

哲學思潮

李仲融 著

文光書局印行



請趕快買人民勝利折實公債，

既有益於國家，又有利於自己！

李
仲
融
著

哲
學
思
潮

潮 思 學 哲

印 翻 准 不 ★ 有 所 權 版

基 本 定 價 九 元 正

著 者 李 仲 融

發 行 人 陸 夢 生

發 行 所 上 海 志 業 本 生 融

總店：上海河南路三二八號
分店：北京西單舊刑部街三號

分 發 所 聯 營 書 店

上海 潘陽 漢口
北京 廣州 重慶

一 九 五 〇 年 三 月 初 版 (滬)

付印題記

一九四四年七月間，著者踐彭雪楓同志之約，往淮北洪澤湖濱，爲青年同志們講哲學。當時敵後交通梗塞，戰爭頻繁，如此情形，著者實不可能獲得一些必備的書籍，爲講授時參考之用。但因彭同志之鼓勵有加，青年同志們之熱情可感，著者祇得就已有的條件，略盡綿薄，勉爲其難。詎料課程尙未終結，而彭同志殉國之訃忽至。此時正是一九四四年湖面冰膠、枝頭雪積的嚴冬。

在中國革命已取得了基本勝利的今天，著者回想五年前華中敵後鬥爭的艱苦的狀況，益使人對彭同志生時爲人民革命事業忠貞英勇的精神追思仰慕不已！著者今以在淮北所草成的關於西洋哲學一部份講稿，交書店印行，其意一方面在紀念彭同志之深厚的友情，並爲其殉國五年祭，另一方面則以之求教於海內宏達，俾於本書內的錯誤，能有所改正。

本書承傅彬然先生和陸夢生先生幫助出版，郭沫若先生題簽，著者謹向他們表示感謝。再者，本書內關於古代希臘的幾家學說，著者悉取材於本人所著之希臘哲學史，開明版，特此聲明。

一九五〇年 一月三十一日 著者於山東濟南

目次

緒言

第一章 機械唯物論

第一節	概說	四
第二節	原子論	五
第三節	原子歧涉說	九
第四節	物體運動說	一二
第五節	經驗論	一六
第六節	無限實體說	一八
第七節	人間機械論	二三
第八節	唯覺的精神論	二七
第九節	有機體構成說	三一
第十節	復歸自然說	三五

第十一節 結論……………四二

第二章 主觀唯心論

第一節 概說……………四五

第二節 存在即被知覺說……………四六

第三節 印象的一元論……………五一

第四節 自我意識進化說……………五四

第五節 厭世論……………五九

第六節 直覺論……………六五

第七節 結論……………六八

第三章 二元論

第一節 概說……………七二

第二節 四因說……………七二

第三節 物心對立說……………七七

第四節 先驗論……………八〇

第五節 結論..... 八六

第四章 客觀唯心論

第一節 概說..... 九一

第二節 觀念的一元論..... 九二

第三節 汎理論..... 九六

第四節 絕對心靈論..... 一〇三

第五節 結論..... 一〇八

第五章 辯證唯物論

第一節 概說..... 一一一

第二節 萬物鬥爭說..... 一一二

第三節 主客體等同說..... 一一六

第四節 辯證唯物論之建立..... 一二〇

第五節 結論..... 一二八

西文名詞索引..... 一三三

緒言

從辯證唯物論的觀點來說，一種哲學學說，應是人們對於自然的物質世界作澈底的全面的探討的結果所形成的。換言之，所謂哲學學說，就是人們在認識過程中所發見的關於自然的物質世界運動、變化和發展的一般規律而樹立的一種見解。這種哲學學說，為各種科學所依賴，所根據，亦即是人類一切知識的基礎。

自古至今，因為各時代的社會背景不同，哲學領域內也就產生了各種不同的見解和派別。哲學上派別鬭爭的局面，也和社會上階級鬭爭的局面一樣，是極尖銳、極殘酷的。畢竟自然的物質世界是本源的，人類的思想意識（精神）是派生的，即自然的物質世界在人類頭腦中的反映。人類社會是自然的一部分，人類社會的活動，也是物質運動的一種，所以有一種甚麼樣的時代，有一種甚麼樣的社會制度，便有一種甚麼樣的思想意識產生，便有一種甚麼樣的哲學學說建立。所以哲學領域中的派別的問題，決不是憑空虛構的，也不是某人或某些人與實生活無關的一種所謂聰明才智之煥發、無中生有的特殊表現，而是物質環境決定了他或他們，社會階級決定了他或他們。更具體言之，所有的哲學學說，都是表現着一定的諸社會階級的需要和願望，反映着社會生產力發展的水平 and 人類認識自然的歷史階段。它們的命運，是要看它們滿足

社會階級的要求的程度如何爲斷的。因此某時代某人或某些人的哲學觀點或深或淺地反映了自然的物質世界發展的規律，便有所謂含有時代性的真理產生，亦即所謂含有時代性的正確的哲學學說建立。反之，某時代某人或某些人的哲學觀點或多或少地違反了自然的物質世界發展的規律，便有所謂含有時代性的非真理產生，亦即所謂含有時代性的歪曲的反動的哲學學說建立。自然的物質世界發展的規律，祇有一種，然而反映這種客觀規律的人類的哲學學說，却因社會階級的不同，而有各種各樣的表現出來。因此，哲學上的派別性的問題，便是社會上的階級性的問題。這一點，應當是研究哲學、澈底求真的人深切理解的。

人類社會有階級的區分，即有壓迫的反動的階級與被壓迫的革命的階級的區分。哲學領域內，便有唯心論與唯物論的對立。

唯心論與唯物論是哲學上兩個根本相反的派別。它們的差異點，乃在於它們對於哲學上精神和物質的關係這一根本問題的解決的不同。凡主張精神先於物質而存在、物質乃精神所派生的哲學家組成了唯心論的陣營。凡主張物質是基本的發端，而精神不過是物質發展到一定高度所派生的這些人們便組成了唯物論的陣營。唯心論認精神決定物質；唯物論認物質決定精神。一切的哲學思潮和派別，都是從這兩個根本相反的派別演變而成，不屬於唯心論的陣營，便屬於唯物論的陣營，沒有一種能夠例外。一切想在這兩大根本派別以外或以上而企圖建立什麼既非唯心論又非唯物論的哲學學說，舉例來說：如有所謂「具體一元論」(Concrete monism)，

認物質和精神乃係實在 (Reality) 的兩面，乃係構成實在的兩種根本要素，古希臘泰利士 (Thales, 約 624—545, B. C.) 的物活論 (Hylozoism) 屬之；再有所謂「抽象一元論」(Abstract monism)，以為物質和精神乃實在表現的兩種形式，而非構成實在的兩種要素，如斯賓諾莎 (Spinoza, 1632—1677) 的無限實體論 (Indefinit substantialism) 是。此外，還有「二元論」(Dualism) 和「多元論」(Pluralism)。所謂二元論，即認物質和精神都是宇宙萬物的本質，分離而並立的，如笛卡兒 (Descartes, 1596—1650) 的物心二元論；所謂多元論，即認宇宙萬物是由多數的最後的本質所構成，如萊布尼茲 (Leibniz, 1649—1716) 的單子論 (Monadology)。實行這些企圖的人，不是有意地在掩飾自己學說的唯心論或唯物論的真實面貌，便是徘徊於哲學領域中的可憐的迷路者或無恥的調解人。

所以哲學領域中唯物論與唯心論這兩條戰線的鬪爭和發展，構成了哲學的全部歷史。著者將各種態度明確的重要的哲學學說，從這兩大基本派別出發，分為五個方面略陳其大指。在唯物論方面，有機械唯物論 (Mechanical materialism) 與辯證唯物論 (Dialectical materialism)；在唯心論方面，有主觀唯心論 (Subjective idealism) 與客觀唯心論 (Objective idealism)；此外，還有二元論。所謂二元論，實質上祇是唯物論或唯心論的一種假象或變形而已。至於其他態度模糊、觀點曖昧的哲學學說著者概未列入。

第一章 機械唯物論

第一節 概說

哲學在人類歷史上一出現便是唯物論，所以唯物論的歷史與哲學的歷史同樣的悠久。唯物論也和唯心論一樣不是固定不變的，它有它自己的發展的歷史。它在發展的過程中經過各個不同的階段曲折地才達到哲學的最高形態——辯證唯物論。唯物論的這些發展階段，不是哲學家的主觀願望所形成的，乃為各個時期社會發展的經濟條件決定着。而唯物論與自然科學又是不可分離地聯系在一起的。各時期自然科學的革命，必然適應着生產力的猛進，而唯物論使隨着自然科學的這種劃時代的變革而改換自己的姿態。如古代氏族制度崩潰，奴隸制度代之而起，在初期奴隸社會的經濟條件之下的科學，如天文學、氣象學、地理學、醫學、數學等都已出生，所以形成了適應這時期的希臘機械唯物論。十七、十八世紀英、法、荷蘭諸國的資產階級是在封建社會的母胎內成長起來的，它爲着要獲得自身發達的條件，便從封建社會內部動搖着它的經濟、政治和思想的組織，最後勇敢地起來打破了封建制度。資產階級在封建社會內所形成的新型的生產關係促進了生產力的空前強烈的發展，這種生產力的發展，惹起了自然科學的革

命。由於商業、工業、航海、軍事等的發達，數學、天文學、機械學、物理學等也強烈地推向前進了。十七、十八世紀的機械唯物論是當時生產力發展與自然科學發展的要求之哲學的表現。各種各樣的機械唯物論都包含着一個共同的缺點，即它們都帶着形而上學 (Metaphysics) 的性質。所謂形而上學，就是把自然和人類社會的必然之發展加以否定，而把一切事物在普遍的相互關聯之外加以觀察的一種見解。及至十九世紀四十年代以後，唯物論才徹底地克服了這種形而上學的機械論的性質，這便是辯證唯物論。

第一節 原子論

談機械唯物論，當溯源於古代希臘德謨克利特 (Democritus, 460—362 B. C.) 的原子論 (Atomism)。原子論是在紀元前五世紀左右，當老朽的氏族制度崩潰以後，奴隸的生產關係發展的過程中產生出來的。奴隸制度的初期是進步的，它促進了生產力的發展，連帶着也促進了當時科學的發達。因而原子論的學說在當時乃是進步的市民階級反對舊氏族社會的精神支柱——傳統的宗教和神話——的世界觀和思想武器。

在原子論的學說中，有兩個根本的存在：一是「有」的存在，一是「非有」的存在；一個是充實的，作為實在而存在，另一個是空虛的，作為虛無而存在。這就是說，兩者同為存在，不過在名稱上，一個叫做實在，一個叫做虛無而已。所以在原子論的學說中遂有兩個根本的實

在其所謂「有」的，叫做原子 (Atoms)，所謂「非有」的就是空間。關於存在，德謨克利特說，空虛的空間都是虛無，而在存在之內則沒有什麼是虛無，因為真實的存在是絕對地充實。但存在不能是「一」，而是無數微粒子所構成的。這些微粒子因其自身是緊密而無空隙的，而且微小到不具有部分，所以既不能分割，也不能變化，它們實在微小，微小到不為我們的目力所見，但它們毫不拘束地運動於空虛的空間。宇宙演着兩種根本程序，生成和毀滅，也是由於這些微粒子的離合而決定的。生成是歸功於它們的結合，毀滅則由於它們的分離。它們隨彼此相互間的接觸而發生或接受影響。由此可見存在不是「一」。變化是由於它們的積集和它們的錯綜。真實的「一」，不能由「多」產生，而真實的「多」亦不能自「一」發生。這種是「一」而又是「多」的存在，就是不生、不滅、不變化、不破壞的永遠自如的萬物終極成分——原子。

· 德謨克利特不認原子有性質上的差別，而認原子都是由同一種物質所構成。它們除在形態、大小 分配與位置上有所差異外，可說純然沒有什麼性質。以原子的多角形、直線、圓，歸之於形態。以原子的體積，歸之於大小；以原子的相互接觸 歸之於分配；以原子的方向，歸之於位置。形態、大小，乃就原子之區分而言；分配、位置，則就原子之結合而言。如 A 以其形態與 N 相異，AN 以其分配與 NA 異，且以其位置與口相異是。原子本無性質，一切東西所表現的特性，都是由於原子之分配與位置而來的。

原子既能運動，但原子的運動，又從何而起？德謨克利特以原子之能運動，決不是原子以外有什麼超越的力來安排的，乃是因原子本身就是一種永恆在動的物質。「動」和原子結合而成一物的兩方面，在變化的方面是「動」，在存在的方面是原子；若離開動，無以言存在，若拋棄原子則變化不能成立，由此可說原子就是動，動就是原子。希臘哲學，自從德謨克利特的原子自身具有動的能力說產生以後，關於物質的變化和存在的問題，可說得到正確的解決。德謨克利特主張原子的運動完全是盲目的、機械的，在無限的空虛的空間之中，祇要有一原子和他原子相衝突之時，四周的原子也不得不隨之而激動，而衝撞，遂造成環旋運動。在這種環旋運動之中，就有原子以形態、大小、分配和位置之相適而自相結合起來，凝集起來，而成種種的複合體，這些複合體再因運動而依次分離，如此，就演成宇宙生成和毀滅的程序。德謨克利特認原子之運動，乃出於必然，而原子之聚散離合，亦由必然的原因所決定。所以德謨克利特說：「一切事物都不出於偶然，一切事物都依其原因而出於必然。」關於世界的構造，他也是以原子來說明的。原子在空間因衝撞而致的環旋運動，便是世界形成的原因。空間是空虛無限，原子的數目和大小也無限，因而由原子在空間結合而造成無數和大小不等的世界來。我們所居的世界不過是其中之一而已。此外，如日、月、星、大地、空氣以及水、火等，他認為無一不是由原子構造而成。

德謨克利特不僅以原子來解釋自然世界，即一般人把握不住的靈魂，在他看來，也是由原

子構造成的。他說原子之爲球形者構成靈魂，這種構成靈魂的原子是極圓滑的、精細的，並且還是燒熱的與有火的，因爲這種形態很容易溜過一切的東西，而且既已發生一種特有的運動，它們便使其餘一切運動起來，換言之，靈魂乃是一種傳達運動於活物的東西。靈魂是由兩部分合成：一部分是合理的，位於胸膛之內，另一部分是不合理的，分布於全身。靈魂是可用精神把握着的火性原素之一複合體。但精神又是什麼呢？德謨克利特肯定地說，精神就是靈魂，精神和靈魂是絕對的同一物。而所謂心的現象也不過是一種火原子的運動，如感覺的發生，他認爲外物的形像經過感官的傳達而與內心的原子相接觸的結果。但德謨克利特並不以感覺就能達到真的知識，因爲外物的形像在通過空間的進行中，常不免要發生變化。同時，當其進入我們的感官之內與內心原子相接觸時，因所處的位置而有相異的結果，所以德謨克利特認感覺的原子是暗淡而粗糙的，故其認識是曖昧的，然而卻不能否定其真實性。如果想不到外物的真實性，據他的意見，祇有進一步求之於理知了。理知乃是由極圓滑的和極精細的原子在心中興起之微妙的運動，祇有這種運動才能把捉事物的真象，即事物的最細微的結構（原子的結構），才能最明顯的映入於思惟。所以感覺的認識是低級的認識，而理知的認識，才是高級的認識。

德謨克利特的認識論的見解發展起來，就成爲他的有名的幸福論和快樂論的倫理學說。他以幸福和快樂也分爲兩種：一爲心靈的幸福和快樂；一爲肉體的幸福和快樂。心靈的幸福和快樂，乃是一種溫和的寧靜的原子運動所形成，肉體的幸福和快樂，則由一種狂暴的騷動的原子

運動所形成。依他的意見，以爲肉體的幸福和快樂，是非真的，暫時的，不若心靈的幸福和快樂之爲崇高，爲永久。他認爲我們欲使其心靈之充分發展，並能獲得其幸福和快樂，那就非擺脫物質的引誘、肉體的幸福和快樂不可。要做到這一步，就須先有「知足」和「不欺」的兩層修養工夫。「知足」則無拘束，「不欺」則不愧惑。如此爲人，才可以實現其理想中的幸福和快樂。這就是他的倫理學說的中心思想。

德謨克利特的哲學思想，是全部從他的原子論出發的。他以原子之機械的運動來說明宇宙萬物。這一方面完成其唯物論的世界觀的體系，另一方面克服了當時的物活論（Hylozoism）的成見，此外，他還根據這種嚴密的機械的必然律和因果觀來說明生理、推論認識和人生。他的學說是出發於物質而歸結於物質，而成爲反神學、反唯心論的有系統的最初的唯物論。

第三節 原子歧涉說

繼承德謨克利特的原子論的，爲「希臘的羅馬期」的伊壁鳩魯（Epicurus, 342—270, B. C.）。伊壁鳩魯也認原子乃是絕對緊密的，一切複合體都是原子組合而成，但複合體亦分解而爲原子。原子和空間或不可接觸的自然界存在，所以原子才有藉以存在的處所，才能永久地活動不息。原子依一定的形態而結合而分離，這就造成了宇宙間各種各樣的形式。所以事實上祇有原子和空間存在，其他一切的事物，不過是二者合成的狀態或產物而已。原子處於永久運動之

中 原子由其重量不變地向下降落，原子在真空中運動不受任何阻礙的時候，比日光還要迅速些。德謨克利特假設原子在真空中降落的時候，其重量不同以致降落的速度也不相同，因此發生撞碰和衝突。伊壁鳩魯則認原子在真空中降落的時候，不如德謨克利特所說是按照垂直方向的，乃是從直線上偏離正路，因此才發生衝突和撞碰。原子因衝突和撞碰就發生迴旋運動，這種運動擴大下去，便形成各種世界。伊壁鳩魯以為從無始以來，原子羣由於自己降落時的撞碰和衝突而各式各樣地活動着，沒有計劃，沒有目的，參雜為種種樣式，嘗試過種種道路，在無限時間中經歷了好久時候，才結合成我們的這個世界的狀態。

伊壁鳩魯的關於靈魂的見解，也是建築在原子論之上的，他和德謨克利特一樣也認人類的靈魂是由最輕鬆、最圓滑、最精緻、最活潑的原子構成的。靈魂完全包含在肉體的裏面，為肉體生成的根本原因。兩者沒有一個可以獨立存在的，而必須緊密地結合着成爲一個根基。小孩的靈魂是受胎時由父母的靈魂移接過來的。既然如此，那麼，靈魂也隨着肉體一同長成，一同受苦，一同睡眠，飲酒時一同陶醉，病時一同害病，死時一同消解於其單個原子之中，所以伊壁鳩魯以為靈肉俱生俱滅的信念，不但可以破除人對於宗教所傳述的種種死後的恐懼，而且還可以給人以足供安慰和永久安息的希望。

伊壁鳩魯的認識論是從感覺出發的。他以為感官知覺是唯一認識的源泉，認識除了它，簡直找不到別的可靠的東西。若說感官不可靠，而求之於理性吧，那麼，須知理性本身還是依賴

感官的，還是一種派生的，比感官更不可靠。我們如對感官懷疑，我們便將得不到真理的準繩，便將失去固定信念的一切可能性，因之失去一切行爲的可能性了。有時也有錯覺發生，但錯覺不能歸咎於知覺，祇能歸咎於判斷。由於同類知覺之多次反覆便成概念，由於知覺和概念之繼續作用，便有思想發生。但未經過經驗所判斷的思想，祇是懸擬、臆見和假設，不能成爲真理的標準。

在他的倫理學說中，和他在認識論中一樣，也是以知覺爲最高善的準繩。所以他認肉體的快樂，感官的快樂，乃是心靈的快樂的起源和基礎，除此再也不能想像什麼是快樂了。但對於肉體的快樂與心靈的快樂，伊壁鳩魯也有他的看法，他認爲肉體祇迷戀於現在的快樂，所以在有涯的生命中，是無論如何不能滿足的，不若心靈之能伸張於過去、現在和未來，而且處於愉快的均衡狀態中，實行一種自滿自足的安寧的生活，故不需要有無限的生命。快樂既爲人生最高的善，但決不容許我們自己放縱於任何的快樂或慾望，必須控制情慾使之建立於合理的估計之上，才可以獲得良好的效果。關於道德，伊壁鳩魯以爲道德的價值不在道德本身，而在道德發出來的快樂。倘若道德不能使人得到快樂，那麼，道德便將失去它的價值，如同醫術不能治病，航術無用於航行，智慧無益於人生一樣。道德爲手段，快樂爲目的。質言之，快樂可說是達到人類幸福的一條大路，也可說是人類幸福的發端和目的。但是道德本身不見得完全與快樂同在，不過有時可以用來做一個手段，有時也不能夠。真正能成爲達到這最高善的手段，祇

有智慧。天才和學者便是獲得智慧的條件。誰若獲得了這種智慧 誰就會永遠保持下去不致墮失的，誰就得到了幸福，誰就可以被稱為智者。

伊壁鳩魯將原子的歧涉 (Deviation)，即原子在降落時從直線上偏離正路的歧涉 看做原子中所固有的內在的自由，這可說是在這機械的盲目的法則中，加進了一些偶然性，馬克思 (K. Marx, 1818—1883) 和列寧 (V. I. Lenin, 1870—1924) 稱讚他這種見解，認此對於後代科學的新發見給以暗示。伊壁鳩魯的哲學成熟於希臘的危急時期，即於希臘民族分崩離析的那些年頭。值希臘處於這種嚴重變故的當兒，社會生活中自然要發見一種潮流，離開殘缺不堪的外界生活而隱匿於個人孤獨的內部生活，並且在此中尋求幸福和快樂。當時的哲學思想不能不反映這種潮流，表現得最明顯而確定的 是伊壁鳩魯的含有機械論性質的唯物論。

第四節 物體運動說

歐西自十六世紀起，隨着資產階級革命勢力的進展，哲學便擺脫封建制度的羈絆和宗教奴婢的地位，舉起了反抗的旗幟，成為歷史上有名的「文藝復興」(Renaissance) 運動的先驅。十七世紀的英國與荷蘭首先克服了封建勢力，資本主義得到順利發展的條件 而與宗教和舊哲學鬭爭的唯物論，也首先在這兩個資本主義先進國家發展起來。

當時英國的哲學家培根 (F. Bacon 1561—1626) 首先鼓吹哲學應與科學結合而與宗教分道

揚鑣。認哲學和科學一樣，以感覺得來的經驗爲材料，由分析與歸納而成知識。他說：「在知識方面，人心是受感覺的驅使，而這種感覺是由於物質的東西而來的。」這帶有機械唯物論性質的經驗哲學 (Empiricism) 是由培根發展而來的。可是培根雖達到了機械唯物論，卻沒有給它創立一個整然的體系，祇形成由古代希臘自然發生的唯物論到達十七、十八世紀的機械論的數學的唯物論當中的一道渡橋。這是因爲當時社會條件和自然科學的條件限制了它的緣故。把培根的唯物論加以體系化的人是英國的霍布士 (T. Hobbes, 1588—1679)。

霍布士爲說明宇宙最後的實在，於是就從物質的因果關係中來求解答。他首先採用分析法，分析物體以求其普遍因，再用綜合法，以概括言物體變化之果。所以他的哲學研究方法兼取培根的歸納法與笛卡兒的演繹法而成的。他所求得的普遍因，就是運動。因此，他就以運動爲最後的實在。但運動不能無所依附，所依附的，便是物體。於是他又得出運動與物體爲宇宙的本質的結論來。宇宙間有運動方有變化，有異樣，有時間；有物體，方有空間，有地位，有對向。空間因物體而始有；時間因運動而始有。空間與時間不可分離，而物體與運動亦不可分離。宇宙間沒有無運動的物體，也沒有無物體而可言運動的。這顯然是受了德謨克利特的影響。不過不同的，即是德謨克利特從原子來說明運動，而霍布士則以運動來說明物體罷了。「一切變化均構成於運動之中。」霍布士認這一見解爲科學之最普遍的原則。並以爲如果一切存在都應在這基本原則中找到其說明，則一切都應是運動。所以哲學之劃分也應建築在運動之

劃分上。首先成立的是關於一般形體(Corpu)的學說。這裏所研究的是幾何學的、機械學的和物理學的運動規律。其次是關於人類(Hom)的學說，亦即關於在人中所發生的運動，這裏要研究的是生理學的和心理學的運動規律。再其次是關於政治(Civis)的學說，亦即關於在人們相互關係及其社會制度所形成的人們中的運動規律。就是這樣，霍布士就將各種科學集合起來而構成一個有系統的唯物論學說。

霍布士在知識論上和培根一樣，是主張感覺論的。他認如果宇宙間一切都是運動，那末，感覺也同樣應是運動。他說：「感覺不是別的，乃是感覺體之諸部分中的運動。」感覺之發生，乃是由於外界實體的運動刺激於我們的感官而起的一種運動。他將腦和心是分開來看的，故腦和心的運動也就表現不同，而各有各的專職。他說，意識乃是在有機體之某部分中的運動。感覺初內傳至腦，再傳至心而起的一種運動，便成意識。運動是實在，意識則僅其表現。如快感是心中的運動，思惟是腦中的運動。在霍布士看來，心理學是關於運動之一般學說的一部分。運動是可以感受、感覺和認識的對象，比一般存在的實體，更使人驚奇得多。當感官受刺激即刻恢復原狀或一瞬即逝，那時感覺並不發生，而成立的乃是一種幻覺。回憶或記憶，是由於感覺上的印象，即恢復像原來所感覺的，因此我們有見此物而憶起彼物，但同時不必見彼物。感覺是直接的；回憶是間接的。我們所記憶着的感覺，就是在意識中所保留着我們所知事物的精神代表，可用語言文字傳達之於他人。我們所發表的語言文字，就是傳達我們所知事物

的精神代表或思想。語言文字之聯串增減，就是精神代表之聯串增減，也就是思想之聯串增減。依霍布士，所有思想就是精神代表的聯合與分離，增多與減少。「思想就是計算。」所謂心靈、靈魂和精神，霍布士都認為自然的物體。一言以蔽之，他把感覺當做各種精神動作的真正基礎，我們觀念的唯一創造者。在倫理學方面，他也是以感覺為標準的，他認快意，即悅意的感覺，是善的；苦痛，即不悅意的感覺，是惡的。感覺是感覺體運動的表現，沒有運動，便無所謂感覺，無感覺則無所謂意志，亦無所謂幸福。

霍布士的哲學思想，直接受培根和笛卡兒的影響，間接受德謨克利特的影響。他站在反宗教、反唯心論的立場，贊同培根的見解，以為知識須有實用，而感覺便是知識的來源。同時，他又吸取了笛卡兒的數學精神。即他採用了笛卡兒的數學的方法以尋求知識，更以機械的觀念來解釋萬物。不過他反對笛卡兒物質與精神並存的二元論的見解，他認為宇宙間所存在的都是物體，哲學便是研究物體之學。這樣，霍布士便把培根與笛卡兒的那種着重於分析與數學的機械論，發展到極端，把活生生的物質還原成幾何學各種形態的總計，即將物質的多樣性溶解於抽象的一般性中。所以馬克思批評他說：「感覺在這裏失去了光彩，變成幾何學者的抽象的感覺。物理的運動，成了機械的或數學的運動的犧牲品。」霍布士的唯物論雖帶着濃厚的形而上學的和機械論的性質，然而在其首尾一貫地有系統的這一點上說，是培根所不及，也是笛卡兒所不及的。所以真正成爲近代唯物論始祖的，並不是培根而是霍布士。他之所以能如此，乃

因當時的自然科學已進到更高的水平，而在當時自然科學中佔中心地位的，是運動的最單純的形態，即機械的運動，——這種自然科學的成就和趨勢以及十七世紀中葉英國的資本主義已能順利的發展有以促成的

第五節 經 驗 論

在近代，真正建立經驗論的，是英國的洛克(J Locke, 1632—1704)。洛克堅決反對天賦觀念(Innate idea)的見解。他以為一切觀念，一切認識的內容，均自經驗而來。經驗分外界經驗和內界經驗。外界經驗為感覺(Sensation)；內界經驗為反省(Reflection)。他認這二者，乃是知識的兩大泉源，一切我們所有或可以有的觀念，都是從它們當中湧溢出來。感覺先於反省。反省為對於各種心的作用的覺知。而各種心的作用是一定要由感覺得來的觀念做內容的。我們的心好像一張白紙(Tabula rasa)。在這張白紙上記入觀念的為經驗。經驗從外官(External sens)及內官(Internal sense)二個窗戶把印象印在我們心上而成知識。他說，我們人，單用自然的機官(Sense organ)，即可求得一切的知識，並不須乞靈於天賦的印象。

一切觀念，均由上述內外經驗種種之結合而成，但可大別為二：一為單純的觀念(Simple idea)，一為複雜的觀念(Complex idea)。單純的觀念為我們思想的元素，憑恃感覺與反省的二種作用 進入我們的心中。複雜的觀念乃為這些三元素的相互集結，相互併合。單純的觀念又可

分之爲四：一、由一個感官得來的觀念，如香、色、熱等；二、由各個感官得來的觀念，如廣袤、形狀等；三、由反省得來的觀念，即關於一切心的作用所產生的觀念；四、由外官與內官結合而成之觀念，如快樂、痛苦、存在、勢力、統一等。複雜的觀念，即由此四種單純的觀念之結合而成；但亦可分之爲三：一、樣態的觀念(Idea of modes)——以實體爲前提，二、實體的觀念(Idea of substance)——具有性質與樣態，三、關係的觀念(Idea of relation)——二物比較後得之。結合的方法，則有結合作用、比較作用與抽象作用。總之，洛克以我們人的觀念，無一不歸諸經驗，而經驗即爲種種認識的起源。

洛克對於知識也有所說明。他認我們心中所得之觀念與外界符合，即爲真知識，與外界不符合，即爲假知識。所以他說：「知識是我們的觀念的符合或不符合的認識。」知識有三種：一是直覺的知識(Intuitive knowledge)，即我們心中直接知覺兩觀念之相合或相拒，並無其他觀念攙雜其間，此種知覺最爲清晰。二是論證的知識(Demonstrative knowledge)，即假其他直覺的觀念以爲媒介，方始明瞭，故這種知識不是直接的。三是感覺的知識(Sensitive knowledge)，即得自感官的經驗之知識。

關於認識問題，十七世紀的哲學家常有所爭執，因此有英國派與大陸派的對立。英國派倡經驗論(Empiricism)；大陸派倡理性論(Rationalism)。理性論者以爲人的理性，爲一切知識的泉源，我們認識之正確，而且有普遍性質。則莫不基於理性的思惟。由感覺而得之知識，不

唯不正確 且無普遍的效用，我們的知識 實由先天的知力而來。故理性論又稱之為先天論 (A prioriism)。經驗論者則相反，以知識均為經驗之結果，經驗乃為知識的泉源。經驗以外，別無知識的根據，所謂理性，不過是無稽的幻想而已；我們的知識，除後天的感覺經驗外，實無法獲得，亦無法產生。故經驗論又稱之為後天論 (A posteriorism)。

洛克是以經驗論和理性論鬭爭的巨子。他認人唯一的認識泉源是經驗。經驗是自然對於我們感官的影響過程中產生出來的。人的那副腦子就像是張白紙，後來經驗在它上面塗着各色各樣的痕跡，觀念方始產生。在洛克承認存在決定意識這一點上 是正確的。可是他把這一觀念絕對化了，把人類意識看作是完全受動的，看不見它的能動性。這是洛克唯物論的機械論性質之顯著的缺點。其次，因為他的反歷史主義的非辯證的方法 使他不能理解個別與整體的關聯，不能理解認識之發展——從感性認識到理性認識的推移，因而經驗論者洛克誇大了感性認識（感覺經驗）的一面，正如同理性論者誇大了理性認識的一面，同樣不會把握住客觀的真理。這樣，他除機械地將人從外界得來的知識作有計劃的配列外，是無從說明知識的。所以恩格斯 (F. Engels, 1820—1895) 說：「培根和洛克從自然科學上拿到哲學上來的這種世界觀，造成了最近幾世紀間的特徵的局限性——形而上學的思想方法。」

第六節 無限實體說

十七世紀法國哲學家笛卡兒 (R. Descartes, 1593—1650) 的學說，不像培根及其他英國唯物論者的那樣積極，而帶着妥協的二元論——形而上學與物理學的對立——的性質，這是當時法國的經濟落後性在思想上的反映。笛卡兒哲學裏的二元論，是爲他同時代的住在荷蘭的斯賓諾莎 (B. B. Spinoza, 1632—1677) 所揚棄 (Aufheben) 了。笛卡兒和斯賓諾莎的哲學學說，形成於死滅途中的封建制度與發展中的資本主義社會的鬭爭之各種條件下。斯賓諾莎也和笛卡兒一樣反映着當時新興資產階級的希望，和封建社會的觀念形態之中世紀經院哲學 (Scholasticism) 與神學作鬭爭。所以不同的，是十七世紀法國的經濟遠不如荷蘭之發達。如馬克思所說，十七世紀典型的資本主義國家，荷蘭，是資本主義工廠手工業的模範。因而反映這種情形的斯賓諾莎的哲學是較笛卡兒的爲進步，爲澈底。如黑格爾所說，斯賓諾莎的體系是笛卡兒的體系的完成。

笛卡兒認具有長、寬、高三量向的廣袤或延長 (Extension) 是物質的本質。依他的意見，物質是由極微小的分子構成的，但這極微小的分子，可不是不可分割的原子。因爲不論假設這些分子是怎樣的微小，它們既必然是有廣袤的，那麼我們就常能在思想中把任何一部分劃分爲二或較多的更小的部分，因此，我們就得承認它們的無限可分割性。這無限可分割性的物質，是絕對地充塞於空間中的。笛卡兒也不以運動看做物質的屬性，而祇看做它的單純的樣態。依據他，物質的運動，就是這些極微分子在空間中位置之機械地轉移。至於問到物質的運動是怎

樣發生的，笛卡兒便不能繼續給以科學的解答，祇好把它看做神的事業了，即認神在創造物質時，將運動賦之於它。這樣，他便將物體運動的內在的原因交給了神。在他看來，神乃是萬有究極的原因。物質世界，不外運動連續之必然的機械的過程而已。動物乃是自然界的一部分，故亦以機械的而說明之。

笛卡兒從神的不變性中，亦同樣得出運動不滅的結論來。他認為在物質創造時，其中所包含的運動之總量，常常是同一的，是一定不變的。運動可以從宇宙之不同的部分劃分出各種不同的形式，但任何一種運動並不能完全消滅，任何一種絕對新的運動均不會發生。這就是說，運動雖能轉移，但決不會消滅。這一點，可說笛卡兒給自然現象的一般相互作用的思想建立了基礎。

倍根和笛卡兒尚不能從他們的世界觀逐出支配自然的特殊力之神這個觀念，完成這種任務的是斯賓諾莎。在斯賓諾莎的學說中，神變成自然的別名了。斯賓諾莎的神，不外是包羅萬有之自然的物質性，質言之——斯賓諾莎的神是自然，亦即具有延長與思惟的屬性之實體（*Substantia*）實體即自然，是自己原因（*Causa sui*）。自然同時是萬物的根源——能產的自然（*Natura naturans*），又是萬物的總體——所產的自然（*Natura naturata*）。實體的二種屬性延長與思惟，表現出來，就成為各種事象。這各種事象——斯賓諾莎名之為實體樣態（*Modus*）。所謂實體樣態，就是實體的差別相。在思惟的屬性方面——實體的差別相為出沒無常的念頭，在延長的屬

性方面，實體的差別相，爲生滅無常的各種個物。實體及其差別相具有相即不離的關係，猶如水與波的關係一樣。所以從永久常住方面看，一切的一切不外是唯一無限的圓滿的實體，這就是「能產的自然」。若從有限差別方面看，一切的一切又無一是常住不易的，宇宙萬象都不過是在常住的實體中出沒變化的那種波浪而已，這些就是「所產的自然」。

斯賓諾莎的實體即自然，如馬克思所指示的，是形而上學地變裝過的自然。據我們所了解的斯賓諾莎的實體，係採取思辨的形式。因爲他幾乎到處都不依賴經驗的現實性，而純論理地思辨地、抽象地引出他的學說的全部內容來。

關於運動的問題，斯賓諾莎和笛卡兒一樣，沒有進到爲物質的屬性之運動的這種見解。斯賓諾莎認運動是同一的無限樣態。實體的延長的屬性在樣態中則爲運動。實體本身是不運動的，且在時間之外，因此，實體在斯賓諾莎的學說中是以沒有歷史性的不變的東西而提出的。

斯賓諾莎否認客觀的偶然性。在他看來，一切都以鐵一般的必然性進行。他是一個宿命論的決定論者，他祇承認機械的因果性。他認爲機械的因果性，是唯一普遍的聯絡之型。他使偶然性脫離必然性，二者相互間形而上學地對立起來，而沒有看到二者之間辯證法的相互關係。斯賓諾莎認萬物都由外的原因而規定其自身的存在與作用。這個相同的機械因果性法則，亦同樣地以鐵一般的必然性作用於人類的歷史，規定個人的一切行爲。全部自然都是必然的原因與結果之連鎖。他說：「在自然界，無一爲偶然的；一切皆由神的性質之必然性，規定各種一定

類類的存在與作用。」（斯賓諾莎倫理學 [Ethica 1675] 第一部 定義二九）依照斯賓諾莎偶然的事物，乃其原因沒有爲我們所理解。

斯賓諾莎同時也否認意志自由。如他所說，所謂意志自由不過是因爲人類的無知，因爲沒有理解其自身的原因所造成的幻想罷了。他以爲真正的自由，在於「自由的必然性」之中，遵循其自身的本性之法則這一點。他在倫理學中寫道：「祇有遵循其自身的本性之必然性而存在，及規定其自身的行動之事物，我名之爲自由的。反之，由其他某種事物，以各種一定的方法決定存在與行動之事物，我名之爲強制的。」（定義七）斯賓諾莎排斥意志自由，同時亦同樣堅決地排斥一切種類之目的論的自然觀。他依其決定論的學說去破壞人類中心的世界觀，將人類包括於全部自然的一般的規律性中，粉碎了傳統的看法——把人類安放在自然之上，在自然法則之外去考察人類，使人類脫離自然之傳統的看法，這在人類思想史上具有重大的意義。不過斯賓諾莎是機械論者與宿命論者，他祇承認一個聯絡之型——機械因果性，而否認偶然性的客觀事實。隨處都存在著一樣的同型的必然性，這是抽象的與機械的決定論的觀點。

斯賓諾莎的功績，在於他根本克服了笛卡兒的二元論。他把笛卡兒的實體，降至從屬的地位，宣告思惟永遠爲物質的屬性。但是斯賓諾莎又將實體解說爲有形的和精神的，所以一切自然都普遍地具有靈魂。這種物活論的世界觀是他學說的本質的缺陷之一。其次，關於無限與有限，實體與樣態的關係的問題，斯賓諾莎也不能解決。在他看來，樣態祇是實體的變形，這是

站在辯證法的觀點。雖然如此，可是斯賓諾莎卻沒有解決無限與有限的統一，以及從實體到樣態的推移的問題，反而使實體和有限物分裂。實體與樣態之被分離，給與他的實體以某種神學の意味，使他的實體在時間之外凝固了，成了非動的抽象的本體。

第七節 人間機械論

十八世紀法蘭西資產階級的革命，反映於當時人的思想領域中，形成了盛極一時的法國機械唯物論。法國資產階級的革命，較之英國與荷蘭的革命，為更尖銳、更徹底，因而反映這種社會鬭爭的法國唯物論也較英國與荷蘭的唯物論為更澈底、更進步。史家稱這種思潮為啓蒙運動 (Enlightenment) 並認為「英吉利的思想革命化了法蘭西」。二十年代末，法國的啓蒙思想家 孟德斯鳩 (C. L. S. Montesquieu, 1689—1755) 和 福祿特爾 (F. M. A. Voltaire, 1694—1778) 之遊英國，是具有極大意義的。福祿特爾的英國的通訊 (Lettres sur les Anglais 1734)，開始了法國思想之新的時期。福祿特爾並不是一個獨立的思想家，他採用了洛克的「一切觀念均從經驗而生」的哲學學說，及牛頓 (Sir I. Newton, 1642—1727) 的關於自然的學說，來批評當時教會的神學。孟德斯鳩曾利用了他自己所謂「歷史的和比較的方法」，給現存的封建社會關係以嚴格的批判，著有法律之精神 (Esprit des Loix, 1748, 嚴復譯法意)。我們若一研究這兩個啓蒙運動者所鼓吹的關於改變社會的政策 就知道他們在這一方面無一不是唯心論者。洛克的經驗哲

學被福祿特爾和孟德斯鳩介紹到法國以後，便成爲感覺論 (Sensationalism) 這種感覺論更與生理學和生物學上的觀察互相結合，遂造成了唯物論。當時法國代表的唯物論者有拉梅特利 (La methrie)、赫爾維修 (Helvetius)、第德羅 (Diderot)、荷爾巴赫 (D'Holbach) 諸家。

法國唯物論者，以醫生拉梅特利 (1709—1751) 爲巨擘。在其所著人間機械論 (L'Homme Machine, 1748) 一書中，首先提出關於靈魂的見解。他批評了萊布尼茲 (G. W. Leibniz, 1649—1716) 的單子論 (Monadology)，說它與其說是把靈魂物質化了，不如說是把物質精神化了。(按單子論爲萊布尼茲之所創。他以單子 [Monads] 爲非物質，無廣袤，爲單純不可分之精神的個體，卽具有活動能力的實體。單子之數無限，各能獨立自存，不受影響，亦不能相侵，各依其生活樣式而活動，其本質相同，然而其活動表現之程度則各不同。宇宙爲各種表現程度不同的單子之階段，各單子表現之內容，便是整個宇宙。) 同時拉梅特利又批評了笛卡兒及其門徒的二元論。(關於笛卡兒及其門徒的二元論，可參閱本書第三章第二節物心二元論。) 他以爲凡想理解靈魂諸性質的人，就當首先找尋那以靈魂爲其主要動因的身體所明顯表現出來的諸性質。這個思想，自然地引出了「祇有感官才是確當的嚮導」之見解來。當人受到外界對於他的感官的刺激，如眼之見色，耳之聽聲 依據其想像力之運動，而自然地有種種情感表現出來。如驚、喜、欲望等，都是自然的表現。人類一使用他們的情感乃至本能，就有了精神，最後又因使用精神而得着知識。自然爲了人類容受觀念，就給他們造成了腦。腦把感官傳遞給它

的種種影像及其相互的差異——這些差異的記號，刻在腦中，靈魂便必然地檢查着它的關係。但這種檢查，如果沒有記號的發見，乃至文字的發明；則靈魂便不可能。由感覺得來的外界真實影像，就是一切真理和我們一切知識的基礎。拉梅特利認為靈魂的一切部分，都可還原成想像力（Imagination），而批斷力、推理力、記憶力都不過是靈魂的部分，靈魂決不是絕對的東西，而祇是一種「髓質膜」(Toil medullaire)的真實的變動。他說：「祇有想像，才是靈魂。想像盡了靈魂的一切任務。」

「靈魂的一切能力，是這樣地依據於腦，依據於整個身體之特有的組織——而這些能力，就是這個組織自身。這是顯明的一部機械呀！」拉梅特利雖不滿意於笛卡兒的二元論，然而卻贊同他對於動物的見解。拉梅特利稱笛卡兒是認識着了動物的本質，是證明動物為純粹的機械的最初一人。人不過是動物之一，甚至還可以說，不過是一些機件的集合。這些機件，是完全互相合攏來的。然而我們不能說自然是從人這個圓周的那一點開始其工作的。假使這些機件是彼此不同的，那也祇有它們所處的場所與力量的某些程度之不同而已。而決不是它們的性質有何差異。因而靈魂祇不過是運動的主腦或腦子的可感覺的物質的部分——這一部分可以看做一部機械全體的主要的機件。它不僅對於其他的機件給以影響，而且彷彿是最初就產生了的，即是說，其他的都不外是派生的。動物有與人很相似的身體組織，牠做與人類同樣的勞動，牠們有同樣的熱情，牠們有同樣的苦痛和快感，祇是腦子的想像力與神經纖維多少有些區別而已。動物無

論那一種，都是一部機械，人也是一部機械。即使祇有人被賜與的一種自然法則的分配比動物爲優，也不能因此便說人不是一部機械。若是誇大靈魂的一面，那末，可以說，靈魂祇是一句空話，祇是機智良好的人在表示思考時才使用的。如果把運動的原理稍稍確定一下，就知凡有生命的物體，便會行動、感覺和思考。至於運動如何形成的問題，拉梅特利告訴我們：「肉體祇是一種時計，新的乳糜就是時計師。自然的最初的關心，就是當其走入血液之中的時候，便使那裏發生一種熱。這種熱一供給了精神的更大的清瀟，精神就機械地活動着筋肉及心臟，好像是由意志的命令派遣到那裏去的一般。」若問到運動的本質如何，拉梅特利的答覆是：運動的本質，正如物質的本質一樣，在我們 是不能知道的。

拉梅特利進一步說明自然的創造力，他說，自然產生幾萬萬人，比時計師製造最複雜的時計還更容易、更快樂。自然的力量，無論是對於最卑微的昆蟲的生產，或對於最高尚的人類的生產，都同樣地發揮。自然所費的力量，對於動物界並不多於植物界，對於最好的天才，並不多於一串麥穗。我們並不是根源上生來就當學者的，而我們之成爲學者，或許是由於我們的構造官能之一種妄用。自然卻是爲了使我們一切都幸福而創造我們。不僅是人類，就是一切的東西，從爬行的昆蟲到高飛入雲的鳥類，都是自然爲同一目的而創造出來的。梭羅文 (M. Solovino) 說：「都爲的是幸福這句話，乃是唯一的見解統治着拉梅特利對於人類行爲的一切思想。這就是那因所謂開明的社會強迫着負荷義務的重擔卻又不給相等的報酬而感到苦痛的人們多少

次叫出來的呼聲。」（見人間機械論序言）

「精神豈不是感官的班頭，即所謂一切感覺的集合場所嗎？一切感覺豈不像由一放射中心放出的光線一樣全部到達於精神嗎？」這是拉梅特利表示着他的感覺論的名言。

拉梅特利唯物論的最大功績，是承認物質和運動的不可分性，及感覺是認識的基礎。但他並不會肯定祇有物質才是本源的真實的實在，而精神或心理狀態不過是物質所派生的這一根本的見解。由這一缺陷，必然導出對於物質的本質及運動的原因不能給以合理的說明而承認不能知道的結論。他雖然反對宗教，反對唯心論和二元論，而不承認物質的運動是由於神的衝擊，但實際上則認為人體的運動是由於自然的最初的關心，當其進入血液之中而形成的，這無異是將自然神化了的一種解釋。他的人間機械論一書，是企圖以生理的機能作為心理的機能說明之唯一基礎，運用機械法則和力學來解決物質和精神的關係這一根本問題，因為他的唯物論的狹隘性，處處不能自圓其說，最後他還是落於唯心論的窠臼，這一點可說是他的學說的最大癥結。

第八節 唯覺的精神論

赫爾維修（C. A. Helvétius, 1715—1771）的唯物論也是從感覺論出發的。他和拉梅特利不同的就是他把唯覺主義的原則推行到實際的與倫理的畛域中去。他認我們自身具有兩種能

力，他稱之爲「兩種受動力」：一種是「物理的感覺性」(Sensibilité physique)，即接受外界加諸我們的各種印象的能力；另一種是「記憶」(Mémoire)，即保存外界加諸我們的印象的能力。所謂記憶，他認爲祇是一種繼續而較微弱的感覺。他說：「這些能力，我把它們看做思惟所由產生的原因，而且是人與獸所共有的東西。」感覺產生我們一切的觀念。如果我們沒有某種外部官能的組織，則感覺和記憶即算是有，也不過是些無益的能力而已。他更確切地指明，記憶祇算得物理的感覺官能之一，在我們身上，感覺的要素必然就是回憶 (Se souvenir) 實際就是感覺。當其由於我們的觀念的一個連續，或由於某種聲音在我們耳官所引起的震動，使我們憶起一株橡樹的影像，於是我們的內在官能，差不多在同一情境中，必覺得有此橡樹的光景。然而，官能的這種情境，要不可非難地產生一個感覺，所以很顯然地回憶就是感覺。又，我們以感官去觀察一切事物，當某些聲音震動我們的耳鼓時，在我們便引起與當前的實在事物相類似的感覺，於是而有「某些行爲是公正的」、「某些行爲是不公正的」的判斷，如此說來，判斷也不過是一個感覺罷了。

有了感覺和記憶，才有思惟的活動，因而所謂精神才能成立。在這種意義之下，「精神即是感覺和記憶。」然而我們的感覺在行爲的表現上，有時是陷於錯誤的狀態的，推其原因，赫爾維修認爲第一是由於情慾 (Passion) 的操縱。情慾引導我們的注意固定於當時事物的一面，而不許我們從各方面去觀察事物，因而陷我們於錯誤。它欺騙着我們，它往往幻示我們一些事

物，然而實際上，這些事物並不存在。由情慾之操縱，必然產生幻覺，幻覺力量之大小，是常以情慾撮弄我們的昏迷程度成比例的。所以說一切的情慾，都使我們墮入於深深的昏迷之中。但是，這同一情慾，雖是無窮荒謬錯誤的根芽，然同時也是我們的光明源泉。情慾雖使我們目迷五色，但祇有它才能給我們以前進的必需的力量，祇有它才能把常常準備來攫取我們心靈全部能力的惰性和懶怠拔除出去。第二，他說是由於自利心。自利心，依據赫爾維修，應該解釋為驕傲和虛榮心。自利心，也可以說是自愛心。這祇是自然賦給我們的一種感情，而這種感情，隨着激動人的興味和情慾之不同，可在每個人身上變成善的自利心或惡的自利心，由於相異的變化，同樣地產生出驕傲和謙遜來。最後，赫爾維修提出「自由」(La Liberté)這個字來。

他認為「自由的人，就是未受桎梏、未被囚禁、不如奴隸那樣由於刑罰的恐怖而畏首畏尾的人。這樣，人的自由，即是他的權能之自由的行使。所謂權能，並不是以無權做的事，如要我們像飛鷹之穿雲，鯨魚之潛海，和把我們變成國王教皇，為非自由，那就錯了。」至此，赫爾維修又得出一個結論：「精神可以看成感覺和記憶這些能力之自身的結果，精神祇是許多思惟的集合，在每個個人，可按其所有的若干觀念而把它分成若干部分。」（赫爾維修精神論 [De l'Esprit] 中譯本，葉五九及六一）

赫爾維修的道德觀，也是建築在他這種唯物論基礎之上的。他主張精神不祇是新的觀念之或多或少集合，而且是於社會公眾有關係的觀念之或多或少的集合。每個個人，都用他所感

受的快意的與不快意的印象去判斷事物的人。衆人乃祇是一切個人的集合。他們祇有以自己利益作爲判斷的準繩。當一個人所有的行爲都是努力於公衆福利的時候，無疑地，他是被稱爲公正的人。所以真正的公正，必與公正有關而被尊崇的公正。祇有這一類的公正，在赫爾維修看來，才是唯一的真夠得上被稱爲公正，也祇有在這個觀點之上，去估量公正，才能形成清高廉正的明白觀念，且從這裏找着德行的引導。德行祇是人的幸福的願望。一個能把個人的利益與一般的利益聯系起來，他才可成爲有德的人。要想對於世界有益，即想把握着真有益於人的真理，他必須絕對地擺脫私人的利益，必須要有熱中於一般的福利的情操，並且還必須以立法家靜觀事物的態度去觀察事物，這樣，他才能使自己成爲有益於世界或祖國的人。當一種法律，人民採用或廢除，即決定於法律本身對於人民有利或有害。所以國家的利益，與人類一切的事物相同，就是千百革命的主題。十八世紀史家稱赫爾維修乃是把道德建築在個人利害這個不可動搖的基礎之上的第一人，祇有他才覺得那使大多數人的幸福被少數人的利益所抹殺的一切政治組織之不適當。

赫爾維修的教育觀，在當時也是很新穎的。他以為一切的人都是以同樣的精神資質而降生，沒有那個人不能由教育和勞作使其達到天才的境地。照他的說法，區分人類，祇有教育。造物之創造人是平等的。他把體質的、生理的組織之差異，看成一點作用也沒有；他設想接受感覺的內部器官，在所有一切的腦中 都是一樣的，它以同樣的方式接受這些感覺，它在一

當中都是一樣地易於活動，祇有環境和教育，才會把牛頓造成幾何學家，把荷馬（Homere）變成詩人，把辣斐爾（Raphael）變成畫家。「我們生就是圍繞着我們的事物的學生」，這個洛克的格言，可說完全由赫爾維修闡揚出來了。

赫爾維修將感覺論運用於實際的倫理的畛域，因而被稱爲「一個揭發了一切人的祕密的人」。在這一點上，他是十八世紀法蘭西唯物論者中最特出的一個，可惜他僅對於由感覺所產生的精神，給以有力的說明，而於感覺的對象——物質，則完全沒有涉及，同時他所着重的精神以及人類的社會活動，不能把握其歷史性的發展，因而他的見解還帶着濃厚的形而上學的性質。這也是當時的社會條件決定了他。十八世紀法蘭西的唯物論既是從感覺論出發，而赫爾維修雖缺乏對於自然的本質之探索，然而他的感覺論是不能忽略的。

第九節 有機體構成說

第德羅（D. Diderot, 1713—1784）是十八世紀法國唯物論哲學思潮主角之一。拉梅特利提出來的關於有機體構成的見解，在第德羅手中，可說推進了一步。第德羅認爲在宇宙內，在人裏面，在動物裏面，祇有一個物質的實體，換句話說，世界就是物質的總量。風琴是木頭做的，黃鶯是用肉做的，音樂家是用組織複雜的肉做的。他們彼此都是同樣的起源，同樣的形成，同樣的作用和同樣的目的。拿一個蛋來說吧。這個蛋在種子導入以前，是一個無感覺的塊體，在種

子導入以後，牠還是無感覺的塊體。因為種子自身是一無生的與粗糙的流體。這一個塊體，怎樣移至另一組織，一種有感性、有生命的組織呢？他說，這是由於熱。熱產生於運動。由於運動，而順次產生些什麼結果呢？最初，這祇是左右動搖的一點，一條細長而着色的細絲。肉長出來了，一個嘴、翅、眼、腳出現了一種黃色的物質繞動且產出腸胃來，這就是一個動物。這動物運動、活動、叫喚，隔着蛋壳，我們聽到牠的叫聲。牠長起羽毛來；牠眼睛能看。搖動着的頭的重力，不停地使牠的嘴啄着牠的牢屋的內壁，壁既破裂，牠遂走了出來。牠走，牠飛，牠發怒，牠逃走，牠向前，牠怨愛、願欲、享受，牠有我們一切的情誼，牠做我們一切的行動。如笛卡兒派一樣，第德羅主張這是一個純然的模仿的機械。黃鶯是那樣一個機械，我們人也就是另外一個機械。人與動物當中，祇有組織上的差別。第德羅由這個結論說明無生命的物質怎樣轉移到有感覺的狀態，他的意見是：拿着無生命的物質，以某種方法配置起來，與其他的無生命的物質相侵，加熱的運動，就可以得着感性、生命、記憶、意識、情欲和思惟。

人最初，據第德羅的意見，乃是「無」。開始時，他乃是目所不能看見的一點，由最小的分子形成，散佈在他的父母的血液、淋巴液之內，這點變成細絲，接着又變成絲之束。絲束之每根，由於營養的攝取與組織之形成，而轉變為特殊的器官。絲束是純粹具有感覺的組織體，如果它在這種形式之下存續時，就能受到關於純粹感覺的一切印象，例如寒、暖、柔、粗、等等。這種純粹的和單純的感性，這種觸覺，由絲之各個發出的器官而起分化，一個形成耳，產

生我們稱之爲聲或響的觸覺；又一個形成舌 產生我們稱之爲味的第二種觸覺；第三個形成鼻及鼻粘膜，產生我們稱之爲嗅的第三種觸覺；第四個形成眼，產生我們稱之爲色的第四種觸覺。這些相續的、互相變異的印象，即構成人之統一的、共同起源的一切印象，產生記憶和比較。所以第德羅說：我們就是賦有感性和記憶的樂器。我們的感覺就是由那包圍着我們的自然所彈奏，時時也自己彈奏着的鍵盤。人既然是有感覺的，他就有對於自身發出的音響之一的意識，既然是動物，他就得具有記憶 人有感覺和記憶，就因爲人有末梢神經與神經中樞或「神經網之本源」的組織。神經網之本源，就是意識存在的地方。這個地方形成了一切感覺之共同的中央，記憶存在於那兒，比較也行之於那兒。各個末梢神經祇能容受一定數目的印象，繼續的、孤立而無記憶的感覺 神經網之本源，則容受一切，它是一切之記錄書，它保有記憶或一繼續的感覺，而動物自其最初形成以來 便趨向於在這裏安置其自我，在這裏固定其全體，在這裏存在。這就是第德羅關於有機體的構成之具體的說明。（見第德羅的達南柏與第德羅之對話 [Euhreion on the D'Alombert t Diderot] 與達南柏之夢 [L. Royo de D'Almbert, 1769]。這兩種對話均包含於第德羅哲學原理中譯本內）

第德羅對於自然也有所說明。他認自然若成爲同質，祇有一個可能的方法，若成爲異質，則有無限的方法。自然的一切存在，若以完全同質的物質而產生，正與以唯一的同樣的顏色去表現它，乃是同樣的不可能。現象之多樣性，不能是任一異質性之結果。他稱那自然現象之一

般生產所必需的那些異質的物質爲「原素」(Elements) 稱那把原素之配合的一般現在的結果、或一般的相繼的結果爲「自然」(Nature) 原素必得具有不同的本質，因爲一切都可以復原於自然，否則，一切都會可由同質而產生。一種原素過去、現在和未來，都是可能作最大的分割的，因爲它在過去、現在和未來都是一個自然的配合。不過，在最後分割的這場合內一原素之分子，是一絕對不可分性的可分的，因爲這分子之此後的分割是超出自然法則之外與技術能力之外，那就是不能分割的。如動物性自無始以來，就有其特殊的分散而且混合於物質之質體內的原素，而這些原素是自行聯合的。由這些原素構成的雛形，曾經過無窮的組織與發達，因其不斷繼續，遂有運動、感覺、觀念、思想、反省、意識、情感、熱情、記號、手勢、聲音、轉折音、語言、法律、科學、以及藝術產生。第德羅肯定地指出有形的存在爲自然，這些存在的變動，就是欲望、反感、記憶、智慧——這就是在動物之內所認識的一切性質。他認爲如果對於物質的分子，承認其有某種程度的智慧，是危險的。因爲如此，結果必落於上帝創造世界說的迷惘的信仰中。由於這些原素之聚集與配合而有的知覺，產生出一種與體量和組織爲比例的單一的知覺；每個原素在其中失掉「自我」的記憶、而協力構成「全體」的意識這種知覺之體系，便會是動物的靈魂。(見第德羅自然之解釋 [L'Interprétation de la Nature, 1754])

第德羅的全部哲學學說，依然是狹隘的、直觀的、形而上學的唯物論。他的關於有機體構成的見解，不過是更充分地具體地發揮了拉梅特利的見解而已。此外，他在自然之解釋中吐露

着關於自然的一切力的統一的思想，雖然是那樣的微弱，但在當時的一般哲學家，是一種值得人注意的表現。他以為將來一定有一個時期，經驗物理學（即一般的經驗的自然科學）能夠由直接的推移而將自然的一切力結合為整然的體系。經驗物理學如果進步了，就能促進自然力的接近。這種科學的發見，能把這些自然力結合起來，那時就將形成各種現象的完滿的圓，到處可以看見最初的現象，同時到處也可以看出最後的現象。第德羅的這種見解，雖還僅是一種假設，但已經和物質運動的種種形態的統一以及相互推移的思想接近了。這一思想及至十九世紀的自然科學中能力轉換的法則成立，才有具體的說明。

第十節 復歸自然說

荷爾巴赫 (P. H. D. Holbach, 1723—1789) 認宇宙之間唯有物質。一切的物體都是運動着的。物體的運動是它們的本質之必然的繼續。自然的本質就是運動。一切物體所幹的，祇是出生、增殖、成長和消滅。這個運動——自然是由自身接受着的，因為自然便是巨大的全體，越出它以外，便沒有甚麼能夠存在。實言之，物質以自有的能力——引力和拒力——而運動，它有它的特性，同時依這特性而活動。然則物質從何而來？他答：它是永遠存在的。物質的運動又從何而來？他以為物質當是永恆地運動着的，運動就是物質的存在和本質之一繼續，而存在是以存在着的東西之內的特性為前提。只要物質有它的特性，它的活動方式便從它的存在方式

必然地發生出來。所以物質的一切變化，都歸因於唯一的運動

在荷爾巴赫看來，在自然裏面，祇能有自然的原因和結果。一切原因都要產生一個結果，決不能有無因之果。這樣，一切運動都歸於一個原因，但這些運動又爲它們的本性、本質、特性所規定，由此可知，一切都是必然的。自然的各個存在，在既定的環境中和依照既定的特性，便不能其他的活動。所謂必然性，就是原因及其結果之必然的和固定的聯系。並且這個無可抵抗的力量，這個普遍的必然性，不過是事物之本性的一種繼續，賴有這種繼續，而一切遂以不易的法則而活動。

人就是一種純粹物質的存在。精神的人，不過是在某些觀點之下而被觀察的物質的人。人的機體，是自然的作品；他的顯明的行動，他的潛藏的運動，就是他的機械作用之繼續的自然結果。凡他所發明的一切，無非爲他所特有的本質之自然結果。我們的一切觀念，也處於同樣情況之中。技術不過是藉助於自然所造成的工具而活動着的自然。一言以蔽之，一切都是自然的衝動。人是在每一刻都服從着必然性的。他的體質並不依存於他。他或多或少的豐富而熱烈的血、他的或多或少地弛懈着的神經、他所呼吸的相異的空氣，這一切都作用於他。人是一個有機的總體，由相異的物質配合而成，以其特性爲理由而活動。人每每因認識那引起他的運動、他的觀念的東西之困難，使他把他的存在劃分爲兩種本性——即物質的與精神的。在哲學上便有所謂物質的人與精神的人的區分。荷爾巴赫認物質是永存的，而它的配合與形態卻是一

時的。也許人就是某些時間的產物，爲我們地球所特有。在這地球之上，人和其他的產物，都是隨氣候之不同而變動着的。他不消說產生着男性和女性，祇要地球與他的配置存在時，他就會存在。如果這種配置中斷時，那末，人類便要爲新的特宜於它將來所有的性質相配列的存在所代替。人絕無理由相信自己是自然之內享有一種特權的存在，他是與自然之其他產物受着同樣的變異。

荷爾巴赫的靈魂觀也是建立在他的唯物論基礎之上的。如他所說，運動是物質的一種特性。運動是以運動着的實體之內的廣延性和堅固性爲前提的，因此，祇要行動屬於於一種原因，就得把它看爲物質的。當我的身體向前運動時，我的靈魂便決不會停止在後面。這樣，靈魂便有一種與我身體相同而特屬於物質的性質。它成爲身體之一部分，並從身體感受一切的變革。它從幼稚、孱弱的狀態，分享其快樂與辛苦，給予麻木、衰老和死亡的標記。靈魂不過是肉體之自身、關聯着它的某些職能而被觀審的東西。人們每以靈魂看做一切精神活動或智慧的性能，其實，所謂精神作用，也不外物質運動的結果，因爲感覺爲腦髓分子的運動，而一切精神作用又以感覺爲基本的緣故。詳言之，感覺，就是一種物質的對象之出現所給予我們某些器官的一種觸動；知覺，就是一直傳達到腦的一種觸動；觀念，就是由感覺和知覺形成的。如果我們的感官未被衝動，我們便不能有感覺、知覺和觀念。所以一切精神活動或智慧的性能，不能歸因於靈魂，乃歸因於接觸感官的客體之變動。

人的智慧的性質，荷爾巴赫認為是被人的體質決定的。我們之取得這些性質，是由於我們親輩之自然。食品、空氣、氣候、教育和人家給我們提供的觀念，就決定了我們的種類。我們要了解智慧，必須首先抓住體質。人之能夠預感，乃是藉經驗之助。所謂精明、遠見，就是由這裏生出來的。所以我們說，理性就是由經驗所改變的本性。一切觀念、概念都是獲得的，根本就沒有所謂天賦的觀念、概念。

荷爾巴赫以為德行與惡行一樣，絕對不是建立在契約之上的，而是建立於人與人相互間的關係之上的。人是一種物質的存在，服從於必然，因服從於必然，所以人的行動，永不是自由的。他們的行動，是他們的體質、和他們已接受的觀念之必然的結果。決定人的動因總常常高出於他的權力之上。人們總祇能在必然之上建立他們的一切制度，如政治、法律、道德、教育、甚至宗教，都是建築在必然之上的。所以荷爾巴赫肯定地指出，社會乃是有感性的、具有理性的、願欲福利而最懼怕不幸的存在之集合體。這個必然性，本性上就是加壓迫於一切社會人之上的，而社會也是在這必然性上建立起來的。

靈魂是步步踏着肉體各種週期而進行的，它與肉體一同降生，它與肉體一同死亡。靈魂祇能藉助器官而感覺，在器官破壞以後，它又如何能感覺呢？人總常因肉體之毀滅而悲傷，這就證明他對真實與現在的留戀和喜愛，如果對未來的希望較現在為強時，他又何必為死亡而悲傷？來生之說阻止我們今生成為幸福者，把我們困頓在不幸之中，把我們拘束在恐怖裏面，因

爲我們希望着更幸福的未來。人家根據現在想像出未來。我們有快樂和痛苦，由此產生一個天堂和地獄。必須有一個身體去領略這些快樂，由此產生一種復活說。經驗告訴我們，神靈的見解，就是人類不幸的真正源泉。人類對於自然的原因之愚昧，欺詐者給他們創造了一些神，這些常被描畫得如像暴君一般的神，就成了人類行爲的模範。這種錯誤的觀念，深深地阻止着人類理性的進步。

荷爾巴赫主張，人應當是無神論者。無神論者，他以為就是這樣一個人：「他要揭穿這張幻影，使人復歸於自然、經驗和理性。」無神論者要說明自然的動作，必須經過適當研究自然，給我們提供爲要如我們的本質所要求的那樣的幸福所必需的一切東西，並使我們懂得特宜於我們幸福的方法。無神論者在說明自然時，所賴的是由自然的研究所產生的科學——物理學等，根本無需乎求助於理性的權力——幻影似的上帝。荷爾巴赫引用培根一句話來說明無神論。這就是說：「無神論使人既然不看出於今生的界限之外，那末，就使人在自己身上更加明見習於思考與使研究成爲快樂的人，並不是危險的公民。」

荷爾巴赫是十八世紀思想革命家當中最有威信的唯物論者和無神論者。他的自然之體系 (*Systeme de la Nature* 1770) 一書，實爲當時唯物論的權威著作。(書中原未署著者的真名據史家考證，確認出自荷爾巴赫的手筆，而第德羅及格利姆 [Grimm, 1723—1809] 等助成之) 此書的目的在使人復歸於自然。把寶貴的理性還給他，掃除那引導進入幸福之途的障礙。並且

提供有益於人的安寧和幸福 便利於精神之進步的思想。這也可說是荷爾巴赫唯物論的主旨。

十八世紀的法國唯物論，是法國革命的資產階級的意識形態。十八世紀的法國唯物論，是以從前哲學及科學思想之全發展所準備的豐富材料為基礎而發達起來的。它可說是資產階級唯物論的歷史上的最高形態。當資產階級的經濟力量已發展到相當的程度，便決然地和封建制度對立起來。反映這種現實的哲學思想也對建築在封建制度上的唯心論和神學採取了堅決頑強的鬭爭。這些啓蒙思想家高喊着自由、博愛、平等的口號，把理性的能力提高到代替上帝的程度。在當時，理性被用作衡量一切的唯一尺度了。這些思想家，如果參加革命或贊同革命，無不是唯物論者，換言之，即他們的世界觀無不是唯物論的。在這種情形下，法國人使唯物論學說，即機械唯物論學說 得到澈底的發展。他們排除了物心二元論，把人類及其思想能力都看做唯一的自然的一部分。他們也克服了笛卡兒和斯賓諾莎把物質還原作抽象的幾何學的廣袤之局限性，在他們看來，廣袤不過是物質的各種屬性之一。物質是由分子及原子構成的具體的實在，它在時空上都是無限的。物質與運動是不可分割的。運動是物質固有的、根本的、必然的屬性；物質本身便能活動，用不着物質以外的所謂神來推動。（這種見解，在霍布士之後的一位英國的唯物論者托蘭〔J. Toland 1637—1722〕也曾吐露了出來，他認運動是物質本身固有的屬性，空間中的位置的移動，祇不過是物質的運動形態之一，而思想也是一種運動形態。）宇宙間一切的東西，都服從着嚴格的規律性和普遍的必然的因果法則。感覺能力是人和動物這種

物體所固有的，並不屬於另外的獨立的思维的本體以至於精神。這些見解都是十八世紀的法國唯物論的最重要的功績。

但是法國唯物論者對於物質和運動的統一的問題，並不會達到正確的解決，即他們不能以唯物辯證法來解決這一問題，質言之，即他們不能夠根據物質的內在矛盾來認識物質的自己運動。其次，他們也和笛卡兒一樣把人當做了機械，而以力學或機械學的原則用來說明化學及有機諸現象的標準，因此，他們祇看出物質的循環的現象，而看不出物質運動中之新的更高階段上的表現。再其次，他們在歷史的領域中，也缺少了歷史的看法。他們在和中世紀殘存物作鬥爭時，把中世紀中許多偉大進步的特點：如歐洲文化領域的擴大，與這相並而形成的許多有活氣的大民族，以及十四，十五世紀的巨大的技術的進步，都忽視了。如此，他們對於歷史事件的關聯，便不能有正確的觀察。這可說是十八世紀的法國唯物論哲學家一般的缺點。

恩格斯在反杜林論(Anti-Dühring, 1878)中對於十八世紀的法國啓蒙運動者所鼓吹的唯物論思想，從歷史的具體表現給以正確評價，他說：「我們現在知道，這個理性的王國不過是理想化了的資產階級的王國；永恒的公道實現着資產階級的公道；平等祇是法律上的資產階級的平等，資產階級的私有財產權被規定作基本的人權；理性的政府，盧騷 (J. J. Rousseau, 1712—1778)的民約論 (Le Contrat Social, 1761, 有馬君武中譯本)是實現了，不過僅能以資產階級的民主共和國實現。十八世紀的大思想家們，比起他們的前輩來，也並不能多越過他們自己的時

代所規定給他們的界限」

第十一節 結論

唯物論哲學在人類文化領域中，有它特殊的輝煌的地位和價值。它隨各時代社會發展的步伐和趨向而表現不同，具體地說來，它是各時代人類鬪爭和革命的事實在人類頭腦中的反映。它是在各時代社會鬪爭和革命中形成的，然而形成了以後，又成爲人類作社會鬪爭和革命的精神武器。如果人們僅以唯物論哲學爲說明世界，而忘掉或忽略它改造世界的最重要的反作用，便等於放棄自己的武器向敵人投降，或甘心屈伏於敵人的威迫之下而不願有所動作。各個時代的唯物論哲學，都盡了它各個時代的職責。古代希臘的唯物論對於奴隸社會，十七世紀英國與荷蘭的唯物論對於英國與荷蘭的資產階級革命，十八世紀法國的唯物論對於法國的資產階級革命，都盡了它們的時代的職責，起着指導當時革命的作用。它們在各個時代中對於擊破唯心論和宗教都有它們相當的貢獻。雖然如此，可是它們都包含着一個共同的缺點，即它們都帶着濃厚的形而上學的性質。形而上學不僅在唯心論的觀點中得以存在，就是在唯物論中也可發生它潛在的作用。當唯物論者把自然看做固定不變的物質的總體時，他們實質上，便是形而上學者。他們雖然承認物質的運動，可是他們在物質的運動中祇看見物質的量的變化，卻沒有看見物質的質的變化。他們以爲一切物質的東西之生成和毀滅，乃是由原子或分子運動的結果。

但是他們對物質運動的解釋，各有不同。有的以物質本身就是一種永恆在動的物質，如原子論者德謨克利特和伊壁鳩魯。有的以因果關係來說明物質的運動，如霍布士。有的以物質運動就是極微分子在空間中位置之機械的轉移，如笛卡兒。有的以運動爲同一的無限樣態，即實體的延長的屬性在樣態中的表現，如斯賓諾莎。有的以物體的運動是其本質之必然的繼續，如荷爾巴赫等。他們可說沒有一個從物質發展的觀點出發，將這一物看成在另一物中有它的自然基礎，兩者的相互關聯。他們祇能把它們看成固定不變，孤立分離的物質之機械的結合與分離，來說明物質之生成和毀滅。在他們看來，宇宙間決沒有新的東西產生，所謂新的東西，不過是原有的東西之位置移換和重新分配與結合而已。變化祇是量的變化，而永不會有質的變化，因爲他們將物質看成永遠不能有絲毫變動的。這樣，他們的唯物論便是形而上學的、機械論的唯物論了。

唯物論者在反氏族制度，反封建制度的運動中，必然要掀起反對爲反動勢力做精神護符的宗教。這些唯物論者因爲他們社會階級的局限性，因爲他們形而上學思想的局限性，對於宗教的批判和反對都是不澈底的。古代希臘的唯物論者將宗教看成是從無知與恐懼產生出來的。十七、十八世紀的唯物論者亦將宗教看成是由民衆的愚昧與教徒的欺騙所形成。他們根本不把它看成歷史的發展之必然的產物，他們找不出宗教發生的原因，因此，他們的批判都不深刻。他們在歷史的說明上，也犯着重大的錯誤。他們都不能跳出啓蒙運動派的唯心政策的框子。他們

對於自然的見解是唯物論的，他們對於人類社會或歷史的說明卻是唯心論的，因為他們不能以唯物論來說明社會現象的緣故。他們以為歷史是為着偶然的各種事情的發生因而引起的人們的各種意見之結果，如此，他們便以為是人們的意見支配着世界。他們也不明瞭社會階級產生的原因，他們攻擊着的社會的各種矛盾，祇當做人們善意和惡意、德行和罪行的抽象的表現。這都是他們見解中的形而上學的因素在作祟。因此他們的唯物論在歷史領域中被解除了武裝，他們又變為唯心論者了。總其原因，乃由於他們的學說之機械論的、形而上學的性質，缺乏對於唯物辯證法的探索和理解，所以招致他們的哲學體系的破裂。

古代希臘的機械唯物論和十七、十八世紀英、法、荷蘭諸國的機械唯物論在人類歷史上都留着光榮的一葉。它們一方面是時代的產兒，一方面又是前代哲學科學所有進化之結果的繼承者和批判者。它們在當時確盡了它們的社會任務。但是它們的基本原則——唯物論——和許多缺陷——機械觀、形而上學以及不能將唯物論應用到歷史領域中去等，又為後起的時代思想所繼承（其基本原則），所清算（其許多缺陷），而構成十九世紀和二十世紀今天的辯證唯物論之嶄新的完整的哲學體系。機械唯物論，在當時是進步的，但在今天，卻是反動的哲學學說了，因為它的時代性早已失去了的緣故。它的時代特徵若不從現代無產階級的立場出發，是無論如何把握不住的。

第二章 王觀唯心論

第一節 概說

當資產階級取得了統治權以後，資本主義的制度，便得到順利的發展。資產階級爲着要從勞動的無產階級獲得剩餘價值，他們就不僅確立種種壓迫和剝削勞動的無產階級的具體規定與措施，他們還得從事思想方面的宣傳。即他們宣傳他們的意志統治着世界，統治着勞動者，統治着物質資料，所以他們必得說明物質是單純的、被動的，意志、觀念是主動的。因此發生觀念支配物質，以及物質倚賴觀念而存在的思想。十八世紀以後在歐洲各國所出現的各種主觀唯心論 (Subjective Idealism)，除費希特 (Fichte) 的學說有它當時的特殊歷史意義外，大致都反映資產階級這種反動的欲求，形成資產階級壓迫和剝削勞動的無產階級的最有力的思想工具。

唯心論是把精神 (心靈) 看做非物質的，並以之當做宇宙的最後根源的一種見解。唯物論和唯心論爲哲學的兩大基本派別。一部哲學史便是一部唯物論與唯心論鬭爭的歷史。唯心論 (Idealism) 一詞，簡單的說：在唯心論的本體論 (Ontology) 範圍內 應譯爲唯心論；在認識論 (Epistemology) 範圍內 應譯爲觀念論；在倫理學及美學或價值論 (Axiology) 範圍內，應譯

爲理想論 現在請進而說明幾種屬於主觀唯心論的學說

第二節 存在卽被知覺說

自然科學上有了許多發明以來，唯物論的思想便廣泛地開展了。一般資產階級的學者，對科學及唯物論哲學，提出許多難題來，他們認十八世紀開始時，英國思想的特質，大部分是懷疑的、批評的、唯物的，因此他們掀起了對於這種思潮的反抗，表現最狂暴的，爲當時僧正巴克萊（G. Berkeley, 1684—1753）。巴克萊把握着笛卡兒二元論中唯心的一面，誇大和發展了它。巴克萊的主要目的，在於指出新科學的發見，並不需要唯物主義的結論，而且舊日神靈的信仰，仍可和科學的知識並存的。他以爲當科學申言它可以用唯物主義來解釋世界時，它就超過了它的界限。因此，巴克萊相信，管理宇宙的最後主力，仍在於所謂「神聖的精神」。巴克萊就在這種意義下，擔負了打擊唯物主義的使命。

巴克萊認爲一切科學的結論，均以感官的知覺（Perception）爲基礎，世界上除了知覺以外別無知識的泉源。但巴克萊所說的知覺決不如我們所說的現實的客觀世界在我們感官上的反映，而是一束主觀的心理現象。依據他，人不能超越知覺界限以外而有所謂認識活動，因爲人一旦離開了自己的知覺是什麼也不能認識的。知覺不僅是人類知識的泉源，而且也是構成宇宙間一切存在的根本原素。巴克萊便以這種觀點確立了他的知覺論，同時用之證明精神的存在，

和建立宗教的威權 所以他的學說雖以知覺爲起點 實則是以上帝爲歸宿的。

關於人類知識，他說：「其對象就是觀念 (Idea)。觀念分爲三種：一爲從感官實際知覺到的觀念；一爲從觀察情感及心的作用所得到的觀念；一爲藉記憶和想像的助力所構成的觀念。藉視覺 我們可以構成關於光與色以及二者的種種的階段和變化的觀念。藉觸覺，我們可以知覺到硬、軟、熱、冷、運動、反抗力。嗅覺可以供給我們的香氣，味覺可以供給我們以滋味。聽覺可以把調子不同、組織有差的各種聲音，傳至我們的心中。人心有時可以看到這些觀念是互相聯合的，因此，它就以一個名稱來標記它們，認它們爲一個東西。因此它如果見某種顏色、滋味、香氣、形相和密度常在一塊，則它便會把這些性質當做一個獨立的事物，而以蘋果一名來表示它。別的一些觀念的全體又可構成一塊石、一棵樹、一本書和其他相似的可感的東西。」

(巴克萊：人類知識原理 [A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, 1710] 第一部，第一節) 他認爲觀念是由思想、情感、和想像所構成的，且存在於人心以內。所謂人心或精神或靈魂或自我，在巴克萊學說內祇是一個東西，即是能知覺的自動的主體。觀念存在於人心之內，乃爲人心所知覺，並且在觀念方面施展它的各種能力，如意志 想像、記憶等。如此，宇宙間，在巴克萊看來，祇有能知覺的人心，與被知覺的觀念了。人心的本質在於能知覺，可感世界的本質在於被知覺 他說，在物理世界中我們所了解的正等於我們所知覺的，而且他更進一步說，在物理世界中除了能被知覺的東西以外，沒有別的東西存在，不僅如

此，而且存在的本質正在於被知覺。他相信 物質決不是獨立存在的 而必依靠於人心 依靠於精神的活動，它就是觀念。

依巴克萊，在我們對於物理世界的全部經驗中，我們所把握的祇有藉我們感官所知覺到的性質和那些性質的集合體。他說，如果我們考察一下「存在」這字的意義，我們便可以明白這一層的道理。當我說這張寫字的桌子是存在的時候，我的意思祇是說，我看見它，觸着它。我如果在走出書房以後還說寫字的桌子是存在的，我的意思祇是說，我如果走進書房，我一定可以看見它，觸着它。我所以說有香氣，祇是說我聞着它。我所以說有聲音，祇是說我聽着它。我所以說有顏色和形相，祇是說我看見它或觸着它。巴克萊的根本論證祇是說，當我們覺察到一個對象時，內省的分析使我們看到，我們心中沒有別的，祇是一些簡單觀念的集合體。

巴克萊發揮他的這種觀點說：「所謂事物的存在即被知覺(*Esse est percipi*)。事物離了能知覺它們的人心或能思惟事物的東西，便不能有任何存在。人們極普遍地具有一種見解，以為房屋、山嶽、河流、以及一切可感的東西，都有它們自然的實體的存在，並不必被人的理解所知覺。雖然人們極力信仰和滿意這個原則，可是任何人祇要在心中一研究這回事，他就會發見這裏含着一個明顯的矛盾。因為上面所說的物象，不正是我們藉感官所知覺的事物麼？而我們所知覺的又祇有我們的觀念或感覺，事實既是這樣，而你又說這些觀念之某種集合體可以不被知覺而存在，那不是矛盾麼？」（人類知識原理 第一部，第三、第四節）

有人或以這些觀念爲摹擬或肖似那些外界非觀念的事物以相駁難，巴克萊的答覆是：一個觀念祇能與觀念相似，不能與非觀念相似。如果說顏色和一種不可見的東西相似，軟硬和一種不可觸的東西相似，那還有意義麼？觀念的產生，並不要假設外界的事物。因爲人們都承認，縱然沒有外物和觀念交會，觀念有時亦可以按照我們常見的秩序產生出來，而且亦正可以常常產生出來。夢中的情景，就可以指示出，雖沒有心外的事物存在，我們也可以得到我們醒時所知覺的一切觀念。瘋狂中也一樣。

巴克萊批評了笛卡兒和洛克的哲學上的物質觀念說：「有些人把各種性質分爲原始的和次等的兩種。所謂原始的性質是指廣袤、形像、運動、靜止、充塞性 (Solidity) 和數量而言的。所謂次等的性質是指其他可感的性質而言的，如顏色、聲音、滋味等。……我們已經知道，所謂廣袤、形像、運動，亦祇是存在於人心的一些觀念，而且一個觀念亦祇能和一個觀念相似，不能和別物相似，因此，不論觀念自身或它們的原型，都不能存在於一種不能知覺的實體中。因此，我們就看到，所謂物質（或有形實體）的觀念根本包含着一個矛盾。」（同上書，第九節）巴克萊根據存在即被知覺的主張，把笛卡兒和洛克的第一性質和第二性質的區分取消了。

關於自然的因果性，巴克萊是嚴格地否認的。他認爲微粒的原子是被動的，既然如此，無論它怎樣配合，都不能成爲一個原因。我們所知覺的祇是一串連續的觀念。要說它們之間的聯

系是必然的，或者說，它們可以互相引生，那是謬誤的。它們之間並沒有必然的聯系。巴克萊祇認心靈，尤其是無限的心靈——上帝，是我們所知的唯一原因。無限心靈憑它的意志作用創生、改變、和控制觀念，所以它是實在的基本原因。他取消了各種自然現象間的原因，而以恆常的會合來代替它。他說，物理的因果作用，祇是符號和所標記的事物間的一種關係。這樣，物理的種種現象，不僅看為一種孤立而不聯系的狀態，並且都祇看成了一些如文字一般的符號而已。據他說，這種符號，是由上帝給人類現示的語言，我們在開始運用感官時，就開始學習它們。在否認物質的因果性中，巴克萊便企圖藉此來證明上帝憑智慧和善意將宇宙的秩序建立起來的意思。

巴克萊的主觀唯心論是建立在他的知覺論之上的。他以為心靈的本質在於能知覺，物質決不是客觀的存在而是被知覺的觀念，因此，他稱物質為觀念或觀念的集合體。這種見解，是顛倒着物質和精神的關係的，即物質溶解於精神中，客觀物質成了主觀思维的反映。據科學所證實的，能知覺思维的人類，其歷史至多不過幾萬年，在沒有生物與人類以前，地球與整個宇宙就都存在着。在那時，全部物質世界，不僅與人類知覺無關，而且還不會有人類這種存在。若說客觀的物質存在，是從能知覺的心靈產生出來的，那麼，怎樣解決人類後於物質世界而存在的難題。至此，巴克萊便不得不離開人的立場而捧出上帝來。他以為上帝憑它的意志作用直接來產生一切，上帝是一個「聰明、善良、先知的」無限心靈存在。在這種觀點下，上帝便是一個

人格的神，它本身必然和人類一樣，有物質的肉體組織，這樣，上帝又何異於人類？它必然又是後於物質世界而存在的。即算有這麼一種人罷，它能存在，它能創造世界，它就能被我們所知覺。巴克萊拿不出上帝的存在的證據來，那麼所謂能知覺的心靈創造世界說，就根本不能成立，而存在即被知覺說也就不能自圓。巴克萊的主觀唯心論主要的目的，在從唯物論的刀口下援救上帝，可是他的理論又須上帝來援救。上帝一在他理論中出現，他的知覺論卻又被上帝推翻了。這就是巴克萊僧正在唯物論與自然科學的面前所演的一幕悲劇。

第三節 印象的一元論

休謨 (D. Hume, 1711—1776) 的學說，是英國資產階級在取得政權以後由一革命的階級轉變為一保守的階級這種實際情況在思想上的反映，同時也是資產階級的意識形態與封建的意識形態之結合的產兒。休謨和巴克萊一樣強調着主觀思维的能動性，把一切的事物都歸納為內心的經驗。

休謨認我們的知識的來源有二種：一是印象 (Impression)，一是觀念 (Idea)。這兩種來源是根據它們自身的強力與活力的程度來分辨的。這兩種來源實際上祇是一種，因為一切觀念都是由於印象而來的，觀念的來源為印象。我們看見一匹馬，馬是印象，馬離了我們，而我們心中仍有馬的影子，便是觀念。可見馬的觀念是由馬的印象所形成，決不是兩種絕對不同的東西。

但是兩者畢竟有它們不同的地方，這是它們的強力與活力的差異了。一切印象都是強烈的、活潑的，是我們有所聽，有所見，有所觸，有所愛，有所憎，有所欲，有所意時的感覺。一切觀念，卻都是微弱的、曖昧的，是反省上述的那些感覺和運動時我們所意識到的一些不活潑的影像。觀念是由印象而來，印象本身便是感覺。這樣，可以說，人類離了感覺便無所謂知識了。但休謨所說的感覺，也不是指客觀事物在感官上的反映，而是感官本身的活動的表現。他說：「一個人如果因為感官有了缺陷，以致不能有任何感覺，則我們就常會看到，他也一樣不能有與此相應的觀念。」（休謨：人類理解研究 [An Enquiry Concerning Human Understanding, 1748] 第二章中譯本）感覺包括外感和內感，外感是指所見、所聽、所觸的而言，內感則指所愛、所憎、所欲、所意的而言。「思想中的一切材料都是由外面的或內面的感覺來的。人心和意志所能為力的，祇是把它們加以混合和配列罷了。」所以休謨的認識論，史家稱之為印象的一元論 (Monism of impression) 或唯感覺論 (Sensationalism)。

休謨否認獨立存在的外界事物 以為一切都是由印象或感覺形成的。印象是一個一個的印象再現的觀念也是一個一個的。像這樣散沙一般的印象或觀念，怎樣構成世界的秩序呢？休謨答覆：這是由於觀念與觀念間的聯系。他對於觀念間的聯系舉出三種法則：即相似關係 (Resemblance)，時間或空間中的接近關係 (Contiguity in time or place) 和原因或結果關係 (Cause or effect)。具體言之 一張畫片自然把我們的思想引導在原物上（相似性）。我們在

提到一所房中的一間屋時，自然就會來考察或談論其餘的屋子（接近性）。我們如果想到一種傷處，則我們便不由得反想到由此引起的痛苦（因果性）。這樣一來，休謨便把客觀存在的自然秩序轉變為內界觀念間互相聯系的法則了。

休謨認因果法則決不是本來存在於外界的一種自然秩序，乃是我們多次的經驗或習慣所得出的推斷。休謨反唯物論，故對唯物物的因果觀曾下猛力的批判。在他看來，因果法則是客觀事物存在的一個最有力的證明，因果法則不推翻，則唯物主義便不能攻破，而他自己所力持的外界事物不是獨立的存在，見解亦不能成立。他以為我們平常見到的一事物的發生，另一事物亦因之而發生，一事物起變化，另一事物亦隨之而起變化，雖然如此，但我們仍無權確定兩種現象間的聯系的必然性，其理由，是我們不曾經驗過。至於問到事物間是否有必然的關係，休謨答覆：這是我們所不知道的。在日常生活當中我們看見事物之繼起，以為其間定有必然的關係存在，於是更依據過去的經驗，而推之於未來，以為事事物物都有必然的關係，我們這樣的對於未來的預期，就是因果法則產生的根據。同時這種預期之形成，依休謨，乃由之於觀念間的相互聯系。我們不斷地看見事物之繼起，遂於心中養成一種習慣，以為當一事物起時，另一事物必亦繼之而起，於是更推之於未經驗的事實，也信以為然，反成一種堅強的信念。由此休謨便斷定因果的原理決非必然地存在於事物之間，而其知識，亦非先具於人心之內，乃是經驗的習慣的知識而已，斷無普遍的必然性可言。這就是休謨將自然的因果法則看成思唯的習慣的產

物來攻擊唯物主義了。

休謨誇大主觀的思惟，否認物質的實在性，否認物質的因果關係，來建立他的主觀唯心論的學說。這種學說倘若澈底的發展下去，必然地達到唯我主義(Solipsism)。這樣，便祇會肯定「我」的存在，一切其他的事物都不過是我的感覺的產物而已。照唯我論者說來，宇宙間祇有「我」和我的感覺，才是唯一的實在，沒有「我」和我的感覺便沒有一切，便沒有宇宙。到這個時候，休謨必會忘記「我」也是物質的肉體組織，感覺亦必從物質的感官運動而來，否則，休謨的唯感覺論或印象的一元論又烏可成立？一句話，休謨的企圖，乃在極力為當時的資產階級蒙蔽客觀現實的矛盾，為資產階級的統治張目，所以不惜用盡一切的科學方法來作「倒轉乾坤」的說明，他和巴克萊一樣，可說是極盡反動哲學的能事了。

第四節 自我意識進化說

十八世紀末和十九世紀初，英國的資產階級早已取得政權，法國的資產階級的革命亦已尖銳地澈底地獲得了很高的成就。但是當時德國的資產階級卻還軟弱，害怕革命，不敢和封建主義挑起決然的鬭爭，因而德國資產階級的哲學的發展也就走向了唯心論的方向。費希特(J. G. Fichte, 1765—1814)是資產階級革命的熱烈信徒。當法國拿破崙(B. Napoleon I, 1769—1821)的軍隊佔據德國的京城柏林時，費希特發表了告德國國民辭(Address to the German Nation 1808)。

他熱忱地反對封建的佔有及國家、身分、特權等，他是爲德國國民的統一而鬪爭的戰士。在他的哲學裏，鼓吹着法蘭西革命的理想，但是法蘭西革命所激起的唯物論思想，對於德國當時的客觀條件是絕對不相容的，因此，費希特就以唯心論的姿態來進行資本主義的宣傳和戰鬪。費希特的哲學學說淵源於康德（Kant），不過他反對康德的二元論，他把康德唯物論的一面拋棄了，發展了他的唯心論的一面，使它成爲一元論的主觀唯心論。

費希特將康德學說中的許多矛盾之處加以克服，使它不統一之點統一起來，即企圖從一個根本原理來闡發他的全部哲學思想。費希特認爲人類的一切知識之成就，乃由於心，不首先研究心，則不能知道知識是怎樣成就的。心的動作的研究固然重要，然而更重要的，乃在知道心的動作的基礎和目的。費希特以「自我」（I ego）爲心的動作的基礎，以「自我意識的進化」（The evolution of self-consciousness）爲心的動作的目的。心本身是一個理性的系統，心的一切動作都是趨向於自我意識的進化。心是自由的和自覺的。心的動作是知識的發動點，所有人的感覺、經驗和思想，莫不出發於心。如各種科學的知識都是心趨向於自我意識的活動和表現，當心自動地漸次發長到完全自我意識時，則心已意識所有科學知識的意義了。但是心的動作的基礎是「自我」，若無活動的「自我」，則無意識，無意識則無知識。所以「自我」乃是知識的根源，現象界、經驗界、亦爲「自我」所產生，所成立。

自我分爲二種：一爲個別的自我（Individual ego），一爲普遍的自我（Universal ego） 普

遍的自我，費希特指爲宇宙萬有的實在。普遍的自我，不僅是普遍的，而且是無限制的、純粹的、絕對的，故又稱之爲無限的自我 (Unlimited ego)。純粹的自我 (Pure ego) 和絕對的自我 (Absolute ego)。此一實在不是物質而是精神，換言之，即是普遍的精神本原。它不是固定不動的，它自由地活動着、運動着。它是普遍的理性、普遍的生命、純粹的活動、自由的意志。它不僅是精神的本原，而且是世間一切道德的淵源。它就是「義務」(Duty)。義務的無上命令就是從普遍的自我發生出來的，所以費希特又稱它爲道德的自我 (Moral ego)。唯心論者無論他的學說怎樣有系統，他是離不開神的觀念的。費希特當然不能例外。他就將普遍的自我神化了。所以他說：「神就是普遍的自我」，是一自由的、創造世界的活動。他又以爲神是普遍的義務，普遍的道德作用，我是參與其中的。根據這種見解，他便說明我們都是神的分子，換言之，我們就是神。他晚年復進而將神和普遍的自我分離開來，拋棄了普遍的自我之絕對性，而承認普遍的自我是從神產生的，即承認神是最高的無上的存在。個別的我，就是我們每一個人。個別的自我是普遍的自我產生出來的，它是絕對活動的表象 (Manifestation of an absolute activity)。個別的自我受普遍的生命統御，如同萬物受自然律制裁一樣。個別的自我不能如普遍的自我有絕對的自由，但有相當的選擇力。個別的自我既來自普遍的自我，它亦必具有理性而且能活動。它之思想與否，是有自由選擇之可能的。非僅如此，即它之以普遍的目的爲自己之目的與否，亦有自由選擇之可能的。如人自願飽食終日，無所用心，便是不以普遍的目的爲自

己之目的，其結果必表現為惡。人自願廢寢忘食，精思不倦，以普遍的目的為自己的目的，則能進於至善。費希特以人不為善，必為惡，其關鍵在視人的選擇力如何而定。

「非我」(Non ego)也是普遍的自我產生的。「非我」在費希特的學說中為客觀世界或宇宙萬物。在費希特看來，「非我」是人實現自我的不可缺少的工具。設無「非我」，則人便無從了解普遍的自我，因而亦不能以普遍的目的為自己的目的。姑無論是普遍的自我或個別的自我，它的一切活動不能不有所限制，不能不通過矛盾發展的過程，限制自我的，便是「非我」。因而自我在開始自己的活動時，便設立了與之對立的「非我」——客體。費希特哲學的一切發展，就是以自我與「非我」的矛盾發展為基礎的。費希特以自我的活動過程，必須通過「正」(Thesis)、「反」(Antithesis)和「合」(Synthesis)三個階段。所謂「正」就是自我肯定自身。「反」是自我被否定，即自我和「非我」的矛盾。「合」是自我和「非我」的互相限制而綜合地得到解決。(如果自我被「非我」所限制，則成科學知識；「非我」被自我所限制，則成道德知識。)費希特認識知識之成立，必須通過這三個階段。在這裏，自我和「非我」的關爭，是循着「自我意識的進化」途徑而漸次地展開來，以謀達到普遍的目的。這樣的對立的關爭，由自我和「非我」的調和與妥協而被解消，兩方面的對立，部份地被維持着，同時又並立地存續着。因此，在費希特的辯證法中，就祇有「漸變」，而沒有「突變」。

費希特是以倫理的觀點來對待「非我」的。他認「非我」是人實現自我之不可缺少的工

具，其理由是「非我」——客觀世界或自然界——供給我們完滿的知識以了解自我，以達到普遍的目的。詳言之，「非我」使我們由感官的知識以升到超感官的知識——理性的知識，其主
要意義，在覺知義務的法則 而接受普遍的道德目的為自己的目的。我們能這樣，便能自由，便能擺脫自然的決定，不為物質的因果法則所羈絆。所以費希特說：「自然是義務的感覺材料。」「世界是道德活動的劇場。」他所說的自然和世界，就是「非我」。「非我」為自我之對
立物，為「自我」之限制者，然「非我」對於人有極大的助力，它使我們獲得自由，而自由乃是實現自我或達到義務與道德不可缺少的條件。但「非我」一方面可以使我們了解普遍的自我，
一方面它又不能使我們完全了解普遍的自我。「非我」限制着我們，阻礙着我們完全了解普遍的自我，如同浮雲遮掩着月一樣，它使我們祇能不完全的了解普遍的自我，所以我們無完全的
知識與義務之完成。雖然義務命令我們，使我們完成一項工作，但是總因「非我」的限制，而不能完全完成。我們依着義務的命令不斷地向着善邁進，但總不能完全達到善。我們的道德也
是經過「正」、「反」、「合」三個階段演進的。

在費希特全部哲學中，一貫地表現着這樣的呼聲：「行動吧 行動吧 這是我們的任務！」依他的意見，就是說，我們應當為社會而盡一己的能力 為公共的善而犧牲一己的私利 能夠
如此，道德的自我才能實現，最後的目的才能達到。

費希特的哲學，全部封閉在「自我」、「自我意識」的主體的限界之內的 「自我」的活

動而產生「非我」。如此則「自我」在先，「非我」在後，然則在還沒有「自我」的時候，早就有了「非我」，而「自我」也不過是「非我」中極小部分而已。費希特企圖以「自我」來說「非我」，不惜顛倒着「非我」與「自我」的關係，因而有「自我」產生「非我」之說。其次，是費希特的唯心辯證法。他把「自我」和「非我」的矛盾看作外在的矛盾，而這矛盾，由兩者的調和與妥協而被解消，兩者均部分地維持着，存續着，這樣便祇看到量變而不見質變，因此不會有新的東西產生出來，這是他的辯證法的不徹底性。同時「自我」與「非我」的矛盾，就是主觀的「意志」與客觀的事物之矛盾。如果「自我」不為「非我」所限制，就沒有發現意志的舞台，沒有獲得自由的條件，如此辯證法成了道德律的實現，發展成了當為，實踐成了倫理。無怪乎費希特由無神論出發，而晚年却達到神祕的有神論，這乃是必然的結果。

第五節 厭世論

叔本華 (A. Schopenhauer, 1788—1860) 的哲學暴露了德國資產階級的反動性和墮落性，換言之，即暴露了資產階級憎惡革命，厭煩進步的保守傾向，所以史家稱他的哲學為厭世論或悲觀論 (Pessimism)。他的哲學係吸取了柏拉圖 (Plato)，康德和印度佛陀的學說調和而成。他曾與黑格爾 (Hegel) 爭寵於當時的資產階級，然而他僅反映了資產階級反動和墮落的本質，而抹殺了它一時的進步性，結果他失敗了。及至拿破崙失敗後，他的哲學學說才盛行了起來。

叔本華的哲學是從康德出發的。康德以為我們對於外界事物的認識，所得的祇是現象，事物的本身或物本體，(Ding an sich)，我們是不可知的。不過叔本華在物本體不可知這一見解上和康德是完全相反的。他認為認識的過程是主客相攝的結果，主為我，客為外界事物，當我以主觀的形式投射於客觀外界時，才有觀念產生。叔本華以主觀的形式為「充足原理」(Rationis sufficientis)。此原理具有四根，即邏輯、因果、算學和意志，此四根合動而成充足原理。具有四根的充足原理，是根據康德的空間、時間和因果律三者而構成的。叔本華亦如康德以為由主觀的形式投射於客觀外界才有所謂認識，才有觀念產生。然客觀世界畢竟以主觀形式為轉移，因而我所認識者仍不過是客觀外界的影相(Vorstellung)，這和康德的「現象」是相同的。康德認「物本體」是不可知的，叔本華則認不是不可知的。然則「物本體」是什麼呢？叔本華說是意志或意欲(Wille)。因此，叔本華就以意志為自然的本質了。他以為當我的主觀的形式投射於客觀外界時，我不僅認識了客觀外界的影相，我還探知了潛藏於影相後面的事物的真相或本體——意欲。

意欲，叔本華說，是無目的、無理性的和盲目的。它是造成這樣一個世界的根源。然則這個意志怎樣可以探知呢？叔本華說，我們可以用直覺的方法返求諸己，即以內觀的方式進行之，所獲的是主觀的我，這主觀的我便是意欲或意志。我的意欲就是這個人的本體。不僅我具有意欲的本體，即客觀外界一切的事物，也具有和我一樣的意欲的本體。質言之，客觀外界的

意欲即同於我的意欲，所以叔本華說：「世界就是我的意欲。」宇宙間萬事萬物都是意欲的表現，都是意欲的客觀化。但是意欲是怎樣表現和客觀化的呢？他說，意欲爲實現自己而活動，其活動的方式爲衝動，所以宇宙間一切的東西的活動，都是意欲衝動的表現。如牛欲拒敵則生角，虎欲勝敵則生爪和齒，植物欲吸取光與熱則向上長，水欲取得水平位置則四方泛濫，男子欲得女子的愛而表示殷勤與追求，以及物的拒力、引力、結合力、分解力等，在他看來，無不是意欲的衝動。

意欲，依叔本華說來，本來是靜止的，本來是一個的，即所謂絕對。這個絕對之中，忽然有個體發生，就像寂靜的大海中，無端興起了無數的波浪，而波浪各自以爲是獨立的實在。宇宙間各個個體也和波浪一樣，妄自獨立起來而與絕對的本體脫離關係，即我的意欲與宇宙的意欲 (Moi-tid will) 分家。這種表現，佛家稱之爲「我執」；叔本華名之爲「個體原理」。個體原理便是迷妄之根源。各個個體其所以起來妄自獨立，叔本華認爲乃是受「求生之欲」所驅使。這種求生之欲和海中的波浪一樣，既起之後，不可遏止，一波已平，二波再起，一個慾念達到了，馬上又生第二個慾念。如此不斷的盲衝下去。質言之，意欲愈盛，則所求愈大，所求愈大，則不滿愈增，而不滿愈增，則追求愈急，因而演成今天這樣一種世界。

世界上每個個體都有求生之欲，都有把自己永久生活下去的想念，於是各個個體之間，便有所競爭，由競爭而互相殘殺戰鬪，愈是勝者，其求生之欲便愈強。叔本華認爲求生之欲最強

的，就是最壞的。宇宙間萬事萬物都導源於意欲，當萬事萬物形成時，即當意欲客觀化了時，這些各個個體便忘其本源，各自以為是獨立的實在，彼此各不顧及，祇是朝前衝進，而互相爭鬪起來，如是便釀成殘殺的局面。叔本華以為世界的一切罪惡和煩惱都是宇宙的本體——意欲的衝動——求生之欲——而來的。每個人就是世間所有的個體之一，因為人不理解世界是罪惡與煩惱的淵藪，所以他總是醉生夢死的過活着。依叔本華所說，所謂快樂，乃是負型的東西，祇有罪惡與煩惱，方具真實的正型。他以為人生在世，所感覺的，總是苦痛，不是無苦，總是憂慮，不是無慮。總是恐懼，不是安佚。人不僅有人禍，還有天災，如里斯本 (Lisbon) 的地震，海地 (Haiti) 的地震，潘沛依 (Pompeii) 的毀滅，諸如這一切，不過是些天災中的小小的表示。再如大地的變化，疾病的盛行，性命的喪失，都可以看得出來。叔本華舉但丁 (Dante, 1265—1321) 的神曲 (Divin Comedia) 說：「真的，除了現實的世界之外，但丁又能從什麼地方，採集地獄的材料呢？然而我們覺得，他的地獄，實係非常適合的。反過來說，當他描寫天堂與天堂之幸福時，即有一個不可逾越的困難懸掛在前：因為我們的世界，並無類似的材料可供給他。」（觀念與意志的世界 [The World as Will and Idea 1819]）這就是叔本華將但丁所描寫的地獄來比喻現實世界的一種見解。

叔本華以為世界之所以演成這樣悲慘和罪惡的局面，乃由於求生之欲之衝動的結果。不僅在人方面求生之欲表現為「自私」，（佛家所謂「我執」）即世間各個個體都是一樣。叔本華

認遏止自私 其唯一辦法，祇有高揚「慈悲」(Mildoid)。慈悲乃是憐憫他人的痛苦和同情他人的不幸之意。慈悲爲善，自私爲惡。有慈悲之心，便不會祇顧自己的盲目追求，貪得無厭，而不顧他人的生死，其究竟必達到人我無分，本原一體。所以叔本華就以慈悲爲道德的基礎和標準。

但是怎樣才能達到慈悲的境地呢？叔本華以爲最重要的，在排除由感官所得來的個體知識，因爲感覺適足以成偏見自私，助長求生之欲，不如對「宇宙意欲」的認識，爲能擴大胸襟 知人我一體，以慈悲爲懷。用柏拉圖的話來說，即撥開現象界的知識，而得到觀念界的知識。求宇宙意欲的認識，第一是藝術。叔本華以爲藝術所牽涉的，不是現象界的特殊事物，而是宇宙意欲。因爲現象界的特殊事物雖都是表現宇宙意欲的範型，然現象界容易迷惑我們的視線，不使我們把握宇宙意欲，所以藝術不應牽涉現象界。藝術所涉及的，祇是觀念，它祇重複了或再演了純粹的玄想所給予我們的永久的觀念，這觀念便是宇宙意欲。如人看一幅圖畫，每動其美感，而精神恍然與畫合一，忘其有自我；聽音樂亦然，其心曠神怡時，亦忘其有自我。所以藝術所表達的觀念，即是存在現象之後的宇宙意欲；藝術的目的，在使人忘其自我而與宇宙合致。第二是哲學。哲學在使人揭破現象界欺騙的迷網，而得到「超越的知識」(Transcendental Knowledge)，以洞悉人與萬物爲一體，忘其主客之分 因爲哲學著重於超越的知識，其中無利害之殊，無自我與他物之別，混然一致 而達到與宇宙意欲合一，其功用與藝術相同 不過藝術

與哲學雖能阻止意欲向前衝，消除自私，動慈悲之念，然其效果也祇是一時的或暫時的，所以叔本華稱藝術與哲學為暫時解脫法，因為這祇涵消極的意義的緣故。涵積極意義的解脫法，他稱之為真正的解脫法，為寂滅。所謂寂滅就是在於把人世觀樂視同虛幻，粉碎一切名利的私念，滅絕一切的意欲，如此，則人便可等於枯木死灰，無所衝動，而達到最高的解放。具體言之，人應當將衣食男女諸事視為空虛，視為污穢，強制自己，遠而避之，養成習慣，便無意欲之衝動；其次是着重苦行，虐待自己，不僅以輕衣食為滿足，更重要的，乃至不着一衣，不進一食，是這樣，意欲便可根本滅絕了。意欲滅絕的狀態，叔本華取佛家的名詞，稱為「涅槃」。這種見解顯然是他受了佛家小乘說的影響。（按所謂小乘說乃是佛家解脫一己之道，大乘說則為解脫衆生之道。）

叔本華的哲學的發展過程，是從康德出發而歸結於佛陀。從承認盲目的意欲為宇宙萬物的根元——自然的本質，而到達於滅絕意欲。這完全是一種形而上學的推論，所以他的哲學也是屬於主觀唯心論的。他既不理解意欲產生的原因，武斷地以意欲為自然的本質，以為這樣便可解決康德的物本體不可知論的大惑。殊不知一切客觀事物均具有意欲，這無異是將一切客觀事物都人格化了。這種見解，和早期物活論的見解犯着同樣的毛病。至於說意欲本來是靜止的絕對，在這個絕對之中，忽然有個體發生，但是由意欲的絕對所發生的個體是怎樣形成的，即意欲是怎樣客觀化的，而第一波又是怎樣興起的？叔本華沒有給以說明，而事實上也不能有所說

明，即從抽象的意欲而形成具體的事物個體，不僅是叔本華的最大難關，而一切唯心論者除了利用神話和詩歌來掩飾外，是無法自圓其說的。叔本華極力說明意欲是無目的、無理性和盲目的，然而在他的理論上卻顯著地表露着意欲之有目的，有理性 and 明目的，否則「自私」、「競爭」和「互相爭鬪殺戮」也不能成爲事實。他的厭世論本身更表現得不穩定。就他本人來說吧，他既是厭世論者，他必看清存在是毫無價值的，他就應該毀棄這種生存，更無須求助之於藝術、哲學和宗教的解脫方法，事實上，無論他中年怎樣失敗，他還是忙於著書立說，活到七十多歲的白髮老翁，他至死還要和黑格爾的學說鬪個長短死活，這不是他自相矛盾嗎？本來資產階級及其學者就慣於蒙蔽事實，自欺欺人的，我們也不應以此爲怪了。

第六節 直覺論

十九世紀末和二十世紀初，歐洲的幾個先進資本主義國家已先後發展到帝國主義的階段，因而反動的主觀唯心論哲學又一時盛行起來，成了帝國主義者鎮壓無產階級反抗和開拓殖民地的精神工具。因而巴克萊、休謨、叔本華諸家的思想，又爲一般資產階級的學者所提倡，所稱道，祇有費希特才是真的冷卻了的。法國帝國主義的哲學家柏格森（H. Bergson, 1859—）的直覺論（Intuitionism）便應運而生了。

柏格森深信生命有一種根本的創造力 它不斷地活動着 不息地創造着 他稱它爲「生命

的衝動」(Elan vital) 這種「生命的衝動」是祇能由直覺(Intuition)去認識的。所謂直覺，就是生命的自覺。我們祇有從內心中才可認識生命的本然，而不能從外在的理智(Intellect)分析去認識它。我們其所以能夠這樣做，就是因為我們自己是有生命的，因為我們就是宇宙生命衝動的命脈。因此我們既是從我們本身直覺的認識乃生命衝動的本然，那末，我們也可用比喻來把這種創造力擴充到整個自然界，各處我們都能找到這種不可抵抗的生命衝動力，新的現象不斷地由這種力繁榮起來。柏格森的「生命的衝動」也和叔本華的意志一樣，是唯一的，它是一種普遍的力量，一切自然界都是它的顯現。柏格森也認自然界裏面沒有死的、無生命的、呆板的「物質」。柏格森祇簡單地承認自然界的存在乃是「生命的衝動」的表現，更具體地說來，乃是一個宇宙的生命衝動力的表現。這個宇宙的生命衝動在創造新事物時是進化的推動力，也是進化最初的根源。

柏格森的所謂進化論，叫做「創造的進化論」(Creative evolution, 簡稱「創化論」) 這種進化論假定一個二元的起原：一方面是那死的被動的物質；一方面是那「生命的衝動」。當「生命的衝動」最初在物質上起着作用時，才開始形成宇宙間有生命的能活動的一切事物。這最初的衝動，是生物進化的總原因。這生命的衝動在種子中，一代復一代，連同其一代一代的經驗，不斷地遺傳下去，不斷地朝前創造，如是才有一切的新事物產生。質言之，這種衝動的趨勢是多方面的，是無定的，是不可捉摸的。它的多方面的衝動，時時發生構造上形體上的

變異，變異到了非常顯著時，就成爲新的種類了。它造成的結果，雖是很複雜的、奇異的，其實祇是一個很簡單的唯一的趨勢，——生命的衝動。所以在柏格森看來，進化的歷程不是由物質以至生命的，乃是由生命而至物質的。

柏格森是主張直覺而反對理智的。他認理智是科學的觀點，是思想的方法。但是理智祇能分析經驗界的事物，而不能直覺整個的事物，即祇能把運動的連續體分裂爲一聯串分開的、呆板的成分。在「實在的時間」(Durée)或「綿延」中，每一刹那有其全部過去的經驗及其一切未來的創化衝動，然而理智的模型把這種「實在的時間」塑成了科學的「抽象的時間」，所謂「抽象的時間」便是一段一段的時間在一想像的線索上拼合起來的。如柏格森所說，科學把時間空間化了，把運動固定了。同樣，科學認爲因果關係即過去決定未來的法則，但在「實在的時間」中，生命的運動過程裏面，過去乃存在於現在中，實現於現在中，創造於現在中。「存在即變易，變易即成熟，成熟即不斷地創造自己。」這種自我創造是不可預測的。沒有一個畫家能預測在他想像中的畫稿，沒有一個音樂家能預知他心裏的歌譜。因爲這在柏格森看來都是由創造的結果。因此，這個宇宙的「生命的衝動」的創造自由是普遍於一切現象之內的。他以為我們要認識它，祇有拋棄科學的觀點，廢除理智，而以直覺來認識這實在的本然才有可能。

柏格森的「生命的衝動」是脫離物質而抽象地存在的，它和物質對立着，當它作用於物質時，才有所謂有生命的和能活動的事物產生出來，然則當其未作用以前，物質就本然地存在

着，這是無問題的，這樣，柏格森的由生命而至物質的一元的主張，顯然不能成立。其次，他的所謂直覺，也是依賴於物質的器官的，當物質的器官失去其機能時，那從內心中興起的生命的自覺亦不可能，即算他不否認科學的方法，亦無從把握其「生命的衝動」。再其次，他在鼓吹着萬物有生說，這是不足為奇的。因為反科學的思想必然與原始的神祕的學說相結合。最後，他分割時間與空間，將時間抽象化了，將物質及其運動精靈化了。總之，柏格森的哲學學說除表現其神祕主義外，是無其他的特點可道的。

第七節 結論

主觀唯心論是把人的心靈當作基源的原素，而認客觀的一切事物都是從這一基源的原素產生出來的一種見解，換言之，即把人的心靈當作宇宙萬物最後的本質來說明的一種見解。姑無論巴克萊直截稱之為「心靈」，費希特稱之為「自我」，叔本華稱之為「意欲」，柏格森稱之為「生命的衝動」，他們都是用各種名詞來說明心靈的。自人類社會之私有財產制建立以後，精神勞動與體力勞動分家。統治的資產階級誇大了精神勞動的一面，而輕視體力勞動，視體力勞動的人們為「下賤」的，為被統治者。他們企圖以不事體力勞動生產，而能獲得生活資料，而能坐享其成，故有「勞心者治人，勞力者治於人」的剝削和壓迫的見解發生。一切唯心論哲學無不代表這種思想。所以我們肯定地說明哲學和科學都是有社會階級性的。因為哲學，無論

那種派別，總是適應着一定的階級的要求和階級的利益以盡其職能。在階級的社會裏，當統治階級爲着本身的利益，要求真實地認識現實世界以達到發展其生產力的目的時，他們無不暫時地採用了唯物論的觀點，如奴隸社會之希臘唯物論，資本主義社會之形而上學的機械唯物論是；反過來，當統治階級爲着保持和鞏固自己的統治而要求掩蓋真理時，即真理的認識妨礙了他們的階級利益時，他們無不各色各樣的宣傳唯心論思想。誰不了解這一點，誰便不能了解在同一社會內何以在唯物論盛行之後而有唯心論產生，誰也不能了解唯物論和唯心論其所以敵對不已的真實原因，誰也將企圖掩蓋着自己所主張的哲學之階級性。

人間祇有澈底的唯物論，而決不會有澈底的唯心論，同時，唯心論除表現爲人類思想之不正常的傾向外，決無科學的根據，我們敢斷言。我們根據這種見解，對於唯心論作一番理論上的檢討以證實之。

第一、事實證明，先有物質世界，後有人類，先有人類，後有我，先有物質的肉體，後有我的精神，根據這一點，唯心論必然從客觀存在出發，無法否認。所以無論巴克萊、休謨、費希特、叔本華、柏格森諸人用怎樣巧妙的文字來說明心產生物，根本上、事實上，他們非由唯物的觀點出發不可，不管他們的學說如何玄奧，這一基本的出發點是無法掩蓋的。

第二、何謂心？心的界說如何？自古至今的唯心論哲學家聚訟不已，不能有確定的根本概念產生。根本概念既未確定，又何可作推理之根據。

第三、唯心論哲學家既未能確定地說明心，那嗎，他們祇是武斷地說明心產生物質。而物質究竟是什麼，他們自然也不能有所說明，而心與物質的關係更模糊不清，因此他們的主張，祇可說是主觀的想像。

第四、唯心論者以客觀事物爲主觀觀念之表現。但我們細審觀念的成因，則知觀念基源於感覺，而感覺又必待於客觀事物對於感官之作用而起，沒有感官，就無所謂感覺，沒有感覺，亦不能產生觀念。如此，我們祇能說主觀觀念爲客觀事物之反映，但不能說客觀事物爲主觀觀念之表現。

第五、唯心論者認先有精神，然後才有物質，即認物質是精神派生的。在這種觀點下，唯心論者認精神爲實體。事實說明，感覺係感官的作用，精神（思惟、感情、意欲）則係腦神經作用。若腦髓某部受傷，某部精神作用爲之喪失，這就說明精神作用，必賴於物質的腦而發生。更淺言之，人一日不食則飢，七日不食則死，如此，則精神安可超於物質之上，而成爲獨立的實體？由此可知，精神乃係作用之表現，決不能視爲實體。具體言之，精神是物質頭腦的產物，是頭腦的特殊能力，是它的生命活動的特殊形態。當物質的有機體隨歷史的發展而形成高度組織後，才有所謂腦產生。腦髓是人體的一部分，它和周圍世界間的整個的相互作用，是人類的實踐、生命、社會的發見之絕對的條件和基礎。因此精神對於物質並不是絕對的對立的東西。精神是物質的最高產物，它決不是物質產物以外的東西。精神是腦髓這一種最高物質產

物的屬性，它反映物質，所以費希特以「非我」爲「自我」所樹立，叔本華以自然界爲「意欲」表現的形態，都說不通，都是不合理的。

第六、無論那一派唯心論哲學家，他的理論無不與神的觀念緊密地結合着。換言之，唯心論哲學和宗教有着直接的血統關係。一切唯心論哲學，莫不爲宗教辯護，我們直接從巴克萊的學說看得出來，間接從休謨、費希特、叔本華、柏格森的學說看得出來。唯心論的基本原則，正是跟宗教思想的基礎相同的，它們有着同樣的社會任務和目的。我們若叩問唯心論者：神的觀念如何產生？其內容如何？無論那一家唯心論者除用巧辯式的武斷解釋外，什麼也不能說明，由此可見其神的觀念之荒謬。

我們提出上面的六點，作爲對唯心論的一般理論上的檢討。唯心論基本上是虛偽的。但是我們卻不應以唯心論是簡單的胡說和妄談，它在我們認識過程的特性中，不是毫無根據的——即它誇大了人類主觀認識的一面，否則它就不能實現它的階級任務了。列寧說：「哲學的唯心論當然也有認識的根源，它不是毫無根據的。它固然是不結實的花，可是這朵不結實的花，卻生長在一棵活的樹上——活的、結實的、真實的、強有力的、客觀的、絕對的人類認識之樹幹上。」我們在和唯心論者作思想鬭爭時，主要目的是要破壞唯心論哲學，我們應當深深了解，我們不是要把認識的活樹連根掘毀，而是要從活的樹幹上砍掉那不結實的花，削去那寄生在活樹上的死的贅瘤。（見西洛可夫等辯證法唯物論教程，中譯本）

第二章 二元論

第一節 概說

唯物論者以物質爲宇宙萬有的根源，一切都是由物質產生的。這種見解構成其唯物的二元論。反之，唯心論者則認宇宙萬有的根源不是物質而是精神（心靈），一切都是由精神產生的，這種見解構成其唯心的一元論。但此外另有一種說法，以爲宇宙萬有不能以單一物質或單一精神而說明，必以兩者並兼而後可，於是主張物質與精神彼此獨立、互不派生，這種見解構成其所謂二元論（Dualism）的學說。二元論哲學，不像主觀唯心論那樣全部爲反動的，其中還包含有進步的正確的成分，即論物質的一面。所以我們對於二元論，決不可與主觀唯心論等量齊觀，我們應當揭發它反動的唯心的一面，而批判地吸取它進步的唯物的一面。這樣才是正確的研究態度。各種二元論都有它們各時代的歷史背景，階級根源，決不是某些哲學家主觀的願望或憑空虛構的，這一點，我們應當深切地理解。

第二節 四因說

亞里士多德 (Aristotle, 384-322, B.C.) 的哲學形成於希臘的奴隸制度行將崩潰而新興的封建勢力開始擡頭的時候。奴隸制度在當時已成爲生產力的桎梏了，因而階級間爆發了強烈的鬭爭。當時希臘的統治階級用盡一切力量來鎮壓下層的反抗騷動，設法蒙蔽這種社會的矛盾，然而客觀事實及其發展卻又無情地存在着，無可否認。這種實際情形反映在統治階級的御用學者亞里士多德的思想中，便成他的有名的二元論了。

亞里士多德認一切事物的生成有四種原因：一、物質因，二、形式因，三、動力因，四、究竟因。物質因是說明個體所由構成的物質。形式因是說明個體所由發展的規律及其相互間的關係。動力因是說明發展所藉以起頭的發動能力。究竟因是說明發展所趨向的目的。這四種原因，亞里士多德說，並不是更替的，不是任何事物必由這些原因之此一或彼一而說明，在任何事物裏，或某一個體之產生中，這四種原因，都是同時運行的。不論是人工品或自然物，我們都可以從其中發見這四種原因。先舉人工品來說，如一座雕像或一張桌子，當其製作時，它就需要：(一)大理石或木材等原料——物質因 (二)雕刻家或木匠腦中的設計或圖案——形式因，(三)手、臂、工具等組成動作的力，即安排原料所費的動力——動力因 (四)最後的目的，即達到所趨向的目的，如雕刻家完成了大理石的像或木匠完成了桌子——究竟因。再舉自然物來說，如一個人的生產，也有這四種原因：(一)組成胎兒的基本物質——物質因，(二)胎兒發達所依據的類的型範——形式因 (三)生殖的動作——動力因，(四)由此動

作無意識的造成一個新人——究竟因。由此可知人工品或自然物無不由此四種原因之共同進行而生成的。但自然界的每一產物無不從它同種類的個體生長出來。非獨自然界如是，即人為的一切事實亦莫不然。如人必由另一受過教育的人——纔能受到教育；木材必由木匠纔可變成桌子；大理石必由雕刻家纔可變成雕像。所以亞里士多德認為凡屬潛能的東西必由某種現實的個體之推動，纔能變成現實的東西。

亞里士多德雖則將個體生成變化的原因區別為四，但這種區別，不過是抽象的思想，其實這四種裏面如形式因、動力因和究竟因，常互相混合而形成一個原因，即形式因。如在人工品方面，雕刻家腦中的設計或圖案，使他的神經和筋肉發生動作，同時又是雕刻要用物質來實現的目的。再如在自然物方面，人類的型範，引起生殖的動作，同時又是促成新人產生的目的。在這兩個場合內，形式因實是在其他二者的原因，如此三因實則祇是一因了。而亞里士多德所提出的四因，就究極方面言，祇有二因，即形式因和物質因。亞里士多德將前者看作真實的原因，將後者看作次要的原因，物質是傾向於形式的。當物質向着形式進展時，變動方始發生，而實體也隨之而實現。所以實體的實現，便是個體之生成變化的結果，也就是個體的物質向着形式進展的結果。由此可知，實體既非形式，亦非物質，亦非變動，卻是這三者的總體，卻是一個體。

但亞里士多德的形式和物質 看起來好像與柏拉圖的觀念和「非有」相同 然而實際上卻

不盡然。柏拉圖的觀念是離開個體而存在於它們自己的世界之內的。亞里士多德的形式卻是內在於個體的。柏拉圖的「非有」是絕對的虛無和非存在；亞里士多德的物質卻是個體生成的根芽和開端。這是兩方面完全相反之處。柏拉圖以觀念與「非有」為絕對分離的，這種見解稱超越的二元論 (Transcendental dualism)。亞里士多德認形式與物質係互相結合而存在的，這種見解稱內在的二元論 (Immanent dualism)。

據亞里士多德所說的：物質是形式的根芽，而形式則是物質所傾向的目的，物質是個未完成的「潛能狀態」(Potentiality)，而形式則是個完成的「現實狀態」(Actuality)。形式和物質這兩個對立的原理在討論時雖被我們分開來着想，但在事實上它們是決不可分開的。形式和物質結合着而有個體產生，而這種結合，祇是我們思想上每一個體的兩方面，決不是分而復合的。倘若物質和柏拉圖的「非有」相同，則不能與一種形式結合而得到一種個體，因為從絕無的當中是不能生出有來的。倘若形式與柏拉圖的觀念相同，也不能產生個體，因為形式必居於另一世界之中，怎樣能同物質結合呢？將形式幻想為另一世界的東西，將物質幻想為「非有」，這正是亞里士多德所最不滿意於柏拉圖的地方。依亞里士多德之意，一切個體之產生，決不受身外任何物之助，亦不是無中生有，乃是由於為個體根芽的物質渴慕着追求着形式所致。所以他說：「物質渴求形式，猶如雌性渴求雄性一樣」。雖然物質和形式，表現着兩種相反的原理，但無論如何不是絕對的，一切個體於同時之間 既是物質亦是形式 既是潛能也是現實。

如大理石對它那尚未開採的石山而言，是形式或現實，對雕像而言是物質或潛能。兒童對他的胚胎而言是形式或現實，對少年而言是物質或潛能。因此物質和形式乃是互相關聯，互相滲透的原理。但二者何以互相關聯，互相滲透？這就是因為有「變動」存在。變動可說是使個體由物質達到形式，即由潛能狀態達到現實狀態的一道渡橋。「變動」在亞里士多德的學說中極關重要，他之所以能說明一切個體（即萬物的發生），都是這個發展觀念的能力。

亞里士多德以形式和物質是構成現實世界的兩大終極的實在。但所謂終極的實在，必為一切的根源，一切所從而發生的東西，換言之，即所謂終極，必先於一切而存在。若說形式為終極的，那麼，物質就該從形式產生出來。若說物質為終極的，那麼，形式就該從物質產生出來，——二者必居其一，而不能同時並存。遵從前者為唯心論，遵從後者為唯物論。但亞里士多德是採取那一方面的呢？若說他遵從前者，他就應當歸結到物質必從形式推演出來，這一步，他不會做到。若說他遵從後者，他便成爲一個唯物論者，又爲他所不願意。他既不能放棄前者，復不能放棄後者，因為放棄前者，便失去他的中心思想，放棄後者，便無異將我們置身於其中的現實世界排除了。他看清楚了這兩方面都是不可以放棄的，於是他就將兩者一併採納了。雖則他着重形式，說先有形式後有物質，這不過是理論上的看法，然而在事實上他又着重於物質，說先有物質後有形式。這樣，形式和物質，在他看來，都是同樣終極的，非派生的、原始的本質，亦即將它們看爲兩個一樣的實在，不相上下，各自獨立，而對峙於所有的永劫之

中，這不和柏拉圖一樣落於同一的陷阱麼？然而亞里士多德畢竟較柏拉圖爲進步，爲優越。他雖不會貫徹唯物論，但他對於世界的真實性決不懷疑，在他的學說中，那樸素的辯證法的思想，到處都可以看得出來。他是想把唯物論和唯心論加以克服的人，可是他不會做到。他曾堅決地對於形式和物質作有力的鬭爭，但因不能進一步給以解決，所以也是徒然的了。因此列寧批評他祇是在唯物論與唯心論之間動搖着。

第三節 物心對立說

笛卡兒 (Descartes) 爲近代二元論的代表。他認神是無限的實體，爲萬物所憑依，而神自身則無須有所賴藉，故他稱神爲第一義的實體。心與物的存在，是依賴於神的，神爲心物二者的本源，故他稱心物爲第二義的實體。如此着眼，他的學說應當是一元論。但他同時又認心與物這兩種實體互不依賴，各自獨立而存在；心的本質爲思惟，物的本質爲廣袤。而思惟與廣袤截然兩事，完全相反，成爲笛卡兒學說中兩大基本原理，在這種情形下，笛卡兒卻是最顯明的典型的二元論者。

笛卡兒不僅認心與物爲絕對相反的兩種實體，即對靈肉合一的人，也否認其精神作用與生活作用爲有關係。他以爲生活作用屬於身體之物質作用，精神作用則屬於身體之非物質作用，二者的不同，也正如思惟與廣袤的不同一樣。人和下等動物最大的區別，就是下等動物僅有生

活作用 所以不過表現爲一部簡單的機械 人若從生活作用來觀察，則人的身體亦表現爲機械的動作，但人具有精神作用，所以能思惟，能想像，所以異於下等動物。由此可見精神作用與物質的運動迥然不同，質言之，依照笛卡兒，精神爲能動的自由的精神 物質爲受動的必然的物質，兩者絕無相互交涉之點。

人乃是靈肉的合一體，倘若靈肉彼此完全不發生關係 則觀念動作均不能發生，而事實上人的動作常受思惟之指導，思惟亦常爲事物所左右，如此，則二者在人的身體中不能不有聯絡的地方。據笛卡兒所說，這二者相聯絡的地方，爲腦中的松果腺 (The pineal gland)。松果腺居於腦的中央，然非腦筋以及溫熱器官之許多其他部分可比。在這裏 精神作用與物質的運動便互相交通着 笛卡兒是主張運動不滅論的，即他認爲運動雖能移轉，但決不會消滅，整個世界的運動總量，常是同一的。如此 則物質的運動雖與精神在松果腺處相接觸，因以喚起感覺，但物質運動的量決不因此減少；同樣，心有所欲，我們的精神雖因以喚起身體的動作，但物質運動的量也並不因是增大。所以精神作用對於物質運動的影響僅在於運動方向之轉移 對其運動的量是不能有所增減的。

笛卡兒承認心物之間，可以產生交互的影響，但此影響之可能性如何 笛卡兒並不會給以說明。他的門徒如葛林克 (Gaulin, 1624—1669) 和馬爾布郎希 (Malebranche, 1638—1715) 都表示不滿。他們主要的難點 在於心物二者的本性，既如此之相反 那嗎 它們又如何能互爲影

響，互交通呢？因此，他們提出偶因說（Occasionalism）來解釋這一難題。葛林克也承認在這種相互影響之間，確實有許多困難，但這些困難，可以憑恃神力解決之。若單靠人力，是決不能轉變此物理的世界的，祇有神力的直接行動，才能有效。人的意志不能轉移身體，但當意志活動時，偶有神力參與其中，即可改變身體的方向，藉以獲得事前所預期的效果。這樣，並不需要任何勢力，貫通於這兩種不同的本質之間。馬爾布朗希以爲一切的原因皆在神意。無論物質的運動或精神作用都不能是原因，所以物與心之間沒有直接的因果關係，就是物與物之間也是一樣，永遠是祇有一種偶起的原因。

笛卡兒哲學無處不表現其二元論的思想，如對世界以物心說明之，對人生以靈肉說明之，對本體以神與世界說明之，把異種的相互對立的原理結合在一個體系中，當然到處都遇着不可解決的矛盾。在靈肉對立的問題上，笛卡兒企圖給以折衷主義的調和，因此有松果腺的相接之點的發明。這樣仍然是非科學的，於是又激起笛卡兒門徒的神祕的偶因說之產生。總之，笛卡兒是從形而上學的觀點出發，把物質與精神之間劃着一條不可逾越的鴻溝，因而他處處祇看見對立物，而看不見對立的統一物。這種不澈底的立場，是由於當時法國的資產階級沒有充分發達的緣故。一直到十八世紀，法國的情形，就完全兩樣了。那時候，笛卡兒學說中機械唯物論的一面便得到充分的發展。

第四節 先驗論

十八世紀末和十九世紀初，德國資產階級的力量還很薄弱，不能像法國那樣對封建勢力及其意識形態進行強烈的正面的鬭爭。因此，德國的啓蒙思想家也祇能幻想着新的社會形式，不敢用革命的勇氣來思想，不敢高聲喊着革命的口號，他們一方面想摧毀封建勢力及其意識形態，一方面又與封建勢力及其意識形態結合起來，所以表現他們的哲學是唯心的妥協的。馬克思稱康德(I. Kant, 1724—1804)的哲學是「德意志的法國革命論」，並非無因的。

康德以爲從前唯理論者笛卡兒等僅認識人心所固具的理性，反對知識來自經驗說，而經驗論者洛克等則祇承認由經驗而來的知識，絕對反對知識之先天理性說，這都是一種偏見。依照康德，我們的認識，可分爲形式(Form)與材料(Matter)二種要素。感覺的經驗爲認識的材料，先天的理性爲認識的形式，形式與材料必相需爲用，知識方可成立。若徒有經驗的材料，而無整理統一材料的理性作用，固然不能成其爲知識，卽有形式之作用，而無經驗之材料，亦空虛而無內容，故二者必兼而後可。更具體言之，作用於我們感官的事物，供給我們以認識的內容，這種內容，便是感覺。但是外界的作用所供給的材料，在我們的意識中須經過一番整理和組織，卽主體按照自己內在的法則去組織、整理和製作感覺，使之採取與意識相適應的形式。經驗的材料，給予概念以內容；我們的意識，給予概念以形式。這就是康德二元論的根本問題的

提法。

康德又分認識的形式爲二：一爲直觀的形式 (Anschauungsform) 一爲思惟的形式 (Denkform) 直觀是感性作用，與知覺同；思惟是悟性 (Verstand) 作用，所以是統一知覺的。直觀的形式又有空間與時間之分。空間又稱爲外感的形式，因爲我們知覺外物，必帶有空間的性質，而後才能知其廣袤形狀等空間所佔有的地位。時間又稱爲內感的形式，因爲我們在心中所意識的東西一切都在時間中互相連續着的緣故。我們稱空間時間爲直觀的形式乃是與直觀中的材料 (感覺) 相對而言。把感覺抽出以後，在直觀中所殘留的就是形式。材料的感覺和時空的形式互相結合，於是感官的直觀方始成立。此外，所謂思惟的形式，又稱範疇 (Category)。範疇就是我們認識外界事物而成概念的時候，所必需依據的根本的思惟形式。康德認範疇爲思惟最高的概念，因其能統一有時空性質之感覺的材料。但此範疇可分爲四類：一、分量 (Quantity)，二、性質 (Quality)，三、關係 (Relation)，四、樣態 (Modality) 每類之下，又更分別爲三種。如分量之下有單一 (Unity)、衆多 (Plurality) 和全體 (Totality)，性質之下有實有 (Reality)、非有 (Negation) 和限界 (Limitation)，關係之下有體性 (Substance and attribute)、因果 (Cause and effect) 和動應 (Action and reaction)，樣態之下有可能不能 (Possibility and impossibility) 存在不存在 (Existence and non-existence) 和必然偶然 (Necessity and contingency)，——共爲十二範疇。無論是直觀的形式或思惟的形式，康德

都認為先天的 (A priori)，為認識經驗的根本條件

康德不以空間和時間為物質存在的實在形式，而認為具於內心的形式，這樣的觀念，我們不能從經驗中得之，也不能從論證分析中得之，乃是純粹的先天的形式，也就是說，空間與時間是我們生來就預先存在的，被我們意識的本性所規定的我們直觀的必然形式。康德對於這兩種先天的形式還一一給以論證。他說我們的經驗必有現象之存在，然時間觀念則無現象可言，由此可知時間觀念不是由經驗得來的。若有人以為時間是從現有的和繼續的事實抽象而得的，其實所謂現在或繼續之中，已預先含有時間的觀念，否則，也無所謂現在或繼續。空間的觀念也是一樣，決不是從此處或彼處抽象而得的，因為此處或彼處不過是空間的名稱而已。這樣看來，空間和時間的觀念都不是由經驗得來的，而經驗本身反而為空間和時間所構成。關於時空二形式所造成之一切經驗，康德提出以下的幾點說明：第一，時間空間非由經驗而生，乃經驗成立的根本條件。第二，時間空間為先天的必然的觀念，它們本身既無現象可言，我們也不能假設其有現象，乃是一種必然的觀念，心之所至，時空隨之。同時一切現象必賴時空而存在，為其存在的必需條件，先有時空，然後才有現象，所以時空是先天的觀念。第三，時空並不是分析的普通的概念，時間為一繼續不斷的時間，空間為一連綿相接的空間，古昔現今，此處彼處，非時空之分子，乃時空局部的限制，這種局部的限制是不能脫離全體而存在的，所以時空祇是無際限的單一的觀念，因此不能像其他的事物可以抽出其通之點而構成其概念。最後，時

空的無限的觀念，可用直觀而覺之。無需乎經驗。總之康德所論，乃在證明時空爲先天的必然的直觀形式，並非由經驗而來的。

康德以爲直觀的形式，乃在認識時間空間的事物。而思惟的形式，則在整理統一時間空間的事物。所謂範疇，便是思惟的形式。我們認識外物，必須依據範疇方可成爲概念，而範疇亦卽所以使經驗的認識爲可能。所以範疇爲經驗的根本條件。所謂思惟，便是概念的認識。當我們思惟的時候，不能無概念，如同直觀的時候，不能無時空一般。惟其不可缺少，故可以證明其爲先天的形式，既爲先天的形式，則我們對於自然界的事物，亦自能構成普遍的必然的知識。

康德以爲一切認識，必須主觀的表象與客觀的物體之統一調和方可成立。而對這種調和的解釋祇有二途：就是把物體看作是表象的根源呢？還是把表象看作物體的根源？康德的所謂表象，與普通的感覺一樣，純爲經驗的。然而我們在說明經驗時，又須考察經驗以前所存在的先天的形式。故主觀的表象能認識客觀的物體，乃是先天的作用。這樣說來，表象便被看作物體的根源。而範疇的客觀妥當性之根據亦卽在此。這便是康德的學說之觀念論的表現。

康德以爲經驗之構成，乃係現象之普遍的必然的結合。但此結合，純爲先天的作用，可分爲：一、知覺所感覺的事物，二、再現所感覺的事物，三、認識所感覺的事物；知覺方面，由直觀而總合之，再現方面，由想像而總合之，認識方面，由概念而總合之。這三種作用，必相

需爲用，相依而後能成立。但三者之中，以第三種作用——認識的作用——爲最重要，經驗之結合，必待認識作用，而後能完成。由此可知認識爲悟性最高之作用，對一切變化而能獨立存在，且必依此而後能爲全體之總合。故認識本身必爲先天的作用。換言之，我們的認識之所以能成立，全賴此先天的意識之統一。這先天的意識之統一，康德特名之爲先天的統覺（*Transcendental perception*）或自我（*Ego*）。我們一切經驗的認識，完全依據於統覺的作用。現象之所以變爲我們的經驗，也是由於之於統覺的作用。一言以蔽之——所謂經驗，所謂自然界——都不外是爲我們的意識所統一的那種表象。

關於範疇之客觀妥當性，康德已有如上之說明，現在請進而言現象之最後原因。依照康德，現象的存在，乃以「物本體」(*Ding an sich*)爲前提。「物本體」刺激主觀而生現象，而此「物本體」爲主觀意識以外獨立存在的實在，我們祇能思惟之，而不能認識之。如此，所謂現象，康德一方面以之爲主觀的產物，同時也是客觀的實在。這就是康德學說的二元論的結論。這種觀點，通常稱之爲現象論（*Phenomenalism*）。

康德的知識哲學一方面承認獨立於意識之外的「物本體」的存在，一方面又設立兩重形式否定了認識「物本體」的可能性。當康德承認「物本體」刺激主觀而生現象時，他是屬於唯物論的陣營的，當他說明「物本體」我們祇能思惟之而不能認識之時，他又是屬於觀念論的陣營的。康德從形而上學的觀點把「知」和「不知」絕對地對立起來，不承認兩者的推移，不承認

從「不知」到「知」的人類認識的發達，「物本體」向「爲我們的物」之轉化。所以他的哲學的基本特徵乃在於對唯物論與觀念論的調和或妥協。這就是十八世紀末和十九世紀初的德國資產階級對封建勢力及其意識形態不能作堅決鬪爭在思想上的反映。康德哲學的不徹底性最明顯而直接地表現在知識和信仰、科學和宗教的妥協，其他如形式和內容、感性和悟性、直觀表象和概念、經驗的多樣和它的統一等，都是折衷主義地結合在一個體系中。具體言之，康德最初把認識分裂爲許多對立的方面，以後又折衷主義地把它們結合起來，同時又不斷地把中間的範疇加入進去。如關於悟性的形式如何能與感性相結合的問題，康德便以圖式論（Schematismus）來解決。他認悟性的形式其所以能與感性想結合，全賴圖式（Schema）。想像力，位於悟性和感性之間，給我們以圖式，把概念介紹於直觀。這種圖式乃是由時間的直覺上所獲得的。當悟性的概念被應用於直觀時，必順從時間上某一種關係——圖式。如分量的圖式爲時間的系列（Zeitreihe）；性質的圖式爲時間的內容（Zeitinhalt）；關係的圖式爲時間的順序（Zeitordnung）；樣式的圖式爲時間的總括（Zeitbegriff）。這樣，時間上某一種關係（圖式）作爲媒介，於是各範疇始能被應用於直觀的現象上面。就圖式論，我們可以知道，康德是如何苦心孤詣地在調解對立的方面。

康德的知識哲學，不僅唯物論者給以嚴重的批判，即觀念論者對他也是表示不滿的。如叔爾采（G. E. Schulze 1761—1833）認康德「物本體」的承認，有把哲學轉向唯物論的危險。費希

特以爲康德「物本體」的承認乃係一種實在論 (Realism) 不能稱爲批判的觀念論 (Critical Idealism)。黑格爾則認康德的批判方法，是與「不入水而想學游泳者」一樣的矛盾；他而且嘲笑康德哲學沒有形而上學，以爲受了康德學風影響的德國學術沒有重心，是一個沒有本尊的大伽藍。及至十九世紀末，李布曼 (O. Liebmann, 1840—1912) 高呼「復歸於康德」 (Zurück zu Kant)。馬堡學派 (Marburger Schül) 的巨子朗格 (F. A. Lange, 1828—1875)，哥亨 (H. Cohen 1842—1918)，拉托爾勃 (P. Natorp, 1854—1924)，德意志西南學派的巨子佛開得 (J. Volkelt, 1818—1930) 文德爾班 (W. Windelband 1818—1915)，李爾 (A. Riehl, 1844—1924) 等將康德學說中觀念論的一面使之澈底地發展了，而它的「物本體」這一點唯物論的元素，則被他們宣布爲不必要的，應當從哲學中清除掉的贅疣。這便是康德哲學的二元論所招致的惡果。

第五節 結論

哲學家每每企圖以物心二元來說明世界，在他們想來，這樣既可避免唯物論與唯心論的鬭爭，又可將唯物論與唯心論的成果一舉而並得之。但事實怎樣呢？在私有財產的社會中，各階級的生活利害不同，因此，人們的思想方法，對客觀世界的認識，也就必然要帶上了階級的性質。這就是說，人們都是根據自己的社會階級立場來創造那適合於本階級福利的世界觀的。詳言之，一個人屬於某一時代某一進步的革命的階級，他的世界觀必然是屬於唯物論的，如古代希

腦的自然發生的唯物論，代表了當時進步的市民階級。十七世紀、十八世紀英、法、荷蘭的機械唯物論，代表了當時各該國的進步的資產階級。十九世紀、二十世紀的辯證唯物論，代表了這時期的革命的無產階級。反過來，一個人屬於某一時代某一反動的保守的階級，他的世界觀，必然是屬於唯心論的，如柏拉圖、巴克萊、休謨、叔本華、柏格森等的唯心論（但唯心論中也有包含進步的因素的，如亞里士多德、康德、費希特、雪林〔Schelling, 1775—1854〕、黑格爾諸人的學說是；唯物論中也有包含反動的因素的，如現代的機械唯物論是。）一個人在階級的社會中，想掩蓋自己本來的階級面貌，或形式上像是徘徊於對立的階級之間，那末，這些表現不是有他的政治企圖，便是發生了階級的動搖。這種實際情形，在思想上反映出來，便成各式各樣的二元論。古代的亞里士多德，近代的笛卡兒、康德及其他二元論者無不是這樣。

哲學上的二元論，是將兩種相反的基本原理，企圖調和地結合在一個體系之中。但試問這種結合是否能形成？物心間的互相關係，主客間的互相關係究竟怎樣？即它們二者間究竟誰依靠誰，誰被誰決定？對這些基本問題，二元論各家所答覆的莫不支吾假藉，模稜兩可。亞里士多德以形式與物質這兩大終極的實在為一切事物的根源。一切事物之產生，乃由於為事物根芽的物質渴慕着追求着形式所致，但所謂渴慕，所謂追求，仍不能說明事物之產生，於是他便不得不拋棄科學的解釋，而採用藝術式的說明了。他說物質和形式雖是兩種相反的原理，但無論如

何不是絕對的，一切事物於同時之間，既是物質也是形式，既是潛能也是現實，因此兩者乃是互相關聯、互相滲透的原理，至於問到何以能如是，他的最後答覆是因爲有「變動」存在的緣故。這樣好像是將兩種終極實在之互相結合說明了，其實仍祇是一張幻影而已。笛卡兒也遇着同樣的難題，在說明靈肉之相結合時，發明了松果腺這靈魂的幽室，結果，仍成懸案。康德步着笛卡兒的後塵，在關於悟性的形式如何聯結感性的問題上，假藉着不可捉摸的圖式來作媒介。由此可見二元論者在解決實際問題時形色的窘困了。不僅亞里士多德、笛卡兒和康德如此，即其他二元論者亦莫不如此。倘若不相信的話，著者再舉兩個二元論者的理論來證實之。如古希臘的元素論者安納撒哥拉斯（Anaxagoras，約 500—428, B.C.）以物質的種子（Spermate）和理性（Nous）從原始來便並存着，彼此都是獨立的。理性對於物質的種子負着一種推動和配置的職責，質言之，即理性如同一設計的匠心，按其所確定的目的，將各類的種子配合起來遂形成了事物。這是將理性神化了的、目的論的說素，當然也是非科學的。其次，柏拉圖認識感覺的東西是由觀念印於物質之上而形成的。至於問到觀念是如何將它們的原型印於物質之上的，或「有」與「非有」如何能夠撮合的？柏拉圖爲着答覆這個難題，便從幻想中找出一位造物主來。他說造物主是觀念和物質之間的一位存在，它曾一手拿住了觀念，另一手拿住了物質，將兩手合攏來便創造了宇宙魂。宇宙魂乃是一切生命和精神的根本，也就是造成一切事物的動力。這就畫出了二元論者是怎樣乞靈於神話的狀態了。

著者在本書的緒言中說過，鮮明的唯物論與唯心論的旗幟之外的一切哲學學說，不過是有意地在掩飾自己學說之唯物論或唯心論的真實面貌而已。著者贊同着十七世紀荷蘭的一位哲學家李洛易 (Jerooy) 在笛卡兒還活着的時候，已經從他的學說中引申出來的唯物論的結論。笛卡兒的物理學說中的唯物論的要素，對於十八世紀英法機械唯物論給與了很大的影響。所以馬克思在神聖家族 (Die Heilige Familie, 1845) 中說：「法國機械唯物論和笛卡兒的物理學步着同一的道路，但和他的形而上學對立着。」但亞里士多德和康德則是不可掩飾的觀念論者。亞里士多德企圖克服機械唯物論和觀念論而不會做到，然而他的學說中卻存留着不少的辯證法的要素，恩格斯稱他已把辯證法思想的一切重要形式都研究着了。康德的知識哲學中的四種「二律背反」(Antinomi) 說是值得注意的。如一、從分量方面說，有兩說對立：世界在空間時間中是受限制的(正理)；或不受限制的(反理)。換言之，即世界在時間方面是有始或無始，在空間方面是有限或無限。二、從性質方面說，有兩說對立：世界是由原子——不能再分割的東西——構成的(正理)，或世界是可以無限地分割的(反理)。換言之，即世界是永遠可分的，或不是永遠可分的。三、從關係方面說，有兩說對立：在世界中有無制約的超因果法則的原因(正理)，或沒有這種東西(反理)。換言之，即在這個世界中有自由，或在世界中的任意事物都是遵從自然法則的。四、從樣態方面說，有兩說對立：在世界中有無制約的必然體(正理)，或沒有這種東西(反理)。康德稱之為「純粹理性的二律背反」(Antinomie der

reinen Vernunft)。他的二律背反的學說雖有它形而上學的顯著的缺陷，然而無疑地它對於辯證法的將來的發展是一個刺激。其次是他的所謂「前批判時代」的自然科學著作中兩個天才的假說：一是主張太陽是由旋轉的稀薄氣體發生的，即所謂星雲說；一是潮汐阻礙地球自轉的理論。恩格斯認這兩種假說的貢獻，前者在於它「最初搖動了那認為自然沒有時間上的歷史的觀念」，後者是「達到了從太陽系的發生而又預想到它的滅亡的結論」。

二元論者想要避免唯物論與唯心論的鬭爭，但他們的唯物論或唯心論的面貌，猶依稀在他們的學說中看得出來；再者他們企圖取得唯物論與唯心論的成果，原封不動地組織另一種哲學體系，結果這兩種相反的原理仍分道揚鑣，各自為政。一言以蔽之，二元論者的一切努力，所獲得的仍祇是一些不屬於唯物論便屬於唯心論的成就。

第四章 客觀唯心論

第一節 概說

主觀唯心論認主體爲唯一的實在，所謂客體 自然、物質並非別的，祇是心理動作的產物，主體的產物而已。這樣 一切存在都溶解於思惟的主體之中了。客觀唯心論 (Objective Idealism)基本上與主觀唯心論是相同的，也是從思惟的主體出發，不過不同的，就是主觀唯心論直截了當地承認主體產生客體，客觀唯心論則繞着圈子說明這種關係。客觀唯心論把各種活的實體長期發展而產生的理性，從它自己的基礎方面脫離開來，而被想像爲最根本的實體。質言之，即客觀唯心論把人類意識轉變爲獨立的世界實體而在人以外得到獨立的存在。客觀唯心論認理性不存於物質世界而存於精神世界；同時它又企圖把自然貫串到精神世界中去，因此，就把自然看成了精神世界的外形。根據它，人類的認識必須經過物質世界才可到達於真實的領域，即精神的領域。實際上，客觀唯心論祇是把人類的意識轉移到外界去而變成所謂絕對體的一種幻想而已。客觀唯心論與主觀唯心論兩者都是代表反動的資產階級或反動的封建勢力的哲學理論，本質上是完全相同的，祇有在姿態上，在說教的方式上，才可以看出它們的區別來。

第二節 觀念的一元論

柏拉圖 (Plato, 427—347, B.C.) 的客觀唯心論是反映着希臘的奴隸經濟崩潰的實際情形。當時一般擁有資產的階級和奴隸主，愈漸壓迫下層的窮苦階級（主要是奴隸），而想到有保證這些社會上層階級的財產私有的君主制度之必要了。所以自雅典崩潰以後，以前在雅典支配下的都市，這時都以寡頭政治來代替民主政治了。一時寡頭政治變成了全希臘的支配的國家形態。柏拉圖和亞里士多德的哲學學說便在這反動時期中出現，同時在作最後掙扎的統治階級，因而得着了一時的勝利。

柏拉圖不獨以知識不是感覺，而且也不是意見。意見大半憑諸信念而非根據理性，所以錯誤的意見固屬不是知識，就連真確的意見也算不得是知識。因為真確的意見也可被言辭的誘惑而動搖的緣故。總之，意見不是根據理性的，是可真可僞的，不若由理性而產生的知識之真實、之不可動搖。柏拉圖以為一個人要真有知識，他不僅要明白事物如此，還要明白事物何以如此。凡不明白事物何以如此的理由，都祇可說是意見，而不是知識。因此，知識必由理性而產生。但由理性而產生的知識，又是甚麼知識呢？柏拉圖爽快地答道就是他的老師蘇格拉底 (Socrates, 470—399, B.C.) 的概念。柏拉圖也和蘇格拉底一樣，認一切知識都是經由概念的知識。在柏拉圖看來，概念是確定不變的，而建立於概念之上的知識亦必確定不變。柏拉圖說，

概念的知識。其所以爲真實，必因其與一客觀的實在相吻合的緣故。否則必呈一種矛盾的狀況。這種見解便是他的學說的主旨。

柏拉圖的唯心論一方面採取了蘇格拉底的歸納法，另一方面提出了他自己發明的分類法。蘇格拉底的歸納法，是從許多個別的事物中尋出其公通的素質，即從特殊相中尋出其普遍相。如從個別的犬歸納到一個犬的概念是。蘇格拉底的歸納法在柏拉圖手中益形發展了。如從個別的犬歸納到一個犬的概念後，再從犬、牛、羊、豕等概念歸納到一個動物的概念，再從動物植物的概念歸納而爲生物的概念。如此類推上去，一直到最高最普遍的概念，「善」或「神」爲止。這樣，概念就成爲一座金字塔一般尖塔形的發展。其次，是柏拉圖的分類法。分類法卻和歸納法相反，是從普遍相中考察各特殊相的互相關係與上下關係。如從犬的概念看取各個別的犬。即此犬與彼犬，因而明白此犬與彼犬的互相關係。此犬不是彼犬，彼犬不是此犬之所以然，以及此犬與彼犬對於犬的概念上下屬的關係兩者皆是犬是。歸納法是由下而上的，分類法是由上而下的，一爲上行法，一爲下行法。

蘇格拉底在哲學上的貢獻，莫過於普遍概念之發現。這些概念，即蘇格拉底本人也當承認，不過是些思想或心靈上的範疇。依柏拉圖之意，概念之所以能爲真實的知識，決不僅是心裏的一種空想，必因其與一獨立於心外的實在相吻合的緣故。換言之，概念因能代表客觀的實在，故爲真實。但這所謂客觀的實在，並不存於物質的世界，乃存於理性的世界（或精神的世界）。

界) 這代表客觀實在的概念，柏拉圖名之曰理念或觀念(Idea)。關於討論概念之客觀性質的理論，柏拉圖名之曰理念論或觀念論(Idealism)。至此，概念非但是所謂真理，並且是所謂真確的實在。這也就是蘇格拉底的概念在柏拉圖手中便由一種思想或心靈上的範疇升到一種形而上的實體的表現。

柏拉圖以爲宇宙先有一個實在的概念然後才有一切的現象，即一切現象都是從一個實在的觀念中發生出來的。觀念爲原型，現象爲反影；觀念爲原本，現象爲摹本。慈母救子，戰士報國，哲學家護道，都可以性命犧牲而不惜，這便是因爲他們的心中先有一個善的觀念，然後才有這善的舉動表現出來。雕刻家之求作物的畢肖，戲劇家之求劇本的悲壯，青年男女之求容貌的豔麗，這便是因爲他們的心中先有一個美的觀念，然後才有這些美的事物表現出來。倘若沒有善的觀念，便不知發表善的舉動；倘若沒有美的觀念，便無從產生美的事物。所以一切現象均在追求着觀念，而一切現象也祇能是觀念之一部分的描寫，雖然現象竭力地謀與觀念的全部相合，但無論如何是做不到的。柏拉圖又以爲人的心裏不獨祇具有善和美的觀念，並且還具有其他一切的觀念，不過因其潛伏在心裏便等於遺忘了一般，以及一旦與各種事物的對象接觸之時，方才再行想起(Anamnesis)。如人遇着善的或美的對象，便發生想起善的或美的觀念的機緣 所以蘇格拉底的產婆術(Maieutic method)也就是喚醒人家想起那潛伏在心裏的觀念罷了 由此可見人的心有想起觀念的傾向 即是有愛慕觀念的傾向。愛善愛美也就是這個意思。

關於觀念的意義，也可分論理學和形而上學兩方面來解釋：就論理學方面看，觀念是顯示事物的普遍性的類概念，而與感覺和意見相對立；就形而上學方面看，觀念是超越生成變化的永恆不變的本質。合兩方面而言之，則觀念是絕對的終極的實在，它自己決定自己，自己便是自己的原因，它除自己之外，決不依賴其他任何東西，但任何東西即萬事萬物卻反以它為根本。依柏拉圖的說法，觀念即是宇宙的第一原理，宇宙根本的存在。

柏拉圖認觀念是絕對的存在，是「有」；物質是絕對的非存在，是「非有」是「無」。在柏拉圖看來，物質乃是絕對無性質、無狀態、無形式的，所以是「非有」，是「無」。他認一切感覺的東西，都是由觀念作用於物質而來的，也就是印於物質上的觀念的摹本。倘若進一步叩問：觀念是如何將它們的原型印於物質之上的，或「有」和「非有」如何能夠撮合的？那末，柏拉圖便不能自圓其說了。假若觀念是感覺的東西（物質的東西）之絕對的根本，那末，這種印摹或撮合的程序非由觀念自身而行不可，因為觀念必為感覺的東西的產生之母，方為合法，否則這一絕對的根本原理其自身就將動搖。前面已說過，觀念是無變化的，既無變化，如何又有感覺的東西產生呢？柏拉圖在此處若承認感覺的東西從觀念自身出來，即無異承認觀念有變化；若承認觀念不變化，則立於我們面前的感覺的東西，必另有它們的根本原理來說明，如此，觀念的絕對一元論無論如何不能成立，因而柏拉圖除放棄合理的說明而乞靈於神話外，再沒有別的法子。於是柏拉圖便從幻想中找出一位造物主來。依柏拉圖所指示，造物主是觀念

和物質之間的一位存在，它曾一手拿住了觀念，另一手拿住了物質，將兩手合攏來，便創造了「宇宙魂」。他認「宇宙魂」乃是一切生命和精神的根本，也就是造成一切事物的動力。宇宙魂首先造成了地、水、火、風四元素，再造成天體和萬有一切。它爲宇宙間一切秩序和理法之根源。這就是柏拉圖的客觀唯心論體系的破裂而運用神話的方式來說明物質世界的表現。

柏拉圖學說中這種基本矛盾，即觀念與物質，或「有」與「非有」的矛盾，是他的致命傷。這種基本矛盾，乃是當時統治階級與被統治階級的矛盾所反映出來的。當時奴隸經濟已形成崩潰的不可挽救的局勢，如是統治階級就不得不利用一切的手段來鎮壓反對的力量，而柏拉圖的客觀唯心論，便是當時統治階級的一種有力的精神武器。

第三節 汎理論

黑格爾(G. W. F. Hegel, 1770—1831)的哲學，是十八世紀和十九世紀交替的整個資產階級革命時期的產物，同時又是這一時期的德國的經濟條件、德國的階級關係的產物。換言之，即他的哲學，是法蘭西大革命與拿破崙時代之德國資產階級的實際情形在思想領域內的反映。這種二重性，正是造成黑格爾哲學的矛盾，造成它的革命的方法和反動的體系的矛盾之原因。德國經濟的未發達和不統一，麻痺了德國資產階級的革命的夢想，因而在黑格爾哲學內，其革命的方法是被反動的體系壓倒了。

黑格爾的客觀唯心論把整個物質世界看作一個精神過程，看作世界理性（或宇宙精神）或絕對精神、或絕對概念）的體現。依據他，世界理性乃是唯一的實體，是世界的原始本質。這世界理性，是客觀存在着的自行發展的精神，它在最初的階段毫無內容，且與人的思惟不發生關係。如黑格爾所指，它有三大特點：即它是自存的（Self-existent），謂其不依他物而始存在；它是自定的（Self-determined），謂其為自己所決定；它是普遍的（Universal），謂其為絕對，為無限。這種客觀存在的世界理性，就是黑格爾的根本思想了。他一方面以此來批判康德的二元論，一方面以此來建立他的澈底的唯心論的體系。

黑格爾認世界理性不是固定不變的，而是自行發展的，它的發展必須經過論理的、自然的和精神的三階段。第一階段是絕對概念（即世界理性，著者為敘述之便利，故常將名詞變換），自己發展自己的預備階段。但此預備階段非常重要，它不僅表現為絕對概念發展的第一階段，而且貫澈在發展的全程。接着，絕對概念又將自己外化，而轉化為自然，是為第二階段。在自然裏，絕對概念是以自然的必然性的姿態而再發展的，並沒有意識到自己。發展到了人類，絕對概念便再達到了自我意識（Self-consciousness）。這「自我意識」着的絕對概念再繼續向上發展，便最後地復歸於自己本身，這就是精神的階段。黑格爾依着他自己神學地杜撰着的絕對概念發展的三階段，而構成他的哲學體系之論理學、自然哲學和精神哲學的三部分。

論理學，是黑格爾哲學體系中最重要的一部分，是關於運動及發展的一般法則的學問。在

這裏，黑格爾應用了他的著名的方法，辯證法(Dialectical method)。這方法之中，包涵三個階段，即正(Thesis)、反(Antithesis)、合(Synthesis)。論理學分爲三大部分：第一部分爲存在論(Doctrine of being)，其中除了存在的範疇外，還有質與量等範疇，都是以直接的事實的方式進入於我們的心靈之中的。第二部分是本質論(Doctrine of essence)。它所研究的，是普通科學的分析，與科學的解釋上所用的概念。它的範圍，包括同與異、因與果、本質與現象等範疇。第三部分是概念論(Doctrine of notion)。這是闡明前兩部分的較高原理。申言之，存在與本質，是作爲概念的生成的契機，作爲概念還沒有在普遍性、全體性和多面性上出現以前的向上的階段來觀察的。

絕對概念經過第一階段又將自己外化，轉化而爲自然。研究絕對概念轉化成自然的發展經過的爲自然哲學。絕對概念當其未進入自然的階段以前爲無內容的。由此無內容的絕對概念產生出與自己完全相反的自然來，它才漸漸地再達到了自我意識。自然何以與絕對概念完全相反呢？第一、自然是非自存的，乃依靠絕對概念而存在。第二、自然是非自定的，乃爲絕對概念所決定。第三、自然是有限的、相對的。故與絕對概念完全相反。絕對概念最初產生出的是無機界(The inorganic world)。開始僅有空間與物質。物質依着正反合的規律發展而爲個別的原元，以成天體(Heavenly bodies)。天體界(Astronomical cosmos)是一個基本的社會，爲人類社會的先河。絕對概念其次便產生出化學作用(Chemism)來。使物質發生性質上的差別。再

其次，絕對概念所產生出來的爲有機界 (The organic world)。地球本身就是一種有機體。從地球的有機體的灰燼中生出植物界。植物界由草形蟲 (Zoophyte) 以進於動物界。動物從甲殼類開始發展至人類，乃達到最完全的動物形體。最初愚昧的絕對概念，至此，已發展到很高的境界而再達到自我意識了。

黑格爾體系中第三部分爲精神哲學。黑格爾以爲絕對概念把自己外化而爲自然，自然發展到最高度而復歸於自己本身。這復歸於其本身的絕對概念，黑格爾稱之爲精神 (Mind)，用他的哲學術語說來，絕對概念是「在自己」(In itself)，自然是「對自己」(For itself) 精神則是「在自己又對自己」(In and for it self)。黑格爾將精神亦分爲三：一是主觀精神 (The subjective mind)。在此領域中，黑格爾把人當作單純的自然的一部分看。人雖具有意識，然就大體說來，仍祇是宇宙間無數事物中的一件事物而已。人類學、現象學、和心理學所研究的都屬於此範圍。二是客觀精神 (The objective mind)。客觀精神初現爲法律，即在權利 (Rights) 的形式中表現之(各個人在法律上有其自由權利、財產私有權利、和財產轉移權利)。次現爲道德。道德依黑格爾的意見，是與「以法律和風俗所表現着的公共意志的客觀性」相符合而定。即凡與之相符合的便是道德，否則，便爲非道德。國家爲客觀精神的最高階級。黑格爾在歷史哲學 (Philosophy of History, 1822—1823) 一書中敘述着歷史的發展(國家形式的發展)之四大時期 第一 中國爲歷史的兒童期，這時祇有一個人的自由；第二、希臘爲歷史的青年

期；第三、羅馬爲歷史的壯年期，這兩時期祇有少數人的自由；第四、日耳曼帝國爲歷史的老年期，這時人類達到全體的自由。歷史上之所謂老年，黑格爾以爲不是象徵着衰弱，如像自然那樣，歷史的老年，乃是歷史之完全的成熟。在歷史哲學中，黑格爾誇大着德國民族，以爲就是宇宙精神的代表，爲實現絕對概念而存在的。三是絕對精神 (The absolute mind)。黑格爾以爲超乎國家的生活之上的，尙有藝術、宗教、與哲學的自由領域，在此領域內一切外與內的矛盾，皆被戰勝，人之爲人，終於發現他真正的自我意識，復歸於自己的本身，在黑格爾看來，主觀精神是精神之「在自己」的；客觀精神是精神之「對自己」的，絕對精神是精神之「在自己又對自己」的。

總之，黑格爾的哲學是以他的辯證法之正反合三階段來說明一切的，如理性是正，自然是反，精神是合。一切都依照這個方式而發展。

在結束本節之前，著者還須一提與黑格爾同時的一個客觀唯心論者雪林 (F. W. Schelling, 1775—1854)。雪林以自然本身就是有生命、有理性、有目的的存在。自然發展到人的階段，便是自然所欲達到的最後目的「自我意識」的階段。自然不如費希特所說是主觀的「自我」所產，而是世界精神，即所謂能產的自然，絕對者所產。自然和自我意識是絕對者的兩個階段。自然是從無意識發展到自我意識的。雪林認這種發展是依從着正反合的三段律而進行。當自然在沒有成爲自我意識的時候，它還是絕對的。自然在人中達到了自我意識，這時候，自然和自我

意識對立地統一起來，這就是說，自然是看得見的精神，精神是看不見的自然，二者的根柢是同一的。故雪林稱此自然和精神的根本爲「同一」(Identity)，即絕對者，世界精神。所以雪林的哲學又稱爲同一哲學(Identity-philosophy)。

黑格爾是不滿意於雪林的同一說的。他批評雪林的「同一」爲好像在黑夜中一切牛犢都變成黑色了。

雪林的能產的自然，世界精神，是怎樣產生具體的物質的自然呢？他雖假藉引力和拒力這兩大原力及其活動來說明物質的構成，但問題本身仍未解決，因爲能產的自然乃是個抽象體，「無中生有」畢竟是屬神話，故雪林的學說宜其爲黑格爾所譏評。但黑格爾本人對於自然又是怎樣說明的呢？黑格爾認自然的形成乃由於絕對概念或絕對精神的外化。絕對精神本身是在我們意識之外客觀地存在着的，在黑格爾想來，從這樣客觀的存在轉化爲另一客觀的存在——自然，是不會有什麼問題的。但在這時候，黑格爾也和雪林一樣忽略了絕對精神本身是一抽象體，以抽象體產生具體的物質的自然，乃是思想上的事而不是實際的事，因爲「無中生有」，在黑格爾也是不可能的。這樣，在黑格爾哲學中，關於自然的形成仍是一個謎。其次，是他認爲世界的原始本質絕對精神在外化爲自然以前便獨立地存在着，但它怎樣的存在着？怎樣想到要外化爲自然而不外化爲別的東西？它外化的必然性在那裏？這些問題都是黑格爾所未涉及，甚至連提也不敢提及。如此看來，黑格爾和雪林這兩個客觀唯心論者在這一點上都犯着同樣的

病症。

但黑格爾的哲學在唯心論陣營中畢竟有他極高的成就，它可說是在康德之後達到了唯心論最高的終極的階段，集唯心論之大成。黑格爾蒐集了龐大的關於自然和歷史的材料，用他的堅強而深刻的辯證法來加以處理，因此，雖然有他的澈底的唯心論，但他在有些地方仍迂迴曲折地接近唯物論。他可說是最初把自然的、歷史的、及精神的全世界當作一個過程表達出來的哲學家。因為他的哲學是屬於唯心論的，它所探討的乃是精神的發展，它從精神的發展中引出了自然、人類及人類社會諸關係。這種哲學觀點根本就錯誤了，即他把物質和精神的關係顛倒着來觀察了。

黑格爾的哲學體系是反動的，他在哲學領域中，展開了唯心論哲學的全面理論，但是他的方法卻是革命的。他的方法無疑地是馬克思主義的革命的唯物辯證法的源泉之一，即馬克思主義拋棄了他的空虛的體系，批判地吸取了他的辯證法。黑格爾哲學的體系和方法的矛盾，決不是二元論的唯心論要素與唯物論要素的矛盾。他的哲學，如列寧所指示，是澈底的唯心論。唯心論在黑格爾學說內是從他的方法一直貫徹到他的體系的。所以它的體系和方法的矛盾，不過是在唯心論範圍內的矛盾而已。

黑格爾以為一切現實的存在，就是理性的表現，而理性亦惟有見於一切現實的存在，所以他說：「凡理性的就是現實的，凡現實的就是理性的。不僅哲學根據這個信條，即每一真實的

意識亦根據於此」。史家稱其立腳點爲汎理論(Paulogism)或論理的唯心論(Logical idealism)。現在被歷史判處死刑的法西斯野獸們，過去曾企圖建立他們的所謂「法西斯哲學」來爲他們侵略和壓迫的精神工具，因而從黑格爾法律哲學和歷史哲學中取出適合於他們要求的反動的思想，將它誇張起來，於是而有所謂「新黑格爾學派」產生。意大利醜惡的無恥的哲學家克羅西(B. Croce, 1866—)和金梯爾(G. Gentile, 1875—)便是「新黑格爾學派」的代表者。克羅西曾使民族主義和排外主義打上了哲學的基礎；金梯爾則把黑格爾哲學從客觀唯心論移植到純主觀的唯心論方面來。這可說都是黑格爾哲學的贗品。

第四節 絕對心靈論

黑格爾以後，以客觀唯心論相標榜的爲十九世紀末和二十世紀初英國的勃勞德來(F. H. Bradley, 1848—1924) 鮑桑葵(B. Bosanquet 1848—1923)和美國的羅哀斯(J. Royce, 1855—1916) 諸人的哲學學說。就客觀唯心論而言 勃勞德來的見解失之晦，而羅哀斯的見解又失之偏（着重於主意說[Voluntarism]）故著者採取了鮑桑葵的學說。

鮑桑葵的哲學活躍於一九一四年世界第一次大戰和一九一七年俄國大革命的前後。那時資本主義國家的內在矛盾已日益加深，不斷爆發爲帝國主義的掠奪分贓戰爭。同時無產階級隨着資本主義的發展而強大起來，從自在的階級變爲自爲的階級，從經濟的鬭爭進入政治的鬭爭，

在無數次政治經濟鬭爭中，都顯示了他們偉大的力量。英、美各資本主義國家的統治階級，一方面要參與國外的掠奪分贓戰爭，一方面又要鎮壓國內無產階級的反抗。在「安內」這個原則上，就產生了鮑桑葵諸人的唯心論哲學。鮑桑葵代表英國的統治階級喊着：「我們大家居住在一塊，應當彼此照顧」；「國家是道德的機體呀」；「祇有當個人的心靈依照公共旨意去活動的時候，社會改造和個人改造才能真正的聯系在一起」。由此可見他的政治任務了。

勃勞德來認實在是絕對的，人類平常的經驗知識，都祇是片面的、不完全的知識。絕對的實是在貫通的、諧和的、無所不包的。我們的經驗知識，祇是那實在的一個具體而微小的部分，雖不完全，卻非虛幻，也可算是一個小的實在。我們單靠思想知識，是不能知道那絕對的實在的。祇有直覺，才可領略實在的大意。羅哀斯則認觀念並非實在的摹本，根本上祇是一種目的或活動的計劃，觀念有完成目的的一方面，這就是觀念的「內意」(Internal meaning)。有目的必求完成，欲完成目的，必須有觀念以外的世界。如建築房屋，圖樣是內意造成的，房屋是內意的完成，是觀念的「外意」(External meaning)。由此可見觀念非有一外在世界不可，否則內意無從完成。世界若非爲目的之完成，則世界是無意義的。然而又是誰的目的的完成呢？羅哀斯則稱是「絕對」的。「存在是目的的目的的完成」；宇宙的存在是宇宙的目的的完成。這便是勃勞德來和羅哀斯二家的客觀唯心論的大指。

鮑桑葵認爲每個人的心靈乃爲經驗所造成，所組織。心靈本身便是一個世界。但是它具有

一種不斷的推動力以求組織各個心靈爲一最完善的完整體或完整世界。每個人的心靈就是這完整體中所選擇的一部分。這樣說來，心靈乃是一種力量、性質或機能，它的範圍和程度是變動不居的，因而形成了經驗的連續。這種變動或是在人與人之間，或是在同一人在不同的時間所發生的。這種變動的比較，鮑桑葵以爲就能產生真美善的標準。因爲在這種比較中，我們可以知道某一心靈較另一心靈所實現的完整體爲完全的緣故。這時候，我們就可以認識什麼是「絕對體」了。鮑桑葵說：「絕對體祇是在我們日常所覺知的經驗變動中的計度表」。「祇要對任何典型的人物之日常簡單生活加以審慎的分析，便可立刻得到一切肯定此絕對體的原則」。所以在鮑桑葵看來，絕對體便是普遍於我們整個經驗中最熟悉的事實。這些最熟悉的事實在我們日常生活中，因爲太接近了，反而被我們所忽略了，所以哲學的任務，依鮑桑葵，乃是將這些最熟悉的事實製成言語，幫助人們去發現那絕對體。

鮑桑葵將心靈世界當作一種現實的有組織的完整體，他以爲我們如獲得了這個原理，即等於「我們和精神生活有了一種新接觸」。好像一個人在極端的苦境中得到了解脫，此時他便和這個客觀的心靈世界合而爲一了，卽他融會在這個世界裏面，而他自己的心中也充滿了這個世界，最後他變成了這個世界的一個機關，他一方面實現自己，一方面實現這個世界。他也明瞭他的生命、他的工作是非常有價值的，因爲他的生命他的工作能夠輔助和擴張這個客觀的心靈世界。這就很容易使我們認識一切精神經驗所有的這種辯證的特點——「自我」就在「他我」

之內「自我」就在「他我」之內找到了他的「真自我」。這就是「自我的超越」(Self-transcendence)。「自我的實現」(Self-realization)。鮑桑葵並以爲唯心論這個術語，就是指人類日常經驗中最熟悉的事實，即指我們在愛護家庭、效忠國家中所表現的生活；即指我們在盡職於本身的工作及他人的工作以求得一共同成就所表現的生活；即指我們在宗教中努力追求整個宇宙之完善時所表現的生活。

但是自然界在鮑桑葵學說中又居什麼地位呢？根據他的表白，他承認自然界（包括人的身體）是有意識的心靈之所以產生和所以活動的先決條件。在他看來，在人類心靈產生之前，先就有一個外在的環境和一個複雜的極有組織的物理身體存在着。所以他說：「真正的精神的見解以爲自然界是可以從機械的觀點去理解的」。如此，他便不得不承認每一個有限心靈的生活都有兩方面：一方面它爲一個身體以及物理環境所支配；另一方面它所覺知的祇是一個較大的客觀世界的片段而已。他說：「心靈的內容就是自然的內容，因爲自然爲心靈與絕對體交會之工具。在另一方面，自然的內容就是心靈的內容，因自然之有所顯現，自然之所以有顯現生命與精神的可能性，這都僅在心靈範圍之內始屬可能。心靈本身了無所得，它是全體的活動形式；他所有的任何成份均係採自自然界」。一言以蔽之，「精神世界就是我們澈底所認識的自然界，在自然界裏面道德的生活或自然的生活一樣達到了最高的熱度和最高的領會」。這就是鮑桑葵對於自然的說明。

鮑桑葵哲學最基本的見解，就是認為精神的偉大是在人類的經驗裏面，並認為黑格爾唯心論裏面最有價值的地方，就是肯定這種見解。總之，心靈的客觀世界係起源於宇宙的整個本性，而不是人類心靈的創造物。

鮑桑葵哲學中的「絕對體」、「客觀的心靈世界」仍不過是黑格爾「絕對精神」之名詞的更換而已，沒有什麼新見。他主要的是在勸解人家「安分守己」地在日常生活之中去求寄托，求解放，絲毫不應有其他的妄求。他鼓吹着「絕對體」就在我們之中，我們便是「絕對體」的一部分，如此，還有什麼其他的絕對體可求呢？「最高的精神價值是在人心的實際創造和成就中」。他以爲我們在日常最熟悉的事實中，即在最現實的資本主義社會中，就可以領略最高的精神價值。在他看來，我們祇要認識自己的地位和本性，明瞭自己的責任，「彼此互相照顧」，「準備與全體共患難」就好了。鮑桑葵以這樣反動的思想來麻痺當時被壓迫、被剝削的無產階級，企圖使他們在他的催眠術式的說教中沉睡起來，這可說是他的哲學的真正意義。其次，他對於自然的說明，也是極含糊的。他對着客觀的物質世界，實在莫可奈何，他在這方面於萬分無法之中，祇好忍痛地承認物質世界是獨立存在着的，接着，他用一套模稜兩可的話，便混了過去了。其實問題完全沒有解決，這不僅鮑桑葵、勃勞德來、羅哀斯諸人束手無策，任何一個唯心論者都是無法解決的。美國的新實在論者馬爾文(W. E. Marvin)說，黑格爾之後，客觀唯心論在英、美，祇可算是歐洲哲學思潮的一片迴波，無論如何不是正流。

第五節 結語論

客觀唯心論，用費爾巴哈（L. Feuerbach）的話來說，是「合理的神祕論」。無論柏拉圖的觀念也好，黑格爾的絕對概念也好，鮑桑葵的絕對心靈也好，都祇是觀念的各種各樣的表現，其所以異於主觀唯心論的，就是他們給觀念以客觀的位置。而不直截地說它是主觀思惟所形成的。科學如天文學、地質學、物理學、化學、生物學、考古學、生理學、以及人類社會學，都已經提出無數確切的證據，證明人類的歷史很短，人類是由生物進化而來的，生物又是由無生物進化而來的。現在的地球是一團火熱的汽體形成的，它不知經過若干萬年，經過若干發展的階段，才有生命的簡單形態發生出來，有生命的東西又經過無數次的變化，才達到人類意識之高度發展的階段。人類意識依靠着物質的頭腦，它是頭腦的產物，質言之，它和物質的頭腦一樣也是進化發展的結果。由此可知人類的意識就不能脫離物質的頭腦而存在而所謂超越其自身的。若說它能像物質世界一樣是先於人類和人類意識而獨立存在着的話，那麼，試問在沒有自然界以前的自然界概念，人類社會發生以前的人類社會概念又存在於什麼地方？這些都是不可想像的。柏拉圖認觀念是客觀的絕對的實在。黑格爾認世界理性是客觀存在着的自行發展的精神。鮑桑葵認心靈是客觀的絕對體。這都不過表現着他們感情地給主觀思惟所形成的觀念以客觀的位置而已。他們都把它看成宇宙生成變化的唯一的絕對的主體和實在。這所謂

絕對的，就是根本不可懷疑的，或超越一切批判與懷疑的。客觀唯心論者拿着這樣神祕的絕對體便以之來說明自然的物質世界之被創造。於是柏拉圖說，由於觀念將其原型印於物質之上而成宇宙間的萬事萬物，這是一元假象下的二元的理論。黑格爾僅含糊地、武斷地認自然是由於絕對概念自己外化的結果，至於如何外化，外化的歷程如何，他一句話也不會提及。鮑桑葵當被逼着無所措手足的時候，悲慘地承認先有自然界，然後才有心靈，這樣便變成另一陣營——唯物論陣營——的俘虜了。他們的說明，實際上等於沒有說明。費爾巴哈批評黑格爾唯心論的話，大可借來批評一般客觀唯心論。他以為唯心論者在自然之中所看見的，就是他自身帶到自然中去的，所以他將他賦與自然的，又再取回到自身中來，換言之，自然即是客觀化的自我，在自身之外，由自身所直觀的精神。所以唯心論就是主觀與客觀，精神與自然之同一性，然而因此，這個統一中之自然，又為精神所決定。唯心論者對自然說「你是我之別的自我，我之自我」。然而強調「我」的結果，就意味着：「你是從我流出的，你是我之反映，對你自身並不是何等特殊的東西」。因此費爾巴哈說黑格爾（其實一般的客觀唯心論者都是一樣）執着一個空虛的思惟「無」以之來說明宇宙之被創造，這可說是絕對的自己欺瞞，其自身之絕對的虛言罷了。

客觀唯心論者的理論其所以如此，乃有他們的社會意義的，決不是憑一己之所好的一時的思想遊戲的表現。如柏拉圖在奴隸經濟形將崩潰的時候，他從統治階級的立場出發，當然不會

去求關於社會的矛盾之物質的進步的解決方法，祇是極有力地蒙蔽客觀的矛盾而使社會狀態理想化起來，以爲如此，便可永遠維持他們統治的社會秩序。黑格爾的有名的命題，卽凡是現實的都是理性的，凡是理性的都是現實的。恩格斯認爲這種見解是將一切存在物神聖化起來，是專制主義、警察國家、祕密審判、檢閱制度之哲學的祝福。一八零六年拿破崙進攻普魯士，駐軍耶那（Jena）。黑格爾看見拿破崙騎着馬走過耶那街的時候，便豪放地說：「那騎白馬的英雄便是絕對精神」。及到晚年，黑格爾更形反動，他的哲學體系被尊爲普魯士王朝的國家哲學，他本身便成爲純粹御用的宮庭哲學家了。黑格爾曾無恥地呵諛着德意志統治階級說：「德意志的精神，是新世界的精神，它的目的在於實現絕對的真理，……這就是自由的無限自決」；「德意志的將來，是基督教原理的傳布者」。這樣，黑格爾便以反動的普魯士描畫成天堂來宣傳了。至於鮑桑葵的國家哲學與柏拉圖、黑格爾比較起來，那簡直是「小巫之見大巫」，不可同日而語。不過鮑桑葵也拾着黑格爾的唾餘，主張國家是公民最後的道德權威，良心的擁護者。此外，還向被壓迫的階層喊了一些「公共利益」，「互相照顧」的口號，這在客觀唯心論的說教中已成搖尾說情的姿態了。

第五章 辯證唯物論

第一節 概說

辯證唯物論(Dialectical materialism)是一種新的完整的哲學學說。這種哲學學說之所以稱爲辯證唯物論，如斯大林(J. W. Stalin, 1879—)所說，乃是因爲它對於自然界現象的態度和它研究自然界現象的方法而定的。它對自然界現象的認識的方法是辯證法的；它對自然界現象的解釋，它對自然界現象的了解，它的理論是唯物論的。換一句話說來，辯證唯物論是宇宙觀和方法的一致體。它爲馬克思(K. Marx, 1818—1883)，恩格斯(F. Engels, 1820—1895)所建立，列寧(V. I. Lin, 1870—1924)，斯大林，毛澤東諸思想家所發展的無產階級及其政黨——共產黨——的哲學。高度的嚴密的科學性和澈底的不妥協的革命性密切地結合在這樣的一種思想體系裏面，它可說是人類一切鬥爭經驗即一切過去科學和哲學的發展之歷史的總結或結論。在被壓迫階級，無產階級的革命鬥爭中，這種哲學學說的運用，對於革命鬥爭的前途演着決定的作用，因而它對於革命的實踐，是無產階級手中無敵的精神武器。

如斯大林所說，辯證法(Dialectics)這詞是從希臘字 Dialego 演變而來的，含有談論和辯

論之意。古代對辯證法的了解，是指以發現對方在談論中的矛盾以及克服這些矛盾的方法來獲得真理的藝術。在古代，有些哲學家認為發現思惟過程中的矛盾和對立的意見之衝突，乃是發現真理的最好手段。這個思惟的辯證的方法擴展其應用於自然現象，就變為認識自然之辯證的方法；這方法觀察自然現象，是把它看做永遠運動着和變化着的，而自然之發展乃是自然間矛盾發展的結果，是自然間對立方量的互動的結果。（見聯共（布）黨史中文本第四章）

第一節 萬物鬥爭說

赫拉克里特（Heraclitus，約 535—475 B.C.）是希臘哲學的最高峯之一，也是馬列主義哲學的遠祖之一。赫拉克里特是最初將辯證法的思想鮮明地表現出來的唯物論者。他的哲學反映着紀元前六世紀舊的氏族制度之崩潰和新的奴隸制度之開始建立的歷史諸變革。

赫拉克里特認宇宙萬物都在繼續不斷地變動着，沒有一種東西可以保持它原有狀態。祇有變動才是真正實在的，他曾以溪水長流來比喻萬物的變動。他說：「人不能兩次立於同一的溪流」；「下入同一溪流內的人，經常接受新的流水」。他堅決地主張着：凡沒有變動的東西是不存在的；靜止和安定性祇合於死。因而，他就以變動為萬物原始的屬性了。

赫拉克里特所謂變動，乃是指事物在同一時間內是自己又不是自己，存在又不存在，形成一種對立的矛盾狀態。一切事物都具有這種內在的矛盾，由矛盾的尖銳化而鬭爭起來，鬭爭的

結果遂產生新的形式和新的質量來。我們說，矛盾推向前進，因為矛盾就是宇宙萬物發展之基本的推動的刺激物。赫拉克里特謂「鬪爭爲萬物之父，萬物之王」。這就是說萬物由鬪爭而來，由矛盾而來，宇宙間的森羅萬象都是矛盾鬪爭的效果。這種效果，赫拉克里特稱之爲和諧。和諧就是對立物的統一，或矛盾鬪爭的統一。他以爲宇宙萬物都本着這種基本的發展原則而存在，即是說，一切存在的東西，都變動着，一切變動的東西，都存在着，這就是赫拉克里特的中心思想，也就是辯證法之最初的形式。

赫拉克里特以爲變動乃是火的作用，因而他就以火爲宇宙萬物的本質了。他說：「宇宙不是神創造的，也不是人創造的，乃是由永劫的火形成的，過去如是，現在如是，將來亦必如是。」依他所見，凡變動的東西，必包含內在的矛盾，火既是最變動的，當然也不能逃出例外，其自身亦必包含內在的矛盾，故火有燃燒和熄滅兩種對抗的形式。但燃燒和熄滅都不是絕對的，而是燃燒中含有熄滅，熄滅中含有燃燒。火之熄滅或燃燒，當視火之內在矛盾的鬪爭的狀況而定，不問向那方面變動，但必須經過一定的步驟和階段：如火將就熄滅，則由火先變爲氣，氣變爲水，水變爲地，是爲「向下之道」；如火將就燃燒，又按相反的步驟回轉它的原狀，即由地變爲水，水變爲氣，氣變爲火，是爲「向上之道」。向下與向上的兩種相反的變動，代表了熄滅與燃燒，實在也是兩種互相矛盾，互相鬪爭的力。倘若向上的力被向下的力否定了，那麼，火就熄滅了，地就出現了，地上的萬物也就形成了。倘若向上的力克服了向下的

力，那麼，火燃燒着了，地和萬物都被毀滅了，——如此形成生成和毀滅之無盡的循環，就將宇宙萬物推向前進了。所以他說：「宇宙是一團變動不息的火，燃燒了，又被熄滅，熄滅了，又被燃燒。」

赫拉克里特以爲火不單是宇宙萬物的本質，也是人的靈魂，因而火對人的生命也操着極大的作用。靈火是宇宙整體的火的一部分，也有燃燒和熄滅的形式，如宇宙的火之有向上和向下之道一樣。人的生命之所以能維持的緣故，乃在於靈火之能繼續不斷的燃燒，如靈火將就熄滅，又由人的呼吸和感覺向宇宙整體的火吸取來源，於是靈火又由熄滅而燃燒起來。靈火盛多，則人的精神充足，身體健康；靈火暗少，則精神萎靡，身體羸弱。靈火將就熄滅，則疾病叢生，須待整體的火而燃燒，是一樣的理由。當人睡夢時，一切的感官均已失了知覺，祇有呼吸接受火的來源，因此靈火的燃燒不如醒時之盛旺，好像人與宇宙脫離了關係，而入於自我的範圍，以至虛幻、怪誕之思想發生，所以名之爲半死。他所比擬的靈魂，乃是一種物質——火，並不如偶像崇拜者之空虛的信仰。

關於認識的問題，赫拉克里特告訴我們凡專憑感官去認識宇宙，是會墮入錯誤的深淵得不到若何的結果的，因爲宇宙萬物變動的現象，感官是無論如何體會不出的。如是他主張拋棄感官的認識，而偏重於理性（*Logos*）方面了。若問理性是什麼？他就告訴你說：理性就是現實的認識，矛盾鬭爭的大法，宇宙萬物所共通的至高無上的原則。他以理性爲真理的裁判者，他

說「如果你不傾聽我，而祇傾聽理性，承認一切就是一——這是智者。」

誠然，赫拉克里特的學說，無處不顯示其矛盾鬭爭的精神，即他的善惡觀也具有這種意味。他認善與惡都不是絕對的，其自身都包含着內在的矛盾。換言之，即善本身包含着惡，惡本身亦包含着善。善是由惡產生的，善就是惡的內在的矛盾，當善與惡鬭爭而得到和諧即統一時，惡被否定，善便成立了。但此時的善，仍非絕對的善，其自身仍包含着惡，經過一定的階段，惡又由善中產生，再以矛盾鬭爭的方式，善又被否定。惡又成立了。關於善與惡的相對的價值，赫拉克里特有以下的名言：「善與惡是同樣的東西，是到處切割並熾灼病人的醫生，他們以種種方式磨難我們，還要向我們請求謝禮。這是他們在任何方式上都不配得的，因為他們施行同樣的事情，他們給我們治療的善與其給痛苦的惡是同樣的。」「如果所謂『不正』是不存在的，人就不會知『正』的名。」「疾病使健康成爲可愛的，惡之於善，飢餓之於飽足，疲勞之於休息亦然。」但我們要如何才能辨別善與惡，依赫拉克里特之意，則在聽從理性的呼聲，即聽從矛盾鬭爭的大法了。

赫拉克里特的全部哲學是建築在他的變動說的上面的，即他認萬物因其自身內在的矛盾以致永恆不易地變動着，如是就將「變動」高揚爲萬物所共遵的發展的法則了。萬物既變動着，發展着，那我們對萬物的認識，也該隨着萬物一同變動發展。我們之所以能達到萬物的認識，如赫拉克里特所說，乃是由於理性之力。這種現實與認識之統一，就成爲他的變動說，也就是

他的哲學的出發點。他爲着要表現他所主張的「變動」的實際，他又找出火來作爲萬物的本質。萬物由火構成，由理性統治，——這就是他的卓越的宇宙觀了。他的哲學中如否定相對的靜止，抹殺感性的認識（更談不到從感性認識到理性認識的推移）等，都是這自然發生的辯證法和唯物論之顯著的缺陷。他的關於世界的辯證法的見解，雖僅是一種單純的推測，然而他的偉大的歷史意義是無論如何不應忽略的。列寧對於他的哲學表示着：「這是辯證唯物論端初中非常優美的敘述。」

第二節 主客體等同說

馬克思唯物哲學的直接先驅是費爾巴哈（L. Feuerbach, 1804—1872）。費爾巴哈並不是辯證唯物論者，而是十八世紀機械唯物論以後的一個直觀的唯物論者。他的哲學代表着十九世紀中葉德國急進的資產階級民主主義者和急進的小資產階級的思想。德國唯物論浪潮是在十九世紀四十年代前後由對黑格爾唯心論和宗教的批判以及身心關係的說明所掀起的。及至十九世紀後半期無產階級力量的壯大，辯證唯物論的形成，人類對於世界才有正確的認識。爲着說明費爾巴哈對於馬克思主義哲學的影響，故著者將他的學說列入本章，若純依派別來說，那麼，就應當以之位於十八世紀機械唯物論諸家學說之後。至關於身心關係的說明，著者不擬在此備述。

德國人自一八三一年以後，即黑格爾死後，思想上起了很大的變化。這種變化，也不是偶

然的，而是當時德國的社會條件決定了的。黑格爾死後不久，他那唯心的辯證法，已經被人認為對於現存制度是太革命了，太危險了，大學裏禁止講授他的哲學，即黑格爾這個人不是被人遺忘，便是被人看作「死狗」。在這樣的情形中，黑格爾學派分成了兩個陣營：一為放棄了他的辯證法而發展他那有利於當時普魯士統治階級的思辨哲學（*Spekulative philosophie*）的黑格爾右派；一為發展了黑格爾學說的急進方面的黑格爾左派，或青年黑格爾學派。黑格爾右派，我們不去談它。黑格爾左派是一些急進的資產階級民主主義者和革命的小資產階級的代表者和思想家。他們的積極性，祇限於抽象的思想方面，即這派的思想家，多少總是被黑格爾的唯心論體系所限制，所以他們對於黑格爾的批判，對於宗教的批判，多不深刻，多不澈底，因為他們忽視了或拋棄了社會生活中的經濟條件的緣故。

費爾巴哈是黑格爾左派當中，最傑出的哲學家。他最初是屬於黑格爾左派的。因為他批判了黑格爾哲學中的神學（在一八三九年發表了黑格爾哲學批判〔*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*〕，有中譯本），他要與神學絕緣。因而他就得和黑格爾哲學分家，即脫離黑格爾左派。建立了他自己的唯物的哲學體系。

費爾巴哈的歷史功績，在於他對黑格爾的唯心論給以嚴重的批評，他揭發了黑格爾的哲學是合理的神祕論。此外，他還提出他自己的唯物論的正面學說來。他認存在於宇宙間的，祇有物質。物質本身是具有延長（或廣袤）的性質和運動的能力。運動有種種不同，因之一切事相

也有種種不同。宇宙萬物的本質是物質。宇宙萬象無一不可由物質與運動加以說明。自然和人類，便是最具體的、唯一客觀的、實在的事物。所謂神，所謂精神這種實體，根本就不存在。一般人因為對於身體所起的變化之中，祇能察知外部的運動，而不能察知內部的精微的運動，於是將內部運動，誤認為精神的作用。這種錯誤的見解，是由於他們把自己看做二重的東西發生出來的。一切精神都來自感覺，而感覺則係腦分子之運動。腦分子為純粹的物質分子，其運動亦如其他物質的運動一般。腦分子之運動，當其結合時，則生感覺。有身體的活動，才有所謂精神，由此可知，精神的力乃是從身體的力導引而出。所以他說，精神的東西，是不能離開感性或沒有感性而能存在的。同時肯定着：「應該由存在裏引出思惟來，而不應由思惟裏引出存在。」

費爾巴哈把人類的實踐作為真理的規準。思惟是在人和人的交通中間發生的。根據他的見解，哲學的原理，是「我」和「你」的統一。質言之，作為認識論的出發點的，不應該是「我」，而是「我」和「你」的統一。這無異認定，沒有一個「我」不同時是「你」，也沒有一個「你」不同時是「我」的。這樣便將主體和客體等同起來，即是將主體和客體不當做兩個獨立的實體，而當做整個的統一體，主體必然同時就是客體，宇宙間沒有一個非客體的主體。費爾巴哈是完全從感性相互關係的形態上去理解這個統一的。因此，他說：「人和人的連帶性 是真理和普遍性的最初的原則和規準。」

費爾巴哈的反宗教的見解，也很卓越。他說，基督化身(Incarnation)與歷史，這兩件事，是絕對不相容的。神性自身進入於歷史之中時，歷史便停止了。倘若歷史依然要進行其自身之途徑，那嗎，基督化身說，事實上就得爲歷史本身所反駁。宗教家宣傳神造人類，在費爾巴哈看來，這不過是自欺欺人的愚說；事實上，神是人造出來的。神的本質，不外是淨化了的、從個人的限界解放了的、客觀化了的、也就作爲彼岸的本質而被觀察被崇拜的人的本質。所以他說：「神是人的鏡子」，是他的投影。他以爲宇宙爲存在物的總體，實無假定神的必要。人爲着幸福而努力，因爲對於執行內心的願望，而破除由理性所置定的障礙之熱烈趨向，其結果，便發生宗教的觀念。在反宗教的過程中，費爾巴哈使實在的、感性的人復活起來，而且把這作爲他的出發點，因此他的哲學其所以被稱爲人類學(Anthropology)，就是根據他的這種見解而來的。但他所理解的人，並不是屬於一定的階級而運動着的人，而是屬於抽象的人，是生物學的存在物。他把人和人的關係，還原作自然的血緣關係。這樣，費爾巴哈在探求歷史發展的原因的時候，不得不在人的欲望中，在那想獲得理想和幸福的希望中，結局也就是在宗教運動中去找的。費爾巴哈的自然主義，使得他在說明社會發展的時候，就由唯物論轉移到唯心論去。他壯年所反對的、攻擊的宗教，到了晚年，又將它迎接過來，即承認宗教是那想獲得幸福和相互之愛的人們的希求之表現。

馬克思和恩格斯在德意志意識形態(Deutsche Ideologie 1846)中指出了費爾巴哈的唯物論

之非歷史的性質。在他們看來，費爾巴哈的哲學，其唯物論與歷史完全沒有結合，費爾巴哈不能理解實踐的唯物論者的主要問題，是在於怎樣改造現存的世界，是要用實踐去轉變事物的現存狀態。此外，費爾巴哈在對黑格爾哲學的批判時，雖然揭出了他的唯心的思辨哲學的錯誤，但是連他的革命的辯證法也忽視了，拋棄了。因此 費爾巴哈的唯物論還祇是一種較之十八世紀法蘭西唯物論多少進步了一點的、直觀的唯物論。還祇是一種進步的資產階級民主主義的思想。恩格斯在論到費爾巴哈時說：「舉世都感激他，我們一時間也成了費爾巴哈的追隨者」。由此可見費爾巴哈對於馬克思和恩格斯初期的影響了。

第四節 辯證唯物論之建立

真正能克服從來唯物論中直觀的和形而上的性質，同時能克服唯心辯證法，而建立一體系完整的辯證唯物論的世界觀的，是馬克思(K. Marx, 1818—1883)和恩格斯(F. Engels, 1820—1895)。在十九世紀四十年代，不論在社會方面，或在自然科學方面，形成辯證唯物論的一切前提都已經具備了。在歷史方面，如十八世紀末年法蘭西大革命；十九世紀初期無產階級的獨立革命運動，已開始抬頭。一八三一年和一八三三年兩次里昂勞動者的暴動，就是顯著的例子；一八三零年到一八四零年又起了英國的大憲章(Chartism)運動——這些事實都給馬克思和恩格斯非常大的影響。德國是個經濟落後的國家，到了四十年代，在資本主義榨取和封建制

度殘存物的二重壓迫下呻吟着的德國無產階級的大衆運動就開始出現。從一八四五年起，馬克思和恩格斯把很大的精力用在德國共產主義者的組織及國際的組織上。一八四八年革命的緊前夜，參加馬克思和恩格斯於一八四七年所發起的祕密政治結社「共產主義同盟」裏的團體，竟有三十個之多。這時候，馬克思和恩格斯便提出了「全世界無產階級聯合起來」的口號。在一八四八年革命以前，馬克思和恩格斯不僅精密地研究了先進的歐洲各國的階級鬭爭，而且實際參加了勞動者的運動，所以他們在一八四八年以前，已經創出了科學的社會主義的理論與實踐的基礎。及至一八七一年三月十八日巴黎公社（The Commune of Paris，可參考李大釗所著之一八七一年的巴黎「康妙恩」，載申報最近之五十年）的建立，不但對於科學的社會主義和無產階級的革命運動有莫大的意義，而且對於辯證唯物論的基本觀點和方法，亦提出了確切的證明。馬克思和恩格斯都有很好的自然科學的基礎。他們在完成辯證唯物論以前，自然科學便有很多新的重要的發見。這些新發見爲辯證唯物論擔負了清除道路的工作，同時，對於辯證唯物論的產生和發展也有很重大的意義。如笛卡兒的解析幾何，萊布尼茲和牛頓的微積分的發明，康德的星雲說，魏勒（F. Wöhler, 1800—1882）之有機化合物出自無機化合物的證明，邁葉爾（J. R. Mayer, 1814—1878）和朱爾（J. P. Joule 1818—1889）能力轉換法則的發見，斯旺（T. Schwann, 1810—1882）和斯來登（M. J. Schleiden, 1804—1881）有機體細胞的發見，達爾文（C. R. Darwin 1809—1882）的進化論的發表（按達爾文於一八五九年發表物種原始〔The

Origin of Species) 一八六〇年六月三十日牛津大學 (Oxford University) 舉行了辯論進化論的大會。所以我們說，辯證唯物論是在十九世紀初期歐洲新興的勞動無產階級開始抬頭和自然科學進展下成長起來的。沒有這偉大的劃時代的歷史動態和科學的成果，辯證唯物論的建立是不能想像的。

馬克思和恩格斯最初是屬於黑格爾左派的，他們發展的第一期，他們還持着唯心論的觀點。但從他們哲學活動的最初，他們就非難着黑格爾左派的抽象的傾向，及其從政治鬭爭的分離。在四十年代初，黑格爾左派裏，就重新分裂為馬克思和恩格斯所代表的最急進的部分，和保爾 (B. Bauer, 1809—1882)，施替納 (M. Stiner 1803—1856) 及其他小資產階級分子。馬克思和恩格斯利用了資產階級經濟思想最高發展階段上的英國古典經濟學的業績。他們克服了古典經濟學的資產階級的局限性，闡明了資本主義的榨取的本質，它的歷史的局限性，它的法則的過渡性。他們同時也研究了法國社會主義，指出它的唯心論的本質來。他們創立辯證唯物論時，攝取了從來哲學發展中所得到的最優良的成果。他們把法國革命的意識形態代表者們的唯物論哲學評價得很高，並且說對於他們的哲學見解的形成有極大的影響。同時，他們也批判了這哲學的機械論的及反辯證法的性質。對於辯證唯物論的準備工作盡了極大作用的，是達到資產階級哲學最高峯的黑格爾哲學。馬克思和恩格斯唯物論地改造了黑格爾的辯證法，批判了，拒絕了他的唯心論體系。費爾巴哈 尤其是他的著作基督教的本質 (Das Wesen des Christentums 1841)。

對於馬克思和恩格斯給與了極大的影響 卽他們揚棄了費爾巴哈的直觀唯物論 批判地吸取了他的唯物論要素。

關於哲學的任務，馬克思在費爾巴哈論綱 (*Thesis on Feuerbach* 1845) 中說：「過去的哲學家，祇知各式各樣地解釋世界，卻不知更重要的是在改造世界。」馬克思和恩格斯所建立的辯證唯物論哲學，是物質、客觀實在世界、自然及人類社會的一般發展理論，是這一發展在人類意識中的反映。所以恩格斯說：唯物辯證法是「關於自然、人類社會和人類思維的一般發展法則的學問」。關於哲學上的根本問題，卽思維和存在的關係的問題，辯證唯物論把這個根本問題的兩方面卽在人類意識以外存在着的自然之獨立性及本源性的問題和人類對自然認識的真理性的問題加以區分。

在第一個問題，辯證唯物論和以前哲學上的一切唯物論及自然科學的成果完全一致，承認自然、物質是離人類意識而獨立的客觀存在，精神、意識、思維都祇是物質（腦髓）所派生的第二次的特殊屬性，要在物質發展的一定階段中才能發生。然而物質是什麼？列寧說：「凡獨立存在於我人意識以外作用於我人的感官而引起我人某種感覺的客觀實體，都稱之爲物質。」所謂物質，就是指那不依賴我們的意識而獨立存在的整個世界而言。運動是物質的基本屬性，是物質存在的形式。物質運動是永恆的，它既不會受到破壞 又不會從新造出。所以恩格斯說：「沒有運動的物質，和沒有物質的運動 是同樣地不可思議。」辯證唯物論不承認有絕對

的靜止，但承認有相對的靜止，相對的均衡，認此為運動的特殊場合，為運動的成素之一。換言之，物質的運動是絕對的；物質的靜止是相對的。物質的運動又須以空間和時間這兩種物質存在的形式為前提。空間和時間都不是獨立的非物質的東西，也不是我們的感覺性的主觀形式；它們是物質存在的形式，是物質本身生存的形式。它們是客觀的，它們不存在於物質以外，同樣地，物質也不存在於它們以外。恩格斯說：「一切存在的基本形式是空間和時間，時間以外的存在跟空間以外的存在同樣是荒謬之言。」列寧在唯物論與經驗批判論 (Materialism and Empirio-criticism, 1908) 中也確定地指出：「世界上除了運動的物質以外，便沒有別的東西。而運動的物質若不在空間和時間中，便無運動的可能。人類關於時間和空間的概念是相對的；但是這些相對的概念，積集起來，就成為絕對的真理。這些相對的概念不斷地發展着，循着絕對真理的路線而前進。日益走近這一絕對真理。人類關於時空的概念的變動性，始終無以推翻二者之客觀的實在性，這正與關於物質運動形式及其組織的科學知識的變動性不能推翻外界的客觀實在性是一樣的。」

在第二個問題，認識之真理性的問題。辯證唯物論認人類的意識或精神是人類認識客觀現實的一種運動，是物質運動的一種。意識是物質的產物，是物質經過了高度組織後的產物。它依靠着物質，不能脫離物質而存在。而且它是隨着社會生產和人類語言的發展而達到高度的發展。辯證唯物論對於客觀現實的可認識性的問題，給予肯定的答覆。認識過程是複雜的過程，

在這個過程中 尙未被認識的「自在之物，」反映到我們的感覺、表象、和概念中來時，就變成「爲我之物」了。所以馬克思指出思惟的東西乃是「人類頭腦中所轉現出來和改造過來的物質的東西。」馬克思和恩格斯所發揮的反映論是辯證唯物論哲學的認識論之「精靈」心房。列寧發展了馬克思的認識論，即闡明了不僅由物質到意識，而且由感覺到思惟的轉變的辯證性。感覺、表象是直接反映着事物的。概念、觀念、思惟都不是直接反映的，因爲它們須經過感覺的媒介才能與事物相聯系的緣故。意識完成了由表象過渡到概念的那個轉變時，它看起來好像脫離了事物，不及感覺、表象之接近於事物。其實，感覺抓住事物的部分——這是人類認識外界最基本的東西，思惟抓住事物的整體，從事物的運動和聯系中去把握事物。這樣，思惟雖不是直接的，可是它卻更完全的、更深刻的反映着事物。思惟雖引導我們遠離事物一點，然而也是爲着要使我们更接近於它。列寧說：「認識就是人對自然的反映。然而這不是簡單的、直接的、完整的反映，而是許多概念、法則等的抽象和形成的過程；這許多概念、法則等，有條件地、近似地把握着永久運動和發展着的自然之普遍的規律性。」這一「永久運動和發展着的自然之普遍的規律性」，在哲學上，稱之爲客觀真理。人類一切概念和知識都在表現着這客觀真理。然而這一客觀真理不是一下子全部就成爲我們的知識的，而是在我人之不斷鬥爭中，在我人認識的無窮的發展過程中，經過許許多多相對真理的介紹而逐漸接近於絕對真理。相對真理和絕對真理並不是兩種判然不同的東西，而是辯證地統一體。絕對真理是由相對真理集合而

成，即許許多多相對真理的總和就表現爲絕對真理。絕對真理若不經過相對真理就無從表現其自身，而人類也無從去認識它。但是人類認識外界的眞理性從何測驗出來？辯證唯物論者答覆：祇有實踐。祇有實踐才是認識的眞理性的尺度。人類的認識是從勞動生產、社會實踐中生長起來的，同時當它形成以後，它又回轉頭來指導實踐，改進實踐。所以在社會實踐的行動中，實現着客體和主體的一致，自然和人的一致，即人作用於自然，改變着自然，同時人又改變他自己的本性。所謂實踐，更具體言之，主要地是指人類生存所必需的物質資料的生產。這種物質資料的生產爲人類各方面社會生活的基礎，倘若它一經停頓，人類意識的活動也就隨之立刻停頓。由此我們可以知道，人類社會所得到的關於物質世界的一切知識，都是由之於過去一切物質生產發展的歷史，由之於在階級社會內推動這一發展所形成的階級鬭爭。馬克思和恩格斯把唯物論的認識運用到人類社會上去，開拓了人類社會的客觀眞理，揭露了人類社會的深刻的矛盾和推動的力量，使人類社會的歷史變爲科學，變爲唯物論的認識對象，因而建立了他們的歷史唯物論或唯物史觀(Historical materialism)的學說。

總括地說來，辯證唯物論是馬克思和恩格斯從勞動階級的利害觀點上攝取了從來科學和哲學發展中最寶貴的東西而批判地加以改造的結果。它是宇宙觀和社會觀，同時也是認識論、論理學和方法論。

馬克思主義及其哲學的繼承人是列寧 以及使馬克思列寧主義及其哲學更加發展的斯大林

和毛澤東。列寧在一九一七年俄國大革命爆發的前夕曾以極大的努力，揭發了新康德主義、馬赫 (E. Mach, 1838—1916) 主義、新黑格爾主義、以及孟塞維主義 (Menshevism) 之反動的本質，這對於俄國革命的成功是具有重大的意義的。斯大林把列寧主義規定作帝國主義及無產階級革命時代的馬克思主義，而且把無產階級專政的問題作為列寧主義的重要問題來研究。所以哲學上的列寧主義，就是帝國主義及無產階級革命——尤其是無產階級專政——時代的辯證唯物論的發展。在蘇聯新經濟政策以及社會主義建設的時期，斯大林澈底地清算了左右傾機會主義的反動的理論，即暴露了左傾機會主義者托洛斯基 (Trotsky) 等的唯心論的特徵，和右傾機會主義者布哈林 (Bukharin) 等的機械論的特徵。在一九二七年中國大革命失敗後，毛澤東也澈底地清算了陳獨秀主義和張國燾主義之反動的理論，尤其在開展中國黨內的思想鬭爭中，倡導了整頓三風運動，這在中國思想史上乃是空前未有的創舉。在此次消滅法西斯大戰中，以斯大林為首的聯共（布）黨及其紅軍形成了西方的無敵先鋒和堡壘，及以毛澤東為首的中共黨及其解放軍形成東方的無敵先鋒和堡壘。這些鐵一般的事實，表示着斯大林和毛澤東對於馬列主義及其哲學——辯證唯物論，發展了它的道理，豐富了它的內容。

一言以蔽之，辯證唯物論這種科學的哲學，除了我們從無產階級的立場去認識世界的時候，是不能被我們把握住的。

第五節 結論

費爾巴哈以唯物論與思辨哲學和宗教鬭爭 這種歷史的功績 是值得稱道的。然而不論是他的學說的本身，抑是對唯心論或宗教的批判，都帶着歷史的限制性。如他批判黑格爾哲學時，他破碎了黑格爾的哲學體系，簡單地將它拋棄了。恩格斯在從黑格爾到費爾巴哈（Von Hegel bis Feuerbach, 1886）一文中指示着費爾巴哈的批判這一重大的錯誤，他說一個哲學卻不祇是簡單地宣佈爲虛僞就能算了事的，何況是黑格爾，這樣巨大的業績，於德意志國民之精神的發達上，給與了那樣大的影響，更不能祇是單純忽視了就算了事的。它不得不在其特有的意味上被揚棄（Aufheben），即這個哲學的形式（反動的唯心論體系）應當批判地否定，而由這個哲學所獲得的新內容（革命的辯證法）卻非批判地保留不可。費爾巴哈不會做到這一步，結果，他的唯物論就達不到十九世紀自然科學新發見所要求的那個高級形態——辯證唯物論。費爾巴哈以人爲他的哲學的中心，然而他所了解的人，和十七、十八世紀的唯物論者所了解的一樣，不是具體的歷史的人，而是抽象的「一般的人」。因此，馬克思說，當費爾巴哈祇看見一大羣癱瘓的、因工作而殘廢的和肺癆病的窮苦人而不見健康的人的時候，他不得不求助於「高級的直觀」，求助於理想的「種族中的平等」；這就是說，恰巧在辯證唯物論者所認爲必然的和改造思想與社會制度的條件的地方 費爾巴哈又落到唯心論中去了。費爾巴哈的人本主義（Anthropol-

ogism 或譯人生主義)被辯證唯物論克服了。辯證唯物論者所了解的人，是具體的歷史的人，是屬於一定的生產關係的社會人。辯證唯物論者承認「不是人們的意識決定他們的存在，相反地，而是他們的社會存在決定他們的意識。」而十八世紀法國唯物論者則將社會的存在解釋爲人們的意見和信仰，費爾巴哈也和他們一樣使社會關係適應於「人的本性」或「一般的」人的本質。因此舊唯物論者在歷史領域中無一不變形爲唯心論者。他們從這種唯心史觀出發去批判宗教，毫無疑義地，他們都不能得出正確的結論。如十八世紀法國唯物論者將宗教看成是由民衆的愚昧與教徒的欺騙所產生的；費爾巴哈則認宗教是「一般的」人的本質之幻想的表現。他們都不能把握住宗教之社會階級的本質，這樣，他們的反宗教的鬭爭都是不徹底的，他們的無神論祇在自然知識的領域內叫得起來，一到歷史的領域中，他們的無神論便被拋到山陰背後去了。祇有辯證唯物論才暴露了宗教的階級的本質，找出了它的社會根源，換言之，即揭破了宗教的功用是在替資產階級保護私有財產的，亦即是替資產階級壓迫、剝削、欺騙無產階級的精神工具。它是虛無主義的具體表現；它是辯證唯物論的死敵。馬克思指出「宗教是民衆的雅片」。馬列主義的宇宙觀的戰鬪的無神論，把反宗教的鬭爭提到極高的地步。它不僅反對一切宗教的形式，即塗着科學色彩的宗教，如費爾巴哈的「愛的宗教」，盧那查爾斯基(A. V. Lunatcharskii, 1875—1934)的「宗教的無神論」等都進行着堅決的澈底的鬭爭。馬列主義者把反宗教鬭爭看作是無產階級的偉大的解放鬭爭形式之一。此外，費爾巴哈對於人類實踐的了

解，也是從自然主義的觀點出發的。他以實踐爲人與自然的鬭爭，他看不見社會人的真正社會的實踐。所以恩格斯批判他說：「以美麗的辭句代替了科學的認識，以因『愛』之力唱出了人類的解放，來代替依生產之經濟的變革解放無產階級。」費爾巴哈把現實祇看作是感覺的泉源，而不看是在人類行動過程中被改造的東西，即不看作是在人類生產、交換、社會鬭爭過程中被改造的東西。這樣，他便不能理解：客體和主體、自然和人的真正的一致，祇有在社會的實踐中，在人類改變世界的行動中才能達到。所以在費爾巴哈的哲學中，物質和歷史、自然和發展是不可聯系地分裂着的。費爾巴哈這一缺陷，被馬克思和恩格斯深刻地克服了。

祇有馬克思和恩格斯所建立的辯證唯物論，不僅對於自然作出完滿的正確的說明，且將這種哲學見解應用在人類歷史領域中，提出了歷史唯物論或唯物史觀的學說，說明了人類歷史的真象，同時運用這偉大的哲學武器，展開了科學社會主義的理論和鬭爭。他們不但使無產階級的鬭爭開闢了一個新階段，並且指示了一切被壓迫階級和被壓迫民族的鬭爭的方向。馬克思主義的一切構成部分在後代列寧、斯大林、毛澤東的手中，更加發展了，他們把這種哲學學說，更加一般化，更加具體化起來。他們在堅強的鬭爭中，用鐵的事實證明了這種哲學學說——辯證唯物論——之絕對真理性。他們和馬克思、恩格斯一樣，將理論和實踐的一致性在革命的實踐的基礎上實現了出來。所以他們既是實踐上的鬭爭的辯證唯物論者，又是把這種科學的宇宙觀和方法論理論地推向前進的辯證唯物論者。一句話，馬克思、恩格斯、列寧、斯大林、和毛澤

東從十九世紀四十年代一直到二十世紀今天，已成爲全世界每個進步的、革命的、澈底求真的人之模範和導師，同時，他們一貫的哲學學說也是每個進步的、革命的、澈底求真的人說明世界改造世界的不可缺少的思想武器。

最後，著者引馬克思的幾句名言來結束本書：「哲學在無產階級之中，尋出其物質的武器，同樣 無產階級在哲學之中，尋出其精神的武器 …… 這個解放的頭腦是哲學，其心臟是無產階級。哲學若不蛻變無產階級，便不能被實現 無產階級若不實現哲學，便不能蛻變自己。」（馬克思：黑格爾法律哲學批判導言 [Einleitung zur Kritik der Hegelschen Philosophie der Rechts, 1844] 中譯本 葉九五至九六）

一九四四年 冬 於洪澤湖之濱 李仲融附記

西文名詞索引

- Absolute ego 絕對的自我 56.
Abstract monism 抽象一元論 3.
Action and reaction 動應 81.
Actuality 現實狀態 75.
Anamnesis 想起 94.
Anaxagoras 安納撒哥拉斯 88.
Anschauungsform 直觀的形式 81.
Anthropologism 人本主義 128.
Anthropology 人類學 119.
Antinomie 二律背反 89.
Antinomie der reinen Vernunft 純粹理性的二律背反 89.
Antithesis 反 57 98.
Aposteriorism 後天論 18.
Apriori 先天的 82.
Apriorism 先天論 18.
Aristotle 亞里士多德 73.
Arstronomical cosmos 天體界 98.

Atomism 原子論 5.

Atoms 原子 6.

Aufheben 揚棄 19 128.

Axiology 價值論 45.

Bacon F. 培根 12.

Bauer B. 保爾 122.

Bergson, H. 柏格森 65.

Perkeley, G. 巴克萊 46.

Bosanquet, B. 鮑桑葵 103.

Bradley, F. H. 勃勞德來 103.

Bukharin 布哈林 127.

Category 範疇 81.

Causa sui 自己原因 20.

Cause and effect 因果 52 81.

Cause or effect 原因或結果關係

Chartism 大憲章 120.

Chemism 化學作用 98.

Civis 政治 14.

Cohen H. 哥——亨 86.

Complex idea 複雜的觀念 16.

Concrete monism 具體一元論 2.

Contiguity in time or place 時間或空間的接近關係 52.

西文名詞索引

- Corpus 形體 14.
Creative evolution 創造的進化論 66.
Critical idealism 批判的觀念論 86.
Croce B. 克羅西 103.
- Dante 但丁 62.
Darwin C.R. 達爾文 121.
Democritus 德謨克利特 5.
Demonstrative knowledge 論證的知識 17.
Denksform 思惟的形式 81.
Descartes R. 笛卡兒 3, 19, 77.
Deviation 歧涉 12.
Dialectical materialism 辯證唯物論 3 111.
Dialectical method 辯證法 98.
Dialectics 辯證法 111.
Dialego 談論，辯論 111.
Diderot D. 第德羅 24 31.
Ding an sich 事物的本身，物本體 60 84.
Doctrine of being 存在論 98.
Doctrine of essence 本質論 98.
Doctrine of notion 概念論 98.
Dualism 二元論 3 72.
Duree 實在的時間 67.
Duty 義務 56.

- Ego 自我 55, 84.
Elan vital 生命的衝動 66.
Elements 原素 34.
Empiricism 經驗哲學，經驗論 13 17.
Engels, F. 恩格斯 18 111, 120.
Enlightenment 啓蒙運動 23.
Epicurus 伊壁鳩魯 9.
Epistemology 認識論 45.
Esse est percipi 存在即被知覺 48.
Existence and non-existence 存在不存在 81.
Extension 廣袤，延長 19.
External meaning 外意 104.
External sense 外官 16.

Feuerbach, L. 費爾巴哈 108 116.
Fichte, J. G. 費希特 45 54.
For itself 對自己 99.
Form 形式 80.

Gentile, G. 金梯爾 103.
Geulinx 葛林克 78.
Grimm 格利姆 39.

西文名詞索引

- Haiti 海地 62.
Heavenly bodies 天體 98.
Hegel, G. W. F. 黑格爾 59 96.
Helvetius, C. A. 赫爾維修 24 27.
Heraclitus 赫拉克里特 112.
Historical materialism 歷史唯物論，唯物史觀 126.
Hobbes, T. 霍布士 13.
Holbach, P. H. D. 荷爾巴赫 24 35.
Homere 荷馬 31.
Homo 人類 14.
Hume D. 休謨 51.
Hylozoism 物活論 3 9.
- Idea 觀念 47, 51, 94.
Idealism 唯心論 45 94.
Idea of modes 樣態的觀念 17.
Idea of relation 關係的觀念 17.
Idea of substance 實體的觀念 17.
Identity 同一 101.
Identity-, hilosophy 同一-哲學 101.
Imagination 想像力 25.
Immanent dualism 內在的二元論 75.
Impression 印象 51.
In and for itself 在自己又對自己 99.

- Incarnation 化身 119.
Indefinite substantialism 無限實體論 3.
Individual ego 個別的自我 55.
In itself 在自己 99.
Innate idea 天賦觀念 16.
Intellect 理智 66.
Internal meaning 內意 104.
Internal sense 內官 16.
Intuition 直覺 66.
Intuitionism 直覺論 65.
Intuitive knowledge 直覺的知識 17.
- Jena 耶那 110.
Joule, J. P. 朱爾 121.
- Kant I. 康德 55 80.
- La liberte 自由 29.
La Mattrie 拉梅特利 24.
Lange, F. A. 朗格 86.
Leibniz, G. W. 萊布尼茲 3 24.
Lenin V. I. 列寧 12 111.
Leroy 李洛易 89.
Liebmann O. 李布曼 86.

西文名詞索引

- Limitation 限界 81.
Lisbon 里斯本 62.
Locke J. 洛克 16.
Logical idealism 論理的唯心論 103.
Logos 理性 114.
Lunatcharskii A. V. 盧那查爾斯基 129.

Mach E. 馬赫 127.
Maieutic method 產婆術 94.
Malebranche 馬爾布朗希 78.
Manifestation of an absolute activity 絕對活動的表象 56.
Marburger Schule 馬堡學派 86.
Marvin W. T. 馬爾文 107.
Marx K. 馬克思 12, 111 120.
Mayer, J. R. 邁葉爾 121.
Mechanical materialism 機械唯物論 3.
Memoire 記憶 28.
Menshevism 孟塞維主義 127.
Metaphysics 形而上學 5.
Mind 精神 99.
Mitleid 慈悲 63.
Modality 樣態 81.
Modus 樣態 20.
Monadology 單子論 3 24.

- Monads 單子 24.
Monism of impression 印象的一元論 52.
Montesquieu, C. L. S. 孟德斯鳩 23.
Moral ego 道德的自我 56.
- Napoleon 1, B. 拿破崙 54.
Natorp, P. 拉托爾勃 86.
Natura naturans 能產的自然 20.
Natura naturata 所產的自然 20.
Nature 自然 34.
Necessity and contingency 必然偶然 81.
Negation 非有 81.
Newton Sir I. 牛頓 23.
Non ego 非我 57.
Nous 理性 88.
- Objective idealism 客觀唯心論 3 91.
Occasionalism 偶因說 79.
Ontology 本體論 45.
Oxford University 牛津大學 122.
- Passion 情態 28.
Paulogism 汎理論 103.
Perception 知覺 46.

索引詞名文西

- Pessimism 厭世論，悲觀論 59.
Phenomenalism 現象論 84.
Plato 柏拉圖 59 92.
Pluralism 多元論 3.
Plurality 衆多 81.
Pompeii 潘沛依 62.
Possibility and impossibility 可能不可能 81.
Potentiality 潛能狀態 75.
Pure ego 純粹的自我 56
- Quantity 分量 81.
Quality 性質 81.
- Raphael 辣斐爾 31.
Rationalism 理性論 17.
Rationis sufficientis 充原原理 60.
Realism 實在論 86.
Reality 實在，實有 3 81.
Reflection 反省 16.
Relation 關係 81.
Renaissance 文藝復興 12.
Resemblance 相似關係 52.
Riehl, A. 李爾 86.
Right 權利 99.

- Royce, J. 羅哀斯 103.
Rousseau J. J. 盧騷 41.
- Schelling, F. W. 雪林 87 100.
Schema 圖式 85.
Schematismus 圖式論 85.
Schleiden M. J. 斯來登 121.
Scholasticism 經院哲學 19.
Schopenhauer, A. 叔本華 58.
Schulze G. E. 叔爾采 85.
Schwann T. 斯旺 121.
Self-consciousness 自我意識 97.
Self-determined 自定的 97.
Self-existed 自存的 97.
Self-realization 自我的實現 106.
Self-transcendance 自我的超越 106.
Sensation 感覺 16.
Sensationalism 感覺論，唯感覺論 24 52.
Sense organ 機官 16.
Sensibilite physique 物理的感覺性 28.
Sensitive knowledge 感覺的知識 17.
Se resouvenir 回憶 28.
Simple idea 單純的觀念 16.
Socrates 蘇格拉底 92.

西文名詞索引

- Solidity 充塞性 49.
Solipsism 唯我主義 54.
Solovine M. 梭羅文 26.
Speculatize philosophy 思辨哲學 117.
Spermate 種子 88.
Spinoza, B. B. 斯賓諾莎 3 13.
Stalin J. W. 斯大林 111.
Stirner M. 施替納 122.
Stuff 材料 80.
Subjective idealism 主觀唯心論 3, 45.
Substance and attribute 體性 81.
Substantia 實體 20.
Synthesis 合 57 98.
- Tabula rasa 一張白紙 16.
Thales 泰利士 3.
The absolute mind 絕對精神 100.
The Commune of Paris 巴黎公社 121.
The evolution of self-consciousness 自我意識的進化 55.
The inorganic world 無機界 98.
The objective mind 客觀精神 99.
The organic world 有機界 99.
The pineal gland 松果腺 78.
Thesis 正 57, 98.

- The subjective mind 主觀精神 99.
Toile medullaire 髓質膜 25.
Totality 全體 81.
Toland J. 托蘭 40.
Transcendental apperception 先天的統覺 84.
Transcendental dualism 超越的二元論 75.
Transcendental knowledge 超越的知識 63.
Trotsky 托洛斯基 127.
- Unity 單一 81.
Universal 普遍的 97.
Universal ego 普遍的自我 55.
Unlimited ego 無限的自我 56.
- Verstand 悟性 81.
Volkelt J. 佛開得 86.
Voltaire, F. M. A. 福祿特爾 23.
Voluntarism 主意說 103.
Vorstellung 影相 60.
- Will 意欲，意志 60.
Windelband, W. 文德爾班 86.
Wohler F. 魏勒 121.
World will 宇宙的意欲 61.

西文名詞索引

- Zeitbegriff 時間的總括 85.
Zeitinhalt 時間的內容 85.
Zeitordnung 時間的順序 85.
Zeitreihe 時間的系列 85.
Zoophyte 草形蟲 99.
Zurück zu Kan 復歸於康德 86.



基本定價
\$ 9.00