之實在論，承認個個獨立之存在，爲一種多元論，同時又主張各個體間，有統一的存在，又顯然爲一種單元論也。

最近詹姆士亦主張事物之本源爲多元的，其理論與實用主義有關，謂現存多數之事物，相互有一種關係作用，此即可視爲一種多元之聯合。但此種主張，已完全回復於常識之地位。由此可知多元論一方爲澈底的經驗論⁽³⁾，他方爲透澈的活動論⁽⁴⁾也。

(1) *Monadology*.

(2) *Monad*.

(3) *Radical Empiricism*.

(4) *Through-going-activism*.

第十五章 實在之生成

第一節 概論

實在爲何，已如上述。然此實在，究竟如何生成宇宙萬物乎？實在本質論，在究明實在之本質；實在生成論，在究明實在之生成。前者稱爲本體論，後者稱爲宇宙論。

生成之意義

廣義之生成

一 生成之意義

生成：有廣狹二義：(1)廣義之生成，與變化？同義。希臘之哲學者，認萬物之本質爲一，由此單一的本質之變化，以生成森羅萬象。如泰雷士以水爲單一之本質，安納克緱曼朱洛士及安納克緱美列士，以空氣爲單一的本質。其一切生成的過程，謂之生成。而密勒多斯學派，則不假定一原質，以說明一切。惟意識的認爲有唯一的根本原理之必要，而以唯一的根本原理爲『有』，以『有』與『生成』對立。赫拉克賴多士，柏拉圖及亞里斯多德，亦有同樣之主張。近世哲學之現象論，亦基於此原理，以『有』爲本體，以生成爲現象也。(2)狹義的生成，純粹視爲一種變化。換言之，生成即新狀態、新形式、新條件所生起之過程。凡不同之變化生起時，已不含有此等新狀態、新形式、新條件；而此等新狀態、新形式、新條件之概

狹義之生成

生成之原理

因果觀與目的觀

念，已包含於生成之概念中矣。

二 生成之原理

生成問題之根本原理，爲因果觀與目的觀。因果觀者，乃指現象間之盲目的必然的關係，有原因乃必然的生起結果者也。目的觀者，乃指現象間所存在之有意的自由的關係，爲生起一定之結果，而以一定之意匠進行者也。基於此根本原理，乃生兩種不同之立論，以究明生成問題。其以因果之法則，說明生成問題者，謂之機械論⁴；其以目的觀念解釋生成問題者，謂之目的論⁵。茲分別述之。

第二節 機械論

(一) 因果性：機械論乃以因果之原理，對於生成問題，爲統一的解釋者，故又稱爲因果論⁶。機械論以因果性爲生成過程之規準，一切事件，無一非爲因果關係所規定，原因與結果之間，有必然的關係之存在。換言之，即基於一定之原因，乃生一定之結果，此外無何等生成之原理也。譬如吾人觀察一件事，必然發現一種觀念，即如何發生此種事件（結果）乎？

(1) Reoming.

(2) Being.

(3) Teleology.

(4) Change.

(5) Mechanism.

(6) Causality.

其原因安在？原因與結果之依屬關係，及時間的繼起，非偶然的而為必然的。且因果關係，不僅限於一回之特殊關係；一定之原因，必生起一定之結果，有普遍的關係存乎其中。時間的繼起，不能視為因果關係，乃因果的附從關係也。

機械論之種類

(一) 機械論之種類：機械論分偶然的機械論¹，與法則的機械論²。偶然的機械論，即無法則的機械論，亦稱偶然論。謂世界之生成，無一定之法則，而為偶然之成就。法則的機械論，亦稱法則論。以世界之生成，有一定的自然法之存在，一切現象，咸循此自然法為機械的生成。法則的機械論者，謂存在於世界之事物間，整然有秩序者，以事物自身，即屬於自然法故也。今日之自然科學，皆成立於此法則的機械論上。故法則的機械論，即自然科學之精神。如進化論，勢力保存論，莫不以法則的機械論為其根底也。

機械論之沿革

古代原子論者

(二) 機械論之史的發展：機械的解釋宇宙現象之思想，在哲學史上，發見最古。希臘古代之哲學，一般均帶有機械觀之色彩。如安克納綏美列士、盧克依波士（原子論之創始者）及其弟子德莫克里多士等，初期的唯物論者，即提倡此思想者也。安納克綏美列士，以物質原子之集合離散，說明生滅之現象，為純粹之機械論。柏拉圖及亞里斯多德，則提倡目的論。故古代希臘思想界，機械論與目的論，相互綜錯。伊壁鳩魯學派，則奉承德莫克里多士之

世界觀，立於純粹之機械論，謂世界乃循自然的法則以生成，決非支配於有思惟意欲之神。而斯多克學派，則立於二者之間，以解釋宇宙之生成，謂事物之變化，乃基於一定之法則，則為顯明的機械論。而以此一定之法則，名之曰『理性』⁽³⁾，則又近於目的論矣。中世紀基督教盛興，而目的論亦因之發達，故中世紀可謂為目的論之全盛時代。及至近世紀，機械論乃與目的論對抗，入於爭衡之狀態矣。近世機械論者，首推霍布士。茲將霍布士之意見，述其大要於左：

霍布士受克布勒⁽⁴⁾、伽列略及孔德⁽⁵⁾之影響，以建立其機械的世界觀，而機械的說明自然現象。謂一切存在皆為物體，一切事象皆為運動。自然界之現象固無論矣，即精神界之現象亦然；一切運動，皆為機械的必然的生起者也。物體以外，無有實在；空間乃為吾人存在之幻象，時間乃為吾人運動之幻像。學問除研究實在及運動於空間之物體外，決不能以宇宙間之祕密為研究之對象。在物理學以觀察及實驗所能確認之一切物體，亦僅於形成該物體之原子運動之結合，方能究及之也。

(1) Accidental Mechanism.

(2) Nons.

(3) A. Comte, 1788—1857

(4) Methodical Mechanism.

(5) J. Kepler, 1571—1630

意志決定論

英國經驗論者
之機械論

霍布士以其機械的世界觀，更倡感覺論以說明認識，而以精神作用亦為運動之一種。精神作用之最簡單者，為由外界之刺激所生起之感覺，一切精神現象，均不過為此感覺之變形而已。因感覺所生起之運動的殘存者，為想像及記憶。又由感覺所生起之快不快的情感，乃生起其所預期之欲求，與憎惡之情意。多數之欲求相爭，強者制勝，則為意志。故意志亦與自然現象同樣，乃由運動而機械的被規定者也。霍布士之意志決定論，自感覺的變化，系統的說明一切精神的過程，較康帕列拉更進一步也。

霍布士以後，英國之經驗論者，多立於機械論的見地，而大陸派之理性論者，多立於目的論的見地。至於英國之經驗論者中，柏克雷主張有神論的目的論，而大陸派之理性論者中，如斯披諾沙之主張機械論，殊屬例外。而斯披諾沙主張之機械論，與經驗論者所主張之機械論不同。彼之主張，以個物僅作為「神之本質的表現」思考時，乃始存在，所以存在為偶然的。然個物之存在，亦非無原因；個物之原因，即其他之個物，而以此無限的因果之聯鎖為神。經驗論者之機械論，至休謨達於極點，即因果之法則，而亦否定之矣。茲將休謨之主張，述其梗概如左：

休謨之意見

休謨分知識為兩種。(一)論觀念相互之關係者：如數學乃基於類似律，以認識數或量

之關係者，與客觀的事實無關係，故數學非所以規定實在物之關係，乃所以規定觀念相互之關係者也。數學爲唯一論證之科學，故數學上之命題常爲確實。(一)關於事實的知識，更分爲兩種：(A)敘述經驗的事實(印象)者；(B)基於經驗的事實，以推論未經驗之事實者。前者基於接近律，後者基於因果律。

惟推論雖基於因果律，吾人究如何認識因果律乎？由一物以生他物之因果關係，乃吾人所不能直覺者也。吾人所能直覺者，僅單純之異同，與鄰接關係而已。且因果關係，不能因純粹思惟以論證之。蓋因果關係，非分析的，無論如何分析『因』之觀念，決不能引出『果』之新觀念。是以吾人不能因經驗以認識因果關係，良以經驗雖示吾人以事件次第繼起之現象，然經驗並未示吾人以存於事件與事件間必然之關係也。

然則因果之根據，究何在？吾人雖不能經驗存在於事件與事件間之必然的關係，然接觸一事件，即預期他事件之繼起；此『預期』即因果律之基礎，而以預期之原因歸諸習慣。譬如吾人屢屢經驗兩種現象相繼而起，於是因聯想之結果，每接觸一現象，隨即想起他一現象；因果律即基於習慣，由一觀念而不得不移於他觀念之感情。要之，因果關係，不過由

(-1) Campanella 1638—1639

主觀的信念與
蓋然的法則

習慣所生之主觀的信念而已。至於以思惟與客觀的事實之間，有必然的關係之存在，殊爲迷妄。且因果律不過僅一蓋然的法則，故基於因果律之認識，亦不過蓋然的認識而已。換言之，即推論既非論理的知識，亦非事實的知識，惟雖屬於一種信念，於吾人之實際生活，亦爲極必要者也。

康德對於因果
之意見

休謨對於因果關係之必然性，雖爲心理的說明，然因果概念之其他的要素，尙未曾說明。蓋因果關係之普遍的妥當性，亦不能以習慣、聯想及單純的歸納，所能說明者也。對於因果之原因予以新的解釋者爲康德。彼以統一可能的經驗內容之先驗的形式（範疇）闡明因果之原理，而於認識之世界，則澈底主張因果的必然性。關於因果性之解釋，受康德之影響者甚多。茲就康德以後關於解釋因果性之意見，約略述之於左：

先驗的制約

康德認一切生成，皆有其原因，由此原因，基於一定之法則，必定繼起何種事件，所以不能證明者，爲經驗自身之可能性所制約故也。凡爲經驗之對象者，雖爲先驗的制約，然爲確實的，妥當的，不依存於聯想的主觀之豫期，一切變化，乃由因果之法則所生起者。康德以因果之原理，爲自然的合理的一原理，并認此因果概念，可以普遍使用於現象界者也。甫里士（叔本華、蘭格、李布曼、柯亨、那托潑、溫德班、納斯克）、柯翁、孟斯特堡、李爾等，皆承此見解

者也。

(四)機械論之批評：偶然的機械論，尙不能認爲妥當之說。假使世界全無秩序，則世界之研究，殊不可能；世界之研究，既不可能，又何能斷言其爲無法則乎？法則的機械論，較偶然的機械論，稍有確實之根據；然亦不無難點，蓋世界之現象自身，非後於法則而生起，乃人類認宇宙中各現象間，有一定之秩序與法則，是亦不過爲目的之倒置而已。且法則的機械觀，以因果之法則，運命的律解釋一切現象，則於生物尤其於人類之自由意志的自由發展，顯然鑿柄不容也。

第三節 目的論

目的論乃以目的觀念爲根據，而解釋生成問題者。謂世界之生成，爲實在之意匠的活動。機械論以原因爲主，認一切事象，皆由原因必然生起者也。而目的論，則以結果爲主，並謂此結果之背後，有目的原因之存在。故目的論乃人類基於自己之生活經驗，加以類推，而建立之世界觀。蓋人類之行動，常自覺其爲目的所左右故也。

(1) J. F. Fries 1773—1843

(2) H. L. Ahl 1875—1915

(3) J. Cohn 1869

目的與因果

然目的論不一定否定因果，亦認結果必有原因之存在。惟不如機械論者，謂以一定之原因，而盲目的認爲有必然的結果；而以原因之中，含有目的觀念，解釋一切生成。換言之，目的論乃以結果爲先，而規定一切生成之統一；無論全體的或部分的，超越的或內在的，必有目的原因之作用；凡一切先行之原因，皆向結果而行動者，故目的論不惟不否定因果性，更足以補充因果性也。

一 目的論之種類：目的論因標準之不同，約可分爲三種：

目的論之種類
一元的與二元的

構成的與規制的

超越的與內在的

(1) 一元的目的論¹，與二元的目的論²。一元的目的論，僅認有一種原因，爲因果的活動，同時爲目的之作用者。二元的目的論，乃認有兩種原因：一爲誘起結果之作用原因，一爲目的原因，二者並存者也。

(2) 構成的目的論³，與規制的目的論⁴。構成的目的論，乃認原因所以構成目的觀念者，故又稱爲客觀的目的論。規制的目的論，乃認原因所以規制目的觀念者，故又稱爲方法的的目的論。

(3) 超越的目的論⁵，與內在的目的論⁶。超越的目的論，認有超越的目的之存在，因其合目的性之誘導，乃生成世界；柏拉圖之理想論，即爲代表的超越的目的論。內在的目的

論，認一切事象，均有其內在的目的；因其目的之實現，而生成世界。近世生物學者，多立於此種見地之上。

(4) 樸素的目的論⁷，與純理的目的論⁸。樸素的目的論，又稱擬人觀的目的論⁹，以自然之生成與人類之活動爲同一表象，含有神話的世界觀，蘇格拉底之目的論屬此。純理的目的論，立於調和的見地，認目的原理與機械原理並立；最近之目的論，多屬於此類。

二 目的論之史的發展：目的論在哲學史上，亦發生最早。其最初以目的觀念導入世界觀中者，爲安那克察哥拉士。彼自伊列亞學派之實有論出發，謂世界之原質，乃不生滅者，不過因離合而轉變耳。然彼之意見，不如恩培多克雷士之以地水火風爲元素之數。而認定性質不同之元素，有無數量之存在，稱此無數量之元素爲種質。種質無論如何分離結合，其性質永久不變者也。無數量之種質，其形色味各異，世界最初一切之種質，全然混合，其後異種相分，同種相合，乃生萬物。萬物之差別，非由於異種質之相合，乃由於異種質之相離，現存

(1) Monistischer Teleology.

(2) Systematic Teleology.

(3) Transcendental Teleology.

(4) Naive Teleology.

(5) Anthropomorphic Teleology.

(6) Dualistischer Teleology.

(7) Regulative Teleology.

(8) Immanent Teleology.

(9) Rational Teleology.

一切包括於一
切之部中

理性力

希臘哲學全盛
時代之目的論

哲學概論

一九二

之萬物，尙未完全爲異種質，故尙有分離之可能性，故柏拉圖謂一切乃包含於一切之部分中也。

種質生起運動者爲理性之力。理性力乃獨自存在，毫不與他物混合，且不爲他物所動者。理性力在一切種質中，爲最純最細，而具有最大之力者也。惟理性力雖較恩培多克雷士之愛憎，更爲靈智，然亦爲物質的。彼更以理性說明世界之生成，謂宇宙最初爲種質之混合狀態，迨理性一起旋動，波動四方，因機械的作用，乃成世界也。

安那克察哥拉士之目的論，全然未脫機械論之立足點，至蘇格拉底目的論的觀念，乃更爲顯明。不過蘇格拉底重人倫之研究，認自然界之活動，亦與人類之目的活動同樣，故彼之目的論，亦不過爲一種擬人的目的觀而已。至柏拉圖乃予目的論以整然的體系，彼以理念爲世界之本質，一切現象，皆以理念爲模型而創造，以理念爲目的而進行者也。惟彼所主張之理念，完全與現象世界分離，目的在自然之過程以外，所謂超越的目的論是也。至亞里斯多德，則以體質與形式之二元論，將目的觀念，導入現象世界中，提倡內在的目的論。亞里斯多德以後之希臘哲學，機械論與目的論，互相錯綜，如斯多克學派，一面主張機械論，一面傾向於目的論，至新柏拉圖派，乃完全以目的論爲根據。

中世紀之哲學，完全趨向於目的論。蓋基督教之普及，以神之觀念爲中心之超越的目的論爲整個的世界觀也。至近世紀，機械論與目的論，又互相綜錯，其結果乃產生機械論與目的論之調和的見地。顯明的持此見地者，爲萊布尼茲；彼以自然界之現象，爲機械的因果的，同時以此機械的因果的法則，爲有目的之性之世界秩序的表现，吳爾甫與來布尼茲同一見地。立於形而上學的見地，以企圖機械論與目的論之調和者爲羅澤。立於批判的見地，予目的論以新的解釋者爲康德。彼謂目的乃吾人心的生活所賦予，以之研究自然界，不過爲一種推論，即自然界之目的，非吾人所認識者。換言之，目的非悟性之疇範，亦非客觀的認識（構成的）之要素，然亦非假構。吾人考察一切生成，恰如由目的而生起者，乃由吾人熟慮的判斷力有生起之規制的概念⁽¹⁾，而此規制的目的概念，僅於吾人造作系統的統一，或擴大因果的認識時，方有作用。換言之，即吾人理解有機體之部分，與全體之關係，常認識自然之合目的性之存在，更擴大此目的的統一，以適用於自然全體也。

康德以後，襲其學說，以目的觀念作爲規制的原理解釋者甚多。如柯亨、那托潑、綏格瓦特、李爾等，其主張雖有多少之差異，然認目的不爲因果律所限制，而可以擴大因果律之點，

(1) Regulative Conception.

則均相同也。其他生物學者，進化論者，如達爾文、拉馬克、斯賓塞爾等，亦以機械論與目的論接近，而於有機體及生物現象中，求合目的性之適用。達爾文以自然淘汰說明之，拉馬克以衝動及意志努力之因果的過程，為內在的要求之滿足。洎乎輓近，自創造進化論之見地，以求目的論與機械論之調和者，為柏格森。茲就柏格森之主張，述其梗概如左：

柏格森之意見

創造進化論

柏格森以宇宙為一大生命，而生命亦即廣義的意識，此意識乃吾人確實具有者也。惟此意識現象，非獨立的固定的存在，乃不斷的連續流動者，如現在之『自我』，雖以全意識為背景而存在，而保存含蓄一切過去。然同一狀態之反覆，決不可能。吾人生活之各瞬間，為一種創造，一切狀態，均有關乎吾人人格之變化及成長。柏格森謂吾人生命之起源，乃由原始的生命₁，於積世累代中，分裂許多種屬之個體，與周圍戰，乃進化而為現存之各種生物。生命綿延不斷之流動，其力益加強大，乃能向無限方面進展。吾人之意識現象，僅能回顧過去，不能預知將來；生命之進化亦然，其前途乃不能預知者。故機械的說明，或予以一定之原因，均屬不可能之舉也。蓋機械論及目的論，均重視理智作用，而忽略不斷的流轉，故不能獲得進化之真相，科學僅就抽去時間觀念之現象，加以分析整理，以順應實際生活；而對生命現象之全體，不能有適切之說明也。柏格森雖否認純粹的機械論，同時否認純粹的目的論，

否認純粹之機械論及目的論

而認一切實在，均發自同一根元之生命。柏格森自心理哲學出發，而論究廣義的生命哲學，頗具神祕的意義。（關於柏格森之哲學，詳第六篇現代哲學。）

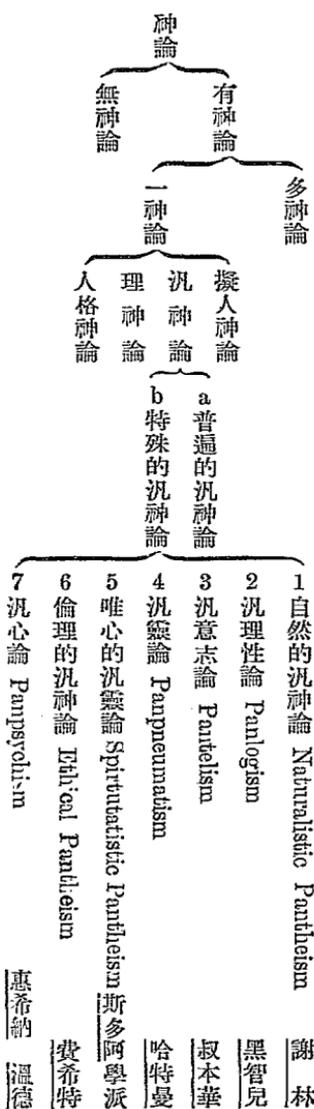
(二)目的論之批評：樸素的目的論，爲一種幼稚的世界觀，然較超越的目的論，略爲進步。惟有人格性的精神之存在，吾人究如何知之乎？此種世界觀，因人智之進步，必然的趨於破滅。內在的目的論，雖較超越的目的論進步，然各事象所含之內在的目的，亦非吾人所能認識者；故內在的目的論，亦僅止於人間之想像而已。立於機械論與目的論之調和的見地，之純理的目的論，雖不能使吾人完全滿意，然在現代，仍不失其爲較善之宇宙觀也。

(4) Tilan Yien.

第十六章 實在之究竟

第一節 概說

關於實在之最後問題，即實在之背後，果有神之存在乎否乎之問題。在哲學上論究此問題者甚多。鳩爾培稱此等哲學者，為形而上學之神學派¹，而神學又可分為兩派：一為無神論²，否定神之存在者。一為有神論³，肯定神之存在者。有神論又分為一神論⁴與多神論⁵，而一神論又分為擬人神論⁶、汎神論⁷、理神論⁸及人格神論⁹等。而汎神論又分為普遍的汎神論¹⁰及特別的汎神論¹¹。茲列表示於左：



形而上學的神學派

第二節 有神論

有神論肯定神之存在，同時並自多方面予以證明。如(1)實體論的證明¹²，(2)宇宙論的證明¹³，(3)目的論的(物理神學的)證明¹⁴，(4)論理的證明¹⁵，(5)道德的證明¹⁶，以上五種證明，凡有神論者，皆立於同一之見地者也。有神論又分爲一神論與多神論，而一神論更分爲四種。茲分別述之於左：

(甲) 一神論

(一) 擬人神論：以神爲全智全能之實在，超越宇宙以外，基於其自由意志，以創造此宇宙者，故又稱爲超越神論。耶路撒冷以神爲存在於世界外之睿智，而且有無限之思惟活動與益智活動者，稱爲擬人神論。此種擬人神論，最初存在於原始民族中，現今基督教的學者，

- (1) The theological Schools in Metaphysics.
- (2) Theism.
- (3) Polytheism.
- (4) Pantheism.
- (5) Personal Theism.
- (6) Particular pantheism.
- (7) Cosmological Proof.
- (8) Logical Proof.
- (9) Atheism.
- (10) Monotheism.
- (11) Anthropomorphic Theism.
- (12) Deism.
- (13) Universal Pantheism.
- (14) Ontological Proof.
- (15) Teleological(Physicotheological) Proof.
- (16) Moral Proof.

咸抱此信仰。

汎神論

(一) 汎神論：不以神存在於宇宙以外，而以神存在於宇宙之內。神與宇宙實乃一體，而充滿於宇宙生成之過程，無論何種事象，卽一滴之水，一撮之沙，皆具有神性者也。汎神論又分爲以下二種：

a 普遍的汎神論：卽以神與一切事象同視，古代倡此說者，爲伊列亞學派。近世倡此說者，爲卜魯諾及斯披諾沙。斯披諾沙以神卽實體，宇宙萬象，乃爲神之自己表現。

b 特殊的汎神論：對於一切事象，不盡視爲神，僅於一切事象之根本原理的某一事象，與神同視。換言之，卽一切事象，皆生自某根本原理，因根本原理的解釋，又生種種不同之類別。如謝林重視自然，而以自然與神同視，稱爲自然的汎神論；黑智兒以理性爲根本原理，而以理性與神同視，稱爲汎理性論；叔本華以意志爲根本原理，而以意志與神同視，稱爲汎意志論；哈特曼以兼備理性意志之精靈¹爲根本原理，而以之與神同視，稱爲汎靈論；斯多阿學派，以世界精神與神同視，稱爲唯心的汎神論；其他如費希特之倫理的汎神論；及費希納、溫德之汎心論，皆屬於特別的汎神論也。

理神論

(二) 理神論：以神卽理性，而反對基督教之超越神論。理神論者，雖認神爲宇宙之創造

主但宇宙不直接受神之支配而基於神所賦予之合理的自然法以發展者，故理神論對於超越神論，又稱爲自然神論。近世理神論者，爲陶蘭②、柯林士③、丁達爾④、莫布⑤、莫爾干⑥、博林布洛克⑦等。

(四)人格神論：以神爲具有完全之知情意，爲宇宙之內在的根源，所以創造宇宙，維持宇宙，支配宇宙者也。宇宙即神之意志的表現，以神爲人格的，類似擬人神論，然又不似擬人神論，以神爲超越世界之對象者也。以神爲宇宙之內在的根源，類似汎神論，然人格神論，以神具有完全之知情意，則又與汎神論異。近世倡此說者，爲羅澤博阿⑧、瓦得⑨等。

(乙)多神論：多神論乃認宇宙間有多數之神爲之主宰。以此種思想爲根底之宗教甚多，自基督教之立足點觀之，其他一切宗教，皆屬多神論，惟多神論立於多神之立足地，或以某神爲中心，而統一其他一切之神，多神論之宗教，均有此傾向也。

(1) Pneuma.

(3) Toland 1670—1723

(2) Collins 1676—1729

(4) Tindal 1686—1733

(5) Chubb 1676—1744

(6) Morgan.

(7) Bolingbroke, 1698—1751

(8) Bower.

(9) J. Ward

第三節 無神論

無神論乃否定神之存在，與感覺論及唯物論之關係甚密，古來幾多之唯物論者及感覺論者，皆爲無神論者。如康的雷克之感覺論，以感覺爲一切認識之根源；休謨之懷疑論，否定一切信念；孔德之實證論，否認現象以外之形而上學的認識；康德之自然的因果性，以自然的因果外無實在，以及十八世紀法國之唯物論，認一切爲物理的運動，而否認精神的存在，是皆主張無神論者。立於唯物的見地，澈底主張無神論者，爲何爾巴哈。茲略述其意見於左：

何爾巴哈之意見

何爾巴哈以存在於宇宙中者爲物質，物質具有運動與廣袤之力，而運動起於引力與斥力。因運動之樣相不同，乃發生種種不同之事象。至於精神及神，不能爲實體的存在，吾人覺精神與身體對立存在者，此爲吾人僅知覺外部運動，而不能知覺內部精微運動，遂以之歸於精神作用耳。彼信世界之外有神之存在者，亦與此同一見地。蓋世人所能覺知者，爲現象之世界，而對於宇宙間不能知覺之一切事象及原因，歸於神之作用也。神之觀念，起於人類之無智，假定非物質的主宰，以說明自然界，殊屬謬誤也。

有神論之批評

要之：有神論之主張，視爲人性之道德生活，及宗教生活之內在的要求，不能謂爲不合

理，以之解釋宇宙現象，而調和理論的知識，則大有論究之餘地也。

第十七章 實在論關係之問題

第一節 意志自由問題

實在論關係之問題中與人生最有關係者，爲意志自由問題及人生問題。此二問題，普通在倫理學中論究之。茲就哲學的見地，述其大要於左。

意志自由問題
與實在論之關係

吾人之意志，果爲自由乎？抑或否？換言之，吾人能否基於自由意志以活動乎？此爲意志自由論之中心，意志自由論與實在論有密切之關係。蓋世界之生成，如以機械論解釋之，則宇宙萬象，皆從因果律，爲盲目的活動，故人間意志，亦無自由之可言。反之，如以目的論解釋世界之生成，則一切萬物，不能爲盲目的因果的活動，人間意志，乃能認有自由之存在。就實在之究竟言之，如以世界之過程爲基於神之預定而必然的成長者，則人間意志亦無自由之可言。反之，以世界的過程爲非預定的，無必然性之存在，則人間意志乃有自由。以宇宙爲豫定的必然的過程者，稱爲豫定論¹，或宿命論²，亦稱必然論³。主張世界過程中無必然的存在者，謂之非豫定論⁴，或偶然論⁵，亦稱自由論⁶。

宿命論主張因果關係之普遍的妥當性；謂一切事象，均有其原因與結果。人生恰如一

必然論

大數學公式，可以預定計算者也。而非宿命論則依存於道德生活之事實，而假定行爲之自由。茲更引申之如左。

(甲) 必然論：絕對否定意志之自由，謂人間之意志，完全爲神及世界之過程所支配，故決不能有意志之自由；如斯披諾沙，及赫爾巴特，爲代表的必然論者。斯披諾沙謂吾人於行爲中所經驗之自由的感情，不過不知其原因耳。一切生物之行爲，爲其本性之必然的結果，恰如三角形之性質，由其形之本質所生也。

(乙) 自由論：自由論絕對主張意志之自由，謂苟必然論者之說爲真，則人間之活動，不過爲自然之傀儡而已。故人間之一切行爲，可以不負法律上及道德上之義務，此種社會，尙有生存之價值乎？此意志自由論之所以起也。意志自由論又分爲神學上之意志自由論，及論理學上之意志自由論。茲更分別述之於左。

(一) 神學上之意志自由論，又分爲二種：

(A) 神性論上之自由意志問題：此問題起於神與宇宙之關係，神與自然法及道德之

(1) Deism.

(2) Fatalism.

(3) Neoscholasticism.

(4) Indeterminism.

(5) Accidentism.

(6) Libertarianism.

神學上之意志自由論

自由論

神性論的

關係。若以神爲主而以自然法及道德爲從，則神之意志卽自然法，神之命令卽道德法；以神之意志爲真偽善惡之標準，故神有絕對之自由意志。若以自然法及道德法爲主而以神爲從，則因其爲自然法，因其爲道德法，神以之爲意志，以真偽善惡爲神之意志之標準；故神之意志，依存於一定之理法而受若干之限制。彼辯護奇跡之可能及恩寵之功德者，咸側重神之自由意志。謂神基於自由意志，有時超越一切自然法而表現奇跡，超越道德法而赦有罪。故基督教之正統派，咸傾向於此種自由意志論也。

人性論的

(B) 人性論上之自由意志問題：起於贖罪之教理；謂人間需要救濟，然不能自救，必須求救於基督。人何以不能自救？因爲罪惡所束縛，不能自由。苟人有自由，則不需他力救濟，而否認基督之代贖；教會之威權，必因之縮小。故正統派咸有否定人間自由意志之傾向，以主張人間有自由意志者爲異教，而排斥之也。

(一) 倫理學上之自由意志論：又分爲三種：(A) 物的自由⁽¹⁾，(B) 知的自由⁽²⁾，(C) 道德的自由⁽³⁾。茲分別述之於左：

物的自由

(A) 物的自由：卽身體上及其他物質的自由。此種自由，吾人不能絕。對具有者也。如有人行將溺死，雖欲救之，然爲疾病所束縛而失其身體運動之自由；故縱令救助之念甚強，亦

倫理學上之
意志自由論

知的自由

不能救助；以吾人無物的自由故也。

(B) 知的自由：吾人之行動，不支配於不合理的衝動⁽¹⁾，而支配於合理的思慮。換言之，不支配於物慾，而支配於良心之行動。故合理的行動，即自由之行動，苟爲物慾所支配，即失其自由。故斯多克學派，謂有德之人，即自由之人，而惡行之人，即奴隸之人。奧格斯特⁽²⁾，謂意志須於不服從罪惡時，乃得自由也。

(C) 道德的自由：即行爲選擇之自由。吾人當行爲時，無論先行事項（遺傳、教育、境遇等）如何宿命的決定，吾人亦能克服物慾之誘惑，從良心之指示而涵養其德行。故在道德上，人間各有其行爲選擇之自由也。

(丙) 調和論：調和必然論與自由論者爲康德及叔本華，康德分世界爲『物如』與『現象』，認物如之世界，有絕對的自由意志，而現象界則完全爲因果法則所支配。故彼之道德法爲無上命令。彼以真的自由，須於超越的世界乃能實現；而現象界之意志，乃爲因果之網所束縛，不能有自由也。

(1) Physical Freedom.

(2) Moral Freedom.

(3) Augustinus 345—430

(4) Intellectual Freedom.

(5) Nonrational Impulse.

叔本華亦與康德有同樣之立論，彼以區分世界爲物如之世界，及爲空間時間與因果律所限制之現象界。彼以個人之性質雖永久的決定，然其行爲則自永久不變的因果關係出發者也。

自心理學的見地以倡調和論者，在古代爲亞里斯多德，在近代爲洛克、萊布尼茲、羅澤、哈特曼、溫德等，謂吾人之意志，雖無絕對的自由，然亦不受其他何等之干涉，而從其意志之所向以活動者也。

第二節 人生問題

人生問題，卽人間對於人生之態度問題；人生問題之中心，卽人生果有生存之意義與否之問題也。古來哲學家及宗教家，對此問題之解釋甚多，大別之可分爲三種：（一）樂天論（二）厭世論？（三）調和論？惟人生觀亦與時代之遷移有關，如古代之人生觀爲感情的，近代之人生觀爲理智的。人生觀爲哲學之問題，同時爲倫理學上之重要問題也。茲就三種人生觀，分別述之於左：

（一）樂天論

樂觀的解釋人生，而肯定其價值者爲樂天論。希臘初期之哲學者，如赫拉克賴多士、巴

古代之樂天論
者赫拉克賴多
士之意見

近代理想主義
者倭鏗之樂天
論

美尼得士、安那差哥拉士、格塞諾法列士等，皆樂天論者。亞里斯多德、斯多克學派、新柏拉圖學派，亦傾向於樂天論者。近世如笛卡兒、斯披諾沙、康德、謝林、黑智兒、史賴馬赫爾、帕爾森、斯賓塞爾、倭鏗等，皆於樂天論之下肯定人生者也。

(A) 古代代表的樂天論者，爲赫拉克賴多士。彼以變化爲萬有之實相，但變化流轉，亦有常住之格律，彼以此格律爲『道』⁽⁴⁾，道以外即無常住之存在，皆爲永久之流轉者也。換言之，道即存在於變化流轉中恆常的法則，萬物悉爲此法則所支配。人類亦然，故人類世界終有調和圓滿之境地，縱令目前之世界不調和圓滿，然此非人生固有之真相，乃一時的變態。故吾人服從天道之命令，即合乎天道之法則；合乎天道之法則即爲至善，至善即調和圓滿之極境。彼之樂天論，乃爲立於倫理之見地之主意的樂天論。此外或立於主知的見地，或立於宗教的見地，以樹立其樂天的人生觀也。

(B) 近代之理想主義者，基於哲學的思索與宗教的信仰，樹立樂天的見解，揭發偉大之宇宙理想，使人生漸次與理想接近者爲倭鏗。彼以人間具有絕對的統一化，無限化，內面

(1) Optimism.

(2) Theocritism.

(3) Pessimism.

(4) Logos.

化之要求，如此欲求不能滿足，則生活爲不可能。彼以精神生活之實在，即無限之世界。

現實生活與精神生活

此種絕對的諸傾向之存在，即絕對無限的世界存在之顯示。彼所謂絕對無限之世界，即精神生活之絕對的實在，而此精神生活之絕對的實在，即一切生活與現象之絕對的實在。故道德生活，實具有無限的永遠性、絕對性者。換言之，道德生活，乃絕對無限存在者也。學術亦然，真理之根本，具有無限之絕對性，故能開發無限之智識。藝術生活亦然，具有絕對永久之生命，決非偶然的有限的現象。此外一切社會生活及實際生活，莫不皆然。倭鏗以道德、學術、藝術、社會等生活，就全體觀之，爲絕對無限之大生命；此大生命之開展，即現實之文化。故現實生活，皆基於此絕對無限之大生活的發現，一切皆統一於此最高的實在者。苟無此最高之統一，則一切生活與現象，即生起不調和與矛盾，而吾人善美之生活，必陷於不可能。倭鏗謂此精神生活，爲一種超越的實在之人格神，惟此非普通意義之神，乃徐徐向無限開展之神也。現實界之一切社會生活、學術生活、道德生活及藝術生活等，苟無此超越神予以無限之生命，則必歸於死滅；可知一切變化，皆由此無限生活流出者也。倭鏗雖立於宗教的見地以建樹其樂天觀，其哲學之價值，亦即存於此也。

自然之苦痛與文化之進步

(C) 樂天論者對於罪惡及苦痛之態度：惡分爲廣義的惡與狹義的惡，廣義的惡之第

心身之限制爲
完成人類有力
之條件

一種，即來自自然之惡：如天變、地異、嚴寒、酷暑、洪水、旱魃、地震、火山、暴風、惡病……等所給與人類之痛苦。此等痛苦，容易使人懷疑其生活之價值。而樂天論者，並不視此爲痛苦；以爲有痛苦，文明乃有進步。人類苟無飢餓之凶變，則不知積蓄；使無種種自然及人爲之災害，則必醉生夢死以終其生，人類尙有進步之跡可尋乎？試就地球上諸民族文化之態度比較之，可以明矣。故痛苦非單純之痛苦，實足以促進人生生活之向上。可知自然之惡，於人類社會，乃有利而無害者也。

廣義的惡之第二種，即生自人間心身之組織：如人類基於遺傳之法則，接受各種先天的缺陷及性癖，而懷疑人生之價值。然樂觀論者，亦不視此爲單純之痛苦，謂吾人有心身之限制，爲完成吾人最有力之要件；苟人間無此心身之限制，則人間必流於放逸邪侈，阻礙道德之進步。惟其有心身之限制，則必留心其身體上之衛生，以保護其健康及精神上之修養。故心身之痛苦，爲改過遷善所不可少之一種誘導力。

狹義之惡，即違反良心之命令所生之結果；人類本具有多種慾望，就中以色慾及食慾爲更深刻而猛烈。其慾望之發作，常不能自抑，易誘惑人類於墮落之境。且人生心理上均具有利己的傾向，容易使人構成種種罪惡。人生於此先天的桎梏下，果能脫離痛苦乎？然樂天

理想的追求與
進步的活動即
快樂與幸福

厭世思想之種
種見地

叔本華之厭世
論

論者，謂人類雖有反道德的心情，然不能以此即爲人生之不完全。罪惡固足以妨礙道德之完成，然爲罪惡妨礙而完成之道德，更具有尊貴之價值。使吾人之品性，不經何等之修養與陶冶而可以完成者，其價值果何在？總之，樂天論者在求理想之進步而肯定人生之價值，認理想之追求與進步的活動，即快樂與幸福也。

（一）厭世論

厭世論即以悲觀的絕望的態度解釋人生，以人生爲苦痛之牢獄，視爲無生存之價值者。此種思想，古代如梭佛克勒士（希臘悲劇詩人）、柏拉圖，中世紀如基督教、盧梭、卡來爾、霍布士等，近世紀如叔本華，爲代表的厭世論者。在東亞如老莊、楊朱及佛教之人生觀，皆抱此思想，惟立足地不同而已。如楊朱立於快樂論的見地；盧梭、基督及老莊學派，立於歷史的見地；叔本華立於哲學的見地；霍布士立於論理的見地；至一般詩人宗教家，則立於直覺的超越的見地以倡厭世論也。

近世厭世論之代表者爲叔本華。彼以世界爲盲目的意志的發現，不受支配於一切理性及知力，凡一切無生物之活動，及有生物之生長發達，是皆不外爲盲目的宇宙意志之發現。人類之意志，亦爲盲目的，且爲無意識的發展個性之努力。其究極勝利之後，更望勝利；成

功之後，更望成功。於是由煩悶以生煩悶，由苦惱更加苦惱，永久不能達到和平幸福之境地。本來努力即由缺乏（苦）之感所生，苟吾人之生命繼續存在，則苦惱與努力，實等量增加。叔本華由此根本思想出發，以觀察世界。謂吾人於現世界求幸福，不過一幻夢耳；吾人欲達於永久之安靜與完全之道德生活，惟有遵守嚴格的禁慾主義，絕滅生活意志，完全否定自我，以入於解脫（絕對無）之境，乃有可能。此『絕對無』之境，佛教謂之『涅槃』^(c)，人生不入涅槃，實無離苦海之道。然入涅槃，又非天才如釋迦牟尼^(d)，殊不可能，故人生即永劫之牢獄。叔本華之厭世論，殊足以代表歐洲近世思想之一面，然受印度哲學之影響甚深，亦顯而易見也。

(二) 調和論

調和論乃立於樂天論及厭世論之折衷的見地之一種人生觀，不如樂天論者之絕對的肯定人生，亦不如厭世論者之絕對的否定人生。調和論者之主張，謂人生一面有苦有惡，然一面有樂有善。現世界中，苦痛雖多，然人智進步，必次第現出光明之世界。故人生雖有苦

(c) Sophokles.

(d) Carlyle 1795--1881

(e) Nirvana 即佛教之最終理想，義譯寂滅，滅度，圓寂。(*) Salyta. about 585--485 B. C.

進化的樂天論

哈特曼之意見

有惡，然亦不必悲觀。如人類之智力發達，能充分利用一切自然力以增進人類之幸福而減輕其苦痛，則在古人所視為可憎惡之大敵，即可變爲人類之忠僕。哈德曼之進化的樂天論⁽¹⁾，爲最有哲學的思索及最有組織之調和論也。茲述其大意如左：

哈特曼謂道德的本務，在助成世界發展之過程，即以宇宙之目的爲自我之目的。故忍耐現在之苦悶以達到普遍的解脫，爲道德之本務。在現實世界，理性雖爲盲目的意志所壓倒，以致變成非善美之世界，然理性與意志，仍一瞬間一瞬間向調和之途徑發展以復歸於常態。個人在現世界中所受之苦痛，乃爲世界救濟之手段，將來必達於幸福之狀態，決無疑義者也。要之，哈特曼之世界觀，對個人爲厭世的，對宇宙全體爲樂天的，對現在爲厭世的，對未來爲樂天的，蓋亦受佛教哲學之影響甚深者也。

調和論之特點：調和論對於自我之實現，助益甚大。蓋吾人苟趨於樂天論，則易流於放恣安逸；苟趨於厭世論，則易流於悲觀的捨棄。樂天論與厭世論，僅各能示人生之一面，不能視爲正當之見解也。在調和論者，雖認現在之人爲不完全，爲罪惡與苦痛所充塞，然認此爲達於完全理想之過程；吾人苟能不斷的努力，以求生活之向上，必能達於至善之境。要之，人生之實狀，不如樂天論者所見之完美，亦不如厭世論者所見之絕望的狀態，是在吾人自己

調和論與教育
家之人生觀

教育家之責任
與幸福

努力開拓其運命耳。

調和論與教育家之人生觀：教育家之人生觀，應自調和論出發，方能完成其偉大之使命。應一方爲實際家，一方爲理想家，從現實狀態出發，而向理想境精進。應有樂天論之快樂的精神，然不能爲一單純之樂天論者；應有先天下之憂而憂之精神，然不能爲一單純之厭世論者。苟滿足現狀，或驚於空想，均失其教育者之資格。故教育者應瞭悉人生及社會中，他人所不能瞭悉之罪惡與痛苦，同時應感受他人所不能感受之快樂與幸福；造就一完全人，即爲自己建築一名譽的紀念碑，而爲宇宙完成一部分之本質。此爲教育家對於人類社會及宇宙所負之最大使命，爲教育事業之最高價值，亦即爲教育家之最大幸福也。

人類苟具有偉大之胸懷與態度，則阿鼻地獄，立可化爲樂園矣。

一

罪惡的人生

宇宙何以生成？非吾人所知；人類爲何而生？更非吾人所知。吾人所知者，爲環繞吾人之一切罪惡！

吾人於此罪惡之淵藪中，窮乏與痛苦，煩悶與憤懣，疑慮與迷惑，爲吾人日常之食

(一) Pessimistic Revolution.

煩惱的人生

糧，爲吾人不得不飲之苦酒！

無論如何悲劇之主人，不能體驗吾人深刻的苦惱境，更無由如實體現。人生不僅爲煩惱之火燄所環繞，人生自身，卽爲煩惱之火燄，煩惱之火燄，亦卽爲人生之象徵，以其所燃者是熱淚！所噴者是熱血！

二

無苦惱之人生，果有若何之意義與價值？無邪惡之世界，究有何等善美之偉業？世間只有弱者，方爲苦痛與煩悶所桎梏。其能衝破一切苦惱的藩籬之勇者，自然會開向上之花，結幸福之果！

偉大者之特權

吾人果何爲而煩悶？又果何爲而悲哀？木石土塊，何以無煩悶悲哀？蓋苦惱卽所以示人生之偉大；故人間之更偉大者，爲人類、世界及宇宙所受之苦惱更多。可知苦惱卽偉大者之特權！幸福與向上，亦爲偉大者之特權！

三

奮鬥的人生

世間有邪惡，所以示宇宙之不完全；世間有苦惱，所以示人生爲未製品。此不完全之宇宙與未製品之人生，惟基於綿延不絕之創造的努力，一刻一刻，向無限完全之理

想境邁進，於是煩悶乃有意義，苦惱乃有價值！

人類、世界及宇宙所給予吾人之愛與同情，吾人固應感謝；人類、世界及宇宙所給予吾人之苦悶，吾人更應感謝。然吾人苟不能產生較吾人所享受更多之愛與同情，給予人類、世界及宇宙，則吾人之生命爲無價值！

故吾人欲產生人生之價值，須先開拓其苦悶之胸懷，淨潔其悲痛之腦海，於醜惡之市井中植其美善之花，於荒蕪之田園中播其聖愛之種！

四

兩親所給予吾人之遺產，爲天性、遺傳、境遇、機會，然此等遺產，究有幾何之價值？吾人之價值，乃基於吾人自身之創造的努力，吾人能播其善良之種子，定能獲得美滿之收穫！

吾人苟能將自然的價值，變爲文化的價值；將物質的價值，變爲精神的價值，卽爲偉大價值之創造者！最偉大價值之創造者，卽最大愛之仕奉者！最大愛之仕奉者，卽最大人格價值之創造者，亦卽最大人道之勇士！

問題三

(1) 用簡明之語句，釋明下列各學語： 1. 本體 2. 實體 3. 本質 4. 存在 5. 現實態 6. 原子 7. 單子

(2) 認識論中之實在論與本體論中之實在論有何區別？(3) 形而上學之性質及其對象何如？(4) 形而上學與自然哲學之區別何如？(5) 試述唯物論之主張及論證。(6) 唯物論何以在哲學上不能成立？試言其故。(7) 述唯心論之主張及其難點。(8) 就唯物論及唯心論比較言之。(9) 述斯披諾差對於本體之意見及其弱點。(10) 述實體一元論之要點及其批評。(11) 謝林及黑智兒對於實在之意見各何如？(12) 述自然主義者對於本體之意見。(13) 述變化一元論之要點及其批評。(14) 自然科學者對於本體之見解何如？(15) 述馬哈及阿芬那利士對於本體之見解。(16) 就實體一元論與變化一元論比較言之。(17) 就古代二元論與近代二元論比較言之。(18) 以批評的態度說明二元論之價值。(19) 述多元論之代表的意見。(20) 一元論與多元論之調和的見解何如？(21) 因果性與機械論之關係何如？(22) 述近代機械論者霍布士之意見。(23) 休謨之機械論的意見何如？(24) 康德的機械論的意見何如？(25) 目的論與因果性有何關係？(26) 述目的論之最古的意見。(27) 康德之目的論的意見何如？(28) 試以創造進化論之見地，說明目的論與機械論之調和性。(29) 有神論與無神論之見地各何如？(30) 吾人之意志果自由乎？抑為宿命所限定乎？(31) 自由論根本的主張何如？(32) 試以調和論的見地，說明意志自由問題。(33) 述古代樂天論者之意見。(34) 近代理想主義者倭堅之樂天論的意見何如？(35) 述樂天論者對於罪惡及苦痛之態度。(36) 述厭世論之代表的意見。(37) 進化的樂天論之意見何如？(38) 述調和論之特點。(39) 如何方可以達到價值的人生？(40) 談善之人生觀為何各就所見言之。

第四篇 價值論

第十八章 概論

第一節 價值判斷之概念

事實判斷與價值判斷

價值¹爲一種判斷，而判斷分事實判斷與價值判斷。如見一物，就其色彩、形狀、性質而記述之，謂之事實判斷；就其美醜善惡而判斷之，謂之價值判斷。故廣義言之，價值者，即主觀對於客觀之判斷關係，主從屬於客之知的關係，稱爲事實判斷²，如云『此乃桃花。』客從屬於主之情意的關係，稱爲價值判斷³，如云『此花甚美。』

價值爲現代哲學中最重要之概念，以價值爲哲學上之用語，始於康德。康德以後，如甫里士、赫爾巴特、羅澤卜、連達諾⁴、尼采⁵等，莫不以價值爲其哲學之中心概念矣。

價值之通俗的解釋

惟世界自身，是否有價值，爲哲學上之重要問題。人或因其所好，或因某種目的之實

(1) Value, Wert.

(2) Tatsachenurteil.

(3) Werturteil.

(4) Brondano 1838—19

(5) F. Nietzsche, 1844—1900

價值之特殊性。

常人所謂眞美善聖

價值之絕對的實在

現，或因其有實用之利益，而認爲有價值者甚多。但此等價值，均依存於特殊的立場，於甲有用者，不一定於乙有用，於甲之社會有用者，於乙之社會不一定有用；於甲時代有用者，不一定於乙時代有用。今日之眞理，昨日未必卽爲眞理，明日或且失其眞理之價值，亦未可知。故甲學派以爲美者，而乙學派以爲醜。甲種族之道德律，而在乙種族則嚴厲加以禁止。宗教上之價值，常爲爭議之對象。是故常人所謂眞理，不過助吾人達其目的，美不過調諧吾人之感官，道德不過對於特殊社會之安定爲有用之規定，宗教不過予吾人以一種希望之暗示而已。要之，吾人現在所謂價值概念者，乃因時代、民族及社會之變化，爲一種個人滿足之手段也。

古今來幾多偉大之思想家，咸認識價值之絕對的實在。如敬虔的信仰家，以宗教爲有絕對的價值，而實際上感覺一種有價值之某物，服從良心之命令。不惜犧牲自己生命之道德家，其內心確實深刻認識道德行爲之絕對價值。創造美之藝術家，其靈感確切感覺藝術足以開展絕對價值之世界。社會改革家、政治家、產業家及其指導者，於其奮鬥生活中，均深刻感覺人類之進步及文化之發達，有絕對的價值。法律家咸信發揚正義有絕對的價值。眞理之探究者，於其學術的探究中，深信絕對的眞理有永久的價值。

然此等確信、信仰、靈感等，一經哲學的鍛鍊，即成爲欺瞞自己之幻想。蓋在實際上，不能發見何等絕對價值之存在；實際的價值，全然爲相對的，不過爲對於某目的、某社會、某時代、某個人之價值而已。所謂善、美、進步、和平、宗教、真理者，亦僅有其限定的實用的價值，所以助吾人完全人格之目的者也。

然則真理的價值，果爲何乎？欲解決此問題，非先決定吾人之世界觀不可；吾人除世界觀以外，作爲價值的研究者甚多。如社會學者、心理學者、歷史學者、生物學者、經濟學者及神學者，咸自新穎的方面以論究價值之問題，且亦不得不論究此價值問題。彼等將人類世界之一切有價值者，加以記述、分類、說明，而於此無限雜多之價值判斷，及其生長之由來，深刻探究；或企圖改變現代之價值判斷，而創造新的價值；然根本問題，仍依然存在也。然則永久屬於世界組織之絕對的價值，果存在乎？如果存在，又如何發見之乎？欲達到此目的，僅依賴誠實的信仰，及熱烈的確信，或基於理想主義，或基於傷感的情念，均不能予以何等探尋的根據。真實的哲學的探究，惟有基於冷靜的論理的論證，乃有可能也。

價值之哲學的探究，非對於天界或地上之某物，予以價值或否定之；即改造已經認定之價值，而創造一種新的價值。或依自然科學及心理學的方法，以說明其選擇之心的過程，

價值之客觀性

亦不可能。吾人所宜努力探究者，即吾人對於價值所予之客觀性的權利，究有幾何之一問題而已。換言之，哲學家所宜探究者，即價值判斷之基本的意義為何？絕對的價值判斷，果可能乎？須在如何之意義下，方有可能乎？至於特殊經驗之問題，以及發見特殊的事實，及其組織的聯絡，均可任之於自然科學者及歷史學者之研究。哲學者之探究對象，僅就事實之真的意義加以追尋。此種知識，對於世界究有何種意義？特殊科學的價值論，即何物在何時何處有無價值，其價值之是否正確或謬誤，有用或無用，而予以承認或否定之。哲學的價值論，即在研究價值之意義；換言之，須在何種意義，方有真的價值？吾人人格的嗜好及快感以外，果有何等價值的存在？吾人人格的不愉快之原因以外，即全無何等價值之存在乎？吾人亦不得不承認與吾人自己之人格性無關係之價值存在乎？或不得不拒斥與吾人人格的嫌惡無關係之某種道德的、宗教的、審美的罪惡之存在乎？是皆哲學的價值論所論究之問題也。

第二節 價值判斷之基礎

價值感情

與價值認識相並立之感情，謂之價值感情¹。吾人何以有此價值感情？蓋吾人實際的對象，即價值之世界。善、美、神靈，或醜、惡、虛偽等，皆為積極的或消極的價值，而與吾人實際的

科學的價值論
與哲學的價值論

態度（官能的、經濟的、藝術的、道德的、宗教的）相對立者，吾人對於此等實際的價值之認識，必有一種感情與之並立。惟對於一切價值之認識，亦不一定有並立的價值感情者。如純粹的知的價值之認識，及傳統的因襲的價值之認識，最初雖有並立的價值感情，然積久遂成爲一種無意識的無批判的價值概念。且價值之感情，亦不一定即能爲真摯的價值之標準，通例論理的價值，爲最具有普遍的妥當性。不過論理的價值，亦有一種感情相並立，如以 $A=A$ 或 $2+2=4$ 爲具有普遍的妥當性，然亦有價值感情之存在，即確實之感情，明證之感情也。

價值判斷有基於意志者，然感情與意志，對於價值判斷，以何者爲重要乎？此問題之答解，與心理發生的關係，甚爲密切。主情主義之心理學，以感情爲一切實在之本質，主意主義之心理學，以意志爲一切實在之本質。在近代心理學，則以感情爲心意的根本作用，而以思维、意欲，爲自此根本之派生的作用，在形而上學之範圍內，以心意生活及內的經驗爲世界實在之典型的内容，未有以感情爲實在者也。

惟意欲之要求，常含有多數之感情判斷，譬如以快感爲意志之滿足，以不快感爲意志

之不滿，在意欲爲『意識的』時候，殊少此種狀態。普通衝動的無意識的意欲，如飢飽時之快不快，則常自感情流出。惟一切之快與不快，縱令爲非『意識的意欲』之形式，而爲『無意識的意欲』之形式，如衝動之形式，亦可想像意欲之存在。康德於其著『判斷力批判』中，證明快與不快，與其對象之合目的性或非目的性有關係，即此見解也。

目的無論爲意識的，或爲無意識的，常爲意志所規定。換言之，即目的常爲意欲的，故一切感情之滿足與不滿足，其先已有生起快與不快之意欲存也。而對於以感情爲主意識的主張，呈出反證者，即感覺之基本感情：如色彩、音響、臭覺、味覺等之感情。此等基本感情，不僅對於意識的意欲有關係，即對於無意識的衝動之關係亦不少。此等感覺之性質，對於刺戟之客觀的性質之關係，不能基於一原理，而爲論理的演繹，吾人能限制其爲快感與不快者，完全基於意欲也。

反對論以意欲爲感情的說明，謂吾人之意欲與嫌惡，係起於體驗的快與不快之情感；未曾體驗之事，決不能使吾人發生意欲。惟此種快樂主義、功利主義的見解，其基礎尙極薄弱。蓋本能的行動，非吾人所能經驗者，而本能即可視爲最根本的意欲，由此根本的意欲所起之行爲，必然的發生快與不快，爲極顯明的事實。而在反對論者，又以本能的意欲之強度，

乃起於預想實行意欲時所起之快樂的情感，而以個人不能意識的感情體驗，乃由人類之感情體驗遺傳而來者。此種進化論的見解，亦不能否認原始的意欲之存在，蓋本能的行動，決不能意識的顧慮未來之快與不快也。

在心意經驗中，事實上感情判斷與意欲判斷爲交互關係，二者均有其原始的作用。在各個狀態之要素，可以分離考察，而在普通生活，感情判斷與意欲判斷，常交相爲用，無有不與快之欲求及不快之嫌惡而並立之感情，亦無有因滿足而不足，而不起快與不快之意欲。如以意欲爲價值判斷之兄，則感情即爲價值判斷之妹，始終爲並立之關係者也。

第三節 永久的價值

吾人經驗之剎那，其自身實無何等之價值，蓋意識乃一瞬間一瞬間震動者也。假設人生即爲此剎那之閃光，不能使其自身保持何等超越的經驗，則人生究有何種意義？吾人所謂世界者，果爲何乎？吾人生活之展開中，必須保持經驗，並發見其一致的內容乃能前進。故自此簡單生活之閃光性質求解放，爲吾人之根本欲求；吾人能發見其經驗中一致的內容，則即得到世界之一片。吾人如能確保經驗之一致，則此世界即可認爲吾人一切滿足之基本條件，於是世界乃有價值。換言之，吾人能保持經驗之一致，即指示世界之存在。

吾人追求經驗之一致，爲創造世界價值之基本的欲求。苟吾人無此欲求，則人生爲空虛之夢，除浮動的經驗以外，實空無一物。日月星辰，山川草木，亦不過爲單純之感覺；德義與罪惡，亦不過爲單純之印象。無論何物，除經驗的存在以外，無有妥當性，無獨立的内容，無獨立的意義，無獨立的生命也。

惟無論何人，不能強制其有此決定的行爲；此決定的行爲，須以充分的自由性行之。惟已經完成此行爲者，討論世界價值，乃有意義。吾人最初即未曾證明此等價值是否存在？故吾人欲決定此等價值之存在，而不斷的追求新的經驗之一致，即非排除個人之主觀，而超越一切直接經驗不可。如僅以剎那之直接經驗爲滿足，必失卻一致的可能性，不僅不能理解世界，人生之內容，亦必陷於無意義的、混沌的、空虛的狀態也。

使吾人一切內的現象，常爲孤立的，不留何等之痕跡，而一剎那一剎那流去，已無世界之可言。故現象之肯定，即含有經驗的世界性；而經驗的世界性，存於經驗一致的再現。吾人既認定經驗之一致爲作成世界之基礎，則此再現經驗中之一致，即爲離吾人人格的快樂，而獨立的純粹價值，亦即獨立的實在世界。由此可知價值之世界，即爲絕對妥當之經驗。

經驗自身，既肯定獨立的真實的世界，而於新經驗中常能保持一致，必須具有兩種純

純粹價值與實在世界

超越經驗

直接經驗

人格之完成與
價值世界之創造

價值之形式與
分類及實質的
分類

價值論之種類

粹意志：即全部之變化常保持一致，各部之變化常保持其相互的一致。惟具有此種純粹意志者，乃能建設絕對妥當之價值世界。建設價值世界之努力，謂之文明的勞動。吾人對於生活價值之世界，如歷史的世界，規範的世界，藝術的世界，認為純粹價值世界之枝葉。然單純的生活，實不含有世界；單純之生活，譬如粘土，生活價值之世界，譬如塑像。由此可知人生價值之判斷，非由於自然世界之所予，乃由於完成自然世界之所予。如人格的差異，究極的質，仍屬一樣，吾人能完成自己的人格，即能創造人生之價值世界；而創造人生之價值世界，即在保存經驗及內心的一致。

第四節 價值的分類

價值可以自種種見地加以分類：自形式方面，可以分爲個人的與社會的，實在的與理想的，經驗的與先驗的，以及形而上學的；自實質方面，可以分爲論理的，實踐的，（倫理的，經濟的，文化的，）美的，宗教的；而此等又可分爲有價值，非價值，及無（反）價值之別。在哲學上，以價值爲研究之對象，作爲哲學之一部者，謂之價值論¹。價值論分爲左列六種：

（一）真理的價值論：以「真」爲研究之對象，如認識論即知識哲學。

（一）Theory of value or worth, axiology.

- (一) 倫理的價值論以「善」爲研究之對象，如倫理哲學。
 - (二) 自然的價值論以「自然」爲研究之對象，如自然哲學。
 - (三) 經濟的價值論以「慾望」爲研究之對象，如經濟哲學。
 - (四) 美的價值論以「美」爲研究之對象，如審美哲學。
 - (五) 宗教的價值論以「聖」爲研究之對象，如宗教哲學。
- 茲就真理的價值論，倫理的價值論，美的價值論，及宗教的價值論，分別述之於左：至於自然的價值論，及經濟的價值論，於第六篇述之。

第十九章 真理的價值

第一節 真理的概念

真理²即具有普遍的妥當性之知識。關於真理之概念，古來學者，有種種不同之定義。 (一) 真理即思惟與現實之一致。亞里斯多德、經院哲學者、洛克、萊布尼茲等之意見是也。

(二) 思想與知性規律之一致者，謂之真理。康德、克拉格¹、霍的孫²等之意見是也。

(三) 思想與經驗及知覺之一致者，謂之真理。郝列留士³、馬哈等之意見是也。

(四) 判斷內容之有普遍妥當性，理想的必然性，客觀性，及有理想的價值者，謂之真理。康德派學者、埃得曼⁴等之意見是也。

(五) 思惟與現實記號之對稱者，謂之真理。如赫爾姆霍茲⁵、李爾、布拉得勒⁶、霍甫丁⁷等之意見是也。

(1) Truth.

(2) Hodgson 1832—1912

(3) Donno Erdmann 1851—1920

(4) Rahlley 1846

(5) W. T. Krug 1770—1842

(6) H. Cornelius 1819—96

(7) H. Hahnholz 1821—94

(8) Hoffding 1821—94

(六)判斷之生物學的有用者，謂之真理。如耶路撒冷，及實用主義者如詹姆士、席勒等之意見是也。

此外有以真現爲某種判斷之信仰者，有以真理爲某種觀念之特性者，有雖不認有唯一之真理，而認有多種特殊之真理者，有以真理爲根本的、本質的、內面的、恆常不變的、自然的、究竟的、理想的實在者。要之，無論真理之定義如何，其承認真理之存在則一也。

第二節 真理的分類

真理的分類，大概可以分爲下列五種：

(一)形式的真理¹：形式的真理，即思惟自身之一致，而未含有何等之矛盾性者。康德以形式的真理，即先驗的真理。溫德班分形式的真理爲三種：

(A)超越的真理²：謂知識爲實在之模寫，以模寫即真理之本質，此爲最樸素的常識的真理觀。

(B)內在的真理³：即以超越的真理爲背景，認思惟與表象相互一致者，又稱爲實質的真理。

(C)論理的真理⁴：即以必然性與妥當性爲標準之真理，所謂批判的真理，不因時間

哲學的真理

經驗科學的真理

實用的真理

神學上之真理

及空間而變其性質者也。

(一) 哲學的真理⁶：即理想的真理；理想的真理，為超時間的、絕對的、恆常不變的，故純粹哲學的真理，與絕對的實在，有同樣之意義也。

(二) 經驗科學的真理⁷：即由經驗所得事實，或由感覺的概念的所確定之現象而賦予之判斷，此真理在科學的範圍內，亦為絕對的真理。

(四) 實用的真理⁷：謂有用之結果即真理；惟其有用，故為真理；惟其為真理，故為有用。某種觀念或信仰，是否為真，亦須視其於人生之實際生活，有何種具體的利益；實用主義者所稱真理之觀念即此。

(五) 神學上之真理⁸：其一，謂吾人之思想與神之思想正確一致者。其他，謂吾人之行為與神之約束正確一致者，均稱為神學上之真理。前者以神之思想為真之究竟及標準，後者以信仰為真理之究竟及標準。

(1) Formal Truth. Formale Wahrheit. (2) Transzendente Truth.

(3) Immanente Truth. (4) Logical Truth.

(5) Philosophical Truth. (6) Experiential Truth.

(7) Practical Truth. (8) Theological Truth.

第三節 真理的標準

真理之存在，乃認為有真理標準之存在；即吾人對於某種事物，欲判定其真偽，必須有一定之準則。關於真偽之標準，為哲學上之重要問題。因對於真理之概念不同，而標準各異。如柏拉圖、亞里斯多德以理念為真理之標準，斯多克學派以觀念為真理之標準，胥雷列學派⁽¹⁾及伊壁鳩魯學派以知覺為真理之標準，奧格斯丁及近世紀之笛卡兒以明白及分明⁽²⁾為真理之標準，馬哈及耶路撒冷以經驗中假定之實現為真理之標準，詹姆士及敬麥爾⁽³⁾以有用之判斷為真理之標準。是真理之標準，仍須於認識論中求之。惟就形式言之，真理之標準，一存於論理的價值。

論理的價值與
真理之標準

自我之存在

一 自我之存在

論理的價值之出發點，即『存在』之肯定；而存在之肯定，乃自我出發者也。此純粹自我，乃未經心理的或特殊科學的改造與變形之直接經驗。故此直接經驗之內容，既非心理的內容，亦非物理的內容，以其於任何狀態，不得為內容故也。蓋吾人於生活經驗中所發見之自我，決非知覺之內容；惟吾人於努力前進中，在態度上知有自我而已。苟認自己自身為意識之內容，是已離論理主義之立場而入於心理主義之範圍矣。

論理主義
心理主義

客觀我的存在
與真理的標準
價值

世界之存在

真我之內容，須與其態度對照方能發現，然內容不包含於自我之內，而散於宇宙之表面。此種內容，既不因物理學者而碎其原子，亦不因心理學者使其爲感覺的變形。如我於太空中，所經驗之森羅萬象，對於我之感覺意識，實空無所有。然無論在何時何地，我能知其爲真實的存在，而此真實的存在，非存在於自我之內，乃存在於其自身者。我因宇宙現象之存在的對照，乃發現我之存在，此客觀我的存在，即真理的標準價值。

我之存在，由存在於自我意識內雜多之感情觀念中發現之。蓋此雜多的感情觀念，爲構成自我意識之主體的根源。於是自我乃與外部世界發生關係；在客觀世界中，乃知有主觀我之存在。此主觀我之存在，爲創造人格價值之基本概念，亦即真理之標準價值。笛卡兒請『我思故我存。』彼認一切之存在，皆可懷疑，而我之存在，決無懷疑之餘地者也。

二 世界之存在

其次足以爲真理之標準者，爲世界之存在。惟吾人究竟如何覺知外界之是否存在？心理學家謂感官乃由神經系統以傳至於腦，更由腦以發出一種反應，吾人始有色聲香味觸

(1) Gyronos.

(2) Simmel 1858—1918

(3) Clearness and distinctness

實在與意象

等感覺；由此等感覺，乃構成外物之表象。表象與外物之間，心理學家區別甚嚴，謂心所知覺之外物，與表象等。譬如外界無實在之物，而心中亦能生起意象（例如幻想。）就此意象之本身而言，本不能辨其真偽；惟有與其他之意象比較，及與其他之經驗參考，始能決定其虛幻。此外不能另尋路徑，以覺知外界之有無而決定意象之是否正確。總之，吾人之心，完然在意象範圍內也。

故吾人除心以外，不能認知有物，有身體，有感覺機關及神經。解剖學家與生理學家，給腦與感覺機關等以極詳細之說明；心理學家甚至測量神經衝動之速度以說明精神現象。惟吾人對於外物，設使無最初一步之知識，則此種工作，亦不可能。故唯心論者，謂吾人之眼耳鼻舌身神經腦筋等感覺，皆為心之所構，皆為內的存在；因此吾人不能斷定，有一外部世界之存在。譬如吾人所見之物，不能即認其為物之本體，只能認為吾人之『所構』。即在解剖室中所見之神經，亦祇能認為吾人之所構，而非神經之本體；因吾人正在感覺時，祇有感覺故也。

唯心論者雖不承認外界之存在；而心理學家則假定有一外部世界（身體與物質等）以為基礎。吾人並不否認此種假定，僅在指明其與常人相同耳。惟此問題，不僅哲學家之

內的存在

心理學者之假定

窮思究想，即科學家如皮耳松者，於其著『科學規範』中，亦有精到之討論。彼以爲吾人對於外部世界之知識，純賴感覺；吾人除感覺以外，一無所知。此理彼於其『電話交換論』中，言之綦詳；大意謂：吾人之「自我」，恰如電話室中之電話生，電話生在電線之一端，接到由外間拍來之電話，即據以略知拍電話者之思想行動，此外則毫無所知。而拍電話者本人，始終不得而知。同樣，吾人之自我，坐於神經系統之末端與外界接觸；一切感覺印象，自外界流入；吾人可以分析、類別、存儲並推究理論。但外界之「物如」，即存在於神經之另一端者，仍爲不可思議。電話生能將電線傳來之語言，用留聲機保存，以爲他日之重說。此即與吾人之記憶恍惚相似；記憶非他，不過爲存儲之感覺印象。吾人由感覺與記憶，始能擬構描畫一外部世界；而外部世界，常爲吾人之神經系統與感覺機關所規定限制。其所以大致相同者，以吾人之感覺機關與認識力大略相同耳。

皮耳松此種說法，甚可供給哲學以討論之材料；彼承受心理學之見解，而推論至極端。以爲吾人所知覺之世界，皆由感覺印象建築而來；謂世界均存在於內心，彼存在於外面者，僅爲擬構描畫之假相耳。如是，則吾人將離開常人與心理學家之見地，而信世界爲心的構

(1) Pearson.

(2) The telephone Exchange.

造乎？

想像與感覺

自我之性質中，最明晰而且最根本者爲思惟，而構成思惟者，爲想像與感覺。人人均能分別感覺與想像：如開眼所見之花，閉眼亦能想像及之；究竟感覺與想像分別之點何在？因感覺與想像，二者常相同，如想像之藍色仍爲藍色；想像之馬，其形狀顏色均與常馬無異。無論何種性質之事物，想像與感覺，均能一致；惟明暗之點，稍有差異耳。即吾人之感覺經驗，有時較想像中之意象，更爲鮮明活潑；然想像之事物，有時亦非常鮮明活潑，恍如親見親聞。至耽於幻想之人，則常誤會心中之意象爲外界之實物。所以「鮮明活潑」之標準，亦不足以辨別感覺與想像。

吾人之感覺經驗，均須入於一定之系統或秩序，方能明瞭；苟缺乏此種條件，則爲想像。故感覺之發生，必在一定之方位。即如吾人之身體，亦必爲感官所覺知其具有一定之方位；而爲吾人所經驗，不僅設想如此也。由此可知吾人分別感覺與想像，絕不出乎經驗範圍之外；苟未曾得到經驗，而言有「實在」此實在亦僅一幻想而已。蓋如此之實在，吾人不能直接覺知者也。

感覺之組合

茲吾人有一問題，即外界物體，是否爲感覺之組合？吾人之經驗中，是否有一物質世

常人之感覺與實在

界？此物質世界，是否爲一種心的構想。此問題在一般唯心論者，均絕對予以肯定，謂一切存在，均不過爲心的存在也。

然常人亦能區別感覺與外界；良以卽不感覺物體，而物體依然存在。常人以感覺爲非物體之原形；苟有人告之謂：彼之感覺卽爲物體，則彼必驚惶失措，作色以問曰：感覺之組合，能放於棹上或抽屜之內乎？能分割或延展乎？常人確信感覺與物體之間，有一嚴格之區別，不過說不出學理而已。

茲吾人立於暖爐旁以觀爐中之火，此時並非想像，實確有感覺也。但以爐中之火，卽爲吾人之感覺乎？曰：非也。吾人閉目不見火，而火並未滅也。或回頭亦不見火，而火亦並未滅也。吾人從火處退離，其熱漸減，可謂爲火之變冷乎？吾人離火甚遠，則祇見沉沉之微點矣，能云火變小且變黑暗乎？凡此皆爲吾人之感覺變遷，而火並未變遷也。若使吾人立於同一之地點，寂然不動，以觀燃着之木頭徐徐熄滅，最後僅剩餘火灰，此則吾之感覺未變，而爲火之自變者也。

感覺之變與物體之變

感覺之變，與物體之變，吾人能時常分別，科學家亦能如此。心理學家以心爲出發點，區

(1) Complex of Sensations.

別感覺與腦之作用；而自然科學者，僅研究物體與物體之變化。故無論如何，感覺與物體間之鴻溝，不能消滅。本來，外部世界，必由感覺方能知覺；即吾人之理論，亦須根據感覺經驗，與唯心論者無異。不過唯心論者根據感覺，而否認外部世界之存在；吾人則根據感覺，而承認外部世界之存在也。

感覺與物體

感覺與物體，乃由方位之排列而分；吾人辨析感覺與物體之標準，仍不外此。如火之光燄，若抽離一切其他之關係，專就彼之本身而言，既不能稱之為感覺，又不能稱之為物體之性質。惟有與其他之物質相聯絡，及其排列之關係，吾人始得加以名稱。故吾人謂火之經驗，隨吾人之身體情形而變遷者，謂之感覺。若經驗本身自己變化，不能由吾人之身體關係加以說明而另有解釋者，謂之物體。

經驗不僅與吾人之身體有關，即經驗與經驗，亦相互有關，蓋感覺之所以為感覺者，必就某種經驗與感覺機關之關係而言，故物體不能謂為一羣之感覺，祇可謂為性質之組合。在吾人經驗之內，可以認識兩種分明不同之秩序：其一為客觀的秩序¹，普通稱為物界；其他為主觀的秩序²，即為感覺觀念等所構成之心界。客觀之系統為『有』，不能存在於內心，主觀之系統，則完全存在於內心。若吾人否認客觀的秩序系統及外部世界，而言萬物均

客觀的秩序與主觀的秩序

存在於內界，則所謂內界仍屬渺茫也。

凡屬於客觀的秩序者，即所示物及其性質之存在者也。吾人不能想像有一永恆不變的萬物根源之本質，但由『經驗』之客觀的系統中，必須承認一客觀的『物』之存在，此客觀的『物』之存在，即為真理之標準。

不過用『經驗』一名辭，以指示客觀的秩序中之現象，似欠妥當。因此名辭之暗示，帶有主觀的意味，以吾人之經驗，皆由感覺或知覺以存在於內心者也。然則何以必用『經驗』一名辭乎？此無他，因吾人不能從純粹之想像出發，以發見世界之存在耳。

三 時間及空間之存在

其次，為真理之標準者，即空間及時間之存在。凡外界之物體，皆有空間與時間之關係，二者缺一不可。常人雖不明空間之意義，然亦知空間為物體之所存在，而且運動者。空間非一元的，不祇有長，如一根線，亦非二元的，不只有長與寬，如一平面，乃為三元的，有長寬深度者。歷來學者，對於空間，有左列公認之原則：

(一) 空間為物體存在所必需，吾人能設想空間中之物體破滅，但不能設想空間破滅。

(1) Objective order.

(2) Subjective order.

時間觀念之原

空間時間爲事物存在所必需

繼起與並存

(一) 空間爲無限者，吾人不能設想至空間之盡處。
(二) 空間乃無限可分者，雖極微小之空間，必由更微小之空間所組成，公孫龍謂：「一尺之棰，日取其半，萬世不竭」者，卽此意也。

歷來學者，對於時間，亦有左列數條公認之原則：

(一) 時間觀念，爲事物存在所必需；任何事情，必發生於時間。
(二) 時間爲無限者，無始無終。

(三) 時間乃無限可分者。故一段時間，分之又分，無有盡時。

茲更引伸言之於左：

第一，空間及時間，均爲事物存在所必需之問題。時間及空間，不僅爲事物存在所必需，且爲認識自然物根本的一般的條件；任何事物，缺乏此條件者，卽不能爲物的實在。皮塔哥拉士學派及柏拉圖，或以空間爲「非有」，或以空間爲無規制的純粹物質。康德以空間時間爲直觀的形式，不僅有客觀的實在性，並爲存於主觀之先天的形式。宇宙爲有機的組織體，時間空間，卽其組織態之根本的要素。宇宙間一切事象，無不有其時間上之繼起，與空間上之並存者，吾人決不能設想有一無空間時間之萬物系統也。

第二，空間及時間，均爲無限之問題。信然，無人能直接經驗空間之廣漠，與時間之悠久。天文學家遠測天空中雜多之銀河系，已發見之恆星、行星、衛星等，不知其幾千萬顆，而未經發見者，亦不知其幾千萬顆。天體之大，吾人實不能窮其究極。哈密爾東謂：吾人不能設想空間爲有限，即不能設想空間爲整體，而整體以外，無更遠之空間。斯賓塞爾謂：吾人自己不能想像限度，而限度以外，更無空間。關於時間，亦有許多學者謂吾人不能設想一段時間其前再無時間，亦不能設想一段時間其後再無時間，時間乃無有始終者也。

第三，空間及時間，均爲無限可分之問題。空間之無限可分，最古即有此概念，惟對於『運動』之解釋，即因此陷於困境。比如有一點，沿一寸長之線以運動，在一秒鐘內過完。設吾人承認此線，爲無限制可分者，即發生一不能解決之問題矣。蓋此種情形之下，在半秒鐘內，運動過此線之半，在四分之一秒鐘內，運動過四分之一，在八分之一秒鐘內，運動過八分之一，如是接續運動過之線的各部分，可用下列級數表示之： $\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16} \dots \infty$ 。此級數乃表示線之全部，如級數有餘，便不能視爲超越全線，必等級數完結，始得謂之通過全線。但此級數爲無窮級數，乃永遠不能完結者也。如是，此一寸長之線，即永遠不能通過，無論如何

將空間分成微段，但微段之空間，決無以二分之一而成爲零者；線之分析既無零，故運動亦無最後之盡頭也。且不僅不能通過一寸長之線，最初即不能運動，豈能於一段無限可分之線上開始運動乎？良以在尙未運動過一短距離之前，必須先運動過短距離之一半；在尙未運動過短距離一半之前，又必須先運動過一半之一半。如是一半之又一半，雖幾萬分之一半，仍然爲一半，仍然可永遠分割，又將從何處開始乎？故其運動之線，不僅無盡頭，且無開始之處。至於中間所謂從一處，至次一處，亦均不可設想者。因運動爲連續的，此處與彼處之間，尙有無數之處，可見並無所謂次一處也。

再論時間爲無限可分，亦與空間同樣陷於迷途。因將一秒之時間分爲兩部分，而分成之部分又永遠分割，無窮無盡；則一秒鐘不但通過不完，且開始即不能通過。蓋要過一秒，必須先過二分之一秒；要過二分之一秒，必須先過四分之一秒；要過四分之一秒，必須先過八分之一秒；……按次第經過，然不能兩部分同時通過。所以開始即無從通過。一秒鐘之片段難以通過，猶爲第二問題，吾人根本上是否知有時間？奧格斯丁指明時間之三個區分，僅一可得存在，彼謂『過去已經過去，未來尙未曾來，不能算爲存在，唯現在方爲實有。』但『現在』又有幾何長久之時間乎？彼謂現在雖有一時間，亦剎那間飛去，其已經飛去者，即成過

去；而所剩下者，尙是未來。假設吾人以最細微而不能分之時間作爲現在，但其瞬焉卽逝，曾不能綿延少許之時間；若有綿延，卽可分爲過去與未來，但現在乃絕無綿延者。故現在時間，亦不能稱爲長久。『過去』已不存在，『未來』尙未『存在』，而『現在』又不常住，如是人能知覺過去現在未來之時間乎？又誰能知覺其不存在乎？奧格斯丁又云：吾人雖不能測度時間，但能測度記憶與希望；比如吾人唱一首詩，在未唱以前，吾人之希望，已展延於詩之全部；既已開唱，其一部仍歸於希望，而一部分則歸於記憶。最後，此詩之全部，乃展延於記憶之中矣。吾人至少亦能如此測度不可分之頃刻，據其假定：吾人所覺知之唯一的存在『現在』，乃爲不可分之頃刻，此頃刻乃毫無變化者也。吾人於此頃刻中，必不知其過去未來之消長，與遲早先後接續之關係，亦不知記憶爲何物，自不可分的無接續關係之一頃刻中，抽出時間之觀念，猶如自數學之一點，抽出一線，同爲無希望之舉。故吾人真實覺知之時間，必須有變化之直接經驗¹。雖然，此變化之直接經驗，又如何可能？此問題之解答，有許多哲學者之臆測；謂時間之經驗，既然每刻均彼此不同，則吾人卽不能覺到全整之時間，除非吾人有何物，連絡其每刻不同之經驗，此物卽是『自我』與『意識』，自我獨立於時間以外，常

(1) Direct Experience of change.

宇宙與空間時間

爲『無時間的，』永現於各時間，而接續不存在之過去，與存在之現在者也。

空間與時間，在科學上與哲學上同等重要。淮南子謂：『往古來今謂之宙，四方上下謂之宇。』是宙卽時間，宇卽空間，故空間及時間，實與世界或宇宙同義。而科學僅研究如何測定空間時間之方法。若問空間時間之本質如何？空間時間之概念，基於何種形式以構成之？則屬於哲學之研究也。在哲學上，空間卽物體排列之關係，時間卽物體變遷之次序。茲分別述之於左：

真的空間

(A) 真的空間：吾人已經承認有真實之外部世界及真實之物體；而真的空間，亦卽爲真實之物體所存在運動之空間；真實之物體，能表現於吾人之經驗中；所以空間亦必表現於吾人之經驗中也。比如吾人自遠望見一樹，覺到一組顏色，並能分辨其性質；但吾人於經驗中所分辨者，不止爲顏色之性質；且自大小濃淡之感覺，可以分別其材料與排列之關係。此種『實質』與『形式』之分別，常在吾人經驗之中，吾人深信觸經驗與運動經驗，而以真的物體爲可以觸覺之物體；能觸覺之物體，卽能分別其體積形狀地位。吾人對於物與物之經驗，或對於物體各部分之經驗，均能明晰確定；惟其如此，所以能覺知物之此部分與彼部分，此物及彼物。

實質與形式

觸經驗與運動經驗

外部世界之形式

吾人之觸經驗與運動經驗，所覺知之種種排列及秩序，可稱爲外部世界之形式。此外部世界之形式，即物體排列之現實的可能的關係之全系統，亦即指世界系統之全部。所以說空間之無限，方爲合理也。

視經驗

此無限之空間，究竟能無限可分乎？關於此問題，吾人須注意現象與實在之區別。如當吾人觀察一樹，所有之視經驗，乃一複合之經驗；蓋樹之各部分，彼此均有關係。然此不過爲吾人經驗『有』之部分；尙有無限部分，爲吾人所不能經驗者。在常人看見一樹，總略忽其無限部分，如云樹有無限部分，則常人必斥其妄誕無稽也。

經驗中之空間不能無限分割

其實吾人之視經驗，不過爲實在（真實的樹）之符號，而非真實的樹。樹之體積、形狀及其各部分，均可用視覺及觸覺直接經驗；然其無限之部分，無人能觸到或見到。如云一寸的千分之一，或萬分之一，或較萬分之一更短之距離，吾人豈真能覺知乎？吾人經驗中實物存在之空間，不能如此分割，更不能無限分割也。

真的空間乃可無限分割

『真的空間』不僅指物體之排列關係，且可謂爲真實在及其運動之空間，爲吾人所不能覺察者。此空間乃無限度可分者。良以吾人能看到與能觸到之部分，仍爲代表看不到與觸不到之部分，代表無窮，而分割亦無窮也。

時間之準則

時間爲世界系
統轉變之體相

時間之本義

(B) 真的時間：吾人已分別現象與實在，而承認觸覺所得之物爲實在。此等物體，均有
一定之排列關係，存在於空間。而空間亦可分爲現象之空間，與實在之空間。但吾人之經驗，
不僅覺知物體之空間關係而已，並能覺知其接續之變遷。換言之，即外部世界，尚有一種時
間關係；時間即物體所發生，或可以發生之變化的次序爲吾人所能直接經驗者也。

時間亦必以外部世界之物體爲準則；若隨意揣測，則無定準。詩云：『一日不見，如三秋
兮！』本爲一日，而有三秋之感，可見意象之最無定準。而定準必求之於外物。例如地球繞日
一公轉而成一年，月繞地球一轉而成一月，地球自轉而成一日。吾人利用鐘表，一日復分爲
二十四小時，一時復分爲六十分，一分鐘復分爲六十秒。以前無鐘表之時，中國利用水漏，歐
洲各國利用沙瓶，以指示時間。所以惟有物體，才能表示時間；物體變化之次序，即真的時間。
可以知真的空間，與真的時間，均爲世界系統轉變之體相，非爲有獨立性之物體。前云
空間，乃真的世界之一種形式；此云時間，亦爲真的世界之另一形式；所謂體相與形式，均不
能離物體而言。不過吾人平日熟悉物體及其變化，即可由抽象作用，以注意其排列及其變
化之次序而言空間與時間，不言及物體也。

關於時間之本義，可以概括爲以下幾點：

(一) 時間之存在，爲物體接續關係之系統，苟無此接續關係，亦無時間之可言。
(二) 時間具有無限之性質，因時間既爲物體變遷之連續次序，則不能在此次序之某點上加以任何限制，但吾人僅可以說時間爲無限，不能說某物可以永遠延續。

(三) 吾人既知現象的時間，與實在的時間之區別，前者不能無限可分，而後者則爲無限可分。本來無論何種簡單的經驗時間，如一秒鐘或百分之一秒鐘，均可視爲無窮數的部分所組合；但此簡單的經驗，仍不能稱爲真的時間。真的時間，乃真的物體所變化之時間也。

空間之無限部分，吾人雖不能覺到，但不妨信其實有；空間時間，均爲一理。吾人能覺到一寸的『有』之部分，然不能覺到千分之一寸的『有』之部分；能覺到一秒鐘有綿延，不能覺到千分之一秒鐘有綿延。但吾人能以實地綿延之經驗，設想其有綿延；如原子之振動，有點有空間，乃生出時間，故有無窮小的物體振動，即有無窮短的時間發生，此自明之理也。

時間之各部分，均爲綿延接續，無兩部分同時存在者。然一部分又不能單獨構成時間，『過去』已不存在，『未來』仍是未來，『現在』又如奧格斯丁所云：不過爲一不可分之頃刻。此假定已明白指示吾人，僅能覺到當前之存在，僅能覺到現在，不能覺到綿延的過去與將來。要如過去與將來，從現在的立場上觀之，確不存在，但現在從過去或將來的立場上

理想上之一點
即真的時間

觀之，亦不能存在。惟吾人雖不能云過去現在將來可同時而有，然亦不能否認其各別的存
在。吾人日常所說之現在，即此理想上之一點。（不可分之頃刻，）比如吾人常說，此刻看見
鳥語花飛，而理想上之此刻，鳥并未曾語，花並未曾飛也。無時間的『此刻』乃吾人之理智
思考的結果，非直接覺知如此；此理想上之一點，即真的時間，不當混淆於日常生活內綿延
變化時間；其性質與理想的數學點相似；理想的數學點，不過為兩線中間之界限，乃吾之感
覺所不能施其作用者也。吾人雖能知比奧格斯丁所指定之現在更多之時間，惟所覺知者，
為現象之時間而非真的時間也。

第二十章 倫理的價值

第一節 道德之原理

道德之原理，可以自四種不同之方面考察之。第一，爲道德內容之原理：何謂道德的？何謂善？何謂惡？如何確定此等概念？人間對於各種義務，是否有一普遍之道德律以總括之？果用何標準以決定此普遍之道德律？第二，爲道德律認識之原理：卽一般道德律之認識，及對於各個情形之適用，究基於何種原理？用何種認識的方法以形成吾人之良心？第三，爲道德律認可之原理：卽吾人要求道德的法則及命令，究基於何種權利？換言之，要求此種權利之基礎，究在何處？人類之自然的意欲，與道德律之要求常相對立，然又何以能屈服其自然的意欲以服從道德律之命令？第四，卽說明道德行爲之動機的原理。茲分別述之於左：

(一) 道德內容之原理

關於道德內容之原理，在倫理學上之爭論甚多；蓋道德之內容，卽同一國民，往往因階級及職業之不同而異；況於不同之民族及時代，故無論如何，不能用歸納之方法以發見一普遍之道德律；古來幾多學者，常懷疑道德之普遍性者以此。

道德律自歸納的方法出發，於無限複雜之人事中，對一切生活狀態爲道德的規定，事實上殊不可能。由此可知道道德律對各個義務之關係，非類概念對於種概念之關係，自有其最高原理之存在。換言之，道德律對於各個義務之關係，非論理的從屬關係，而爲目的觀之從屬關係。故在價值世界中之根本關係，乃手段對於目的之關係；幸福即最後之目的，即最高善，亦即最高價值；分化於生活狀態中之各個特殊的義務，不過爲實現至善之手段而已。任何人心意中，常充滿希求幸福之成分；惟因種種事情，以致所用之手段有差錯，故不能達其目的。德的教訓，爲明示追求幸福之正當的方法，故康德謂道德爲獲得至善而且最確實之路徑。無論何人，於此種意義下研究道德，必然的發現人間之意義與社會之價值。

在利己的幸福主義¹者，以幸福爲意欲滿足之結果，謂人間之意欲與行爲，以自己自身之幸福爲一切努力之最高目的，而忘卻公共之幸福『至善』²。最幼稚之利己的幸福說³，即亞里斯弟波士⁴之快樂說⁵。彼以官能的享樂爲最高目的。主張以精神的快樂，如學術、藝術及友情等爲最高目的者，爲伊壁鳩魯之倫理的快樂說⁶。晚近如謝甫茲柏里⁷之美的快樂說⁸，以藝術的發達爲最後之理想。宗教家常立於感覺的及精神的兩種快樂主義，以靈魂之救濟爲道德命令最後之內容。此種幸福說之個人主義的形式，常與不滅之

利他主義

信仰及永遠生活之希望相結合，故又稱爲超越的幸福說。神學方面所鼓吹之極端的倫理形式，常予道德之現世的方面以極強之暗示。

反對利己的幸福說者，爲利他主義⁹。利他主義以社會全體的幸福爲最高目的，凡增進社會全體幸福之心意與行爲，均謂之善。利他說之動機，無論爲心理的或原始的，社會的衝動，或以利他的命令歸於神之意志，及國家的社會的秩序，對於利己說之心術及其行爲，之道德的評價，決非質的差，而爲量的差。在利己主義者，以滿足其個人之慾望（無論其內容如何）爲幸福；而利他說以正當滿足全體各個人之慾求爲幸福；以全體之滿足，個人乃有真正之滿足，在個人之慾求與全體之慾求相衝突時，則道德的標準爲最大多數之最大幸福。利他的幸福主義，亦稱爲功利主義¹⁰；功利主義，重視幸福之量的結果，往往媚於多數之低度的要求，而有放棄高尚的道德之危險也。

功利主義

完全道德主義

最後即完全道德主義¹¹，其本質立於形而上學的基礎，以『完全』爲規定一切特殊

(1) Egoistic Eudemonism.

(2) Eudemonism.

(3) Hedonism.

(4) Shaftesbury. 1671-1713

(5) Altruism.

(6) Perfectionism.

(7) Common good.

(8) Aristipus, about 5 C. B. C.

(9) Ethical Hedonism.

(10) Aesthetic Hedonism.

(11) Utilitarianism.

個體主義與普
遍主義道德律即自然
律

命令之道德的最後內容。所謂完全者，即從目的的世界觀所賦予本性之素質，而完全發展之意義。換言之，完全道德含有完成個體之個體主義，及完成人類之普遍主義。自心理言之，使個體與社會向上者，即起快感；反之，阻礙個體與社會之向上者，即起不快之感。斯披諾沙、吳耳甫，皆主張此說者。完全道德說之理論，除異常情形外，與事實恰相符合。與完全道德說接近而形式稍異者，為萊布尼茲之主知的完全道德說。費希特及史賴馬赫爾，謂道德律乃所以實現人間之本分者；此本分乃個人與社會國家及人類全體之綜合體自然生成者也。故史賴馬赫爾謂道德律即自然律；在個人及人類全體，已非概念的認識，而為一種形而上學的信念。

由此可知道德內容之原理，其一致點在求之於道德的行為所生之結果（幸福與完全）。然此解答亦不能予以單純而普遍的內容；蓋對於各個意欲與行為，謂以一定之規矩，殊屬不可能也。康德放棄道德律內容之規定；對於道德現象之說明，自相異之兩見地出發。謂倫理的判斷與道德的命令，係屬兩途；連繫倫理的判斷與道德的命令者，為各人天稟之『良心』。康德謂道德的評價，其真意義僅一動機而已；故彼謂世界除『善的意志』以外，即無有善。又分道德為道德性與適法性，前者為尊敬道德之行為，後者雖不尊敬道德，而其

康德之意見

道德性與適法
性

他律的道德與
自律的道德

無上命令

類的法則性與
自然的個性

形式及結果，與道德爲一致之行爲，康德對於適法性，不認爲有道德的價值，而斥之於道德範圍之外。

康德倫理說之其他的特色，即其形式主義之『定言的命令之概念。』彼謂從來道德上之一切命令，非起於道德之尊嚴，而起於關係之制約，此稱爲他律的道德。其實道德律之本質與尊嚴，對於人間之要求爲無制約的，無條件的，不許有何等之斟酌而絕對要求服從者；故道德律爲獨立的意欲而超越一切經驗的意欲者，此種意義之道德的命令，爲自律的，此自律的道德的命令，即『定言的命令，』亦稱『無上命令。』

此形式的道德原理，其內容非由自己以外所予，乃由自己自身規定者。康德以無上命令爲普遍概念之良心，此良心乃使其意欲服從必然的、妥當的、普遍的、道德律者；無上命令既超越於經驗的意欲而具有普遍的妥當性，故無論其認識的根源求之於自己反省，其認可性求之於自己規律，其爲構成道德的世界秩序之要素，決無疑義也。

康德之倫理說，重視人格，與啓蒙時代之完全道德說有共通之點。謝甫茲、柏里及來布尼茲以人格爲自然所予各個人之個性所展開成立者，此種見地，具有多少之危險性。一部份浪漫主義者，以捨棄類的法則性而發展自然的個性，爲最後最高之道德的價值，即基於

此種思想。而康德之批判的人格說，乃原則的否定個性；謂人格之道德的本質，乃由自然的標準與格率所支配而從屬於偉大的歷史生活之關係者；費希特、史萊馬赫爾及黑智兒之理想主義的道德哲學，均努力於此問題之解釋也。

要之：關於道德內容之原理，在利己的幸福論者，以快不快為準則；在利他的幸福論者，以幸福不幸福為準則；具止於經驗的人間生活之範圍。在完全道德說，則以形而上學的認識為人類道德義務之基礎；而批判的道德，則以道德的世界秩序之意識為個人的良心，即康德所稱實踐理性也。

道德律認識
之原理

良心

(一) 道德律認識之原理

關於道德之認識根源，有種種學說，歸納之可分為二種：一以道德律之認識為先天的，即理性的道德；一以道德之認識為後天的，即經驗的道德。倫理的經驗論者，基於歷史的見地，以道德的事實確定普遍妥當的規範。倫理的理性論者，以普遍的理性的要求，規定合理的規範的法則。然兩極端之意見，均不能認為絕對妥當之道德的規範；蓋經驗與理性，在規範意識中，互為表裏者也。故康德謂無論何人，知的教養，與能力之程度，更具有道德意識之直觀性，以發見更高之世界秩序。

理性與經驗

道德律認可之原理

威權道德

人格的尊嚴

道德行爲之動機

道德性與適法性

(二) 道德律認可之原理

道德律與自然的意欲，常相對立。人類何以要求與其自己意志相反之道德律？其要求之權利與根據何在？(一)即與人類意志相對立而具更高之意志者爲威權道德。羅克謂立法的意志有三種根本的形式：即神之命令，國家之要求，及風習之規定。威權道德，即爲此三種根本形式，所強制規定之法則，而爲人類所當然認可者也。(二)康德謂道德之認可性，基於『人格的尊嚴』。此人格的尊嚴，乃由理性的意志而自己規定，非由他力所強制而認可者也。

(四) 道德行爲之動機

道德內容之要求，依屬於人間自然之感情與衝動對立之程度。如就利己的幸福主義者之心理言之，謂人類除追求幸福及避免不幸以外，他無所求；是其道德的動機，爲恐怖與希望。而威權道德，乃以小我意志服從大我意志，以大我意志有賞罰之權力故也。是威權之道德的動機，亦爲恐怖與希望。然基於此種動機與道德律一致之行爲，決無道德的價值，僅有適法性之價值而已。故康德謂適法性無道德的意義，至於由利己的衝動，與社會的衝動之動機而起之意志決定，縱令其行爲合於道德律，亦無道德的價值。康德認自然的要求之

滿足，對於道德性有危險者也。

嚴肅主義
美魂之理想
道德生活之階段

康德以自然的社會性，自道德性之範圍置之於適法性之範圍；以道德行為之動機，不外『為對於道德律之尊敬』與『人格尊嚴之感情』而已。然康德的嚴肅主義，有陷於斯多阿道德（道德之誇大）之危險。故席洛爾反對嚴肅主義，而主張道德之動機為美；謂『美魂之理想』為與道德律不相矛盾之行為，適合於自己之感情狀態。

由此可知關於道德生活之動機，有數層階段：（一）即原始的、幼稚的、自然的社會性之階段；個人意慾，完全服從全體意慾者也。（二）為適法性之階段；即個人意志之要求，意識的與全體意志之要求對立；對於全體意志雖無所謂尊敬，而自然的遵循全體意志者也。（三）即努力道德性之階段；此為心理的最複雜的階段，以道德的命令置諸自己意志中，而征服存於自己心意中與己意相反對之諸衝動者也。（四）最後即美魂之階段；個人意欲，與全體意志，渾融於生活過程中者也。

第二節 人格的實在

吾人於其自己之內的經驗中，覺吾人自身不僅為物理的實在，同時具有心理的統一性之實在；此心理的統一性，即所以構成人之人格，而具有持續性者也。吾人僅依直接經驗，

永遠的自由與
絕對價值
內心生活與人
格的體驗

爲生物學的研究以解釋人生，理解人生，殊屬不可能之舉；必自人間之心的統一，爲內在的說明，乃能達到實在之究竟。此實在之究竟，乃能消滅時間及空間之束縛，而賦予以永遠的自由，舉之於絕對價值之地位也。

吾人爲完成此種企圖，須自『自我』少些之經驗出發，以至於最深之內心生活，與最廣之社會生活，爲人格的體驗，乃有可能。『自我』即我之意識，由我之意識而生起之自覺，吾人之精神作用及行動，皆依此自我而統一者。我之意識，不僅與現在之精神作用相並而起，即回顧過去之精神作用及行動，亦有自我之意識存在。過去之我與現在之我，於自我之意識中連續不斷者也。惟自我之內容有種種之變化，吾人欲執其本質以確定其範圍，至爲困難。詹姆士分析自我爲『主我』即『純粹的我』與『客我』即『經驗的自我』二種。茲分別述之於左：

(一)客我：即常人稱爲『自己』的『我』。如我之身體，我之名譽，我之兒女，我之所有物，如有毀傷之者，視如毀傷自己，即起一種敵愾之感與行動。惟常人所稱爲自己，亦常呈動搖之狀態；如我之身體，有時即視爲『我』，有時視爲我之牢獄；即同一事務，有時視爲我之一部，有時視爲我之所有，有時視爲與我無關係之物。就最廣義之意義言之，客我即屬於我

客我

客我之成分

物質的客我

身體

家族

財產

的總稱，如我之身體、心性、名譽、妻子、朋友、財產等，皆所以構成自己之客我者也。自己見此等名稱之繁榮進步，則起愉快喜悅之感；反之，則意氣消沈，惟對此等名稱之感情的強度，則不盡同也。客我之內容分爲三部：(A)客我之成分。(B)由客我之成分所喚起之感情與情緒，即自己評價。(C)由自己評價之感情所喚起之行動，即自我之探求，與自我之保存。而客我之成分，更分爲(1)物質的客我；(2)社會的客我；(3)精神的客我。

(1)物質的客我：位於物質的客我中之最深部位者爲身體，其次爲家族。如遇家族死亡，視爲客我一部份之缺損；家族之惡行，視爲自己之恥辱；家族之善行，視爲自己之光榮；家族受他人之侮辱時，視如自己受他人之侮辱而生起憤怒之情感。其次爲衣服，西哲有言：『人乃精神肉體及衣服之結合體。』其言雖近諧謔，實有真理存乎其中。其次爲家屋，家屋乃吾人生活之一部，其光景最足以動自己親密之情感，苟有人讚賞其家屋構造之佳，或指摘其家屋構造之缺點，則喜惡之情隨之。以家屋最能滿足其本能的實用的興味故耳。其次爲財產，尤其於自己用最大努力所儲蓄之財產，對其親密之情感更強烈。如研究家於長年月間所積蓄之書物，昆蟲學者於長年月間所積蓄之標本，歷史家於長年月間研究古文書之拔萃，理財家於長年月間所積蓄之財產，一旦爲不可抵抗之災害或被盜時，即起強烈的

自己銷失之感，甚至於有因失望而發狂者也。

(2) 社會的客我：即朋友心中對於自己之認識，反映於自己心中之情感。人類無不希望其友人對於自己之注意，尤其善意的注意。苟自己入於羣衆中，無一人予以注意；自己之發言，無一人予以傾聽；自己之行爲，無一人顧及；道遇衆人，無一人予以應酬；滔滔世界之人衆，視自己如『無』時，其悲憤失望爲何如乎？其時苟得脫離此悲境，雖苛酷之賤役，亦甘服之。以苛酷之賤役，尙不致絕對爲社會所無視也。嚴密言之：社會中有若干人數認識自己，即有若干之社會的客我存在；保持自我觀念之社會人衆，貴賤尊卑，男女老幼，有若干階級之差別，即有若干階級之社會的客我存在；故對於客我之感情，亦因階級而異。此等社會的客我，有一損傷，即足以損傷自我者也。社會的客我中，最足以引起自我之特別感情者，爲對於『愛的自我』。此自我之僅少的幸不幸，即足以引起強烈之快不快之情感；人生苟不得此自我之認識，則意氣必趨於消沉；反之因此自我之認識，而意氣無限增長者也。

名譽與不名譽，好評與惡評，亦屬於社會的客我。此客我乃自我存於知友意識中之觀念，而對於自己有一定之要求者；自己能否應其要求，即生得意失意之感。如商人因時疫而遷避他處，無所謂名譽不名譽；苟醫者因此而遷避他處，則感覺不名譽矣。醫生因恐怖戰爭

而遷避他處，無所謂名譽不名譽，如軍人因戰爭而逃脫，則爲不名譽矣。此理果何在乎？曰：爲成就其社會的客我故也。

精神的客我
事功
創造
人格之力

(3) 精神的客我：精神的客我，即指精神之全體而言。因自己之努力以實現自我之諸能力；自偉大之事業功績以及於雕蟲小技，自遊戲以至於美的藝術的能力；此等能力，爲社會人士所尊敬愛好而他人不能以暴力奪之者。故精神的客我，較物質的客我更爲高尚，統一此諸能力者，爲人格之力。凡真正之力，必表現於外而爲衆人所敬服者，如事業、功績、創造、發明等，皆所以充實精神的客我者也。其以市儈手段取得之空名，猶如不勞而獲之財寶，終必陷於浪費之命運者也。

主我——不變之實在

(二) 主我：主我即純粹自我。客我爲被意識者，而主我爲自意識者。客我常因意識之經過狀態而起變化，主我則爲不變之實在，其意識之經過狀態，爲實在者之表現或手段而已。所謂『靈魂』，所謂『浩氣』，所謂『超越的自我』，皆此實在之別名也。

人格

吾人之思想行爲，以自我爲中心而統一者，稱爲人格。人格乃具有高尚的智性及道德的屬性，而爲縱的（過去與現在）融合與橫的（知情意）渾合，向無限之未來發展者也。故博埃崔士（羅馬末期之政治哲學者）謂：『人格爲合理的個體。』萊布尼茲謂：『人

格爲確保其同一意識於相異之期間的個人的存在。』至康德謂：『人格爲有絕對無上價值的目的主體。』由此可知人格爲具有普遍內容之實在，具有永久存在之性質者也。

第三節 絕對價值與超越自我

吾人因自我之絕對的統一，以建立偉大之人格，其浩氣足以擴乎宇宙，而充乎歷史，前已略述之矣。惟此人格果爲超越的實在而具有絕對價值乎？

自形式上觀之，吾人不過爲全體之一員，然吾人之自我，於全體中不僅爲偶然的一員，同時具有一『內在的世界。』此內在的世界，常因矛盾而破壞者也。論理的自己認識，以真的自我爲價值判斷之必然的結合；美的自己直觀，在發現完全幸福之統一的自我；倫理的自己認識，在求自我實現；而內在的世界，則爲完全之統一，而消滅外觀上之一切矛盾者也。蓋相異之價值，僅能表示相異之種種相；而內在的世界，則滅了自我性而與無限之絕對合一，消失種種片面觀而達於超越的自我者也。此超越的自我意志，因必然的調和的統一，向上發展以進於最高之地位，而爲調和全體之『鵠的。』在狹小的意志過程中，可以分解爲各個價值，而在超越的意志過程中，則爲完全統一之絕對價值，不能分解者也。

(一) A. M. S. Roehnius 475—525

絕對的實在

由此可知自我之境界線滅了時，同時諸價值之全體混合的超越自我，乃能出現。吾人應自自我向超越的自我前進，以瞭悉最純粹之人生觀及世界觀。蓋吾人須於理解世界、人類、自我，渾融於超越的自我中時，方能完成人生觀及世界觀也。此超越的自我，為絕對的實在，為絕對的價值世界；吾人能以最忠實之行爲與努力，達於超越的自我之境界，人生乃有意義，乃有價值。蓋此超越的自我之境界，即人生最後之歸宿也。

第二十一章 美的價值

第一節 美的概念

美¹之概念，有種種解釋：

(A) 廣義的美之解釋，美與美的²同義；而美即指美的態度之印象的性質；如崇高、滑稽、悲壯等美的範疇，均爲美的變形³，而屬於美的範圍者也。古代在學問上，均爲廣義之用；近代學者如巴克⁴、康德等亦然。康德以後之思辨的美學，亦分廣狹二義；不過在廣義時，常用『美的』字句，以防思想之混同。

(B) 狹義的美之解釋，即指美的態度之印象中足以使吾人得到完全滿足，與純粹的快感之印象的性質同；而非崇高、滑稽、悲壯，以及恐怖、嫌忌、悲哀等美的範疇。惟此種純粹之快感及滿足，須印象之性質完全與吾人之本性相調和時乃能生起；然吾人之本性，因地理

狹義的解釋

廣義的解釋

(1) Beauty. The Beautiful. Schönheit. Das schöne. Beauté. La Beau.

(2) Aesth. sical. Aesthetisch. Aesth. tique.

(3) Modification.

(4) Burke. 1728—97

的及歷史的關係而有多少之變化；故美感印象之客觀的性質，亦不免因時代國民及個性而有多少之差異。如野蠻人所感覺之美與文明人所感覺之美，東方人所感覺之美與西方人所感覺之美，即有根本的差異存乎其間也。休謨之趣味標準論，¹及亞丹斯密之『道德的情操論』²中，『習慣及流行，對於美醜觀念之影響』均論究此問題者也。

官能的快感與美

狹義之美，既完全與吾人之本性相調和，以官能之快感為第一要素；而參加美感之官能，以視覺及聽覺為主；嗅覺、味覺、觸覺（溫冷感覺）運動感覺，及有機感覺等，不過為輔助官能而已。在美學史上，說明官能與美之關係最詳者，為巴克所代表之感覺論派，以官能的快感，說明全部之美。康德則峻別官能的快感與美；而以官能的快感，容易煽動意慾以破壞美的態度；而認官能的快感不能為美的要素。

要之，官能上之快感雖為美之最原始的要素，然其自身僅能稱為快，而不能稱為美。必其要素與吾人適意之形式相結合，或形式而表示吾人適意的含蓄，美乃愈進於高級。此高級的美所予吾人之滿足，較官能的快感更具有精神的價值。

第二節 美的態度

創作及翫賞美的對象時所起之精神狀態，稱為美的態度。³美的態度，分理論的態度

理論的態度
實際的態度

高級的美

與實際的態度。理論的態度即學問上之態度，實際的態度即倫理上及宗教上之態度。昔時以美的鑑賞及創作，歸於特殊的精神能力，而在今日則認為普通之精神作用，而以美的態度，不外為美意識而已。美意識不過為一般意識之特殊相，故美意識亦可自知情意之要素考察之。

(一) 意志之要素：雖不如實行的態度之顯著，在創作時，為達其目的常為非常之努力，但鑑賞時之意志，則甚微弱。本來意志實包含注意、興趣、欲求、決意、努力等成分，前二者於玩賞時十分活動，所謂專心狀態⁽¹⁾。而後三種作用，則甚微弱。故康德謂：『美的態度，為靜觀的』叔本華謂：『美的態度，為無意志的欣賞』溫得及佛爾格爾特謂：『在理論的及實行的態度，常依對象外之目的而規定，而直觀之際，則執純粹直觀之態度。』要之，欲求及努力之衰退，為美的態度之特徵；其與實行態度之主要的差異，亦存乎此。如欲求及努力旺盛時，即有破壞美的態度之虞。藝術美之玩賞時，較自然美雖不易陷於此種危險，然裸體畫、小說及社會劇，則易煽動玩賞者之意欲，而使其趨向於實行的態度也。

(二) 感情之要素：感情之要素，於創作及鑑賞兩方面，均較意志之要素為顯著；在玩賞

(1) On the standard of taste 1767

(2) On the Moral sentiment.

(3) Aesthetical attitude.

(4) Absorption.

假感與實感

敘情詩及音樂等藝術時，此要素之作用更爲濃厚；其他之要素，幾如附屬之狀態。故美學者中，以美意識爲純粹感情之活動。感情之要素，可分爲特殊感情與情調，如觀一劇中人或畫中人遭遇悲慘之境地，卽感覺悲痛絕望之情，並同情其人之運命而感覺憐憫之情，是皆屬於前者。若觀者自其全體（材料、形式、內容）而感覺一種爽快之情，則屬於後者。此特殊感情，哈特曼稱之爲假感，以別於實際遭遇之實感。情調爲一種漠然的精神作用，亦爲美的態度之重要的特徵。

知識作用

（二）知識之要素：此要素於美的態度，有極重要之意義。知識之過程，由直觀（感覺及知覺）而起，以進於直觀的觀念，更進於抽象的思考作用，以達於概念、判斷、推理之境。抽象作用於美的態度上甚爲微弱，活動最盛者，爲直觀作用；然直觀作用，亦有時呈潛伏的狀態。如在創作之初段爲情意之作用，過此階段，則具象的直觀作用卽漸次顯著；在玩賞之際，此作用又漸次潛伏，其他作用乃漸次顯著。例如讀抒情詩時，感情之作用甚盛，然此時美的態度之成立，亦多少含有直觀作用之活動。而誦教訓詩及思想詩時，其所含之抽象概念較多，故思考作用頗顯著。思考作用有時妨礙其直觀與感觀之活動，而破壞美的態度。

直觀與思考

要之，美的態度之特徵，自消極方面觀之，爲欲望、努力及抽象的思考之衰減；自積極方

面觀之，爲與感情相伴之直觀作用之旺盛，感情與直觀作用愈相密接聯合，於是注意與興味完全集中於該對象，對於他物之意識漸次失卻，終至於自我與對象，即主觀與客觀之意識亦漸次滅卻，而入於『無我』之境界，此時爽快之情調愈濃厚，恰如得大解脫而逍遙於不可名狀之樂土，此種美的態度之瞬間狀態，稱爲『美的解脫』。

第三節 美的判斷及其標準

(一) 美的判斷：美的態度之判斷的性質，稱爲美的判斷¹。克羅塞²及佛爾格爾特³，分美的判斷爲兩種：(A) 理解判斷，即理解美的態度之判斷，爲對於美的內容之知的判斷，爲美的態度之前提。自判斷內容，可以豐富對於美的對象之感情，蓋因滿足認識欲時，足以豐富其固有之美的感情；不過此種判斷，尙不能稱爲嚴密意義之美的判斷。(B) 價值判斷：即關於美的對象之價值判斷，此爲嚴密意義之美的判斷。美的價值，可以區分爲兩方面：一爲主觀效果之表現，例如『此詩正合我意。』一爲客觀價值之表示，例如『此畫描寫甚佳。』至於美的價值，求之於學術的可能性，甚屬困難，惟無論何人，在事實上莫不有價值判斷者；其普遍化之傾向亦至明瞭；特如何方可以普遍化？何時方可以普遍化？則殆爲永久之問題。

(1) Aesthetic Judgment.

(2) B. Croce, 1896.

也。

價值經驗與標準量

(二)美的標準：美的標準¹，即美的判斷之標準；換言之，即測度美的價值之標準價值。吾人自美的對象所得之價值經驗，稱為美的經驗；此經驗對於美的態度，在直接意識上，不過為一種感情；然對於美的態度，加一種反省，考察而代替美的判斷時，則價值經驗在直接意識上，不僅為一種感情，而且為一種標準量。

理想美

惟標準價值，除自己之刹那的經驗以外，果可求自他乎？具個人嗜好之價值判斷，又果可以為美之標準乎？理想美之標準，雖存於各人之個性，然亦非絕對的唯一不變不動者也。惟各人均有理想及實現理想之信念，藝術界之光明，不外為個人發展其理想之結果。此美的標準所以成為美學上永久之問題也。

第四節 美的種類

美可以用種種相異之標準而分類：最普通之分類，為自然美與藝術美，及分主觀美，客觀美，與絕對美。茲分別述之於下：

自然美及藝術美

(一)自然美及藝術美：自然美者²，即實現世界所表現之山川風景之美，與鳥獸草木之美，及一切自然物上所表現之自然美。藝術美者³，即由藝術所表現之美，如雕刻、繪畫、詩

歌、音樂及其他基於藝術所表現之美。

(A) 自然美：自然之意義，亦有廣狹之分。人間美，於其自然之存在為藝術的加工者，亦屬於廣義的自然美之範圍。自希臘時代，關於美學上之議論，以位置問題為中心，認藝術美為模仿自然之美，故應居於下位者。此種議論含有非美的意義，故最嚴密的美的評價，不以位置問題為中心而以方法問題為中心。關於統一兩者之方法有三種：(一)以自然美為中心而統一之者。(二)以藝術美為中心而統一之者。(三)以共通之一般美為中心而統一之者。自歷史的見地觀之，形而上學及客觀的觀念論者，概以自然美為中心原理；主觀的觀念論者，概以藝術美為中心原理。關於統一原理之中心問題，最近一般概傾向於藝術美，所謂美學對藝術學之論爭，乃重視藝術美之結果也。

(B) 藝術美：即具藝術的特性之美。本來藝術與美，為美學上之中心概念；與美學之基本的立足地有密切的關係。蓋藝術美一方面與自然美相關聯，一方面與美的概念相關聯；換言之，即藝術美與自然美之外延雖不同，然其內包乃屬於同一原理者也。

(1) Aesthetic Standard.

(2) Natural Beauty.

(3) Beauty of Art.

主觀美

客觀美

絕對美

無意識的形
式美

(一) 主觀美、客觀美及絕對美。

(A) 主觀美：美的判斷，因各人官能的快感不同而異；即同一人，亦因時間及空間關係而異。如觀同一之喜劇，各人固異其美感；即同一人，於不同之時候，所觀同一之喜劇，亦未必能生同一的美感。由此可知外的對象，固為美感之要素；而內的機能之要素，殊不可輕視也。

(B) 客觀美：藝術品有於千百年間受一般民衆之美的判斷者，如但丁之神曲，與易卜生之家庭劇，在今日舞台上，猶能博一般人士之喝采；良以具客觀性質之戲曲，訴於情緒的機能者特多也。古代希臘之建築，及意大利之繪畫，現在尙予世人以美感。藝術品具有此永久性者，果由何乎？此為美學上極有興味之問題，常人以其藝術品之力量，能透澈人間性之機微；則此人間性之機微，更值吾人研究也。

(C) 絕對美：藝術品雖具有此永久的客觀性，然亦不能稱為絕對美。可稱為絕對美者，為偉大之自然美，以其化育人生之力量，實無與比倫，且具有絕對的永久性者也。

第五節 美的具象階段

(一) 無意識的形式美：即官能的快感。官能的快感，在嚴密的意味，不得稱之為美；以官能的快感為實感，而失其假象性故也。故畫家之最避忌者，非擦爛之色彩，而為與精神內容

相融合之色彩。蓋純粹依色彩以刺戟官能的快感，而忘卻精神內容者，乃藝術之邪道也。

官能快感之弊，在彫塑最小；蓋彫塑以形式美為主，而無刺戟官能之色彩故也。繪畫在投影之部分，其弊較小；蓋亦以形式美為主也。官能的快感，具有衰退之性質，如欲支持同一程度之快感，則須繼續增加其刺戟量，若中止其刺戟量，或減少其刺戟量，或以中性之刺戟代之，則立由快感而變為不快感，甚至於感覺一種苦痛矣。蓋官能的刺戟，足以遲鈍官能的感覺性，使其向反對方面進行也。無論何種官能，不能感受無限量之刺戟，彼貪官能之快感者，為藝術界之放蕩，其極以不快感終了而已。

量美及其法則

(一) 量美：美的假象，僅限於感覺的假象，與時間及空間有關。換言之，美的假象在諸形式美中為量的表現者，稱為量美。形式美之生形原理，有兩種制約：(A) 各部分為多樣體。(B) 各部分之於全體，有知覺上之統一。此生形原理，亦即量美的法則。量的形式美之種類中，最拙劣者為合律美，其次為齊整美，其次為對比美。對比美即兩個以上之單純部分之結合所表現之美。其次為比例美，即部分與全體比例而生起之美。黃金律¹即代表的比例美，此等量美的形式，為理想之適當的表現，而於知覺上起一種美感者。換言之，即量的形式美，

(1) Golden section. a:b-a:(a+b)

量與質

力美

時間及空間之
結合狀態

乃無意識的知性的認識之理想，故量美不僅關於『量』，必緣何等之『質』，乃能成立者也。其僅有量而無質的形式美，爲無意義之美；純粹的量美，故亦包含有高級美的意義在也。

(二)力美：量美無論爲時間的或空間的，均爲外延之總稱。換言之，量美不爲離空間之時間的變化，即爲離時間之空間的配列，二者必居其一。然吾人所遭遇者，有時爲時間與空間之結合狀態，不僅有其外延，並具有內包。

時間及空間之結合狀態，分靜的及動的兩種：凡形成固體形態之要素者爲重量，重量即作用於某物之質點之『力』，所以維持其安定者。吾人緣確乎不動之安定，常起一種安然之快感，緣不確定之安定，即起一種恐懼之不快感。擺動及均衡之狀態，亦爲重量之力。動的狀態則與靜的狀態異，有抵抗力，有把持力，有質量運動之動勢力，此動勢力，即爲動的狀態之內包，足以引起愉快之感者也。

力美與量美之內包雖不同，然與其外表的形式有密接之關係：量美之內容，即力美之形式。本來內容與形式之關係，適於美的具象階段之全體：在低級美爲內容者，在高級美爲形式。內容與形式，畢竟爲相對的而非絕對的。故力美與量美比較，可稱爲『內容美』，然與生物比較，則爲『形式美』矣。自生物美觀之，力美不外爲由生活目的所生之活動，故稱力

內容與形式

美爲第二次的形式美；量美僅具有形式，爲外延之美；由形式美所起之感情，僅止於『反應感』。而力美則以力爲形式之內容，由力美所起之感情，爲『同情感』也。

(四)生成美：以上三種均爲無機的，其形式的法則，非自何等目的上之生成；而生成美則異：其形式上之美，必具有形式以外之目的。生成美有兩種：一爲被動的生成美，一爲自動的生成美。工藝品之美屬於前者；生物美屬於後者。工藝品乃以生物爲模型，而以無生物爲材料製作者也。生物與模型，皆有其目的；不過生物之目的存於自身，而工藝品之目的存於其物以外；故工藝品爲被動的，而生物爲能動的。惟無論能動被動，均依一定之目的以活動者也。生成美之價值，存於其自身之統一作用；故此生成美，最忌無用之裝飾而尙高雅樸素，以無用之裝飾，有破壞其統一作用之虞也。

(五)動態美：生物在美學上，稱爲生成美，亦稱爲能動的動態美。動態美爲最適於目的之運動，爲最美之原則；勢力之適當的消費，最足以引起快感，而合生存上之目的也。然過度之消費，違反生物存在之目的，不得稱之爲美。動態美除表現於運動以外，爲完成其自己之目的，常製作器物，以補助其肉體美。故動態美常因文化之進步而減退，如引弓之姿勢，足以表現一種動態美；而放槍之姿勢，則欠缺動態美矣。

動態美之樣相

動態美較其他形式爲高級者，以其理想的實現更爲明瞭，且更爲具象。動態美之理想，常因以下三種樣相，以規定或統一諸種形式美：（一）動態美具有某種程度之量美，如顏面之卵形，與筋肉緊縮之形迹波紋。（二）低級的形式美，常因動態美之調和，而爲多少之改變；如身體各部份，雖不完全適合於黃金律，而亦能表現一種調和的美。（三）低級美在不妨礙生物之目的範圍內，常保持其獨立之存在；如下等動物之色澤及人類之外耳等。美愈進於高級，其內容愈複雜；人類之美的意識，常向理想境開展；由量美而進於力美，由力美而進於生成美及動態美者，爲必然的現象，決非偶然的現象也。

第六節 美與人生與宇宙之位置及其價值

美與人生

（甲）美於人生之位置及其價值

美之必然的存在，美除滿足美的慾望以外，無何等之目的，故美屬於奢侈。凡美的慾望，爲理想的慾望，毫無實際的效用者；其視爲一種效果者，即官能的快感而已。美與真、善、聖，於人生及宇宙中，有同等之地位；真、善、美、聖之存在，皆存在於其自身者也。

（A）美與真：美與真在意識構成之過程中，常呈正反對之方向；何則？蓋真之追求，必離經驗的感覺性，漸次構成概念；再由概念以構成思惟，而認識現象世界之實在，與實在之性

美與真

質及其支配之法則而美的追求，則完全異其方向，排斥抽象的思索與理論的認識，而重經驗的感覺性；故意識內容與客觀相吻合時，『眞』乃成立，然『眞』之成立，同時緣感覺性之美，即行消滅也。

茲所謂之眞，即經驗哲學及自然科學所謂之眞；至於純理哲學所謂之眞，則爲另一意義也。經驗哲學所謂之眞，即主觀之意識內容，與客觀的現象相吻合之謂。而純理哲學所謂之眞，即意識內容與客觀的本體一致之謂。故自然科學所謂之眞，稱爲經驗的眞；而純理哲學所謂之眞，稱爲超越的眞。知識愈欠豐富者，獲得經驗之眞即已滿足；然欲領悟人生及世界之眞意義者，則非得到超越之眞，不能滿足也。

此超越的眞理，與美究有若何之關係乎？自形式上觀之，二者居於正反對之地位。何則？以超越的眞理，亦與經驗的眞理同，緣於離感覺性之概念與考察而達到者。而自內容上觀之，此反對之地位，亦僅止於一種形式，其實超越的眞理，乃與美最接近者也。何則？以美之意識內容，與世界之理想的（超越的）本體一致。換言之，美與眞均以超越的本體爲標的，不過殊途同歸而已。由此可知眞與美，在自然科學或經驗哲學之範圍內，雖相乖離，而在純理哲學之範圍內，則互相一致者也。

美與善之異同

(B) 美與善：宇宙發展之原理，（無意識的美現之形式）善與美殊屬一致，然亦有不同之點：

(1) 善與真均為離實在而存在之假象，而美則始終依假象而存在。

(2) 善雖自抽象以進於具象，然最終仍為抽象的概念，而美則始終為具象的。

(3) 美具有與善無關之廣大的範圍，不僅低級的具象階段如此，在個體亦如此。同時善亦具有與美無關之廣大的範圍，如道德上之思量、煩悶、決心等，為精神中之現象，不能表現於形式，為感覺之對象者也。藝術中如詩歌、音樂、言語、聲響，雖稍稍適於精神的活動，亦不過感情的側面而已。且此種精神的生活，適切表現於感情時，即已超出乎藝術之範圍矣。

(4) 道德心之活動，愈為思量的、抽象的、自覺的、理性的，則愈與感覺絕緣，因此與美之隔離亦愈遠也。

美與善之範圍

美與善之範圍，有合有離，譬如超越的理想之光線，通過現象世界之分光鏡，分別為各種光彩。善與美共有其光彩之全部，同時各專有其他之一部。自共有之部分觀之，同一理想，入於道德意識中，又入於美的意識中。入於道德意識中時，客觀世界之目的，即主觀世界之規準；入於美的意識中時，則為規定一切假象之理想的內容也。

在風教上，美常易引起道德判斷之誤解；然亦有積極的意義，即美育是也。美育之原則有二：（1）關於一般美的修養，如因中庸和諧等理想之感化，以培植道德的修養。（2）關於特殊的修養，如葛藤美（愛情、悲壯、滑稽）之道德的勝利，足以培植道德的習性；不過以美為道德的方法，苟失其中庸，不僅不能收道德的效果，美的價值亦同時消滅也。

（C）美與宗教：宗教為人類精神生活之本原的活動，在形式上，熱烈之宗教的情感，常與感覺絕緣，故不能謂之為美。然若認現象界之萬物，均具有神性，則宗教與美之關係，較真與善更為密切；蓋現象界所具有之神性，不過為美在感覺上所發見之理想而已。

要之，真猶如照而不煖之光；宗教與道德，猶如煖而不照之火；照而且煖者為『美』。此美於人生之價值，超真、善、聖而上之也。

（乙）美於宇宙中之位置及其價值：美之所以為美，不在形式，而在自形式中所發見之理想；美的假象，即由此理想而為合理的規定。在低級的美，此種理想可以直接領悟；而在高級的美，必由美感而間接認識者也。故愈為高級的美，愈趨於神祕不可捉摸，如無葛藤的崇高、偉大及壯美是也。在純理哲學上，此理想非世界究竟之根源，實為絕對精神之表現；然非偶然的關係而為必然的關係，美與世界進程之關係，猶影之隨形者也。

一切價值，與宇宙究竟之目的適否而定。美之目的，一方面連結現象世界與超越世界，一方面暗示差別世界與絕對世界之不難融合，以鞏固人類之信念與希望。由此可知美於人生及宇宙中，實為普遍的本原的存在，亦即其最高價值之顯示也。

第二十二章 宗教的價值

第一節 宗教意識之發生及其開展

宗教的情感及信仰，在人類心意中，必然發生者也。何則？人生莫不有苦惱，莫不思解脫苦惱；故於不識不知中，起一種超越的願望與信仰。此超越的願望，即稱之爲神，或絕對。故吾人所稱爲神者，乃人類意識之投影。宗教意識，即起於此絕對之觀念，而依歸於神以求其啓示解脫者也。

絕對之概念，爲一種思考必至之根本；特在宗教的意識，不僅認絕對爲一切存在之根底，並認爲解脫一切罪惡苦惱之動力。故願望之權化的宗教的客體「神」，恍惚具有物質世界中有形之性能。其解脫罪惡，亦爲有形的感覺的解釋，而以自利的個人幸福爲目的。動機。人類最初之宗教，如天然的一神教及多神教，即純粹的幸福主義，其道德全爲他律的。原始的宗教意識，爲太陽崇拜，惡靈崇拜，祖先崇拜，及庶物崇拜等。

迨文化進步，人類之願望亦隨之進步，漸次由主觀的自利的目的，移於客觀的自利的目的，以進於高等的道德主義。惟宗教意識之形成，大都由於其民族之人種的特質，與自然

宗教意識之形成

環境所產生之文化的反映。如希臘之宗教，爲美的，藝術的；羅馬之宗教，爲世俗的，實利的；而日爾曼之宗教，爲悲壯的，道德的；印度之宗教，爲神祕的，厭世的，冥想的。此等宗教的世界觀之道德，雖未脫離個人的幸福主義，然其根本性質，已含有高尚的道德主義，與正當的道德動機。希臘教之道德，基於美的原理，壯大而合乎規律，不尙極端而尙齊整，故漸次發展爲超自然的，自律的，美的道德。雖尙欠缺莊嚴深遠，亦具有不可磨滅之價值。羅馬教之道德，以廉恥爲其最初之道德基礎，此正義之感情，恰與社會意識相吻合，於是由個人的幸福主義，產生社會的幸福主義，而以脫却純粹的利己主義，服從社會的幸福主義及愛國主義，爲有利於自己。希臘之單一神教，含有美的道德的萌芽，羅馬教含有理性的種子，而日爾曼教則趨於感情道德，日爾曼教之中樞意識，以偉大悲壯的『贖罪精神』爲其宗教之特色。

以神爲精神的意識，漸次增長，於是形成擬人的精神化，而信有一擬人之神之世界。天然教一方趨於精神化，而他方趨於統一的傾向，認諸神間有相互之聯絡，與組織系統。而有組織系統之宗教，分爲有神的猶太教，及觀念的解脫之宗教，如婆羅門教及佛教。婆羅門教以無宇宙論爲其中心思想，佛教以絕對迷妄論爲其中心思想。

婆羅門教謂吾人所經驗的有形之世界，完全爲迷妄之空花；吾人雖認爲存在，實則虛

無宇宙論及絕對迷妄論

佛敎及婆羅門敎

妄而非實；以虛妄爲實有者即迷。認世界爲『虛無』，惟神乃爲『實有』，世界有差別，而無限不變者。故安心立命之根底，須求之於世界以外；『世界相』雖迷住吾人，而神則予吾人以知識，使其解脫虛無，而入於實有者也。婆羅門教之無宇宙論，以實有之實體『神』與虛無之世界對立。而佛教則認婆羅門教所謂理想之實有，亦爲虛無，而以一切世界相及理想之實體歸於涅槃，乃爲安心之大本也。

佛教及婆羅門教，均以世界爲空；世界既非實有，則空虛之道德，亦爲空虛。然宗教不能離道德而存在，故婆羅門教基於印度之社會習慣，倡社會的他律主義之道德。而佛教則倡自律主義之道德，謂吾人所住之世界，乃吾人業因之所作；換言之，世界即爲吾人自無始以來共同所業之結果。此業果之主體爲何？佛教謂之『無我』，個人之業果即個人之責任，人類一般之業果即人類共同之責任。故佛教道德，爲客觀的自律的，其道德之根底爲同情、愛、慈悲；此佛教道德，超越婆羅門教之社會的道德主義也。在一切宗教中，有通於人類全體之道德者即佛教。

惟佛教道德，其形式雖達於偉大崇高之境，然其理論的根據尙極薄弱；以在虛無世界

(1) Karma.

解脫

基督教

神格

三位一體

他力解脫與自力解脫

中，不能顯現積極的道德之意義，故不能予人類以顯著的效益；以道德立於虛無之上故也。故佛教之道德主義雖有客觀的實在的形態，至於解脫，不過爲一種觀念而已。其理想爲虛無的，而非實在的，最終入於『無』之觀念。故在佛教無宗教上之主體，即客體之神，亦認爲非實在，而以涅槃爲實在之境界也。

基督教出自猶太教，故亦爲有神教；猶太教之宗教意識，在奉承神意，而以神人間之媒介爲救世主，故稱爲天父之宗教，或救世主之宗教。基督教之中心意識，以基督爲神之子，世人須依基督之救世，方得被赦罪而解脫，故基督教爲純粹的他力解脫之宗教。基督教認神自身具有絕對精神之『神格』，神格乃超越世界，對於世界過程，爲唯一絕對之原動力。換言之，世界過程向解脫之途進行，基督爲解脫之媒介，世人須因基督之救，乃能爲精神的解脫，入於絕對之境界，所謂神人合一也。由父之宗教，產生子之宗教，由子之宗教，以轉化爲精神之宗教，是爲三位一體。三位一體之概念，爲基督教之中心意識。

要之，無論何種宗教，其最終之開展，爲個人的解脫，與社會之救濟。如基督教以依主爲解脫及救濟社會唯一之橋樑，佛教以依自己願力爲解脫及普渡衆生之不二法門。前者爲他力的解脫，後者爲自力的解脫；自宗教之內在的本質言之，佛教爲絕對無差的宗教，能包

含一切宗教；而其他之宗教，具有排他之性質者，故佛教可稱為絕對的，澈底的宗教；而其他之宗教，祇能稱為相對的，不澈底的宗教也。

第二節 宗教哲學之種種見地及其判斷的論究

宗教之學的研究，有種種相異之主張，概括之可以歸納為三種：（一）唯理主義的形而上學²之見地。（二）超自然主義³之見地。（三）批判主義之見地。茲分別述之於左：

（一）唯理主義的形而上學

過去許多宗教家哲學家，皆倡此說。此說又分為種種小的傾向，其共通之特色，即依理論的認識，以領悟宗教之根本原理，及其絕對的實在；此絕對的實在，即宗教之對象「神」。故宗教哲學之任務，在究明絕對實在之本質及其特性。惟宗教之對象的真實在，非吾人能經驗者，故不能基於論理的方法，以證明其必然的存在。神之存在，既不能確切證明，則宗教已失其對象矣。茲更引申言之：

（A）基於認識論的考察，唯理主義的形而上學，已無存在之權利。蓋理論的意識，乃超

(1) Trinity.

(2) Rationalistic metaphysics.

(3) Superstitionism.

越經驗界所樹立之概念與原理，對於存在之世界賦予以當爲¹的規範，所以支配經驗，整理經驗，統一經驗，而使其理性化之思惟的產物，而非實在之模寫。實在即經驗的現實，故實在除可經驗者以外，決無何物也。無概念之直觀固謂之盲目，無內容之思想謂之空虛；然內容不能自概念導出，必自經驗所予；自經驗所予之內容，乃有客觀性。要之，離經驗的內容，則學的認識即不能成立；故依理論的認識，以認識超越經驗界之絕對的實在，殊不可能；故唯理主義的形而上學，無論如何巧妙以證明神之存在，畢竟不過爲空中樓閣而已。

(B) 唯理主義之形而上學，認哲學之對象『絕對的實在』與宗教之對象『神』一樣，結果否定宗教之特異性與獨立性。且哲學之對象，於人之知性範圍內，可以用嚴密的學究的方法，完全認識之；而宗教之對象，則爲一種不完全之認識。故叔本華謂宗教爲民衆的形而上學²，亦以宗教爲低級的哲學故也。在深刻體驗宗教生活者，認宗教爲最高之真理，爲生命之生命，彼等以宗教爲依於神之人格的生活，爲超越的絕對的實在之活的體驗。換言之，即宗教乃以全人格的態度，要求自己之獨立價值者也。然此究非學問的認識，故以唯理主義爲宗教之立場，尙欠妥當。要之，以哲學代宗教，結果否定宗教而已。

(C) 唯理主義之形而上學，以超越具體的經驗內容爲普遍的概念，即已滿足。此種以

以哲學代宗教
之危險

以哲學代宗教
之不可能

自己之理論的抽象概念爲真的宗教者，實爲蔑視宗教之個性及其歷史的特質；故立於唯理主義之形而上學的思想家，恆以哲學代宗教，而否定宗教之獨立性。然在事實上，吾人不得不承認宗教之特異性與獨立性。是以唯理主義爲宗教哲學之立場，殊屬不可能也。

(一) 超自然主義

超自然主義與唯理主義，處於正反對之地位。據超自然主義之意見，謂吾人之理性爲罪惡所污染，故不完全；是以宗教的真理，非人之理性所能認識者。蓋絕對的真理，乃超越吾人之能力，須基於超自然的啓示⁽¹⁾，乃能認識者。自然的啓示，爲不可思議的奇蹟⁽²⁾，須特殊人物乃能發見者也。故在超自然主義之宗教哲學，完全肯定宗教之個性與歷史，不僅不以宗教爲不完全的低級的哲學，並認宗教爲自絕對的實在而來之超越的體驗，與最高之真理。

雖然，超自然主義之主張，較唯理主義雖略勝一籌，然尙有以下之難點在也。

(A) 啓示及奇蹟之概念，在事實上通於一切宗教，而爲宗教哲學所承認之宗教的特

(1) Solon.

(2) Volks metaphysik.

(a) Natural Revelation.

(+) Miracle.

質。啓示及奇蹟之特殊的意義，吾人固予以肯定；惟以啓示及奇蹟爲認識宗教真理之唯一的根源，爲歷史的宗教真理之論據，則殊屬謬誤。何則？若以啓示的認識具有普遍的妥當性，則已失其特殊的意義；若以啓示的認識爲獨特的認識，無普遍的妥當性，則已出乎哲學之範圍，無論究之餘地。故以超自然主義爲宗教的立場，亦不可能也。

(B) 縱令承認啓示爲宗教真理之理論的根據，然啓示爲歷史的宗教之共通的特徵，故肯定某特殊宗教之絕對真理，亦不可能。由此可知超自然主義，不過在過去與神學有密切關係，爲宗教哲學之一立場而已。

(二) 批判主義

批判主義之宗教哲學，與唯理主義的形而上學及超自然主義異。不以宗教之對象爲哲學的考察，而以宗教自身爲哲學之對象。在批判主義，一方承認超自然主義所主張之宗教的特質及其個性，一方如唯理主義的形而上學，爲合理的普遍妥當的論究，去二者之短而取其長。批判主義有以下之特點：

(A) 批判主義爲形式的理想主義¹⁾，唯理主義²⁾以超越經驗的意識所產生之概念與原理，即爲絕對的實在而滿足其自身具有之真理，否定歷史的經驗與個性，亦可以稱爲內

容上之理想主義，爲形式的理想主義，則以哲學考察之概念與原理爲一種形式，而以歷史及經驗所予之個性充實之，賦予以妥當的價值者也。

(B) 批判主義爲反主知主義²，而批判主義對於事實上存在於歷史之諸文化領域，爲公平的考察與尊重而承認非理論的理性之存在及其權力，以確保宗教之獨立性及其個性之特殊領域也。

第三節 宗教之真理及其價值

宗教爲理性生活之總體，在普遍妥當的全價值系統中，有一定的必然的位置。故吾人不得不承認其真理性之存在。茲更引申言之：

(A) 普遍妥當的真理之內容的認識，雖基於事實而不汨沒於事實；雖自事實出發，然必超越事實以復歸於本質，乃有可能。如理想主義之希臘哲學者柏拉圖所主張之認識回想說³，謂經驗爲進於理想的本質的世界之路徑；然經驗的事實，常爲空間及時間所限制，其自體皆非絕對的完全，又何能認爲真的認識乎？吾人之靈魂，在出世以前，位於理想之世

柏拉圖之認識回想說

(1) Formal Idealism.

(2) Antihellenism.

(3) Anamnesis.

界，具完全的眞美善聖。及爲肉體所繫，託生於現實世界，於是出現於其周圍者，爲片斷的永遠價值，及絕對理想之再現與模寫。吾人即藉此機會，以回想其眞美善聖之原型。故本質的認識，不過爲一種回想，而經驗不過爲回想之機緣而已。柏拉圖之此種思想，雖爲比喻的神話的，然其根本的意義，在表明事實之本質非事實自身，乃超越事實者也。惟此超越事實之本質，如何內在於本質而爲其究極的原理乎？此殆爲哲學上永久之問題，亦爲人生最大之祕密¹，而屬於生命之最深處，非有卓絕之靈智與堅定之修養，莫由體驗者也。

(B) 宗教之價值，須復歸於自己之本質的自覺，方能認識；在嚴密的意義不能證明者也。蓋論理的證明，在原則上須在以矛盾律爲最高規範之論理的價值範圍內，乃有可能。然此非不承認宗教之價值，適以表白區分宗教與知識之特性及其獨立性，故不能以理論的證明不可能之理由，而否定宗教之價值。如基於主知主義之謬見，則不僅宗教爲無價值，其他如道德、藝術，亦爲無價值。蓋非理論的價值，不待證明而始有妥當性者也。

價值判斷有二種：(一) 以快不快之情感爲標準。此種價值判斷，題明爲個人的、現實的、主觀的、經驗的、無普遍的妥當性者。此種價值判斷，屬於感性的自然的價值之領域。(二) 爲眞僞、善惡、美醜之價值判斷。無論事實上之承認如何，具有普遍妥當性者。此種價值判斷，屬

理性的價值

於精神的文化的領域。而普遍妥當的價值意識爲理性，故此類價值又稱爲理性的價值；此理性的價值，即爲宗教哲學之基礎及其出發點。

理性的價值之普遍妥當性，其自體非相對的而爲絕對的，超越的。換言之，即理性的價值，具有超越性與絕對性；故其自身，已具有普遍妥當性，無待事實之承認者。宗教的價值，既以理性的價值爲基礎，當然具有絕對性與超越性；故宗教意識「神聖」之概念，即爲宗教哲學之基礎概念；由神聖概念所發出之愛、慈悲、恩惠，即爲體驗哲學之基礎也。

道德之優先權
道德爲宗教最大之基石

吾人自理性意識之全體系，與精神生活之全範圍考察之，宗教雖爲理性必然的要求，然不得不承認爲宗教基礎之道德有優先權也。何則？以理性生活之最深奧最根本之「當爲」的意識，在道德上爲最明顯最模範的表現故也。道德之概念，自廣義解釋之，不僅爲人類社會生活之規範。苟吾人承認宗教爲全人格的活動，則道德即爲其最大之基石也。

(1) Wyszary.

(2) Das Heilige

問題四

(1) 何謂價值？其通俗的解釋及哲學的解釋各如何？(2) 科學的價值論與哲學的價值論不同之點安在？(3) 價值判斷，基於意欲乎？抑基於感情乎？(4) 永久的價值之意義何如？(5) 何謂真理？試各就已見，爲下一妥當的定義。(6)

試區別哲學的真理，科學的真理，形式的真理，及實用的真理。(7) 真理之標準價值何如？(8) 如何發現自我之存在？(9) 說明客觀的秩序與主觀的秩序之關係。(10) 表象世界在自我之內乎？抑自我在表象世界之內乎？(11) 說明空間觀念之幾個原則。(12) 何謂真的空間？果無限地可分否？(13) 說明時間觀念之幾個原則。(14) 何謂真的時間？能無限地可分否？(15) 吾人之道德行爲，究基於何種動機？試舉其相異之幾種見解。(16) 何謂道德律？其成立之根據何在？(17) 述康德對於倫理上之意見。(18) 人類何以要求與其自己意志相反之道德律？其要求之權利與根據安在？(19) 說明人格之普遍性與永久性。(20) 客我之內容如何？試縷晰言之。(21) 物質的客我，社會的客我，精神的客我，於自我之形式，以何者爲最重要？(22) 主我在自我中之地位何如？(23) 如何方可以完成超越自我？(24) 何謂美？有無絕對標準？(25) 述構成美意識之基本要素。(26) 美之最完全的形態惟何？(27) 分別主觀美，客觀美及絕對美。(28) 說明量美及其法則。(29) 官能的快感，何以有破壞美的態度之危險？(30) 美與真善聖之關係各何如？(31) 述美與人生之關係。(32) 宗教意識之發生爲必然乎？抑爲偶然乎？(33) 宗教哲學之對象惟何？試以批判的見地說明之。(34) 述宗教之真理及其價值。(35) 述宗教與人生之關係。(36) 宗教之最終的理想何如？(37) 試述以哲學代宗教之危險與不可能。(38) 道德何以爲宗教最大之基石？

參考文獻

- Russell, B. An outline of philosophy.
Kulpe, A. Introduction to philosophy.
Jerusalem, W. Introduction of philosophy.
Windelband, Dr. W. A History of philosophy.
Weber, A. History of philosophy. Tr. by F. Tully.
Schaub, E. L. philosophy today.
- 哲學概論 桑木巖鷲
哲學概論 紀平正美
哲學概論 帆足理一郎
輓近哲學大集成 村田豊秋
西洋古代中世哲學史 安部能成
西洋近世哲學史 全 上

哲學概論

現代之哲學

現代哲學概論

高橋里美

土田杏村

中文索引

(每一項目依首先一字
筆畫之多少順序排列之)

一 壹

- 一元論……………一四六
- 一元的唯物論……………一四九
- 一元論之宇宙觀……………一六四
- 一元的目的論……………一九〇
- 一神教……………一四、一九六
- 一般意識……………一三〇
- 一般之原理……………六九
- 一般意識之特殊相……………一六三
- 一相與二相……………一六九
- 一體二相(同體二相)……………一、一六九
- 一原理之表裏二相……………一七〇
- 一切事物包含於一切之部分中……………一九二
- 一與多……………一五九

二 畫

- 人格……………七四、二五一
- 人格價值……………一三一

- 人格之力……………二五八
- 人格神論……………一九六
- 人格體(神靈)……………一四四
- 人格的尊嚴……………二五三、二五四
- 人格的實在……………二五四
- 人性論……………七九
- 人性的二元論……………一七五
- 人生……………一五
- 人生觀……………一三
- 人生哲學……………一六
- 人生問題……………一六
- 人生之目的……………一六
- 人生之理想……………二〇
- 人類心理現象之分析……………二四
- 人類學(論)……………五五、六〇
- 人知原論……………七九
- 人爲萬物之尺度……………九一
- 二元論……………一四六、一七〇
- 二元論的唯物論……………一四八

二元的目的論.....	一九〇	下級概念.....	六九
方學製.....	一二四		
方美.....	二七〇	四 畫	
七賢人.....	三	心理主義.....	二三〇
九女神.....	九八	心理的事象.....	一六八
十二範疇.....	一〇六、一一一	心理學.....	一三、五三、五四、八三、一九
		心理的現象.....	一一
三 畫		心理的二元論(人性二元論).....	一七五
三民主義.....	七三	心理能力增加之定律.....	一七六
三元的空間.....	二三七	心理哲學.....	九五
三段順序(正反合).....	四二	心理的統一性之實在.....	二五四
大同主義.....	四九	心理的內容.....	二三〇
大我(真我).....	七四	心靈.....	一五二
大生命.....	一九四、二〇八	心靈論.....	八九
大我意志.....	二五三	心之生物學的起源.....	一五三
大解脫.....	二六五	心原子.....	一三〇
小我.....	七四	心的過程.....	二一九
小宇宙.....	七〇	化學.....	一三、六〇、七二
小我意志.....	二五三	化學的親和力.....	一五二
上昇的方法.....	三五	太陽中心說.....	一六一
下降的方法.....	三五	太陽崇拜.....	二七七
下意識.....	四〇	天文學.....	六〇

天然歌	二七八
內在的原因	七八
內在的批判	四八
內在的目的論	一九〇
內在的真理	二二八
內在哲學	二二九
內在的世界	二五九
內識(心眼, 理眼)	三八
內容美	二七〇
內的存在	二三二
反省(思索)	一〇〇
反科學精神	六九
反靈感	二七一
反主知主義	二八五
不可知論	三七、九〇
不可知的一元論	一四六
不可知的現象論	一三二
不可思議(祕藏)(論)(奇蹟)	一、一二
不動之原動者	一七二
不合理的衝動	二〇五
方法論	八二
方法的知識	九

方法論的觀念論	一三五
方法論的一元論	一六九
方法的目的論	一九〇
文藝	一七二
文藝復興	九〇
分析	三四
分量之原理	一〇七
以索爾(亦譯以脫)	一一一
幻覺(幻象)	八三、一一一
止揚(舉揚)	一三
王陽明之主觀的唯心論	一六〇

五 畫

生理現象	一七五
生理學	五六、六〇、一六五
生理的活動	七二
生成	一八二
生成之原理	一八三
生成美	一七二
生物學	一一九
生物論	六〇、一七三
生命之流	一五

生命哲學.....	一九五	主觀的統一作用.....	七八
生滅之假相.....	一四三	主觀的妥當.....	九一
生滅界.....	一二九	主觀的現象論.....	一三一
生活之意欲.....	七〇	主觀我.....	二二一、二五八
生機作用.....	一五二	主觀的秩序.....	二二六
生體發生論.....	六〇	主觀之先天的形式.....	二三八
世界之存在.....	二三一	主觀美.....	二六八
世界相.....	二七九	主觀世界之規準.....	二七四
世界價值.....	二二三、二二四	主知說(論).....	九五、一五七
世界之有限性.....	一一四	主情主義之心理學.....	二二一
世界觀.....	一五、二六〇	主意主義之心理學.....	二二一
世界秩序.....	二五二	主意說(論).....	一五七
可想界.....	一〇	公理(主義).....	三五
可能性.....	一〇六	公尊.....	二四四
外界.....	七八	必然(性).....	一〇一
功利主義.....	二二二	必然的或偶然的要素.....	四八
主觀.....	八五	必然論.....	二〇三
主觀的觀念論(唯心論).....	一二六	必然的法則.....	五七
主觀的精神.....	五九	本質.....	五三、一四〇
主觀的要素.....	一三一	本有觀念.....	九六、九七、九九
主觀的側面.....	一五七	本體.....	九五、一四〇
主觀主義(論).....	八五	本世界.....	一三三

本體論	一五
目的	一六
目的論	一四九、一八九
目的論的批判論	一三六
民族的義務意識	四九
民衆的形而上學	二八二
用，無用	七一、七二
古懷疑學派	六五
他律主義之道德	二七九
他律解脫	二八〇
未來	二四〇
玄學的一元論	一六九
甘地主義	七三
六 畫	
自我	九六、一〇九、一二七、一七九、一九四、二三〇、二三三、二四一、二五五
自然科學	一五、四九、五三、六〇
自然界	五八
自然現象	七三
自然哲學	一五、五九、六〇、六一、九〇、一四四、一四九、二二六
自然程序	七八
自然的汎神論	一九六

自然的價值論	一三六
自然神論	一九九
自然主義	七二
自然淘汰	一九四
自然之理想	二〇
自然美	二六六
自由之精神	六七
自由論	二〇二
自轉	二四四
自律的道德的命令	二五一
自律主義之道德	二七九
汎神論	一四九、一九六
汎意志論	一九六
汎理性論	一九六
汎心論	一九六
汎靈論	一九六
先驗的形式	一八八
先驗的真理	二二八
先驗哲學	一〇二
先驗的感覺論	五八、一〇四、一一一
先驗的分析論	一〇四、一一一
先驗的辯證論	一〇四

先驗的觀念論	一三一	有論	五九
先天的(先驗的)	五七、一〇三	有用	七二
先天的觀念	九八	宇宙	二四二
先天的判斷	一〇三	宇宙之本質	六四
因果的必然性	一八八	宇宙之祕密	六九
因果論	一八三	宇宙觀	三
因果律之根據	一八七	宇宙論(亦稱實有論)	一五、六〇、六一、一八二
因果觀與目的觀	一八三	宇宙現象	三二
因果(律)(性)之原理	一〇〇、一四四、一八三、一八八	宇宙程序	六九
因果(機械的)	一〇一	宇宙之究竟	六五
因果關係	四八	宇宙本體	一五五
因果的唯物論	一四八	宇宙之謎	一六四
多神教	一一四	行星	三九
多元論	一四六、一七七	合理的宇宙論(批判)	四三
同一論	一四六	合理的心理論(批判)	四三
全體性	一〇六	合理的神學論(批判)	四三
地動說	六八	合理的唯心論	一五七
列傳體哲學史	五〇	合理的論證	一〇
休謨之人性論	七九	合理的知識	九
休息之地	六六	合理說，理性論，唯理論	三九
存在	一四〇	永久的價值	二二三
有	一七五、一三六、二四三	永遠的自由	二五五

名目論	九八
肉眼	三八
考察	三八
交靈論	八九
印度之宗教	二七八
七 畫	
快樂主義	二二二
快樂說	二四八
形式論理學	一一七
形式美	二六八
形式的真理	二二八
形式的理想主義	二八四
形而上學	二、二、四四、五三、五四、六〇、 七四、一四一、一四三
形而上學之神學派	一九六
形而上學之四根本概念	一七九
形而上學之二元論	一七五
形而上學的認識	一一〇
形而上學的階段	一一五
形而上學的實在	一四一
形而上的動物	七三

形而上學之體系	二四四
判斷力批判	二、五八、一〇三、二二二
判斷之形式	七七
折衷論	九二
我思故我存	九七、二三一
利他主義	二四九
利己主義	二七八
利己的幸福主義	二四八
批判的實在論	一一二
批判的觀念論	一三一、一五四
批判論	八六、一〇二
批判的經驗論	一一二、一二七、一八
批判哲學	六六、一〇二
批判法	四三
低級的批判	四四
低級的哲學	二八二
佛教	二七八
究竟的原理	一一
完全道德主義	二四九
至善	二四八
希臘哲學	六五
希臘之宗教	二七八

八 畫

宗教的二元論.....	一七六	知識之對象.....	一三
宗教哲學.....	三九、六一、六二、二六、二八三	知識批判.....	四四
宗教之價值.....	二二六、二八六	知識.....	七七
宗教的情感及信仰.....	二七七	知識之本源.....	八〇
宗教意識.....	二七七	知識之正確性.....	八〇
社會哲學.....	六二	知識之要素.....	二六四
社會革命.....	七三	知能.....	五五
社會學.....	六二、二一九	知的能力.....	五六
社會的唯物論.....	一五〇	知性作用.....	三八
社會的客我.....	二五六、二五七	物質.....	一二、八〇、一四四、一七五、一七九
知識慾.....	七二、七三	物質慾.....	七二
知的直覺(觀).....	三八	物質世界.....	二三四
知的自由.....	二〇四	物的自由.....	二〇四
知的唯心論.....	一五六	物心之根本的差異.....	一五三
知識問題.....	六一	物理的實在.....	二五四
知識論.....	八二、一二八	物活論.....	一四九
知識之形式.....	八二	物如(佛自身).....	一〇五、一二六、一四〇、二三三
知覺說.....	一二八	物質的善.....	一五三
知行合一論.....	七〇	物理學.....	一一、五三、五四、五九、六一、七二、一六五、一六九
知識哲學.....	二二五	物理的現象.....	一一、一五二
		物理的內容.....	一三〇
		物理論.....	一七三

物理的事象	一六八
物體之變	二三五
物質的容我	二五六
物質現象	一六六
直觀的形式	八二、一〇三、一八、三八
直覺或直觀	三七、一〇三
直覺的認識或方法	三九、八九
直接經驗	一三〇、二四一
非我	一二七
非有	一七一、一七五
非確定論	二〇二
非理的唯一論	一五七
非功利的滿足	三〇
良心	二四七、二五〇
事實判斷	二一七
放射的原因	一七七
法則論(法則的機械論)	一八四
法理學	六〇
抽象的自我	一三〇
抽象的原理	一二
抽象的概念	二七四
定言的命令	二五一

性質之原理	一〇七
性屬	一七九
奇跡	二〇四
松葉腺	一七三
表象	二三二
表象世界	四
表象之持續	一八〇
命運	一
近世哲學	六五
武士道	七三
壯美	二七五
幸福主義	二七七

九 畫

科學的假定	一一
科學的方法	一五二
科學的實在論	二四
科學上之應說	一四四
科學規範	一三三
客觀	一三一
客觀的(唯心論)概念論	一三一
客觀的實在	一三八、一三二
客觀的實在	一三四

客觀世界.....	一〇七、三三二、二七四	美的範圍.....	二六二
客觀的目的論.....	一九〇	美的態度.....	二六二
客觀的認識.....	一九三	美的解脫.....	二六五
客觀的現象.....	一六	美的判斷.....	二六五
客觀的妥當.....	八五、九一	美的標準.....	二六六
客觀主義.....	八六	相對論.....	九一
客觀的存在.....	九四	相對的實在.....	一四一
客觀的本體.....	一二四	相互性.....	一〇六
客觀的要素.....	一三一	後天的.....	五七、一〇三
客觀的側面.....	一五七	後天的判斷.....	一〇三
客觀的秩序.....	二二六、二三七	政治哲學.....	六二
客觀美.....	二六八	政治學.....	五四、五六
客我.....	二五五	思惟(思考).....	三八、九七、九八
美學.....	六〇、六一	思辨的方法.....	三七
美的意識.....	二七四	思辨哲學.....	一一
美的假象.....	二七五	思辨的美學.....	二六一
美育之原則.....	二七五	信仰.....	二一九
美與人生.....	二七二	信仰哲學.....	三九
美的價值論.....	二二六	恆星.....	二三九
美的快樂說.....	二四八	前進的方法.....	三四
美魂之理想.....	二五四	背進的方法.....	三四
美的範疇.....	二六一	保守的精神.....	四一

顧先崇拜……………二七七
活動二元論(生成二元論)……………二七五

十 畫

真理……………二二七
真理的價值(論)……………二一九、二二五
眞實在……………一四一
眞的問題……………六一
眞理的概念……………二二七
眞理之標準(價值)……………二三〇、二三一
眞我……………二三一
眞的空間……………二四二
眞的時間……………二四四
神祕說(論)……………三八、三九、四〇、六五、八八
神話(的)……………一、三
神話學……………一、三
神學(者)……………五五、二一九
神之啓示……………三九
神學的階段……………一四
神曲……………一五三
神話的二元論……………一七六
神學上之眞理……………二二九

神格……………二八〇
神聖……………二八七
神之存在之證明……………一九七
實體論的證明……………一九七
宇宙論的證明……………一九七
目的論的證明……………一九七
論理的證明……………一九七
道德的證明……………一九七
哲學即生命力……………七四
哲學的探究……………二一九
哲學的鍛鍊……………二一九
哲學與美學……………三〇
哲學之語義……………四
哲學之定義……………七、八、一四、二一
哲學之研究法……………三四
哲學之用……………七一
哲學者之資格……………六九
哲學史即哲學……………四九、一一三
哲學之價值……………六三、七一、七四、二一九
哲學概論……………四五、四七
哲學史……………四八、五〇、五一
哲學之精神……………六七、六九

哲學之需要	七二	純粹哲學	五七
哲學慾	七三	純粹自我	二三〇
哲學之淵源	七三	純粹哲學的真理	二二九
哲學爲進步的知識	一三	純粹物質	二三八
哲學之分類	五三、六二	純粹的我	二五五
哲學問題	一一	純理哲學	二七三
哲學之樸素的形態	六三	純理的目的論	一九一
哲學之態度	一一七	純理論(合理論)	九五
哲學會議	一一九	悟性	五五、一〇三、一〇五
哲學的真理	二二九	悟性論	七九
純粹之客觀	一三四	倫理哲學	二二六
純粹的主觀論	四八、二二八	倫理的汎神論	一九六
純粹直觀	一〇四	倫理學	五三、五四、五五、五六、五七、六〇、六一
純粹意志	二二四	倫理的二元論	一七六
純粹價值	二二四	倫理的價值論	二二六、二四七
純粹經驗論	一一七	倫理的唯物論	一五〇
純粹思惟	九五、一三四、二三五、二四〇、一六〇	倫理的快樂說	二四八
純粹理性批判	六、四四、五七八〇、八一	時間(觀念)	二三八
純粹論理學	八二	時代精神	一五一
純粹悟性概念	一〇五	時間及空間	二三七
純粹持續(時間)	一一六	原子	二二四
純粹理性	九六、一一〇	原子論	一四四

原始的生命	一九四
原始時代	七三
原生子	一六六
原理論	五九
原人之人生觀	一
原人之宇宙觀	二
能力常任說	一五三、一七六、一七七
特殊經驗之問題	二二〇
特殊科學的價值論	二二〇
特殊的性質	五七
特殊科學	六九
特殊的汎神論	一九六
特殊的原理	一一
規範(標準)	二二五
差別世界	二七六
消極的獨斷論	一八六
根本依存	一六七
根本原理	七、一八
個人主義的形式	二四八
流轉(說)(世界)	二二九
級數	二三九
威權道德	二五三

高級的批判	四四
高級的美	二七五

十一 畫

唯心的心靈論	一九六
唯心論	二二六、一四六
唯我論	一三〇
唯物論	一四六、二〇〇
唯理論	九五、九六
唯象論	一三〇
唯心的形而上學	一五五
唯心論者	二三六
唯理主義的形而上學	二八一
規制的概念	一九三
規制的目的論	一九〇
規範意識	二三五
現實與潛夢	一七一
現實性	一〇六
現象界	一三〇、一三一、一七六
現象論	一三〇
現象的實在	一四一
現象世界	二七六

現在	二四〇	啓蒙時代之通俗哲學	九三
理想的真理	二二九	啓示及奇蹟	二八三
理想主義的道德哲學	二五二	啓示解脫	二七七
理想美	二六六	偶然論(偶然的機械論)	一八四
理想的價值	七四、一二七	偶因論	一七四
理想境	七四	偶然的性質	五七
理想主義	一六六	旋渦運動	一七八
理想(論)	一三、一二六	混合論	九一、九二
理性	五、三八、一〇三、一八五	宿命論	二〇二
理性即實在，實在即理性	一五六	常住之格律	二〇七
理性即絕對	五八	第一質料	一七二
理性的思惟	九五	第一形相	一七二
理性的經驗論	九八	第一原理	一二
理論的	五四	第一性質及第二性質	一二三
理論的論證	四一	第一觀念及第二觀念	二二五
理論的哲學	五、五六	動應美	二七一
理解判斷	二六五	異教派	三八
理智	九五	假現或假物假象	三八
理論的唯物論	一四八	假定	九、一二、一三
教育學	六二	救世主	二八〇
基督教	六、三八二八〇	組織的方法	四四
基督教教義	六五	組織體	二三八

接神論	三九
通俗哲學	三、九三
專制的威權	六七
部分的懷疑論	八五
黃金律	二六九
庶物崇拜	一一四、二七七
虛無	二七九
十二畫	
超越(世界)	三八、二七六
超越的批判	四八
超越的實在	八九、一二六、一三二、一四一、一四二
超越的獨斷論	八八
超越的唯心論	一六六
超越的唯物論	一六六
超越的目的論	一九〇
超越神論	一九七
超越的本體	八八
超越的真理	二二八
超越的幸福說	二四九
超越的自我	二五八
超越的真	二七三

超越性與絕對性	二八七
超自然的啓示	二八三
超自然主義	二八一、二八三
超感覺的理性	三八
超理性的	三八
絕對美	二六八
絕對精神	五九
絕對的觀念論	一一九
絕對的原理	一一
絕對(性，論，妥當)	四四、八七
絕對的	七九
絕對價值	二五五、二五九
絕對世界	二七六
絕對有價值之學	七四
絕對妥當之經驗	二二四
絕對神	九二
絕對的實在	一四、一四二、二九、二八二
絕對的價值世界	二六〇
絕對迷妄論	二七八
絕對無差的宗教	二八〇
絕無性	一〇六
普遍主義	二五〇

普遍的汎神論	一九六	進化之原理	四〇
普遍存在	一一	進步的精神	四二
普遍的懷疑論	八五	進化論的見解	二二三
普遍的原理	一一	猶太教	二七八、二八〇
普遍的必然性	一〇一	創造進化論	一九四
普遍的妥當	七八、一八八	最高善	二四八
單一性	一〇六	最高價值	二四八
單元論	一七七	統一之人格	四
單純觀念	一〇〇	統一的原理	四、一二
單子論	一八〇	統一	一〇二
無	二八〇	溫和的懷疑論	八六
無宇宙論	二七八	溫和的經驗論	九八
無我	二六五、二七九	筆占	八九
無窮級數	二三九	等質的唯物論	一四八
無意識的意欲	二二二	透澈的活動論	八一
無批判的價值概念	二二二	欺瞞自己之幻想	二一九
無上命令	四四、四九、二〇五、二五一	過去	二四〇
無神論	一九六、二〇〇	量美	二六九
無限	二四三	惡靈崇拜	二七七
無極	一四	涅槃	二七九
植物學	六〇		
進化論	一四四、一八四		

經濟學	六〇、二一九	意識流	一一六
經濟哲學	六二、二二六	意欲能力	五六
經濟的價值論	二二六	意識內容	一五五
經濟的唯物論	一五〇	意志原子	一五六
經驗	一三六	意志顯現之三階段	一五八
經驗界	一〇	意志之要素	二六三
經驗的自我	一五五	感情概念	二二三
經驗的眞	二七三	感情判斷	二二三
經驗的實在	一四一	感官知覺	七七、九五、一〇二
經驗的論證	一一〇	感覺(論)	九八、一八六、二〇〇
經驗哲學	五七、六九、二七三	感覺之組合	二三四
經驗科學的眞理	二二九	感性的知覺	五三
經驗論(派)	九五、九八、一〇二、一八六	感性的意欲	五三
經驗的批判論	一一二、一七	感官知覺之獨斷論	八四
意欲判斷	二二三	感覺的經驗論	九八
意識一元論	一二九	感覺思惟	一三五
意識界	一六四	感覺之變	二三五
意象	二二二	感情之要素	二六三
意志決定論	一八六	道德的標準	二四九
意識的意欲	二二二	道德的自由	二〇四
意識	四〇	道德律	二一八、二四七
意志自由論	二〇二	道德的法則及命令	二四七、二四八

道德律即自然律	二五〇
道德性	二五〇
道德意識	二五二、二七四
道德之優先權	二八七
道	一六五
萬有引力	三五、四〇
萬有之實相	二〇七
萬有流轉說	九一
葛藤美	二七五
想像與感覺	二三四
想像	一、二三四
電子	一五二
電話交換論	二二三
新實在論	二二四
新悟性論	七九
預定論	二〇二
愛智	四
愛與憎	一四七、一九二
愛國主義	二七八
微細原子	一三三
微分子	一三四
微小知覺	一五八

勢力	一一二
解脫(自力或他力)	七〇
樂因	二七九
運動之三法則	一七三
頓悟說	三九
頓悟的直覺	四〇
催眠術	八九
極端之經驗論	九八
傷感的情念	二一九
當然	一三六
當為的規範	二八二

十四畫

實踐哲學	五六
實踐理性	一一〇、二五二
實踐理性批判	二二五、二五八、一〇三
實證論(派)	八七、九一、一一二、二〇〇
實有(實在)	二三四、二七九
實有(在)論(亦稱宇宙論)	一一九、一二九、二二九、一四一
實在性	一〇六、一三九
實體(性)	一〇六、一四〇
實證哲學	四九、六九

實體一元論	一六〇	精神現象(論)(三分法)	一五、一六六、一七五
實在之究竟	一九六	精神的客我	二五六、二五八
實念論	九八	精靈	一九八
實用的真理	二二九	精靈觀(論)	二七、一五七
實際的哲學	五、五四、五七	認識論	五九、六一
實證的知識	一〇	認識本質論	一一九、三一、三九
實證的變遷	七八	認識原理論	五八、八二
實用論(實際論)	一一三、一一四、一一五、一八一	認識之語源(需義)	七七
實證的階段	一一五	認識之形式	八八、九五
實有界	一二九	認識之起源	九四、九五、一〇二、一一二
實在的形而上學	一三二	認識論的二元論	一七六
實在之本質	一四六	認識之界限	七九
實際的唯物論	一四八	認識之對象	一一九、一三一
實體二元論	一七五	認識之妥當性	七九
實在之生成	一八二	認識之內容	九八
實質與形式	一四二	認識之材料	九五
實際的態度	二六三	認識之公理	九六
精神科學	一三、六〇	認識之要素	九八
精神哲學	五九、六〇	認識論的主知主義	一五四
精神物理並行論	一七四	認識回想說	二八五
精神能力	五三	對象(論)	五三、一二六
精神物理的唯物論	一四九	綜合哲學	九〇

綜合	三二四
厭世論	二〇六
演繹法	三四、四二、六七、
蓋然論(性)	三七、八五
種子	一七一
理念	一七一
構成的目的論	一九〇
十五 畫	
價值認識	二二〇
價值感情	二二〇
價值之絕對的實在	二一八
價值判斷	二一七、二六五
價值之世界	二二四、二四八
價值之特殊性	二一八
價值論	二二五
價值問題	六一
概念	六
概念論	五九
概念的認識	五三
概念思惟之獨斷論	八四
概括的知識	八

論理主義	三三〇
論理的價值	三三〇
論理的真理	二二八
數學	三五
數學的演繹法	三五
數學點	二四六
調和論	二〇五、二〇六
調和之精神	四二
範疇之四綱	一〇七
範疇	四四
範疇論	八二
樣式及樣相之原理	一〇〇、一〇七
願想	三八
澈底的經驗論	一八一
澈底的觀念論	一二七
磁電中之兩分極律	一六一
樂天論	二〇六
審美哲學	二二六
適法性	二五〇
十六 畫	
歷史學	六〇、二一九

歷史哲學	六二
歷史的研究法	四五
機械的世界觀	一八六
機械觀(學)(論)	五九、一二四、一八三
機械論的論證	一五〇
機械的唯物論	一四九
機械論之種類	一八四
機械論之沿革	一八四
機械論之批評	一八九
機械論與目的論之調和	一九三
獨斷論	八四
獨斷的實在論	一二〇
獨斷的方法	四三
獨斷派	六三
獨斷哲學	六五
獨在論	一二七
樸素的自然主義	一九一
樸素的唯物論	一六四
樸素的實在論	一四九
衛星	九四、一二〇、二六
徽智界	一三九
	一七五

十七 畫

禪定(禪悟)	三八
擬人神論	一九六
擬人觀的目的論	一九一
聯想律	一〇一
應測	二四一
潛在意識	四〇

十八 畫

歸納法	三四、四一、六七、九八
歸納的過程	一一〇

十九 畫

藝術美	二六六、二六七
藝術的世界	二二五
藝術之範圍	二七四
懷疑	三、六六、九六
懷疑論	八五、二〇〇
懷疑即哲學之母	八六
關係之原理(關係法)	一〇七
洛克之悟性論	七九、八一

羅馬教.....二七八

類似(律).....一〇一

願力.....二八〇

二十畫

識隔.....一三二

觸經驗與運動經驗.....二四三

二十一畫

屬性的唯物論.....一四八

贖罪精神.....二七八

二十二畫

體系的知識.....九

體驗哲學.....二八七

鏡物學.....六〇

二十三畫

變化.....一七九

變化一元論(活動一元論).....一六〇、一六五

驚異之情感.....一、三

二十四畫

靈魂.....九五、一七〇、二五八

靈魂不滅.....八九

靈感.....二一九

靈智.....三八、二八六

靈魂作用.....三八

靈魂輪轉.....八八

靈媒.....八九

靈子之集團作用.....一五二

二十五畫

觀念.....九四、九九

觀念論.....一一九、一二五、二六、一二九

觀念論的形而上學.....一三二

觀念的實在論.....一三三

觀念的解脫.....二七八

- Vaihinger, 1852— 懷亨格爾 P. 47. | Vogt, K. 1817—95 佛格特 P. 85,
Volkel, J. 1848— 福爾格爾特 P. 82, | 148.
263, 265. | Vorlander, 1852— 福蘭得爾 P. 47.

W 部

- Warro, 126—27 B.G. 瓦洛 P. 93. | 王陽明 P. 70, 159, 160.
Ward, J. 瓦得 P. 199. | Wolff, 1679—1764 吳爾甫 P. 6, 56,
Weishaubt, 1748—1830 歪斯哈布特 P. | 66, 85, 102, 108, 143, 193, 250.
108. | Wundt, 1832—1921 溫德 P. 7, 46,
W. Windelband, 1848—1915 溫德班 P. | 59, 69, 118, 144, 155, 156, 181,
47, 134, 135, 136, 228. | 198, 206, 263.

X 部

- Xenophanes, about, 547—480 格塞諾華 | 列士 P. 86, 160

Z 部

- Zenon, 崔龍 | B.G. 拍美尼得士之弟子 P. 41, 160.
Zenon of Eleatic, school about 550 |

S 部

Sakya about, 585—485 B.C. 釋迦牟尼 P. 211.
 Schleiermacher, F.E.D. 1768—1834 史賴馬赫爾 P. 29, 41, 47, 133, 250.
 Schmidt, 1760—1812 史密得 P. 47, 138.
 Shaftesbury, 1641—1713 夏甫茲柏利 P. 102, 248, 251.
 Schulze 1761—1833 修爾茲 P. 108.
 Schubert soldern 1852 蘇爾東 P. 129.
 Schöpenhauser, A. 1788—1860 叔本華 P. 2, 12, 39, 47, 70, 88, 156, 157, 158, 188, 210, 211, 263, 282.
 Socrates, 470—399 B.C. 蘇格拉底 P. 5, 63, 64, 128, 191, 192.
 Schelling, F.W.T. 1775—1854 謝林 P. 7, 38, 42, 47, 66, 70, 88, 114, 133, 156, 162, 198.
 Schiller 席洛爾

Schiller, F. C. S. 1864 P. 19, 117, 254.
 Schiller, Dr. 1759—1805 席勒 P. 47, 228.
 Schola school or scholastics, 經院學派 P. 24.
 Schuppe, 1836—1913 施培 P. 130.
 Selle, G. 1745—1800 崔勒 P. 108.
 Sigwart, 1830—1904 綏格瓦特 P. 118.
 Simmel, G. 1858—1918 敬麥爾 P. 230.
 Stoic school or stoics, 斯多克學派 P. 6, 49, 192, 205, 230.
 Sophist, 蘇斐士(詭辯派) P. 41, 63.
 Sophokles, 梭佛克勒斯 P. 210.
 Spencer, H. 1820—1903 斯賓塞爾 P. 7, 10, 37, 90, 114, 166, 194, 239.
 Spinoza, B. 1635—1677 斯披諾沙 P. 6, 36, 66, 68, 70, 85, 90, 96, 161, 162, 186, 198, 203, 250.
 Spaulding, E. G. 斯波爾丁 P. 125.

T 部

Tauler, J. 1300—61 陶洛 P. 89.
 Tetens, 1736—1805 鐵天士 P. 108.
 Tiedmann, 1748—1804 泰得曼 P. 108.
 Thales, 640?—548? B.C. 泰雷士 P. 3, 14, 28.

Thucydides, 471—399 B.C. 蘇克帝得士 P. 5.
 Tittel, 1739—1819 狄爾得爾 P. 108. 杜甫. P. 26.
 Toland, J. 1670—1722 陶蘭 P. 199

U 部

Überweg, F. 1826—1871 郁柏隈斐 P. 150.

V 部

N 部

- Natorp, 1854—那托澂 P. 47, 135.
 Neo-platonists or Neo-platonic school
 or New-platonism 新柏拉圖學派 P.
 6, 38, 89, 93, 192.
 Neo-Kantians, 新康德 P. 47, 66, 109.
 Neo-Academie school 新學院派 P. 65.
 Newton, J. 1642—1727 牛頓 P. 35,
 40, 102.
 Nicolai, 1733—1811 尼古來 P. 108.
 Nietzsche, F. 1844—1901 尼采 P. 73,
 86, 156.

O 部

- Occum, W. 1280—1347 鄂高姆 P.
 98.
 Ostwald, W. 1853— 阿斯特瓦得 P.
 164.

P 部

- Paulsen, 1846—1908 帕爾森 P. 29,
 156.
 Parmenides, Born about 544 B.C. 柏
 美尼得士 P. 95.
 Peirce, 1839—1914 皮爾士 P. 116.
 Perry, 柏里 P. 125.
 Peason, 皮耳松 P. 233.
 Philon: Philon of Larissa about 80
 B.C. 費朗(新學院派) P. 65.
 Philon of Athen about 300—200 B.
 C. 費朗(拜倫之弟子)
 Platon, 427—347 B. C. 柏拉圖 P. 5,
 38, 41, 53, 65, 87, 96, 128, 129,
 155, 171, 175, 184, 192, 210, 238,
 285, 286.
 Platonic school, 柏拉圖學派 P. 38.
 Platinos, 204—274 普洛弟那士 P. 38,
 89, 155.
 Placius, 410—485 普羅克拉士 P. 95.
 Protagoras, 480—410 B.C. 普羅達哥拉
 士 P. 91, 98, 178.
 Pyrrhen, 360?—270? B.C. 拜倫 P. 65.
 Pythagoras 580—500 B.C. 皮塔哥拉士
 P. 4, 238.

R 部

- Richard- 1173 理查特 P. 89.
 Reid, Th. 1710—96 李得 P. 92.
 Reinhold 1758—1822 蘭霍爾 P. 108.
 Rehmke, 1848 雷姆克 P. 130.
 Riehl, A. 1844 李爾 P. 114, 188, 227.
 Rickert, H. 1863— 李格爾特 P. 47,
 133, 134, 136.
 老子 P. 51.
 Rosmini, 1792—1855 洛斯基尼 P. 68.
 Rousseau, 1772—78 盧梭 P. 72, 102,
 210.
 Royce, J. 1855—1916 羅益士 P. 156.
 Russell, B. 1842—羅素 P. 125.

K 部

- | | |
|---|---|
| <p>Kant, I. 1724—1804 康德 P. 36, 38, 41, 43, 44, 47, 57, 64, 66, 68, 79, 80, 81, 85, 88, 92, 94, 95, 96, 102, 103, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 114, 118, 131, 132, 133, 143, 144, 148, 186, 188, 206, 217, 228, 238,</p> | <p>251, 259, 261, 262, 263.
Kauffmann —1896 郭甫曼 P. 129,
Kirchhoff, G.R.V. 1824—1887 克希荷夫 P. 99.
Krug, W. T. 1830—1842 克拉格 P. 227.</p> |
|---|---|

L 部

- | | |
|---|---|
| <p>Lamarck, J. 1741—1829 拉馬克 P. 166, 179.
Lametrie 1709—1751 拉美朱里 P. 85, 148.
Lange, K. 1828—75 蘭格 P. 47, 188.
Laplace, 1749—1829 拉普拉斯 P. 165.
Lask. E. 1875—1915 納斯克 P. 188.
Lass, E. 1837—1885 拉士 P. 114.
Lassale, F. 1825—64 拉察雷 P. 165.
Leclair, 1848— 雷克雷亞 P. 129.
Leibniz, G.W. 1646—1716 萊布尼茲 P. 6, 66, 79, 85, 93, 96, 98, 102,</p> | <p>108, 155, 158, 180, 181, 193, 206, 227, 250, 251, 258.
Leibzig 萊布萃希 P. 24.....
Leukippos, about 5 C.B.C. 盧克依波士 P. 147.
Locke, J. 1632—1704 洛克 P. 6, 66, 79, 80, 81, 98, 99, 100, 102, 123, 227.
Lotze, R.H. 1817—1881 羅澤 P. 24, 81, 92, 133, 155, 181, 193, 199, 206, 217.</p> |
|---|---|

M 部

- | | |
|---|--|
| <p>Mach, 1818—1913 馬哈 P. 99, 166, 227.
Maimon, 1757—1860 邁蒙 P. 108.
Marvin, W.T. 馬芬 P. 125.
Marx, K. 1818—83 馬克斯 P.
Mayer, R. 1814—78 邁歐 P. 176.
Mendelssohn, 1729—86 綿得爾遜 P. 108.
Milton, 1808—74 彌爾敦 P. 153.
Mill, James 1773—1836 詹姆士密爾 P.</p> | <p>24, 114.
Milesians or Ionian school 密勒多斯學派, 亦稱伊阿尼亞學派 P. 23.
Montaigne, 1533—92 蒙坦納 P. 65, 86.
Montague 曼塔鳩 P. 125.
Moore, G.E. 莫阿 P. 125.
Moleschott, 1828—93 莫勒奢特 P. 148
Munsterberg, H. 1836—1916 孟斯特堡 P. 136, 188.</p> |
|---|--|

- 7, 38, 42, 47, 66, 68, 70, 88, 112, 127, 132, 135.
 Fries, J.F. 1773—1843 甫里士 P. 188, 217.
 Fischer, 費頌 Fischer, K. 1824—1903 P. 47, 50.
 Frouschammer, 佛羅雪馬 P. 166.

G 部

- Galileo, G. 1564—1641 伽利略 P. 123, 185.
 Gioberti, 1801—52 趙柏底 P. 68.
 Gassendi, 1592—1655 郭宜底 P. 149.
 Goethe, 1749—1832 哥德 P. 166.
 Genlincx, A. 1625—C9 周蘭克士 P. 174.

H 部

- Haman 1730—88 哈曼 P. 108.
 Hamilton, 1788—1856 哈密爾東 P. 90, 132, 239.
 Hilliers, G.S. 希里阿 P. 166.
 Hartmann E.V. 1842—1906 哈德曼 P. 49, 181, 198, 206, 212, 264.
 Hobbes, Th. 1588—1679 霍布士 P. 6, 123, 148, 149, 186, 210.
 Hegel G.W. 1770—1831 黑智兒 P. 7, 41, 42, 47, 49, 58, 66, 69, 81, 88, 90, 96, 113, 129.
 Hodgson, S.H. 1832—1912 霍的孫 P. 227.
 Hoffding H. 1821—94 霍甫丁 P. 227.
 Heidelberg 海得爾堡 P. 117.
 Holbach, B. 1723—89 何爾巴哈 P. 85, 200.
 Helmholtz, H.V. 1821—94 赫爾姆霍茲 P. 165, 227.
 Homeros, about 850 B.C. 荷麥洛士 P. 4.
 Herder, 1744—1803 赫特爾 P. 108.
 Hume D. 1776—1841 休謨 P. 24, 66, 79, 86, 87, 92, 98, 100, 101, 186, 200, 262.
 Herakleitos, 535?—275? B.C. 赫拉克
 賴多士 P. 91, 95, 128, 165, 182, 206.
 Herodutes, 485—408 B.C. 赫羅多勿士 P. 5.

J 部

- Jacob, 1743—1819 耶哥畢 P. 39.
 Jerusalem, W. 1854— 耶路撒冷 P. 46, 61, 197, 228, 230.
 Jamblichos, 亞翁布里柯士 P. 89.
 James, W. 1842—1910 詹姆士 P. 116, 117, 228, 230, 255.

Cassirer, 1874 哈綏洛 P. 135.
 Carlyle, 1765—1881 卡來爾 P. 210.
 Charron, 1541—1603 查朗 P. 65, 86.
 Clairvaux, B. 1091—1163 克雷佛 P. 89.
 孔子 P. 73.
 Comte, A. 1798—1867 孔德 P. 90, 91, 114.
 Cousin, 1792—1867 幸山 P. 93.
 Condillac, 1717—1780 康的雷克 P. 99, 200.
 Coppanicus, 1473—1543 可布尼克 P. 161.
 Comperz, 1875 康培茲 P. 167.

Companella, 1508—1639 康帕列拉 P. 186.
 Cohn, J. 1869 柯翁 P. 188.
 Collins, 1676—1729 柯林士 P. 199.
 Cornelius, H. 1819—96 郝列留士 P. 227.
 Cohen, H. 1842—1918 柯亨 P. 47, 134, 135, 188.
 Croce, B. 1866 克羅塞 P. 265.
 Cusanus, N. 1041—1464 古參奴士 P. 6.
 Cyero, 106—43 B. C. 西塞羅 P. 93.
 Cynic school or Ognics, 胥尤儒學派 P. 49.

D 部

Dante, P. 1265—1321 但丁 P. 153, 268.
 Darwin, ch. 1809—1882 達爾文 P. 40, 68, 166, 194.
 Deussen, P. 1845—1919 獨逸森 P. 156.

Descartes R. 1591—1650 笛卡兒 P. 6, 36, 84, 96, 97, 98, 123, 155, 172, 231.
 Diderot, R. 1713—84 帝得洛 P. 148.
 Drenanius, 1834—96 詹那留士 P. 118

E 部

Eberhard, 1738—1809 埃柏爾哈特 P. 108.
 Eckhart, 1260—1329 埃克哈特 P. 38, 89.
 Eleatics or Eleatic school, 伊列亞學派 P. 41, 191, 198.
 Empedokles, 恩培多克雷士 P. 147.
 Epicurus, 342—270 B.C. 伊壁鳩魯士

P. 6, 248.
 Epicurean school, 伊壁鳩魯學派 P. 230.
 Erdmann, B. 1851—1921 埃得曼 P. 227.
 Eucken, R. 1846 倭鏗 P. 47, 207, 208.

F 部

淮南子, P. 242.
 Fechner G. Th. 1801—1887 費希納

P. 24, 155, 198.
 Fichte, J.G. 1762—1814 費希特 P.

西文索引

A 部

Adam Smith, 1723—90 亞當斯密 P. 24, 262.
Anaximenes, about 590—525 B.C. 安納克緞美列士 P. 14, 182, 184.
Anaximandros, 611—547 B.C. 安納克緞曼朱洛士 P. 14, 182.
Anaxagoras, about 500—438 B.C. 安那克察哥拉士 P. 147, 170, 191, 192.
Antiokos, about 68 B.C. 安第阿哥士 P. 93.

Aristipos, about 50. B.C. 亞里斯弟波士 P. 248.
Aristoteles, 364—322 B. C. 亞里斯多德 P. 5, 54, 55, 68, 96, 171, 172, 182, 184, 192, 227.
Augustinus, 345—430 奧格斯丁 P. 205, 240, 241, 245, 246.
Avenarius, R. 1843—1896 阿芬那利士 P. 166, 169.

B 部

Bacon, F. 1561—1629 培根 P. 6, 55, 66, 98.
Baader, 1765—1841 巴德爾 P. 39, 114.
Bayle, P. 1647—1706 卑爾 P. 65.
Badische school, 巴登學派 (西南學派) P. 109, 135.
Beak, C. 1761—1842 卑克 P. 108.
Berckley, G. 1685—1753 柏克雷 P. 24, 79, 98, 127, 155.
Beneke, F. E. 1798—1854 白列克 P. 133.
Blingbroke, 1698—1758 博林布洛克 P. 199.
Bohme, J. 1575—1624 包歐 P. 39.
Bonaventura, 1221—94 波那芬都拉 P.

38.
Bonechner, L. 1824—99 布希奈爾 P. 148.
Bowre, 博阿 P. 199.
Boethius, A. M. S. 475—525 博埃埃士 P. 258.
Bradley, F.H. 1846 布拉得勒 P. 227.
Brendano, F. 1828—1917 卜連達諾 P. 217.
Bruno, G. 1548—1600 卜魯諾 P. 63.
Burke, E. 1728—97 巴克 P. 261, 262.
Buddha or Sakya 佛陀(即釋迦) P. 211.

C 部

中華書局出版

中國哲學史

謝元量編 一冊 一元八角

吾國哲學一門，素鮮綜合之紀述。本書凡關於六藝、九流、諸子、百家，以及釋老之教義，宋、元、明、清各家之學說，以時代為經，以宗派為緯，分別作系統之研究。其淵源派別，靡合異同，無不提綱絜領，深入淺出，於吾國哲學書中，可謂別開蹊徑，另具卓見。

中國哲學史綱要

(中華百科叢書)

蔣維喬編 楊大膺編

三冊 上中冊各七角 下冊 印刷中

本書內容，將中國哲學分為自然主義、人爲主義、享樂主義、苦行主義、神祕主義、理性主義六派。其特色有六：(一)對於中國思想之演進，窮源究委，敘述明瞭；(二)以語體文敘述，讀之極易瞭解；(三)書中故實，另加詳註，附於卷末；(四)每章之末，均列有問題，以便研究；(五)每章均有索引，以資檢查；(六)本書所引用參考書，詳載編末，俾讀者可以查對原文。

中國近三百年哲學史

蔣維喬編述

七角

自清初至現代三百年間思想界之劇變，與周秦之際無異，實爲研究中國哲學者，最感興趣之時期；然至今尙無專書，以供學者之探討。蔣竹莊先生有鑒於此，編成是書，以供學者之研究。共分兩編：一爲復演古來學術之時期，一爲吸收外來思想之時期，於思潮之時代背景及進展過程，敘述頗爲詳盡；即最近如康有爲、嚴復、梁啟超、王國維諸家之思想，亦一一敘入，允爲嶄新之傑作。

中國思想小史

(新文化叢書)

常乃惠著 一冊 五角

本書歷述中國五千年來各時代思想遷變的源流，以及在當時及後世的影響，前因後果，分析精詳；文辭亦簡潔通俗。全書凡二十二篇，約七萬餘言，爲研究中國思想史者不可不讀之書。

中華書局出版

哲學

叢書

哲學之故鄉

陳筑山著

一冊 七角五分

本書以小說體裁，敘述希臘哲學。對於各重要哲學家，先敘述其身世，次介紹其學說，最後評議其得失；又從而劃分時期，歸納宗派，使頭緒紛繁之希臘哲學史，作成一貫之系統。

A. E. Taylor: Aristotle

亞里斯多德

劉衡如譯

一冊 四角半

亞里斯多德宰制歐洲思想界一千多年，他的勢力，影響於西洋哲學界至深且廣，所以我們要想明白歐洲文化的精神和變遷，不能不讀本書，藉以明瞭亞氏的學說。

實 驗 主 義

D. L. Murray: Pragmatism

原著者闡明實驗主義並不與哲學、神學、倫理學等相衝突，因為他不抹煞思想的歷史，實驗主義乃是思想的極點與總結。全書計分：實驗主義的原始，新心理學，認識上的意志，武斷主義的窮途，真理與謬誤的問題，形式倫理學的失敗，唯智主義的破產，思想與人生等八章。

方東英譯

一冊 二角五分

康德傳

卡爾·弗爾倫德著
商承祖·羅璈階譯

一冊 七角五分

全書內容共分六章：①家庭、幼年、高等小學時代，②大學時代和家庭教師時代，③十五歲大學私教授和被授學位，④到純粹理性底批評出版止，⑤康德精神活動的全盛時代，⑥老年。讀完本書，可以窺見他這種濼泊恬靜的學者生涯，而明其與精神活動的關係。書末附有康德年表，尤便讀者的參考。

民國二十四年二月印刷
民國二十四年二月發行

哲學概論 (全一册)

◎ 定價銀一元三角

(外埠另加郵匯費)



著者 鄒謙

發行者 中華書局有限公司

代表人 陸費逵

印刷者 上海靜安寺路
中華書局印刷所

總發行所 上海棋盤街 中華書局

分發行所 各埠 中華書局

23/1-2

標商冊註



5 1 3 7 0 0