

新哲學概論

著者 金彭子
譯者 馬治威

神州國光社

100
8643
36



國家圖書館典藏

由國家圖書館數位化



001685672

哲學概論

金子馬治著
彭信威譯



神州國光社出版

哲 學 概 論

版 權 所 有
翻 印 必 究

民 國 三 十 六 年 四 月 再 版

著 者 金 子 馬 治

譯 者 彭 信 威

出 版 者 神 州 國 光 社

發 行 者 神 州 國 光 社

上 海 福 州 路
三 八 四 弄 四 號

實 價

序

關於這本小著作我對世間亦沒有什麼可誇的，不過只藉此對於哲學的初學者發表這稍便利的引導的平凡的小著。說起哲學概論來，在某種意義上是指著者的全哲學的識見的略圖一樣的東西。照這個意義則哲學概論的著述是特別很困難的；在這種意義上本書當然不能說是成了功，但全編是由著者的哲學的立脚地所統一了則是事實。所以自己亦不否定本書是著者的小小的入格的一個表現，即從這點我藉本書在等着世間的示教和批評。

若強要說出本書的特徵來，則：第一、本書是注重于將讀者引導到最複雜的最近代哲學的中心去，現代很明白地是新哲學的勃興時代，現代人不可不將這新哲學的意義十分確實地理解；本書是一般哲學的引導，同時亦是向着最新而複雜的現代哲學的嚮導；這一些稍和別的哲學概論不同。

第二、本書因和現代哲學的特徵相關聯，所以認識論編占了全編的三分之一以上的紙數。從哲學概論上說作起來雖不免有點偏頗之嫌，但當作現代哲學的引導則這是不得已的。若真正是初學者則當看第一遍的時候便宜上不妨將第一認識論編第四認識妥當論中的（六）「現代諸學說的妥當論」一節

省略。只要注意這一節是通現代哲學很重要就行了。先將認識論看完，則純正哲學編和價值論編等自然會明瞭，這是本書最初的目的。雖然未免有點強制，請讀者明明白白地認清著者的多少的用意是存在這裏。



哲學概論

目次

序論

第一 哲學概論的本領

第二 哲學概念的變遷

(一) 古代哲學概念

(二) 十七八世紀的哲學概念

(三) 現代哲學概念

第三 學者的概念

(一) 哲學和科學的關係



(二) 哲學和形而上學

(三) 學的世界觀

(四) 世界觀和哲學的思索

(五) 學的人生觀和直觀

(六) 哲學及宗教和藝術

第四 哲學的分類

本論

第一編 識認論

第一 序說

(一) 認識論的歷史

(二) 認識論的本領

第二 認識的本質和懷疑論

(一) 認識的普遍性及必然性



(二) 懷疑論

(三) 結論

第三 經驗論和理性論

(一) 認識的起原和本質

(二) 經驗論

(三) 經驗論和認識的本質

(四) 理性論

(五) 康特批判主義

(六) 批判主義和認識的本質

第四 認識的妥當

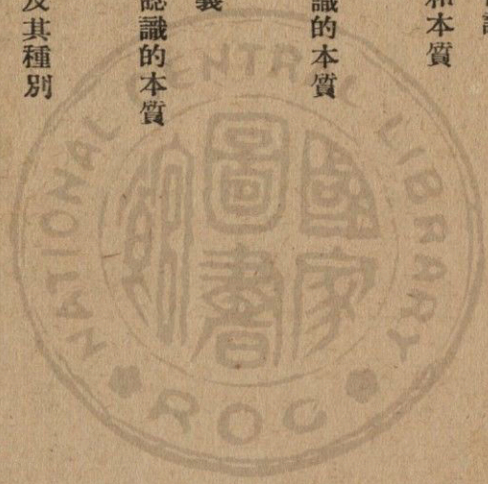
(一) 論理的妥當及其種別

(二) 懷疑論

(三) 經驗的妥當論

(四) 理性的妥當論

目次



(五) 批判主義妥當論

(六) 現代諸學說妥當論

(甲) 論理的觀念論的妥當論

(乙) 新康德學派妥當論

(丙) 現象學的認識妥當論

(丁) 實在論的妥當論

(七) 結論

第五 認識和對象

(一) 認識和對象

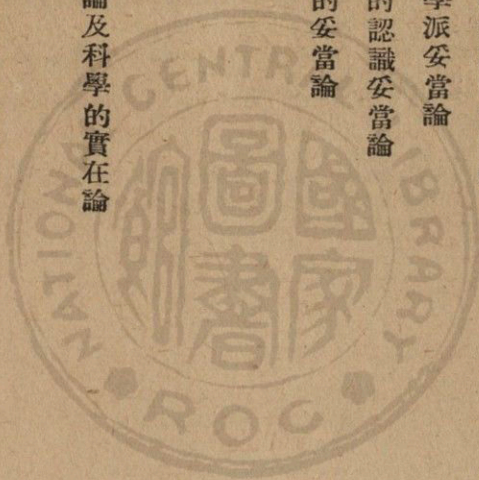
(二) 素朴的實在論及科學的實在論

(三) 單純觀念論

(四) 康特的柯拍爾泥苦土的轉迴

(五) 新康德學派觀念論

(六) 新實在論



第六 真理、真理概論

第二編 實體論

第一 實體論的意義及範圍

(一) 實體論的意義

(二) 實體的意義

(三) 真實在和認識論的根據

(四) 實體論和實證論

(五) 實體論的種類

第二 單元論及複元論

(一) 單元論及複元論的實例

(二) 單元論及複元論的批判

第三 唯物論

(一) 唯物論的本質及實例

(二) 唯物論批判

第四 唯心論

(一) 代表的唯心論

(二) 唯心論批判

第五 二元論

附、現代新二元論

(一) 二元論及並行論

(二) 相關論

(三) 二元論批判

(四) 新二元論

第六 一元論

附、現代新一元論

(一) 活物論

(二) 司批羅渣一元論



(三) 息林及黑給爾的實體論

(四) 柏爾格桑一元的生命觀

(五) 一元論的實在論

第七 機械觀和目的觀

(一) 機械觀和目的觀的意義

(二) 因果關係

(三) 機械觀和因果關係

(四) 目的觀

(五) 目的觀的本義

(六) 活力論

第八 本體及活動性論

附、主知主義及主情意主義概說

第三編 倫理哲學

第一 價值論

(一) 非理論的價值哲學

(二) 價值概念

〔三〕 先天的普遍的價值

第二 倫理哲學的問題

(一) 序說

(二) 道德的領域

(三) 倫理學上的根本問題

第三 關於道德目的的從來的學說

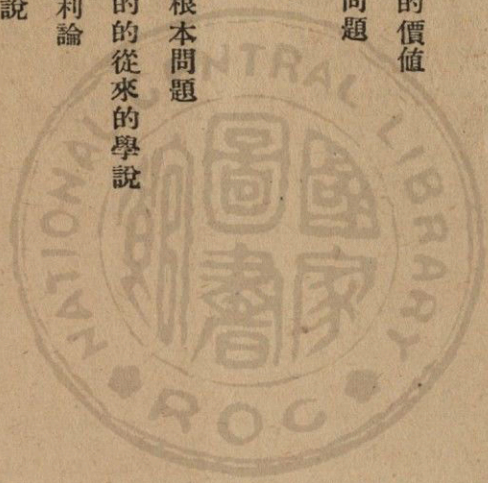
(一) 快樂論及功利論

(二) 康特的倫理說

(三) 文化主義

第四 個人和社會

第五 自由意志的問題



第六 經濟的價值

(一) 價值的分類

(二) 經濟的價值

(三) 唯物史觀

第七 法的哲學意義

第八 最高社會生活的文化

第四編 藝術哲學

第一 總論

(一) 當作文化要素的藝術

(二) 藝術哲學的意義

第二 從來的美學說

(一) 藝術哲學的問題

(二) 藝術價值的區劃

目次



(三) 模倣說

(四) 美學的快樂論

(五) 遊戲說

(六) 感情移入說

第三 藝術美的根本原理

(一) 藝術的普遍的原理

(二) 藝術的創造及發達

第五編 宗教哲學

第一 宗教的位置

第二 宗教的本質

第三 宗教的真理

(一) 知識和信仰

(二) 絕對者存在的理論的證明



- (甲) 實體論的證明
- (乙) 宇宙論的證明
- (丙) 目的論的證明
- (丁) 道德的證明
- (三) 宗教的對象的先驗的證明
- (四) 絕對者的價值論的證明
- (五) 結論



序論

第一 哲學概論的本領

哲學概論普通有兩種意義：一種是爲要使讀者明白哲學的大要，即所謂關於哲學的大體的引導；他一種是將各種哲學問題稍爲簡單地序論一樣地通論起來，即是稍爲簡單的哲學體系一樣的東西。普通的所謂哲學概論（或概說）多是前者的意義，但偶然亦有屬於後者的：例如泡爾曾的哲學概論就多少含有後者的意義。本書是屬於前者的，特此聲明。這種類亦正和球爾柏等人所主張地一樣大約有兩種類型：一種是與其廣泛地給與古今的哲學問題的解釋，不若注重於先去哲學地思索，然後立刻使之通曉哲學的大要；這種類型的概論，大抵是將讀者引導到哲學者自己的特殊的哲學去；例如拉托爾普的號稱「批判的觀念論的嚮導」的『哲學』（Philosophie）就很明白地屬於這種。再一種類型是與其和前者一樣將讀者引到自己的特殊的哲學去，不若再擴大一點注重於將哲學問題的歷史的變遷明示出來，將歷史式地現出的哲學問題的解釋概括地說明出來。牠的本領是去將哲學的全範圍鳥瞰地明示出

來。像球爾柏的『哲學概論』雖不是純粹地，但多半含有這種類的本領。就是翁特在『哲學概論』的最初加上簡單的哲學史亦大概是根據這個意義。

上面後段的兩種只不過是關於哲學概論的大體的區別，不消說要去從兩者間精確地畫出境界線或區劃線來是很難的；因為即說要將哲學的知識歷史地明示出來，若只將歷史上的哲學問題漫然羅列起來，究竟還是不能明示牠的要旨；必定要從哲學者自己的見地（自己的哲學的立脚地）將歷史的事實加以選擇和整理，並且必須去組織那能夠將各種問題的本質大體地明示出來的全體；即，沒有體系的組織的那樣東西不行。但即最初就選擇體系的組織的那樣種類，若完全將哲學問題的歷史的由來不管亦是不容易達到目的的；至少若完全不管關於哲學問題的種種不同的解釋，則以特殊的解釋為目的，那種事情亦成爲不可能。所以兩種類中無論偏向哪一方，裏面總相當地收入了地方的意義，這不能不說是必然而且當然的。球爾柏的『哲學概論』是以非體系的為目的，而裏面著者自己的哲學的批判尚占了很顯著的位置。溫德爾板特的『哲學概論』——現在日本最普通的『概論』——裏，雖亦相當地論到哲學問題的史的事實，但全體看起來，是有著者自己的哲學的精神支配着全編之觀的。

直到現在的『哲學概論』的特質如何，我們可以不管，本書，鑑於時代的要求，和從哲學學習的方法上考察起來，是以將讀者引導到現代哲學的要旨為目的。這裏的所謂現代哲學意義，是非常廣汎

的，大約是指從康特以後直到現在的哲學。這個意思的現代哲學是現在以前的哲學中最發達了的東西，不消說當然是和現在的人最有密切的關係。不過現在哲學太複雜而多歧，不能由簡單的哲學概論達到那大體的精神是一個很大的疑問。只著者在廣闊的哲學上的歷史的知識裏特別注重於現代的，這是本書特點；因此即在歷史的知識裏，關於很早的過去，是盡力求其簡單，注重於現代——尤其是想大體地接近最近代的意義上的現代的哲學問題；這是本書的特徵，亦是著者願望。

這樣說起來，本『哲學概論』并不是現代的哲學史，最後還是哲學概論。想藉現代哲學而去概論哲學的要旨是本書的目的。現代哲學的精髓是什麼，和關於現代哲學的知識應當怎樣去配置，去整理，那不能不由解說者自己的根本的見解去決定。著者自己的哲學的立脚地應存在全體的根柢裏是難免的。只著者到底能不能將讀者諸君誘導到目的地，哲學的領域很廣大，那問題很複雜很深遠，只此著者就不能不感到一種很大的任務和很深的責任。

第二 哲學概念的變遷

在哲學概論的序說裏，先將哲學的概念精確地規定起來幾乎完全不可能；這事情在哲學上比在別的學問上特別更顯著。當想要去概論哲學時，縱使很難希望精確性，至少在準備的意思上，通常是必

須將那概念弄明白的；因為哲學正和都有一定的概念的其他的學問，尤其是各種科學相反，和哲學的概念一樣種種色色一見沒有統系的東西，在他處很難找到類例。就從歷史上觀察起來，關於哲學概念的各人的意見是互相非常不同的。即溫德爾板特亦說那是沒有什麼統一的。但是，果真無論如何沒有統一和一致一類的東西麼？無論如何去統一全體的種種哲學概念是絕對不可能的事麼？

一切的事物都發達；哲學亦發達；哲學概念亦自己發達。從這見地看起來，哲學概念之所以前前後後變化成種種，大體上講起來甯可說是在表示某種意思的統一和一致；哲學概念的歷史的發達中，我們或者能夠發現一種隱隱的統一；尤其是在過去和現代的哲學概論的中間，雖然似乎感到有一種一見顯著的不同點，但我們不是能在那裏隱隱地看見一種統一的發達麼？哲學是什麼？在概論的冒頭上，這是最重要的問題。全體亦關係在這問題上。

且讓我們來概略地注意哲學概念的歷史的變遷，尤其注意牠現代的傾向。

(一) 古代哲學概念 在古代希臘，黑西阿多士(紀元前約八世紀)等所使用的的 *Philosophia* 本

來是根據於 *Sophia* (智慧)，是智慧的追求或為智慧而追求智慧的意思，這是早已為一般人所知道了的事實。離開直接的道德或宗教的要求，為智識而求智識，這是哲學(英文的 *Philosophy* 或德文的 *Philosophie*) 的本義。哲學在希臘就已明明白白地從宗教，藝術，道德等被區別出來了。及到蘇格拉

底士，蒲拉廠，亞里士多德時代，哲學漸漸備有一定的概念。凡具備有普遍妥當性和理論的形式學問，從數學，幾何起以至於物理學，生物學等都被總括在哲學的範圍內。哲學和學或學問幾乎同義。這一切的學問中，蒲拉廠的辨證論同亞里士多德的「第一哲學」（後來被稱為末他非嘴格形而上學的最高之學）被人注意。蒲拉廠的辨證論是探求普遍永久的原理的學問，亞里士多德的第一哲學是探求事物的第一原理或最高原理的學問。這兩者是後來規定真哲學尤其是形而上學的本質的本源。最根本的的原則的探求——這被解釋為哲學的本領。

在希臘的末期及歐洲的中世期，哲學概念為之一變，這亦是很普通地被人知道了的事實；即司托亞，一皮枯羅士，及懷疑學派受了時代精神的影響，排除純粹的理論的傾向，將實際的道德活動看作學問的興味的中心；於是哲學就變形為所謂「人生哲學」(Lebensphilosophie)，哲學被認為實際的人生的指導者。哲學又變成倫理說或道德術；羅馬時代這種傾向漸漸顯著。到了歐洲的中世期，正是純粹的宗教時代或神學時代，哲學就成為宗教的要求和宗教的信仰的解說者，這亦是很普遍地被人所知道的事實，即將哲學認作是關於神的學問即神學；哲學就變成了單純的宗教哲學。

(二)十七八世紀的哲學概念 更近代(文藝復興期到十七八世紀)在德客爾特，司批羅渣等的唯理論的時代，哲學的意義有大體歸返到蒲拉廠及亞里士多德時代的本源去之觀；即哲學被看作一切的

學問。這無論在德客爾特或賴蒲泥茲是大略相同的。賀不士亦將關於原因結果的學問都叫作哲學。而在這時代亦和蒲拉廠及亞里士多德的古代相同，無論在德客爾特看起來或司批羅渣看起來乃至賴蒲泥茲看起來，都以爲討論事物的根本原理或「第一原理」的學問是學問中的學問即最高的學問；都認爲學問的這部分在特殊的意義上是「哲學」或「形而上學」。以這時代的特徵的數學爲基礎的理性的純理的考察——特別將宇宙的實體的根本原理的理性的研究認爲最高的哲學或形而上學。

到了康特，哲學的概念似乎更覺得完全爲之一變了，但哲學的方法雖完全異樣，至於那根本概念，即於康特亦并不和普通所想像地那樣不同；固然康特哲學的特徵是在想排斥從來的獨斷主義，以認識哲學爲基礎，將一切的根本原理精確地確實地考究，因此全體的哲學的色彩幾乎完全一變，這是不可爭的，但即就康特看起來，亦覺得中心或最深的興味是存在真的末他非嘴格（一切事物的根本原理，經驗以上的根本原理的思索）裏。是他才開始體系地去規定哲學的領域，且將後世的所謂文化價值亦規定成哲學的本領。當作認識哲學的論理學，當作倫理哲學的實踐理性批判，當作藝術哲學及目的論的判斷力批判——將這規定成哲學的全體系。將構成學術道德藝術等的文化價值的根本原理的學問即認爲哲學。非奚特，息林，嚇格爾等關於哲學所懷的念頭比康特要多少更傾向于浪漫，但在大體上即看作大同小異亦沒有關係。

(三) 現代哲學概念

哲學概念的動搖以十九世紀後半期以來最為激烈。從自然科學起各種科學的全盛時代的十九世紀立刻給了哲學概念一個急激的變化。科學（嚴密地說起來，即立脚於經驗的經驗科學）當作研究宇宙人生的各方面的學問而發達起來，即從來被認作哲學的領域的東西亦都被認為是科學的研究對象；心理學和倫理學都同樣地被認作能成為經驗科學。於是哲學固有的研究對象倒底是什麼東西，成爲一個很麻煩的問題。和法國的可姆特（Comte）所想的一樣：若生物學和社會哲學都應當成爲經驗科學，則只有哲學似乎完全沒有可特別研究的對象。所以可姆特將哲學看作不過只管各種科學的分類和整理的東西。最穩健的主張，例如德國的翁特（Wundt）等所代表的思想——是以為哲學是一切的科學知識的綜合和統一這種思想。若依這主張則以為科學和哲學是最密切的東西，科學知識的最高統一即是哲學；又主張各種科學是將各種特殊的宇宙現象作研究對象，哲學是將全體去全體地研究的學問。

哲學的特殊研究對象是什麼？因爲這非常曖昧，所以有種種計劃，想藉什麼方法將哲學從各種科學中區別出來。哲學不可爲各種科學奪去一切的領域而自然消滅；哲學不可沒有獨自的研究對象和研究方法；不然則哲學恐不免終於會遭逢自滅的運命。因爲這樣想着所以產出下面的種種的哲學概念來：即，哲學必須是認識學，各種科學雖亦各自假定着認識的原理，但并不將那些原理當作原理去研

究。例如，所謂真理或原因結果等雖亦由其相應的科學所假定着，但真理到底是什麼，原因結果到底是什麼，則並沒有由各種科學在研究着。所以哲學的研究對象只限於認識的原理，將別的科學所單純地假定着的東西，立即應歸為哲學獨自的本領。即在科學者裏面，例如孩爾姆賀爾慈就立腳於康特的那一邊，將哲學解作認識原理的學問。

亦有想將哲學獨自的領域限于內的經驗，即精神活動的學者；主張因為自然科學是研究自然現象，所以哲學亦應當研究直接關於人性的內的經驗。例如英國的守姆 (Hume) 和私抽亞特米爾 (Stuart Mill) 等人將倫理學，論理學，美學和宗教學等都看作哲學，將精神科學即認為哲學。即在德國，例如特惡多爾·里蒲士 (Theodor Lipps) 連研究「直接體驗」的心理學亦想要拉到哲學的位置去；以為只要將看作內的經驗的直接體驗根本地徹底地普遍地研究起來，立刻可以成為哲學。但，不消說守姆和米爾等幾乎都將科學和哲學完全看作一樣的東西。

然而，哲學只要有哲學的特殊的本領，則不能不是和科學本質地不同的東西；尤其只要是研究和科學完全同一的對象，哲學到底不能說是備有獨自的本領。只要認識學是和科學不同，即使明白那就是哲學，而哲學的全領域和認識學是不是同一的東西仍原可疑。所以從十九世紀末到二十世紀，哲學的概念又歸還到元來的位置去，尤其是康特式的想法亦至於取了二十世紀的新形式發達起來。新康特

派的溫德爾板特的主張（在他的有名的論文「所謂哲學是什麼東西？」裏現出的主張）是其中最著名的。他將哲學解作價值（Wert）的學問，從事實（Thatsache）的學問的科學中截然地區別出來。所謂價值，例如美，善，真那樣是成立在事物和主觀的關係上的東西，和這相對的事實是什麼主觀關係亦不含的單純的事實。一切的科學是將各種事實當作事實去討論，在這中間什麼價值等級亦沒有，只將赤裸裸的事實照着事實的樣子去研究才是科學。然而所謂美醜，善惡，真偽等若離開感受牠或判斷和評價牠的主觀是不能成立的；所以普通將這些稱作價值。價值的特徵是在於備有對着事實的單純的存在的「是」（Was ist）的「應當是」（Sollen）的規範性的一點上。所謂善，不問現實的事實怎樣，是備有應當這樣不應當那樣的規範性的東西。不許不（應當這樣的 Sollen）是價值的特徵。和這相反的事實是只說是這樣是那樣，沒有具備着規範性和不許不等。所以若依溫德爾板特說起來，則哲學是討論普遍的價值（詳細一點說即是備有普遍妥當性 Allgemeingültigkeit 的價值）的學問，和討論單純的事實的各种科學全然本質不同；即是說研究真善美的普遍的價值（真善美的根本的規範性）的是哲學的本領，和各种科學的本領完全不同。認識論的論理學是研究真那樣價值的學問，倫理哲學是研究善的學問。藝術哲學亦不外是研究美的價值的東西，溫德爾板特的哲學概念很明白地不過只將康特的哲學概念新新地更精確地發達了罷了。站在這種見地，他又很強硬地反對以為哲學是科學知識的最高統一

那樣想頭。以爲在科學知識進步了的現在，要使一個人能將全體的科學知識綜合和統一起來是不可能的事，即強要去辦，亦不過只將別的科學者所研究的結果貓貓虎虎地承繼抓攏起來；哲學決不會是從這樣補綴撮合的細工所產生出來的東西。

溫德爾板特將各種普遍價值的統一的或體系的研究的結果看作：不外是學的意義上的世界觀（*Weltanschauung*），說哲學即是去滿足至深的情意的要求的學的世界觀。康特的哲學觀更精確地在這裏被說明出來了。

新康特派的馬爾補爾奚學派的柯痕（*Cohen*）和拉托爾蒲（*Natorp*）等將哲學截然從各種科學裏區別出來。即這一學派亦以爲科學只是事實的學問，而哲學則是論理的妥當性（論理式地應當是這樣才對的普遍的法則）的學問。各種經驗的事實是科學的領域，哲學應當是合於論理地研究備有普遍妥當性的法則性的學問；譬如和科學是研究各種原因結果的關係的學問相反，哲學是直接研究原因結果的法則自身的東西。所以拉托爾蒲又將這兩者的關係像下面一樣地說明着：即，研究事實的學問的進步是無限的，牠的停止的地方沒有人知道；哲學是研究論理地存在一切學問的根柢裏的普遍的必然的法則的學問；所以可以說哲學是和別的學問完全異樣的一種普遍的「方法學」（*Methodenlehre*）。在這裏亦可以認出康特式的哲學概念已發達到一種特殊的形式。

現象學 (Phänomenologie) 的創設者胡色爾 (Husserl) 從特殊的立脚地表示出一種和拉托爾蒲等類似的哲學概念來。他先分別事實和本質 (Wesen)，說本質是論理地備有普遍性及必然性的東西，事實因而能夠存立的根本存在。就是說事實能當作事實成立的根本原理即是本質；沒有本質事實是不能存立的；所以一切的學問可以分作關於事實的科學和關於本質的本質學。數和法則等都是本質，所以純粹數學，純粹物理學和純粹論理學等都是本質學。哲學當然亦是這本質學的一種，可以說是最高或最根本的本質學，或本質學中的本質學。胡色爾是在現代將論理的妥當性從心理學的事實最明確地區別出來的一人。（參攷後段認識論）

球爾拍亦從大略相同的立場上將哲學解作是學問地去研究一切學問的根本原理的學問。

第三 哲學的概念

看了以上概說了的哲學概念的變遷，我們能明白哲學的定義和概念是怎樣依着時代和學者而千差萬別；雖是千差萬別，可是我們若通觀全體，則哲學概念的漸漸發達進步了的形跡誰亦能很容易地認出。最初只當作學問，其中各種科學都包含在內，然後各種科學順次地獨立起來，亞里士多德的「第一哲學」以至於被認作哲學的本領。依着時代的推移，哲學或傾於道德的一方，或傾於宗教的一方，

或傾於認識學的一方，但只不過哲學是應着時代的要求，傾向於其中的一方面，全體的領域在近代尤其是康特以後已漸漸近於確定的形式，這是不可爭的。即，全體一貫，雖然是依着時代和各人證明成種種樣樣，但根本地自然一致了的見解不得不被認為存在其間的，雖然是在很不確定的形式上。要將此定義式地簡單地說明出來是困難的事，若強要說起來則是：從研究經驗的事實的科學區別出來，去學問地理論地而且極力要體系地研究存在一切事物的根柢的普遍的必然的根本原理（或根本法則性）的學問——說這是哲學的見解，從蒲拉廠，亞里士多德以來，再經德客爾特，賴普泥茲，以至於康特，幾乎是已確定地被採用的哲學概念。自新康特學派起，現代哲學可以說是在這一點上大略一致了。於是哲學就從研究經驗的事實的科學完全區別出來了。科學并不研究根本法則，單是事實地研究事實；而哲學則是想直接研究一切根本原理的東西。哲學的領域可以截然從各科學區別出來。至於想要將哲學看作經驗的科學的人，早就是想要不管哲學的特殊本領，而想藉此廢棄哲學的，當然只好看作例外。體系地統一了宇宙人生的根本原理的結果，當然構成了一種確定的世界觀——學的世界觀。所以在這意義上，哲學亦可定義作根本的窮極的世界觀；這個見解是現代多數學者所稍為一致了的意見，或者亦可以看作通貫了歷史的基本概念。在前段列記了的學者之外，低爾太（Dilthey）亦將哲學定義作世界觀的學問。只說根本原理的學問呀，世界觀呀，這些都備有確定了了的特殊的意義，我們應

當要將這概念更精確地把握住。

(一) 哲學和科學的關係 爲要說明哲學的本質，我們不能不將牠判然從科學區別出來；這區別由康特弄明確了，更由最近的哲學確實地規定了。科學是部分地去研究各種宇宙現象的學問，無論到什麼地步，亦是被經驗給與了的經驗的事實，這以上什麼亦不是。在一切事實的根柢裏，不能不有使事實成爲事實的普遍的必然的各種法則性。不僅限於自然現象，在精神現象或文化現象（所謂文化價值）的根柢裏亦不能不有普遍必然的法則性。固然在廣義的法則性中，亦有是根本的和非根本的不同。哲學是極力要統一地體系地論究備有各種根本的普遍性及必然性的法則性的學問。牠的本質和研究事實的科學完全不同。縱使不是統一的或體系的，只要是窮極地根本地研究特殊的根本法則性，不消說那亦是哲學的一部分。數理哲學，物理哲學和其他特殊哲學之所以能成立是因爲這緣故。在這意義上，或者可以說哲學是存在一切事物的根柢的窮極的思索，各學問中的最根柢的最窮極的學問。胡色爾之所以分別事實和本質，將哲學看作最根本的各本質的學問，是很可吟味的判斷。本質是使事實成爲事實的根本法則性。哲學不是將經驗的事實只當作經驗的事實去研究的學問，而是窮極地研究使一切經驗成爲可能的最根本的各本質的學問。

哲學和科學的本質是這樣不同，所以將哲學看作科學的簡直是否定哲學自身的。而因此就說哲學

和科學是全然沒有關係的，當然亦是錯了的見解。各種根本法則性和本質是隨着各種科學知識的進步才漸次被弄明確了；所以從這一點看起來，哲學和科學的關係是很密切的，沒有科學的進步，亦不能望哲學的知見的進步；沒有各種科學知識的基礎，則各種根本的本質和法則性亦到底不能夠想。從來的獨斷的哲學者臆測着以爲根本法則性和本質是由哲學的知見一舉就到了牠的窮極地；這種當然是獨斷家的迷想，窮極的本質和法則性仍原是應當無窮地漸漸地去解明的東西，我們除了將無限的本質漸漸地向有限的去解說和闡明，別無辦法。

(二) 哲學和形而上學 形而上學 (Metaphysik) 這個名詞起因於最初亞里士多德學派在亞氏哲學書的學的排列的時候，將他的「第一哲學」單純地叫作「物理學的後的書」(Ta metaphusika biblia)，這是很普遍了的事實。因為哲學中的哲學是第一哲學即是形而上學，所以從哲學那個概念裏除掉形而上學是不可能的。康特雖普通被認作是形而上學的破壞者，但其實他并不是排斥所有的意義上的形而上學，甯可說不過是排斥那獨斷的錯誤了的形而上學。形而上學這個名詞古來用作種種意義，不一定是有確定了的概念；以爲思索經驗以上的世界呀，超感覺的世界呀，絕對的世界等的哲學是形而上學。在哲學概論的序論裏，還不能將這些意義充分精確地去檢查。且讓我們藉着前面使用過的「本質」那個名詞，再將「現象」(Erscheinung) 那個概念和牠對立着來想；將一切現象的發現的根柢或

本源認作本質，再想起最根本的或最窮極的意義上的本質來，則我們可以將形而上學暫解釋作論窮極的本質的學問；就是，可以看作探求一切事物的窮極的本質的是形而上學。哲學不進到那樣窮極的意義的探求不會停止。這種本來是基於人類理性的根本的要求，不進到那樣窮極地，人類理性是終不會滿足的。所謂蒲拉廠的哲學的憧憬的心，亦不外是指這樣的本然的要求的東西。所以哲學必定要根抵於形而上學，不進到形而上學，哲學到底還沒有完成。所以即從這點看起來，那除了經驗的事實什麼亦不能看的實證論者是自己故意想要破棄哲學的權能的。我們不能將形而上學，和獨斷學單純地混同去看。要而言之形而上學是哲學的窮極，決不只是獨斷，這不能不趕早注意。

(三) 學的世界觀

這樣一來，哲學成爲理論的形式上的世界觀的事是一種難躲避的必然的結果。一切根本原理被體系地統一着，於是產出一定的世界觀來。說起廣義上的世界觀的時候，有時是說實際的世界觀，有時是指宗教的世界觀，還有時候是指藝術的世界觀。實際的世界觀是以實際經驗爲基礎實際地被構成的東西，是先於學問的研究普通爲我們所有的斷片的世界觀。宗教的世界觀是主於以宗教的信仰爲基礎，再實際地或信仰地被建設的世界觀。又，藝術的世界觀是主於以藝術的直觀爲基礎，同樣直感地藝術地彼構成的部分的或全個的世界觀。和這些宗教或藝術的世界觀比較起來，哲學的世界觀在具備有概念的或理論的特徵上和它的世界觀很不同。學的世界觀畢竟不外是

概念的或理論的世界觀；即雖不一定是嚴密的意義上的理論的或理知的，雖不一定是組織的或體系的，但關於世界的根本法則性的談議，在廣闊的意義上我們亦可以稱牠作一種的世界觀或哲學。至於嚴格的意義上的學的世界觀則必須具備理知的或理論的形式和學的體系。哲學的本質最後還是被認為存在於概念的或理論的那一點上。

這裏所說的世界觀固然是連人生觀亦包含了的世界觀，即是世界上的人生的窮極的意義的世界觀，但若依普通的解釋則哲學不但是知性的要求，亦可以說是亦能應實際的情意的要求的人生觀和世界觀。但在這一點應當注意的是：哲學的直接目的或本領永遠是基於理性或知性的要求的，適應於實際的要求那種事情，在哲學上看來不得不說還是一種間接的結果或屬於應用及適用的事。學的人生觀固然亦應實際的要求，但哲學的本領最後還是應當以爲了理知而去開明理知爲目的，決不應當最初就以實際的應用爲目的。我們必須充分地注意哲學的這本質。古代希臘人將哲學那個名詞用作爲了知慧去求知慧的一事，現在亦還須深深地注意。滿足實際的要求那種事情，無論怎樣重要，哲學的本領（即直接目的）不能隨便因此而變化。即使哲學的根本動機是存在於實際的要求，牠的直接目的最後還必須是滿足理知的要求。因爲若將實際的適用爲直接目的，反而妨礙哲學的發達，而且會成爲毀損本質的結果；若以實際的應用爲間接目的則決沒有損害哲學的權威的道理，反而只有以純理的開發爲本

領，哲學才能成就真的發達。

哲學的領域和下面所說的一樣；雖是以道德宗教藝術等的文化價值爲主體，但無論在道德哲學上亦好，宗教哲學上亦好，關於那些實際的問題的理知的興味仍原還是哲學的本領；哲學決不會因了這些實際問題的緣故而成爲應用學。在滿足着純理的要求中，真的哲學的權威存焉。

(四) 世界觀和哲學的思索 關於以哲學爲世界觀的學問的事情尙應注意的是：不要只管且將哲學解作一定的世界觀或人生觀的樹立，而看輕達到那結果的各種學問的思索那個進程。哲學雖應當以一定的世界觀爲目的，但若只急於這目的，而看輕達到那裏的哲學的思索，一定會影響到一種很大的結果。我們必須在這裏想想關於據說是康特注重了的哲學的思索(去哲學的事 *Philosophierung*)。我們必須想想哲學的思索那東西在哲學看來是多麼重要的事；與其徒然想達到那小小的結果(小小的世界觀)，應當不要忘記可貴的價值是存在嚴密的精確的哲學的思索裏。獵信 (*Lesung*) 將既成的真理和永久的研究心相比較，立刻注重後者，這是我們現在還應注意的事情。哲學的思索是在哲學的本質中不可缺的東西，去思索的事和去哲學的事由人類看來是很高貴的動作和行動，這亦是不應當忘記的。關於世界觀和人生觀嚴密地精確地去思索去哲學這事情自身是很可貴的哲學的活動。以爲各單獨的思索無論怎樣亦好，只要早一點達到一定的結論，哲學的能事就算完了，這種想頭在真的哲學概念上應

當是最初就要被排斥的傾向。哲學決不單是結果的學問，實是問題的學問，進程的學問。

(五)學的人生觀和直觀 哲學的領域在康特以後漸漸被認為存在文化價值的一方面，這是在前面哲學概念的變遷那一條下記述了的。即說哲學的目的是存在世界觀裏，人類生活的窮極的意義會自然成爲哲學的窮極目的，人生在世界上的意義自然會成爲哲學的思索的目的。溫德爾板特將認識的論理學，倫理學，藝術哲學和宗教哲學等名爲價值的哲學，其所以將全體看作哲學的體系，固然是康德思想的復活，但很能簡單地說明出哲學的領域來。又，將內的經驗看作哲學的本領這種事，若除開將哲學和科學混同看了那一點看起來，和文化價值的本領說有一脈相通之點。還有法國的柏爾格桑 (Bertrand Russell) 等的將哲學解釋作「生命之學」的事，很要我們的注意，因爲柏爾格桑將純粹是機械的質物現象截然從「生命」理區別出來，將生命解釋作有非機械的成長和歷史的，獨得無二的現象。依柏氏說，精神活動是最發達了的生命現象，所以哲學的研究對象主於是精神活動的生命現象。里蒲士的心理說（心理的根本研究是哲學的學說）等亦帶有同樣傾向的意見。

這樣，哲學的領域以文化價值爲本體這事，自然會給哲學的研究法一種很密切的影響。本來哲學是理性的活動，尤其是概念的或論理的活動，所以在論理的或概念的那一點上，哲學和科學完全同樣。哲學者 and 科學者并不是備有完全異樣的概念的能力的人，在人類上看來不過是備有同樣的論理的

活動和理知的能力的。關於哲學者的資格亦有種種的說法。獨創的資格暫作別問題，哲學者第一應當備有數學和科學的材幹；因為數學除了數的知識，還能養成概念作用和推理力，例如蒲拉廠以為幾何學是辨證論的入門，又即看古來的哲學者有很多本來是數學家那事，亦可以知道哲學和數學的密切的關係了。又一般科學的素養是哲學者不可缺少的事，亦是很容易從哲學和科學的關係裏推測出來的事實。

這裏特別要注意的是：從哲學的領域主於是文化價值那一點上，關於文化價值的豐富而且高深的經驗和知識是哲學者及學哲學的人的極重大的一件事。概念的推理的能力固然是哲學者的第一資格，但關於文化價值的經驗和知識在哲學者看來亦是不可缺少的要素。沒有文化的知識和經驗的基礎，文化價值亦決不能被思索的。還不止這一點，我們因此還更要注意的是：關於文化價值，那直觀能將特別重要。柏爾格桑已說明了普通的概念的能力決不是能夠抓住生命現象的，牠的本質只有從知的直觀（知的同感）裏才能領會。關於直觀的本質還應當在認識論的條下更精確地研究，但為要說明哲學的本質，不得不豫先要理解關於文化價值直觀是怎樣的重要。極複雜的微妙的非機械的生命及文化現象的本質要等着那直觀的力量，這是很重大的事；所以關於文化現象的直觀能力在哲學者看來應當是很重大的，這事已經沒有可疑的餘地。胡色爾的「本質直觀」的一說亦和這點有密切的關係，這是在

後面的認識論裏應當特別被考察的問題。

固然在哲學上，亦應當將直觀了關於文化價值以外的東西再去概念地分析地表現解說，但在哲學者和習哲學的人看來，除了概念的能力，直觀能力是多麼重大的事是很明白的。雖然即在科學者看來直觀亦是必要的，但在哲學者看來則覺得更重要。我們從這一點可以推測出哲學和宗教及藝術的親密的關係來。藝術是主於成立在人生的直觀上的東西，宗教亦是以世界和人生的直觀為基礎的東西。直觀帶有感情和親密的關係，所以在以為一般的學問都是要依賴直觀的哥德看來，以為學術和藝術是一樣的根基的東西，關係非常親密。一方面有許多人是哲學家兼數學家，他方面是哲學家又同時是藝術家的亦古來就有很多；尤其是在德法的哲學者中，備有藝術的材幹的非常多。又，宗教和哲學在根本上備有深深的一致點亦是誰亦明白的事實；我們能夠將這兩者的關係充分地深深地從直觀的一面來觀測。哲學和宗教的關係在廣闊的意義上是很密接，我們須在別項裏再去考察牠。

(一) 哲學和宗教及藝術

宗教，哲學及藝術古來被稱作文化上的三姊妹，本來若互相結合起來

就成一全體，這是在現在還是很著名的事實。神話學是哲學的所以發生的基礎，而神話學這個東西是宗教的信仰和牠的解說和詩尙沒有分離的的全的綜合體；由此可以知道哲學是從宗教和藝術裏漸漸分離獨立了的東西；哲學為什麼和宗教及藝術有密接的關係，從這點亦自然會明白。在大體上三者是以同

一的對象爲目的；若哲學的目的是世界觀和人生觀，則宗教的目的亦同樣地是窮極的世界觀和人生觀，藝術亦是在特殊的形式上以人生爲對象的東西。自然和人生是三者共同的對象，三者是以由各自的特殊的形式去發揮自然和人生的窮極的意義爲目的；卽對着，哲學是主於想要純理知地概念地理論地去探求世界人生的窮極意義，宗教和藝術亦是想要由各自不同的形式去澈底同樣的人生的意義。宗教的特徵是存於以直觀和信仰爲主眼那點上，因此想要以感情和意志去對待窮極的意義。藝術是和前面說了似地，以直觀和情緒去抓住人生的窮極的意義。概念的哲學的根柢上包含有直觀作用，因此才至於漸漸備有和宗教及藝術共通的一脈。三者密切的關係可以從這些事情裏容易地推測出來。

自從由宗教裏分離出來了的哲學占了獨立的地步以來，直接間接地給了宗教的影響是非常深刻。在歐洲，希臘的哲學的發生，就是當時宗教改革的烽火；基督教的信仰若除開了希臘哲學是不能想像的；含有深遠的教義的佛教，現在亦還是包含有哲學的宗教。現在完全忽視了哲學的宗教，幾乎可以認爲設有完全的宗教的資格。反之，宗教給了哲學深刻的影響的事亦是有名的事實。哲學受着宗教的刺戟，竟有時候爲宗教所支配。又，哲學在形而上學或其他的形式上必定要有關於宗教的解說的地方。哲學具備有能理論地指示宗教的窮極地和解釋牠的本質。

關於哲學和藝術的親密的關係前面已經概說過。但在前面只是以主於直觀那個概念爲媒介去觀察

了兩者的關係的，還要注意兩者因研究同一的對象的一點上更有親密的關係。在哲學上看來，直觀和豐富的藝術人生觀是必須條件，同樣在藝術上看來，關於世界及人生的哲學見解亦一定會很深刻地影響到藝術家的世界觀及人生觀上去的。溫客爾慢的藝術哲學很普遍地給了藝術家的影響幾乎不可測知。康特哲學給了詩人希劣爾的影響和非奚特哲學同樣給了詩人羅瓦里士等的影響等，不過是其中最顯著的。反之，至於哲學受了藝術很深的影響的事前面已經說過一遍。

第四 哲學的分類

哲學的概念隨着時代隨着各人種種地變化了進步了；同樣，哲學的分類亦隨着時代隨着各人起了種種的變化；所以從古來沒有什麼一定的哲學的分類。跟着哲學概念的變化，牠的分類應當亦相應着變化，這是很容易推測的。例如，想要將哲學限於經驗的範圍內的學派和想要進展到經驗以上的學派，就應當有他們各自的哲學的分類，這是誰亦容易推測的事實。

這裏沒有詳細地舉出關於哲學分類的全體的歷史的變化的餘地。若只舉出最重要的幾個來則第一蒲拉廠的處理法就要被人注意：（一）辨證論，（二）物理學，（三）倫理學——這是給了後世很久的影響的哲學的類別。第一，其中含有現今的認識論和形而上學，第二，包含有關於自然和精神的哲學及科

學。又，在近代康特之前引起注意的分類是德國的沃爾夫（Ch. Wolff）的那個。這個學者的分類法的一部分還影響到現在。他先將人類的心理分作認識能力（Facultas Cognoscitiva）和欲望能力（Facultas Appetitiva），從這裏將哲學兩分作理論的（Metaphysica）和實際的。又將理論的哲學更細分作神學、心理學和宇宙學三種，而且三者同樣地，爲了要研究事物的最普遍的和最根本的概念而設置一種實體學（Ontologia），又將實際的哲學更分作倫理學、經濟學和政治學，設置了一般實際的哲學當作統一全體的學科。又將論理學認作理論的哲學和實際學的共同預備學。沃爾夫將各種學問依照着牠的研究法——演譯和歸納——而兩分起來，這亦是有名的事實。例如將心理學分作合理的（或哲學的）心理學和經驗的心理學。

近代分類法最應注意的不消說是康特的那種。他將從來的形而上學（蒲拉廠，德卡爾特和賴普尼慈等的形而上學）判斷作獨斷的無批判的東西，他說明了在建設形而上學之先，第一須要批判人類的認識能力的妥當和範圍的道理。省略了認識論的哲學立刻被康特批評作獨斷論。現代哲學的以認識論爲哲學的基礎和準備，可以說主於是被康特所規定了的方法。這樣，康特將當作認識哲學的論理學（和從來的形式論理學不同的認識論的論理學），道德哲學和藝術及目的觀的哲學配置於知情意的三能力而規定作統一全體的哲學體系。純粹理性批判是認識的哲學，判斷力批判是藝術及目的觀的哲

學，實踐理性批判是道德哲學。由康特才明確地解釋文化價值是哲學的領土，而體系地去論究牠。康特以後或加上宗教哲學或加上經濟哲學的學者雖然很多，但採用康特的哲學體系的學者決不僅是止於新康特學派。

所以若概觀直到現在的哲學分類法起來，在一方將哲學基於心理的能力的差別而分類，同時在他方則本於歷史地或事實地存在了或正在存在着的文化價值的種類而分類的人亦很多（里客爾特等）。或採用這兩種方法之一，或混用這二者；此外沒有特別的分類法。所以本概論亦便宜上用這兩種的混用方，由此而來概論各種哲學問題。

這樣，哲學的第一類即是廣義上的形而上學。只這名詞從來用作種種意義，並不一定確定着。在最廣闊的意義上被解釋作所謂根本原理之學，即最普遍的根的概念或原理的學問。但在特殊的意義上則被解釋作關於經驗以上的存在或原理的學問，因為這是存在一切現象的根柢或裏面的實體或本質。而且在現代，新康特學派那樣反形而上學派亦有，反此，種種意義上的新形而上學派亦有。所以本概論務必躲避形而上學這個名詞，便宜上把實體學（Ontologie）來代用。固然即實體學的概念亦有漠然之點，但大體上是關於最普遍的最根本的實體及概念的學問的意思。形而上學的中心亦實是這個意義的實體學。古來哲學的中心——現代的認識論的傾向暫不管——亦主於是這意義上是實體學。

認識論固然即古代哲學中亦自然會包含有，但至於牠的自覺地占到哲學的特殊的而且重要的位置，那是康特以後的事。現代，以在進到形而上學或實體學之先，要先研究認識問題爲便宜；所以在本書亦第一就進到當作哲學的準備的認識問題去，第二則實體學。和這理論的哲學相對着，若能將其他的部分便宜上（照着溫德爾板特）名之爲價值哲學，則在這價值哲學裏又可以細分作倫理哲學（包含法理及經濟哲學），藝術哲學和宗教哲學。本概論即是從下面這順序和種類而成立的。

爲一 認識哲學

第二 關於實體的哲學（形而上學）

第三 倫理哲學（包含法理，經濟哲學）

第四 藝術哲學

第五 宗教哲學

馬爾不爾奚學派的柯痕和拉托爾蒲樹立一種哲學的心理學去總括哲學全體。又胡色爾的現象學是純粹意識的哲學即關於意識的本質的哲學。這些可以便宜上編入認識論及實體學裏去考察。又，普通的心理學現在已經是科學，在那意義上不過單是哲學的準備。形式論理學和認識論的論理學是嚴密的意義上的哲學的入門。

本論

第一編 認識論

第一 序說

(一) 認識論的歷史 認識論(Erkenntnistheorie)的當作哲學的基礎而占重要的位置是康特以後的傾向，在古代及中世紀，哲學的這一部門還沒有明確地被認為特別的一科。在古代希臘，認識的本質——縱即不是組織的——從種種方面被種種地解釋着，明明給了後世的認識論一個重要的基礎。尤其是柏爾未泥德士，蒲拉廠和亞里士多德等的意見給了後來的認識論最深刻的影響。但認識論的以認識論而取一種組織的形式，則據說是英國的羅克(John Locke 1632——1704)所開始的。羅克的認識論和後面所說明的一樣，雖是混交了經驗論和理性論的不精確的東西，但為要確實地去研究哲學上的各問題，先要弄明白認識的本質，起原和妥當(價值)，因此才能明白有特別設置這認識論的必

要。英國的經驗論的認識論經了有名的守姆 (David Hume 1711——1776) 和司抽亞特·米爾 (Stuart Mill 1806——1873) 等才漸漸的發達了。但最嚴格的意義上的現今的認識論的發達還是主於藉了康特的力量。康特的認識論 (『純粹理性批判』及『Prolegomena』) 直接雖是將人類的理性的範圍 (理性的可以達到的妥當範圍) 弄明白而告訴我們應當將哲學限於這範圍內；他亦告訴了我們在這以外的種種意義上應當將認識論當作一般哲學的基礎的道理。和在後面說明了一樣，認識的本質，起原及對象那種重要問題是由康特開始去精確地研究解說了。和康特自己主張的一樣，以為將來的形而上學必定要先以認識論作準備，不經認識論的批判的哲學都不能免於是獨斷論 (Dogmatismus)。康特以後認識論經買忙 (Maimon 1754——1800) 和非奚特 (J. G. Fichte 1762——1814) 等而發達，更經最近代的各學派和各學者才成就牠的顯著的發達。最近代的哲學亦可以看作是以認識問題為中心的哲學。從馬爾不爾奚爾派及西南學派等的新康特學派起，直到——胡色爾一派的現象學是不消說——所謂新實在論的各傾向，沒有不是以認識問題為中心的。這樣，認識論確實地成了一般哲學的基礎。

(一) 認識論的本領 認識論是認識批判，是探求「認識」的根本原理的認識哲學。普通是以康特的主張和他的問題的研究法為根據，以為認識論應當是研究：第一，認識的起原，第二，認識的範

圍，第三，認識的對象的學問。認識的範圍是認識的能妥當的（或認識的確實能達到的）限制或範圍內的意思，這妥當範圍當然應和牠的起原的問題有密切的關係。關於認識的範圍的決定是以關於認識的對象的決定如何為轉移，因此可以知道這些都是有密切關於的相關問題。這些問題（起原，範圍及對象）雖都是想要說明認識的本質的，但我特別再加上「認識的本質」這個問題，我相信在起原和範圍之外，認識論還應當研究本質自身的。甯可說只有這本質問題才真是認識論的中心，所以這裏先從本質開始，再順次去討論起原及範圍（妥當）。關於認識的對象的問題和關於一般真理的問題，這裏是擱在最後去討論（認識論的最後）。

第二 認識的本質和懷疑論

（一）認識的普遍性及必然性 和知覺的認識相並着，本於思惟（Denken）的真的認識（真的論理的認識）亦獨自存在着的事，已經被古代希臘的學者所想過，特別是被柏爾未泥德士和蒲拉廠等所強而且明確地主張了。成立於五官的知覺之上的認識雖常常欺瞞我們而不使我們澈底地明白事物的真相，人類在那樣的認識之外，以為還具備着本於思維的真的論理的認識——澈底到事物的精髓的真智。真智的被當作認識的本質而精確地被考察被理解，還是近代的事；主於是康特以後的事，但這本

質已爲蒲拉廠所深深地認出了的事是不可爭的。以爲真的認識（真智）不單是個人的或限於某個地方和某個時候的東西，應當不管什麼時候和地方，在一切的人看來是同一的認識；這就是所謂認識的普遍性或普遍妥當性（AllgemeinGültigkeit）。真智不僅是那樣普遍的，而且還是，不這樣不行，必須這樣，必須那樣地具有強迫我們的一種特別的本質；這就是所謂認識的必然性（Notwendigkeit）。卽，真智不單是表明是這樣，而是帶有必定要這樣的絕對地命令的特殊的強制力。在蒲拉廠看來，例如數學的知識，尤其是幾何學上的認識是具備着論理的普遍性和論理的必然性的東西，無論在什麼人看來，並且無論什麼人是不能不承認的。以爲在認識的根本，當作牠的本質，具備有一種絕對性——必定要這樣的絕對的必然性。

在知覺的認識之外，還存有具備了普遍性及必然性的別種的真認識，這是早已由各學者所承認了的事實。那樣的真智或根本認識爲什麼具有普遍性（普遍妥當性），爲什麼具有論理的必然性，這是主於在康特以後才被精確地解釋和主張了的問題，關於根本認識的解釋亦還是歷史式地漸漸進步發達了的。我們在認識論的最初，不能就精確地決定這問題的是非。想要精確地批判這根本問題，我們必須先要理解和這問題有關係的別的種種認識問題。將其他的關係問題吟味了，然後我們才去精確地決定這本質問題。所以在這裏（認識論的最初）最好將具備有普遍性及必然性的根本認識解作認識論的最

初（大概亦是根本）的研究問題。即，不要最初就決定根本認識的主張是真理或是誤謬，最好先解釋作應當將牠順次精確地去決定的研究問題。

那樣的研究問題，我們不能不把這根本認識的意義再稍爲說明一下。康特將這問題大略是着想於下面這形式：在數學及自然科學的根本上，具有普遍性及必然性的一定的根本認識存在着；例如，數學上的公理和原理固然是這種的根本認識，即在自然科學上，譬如因果律，亦是最顯著的根本認識。只要有一定的原因，必伴有一定的結果，只要有結果必定有原因，這種事沒有例外地是普遍地適用了的真理，無論什麼人亦不能不當然而且必然地認爲真理的認識，即所謂絕對確實的認識。所謂絕對的確實性即是根本認識的本質。在人類的認識的根本上，不能沒有具備那樣絕對確實性的一定的認識。又，賴蒲呢慈（Leibniz 一六四六——一七一六）以爲另有一種普遍永久的論理的真理的存在，他將這和事實的真理並立着，將那樣論理的真理解釋爲是以矛盾律（*Satz von widerspruch*）爲根本原理的。A 不能同時是 B 又不是 B，這是矛盾律，在人類的論理作用的根柢上，具有以同爲同，以不同爲不同的根本認識。一件事不能同時被肯定和否定，無論在誰看來，無論在什麼地方，是普遍地妥當着的必然的法則，若連這法則亦否定，即認識成爲完全不可能。

賴蒲泥茲和康特的提言，這裏不過把牠當作具備有普遍性及必然性的根本認識的嚴格的研究問題

而例示了的。那樣的根本認識倒底是不是認識的本質，我們必須先要從各方面去嚴密地精確地研究和批判。我們必須永遠把牠當作研究問題去討論。

(11) 懷疑論 (Skeptizismus) 所謂認識論上的懷疑論是否定認識的可能的學說；否定認識的可能，即是否定那普遍的妥當性和必然性。以為像普遍性及必然性那樣絕對性，在人類的認識裏是完全沒有的，那樣的認識論的懷疑論在近代哲學裏完全衰滅了，不過只在希臘的古代被徹底地主張過。在認識論的最初，認識倒底是可能還是不可能這個問題是最根本而且最重要的重要問題，認識論的存立與否，亦可以看作主於是以這根本問題為轉移。若以為執行認識論的認識是可疑和不確實，則認識論亦難免是可疑而不確實。人類的認識上，無論如何沒有必然性和確實性麼？這至少在認識論的最初是最重要最必須的問題。

古代希臘的詭辯家 (Sophist) 或批爾讓 (Pyrrhon 約紀元前三七六——二七〇) 所建設了的批爾讓主義 (最顯著的懷疑派) 以為認識論之所以可疑而且不是普遍的，主於是基於認識的主觀性 (Subjektivität) 和相對性 (Relativität)。即，因為人類是在特殊的境遇，從特殊的方面，在特殊的時候，去認識事物的特殊相，所以關於一切事物的認識是限於這個人，(主觀的或個人的) 這個時候，這個地方的 (相對的)，決不能是絕對的或普遍的。將限於個人或時候和地方的知識無論怎樣綜合起來，

決不會從那裏生出普遍的必然的認識來。認識到底完全是零碎的東西，在其間什麼普遍性必然性亦看不出來。蒲羅他各拉士這樣地主張：以爲結局個人的人類是真理的最後的尺度，從我看來的真理不一定在他人看來亦是真理。人類的認識作用無論如何是沒有普遍妥當性和必然性的；普遍的必然的真理是沒有的。即以爲所謂認識和真理不過是個人的不確實的言說，都是可疑而且不定的東西。無論怎樣論理的必然性是沒有的。以上是懷疑論的要點。

這樣，在一切的意義上否定論理的必然性的懷疑論是自己含有矛盾的主張，反將認識的本質證明了，這是在近代幾年已一致了的意見。懷疑論專取從經驗上成立的種類的認識，來主張那相對性和主觀性，但，若有不從經驗成立的認識的種類，則懷疑論的主張不免要從根本上崩倒。所謂從經驗上或從經驗以外這種認識起原的問題，是應當特別在後面被考察的，這裏只就懷疑論的絕對地否定論理的必然性的主張，來考查牠的當否。卽，懷疑論以爲無論怎樣認識是沒有必然性的；一切認識都是沒有例外地可疑而且不確實。但是，從那樣根本的主張（或判斷）來反對認識的本質是矛盾的事，已在近代被各學者所說明了。「一切都是可疑的」這個斷定本身已經是在根柢上含有論理的必然性的東西，若除去必然性，至少這個斷定就要成爲無意義。一邊在疑心着一切都可疑，而以爲只有這個斷定是必然的東西。必然的絕對的而且在普遍的意義上以爲一切部可疑。若連「一切都是可疑的」這事情亦斷

定作可疑，則仍原後面的「可疑」是含有同樣的論理的必然性。在懷疑的根本斷定本身上，已含有一種光明正大的論理的必然性。除了這論理的必然性，則懷疑本身不免要成爲無意義。

在懷疑本身上去找真理（絕對必然的真理）的方法，在歐洲由中世紀的聖奧鼓私梯奴士（St. Augustinus 1154—1410）和近代法國的德卡爾特（René Descartes 1596—1650）等主張過，即在現代亦還是普遍地適用着的一種研究方法。精確地講起來，即使德卡爾特的 *Cogito ergo sum* 中含有多少不明確的意義，即去懷疑一切，但去懷疑這事實還是不能否定的東西，這終於是不可爭的真理。即使去疑心一切的真理，尙只有這一真理是終於不可疑的。這是具有絕對的論理的必然性的真理。一事是萬事，若已經在一真理或一認識裏發見了論理的必然性，可以用同樣的方法去發見在別的真理和認識裏亦同樣有普遍性和必然性存在的事。至少普遍性和必然性是人類的認識的本質，若否定這本質，則認識的本質就不能想像。

這樣，認識論的懷疑論，不但並沒有否定成認識，反而由特殊的方法將牠的必然性和確實性證明出來了。懷疑論到底不能當作懷疑論而成立，這是一切的人一致的意見。但像德卡爾特，把懷疑當作哲學的研究法，那是別的問題，決不可和嚴格的意義上的懷疑看作一樣。從這方面看起來，懷疑是喚起哲學乃至一切的學問或研究的力量，沒有懷疑，什麼研究亦不會發生。將種種的問題懷疑地想出來

的事，本身已經是很好的哲學。完全缺少懷疑的人，到底是不能進到哲學的思索裏去的。

(二) 結論 當作研究問題被提出了的認識的普遍性及必然性不能說由前面的懷疑論的批判就十分完全地被證明和決定了；考察着懷疑論，我們不過只明白了那不能認識論地成立的，和在懷疑論的根柢上，普遍性及必然性已具備着在認識的根柢裏的。我們因此還明白了：無論什麼種類的認識即使不知道是否具有必然性及普遍性，至少在牠的根柢或根本上，當作認識的本質，那樣的論理的絕對性是應當存在的。我們還須進一步將認識的這本質更精確地去解釋。

第三 經驗論和理性論

(一) 認識的起原和本質 爲要明白認識的本質和牠的適用的範圍，我們必須明白牠的起原。經驗論 (Empirismus) 是說一切的認識是從經驗 (Erfahrung) 發生的，理性論 (Rationalismus) 或先天論 (Apriorismus) 則以爲根本的認識并不是由經驗，而是生下來就存在人類的意識裏的。這樣不同的兩種起原論，關於認識的本質及妥當，亦自然會進到不同的結論去。我們必須先將經驗論和理性論的意義明白。

(二) 經驗論 經驗論雖同樣是由希臘的詭辯家所主張了，但牠的取了精確的形式，還是英國近

代的培根 (Francis Bacon 一五六一——一六二六) 和羅克以來的事，主於是在英國發達了的哲學。羅克的認識論雖是在經驗論裏混入了理性論的不純粹的東西，但當作歷史上最初的認識論，和當作經驗論的淵源，現在還占重要位置。他很明白地否定生得觀念 (Innate ideas，生下來就先於經驗而存在人的裏神精的知識或觀念)，以為那樣的生得論完全是空想；認識是從一切的經驗而發生的，在經驗之先，心完全是白紙 (Tabularasa)。經驗有經驗外物的「感覺」和經驗心的事實的「反省」，但不問是從感覺或從反省，認識是由經驗才被構成的，內外的經驗即是認識的一切。那樣的經驗論到有名的守姆才漸漸完成，到了十九世紀的司抽亞特，米爾和法國的柯姆特等以至於取了澈底的形式。

那樣的經驗論，和理性論相對着，平分了哲學的全領域，而且和經驗科學的精神有密切的關係的緣故，成爲多數人所採用的學說。我們必須先將這經驗論的特徵精確地檢查一下。康特在『純粹理性批判』的最初說着：一切的認識是和經驗同時開始的，這是到底不可爭的事實。具體的認識——認識的當作認識而成立，一定是以經驗起始，不經過經驗我們不能領有具體的認識。若經驗論單是主張這點事，到底是不能否定的真理，沒有可插入抗議的餘地。但經驗論實際上不只主張這一點，還假定着這以上的種種事。即，經驗論將經驗純粹地解作完全是外來的意思，外來的印象即是經驗的全體。以爲外事的印象完全是被動的經驗，譬如外物映在鏡裏一樣，全然是被動地被感受了的印象（即認識）。

那樣的外來的印象是什麼？是從被假定了的外物上，和外物相同的印象立刻被投射在意識上麼？即一切那樣的疑問暫不管着，在這一點，經驗論有下面這樣的困難。即，就說我們將外來的印象原樣地被动地感受着，但單是外來的刺戟（物理的生理的刺戟）印象是不會成立的；若我們的心裏沒有將這刺戟攔在意識上的活動力，則在自己看來的印象是不能成立的。再簡單地說起來，即使去經驗外來的印象，至少若主觀上沒有將印象當作印象而感受的力量或技倆則印象不能當作印象而成立。將經驗完全解作被動的，什麼主觀的或意識的活動亦沒有，這樣想不是忽視事實的空論麼？至少在主觀上若不具備着將印象當作印象去接收的活動力，則經驗不是完全沒有成立的可能麼？經驗論普通當注意外來的印象，而將使這印象成爲印象的主觀作用（意識作用）的方面完全忽略了。這是經驗論的弱點。

只要一次注意到這主觀方面，則能看出這決不是單純的被動的態度，實可說是非常複雜的能動的或積極的活動。使印象成爲印象的積極的作用，或使經驗能成爲經驗的積極的作用，若不先具備在意識裏，則印象和經驗完全沒有成立之可謂。我們之所以能感受色彩，是因爲意識裏具有將色彩浮現在意識之上的活動力的緣故。意識不能由外來的經驗而學到意識色彩的活動。意識一般色彩的活動力，先於經驗特殊的色彩，必須是本具在意識裏的。下面說明的理性論的特色和長所即存在這一點。我們之所以能將事物空間地（種種的廣狹形狀和大小）浮想起來的事，是因爲在意識裏有能使事物空間地

浮想起來的力。存在的緣故。即看這一兩個例，亦就可以知道在人類的意識裏本來具有種種的積極作用。若遺漏了意識的這能動的方面，則我們去想經驗的本質的事是不可能。但普通的經驗論，全然忽略了意識的這方面，以為經驗只是漠然地外來地被給與的東西。經驗論的根本缺點主於存在這點。

(二)經驗論和認識的本質 不但關於認識的起原，經驗論有上面那樣的缺點，即關於認識的本質，經驗論亦不得不陷於奇異的進退兩難。若從純粹的經驗論的認識立脚地看起來，在認識的根本裏普遍妥當性和必然性存在這種事到底是不能想的。由經驗得來的認識無論怎樣亦不過是事實的認識（外來的事實的認識）論理的必然性是沒有的。只說經驗上是這樣是那樣，不說論理地必須這樣，有因果果這種事，若純粹是從經驗來的知識，則只於是直到現在的經驗上，有了原因的，就有了結果，但并不一定是永久論理地非這樣不可。經驗無論反覆多少遍，決不會因此而產出必然性來。經驗地發生的事實（心理的事實）和必然的論理的事實，本質是完全不同的。即將心理的事實無數地積蓄起來，決不會從此產出論理的事實來。

將經驗論的立脚地論理地分析了的守姆終於陷入懷疑論，這是必然的結果。不過，他關於數學的認識，以為這是心內（意識內）的認識，——和外界無關係的認識，承認了有普遍性及必然性；但將別的科學的認識都看作是由外來經驗所成立的，以為當然沒有普遍性和必然性。他的因果律的否定是

哲學史上最著名的事實之一；因為普通都認因果律 (Kausalität) 為普遍而且必然的法則。自然科學是以因果律為根柢而成立的，若因果律可疑，則一切科學的基礎都不得動搖起來。但守姆以為，因果律本身亦原來是從經驗得來的，當然缺少論理的必然性；我們之所以認為具有必然性，不過只是主觀的習慣上的信仰；我們不能由經驗而獲得論理的必然性。這是著名的守姆的懷疑論。

經驗論終於非本意地陷于懷疑論，這是非十分確實地認明不可的。以認識的本質而拒絕普遍性及必然性，這事情自身立刻會產出懷疑論來的。懷疑論的本來是立腳於主觀論和相對論的原因，前面懷疑論的項下已說明了。經驗論不就是相對論（或主觀論）麼？因為在經驗的知識裏，絕對的必然性是沒有的，只在相對的意義上，大概是那樣吧，大概是這樣吧地論着的即是經驗論。大概是這樣那樣的蓋然論是經驗論（即相對論）的結果。而且若單說大概是如此，只要是沒有絕對的必然性，人類的認識是很曖昧的，終不免要變成很難決定到底是哪樣，即變為可疑。不但只科學的知識是可疑，人類的知識會全成為可疑。這能夠說是正確的見解麼？

守姆尚承認了數學的知識的普遍必然性，到了司抽亞特·米爾（將他的經驗論徹底起來，將數學的認識亦看作是由經驗而來的），連被認為確實性本身和必然性本身的數學的知識亦以為缺少必然性，以為不過只具有大概是這樣的概然性。那末，在米爾看來，即被認為論理的必然性的根本的矛盾

律或同一律亦是缺少必然性的經驗的認識，以爲畢竟不過是蓋然的相對的可疑的東西。經驗論者大抵都滿足於蓋然論（即相對論）。以爲認識論上的蓋然論對於實生活不會起什麼故障。但，蓋然論和相對論若澈底地被推進去，終於會變成懷疑論的緣故我們不可忽略。在現代，現象學的胡色爾將這點最明確地在論着『論理學的研究』第一卷。在一切的意義上，拒絕認識裏的論理的必然性，結局不得不陷於看作是很曖昧的懷疑論。

懷疑論本身肯定了認識的必然性，同樣，經驗論上的相對論亦是內通論理的必然性的東西。「一切的認識都是相對的」這個斷定若是真的，則這斷定本身是絕對的必然的東西，若不是絕對的或必然的，則這斷定亦不是真理。真理是在其中豫定有必然性的東西，缺少必然性的真理，其實已不得成爲真理了。

(四) 理性論 認識起原論上的理性論 (Rationalismus) 正是和前面的經驗論相對立的。理性論亦被叫作先天論 (Apriorismus)。理性論當然亦承認經驗的認識（由經驗而起的後天的認識），但以爲在人類的認識的根柢裏，存在有不由經驗的生來的或生得的認識的種類。若將經驗的解釋作後天的 (Aposteriori)，則可以另將先於經驗的名爲先天的 (Apriori)。經驗論以認識的起原爲後天的，而理性論則以爲是先天的或生得的 (Innate)。理性論的所以主張生得的或先天的，是因爲想藉此去證明普

遍妥當性及必然性。基於經驗的認識正和前面說過似地終於不能具有必然性及普遍性。所以若看作在認識的根柢裏有具有不由經驗的生得的認識存在，則可以藉此說明那普遍性及必然性。若看作在一切人的意識裏普遍地先天地存有一定的根本認識，則同類的認識是普遍而且必然的道理亦自然會明白。不由先天論，認識的普遍性及必然性是不能說明的。

那樣的理性論或先天論的淵源仍是希臘的蒲拉廠。他以為從知覺得來的認識（經驗的認識）不是真的認識，只有理性的認識才是真的認識。那樣的真的認識不是從經驗得來的，所以認為是理性自己本來就具有的；這是有名的想起說（將本來具有的知識浮想在記憶上的一說）。十七八世紀的理性論者大抵都是生得觀念（*Innate ideas*）的主張者。德卡爾特及賴蒲泥茲是這些生得觀念論者的代表。例如：德卡爾特以為神和實體那種知識，是一切人心裏的生得的東西。尤其是賴蒲泥茲，對抗着羅克的排生得觀念論，確實地主張了生得觀念。不過賴蒲泥茲以為：即說是生得的，但並不是主下來各種觀念就明確地存在心裏，只存有一種以後可以發達的素因（*Attitude*）。先天的意義即在賴蒲泥茲亦尚不免不精確。

在這一一切的理性論者看來，以為認識的普遍性及必然性無論如何是牠的根本本質。無論德卡爾特，司批羅渣，或賴蒲泥茲，都以為數學的知識是一切的知識的根本或代表；普遍性和必然性是數學

知識的本質，除去這本質是無所謂數學的知識的；以爲因爲那樣的理性的知識到底不是由經驗所產出的東西，所以不能不解釋是本來就存在人心裏的或生得的；只有那樣解釋，才能確實地證明認識的普遍性及必然性。以上是這些理性論者的主張。但這些理性論者的生得觀念的說明尚不免很不確實；尤其是生得觀念（先天的認識）和經驗的知識（後天的認識）的關係非常不明確不確實。將這些不確實的點弄明確了，給了近代先天論一個確實的基礎，因而才能將認識的本質確實地證明出來的，仍原是由了康特的天才。我們須先看一看康特的先天論。

（五）康特的批判主義 康特主於立脚於理性論，是從他的立場上給了先天論一個確實的基礎的人，但他自己不說自己的立脚地（關於認識起原的立脚地）是理性論，而特名之爲批判論（或批判主義）（Kritizismus）。所謂批判主義是一方不偏於理性論，他方亦不偏於經驗論，採了兩論的長所而將牠綜合起來，說認識是成立在理性和經驗兩要素之上的東西。本來所謂批判主義不外是想要去批判理性論和經驗論，再將兩論調和綜合起來。

康特以前的理性論不說明生得的理性認識和後天的經驗認識的關係，動不動就以爲理性的認識可以完全脫離經驗而在理性界裏自由自在活動着。康特的立脚地主于理性論，但尚不偏於理性論的一方，將經驗的認識合一在理性的認識裏，將兩者的關係弄明了。在這一點，確實是將從來的理性論

更弄精確了。我們從那樣的批判主義上，在批判主義那立脚地之外，還可以學得比從來更精確的先天論。

康特第一就以爲認識（因而直觀）的材料（精確地說起來則是外來的影響）是從經驗得來的東西。即，連事物直觀的材料亦以爲不是先天地存在於我們的意識裏，而以爲當然是由經驗（即後天的）從外面得來的東西。但康特同時不能不承認去直觀事物所必要的主觀的積極的認識能力；不能不承認經驗派所忽略了的主觀意識的能動的機能。這就是當作先天的直觀的形式（Anschauungsform）的空間（Raum）及時間（Zeit）。康特以爲空間及時間並不是具備在外物裏的屬性，純粹是具備在主觀意識裏的直觀形式。所謂直觀形式是事物的直觀的方法即看法的意思，我們（人類共同的主觀意識）一定會將事物或空間地或時間地去直觀。被空間或時間地直觀了的東西（材料）是從他處給與經驗的，但將被給與的東西時間地或空間地去看活動則是主觀的積極的先天作用。廣狹地或先後地去觀察事物的活動是具備在主觀意識裏，所以人類可以將一切的事物或廣狹地或先後地去浮想。

所謂先天的，康特以爲，不是由經驗獲得的，甯可說是先于經驗而使經驗成爲可能的東西的意義。空間及時間不能說是從經驗裏發生的；因爲，當經驗事物的時候，在那經驗的根柢上已經有空間及時間的直觀形式（看法）存在。若那樣直觀形式不是先於經驗就已爲我們所有，則最初就無經驗

(將物去時間地觀察的事)的發生之可謂。時空地看物的活動是先于經驗而存在，所以由那活動才使經驗成爲可能。康特以爲：所謂先天的或先于經驗的，不外是說當經驗地得到外來的影響的時候，使那經驗成爲可能的活動就在那瞬間發現，活動起來。先於經驗而使經驗成爲可能的活動不外是先天的作用。康特特別將先於經驗的這事叫作先驗的 (Transzendentia)。康特的先驗論 (Transzendentalismus) 不外是這個意義。

當作主觀意識的積極的能力，除了以上的直觀形式，康特還指出悟性 (Verstand) 的思惟。直觀是收容和接受被給與的東西的力，悟性去思惟由直觀而接收了的多樣的東西的力。所謂去思惟，是將由直觀而得到的多樣 (還不被什麼規律所支配的雜多) 統一地加以規律的事。所謂統一地加以規律，是在一定的先天的概念 (先驗的概念即範疇 *Kategorie*) 裏去包攝雜多。例如，因果律 (有因必有果，有果必有因的事) 即是先驗地先天地具備在主觀意識裏的一範疇。所謂範疇是物的想法或判斷的形式——判斷的方法的意思將由直觀而得到的雜多 (無規律的雜多) 在原因結果的關係或規律上去判斷和去想的是悟性的活動。所謂將雜多去因果地思惟不外是在因果律那範疇上去統一雜多而且加以規律。和因果律並着，康特舉出了十二種先天的或先驗的範疇，但我們不能一一地在這裏說明。和空間時間的直觀形式相並着，康特以爲從因果律起十二種範疇 (即判斷形式) 是先天地先驗地本具在人類

的理性裏的東西。和時空的直觀形式同樣，因果律等的先驗的範疇亦（康特以爲）不是具備在外物的規律，純粹是本具地存在人類的意識裏的活動（判斷的方法）。我們不是從外物去經驗地學因果律的。反是，認識能力將因果的規律附與在無規律的雜多裏。若在認識能力（即悟性）裏因果律不是先天地具有，則我們應當完全不能將事物去因果地思惟。即說是經驗地去學因果律，但若在悟性裏，不是本來就先天地有因果地去思惟的活動，則最初就應當連這經驗亦沒有。

這樣，康特以爲時空的直觀形式和因果律等的十二範疇都是先驗地具在人類的理性裏的活動；都不是從經驗而發生的，反是使經驗成爲經驗的根本機能。康特的這攷察（先驗論），可以說是將一般的理性論最精確地解說了。葡拉廠，德卡爾特和賴蒲泥茲以來的理性論，到了康特漸漸發達成一種精確的形式。尤其是在康特使理性的先驗能力和經驗發生密接的關係的一點上，明明白白地從普通的理性論者區別出來了。他將這關係的略如下面一樣地說明了：悟性概念（即範疇）本應是統一直觀的雜多的能力的，並不是應當離開了直觀的雜多，而獨立地自己去活動。「沒有概念，直觀是盲目的」（*Am schaunngen ohne Begriffe sind blind*），同樣「缺少內容的思惟是空的」（*Gedanken ohne Inhalt sine leer*）『純粹理性批判』先驗的論理學序說）。「內容」是直觀地被給與了的雜多（即是經驗內容），思惟範疇離開經驗內容則完全是空的。康特是怎樣地使經驗和思惟密切地關係着大概可以由此而明

白。兩者的這密切關係，關於認識的妥當或制限是帶來多麼重大的結果，另在下章去考察。

(六)批判主義和認識的本質 康特樹立批判主義，在理性的認識的先天性之外，還給了經驗的認識的後天性一個獨得的位置，但決沒有插入可疑之點到理性的認識的本質裏去；反而，和經驗的認識相並着，將真的理性的認識在其本質上當然應當具備有普遍妥當性和必然性的道理漸漸精確地證明了。即，康特以為在嚴密的意義上的認識——可以精確地被說為認識的東西，必須是具有論理的必然性的。缺少論理的必然性的認識總可疑而且不能決定的，所以實在不能說是真的認識。數學的原理和自然科學的根本假定（例如因果律等）康特以為是最明確而且最確實的認識——一絲一毫的疑惑亦不能插進去的絕對確實的認識。若要疑心這些根本認識當然只好陷於懷疑論（充滿了矛盾的懷疑論）。要去疑心論理的必然性，結局只有進到懷疑論去。這樣，康特在最嚴密的意義上最強烈地主張了理性的認識的論理的確實性。康特哲學是被理性論的這根本精神一貫着。將理性的論理的必然性對着只是經驗的事實最鮮明而且澈底地論證了的，是康特和賴蒲泥茲，及博爾差羅（Bernhard Bolzano 一七八一——一八四八）等，而且不能不說是康特的最大的事業。

所以被康特弄明確了的理性的認識的先天性或先驗性，即是立證了論理的必然性。只要有經驗的起原，認識是到底不能普遍而且必然的。要是先天的先驗的，才能是普遍的必然的。使一切認識成為

可能的根本認識是自律的而且獨立的，決不會是他處抽出來了的。所以康特一說真的認識必定是先天的；他說若不是先天的則這就不是真的認識。康特理性論的根據就在這裏。

第四 認識的妥當

(一) 論理的妥當及其種別 從前面概說了的認識的本質及起原的問題上，結果必然地會發生關於認識的妥當問題來。所謂妥當(Gelten)是在近代由羅維雌(Hermann Lotze 1817—1881)弄明確了的思想，更精密地說起來即是論理地妥當着或論理地保持通用及效力的意思。2加3等於4這事情是超越了時空的普遍的及必然的真理，這真理同樣地是超越了時空的論理的效力，及一種的觀念的存在。即，這真理是有永遠不滅的論理的效力的東西，無論用什麼力量亦不能破壞這論理的效力。所謂論理的妥當不外就是指那樣意義上的論理的效力或論理的必然性的東西。所以所謂妥當，簡單地說起來，可以說是適用真理的正當的範圍，或直接指示真理的本領的概念。這裏暫將牠用作真理適用的範圍，從人類的認識所適用的範圍是怎麼樣這個問題出發。因為認識適用的範圍隨着牠的本質和起原的想法的不同亦各自被想成種種。尤其是康特的所以注重這問題，是因為他看破了古來的哲學連認識力不能到的地方亦隨隨便便地想去思索，結果將特意的努力亦化為空論。獨斷主義或獨斷論(Dogm

atismus)，康特以爲是一切先於哲學的思索而不批判認識的妥當範圍的哲學的種類的意義。不決定認識的妥當範圍，而妄自進到哲學的思索去，無論他的努力是怎樣大，到底是不能達到確實的結果的。尤其是形而上學的思索，若獨斷地去幹，是很容易陷入於空想和臆斷的。這即是認識妥當的問題必先要被認爲必要的緣故。

認識妥當的問題和已經指示了的一樣，是關於認識的起原及本質的問題密接地關聯着，隨着關於本質及起原的解釋的不同，妥當範圍的解釋亦必然地不同起來。康特在獨斷論中含有兩種哲學，即普通所謂的經驗論和理性論。經驗論不去充分地調查關於認識的起原和本質，就想將妥當範圍限到經驗的事實的範圍裏去；經驗的事實雖被確實地認識了。只要稍出了這範圍的一步，即認爲已經沒有確實的認識了。反之，理性論則以爲有論理的必然性的認識只是先天的認識（或先天的概念），所以以爲只有這先天的概念的沒有矛盾的活動才是結果出了一切確實的真理的原因，先天的概念的范围即是認識的妥當範圍。又，和這些經驗論和理性論相對着，懷疑論是在種種的程度上否定認識的妥當的，所以在否定的意義上，可以看作是關於認識妥當的一種學說。康特和獨斷的經驗論及理性論相對着，樹立了他獨得的批判主義或批判論，而且同樣在同樣的意義上得想要去確定認識使用的範圍的，批判論當然亦應批想作認識妥當論的一種（而且最重要的一種）而被揭示出來。

接着康特的批判論，在近代或最近代續出了種種的認識妥當論。這裏沒有列舉其全體而批判的餘地；但若單舉其中的主要的則可以點出：內在論 (Immanenztheorie) 或意識論 (Konzeptionalismus) 和立脚於批判主義或類似的哲學更想要出乎其上的現代各學說的妥當論等。內在論排斥康特的「物自體」的概念，想將認識的妥當限於純粹的主觀意識範圍內；又，別的現代各學說亦想要各自加些新解釋在理性的認識裏。所以可以當作妥當論的種類的東西是：(一) 懷疑論，(二) 經驗論，(三) 理性論，(四) 批判論和(五) 現代各學說等。主要的認識妥當論大抵可以便宜上把牠含在這些之中來考察。

(二) 懷疑論 懷疑論關於認識陷於自己矛盾，因此懷疑論就難當作懷疑論而存在，這是在前面第二章第二節裏概說過的，這理沒有再去將懷疑論解釋和批評之必要。但在這裏應當簡單地附記的是：當作懷疑論的一種，或當作懷疑論和非懷疑論的中間形式，還有一種蓋然論 (Probabilismus) 的認識妥當論存在。不承認認識的必然性，而又不進到絕對懷疑去。以為「大概是這樣亦說不定」的蓋然性是認識的本質，這是蓋然論所主張的。經驗論因為不承認認識的必然性，結果亦當然會進到這種蓋然論去，這亦是在前面第二章經驗論的批評裏概說過的。然而，只要這蓋然論是否定一切認識的論理的必然性，則牠到底是蓋然與否，因為不是必然的，所以結局亦很明白地應當歸於懷疑論。守姆的蓋然論到底亦是懷疑論，不能說是脫了懷疑論，另外樹立了一種特殊的妥當論。所以蓋然論亦終於

不能從懷疑論所受了的批評裏免出來。即取了一種「大概是這樣」的好像非懷疑的形式，結果不過是口氣的問題，不過是口氣上說「大概是這樣」。論理地說起來，依然在牠的根柢上存着懷疑。

(三)經驗的妥當論 廣義的經驗論含在一切的經驗的妥當論中。一切的經驗論，和前面已說過似地，將認識看作都是由外來經驗發生的，因而假定了認識和被認識的對象(外物)，將這兩者(認識和對象)的一致或合一看作真理。以爲認識(或表象)是將對象的本質和關係去赤裸裸地浮想的東西照着對象的樣子而模寫出來的主觀的認識或表象。對象是照着我們所表象和認識了的樣子，同形地存在；這是經驗論。經驗論取了一種所謂素朴的實在論(Der naive Realismus)的形式而出現。素朴的實在論是普通的常識觀，外物具有和我們所看見的那形狀同樣的本質而實在着(這素朴的實在論的批評歸于下章)。更進步了的科學的實在論(Der wissenschaftliche Realismus)則不像素朴的實在論那樣以爲是和我們所見的所聽的同樣的存在着。例如，將色彩，香和味等都看作是主觀的現象(沒有外物單是主觀上的現象)，將外界或客觀的實在和現今的物理學所解釋的一樣，以爲是由力，電氣，運動和伊安所成立的。所謂物理地客觀地存在是，例如各種以太，只是波動，色彩不過是主觀的現象(關於科學的實在論，亦歸於下章再去精確地討論)。雖有那樣素朴的和科學的的和區別，但我們的認識是去精確地把握着對象的本質和關係的；在這意義上去假定認識和對象之間的一致的一切經驗論的特

徵。因為看作在認識和對象之間有一致或相應，所以經驗論可以說在認識論上是取相應說 (Korrespondenztheorie) 的；因為以為認識是和對象相應而且一致的。又，經驗論雖有素朴的和科學的分別，但都主張我們的認識是模寫對象的真相的，所以都取了模寫說 (Abbildtheorie) 的形式。以為主觀的表象或認識是模寫客觀的實在的真相的。

於是一切的经验論都承認在認識和對象之間有一致或相應，因為立脚於模寫說，所以主張以為由經驗得到的認識是確實而且不可疑的東西，認識的妥當範圍嚴密地限於經驗的事實裏。即主張：只有經驗的認識是確實的，經驗以外的不過全然是臆測。即在那樣的經驗的妥當論中亦有種種的種類；感覺論 (Sensualismus) 和實證論 (Positivismus) 是主要的代表。感覺論，例如，十八世紀的法國的學者——尤低亞可 (Condillac 一七一五——一七八〇)，哀爾物守士 (Helvétius 一七一五——一七七二) 等所主張了的經驗論以為只有由經驗得來的感覺才是確實地明示對象的性質的，基於思惟的推理已不是確實的認識。所以這一學派主張以為只有由經驗得來的直接的感覺才是確實的認識。又，所謂實證論是基于守姆的經驗論，主手是在十九世紀由法國的姆特斯和英國的司批亞特·米爾等所主張了的學說，以為只有被經驗地實證了的知識才是確實；經驗的實證以外的思索和想像等都不過是些空想。將認識的妥當範圍嚴密地限于經驗的實證的範圍內，而絕對地排斥這以外的一切的思惟的附加物，這是

實證論。是以爲只有實證的認識才是確實而且不可疑的。實證論即不外是最進步了的經驗論（或科學的實在論）。

以上概說了的經驗的妥當論在認識論上可以說是完全的主張麼？關於這妥當論所假定的客觀的實在，在下章再去攷察，這裏單是要調查那妥當論本身。經驗論是第一就要將認識妥當的範圍嚴密地限在經驗的範圍即經驗的事實的範圍內。所謂經驗的範圍，若暫離開感覺論來說，不單是直接的經驗的事實，即間接的一切可能的經驗亦包含在內。所以，人類的經驗的認識限在那樣意義上不經驗的世界裏的事是不可否定的事實。我在這裏特別來批判經驗的認識。前面提過的康特的先驗的認識或識理性的認識的起原不是經驗的，所以不能說牠是經驗的認識。所以所謂經驗的認識，是在牠的發生上以經驗爲要件的具体體的認識的意思。康特以爲先驗的認識是存在這些經驗的根柢裏，使這些經驗的認識成爲可能的東西。在那樣意義上，所謂我們人類的認識是指這些經驗的認識，那是不可爭的。于是這些經驗的認識只嚴密地限于在經驗或經驗的事實的範圍內才會妥當，其妥當範圍則是而且應當是嚴密地限于經驗內的，這是不可爭的真理；經驗論的長所主于是存在這一點。認識妥當的範圍，在最嚴密的意義上，是限于一切可能的經驗界裏的事，只要不是極端的理性論者，是不能不承認的真理。經驗的認識應當限于經驗的範圍內的事可以說是當然而自明的真理。經驗論在認識論上雖有好些

缺點，還當作含有不變的真理的東西爲多數人所採用所主張，主于是因爲備有那樣的長所緣故。經驗的認識以外即使還有別種普遍而且必然的認識（例如康特的先驗的認識），亦是那些先驗的認識論用在經驗界裏以後才成爲有意義。離開了經驗界是空虛的（參照後面批判主義的妥當論），所以認識妥當的範圍不能不說是嚴密地限於而且應當限於經驗界裏的東西。實證論的長所是存在這點上。

雖然備有那樣的長所，經驗論所主張的妥當論在根柢上仍原備有很大的缺點或短所。若不去假定普遍的必然根本認識（例如康特的先驗的認識），則我們就不能說明經驗的認識的成立。不假定先天的先驗的認識，則一切經驗的認識就會成爲缺少必然性的偶然的曖昧的東西。然而，一般的經驗論只承認一切的經驗認識的妥當範圍，而普遍的必然的先驗的認識妥當竟不能承認。若不能承認先驗的認識的妥當，則結局不得不陷於連經驗的認識的妥當亦不能承認的結果。但先驗的或先天的認識本身并不是經驗的，所以不能將那種根本認識的妥當限於所謂經驗的範圍內或經驗的。先驗的認識必須被認爲是明白地妥當在經驗以上的。即，一般的經驗論，不能說明妥當在經驗以上的認識，而且亦不想去說明那樣的東西。但若不能說明這一點，則去說明一般經驗的認識的妥當的事亦是不可能的。

即將認識妥當的範圍限於經驗界裏，在一般經驗論所主張的妥當論的根本裏有無批判的獨斷及假定。即，經驗論假定着經驗的對象而主張這對象和認識（或表象）的一致或相應。更精確地說起來即

是，由經驗得到的對象的認識是模寫而且可以模寫對象的真相的東西，若那認識和對象一致，則是真理，不一致則不是真理。然而，我們要怎樣才能認識那完全超越了主觀的對象（超越的對象 *Transzendenter Gegenstand*）的真相呢？又要怎樣才能去證明這對象和認識的一致或不一致呢？所謂主觀的認識和表象當然是而且應當是模寫客觀的對象的真相這事，到底是根據什麼才這斷定的呢？一般的經驗論只是單純地獨斷着那樣的模寫說，並不給什麼根本的解釋；只說經驗是重要，而那重要的意義則一點亦沒有根本地說明着。模寫說雖不一定說是錯了，但並沒有說明着牠的根本；這是經驗論的弱點，這是經驗的妥當論的短所。我們必須將經驗成立的意義更根本地去觀察去吟味。這即是在經驗論之外，有別的妥當論的必要的緣故。

（四）理性的妥當論 這裏要提出的理性的妥當論主於是被康特名爲獨斷論的東西，即康特以前的理性論；從蒲拉廠的觀念論起，到近代德卡爾特，司批羅渣，賴蒲泥茲等人的理性論的認識妥當論。本來理性論是和前章概說過的一樣，注重於主觀意識裏的本具的生得的認識或概念，將那樣的認識的本質看作普遍的而且必然的，所以認識妥當的範圍就是普遍的必然的認識活動的全範圍。換句話說就是，和經驗論正反對，理性論以爲經驗的認識是不確實的東西而排斥，而判斷只有理性的認識才是確實的（值實的認識），所以以爲普遍的必然的理性的認識什麼限制亦不受是無條件地妥當着的。

即，理性論以爲一切沒有論理的矛盾的思惟出來的事，都是確實的真理，所以以爲即離開經驗界，在經驗以上的境地，純論理地思惟出來的事情亦都是確實的真理。以爲經驗以上的絕對世界（例如蒲拉廠的觀念界）的思索亦是最確實的認識。總之，理性論者是以爲理性的認識即是萬能的。

理性論注意了經驗論所忽略了的，主觀意識的積極作用，因而才認出了在理性裏有本具的根本認識；所以獨斷了這理性的認識的無條件的妥當的事，甯可說是必然的結果。普遍的必然的思惟活動（或理性活動），本身就是論理的必然的。純粹理性活動或論理活動即離開經驗的內容亦本身就是普遍的必然的，所以干牠的是確實的真理（論理的真理）的事一點亦沒有妨礙。數學的認識是關於離開了經驗內容的純粹形式的真理，牠的在嚴密的意義上是真理的事是誰亦不疑的。即，在經驗的認識之外，存在着全然別種的論理的認識，那樣的純粹論理的認識是離開着經驗而本身存在着而且妥當着的。

所以在這點可以注意的是：反於前面的經驗論的只論經驗的認識的妥當，理性論則主張即離開經驗的純粹論理的認識亦是無限地妥當着的。經驗的認識在經驗的範圍內妥當着的事是正當，同樣，理性的認識或純論的認識是論理地無限制地妥當着的事亦是不能否定的真理。所以若只主張純粹論理的認識的絕對妥當，則不能不說一切的理性論都是正當的認識論。總之，理性論可以看作是說明了經驗論所忽略了的純粹論理的認識或先天的普遍的認識的普遍的妥當性的。這是理性論的顯著的長所。

理性論雖備有理性論的長所，而補了經驗論的缺點，但在牠的妥當論中仍原還含有種種意義上的獨斷和不完全，尤其是康特以前的理性論的妥當論決不能說是完全的認識論。經驗的認識（經驗上的事實的認識）和純粹論理的認識（形式的普遍必然的認識）根本就不是同種的認識，這是不可爭的。我們人類是兼有這兩種認識或真理的事亦是不可爭的事實。賴蒲泥慈開始去明白地區別這兩種認識或真理，一方將論理上的真理名爲「永久的真理」，他方將經驗上的真理名爲「事實上的真理」。例如，純粹數學的真理是形式的論理的普遍的真理，而經驗上的各種認識或真理則是具備着各種具體的內容的事實的真理；兩者的本質是很不同的。這兩種認識本來到底有什麼關係，是由康特才弄明白了的問題（因此這是下項所應當論及的問題），一般獨斷的理性論不去明確地區別這兩種不同的認識，還將兩者混同起來，將經驗的事實的認識亦和純粹論理的認識一樣地無限制地使其妥當在經驗以上，只要是合於論理上，即以爲就在事實上亦是很光明正大地妥當着的。換句話說即，獨斷的理性論混同了論理的真理和實在的真理，以爲即實在的真理亦是可以被純粹論理地去思惟的東西。更簡單地說起來即，一般理性論者無論什麼事只要是合於論理的，即以爲都是真理。以爲理性的思惟的力是絕對的，一切關於實在的事亦可以單純地論理地去判斷。司批羅渣將宇宙的本體純粹數學地或論理地思惟了的事，可以說是最適於說明這種混同的實例。關於實在的真理是不能單純地論理地去證明的，這事

早已沒有去詳細地說明的必要。只要沒有論理的矛盾，則關於實在的無論什麼事都可以很對地去思惟，這種想頭不能不說是獨斷的思索的最厲害的東西。在純粹論理上無論怎樣精密，決不會成爲關於實在的認識的。

(五) 批判主義的妥當論 這樣，不偏于經驗論亦不偏于理性論，分離兩者的缺處，結合兩者的長處，因而調和了兩論樹立了批判主義的是康特的認識妥當論。康特的認識論本來只是立脚於理性論，而最初就承認了先驗的理性認識的妥當性的。即，先驗的先天的理性認識本身就是經驗以上的，當然具有妥當在經驗以上的本質。因爲普遍而且必然的認識決不是由經驗造成的，所謂必然而且普遍的，是牠本身就明示着經驗以上的妥當性的意義的。康特一面尊重經驗，但他方則最初就以經驗以上的妥當性爲自明的原理而立論了；即，他所指出了的經驗的認識（十二範疇和直觀形式）是純粹論理的認識或直觀上的純粹形式，是備有普遍妥當性的先天的認識；不消說那些當然是備有經驗以上的妥當性的。若康特將這些先驗的認識當作經驗以上的東西而使其無限制地絕對地妥當着，而且若沒有看重經驗的認識那一方，則可以說完全是和前面的獨斷的理性論者同道。但他明確地沒有進到這獨斷的路上去；這是康特批判主義的特徵。即，他將十二範疇和直觀形式等的先驗的認識決沒有像前面的獨斷的理性論者一樣使其無限制地絕對地妥當。固然康特亦以爲純粹論理的認識在純粹論理上的確是無限

制地妥當着的；即，在論理的範圍內的確是無限制地妥當着的；但若依照康特的解釋則以爲，直觀形式和純粹論理的認識的本質上是純形式的東西，抽象了內容的純粹形式的東西，所以只要不使牠關係及適用於經驗內容，則不過是無內容的空虛的東西。例如，因果律被適用在各種經驗內容裏才成爲具體的因果關係，所以若單是因果律則純粹是形式的空虛的不能說是真的認識。一切先驗的認識必須被適用在經驗內容裏，各種具體的經驗內容亦必須是由先驗的認識所統一的；兩者若互相分離則不免成爲無意義。先驗的認識必須是被適用在經驗內容裏的，所以若完全離開經驗內容則到底不得不歸於無意義，這是康特認識論的強有力的主張。使先驗的認識密接地和經驗內容相結合着的一點是康特批判主義的根本特色。即，康特不許純粹理性的認識的無限制地使用，以爲那必須被適用在經驗上。以爲沒有經驗的內容則理性的認識完全是盲目的，空虛的。這樣，他略如下面這樣想了：若將理性的認識無限制地使用起來，幾乎完全沒有止境；無論什麼事亦可以想，無論什麼樣子沒有不能思惟的。若沒有經驗的實證，則無論什麼事都應當是可以思惟的。於是認識——尤其是關於超越了經驗的形而上學的世界的認識，不免成爲不確實而且不精確。即蒲拉廠那樣天才，只因爲漫然地離開經驗界而自由在地飛揚於純理的世界裏，所以他的思索終於不免趨於想像的和空想的。所以理性的使用必須嚴密地被限制在經驗內容上。

這樣經驗的認識在康特看來以爲是經驗的內容和先驗的認識兩者的結合。在經驗的認識的根柢裏存有先驗的理性的認識，沒有這理性的認識的基礎則一切的經驗的認識的存立都是不可能。所以康特以爲經驗界是理性的認識和經驗的內容的結合。於是康特就這樣解釋着：我們人類的認識是嚴密地限于那樣（即上面說過的）意義上的經驗界裏，只在經驗界的範圍內才會妥當，一步亦不能脫離。當然所謂那樣的經驗界是包含了一切可能的經驗的世界。這是康特認識論的要旨。又，和這妥當論相關聯着，著名的「物自體」的問題發生起來了。

「物自體」(Ding an sich)的概念是在康特哲學裏最困難的問題。他以為，感性的直觀的刺戟是從外面得來的所以必須假定一種「物自體」的存在去當作那刺戟的原因。而且物自體在康特看來是和經驗世界完全不同的東西，是完全不能從經驗內容推測出來的全然超經驗的絕對世界。然而人類的理性的認識和前面概說過的一樣是應當適用於經驗世界的，決不應當適用在超越了經驗界的「物自體」的世界裏。以爲感性的直觀的刺戟是以「物自體」爲原因而被給與我們的這種事，是將因果律那種理性的認識適用在「物自體」的超經驗界裏的事。那樣的適用是不得當的，所以若在認識論上說起來，康特以爲即「物自體」到底是存在與否，人類是完全不知道的。認識妥當的範圍到底還不能及於物自體的世界，所以在認識論上說來，物自體不能不說完全是不能思惟的（因此就不能認識）不可知的X。

認識妥當的範圍用不着全然超越經驗界。

以上是康特認識妥當論的要旨，但我們不能不在這裏精確地去理解這妥當論的意義，并且弄明白康特遺下給後世的困難的問題的意義，和普通的經驗論及理性論比較起來，就明白康特批判主義妥當論的特徵，康特一方立脚於理性論而承認先天的理性的認識的論理的妥當性或普遍的妥當性，但一方他又解釋着以爲那些理性的認識是應當適用在經驗的內容上的，而且很強硬地不許離開了經驗內容的無限制的適用，又和經驗論比較起來，康特的批判主義一邊將一切可能的經驗界認爲是認識妥當的範圍，但同時又說明了在經驗的認識的根柢上，是存有先天的理性的認識的，是由這理性的認識經驗的認識才成爲可能。普通的經驗論不能說明認識妥當的根本；是由康特才說明了經驗的認識的根本的。而且康特並不像普通的理性論者一樣准許理性的認識的無條件的適用，他注重從客觀給與主觀的經驗內容，而斷定理性的認識是只應適用在這經驗內容之上的；這事不能不看存了很深的哲學的意義。這一點康特自己雖沒有明確地說明，但在純粹的論理的妥當性之外，他是如何地注重了實在的客觀的所與的事是容易推測的。只要將實在的所與攔在念頭上，即是注重了那不能單以理性的認識去解釋的經驗內容，康特雖立脚於理性論，却只想要去說明經驗界。所以他的斷定認識妥當的範圍是嚴密地限於一切可能的經驗世界的事亦不外是看重實在的所與，而主於要去說明關於實在的認識的妥當。這裏

不能不認爲是康特的很強的經驗論的傾向。康特的認識妥當論亦可以看作是補了經驗論的缺點的。他雖承認着經驗以上的認識妥當性，但尙將其妥當範圍限於經驗界。

康特所遺下的最根本的問題，無論怎樣是關於那「物自體」的思想。關於「物自體」的實在，歸于下項的實在問題去概說，這裏只想簡單地研究一下到底人類的認識能不能妥當到物自體的世界去。康特以爲，物自體雖是經驗的所與的本體，但因爲完全是超越了經驗的東西，而人類的認識又是限于經驗界，所以到底還是不能達到物自體的世界裏去的。去思惟物自體的世界本來就等于思惟不可知的世界。所以康特以爲即物自體的世界的實在亦到底是不能認識論地證明出來的問題。康特的這斷定可以說是很對的斷定麼？人類竟沒有一點能推知物自體那樣的本體或絕對的世界的能力麼？這是康特留下給後世的困難的問題。即使物自體那樣的絕對世界的實在或存在是確實，我們人類的知識亦和康特所主張的一樣到底是不能達到那樣的絕對世界裏去的麼？關於這點，康特的妥當論似乎有重大的缺點。當然物自體的世界是事物的本原，又若以現代的話說起來，亦可說是多少含有不合理的要素的世界，那樣的世界是不能以人類的認識而明瞭地被認知和證明的。但真如康特所斷定了的——一樣人類的知識絲毫亦不能達到那世界裏去麼？即使這現象界（經驗界）依着康特，是根本地由理性的認識所統一的，只要是現象界，一定在某種意義上是物自體的現象和發現，所以在現象界（即經驗界）不能被

認為在某種意義上或在某種程度上物自體的真相是發現着現象着。即，我們在現象界應當要多少能認識一點物自體的真相。所謂現象，即是由理性的認識而多少變化了的，但仍是物自體的發現和現象，這是不可爭的。所以康特的斷定人類的知識絲毫不及于物自體的世界的事，是將認識妥當的意義很弄狹了的，不能不說是一種獨斷或速斷。妥當于經驗界的認識不能不說即是能及于物自體的世界的東西。

當然經驗上妥當的認識，是和經驗共同進步，擴大而且發達的，無限地進步着不知道止境。因此人類的認識不能絕對地認識絕對世界。將物自體的絕對界相對地漸漸地不停地認識着去的是人類知識的本質。何況若物自體是多少不合理的，則牠的本質恐怕到底是不能十分被思索的。但因此而就以爲完全是不可知的，亦不得不說是一種速斷和誤解。

(六)現代各學說的妥當論 康特以後的各學說是將康特所遺下的認識妥當論從種種方面去使其發達到各自種種的形式的，但大體上看來，並不將康特所給與了的認識妥當論的全體當作全體去繼承而使其發達，只其中的一方面在特殊的形式上發達了。更詳細地說起來，即，康特以後的哲學尤其是康特系的各哲學排斥被認爲是康特哲學中的實在論的特徵的「物自體」的概念，只盡力想要發達那觀念論的一方面——以先驗範疇和形式構成現象界的觀念論的一方面，所以若從認識妥當論那觀察點看

起來，康特以後的康特系的各哲學竟有歸返到從前的理性論的立脚地去了之觀。即，先驗的先天的理性認識的普遍兼必然的妥當性，只被主張了那絕對而且無限制的妥當性那一方面，而經驗的一方面幾乎完全沒有被顧慮。康特以後由非奚特，息林及黑給兩等所代表的觀念論的哲學，全然不管經驗的方面（或實在的方面），只主張先天的理性認識的活動，所以只理性的認識的無限制的妥當性一方面地被高調着，即新康特學派亦大體同樣是傾于觀念論的方面，所以亦只有先驗的理性認識的普遍妥當性那一方面被很強地主張了。

康特以後的康特系的各學派傾于先驗的觀念論的一方面的事，若從別方面說明起來是，這些學派大抵都是立脚于認識論的內在論（*Innangestheorie*）。關於內在論或內在哲學，另在後面再說，這裏單說其要點：即這哲學以為一切的實在是意識（康特的一被意識即共通意識）內的實在，所謂意識外的實在是完全沒有的。總之，因為否定了康特的所謂物自體的超越體的結果，康特以後的各學派都以為實在都是一切意識內的東西（即內在的東西）。內在論不外就是關於觀念論的實在的見解。觀念論不發達到內在論決不會停止的。所以從這點看起來，康特以後尤其是康特系的認識妥當論可以看作是立脚于內在論的內在論的妥當論。排除超越的實在，以為認識在意識內的實在（即內在的實在）的範圍內是妥當的，而和意識外的超越的實在是完全沒有關係的。所以所謂普遍而且必然的理性的認識是無限

制地妥當着的，即是說，立脚于內在論，在意識的範圍內那是絕對地妥當的。

(甲)論理的觀念論的妥當論

所謂論理的觀念論是由黑給爾所代表的觀念論的哲學。經過非奚

特和息林而極于黑給爾的觀念論的哲學，不外是將康特的先驗的觀念論那一方面特別很強地主張了的哲學。將宇宙現象看作是一切先驗的觀念構成——論理的理性活動的發現的是這種類的觀念論的哲學。所以康特的物自體那實在論的方面(因而經驗的方面)完全由這學派所除掉，只很強地主張理性的先驗的構成那一方面(觀念的方面)。因此非奚特和黑給爾以為都是意識內的問題，所謂意識外的實在完全沒有想過。所以即他們亦以為內在論是認識妥當論的根據。即，這學派以為理性的認識在內在論的範圍內(即意識的範圍內)，是無限制地妥當的，在這範圍內當然是超越着經驗而妥當于經驗以上的。因為從內在論的觀念論的立脚地看起來，宇宙是理性的論理的或觀念的構成，所以都可以當作宇宙現象去論理地觀念地認識。一切是明晰的論理的發現。非論理的不合理的東西是不想的。這樣，宇宙全體就被認為是意識的觀念的或論理的構成，所以以為理性的認識在那範圍內是絕對地無限制地妥當的東西。于是是康特哲學的一面的實在論的方面或那意義上的經驗的方面完全沒有被黑給爾等所想過。完全不管實在問題和經驗的事實，只說明純粹論理的認識的發展。這學派的認識妥當論是限于理性的乃至論理的認識的很狹的範圍內，這可以說是自然而而且必然的結果。

(乙)新康特學派的認識妥當論

大體地說起來，新康特學派，無論巴登學派或馬爾不爾奚學派都和非奚特及黑給爾一樣，是不管康特的經驗論的方面而專於使先驗的觀念論那一方面發達了的學派，所以那認識妥當論亦仍原是在意識內在的範圍內高唱了理性的認識的普遍妥當性的，新康特學派雖不斷地批駁非奚特和黑給爾，而在認識妥當論的根本，幾乎完全接受了非奚特和黑給爾等的精神。

新康特學派的認識妥當論是嚴密地立脚於經驗的觀念論(因而內在論)的，所以這裏便宜上簡單地從內在論的本質來看看。關於內在論(前面已論及)，我們必須記住這特殊的哲學最後還是康特的先驗的觀念論的精神。若排除物自體那實在論的或經驗的方面，則那裏一定會必然地結出意識內在論的果來。新康特學派的站於認識論的這特殊的立脚地，甯可說是自然的順序。

內在論或內在哲學(Immanente Philosophie)那特殊的哲學是十九世紀後半期由德國的守拍(Schuppe)和熱姆可(Rehmke)等所主張的。不消說那是從先驗的觀念論所發達出來的。內在論之所以否定一切超主觀的超越體(Transzendenz)的理由是這樣：一切現存，實在的東西應當是在意識之上被思惟被想着的。若不能在意識上浮想起來則沒有說是現存的理由。所以所謂現存必須是和能在意識上浮想起來的完全相同。但若說存在意識以外的，那是不能在意識上去想的。所謂在意識之外有些東西現

存着的事，即是說不能以意識去想的某些東西的意思。不能想的東西沒有存在的道理。所以一切超主觀的實在（即超越體）都是不能思惟不能想的東西，所以都是非實在或空想的。康特的物自體是不消說，凡被認為是存在主觀意識之外的都不免是空想是誤解。在內在論裏的所謂主觀意識並不是個人的小主觀意識而當然是全個人的共同普遍的大主觀意識。

內在論在認識論上是不是完全的學說另在後面去審議，這裏先應注意的是：新康特學派的認識論大體上是立腳於這種內在論。新康特學派到底澈底地將康特的物自體排除成了與否暫作別問題，認識論的立腳地是內在論，排除主觀意識以外的一切實在的超越體，以為只有由理性的認識構成的內在的世界才是哲學的攷察的對象，這是這學派的共同的根本立腳地。所以新康特學派的認識妥當論是嚴密地在內在論的範圍內的妥當論，決不會到於意識以外的實在的超越體。以為認識妥當的範圍是停止在由先驗的理性的認識所構成的觀念世界之內，決不會出到這外面去。從那樣的內在論的立腳地，新康特派的巴登學派主張了下面這樣的認識論：

先驗有範疇（先驗的理性認識）是普遍的規範（Allgemeingültige Normen），又是普遍的價值（Allgemeingültige Werte）。所謂普遍的價值是和經驗的事實完全不同的當爲（或不許不 Sollen）和必然。經驗的事實只是這樣是那樣的「是」（Wesist），而價值則是應當這樣必須這樣的東西。例如矛盾律

不是經驗的事實認識而是先驗地絕對地必須這樣的必然的認識和普遍的規範。普遍的規範或普遍的價值是構成一切實在和事實的作用；所謂一切實在和事實，是由普遍的規範或價值所構成或以牠為基礎的。在這意義上以為普遍的價值是有絕對的妥當性的東西。因為是由理性的認識所構成的觀念界，所以在那範圍內，以為理性的認識是普遍的絕對的。

巴登學派將那樣的普遍的價值結連于羅維的「妥當性」(Geltung) 去想了。所謂妥當性是超越着時間無窮地(無時間地)妥當着的一種存在。例如， $2+2=4$ 有無窮的論理的效力的妥當性，即論理的存在觀念的存在。這即是所謂「真理自體」(Wahrheit an sich)，自身就是存在的超越體。「真理自體」是(無論有沒有去想牠的意識)本身存在着的，即是超越了主觀獨立地存在着的絕對的超越體。這是無窮的存在，而且是永遠的東西。即，巴登學派以為，普遍的價值或必然的矩範正是這種的超越體和永遠無窮的妥當性。換言之，即，具有普遍的價值——普遍性及必然性的絕對的價值是超越着經驗和意識的妥當性或超越體，是本身就具備有超經驗的妥當性的本質的「真理自體」。

以上西南學派(或巴登學派)立脚於內在論而主張理性的認識的普遍妥當性的事不能不說是必然而且當然的論法。理性的認識在內在的範圍內應有普遍妥當性的事是當然的。將康特的實在論的方面除開，只澈底地主張了觀念論的一方面。溫德爾板特和里客爾特亦從規範和價值區別出來，另外說出所

謂「事實」和經驗。但是有規範和價值的活動才是普遍的必然的，事實和經驗在他們看來以為只是偶然的，不能充分地看出牠的意義來。總之，從純粹觀念論和內在論的立場上，是不能容易說明事實和經驗的。即以爲在理性的認識的範圍內是妥當的，但至于經驗的事實則幾乎完全是偶然的。

但在巴登學派的妥當論上應當要特別注意的是，這學派主張了普遍的規範和普遍的價值是超越主觀意識的純粹超越體。的確，這學派所樹立的超越體純粹是觀念的，決不是實在的，然而反對於自己所提出的內在論，而明白地樹立了從主觀意識裏獨立了的觀念的超越體，這不能不說是這學派的認識論的最顯著的一點。即，由于樹立了這超越體，于是認識就不單是妥當于內在的，而明確地明示了是能達到意識以外的超越體去的。對於內在的妥當論的反對——這不能不說是在巴登學派的認識論上最可注意的事。

(丙) 現象學的認識妥當論

由於現象學的建設者胡色爾的主張了一種特別的直觀論或本質直觀 (Wesensschauung)，被認爲是認識妥當論上的一種新學說而引起人的注意。他將「本質」(Wesen) 從只是「事實」(Tatsache) 裏區別出來的事是前面說明過的。所謂本質是各自的事物的普遍而且必然的根據，是使事實成爲事實的普遍的本源。以爲樹有樹的本質，草有草的本質，白亦有白的本質。以爲本質是現于事實之中，事實是由本質才能成爲事實。胡色爾以爲，人類具有知覺各種事實的直觀

力，同樣亦具有認知物的本質的直觀作用。我們可以將物的本質在那「本源的所與性」(Originäregebenheit) 的形上明瞭地把握住。這就是「本質把握」(Wesensfassung)。古來以為理性的認識的特徵是「自明之感」(Selbst-evidenzgefühl)，但胡色爾以為自明之感是伴着本質直觀的感情，理性的認識的特徵無論如何是本質的直觀那東西。即以為，理性的認識，是妥當在普遍而且必然的本質裏的，是妥當在經驗的事實以上的普遍的認識。

本質直觀這種解釋當然是關於理性的認識的新解釋，但現象學的認識妥當論大體上是和前面說過的巴登學派的那個同樣地是根本地立脚于內在論，這是不可忽略的。胡色爾的所謂「本質」是嚴密的意義上的觀念的或概念的，又被解釋為特別的意義的超越性，所以具有比巴登學派的超越體還更內在的對象的性質。本質是內在的超越體，即，理性的認識在內在的範圍內是普遍地妥當着，而在「本源的所與性」的形上能直觀本質。胡色爾雖說各種事實不過是偶然的，但從純粹內在論的立脚地看來，倒底應當要怎樣去說明事實呢？這被認為是困難的問題。所以即在現象學上，亦似乎是主於主張着理性認識的內在的妥當性。

(丁)實在論的妥當論 這裏的所謂實在論的妥當論是立脚于一切的實在論，而被樹立在其上或成爲牠的基礎的認識妥當論。里爾，球爾柏和泥珂賴·哈爾特曼等所主張的妥當論就是這個。前面概說

過的康特系及現象學派大抵都是立脚于觀念論（或內在論）的，反對那樣的內在論和觀念論而起來的是現代的所謂新實在論。關於新實在論歸于下章去說明，這裏只應當簡單地注意牠的認識妥當論。在康特已經就有實在論的特徵，而他還斷定物自體是完全不可知的，獨斷了以爲認識決不是妥當在那樣的超越的實在裏的，這是前面說過了。所以認識到底是能不能達到那樣的超越的實在（超越主觀意識的實在）裏去，和人類的認識到底是不是不能站在那樣的超越的實在裏的事，仍原成爲現代的問題。和前面說過似地，康特以後的哲學大抵都是立脚于內在論，最初就排除了康特所留下的這實在論的妥當問題。所以現代的實在論，若從這方面觀察起來，可以看作是反對一切從來的觀念論或內在論的。對於內在論的反對，亦可以說是實在論的妥當論的根據。

對於內在論，球爾柏等像下面那樣主張了（他的著作『實在化』*Realisierung* 第一卷）：內在論者以爲一切意識以外的東西都是不能思惟的，因此主張以爲那不過是不實在而且沒有的東西。但那樣的想法不是根本就已經誤解了麼？的確，思惟固然是主觀的內在的，但因此就說思惟不能去思惟超越的實在，則一點理由亦沒有。雖說沒有不能想的，但不是內在的和不能想的，并不一定可以說是同一的。只因爲不是內在的而就說是不能想的，一點理由亦沒有。即，超越體雖決不是內在的，但亦決不是不能主觀地去思惟的。內在論者將不能想的事即看作是非內在的。在「不能想」這句裏是有矛盾及

誤解的。內在的思惟和超越的實在一點亦不矛盾。思惟（即認識）去想超越體的事亦沒有什麼矛盾。至少所謂認識的妥當範圍是限于主觀意識內這事是沒有確實根據的。所以內在論想要將認識的妥當範圍限于主觀意識內的事不能不說是最初就陷到于獨斷論去了。

認識論上爲什麼必須樹立超越的實在歸于下節裏去概說，實在論者第一就注意康特的實在論的傾向。若不樹起物自體來，康特到底是不能說明經驗的。即使可以去想先驗認識的形式構成，但連一切特殊的所與內容亦說是由理性的認識所構成的則到底不能被承認。康特以爲物自體那超越的實在到底是不能排除的根本思想。那樣想着，例如，泥珂賴·哈爾特曼等就像下面那樣主張着：新康特派的巴登學派從內在論出發，終于達到真理自體那樣的觀念的超越體的事是自己破壞內在論，而很近乎實在論的。即使是觀念的，但總之，超越體的被認識的事不是明示了認識亦妥當于主觀以外的超越體麼？主觀的認識去認識客觀的超越體的事在認識論上似乎是不可能，但在形而上學的意義上，則以爲主觀和客觀是一致的，理性的認識是共同于主客兩體的根本的事實（參照實體論新實在論之項）。只物自體大概是不合理的對象，人類的理知決不能及其全體；或者能達到的程度是非常小亦說不定。但人類的理知總多少能確實地妥當到物自體去的。

又，康特自己論着以爲人類的理知是終于不及于物自體的，這已說過幾次是一種速斷。人類的知

識即如康特所說是嚴密地限于經驗界，我們亦能由經驗去認識那本體或本質，這是現代的實在論者的主張。經驗（即現象）即是本體（物自體）的現象，本體一定是在現象裏發現的，所以即那妥當範圍被限于經驗世界的認識亦尙能達到經驗以上的實體界。這是實在論者的認識妥當論。

這裏不能不附記一下柏爾格桑的直觀論。雖說同是直觀論，但柏爾格桑的那個和胡色爾的直觀論若從認識妥當論上觀察起來是非常不同的。胡色爾的那個和前面略說了的一樣根本上就是內在論的妥當論；但柏爾格桑的直觀論正是反對的實在論的妥當論。以爲能將生命那樣的宇宙的實在——超越的實在把握住的即是人類固有的直觀。即，柏爾格桑以爲普通的科學的認識雖不能澈底到實在的精髓，只有直觀很能達到那精髓。所謂直觀力，柏氏以爲（和胡色爾的本質直觀亦不同）是感情地同感地迫于生命那樣的實在的精髓的一種同感的知覺作用；我們只由那樣的直觀力才可以逼近宇宙的實在的精髓。這樣的直觀論是以爲人類的知識是妥當在超越的實在裏的，所以亦可以特別名之爲實在論的妥當論。

以上概說了的實在論的妥當論是立脚于康特哲學的全體，而且我們可以知道牠是想要使那實在論的方面和觀念論的方面同時發達的。那樣的實在論的妥當論是在近代才漸發達起來的，所以不消說是還沒有成熟而不完全。

(七) 結論 以上從經驗派的妥當論起，理性派的亦瞥見了一下，又概說到了康特兩派就被綜合起來的事，更略敘了經過康特以後的非奚特和黑給爾而直到新康特學派，於是理性的認識的普遍妥當性又被主張了，又概說了及到最近的實在論的妥當論，康特的綜合的立脚地再被復活了。認識妥當論只要是認識問題的中心，則雖進到比較複雜的說明去亦是不得已的。這樣，想要將康特的認識妥當論的範圍限到經驗世界裏去的學說即在現代亦還可以看作是認識妥當論的中心思想。人類的認識是限于經驗世界，但在那裏面還能將物自體的本質認識到某種程度，這是全體的妥當論的結論。

第五 認識和對象

(一) 認識和對象 認識的主觀和被認識的客觀(即對象)是不能互相分開去想的。主觀必須和客觀對立着，認識必須和對象對立着。缺少客觀的主觀是沒有的，同樣若沒有對象亦無所謂認識的。沒有什麼被認識的東西，當然認識沒有成立之可謂。那麼，所謂認識的對象是什麼？認識和對象的關係是怎樣？這是本章應攷察的主要問題。關於這問題古來下了種種的解答，直到現代還沒有一定，所以後面順次地將這解答簡單地來考察。

說起關於認識的對象的主要的解答來，第一就可以舉出素朴的實在論及科學的(或批判的)實在論

來。一方面還須說說種種形式上的觀念論；尤其是應當注意康特的先驗的觀念論及新康特學派的純粹觀念論。還須注意對着這些觀念論而出現的現代的所謂新實在論。于是本章是從認識論上去討論關於實在的問題的，而關於實在的認識論的考察是本章的綱目。

(一) 素朴的實在論及科學的實在論

素朴的實在論 (Der naive Realismus) 已在第四章第三節裏

概說過，是多數人站的常識上的立場。即，普通外界被認為是實在在于我們對於現實的見聞着的赤裸裸的形狀。大部分的物質的外界正是實在在于我們所看見的赤裸裸的形上。水是清的，花是紅的，事物都具有種種形狀，是實在于被認識的那樣子上。所以實在和認識之間，能假定一種微妙的一致，實在的真相能由些方法原樣地寫象在心裏。譬如物件照在鏡裏一樣，實在的真相能原樣地印在認識上，這樣想像着的即是模寫說。

但素朴的實在論不容易維持在那形式上。和從前希臘的原子論者德莫克里托士及近代意大利的加里獵等所指出的的一樣，例如，色彩，香，味和聲音都是主觀的心的事實，決不是客觀的實在。所謂種種的色彩在物理學上講起來即是種種的長短不等的以太的波動，所謂紅和藍那種事實是嚴密的心上的事實。紅和藍并不是客觀的實在，而是主觀的心上的事實。同樣，物理學上的種種空氣的振動在心理學上就成為聲音而為人所感到，音是嚴密的主觀的事實。香和味亦都是這樣，溫度等亦相同。羅克

將這些名爲第二性質(Secondary Qualities)而區別于物件的第一性質(Primary Qualities)。第一性質是屬於物本身的，羅克以爲那樣的性質是物的形狀，大小，運動和填充性那樣的東西。

于是對着單純幼稚的素朴論另外發達了一種科學的實在論或「批判的實在論」(Der kritische Realismus)。這不外是將素朴的實在論科學地(自然科學地)修正而使其發達了的。即，實在并不是我們所看見的那個樣子的，除了色彩，香和味等的主觀的色彩，物理學上的外界——以爲這就是那實在。以爲實在即是以太，電氣，空氣，力和以安等的世界。牛頓的世界觀是這種實在論的代表。即在這裏，模寫說和相應說依然在支配着。即，以爲實在的真相是原樣地寫象在心裏，因此實在和認識之間有一種神祕的一致或相應。

即上面這批判的實在論亦具有認識論上的種種的缺點。即，和批評了經驗論的一樣，這些實在論只着眼於客觀的對象的實在，而將把牠收容(或認識)在心上認識上的積極的方面完全忽略了。以爲客觀的實在能赤裸裸地寫象在心上，而對於那寫像的主觀方面的活動却完全不注意。對象的實在是基于怎樣的意識活動而才被認識，意識和實在的關係是怎樣等問題幾乎完全沒有被這些實在論者想過。若再認識論地進一步來說，無論素朴的和科學的，都以爲先于認識，實。在。是。先。存。在。着。的。以爲實在是先存在着，然後接着才有認識。然而，在還沒有認識的時候，還沒有在意識上思惟過的時候，怎麼能說

實在是存在着的呢？普通的實在論若在認識論上批判起來具有很難支持牠原來的形式的根本的缺點。所以從這裏就發生了對於實在論的觀念論。且先從那最簡單的種類來考察。

(II) 單純觀念論 觀念論 (Idealismus) 即是取了最複雜的形式而發達的認識論。所以從最簡單的起，去說那本質是比較便宜。經驗論容易傾向於實在論，同樣，理性論亦容易傾向於觀念論。經驗論是傾向於客觀的實在，同樣，理性論則傾向於主觀的認識或意識方面。可以說是觀念論的創設者的英國的巴貝里 (George Berkeley 一六八五——一七五三) 斷定着一切「存在着的是被知覺着的」(esse est Percipi)，以為若不被知覺在主觀意識上則什麼亦不能有(存在)的。即，實在並不是先存在着，然後被知覺于意識上，一切的存在是存在意識的知覺上的，存在不外就是意識的存在。因此意識的存在以外的認識的實在是沒有的，存在或實在都可看作是意識內的觀念的存在。所以即前面羅克名為物的第一性質(形狀，大小，運動等)的東西在巴可里看來亦都是第二性質(即主觀的或意識的東西)，沒有離開了意識的性質那樣的東西。一切即是心內的事——這是觀念論的標語。內在論不過是將觀念論從某方面去看的東西。

若將主觀或意識限于我們一個人的主觀或意識，則從那裏出現的觀念論一定會取了獨我主義或獨我論 (Solipsismus) 的形式。獨我論以為即他人的存在亦不過是我們個人的意識內容。哲學上那樣的

獨我論很少，幾乎一切的觀念論是着想于共通普遍于個人的主觀意識。這就是康特的「意識一般」(Bewusstsein überhaupt)。因此前面第六節略說過的熱姆可和守拍等的內在哲學是將單純觀念論徹底地發達了的。內在論以爲一切的實在都不外是意識一般的內容(即意識的存在)。只要稍爲除開了主觀意識而想的超主觀物都是空想。并不是實在先存在着然後知識跟着，而是先被思惟着認識着，物才存在的。于是以爲認識的對象都不外是觀念的存在。

這裏我不立刻進到精細的觀念論的批評去。單純觀念論只停住在這樣的形裏，是太單純太空漠，決不能說是堅實的認識論。尤其是牠主張一切就是意識內容，但在那意識內容相互之間是有種種規律和秩序的。在意識內容上爲什麼存有那樣複雜的秩序，那不得不先要明白那幾點。觀念論的基礎是由康特所定的，所以我們先來看看他的觀念論。

(四)康特的柯拍爾泥苦士的轉迴 康特先驗的觀念論 (Der transzendent Idealismus) 的中心是著名的柯拍爾泥苦士的轉迴 (Koper nikanische Drehung)。和柯拍爾泥苦士將關於地球和太陽的普通想法轉迴了一樣，康特亦轉倒了關於認識和對象的普通想法。若依普通常識上講起來，對象或實在是先存在着的，然後認識才跟着來的，但康特將這關係完全反對着去想了。即，以爲實在或對象是由認識所構成的，是認識先活動着然後才有實在；并不是實在在造認識，而是認識構成實在的。這是柯拍爾

泥苦士的轉迴的要點。康特第一卽注意到主觀意識的認識能力去。主觀意識決不是單純地模寫客觀的對象的那樣東西。在意識裏是具有接受。被給與的東西而且去思惟牠判斷牠的能力的；不然，則我們應當是不能將事物浮想起來而且去想的。于是康特舉了空間及時間以當作直觀的先驗的形式，又提出了因果律實體律等十二範疇以當作判斷或思惟（卽悟性作用）的先驗的形式（先驗的範疇），這是普通都知道的事實。我們用空間及時間的先驗的形式去直觀外來的刺戟（或觸發）。將事物去空間地或時間地看的事，並不是具在事物本身的作用，而純粹是本具在主觀意識裏的先驗的或先天的作用。是主觀意識開始去將事物空間地或時間地（卽感性地）構成的。但只將事物空間地或感性地直觀了還是沒有什麼秩序或規律的，不過只有被給與的雜多罷了。若不具有將秩序，規律和統一給與悟性本身的能力，則那雜多決不能被附以規律而被秩序地判斷和思惟。卽，在悟性裏是具有一種能力的，這種能力能將得到的雜多先天地由先驗的範疇去判斷而加以規律。先驗的範疇不外就是將規律（例如因果律，實體及屬和數的規律）給與雜多的判斷形式。由那樣的判斷作用，才能將規律和秩序等加在事物上去想，若主觀意識（悟性）裏沒有這先驗的判斷作用，我們是完全沒有能將事物合于規律地浮想起來的理由。若拿極端的例說明起來是：我們在先天裏若不具有將物件想作紅色的能力，則應當不能看出那是紅色的。康特將那樣的先驗的判斷作用統一起來而叫作先驗的統覺（*Transzendentaler Apperzep*）

tion)。即，所謂統覺不外是將事物由先驗的範疇去判斷（思惟或加以規律）的作用。

但我們可不要誤解康特的先驗的觀念論。所謂時空地或範疇地去構成客觀物，當然就是構成實在。即，實在才是由主觀意識的先驗作用所構成的。不是實在造認識而是認識構成實在。但所謂實在的構成，康特以為無論如何是形式方面的意思；例如，雖說將物件直觀成三角（一種空間的），但并不是說構成經驗的特殊的這個三角或那個三角，而只是說我們先天地就有一種將物件形式地看成三角性（普通三角）的直觀力。特殊的這三角和那三角（即具體的特殊的三角形），只是由經驗而知覺的，不過只說人類具有將物件構成一般三角形的能力。所以我們并不是造出具體的三角形，而不過是具有將物件直觀成三角形的形式的能力。同樣，即說將因果的規律給與物件，亦并不是我們去構成具體的特殊的這因果或那因果，而不過是說我們有一種能力，那種能力在因果的關係上一般地形式地去思惟事物。即說實在構成，那是一切形式的或一般的構成，決不是特殊的具體的構成。

雖是形式的或一般的，但人類是以先驗的形式或範疇去構成實在（即對象）的。從空間，時間及因果律起一切的範疇都同樣是觀念的，決不是物質，所以實在的本性從純形式方面看起來不能不說同樣是觀念的。這即是康特自己叫他自己的認識論為先驗的觀念論的緣故。但關於康特觀念論應當特別注意的是：那是很難說是純粹的嚴密的意義上的觀念論。這一點是研究康特的人最必須注意的要點。

即，康特在認識論的根柢上又假定着那「物自體」。除了這「物自體」，康特認識論就不能想像。在認識論上，康特自己雖想要避開這概念，但他無論如何竟不得不信由直觀形式所把握着的外來的刺戟或觸發是由「物自體」給與的。除開物自體怎麼能得到最初的觸發或刺戟呢？康特決沒有否定過這物自體的概念。而且他以為：我們所謂構成實在是在一般的或形式的意義上的，那特殊的具體的內容決不是我們所能構成的。即，在直觀及思惟的活動之外，他確信了總有一種「物自體」的世界那樣的超越的實在，這的確明示了他的實在論的傾向，康特即是在實在論的豫想上樹立了觀念論的人。這即是他的觀念論的被認為不是純粹的觀念論的緣故。

而且，他的「物自體」的概念不免是很不明確。他說物自體是不能認識論地去想的，又以為是完全不能從經驗世界裏推想出來的世界。但在他方（倫理的實際的方面）却又主張這是最根本的而且最確實的。在這樣的意義上的物自體的概念，在康特以後的學者們看起來，決不是能夠置之不理的容易的問題。又即關於認識的先驗作用等亦有很多點不是依照康特所說而接受了。例如，他的區別直觀和悟性，及將範疇的種類定為十二種等，在種種點上，他所說的有修正的必要。這是以康特哲學為基礎而產生了種種學說的緣故。我們還須將這些發展來看一遍。

（五）新康特學派的觀念論

排斥康特的實在論的「物自體」的充滿了矛盾的思想，而想更徹底

地更組織地去解釋柯拍爾泥苦士的轉迴的新意義(即純粹的觀念論的根本精神)的，是由康特以後(離康特很近)的非奚特(Gottlieb Fichte 一七六一——一八一四)等所開始了的事業；但最近的新康特派亦同樣地試過，康特的先驗的觀念論的精神是由這一學派而更明確地進步了發達了的。這裏所說的新康特派主于一方是指馬爾不爾奚學派的柯痕(Hermann Cohen 一八四二——一九一八)和拉托爾蒲(Paul Natorp 一八五四——一九二四)等，他方是指巴登學派或西南學派的溫德爾板特(Wilhelm Windelband 一八四八——一九一五)，里客爾特(Heinrich Rickert 一八六三——)和那私可(Emil Lask 一八七五——一九一五)等。這兩學派都是立足于康特的先驗的觀念論，排除康特的所說中的矛盾，幾乎將康特哲學發達到一種完全的新色彩。尤其是這兩學派都不關係着實在問題，因此全然排斥康特的「物自體」的思想，却只一直地(但亦可說是澈底地)想去解釋和說明那柯拍爾泥苦士的轉迴的精神(即認識構成實在的緣故)。單在這(觀念論的認識論的)範圍內說起來，柯痕和拉托爾蒲接受着非奚特的精神而是澈底的根本的；西南學派的里客爾特及那私可等則澈底了純粹觀念論，終于達到普遍的絕對的妥當性(即永遠無窮的超越體的思想)。于是觀念論幾乎無意識地達到一種和新實在論一脈相通的結論。且先只將兩學派的純粹觀念論來簡單地說明罷。

柯痕和拉托爾蒲都說明一切的數，實在和規律都是「純粹思惟」(Reines Denken)所產的；一切

都是得了思惟的許可而成立的，所以以為思惟即是一切の根元。沒有什麼實在是被給與思惟的；思惟本身就是「根元」(Ursprung)，在這根元之前是沒有什麼存在的。所以「根元の原由」(Prinzip des Ursprung)是拒絕一切所與，而將一切的思惟當作根元地產出來的原理。即感覺在柯痕看來亦以為決不只是單純地被給與的實在；若不經思惟的判斷，是絕對沒有所謂實在的；僅僅的感覺亦不是實在，只不過是課於思惟的或思惟應判斷的東西。

所以柯痕說「生產本身即是產出物」(Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis) (『純粹認識的論理學』序說)。馬爾不爾奚學派的精神是在這裏活躍着。思惟沒有從外面得到任何東西任何內容。但若問思惟到底怎樣產出內容，即，思惟的活動(即生產的活動力)本身是成為思惟的內容(即產出物)的。思惟本來是活動(Tätigkeit)，那活動本身就成為內容，即，思惟活動本身是從自己裏面產出思惟內容來的。例如，若思惟在一和多的形式上活動起來，則那活動形式立刻就會當作一和多的概念而產出來。所謂純粹思惟的純粹，在希臘哲學上是動的創造的意思，這是柯痕這樣解釋的，他只在這意義上才用純粹這兩個字。

柯痕站在這樣的立脚地，他的觀念論是主於解說數學及自然科學的認識和實在是從純粹思惟產出來的緣故，但我們在這裏不必一一地去討論。只要注意他是多麼澈底地主張了一切思惟的生產就行

了。即，從數學的原理起，由時空的範疇到自然科學的根本概念（本體，因果和目的等）却被他解釋作是思惟所產出的。他主張思惟是一切實在及認識的根元。

巴登學派亦不注意那超越了認識主觀的實在問題，和馬爾不爾奚學派一樣，一直就要去說明一切實在是由思惟或認識所構成的緣故。以爲先於思惟是沒有實在的，若要說起實在來，則都應當是由思惟所構成的。思惟即是判斷。判斷是康特的先驗的範疇的職務。巴登學派改造了關於先驗的範疇的康特的所說（主於是那種類），而給與牠一個最根本的而且最中心的哲學的意義。溫德爾板特（已在認識妥當論裏述過）將那樣的先驗的範疇名爲或具有先驗的規範（Norm）或具有普遍妥當性的當爲（或不許不 Sollen），里客爾特亦同樣地說是普遍妥當的價值（Wert），或當爲，那私可則以爲可說是價值亦可說是範疇。以爲思惟是由這些判斷形式而構成一切實在的；在論理上，實在必須是跟從着規範意識的。所以無論怎樣，先於思惟是無所謂什麼存有實在或得到實在的事。即在得到什麼的時候，里客爾特認爲是由所謂「所與性的範疇」（Kategorie der Gegebenheit）所給的，若沒有他這是認識，則連所與這事情亦不會發生的。這樣，溫德爾板特和里客爾特說明了所謂「科學以前」的混沌的雜多是由思惟漸次實在化了的順序，又說明了那些實在更科學地科學化規律化了的順序。

前面已說過了，巴登學派給了一種中心的哲學的意義於先驗的普遍的思惟範疇。康特以爲這悟性

範疇是先驗地具在悟性裏的形式，但巴登學派將牠從主觀意識裏割離出來，而以為那是絕對獨立的超越的存在。即，里客爾特以為普遍的價值無論主觀意識去思惟與否（即和主觀意識的活動沒有關係）是絕對獨立地存在着的（觀念地存在着的）超越體。只有普遍的價值或普遍的範疇是真的超越體，此外沒有可認為超越體的。所以溫德爾板特和里客爾特都以為成為認識的對象的不外是絕對的當為那規範或範疇；因為在立腳於純粹內在論的他們看來，以為在意識一般的範圍外，所謂超越的物自體那樣實在是在沒有的；實在的實在，在他們看來是無意義的。而在認識上是必須要一種超越的對象的，所以巴登學派以為除了普遍的範疇那觀念的超越體，是無所謂認識對象的；即，以為各自的認識是以這普遍的範疇為對象，和牠一致的即是真理，否則不是真理。

那私可將這普遍的範疇認為是絕對的妥當性 (Geltung)，這亦是前面說過的；以為那是普遍無窮的觀念的存在，是一切實在因此而能存在的絕對的範疇；即以為那是超越了主觀意識的永遠無窮的存在。

上面略說了的新康特學派的觀念論完全是立腳于內在論，說明了一切實在和認識是由思惟或範疇所構成的原因，而使康特的先驗觀念論澈底地發達了。所以若問這學派的缺點是什麼，則可以說：這學派幾乎完全不過問關於超越的實在問題方面——關於超越的實在的實在方面。里客爾特和那私可

雖認出了和實在論一脈相通的妥當性的世界，但關於含在康特哲學中的關於超越的實在的問題則幾乎完全沒有過問。即馬爾不爾奚的柯痕亦以為感覺是課於思惟的事是確實的事實。總之感覺是經驗地得來的，所以那樣的感覺的由來當然是必須說明的問題。若不說明這點，則認識論本身不免要傾於一方。又，巴登學派亦只漠然地假定着超越的實在方面，而並沒有想去說明這方面。溫德爾板特說人類是在宇宙的無限裏從豐富的內容中造出實在來的，只漫然地暗示着客觀的超越的無限內容；里客爾特亦只說所謂概念前或科學前的東西，或將感性的實在原樣地假定着；那私可亦對着絕對的妥當性那範疇的形式而假定着成爲牠的材料の差臘（希臘哲學上的資料の意思）。雖然很難將這些即斷定爲康特的物自體，但若不假定那樣的超越的實在，是不能完全解釋認識的對象的。新康特學派只專心於康特的觀念論的方面，而不過問於那實在論的方面。現代新實在論的再起的理由即主於在這裏。

（六）新實在論 對着前面說過的康特以後的觀念論的發達，主張實在的超越體的實在論（含有觀念論的新實在論）的出現幾乎是必然的結果。先於新康特學派的純粹觀念論，雖亦有過種種形式上的實在論——翁特（Wilhelm Wundt 1832——1920）和哀肯（Rudolf Eucken 1846——1926）等的實在論——，但更密地立脚於康特哲學，而使康特哲學的一面（實在論的一面）批判論地認識論地發達了的則是所謂新實在論。即在立脚地不同的英法方面，亦有可以算作新實在論的，例

如法國柏爾格桑 (Henri Bergson 一八五九——) 的生命哲學，和英國拉賽爾 (Bertrand Russell 一八五四——) 的哲學等。但這裏主於只說明德國的里爾 (Aloys Riehl 一八四四——一九二四) 和球爾拍 (Osvald Külpe 一八六二——一九一五) 等所主張的現代由泥可賴·哈爾特曼 (Nicolai Hartmann 一八八二——) 等所代表的德國的新實在論。(關於新實在論的本質請看第二編實體論的新實在論)。

在認識論的範圍內，新實在論的要旨在康特哲學裏已很明白了。康特的先驗的觀念論，不得不站在豫定物自體的實在論的根據上。康特很明確地假定了物自體那超越體。尤其是先驗的範疇的實在構成是一般的或形式的，決不是各種特殊的具體的內容的構成的意思。若不假定物自體那超越體，則我們爲什麼得到各種特殊的具體的經驗內容，是完全不能解釋的。這事康特自己亦明確地意識過。即新康特學派亦不得不假定一種在先驗的範疇的活動之下的超越經驗的東西。康特認爲那樣的物自體和經驗界是完全沒有關係的。所以說在認識論上不能知道實在的超越體；但若不假定那樣的超越體則我們完全不能說明各種特殊的經驗界。經驗界或現象界若沒有因以成立的絕對的根據，我們到底是不能理解的。

球爾拍等所列舉的實在的超越體的證明非常複雜。現暫舉其中最主要的幾個：第一是內在論或意識論的誤解。內在論說一切所謂存在是意識地主觀地存在的意思，這是錯誤的見解。關於人類的直接

經驗說起來，所謂主觀和客觀本是一體的，亦不是主觀亦不是客觀的全的關係，主客分離前的全的關係才是牠的本體。是人類的思惟將這全體分離作主客兩面的；這一旦分離了，就不容易再還原。但說起主觀來就會豫想客觀，說起客觀一定會想主觀。不能單說主觀或單說內在。即，我們的直接經驗不單是主觀方面，同時客觀體亦是被給與着的；即，內在論排斥客觀體的事，最初就錯了。柏爾格桑亦說明着純粹直觀確實被給有超越的實在。而且超越着主觀意識的實在是實在着的事，並沒有和內在論所想的一樣的矛盾。要去想認識是思惟超越的實在的，於是認識的意義才明白。總之，超越的實在在直接經驗和純粹直觀是明確的事實，若否定這事實，根本就是將事實弄成非事實。由直接經驗得到的客觀體，無論用什麼力量亦是不能破壞的。

由直接經驗而體驗了的超越的實在很強烈地將那客觀性印象在人類的精神上，我們是不能破棄這體驗的印象的。這客觀性的印象出現於一切科學的研究法上。尤其是一切自然科學家關於那研究對象是內在的等事一點亦不想。無論那研究對象帶有多少主觀色彩，仍以爲那根本內容是超越的實在的發現，全然是客觀的超越的東西。在經驗的事實或科學的事實的根柢上，從主觀意識裏獨立了的客觀性的實在最確實地被認識着。哲學者不能破壞自然科學者的這根本精神，反必須去解釋和說明這科學的精神。科學者所研究的一切科學的現象在一面雖是由先驗的範疇所構成的，但不得不判斷牠自己是客

觀地具有固有的規律的。科學的現象的微妙的關係雖亦不以解釋作觀念的，但同時亦不得不解釋作純粹客觀的。單純的內在論的解釋決不是盡了科學現象的全體的。以上是實在論對於觀念論的主張。

所謂那樣的超越的實在是什麼東西？那是屬於形而上學的問題，這裏不進到那問題去。新實在論是現代漸在發達着的哲學，還不能說已有了充分完成了的形式。新實在論和觀念論有什麼關係？關於超越的實在的更精確的認識論的根據是什麼？這些都是現在還未定的問題，是將來應當更完全地去研究的問題。這裏只要簡單地注意下面的事實。

即，康特以來發達了的觀念論決不會爲了實在論的緣故而被破棄，甯可說是和實在論調和着，終於會成爲解釋絕對的超越的實在的東西。巴登學派的觀念的超越體的主張很明白地是說這消息的。

第六 真理

認識的目的是真理，忽視真理則難談認識。上面認識論第一到第五的認識論，其中自然地會斷片地包含了關於真理及非真理的解釋。但那總是斷片的，而且真理這問題，跟着看法不同，或被認爲認識論的中心問題，所以我們在這裏必須將這問題認識論地更精確地來研究一下。所謂真理是什麼？真理的成爲真理的根據，即真理的標準是什麼？這問題一見似乎很單純，但在認識論上是非常複雜而且

非常困難的問題；因爲即說真理，精確地講起來，亦有種種的真理，而且跟着關於認識的起源及對象的解釋的不同，關於真理的解釋亦不免各自不同。從關於認識的起源和對象的不同的立脚地，各自樹立了關於種類不同的真理的特殊意見，所以關於真理及非真理的問題在認識上或爲非常複雜的問題，這是當然的結果。我們須要在這裏將這問題的真相極力求其簡單而且明瞭地去理解。

認識的種類被區別爲經驗的認識或事實的認識和理性的認識或先驗的認識，這是在前面說過的。這兩種認識結局雖或者應當被綜合成一種類（例如康特的經驗的認識），但暫且將牠分離着來講；真理的種類亦分成兩種，即賴蒲泥慈的所謂「事實的真理」和「論理的真理」。事實的真理主於是關於經驗的事實（即經驗的內容）的真理；反此，論理的真理則主於是先驗的或形式的真理。先天的道德真理或藝術真理便宜上可以包含在論理的真理中去考察。即這兩種真理結局或者亦會被綜合成一全體，但便宜上將牠區別着說亦不要緊。其實認識論史上將這兩者分別地去討論的時候非常多。

經驗論和理性論關於認識的本質及起原各自採用相反的見解；同樣，即關於真理的種類亦一方注重事實的真理，他方傾向於論理的真理，即，關於那解釋亦一方是傾向經驗的，他方傾於經驗的。且先從經驗派的真理論來考察。

不問經驗論和理性論，在將真理看作是成立在判斷上的一定的認識的點上，兩論是一致着的。真

理并不是離開認識或判斷而獨立地存在的東西；成立在判斷上的一定的認識被名爲真理，別的一定的形就被名爲非真理。例如，單純的表象和觀念只是事實，決不是真理，亦不是非真理。所謂真理和非真理必須是由一定的判斷而成立的認識的特徵。所謂那樣的認識的特徵——其中一定的形被認爲真理別的一定的形則被認爲非真理的特徵到底是什麼？這是關於真理的中心問題。

經驗論（不問是素朴的或發達了的）假定着一種超越的實在，以這實在的各關係和認識（即表象）的一致與否爲真理的標準。一定的判斷或認識若合致於那超越的實在的一定的形上則那判斷是真理，若不合致於那形上則非真理。素朴的實在論以爲實在的形狀能原樣地浮想到表象上來，所以以真理即認識和對象的一致，非真理即是那不一致。即使科學的實在論是以爲實在不是知覺着的那樣，但亦以爲一定的認識是和實在的一定的狀態一致着的，同樣地判斷着那一致是真理不一致則非真理。所以一切的經驗論都比較更注重於客觀的實在，這是牠們的一致點。牠們以爲主觀的認識是實在的正確或不正確的模寫或相近的東西。

經驗派的真理論的長處是：以爲經驗的真理或關於實在的真理必須由經驗的事實證明。所以在這真理論的根柢上仍原假定着客觀的事相和主觀的認識的一致的事。和前面「認識和對象」的項下概說過的一樣，例如泥可賴、哈爾特曼主張以爲主觀的認識和客觀的事相在窮極的意義上是同一不二的存

在。一致或不一致的事，在經驗的真理的證明上，是必須常假定於那根柢上的標準。然而經驗派的真理論有在前面認識的起原和妥當論裏指摘了的那種缺點，這同一缺點仍原纏繞在那真理論上。即，經驗的真理只是經驗的事實的證明；若在那根柢上不備有普遍而且必然的認識，總不免於是偶然的非普遍的可疑的東西，終於不能成爲必然的真理的認識（即真理）。客觀的事相和主觀的認識的一致的事無論怎樣重要，決不能沒有在那根柢上更重要的必然的認識或真理的是認。即，經驗的認識必須和理性的認識合體而成立，若只是經驗的事實是不能成爲真的認識的。然而經驗派只注意於經驗的事實，毫不注意於理性的認識。即，那真理常是偏頗的而不能成爲真的完全體。所以因此就發生了理性派的真理論。這正是和經驗派的真理論相對立的。

理性派的真理論在理性派的認識起原論及認識妥當論裏已充分明白地說明了。以爲先天的普遍而必然的認識是自己妥當在經驗以上的自明的真理，至於那真理的標準則以爲不外是什麼證明亦不要的自明之感（Evidenzgefühl）。以爲普遍的真理自身可被認爲是十分明確的，一點亦不可疑的自明的認識。現象學的胡色爾說明着這自明之感，以爲這是附隨於本質直觀的感情，人類生下就具有能直觀普遍而且必然的本質的能力。直觀的真理的標準亦只因爲是直觀的，不得不說那就是自明（Selbstevidenz）。這是古來的理性派的真理論。

普遍而必然的真理自身是確實而且明白的認識，什麼證明亦不要的，這是理性派的主張。認識的根柢上常在有普遍的真理，所以在這意義上，認識的真偽窮極是由自明之感所決定的事是不能否定的事實。但關於這一點我們應當注意：自明之感那標準是只適用於普遍而必然的真理的。是嚴密地在那範圍內的標準。例如，數學的真理不是經驗的真理，所以自身是自明的真理，不必要由經驗的事實證明。又，純粹的論理的真理（形式的真理）亦自身是很明白的，決不要經驗的證明。但至于經驗的真理或實在的真理則完全和這不同。和康特說明了的一樣，各種經驗的事實一定是被包攝在普遍的概念裏的，所以在經驗的真理的根柢上是存有普遍的理性的（或論理的）認識的事是很明白，但若各特殊的經驗的認識要成爲真理，仍原必須由經驗的事實確實證明。單只沒有論理上的矛盾，則認識的真假還是不能決定的。必須各經驗的事實去保證去證明那認識。然而理性派的真理論則普通不去考察關於實在的認識的這方面。他們只論着普遍的理性的認識，而完全忽視經驗的真理。這是理性派的真理論的缺點。這亦是康特已經十分說明了一點。

所以康特批判主義的真理論可以從上面的概說而明白。批判主義是採了理性論和經驗論的長處而將牠合一了的，真理論亦同樣地是採用了兩論的長處而將牠綜合了的。和經驗或實在沒有關係的真理固然自身是很明白的，但其他認識（關於實在的認識）還是要由經驗證明的，同時在牠的根柢上假定

着一種必然的自明的標準。卽，形式的是自明，內容的則要經驗的保證。主觀的認識和客觀的事相的一致的事的根柢上仍原是假定着普遍的真理。所以關於實在的真理可以看作是由經驗的認識和理性的認識的協力而成的。





第二編 實體論

第一 實體論的意義及範圍

(一) 實體論的意義 這裏的實體論和普通的所謂「形而上學」(Metaphysik)幾乎完全同意義。形而上學這名詞亦是有很多意義的，最廣闊的意義上是研究經驗以上的對象的學問。所以在這意義上，即關於那排斥形而上學的新康特派的巴登學派的超越體的研究，亦當然可以將牠名爲形而上學。形而上學的領域在現代哲學上已漸漸在受着很顯著的擴張和開拓。現代哲學由認識論問題漸漸進到形而上學去的事，是現代最應注意的事實。

這裏將實體論 (Ontologie) 這名詞用在最廣的意義上，解作關於最根本而最普遍的存在 (Sein) 的學問；即關於存在一切存在及實在的根柢上的最普遍而最根本的存在的學問。所以在這意義上，實體論是最廣的意義上的形而上學的中心或本體，亦可以直接地說是形而上學。古來的哲學的主要部分，概括地說起來，亦可以說是這意義上的形而上學或實體論。哲學的起原并不是認識論，而是這意義上

的形而上學或實體論。亦可以說哲學即是實體論或形而上學。

(一) 實體的意義

我們必須先將實體的意義更精確地理解。在最嚴格的意義上，實體這名詞是解作 *Substanz* (本體或實體) 的意思。所謂 *Substanz*，德卡爾特和司批羅渣以為是自己原因 (*Causa sui*) 的意義，即，不以別的什麼為原因，而是由自己絕對獨立地存在着的。說起 [*Substanz*] 來，普通是解作統一着和所有着種種的屬性的本體。司批羅渣的 [*Substanz*] 是包含萬有一切的唯一絕對的真實體或本體的意思。

所以這裏的所謂實體——廣義的實體不一定要是嚴格的意義上的 [*Substanz*]，須理解作有比這更廣的意義的東西；因為這不單是 *Substanz* 那樣固定的東西，而是更包括的意義上的存在——即最普遍而最根本的存在。換言之，這裏所謂的實體不單是固定的本體，連活動的存在亦包含在內。關於這廣義的實體或存在要注意的是：這是經驗以上的存在，決不只是單純的經驗的存在的意思。我們必須先將溫德爾板特等所使用的「本質」(*Wesen*) 和「現象」(*Erscheinung*) 的關係說明。或適用現象學派所使用的「本質」和「事實」的關係亦可。例如，「木」這本質是使一切各種的樹木成為樹木的真實體——普遍的必然的真實體，沒有這個則無所謂一切各種的樹木。各種的樹木這「現象」是木這本質的表現，是由木這本質而得以成立的各種現象，是嚴密地依存在木這本質的。即反于，「現象」

是經驗上的各種事實，「本質」是使經驗的事實成爲可能的超經驗的存在——即普遍而必然的經驗以上的存在。這裏的實體是那樣的本質或真實體的意義，是經驗以上的存在；這是必須充分注意的。

能由經驗的知覺得到的東西并不是真實在，說起真實在來，必須是存在知覺的事實的根柢上或裏面的，這是哲學發生的最初就被主張了的論法。從希臘古代的依惡尼亞學派起，到愛獵亞學派或蒲拉廠學派，沒有不是注重于存在現象的根柢或裏面的真實體的探求思索的。愛獵亞學派以爲一切的變化流轉是感覺的迷妄，真實體則是恆久不變的靜止。蒲拉廠亦以爲經驗界的一切的變化流轉并不是真實在，只有超經驗的常住不變的觀念界才是真實體。近代司批羅渣和賴蒲泥慈亦以爲真實體即是存在一切經驗的現象的奧底裏的恆久不變的實體。現代哲學受了十九世紀的實證論的影響，一時很強地傾于非形而上學，因此排斥超經驗的真實體的傾向亦很強，但在窮極的意義上倒是形而上學地主張超越的實在，主張超經驗的實體，這是現代漸漸更變強烈的傾向。屢說過的新康特派的巴登學的論理的觀念的超越實體的主張等是很好的例子。現代所謂德國新實在論復活了康特的「物自體」的事，當然亦不外是關於經驗的真實體的主張。

(三)真實在和認識論的根據 廣義上的形而上學和上面說明了一樣是研究經驗以上的真實在或真實體的學問。哲學的能去思索經驗以上的實體(本質)的事已在前編認識論的認識妥當論裏大略地

說明了。即，認識是在那根柢上備有普遍性及必然性的，是備有妥當在經驗以上的本質的。自身很明白的認識是理性的先驗的或形式的，關於實體或本體的實在的認識必須是由經驗所證明由經驗所把握的。康特主張以為先驗的認識只應適用於經驗世界，所以若將牠適用於物自體的本體則完全錯了。但康特這主張不過是形式的獨斷。所以我們去哲學上地認識經驗以上的實體的事，正和康特和其他學者所想的一樣，並不是完全離開經驗世界而只空空地想要抓住物自體，甯可說是想要通過經驗，在經驗世界的證明裏而去認識本體或實體。經驗世界（即現象世界）即不外是本質或實體的發現或現象，所以我們通過經驗世界而認識實體的世界，正和康特所主張的一樣，我們並不是完全不能思索實體世界。現象世界即是實體世界的表現，實體世界是宿於現象世界裏的。離開現象世界而只空空地想要認識實體世界的，當然終於是徒勞空想。但是，人類的認識只要是立脚於經驗，則是不能一舉就直觀絕對的實體的形狀的。人類只能慢慢地盡無限的經驗而相對地去認識那樣絕對的形狀。想要原樣地去直觀絕對的形狀的，不過是誤解了認識的本質的空論。在古來的哲學者中，走於這種空論而獨斷地盲目地進到哲學的思索去的決不少。古來的形而上學決不是都備有充分確實的認識論的根據的。但因此而就看作人類沒有思索實體界的能力，這亦不免是被囚於形式的偏頗的速斷。進到經驗的事實以上，我們能夠思索那根本的真實在或實體的事，不得不說是認識論上所容許而且應當容許的確實的真理。形而上

學決不是空架的想像，而是備有確實的認識論的根據的學問。

(四) 實體論和實證論 這樣，在實體論看來，近代的「實證論」(Positivismus) 就成爲問題。

實證論是嚴密地立脚於經驗論的哲學，將認識的妥當範圍嚴密地限於經驗的事實，一步亦不許超越。這即是法國的珂姆特和英國的司抽亞特，米爾等所主張了的一種經驗論。這樣的實證論以爲只有可以經驗地實證的事實才是真實，經驗以上或以外的事都是想像或空想。因此經驗以上的真實在的研究若在實證論的立脚地看來以爲是全然無意義的空想，而斷定那樣的意義上的哲學應當是不能成立的。實證論即是絕對地否定形而上學的。

實證論是否定形而上學的，亦可以說是連哲學自身亦否定的，這事已在序論的哲學概念的一項裏說明了。否定哲學而只將各種經驗的科學看作真實的學問的實證論，去反對經驗以上的真實在的研究的事，甯可說是自然的結果。本來，事實上哲學的思索是備有動不動就離開經驗而容易走於形而上學的空想的傾向，而且古來的哲學中走入那種空想的亦決不少，所以近代那樣實證論的發達，亦甯可看作是近代哲學的一進步；不但如此，而且最發達了的形而上學和實證論的距離，暴看起來是很小的，甯可說兩者都彼此有點類似着。因爲最發達了的形而上學和實證論是一樣地將認識妥當的範圍限於經驗界，以爲若出到經驗以上而又不是純論理的事，而且沒有經驗的保證，則都是空想。但我們在實體

論的冒頭上必須明確地理解：實證論是否定真的實體論的；若從實體論上說起來，則一切實證主義都是錯誤了。因為實證主義只以經驗的事實為真實的實在，在這以上或牠的根柢上什麼存在亦不容許。然而若從真的實體論看起來，則經驗的事實即是這以上的實體或本質的表現，各種經驗或現象的事實是自己說明經驗以上的形而上學的實相的。所以實體論以為若單是各種偶然的斷片的而且很可疑的經驗的事實，到底不能說明那同經驗的事實。實證主義單是尊重經驗的事實，而不能說明那經驗的事實，而且亦不想要去說明。然而各種實體論則不單是經驗的事實而且想要將這經驗的事實全體地來說明，即想將經驗的事實用經驗的事實以上的原理來說明。所以各種實體論是最初就排斥而且否定實證主義。這裏在認識論上尚要注意的是：所謂現象（經驗相）和實體（或本質）并不和康特所想的一樣，本質是全然不同的，現象是實體的表現，實體則是表現在現象的裏面的，所以兩者是本質地同一體。因此適用在現象界的普遍的認識（範疇），即是可以適用在物自體的世界裏的，那經驗的適用即應當看作是實體的適用。

然而，本來關於實體的問題是最根本的最深遠的而且不合理的問題，所以形而上學不得不說是最困難最容易錯誤的深遠的學問。古來的哲學之所以分裂成種種學派而不容易一致，亦決不是偶然的。即，關於實體的學說，古來就非常複雜，現代哲學更有漸漸複雜化的傾向，所以我們必須從種種方面

來觀察古來的形而上學。

(五) 實體論的種類

古來先後地出現了的實體論(即真實在論)的種類是極複雜。牠分類亦沒有一定的形式或原理。例如溫德爾板特從實在的量及質及他的成生那樣點上分類着各種實在論，但除了這些量，質及成生，實在論分類的別的觀察點還有很多。例如汎神論，一神論和多神論那樣的神學的分類法亦存在的。所以這裏將古來歷史上出現了的各種實在論并不依照特殊的分類法，只應牠的單複而列舉牠的便宜，先說明牠的本質而加以批判和考察。尤其是現代哲學中正在勃興着的新實體論，和從來普通所認爲的實體論很不相同，這裏要特別注意。所以從(一)單元論及複元論，(二)唯物論及唯心論，(三)二元論，尤其是現代的新二元論，(四)一元論，尤其是現代的新一元論等起，到(五)機械論及目的論，(六)Substanz論及活動性論等，都是在這實體論裏應當研究的主要綱目。此外尚有各種實在的觀察附加在這些主要綱目裏。

第二 單元論及複元論

(一) 單元論及複元論的實例

將現於歷史上的古來的實體論從量上分類起來，即將牠兩分作單元論(Singularismus)和複元論(Pluralismus)，這當然亦是一種分類法。這單元論和複元論，和後面應

說明的實在論的實的種類有密切的關係，所以這裏只略說量的一面的單複元論。卽，所謂單元論是以真實在爲唯一原理而樹立的，所謂複元論是被樹立在雜多的原理上的。卽是將實在認爲單一和多樣的區別。例如，以爲萬有的真實在是水的他獵士是單元論者，而以爲是多數的原子的原子論者德莫可里特士則是複元論者。將實在認爲是單一和多樣的事，各自有相當的理由。將一切徹底地考察起來，以爲那是終於要還到單元去的，是普通單元論的根據；以爲最高而絕對的存在是唯一，決不能是許多，包含一切的統一才是真的存在，雜多不過是由牠所統括的；絕對價值應當是唯一的；這是單元論的根據。反此，複元論則大約主張如下：經驗的事實是雜多的，決不是單一；無限的多樣才是牠的實相；而且那樣的經驗的多樣決不能以同一不二的單一原理去說明；決沒有從單一的真實在而應現出多樣的經驗來的道理；多種多樣的現象必須同樣地有多種多樣的本质：這是複元論的根據。古來的理性論大抵是傾於單元論，但經驗論大概有容易傾於複元論的性質。

在歷史上看來，古代依惡尼亞學派的水和空氣和阿敗亂都是單元論，愛獵亞學派亦以爲雜多是迷妄，而主張單一實體，這明明是單元論。蒲拉廠在只以觀念界爲真實在的一點上看來雖是單元論者，但將牠和「無」的世界對立着的一點上看來則是複元論者。近代司批羅渣的實體論很明白地是單元論，賀不士的實體論（以物質爲唯一的實在的實體論）亦確實是單元論。康特對於一般意識的統覺原

理主張了物自體的一點上雖很難看作是單元論，但非奚特，息林和黑給爾等都想從各自的唯一最高的原理來說明雜多的一點上則很明白地可以看作是單元論。

反此，即在古代希臘，那提倡了地水火風四元的恩配多可獵士和假定了無限的原子的德莫可里特士等很明白地是複元論者，又，將精神和物質對立了的亞拉可沙歌拉士及將形相 (Form) 和素材 (Materia) 對立了的亞里士多德等無疑地是複元論者。近代將物和心對立了德卡爾特及假定了無數的原子的賴蒲泥慈等亦是明瞭的複元論者。即在現代，那將觀念的超越體和實在的存在對立了的新康特派的巴登學派，亦很明白地顯露着複元論的傾向。

(二) 單元論及復元論的批判 單元論和複元論各自具有長短，很難決定優劣。從論理的徹底的程度說起來，單元論要勝於複元論，但從單一的原理怎麼能演繹成多樣呢？這是牠的難點。複元論則具有相應於經驗的雜多的長處，但關於怎樣能夠統一那雜多則不能給一個明確的答辯。即以賴蒲泥慈的才能亦只能說明多樣的原子的調和是神的豫定調和。最高的統一原理很明白地是單元論的長處。但最進步了的一元論和二元論的優劣，在現代是很難決定的問題。二元論是不是在窮極的意義上要被一元論所統一的事是很難論理地去決定的哲學上的根本問題之一。

第三 唯物論

(一) 唯物論的本質及實例

對於所謂經驗以上的真實體是什麼這疑問，先就要提出唯物論 (Materialism) 和唯心論。歷史上地說起來，真實體在被解釋。作物或心之先，還沒有區別物和心，普通是使用注重於物的方面的活物論 (Hylozoism) (參考後面一元論)，但當認真實體為物的時候，已經隱隱地意識着心的現象。所以唯物論不能說就是最初的最單純的實體論。尤其是在近代自然科學的勢力很強的時候，一定有唯物論出現的傾向。但自然科學是經驗科學，本質上是和唯物論沒有關係的。

唯物論的根據非常單純。以為真實體是從精微的分子而成的物質，所謂心和精神，其實亦不外是精微的物質。所以所謂物質(微分子)當然就是經驗以上的哲學的概念。希臘的唯物論的創設者德莫克里特士 (Demokritos 紀元前四七〇——三六二) 以為形狀和大小不同的無數的微分子(即原子)是構成一切事物的元素，所謂靈魂和心亦不外是從最精微最輕妙的火氣一樣的微分子而成立的。即物的知覺亦是構成外物的微分子取了一定的物件的形狀而被靈魂那火氣所攝取。又，希臘的司托亞學派和愛比苦羅士學派大體上都可以看作是立脚於唯物論。

近代，在十八世紀的法國興起的唯物論和十九世紀的中葉出現於德國的唯物論使人注意。都只是

突發的短期間的現象，在近代，唯物論決不是主要的哲學潮流。在法國的十八世紀，一方面生理作用和精神現象的密切關係明白了，他方面因為傳來的超自然的迷信的弊害太甚的緣故，就以爲只有物質現象才是真實，一切的精神作用不外是特殊的物質現象。即，『L'homme machine』的著者拉·麥特里（Gulien de La Mettrie 一七〇九——一七五一）主張以爲所謂感覺和思惟都是物質作用，物質能想的事雖是很神祕，然而世上這種神祕是非常多的。又，被認爲唯物論的金科玉律的『Système de la nature』的著者賀爾巴哈（Paul Heinrich Dietrich von Holbach 一七二二——一七八九）主張以爲只有機械的物質的自然現象才是真實在，那精神的或超自然的世界都不過是特殊的物質現象或完全是空架的迷信。

即十九世紀勃興的德國唯物論本質上和法國的比較起來亦并不見有什麼進步。只生理學的知識更精確了，而且新加了些認識論的要素，這些被認爲是新唯物論的特色。福格特（Carl Vogt 一八一七——一八九五）莫臘學特（Jakob Moleschott, 一八二二——一八九三，主著『生命的循環』Der Kreislauf des Lebens）和畢奚劣爾（Ludwig Buchner 一八二四——一八九九，主著『勢力和物素』Kraft und Stoff）等是牠的代表者。福格特主張以爲認識的範圍確實是一致於感性經驗的範圍，以爲腦髓的重量，皮質部的複雜和那全面的廣狹等是嚴密地一致於認識範圍。莫臘學特和畢奚劣爾亦說認識作用

不外是腦髓的微分子運動，生理的物質是具有種種運動力及思惟力的；所謂想，所謂思惟，亦仍是物質的微分子運動，若除掉這微分子運動則思惟和認識都沒有。

(二)唯物論批判 唯物論是古來的實體論，立脚於自然科學，而似乎是以確實的經驗知識為基礎，即在哲學上看來亦似乎是很精確的學說，但若更嚴密地考察起來，則是各種實體論中的最單純而幼稚的，并且是含了最多的難點的主張，這是現代多數學者的一致意見。前面已說過了，唯物論決不是出於自然科學的必然的結果。唯物論是超越着自然科學的經驗的立脚地而進到經驗以上的假定去了的。各種唯物論都有下面一樣的難點。

一切唯物論先不免要受下面一樣的認識論的批評：若依照我們的直接經驗，則精神的主觀方面和物質的客觀方面還是完全沒有分開，甯可說主客兩面正是一全體。將牠分作物質的客觀方面或精神的主觀方面是理知地分析了直接體驗的結果，兩方面本來是全體的。所以在認識論上說起來，若去區別客觀的物質而加以注意的時候，我們同時必須亦要注意主觀的精神方面。只注意物質的一方，而完全疏忽他方面的，不能不說是不顧直接體驗的。直接體驗明明是和要求物質方面一樣地同時亦要求精神方面。決沒有單取一方而捨他方的理由。直接體驗是一切認識的基礎，所以我切不可誤解牠或加以偏頗的解釋。

而且在認識論上是不能說物質先存在着然後跟着才有精神現象的。認識物質的存在的是心，所以不能說在心的認識之先就有物質存在着。然而唯物論普通都不注意於認識論，以為在認識成立之先物質已存在着，只有那物質的存在才是真的存在。這在認識論上是過甚的獨斷，是完全不顧認識物質的存在的精神作用的主張。

唯物論又主張精神現象亦都是物質現象，但若從嚴密的科學的立脚地看來，純粹唯物論是完全不能說明精神現象的。說物質現象是「有闊狹的東西」(res extens)，精神現象則是「思惟的東西」(res cogitans)的德卡爾特的物心的區別，在現代雖不能說是完全的區別，但意識的心的現象和機械的物質現象，本質是完全不同的，這是不可否定的事實。純粹的機械的物質現象和具有很難機械地去測定的成長或生命的意識現象，性質是根本就不同的，所以絕對不能從物質作用裏抽出精神作用來。物質作用無論怎樣巧妙地發達亦還是物質作用，即最單純的感覺亦沒有會從那裏產出來的道理。德國科學家朱、不阿、熱滿 (Du Bois-Reymond 一八一八——一八九六) 對着唯物論者而主張以為物質無論怎樣是不能產出意識的，這是不能否定的真理。唯物者雖強要主張物質是具有思惟力的，但思惟的活動和物質作用是完全不同的，所以雖可以說是和物質作用結合着，但決不能斷定那就是物質作用的活動。若說物能產出心來，正和說無能產出有來一樣。唯物論者對於精神現象的獨自性完全是盲目的。

當唯物論很普遍地適用到生命現象的時候，牠的獨斷性亦暴露得最厲害。物質現象是嚴密地被支配於自然法則的機械的現象。但至於生命則是不能機械地去說明的複雜神祕的現象。若唯物論可以適用到生命界去則一切生命現象只能說明都是機械的或偶然的。即人類生活亦只能說明是唯物的偶然的。人生只不過是巧妙的複雜的物質作用，什麼目的，意義和價值亦沒有。唯物論的獨斷到這裏可算是最高點了。

最後還有一種唯物論的主張，且來考察一下。尤其是近代的唯物論者，留意於生理作用和心理作用的密切關係，主張以為若不將心理作用解釋作生理作用（即物質作用）則兩者密切關係就完全不能理解。然而這裏亦含有偏頗的解釋。物和心的密切關係，并不一定會結出唯物的果來。和後面說明的一樣，即將物和心這二元認作真實在，我們亦還能充分確實地容認兩者的密切關係。

第四 唯心論

唯心論 (Spiritualism) 反對着唯物論，以為真實在是精神或心，物質現象亦不外是特殊的精神現象。和唯物論比較起來，唯心論在哲學史上很佔優勢，是後於唯物論而發達的，而且為多數有為的學者們所支持着。和唯物論不同，唯心論直接立腳於主觀的經驗，將那主觀的經驗即看為真實在，所

比唯物論更直接而且很和直接經驗一致着。但在將一切的物质現象解作心的現象的一點上，則唯心論明明是超越到經驗以上的實體論。我們必須依着歷史的事實而先說明唯心論的本質。

(一)代表的唯心論

歐洲在古代希臘，純粹形式的唯心論還沒有發達。在近代則據說純粹唯心

論是由賴蒲泥茲(Gottfried Wilhelm Leibniz 1646—1716)所創設的。他是多元論者，假定了無數的原子(Monad)。所謂原子是心或精神的原子，是自身能存在(保持自己存在)的獨立的本體。因為是獨立的本體，所以無論什麼事不模倣別的，自己具有一切認識的力(或素)。所謂原子的活動即是智的表象，將事物表象到意識上來(即是認識)。明瞭地認識事物的是高級的原子，至於那低級的，則只能極不明瞭地表象事物。賴蒲泥茲以為物質現象并不是自身獨立地存在着的，而是原子的精神力的特殊的發現。即，物質不是保持有獨自的存在的實體，在物理學上說起來，則那不外是力的中心——物理的力的中心。所以物質的本體是低級的原子。賴蒲泥茲將真實在看作精神的原子，說宇宙是無數的原子的神祕的調和，他的實體論可以說是純粹的唯心論。

立脚於羅克的經驗論的英國的巴可臘(George Berkeley 1685—1753)竟亦是一個純粹唯心論者。羅克以為物體的大小形狀和堅柔是物體本身所具有的屬性(即第一性質)，但他說了牠的色彩香和味是主覺的感覺或觀念所具有的屬性(所謂第二性質)，而不是物體本身所具有的屬性。但巴可

臟則連物的大小形狀堅柔和運動等都認為是成立於主觀的感覺或觀念上的，所以以為第一性質並沒有特別從第二性質裏區別出來的必要；以為一切屬性，一切事物都是意識在主觀的知覺上的，所以若離開知覺則無所謂一切的存在了。「存在和知覺相同」(esse = percipi)，所以真實在不外即是知覺的存在(即心的存在)。即巴可獵亦認為所謂物質的存在是窮極精神的存在，所以真實在即是精神本身。

若更要在康特以後去找純粹唯心論的代表者，則我們可以點出黑爾巴特爾(JohannFriedrich Herbart 一七七六——一八四一)和宿彭號阿(Arthur Schopenhauer 一七八八——一八六〇)和羅維(Hermann Lotze 1817.——1881)等。黑爾巴爾特和賴蒲泥慈同樣地假定了多數的心的實在，而將牠叫作熱阿爾[Real](實在)。以為一切現象都是這無數的熱阿爾的關係。宿彭號阿亦將世界的真實在看作不外是觀念和意志，而想從觀念和意志的本體去說明一切的世界現象；他以為物自體即是意志。又，羅維亦想以統一全體的絕對的精神的本體去解釋一切宇宙現象。

唯心論當作哲學上的實體論是怎樣的占優勢的事，由最近尚為多數學者所主張了的事可以明白。我們可以舉出其中的代表翁特(Wilhelm Wundt 一八三一——一九二〇)來。翁特以為：若將自然科學的結果哲學地考察起來，我們會達到量的原子，若將心理學的結果哲學地考察起來則我們會達到質的意志。以為我們決不能就隨便地放棄這二元；因為兩者之間有最親密的關係。所以若站在實體論的

立脚地，而將這二元的統一思索起來，則終於不能不斷定真實體就是意志；因為支配我們的自我（即意志）的客體必須被認為是和自我同性地的意志。

(二) 唯心論批判

比較起唯物論來，很容易推測到唯物論是很進步了的實體論或形而上學的事。因為唯心論想將精神亦含到物質裏去，所以不得不將精神現象全然物質地機械地去解釋。然而唯心論則想將物質含到心的現象去，將複雜微妙的精神現象就那樣直接地說明，而且以為物質現象亦是心的，但牠尚看作是機械的自然的，所以沒有唯物論那樣的無理，一切幾乎很自然地很平穩地被解釋着。以為生命現象亦不過是機械的偶然的現象的唯物論的斷定很是不自然的，唯心論雖將物質解釋心的，但將那本質則和自然科學同樣地看作是機械的或自然的，所以即在自然科學的研究上看來亦沒有什麼防礙。而且唯心論將精神的內的經驗直接地精神地解釋，將更複雜的生命現象和人類生活等則主於以複雜的精神的法則去解釋，而將和單是物質現象不同的特殊的精神現象則用精神現象裏所獨得的原理和法則去解釋，所以在那適用上，有一種為唯物論所不能比的優秀的力量。在心理學上是不消說，即在自然科學上，對於唯心論似乎都一致着。

唯心論的立脚地雖似乎是那樣堅固，但一切的學者尚不能完全一致，這因為有一種根本理由。和在前面唯物論批判的一項裏說過的一樣，在我們看來的直接體驗——一切認識的基礎的直接體驗上，

主觀方面和客觀方面還是沒有分離的一全體。唯心論主於站在主觀方面，而想客觀方面包含到主觀方面去，這已經是無理的事。既將主客的一全體分析區別作主觀和客觀，則當然無所謂一方是主一方是從。若唯物論以物爲主以心爲從的事是獨斷，則唯心論的以心爲主以物爲從的事亦不能不說同樣是獨斷。只要在直接體驗上主客是一全體，只要我們將這一全體分析成不同的兩方面，則必須是主客兩面獨立着，決不能使一方從屬他方。若主客兩面能歸入任何的一面，只要主客是被認爲對立的，則給與任何方面以主位的事，從認識論上判斷起來，不得不說是一種獨斷。

唯心論或者以爲牠是將直接體驗的客觀方面當作客觀方面而尊重着，而且附與一種和主觀方面不同的機械的性質，所以什麼矛盾亦沒有。但就退一步，即使是那樣想，亦到底不免要被看出唯心論的根本缺點來。卽，無論從哪方面看來，無論從哪一點想來，并沒有一定要斷定自然科學的結果的物質是精神的意識的的必要。縱使能想物質或者是心亦說不定的事，但并沒有必須要斷定物質卽是精神的理由。物的概念和心的概念，性質是根本就不同的；一方全然是機械的自然的，而他方則是意識的生命的非機械的；兩者是本質地不同的事，無論用什麼力量亦是不能否定的。所以和唯物論者想從物裏抽出心來的事是無理，同樣，唯心論者想從心裏抽出物來的事，亦不能不說完全是無理。心決沒有能產出物來的理由。卽用唯心論者的力量亦不能從心裏抽出物來。這是唯心論的根本缺點。

自然科學者並沒有以爲物質現象必須是精神的。即在現在亦還沒有使自然科學者非這樣想不可的理由。唯心論者將機械的被動的物質現象想作是所謂精神力的平均了的東西或所謂低級的原子，但若將這樣的思想徹底地推進去，則連純粹是無機物的石頭和原子亦會應當各自具有靈魂。唯心論者好像真以爲是事實。但自然科學者則一點亦沒有這樣想，亦沒有使他們必要這樣想的理由。

對於以上的批判，唯心論或者還會提出下面一樣的認識論的辯護來；而且正是這認識論的證明，才是從來被認爲最有力的唯心論的根據。即，這裏提出了認識論上的觀念論。和在前編認識論裏概說過似地，所有的種類的觀念論，都是將一切實在看作觀念的構成的。以爲是從先天的空間及時間的形式裏，由因果律和其他的經驗的範疇，我們才能將事物觀念地心精神地浮想起來的。康特的所謂「現象」(Erscheinung)，正和他說明了的一樣，是必須判斷爲觀念的心的。因此唯心論者這樣地斷定：在認識論上看來，一切存在或實在都沒有例外地是觀念的心的，所以只有觀念的或心的存在才是眞的存在，此外應當沒有可被認爲眞實在的。即，精神的實在是在唯一的實在，此外完全沒有可被認爲眞實在的。物質現象結局亦不外是特殊的觀念的存在。以上是唯心論的最後的根據。

對於唯心論的這認識論的根據，我們不能不表示充分的敬意。認識論上的觀念論無疑地是確實的真理。認識論上的觀念論事實上屢和形而上學上的唯心論相結合，這決不能說是偶然的事。但我們在

這一點，必須十分慎重。認識論的觀念論不必定是論理地結果出形而上學的唯心論的事——這一點心須充分地思慮一下。固然，在我們的認識上（或意識上），浮想世界（康特的所謂現象界）當然或者可以說是觀念的心的意識的，但我們所認識的真實在（物自體）因此就能斷定完全是觀念的心的，而物的物質的方面就完全沒有麼？認識并不一定只是觀念的超越體，而亦可以對着實在的物的超越體，所以不能只因爲表象是觀念的，而就說被表象的東西亦都必須是觀念的。認識當然亦可以對着非觀念的實在。

康特似乎以爲物的時空的感性的特徵都是認識主觀的附與的東西，和物自體的真實體什麼關係亦沒有；康特的獨斷主觀於是存在這一點。我們雖去時空地表象事物，但不能因此而就斷定真實在是沒有具備時空性的。真實在亦具有時空性，我們亦時空地認識地認識牠，這樣想並沒有什麼矛盾；而且一切科學者當然是這樣想着。物的存在直接體驗或直觀的指示的，所以并不一定要認牠爲觀念的心的。

何況在物心那實在的存在之外，和巴登學派的里客爾特等所主張的一樣，另外被主張了一種觀念的絕對的超越體的事，一定會給與以往的唯心論的考察一個最深的影響和變化。唯心論決不能說絕對是確實的形而上學。我們還須考察別的實體論

第五 二元論

附現代新二元論

若以爲唯物論和唯心論都各自具有缺點，則實體論應走的路是：或者將物心二元對立着，將兩者都看作真實在；或者由更高的原理來統一物心二元；或者另外想出別種真實在來；除了這三種則沒有可選的路。第一種是所謂二元論 (Dualismus)，第二種是一元論 (Monismus)，第三種則是採了新二元論或新一元論的東西。我們先從普通的二元論來考察。

(一) 二元論及並行論 普通所謂二元論是爲近代德卡爾特 (Rene Descartes 1596——1650) 所主張，在哲學上以後並沒有什麼特別的進步，是在現代尙由多數科學者在維持着的哲學。德卡爾特以爲心或精神是「思維的東西」，物或物質是「具有寬狹的東西」；將兩者解釋爲各自獨立的本體，確實地樹立了二元的實體。但德卡爾特又將這二元從屬在神那本體上。他這二元論在他以後的哲學上發生很奇異的問題，給了一般學術界一個很大的衝動，這是有名的事實。這即是並行論 (Parallelismus) 及相關的 (Wechselwirkungstheorie) 的問題。德卡爾特雖認爲物和本體是互相不同的，但尙以爲物的活動能影響及於心，心的活動能及於物。以爲兩者間是有互相關係或互相影響的。然而德

卡爾特以後，即在德卡爾特派裏面，亦起了下面這樣的疑問：一方的活動能影響到他方的事是所謂原因和結果的關係，因果關係只成立於同種類的東西之間，像物心那樣本質全然不同的東西，這樣關係沒有存在其間之可謂。只要物心是各自不同的存在，則沒有一方的活動能影響到他方的理由。在經驗上，物心之間雖似乎有相互影響，但在實體論上則不能想出那樣的相關來。德卡爾特的允許二元之間有相關的事在實體論上是錯了。這是所謂機會論 (Occasionalism) 的根據。

德卡爾特派裏面發生的機會論於是就不能在物質現象和心的現象之間看出因果關係來。以爲並不是想要將手移動的意志力影響到了自體之後手才動的。以爲並不是物質的刺戟是原因，而結果出能看見物件的心的活動來的。以爲二元之間什麼相關關係亦沒有；所以想要動手的意志或物質的刺戟不過只是萬能的神的活動的出現的機會，真實地動手和真實地看見物件的，並不是人類的力量，而不能不說完全是神的萬能力。所以在機會論者看來以爲物心二元之間並沒有相互影響，在兩者之間只不過存有並行。以爲一方在想要動手的時候，不過只和這想動手的意志並行着，在他方真正地動起手來罷了。二元論的關係只是並行，決不是因果關係。

在十九世紀，並行論特別進步了。以爲只要是主張物心二元，則並行論是必然的結果。竟以爲相關論是違反自然科學的根本法則的。以爲據力不滅的法則則一切物質的現象的原因必須解作是物質的

現象，非物質的力量是不能侵入去的。若許心物相互之間有相關關係，則心的力就侵入到自然界（物界）裏去，而物的力的不可增減性就因此而破壞。所以從自然科學的立脚地看來，只認二元的並行，而不許那因果的相關。

（二）相關論 但並行論並不是二元論的唯一和必然的結果。立脚於二元論反對並行論而主張相關論的學者在最近甯可說是多數。並行論是被囚於奇異的論理的不自然的解釋。因為事實上物心二元之間是存有相關關係的，若否定這相關，終不免於是不自然而且無理。本來因果關係和所謂同質現象及異質現象是完全沒有關係的，所以即說物支配心，心支配物，亦並不是什麼奇事，不但不是奇事，而且我們是明確地直觀二元論的因果關係的。爲什麼物心二元間存有相關當然是人類所不能解的神祕。而且那裏有相關關係成立着的事，只用論理的力量是不能否定的。

並行論者以爲若許二元論有相關關係則是破壞自然科學的根本法則的力不滅則。這是幼稚的誤解；因爲物的力不滅則只在純粹的物的現象即無機物的純自然界的範圍內才有效力，是不能適用有機物的世界（即生物界）的原理。在生物界，物的力和心的力雖是密切地關係着，但若從純自然界的立脚地想起來，則那和物的力不滅則是一點矛盾亦沒有的。因此我們遵守着自然科學的根本法則，尙能認出物心二元間的相關關係來。比起並行論來，相關論具有更自然的基於直觀的單純的解釋的特徵。

(三)二元論批判 和唯物論及唯心論不同，二元論是將物心二元都當作實體而樹立的，所以對於唯物論和唯心論的批評，決不能及於二元論。所以只在這範圍內則二元論是很好的，無疵的，比唯心論更自然的實體論。尤其是牠一致於自然科學和心理學的要求，即在認識論上亦似乎很完全，但是，這二元論是唯一最高的實體論麼？或者應當由更高的原理去統一地或在別的意義上去二元地被總括起來麼？這樣的更根本的疑問尚伴着從來的二元論，只此就不能簡單地斷定這二元論是唯一而且完全的形而上論。至少下面的新二元論的發生，就是因為從來的二元論不能在原形式上被批判為完全無缺的。所以從來的二元論不能不說只是從唯心論和唯物論所受的批評裏免出來的實體論，這以上還沒有什麼積極的意義。

(四)新二元論 這裏說的新二元論，不一定完全是在現代所創設的，甯可說是從希臘的時候就存在了的形而上論，在最近代又復活起來，而被人主張了的。所以嚴密地說起來則並不是新二元論，只不過是和前面的普通二元論不同的別種的二元論。若以普通的二元論為近代的，而特別的二元論是古代希臘的，則可以說前者（即普通的）才是新二元論，後者倒是舊二元論。

這裏的新二元論特別是指最近新康特派的巴登學派中尤其是里客爾特及那私可等所主張了的特殊的二元論，這和從來的二元論是完全不同的，是接受了希臘的舊二元論的一派的。所謂希臘的二元論

是由蒲拉廠及亞里士多德等所代表的，本地和普通的二元論完全不同。即，蒲拉廠對於普遍的觀念世界樹立了虛無（或蒲拉廠式物質）。真實在在蒲拉廠看來是普遍的超經驗的觀念界，對此，則虛無的世界即是無的世界（即沒有的世界），所以是還沒有真正存在的世界，但因為是對着觀念界而制約限定出來的世界，所以仍原不能不說是一種真實在。即愛多士和囚臘——這是蒲拉廠及亞里士多德所提出的二元的真實在。愛多士（*aitos*）是本質的實在，囚臘（*hilo*）是物素或物材。蒲拉廠的愛多士或觀念並不是現代我們所想的精神的或心的實在，甯可說只是當作概念實在，普遍相的實在和超自然的實在的概念。經驗的現象界不外是觀念界支配了虛無的結果，囚臘受了愛多士的影響罷了。將觀念物地感性地描出來的是這現象世界。所以蒲拉廠以為超自然的普遍的永遠的觀念界是真實體，和這相對着，還存有「無」那樣別種的真實在。阿拉可沙哥拉士將這二元的關係認為是一方支配着的東西和他方被支配着的東西的關係。蒲拉廠的二元關係亦似乎是這樣的。

亞里士多德的愛多士及囚臘的思想，在根本上並不是和蒲拉廠的那個不同。若將愛多士譯作福爾姆（*Form* 形相），將囚臘譯作馬特里（*Materia* 素材），蒲拉廠以為這二元是絕對對立着的，亞里士多德則多少偏於一元。即，亞里士多德以為，福爾姆本來是應當支配馬特里的，而馬特里是應當由福爾姆而實在化的，二元的關係極密切。即，離開馬特里就沒有福爾姆，離開福爾姆就沒有馬特里。亞里

士多德又以為，對於一種馬特里的福爾姆，是更高的福爾姆的馬特里，於是這更高的福爾姆若從比這還要高的福爾姆看來又是馬特里，這樣一層層地越推上去越有高的福爾姆存在，最下層的馬特里（囚籠）是感性的存在的素材，所以福爾特支配着馬特里，於是感性的現象的（存在）存在成立。

最近巴登學派所主張的新二元論，很明白地是引了蒲拉廠及亞里士多德的形而上論的主脈的；在近代，古代希臘的形而上學才由巴登學派而明確地復活了。但巴登學派的二元論亦難說是和古代希臘的那個完全相同，甯可說是將希臘的那個修正了的，所以我們須先從牠的不同點說明起。從溫德爾板特起，巴登學派將一切存在或可以想像的某物分類作感性的存在或非感性的存在的二元。感性的存在（或感性的實在）是由空間時間所限制着的存在，非感性的存在則是超感性的存在，即超自然的存在。簡單地說起來，即是感性界和超感性界的二元的意義。若借那私可的話說起來則蒲拉廠的「二世界說」——感性的自然界和非感性的超自然界的二世界說——是最近的二元論的淵源。我們先要注意巴登學派的所謂非感性的存在的特殊的意義。

巴登學派的超感性的存在（即觀念的超越體）的思想是基於羅維所指出的妥當性（*Colting*）的思想，這事在前編認識論裏已概說過。巴登學派將構成一切的實在（感性的實在）的先驗的普遍的範疇——根本認識或根本真理——都稱作普遍的妥當性，解釋作真理自體或絕對獨立的存在。例如，數學

的真理並不和普通所認為的一樣只是抽象的命題，而儼然是維持着一種存在的真理。當然不是感性的實在；但亦決不只是無。論理的效力（即妥當性）是真理的本質。普遍的真理並不是時間地空間地從什麼時候什麼地方起到什麼時候什麼地方止的。超越着時間和空間，無時間地普遍地妥當着的才是普遍的真理。所謂普遍的妥當性不外即是那樣的普遍的真理，即恆久不變的普遍的範疇，因為是超越着時空而妥當着的，所以妥當性是超感性的，是超經驗的而且是超自然的。這是超越一切感性的實在領域的。

這裏必須注意蒲拉廠的愛多士或觀念和巴登學派的妥當性的區別。蒲拉廠的觀念明明是概念的實在。當作實在的概念；但那私可等的妥當論則是全然缺少感性的實在的本質的純論理的存在。他們說明：妥當性並不是實在，而是真理。所以巴登學派從蒲拉廠的愛多士裏搶去實在性，而將牠修正作超經驗的或超感性的觀念的存在；這樣，將那二元論在現代復活了，可以說即是他們的新二元論。

於是里客爾特主張以為世界全體可以被二分作感性的實在領域和價值領域（即妥當性領域），只看着實作領域而忽略妥當性領域的決不是考察世界全體的。普遍的二元論所立腳着的物心的兩實在，在里客爾特看來，以為不外是和妥當性結合着的感性的存在。那私可最顯明地說明了這二元論。在最顯著的意義上，他的二元論和亞里士多德的那個類似着，他亦將一切的存在分為感性物（Das Sinnliche）

和非感性物 (Das Nichtsinnliche)，將非感性物解作是純粹的論理妥當性。非感性物和感性物的關係很像亞里士多德的福爾姆和馬特里的關係一樣，不能互相分離着去想。妥當性是支配感性的素材（馬特里）的福爾姆，感性的素材由妥當性而實在化了。和亞里士多德的想法一樣；某級的福爾姆是更高一級的福爾姆的馬特里；而這更高一級的福爾姆若從再高一級的福爾姆看來又成爲牠的馬特里。有所謂福爾姆的福爾姆，還有福爾姆的福爾姆，是一層層沒有止境的。最下級的馬特里（素材）若將支配牠的妥當性分離着來想，當然是很難說明的囚臘本身，物的感性的特質必須被認爲都是基於這囚臘。

那私可的二元論的本質雖那樣地和亞里士多德的那個類似着，但在重大的點上和亞氏的不同，而明示着窮極會接近蒲拉廠的意見。即，那私可將福爾姆的福爾姆的福爾姆那層層相重的世界層二分着，下層是妥當性結合於感性物的感性領域，上層是將純粹的範疇（純妥當性）當作馬特里而層層相重的純範疇的世界（即超感性的領域）。即，那私可主張以爲即在純粹範疇的世界裏亦和經驗界一樣有福爾姆、馬特里關係。於是那私可竟大膽地進到絕對的超越世界去，而且連那世界的構成都想去解釋。

巴登學派在認識論的出發點是嚴密地否定康特的物自體和形而上學，但結果倒樹立着很好的形而上學，而修正蒲拉廠的矛盾，使古代希臘的實體論復活了。德卡爾特的二元論是被吸收在這新二元論

中。新二元論才明顯地是現代哲學當面的問題。

第六 一元論

附，現代新一元論

和在本編第二的單複元論裏解釋了一樣，實體論對着現實的經驗就成爲複元論，若單求論理的徹底則成爲單元論。因此二元論有二元論的長處，他方面，一元論亦必定有理論地被主張的傾向。蒲拉廠是二元論的代表，亞里士多德則具有想進到一元論去的傾向。對着前面的二元論，在歐洲哲學亦發達了很有力的一元論。和普通的二元論相並着，發達了現代的新二元論，同樣，和歷史上的一元論相並着亦發達了在現代亦很有力的可以看作是新一元論的形而上學。所以我們先應從歷史上的一元論來考察。

但先應注意的是：即說一元論，其中亦有種種不同的種類。從最單純的一元論起到非常複雜的止，牠的種類是很難多而複雜。只於想要以唯一最高的原理去統一物心二元的根本精神上，則都是一致着。因爲想要用物心以上的超越的原理去解釋二元，所以一元論的原理不得不傾於實體論或形而上學。在各種實體論中，可以說一元論是帶有形而上學的特徵最多的。

(一)活物論 最單純的一元論——幾乎還很難認為是一元論的東西，在歷史上最舊的實體論，即是先於唯物論而出現的活物論。(Hylozoismus) 哲學的起原可以說大抵是活物論。希臘最古的哲學亦大體是這活力的。還沒有明白地區別物心的二元，只稍更着眼於物質方面，以為物是那樣具有生氣而保持着活力的。他臘士的水不是普通我們所謂的水而是有活着的生氣的水——一種經驗以上的水。那樣的活物論不但只現於古代，即在近代亦屢以進步了的形式而出現，例如，德國的「世界的謎」(Weltratsel) 的作者黑客爾 (Ernst Haeckel 一八三二——一九一九) 的所謂「一元論」即是。黑客爾以為感覺和意識的力本來是本具在物體自身裏的，說物體自身是有力和生氣的，莫臘學特和畢奚劣爾等近代唯物論者亦將物質本身解釋作生氣的，這是在前面唯物論裏說明了的。

但這種活物論與其說是正當的意義上的一元論，無甯說是先二元論 (即唯物論或唯心論還沒有發達) 以前的未發達狀態的實體論，精密地說起來，可以認為是唯物論的先驅的幼稚的形而上學。即，活物論並不是將物心二元一元地統一的，而不過是不將物心去二元地觀察，只將牠解釋作一元罷了。所以活物論不過是還不能解釋物和心的時候的幼稚的先二元論的觀察。黑客爾的一元論，若他更精密地理解了意識的性質和原子的本質，大概決不會採用那樣的活物論的形式。

(二)司批羅渣的一元論

唯物論和唯心論在廣義上都可名為一元論，但嚴密的一元論是指物心

二元的統一論。那樣的一元論的代表普通是指司批羅渣 (Baruch Spinoza 丁六三二——一六七七) 的形而上學。的確和德卡爾特的二元論相並着，司批羅渣的一元論是最代表的最顯著的意義上的一元論。即，他的本體 (Substanz) —— 唯一絕對的本質是絕對獨立的什麼亦不依存的自己原因 (causa sui)，是一切存在的根本因的純形而上學的實體。那樣的絕對的或無限的本體是絕對無限的，所以被認為具有無限的屬性。物和心不過只是那無限屬性中的一部分，我們人類所認識的一部分的屬性，所以物和心是在同一本體上被統一的，即使屬性是二元，但根本是一元。物的心的各種樣式都不外是同一本體的屬性的各種樣式。所以最形而上學的最嚴密的意義上的並行論可以在司批羅渣的形而上學中發見出來。即，若離開絕對的本體而單看當作屬性的物和心，則完全是本質不同的二元，所以其間決不會有相互影響。在兩者間的東西只是並行。這並行是最合於規律的；若物的方面有什麼現象，則必定有什麼心的作用出現和這相應着；若心的方面起了什麼變化，則物的方面亦必定有和這個並行的變化存在。因為物心的根本是同一本體的同一起活動。不過同一活動一方物地他方心地出現罷了。這是司批羅渣一元論的要旨。

司批羅渣的一元論是最代表的最特殊的形式，只此我們就不得不將牠從別的一元論裏區別出來而特別考察這實體或本質。我們對於他將物心統一地去想而樹立唯一絕對的本體的意見當然必須表示

敬意。而且他以絕對無限的本體爲統一物心二元的，的確是最壯嚴最巧妙的思想，但由現代的人看來，這絕對無限的本體是太超越了經驗的現象世界的實體，只是論理地思惟地獨斷地假定在物心二元上的超越體。統一物心二元的原理亦並沒有非那樣的超越的本體不可的根據。並不是沒有這絕對的本體則物和心都不能存在，並沒有非有牠不可的必然性或確實性。所以司批羅渣的超越的本體不外是當作物心二元的統一原理而單附加假定在物心之上的論理的思惟。更詳細地說起來是，因爲司批羅渣不能在物心的現象裏找出物心相關的神祕的統一原理，所以假定着無限的本體，而給牠以統一的原理。即，不過將在物心之間所不能看出的東西，使牠進到這以上的問題的世界裏去。毫沒有解釋統一的原理，只將牠無解決地投到問題的世界去。所以並行論——含在司批羅渣哲學中的並行論，決不能說是能說明物心的事實關係的原理。並行論可以說不過只將物的現象和心的現象並列着，而自白了那事實關係的說明的不可能。

(H) 息林及黑給爾等的實體論 息林 (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 一七七五——一八五四) 及黑給爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 一七七〇——一八三一) 等的形而上學，都是將超經驗的理性活動看作真實在，即便能將牠名爲形而上學的實體論，但在最嚴密的意義上，是不是可以名之爲形而上學的一元論，還多少有可疑。因爲息林的哲學和黑給爾的哲學都是立脚於「思惟的實

在「那認識論的觀念論的，所以與其是二元統一的一元論，似乎無甯是應當被總括在唯心論中的。但息林及黑給爾的理性當然是超經驗的實在，亦可以認為是統一物心二元的原理，所以便宜上這裏只將牠當作特殊的一元論而考察着。其實這些人的哲學可以解釋作介在唯心論和一元論之間的東西。

息林哲學的最高實在（絕對的活動）是被名爲同一原理或無關心原理的理性或理性的活動的意義。那樣的理性的活動是指睿智的直觀或藝術的直觀，以創造和直觀爲牠的本質。一切的現象及心的現象都不過是這絕對的理性活動的運動或過程。即息林以爲物的自然現象，從那最下級的機械的現象到最高級的複雜的現象，都是以睿智的直觀爲本體的理性活動的特殊的活動形式，除了這理性的活動形式，則完全無所謂自然現象。自然現象和直觀的理性活動是同一的。又，學術道德藝術等的精神現象都是以睿智的直觀爲本質的理性的活動形式，這是不必特別說明的明白的事實。於是息林以爲直觀的理性不外就是綜合統一切物的及心的現象的絕對原理（即一元的原理）。

息林的絕對原理是直觀的或創造的理性，而黑給爾的絕對的或一元的原則則明確地是論理的或概念的理性活動。論理的理性活動——由論理的必然性而動的理性活動是黑給爾所認爲的絕對普遍的統一原理。絕對理性由所謂指定，反指定及綜合的三段論式辯證法而論理地必然地發達進步着的活動形式，即是宇宙現象。即，黑給爾亦以爲：從「有」到「觀念」的論理的發展都是理性的開發，同樣，觀念

取了自己以外的別的形式同樣論理論發展的即是一般自然現象。至於精神的，道德的，政治的，藝術的，宗教的和哲學的文化，則不得不說都是同論理的絕對理性的必然的開展。所以黑給爾亦以爲，萬有的最高原理是論理的絕對理性，是這絕對理性產出一切物的及心的現象來的。絕對理性即是統一物心二元的形而上學一元的原理。

這裏關於息林及黑給爾的形而上學，沒有去詳細批判的機會。只關於特殊的某一點要注意，息林及黑給爾的形而上學都是太抽象了太超越了而且太浪漫了。所謂某特殊的一點并不是別的，即是：物的自然現象的發生及發達，無論在息林或黑給爾的解釋上，都以爲是十分自然而且必然的。當然所謂理性活動即是超經驗的形而上學的原理。但從理性活動上爲什麼自然現象就必須必然地發現呢？這必然的根據是很不明瞭的。息林只主張自然現象和理性活動的同一不二，黑給爾亦不過只說明着觀念取了自己以外的形式而成爲自然。感性的物質的機械的自然現象爲什麼必須是和自由的創造的直觀相同？觀念爲什麼必須取自己以外的反對的形式？不，怎樣能說自然和理性是同一，觀念和自然是相同呢？創造的直觀無論是怎樣高的形而上學的原理，那樣的認識的原理和全然是機械的物質作用，無論怎樣本質是完全不同的，決不是一方造出他方或他方彼一方所造出。同樣，亦決不能以爲：觀念成爲物質的自然，物質的自然從觀念裏發生的。所以想要去統一物心二元的理性活動，無論是息林所主張

的或黑給爾所主張的，都是太抽象的太超越的，不能真正地被認為是調和統一二元的原理。不但只當作二元調和的一元論，即只當作觀念論的唯心論觀察起來，息林和黑給爾的真實體亦還不能說是十分合理地精確地說明了物質的自然的發現的。即，只看這一點（關於物質現象的一點），亦就可以知道這兩人的實體論都含有不容易的難點。一元論必須另被建設在別種的立脚地上。

（四）柏爾格桑的一元的生命觀 現代的一元論，未完成的形式的雖或者有很多種，但最明確最顯著的我想還是柏爾格桑(Henri Bergson 1859——)的生命觀。這哲學者的生命觀即廣闊地和從來的一元論和二元論比較起來，亦是最獨創的最顯著的，把牠當作一元論，的確是在現代的最應當注意的主張。柏爾格桑的所謂生命，決不單是生物學者的所謂各種生命現象，而是包含一切生命現象的經驗以上的形而上學的原理。不，不但是包含所謂生命現象的，而是連一切精神現象，一切物質現象都包含於裏面，是產出全體的經驗的現象的最高絕對的原理。因此那是在最獨創的意義上的新一元論。

生命的根元（因而一切現象的根元）是「生的衝動」(élan vital)。在自己裏面具有無限的衝力，只要沒有壓抑牠的，則是無限地活動着突進着不停止的活着的力——這即是一切有限的現象的根元。關於「純粹繼續」(durée pure)的解說是柏爾格桑哲學的中心。生命的得為生命的特徵是存在純粹繼續

裏，意識現象亦是當作生命的發現同樣以純粹繼續爲特徵的。所謂純粹繼續時間的成長的意思。意識現象具有時時刻刻不停地成長着的特徵。一瞬間以前的意識狀態當作記憶而被編入在現在的一瞬間的意識狀態裏，而這現在的一瞬間的意識狀態又將被編入於按着現在的一瞬間的意識狀態裏，其間沒有斷絕，一瞬間比一瞬間增大着進步着擴大着，決不稍在同一狀態裏靜止一下，這正是意識。和冰河一樣地不停地流着，一瞬間比一瞬間增大着成長着不止的即是所謂純粹繼續。柏爾格桑將這純粹繼續單叫作時間或成長。卽，他的所謂時間（當然是和空間對立着），是和普通所謂的時間不同。空間是平面的同質的量的，而時間則是異質的成長自身。時間的成長才是生命的得爲生命的根本特徵。物質的原子都是各自孤立的，其間沒有所謂內面的一致。海邊的砂丘若增加分量雖亦會增大，但決不是成長。在空間的機械的物質現象裏沒有所謂成長的東西。因爲沒有純粹繼續。純粹繼續是連續是統一，並不是原子的孤立的意思。出現於那裏的成長不單是分量的增大，而是自己的創造。生物的單細胞分裂成兩個，兩個細胞分裂成四個，又分裂成八個，這樣，是以內面的成長爲根本的特徵。成長是內面爆發。在空間的平面的物質現象裏是沒有那種內面爆發的。那種內面爆發才是生物具有着的組織力（組織自己成長自己的力），所謂生命卽是那樣的神祕的衝動，「生的衝動」無論怎樣亦是一般生物因而發現的根本，基本，本體。

一般生物所具有的生命是取了意識的形式而特別地發達了的，這事在柏爾格桑看來是毫無可疑的直觀。一般生命普遍地當作生物而發達，更取了意識的形式而發達。意識即是生命。柏爾格桑又以為所謂物質亦是根本生命的一種狀態。即，「生的衝動」是以不斷的活動或不斷的突進為本領。只向上地繼續着活動的是生命的本領。但這生命力亦常被種種障礙所防害牠的向上的努力。生命不能只繼續着緊張（向上的努力）。緊張的反對是遲緩。向上的努力被中止着，生命就常陷於向下的遲緩。柏氏以為生命的那樣向下的靜止狀態即是物質現象。即，生命若向上就成為活潑的意識，若向下則會採用不活潑的物質的形式。

於是柏氏以為形而上學的生命力是產出一切物質現象一切生物現象和一切意識現象的根本動力，宇宙現象都可以看作是這生命力的發現進化。即，物心兩現象是由形而上學的生命力（最高的一元的原理）所綜合着的。柏氏的這絕對的實在，例如比起黑給爾等的絕對的實在來，是具有非常神祕的不合理的特徵的。那并不是明確的論理的理性，而是情意的本能的不合理的「生的衝動」自身。將真實體看作那樣神祕的不合理的東西的一點上是現代實體論的一特徵。柏氏是那樣的現代非合理的主義（Irrationalismus）的代表者。

（五）一元論的實在論 除了以上柏爾格桑的鮮明的一元論的形而上學，在現代，德國哲學界亦明

示着種種形式上的一元論的實在論在還沒有完成的形式上正在生長發達着的傾向。德國現代的一元論的傾向并不像柏爾格桑的那個一樣是純粹實體論的，而寧可說認識論的色彩很濃厚，主於是從認識論的基礎上攷察了的實體論或形而上學。這是牠的顯著的特徵。只是認識論的，只是形而上學的實體的暗示或指示，關於實體本身還是很少明確的意見。又，這裏特別要注意的是：現代的所謂新實在論并不一定都是一元論，其中亦有近於二元論的；例如球爾柏的實在論很顯明地具有普通所謂的二元論的特徵，決不能說是純粹的一元論。若要說特殊的意義上的明白的一元論則泥可賴·哈爾特曼(Nicolai Hottmann 一八八二——)，他的主要著作是『認識的形而上學概論』Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis)的形而上學大概可以算是一個代表。所以這裏簡單地指出他的形而上學的要點來作為實例。尤其是和哈爾特曼同樣的立場，亦被例如福爾客爾特(Gottlob Frege 一八四八——一九二五)等所主張着。福爾客爾特在他的著作『確實性和真理』(Gewissheit und Wahrheit)和巴登學派一樣亦主張根本認識的普遍妥當性，以為那樣的妥當性并不單是當作妥當性而有觀念的或論理的實在，在窮極的意義上必須是和實在的(不只是論理的)實體(即形而上學的實在)一致。即，以為論理的妥當性是應當成立在絕對的形而上學的實體上的。但關於那一元論的實體則福爾客爾特亦幾乎什麼亦沒有說明着。

泥可賴·哈爾特曼從前編認識論最後面的現代實在論的立脚地出發，說在認識中很明確的論證着超越的實在——由自然科學所假定着的超越的實在，以為若不是假定着那樣的超越的實在，則一切說明都不免要陷入於矛盾和混亂。以為康特以後的哲學，或傾於觀念論，或主張實在論，各自只偏於自己的立脚地，而并不注意綜合觀念論和實在論的全的真理，因此哲學才徒然分裂成各種學派而沒有成就真的發達。——這是哈爾特曼的根本主張。一元論的傾向在他的形而上學裏最初就很顯著。第一就假定着一種超越的「超客觀的實體」(Das Transobjektive)以當作自然科學所研究的各種客觀現象的本質。巴登學派在普遍的範疇上認了一種(觀念的論理的)超越體，哈爾特曼以為這當然亦是適用到實在的超客觀體去的論法。若許有論理的超越體，則真正的實在的超越體亦斷無不許的道理；何況那是在認識中(直觀地)所必然會含有的真實在。然而若一方又着眼於主觀方面(意識方面)，則我們會明白這裏亦存在着有超越各種經驗的主觀的「一般主觀」或「一般意識」那樣的超主觀體(Das Transsubjektive)。「一般意識」是包含一切經驗的意識的共通普遍的主觀。那樣的一般意識當然即是嚴密的意義上的「存在」。於是一方超客觀的實體那存在被承認着，他方則超主觀的實體那存在亦被承認在這兩種超越體之間還可認出前面說過的那論理的超越體(即巴登學派的所謂妥當性)來。我們必須先去想想關於超客觀和超主觀的兩種超經驗體的本質。

將超客觀體和超主觀體看作是全然沒有關係的東西的事，是從來的實在論和觀念論的偏頗的考察。兩種超越體決不是互相沒有關係的，第一，在「存在」(Sein)那同一領域裏被統一着的事是不可爭的。即，超客觀體和超主觀體是由更高的「存在」(形而上學的存在)所統一着。這超越體才是最高而且絕對的，是統一超客觀體和超主觀體的最高的超越體。所以最高絕對的超越體裏面是包含有主觀和客觀兩種存在的。哈爾特曼以為其中的主觀方面是比較合理而且可以思惟，客觀方面則是很神祕不合理而且思索亦不可能，我們不能充分說明牠的本體。雖然不是完全不合理，但背理性是物自體的本質。物自體決不(和黑給爾等所認為的不同)是純理的東西。

哈爾特曼以為客觀的存在和主觀的思惟的認識關係，決不是從偶然的外部徵收了的關係，而是最初就存在兩者之間的必然的關係。即，超客觀體和超主觀體並不是後來從外面被結合的，而是最初就結合着統一着的全體。更詳細地說起來，是，思惟的因而能站住的先驗的範疇并不是主觀的思惟的範疇，同時亦必須被認為是客觀的存在的範疇。即，先驗的範疇是認識範疇或思惟範疇，同時亦是存在範疇(Seinskategorien)。超主觀的思惟是將和牠一致的超客觀的存在必然地先天地思惟着認識着的。但并不只是那樣的先驗的先天的或普遍妥當的認識，作用於于超主觀體和超客觀體之間，當然那後天的或經驗的認識作用亦是作用於其間的。在一般認識的對象(超客觀體)的根柢上，哈爾特曼亦和

巴登學派一樣假定着當作真正的實在存在的素材的囚獵。

於是哈爾特曼調和了實在論和觀念論，樹立了兩者尚未分派的統一原理。超經驗的一元論或一元論的形而上學是他的認識論的歸結。他關於這一元的實體還沒有說明着。只以為那是很不合理的，且并不是和司批羅渣的本體那樣單一孤立的，而是很複雜的複雜體。

哈爾特曼的一元論是認識論的一元論，還沒有十分發達到實體論的形而上學的一元論的形式去。我們必須將柏爾格桑的實體論的一元論和哈爾特曼式的認識論的一元論統一着，再將牠和由巴登學派等而復活了的蒲拉廠及亞里士多德式的二元論相並着統一地去考察。將來的形而上學的發達就存在這裏。現代還不過是想要進到那樣的形而上學去的準備時代。但我們可要注意：現代哲學的根本問題是存在這一點的。

第七 機械觀和目的觀

(一) 機械觀和目的觀的意義

我們在以上的唯物論唯心論二元論及一元論裏考察了關於世界的實在的各學說。我們關於實在的本質，除了上面的各種實體論的立脚地，還能從種種別的方面去思索牠。所謂機械觀(Mechanismus)和目的觀(Teleologie)即是考察那樣的真實體的別的方法的一種，

而且是通古來的實體論的最重要的考察的一種。所謂機械觀是將從實體現出的現象的變化完全解作是機械的，所謂機械的即是盲目的必至的變化的意思。而所謂目的觀則并不將各現象的變化看作是盲目的必至的，而解釋着說是跟着一定的目的而變化的。這樣的考察是將唯物論唯心論二元論及一元論一貫了的重要的東西，所以我們先要更精確地去規定這機械觀和目的觀的意義。

(二) 因果關係

機械觀和因果有密切的關係，所以先要關於因果本身來考察一遍。原因和結果

的關係普通以為很單純，其實是非常複雜而且竟往往是曖昧的雜駁的概念。古今的哲學者亦有的將牠用在廣義上，有的用在狹義上，牠的概念并不一定着。康特以為因果是時間的繼起問題，他解釋着說：A 現象現出的時候，B 現象必然地會伴着起來的事是因果。即，所謂因果是：若 A 發生，B 一定伴着而起，A 必規定 B，B 必被 A 所規定。時間的繼起和論理的必然性是構成因果關係的必須條件。但這樣的因果關係決不是單純的，而是有種種種類的非常複雜的關係。最單純明確的因果關係是成立在所謂等質的東西之上的關係；是指原因和結果不是不等質的時候，而是指成立在完全等質的東西之上的時候。例如：物的力（撞物的力）從甲物移向乙物地，等量的力成爲原因又成爲結果。自然科學將一切物理變化解作是物的力的因果變化，例如將「熱」的運動的時候亦看作是等質等量的力的變化，以爲一切因果關係都是成立在等質等量的現象上的。但廣義上的因果却不一定只成立在那樣的等質等

量的東西之上。雖不一定是等質，在異質的東西之間亦能成立一種更廣義的因果。例如康特在目的論裏引用過的房租和房子，一方是他方的原因，但房租這收入亦可以被認為是房子的建造的原因。而房租和房子是完全不同的東西，決不能說是性質相同。知識產文明的事，雖然文明和知識不一定是等質，但其間尚可被認為有因果關係成立着。所以德卡爾特學派（機會論）和並行論所主張的一樣，以為因果只成立在等質的現象之上這種主張，不一定能說是絕對真理。最單純明晰的因果雖是存立在等質間，但亦決不能否定成立在異質間的因果。若最嚴密地說起來，則因果的變化必是指原因和結果不同的事，因為兩者若完全相同則是沒有因果變化的，所以在最廣闊的意義上，甯可將因果解釋作是指異質間的關係的。

作用於等質間的最單純明晰的因果，是從上而下，從前而後地一方面的，廣義上的因果裏則有從上而下，同時亦有從下而上的種類。機械的衝力從甲球移到乙球的時候，甲球的力是原因，乙球的力是結果，決不能說同時乙球是原因而甲球是結果。因果關係是一方面的，決不是相互的。但前面引用了的康特的房租和房子的因果關係可以看作是從上而下亦可以看作從下而上，不一定能說只是一方面的。

(三)機械觀和因果關係 從上面的因果關係那概念上，我們可以更精確地解釋機械觀。所謂將事

物的變化看作是機械的，是將那因果關係限於自上而下的一方面，而且盡力將牠看作是等質關係或竟看作是等量關係的意思。所以所謂機械觀可以解釋作是將事物的因果關係看作是等量的而且是一方面的。即，自然科學者的所謂因果關係是那樣嚴密的意義上的事物的變化，將一切物的力的等量的變化即看作是那因果關係。於是將物的力的變化解釋作即是機械的變化——由於單純明晰的因果關係的機械的變化。

所以古來原子論或唯物論和機械觀最有密切的關係。希臘的德莫可里托士即是機械論的創設者亦是牠的最顯著的代表者。在近代，同樣立脚於唯物論的英國的賀不士（Thomas Hobbes 一五八八——一六七九）提出純粹的機械觀，而以爲宇宙現象都是物的運動，而解釋那機械的可以以量計算的變化是那實相。又，立脚於並行論的司批羅渣同樣在最嚴密的意義上否定着目的那個概念，以爲一切都是被論理的必然性所支配着，於是不知不覺地就不混入了機械觀。更近代的唯物論者不消說是立脚於這樣的機械觀。

唯物論者說宇宙現象都是機械的，即自然科學者，唯心論者或一二元論者關於自然界的無機物的現象都機械觀地解釋着的人亦很多。從德卡爾特起，近代的哲學者大抵都以爲純粹無機物的現象是純機械的。但這裏又起了一種問題，世界現象都不外是機械的關係麼？生物界和一般文化現象，我們亦

必須將牠將機械觀地解釋麼？於是發生了目的觀的問題。

(四)目的觀 目的觀和機械觀完全不同，是以爲宇宙現象尤其是生物現象是和人類生活同樣地隨着一定的目的而變化的；即，在手段和目的的關係上時間地繼起的是目的觀。人類的行爲是合目的的，同樣，以爲一般生物亦是隨着一定的目的而生成的，宇宙的現象亦都是隨着一定的最高目的而生成的——這即是目的觀。即，以爲全宇宙不只是盲目的機械，而是被經驗以上的一定的目的所支配着的，是實體物論的目的上。純機械觀說宇宙是盲目的機械，而目的觀則以爲宇宙是一種合目的的生存。

在古代希臘，和德莫可里托士的機械觀相對着，蒲拉廠及亞里士多德樹立了目的觀。觀念是一定的目的，現象界不外是以種種手段爲媒的目的實現。尤其是亞里士多德，和近代的賴蒲泥慈相並着是調和了目的觀和因果的的代表者。亞氏是目的觀的建設者的事，現在已無疑了。層層無限地相重着的愛多士和囚獵的關係，在他看來以爲都是目的和手段的關係，手段的目的化即是實在本身。全宇宙現象在他看來是隨着最高目的而變動的生成。但他在一方又解釋說一切事物的變化是原因結果的關係。嚴密的因果關係一見似乎和手段及目的的關係相矛盾，但兩者決不會相衝突，他以爲手段和目的的關係，從牠方看來，不外即是原因和結果的關係。賴蒲泥慈的目的觀和因果觀的關係亦大略和亞里士多

德的意見相同。亦以爲手段和目的的關係決不會和原因及結果的關係相矛盾。

普通的能動的原因 (causa efficiens) 和合目的的原因 (causa finalis) 的關係 (即普通的原因結果和手段目的的關係)，在本質上是很複雜的問題，康特才開始將這關係明瞭地約略如下面一樣地說明了：即，所謂普通的因果關係是從原因到結果地一方面的，是從上而下地，一方面的關係，決不許倒着說下面的結果是上面的東西的原因。這即是前面名爲單純明晰的因果關係。但以爲和前面舉過的房租和房子的關係一樣，雖同是因果關係，亦可以因果地將牠認爲是自上而下或自下而上。這樣廣義的因果關係即是手段和目的的關係，亦就是所謂合目的的關係。

康特關於自然目的 (Naturzweck) 的解釋是最著名的。所謂自然物是合目的的，決不單是從單純的一方面的 (即機械的) 因果律，而是很複雜地自上而下和自下而上地相互地因果關係着，而且本身又產出那樣的因果關係來。即，有機體的全體和部分的關係是相互的，而且本身又產出那樣的關係的。因爲有機體的部分是爲了全體而存在着，全體則規定着部分。換言之，部分產出全體，全體 (物的概念) 產出部分的即是有機物。鐘表的齒輪雖是爲全體効力着，但那全體 (鐘錶的得爲鐘錶的概念) 并不是由齒輪所產出的，而是另外假定着鐘錶匠，所以鐘錶決不能說是活着的有機物。所以有機物的得爲有機物的特徵是，牠的因果關係或自上而下或自下而上地是相互的，而且本身 (以自己的力) 產出

那樣的相互關係。所以目的觀是和純粹機械觀不同的，亦可以看作機械觀的窮極是目的觀的開始點。康特以爲，目的是否真正地存在自然本身裏還不知道，所以目的觀是一種統制的原理，決不是構成的原理。

（五）目的觀的本義

由前面的說明可以明白：機械觀和目的觀的本質是完全不同的，而且目的觀決不會和因果律相衝突。但從來的目的觀的說明太看重於因果關係，似乎以爲目的觀宛然不過是因果關係的一種。即，以爲所謂目的觀是從某特殊的方面去看因果關係的，而某特殊的因果關係即是手段目的關係。固然手段目的關係若和因果關係相矛盾則不能成立，必須成立在一種因果關係上，所以只在這意義上從因果關係來說明合目的性的事是決不可排斥的。但合目的性是具有因果關係以上的特殊的意義的，所以單是說明了不和因果關係相矛盾的事，還不能說是說明了合目的性的本義的。我們必須注意，合目的性是因果關係以外或以上的完全特別的東西。合目的性的那特別的本義是什麼？這是非常複雜的問題，這裏只注意牠的要點。因果關係只是明示着時間的繼起的必然性的，但手段目的關係則在那樣時間的必然性之外還含有一種能由一定的手段而達到目的的計劃。所謂合目的性即是那樣的實現的努力。那樣的計劃或努力和因果關係完全不同。但一般生物則是不會有那樣的意識的努力和計劃的。可以看作是合目的的有機體的成長完全是無意識的，不會具有那樣的計劃。所以即使是

無意識的，有機物自然地構成着自體，自然地合目的地構成自體，這即是具備有手段目的關係的，或可以目的觀地去判斷的現象。是無意識的却又是合目的的，這事似乎根本就相矛盾，但只要承認有機物裏有明確的合目的性，我們亦只得承認這似乎是相矛盾的事實。我們倒必須注意在這一點，合目的性具有康特所指出的特徵——有機物用自己的力自己去部分產全體全體產部分的特徵。部分自然會產出全體，全體亦自然會產出部分來，這是有機物的特徵，同時亦即是合目的性的特徵。由鐘錶匠做成的鐘錶完全是機械的，決不能說是合目的的。即使是無意識的，只要具有有機物的特徵的，即不能不說是合目的性的得為合目的性的本質。

康特是將物自體和現象界完全分離着去想的，所以以為現象界是合目的的，并不一定物自體亦是合目的的。他主張以為合目的性是統制的原理，決不是構成的原理。但將現象和物自體的關係在現象和牠的本質的關係上想起來則不能不說是有機物的合目的性（即物自體的合目的性）。正和康特解釋了一樣，合目的性并不一定是主觀的原理，而不能不說是和因果性相並着的特殊的很好的客觀的原理。

(六) 活力論 和目的觀相關聯着這裏應當注意的，是在生物學者間開得很厲害的活力論 (Vitalism) 的問題。要明白這問題，須先注意德卡爾特的純機械論。即，德卡爾特以為生物都是純粹的機

械，決不是合目的的。生物現象必須機械論地去說明（德卡爾特以爲即人類以外的高等動物亦完全是沒有精神的）。但德氏的這純機械觀到底不能說明生物的特殊現象。生命或成長是不能機械地去說明的。這是反對德氏而起的生物學者的活力論。所謂活力論是承認生物有一種特殊的生命力或生活力或生命力，而以此爲生物說明的原理的一種生物學。然而這樣的生命力即使在哲學上被承認的事是正當，若將牠認爲是科學的原理，則反會防害生理學和生物學的進步，這是羅維等的反對活力論的主要原因。左亦生命力右亦生命力地，只用生命力去說明生物的事完全等於不說明。所以恰爾子·達爾文（Charles R. Darwin 一八〇九——一八八二）幾乎完全機械地（即所謂進化地）去說明生物，這可說是完全破壞了活力論的。因爲達爾文并不由特殊的生命力，而將一般生物的進化說是由於偶然的機械的自然淘汰的，並不是合目的的。

然而，和在前面目的觀的一項裏概說過的一樣，有機物或生物是具有和無機物不同的特殊的合目的性的，想去將牠純機械地說明的事，不能不說即是否定一般生物的特徵。即使在科學上活力論是無益的，但若在哲學上亦否定牠則等於否定生物本身。所以最近在生物學者間活力論又漸漸地復活起來了；德國的生物學者賴因克（J. Reinke 一八四九——）是其中的一個代表。以爲和達爾文一樣純粹機械地去說明生物進化的事決不是完全的方法，這是多數學者（例如翁特等）的意見。

前面一元論的最後解說了的柏爾格桑的生命論無論在生物學上或哲學上都是復活了活力論的，是現代「新活力論」的最顯著的。以為「生的衝動」是最高的哲學的或形而上學的原理，是活力的（即是合目的的）的事是一切生物的根本特徵。因此可以說柏爾格桑是現代最代表的新目的觀的建設者。現代法國的目的觀是由柏爾格桑最鮮明地代表着。純機械的物質現象亦窮極是生命力的現出，所以可以判斷說柏爾格桑是從新活力論或新目的觀的立脚地將機械觀和目的觀合並着而加以解釋的。目的觀和機械觀在這裏達到了一元論的統一。

第八 本體及活動性論

附主知主義及主情意主義

在上面的各種形而上論之外，還留下着關於別種實體的問題。即，真實體到底是具備着靜止的本體 (Substanz) 的還是以活動為實相的 (Aptualität)，或，精神活動到底是知識為主位的 (Intellektualismus) 還是以情意為主位的 (Vomitarismus) 等特殊問題還留下着。但這些比起前面討論過的問題來是更單純的，所以以簡單為主，這裏只解釋那大體的意義。

所謂本體性論 (Substanztheorie) 是將本體或實體看作是固定的靜止的東西的學說，恰好是活動性

論 (Aptualitat theorie) 的反對。所謂活動性論是以爲物的本體決不是固定的而是活動本身作用的學說。古來的真實體是大抵都是本體性論，活動性論比較是在近代發達了的學說。那在近代，實體論仍多傾於本體性論，而觀念論則多傾於活動性論。本體性論的代表者是司批羅渣和賴蒲泥慈，前者的實體和後者的原子都是固定的本體，但在最近，翁特等則主張着本體的活動性。卽，翁特以爲作用即是實在，離開作用則無所謂實在。

主知主義和主情主義都是關於精神現象的兩種不同的解釋。主知主義以爲精神作用的根柢或中心是知識作用，而主情意主義則以爲牠的（精神作用的）中心是情意作用。古代的心理說多傾於主知主義，但最近代的心理學則傾於主情意主義的多。蒲拉廠和亞里士多德都可以說是主知論者，但近代的宿彭號阿和翁特等則代表着主情意說。

第三編 倫理哲學

第一 價值論

(一)非理論的價值哲學 普通和理論哲學(Theoretische Philosophie)相對着設立了實際哲學(Praktische Philosophie)，在這實際哲學裏，以倫理哲學為中心又分為宗教哲學和藝術哲學等。在這時候的實際哲學是和理論哲學相對着的非理論哲學的意思，其中包含有倫理哲學宗教哲學和藝術哲學。但隨着最近價值概念的發達，將道德宗教及藝術看作是最特殊而且最顯著的意義上的價值，而將關於這一切的非理論的價值的哲學，同樣地總稱作是最特殊的意義上的價值哲學。但在廣義上，理論的真理亦是一種價值，所以從這見解上，理論哲學(認識論，實體論等)亦同樣地可以被解作一種價值哲學，而哲學全體就可被解作是價值的學問即價值學。至少新庵特派的巴登學派是將哲學這樣地解釋着。所以將道德宗教藝術等的非理論的價值特別看作是狹義上的價值，而將這些非理論的哲學特名為價值哲學，這亦是一種特殊而且便利的方法。即，道德宗教和藝術都具備着適宜於被名為價值的本質。換言

之，價值的特徵在這些道德宗教和藝術上是最鮮明而且最顯著地現出着的。

(二)價值概念 將非理論的哲學特名爲價值哲學，在道德哲學及宗教哲學等裏面關於價值的理論特別多，所以在進到這些道德哲學宗教哲學和藝術哲學之先，我們必須對於價值本身先要把握着牠的明確的概念。在觀察道德藝術和宗教等各種價值之先，必須普遍地明白一般價值的本質。

在最近代哲學上，價值 (Wert) 這名詞的很普遍地被使用着，其間可以找出種種原因來，在哲學上則是新康特派的巴登學派從羅維接受着這名詞，而和將一般哲學特名爲價值學的事很有關係。巴登學派關於這一點的確留下很大的功績。據溫德爾板特和里客爾特等的解釋，則價值是和事實對立的。所謂事實是分離着主觀關係而單指出事物和事物的關係，所謂價值則是指出一種主觀關係的。例如說「這朵花很美」的時候，所謂很美是表象那朵花的主觀看來的態度，若分離主觀關係則所謂很美的事是無意義的。所以這時候的有「很美」這主觀關係的花可以說是一種價值。但同是這朵花，若完全離開美醜的主觀關係，例如植物學者的以純粹科學的態度去看的時候的花并不是美醜，而只是事實。所謂只是事實即是分離了主觀關係的。所以事實判斷 (Factualurtheil) 是抽象着主觀關係，而單說明事實和事實的關係的；評價或價值判斷 (Bewertung) 則是說明事實和主觀的關係的判斷。「這朵花有萼」是事實判斷，「這朵花很美」則成爲價值判斷了。所謂價值是基於主觀關係的，

離開主觀關係則完全不能想像，所以我們必須先將主觀關係這心理的意義弄明白。

心理地解釋起來，所謂價值是滿人類的願望或欲望的東西的總名，具有可以滿足我們的欲望的條件的，可以判斷作都是價值。在這樣的心理的解釋之外，亦有主於以快不快的感情去說明價值的。即，以為給人類以快感的就都是有價值的，給人類以痛苦的則都是無價值的。以為愉快的就都是有價值的，不快的就都是無價值。但這種感情本位的解釋，決不能說是完全；因為快不快的感情，只有將牠和欲望關係着，牠的本質才顯然，若離開欲望而當作單獨的現象，則是完全不可解的。即，從欲望本位的見地看來，所謂感情的快不快，是本身指示着欲望的方向的，快感是欲望要前進（或已經前進了）的方向，而不快感則是欲望想要躲避的（或已躲避了的）方向。快不快的感情自身已經是意志發動的第一步或第一級，感情即是廣義的意志現象的要素。所以若從這欲望本位的心理的立脚地解釋起來，所謂價值是人類（即人類的欲望）所愛好的東西的意思，從主觀的欲望看來以為很好的東西則都有價值，否則都是無價值。快不快的感情雖是伴着（或結合着）價值現象的東西，但并不一定是牠的中心意義。欲望的對象即是價值。

所以我們能明白人類生活主於即是價值生活的事。將某種東西判斷為善某種東西判斷為惡的事是不消說，即將某種東西判斷作比別的東西更令人歡喜（或不歡喜）的事亦是價值判斷。又，將某種東

西判作比別的東西更美麗或壯嚴（或牠的反對，不美或不壯嚴）的事亦是價值判斷，我們在宗教上確信爲神聖或非神聖的事亦同樣地是一種判斷。又，在經濟上或政治上都存有各自特殊的經濟價值或法律價值的事沒有特別說明的必要。於是人類生活（固然是立脚于各種事實）可以說主於是價值生活。在人類本具的欲望看來，比較更喜歡的就取，更不喜歡的就捨，這即是人類的的生活。

但只在上邊說明了的，價值還不是正當的意義上的哲學問題。各種特殊的經驗的或後天的價值，或價值停宿着的感性物（或個物）等——只要這些是以經驗的特徵爲主的，則不能說是嚴密的意義上的哲學問題。在理論的形而上學或實體論上，只有先天的普遍的必然的認識才是哲學的領域，同樣，在非理論的價值的哲學上，其中所討論的價值，亦必須真是先天的普遍的而且必然的價值，我們在這一點特別要注意下面的一件事。即，普遍性及必然性——因而先天性的確立并不單是限於認識哲學的事情，而是關於哲學全體的規定。倫理哲學和藝術哲學只要是正當的哲學，則必須都是研究普遍的必然的先天的問題的。只要不研究普遍的必然的問題，則那就不是正當的意義上的哲學。所以倫理哲學或藝術哲學所以研究的各價值，當然應當是先天的普遍的價值，決不應當是後天的經驗的偶然的價值。所以我們必須先將先天的普遍的價值這問題來研究一下。

(三) 先天的普遍的價值 所謂先天的普遍的價值是什麼？這在倫理哲學上關聯着康特的形式說

有很重大的意義。康特的形式倫理說在後面再去細說，這裏只須注意下面的事。即，康特以爲一切非形式的實質的倫理內容（道德目的）都是經驗的後天的，所以若說先天的普遍的道德目的則必須是形式的無內容的。以爲倫理哲學只是應當討論形式的法則的，決不應討論實質的內容或目的。據康特的這著名的形式說，則本來實質的各價值只要是內容的實質的，則都是經驗的後天的，決不會是普遍的先天的道德問題。一說先天的或普遍的則都是形式的，決不是實質的或內容的。終於結論說，先天的或普遍的價值除了形式就不是存在的。這樣的結論是康特形式論的必然的結果。所以這裏應當弄明確的問題是：價值都是實質的或內容的，那麼，除了經驗的後天的價值，先天的普遍的價值果真是不存在麼？先天的普遍的價值果真只不過是矛盾的概念麼？必須先將這點弄明白。

康特的形式說關於這點含有重大的錯誤的事已由許多人從種種方面主張了，但尤其是關於這點問題，是由現代的現象學派尤其是這學派的一人馬克士·息納（Max Scheler）的『倫理學上的形式主義和實質的價值倫理說』（*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*）最明確地主張了。即，若據現象學派的解釋，則康特的以爲先天的都是形式的這主張是根本就錯了。實質性（內容性）和先天性并不一定是決不兩立的。康特哲學似乎以爲普遍的東西都是形式的無內容的；但一方是內容的實質的同時又是普遍的的東西并不少。例如，愛（人類愛）這價值是十分內容的實質的，而且

具有能妥當於一切人類的普遍性。普遍性和內容性決不相矛盾。胡色爾是明確地主張着〔*Idem*〕第一編第十三節）以爲「普遍化」(Generalisierung) 和「形式化」(Formalisierung) 是全然不同的事，普遍化決不是形式化的意思，形式化亦決不是普遍化的意思。即是說，雖最普遍的價值決不只求其是形式，具有實質的內容仍原還得爲普遍的。前面舉過的人類的愛的價值等就是證明着這事。實質的內容的價值同時能是普遍的先天的的事，可以由現象學派的關於「本質」(Wesen) 的概念而明白。所謂物的本質是，物的得爲物的本質，即那物的普遍性及必然性的意思。例如木的得爲木的本質，即，一切樹木所普遍共通的而且若少了牠就不得成爲木的必然的本質即是木的得爲木的本質。和這同樣地，各種價值亦必須各自有當作本質的價值。例如，愛的本質，氣品的本質，同情的本質，壯嚴的本質，優美的本質，謙遜的本質，虔敬的本質等，各種價值是成立在各自的本質上的，除了本質則價值這種事就不能想像。即，我們能明確地認出得爲本質的價值的存在。

得爲本質的價值是普遍必然的存在，所以并不是經驗的存在，亦不是經驗地被認識的。據現象學派的解釋則以爲只有這樣的價值才是先天的價值，才是由直觀而認識牠的精髓的「所與」。以爲這樣的先天的普遍的價值各自取了經驗的形而出現；經驗的（後天的）價值是藉先天的普遍的價值的力量而成立的。所以先天的普遍的價值的存在很明確，沒有這樣的價值則一切經驗的價值亦都不能成立。

得爲本質的價值的種類是無數的。即同屬於道德的東西裏面值，例如和各種人格的價值相並着有無數的物的價值；又，同在藝術價值裏面，亦有悲劇的價值或優美的價值或調和的價值等無數的價值。因此，在同一種類中的各種價值之間，存有上下高低各自的等級的區別，和低的價值相對着有高的價值，和高的價值相對着有更高的價值，和低的價值相對着亦還有更低的價值。這樣的實質的先天的普遍的各價值才真是哲學所應當研究的問題，是直到這樣的得爲本質的價值，價值問題才成爲哲學問題。

本質的各價值可以大別作倫理的，藝術的及宗教的價值等，然後在各部門又去細分作各種。所以非理論的價值哲學可以大別作倫理哲學藝術哲學和宗教哲學等。

第二 倫理哲學的問題

(一) 序說 倫理哲學是全哲學體系中最占重要位置的，這已沒有特別說明的必要了。人生觀的哲學的中心亦可以說是倫理哲學。即在歷史上看來，形而上學和理論的哲學衰沈着而倫理哲學竟占過全哲學的位置。若只於理論的哲學而忽視倫理哲學，則等於只停止在哲學的出發點而不進到牠的目的地。蒲拉廠和康特都以爲理論的哲學是牠的出發點，目的地無論怎樣是存在於倫理哲學的。在

這一點要特別注意的是理論的哲學和倫理哲學的極密切的關係。理論的哲學決不單純地是倫理哲學的手段；牠自身是有獨立的特殊的而且極重要的本領的。而且和蒲拉廠及康特所明示了的很好的模範一樣，認識論和形而上學是倫理哲學自然地會因而成立的基礎，沒有認識論和形而上學的基礎，則論理學是不能站在很確實的基礎上的。所以即從歷史上看起來，蒲拉廠和康特等的人格主義倫理學的基礎上有理性派的理論的根據；又，英國的羅克和守姆等的經驗的理論的立場上亦同樣地成立了經驗的功利主義的倫理學。前節已說過，確立了認識的普遍性及必然性（因而牠的先天性）的康特的認識論的影響不但只及於認識論，即關於道德，亦明確地證明了牠的先天性普遍性及必然性的基礎，康特認識哲學和倫理哲學之間有極密切的關係。所以在認識哲學上，取了和康特完全不同的方向（經驗論）的羅克和守姆等的倫理學同樣地是進到和康特的倫理學完全不同的方向去了的。認識論上的經驗論和理性論的對立是很顯著的對照，在倫理學上的英國功利主義的倫理學和康特的人格主義的倫理學亦是一切倫理學中最顯著的對照。所以倫理哲學的基礎是理論的哲學，兩者的關係是極密切的，這事我們須常放在念頭上。

（二）道德的領域

認識或理論的領域即是認識的範圍，這是很明白的，但至於道德的領域則沒有理論的領域那樣明確。道德獨自的領域是什麼？我們須先從這輪廓的問題去考察。

若要明白道德獨自的領域，必須追想到道德發生的歷史的起原而去考察牠。道德的地盤是一般習俗（*Customs*），道德是從習俗裏發生出來的，這已經是無疑的明確的事實。所謂一般習俗，是各種社會（或社會的團體）所固有的規律，是屬於那團體的人所當然應當服從的習慣。家庭裏有家庭的習慣，鄉黨有鄉黨的習俗，村莊裏有村莊的習慣，公司裏有公司裏的習慣，社交團有社交團的習慣；同樣在各自的社會的團體裏，亦具備有屬於那團體的團員所幾乎是本能地會服從的習慣或規律。在人類歷史的最初，道德法律和經驗都混在一般習俗之中而成一全體，隨着文化的發達，道德和法律才具有各自獨特的本領。所以道德的本領是基於一般習俗，社會的一員的個人要遵守那些規律。所謂遵守那些規律即是意志服從那些規律，所以道德的領域必須是意志的行爲。意志的實際的活動或行爲即是道德的領域。但單說意志的行爲，則一般習俗和道德的分別或差異還是不明白。因為習慣或習俗亦可以看作是一種以意志的行爲爲本領的。只，依照一般習俗的事幾乎是本能的或機械的，同時，服從那習俗的事并不一定是絕對的；若不願服從牠，可以隨意站到那限外去，而且服從牠的事亦不能說是意識的或有意的。所以在嚴密的意義上，可以名爲意志的或意志的行爲的，只有道德的事，道德的本領仍是存在于意志的行爲上。

所謂意志的行爲，精確地說起來，即是責任的行爲的意思。不伴有責任的行爲不能說是真實的道

德行爲。但在道德行爲之外，還有從一般習俗裏發生出來的法律行爲。這法律行爲亦同樣是有責任的行爲，無責任的行爲不能嚴密地說是法律的。道德和法律的分別在後面再去更精確地考察；但至少道德是注重行爲者的全人格，是加批判於人格的全內面；而法律則，固然亦注重行爲者的動機，但主於是批判應當的行爲。道德比較起法律來，是，更全人格的，更內面的，更意志的。我們在這一點必須更精確地理解道德的領域，必須將道德獨自的領域更弄明確。於是道德可以解作是訴於全人格的情操的義務的行爲。所謂義務的行爲是什麼意思？先要弄明白這點。

所謂義務的行爲是基於義務之念的行爲。所謂基於義務之念即是基於當爲（Sollen）的意識的意識，是一定的行爲基於當然應做或非做不可的意識的意思。基於當爲意識的行爲一方和機械的本能的習慣上的行爲不同，他方和不以這樣義務意識爲中心的法律上的行爲領域亦不同。以當爲或義務的意識爲中心的道德行爲最後還是訴於全人格的內的行爲，至少是注重於內的行爲，所以只基於全人格的義務意識的行爲才是道德獨自的領域。在這點應注意的是：道德的領域是以義務爲中心的意志的行爲爲這事并不一定只是指康特式的嚴格主義。康特以爲，自然地合致於義務意識的行爲，若不嚴格地伴有義務意識，無論是怎樣好的行爲，亦不夠爲充分的意義上的道德行爲。但我們并不一定要拘泥這樣的嚴格主義。在原則上雖是將義務意識看作道德行爲的特徵，但若是義務意識以上的行爲而自然地合

致於義務意識的，則將牠看作是很好的道德行爲的事是一點錯誤亦沒有的。

(三) 倫理學上的根本問題 從上面概說了的道德的領域，我們能明確地理解倫理學上的根本問題，即，若以道德爲基於義務之念的意志的行爲，則第一會起的问题是關於道德的內容或道德的目的的問題。道德的意志想出種種目的或內容而以這些的實現爲義務，所以必須明白共通於那各種目的內容的普遍的最高目的或最高善到底是什麼。道德行爲的普遍必然的最高內容是什麼？義務意識的認爲絕對的當爲而舉出的普遍而必然的內容目標是什麼？簡單地說起來即，道德的最高目的是什麼？這是倫理哲學上的第一根本問題。倫理學上的根本問題此外雖還有許多。但只有這第一根本問題才真可以被名爲根本問題中的根本問題。別的根本問題不過是以這第一根本問題爲中心而纏繞着牠的周圍的。所以這裏亦主於是討論這第一根本問題，別的只簡單地附記在這根本問題上。

其次當舉出的第二根本問題是個人和社會的關係問題。在前面從一般習俗的道德的發達的解說裏已明白：道德最初就是發生於團體生活（即廣義的社會生活）上而發達了的，決不是離開團體的單純的個人的事。個人本來是社會（家庭，社會，國家）的一員的個人，決不是離開社會的純粹個人。完全從社會的關係裏孤立了的個人這種事是不能想像的。所以道德的社會性是很明白的問題。但從牠方面觀察起來，若忽視個人則社會亦是不能想像的。即使社會和個人的關係是應當在倫理學上去研究的根

本問題之一，我們亦可以明白，道德一邊保持着社會性，同時亦是某種意義上的個人的問題。即，道德一面是社會生活的問題，同時牠面是個人的問題。忽視社會則不能想像道德，同樣若忽視個人則道德亦是不能想像的。於是這裏的問題就成爲社會和個人的關係是怎樣。在從來的倫理學上，這問題沒有被當作是根本問題之一去研究，但在個人主義和社會主義發達了的現代，不得不充分根本地去討論這問題。實際上這問題亦可以說是漸漸在要求着精確的倫理學上的解說的。

再其次應當考察的第三根本問題是和倫理學上的他律主義及自律主義相併着的古來爭論得最厲害的自由意志的問題。前面將道德解釋爲以義務意識爲中心的意志的行爲，但意志所必須服從的命令或規律則必須是從外部給與意志的牠律的命令或是意志自身給與意志的自律的命令。前者的命令是不得不從外面的，後者則有完全自發的性質。道德的命令是屬於這兩者的哪一方的事，是道德上最重要的問題，的確備有得爲倫理哲學上的根本問題之一的價值。由於這根本問題，所謂自由意志的問題在現代還是倫理學上的極難的根本問題之一，這在這問題的研究者看來是很明白的事實。在歐洲幾乎從希臘以來的這問題現代還是更要根本研究的。

還可算是倫理學上的根本問題之一的是，在哲學上我們應當怎樣去解說經濟價值，政治法律和一般文化這重大問題。法律哲學雖從來亦曾是倫理哲學的一部分，經濟價值和文化價值在從來的倫理學

上則不能說是被充分精確地討論過。這裏亦不能充分精確地去考察這些問題，但至少決不能忘記這裏所提出了的問題都是現代倫理學上的根本的重要問題的事。法律哲學在現代遭遇着特殊的推移期的事亦是不能否定的事實。

在上面列舉了的根本問題之外，還有關於道德知識的本質的問題和關於道德行爲的動機的問題等，但這些都可以便宜上在前面列記了的根本問題中去討論，所以這裏并不特別地當作特殊的根本問題而舉出來。

第三 關於道德目的的從來的學說

所謂道德行爲的最高目的（即所謂最高善）倒底是什麼？前面已說過，這是倫理哲學的第一根本問題。關於這根本問題，古來的倫理學說分作種種，現代還是以這爲論爭的中心。我們必須先將古來的代表的學說順次地考查着然後去說明這問題的中心意義。理論哲學分作經驗學派和理性學派；同時倫理哲學亦分作快樂論或功利論和人格主義論或文化主義論。且先順次地來檢查這些學說。

（一）快樂論及功利論 前面曾屢說過，在歐州主張理論哲學上的經驗論的人大抵亦主張倫理學上的快樂論。快樂論（Hedonismus）是將快樂（Hedoné）或快感（快的感情）看作是道德行爲的最高

目的的，這種主張在中國古代亦出現過，在歐洲亦胚胎於古代希臘，經了蘇格拉底士學派中的豈熱獵學派的創設者阿里士替顏士（Aristippos 約紀元前四三五年的人）和愛批苦羅士學派的愛批苦羅士（Ephikuros 前二四一——二七〇）等漸漸有了確實的基礎。近代主於是英國的經驗派主張快樂論，而使牠發達成幸福論或功利論，幾乎可以說在倫理學上劃了一新紀元。以賀不士及羅克為本源，經了十九世紀的奔坦姆（Jeremy Bentham 一七四八——一八三二）和司抽亞特·米爾等而發達到最精巧的功利論。我們在這裏沒有詳細地考察快樂論及功利論的本質的必要。只要考察牠的根本精神就夠了。雖同是快樂，最初是主張感性的快樂，後來順次轉向精神的快樂，而且以為快感不應有質的區別，只有量的區別，必為量多的快感是比量少的快感更應被選擇的目的。又，快樂論或功利論由於有以個人的快感或功利為目的的和以多數社會的快感或功利為目的而分作個人的（或個人主義的）快樂論或功利論和社會的快樂論或功利論。羅克等大體是傾於個人主義，而奔坦姆和米爾等則大體是傾於社會的。

在這點應當注意的是功利論的本質。功利論和快樂論有什麼分別？所謂功利論倒底是什麼意思？普通說起功利論（Utilitarianism）來是功利（utility）或有用的（use）的意思，是將利益和必要看作行為的目的的意思。所以初看起來，功利論和快樂論比較着，似乎是更廣，或幾乎是不同的立脚

地，但本質上則不一定不同。功利論大抵是立脚於幸福論（Eudæmonism）個人或社會的一般幸福（general happiness）是牠的目的，而爲這一般幸福所必要的即是功利或有用。然而這幸福在窮極的意義上是快樂論所主張的快樂（即快感）的意思，所以功利或有用是爲了窮極能獲得快感的利益或必要，根本上不過是快樂論的變形。只是奔坦姆和米爾等所主張的功利論是以所謂「最大多數的最大幸福」（The greatest happiness of the greatest numbers）爲目的，可以看作是脫了個人快樂論而進到社會快樂論去了的。

快樂論及功利論已大體地說明了，我們還須檢查這種倫理說的哲學的價值。關於快樂論或功利論已經被十分精確地考察過批判過，現代的多數學者都認爲不是一種充分完全的哲學說。所以這裏只批評牠的大體。第一應當注意的是，快樂論者大抵都立脚於經驗論，一邊解釋着說倫理的原理和法則都是可以從經驗裏抽出來的，而論斷着快樂的量是道德的最高目的，這是一個很大的絕對的判斷，毫不像是從經驗裏得來的相對論。越過着相對的蓋然的立脚地，而斷然地主張快感是道德的絕對目的。即使快樂和痛苦是可以相比較的價值，亦可以說人類是以爲快論的價值高痛苦的價值低的。即，若快感和不快感是可以比較可以評價的，的確在人類看來快感是一種價值。但問題是：快感到底能明確地說是唯一最高的道德目的麼？只是抽象的快感這東西到底是真實地能存在的麼？這是問題的中心。

先從後者的疑問着想。說起人類所經驗的快感，常是具有一種具體的內容的快感，完全沒有內容的快感（或不快感）這種東西是絕對沒有的。具有這樣那樣的具體內容的快感是人類所經驗的快感，單獨的快感（無內容的快感）這種東西是沒有的。雖然牠的內容或許是很不明顯，但絕對不能說完全沒有內容，所以我們普通經驗快感的時候，決不是無內容的快感，而必是經驗着某種的快感（例如食品的甜的快感，或能夠解釋某學術上的問題時的快感，或和知己談舊事的快感等）。在心理學上將這些叫作快感的質。食品的甜的快感和知己談舊事的快感的質是完全不同的。快感論者將快感本身看作行為的目的，而不能以發生質的差別的事情為目的，所以將質的差抽象着而單以快感為道德的目的。即，只注意於快感的量，而疏忽牠的質。若和米爾所說的一樣，以快感的質的相差為評價的區別，則已經不是以快感本身為行為的目的而是以引起快感的事情（內容）本身為目的了，所以這不能不說已經是放棄了純粹的快樂論或功利論的立場而進到別的倫理學的立脚地去了的。不以快感本身為目的，而以引起快感的事情為行為的目的的，決不能說是純粹的快樂論的主張。若快樂論者是和米爾說的一樣以引起快感的內容為目的，則我們不得不要問這論者：在這樣的引起快感的事情（內容）中，倒底什麼東西才是人類看來的最高目的呢？

所以純粹快樂論者無論如何必須是以快樂的分量為唯一的目的的。必須以為快感自身是行為的目的

的，而牠的內容則是從屬的。然而我們若看看人類生活的實際，則決不能說這樣的倫理說是合致於生活的真相。我們在實際生活上單以快感爲目的這事是極漠然不精確的觀察。決不能說是我們的實生活的真相。在各價值中同於感性的內容的時候，因爲牠太和所謂快不快的感情密切了，所以不能明瞭地覺出牠和感情的區別。例如，吃甜的食品和因而生出的甜的快感本來是完全不同的，但暴看起來容易被誤解作是相同的事。但觀察起感性以上的內容來，則內容和快感的區別是很明瞭的，決不能斷定只以快感爲目的。例如和好朋友相會的事決不是只以由那交友而享受的快感爲目的，甯可說是以交友·和友人談話·赤裸裸地談爲目的。如果可憐窮人的事是因爲牠能給自己一種特殊的快感，而爲了那快感才去可憐窮人，則這能說是一種美德麼？如果德行只是以快感爲目的的，則所謂道德不過只是求快感的手段，自身并不是目的，功利的聰明的打算即是道德，道德別無意義。只手段最高妙的人就成爲很好的道德家，然而這樣決不是道德的本質。道德必須是更內的行爲，而自身具有特殊的目的。單以快感或達到那快感的利益爲道德的目的的，到底不能說是說明了人類生活的實相的。

人類的意志是以快感爲目的的事，在心理學上是完全錯了的觀察。意志決不是以無內容的快感爲目的的，甯可說一切快感都是表示着某種意志所向的方向的，或不過只是伴着意志實現的現象。離開意志的方向或實現則所謂快不快的感情是不能想像的。快不快決不是單獨的現象。

所以若當作倫理學說則快樂論或功利論不問是個人的和社會的都不能說是說明了人類生活的真相的。單獨的快樂決不是人類看來的最高價值。

(二) 康特的倫理說 和上面的快樂論及功利論完全相反的是康特的倫理說。康特的倫理說是確實地站在認識論的基礎上。康特的認識論不是經驗的知識，甯可說是以先驗的或先天的或普遍必然的認識爲主旨。所以在倫理學上他亦想提出先天的普遍必然的規律來。能由經驗而變化的事既不是道德的目的亦不是道德的精髓。道德必須是具有經驗以上的普遍性和絕對性的。必須是普遍的絕對的，不能由經驗而變化動搖的先驗的東西才是道德的本質。即，道德必須是絕對的無上命令，必須是定言的命令 (Kategorischer Imperativ)。必須絕對地被服從的是道德的本質，決不得有假定的或相對的意思。真的道德存在於絕對的無上命令裏。即，康特絕對地排斥以爲道德只是方便或手段的思想，而以爲這即是目的，絕對的目的。

所以康特以爲所謂道德是意志絕對地服從自己 (意志自己) 所提出的無上命令的意思。若那無上命令是從意志 (或實踐理性) 以外得來的，則道德就成爲牠律的 (盲從的) 而缺少自主力。道德無論如何還是意志將無上命令給與自己，而必須絕對地服從牠。倫理學上的所謂自律主義 (Autonomie) 才真是道德的本質。

那麼，所謂實踐理性所給的定言的命令是什麼？即，道德的最高目的或最高價值是什麼？於是出現了有名的康特的形式倫理說。他以爲必須排除一切經驗的價值或目的，因爲道德必須是普遍絕對的先天的。經驗的目的或價值都是於道德的普遍性及先天性有害的。所以快感和感情及其他一切經驗的東西都應當被排除。一切這樣的經驗的目的決不能是道德的普遍的目的。但若那樣一切經驗的具體的目的和價值都是應當被排除的，則道德的定言的命令（即無上命令）就不能就內容而說明出來，不過只能形式地被舉出來。即，在道德的命令上很難指示出內容，只能形式地說明牠。這樣的形式定言的命令是下面這樣很有名的：『依照着那樣的格律（你能願望牠應當有益於普遍的法則的格格律）去行動』（Handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen）。或『依照着你的行爲的格格律應當和由你的意志而成爲普遍的自然法一樣地去行動』。即，以爲我們自己的行爲的規律正好和普遍的法則一致，而服從那樣普遍的法則的事才正是道德。以爲對於普遍的法則的服從才是道德的精髓。這樣的普遍的法則是決不指示經驗的內容的，只是我們當作實踐理性的命令而絕對地服從牠的事才是道德。

所以康特又以爲絕對的意義上的善。是只有服從理性的無上命令的意志（善的意志），此外都不過是第二意義的善。遵奉理性的命令的意志的心情是絕對的善；這內的動機是道德的生命。即，對於

無上命令的內的義務 (Pflicht) 意識是道德的特徵，所謂道德亦可以說是從義務意識而發的行為。絕對的 (Sollen) (當爲) 永遠是道德的本質。所以康特注重行為的動機，以爲若不是出自善意的行為，牠的結果無論怎樣高尚亦決不是真的德行。不但如此，峻嚴的康特竟以爲發自經驗的感情（例如憐愍）的行為亦不是真的德行，只有伴着很深的義務意識的行為才是真的德行。詩人希劣爾對於康特的這峻嚴主義抱了微妙的怨言的事是世間所周知的。

康特的倫理學說當然不消說是具有最深的觀察和很大的長處的。在現出於歷史上的各學說中，這是即關於道德亦很深刻地觀察了的。快樂論和功利論只注重於行為的結果，而不注重於牠的動機（即內的心情）。功利論是將道德的內的本質外形化了的。康特的倫理說才將道德的這內的本質歸還到牠的本來的位置去。最內的最深的意義上的義務意識的道德——排斥牠律主義而基於自律主義的內的本質的道德是由康特開始明確地主張了的。他還注意到道德常被認爲是快樂和功利的手段而被破壞牠本身即是目的的這絕對性，所以他慨然地主張了蒲拉廠的道德的絕對性——無上命令權，這正是將道德還元到牠的本來的地盤去。於是道德的精髓由康特而復活了。

同時康特的倫理說在「形式的」的點上亦具有相當深的缺點。康特自己一方主張着純粹的形式主義，在他方竟反攻了這形式主義。即，他以爲定言的命令的根據必須是絕對價值，而以爲這種絕對價

值即是人格，人格即是目的本身。因此他將前面的形式的道德律改作下面這有名的道德律：『去這樣地行動！將一切的人類，無論在你的人格上或在他人的人格上，要永遠當作目的，決不要只當作手段地去行動』…… (Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest.)，至少這裏人格是被當作最高目的（即絕對價值）而舉出的。康特的這道德律就成了一切人格主義思想的根源。這點還要在後面詳說，這裏只附說一句：康特的形式主義是一種誤解。即，康特一切道德內容或目的都看作是經驗的，因此這些都是於道德的普遍性及先天性有害的，所以想要排除一切的內容或目的，但前面價值論裏已說過，價值或目的決不能只斷言都是經驗的。本質 (Wesen) 的各種價值（或目的）都是經驗以上的，因而亦是先天的普遍的，所以將這些收入到道德內容裏去的事，決不像康特所想的。一樣是破壞道德的普遍性及先天性的。他提出的人格不是被認為是絕對價值或最高目的麼？各種價值當作本質則都是經驗以上的，所以即將牠收入到道德目的中去，一點亦不會傷害牠的普遍性及先天性。不但不傷害，而且將牠收入進去，道德才有完全的形式。我們必須更精確地去考察這道德目的的內容。

(三) 文化主義

由於前面康特倫理說的考察，我們明白必須將普遍的內客（或目的）收入到這

形式的論理學說去。而且在人類生活上成爲那內容或目的的價值是非常多的，所以附以高低優劣的等級於這些價值，而將全體分類着去說明的事，是倫理學上重要的問題。但這裏因便宜上先從道德的目的（卽人類看來的最高價值）是什麼這問題出發。在說明一切普遍價值之先，必須去考察其中的最高價值。

人類看來的最高價值是什麼？康特關於這問題已給了很深的暗示。以爲人格自身就是目的，決不是手段，而是人類看來的最高價值。以爲本身就是目的的東西卽是最高價值。我們可以暫將牠名爲康特的人格主義。立脚於康特的這人格主義，同時又基於從康特時代以來發達了的文化（Kultur）的思想，由康特以後尤其是新康特學派（巴登及馬爾不爾奚兩學派）所主張了的倫理學說，這裏可以名之爲文化主義；是將絕對主義的文化。解作是道德的最高目的的一說。溫德爾板特等最顯著地這樣主張着。要精確地理解這主張，我們必須將文化這概念密切地和人格主義相關係着。卽，所謂文化決不應以爲是離開人格而當作特殊的精神文化而成立的。文化甯可說是指人格價值的總概念。豐富的認識，完全的道德意志和很深的藝術的直觀等都是人格價值的總概念，卽是文化，文化決不只是這些人格價值的客觀的表現。所謂藝術、道德和學術等普通以爲是離開了人格價值的特殊的價值，但在嚴密的意義上，決不是那樣的東西。人格的人類生活的內面的價值都是文化，所以文化主義和人格主義決不是

全然相離的，甯可說是人格主義發達成文化主義，而文化主義必須立脚於人格主義。

文化主義和僅僅是人格主義的不同之點是：將文化這最高價值看作是超個人或歷史的最高生活，以爲人類生活的歷史的使命（目的）只存在這最高價值的文化的實現及發達裏。換句話說，和現於個人的人格價值中的一樣，超個人的歷史的文化的發達即可以被看作是人生的最高目的或窮極目的。人類生活并不是盲目的無意義的，而是由一貫的中樞目的所引導的合目的的生活。個人及各民族都是爲這歷史的目的而存在的，這裏才存有道德的無上命令的絕對根據。這歷史的最高目的才是人類看來的最高價值，人類所意欲的和當爲在窮極是合致的。Wollen（意欲）即可以解作是 Sollen（當爲）。所以康特式地說起來，人類看來的絕對價值是要求着無限進步的文化，絕對地服從這文化的實現的意志即是道德的善，反對牠的意志即是道德的惡。

以文化這最高價值爲本，人類看來的各價值應當怎樣分類的問題且讓於後面，我們必須先來考察關於道德的最高目的的別的重要問題。

第四 個人和社會

和道德目的相關聯着，個人和社會的關係的特殊意義上的倫理學上的根本問題之一。我們須先明

白個人及社會這概念本身。關於個人及社會的生活有兩種完全相反的考察。一種是將牠認作是機械的；牠一種是將牠認作非機械的有機的。所謂認爲是機械的，是以爲各個人是另另碎碎的各種原子和自然物；所謂社會不外即是這各個人的集合。這樣的自然科學的機械的看法，例如在現代的社會主義論裏亦還存在着。反之，所謂將人類生活看作是有機的是，不承認純粹孤立的個人生活，以爲人類生活最初就是社會的，將人認作是種種意義上的社會生活的一員。和亞里士多德所指出的一樣；在人類生活上并不是以個人爲先，甯可以看作是以社會爲先。例如，家庭和部落等先存在着，個人是在其中生活着的。所以說人類生活就是指社會生活，社會生活并不只是各個人的集合，而可以看作是一種有機的生物學的存在。依着這解釋則絕對孤立的個人生活這事情是不能想像的。在某種意義上，在某種程度上，人類生活都是社會生活。不過即同一社會裏亦有很多種類：例如家庭・部落・公司・交社群・村莊・學校・民族・國家・世界等，種類是非常複雜的。隨着種類的複雜，性質亦有種種不同。亦有像民族和國家一樣的自然而且必然的集團，亦有像公司或社交界一樣的人爲的多少機械的集團。無論怎樣，人類總是在有些意義上的社會的。所以在倫理學上，雖普通是分作個人道德和社會道德，但在嚴密的意義上，則都是社會的道德，絕對的個人道德可以說是沒有。不過便宜上將個人的意義很重的名爲個人的道德，社會的意義重的名爲社會的道德。

但倫理學上的重要問題並不是個人及社會的概念，而是個人和社會的關係。在學問上個人主義和團體主義是對立着。團體主義中又有國家主義和世界主義。個人主義和團體主義都有太極端的主張，兩者似乎完全不能調和的。個人和社會果真是不能兩立的麼？我們必須解釋這重要的問題。但在解釋這重要問題之先，我們須將極端的個人主義和團體主義檢查一遍。個人主義以為社會生活是個人生活的手段，本身是沒有絕對的意義的。絕對的價值是存在於個人，所以社會不得犧牲個人。忽視了個人，社會生活還有什麼意義！社會不只是爲了個人的組織麼？即國家亦不能隨便犧牲個人。以上是極端的個人主張。更強烈的個人主義竟以為只有自己一人才是絕對目的，他人和他物都不過是爲了自己一個人的手段。以爲忽視自我的個的生活，而去想他人和社會的生活等事，都不過是空想。

然而反對的團體主義尤其是特殊的國家主義則以為社會或國家才是絕對的價值，個人是由了社會或國家才能達到真的生活，所以個人當然應當是從屬於國家的。爲了國家生活的必要當然須犧牲個人（即國民）。是有了國家的個人，並不是有了個人的國家，所以對着國家，個人幾乎是不成比例的很小的價值。所謂國家至上主義正是站在這樣的立脚地上。

個人和社會的關係不一定是調和的，甯可說其間的難兩立的衝突是必然的。個人主義和團體主義畢竟是必須會衝突的。但若站在更高的立場上公平地考察起兩方的關係來。則其間似乎自然有一種融

通的關係。個人和社會在本質上并不一定是相衝突相矛盾的。因為絕對的意義上的個人主義，主張全然不管社會的個人的生活，是最初就錯了的空想，這意義上的個人，對着社會生活而有絕對價值的事，無論如何是不能想像的。這樣的個人主義不過全然是錯了的空想。但雖說社會生活，亦是不能完全忽視個人的。若不管個人人格的增進，則社會生活不能想像。這意義上的個人的尊嚴是絕對的。這樣主張的個人主義，與其名之為個人主義，不如給牠以別的名稱。這樣的意義上的個人主義并不只是單純的個的人格的主張，而是隱隱地將超個人的超時代的絕對價值（文化）連結在個人上，而在個的生活的名下主張超個人的人格價值的，尼采的個人主義就是一個好例。所以他以為人生的最高目的是「超人」的時候的個人，其實即不外是超越了個人的絕對人格的價值。同樣，所謂英雄崇拜亦即是超個人的絕對價值的崇拜，決不只是偶像崇拜。

在同樣的意義上，國家至上主義被主張的時候，國家生活和絕對價值亦密接地結合着。以為個人應當絕對地服從國家的時候是以絕對價值為目的的國家生活被主張了的緣故，對於為了絕對價值的國家，個人當然應當絕對服從的。所以不以絕對價值（文化）——超時代的絕對文化為目的的國家，不是正當的意義說的國家，一說國家，必須是以那樣絕對價值為目的的。在同樣的意義上，即說世界主義，現在的世界（或人類）同樣地是應當站在超時代的無窮的絕對價值的基礎上的，若忽視這絕對目

的則世界主義亦不免是空想。即，國際道德必須站在超民族的超時代的絕對文化的基礎上，忽視這點則國際道德亦不免要成爲空想。

所以一切的標準是絕對價值，是絕對文化。社會國家個人世界都須由這絕對尺度去計算。即，有一種統一標準和秩序存在。若能由統一的尺度去量則原理上個人和社會之間是不會有衝突的。只因誤解了個人或社會的本質，才生出兩者間難躲避的矛盾來。當然在我們的實際生活上，並不是各價值都由這絕對價值去量的。這是實際上不能實行的空想。所謂良心是實際生活上的價值批判的尺度。所謂良心是一半自然一半教育地被陶冶了的價值批判的活動——即是情意的直觀的批判的活動。哲學的思索必須進到這樣的良心以上去而從絕對文化的立場上去批判各價值和各行爲。倫理哲學的要旨即主於存在這裏。

這裏還須附記的是，社會主義倒底應主張個人主義還是團體主義的問題。現代的社會主義的理論因還沒有一定，所以對這問題的解答亦不一定。不過從社會主義論的起源看起來，基於前面的所謂機械觀的很多，所以名稱是社會主義而根柢則宿有個人主義，這至少是最初很顯著了的傾向。即，普通的社會主義論以爲社會完全是爲個人而存在的，所以個人是本店，社會是爲了個人的手段。但在最近的社會主義理論之中，有的想將個人主義倫理化，有的竟想主張更深的團體主義，非常複雜，並不一定只

傳統的個人主義是根柢。所以關於這點的社會主義論的概評，在現代可以說是非常困難。

第五 自由意志的問題

自由意志 (Willensfreiheit) 的問題與其說是直接關於道德目的的，不如說是關於行為的動機 (原因) 的問題。關於動機的問題在自由意志之外還有關於牠律主義和自律主義的問題。但現今的學者多數是承認自律主義，比起自由意志的問題來，這問題決不是複雜的問題，自由意志的問題在歐洲的學界很久地是非常重大而且困難的問題，這是個個知道了的事實。照事實地說起來，雖現在亦決不能說這問題是很好的被解決了。從古代希臘的末期 (司托亞學派) 起，這問題橫斷了中世紀，而成爲近代哲學界的中心問題之一，直至於現在。這裏須先簡單地說明牠的要點。

在道德的行為上顯著的特徵是牠和責任意識相伴着的事。所謂道德的行為是指自己充分明確地負自己的責任的行為。自己不負責任的行為則不是完全的意義上的道德行為。沒有責任即是說自己與牠沒有關係。所謂自己對牠負責任是說自己卽是那行為的原因或主因，這是自己做了的行為，并不是自己以外的他人所做了的行為。但這裏就發生了問題。因果律的支配是惹起困難問題的端緒。因果律是普遍的。一切都被因果所支配着。沒有一物不是被牠所支配着的。道德的行為亦不得不同樣受這因

果律的支配。若道德的行爲是和別的事物同樣嚴密地被支配於因果律的，則一定的行爲必是基於特定的原因的，沒有行爲不是基於各自的原因的。例如這裏有一犯罪事件；那人的性癖和素質和腦組織等都是必然的原因。但那既是必然的原因，則這是無論如何亦是不能躲避的，那麼，這樣的行爲到底能說是於道德及法律上有責任的行爲麼？不管有責任沒有責任，只要那行爲是必至的是不能躲避的，則這能說是發自自由意志的行爲麼？所謂自由意志是，做牠與否自己能夠自由地決定的，決不得是必然的或必至的。被強迫做的行爲不能說是自由，不能說負責任。然而只要因果律是必然的必至的，則沒有所謂自由，所以對於一定的行爲我們怎樣能說負責任呢？承認因果律就須否定自由意志，肯定自由意志就必須否定因果律。於是我們在自由意志和因果律之間不免要陷於進退兩難。若爲了因果律去否定自由意志，則不得不連有責任的行爲的道德亦否定；若爲了自由意志而去否定因果律，則不得不連一切事物的或然的關係（即學的認識）亦否定。於是道德上的自由意志到底是真實地存在與否，就成爲問題。自由意志這事實到底有沒有，亦成爲問題，所謂自由意志論（Undeterminismus）和非自由意志論或意志限定論（Determinismus）即是從這裏發生出來的。

自由意志論亦有許多種類，最顯著的是將道德的意志看作是沒有因果律的束縛的。康特的自由意志論等即是好例。他以爲道德的意志是經驗以上的是先驗的，所以不受經驗的因果律的支配，而能自

由地起因果關係。總之，絕對的自由意志論以為道德的意志完全是自由的，決不受因果的束縛。反之，現代多數人則主張意志限定論，想在那範圍內去認出意志的自由，只要因果律是普遍的，則道德的意志亦不能脫出牠的支配。以為道德的意志是不受因果律的支配的這見解，在現代已不能成立。所以意志終於是為原因所必然地限定了的。雖由各自的原因所限定，但若不被強迫，而能自覺地行動，則亦能說是有責任的行為。或者即被限定着，但若達到同一目的有許多手段的時候，就有選擇的自由，那行為仍可以說是有責任的自由行為。只是，根柢上意志是被限定着的事到底是不可否定的。

以上是普通所主張的自由論及限定論，但兩者都不能說是完全確實的主張。以為道德意志是全然不受因果律的支配而且能發生因果律的主張，在現代的人看來，太過於形而上學的，不能照樣地容受。但牠方的限定論，即牠的以為意志是限定的這事是對的，但那範圍內的自由說亦不能說是說明了在道德上所經驗的真的自由的。在道德上所經驗的自由不只是所謂沒有強迫，或手段的選擇有自由，而是說那行為在充分的意義上完全是自己的責任。這樣的充分的意義上的自由，在僅僅的限定論上，是不能說完全被說明着的。所以普通的自由論和限定論都還沒有確實地說明自由意志的問題。

於是自由意志問題在學問上越弄越困難了，但我和價值論者以為這問題應當從和前面完全不同的方面去解釋。即，以往的問題的提出的方法是非常錯了的；因為所謂道德的責任這自由意志，本來是

屬於和因果律完全不同的範圍內的，由因果律去說明自由意志的事，不得不說最初就錯了。精神現象有從因果的方面（即實在的方面）去觀察和從完全不同的價值的方面去觀察。價值的觀察和因果的觀察的範圍是完全不同的，價值是全然超越了因果的。例如美醜的價值批判和因果的實在批判，種類是完全不同的。美醜並不是因果的判斷而完全是超越了因果的善惡並不是因果的關係，而是完全不同的價值的差別。所以所謂道德的責任和自由意志，都是價值的現象，並不單是只以因果律去判斷的事。因為以前沒有說明這根本理由。所以自由意志這價值問題被誤認作是實在問題或因果問題。那樣想法，完全和以為美醜是因果關係相同。當然自由意志亦可以從實在方面或因果方面去觀察；但那時的自由意志並不是價值現象而不過只是因果的實在。道德上的所謂自由意志和責任，從牠的本質上說起來，完全是價值現象，決不只是因果的實在。既是純粹的價值而不是實在，則我們只應當價值地去評價自由意志，決不應將牠去因果地判斷。例如行為和自由意志的關係是和目的與手段的關係一樣，以因果關係去判斷的事是全然錯了的方法。目的觀和因果觀不是相矛盾的，同樣，自由意志和因果律亦決不是相衝突的。道德的意志在超越了因果律的意義上可以說是自由的而且伴有責任意識。所以自由意志和責任等是當作純粹價值現象才完全地被解釋被理解了。

第六 經濟的價值

(一) 價值的分類 前面說過，人類看來的價值是無數的，但其間自然地有高低優劣的差別和秩序。精密地去細分全價值的事暫作別問題；在人類的實生活上應當怎樣去大別全價值的事；是極重大的問題。對於這問題，馬爾不爾奚學派的拉託爾蒲立脚於蒲拉廠的理論而分作第一經濟活動第二政治活動第三教化活動這三大種，這有很深的意義。蒲拉廠將人類從心理上觀，而說應當有情欲、意志及知識這三種生活，那分類有充分心理的根據。所以亦可以知道拉託爾蒲立脚於蒲拉廠而將人類的社會分作經濟政治及教化三種的事是存有很深的意義。我想便宜上將拉托爾蒲的教化活動更廣汎地名爲文化活動。於是人類看來的全價值可以大別作經濟價值，政治法律價值和文化價值；和這相應着，人類的社會生活亦同樣地可以大別作經濟活動政治法律活動和文化活動。經濟活動即是營養活動，政治法律活動即是秩序活動，而文化活動則是直接關於精神的文化的活動。

(二) 經濟的價值 所謂經濟的價值是什麼？所謂經驗的活動是什麼？一看似乎很簡單，其實是非常複雜而困難的問題，在倫理學上必須先注意這幾點；即，經濟生活是人類的社會生活的基礎，而且（在這意義上）是社會生活的重要的一部。普通的解釋以爲關於人類營養的經濟生活是爲了精神生

活的手段，以為只備有當作手段的價值。但這當然是偏見。只要人類和社會都是所謂精神物理的 (Psychophysisch)，是以肉體和精神為構成要素的存在，則物質的經濟生活不過只是手段這種看法決不能說是公平的觀察。甯可說經濟生活——若能將牠名為物質生活——是廣闊的社會生活的半面，在這意義上，不得不說是廣闊的社會生活的基礎。但同時必須注意，經濟生活決不是社會生活的全體。

所謂經濟生活是什麼？要解決這問題，我們須要說明經濟價值的本質。本來所謂價值這名詞，多是來用在經濟方面的，經濟上亦有種種意義的價值，所以說明經濟價值概念的本質決不是容易的事。全體的經濟生活和經濟活動的本質是由經濟價值概念的規定所限定着的。所以經濟價值概念的規定是經濟哲學的中心問題。普通在「經濟價值」(Wirtschaftlicher Wert) 之外，另使用着「經濟的財」(Wirtschaftliches Gut) 這概念。可謂經濟的財是指一切有益于某種目的的手段；所以在廣義上亦可名之為種種的質的價值。但經濟價值這名詞并不是指各種不同的經濟的財，而是指將全體的經濟的財統一地比較着測量着的根本的尺度。說起經濟的財來，雖包含着具有交換價值的各種物品和其外的經濟上必要的健康知識勞力等；但說起經濟價值來則是指經濟這特殊的社會生活的本質的價值，即是

指成爲計算一切經濟的財的統一標準的價值。

有那樣根本的意義的經濟價值是什麼？這是經濟哲學上最根本的問題，但馬爾克思則以基於里卡德等的創意的勞力（Arbeit 即 Labour）為最根本的經濟價值。在經濟上除了勞力雖還主張了使用價值和交換價值等種種的價值，但馬爾克思以為勞力是能統一地計算一切經濟的財和經濟價值的唯一最高的價值。因為經濟價值的特徵必須是能將一切於經濟上有價值的東西統一地比較着計算着測量着的。那樣的精確的比較和計算只是量的，決不能是質的。勞力——從量的方面來的勞力正是應那樣量的統一的尺度，經濟價值的大小只由這量的勞力才能計算。

若經濟價值的特徵果真是存在量的計算裏，若質不同的一切經濟的財亦只能量地去計算，則我們在這裏可以發見經濟生活的根本特徵。對着消費的生產力的增加而且可以分量地去計算比較的生產力的增加，是經濟生活的要點。我們將牠比較着別的文化財或文化價值，漸漸可以明確地知道經濟生活。價值都是質的。是質的這事才是價值的特徵。例如文化價值是質地無限地不同的精神價值。比較起這樣的文化價值來，經濟價值是具有量的計算這特殊的質的價值。量的計算是指力學的或機械的計算，所以經濟價值在那意義上亦可以名為物的價值，物的價值本來是和人格價值對立的概念。人格價值是絕對的，所以物的價值即被認為是從屬於人格價值的。

（三）唯物史觀

我們在這裏將經濟生活和別的社會生活的關係再想一遍，還須觀察和這問題

有關係的馬爾克思流的唯物史觀。前面價值分類的一節裏已說過，全體的社會生活可以大別作：第一經濟生活，第二政治生活，第三文化生活等。這裏面的量的或物質的經濟生活是全體的社會生活的一部分，而且可以名之爲其中的基礎生活。所謂基礎生活即是第一級的直接生活的意義，牠的上面是還存有更高的文化生活的。人類爲什麼以爲人格價值是絕對的物的價值是相對的這事是不能再明白地說明的窮極的事實。所以經濟生活雖是基礎的社會生活，但我們不可忘記，社會生活是極於更高的文化價值的生活的。經濟生活決不是社會生活的全體。

馬爾克思流的唯物史觀以爲量的物質的經濟生活是決定和支配全生活的根本生活，人類的全生活史只由物質生活才能限定。比較起物質生活來，所謂法律或政治或宗教是嚴密地物質地被限定的觀念形態，是由物質生活才可以規定的觀念形態。物質是根幹，文化不遇是牠的枝葉。馬爾克思將物質生活定爲一切社會生活的基礎這點到底是澈底了的哲學的見解。這見解是由馬爾克思弄明確了的卓見。馬爾克思的主張并不只是僅僅的經驗的事實的綜合和歸納，而是進到經驗以上去了的哲學的直觀，或哲學的獨斷。所以將牠在哲學上觀察起來，唯物史觀雖有前面說過的長處。但亦還含有很偏頗的獨斷。唯物史觀以爲只有物質生活是規定文化生活，而文化生活只亦不過是由物質生活所規定的一種消極的活動的生活。但這樣簡直是不顧慮一切人類的知識·直觀·信仰·道德·勇氣·美德·精進·

藝術·信念和能崩山的念力等的觀察。當然文化生活是由物質的基礎生活所根本地限定着規定着的事是不能否定的；但限定或規定的力，果能斷定只是物質的一方面的，而價值的方面（精神方面）就完全沒有這力麼？能夠斷定在經濟生活上完全沒有精神方面的影響或規定麼？不，完全離開了知識道德信仰藝術的直觀的力，經濟生活果能成立麼？不；不但只此，即使學術道德宗教藝術等是由基礎的經濟生活所嚴密地規定着限定着的，那規定和限定是到某種程度為止，學術道德藝術等果能斷定不能以牠們自己的力去積極地進步和發展麼？若下這樣斷定的時候，則是否認學術藝術的獨立性而獨斷這些文化生活只是物質生活的副產物的，這種獨斷太違反認識哲學的指定了。所以學術宗教等的文化生活一方雖有經濟的基礎生活所限定，但他方還是具有自身能獨立的特殊的本領而且能夠積極地給與物質生活以很深的影響和規定的，同時又是具有積極地能用自己的力去變化和發展的獨立特殊的本領的生活。以為學術藝術宗教道德等的文化價值是只單純地由量的物的經濟生活才能說明和解釋這種想法，簡直比法國的梯奴等曾以為文學和藝術等完全可以科學地經驗地去解釋的主張更獨斷，這種獨斷不得不說是起於對於所謂精神的文化價值完全是盲目的緣故。文化價值無論如何必須當作特殊的獨立的文化價值去體驗。最深的意義上的人格價值終是絕對的，誰亦不能否定這直接體驗。

第七 法的哲學意義

廣大的社會生活中，在經濟生活之外還有法治生活和最高義的文化生活。和經濟生活相並着，我們還須簡單地研究一下法治生活。所謂法治生活是指關於和社會生活一同發達的法（*Recht*）及法治的國家或國際法的活動。本來所謂法治生活，若極簡單地解釋起來，是指於社會生活（社會和個人）的保存及發達所必要的基礎的規定（*Regelung*）或整理。於社會和個人的保存所必要的最少限度的必然的規定是法或法律的意義。沒有這種規定則社會和個人都不能生存的必須的整頓即是法治生活的精神。

然而將法治生活只單純地解釋作是社會生活的基礎的規定，還不能充分地表現牠的精神。因為和法一同發達了的習俗和道德在廣義上亦可以看作是社會生活的整理。所以我們必須將法的領域確實地從習俗和道德裏區別出來。法和習俗比較起來，習俗並不具有非服從不可的強制力。若想要躲避服從牠，亦并不是不能的事，這是一般習俗所具有的束縛力。但法則具有必須服從的強制的特殊的權力；這即是所謂權利。習俗只具有要求，法則是權利是力。在價值上說起來，所謂法是為社會生活的規定所必須的價值，從這一點說起來，法正是社會生活上的意欲或意志。法理哲學者奚他姆劣（*Rudolf*

Stammler 一八五六——) 將法解作是特殊的結合意欲 (Verbindendes Wollen)，結合這社會的意義在哲學上雖不確實，但是將法解作意欲或意志的表現的，可以說是對的解釋。法的特色是存於牠是價值的，是意欲的，而且是意志的力，是權利，是強制力。社會生活的意力是發達到這樣的特殊的方向去了的。

但實際上因為這樣的法的固有的強制力屢被亂用，所以有些人想極力限制這強制力，竟還有些人想絕對地否認牠。權力的亂用雖本是可怕的事，但對的權利是社會生活的自然的必然的意力的表現，所以連這樣的權利亦否定的事，簡直等於否定社會生活本身，想要從社會生活裏奪去法治生活的事，亦同樣是等於想要破壞社會生活的。

最重要的問題是法和道德的相差及關係。是由於明確地解釋這問題，我們才能明白地理解法的本領。但在研究這問題之先，我們須先簡單地想想法和經濟生活的關係。在經濟學者方面，似乎竟有人以為所謂法治單是指經濟生活的統一的整理，除了那經濟生活的整理，另外並沒有什麼法治的事。的確，法律和經濟是有密切關係的，經濟生活的整理是法治生活中的重要部分，這尤其是任現代一樣的經濟生活的複雜的時代看來，是不可爭的事實。但只想將法治生活限制於經濟生活的統制則是只承認社會生活中的經濟生活，而忽略其他更廣更高的文化生活存在的事的見解。即，法不但只及於經濟，

同時亦整理法治生活自身，連向着文化生活亦伸出整理的手。例如由法律而規定教育的事業的事，法即是整理文化。教育并不只是經濟上的手段，而還具有這以上的獨得特殊的本領的。法律的想要給特殊的秩序於宗教的事亦當然是文化的整理；所以法應當被解釋作是涉及而且應當涉及經濟法治文化這三生活的。

在想法和道德的相差之先，我們須要認清法和道德的密切關係。法和道德的關係是極密切的事，我們由本來道德和習俗和法尚沒有互相分離的時代完全是一體的事可以明白。古來以爲法律是基於道德或自然法的，即由這考察我們亦明白兩者的密切關係，因此，全然和道德沒有關係或竟違反牠和法律，除了在某些特殊的意義上，普通是不能承認的。道德和法律在人類的生活上都是先天的必須而且當然的，是當作社會生活的先天的價值爲人類所選的。於是本來是一全體的值就分作法和道德的兩方面發達了。

那麼，法和道德對立着到底具有怎樣的本質呢？若關於那內容想要使兩者對立，解釋決不容易。例如普通雖以爲道德主於是關於內的行爲，法是主於關於外的行爲，但僅僅這樣則還不能說兩者是充分的對立了。因爲道德亦關係着外的行爲，法律亦干涉着內的行爲。比較着這普通的解釋，道德是從中樞動向末端，而法則主于是有從末端進到中樞去的特徵的，這是拉托爾蒲等的解釋，倒似乎更近於

兩者的對立。前面說過，法是從爲人類的社會生活的保存和進步所必須的最少限度的規律若權利出發的，所以是以最基礎的明白的末端的道德爲內容。固然隨着社會的進步，法的內容亦有漸次向着更高的道德而進的傾向，但牠的內容決不能說是一定了的或固定了的。在大體的領域上說起來，於社會生活的保存有必要的末端的基礎的規律是法的特徵的事是不可疑的。反之，道德則是從中樞進到末端裏去的，即，內的性質是牠的特徵，是進到法所不能及的內生命的機微去的。從形式上判斷起來，道德的制裁是內面的絕對的或定言的，而法的制裁則是力的權力的強制力的。但兩者都是 *Sollen*（當爲）。於是可以明白，法是以權力爲根本的特徵的。在於是帶有當爲性的權利這事上，亦可以明白，法的本領和那完全不帶有當爲性的經濟是不同的。

這裏雖還應當關於國家——完全的法治社會的國家——的本質去哲學地考察，但便宜上把牠省略了。但這裏可特別注意的是：最近關於國家的本質有種種的學說，其中亦有想將國家單純地看作是經濟生活的整理機關的意見。但法既是社會生活所必須的先天的價值，則法治體的最完全的國家當然亦是最可貴的先天的價值。因此和法本身同樣，國家并不單只整理經濟生活，而是進一步具有將規律給與文化生活的機能。這即是蒲拉廠以教化爲根本或最高的國家事業的緣故。所以國家和道德或和更廣的文化都是有密切關係的，離開道德而去想國家的事是和將法完全從道德裏分離出來去想的事

相等。不以文化爲目標的國家，不能說是真的國家。

除了國家，由多數國家的結合而成的國際的法治生活的存在的事，現在已無疑了。國際聯盟并不是理想主義者的僅僅的希望，而是世界的法治生活，法治生活中最大最高的東西。這國際聯盟亦和國家同樣是應當以絕對的文化生活爲目的的，所以世界聯盟和國家的關係亦仍原可以用最高文化生活這尺度去測定。除了最高文化生活，則國際聯盟亦不能想像。

第八 最高社會生活的文化

關於絕對價值的文化，即道德的最高目的的文化，前面已概說過，這裏亦從這點出發，而特別考察一遍關於最高社會生活的文化。一般倫理哲學上的考察就以這種類的考察爲結束。

關於絕對價值的文化的內容或種類現在還沒有一定，但康特學派則以爲大體上主要的內容是學術藝術道德及宗教等。尤其是價值論者大抵都以爲這些學術藝術道德及宗教是社會生活上的最高價值。黑給爾將哲學宗教及藝術看作是絕對精神的發現，以爲這三者是一切價值的最高或絕對的；這是普通所知道了的事實。我在前面主張了以爲必須將這些最高價值密切地結連在人格價值上想，而且主張了這些最高價值必須即是最高的人格價值。在考察社會生活的文化之先，我以爲注意這一點的

事是極重要的。所謂認識，所謂直觀，所謂藝術，所謂道德的意志，所謂宗教的信念等即是人格價值本身，決不是存立於離開了人格價值的一種客觀的狀態裏的。以爲學術藝術道德等是全然離開了人格價值的事是很大的誤解。於是我們能認出下面這重要的事實：最高價值的文化是絕對，是絕對價值，亦即是絕對者。個人的人格是由于參與這絕對價值才能成爲完全的意義上的目的。康特的所以將人格看作是絕對目的，主於是基于這重要的事實。在最高的文化上才能看出普遍性質和個性完全的一致來。

絕對目的的文化可以被認爲是超時間的，亦可以被認爲是超時代的，但現實的社會生活的文化當然是時代的具體的現實的。超時代的文化是所謂觀念，只由社會生活的具體的時代的文化才能實現，這事亦很明白。社會生活的文化由於參與絕對者的文化才至於彼認爲帶有真的絕對性。所以我們在這裏必須注意，最高的人格價值的文化 and 經濟生活及法治生活相並着是社會生活的最重的要素。若經濟價值是以牠是量的或計算的事爲特徵，法的價值是以社會生活的基礎的規定爲特徵，那麼，文化價值的特徵在那裏呢？文化價值的本領怎樣？這成爲重要問題。而這問題古來或解作精神的或解作道德的，我以爲仍原以解作是人格價值的爲最妥。即，社會生活的文化的特徵，簡單地說起來，即在於是人格價值的。因爲是人格價值，所以才得是最高的價值，絕對的價值或絕對目的。所以特殊的社會文

化一面是成立在個人的人格裏，牠面則成爲廣大的世界文化的構成要素。

以上將文化這概念使用在人格的這狹小的意義上，若社會生活上的價值在廣義上都能名爲文化，則經濟活動和法治活動都可以包含在廣義的文化價值裏。在這意義上，價值都可以被稱作文化。



第四編 藝術哲學

第一 總說

(一)當作文化要素的藝術 前編已屢說過，一切文化價值在嚴密的意義上即是人格價值本身。人格價值的文化價值是論存在 (Sein) 的學術，和以實行的當爲 (Sollen) 爲要點的道德，但同時又是包含了藝術價值的。所謂藝術價值或藝術評價并不單指客觀地存在着的藝術品，而是更廣地指當作藝術美而被賞鑑的特殊的人格價值或精神文化。藝術美的存在雖是和人類歷史一樣很早的，但牠的當作文化價值而占重要位置的事，還是近代才明白了的。只認出了學術道德和宗教的文化意義，至於藝術的意義則很久沒有被精確地證明。康特在學術和道德的中間認出藝術的文化價值，黑給爾舉出學術宗教及藝術當作是絕對精神的發現的事，現在已是歷史的或典型的事實，由這事實，文化要素的藝術價值才永久地被決定了。藝術不是學術，亦不是道德，而是構成全的文化中的重要要素的，是具有獨立領域的。

普通以爲藝術和學術相並着，是一種瞑想的考察的，而且在這意義上是一種非實際的價值。但藝術的是非實際的事，并不一定會和牠是發達於社會生活之上的，在這意義上他是帶有社會性的事相矛盾。道德和學術是發達於社會生活的文化價值，同樣藝術亦是發達於社會生活上的特殊的文化價值。否定社會生活則藝術亦不能想像。藝術常被認爲是純個人的獨我的非社會的現象，但事實上則是以人類的社交性爲基本的，因此在基本上是具備社會性質的。所以不能想作是所謂純個人的或獨我的那樣的藝術。又，藝術是發達於社會生活上的文化價值，是應當會受生活上的別的要素——例如經濟政治學術道德等——的種種影響的。但從別的文化價值受了種種影響的事，決不是指藝術完全是依存在別的文化價值上而不能發揮牠的獨自性的。藝術決不是經濟生活，亦不是道德生活，即使受了這些的種種影響，亦仍原尚具有獨自的本領，而能成就牠獨自的發達的。藝術價值和別的价值相並着，最後還是具備有獨自的本領的，這必須先要注意。

(二) 藝術哲學的意義 藝術哲學普通叫作美學 (Aesthetik)，即考察一般藝術美的根本規則的學問。(Asthetica) 這字最初是被賴蒲泥茲——屋爾父派的包姆加爾藤 (Alexander Baumgarten) 七一四——一七六二) 使用過，和現在的意義不同，而是指感性或感性知的學問；以爲藝術美是成立在感性知上的。關於藝術美的斷片的理論雖古來就很多，但牠的成爲獨立的學科還是比較新近的

事，主於是康特以後才漸漸發達了的，現代亦還正在爲了基礎的發達而苦鬪着。我們須先要明白，美學或藝術哲學只是考察和思索藝術美的根本原則的學問，決不是教授藝術的創作或賞鑑的學問。所謂藝術的創作或賞鑑是事實地玩味和製作藝術美，牠的本質和在藝術哲學上所研究的美的根本原理的理論的考察是完全不同的。美學並不是賞鑑學，而是純粹的哲學——理論的哲學。

認識論上的經驗派和非經驗派的對立給了倫理學以很深的影響；同樣，這兩派的對立亦出現于美學上。約十八世紀前後發達了的英國派的美學大體是傾於經驗的或心理學的，但立脚於康特的德國派的美學則大抵是傾於哲學的理性的非經驗的。經驗派的美學大抵是傾於美感的分析和記述的心理學的研究，并不想去探求先天的原理那樣的東西。反之，哲學的美學則以爲在一切美的現象的根柢上一定存有一種普遍妥當的先天的規律或原則。固然美的或藝術的現象和別的文化現象比較起來是包含有不能探求理知的多少不合理的特徵的，但一切的人看來的藝術得成爲藝術。美得成爲美。悲劇得成爲悲劇的普遍妥當的規律或原理若不存在，則藝術不能當作藝術而成立，美則不能當作美而成立。一切人看來的藝術得爲藝術的同一不二的普遍的規律若不存在，則藝術和藝術美最初就沒有成立之可謂。論理的根柢上有普遍的規律，倫理的根柢上亦有普遍的規律，同樣，在一切藝術美的根柢上亦必定有使藝術美能成爲藝術美的普遍的先天的根本的規律或原理。所以當作哲學的美學（即藝術哲學）必須是

研究這普遍的先天的美的原理的學問。經濟派的美學或研究美感的心理，或科學地記述地研究的別藝術的現象，固然當作科學的美學是不錯的，不，科學地心理地去研究美的現象的事亦是必須的事業；但哲學不能只停留在那樣的科學或經驗的立脚地上。當作哲學的美學必須進到經濟的立脚地以上去，而探究普遍妥當的先天的原理原則。否定這普遍的先天的原理的事即是否定藝術本身和藝術美本身。若沒有根本的普遍的原理，無論如何藝術是不能成立的。

所以英國派的經驗的美學表面上雖主張是經驗的，但不知不覺間進到經驗以上的哲學的立脚地去了。正和論理學上經驗派主張了快樂論和功利論一樣，在美學上經驗派亦同樣地主張美學上的快樂論。美是供給美的快感（即美感）的，這是經驗以上的哲學的斷案。普遍地解釋着以爲所謂藝術是供給特殊的美的快感的。這種解釋是正當與否暫作別問題，美學的必須進到經驗以上的哲學的立脚地去的理由是很明白的。

第二 從來的美學說

（一）藝術哲學的問題 使藝術成爲藝術的普遍妥當性的探求是藝術哲學的中心問題，前面已說過了；我們須更精確地理解這中心點。我們將從藝術品得來的價值由美。這個概念去綜合。所以所

謂美（詳細地說起來即藝術美）是一切藝術價值的總概念，所謂美即是價值自身，這事須先要確實地理解綜合優美·崇高·悲劇·談諧·調和·統一等的是美，美即是藝術價值的總概念。所以在我們人類看來，美的能以美價值而成立的根本普遍的條件是什麼？我們覺得怎樣的東西才是美價值？怎樣的東西才不是美價值？美價值的所以能成爲美價值的根本而且普遍的條件是什麼？這是藝術哲學的根本問題。

要明白這根本問題，先要將美價值從別的文化價值（例如學術道德宗教等）裏明確地區別出來。古來沒有像美價值（即藝術價值）那樣容易和別的文化價值相混同的。有時候和道德相混同，有時候竟和宗教及學術亦相混同了。藝術價值和別的文化價值相並着是具有獨自的本領的事，以前竟還不明瞭。若是具有獨自的本領的，那麼，藝術價值倒底應當怎樣和別的文化價值相區別呢？這是藝術哲學的第一問題。先將藝術價值和別的文化價值的境界線弄明白，然後去探求藝術價值本身的根本原理。

美學還是新的未完成的學科，所以關於藝術價值的根本原理，各人的見地很不相同。比較着認識論方面和倫理學方面，藝術哲學現在還沒有成熟。我在這裏且舉出兩三個重要的學說，然後進到被認爲是對的見解裏去。

在哲學概論上，關於藝術哲學的問題暫限於以上的中心問題。獨立的藝術哲學在這中心問題之外當然還包含有無數的特殊問題。

(二) 藝術價值的區劃 藝術價值怎樣從別的文化價值裏區別出來？說明這問題的事只是指示着藝術價值的境界線，還不是積極地說明藝術價值的根本特徵。但在那樣積極地解釋之先，必須明示着這樣的消極的解釋。

康特及康特學派是開始明確地劃出了藝術價值的境界線的。在康特前藝術和道德的混同最厲害。康特及康特以後的學者才明確地將藝術從別的文化價值裏區別出來了。他們以為藝術可以明確地從學術裏區別出來。學術主於是依賴着抽象的概念及概念理論，而藝術則主於是立脚於具體的想像力和直觀和感情的基礎上。學術是以抽象和分析為主的概念作用，而藝術則是具體地直觀和玩味事物的事。概念的理論決不是本領，而是以想像，直觀和情緒為本領的。而且，學術是以真實或真理為目的，此外的任何事物都不是目的；而藝術雖不是否定真理，但決不是以真理本身為目的的，藝術有藝術特殊的目的，決不以學術的真理為目的。學術的態度和藝術的態度是完全不同的。若說學者是以真理為目的，則可以說藝術家是以「自由的想像」為目的。所謂自由的想像是康特關於藝術的本領而給了的解釋。

藝術和道德亦很明白地不同本領。便宜上我們在這裏將一切實際的態度（實行）合併在道德裏，而須說明廣義的實際生活和藝術生活不同的緣故。即，在一切實行生活上，所謂利害得失之念，意志的努力和實際上的願望是占着那主要領域。然而在藝術生活上則所謂利害之念，實際的欲望和實行的意志的努力等幾乎完全沒有。不，離開所謂利害之念和欲望等，主觀和藝術的對象本身完全一致，這才是藝術的本領，例如若在藝術的賞鑑中混入實際的欲望和利害則那已不是純粹的藝術賞鑑，而可以看作是移到別種實際的態度去了的。在純粹的藝術境裏，完全沒有自我，只有藝術的對象。康特將這解釋作是無關心（Interesselos）的態度，宿彭號阿以爲是自他融合的絕對境，我們普通說的入神之境離開一切實際的或自我的願望。離開一切實行的意志的努力，和康特所解釋的一樣，一切都任自由的想像力的狀態才是純粹的藝術態度。所以又和康特所解釋的一樣，想要得到感性的快感的實際態度是和藝術的態度完全不同的，純粹的藝術態度決不是以感性的快感爲目的的。所以藝術是非學術的，同時又具有非實際的的特徵。藝術的領域和學術道德實行等都不同，而是自己具有獨得無比的本領的。

那麼，所謂藝術自身的本領是什麼？所謂藝術的普遍妥當性是什麼？我們須先簡單地吟味關於這些根本問題的從來的主要學說的二三。

(三) 模倣說 歐洲古來支配了人心最久的學說是所謂模倣說，即以爲藝術就是「自然的模倣」(英文的 Imitation of nature)。這模倣說很早地胚胎於蒲拉廠和亞里士多德，近代十七八世紀又在法國和英國復活了，直到現在還多少維持着牠的勢力。所謂模倣說是以爲藝術是自然的模倣，越模倣得完全的越是完全的藝術。近代藝術的寫實主義和這模倣說有密切關係。因爲寫實主義是以赤裸裸地描寫自然人生的現實爲目的的，結局是以自然和人生的模倣(或模寫)爲要旨。尤其是畫家，若離開了自然和人生的目標則不能完成藝術品。自然的模寫結局即是藝術的生命。

但在現代的我們看來，這模倣說到底不是說明藝術的本質的。若這模倣說是真實，則被模倣的自和人生都是模倣的藝術以上的，藝術則成爲不過是自然那本物的模倣。無論怎樣完全地模倣自然，決沒有模倣的東西高於被模倣的東西的道理。藝術永遠是模倣，而成爲只要能模倣得自然很好的就是藝術。藝術若果然是這樣的東西，則在本物的自然之外，我們還何必這模倣的藝術？模倣畢竟是幼稚的遊戲，這樣的遊戲的價值在我們看來決不是很高的。這種遊戲即沒有，亦沒有什麼關係。然而更深地觀察起藝術活動來，才曉得那裏有一種爲現實的自然和人生所不能滿足的特殊的要求。在現實的自然和人生之外多還有要求藝術的顯著的傾向。若只僅僅是自然的模倣，則藝術當作文化價值而存在的理由就沒有了。因爲在本物的自然之外，我們爲什麼還要另外要求藝術呢？

所以模倣說只是觸了藝術的皮毛的解釋，決不是指出了牠的根本特徵的。因此寫實主義亦不是指示了藝術的真生命的，亦只是觸到牠的表面或皮毛的。若寫實主義是最高原理，則相片比繪畫蠟細工的偶人比彫像是更高的藝術。藝術的根本特徵決不能說是存在照相上。若無論如何亦要支持模倣說，則那完全沒有被模倣的東西的音樂和建築能夠被斷定說不是藝術麼？

(四)美學的快樂論 倫理學上有快樂論，藝術觀上亦同樣有快樂論。當然這快樂論亦主於是經驗派美學者的主張。這種論者以為藝術是將非感性的特殊的快感給與我們的，給與這特殊的快感的事是藝術的根本特徵。藝術的別的特徵雖似乎可以省略，但只有根本特徵是無論如何亦不能省略的。由於給與特殊的快感的程度的大小才可以測定藝術的價值，所謂藝術的價值不外即是被給與的快感的意義。即最近的美學者里蒲士亦將藝術的價值快樂論地解釋了。所以給與不快感的東西都當作是醜的非藝術的被排斥。

對着那樣美學上的快樂論，我們亦可以採用和對着前編道德上的快樂論同樣的態度。只在藝術上，感情或情緒比在道德上更顯著。沒有不混有情緒活動的藝術活動。但在藝術活動上的情緒作用，并不是只以牠的量為本位，甯是以牠的質為要素。若藝術上的快樂論者是注重快感的質，則與其說是注重快感本身，不如說是注重引起那些快感的事蹟本身或內容本身，那麼，論者已經站到快樂論以外

的別的立脚地去了。即論者亦不能說只要給與快感的就是藝術。例如，感性的快感決不能說是純粹的美感。若問起純粹美感的本質是怎樣來，則快樂論者就不能解答，純粹美感決不是應當單純地以快感或不快感去解釋，而應當以更複雜的知的內容去解釋。本來，想要複雜的情緒單純地解釋作快感或不快感的事，根本就錯了，最複雜的藝術的情緒決不許那樣單純的幼稚的解釋。藝術活動上的情緒作用固然很重大，但決不是應當簡單地以快不快去解釋的。畢竟藝術上的快樂論不得不說是和道德上的快樂論同樣，極幼稚的常識主張。

(五) 遊戲說 遊戲說和做模說相並着在近代亦屢為各學者所主張，即在常識論上亦不斷地被主張着的是所謂遊戲說 (Spieltheorie)，即將遊戲從職務裏區別出來，以為藝術活動不過是遊戲的一種。赫鉢特·私彭沙 (Herbert Spencer 1810——1903) 等是這說的代表。遊戲不是正經的職務。使職務以外的有餘的力活動而作實生活的練習 (即自由的活動) 的即是遊戲。以為藝術正是這樣的遊戲。又，即在普通常識論上亦以為藝術活動是一種遊戲，離開正經的職務而使力自由地活動的即是藝術。

的確，藝術活動和遊戲活動有一脈相通之點的事是不可爭的。藝術既不是實行，又和實際生活亦不同，所以在這一點上是和遊戲活動相通的事是不可爭的。藝術明明是指一種自由的活動。然而因此

就斷定藝術即是遊戲，遊戲即是藝術的根本生命的事亦仍不免是輕率的速斷。若遊戲活動是藝術的根本原理，則應當所有一切的遊戲都是藝術。然而遊戲并不一定是藝術。例如各種運動明明是以勝負爲目的的遊戲，牠的本質和藝術的無目的的特徵非常不同。不能說只要表現遊戲活動即可以因而造出很好的藝術來。若說藝術是和遊戲相類似着，則藝術是（遊戲+X），決不只是單純的遊戲。所以想以遊戲去說明藝術的事根本就錯了，藝術決不能只以遊戲去說明的。藝術的本領很明白地是存在遊戲以上的什麼東西裏。

在普通的遊戲說之外，還有由康特和希劣爾的主張了的特殊的遊戲說。例如康特將自由的想像活動解作遊戲的事，或希劣爾以爲感性和理性的調合是較高的意義的遊戲的事。但那樣遊戲說和普通的遊戲說不同，而和後面解說的理想主義的學說一致。所以這裏故意省略牠，在後面再去討論。

（六）感情移入說 十九世紀末葉德國的特惡多爾·里蒲士（Theodor Lipps 一八五一——一九一四）和福爾客爾特（Volkelt）等美學者主張了感情移入說。所謂感情移入極簡單地說起來，即是說將自己（或感情）移入到他人或牠物之中去，而和那他人或牠物完全同感。例如，關於非情的自然物說起來，「天空像要哭泣的樣子」，將自己的感情移到天空去而使牠活着。使牠情地活動，這是感情移入。關於人類說起來，將自己移到那人的心裏去，完全和那人同感或一致，這是感情移入。里

蒲士等以爲美感只成立於感情移入的本源上，所以感情移入即是構成藝術美的必須條件。

感情移入從種種方面被說明成種種，但簡單地解釋起來，即是指所謂完全的同感或主客的融合或一致，藝術美是成立在那樣的條件下的。只有沒却自我而完全和對象一致的時候，我們才能經驗純粹的藝術美。亦可以說藝術美只成立在感情移入的時候。但因此就說感情移入是藝術美成立的根本原理，則很可疑。感情移入是藝術美成立的主要的一個條件。然而一個條件并不一定即是根本普遍的必須原理。例如情緒的活動是藝術美成立的一條件；但若只有情緒的活動決不會成爲藝術美構成的根本原理。同樣，感情移入無論怎樣重要，亦決不能說即是使藝術美的所以能成立的根本原理。

若想要以感情移入去測定一切的美價值，必須說明是什麼事情或內容才會引起豐富而且深刻的感情移入來。單是感情移入還不能成爲測定美價值的尺度。然而若以引起種種的感情移入的內容爲測定的原理，則正和快樂論注重快感的質同樣，已經離開感情移入的原理而進到那以上的別種的立脚地去了。所以只單純的感情移入，則根本的普遍的美學原理到底還是不能成立的。正和藝術美是遊戲以上的什麼東西一樣，牠亦必定是感情移入以上的什麼東西，我們必須向別方面去找藝術美的根本原理。

第三 藝術美的根本原理

前面已順次地檢查了模倣說·遊戲說·快樂說及感情移入說等，而說明了那些學說不是適當的最高的美學原理。那麼，在以往的美學思想中，竟沒有可被採用作最高的原理的學說或思想麼？我以為并不一定能這樣斷定。反而，若將從來的美學思想更深地探求起來，即使不是成熟的完全的，但不得不承認藝術哲學的根本原理是着實地漸漸在發達的事。若問那樣藝術哲學的潮流是什麼，則便宜上我可以將牠簡單地答覆作是理想主義的美學思想。這裏不能精確地敘述理想主義的美學思想。只盡力求其簡單地提出牠的要點。

(一) 藝術的普遍原理

古代希臘末期，新蒲拉廠學派的建設者蒲羅梯羅士 (Plotinos) 二〇四

——二七〇——曾主張以為美是永遠的觀念取了感性的形而出現的，這被認為是給與了理想主義的美學思想以永久的基礎的。藝術美無論如何是成立在感性的具體的形式上的，離開具體的個的形式，則美決不能成立。那樣具體的感性的形式之中的內容是永遠的觀念，永遠的生命正在活着的狀態上具體地被指示着，這裏成立了真的藝術美。這蒲羅梯羅士式的美學思想在近代德國的理想主義的哲學上復活了，尤其是經過康特和希劣爾而極於黑給爾，由於最近新康特派的力量而發達成現代的了。康特在

「美學判斷」的後面，比較着成於天才之手的藝術品和由非天才的才能所造的藝術品，以為天才的創作是因為在個性裏存有永遠的觀念，所以才深深地感動人心；而非天才的才能則只是弄技巧，其中沒有無限的觀念。接受了康特的美學思想而使牠在豐富的形上發達了的希劣爾以為藝術是無限的理性（或自由）和有限的感性（或自然）的調和，以為顯示在感性的自然中的理性的自由的永遠相的狀態即是美。說理性的永遠相有生氣地取了具體的形的即是藝術美。歌特（Goethe）亦從多少不同的方面和希劣爾約略同樣地解釋了藝術美。即以爲將事物的本源相（普遍的根元相）有生氣地描出在個物（或個性）裏的是真的藝術。黑給爾最明白地主張以為美即不外是觀念的感性化了的。所以理想主義的美學思想若涉及枝葉雖有種種不同，但在根本上是互相一致着的。新康特派的拉托爾蒲和溫德爾板特等的解釋，根柢上亦大體是和這些理想主義的美學思想一致着。

立脚於上面敍說了的理想主義的美學思想，我以為所謂美（即藝術美）即是將人生的普遍相或永遠相有生氣地描出在個性和個物之中的事。所謂人生的普遍相或永遠相即是人生的永遠的意義，例如人生的命運，或人生的實相，或永遠的人類愛或憎，或種種人類的悲劇的命運，以至種種神祕的生活等。那樣的人生的普遍的或永遠的意義，若有生氣地描出在個性或個物上，則那即是真的藝術。要理解藝術美的這根本意義，我們必須明瞭地理解包含在這根本意義中的自然（及實人生）和藝術的區

別。在現實的自然和實人生裏面，人生的普遍相和永遠相的確是在某種形上實現着。但顯示在現實的實人生和自然之中的普遍相和永遠相，只要是現實的，則是極斷片的部分的不完全的，我們不能深深地領略那普遍性。在人生上的人生的意義因為過於是現實的，我們不能深深地賞鑑和玩味那十全的意義。然而比較起那樣的實人生和自然來，藝術正是補了那樣實人生和自然的缺點而想全地統一地有生氣地明示人生的普遍相於自然以上和實人生以上。藝術具有自然以上的獨得的本領的緣故主於是存在這裏。藝術決不只是單純的自然的模倣。和歌特暗示了的一樣，藝術家是第二的自然，將第一自然所不能再前進而又希望要這樣要那樣的願望代替自然而去創造，藝術家即是補自然的缺點的，創造自然以上的什麼東西的藝術的創造性就在這裏，離開創造性則藝術就不能想像。藝術家是代替自然而新造出為自然所不能做的東西的。在實人生上所不能看出的或不能領略的更完成了的統一了的有組織的有生氣的人生的普遍相的實現——這是真的藝術家的創造或使命。藝術家必須造出自然以上的自然來。只有這樣解釋，我們才能明瞭地理解為什麼在自然之外還特別要要求藝術的原因。

從藝術賞鑑方面解說起來，在個性或個物之中去領略人生普遍相的事即是鑑賞或玩味，決不是學術上的理解。真實地領略人生的普遍相的事即是藝術的真的賞鑑。當然所謂賞鑑即是指直觀地領會。在直觀上去領會人生的普遍相，而且真實地領略牠的事，是藝術的真的玩味。所以藝術玩味一方面要

直觀或想像那知的作用，牠方面則包含玩味體驗那情緒活動。藝術所給的悅樂和歡喜是我們直觀和玩味人生的普遍相的歡喜，正在那樣的歡喜裏才有藝術獨得的很深的意義。藝術所給的歡喜即是玩味人生的永遠相的歡喜，所以籠有無限的感興。藝術所給的感興是不能和別的任何東西相比較的。那樣感興正一面是直觀的，一面是情緒的，所以即是全人格的感興，決不是單純的快不快等。嚴密的藝術價值即是指促進那樣全人格的感興的東西。將藝術價值單解作是情緒的固然是錯了，但將牠單解作是知的亦是錯了。

若那樣地解釋藝術美，則在個性或個物上玩味人生的普遍相的事，在人類看來是先天的要求或衝動，那樣先天的要求是一切人所本來就有的。所以那樣普遍相的創造和玩味是藝術美的根本的普遍的先天的原理，同時那樣的要求又是人類看來的先天的要求，即生得的藝術衝動。只要那樣的藝術衝動爲人類所具有，則藝術永久會爲人類所要求。只要這原理是普遍的先天的，則藝術和別的文化價值相並着永遠是有獨自的本領的。然而在論藝術的起源的學者中，有并不從純粹的藝術衝動去說明藝術，而想從功利或實用的別的動機去說明的。例如有一種以爲藝術最初是爲了實用上而造的，後來才取了非實用的性質。但那說明決不能說是充分地解釋了藝術的起源的；因爲若藝術完全是發生於實用上的，則那樣實用的性質是永遠不會消滅的，決不會發生完全和純粹的實用的性質相反的非實用的性質

來。只各種藝術的確具有能利用在實用上或道德上的性質。古來藝術爲道德和宗教所利用的事實非常多。但不能因此就說在人類歷史上最初就完全沒有純粹的藝術衝動。即使是潛勢地存在，但若最初就沒有純粹的藝術衝動在活動着，則單是實用的動機，藝術就無發生之可謂。所以即牠的起源問題，我們亦不得不承認有純粹的獨立的藝術衝動——人類看來的先天的衝動。

(二) 藝術的創造及發達 前面我解釋了藝術創造性。說明了創造性是藝術的本領的緣故。將人生的普遍的意義靈活地統一地描出在實人生或自然以上的是藝術的本領。所以藝術的本領，是存在於有生氣地創造人生的意義於自然以上。這裏我們須更明確地理解藝術的創造性。人生的普遍意義在理論家或學者看來，的確是很抽象的觀念。但在藝術家看來則即是更具體的有生氣的生活本身。歌特說觀念只能具體地直觀地被想起來，這明明表示了詩人的本質。那樣普遍的意義只要是普遍的，則亦同樣是形式的，決不能說是充分具體地實現着的。以爲那有生氣的全的具體的實現才是藝術家的創造的活動，真的藝術是只應當從那樣意義的創造產出來的。所以從這見地看起來，研究和人生沒有多大關係的事，或一時的局部的意義，或限於一時代的問題——研究這些的藝術在充分的意義上不能說是真的藝術。在所謂藝術品之中，真的藝術品——具有永遠生命的藝術品當可說是少數。普遍的形式意義具體地個地全地有生氣地實現着，這裏才存有嚴密的意義上的藝術價值。

我們將真的藝術的創造者名爲天才。這裏藝術有一種不合理的神祕的性質。藝術的創造不是由於理論或規律。由於規律或模範的是限於才能或技巧，不是真的創造。藝術的創造是新人生的創造，那樣的創造決不是由於理論或規律的。真的藝術家必須是第二自然。和康特解釋天才一樣，不依規律而創造出新的東西來的纔真天才真藝術家。天才是在依規律而造出新規律來的。新的人生的創造是真天才。最近將藝術解作是表現 (Expression)，以爲藝術家的個性的表現即是藝術的人很多。固然藝術的確是在裏面的東西的表現，藝術家的個性成爲表現的主體；但不能說只要是表現或只要是個性的表現則無論什麼表現都是藝術。天才的個性必須是人生的新意義的醱酵所。個性自身必須是社會的新意義的實現。只有那樣意義的個性的表現才是真的藝術。近來又有人以爲真的愛。變愛和人類愛的表現即是藝術。的確人類愛是人生的普遍意義中的最普遍的意義之一；在那意義上愛情當然是藝術表現的最根本的東西之一；但人生的普遍意義決不應只限於愛情，所以天才的活動亦沒有只限於愛情的必要。

最後還須簡單地注意一下藝術的發達那問題。若人生的普遍而且新的意義的創造即是藝術，則我們可以着眼於那樣意義的創造而去考察藝術的發達的問題。即，越豐富地靈活地全地新創造人生的最深最根本的意義，越是藝術的進步。反之若只表面地討論人生的末梢，則還不能說是發達了的藝術。

所以從發達了的藝術上我們能得到關於人生的最深暗示教訓。發達了的藝術是實人生以上的高深的人生的創造，所以我們能從那裏得到許多很深的教訓。藝術的所以和哲學或宗教有密切關係，是基於這一點。但教訓和哲學等決不是藝術的直接目的，所以以哲理或教訓爲主旨的，當然不能說是真的藝術。只高級的藝術正和自然一樣，自然地會教訓我們以人生的很深的哲理。



第五編 宗教哲學

第一 宗教的位置

當作文化價值我們提出學術·道德·藝術及宗教，除了宗教，別的文化已都概說過了。這裏應當來研究最後的宗教。然而關於宗教在文化價值上的位置的事就起了疑問。學術道德和藝術都是各自本領不同的特殊的獨立的價值，是應當擺在同列的位置的，這由以前的解說大概明白了。宗教當然亦是具備有特殊的本領的文化價值。那麼，這宗教亦可以和學術或藝術等站在同列，在文化價值上可以和別的價值對等地被討論麼？關於這點須先注意下面的事實：歷史地看起來，宗教占過文化價值上最重的位置，這是不可爭的。當唯物論的傾向勃興的時候，的確宗教不免一時陷於衰退的命運。例如十八世紀法國思想界的一部和十九世紀中葉的德國思想界的一部等即是。在唯物論的色彩很濃厚的現代，尤其是唯物史觀正在維持着勢力的方面，和經濟以外的文化價值相並着，宗教的文化價值亦有被否定的傾向。尤其是在實證論的社會思想家之間，那樣的宗教否定的傾向很顯著。但歷史上看起來，

文化價值上宗教常占重要位置，竟會占過最主要的位置，竟會至於若完全除開宗教則文化本身就不能想像的境地。在古代無論世界的何處，宗教占過文化價值上最重要的位置的事是不可爭的。東洋印度的文化和西洋中世紀的文化幾乎完全是宗教本位或宗教中心的事，是誰都知道的。即歐洲的近代文明若除了宗教，則牠的真相亦是不能想像的。宗教并不是超越了人生的事績，而反是關於人生的中樞與味的事實和鬭爭。一般文化歷史在根本上即是宗教歷史，這在文化的觀察者看來，是不可否定的事實。

現代有許多人以為宗教的情熱完全冷却了，但這亦是很皮毛的觀察。若宗教是一種絕對的信仰，則那種信仰現在完全衰滅了或將來亦會永遠衰滅那斷定難免是皮毛的太急的獨斷。的確，在懷疑的傾向發達了的現代，堅固的絕對的信仰至少表面上衰滅着；但立脚（或想立脚）於各自的絕對信仰的傾向是人類間的普遍而先天的傾向，沒有那樣根本的確信，人類是不能生活的。或站在根本的確信上，不然就陷於懷疑，此外完全沒有路。所以即在現代這樣懷疑傾向很熾烈的時候，在思想的根柢裏或文化的根柢裏，常有宗教的憧憬在動着，決不是完全衰滅了牠的傾向。在現代生活的根柢上，甯可說有想要抓住一種新的絕對的確信的傾向，在那深底流動着。以為將來一切宗教會完全滅亡的，畢竟不過是近視眼式的皮毛的觀察。現今信奉唯物史觀的，大是是既成宗教的排斥者，但絕對地信奉那唯物史

觀的人，即是有唯物史觀那特殊的絕對的信仰的人。他們雖一方在否定宗教，其實或已正在奉守着特殊的宗教。

那樣的宗教是文化價值上最主要的，同時若從牠方面觀察起來則文化價值是限於真善美，此外應當沒有別種的價值。所謂物的價值是限於我們看來是真或是善或是美，再沒有別的價值了。即宗教上的聖，亦是真的窮極，善的窮極，美的窮極；除了真善美就再沒有價值了。從這點看起來，文化價值是限於學術道德和藝術，此外我們不能想像宗教那特殊的價值。然而那宗教并不是學術藝術道德以外的全然別種的價值，同時從牠方面看來，則牠又是最高的真理，最高的美和最高的善。即，宗教并不是離開學術道德及藝術的，甯可說和這三者共通她有最密切的關係，即具有共通於三者的什麼東西的特徵。即，所謂宗教的聖即是絕對無比的真善美本身。完全離開真善美三者則沒有聖。

基於上面列記了的事實，在文化價值上的宗教的位置約略可以判斷如下。即：宗教不是應當離開學術藝術及道德而和牠門對等地列舉的特殊的文化價值，甯可說是綜合和統一這學術藝術及道德的三者的最高絕對的價值。換言之，學術藝術及道德的絕對的統一即是宗教，宗教和這三者的任何一樣都是密切地關係着，而可以被認為是具有和這三者很不同的特殊的本領的絕對文化。只有那樣解釋我們才能理解宗教的絕對位置，同時亦能理解宗教為什麼具有和學術藝術及道德不離的關係。因此亦明白

宗教的本質是只應當從真善美的三價值綜合才能說明的，除了那綜合的統一，則不能解釋牠。於是各自特殊的文化價值是由宗教才被綜合被統一，沒有宗教則不能望別的文化價值的調和。

宗教的文化的位置若照上面那樣想起來，或者會現出下面一樣的反對說來。即：學術和宗教的衝突是古來的文化史上最顯著的事實。宗教的信仰不斷地被學術的真理所排斥所批駁，知識和宗教的衝突，有是文化發展的必須徑路之觀。所以說宗教是學術的綜合這事，甯可說是錯了的見解。的確，宗教的信仰是屢被學術的真理所改正所刷新的事是文化史上不可爭的事實；又，宗教的信仰亦并不即是理論的真理，而是和理論的真理很不相同的。但知識和信仰的衝突結局是促宗教的進步的，亦可以解釋作隨着學術的進步，宗教亦進步了。所以從這點看來，不得不說學術和宗教的關係是漸漸更密切不離的。學術的真理決不是和宗教的信仰沒有關係。

道德及藝術和宗教有最密切關係的事是很顯明的。古來藝術和宗教幾乎是同身一體地關係着發達着，又，道德的極點是宗教的起點的事，亦是普通所知道了的。宗教的聖是真的窮極，同時亦是善美的窮極。離開道德及藝術則宗教就不能成立。

第一 宗教的本質

所謂宗教是什麼？所謂宗教的價值是什麼？宗教的得爲宗教的本質怎樣？關於這些疑問，古來給了很多解釋，直到現代意見還沒有一致。我們怎樣將宗教從學術道德等別的文化價值裏區別出來？宗教的得爲宗教的根本特徵存在哪一點上？必須給與這些重要問題以精確的解釋。

在考察宗教的本質之先，應當注意宗教是因於怎樣的心的機關。學術是因於理論的理知，道德是基於實踐的意志，藝術是因於直觀和感情，那麼，宗教是由於哪個心的機關呢？這問題的解釋，徵於古今的宗教的經驗，似乎亦并不那樣困難。精確地說起來，宗教是最嚴密的意義上的體驗，所以牠的關係是全人格的，決不偏於知識或感情或意志等的任何一方面。宗教的體驗是知的（直觀的），亦是情的，同時又是意志的，是關係於全體的心活動的。最嚴密的意義上的宗教的體驗——說起那體驗的最顯著的特徵來，則須解釋作，一面牠是信仰，牠面則是直觀。宗教的生命是信仰是確信是信念，這是誰亦明白的。所謂信仰或確信是基於感情的實踐的意志的特殊樣式。意志的力即是信仰。在這意義上，宗教不外即是意志的各傾向的統一。站在絕對的確信的基礎上的事，是人類的先天的傾向，從這點看來，宗教即是人類的先天的傾向。人類畢竟是信仰的動物，沒有信仰是不能生活的。那樣地是信仰，同時宗教的半面又是直觀的冥想的情緒的。即，宗教一面是實踐的活動，同時牠面則有冥想的直觀的性質。宗教的三昧境即是那樣的傾向的窮極。宗教的 (Ekstase) 或法悅都不外是那樣的冥想的

三昧境。宗教和藝術有極密切關係的事是誰亦知道的古來顯著的事實。直觀和情的活動是藝術的本領，同時是宗教的基礎。宗教的基礎即是藝術，藝術造着宗教基礎。若排除藝術則宗教能成立很是疑問。因為成立在直觀，所以宗教和哲學有密切關係的事亦很明白。雖亦有人以為宗教是成立在單純的感情上的，但精確地說起來，是以直觀或體驗為基礎的，決不是只成立在感情上的。哲學在根柢上亦是直觀的體驗的，所以在這一點上和宗教有極密切的關係。例如，當作宗教的佛教，其中含有許多哲學的事實，是明示這特徵的最好的例。

以上的宗教的為基礎，我們須進一步去說明他的根本的本質，即宗教的得為宗教的本領。近代歐洲的啓蒙思想，太只傾於平面的理知，將宗教理知地解釋了。換言之，即主張以為能夠合理地證明的絕對者的禮拜即是宗教。但冷淡的理知決不是宗教，平板的理知決不是容易將人類引導到宗教的境地去的。於是反抗着啓蒙思想而立脚於當時的情熱的浪漫主義的奚賴爾馬黑爾（Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher 一七六八——一八三四）將宗教的本質解釋作是絕對歸依的感情。以為宗教的得為宗教的本質是不能以知去說明的絕對歸依的感情。若感情這名詞是絕了理知以上的言語的絕對歸依的體驗，則這名詞才有深意義，但若單說感情而這以上沒有更複雜的意義，則不能被認為這就說明了宗教的本質。宗教的本質與其說是歸依的感情，不如說是存在對於絕對者的深的歸依那方面。我

以爲這裏存有宗教的根本問題。一切種類的宗教的共通的性質是存在於都是尊奉和禮拜超自然的存在而且服從牠那一點上。種種意義上的超自然的勢力的崇拜成爲宗教的得爲宗教的中心特徵。若除去超自然的存在的崇拜那中心點，則宗教完全不可想像。無論什麼種類的宗教，沒有不禮拜一種超自然的存在。若更發達了的宗教，則都提出神或真如或絕對者等，而以去尊奉牠歸依牠的事爲牠的中心。學術道德和藝術都只限於人類，主於是研究現實的人類界，只有宗教是以超人類的或人類以上的絕對者爲牠的對象。那樣絕對者的存在或性質等暫作別問題，那樣對於絕對者的歸依是宗教的中心特徵的事是不可疑的。除開對於絕對者的歸依那根本事實，則宗教本相就不可想像。所以與其說是奚賴爾馬黑爾的歸依的感情，不如說是對於絕對者的絕對的歸依才是宗教的本質。絕對者即是指一切事物的根本或統一，所以當然即是指真善美的絕對的統一或絕對的根據。一切真善美的絕對的根據即是宗教的對象。前面說明了真善美的窮極即是宗教的事，亦大體即是這意義。

人類界的事或現實的事象都是有限的和不完全的。研究有限的和不完全的現實的事象的人類怎樣能夠崇拜絕對者那無限而且完全的對象呢？關於這點，聖奧古司梯奴士（St. Augustinus Ⅲ五四——四三〇）的解釋具有永不會消滅的價值。人類具有測量一切的有限物的無限的尺度。若不具有無限的尺度，則我們不能測量一切的有限物。人類之所以能意識不完全，是因爲在根柢裏具有絕對完全的尺

度，沒有絕對完全的尺度，則決沒有能意識一切不完整的道理。所以又，我們的所以能意識雜多的有限，是因為根柢上豫定着有無限的意識，沒有那豫定，則我們應當不能意定那有限本身。所以絕對價值可以說是人類的必然的先天的根據。沒有那樣絕對價值的根據，則一切定會陷到懷疑去。或是懷疑，或是絕對的尺度，此外人類沒有可取的進路。又，對於絕對者的確信即是宗教的本領，那樣確信在某種意義上是人類的先天的。人類若沒有絕對的尺度則不能生活。

第三 宗教的真理

(一) 知識和信仰 前面說過宗教的本質是對於絕對者的歸依遵奉。那麼，宗教的對象的絕對者到底是什麼呢？那樣的絕對者果能理論地或由別的方法去證明麼？關於絕對者的宗教真理的實質怎樣？這是宗教哲學上最重要的問題。

在解釋這問題之先，我們須將關於知識和信仰的古來的爭論瞥見一下。即，一方以為知識和信仰是不能兩立的，所以我們只能捨知識而取信仰。然而牠方則以為不立脚於知識和信仰即是迷信，所以宗教的信仰必須理知地的證明，不能理知地證明的則不能說是真的信仰。一方面信仰解作是主觀的感情，而將牠和知識對立着去想；牠方則以為信仰正就是知識本身。這裏有爭論因而發生的根據，信仰

本身的解釋由着學者而種種不同。我們須先將這點明確地解釋。我以為將信仰完全看作是感情的人和完全看作是知識的人都是錯了。信仰雖很顯著是情意的，但決不能說完全是不包含知識的。只要是全人格的體驗，則信仰沒有不能包含知的要素的理由。不，古來的事實將宗教的信仰是由理知而發達了純粹化了的事很好地證明着。全然沒有理知的根據的信仰不外是學者的空想或迷信。但因此就以爲信仰完全是理論的知識的事亦是錯了。理論的知識雖不是不能混入宗教的信仰裏去，但通常這種知識決不是宗教的信仰的要素。若問起在信仰上除了情意還有怎樣的種類的知識是牠的主要素的事來，則不消說即是直觀的或體驗的認識。不由論理的徑路的直觀的認識是成爲信仰的基礎的。所以不能由直觀而把握住絕對價值的人，單由感情是決不能達到堅固的信仰的。當然宗教的直觀與其說是單純的知識不如說是牠自身是複雜的體驗，所以那樣直觀最初就不是和感情離開了的。甯可說和感情密切地結合了的直觀即是宗教的體驗。宗教的真理即是在那樣宗教的體驗上所把住着的。宗教上的絕對價值只有由那樣直觀的體驗才能觀察出來。

(二) 絕對者存在的理論的證明 宗教的真理主於是由直覺的體驗把住着的，所以論理的認識或理論的知識在宗教的真理的證明上看來并不一定是主要的，這是早就可以推測的；但古來關於絕對者(神)的存在所提出的證明，大抵都是這種理論的證明。以爲種種理論的證明是唯一的理知的證明。

我們在這裏須觀察兩三個實例。關於神的存在，的古來的證明法，康特舉出了，（甲）實體論的證明（Der Ontologische Beweis）（乙）宇宙論的證明（Der Kosmologische Beweis）和（丙）目的論的證明（Der Teleologische Beweis）等，還主張了有特別可以名爲道德的證明（Der Moralische Beweis）的。這裏只瞥見一下這些的要點。

（甲）實體論的證明是在歐洲中世紀最普遍地被使用的，主於是從最完全的實在（或實體）那概念裏抽出神的存在來的；即以爲神是最完全的實在。最完全的實在當然必須實在；因爲不實在的事是說一種不完全（或缺點），所以完全無缺的神必須是實在着。這是所謂實體論的證明。這證明法只使我們以爲絕對者必須是實在着，並不證明到底牠是實在地存在着與否。只概念地說必須實在着，事實上神到底存在與否還很不明白。所以那樣證明法在近代被排斥的事，甯可說是當然的結果。

（乙）所謂宇宙論的證明即以爲宇宙現象必須有最後的根據或原因，而以爲那樣最後的根據即是神。換言之，宇宙現象是原因結果的系列。那樣系列必須有最後的，必須有沒有再以上的原因的所謂第一原因。若不假定那樣的第一原因則宇宙的存在就不能想像。所以絕對者的存在是必然的當然的。沒有最後的根據則宇宙現象就沒有實在之可謂。這是宇宙論的證明的要點。這論證似乎有很深的根據，但根本上還是很可疑。因爲我們所能知道的因果是現象界內的因果，例如這裏有一原因，一定還

有別的原因，這別的原因亦一定還有更別的原因，是互相關聯着沒有止境的。然而宇宙論的證明將現象界內的因果律適用作絕對唯一的原因，明明和普通的適用不同。第一原因是沒有更以上的原因的原因，這決不是普通所使用的原因。所以宇宙論的證明有因果律適用的錯誤。康特的排斥這證明法，亦是這理由。

(丙)又所謂目的論的證明是將宇宙現象看作是有目的的，而想從那裏立證出絕對者的存在來。將宇宙現象全體地觀察起來，那裏有一種靈妙的調和及統一，又有神祕的美及規律，那樣的美和調和等決不只是偶然的現象。尤其是在生物界，存有一種美妙的目的，由於這目的的活動才有活潑潑的現象。宇宙全體無論如何亦不會只是無意義的偶然的現象或活動。所以必須有將那種目的給與宇宙的絕對者。除了那種絕對者的目的活動，則應當完全不能說明這樣合於目的的宇宙現象。這是所謂目的論的證明。關於這證法康特亦表示了深的敬意。但若想從宇宙的調和證明絕對者的存在，則我們須還到前面的宇宙論的證明法而必須去求所謂宇宙的第一原因。目的論的證明結局不得不進到宇宙論的證明去。然而只要宇宙論的證明有缺點，則目的論的證明當然亦有缺點，所以康特亦同樣地反對了這證明法。牛頓式的神的證明亦決不能說是完全。何況我們對於以為宇宙現象是完全的意義上的美和調和那種觀察根本就不大相信。宇宙是不是完全的意義上的合目的的或絕對的調和的事，是很難決定的問

題。

(丁) 最後所謂道德的證明是由於現實界的不完全的道德的現象而要求完全圓滿的道德的世界(絕對的世界)的方法。即，在現實界，美德和幸福并不一定一致着；美德的人屢陷於不幸的命運，而不德者倒屢是幸福；所以由於美德和幸福的一致那裏想，無論如何靈魂的不滅必須是真實，我們必然地不得不要靈魂的不滅。所以亦不得不要求美德和幸福一致的絕對世界。神的存在和靈魂的不滅在道德上是人類看來的必然的要求。沒有神的存在和靈魂的不滅則道德完全成爲不可能。這是所謂道德的證明，固然道德的證明還可以說明作別的意義，但若暫以上面的解說爲道德的證明，則這證明法到底是不是有力的事亦很可疑。必然的要求不能即是事實上的真理，只要去疑就很有可疑的。尤其是以爲不假定絕對者的實在則道德就不能成立那理論，只要不更從別方面加上些更精確的根據，則神的存在仍是不確實。所以康特的道德的證明亦并不是特別有力的。

(三) 宗教的對象的先驗的證明 由前面我們可以明白關於宗教的對象的絕對者存在原理的證明是怎樣困難。但別的种类的理論的證明在現代屢被提出，而仍原沒有一致。這裏我且舉馬爾不爾奚學派的拉托爾蒲的見解作爲這種理論的證明的一個例。拉氏將他自己的立脚地名爲先驗的證明。大體是下面一樣地主張着(『哲學』的宗教哲學編)：關於宗教的對象的從來的想法，或去經驗世界的彼

岸（即超經驗的世界）裏求牠（對象），或反對地去經驗界本身裏（內在的）求牠，普通是這兩方的。然而理論去證明超經驗的「彼岸」（*Jenseit*）的實在的事是很困難，同時，若只考察經驗界的「這邊」（*Diesseit*）又不能成爲無限的絕對者的考察。無論想作是「彼岸」或「這邊」都是錯了的。所以在宗教哲學上，亦不是彼岸，亦不是這邊，而正是那邊和這邊的一致的「界限」。正是那樣的「界限」，是只由先驗的方法才可以想的宗教的對象正存在在那「界限」裏。那麼，那樣的「界限」是什麼呢？那不外是一切體驗的極處，一切內的生活的極處，一般經驗的極處，即是一般生活的窮極的界限本身。只有那樣的對象才是「實在以上」的，「客體以上」的，一切有限的現象以上的存在。而且并不是完全超越了一般經驗或一般體驗的，反是將這一切包含在自己裏面的，所以決不是普通以爲的那樣沒有內容的空疎的東西。反而是自己具有無限的內容的無限的存在。這是拉託爾蒲的主張。

託拉爾蒲的這證明，理論上的確是最進步了的證明。將先驗論應用在神的存在的證明上，這是這主張的特色。但即對於那證明，我們亦不免有下面的疑惑，拉託爾蒲的宗教的對象是指一般意識的窮極的，所以雖免於是超越的空架的的缺點，但反又成爲太過於是內在的主觀對象了。他將牠解釋作是「那邊」和「這邊」的一致點，但單是「這邊」的窮極，雖是窮極，亦仍原是屬於「這邊」的窮極。即使連這點亦暫不管着，拉託爾蒲所舉出的先驗的證明亦決不會是宗教哲學所能舉的唯一的理論。因

爲宗教的對象主於是直觀或體驗上的問題，所以從體驗或直觀上的證明必須在宗教哲學上發給與。拉託爾蒲的證明法太過於理論的抽象的了。

(四) 絕對者的價值論的證明

這裏的名爲價值論的證明主於是指西南學派的里客爾特等的主

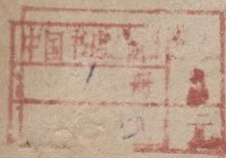
張。他本來是站在不承認形而上學的哲學的立脚地，所以亦并不將絕對者或神當作形而上學的實在去討論。他以爲那些想要證明牠是實在的一切的理論都是錯了。那麼，既然否定當作實在的宗教的對象，里客爾特用怎麼的手段去證明絕對者呢？即，他站在固有的價值論的立脚地，想將神看作是一切價值的絕對的統一。真善美的普遍的價值是由西南學派所哲學地證明了的，這在前面已說過。那真善美的普遍的價值，都是和主觀對立着的超越着，都是超越的妥當性本身，這亦是在前面說過的。所以里客爾特以爲絕對者或神即是那一切價值（或一切妥當性）的絕對的統一，即是自己包含有一切價值的絕對價值。這是價值哲學最後的結論。

西南學派的這證明法是現代最進步了的論法，這是不消說的。絕對者被立證作價值（或妥當性）或絕對的超越體。當作價值的本體的神，當作一切價值的本源的神由里客爾特等很好地證明了。但里客爾特等的那明證在宗教哲學上是不是唯一絕對的東西還有可疑的餘地。因爲，宗教的體驗上的絕對者果真和西南學派所想的一樣完全不過是非實在的價值麼？這是很可疑的問題。

於是宗教哲學上的根本問題結局不得不歸着於認識論上和實體論上的根本問題。宗教的對象的絕對者并不是非實在的價值，而亦可以被認為是一切價值的所有者的實在。若果真是這樣，則那超越的實在并不只應被認為是價值，同時必須被證明作實在。即，必須當作總價值的所有者而被證明。但主要宗教的信仰主於是具有直觀的或體驗的本體的，則不應當只論理地理論地被解釋，而應當更廣地直觀地體驗地而且應當主於是直觀地體驗地被解釋被證明，這是毫無可疑的。宗教哲學上的根本問題又還元到認識論上及形而上學上的根本問題去了。

關於直觀的認識及體驗的認識，以往的哲學還沒有充分地研究牠的基礎及本質。即在現代，現象學派的胡色爾等不過只概論着這直觀和體驗。而現象學派的概論亦有許多疑義。這學派的直觀的認識根本上具有只限於內在的實在的傾向。所以關於這些根本問題的精確的考察，還須希望將來的哲學的進步。只這裏應當附記：直觀及體驗的認識決不和普通所想像的一樣是無規律無秩序的，牠的根本上必有普遍的必然的法則。較高的意義上的理性 (Logos) 的支配是在這裏活動着。所以宗教的對象存在必須從最根本的最必然的體驗的認識的方面去證明。感情方面的證明和理論方面的證明雖并不是完全沒有價值，但宗教的對象應當主於從體驗的認識方面去證明。宗教并不是哲學，而是具備有特殊的本領的信仰或體驗。

1300



國家圖書館



001685672

