



0002439

109
3

文化科學叢書發刊旨趣

人間最有力的武器，便是文化，尤其是科學，戰勝一切，克服一切。文化是天天在進展的，尤其是科學，挾其一日千里之勢，突破一切的神祕，擊碎一切的迷誤。

我們中國，文化發揚極早，這是我們的光榮。但是到了近代，我國文化卻遲遲不進，尤其是科學，全不能和外人相比較。我們應該急起直追，去奪取文化的錦標，尤其是科學，我們應該特別去努力。

我們發刊這部文化科學叢書的根本意義，就是建立在上面所說的兩點上面的。至於我們這部叢書的目的，舉其大者，約有兩端：

第一 凡百學術，既貴精深研究，復須普通通俗；文化乃得日

益光大。歐美近代文化的發揚，即得力於此。我們這部叢書，就要把各種專門學術，依最新學理與最新方法，用通俗易解的文字，作有系統有組織的介紹，期於專門與通俗兩點，雙方兼顧，以收宏效。

第二 我國中等以上學校缺少各科良好讀本，教授與學生均感苦痛。本局所出之A、B、C叢書，幸得讀書界的激賞，讀為各科的基本讀物，人手一編，風行全國。因之，各方面要求本局繼續編輯一部與A、B、C叢書相銜，而內容加深，篇幅加大的叢書，以便教學者，紛至沓來。我們現在這部文化科學叢書，均由樸實而有教授經驗者編輯，當可滿足讀者的要求，作為中等學校以上教本之用。

現在本叢書陸續出版了，希望當代的專家，賜以批評為幸！

例言

一 本書分爲三編：第一編哲學概論；第二編上古中古哲學史；第三編近世哲學史；關於哲學領域中的要塞大抵具備無遺了。

二 第一編因為要使讀者知哲學是甚麼，故對於哲學的性質詳加解釋，俾絕不知哲學的人讀了亦可以明白。

三 第二編，我有幾點堪以自信的：(1)敘述各思想家之學說完全根據其原著。無原著的則根據其零星語錄。絕對不依靠任何哲學史。如有錯誤，自願任咎。(2)體裁之編制亦完全出於著者的特創。(3)專講各人對於人類思想之堆積上有所新貢獻。這樣的注眼點亦爲向來史家所無。(4)其中譯語多由著者按中國習用的言語爲之，力避抄襲日本人所譯的不通名詞。(5)譯則仍以人或學派爲單位，而其背後思想之大流却是一貫而不斷。

四 第三編原欲仍如第二編一樣根據各哲學家的原語而撰述，乃因急於脫稿就未能照辦，有時不能不取資於哲學史，如費露（Fr. Hegeler），赫甫定（H. Heine）以及維伯（Wobner）等哲學史。這是不能不聲明的。

五 關於近世哲學與現代哲學，本當詳述，因為篇幅的限制，不得已只述了一個大概，自知真是舉一而漏萬。

六 第三編正當脫稿之日適聞友人丁佛言先生病歿，丁先生憤世憂國，素所欽佩，無以為弔，誌此以資紀念。

著者識

目次

第一編 哲學概論	一
第一章 哲學是甚麼	一
第一節 哲學的存在	一
第二節 我們爲甚麼要學哲學	四
第三節 哲學的誕生	七
第四節 哲學的轉向	一四
第五節 哲學的分化	一七
第六節 哲學的定義	二一
第七節 哲學的分類	二六
第二章 哲學與科學	三二
第一節 科學是甚麼	三三

第二節	科學的方法	三五
第三節	哲學與科學的關係	三九
第四節	哲學的方法	四三
第三章	哲學上各種學說的型式	四九
第一節	哲學上學說型式的意義	四九
第二節	知識論上的各種學說	五一
第三節	實體論上的各種學說	六四
第四節	行為論上的各種學說	七二
第二編	上古中古哲學史	七七
第一章	序論	七七
第一節	甚麼是哲學史	七七
第二節	本書之體裁	八二
第二章	希臘哲學初期各派	八四

第一節	哲學以前.....	八四
第二節	米開陀學派或模範論派.....	八七
第三節	畢泰通拉斯學派或範理論派.....	九二
第四節	海拉克萊托斯派或變化論派.....	九六
第五節	喜里亞學派或質有論派.....	九八
第六節	初期各派之貢獻.....	一〇四
第三章	希臘哲學二期各派.....	一〇七
第一節	以陪多克萊斯派或原素自然力論派.....	一〇七
第二節	阿那克塞邁拉斯派或原素與愈匠力論派.....	一一〇
第三節	勞開布新或原子論派.....	一一五
第四節	二期各派之貢獻.....	一二〇
第四章	唯物論與感覺主義.....	一二二
第一節	德烈克里托斯.....	一二二

第二節	居士(即索非斯特)	一一九
第三節	因黎斯戴亦斯或快樂論	一二四
第四節	唯物論與經驗主義之貢獻	一二六
第五章	蘇格拉底與柏拉圖	一三七
第一節	夏啟謬芬之蘇格拉底	一三七
第二節	柏拉圖之蘇格拉底	一三九
第三節	蘇格拉底與柏拉圖之學說	一四一
第四節	柏拉圖之貢獻	一四六
第六章	亞里斯多德	一四七
第一節	亞里斯多德之學說	一四七
第二節	亞里斯多德之貢獻	一五三
第七章	希臘哲學末期各派	一五五
第一節	斯多亞之前驅——犬儒學派	一五五

第二節	斯多亞派或克己主義倫理學派	一五六
第三節	哀拉地魯斯或公我主義倫理學派	一五九
第四節	懷疑論派	一六一
第五節	神祕論派	一六三
第六節	末期各派之貢獻	一六五
第八章	中古哲學	一六七
第一節	中古哲學幾個要點	一六八
第二節	古中哲學之貢獻	一七一
第三編	近世哲學史	一七五
第一章	近世哲學	一七五
第一節	近世哲學之特色	一七五
第二章	培根與笛卡兒	一七八
第一節	培根	一七八

第二節	笛卡兒	一八七
第三章	霍布士斯發諾利與萊伯尼志	一九八
第一節	霍布士	一九八
第二節	斯拉諾利	二〇二
第三節	萊伯尼志	二〇八
第四章	洛克柏開來與休謨	二一四
第一節	洛克	二一四
第二節	柏開來	二一九
第三節	休謨	二二三
第五章	康德	二二七
第一節	康德的純理批判	二二七
第二節	康德的道德論與目的論	二三六
第六章	黑格兒與叔本浩	二四一

第一節	黑格兒	二四二
第二節	叔本華	二四六
第七章	斯賓塞洛志與伯拉德來	二四九
第一節	斯賓塞	二五〇
第二節	洛志	二五三
第三節	伯拉德來	二五六
第四節	近世哲學補遺	二五九
第八章	現代哲學	二六一
第一節	序說	二六一
第二節	英國的現代哲學	二六四
第三節	美國的現代哲學	二七三
第四節	德國的現代哲學	二七七
第五節	法國的現代哲學	二九〇

第六節 意大利的現代哲學.....	二九五
附錄 怎樣讀哲學書.....	三〇一

哲學

第一編 哲學概論

第一章 哲學是什麼

第一節 哲學的存在

要告訴初學哲學而向來不知哲學是何物的人們以哲學的性質，乃是一件最困難的事情。因為哲學不是好像一幅畫或一本書可以使人一看就明白的。或許有許多學哲學的人，雖則在那裏學哲學，知道哲學家的人名，知道哲學書的書名，知道哲學上各種學說的名稱，甚至於讀過關於哲學的著述，而其實仍未澈底知道哲學究竟是甚麼。好像一個鄉下人到了上海，雖則在馬路上走了幾趟，



在旅館裏住了幾天，而仍是對於上海不能有充分切實的認識。因為上海太大了，太複雜了，你要充分認識他，你必要多住幾年，向其中的各種社會內都去混一混，然後你方可以說是知道了上海的祕密。我以此比喻哲學，自知還是不甚切。因為哲學的難以認識清楚較諸上海不啻百倍千倍。哲學簡直是一個隱謎。他究竟是一個甚麼東西是難說。所以要想立刻即認識哲學是甚麼乃是一件不可能的事情。

我們告訴初學的人只能用最淺的方法。就是先告訴他們說天地間確有這麼一件東西，名字叫作「哲學」。你不相信，請看各大學不是都設有哲學一類的科目麼？各圖書館不是都有哲學一類的書籍麼？為甚麼學校要以哲學為課程，使學生必修呢？為甚麼圖書館要有哲學書供人閱看呢？為甚麼出版的機關要發刊哲學的書報呢？在未明白哲學是何物以前，我們只有暫時權且告訴自己說：學校設立哲學科目必有他的理由；圖書館有哲學書亦必有其所以然之故。若哲

學是不必要的，是不成東西的，則他們必定也不見得一定要他。所以從此看來，哲學的存在是不成問題了。

按亦與於各大學廢除哲學而以唯物史觀代之，於各公立圖書館亦屏棄柏拉圖與康德等的著述，然而就廣義言之，唯物史觀亦不失為哲學中之一種，而柏拉圖與康德等亦只是哲學中之一派而已，所以只可說亦與排斥一二派的哲學，而對於哲學全體尚不虛完全排斥。恐值這種絕對排斥哲學，在事實上，是不可能的罷！

哲學的存在既是確定的了，則我們便不能不跟着來問一問：究竟他爲甚麼會存在的呢？大凡天地間的東西可分二類。一種如山，如樹，是自然而有的，不是我們要他而後方有的。另一類如桌子，如筆墨，是我們所造出來的。我們爲甚麼要造出這些東西來呢？原是因爲我們有這種需用。例如我要用桌子作寫字之用，作吃飯之用，所以我們方造出桌子來。自然而有的東西，不能追問他的用處；人造而有的東西却可以追問其用處。哲學當然不是和山與樹一樣，自

—— 哲 ——
然而有。所以我們對於哲學可以追問他何以會有，換一句話來說，就是可以問何以我們要有這樣一個東西。

—— 學 ——
假使這樣東西是一個極尋常的東西，和桌子與筆墨相同，我們不難立即回答，說是爲了某項的用途之故。無如哲學這個東西太古怪，乃絕對指不出一項用途來。對於絕無用處的東西，我們竟還要他，使他存在，這却非有說明不可。

第二節 我們爲甚麼要學哲學

所謂何以會有哲學就是無異於說我們何以要學哲學，因爲假使我們不必要學哲學，則其結果必至於人類可以沒有哲學。所以現在的問題不妨即爲：我們何以要學哲學？

對於這個問題，似乎用比擬的方法來說明較爲妥當。就是我們先問我們何

以要學醫學。我想除了回答道爲了治病以外別無他種回答。這就是我們人類有一個缺憾——例如疾病——而我們想彌補此種缺憾則必須創有方法。所謂學術就是這類的方法而已。醫學的用處亦就在於此。然而我們要問：哲學的用處究竟在那裏？哲學對於人生究竟能彌補何種缺憾呢？

我們對於這個追問，第一步只好回答道：哲學實在沒有甚麼特別的用處，亦不能對於人生何種特別缺憾有所補救。所以哲學不像藥劑一樣，是不會醫病的，然則照這樣說，豈非哲學是廢物麼？

有許多愛護哲學的人覺得這樣有些不足，於是主張哲學的用處是很大而且重要的。他們說試舉一例，如學過哲學的人上戰場作戰起來就比沒有學過哲學的人來得勇猛些。你不相信，可看所謂哲人蘇格拉底（Socrates 470-399 B.C.）不是身經三四場惡戰麼？有一次全軍覆沒，而他獨得身還。又有一次，他從死人堆中把他的朋友救出來。所以他的勇名是發於希臘人士之間。這乃是事實，

誰亦不能否認。不過這個事實却不指示於我們：學哲學是爲了求得作戰時的勇氣。所以我們儘管相信學過哲學的人打起仗來比沒有學哲學的人勇些，但我們無論如何却不能說學哲學的用意就在求這個作戰時的勇氣。

或則又有人說再另舉一例，如愛國心，學哲學的人就比沒有學哲學的人來得更真切些。不看見費爾戴（Fichte 1765-1814）麼？他在德國危急之秋，費盡心血，喚起國魂。這亦是事實，沒有人能否認。但我們若說：我們所以要學哲學乃是爲了求得愛國心，恐怕在理論上是不能成立罷。所以學哲學未嘗沒有用處，而那些用處都是附屬品，不是本題中所必含有的。我們決不可以其附屬的餘義來說明其根本的本義。至於本義是甚麼？恐怕不能有明切的答覆罷！

我們既不能說學哲學是爲了某事某事，則我們只有說學哲學就是爲了哲學。爲哲學而學哲學；爲學哲學而有哲學。這句話好像很可暫時一用。實則仍免不了「廢話」（tautology）之嫌。所以我們對於這樣的說明還是不能滿足。於是

我們再另從一方面求得最後的總解決。

第三節 哲學的誕生

我們要知道哲學是甚麼，我們非把哲學當做一個姓哲名學的人來看，而給他作一個傳記。述他何時誕生，何時薨月，何時成年，何時老大。但是作這個工夫却亦不甚容易。做起來至少須成一部大書，決不是這本區區小冊子所能罄的。我今不得已，唯有述其大概，可算略而又略的了。

- 哲學本是 *philosophy* 的義譯。音譯便是菲羅索非。這個菲羅索非是從希臘文出來的。希臘的字是 *philosophos* 或 *philosophia*。但此字最初不曾見之書籍。第一出現的乃是 *philosophia* 與 *philosophon*。前者是見之於希臘史家 休克第旦斯 *Thucydides* (471-400 B.C.) 的書中；後者是見之於希臘史家 黑洛獨 托斯 (*Herodotus* 484-425 B.C.) 的書中。這兩個字都是動詞，而不是名詞。照

英文來說，便是 *philosophizing* 或 *philosophia*。其在我們中國，要意譯起來，只好說是「冥索」或「思索」。就是說對於一件事從思想上求有以澈底了解他。這一種追求的努力乃是思索上的工夫。所以凡是思索上努力求有以辨明一件事物的性質，求知其所以然之故，這都可以說是非羅索非。可見哲學的初起只是一種廣汎的求知。

按照非羅索非的字義是「愛智」，因為希臘字 *sophia* 是智或知識，而 *phil-* 則是「愛」。所以合起來，成為愛智。但智既然就是知識，所以亦可以說就是「學」。有智即是有學。智者就是學者。後來「智者」一語為詭辯家所用，反變了一種詆毀人的名詞。蘇格拉底出來，不喜歡這個「智」字，而改用「愛智」。他說他是一個愛智的勞工 (*autourgos teophilosophias*)。所以到了他，這一個非羅索非方有一定的義意，換言之，就是非羅索非乃代替了索非。——愛智代替了智。蘇格拉底何以必須把非羅索非來代替索非呢？雖則他是因為索非為

詭辯家所濫用了，但這還是其次。他實在以爲世人的求知不是真的求知。世人所有的知識不是真的知識。世人所有的學問不是真的學問。他想要於這種假的求知以外另立有真的求知。他想要於這種假的知識以外另立有真的知識。於是他便不能不另立一個名詞用以表明這種真的求知。真的求知就是求真知識，而不是求普通的知識，因爲普通知識；尙不足稱爲真知識。這種求真知識，他乃名之曰非雜索非。這便是哲學的誕生。至於所謂冥索則只能算是哲學在胎內的時代了。

—— 第 一 ——

哲學的誕生就帶了一個極大的使命。這個使命是根據於求真知識而來，就是唯真是求。求到一層尙不能算爲滿足；必定再更進一層以求之；再進了一層尙不能滿足必須又追進一層。如此窮求沒有間斷，必直達「最後」(ultima)爲止。所以我們從哲學的使命來看，可以說哲學就是追求最後的真理，或最終的真理，或無上的原理。用俗話來說，可以說是一種追根問底。問必問到底；

—— 9 ——

追必追至根。他所研究的都是最高無上的或最終而不可再推的。因為知識非推至最後不能見其底。凡是不屬於最後的即不是絕對的真理。既不是絕對的真理就不是真求知上所應求的了。因此哲學視其他學術所研究的都是中層的真理，而不是最後的真理。惟有哲學是研究這個最後的真理。所謂求真知識即是指此。詳言之，即指不是求中層的真理而是求最後的真理而言。

哲學的誕生雖是由於蘇格拉底，但後世推其萌芽則以為當屬於泰萊斯（*Thales 624-548 B. C.*）。這個哲學的始祖並無特別的學說系統。他只有一個主張，至今為世人所傳誦。就是他主張萬物的根源是水。就是說萬物皆從水而變化以成。這句話看來好像是很可笑的。而哲學的萬年大計却從此而定。因為這句話包含有兩種意義。

第一種意義是在表明萬物都有根源。這樣一說起來便不啻把萬物與其根源看作兩個互相對待的東西了。萬物由其根源而變成，又可以復歸於其根源。於

- 這是兩個相對待的東西，便形成兩種相對待的概念：一個名曰現象 (Appearance) ，一個名曰本體 (Quality) 。本體又可名曰實質 (underlying) 。既然萬物都是由別的东西變成的，所以萬物只是現象。就好像三稜晶所放出來的五色光彩。乃都是從太陽光線中變幻而出來的。我們不能說太陽光線中本含有五色光彩。所以我們只能說這種變幻而成的東西只是現象。現象二字的意義是說其現於我們之前是如此 (It appears to us to be ………) 。若是其現於他種生物之前或即未必如此。所以現象二字的意義是指「好像是如此」而言。譬如一個紫色，其現於我之前是紫色；而其現於色盲的人之前即是黑色。一個四十五度熱度的水瓶，其現於我的冷手之前我覺得他是熱的；其現於另一人的熱手之前，他便覺得他是冷的。這種差異便是說明現象的好例。至於這個水瓶則不因人們覺他有冷熱的不同而其本身即有變化。所以我們對於這個在現象背後的東西名之曰本體。而以爲現象是依據我們知覺與外物的關係而成的；至於本體則是自足的，無

待於外的。於是我們便有兩個概念：一個是自己存在的本體；一個是倚靠本體而始存在的現象。泰萊斯說萬物的根源是水。就是說水是本體，而萬物是現象。雖則他沒有說萬物之所以為現象是由於其現於我們知覺之前，但他確實說這些萬物都不是自己存在的，乃是倚靠本體而始有的。這便是在思想上開了一個新紀元。因為我們人類的思想在其初期決不會知道這個本體與現象的分別。能分辨出來現象與本體的不同便是思想進化的第一步。須知思想幼稚的人種必定是看見了一個石頭，一個木頭，他們決不會想到這個石頭木頭是另外的東西變成的，而必定以為石頭就是石頭，木頭就是木頭，不是他物所能造成。若是見了石頭，還要尋石頭所由成的原素，這便是思想進了一步。所以我敢說於現象以外主張另有本體，這種思想實在人類思想史上的第一個紀元。不但哲學經此而出；即科學亦都是經此而出。這是第一點。

還有第二種意義就是泰萊斯既主張萬物的根源是水，便不管說水變成萬物

是一種自然的變化。而萬物由水而成亦只是一種自然的變化。可見萬物不是神造的了。這個第一種意義就是反對宗教與神話。在這一點雖屬於消極方面，却是意義十二分重大。哲學所以與宗教分開就是爲此。因爲人類對於「萬物是從那裏來的呢」這個問題久有懷疑，久想追問。萬物究竟從何處而來？這種疑問在哲學未誕生以前久已存在於人類的心中了。人類並不是有了哲學而方有懷疑心。無如初民時代的人們雖有這一類的疑問而他們却不研究下去。他們一有所疑，他們立刻用宗教與神話來完全解決了。就是他們一想到萬物從何而來，他們便立刻用宗教與神話上所說的來告訴自己說萬物是神所造的。於是他們的思想爲宗教所封閉。哲學的使命就是不甘於這樣的故步自封。他打起求真知識的旗幟，出來和迷信宣戰。他以爲迷信是使人墮於愚妄的。要求真知識非跳出這個自封的圈兒以外不可。所以泰萊斯說萬物由水而成即不啻等於說萬物非神所造。爲甚麼要主張萬物非神所造呢？因爲若承認神造，則此後便不能再研究下

去。於是便不須再有追問了。所以非先闢開這一層，方可從事於追問研究。因為哲學的本職是在窮求追問以至最後，所以非把這個門闕了不能放步。這便是哲學所以不容不與宗教分道揚鑣的緣故了。這是第二點。

有此二點，便把哲學的性質在大體上決定了。以後哲學發展，無論如何，而總是依着這個趨勢。就是：

第一、總是向最後最底去追問窮求；

第二、總是想要撥開現象而直見本體；

第三、總是想要在宗教所主張的見解以外，另求有以窺見宇宙與人生的真面目。

第四節 哲學的轉向

哲學雖自泰萊斯定了這樣的方向，但後來人們對於萬物根源的研究漸漸亦

懷疑起來了。他們的懷疑的要點是在那裏呢？因為他們以為我們何以能知道萬物的根源，這一點是不可不追問的。若問我們何以能知道萬物的本體，則不啻對於我們的知識能力發生了疑問。就是要問我們究竟有無知道萬物本體的能力。如果沒有這個能力，則我們對於萬物本體妄作主眼，豈非可笑麼？所以我們須得把這個問題列為先決問題。這個先決問題不解決，那個本體問題亦必一萬年不得解決。於是哲學的中心問題便變了。由本體是甚麼的問題而一變為知識能力有無的問題。以前是對於萬物下研究，現在變為對於自己的知識能力來下研究了。

這種轉向乃是有理由的。就好像我們要切木頭，則必用刀。但我們不可專研究如何把木頭切為方的斜的，而宜先問一問我們的刀究竟銳利不銳利，有無切割的能力。如果沒有，則我們只好斷念。若有，我們當然要用。若是有而不足，則我們還須把他磨一磨。哲學上本體問題亦是如此。我們如何知道現象背

後的本體實是一個大問題。因為我們所知道的只是現象。目所見，耳所聞，身所觸，無一而非現象。於現象以外說另有本體，這句話本不易說。既要作此說，便得有一個證明的路徑。而這個路徑必是見於我們的知識上。否則還是等於宗教上的神造說，沒有知識上的證明。今為避免宗教上迷信的流弊，自不能不向切實的路徑去走。愈趨向於求切實則愈不能不問知識的能力。否則閉着眼睛亂說，則又甚麼主張不可隨便提倡呢？所以哲學為極慎重起見，寧願把原來的問題暫擱在一旁，而先來從事於這個先決問題的研究。

須知這種慎重態度是根據於他的求真知識的態度。而提出知識能力的問題亦是根據於他的追根問底的精神。他問必問至根，追必追到底。你說萬物皆有本體。則我必要問，何以知其然。就是說要追問你究竟有沒有知道萬物本體的能力。所以這種追問仍是本於哲學固有的精神。

這種轉向的關頭我們不能不推普洛他谷拉斯 (Protagoras 481-411 B. C.)，

但他却没有正式的貢獻。所以我們只好把這個功勞送給近世的幾個哲學家。如洛克 (Locke 1632-1704) 白爾萊 (Berkeley 1685-1753) 休謨 (Hume 1711-1776) 康德 (Kant 1724-1804) 等人。

在這個新趨勢下，研究知識問題的認識論（或稱知識論），便蠶食了哲學全部。但是後來哲學還不肯完全被知識論所吞沒。所以哲學後來又從知識論的宰制下而脫出了。

第五節 哲學的分化

我說哲學的轉向未免太快了。其實哲學在未轉向以前即遭了一個厄運。這一個厄運幾乎把哲學從根本上取消了。現在我要一述這個情形。

原來哲學就是求知，所以他的對象是無限的。對於天文上的現象如日月星辰等，何以會形成那種樣子，何以會照那樣運行，我們若是有所疑問時，我們

自亦想求有以知其所以然之故。這種求知亦是屬於哲學範圍。又如對於物質界，何以氣體變成液體；液體變成固體；何以一物的能力及於他物，兩者之間其動是有相當的比例；何以一物的下墜與其速度和其體積成比例；凡此疑問一經提出，人必皆要求知其所以然之故，而此種求知亦是出於一種愛智的心理。他如人身的構造與他種生物的情形；何以動物會走；何以人會說話；何以人能思想；凡此疑問苟有人想起，必定亦是很想有以知其所以然之故。而這種研究當然屬於求知的範圍。所以凡屬於求知而在最初都是哲學所有的事。不過到了後來，研究愈求其精深，範圍便自狹小，這乃是基於分工的原理。因為學問研究上必須分工，於是乃把研究天文界現象的歸為天文學；把研究物質變化與作用的歸為物理學；研究人身構造與作用的歸為生理學；研究各種生物性質的歸為生物學；研究人類思想與情感的歸為心理學。而在最初這些天文學物理學生理學生物學心理學等，却統在哲學以內。所以有人說哲學好像一個老母，這許多

科學就是他親自生出來的兒子。這個比喻却是很對。不過一個母親生了兒子未必就將母親的本身消滅。而哲學不然：實際上却頗有這種危險。就是哲學既分化為這許多的科學，於是哲學不免起了問題：即試問老母親（哲學）所有的家產一齊分配給予了他的兒子（科學），他勢必至於一無所有，他還能不立刻餓死瘦死麼？我們用正式的話來說，這就是表明世界有一流的學說：這種學說主張哲學是不能存在的，且是不必要的。這種議論的根據就在此：他們以為人類只須有科學就夠了。哲學的存在是錦上添花。錦旣已是很美觀了，即大可不必再添花上去。而泥添花反而把錦亦弄壞了。所以哲學的存在，徒亂人意則有餘，檢助科學則不足。所以他們以為這個老母既然把所有的財產完全分配給兒子，就不如聽其壽終正寢，因為他是太老了，應該死了。哲學所遭遇的這個厄運自是十分凶險。所以我們今天非替他釀除一下不可。

在我們看來，哲學把所有的題材 (subject-matter) 分給了各科學，却並非

一無所餘。事實上自從各科學由哲學的胎內生出來以後，這個老母親的「哲學」依然存在，並未會瘦死餓死，豈不是大大證明麼？就是證明他却曾留下些財產未曾分配完了。這些留下的財產不是他故意想留為自用的，乃是因為他的兒子們各各都不願意接收。換言之，就是這個「哲學」的老母把他的所有財產本想全部分配給他的「科學」兒子們，無奈他分配了十分之九，而尚餘一些為他的兒子們所壁竄。他的兒子們亦非故意不願接收，實在是覺得能力尚弱，有些擔當不下。所以他們把他們所不能擔任的依然送還這個老母親。所以這個老母親依然健在，在那裏掌管這一部份的財產。這一部份的財產是甚麼？我們若能知道這一點便知道哲學是甚麼了。

話雖如此，但對於遺留下來的一部份財產却未曾無爭執。直到現在這時時發生問題。有許多科學家想併吞他。不過近來學者對於學問愈有誠心，愈不敢妄想。所以想併吞哲學的科學家確是一天一天少了。但中國則不然：有許多人

自己對於科學簡直是不懂，却挺身而出，想替科學來打倒哲學。蘇格拉底說求知的第一要件是必須自己知道自己的無知識。余小子一無所知，惟以蘇格拉底這句話爲座右銘。自己知道學問不夠。所以對於當代賢豪的毀壞哲學的運動決未敢出頭辯護。今於此處亦不過隨便說說而已。

第六節 哲學的定義

—— 第一 我們現在須說明哲學所研究的是甚麼了。但我以爲從積極方面說明，不如從消極方面說明來得容易。上文已經說過，哲學把所有題材分交科學，而尚有餘留。這個餘留的究竟是甚麼呢？這便是一個重要問題。

—— 第二 我們可以說這個餘留的題材必具下列條件：

- 第三
- 一、必是諸科學中的任何科學所不能獨自完全領去的；
 - 二、必是在科學的夾縫中的，換言之，即開跨二三種科學的；

三、必是科學方法所不能盡的；

四、必是在各科學以外的。

這四個條件看去好像各各不同，可以具其一而不必全具。殊不知哲學却是兼具四種。哲學上的問題有許多是超越於各科學的，但同時却又不能不取材於科學，所以可以說同時又是間跨三四種科學的。因為哲學有時對於科學下批評，有時不惟為對於科學的批評。所以他的題材一半在諸科學的夾縫中間，一半却是他所獨有的。這四個條件是從消極方面說，現在我們須得轉向積極方面。

我們須知哲學的題材只是一束的問題。這一類の問題必須具下列的性質：

一、必須是屬於最後的；

二、必須是屬於綜合的。

所謂最後就是指不可再推進一步而言；所謂綜合就是指不是限於一部分的範圍內而言。於是我們可以知道無論何種問題苟其性質是屬於最後的最終的，

又是涉及全體的，則這個問題當然在哲學的題材內而不屬於任何科學。凡一問題當其不推到最後時，總是在一種科學內的，而推到最後，則無不是入進於哲學。例如關於物理：凡空時的計算問題無不在物理學；而若問空時究竟是甚麼則即變為哲學的問題了。又如關於心理：凡心的要素如何構造與如何作用的問題當然在心理學內；而一旦研究到心究竟是什麼則不能不入哲學的範圍。所以我們不必指定若干問題認為是哲學所固有的問題，而但可以為凡是問題若推到最後終必入哲學的領域。然而有些問題是沒有最後的。例如水的問題。研究下去只是化為輕氣氤氣。本問題便消滅了，而轉為他種問題。所以問題而能推最後的却為數不甚多。因此之故，我們看去好像哲學的問題是有限的，並且總是那幾個。這原是不錯。因為問題愈進深便愈歸併，所以愈到最後，則問題的數目便愈少了。乃是經過一番淘汰。凡不是最後的，不是全體的，都把他汰除。所留下來的自是不能太多。因此哲學問題的數目似有一定。

我們現在講的乃是哲學的問題，尙不是哲學的學說。我們必須把這二個分開來看。哲學的問題是永久的。而哲學的學說則不盡是永久的。或許有些學說，已經被人發見不是真理了，沒有人相信其中包含有真理，則這種學說雖存在而已等於滅亡。但哲學的問題是不會如此的。縱使有新問題發生，而舊問題總還是存在。我們雖則在哲學史看見許多哲學家把那些舊的哲學問題置諸不顧。但千萬不可誤會以爲那些問題是已經解決了的。須知哲學的問題實是解決不了的。他不過有千分之一或萬分之一的解決可能性罷了。人們總有一種天性，就是不安於知識不澈底，亦就是總想求得一個最後的自足理由。根據這個天性，總想對於這種不能解決的問題亦去妄干非分一下。平心而論，哲學家乃是世上最大的野心家。世間的野心家至大不過想統一全球，作一個皇帝罷了。哲學家却更要厲害。他竟想把所有宇宙的最後秘密完全窺破。所以他獨對於這種不能解決的問題偏要嘗試一下。哲學家不斷地對於這些無法解決的問題下努力。他

們努力的結果，却亦並不是完全浪費。因為這些問題，固是人類智力所不能完全解決的，但却亦有幾分解決的可能性。因此之故，把哲學家的興味便引起來了。而況又有科學家，在那裏時有新發明，從事實上供給他以新材料。哲學家自是更覺得比較上有些把握。他們所以鏗而不舍，就是為此。

但哲學家雖則抱此極大的野心，而他的態度與方法却是十二分謹慎與虛沖。他因為要向前進到頂點，不能不先向後退至底點。例如科學尚多憑藉於常識。對於耳所聞，目所見，不敢不置信。而哲學則更進一步懷疑來了。對於常識就不信任。所以笛卡兒 (Descartes 1596-1650) 主張「我疑故我存」。這句話的意思不注重在「我」，而注重在「疑」。就是「疑故疑在」。換言之，就是甚麼都沒有，而只有一個「疑」存在。這種徹底的懷疑，便是哲學所應具的方法。容於下章中再論之，現在不諱，總之，哲學家一方面野心極大，他方面虛心極甚。

現在且將哲學的性質再說一說。哲學的生命就是倚靠著那幾個永久存在哲學問題。至於哲學的學說不過是各人（即哲學家）對於這些問題的「嘗試的答案」(tentative answers)而已。我們從他們的答案中可以看出人類思想進程的路徑，但我們不必即信奉其說。因此可把哲學問題與哲學學說分開看待。於是我們權作哲學的定義如下：

哲學就是一束的問題，這些問題因為既不在任何科學內，又非科學方法所能盡，所以我們名之曰哲學問題。而哲學就是研究這些問題的一種學問。至於這些問題是甚麼，非列舉出來不能明白。但列舉這些問題乃是本書第三章的職務。請讀者暫時心讀下去罷。

第七節 哲學的分類

哲學把他的所有分給了科學以後，他所餘留的却仍是不少。對於這些餘留

下來的，他還是不能完全擔當。所以不能再分配職掌。

自哲學史上講來，哲學的分類是開始於亞里斯多德 (Aristotle 384-322 B. C.)，而到了斯多亞學派 (Stoic School) 按斯多亞係畫師，為創始者講學之所，故我主張改譯為畫廊學派，方為成立。這派學者分哲學為三部：一曰名學；二曰物理學；三曰倫理學。而伊壁鳩魯 (Epictetus 341-270 C.B.) 大概亦是如此。可見那時是哲學內容增加豐富的時代，所以哲學非分科辦事不可。

這種分類中的物理學已經一部分變為科學了。名學與倫理學後來亦是更獨立些。所以這個分科還是不夠。我們須得另外分配一下。

- 第一類名曰哲學本部 (Philosophy proper)；一類名曰哲學內的學 (Philosophical sciences)。哲學內的學就是屬於哲學的幾種科學。我們又有一個比喻了。哲學好像一個老母親，他生出來許多的兒子，是科學。有些兒子大了，成丁了，能自立了，便自己分出去各立一個門戶。這些兒子便是數學

、物理學、心理學、生物學等等。但有些兒子，能力還不足以自立門戶。所以還不能和他的老母親分居。因為那些能分居的不但能自立，並且還可以資助其老母。這些不能自立的却有時非請老母來照顧一下不可。這種未分出去的科學，我們名曰哲學內的學。就是亞里斯多德所謂的 *philosophai* 即 (*philosophies*)。他把數學、神學、物理學等認為就是這個。但我的意思却以為應有一個明白的界限。

我以為現在即有一個極好的標準。就是自然界 (*realm of nature*) 與價值界 (*realm of value*)。自然界是已然的事實；價值界是當然的理性。自然界只有然否，而沒有好壞是非。所以我們可以此而分別科學 (*science proper*) 與哲學內的科學。可以說科學的題材是屬於自然界的。天文學地質學物理學生物學固不必論，即心理學亦然。因為心意知覺都可以算作自然現象 (*natural phenomena*)。而哲學內的科學則是屬於價值界的。屬於自然界的可以離哲學而獨立

，換言之，即有自立的能力。而居於價值界的則不能完全離哲學的獨立，只能倚靠於哲學蔭庇之下而作半獨立的東西。因為他們所屬的是價值界，而價值是講當然的理性，既涉及理性便不能超出哲學的範圍。這一類的科學只有三種如下：

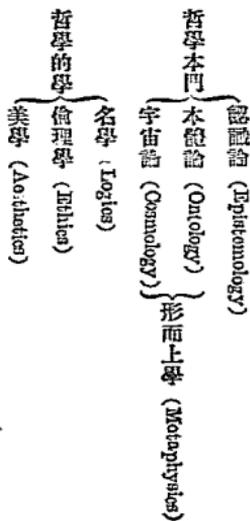
一曰名學 他是研究思想上的「是非」(true or false) ..

二曰倫理學 他是研究行為上的「善惡」(right or wrong) ..

三曰美學 他是研究所感上的「美醜」(beautiful or ugly) 。

- 第一 ——
- 所謂是非亦可以說就是真偽。總之，是非、善惡、與美醜，要是價值判斷上的問題，而不是事實判斷上的問題。價值判斷所講的是「當然」(ought to be) 。
- 一 ()。事實判斷所講的是已然或實然(是)。()。凡講實然的是自然科學。凡講「當然」的是規範科學 (normative science) 。而這幾種科學所以都是規範科學。規範科學是離不了哲學的。因此，我們名之曰哲學內的學。
- 第二 ——

但哲學本部却亦不是沒有分科的。我們可依其問題而分科。凡關於知識的問題得作一科，名曰知識論或認識論。凡關於實體的問題得作一科，名曰本體論。關於宇宙構造的又得作一科，名曰宇宙論。向來哲學的分科大概如此。茲列表如下：



按形而上學一辭又譯爲「玄學」，其初並非一個專名。乃只是關於最高原理的。亞里斯多德把他列在物理學以後，所以這個 *metaphysics* 可以正譯作「

「物理學後編」。因為在物理學以後，所以便是超越於物理學。我們亦可譯作「超物理學」，就是和形而上學的意義相同。

哲學的分科大概如此，但普通的哲學概論却往往把本體論與宇宙論併作一個；並且他們喜歡把倫理學亦拉進哲學本門裏去。他們的分科大抵如下：

知識論 (Theory of Knowledge)

哲學 實證論 (Theory of Reality)

行為論或價值論 (Theory of Conduct or Value)

第一節 這種乃是極普通的分類。近來因為哲學的任務漸有增加，所以哲學的分科似亦可以略有變化。就是以前哲學雖亦批評科學，而關於科學的批評究不占大部分。現在則不然；自從康德與休謨側重知識論以來，可以說哲學的工作大部分都移到對於科學的批評上去了。乃到了現代，不僅對於科學所歸納而得的概念要批評一下，並且科學的方法亦須一為批評。於是哲學的內容幾乎十分之八

——哲—— 九是關於科學的批評了。因此有人主張哲學就是「科學之學」(the sciences of sciences)。但著者以為伯洛德(O. D. Broad)的分類較為妥當。他分哲學為兩

——學—— 大部分：一曰批評的哲學(critical philosophy)；另一曰冥索的哲學(aporetative philosophy)。前者是專從科學上以及常識上所有的概念與原理下一種分析工夫，作一種批評考究，以明其中的得失。後者則把世界與人生看作一個全體，專從價值與意義方面去估量他。前者近於科學；而後者近於宗教。科學完全把宗教上、倫理上、審美上的那種神祕經驗抽除了去。所以科學只是抽象的東西。

我們要說明宇宙人生的全部，自不能不把這一部分亦加進去。這便是冥索的哲學所以不能缺少的緣故了。但讀者不可誤會這其中亦包含有神學(theology)。須知神學雖近於哲學，而我們仍願把他送進宗教裏去。所以冥索的哲學並不是神學。

第二章 哲學與科學

第一節 科學是甚麼

科學是英文 *science* 的譯語。音譯便是賽音斯。這個賽音斯是由拉丁文而來。所謂 *scio* 與 *scire*，就是「知識」(Intelligence) 的意思。所以我們要譯得確切些，只好譯作「學」。而不可譯作「科學」。因為他只是比常識來得精密確切的知識。並不必有分科的意思包含在內。因為我們把賽音斯譯作科學，以致科學與哲學相對待起來了。其實哲學亦是一種廣義的學(即賽音斯)。

我們既明白了「科學」就是「學」，便可知科學二字不是十分好的譯語。必是引人誤會為 *apud science*。現在我們須得把二者分別清楚。「學」是指一切的有統系的知識而言；「科學」是指若干特別門類的有統系的知識而言。不過知識分化得太厲害了，所謂「學」自無不是「科學」。但在概念上此二者還不能認為絕無區別，縱使實際上是一件東西。

——哲——

科學究竟是甚麼？我們須把學與科學同時說明。托摩生 (T. A. Thomsson) 在他的科學序論 (An Introduction to Science) 中下了一個科學的定義如下：

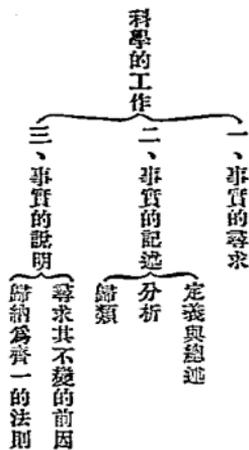
科學是對於經驗上的事實，用極簡括的法式，作自圓的記述。

——學——

但著者對於這個定義不能認為十分滿意。因為他把科學仍是限於「記述」

(description)，而以爲沒有「說明」(explanation) 包括在內。其實不然。無論何種科學，對於事實決不僅僅照樣記述而已，必須求其間的因果相關的法則。所以我們不能不說科學中沒有「說明」。不過科學的「說明」不像宗教與哲學的「說明」。哲學的說明是求得一個最後的自足理由，以說明其所以成與所以然。而科學的說明只求之於其前的現象，想在此種現象中求得若干條件，以明其所以致如此。我們用不甚正確的話來講，似可以說哲學的說明是「理由的說明」(explanation by final reason)；而科學的說明是「因果的說明」(explanation by apparent cause)。所以科學亦有說明，不僅是敘述而已。巴特里克 (

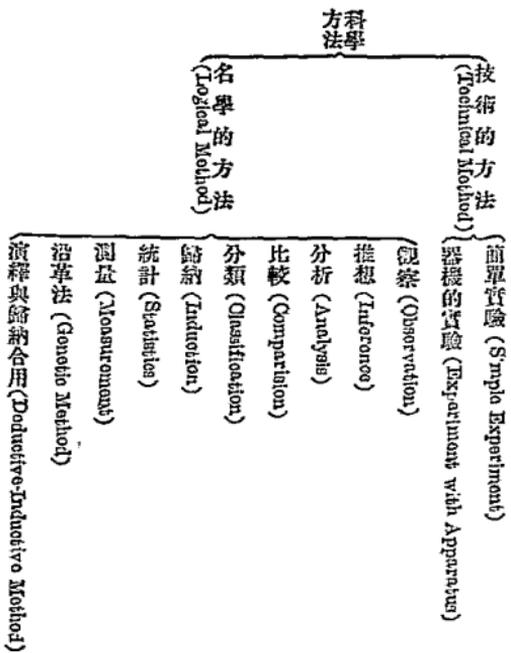
G. E. W. Pathe (在他的哲學概論上作下例的表式，似較托摩生爲妥當，茲抄如下)：



科學的性質大概可以說就是如此。

第二節 科學的方法

科學的方法可以列如下表：



照這張表來看，便知科學方法是甚麼了。科學方法大概可分兩大類。一類是屬於手術 (manipulation) 的，我們名之曰技術的方法。例如望遠鏡的窺天上是辰；與顯微鏡的窺生物細胞。還有許多科學所需器械不單一套而已，更須有許多種器械相配合。但亦有簡單的實驗，不必用甚麼特別的器械。另一類是屬於推理 (reasoning) 的，我們名之曰名學方法。大抵論科學方法的書籍上所說的多屬於第二類，因為名學方法是各科學所共同的，而技術方法則各科學各有獨自的了。不過除了純粹科學（如數學）以外，這一種方法是必須同具。例如物理學與心理學，既不能無技術方法更不能無名學方法。

我們現在姑專言名學方法。大約其中可分十種，第一是觀察，就是對於經驗上的現象而為之。第二是推想，就是因為有觀察所不及的，非根據觀察而為推想不可。第三是分析；第四是比較；第五是歸類，就是把經驗上的事實分析開來，比較其相同與相異，而歸作若干種類。第六是歸納法，就是羅兒 (J. S.

MILL 1806-1872) 所定的四種方法，詳見名學專書，茲不贅述。第七是統計法，就是從統計上求發明其中的關係法則。第八是測量，這和統計略有不同，乃是單用數學上的測量方法。第九是沿革法，這是從其進化方面來注眼的，以明一物由簡變到繁，由小變到大。第十是歸納與演繹合用的方法，其中又分兩種：一為先歸納而後演繹；另一為先演繹而後歸納。但無論如何，事實上不能有絕對無演繹相伴隨的歸納；亦不能有絕對無歸納相伴隨的演繹。所以這種合用乃是名學方法中所不可少的。

科學的方法大概不過如此，詳細論述，自非專書不辦，今請從略。不過中國人於此似多有誤會。他們總以為科學方法就是尊重客觀與重視事實的態度。以為剷除主觀上好惡的情感而虛心觀察，便是科學方法。其實科學方法決不如此簡單。這種虛心的態度——尊重客觀事實的態度——我們只可名之為「治學的態度」。「態度」(attitude)與方法不同。方法是客觀的與固定的。而態度

則是主觀的而非具體的。所以我們須明知科學有其固有的方法，不僅僅乎是一種治學的態度。至於哲學，則我以為是沒有方法的，而只有態度，其詳見下節。

第三節 哲學與科學的關係

科學的性質既明白了，則科學與哲學的關係自易推知。科學最初亦是從求知的心裡而出發。所以科學較哲學為晚出。因為尋求真理決不是一件容易的事情，最初作此種工夫的時候，往往以為可以尋得全部真理，而不知道這件事乃是難得萬分的事情。所以最初下手不免好高務遠，有些誇張。以為宇宙全部的秘密與人間全部的真理，都可稍加研尋便能取得。迨到後來却大大不然：乃是愈研究愈發見此事的不容易。就是愈研究得深，便使人愈膽小起來了。換言之，即愈研究下去，不但並不覺得離目標愈近，乃反而覺得重重困難。因此知道愈

非誠裂是絕對不行。必須十二分慎重。因為要慎重，所以先不可就有說明，只好先作記述。不能先作綜合，只宜先作分析。不能先用演繹，只宜先作歸納。凡此都是由於自己知道愈研究愈困難的緣故。愈困難當然必須愈慎重了。哲學比宗教晚出，而哲學比宗教來得慎重些。科學又比哲學晚出，科學又比哲學來得更慎重些。俗話所謂有清頭就是指謹慎而言。我們可以說哲學比宗教有清頭，而科學又比哲學有清頭。

但哲學自從科學出世以後，却一變其故態。不但比宗教來得謹慎，並且有時更要比科學來得慎重。他把自己本有的一部分職務恭恭敬敬地讓給了科學。凡是對於現象的記述，對於現象上各種相關變化的測定，乃致現象上一切事實的測量，以求其前後果的齊一程式，都統歸於科學擔任之。他（指哲學）自己很謙遜地只承受科學所報告的總結。他於是便作了一個最後的會計師。他把各科學所報告的總賬拿來對一對。發見其間有不調和的地方，便設法去調和一

下。發見其間有空隙而不能打成一片，則便設法補足這種空隙與漏洞。發見其間有矛盾的地方，則又不得不設法矯正一下。這樣工作一番以後，我們乃可得一個統一的認識。這就是說科學只作分眼，而哲學擔任拼合分眼以成總眼。

至於何以我們必須要有總眼，則自易明白。就是我們僅有分眼，決不能濟事。我們天生下來就有這種喜歡辦統一的脾氣。凡是幾個東西而不能拼成一個東西，凡是幾門知識而不能綜合為一種知識，我們對之總是感有不痛快。所以我們於許多的分眼以外，必須合成一個總眼，亦是根於這個天性。這個天性亦是和我們的「求真」心是同出一源。因為綜合就是圓滿，而圓滿就是真。若是割裂便為不圓滿，而不圓滿即是有虧於真。所以求統一就是求真。辦統一就是想得絕對的真理。

照這樣說，可知哲學的職務專是綜合各科學的結果，或加以補足，或為之改正。哲學的材料雖完全取諸科學，而其綜合補正則大有取舍。所以哲學的結

論可以大異於科學。我們仍以分賬與總賬的關係作比喻罷。第一，造總賬人的職務，不僅在會合各分賬的結算而作一個總和的數目，而仍須稽核分賬的內容。首先要察看分賬的表式對不對。分賬所結的總數對不對。這樣說來，便是分賬的稽核了。哲學對於科學不僅吸收他的成就結果，並且對於他的方法與所得的概念以及假定的原則都要一一批判。普通名曰「科學的哲學」(Philosophy of sciences) 就是指這一類的事務而言。亦即是上文所謂批評的哲學。可以說這一部分的職務是檢討科學或綜察科學。凡科學上的概念、法則、原理與方法等都須經他考按一下。第二，造總賬人的職務不僅在拼和了各分賬所有的就筭了事，並且須得於各分賬所無的，設法添上一些，方能拼合成一個整塊的。因此哲學不能專靠科學的結果，因為各科學的結果總是不相通的。就是各分賬總是拼不成一個整的。所以哲學於此必須有一個自己的「說明」。這個自己的說明一出來，科學的結果都可以變了顏色。好像食物入了胃裏，都消化了。哲學

須把科學所供給於他的生硬材料都融化了納於周身方可。這一部分的職務亦就是上文所說的冥索的哲學。哲學與科學的關係就是如此。茲再簡括之如下：

科學擔任把材料送給哲學，而哲學則須先檢查這些材料，然後消化之，而另組成他固有的東西。

第四節 哲學的方法

照上節所說，哲學的職務是：

- 一、批判科學所依據的原理與假定以及方法；
 - 二、檢察科學所得的概念與法則；
 - 三、拼合各科學所得的總結果，且於其接筭處不相接時設法為之補足；
 - 四、拼合時須對於科學所給的材料有相當的消化。
- 這四點是一件事，所以必是同時具備的，而不能僅取其一。明白了哲學的

性質，則自易說明哲學的方法了。

老實說，哲學是沒有固定的方法和科學那種樣子。哲學所有的，我們可以說不能算為方法，而只能認為「態度」或「精神」(disposition)。因為態度比方法來得寬汎些，不嚴格些，不具體些。精神則比態度更要活動些，抽象些。我們因為哲學所用的方法不甚具體，其程序亦比較不固定，所以我們不願意把方法二字加於哲學的範圍。為使人有明瞭的印象起見，我們似可以主張哲學只有態度或精神而沒有方法。因為方法是呆的，而精神則是活的。哲學不能有呆板的程式，乃是因為他的對象為最高原理不是眼前的現象。

但哲學的態度却亦不是一句籠統的話。我們可以把它中的要點列舉出來。

一、「徹底懷疑」的態度。所謂徹底懷疑就是指絕不帶有假定而言。這乃是哲學與科學不同的所在了。常人往往以為科學注重懷疑。而以為好像哲學未必如科學那樣的懷疑。這實在是太錯而特錯。須知科學的懷疑以視哲學的懷疑

，真不啻小巫見大巫。一個是五十步，一個是一百步，相差不過一倍。所以論到懷疑，當推哲學爲第一。笛卡兒便是決定這個方向的一個人。哲學定了這個方向，始終是固守着的。所以科學無論怎樣懷疑，總是以常識爲假定的前提，換言之，即以常識爲出發點。哲學則不然；他沒有假定的前提。常識亦供給他以材料，科學亦供給他以材料。但他却不立於常識與科學的前提之上。他因爲科學的懷疑還不敢底；他因爲科學的剃刀還剃得不乾淨，所以他自己必須再澈底一下，再乾淨一層。就是他認科學這樣懷疑是對的，所可惜的就是還未十分罷了。他乘了這個趨勢，自不能不自己實行。

二、「批判」的態度。須知批判即是批評，不過批評一語在我們中國已經用得太多隨便了。此處所謂批判當亦包括分析在內。不過這種分析是名學上的分析。所以批判與分析不盡相同。科學注重分析；但哲學注重批判。因爲哲學的批判還包含整理思想在內。總之，所謂批判就是整理思想自身。哲學所事是先

從事於整理思想自身，然後方譯得到思想的所得。所以哲學態度是批判的。但這一條與前一條大體相同，不過稍稍方面差異而已。

三、「作全體看」的態度。作全體看是英文 *synopsis* 的譯語。此字的意

思是說對於全體作一個總括的看法。所以與「綜合」(synthesis)並不相同。「作全體觀」是包括分析與綜合而言，並且是超出於綜合而言。因為科學亦未嘗不用綜合與演繹的方法。但他總是以此部分說明彼部分，而不是視為一個絕對無外的全體。哲學則不然；他總是不將這部分還元那部分就算完事，必須將這部分那部分一齊會同而另成一個無外的整體。這個整體是超越於各部分的。換言之，即不以部分而說明全體；乃是以全體而說明部分。因為以部分說明全體，這件工夫已由科學擔任去了。而以全體說明部分，則尙無人擔任。但這一往一來却是不可缺少的。就是有了部分的解釋全體，則非有全體的解釋部分不可。否則我們的知識不能圓滿，我們所得的真理不能算為可靠。以此之故，乃

有哲學出來，專擔任這個作全體的勾當。這便是哲學與科學的分功了。

現在把哲學的態度以下列表式明之：

懷疑的態度 (Sceptical Attitude) ..
哲學的態度 { 批判的態度 (Critical Attitude) ..
作整全看法的態度 (Synoptical Attitude) 。

本章所講的是科學與哲學的關係。現在雖已講完，然仍不妨為清醒眉目起見，把哲學與科學的對照點列舉如下：

- 一 科學是趨向於各別的；
哲學是趨向於總體的。
- 二 科學是趨向於分析的；
哲學是趨向於綜合的。

三 科學是僭於記述；
哲學是僭於說明。

四 科學是僭於抽釋；
哲學是僭於包涵。

五 科學有固定的方法；
哲學有大體的態度。

六 科學有假設的前提；
哲學無假設的前提。

七 科學所研究的是知識的對象；
哲學所研究的是知識的自身。

八 科學僭於實際；
哲學僭於理想。

九 科學不求最後；
哲學專求最後。

第三章 哲學上各種學說的型式

第一節 哲學上學說型式的意義

今以如此的小冊子，而想述哲學上各種學說，則無論何人皆必知道此事是不可能的了。但我們却未嘗沒有簡便的辦法。

第一節 我們往往在街上看見人覺得這個人面貌很像某君。可見人的面貌雖各人各樣而仍有幾個大類可分。又何況思想與學說呢！我們苟細按思想與學說的性質，便知其中有幾個大類是可以歷數的。例如甲乙問題。對於這個問題的基本答案只有三種：一曰主張甲是乙；二曰主張甲非乙；三曰主張甲有一部分是乙，

有一部分非乙。我們根據這個例證，可以說任何問題，其基本的答案不外乎三種。其餘的答案便不是基本的，而乃是混合數種基本答案而組成的。例如對於甲乙問題亦可以主張甲先是乙而後非乙。這便是由第一種基本答案與第三種基本答案而出來的。又如主張甲先非乙而後變為乙。這亦只是混合第二種與第三種基本答案的型形式而成。因為我們不怕有千萬種思想，千萬種學說，而我們總可於其中看出若干是基本的若干是複合的。對於複合的，為數太多，自不能列舉。至於基本的，則可以說總不過少數罷了。對於這種基本的答案我們名之曰「學說的基本型式」(Primary Types of theories)。例如哲學上的宇宙問題，其答案不外乎一元論二元論多元論三種。至於混合兩元論與多元論亦未嘗不可成一說。然而我們只能認此三種為基本的學說型式。其他混合的則不必論了。爲了這個緣故，所以我說我們可以在這個小冊子上略述各種學說。我們所述各種學說不是應有盡有，乃是止限於若干基本的型式。

何以我們必須知道這些基本型式呢？我以為這事實是於思想的發展有所補助。因為我們學哲學不在求明白哲學內何家學說是真理，而在求明白人類思想發展的全體歷程。所以哲學和哲學史是一件東西。學哲學就是讀哲學史。讀哲學史就是研究思想全體的自己發展歷程，所以黑格爾（Hegel 7170-1831）把哲學史認為一種學問。這乃是很對的。

不過我現在只舉幾個基本學說的型式，當然不是哲學史。哲學史是注重在各種學說發展的次序；我現在只能列舉其大概。所以只好說是哲學史的總表。這種縮表的用處是在使人依此再去讀哲學史或許較為便利些。若說有了這個總表，便算得其鳥瞰的全圖了，似尚不可如此。

總之，本章所述的學說只限於基本型式，有遺漏則有之；畫蛇添足則決無其事。學者於此可知思想上的若干根本方式。

第二節 知識論上的各種學說

知理論是研究我們的認知作用的一種學問。甚麼是認知？這事很易明白。

例如我看見一個黃的，圓的，嗅之是香的，我知道是橘子。這個知道就是所謂認知，若我知道這是皮球，則我的認知便是錯了。因為我的認知有錯了的時候，所以方有問題可供研究。認知是一個三角關係，所以其問題必是屬於三方面：有些屬於能認知的主觀；有些屬於被認知的客觀；有些屬於認知作用的自身。

我們先說屬於認知作用的語。最顯而易見的問題就是真假的標準如何。譬如一朵花，我說他是花，你說他是葉。何以我的認知是對的，而你的認知是不對呢，這便是真假如何判別的問題。關於這個如何分別出真假來的標準問題約有三說。

這一說本說 (copy theory)，又名曰符應說 (Correspondence theory)。就是和俗語所說的「眼見是真」差不多相類。其意是主張眼所見的就是那個東

西的原樣。我們的官覺好像一個臨摹機器，能把外界的事物照原樣摹下來。換言之，即好像照像一樣。所照的像而與外間的事物相同則名為真。若不相同便是錯了。錯就是「僞」。

第二是配合說 (Correspondence theory)。就是說一個現象或一個觀念與其四圍的是否相配。例如紙上的老虎。我們必須認不是真虎，縱使他十二分像真的。因為真虎不能在紙上。這便是說與其四圍的境况不相配。例如 A 大於 B，B 大於 C。我們決不能說 C 大於 A。因為這句話與前二句話不相配合。不相配合便是相矛盾。以有無矛盾認為分別真假的標準。所以此說又名為圓滿說 (Coherent theory)。

第三是效用說 (Pragmatic)。此說主張真與非真只看他有無對於我們生活的助益。如果有以助長我們的生活，便可名之曰真理。

這三個標準是用以分別真假的，用以分別是非的，但其前提都是已經承認

有真理可言。因為承認有真理，方用得着標準去判別他。若是不承認有真理，則這個標準問題便不起了。所以我們討論真理標準須得倒退至認識究竟可能與否的問題。

認識果真可能麼？這是關於認識論全體的先決問題。這個問題是問認識究竟能成立與否。如不能成立，則認識所得必定完全是假的。於是世上便沒有真理。

對於這個認識的可能性的問題大約有四種學說。述之如下：

第一種學說，後人名之曰獨斷論 (Dogmatism)。這種學說是無條件地承認知有可能性。這種學說其實就是世人的普通常識。如世人看見一個東西，黃的又是圓的，他認知是橘子。他以為他這個認知就是真知道外界事物，絲毫沒有改樣。他的意思就在表明我們有認知外間事物的充分能力。這樣不加思考地承認認知的可能性，所以是獨斷論。

第二種學說是極疑論 (scepticism)。此說與前說正相反，他以為我們的認識沒有可能性。好像射箭一樣，永遠不能中的。好像考試一樣，永遠不會錄取。這種學說是否認認知的可能性。以為認知是不可能的。

第三種學說是實證論 (positivism)。這種學說與前二說不同。因為前二說是一個承認認知的可能性，一個否認之。而此說則不是這樣籠統斷定。他對於認知的範圍先下一個分別。他知道認知是一個容易錯誤的事情。所以依此說，以為認知的可能性是有限的。換言之，即其可能性是只有一部分。還有一部分是不可能的。這個可能的部分只是限於經驗上的事實與事實間的條理。所以我們於眼見耳聞的可以說是能知道他。對於這些眼見耳聞的東西，我們用歸納法把其間相關的關係抽繹出來，我們亦可算是能知道其條理規則。除此以外，至於說這些事實的背後還有神秘的本體，不論這個本體是精神，是物質，是上帝，這都是我們所不能知道的了。所以此說主張有一部分是不可能的。詳言之

，即是認知惟於現象為可能；而現象背後的則不能知了。其前半段名曰現象論 (phenomenalism) ；其後半段則名曰不可知論 (agnosticism) 。

按這化論的學者達爾文即是主張不可知論的一個人，但胡適之在他最近五十年西洋哲學上卻說他是主張存疑論的。須知不可知論與存疑論完全是兩種學說。不可知論主張上帝與本體是絕對不能知道的，不是暫時存於疑問中的。所以不可知論不是存疑論。這一層不可不辨。

第四種學說是批評論 (criticism) 。此說頗與實證論相同，亦是以為認識的可能性是有限制的。不過他所謂制限不是和實證論一樣。實證論所說是制限起於外，即起於所對，而批判論則以為是出於本身。所以批判論所研究的乃是認識自身所固有的根本方式。他從經驗上研究，他雖知道一切認識都是從經驗而來；認知自己所具的格式却非經驗所產生。詳言之，即我們一切知識都是由於眼有所見耳有所聞，斷沒有憑空而至的。但眼見而知；耳聞而辨，其間必具若干根本格式。必投入於這些格式內，我們方能知道。這些格式就好像我們的

眼鏡子，乃是隨着我們的眼睛而先自存在，不待有所見而後產生。所以批判論主張格式是先驗的 (a priori)，換言之，即在經驗以前的。又名之曰超越的 (transcendental)，亦就是超出於經驗的意義。此說的要點在尋出經驗的知識中有先驗的方式。

獨斷論與懷疑論有相同處，因為都是全稱：不過一個全稱肯定，一個全稱否定了。實證論與批判論有相似處，因為都是主張認識有制限。不過一個把制限以為是由於外界；一個是主張即宿於自身。

- 第 一 ——
- 至於獨斷論的主張者，則哲學上可謂甚少。只有唯物論者如赫爾拔哈 (Hobbes) 等可算近於此說。懷疑論在希臘似可以谷吉亞斯 (Gorgias 483—376 B. C.) 為開始者；後來當然要推畢諾 (Pyrrhon of Elis 365—276 B. C.)。實證論的發起是法國孔德 (August Comte 1798—1857)。但其前休謨等已開其端。後來昌明之者有彌兒等人。批判論自以康德為新紀元。而後來學說沒有不受康德

的影響。

認識的可能性是就能認識者與被認識者的關係而論究這種認知關係是否可能。所以這個問題涉及認識論全體。若要詳細研究這個問題又勢必分兩方面研究：就是能認識的主觀與被認識的客觀。對於主觀方面，我們須得問一問究竟認識能力是從那裏來的。這個問題就是認識的起源問題。

對於認識的起源問題，其基本答案的學說亦有三種：

第一種是理性論 (Rationalism)。此說以為我們有一種認物辨理的能力，這個能力是天賦予我們的。所以又名曰天生的觀念 (innate idea)。不管說我們的思維作用是天賦的認識能力。我們能够認識外界事物，辨別其異同，闡明其性質，都是全靠著這個思維作用。因為此說有一附義：就是凡主張認識能力是理智的無不先主張由感覺所得的認識是靠不着的。所以這種理智性論的要點在一方面主張有天賦的理智能力；在他方面必又主張感覺不足為認識的正真工

具。

第二種是經驗論 (Empiricism)。此說以爲一切認識都由於外錄。我們不看見馬，我們一生不知道有馬。所以沒有天生的觀念；凡觀念都是印象，由外界事物以形相映於我們的官覺上而成。故其說是主張一切知識全由經驗而來；沒有在經驗以前的。所以此說亦必有一附義：就是官覺是認識的唯一來源。至於思維則不過是把官覺所得的簡約一些，作成號碼而已。沒有別的能力。此便是思想經濟說：即主張思想是經驗的經濟法。

第三種是批判論。此說實即謂和前二說：以爲認識的來源，不僅是天生的觀念，亦不僅是後天的經驗；乃是二者相待而成。天生的觀念只是空的格式。後天的經驗乃只是雜亂的生硬材料。必須把雜亂的素材配入於條理的格式，方能成爲認識。就是說認識是以格式嵌於素材而成。這樣則認識的來源有二：一個是天驗的方式；一個是經驗的所與。所以批判論於此是謂和前二說而自成一

種。

理性論的代表在古代當推柏拉圖 (Plato 427—347 B.C.)。他主張今生所學而知的即是追憶生前所有的，他名之曰追憶說 (Anamnesis)。近代則爲笛卡兒與斯披諾利 (Spinoza 1632—1677)。他們都以數理爲基礎：以爲數理是出於理性的。經驗論的代表在古代當然是普洛他谷拉斯；而在近世則當以休謨爲首屈一指。至於洛克主張「心如白紙」，當然亦是經驗論者。批判論的代表當然是康德。而晚近德國馬堡大學派的柯亨 (H. Cohen, the Marburg school) 更主張來得澈底些。

然認識一方面的問題已講完，現在要講被認識一方面的問題了。這個被認識的問題，我們名爲認識的對象問題。就是研究認識的對象是如何的性質。關於這個對象問題亦有三種學說：

第一種是實在論 (realism)。此說主張被認識的客觀是完全獨立自足的，

不必依從認識的主體。此種主張又分兩種。一種以為不僅是獨立存在而已，並且就是照着那個原樣而絲毫無改。換言之，即我們所認識的就是那個客觀的原樣，這個客觀的原樣是獨立存在的。這種說就是我們常人的見解。常人以為看見一個椅子。外界就是確有這個椅子，照我們所見的樣子而存在。此說名曰朴素的實在論 (Naïve realism)。哲學家是沒有主持此說的。至於科學家更不贊成此說。因為科學上證明所見的色只是光線的波幅大小不同而成；所聞的聲只是氣浪的震幅大小不同而成。以電氣刺激於舌就生味覺，可見甜苦不屬於物的本身。一個椅子，在科學家看來，乃只是一大堆電子，其構造就好像我們的宇宙一樣，其間有極大的空隙。所以科學家亦主張實在論，但他們不贊成朴素的實在論。他們主張的可名之曰批判的實在論 (Critical realism)。此說的開始者，大約可說是蓋利利 (Galileo 1564—1642)。他把物質的性質分為二類：把大小、動靜、方圓等名曰初性；把色、音、味、冷熱等名曰次性。以為初性屬於

客觀的外物；而次性則屬於認識者的主觀感覺。後來科學更進步了。發見電子與量子。一切物質皆以電子量子說明之。不過電子等亦非眼見耳聞的。仍是由

於推算而出。所以科學家愈研究愈離朴素的實在論愈遠了。近來有新實在論（Neorealism）來，亦就是批判的實在論之一種。他的特點在承認外界事物互相

間所有的關係是實在的。他名這種關係或秩序名曰「潛存者」（*intuitiones*）。就是自己潛存於事物中，而不是由主觀加上去的。

第二種是觀念論（*Idealism*或譯意象論）。此說以為認識內所見的客觀是倚於主觀而存在。不能是獨立自足的東西。客觀的存在只限於在認識內。譬如我見一個椅子，須知這個椅子只在我的認識內乃能知其為椅子。所以這樣客觀不管只是主觀的一種「意象」（即觀念）。不過此說亦分三種。一種以為是倚於各別的認識主觀而存在。這種說名曰唯我論（*solipsism*）。哲學家雖重懷疑，但於此說很少有人主持。因為太缺乏根據了。與此大同小異的名詞是主觀的觀

念論 (subjective Idealism)。其說以爲外物的存在是倚靠認識者的認識內容。但後來學者總以爲太偏於主觀了，則對於共同的形式或秩序不能說明。於是又有客觀的觀念論 (objective Idealism) 出現。此說雖主張外物只是一個意象，但却是普遍的。——就是超個人的，所以人人看去都能一樣。

- 第三種是現象論 (phenomenalism)。此說是根據批判論，乃是調和實在論與觀念論。此說承認於各別的認識內容以外別有實在，這一點與實在論相同。但又以爲作認識對象的實在不是超出於認識以外，乃仍是爲認識作用所制限，所規定，這一點是與觀念論相同。總之，此說以爲所謂客觀只是現象而已。須知現象與幻影不同。現象亦可以說是一種實在，不過不是外物的本來面目罷了。故此說又名曰觀念的實在論 (idealistic realism)。至於外物的本來面目則以爲不可知。和不可知論主張相同。此說的要點即在以先驗的格式嵌入經驗的素材，所以其所得不能不爲現象。
- 第一種

實在論的代表者，在近世可以說是蘇格蘭的宰特（W. Reid 1710—1796）。他主張我們直接知道外物，並無意義以介主觀客觀之間。至於觀念論當然要推白開萊。他的名言是「有即是被知」（esse est percipi）。現象論乃是康德的主張。

第三節 實體論上的各種學說

實體論就是本體論，乃是研究宇宙的最終本體是甚麼。所以他又分兩方面：一方面是追究最終的本體是甚麼；他方是研求如何會變成現在的樣子。前者普通名曰本體論（Theory of Being）；後者名曰宇宙論（theory of becoming）。前者是靜的。後者是動的。前者究其本然；後者問其變化。

關於本體的問題大概可分三類：一曰關於本體的性質問題；二曰關於本體的數量問題；三曰關於本體的生成問題。

本體的性質問題是追問本體究竟是甚麼。對於此問題有五種學說，述之如下：

- 第一種是唯物論 (materialism)。此說主張宇宙的最終本質只是物質。一切東西都是由物質變化而成。總之，萬物的根本就是物質。所謂力只是物質的運動。所謂空間只是物質的面積。所謂時間只是物質的相續。所謂心靈更只是由物質而生出來的一種附屬品。好像火的光乃只是附屬於火的。所以唯物論的要點在不承認有心靈與精神的存在。但若問：物質是甚麼？則唯物論者或答曰：就是原子。原子雖是極微而總有面積可言，所以原子是「物理的」。但亦有人主張是「力」(force)。總之這種學說不重在其本質方面而重在其生成方面。至於生成問題容於下段說明。

- 第二種是唯心論 (idealism)。但此說普通稱之為形而上學上的觀念論 (metaphysical idealism)，以別於認識論上的觀念論。此說主張宇宙的最終本

質只是精神。這種精神和我們的心意是大致相同。至於物質乃只是其外面的假貌。譬如你不說話時，我看你好像一塊石頭。迫你一說話，你的心便與我的心相通。所以物質只是外表。而內部則無不是心靈。無機物，如石頭與水等，好像不是沒有心意。其實只是我們不能與其內部相通。所以此說就其主張一切物，不論有機物與無機物，植物與動物，都是一個精神的表現而言，可以名之曰汎心論 (panpsychism)。而就其主張物質是假的，並非根本的存在而言，名之曰非物質論 (idealism)。總之唯心論主張一切物的根本原質只是心，一切物的存在皆由於此。但若問這個心是甚麼呢？則學者所答便不盡相同。有的主張是意欲。把宇宙的形形色色認爲是一個大意欲的自己表現。有的以爲是理性。他說這個世界所以形成全是依着理性的展布。還有主張是絕對人格的。

第三種是並行論 (parallelism)。其實就是兩元論 (dualism)。此說主張物心兩元並立存在。既不能把物還元到心；又不能把心化而爲物。所以主張宇宙

是由於兩個根本上性質相異的原素而組成。而兩元並立各列一系。好像雙馬拉車一樣，並行而前。

第四種是中立論 (neutralism)。此說以爲物質與心靈還不足爲最後的本質。他們二者都是另附屬於一個第三者。這個第三者乃較他們爲高，乃是最終的本體。這種學說是主張物與心都附屬於此最高者而始存在。至於此最高者是甚麼？則有人主張是「絕對」；有人主張是中立性的原子。

第五種是同論 (Identical theory)。與前說不同。乃是物與心只是一東西的兩個方面。一個同一的東西；自裏看來，是心靈；自表看來，是物質。所以物與心乃是一個東西。

關於本質的學說大概不外如此。主張唯物論的人在古代當推穆克里托斯 (Democritus 460—387 B. C.)；而在近世則爲霍布士 (Hobbes 1588—1679)；至於較近又有布許納 (Büchner) 一流。最近俄國列寧 (Lenin) 亦有關於哲學的

—— 著述，乃是極端的唯物論。唯心論的代表者在近世當推黑格兒；至於把宇宙認爲是一個大意欲則是謝賓諾 (Schopenhauer 1788—1860)。至於克里西 (W.

Cillford 1845—1885)與魏近的哀丁頓 (A. S. Edington)主張宇宙的質料是精神而其構造是物質，亦可歸於此類中。兩元論的代表者是笛卡兒。中立論的代表

者是斯波諾利。魏近如羅素 (B. Russell)就是主張中立的原子論。同一論者是謝林 (Schelling 1775—1854)。魏近便要推費虛納 (Foellmer)與魯特 (Wundt)了。

復次，請述本體的數量問題。關於此點亦有三種學說：

第一種是一元論 (monism)。此說主張宇宙全體雖是形形色色，森羅萬象，而其質則是一個東西。換言之，所謂雜多乃是幻相，而其根本則是一而已。此說的要點在宇宙只是一個整塊，並不是雜湊而成的。至於這個整個兒的是甚麼，於是又有唯物的二元論與唯心的二元論二種。不過唯物論與一元論很少聯

和。

第二種是兩元論。此說是以本質而兼及數量。因為主張宇宙本質有兩種，彼此互不相消解。所以宇宙只能成爲兩塊所融合而成的了。此說的要點在明世界是由兩個獨立的東西而成。

第三種是多元論 (Pluralism)。此說主張宇宙由多元而構成。至於多元，或本質相同，如唯物論的原子。總之，此說主旨在謂宇宙不是一個整體，乃是如散沙一樣，無數的沙粒堆積在一起，所以成爲宇宙的總體。至於一切秩序都是多元間的互相關係。

—— 第 一 節 ——

主張一元論的人在古代當推散諾 (Zeno of Elea 490—430 B. C.)。他的有名的飛矢不動說與神行太保追龜辨都是辯明多與動是假的。至於近世便是黑格兒派。兩元論的主張者殊少。多元論的代表者，在唯物方面是希臘的抵穆克里托斯；而在唯心方面則是萊伯尼志 (Leibnitz 1646—1716)。至於執近的人如

—— 第 二 節 ——

詹姆士 (W. James) 亦是主張多元論的。此外對於一與多的問題未嘗無採取調和態度的人。他們以爲一卽是多；多卽是一。這樣調和則一多問題可以不起來了。例如德國的洛志 (Loke 1817—1881) 卽爲偏於調和的人。

最後，我們又須論到本體的生成問題了。對於這個問題亦有兩個學說，述之如下：

第一種是機械論 (Mechanical View)，又稱爲因果性的機械的宇宙觀。此說以爲宇宙間所有變化的歷程完全是機械性的。好像機器一樣，這個輪盤旋轉一下，那個機括亦動一動。其間完全是因果關係。輪盤是因，而機括是果。所以宇宙雖是其大無外的一個機器，而其中動作却依然是循守因如何果亦如何的單簡因果法則。機器雖複雜，而其性質並不複雜。故此說主張宇宙間一切變化的歷程皆可以機械性的因果法則說明之。至於宇宙全體當然亦是這些機括作用的總和，而別無甚神祕了。

第二種是目的論 (teleological view)。此說的要點在謂宇宙間一切變化皆有一個目的。所以宇宙全體好像一個大的計畫。每一事物雖皆有其自己的小目的，而其各別的小目的乃所以實現總體的統一大目的。故其說與前說正相反：前說上的關係是因與果；此說則改爲手段與目的。

以上係就宇宙觀全體而言，至於其中所含各分子的行動與變化究爲何種性質。則根據前兩說又有兩種答案。

第一種是必然論 (determinism)。此說主張在這個機械的宇宙中，其分子一動一靜完全受因果法則的支配。都是必然的關係，而沒有規外的活動。因爲一個因果統系是呆板的，而無數因果統系所組成的全宇宙亦必是呆板的。

第二種是自由論即非呆定論 (indeterminism)。此說主張宇宙全體不是一個呆板的，所以各分子於其間有自主活動的可能。就是說有自由存於其間。所以此說可名爲創造性的世界觀。而前說是必然性的宇宙觀。

主張機械論的人，在科學家中，當推開伯勒 (Kepler 1571—1630)。還有則如霍布士。主張目的論的人，當推柏拉圖與亞里斯多德。主張必然論的都是唯物論者。主張自由論自亦是唯心論者。例如柏格森 (H. Bergson) 便是最顯著的一人。

第四節 行爲論上的各種學說

行爲論上各種學說，我已於本叢書中的人生觀ABC內早經詳述了。現在只列簡表如下：

甲、就人生目的與行爲標準而言：

快樂論
幸福論
苦行論

進化主義的倫理想，
理性主義的倫理想。

此表式在表明行爲論上的學說始終爲兩大潮流。一派爲快樂論，而相反的

一派爲苦行論。兩派調和而成幸福論。但幸福論又有偏於快樂論的。這是進化論派。亦有偏於苦行論的，這乃是理想主義派。根據這兩大潮流，對於一切問題皆有相反答案。舉例如下：

乙、關於行爲判斷的主體問題：

個人主義 主張善惡以個人爲主體；

普遍主義 主張善惡是普遍的。

丙、關於道德規則的由來問題：

經驗論 主張由經驗而來；

直覺論 主張不學而知。

丁、關於道德強制力的由來問題：

他律主義 主張由於外界；

自律主義 主張由於自心。

戊、關於行爲上善惡出發的判斷問題：

結果論 主張只看行爲的結果如何；

動機論 主張只問初心的是否正當。

己、關於道德的存在問題：

懷疑論 主張道德是隨便而生，不是本有的；

確定論 主張道德是固有的，是先存的。

庚、關於世界的評價問題：

悲觀論 主張此世無價值，多苦而少樂；

樂天論 主張此世是值得生活於其間。

關於行爲論的學說請參看拙作人生觀 A B G 茲不贅述了。惟有一點可於此附屬一敘。就是這種劃分潮流不僅在行爲論上爲然；即在知識論與本體論上亦莫不然。今試爲列表如下：

A、姑名此種總趨勢

爲自然主義

- 真理標準上的符應說；
- 認識可能上的實證論；
- 認識起源上的經驗論；
- 認識對象上的實在論；
- 本體本質上的唯物論；
- 本體數量上的多元論；
- 本體生成上的機械論；
- 變化歷程上的必然論；

B、姑名此種總趨勢

爲理想主義

- 真理標準上的配合說；
- 認識可能上的批判論；
- 認識起源上的理性論；
- 認識對象上的觀念論；
- 本體本質上的唯心論；
- 本體數量上的一元論；
- 本體生成上的目的論；
- 變化歷程上的自由論；

—— 編 一 第 一 ——

但讀者須知並不是不許有第三派思想。並且事實上確有第三潮流。不過這
個第三派却只是調和此二大派而成。他調和的結果仍不免有所稍稍偏向。一有

所偏，立刻又分爲二。所以黑格兒的思想發展大勢表，很足以表示此種大體傾向。茲列其式如下：



照這樣演化下去，便是思想發展的歷程了。

第二編 上古中古哲學史

第一章 序論

第一節 甚麼是哲學史

- 一 要說明甚麼是哲學史，我們必須先說明甚麼是史。「史」(History)與「學」(Science)不相同(註一)。學雖有敘述的(descriptive)與說明的(explanative)兩種分別。然而即敘述的學，例如植物學或昆蟲學，亦必是敘述某種植物之普通形狀或某種蟲之普通形狀，而對於在你書桌上那個白磁瓶內所供之一枝梅花，其特殊的形狀則不復敘述。因為已把你所供的那一枝梅花歸納於

普通梅花之公同形狀下面概括敘述了。所以即敘述的學亦和史不同；此敘述公同的普通的形狀而止。至於史則是描寫那一件特殊的事實。這個事實縱使在世界上止發生一次，從不再有同樣的，而亦仍有描寫之必要。例如司馬遷在其史記上敘述楚漢戰爭；陸則中國不會再有第二個項羽，然而描寫他在垓下悲歌分虞兮却是史之職分。所以我們須知史止是描寫事實，此事實又是止有一次的，換言之，即發生於一定的空間與一定的時間之上的。這個事實雖不能移到別的空間與別的時間上，然而把他敘述下來却未嘗不可變為一種教訓，而可用於他時他處。所以學之對象不外乎是普通的形式 (universal form)，或稱為公同的條理 (common order)，或稱為一班的原理 (general principle)，或稱為公同的法則 (universal law) 要為一物。而史之對象則是某一件事情，所以稱為「特殊事情」(particular event)。普通的形式雖即在特殊的事情上而見，但學則略去特殊的事實而止求此普通的原理。史不是如此；必須把一件事情的特殊點

(particularity) 亦記錄下來。於是必有人以為這個特殊所在既不同樣的發生，雖描寫下來亦不過是一種照像而已，沒有別的用處。其實不然。學之用處在以前研究的普遍原理用之於同一性質或種類其他事物上，所謂放諸四海而皆準。所以學之用處自是很大。但史亦不是沒有用處。他的用處就在描寫特殊事情中藉以表現普遍原理。不過他所表現的原理不是辭的形式，乃是動的歷程 (process)。我們通常只知道形式上有一定的，於是形式乃成爲普遍的，殊不知歷程亦有一定的，所以歷程亦可說有普遍性 (generality) 宿於其中。由特殊事情以表現其歷程之普遍性便是史之任務。因此史所紀錄的雖爲時地所限，而其用處却不限於此。詳言之，即史之內容雖是記錄在某時某地所發生的某一事情，而史之意義則是指示某一事情中所涵有的普遍原理可用於他時他處。明白了這一點，便知道史是甚麼了。

(註二) 按史亦是學之一種。但此處係對於學而取廣義的解釋。若取狹義則史可在學以外。又嘗

讓我們稱此爲歷史，毋爲科學，止是名稱變化而已，沒有新意思附加於其上。

既知史之性質便容易明白哲學史之性質了。須知哲學史不僅是告訴我們以某某哲學家之學說而已，亦不僅是敘述某某哲學家其學說與他的環境有何種關係。凡是如此，其敘述某某哲學家之學說可以說是哲學家史（即哲學家傳記）

；其敘述哲學家學說與社會環境之關係可以說是從社會學方面研究的特種人物史，而都不足稱爲哲學史。須知所謂哲學史乃是哲學之史，不是哲學家之史，亦不是哲學家思想背景之史。所謂哲學之史就是把哲學當爲一個整個兒的東西而講他的誕生，發育，長大，成熟。換言之，即須把哲學當作一個人來看，而替這個人作傳記。不是替許多哲學家各別作傳記。我現在舉兩個反面的例以明之。如古代狄吉尼蘭第斯所著的哲學家傳 (Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers) 止是敘述各大哲學家的平生瑣事。所以這種書止是哲學家史，而不是哲學史。又如最近德國海慈堡所著的哲學家之心理 (Alexander Haasberg

The Psychology of Philosophers) 雖則選出數十個哲學家來，把他們的身世，體格，性情加以分析，然而這止是一種心理的研究，兼有社會學的意味；決不能稱為哲學史。所以我們雖不能完全同意於黑格兒 (G. W. F. Hegel)，而却不能不感謝他，因為他是第一人發明哲學史是一個獨立科目的。他在其哲學史講義 (Lectures on the History of Philosophy Translated by E. S. Haldane Vol. I, Pp. 7-49) 痛論此點。我們雖不必拘泥那種思想演化法 (diatelsis)，然而却不可不認哲學史是一個整個兒的思想其身發展之徵迹。

- 一 更詳言之。人類之思想，雖是由於各個人發表，然其背後却是互相貫串，而可以形成一個整體。猶如一個大海，各人的思想止是其中之一波，而思想之全體則即是此海。這個整個兒的思想雖向各方面表現而於根本上則以哲學代表其最高層。因為哲學所講的就是思想之範疇 (categories)。其他一切思想都是根據於這個範疇。所以有人認哲學為範疇之學 (science of categories)；即其

職務在對於範疇作批判工夫。果真如此，則我們便可對於哲學史亦下一個定義，就是：哲學史乃是思想範疇之自行逐漸增加或轉變之紀錄，換言之，即思想自身增加豐富之紀錄。而所謂思想自身加富即是由於逐漸發生新範疇使思想改其舊觀。因此之故，哲學史不屬於歷史類中，而屬於哲學類中；若上述的哲學家史與特種人物史則在歷史類內了。

第二節 本書之體裁

本書之宗旨即根據上述的意思，要將哲學思想全體在一個簡單的圖式上表現其歷程。把哲學家之瑣屑故事一概略去；把不重要的思想家亦一概略去。因為本書為篇幅所限，不得不採取下列的態度：

一 本書止注重於思想之新形式 (new type)。例如某甲創一說，某乙又創一新說，某丙則維持甲之說。則我於書中僅敘述甲說與乙所創的新說，至於

丙既未有新的意見，遂不得不把他刪去。所以所謂思想之新形式即指學說之推陳出新而言。本書遂止限於敘述新說。

二 本書不限於哲學思想；其有科學思想而與哲學相關則亦不能不列入。因為亦是思想之一種新形式。

三 本書認定人類文化以宗教為最初期，宗教包涵古代文化全部；但宗教期間過去了以後，文化即由哲學科學美術來代表之。所以在哲學科學美術為文化之總體時，雖其間偶而有宗教滲入，而這個宗教不得與哲學相混。因此之故，本書限於敘述哲學；而對於宗教一概不提。於是把希臘哲學而緊接近世哲學；將中古哲學略去。因為著者認定中古哲學不是哲學，而止是宗教。在哲學史中不應敘述宗教。

此外尚有一點應得聲明，就是：著者雖認哲學史所表現的是人類對於外國世界與自己人生之一個整個兒的思想，但此思想之發展並不是如黑格兒所說的

，由正而反，由反而合。所以本書對於哲學史之分期不甚重視，以為分期並不足表示思想之段落。這種分期止是完全爲了敘述之便利而已。

第二章 希臘哲學初期各派

第一節 哲學以前

哲學就是對於我四圍的外界宇宙與我自己的人生價值作一個綜合的說明。

凡對於自己以外的自然界想求得一個完全的解釋，凡對於自己內界的人生想求得一個澈底的理會，則這個人便可說是有哲學思想。換言之，凡是不安於各別的經驗而想求得一個普遍的說明足以解釋古往今來所有一切的經驗，則便是走上了哲學之路了。於是我们應得問：人類究竟走上這個哲學之路始於何時呢？

讓一步言之，可以說有人類即有哲學。所以叔本華 (Schopenhauer) 說人

類是哲學的動物，這不啻說人類從天生下來即歡喜哲學。既然如此，我們很難說哲學是在那一個時代纔起來的。但進一步來說，却可說哲學是繼宗教而起。宗教中亦有世界觀人生觀；而嚴格來講，這種世界觀人生觀不能稱為哲學。

我們今天暫假定希臘的泰萊斯 (Thales) 是哲學之始祖，而講一講哲學以前的情形，換言之，即哲學以前的世界觀與人生觀 (the prophylaphic view of the world and life)

希臘人在耶穌紀元前八九百年光景，其思想頗足以代表原始人類之思想。

直到今天，我們可以看見的是荷馬 (Homer) 與希西德 (Hesiod) 的韻文神話，尤其是希西德的神統記 (Theogony)。其中所述無非以偉大的可怕的自然力視為神。一切皆以神目之。換言之，即視為神就是等於加以說明。而當時所謂神並不是如後來已發達的宗教上之神。這種神之性質亦頗近於人：有嗜好；有歡喜；有厭惡；有憤怒；有忌嫉；有復仇等等。其實他們把自然力視為神正不

當把自然力視爲一種近乎人的東西，可以稱爲擬人的說明。荷馬把天落雨，與人發怒都認爲是由神所指定。這乃是以神而說明一切物所以由來之故。但這只是瑣屑的解釋，而未得一個系統。所以希西德把各地傳下來的神話加以統一。

他於一方面對於神之由來加以說明，他方面對於神之性質亦有所解釋。於第一點，即把一切諸神皆認爲由於一個神而生出；於第二點即對於這些比較高級的神認爲是永久不滅的。由第一點說，可以說由多神論而進至一神論；由第二點說，可以說對於永久不變的本質有些相近了。我們於此可知即在神話中未嘗不固有宇宙觀。且其宇宙觀又必依合理的說明之要求而時時自行修正。可見神話與宗教自身即在那裏進化，而其進化又是根於合理的說明之要求。這不會表示人類對於宇宙與人生而作合理的探討乃是一種自然而然的衝動。無論如何總是抑遏不住的。而哲學所以由宗教而脫出亦就是由於此。這是關於宇宙觀，至於關於人生觀，則有所謂韻語的格言，都是表示人生經驗上之意義，而其用反

再推考便是闡了哲學之門了。

第二節 米蘭陀學派或根源論派

在羅典之斜對岸，小亞細亞海岸之西都，有所謂伊奧尼亞 (Ionia) 地方是希臘之殖民地，其間有一個城名曰米蘭陀 (Miletos)。在這個城市有三個學者，後人名此種學者之說為米蘭陀學派 (The Milesian School) 或稱為伊奧學派 (Ionian)。這三個學者就是：(1) 泰萊斯 (Thales 624—546 B. C.)，(2) 阿那克希孟德 (Anaximander 610—548 B. C.)，(3) 阿那克希曼尼斯 (Anaximenes 588—524 B. C.)。(註11)

二 (註11) 這三位哲學家之生卒年月均不是歷格正確的。現在所紀的止是大概而已。學者於此爭論甚多。現在止是折衷論說，表示大體傾向。

一 泰萊斯之主要的主張，據亞里斯多德說，是以為宇宙間雖有森羅萬象的萬

物，而其根本則止是一種。他對於這一種則認為是「水」(Hydor, water)。我們對於此說有兩點可以注意。即第一點，他認一切萬物都是所產，另外尚有一個能產。所產是枝葉，能產是根本。可見我們這個由萬物而成的世界不是根本的；我們應得求有以發見其根本。且須知所謂枝葉必是變化的與不重要的，而根本又必是不變的與重要的。果算於這個世界以外另有根本，是不變的，則這個世界雖變化不居而亦不足提，因為我們可以直探其本源，便有法以操縱了。第二點是雖於萬物之背後有這樣一種統一的根源，但此統一的根本却不是「超自然的」(supernatural)。這兩點在哲學上是很重要的；即是暗示於我們必須於雜亂無章的宇宙之背後，於千條萬緒的萬物之背後，求出一個統一的原理或原素可以造成一切物，可以說明這一切物之由來。同時又不可向神祕處求之，而依然須用研究自然現象之方法以求之。換言之，即須為合理的說明，不可為神祕的說明。這兩點乃是哲學之基礎。泰萊斯替哲學定此軌道，所以堪稱為始

祖。

阿那克希孟透之主要的主張，據現存一鱗半爪的撒弗拉斯托斯 (Theophrastus) 之紀載，是以爲萬物之原始 (arche) 不是水，亦不是和水一類的原質，乃是另外一種，這一種是無限的，所以名之曰「無限者」(apeiron, the infinite, the boundless)。此無限者果爲何物，後世解釋不一其說。而要不失爲一種抽象的東西。我們於此便可見阿那克希孟透比泰萊斯進步了——思想進步了。原來泰萊斯以水爲萬物之根源，而水仍爲萬物中之一物。以萬物中之一物而視爲萬物所由出，在論理上終有些欠圓通。不如把這個根源求之於具體的萬物以外，於是乃有抽象的無限者。一切東西都是由這個無限者分化出來。他名此萬物之變出爲「分化」(ektrichthai)。他以爲首先分化出來的是「對待者」(antipodotes)。(所謂對待者即指熱之於寒，亮之於暗，上之於下，大之於小而言。果爾則一切物爲相對，而無限者是絕對了。無限者不僅是絕對，並且是永久能變

化出別的東西來。所以所謂無限者止是無以名之而始有此稱，其實不過永久分化至於無窮的一種可能性而已。因為能永久變出東西來，所以方名之曰無限者。不過表示其中無所不涵，一切皆由之而出，且其出亦永無止境而已。我們於此可見思想之進步：即由具體而到抽象；由萬物中之一而到萬物以外。

阿那克希曼尼斯之主要的主張，據歐弗拉斯托斯所記載的，是以爲萬物之根源誠然爲另外一個，但這個却不是所謂無限者，因爲無限者太無內容了。所以他以爲這個萬物本源就是「氣」(aer)。須知由水而到無限者是由具體到抽象，乃是思想之進化；而由無限者到氣，豈非由抽象退至具體麼，豈非思想之退步麼？不然。因爲無限者在萬物以外，太無內容，便有等於「神」(theion)之嫌疑。這樣便是復返於宗教的說明，而又離開了合理的說明。爲求近於合理的說明起見，則勢不能不採取泰萊斯的態度。所以又由抽象復返於具體，這純是由於不願陷於超自然而使然。不可說是思想之退步。但阿那克希曼尼斯之貢獻

不僅在此，且在其對於根源與萬物之關係。因為泰萊斯對於水之如何變成萬物未曾有說明。而阿那克希孟透亦止言其分化出來，並未曾說明何以萬物當能復返於其根本。因為照他的分化說，止有分出，似乎不能有返本。所以阿那克希孟透固於這一點有特別主張。他以為萬物之本質是氣，而之所以變成萬物是由於凝固作用 (*crystallisation, process of condensation*)；至於萬物之復變為氣則是由於稀散作用 (*marosis, process of rarefaction*)。他這種說明比較上近於科學的了。我們在日日常經驗上不是看見氣凝而變為水麼，水凝而結成冰麼？可見固體物變為液體物，液體物變為氣體物是由於一種稀散作用之歷程；而反之，氣體物變為液體物，液體物變為固體物則是由於一種凝固作用之歷程。這樣主張在思想上確是比較進步了。因為照阿那克希孟透之說，不曾把本體之「無限者」與現象之此世界截為兩段，似有陷於兩元論之嫌疑。泰萊斯之說雖粗朴然却已早含有一元論之傾向。原來人類思想趨於將天下萬物作統一的說明乃是進步的象

徵。所以由泰萊斯而到阿那克希孟透，不免有復返於兩元論之朕兆，因此阿那克希曼尼斯不能不出來加以修正。他的修正學說亦就是改變兩個傾向：(1)對於超自然的使其仍返於自然的；(2)對於兩元的使其仍返於一元的。

米蘭陀學派雖尙有他人，然我們不妨以此三人爲代表。而即此三人亦足見思想之進行不是直線的，乃是好像摺鏈一樣，不是偏於東就是偏於西，但每一擺動必改舊觀而有進步。

第三節 畢泰過拉斯學派或數理論派

畢泰過拉斯 (Pythagoras 582—508 B. C.) 是生於米蘭陀海岸外一個島名曰沙濟斯 (Samos) 上，後來遷於南意大利半島之克羅東 (Croton)。即在其地建立一個學術團體，有種種戒律，頗似宗教，故後世止知有畢泰過拉斯學派，而無法辨出本人與學徒之分別。

畢泰過拉斯學派之重要的主張有二個最顯著點。即第一，此派以爲萬物之所以成爲萬物乃是由於「數」(arithmoi, number)之變化。他們研究音樂知道音之分別完全可由數學上比例而定。因此根據數學即可以調音。所以他們乃推想到一切物必都是由於數而成，換言之，即具體的物必是由於抽象的數爲其模型。於是可以說世界上有一萬種東西即是因為數有一萬種變化。第二，此派以爲數之變化以形成萬物乃是先由於有相對者。所謂相對者就是「奇」(odds, odd)與「偶」(evens, even)。他們以爲「一」是奇與偶之調和。他們又以爲奇，就是「有限」(paranoma, limited) 偶就是「無限」(apeira, unlimited)。此派之主張因爲傳遞不一致，關於此點很難斷定。但好像畢泰過拉斯已知米蘭陀學派之學說，而想把泰萊斯之水與阿那克希孟之無限調和起來，因爲水即是有限。所以他們的有限與無限爲兩元。一切皆由於這兩個相調和而化出。此派學者中有費洛勞斯 (Philolaus 470-? B. C.) 卽作此說。可見畢泰過拉斯

學說是暗中以兩元論爲根底。他們用此兩元主義說明一切數；以爲一切數皆具有奇偶之性質，其所以發現爲奇數或偶數乃是於調和的統一中有所偏倚。可見其兩元論是在數理以前的。而此派之貢獻不在此，而乃在其以數爲事物之原型。甲物之於乙物所有不同不因爲所具有的性質相差異乃由於所根據的數目不一樣。須知所謂物無一而沒有體積，若把「一」等於「點」；「二」等於「線」，即是點之延長，亦即一之增加；把「三」等於「面」，即是線之延長，二之增加；把「四」等於「立體」，即面之增加；則我們可以說一切物之形體自然可由數量爲之說明。這樣把一切性質相差異的萬物而統歸於數量有變化，在思想上確是開了一個新局面。就是因爲性質的差異是各別的，無法統一。例如一枝筆與一個島，我們決不能看見其一而即可推知其他，因爲二者性質上完全不同。我們對於性質的不同止能各別去經驗。而於數量則不然，我們可以一個數目而推算出其他數目。所以性質之差異止能靠歸納法而知，但數量之變化却可

由演繹法而知。演繹是以一御萬，確足以表示知識之可貴的地方。人類所以要有知識亦正在其能以簡御繁。畢泰過拉斯派能發見此點，不啻即開了科學之門，告訴我們止須從數理的知識入手而可知萬物化成之故。然而此種學說之涵義尚不止此。他們喜歡以比例與調和而說明萬物之變化，顯見他們不是和米蘭陀派一樣把數認為萬物之原質。須知原質與原素 (element) 止是指材料 (matter) 而言。畢泰過拉斯派所以高出於米蘭陀派即在舍原料而不言，乃止主張萬物之「所以然」(cause) 為數量。照這樣說，我們未嘗不可加以引申而謂萬物之質料或許是同一的，而止由於比例與調和有種種樣子不同而就有各各不同的萬物。這種不同的樣子我們名之曰方式 (form)。果爾豈非萬物之所以為萬物即由於其方式麼？這樣主張便是於「原素」之一概念以外又添了一個「方式」之新概念。所以後來柏拉圖 (Plato) 之理型說 (theory of ideas) 即由於受了畢泰過拉斯派之影響而出；而尤其是他的外甥斯豹席普斯 (Speusippus)。我們於此可

見畢泰過拉斯派在思想之進化上實是有貢獻的了。

第四節 海拉克萊托斯派或轉化論派

海拉克萊托斯 (Heraclitus 535 — 475 B. C.) 是米蘭陀之北一個城，名曰哀佛索 (Ephesus) 地方的人。他很受了米蘭陀派之影響，又好像亦稍知道畢泰過拉斯之學說。

他的學說，據迄今尚存的一鱗半爪而觀，是有幾個要點。第一，他以爲萬物猶如流水，變化不息。「萬物皆流」(Panta Rhei) 乃是代表此派思想的一句格言。他的意思似謂一切物沒有一個是固定存在的，每個都在那裏不停地自行變化。所以他以爲萬物之本質，就是永久不熄的火 (Fire always, ever-living fire)。這個意思究竟是實說呢，還是比喻呢；後人亦無從辨別。不過他總是指火燄而言，當可無疑。火然是沒有一秒鐘不活動的；沒有固定形狀；沒有休息時

候；沒有東西過着了他而不起變化。所以我們疑心海拉克萊托斯不像米蘭陀派把具體的東西認爲萬物之本質，而他止是以火作一個比喻而已。第二，他以爲萬物之所以流轉不息乃是因爲對待者之爭鬥，而此對待者卽例如生死，老幼，曲直，存滅，男女，善惡，亮暗等等。凡此對待者率皆互相爭鬥，因此乃得保有中和 (harmony, equilibrium)。此中和卽爲萬物之所由成。換言之，卽若無對待者，若對待者而不互爭，則萬物必亦不能有。此所以他說爭鬥爲萬物之父。然而海拉克萊托斯之學說在思想史上不重在此，而仍在萬物流轉之主張。後來他的學徒如克拉第魯斯 (Cratylus)，卽專注重這一點。由這一點勢必推至於排斥官覺，因爲官覺上所現的無一不是固定的，並不見有甚麼流轉。所見是一個形；所聞是一個聲；縱使再看再聞非其原形原聲，而這乃是兩個，而不是一個在那裏變；所以官覺止見各別的東西而不見其「變」。由此他們這一派遂不能不引入於一個新途徑：卽是必須撥開官覺上經驗所現的現象而另求心意上推理

所得的道理。海拉克萊托斯說眼與耳是最壞的證人，就是指此而言。所以我們可以說此派學說亦有新貢獻：就是去掉官覺經驗而直探萬物流轉之本象。

第五節 哀里亞學派或實有論派

哀里亞學派 (Eleatic School) 以克撒諾芬乃斯 (Xenophanes 569—480 B. C.) 為始祖。克撒諾芬乃斯是米蘭陀小哀佛索斯以北所謂孔羅芬 (Colophon) 地方的人。後來遷於南意大利半島之哀里亞 (Elea)。他沒有甚麼正面的學說；他止是反對當時的神話。他遊歷各地，看見各地人民所塑的神像雖是同一個神，而其像不同。因此他乃發見神本無相，而所有神像全是人造的。神既無相，則神必大異於人。神既非人，則神話上寺廟內所有近似人類的諸神必全是假的。諸神既假，則必另有一個真的。他的這種主張有兩個要點。第一，神絕對與人不同。第二，真神止有一個。這雖僅是對於宗教之批評，然在哲學上

却頗有涵義。即因為神是創造一切的主宰，神若與人類絕不相同，則不會謂能創的原動力與所創的各事物完全為二，我們決不能就現世界中之事物以推知現世界之創造者。這乃是本體與現象之分別；我們不可認現象中之一即為本體。

於是由具體的神不能改為抽象的神。神既是抽象的，則必是普遍的，又必是唯一的。所以他的主張是反對多神教，而建立一神論，却又由此而進於汎神論（pantheism）。其學說——精神亦未嘗不與米蘭陀派之一元論相通，不過米蘭陀派視萬物為此一元所變。又復歸於此一元，至於克散諾芬乃斯則以此唯一的神始終不動，萬物皆由其安排而始然。二者精神不同；即前者視此一元僅為原始與歸宿，仍不外乎是一種物活論（*hylozoism*）；後者視此一元為永久自存者，可說是真正的本體論之開端。

但哀里亞派之中堅則是哀里亞人 潘曼尼德斯（*Parmenides 515-1? B. C.*）。亞里斯多德說他是克散諾芬乃斯之弟子，但他與畢泰邁 拉斯派却頗有淵源。其學

說較為精密。他的著作雖迄今尚有遺留，但却是十分費解。大約他是從論理入手；他以論理上的推論而矯正官覺上的經驗。他的論理推論是先從「有」(to be, being or has)而言，他以爲「有」決不能成爲「非有」(to the contrary, non-being)。所謂非有就是「絕無」(absolute nothing) 卽等於不能認識，不容思議，不可捉摸。所以「非有」卽是不可知；而不能知卽是沒有。反之，有卽等於能知；而能知卽是有了。於是他把「知」與「有」謂爲是一件事。斷無「有」而不知者，亦斷無能知而不是「有」者。反之，斷無「非有」而能知者，亦斷無能知而仍是沒有。因此若問「有」究竟從那裏來呢？則他可回答曰：有決不是從非有而來，因爲無不能生有。然而亦決不是從有而生，因爲既已有了便不能再有。這樣便是對於「有」又加上了一個涵義。卽「有」必須是永久自如，不生不滅沒有來歷的。換言之，有卽是「實」(reality) 而非有卽是「空」(emptiness)。在他的意思以爲絕對沒有所謂「空」。可見他的主張是排斥從無生有；

他以爲有必是永久如一。他從這個論理上一貫的理論來推下去，勢不能不反對「動」與「多」，而主張「不動」與「唯一」。須知既是沒有「非有」即沒有空，則必是沒有動，因爲動必須現於空間上。並且既不能從有而再生有，則這個「有」必不僅是超時間的，且又必是絕對的一個，而不能成爲多個。所以他依其論理之順序勢必排斥「動」與「多」。而以爲世人所以看見事物有動移，有多少，其故由於官覺，換言之，即官覺以其幻影報告於我們。而我們當相信論理之推論不可相信官覺之報告。因爲論理所推論的是真的，而官覺所報告的是假的。因此我們可名此種學說爲論理的一元論 (Optical monism)。至於他所謂的「有」究竟是甚麼？後世學者頗多爭論。亞里斯多德即有兩種解釋。一謂其近於「方式」；一謂仍作「實質」之解釋。因此有人主張潘曼尼德斯是唯心論之始祖，而有人則謂是唯物論之始祖 (註三)。要之，不論如何，在當時，其思想決不如後世那樣有唯心唯物之分別。而他的貢獻不必認爲在於此，而實在於

他能以論理而推翻經驗。主張論理有圓通性，以論理的圓通 (logical consistency) 而定事物之是非與真偽，不必訴諸官覺之親證。這實是他的大貢獻了。至於他排斥動與多，尤其足以完成一元論之精神，較米蘭陀派百尺竿頭又進一步。因為若不把現世界之雜多與變動認為幻影，則決不能顯出本體之為絕對與單一，所以米蘭陀派不過有一元論之傾向而已，不足為真正的一元論，而潘曼尼德不論其為唯心唯物，要足為真正一元論之建立者。

(註三)主張其為唯心論是黑格兒 (Hegel) 曰主張其為唯物論則是李乃格教授 (J. Burnet)

從駁斥「動」與「多」以證明宇宙實際是一元，則為他的弟子哀里亞人克散諾 (Xeno of Elea 490—430 B. C.)。此人無正面主張，而其駁斥他說，在方法上較其師為進步。因為潘曼尼德斯從有而論證非有之不能存在，仍不失為直接的論證，而克散諾則專論證動與多之自身矛盾，則可認是間接的論證。間接論證實較直接論證為強，因為所用論理法則更多。克散諾之論辯即所謂四辯：

(一) 善跑者追龜辯；(二) 飛矢辯；(三) 渡河辯；(四) 賽馬廐辯。而其說不外乎證明多與動之不合理。先就多而言，所謂多即集合數個之謂，於此數個，每一個皆是單位。由數個單位相堆聚，方有所謂多。然此單位尙可分呢，或是不可分呢？若是不可分，則必是沒有體積 (Volume)。沒有體積則等於沒有這樣東西，換言之，即等於空，等於零。以空加空，以零加零，決不能成爲「多」，若是有體積則必是可分。既是再可分，則決不能爲單位。因爲單位就是不可分的意思。由前說，多既是由無體積的單位集合而成，豈非所謂多而實際上止是無限小麼？由後說，多之單位可以再分，再分又再分以至於無窮，豈非所謂多而實際上却是無限大麼？多既可爲無限小，又可爲無限大，豈非自身矛盾麼？他對於動亦用此法駁斥之。他以爲動必是動於空間上，但在同一的時間決不占有兩個空間。若空間可以無限分割下來，時間又可無限分割下來，雖是無窮小，而仍必是一個東西在一個時間占據一個空間。在一個時間占據一

個空間則動即爲不可能。因爲動必是由於能於一個時間內占據兩個空間而始成立。總之，他的要點即在證明一有分割則必分割至無限，而無限分割又爲不通。此種論證在近世名學上稱之曰「反背律」(antimony)。即於一設立的前提可推出兩種互相反背的結論，因此便可斷定此設立的前提必是靠不住。依克徹諸的意思，似以爲無限分割是不通，則分割必亦是不通，於是我們所看見的多與動，既是由分割而成，則亦是不通的。這些便不能不如潘曼尼德斯所說，止是一種俗見而已。此外尚有曼立索斯(Molanius ad 1^o P. C.)亦是抱這一類的思想。他更注重於有即是實。他以爲有是不動不變，無終無始，無界無限的。總之，止是主眼「實」(omplion)不能從「空」(kenon)而生。此派學派之貢獻仍在建立一個「本體」概念，而這個本體却不是超自然的(即內在的)。

第六節 初期各派之貢獻

以上四派在思想上之貢獻可以概括之如下：

甲 就其思想之內容而言

一 米蘭陀派在思想上所創造的新範疇是「本質」(ousiotes) 這個概念。他們所謂「根源」雖與本質不盡相同，然他們不是止說萬物由其根源而出，並且說復返於根源，可見所謂根源不是指原始狀態而言，乃是指本質或原質而言。

二 畢泰哥拉斯派在思想上所創造的新範疇是「方式」(eidos) 這個概念。他們以數目為萬物之所由成，不是講萬物之質，乃是講萬物之形。

三 海拉克萊托斯派在思想上所創造的新範疇是「轉化」(becoming) 這個概念。他用這個概念來統御一切，於是宇宙完全是不居故常，久永變化的了。

四 哀里亞派在思想上所創造的新範疇是「存在」(existence or being) 這個概念。須知「存在」與「原質」並不是同一意義。雖則原質必是存在，而存

在却不限於原質。例如近世科學上物質不滅 (conservation of matter) 亦是一種「存在」的意思，就不是指原質不變而言。可見「存在」這個概念比「原質」這個概念在哲學思想上更要進步些。

乙 就其立說之方法而言。

一 米蘭陀派求萬物之根源於自然中，不求之於超自然的神。這乃是合理的說明 (rational explanation) 之起點。換言之，亦即是科學之起點。

二 畢泰過拉斯派以爲這個宇宙止是由數理而構造起來的，所以他們的方法可以說完全是數學。數學與哲學合而爲一，自他們始。

三 海拉克萊托斯派與哀里亞派是迥迥相對，然二者却都是排斥官覺而崇尚推理。海拉克萊托斯以爲由官覺不能直認「轉化」之真理；哀里亞派亦然，以爲由官覺決不能知「存在」是永久不生不滅，不變不動的。所以他們二者却同是採用推理的方法。因此可同名之曰「理性論者」(rationalists)。不過哀

里亞派更較進步些罷了。

第三章 希臘哲學二期各派

第一節 恩陪多克萊斯派或原素自然力論派

恩陪多克萊斯 (Empedocles 480—435 B. C.) 是生於意大利半島以西的斯陶 (Stoly) 島上阿葛里根 (Agrigentum)。他似曾涉獵各派學說，所以他的思想富有調和折衷之色彩。

他知道泰萊斯之水說，阿那克希曼德之氣說，又知道賓里亞派之有即是實，與不能無中生有。於是他對於這樣的「原質」與「存在」兩概念想設法打成一片。他遂主張宇宙萬物都是由於四種原素而成。這四種原素就是四種有或四種存在。因為存在是不變不動，不生不滅，無界無限的。他名此四種曰「根

一 智 一] (rhizomata, roots)。其實不啻是現代所謂的「原素」(Ologarithm)他所說的四種根就是火，氣，土，水。他的語彙是以火神氣神土神水神代表之，而實則仍指這四種原素。他的主張似較哀里亞派而有些進步。哀里亞派止看到不變的有，而對於有未加以內容，不免太空洞了。須知哀里亞派本是一種本質論，不過僅本質之永存而言，而未說及本質之性質。

一 學 一 恩陪多克萊斯於此頗有所修正。就是這個本質認為火，氣，土，水。亦就包涵有修正米蘭陀派與海拉克萊托斯之意在內。換言之，即有人說是水，有人說是氣，有人說是火，今不如俱存之。所以方有這樣四種。可見他於此處止是調和諸說而已，而他的真正貢獻却在看到僅有不變的本質決不能說明宇宙現狀之所由成。要說明此不變的本質何以能變成此種森羅萬象則必須另加上一種發動的「力」(Causa)。於是他便用擬人的說明，以為有兩種力，所以使此四種原素結合或分散。他名此兩種力曰「愛」(philiasis, love)與「憎」(repugnata)

。其實即不管是我們近世化學上的所謂親和力與離析力。而這種親和力與離析力要不外乎是自然力，所以我名此種學說為原素論與自然力論。但他這種主張與近代化學並不相同。化學上的元素並不於既經化合以後尚留存其固有性質，而恩培多克萊斯所主張的四種元素不僅是四種原料並且表示四種性質。他以為一切物都是由這四種而化合以成。所以有不同即在化合上有時重時輕之分。並且因此其物之性質乃隨其元素之性質而有種種不同。所以他的意見似兼顧原料（*matter*）與性質（*attribute*）。於這四種所化成的各種物，其原料固為這四種，而其性質亦是由這四種所有的性質加以配合而成。現在請即以其對於眼之構造之意見為例。據撒弗拉斯托斯所述，恩培多克萊斯以為眼中之瞳仁是火，而眼珠是水，水包着了火。我們所以止能看見亮光處，不能看見黑暗處，就是因為火與火相吸引。而動物則能看見黑暗處，因為動物之眼內水較多，水與火又相吸引了。因此他提出一個原則，即是同性相親與異性相拒。他以為每一物中各有

火水等，此物之火與彼物之火相親，而此物之水却與其本身所有之火因異性而相拒。有異性相拒故有一物之分奔離析；有同性相親故有數物之化成一物。雖然此說勢必先設有原始狀態有同無異，後乃經一度混和方成雜亂，始有同異可言。故此說太幼稚，無須討論。惟恩培多克萊斯於此却有貢獻。即提出知識之可能性 (the possibility of knowledge) 之問題。他以為知識之所以可能乃係由於同性相親。詳言之，甲物與乙物性質相同則甲物方能知乙物，若甲物與乙物性質不同則甲物無由以知乙物。果爾豈非知識很有限制麼？豈非知識之範圍很狹小麼？姑不論他所說是否有當，然而他以為物理上的引力說明知識總不失為一種新思想。而對於知識提出問題尤可算是一種新態度。以官覺之構造而說明基礎的知識（即感覺）之性質，乃是關生理的心理學之先河。其功真可不朽。

第二節 阿那克撒過拉斯派或原素與意匠力論派

阿那克撒過拉斯 (Anaxagoras 500 - 428 B. C.) 亦是生於伊奧尼亞海岸之謂克拉索曼那 (Clazomenae) 地方。誠如亞里斯多德所言，阿那克撒過拉斯之與恩培多克萊斯，以年齡論是前輩；以學說論，是後輩。

阿那克撒過拉斯所研究的問題亦是不生不滅的「存在」與此世界所現的「轉化」如何調和一致。他於此點亦與恩培多克萊斯一樣，以為沒有生出，亦沒有滅亡；而止有化合 (angelsig, mixture) 與離析 (summixti, separation)。例如今有一樹，我見其由土中發萌而生成，豈能說不是生麼？經我以斧伐之，斬作柴，燒之為炭，化歸為有，豈能說不是滅麼？顧按阿那克撒過拉斯解釋，則以為樹由於土而生必是土中有樹的原素。於是他不像恩培多克萊斯以為這種原素止限於四種。若是止此四種，則世界上所有的事物亦必有限，因為四種縱可為諸樣的化合，而其數仍必有限，不能至於無底無窮。今從世界上事物之層出無窮來看，便知所謂原素其數亦必無限。因此阿那克撒過拉斯主張各物各有

其原素。他名此曰「種子」(germinal seed)。他自己提出一個疑問：就是我們的身體有骨有肉有血有皮，這些果從何而來呢？顯然是從食物而來，因為人得了食物方增加骨皮，滋長血肉。則食物即涵有我們身體之原素從可知了。然而食物又從土中所產，有水灌溉，有陽光曬於其上，則可見食物中所有的原素又是從土水氣光而來。這樣說來即是甲物之中即涵有乙物之原素，而乙物之原素又由丙物而來，豈非一切物即在一物中 (an *panhi panhi*, a *lonion* of every-thing in every-thing) 麼？此與印度思想之佛教上所謂一切攝一切頗相近似。於是不獨在一切物中之一切原素是不變的永存的，而即一切物亦可視為從未滅亡過。換言之，即止有變化而無生滅。顧阿那克撒過拉斯之所謂種子與恩陪多克萊斯之所謂根是否相同，恐未能遽然斷定。因恩陪多克萊斯之「根」一方面是原料而他方面又復代表四種相異的性質，換言之，即各有各的性質，此性質入於化合物中仍不消滅。而阿那克撒過拉斯之種子則隨事物之億萬種類而亦有億

萬種類。以種類之單簡而言，似恩陪多克萊斯之說爲優長。若以原素之性質而說明事物之性質，是以有限而說明無限，則必有困難。故阿那克撒過拉斯不認種子有獨具的性質，而即以事物之性質而說明種子之性質。於此阿那克撒過拉斯之說却又較爲進步。惟種子之性質一如事物而至於無窮，則必至每一物有其獨具的種子。此說則又必與上述一切物在一切物中之說相矛盾。於是乃有兩說，一說勢必謂種子無性質。卽亞里斯多德所稱爲「淨有」(Jothocountain)便是。一說勢必謂種子本身兼具相反相異的性質。例如雪之種子不僅有雪之性質(冷)並且具有火之性質(熱)。據辛樸里扣斯(*Stratelan*)說，阿那克撒過拉斯取後說。

恩陪多克萊斯以同性相吸引而說明知覺之成立，阿那克撒過拉斯則以異性相刺激而說明知覺之成立。他以爲若是你的手是冷的，則你摸冷物必不覺其冷；必須摸着熱物方有所覺。反之，若你的手是熱的，你摸着熱物必不覺其熱而

必須摸着冷物方有所覺。因為你的眼是暗的，所以光射於其上乃有所見。可見知覺之成立是由於與相異的事物相接觸。在這一點上不僅較恩培多克萊斯為進步，並且與近世感覺心理學亦不相背。而要之，無論為同性相吸抑為異性相激，我們的感官知覺終是有限制的。因為同性相吸則但能知同性，不能知異性；異性相激則但能知異性，不能知同性。可見阿那克撒過拉斯對於感官的知覺不能表示真理亦與以前諸學者作同一的主張。

阿那克撒過拉斯之最大貢獻尤在他所謂「安排力」(non, world-ordering reason)。他以為一切物之所由成，係由於有一種原動力為之安排布置；換言之，即一切物之所以有其形樣性質乃概由此力安排而定。再換言之，世界之所以由開始以迄現在而有此種形態乃係由此力所安排。後世學者因謂此安排力即為「精神」(mind)。按希臘文原字之 nous 與英文之 reason (此字可譯「理由」或「道理」) 相當。故有人謂其說即是理性主義與唯心論。但我們證以柏拉圖

在菲爾 (Plato, *Timaeo* 97) 上所述蘇格拉底之言，便知此種原動力不是理性的 (rational) 與精神的 (spiritual)。因此我以為此字可與英文 *design* (可譯「意匠」) 相通。因自然之中未嘗不可有意匠，而意匠又初不限於必為理性所產。即阿那克撒邁拉斯不以自然的機械力 (natural mechanical force) 而以自然的意匠力 (natural designing force) 說明此世界之所有萬物。

第三節 勞開布斯或原子論派

- 一 勞開布斯 (Thales) 是原子論之創始者，已經學者所公認。他的生卒年月都不可考，但其說之成立必在 480—430 B. C. 之間。有人說他是米蘭陀人；有人說是哀里亞人；有人說是阿伯第拉 (Abdera, 屬於 *Thrace*) 人。但無論如何，他的弟子德穆克里托斯 (Democritus) 却是河伯第拉人。這種原子論之學說却由德穆克里托斯而完成。我們本應將二人合併敘述，但德穆克里托斯實與柏

拉圖並爲齊羅，所以把他列入下章。

勞開布斯之思想亦是由哀里亞派而啟發。他以爲「有」與「非有」可以同時存在，於此所謂有乃係專指「充實」(qualitas, fullness)而言，至於「非有」則變爲指「空間」(lepton, vacuum or void)而言。在哀里亞派，止有「有」而不能有「非有」，所以止能是一個整塊兒的，永久自如的宇宙本質，在其間絕對不許有雜多與運動。但雜多與運動却又是不可否認的。於是勞開布斯以爲既須承認多與動則不能不承認「非有」，於是乃把「非有」即認爲是空間。這是關於「非有」一方面，勞開布斯所倡出的修正說。至於關於「有」，他又以爲若依恩培多克萊斯把這個充實的存在賦予以各種性質則勢必將此一元的本質剖分爲數元，勞開布斯遂以爲不如把這個充實的「有」認爲是無致的極微。於是乃成所謂極微 (atomai, atom) 說或稱原子論。則所謂「有」不是一個整塊兒的東西，乃是無量數的微粒子 (particulae)。這些微粒子是固體的，不可分的。

por, hui, hui, hui, hui, hui), 這樣主張便不啻所謂「有」止認為是純粹的素材 (pure stuff) 了。一切事物都是由於這種素材之極微而成。其成仍是由於極微之結合，其毀則由於分離。所以事物有成毀，即是極微有離合，並沒有甚麼生滅。因為無不能生有。所以「非有」之空間是不生不滅，永久自如；而「充實」之極微亦是不生不滅，永久自如。不過因其離合而有森羅萬衆，其實止是起伏聚散而已。因此勞開布斯不主張微粒子有性質上的差別，而以爲止有大小的不同，形狀的差異，與位置以及排列等等之分別。以形狀言，有圓的，有尖的，有正的，有斜的，有直的，有曲的。以大小而言，以極微既爲不可分，則必有大小，否則以無大小的東西無論結合若干亦不能產生體積。此種原子既有大小，則各個之間必因大小而有不同。形狀與大小係就一個極微而言，至於其結合則有位置與排列之不同。我於此不妨以中國字爲比喻。「杲」「東」「春」三字雖都是由「日」與「木」而拼成，但因「日」字在上，在中，在下，各有不同，遂成爲三

一 第 二 編

個各別的字。據德程克利托斯之解釋，以為可以西方字母作比喻，A之與N是形狀的不同；A N與N A是排列的分別；H與H是位置的變化。須知這樣以位列之差異而表示性質之區分，在近代化學上實是一個很重要的概念。近代立體化學就是完全建築於其上。但這樣有形狀又有大小似仍未能完全脫出阿那克撒過拉斯之窠臼，然而把「性質」一層削去，却亦可算是思想之進步了。

但極微又如何會結合，結合後如何又會分散呢？勞開布斯於此不可不把永動性 (rhomboid, orbital motion) 賦予於原子。以為這些原子是永久在那里動，從沒有靜止之時。這便是把「動」(Motion) 與原子打成一片：動即是原子，原子即是動。這樣亦無異於說從轉化方面看：是動；從質料方面看，是原子，實則止是一物之兩方面而已。誠如此說，則與近代物理學大概相合。因為現今所說的陰電子 (electron) 與陽電子 (proton) 就最近德爾魯定格 (Schroding-ger) 之解釋，止是一種動波的定率而已。可見希臘時代之原子論派將永久的

勸視爲原子所固有的本性質足爲思想上一大進步。原子論派不僅是作如此主張，並且以爲這種動是機械性的。據辛漢里扣斯所說的面觀，好像是原子之動就由於一原子之與他原子相衝突。換言之，即這個原子動了則其四鄰的原子不能不隨之而亦動。他說這種衝突之結果不外兩種(1)後退(2)結合 (Zusammenstoß, aufhaken)。而所謂結合就是指一原子投入於他原子身內而言。甲原子既投入於乙原子身內，則乙原子之形狀與大小必有變化了。這種變化是出於機械性的運動，決沒有超越的力以安排之。所以勞圖布斯說一切物從無出於偶然者，每一事物皆由必然而生，有其理由。於此我們須重觀「必然」(notwendig, notwendig)與「理由」(Gründe, für a reason)一語。須知「理由」(Gründe)一語本由海拉克萊托斯而始用，而在此處似「理由」完全作因果之解釋：即無一事物而無其所以成立之原因。果真宇宙中一事一物彼此間皆有密切的因果連環，則不管此宇宙即爲一個大連環。於此大連環中一切皆早環環已定，其間自不容有偶然

的變故無端插入了。所以此種原子論勢必由其機械性運動而導入一種極端的有定論 (extremo determinatum)。

原子論派對於心之性質亦作唯物論的解釋。他們仿照海拉克萊托斯，以爲造成心的原子與造成火的原子差不多。所以心之原子是最輕快的，最活動的。他們又因爲生命與呼吸有密切關係（停止呼吸即是死）乃推想到心之原子必是騰於空中，由呼吸而入人身。其實他們所謂「心」(psyche) 却與我們所謂「生命」(vita) 雖字義不同，而性質則相近了。

第四節 二期各派之貢獻

二期各派有總趨向。即趨於唯物論便是。但諸人所貢獻亦頗有層次。

第一 恩培多克萊斯之貢獻在於原素以外另發見原動力。所以創立「力」之一個新概念是他的優點，換言之，即他在思想上給我們添了一個新範疇，這

個範疇即是所謂「力」。

第二 阿那克撒邁拉斯之貢獻在化原素爲原子。所以可以說原子論以他爲過渡，因爲他的學說是居於原素論與原子論之中間。至於他所主張的「意匠」在思想上却亦是添加一個新範疇。

第三 原子論所具的幾何思想可以說全是後來科學思想上之範疇。第一是把無數的性質相異的東西化爲唯一的性質相同的原料。止有數與形之不同，而無性質的分別。這一點與畢泰邁拉斯派同其貢獻。第二，是每一個以原子之動而規定宇宙全體之動，於是宇宙間止有必然，決無偶然。這個「必然」之新概念是他們在思想上所添加的一個新範疇。

於此以外，他們三派另有新開闢的方面。須知以前各派完全是以宇宙論（*cosmogony*）爲題目，而聚精神以求解釋之。而此二期各派雖亦是宇宙論爲中心，但却稍稍涉及心理方面，因心理方面遂達到認識問題。且須知認識問題之

初起必在於對於感覺之不信任。以前各派雖亦不信任感覺，而終未說明感覺所以不能信任的緣故。此二期各派對於此點却有貢獻。恩培多克萊斯之流入說，即是一種說明。彼以所感者流入於能感者中方成感覺。阿那克撒邁拉斯實亦相類。不過一以同性相吸收為流入之制限，一則以異性相刺激為流入之制限而已。至於原子論之貢獻於此尤大。他們既主張原子止有形狀之不同，原子所結合者止有原子位置與原子數目之不同，則凡我們感覺上所現的，如紅黃藍白諸色，甜酸苦辣諸味，細巨銳鈍諸聲，冷熱諸感，硬軟諸觸，必都是屬於主觀，換言之，即在主觀方面為心中之影而於客觀界實物並沒有這些性質。此一點實開後世科學的知覺論之門，其功甚為偉大。而尤有暗示於我們的：即思想必求合乎經濟的原則，愈能以簡御繁則愈妙。

第四章 唯物論與感覺主義

第一節 德穆克里托斯

誠如朗查在他的唯物論史 (F. A. Lange, *The History of Materialism*, Book 1, Chapter 2.) 所說，唯物論與感覺主義實是一個思想之兩方面。因此我把唯物論完成者德穆克里托斯與辯士一流合在一章內敘述之。據傳說，一日德穆克里托斯在其本鄉遇一柴夫，與之語甚精辯，德大奇之遂納為弟子。而其人卽是後來著名辯士之波羅泰過拉斯。惟以年齡而言，波羅泰過拉斯長於德穆克里托斯，故後世學者多否認此傳說。我們現在止從思想上而論此兩種思想之相接近，固不必計較他們之間有無師生關係。

二 德穆克里托斯 (Democritus 460-370 B. C.) 之學說，不外乎將勞圖布斯之學說發揮光大，而更以精確的言辭表現之。德穆克里托斯實為博學之士；其著述之豐富真令人可驚，直似一個百科全書。可惜現在已完全佚亡了。止有後人

之輯佚，不過若干句而已。傳說柏拉圖把他的著述搜集付之一炬，而穀畢泰邁拉斯派勸阻，以爲其書已早流行，無法挽回。但後來竟至全數遺佚，實不可解。所以德穆克里托斯之貢獻，不僅在宇宙論上之原子論而乃在於其涉及他方面：例如心理方面之知覺論與行爲方面之道德論。現今即關於這些方面敘述較多。

德穆克里托斯於原子論大體上可說是篤守師說，並無創見。不過他把原子之不可毀性 (Indestructibility) 更發揮些。他以爲原子不可再分，所以不再有部分，既不受他物之影響又不影響於他物；換言之，即既不施於他物，亦不受於他物。這便是永久自如之解釋。因此之故他主張宇宙是無限的。所謂無限似不作空間無窮之解釋，乃實指時間上無始無終而言。從這一點而言，他的思想是很受哀里亞派之影響，以爲有決不能從無而生，於是有乃常自存在，無毀無生。但他不僅以爲世界本身是無限，而原子之形狀亦是無限，這又與阿那克撒過

拉斯相近了。總之，德穆克里托斯之唯物論，其完成不在補充開布斯之原子論，而在以此種原子論應用於知覺與倫理之說明。

現在即述其知識論。他以爲我們的「心」亦是一種原子所組成；這種原子大概是球形的，因以球形的是最易於活動。但此處所謂心（*psyche, soul*）與「思想」（*thought*）不查相同，因爲前者頗近於生活力（*vital principle*）。他以爲感覺就是由於外物之原子與內心之原子相接觸而生。這樣所生的感覺有一定的門徑即是所謂感官（即五官）。詳言之，即外物之原子必有一定的門徑始能與內心之原子相遇。所以我們所見的並非其物之原樣，而是其物之副本（*copy, image or figure*）。他作此說，其目的在告訴我們以五官所得的知識不是外物之真相，換言之，即非真知識。他以爲所以不真切，其故即在有所憑藉。換言之，即以官器爲通路之媒介，乃是外物原子與內心原子間接相通而非直接相會。可見內心原子亦未嘗不可排除中間的媒介者而直接相會。德穆克里托斯遂

第一節

二

編

一

一 哲 一
名前者爲「私生的知識」(ho hekōio gnōmō, basileia knowledge)，後者爲「親

生的知識」(ho gnōstō gnōmō, trutheia knowledge)。其意即謂前者生出是不合法的，非正統的，贅疣的；後者反之。他說這種私生的知識是視，聽，嗅，味，觸。這樣的主張却與後世把色，聲，香，味與溫度等列爲「次性」(second-quality)相同了。他說：有甜是由於人爲 (hōmōi, by use or by convention

一 學 一
)有苦是由於人爲，有酸有冷是由於人爲，有色是由於人爲，惟真的實在則止是原子與空間而已。所謂「人爲」實無異於「虛名」(onōmata, names)，而中
[對思想往往把名認爲實之實，亦即此意。

他在行爲論上亦有主張。說到行爲論，則不能不先解釋幾句。原來由泰萊斯至勞開布斯差不多全是宇宙問題爲其中心思想。必俟辯士起後方有人生問題之研究。德穆克里托斯之時代却正與他們同時，所以他的論題亦與蘇格拉底相同。後世學者稱辯士與蘇格拉底爲人事研究時代，即其問題全在人生方面。德

穆克里托斯却亦是注重於人生問題，不過他應用原子論之原理以求解決，與他們不同罷了。他的著述，據傳聞，有一篇名曰「論愉快」(peri oulystias on dioutraneas)。此書雖已不存，然後世學者則皆公認他的人生哲學之中心概念是愉快。所謂愉快究竟是何種狀態呢？與所謂快樂論 (hedonism) 究竟有無不同呢？我們可以說他確曾主張決定我們行爲的是快樂 (kata) 與不快樂 (kata-pain)，但此處所謂快樂與不快樂却與幸福 (eudaimonia) 與不幸福 (kakodaimonia) 作同一解釋。他雖又曾說趨避之標準是情感 (pathos)，然此處所謂情感恐不是指享樂而言。所以我們可以斷定他所謂愉快止是一種心內狀態，無憂慮，無恐懼，無騷擾，極平坦，極寧靜。這種狀態即是所謂的「不動心」(apatheia)。此種愉快異於官覺上享受。他曾說於真理則人人皆認爲同一，於快樂則言人人殊。可見官覺的快樂，人各不同。有一種味，甲食之覺適口而快樂，乙食之覺不適口而不快樂。以各人不同之快樂決不能奉爲人生理想之標的，

甚為明顯。所以愉快與快樂不同。前者是自足的；後者有待於刺激物。前者是人人一致的；後者則各人不同。前者是精神上的狀態；後者則是官覺上的情形。可見這種愉快說迥非快樂論。以快樂論之出發點為經驗，此說則以為應恃「辨別考量」(phantasia, praktano)。人生所最需要的就是此種辨別力。否則人不能認識真理，而為官覺所蔽，肉慾所迷，改陷於顛倒錯亂，於是心不能平坦寧靜。這便是入於歧途。所以必須有此種考量辨別即在求有以自救。並領導之使趨於人生正鵠。行為而得正當指導決不致於橫決，這便是所謂「自制」(sophrosyne, self-control)。所以自制乃是道德。至於如何考量辨別，則全靠知識之充足，而知識求其充足又須有待於教育。隨穆克里托斯頗重視教育，以為由教育可以改造人性。他之重視知識却又與蘇格拉地同；把道德與知識認為一件事；知識進一步道德亦必進一步；而不道德即是由於無知識。總之，他的倫理說與認識論雖與其原子論有關係，然與其原子論抑大異其性質。他的原子

論是唯物論而他的認識論與倫理說却是理性主義，換言之，即理想主義。以理想主義的行爲論與知識論而與唯物主義的本體論相結合，可見不自近世始，在古代已早有了。

他所謂的愉快雖等於伊壁鳩魯所謂的不動心，然他却與伊壁鳩魯不同：不主張人止求消極的寧靜，而不參與國事。他主張人應積極與聞公共政務。因此他以為民主政治是比較上最好的政體。

第二節 辯士

第一節

耶穌紀元前四世紀時之希臘，正是極盛時期而雅典尤爲學問，藝術，政治，商業之中心。彼時一班青年喜求顯揚於政治，遂爭求學藝與辯才。因此即有人專授此項課程並收學費。這些人在當時稱之曰「辯士」(Sophists, Orators)。(原語不過是學者或能言者或有聽者之意而已。後來不知何故忽爲人所恥笑)

，遂變爲一種含有蔑視的名辭。所以多翻譯作「詭辯派」。本書不用此譯，而另譯作「辯士」就是想稍存其原意。此輩辯士人數頗多，現在却止敘述下列二人。

波羅泰邁拉斯 (Protagoras 481—411 B. C.) 與德穆克里托斯是同鄉。其人據柏拉圖之所言，似爲辯士中最負盛名者，年齡亦至甚高。但他於晚年仍是受了放逐之刑；他的書被焚於市。所以他的學說，其詳已不可知，現在僅存幾句話而已。他的名言是：「對於一切東西，說他是甚麼就是甚麼，說他不是甚麼就不是甚麼，這全在於人」(παντον κριματων μετρον ανθρωπος, τον νομον οντομον οσιν, τον δε οντο οντομον οσιν οσιν; man in the measure of all things of what is that is in, and of what is not that it is not)。這句話中所謂「人」是指個人 (individuals) 而言。譬如一個東西，甲摸了覺得是冷的；乙摸了覺得是熱的。我們可以說甲所感所說亦是真的對的，乙所感所說亦是真的對的。決不能甲是而

乙非，亦不能甲非而乙是。因為他們二人都是對的。這樣主張不會以為沒有客觀界獨立存在的真理而只有主觀界各自所感的印象。換言之，即沒有客觀的憑據足以判別事物之是非真偽，止可訴諸各人的主觀。但各人的主觀又是各人各樣，於是所謂是非真偽從根本上即變為無意義了。所以此說包括二義(1)一切認識皆是感覺；(2)一切感覺皆是同等可靠。據柏拉圖在他的微浪泰托斯 (Timaeus, p. 161) 所論即討論此問題。而其中主張知識即是官覺 (Knowledge is sensation) 乃正為波羅泰邁拉斯之說。此說之優點仍在表示對於客觀的外界之懷疑。因為官覺上所現的無不是變化不居，沒有永恆，沒有同一，沒有固定，沒有普遍。果真止有各人主觀上的印象是真的，則勢必成爲一種極端的經驗論 (extreme empiricism)。果真止有一次出現從無重複的印象則又勢必成爲一種極端的現象論。換言之，即必主張止有現象而無本體。這樣便是所謂本體論上的懷疑論 (ontological scepticism)。但他又承認相異的知覺都同時是真的，可見

他在認識論上亦是懷疑論。須知他所以主持此說的緣故乃有見於以前哲學家甲主根本體是四根，乙主張是種子，丙主張是原子，這些都不過一種揣測而已。

要不過各人之意見，沒有眼前的直感爲之證實。這些意見當然不能有絕對是非可言。既無法分別其真偽，則這種研究便無意義。可見他此說包涵有我們不必要哲學之意。然則我們怎樣呢？他以爲我們應得專求實用的知識。這就是所謂時代之轉向；由研究宇宙問題而轉則研究人生實際切用問題了。換言之，即係要知道宇宙是甚麼不如你先知道你自己是甚麼。

谷蓋亞斯 (Gorgias 483-398 B. C.) 是西錫來島上立恩第厄 (Leontini) 地方的人。據柏拉圖所言，他是一個修辭學家。他的學說，據今所知，止有幾句話而已。即他說：沒有一個東西可以算是有；即有而亦不能知；即知而亦不能告人。在這句話中我們須注意「有」這個字乃是指哀里亞派所謂的「有」而言。他決不能說在他目前的桌椅窗簾都是沒有這樣東西。但他的意思必是以爲

這些東西雖則我看見，我摸着，却不能算爲「有」。譬如鏡中之花，水中之月，亦是能看見能摸着，但却不能謂之曰有。可見他這句話大有佛教所謂色卽是空之意。他的主旨在反對哀里亞派之抽象的本體。哀里亞派把有與知合而爲一空之意。他則以爲哀里亞派的有決不能現之於知覺上。所以他主張知覺止限於現象，至於現象背後尙有甚麼則不能知，即使我知而亦不能告訴你。這個意思包涵有下列數點：(1)各人的知覺都是自己所專有的；(2)知覺上所現的止是現象，所以知覺不能涉及本體。就各人知覺爲各自專有而言，就是主張我的知覺與你的知覺沒有共同，譬如我看一個東西，我說這是一朵紅花；你亦看見這個東西，亦說是紅花。在表面上好像我的知覺與你的知覺相同，而在實際上止是我用的抽象符號與你用的抽象符號相同，至於符號所代表的具體內容則絕對無由證明其是否相同。因爲在知覺上我的便是我的世界，你的則是另一世界；二者各自獨立，互不相通。這種主張勢必成爲唯我論 (Solipsism)。而在本體論上便又成

—— 哲 ——
了一種虛無主義 (Cathilism)。

辯士一流之破壞思想，其功不小，因為他們提倡懷疑。因為懷疑所以把宗教上的神打破了；把哲學上的本體刪除了；把道德上的權威搖動了。他們把公共的道理否認了；把不可實證的信仰推翻了；把一切拘束亦都解放了。所以他們在宗教上法制上道德上是破壞家。而從哲學的精神言之，他們推崇懷疑，破除成見，却是把哲學推進一步。其功所以亦是甚大。

第三節 阿黎斯戴布斯或快樂論派

阿黎斯戴布斯 (Aristippus 435-350 B. C.) 是圓爾恩 (Cyrene) 人。因此後世稱為圓爾恩學派 (Cyrenico)。他是蘇格拉底之弟子，據柏拉圖述，他於蘇格拉底死時不會在場。後世學者多把他列為小蘇格拉底派 (anti-Socratic) 之一。而我今則改列於此。因為他的思想近於波羅泰邁拉斯居多而受影響於蘇格拉底

較少。柴勒 (Nietz) 卽疑其於未見蘇格拉地以前已早習過哲學，或讀過辯士一流書籍。

阿黎斯戴布斯之學說要爲一種感覺主義的道德論 (sensualistic ethics)。但他的出發點却是受了蘇格拉地之影響，所以以爲人生必有目的。這個目的是甚庸？他則自作答案曰就是「快樂」(hodon, hikanre)。詳言之，卽人就是爲了快樂而方活着；若不得快樂便失却生活之意義。若再開快樂是甚深？他必定說就是享受。所以他對於精神上的快樂與肉體上的快樂視爲同等，而無高下分別。我們固不可爲肉體快樂而犧牲精神快樂，然亦不必爲精神快樂而拋棄肉體快樂。若再問如何方能得快樂？他於此仍採德穆克拉斯之說，以爲最要緊的就是辨別考慮。這種辨別考慮能預見未來的苦痛而設法避之。能預見將來的快樂而設法求之。所以他說有知識的人較無知識的人所得快樂爲多。要之，他以智慮爲得快樂的唯一工具。他這種快樂論依然不脫主智主義之色彩。這就是他

所以崇拜蘇格拉底甘為其弟子的緣故了。

第四節 唯物論與感覺主義之貢獻

唯物論之貢獻不僅在其對於宇宙本體認為是純粹的物質，而且亦在其應用經濟法則於思想上把所有與本體無干的，例如色聲香味等，都一律歸入於「非原有」一類中。於是他的宇宙便顯然劃分為二：一曰本體；二曰現象。本體是純粹物質，而現象則就是我們感官上所呈現的森羅萬象。

但我們却從未直見本體；我們的知識必須經由感官。所以主張另有所謂純粹物質，其實不外一種揣測。揣測是無充分憑據的。於是唯物論討論至此，勢必轉入感覺主義了。感覺主義雖從唯物論出，然却好像鼻鳥一樣，一生下來即要吃他的母親。感覺主義不但反對其他本體論乃至唯物論亦反對之。他以爲唯一可益就是感覺。離了感覺便無證實。所以感覺主義乃是極端的經驗主義。由

空論而側重於經驗在方法論上却不得不算進步。

所以我們可以說德穆克里托斯之貢獻在發明這個「極微」(particle) 概念，以作物質之確解。波羅泰邁拉斯之貢獻則在以感覺作實證而成立經驗論與實證論 (positivism)。至於阿黎斯戴布斯不過應用這種實證論與經驗論之精神以推翻舊日道德觀念而另立道德之新標準而已。

第五章 蘇格拉地與柏拉圖

第一節 克散諾芬之蘇格拉地

大家知道蘇格拉地 (Socrates 471—399 B.C.) 是西洋的孔子，而其實他的學說究竟如何很難明白答解。他沒有著述，而祇是與人談話。須知談話在當時本是很流行的一種方法。崇拜他的人們大都把所談者記錄下來。據今所知，記錄

他的談話之人約有四五個；其書則有數十種。可惜大半已遺失了。現在所存的祇是克散諾芬 (*Xenophon* 440—360 B. C.) 與柏拉圖 (*Plato* 427—347 B. C.) 二人所述關於蘇格拉底的事跡大體相同。關於他的做人態度亦大體相同。不過柏拉圖所述似乎方面較廣多，而克散諾芬所述則方面較狹小罷了。茲據克散諾芬先講蘇格拉底之事跡。

捷克散諾芬所述，蘇格拉底是爲了三個罪狀而處死。第一是不敬奉本國之神；第二是自己創造新神；第三是敗壞青年，即引誘青年趨於放肆。所說正與柏拉圖所述相同。克散諾芬則爲他辯護。第一證明他不是無神論者。第二證明他之靈聲不過一種占卜而已，並非另立新神。第三證明他對於青年總是勸以終身求學進德明善從未誘惑於放蕩墮聞之途。於是他更把蘇格拉底之爲人詳述一下。他以爲(1)蘇格拉底是一個最正直的人；(2)是一個持身儉樸的人；(3)是一個專勸人爲善的人；(4)是篤信真理不畏強權的人；(5)是一個注重實踐不尚空論的

人；⑥是一個注重人生切實問題的人；⑦是一個愛國的人。

我們在克散諾芬所述的中可以看見蘇格拉底確是一反當時辯士之所為。不過後世學者過於相信克散諾芬了。以爲他是個武人，所說的話必定十分可靠。不像柏拉圖把自己的意見用蘇格拉底的口吻而出之。實則這個見解不免錯誤。須知克散諾芬不是學者而蘇格拉底却是大思想家。以非學者的克散諾芬對於大思想家的蘇格拉底恐未必能見其全，見其真。因此之故，我們反不如多相信柏拉圖來的妥當些。

第二節 柏拉圖之蘇格拉底

柏拉圖所述的大約可得下列數點：①蘇格拉底的父親是以彫刻爲職業的；他的母親是一個產婆。②他曾三次參與戰場，皆以勇敢著名，爲人所崇拜。③他的相貌很醜而體格極健。④他專赴人們聚集之所與人談論，既不收學費，亦

不自命爲師。(5)他以此種談話爲職務，所以他無收入。(6)他曾爲議會中的委員主席。(7)他曾受三十人專政者的虐待。(8)他所到的地方總有許多青年跟着。(9)他爲了三個罪狀而被誣處死。(10)他從窄就死，死時他的妻子與三個兒子先行遣開。(11)友人要以金錢爲他贖罪，他不允。(12)友人勸他越獄潛逃，他不允。(13)他安貧樂道，終日孜孜不倦，專從事於勸化；因爲他自審這是他一生的唯一使命。(14)他有一種幽靈附在身上，常常指導他不做惡事。(15)他和人談話不先說出主張，而在指點他人所說的自身矛盾。他名這個方法爲精神上的產婆術。(16)他崇尚人生切實的知識，不耽喜虛無縹緲的玄談。(17)他於思想注重於發見概念，所以他首先發見歸納法。

以上是我們從柏拉圖所述的中歸納得的。須知我們何以必須注重蘇格拉底的事蹟呢？原來他就是以一生行爲表示其思想；我述他的行爲即無異於述他的思想了。

以上是我們從柏拉圖所述的中鈞類得的。須知我們何以必須注重蘇格拉底的事蹟呢？原來他就是以一生行為表示其思想；我述他的行為即無異於述他的思想了。

第三節 蘇格拉底與柏拉圖之學說

我們今天看柏拉圖的書（註四）必見其中所主張的學說都是以蘇格拉底的談話表出之，所以很難分那一件是蘇格拉底的意見那一件是他自己的主張。現在不妨即合併兩人為一人，而歷述其學說如下：

甲 知識論 柏拉圖以為唯有永恆不變的方能成為知識。譬如一棵樹，他的葉在風中時時搖動，他的色在光中時時變化，他的姿勢從各方面看去總是不相同的。這不過是無數的感覺罷了。每一感覺只有一次出現，不能有同樣的二次。這許多感覺亦決不能組成一個知識。所以感覺好像流水，是不住地流去。在這個法中若沒有一個不流的則我們決不能有所知。可見知識必以不流的為對象。於是柏拉圖便提出一個 *εἶδος* 來。須知此字與 *εἶδος* 相同。在中文可譯為「理」。他以為我們這個世界是個渾亂的，紊雜的，變動動的。而所以形成這樣

世界其背後必另有一個固定的架構。我們不妨以近世式的建築來作比喻。我們的房屋雖有各式各樣，而其根本則不外是鐵筋。柏拉圖好像把「理」作宇宙的鐵筋。一切內容都是由鐵筋支撐而成。這還是說現世界的所以生成。至於我們如何能撥開牆屋而窺見鐵筋，則他硬有所謂追憶說。他以為我們以不變者為知識之對象。並非我們能新發見有所謂不變者。此不變者即是所謂理。此理早存於我們心中。只是我們為世俗所迷，所以不自見。一旦有人提醒，便可恍然大悟。好像我們對於老友因為久不見了，便忘却他的面目。但忽而重逢，必定信得起來。人心之於理亦是如此。

乙 本體論

柏拉圖既把理認為宇宙的本體，所以他說我們這個世界是模仿理而成。換言之，即不管有兩個世界：一是現在的世界，可名之曰事世界；一是根底的世界，可名之曰理世界。理世界是套在事世界中的。就二者的關係言，事世界對於理世界是所謂分享，換言之，就是分得幾分之辨；理世界對於

事世界是所謂仿效。

丙 目的論

柏拉圖之說至此便一轉而變爲目的論的說明。他所以所謂理

世界是一個大的系統。一層比一層高，好像一座寶塔一樣。而最高的塔頂是所謂「好之理」(idea agouti: idea of good)。就是說一切理之標準。好像太陽一樣，一切東西本來是黑暗的，但因太陽的光發於其上而始有色彩。一切理都趨向於好。但有近些的，有遠些的。所以「好」是標準；而一切皆求接近於好。因此「好」恰似塔尖，其下的一層一層視其距離的遠近而定其好的程度。這還是講理世界的塔形進化。至於事世界亦是如此。因爲事世界只不過是理世界的模仿物而已。

二

丁 宇宙觀

柏拉圖把宇宙看作一個大的活物。他立一個創造世界的靈魂

一 編

(demiurgos)。這個靈魂其實就是我們現時所稱的「生氣」。他是居於理世界與事世界中間的。換言之，卽他是理於混合理事而成。理是不可分的，永恆的，

自同的。而事是可分的，變化不居的。此靈魂實運綴此二界，使紛雜之中有同
 一，變化之中有永恆。於是此世界中一切物皆以此靈魂為策源，而此靈魂則模
 仿於理世界之理。一切物因其所具的「數」而形成其運動的「力」。以力的不
 同而形成各種各樣的物件。雖則總和一切物而名之曰宇宙，但宇宙却是一個球
 體。其中一切皆為宇宙所制定，是一個大體統。柏拉圖把宇宙認為一個大有機
 體，和近世天文學把宇宙認為機械性的物質完全兩樣。最近英國大數學家懷特
 海 (Whithead) 却以為柏拉圖之說較近於真際。

戊 倫理說

柏拉圖之倫理說有二種。他以為我們宜絕塵棄世禁慾返真。
 於是便由事世界而復返於理世界。換言之，即我們自己一變為理。從此永久不
 變，不死而常樂了。但這種出世的方法不是人人都能行的。所以他又有一個方
 法。就是所謂完全說。詳言之，即主張把我們的天然能力各使其就相當範圍作
 充分的發展，同時得一個最大的諧和。例如我們的「知」必使發展為「學」；

我們的「情」必使其發展爲「勇」；我們的慾必使其發展爲「節制」。於是三者互相對證而成一個完全的總證。此說的要點重在(1)發展(2)調諧。

己 政治說 他把倫理與政治併爲一談。他以爲個人之善不能離社會之善而單獨實現。換言之，即個人之目的不能離社會之目的而單獨實現。於是他把國家（即社會）亦看作是一個生物一樣。個人在國家內就好像一個細胞在人身。個人有精神；社會亦有大精神。而個人之分擔國家職務亦必須根據大精神的性質。國家之有治者就好像人身之有腦，專司知識作用。國家之有武官正當個人之必須有勇敢之德。至於人民則必須有節制（即謹教）。所以治者最好是哲學家，因爲他最有知識。不僅是最智，並且他能了解甚麼是好，能知道德的標準。武官必須勇敢，一班人民必須謹教。這樣便是一個健全調諧的大精神了。

柏拉圖之說尙多，本書之體裁不在專述一人故請從略。

(註四) 他的書共有四十種，其中有七八種是優劣。我選了二十六種譯為中文，在奇理的書中印行。

第四節 柏拉圖之貢獻

亞里斯多德說，有二件事可以歸功於蘇格拉地，一是演繹法；一是定義（即界說）。我以為蘇格拉地與柏拉圖在思想界之貢獻可以列舉如下：

A 蘇格拉地發見凡是一物無不有其所以然之原理。此原理普遍而不變，我們必須認取此原理方能得知此事物。須知原理即是所謂概念（*Idea*）。我們不能以感覺而知事物而必須以概念而知事物。事物之被我們所知不是他的外相乃是他的內蘊（*essence*）。根據事物的內蘊方能下定義。這一點確可算蘇格拉地的大貢獻。

B 柏拉圖之態度無論對於任何問題都是採取綜合的觀法。他總是從整全

上着眼。這種態度可以說是「綜合」(synopsis)。或綜合的態度 (synopsis a-singlo)。這乃是以前所無的。亦是一個大貢獻。

○ 柏拉圖地把「好」加入於「理」之中，這就是把價值 (valo) 加入於本體 (reality) 之中。便成爲 Reality + Value，這乃是理想主義 (Idealism) 的根本要義。須知理想主義不限於唯心論。嚴格講來，柏拉圖不是唯心論者，而他却是理想主義的鼻祖。從發明理想主義一點而言。實可算他的最大貢獻了。

第一

第六章 亞里斯多德

第一節 亞里斯多德之學說

亞里斯多德 (Aristoteles 384—322 B. C.) 是柏拉圖所設學園內弟子。但他

—— 智 ——
後來却自立一派。他不滿足繼承其師的「學園派」(akademijska škola)。因他講學時常常在庭院中踱來踱去，遂名其派曰「散步派」(peripatetika škola)。

我們所可惜的：(1)柏拉圖的書真偽完全保存至今，而亞里斯多德的書却有些佚亡；(2)柏拉圖至高齡而歿，他所著著述的書大約已完，而亞里斯多德方在努力著述的時候外界政變突起，致其成有生命危險，不得不倉促出奔，其事業遂致終斷。不過就現在已存的已經卷頁浩繁了，我們據此即可知其思想早已成熟。

亞里斯多德的性格與其師柏拉圖相反。柏拉圖的優點在綜合，能統一觀；而亞里斯多德的優點在分析，能作分門別類的研究。柏拉圖把人類的知識看作一個整體，把學問作一個統一的東西。而亞里斯多德則分類起來。他的分類是物理學氣象學天文學動物學心理學名學倫理學政治學詩學修辭學形而上學等。柏拉圖的形而上原理通貫一切；亞里斯多德的形而上原理只居於最高的一部分而已。但柏拉圖在思想上所用的武器只是一個名學推演，他名之曰對話法(π

algebra)。亞里斯多德於一方面固然亦是根據於名學的推論，而他方面却兼直經驗，他以名理輔佐經驗，所以他的學說可以說是「科學的」。這是說其相異點，其實他們的相同大於相異。柏拉圖的哲學根本上是一種「有機化」的主義，所以亞里斯多德亦是專從「發生」上着眼，主持進化論的態度。他們都把宇宙認為是向着一個大目的而實現的。這種目的觀可以說是理想主義的特色。茲分述其說如下：

—— 第一 A 名學 現在我們論理學教科書上的(1)三段論法以及各種式樣(2)歸納法(3)名辭之五種區別(4)錯謬之十種(5)思想律等都是他的發明。他雖然不是感空創造，然而這樣整理工夫實是人類以來所僅有的。直至現代將及三百年，尚沒有人不用這個程式。他的特點在把名學成爲一個方法學(methodology)。這個方法學便爲一個獨立學科，可以和數學一樣。

B 最高原理學 亞里斯多德是先從發生(即由來)上着眼。他首先開萬

物之由來。以爲萬物所以成不外乎兩種緣故。一爲質料 (*Prä Materie*) 一爲形式 (*eidet. Form*)。例如一個桌子於此。其質料是木頭；其方形而有四脚是形式。又如我們造屋。先打一個圖樣，這是形式。然後以磚頭木頭照樣堆架起來，這些磚石木料便是質料。無論甚麼東西決不能缺少這兩方面。天下沒有只是形式而無質料的東西，亦決沒有只是質料而無形式的東西。如一塊磚在造房子時候是質料，而其自身的長方形則又是形式。此形式與質料合成的東西，他名之曰具體物 (*holaktion, Individuum*)。但他却以爲形式與質料可以互相推升。例如木頭，以木頭造窗戶，則窗戶是形式，木頭是質料。而窗戶在房屋內始存在，所以窗戶又是質料，房屋則爲形式了。至於木頭則又對於未成木材的樹而言，樹是質料，木頭是形式。樹對於未成樹的種子而言，種子是質料，樹又是形式。如此推升必至有最高與最低之二極端。他以爲最高的是純粹形式 (*pure form, matterless form*)，最低的是純粹質料 (*pure matter, formless matter*)。

他又把純粹形式認爲形式之形式 (aldos eidon)。這就是所謂最高原理。一切都從這個原理而降演以出。至於純粹質料不過只是一種可能性 (potentia, potestas) 罷了。所以他的宇宙觀以爲生滅只是隱顯，且在這種一潛一現的變化中都是趨向於最高原理。這個純粹形式好像太陽吸引着一切，一切東西因他的光而有色。所以他亦和柏拉圖一樣，以爲宇宙是具有一個大「目的」(telos)，其自身好像一個寶塔，一級一級增高。而最高級即所謂純粹形式，實是一切萬有所以成的「最終因」。他名此爲「原動者」(primum movens, the first mover)。而質亦即所謂沖是也。故其說的精神全在於進化。他把宇宙認爲一個大統系，每一物在這個大統系中都有他的相當地位。好像耳目口鼻在八身上一樣。耳目口鼻又各有各的職司。各完成其職司，綜合起來便達到人身之目的。萬物對於宇宙亦然。萬物各盡其天職，合起來便於無形中達到了宇宙固有的遠大目的。

C 倫理學 他的道德論亦是根據上述的宇宙進化觀。他以為我們是人。

當知人在宇宙間進化級上的地位。人的特性即在於有理性 (rational reason)。雖人亦有感覺和動物一樣；亦有營養作用和植物一樣。但若是只發展其感覺而不使理性發展，則人便降了一級變為動物（禽獸）了。所以人之所以為人即在完成人之本性；人之本性即人之特點，而為其他物所無者。他又以為理性之作用有二。一為向自身發達。一為向情慾方面去作控制工夫。一為知識之德 (epistémotiké phronésis)，一為行為之德。知識之德不外乎學問。行為之德重在以考慮（即理性用於實際方面的）而變為習慣。於是在行事之際有良好的習慣則自然而然不會作惡事了。而這種習慣所以為良好的標準則在對於任何舉動務必避去相反之兩極端而採取適當的中間狀態。後世名此說為中道論 (mesotês mathês)。

他以為例如勇敢便是怯懦與莽撞之中間；慷慨便是吝嗇與侈奢之中間。

D 政治學 他以為人是天生的政治動物。因為組成國家乃是以貫徹人

生之固有目的（即幸福）。故國家完全為道德的保護者。教育人民改良人類的天性，這些職務都歸國家擔任。人類對於他固有目的要想完成便不可一日而沒有國家。他對於政體分三種就是：(1)君主政治，(2)貴族政治，(3)民主政治。但這三個都有變態。即(4)暴君政治，(5)富閥政治，(6)暴民政治。他以為前三個都是好的；後三個都是壞的。

他的學說尚多，茲因篇幅有限，一概割愛了，請讀者原諒。

第二節 亞里斯多德之貢獻

亞里斯多德的貢獻，不在他的內容而在他的方法，大約可以說有下列的幾種：

一 他的最大貢獻可以說是對於學問的分類。在他以前總是籠統的。他方始把學問分為若干門類。這樣一來便有所謂科學與玄學之分別。因為如此便把

一 玄學限於最高原理，而由此分化出來的則歸於科學去研究了。

——

二 他的第二種貢獻恐怕就是他的注重經驗的態度。這便是後世敘述的科

學 (descriptive science) 所由產生。

——

三 他的第三種貢獻不能不說是他的「體統化」(systematization) 的精神

，他的偉大處不再在分門別類，而在分門別類以後又有一個安排齊整的綜合系
統。

以上是說他的方法上態度上的貢獻。然他在思想的内容上亦不是沒有貢獻

。試舉一二點如下：

A 他注重具體物則是他對於柏拉圖的學說作一個救濟。

B 柏拉圖只有目的觀而於進化的層次等級不甚分明。亞里斯多德則於這

一點有深切的觀察與主張。

總之，亞里斯多德的學說關於方法一方面可以說是對於柏拉圖革命；而關

於思想的內容一方面却仍是服從其師，不過略加修正與補足而已。

第七章 希臘哲學末期各派

第一節 斯多亞派之前驅——犬圍學派

蘇格拉底的弟子中形形色色各種都有。有專尋享樂的阿黎斯戴布斯；與他相反的有安第斯散尼斯 (Antisthenes 410—370 B. C.)。他後來自立一個學圍在白犬 (地名)，所以稱為犬圍學派 (Cynics)。他的弟子是狄涅傑尼斯 (Diogenes)，更自稱為犬。其再傳弟子則有克爾第斯 (Crates)。

此派的學說重在習苦。其目的則在取得自由。他們以為人是為外賊與內賊所困。外賊是外界的引誘；內賊是自身的慾念。必須征服外賊與內賊，吾人方得自由自在。而征服之法莫過於抵抗。就是外界以美味美色來誘我，而我偏不

去理他。內界以要求來迫我，而我偏不去依他。所以天愈冷，愈須不穿衣。天愈熱愈須臥在太陽中。肚裏愈餓，愈不吃東西。這些無非是抵抗而已。他們以為這樣抵抗乃是進德之門。所以他們把一切人事看作無足輕重。國家有也可以，無也可以；文化亦是如此。不過他們却不是和印度思想一樣，主張出世的。

第二節 斯多亞派或克己主義倫理學派

斯多亞派的始祖是散諾 (Zeno 356—294 B. C. 此另一散諾，希臘人同名的極多，因為他們往往孫子即取祖父之名)。他是克蘭蒂斯的學生，所以與犬圖派有深切的關係。他在雅典市廳的廊前花柱間講學，因此名曰斯多亞派。他的弟子中傳統的是克倫散斯 (Cicero 331—232 B. C.)。再傳弟子是克里庫布羅斯 (Chrysippus 280—204 B. C.)，這是希臘時代的斯多亞派，後世名之前身。到了羅馬共和時代，則有拍那第達斯 (Panætius 180—110 B. C.) 與派席獨尼斯

(Postoninus)。這是所謂中期。至於到了羅馬帝政時代，則有安東大帝 (Emperor Marcus Aurelius Antoninus 121—180) 散乃卡 (Seneca) 以及與度拔克第斯 (Epictetus 150—200)。這三人皆有著述傳於後世。又是所謂後期的斯多亞。

斯多亞派的學說是一種雜湊。他們想綜合大圍派，柏拉圖派，與亞里斯多德派，但終不能免去強勉的痕迹。他們亦仿亞里斯多德的分門別類，把知識分為三種。就是名學（應作名理學）與物理學與倫理學。然而他們却以倫理學為主。至於名學與物理學不過是倫理學的預備科罷了。

- 第 ——
- 一 他們以為人生應符合於其本性。於此所謂「本性」(Nature) 須有解釋。須知他們所謂宇宙完全是一塊物質。所以斯多亞派是唯物一元論。但他們却以為物質自身具有理性 (Reason)。又須知所謂理性不是我們的理智作用。乃只是一種動力。他們以為這就是「火」。於此又受了海拉克萊托斯的影響。好像他們把火當作「力」；把力當作「生命」；把生命當作「理性」。所以他們雖是唯
- 編 ——

物論，但他們所主張的物質是活的，是具理性的。他們一方面把唯物論與活力論硬拉在一起；他方面又把唯物論與理想主義硬調和為一。雖則他們承認物質有理性，却又不主張自由意志。他們以為一切皆由必然而制定。這便是又把必然論與理性論相合。所謂符合本性就是必須順從這個物質的，而又理性的，而又必然的宇宙以生活。

但須知順從這個宇宙以生活即無異於完全依附神之命令而生活。所以這個生活根本上只是道德。惟德為最高，德自己滿足。德不是空論，而必須實踐。他們以為道德之途惟有由於抑制情慾。名此種無慾念的狀態曰無煩惱 (apatheia)，因為他們主張情慾是人心內的擾亂。和生病一樣。我們必須把這種病態去掉方能得着安寧。

要之，斯多亞派之說甚欠統一。他們的主要點亦不甚明瞭。一方面不滿足犬園派的刻苦，他方面又不滿足亞里斯多德派的把知行為二事。究竟他們的真

目的在何處頗難明白。不過他們注重實踐與克己則是很顯然的了。

第三節 哀披鳩魯斯或爲我主義倫理學派

哀披鳩魯斯 (Apollonius 341-270 B. C.)，有人說是阿黎斯戴布斯的後身。

其實他乃是德穆克里托斯的傳派。他的思想完全由德穆克里托斯而來，與阿黎斯戴布斯並不相同。他的學生知名的是梅特羅多魯斯 (Metrodorus)。直到羅馬時代有魯克里塞斯 (Lucretius)，其韻文的宇宙論尙傳於今世。

此派亦和斯多亞一樣，分爲名學物理學倫理學，並且亦特別重視倫理學。關於物理學完全承德穆克里托斯的緒餘，而稍加以變化。有人說原子有重量的話是他所主張，而德穆克里托斯所無。不過我們不能看見德穆克里托斯的書籍，而却因他的著述而得略窺德穆克里托斯的主張亦可爲差幸了。然在名學方面却又與德穆克里托斯稍異。他以爲一切知識皆由感覺而來。集合感覺而成所

謂概念，乃是由推論而起。所以一切知識以直接經驗為起源。這一點似乎又與波羅他過拉斯相近了。

他亦和斯多亞一樣，把名學與物理學認為倫理學之前部。他的倫理學是所謂快樂論。不過他與阿黎斯戴布斯頗有不同。他主張我們須求快樂；快樂是人生的快樂。但所謂快樂，却不是肉身的享樂，乃是精神的安寧平坦。他名此曰 *apatheia*，就是心靜神怡的意思。他與阿黎斯戴布斯不同處可述之如下：

A 阿黎斯戴布斯對於快樂不認有性質的區別，不論肉體快樂與精神快樂同為快樂，不當有先後高下之分，而他則以為快樂有性質的不同，精神快樂為高，肉體快樂為低。宜先取高的，不得已乃取低的。

B 阿黎斯戴布斯以為凡快樂都不可放過。而他則以為宜就一生而統算，不可只顧目前。統算時若須犧牲目前小快樂而始得將來大快樂則即應犧牲之。

C 阿黎斯戴布斯以為樂是人所求，苦是人所避，至於不苦不樂則無足輕

重，毫不關心。而他則以為不苦不樂亦在快樂範圍以內。因為避免苦痛正是人之所求。能不苦即可謂為樂。

D 阿黎斯戴布斯以滿足慾望為快樂。而他則以消除慾望為快樂。因為慾望是苦痛的根源。沒有慾望即沒有苦痛。自然便是快樂了。

不過他二人亦有相同處。他亦主張做人全端考量。德即是考量。所以有德之人即是有知識之人。有知識之人決不會自尋苦惱。所以智者常樂。這一派的學說富有「為我」的色彩，可名之曰為我的消極快樂論。至於阿黎斯戴布斯則是為我的積極快樂論。

第四節 懷疑論派

希臘的思想由宇宙論而轉到知識論；由知識論而轉到人生論；這些都有傾向於懷疑的意味。到了最後懷疑論 (Skeptism) 公然出來了。他的出來實由

於看見各派各說互相詆毀而各有所長。於是遂覺得真理究竟不可得，其自命爲真知灼見的只不過盲目懸揣而已。此派亦分前期，中期與後期。

前期的人是畢洛斯 (Pyrrho, Pyrrho 360—270 B. C.)。他的弟子是泰孟 (Timon 325—235 B. C.)。此派的學說是受了德程克里托斯與哀披鳩魯斯的影響

。他們以爲一切知識皆有其相反的，反面與正面不見有甚麼真偽分別。所以最好是下判斷。不下判斷則精神當懸而不斷，遂不坐痛苦他們名此懸而不斷的狀態曰 *epoché*，實則即等於哀披鳩魯斯的 *ataraxia* 與德程克里托斯的 *oúly-mia*。

中期的人是阿開席洛斯 (Archelaus 315—241 B. C.) 與卡乃德斯 (Karnades 161—129 B. C.)。他們的主張比較上溫和些。他們只是反對斯多亞派。以爲知識不能得確實，只能得有大概。所以我們的知識很是可憐啊。

後期的人是愛尼席德漢斯 (Aenoidamus)。後來得到醫生西克斯托斯 (S.

Mythology。此人自命爲經驗論者故題此名。他的書居然尚有留存，我們所根據的亦在此。此派的主旨在採用海拉克萊托斯的萬物流轉說。以爲萬物既然流轉不停，則我們對於萬物自不能掬取其真相。所以一切學說皆不免於獨斷。最好凡事親證不要相信學說。

但是他們的懷疑論依然是用論理證明。他們以爲沒有一個東西確是如此而不如彼，因爲凡可感知可認識的東西無不是因人而異，因時而異。他們又以爲沒有一個東西可以證明其如此而不如彼，因爲凡是證明都須另有證明，其結果無不是循環的。他們這種主張頗有詭辯的色彩。和撒諾反對動與多相彷彿。依然是希臘的傳統精神。

第五節 神祕論派

此時希臘的精神已經漸漸衰頹了。代之而興的是猶太的耶教。於是思想便

一變而為富有宗教的色彩。這乃是僧太思想與希臘思想的結合。

最初的是所謂新畢泰過拉斯派 (The neo-Pythagoreans)。其次便是以畢泰過拉斯派與柏拉圖派相調和的，所謂畢泰過拉斯化的柏拉圖派 (The Pythagorean Platonists)。再其次則是所謂新柏拉圖派。新柏拉圖派中以菲羅 (Philo) 為前期，以普洛泰奴斯 (Proclus 204-470) 為後期。我們現在有書籍可按的只有普洛泰奴斯一人。

他的學說即是有名的流出論 (theory of emanation)。他以為最初的本體只是所謂「一」(to hen, the one)。此一以著者觀之，似受有哀里亞派的影響。一切皆由此「一」中流出。所謂流出 (emanation) 實則即化出之意而已。第一化出的即為理性。所以柏拉圖所說的「理型」亦是從「一」中流出。於是靈魂 (即生命) 又從理性中流出。一切可感覺的事物又從靈魂中流出。但這個「一」却是超越的，無形無相，不動不靜。並且不在思想以內，因為無論知與被

知都是由此而出的。這個「一」好像太陽一樣，把光線放出四照而不能照着自己。但是他所放出的却是他自己的影子。所以我們生存於世必須設法復歸於流出之原處。這即是他的「解脫」(ekata) 說。亦即是脫却自己而復歸於神。老實說他的學說實在不易明瞭。

總之，神祕論可以說只是神學 (Theology) 而不是哲學。本書旨在述哲學，故不能不把這些神學上的主張一例刪除。

第六節 末期各派之貢獻

平心論之，末期各派哲學對於思想上所貢獻的不及前人。然而亦却有幾點可說。茲述之如下：

- 一 他們的共同長所是在於特別注重人生問題。
- 二 他們對於人生問題的解決各有不同，而要不外乎下列三點：

A 爲我

B 克慾

C 解脫

這三點却把古往今來的倫理思想定了軌道。無論何派倫理學終脫不了這三個模式之一。換言之，即不落於A的窠臼，即落於B，再不然就落於C。所以他們的貢獻是在於建立倫理思想的「基型」(Type)。

至於懷疑派與神祕派都是思想的反動。懷疑派是詭辯的結果；神祕派是宗教的根基。由詭辯而轉入於迷信，這便見思想的疲乏了。

現在我再把蘇格拉底以下各哲學家對於思想上所新添加的範圍列述於下：

A 蘇格拉底對於人類思想上所添加的範圍就是所謂「表蘊」(eucrasia)

。就是一物所以爲其物之故。乃是不變的。能知其物的蘊蘊，方可算知道了這個東西。不然只是皮相而已。

B 柏拉圖的新範圍就是所謂「好」，亦即是所謂目的。他把價值融透於實在中，以爲宇宙與人生都是實現一種目的。這便是所謂「理想」(Idea)，這便是他的貢獻。

C 亞里斯多德的新範圍是進化，並且是層次的進化。

D 柏拉圖與亞里斯多德二人所共有的新範圍是「有機的」(organic)。這一個概念是與「機械的」(mechanic)相反。

E 斯多亞派與哀拉鳩魯斯等人的新範圍是「修養」。詳言之，即是我們人類決不能照着生下來那種自然樣子而做人。心須另有一個方法把原來自然樣子改造一下。這就是所謂修養。雖他們兩派的修養方法迥不相同，而發見人生在世不可無修養則是一樣的了。

第八章 中世紀(即中古)哲學

第一節 中古哲學幾個要點

— 第 —

中古時代其實可以說沒有真正的哲學。所有的不過是以哲學來說明宗教罷了。這個時代的思想為耶教所主宰。耶教是希伯來 (Hebrew) 的文化。希伯來的文化與希臘的文化頗有相反之點。茲略述如下：

- A 希臘文化是推崇「理智」。以為惟理智最可靠。
希伯來文化是推崇「信仰」。以為惟信仰最可靠。
- B 希臘文化是要實現理想於現實世界。
希伯來文化是要貫徹所希望於另一世界（即未來世界）。
- C 希臘文化是偏於自然主義，採經驗方法。
希伯來文化是偏於超自然主義，採非經驗的方法。
- D 希臘文化於倫理是偏於個人自由。

希伯來文化則是偏於服從大於我的神。

總之，一個可以說是科學的與哲學的，一個可以說是玄學的與神學的。哲來關於中古哲學分二期。第一期向來名曰教父哲學（Patristic Philosophy）。第二期是教會學院之哲學（Scholastic）。向來又分教父哲學為前期後期；分教會學院哲學為上中下三期。凡此詳論不是本書的目的。本書只擇其中的幾個主要人物來略說一說。

- 一 第一是奧古斯丁（Augustine 354—430）。他的著述很多。他的學說雖不成系統，然而却於後世以很大的影響。他先從懷疑入手，以為縱使一切皆可疑，而從事於懷疑的我（即自心），必不可疑。這一點即是近世笛卡兒（Descartes）的所謂「我思故我在」。他以為凡是懷疑即是向真理探求，必是預設有真理自然存在。可惜他說到此便折向宗教方面去。以為永終不變的真理即是神。於是便投入於神學的範圍內了。

第二是托摩斯 (Thomas Aquinas 1225—1274)。他的著述亦很多。他的學說可謂完全根據於亞里斯多德。其宇宙論就是所謂層次發展的進化說。不過他更注重於神學。他以為純粹形式的神把這個世界造出來是依着「好」的目標。所以一切都是制定的。這便是他的定命論 (determinism)。

第三是斯各托斯 (J. Duns Scotus 1217—1292)。他的著述亦不少。他的學說主在反對托摩斯。二人之相異點述之如下：

- A 托摩斯結合信仰與理知；斯各托斯分開知識與信仰。
- B 托摩斯主張理智有決定力；斯各托斯以為意志高於理智。
- C 托摩斯主張定命論；斯各托斯主張意志自由論。
- D 托摩斯對於人與神之關係主張直覺；斯各托斯則主張愛慕（按此即柏圖的 eros之說）。

中古哲學可注意的只有此三人。此外尚有一段唯實與唯名的爭論亦不可不

過。就是在教會學院哲學的初期有安森斯 (Anselmus 1033—1109) 這個人。他應用柏拉圖的理型說以說明神身。以爲神是普遍的。其後則有羅珊里奴斯 (Roscellinus) 反對此說。以爲只有具體的方能存在。普遍的不過是一個名詞而已。其實這就是所謂「形相在物以先」(Universalis ante rem) 與「形相在個物以後」(Universalis post rem) 之爭論。前說是柏拉圖所主張。後說則爲新創的。尚有第三說主張「形相即在個物中」(Universalis in re)，乃是亞里士多德所主持的。

第一節 中古哲學之貢獻

中古哲學對於思想史上所添加的新範疇，依我想來，只可說有一個；就是所謂「信仰」。因爲人類開化以來向來只用一個工具，就是知識。這乃是唯一的一條路。我們所走的就是這一條路。自神學出來了，却告訴我們說另外還有一

一條路。我們由知識以達到真理；而神學則以為由信仰亦可入於真理之門。因為知識反而有時而窮。懷疑論的出世就是主張知識之不可能 (impossibility of

knowledge)。知識這一條路既有些平坦，則不能不另開一條路使我們走去

，依然得安身立命。這便是信仰。信仰的出世即由於知識的窮途。然而以廣義

言之，信仰亦不失為一種認識方法。所以信仰仍可在思想史占一位置。正好像

「直覺」一樣，以直覺而思想是可能的。所以直覺依然是思想中之一種。我想

中古哲學除了開闢這個「信仰」一塊新領土以外，在文化史却別無貢獻。

現在我借本節的餘稿請作一個總結。須知人類思想對於他的對象正好像礦工在那里開掘一樣，乃是不斷地開發。可是所開出的終是泥土和金銀混合在一起。無論那一個大思想家他的主張總有可笑的地方。但他却總有千古不磨的幾點。專從他的斑斑上吹求，必覺得一部哲學史就是人類的妄想史。然而這個觀察却根本錯誤。須知我們今天所根據的就是我們的妄想。以我們的妄想駁古人

的妄想，亦不過此「是非彼一非而已。又安知後人不笑我們麼？所以想替古人清理賬目，把這一升「哲學」的老店來大大地拆舊一下，這是不可能的。至多不過自己立一說，以此說駁斥其他各說罷了。像這樣事，已經有好些人做過，不算新奇。因此之故，我以為不可專從環疵一方面着眼，而當從「貢獻」一方面着眼。本書體裁特別注重於各人的貢獻就是為此。至於近世的思想，於第三編述之。

第三編 近世哲學史

第一章 近世哲學

第一節 近世哲學之特色

—— 第一 —— 雖則在思想史上分期是一件隨意的事，然而人類思想的進展似頗有自然的段落。在古代哲學史往往分爲三期；就是(1)宇宙論時代；(2)人事論時代；(3)綜合時代。由綜合而衰落，所以最後是所謂懷疑論與神祕論時代。因爲一到了破壞性的懷疑與神祕性的信仰，則學問便不能再發展下去了。但是近世哲學却亦有與他相彷彿的地方。我們先講近世的初期。須知近世思想便是希臘思想的復

活。所以有人說近世哲學的分期正與古代一樣。二者好像並行線一樣，只是在時間上是繼續的（註五）。此說未免太近附會。但我的意思却以為在大體上確有相類的所在。我以為最易見的就是在近世亦與在古代一樣，其開始的時候都是側重於宇宙問題與自然界的研究。換言之，可以說在每一個時代中苟有哲學思想必是先有唯物論而後有唯心論。在近世的初期就是先有唯物論與自然主義。後來方有唯心論與理想主義。以後便是在兩派思潮之調和與折中之進行上而有各種各樣新奇的學說。我因為這個緣故把近世哲學與現在哲學分為兩大時期。其理由就是以為近世哲學和古代哲學一樣：有開始，有極盛，並且有衰落。至於現在哲學則緊接近世哲學的衰落而起的。

（註五）德國人梅爾曼格（Kuno v. Meiermann）論列茲詳。此外如大哲學史家波德爾

（Kuno Thaler）亦作此說，特其主觀不同。

近世哲學自何人作開始乃是史家所爭論的問題。有人說以意大利的伯魯諾

(Gruus) 爲開始者；有人主張以英國的培根 (Bacon) 爲開始者；有人以爲法國的笛卡兒 (Descartes) 是真正的開始者。諸說各有理由。不過我以為當從近世思想的特點上着眼。因此我主張以培根爲開始，在比較上妥當些。

近世思想的特點是甚麼？我以為可以說就是自由思想的復活。在希臘時代思想本是很自由的。思想家只信自己所見到的真理，可以毫無顧忌主張自己的真知灼見。但到了中世紀則不然了。凡人研究學問必須依據耶穌；發表思想必須合於宗教。所以在中世紀可以說思想已經統一了。而在這個思想統一之下面生活的人們只有感着不自由。近世思想乃是對於這種情形的一個反動。近世思想於第一點上是恢復自己。就是在以前不知有我，而只知道有神。不知有我則一切皆不爲我而設。只知道有神則一切皆有待於神。所謂恢復了自己就是好像大夢初醒時一樣。先睜開眼睛看見自己，然後以懷疑的眼光對付我的四圍。這時一切都不相信了，一切都須親自再考查一下了。所以近世思想的根本精神是打破

——
陳說，破除成見，拋棄迷信，滌洗舊習。因此近世思想在初期注重於破壞的批評；到了後來方有建設的主眼。

——
雖則培根可以算是近世哲學的始祖，但他的功勞却只是偏於一方面——即破壞的方面。所以必須再有一個人從建設方面方有完成此哲學的真正誕生。這個人當然要推法國的笛卡兒。現在我即敘述這兩個人的學說。

第二章 培根與笛卡兒

第一節 培根

培根 (Francis Bacon 1561—1626) 是英國人。他的一生與他的哲學沒有甚麼關係。不過都可以表現他的性格。他是一個崇拜知識的人；他相信有知識就有權力。所以他往往把他的知識用為權力。他在政界活動但從來不忘却學理的

研究。晚年爲人控告受賄而罷免。但這件事係對於專賣權的特許，亦未曾無與科學之意。恐怕與他生平並無甚相反。後世對於他仍可充分原諒。

他的著述甚多，我們今天所根據的是：(1)新工具 (*Novum Organum*)；(2)知識之力量 (*The Advancement of Learning*)。畢德蕭 (*Peter Shaw*) 編其哲學上的著述成 *The Philosophical Works of Francis Bacon* (*Robertson* 亦有刊本)。

- 他的思想是先從撥開謬誤入手。他以為希臘思想太偏於道德問題；羅馬思想太偏於法律問題；中世紀太偏於神之研究了。我們必須矯正他們的偏弊而首先把「自然科學」(*natural sciences*)從這些壓制之下救出來；使自然科學不作道德的預備，法律的奴隸，神學的分支。他以為惟有自然科學可以使人類生活變爲豐富，就是惟由研究自然界方能操縱事物，而有所利用，乃可以減少苦痛而增加幸福。

自然科學既如此重要則必有新方法方得成功。所謂工欲善其事必先利其器。他以為以前所以自然科學不發達就是由於沒有好的方法。他的貢獻亦就在這個科學方法（其實即是學問的方法）。所以他的書名曰新工具乃是對於亞里斯多德的名學而言——亞里斯多德名曰工具（*Organon*）。他以為亞里斯多德所發明的工具是演繹法（*Deductive method*）；而他所發明的乃是歸納法（*Inductive method*）。

凡讀過普通名學的人大概可以知道歸納法是甚麼。然而在未歸納以前必先有觀察。譬如我看見一百個人都是黃頭髮的。我自然可把他們歸納為一個人種。但若我的眼睛上戴了黃色鏡，則我看見白髮老者亦認為和他們一類。其實却是兩種人。這便是由於我的觀察不確。須知這觀察錯誤是由於我戴了眼鏡。培根以為有形的眼鏡易見而無形的眼鏡難防。我們的心上自然而就有許多的偏見。這些偏見在我們的心上就和顏色眼鏡在我們眼上一樣：顏色眼鏡使我們看

東西有顏色；偏見亦使我們對於事物改變其本來面目。不過我們却不自覺有這偏見存在。所以我們第一步必須自己發見自己的偏見。偏見有許多種。有基於人類天性的，換言之，就是人人都有的。例如我們吃橘子覺得是酸的。我們總以為這個酸性乃是橘子所有的。又如我們以手摸桌子覺得是冷的；我們必以為這個冷性是桌子所有的。培根對於這一點有最明白的舉例。例如熱，他舉了許多的事情都是有熱的，又舉了許多事情都是沒有熱的；於是互相比較起來便知熱的性質是甚麼。詳述之可如下：

一、有熱的

A 太陽光集中於凸形鏡上。

B 鐵器經磨擦後。

C 電流通過的地方。

D 水沸起來。

二、沒有熱的

A 沒有太陽光的地方或不吸收陽光的東西。

B 靜止的水。

C 未經磨擦的金屬品。

照上述等等正負兩方面合觀之，便可知熱只是「動」(motion)。換言之，即在我們的感覺上是熱，而在外界的真相却只是動。這乃是培根的正負比較法 (table of presence and absence, and its comparison)。這一種歸納法就是後來彌兒所謂五法中之異同法 (method of agreement and difference)。這是敘述其方法論方面的貢獻。

他却從這個方法論的背後引出一個哲學問題來。其實這真是形而上學的問題。就是試問我們所見所聞所觸所感既都是不即為外界事物的本來面目，則外界所有的究竟是什麼呢？他以為一切都是現象，而現象的背後確有所謂隱伏的

條理 (Istkon schematisierung, hidden order) 或隱伏的作用 (latens processus, hidden process)。他亦名此曰「方式」(Form)。其實這種隱伏的條理並不是一種具體的東西。所以所謂方式乃只是一羣公式 (Formeln) 而已。這種公式代表外界一定不移的關係或作用，這便是所謂隱伏的作用。可見培根把世界當作一個大而複雜的機括。我們生於其中須了解其機括與樞紐。於是我們便能依其機括，握其樞紐，以達到我們人生福利之目的。而這個機括則視為是本來存在的。我們只須發見他便了。照這樣說，是顯然以為外界本身就潛含有因果公式。我們研究學問不外乎發見這個因果公式而已。可見他所謂方式與古代柏拉圖有些相同，亦有些不同。相同的地方只在他們都認這個世界的背後有一種固定的理法；我們用名學方法可以把他從雜亂錯綜的感覺現象中抽釋出來。

此外培根以為有基於個人性格的偏見。例如有人觀察事物往往從相同一方面着眼，換言之，即只注意於事物間之同點。但另有一種人專注意於事物之異

點。這乃由於個人性癖的緣故。最顯見的是悲觀派與樂觀派。悲觀派的人們無論對於何事總是向壞的一方面來看。這種性癖影響於行為思想是顯著的。我們須知凡根於性癖而發的議論不是完全真理。因此我們總悲觀派的悲觀論與樂觀派的樂觀論都須得打折扣，不可認為完全真理。

他以為還有一種偏見是由於言語而來的。例如「鬼」，有了這個字以後，使我們覺得真有這樣的一個東西。其實只是見者自己的一種幻覺（或錯覺）。又如「風」與「雷」，有這兩個字以後使我們以為風是一個東西，雷是一個物件，而其實不過只是空氣的流動與電流的激震而已。可見我們的言語往往把本非物體的變為一個物體；把本不存在的變為一個存在；把本沒有的變為有了。在希臘哲學上關於「有」(Being) 與「無」(non-being) 的爭論就不免中了這個偏見。此外還有一種是所謂學說系統。往往人們自己甘居於某某派便是中了這個偏見。現在人們一談到社會問題不是自命為馬克斯派即是自稱為克魯德金

派。這便是公然自認中了偏見而不想改過。在培根的意思以為每一學說，故意造成一種系統，就好像趙戲一樣，自成一餉。你如有系統迷，你就自然而然入了他的戲劇中，為他所騙了。所以我們第一必須把一切系統學說都當作一餉戲來看。我們看戲而不把戲情當作實事，則我們便不會受惑了。

- 以上所述四種偏見，他名曰「偶像」(Idola)。按此字係取希臘字原義，乃指幻影而言，非後來用於木偶土塑之神像的意思。第一種名曰 *Idola tribus* (*the idola of tribes* 可譯為種族偶像)。第二種名曰 *Idola specus* (*the idola of caves* 可譯為洞穴偶像)。第三種名曰 *Idola fori* (*the idola of marketplace* 可譯為市場偶像)。第四種名曰 *Idola theatri* (*the idola of theatre* 可譯為劇場偶像)。培根所以提出這些偏見來以警告我們實因為他有鑒於以前學者治學的態度不好。他一方面反對玄學家，以為玄學家好像蜘蛛，只是自己吐絲，布成網；而他方面反對經驗派，以為經驗派好像螞蟻，只是搜羅東西運往巢穴內。他主張真正

的學者應該好像蜜蜂，一方面採花蕊，他方面製造蜜糖。所以既不是只憑主觀方面的妄想，又不是只存客觀方面的原樣。因此他主張我們的知識就是能力。

我們對於自然界可以發見其中的因果法則，遂用此法則以改造自然界。他的標語是(1)知識即是權力 (*scientia est potentia, knowledge is power*)；(2)由願適自

然界而反得征服自然界 (*natura parando vincitur, nature is conquered by objects*)。

就上述的面貌，他可算是近世科學的始祖。他的哲學毋寧謂為科學的理想。但他後來却亦和亞里斯多德一樣，承認於一切科學之上尚有一個科學，專論諸科學之最高原理。亞里斯多德名此為最高原理之學，即是所謂哲學。培根則稱之曰「科學之母」(*mother of the sciences*)。又名之曰「根本學」(*prima philosophia*)。他雖然沒有十分把這個根本學的內容詳細說起來，但他却告訴我，們這個根本學即所謂哲學乃是與科學為伍的，而不是與宗教為伍的。因為他以

爲宗教不築其基礎於理知上，而一切學問則無不以經驗的知識爲出發點。所以宗教與哲學絕然是兩類。宗教是出於神秘的啟迪（即通神），而哲學仍和科學一樣仍以經驗爲材料，由分析與歸納而成知識，得有結論。他雖不因此而反以輕視宗教，但著者以爲這樣把宗教與哲學劃分了極嚴格的界限却很可以使以後的哲學免了不少糾紛。

第二節 笛卡兒

嚴格說來，在近世，培根只可說是科學（或科學方法）的鼻祖，而笛卡兒方能算是哲學的鼻祖。因爲笛卡兒所主張的方法乃真是哲學的。

笛卡兒 (*Rene Descartes 1596—1650*) (註六) 是法國人。他從小就習數學，所以根本上是一個數學家的頭腦。他的著述有多種；我們今天所根據的是 *His Philosophical Works of Descartes, 2 Volumes by Haldane and Ross*。

他的學說自然是以數學的精神爲出發點。他總是只求確實。因爲他以爲凡不確切的知識不足稱爲知識。凡是說我知道這個東西必須是等於我知道二加二爲四一樣。否則雖是知道而實等於不知道。不知道而猶自以爲知道乃是最可恥的事。所以學問之道第一在首先必須知道自己的知識是否確實，換言之，卽是否能稱爲知識。蘇格拉底以先明自己的無知爲入手。笛卡兒的精神亦是如此；不過稍稍改變一些方向。他以爲我們對於所知的一切，無論是其聞目見，亦無論是有形或無形，亦無論是屬於外界或屬於內界，都必須加以懷疑，而不可遽然承認。後世稱此方法爲普通的懷疑（*universal doubt*）。這就是無論何物何事凡我所見所聞無一不須懷疑。譬如我見一個椅子，我不應即承認其物本來就是椅子；而應懷疑我看他是椅子究竟是否他的本來原樣，其間有無不合之處。如此懷疑下去，則無一物不可懷疑；無一事不可懷疑。於是凡我所見所聞所感所

覺所知所想無一可以遽然認為確實如此。然須知我們雖必須普遍地懷疑與徹底懷疑，但仍有不可懷疑的地方。例如二加二等於四便不容懷疑。因為二加二等於四是最清楚的觀念（the obvious idea）。笛卡兒以為除了最清楚的觀念以外沒有一個不可懷疑的。所以我們須從普遍的懷疑中求真理，就好像在沙漠淘金一樣。如果一切皆可疑，而其中不可疑的究竟是甚麼？笛卡兒以為一切都可疑；睜開眼睛所看見的無一是確實的；耳所聞，手所觸亦然；而獨有我們的那個疑一切皆不確實的「疑心」（*doubting*）却不可以懷疑。這事極易明白。因為疑一切則一切皆不確實而惟此疑則必為確實。例如我謂一切學說皆非真理而我此言則必為真理。我疑一切，一切遂不可靠，而我之此種疑心必不能亦不可靠。因為若我之此種疑心亦不可靠，則豈非此疑亦沒有了麼？我疑一切的可疑心既沒有，則我還能疑一切麼？所以我疑一切，則必定是一切不可靠而獨疑為可靠。因為疑心是最可靠，所以此疑是一種最清楚的。於此我們須知笛卡兒

所謂最清楚的就是所謂自身明白的 (self-evident)。而所謂自身明白的亦就是最根本最確實而不必加以推論的。例如我疑一切的疑乃是最根本的亦是最確實而用不着推論。因為此疑乃是一個絕對的前提。必定有了這個前提方能有其他一切。所以是最根本的。一切皆有疑惟有這個前提不可疑；一切皆不可疑，惟有這個前提可靠。所以是最確實的。可見我疑一切的疑是自身明白的。既然疑是自身明白的則這個疑必是「有」了。因此笛卡兒以為論到他的存在（即是有），我們可以說一切的存在都不可疑而獨有這個疑的存在則確是可靠。換言之，即一切都可疑其為沒有，惟有這個疑則決不能說他亦是沒有。於是他有一句名言：曰「我疑故我在」(cogito, ergo sum; Jo pense donc je suis; I think therefore I am)。這句話中不可重現「我」字，其實乃是「懷疑故疑為存在」。

須知疑即是「思」。疑既存在，則思亦即是存在。換言之，有疑即有思；有思即有我。因為疑就是思，思就是我。笛卡兒於是由一切皆可疑之中尋到一

個不可疑的東西——即是我。因為若沒有我就沒有思，沒有思就沒有疑。至此一切亦就都沒有了，尙有何知識？

但是笛卡兒尋到這個不可疑的以後，他就以此爲前提；他以為存在中最確實的就是我——即是思。我證就是思，但不僅是「能思」，並且亦須包括「所思」。譬如我在那里想一個人，則這個人必是存在——即存在於我思想中。若沒有這個人則我即不能想。可見想這個東西即等於有這個東西。普通人以為我們想一件東西必是由於先看見這個東西。其實我們却亦有未經看見而即有此觀念的。例如「三角的圓」與「鄰首的人」這些東西我們從來沒有看見過，並且世界上亦從來沒有這樣的東西。但是我們却確實有這樣的觀念。所以我們不能說凡是觀念都是由經驗而出的。柏拉圖更說得好：他說你看見這塊石頭與那塊石頭相似，你遂有「同」的觀念。但這個同的觀念乃是絕對的同，而實際上兩物無論如何只有相似而不會絕同。可見這個「同」的觀念不是由於實物上取

下來的。又如「圓」，實際上任何圓的東西必不能真正的圓而沒有絲毫偏缺。但在觀念上則這個圓確是絕對的。由上述的數例來看，可見觀念是有兩種：一種是由外界事物所映印而成的；一種則是由我們的思想中自己生出來的。他名後一種為天生的觀念 (*Idea Innata, Innate Ideas* 或譯自成的觀念)。

在這種天生的觀念中有一個觀念，就是所謂「神」(God) (註七)。須知於此所謂神與宗教上的所謂神完全是兩個意義，切不可誤會。此處所謂神乃是對於這個宇宙全體的本質而下的一種專門名辭。他的意義只是指世界總體的本質而言；包括最後的質與無窮的時空。決不是宗教上以玉皇大帝等人所代表的神。這一點先銘記在心上方能看下文所述的「神之存在」。雷卡兒以為我們無論何人都是宇宙中的一部分。宇宙是全體 (*Whole*)；各個人是部分 (*Part*)。總是全體包括部分，而不能部分包括全部。例如一個桌子，這個桌子是全體；而桌腳，桌面與抽屜則是部分。一個桌子可包有桌腳，桌面與抽屜；而抽屜

則不能包有這個桌子的全體。但這件事用於我們對於神之觀念卻有些不合。因為神是全體，而我們是部分。用他的言語來說，即神是「完全者」(perfect being) 而我們是「不完全者」(imperfect being)。神是「無限者」(infinite being) 而我們是「有限者」(finite being)。為甚麼我們是不完全，乃是因為我們只是部分而不是全體。為甚麼我們是有限者，乃是因為我不能就是你，你亦不能就是我，各有各的位置，其外尚有別的東西，致為萬物中之一物，而為其外所限了。我們既是部分，既是不完全，既是有限者，何以我們的思想中會有一個觀念，即所謂全體，完全者，無限者呢？可見以部分而竟含有全體，以不完全的，有限的，而竟含有了完全的，無限的，這豈非一件奇怪的事麼？笛下兒至此便主張這個完全的全體決不能是不完全的有限的部分所產生。既然不是部分所產生的，然則是那里來的呢？照普通的說法自然是以為由於拼合與擴充。我們把無數的部分拼合成為一個全體。笛卡兒以為：我們這個

拼合的能力又是從那里來的呢？可見這個拼合說依然不能解決此難題。不得已我們只可以說部分中之所以有全體的觀念即正因為部分是隸屬於全體的。譬如一個人是一個全體，其耳目自然是部分，但這些耳目中可以具有人的影象或性質時，便是由於他們是隸屬於人的。於是笛卡兒至此乃把以前的方法完全倒置過來了。就是以前以我爲出發點；我以外皆是可疑，皆不可據。但至此却以爲必是先天有全體而後有部分；換言之，必是先天有神而後有我。因爲我是存在中的最確實者，而神亦是存在中的最確實者。在這兩個確實的存在之間却是我只是部分而神乃是全體。只有全體能生部分；斷無部分能生全體之理。所以有我必須先有神。這便是笛卡兒的本體必有說。

(註七)笛卡兒有時固公然承認這句觀念就是所謂自然界總體(Natura Generaliter acceptata, natura in generali) 見 *Principia Sixth Meditation*。

於是我們又得一言這個全體的「神」之性質。一切既從神而出，則神必爲

一切之因。但神則不能更有所因，所以神必是「自因的」(causa sui; self-caused)。一切於各自以外都有其他，惟神無外，所以神必是絕對的(absolute)。一切皆有變化，惟神不變，所以神必是永久的(eternal)。一切都可歸根於神，所以神必是包含一切的(allocombrating)。須知所謂自因即是指自己存在(being)而言。因為天下萬物都有所自來，則其所自的來源必是自己存在的，不能更有來源，以為依據。可見笛卡兒所謂神只是一個由邏輯上推論而出的萬物根元罷了。

- 第一節
笛卡兒難以神為萬物的本體，好像是一元論；但他却又於神之下再設立兩種「本質」(substance)。他以為神是絕對的本質，而這兩種却是相對的本質。在我們看來，可以說神是最高的最後的最根本的本質，而這兩個則次高的次根本的本質。這兩個是甚麼？那就是「物」(matter)與「心」(mind)。笛卡兒是個數學家，他非有最清楚的觀念決不認為真實。對於物與心亦是如此。

他以爲物決不是心，換言之，卽物決不能歸併於心。心與物亦然，因爲物有一個特徵：就是所謂「廣袤」(extension)。所謂廣袤就是體積。譬如我看來一塊石頭，摸一摸是硬的，冷的，看一看是白的；你可以說硬的冷的白的都是由於我的主觀所賦予，而不是那個外物的原樣。但你無論如何却不能說那個外物是不在那里。他既在那里便是占有了空間。占有了空間便是有體積 (body)。所以物的唯一特徵是體積。至於心則是思維 (thinking)。因爲沒有了思想是沒有了心；沒有了體就是沒有了物。而所謂思亦正是親近所謂「覺」(consciousness)。須知物的廣袤與心的省覺都是互不能併吞的。我們決不能說覺就是體，因爲他們兩個的性質太不相同了。我們決不能推定廣袤中必含有省覺；亦決不能推定思維中必含有體積。因爲這兩個太不相類。所以笛卡兒主張他們是兩類的本質，互相獨立。詳言之，卽物的存在不由於心；心的存在不由於物。至此笛卡兒乃由一元論而變爲二元論了。

但我們須得再補充一句。就是笛卡兒所以主觀物的唯一特徵是廣袤的緣故。他相信我們知道一件東西必是由於感覺 (Sensation)。感覺的內容雖決非外物的原樣，却必有一個外物在那里則不容疑。這一點乃是當時科學的結果。知道色香味觸以及溫度都不是外物所本有的。笛卡兒根據此理遂以為外物雖不似我們感覺上所現的却仍必有其物。不得已惟有把外物的占據空間性與可以分割性以及可以移動性歸之於外物本身。這便是他的廣袤說的由來。赫甫定 (H. Helmholtz) 說他的功勞不在分別物心而在把物與心各給予以一個最清楚的觀念與定義。我以為這句話實在是很對的。

總之，笛卡兒在哲學上功勞實在大得很。第一是他把哲學的態度決定了。他用大開大合的態度來決定以後的哲學所應取的途徑。他的大開就是那種普遍的懷疑。他疑一切，疑自己，但由這個徹底懷疑中反而尋到不可疑的神——萬有根本。這是他的大合。就是由極端的懷疑而一點到極端的肯定。由目前對於

一切的不信任而一點到對於最遼遠最渺茫的反面加以信任。自表面來看，似乎有些可笑，而其實却步步都是嚴正地依着邏輯的進程。我們說他是跳，其實乃是名學上推論的必然結果。他雖用演繹法但又與普通的演繹法不同。所以我說他的方法乃真是哲學的方法。

第三章 霍布士斯披諾利與萊伯尼志

第一節 霍布士

霍布士 (Thomas Hobbes 1588—1679) 是英國人，生於馬爾姆斯伯 (Malmesbury)。他曾認識培根，後來他到法國又認識了笛卡兒。他是一個飽學者，深通希臘文拉丁文。他曾從希臘文中翻譯出來好些重要書籍。他的著述亦是用拉丁文寫的。

笛布士的思想固然是受了培根的影響，但亦是很受笛卡兒的影響。培根以歸納所得的公式認為宇宙間的理法；笛布士則進一步不僅只認這種理法並且更設定這些理法有一個統一，於是理法乃有所附麗。從這一點看來，笛布士顯然是受了希臘哲學家德穆克里托斯的影響了。但他却又吸收笛卡兒的數學精神。笛卡兒想建立一個普通的幾何學 (universal geometry)。而笛布士亦是作此想，却又更進一步想作一個普通的力學 (universal mechanics)。人家以幾何學的方法適用於一切，他則以力學的方法適用於一切。

笛布士以為最終的實在就是所謂「動」(motion)。但動不能無所藉。所藉便是「體」(corporeal body)。於是宇宙的本質乃不外乎動與體。有動所以有變化，有異樣，有時間；有體所以有空間，有地位，有所對。他以為最根本的就是這個所謂動與體。空間是因體而始有的；時間是因動而始有的。須知體與動是分不開的；斷無沒有體而仍是動的道理，亦斷無不動的體。所以笛布士的

哲學頗有與德程克里托斯相像的地方，却又與他不同。因為他把體（在他爲原子）與動認爲可以分開。而霍布士則以動來解釋體，而又以體來表現動。須知霍布士這種學說大有一元論的傾向。他很可能以建立一個大的系統。所以我們不妨稱他爲近世哲學中機械主義之鼻祖。就是因爲他能把各種科學都彙集起來而成一個系統的學說。詳言之，他以幾何學爲動律之數理的說明；力學爲一物體與他物體相關係時的動律之說明；物理學爲物體內分子之動律之說明；心理學爲起於人身內部的動律之說明；政治學道德學爲起於人與人之間（即合羣關係）的動律之說明。他的主要點不全在於物質（即體）而實在於「動律」（*Law of motion*）。有各種動律遂有各種科學。而總合統一起來以研究其根本則爲哲學（*philosophia prima*）。此點可說與培根完全相同了。總之，他的學說主要在於研究動的律則，所以可以說是機械論的始祖。

現在再述一述他的心理學說。他以為感覺是外物的動而影響及於我們的身

體（即感官）。而記憶與形象則是腦內的運動而不關於外物。思想亦是如此。不過這些運動其規律各不相同。例如記憶其來源雖由於感覺上的印象，然而我們往往因此物像彼物而於看見此物時致憶起彼物，不必同時看見彼物。可見記憶的法則與感覺的法則並不相同。思想的法則如甲大於乙，乙大於丙而推定甲必大於丙，亦另是一種新的法則。雖則法則有各種而其為動則一而已。質言之，即只有各種各樣的動就是了。從「動」而言，霍布士不能算是真正的唯物論。不過他却可以說是開唯物論之先河。

霍布士於倫理方面更主張一種性惡說。總之他頗有客觀精神，對於當時的宗教空氣敢於徹底反抗，實在不失為一個愛真理的人。他的貢獻仍在於系統化。而尤可佩服的地方還是在其崇尚數學——和笛卡兒一樣。至於他比笛卡兒而較近於培根仍是由於他推重科學。他以爲決無所謂全體（宇宙全體），決無完全者與無限者。有之只是萬物罷了。科學是研究萬物的，但對於所謂無限者決

不能由科學以研究之。所以知識屬於科學，知識以外的是爲信仰。信仰則不是在科學的了。因此科學不能研究宇宙的來源與本體。換言之，即科學只能問次級因而不能問最高因。這樣一分開來，便把本體論 (ontology or theory of substance) 完全拋除於科學界以外了。從此以後乃開了哲學與科學的爭端。而其實這種主張仍然亦是一種哲學，不過是取科學的結果而製成的一種哲學罷了。

第二節 斯披諾利

斯披諾利 (Benedict Spinoza 1632—1677) (註八) 是生於荷蘭國的安司頭頓 (Amsterdam)。其族是猶太種。生下來就隸屬於宗教。但他對於神另有見解，遂爲教中所不容，宣告斥逐。幾被暗殺。他乃變名逃至瑞典的海格 (Hague) 附近而隱居。他深通光學，所以專磨眼鏡以維持生計。德國的大學聘他作教授他亦不去。他的著述不多，現在英譯的有 R. H. M. Elwen, Works of Spinoza 2

volū。比較上完全匹（其主要的 Ethica 則以 White 的譯本爲佳）。

（註八）他本名 Baruch。後乃改此，但意義絲殊。

他的學說是大體上從笛卡兒出來的。不過比笛卡兒來得顯明，整齊與緊密。他對於知識論上的意見是調和培根的經驗論與柏拉圖的理性論。他雖不承認有獨立自存的理性但他却以爲我們只有靠着推理能力方能窺得事物的真際。

他的思想的要點仍在本體論上。但這種本體論依然是一套邏輯的成法。大部分雖繼承笛卡兒的意見，却暗中改換了意味。詳言之，即笛卡兒是一個一元之下的兩元論，而斯披諾刺則是純粹的一元論。並且笛卡兒的「神」是否即指自然界的總體亦不甚明白；而斯披諾刺則公然說「神即自然」（*deus sive natura*）。所以笛卡兒尚不免有「有神論」（*theism*）之形迹，而斯披諾刺則顯然是「汎神論」（*pantheism*）。笛卡兒雖於神認爲是唯一的本質（*the only substance*），但又認物與心亦是本質（即是次級的本質）。雖則他說神與物心同是本質而

於「本質」一辭不是同一意義 (univoco)。據我們看來儘管意義不同，而要不失為高低的差別或根本與分出的差別。照此說來，物與心仍不失為一種本質，不過不是根本的唯一的絕對的罷了。斯披諾對對於此說不能滿意。他覺得這種的說法在邏輯上不周密。所以他主張本質只限於最根本的那一個。於是他對於本質下了一個定義如下：「本質者由其自身而成；不必藉助於他物而始知之者也。」(By substance I mean that which is in itself and is conceived by itself, that is, whose concept needs not the concept of another thing for it to be formed. Item; per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat)。於是他的本質乃完全成一個邏輯上的限極概念 (limit concept)。一切必須以此為起點。原來當時的學界深信因果律 (causal law)。笛卡兒就如此；斯披諾利更然。他以為天下的東西沒有一個是無因而至的。一切東西都有其前因。然後一一逆推又必

定推到有一個是無因的，不然則一切又何所因呢？所以一切皆有因，則必另有一個是自因的 (self-caused)。這乃是邏輯上必然的推論。因此我們從一切現象（即一切事物）上推論下來必定推出一個「本體」來。這個本體是自己存在的。就是因為一切事物都是依靠其外的另一事物而存在。你依靠我，我依靠他，則最後總須得有一個不依靠的。不然則萬事萬物皆不能存在。這個本體是絕對的。就是因為一切事物都是相對的。此有待於彼，彼又有待於此，則最後必有一個絕對的，而沒有對待。不然則一切事物不能成立。所謂自因亦就是此義。斯叔諾劇的所謂本體（即本質）乃完全是由於邏輯而來的一個必不可缺的概念。這個概念雖不可缺，然而不可以由經驗上得之。因為凡是可見可聞的都是事物，而不是本體。換言之，即都是相對的，依靠的，有因的。我們雖必於這些有因的，依靠的，對待的，事物之背後推定有一個自因的絕對的，獨立自存的本體；然而我們却不可把本體與事物分為兩截。倘若分為兩截，便如柏拉圖

所爲，無由以說明兩者的關係。斯披諾刺不然；他以為一切事物只是本體的表現。他名具體的表現曰「形態」(infiti modus)；名性質的表現曰「賦性」(at-tributa, attributa)。他以為本體應有無數的賦性，不過我們所能窺見的只有兩種。就是所謂廣袤與思維（與笛卡兒相同）。但此兩賦性並非獨自存在而必附麗於具體事物之中。所謂具體的事物 (concrete thing) 正即是所謂形態。關於形態，他下一個定義是：『本體之表現，即由其他而始得知之者也』(by modes I mean the affections of substance or that which is in some where also, through which also it is conceived) (註九)。可見所謂形態正好像水之波紋。離波無水，但波非之。無水不波，然不可認波爲水。於是我以水爲本體，以波喻形態。明白了此理便知道斯披諾刺的本體不是超越的 (transcendent)。所以他把自然界同時認爲「即能即所」。能的自然他名曰 natura naturans；而所的自然則名曰 natura naturata。這便是他的汎神論所在了。

〔註九〕*collocation* (*collocatio*) 一半位格捨譯爲「情」，真可謂不通之至。須知此字乃由 *affection* 而出。其爲動詞與 *animus* 相同。

斯彼諾刺又以爲有限者的形態彼此互相間是嚴正制定的。但這種互相限定不是由各形態的自身，好像無數的環一個一個連串起來；乃正好像一個海水裏無數的波，每一波雖爲其四鄰的波所限定，而其所以限定之故則由於海水所使然。所以他的主張是一種定命論 (*determinata* 亦可譯爲呆定論)。並且他這種呆定論是非常極端的。不過他不是多元而互相制限的定命論，乃是一元而早已安排的定命論。因爲形態是限定的，所以一切形態直等於無限的因果大連環。在這個連環中決無偶然。不過這些形態的大連環又依賦性而分二大類。一類是廣義的連環，另一類是思維的連環。換言之，即物必與物相接連，相延續，相制限，而心必與心相連續，相引伸，相規定。所以物不能產生心，心亦不能連接物。這便是後來所謂心身並行論 (*parallelism*)。但是兩者却又相應，猶如

。他是歷史學家，又是大數學家（微分方程式是他與牛頓不約而同地發明的）。可惜他沒有十二分大的著述；他的思想多在於信札中表之。除 *Monads* 與 *New Essays on Human Understanding* 以外，我們根據的是 *Da'ar, Philosophical Works of Leibniz*。

萊伯尼志的思想與斯披諾利正相反對。相傳萊伯尼志曾往訪斯披諾利，曾拜讀他的 *Ethica* 稿本。但萊伯尼志在那時就有了多元論 (*Pluralism*) 的傾向，而不以斯披諾利為然。其後他更發展其思想，以形成澈底的多元論，而與一元論相對待。

萊伯尼志亦是以研究動為出發點。霍布士以為一切變化都是由於動而出，亦就是動。萊伯尼志則以為一切動都是相對的 (*relative*)。譬如我說火車往東走是動，乃是由於我立的地方而觀始覺其然。倘若火車的往東走與太陽的向西落而同其速度，則我立在太陽上便不見火車的動。可見一切的動皆是由比較而

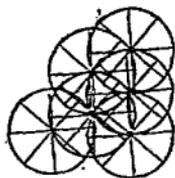
出。但所以致動之由則必不是相對的。於是把「動」(motion)與「力」(force)分而爲二。動是力的表出；力是動的由來。所以霍布士的力學是靜力學 (mechanics)，而萊伯尼志的力學是動力學 (Dynamics)。前者可改稱爲機械學；

後者可改爲力學。萊伯尼志既以爲動是相對，則由動而成的廣袤亦必是相對的

。且由廣袤而見的「空間」亦必是相對的。空間既是相對的，則由動的表現的「時間」亦必是相對的。於是萊伯尼志把廣袤，空間，時間都認爲不是絕對的

。但他却以爲力必以個體 (individuality) 爲憑藉。沒有個體則不可有力。至此

他乃吸收希臘原子論的精神，而加以修正。向來的原子論總是把原子認爲一種質料，不過是極微罷了。但既爲質料必有廣袤，而占空間。萊伯尼志以爲如此說法必陷於矛盾。希臘的散諾已早見之。我們要免除散諾的駁難，勢必把原子認爲不占空間。但不占空間又怎能演成這個世界呢？於是他只有主張這個原子就是力的中心 (the centre of force)。所謂力的中心就是指發動的根由而言。



於是廣袤空間與時間都是由力的發現而成。乃是派生的 (Derivative)。而最根本的只是這個力。力有無數的中心。萊伯尼志名他這個力中心曰「純一」(One, *Unitas*)。所謂純一，在字義上和 atom 原無分別；不過原子指物質的極微而言，此則指無形象不占空間不居時間而言。他以爲一個純一，既沒有體積，則此一純一與彼一純一的區分必不在空間上的地位。例如此桌所以與此椅不同，就因二者各占一個空間，不能混同。凡有形之物決不能同時以二物同占一個空間。但無形的純一則可以如此。爲便利起見，茲以下圖表明之。

圖內每一圓圈代表一個純一。而各圓圈之內容可以互相重疊。設若每一個皆與其鄰相重疊，則就內容言，可謂沒有新的。然就中心點言，每一圓圈自有其中心，而不與其他圓圈相同。萊伯尼志的純一大約就是如此。就其中必言，他是純粹的一個，不可分。但就其內容言，他却包

括一切，其外的一切都可吸收於其內。所以他以為一個純一可以攝全世界。佛敎上所謂「一攝一切」「一切攝一」就是這個道理。萊伯尼志謂純一沒有窗戶 (monades sans fenetre) 亦就是指此。萊伯尼志的純一又有種種等級與類別。例如無機物的極微是一種純一，這種純一是渾渾噩噩的，名曰素挨的純一 (monades brutes)。其次則為生物的極微，這種純一是具有攝象的，名曰有心的純一 (monades animales)，至於人類，則為有理性的純一了。須知萊伯尼志還有一點與原子論不同。就是原子論視原子如沙堆。只有沙粒是實在的，而沙所堆成的東西則是派生的。名之曰合成物 (the compound)。萊伯尼志不然。他的純一，在一個原子固然是個純一，在一個人亦是一個純一，在全世界亦可算是一個純一。就人身上的細胞言，是一個純一，而細胞內的分子亦是一個純一。所以我們可以

把純一與原子認為一個是均同的 (homogeneous)，一個是雜異的 (heterogeneous)。

換言之，即一個是可以無機物來說明，一個則必須以有機物來說明。因爲

這個緣故，萊伯尼志把心理亦吸在純一內。他以為心意作用亦是由小而大。在低級的純一具有「極微的知覺」(Gottlieb parception)。由人身內各細胞所有的極微知覺而成人身所具有的明顯知覺。這種主張亦和他的一攝一切與一切攝一相通。因為一個純一而必是攝吸其他純一，所以好像鏡子 (Mirror) 一樣，能把其外的都照入進來。純一的等級愈低就好像鏡子愈模糊，其所攝收便愈少。倘若好像鏡子愈明亮的，則便是攝吸愈多了。所謂極微知覺正即是極模糊的鏡子。所以他始終不採「堆沙式」(massia) 原子論。

萊伯尼志既主張一切都是力的發現，所以他以為天下沒有無理由的事物。例如葉是綠的，則必有所以如此的理由。火能燒東西，亦必有其所以如此的緣故。這就是凡事物無不有理由而存在。否則即不能這樣事物。這個原理名曰充足理由律 (Principium rationis sufficientis, principle of sufficient reason) 此說在邏輯上居然成了最高的原理。

萊伯尼志更有關於身心相關的主張，他以爲兩者的調和是預先早定的。這是所謂有名的預定調和說 (harmonic preëstabilis, preëstablished harmony)。

總之，萊伯尼志又是一種型類。可作一個正式的代表。他的特點是把有形的有機的 atom 而變爲無形的能攝的 Monad。同時又把整個兒的宇宙變爲多元的疊套連合。這種思想對於斯披諾利的一元論可謂遙遙相對。所以我說他另是一個新型類了。

第四章 洛克柏開來與休謨

第一節 洛克

以上所述的幾個哲學家除了霍布士以外，有人稱之爲大陸的理性派 (continental)。因爲他們都是重視數學，同時又以爲我們的知識能力中有一種理性

能力，能推知其際，現在當述三島（英國）的經驗派（empiricism）了。經驗派的功勞在從新的觀點而重新建立認識（epistemology）。所以在經驗派往往以認識論而代哲學全體。這個趨勢的開始者不能不推洛克。

洛克（John Locke 1632—1704）是英國人。他的哲學思想是由讀了笛卡兒的書而啟發的。他亦和柏拉圖一樣很熱心於政治。他主張政治上最不好的是東風壓西風，或西風壓東風。這樣則決無進步可言，而只有互相爭搏。而要使政治進步必有一種公開的態度使大家都能自由討論。而尤要者是實在能「容忍」（Tolerance），質言之，必須尊重他人，儘量使他人發表相反的意見。洛克的這種主張却作了英國憲政的真髓。英國之有今日實賴有此。

他的大作是人類悟性論（An Essay Concerning Human Understanding）。

他的主張却不能算是純粹的經驗論，因為他是以經驗論始而以理性論終。這亦是英國學風的長處，即富有折中性而不偏於那一極端。他首先反對笛卡兒派一

流的天生觀念說。他以為一切觀念都是由經驗上而來。你不看見馬，你決不會有馬的觀念。所以他說人心如白紙 (*tabula rasa* 卽白板)。在一張白紙上你愛寫甚麼則上頭就有甚麼。這句話的意思是以為心是白紙，而經驗則是寫上去的字迹。但寫過了一次則有了痕迹。所以如白紙是指本來的心而言，不是說有了經驗以後的心。他以為經驗有起於外界而印在我們心上的，這個名曰「感覺」

(*sensation*)。亦有起於內界而自己覺得的，這個名曰「內省」(*reflection*)。其實就只是內感與外感罷了。人心如在黑屋內，凡入此屋必經過這兩個窗洞。所以無論任何觀念不是由外感而成，便是由內感而來。沒有破空而飛來的。至於思想無不以內感外感所給子的為材料。思想的自身不能由無而創為有。思想好像是廚子，而外感內感好像是魚肉雞鴨。沒有魚肉雞鴨決燒不成菜。這便是他的經驗論。

但他以為凡由外感內感而來的經驗上的觀念都是一個一個的。因此他名之

曰「單純觀念」(simple idea)，由單純觀念而組織配合起來乃成所謂「複合觀念」(complex idea)。其實他所謂單純觀念却近於具體的觀念 (concrete idea)。而所謂複合觀念則確近於抽象觀念 (abstract idea)。好像他以爲愈單純即愈具體，而愈複合便愈抽象似的。他把色，香，味，音等認爲單純觀念乃至於廣袤，亦謂爲如此。於是他乃把距離與位置認爲由廣袤而複合以成。他於論複合觀念中最可注意者就是所謂「本體」(substance) 這個觀念。他以爲這個只是支持一切性質的支持者 (the bearer)。好像我們看見一架衣裳，雖則滿載衣裳，而不看見架子，但我們必定因爲衣裳能够直立不倒，必定可以推定其背後確有一個架子。本體的觀念亦然。我們看見顏色，又聽見他的聲音，更聞着他的臭味，則我們對於這些色香味必定推知其所附麗，而其所附麗的必定就是支持這些性質的本體。但本體僅爲一個支持者，其尚有何種性質則不可知了。於是我們可見洛克所謂複合觀念乃是單純經驗的抽象組合。於此組合必先設有心

的能力——即心能重新配列所得的印象又能加以總括與抽釋。設心如白紙則必不能如此。因為白紙完全是受動的 (passive)。至於配列經驗加以抽象則必是能動的 (active)。洛克之說以被動的為開始而到了後來不知不覺變為能動的了，未免含有矛盾。這却是英國人注重常識的好處，不可以不調和而短之。

洛克更把這些道理用於認識論以明其價值。他以為我們的知識有真偽的分別，不在觀念與實物是否相應，而只在觀念與觀念是否能配合一貫。有一種觀念間的區別可由「直覺」(intuition)而得。如圓便不能有角。還有一種則有待於「論證」(demonstration)。如一個正方形內以其對角線再畫一正方形，則此方形必為原方形之半。這種決不能一看便明，而必須用幾何學的圖形為之證明。此外還有一種如金是可以融冶的，或紙是可以燒為灰的。這些知識純依據於經驗。有時金子竟不融化，有時紙燒了竟沒有灰。所以這個知識不是必定的，換言之，即沒有必然的。他因名此為「概然的」(probable)。

此外洛克對於道德學上亦有主張。他雖不離快樂論的原理，但他依然以神的命令為道德的權威之來源。其詳茲不贅述。

總之，洛克的貢獻在開創一個新方面。他先估量我們的認識能力；他不自目的地承認我們的知識能力所到無涯。他隱然指示我們的知識能力是有限制的。

——這一點乃是康德所從出的。我們不應該先講萬物的本體與真相，而應先問一問我們的知識能力究竟能達到甚麼界限為止。這個問題後來遂變為哲學的中心了。

第一節 柏開來

三 柏開來 (George Berkeley 1700—1753) 是英國愛爾蘭人。後來在教會過得

了極高的地位。他的著述由 A. O. Fraser 彙刻為四冊 (Berkeley's Complete Works)。

柏開來的主張從心理學上出發。他對於視覺有研究。原來洛克承認物理學者蓋列劉 (Galileo) 之說，以為我們所看見的色與所聽見的聲是屬於我們主觀的，不是外物的本相。但大小與遠近則確是屬於外物。這便是所謂初性與次性 (Primary qualities and secondary qualities) 之分別。柏開來以為從視覺上便證明此分別之不明。他以為視覺所見只有色，決沒有物象的大小與觀者相距之近遠。物象之大小與距離之遠近都是由於眼球的轉動而成。換言之，即由視覺與運動的筋覺聯合而成。可見這個性質依然是我們所附加於外物的，而仍不是外物所自己本有的。柏開來把初性與次性的分別取消了以後，便是把一切性質都歸於我們的心影。於是只有心影 (即觀念) 而無外物。洛克雖主張一切都是觀念，但仍以為觀念的背後尚有個支持者。在物理學上講，這個支持者就是物質。柏開來出來，以為這個物質簡直不必要。因為我們所見是色，所聞是聲，所觸是硬與冷，等等，試問去掉了色香聲觸等尚餘有甚麼呢？既無所餘，便是沒有

背後者。直言之，即是沒有物質。翻過來說，亦可以說物質只是一句空話；有了他亦無關係，沒有他亦無妨礙。但我們求徹底起見，簡直不妨直截主張沒有這個東西。這便是柏開來的非唯物論 (Immaterialism)。

他有一句名言是「有即是被知」(esse est percipi, to be is to be perceived)

。這句話的意思正如上述。就是以為感覺觀念只是感覺觀念，大可不必假定他背後另有東西。因為這個假定是永不能證明的。我們決不撥開感覺觀念而直達其背後的那個東西。則我們有甚麼法子可以說這個東西必定存在呢？譬如我們說世界外有一個三頭六臂的人。我們既不能飛到世界以外，去看見他。我們有甚麼法子證明他必定是有呢？所以我們不如說沒有這個東西。因為凡一件東西是有在那里，必定有人看見——我不看見，你不看見，你不看見，另有別人看見。倘若絕對沒有人看見，則簡直可以說沒有這樣東西。

但柏開來亦知道感覺和記憶想像不同。感覺不能隨主觀的好惡而出沒。例

如我聽一個很難聽的音聲，我心裏雖很不歡喜他，然而這個聲音還是在耳旁。因此他主張感覺觀念不是個人意志的產物。既不是個人意志所產又不是外物，然則是甚麼呢？他於此則以神為答案。以為乃是神所給予的。因此所以你與我能共見一物。其實在我們看來，抽開來此說不管就把「外物」改為「神」罷了。——只是換一換名稱而已。不過他亦有貢獻。貢獻即在批評方面。他能把外物本體的觀念打破，把一切性質都留於心影，這確是他的長處。

第三節 休謨

休謨 (David Hume 1711—1776) 是英國蘇格蘭人。他是個博學的人。曾撰有英國史。他的主要著述是 *Treatise on Human Nature* (此書後來節刪其後半而成爲 *An Enquiry Concerning Human Understanding*) 與 *The Principles of Morals*。

他亦和洛克與柏開來採同一的徑途，不過要比他們徹底。他以爲我們所見所聞所觸都是所謂「印象」(Impression)。這是由外而成的印象。至於我們所樂所苦，有要有不要，這便是內的印象。可見休謨的所謂印象實包括洛克的感覺與內省。直言之，即印象有兩種。一種起於外的是謂外感；一種起於內的便是內感。休謨以爲這種內外的印象必是新鮮的(Fresh)。但他們只能一次出現。迨至第二次出現便不是原來那樣新鮮了。便變爲模糊不清楚的了。休謨名此種模糊的印象曰「觀念」(Idea)。觀念不是別的，只是原來印象的再現，而比原來的印象不清楚。然而無一觀念是不由於印象而來的。總之，觀念既是印象的再現，則沒有印象斷不會有觀念。所以一切觀念皆由印象而起。這便是休謨的極端經驗論所在的地方了。然而如何由觀念而聯合成爲秩序的世界呢？這便是休謨所必須研究的問題。因爲照他所主張，只有一個一個的印象，而印象再現的觀念亦是一個一個的。猶如散沙，只有沙粒。試問只有散沙，則一切構造

，格式，架子；條理等又從何處來呢？休謨解答這個問題，以為觀念與觀念間之聯合，其自身有一種律則。就是所謂聯想律。第一，是因為「相類似」（*similarity*）；第二，是為空間上時間上「相鄰近」（*contiguity*）；第三是因為「因果相生」（*causality*）。休謨這樣一來乃是把外界物理的秩序都移為內界觀念間互相聯合的法則了。

就中因果律一項在笛卡兒等認為是自明的原理。一切推理皆須自因果原理而出。而因果律的自身則不能再推論了。這種便是以因果律為不容議的先決前提。但休謨以為不然。我們看見火柴一劃就燒着了，以為劃是因而燃着是果。且以為因能生果。殊不知這不過這兩個事象常常聯在一起罷了。火柴一劃即燃。我們經驗了無數的次數。遂致我們推想其中有一個因果連貫。其實劃是一件事，燃又是一件事。今假定此二事為甲與乙。實因為我們看見甲時必總見有乙。於是我們心中自然而成了一種習慣：以為今既有甲，則乙必定跟着而來。

。但事實上又未嘗有時只有甲而不見乙的總生。所以因果律並不是在外物界內真正條理，乃只是我們推測事物變化時的一種習慣。他名此為心的習慣 (habit of mind)。既然是心的習慣，則不啻謂外界無秩序。外界沒有秩序，則只剩了內界的秩序，便不言可喻了。所以休謨的學說到此乃由經驗論而轉入懷疑論。

休謨的懷疑論不僅至此而至。他一方面仿照柏開來，以為就本體而言，沒有外物的本體（外物只是一簇感覺印象而已）；同時他於他方面又以為亦沒有自我的本體。所謂自我亦不過一連串的感覺而已。他的學說可算是很徹底的。他既不承認外物的存在，以為除了一個一個的外的印象以外就沒有統一的永恆的外物本體。他又不承認有內心的存在，以為除了一個一個的內的印象與由印象而生的觀念以外，本沒有統一的自我本體。外物的本體的觀念從那里來呢；內我的統一的觀念又從何處生呢？他以為這些都是根據我們的觀念與觀念間互

相聯結拼合的規則而推出來的。換言之，即都是依據經驗上前後左右的秩序而推論出來的。這種推論 (*deduction*) 是沒有必然性的。雖然大多數人作如此的推論，然未嘗不可有一個人作相反的推論。按休謨所謂推論即等於近人所謂「邏輯構造」(*logical construction*)

要之，休謨在哲學上的貢獻是很大的。第一是他的態度非常徹底。第二是他的邏輯非常謹嚴。

由洛克到休謨可謂是英國認識論的哲學時代。這個潮流乃一轉而入于德國，遂有大哲康德。洛克的態度比較上中正，而富有調和色彩；柏開來的功勞即在抹煞初性與次性的區別，以打倒唯物論。休謨則承繼柏開來的精神，一方面打唯物論，他方面打唯心論。頗有一箭雙鵰之妙。總之，認識論在哲學上的地位經過他們三位這種努力可算已確定了。以後哲學乃由本體論而專限於認識論亦就是因為這個緣故。讀哲學史的人不可不特別注意於這一段。

第五章 康德

第一節 康德的純理批判

—— 第一 ——
康德 (Immanuel Kant 1724—1804) 是德國孔尼許堡 (Königsberg) 地方的人。父親是一個製造馬鞍的工匠。母親是一個虔敬宗教的教徒。他於十七年以後進了孔尼許堡大學。他當時所研究的還是數學物理學天文學自然地理等。畢業以後因為生計關係做了七年的家庭教師。後來居然為孔尼許堡大學所聘，更升為正教授。他的生活除了著述以外就是教書。他在行為方面可以說是最平淡的。而在思想方面却是非常豐富。他終生沒有離開本鄉，但偏偏愛讀他人的遊記。所以他真有一秀才不出門能知天下事」的樣子。他的大著純粹理性批判 (Kritik der Reinen Vernunft) 是他五十八歲的那一年成功的。此外的著述尚多

。我們現在所要根據的是如下：

一、 Immanuel Kant's Critique of Pure Reason. First edited by Norman Kemp Smith.

二、 Kant's Theory of Ethics Translated by Abbots.

三、 Critique of Judgment. Translated by Bernard.

四、 Kant's Prolegomena by Carns

現在把他的認識論上的學說在不節內敘述，至於其他學說則在次節內述之了。他自稱其學說等於歐白尼（Copernicus）的革命（本來以太陽繞地而出了，歐白尼出來乃謂地球繞太陽之說故為革命）。我們現在先得明白這是一種甚麼革命。須知康德是依然繼承着洛克的問題：即我們的知識能力究竟是怎樣的？萊伯尼志慥不滿足洛克的主張，却仍沒有圓滿的解決。康德以為今天不是評判經驗論與理性論孰是孰非的問題，乃是應該檢查一下，究竟經驗論與理性

論各個的當中有無合乎原理的地方。倘使經驗論中亦有正理；理性論中亦有真理；則我們便不可籠統地有所棄取。於是康德便於兩派以外另立一種學說，名曰批判主義 (criticism)。這里所謂批判乃指分析解剖差不多。就是說不能籠統地偏於那一方面。康德用批判方法達於經驗論與理性論兩條道路以外另闢了一個新路。他名這種方法為批判方法，他名這種態度為先驗的 (transcendental) 按普通 (transcendence) 為超越的，此則稍異其義)。這種先驗的態度之發明便是等於歌白尼的革命。甚麼是先驗的呢？第一是異於心理的 (psychological)。因為心理學是自然科學之一。所以從心理學上以講我們的認知力必不外乎講甚麼刺激與反應。而這種方法決不能說明何以我們能有認識力。第二是異於物理學的 (physical)。物理學所講的是動。霍布士一流的唯物論遂以為動在我們的感官上遂成知覺。殊不知感官內的亦只是動，又怎能成為知識呢？所以這些自然科學的態度都是預先假定了有知識，然後去研究知識的內容。若果研究「知

識自身」(Arviwledge in itself)，則自然科學的方法便無用了。因此康德乃提出先驗的方法。所謂先驗的是指我們的認識力其自身具有一種格式而言。並不是說你的知識如此，我的知識如彼，乃是說凡是知識便都有這個格式。我常常戴眼鏡為比喻。戴了黃色眼鏡自然所看見的一切東西亦都是黃的了。但因為有不戴黃眼鏡的人，所以你戴黃眼鏡便成為特別事象。倘使所以一切人類都是戴了黃眼鏡，試問怎樣呢？在普通人必為倘使人人乃至一切生物都戴了黃眼鏡，則便不知道是戴了眼鏡。康德的意思正與相反。他不曾主張人人乃至一切生物都戴了眼鏡，而我們偏能發見這個眼鏡是甚麼。所以他所講的「主觀」不是指那一個人的，乃是汎言認識力 (Bewusstsein überhaupt, *conscientia in generali*)。我們必須先記着這一點。他所發見的眼鏡是甚麼呢？他以為有兩種：一種是屬於我們的感覺的；另一種是屬於我們的理解性的。感覺是受動的，所以可以說只是一種能受動性罷了。外物雖施其影響及於我們的感官，我們受了乃成感

覺，則顯然可見外物只是一種材料而已。好像我們本來有一個格式，外來的東西必定填入於其中。倘使填不進去，則只好把他刪削了。康德發見在感受性一方面我們本有的格式就是空間與時間 (space and time)。康德以為空間與時間既不是先於事物而自存的一種東西，又不是存於事物間的一種關係。他們乃是我們感受性上先險的方式 (a priori form)。何以見之呢？不看見任何事物必占據有空間與連串於時間麼？可見空間與時間並不是從事物上抽象出來的。乃反是事物必依靠於空時，而不是空時由事物而產生。我們任何感覺沒有不具空時的。例如你看見一朵花，便有這花所占的空間。可見必先有空間時間而後方有感性；即否亦必同時俱來。因此我們可以說這是先險的格式。於感受性上有先險的格式，而於理智性上亦是有的。康德以為感受性是專接收外來的「所與」(the given)；而理解性則是我們的一種能力可以把所與加以綜合。他名這種為「綜合的統一」(synthetische Einheit, synthetical unity)。他主張是一

一種自發的能力 (*ἡ ἐμφυλιστικὴ ἐπιπέτης*)。這種能力所製造的便是所謂「概念」(*νοήματα, conceptions*)。而概念中的最根本者，在亞里斯多德名之曰「範疇」(*κατηγορίαι*)。康德則以為這些範疇就是思想上的先驗格式。他把普通名學上的判斷式樣加以整理與分類。共分四類，每類之中又分三種，凡十二種。茲列之如下：

判斷式		範疇	
單稱——此甲爲乙	單一性 (一)	肯定——甲爲乙	實在性 (正)
特稱——有甲爲乙	多數性 (多)	否定——甲非乙	否定性 (負)
全稱——凡甲爲乙	總體性 (全)	無限——甲爲非甲	限制性 (限制)
性質			

斷言——甲爲乙 本質性（本質或本體）

關係——假定——若丙爲丁則甲爲乙 因果性（因果）

選定——甲或爲乙或爲丙 相互性（關係）

概然——甲將爲乙乎 可能性（可能）

樣態——確然——甲爲乙 現實性（現實）

必然——甲不能不爲乙 必然性（必然）

除了幾種新的以外大抵與亞里斯多德的十種範疇相同（但較爲整齊）。不

過亞里斯多德的態度只是把這些當爲對於一個東西敘述起來的時候所用的方法。康德乃進一步竟把他們認爲是我們思想上所本有的格律了。我們有了這種危險的格律總能去認識對象。所以在康德的意思，外物投入我們的認識中而爲我們所知道，就好像一件生銀而經過兩次的融冶。第一次是受了感性上的先驗格式所左右，換言之，即必須嵌入於感性所具的先驗格式中而後方能成爲所與（

即對象)。但是這種對象還是粗朴的，必須再經過第二度的剪裁配合而後方能真正到我們的思想中，而變為思想上的對象。我們對於外來的所與，第一次由感性上的先驗格式加以限制，再第二次由悟性上的先驗格式為之綜合配列。這樣一來，於是康德乃大膽主張那個經過我們兩次製造的對象，換言之，即在認識中的對象決不是那個東西的原樣。他名這個非原樣的狀態曰「現象」(Phenomenon)。而於原樣則稱之為「事物的本身」(Sich an sich, Dinge in themselves)。於是他說事物的本身，換言之，即事物的原樣，是不可知的。好像我們天生戴了黃眼鏡；凡有所見必須經過這副眼鏡。事物要被我們所知則必須經過我們認識能力所具有的格律的作用。所以事物不被知則已，一旦被知必是變為「現象」而不復是原樣。這就是康德的不可知論。

康德對於第一次感性上先驗格式與第二次悟性上先驗格式的關係更有詳細的說明。他以為感性上的先驗格式與悟性上的先驗格式之中間有一個第三者來

把他們聯合一起。這個第三者就是「時間」。所以時間在一方面是感性的先驗格式，在他方面却又擔負這個溝通純粹概念與經驗內容的職務。他說直觀而無概念是瞎的，概念而無直觀是空的。這就是說悟性的概念離不了感性的直觀。但所以能把概念而套在直觀上使其有效，則不能求助於時間爲之媒介。於是康德便提出「想像力」（*orbildungskraft productive imagination*）。他以爲時間在直觀與概念之間把直觀上的材料送給於概念，於是我們便能知道經驗上的個個事實在未来依然能够成立。這便是康德所謂先驗的綜合判斷。欲明此理須先一講先驗的判斷與綜合的判斷是甚麼。如說紙是可燒的，這便是一種綜合判斷。因爲紙是一種東西，可燒的是一種性質。我們把二者綜合在一起，所以是綜合的。又如說正方形有四個角，則便是所謂分析的判斷。因爲分析正方形則其中自然包含有四個角。我們普通情形是凡綜合判斷必是經驗的，而分析判斷反可以不由於經驗。現在要設法求得一個先驗的綜合判斷似乎是不能有的罷。

所以康德特別注意於此。他以為設能求得，便可以說明何以概念與直觀能結合在一起的緣故。他舉七加五是十二為例。以為我們分析十二不限定得到七與五，所以不是分析判斷。但此判斷不必求之於耳聞目見的經驗上。可以說是一個綜合的先驗的判斷。這樣一來便可見經驗的可能性不在對象而實在於我們的悟性作用。

總之，康德的學說非常精細。但有許多太細的地方已為後人所補充與修改了，反沒有詳述的必要。他最後的結論可以說只有一句話：就是我們的認識力乃是自然界之立法者。

第二節 康德的道德論與目的論

康德既主張事物本樣是不可知的，所以他把舊來一切形而上學的揣想都推倒了。他主張我們的知識無一不是現象，而要直透現象的背後以見其本體則是

一 第 三 編

一 第 一 編

必不可能的。因此關於現象上的知識，如數學與自然科學是可能的。獨有形而上學在現象界是不可能的。然則我們就不要形而上學麼？康德却不是和現在學者那樣只要科學而不要哲學。他以爲我們的知識既由範疇而把渾亂變爲條理，我們得此尙不能完全滿足，而必須比他再進一步。於是這個比範疇更進一步的先驗格式，他名之曰理性（*Logik, Ratio* 或譯爲理念）。須知這便是第三次的對於所與的消化配合。第一次由感性上因爲有其先驗格式所以把外物變化了；第二次由了別上因爲有其先驗格式更把連第一次的亦都變化了；第三次則由理性上因爲有其先驗格式所以連第二次的亦一齊變化了。不過這個三次各有不同。第一次的感性，我們簡直不覺得有甚麼先驗格式。換言之，即其先驗格式與感性密合無間，不易分別。第二次的了別（即悟性）則稍稍明顯了，然而思想的方式還不能離開思想的內容。所以是概念必有待於直觀。迨至第三次的理性便不須有對應的對象。概念可以左右直觀；而理性則可左右概念。從材料的資給而

言，是感性大於悟性，悟性甚於理性。但從控制力而言，理性高於悟性，悟性又高於感性。理性既不須有對象，則理性便不是一種認識，乃只是一種「要求」(demand)罷了。但這種要求乃是必不可少的。例如「我」在休謨看來，只是一串喜怒哀樂見聞行動而已。在康德以為在現象界而尋求這個我，誠然如休謨所說；但在現象界以外却不能要求有個「我」。世界的總體亦然。世界的總體是不能經驗的。因為凡經驗總是世界內的一部分。但我們却不能要求有個世界總體，這種要求就是所謂「假定」(Postulate)。因為不如此假定便不能使我們安然生活下去。這却和隨意假設不同了。

康德的道德論就是從這里出來。他以為我們認識外物時有先驗的格式，而我們發出自己的行為時亦有先驗的格式。前者是屬於「知」一方面，以外物為對象；後者是屬於「行」一方面，以自己為對象。屬於知一方面是以主觀的立法而置在客觀上。屬於行一方面是以意志的決定而左右自己的行為。康德在知

知一方面以知證的對象只是現象所以主觀有止境；而在行一方面則以爲我們的意志既可以決定自己，便是意志有自己立法之權。這個自己能立法以管束自己之意志乃正是自由的意志。這一種自由而又自律的意志則名之曰「實踐理性」(Practical Reason)。康德以爲這種實踐理性亦與純粹理性一樣，不是能在自然界中求得的。因此道德律與自然律完全相反。自然律是「實然」(is)。道德律是「當然」(ought to be)。前者好像水流。這個流是沒有甚麼應該不應該的。後者如無辜殺人。因爲本可不殺人，而竟殺人，所以是不應該的。康德以爲自然界只有「必然」(necessity) 而無自由。道德律既根據於自由，則便沒有必然於其間。他因此以爲我們應當把自己的自由意志教他自己立一種法，這一種法可以普遍適用。這種法便是所謂道德律。根據此理，康德的主張遂成嚴格主義，絕對不容包含任何自然界上的要素。

康德把道德界與自然界既嚴分爲二，則必然與自由，經驗與先驗，現象與

本體未免分爲兩截，而無法溝通。其故乃在康德把經驗界（即自然界）太視爲與先驗界隔絕了。所以他後來亦覺得不大好。於是他仍想即在自然界中求自由目的。這便是他的第三部書（判斷力批判）的由來了。

他以爲對於人類精神可從三方面來研究。從他對於事物的認知來研究，是爲「知」的方面。這是純粹理性批判上的問題。從他對於行爲的決定來研究，是爲「意」的方面。這是實踐理性批判所從事的。從他對於在所處上的表現來研究，是爲「情」的方面。判斷力批判一書就是爲此研究而設。他擇取兩點：就是「美」與「有機體的生物」。他以爲美與生物是第三者。何以言之？純粹經驗上的自然界物理現象是第一種。這一種可以說是自然的事實。純粹理念上的可解界道德規律是第二種。這一種可以說是本體的要求。但這二者設若不溝通必依然是兩個互不相統屬的世界。所以必須有第三者。此第三者乃介乎二者之間。換言之，就是第二者發現於第一者之中。再換言之，即本體的理法而發

現於自然的事實中。康德的判斷力批判完全是想打通本體界與現象界（即先驗界與經驗界）。他以為在自然中却暗中含有目的。如美又如生物的有機體構造。這些顯然是自然的事實。但我們看見美時或得忘却自己，把一切利害都不計較了。這便是自然界上的美質含有合乎我們理念上的目的的意思。至于有機體亦然。他的構造雖全出自然，則却不能以機械作用來解釋。可見有一種所謂「無目的的合目的性」(zwedlos und zweckmäßig)。這便是康德從情一方面結合自由本體與必然現象的用意。

—— 第 三 編 ——

總之，康德的哲學十分偉大精密。他的貢獻在大處有一點，在小處有好幾點。大的一點是所謂他那種等於歌白尼革命的事業。質言之，即是他發見那個先驗的方法。小的幾點第一是他把空時認為我們感性上的格式；第二是他把理性只認為一種合理的要求；第三是他把經驗界與外物本體完全分為兩截；第四是他從這個地方證明哲學不能求證於經驗；第五，是他把道德亦就不在經驗界

內解釋；第六，是他居然還能設法打通這個隔絕的兩界。

第六章 黑格兒與叔本浩

第一節 黑格兒

康德出來以後一切哲學學說無不受他的影響。在德國因為這個緣故更起了唯心論哲學一大派。開始的人是費盧台 (Johann G. Fichte 1762—1814)。他曾見過康德。後來他的學說却不為康德所喜。他的哲學是由認識論而轉到本體論，顯然是把康德的不可知論打破。他一方面由知識問題上求得一個自我，而他方面却又把這個自我當為一種「行動」(Acting, act)。並且由我而產生非我（即自然）。非我乃為我而有。這種理論在哲學史家則名之曰浪漫主義 (Romantismus)。

後繼費虛台的便是謝林格 (F. W. J. von Schelling 1775—1854)。他的哲學思想頗有前後時期的不同。但其根本貢獻似乎在他主張自我與自然是一物。此同一的基礎是為「絕對」(the absolute)。所以後來稱他的學說為同一哲學 (philosophy of identity)。由費虛台經謝林格而直到黑格兒，這乃是由康德所啓發的德國浪漫唯心派。

—— 第一 我們現在應該述黑格兒 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770—1831) 了。他的哲學成一個大統系。他的思想自然受了康德的影響，但他很受謝林格的暗示。他却反而罵謝林格，真不免有文人相輕之痕迹了。他的思想有兩個大的特點。第一是把理論與事實合而為一。他不認有一個理性世界另外還有一個自然世界。他以為自然就是理性的表現，而理性亦惟見於自然。所以他說凡是現實的無不是合理的。第二是把本體與具體的東西合而為一。所以他講抽象的概念。他以為本體（即絕對）就是具體的，乃即在於自然界的流轉內。自然界的

—— 三 新

發展程序就是絕對。而別無靜止的絕對。所以從第一點而言，他所主張的是汎名理主義 (pan-ogicism)。而由第二點來說便是所謂動的一元論 (dynamio monism)。他於是把名學上思想變化的歷程法則即認為事實上宇宙發展的歷程法則。他這種法則即是所謂「對演法」(dialectia 舊譯辯證法係襲取日本人，實在完全不通)。現在即請講一講這個法則，其餘請從略。

所謂對演法亦很簡單：就是先有一個意思以後必定會有一個相反的意思。造這個相反的意思出來以後又必定會與原有的那個意思相調和，遂產生第三個意思。他名這三種曰「正」(thesis)「反」(antithesis)「合」(synthesis)。就是由正而反，由反而合。思想是這樣進展，宇宙亦是這樣進展。但是讀者千萬不可誤會，以為是一個正反合以後就跟着又一個正反合接連下去。黑格兒的意思不是如此。他主張只是一個大正反合。而在正中又有一個正反合。在反與合中亦然。在這個小正反合中的正又有一個正反合。如是小下去，如是包容

下去，乃至於無窮。可見不是連接的無窮，而乃是包含的無窮。不是兩個正反合相接連，乃是大正反合而套有小正反合。從這一點上講，馬克斯（Marx）採用黑格兒的方法乃是完全誤解。其實馬克思對於黑格兒可以說沒有懂得其中精義。他說要把黑格兒所說的顛倒過來。須知黑格兒既把思想與自然認為一物，又何以能倒過來呢？可見馬克思的思想不過托名於黑格兒，而實際上確是完全不相干。

—— 第一 部 三 章

黑格兒的哲學系統分三大部分。第一是所謂名學。但他的名學不只是思想的法則乃他是自然發展的歷程，不過從他的純粹性方面去研究罷了。這種純粹的發展發為具體的便是所謂自然哲學。自然與理性合一起來又變成了一「精神」（Ideas, spirit）。所以第三部便是精神哲學。其實名學是正，自然哲學是反，而精神哲學是合。

黑格兒的哲學苟和按起來，其中暗昧的地方很多。因為他要建立大的系統

，其中強勉的地方亦就不少。不過他有極偉大的所在，就是他居然打破本體與現象的對立以及抽象概念與具體事實的對立。後來英國的新黑格兒派完全根據這個精神而出——不過換了一種論證的方法罷了。

第二節 叔本浩

與黑格兒反對的有叔本浩 (Arthur Schopenhauer 1788—1800 舊譯叔本華)。他的哲學到晚年始為人所注意。他自稱是繼承康德。但我們看來，他實是受了印度佛教的影響，而把康德來作一個引子。他的大著是相與感之世界 (The World As Idea and Will)。早年著述論充足理由亦是一種重要的出品。

他的哲學是以康德為出發點。承認我們的認識所得只是現象。却更進一步乃做柏開來，以為凡我們所見只是我們的「意象」(Vorstellung, Idee)。除此以外別無所有。我們既不能見事物的本樣，然則豈非就沒有事物本體麼？叔本

「浩至此乃與康德分道揚鑿了。他以為不是不可知的，乃就是我們向前衝動不已的「意志」。他說我們只須自己省察自己的心便可知道。因為我們必總是覺着自己在那里念念相續有所希望。這種意欲便是造成這樣一個世界的根源。這種意欲是無目的，無理性的，沒有目光的。他只是一味向前衝動，而從未有滿足的時候。因為一個慾念達了，立刻又生第二個慾念。如是盲衝下去，遂演成今天的世界。但這樣盲衝却只有苦痛，決無快樂。就是因為他沒有底止。既無止境，便沒有最後的目標。因此叔本浩以為向前衝進不能得到極樂世界。而要得到快樂必須向後退而自己抑止自己的盲動。這便是佛教所謂「寂滅」。他們名之曰涅槃。而叔本浩則釋之為「意志之否定」(The denial of will)。

在叔本浩的意思以為宇宙的本體本來是靜止的，本來是一個的，即是所謂絕對。在這個絕對之中忽然有個體發生。就好像本來是一個寂靜的大海，而無端興了無數的波浪。每一個波自以為自己是獨立的實在。這就是佛教所謂「我

執」。叔本浩則名之曰「個體原理」。這個個體原理是迷妄之根源。就是把我與絕對的本體打爲兩截。叔本浩又名這個個體突起爲「求生之欲」(The Will to Live, will to live)。每個個體都有求生之欲，想把他的自己永久生活下去，於是各個個體之間便不能不競爭。論到此，叔本浩可以說已見到達爾文(Darwin)的「生存競爭」(struggle of existence)與優勝劣敗了。特叔本浩以爲所謂優者必勝，不指道德的超越而言，乃只是說其物的意志較其他爲最強。所以在叔本浩看來，愈是勝者與優者必定愈是求生慾念中的強者。因此亦可以說是最強的。達爾文以生存競爭來解釋生物體構上的變化，叔本浩亦然。他以為動物所以生有口，就是盲目的意志隱然有吞食他物之念，所以才會漸漸變出一個嘴來。他名這種爲「意志之客體化」(Objectification of will)。他的學說固然在形而上學有見地，然而却仍是注重實行。這乃是印度思想的根本精神。所以印度只有宗教而無哲學。叔本浩亦是主張我們應得把自己意欲設法抑止，不許

其衝動。於是我們便得歸真返樸了。

叔本浩究竟忘不了西洋哲學傳統的精神，所以他又採用柏拉圖之說。他以爲意志之客體化而發現於自然界，在無機物爲自然力；在有機物爲種類；在人類爲個性。他仿柏拉圖亦名此爲「理型」(Eide)。他並且說個體是生滅不已，而這個理型却不隨之而生滅。故由個體而升爲理型，亦可以算近於不死。學者之可貴就在於能知道理型，所以學者之精神永留天地間。因爲他當時已稍稍超脫了那個無厭的意欲。至於真正的解脫，尙不如此。他以爲美術可使我們得暫時解脫，而真正解脫則只有所謂涅槃。

總之，叔本浩的貢獻在能於不可知的本體界內覓得一線春光。但他的弊病則在無法說明何以本來一如的大海會起了無數的波浪。他把現象界與本體界打通了，但却又把本體界分爲兩截——即本來寂靜的絕對與向前衝動的意欲。

第七章 斯賓塞洛志與伯拉德來

第一節 斯賓塞

斯賓塞 (Herbert Spencer 1820—1903) 是英國人。他的哲學不是從德國思想而出發的，乃是根據於達爾文的進化論。他的書在哲學方面則是，第一原理 (The First Principles)。

但他在表面似乎亦與康德相類，因為他亦主張絕對的本體是不可知的。何以言之？因為我們的知識總是「相對的」(Relative)。有大才知道小；有黑才知道白，沒有一種知識不由比較而成。我們說此物是甲，便由於其四圍的東西都是非甲。這便是所謂「知識之相對性」(Relativity of Knowledge)。知識既是相對的，則我們如何能用知識去認知絕對的本體呢！可見絕對是知識所不能加於其上的了。嚴格講來，此義亦與康德不相違背。

但斯賓塞則於此不可知的以外另立一個可知界。這個可知界就是我們的知

證所能對付的，而我們在可知的範圍內求有所對付則必具有一個共同的法則。他名此為「進化之法則」(Law of evolution)。就是說絕對是不可知，可知的只是相對；而在相對的之中却有一個法則統御其間。詳言之，就是在可知的這個世界中無一不是由進化而成。這種進化法則是甚麼？質言之，即是由散而趨于集；由同而趨於異；由漫而趨於定。即由散布而變為集聚，由勻同而變為雜異，由無組織而變為有組織。這個原則能普遍應用於這個全世界。例如星霧而變為各個太陽系便是由勻散而變為異聚。如由原始生物的阿米巴而進化到人類，即是由一個單純有機體而變出各種分職異掌的機關（如目耳鼻等）。總之，在斯賓塞看來，所謂進化不外由勻同而趨於雜異 (From homogeneity to heterogeneity) 而已。但是他却暗中採用唯物論的態度，以為由同而至異的就是物質與動力 (matter and motion)。物質是由散而凝；動力却是由凝而散。力愈散則愈動。質愈凝則異樣愈多。因為力總向散所以質不能常凝。這兩個乃是相反而却

又相成。不有力的四散不能有質的凝聚。不有質的凝聚則力亦無由散放出來。所以斯賓塞的進化論乃是主張力質的組織由單簡而至複雜。

但他却不是純粹的唯物論，他從生物學上研究生命，以為生命就是內部與外部的關係，換言之，即自己變化內部以求適應於外部的一個歷程。生命既是

一種「歷程」(Process)，則必是永久不是停止的歷程而專以自身的構造而適

應於外界境遇的。這樣說來，豈非生命於自己不知不覺中實含有一個目的。這目的不過不是自己定的乃是自始即有而從未自覺罷了。所以斯賓塞的生物學與心理學却富有目的論的色彩。他是以進化而說明目的。

他於倫理學特別有貢獻。從進化論的見地面修正快樂論 (Hedonism)。以爲不是我們因為快樂而始去尋求，乃是因為快樂只爲有益於生命的符號。我們尋求快樂乃只是尋求有益於生命的事情。他以為天使我們有快樂的感覺就是因爲在進化上我們自己得着一種便利。使我們知道凡是快樂必是有益於生存的。

此說著者曾在拙作道德哲學（中華書局出版）中詳細討論之，可以參觀。
總之，斯賓塞最大的貢獻在以「進化」一個原則而貫通自然界有機界道德界各現象。亦可以說是從德而另闢一局。

第二節 洛志

洛志 (Rudolf Hermann Lotze, 1817—1881) 是德國人，由醫學而出身。他的著述有 (1) *Microcosmos*、(2) *Logie*、與 (3) *Metaphysics*。

—— 第一節 ——
他先從「有」(existence) 講起。以為凡一物而能謂之爲有，則必定是異中的同與多中的一 (a unity in multiplicity)。因為天下沒有不變的東西。一樣東西既在那里時時刻刻不斷地變化着，還能說他是存在麼？但亦不能說他不存。須知所謂一件東西亦不過是一簇的性質（如紅，硬，冷，方等等）。這些性質無時無刻不在那里變化着。一個性質變化了，其他的性質亦跟着變化。

但在這個變化中其互相關係却有一個均恆。我們便從這個關係的均恆中謂其為存在。所以存在（即「有」）不是別的，乃是關係中變化的恆率（*Constantia in a and reaction in relation*）。所以在變化中乃有所謂因果律。因果律止能用於個物

，或一個一個的性質，而決不能於宇宙全體之「絕對」。因此洛志以為現實界無一不是相關共變的。換言之，即這個世界在表面看來好像一堆散沙，一粒一粒是獨立的；而其實乃只是一個大網，每一絲每一結都與其四圍的相聯合。簡直是牽一髮而動全身。所以這個世界從個體上看，是無數的東西，但從其互相關聯來看，却是一個統一。洛志完全根據以反對機械論（*mechanism*）。他以為機械論不是完全不合真理，乃是機械論所見的只是宇宙的低級方面。我們把一個人從解剖學上來研究，未嘗不可說人是目耳口鼻手足等所合成。目一動手亦跟着一起動，直似一個機器。但這乃是把人降級為一個死東西。這種觀察亦不全錯，但只是忘了人的統一作用。所以我們不妨把一個人體即等於這個世界全體

人體可以從機械方面來觀，同時又可以從目的方面來觀察。機械的觀察適用於人體內這一部分與那一部分的關係。而目的的觀察則適用於人何以配合各部分而成一全體。我們何以對於宇宙不用此法呢？必定要把宇宙認為死東西，止有機體作用行乎其間呢？洛志即志在矯正此弊。他建立目的論 (teleological viewpoint)。他以爲人即是一個小的宇宙。而宇宙就是一個大的人。

第一 但他不僅把宇宙認為一個大的有機體 (organic unity)；並且他主張亦就是大精神。何以言之？因爲異中的同與多中的一確見之於我的精神。我們的心理就是於無數的意念情感中有一個背後的統一。我們從自覺上可以知道這個統一。因此我們的精神比較上近於實在 (即本體)。所以洛志的學說，人家名之爲目的論的確心論 (teleological intention)。

第二 洛志的長處在不全廢科學的機械主義，而又於哲學上建立一個目的論。他是深受有生理學物理化學的學養的人。現在人們歡喜以科學來攻擊哲學，殊不

知有許多哲學家，他們知道科學比那種反對哲學的人們還要精深得多。

洛志原來是繼承費虛納 (Fechner 1801—1887)。這個人就是發明以物理學

方法研究心理學的。他雖則以物理的法則來對付心理，却承認這個世界是一個整個大的有機體。並且這個大的有機體內包含有小的有機體，小的有機體再包有更小的有機體，至於無窮。宇宙是一個有機體，則太陽亦是一個；人是一個有機體，則細胞亦是一個。所以是一個套着一個，一個包含一個。

第三節 伯拉德來

伯拉德來 (F. H. Bradley 1848—1924) 是英國人，可以說最近英國唯心派的唯一重鎮。他的著述有 (1) *The Principles of Logic*、(2) *Appearance and Reality*、(3) *Essays on Truth and Reality*、(4) *Ethical Studies*。

他的思想在精神上可說與黑格兒相似，而在方法上則迥乎不同。他從思想

入手，先檢查我們的思想究竟能否得着實際。他以為我們的思想總離不了客觀與主觀的對立。但主客一經對立，便成為幻象，而無由以成真知。他更進而檢查思想內的一切範疇，如本體，如因果，如關係，如一多，如空時等等。在他看來，苟將這些範疇一加分析，無不立見其中含有矛盾。所以他說一切思想的範疇都是自身矛盾的 (self-contradictory)。而凡是自身矛盾的必定是所謂「現象」(appearance)。不能為「實在」(reality)。於是他以為一切遊是現象。此說和斯賓塞的知識之相對性有些相通。

- 第 一
- 但他却由一轉以為一切雖皆是現象而實在即在這個現象的本身中。這句話怎樣呢？就是凡思想都是自身矛盾的，然凡自身矛盾的都是暗中推出一個調和的總體 (a harmonious whole)。這個主張很像路志。然而他却又以為這個調和的總體就是我們當前的經驗，他名之曰 *harmony of parture*。他一方面承認超出現象的絕對，而他方面又說這個絕對就是我們的當前經驗。在此處他的
- 第 三
- 第 四

意思似乎不甚明瞭，究竟我們的當前經驗是絕對的一部分呢，還就是絕對呢？似乎他主張這個當前的經驗 (immediate presentation) 是主客未分的，所以能夠一即一切。換言之，即是不起分別的。這個不起分別的單純經驗，可名之曰 *Advaita*，却可算是實在，亦可以說就是絕對。不過不是宇宙的絕對。乃是我與宇宙相通時的絕對。從這一點上講，他所以可以稱為新黑格兒派。然而他與黑格兒相似的地方却止此而已。他的哲學實在與印度思想上的三論宗相同。不謂西方思想發達起來竟與印度思想合了軌轍真是一件奇事。

伯拉德來的貢獻在他能用極精細的分析工夫，把所有的思想範疇都加以檢查，其結果正和潘臘的啟諾 (*Zeno of Elea*) 一樣。都是由名學上的研究而證明現象界中無一不是自相矛盾的。康德研究思想從正面求得先驗格式；伯拉德來則從負面發見一切思想的格律都是互相衝突而自包有矛盾性。伯拉德來可算從康德又另闢一條路。這一條並不與康德相違背。

繼亞伯拉德來的有鮑申葵 (Bernard Bosanquet 1848—1923)。所不同的地方在他特別注重「個性」(individuality)，其實他所謂個性乃就是指「具體的總體」(concrete whole) 而言。他的著述以 *The Principles of Individuality and Value* 一書為最能代表。

第四節 近世哲學補遺

—— 第一 我逃到伯拉德來已不知不覺由近世而到現代了。現代與近世似乎應得有一個分界。有人以叔本海死的那一年(1800)為近世哲學的終了期。我的意思以為至少亦須把一八八〇歸入於現代，這就是說現代哲學乃係指最近五十年而言。

—— 三 下一章我們應當敘述現代哲學了。但關於近世哲學尙多遺漏。因為上列的諸人完全是著者以個人眼光來選出來的。不過各個人所見不同，我亦不能強人

皆贊成我的選法。但若把漏下的人一律鉅進去，則這個小冊子決容不下。不得已，只有像開菜單子一樣，把這些人名開列在下面。讀者雖未吃到這樣菜，却看見這樣菜的名目。

——笛卡兒學派之中有開林克私 (A. Gennep 1825—1889)。又有馬爾伯朗 (Nicolas Malebranche 1638—1715)。皆是應當注意的。

二 霍布士倫理思想所激的反對派有寇德溫斯 (R. Cudworth 1617—1688)，莫亞 (Henry Moore 1614—1687) 與康伯朗 (Richard Cumberland 1632—1719)。他們都是人本來就有利他心的。

三 英國關於倫理學方面有許多的思想家。主張人有良心而即為利他情感的是沙甫吉培來 (Lord Shaftesbury 1671—1713) 與侯金孫 (F. Hutcheson 1694—1747)。主張有良心而即為善惡的辨別力的有拔特勒 (Joseph Butler 1692—1752) 與克拉克 (Samuel Clarke 1675—1727)。

四 休謨以後英國的哲學在麥格蘭起了所謂常識派，其首領乃是黎特（Thomas Reid 1710—1796）。本書對於此人本應詳述，實爲篇幅所限。繼承的人中有哈米爾登（W. Hamilton 1788—1856），最值得研究。

五 貝康德同時而敢于批評康德的是耶谷皮（F. H. Jacobi 1743—1819）。

六 宗康德而兼採耶谷皮的是佛里斯（J. F. Fries 1773—1843）。

七 反對黑格兒的尚有黑拔脫（Johan Friedrich Herbart 1776—1841），他的思想頗接近於實在論。

第一 此外尚有怪人物尼采（Friedrich Nietzsche 1844—1900）他的思想在謂浪漫派。

三 九 關於唯物論有笛汝爾拔哈（Foucault 1804—1872）與布盧納（L.

笛 Briohner 1824—1899）。

一 十 關於唯心論，在法國有畢倫（Maime de Birano 1766—1822），在英國

一 有格林 (Thomas Hill Green 1836—1882)。

哲 十一 關於推崇科學而主張實證論 (positivism) 的則有法國的孔德 (Au-

guste Comte 1798—1857)，在英國則有彌兒 (John Stuart Mill 1806—1873)。

學 十二 根據叔本浩而主張厭世的則有哈特曼 (Eduard von Hartmann 1842

—1906)。

大體已盡於此。如再有遺漏，敢乞讀者原諒，實在是容納不下了。

第八章 現代哲學

第一節 序說

第一點須聲明的即所謂「現代」究竟指何時。按「現代」一語是指與我們同時的時代而言。照這樣說，則現代究從何時算起似不難推知。於是我們有下

列的幾點可以決定：

一 凡一種學說雖在此二三十年發生，而已公認爲有多少不妥當處，所以以後便無人繼續主張，則這種學說不能算爲現代的學說。例如黑開兒（Haeckel）的宇宙之說（The Riddle of the Universe, 1899），其出版迄今正三十年，但他的學說卻不能算爲現代流行的學說了。

二 凡一種學說其出現雖在數十年以前，而迄今尚有人祖述，且有一種勢力支配現代的思想界，則這個學說便可爲現代的學說。例如新康德派是開始於一八六〇年，而至今甚盛。

三 凡一種學說雖不應得多人的追隨與信從，然尚不失爲一種意見，則這種學說雖不能算爲現代思潮中的主潮，而至少可以算作其中的一個旁流。例如英國的俄爾特（Douglas Fawcett）以爲宇宙是一個大的想像，他名曰想像論（Juragintism）。

根據以上的分別則讀者當可瞭然於本章所述之各派學說的性質了。質言之，即凡所不遂的除以個人見聞有限而有所疏漏以外大概都是本人以為不足以列作現代思潮的。

第二節 英國的現代哲學

通常總是把哲學分作英美派與大陸派，但我覺得這種分別不甚切當。我們似可以說在現代至少可有三派：即英國的哲學，德國的哲學與法國的哲學。至於美國不過是英國的附屬品罷了。此外還有意大利。於是本籍就以這五個國為限。

我們現在請先說英國。須知英國的哲學自始即有三個潮流。一個可名之曰經驗論派的潮流，自培根 (Bacon) 洛克 (Locke) 白克萊 (Berkeley) 休謨 (Hume) 一直傳下來。一個可名之曰蘇格蘭派的潮流，自李德 (Thomas Reid) 以下流

傳而來。一個可名之曰受德國唯心論派影響的思潮，這一派所受的影響是康德 (Kant) 與黑格兒 (Hegel)，所以這一種思潮可以說是英國的康德黑格兒派。開始介紹黑格兒的是斯第亞林 (Stirling)。他的大著黑格兒之秘密 (The Secret of Hegel) 一半敘述一半翻譯。介紹康德最詳細的是卡德 (Edward Caird)。他的兩大本的康德的批判哲學迄今還可算解釋康德的唯一著作。除此三派以外還有從科學上影響到哲學的一種思潮，就是達爾文的進化論。於是我們共得四種：(一)經驗論的潮流；(二)實在論的潮流；(三)唯心論的潮流；(四)進化論的潮流。

以上四種潮流互相結合起來遂成了現代思想的分野。於是我們可以知道現代的英國哲學共有下列各派：

- 一 唯心論派 這其中又可分二種，即一元論派與多元論派。
- 二 實在論派

一 進化論派

其實這個分類還不能算十分嚴正。伯洛德 (Broad) 分哲學爲二種：一種是名曰批評的哲學 (critical philosophy)；一種則名曰冥想的哲學 (speculative philosophy)。前者專批評科學所根據的前提與所收穫的結果。所以這種批評的哲學可以說就是對於科學下檢討的工夫。至於冥想則無異於猜測。他是不求證明，而專重推論的。前者當然限於認識問題；後者方侵入於本體論。我想這個分別亦很有理。並且現代哲學的特點亦可藉此表出：即現代哲學完全趨重於批評的方面。於是我們且將英國的現代思潮述之如下：

第一，英國的講壇哲學依然是以唯心論爲占勢力。自格林 (H. H. Green) 以來，不特在哲學方面如此，即在倫理學方面亦是傾向於唯心主義。當代最大的思想家當推伯拉德來 (F. H. Bradley)。他雖近已逝世，但在哲學上不能不算有創見。他的大著現象與本體 (Appearance and Reality) 雖是一八九三年出版

，但迄今已至六版，並且各國的翻譯本已不少。他的倫理研究 (Ethical Studies) 新近又再版了。再次便要算漢爾唐爵士 (Lord Haldane)。他的重要著述要算 Pathway to Reality。他後來用相對論來解釋黑格兒的知識包括一切的主張。著有 Reign of Relativity 亦是他的代表作品。再其次便可推瓊司 (Henry Jones)。他研究洛志 (Locke) 很有心得。他的著作自然以 Idealism as a Practical Creed 為最。後來還有 A Faith that Doubts。但我終覺得他太偏於宗教了。他們三個亦都是新近逝世的。現在尚存於世的則有泰洛 (A. B. Taylor)。他的著作形而上學序論 (Elements of Metaphysics) 可說是繼承伯拉德來與漢桑葵的學說。但他以後沒有主張的著述發表，乃專心於研究希臘哲學——尤其柏拉圖。所以他與勃乃特 (Burnet) 是英國研究希臘哲學的「權威者」。其次是柏靈 (W. Pringle-Pattison)。不過他的 Hegelianism and Personality 卻有幾分趨向於人格論，是想以絕對論與人格論調和。從人格論來講，後來解釋黑

一 第 三 一

格兒這有多元論的傾向。此外尚有白黎 (Baillie)。他亦是以絕對的經驗來說明小己的經驗。他的大著 *An Idealistic Construction of Experience* 是採納幾分美國唯用主義。可以說亦是以絕對論與人格論調和。以上諸人都已成就，現在沒有甚麼新發展。並且都是老年的人了。惟有赫恩萊 (L. F. A. Hoernly) 可以說是最新進的。他的近著 *Idealism as a Philosophy* 比較上是一部淺顯的書。此外有聯納 (T. D. Turner)。其近著 *The Philosophical Basis of Moral Obligation* 雖是屬於倫理，而實是新黑格兒派哲學。

第二，以上所述的唯心論都是以絕對的經驗為歸宿，自屬於一元論方面，然而黑格兒的學說未嘗不可作多元論來解釋。所以我們名上述諸人為一元論的唯心派。於是須另述多元論的唯心派。英國的多元的唯心論當推瓦德 (James Ward)，他的思想並不是自黑格兒出發。著述很多而以 *The Realm of Ends* 為最重要。他於心理學上很有貢獻，其 *Psychological Principles* 迄今仍為名著。

此外即是麥克他噶 (Mac Taggart)。他是解釋黑格兒的。他的著作似以 *The Nature of Existence* 為最重要——其第二冊是於他死後出版的。再其次就是卡阿 (H. Wilton Carr)。他的著述當以 *A Theory of Ideas* 為代表。他可以說是萊伯尼志 (Leibnitz) 派。他們三個人都不相同。麥克他噶是黑格兒派的多元論者；卡阿是萊伯尼志派的多元論者。祖述瓦德的學說的有察卻德孫 (Richardson)。

- 一 第三，此外有一部分學者雖充分受了唯心論的影響，但他們仍覺得實在論有不可埋沒的真理。這一派的學者當然以衛爾孫 (Cook Wilson) 為首領。他死了以後，他的弟子有柏里卻德 (Richard)。此外斯密司 (Norman Kemp Smith) 的 *Prolegomena to An Idealist Theory of Knowledge* 雖則自稱為唯心論者而實則亦是採取實在論的見地。總之，他們都是研究康德的人。可以名之為康德派的實在論者 (Kantian realists)。

——
哲——
第四，於是我們須談到實在論的潮流了。英國的實在論是以穆亞（G. F. Moore）的 *Refutation of Idealism* 一篇文章為挑戰的呼聲。穆亞亦是一個康德

研究者。而他的實在論的態度卻比較最徹底。他不但在認識論上是一個極端的實在論者，而在倫理學上亦是採取實在論。他的 *Principia Ethica* 總算是一個新見地。其次要算希克斯（David Hicks）。他亦是一個研究康德哲學的重鎮。他沒有單行本的著述，而只有在雜誌上發表的論文。他有時自稱為批判的實在論者（critical realist），又有時自稱為常識哲學（commonsense philosophy）。

再其次即是拉德（J. Laird）。

第五，實在論各派中以羅素（Bertrand Russell）為另有來源。其近著 *Outline of Philosophy* 頗足代表其學說的全部。

第六，統系最大而最齊的亞歷桑迺（S. Alexander），在認識論上自然亦是一個極端的實在論者。但他在宇宙論另有見地。我們應當重視他的宇宙論的新

說。

第七，與亞歷桑連相近的是大生物學家穆歌 (C. Lloyd Morgan)。他的層創的進化論 (emergent evolution) 已成當代哲學上討論的主題了。

第八，比較新進的是伯洛德 (C. D. Broad)。他在認識論上雖是一個實在論者，而在本體論上有承認「心」的存在。可以說他很近於層創的進化論一派。

- 第九，以數學大家而創立一種新哲學的是懷特海 (A. N. Whitehead)。他用「通體相關」 (organic) 的原則來解釋物理並及於全宇宙。他的 *Science and Modern World* 以外尚有 *Reality and Troops* 足代表其學說的全部。
- 第十，與懷特海相似的是斯墨次 (J. G. Smeets) 將軍。他的整全主義 (Holism) 亦與通體相關的原則相近。都可以說是現代科學上最新的方面。
- 第十一，與穆歌的進化說相近而特別注重於內部的詞和則有霍魏好司 (L.

——
哲——
T. Hobhouse)。他的修正版的 *Development and Purpose* 可以說是他的最重要
的著述。

——
學——
第十二，此外從科學而進入於哲學的有赫胥黎（即著天演論者）的孫子亥里、赫胥黎（*Julian Huxley*）。他是一個生物學家。但他和他的祖父不同，並贊成唯物論。另外一個是天文學大家亥丁頓（*Edington*）。他對於相對論的理論有新解釋。近來亥丁頓的著述漸漸地深入了哲學的領域。他的顏福德講演（*Gifford Lecture*）是 *The Nature of the Physical World*。他公然主張物是外的結構，心是內的材料。把克黎福德（*Clifford*）的「精神原料」（*Mind-Stuff*）此說謂精神是內部的原料）的學說重新恢復起來。而亥里、赫胥黎亦與此相類。不過不用 *Mind-Stuff* 而用 *World-Stuff*。但他仍以爲惟於自覺的心一方面較爲接近於這個宇宙原料。

英國的現代哲學思潮，以我所知的而言，大概不過如此。此外於倫理學方

面似亦可一造。須知倫理學本是英國的土產。邊沁 (Bentham) 沙甫塔來 (Shaftesbury) 等迄今是倫理學上的經典。不過近來英國倫理思潮無不受康德的影響。自格林 (H. F. Green) 以來，可以說倫理學是偏重於唯心論派了。現在所有的重鎮是赫許答爾 (Rushdall) 有 *The Theory of Good and Evil* 預里 (Sorley) 有 *Moral Values and the Idea of God* 德阿瑞 (D. Aoy) 著有 *Short Study of Ethics* 以及彌亞漢特 (Maitland) 麥肯啓 (MacKenzie) 等人。

此外如伐瑞特 (D. Rawock) 的想像主義與喬特 (O. E. M. Todd) 的生命主義雖不失為一種主張，而要無多大影響於思想界。

第三節 美國的現代哲學

我們跟着須逾美國，不是因為美國在哲學上有其特別的地位，乃只是因為他與英國相近罷了。

第一，美國的士產可以算唯用論 (pragmatism)。英國唯用論首領席勒 (C. S. Sillier) 卻應聘赴美國了，可惜他近來沒有甚麼著述發表。想來他的思想是沒有新變化。獨有美國的杜威 (J. Dewey) 卻真是「老當益壯」。近來又到英國，擔任顛爾德講演。他的 *Quest for Certainty* 很有新見地貢獻於思想界。並且在美國他的學徒亦還不少。

第二，美國的唯心論而受有黑格兒影響的以洛哀司 (J. Royce) 為首。他死了以後，現在則有赫金 (W. E. Hoising) 。他的近著 *Salt and its Freedom* 很足以表示唯心論的復活。不過我總覺得這個人有些宗教臭味。此外可以說還有卡爾金 (M. W. Calkin) 女士。她在其最新改版的 *The Persistent Problem of Philosophy* 上以唯心論為立腳點向實在論所加的攻擊有所辯護。

第三，唯心論有多元論為出發點的，即是以人格為主體。此說自霍羅遜 (G. H. Horison) 創之。鮑恩 (Bowen) 更進而發揮之。不料他們二人死後，其

說居然大盛。現在有柏萊特曼 (B. S. Bridgman)。其近著 *Philosophy of Ideals* 可以說是代表這個潮流的書。還有寇叔特 (A. C. Knudson) 著有 *The Philosophy of Personalism*。又有佛里威林 (R. F. Flewelling) 著有 *The Creative Personality*。他們還辦了一個雜誌名曰人格主義者。

- 第四，美國於一九一〇年起了一個新哲學的運動，就是所謂新實在論 (Neo-realism)，乃是六個人共同簽名發表的一個宣言。這六個人雖共同宣言卻是各做一段，不過所主張的有重複的地方罷了。他們的新實在論 (The New Realism) 即於翌年發表。但他們以後卻並不會再有合作的著述。其中諸人反而分歧各向他方面去研究了。——如潘萊 (R. B. Perry) 傾向於研究價值問題。且其中孟泰荷 (W. P. Montague) 有新著 *The Ways of Knowing* 卻頗含有調和的色彩，不是純粹的實在論了。

第五，因為新實在論太極端了，照新實在論的主張，勢必沒有所謂錯誤。

— 行 — 因此激起了一個反動。這個反動就是所謂「批判的實在論」(critical realism)

，並且亦是一個合作的著述。執筆者共有七人。他們在未建立這個批判的實在論以前，都是知名之士。在七個人中，似以桑他耶那 (G. Santayana) 與斯趨朗 (C. A. Strong) 為最。桑他耶那又有新著 *The Realm of Essence*，更發揮他的這種主張。斯趨朗現在住於英國。他本來是主張汎心論的。他們七個人的批判的實在論本是只限於認識方面。而本體論方面各人主張不同，並不能合作。其中的散勒司 (R. W. Sellars) 是主張進化論的，而菊立克 (D. Drake) 則近於中立一元論。

第六，散勒司的進化的自然主義是和英國的射劍進化論相通。近來美國思潮很受這種進化說的影響。如薄丁 (Boodin) 的宇宙的進化 (Cosmic Evolution) 主張全宇宙是相通的；又如康節 (Conger) 主張宇宙是無數的套而成；又如誤特伯來奇 (Woodbridge) 的 *The Realm of Mind* 主張心亦是在宇宙中的一個層

階。

總之，美國的實在論潮流漸漸地有些轉向了。換言之，即由極端的實在論轉到溫和的實在論；並且由溫和的實在論又要與唯心論接軌了。

第四節 德國的現代哲學

我們應得繼續德國的現代哲學的大勢。德國的哲學可以說大部分都是受康德的影響的。所以德國的現代哲學中可以加以「新康德派」頭銜的就有數派之多。我們可以大別為三大類：即第一類觀念論或理想主義；第二類實在論或客觀主義；第三類實證論或經驗主義。而於第一類中無論何種理想主義都是受有康德的影響。現在且分述之如下：

第一，所謂新康德派原不止一二派。就中有一派主張真理的認識是一種價值的實現。這樣便把「真」等於「普遍的有有效」了。這一派名曰價值哲學派。

是以文且爾邦德(Windtband)爲首領。他的論文集是 *Praktikon*。其中有關於哲學性質的討論。他以爲哲學的能事不是純粹的靜觀的知，乃是離不了評價。

他雖已死了，而現在尙活著的是李卡特(Christian Richter)。此人迄今爲德國哲學界的重鎮。他的大著 *認識之對象* (*Der Gegenstand der Erkenntnis*) 於第三

版更加偏向於先驗的方面。他的主張不外乎以爲事實上的「是如此」實係由理性上的「應如此」而出。所以他的標語是：顯然先於實然(“Ought” is prior to

“is”)。他們因爲側重「應然」，所以他們自然而然便趨向於文化與歷史方面

。於是他們在哲學本部的貢獻亦隨着移於所謂「文化學」(*Kulturwissenschaften*) 與「歷史學」(*Geschichtswissenschaften*)。他們這一派又名曰西南學派，因爲

他們最初是在德國西南方面的大學(如佛里堡大學，哥特拉斯堡大學，漢且爾堡大學)講學的緣故。屬於此派還有李卡特的門人拉斯開(*Ernst Lasson*)，可惜

於歐戰時歿於戰役了。現在屬於此派的人尙有 Mohr, Kroner, Jaeger, Meisner

等。

第二，西南學派是從文化方面發揮康德的精神，而尚有從自然科學方面更把康德的批評精神澈底一下的，這便是所謂馬堡學派 (the Marburg School)。馬堡學派的遠祖可以說是著唯物論史的朝蓋 (Jungo)。而真正的首領則是柯亨 (Hermann Cohen)。他有三部書，其分配亦是仿康德。一為純粹認知之名學 (Logik der reinen Erkenntnis) ；二為純粹意志之倫理學 (Ethik der reinen Willens) ；三為純粹感情之美學 (Ästhetik der reinen Gefühls)。而他的康德之經驗論亦是一部重要的著述。柯亨學說的特點在把思想與自然打成一片。他以為思想不須另有所對，而思想自身即有其起源。所以他以「起源原則」加入於固定的範疇中，於是思想自己完全成了函數的了。繼他的是那托兒 (Paul Natop)。他的大著是確證科學之名學基礎 (Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften)。此書於改正版中有論及相對論的地方。但他又向教育學

方面發展。於是他的「理想主義的社會主義」(Idealistic socialism) 為學界所特別稱道了。現在社會主義中有所謂新康德派，就是指他以及許丹姆拉 (Stern-Jor) 等人。他們二人雖已逝世，而尚存的則有喀西野 (Bruno Cassirer)。此人的大著實體概念與關係概念 (Substanzbegriff und Funktionsbegriff) 已有英譯本

。他們是完全以關係來說明知識，並且以為知識只是相關共變的關係。這種關係是自足的。有了這樣關係則有了一切，不必再另尋「所對」了。總之，從批評自然科學一點來講，可以說馬堡學派比較上更接近於康德。但康德仍脫不了有固定的方面。馬堡學派把知識認為只是函數性質的關係；西南學派把應然置於實然之前，在我們個人看來，似乎都有要想把固定變為活動的傾向。果爾似又可以說都於暗中受有黑格兒的影響。現在屬於此派的人尚有 Kunke、Booß、Koellermann、Bachmann 等。

第三，與西南學派的文化學相近而又不相同的是第爾泰 (Wilhelm Dilthey)

。他自名其學爲「精神學」(Geisteswissenschaft)。而其實只是文化學。不過他的文化學自內部來研究。他以為文化完全是內界生命的精神表現。所以他的哲學富有生命哲學的色彩。但他以為文化的方式是內界生命的表現，同時又不捨去方式主義，所以他對於哲學依然是採用批評的精神。可以說他亦是受康德的影響。他的著述中有黑格兒傳 (Die Jugendgeschichte Hegels)，我們亦可以說他受黑格兒的影響。總之，他是一個多方面的學者。他的全集 (Gesammelte Schriften) 於其死後已刊行了。他這一派頗有勢力：屬於其派的人有密許 (D. Michx)、諾爾 (H. Noll)、李特 (E. Litt)、佛來耶 (H. Feyer) 等。而就有許普朗格 (Edmund Spranger) 則以文化的類型來說明「人的類型」。他的著述是 Lebensformen (此書有英譯本名曰 Type of Man)。總之，這一派用生命的精神來解釋文化，一方面表明生命的一貫，他方面表明文化的方式與階段。所以這一派在思想界上是很有貢獻的。

第四，與這種生命哲學相近的是辛茂爾（Georg Stummel）。我們可以加他一個徽號曰：康德派的唯用主義者（Kantian pragmatist）。他以為生命由於自身的發展而現有種種方式。但方式一化為固定以後，生命又須冲破這個固定的東西而另有所創造。於是生命是不斷地在那里流轉：就是自己建設再自己冲破，又自己重新建設。他的大著是 Philosophie des Geistes，可以譯為價值之哲學，他又是一個社會學者，他的社會學是方式的社會學。所以他於方式主義一方面是受了康德的影響，而於生命主義一方面則頗近於英美的唯用主義。

第五，以生命主義與康德哲學相聯合的又有杜里舒（Ernst Dürsch）。杜里舒曾在中國講學一年，所以他的學說甚不贅述。不過世人多稱他為康德派的生機論（Kantian vitalism）的主張者。與杜里舒主張「生機」（ontology）相類的則有蓋因爾（Johannes Reinke）。

第六，以生物的見地而講知識的是范杭葛（H. Vaihinger）。他的哲學名曰

「宛若之哲學」(Dio Philosopho des Asia-Gb)。他的著述即以此為題。(此書有英譯本為 Philosophy of Asat)。他是一個註釋康德的人。他以為一切東西都是「假擬」(fictio)。他並且相信這個主義是可由康德的學說中推演出來的。而在我們看來則頗與英美的唯用主義相適。他這一派的哲學亦頗有人信從。現在的學者如克勞斯(Oskar Kraus)等，即是他的信徒。

- 第七，此外另有專從直觀方面來說明思想的範疇的，這一派本自佛里斯(Fries)開始。這一派自命為康德派正統。佛里斯與黑格兒同時，而聲名為黑格兒所壓。其後有阿侯爾特(Aproh)。迨至納爾松(Nelson)乃創有認識論為不可能之說。此派完全以數理中的範疇為根據，主張有先天的思想格式，不能用經驗推證。

- 第八，有所謂內在哲學派亦自命為屬於康德派中。這種內在哲學是主張客觀的實在只存在於主體的認知以內，以為凡假定有一個超認知的實在乃是不必

要的。此派的人物是休傑 (W. Schuppe)，胡姆開 (J. Rehmke) 以及休伯特。

索爾頓 (Schubert-Soldern)。而胡姆開的著述 *Philosophie als Grundwissenschaft* 迄今仍是很重要的。但據我看來，此派與其說是屬於康德毋寧說近於伯爾索 (Berkeley)。胡姆開的學說迄今尙盛，德國學界有「胡姆開學會」。

第九，我們又輪到以外的新康德派了。就是指專門註釋康德學說，校訂康德著述，並搜集康德事跡的人而言。這些人中有阿第爾斯 (A. Adickes)，佛爾德爾 (Vorländer) 以及包哈 (Bruno Bauch)。其屬於這一方面而已近世的人則有李伯曼 (Otto Liebmann, 1840—1912) 李爾 (A. Reil, 1844—1924)。就中各有各的主張，不能歸併作一派看待。例如李伯曼主張應側重於批評的精神，而不必要「物如」；李爾主張批評的出發點當在感性的經驗，把哲學限於認識論。此外尙有許登定格 (F. Steudinger) 與許他德來 (A. Stadler) 以及拉斯維志 (K. Laswiltz) 則可以說與馬傑學派相近。至於包哈則又與西南學派相近。此

外尚有多人，恕不詳述。

第十：此外復有二個人。一個是孔奈流斯 (Hans O. Kohns)。他雖是屬於批評哲學派內，而實兼有實證論的臭味。一個是哈特曼 (Nicolai Hartmann)。此人本屬於馬傑學派，但他後來思想變化了，卻漸漸傾向於呼塞爾的現象學一派。這二個人都是值得我們注意的。

此外我們須述與康德關係較遠的各種唯心論。大約有數種如下：

- 第一，有主張意志的，可以名曰意志論派。這一派的首領本是費盧納 (G. T. Fechner) 與翁特 (W. Windt)。後來則有保爾遜 (R. Paulsen)。又如哀時萊 (R. Heiler) 亦是近於此派的人。總之，這一派以意志說明精神，以為心的本質就是意志。而又以精神說明宇宙，以為宇宙的本質是精神。所以結論便自然而至於主張宇宙的本體是意志。
- 三
- 一

第十二，與主意識派相近而主張精神生活的是倭伊登 (R. Dudeney)。他的思

想很流傳到英漢，所以他的著述幾乎可以說都有英文譯本。他名其學說為 *Hydrology*。頗有人採用其說以入教育學的原理中。所以他在思想界亦成爲一大派。

第十三，此外有一派是主張人格是最後實在的。這一派是許透恩 (*Wilhelm Stern*)。其人研究兒童心理有素。他的代表著述是 *Person und Sache* 三冊。

於是我們又須進至實在論方面了。

第十四，建立批判的實在論 (*critical realism*) 的人是寇爾德 (*Oswald Krich-pod*)。他的大著是 *Die Realisierung* 三冊。此派主張大半根據科學，其要點與英美的新實在論相似，但與美國所謂批判的實在論不同。寇爾德死後，現有梅爾瑟 (*August Messer*)。而耶路撒冷 (*Wilhelm Jerusalem*) 雖係於生物學方面，亦與此派相近。其所著哲學概論有中文譯本 (可惜譯得十分不好)。

第十五，論到實在論我們不能不推曼德 (*Alexius von Meinong*)。不過他是奧地利人，不是純屬於德國學派內。他的學說名曰「對象說」 (*Gegenstand-*

athorität)。其說雖先以心理爲出發點，而結果則歸於實在論。他先以心的經驗來分類，於是在心的經驗中覺得所謂「對象」(Objekt)。這個對象並不是具體的事物，乃是抽象的必然性。這種抽象而普遍的必然性施左右思想。所以這些對象雖發現於思想中，認識中，但卻不是倚靠思想而始爲存在。我們的認識只是直觀於這些對象，並不能把對象從無中生有地創造出來。他這一派的學說很有獨到的地方。

第十六，與曼儼相類而自成一派的是呼塞爾 (Edmund Husserl)。他的

- 一 大著中較早的是名學研究 (Logische Untersuchungen)。他後來自名其學說曰「現象學」(Phänomenologie)。並且集合同調的青年學者創立所謂現象學年報 (Jahrbuch für philosophische und phänomenologische Forschung)，迄今尙繼續出版，未曾終止。他的學說自然是受了曼儼的影響，但於自心理學分析經驗內容爲出發點，亦是受了伯朗泰諾 (Bruno Latour) 的影響。他的學說是在我們的經驗中
- 二
- 三
- 四

除去感覺的對象以外另覓一種條理或方式的對象。康德雖是如此，不過康德認這些方式是主觀所先天本有的格律。而呼塞爾則不然。他以爲這些方式是自存的實在。我們有一種直觀的能力。所以能直接認知這些方式。他名這些方式爲 Wesen (即 essence)。他這種見地和英美新實在論者主張有 reals 大抵相同。他的貢獻似乎和方法論方面爲多。他名他的新方法爲「現象學的方法」。須知他的所謂「現象學」和黑格兒的完全不同。即「現象」一辭亦與康德的不同。他這一派現在頗有勢力。有許多青年學者追隨他。例如 Haldane, Honore, Gaiger, Iziko, Ingarion, Booker 等等。而其中尤以新近逝世的席萊爾 (Max Scheler) 爲有特別貢獻，可算是一個特出的人。他研究的方面是倫理學與美學——以現象學方法研究之。

於是我們須接着述實證論 (positivism) 的各派了。

第十七，實證論的各派不能不以馬哈 (Bernhard Mach) 爲翹楚。他以爲只有

純粹經驗，沒有別的——即既無心又無物。而所謂純粹經驗又只是感覺。所以他是唯感覺論。和英國的羅素把感覺為中立的根本材料，一切由此組成，頗有相似之處。不過也仍是以心理為出發點。此派的人有 Holmann, Gumporz 等。

第十八，與馬哈同一見地而趨於極端的是阿梵那流斯 (Richard Avenarius)。(他美其名曰純粹經驗之哲學。不知者往往誤會，以為與美國的詹姆斯 (W. James) 的極端經驗論相同。殊不知他的學說乃是變化一元論 (monism of becoming) 中的唯物論。他雖然只講現象，而其實無異於物質。可以說他是新式的唯物論，因為這種唯物論把本體本質 (substance) 完全拋棄而只講現象的變化。比他稍佔於感覺的是倍索爾特 (Peirce)。其主張似稍近於中立一元論。

三 德國哲學思潮的分野大概如此。此外自曼恩以對象論來研究價值，於是又起了一派價值論的哲學。其中代表是哀林斐爾斯 (Ehrenfeld) 魏泰山克 (Wittgenstein) 等。茲因不屬於純正哲學，故不詳述。但於此以外尚有潘拉格伊 (Dr. Pal-

思之其人，他是從研究空間時間入手，亦認為是一個。他亦頗有學徒。

第五節 法國的現代哲學

法國的哲學不像英美的哲學那樣側重於經驗方面，又不像德國的哲學那樣側重於方式方面。我們可以拿近代哲學始祖的笛卡兒作法國哲學趨勢的決定者。他一方面趨向科學，尤其是數學。他以為惟有數學可得最清楚最確實的理。但他另一方面又不肯捨去神秘的「神」。後來法國的哲學總不能脫了這個趨勢。換言之，即總是向最確實的敘理方面同時又向最神秘的自由方面而進。於是到了現代，我們可以說法國哲學可分三大類。一類是專向「最清楚的觀念」〔笛卡兒語〕方面發揮。就是所謂批評派。他們所批評的便是科學。所以亦可以說是批評科學派。另一類是形而上學類。其中有若干派，而大抵都是唯心論。因為他們的中心問題離不了「自由」。此外便是所謂實證論一類了。

現在我們爲便利起見，請先述實證論派。

第一，實證論中要推杜克漢姆 (Dauho Durkheim)。他本人是一個社會學家。他用社會學方法研究宗教，因而指示人以實證論的態度對付思想問題。和他同樣的社會學者是愛斯波那斯 (Espinas)。我們因爲不是直接與哲學有關係，所以不必多說。今且說根據這種見地而向哲學與倫理學發揮的人們。第一可說是薩梵·伯魯爾 (L. Levy-Bruhl) 他研究原人心理。他用社會學來窺食倫理學。比他更急進的是漢伊甫 (Toynbee)。

一 第二，此外從歷史方面來研究史的哲學有皮亞 (Henri Berg) 與拉康伯 (Paul Laconibo)。他們都以爲歷史與自然科學差不多。——即以科學上定命論的態度視文化的歷史。

三 其次我們須說到批評科學的一類。

一 第三，批評科學的人首先當推伯那德 (Gauldo Bernard)。他的大著是討論

——
哲——
科學上的實驗。他以為一切實驗必先有「假設」(Hypothesis)。並且假設的建

立是關於直觀。所以他可以說是第一個攻擊經驗論的人。其次便是唐奈萊 (J. Taunay)。他是一個數學家。與他同時的是大名鼎鼎的彭因卡萊 (Henri Poincaré)。他們都是反對實證論與經驗論的。他們以為科學只是人類致用的工具，

所得的真理不過一種 convention 而已。再其次要推杜黑姆 (Pierre Duhem)。

他是一個物理學家。他很偏向於康德派，以為必有心的固有格律不能對於物界有所認識。再其次就是孔都拉 (Louis Couture)。他是一個符號名學家。還有密爾浩 (Gaston Milhaud)。

第四，批評科學的人見於上述的都已經逝世了，現在的則有二個人，都是我們須特別重視的。一個是曼治遜 (Enrico Meyerson)。他的最初大著是同一與實在 (Identité et Réalité 此書已有洪譯本)。後來他還有討論相對論的著述。他以為一切知識，其本性都是求最後本體的。所以他說「知識」的本性是形而

上學的。另外一個人比他著述更豐富，則是伯龍金羅克（Leon Brunschvilyk）。他比較上是一個哲學家。——不像彭因卡萊等都是科學家，他比較上很注重主觀所具有的思想格律，以為認知乃是以主觀的格律去開拓客觀的遺產。此外尚有魏羅第（Dominique Parodi）是在倫理學方面發揮，而批評所謂科學的倫理學。

最後我們應說到形而上學的各派了。

- 第一，法國唯心論者專向自然界尋求自由的首先當推拉凡遜（Felix Ravaisson）。他真是禮遜（Biran）的。他以為一切自然現象皆由習慣而成。而習慣即是自由而表現於必然中的。其次便是拉金里（Julius Traubner）。他亦是注重於自由意志，不過他卻亦很受康德批評哲學的影響。他們兩人都早已逝世了。

- 第六，與上述一派相同而專從自然界的偶然性上發見自由的乃是適特魯（

— 哲 —
Emile Boutroux) 。他的最初大著是自然法則中之偶然性 (De la Contingence des Loix de la Nature 此書有英譯本) 。他是新近死去 (一九二一年) 。

第七，比鮑特魯稍前而從心理方面研究觀念作用而發見自由的是佛依里 (Alfred Fouillée) 。他的學說的特點在主張觀念就是一種力量，所謂觀念力 (Puls-forces) 是也。他與鮑特魯不僅是自己創造新思想，並且對於哲學史上的哲學家都有研究。

第八，我們當然要說到柏格森 (Henri Bergson) 。他是既受拉凡遜的影響，又受鮑特魯的影響，對於佛依里亦有受影響的地方。我們遠在東方一聞柏格森的高論，便以為是絕大發明，而其實法國早有若干哲學家開其先河了。並且柏格森的哲學始終是一個在機械的自然界中求發見自由。這乃是法國傳統的問題。不過他的思想頗足以風靡一世。即在法國就有多數的信徒。例如 Ed. La Boy (但此人亦可歸於批評科學一類中) J. Wilbois, Georges Sorel 此外還有

Seyd, Oltio, M. Pradines 等人。

第九，我們於柏格森生命哲學以外尚有蓋育 (J. H. Ouyon) 的生命的倫理。他的主張雖與英國斯賓塞 (H. Spenser) 相同，但更富於活潑的生氣。可以說另有特色。

第十，最後我們須回到認識論上康德派的唯心論者。法國當代之重鎮是最近逝世的哈曼林 (Octave Hamolin)。原來開創批評的唯心論派則早有黎奴佑 (Renouvier) 與杭乃勒 (A. Hammequin)。黎奴佑是開創者，而哈曼林集其大成。他不僅祖述康德，且兼收黑格兒。

—— 第三 法國哲學大概已如上述，此外尚有馬里登 (J. Maritain) 與吉爾遜 (Etienne Gilson) 是研究中古哲學的，可以名曰新的托摩斯派 (New Thomism)。

第六節 意大利的現代哲學

—— 結

意大利的哲學亦有一個特色，就是比較上僭於唯心論。茲分述其大要。

第一，意大利的實證論者可推阿第果 (J. Ardigò)。他是死了沒有幾年（一九二〇年死），但他的根本概念在「律動」(ritmo)，以此說明萬物與精神。所以他尙不能算真正的實證論者。

第二，意大利的唯心論派中當推新康德派。這一派的人可以馬斯西 (M. Maasi) 爲代表。而其中有僭於內在論的則是馬丁尼蒂 (P. Martinetti)。

第三，唯心論中具有絕對論趨向且有黑格兒色彩的則是吉柏蒂 (V. Gioberti)。其前則有費拉 (A. Volta)。而最足以代表此派的則是斯潘文泰 (J. Spaventa)。

第四，意大利的黑格兒派健將是大名鼎鼎的克洛金 (B. Croce)。他的主要著述大概都有英文譯本。他的思想是側重於黑格兒的歷史哲學。他以爲歷史的開展即是本體。他的貢獻又在美學方面——這亦和黑格兒一樣。他可以算是意

大利當代的第一大思想家。他還辦了一種雜誌名曰批評 (La Critica)。

第五，第二個大思想家要算是新第來 (G. Gentile)，他把「心」純認為一種「動」(act)。其說頗似費虛旦 (Fichte) 的 *Erkandlung* (Good-process)。他的著述甚多，就中有英譯的是 *Theory of Mind as Pure Act*。他曾任教育總長。在法西斯特 (Fascism) 當執政時代頗有關於文化與教育上的貢獻。他更以唯心論重建教育學說。

第一 第六，此外還有一個新黑格兒派的人物，就是魯蓋羅 (G. de Ruggiero)。他比較上是更忠於黑格兒。

第七，從另外一面而達到唯心論的是梵立斯柯 (B. Vissico)。他的著述有 *The Great Problem* 與 *Know Thyself* (皆英譯本)。他是唯心論中的實在論者，與人格主義有些相近。

第八，從科學的批評入手而偏向於多元論的是阿劉泰 (A. Allotta)。他的

一 最初著述 *La Pensée Idealistica contro la Scienza* 有英譯本。內述現代哲學法
詳盡。

一 第九，從心理方面研究以記憶來說明遺傳而證明人不是機器的是黎格那諾
(E. Rignano)。他的著述有推理之心理學（英譯本）。其主要的Biological
Monomy（英譯本）。

此外偏於唯用主義的有潘批尼 (Panfit)；批評科學而偏於實證論的有英
黎寇斯 (Einficus)；偏於中古經院哲學的有斯托梭 (St. Suran)。

萊美德法意五國的哲學界現狀已經大略說完了。說起來，似乎太可憐了。

中國不但是在哲學思想界上沒有創造，並且從來沒有忠實的介紹。本來我們東
方要想對於西洋哲學上有一些貢獻，加入於他們的創造中，這真是談何容易呢
！例如日本，吸收西方思想以來迄今五六十年，亦尚未曾出有特別的哲學。所
以我們中國在今天實是够不上言創造，只要好好地介紹就行了。我相信西方的

科學要輸入中國須把西方的哲學亦同時搬進來。因為在思想上哲學始終站在與科學合作的地位。雖有時矯正科學而與科學家爭吵，卻並不是想要打倒科學。至於有人主張中國現在可以只要科學而不要哲學，這未免太不知哲學的性質了。我們只須一讀科學史，便見有許多哲學的姓名是見於科學史上的，可見哲學往往作科學的領導。因此我以為居今天而介紹西方哲學思想，對於中國前途決不是無益的事。

附錄 怎樣讀哲學書

- 治哲學的方法與其說在「學」不如說在「思」。孔子說學而不思則罔，思而不學則殆。這句話真是治一切學問的秘訣。所謂學就是讀書；讀書就是取得古人的思想。因為有許多地方是古人已經想到的，我們只須翹取古人的便得了，不必自己再去暗中摸索。所謂思就是捲卷長思，須知有許多問題是終古的永久問題。自有人類以來，雖人人都去解釋一下，但始終只是一種嘗試，未必是真解決。我們對於這種互古的大問題總想自己作相當解決的嘗試。所以「思」是第一，而「學」是第二，因為學只是供思的參考而已。讀書以後應得捲卷長思，尚另含有一種意思：即是須體會其說的全體，然後重估量其對於解決這個

永久的問題至何程度，能助我去解決至何程度。所以研究哲學重在述「思」。

而述「思」的第一步則為啓疑，換言之，即無論遇着甚麼皆必須致疑，而不輕信。所以「疑」為哲學入門的唯一進路。第一對於傳說必須不信；第二對於常識亦必須不信。不但對於奇怪不常見的東西要致疑；並且對於日常經見的亦須懷疑。不但對於推想的要懷疑；並且對於親見的亦須懷疑。不但對於外物

要懷疑；並且對於自我亦須懷疑。須知懷疑亦是一件不容易的事。我們的傳說，常識與習慣往往阻止我們的懷疑。往往使我們稍微懷疑一下面立即自尋得一個是定的回答遂以停止。所以我們常人是為傳說常識習慣所束縛着了。我們在這種束縛中生活慣了，就好像我們生活在空氣中而不覺得空氣的重置一樣。一班常人認哲學家是瘋子，亦就是為此。例如貓狗，若豈在一個廣大的草場中絕無草木，必定大盤而奔逃。因為他們覺得太無倚庇，十分不慣。其實我們人類亦然。我們若裁撤去了傳說，常識，習慣等亦必覺得空怯法的。但果真能看透

，當便知傳說常識習慣等只是我們的作繭自縛，何嘗是真可倚靠的呢！所以我們要安身立命，則非先從傳說常識習慣中解放出來不可。哲學固然是解放常識，而科學亦何嘗不是毀壞傳說呢？可見哲學科學都是往「解放」這一條路上走去；都是由於不甘自縛；都是以疑爲入門。不過哲學的懷疑非特別澈底不可罷了。人們或則以爲層層解放，解到最後成爲虛無，便一物無有，使人更陷於徬徨忽忽的境界，豈不更糟糕？殊不知決無是處。須知解放一層就是重組一層；懷疑一步就是翻造一步。總之，由懷疑反可以走到接近真理的路徑，並不是愈走下去愈送幻。

現在對於「思」一方面不再多言，請即說一說「學」。學卽是讀書。讀書原有方法。茲述之如下：

我們先分三期：第一期爲常識期；第二期爲讀書期；第三期爲歷史期。於第一期宜讀的書，姑就著者個人的經驗，擬之於左：

——
一、關於哲學概論：似以 Brightman, Introduction to Philosophy 為較佳。

二、關於哲學史：似以 Thilly, History of Philosophy 為較佳。

三、關於名學：似以 Orelighton, Elementary Logic 為較佳。

四、關於其他：則應讀 Warren, Human Psychology (心理學)、Russell,

ABC of Atom (鈞原學)、Giddes and Thomson, Biology (生物學)

等書。

此第一期專在養成對於哲學的普通常識：於是進入第二期。於此可分前後

兩期。於前期須讀下列各書：

I、Locke, An Essay concerning Human Understanding.

此書頁數太多，可用 Pringle-Pattison 的節本。

II、Berkeley, Principles of Human Knowledge.

Three Dialogues between Hyllas and Philonous.

此兩書皆不甚大，可以讀完。但 *Präses* 有節本亦可採用。

三、Hume, *A Treatise of Human Nature*.

此書較厚，然亦宜通讀。

四、Descartes, *A Discourse on Method*.

Meditations on First Philosophy.

Principles of Philosophy.

此三書皆不大，可並讀之。

於是乃到後期。其應讀的書如下：

一、Kant, *Prolegomena to any Future Metaphysics*.

Selection, on Kant, by Watson.

關於康德，可先讀此二書。後書尤為不可少。

二、Spinoza, *Ethica*.

附 一

錄 一

此書必與其解釋書 *Joachim, A Study of the Ethics of Spinoza* 同讀，方易了解。

能讀完此諸書則大概可算畢業。於是可進為歷史的研究。歷史方面當注重

希臘。下列各書宜一讀。

I • Burnet, *Greek Philosophy*.

II • Zeller, *Socrates and Socratic Schools*.

III • Zeller, *Plato and Peripatetic Academy*.

IV • Ross, *Aristotle*.

以上所舉乃是以最少為限。否則列舉起來將不知有若干種了。總之，學哲學有一個用途，即在訓練頭腦。蘇格拉底說食物是身體的滋養料，而學識是心靈的滋養料。我們學哲學完全是滋養自己的心靈，使頭腦清晰，思路敏活。所以學哲學應注重哲學史。就是注重在知道思想的來源去脈；問題的新舊起伏。

所以我認哲學是一種訓練 (training)，這種訓練是有人格的人所人人應有的。哲學家有一句名言：是只有冥索而並無哲學 (There is no philosophy but philosophizing)。學者不可不切記此言。

中華民國二十一年五月出版

哲學 (全一冊)

(每冊定價銀一元五角)
(外埠酌加郵費)

不 准 翻 印

著 者 張 東 蓀
出 版 者 世 界 書 局
印 刷 者 世 界 書 局

發 行 所 雙 上 各 省 世 界 書 局

