

蔡元培編纂

哲學大綱

商務印書館印行

(丙)乙类书

共學社羅素叢書

哲學中之科學方法

王星拱譯

洋裝一册 定價九角

本書表明邏輯分析方法在哲學中之性質，本領，及限制。意在超越傳習的哲學論，而以科學方法應用於哲學之研究。著者羅素，為現代數學的哲學大家，其對於此類問題之論列，更其所長，自有特別研究之價值。

商務印書館發行

哲學大綱

凡例

- 一本書以德意志哲學家厲希脫爾氏之哲學導言 Richter Einführung in die Philosophie 爲本。而兼採包爾生 Paulsen 馮德 Wundt 氏之哲學入門 Einleitung in die Philosophie 以補之。亦有取之他書及參以己意者。互相錯綜。不復一一識別。
- 一本書可供師範教科及研究哲學之用。
- 一本書既爲引人研究哲學之作。非哲學之著述。故歷舉各派之說。不多下十成斷語。留讀者自由思考之餘地。
- 一本書譯語。務取最習用者。習用者不可得。始立新語。爲譯語誌要。附於書後。以備檢核。

哲學大綱

目次

第一編 通論

(一) 哲學之定義

(二) 哲學與科學

(三) 哲學與宗教

(四) 哲學之部類

(五) 研究哲學之次第

第二編 認識論

(一) 認識之概念

(二) 主觀之認識

一

一

四

八

一二

一六

一六

一六

一八

(三) 實現世界之認識……………二〇

(四) 本體世界之認識……………二四

(五) 認識之程度……………三一

第三編 本體論……………三五

(一) 本體通論……………三六

(二) 世界全體之實在及性質……………五四

第四編 價值論……………六〇

(一) 價值通論……………六〇

(二) 道德……………六六

(三) 宗教思想……………七四

(四) 美學觀念……………七七

哲學大綱

第一編 通論

(一) 哲學之定義

哲學者。希臘語斐羅索斐之譯名。斐羅者好也。索斐者知也。合而言之。是爲好知。論語曰好知不好學。其初常用爲尙理論而疎實利之義。如海羅陀所述。克羅素見梭倫而歎爲斐羅索斐之旅行。以其旅行之鶴的。在廣求世界知識。與商賈軍人有別也。拍拉圖自闢精舍。標榜斐羅索斐。以與詭辯家對待。亦謂詭辯家游行都市。教授科學美術及辯論術。務以弋利。而拍拉圖則承蘇革拉底之派。與弟子自由講習。專以研究真理爲鶴的。而他無所求也。然

自是以後。漸爲學問之專名矣。

「柏拉圖」嘗爲哲學界說。謂之實體之認識。又謂之無窮及有常之認識。「雅里士多德爾」謂之研求凡物之原因及本體。「拉布尼支」則取譬於木。謂哲學猶其根柢。而科學爲其枝葉。是皆以哲學爲全體知識之學也。

英國經驗哲學「洛克」「謙謨」諸家。嘗揭取心理界諸問題。如認識之起原及條件。與夫行爲之動機及鵠的等。爲哲學之對象。而心理學家「貝耐克」「栗丕斯」諸氏。又謂哲學以人類意識界之結論爲範圍。於是以心理爲中堅。以歷史學及各種有系統之精神科學左右之。而自然科學之理論。則不復組入也。

以上諸說。雖所見有偏全之殊。而要皆自理論方面詮釋之。而與

之對待者。則偏於實際方面。於是哲學之內容。不以知見。而以品格。此其主義。亦復由來甚古。蓋述希臘哲學者。無不推原於七賢。大抵以嘉言懿行爲後世所仰慕。及宇宙論盛行以後。而蘇革拉底。乃以知德同點之說著。其後希臘哲學家。鮮有不注重於德行。者。近世哲學。如叔本華。尼采等。皆以道德爲哲學最終之問題。洛克派之別出者。及專研康德。費希脫。實際方面之學說。而倡爲新哲學及神學者。皆近於此派。而德林。著哲學之品性主義。其最著者矣。

要之哲學爲學問中最高之一境。於物理界及心理界之知識。必不容有所偏廢。而既有條貫萬有之理論。則必演繹而爲按切實際之世界觀及人生觀。亦吾人意識中必然之趨勢也。故在昔哲

學家。雖以其性質之偏勝。或迫於時勢之要求。而有所畸重。而按諸哲學之本義。則固當兼容而并包之。

(二) 哲學與科學

韓非子解老篇曰。凡物之有形者。易裁也。易割也。何以論之。有形則有短長。有短長則有大小。有大小則有方圓。有方圓則有堅脆。有堅脆則有輕重。有輕重則有白黑。短長大小方圓堅脆輕重白黑之謂理。又曰。凡理者。方圓短長。麤靡堅脆之分也。故理定而後可道也。理定有存亡。有死生。有盛衰。夫物之一存一亡。乍死乍生。初盛而後衰者。不可謂常。唯夫與天地之剖判也俱生。至天地之消滅也不死不衰者。謂常者。而常無定理。無定理。非在於常所。是以不可道也。聖人執其玄虛。用其周行。強字之曰道。其所謂理。卽

今日科學之內容。其所謂道。即哲學之內容。是先秦學者。本有此分別觀念。特以科學既未確立。則哲學亦無自而自畫其領域。自宋以後。或言道學。或言理學。皆含有哲學之意義。而科學觀念。則自歐化輸入以後。始確定焉。

歐洲古代學者。初不設哲學科學之別。凡今日所謂科學者。悉列爲哲學之一部。拍拉圖之哲學。舉一切物理、心理、政治、道德之理論而悉包之。雅里士多德爾則分別部居爲論理學、物理學、心理學、宇宙論、動物學、玄學、倫理學、政治學、理財學、雄辯術、文學諸科。而即以組成哲學之系統。及中古煩瑣哲學。以哲學隸於宗教。而科學之組入哲學如故。即近世哲學。自培根特嘉爾以降。亦尙仍其習慣。培根分學術爲記憶、想象、知識三種。記憶者。歷史學也。想

象者文學也。知識者哲學也。而哲學一部舉一切科學知識而悉包之。特嘉爾釋哲學爲人類知識之全體。而揭其最要之部分爲一玄學、二物理學、三機械學。實以自然科學爲哲學中重要之部分。其後「培根」一派如「霍布」、「洛克」、「奈端」等。特嘉爾一派如「斯賓儂賽」、「萊布尼支」、「伏爾弗」等。其所謂哲學亦然。

哲學與科學之界別。始於兩種原因。一、因有屏科學而獨立之哲學。二、因有離哲學而獨立之科學。

自「康德」作認識論。以知見之形式爲純任先天。而不關乎經驗。承其流者。遂演爲超軼經驗之哲學。如「賽林」、「費希脫」、「海該爾」諸家是已。費希脫謂哲學者不必顧慮於何等經驗。而一切據先天之性靈以經營之。賽林則且以研究自然現象者爲盲動。爲無理性。謂

哲學之敗壞。自培根始。物理學之敗壞。自波愛爾及奈端始。至海該爾而此等思索派之哲學。達於極度。舉所謂世界之本體。一以論理之概念構成之。此哲學之屏斥科學者也。自十六世紀以後。各種科學自由發展。爲物理學、化學、動植物學等。關於自然現象者。已無不自立爲系統之科學。而關於人事如政治、法律、社會諸科學。繼之。至於今日。則如心理學者。亦以其根據生理利用實驗之故。復離哲學而獨立。故說者謂哲學所包含之科學。既以漸而獨立。則哲學將來之運命。將日趨於消極。耶革謂哲學將僅爲有理想之文詞。海該爾派之專治哲學史者。謂哲學家之職業。將不外乎自述其歷史。此又科學之離於哲學者也。雖然。屏科學而治哲學。則易涉臆說。遠哲學而治科學。則不免拘

墟。兩者可以區分而不能離絕也。今日最持平之說。以哲學爲一種普遍之科學。合各科學所求得之公例。爲之去其互相矛盾之點。而組織爲普遍之律貫。又舉普遍知識之應用於各科學而爲方法爲前提者。皆探尋其最高之本體而檢核之。如是。則哲學者與科學互相爲因果。而又自有其領域焉。

(三) 哲學與宗教

哲學與宗教。在歷史中有迭爲主客之關係。未開化之民族。無所謂哲學也。宗教而已。人智進步。有對於普通信仰之主義而不敢贊同者。視其智力之所能及而研求之。是謂哲學思想之始。特嘉爾。所謂哲學始於疑者是也。希臘哲學家。爲當時神道教之反對者。蘇革拉底。以是隕其身而不悔。拍拉圖。及雅里士多得爾。之哲

學。則以融合科學及宗教。爲最高之鵠的。欲以哲學求得正確之世界觀。而據是以建設完全之宗教。其後「斯多噶」及「愛壁古爾」一派亦然。希臘舊教之所以衰歇。哲學家與有力焉。

自基督教興。利用新拍拉圖派。及雅里士多得爾派之哲學。以張其教義。所謂「沙拉斯替克」者也。煩瑣哲學。於是昔日影響宗教之哲學。遂蘊蘊於神學之中。而爲宗教之臣僕。此西歷八世紀至十六世紀之已事也。

及十七世紀。經培根「斯賓儺賽」洛克諸家之提倡。而十八世紀疏證哲學興。務以哲學爲常識而散布於人人。在英有「貝克來」等。在法有「福爾泰」等。在德有「伏爾弗」等。拔哲學於神學之中。而復爲獨立之科學。且欲以哲學之理想。爲信仰之標準。而建設智力之宗

教。復以宗教爲哲學之隸屬焉。

康德創立評判哲學。書定人類知識之界限。謂「吾人據事物之經驗。就論理之形式。而構成概念。皆感覺界以內之事。卽哲學及科學之領域也。宗教則託始於超軼感覺之觀念。而不以概念爲根柢。故哲學與宗教。各有其範圍。而不必互相干涉。」如其說。則哲學家當從事於感覺界以內。集經驗科學之大成。而組成完全之律貫。若逾此而對於萬有最早之原因。及其最後之鵠的。欲以理論證明之。則爲侵入宗教之範圍。而終無自而解決。宗教家當游神於感覺界以外。循人類最高之希望。而貽以修養之法。若逾此而對於科學之結論。如地球繞日。人猿同宗諸說。欲以經訓反對之。則亦徒爲無謂之紛爭。而自陷於謬誤也。

雖然。哲學與宗教之離絕。良非易易。蓋思想與信仰。雖異其方面。而要同託於一人之意識界。若截然界別之。則於人類趨向統一之本性。爲之不安。故康德以後之哲學家。常欲溝通哲學及宗教。而提出統一之主義。其最著之說有二。一斯拉瑪海及海該爾是也。一斯拉瑪海當反對宗教論盛行之時。獨以哲學求宗教之真諦。而爲之抗議。其大意謂人類心靈之作用有二。一隸於感覺世界。一隸於感覺以上世界。感覺世界者。知見之世界也。一切循知見之律貫。以爲秩序。感覺以上之世界。情感之世界也。人類以其固有之性靈。與超絕感覺之本體相接引。而所藉以表示其係屬之情感者。爲宗教。此承康德之說。而以二元論之式詮解之者也。

「海該爾則謂哲學及宗教。皆吾人理性之作用。不異其內容。而異

其形式。其由印象及情感之效果。而見於符記者。以想象爲機關。而以宗教爲作用。其循論理之塗轍。而構爲概念者。以理想爲機關。而以哲學爲作用。是則兩者均不外乎吾人之理性。雖其表示之狀態。不能盡同。而其最深之根柢。決無二致。此又承康德之說。而以一元論之式結合之者也。

其他。哲學家致力於宗教哲學統一之主義者。及今未沫。而各尊所聞。迄無定論。觀哲學界及神學界之趨勢。殆將復返於康德之故步。而守其互相干涉之戒焉。

(四) 哲學之部類

近世部別科學者。常列爲三部。一、常有前後相承之現象。屢試而屢驗者。是爲現象之學。如物理、化學等是也。二、種種對象。樊然並

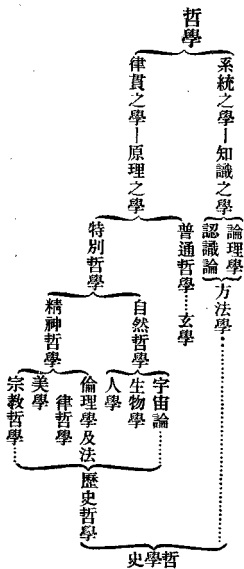
陳。由研究者互相比較。而求得有條理有秩序之概念。是爲律貫之學。如植物、動物、生理諸科學是也。三、介乎前兩者之間。有相承之現象。又有待於比較之概念以組織之。是謂系統之學。如歷史、生物、進化學等是也。古代哲學。包心理學而有之。其學本屬於現象一類。然現象之學。本與哲學之性質及方法不能相容。而自生理之心理學成立。則心理學所研究者。皆以心靈中實現之作用及由是而發生之行爲爲對象。而實地經驗之。以求得公例。與理化各科無異。不復藉玄學之假定義以爲前提。不容不離哲學而獨立。故哲學中不復列心理學。而所可部別者。亦惟有系統律貫二類焉。

系統之學。爲能知之事。知識之學。隸之。而其間又有二別。一、所以

研究思想之形式及模範者。論理學是也。二、所以證明知識之實狀者。認識論是也。面認識論之一部分爲方法之學。則兼形式與實狀而有之。以其一方面鉤取各科學所用之方法。而稽核之。爲屬於實狀。又一方面。則歸納此等方法於論理之範疇。及認識之宗旨。則又屬於形式也。

律貫之學。爲所知之事。原理之學。隸之。其間先區爲普通特別二門。普通者。玄學是也。亦或謂之純正哲學。特別者。先區爲自然哲學及精神哲學。自然哲學。又區爲(一)宇宙論。(二)生物學。(三)人學。雖近似自然科學。而皆含有普遍之性質者也。人學者。兼生理心理而研究之。其專研生理之人類學。則爲自然科學。面隸於動物學者也。精神哲學。則別爲(一)倫理學及法律哲學。(二)美學。(三)宗教哲

學而歷史哲學。則一方面關乎道德法律之成績。一方面又關乎宇宙論及生物人類之學。兼自然精神兩界而有之。至於哲學史。則於哲學家所研究之範圍。無論其為系統者律貫者。無不與之有關。故又兼兩類而有之。為表如左。



(五) 研究哲學之次第

近世哲學界中。康德派多偏重認識論。海該爾派。則偏重本體論。其他如德林之屬。又偏重價值論。夫認識論者。研究之方法也。本體論者。知識之內容也。價值論者。理論之應用也。兼此三者而哲學之能事始完。不得舉一而廢其他也。而三者之中。以本體論爲中堅。惟欲本體論之不陷於謬誤。不可不有正當之方法。故必以認識論先之。既有本體論之結論。乃得本是以應用於實際。故以價值論殿之。

第二編 認識論

(一) 認識之概念

有心理之認識。如對於舊游之地。若久別之友者。是也。有論理之

認識。對於真理或非真理而爲正確之判斷是也。哲學家之所謂
認識。以論理之認識爲限。
所謂正確之判斷者如何乎。曰。其證有四。一曰感情之相應。如趙
高指鹿爲馬。而羣臣和之。此感情與判斷之不相容者也。所謂相
應也者。判爲真理。則必有贊成之感情應之。判爲非真理。則必有
反對之感情應之。二曰經驗與思索之調和。古人以彗星爲兵災
之兆。此憑偶然之經驗。而不合於思索者也。化學家自謂有造人
之術。此出一時之思索。而不合於經驗者也。正確之判斷。則反之。
三曰意識之明瞭。醉後譎言。夢中囁語。雖合事實。僅爲偶中。正確
之判斷。必其思索之脈系。經驗之狀態。皆瞭然於意識中者。四曰
人情之契合。如數學中之 2 (甲 + 乙) 等於 2 甲 + 2 甲乙 + 2 乙。

如化學中輕二養爲水。此不特本一人之思索及經驗而判斷如是。卽推之其他一切能思索能經驗之人。亦將無不爲如是之判斷也。

(二)主觀之認識

吾人意識中有種種印象。非經驗界所供給者。非特童牛角馬。瑤草琪花。純爲想象力所構造者然也。卽明明本諸實物。而旣爲抽象之總觀念。如三角、如馬、如德行、則吾人亦得任意而分之合之。大之小之。於是不復謂之實物。而專屬於主觀。吾人得以眞者判斷之。而謂之主觀之認識。

此等主觀之性質。純然論理若數理之關係也。如曰金鑄之人是曰金人。如曰使人類可以不死。老聃人也。老聃可以不死。又如曰。

二三角形。其角度之和。必等於兩正角之和。又如曰。以三乘六十六。得百九十八。此皆不必求印證於實物。而且得普遍之贊同者也。由是而推之。凡其反對之象。不特爲吾人所否決。而且非吾人所能存想者。皆屬於此類。如曰。有石下墜。不隕於地。而轉如飛艇之升於空中。此雖吾人所否決。而尙可以存想之。如曰。馬非馬。如曰。同邊之三角形。其角度不同。則吾人雖可以語言表示之。而其意義。乃決非吾人所能存想矣。

凡正確之判斷。必爲思索及經驗之調和。既於前章言之。而所謂純然數理及論理之判斷。則初不待乎經驗。而其爲正確也。自若。雖其應用之時。未嘗不與經驗爲緣。而考其全體之性質。及其公例之由來。則決非如他種經驗知識。由屢屢同一現象而構成概。

念者。蓋一切經驗之知識。皆可存想其反對方面之狀態。所謂可決。亦僅能爲大多數之推度。而不能爲普遍之定例。至其應用。亦不容爲想象力所變更。而主觀之認識皆反之。是以謂之先天之關係。

(三) 實現世界之認識

吾人意識中。不僅有主觀之認識而已。常有種種實現之印象。非吾人之思想所能自由生滅者。例如一筆一書。一喜一悲。非吾人之思想所能無端消滅之。或無端變革之。使吾人未嘗見一筆於此。見一書於彼。則不能無端爲見其在此。見其在彼之想。既已見之。則又不能以思想變革爲無見。又如吾人當賞心樂事之場。非有特別激刺。必不能爲向隅之泣。又如芒刺在背。決不能以思想

易苦痛而爲愉適。皆其證也。

是等實現之印象有二別。一屬於物理者。謂之外物。亦謂之形而下。如書筆及其他無機有機諸物是也。是謂感覺。其一屬於心理者。謂之內識。亦謂之形而上。如悲喜及其他希望恐懼之屬是也。是謂情感及意志之衝動。

夫此等感覺與夫情感及意志之衝動。如何而爲認識之對象乎。曰。是皆謂之意識之內容。(一)以其種種性質。如色、如聲、如苦痛、如愉快。皆不爲獨立之性質。而特爲吾人意識之所覺。(二)以其無論何時。凡曾經瞭解者。皆能以心力存想而復見之。(三)以其不能互相離絕。常互相變易。而互相關聯。以構成我見也。凡意識頃刻間之所歷。謂之直接之經驗。亦謂之不可反對之經驗。而意識之閱

歷。則謂之論理界必然之思想。能使吾人回想其所閱歷。而爲正確之判斷者也。如曰「我見光」。如曰「我追想交際社會中之愉快」。此爲經驗界最正確之判斷。而得最完全之調和於經驗思索之間者。以其判斷對於此一時之光覺及快感。而非普通之所謂光所謂愉快也。

使吾人以意識之經歷與其所經歷者。各就範於論理及數理之公例。則其爲正確也從同。如曰「我思三加四得七」。又如曰「我思人皆不免於死」。我思某甲人也。我思某甲亦不免於死。此其意識之經歷。固正確矣。然如我取梨三。又取梨四。而我謂之七梨。又如人既不免於死。某甲人也。我斷某甲不免於死。此其意識之所閱歷。即亦不得不謂之正確。何則。其反對之狀態。非吾人所能存想。而

其判斷。又必受普遍之贊同。固無以異於前者也。夫是等判斷。何以必兼經驗與思索而構成之乎。其故如下。如曰純然以經驗構成之。則將謂一切現象之變化。必有其原因。而此之現象。卽其效果。苟非有特別之旁緣。則此種因果之相承。必不容有例外。例如臘克謨紙。遇酸而紅。遇鹼而青。如恐怖希望。常相繼而來。如眼神經苟被激觸。則必有色之感覺。此其認識之所由來。誠起於種種分子。如臘克謨。如酸。如紅。如鹼。如青。如恐怖。如希望。如眼神經。如色。使吾人於同一之關係試驗之。則此種種分子。誠能以同此之形式。相承而復見。此經驗之効也。然憑此成蹟。而遂爲不容例外之定律。且以應用於過去未來。一切不及經驗之境。豈尙得以經驗目之耶。

如曰。純然以思索構成之。則物理界心理界種種不規則之現象。與夫各種規則之特性及缺點。有不能僅憑思索以規定之者。例如三加五爲七。雖吾人所不能存想。然而大空之有極。彈丸之循弧線而投出者。不循切線而下墜。則雖不合於事實。而吾人可以想之。然則所以矯正之者。不經驗之恃而何恃耶。

由是知物理界或心理界定律之構成。不能僅憑經驗。亦不能僅憑思索。必也合兩者而經營之。以經驗求得前此齊同之現象。以思想彌補之。使此等齊同之現象。益以推廣其範圍。而且爲畫一之規則。以應用於人人也。

(四) 本體世界之認識

人類雖有此實現世界之認識。而尙不足以饜其好知之欲望。常

欲由此實現之內容。而更求其內容之元始。由此畫一之規則。而更求其規則之根極。於是有一問題焉。曰。超軼吾等意識中實現世界以外。更有所謂本體世界否乎。

於是有互相對待之解決法。卽所謂實質論與觀念論也。實質論者。以本體世界爲一種實質。在吾人意識以外。而觀念論反之。則謂其不外乎吾人意識之關係。兩家之爭點。以關於物理界者爲最劇。今先述其聚訟之概略。如左。

夫吾人所以定判斷之正確與否。不啻主經驗與思索之調和乎。今對於兩家之聚訟。而所以稽核之者。卽亦不外乎此。核兩家之言。時而自謂純得之於經驗。時而自謂發於必然之思索。時而自謂本經驗所得。而且以思索整理之者。請約舉而評判之。

實質論之經驗說曰。吾人之所經驗。物之實質。固嘗藉吾人之感覺以昭示之矣。觀念論之經驗說。則曰。吾人所見有物理世界者。以感覺爲原泉。而感覺者。不外乎吾人意識之內容。是至明瞭之經驗也。雖然。一切經驗。均不能軼於意識以外。則實質論所謂意識以外有實質。固不得謂純然根據於經驗也。經驗固不外乎意識。而所謂意識以外。必不容有凡物之實質焉。豈亦曾所經驗乎。則觀念論之說。亦不得謂純然經驗之效果也。

實質論之必然思索說曰。執途人而問之。均不敢謂吾人感覺以外。別無萬物之實質也。觀念論之必然思索說。則曰。吾人苟一存想。謂世界本體。不必有關係於意識。而此之存想。卽不能遁諸意識以外矣。雖然。意識以外無實質。固吾人所能存想者。實質論自

以其說爲必然之思索。非也。吾人又未嘗不可設想。以爲凡思想即皆物理作用之現於意識中者。凡思想之內容。皆根據於意識以外之一種實質。然則觀念論之所主張。未嘗不可爲反對方面之存想。亦豈得謂之必然之思索乎。

實質論之經驗思索調和說曰。苟非意識以外。別有與之對待之實質。循因果之定律以感動之。無自而發生確有規則之現象也。觀念論之經驗思索調和說。則曰。吾人意識中。現象與現象之間。固已合乎因果律矣。何居乎必於吾人意識界以外。復設一雷同之實質乎。雖然。因果律之形式。固未嘗不可以觀念轉置之。如云。由琴絃之振動而傳於空氣。又由空氣之波動而傳於聽神經。於是吾人有聲之感覺。是也。然未嘗不可轉而用之。謂吾人有琴絃

振動之感覺。而後有空氣波動之感覺。而後有聲之感覺。然則實質論謂非有實質不能構成因果律。非不易之論也。往日不知科學之人。常爲極端之實質論。卽以各種感動之部分。均爲凡物之實質。此固非今之實質論所可同日而語也。今之實質論。以感覺爲物質刺激之反射。又未嘗以此反射者爲卽刺激者之攝影。而僅僅謂之符號。例如花之感覺。有色。有香。而其柔。非其本質如此也。花之本質。乃於直觀中空間之一部分。聚有多數之原子。由此原子。發爲無色之氣體。或不可見之以太。或其他心理上所能想象者。及其入於感覺也。而後爲香。爲色。爲柔。云爾。然則實質論之說。初不以本體世界與實現世界爲同一之內容。而觀念論乃以雷同斥之。亦非確讞矣。

由是觀之。實質論與觀念論。均不能爲絕對之正確。亦均不得爲絕對之不正確也。然則於物質觀念兩派以外。尙有可以指證者乎。曰無之。雖然。有一事焉。可以指證者。曰對於物理世界本體之判斷。既不能如主觀認識之爲絕真。亦不能如現實世界因果律之爲近真。而僅能爲或真之擬議。以其不可得而經驗也。所謂不可經驗者。非不及經驗之謂。如吾在此室。而忽聞門外有搶攘之聲。雖一時不知其所由來。而可以推尋而得之。又如地球之起源如何。當地球發生第一植物時。使有見之者。其愉快如何。此在吾人雖無可以經驗之希望。然地球之成立。第一植物之發生。皆實有其時期及事實。惟吾人不及生當其時耳。苟作萬一想象。謂有生當其時者。則亦得而經驗之。此皆不及經驗之問題也。

若乃物理界之本體。則吾人雖日日生活其中。而決不能爲經驗之想象。是根本義所不許也。故謂之不可經驗。

既曰不可經驗。則對於此種判斷。不能以經驗爲標準。然則以思索爲標準乎。而必然之思索。所可取決者。惟論理及數理耳。其他既不能應用於物體。亦不能應用於物性。而對於物理界之本體。更無所施其技。然則其標準何在乎。曰。必不得已。仍善用普通認識之標準而已。普通認識之標準如何。曰。經驗及思索之調和也。使其所主張者。於思想界有自相矛盾之點。或其所藉以證明者。於經驗界有違反事實之迹。則不得不斥爲謬說。使其根據經驗界之公例。而推用於經驗界以上。以超絕經驗之元素。組織爲理論。由其理論而演繹之。又足以證明一切經驗界事物之原理。而

無所衝突。則可以贊同之說也。使有數派之說。皆達於此程度。則視其演繹之方式。易簡者較優。而委曲者較遜焉。以是爲準。則實質論與觀念論。皆在可以贊同之列。至其演繹之方式。何者最爲易簡。而尤可以受吾人之贊同。則已侵入玄學問題。當於下編詳之。

至於卽心理方面而言本體。則亦可以前說比例而得之。蓋心理諸問題。其有可經驗與不可經驗之別。與物理無異。感情欲望之屬。可以經驗者也。至於我見之本體。合多數之心理。求其統一及原始之點。並求此統一心理之性質。簡單乎。自由乎。不滅乎。則皆超乎經驗之範圍者矣。

(五) 認識之程度

自希臘以降。凡思想家以人類之認識力爲不受限制者。謂之獨斷派。其以認識力爲不足憑依者。謂之懷疑派。雖兩派之中。各有絕對主張或相對主張之不同。而要其不失爲一派之所主張。則同也。

獨斷派之所主張。以爲人類者。自根本義觀之。無論何種對象。皆可以有絕端正確之認識者也。此非指各人而言。而特據人類之普通性言之。蓋人固常有生而不慧者。早夭者。失學者。不能責以至正確之認識。要皆可指爲例外。而於人類之普通性無礙也。懷疑派之所主張。則反之。謂人類者。不能有正確之認識。而其所謂認識者。率不能謂之正確。此亦爲人類之普通性言。而非爲各人言之。

對於此兩派相反之主張而加以判斷。不外乎以前此所述之認識力爲標準。蓋吾人之認識力。因對象之不同。而認識之程度。遂有深淺之異。苟觀察者由淺而深。則循其進步之迹。而達於積極。又或由深而淺。則循其退化之程。而達於消極。是卽獨斷論與懷疑論之所以歧異。而兩者實互有是非也。

蓋自其趨於積極之一方面觀察之。所謂本體世界者。雖曰玄之又玄。而尙有可以窺測之端倪。進而及實現世界。則凡本經驗及思索之調和而判斷之者。其正確之程度。已達於高點。進而至於主觀直接及論理數理之認識。則可許爲極端之正確。然則人類認識力之可恃。固已彰明較著。在獨斷派之主張。不爲無見。而懷疑派一切抹殺之。不得不謂之謬誤矣。

雖然。自其趨於消極之一方面觀察之。自主觀直接及論理數理之認識以外。實現世界之認識。已不能證明其爲完全之正確。至於不可經驗世界。則惟有懸想若假定之說而已。然則人類之認識力。固有不能超越之限界。懷疑派之主張。亦不得爲無見。而獨斷派乃以認識力爲萬能。是亦不能不謂之謬誤也。

夫吾人認識力之限界。其不可破也如此。然則吾人其姑退一步。以實現世界之高級正確自足。而所謂玄之又玄者。姑存而不論乎。抑以此玄之又玄者。尙有端倪之可尋。吾人不能以認識力之弱點自餒。而永與之馳驚於無窮乎。曰。是一聽吾人之自擇。而卽非哲學者與哲學者之所由區別也。蓋哲學者。求知之謂。非已知之謂。苟其求知之願。本易饜足。則息足之點。隨在可得。彼所謂哲

學焉者。初未嘗迫吾人以研求之也。惟其抱溥博淵泉之志願。而已得之知識。無足以饜之者。則極深研幾之役。雖欲自阻而不能。吾人苟取哲學史而讀之。雖若一人一義。十人十義。紛如聚訟。而細尋其進化之脈絡。覺於繚曲往復之中。自有其奔赴正鵠之巾綫。足以見古今思想家之致力。決非徒勞。而亦必非淺見者之所能梗阻焉。

第三編 本體論

吾人既於認識論中略述能知之事。由是進而論所知之事。是謂本體論。本體論分爲二章。一曰通論。統實現世界而爲之。求其所自出者也。二曰本論。卽其所自出之本體。而究其實在及性質者也。

(一) 本體通論

吾人較爲正確之認識。以經驗世界爲限。由是而進於不可經驗之本體。卽不免涉於玄學之假定義。此認識論所證明也。然此經驗界者。必不失爲本體之一方面。故哲學家中有欲組織一根據經驗不涉玄學之世界觀者。以爲科學所研究。爲各部分之關係。若統各部分之互相關係而組成完全之系統。是卽經驗世界之本體。而哲學家所有事也。

循此趨向而進行者。謂之積極哲學。亦謂之實驗哲學。其間有種種問題。曰。一切無機物。皆爲一種機動之分子或原子所構成者乎。一切物體。皆由其積力之交易而組成秩序乎。曰。一切有機物。果皆循天演之例。由其原子之機動。與夫積力之交易。而歸宿於

優勝劣敗之點乎。曰。情感意志及思想。果出自一種之原素乎。情感及意志。果同一原素。而特以動作之強弱及久暫爲別乎。意志及思想。果爲一種意識之變化乎。曰。物理界與心理界之關係。循何種原則乎。將謂種種意識均不外乎物質之作用乎。抑意志及感情有然而理想獨不熱乎。曰。一切經驗界之積力。皆可以計量。而積力交易之定例。普通適用乎。抑心理界之積力。非可以計量。而所謂物理界之公例。不能適用於心理界乎。此皆今之積極哲學家所孜孜研求者也。

然而有種種問題。爲此派哲學所屏斥不道者。曰。物理界及心理界。果以物質爲原本乎。抑以動力爲原本乎。而所謂物質若動力者。果何由而發生乎。曰。於物理界與心理界互相對待以外。尙有

與此物理心理統一之世界相對待者乎。於吾人所能感覺之動力以外。尚有一種極微之動作。與吾人以不可經驗之激刺者乎。曰。此世界之全體。果爲神之著作。而人類之心靈。果不死者乎。如此類者。皆積極哲學家所存而不論者也。然而自昔之哲學家。恆不以積極哲學之世界觀爲鑿足。於是進而爲玄學之本體論。其所研求之對象。曰。何者爲世界最後之原素。曰。何者爲萬有之統紀。常爲實質論與觀念論殊別之點。至其他問題。如曰。世界最後之原素。循何等最高之法則而運動。曰。原素及法則之所自出。或兩者之所歸宿。所謂最高之統一者。其實體及性質果如何乎。則皆有一部分焉。與兩派之聚訟無關也。

夫實質論與觀念論之區別。果何在乎。曰。以世界爲不外乎吾人

之意識。而不於意識以外別爲一種實質世界之想象者。謂之純正觀念論。以意識以外別有一種實質。爲物理界心理界之各各現象所自出者。謂之純正實質論。若乃所承認之本體及種類及性質。不爲純粹之觀念若實質。而特爲一部分之偏勝者。則得謂之比較觀念論。若比較實質論。要之兩派之爭點。尤在對於物理世界一方面。而論其本體。在純正實質論。以爲物質之本體。卽具有物理界之通性者。如聲色臭味溫寒及其展布於空間延長於時間之形式。皆是也。而比較實質論。則以爲物質之本體。僅具有空間時間之形式。而其他感覺中之現象。則由物質本體之運動。而表示其性情於主觀之意識者。純正觀念論。對於客觀本體之說。以物質本體爲與感覺爲交互之概念者。一切斥棄之。比較

念論。則謂物質自有本體。以其通性與感官中之現象相應。惟空
間之形式。與情感之原素。則非其所具。而為吾人主觀所結構。或
發於一種不可知之天性云。

關於此等差別之點。其最要之關鍵。有一問題焉。即所謂現實世
界最後之一點。物質乎。心靈乎。此固實質論與觀念論之權衡。而
尤於物理界一方面為有直接之關係也。夫如何而後有實在之
物質。如何而後可以建立唯物論之哲學。不可不先有一假定義。
即凡展布於空間之物體。皆能無關於意識而獨立。是也。蓋必如
是而後實現世界。有一部分焉。不關於意識。然亦僅僅一部分而
已。

觀念論之假定義。謂感覺者不必再有所由出之對象。即曰有之。

亦求之心理界而已足。蓋如所謂物質者。使謂其別有本原。而並非出自感覺。則所謂物質之實體。將無自而存想。且吾人苟不於感覺中求得物質之原本。則觀念論之世界觀。將無餘地以容物質也。是則世界之造端於心靈。在觀念論實爲必然之思索也。而實質論則反是。彼其所最直接者。自爲唯物論。而要非其必然之思索。蓋即使空間也。運動也。物體也。果皆爲常存者。而常存者不必以此爲限。不必無餘地以容心靈也。是以實質論得有四式。(一)以物質爲實在。而爲心靈所自出者。是謂唯物論。(二)心靈以爲實在。而爲物質所自出者。謂之實質性識論。(三)以物質與心靈爲並存而不悖者。是爲二元論。(四)以物質與心靈爲同出於其他最後之實質者。是爲一元論。

唯物論 唯物論者。以世界全體爲原本於一種原子之性質、及作用、及閱歷。而此原子者。卽無生活無性靈之質料。而位置於空間及時間之範圍者也。此等原子之數及量。或以爲無窮。或以爲有限。或以爲原子之運動。在其互相吸引與互相抵拒。或以爲原子者。含有無意識之勢力。如電、如熱、如化學中之化合力。要之皆不失爲唯物論之原子也。彼不但以無機物爲構自此種原子。卽在有機物亦然。而對於有機物之心靈。則或以爲一種精細之原質。如呼吸然。或以爲一種最滑最輕之原質。或以爲物質之性情。或以爲物質之作用。或以爲物質之效果。其最簡單而明瞭者。爲近世唯物論家嘉里拉之言。曰。腎能泌溺。肝能洩汁。腦之能爲思想也。亦若是則已矣。

此派最著之理論。謂即經驗界言之。心靈之作用。無不關係於體魄。而體魄之存在。則可無俟乎心靈。例如無機物之全部。求其所謂心靈者而不可得。而體魄則素具之。至於有機物之高等者。始有所謂心靈。而未有不具體魄者。是知心靈必寄於腦部。而非腦部之有待於心靈。是以腦部較大而較精者。其心靈亦必與之俱大而俱精。又如其腦部之重量。較大而變積較多。則其心靈之作。用必較爲進步。腦部或受損害。則心靈亦爲之改變。此等關係。不特今日然。即推之無窮之已往無窮之將來。而亦無不然。然則物質者。固有獨立存在之資格。而所謂心靈者。不且爲物質之所產生耶。

實質惟識論 與唯物論爲最近之對待者。爲實質惟識論。惟識

之義。本近於觀念論。惟其以心靈爲實質。與唯物論之以物質爲實質者相等。故不出實質派之範圍。彼以物質爲心靈之所產。而心靈之原素。則爲一種無意識之原子所構成。其說之成立。乃較對待之唯物論爲較難。何則。唯物論之說。物質一方面得之證驗。其所待推斷者。惟心靈一方面耳。至實質惟識論。則於物質心靈兩方面。皆不能不用推斷法也。雖然。爲實質論者。既不能使物體獨立於感覺以外。又不能遁出於自覺意識之範圍。則所謂實質惟識論者。猶當視唯物論爲進步焉。

二元論 鑒於唯物惟識之各有困難。而折衷其間。則有二元論。以爲物質與心靈。自無始以來。卽爲互相對待之分子。既非由甲生乙。亦非因乙得甲。而特爲至密之接近。在無穢物界。僅見有物。

質而已。及其進化而及於一階級。則心靈始參入其間。而與體質且互相影響。感覺者。物質之影響於心靈者也。如光線觸視神經而見有光。聲浪達耳神經而聞爲聲。是也。意志者。心靈之影響於物質者也。如內斷於心而百體從令。是也。

在唯物惟識兩論。於相生之點。不能不用假定義。得二元論而兩者一循其固有之狀態。可謂較易簡之說明矣。然猶有指摘其缺點者。一則由人類而逆溯之。自動物而植物而無機物。在進化史中爲天然之層次。乃所謂心靈者。於太始既不可見。而忽焉發見於中等之中。何說以處之。二則二元並立。不足以鑿趨向統一之要求。是也。

一元論 鑒於二元論之缺點而進一步。則有一元論。以爲物質

與心靈均非最高之本體。而爲最高本體之兩方面。如一紙之有表裏然。故兩者不必互相生。而亦不能互相離。生理心理之間。不復爲互相影響之關係。而直爲共同操作之狀態。兩者皆並行而不悖焉。

雖然。如其說。則所謂最高本體者。非物質。非心靈。而亦物質。亦心靈。其狀態果如何者。雖大勇之理想家。亦無以形容之。蓋吾人能意識者。不外乎附麗於空間之物體。及超軼乎空間之心靈。若曰不離乎此兩者。而又不域於此兩者。則非吾人之所能存想。而僅爲空空之名號已耳。然在實質論中。求其於現實世界爲最簡單之說明。而又有以副統一之要求。則不得不推此說爲優勝矣。吾人於是進而述觀念論。夫使吾人感覺界中。並未有不舍心靈

之物質。則所謂觀念論者。殆不難於一致。今也自一人而推之於人人。自人類而推之以至於無機物。既有種種差別之現象。往來於意識中。於是持觀念論者。隨所見之廣狹。而所持主義。亦不免有差別之種類及數量焉。

我識論 觀念論者。以心靈爲世界本體之原素者也。而其主義之進化。乃爲點狀之進行。而發端則始於一點。故第一形式爲我識論。我識論者。言世界本體。不外乎我之意識。我之意識。有情狀。有內容。有動作。有附麗於空間者。有超軼乎空間者。是卽世界之本體。而爲萬有所發生也。求之認識論。惟吾人意識中固有之情狀。不待玄學之假定義。而自有正確之判斷。其根據玄學假定義以證明實體者。率不過懸揣之理論。然則可許爲實在者。又豈有

外於我之意識乎。我之感覺。我之情感。我之意志之進行。實在者也。何者爲我。曰。或指意識中各各之情狀。常有一我之情感與之相關聯者言之。或以各各情狀常互爲有法之關繫。因舉其關繫之總體而以我名之。彼以爲我之感覺以外。無所謂物體。我之情感意志及思想以外。無所謂心靈。例如有一語焉。曰柏拉圖著政治論。是不外乎我之意識中。有一種人格之感覺。如所謂柏拉圖者。有一種美術教育政治道德等種種理論之感覺。如所謂柏拉圖之政治論者。又有一種以如是人格著如是理論之感覺。如所謂柏拉圖著政治論者。又豈有外於我之意識者乎。

是說也。既無自相矛盾之點。於經驗界亦無所謂牴牾。而以一元說明萬有之本原。亦不可謂非簡易也。雖然。有一問題焉。爲是說

所不能解決者。卽我之意識以外。尙有其他之意識。是也。夫吾人意識中。既有我身之感覺及其表示。而又有非我者之感覺及其表示。固常爲類似之種類及數量者也。然我身之感覺。常有我之情感意志及思想。與之相應。而非我者之感覺。爲吾意識中所有者。其與是相應之情感意志及思想之情狀。既非我所能直接而經驗。則亦無自而判斷之。夫吾人決不能謂惟我身之感覺及其表示。與內界之情狀有關。而非我者之感覺及其表示則否。如我之笑。由於快感。而非我者之笑則否。我之哭。由於悲感。而非我者之哭則否。我之撫掌。由於有所贊成。我之搖首。由於有所反對。而非我者之撫掌及搖首則否。然則我議論之範圍。不能不破。而我之意識以外。不能不有非我者之我。乃并我之所謂我而亦意識

之者也。

我識論既不足以饜人意。於是。由我識而進於多識。我之感覺。爲空間及聲色臭味等所組織。而空間及聲色臭味等。亦得組織而爲他人之感覺。我有感覺而種種心靈之動作。若情感若意志若思想。皆與之相應。則因他人之同有感覺。而推知其種種心靈之動作。亦無不與之相應也。且不惟人類而已。彼動物之有感覺及其他心理作用。既爲吾人所共見。則其有意識也。猶人類也。不惟動物而已。一切植物。與動物同爲有機。而其吸收食料。體合氣候。或迎光而移。或觸癢而振。與動物之心理作用。殆無以異也。然則植物固非無意識者。不惟植物而已。推而至於無機物。亦各有分子之運動。外力之攝距。磁電之交通。與有機物之所謂心理作用。

殆亦無以異也。然則無機物亦不得謂之無意識者。至於吾人認有無機物之意識。則又由多識而進於凡識矣。於是凡識論。凡識論。凡識論者。以萬有各爲實體。雖推之野馬塵埃之微。苟可以入吾人感覺界者。卽無不各有其心靈。惟心靈之能力。不能不認爲有階級之差別。例如下等動物。卽其最簡單之官能而推測之。其所得之印象。不能不暗昧。而其所窺之外界。不能不隘薄。至於植物。恐未必有外界之印象。而無機物尤然。其所謂意識者。不過混混沌沌之內界而已。至於高等動物及人類。則其意識界。能以心理界之情狀。陶鑄物。理界之情狀。例如甲乙二人。同見一几一書。此非徒由無識之以。太於無識之空間。介紹無識之物體。以成爲印象也。乃皆受心理。

之作用。而并一几一書及一一以太。無不成爲心靈之關係焉。

凡識論者。既具我識論之所長。而又於心理界之經驗。無不一以貫之。彼於物理心理兩界之現象。既不若二元論之任其互相對待。又不若惟物論及實質惟識論之強名爲相生。而又不若一元論之於二元以上空設一統一之名號。誠理論之最明通者矣。

雖然。猶有未解決之問題焉。卽自一方面觀之。自人類以推至於拳石。層次井然。互相銜接。不能不認爲自然界首尾完具之全體。於是隨舉一物。均不能不認爲全體中之一分子。而謂其各有相當之意識。然自一方面觀之。既以一心理界屬於一物體矣。面又謂其他物體。不存於前一物體之印象。而各有其一心理界。則又吾人心理所未易承認者也。

然則凡識論者。亦未敢遽認爲完全之理論。惟使吾人於各派中。以缺點較少爲選擇之標準。則不得不推凡識論焉。

自我識論以至凡識論。皆以心靈之數量言之。然則其所謂心靈者。果爲何等性質乎。自昔說心靈之性質者。有兩說焉。固定說及動力說。是固定說者。以心靈爲一種凝靜之體。而一切心理之作用。如情感。如意志。如思想等。則爲其各方面變易之性質。若作用也。動力說者。以心靈爲一種流動之勢力。而一切心理之情況。卽其自成系統之動作也。

夫以心理作用之複雜而遷流。而謂其出於一凝靜之體。幾非吾人所能想象。且按諸吾人之經驗。心理界實無一非流動之狀。例如卽一俄頃間之思想。而求其變遷之所自。自甲而乙。自乙而丙。

直不知其所屆。於以知動力說之優於固定說也。

至於心靈最後之元素。則往昔哲學家多主智力論。自叔本華主張意志論。而近世哲學家多從之。

蓋意志者。吾人最後之元素。而情感者常爲表示意志之朕兆。至於知識。則爲一種達意志所赴之的之作用也。以生物學證之。高等動物。及未開化之人類。其意志力早已發展。而知識之程度甚淺。吾人幼稚之年亦然。證之植物。其體合生理之作用。不得不認爲意志之良能。而未可謂之知識。至於地之繞日。月之繞地。以意志說之。易瞭。而以知識說之。則難通。此皆意志論優於智力論之證據也。

(二) 世界全體之實在及性質

世界最後之元素。既如前章所述。然則此等元素所組成之全體。果爲何等情狀乎。是卽易之所謂太極。老莊之所謂道。而西洋哲學家則謂之神。神之爲義。包含至廣。未開化之民族。以貪殘之人格當之。希臘舊教。以活潑美好之人格當之。在猶太教。爲創造萬物之主。在基督教。爲三位一體之義。在斯賓諾賽。則以爲非人格者。而爲萬有之原因。在費西脫。以爲世界秩序之準乎道德者。在海該爾。以爲太極之理性。在叔本華。則又以爲無理解之第一意志。凡此種種差別之意義。舍神字則無以兼容而并包之。我國古語中。求其含玄學本義。而又兼人格與非人格二義者。亦惟神字。吾人旣假名世界全體爲神。則對於神之研究者。果有何等宗派乎。約而舉之。有三。卽無神論有神論及凡神論是也。

無神論。無神論者。僅以各各原子爲實體。而無所謂全體之觀念者也。夫無論最後之元子爲物質。爲意識。或爲物識二元。或爲超軼物識之一元。既已假定爲實在。則元子與元子之間。不能不互相關係。既互相關係矣。如不能無最後之總關係。且既有互相關係之規則。卽不能無統一之總規則。此在吾人意識中。不能不相因而至者。今日吾人所研求者。至元子而止。至元子間之互相關係而止。其餘非所問也。此必非吾人所能堪也。

有神論。與無神論對待者。爲有神論。有神論者。謂世界以外。別有所謂神。而神卽世界所從出也。於是以神爲原因。而世界爲其效果。雖然。果必有因。固也。而因亦有因。神爲世界之原因。而獨立於世界以外。然則神之原因果何在乎。說者曰。神者。自因自果者。

也。然則此世界者。亦何不可認爲自因自果。而必別立一世界以外之神乎。

凡神論。於是。有最簡易之說。曰。凡神論。以爲神者。不在世界以外。而爲世界最深最先之原泉。又卽爲其最高最後之鵠的。世界萬有與神之關係。猶算學中合若干數而得一總數。猶化學中之合數原質而成一新物體也。而凡神論亦有二別。

其一。以神爲包舉全世界而無窮者。神之於萬有。猶吾人軀體之於各各細胞也。如是。則其所包舉之世界。不惟現在。而且互於已往及將來。然將來之世界。何以爲現在之神所包舉。將無貫徹終始之神。轉而爲與時進化之義。而萬有與神之關係。乃若嬰兒之於慈母。及一時期而爲獨立之發展耶。

且也。爲此說者。不僅出於思索。而實本於經驗。蓋經驗界。凡物之集合。由卑而高。例如物理界之吸集。化學界之化合。如植物、動物及人類之爲有機體。又如家庭、民族、國家等種種之團體。是皆不特以分子隸屬於團體。而又以較簡較卑之團體。隸屬於較複雜較高之團體。而爲其分子。然則由是而進步。其統萬有而爲一最高之團體。而其中分子。自無機物以至於人類。各循其固有之性質。而輻輳於其中。宜若可推而知之。雖然。吾人由今之世界。而推想其進步之狀況。謂他日當有一種超越人類之動物。其與人類之比例。猶今人之於動物然。於是其所構造之社會。亦較今之社會爲較高。且由是而達於最高之一境。固未爲不可。而以經驗界之事實推之。則有不敢質言者。何則。使此大地之溫度。以漸而降。而

至於極寒。恐昔之由無機物而進化。以至於人類者。他日卽有較高之進步。而終不免有退步之一日。且由是而退至無機世界之一日也。且日體亦不能無熱度漸減而達於毀滅之一日。如是。則又將別成一新世界。而所謂新世界者。亦有成必有毀。有進化必有退化。而所謂世運者。惟終古流轉於高下循環之中。而所謂最高之統一。其又奚從而經驗之耶。

於是有第二派之凡神論。謂神者。非包舉世界之謂。亦非世界進化極度之謂。而永永爲萬有根原之謂。神者。非萬有之圓周線。而萬有之中心點也。是說也。又有以其說之涉於懽悅而短之者。於以見吾人之知見。到此時期。對於神與世界之關係。所以說明之者。愈益精深。則愈滋疑竇。有如是者。

第四編 價值論

哲學者。知識之學也。其接近於實行者。爲價值論。價值論者。舉世間一切價值而評其最後之總關係者也。其歸宿之點在道德。而宗教思想與美學觀念亦隸之。

(一) 價值通論

何謂價值。不外乎於意識中懸一種之鵠的。而欲有以達之。事物之與意志及情感無關者。卽無所謂價值。例如千金之券。謂之有價值者。以其可以購種種可愛之物也。苟其人既不愛錢。亦不購物。則雖有千金之券。與廢紙無異。何則。其所有者。形耳。色耳。重量耳。玄學中所謂物質原素或所謂心靈原素之集合體耳。而其所構成價值之原素則已失之。又如謂某甲有價值者。亦謂其人

有利物之道德心。而爲他人所利用耳。苟舉其利物之道德心而去之。則雖形體猶是。能力猶是。而其對於他人之價值已不復存。然則事物之價值。無不由主觀之意志而發生。明也。價值之互相關係亦然。例如吾人求一身之康強。則不可不宜其飲食。時其起居。身之康強。果也。飲食起居之宜與時。因也。求其果不可不先求其因。是果爲鵠的。而因爲作用。果爲最高之價值。而因爲較卑之價值也。又如吾人或同時有兩種鵠的。而二者不可得兼。不能不舍一而取一。於是意識中有競爭。兩者之間。有久暫或強弱之殊。而勝負由是決焉。孟子曰。魚我所欲。熊掌亦我所欲。二者不可得兼。舍魚而取熊掌。生我所欲。義亦我所欲。二者不可得兼。舍生而取義。是卽同有價值之事物。而因其高卑之比較以

定取舍者也。雖然人之所見不必盡同。有在此見爲鵠的而在彼見爲作用者。有在此見爲作用而在彼見爲鵠的者。有在此爲所取而在彼爲所舍者。有在此爲所舍而在彼爲所取者。故價值高卑之比較。不僅在客觀而尤在主觀。

以上皆爲相對之價值言之也。爲問一切價值以上。果有絕對之價值不受一切主觀之影響。而於人人爲同等者乎。曰宜若有之。雖然其確定之內容。則未有能質言之者。昔之哲學家。蓋嘗試之矣。曰人類最終之鵠的。在快樂。曰在幸福。曰在生存。曰在威權。此四說者。非不各持之有故而言之成理也。然而其所以判斷之者。乃據大多數人之行爲而求其效果之所在。故曰。是在是在。非自各人價值之意識中。實得有普通之證明也。墨翟之教。生勤而死

薄。使人憂。使人悲。使後世墨者日夜不休。以自苦爲極。果認有快樂之價值乎。豫讓爲智伯復讎。至於漆身吞炭。戴就爲成公浮辨。誣雖被幽囚考掠。五毒備至而不變。果認有幸福之價值乎。士可殺而不可辱。志士仁人。無求生以害仁。有殺身以成仁。果認有生之價值乎。儒家者流。有若無。實若虛。犯而不校。道家之言曰。柔弱勝剛強。果認有威權之價值乎。然則茲四說也。亦僅爲思想家所假定之心理而已。

且也。吾人即使最後之鵠的。假定爲大同。而所以達之之道。亦復不能一致。如同一求快樂也。或曰。與年少輩數十騎。射擊數肋。渴飲其血。飢食其胃。此樂使人忘死。或曰。飯疏食。曲肱而枕之。樂亦在其中。同一求威權也。或曰。仕宦當爲執金吾。或則縱觀皇帝曰。

「大丈夫當如是也。」或則曰：「士貴耳。王者不貴。」或則曰：「匹夫而爲百世師。一言而爲天下法。」其他求幸福求生存之道。各各不同。亦復類是。然則不特最高之價值也。卽以次遞降之價值。亦豈易爲定評與。

客觀界價值之總綱。其無定評也如此。其在主觀則何如乎。夫主觀界之價值。卽意識中各種欲望之競爭。優勝而劣敗。其最優者占最高之價值是已。其優劣之標準。不外乎兩種形式。一、人類以外之主宰者。如宗教家所謂上帝十戒是。二、吾人良心之命令。卽所謂道德之意志是也。惟是上帝十戒。非科學所能承認。卽曰有之。亦有待於良心之認可。則主觀界價值之標準。不外乎良心之命令也。夫所謂良心之命令者。非人人意識中皆昭然若揭日月。

而行也。有於慾念紛乘之中。僅矐然露一綫之光者。能把握之以
凌駕其他副貳之意識。則認識始能明瞭。一而再。再而三。以至於
什百。於是習慣成自然。而不知不覺之間。所然所否。自然膾合於
良心之命令。而無所容其勉強。此良心進化之歷史。普通人所公
認也。然一叩以何者爲一切良心之所同然。而何者爲其所同否。
則因種族地域時會之不同。而所認者不能一致。例如或以復讐
爲第一義。而或主以德報怨。或以方嚴爲美德。而或主柔和之屬
是也。

於是價值論之研究。所可認爲普遍者。惟有形式。在客觀界。以最
後鵠的爲最高價值。而其他達此鵠的之作用。則視其遠近於大
鵠的以爲差。在主觀界。則良心之命令。由有意識而進於無意識。

是也。至其內容。則今日尙爲一研究之問題。而未能質言之。

(一)道德

價值論之實現者爲道德論。夫道德界中所謂最高之價值者果何在乎。自昔治道德哲學者。不外二法。一演繹法。假定一最後之鵠的。爲最高之價值。乃據以標準各種之行爲。以其有無關係於最高鵠的。爲有無價值之判斷。又以其關係於最高鵠的之遠近。爲價值高卑之差。是也。一曰歸納法。先由普通人對於各種行爲之判斷。而求其理由。以爲各各之鵠的。乃由此等各各鵠的。而求其最後之理由。以爲最大之鵠的。是也。夫歸納法之視演繹法爲切實。所不待言。然吾人之經驗。既有制限。則所歸納者無自而完全。而其最後之結論。亦仍不外乎假定。然則道德哲學所證明爲

最後之鵠的者。皆假定義也。而循其進化之序以言之。則畧有三種。一曰。屬於小己者。二曰。屬於社會者。三曰。屬於人道主義者。屬於小己之鵠的。其始曰自存。謂一切行爲。皆以有裨於小己之生存者爲有價值也。然僅僅生存而已。一切困苦顛連之境。有非人類所能堪者。於是謂行爲之價值。不徒在謀小己之生存。而尤在圖其幸福。幸福者。不惟在體魄之享受。而尤在精神之快樂。是爲自利。雖然。僅僅謀現在之所謂幸福。而未達於具足之生活。猶以爲未足。於是謀體魄及精神之進步。以求達於具足生活之境。是謂自成。凡是等屬於小己之鵠的。在道德哲學家之判斷。有認爲最高之價值。而排斥一切利物之行爲者。如梭斐斯替克及尼采等。專以我之小己爲鵠的者。世多以不道德之主義目之。有借

是以說明利物主義之緣起者。謂人己之關係。互爲因果。非利物不能達利己之鵠。一也。謂小己皆有同情之感。非利物則小己精神之快樂爲之不完。二也。於是其所謂價值者。雖不以我之小己爲限。而既發端於小己之鵠的。則其所謂利物者。亦不能不以人之小己爲對象。固無疑矣。

夫使我之小己。不足以爲最後之鵠的。則他人之小己。何獨不然。且也。使一一小己。不足爲最高之價值。則雖積大多數之小己。而其不足爲最高之價值如故。例如數學中。積大多數之○。其價值不能大於一○也。然則此類之利物論者。仍不能不以我之小己之價值爲前提。而其利物論。乃不過利己論之擴充者耳。

純粹之利物主義。則以利物主義爲本於天性。初非由利己主義

而演出。於是。有擴斥利己主義。謂絕無道德之價值者。如叔本華是也。然多數之利物論者。則多調和於己物之間。以爲小己之幸福。卽在社會幸福之中。初不必特揭爲鵠的。又如有一事焉。物我之幸福互相衝突。則恒以舍我爲人者爲道德。蓋利物論之道德。常兼主觀客觀兩條件而規定之。在主觀界衡以人格之特性。如貧者因不忍其鄰之凍餒。而推食解衣以濟之。視富人之捐助巨金。爲較占道德之價值是也。其在客觀界。則視其行爲之效果。所及愈廣。則價值愈高是也。

屬於社會之價值。亦得別爲公衆之幸福。及公衆之進化。二者而二者又互相爲關係。蓋社會之狀態。莫不幸於停滯而不進。而文化之進步。卽普遍之幸福所由增殖也。故社會之作用。不外乎懸

一幸福之鵠的。而以其集合之意志。趨此惟一之方向。而悉力以達之。幸福之範圍愈推廣。小己意志同化於公共意志之意識愈明瞭。則道德界之價值愈高。惟小己之幸福。非必絕對犧牲之。或有附屬之價值。或具作用之價值。其保存之之範圍。亦愈廣而愈善。特不以爲最後之鵠的。如利己主義云耳。大抵社會之範圍愈大。則其全體之意志。顧慮所及。益益超過於小己之外。其究也。至有索其與小己幸福之關係。而無從說明者。例如家庭者。最小之社會也。與小己之關係。至爲密切。然吾人所以爲子孫幸福計者。雖至明瞭。而曾玄以降。卽不免漠然。其他較大之社會。所規畫者。不僅在吾人生存時期。或將來之一二世而止。社會之中。較爲規畫遠大者。在今世莫如國家。國家者。常得超現在而計將來。爲將

來之國家計。雖犧牲現在國民多數之權利以經營之。亦所不惜。此吾人所公認也。即吾人之感情。亦常以是爲比例。有一消息也。謂吾人之子孫。數傳以後。將受若何之災厄。雖其說至確。而所以激刺吾人者。恒不甚劇。若曰。一二百年後。吾人之國家。將即於危亡。則不能不爲之戰慄。故國家之計畫。常在數百年以外。然使遠而又遠。爲之謀數千載之生存。則將以漸而入於愉快迷離之境。然則社會之生命。在吾人意識中。仍不能不有制限也。然則吾人所超越小己之鵠的。而擅於社會者。以爲小己之意識。局於一時。不若社會之久遠。以社會爲道德行爲之鵠的。而吾人行爲之效果。乃不至俄焉消滅焉。雖然。社會之意識。亦不能不有界域。則道德行爲之效果。仍不能不有一種消滅時期之意識。此

又非吾人所能滿意也。於是進而爲人道主義之鵠的。人道主義之狹義。爲人類全體。其廣義則以凡識論爲標準。自動物而植物。以至於無機物。凡認爲有識者。皆有相關之休戚。如是。則一切小己。雖推之無涯之遠。無窮之久。而無不包括於此主義之中。吾人道德之行爲。以是爲鵠的。則庶乎所致力者。永永無消歇之顧慮矣。雖然。此主義者。吾人尙止能以情感迎合之。而不能以概念把握之。於是吾人所注定的鵠的。仍不過較近於最後鵠的之作用。而尙非最後之大鵠的也。

夫以無涯無窮之久遠。而以其中至小至天之小己衡之。其猶滴水之在大海。尙何價值之可言。雖然。認有最大之鵠的。而躬行道德以赴之者。要不外乎各各之小己。然則小己者。以其主觀之幸。

福言之。無所謂價值。以其對於客觀之責任言之。則對於最大之鵠的。而自有一種相當之價值。吾人試以歷史證明之。其中賢者。其本體之幸福。及其同時人之幸福。至於今日。已成陳迹。而其致力於世界進化之事業。則與世長存。於以知自存自利之價值。皆不免隨歷史而消亡。惟自成主義。則與人道主義之鵠的。相爲關係焉。

夫人道主義。既爲全世界共同之關係。則所以達此鵠的者。不能不合全世界而共同經營之。惟是人類所具之道德心。與其所處之地位。常不能一致。積之歷史。其注目於人道主義之鵠的。而直接盡其達此鵠的之義務者。常曠世而一遇。而其他旨趣有遠近。能力有大小。其所成立。常爲間接之作用。而其有相當之價值。則

一焉。

(三) 宗教思想

道德與宗教。有密切之關係。無論何種民族。當開化之始。其道德條件。恆隸屬於宗教之中。所謂道德律者。不外乎神之命令。何謂道德。神之所許故也。何謂不道德。神之所戒故也。而尤以敬神爲最高之道德。宗教家流傳之經典。非本於神。卽本於神之代表。當爲惟一之信仰。不特不容反對。而亦無所容其擬議。

自人智進步。科學成立。凡宗教家世界創造天象示警諸說。既有以證明其不然。而研究道德學及宗教學者。既博稽於人類之異同。歷史之沿革。見夫道德之條件。往往因時地而不同。而宗教家。恆各以其習慣爲神律。黨同伐異。甚至爲炮烙之刑。啓神聖之戰。

大背其愛人如己之教義而不顧。於是宗教之信用。以漸減損。而思想之自由。又非復舊日宗教之所能遏抑。而反對宗教之端啓矣。

夫反對宗教者。僅反對其所含之劣點。抑并其根本思想而反對之乎。在反對者之意。固對於根本思想而發。雖然。宗教之根本思想。爲信仰心。吾人果能舉信仰心而絕對排斥之乎。反對宗教之主義。非卽其信仰心之所屬乎。尼采者。近世之以反對宗教著。而昌言神死者也。其所主張之意。志趨於威權說。非卽其所信仰。而且望他人之信仰者乎。獨非尼采與其徒之宗教思想乎。以宗教之歷史考之。其根本思想。初無所謂變遷。而其範圍。則不能不隨時而減縮。當其始也。舉一切天然之秩序。人事之規約。悉

納於其中。及自然科學以漸發展。則凡宗教中假定之理論。關於自然界者。悉爲之摧敗。而一切可以割棄。又如政治教育之類。在文明之國。皆次第由宗教面脫離。而道德一門。素爲宗教之中堅者。亦得以倫理學研究之。苟歸納所得。差近於人心之所同然。卽得假定爲道德之本義。而亦將無待乎宗教。過此以往。凡人事之附麗於宗教者。亦將次第割棄。而宗教之儀式。在今日已爲明哲之士所詬笑者。其被淘汰。益無待言。然則最後之宗教。其所含者。僅有玄學中最高之主旨。所謂超生死而絕經驗者。其研究一方面。謂之玄學。其信仰一方面。則謂之宗教云爾。

最初之宗教。範圍太廣。所含之神話及儀式及習俗。既隨地域及民族之不同。而不能相通。則宗教之派別。不能不繁。苟其有排棄

雜因獨標真諦之一日。則將漸趨於大同。夫多神教之領域。漸歸於一神教。事實已成。一神教之領域。漸趨於凡神教。在今日亦已見端。歐美通行之退阿索斐會。融合古今各大宗教之精義。而悉屏去其儀式。以文學美術之涵養。代舊教之祈禱。其諸將來宗教之嚮範與。

(四) 美學觀念

美學觀念者。基本於快與不快之感。與科學之屬於知見。道德之發於意志者。相為對待。科學在乎探究。故論理學之判斷。所以別真偽。道德在乎執行。故倫理學之判斷。所以別善惡。美感在乎賞鑒。故美學之判斷。所以別美醜。是吾人意識發展之各方面也。人類開化之始。常以美術品為巫祝之器具。或以供激情導欲之用。

文化漸進。則擇其雅馴者。以爲教育。如我國唐虞之典樂。希臘之美育。是也。其紬繹純粹美感之真相。發揮美學判斷之關係者。始於近世哲學家。而尤以康德爲最著。

康德立美感之界說。一曰超脫。謂全無利益之關係也。二曰普遍。謂人心所同然也。三曰有則。謂無鵠的之可指。而自有其赴的之作用也。四曰必然。謂人性所固有。而無待乎外鑠也。夫人類共同之鵠的。爲今日所堪公認者。不外乎人道主義。既如前節所述。而人道主義之最大阻力。爲專己性。美感之超脫而普遍。則專己性之良藥也。且美感者。不獨對於妙麗之美而已。又有所謂剛大之美。感於至大。則計量之技無所施。感於至剛。則抵抗之力失其効。故賞鑑之始。幾若與美感相衝突。而心神領會。漸覺其不能計量。

不能抵抗之小己。益小益弱。浸遁於意識之外。而所謂我相者。乃即此至大至剛之本體。於是乎有無量之快感焉。康德之所以說美感者。大略如是。而其所主張者。爲純粹形式論。又以主觀之價值爲限。雖然。自美感進化之事實言之。其形式之漸進而複雜。常與內容相因。且準諸美術家之所創造。與審美者之所評鑒。則客觀之價值。亦有未容蔑視者。於是繼之而起者。爲隱性論。及觀念論。隱性論者。以美學之對象。初無異於論理。特其程度較低。所謂理性者。尙不能構爲明晰之概念。而隱蔽於感觀界之直觀者也。觀念論者。以美學之內容。不外乎拍拉圖哲學之所謂觀念者也。夫論理之概念。固以直觀爲基本。而美感則即託體於直觀。而自爲複雜之進化。與概念爲對待。概念之於實物也。

常分析其現象之分子而類比之。美感則舉其表象之全體而示現之。兩者互相爲補充。而決無先後階級之可言。至於以觀念說美學之對象。其義較隱性爲長。蓋所謂美術家者。常不在實物生活之模仿。而在以其生活表象攝入於創造者之觀念。故以觀念之義應用於一切美感之對象。非不當也。而一涉拍拉圖之所謂觀念。則層遞而上。乃漸遠於具體之生活。而與美學之事實相違。故最近哲學家。又以具體想象限界之。具體想象者。本種種具體之生活。以行其想象之作用。而形爲觀念者也。具體生活之形式。最爲複雜。又常隨歷史而進化。以是爲美學觀念之內容。則於其複雜而進化之故。思過半矣。

且學者之說美學也。或歸之於感覺。或隸之於論理。或又納之於

道德若宗教。非以此數者皆與美感結不解之緣故耶。夫美感既爲具體生活之表示。而所謂感覺論。道德宗教之屬。均占有生活內容之一部。則其錯綜於美感之內容。亦固其所。而美學觀念。初不以是而失其獨立之價值也。

意志論之所詔示。吾人生活。實以道德爲中堅。而道德之究竟。乃爲宗教思想。其進化之蹟。實皆參互於科學之概念。哲學之理想。概念也。理想也。皆毗於抽象者也。而美學觀念。以具體者濟之。使吾人意識中。有所謂寧靜之人生觀。而不至疲於奔命。是謂美學觀念惟一之價值。而所由與道德宗教。同爲價值論中重要之問題也。