

新制

哲學大要叅攷書

中華書局印行

編輯大意

編者前輯哲學大要。限於篇幅。至爲疏漏。今復輯爲是篇。以備參考。篇目一依前書之舊。苦其輕薄。尠可發明。然視前書則加詳矣。惟中國哲學思想。發達最先。凡儒先之書。諸子百家之說。或探索玄微。或指陳人道。足以窮宇宙萬物之故。生死變化之觀。雖泰西大哲。莫能外也。然彼土之人。長於辨證。一義旣樹。卽爲科分件繫。若網在綱。使覽者易通。傳者易習。中國士流。或疑哲學高遠不切。好之者希。顧有不可不察者。西方之俗。泥物質而急功利。故其哲學。雖有觀念論實在論二派。互爲消長。要之實在論尤深著於人心。往往擬生民於機械。認心象爲實體。率與其科學進化相輔。不如吾國學者持論之超絕。亦由所入有所不同。而其習然也。今科學日益盛。治哲學者尤能彌縫舊說。以立門戶。召名聲者多有。其條理議論。頗相雜異。而德國開息孟 *Ernst Haeckel* 氏獨好實在論。著哲學汎論。陳義徑撲。能刊哲學之要刪。不失其所宗。至於以苦樂喻善惡。以道德爲無定。及謂彘倫出於權威者之命。若是之類。皆似戾乎吾國儒者之說。因揆所學至淺。不敢妄附已議。一切存之編中。以俟知言君子之自擇耳。其餘往往本諸開氏。敘述源流有所未盡。則間采他

書益之。中國學說。與此異同者極衆。悉不比錄。以亂其例。學者於此。亦可略窺實在論之緒矣。若夫其他關於哲學之造述。盈累千萬。學者儻卽是而深求焉。則茲編雖陋。猶其嚆矢也夫。

編者識

新制
哲學大要參考書

目錄

緒論

第一部 知之哲學

第一編 觀念論

第一章 知覺

第二章 思考

第二編 認識論

第一章 眞理之認識

第二章 個體之認識

第三章 普遍之認識

第四章 哲學

第五章 普通論理學

目錄

第六章 直接理會及說明

知之哲學附錄

第二部 實在體之哲學

第一編 物之實體哲學

第一章 自然哲學觀念論與實在論

第二章 自然界之最高概念

第三章 自然科學與實在論

第四章 最終正鵠論與機械論

第二編 心之實體哲學

第一章 心理學之對象

第二章 我之概念

第三章 觀念論之哲學系統

第四章 二元論及一元論

第五章 精神之不滅

第三編 人生哲學

第一章 倫理學

第一節 行爲之元素

第二節 快與不快之感情

第三節 尊敬感情

第四節 自由

第五節 單純動作

第六節 彞倫之形態

第七節 彞倫與其科學之關係

第八節 彞倫界運動史之概觀

第二章 美學

第一節 序論及美之定義

第二節 美之分類

第三節 藝術

第四節 美之翫賞與製作

第三章 宗教哲學

第一節 宗教之概念

第二節 宗教之成立及其種類

第三節 宗教之衰頹

第四節 宗教之未來

附錄 泰西哲學家年代略考

新哲學大要參考書

緒論

第一 哲學語義之沿革及定義

希臘之語原 荀卿有言。名無固實。蓋名之始。恆爲散名。繼轉爲實名。已成實名。可說斯。故今釋哲學。亦先徵遠古字原焉。夫謂非羅梭非 *Philosophy* 爲哲學。自希臘海洛多德。Horodutus (紀元前四百八十四年至四百二十四年) 其書蓋用爲動詞。義等循察。To philosophize (即研究) 其記克羅遂士告蘇龍云。吾涉遠方。循察於學是也。推之非羅梭非爾。Philosopher (哲學者) 宜爲循察之士。Investigator 畢達古納 Pythagoras (約紀元前五百八十一年至五百年) 則稱愛智之士。Lover of wisdom 至較然著諸載籍。當以西塞羅 Cicero 爲始。西塞羅在比羅奔蘇。對費流士王來翁語中。嘗自比愛智之士。並謂循察萬物。以爲其職。斯實已兼兩義。及蘇革拉第。聚徒講習。恆用此語。柏拉圖曰。何謂哲學家。殆匪惟愛智。亦愛睿聖。睿聖即指神也。自茲以降。哲學爲名。循察

及愛智二義。或不足以盡之。當考歷世學者論哲學之定義。揆其所喻廣狹。而其名可知也。

科學之淵源 方今談哲學者。慮無不以希臘兌喇士 *Pythagoras* 爲稱首。(生紀元前六百年二十四年) 兌喇士以神之所爲。無乎不在。而水實世界所起。萬物之本。而阿那吉滿 *Anaximenes* 非之曰。水僅一物。何以攝萬。萬物無窮。各有其根。不可思議。若夫包舉宇宙。其惟氣乎。此當時伊阿寧 *Ionian School* 學派之所持也。兌喇士有察於物象。而阿那吉滿知漸求進化之理。其謂氣之爲物。或凝。或翕。爲火。爲風。爲雲。爲水。爲土。蓋秩然有序。庶幾科學之椎輪矣。伊阿寧學派以後。有畢達古納。以萬物皆起於數。有埃賴提克 *Thales* 以真實之物。必不可變。變動不居。皆是妄象。先祛妄象。真物乃立。希拉克督 *Heraclitus* 反之曰。器物流行。固其常理。何足怪也。又有恩比多立 *Anaxagoras* 唱四元說。謂世界結合。由於四元。曰地。曰水。曰火。曰氣。德摩克杜 *Democritus* 唱原子說。後世唯物派祖之。益與科學合矣。蓋所謂哲學之義。殆同時而爲科學之起原。不可誣也。

反思之進步 雖然。哲學非僅泥物而已。必由思考。加以反思。Reflection 恩納古拉 *Ana-*

MacIntyre 嘗造論曰。物斂衆質。能變能現。然其真理。惟是一心。夫善爲智者。不舍心而執物。凡此反思。亦無不自外物生者。何以言之。人意之動。由觸物也。觸而加察。則成思考。思已反思。真理斯耀。故外物其母。汲而生意。意得所驗。引爲反思。心物雙資。離二不成。是以吾人見物而驚。由驚而思。由思而覺。由覺成學。暉於有言。言而有動。接於苦樂。皆在外非由內也。自時厥後。學者恆信人之思力能循察世界。且能知之。思力所未至。能賡續不斷。至於成熟。然世界必自有其真實之體。與其著於人人之心目中者。或自不同。此又非當時所能明矣。希臘之盛也。雅典有詭辨派者。以爲世無真理。卽有真理。人之智力。烏足以識之。其說雖近於罔。亦引學者益進於反思之一端也。

哲學範圍之擴充。蘇革拉第出。詭辨家之勢始衰。學者既知反思。其用心漸切於人事。及蘇氏門人柏拉圖。柏氏門人亞里士多德。而哲學遂大成。柏氏雖察於庶物。必以道德爲依歸。至亞氏所謂哲學。直舉物理學。宇宙創造學。動物學。論理學。形而上學。倫理學。心理學。政治學。經濟學。文學等科。而並屬之。哲學範圍。在此時爲最廣。及斯多噶派興起。有伊璧鳩魯 *Epicurean* (樂天宗) 士楷特 *Skeptics* (懷疑宗) 二宗。伊璧鳩魯宗。近於

自私。常以治生爲亟。謂人之生世。徇樂而已。不知求樂。是謂拂人之性。而士楷特蔑視萬物。以爲物皆虛妄。故無所冀亦無所戚。斯多噶派論哲學之意義。嘗括物之終始。神之存在。以物理學及論理學。隸於倫理之科。雖尤詳人事。而猶通之於宇宙學者也。中古之際。學術鬱塞。越於神祕。無足述者。至十三世紀。學者深思亞里士多德之說。推其先例。離於總念。各因其方。以自樹立。科學勃興自此始。同淵源於哲學矣。於是倍根起於英。笛卡兒起於法。倍根以爲哲學有三本。神也。人也。物也。是三本也。其說大類形而上學。以論理學。物理學。天文學。人類學。（包括心理倫理政治諸科）等科。均歸諸哲學焉。笛卡兒上窮神之存在。中極心靈所處。下察外物相錯。亦以算學。物理學。宇宙學。生物學等科。屬於哲學。雖今科學日進。倍根笛卡兒之說。時若有疵類者。要可謂博雅矣。

近世之定義 倍根笛卡兒既歿。學者益輩出。略列其論哲學語義者。斯賓羅莎 Spinoza 曰。哲學在綜世界原理。可以數學推而知之。烏爾甫 Wolf 曰。推遡實物云何而成。其原安在。是名哲學。費息特 Fichte 曰。所貴於哲學者。在能以其思力。制爲定法。而後世行之。若合符契。黑格爾曰。欲治哲學。當知意物。人之知物。咸由於意。離意無物。故名意物。此

近世諸家釋哲學之大略也。餘不可勝紀矣。惟斯賓塞爾論哲學。頗爲得之。其言曰。俗所謂下學。不備之學也。科學偏備之學也。哲學全備之學也。治科學者。各探索其學而使之畢陳。治哲學者。合其既陳之學。而使之悉備。此其辨也。再質言之。則哲學之定義。不外窮理。而格一切之物。以致其知而已。

第二 哲學之重要及與他科學之關係

哲學永久之地位。邃古之時。智者能以一人而通天下之學。及天下之學。日趨繁密。則科學於是乎生。各依其方。進而不已。其有未成爲科學者。則咸以遺之。治哲學者焉。故世之恆言。謂哲學者爲穢土之主。[Lord of uncleaned ground] 蓋有待於掃除廓清者也。然如上章所述。則哲學之始。本有總持科學之義。其後科學盛行。學者往往用心於一方。就哲學已具之理。益拓而大之。別樹一學以去。故由科學獨立之例推之。今所謂哲學者。將來當次第自立爲科學。心理學之後成。而亦爲科學。可以取證。哲學之本體。不且分散而歸於各科學之中。不復能卓然自存乎。雖然。哲學以真理爲本。斯其表現。不離一心。心量無盡。斯其進無窮。則哲學之永久不廢。無可疑也。

哲學與神話或宗教之別 哲學之所論究。嘗及於世界之起原。而古代神話或宗教。亦論世界之起原。然其相異之點有二。一在於主觀。一在於官能。凡神話宗教之宇宙觀。其主觀爲集合之精神。而哲學之主觀。爲個體之精神。此所異一也。哲學之官能。爲知力之所產。而神話宗教之官能。爲想像之所產。此所異二也。

考之歷史。哲學與宗教。恆不相容。最古蘇革拉第。以唱新教。反對希臘之神。致被極刑。而近世如笛卡兒、斯賓羅莎、洛克、盧梭、烏爾甫、康德、費息特等。皆哲學之巨子。亦以嫉視宗教。見罪於世。或謂宗教當爲哲學所勝。而哲學又當爲科學所勝。其說吾人今日雖未可遽信。然宗教與哲學之衝突。實由其根本有殊矣。

哲學與科學之關係 上所述哲學與宗教之別。蓋宗教者或偏於信仰。或從於傳說。至不由信仰。不由傳說。而惟訴於知性。以理會萬有者。則是科學與哲學之所同也。故哲學亦爲一科學。然其所以與他科學異者。果安在乎。科學分類法有二種。一、所研究對象之別。二、所研究方法之別。哲學與他科學之關係。亦可以此證之。依第一分類法。則哲學於萬有中。凡自餘科學所不能著手者。而特有其領土。依第二之分類法。則哲學研究之對

象。毫不異於他科學。惟其研究。當用特殊之方法。謹分別論之。

第一、兩者對象相同而研究法異。費息特、黑格爾等。均持此說。故前所述二分類法之中。後說在十九世紀之初。尤爲有力。諸家大抵謂萬有之研究法有二。哲學（思辨）之方法。及科學（經驗）之方法是也。吾人認識之對象。大別之爲關於自然者。與關於歷史（人事）者。研究自然之學。則自然科學與自然哲學相並行。研究歷史之學。則歷史科學與歷史哲學相並行。然科學在整齊關於事實經驗所得之智識。哲學則益深求之。在明事物本質以內之關係。此其不同也。雖然。今辨證之概念。日以發展。此說漸廢。蓋先天知識之說。既不可頗信。而萬有之意義。又純恃思辨。不考諸經驗。皆決不能得真正之認識。故以哲學之研究法與科學異者非也。

第二、兩者之研究法同而對象異。哲學研究之領域如何。今世方有種種異說。或以認識爲哲學研究之對象。或以哲學者。以內部之一切經驗爲特有之對象。或以哲學之定義爲精神科學。或以哲學所以研究萬有之善及其價值。或以哲學爲第一原理之學。然析而論之。若謂哲學爲認識之科學。則直名之爲論理學。或認識論可矣。而必號爲哲學。

知所喻廣博。論理學及認識論。不過攝於其中之一科。至於第二、第三之所主。厥失維均。精神生活之研究。屬於精神科學。善及價值之研究。屬於倫理學。皆執其一端。而未足概其全體者也。若夫第一原理之說。似爲近之。然其語義。苦不明瞭。蓋未省其原理以何者爲界也。故以上諸說。悉有所失矣。

哲學爲一切科學之總和。然則哲學與科學之差異何在。曰。哲學與科學不能分立。實爲一切科學之知識之總和而已。故其研究法與其對象。不能區別。各科學皆以萬有全體爲研究之對象。各卽其一定之部分而研究之。生理學者。以研究萬有一部之生活現象。心理學以研究意識現象。倫理學以研究道德現象。是等科學研究之結合。而後可以明萬有全體之性質。哲學於是乎生焉。

哲學無豫想。然必欲區別哲學與科學之異同。亦有道焉。卽科學有豫想。而哲學無豫想是已。近世學者。雖有謂哲學與科學之研究法及其對象。不可分析。然更進而考之。科學者。積種種之概念法則。以爲研究之法。實不能不獨重知覺。大抵就已然之事而推演之。凡質力之存在。自然律之一致。皆以豫想畫其一定之程度。如是豫想。不能確認其究

竟。卽如算學。多始於定例與公理。僅敷演其法。未嘗進而探其定例與公理之所從出也。法律以權利義務爲定義。如契約不可不履行。威力終不能破權利之類。此法律所依以立者。要亦豫想而已。他科學莫不然。哲學則反是。推究事實上之原理。引而至於其極。無一定之程度。可以豫想決之者。故嘗因委以窮源。見因而知果。進於乙說。則甲說爲假定。進於丙說。則乙說復爲假定。如是申之。以至無窮。是故哲學作用。雖若與科學相似。而其究竟大相逕庭者。無他。爲其無豫想故耳。

哲學之絕對自由。惟哲學無豫想。故一切不蒙裁制。而有無限之自由。宗教之神聖。輿論之威力。法律之命令。皆不能限其討究真理之高度。雖然哲學所長在此。而其受世人之非難亦在此。難者曰。哲學無豫想故。乃有數多學派。宗一家言。互相攻擊。而各執持。以爲真理。紛紜至今。無有定論。有百學說。則百真理。夫真理者。唯一而已。安有如是百者。皆真理耶。研究哲學。則當先知哲學諸派之說。包含真理。非真理否。如是問題。哲學大家。或不能答焉。蓋科學者。若大道然。可計里而至也。哲學則若涉大海。茫無津涯。故哲學與科學之難易。至懸絕云。

哲學之效用。以上所言。則哲學之關於實際。已可概見。然無識之士。猶有不能無疑者。豈哲學之效用。固微渺而難見耶。夫哲學綜合衆流。而爲最高之學。非有堅忍卓越之精神者。殆不足與於此。然其效用。實遠過他科學。此信而有徵者也。蓋哲學之效用。普遍具足。無可指之界限。譬如大河。以仁慈流。灌溉數千百頃之田圃。分歧爲數百之溝渠。而宣洩之。農夫之受其澤者。知有溝渠。而不知其河流之所自。以其用非直接也。然吾以爲此實用者。決非哲學之目的。蓋哲學之研究。固不僅以實用爲期向。然實用亦有不能外乎哲學者。哲學之標於方面。則眞理。而所以達此眞理者。其本體亦眞理也。蓋哲學固有實用。惟非以實用之故。始組織以進步耳。

第三 哲學之分類及統系

希臘哲學分類之比較。哲學分知之哲學。與實在體之哲學二種。以之與希臘之分類比較。則知之哲學。實希臘之論理學。及形而上學中之原理學也。實在體之哲學。若自然哲學。亦屬於形而上學之一部。倫理學若法理學。則當希臘人之倫理學。美學惟亞里斯大德嘗論究之。近世始占哲學上獨立之位置。宗教哲學。希臘無之。希臘學者。以爲教理

本於天啟。專爲國民之信仰。而無關於真理。間於形而上學中。有涉及神者。今更卽二部之派別。略論如下。

一切科學有三種之研究。科學研究之要。雖千途萬轍。然其問題。可約之以三種。(一)實在之性質。(二)認識之形式。(三)行爲之問題。後期希臘哲學。於科學之分類。曰物理學。論理學。倫理學。要亦不出此三種而已。物理學爲研究萬有性質之科學。論理學爲研究認識形式之科學。倫理學爲研究行爲之正邪善惡。及道德判斷之原理之科學。是也。無論此分類之名稱。屢經變遷。今日猶不改希臘之意義者。倫理學而已。他如論理學與物理學。近頃其意味。彌趨狹隘。蓋論理學現僅用於普通形式之論理。凡關於認識之性質。旨趣。本原者。則謂之認識論。希臘所云物理學。以言一般事物之性質。有機界及精神生活之知識。靡不羅括其中。厥後以物理學常希臘自然哲學。除去精神界。而惟以研究物質界者爲物理學焉。精神之生活。至別立一心理學以治之。愈降而但以研究物質界之一小部分。爲化學。礦物學。生物學等。咸獨立爲一科。不隸於物理學。誠大異於希臘之本義矣。邇來所謂形而上學。實卽希臘之物理學。故哲學大別有三。爲形而上學。認識論。倫理學。

更約之爲知之哲學。及實在體之哲學二部。認識論屬於知。形而上學及倫理學等。則屬於實在體。兼有細別。輒敘其沿革於後。

(一)知之哲學 知之哲學。觀念論與認識論是也。觀念本統於認識之中。今當先明認識之本質如何。及認識之淵源如何。而解答第一之疑問。其道有二。凡認識能模寫實在之真相。是謂實在論一也。凡認識爲吾人心意之作用。而實在者。亦僅映於吾人心意之相。是謂觀念論二也。(原語與形而上學之唯心論 *Idealism* 相等。就區別之便。譯爲觀念論或表象論) 解答第二之疑問。亦有二。以經驗爲認識唯一之淵源。而認識由經驗與知覺結合而成者。是經驗論一也。以科學之真知識。決非由知覺生。亦不待經驗。爲吾人理性中本來具有之原理者。是唯理論二也。

(二)實在體之哲學 實在體之哲學。形而上學與人生哲學之問題也。今先論形而上學。別爲本體論。與宇宙論。(兼神學)

甲、本體論 本體論在推究實在之本質如何。萬象成列。其大歸不出二種。卽運動於空間之物質或物體。與無關於空間之心意或精神是也。則將問之曰。所謂萬有者。固由全

然異性之物心二者而成。此二者根柢爲同一耶。爲不同一耶。職此之故。欲求其答解。於是二元論。唯物論。唯心論。及不可知之一元論。紛紛而起。二元論以萬有有全然相異之二種本體。卽物與心也。是說也。流俗信之。然哲學者。恆排二元論。而求趨於一元。一元論遂別爲三。其以物爲終極之實在者。曰唯物論。以心爲終極之實在者。曰唯心論。以實在之性質。非物與心而不可知者。曰不可知之一元論。

乙、宇宙論 夫宇宙之構成。其諸部分相互之關係。爲何如乎。其諸部分與全體之關係。爲何如乎。對於答解此疑問。而原子論。超神論。汎神論起焉。萬有者。由無數全然獨立之要素。集合而成。是原子論也。（此處所謂原子。不可認爲物理學者所謂物質之原子。）然萬有廣大不可際。若各原子全然獨立。則秩序。調和。統一。等事。將不可期。於是有其統一之元理。立於世界之外。譬如營造屋宇。器械之外。有工師主之。世界之創造。亦必有主之者矣。是超神論也。或又謂此元理不在世界之外。而在世界之內。世界者。特此元理之顯現。是汎神論也。

人生哲學 人生哲學雖有數種。後當分別述之。今但論倫理學。蓋倫理學所以定善惡。

別邪正。在人生哲學爲尤要也。然善惡邪正之究竟根據。大抵有二極端相反之說。(一)正鵠說。或成功說。(二)形式說。或直覺說。是也。正鵠說以爲個人於社會之生活。有良好之成功者爲善。反之爲惡。形式說以善惡無關於成功。惟以其志之所嚮決之而已。均俟後篇詳焉。

哲學之統系 以上論哲學之分類。其異同略可見矣。然分類之有異。莫不由於認識之相違。而認識之所以相違。不出前所述之觀念論實在論二派。一重思考。一重經驗。古代哲學大家。多求真理於物象之外。故頗傾於思考。而獨斷論以盛。末流既極。反動力興。則懷疑論起焉。於以成二派反對固有之性質。終至於不相容。蓋非認識之差。智覺之異。實基於感情之各殊而已。以觀念論派爲哲學上之詩人。斯實在論者。猶散文家也。觀念論者。以思考之性質。由知覺之自由而生。自由故觀於完滿統一之宇宙。而得採取有性理。且協於正鵠者。以自足其意。實在論則取知覺及觀察二者。爲由實在體以達於知之途。知覺之所不及。則限制之。僅於知覺範圍內。求其認識明確者也。二派既由感情而殊。故抉擇哲學統系中。何者爲研究之始。非初學所亟。但自審其感情所向可矣。

第一部 知之哲學

第一編 觀念論（即表象論）

第一章 知覺

感官知覺之作用及限定 哲學既生於知識。知識有接於外而生者。有動於內而生者。有先接於外而後動於內以成一種之觀念者。故分人間之精神作用。爲知覺與思考二種。知覺又分爲感官知覺與自己知覺二種。人身既由六官以與物相交。然天下之物。由感官知覺。而爲精神之現象者。有二種限定。一曰形式。二曰實質。云何名爲形式限定。物之對象。關係空間時間。一切狀態之與運動。是名形式。云何名爲實質限定。凡色、音、溫度、粗、滑、臭味、力等一切發表。是名實質。實質謂其通常之性質。形式則就數量而言。然形態者。不可謂非在性質內。而其性質程度。亦於數量中可算得之。感官知覺之所得者。惟此二解。一切世界。一切物體。一切表象。皆可以是二解而包括之。使人感官。忽然加多。物體限定。亦當增變。譬如今人。有耳目口鼻。乃能知覺聲色香味。耳目口鼻之外。有他感官。則所知覺。當不止於聲色香味。是故現在感官所限定者。不當言已盡物性。然人間想像。

甚深者。決不能離形式實質。卽其思考之所構成。諸種表象。亦不能離是二觀念。雜他性質。哲學所認化學中之元素元質。亦是感官知覺之所發見。感官所不能及。則不能有一切知覺。凡人知覺。皆是感官之所限制。是故名爲感官知覺。

自己知覺 自己知覺。感情及欲望是也。感情有二。快樂與痛苦相對。尊敬與輕蔑相對。二者之中。更分爲幾多之小種類。快苦之感情。本於吾身。於其他無有關係者也。尊敬之感情則不然。所尊敬者。必有莊嚴優大之象。然後生信仰心。乃至自視其身。亦是莊嚴相中之一部分。道德宗教之感情。大抵如是。雖然。快苦輕蔑二者之性。互相排拒。非可混同。宗教根蒂。全在尊敬感情。欲明彝倫道德之真相者。必先究知感情性質。

欲望爲純一之希望。非如感情。有種種區別。然其性質。亦無定義。由於精神自然知覺。一切欲望。必有標的。或欲得快樂。或欲避痛苦。或欲滿足尊敬。依於感情終極之標的。而生欲望。故其爲數量。亦非同一。

感情及欲望者。實在體之精神狀態也。對於實在體者。有知之精神狀態。二者性質。不可不辨。知也者。能映照實在之物。而其本體。虛明無我。有如是對象。卽有如是知覺。譬如大

鏡。隨物映照。而其本體。未嘗自知。感情欲望則不然。非映他物。而常自然發於腦中。各有特質。而爲區別。知之爲物。流轉無常。個個表象。譬如電光。旋生旋滅。感情欲望。則如瀑流。相續不斷。深入精神內部。而是知者。乃是精神表面之所觸著。非有感情欲望以聯綴之。則不能永久相續。知者存在於精神之中。他實在體。在精神外。而由感官以知覺之。是故實在體分爲二種。一名物的實在體。一名心的實在體。實際之現象。達於人腦中。而爲知者。常與實在體之分子相混同。不能自覺。以現象故。而后有知。故常爲物的實在之所限制。是非知之真相也。純粹之知則不然。寂然不動。而超絕乎物之變化。時之進止。映照時。間空間一切諸相。是名心的實在體。

感情及欲望。亦有不依知覺而存立之事。蓋常動於無意識。而亦可以爲存在。凡知之性質。非僅有內容之知。且有形式之知。內容之知。在知與知之間。而示以所經驗之處。後者則但有無意識之狀態。無內容之知。亦可名純識。此在今日。猶爲疑問。要之形式與內容之勢力。恆互爲消長起伏。其觀察之道。可以歸納法證之者也。

感情欲望及動作之關係 人間動作之普通意義。心與物之結合是也。腦中豫覺有快

樂之表象。則生種種欲望。以是原因。無他欲望相與反對。此意志者。必當奮起其適應之神經及筋肉。而爲一切運動。是真原因之現實者也。然詳論人間之動作。與其標的。及精神之實在狀態。則屬於倫理學之範圍。當於後篇詳之。

感官及自覺外之所謂知。是故爲一切知之機關。而能以實在體之狀態。輸之於精神內者。感官知覺與自己知覺而外。無他機關。宗教家以天啟之知。與自己感官之知覺。並列爲三。是不合理論。不能爲科學之所承認。其他有稱演觀者。有稱精神之直接契合者。有稱睿智之直覺者。有稱神祕方法者。以爲不藉知覺之用。而能知一切實在體。皆空想之產物耳。

第二章 思考

反覆思考 反覆思考之精神。能使一切表象。重複發現。若無此思考。則對象旋忽消滅。不能常住。不成常知。夫積一切表象。成一切知。莫不以有反覆思考之力也。

分離思考 分離思考者。乃以表象而剖分之。蓋有四種。(甲)關於部分。(乙)關於性質。(丙)關於成素。(丁)關於概念。今分論如下。

(甲)部分分離者。多種對象。皆得行之。其本體各有部分。截然不同。分離思考之最顯著者也。靈宇宙間一切實體。一切對象。關於空間時間。可分離者。譬如林檎。當分爲片。一年之中。則分日月。循行道途。乃有進路之與歸路。皆以對象。自有部分。並存空間。乃至時間亦復相續。如是思考。名爲部分分離。

(乙)性質分離者。由於物之性質狀態而分離者也。是性質狀態。於物體中。乃與時間空間同一位置。相互混合。非是並存。又非相續。不可部分。譬如薔薇。乃有形式。柔輭。重量。香氣等諸性質。一瓣之中。五德具足。又如有人。忽遭他人侮辱。其人觀念。有惜名譽者。有懷報復者。相雜相貫。集精神中。如是分離。於實際上。乃不可見。然其性質。皆有定量。依於表象而相糝和。其中乃有純粹單一性質。各各獨立。以結合故。現複雜相。決非不可分離者。如是思考。名爲性質分離。

(丙)成素分離者。就其性質狀態。而分離其成素之作用者也。例如薔薇之紅與白。綴字之母音與子音。恐怖之感動。觀念與感情。成就意向之分別。皆以成素。而有差異。自然科學稱物件原質者。不屬成素分離。而屬部分。云何名爲成素分離。部分者是諸性質之所構。

成。而是性質。又有成素。而如異量。同一性質。乃有成素不相同者。性質爲部分中之部分。成素則爲性質中之性質之部分。是故成素分離。於思想上。是大困難。以物體說。說成素分離。則有分解面與角者。再分解其線角。再分解其點。在空間者。當分解爲三方位。如是思考。皆爲成素分離。（按性質狀態不獨立者。謂色、與聲、與量、離之則不成部分、成素之不獨立、則於色之中、聲之中、量之中、更分析之、不成色聲量、）

（丁）概念分離者何。於表象對象之中。就普通概念之部分。而提出其一定之個體性者。如是名爲概念分離。譬言一般之色。於薔薇之色。一般酸味。於烟酒之酸味。又如一般愉快。於食麵包之愉快。皆自其普遍概念中。抽得之個體性也。先有概念。不限於物。以分離故。乃能推知種種表象。高級概念。由是而生。而此高級概念。範圍益廣。所含個體益多。重復分離。而爲差別。是名概念分離。是故概念分離者。由於各種相似之物體。比較關係而生者也。當其比較關係之時。此概念作用。起精神中。類別異同。而其分離之概念。當於比較一切個體。普遍思惟。所當分離。皆在一切個體之中。於思考上。爲最難事。所以者何。是分離者。非關知覺。譬如薔薇之紅。與他紅色。同見爲紅。無第二紅。酒酸他酸。亦不可言有第

二酸。而人意中。乃起分離。名爲酒酸。與薔薇紅。薔薇酒二。別於知覺。是酸與紅。乃爲特質。於何分離。至於不可思議。一切個體。至淆亂者。分離概念。乃不可見。以是哲學家常起問難。或言是概念者。乃是純然思想上之物。不關實體。或言不也。如是概念。等於知覺表象。皆以現象實在。而爲差別。中世紀間。是二主義。爭擊最盛。持前說者。名唯名論。持後說者。名實在論。凡抽象觀念。必應對象。對象全體。皆有實在部分。故概念者。非是純然存於思考。入在物體所有之。總一切個體之部分。故曰概念者。包括衆個體而唯一者也。雖然。物體之中。概念部分。如恆河沙。眞實概念。乃不可變。拍拉圖氏言。吾人觀念。圓滿具足。超然在於個體之上。世間一切個體。不過假象。惟是觀念。眞實不虛。亞里士多德改正師說。謂概念者。非是全然依於超絕。而實具存於個體中。康德氏出。乃唱唯名論。黑格爾復申亞氏之說。其義益完。煩瑣哲學者。或言概念在於物先。或言在於物後。或言與物俱在。皆非正義。黑格爾則以概念屬實在體者。名爲客觀理想。屬於知之內者。名爲主觀概念。普徧概念之見解。普徧概念。亦由分離概念而生。其同類之性質。含於個體中者。皆屬於一概念。個體之數無限。故普徧概念之下。所包含之個體亦無限。觀念學者言此概念。

不啻集個體之共通點而成。故普遍者爲個體之本體。未有個體以前。此普遍者已自存在。其個體種族。與特殊分子。皆含蓄於普遍之中。信如是說。則種種個體。皆是普遍之現象。而此普遍者。自然存在。不關人間思惟。亞里士多德黑格爾等之見解是也。實在論則反之。以爲普遍者。指諸個體之通共點而言。其由物體之他部分而分離者。屬於人間思考之作用。同一物件。以其分離所得之概念。不當限於一。是爲自然科學之說。由達爾文之徒唱之。蓋彼等觀於動植界之種。無有一定概念。故不認概念爲普遍同一者也。

分離思考之效益。由分離思考而有概念。概念卽謂之抽象觀念。其相對各個體之觀念。名具體觀念。此科學之所從出也。一切科學。常因概念而處理之。若無概念分離。則無科學。言語亦然矣。以概念分離之故。始有言語。吾人於各個體。一一附以特殊之名。言語遂至於無限。凡個體特殊之交涉。卽標以特殊之名目。適用特殊之符號。於是且爲思想之媒介焉。黑格爾以言語終不足指示個體者誤也。

結合思考。思考分離之極。仍不得不趨於統一者勢也。蓋其分離。則有部分、性質、成素、概念之四方面。自分離之後。益益進步。必與他種觀念。相構相納。而生結合。是名結合思

考。創造力者。乃以結合思考而成。若詩人。若美術家。想像所構。皆以結合思考故。乃至造設機械。發見自然法。建設宗教。規定法制。皆當在於結合思考。無結合者。不當成就也。何以故。若無結合。則無交通。譬如物理學者。研究物質。分折至萬。不相聯一。不能究知物體。若思考部分。各各孤立。而爲斷片。則於實際不能圓滿。甲之理論。與乙之理論相互衝突。必以調和故。真理乃見。其調和者。卽結合是也。

第二編 認識論

第一章 真理之認識

真理內容之一致 認識真理。既有實在論派與觀念論派之不同。或以對象一致相符者爲真實。或以究竟不能認識者爲真實。兩者互相非難。雖然。實在論者。究物與知而區別形式與內容。其所謂知物一致。乃兩者內容之一致也。所謂表象之真實者。卽此內容之一致。而其形式。則大相異。對象與表象之間。有終不可磨滅之差別存焉。內容雖同。然在對象。則以有之形式而被知覺。在表象。則以知之形式而被知覺。吾人知覺一對象之時。其與知一致者。惟對象之內容。而其有之形式。不與之俱入其中。故純然屬形式之有。

能以積極的認識之。僅能以消極的而感覺之耳。對象之於空間能延長者。以其內容與有之形式。結合而成。而其內容。非有延長。故內容能離其有之形式。而入無延長的知之中。此微特物之性質然。卽其容積。形態。運動等亦莫不然。兩者之內容。雖離延長有之形式。仍保有其性質而不變。此理極不易悟。彼數學上所謂無限小之論。蓋有近似於此者。夫曰無限小。則并所謂少之量亦既無之矣。然其相互之關係仍存。與有有限量之數無異。是故內容卽離其有之形式。而傳達於知之中。仍不稍變失。惟實體不能入耳。譬如思想傳達。亦是同一。以我思想。傳達於他。我之精神。無有損失。明於此。而知與實體之一致。可了然矣。至於其內容之出入。則究竟非吾人之知覺作用所能知。真實之內容。乃無有之形式。亦無知之形式。不可思議。不可稱量。吾人今日尙不能領會之想像之也。

右說明知與對象一致之理。特亦一創論耳。非盡人躋之者也。然無已則惟此說稍近事實。以視向來哲學諸派。謂此問題。爲不可解釋者。或過爲幽眇之論者。固有進矣。觀念論派與唯物論派。則於此全無所說明。觀念論以實體而後爲知。唯物論以知爲實體。然於知與實體間之不可磨滅之差別。無由而去之。亦無由而釋之也。

實在論眞理認識之二本則。據實在論。則以爲實在體者。在知之外。知覺者。所以介此實體。而使人於知耳。故其所據爲眞理之標準者。有二本則。

一、被知覺者。自其內容言之。則實在者。非僅在於人間知覺之內。亦有在知覺外者。卽離知覺而獨立者也。

二、自相矛盾者。則不能以之爲一物而思考之。以如是者不成物而非實有也。是故眞實之知。不可不準據此二本則而遵守之。蓋知覺者。由於身體機關之構造。及感情之影響。多陷於誤。故第二則於知覺之自相矛盾者。屏之爲僞。惟其於內容無矛盾者。乃承認之。以爲實體。然有時雖承認其僞。而尙以知覺之內容全體爲實有者。是名假象之誤。

以上二本則。究不能證明之。且不能以律於蓋然之法則。然人之認識作用。實莫不依於此本則。吾人動作。亦必由此本則而得之認識爲根據。惟哲學者之純粹思考上。或可舍此本則。別立理論。而其實際動作。不能求於普通見解。譬如唯心論者。對於一壁。固自念言。如是壁者。吾人腦中。一現象耳。然未聞以壁爲非實體。而以頭觸之。特殊科學者。其

認識亦守是二本則。蓋道德法律。非僅屬表象而已。必認識實有之人類動作。觀念論者。獨尊其唯一之觀念。以爲世間萬有。皆一觀念。不言實在。故無本則之可立也。實在論之原則。可由己之知覺確定之。譬如有人。以針刺指。我亦以針刺指。爾時感官知覺。雖有人己之差。而其刺指。則爲同一。當其自刺。乃生痛苦。如是痛苦。由於自己知覺。不能覺他。且至刺痕已愈。而其追思情形。與前無異。但苦痛不復見耳。然則苦痛之與內容。固有間矣。此豈主觀之觀念論所能盡耶。蓋人之意志。所能直接認識之物。獨己身而已。（此蕭本浩說）

實在論與觀念論。以普通言之。雖在觀念論。亦必謂由知覺而得者。有限定差別。與實在論同。所異者。特其名詞耳。實在論者。名爲實體。觀念論者。名爲表象現象。而其內容。仍以置於概念法則之中。與實在論無有差別。又如感情意欲。觀念論者。名爲現象。然其釋義。與實在論。無有異也。近世自然科學。以色聲味等物性之客觀的存在爲否定。謂僅精神內之表象耳。然實在論者。以此等性質。無有矛盾。故謂爲實體。亦非不合。其意以爲盡世間物。無非色、聲、味、原子、等之結合運動。原子之震動。或由外界。或生於神經之內。自然

學者既言之矣。顧如是震動。不過爲物之形、動、色、音等。輸送於精神之媒介。因而色、音、形、動等。可謂與原子同有實在之性質也。

實在論者。謂知之中。有由知覺而得之實體內容。與由思考而出之精神要素。相混雜存在者。此說固不得爲非。吾人從本則之根據考之。是等要素。自實體內容而分離。故實在論雖以關係形式。及知之種類。全屬思考。然終不陷於觀念論之偏也。康德亦以關係形式及知之種類。爲精神要素。又以此等爲認識上必不可少之制約。顧乃謂知覺之對象乃現象。而本來之實體。實不可識耳。

就兩本則而反言之。不被知覺者皆存在乎。無矛盾者亦皆存在乎。非也。物之性質。較人知爲多。物之存在。非僅以無矛盾故。夫精神之事。不入自己知覺中者尙多。況其他耶。吾人性能由結果而知見在耳。據哈脫孟 *Hartmann* 哲學。所稱爲無意識者。仍於知之部分爲大有效者也。

第二章 個體之認識

個體認識之次第 吾人以個體之認識。爲認識之始。蓋從本則之根據。對象之性質。由

適當之感官而被知覺。至知覺最細微之盡界而止。於是有種種機械之方便。以增進感官之能力。繼之以物理及化學之作用。施於對象及其部分。以觀其變化。凡對象之歷時變化而運動不已者。又以次觀焉。既於自己知覺者。被知覺者之精神狀態及精神現象。得其同然。復取對象之內容。因感官知覺之方便。入於知之中者。一一比較其成素之本體。果無矛盾。而屬於真實與否。儻觀察上稍見矛盾。即不得承認爲實在體。唯無矛盾之部分者。乃爲真也。

感官之誤與思考之比較 雖然。知覺之不真者。未有不由於感官之錯誤者也。然自思考之要素。何以無誤。蓋耳目之用偏而隘。思考則從其所知者而設比例。故其所得。較爲恢拓。非知覺內容所能與。且以知覺屬於因果亦誤。科學雖教人對一切物或自己之知覺。當求原因於實在體。顧此知覺。仍不外思考之斷定。蓋姑以被知覺之內容。爲知覺外之實體也。嬰兒甫生。未知推論因果。而知求其母之懷抱。內容在知之外。所以知覺本體爲直接活動耳。惟欲令人解此活動。則援因果律以引其端。而人不察。乃謂身外一切所名爲有之觀念。從知覺而得者。皆作如是觀。亦已誤矣。

第三章 普徧之認識（即科學）

普徧認識之法則 既言個體認識矣。則當進求普徧認識之道。此宜有事於概念與法則者也。吾人於種種個體。以分離思考而考察之。由各個體同類異類之概念。以定律聯結。而後其一與其他一切之關係。可以認識。如是聯結曰法則。其各概念曰法則之部員。部員獨立之本體。曰種及族。認識此種族法則。斯科學之標準矣。若非爲法則下之部員。則雖係概念之構成。而於科學上無取。倍根所謂思考之遊戲概念耳。

求普徧知識之故 人常接者。個體也。利害之所係。亦個體也。而必向普徧者以探索焉。是其故有二。

第一、吾人知識之手續 依概念及法則。則認識個體極易。然人知遠出動物上。認識一個體之屬於某種。且知此種之性質。及此種與他種之所以聯絡。則可推知他個體矣。有物於此。既從其色其形其重其輒。而知爲薯。則此外之可資營養。可謀繁殖。可設法發酵而變酒精。既爲科學所確認。則不待檢覈而自知。對此概念。及法則上之知識。實爲個體之知識之主要。不已可見乎。

第二、吾人之勢力範圍。人惟有此普遍之知。故能制馭實體之法。爲自然之主宰。自蒸汽機械之發明。則其作用。可以縮萬里於咫尺。履大海若平地。降千鈞如一髮。鎔堅鐵爲柔絲。因果既明。利用無限。人之認識勢力。殆瀾漫六合。互被八紘。縱令不爲實益。而以普遍知識。制馭個體性質之結果。猶足爲快焉。故柏拉圖、亞里士多德。謂普遍智識。爲人生最高之幸福。

科學法則之蓋然性。夫普遍智識。爲人生最高之幸福。然所以達此普遍智識者。惟有演繹歸納之二法焉。演繹法之缺點。學者論之詳矣。歸納法雖爲科學所從出。顧科學上不得不僅以法則之蓋然者爲滿足。而蓋然者。非絕對之真理也。歸納法於個體多所考察。凡屬於種之個體。不但有現在。又有未來。不在此處。又在他處。其數無限。則欲知其一定之性質。亦爲不可能之事。科學之探究也。每執一確合法則者。而益信其餘未經之事物。必與是一致。故蓋然性之範圍甚大。歷來探究。皆循此法則。要未可定爲絕對之真理也。科學上一切法則。固未有不出自個體觀察與歸納法者。推究其本。殆不能必有普遍之適當性明矣。

吾人終不能具足普遍適當之認識。自幾何學、數學、論理學、法律學外，一切科學之內容，皆有至大之蓋然性。而由歸納法以達之者也。主張觀念論之哲學者，遇矛盾之理，輒變其詞以曲解。譬如希臘哲學，以三段論法爲能達真理，而遙勝於歸納法。夫三段論法自最確最高之根本定理而出，而此最確最高之根本定理不能別有三段論理以求得之。然問其何自而得，則惟曰此根本定理直接包含於理性，不待探究而可明。是豈非不得已之說乎。而煩瑣哲學之徒，乃恪守之。笛卡爾、斯賓羅莎、萊伯尼志、Locke 諸人，乃沿用之。至倍根、洛克及自然科學家，始駁斯旨。至黑格爾，欲別闢一途，以釋厥義。謂概念者，乃互爲辨證之發展。而其普遍之適當性，實存於有與知之一致。後有代此說而興者，則謂主觀之蓋然性，與客觀之理性間，有一致者在。普遍適當性，卽本於此。若夫實在論，則以未被證明之豫想，括之於二本則，不假他助，推是結果，亦必謂人知有限，不得不以蓋然性爲滿足也。

臆說及比論 臆說及比論，亦發見法則而確定之之一手段也。臆說者，研究上所假立之法則，可證明其爲眞者是也。如先以臆說之反對者，爲三段論之大前提，而加以眞實

之小前提。設所得斷案爲僞。或屬不可解。則其大前提必僞。臆說必眞。名矛盾證法。或間接證法。又有一法推演臆說結果。與經驗密合。而經驗上可由臆說而明。則臆說卽眞理也。然欲臆說不陷於僞。必確有天賦之材能。觀二三個體。而卽能見全體之法則者。然後可耳。

比論者。就正確之法則而推廣之。此物體與彼既相類似。於此可用此法。則於彼亦可。譬如貿易與交換物品相類。凡有關買賣之法令。亦可引用於交換物品是也。兩物件之要點類似益甚。則其所以引用之法。益近於正確。

定義及證明 科學法則之外。尙有所謂定義及證明者。定義者。自概念而得之。非自個體而得之。其內容與概念一致。惟其異於概念者。係抽取概念所著之各特徵。而結爲統一之形式也。證明者。明定理之確。科學上法則之證明。在於三段論法及歸納法是已。正當解釋之問題。與應用之法則。亦可由三段論法而爲之。蓋可以科學上既明之法則。爲其所欲證明之前提也。

系統 整理科學之內容曰系統。其整理之也。用綜合法。或分析法。綜合法從最高最簡。

統貫科學全部之概念，漸區分以達於下級，益下級內容益多。（按高級外延廣，內容少，下級外延狹，內容多，外延內容成反比例，譬如萬物爲高級，而由萬物中區別爲人爲下級，萬物之數多於人，是外延廣，萬物之知不如人，是內容狹，言人者反是，故論理學中，以高級爲類，下級爲種，等而下之，推而上之，遞爲種類焉。）而皆區分遞次高級中所含之普徧特質而得。從皮膚之色。區人種爲黃白赤黑。是從人類中所含之普徧特質而爲差別。由此至最下級之種而止。分析法自最下級之種爲始。與綜合法反。由分離思考而得一特徵與他特徵。以漸進於高級。至最高最簡而止。由此法而科學之法則。發現於歸納法。卽綜合法之所謂科學內容。亦先由分析法而得。蓋惟由分析法而有既得之材料。然後綜合法乃得自最高概念遞降。黑格爾之觀念論哲學。謂概念者。由辨證而發展。而系統證明內容之眞理。益據要點矣。然自實在論觀之。系統不過整理組織科學之內容。以期簡明易解。決非限定於對象之事實也。整理益完。理解益易。是最善之系統。精神之理解力有限。明條理以便索解。而使之勿竭耳。（生理學或以血液論或以神經論始。私法學或以物權論或以人權論始。莫不各有其用。）

科學分類之便利。特殊科學之分類排列。非根據於事實。而取便於人也。固知其分類排列。自對象而定。近於自然。然深究之。一科學之範圍。卒不得不侵入他科學。近世之比較科學。諸方面有相關聯。言地理學。而欲全脫天文、地質、氣象、人類、諸學之範圍。則終不能。自今以往。科學必更分爲多類。非對象之性質多異。實以人之認識力有限也。一科學而分爲無數獨立之部分。則認識其方面似不便。由於科學之內容漸增。不能以一人之力。理解而研究之。故不得已而多分爲特殊之科。至於不可勝紀。抑何如從哲學分類之法。爲得當歟。

第四章 哲學

純正哲學之四部分。亞里士多德理學論之後篇。別純正哲學爲四部。一、本體論。論一切實在體之法則。二、合理的心理學。研究其不入自己知覺者。如意志自由。靈魂不滅等說。尤所置重。三、宇宙論。論不能自觀察而得者。四、合理的神論。言神之本質。及與宇宙人類之關係。實在論者。以純正哲學之內容。一由思考中所固有之形式。爲實在體之概念。一由臆說比論而立普遍之法則。康德獨斥古之純正哲學爲謬。然其學說。僅以引起費

息特黑格爾諸家之觀念論。反以潛植純正哲學之勢。蓋觀念論與實在論。未有不相資者。夫欲越其所受之制限以爲思考者。人之本性也。哲學雖自實在論主義而立。終必至於實在。在所不能達之境。藉臆說比論。以爲完成之手段。蓋不如是。則其學說。不能統一完全。而於科學理想爲不慚也。

一元論與二元論 哲學系統。所以有觀念論及實在論之差。又有獨斷論與懷疑論之別者。皆自所持有一元論二元論之異矣。一元論者。立唯一之太初。或唯一之原諦。而由之演繹一切。斯賓羅莎、黑格爾是也。二元論者。以物心二諦時立。知覺一諦屬物。意志一諦屬心。笛卡兒、蕭本浩、哈脫孟等是也。或謂一元論較二元論爲高。然其所謂唯一。深考之殆無意義。自一而萬。必由經驗之概念而始分。安可以一元了之。觀黑格爾等之學說。可以見其失矣。

批判的觀念論 批判觀念論。康德主之。欲究認識凡物之作用。當先究認識力所及之範圍。是爲哲學之基礎。故名批判哲學。

折衷論 折衷論無確據之原理。第集諸系統之內容。以彌縫其漏。而其集之也。蓋本之

感情與習慣焉。

唯物論與唯心論 唯物論以充塞空間之物質與動力爲一切實在體之本。人之所知與凡屬精神界者皆自此而推演。唯心論反是。以爲一切物皆心之變化也。

厭世論與樂天論 厭世論謂世界苦多於樂。有不如無。故返有於無。佛家主之。蕭本浩、哈脫孟稍取其說。樂天論反是。謂縱有將來至上世界而不能不以現世界爲滿足。萊伯尼志卽持斯說者也。

第五章 普通論理學

概念 論理學之本論必以概念爲始。凡得自知覺所感受者曰經驗概念。得自思考者曰純粹概念。卽康德所謂非經驗所能發見之概念也。概念又有高級下級。高級所含個體多。下級少。（說見前）亞里士多德名最高概念曰範圍。同一範圍之概念曰交換概念。

判定 康德以判定爲各概念交關之表象。實在論則以爲自分離思考而生。別爲三部。第三部之媒辭。所以表主辭賓辭之結合或分離者。是謂概念。其內容仍與所屬之概念

同。所異者形式上耳。蓋概念之包括於一物體中者。於判定則使之散於分離部分及結合形式。故判定既屬分離。兼屬結合。其本來之形。惟在思考中。而非在有中也。論理學之判定。自數量、性質、關係、樣式、等爲差別。以數量別。則有全稱特稱。以性質別。有肯定否定。康德更於肯定否定外。加不定一端。如曰精神者。非物體也。媒辭爲肯定。而賓辭爲否定。故謂之不定。以關係別之。有定言。如曰甲卽乙。有假言。如曰甲或爲乙。則丙必爲丁。有選言。如曰甲爲乙。或爲丙。以法式別之。則命題有當然性。如甲者乙也。有可能性。如甲可爲乙。有必然性。如甲不得不爲乙。又若原理之云。則謂人能直知其爲真。而不能證明之者。公準之云。則謂一問題推衍而得之結果。能自明其爲真。譬畫直線。亦一命題。須得科學定理之助。乃得證明其推演之真確。此公準之義也。於是。有定說爲證明之定理。有系說爲由定說而歸結之定理。有比說爲借用他科學之問題。有註解爲使命題易解之方法云。

直接推理 直接推理。其所根據者三。一、全稱命題真。特稱命題亦真。如動物當死。故某人亦當死。二、重二箇之否定。卽爲肯定。如人當死。故人非不死者。三、肯定與否定俱得爲

僞。如曰謂心赤與心非赤。二者俱非也。此外有僅倒其主客位置。而不稍變其命題之性質數量等者。是爲推理之變換。唯全稱否定命題。及特稱肯定命題用之。如人非獸。故獸非人。全稱否定命題也。某人之父名醫。故某名醫。某人之父。特稱肯定命題也。若用於全稱肯定命題。則必加以限制而後可。如以凡人卽動物。變爲凡動物卽人。則僞。惟加以限制。曰某動物人也。則真矣。

間接推理 間接推理。分定言、假言、選言、三種。至其數與類、名與格。則哲學大要及本編之第三章中既略述之。三段論有相連續。以前之斷案爲次之大前提者。名連鎖式。有外觀上近於三段論法。而按之論理實誤者。名僞論。僞論不易尋見其缺點者。名似是而非之三段論。有欲辨其僞論。而故受其迷惑者。名詭辨。又有能由僞前提而得真斷案者。如動物當死。人卽動物。故人當死。然不能由真前提而得僞斷案。又有矛盾論法。以所欲證明者爲論法。又有循環論法。以欲證明之命題。施於既證明之前提。連鎖式或錯綜式。往往有此二者。而甚難於檢出也。

研究法論 研究法論。所以論究科學之形式制約者也。如定義、分類、系統、分析、攻究法

與綜合攻究法。皆當致意焉。然其中固多古人所既研究者。以定義言。則有唯名定義與實質定義之別。唯名定義者。名未確之對象。實質定義者。名既確之對象。故知其對象。即知其定義之真否。又有定義變易其言語而不變易其概念者。亦曰唯名定義所謂分類法之根據者。非謂一種之特徵。而指通括全體之總徵也。

第六章 直接理會及說明

知覺與思考之認識。言認識物體者。或重知覺。或重思考。觀念論者。往往高視思考。如柏拉圖。且以知覺爲招致迷妄之源。要之實在論之說。以兩者缺一不可。此爲近之。蓋自思考而得者。自各內容推演以出之者也。然各內容不可由思考得之。惟能由知覺得之。二者烏可偏廢哉。

知覺與思考。質而言之。則所謂思考者。但精鍊知覺之所得。別其然不然。爲普通爲特別。而已。非謂不假知覺。即能進而窺實體之奧也。

說明 近代文化顯著。恃書籍之教授。以謀知識之普及。而不必求知物一致之理。然書籍之知識雖多。瑣碎之思考雖富。真知終罕焉。夫知覺者。所以直接知物之最高最終手

段也。不能代以思考。深邃之思想家。其所得必憑於知覺之近似。康德、顯林格 Millin 蕭本浩、哈脫孟諸人。謂思考非所以直知實體者。欲以物之本身、或意志等。補思考之缺。知覺之於哲學上。其爲要點審矣。於是乎有說明。思考僅爲知覺作用之所能爲者。說明者。對個事而與以全體之法則。譬木在空氣中則墜。在水中則浮。則說明之曰。水重於木。故載木也。其說明益簡。則益高而合於根本。近代學人。所得更高。不僅如釋水木之比重而已。又有一切物質互相吸引之說明。亞里士多德所謂進至於何域。終無其極者也。

知之哲學附錄

知之哲學。雖分觀念認識二部。然哲學家持說之專主二部者。亦得通謂之認識論。故認識論者。輒近哲學之中心也。今略敘認識論之沿革於后。

認識論於哲學之價值。近世哲學者。往往有以全力考究認識論。而蔑視形而上學之問題。至謂認識論卽哲學也。此誠爲極端之論。要之研究哲學者。最不可不明認識論。關於認識之能力及界限。尤所注意也。

歷史上之事實。然徵之歷史。哲學固不始於認識論。而始於形而上學。所謂哲學之興。

蓋以考究宇宙之形態及生成。實在之性質及起原。與靈魂之本質及肉體之關係是也。故其初恆爲形而上學。至由種種不相容之學說。遂生反對矛盾之見。其取舍選擇。類不易爲。而不得不訴於知性之權能。斯實認識論之權輿焉。惟其認識。古今頗有異同耳。希臘至近世之沿革。上世希臘之哲學。競尙宇宙論。以自然哲學之研究爲始。殆純爲形而上學之統系而已。雖是等學派。未嘗無及於認識之本質及淵源者。要不過以爲形而上學之附庸。卽至柏拉圖、亞里士多德。亦未能遽易舊貫。若夫關於認識之可能及確實之問題。在蘇革拉第、柏拉圖以前之詭辨學派。誠稍發其端。逮於希臘末期亞加底迷 Academy 之懷疑派。乃益引其緒矣。近世哲學。亦首以建設形而上之統系爲鵠。如笛卡兒、霍布士、斯賓羅莎、萊伯尼志等。其學說中。僅偶涉認識論。仍以形而上爲基者也。至於獨立爲認識論之研究。必推洛克之悟性論爲始。其緒言有曰。認識論者。形而上學批評考察之結果也。今世之言形而上學者。或驚空虛。或耽煩瑣。妨礙真正知識之進步。皆欲求知性之界限以外。權能以上之事。而不欲研究知性。是其蔽也。（古之斯多噶派、近世笛卡兒等。均蹈此失。）故研究知性之界限及權能爲如何。而論定可能的知識之對象。

則認識論之所有事矣。然則孰爲其可能之科學。曰數理學與倫理學。是其論證之科學。物理學與心理學。是其經驗之科學。共屬知性之權能內者也。儻漫以形而上學與認識論同視。而不一省對於認識之能力。其說終不能持。有斷然者。洛克後有侯模。Hume 其說大抵與洛克爲近。法國之代表此說者爲孔德 Comte 當世稱曰積極論。及流入德國。數變而爲康德之批判哲學。其後之思辨哲學。基於認識論。以建設新形而上學之統系。於是獨斷之唯物論出焉。認識論稍衰。及夫新康德派。乃重張認識論之討究云。

形而上學當離認識論而討究。自來哲學史中。學者每以形而上學與認識論。互相牽綴。至爲其說之病。康德亦以認識論統攝形而上學。於其辨證論處理靈魂宇宙神等之對象。解決心理學、宇宙論、神學等之問題。然自今日觀之。形而上學要當離認識論而討究。故本編以認識論隸於知之哲學。以形而上學之問題。隸於實在體之哲學焉。

認識論之問題 認識論有二大問題。(一)即認識之本質如何。(二)即認識之淵源如何是也。前以明認識之體。後以明何由得認識之。關於此二問題。各有二種相異之說。故論認識之本質。則有觀念論與實在論之不同。論認識之淵源。則有經驗論(即感覺論)與

唯理論之不同。實在論者曰。認識者。能精確模寫實在物體。故吾人之表象。可以完全明
示客觀事物之真相焉。觀念論反之曰。表象與事物。思想與實在。徹始徹終。決不同一。不
得比較。此其論認識本質之殊也。經驗論者曰。一切認識。皆由知覺而起。以是等知覺之
結合。積無數經驗。而後科學生焉。唯理論反之曰。真正認識。即可稱科學之認識。莫不由
理性而起。吾人知性。固毫不依於經驗。自先天已具有一定之原理矣。真正認識。不外根
據此原理而推衍之。此其論認識淵源之殊也。

認識論之四派 凡答解認識論之二根本問題。無不依於以上諸說。吾人更得直析之
爲四種。

- (一) 實在的經驗論 其說以爲吾人由於知覺。即得知客觀事物之真相。此最爲通俗之
見。
- (二) 實在的唯理論 以爲吾人得知事物之相。決非由於知覺。而由於理性。此出於形而
上學之統系。亦爲普通之說。柏拉圖、斯賓羅莎、黑格爾諸家皆從之。
- (三) 觀念的經驗論 以爲吾人得知事物。僅由於知覺之一方而已。而此知覺。決非以表

示事物之真相。侯模之徒。皆持此說。

(四)觀念的唯理論 吾人不稍假經驗之力。而惟由先天所具純粹之理性。以知世界之事物。但所知者。非必實在之真相。僅其現象而已。即現象亦有非純粹理性所能畢知。僅其形式而已。是康德之說也。

懷疑論 以上四者之外。猶有懷疑一派。以爲世間事物。有非吾人知性所能知。全然否定認識之可能者也。此說盛於古代。至於近世。已歸消滅。譬如侯模。亦自附於懷疑之名。然跡其學說。僅對於獨斷的形而上學。取懷疑之態度。非悉不認知識之成立。故與古之所謂懷疑派者。當異日論也。

通俗實在論之誤 認識之起。由於通俗之實在論。蓋以吾人感性之表象。即與客觀之事物。恰相類似。若稍加討究。即見其誤。凡純恃感覺之謬。可以三端而觀察之。(一)以夢、幻覺、錯覺等。而知感官之不可任。病者之寒熱。睡中之飢飽。非實在者也。(二)以概念思考。而知感官之不可任。知覺中之事物。旋起旋滅。非有不變之對象。何由以得眞理。故必由數理學。而始發見概念之思考也。(三)以生理學而知感官之不可任。幻覺錯覺。非感官之恆

例。此人人所知也。即以感官之恆例推之。譬如砂糖爲甘實在論者必以甘之性質存於砂糖。然不觸於舌。則不見甘。是其不存於糖。而存於感性。吾人特具有感受甘味之力。不必其爲甘味之本體。近世科學。以此力由於大氣之波動。或他彈性分子之運動。不可悉委諸感官也。

十七世紀之認識論 通俗之實在論。既簡直易破。十七世紀。笛卡兒、霍布士、斯賓羅莎等之所謂認識論。則以可感之性質。存於主觀之意識內。然物體則離意識而存。感覺者。由此物體之運動而後起者也。洛克益詳釋此說。設第一性質第二性質之區別。第一性質。離主觀而屬於物之本體。有廣延、頑礙、分割、運動、四性。第二性質。不屬於物之本體。如色、香、聲、味等。顧其所說。仍不越爲知覺之內容。蓋第一性質之表象。與第二性質之表象。皆由知覺而來者也。

洛克以後之觀念論 洛克第一性質與第二性質之區別。既不免於矛盾。於是柏克來 Berkley 更爲之說。曰物體者。表象也。云物體之存在者。猶云物體之被知覺也。蓋以空間之世界。無絕對之實在。始立觀念論之基礎。及康德出。則以吾人認知自然界。不可

無其因緣。而有超絕之實在。觸於吾人之感官。然吾人認知之自然界者。時間性、空間性、因果性、本體性等。決不屬於超絕的實在之本體。僅爲主觀所賦與於自然界者而已。凡規定時間上空間上之性質。如數學之諸法則。及因果必然之關係。皆非客觀之本體。而主觀所產思考之形式也。故感性悟性。不能知實在之真相。雖然。康德之說。仍不免牴牾。費息特始唱絕對觀象論。曰。表象者。唯一之實在也。表象以外。直無一物。斯爲認識論討究之極端焉。

唯理論之流別 關於認識之淵源。大抵近於感覺論。卽以認識對象。爲由於感性之知覺者也。至於哲學既興。始排除常解。易通俗之認識。爲科學之認識。於是乎以思考或理性爲認識之端。此唯理論所由起矣。希臘哲學家。故多唯理論者。如希拉克督 Herakleitos 如哲諾 Zeno 柏拉圖等是已。近世初期之哲學者。若笛卡兒、霍布士、斯賓羅莎等。亦無不皆然。要之唯理論可分三派。一曰形而上學之唯理論。二曰數學之唯理論。三曰形式之唯理論。形而上學之唯理論。柏拉圖爲巨子。以爲感性之知覺妄也。眞之實在。存於概念或思想之體系。卽所謂觀念之世界者也。後黑格爾亦祖此說。數學之唯理論。

斯賓羅莎爲之巨子。卡兒萊伯尼志皆屬此派。以精神界之思考必與物體界之事實相契合者也。形式之唯理論。康德爲之巨子。卽前所述。以客觀之物體爲主觀所產思考之形式者也。具於康德所著純理哲學批判

經驗論 經驗論者。因批評數理學之唯理論而起。英國之經驗論。以洛克及侯模二家爲之代表。其所主張。大略以科學有兩種之別。其性質與研究法全異。一如數理學。純爲概念之科學。一如物理學。心理學。純爲事實之科學是也。唯理論者。不察二者之辨。一切科學。皆以概念之科學律之。斯其失矣。今以水爲喻。吾人既有水及熱之概念。至其寒暖之度數。及熱至何度以上。事實之變化當何如。則非概念所能知。而不得求諸事實之科學。凡欲知事物之作用。未有能出經驗之外者也。顧侯模之因果律。又有不免於自相違悞者。亦近世學者之所極論已。

本編大抵主實在論之哲學。特於知之哲學附錄。兼詳觀念論流派之沿革焉。其間亦有非難實在論者。然與本編學理。無違悞之處。細閱自能辨之。附註

第二部 實在體之哲學

第一編 物之實體哲學（即自然哲學）

第一章 自然哲學觀念論與實在論

自然科學與哲學 言自然哲學者。或據觀念論。或據實在論。於科學上之位置大異。近代科學研究法確立。自然科學。必託根於個體。而後由嚴密之歸納論法。以求其概念法。則實在論哲學之本則。亦託根於此。其原理與科學不悖。科學範圍。所以不能不涉哲學者有三。（一）科學求自然界之法則。必超出知覺之外。假設想像。以與真確之概念結合。如其概念必屬於最高。則涉及哲學。（二）自然科學。證明其以假想而立之對象法則。必藉數理學之力。精測分子之結果。與所知者合否。而後可證其假想之爲真也。（三）自然科學者。欲觀精密。必設測定其所知者之法。又必用器械以助感官之力。然後時間空間之容積。形態。運動。重量。光色。音熱。可得而測定。以測定者與設想者較核。而後精密。

雖然實在論之自然哲學。但設概念以批判自然科學之物體與力。此又實在論哲學者所罕能之事。蓋其所計算測定者。實有出於哲學範圍之外故也。

觀念論之自然哲學。觀念論之自然哲學。以思考爲其手段。凡爲感官所不能知者。皆

恃知覺以達之。故思考得出入宇宙而行其認識。但必有待於二端。一卽思考中之關係形式。而限定思考者。二卽向上之感情。（卽科學之感情）從精神之性質。而結合思考之方向及其結果者也。此感情之最重者。曰不受勢力羈束之感情。依思考而存也。求統一之感情。與思考所生之認識以統一也。自由之感情。生於純粹思考。而非知覺所能限制也。確實之感情。不爲經驗所駁擊也。向上之感情。高尚無敵也。於是思考與實在爲一致。我與理爲平等。可謂出於必然者也。如謂一元論優於二元論。而過重思考。如欲保護本則。而妄增原理。如謂不生滅而無限制者。高於生滅而有限制者。皆觀念論派持說之基礎。蔑不出於科學之感情者也。主張觀念論者。於個體之觀察及探究。不避煩難。此亦感情爲之。是以古來觀念論中。嘗有思想卓絕之士。至今斯派不絕於世焉。

哲學之始也。曾未經驗於思考。猝見其所得之結果。則大駭而重視之。希臘哲學。若是者衆。而觀察實體者鮮焉。此哲學之進步。所以未極其盛。且未有自然科學時。雖有自然哲學。皆駁雜不全可知也。其間惟亞里士多德。獨重觀察。無繼之者。斯多噶、伊壁鳩魯之徒。均重演繹法。及中世紀之末。學者乃稍傾注於亞氏觀察之學。逮於歸納法之發明。所得

有足驚者。始漸爲自然科學之定基焉。然自然哲學上。仍有主觀念論者。如黑格爾尤加意發揮其原理。可知科學之感情。所以轄制探究真理之精神者。其勢力亦偉大哉。

黑格爾之自然哲學。黑格爾以爲自然界之事物。其分子及內容。無不隸於論理之範疇。故能由一物辨證之發展。而得他物之所同然也。惟其論理學所論概念。多屬最高概念。而鮮及實在者。故凡謂物體對象之概念。與得自知覺者迥別。若取其學說。彼此互訓。不免晦曖難通。否則黑格爾之概念。屬於分離部分。當必待得自知覺之內容而後存。其深抑知覺而獨重思考者。殆飾言耳。充黑氏之說。雖謂外界之對象爲無所用亦可。何則。可感之自然界。非可以簡寡抽象之概念而盡之也。

黑格爾之辨證攻究法。謂自然界之對象。與思考界之觀念一致。然其義與實在論之說有別。實在論以對象之內容。與表象之內容爲一致者。不專在思考。在以思考而洞察知覺之僞。人之求知也。固以普遍概念。法則爲要。然此等非能增知覺之內容。第爲知覺之部分耳。欲深入對象之底蘊。以得其普遍性。誠有賴乎普遍概念法則諸端。然僅恃乎此。亦未由深入乎對象。蓋必自個物始。而後可得其內容也。

質言之。則惟黑格爾之自然哲學。殆不得以知覺能示對象與表象之一致。且當謂知覺與自然哲學無涉。惟由知覺抽出之概念。乃足證對象之本體。如是始爲得之。顧黑氏直以普徧含於對象之中。則概念不過由知覺表象內所抽取之個體部分。或思考界中無內容之形式耳。然以概念爲個體部分。既不足示完全對象之內容。以爲形式。益不足表實在體。使用其攻究法於自然科學。適見其鑿柄而已。

海巴德及哈脫孟之自然哲學。海巴德於現象世界外。別立一現實世界。哈脫孟假設一本體。以解人間不能解之事實。其說皆超乎觀念論與實在論之範圍而別樹一幟者也。雖其根本主義。偏近實在論。但立言已越實在論當然之限制矣。且爲科學感情所刺激。立觀念論系統於實在論基礎之上。以爲必如是。哲學之系統乃完。最後之真理始達也。要之二氏不免於臆說。夫哲學非不承認臆說。然臆說與經驗果否一致。苦無質證之法。又往往架空。惟以滿足科學之感情爲事。或至破壞認識之法則。且有遠於真理之蓋然性。而亦視爲眞理者矣。

第二章 自然界之最高概念

論空間 哲學雖無豫想。然僅能豫想自然科學之知識。而批判其概念法則。故明對象之內容。與知覺之內容。一致與否。當知外界對象之實在爲何如。則不能舍實在論之本則。若以感官。悉屬謬妄。斯無由立內容一致之談矣。知覺作用。未有不依於感官者。例如因於網膜視之神經。輸送物體。或一或多。或相聯結。是生知覺。知覺作用。卽認識此一及多之接觸而成統一者是也。此其別有三焉。一曰混在。以言一及多之各各分離。混在存在。二曰具存。此混合存在者。各各於空間。占有處所。三曰抵抗。甲之本體。或逸出範圍。與乙抵抗。三者俱空間論治之。含於知覺之中。而爲實在者也。（參看哲學大要結合思考節）

有視覺者。有觸覺者。因於視觸之殊。而所視觸之物。形態運動。各自有限。加以思考。此各自有限之一一個體。卽分離爲知覺之一一內容。個體充塞空間。位置恆變。以其多性。謂之抽象之數。蓋由個體。而爲抽象。空間形態。與個體性質。兩有區別。認識云者。卽認識此區別者也。使悉去此充塞物。則空間者。僅成太虛。復何以供認識哉。雖然。空間之本體。實爲太虛。故個體得占領之。接於視覺。而生彼此之二方。接於觸覺。而生第三方。空間延長

之方向。不出三種。若證諸經驗。則無論何方。依然不變。恰如觀於曠野。個體雖衆。空間唯一。吾人但知其相續不斷。而起一切可覺之事物。皆包含於中之觀念而已。然空間之所終極。固莫能知也。今復約言之曰。空間者。太虛也。空間者。相續不斷也。空間者。延長而爲無數之方向者也。要之不出於三方。最後之空間。則無有限際。夫唯無有限際。故物得而充塞之。

空間非先天觀念。此唯一無邊之空間觀念。仍存於知覺。固已。然不得分離思考與結合思考等之介助。亦不能構成此觀念。夫然。則以空間觀念爲具於先天者。妄也。或猶以空間之實在爲疑。於是實在論者應之曰。空間者。並存於被知覺物之中。既抽出物體。其餘皆空間也。故空間爲全體。而物爲其部分。部分本由全體分離。未有分離之後。而全體反失其實在者也。反之者曰。空間者。太虛也。與實在相對者也。故對於他可知覺之物。而謂之虛。卽對於他充塞之物而謂之虛。烏可以爲實在耶。或又曰。空間者。於被知覺之物。限定之方便。而許其相交相入者耳。然此二者。均不足以問執實在論者之口。蓋吾人知覺。其一切性質。未有不互相交相入者。故以虛入於形色。以形色入於虛。直不能分別其

孰爲實在。孰爲非實在。空間之理。亦復如是。至於唯一無窮之空間。殆非知覺所究。知覺者。由幾多空間之結合而生。此等空間。雖各爲部分。而結合以後。不失其實在性。其觀念。非思考所能造。故云實在也。若夫空間之涯際。不能知者。卽云無涯際。又分解空間之部分。及其關係。皆思考主之。萊伯尼志、海巴德、康德等所謂空間。多偏於思考。今有實體於此。既分離之爲各部。又明其相互之關係。卒乃謂此實體。無實在性。有是理乎。質言之。則思考者。未有不假知覺之助。而能自生空間之觀念者也。萊伯尼志、海巴德、黑格爾之倫。皆泥於虛。然其內容實混知覺於中。黑格爾以空間之定義。爲自外而存。斯固含知覺之意矣。

空間之重要限定。卽相續不斷之性是也。此非可僅由思考而得。必由知覺而後得之。故空間之點。卒因繼續分截。乃能成立。兼有時間、運動、變化等之觀念焉。

或謂既有空間之觀念。吾人之精神。何以不延長於空間。據實在論者釋之。則知覺之於空間。有內容與形式之別。入於吾人知之形式者。惟內容而已。

論時間 時間之與空間異者。則在乎動靜之殊也。時間恆動。而空間恆靜。故時間之存

於物者。有過去、現在、未來、三世之別。吾人所知覺者。僅其現在而已。時譬諸相續不斷之流焉。所謂現在者。不過延長於過去未來界線內之一點耳。即所以使過去未來相續者也。夫過去未來。非實有也。有過去未來。而後能顯實有之現在。此希臘懷疑派及後獨斷派之學者。夙所辨論矣。時者又如幾何學上之所謂線。由現在一定不動之點。運動而爲線。惟線以諸點集合而成。時則以現在之點。運動而成。爲過去未來之非實境。於是爲之運動於其間以現實之。即吾人知覺作用之現實是也。然此現實性。僅以保存過去之復象。現在之一瞬。便爲過去。雖已過去。尙栩栩然動於知之中。故吾人不得不認時間爲流轉性。亦不得不認存於時間中之實體爲流轉性。無論其存在爲大小。爲久暫。莫非現在瞬間之一點也。顧時之知覺。不依於外之感官。而依於內之感官。其運動行於精神以內。能認時間之繼續。并能認外物存於時之中。空間之知覺。或得爲之批難。時間之知覺。則未有得而議之者也。

時與物共相流轉。而其流轉之本體。卒不能知。惟吾人閉目沈思。則內之感官。能知覺時之流轉。至於知覺作用。亦流轉之一而已。凡感覺中。或於一時。分別之爲無數時。觀念中

則不然。每於時之鈔變化者。忽覺其長。皆是錯誤所致也。

以比較言之。則時間之愈短者。吾人或計之愈精。如於劇場。聆樂律之節奏。精習此事者。雖差銖累。莫不審焉。獨時間愈長者。反易致誤。蓋吾人感官知覺。利用運動而計測之。其運動有一定不變之速度者。無論矣。若或遲或速。不可豫爲之限。欲於時中。求其平等經過之速度。吾人誠不能確實知覺之。不過以臆推量而已。黑格爾以時之定義爲消極性。有破壞一切之勢力。雖然。時之本體。非破壞者。而破壞之者力也。力之在時間中。有其作用焉。

運動 多數之哲學系統。皆以運動之定義。爲統一時間與空間之謂。希臘哲學家哲諾。常設四證。以運動爲不可能。古之學者。頗反對其說。近代黑格爾論理學。論之尤詳。哲諾之基礎思想。以爲時間空間者。可分析之。至於無窮。其說曰。運動若經過最大之空間。與最大之時間。則運動爲可能也。然其至大者。可分析之爲無數之至小者。而一定之大。率積無數之小部分而成。是運動體不可不經過此無數之小部分。乃能達其標的。此無數之小部分。不得名爲運動之本體。故運動不可能也。驗哲諾之說者。謂空間時間。元來相

續不斷。願以爲由無數之點集合者非也。蓋哲諾所謂運動。戾於相續不斷之性質。不適用於現實之運動矣。

變化及轉化。變化之形式上。與運動無異。惟運動有處所彼此之分。而變化爲性質轉換之別。故由運動及變化之被知覺體。抽象而表其自身之實在者。謂之轉化。轉化者。能於其流轉之時而起知覺。知覺之惟存於現在發見之點者。非轉化也。轉化有具體之觀念。雖與運動同。而不必要一定之時間。故於時之一點無轉化。其反對亦無靜。何者。靜猶有一定之時間也。凡認時間之流轉者。卽屬於轉化之事。或云轉化爲無始而有終者非也。轉化位於有與無之間。而相續不斷。容可謂之與始同時而有。願於一瞬之時。成其轉化。直不可謂之終絕。轉化固常存者也。僅時之一點。則有運動而無轉化耳。

運動非屬於相對者。或又以運動爲屬於相關係者。是殆不然。吾人之知覺。能無疑於物之遠近。此實非關係之謂。二物距離。或增或減。何爲如此。何爲如彼。非兩者運動之所能定。蓋運動必得而知覺。至於在物體中。孰爲運動所起。則當待思考而後可決也。一體之距離。或僅有二者之異。而其他不小異。或感運動之力。雖靜止者。亦見爲運動。如

今乘於鐵道。列車方駛。車外樹木。俱若向後却行。顧樹實靜止。了未行也。故運動無有第二對象。或以宇宙全體。皆所包含。非動非靜。或以運動可得覺知。不則何成實有。二說相質。要於宇宙運動。屬時間者。不執處所。乃爲近之。

時之運動。與空間異。空間運動。恆進於二方。二方恆相反。時之運動。則進於一方而已。故可以知覺決定之也。時之知覺。必據現在。向於未來。斷無轉向過去者。物之性質變化。亦復如是。或以時物二者。不能同時流轉。此知空間之運動。而不知時間之運動者也。康德嘗論之矣。蓋時者有流轉性。非不動不易。唯其流轉曰時。無流轉則非時也。一切之物。固常流轉。時若不屬於物者。則感官何由知物。吾人自身。亦流轉之一耳。故能以內之知覺。認識萬有之流轉。凡不動不易者。爲其有時之流轉。吾人始得理會領解之。未有不動不易者。而出乎流轉之外者也。惟與時推移而已。顧此推移者。現實於現在。誠不得爲過去最早之實體。吾人不過由於復象。以保持其實有之假象。夫是謂之時之流轉。一切知覺所計測。何莫非流轉之事哉。然則物體者。流轉也。感官知覺者。知覺此流轉也。卽以一定物體。經過同一時間。同一空間者。爲確實基礎。如鐘之有垂。砂漏水漏之準。恒星地球之

儀。皆此類矣。

第三章 自然科學與實在論

原子與運動 自希臘德摩克杜。倡原子說。實後世唯物派之所自出。至近世哲學之初期。自然科學方盛。第十六十七世紀之際。天文物理諸學。新有所發展。於是乃有斯賓羅莎之徒。其立說大抵宗原子論。且亦爲最近進化論之所本焉。要之皆據自然科學之原理矣。然亦有不可不辨者。自然科學論物之性質。以原子震動爲其原因。震動而入於主觀之表象。則爲性質。一切性質。所以有變化者。運動爲之也。或謂世界生於無。復歸於無。失其義矣。世界現象。莫非實在。而筭於原子動靜之下者也。自然科學者之言如此。然原子之聚散。當以數學之法核之。必精密確實。使計算之結果。與物之實際相應。乃爲貴耳。雖然。物之性質。實有存在於主觀以外之事。今由原子之震動而謂物之色、聲、味、溫等。皆在觀念之中。殆不免於矛盾。故哲學上既認原子之震動。又同時認性質之存在於外。何則此等震動。始爲表象。而非性質。既離表象。震動不曰性質。乃見。凡表象之作用。爲原子之運動。及色聲等。入精神界。而始生者也。與存於外界者。了無所關。若然。性質既實有於

外界。則實體者。由無而有。復歸於無。自不可易。此固近代科學所不許者也。蓋運動自無而發現。及其滅也。復反於無。何不可之有。運動起於衝動之力。與運動本體全別。若以衝動及運動皆實有者。是此運動。亦當有色。然則運動之互相牽引互相反撥者。咸力主之。而異於運動本體者也。

自然科學之原子說與動力說 自然科學中有主張原子說與動力說之二派。然二派皆以性質非存在於外界。蓋以惟力能動物。原子作用。不離於力。此關於哲學。甚微末矣。原子說 原子說以物質與力爲最單純。在物質之最小部分。至於不能知不能分者。則有力焉以分之。使各相牽引相反撥。而占領空間。且相續不斷。以至充塞。是之謂原子。原子有各自排觸之性。故不能同占領一所。其抵抗力最強。莫之或勝也。雖然。究使有此力。而此力終非原子本體。僅爲附著於原子者而已。物理學以重量分別原子。以爲若無重量。則原子將勿同。化學反是。獨許多數原子之存在。以爲不如是不足以明原子之現象也。學者考究多數原子與單純原子結合之理。其分析之術。觀察之法。日新月異。誠進而未已也。

第四章 最終正鵠論與機械論

最終正鵠論 此世界中。有有機體。有無機體。自吾人觀之。殆莫不趣於一定之正鵠。遂疑世界爲全智全能之造物所造。造物者設想於己心之中。而現實之。以成世界。是宗教家之所持矣。宗教教義。既深入人心。牢不可拔。於是世界動作。若皆有爲之主者。爲宇宙之正鵠。獨哲學上則不易認此造物主之存在。故觀念論黜造物之說。而以宇宙間自有普遍之精神動力。卽由超絕神論。移於汎神論之起原也。近代汎神論益盛。學者每以世界最終正鵠。爲普遍之理性。或爲無意識。蓋豫立於知之形式之中。而世界一切之內容也。然此世界之精神。若何能現實存在。主普遍理性者。以爲由於觀念本體之手段。若無意識之意志。普遍理性及無意識。實規定空間時間。其第一產出者則爲自由。蓋現實世界之所由成。卽本體之現象矣。

最終正鵠論之批評 然最終正鵠論。全出於擬人之思想。舍擬人之思想。則其說不能立。彼以現實世界。由適合性而成立。適合性由觀念世界而成立。卽所謂普遍之理性若無意識者是也。此固已納世界於知之形式之中。盡去超絕神論之思想。然猶有難點焉。

蓋既云世界之正鵠。爲衆力之協同作用。而合於正鵠之協同作用。果惡自起乎。又整理協同作用之無限知慧。果存於何所乎。觀念論者。必瞠目不能答。使無始以來之現實世界。一旦以爲存在於思想內。遂用植其正鵠。驟視之。雖若可驚。終不足以明實體之究竟矣。

機械論 欲矯最終正鵠論之失。於是有機械論。其說亦以有合於宇宙正鵠之種種組織。然不以神靈爲其淵源。以爲皆偶然之結果而已。蓋於無限時中。生無限之結合。其不合正鵠者。久之自然卽於銷亡。而合者獨存焉。故最終正鵠論。不過大言世界之成立。實集無數衆力。而因有偶然合於正鵠者耳。

最終正鵠論及機械論關於宇宙之進行 論宇宙之進行。二派不甚相遠。反對最終正鵠論者。以宇宙進行。由於嚴密普徧之因果律。雖至微細之事。未有無因而起者。而其因則歸諸少數之自然力。故若有人負卓越之智。察於原子最初之地。及其力之相交。而得其因果之法。則宇宙進行之終始。可考而知也。正鵠論者關於宇宙之進行。亦承認因果律。惟以神卽普徧之理性。卽實現宇宙計畫。賦與此因果律者也。方宇宙開闢。其初發之

力。常能保持宇宙之內容。以適合神意之計畫。自然現實。而不必假以干涉焉。又有一派正鵠論者。以神及無意識。爲宇宙之太初。雖亦置信因果之法。第謂機械之進化。若未能遽達其正鵠。則神恆加以干涉而爲之助。蓋畧與宗教爲近。哈脫孟之無意識哲學。猶持此義。直以機械之因果律。爲無意識之作用。殆由人間精神內之事。有非機械論所能悉明者。故不得不出於此也。要之宇宙進行之不能外因果律。則二說所同矣。

實在論對於二說之批評。最終正鵠論。輒近頗有勢力。蓋宇宙之構造。不能僅視爲偶然之數也。然自達爾文出。機械論又大盛。其說以世界之初。不必求所謂適合性。但有合於正鵠者。其外卽有不合於正鵠者。交立而並存而已。至於若何而後合於正鵠。達爾文爲設三種原則。皆從機械之方法。及其久也。則漸離於偶然之域焉。若夫由實在論觀之。斯兩說均不能無失。正鵠論之失。在以實有世界。納諸意識之中。而哈脫孟且以宇宙之因果律。當由神之干涉始完。機械論之失。在以宇宙事物。咸成於偶然。要之機械之因果律。至達爾文益闡明無餘。故推究遺傳。生存競爭。自然淘汰。諸說。別物體內外之異。及新種族之相續。然後大略備矣。

結論 雖然人之生於宇宙至微。吾人既未能知宇宙之全體。則當安能知其適合性。實在論建此適合性於知覺之上。謂必由思考得之。願思考所得之知識。猶之世界一部分之知識耳。吾人知覺之不能遽達於真理者勢也。若夫姑就吾人知覺及思考所能認識之域而觀之。則機械論似尙優於正鵠論。機械論以科學爲本。其鑿空之處較少。故實在論的自然哲學。在今日不可不措意焉。

第二編 心之實體哲學（卽心理學）

第一章 心理學之對象

精神 由自己知覺之方法。而得一種狀態。並認知其性質。與感官知覺接於空間之實在物體無異。其所覺者。卽在能覺本體之中。以同時同物。而相融合。是名曰精神。精神者。非猶感官知覺肉體之對象也。蓋求之於自己而已足。然其狀態萬殊。殆不亞於感官對象也。凡外界對象。率由思考分解之或結合之。精神狀態亦然。大別之則爲感情。爲欲望。細別之可至於多種。不惟觀察其內容。並得了知其形式。前於自己知覺章。已敘述其內容。今論精神狀態。則兼明其實體者也。

精神科學與精神哲學 吾人由自己知覺。考察精神之諸狀態。是即精神科學之所由起也。其概念與法則。一如自然科學。以歸納法組織成一系統。自然科學。分而爲自然哲學。惟自然界最高之概念法則。爲其研究之對象。精神哲學與精神科學之關係亦然。故當有事於精神界之最高概念法則而已。通常有經驗心理學。與合理心理學之別。或以精神哲學純任思考。而不取知覺之內容者。誤也。康德嘗詳論之。是以實在論派。猶以精神哲學。當求之知覺云。

自己精神爲直接對象 吾人之精神狀態。自己直接得知覺之。他人不能知也。故感情欲望之內容。惟在求之自己精神中而已。未有欲知他人。而不先知自己者也。蘇革拉第曰。知汝自身。Know thy self 自知即知人之本矣。人身顏色之變易。四肢之動作。感官得而識之。至於精神狀態。在內不在外。察之較難。雖可由己之經驗。推之於他人。然知他人者。要爲間接。知自己者。乃爲直接也。

精神狀態駁雜易變 一切精神狀態。至爲複雜善變。雖其狀態有緩急動靜之殊。而感情欲望與知力之分子。常混雜而並存。諸分子中。或此強彼弱。或此優彼劣。儼起儼滅。自

已知覺。有難認其一定之所在者。況卽以自己知覺而論。其精神奮興過甚者。則注意每失其平。若萎惰不振者。又多所疎忽。故觀察之度量。常由過不及而致差。蓋最複雜善變。非如物體之可以數學算計也。於是或者曰。人間之知識。自然有屬於物者。有屬於心者。何必以自己知覺。介於其中。費無謂之研究耶。雖然。外界之事物。亦至蹟矣。尙當考而知之。豈有以衆人而探討同一事物。竟不能豁然貫通者乎。

第二章 我之概念

我者有精神之統一力。或問曰。吾人何故由內之知覺。而所得狀態。爲我自身耶。且此等狀態。何故如可覺之對象。與我不異耶。惟其狀態爲自己。故生我之概念。我之概念。通於一切被知覺之精神狀態而不變。卽統一諸精神狀態。爲一精神。而人間本體之所存也。是以我之義。爲結合精神狀態之統一力。雖然。猶未足發揮我之特性也。我之特性。殆非言語所能形容。我爲人身集注之真髓。人人之所同有。思想上能離我而得精神狀態。我也者。無以名之而自存。惟我貫照一切狀態而無所於漏。不可見其內容。而自然實在。人類之所獨有者也。快樂、苦痛、欲望、感其內容者知之。而我亦感之。我之義微矣。

自覺 我之內容。既不能強言。姑言由我而孳生者。則有自覺。即基於我之概念。而貫通一切精神狀態者也。以不斷之感覺。附著於實在之我。無論精神狀態。若何變化。自。已。常得其同一之意識。然亦有失其自覺者。如失神發狂之際。則自覺一時消滅。惟實在之我。故自在也。且能因於復象。漸返其自覺焉。

人格 由我而生者有人格。自客觀之性質言之。則人格者。人人所同。惟人人各有其自己。而後又成爲人格與我之差別焉。我之性質。固人所同具者也。由於自己理會之殊。其價值遂至判然。或爲有德之人。或爲不德之人。或爲聰敏。或爲愚癡。此非各人所秉之我不齊。抑人格變化之所致耳。人格雖出於我。然不關我之本體。直緣我之所以統攝精神狀態者。有以相異矣。

第三章 觀念論之哲學系統

精神之觀念 黑格爾以爲我者。一切特殊精神狀態之本源。此等精神狀態之結合。而統一之者我也。推黑氏之說。不啻以我爲共通之概念。故總轄特殊者。即或由單一性而分析之。或復歸於單一性是已。古代之觀念論。以精神爲單純。於數爲同一。爲實體。然自

實在論考之。則實體之語。決不適用於精神。何則。實體之嚴格意義。不過思考之關係形式。不能用此語以表精神也。至於所謂單一性。亦爲非是。精神生伏起滅。狀態萬殊。言其結合而相統一則可。言其爲單一則不可。若夫統一精神之內容。實爲最後之精神。唯我足以當之。眞我常住不變。其他特殊之精神狀態。則生滅不已者也。

心之狀態與物之狀態之別。由自己知覺。而知精神狀態。與由感官知覺。而知外之實體。其事迥異。卽心之實體與物之實體之所由辨也。自其著者言之。則心之狀態。無空間之延長。無形質。無運動。無色、聲、光、味、寒、溫等性。且其被知覺體。無有限定。而感官知覺。又不能知感情、欲望、及知力等之狀態也。夫吾人身體運動。不異於動物。其精神中所有之斷定。亦大抵與他人同然也。然動物之舉動。比之人間之舉動。則較單純。動物之精神。比之人間之精神。則較劣等。近代學者。言精神之次第。以爲劣等動物。近於植物。精神之活動益少。至化爲植物。則精神之事全滅。其說雖未敢謂其必確。然亦可附於蓋然之例矣。

第四章 二元論及一元論

二元論一元論歷史之消長 精神與肉體之別。夫人而知之矣。此卽二元論之本。而古

來哲學家所爲聚訟不休者也。二元論兼容物心。一元論或毗於物。或毗於心。故有唯物論與唯心論之分。古代希臘之自然哲學者。以精神者。由物之分子而成。斯多噶派。及伊壁鳩魯派。亦以精神爲物之分子。至纖細者之所結合。然柏拉圖。亞里士多德等。唱觀念論。力反對前說。而以心之觀念。爲一切之大原。至於由物之生起言之。則基督教實爲二元論。尤盛行於中世。及斯賓羅莎。而後一元論復興。斯氏以爲物與心純然同一。因吾人之領會而生兩者之區別耳。黑格爾亦一元論者。以萬物本於理。復歸於理。輓近唯物論派。則又宗希臘之說。以精神爲物焉。

一元論之批判 世人或以一元論優於二元論。以其能統一乎龐雜也。然細按之。則一元論之所謂統一者。益使物心之區別。愈殺不可止。蓋古有以不可知之太虛。爲心物兩者之大原。顧其所謂大原。何由生起。則莫能知。或建觀念形式。及發展等之臆說。由於概念。以證明之。而感官知覺與自己知覺之間。終無有和解之者。至於純然以物爲主。或純然以心爲主者。則兩者之界劃。尤可見矣。故一元論之所謂統一。加以分別。直未能定其優劣之數也。近代唯物論。立因果律於物質現象與精神現象之間。蓋決非反對二元論。

然就兩者因果之關係而論之。其究竟思想。已不與唯物論根本同一也。

並行論 對於物質與精神爲一之思想。稍稍變易者。爲斯賓羅莎。斯氏謂物心差別。非存於物心之本體。而吾人理會上所生種類之別也。蓋全以兩者之別爲假象。無其真實。則物心之真實。殆非人智所能知。卽思考之本體。亦何莫非假象之一乎。於是並行論派爲之說曰。物心二者。觀其內方爲同一。外方爲差別。譬如一曲線也。自內視之則爲凹線。自外視之則爲凸線是也。要之實在論者。終主張物心二元論。然非謂此二元。不能復歸於唯一原理。蓋今日諸說雖衆。似尙未能完全解釋此問題也。

第五章 精神之不滅

觀念論與實在論之異 觀念論派。確信人間精神之不滅。柏拉圖。及亞里士多德。皆以精神中思考之一部爲不滅者也。基督教至謂人死可以復活。尤爲精神不滅之證。康德則認人格之精神不滅。而以前此諸說爲虛妄。黑格爾又以人間之精神。還沒世界之理體中。惟超人之精神乃不滅耳。此幾類基督教之說。若夫實在論。則謂精神當與身體共腐。身死而謂精神獨存。殆遠於事實。不能得科學上之信證也。

精神之直接交通。或謂世往往有與靈魂直接交通之事。則精神之不滅。寧可謂盡妄耶。雖然。此或由於人間之感情及熱望過度所成。僅爲妄想之產物。未足信也。

至更細考人間精神之內容。則屬於經驗心理學之事。不復詳述於此。意志自由、與感情、欲望等。多關於倫理學。故列敘於次編焉。

第三編 人生哲學

第一章 倫理學

第一節 行爲之元素

行爲之元素有四種。

一、標的。標的有現實者。有豫期於精神中者。豫期所以始也。現實所以終也。標的有內外之分。如推測未知之問題。則屬於內。希望戰爭之勝利。則屬於外。而最後之標的。復有簡單與複雜者。在要求多數人協力之行爲焉。

二、動機。夫標的僅有行爲之觀念。而非實際行爲也。至於執意與動機之起。始漸發而爲行。動機者。亦寓於感情之中。凡人覺知現在之苦。將斷其苦原。求將來之樂。期安心於

道德。而有實現其標的之欲望。此其間蓋有動機焉。觀念論之哲學統系。以人間之活動爲勢力。以思考歸諸理性。而執意者。限定理性者也。雖然。不能無誤。蓋執意之與欲望。全爲同物。欲望所以覺起人間之行爲。卽行爲之間接原因。非與執意有所異也。若夫介於思考與知識而爲善幾者。實道德所從出。蓋由思考以使意志。常藉感情之助。以達其豫期之標的。及夫欲望既生。遂成行爲者也。

三、欲望或執意者。基於自身之精神狀態。而知其固有之性質者也。有執意而未能實行者。力未至也。執意非思考。非感情。然畧與感情同。爲精神之實在狀態。感情能起執意。而執意之本體。固無苦無樂。蕭本浩及哈脫孟二氏。以之附屬於意志感情者非也。執意爲豫期成遂其標的之媒介。故第一執意。漸凝標的之表象而爲思慮。爲思考中之一種運動。第二執意。則爲身體運動遂行之始。卽刺激神經作用是也。

達一標的。必經種種之方便。因其方便之異。其間常增發苦感。故精神中有二相反之欲望。互相爭鬪。或久或暫。必有一勝。而卒成其遂行之志焉。夫爭鬪之所終。則決斷是也。思慮者。但爲達其標的之方便。加以反省。始生執意。執意必交爭而後定於一。其將定未定。

之際。嘗有不自覺之困難也。

四、遂行 遂行者。即實現意志中之標的之作用也。遂行或存於精神上。或存於肉體上。兩者必相混同。而後成遂行之功。譬如說教。既重之以思慮。復假勞於口舌。此內外交資之驗也。且非僅自己而已。又有利用他之精神及肉體之力。以助達自己之標的者。亦有彼此之標的相同。則並起而共營。或所挾之標的衆多。必因時而各效。標的所以檢束人生之行爲。有一標的。必有一方便。人間全體行爲之標的。即究竟正鵠。無方便亦莫能達之。行爲莫不先有標的。反復計畫。而後有思慮欲望之方便。乃能遂行者也。

四元素之時間相續 已上列舉四元素以外。關於行爲。無他元素。且其作用。先後相續。各有次第。不可不辨也。人必有求樂去苦之期望。此期望即動機也。即執意也。而後終至於遂行。然執意之與遂行。非同時而起。遂行必待實行之後。乃可名之。蕭本浩以爲欲望不能爲遂行之侶者。非真欲望。其說誤也。行爲本統一之體。此等元素。莫非因果相結合。蓋循序漸近。各於其時者也。

不充足之行爲 行爲既有四種元素。則必當充足。如有家族、種族、社會、國家。而後生人

間之團體。其對於道德上法律上之行爲。則有權利、義務、刑罰、報賞等之制約。皆自然之所擅積。而缺一不可者也。如或缺焉。則謂之不充足。今略論不充足之行爲於左。

缺於標的之行爲 行爲之第一元素。卽爲標的。如缺標的。則不充足。亦謂之本能行爲。本能行爲。其思慮方便遂行之次。與完全行爲無異。惟自無其標的。此所以與完全行爲異也。凡患精神病者之行爲。亦可屬於本能行爲。更區別之。則有過失行爲者。如詐僞不正。皆由標的之缺。然亦不可不察。兒童過失。當以其未及年而宥之。法律上亦有善意之過與惡意之過。 *Dolus bonus and dolus malus* 有意慢行爲者。其行爲無思慮。無豫想。輕忽怠慢。與有意之行爲迥殊也。有偶然行爲者。從自來之習慣。不假思索而循行之者也。

缺於動機之行爲 動機爲行爲之第二元素。缺於動機。卽不充分之行爲。蓋動機常與人間之本性。及土地之習慣不相容。故缺於動機之行爲。往往有之。如精神障礙之徵候。或被迫脅而行動。皆是也。

缺於執意之行爲 執意爲行爲之第三元素。然執意過於薄弱。則不能遂行。若過於激

烈。又不能制止他之動機。而陷於妄想、狂躁、忿怒等狀態。皆不充足之行爲也。

缺於遂行之行爲 遂行者。行爲之第四元素。若於進行之際。或僅與正鵠相近。或更與之相遠。不能完全達其意中之標的。亦不充足之行爲也。

結論 夫因人間常有不充足之行爲。故道德與法律之規定。因之而起。所以使人間行爲。進於充足者也。於是爲之權利義務之法。賞罰懲勸之經。而後人人對於行爲。生其責任之念。觀念論與實在論。於此頗有異說。俟後章詳述之。

第二節 快與不快之感情

一 快與不快感情之本性

感情 動機由感情而生。感情與標的相結合。而立人間之精神。無感情則無動機。無動機則無行爲。感情之種類甚多。大別之則爲快樂之感。與尊敬之感二者而已。至苦痛之感。則屬諸快感之下。欲知二種感情之法則。在察其純粹之本體。勿相混雜。由快感而起之行爲。曰自然行爲。由尊敬而起之行爲。曰彝倫行爲是也。

快感之性質 快樂苦痛之性質。由於吾人自己經驗觀察而得之。惟自己能知自己之

苦樂。他人不能知也。至於苦樂之感情。考斯賓羅沙、洛克、海巴德、諸氏之說。其所謂感情者。非屬於知。亦非屬於欲望。欲望以希快樂。而非快樂之本體。且快樂既起。而欲望息焉。或以快樂與欲望同科。甚非是也。

快感之強弱。感情有強弱之度。方其感之至弱。則苦樂之狀態。尙未大明。故有由一感情而移於他感情之事。蕭本浩以僅苦痛爲實有。能減少苦痛者。謂之快樂。雖然。此僞論也。感情之強度。恆常不斷。但有時激揚。有時沈落耳。沈落之後。則其強度。或轉生他感。方苦樂之生也。持續既久。未有不減殺其強度者。蓋又以一定之制限爲準焉。

二 快與不快感情之種類

苦樂之八類。苦樂之感情。其分析實繁。殆非言語所能盡別。約而言之。則其最要有八類焉。一曰自身所生之快樂。二曰知所生之快樂。三曰權力所生之快樂。四曰名譽所生之快樂。五曰生命所生之快樂。六曰由他人人生之快樂。七曰由未來生之快樂。八曰由快樂形象所生之快樂。此八類者。各有相應之苦痛。人之生恆欲苦痛之減退或斷滅。以爲至樂。要其實際。苦痛不過中絕。無緣使之斷滅也。

一、由身體生之快樂 身體之樂。或名之爲肉體之樂。飲食、男女、溫暖、芳香、之樂是也。而其苦痛。亦有多種。今所稱爲苦痛快樂之感情者。以其原因。惟存於身體之精神狀態而已。知覺神經。爲原因之場所。媒介於精神。以成現在苦樂之感。至其若何起於知覺。而爲傳達之方者。猶未有能明之者也。

二、由知所生之快樂 由知所生之快樂。質言之卽由思所生之快樂也。可分爲二。一曰好奇心。二曰求知心。前者個體之知。後者一般之知。人常利用此樂。爲得深邃知識之方便。學術所以日進者也。

三、由權力所生之快樂 夫樂匪徒在於知而已。既知之而能實行之。則於其時生權力之快樂。蓋豫期者不過空想。至於有力足使之現實。而後樂可知也。故善御者攬轡而自豪。善射者彎弓而得意。與夫豪客之命飲。富者之揮金。非僅以其事之足樂。亦以自己有其實行之權力之足樂也。

四、由名譽所生之快樂 世每以名譽之快樂。與彝倫之感情相混。然實大有不同。所謂名譽之快感。以其名譽之優異。爲同類人間所承認。至優異種類之如何。則由其社會中

所通用名譽之意義而定。譬如武士以決鬪之巧而得名。女子以舞蹈之工而得名。名譽之表彰。各因其國之風俗而異。不能齊一也。與名譽反對者爲恥辱。在恥辱與名譽之間者爲凡庸。

五、由他人快樂所生之快樂。以他人之樂爲樂。以他人之苦爲苦。是愛之本也。故人有以他人之樂爲自己之標的者。蓋他人之樂。有爲自己之樂之原者矣。愛情者固屬於自利。而同時亦屬於獻身。男女之相慕悅。其所謂愛者。不必爲彙倫之動機。亦不必其有益於所愛之人也。而彼苦亦苦。此樂亦樂。有同感焉。是以愛情爲人類希望共同生活之始基。而自然之狀態也。凡家族社會以至國家。皆有愛情存乎其中。但有差等焉耳。若夫許一人以快樂。而獨與他一人以苦痛。此或緣於憎惡猜忌特殊之事。未可以爲例也。或謂愛情出於彙倫上之原理。基督教之所謂道德是也。此其誤有二。一、愛情純爲感情之狀態。非依於意志。二、愛情雖爲他之動機。有一定制限。不得踰越。然由此制限。亦莫能推斷愛情之本體。故基督教不能完全說明之也。

六、由將來快樂所生之快樂。凡豫期將來之苦痛或快樂。而動於感情。如或親受之者。

此人之常也。其豫期愈切者。則感情亦愈劇。然亦有由豫期而卒得其實際者。故希望將來之成功。爲快樂之一種也。至於苦痛之感。亦有同符。

七、由於快樂形象所生之快樂。快樂形象者。美好之感是也。遇美好而如得樂。遇醜惡而如得苦。亦人之常焉。其意義當於後之美學編述之。雖然。美醜者。非物之實體。形象而已。形象而能動人之感情如此。則以形象與感情。大抵皆有理想之性者也。

八、由生命所得之快樂。快樂最後之種類。卽生命之快樂是也。蓋以自身生活之本體。爲一切快樂之大原。生活體常住不絕。乃能感受快樂。故生命一旦瀕於危殆。則爲莫大之苦痛焉。有忍困耐辱。以幾保其生命者矣。雖文化發達之邦。人民猶有自絕其生命之事。要爲變例。斯多噶派。恆稱死不足怖。不知死則舍一切快樂。故怖死者非怖死。怖舍快樂耳。

結論 已上八種。於快樂之要。大率備矣。惟第一種身體之樂。與生命之樂。似若相混。然此等主要快樂。本非有截然之區別。不過就其固有之性。而爲之精密之研究耳。例如遊獵爲快感之一。而其事可同時得數種之樂。獲野獸。權力之樂也。由野獸而豫期盛饌。將

來之樂也。因獵而得吸新空氣。運動筋肉。身體之樂也。多獲必爲人所激嘆。名譽之樂也。故快樂之大別。雖爲八類。而又有時相通矣。

雖然。猶未至也。人間行爲之動機。當以大多數之快樂爲主。而此八類者。不過附屬之活動而已。故上所列八類。僅以喻社會自來快樂之現象。非倫理上之極則也。

三 感受性

感受性之四種組織。以上所述之感情。皆在外。非由內也。若考其內之狀態。則不可不明感受性。夫外感相同。而其內之感受性有異。結果每至相遠。故有一人以爲苦。而他人以爲樂者矣。感受性由四種事情。以生區別。一由於天稟。二由於長育。三由於厭鈍。四由於不均。天稟者。以感官之所勝。或思考之所偏。其感受益增警敏。如飢渴者之於飲食也。長育者。以教育及生活狀態之異。則感受亦殊。如海員之所樂者。以遇鑛夫。或以爲苦矣。厭鈍者。快樂或苦痛相續至久。則生厭鈍。更遇相同之苦樂。若不復能感受者。惟甚苦則接樂愈敏。甚樂之接苦亦然。不均者有二義。快苦之感。若其因相等。則不能起。例如賜人勳章。最初受者。心感大慶。受次下者。卽不爾也。此一義也。一般快感。皆有強度。然以快得

快。則恆減其感受性。以苦得快。則恆增其感受性。此二義也。

感受性與外面之原因。感受性與外面之原因。適成反比例。一方激揚者。一方必低落。兩者相爲乘積。人之貧富智愚。此見於外者也。而苦樂存於內者也。論快樂之總計。則富者不爲有餘。貧者不爲不足。蓋當察其固有之感受性。非僅在外之原因焉。其均衡之妙。爲人間至性中之一種共產主義。而孰知之耶。

特殊之感受性。人或有一種特殊之偏癖。而其感受性亦異。故偏癖所在。所感快樂。尤爲強烈。最易破道德之命令。及誘導他人之意志。此迥殊於常例者也。

四 快與不快感情之結果

快感之四種作用。快苦感情之結果。雖非一端。約之可爲四種。

第一、由於豫感。以起執意。即希冀快樂。而以除去現在所受苦痛爲作用者也。

第二、快苦之感情。皆有關於精神及身體之力。即由於快樂而有所增進。由於苦痛而有所減退是也。然排去苦痛。其力必甚猛。若同時又受最猛之快樂。則亦有傷身體之健康。不可不察也。

第三、快苦之各感情。同時或影響於他之感情。相雜並生。或俱爲快樂之部分。或俱爲苦痛之部分。此當察其適當之度而持續之。惟無苦樂一時並存之事。故兩者互爲消長。非苦勝樂。卽樂勝苦矣。

第四、快苦之感情。與思考作用之關係。或與觀念結合。或與觀念分離。夫人之所以欲有財產者。非他。以其能有到達人間快樂方便之力也。希臘人以至高之善。爲倫理之正鵠。是混快樂與彞倫之感情爲一。蓋此至高善之概念。雖爲純粹之道德。而於實際生活之利益。不無相懸隔者。故康德始立快樂與彞倫感情之大別。誠精確不易之論也。

總之列快樂種種之感情。而比較其強弱者。在得其作用之所在也。蓋由比較而生機智。由機智而能計算其結果。以定行爲之大經。非必於其物體。考究精晰。但視其普通對象。所得快樂之量爲何如。能確然持續其安寧幸福。則謂之快樂之總計。斯所喻者大。於其種類之變遷代謝。關係甚末也。

第三節 尊敬感情

一 尊敬感情之本性

尊敬感情之異名。茲所謂尊敬感情者。即通常所稱道德感情。若良心者是也。此感情與快感同。實多數行為之源焉。尊敬感情。能悉由各人自己知覺之法。察而知之。其與快感異者。當發現之時。有非常之力。每壓服快不快之衝動一也。又所從出之行為。與出於機智者不同二也。

夫道德之感情。惟遵守倫理之法則。始能具之。其不遵守倫理之法則者。則非所及也。彙倫之內容。果得實現與否。概非所問。蓋不爲外界實體之所排斥。亦不由外界實體而生者也。故古來或求彙倫之根據於理性之中。然純粹理性。僅一思考而已。思考惟有形式之規則。不能對於實體及行為。而與以何等之內容。終不足以爲倫理上之根據。是以欲求道德之內容。不能不附以快苦之感情也。雖然康德猶有此誤。黑格爾已謂康德之說。有形式而無實質矣。烏爾甫之完全主義亦然。

尊敬感情之起原。抑純粹思考。縱令得有內容。而不能有實現之力。蓋規定意志之活動者。是感情非思考也。意志所及之作用。而後爲尊敬感情。此尊敬感情。何自來耶。且彙倫以何者爲內容耶。今請設廣漠之喻以明之。譬如觀於大海。波濤洶湧。或雷雨初歇。即

有長峯亙天。繁星粲夜。觀此自然景物。有不勝其驚嘆之情。而茫然自失。其所謂我者。非思與萬化冥合。卽毅然有意志命令。而改造物實在之想。於是驚嘆之情。變爲敬畏。蓋由自己之意志。以成命令。非因恐怖。不假迫脅。以崇高之命令。與我之情合體。所謂莫之爲而爲者也。知乎此者。卽知尊敬感情之起原矣。

二 彝倫

彝倫之行爲。已上言尊敬感情之本質。此感情所限定之行爲。卽彝倫是也。彝倫者。雖康德亦不得不以歸之於感情。惟以其法則爲出於理性之命令耳。雖然。此感情起於命令者之無量力。及受者之中間。與人之意志。結合成一體。而爲人間之一權威。蓋亦自然之產物。由自然物之元素而生者也。故不必待於褒賞。不必畏於懲罰。不恤委棄一切快樂之動機。以就此崇高之觀念。其從之。豈用力也哉。莫不視其入於人人心理之深淺。及對於彝倫內容之信仰爲何如。而應用於行爲焉。

彝倫上之三權威者。自歷史上考之。則有最高之勢力。而供給彝倫之內容者。其源有三。一、神之權威。二、君主之權威。三、人民之權威是也。神之本體不可知。則由僧侶代宣其

命令。而太古未開人民。以重君主爲道德之本原。至於君權漸替。文化益進。則對於國民一致之輿論。莫不表其尊敬之情。此彙倫之內容。由時代之信仰而異者也。是三權威之外。則有父權。爲諸權威之先導。兒童無不以父權爲無限者。故吾人先則間接聽治於父權。後則直接聽治於此三權威。又漸移其尊敬感情。於權威所出之命令。其命令之內容。卽爲各個人直接之道德。雖大哲人。必以當時之彙倫。爲絕對合理。雖然。道德者。人間比較最強之勢力也。權威之勢力雖大。然非最早純粹之勢力。終不能隨意興發道德。最早純粹之勢力。潛在於自己之意志中。爲行爲之指導。而權威之勢力。特時與之合耳。

倫理學上之二派 哲學上之倫理說。綜之不出二途。以道德之本原。歸諸理性一也。或全然否定。惟以快樂而決人間行爲之標的。二也。柏拉圖、亞里士多德、斯多噶派、萊伯尼志、康德、黑格爾等。屬前一派。伊璧鳩魯、斯賓羅莎、法國之感覺論者。及邊沁等。諸家。屬後一派。要之兩派均不免謬見。前者專主形式。而內容不可知。終不得不援快樂之行動。爲生活之實際狀態矣。後者往往變更快樂之意義。又不得不附會道德之感情。以爲滿足矣。如伊璧鳩魯。分動之快樂。與靜之快樂爲二。語極曖晦。夏甫伯黎。Shaftesbury 蕭本浩

諸氏。傳會道德之感情。名曰同情。或又以道德之本原。歸之於神。以爲彛倫出於神之命令焉。

實在論之說。實在論欲避此等之矛盾。於是以人智不可測之勢力。爲道德之本原。其說謂彛倫之內容。決非本來確定。即非事實上之原理也。蓋惟權威者主之。因人之智情意中有神。故對之而有權威者之本體。無論何等彛倫。惟從其快樂所命令。而命令遂爲各個人道德之內容而已。然則若國民全體。若君主。若神之代理者。（僧侶）其歷史之行動。決不可以倫理之法則律之。且以此觀察歷史。歷史亦無復價值矣。凡戰爭與革命。其事皆正而非邪。何者。權威者之所爲。固無所謂正邪也。又人民對君主之本體。無所謂義務。惟對主權者有其義務責任焉耳。即顯林格、黑格爾、修賴馬息、Schleiermacher 三家。亦謂道德者。太初發展之法則。立於事實之上。黑格爾曰。所謂正義。德與不德者。唯於有識的現實之中。有其意義。而世界歷史。全然存於此見解以外者也。

道德內容之變遷。然則道德者。存於勢力之權威。故宗教既衰。則其權威移於君主。凡勢力滅者。即權威之效果亦滅。是以彛倫皆起於臨時。非有完整之內容統系。亦非能包

括人間一切之行爲也。道德內容。由時代而異。由國民而改。其權威之位置。亦因以變焉。綜而言之。則以上三權威。皆原於國民快樂之動機。而宣示其命令者耳。

彝倫感情之感受性。快感既有內之感受性。彝倫之感。何莫不然。此感受性。盡人有之。且在兒童期中。卽已成熟。惟因各人之天稟及長育之如何。而異其強弱之度耳。故無生而邪僻之人。亦無生而聖美之人。由其天性。而漸進焉。則有之矣。世固有歸心於一方之彝倫。而破壞多數彝倫感情之調和。如獨行隱居之士。與宗教家皆是也。

三 彝倫感情之結果

彝倫之感與自尊之感。夫對於權威。致其尊敬之情。而奉若其命令者。謂之彝倫。彝倫雖施之於人。實與己身有一體之感。故行此尊敬之情者。無異尊敬自己。反之無異輕侮自己。尊敬感情。能使精神安樂。由自己勢力感情而出。非在外者也。康德以彝倫狀態。名理性之自主。黑格爾謂彝倫之意志。與普徧之意志一致。於是有第三人由於道德之行爲。而得享莊嚴之權威。良心者。尊敬感情之異名也。良心充足時。此感情亦充足。否則此感情亦缺乏。故爲之教育。以培養勸導之。或謂惡人。有時反責自己之良心者。誤也。贖罪

與苦行之事。殆因其時道德之感情。能與之以非常之快樂故耳。是以贖罪又爲彞倫之基礎焉。

彞倫之行爲與技藝之行爲。以彞倫之行爲與技藝之行爲相較。則前者爲簡易。蓋技藝之行爲。必待於熟習精練而後成也。且但注意其製作之如何。而不問其作用。彞倫之行爲則不然。行爲之本體。卽爲正鵠所在。惟求以遂權威者之命令。爲倫理之價值。至於結果之能達到與否。直無所容心焉。故倫理之行爲。極爲簡易。盡人可能。不必如技藝之有賴於精練熟習者也。

惡之說明 彞倫既由理性而出。則理性當有善而無惡。倫理學者。其將何以明惡之所生乎。雖然。惟彼宗教家以彞倫原於神意者。於此不無矛盾耳。若實在論則不然。實在論以爲尊敬感情。非人間唯一之精神也。且亦非有強力者。卽權威亦無全能。僅由苦樂之感情。與尊敬之感情相戰。萬一前者比較爲勝。則不難反抗道德之命令。以自遂其標的矣。

第四節 自由

一 勢力與自由

自由之制限。人間之勢力。不僅爲自然法則之所制限。亦因其同類社會及權威之勢力。而有所拘牽。人日日在制限之中。而無制限之感。則習慣爲之也。無翼則不能飛。無飲食則不能生活。此自然法則之制限。世馴而安焉。不引爲冀望。其他國家所有習慣之制限。頗多與此類者。顧第不深考耳。要之制限之爲習慣。大抵比較利害。成於經驗。又由教育生活。以至純熟。牢不可破。若有踰越。必蒙禍患。及其久也。遂爲普通信守不貳之條。儻國家與教會。別以其權威立新制限。必舊制限因時勢變易。失其意義。昔忘其爲制限者。今忽覺其爲至大之制限。而不可忍焉。於是從乎國性與事會。名其所立以制限舊之制限者曰自由。故有身體之自由。財產之自由。移住之自由。出版之自由。營業之自由。信仰之自由等。皆是物也。人智益進。習慣之變化無窮。而所謂自由之界限。亦流轉不定。立憲國家。每有政黨之爭論。無非擴充或縮減此自由之畛域而已。

二 自由意志

自由意志問題之要點。所謂自由意志。與前者自由之問題。迥然有異。夫人由其執意

以生行爲。若無原因。則無可發現之事。而唱意志自由論者。則承認自然界之成立。而否定因果律與必然性。觀念論派哲學者多主之。惟斯賓羅莎、霍布士、侯模、蕭本浩等。奉唯物論。則以意志自由爲非是。蓋人間之執意。與自然界之現象同。未有不受治於因果律者也。實在論謂必然性者。唯在於知之中。而不存於實體。故不能由於感官及自己知覺而得之。或由知之本則。與個體之關係形式結合。以爲實體之觀察。則見實體之進行。第一與第二相續於時間之中。前行者爲原因。繼續者爲結果。結果生於原因。此殆自然界之恆規。莫不從之以布現象。推之精神界固宜無有不然者也。

精神現象由合法性而行。然則觀察精神內之現象。與自然界同一。莫不有合法性之存焉。不啻爲感性執意等之起源。又稱表象作用之運動。及觀念聯合之法。蓋循其常軌而行者也。其事明白如此。或者猶以因果律之用於精神現象爲疑。而主張意志自由。其故何耶。細考之殆有二端。

一、由於自己觀察之不充分也。自己觀察之不充分。則以人之行爲。能自由決定之。當行爲之前。有思慮與感情之結合。比較商量。終向其感情尤強之一方。而起實際之欲望。

雖然吾人之行爲固未有不待最強之感情而可以現實者。此不足爲自由意志之證也。萊伯尼志亦以意志之奮興力弱者。不能以促實行。夫判意志之強弱。宜屬思考。思考之於人身。咸由確然之法則而運動。不外乎精神現象。其願望之強者。則爲興奮力之符契。非所謂自由矣。

二、由於反對之說之謬誤也。反對自由意志說者。每主張必然性。而不言合法性。蓋以世俗恆云吾人執意之動。無所謂必然不可撓之勢力。此未爲過也。於是乃曰意志自由。曰選擇自由。殆皆坐此矣。實在論者。以必然性不過知之一種。而非存於有之世界及實體者也。然亦非謂執意非由一定之事情而起。且非謂執意與事物相接。在時間中。無合法性也。因合法性之規律。始有必然性表現於思考。至時間相續之實有界。安得有必然性哉。雖然。所謂自由意志。亦不可見。蓋自然界不可謂之無一定之規律。一定之規律。又不可謂之必然。一般有之世界。固無必然者。當執意發現。因於一定之合法性。而生出必然性耳。世俗大抵誤視合法性爲必然性。異說所以興歟。

由世俗之談。而使之辨必然性與合法性之爲二物。誠大不易。故其說以爲非必然則自

由。二者宜居其一。不知尙賴合法性之第三者以說明之也。

否定自由意志則道德之成立益確實。吾人所謂因於事物之合法性。而有知之中之必然性。蓋以執意當發現於一定狀態之下。其謂之必然性。非有所強迫。如反對者之所云云也。或曰。微自由意志。則道德本體亦難成立。此大不然。吾人既以彥倫感情爲自然現象之一。雖無自由意志。此感情與快樂之感情同。依然不變。凡快感及尊敬感情之執意或實行。悉由機械之法則。而無關於意志之自由。今如犯罪罹於刑罰。其意志可謂不自由矣。然其人因身體所受之苦痛。恐怖戒愼。至不敢再爲惡事。則後悔之良心。能維持彥倫道德不細也。或者否定意志自由。同時承認破壞彥倫之說。不知不道德之行爲。其結果必生苦痛。意志終不可不服從必然最強之感情。而受治於因果律之下。則道德之感。且益確實。無可疑也。若以一切行爲。皆有其必然性與合法性。世人惟當拱手耽於淫樂。無彥倫之足遵。是雖土耳其之宿命論。猶不至此。夫執意者。有必然之現象。而非感情也。寧以是妨道德感情之作用耶。

自由與偶然 今於自由說之辯護者。下一最後反對之語曰。如所謂自由者。以嚴格之

意義釋之直不外偶然耳。果爾則人間之行爲皆不能豫計。至於一瞬之後。卽不能自知。凡思慮謀畫。直一切無所用。更不能少感動他人之意志。而德育亦究竟不可能之事。無確實之品性。無共同安全之事。世界歷史之徑路。皆偶然散漫之集合而已。是以實在論者。斷然以意志自由爲非也。

第五節 單純動作

一 動機相互之關係

快樂之感情與道德之感情。哲學系統中之以理性爲彝倫之原者。則必以道德可擴充之至於無限。故一切行爲。不可不合理。以道德感情爲基。而不認快感之動機者也。康德之徒。蓋皆持如是之嚴格主義。實在論則不然。以爲彝倫者。由敬畏權威者之命令而起。其命令因時而發。不必與道德之內容同時成長。亦不必包括一切之行爲。實從多數快樂之感情與機智而出。故快樂之感情。與道德之動機。非截然不相容。不過道德命令之所標。快樂之感。有時爲之退却而已。蓋徵諸彝倫界之事實。大要如此。康德之嚴格主義。終陷於理想。而莫能實行也。

彝倫之生活與幸福之生活 夫彝倫之生活。與幸福之生活。非必一致者。而觀念論派之學者。乃比而同之。蓋以觀念若理性。爲世界中唯一有權力者。又唯一之現實者也。其說無當於事實審矣。自斯多噶派強以幸福與道德爲一體。康德至設一全能之神。以補劑現世之不均。然由實在論者觀之。則神者不過信之所存。凡彝倫上之權威者。決非有全能者也。故權威者不能妨遏自然之進行。而有德之人。往往陷於不幸之境。直不足怪。亦惟守其道義。甘心於閑寂而已。

二 道德與法律之分離

法律與道德之衝突 彝倫發達之後。漸生法律與道德之別。法律得權威者之助。能強制而必行。道德則不然。故法律與道德之不能無矛盾者勢也。或謂法律亦原於道德之意。然法律者。道德之一部分而已。蓋由權威者見其全體中。有一部分。尤爲切要。遂以著爲命令。且加入苦樂之強制。使莫敢不遵守焉。若夫彝倫上之義務。則無非待其自盡。非如權威之命令。有不遵守者。卽與之以苦痛而降之罰也。故道德有義務。而法律有權利。人民若蒙權利之損害。權威者得許其相控訴。以勢力爲之處理。其先由道德爲權利之

保證始生法律或對於人或對於物乃有事實上之勢力於是權威者爲所有權利之宣言。生強於他人之義務。即他人不能妨害使用其所有物也。又有債權物權之分。至是道德與法律漸不免於衝突。權威者雖不能支配道德。然有爲權利而害道德之本務者矣。例如親族間不幸有負債之過失。在道德可許其延期。而權威者之對債務。則惟強制施行而已。

實在論之解釋 實在論以道德法律同一本原。即皆出於權威者之命令是也。惟法律爲由道德而分離之一部分。其分離之故。則權威者見爲於一般道德中。此部分尤極切要也。於是特別重視。就彝倫動機之外。加以苦樂之動機。而強行之。至其分離之久。則道德全體之命令。往往有與法律衝突者。蓋重視一部分。或易搖撼他部分。亦因其國習慣之如何而生。故各國道德與法律之界限。常變動不居者也。

第六節 彝倫之形態

於道德內之形態

彝倫發達之次第 夫彝倫者。在古來人智少進之後。由於權威者之命令而始發達。其

先人間行爲。不過受治於苦樂之衝動。及機智之作用而已。彝倫始於家族。故初則服從家長之命令。及因種族而成社會。漸見種族酋長。及僧侶等之特別位置。於是彝倫之意義。與內容而並增。日進於複雜矣。至於國家既立。其範圍益以恢張。大抵不外因三權威者之特性。而生相異之結果。即由於人民與習慣無形之命令。而生道德與私法。由於君主而生公法。由於僧侶而生對於上帝之義務。及其他精神上之法規。此等區別。固不能確然指其界限。要以有權威者之命令。應於事實而起者也。如舊約及羅馬法中。屢見其例。然自智識進步。此等命令。咸加以一般之解釋。而爲道德之內容。條列件繁。粲然可觀。其分類有對於神之義務。對於他人之義務。對於自己之義務。今猶取其形式矣。

德之種類及變遷 德也者。由國民一般之趨向。就其快不快之感情而定者也。人文發展。則此等趨向。隨時而異。故德常有變易之性。倫理學中。固莫能確定一萬世不易之德也。即如執今日所謂德者。與亞里士多德所稱希臘人之德相較。其不同者。一何衆也。又德之爲名。常不能自裁斷其德之本性。即不能自明其界限。必以他之德互勘而始知之。

亞里士多德所謂德之裁斷爲中庸。蓋在無過不及。反之則爲不德。故吝嗇與奢侈之中

爲節儉。狂暴與怯懦之中爲勇敢。皆以他事顯德之界限者也。

德之廣狹界限。又因時地而殊。羅馬人以勇爲大德。今卽不爾。國勢與習慣變遷。則德亦隨之而異。有必然也。德不過出於權威者一時之命令。而人奉行之耳。哲學者勞心焦思。求立一至纖悉不可變之恆則。究竟爲不可能之事。譬如工師建築屋宇。雖固其柱礎。嚴其高壁。然餘隙細罅。或爲風雨所襲。終不免於動搖。況人之狃於苦樂。欲情衆多。將爲制彝倫界詳密之計畫。安可幾乎。

二 於私法內之形態

私法之概念 私法者。國家對於強制執行必須之保證。及決定人民訴訟。而歸與官吏一種之特別信任也。其始亦由道德之範圍而分離。希臘雖已有私法與道德之區別。要至羅馬帝國而後大著。一方以私法屬於國家之權力。一方由學術研究判決之合否。今日法律之模型。多基於此時焉。

私法內之三重要形態。於私法內之重要形態有三。一、所有。二、契約。三、家族是也。是等固在未有私法之前。已成立於道德中。今日不過益確定其界限而已。從來法理學者。探

究所有契約等之純理基礎。種種以證其關於道德。極爲精密。獨實在論者。則以此等探究爲無謂。蓋法律道德之內容。無不出於權威者之命令。其形態所以殊者。或以時代方所之不同。哲學者雖百思以求法律道德之淵源。終不能離權威者命令之上。別有所得也。裁判官則所以解釋命令。比論其方法。而補其所未及焉。故私法之特性。不在於內容。而在外之形式。吾人卽於此受法律之利益。不可不察也。蓋私法外之形式。有與道德衝突者。於是均平之思生。裁判官求其均平。而善爲之解釋。於其破壞道德之處。加以限定。使與道德本體相一致焉。

家族 家族之中。具有夫婦、父權、親族、相續、等種種形態。惟關於財產之規定。屬諸私法之範圍。此外如結婚離婚之形式。及親族公認之規定。亦屬私法。其餘內容。則多以愛情爲本。難一切裁之以法律者也。於是道德尙焉。故家族之中。道德之力。尤重於法律之效也。但道德之性質。仍爲因時而適用者耳。

三 於公法之形態

私法與公法 私法者。以服從於權威者以下之權利爲其內容。公法者。以權威者本體

之權利爲其內容。此其辨也。權威者之本體。立於法律道德之上。固已。然其自由之意志。亦有一部分服從法律者。如基督教國。回教國。及印度教國之人民。皆以其宗教之神爲至高。神對於其君主及人民。爲無上之權威者。而不可不有服從之義務。此卽道德之所由發生也。徵之國際法。是其例矣。然與君主及人民各自爲權威者之性質。仍無恙也。故此道德發生之根本。亦易於搖動。惟非明於此。卽無以理解公法。蓋公法中最要之形態有三。曰國家。曰教會。曰國際關係是也。

國家爲三權威者之結合。國家者。非由個人契約而起之共同團體。故不能由虛僞之契約說明之。質而言之。則國家卽三權威者之結合體也。其結合弛緩。則效用薄弱。其結合親密。縱令一時相爭。而不致陷國家於危險。是以國家滅亡。以由外之勢力所克服者爲多也。

國家之體制。國家既由此等三權威者之結合。故國家自身。亦法律上之權威者也。必先察國家之種種體制。而後能定此等三權威者之權力關係如何。亞里士多德。分國家形體爲善惡二類。善者君主政治。貴族政治。及共和政治。惡者專制政治。寡頭政治。及民

主政治。若當教會爲權威者之時。則有神權政治。此外中世紀末葉以來。由人民選舉代表。以參與政治。爲立憲政治。其中選舉大總統者。則所謂共和政治之形體。君主世襲者。則君主政治之形體。或有所謂上院者。則貴族政治之形體也。

已上國體中。孰良孰楛。論者滋紛。輒近如黑格爾至以立憲君主爲至善。然自實在論考之。則此事有非彛倫上之所能判定者。蓋彛倫本以此等權威者爲淵源。無有立於此等權威者之上而施裁判之理。若謂可以福祉快樂之量繩之。然所謂福祉快樂者。其種類價值。因於國民而異。未有共通一般之尺度也。無已。寧取此等權威間。於當時最有力者而定之。大凡國家之正鵠。無非爲其有力之權威者。圖安樂福祉而已。故古代東洋諸國。則下級人民之幸福。遠遜於君主與僧侶。反之如美利堅之合衆國。則以人民之幸福爲正鵠。歐羅巴之立憲國。則以君主、教會、貴族、人民等各級之幸福爲正鵠。此其勢力變動。或彼或此。莫不有所偏者也。

國憲與革命 國憲者。所以規定此等之權威。及人民間之諸階級。參與國家權力之關係者也。憲法同於國家之本體。由事實及歷史而成。又因權威者相互之關係。而有所變

易。蓋一權威者。或充其勢力。凌駕他權威者之上。有行其革命之手段。與天下更始。柄政者。或爲君主。或爲僧侶。至改定人民之憲法。此其事合於正義與否。學者往往議之。康德則以反對上司者爲可罰。雖然。由實在論者觀之。權威者之本體。固非立於法律之下。不常直論其得失。故實在論者以革命如火山熔裂。一自然之現象而已。非道德法律之所能律也。唯失敗之革命則可罰。若夫成功之革命。已自立於權威者之地。而爲新憲法新公權所從立之本。亦彞倫界之不得不許者也。

國家行動之方面 國家之行動。有內外二方面。內如立法行政。外如國際平等事。請分別論之。

外之方面之國際法 歐美諸國。以奉基督教之教義。其國家之間。漸生國際法律。蓋由於協商而詳爲之限定。且承認戰爭之制裁。雖非有最高之權力。以判決處置國際之爭論。實爲僅有道德性質之法律。蓋其道德性質。凡基督教國國民之輿論。未有不以爲然者也。故戰爭容或不能遽免之事。而所有防禦條件。頗信守國際法矣。

永遠之平和 兵凶戰危。慈善之士。遂往往希冀世界之平和。至於輓近。且有建設平和

之同盟。以求見諸行事。觀念論之哲學系統。以其理性主義。盡力助之張目。然實在論則以其說寧近於迂。蓋權威者本立於法律道德之上。非可以法律道德而裁判之。即使衆多有主權之國家。勢力各相均衡。戰爭亦難遂絕。譬如個人之事。或至瑣細。得由訴訟契約。服從裁判。國家進退。動關於存在。權力、名譽、及至高之利害。如不以調停裁判爲滿意者。自不得不訴之於干戈也。

內之方面之立法行政及刑罰之理。國家內部之行動。亦分爲二。立法及行政是也。此等皆權威者自然之流溢。而司法附屬於行政。由於裁判所以行國家無上之裁判權。至於刑罰在法律上之根據。諸學說各異。黑格爾一派。以刑罰即含於犯罪本體之中。爲必然者也。反之者有三說。第一說以刑罰之義。在犯罪之前。則所以使其人恐怖。在犯罪之後。則所以使他人恐怖。第二說以刑罰之目的。在使犯罪者改善。第三說以刑罰爲犯罪之果報。然據實在論者言之。則刑罰法律上之根據。全本於權威者之命令。而刑罰之程度。又視權威者與其人民文化之程度爲何如。當屬之於政略問題矣。

國家之主權。總括國家一切之行動者。謂之國家之主權。此主權之本質。以國家爲存

於法律以上。凡契約盟誓。由於權威者恣意所定。即不可廢滅。其義至爲明了。凡言主權者。以盧梭爲嚆矢。顧盧梭之缺點。在僅以主權歸之人民。而不歸之君主及高級僧侶。不知主權之名詞。實以喻權威者之無有責任。即因權威者對於自己之行爲。無有責任而生者也。

第七節 彙倫與其科學之關係

倫理學與自然科學無異。學者每以理性及他事實上之原理。爲彙倫之本。故研究倫理學者。如對於個人及一般人民。處指導者之地位。康德、費息特、黑格爾等。於國民之法律道德。人類百代之智慧經驗。悉執一理以斷之。幾類批判小兒學校之成績。然自實在論觀之。則彙倫之科學。與自然科學之研究無異。惟在考察其主觀內之概念法則。非對於彙倫界之事。有批判之權能也。猶生物學不能批評現存之植物及動物之價值。但探討其實體中之所由成立者爲何如耳。

凡社會之上。或刊爲新聞。或造作文書。以批判法律之狀態。然此等批判。非學之一部。直彙倫進步實在之分子也。又政黨之喧爭。至使權威者變更其現在之命令。其批判多基

於利害亦存乎彞倫之範圍以外。蓋輿論之紛紜。黨派之異說。皆在於新彞倫未變之前。倫理學及哲學。非權威者。無爲之解釋。此等問題之道。質言之。科學及哲學。皆立於純知之境。與實行彞倫之成功者。宜有區別也。

倫理判定謬誤之弊。於自然界判定之謬誤。常無關於物之本體。譬如指林檎樹爲梨樹。然林檎樹終不生梨。彞倫界則不然。其判定若有謬誤。現實之時。卽足爲倫理生活之阻礙。故彞倫界之所謂不正。非悉由蹂躪命令而起。多由於誤適用其命令而起者也。則於道德命令之範圍內。而防其適用之謬誤。亦學者所有事矣。

第八節 彞倫界運動史之概觀

道德理想之必要。無論何時。無論何國。對於現行法律。皆多不滿之感。君主及高級僧侶之利害。與下級人民之利害。不相一致。一也。命令雖漸具普遍之性質。或爲便於立法者自身之適用而作。二也。最後卽法之適用頗嚴峻。而無緣免於謬誤之判斷。三也。故法律及彞倫。人不能無所遺憾。於是。有於倫理界別設理想。以調和於道德與幸福之間。使卽於完全。如柏拉圖之共和國。 Republic 穆爾 Thomas more 之烏託邦。 Utopia 近

世社會黨之實驗場。均是類也。

彝倫之進步。或問曰。所謂彝倫者。得有永久不變之內容否耶。多數之學說。皆分爲二部。以本來之部分爲萬世不易。其非本來之部分。則僅如外飾。有其變遷者也。黑格爾亦立理想與偶然之別。理想可以現實。偶然者則從之而已。然以古代道德與今世開化之道德相較。殆相去不可以道里計。蓋其思想合於進步之道德。可實稱爲彝倫者。惟現在文化國人民之彝倫耳。

道德古今之異點。自歷史考之。法律及道德之內容。由其國民及時代而大異。故此國之道德。與彼國之道德異。現在之道德。與未來之道德異。古代最開化之人民。猶以奴隸爲合於彝倫。且有爭城奪地。殺人盈野之慘戰。他如遏抑外國人之權利。如棄兒等。皆爲彝倫上所不怪。蓋直以權威者之命令爲其範圍者也。

法律道德無高卑優劣之區別。由以上之原理論之。則無論何國。無論何時代。皆不當誹謗他國他時代之道德法律。蓋彝倫者。其進步與科學同。受治於人類之自然界。而常住變化者也。新彝倫之於舊彝倫。非有高等之價值。舊彝倫之有益於舊時代。與新彝倫

之有益於新時代。無以異也。故立人道一定之標的。以爲可以漸進於此者。其說殆不可信。實在論對於自然界內之活動。不持最終正鵠論之見解。對於自然界之發達。亦不謂其有一定之標的。以爲皆不過自然界之產物。與一切自然界之物。同其運命而已。人人各有運命。運命固立於全體之上。夫孰得而議之。惟有謹從其時代其國民之彝倫。以爲生活而已。其他則莫不由快感與機智。以規定其行爲焉。

第二章 美學

第一節 序論及美之定義

理想世界 人類既不慊於自然世界。乃構成道德世界。及道德世界。組織漸完。乃又進而構成理想世界。凡於現實之事。意若有未足。則當別求其樂處。此理想世界。卽美之世界也。

美學 美之世界。現於實在界者爲藝術。藝術雖爲古所創作。而亦與自然世界。道德世界等。咸爲吾人知識之對象。其概念及原理之研究。則輒近始盛。希臘人雖多盡力於此。然僅有藝術之製作。未及其學理也。蓋至十九世紀以來。學者稍稍注意美學。康德而後。

哲學中往往俱有考究美學之名焉。

假感與美 道德者。由尊敬之感情而生。美者。由一種特殊之感情而生。此感情非生於實在體或實在體之觀念者也。直生於觀念之形象。凡由實在體而起之感情曰實感。對之者曰假感。一切事物。因實體以有實感。顧亦因形象以有假感。所謂美者。卽緣假感而成立者也。惟人乃後有美感耳。

美之概念 從來觀念論派之哲學。求美之本體。或於形式。或於內容。然是派哲學。過重思考。以美之內容。亦一理想。例如黑格爾謂美之內容爲 *Ide*。卽理想矣。實在論反是。謂實在個體之美。本於人心及作用之觀察。務明美之概念。美之概念。則由感興與實體而成思化之形象是也。

由斯以觀。則美之概念。成於假感。非實體之本質。而實體之形象也。今人乍見實體。所感者不得遽爲實感。僅由形象而得之假感而已。形象者。實體之思化。感興之要素也。揆諸本質。雖若贅疣。然不由乎此。實體之本質。終莫能直接發現。故美之於實體。有取乎本質與外表之間之形象。而持其無過不及之中焉。

實體 今更詳說之。第一不可不知實體與現實體之別。美之形象。出於實體。然不僅有由經驗而得之實體。亦有由想象而得之實體。如宗教所謂神、天使等。在科學不得認為實體。而亦為美之對象也。

感興 美之對象。反映吾人之感情。而有感興。感興為感情之表象。無感情之表象。不得為美。貴特 *Geotha* 所謂美之本質。尚有有意義之感興是也。

美之對象之適否 快樂、苦痛、尊敬、輕蔑、凡是感情。皆有感情之實體。而無感興之實體者也。惟感情與實體之外形愈密接。其結合愈簡易者。始適於美之對象。故人類之形體、運動、行為、爭鬪。為美之重要材料。次於人類。而適於美之材料者。宗教上之神、惡魔、幽靈、等是也。又次如動物。如無生物。皆得有感興。其形色、力、變化之類。現於吾人感情者。均為實體。又自然美之藝術所根據也。

自然美 自然美以表感情之外。其表象雖不明瞭。然能適應人之心狀。與之以樂。此其所長也。比喻符號。其感情之表象不明瞭。宜不能為美之對象。然觀念論哲學者。或許德性比喻之概念。為藝術之表象矣。至於美術家之實際所認。不僅人類所嗜好者為美之

對象。卽其製作物亦然。例如武器、家屋、衣服、器具。皆感興之實體也。

形象、美之概念。其第二要素。爲形象性。亞里士多德。嘗謂美之定義。模倣是也。模倣卽求肖其實體矣。蓋美之第一要素。僅有感興。未足稱美。凡非美者。亦有感興也。由感興而加以形象性。於是美之體始成。美一形象也。在模倣而使類似實體。其所謂類似者。隨實體之性質而不同。又美必因於感官知覺。有感覺與材料。藝術於是乎立。材料異者。形象亦異。故藝術有種種之類別。略論於下。

一、園藝與建築 藝術之材料。與實體最相近接者。莫如園藝。園藝所以模寫自然界之物。使人息功利之心。而樂淡泊之趣。故泉石、樹木、道路、橋梁、亭榭之位置。非所以爲實利。蓋專以發明自然之美耳。建築之中。如神廟、別業、家屋。皆由藝術上之感興。以見實體之形象。亦同此意也。

二、雕塑 雕刻及塑像。雖非所以表現實體之本質。而於實體之形象。益加明瞭焉。若神。若人。若獸。皆能曲盡其妙。其材料非石則金。非金則木。故所表現之對象。不離靜止。雖或示運動之姿勢。而究不能爲運動之本體也。又其材料有量。其模倣之對象亦有限。昔時

希臘人以彩色爲雕塑之材料。其所模倣。殆近燼工。觀者對之。足與假感之力甚劣。至日光與陰影之變化。尤不宜彩色。故近世雕塑。罕用彩色矣。

雕塑尤能作詭異之狀。爲理想之人物。如舞蹈運動。觀者眩目。常以服裝、光線、距離、高下、蔽其缺點。而現粹美之形象焉。

三、繪畫 繪畫之要素。與雕塑等爲形體。不過雕塑爲立體。繪畫爲平體耳。且重用彩色。以求酷肖。其形象之範圍。亦現雕塑爲廣。但一實體之物。無不可入諸繪畫者矣。

四、音樂 音樂者。以聲音、速度、節奏、爲主。而節奏尤重。蓋音樂之對象。存於視覺之外。其材料亦然。或疑音樂之感興。無實體以爲模倣之本。是殆不然。夫人類禽獸。皆有自然之聲音。而音樂取之。故音樂者。出於人類禽獸等實體自然聲音之思化。亦謂之醇化。終乃得其形象。而超越實體者也。或又謂音樂直接影響於人心。頗勝他藝術。此亦非也。音樂之有聲音、速度、節奏。猶雕塑繪畫之有形體彩色。皆美之客體。惟雕塑繪畫形體彩色之動於感情者。較音樂爲明瞭耳。

五、詩歌 詩歌之材料爲何物。亞里士多德曰。言語是也。然言語者。所以喚起讀者聽者

之心。不過表現詩之形象之具而已。故詩之材料。當爲形象之觀念。猶備種種彩色。而後成畫。備種種觀念。表之以言語。而後成詩。詩之形象明瞭。無異作畫。惟其形象。不能發著於感覺。僅傳播於精神狀態之中。此其所異也。至其傳播。卽以言語爲唯一之方便。言語旣以傳播形象。則不可名材料。名材料者。直形象之觀念耳。

詩歌之材料。凡天地間一切之物。無不容攝其中。比於他之藝術。範圍最廣。且其形象。在藝術中。尤爲明瞭。意義深邃。能曲肖實體。所謂詩人者。卽善用適當之言語。以表示其形象。而讀者聽者之胸中。翕然與之合契。其技巧有如此者。

詩之形象。往往不甚明瞭。如隔紗觀畫。至於劇詩。扮演於劇場。聲容動作。使人興奮有味。茲不侔矣。蓋詩之形象。由言語傳播之。如其言語。或爲讀者所不省。則自減其美感。然比之雕塑之類。亦各有所長。雕塑之工。能盡人妍醜。細至顏之紋縐。鬚髮披散。均設其實狀。而詩人不能爲。詩人能描寫難顯之事。例如美目之矍睟。吹笛之韻。皆能曲述。而雕工畫工不能爲。故美之爲術。各有宜也。

美藝之六種 已上敘形象概念之發達。而成藝術。大抵有六種。一園藝。二建築。三雕塑。

四繪畫。五音樂。六詩歌。今綴建築於園藝之內。凡五種。然又不可不知自然美之區別。及其他要旨。請略記之。

自然美與形象 人往往以自然美中有形象性爲疑。顧其形象性。非在自然物體之中。而在觀者觀念之中而已。今有景物之畫。瞻望之際。使人意消。此自然美與形象相結之時也。若夫因見景物。而竊計其開拓之法。與其利益。斯則頓失其美。而惟覺於形象。見美人亦然。初覩其形象。卽生美感。儻動情慾之念。則由形象而及實體。異乎猝遇之美感矣。故自然美與形象之間。不可不察也。

思化 美之第三要素曰思化。亦曰醇化。爲美之理想所本無。惟由有感興之實體。除去其藝術上無用之分子。而成其發揮實體之本性者是也。各種藝術。因於特質。而異其實體模寫之法。此亦一種之思化。如雕塑材料。多屬金石。則適於表示裸體。而詩人之模寫形體彩色者較少。率以思想、感情、行動爲主。皆各用所長也。

思化爲藝術家之自由活動 所謂有感興之實體。或云形象。皆不免束於自然之法則。於是乎有思化。思化者。藝術家變其所動之位置。取能動之態度。殆自居於創作者之地。

位也。然則思化雖與理想有異。不可謂非出於理想。黑格爾定美之內容。亦以理想爲其起原焉。

古來美學之二問題 古來哲學者。關於美之概念。其相爭訟者。蓋有二端。一以爲藝術家當師自然。以自然始以自然終者也。一以爲美者不可僅以自然爲滿足。必超越自然之域。變而益高。乃能達其本領。雖然。二者皆有所偏。前者見美之形象性。而不見其他。後者見美之思化而不見其他。不知美之特質。必形象性與思化兼具。莫能偏廢也。

美術與道德 或以爲藝術恆超越道德之範圍。如詩歌中君主及他人物。多有蔑視道德者。又如詩歌中每激揚勇士。使讀者興悲壯豪拔之情。或至冒行不道德之事。而陷於罪惡。此其說似也。然人之生世。其行爲動作。自有通常道德以爲之制。而無與於藝術。況人見藝術之事物。而動其如何感情者。純屬於見者之本身。不可爲藝術之咎也。故以國民感情之強弱。而生社會藝術之優劣。意大利裸體女子之雕刻。法國之繪畫劇詩小說。其破廉恥。不道德。皆甚於他邦。而猶得贊以爲美。是美術之價值。不必悉以道德爲標準。而以觀者之感情爲標準也。

美與快感。已上諸特性以外。尚有一要點。則因於美之形象。能與官能以快感是也。如建築雕塑。歷落崑奇。繪畫則彩色相宣。音樂則聲調諧調。振人精神。詩歌則協於律誦。一唱三嘆。皆使官能由之得樂者也。

第二節 美之分類

美之內容。已上所述美之特性。更加以分類。則美之內容。可爲壯美與純美二種。壯美之中。又分自然之壯美。與精神之壯美。及爲高尚而悲壯者。是等類別。具足於美之形象中。自感情言之。則尊敬之感情。壯美也。苦樂之感情。純美也。此其略也。

壯美 凡由崇高概念而起之感情。既爲倫理學之一部。（道德及宗教之感情屬之）觀於此感情。則人人皆有不可思議之自然力。其力之表於外部。有自然之壯美。而由精神力以發於外之現象。爲精神之壯美。例如宿命。及神、佛、君主、國民之權力。皆精神之壯美也。又一人或大煩惱。其至猛烈之處亦近壯美。自形象言之。則建築中之大殿堂、寺院、王宮等。壯美也。雕塑繪畫之偉構。音樂大琴之聲調。及軍曲。詩歌之敘事詩、悲劇、讚歌等。均屬壯美矣。

高尚與悲壯。高尚者。人視其美有尊敬之感情。悲壯者。成於壯美之絕望。其性質恆超出道德之範圍。往往見諸悲劇。悲劇最足動人。不以恐怖心及道德激昂之感情爲起因。而唯休止一切感覺。木然與現世相忘。故有壯大無限之力。以解脫地上種種理想之束縛。使人憂患得失之念。與之潛化者也。

純美。純美之狹義。則有純美與滑稽之分。前者之內容。爲單純之快感。後者雖初感之若不快。卒有使人忍俊不禁者。故滑稽用於藝術。若得其當。轉足以增美感之力。別之則爲機智滑稽。與有情滑稽。如索士比亞所著禮查劇中之伏師塔甫。韓列特劇中之主人。喜怒無常。極沈憂之態。皆屬於有情滑稽者也。

形象中美之分類。由形象之種類觀之。則美有自然美與藝術美二種。又分前者爲自然美與歷史美後者爲原始美。（如形像等）與完成美。（即藝術美）藝術美者。全離模倣之實體。惟以美爲標的。而自然美則實體與其形象相一致。至其須可觀之形象。則兩者同符也。

思化中美之分類。又由思化之程度。以觀美之分類。則有三種。第一、理想美與自然美。

前者以調和感情爲旨。後者以滿足感情爲旨。而感人之深。後勝於前。德國之瓦格來爾。Wagner 卽屬自然派。第二、形式美與精神美。前者尙形式。後者尙內容。古代藝術。形式美之類也。今則競重精神美矣。第三、標號美與典雅美。前者未知美之本性。其技巧尙稚。不過等諸標號。後者則歛衆美之要素。粲乎可觀矣。

第三節 藝術

藝術之三特質 藝術之美。有三特質。一曰其內容複雜。二曰於此複雜內容之間。而爲之統一之。三曰由觀者與聽者之情。而成其安靜之感。凡自然之美。與歷史之美。得此三要素時。卽成藝術。

內容上藝術之分類 藝術者。由內容觀之。有活動形象與心情形象之別。二者雖同以感情爲內容。而發表之方法有異。前者有所爲。後者無所爲。惟以靜止之狀態。示心情之作用而已。一切藝術。皆通於此二別。園藝、建築、音樂、屬於心情形象之美。雕塑、繪畫、詩歌、則兼活動與心情之美而有之。而詩歌尤極其變。敘事詩、劇詩、傳奇小說、及歌謠之一部。爲活動形象。抒情詩爲心情形象。霍馬 Homer 伊麗亞及奧德色二詩。以活動形象爲主。

以心情形象充之。而希臘之劇詩，有所謂間奏者，亦多含心情之分子矣。

術之統一 藝術之統一。與物世界之綜括諸差別而統一之者無異。活動形象之統一。以人物標的等爲根據而統一也。心情形象之統一。感情之統一也。感情統一。非唯一感情之謂。直合種種感情而成就之。又以力爲內部之統一。規律、均整、比例等。爲外部之統一。

藝術之融合 一藝術之作品。能結合種種藝術於其中。如公園必有亭榭、橋梁、古蹟等。以增其美。而窗壁間又有雕塑、繪畫、諸藝。詩歌在協於韻律。多含音樂之分子。此卽諸藝術相融合之證也。

第四節 美之翫賞與製作

美之翫賞之要義 美之翫賞所不可缺之要義。爲美之完全知覺。及因知覺而生之考察是也。知覺有依於視官。有依於聽官。公園、建築、繪畫、塑像等。必須視察其遠近內外。而後能知之。又當明於美之眞價值。及其意義。如塑像、歷史畫。頗賴學者爲解說。其事實矣。至於詩歌音樂。翫賞者必先持之以想像力。及記憶力。始能成其知覺。蓋詩歌語義繁碎。

而音樂暫過不住。惟恃精神把握之也。

美之判斷 翫賞之上。加以判斷。判斷由於思索。或以自己所精之科學及其經驗。爲美之準則。而用以比較藝術。故所持準則異。斯判斷亦隨之而異。往往甲以爲美。乙以爲醜。藝術之大者。尤或見其一方。而不能綜論全體。蓋判斷之難也。

藝術之創作及體製 藝術以實體爲對象。始由感興。繼由思化。以生創作力。創作力之至高者曰天才。蓋一藝之成。其美妙若有神助。不知其所以然。是曰天才也。然創作藝術。恆爲個人。其時其地。又各不同。故其體製。復有殊焉。雖無害於藝術之價值。與但選擇於範圍之中者。固自不侔矣。今以繪畫證之。同一材料。或重形體。或主彩色。或尙陰影與光明。埃及人之壯美爲廣大。希臘之壯美爲中和。希臘建築之純美爲整正。亞拉伯建築之純美爲瑰麗。詩歌音樂。及他藝術。莫不有體製之殊矣。

藝術略史 藝術史可分爲二期。第一期迄於西羅馬帝國之亡。第二期暨於今日。

第一期 藝術之起原。在於東洋。東洋國民之製作。以容量龐大爲壯美。如古代埃及之建築、雕塑、繪畫。均本此旨。極莊嚴之觀。至於希臘。其藝術始尙雅麗。則漸由壯美而進於

純美矣。希臘人之生活。頗臻中和優美。不務誇張。及夫羅馬。頓乏理想之感情矣。

第二期 第二期之特質。則形式之美漸衰。精神之美。漸有勢力。且以個人性爲發達美術之本旨。與前代有殊。故其作藝。無一定之型模。名家多能自出新法。其建築甚壯美。而繪畫雕塑亦盛。至於音樂。用諸宗教之儀式者。有 *Violin* 及 *Organ* 之發見。皆足凌駕古昔矣。

然則以現今藝術爲衰頹者。實爲謬論。此殆泥於古人之型模。而不能翫味精神之美者之言耳。

第三章 宗教哲學

第一節 宗教之概念

宗教世界 人類將欲補自然世界之缺陷。不僅爲之造道德及理想之世界而已。更進一步。以求世界究竟之實在。而造宗教之世界焉。前二者雖可知覺。宗教世界。則吾人但能信其與被知覺者同一確實。然較諸理想世界。又迥不相侔。理想世界之內容。不過由吾人想像力。以構一實體之形象。非有現實之存在也。宗教世界不然。其取信於人。直儼

然爲實在之世界。且與地上之世界。有最密接之關係。又甚鑿然可據。不假何等知覺之助者也。對於宗教世界之思想。觀念論哲學。與實在論哲學各異。觀念論以宗教之理論。卽真理也。如黑格爾之哲學。殆近以宗教之內容。爲哲學之內容矣。

宗教爲認識之對象。實在論之哲學。其立論則不同。以爲宗教究竟世界之存在。僅據不可知覺之理由。不得但以可能之故。直引爲實在之證。無論何等宗教。其基於神之啟示。多不一轍。推其所起。大抵人類想像力所生。植敬畏之情。以彌現世之缺憾。殆宗教所同也。故實在論哲學。以宗教非認識之原。其對象而已。信教者本其信仰。作爲諸種之事業及歷史。所有禮儀與教會之規範。關於道德法律。其勢力及於國家者至鉅。如是卽宗教之實在也。哲學所取於宗教。非日以爲真理。仍日以爲歷史之現象。就歷史之現象。考察其勢力之成立及原因。從自然法爲之說明。斯固哲學範圍中之一端矣。

科學與宗教 中世至於近代。學者每以科學同一之方法。攻擊宗教。不知二者根據全異。欲以科學保護宗教。固有所不能。而將用爲攻擊之具。亦猶利刃不能截影矣。究何傷於宗教愛敬之情耶。若夫由是而以宗教與哲學。有調和之可期。則又中世哲學者及黑

格爾之所以失也。

然實在論分析宗教之概念爲四條。

(一) 宗教者。明神及神與現世之關係之教也。但其教義。非本於認識之原理。全由信仰而立。

(二) 宗教者。對於神之本體。而爲敬畏之情者也。則神之本體。宜對於人類。爲最高之權威者。

(三) 宗教者。基於感情。一方對於神爲禮儀。一方爲對於道德法律之範圍內。爲宗教命令所生之行事也。

(四) 宗教者。類似國家之體制。以其教義。凝固信者之感情。而影響於其行爲。蓋信者有形之結社也。

自宗教之信者觀之。則與信仰同時而生者。知識是也。其起原恆由於敬畏之情。可以終身司其行爲。故一民族之中。若本信仰之一致。而爲結社者。其教義之精神。能貫徹其勢力。獎勵人人內外之生活。而爲之保護焉。

第二節 宗教之成立及其種類

宗教研究之方法 宗教之本性。亦與他之事物同。欲知實在之宗教。非由於歷史之助。而考察其所以起原及發達者。則不能知其究竟。民族之於宗教。或先由其學問之存在。或以漸進化。乃達於宗教全盛之時期。大抵未開之人類。不明自然界諸種勢力之法則。則往往以想像充之。凡與身相接之事物。直無不疑爲神異。開明之世。固無有此也。

多神教 野蠻人見天地日月雷電山河之狀。不知其出於自然。而以爲人格之活物。且謂其知、感情、等。不異人類。惟其力較偉大而已。故最初宗教。率爲多神教。以是等多數之神。分列階級。如地上之社會。凡大神各有統率其部下之全權。而波斯宗教。則以諸神對立。有同一之勢力焉。

自然教 又原始之宗教。通常爲自然教。其神對於人類。爲強有力之生物。以其好惡。下禍福於人。欲要神之惠。不外貢獻、嘆願、服從。此祀儀之所由作。而供犧牲。頌威德者。皆以干澤矣。

僧侶 神者。在知覺外。其觀念不明不定。乃有特別種姓。守其所制定之教義。兼掌禮儀。

是禮儀之力。能使人與神相近。而此種姓。位於人民之上。有其大權。即僧侶是也。自然教。今偶行於非洲之中部。及澳洲。尙多崇拜庶物者。但以要惠。非有道德上之意義也。

倫理之宗教。人文既開。道德漸進。於是昔所奉自然之神。其行動亦多準於道德。幾化自然之神。爲倫理之神。以監視人類之道德權利。勸善而懲惡焉。其力之感於民族。或勝於現世君主之權威。大抵因死後之觀念而起。如波斯。埃及。皆以人死則神審判其生前之事。惡者淪下界而善者生神國云。

神與自然現象之分離。神既有道德上之變態。其全體性質亦一變。在自然教之初期。神之本體。與自然力相混。如日、天、海、等。皆自然現象。而卽人所崇拜之神。後漸以神與自然力分離。而神所具之道德性質益完。自然現象。遂不過爲神之居處。希臘羅馬宗教。皆此狀態。

多神教之傾向。由神與自然現象之分離。漸有凝合多數之神。而爲一全知全能之神之想像。於是以神爲天地萬物主。統治世界。然以神之崇高尊嚴。與卑近之民庶。無由相接。乃又設作天使。爲人與神之媒介。故一神而有衆神從屬之。此又復還於多神之傾向。

者也。

宗教改革 已上一切宗教。其形式不免墮落。於是宗教家或以其卓識。而創新宗教。如佛釋。撒那多士達 *Narsinhra* 摩西、基督、穆罕謨德、是也。然所創宗教。非悉與古異。不過排去多神。變宗教之外形。而從事發揮其真實耳。

天啟 宗教固非一人之所作爲。實因於其時民族文化之情態。及道德之程度。然信仰者之於宗教。則有同一之原因。卽對於崇高之力。而爲畏敬之情是也。所謂宗教之改革家。常自居於預言者之地位。而爲神之使。其人率性行高尚。衆皆信其能與神接近。且疑爲神之子。及神之代表。又往往有奇蹟。故人民信仰其宗教。謂之天啟焉。

宗教之全盛時代 各種宗教。莫不有其全盛之時代。在此時代。人皆信其勢力。能普濟現世之人。達於彼岸之來世。真實不虛。故宗教爲國家之柱礎。方其全盛。能維持人類之道德、秩序、平和、正義。近世之全盛者。卽基督教是也。基督教之道德分子。在歐洲所行宗教中。最爲純潔。其勢力頗能保護當時人民之生活。免其淪墮。與回教、佛教、撒那多士達教。全盛之時。無以異也。

第三節 宗教之衰頹

宗教衰頹之理由。全盛時代既過。而衰頹之期踵至。其衰頹之理由。即存於宗教之本性中。蓋宗教內容。無不關於當時民族之知識。古代民族知識極幼稚。故即以此幼稚知識。確定宗教教義。而申神啟之說。後世因而不改。然文化漸進。知識發達。如是教義。遂有不相容之勢。加以家族、社會、國家、之道德體制。屢屢變化。所以臻於幸福之道。其德義本務。亦與昔日不同。又不免人生與宗教之衝突。神之概念。於是衰矣。

宗教革命之真相。二者衝突。遂啟新宗教。蓋除去舊宗教不適當之部分。以適應當時之文化。使其教義。與時偕行。而無所扞格。凡神子神使之說。固因人民知識之幼稚而設。不可以行遠。於是路德興焉。

馬丁路德。謂路德爲教義之改革者。寧謂之爲教會組織之改革者。其徒衆得北歐諸侯之援。至傾加特力教之權力。雖一時尙未大行。卒以人智日進。而基督舊教之衰頹。遂成不可避之勢。凡新文明與宗教之衝突。約有四端。

第一、宗教之經典。與社會之知識。及道德進步之相衝突也。宗教之內容。初以神之啟示。

爲絕對不可易之理。於是以個人之知識道德。皆當服從教會之命令。而不得不出於衝突。

第二、個人之信解。與教會之信條衝突也。教會成立。必有一定之信條及禮式。以集信者。故教會之中。須人人與所定信條禮式。翕然無間。顧實際有所不能。或甲不取此教義。而乙不取彼教義。加以人文進步。所信滋歧矣。

第三、俗人與僧侶之衝突也。教會既立於秩序之上。務求統一教義禮式。遂有常務員以處理外事。對於一般信者。有至高之權。然基督教義。固訓萬人平等。且人智漸進。經典解釋。有不煩於僧侶者。此衝突所起也。

第四、教會與國家之衝突也。近世國家之權漸發達。至與教會不能調和。蓋教會司人類財產之保護。爲神與人之媒介。雖以來世幸福爲主。而對於現世生活。亦多所限制。國家主權。則須人民絕對服從。不容別有統治機關。立於其上。故宗教所治。但屬於精神感化之範圍焉。

科學爲宗教之真敵。然國家教會之爭。其爭點在權力之消長。未足爲宗教之真敵。宗

教之真敵。近世科學與哲學之一部是也。蓋學術進步。國民皆有普通智識。一切宗教根蒂。自生傾覆之勢。古來神祕諸教義。漸有確知爲不可能者矣。

宗教與科學之不相容。十八世紀之初已盛。於是英國有超絕神論。德有唯理論。其後爲顯林格及黑格爾之萬有神教。蕭本浩之厭世哲學。唯物派之無神論。皆與科學同時攻擊宗教。大足搖撼自來之教義者也。

基督教之衰微。有以上諸種原因。雖以改革家之力。而宗教仍不免終衰之弊。社會教育。既多漠視宗教。而德國人民。結婚及洗禮之儀式。且有不煩教會者。此蓋國家主權發達。與學術進步。有以致之耳。

第四節 宗教之未來

將來之疑問。於是有問者曰。今日文明國民。反對教會之信仰。其結果當何如乎。或曰。宗教雖暫衰頹。終當再興。或曰。國家與國民之力。能不假宗教。而自維持其道德法律。其說相歧。吾人就實在論哲學。虛心考之。爲折衷之說於下。

哲學與宗教。自來名士。恆欲以哲學代宗教。謂今日人文之程度。似哲學已能盡宗教

之職。古之畢達古納及柏拉圖。夙所持之思想。即大類宗教。但未實行耳。佛教於印度。爲改革婆羅門教。頗以哲學觀念。代多神教之觀念。是可證宗教不難轉爲哲學。蓋今日信奉佛教者。猶達三億人。其明驗也。雖然。佛教所以盛者。不在其近於哲學。而在其有通俗道德。如近來德國之自由教。亦不過以通俗哲學。代用於宗教而已。

或又欲保存宗教。而排斥教會。然宗教各有其信仰之眞理。教會僅爲外面之結合。不揣其本。而齊其末。可謂皮相矣。

宗教存廢之理。並根於人心。然或以宗教爲必存。或以宗教爲終廢。二說並根於人心。自有之矛盾性。宗教者感情也。對於道德勢力而爲敬畏之感情者也。此其本不可易者也。反之者爲科學。在扶植個人之獨立心。申國家至尊之義。亦本於人性之高尙動機。不可易者也。二說莫相爲下。不得不出於爭。要皆本於人心自然之矛盾性而已。故近世文明諸國。有以宗教將衰滅者。有以爲當復興者。然以哲學之觀察。綜計社會之上下而言之。則宗教之信仰。終且不能遽搖。蓋無論科學若何進步。必尙有不能達之一境。此一境者。人類常冀其說明於科學智識之外。雖科學愈發達。而去此境愈遠。即迷離恍惚。自來

爲人心不可離之希望。聊託宗教之神啟。以自慰藉者也。凡科學有不能滿人心之希望者。則宗教之根株。卽不能全仆矣。

宗教存在之理。其他有力之論據。則在人類社會之法律。及道德之關係。蓋古來宗教。常能維持人類之道德。此雖反對者。不容異議也。至所謂全知全能之神。其力至强大。非國家權威所能及。蓋國家之權威。限於形體。而不能干涉精神也。若夫以科學代宗教。尤無保全道德生活之力。況多數中等以下之人民。營營生計。無暇研究深邃之科學。動輒率性而行。以反抗權威。或破壞他人之事業。爲害社會。若無術以維持之。其弊害非尠小也。

儻果有以上之情勢。國家必再至求助教會。了不足怪。持自由論者。不達事理。乃歸諸僧侶之陰謀。殊可笑也。蓋科學及個人自由主義。與宗教互相爭鬭。二百餘年。宗教終不能絕於一般人民之心。或遂詆執政者不取撲滅教會之策。不知抑執政者人人自爲其信教耶。無亦養成道德之要。有不能不恃宗教者也。

宗教之弊害與現今之宗教。古之教會。因敷教之方便。造作虛誕之說。頗增後來對於

宗教之惡感。然吾人當思歷史上國家之過失。殆較此尤甚。無論何種制度。其弊害終不能免。見二三之弊害。而遺無數之利。是不大不智也。況小害易見。大利難識。在昔國家與科學之力尙弱。故易於發生宗教之過失。今國家與科學日進不已。則有教會爲之維持。無前此之患。而可收無窮之益。兩者並行。不其可耶。

由是觀之。二者不可偏廢。至明白矣。縱使國家與科學。一旦握其全勝。至將宗教及教會。一時廢絕。然社會必至紊亂。人心終不能到達滿足之域。行且再招還宗教教會。而復見其全盛矣。雖然此兩種勢力。今後殆繼續其爭。無有已也。何則。此蓋根於人心自然之矛盾性。雖其權力偶有消長。決無一方全滅之時。一起一伏。迭勝迭負。非遇大聖。孰能一之乎。

附錄

泰西哲學家年代略考

兌喇士 Thales 爲希臘哲學之祖。生於紀元前六百三十六年。(一云六百二十四年)卒於五百五十九年。以水爲宇宙第一原理。屬自然觀察派。

阿基孟多 Anaximandros 生紀元前六百十年。卒於五百三十二年。繼兌喇士。以火爲宇宙第一原理。

巴門義兌 Parmenides 卒於紀元前五百四年。始察於主觀之元素。論存在與理想之合一。

畢達古納 Pythagoras 生於紀元前五百八十年。卒於五百年。以數及形爲宇宙原理。爲主觀之思想家。

阿那吉滿 Anaximenes 生於紀元前五百七十年。卒於五百年。以氣爲第一原理。

希拉克督 Heraclitus 卒於紀元前五百年。覃精於宇宙變化之理。立存在論與生成論。實相論與緣起論。

克塞羅豐 Xenophanes 生紀元前五百六十九年。卒於四百七十八年。始信有全知全能唯一之神。

恩比多立 Empedocles 生紀元前四百九十二年。卒於四百三十二年。始以二元論釋宇宙之理。

恩納古拉 Anaxagoras 生紀元前五百年。卒於四百二十八年。亦主二元論。

海洛多德 Herodotos 生紀元前四百八十四年。卒於四百八年。始用哲學語義。

蘇革拉第 Sokrates 生紀元前四百六十八年。卒於三百九十九年。始立倫理觀。其思想

益宏大。

德摩克杜 Democritus 生紀元前四百六十年。卒於三百七十年。始唱原子說。爲唯物派之祖。

柏拉圖 Plato 生紀元前四百二十九年。卒於三百四十七年。爲蘇革拉第門人。始立觀念論。

亞里士多德 Aristoteles 生紀元前三百八十四年。卒於三百二十二年。柏氏門人。爲世

界科學之祖。

伊璧鳩魯 Epikurus 生紀元前三百四十二年。卒於二百六十八年。始唱樂天宗。

斐羅 Philo 約生於紀元前五十年。亞歷山大人。希伯來希臘哲學派之翹楚。

巴西里德 Basilides 西里亞人。約生於紀元一百年。中世知識派哲學之最著者。

沙加士 Ammonius Sakkas 卒於紀元二百四十一年。唱新柏拉圖派。

蒲羅底盧 Plotinus 生紀元二百四年。卒於二百七十年。承沙加士爲新柏拉圖派中。亞

歷山大羅馬派之魁首。

戎伯里克 Jamblichus 卒於紀元四百十五年。爲新柏拉圖派中西里亞派之魁首。

埃里格那 Scotus Trigena 愛爾蘭人。約生於紀元八百五十年。爲煩瑣哲學第一期之

創唱者。

恩撒謨 Anselm of Aosta 生於紀元千三十五年。卒於千一百九年。英國僧正。爲煩瑣哲

學第二期之創立者。

葛望尼 Giovanni Pizanza 生於千二百二十一年。卒於千二百七十四年。爲中古神祕

學派中之顯學。

阿爾模 William Occam 英國人。卒於千三百四十七年。煩瑣哲學終期之顯學。唱唯名論。

白來通 Plotin 生紀元千三百五十五年。卒於四百五十二年。爲君士坦丁之大思想家。

孟泰納 Montaigne 生於千五百三十三年。卒於五百九十二年。法國之懷疑哲學者。

擺枚 Jacob Bohme 生於千五百七十五年。卒於六百二十四年。德國神祕派之哲學家。

培根 Francis Bacon 生於千五百六十一年。卒於六百二十六年。英國經驗派哲學之祖。

笛卡兒 Reni Descartes 生於千五百九十六年。卒於六百五十年。大陸新哲學之祖。

霍布士 Thomas Hobbes 生於千五百八十八年。卒於六百七十九年。英國之自由思想家。

格林克司 Goulinx 生於千六百十六年。卒於七百四年。法國哲學者。紹述笛卡兒之說。
斯賓羅莎 Spinoza 生於千六百二十二年。卒於六百七十七年。有名之汎神論哲學者。

巴士克爾 Pascal 生於千六百二十三年。卒於六百六十二年。法國神祕哲學者。
洛克 John Locke 生於千六百三十二年。卒於七百四年。英國哲學者。著悟性論。
萊伯尼志 Leibnitz 生於千六百四十年。卒於七百十六年。德國哲學者。
夏甫士伯 Shaftesbury 生於千六百七十一年。卒於七百十三年。英國倫理學者。爲洛克
門人。

哈特孫 Hutcheson 生於千六百九十四年。卒於七百四十七年。愛爾蘭倫理學者。
侯模 David Hume 生於千七百十一年。卒於七百七十六年。蘇格蘭哲學者。

萊聖 Lessing 生於千七百廿九年。卒於千七百八十一年。德國哲學者。有闡明美學之功。

恭狄那克 Condillac 法國感覺派哲學者。生於千七百十五年。卒於千七百八十年。

李德 Reid 蘇格蘭倫理學者。生於千七百十一年。卒於七百九十六年。

司帝華德 Stewart 蘇國倫理學者。生於千七百五十三年。卒於八百一十六年。

康德 Immanuel Kant 德國哲學者。生於千七百二十四年。卒於八百四年。

費息特 Fichte 德國哲學者。生於千七百六十二年。卒於八百十四年。

邊沁 Bentham 英國功利派之倫理學者。生於千七百四十七年。卒於八百三十二年。

黑格爾 Hegel 德國哲學者。生於千七百七十年。卒於八百三十一年。

顯林格 Schelling 德國哲學者。生於千七百七十五年。卒於八百五十四年。

哈米爾敦 Hamilton 蘇格蘭哲學者。生於千七百八十八年。卒於八百五十六年。

蕭本浩 Schopenhauer 德國哲學者。生於千七百八十八年。卒於八百六十年。

錫萊格爾 Schlegel 德國之歷史哲學家。生於千七百七十二年。卒於八百二十九年。

苦孫 Victor Cousin 法國折衷派之開祖。生於千七百九十二年。卒於八百六十七年。

孔德 Comte 法國哲學者。著經驗哲學。生於千七百九十八年。卒於八百五十七年。

穆勒 John Stuart Mill 英國功利派倫理學者。生於千八百零六年。卒於八百七十三年。

羅直 Lotze 德國哲學者。生於千八百一十七年。卒於八百八十一年。

哈脫孟 Eduard Von Hartmann 德國哲學者。著無意識哲學。生於千八百四十二年。卒於九百零六年。

於九百零六年。

斯賓塞爾 Herbert Spencer 英國哲學者。生於千八百二十年。卒於九百零四年。

民國三年五月初版
民國四年十月再版

(新哲學大要參考書)

全一冊定價銀一元



編者 謝蒙

閱者 范源廉

印刷者 姚漢章

發行者 中華書局

總發行所 上海 中華書局

分發行所 中華書局

北京 天津 奉天 廣州 長沙 開封
溫州 長春 漢口 南昌 南京 杭州
濟南 保定 武昌 太原 常德 福州
成都 雲南 徐州

005793

