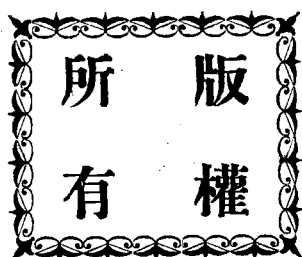


哲 學 概 論

陳 大 齊 著

哲 學 概 論

陳 大 齊 著



著 者 者 陳 大 齊

印 刷 者 北 京 大 學 出 版 部
發 行

中 華 民 國 九 年 八 月 三 版

(每部定價大洋四角正)

目 錄

	頁
第一編 緒論..... I	I
第一章 哲學之意義及分類..... I	I
第二章 心理學..... 20	20
第三章 論理學..... 29	29
第二編 形而上學..... 37	37
第一章 形而上學上之問題..... 37	37
第二章 單元論與衆元論..... 43	43
第三章 唯物論..... 53	53
第四章 唯心論..... 69	69
第五章 二元論..... 85	85
第六章 一元論..... 94	94
第七章 機械論與目的論..... 109	109
第八章 必然論與自由論..... 118	118
第九章 形而上學上之神學的學派..... 123	123

第十章	形而上學上之心理的學派.....	131
第三編	認識論.....	139
第一章	認識論上之問題.....	139
第二章	唯理論經驗論批評論.....	142
第三章	獨斷論懷疑論積極論.....	160
第四章	實在論觀念論現象論.....	172

哲學概論

第一編

論·緒

第一章

哲學之意義及分類

哲學概論之體例 哲學概論之體例，頗不一致，或主深造，或主博知。主深造者，羅列哲學上若干問題，一一爲之解釋，並論其所以解釋之道，如 Herbart (1776—1841) 之 *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*，其一例也。此種作者，大抵先有幽深玄妙之著述，自成一言，可以藏名山而傳諸人，懼世之未能盡明也，乃作概論以導之耳。故其爲書偏重已說，務求所以證明之，且往往涉及論理學之範圍，以論致思立言之方也。主博知者，如 Strümpell 之 *Einleitung in die Philosophie*，其意在使學者通覽古今哲學之大觀，以擴充其心思；故每揭一問題，必枚舉古今學派之見解，不

拘拘於一家之成說。其爲書，多所敘述而少所論斷，一若滄海扁舟，使人有靡所歸宿之思。然行遠必自邇，登高必自卑，欲深入一家之言者，不可不自博覽諸家之學說始；非然者，拘墟曲學，未有不流於武斷者也。此書之作，在使學者得哲學之概念，知哲學所處理之問題及其解決之態度；故不取第一種體例而取第二種體例，每遇一問題，列舉古今各方面學說可以爲代表者，以見解決態度之一斑。

哲學之心理的起源 哲學之起，起於人類天性之自然，非偶然出現者也。人心之中，足以引起哲學的思想之第一作用，殆爲人類驚異之念。蓋世變不盡，人生無常，在冥頑不靈之動物視之，固痼然未嘗有動於心；而人類靈長萬物，智力秀逸，想像豐厚，睹此怪象，能不驚心動魄，駭爲異事。因驚以致疑，因疑以求解，於是窮究之心生，而哲學之業成焉。

Plato [紀元前 427 (或作 429)—347] , Aristotle (紀元前 384—322) 謂驚異爲哲學之發端，Schopenhauer (1788—1860) 謂驚疑爲形而上學需要 (need of metaphysics) 之原因，皆此意也。

驚異之念之外，其足以助成哲學的思想者，厥惟統一之作用。吾人莫不有統一之意識，莫不以自己爲一人。雖自幼

至老，當精神進化之際，有極大之變化，然未嘗因此而喪其統一，忘其自我。人性之中，既自有其統一，於是對於客觀之世界，亦取同一之態度，欲以統一原則，明世界為統一之體。一切哲學的想考，殆莫不以此原則為基礎，關於世界之智識愈豐富，則欲於森羅萬象之中求其統一，亦隨以愈困難，然雖困難，而哲學之要求未嘗因是或息，且轉甚焉。

哲學之語源及意義 哲學之名，在希臘語為 *philosophia*，出自動詞 *philosophein*，其原義猶言愛智也。哲學之名始於何時，書缺有間，莫可考矣。希臘哲學，史家咸推 Thales (大約在紀元前624—543) 為始祖；當 Thales 之時，似尚未有哲學之稱。或謂 Pythagoras (大約在紀元前580—500) 始用此名，似亦不確。其確曾用哲學之名，而為今日所可措信者，實惟 Socrates (紀元前469—399)。Socrates 及其弟子 Plato 嘗自稱 *philosopher* (愛智者)，以別於當時盛行之 *Sophist* (原義曰智者，今譯詭辯學派)。Plato 之言曰：詭辯學者之講學，志在獲利，其徒之就學，志在求富貴；有為而為，非真欲窮理而致知也，愛智者則反是，絕嗜慾，遠利祿，殫心竭慮，索隱鉤玄，一以宇宙真理為其究竟之目的，而無他求者也。釋 *philosophia* 之本義與 Plato 之言，可知希臘初期哲學之窮

理，其志固在知而不在用。逮夫季世，哲學之義漸趨實用，始有以研究人生究竟目的爲其專務者矣。中世以降，恢復舊義，仍以哲學爲窮理之學；其有以爲致用之學者，蓋甚寡也。

Windelband 著 *Geschichte der Philosophie*，其緒論中論古今哲學之變遷曰：在古代希臘，哲學爲純粹智識之研求；及其末世，則變爲實踐的意義，而以哲學爲根據學理之處世術。中古之世，以哲學爲建設宗教教義之具；近世之初，則以哲學爲世間智，以與宗教之出世間的教義相對；Kant (1724—1804) 以後，哲學又變爲理性之批評的自己考察。

哲學之定義 哲學定義，自希臘古代以迄今世，諸說紛紜，各自名家。試通古今諸定義，而爲之分類，則諸家之說，可彙爲四種：

1. 思辨的學問 (speculative science)。哲學志在窮理，窮理必藉思辨，故古人有以此爲定義者。然此義甚泛，據是以爲標準，則諸凡學問，莫不有事於思辨，卽莫不可以稱哲學。古人於哲學科學之間，本無區別，以哲學爲學問之總名；其稱各科學也，但於哲學之名上，加形容詞以爲之限耳。Kant 以後有所謂思辨哲學 (speculative philosophy) 者，Fichte (1762—1814) Schelling (1775—1854) Hegel (1770—1831) 三氏

實爲之代表。三氏偏重思辨，以爲宇宙間一切事物，皆可由吾人先天所具之理性演繹而得之，至於後天之經驗，徒足以致迷惑耳。Hegel之定義曰：哲學者，事物之思辨的考察也。思辨哲學至Hegel而極盛，其後浸衰，尋爲世所輕；此項定義漸爲學界所擯棄矣。

2. 根本的學問(fundamental or ultimate science). 朝菌蟪蛄，乍生乍死，飄風驟雨，旋起旋滅；宇宙間森羅萬象，莫非倏頃間事，轉瞬杳矣。雖然，此乍生乍死，旋起旋滅者，不過表面之現象；其所以幻成此現象者，固不生不死，不起不滅，絕古常住，未嘗少變也。古今學者多有以此不生不死不起不滅之根本的實體爲哲學之對象者，古代如Plato, Aristotle之定義，近世如Schopenhauer, Ueberweg (1826—1871)之定義，皆此類也。Plato曰：哲學者，所以知實在之學也。Aristotle曰：攻究事物之原因原理者，哲學也。Schopenhauer曰：抽象的概括的明白的研究宇宙實體之真相者，哲學也。Ueberweg亦以原理爲哲學之對象，與Aristotle略同。此項定義，今猶盛行，與第三定義並稱於世。

3. 綜合的學問(synthetic or unifying science). 茫茫宇宙；分之則爲萬事，合之則爲一體。科學分觀宇宙，各取其一

部分之事實以爲研究之對象，如生物學研究生活一部分之事實，物理學研究物理現象一部分之事實，是也。哲學合觀宇宙，以宇宙爲概括萬事之統一體，綜合各科學研究所得之結果，以明宇宙全體之性質。故曰：哲學者，各科學之綜合的學問也。宇宙譬若一謎，科學各出其所知，以供解釋之材料，而據此材料以從事解釋者，哲學也。徵之歷史，以此爲定義者，其人不一，而尤以法之 Comte (1798—1857) 英之 Spencer (1820—1903) 爲最著。Comte 之哲學包括數理天文物理化學生物社會等諸科學，規定其相互間之關係，以自成哲學之體裁。Spencer 之定義曰：哲學者，一切學問上智識之最高統一也也。又申言之曰：智識而無統一者，其智識爲最下；科學乃一部統一之智識，哲學則全部統一之智識也。

4. 批評的學問(critic science)。此項定義出自 Kant 之門人。蓋 Kant 之哲學爲批評主義 (criticism)，其著作以批評 (Critique) 諸書爲最著，於是其門弟子遂有以批評爲哲學之唯一能事者。此派代表首推 Riehl，其他學者，不多觀云。

以上四種定義，第一種泛而無當，第四種隘而難容，惟第二第三兩種最爲適切。然取其一而遺其他，不免猶有偏倚之弊，兼取兩者納於一定義之中，其庶幾當乎！今兼取第二第

三兩種之意，下定義曰：哲學者綜合各科學所得之智識，以研究宇宙實體之根本性質者也。

哲學與宗教 人類富於智識之慾，見有奇異之事，莫不思逞其想像以說明之。宇宙萬象，光怪陸離，最足起人奇異之念；太古草昧之人民，亦既蒐輯當時所有幼稚未熟之智識，試為解釋宇宙之實體矣。如耶穌教之聖經所云：上帝初造天地，繼造萬物，人類始自 Adam，禍患起於 Eve；此亦一宇宙觀也。然太古草昧人民之所想像，支離怪誕，不得謂為哲學，特一宗教的見解耳。哲學與宗教 (religion)，雖同為宇宙觀，因其主體與官能不同，故其性質亦大異。

宗教的宇宙觀之主體，社會的集合的精神也；哲學之主體，個人之精神也。夫惟哲學為個人精神戮力之所產，故世稱哲學，必冠以首創者之名，如曰 Plato 哲學，Kant 哲學，Spencer 哲學；誠以無哲學家，即無哲學可言也。宗教則異是，人類集合而成社會，宗教即發生於不知不識之間，瀰漫於全社會，而受其崇奉，無煩個人之心思材力特為之案出，Schopenhauer 稱宗教為民衆形而上學 (Volksmetaphysik)，職是故也。宗教的宇宙觀出於社會之集合精神，故無首創者之可言。

如埃及之宗教，希臘之宗教，今日更無人道及其始祖者；耶教

回教雖各有其教祖，然 Jesus 與 Mohammed (571—632) 非真獨創新教，不過就猶太、亞刺伯固有之舊教，加以改革耳。

更自其所從發之官能言之，哲學為合理的知能之所產，宗教的宇宙觀，則詩歌的想像之所產也。故人於宗教，一惟信仰是賴，不容有所懷疑於其間；於哲學則純取研究之態度，不拘成說，務尚自由。

哲學宗教之衝突，人文史上一顯著之事實也。試翻西洋之歷史，其可稱哲學宗教調和時代者，惟中古一世而已；上古近古，莫非衝突之時代。在昔希臘，Socrates 鑒於社會之腐敗，創新說以救世；無識之徒，泥於古說，駭新說為異端，加 Socrates 以侮慢神明蠱惑青年之罪名，而致之死地。西方聖人以身殉道，誠學界之傷心史也。洎乎近世，衝突尤甚。Galileo (1564—1642), Descartes (1596—1650), Spinoza (1632—1677), Rousseau (1712—1778) 諸大思想家，咸為宗教所仇視，或身被刑罰，或書遭禁絕，種種窘迫，不一而足。

原夫哲學宗教之所以衝突，蓋一以窮理為主，一以信仰為歸，其根本上固已有可以衝突之道。當人智未進，思想幼稚之時，個人之自由思想，尚未發達，其判斷動作，徇於團體之習慣，但知倣效而已。及人智進化之後，始以自由之思想，營獨

立之研究，對於社會上之獨斷的信仰，懷挾疑念，且進而欲以一己之心思材力，謀所以更易之。發於個人思想之哲學，既以反抗社會上普通思想之宗教而起，而舊時上天下地惟我獨尊之宗教，又欲鎮壓個人思想之哲學，以維持其舊日之威權；於是兩者之衝突遂不能免，相傾相擠，各欲爭霸於社會，而靡有已時。惟中古之世，宗教戰勝，掠哲學以為其附庸，僅成一時苟安之局；及近世而衝突又起矣。

方今科學日盛，真理日明，昔時之所視為不可思議而歸之神力者，今往往能以科學之理解釋之；於是宗教之所假托，若鬼神，若靈魂，遂盡失其根據。神道設教，以範圍愚夫愚婦之行事，使無所隕越，雖已陷入社會政策之下乘，或猶為一部分政策家所樂許。是故宗教誠能洞觀大勢，退守信仰之域，不與外事，則其高等而較為合理者，或尙能苟延殘喘；若不自量，涉及智識之範圍，以古人極陋之思想，強與今之哲學科學抗爭，則徒自暴其短而自速其亡耳。

哲學與科學 不憑藉信仰，不依據傳說，專持合理的智能為武器，以窮宇宙之真理者，哲學科學(science)之共同出發點也。然則哲學科學之區別何在？當十九世紀初葉，思辨哲學盛行之時，僉謂哲學之對象與哲學無異，不過哲學專主

思辨，科學專尚經驗，爲兩者不可逾越之界限耳。思辨哲學排斥經驗，蔑視經驗所產之科學，且謂獨以思辨哲學方法研究所得者，始爲真確之智識；其傲慢自尊，有不可一世之概。

夫純粹思辨而毫不加經驗之要素，及純粹經驗而毫不加思辨之要素者，均不可以得真正之智識。若謂哲學較重思辨，科學較重經驗，猶可言也。思辨哲學趨於極端，故雖極一時之盛，不旋踵而衰；而此思辨哲學所立哲學科學之區別，亦曇花一現，隨以俱滅也。

當思辨哲學衰時，各種科學，方爲長足之進步，於是人心群趨科學，且以昔日思辨哲學侮辱科學之道，還辱思辨哲學；其極也，至排斥一切哲學，目爲空論妄談，無絲毫學問之價值。雖然，一動一反，不過暫時之現象，哲學科學，各有其存在之價值，不可以偏廢也。

宇宙萬象，乃一個統一之體，其各部分間，均有密切之關係，非散沙比也。故研究此宇宙萬象之諸科學，亦自不能離羣孤立，而與他科學絕無關係。如研究生物者不能不借助於理化，研究歷史者，不能不借助於地理。諸凡科學，莫不直接間接互相關係，而此互相關係之諸科學，合成一體，以應宇宙之統一體者，哲學也。是故科學者，分觀宇宙間一部分之事

物，而探索其原理，哲學則合觀宇宙，取天地間一切事物，合一爐而冶之。科學各出其研究之所得，以供哲學，哲學集合各科學所供之資料，而統一之；申言之，科學者，哲學之基礎，哲學者，科學之綜合也。此哲學科學區別之點一也。科學之研究事物也，不暇論所欲研究對象之真實虛妄，但鑑於日常之經驗，假以此現象為真有，乃立於假定之上，從而探其原理。

如物理學假以物質為常住，從而究其現象之法則，心理學假以精神為真有，從而叙其作用之原理；至於物質精神為實為妄之討論，則非物理學心理學之分內事也。哲學之研究事物，與科學異，不屬於見聞，不本於假定，常欲超然於所能經驗之現象外，以探索宇宙實體究竟之真理；是以對於物理學心理學所假定之物質精神，不甘從爾信從，必更進一步，以討論其真妄。此又哲學科學區別之一點也。

哲學之特色 關於哲學之價值，世間不無懷疑之人，甚且謂哲學之為學，全無成立之價值者。世間對於哲學之非難，大抵有下述三種：

1. 一切學問皆以說明為急務，而普通之所謂說明，大抵以某種原理屬諸更高之原理。今哲學之所研究者，為世間最高之原理，其將藉何道以說明之耶？宇宙人生之根本問題，

廣大精微，實非人智所能解釋。是故欲知宇宙人生之真義者，宜息智識上之研究，而求之於宗教上之信仰。

2. 科學乃哲學之部分，哲學乃科學之全體。集合一切部分，即足以構成全體；故集合一切科學上之智識，即足以構成宇宙人生全般之智識。然則集合科學之原理，即成哲學之原理；今強於科學之外，別設哲學，果能於科學智識之外新增人之智識乎？

3. 上述二種之弊，即或能免，猶有一種顯著而不可辯護之難點，即哲學發生以來，經二千數百年之歲月，猶未有一定之成說是也。學理上之論爭，學說之變遷，固為各種科學所不能免，然各種科學皆有其一定之原則，為人人所公認；至於哲學，但有爭論，但有變遷，未嘗有一致之原則。有以物質作用解釋世界之唯物論 (materialism)，同時又有以一切現象歸之精神作用之唯心論 (spiritualism)；有以人生為多福之樂天主義 (optimism)，同時又有悲觀之厭世主義 (pessimism)。兩相矛盾之學說，同時並存，此種紛亂狀態，唯於哲學見之；此豈非哲學不能成立之鐵證乎？

以上三種非難，舉不足為哲學病，自實際言之，皆哲學之特色，而足以自豪者也。哲學與宗教異，故不能無說明；哲學與

科學異，故不能不研究最根本之原理；哲學又與一切學問異，學說未定，而有進步之極大餘地。

1. 哲學之求宇宙人生之真義，不求之於信仰，而求之於智識上之研究；此合理的態度，正哲學之特色也。哲學之所重，不僅在其研究所得之結論，而尤在研究時所經過之程序。瞑目踟躕，恍然大悟，或亦足以發見宇宙之真理，然而哲學不取焉。哲學頗重研究之方法，利用分析，憑藉確實之根據，而後進行其研究；其研究所得之結果，雖出於普通經驗之外，至其所藉以研究者，無一非普通經驗上之智識也。是故哲學家論理的研究所得之結果，有時或與宗教家直觀所得者同其思想，然結果雖同，其所以得之之道則大異。哲學家固亦是兼具智情意之人，哲學固亦不能擯棄情意所要求之事實，然哲學既屬學說，而為智識之產物，則當然不能蔑視論理上種種之法則。哲學家分析研究之際，有時不能發見積極的解釋，一若徒勞而無功；然分析一層，即是解釋一層，哲學之妙味正存於智識之運用。哲學研究之程序上，既自有其妙味，則哲學雖未能得究竟的真理，而受人攻擊，哲學固不悔也。

哲學欲保持其合理的態度，不可不崇尚自由，而排斥信仰。是故屈伏於宗教的威權之下，而不敢自倡新說，有背教義者，

不得謂爲完全之哲學。如西洋中世之哲學，不過耶穌教之附庸，又如後世儒家釋家之說，不過銓釋孔子釋迦之遺教；若是者，嚴密言之，謂之哲學，不免猶多缺點。哲學家極端尊崇自由，故對於當世之文物，不免取反抗之態度；大多數之哲學家，其不能得志於當時者以此，其見嫉於宗教者亦以此。

2. 哲學雖是科學之全體，然非集合一切科學，即可造成哲學之體系。一切學問所研究之原理，當然均有普遍之價值，而普遍價值中，又有等差。例如昆蟲學之原理，對於昆蟲界，固有普遍之價值，然比之動物學之原理，則其普遍之範圍較狹；動物學之原理雖較普遍，然比之生物學之原理，則又爲不普遍矣。是故各科學之原理均爲有限的普遍。能包括一切有限的普遍之原理；而有無限的普遍之價值者，始足爲哲學之原理。哲學之原理既屬無限的普遍，故不可不爲一切事物之根本的究竟的原理。吾人研求學問，自淺入深，以求其理，及深入而達於不可復進之境，是卽一切事物之根本的究竟的原理，而哲學之對象也。科學之原理大抵有資格平等之他原理，與之相對，故是相對的原理；哲學之原理乃一切原理之根本，超絕相對之關係，故是絕對的原理。哲學以絕對的，最普遍的真理爲對象，此又哲學之特色也。

哲學之目的，在研求絕對的，最普遍的真理，故不能不有幽深玄妙之思想。雖然；所謂幽深玄妙者，非蔑視論理的法則之謂也。哲學以能合於理為特色，故論理上法則當然為組織哲學時所不可缺之武器；然當應用此種法則之時，不可不有幽深玄妙之識力，若徒出以淺薄陋劣之眼光，未有能成完全之哲學者也。例如以物質作用解釋宇宙，形式上未嘗少違論理之法則，而猶不免蒙淺薄之譏者，此其缺點，正在觀察之太狹與識力之太陋耳。哲學既不能蔑視論理的法則，故當然不能帶有神秘之色彩。神秘之說（mysticism）恍惚離迷，而自以為窮天地之奧妙；不可以理求，而自以為超絕理智。其所持態度，去宗教不遠，甚非哲學之所宜取也。是故哲學於一方面不可不幽深玄妙，於他方面不可蔑視論理的法則而入於神秘。

3. 哲學未有一致之真理，未有一定之成說，此正所以表明哲學之發展性，亦哲學之特色也。哲學方在發展之中，有進步之極大餘地，故從來各家之學說中，均有其未能明白解釋之部分，而呈神秘恍惚之觀。哲學之發展，即此神秘恍惚性之逐漸減少，所謂哲學史者，即哲學學說漸次趨於開明之歷史也。是故有志研究哲學者，對於從前諸家之哲學學說，不

不可不有廣博而精確之智識，非然者，其態度雖自由，其思想雖幽深，或猶不免為個人偏狹之見，而不能有所貢獻於智識界也。處二十世紀之初葉而言哲學，當然不可不知十九世紀末葉哲學上諸問題。若昧於哲學發展之事實，拾古人之唾餘，奉為臬圭，如宗教家之以神話解釋世界，又如儒釋之奉孔佛遺教，而不敢越雷池一步，是皆時代錯誤(anachronism)之流，哲學所宜切戒者也。是故居今日而欲研究哲學，不可不同時研究哲學之歷史。近時大哲學家 Wundt 著 *Einleitung in die Philosophie*，亦採此態度，揭哲學略史以資哲學之入門；其敘述各種學說也，一一取哲學史上之材料，以為證據，其敘述諸學說之發展也，又一一分配之於哲學史上之時代，明學說隨時代進化之跡。

哲學之分類 哲學分類，始自希臘之 Plato。Plato 固未嘗躬自分類，門弟子觀其書，誦其辭，以為當有若是之分類耳。其類凡三：(1)辨證學，(dialectics)，(2)物理學，(3)倫理學。辨證學包含認識論(epistemology)與形而上學(metaphysics)，以論事物之概念及其主要性質，物理學研究自然智識，倫理學研究道德行為。Plato 此分類，為 Stoics, Epicureans 等所採用，遂於後世學界占偉大之勢力；終中古

之世，言哲學者幾莫能出其範圍。

及近世哲學興，Bacon (1561—1626) 根據智識之官能，以爲分類之標準。智能有三：(1)記憶(2)想像(3)了悟，記憶發爲歷史，想像發爲詩歌，了悟發爲哲學。哲學又分爲三類：論上帝者曰神學 (theology)，論自然者曰自然哲學 (natural philosophy)，論人者曰人類學 (anthropology)

Wolff (1679—1754) 亦以精神作用爲根據，立智識與慾望爲二大官能，因區哲學爲理論實用二大部。理論哲學 (theoretical philosophy) 又分神學心理學物理學三種，而以實體論 (ontology) 爲之本。實用哲學 (practical philosophy) 分爲倫理學經濟學政治學三種，而以普通實用哲學 (general practical philosophy) 爲之基。更取論理學以爲理論實用二哲學之序論也。

古之學者，以哲學爲衆學之總名，故一切科學均列爲哲學之一部。近世以還，科學日進，自然科學 (natural science) 先脫哲學之羈絆，蔚然成獨立之一科。精神科學，(mental science) 與哲學較親，而進步又較緩，故遲至十九世紀下半葉，始漸能獨立焉。自然科學精神科學相率離哲學以去，哲學之內容視前大異，故哲學之分類亦不能無所更易。近世

Paulsen 分哲學爲二大部：(1)形而上學(2)認識論。Wundt 亦分爲二大部：(1)認識論(2)原理論(theory of principles)。原理論又小別爲二小部：(1)一般原理論 (general theory of principles)，(2)特別原理論 (special theory of principles) Kuelpe 有一般哲學與特別哲學之分。一般哲學中舉形而上學，認識論，論理學三目。特別哲學中舉自然哲學，心理學，倫理學與法律哲學 (philosophy of law)，美學 (aesthetics)，宗教哲學 (philosophy of religion)，歷史哲學 (philosophy of history) 等數項。Jerusalem 分爲五部：(1)哲學之預備學科(心理學及論理學)(2)認識論，(3)形而上學，(4)美學，(5)倫理學及社會學 (sociology)。

以上數家之分類，在今日觀之，似以 Paulsen 所舉最爲適切而簡明。蓋哲學以研究宇宙根本實體爲專務，故根本實體之性質如何，哲學之主題也。根本實體之性質，必緣智識作用而後爲人所認知；人之智識果緣何道以得，智識之能力果能達實體與否，亦哲學上重要之問題也。是故形而上學與認識論之爲哲學主要部分，古今學者咸所同許。至於 Kuelpe 所舉之特別哲學，今既各有專科，不必具論，其有關於根本問題者可以附入形而上學。惟 Jerusalem 以心理學論理學爲

哲學之預備學科，似頗允當。心理之學，在今日固為純粹科學，而脫離哲學之羈絆，然自他方面言之，心理學為一切精神科學不可或缺之基礎，故對於哲學有極密切之關係。此云關係，非欲以心理學附入哲學，不過欲明哲學之精神的基礎耳。論理學為一切科學之預備學科；哲學既欲遵循一定之原理，以造成有條理之體系，自亦不能不以論理學為基礎。今本此意。分本論為形而上學認識論二編，而於緒論之中略述心理學論理學之根本概念。

第二章 心理學

科學的心理學 自然科學與哲學之區別，久為學界所公認，在十八世紀時，學者已莫不認自然科學為非哲學矣。心理學與哲學之區別，正與之同，徒以發達較緩，遲之又久，至最近數十年間，始漸為學界所公認耳。今之心理學乃純粹之科學，以精神作用為其研究之對象，而以發見精神作用之法則為其最終之目的。科學的心理學所欲研究者，乃精神之活動的作用，非精神之固定的實在。蓋吾人平日所能經驗者，思慮，欲望，喜悅，悲傷，無一非活動的作用也；至於發生此種作用者，果別有實體乎，則非吾人經驗之所及知。今之科學以經驗為基礎，故科學的心理學亦以經驗所及知之精神作用為研究之範圍；至於精神之果有實體與否；靈魂之果死滅與否，則讓諸哲學之研究，非心理學之分內事也。心理學但說明精神之作用，而不說明精神之實質，與重學(mechanics)之但說明energy之作用而不及其實質者正同。是故今之心理學，自其純粹以經驗為主之點言之，自其研究之方法言之，

與自然科學甚相接近，其所不同者，不過其研究之對象大異耳。

心理學以科學為標幟者，所以明示脫離哲學之羈絆也。

太古草昧之世，各民族之宗教，關於人之精神，莫不有其武斷的主張，如精神能脫離軀殼，靈魂可以論剋等說是也。言心理學而雜以宗教的信仰，固非科學之所宜取；哲學雖為合理的智識；不可與宗教同日而語，然心理學之不可為哲學所羈束，正與不可為宗教所束縛相同。蓋科學以事實為基礎，藉歸納的研究法以發見普遍之原理；若預有哲學之成見，以左右其思想，則所得結果或不免與事實背矣。心理學脫哲學之羈絆而自成一科，實開心理學之新紀元，近時心理學長足之進步，皆此獨立之賜也。而歷史上負開創之殊勳者，當首推 Herbart, Fecener (1801—1887)，近時更得 Wundt 諸人之紹述，獨立之功乃因以益顯。

當心理學尙未脫離哲學羈絆之時，學者之間，有純理的或思辨的心理學 (rational or speculative psychology) 與經驗的心理學 (empirical psychology) 之區別。自今之心理學觀之，此區別實無意義；蓋既名心理學，當然屬於經驗的，經驗的心理學之外，別無心理學，更無煩以經驗的三字

爲之區別也，至於昔之所謂純理的心理學，其所討論之問題，概入哲學之範圍，非復今之心理學所顧問。

心理學基本概念之變遷 心理學以研究心作用爲專職，然則心之與物，果有何種區別乎，易辭言之，卽心理學與自然科學之界限果何在乎？心理學之內容與方法，當然隨心之概念而有異同。曠觀歷史，心之概念古今頗不一致。Knelpe 分爲三時期如下：

(1) 第一時期心與生 (vital principle) 同視。

(2) 第二時期以心爲內知 (internal perception) 之所得，心與物之區別卽以內知外知 (external perception) 爲標準。

(3) 第三時期以主觀的爲心，易辭言之，卽以依賴於能經驗之主體者爲心也。人之經驗渾然一體，然若分析言之，其中含有兩種原素：一起於能經驗之主體，一起於被經驗之客體；起於能經驗之主體者，卽心的原素也。

第一時期包含上古與中古。Aristotle 著 *On the Soul*，殆爲心理學最古之著作；其解釋精神也，謂有生之物有特別之現象，足以與無生之物相區別，而此特別之現象無非以精神爲之本。精神作用之最下者爲營養作用 (nutritive function)，植物有之。營養作用之上，有感覺的精神 (sensitive

mind), 動物兼有兩者。精神作用之最發達者為合理的精神 (rational mind), 人類兼具三者;是故合理的精神乃人類之特色也。Aristotle 以營養作用歸諸精神,實心生同視之明證也。

中古之耶教哲學本無奧義,不過取古代希臘哲學家之思想,加以附會耳。關於心之概念,大體不出Aristotle之思想,分合理的精神與下等精神,以為人獸之界限,兼以為朽與不朽之區別。且於理性感覺之間,截然劃一對比,以前者為可以知永久的與出世的,以後者為知世間的與時間的,

近世哲學之初,猶持此義。伊大利自然哲學者(natural philosophers)大抵分精神為朽與不朽二部,朽者知覺,不朽者理性也。不朽之精神,尤為彼輩所重視,蓋彼輩以為不朽之精神能得真知也。不朽之精神之作用是直觀的,能藉直接知覺以知真理,非若朽之精神之必有賴乎感官。Descartes 以思惟與廣袤為心與物區別之標準,其根本觀念尙與此同,不過其表示法大異耳。昔所視為精神之朽滅部分,Descartes 歸之於物之範圍;故在 Descartes 觀之,一切動物皆屬機械,不能有精神作用。

第二類思想始自 Locke (1632—1704)。Locke 有感覺

(sensation) 與反省 reflection 或外官 (external sense) 與內官 (internal sense) 之區別，惟反省或內官所得者，始屬於心。準此而論，則純粹之有機作用，當然屬於物之範圍，而不得屬於心之範圍；蓋有機現象亦得自外官之知覺，正與無機現象相同故也。Leibnitz (1646—1716) 亦持此義，其所分之 perception 與 apperception，與 Locke 之感覺反省相應；蓋當十八世紀之際，德國心理學之用此二語，本不過內外官活動之意耳。

Locke 之定義當時流行頗廣，即今日之學者中，猶有採用此義者。雖然，試細按之，Locke 之說似不免尚有缺點。

(1) 嚴密言之，僅有外官，以感受外界之刺戟，外官之外，實無內官。內官云者，比喻之義，若不先確知其意義而用之，則危險有不可勝言者。

(2) 內官外官之對立，亦非妥當之表示法。蓋自今之認識論觀之，原始經驗本屬渾然一體，未嘗着差異之痕跡。內知外知，乃後起之關係，非根本的不同之作用也。

Locke 之說猶有未妥，故近年以來，心理學者思別設定義以代之。經驗之原始的資料固屬渾然一體，然試分析言之，未嘗不可於其中發見主觀的及客觀的二種原素。感覺，觀念

知覺等，主觀的原素之名也；對象，對象之性質，對象之狀態，對象之關係等，客觀的原素之名也。一切經驗本屬一體，但人類有抽象的反省之習慣，故主觀世界與客觀世界一若本異其存在。然雖分析經驗為主觀的原素與客觀的原素，於經驗之渾一性，固無傷也。以主觀客觀為心物區別之標準是為第三期之思想，而首於理論上創此說以圖革新者，實為 Mach 及 Avenarius。

心理學之研究方法及分類 心理學之研究方法，約略舉之，不外三類：(1)內省(introspection)，(2)外觀(observation)，(3)實驗(experiment)。內省者，以自己之精神作用返觀自己之精神作用，直接的方法也。外觀者，觀於他人身體上之變化，以察知其內界之精神狀態，間接的方法也。實驗者，造作條件，喚起現象，以從事觀察之謂也。當心理學之根本概念猶在第二期思想之時，以心為內知之所得，故其研究方法專主內省，精神作用之生理的條件非其所重，實驗方法亦未及採用也。近年來心理學之所以進步者，實以採用實驗方法及研究生理的條件為其最大原因。精神作用與生理作用，其關係極密切，其相互間之影響極大；是故研究某項精神作用，而不知其生理的條件，不足謂真知精神之作

用。採用實驗方法，則學問之研究易詳密，易精確，近世自然科學之進步，莫不受實驗之賜，心理學而欲成精確的科學，當然不可不採用實驗的研究法。是故近時之心理學者，無論對於何項問題，莫不欲同時應用上述二項之方法；所謂生理的心理學 (physiological psychology)，與實驗心理學 (experimental psychology)，嚴密言之，非有特別之對象，不過明示其研究方法以表白其應取之態度耳。

生理的心理學與實驗心理學為一切心理的研究應取之態度，非心理學特別之部門，故心理學之分類中，不宜有此二種。心理學以精神作用之或常或變為標準，可大別為二部：研究常態的精神作用者曰常態心理學 (normal psychology)，研究變態的精神作用者曰變態心理學 (abnormal psychology)，常態心理學又可分數種，列表如下：

A. 個體心理學 (individual psychology)。

- a. 普通心理學 (general psychology)。研究文明社會成人之精神作用；平常之心理學以此為主要部分。
- b. 差異心理學 (differential psychology)。研究個體精神作用之差異。
- c. 發生分理學 (genetic psychology)。研究精神作用

之發達，又可分二部：

1. 個體發生心理學 (ontogenetic psychology)。研究嬰孩之精神作用漸次發達，以底於成人，及成人之精神作用漸次衰退，以底於老耄。
2. 種族發生心理學 (phylogenetic psychology)。研究最下等動物之精神作用 逐漸發達，以底於最高等動物之人類。

B. 團體心理學 (collective psychology)。

- a. 普通心理學。研究團體之普通精神現象；今之社會心理學 (social psychology) 當屬此類。
- b. 差異心理學。研究團體精神之差異，可分為二類：
 1. 人種心理學 (ethnic psychology)。研究各人種精神現象之差異。
 2. 階級心理學 (class psychology)。研究各種階級各種職業精神現象之差異。
- c. 發生心理學。研究團體精神之發達，今之民族心理學 (folk psychology) 似宜屬此。

心理學與哲學 今之心理學完全為獨立之科學，以經驗為主，不復受哲學上學說之束縛矣。雖然，心理學與哲學

之關係依然密切，未嘗因此而消滅；其所不同者，不過與昔日之關係顛倒耳。昔之心理學受制於哲學，今則完全脫離其束縛；而自哲學一方面言之，今反有賴於心理學之研究，不若昔日之可以自肆矣。

哲學而欲構成完全無缺之宇宙觀，當然不可以輕視心理學。蓋宇宙之間，無非心與物兩種現象；自然科學闡明物質方面之理法，固為哲學所不可忽視，心理學闡明精神方面之理法，尤哲學所不可不注意者也。形而上學問題而與精神之本質有關者，固不可不以心理學為基礎，其他問題之解決，亦莫不借助於心理學。例如欲研究意志之自由與否，使不分析意志而詳知意志之性質，必不能有正確之解釋。又如欲研究人智之界限，或欲發見人智表現之形式，皆不可不以心理學為基礎。要而言之，心理學為一切精神科學之基礎，哲學綜合一切智識以造宇宙觀，自不得不以心理學為重要之基礎。居今之世，言哲學而欲排斥心理學的基礎，專以思辨為武器者，必不能得良好之結果。是故今之心理學乃獨立之科學，而一切哲學的研究所不可或缺之基礎也。

第三章 論理學

論理學之研究問題 論理學者，正確思想之形式之學也，易辭言之，又卽致真之學也。而所謂正確思想者，指思想之有客觀的真理而言。何謂客觀的真理？無論何人聞之，但能服從，而不能作有力之反對論者，客觀的真理之一徵也。以某種思想爲本，推論之結果，預有所斷定，而此預言果實現於他日，一如其所論，客觀的真理之又一徵也。由是言之，所謂正確思想之形式者，不過客觀的確實性 (objective certainty) 之普遍的條件耳。然科學研究之所得，非必盡屬客觀的確實之判斷，有時僅止於或然之度而已；而此亦爲論理學之所宜研究。是故論理學者可謂爲研究客觀的確實性與客觀的或然性 (objective probability) 之普遍的條件者也。

科學之所求，無非在發見普遍而有效之原則，易辭言之，卽在發見有客觀的真理之原則。發見有客觀的真理之原則，乃一切科學之理想；而論理學之爲學，卽詔吾人以達此理想

之途徑，示吾人以一般科學的研究之規則。是以論理學當然爲一切科學之基礎的學問；世稱論理學爲科學之科學 (science of sciences)，亦此意耳。

普通之論理學大率分爲二部：(1)原素論，(2)方法論。原素論又可分爲三部：(1)論概念，概念者，一切科學原則之論理的原素也；(2)論判斷，判斷即原則自身，而又複雜思想之原素也；(3)論推理，推理者，科學原則之論理的結合，而科學的議論之較高原素也。論理學若僅有原素之研究，猶未足以盡其職，必更進而研究此種原素於科學思想中之應用及科學的探究之方法。科學的研究法或爲一切科學所公有，或爲某種科學所特具，故可以有一般研究法與特別研究法之區別；Wundt 之 Logik 包羅一切，誠斯學之大觀也。

論理學之發達 西洋之論理學始自 Aristotle。雖然 Aristotle 之先，非絕無論理的研究也，Zeno (紀元前 490—430) 以辨證法證多與動兩概念之不能實在，已啟論理學之萌芽，Socrates, Plato 等對於論理學之發展，亦多所貢獻；不過使論理學具整飭之體裁而成獨立之學問者，以 Aristotle 爲第一人耳。Aristotle 之論理的學說後人輯爲一書，名曰 Organon；其中有範疇論，有命題論，有推理及證明論，有或然的

推理論。Aristotle 之論理學雖以演繹的論理學 (deductive logic) 爲其主要之部分，然歸納的論理學 (inductive logic) 亦嘗約略論及，不過其完全緻密之度遠不若演繹之部耳。

Aristotle 之後，Stoics 對於論理學之發展，頗爲有功；設言的推理 (hypothetical inference) 與擇言的推理 (disjunctive inference) 兩部皆 Stoics 之所增補者也。中世煩瑣哲學者 (scholastic philosophers) 欲利用希臘哲學，以證明耶教之教理，而 Aristotle 之演繹論理學於論證上最爲有効；故當時學者咸重視斯學。學校教育取 Organon 中最重要之部分，列爲七藝 (seven liberal arts) 之一，於教科中占重要之位置。然當時所研究者，不過以舊說爲本而擴充之，如關於三段論法等，有極精之研究，有極大之發展，至於新說創見，則未之有也。Aristotle 歸納論理學之部分，在中世之際，以與研究教理無重大之關係，爲當時學者所不顧，故不特無絲毫之發展，轉因以湮沒，幾爲後世所遺忘。

近世之初，反對煩瑣哲學之風大盛，於是煩瑣哲學所傳授之論理學亦受其影響，而引起種種之改革，Ramus (1515—1572) 之著論理學，頗與 Aristotle 異趨；其書之體裁爲後世所宗，今普通之論理學教科書猶仍其舊，不過略加變更耳。

Bacon (1561—1626) 之攻擊舊論理學尤爲激烈，而其改革之功亦較爲偉大。Bacon 著 *Novum Organon*，斥演繹法爲不足以增新知而無益於科學，故欲以歸納法代之。

蓋歸納法者，彙集特殊之事實以發見普遍之原理，誠研究科學之唯一正當途徑也。Bacon 之歸納法，自今觀之，固尙多不完全之點，然其提倡改革，促後世之進步，於論理學之發展上厥功甚偉。其後 Locke, Hume (1711—1776) 輩繼續其業，深加研究，於論理學發展上皆有大功。及 Mill (1806—1873) 出，歸納論理學始告大成。Mill 著有 *System of Logic*，出版於 1843，爲論理學上之名著。其書以歸納法爲研究之主題，而輕演繹法。

大陸一方面，於近世之初，雖亦學者輩出，如 Descartes，如 Spinoza，皆爲傑出之學者；然其對於論理學之貢獻，似不若英國學者之偉大。Wolff 以論理學爲哲學之序論，且依照哲學之分類法，分論理學爲理論與實用二部。理論之部論概念判斷及推理，實用之部論科學的研究法。Kant 對於論理學之觀念，與常人異，Kant 於承認形式的論理學 (formal logic) 之外，新創一學，謂之超絕的論理學 (transcendental logic)。蓋 Kant 自由信於判斷之形式中，發見悟性之

根本作用，而此根本作用爲人心所固具。外來之印象爲此根本作用所整理，自然界之法則卽此根本作用所創造者也。是故 Kant 之見解，實以論理的形式爲有創造之力。Kant 以後，言論理者遂有二派：一派發展其形式之部，一派發展其超絕之部；所謂超絕的論理學者，名爲論理學，其實卽認識論也。Hegel 承 Kant 之後，造成一種形而上學的論理學 (metaphysical logic)，以爲概念之論理的發展必與自然界事物之實際的發展相應。Hegel 之論理學雖極一時之盛，然自十九世紀後半葉以來，似已漸衰。

論理學之派別 諸精神科學中，論理學爲極發達之學問，然其攻究之方法與學說之內容，各家猶未能一致。今之論理學，於普通之形式的論理學外，其較著者約有四派：(1) 認識論的論理學 (epistemological logic)，(2) 心理學的論理學 (psychological logic)，(3) 實驗的論理學 (experimental logic)，(4) 數學的論理學 (mathematical logic)；茲略述其義如下。

1. 認識論的論理學。此派論理學出自 Kant 之超絕的論理學。於普通論理學問題外，兼欲研究智識之內容與智識之界限。故此派論理學實已超越論理學之範圍，而入於智識

之批評。Schuppe, Bosanquet 諸人，此派之健將也，而近時 Wundt 之著書亦有此傾向。認識論的論理學之所研究，自屬極重要之問題，不容忽視，然此種問題，似可歸諸認識論之範圍，非論理學當盡之職務。

2. 心理學的論理學。此派論理學研究思想原則之心理的基礎，以實際的思想為出發點，而闡明其作用之本質。Jerusalem 乃此派有名之學者。據此派所云，則論理學不過心理學之一部，可以包括於心理學之內，而無獨立之必要矣。

心理學與論理學有同種之對象，固為人人所公認，然其處理之道，二者不能相同；若純以心理學的研究法研究論理學，不免喪失論理學特有之目的。

3. 實驗的論理學。實驗的論理學之名為 Baldwin 及 Dewey 所採用；彼輩以為思惟作用之本質存於解決實際問題之作用，其支配環境之功能與他種精神作用無異。不過思惟作用帶有反省作用，與他種精神作用異耳。方思惟作用之理解環境而支配之也，亦嘗經過試行及錯誤 (trial and error) 之程序，故思惟作用實為帶有反省之實驗作用；持此見解以研究思惟，故曰實驗的論理學。實驗的論理學之態度與心理學的論理學頗相接近。

4. 數學的論理學。 此派論理學 欲藉數學的方程式 以表示概念間之關係，且欲應用數學的方法以引出新斷案。 推理之時，借用符號以表概念，與代數相同，故亦名符號的論理學 (symbolic logic)。 使此學始具嚴密之形式者，實為 Boole (1815—1864)，其後 Jevons (1835—1882) 等亦有功於此學。 若用此派所設之符號以表示命題與推理，則舊時論理學上種種規則可以愈趨簡單，愈臻精密。 然數學的論理學之論概念，專以外範(extension)間之關係為主；此種態度頗為反對論者所非難。 簡單之方程式雖極便利，複雜之方程式往往過於繁雜，不易了解；此亦數學的論理學之弊也。



第二編

形而上學

第一章

形而上學上之問題

形而上學的思想之發展 思想之發展始自卑近而漸進於幽玄，始自具體而漸進於抽象，此事理之所必至，而個人與社會之所同然者也。哲學上之思辨，其進化之跡，亦歷歷可見。當獐獠狉狉與鹿豕同居之時。人但知餓則食，飽則嬉，對於宇宙實體之問題，固未遑有所思索。及人智稍進之後，其最初最簡單之解答，以爲圍繞吾身而爲吾所聞見者，莫非實在之體；故其宇宙之觀念，乃一紛紜錯雜，各種個體之混沌體也。然當時通俗之見解，亦既於物體之外，設想靈魂之存在。蓋生物無生物之差異，死與夢之現象，頗足引起人類之好奇心，而促其想像物體以外之實在。生物能隨意運動，無生物則否，非受外力之作用，不能自營運動。於是通俗之人，乃推想生物之身體中，必寓有一物焉，以營言語運動感覺等諸作用，而爲生物身體之主宰。然主宰之爲物，與身體截

然爲二體，雖寓於身體之中，而出入任意，去來自由，暫時出游則成夢，去不復返則身死。是故當時之所謂靈魂，其象如氣，目可得而見，手不可得而捉，有肉體之形，而無肉體之質。此種宇宙實體之見解，殆可謂爲曖昧二元論 (vague dualism)，固不過通俗之思想，猶未得入於哲學之林也。

物質界之現象與人對峙，其引人之注意最易，故其爲人所研究也亦最早。希臘初期之哲學，史家所稱爲宇宙論時代 (cosmological period) 者，其眼光專注於物質之現象，而欲於是中求一變化多端形態無定之物體，以爲萬物之本源，而以天地間一切生死起滅之現象歸之本源之變化。如 Thales 之水，Anaximenes (紀元前588—524) 之氣，是其例也。

及人事論時代 (anthropological period) 興，學者之注意始漸自外界之物質移向內界之精神，而以研究人事爲主，如詭辨學派 (sophist) 及 Socrates 是也。

精神與物質爲宇宙之二大原理。曖昧二元論者固兼取二者以爲宇宙之本源，卽後世學者亦有於哲學上倡二元論，以解釋宇宙者。然人之思想往往不足於二元論，而欲以單元論 (singularism) 代之；誠以人性有好爲統一之傾向，務求唯一之原理，以闡明萬有故也，希臘最初之哲學但知於物

質現象之中，來一特別之物體，以爲本源，及 Democritus (紀元前五世紀人) 始創正確之唯物論 (materialism)。Democritus 言：宇宙萬物，分之又分，終且達於不可復分之一境，此細不可復分而猶具有廣袤者曰元子 (atom)。元子飛行空中，以營運動，聚散離合，以幻成萬物生死起滅之現象，而生活精神諸現象亦莫不可以元子之運動爲之說明。Plato 承 Socrates 之後，倡爲極端之唯心論。Plato 言：外界之物體非有真正之實在，不過宇宙本源所表現之幻影耳；而此所謂宇宙之本源屬於精神，而不屬於物質。當希臘哲學之初，已有唯物論唯心論之對峙，而近世哲學思想亦不過於二元論唯物論唯心論等諸學說之間有所取舍調和而已。茲先論形而上學之學派，而後次第敘述其內容。

形而上學學派之分類 形而上學學派之分類可列爲五項如下：

- I. 第一項之分類以宇宙間本源之數爲標準。主張宇宙萬物出於一本者曰一元論 (monism)，出於二本者曰二元論 (dualism)，出於數多之本源者曰衆元論 (pluralism)。一元論二元論之區別，在今日哲學上，大抵就宇宙本源之性質而言；若欲就宇宙本源之數量以立區別，不若別設單元論

(singularism) 之名稱，以與衆元論相對。單元論主張宇宙之現象出於單一之元理，衆元論則謂非立數多獨立之原理，不足以爲說明。

2. 第二項之分類以所採用原理之性質爲標準。而當吾人研究之際，可析原理爲二方面：一曰存在之原理，二曰表現之原理。關於存在之原理，學者或取物質，或取精神，或兼取二者，或取二者之混合體。取物質者曰唯物論(materialism) 取精神者曰唯心論 (spiritualism)，兼取心與物者曰二元論 (dualism)，取心物之混合體者曰一元論 (monism)。關於表現之原理，主張因果之相繼者曰機械論，(mechanism)，主張目的之隱伏者曰目的論 (teleology)

以上二項爲宇宙論中堅之問題，而形而上學所不可不論者也。下三項雖不若上二項之普遍，然亦爲形而上學中重要之部分。

3. 第三項分類以神之觀念爲標準，故亦可謂爲神學上之分類。神學上之學派凡三：(1) 汎神論 (pantheism)，(2) 超神論 (theism)，(3) 無神論 (atheism)。

4. 第四項分類以意志之自由與否爲標準。主張意志之自由者曰自由論 (libertarianism or indeterminism)，主

張意志之不自由者曰必然論 (necessitarianism or determinism).

5. 第五項分類以人心之本性爲標準。主張有心體之存在者曰實質論 (theory of substantiality), 否定之者曰唯行論 (theory of actuality). 而關於精神生活之根本性質, 又有唯智論 (intellectualism) 與唯意論 (voluntarism) 之對峙; 唯智論以智識爲精神之主要作用, 唯意論以意志爲一切精神能力之淵源。

此五項者, 各依其問題以爲分類, 故自理論上言之, 哲學家之學說宜爲此五項分類中各種主義之結合體。而攷之實際, 亦與是理相應; 形而上學上各家之系統, 俱自此五項中擇其合宜之原素以成。不寧惟是, 其擇原素以造哲學系統也, 亦約略有一定之途徑; 主張唯心論者大抵同時主張超神論, 而承認心體之存在, 主張一元論者大抵偏於汎神論與必然論。由是以觀, 此諸項之分類非全無關係而各相獨立者, 概可知矣。是故既知其人對於宇宙普遍問題之態度, 卽約略可以推知其對於特別問題之態度。若其普遍問題之見解與其特別問題之見解無一致之理, 以貫通其間, 豈復能立足於學問之境哉?

今試舉二三哲學家對於各項問題之主義，以見各主義結合之狀況。

Spinoza之哲學，單元論也，一元論也，機械論也，汎神論也，必然論也，唯行論也，唯智論也。 Lotze (1817—1881)之哲學適與相反，變形的單元論也，唯心論也，目的論也，超神論也，自由論也，實質論也。 Leibnitz 與 Herbart 之哲學頗與 Lotze 之哲學近似，惟二氏主張衆元論必然論唯智論，與 Lotze 異耳。

第二章

單元論與衆元論

古代之單元論與衆元論 單元論立唯一之原理以爲宇宙萬物之本源；其在西洋哲學史上，實爲最古之學說。當希臘哲學初興之際，Miletus 學派之學者咸抱單元之主義，欲於日常經驗切近之中，求一物焉以爲一切現象之本源。

Thales 以水爲宇宙根本之原理。天地萬物莫不生於水，亦莫不復歸於水，其生死起滅，特水之幻化耳。至Thales 以水爲萬物本源之理由，其說不可得而聞；Aristotle 嘗謂之解曰：物之生長營養，莫不有恃乎水，Thales 之主張，殆以此爲本歟。

Anaximander（紀元前610—540）繼 Thales 之後，以爲可以爲萬物之本源者，不可以有一定之性質，亦不可以有一定之際限；乃設想 apeiron 以爲萬物之本源。Apeiron 者無窮之義也；其爲物也，充塞天地，貫徹古今，覆被萬物，而萬物胥由是出。

Anaximenes 乃 Anaximander 之弟子，改造師說，以吾人

直接所能知覺之空氣，定為萬物之本源。至其所據以主張此說之理由，Anaximenes 嘗謂：人生藉呼吸以維持，宇宙藉空氣以保存，其理一也。是Anaximenes 之主張此說蓋推生物所具之理以及於宇宙全體者也。

以上三氏為 Miletus 學派之學者，而皆主張單元論者也。

Heracleitus (紀元前 536—470) 亦主張單元論，而以火為萬物之本源。Heracleitus 之思想，實以萬物流轉之說為之基礎。蓋物無故常，流轉不息，此正物之所以為物，而世界萬有之真相也；其有狀若不變，終始如一者，此無他，其自他物轉入之量與自此物轉出之量，常相等故耳。而宇宙萬有之中，其流轉之甚最著，足以為一切之模範者，莫如火，故 Heracleitus 以火為化生萬物之本源。

單元論之學說至 Elea 學派而其理益精。Elea 學派創始於 Xenophanes (紀元前 570—480)，而大成於 Parmenides (紀元前 510—430)。Parmenides 以“有”(being) 為萬物之本源；其意以為物之所以存在，以有“有”也，天下無“無有”(non-being)，“無有”者無有也，不可以設想者也。“有”為無始無終不生不滅之實體。蓋“有”若有始終，必始終於“無有”，或始終於“有”。“無有”不可設想，故“有”

必不能始終於“無有”；而“有”之外別無“有”，故“有”亦不能始終於“有”。“有”既無始終，故無生滅。“有”不能分割。蓋“有”與“有”之間不能有“無有”之介居，故不能分割也。“有”不能運動。蓋運動必在空間，而空間不外“有”或“無”有。使空間爲“有”，“有”動於“有”中，卽等於靜；使空間爲“無有”，“無有”本不能有，故亦不能有運動於其中者。此無始無終不生不滅唯一而不能分不能動者，乃宇宙之本源，而一切雜多變化之象，皆妄見耳。

Parmenides 之後，其弟子 Zeno 繼承師說，消極的以摧殘反對論者之基礎。Zeno 之說，可分爲難多難動兩大論；取多與動二概念，分析討究，暴露其自相矛盾之狀，以見多與動之不能有，而宇宙本體之必爲唯一與不動也。

希臘初期之哲學，發軔於單元論，及其終也，則又一轉而入於衆元論。Empedocles (紀元前490—430)，Anaxagoras (紀元前500—429) 及元子論者 (atomist) 皆衆元論之顯者也。

Empedocles 承 Parmenides 之思想，亦以“有”爲不生不滅，然又承認現象界之變化非盡屬妄見；於是乃倡衆元論，以調和平等之實體與差別之現象。Empedocles 謂宇宙有

四大元素，曰地水火風，不生不滅，是爲萬物之根。四大元素時聚時散；此聚散之狀卽生滅變化之現象也。而地水火風之所以聚散，別有愛憎(love and hate)二作用爲之原因：愛爲聚之原因，憎爲散之原因。

Anaxagoras 之思想與 Empedocles 略同，惟 Anaxagoras 以爲地水火風四根猶未足以說明宇宙間生滅變化之現象。

蓋今日天地之間，既有千種萬態之事物，必先已有千種萬態之元素，與之相應，以爲形成之張本。事物之數無窮，元素之數亦當無窮，不僅區區四根已也。Anaxagoras 謂萬物之元素爲種子；種子無生滅，無變化，分之可以達至微，積之可以成至巨。天地間一切生滅變化之現象，莫不出於種子之聚散離合。而種子之有聚散離合，則又別有 nous 爲之原動。

Nous 者，萬物之中，最精最純，有完全之智識，有偉大之力量，爲他物之動因，而不爲所動。

元子論之草創者曰 Leucippus (紀元前五世人)，其大成者曰 Democritus。元子論者與前二家略異，否認元素之無限分割性，而承認空虛之存在。Democritus 言：運動之發生，厚薄之差異，皆以有空虛在也。而空虛之中，有充實者；其爲體極微，不能包含空虛，故不能分割，且僅恃充實之性以存在。

故無性質之差別。此平等一如而不可復分之個體曰元子 (atoms)。元子無生滅，無變化，不爲他物所侵入，亦不與他物相融合。萬物之生死起滅雖不外元子之聚散離合，然所謂聚散離合者，不過互相衝突，互相聯結而已，元子猶各自保其個體，未嘗相融合也。

Plato 之學說，可謂爲兼含衆元單元二主義而成者。何以言之？其言世界萬物咸爲各該類觀念 (idea) 之幻影也，是衆元主義；其以善之觀念爲萬物之究竟目的，而足以統攝諸觀念也，是單元主義也。Plato 之所謂觀念，即 Socrates 之所謂概念，而具有客觀的實在性者；統攝各種個體，使自成一類，而對於物類無數之個體，則獨具一體。申言之，即普遍的而又統一的也。Plato 初由論理的關係立論，故不論善與不善，謂一切普通名詞皆各有其實體之觀念；繼由價值上立論，以善美的理想爲觀念，且以“善”爲觀念中之至高無上者矣。

Aristotle 之學說亦非純粹之單元論也。Aristotle 以形質之關係說明事物之生滅變化；曰：形者實現之性，質者實現之體，形與質合，乃成世界一切之事物。然質爲形之始，形爲質之成；形與質本非二事，Aristotle 此說實爲單元之思想。及其論形質相互間之關係；形爲原動，質爲被動。方形之實現

也，質常爲之阻，故不能有完全之實現，則又近於二元論矣。

近世之單元論與衆元論 入近世以後，Descartes 以無限的神爲實體，似亦可以列諸單元論之列，然 Descartes 持此義不堅，謂精神與物質亦爲實體，其與神異者，不過此二者屬於有限的，非憑藉無限的神，不能自存耳。然精神物質所憑藉者，惟神而已，外此亦無所憑藉；精神自精神，無待於物質，物質自物質，亦無待於精神。精神以思惟爲特質，物質以廣袤爲特質，而思惟與廣袤截然異質，無相待相成之功。Descartes 既以精神物質爲實體，又謂二者各自獨立；是顯然二元主義之思想也。

Descartes 之思想傳至 Spinoza，始成嚴格之單元主義。Spinoza 亦以實體爲究竟之存在，且亦承認 Descartes 所設精神物質之特質。然 Spinoza 不以精神物質爲實體，而以之爲實體之屬性。實體爲圓滿完全之實在，而屬性所以表現實體之圓滿相，故屬性之數當爲無窮，然人之智力有限，其所能知者，不過精神與物質二方面耳。精神與物質爲一體之二面，其關係猶表之於裏，不能須臾或離。

Leibnitz 之學說，近世著名之衆元論也。其大體之思想亦本於 Descartes 之哲學，不過易其寂靜者爲活動，易其一體

者爲衆體而已。Leibnitz 名其形而上學之本體曰 monad, monad 乃活動之力,其數甚衆,獨立自存,不能分割。Monad 與元子論者之元子有別,元子有廣袤,而 monad 無之;蓋 Leibnitz 以爲苟有廣袤,則思想上似猶可以分割,未足以成其純一也。故 monad 無有廣袤,而爲形氣以上之力。Monad 之活動爲發展進步之活動,而各 monad 發展之狀,乃其本來所固具者自行開發,非受之於外也。

近時思辨哲學三大家均單元論者也。Fichte 繼承 Kant 境爲心造之思想,以“我”爲究竟之根本。Kant 之言外物不能離心而存在,其所謂心非個人之心,乃衆人意識所同具之基礎也。Fichte 之所謂“我”即是此義。“我”乃活動之事實,“我”立“我”,同時又立“非我”以與“我”對;而所立之“我”與“非我”又莫非“我”之活動也。

Schelling 謂“非我”非“我”之反對,乃“我”之準備,“我”之前導也。蓋“我”即精神界,“非我”即自然界,自然界發達至於絕頂,始有精神界之出現,而精神界出現後,自然界之真意始明。故自然界與精神界,自實體上觀之,固平等而無差別者也。而此絕對之無差別即宇宙萬象之根本也。

Hegel 以絕對的理想爲根本。絕對的理想之發現於外

也，則爲自然界，及其返而自行意識也，則爲精神界，一切事物莫非此絕對的理想之表現，而此所現之理想卽一切事物所含之意味，此所含之意味卽一切事物之實在也。是故理想卽實在，實在卽理想。

Herbart 爲衆元主義之學者。其所主張之根本元素曰 real. Real 者，現實之義也。Real 乃形而上之體，非時間上空間上之體。Real 單純不變，無有廣袤無有分量，無有程度之差別。Herbart 之 real，與元子論者之元子 Leibnitz 之 monad 同爲衆元。然元子爲空間上之體，具有廣袤分量，而 real 則否，此 real 與元子之異也；monad 具有發展之力，而 real 無之，此又 real 與 monad 之異也。

Schopenhauer 單元論者也。Schopenhauer 之思想亦導源於 Kant 之哲學，然其思想之所趨與 Hegel 大異。Schopenhauer 以意志爲究竟唯一之實在，宇宙萬象，自天空之星辰以至地上之動植，莫非意志之表現。意志盲目而無厭，慾愈盛，則愈不能自足，愈不能自足，則慾盛而求愈切。是故一切存在不能去煩惱，而人爲萬物之靈，其煩惱尤甚。

Fechner 之哲學亦單元主義也。Fechner 以神爲萬物之根本；且謂精神物質之差異，乃現象上之差異，非實體上之

差異，易言之，觀察之點不同，故生此差異耳。蓋物質乃神之外的方面，精神乃神之內的方面，雖有內外之不同，而無形體之區別。Fechner 嘗設譬論，謂物質精神之差異猶同一圓球凹凸兩面之差異也，自球內觀之，則球爲凹，自球外觀之，則球爲凸。

Lotze 之哲學乃單元衆元二主義之結合體也。Lotze 謂吾人所經驗之要素，各遵一定之理法，以與他要素相結合，此要素之互相結合，實機械的世界觀之基礎也。然各個要素非能離此結合以獨立自存，何以言之？使甲乙二要素而各相獨立，則此二要素間之相互作用，甚難理解，必也甲與乙二要素非絕對分離，而後甲要素所起之事實始於乙要素有意味也。多數之獨立體不足以解釋機械的作用，唯有確信包容一切之無限實體，而以此實體之活動點爲特殊之要素，其理始能明耳。

單元論衆元論主張之理由 以上略舉哲學史單元論衆元論之顯著者，以見學說之一般。茲更擷取單元論衆元論主張之理由，分述如左：

主張單元論者往往推論其所以主張之理由，以維繫其學說，約而舉之，可得四項：

1. 論理上最普遍者，不可以不一。Fichte, Schelling Hegel 三氏皆持此義。凡特殊之觀念必與最高唯一之觀念相關係，特殊之智識必自最高唯一之命題以演繹。而思辨與存在之間，有完全之平行關係，故最高唯一之觀念或命題，必為一切存在第一原則之表現。

2. 最根本者不可以不一。宇宙萬象莫不起滅於因果之中，而因因果果遞推以進，必達於唯一之究竟原因。持此說者，在古代有 Plato，在近世有 Lotze

3. 真實存在者不可以不一。此希臘古代 Elea 學派之說也。

4. 至善至美者不可以不一。自此價值上立論，Plato 其代表也。

主張衆元論者，其所持以立論之理由，鮮有論及者；不過如希臘之 Empedocles, Anaxagoras 等以為非有異質之衆元不足以說明宇宙間千種萬態之現象耳。

單元論衆元論與他種主義之關係 一元論汎神論超神論屬於單元論，二元論屬於衆元論。其他形而上學上之學說，則與單元論衆元論無一定之關係。

第三章 唯物論

唯物論之種類 唯物論一名所可包含之學說，爲數非一，語其大別，可得二類：一曰理論上之唯物論，二曰實踐上之唯物論。實踐上之唯物論乃倫理學上之見解，而以物質上善美之事爲人生究竟之目的者也。理論上之唯物論乃形而上學上之見解；今茲所論，卽是此類。

古代希臘之唯物論 Lange (1828—1875) 有言：唯物論之歷史與哲學之歷史同其悠久。信哉此言，試觀希臘第一期之哲學，無一非唯物主義，可以知世有哲學便有唯物主義矣。哲學之始祖 Thales 以水爲宇宙根本之原理，其繼起者或以氣，或以火，其所持雖不同，要皆物質之一種也。

Miletus 三哲未嘗詳論精神之生活，蓋當時方注全力於外界之研究，未暇顧及內界之精神也。Heracleitus 已有靈魂同出自火之思想，以爲火愈多而愈燥者，其靈魂之作用愈高；火愈少而愈濕者，其靈魂之作用亦因之愈下。Anaxagoras 以 nous 爲動植物之靈魂，然 nous 猶屬物質，非純粹之精

神也。

元子論者 Democritus 以元子解釋物質，兼以解釋精神。Democritus 言：宇宙萬物莫不成自元子，元子質同而形異，用以化生千種萬態之現象。物之靈魂亦成自元子；不過靈魂之元子平滑而圓，於諸元子中為最精耳。宇宙萬物莫不具有此元子，故莫不具有此靈魂；第其分量有多寡，斯其程度有高下耳。靈魂之元子輕微易動，每遇空氣流入身體，元子受其壓迫，勢且不能自持，幸賴呼吸作用為之維繫，始獲全耳。呼吸作用一方面吸入空氣，以抵禦體外空氣之侵入，他方面於吸入空氣之中，攝取靈魂之新元子，以補償體內元子之喪失。故一旦呼吸作用中止，無以補時時刻刻靈魂元子之喪失，則體溫不能復保，而生物不能復存矣。

Democritus 元子論之思想後為 Epicureans 之 Epicurus (紀元前342—270) 所祖述。Epicurus 以快樂為人生唯一之目的，其學說大旨與 Cyrenaics 略同，然其立說之精，遠出 Cyrenaics 上也。Epicureans 之思想趨重實踐，其視天地萬物之研究，本不過無足重輕之閒業。特世俗之人多妄想迷信，用以自增其煩惱，自害其安逸；物理之學足以祛除妄想，以自安謐其心，斯為有益耳。而 Epicurus 縱觀古來各

家之所說，惟 Democritus 之元子論最足以達祛惑之目的。故其學說一惟 Democritus 之思想是遵。其大意謂真實存在者，不外空虛中運動之元子。元子自上下降，本作垂直之形，亦有稍偏左右而斜行者；於是元子之間遂相衝擊，以生種種運動，以成種種現象，而萬物之生滅變化即於焉成也。人之靈魂亦出自元子，人之死也，靈魂元子飛散空際，不復能聚；故肉體一死，靈魂即隨以盡。登天堂，墮地獄，荒妄之說，無稽之談，不足信也。

近世英國之唯物論 近世哲學之唯物思想發祥於英國三島之地，而 Hobbes (1588—1679) 實為其始祖。Hobbes 頗重數理等學，而以倫理政治之說顯名當世。其論宇宙之原理曰：一切存在莫非有形之體，而一切現象莫非有形體之運動。精神作用亦不外是理，蓋精神者，有機體內部之運動也。故 Hobbes 之意，以為哲學之為學，不外研究形體運動之學問；詳言之，即觀於形體之運動，以求現象之原因，更據此原因以說明現象之所以生者，哲學也。

Hobbes 之後，精神作用之有待於身體，其理益明，於是唯物之論亦益發達。自由思想家 (free thinker) Toland (1670—1722) 言：運動為物質所固具，猶廣袤之性非物質所

可或缺也。物性本動，而吾人感官之所接有若靜止者，則反對運動互相牽制之結果也。物體之差異，則又各成分運動所呈之狀態也。思想之作用，亦不外腦中之運動，與尋常物質之運動非有區別。

Hooke (1635—1703) 曰：記憶者，腦質中觀念之物質的貯藏也。Hooke 且謂成人一生中所得之觀念，其數約及二百萬左右；而腦中有無數之空處，以涵容此觀念，若驗以顯微鏡，當不難明也。

聯想學派 (associationist)² Hartley (1704—1757) 擴充 Hume 聯想之說，而論其生理之方面。其言曰：腦神經之微分子有振動之作用，而其單純之振動可以互相結合以成複雜之振動，與精神方面單純觀念之合成複雜觀念者，其作用正同。精神方面單純觀念作用之際，生理方面即有單純之振動與之相應，及單純觀念結合而成複雜之作用也，生理方面又有複雜之振動與之相應。然 Hartley 所論，但言生理心理兩方面之相應而已，及 Priestley (1733—1804) 出，乃引 Hartley 之說更進一層，以入於唯物論。Priestley 曰：物質者，一切作用之基礎也；心理作用必恃生理作用而始成，非徒相應而已。Priestley 自名其學說曰唯物論；而其所

云物質，乃指相引相斥之勢力言也。

十八世紀法蘭西之唯物論！Kant 以前之唯物論，至十八世紀之法蘭西哲學而臻於絕盛。初，法國自 Descartes 以來，學術甚盛，英之 Hobbes, Locke 類皆游學法國，以廣其見聞。及十七世紀末葉，英國哲學為長足之進步，其哲學思想轉以輸入法國，以喚起其新思潮。Montesquieu (1689—1755) Voltaire (1694—1778) 二氏，實為當時輸入者之代表。二氏皆鼓吹 Locke, Hume 之學說，以一洗思想界從來之舊習。當時之思潮，歷史上謂之法蘭西之啟蒙思潮 (French Enlightenment)。Locke 之學說移植法蘭西後，其認識論上觀念之說 (ideology) 漸變而為感覺之論 (Sensualism)，更與生物學生理學上之觀察相聯繫，遂造成形而上學上之唯物論。當時法蘭西之唯物論哲學家，以 Lamettrie (1709—1751) 為巨擘。Lamettrie 著有人間機械論 (L'Homme Machine) 一書，以昌明唯物論之宗旨。其言曰：一切心理作用皆物質上之變化也。思想宿於腦中，各於腦質上占據一定之位置。既占有位置，則其有廣袤而為物質也，必無疑矣。物質有思惟之力，一若甚難索解；然天下事物，其理之難明者，何可勝數。況臨診經驗之所指示，比較解剖之

所證明，心理作用必依賴身體以存在，既已彰彰明甚，更何所用挾疑於其間哉？離却身體，便無精神作用。精神之有賴於身體，既若是其切，則其與身體之同歸消滅，更不俟論矣。

昔 Desartes 以下等動爲機械；Lametric 曰：非唯下等動物爲然，即吾人類靈長萬物，亦不過一物質之機械耳。人與動植物之間，僅有程度上之區別，非有性質上之差異也。

Robinet (1735—1820) 曰：宇宙間萬物構成若干連續之階級，各階級咸具有心物二種之要素。但二要素混合之比例，各不相同，豐於此者則畜於彼。而二要素中物質實爲基礎，精神出於物質，終亦歸於物質。

Cabanis (1757—1808) 研究生理作用與心理作用之關係，終乃發見精神之生活必爲身體及其生理關係所規定。

Cabanis 著書中有曰：腦髓之分泌思想，猶肝臟之分泌胆汁也。斯言也，實爲唯物論上之名句，而後世往往引以爲爭議之題目者也。

唯物論大盛之結果，學者乃輯爲一書，以昌明唯物論之宗旨。書名 System of Nature，實當時唯物論之聖經也。

書中未署著者之真名，或曰出自 Holbach (1723—1789) 之手筆，而 Diderot (1713—1784) Grimm (1723—1807)

諸氏實贊助之。書之主旨，在排斥一切超自然之思想，而以物質之理貫徹之。其言曰：宇宙之間，唯有物質。物質之爲物，有廣袤之性，而具運動之力；世間萬事，莫不可以此爲說明。所謂精神作用者，亦不外此運動力之結果。蓋感覺爲腦髓分子之運動，而一切精神作用又皆以感覺爲本故也。運動之力，通於物理人事二界；在物爲情性，在人爲自衛性，在物爲引力與拒力，在人爲親愛與憎惡。世人不察，誤精神物質爲二事，於是有二元論之主張；而宗教家神造世界之謬見，又由二元論以起。推夫人之所以懷抱神之觀念者，以大地之上，災異時有，人既苦其酷虐，復無術以知其起因，於是乃設想一不可思議之力，以爲災異之淵源，從而諂媚焉以求苟免。畏懼之極，遂益信神之存在而不疑矣。雖然，以神爲造物主而賦以非物質無制限等消極之性質，適足以證神之觀念之無有價值。且宇宙萬物渾然一體，此渾然一體之外，更無別物，森羅萬象與使之活動之原因，非可強分也。

十九世紀德意志之唯物論 十九世紀中葉，德意志唯物思想大盛，頗爲一般學子所歡迎。溯其興起之由，厥有二端：一爲反抗 Hegel 等思辨哲學之跋扈，其他則心身關係上新觀察新實驗之影響也。 1854 開自然科學大會於

Goettingen, 學者之間,多所辨論,其卒也,遂有各學者論說之發刊。如 Vogt (1817—1881) 之迷信與科學 (Koehlerglaube und Wissenschaft) Moleschott (1822—1893) 之生命循環論 (Der Kreislauf des Lebens), Buchner (1824—1899) 之勢力與物質 (Kraft und Stoff), 皆唯物論上之名著也。

十九世紀新唯物論之異於十八世紀舊唯物論,其主要之點,在認知識論上之理由亦為維持唯物的見解所不可缺之具。

Vogt 斷言思想之界限與經驗之界限相應,不能逾越此範圍而有所思索。且謂腦髓乃精神作用之機關,精神與腦髓之關係,猶膽汁之於肝臟,便溺之於腎臟;而其事理之明確,則猶二二之等於四也。腦髓之細胞何以能生精神作用, Vogt 雖未能說明,然猶堅信二者間之有密切關係;且更進而於精神作用與腦髓之重量皮質之曲折間,研究其關係也。

Moleschott 曰:宇宙萬物各賴其屬生以存在,故自存之物 (thing-in-itself) 與吾見之物 (thing-for-us) 初非有異也。物性之刺戟吾感官者,使吾能得而盡知之,則吾既得物之真髓,而吾之知識為完全矣。Moleschott 更進而言曰:思想乃腦質之運動,而當其作用也,必經歷若干之時間,此考之

心理之實驗，可以知也。

Buechner 之思想頗爲蕪雜，前後之間，似未有一致之理以貫徹之。Buechner 曰：勢力與物質，猶精神與身體，乃同一實在之兩面也。而此實在之爲何物，則非吾人所能知。Buechner 此說，純粹一元論也。然 Buechner 又曰：物質之存，先於精神，精神之生，必預想有機組織之存在。蓋物質者，物質力之所寓，亦精神力之所宿也。精神爲腦髓全體作用之綜合的表現，猶呼吸爲呼吸機關全體作用之綜合的表現，神經細胞何以能生感覺與意識，其理雖未能明，然吾人但知腦髓之有斯種作用，亦既足矣。Buechner 更就諸種精神作用以考究其腦中之位置，遂取理性想像記憶空間知覺等一一分配於腦質中之神經細胞，且謂成人之發達意識中，觀念之數當不逾十萬。

Czolbe (1819—1873) 曰：感覺作用與物質作用，乃同類之運動也。當刺戟之發自外界，藉感官與神經以傳入腦髓，其間初未嘗有性質上之變化。腦髓之爲意識官，則以其爲是等循環運動之舞台故也。感覺意識既與運動爲一，則運動亦必與感覺意識爲一；故運動所存之處，必有意識，從可知矣。

Ueberweg 唯物論之理論，與衆稍異，蓋氏專恃論理上演

釋之推理，以建設其唯物論之學說者也，Ueberweg 曰：吾之觀念，即現象界之物體。物體有廣袤，故吾之觀念亦必有廣袤，而觀念起伏於吾之精神中，故精神亦必因之以有廣袤。有廣袤者莫非物質。則吾之精神亦必為物質也，明矣。

唯物論之論據及其駁論 一切精神作用不外腦髓之官能，而精神作用之性質必俟研究腦髓作用而後明。舉此等命題而證明之，正唯物論之天職也。而其證明之道，最普通者，約有三端，分述如下：

1. 方法論上之論據 (methodological argument) 或曰：有精神焉，無形無體，獨立自存，不依不倚。此其為說，直等於未開人民之見解。未開人民解釋一切現象也，均歸諸不可見不可知之神靈，而莫能他求。方今知識日進，科學日明，豈復可尤而效之哉？夫經驗之所啟示，不外身體與身體各部之機關；凡此有機組織之所經營，及發現於此有機組織內者，不當悉歸諸各機關之官能乎？心體之假定，實形而上學上武斷之談，既屬駢枝，又難自持。宜為精確學問所屏棄者也。

2. 機械論上之論據 (mechanical argument) 近時自然科學進步之結果，學者發見一有力之原則，曰：宇宙間之勢力終始常住，不生不滅。一切現象莫不成自勢力之轉移，運動

力易而爲熱力，熱力易而爲光力，光力易而爲電力。其形式雖屢有變。然考其分量，則未嘗有所增減也。此之謂勢力常住律 (conservation of energy)。勢力常住律可以通用於一切科學，而未嘗發見其刺謬不通之點。今試假定精神爲獨立自存之體，而無待於身體之機關，則當意志作用時，何以能伸縮肌肉以成運動乎？使意志非物質，而猶能爲肌肉伸縮之原因，是則於現存勢力之外，新有所增加矣。故精神之假定，與勢力常住律不相容；學者宜棄而遠之，豈復可引以爲形而上學上之基礎乎？

3. 宇宙論上之論據 (cosmological argument) 吾人今日所栖息之地球，太古之初，本不過一火球耳。當斯之時，熱度過高，不適有機體之生存，故人類無由生，而精神之現象亦未由起也。及地球既冷，地殼既成，適於有機體生存之條件亦既完備，於是植物以茂，動物以興，漸演漸進，終乃有人類之發生，而精神現象亦隨有機體之生存以俱生。當洪荒之世，未有有機體，固亦無由有精神也。精神之起源既有藉乎有機體之存在，而猶曰精神得離身體以獨立，此豈復成意義乎？

以上三說爲唯物論家所持以建設其學說之論據，然在反對者視之，茲數說者，其根據皆極薄弱，未足以措唯物論於磐

石之固也。茲先述反對者對於上三說之反駁，而後更及其他一般之批評。

I. 唯物論者反對心體之假定，固亦近世心理學所贊同也，然其以所以贊同之故，則與唯物論大異。精神之特質在於作用之表現，精神作用以外，別無精神實體之存在，此誠日常經驗之所昭示，而吾人所堅信不惑者。是故苟有假定身體以外，別有心體，身體雖死，心體不滅者，是則蔑視經驗，妄倡臆說，而吾人所當與唯物論者共棄者也。然吾人所謂靈魂，所謂精神，但指精神作用之統一而言，非指其獨立之實體而言，猶物理學者之用磁氣電氣等語，固未嘗軼出科學所許之範圍外也。夫實體之性，縱非物質，然當其映於吾心也，一若占有空間之位置，而帶有物質之形相。是心體之假定，雖為唯物論所堅拒，而實足以引人入於唯物論之思想。今欲去此弊，惟有固守經驗之範圍而不逾越耳。心體之無有，固日常經驗之所垂示，而精神作用之不能與物質苟同，亦日常經驗之所垂示也。據經驗以立說，實為科學上至當之方法，唯物論者豈得有所營議於其間哉？

2. 自然科學之學者往往以機械論上之論據為唯物論最固之基礎。雖然，勢力常住律乃科學家得之於物理學化學之範

圍，而非得之於心理學上之事實；故勢力常住律行之物理學化學的現象，雖未嘗乖謬，若施之心理之現象，其必能有効與否，似尚在不可知之數。有機組織之順應，內官外官之感覺，此等簡單之作用，其果能以物理學化學上之法則說明與否，已爲一般學者所爭論，而未能一致，況高尚之精神作用乎？近時學者之中，頗有人主張精神方面別有原則，與物理學化學上之原則大異，不過其性質與作用，尙待深究耳。夫使勢力常住律果可以適用於心理之現象，則唯物論所持之說誠當；今可以適用與否，尙屬疑問，是唯物論之基礎本未堅固，不能無傾覆之患。不寧惟是，使精神方面別有原則，則唯物論堅持勢力常住律，未足以制人，適足以自制而已。何以言之？勢力常住律僅能適用於物理學化學上之事實；而物理學化學上之事實則皆入於此規律，而莫能免，此固學者所公認者也。今假唯物論者引精神作用爲物質作用之結果，是則物質之勢力或不免有所喪失矣。妄假而引精神之勢力與物質之勢力同視，精神勢力可以有增益，是勢力之分量不必常住已。由是觀之，勢力常住律似尙未足以爲建設唯物論之基礎也。

3. 宇宙論上之論據，屬於想像之談，未有確切之證明，不足

以爲立說之根據。蓋精神生活之起源，非吾人所能經驗；吾人所經驗者，特現實之精神作用耳。現實之精神作用，固有賴於生理條件，然安知生理作用爲精神作用之唯一條件乎，此未可必也。至於宇宙之中，曾有絕無精神生活之一日與否，無有精神生活之宇宙能存與否，此種問題，超絕吾人知力之上，不宜妄加臆斷。今唯物論者引未經證實之事實以爲立說之根據，其基礎先危，復何能立？唯物論研究精神與腦髓之關係，其於科學上之功績誠堪歎美，然欲以之說明宇宙，不免猶有缺點耳。

對於唯物論之批評 反對唯物論者對於上三說之駁論外，尙有自他方面以駁斥之之議論，茲雜取最顯著者，略述如下：

1. 依倚關係與因果關係有別，依倚關係較爲普遍，因果關係較爲特別。依倚關係者，言有甲乙二現象，甲現象中每起變化，乙現象中亦隨之以生相當之變化。所謂相當者，言兩變化於性質上分量上皆同也。因果關係具備此種條件外，復備依倚關係所不備之條件，卽時間上不許關係之顛倒是也。故吾人於精神作用與物質作用之間，斷言其有依倚關係，與斷言其有因果關係，宜慎加區別，不可混而爲一。公平之

觀察家固亦知精神有賴於身體，而身體有賴於精神，然但認其有依倚關係而已，不認其有因果關係也。唯物論者不察依倚與因果之異，遂以因果關係加之於互相依倚之心物不亦謬乎？

2. 物質之特性在有廣袤，而意識無之。然則有廣袤之物質何以能生無廣袤之意識乎，此理甚不可解也。若謂意識亦有廣袤，與物質無異，此與吾人之經驗相刺謬，乃強辭奪理之談，非學者所當引以為論據也。要而言之，雖極簡單之感覺作用，亦非唯物論所能說明。且唯物論者亦曾自承腦髓之生精神作用，其理為不可明矣。既知其不可明而猶堅持之，得非自相矛盾乎？

3. 唯物論不特不足以說明精神作用也，且亦不能解釋其所引以為唯一實在之物質。唯物論舉凡一切疑難之問題歸之於物質，而以物質為唯一之實在，然未嘗於哲學上舉物質而解釋之。物理上以元子釋物質，復以電子釋元子，可謂進步已，然在哲學上視之，此問題依然故態，不稍進步，而物質之性質猶待解釋也。夫物質者，色聲香味廣袤形態動靜充塞等諸屬性之結合體也。而此等諸屬性，莫非人之感覺作用，例如生而瞽者，不知有色，生而聵者，不知有聲，去感覺即

無物質之屬性。然則諸屬性之外，猶有所謂物質者存乎？此唯物論者所不可不舉以說明者也，而唯物論者未能也。

4. 自認識論上觀之，唯物論實誤解人間經驗之特性，雖巧爲辨飾，終莫能逃此咎也。何以言之？所謂主觀與客觀，精神與物質，非本相獨立也。吾人經驗之所得，蓋渾然一體，未嘗判別；及加之思辨，而後始於經驗之資料上，發見主觀客觀概念上之區別。是主觀客觀之區別，乃抽象作用之結果，而造作物質之概念，則又第二抽象作用之結果也。主觀客觀二要素均爲經驗所不可缺，今唯物論者探索宇宙之究竟，不求之於渾然一體之經驗，而以第二抽象作用之結果爲根本之原則，不亦誤乎？

5. 唯物論者固以物質爲自存之實體，而不以爲抽象之概念，例如論元子者，以爲元子可以目見手捉，而爲勢力之所自出。然按之經驗，吾人取經驗之資料，再施抽象，而後物質之概念始得。物質果爲概念，則唯物論之基礎不攻自破，唯物論者豈有善法，足以證明物質之非概念，以自維繫乎？

第四章 唯心論

唯心論與唯物論，實爲形而上學上正相反對之思想，而唯心論之出現於哲學史上也，視唯物論稍遲。誠以人智初發達時，注意爲外界所奪，不及內顧，故其殫精竭慮所研究者，莫非物質上之事實。及智識益進，人之注意漸由外界移向內界，始以精神上事實爲其研究之對象；於是唯心論乃漸能成立。

Plato 之唯心論 在昔希臘，Plato 實爲唯心論之第一人。Plato 之哲學淵源於 Pythagoras, Elea 學派及 Socrates 三家之學說，旁采物質人事兩時代諸子之思想，陶冶融合，以成美備之體系。Pythagoras 學派以數爲萬物之本源，而其言宗教也，有天國之思想，其言曰：人死之後，靈魂脫肉體而出，生時有善行者，靈魂上升天國，脫形骸之累，享極樂之福。此天國之思想，Plato 受之，遂以觀念界爲理想界矣。Elea 學派以“有”爲萬物之本源，而“有”之爲體，無始無終，不生不滅，不變不化。此“有”之思想，Plato 受之，遂以觀念界爲常住不變矣。而 Plato 之以觀念界爲實體界，及

以善之觀念爲萬物之極致，則皆得之 Socrates 之思想。Socrates 承物質研究時代之後，蔑視物質之學，以爲無足輕重而注全力於主觀之研究，常持“明己”（Know thyself）一語，用以自勉勉人。又懼詭辨學派之破壞道德混淆是非也，乃創爲研究真理之道，取若干具體之事物，對照比較，抽象其普遍不易之性，以造概念，以致真知。而其致知之目的，則在建設道德之基礎。蓋 Socrates 以爲欲修其德，先致其知，知致則德無不修，人苦不能知善耳，苟能知善，必能行之，匪惟能行之，且莫能止之也。Plato 取 Socrates 之概念，賦之客觀之實在，用以造成觀念之世界。又承 Socrates 道德爲究竟目的之思想，遂以善之觀念統攝諸觀念，而爲萬物之究竟目的也。

觀念無形無體，不變不化，有普遍之性，有統一之功。是故觀念之理，卽萬古不易之真理也。然欲得此萬古不易之真理，非感覺之力所能及。蓋感覺之所得，不過變化無定之形態，而非事物恒久之理法。唯有借助於理性之作用，始能得觀念而認識之。故觀念乃理性之對象，而超然於感覺以上者也。

實體界觀念之於現象界個體，猶形之於影，聲之於響也。

形聲爲實，影響爲虛，形聲來則影響以現，形聲去則影響以沒。觀念之表現於個體，既不能恆久，又不能圓滿；故現象界之個體始終漂泊於生滅變化之中，而莫能常住。實體界之觀念不特爲現象界個體之原因，且亦爲個體之目的。蓋 Plato 之意，視原因與目的爲一事，故曰：發生之原因，卽善美之目的。而萬物之所以生滅變化不得常住者，無非欲實現此善美之目的耳。

Plato 之論觀念也，以爲真實存在者，不外善美之事物；於是更進一步，遂立善之觀念，置諸觀念組織之絕頂，以爲萬物究竟之原因，且譬之太陽，足以照臨萬方也。蓋昔者 Socrates 觀察事物，其着眼之點專在該事物所應盡之職分，以爲畫工之所以爲畫工，其故在善畫，治者之所以爲治者，其故在善治。Plato 益擴充此義，推及於宇宙間一切之事物，以爲事物之所以爲事物，必各有所宜。而各體之所宜，又必有全體之所宜爲之統攝，易辭言之，卽各體之目的必緣全體之目的以規定。此全體之所宜，卽宇宙之究竟原因，使非善之觀念曷克當此？

Leibnitz 之唯心論 近世哲學之初，Leibnitz 爲唯心論之重鎮。Leibnitz 以爲哲學猶數學，當應用演繹研究

法，自最簡單最明晰最確實者出發，以次推論，庶足以達明確之思想。故為學之道，首宜遵從同一律與矛盾律，以規定其界說。而 Leibnitz 哲學之系統，實與其所主張相符合，其重要之思想大抵出自實體之界說。

實體之說，始自 Descartes. Decartes 之界說曰：實體者，不憑藉他體，而能自存之體也；故足以稱實體者，厥惟神。

而 Descartes 又謂精神與物質亦足以稱實體；蓋精神物質之所倚以存在者，不過神而已，外此亦無所憑藉故也。Spinoza 則否定此含混之用語，而以神為唯一之實體，其界說曰：實體自存而自知，故實體之觀念不必預想他體之觀念以為之淵源。

Leibnitz 實體之界說，與 Descartes 同，不過易其一體者為無窮之衆體而已。Leibnitz 且謂自存者必具有活動之力，故自動作用為實體之精髓。而此獨立自存實體之單位。

Leibnitz 採用 Bruno (1548—1600) 之說，謂之 Monad
Monad 為真正之元子，與自然科學上現象界之元子相反。

Monad 為形而上學上之點，故無有形氣，無有廣袤，Monad 為最簡單之元素，故不可以見，不可以分。Monad 之精髓又在自動，故 monad 不能收受外界之印象；其自動之作用，乃其本來所固具者，自行開發，非受之於外也。然各 monad

之間，有預定之調和 (preestablished harmony)，故雖不互相影響，而能互相一致。惟其相一致也，故觀於一 monad 之狀態，可藉以推知一切 monad 之情況。

Monad 爲宇宙之縮影，所以表現宇宙之全體。而 Leibnitz 此所謂表現，實與思惟同義；蓋雜多之物表現於一體，外界之事含著於內部，其作用實與思惟之作用類似故也。Monad 活動(即思惟)之發展上，有無數之等差。所謂發展者，即自觀念不明瞭之狀態，漸進而至於觀念明瞭狀態之謂也。而推其等差之所由生，Leibnitz 則謂 monad 之活動上，有進行方面與抑制方面，兩相糅雜，爰生等差。Monad 之中，未有不具抑制方面者；其能純然活動而不少蒙抑制者，惟神而已。故 Leibnitz 置神於一切 monad 之絕頂，而謂之最高 Monad。

Monad 既無盡同，亦無絕異，其能獨立自展，終相契合者，以神爲之原因也。自思想上言，monad 固自無始以來，既已存於神心，易辭言之，即 monad 未有實在之先，亦既存於神心。至於神心思想上以外之實在，必別具充足之理由，而後始獲。其理由維何？曰宜於實在而已矣，即 monad 所具定全之度愈高者，其實在之理由愈大。神於思想上所存

之諸 monad 中，擇其完全而調和者，賦之實在，以構成調和之宇宙；其有未完全未調和者，終止於思想上之存在而已。

宇宙萬物莫非成自 monad 之結合，而 monad 本無廣袤，然則空間之爲物，何自起乎？ Leibnitz 以空間爲吾心主觀之所構造，非外界實有之體。吾人仰視銀河，但見延擴之一體，而不辨構成此體個個之星辰；此緣視力不足，不克以真相示人。Monad 結合體之有廣袤，亦猶是也。空間爲吾人主觀上之現象，空間中所起之運動亦吾人主觀上之現象也。

Berkeley 之唯心論 唯心哲學家中有自認識論出發以建設其學說者，如英之 Berkeley (1685—1753)，是其例也。Berkeley 承 Locke 之後，益求精進。初 Locke 之論物性也，設第一性質 (primary qualities) 第二性質 (secondary qualities) 之區別。第一性質爲物體所固具，如廣袤形態數量動靜充塞等性是也；第二性質僅存於感覺之上，而非物體所固具，如色聲香味寒煖等性是也。Berkeley 則毀棄第一第二之區別，以爲一切物性，莫非吾心之觀念。其言曰：物體之大小，距離之遠近，本非視覺所能知。稽其起源，蓋觸覺所得之經驗與視覺相結合，始能知之及習慣既久，則一張目便能知之矣。生而盲者，初愈見物，物無遠近，一若

咸在目前；此亦足以證視覺之本不能知大小遠近。是故物之大小遠近，以及動靜形態，皆生於觸覺視覺之結合，易辭言之，即於視覺所得之感覺上，吾心有所附加，而後大小遠近等始形焉。大小遠近等性既為感覺間相互之關係，則其無客觀上之存在，又從可知矣。

Berkeley 又否定實體之存在，曰：實體之為物，與所具之性質既異，而復具有此種之性質；是實抽象觀念之最甚者，反省吾心，無有若是之觀念。蓋吾人實際所能思惟者，不外各種性質之結合體耳。例如有物於茲，舉其形態大小重量顏色等諸性質得引而去之，則所餘者夫復何有？故知一切物類不外其所具性質之結合體，而一切性質皆為觀念，故一切物類又不外觀念之結合體耳。然 Berkeley 之否定實體，乃專就物質的實體而言；故謂觀念之外，別立物體，非特無益之業，抑亦非吾人所能想像也。何以言之？吾心之所思惟，不出觀念之外，當吾人之思惟物體也，亦徒以其為觀念而思惟之耳。是故物體存在云者，不過能為精神所知覺云耳。

存在云者，即可以知覺之謂；此特就物體言耳。至于精神固自存在，易辭言之，即觀念以外，別有思惟觀念之體也。吾人所思惟者為觀念，而思惟之作用為意志，非以意志活動者不

能存在；故一言以蔽之曰，惟精神爲能活動，惟活動爲能存在。森羅萬象不外觀念，非觀念之物體不能存在；而吾心之中，猶有外界之觀念，其故何也？究其起因，蓋吾心所思惟之觀念中，有爲吾人隨意所能喚起者，有非吾人隨意所能喚起者。不能隨意喚起之觀念非吾心所能造作，其映入吾心也，必有外界之事實爲之原因。而此外界之原因必爲兼具智慮與意志之精神。蓋不具意志，則不能活動，不具智慮，則不能與人以觀念也。此外界之原因，卽全知全能之神，天地萬物莫非神所直接賦與之觀念。而神之活動自有規律，故吾人對於自然界之事實，咸信其有一定之法則，而不虞其凌亂無序也。

吾心所具之觀念，本爲神心中所存永久之觀念。故吾一人之心縱或喪其存在，而天地萬物不隨之俱喪；浸假而有生之屬盡喪其生，盡失其心，天地萬物猶依然無傷也。誠以天地萬物猶得藉無始無終之神以維持其永久之存在故也。

由是言之，Berkeley 之所謂真實存在者，惟神與人之心而已。Berkeley 謂神爲無限之精神，而謂人心爲有限之精神。

Fichte 之唯心論 Fichte 之哲學始自“我”之研究而
其研究“我”也，不研究“我”之爲何物，而研究“我”之何所

事，易辭言之，即不論“我”之實體，而專論“我”之行爲也。試致吾人之所事，則必先思惟自己，而後能思惟對象；其理可以立見。然則自行思惟，實“我”之最根本的行爲也。次察吾人自己思惟時之所事，則肯定自己之作用，亦可以立見。然則自己意識之根本，實在被寫象物與能寫象者之同一。純粹自己非靜的事實，乃動的行爲。而此種行爲之意識，則知的直覺也。於是“我”立“我”（即“我在”）(Das Ich setzt sich selbst). 之原理乃得成立。“我”之本質，固在于立“我”爲實在，然經驗的意識之事實中，“我”之思惟外，有與我之思惟正相反對之行爲，即有“非我”者，反對“我”而生是也 (Das Ich wird entgegengesetzt ein Nichtich). 於是第二原理又得成立。然“我”之外，別無與“我”反對之實在，故綜合以上二原理觀之，凡“我”與“非我”皆在“我”之中，而互相制限。於是第三原理又得成立。原理維何？即“我”於“我”之中立分割的“非我”以與分割的“我”相對是也 (Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nichtich entgegen). 由是觀之，Fichte 之所謂“我”，乃純粹活動之無實體者，當未活動之先，固無“我”之實在。“我”之實在乃活動之結果，離却活動，無復有“我”之實在。

第三原理復分爲二。甲命題言：“我”立“我”以爲“非我”所制限 (Das Ich setzt sich als beschraenkt durch das Nichtich)。乙命題言：“我”立“我”以規定“非我” (Das Ich setzt sich bestimmend das Nichtich)。甲爲認識，Fichte 謂之學理的我 (das theoretische Ich)。乙爲行爲，Fichte 謂之實踐的我 (das praktische Ich)。

Schopenhauer 之唯心論 Schopenhauer 之哲學亦淵源於 Kant 之思想。其論宇宙也，自表象與意志兩方面以下觀察。其論表象之宇宙曰：直接所得者厥惟感覺；而以宇宙爲外界之存在，則緣於悟性之作用。蓋悟性與感覺不能或離，每遇感覺，則歸諸外界之原因。以爲外界原因在時間上自有活動，而在空間上自有存在也。悟性之作用全屬無意識之作用，故人之直觀往往僅以爲得自感官，而不知其實悟性之所產也。時間空間與因果法，乃認識力之條件。而此等條件皆出自先天，不緣經驗而始得。由是言之，世界之存在實出自吾人認識力之作用，而世界之內容，則表象之團結體耳。雖然，以世界爲表象第就存在之外的方面言耳。若根據充足理由之原則，以推究其所以表現之故，則非結合內的經驗與外的經驗不爲功。意志者，人之本質也，而同時

亦於物質之中有其根蒂。人之本質即世界之本質，兩者一而不二，明乎此，而後是理可解；易辭言之，即以人為介，而後世界之理乃能明也。意志與認識大異，意志超絕理由之法則，而認識必服從之以為進行。意志常住不變，而認識有始終，有變易。意志攝理認識之作用，指導表象之進行，特吾人不自覺耳。意志者衝動也，努力也，而一切感情情緒，亦莫非意志之表現。知識之有發達，意識之有連絡亦意志為之也。

是故人格之統一，實本於意志之統一，而非本於意識之統一。

Schopenhauer 又論意志之宇宙曰：意志之為用，於吾人之內的經驗為意志，於吾人之外的經驗為肉體；易辭言之，即以肉體之相供給於吾人之知識者，與以意志之相表現於吾人之自意識者，固相同也。不過一出於內的經驗，一出於外的經驗，其得之之道不同，故若有異耳。由是言之，筋肉之運動，非意志之結果，乃意志之表現於感覺者。非唯筋肉之活動力與意志為一也，即取血液以造筋肉之作用，亦與意志為一。而身體上各機關各作用之有差異，特以意志之衝動有差異耳。Schopenhauer 更擴充意志之概念，以及於客觀之自然界，以為自然力與意志實為同一之作用。而種種之自然力，如引力，如親和力，實不過自然界中一意志特別之形

相；自然界之物質，則意志所表現之形相爲吾人所能認識者耳。要而言之，意志乃絕對之實在，通物質精神二界而爲其究竟之本源。而其發爲表象，以與人之感官相接觸者，則成物質。是故精神與物質，一而不二。精神有思慮，而物質無之；此其差異，不過程度上之差異。且此種程度上之差異亦僅能適用於現象之範圍，而不能適用於所以發爲此等現象之本源。

Lotze 之唯心論 Lotze 亦近時唯心哲學之大家也。

其言曰：形而上學以研究實在爲目的。實在屬於存在之物體，發生之事實，與成立之關係。然物之何以存，事之何以生，此實難決之問題。欲答此問，非置身於一切實在之外不爲功。願欲置身於一切實在之外，非人所能也。雖然，徒知運行之法則，構成之原素，如自然科學之所爲，亦未足云真知宇宙之意義。必也於自然之機械作用外，兼知機械作用所向之目的，及世界進化所現之價值，而後可謂真知宇宙。故哲學上於機械的見解以外不可以無目的的見解也。

Lotze 之形而上學始自存在之分析。Lotze 曰：昔 Berkeley 謂物之存在緣於人之知覺，Herbart 謂物之存在在於獨立自存；此其爲說，皆未允洽。夫存在云者，與地物互相

關係之謂也。物性有變易，而存在無變易。當一物性有所變易時，他物性亦應之以爲變易，然物性之平衡則永無變易也。吾人於客觀之物體上所能認識者，不過此相爲關係之運動與反動耳。而此相應活動之何由起，卽形而上學上之問題也。因果關係，非吾人所能認識，吾人所謂某物對於某物有影響者，不過謂二物之間有相當之變化耳。必以個個之存在視爲唯一無限實體之部分，而後因果之問題始能解決。故吾人不得不承認一涵容一切至高無上之統一，以爲萬物之根源，以爲存在之基礎。試根據經驗以爲推論，唯精神的實在始能於諸變化中維持其統一；是故凡物之有統一，而爲吾人所能認識者，其必爲精神也無疑。此個個之精神，卽 Leibnitz 之所謂 monad. Monad 直接涵容於超絕實體(卽絕對精神)之中，於是各 monad 之間遂獲有相互之關係。而此形而上學上所立之絕對實體，又卽宗教上人格的上帝是也。

對於唯心論之批評 以上除敘哲學史上著名之唯心論，以見學說之一斑。今更轉而述唯心論所不能說明之點，及其與經驗背謬之處，以充唯心論之批評。唯心論之幽玄深邃，固遠在唯物論之上，然其爲一偏之見，則與唯物論同也。

1. 唯心論之大目的，在否定物質之存在，而舉一切實在悉歸諸心。雖然，物質之否定，豈易言哉？據近時經驗的心理學所垂示，精神作用不能離身體而獨存。大腦皮質為精神作用寄宿之所，某部腦質破壞，則某種精神作用即不免隨之喪失。Gall 所倡大腦半球機能分擔之說，與其骨相之學 (phrenology)，其詳細之點，雖未足盡信；然其大體之思想，則近時學者所公認者也。精神作用必藉身體而存在，其理至為明悉。公平之觀察家雖未必竟如唯物論者之思想，觀於精神物質間相為依倚之關係，遂以斷定精神為物質之結果。然精神物質之必相依相待，未可誣也。否定物質，則精神無所托；此物質之未可輕易否定者一也。一切物體不過觀念之結合體，今姑假以唯心論者此命題為非妄。然充足理由原則乃普遍之原則；事物之存也，必有所由存之道，觀念之起也，必有所由起之物。使外界而果無物質，則吾心物質之觀念，何自而起？縱使吾人不能得物質而直觀之，然斷不能以不能直觀之故，遂斷言其無有也。否定物質，則觀念無自起；此物質之未可輕易否定者二也。

2. 物質與精神相對待，一居外界，而一居內界，唯心論者中亦有不否定外界之存在，而但以主觀之精神解釋客觀之物

質者。如 Fichet 之“非我”乃“我”所立，Schopenhauer 之自然界乃意志表現之形態，是其例也。雖然試借用 Descartes 之言，物質之特性在於廣袤，而精神之特性在於思惟，兩者之性質迥不相侔。有廣袤之物質固不能生無廣袤之精神，無廣袤之精神又安能生有廣袤之物質哉？而 Leibnitz 謂廣袤生於妄見，用銀河為喻，以證明空間之為主觀上現象，然構成銀河之星長與構成物體之 monad，其性質大異，不可以同日而語。此比喻之證明，殊未足以饜人意。是故物質之解釋，乃唯心論者最困難之問題也。

3. 精神之特質在於作用之表現，精神作用以外，別無精神實體之存在；此日常經驗所垂示之事實也。而唯心論者中往往有承認精神實體之存在者。如 Berkeley 對於 Locke 所主張之實體，僅破壞其客觀方面之物質的實體，而猶承認其主觀方面之精神的實體；以為觀念之外，固別有思惟觀念之體也。Berkeley 對於兩種實體，一迎一拒，殊欠一致之理。故 Hume 承 Berkeley 之後，更進一層，遂併精神實體而亦否定之。蓋欲一貫 Berkeley 之說，其結果固不得不爾也。

4. 自認識論上用以批評唯物論之論據，亦可用以為批評唯

心論之論據。蓋吾人經驗之所得，渾然一體，主觀客觀未嘗判別；及加之思辨，而後始於經驗之資料上，發見主觀客觀概念上之區別。是主觀客觀之區別，乃抽象作用之結果也。唯物論以抽象作用所得之物質為宇宙之究竟實在，固非探源之論。唯心論以精神為世界之本源，而精神之為抽象作用之結果，與物質同；故唯心論議論之疎漏，亦與唯物論正同。

第五章 二元論

古代之二元論 流俗之人未暇深察，往往持曖昧二元主義 (vague dualism) 以解釋宇宙；以爲靈魂肉體截然異物，方人之生也，則同處共在，相依爲用，及其死也，則靈魂脫肉體以去。然其靈魂之觀念，猶與物質近似；以爲靈魂如氣，目可得而見，手不可得而捉，有肉體之形，而無肉體之質。此固不過流俗之見，未足言哲學也。然希臘初期哲學之中，其具有二元主義之色彩者，如 Empedocles 之四大與愛憎 Anaxagoras 之種子與 nous，攷其所論，去曖昧二元之思想殆不甚遠。蓋所謂愛憎，所謂 nous 者，猶屬形氣之物故也。

Plato 與 Aristotle 之哲學，亦帶有二元思想之色彩。

Plato 以觀念爲實，以個體爲虛，固純粹一唯心論也。然當其推論觀念之表現於個體也，則於觀念之實有外，又承認非有之存在。非有之義，Plato 未嘗詳說，但言非有無定相，與有相反，凡對於觀念可以形容之語，卽可以其反對之語形容非有。而造物主一方面取實有之觀念，以資模型，他方面取

無定相之非有，以爲材料，於是天地間森羅萬象煥然始備。是故現象界之個體實成自有與非有之結合。而觀念之表現於個體，僅能暫時表現其幻影，不能圓滿表現其真相者，其故亦正以非有爲之阻也。由此以觀，Plato 之思想，固亦未嘗不可謂之二元主義也。

Aristotle 之二元思想，與 Plato 近似。Aristotle 立形，與質，用以說明宇宙間萬象之生滅。其言曰：形者，實現之性，質者，實現之體，形與質合，乃成世界一切之事物。然形與質，非截然異物，質者，形之始，形者，質之成也，形之實現，非原於外物之附加，蓋質中固具有實現其形之性也。形自內發，不始於外，譬如物種，各有可以實現之形。而形之實現，以漸不以驟，物之生長變化，即於是乎存。Aristotle 言形質非異物，不外將成與既成之關係；其所說固有似一元論，然觀其推論形質之關係，則又未脫二元之思想也。Aristotle 曰：形雖內居於質，而與質不侔。形爲原動，質爲被動，形爲能造，質爲所造。此其關係，以工爲喻，最爲明瞭。譬如築室，必有計畫圖案爲之原動，磚瓦木石爲之被動，而後所築之室始獲告成。有機之體，其能造所造之對待，雖不若是之明瞭，試加之詳察，則其對待之迹亦歷歷可見。譬如桃種爲質，桃樹爲形；

使質中無形，則桃種之質何以能發為桃樹之形，其理為不可解矣。Aristotle 更進而言曰：形之實現也，質常為之阻。宇宙萬象不能表現圓滿之形，或偶現一形而旋遭破滅者，正以形不能化質，而質為形阻故也。觀乎此，可以知 Aristotle 二元之思想矣。

Plato, Aristotle 之二元思想，傳之中世，為煩瑣哲學所採用，終中古之世，殆莫能出其範圍。故中世之哲學，直可謂為二元主義之哲學也。

Descartes 之二元論 近世二元主義倡自法蘭西之 Descartes。Descartes 既以無限之神為實體，復以有限之精神與有限之物質為實體；其所以異於神者，不過神一無憑藉，而精神物質必憑藉無限之神而後能存耳。而精神物質各有其獨立之存在，不相依賴，精神自精神，無待於物質，物質自物質，亦無待於精神。且精神以思惟為特性，物質以廣袤為特性，思惟與廣袤，固截然異事也。

Descartes 區別生活作用與精神作用為二事。以為生活作用屬於身體之物質作用，精神作用屬於身體之非物質作用，二者之用截然異質，不相同也。下等動物僅有生活作用，故不過一種自動之機械；其見食物而趨赴也，與夫被鞭箠而

悲啼也，皆非有意識而爲之，其爲純粹自動機械之作用，猶鐘錶之被撥而鳴也。至於人類之身體，亦不外運營機械作用之一體；其所以與禽獸異者，徒以有精神作用耳。

精神之作用與物體之運動大異。人既兼具此二者，爾人之身體中不可不有二者相接之點。蓋外物刺戟吾身，吾能知之，心有所欲，吾能行之；二者之作用每若相遇故也。此二者之相接點，Descartes 得之於腦中，以爲腦中有一點，爲精神與運動交通之處。而物理之原則曰：物體之運動不增不減。是故物質上之運動與精神相接，用以喚起感覺之時，其運動之量不當因是稍減；而心有所欲，用以喚起身體上之動作時，其物質上之運動亦不得因是稍增。故精神作爲對於物質運動之影響，不過能轉移其運動之方向耳，非能斷有所造作也。

Descartes 之學說，對於物心二事所以相應之故，猶未有完全之說明，故後之奉 Descartes 學說者，每思所以改革而匡正之。Geulinx (1625—1669) Malebranche (1638—1716) 二氏之機械說 (occasionalism) 卽懷抱此志以爲者

Geulinx 以 Descartes 之思想爲根據，更進而言曰：凡吾

所不能知其行之之道者，吾莫能行焉。外物刺戟吾身，吾心緣之以生感覺，其道何如，心有所欲，身體即緣之以起運動，其道何如；凡此皆非吾之所能知。故吾心之作用不能為吾身動作之原因，吾身之運動亦不能為吾心變化之原因。要而言之，真正之原因，不當求之於有限之精神與有限之物質，當於無限之神求之耳。心有所欲，發為動作，凡身體上動作之原因，神也，意志不過為其機緣而已；易辭言之，即心有斯志，則身體為神所動也。反之，身體上之運動亦不過精神作用之機緣，即吾身有變化，則神於吾心之中喚起思惟也。

如上所述，則吾心每有所志，神即當用其力以運動吾身，吾身每為外物所刺戟，神即當用其力以喚起感覺。神向不憚煩勞，而僕僕若是耶？曰：是不然，人之意志，物之變化，非能喚起神之動作，使神於一一心身變化時轉以喚起心身之變化也。當神創造心身時，已造就心身相應之作用。譬猶鐘錶匠所造之鐘錶，其長短二針互能相應，既非以一針運動他針，亦非鐘錶匠於一針動時，自用力以運動他針也。

Malebranche 亦言精神作用與物質運動各為機緣，以相喚起，其真實之原因，則在無限之神。其學說與 Geulinx 大略相同。

心身之關係 Descartes 學派以後，竭全力以主張二元論者，世不多觀。惟精神與身體間相互之關係，則依然為哲學上之大問題耳。近時哲學之解釋此問題者，約有二派：一曰心身交用說 (theory of reciprocal effect)，一曰心身並行說 (parallelism)。今分別略述如下。

心身交用說以為精神與身體雖截然異質，然方其作用也，則迭相為因，迭相為果，而有互相影響之功。無形無質之精神，於腦髓及神經之中，或興奮其機能，或壓抑其作用，用以左右身體上之生理作用。而身體上諸變動，亦藉神經之媒介，以左右內界之精神作用。主張是說者，其最有力之根據，在於經驗上之事實。蓋心有所志，則手足為之動，體有所接，則感覺緣之起；此乃人人之所經驗，固絲毫不容疑議之事實也。人之動作，大抵精神作用為之因，用以啟發身體上之機械作用。而生存競爭上諸種之事實，其為精神作用之結果，則尤彰明較著也。

反對論者曰：精神與物質截然二事，精神以思惟為特性，物質以廣袤為特性。性質絕異之事物豈能相為因果乎？主張心身交用說者駁之曰：因果關係非必以同質為前提。試釋因果法則之意義，初未嘗有同質異質之制限，且謂因果

法則不能應用於異質作用之間，更根據此理以否定精神現象與物質現象間之因果關係；此其爲說，實有等於循環之論。何以言之？此云異質，蓋專指精神與物質之異故也。

反對論者又曰：物質界之因果關係，以物質作用始，以物質作用終，初未嘗有他種作用夾雜其間。蓋每有物質現象，必有他種物質現象爲之因，又必有他種物質現象爲之果？因果綿延，有若貫珠。而物質界一切之現象，皆可以此物質之因果之貫珠爲之說明，固無煩精神作用爲之說明之媒介，亦不容精神作用中斷其連絡也。主張心身交用說者爲之辨曰：物質界之因果關係，始終不出物質作用之外，此不過學問上一類想像之談，決非千古不易之至理也。縱使無機界中有茲事實，然斷不能移無機界之理強有機界以必從。故有機界中仍無傷其心身相爲因果也。

反對論者又持勢力常任律，以難心身交用說曰：使物質作用而可以爲精神作用之原因，宇宙間之勢力不將緣是減乎？又使物質作用而可以爲精神作用之結果，宇宙間之勢力不將緣是增乎？心身交用說曰：是不然。勢力常任律非僅適用於物質上之勢力也。物質上之勢力與精神上之勢力本非異物，勢力常住云者，言宇宙間物質上勢力與精神上勢力之

總數無所增減，非僅謂物質上之勢力常住不變而已。當物質作用與精神作用爲因果之時，在物質與精神方面觀之，一若有所增減；自全體觀之，則減於此者增於彼，增於此者減於彼，初未嘗有所增減也。

有倡二重原因說 (theory of double cause)，以說明心身交用之理者。其言曰：物質上之原因，於喚起物質上之作用外，同時又以其副作用喚起精神上之作用；而精神上原因之以其副作用喚起物質作用者亦然。例如腦中某部處有神經上之變動，則當然有他種物質上之運動爲之結果，而其副作用之所及，則又必喚起某種之意識作用也。然當此之時，精神作用與物質作用猶釐然有別，不相混淆，故物質上之勢力，自始迄終，未嘗因精神上之勢力稍蒙增減，易辭言之，即心身雖交相爲用，而未嘗與勢力常住律抵觸也。此其爲說，已漸接近於心身並行之說矣。

心身並行說與心身交用說相反，以爲心身之間決不能有相爲因果之關係。而其所以不能相爲因果之理由，即上述心身交用說三種之反對論是也。然則精神與身體之間，實際上有密切之關係者，其故何歟？心身並行說曰：心身兩者之作用，常相並行故也。心有所志，則手足爲之動者，非心爲

原因，用以喚起身體上之動作。不過此志與此動，兩相匹敵，此志既起，則此動與之隨行而起耳。其感受刺戟而生感覺者，亦以感覺之作朋與神經之變動兩相匹敵，隨伴以起，非有直接之因果關係也。精神上作用與身體上作用，各於其自己之系統內，有其始終連貫之因果關係，斷不容異種作用之分子夾雜其間，以相間斷。要而言之，心身之間，僅有並行之事實，而無因果之關係。心身並行之說權輿於機緣論者，其後 Spinoza, Leibnitz 輩亦宗是說，今之 Wundt 又其健將也。

第六章 一元論

一元論之種類 一元主義無偏無頗，殆形而上學上諸主義中之最精者，亦今日哲學界流行最廣之學說也。其立說之要義，在承認精神物質同出一體，而無此主彼從之區別，亦無各相獨立之實體。至其立說之內容，諸家不無互異之處，語其大別，約有二派。一曰具體一元論 (concrete monism)，以爲精神物質合而構成世界根本之實體；故精神與物質乃此同一實體之兩面也。二曰抽象一元論 (abstract monism)，以爲精神物質乃同一實體表現之形式，而非構成之要素。

具體一元論實人間最古之世界觀也。當人智未進之時，往往持此義以解釋宇宙，其在哲學史上，謂之萬有有生論 (animism or hylozoism)。蓋古人以一己爲萬物之衡，用以推測一切。人類具有有意識之精神，以此爲例，遂謂萬物咸具人心，而一切自然界中機械之作用咸具意識矣。聞雷霆之震而驚爲神怒，見雨露之順而喜爲天佑，宗教家陰陽家之說，

類皆附會此義而起者也。

萬有有生思想之具體一元論，在最古之希臘哲學思想中，猶約略見其遺跡。逮夫後世既經進步之哲學，不復有持此義者矣。蓋無機界不能有人類之精神，既為人人所共認，而物質作用與意識作用之差異，亦易辨別故也。求之近世，其與具體一元論之思想近者，實為德之 Wundt。Wundt 曰：心為內界之統一，身為外界之統一，心與身構成一體，而為一體之兩面。然 Wundt 又謂精神作用已足表示實體而無遺漏；是則 Wundt 之思想已偏向唯心論而非復一元論矣。

具體一元論，學者或譏其為二元論之變形。蓋二元論以精神物質為二個獨立之體，而具體一元論不過合而為一體而已。若夫抽象一元論則與是稍異，其哲學上之功績亦視具體一元體為大。

Spinoza 之一元論 抽象一元論，當以 Spinoza 之哲學思想為模型。Spinoza 系出猶太，幼修猶太教之經典，嶄然露頭角。及壯，懷自由研究之思想，遂見惡於宗教，威脅利誘，無所不至；而 Spinoza 終不為屈，磨鏡自給，樂道不倦。其哲學之根本思想，導源於 Descartes 哲學居多，而 Bruno, Hobbes 之影響亦復不少。

數學之理爲最確實之知識，物理研究，藉數學之助始成精確之學術。故哲學亦宜應用數學以祛往日之蕪亂。此實當時學界普通之思想，而 Spinoza 其代表也。Spinoza 於哲學研究之際，應用幾何學的方法，先揭定義，次揭公理，又次揭命題，終揭證明。

Spinoza 根據 Descartes 之思想，以爲宜有本性明確之觀念，以作一切推論之基礎，然後藉數學之方法，逐步推論，則天下萬物不難明也。而 Spinoza 所取爲根本觀念者，即 Descartes 實體之觀念。蓋 Spinoza 之意以爲觀念之中，其明確而無待證明者，莫若實體之觀念。何以故？以實體爲萬物所以然之基礎故也。

Spinoza 曰：吾所謂實體，無所憑藉而能自存之謂也。是故實體者，無待證明其實在，實體即實在也。物之實在在於自存；使不能自存，而必有所憑藉，則已非實在，必別有使之實在之真正實在者。Spinoza 之所謂實體，即真正之實在者。故彼實體之觀念，乃自明之觀念，足爲一切之基礎也。Spinoza 又曰：實體自存，故無限。使實體而蒙他物之限制，則有所依附而非自存之體矣。夫惟無限，故實體唯一。唯一云者，言一切實在之基礎也。實體之存在，實體自爲之因，故其存在

必然而不可疑。是謂實體之恆久性。實體自爲原因，無爲他物役使之虞，故實體亦爲自由之體。

實體既自存，無限唯一，恆久而自由，故吾人對之，但能認其存在，不能下否定限制之詞，以形容之。要而言之，實體者，圓滿自足之實在也。

此自足圓滿之實體，Spinoza 視爲萬物之原因，而謂之爲神。故 Spinoza 之所謂神，與當時歐洲神學者之所謂神稍異。其所謂萬物之原因，亦指數學的原因言耳。申言之，卽自一觀念演繹而論其存在，爲理所必然者，始謂爲該原因所生耳。是故 Spinoza 之所謂萬物因神而存，非謂神運用意志以創造萬物，不過言實體之外，萬物無可存耳。Spinoza 嘗設譬曰：神與萬物之關係，猶三角形與其角度之和等於二直角之關係，三角形角度之和等於二直角，爲三角形性質上所具必然之結果，三角形以外，不有角度之和等於二直角者。萬物之不能離神以存，亦猶是也。故神爲萬物之內在的原因 (immanent cause)；而非萬物以外之超越的原因 (transcendent cause)。神與萬物相即不離。

實體爲圓滿完全之實在，而吾人之知之也，知其性也。性者，構成實體之本質，而爲吾人智力所能識者也。性既所以

表視實體之圓滿相，則性之爲數，當無窮盡。然人之智力有限，不能於諸種方面觀照實體；其爲吾人所能知者，僅心物二方面耳。心即思惟，物即廣袤，而宇宙萬象其爲吾人所認識也，或於思惟之域，或於廣袤之間。舍此二者，則非吾人智力所能及，是故實體之真相終非吾人所得而知也。

實體之與吾人相接，在心物二方面。而此二方面中，又有種種駁雜之情狀，是即所謂實體之差別相也。心方面之差別相，爲出沒無常之思惟；物方面之差別相，爲變化無窮之形體。而實體與差別相有相即不離之關係。Spinoza 又爲之譬曰：實體與差別相，猶線與線上之點也。個個之點固不能謂之爲線，然點所集成之線，又非能與點離也。Erdmann 嘗取 Spinoza 之意，以設譬曰：萬物之於實體，猶波之於水。自其變易觀之，則森羅萬象，變化無窮；自其不易觀之，則永存常住，渾然一體而已。

Spinoza 又區別實體之情狀爲有限與無限。無限情狀者，指心物各方面之全體而言，而並於實體與差別相（即有限情狀）之間者也。無限的情狀直接出自實體，易辭言之，即實體之圓滿相表現於心物各方面之無限情狀也。

諸差別相之出沒變化，其原因不在無限之實體，而在有限

之差別相。物之動也，必有他物爲之因。凡有限情狀之變動，皆可以有限情狀之他變動爲之說明。有限之物本無必然存在之理由，徒憑藉他物之存在以爲存在；故 Spinoza 謂之偶然之存在。諸差別相因既生果，果復爲因，因果連綿，無有窮極。循此以進，終局促於有限之範圍內，而不能達於圓滿之實體。蓋所謂神爲萬物之原因者，非謂諸差別相間因果關係之極端，乃指此因果關係所以成立之根本言也。

心物二方面各具無窮之因果關係，以爲生滅。觀念之起滅，物體之運動，當各藉心物之作用以爲說明，不得假心以釋物，假物以釋心也。然則心物二者之間，其關係爲何如？Spinoza 曰：心與物一體之二面也，雖不互相因果，而亦互相策應。譬諸素紙，自其表面觀之有所突，自其裏面觀之即有所陷；突與陷相對相待，未嘗或違者也。

近時之一元論者 Schelling 以絕對的無差別爲宇宙根本之實在。絕對的無差別既非精神，亦非物質，乃超絕主觀客觀之統一的實在也。及絕對的無差別自行意識，於是始有主觀客觀之對立。然兩者之差異，不過分量上之差異，至語其性質，則固平等無差別也；其有以爲不同者，特差別見之蔽耳。

Hegel 則以絕對的理想爲根本。絕對的理想之發現於外也，則爲自然界，及其返而自行意識也，則爲精神界。宇宙萬物莫非此理想之所表現者耳。

Schelling, Hegel 兩家之說，固亦一元思想也。惟二氏於精神物質之間，稍重精神，不免帶有唯心論之臭味耳。

近時如 Fechner，如 Spencer，皆倡道一元主義。現時如 Paulsen，如 Haeckel，亦宗是說。

精神物質之同在 一元論之要旨，在承認精神物質同出於根本之實體；而此根本實體所表現之現象，當莫不具有精神與物質之二面。雖然，宇宙萬物果皆具有精神乎？此反對論者之所疑，而一元論者之所不可不證明者也。

意識之用，昔人所重，故有以爲意識所及之範圍極狹者；而近人之中，有推廣其範圍以底於極端者。Haeckel 嘗網羅重要之學說，列爲六項；今揭之如左：

1. 人類意識說 (the anthropistic theory of consciousness).
Descartes 爲此說之代表，以爲意識爲人類所專有。人類以外之動物，不過一精巧之自動機械耳。其感覺意志諸作用皆機械的作用，而遵從物理學上普通之法則者也。

2. 神經意識說 (the neurological theory of consciousness)

凡動物之有集中的神經系統及感覺機關者，必有意識。試觀高等哺乳動物，其精神上生活實與人間相類似，不過其程度稍不及耳。至於動物進化中，至何階級而意識始發生，是固不易明指其種類以定界線。然意識之不爲人類所專有，則固可斷言也。近時生物學家心理學家大抵信從是說，Haeckel亦自稱爲此說主張之一人。

3. 動物意識說 (the animal theory of consciousness).
一切動物咸具意識，而動物以外，無復具有意識者。爲此說者，以意識之有無區別動物與植物。如 Linne(1707—1778)，如 Schopenhauer。皆此說之代表也。

4. 生物意識說 (the biological theory of consciousness).
有生之屬必具意識，固無分動植也；其不具意識者，獨無生之礦物耳。爲此說者，以爲生命精神意識三者，其範圍相等；有生命處，卽有精神，有精神處，卽有意識。而植物之意識與動物之意識，又相同也。

5. 細胞意識說 (the cellular theory of consciousness).
此說以意識作用爲細胞性質之一。蓋細胞爲生物之原素，一切複細胞之動植物皆集合細胞而成，既爲近時生物學家所公認；則以細胞意識爲心理學上之單位，而以高等生物之意識

作用爲細胞意識集合之結果，蓋亦當然之比附也。Haeckel 自稱亦嘗採用是說，近則不復主張矣。

6. 元子意識說 (the atomistic theory of consciousness) 此說以爲元子之中既具意識，蓋意識範圍諸說中之最廣者也。意識之起源，爲哲學上難解之問題，故 Du Bois-Reymond 嘗列爲世界七不思議之一。使果如元子意識說所云，意識作用猶物理上之重力，化學上之親和力，爲諸物質元子固有之性質，則意識起源之問題可不解自解矣。

Haeckel 既舉此六項之學說，更自申辨，不屬於第六項之元子意識說。蓋 Du Bois-Reymond 嘗以此攻擊 Haeckel，故 Haeckel 特爲申辨也。Haeckel 又謂精神與意識有別，不可混觀。元子雖有精神，而具感覺意志之用；然其爲用全無意識。意識之作用，必俟神經系統之集中而後生。夫精神之範圍大，意識之範圍小，既爲近今心理學所公認，則 Haeckel 元子有精神無意識之說，有足信也。

元子意識說實與古代之萬有有生論同一主張，推一己之性質作用遍及於萬物；擬人之說，固不足信。今之一元主義所欲論定者，亦但謂宇宙萬物皆具物質與精神之二面而已，非謂萬物必皆具意識也。動物界之咸具精神，學者之間，殆

無復有懷挾疑義者。植物之有精神，雖同為明確之事實，然學者之間，猶不免稍有異議。至於礦物界之有精神，則反對之論益滋。今試次第申論之。

植物界之精神 吾所得而直接經驗者，吾一己之精神而已；至於他人之精神，則以吾之直接所經驗者類推而得之。心有所思，則發為言語，情有所觸，則形諸顏色，此吾之直接所經驗者也。至於他人之心他人之情，固非吾所得而見，吾但聞見其發諸外部之言語顏色而已。然吾苟一反省吾直接之所經驗，則類推比附，足以斷定他人之心一如吾心，而不容絲毫疑惑也。他人之精神，可以此法類推而得之，動物之精神，亦可以此法類推而得之。至於動物以外，學者或謂不能生類推之効。雖然，Echuer 有言，苟具確實之理由，則雖自人類動物類推以及於植物礦物，固亦無傷也。

植物之有精神，雖為明確之事實，而學者之間，猶有懷挾異議者。其所持理由，約有三端：一曰，植物與動物不同，不可以類推也；二曰，植物無神經系統，故不能有精神；三曰，植物無自發運動之能力，故不能有精神。此三種理由，自一元論觀之，皆無成立之根據。試分述如下：

1. 動物與植物之間，果有明確之界線以相區別乎？ 常人

之見解，或以爲動植二物大相懸絕，一若中隔天然之鴻溝，不能逾越者。然自較近之生物學觀之，則動植二物之間，固不能有明確之界線也。夫但就動植物之高等者而觀之，則動植之間，固若甚異；若更進而考其下等者，則動植甚相接近，其最下者，竟有不能辨其動植誰屬者矣。生物學家網羅此種非動非植亦動亦植無可辨別之生物，總名之曰 Protista，飛潛之屬雖極下等者，亦具精神，既爲人人所首肯；則 Protista 之有精神，自屬無疑。非動非植之 protista 尙有精神，乃謂既經發達之植物獨無精神可乎？由是言之，動植二物之間，本無明確之界線，而精神存在之範圍，亦不能緣動植之異以爲區別，蓋可知矣。

2. 植物雖無神經系統，然不能緣是以否定其精神。蓋動物之下等者，亦未嘗備有神經也。當生物進化之初，單細胞之動物以一細胞而兼營諸作用，營養呼吸，於焉是類，感覺運動，亦於焉是類。及二三細胞合爲一體，雖視單細胞動物較爲進化，然統一猶未固，分業猶未起也。必更進而至於蟲豸之屬，機關始漸分化，神經始漸完備。然吾人對於未具神經之下等動物，未嘗否定其精神，而獨於植物否定之，有是理乎？

3. 以自發運動之有無區別動物與植物，亦非妥當之見解

也。蓋植物非無自發運動，不過不若動物之顯著耳。植物之枝葉每向有光之處而傾屈，植物之根則向富於滋養之地以發展；此其爲用，與人之避暗就明，避寒就煖，及求食就餐者，雖有程度高下之不同，其作用之根本，則無以異也。此種作用，植物學家謂之向動作用 (tropism)。向動作用蓋意志之萌芽，而下等動物之運動，亦大抵可以是理爲之說明。飛蛾撲火，是其例也。運動之大小遲速，與精神之多寡厚薄爲比例，植物之自發運動視動物爲少，故其精神作用亦視動物爲微。然雖微，要不能謂爲無有。程度上之差異，雖同在動物界中，固亦不能免也。

雖然，動植物之間亦非全無差別也。Wundt 嘗舉其最主要之異點曰：植物體中之細胞，性質近似，而少分化；且各細胞之間，約略平等殆無主奴之別。動物則與是相反，其體中之細胞各掌一職，分業極繁，其主奴輕重之別亦大相懸殊。而動物之愈高等者，其分化亦因之愈甚。Fechner 亦嘗論動植物之差別曰：植物之發育務外而不務內，英華煥發，枝葉四張，外觀甚盛也；而其軀幹之內部，則化成木質，或竟中虛，徒以供支持其枝葉而已。動物則不然，或被毛羽，或被鱗甲，以自絕於外界。其發育專向內部，以發展其機能。其對於外界，非

不接觸，特其接觸之點最少，而其全體之活動則以神經系統爲中心，有中央集權之意。Cliner, Wundt 二氏所舉之差別，彰明較著，殆爲盡人所承認。然雖有此種差別，斷不能據此以否定植物之精神。動物植物同具精神，其所以猶有此種差別者，則以動植之精神生活異其傾向故耳。植物之精神非吾人直接所能見，故其精神之何似，亦非吾人所能明言。然此種困難之點，非植物所獨有，動物之下等者，吾人亦無從詳知其精神生活之如何也。要而言之，據吾所目擊之外部生活，以推測其目所未見之內部生活，乃動植二界通用之論法，而未見其可以反對之論據也。

無機界之精神 一切植物當其不兼具精神與物質二方面，既如上述矣。然使物心之兼具限於有機之域，則一元論之目的猶未達也；必更進而證明無機界之亦有精神，而後一元之論乃能成立。無機界之有精神，一若甚屬無稽之論，試深思而熟計之，則亦未嘗不有推論之根據也。

1. 有機體與無機體，其實質本無區別。試檢有機體之成分，蓋無一非無機之物質。當生物生存時，雖常保持一定之形體，然其形體中之實質，則新陳代謝，無有已時。一方面吸收外界之物質，以爲體質，他方面復取陳腐之體質而排泄之。

經若干歲月後，則體中本有之物質悉排泄於外，而本在體外之物質新入體內，爲之生命精神之主人翁矣。由是言之，生命與精神之萌芽本存於無機物質之內，及無機物質進而有複雜之組織，精神生活之狀態遂因以益顯，此蓋當然之推論也。

2. 無機界之物質非特入於既成之有機體內，代其舊體質爲生命精神之主人已也，宇宙間無數之動植物，方以無機物質爲基礎，而新有所組織，新有所發生。一掬之米，播之土中，數月之後，則化而爲數升。當此之時，此新生物之精神何自來乎？豈精神本爲獨立之體，貯之府庫之內，及肉體告成，上帝取而納諸其中乎？奇妄之談既不足深信，則吾人自不得不推想精神生活之萌芽本存於無機物質中也。

3. 使無機物質之中本無精神之萌芽，則精神之起源，豈非一至不可思議之問題乎？輒近之生物學，以爲生活作用之萌芽，既存於無生物之中，不過無生物中生活之要素未嘗顯著。及無機物質進而有複雜之組織，其作用始顯，而吾人始謂之生活耳。誠以無中生有，爲理所必無；生活作用本無萌芽，而於生物發生時，突然出現，是則無中生有之說，非吾人所當許故也。精神作用與生命同理，不於無機物中想像精神作用

之萌芽，則生物初生時之精神無所自生而於理背矣。

徵之哲學之歷史，唯精神存在之範圍以及於無機界者，實爲哲學家大多數之思想。非特耽於想像者好爲是言，卽素以科學的研究法爲重者，亦左袒是說。不寧惟是，輓近之自然科學者間，亦有主張是說者，如植物學家Naegeli，即其一也。

第七章

機械論與目的論

唯物論者之機械論 取自然界替目而必至之因果關係，以爲表現之一般原理者，曰機械論。機械論與唯物論有密切之關係，試觀哲學之歷史，主張唯物之說者，類皆倡導機械主義。希臘元子論者 Leucippus, Democritus 爲古代唯物論之重鎮，而亦機械論之代表也。

Democritus 曰：宇宙之本原爲充實而不可分割之元子。而元子自具動力，兼具重量，故自無始以來，於無限之空間，作無窮之運動。惟各元子之重量不能相均，故方其自上下降也，不能有同等之速力。其大而重者速，小而輕者遲。惟其有遲速也，故重大者得追及輕小者而與之衝突。元子之運動本作垂直之形，及既衝突，遂生斜行之運動；而斜行之元子復與他元子相衝突，衝突復衝突，卒以成回旋之運動。元子自具運動之性質，故其所發之運動爲必至之事實，遵循機械的因果關係以爲生滅外，非別有特別之目的也

Hobbes 亦主張機械論。其哲學之根本思想曰：一切存

在莫非有形之體，一切現象莫非有形體之運動；而物體之運動莫不遵循機械的必然的因果關係以發生。故哲學之職務，在觀察物體之運動，以求現象之原因，更據此原因以說明現象之所以生。

自然之系統一書，乃十八世紀法蘭西唯物哲學之聖經也。

其主張機械論之大意曰：宇宙萬物運行不息，此爲彼因，彼爲此果，繼繼繩繩，莫知其極。而萬物之運行也，及其保存自己之存在也，徒知遵從因果關係而已矣，非有目的，亦非可以善惡評論也。而人或謂之合於目的，而有調和之秩序，善美之形相。此特吾人主觀之所設想，非自然界所固具也。

一元論者之機械論 雖然，主張機械論者，非皆唯物論者也。一元論者亦往往左和是說，一元論之代表 Spinoza 實亦機械論之健將。蓋 Spinoza 之所謂原因，指數學的原因而言，申言之，卽以一觀念爲根據，演繹而推論之，使此事之存在爲理所必然者，則始謂此事爲該原因之所生。故其原因結果之關係，猶理由與結論之關係也。神爲萬物之原因，卽是此義；非謂神運用自由意志以創造萬物，直是既有此神，自不得不有萬物耳。Spinoza 又謂：自然界之現象必藉物體之運動以爲說明，故非用機械的說明，必不足以當說明之任。

目的之論乃推己及物之誤謬；使果如目的論所云，則神不得爲完全圓滿之實體矣。何則？神懷抱目的以活動，則神於未達目的之先，不得謂之完全，必待目的既達，而後始得稱圓滿也。

Plato 之目的論 主張宇宙萬象皆趨向一定之目的者曰目的論。然徵之歷史，主張純粹之目的論者，世不多觀，大抵採用目的論以爲一般原理外，復承認因果關係以爲附屬之原理。如 Plato 之目的論，即其一例。Plato 以觀念爲實，現象爲虛。觀念猶形聲，現象猶影響，形聲爲影響之原因，觀念亦爲現象之原因，而 Plato 之所謂原因，又與目的同視；是故觀念者，目的也，善美之理想也，萬物之極致也。觀念爲萬物之目的，故雖常住，而於現象界之間現其形相。現象界之個體則以追求其所志之目的，故生滅變化，不能常住。雖然，現象界之個體，其所以生滅變化不能常住者，固出於目的之追求；然方其生滅變化也，則亦不能逾越因果之關係，以作自由之行動。

Aristotle 之目的論 Aristotle 之思想與 Plato 大略相同。Aristotle 以爲自然界之變動，自一方面觀之，不外空間之運動，而純粹服從機械的因果關係；自他方面觀之，則又

持有目的以爲變動，Aristotle 嘗爲四因之說曰：試取宇宙間事物所以變動之故，而分析之，則可以得四種之原因：(1)質(2)形(3)力 (efficient cause)，(4)志 (final cause or end)。譬諸築室，磚瓦木石，質之因也；計畫圖案形之因也；土木工事，力之因也；工竣成室，志之因也。是故一室之成，先有築室之目的，繼乃搜集材料，加之勞力，賦以定形，四因相合，乃蔚然成一室也。然四因之中，力因與志因，推而極之，不外形因。何則？室之形與室之成形之志，本非異物；而築室之力又緣室之志而起，亦無區別之可言。故四因者，可約而爲形質之二因。由是言之，形因之中，含有志因，是形即目的也。而萬物之生長變化，不外形質之關係，申言之，即萬物爲欲表現其所涵容之形，故有變動之現象，是萬物之變動當莫不持有目的。

Kant 之目的論 取批評的經驗的態度，以分析目的之觀念，而應用於一切自然現象者，實推 Kant 爲第一人。

Kant 謂目的適合性有二種：一爲主觀的目的適合性；一爲客觀的目的適合性。主觀的目的適合性者，言事物之適于吾人之了悟也，客觀的目的適合性者，言事物之各盡其分而各適其性也。自主觀的目的適合性以下觀察，則曰審美上之

判斷 (aesthetic judgment)；自客觀的目的適合性以下觀察，則曰目的上之判斷 (teleological judgment)。Kant 第三批評“判斷力之批評” (Critique of Judgment) 即研究此二種之判斷者也。

客觀界諸物之中，其最能表現目的適合之關係者，厥惟生物。蓋生物身體之各機關，及各機關之作用，莫非用以保存一己之身體，與繁衍其子孫。而身體各機關之互相為用，則以有全體為之統攝。故曰生物之成，可謂成於目的，而生物之說明，於機械的關係外，不得不借助於目的上之關係。生物成於目的之說既屬正確，則吾人自不得不推廣此說，而以宇宙全體為一有目的之體系矣。然則宇宙全體之目的果何在耶？宇宙全體之目的在於道德，故一日未達於道德之域，則此志一日不懈也。

目的云者，乃指導之原則 (regulative principle)，而非構成之原則 (constitutive principle)。使吾人能認明此旨，不相混淆，則目的論上之見解，非特不與機械主義相衝突，且足相為補助也。

生力論與非生力論 近時生物學者之間，有生力論 (vitalism) 與非生力論 (anti-vitalism) 二派反對之議論。

蓋生活現象之複雜而富於變化，生物構造之巧妙而合於目的，皆足引入之注意，而使人想像有特別之生活力，(vital force) 以統攝個人之生命，以運用無機之物質。當十八世紀與十九世紀之初，生力論大盛，以生活力為目的的超自然的原則，而與自然界中普通之力迥不相同。及十九世紀中葉，Mueller (1801—1858) 雖猶保存生活力之觀念，然以生活力為自然力之一種，而服從物理化學上普通之規律。故 Mueller 實已啟非生力論之端緒，而當時實驗生理學之進步益助長是說，於是動物學者植物學者幾莫不以生力論為謬說矣。生力論者又遭逢勁敵 Darwin (1809—1883)，益被摧殘。蓋動植物身體構造之巧妙，與夫組織之整飭，當時所引以為機械的說明所不易說明者，Darwin 以淘汰之說說明之而無遺憾。Darwin 之後，淘汰之說，進化之論，益臻完備，於是非生力論遂造絕頂，而生力論已不絕如線矣。乃近年以來，舊日之生力論重整旗鼓，以與非生力論相週旋，如 Reinke, Driesch 輩，蓋新生力論之健將也。

機械論目的論之批評 欲討論機械論與目的論之是非，當先審因果性 (causality) 與目的性 (finality) 之意義。所謂因果性者，言相為依倚關係之一現象必先他現象而存

在，而先存之現象謂之原因，繼起之現象謂之結果。苟有同一之原因，吾人常能斷言其必生同一之結果，然同一結果，則吾人不能斷言其必生於同一之原因。目的性亦指依倚關係而言，而其相為關係之二部則為目的與手段。目的性之特質有二：一曰結果之豫期，二曰手段之選擇。豫知結果所呈之狀況，實為目的觀念主要之性質。而同一目的，其達之之道，有便有不便，有易有不易，其功效不一，其遲速大異。故不得不於諸手段中，擇其事半而功倍者，以求吾所欲得之結果也。

目的性之特質，既如上述，使吾人猶設想無機界之變動咸具目的，則是無機界之變動，不得不豫知結果之狀況，而於手段之中有所選擇矣。此為事理之所必無，不待深論而後知也。若謂冥冥之中，有卓越之知慧，主宰宇宙，而於自然現象中實現其目的；此則懸擬之談，亦難深信，夫自然界之中，自其自存方面言之，原無善惡美醜之可言，本其必至之理法，發為因果之現象，固不能有所是非褒貶於其間也。徒以人類自作權度，用以衡量天下，見萬物之足以養吾生而利吾用也，遂謂之善，見山川之足以悅吾目而怡吾情也，遂謂之美。是故所謂宇宙間有美備之秩序，有圓滿之調和者，皆主觀上之判斷，而

非客觀上之事實。至謂冥冥之中，有知慧以主宰宇宙之秩序，則又由主觀之判斷之懸擬者也。且知者見知，仁者見仁，自其善與美者而觀之，則宇宙誠善美矣；自其不善不美者而觀之，則宇宙亦未嘗善美也。火山之爆裂，洪水之汎濫，此豈得謂之善美哉？由是言之，冥冥之中，具有目的，其非至論從可知矣。

無機界之目的性，目的論者或謂出於有機物之比擬。然則有機界中一切之現象，皆具目的性否乎？人之意識的行為，豫知結果而選擇手段，其具有目的性也，固矣。其在動物之行動，亦具有目的性，不過其結果之豫知，不若人之明確，而手段之選擇，不若人之巧妙耳。若謂身體構造之巧妙，組織之完備，皆出於目的性之實現，則又非至論。夫巧妙完備，非一躍所能幾也。當生物之初，有巧者，有拙者，有備者，有不備者。巧而備者以適而存，拙而不備者以不適而亡，愈演愈進，則巧者益巧，備者益備。是故巧與備，蓋長時間淘汰之結果也。今自其既經淘汰以適而存之結果觀之，一若甚合於目的。若夫有機體締造之初，固亦未嘗預期如是之結果，徒以運循必至之理法，因果之關係，自然而成此有機體耳。且人有好生惡死之情，故以生為目的，而以身體構造之適於生存為

合於目的。 浸假而有人焉，以生爲苦，以死爲樂，其志在死而不在生，則必以身體之拙而不備爲合於目的，而以巧與備爲否矣。 由是言之，有機界之目的性，亦徒爲主觀上之設想，非必客觀上之是實也：

第八章

必然論與自由論

概論 必然論舉凡宇宙間一切事物，歸諸原因結果之必然關係；自由論則謂道德生活中，有獨立自由而不為因果關係所束縛之行爲。故必然論與自由論之所爭，即意志自由與否之問題也。

必然論自由論之對立，一若與機械論目的論之對立有密切之關係，然機械論與目的論皆可與必然論相融合。試徵之歷史，機械論者之主張必然論，固無論已。即目的論者之中，亦往往有祖述是說者。至機械論與必然論，則其關係較為密切，以機械論而主張自由論，歷史上殆未有其人。

意志自由之問題，似尙未為古代哲學所注意，故希臘諸哲學家猶未嘗討論及之。及基督教輸入歐土，意志自由之說始興。自是以來，必然論自由論之爭議，遂於哲學史上放一異彩。

必然論 Spinoza 否定意志之自由；蓋其機械主義之哲學有以引起其必然論上之論斷也。Spinoza 之言曰：行爲之

際，有自由之感者，非緣意志自由，不受因果關係之束縛，特以其原因晦澁，一時未能盡明故耳。 三角形種種之性質為三角形形狀必至之結果，生物行動之出於生物天性之自然，亦猶是也。

Leibniz 雖主張目的論之哲學，然其對於意志自由之問題，則與 Spinoza 持有同樣之見解。 Leibnitz 曰：思惟之為用，有自不明瞭狀態漸進而至於明瞭狀態之傾向。 此發展之傾向，謂之衝動。 衝動之為吾人所意識者，謂之意志，是故意志之活動出於思惟之裁決，非能絕對的自由也。 特是吾人意識之中，往往僅有意志決定之事實，而未嘗自覺意志所由以決定之作用。 於是吾人遂誤信意志之決定無有理由，而絕對的自由矣。

自由論 Kant 於“純粹理性之批評” (Critique of Pure Reason) 中以意志自由之問題為純理世界論 (rational cosmology) 上一種之矛盾。 此種矛盾，其兩方之立言，苟異其所指之範圍，則可以並真。 蓋現象界中無有自由原因，萬事萬物，莫不遵從必然的機械的關係以為生滅變化。 若超越現象界而入於實體界，則又可以設想自由意志之存在矣。 故自自然科學上言，絕無自由，自道德上言，則有自由。

申言之，吾人知識之對境中，一切事物皆成自機械的必然之關係，及入道德之域，則要求自由之存在矣。Kant 既謂實體界中有意志之自由，故於其“實踐理性之批評”(Critique of Practical Reason) 中論意志之自由曰：因果關係乃現象界之法則，意志自由則實體界之事實也。自純粹理性上言，人之知識不能出現象以外，自實踐理性上言，則道德之要求必與實體界相接觸。而所謂意志之自由，含有二義。實踐理性自立法則而自守之，乃道德上之自由。故此云自由，即遵從道德法之謂、此自由之第一義也。道德法乃無上命令，為吾人絕對所當服從者。使吾人而無服從之能力，無率行之自由，則道德失其根據矣。故吾人於服從機械的因果關係之外，不能不承認喚起行為之自由原因，此自由之第二義也。

Schopenhauer 之論意志自由，與 Kant 大略相同。

Schopenhauer 亦區別現象界與實體界。現象界為時間空間因果所束縛，實體界則超越於感覺認識之外。而意志之在現象界也，則服從因果關係；其在實體界也，則可以自由。

自由論者之論意志也，以為意志作用不受束縛，無所根據，獨往獨來，無阻無礙。又自事實上立論曰：吾人之所以對於行

事負責任者，非以假定吾人之意志能自由活動。不受外物之干涉歟？假使吾人之意志受外物之影響，爲因果之奴隸，不能獨立自由，則吾人對於日常之行爲，又何責在之足負？Lotze 亦嘗從此方面立論曰：使吾人不假定意志之自由，則道德上之判斷與夫責任之負擔，皆爲無意義之事實矣。

必然論之論據 必然論者則以意志爲必然之作用，而無自由之屬性。其所持論據，約有三端：

1. 因果關係爲一切現象共通之法則。有因斯有果，有果必有因，因因果果，有若貫珠，推而極之，無有窮盡。使吾人能詳知一切之原因，則事物他日之結束，殆可以預知。是故“自然之系統”之著者以爲宇宙萬物殆有宿命，生者不能不生，滅者不能不滅，無可強求，亦莫能倖免也。意志作用亦不能外是理，雖其原因之所自，有並行交用兩說之爭議，然其必具原因而非自由，則可斷言也。

2. 人之意志常直接間接被外界事物之影響，而莫能抗拒，受外界事物之障礙，而不克逾越。是故饑者不能不思食，渴者不能不思飲，視不能不駭於雲霧，聽不能不亂於雷霆。由是言之，意志得謂自由乎？

3. 人之行爲大抵淵源於氣質 (temperamen)，而人之氣

質則受之祖先父母之遺傳。蓋人之軀體不外父母生殖細胞之結合而生長者；而細胞之中，已具有規定其氣質之物質。是故氣質者，得之祖先父母之遺傳，而規之以生理上之組織，根深蒂固，移易爲難。夫遺傳之說爲晚近進化論所考定，特以其理甚微，其因甚雜，一時猶未能立數學的方程式以賡其一定之理。然其爲說，固有足爲吾人所措信者，氣質既出於遺傳，而行爲復出於氣質，則意志之非無所根據，概可知矣。

夫當意志作用之際，二三動機同時崛起，相傾相軋，各欲制勝以表現於外部；而人能於此二三動機之中，擇其一而制其他。若以此選擇作用爲自由，則誠自足矣，然非自由論者之所謂自由也。蓋此諸動機之起，亦皆遵循因果之關係，非無所根據也。而吾人之對於行事所以負責任者，徒以有此選擇能力耳。選擇之用與智識俱進，故律有責任年齡之規定。浸假而意志絕對自由，絕無束縛，則責任年齡之規定固屬無關，而意志之病的現象亦復不當出現於世矣。

第九章

形而上學上之神學的學派

概論 神學上之學派有三；曰超神論。曰汎神論，曰無神論。超神論與汎神論，對於神之存在，下肯定之判斷；無神論則下否定之判斷；故超神論汎神論正與無神論立於反對之地位。

超神論與汎神論雖同以神爲宇宙萬物之原因，而超神論之所謂原因，指萬物以外之超越的原因而言，汎神論之所謂原因，則指萬物以內之內在的原因而言；此則兩說之異也。

超神論汎神論又同屬一神論 (montheism)。試觀宗教之歷史，一神論之外，猶有他種形式之信仰。如庶物崇拜 (teti-chism)，如多神教 (polptheism)，其所崇奉之客體不止一事，而於當時社會亦頗受一般人民之信仰。然此種思想從未有主張之於哲學上者，故不在議論之列。

神學上之思想與宇宙根本問題之見解有密切之關係。主張超神論者，大抵屬於唯心論或二元論，主張汎神論者，大抵屬於一元論，主張無神論者，大抵屬於唯物論，雖然，此亦不過就其大體言耳，非謂二者之間有必然之關係，而不得稍變

易其主張也。

神之論據及其駁論 縱觀二千餘年哲學之歷史，主張超神論之學者。為數最衆。試就古今最著名之哲學家而言，在上古之世，則有 Plato 與 Aristotle；在近世之初，則有 Descartse, Leibnitz, 在最近之世，則有 Kant, Herbart, Lotze。此數子者雖各具一家之見，不能盡同，然不同之中有同者然，則以神為人格之存在，創造宇宙，而指導宇宙之進行之說是也。

神之存在為超神論者所欲極力證明者。其論證之道各家互有異同，今姑其撮最主要之論據分述如下。

1. 實體論上之論證 (ontological paooft)。此種論證，自觀念以推及存在之論證也。其說之大意曰：神之概念中，自含有存在之義。蓋最完全與不存在兩義互相刺謬，不能並容，故最完全之神不能不存在也。倡此說者，在中世有 Anselmus (1033—1109)，在近世有 Descartes。然十八世紀 Kant 以前之哲學家已有非難此說者，及 Kant 出更以犀利之批評破壞之。Kant 之言曰：存在云云，實未嘗構成概念內容之一部，申言之，即未嘗構成完全相之一部也。試取神之概念而分析之，斷不能於此概念中得存在之義。存在之義實後之

附加者，非內容中所固具也。故神存在云云，乃綜合的判斷，非分析的判斷也。

2. 世界論上之論證 (cosmological proof)。此種論證，以因果關係為根據，用以證明神之存在。其言曰：大千世界必有其存在之原因，原因維何，上帝是也。在昔希臘 Plato, Aristotle 實創是說，而近世學者亦多有祖述斯義者。蓋以事物之起必有其因，而因復有因，試逆溯而窮究之，必且底於不可說明之一境。欲去此境，則不得不設想絕對之智慧，以為宇宙之創造主。此種論證，Kant 亦嘗破壞之。Kant 曰：因果關係乃悟性之範疇 (category)，用之於現象界，以論現象間之關係，則可；若超越經驗之範圍，以論一切現象之絕對原因，則不可。蓋絕對原因從未入吾智識範圍內也。要而言之，此種論證，乃濫用因果之範疇於不當用之範圍內，故不足以奏證明之效。浸假而因果範疇可以適用於超越世界也，然猶未足以證明神之完全相。蓋世界之完全相非吾人所能證明，故世界原因之完全相亦非吾人所能證明也。若必欲證明之，則非返於實體論上之論證不為功；而實體論上論證之不能成立，已如上述矣。

3. 目的論上之論證 (teleological proof)。目的論上之論

證，以宇宙間之目的性為根據，用以證明神之存在。其言曰：觀於宇宙之間，條理井然，適於目的之實現，可以知宇宙之外，必有創造此宇宙而表現目的者。而徵之經驗，目的為精神中之觀念，屬於知識之方面，故知創造此宇宙而表現此目的者，必為聰明智慧之神。此項論證，亦為 Kant 所批評。Kant 曰：今姑以此項論證為有效，亦但能證明有體焉，購宇宙以整飾之秩序耳，猶未能證明創造者之存在也。自目的論上論證神之存在者，往往以人造品為喻，以為神之創造宇宙，猶人之製造器物也。今試仍以器物為喻，目相論上所能證明者，不過製物成器之匠，而非創造器物原料之人。是故創造者之存在，終不可以證明。若必欲證明之，非復返於世界論上之論證不可；而世界論上論證之不能成立，已如上述，然則純理神學上神之證明，特勞而無功之業耳。

4. 倫理上之論證(moral proof)。倫理上之論證，或自絕對的道德法之存在，以推定道德法立法之主體；或自道德幸福不能相應之事實，以推定調和兩者之實體。Kant 於“純粹理性之批評”中，雖舉上述三項論證悉破壞之，不遺餘力，於“實踐理性之批評”中，則持倫理上第二項之論證，以證神之存在。

其言曰：惟德與福相即不離，德修則福自至，故積善之人必享

福祿，積不善之人必及災殃。此亦道德上所當信從之理法，而不可挾疑者也。然福祿之爲用，懸於自然界之事物。使自然界與道德界各相獨立，不能爲用，則福德之必不相離，其故爲不可解矣。故必承認世有聰明正真之神，統攝自然界與道德界，而引自然界之事物以合於道德界之要求，於是善人多福惡人多災之理，不俟辨而明矣。雖然，倫理上論證之無充足理由，亦猶上述三項之論證也。何以言之？道德現象因時而異，因地而殊，世無千載不渝之道德，亦無萬方共守之倫常。所謂絕對的道德法者，實未嘗爲世所公認，則道德法立基者之存在益無從證明矣。道德與幸福之調和，在近時進化論上視之，已有可以解釋之道，則自然界與道德界之上更無須承認神之存在以爲之統攝矣。

合理神學派 超神論中，別有一派，以爲宗教之爲物，必出於人之理性而後可，凡理性上所不能承認者，宗教上亦不能承認之；故儀式信條之以迷信爲基礎者，皆在廢棄之列。且謂神之於世界，但於創造之時，致力以創造之而已，及既成之後，則世界之作用一遵其機械的法則以進行，神不復致力以統攝焉。此類思想，神學上謂之合理神學派（deism）。合理神學派之始創者，殆爲英之 Herbert。（1781—1648）

Herbert曰：理性與宗教不能或離。理性之爲用，所以使人日即於真理而日趨於道德，而宗教之基礎即於是乎存。Herbert又謂宗教之中，有五要旨，爲往古來今衆生之所公認。至於此五要旨以外，則皆僧侶之所捏造，學者之所附會者耳。

英國合理神學之思想，至十八世紀而臻於極盛，而哲學史上有注意之價值者，實以 Toland 爲最。Toland 謂研究宗教，當脫離教權之束縛，而取自由之態度。故當時 Toland 之徒，英人目之爲自由思想家。Toland 之言曰：凡宗教上爲人所承認者，莫非合理之事實；背理之事固不待言，即超理之事亦非真正宗教中所宜有。基督教之所垂示，本無不可思議之點，徒爲後世僧侶所誤，遂陷入不可思議之境耳。Toland 之次，爲哲學史上所宜注意者，乃 Tindal (1656—1733)。Tindal 曰：自然宗教合於衆人理性之所示，而爲原人之初所既具。其經歷歷史與變遷以成之宗教，則皆後世之所造，靡已失宗教之神髓矣。

合理神學派之所主張，雖與超神論略異，然其證明神之存在，則亦不外超神論所持上述四項之論證。是故合理神學派與超神論同陷於論證不足之苦境。

汎神論之派別 汎神論可小別爲二種：一曰普遍汎神

論 (universal pantheism), 二曰特別汎神論 (particular pantheism), 普遍汎神論合一神之觀念與世界之觀念, 以爲神即是世界, 世界即是神; 特別汎神論則注重世界特別之屬性, 用以合於神之觀念。 普遍汎神論之在哲學史上, 有二大代表: 一爲古代之 Elea 學派, 一爲近世之 Spinoza, Elea 學派之 Xenophanes 與 Parmenides 以‘有’爲萬物之本源‘有’之外, 別無他物, 而神之觀念即與‘有’之觀念一而不二, 故世界便是上帝。 Spinoza 則謂神與萬物之關係, 猶三角形與其角度之和等於二直角之關係。 三角形以外, 不有角度之和等於二直角者。 神之外, 亦不有萬物之存在。 神與萬物相即不離。 自萬物之所以爲萬物觀之, 則謂之神, 自萬物既成之態觀之, 則謂之萬物。 是故神爲能造, 物爲所造。

特別汎神論中, 有以世界之外的屬性與神之觀念合一者, 是曰自然的汎神論 (naturalistic pantheism)。 爲此說者, 大抵屬於唯物主義之學者, 其以世界之內的實在爲神者, 則曰唯心的汎神論 (spiritualistic pantheism), 如 Stoics 之思想, 是其例也。 Fichte 之汎神論則與是又異。 Fichte 以爲宇宙間所流行之道德, 即所以代表神聖之實體。 是則 Fichte 之汎神論可謂爲倫理上之汎神論 (ethical pan-

theism)。

汎神論以神爲萬物內在之原因。不超越於世界之外，而不必具有人格；其說固視超神之論穩健而可信。然必以神爲創造之原理，而具圓滿之德性，則又不得不借用超神論所持諸論證以爲證明，遂亦不得不與超神論同陷困難之狀態矣。

無神論 由是觀之，神之存在終未有滿足之證明，足以使吾人於理論之上，信其爲正確之事實。夫有與無有，不能容中。有神論諸論證既盡失敗，則無神之論自不得不據以立矣。哲學以窮理爲主，故自哲學上觀之，無神論最爲確切而不可移易。至於宗教，則以信仰爲歸，故自宗教一方面言，則不得不要求神之存在。使宗教家徒以神爲人生最高之理想，而不求理論上之證明，如 Kant 之所謂指導原理者，則於實踐上亦未始無大功也。

第十章

形而上學上之心理的學派

心理的學派概說 近時心理學上關於形而上學之學說，有二種之對峙。第一種對峙以心之本性為標準，主張精神現象之後有心體為之本者，曰實質論；主張直接經驗所得之精神現象即為精神之全體，別無心體之存在者，曰唯行論。第二種對峙以精神作用之根本性質為標準，主張智識作用為他種精神作用之基礎者，曰唯智論；主張意志情緒為一切內的經驗之根本者，曰唯意論。

實質論唯行論概說 實質論之論心體也，謂有四種之特質：(1)心體為堅實之體，一切精神狀態，莫非此堅實體所發之現象耳。(2)心體之存在，出於自己構造之作用，故不必憑藉他物而後始存。(3)心體不可破滅，故常住不朽。(4)心體為簡單之存在，故不可分裂，不有廣袤。唯行論之所謂心，則指吾人所能經驗之精神作用而言。吾人所能經驗者，感情思想等個個之作用而已，至於心之實體，非人所能經驗也。

實質論 徵之歷史，始倡明確之實質論者，實為法之

Descartes. 蓋 Descartes 以前之哲學，視精神與生命渾若一事，故精神與物質之間，其區別猶未大著。及 Descartes 區分思惟之實體與廣袤之實體，於是心體之觀念始益明確，而實質論之思想遂因以益著矣。Leibnitz 以 monad 爲宇宙之本源。而若干 monad 合而成一生物也，諸 monad 之中，有思惟作用尤明瞭者，則爲生物之靈魂，其不明瞭者，則爲生物之肉體。靈魂肉體雖有預定之調和，然不能相爲影響，以通其作用。十八世紀之際，Descartes, Leibnitz 二家之說最爲盛行，言心理學者，殆莫不遵奉其說。英之 Berkeley 舉 Descartes 之所謂物質的實體而否定之，以爲物質的實體者，不過觀念之結合體耳。然對於思惟之實體，則猶維持 Descartes 之思想，以爲一切精神現象之後，固有心體爲之基礎也。

唯行論 唯行之說發達較遲，Hume 之學說，殆此說最初之主張也。Hume 承 Berkeley 之後，更進一步，以爲精神之無實體與物質正同。其言曰：人或主張心之實體，以爲一切心理作用之基礎；此其見解，實與物質實體之主張同爲謬見。夫物質實體之觀念出於種種觀念聯合之結果。蓋當吾人知覺之時，事物之內容共居空間，而同爲吾所知覺，是

故知覺之後，遂遵聯想之律，以相喚起，凡憶及其一觀念時，必聯想及於他之觀念。經驗之次數愈多，則聯合之度愈固。於是遂移其主觀的感情於外界，而想像實體之存在矣，精神之實體蓋亦種種觀念聯合之結果，為吾人想像之所造作者耳。

Kant 於“實踐理性之批評”中，雖承認靈魂之存在，以應道德之要求，然於“純粹理性之批評”中，則嘗斥心體為純理心理學上之妄論，而加之以破壞。其言曰：於吾人所經驗之心理現象外，設想一統一此種心理現象之實體，即所謂靈魂者，其殆出於論理上之誤謬乎！何以言之？吾人之所以設想我（即靈魂）之存在者，以吾人之意識中有統一作用也。是故意識我之存在，即意識吾心一切經驗之統一，我思云者，即統一而意識之謂也。由是言之，所謂我者，以之為論理上之主則可，以之為實體之主則不可。故一言以蔽之曰，設想靈魂之實體，乃混淆思考之主與實體之主之過也。

近時極力主張唯行之說者，首推 Paulsen 與 Wundt。二氏皆藉反對說之批評以為建設之手段。Paulsen 之言曰。實質說之不能成立，其理由約有四端：(1) 心體之為物不能為吾人知覺之對象。(2) 精神實體與精神現象之間，其關係如何，

未嘗爲吾人所認識。(3)心體之諸屬性盡屬否定之事實。(4)各精神作用發現時，必與精神生活之全體相關聯，故雖不假定心體之實在，亦可以免說明上之困難。Wundt 又舉三事，以排斥心體之假定。(1) Kant 所設現象物如之區別，不能應用諸內界之經驗。蓋內界之事物一如吾直接經驗之所得，故不能設精神之實體，以與經驗相對。(2)人之言心體者，一方面既謂爲恒常之體，他方面又謂爲變化無常。夫恒常與變化不能兩容，是心質之義實有似乎以己之矛制己之盾也。(3)經驗上之事實，雖不假定心體之存在，亦可以說明其綜合之理法。故心體之假定直無益之業耳。

唯智論 唯智論唯意論之對峙，亦至近世而始著。蓋古代之哲學中，猶未有舉一切精神作用而歸諸唯一之本源也。及 Descartes 舉思惟作用爲精神實體之特質，用以別於以廣袤爲特質之物質於是唯智之論始具明確之體裁。Spinoza 繼之，亦以思惟爲精神之特質，不過 Spinoza 以個人之心爲無限情狀之差別相，而不以爲實體，則與 Descartes 異耳。

Leibnitz 以 mouad 爲宇宙之本源，人之精神肉體莫不咸自 monad。而 monad 之爲用，有發展進步之活動。且其發展之狀態，乃其本來所固具者，自行開發，非受之於外也。

是以其既開發者，涵容於現在狀態之內，而其未開發者，亦可於現在狀態預想焉。上智者鑑於 monad 之現狀，可以測知其過去與未來。不寧惟是，各 monad 之間，有豫定之調和。故關於一 monad 之狀態，即可藉以推知一切 monad 之情況。夫維多之物表現於一體，外界之事含蓄於內部，其作用正與觀念思惟等類似。故 monad 之活動實與思惟同義而其所謂發展者，即自觀念不明瞭之狀態漸進而至於觀念明瞭狀態之謂也。Leibnitz 依據此理，用以造唯智之論，以為觀念思惟等用，亦精神之根本作用也。

近時 Herbart 之學說實為最嚴密之唯智主義。Herbart 以為智識作用乃一切精神作用之基礎；感情意志等皆智識之附庸現象耳，非獨立之作用，亦作原始之活動也。蓋 Herbart 舉一切精神作用分析研究之，遂以觀念為精神作用之原始的要素，而以感情意志等為皆觀念作用之結果也。例如快樂不快樂之感情，生於諸觀念相互作用之結果；諸觀念相為援助，則生快感，相為阻得，則生痛感。

唯意論 唯意之說始自 Schopenhauer。Schopenhauer 之先，雖已有 Kant 為之前驅，然其為說猶未明暢，及 Schopenhauer，而此說始著也。Schopenhauer 以意志

爲宇宙之本源，凡外界之自然與內界之精神莫不淵源於意志。而其所謂意志者於普通之所謂意志外，復兼含感情而言；申言之，其所謂意志者，指意識作用中情意二要素言也。知識作用不過附加之要素，非人性本然之基礎。其規定善人之道德的行爲者，乃意志之力，非知識之力。知識徒足供意志之役使而已。其在人心之中，耽於美的賞玩，以求解脫時，知識始一脫意志之羈絆也。

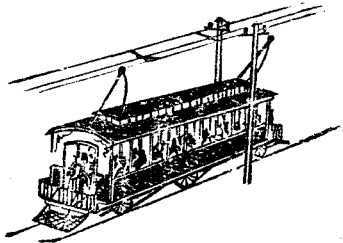
近時 Paulsen 與 Wundt 亦爲唯意說之健將。Paulsen 曰：試觀精神生活之種族進化與個體進化，可以知意志之用實一切精神作用之基礎也。蓋最下等之有機體未具觀念，未具知識，徒爲瞽目的衝動所驅策，以經營動作而已。故知衝動之爲用，實爲內的生活根本作用。又如小兒初生，其精神作用中之最先表現者，厥惟意志，及小兒精神漸進化，而後知識之用始隨以漸顯。是又足爲意志根本說之證據。不寧惟是，在既經發達之精神生活中，意志亦爲決定一切作用之原因。賦人生以究竟目的者，意志也。規定注意之方向者，意志也。選擇外界之刺戟，而納之意識中者，意志也。舉經驗所得之事實，而決其孰應記憶，孰應遺忘者，亦意志也。

Wundt 之主張唯意主義，其理由約有三端：(1)意志作用

爲一切精神要素所結合而成者。蓋意志作用可分爲衝動行爲與有意行爲二種。衝動行爲，如動物之見食而趨，其作用極簡單；求其要素但有感覺與感情，至於有意行爲，則甚複雜；於感覺感情之外，復益以目的觀念與複雜之情緒。是意志作用中，實包含一切之要素，而足爲諸精神作用之代表

(2) 諸精神作用流轉不息，變化無窮，而變化之事實於意志作用爲最著，故意志作用足爲一切精神作用之模範。

(3) 意識現象成自精神作用之結合，而爲之結合之樞紐者，則意志也。



第三編 認識論 第一章

認識論上之問題

認識論之發展 近時之言哲學者，幾莫不注全力以研究認識論上之問題。其極端者，至蔑視形而上學上之問題，而倡爲認識論便是哲學之說。其較爲公平者，亦以認識論上之研究，如認識之能力，認識之界限等諸問題，爲研究哲學時首先所宜解決者。要而言之，認識之研究，實爲近哲學之中心問題也。

然微之歷史，哲學之始，非始自認識之研究。哲學以形而上學爲出發點，而以宇宙之本源，心物之關係等諸研究，爲其本來之目的。及形而上學上之研究既經悠久之歲月，而後認識能力認識界限之研究始繼之以起。蓋形而上學上諸問題歷時愈久，則所以解釋此問題之學說亦因之愈衆。而諸說之間，或稍有出入，或極端反對，而又各持之有故，言之成理，使學者傍徨迷惑，艱於取舍。於是遂有挾疑於人知之能力，

而欲考定其能否解釋哲學上之問題者矣。

上古希臘之哲學，始自物質之研究，如 Miletus 學派，如 Elea 學派，皆形而上學上之體系也。雖此等學派不無一二關於認識之研究，然其認識論上之學說，要不過形而上學上學說之附屬品耳。其以認識之能力為主，而致力以研究之者，蓋造端於詭辨學派，而盛於希臘哲學末期之 Academy 派與懷疑派。近世哲學之初，亦以建設形而上學的體系為主要之目的。如 Descartes，如 Hobbes，如 Spinoza，如 Leibnitz，皆屬於此種體系之學者也。及 Locke 之‘人論悟性論’（Essay on the Human Understanding）出，而後認識論始成獨立之研究。Locke 之先，認識論上斷片之研究，雖遠肇自古代之希臘，然以嚴密之意言之，Locke 實為認識論之始祖。顧 Locke 之研究猶多未備，Kant 繼之，而後認識論之體裁益煥然大備，而世之學者亦益重視之以為哲學上之中心問題矣。

認識論上之學派 認識論上有三大問題：一曰知識起源之問題，二曰知識効力之問題，三曰知識本質之問題。

關於第一項問題，有三種之解釋：一曰唯理論(rationalism)，以為一切知識為吾心先天所固具。二曰經驗論(empiricism)，

以爲知識之起，起於內外之經驗。三曰批評論 (criticism)，調和於兩說之間而以先天經驗同爲知識之源泉。

關於知識効力之問題，有不加徵驗，而斷言其有絕大之效力者，曰獨斷論 (dogmatism)。與獨斷論處於反對之地位者，曰懷疑論 (scepticism)。懷疑論之論知識也，或以爲主觀，或以爲相對，於是又有主觀論 (subjectivism) 與相對論 (relativism) 之區別。獨斷論懷疑論之外，尚有所謂積極論 (positivism) 者，則限於經驗範圍之內，承認知識之効力。

關於第三項知識本質之問題，亦有三種之解釋：主張觀念論 (idealism) 者，以爲知識之內容不外意識中之觀念。主張實在論 (realism) 者，以爲意識之外，實別有客觀之事物存於外界。主張現象論 (phenomenalism) 者，則舉知識之內容歸諸現象，而不欲偏廢上二說之所主張。

第二章

唯理論經驗論批評論

概論 茲章所論，爲知識起源之問題，而對之以爲解答者，有唯理論經驗論批評論三種之學派。唯論理一名先天論，(apriorism) 其學說之要旨曰：人之理性，爲一切知識之源泉，而知識之有普遍效力者，尤以出於理性爲必要之條件。蓋理性之中，先天的具有正確之原理。以此種先天的原理爲基礎，而藉演繹推理法以爲研究，則正確之知識不難立致。其據經驗以致之知識，則非必至之理法，而無普遍之效用。經驗論則舉後天之經驗以爲知識之淵源，且謂人心之初，猶素絲白紙，未著痕跡，及既經驗，而後知識始緣以生焉。經驗論之中，又有以感官所得外部之經驗爲原始的要素者；以其偏重感覺也，故謂之感覺論 (sensualism)。第三派之批評論，則調和唯理經驗二說之思想而折衷之。以爲知識之生，必有出自理性之形式的要素與出自感覺之材料的要素，二者缺一，則知識莫由立矣。

Plato 之唯理論 唯理論經驗論之對峙，始自近世之哲

學。Descartes 始倡唯理論，後之大陸學者，大抵祖述是說。雖然，唯理論之思想，古希臘時有已言之者矣，如 Plato 之學說實此主義之好代表也。Plato 曰：觀念之世界為實在，現象之世界為虛妄。而人之靈魂本與觀念同類，具有思惟觀照之作用。惟其與觀念同類也，故不生不滅，無始無終；吾生之前靈魂具在，吾死之後，靈魂猶存，其與吾身之結合，特暫時間事耳。靈魂墮落而入於肉體，則為物欲所蔽，而晦其本性。然當其未入塵世，未為肉體所蔽也，亦嘗以純粹之理性目睹實踐界之觀念。故轉入今世後，一與現象界之事物相接觸，便總追憶未嘗墮落前所見之觀念也。是 Plato 之意，以為天地之理，本具吾心，固不待經驗而後得，徒以蔽於肉體，遂昧其真相耳。

Descartes 之唯理論 Descartes 之說；與 Plato 稍異。Descartes 亦嘗倡為天賦觀念之說。然其所謂天賦，非如 Plato 所云靈魂於肉體未生之前，嘗目睹實踐界之觀念也。但言人之理性，有不待經驗之證明，而自能發生明確之原理，以為知識之基礎。譬如數學，以定義公理為其第一之原理，而定義公理之確切，出於理性之承認，固不待知覺經驗之證明而後立也。而一切科學，當以數學為模範；有不以自

明之原理爲基，用以構成知識之系統者，則非真正之科學也。Descartes 本此意以定心物二實體之界說曰：精神以思惟爲本質，物體以廣袤爲本質。又倡爲物質常住，勢力常住之命題，曰：物質之量不增不減，運動之力不生不滅。Descartes 以上述諸原理爲自明之理，且欲據以爲學問上之定義公理，用以論證自然科學上一切之事項。雖然，此種純主觀上所立之命題果能與客觀上之事實相符合乎？Descartes 曰：數學上之觀念，其確實妥當之證據，在於概念自身，而不在於經驗。上述諸命題亦同是理。蓋概念之清楚而明晰者，卽爲確實妥當之概念，申言之，凡吾人所能明白思惟者，卽天下之至理也。

Spinoza 之唯理論 Spinoza 繼承 Descartes 之思想，以爲宜有本性明確之觀念，以作一切推論之基礎，然後藉數學之方法，逐步推論，則天下萬物不難明也。故 Spinoza 之研究哲學倫理學心理學物理學等諸科學也，莫不取範於幾何之研究法；先揭定義，次揭公理，又次揭命題，終揭證明。雖然，此等研究之結果，能與客視之實在相符合乎？Spinoza 曰：物質界與精神界爲一體之兩面，故精神界之所思惟，不能不與物質界之事物相符合。其發於物質界者，謂之事物之

原因結果，其發於精神界者，謂之論理上之理由斷案，兩者二而一也。

Leibnitz 之唯理論 Leibnitz 亦主張天賦觀念之說。其言曰：人之思推，自觀念不明瞭之狀態，漸進而至於觀念明瞭之狀態，用以構成無數之階級。然一切階級，皆人心所固具，自行開發，非受之於外也；即先具於無意識之中，以次出現於意識中也。故人之觀念，胥出天賦。凡憑藉感官以知覺者，不過事物之現象，而非明瞭之觀念。其憑藉理性以認識者，始為宇宙之真理。而理性所依據以為作用之原則，亦為吾心所固具，特人生之初，未能明辨，及精神發達，而後始能自覺耳。Leibnitz 認識論上之學說，蓋出自形而上學上之思想。Leibnitz 以 monad 為宇宙之本源，而 monad 具有自行發展之能力，故人之觀念，亦能自發，無待外求。而此種自發之知識，所以能與外界符合者，則以各 monad 有豫定之調和，而同為宇宙之縮影故也。

Wolff 之唯理論 繼 Leibnitz 而起者，為 Wolff。Wolff 擷取唯理學派諸家之思想，以組織整齊之體系。其論哲學之研究法也，則謂哲學之為用，專恃分析概念以推究宇宙之真理。申言之，即彼之所謂研究哲學，不在根據經

驗以得歸納之知識，而在抽釋吾心自造之根本概念，以構成哲學之內容。Wolff 雖於純粹演繹的哲學之外，亦嘗承認經驗上之學問：然經驗上之學問不過提供實例，用以示純理的學問所舉諸理法實行之狀況，其價值似不能與純理的學問等也。

Locke 之經驗論 經驗主義始自 Bacon，後之英國學者，大抵遵奉是說，以與大陸之唯理主義對峙，然 Bacon 之說，不過提示經驗的研究之必要與經驗的研究之方法，至於經驗哲學之組織，猶未及大成也。繼 Bacon 之後，盡力以建設經驗主義之哲學者，實為 Locke；故後之學者，或推 Locke 為近世經驗學派之始祖。

Locke 先自消極方面攻擊唯理學派天賦觀念之思想，然後更於積極方面建設一切知識出自經驗之學說。其言曰：觀念之為物，非能與生俱存也。夫天賦觀念論者之所說，不外以觀念之有普遍價值為其主張之理由。今姑假以神之存在與論理倫理上諸原則為衆人所同具之觀念，然同具云云，猶未足為觀念天賦之證明。蓋吾人類遭逢同一之境遇，經營同一之生活，則推此等同一之經驗以造同一之觀念，亦理所當然也。是觀念雖有普遍之價值，尚不足以為天賦之證明，

而況實際上並普遍價值而未之有耶。道德上之規律，非能適於各國之國民，論理上之原則，非兒童野蠻人所能知。皮之不存，毛將焉傅，觀念天賦之說，益莫與立矣。或曰：兒童野蠻人之不知此種原則，非無此觀念也，特以其精神之發達未充足，未能喚起此觀念而意識焉耳。信如是言，凡吾人智力發達之後，始能具有之觀念，猶得謂之天賦；則一切觀念莫非天賦，又何待普遍價值爲之證明耶？且存於吾心而不爲吾所識，此爲理之所必無。天賦觀念論者以爲觀念本存於無意識之中，以次出現於意識，此直無意義之遁辭耳。

Locke 既否定觀念之與生俱存，更進而積極的說明其起源。Locke 謂一切觀念皆成自經驗。而經驗之中，有藉吾之感官以得者，有反省吾之精神作用以得者，前者曰感覺，又曰外官，(external sense) 後者曰反省，又曰內官，(internal sense)。至於構成觀念之順序，則感覺居先，反省居後。即先有感覺所得之觀念，用以經營精神之作用，吾更起觀此精神之作用，而後反省之觀念始得焉。心之初生，如素絲白紙，經驗印之，始有痕跡。而舍此外官內官二途外，別無獲取觀念之他道，故曰，吾人之心獨有二窻耳。

Hume 之經驗論 Hume 祖述 Locke 之思想，而分

Locke 之觀念爲二類：一曰印象，二曰觀念（狹義）。印象者，或自內官，或自外官，初現於吾心之狀態也。例如張目見物，或心有憂樂，是皆屬於印象之部。觀念者，印象之再生者也。例如記憶想像皆屬於觀念之部。然吾人之知識，於內官外官二途外，別無可以得之之道，觀念不外印象之再生者，故一切知識之淵源莫非印象。

Hume 經驗論上之功績，尤以其因果之說爲最著。蓋唯理論者持因果律爲武器，用以鞏固其所持之學說，以爲事實上原因結果之關係，等於論理上理由斷案之關係；故因之生果，可於論理上演繹而得焉。Locke 雖以反對唯理主義著稱，然對於唯理論所持之因果律，匪特未嘗覆滅之，且往往引以爲推論之助也。及 Hume 出，始以因果律爲謬見，而益擴充經驗主義之說。其言曰：因必生果，非吾人直覺所能知，吾人直覺所能知者，不過觀念異同之關係與其時間空間上鄰接之關係耳。且因果之律，非論理上所能論證。若專就論理上之關係而言，則亦未嘗不可以作反對之主張也。蓋因果之關係，非分析的真理，吾人雖取原因而分析之，未必即可於原因之中得其結果。表示因果之命題，不過以客詞附加於主詞耳。是故於未嘗經驗二物相繼存在之先，而謂可

以先天的知必彼生此，此必不可得之數也。然則吾人將繼經驗以認識因果關係乎？吾人雖嘗見一物發生或變化之後，他物或繼之以發生，或繼之以變化，然吾人所真實經驗者，止此事實。至於此等事實之間，有無必然相繼之關係，則非吾人所知也。而所謂因果律者，乃指此物必生彼物之關係而言。然以此必然之關係，吾人何由而想像及之乎？在吾人確實經驗範圍之內，固但見物物之繼起，而未及知繼起之必然。然吾人之心有特異之作用，不以過去之經驗自畫，且進而據過去以推未來；以為過去時中某物既生某物，推之未來，亦必如是。此對於未來之預期，實為因果律由來之根據，而此預期之所以生，則又觀念聯合之力也。蓋過去時中，屢見甲乙二物相繼以生，相繼以變，遂於心中養成習慣，每念及甲，不得不聯想及於乙。於是對於未嘗經驗之事實，亦作甲乙相繼之思想，而更擴張經驗當時印象之強度與明度，以成一種堅固之信念。要而言之，因果之為律，不論其一般之形式與特殊之形式，皆以吾人之主觀信念為根據，而移植於外界，以為客觀之事實亦有此必然關係也。

Mill 之經濟論 唯理論者以為數學出自先天，無待經驗，且引以為各種科學之模範。而 Locke 之評唯理論也，

但排斥其模範之說，而未嘗反對其無待經驗之說。以爲數學之爲學，固純以演繹推理爲主，而無待於經驗上之事實；然物理學心理學等以研究對象之作用爲主，故非憑藉經驗，則莫從而認識焉。Hume 雖主張一切真理不外吾心之習慣，然亦設一例外，以待數學，以爲數學上之公理乃自明之理也。及 Mill 出，始舉經驗主義而一貫之。以爲一切知識莫不出於經驗，雖算數之學亦屬經驗的科學，其所含真理，本非先天自明之理，亦徒以習慣聯想而真耳。

感覺論 Locke 之學說，於法蘭西啟蒙時代，輸入法國，以革新其思想。而其認識論上之學說，自移植法國後，爲 Condillac (1715—1780) 等所師承，遂漸變而爲純粹之感覺論。Locke 以爲觀念之來，有內官外官二淵源，而人心之中具有比較抽象諸作用。Condillac 則舉觀念之起源及心之活動歸諸更簡單之作用，以爲觀念之淵源不外感覺，而人心之活動不外感受感覺之能力。至於比較判斷諸作用，皆成自感覺之感受，非別有此種特別能力也。Condillac 之學說，以觀念及其他一切心理作用之淵源歸諸感覺一事，故曰感覺論。

Kant 之批評論 批評主義始自 Kant. Kant 以

爲唯理經驗二論均屬一偏之見，不足以說明知識之起源，其言曰：試分析吾人所具之知識，可以發見二種之要素：一曰形式(Form)，二曰材料(Stoff)，材料爲經驗所貢獻，故屬於後天(aposterioi)，形式爲吾心所固具，故屬於先天(apriori)。Locke 僅以經驗所貢獻者爲知識，而不承認天賦之觀念，Leibnitz 等又僅承認吾心所固具者，而否定吾心所固具以外之知識；是皆一偏之見，掛此而失彼者也。經驗所貢獻之感覺，不過可以爲知識之材料而已。然徒有材料，猶未足以構成知識，必別有施之整理，供以形式者，而後知識始成。而此種施整理供形式之作用，實爲吾心之所固具，非自經驗來也。願形式雖爲吾心先天之所固具；然徒有形式，不有材料，則空虛無物，亦不足以成知識。故形式與材料相需相成，不可偏廢。

經驗主義之誤謬，在不知知識之先天的要素，是故以經驗主義爲基礎者，其所謂知識，必不能有客觀的普遍性與必然性。誠以後天經驗之所得，非其時，非其處，或不必皆如是也。唯理主義應用純粹演繹的研究法，以作判斷，其判斷固普遍而必然矣，然不能出同一的判斷與分析的判斷之外。同一的判斷無論已，即分析的判斷，亦止於概念之分析，不足以開示

實在之知識。此唯理主義之失也。綜合的判斷以主詞概念中未含之義表諸客詞，而爲之綜合。故綜合之用，有待於後天之經驗。惟其爲後天也，斯不能有普遍必然之性。然則綜合的判。亦可以先天的成立乎，亦可緣是以得普遍必然之性乎？此實認識論上之大問題也。Kant 爲欲解釋此問題，析知識爲二要素。以爲形式之爲用，所以整齊混淆之材料，故形式之研究，卽認識論上最重要之研究也。

數學物理學哲學中，頗不乏綜合的判斷之例。如算術上五加七爲十二，此一綜合的判斷也。又如幾何學上之定理，亦綜合的判斷也。自然科學中諸原則，其爲綜合的判斷者甚多。哲學之目的亦在造作綜合的判斷，以論世界之本源。然則此種綜合的判斷如何而後可以先天的成立乎？Kant 先論數學上綜合的判斷之成立，而後次第論及自然科學與哲學。

純直觀之形式 吾人之經驗事物也，莫不於時間空間之形式中知覺之。而此時間空間之形式'絕非概念，乃純直觀而先天的也。惟時間空間之形式爲先天的，爲純直觀，此數學上普遍必然之綜合的判斷所以能成立也。Kant 論時間空間形式之爲先天的曰：(1)時間空間非由經驗而來。蓋經驗之事物不足以生時間與空間，而空間上之共在，時間上之繼

續，轉足以助成其為經驗之事物。要而言之，時間空間乃知覺成立之根本條件，非待知覺而後生也。(2) 時間空間，必然之觀念也。何以言之？他種事物，吾人或可設想其無有，惟時間與空間，不能作無有之設想。是時間與空間，實事物存在之必要條件也。Kant 又論時間與空之非概念曰：空間乃是一個互相連接之空間，時間乃是一個互相繼續之時間，初未嘗概括許多之空間或時間而為之概念也。此時此處，乃時間空間之一部分，其對於時間空間之關係，與個體對於概念之關係絕異。個體之在概念中，不過隸屬之一物，非概念之部分也。若夫一時一處，則時間空間之部分耳。時間空間無有際限，此亦足以證時間空間之非概念。蓋概念之為用，必指若干一定之性質而言，即概念之中，其部分有定數也。至於時間空間之分量，吾人斷不能賦以一定之制限，故時間空間所含之部分無定數也。

惟時間空間為先天的直觀，斯數學上之綜合的判斷乃能成立。何以故？使時間空間而為概念，則人之認識且不能超越概念所含之外，申言之，即徒能分析的以進行而已。而時間與空間為純直觀，故吾人於幾何學上，得連接空間之部分以成形體，而於算術上，得繼續時間之部分以成數目，其相

互間之關係，遂可以綜合的直觀得之矣。

時間空間之直觀，本於先天，而無待於經驗，故時間空間中所得之綜合的判斷，具有普遍必然之性。誠以吾心不能去時空之用，心之所向，即時空之所趨；萬事萬物莫不入於時間空間之形式中，以為吾心所經驗也。

感覺為材料，時空為形式，二者相合，乃成感官之直觀。試更究時空之異同，則空間為外官之形式，時間為內官之形式。蓋所謂外物者，莫不共存於空間之上，而吾心所意識者，莫不連續於時間之中也。然空間上之事物，亦為吾心所經驗，而吾心所經驗者莫不入於時間之形式中，故時間不僅為內官之形式亦間接為一切事物之形式。

時間空間為吾心直觀之形式，萬事萬物莫不入於其中，故時間空間既非實體，亦非實體之德，乃主觀的而心性的也。

純悟性之概念即範疇經驗上之事實，非僅時間空間上相先後相鄰接而已。申言之，即所謂自然界者，非僅若干之感覺互相鄰接互相先後而已也。必且遵從若干之法則以為成立，如因果之法則，其一例也，Kant 於是進而研究自然科學上知識所由成立之原理，亦可以先天的成立否乎？此 Kant “純粹理性批評”中之第二問題也。

Kant 曰：感覺入於時間空間之形式中，以成直觀，直觀更經概念之有統一作用者爲之組織，以成經驗之事物。蓋 Kant 之意，以爲感覺之所供給，雜統而無序，必藉概念以整齊而統一之，而以此統一概念供給吾人者，則所謂悟性（Verstand），是也。

以悟性所供給之概念，整齊事物而統一之，是謂思辨（Denken）。故悟性之概念，即思辨之形式也。思辨之際，不能無此種概念，亦猶直觀之際，不能無時間空間也。惟其不能或無，故足以證其爲先天之形式；惟其爲先天之形式，故吾人對於自然界之事物，能構成普遍必然之知識，而自然科學於以成立焉。要而言之，整理經驗上之事物，賦之統一，而使之成客觀上之事物者，不外吾心所具先天的形式之作用耳。

然則吾人之悟性具何種概念以作用乎？夫悟性之概念，不外思辨時所施行之統一方法，而思辨時之統一，又即論理學上所謂判斷作用，故悟性之概念，當得自論理學上種種判斷之形式。試取諸種判斷，去其內容之事實，而存其純粹之形式，即可以得純悟性之概念。於是形式的論理學上之判斷遂一變而爲認識論上之範疇（category），專以指悟性之統一作用矣。列表如左，以資對照。

(形式的論理學上)

(認識論上)

判斷

範疇

分量	(quantity)	{ 單獨 (singular) ……一體 (unity) 特別 (particular) ……多數 (plurality) 普遍 (universal) ……合計 (totality)
性質	(quality)	{ 肯定 (affirmative) ……實有 (reality) 否定 (negative) ……非有 (negation) 不定 (infinite) ……制限 (limitation)
關係	(relation)	{ 斷言 (categorical) ……體德 (substance and accident) 設言 (hypothetical) ……因果 (cause and effect) 擇言 (disjunctive) ……動應 (action and reaction)
情狀	(modality)	{ 或然 (problematic) ……可能不能 (pos- sibility and impossibility) 信然 (assertorical) ……存在不存 (exis- tence and non-existence) 必然 (apodictical) ……必至偶然 (neces- sity and contingency)

右列統一的概念，凡十二類，是曰十二範疇。十二範疇之中，分量性質六類，曰數學的範疇，(mathematic categories,) 關係情狀六類，曰力學的範疇 (dynamic categories) 此十二類者，經驗所由成之先天的條件，非積經驗而後生者也。故凡經驗上事物之所存，卽此種範疇之所施，使無範疇，便無經驗可言已。

應用範疇以統一感官的直觀，於是吾人遂得於自然界之中，設立種種之法則，以構成自然科學上普遍之知識。蓋自然界之爲物，緣吾人所賦之法則以爲成立，申言之，卽吾人知識之對象，乃吾人知識力之所造，非外界之既成者映寫於吾心也。夫惟自然界之成立出於吾人所賦之法則，故吾人所賦之法則，能通行於自然界全體而莫或悖也。

吾人於自然界之中，固可以得普遍之知識矣，顧此種知識，其効力之所及，限於現象之範圍，而莫能逾越。蓋範疇爲經驗之先天的條件，每有經驗，固莫能外是理，而經驗以外之範圍，則又非範疇之力所能及也。是故吾人知識之所及，不出現象之範圍，至於現象以外之實體，則非吾人所能知。

理性之觀念 人之知識不出經驗範圍以外，苟有藉概念之用以思辨經驗範圍以外之事實，則其知識空詞，無有實際。

是故形而上學上之綜合判斷，不有確實之根據。然雖無確實之根據，而人猶留意而攷究之，則亦知識上自然之要求也。何言乎知識上自然之要求？蓋範疇之統一作用乃局部的統一，不過取若干現象而施之統一耳。例如因果云者，但言此一現象爲彼一現象之原因或結果耳，至於一切事物之絕對原因未嘗言及也。要而言之，當吾人應用悟性之概念時，不認出相對的統一之外；吾人之經驗中，未嘗有絕對的統一也。

人既應用概念，以統一事物，而構成知識，則必求所以擴張其統一之範圍，以達於絕對的統一。願欲完成絕對的統一，勢不得不超越於經驗範圍之外。何則？吾人經驗之範圍中，本無絕對的事實故也，此努力以完成絕對的統一之作用，Kant 謂之理性 (Vernunft)，而完成此統一時所用之概念，謂之理性之觀念，所謂形而上學者，則藉此種理性之觀念以構成者也。

理性之用於形而上學上也，有三方面。一曰靈魂之觀念，即以絕對的統一供給於內的經驗者，而純理心理學 (rational psychology) 上之根本觀念也。二曰以宇宙爲一體之觀念，即以絕對的統一供給於外的經驗者而純理的世界論 (rational cosmology) 上之根本觀念也，三曰神之觀念，即以究竟的統

一供給於內外經驗之全體者，而純理神學(rational theology)上之根本觀念也。然此三種觀念均非正當，蓋皆出於經驗之外，而無可論證故也。

第三章

獨斷論懷疑論積極論

概說 認識論上第二問題，即知識効力所及範圍之問題也。哲學史上解答此問題之學說，有獨斷論懷疑論積極論諸說。獨斷論懷疑論處於極端反對之地位，而積極論實折衷之。

獨斷論 獨斷論一名始自近代，而其應用之範圍今昔稍異。昔日之所謂獨斷論，其義較廣，舉凡哲學組織之未有認識論的研究以論證其確實之程度者，皆得以獨斷論之名名之。今之所謂獨斷論，其義較狹，凡主張經驗的知識與超絕的事物之間，不必設明確之界限者，始得謂之獨斷論。此狹義之獨斷論。既謂經驗的知識與超絕的事物同在吾人知識範圍之內，故對於人間知識効力之問題，斷言其有絕大之効力，而毫不疑其有一定之界限。

獨斷論與唯理論有密切之關係，主張唯理論者幾莫不主張獨斷論。蓋唯理論以為一切真實之知識盡出於純粹之理性，而無待外求，則人之知識自無客觀上之界限，而知識効力

之範圍自無窮矣。十七十七世紀唯理主義之哲學家，如 Descartes，如 Leibnitz，皆主張獨斷主義，而尤以 Spinoza 爲諸家之冠。Spinoza 純藉定義公理等以爲演繹的研究之基礎，而對於此等定義公理，則未嘗有絲毫認識論上之證明。獨斷論之名雖始自近代，獨斷論之實則已備於古代之哲學中矣。如 Plato 之以觀念爲宇宙之實體，Democritus 之以元子爲現象之根源，此皆獨斷之論，與十七十八世紀之唯理論者同一論調，未嘗於知識之効力上作精密之論斷也。古人之獨斷，其最大原因，在於認識論之未嘗發達。蓋知識効力範圍之問題未興，則知識之有無界限，自無人論及，而於不知不識之間，默認知識効力之無窮矣。

經驗主義初亦帶有獨斷論之污點。經驗論以經驗爲知識唯一之源泉，而往往混淆內存者與超絕者，以爲不可分離。此實與唯理論同屬獨斷主義。及 Hume 出，始明言科學上之敘述與形而上學上之見解不能於居同等之地位，而積極主義當然爲經驗主義之輔助。

自 Kant 嚴斥獨斷主義以來，獨斷主義幾已經跡學界，而成歷史上之陳跡矣。

懷疑論 獨斷主義對於知識之効力，加以絕對無限制之

肯定，懷疑主義則加以絕對無限制之否定。故極端之懷疑主義，以爲人之知識殆不能有所論斷，雖如 Socrates 之所謂我自知無知，在極端之懷疑主義視之，似亦未易遽下斷定。要而言之，常人之所謂知識，皆無稽之談耳。

主觀論及相對論 懷疑主義可小別爲二派：一曰主觀論，一曰相對論，今分別述其學說之大要。

相對論曰：(1) 一切知識皆相對的也。相對云者，言人之知識憑籍經驗當時之特別狀況而成立，故其効力之所及，僅限於某時某地與某狀況之下，非可通於一切時一切地與一切狀況者也。(2) 經驗之時，必預想主觀與客觀之對峙。吾人斷不能離却主觀之關係以認識客觀之事物，故一切知識之作用莫非相對的也。

主觀論者(1)於經驗之際，注重主觀之作用，以爲人之知識僅有主觀上之價值，此主觀上價值以外，別無効用也。又曰：(2) 試察人之推理與證明，可以知推理證明之終不可以有斷案。何以言之？一切論證必設想他之論證以爲基礎，而他之論證之確實與否，又必待第三論證以爲證明之基礎；等而上之，無有窮盡。是吾人於推理之時，不推源窮委，以作無量數之論證，則擅取一事，不復證明，聊以充一切論證之根

據耳。夫逆溯論據，不知底止，則斷案之不能成立，已可概見。而擅取一事，以充論據，則基礎先危，所得斷案又何從證其為確實乎？

詭辯學派之懷疑論 懷疑主義發生甚早，希臘之詭辨學派 (sophist) 實開其端。詭辨學派中著明之學者，首推 Protagoras (紀元前 480-411)，次為 Gorgias (略與 Protagoras 同時)。

Protagoras 以“人為萬物之衡”(Man is the measure of all things) 一語，為其懷疑論之根據。其意蓋謂吾儕知覺外物，僅知外物接觸吾感官之狀況，非能知外物之實相也。吾儕感官之狀況設有變化，則吾儕之知覺亦不能不與之俱變。所謂知識者，存於外物及感官接觸之關係，感官之所見即萬事之知識。故知識為個人的，亦為一時的；異其人，異其時，則知識亦隨以異。彼我異見，前後宜異，固不能定其就是孰非也。一切知識既為主觀的，相對的，故絕對的萬古不易之真理非吾儕所能想像也。

Gorgias 之言曰：(1) 世無物。(2) 假令有之，非吾人所能知 (3) 假令知之，亦非能傳諸人。

(1) 世間無物之論證曰：夫“有”者“非有”者與“亦有亦

非有”者，均無可以存在之理也。何則？使其爲“有”也，將爲所生乎，將爲非所生乎？將爲一手，將爲多乎？使其爲非所生也，則必無始。無始則無窮矣。無窮之物其烏乎存？蓋容物者必大於所容，物既無窮，豈更有大於無窮而爲之容乎？使其爲所生也，將生於“無”乎，將生於“有”乎？“無”固不能生，“有”，“有”亦不能生“有”。蓋“有”無變化，“有”無生滅也。使其爲一也，一不可分。不可分，斯無體積，無體積，斯不能成物矣。使其爲多也，多成於一。一既無有，多又何存？故“有”者不能存也。然則使其爲“非有”乎？“非有”既爲無有，而又謂之“有”，非有’。與“有”並存，是自相矛盾也。故“非有”者不能存也。然則使其爲“亦有亦非有”乎？“有”與“非有”不能相合，故“亦有亦非有”者亦不能存也。

(2)縱令有物，不能知之。蓋外界之實物自實物，吾人之思想自思想，本非一體，故不能通也。

(3)縱能知之，亦不能傳諸人。蓋思想之傳達，必藉言語爲符號。符號與實物既屬別體，且人之解此符號也，不能保其必如吾所欲傳之意；故欲以吾之知識傳諸他人，誠不可能之事也。

希臘末期哲學之懷疑論 希臘哲學極盛之後，懷疑

主義又復盛行。當時主張此說者，約可分為三派：一曰舊懷疑學派 (the older scepticism) 二曰新 Academy 學派，三曰新懷疑學派，(the later scepticism)。

舊懷疑學派為 Pyrrho (紀元前三百年時人) 所始倡，故亦曰 Pyrrho 學派。Pyrrho 未嘗著書，其思相賴其弟子 Timon (死於紀元前二百四十年時) 以傳諸世。其言曰：吾人之知識非能知事物真實之本體，不過知事物偶然之現象耳。感覺之機關，理性之作用，拘於各人之主觀，皆不能示人以普遍不易之真理。是故一切事物，吾人對之，但能主張吾見如此，不能斷言其必若是也。

Pyrrho 尤注重於懷疑說實踐上之利益。其意以為對於一切事物，既不可以固執己見，則是是非非，皆屬武斷之說，而無正當之根據。故吾人處事接物之際，允宜息是非之論，作齊一之觀。物既齊一，則吾儕對之，更無善無不善，無可無不可，心地坦蕩，不為外物之興衰所擾，而臻極樂之境矣。

Academy 學派出自 Plato。Plato 嘗集弟子講學於 Academy 體育會，其弟子所繼承之師說，遂因以為號焉。Academy 學派傳至 Arcesilaus (紀元前316-240)，始採懷疑之說。至 Carneades (紀元前213-128)。而其懷疑之思想

益盛。Arcesilaus 以後之學派，謂之新 Academy 學派，以別於從前猶遵奉 Plato 學說之學者。Arcesilaus, Carneades 爲欲攻擊 Stoics 之學說，專從懷疑的方面以破其知識之論；其極也，遂至拋却 Academy 學派本來之立腳點，而採用 Pyrrho 之懷疑說。其學說要旨，亦不外主張事物真相之不可知，而知覺概念之不足恃耳。

新 Academy 學派後，主張懷疑主義者，有 Aenesidemus (紀元前一世紀人) 與 Agrippa (年代不明)，是曰新懷疑學派。Aenesidemus 之所主張不出 Pyrrho 之思想。其言曰：事物之真相決非吾人所能知。故無論何種判斷，吾人對之，皆可以同等之理由作正相反對之主張。別是非，辨誠僞，無益之爭 不如其已。人固無知，然若自稱無知，又屬妄見。誠能去是非之心，除膠固之見，自能從容自若，而心地安矣。

Aenesidemus 嘗取其懷疑論之學說，列爲十條，謂之 Pyrrho 之十句義 (Ten Tropes)；Agrippa 約爲五句。(1) 人之知覺相對而非絕對。(2) 人之意見不相一致。(3) 一切論證遞推可以至於無窮。(4) 以未嘗證明之事實充論證之前提，則其論證爲無效。(5) 常人之議論中，往往有前提之事實，必待今所欲立之論而後證明者。

近世之懷疑論 近世懷疑主義之足舉者，除法蘭西哲學外，殆未有其人。當煩瑣哲學式微之時，法蘭西學界頗多懷疑之思想，而懷疑論者中之傑出者曰 Montaigne (1533-1592)。Montaigne 以個人意見紛紜不一，為其懷疑思想之基礎。其言曰：世之真理不可不一。而人各異其見，豈以人之理性薄弱無能，不能勝發見真理之任耶？果爾，則吾人日常感覺理性之所認識，全不足恃，而吾人不能不以懷疑態度為哲學之本領矣。雖然，吾人之懷疑止於學理方面，一入實踐方面，則吾人之所當行當事者，瞭然甚明，固不容有所疑慮也。

Montaigne 之後，紹述其懷疑思想以辯護宗教者，曰 Charron (1541-1603)，Charron 曰：懷疑之目的有二：一以喚起研究之精神，一以發生信仰心而維持焉。夫真理者，神之所獨有，人但能研求而認識之耳。故懷疑與研究，人種唯一之職務也。

Hume 於形而上學上，不許於印象之外，擴張人之知識，且以實體因果之觀念為生於主觀的想像之移植，以自然界之法則為人之信念而非確實之知識。故後之論者咸目 Hume 之說為懷疑說。然 Hume 之懷疑說，止於理性之範圍，其對

直接之印象及其異同之關係，鄰接之關係，則未嘗挾絲毫之疑念。Hume 學說之要旨，以直接所經驗之印象為知識唯一之淵源，去印象愈遠，則知識確實之程度愈減。故 Hume 之說與其謂為懷疑主義，不若謂為積極主義之適當也。

懷疑論之難點 懷疑之說，近人罕言，縱有言者，亦但就某種特別目的言耳。極端之懷疑主義乃自滅之說也。何以言之？懷疑者不得有是非之論，人固無知，然若自謂無知，又屬妄見。今懷疑論者斷言人之知識不能有所論斷，是自知無知，而有所論斷矣。在懷疑主義視之，得非獨斷之說乎？雖然，懷疑說之精神，於科學研究上，實有至大之價值。疑感之念既足以喚起知識之欲望，又足以戒人之速斷，而慎密其研究，誠研究學問者所宜留意焉。

積極論 積極論折衷於獨斷論與懷疑論之間，以為認識之能力自有一定界限，而知識之效果亦各異其等差。凡普通知識之範圍與經驗之範圍相符合；一切學術之研究不能出此範圍以外，苟超此限，則知識為不確矣。觀念者，事實之符號。觀念之結合，固足供人以新知識，然離却事實，則觀念非有特別之內容。故欲以概念為基礎，用以推論實體，誠不可能之事也。

Comte 之極積論 Hume 承 Bacon, Locke 之後，發揮經驗主義而一貫之；其對於知識効力之問題，已取積極論之見解。然積極哲學之名，至法蘭西之 Comte 始克成立。

Comte 謂科學之目的在使吾人預知事物進行之程序，藉以攝理宇宙而左右其進行也。故科學上之自識，不外自然現象各種之規律，而專以經驗為基礎。然科學之知識非可一躍而幾也，人之知識大抵經三階級以發展。試徵諸各種科學，其經歷之跡歷歷可見。

第一階級曰神學的階級 (theological stage) 此神學的階級實人知之出發點也。當此之時，為一切理論之基礎者，實惟想像。而其解釋世界之現象也，一惟統攝此現象之神是賴。人之思想既不出神之實體以外，故人類努力所求者，世界之絕對的說明耳，神學的階級中，又有若干小階級，最初之思想為庶物崇拜，其次為多神教，其終為一神教。

第二階級曰形而上學的階級 (metaphysical stage) 。此階級之說明宇宙現象也，不以人格的本體，而以抽象的概念。申言之，即務欲依據唯一之原理，以說明宇宙間萬般之現象也。當本階級之初，見有特殊之現象，即假定特殊之力以為說明，其卒也，合種種之力而統一之，用以建設唯一之大原理。神學的階

級與形而上學的階級均求世界之絕對的解釋，此為兩階級之所同；神學的階級重想像，形而上學的階級重推論，此則兩階級之所異也。

第三階級曰積極的階級亦曰科學的階級，(positive or scientific stage) 積極的階級排斥想像與推論，而專以觀察為主。其所判定之命題，莫不與事實有關係。積極主義不求自然現象之絕對的原因，但求現象間通行之一定法則耳。夫經驗之所示，止於有限之關係，而世間多數之現象，實有不能與他現象合一之勢。故積極論之見解，以為舉宇宙間一切事物圖歸諸唯一之原理，實為學問上不可能之事。第一原因，究竟目的，在積極論視之，直無意義之說耳。

由是言之，神學的階級與形而上學的階級皆不足使人得正確之知識，而神學與形而上學皆無成立之根據，對於人之積極行為亦無絲毫之影響。積極哲學者彙集事實上所得之法則，而整理之，排列之；即舉特殊科學所得之法則，結合統一之，以矯正知識界分業之弊害也。是故科學之分類，乃積極哲學上重要之事項。

批評論 批評論對於知識効力問題之態度，大略與積極論相同。其所不同者，積極論不特疑形而上學之不甚確實，且

進而疑形而上學之不能成立，批評論則認形而上學為理性自然之要求，其知識雖無確實之根據，然亦人所宜留意而攷察者也。

第四章

實在論觀念論現象論

概說 關於知識本質之問題，有實在論觀念論現象論三種之解釋。實在論曰：知識之內容，出於外界之事物，而外界之事物，有獨立之存在，不必藉能知之主觀而後成立。申言之，即知識之內容，非僅主觀上之符號，亦客觀上之符號也。

實在論又可小別為二派：一曰素樸的實在論 (naive realism)，二曰批評的實在論 (critical realism)。素樸的實在論以為耳目之所見聞者，即為事物之真相，批評的實在論則加以科學上之修正，而承認感覺之主觀性。

觀念論之言曰：一切經驗之對象，自其本質言之，莫非意識上之事實。而觀念論之解釋此意識上事實也，又有小異。以此事實為各個人之純粹主觀的作用者，曰主觀的觀念論 (subjective idealism)。但泛言一切經驗存於觀念，而不及觀念所屬之主觀者，曰客觀的觀念論 (objective idealism)

現象論以為經驗之材料出自現象，而所謂現象者，為主觀客觀所兼制，非有所偏頗也。

素樸的實在論 素樸的實在論以爲外物與觀念之關係，猶人之容貌與其所攝之像也。故吾人感覺之所得，與客觀之事物相類似，輕重原薄，剛柔大小，以至色聲香味，莫非事物之所固具。觀念所含之性質，即描寫事物之性質而成者也。素樸的實在論爲一般通行之見解，世俗之士未加深察，殆莫不奉此以爲圭臬。而古代希臘哲學中，亦有持此義以解釋知識之本質者。如物體之微分子持物體之本形，以刺戟感官之說，是其例也。

通俗之見，所以設想主觀之外有獨立自存之物體，以作觀念之模型者，非無故也，其主要理由約有二端，列舉如下。

1. 記憶觀念與知覺觀念，其度之強弱甚相懸殊，而其所含性質，亦往往不一。且記憶之爲用，可以隨吾之意志以爲起滅；知覺作用則爲外界之刺戟所束縛，必待刺戟之生而後生，亦必待刺戟之滅而後滅，其生其滅，皆非意志所得而左右也。實在主義以記憶之再生歸諸意志，而以知覺之發生歸諸外物之刺戟；蓋亦說明記憶與知覺之差異之簡便法也。

2. 人之知覺作用固時有間斷，而可以爲吾感官所知覺之物體，則常住永存，未嘗或息。何以明之？以感官作用之際，無時不能知覺物體故也。物既常住，烏能無存？ Mill 亦嘗

舉此理由，用以證明外界之存在。

素樸的實在論之難點 素樸的實在論簡而易喻，為通俗之士所歡迎。然少加審察，即可以發見其困難之點，而知此說之不能倖存也。

1. 錯覺幻覺夢境等，皆足以證明感官知覺之誤謬，與觀念實物之不相一致。感官之所得，固未必常誤，然亦有時而誤。植木水中，視之若折，此豈非視覺之迷妄乎？患熱病者，往往無形而有所見，無聲而有所聞，而熱病者方自以為真有所見真有所聞，不自知其為幻覺也。藉帶而寢則夢蛇，飛鳥銜髮則夢飛。方夢之時，夢者亦信為真蛇真飛，而不自知其夢境也。

2. 錯覺幻覺夢境等之屬於迷妄，猶為常人所易知。亦有知覺，在常人視之，方謂得事物之真相，而在科學視之，實未嘗與事物相符合。例如食糖而甘，飲藥而苦；素樸的實在論者以為甘與苦，乃糖與藥固具之性質也。雖然，物與味覺機關相接觸，始有甘苦之分。使糖與藥不與舌相接，而與目相接，或與耳相接，則糖何由能甘，藥何由能苦？用知甘與苦，不存於糖與藥，而存於人之知覺。夫糖與藥固具有引起味覺之能力，然非具有甘苦之性質，必待味覺機關之作用，而後甘苦

始生。匪惟物味爲然，卽聲與色亦莫不如是。無有耳，何有聲？無有目，何有色？吾人所可信爲客觀事物所具者，僅引起此種感覺之能力耳。

3. 吾人自外物所得之印象，往往因所處情況不同，而異其性質。卽此事實，亦足以證明觀念與外物之不相一致。譬如有一物於此，其所被明度不同，則其色彩卽隨以異，明度適當，則色彩飽和，明度過當，則色彩漸失其本質，而終底於無色。又如吾人所處之位置不同，或與物體相隔之距離不同，則物之形狀大小亦隨以異。凡此事實，皆觀念與外物不同之明證也。

4. 外界之刺戟增益時，內界之感覺非必與之俱增。據近時實驗研究之結果，感覺強度增益與否，當視感官當時所感受刺戟之強弱如何而定。昏夜囊螢，足以照書，置之白晝，或且熟視無睹。同一螢光，而晝夜有明暗之辨者，以當時感官所感受之刺戟有強弱之分故也。刺戟增益之度與感覺增益之度，其間有一定之比例。譬如聽覺，必加舊刺戟三分之一，而後始有增益之感。此刺戟強度與感覺強度間之差異，亦足以證觀念與外物之不相一致。

批評的實在論 由是言之，色聲香味，不存於物體，而觀

念與外物未必一致。素樸的實在論之見解，全無科學上之價值，不足信也。批評的實在論以科學上事實為根據，知色聲香味之存於感覺，而不存於物體，故但言物質之能力與運動，於意識之外，有獨立之存在。至於感官所感之性質，固非物體之所本具也。物質之運動，刺戟感官，用以喚起感覺。然刺戟與感覺，初無類似之點，如聲音與空氣之波動，光線與 ether 之波動，其間未嘗有一致之點也。

Locke 之說，可為此說之代表。其言曰；吾人感官所得之觀念，平時即觀為外物之性質。然此種性質之中，有宜區別者，即若干性質屬於外物之體，而莫能離，若干性質但存於感覺之上，而非物所固具者也。廣袤形狀數量動靜及充塞之性為物體所固具，是曰第一性質 (primary qualities) 色聲香味寒暖之性質僅存於感覺之上，是曰第二性質 (secondary qualities)。顧此種第二性質雖不得謂為物體之所固具，然其於吾心喚起此種感覺之力，則固物體所具也。

主觀的觀念論 Berkeley 乃主觀的觀念論之學者。Berkeley 承 Locke 之後，毀棄第一性質第二性質之區別，而一致之。以為一切物性，莫非吾心之觀念，而物體存在云者，不過能為精神所知覺云耳。誠以第二性質既存於感覺，

則第一性質豈不能以同一理由斷言其亦存於知覺乎？無鼻與舌，固不能知香味，然視覺觸覺不全，則廣袤充塞等第一性質亦莫從而知也。Berkeley 本此理由，以建設觀念論，且以一切外物之存在，歸諸主觀之認識。然 Berkeley 亦嘗承認天地萬物不因個人主觀之消滅而喪失其存在。蓋吾心所具之觀念，本為神心中所存永久之觀念，故吾一人之心縱或消滅，而天地萬物不隨之俱喪，浸假而有生之屬盡喪其生，盡失其心，天地萬物猶依然無傷也。是則 Berkeley 之說，亦非純粹主觀的觀念論也。

Fichte 之思想，亦為主觀的觀念論。Fichte 之言曰：真實存在者，惟“我”而已。凡吾人所得而認識者，皆存於吾人意識之內。是故實在云者，即經驗之謂也，舍此之外，別無他義。夫“我”之外，固別有“非我”與“我”相對，然此分割的“我”與分割的“非我”皆“我”之所立，非謂“我”之外真有“非我”之實在也。一切事物皆出自“我”。故常人所認之外界，實亦“我”之內界，而知識之內容，莫非意識之觀念耳。

客觀的觀念論 始倡客觀的觀念論者，實為希臘之 Plato。蓋 Plato 於形而上學上以觀念為實體，以現象為觀念之影。而其所云觀念，即 Socrates 之所謂概念，而益以

客觀的實在性者也。Socrates 之致知，以通觀事物普遍之真相爲其主要之條件，Plato 承 Socrates 之後，亦以認識觀念爲確實有效之智識。

Kant 之後，主張客觀的觀念論者，如 Schelling，如 Hegel，皆其佼佼者也。

現象論 現象論折衷於觀念論與實在論之間，以爲知識之內容，非純粹主觀，亦非純粹客觀，實爲主觀客觀所兼制，而無所偏頗也，蓋不有內界之精神，則無以營知覺之作用，不有外界之物體，則無以供知覺之內容。主觀客觀固不能偏廢也。Kant 之說，亦爲現象論之一種。然 Kant 之言物如 (Ding-an-sich) 也，以爲物如之實相固無從探索，卽能如之存在與否，亦無從斷定。此則與近時之現象論稍異其趣，近時之現象論斷言物如之存在，且引以爲感覺之原因。如 Wundt 如 Mach，如 Kuelpe，雖其細點不盡同，其大旨則一也。Kuelpe 之言曰；吾人經驗之所得，渾然一體，未嘗有主觀客觀之區別。及加之思辨，而後始於經驗之資料上，發見其主觀的要素與客觀的要素。蓋吾人專就能知之主觀而言，則謂之主觀，然斷不能謂經驗之全體爲主觀也。專就所知之客觀而言，則謂之客觀，亦斷不能謂經驗之全體爲客觀也。