

哲 學 叢 書

現 代 理 想 主 義

日本金子筑水原著
蔣徑三譯述

商務印書館發行

民國二十一年一月二十九日
 敝公司突遭國難總務處印刷
 所編譯所書棧房均被炸燬附
 設之涵芬樓東方圖書館尙公
 小學亦遭殃及盡付焚如三十
 五載之經營墮於一旦迭蒙
 各界慰問督望速圖恢復詞意
 懇摯銜感何窮敝館雖處境艱
 困不敢不勉爲其難因將需用
 較切各書先行覆印其他各書
 亦將次第出版惟是圖版裝製
 不能盡如原式事勢所限想荷
 鑒原謹布下忱統祈 垂督

上海商務印書館謹啓

版 權 所 有 翻 印 必 究

中華民國十五年九月初版
 民國廿二年國難後第一版
 五月印行

(六四九)

哲學叢書 現代理想主義一冊

每冊定價大洋壹元貳角

外埠附加運費

本書減去售價一角

原 著 者 金 子 筑 水

譯 述 者 蔣 徑 三

發 行 者 兼 印 刷 者
 上 海 河 南 路 商 務 印 書 館

發 行 所
 上 海 及 各 埠 商 務 印 書 館

例言

一、本書根據日本金子博士的現代哲學概論譯編而成，惟中多參考金氏的歐洲思想大觀（此書已有拙譯出版於泰東書局）及西田博士的現代理想主義的哲學諸書，合併聲明。

一、本書譯名（人名）多根據商務出版的標準漢譯外國人名地名表一書，惟此書所無的，則由我譯成。

一、本書原著及參考諸書，均係善本，惟譯者文筆拙劣，不能盡達原書的意旨；加之，本書是在職務中抽暇而成，精神力既難專注，而編譯時適值本人他種事故發生，心緒又不安寧，是以其中錯誤和遺漏之處，在所難免，幸祈閱者諸君賜以原諒和指正！

一、本書當編譯時有許多疑難問題，蒙學藝大學校長王宏實先生及同校主任范壽康先生郭沫若先生詳細指示；書成後又蒙商務印書館編輯鄭心南先生代為斡旋出版事宜，都甚感激，在此特別表示謝忱。

一、本書付印時，適值亡母十二週年之日，以此遂為紀念亡母之作。

一九二五，一二，三〇。

蔣 榮記於上海

現代理想主義目次

第一章 現代理想主義的淵源	一
第一節 古代中世的理想主義	一
希臘的理想主義 基督教的神祕主義	一
第二節 現代理想主義的發生	六
盧騷 哈曼 溫克爾曼 勒新 赫得	六
第二章 現代理想主義的發達	一三
第一節 理想主義哲學的基調(康德哲學的精神)	一三
第二節 理想主義哲學的建設	一一
康德 歌德 席勒爾	一一
第三節 理想主義哲學的發達	三九
斐希特 謝林 詩萊爾馬哈	三九

第四節 理想主義哲學的完成……………五〇

黑智爾 叔本華

第三章 現代理想主義哲學的派別……………五九

第四章 科學的理想主義的哲學……………六二

第一節 科學的理想主義的先驅……………六三

斐希奈爾 陸宰

第二節 科學的理想主義的特徵……………六六

第三節 馮特的哲學……………六八

心理哲學 唯心哲學 全體的意志

第四節 柏格森的哲學……………七七

心理哲學 生命哲學

第五節 薄特爾的哲學……………八七

第五章 倫理的理想主義的哲學……………九一

第一節	倫理的理想主義的領域	九一
第二節	該由的哲學	九四
第三節	尼采的哲學	九七
反動思想	積極的人格主義 貴族的道德	
第四節	倭鏗的哲學	一〇五
現代文明的缺點	絕對無限的要求 精神生活	
第五節	利普斯的哲學	一一五
第六章	新康德派的哲學	一一九
第一節	新康德派哲學的派別與其特徵	一一九
第二節	瑪布爾派的哲學——柯海的哲學	一二三
純粹認識的論理學	純粹意志的倫理學 純粹感情的美學 宗教哲學	
第三節	西南學派的哲學	一四〇
價值概念	規範與自然的法則 哲學的定義 自然科學與歷史 認識哲	

學 倫理哲學 藝術哲學 宗教哲學

第七章 論理主義的哲學——燕珊爾的哲學……………一六〇

第一節 論理學派的成立與其中心問題……………一六〇

第二節 關於認識問題理想主義與實證主義的根本爭議點……………一六二

第三節 論理主義的要旨……………一六四

第四節 現象學的要點……………一六八

現代理想主義

第一章 現代理想主義的淵源

第一節 古代中世的理想主義

現代所謂理想派的哲學，大概以德之新康德派及其他理想派爲主潮，法之理想主義爲支流。但以文化史的或哲學史的眼光考察起來，現代的理想主義，是直接繼承前代（十八世紀至十九世紀初葉）的理想主義而發達。故關於前代的理想主義，若不加以精深的理解，恐難理會得現代的理想主義的精神。但此前代的理想主義，更有那前前代的理想主義爲其淵源；從那更遠的淵源，逐代遞演進步，纔成爲現代的理想主義。

十八世紀至十九世紀之初，德國理想主義的哲學及思想的勃興，一面是繼承古代希臘的理想主義，一面又可說是基督教的神祕主義的復活乃至影響。前代的理想主義，何以是希臘及中世紀的神祕主義的繼承或復活？那是另一問題，此刻暫且不論。惟古代希臘的理想主義及中世紀的神祕主義與前代的理想主義，其間具有親密的關係，這是

不得不先須記憶的。若是除開古代的理想主義或中世紀的神祕主義，那我們簡直不能理解前代及現代的一切理想主義了。

(一)希臘的理想主義 希臘的理想主義的根本精神或特徵，第一是承認理性世界或理念世界的存在。理性之對面爲感覺或經驗，感覺之不能得到真理及理會事物的真相，這是希臘哲學者最早的主張。就中尤以埃理亞學派 (Eleatics) 之巴門尼底斯 (Parmenides) 對此主張，最爲明瞭。他以爲事物的真相，惟有理性纔得認識，惟理性有完全直觀事物的真諦的能力。換言之，我們惟靠思維纔能完全的會得事物的實在，而事物的實在，惟由思維纔能會得。故亦得說，「實在即思維」，「思維即實在」。這實在因爲是由思維得到，故與那由感覺而成的知覺世界，或普通的經驗世界是完全不同的。與感覺世界相對的，亦得名爲真實在或理念的世界。巴門尼底斯以理念世界與感覺世界爲絕對不同：一則絕對靜止，一則變動無常。真實在既不運動，又不變化，自無始的過去，一直保持此充足圓滿的自體到現在。真實在的本質是什麼？那是另一問題，暫且不提，惟於普通的經驗世界以外，承認理性或理念的世界的存在，并信此理念世界爲永久不變的真實在，這

是希臘最初期的理想主義的特徵。

這種理想主義傳至柏拉圖 (Platon)，更加顯著而進步。柏拉圖理想主義的底子，就是巴門尼底斯將巴門尼底斯的理想主義加上一層純化道德化的功夫，就是柏拉圖的理想主義了。道德的永久化或絕對化，與理想主義具有最親密的關係，而柏拉圖的中心思想，亦得說即此道德的永久化。柏拉圖又與巴門尼底斯同主張常住完全的理念世界（即Idea界）的真實在，而與變動無常的感覺世界對立。此種理念世界，爲絕對完善的世界，最大光明的世界，最高尊嚴的世界。一切變化，預定常住；相對先定絕對；不完全先定完全，務期完滿無缺。若無絕對善或最高善的理念的實在，則所有道德美德善行等均無由而研究。這樣的真實在，若換以現代的言辭，就是絕對的當然的理念的實在。柏拉圖以爲道德的善，即論理的真，論理的真，即藝術的美；故永久不變的真善美，即理念世界的內容，而普遍永久性，即論理世界的實相。我們對於感覺或經驗的世界，雖感到怎樣的不完全和缺憾，但一經開了理想的眼，即見永遠的真善美的實在世界，呈現在目前，於我們精神上覺有無限的愉悅，這是柏拉圖的理想主義的精神。

與其注意於雜多繁複的客觀世界，不若訴諸主觀的理性乃至直觀，傾其心於由此理性或直觀造成的理想世界，饒有興趣。這是希臘理想主義的特徵。所謂永遠的真善美的內容，是希臘理想主義遺給後代的尊貴的財產，歐洲現代的理想主義，殆即此種理想與信仰的復活。

(二) 基督教的神祕主義 與古代希臘理想主義同為現代歐洲理想主義的淵源的，無待言是中世紀的基督教了。就中尤以神祕主義的傾向，佔有重要的力量。原來基督教就特殊的或嚴格的意味說來，他的本身，就是一種理想主義。希臘的哲學，對感覺世界建設一種理念世界；而基督教則與相對的不完全的現世界對立，而建設所謂圓滿具足的神的世界，靈的世界，絕對的世界。又與希臘哲學相同，忽視雜多的客觀世界（或名自然界），只是深入主觀世界，本此信仰，力求理想世界的確立。拋卻經驗世界或客觀世界，猛進理想的世界，此為基督教的特徵。由以上幾點看來，基督教的本身，即為一種理想主義，那是無可再疑的了。基督教以「愛情」為人類性及神性的中心，這是歐洲理想主義深入主觀的傾向的主要原因。基督教這方面的特徵，其給與現代理想主義的影響，幾乎有

不能說的深大。若是除開基督教，歐洲的理想主義，恐怕也無從而研究。

由這樣看來，中世紀的神祕主義在現代理想主義上，佔有怎樣重要的地位，當也可以想像了。不論是立腳於奧古斯丁（Augustinus）的神祕說，或是根據於新柏拉主義的神祕說。其在基督教的思想中，皆具有一種獨特的色彩。所謂獨特的色彩，即是極端的主觀的傾向與直覺的傾向。神祕主義其給與現代理想主義的影響，就中尤以此種傾向為最顯著。奧古斯丁時代的神祕主義，茲以篇幅所限，暫置不論；惟中世末葉現代初期的德意志的神祕主義，以其關係重大，則為研究現代理想主義者，不可不注意的地方。德意志神祕主義的代表厄克哈（Eckhart, 1260-1327）從某一方面觀察，亦得說是現代理想主義最初的先驅者。他的哲學思想，簡要的說，就是「主觀的」三個字。將混沌蕪雜的主觀世界，一步步的給以統一純化，以期達到絕對無智（絕對無我）的境界，這是厄克哈最後的目的。進入這樣絕對無我的境地，初見到美妙莊嚴的光輝，繼則發現榮光閃閃的神姿，終而忘卻神我的界限，厄克哈所謂「Ecstasy」（神人冥合之意或譯為無我），即此境界。所謂絕對無我之境，非小的自我的世界，乃通萬人共有的所謂「大我之境」的意味。小我的

表面雖布滿污穢罪惡，但一經深掘此自我的內藏，達到大我之境，則那備有永遠的生命
的道念、愛、真等，隨處都能發見。大主觀蘊藏的美妙尊嚴的光輝，即不外此大我根柢中暴
露出來的理想之姿。希臘人理念的世界，直於此大主觀的奧藏見出。大主觀奧藏之光，實
爲現代理想主義的根本生命。路德(Martin Luther)的教義，雖是復活奧古斯丁的教義，
但此宗教改革家的堅固的信仰，亦具有厄克哈式的神祕的主觀的直觀的傾向。光的世
界或絕對無我的世界，爲所有神祕主義者共通憧憬的世界。

第二節 現代理想主義的發生

狹義的理想主義，大概自十八世紀中葉的時候，逐漸發達而來。至廣義的理想主義，
則自文藝復興期即有顯著的傾向。就中以十七世紀至十八世紀中間法國的一種理想
主義，(以笛卡兒爲中心，精確的說，是唯理主義)爲最發達。但此等派別與那狹義的理想
主義比來，當然是異其本質的。狹義的(或嚴格的)理想主義，其在法國，多少雖有關係，但
其主要，卻是德國十八世紀後半期所發生的，此種理想主義，直成爲現代理想主義的新
地盤。若要問起十八世紀後半期所以特然發生理想主義的緣故，那是一個很複雜的一

般文化史上的問題，似非單是思想上乃至哲學上的解釋所能了事。極大概的說，一面是對啓蒙思潮乃至主智主義唯理主義的大傾向勃興起來的反動，又一面恰是繼承希臘的理想主義及基督教的神祕主義而起的一種新傾向，反正相成，適形成十八世紀的理想主義。此種理想主義的特徵，頗是複雜，似非簡單的所能說明。若要強說，也可說十八世紀的理想主義的根本精神，是在「人類的尊嚴」。具體的說，希臘以來的主觀的傾向，到了這時代，益益顯著，所謂神祕主義的思想，也深深的支在一般人的心坎裏，尤其是德意志民族的根本特徵，具此熱烈的傾向。這樣主觀的傾向，與那希臘及基督教的遺產真、善、美的絕對世界結合，遂產生所謂「人格（或人類）的尊嚴」的中心思想。真善美的理想世界，因其直據有人類性或人格性的主觀的堂奧，所以發出此種「人格的尊嚴」的呼聲。若與以分析，即不外主觀性與理想性的結合。

十八世紀的理想主義，當最初的時候，也殊不完全，並不具有明確完備的形式，及至康德（Kant）以後，纔有完備健全的組織。所以爲便於記憶起見，康德以前的，則名爲現代理想主義的發生或前驅，康德以後的，則名爲現代理想主義的發達。

爲理解康德以前理想主義的發生，有重述反抗啓蒙思潮的意義的必要。這種意義，爲讀西史者廣知的事實，本可不必特爲說明。惟與理想主義的發生，極有密切的關係，故不得不先行提述其重要的事實，以期易於了解。所謂啓蒙思潮，他的主要，就是發達於英吉利的現實思潮，又與十七八世紀的唯理思想結合，形成一種主智主義或唯理主義的思想。此種現實思潮，及至十八世紀，彌漫法蘭西，取極端的形式而發達。這極端的現實思想，頗傾於偏頗的主智主義，以致只知客觀的事實，而不顧主觀的生命，又因墮入淺薄的功利主義，至忘卻人生本來的尊嚴。所以法德各地對此淺薄的現實思潮，先試以反抗的手段，這也出於時勢的要求，爲應有的反動。若更以哲學的解釋，則一方因客觀本位的現實思想過於發達，因而引起他方主觀本位的理想主義的發生。現實主義到了極端，則產生理想主義；理想主義到了極端，則更產生現實主義，這是論理上哲學上必至的傾向。

(一) 盧騷 盧騷 (Jean Jacques Rousseau, 1712-1778) 是現代理想主義的先驅者，又是現實思潮最大的反抗者。啓蒙思潮自其根柢上給以動搖的，實此詩人的思想家。他自反抗主智主義或唯理思想的結果，更進一層取主觀的態度，以爲人類性的中心，寧是

感情或情緒等。但盧騷偉大之點，還不止於此，他非但從獨斷主義的思想中喚醒康德，而其最大的偉績，還在啓示一般哲學者以人類乃至人類性等重大的概念。一方反抗那淺薄的現實思潮，一方積極的主張人類的尊嚴，以爲人類決不僅是理智的生物，是且有天賦自由權的獨立不倚的人格，這自由人格的發達，爲人生最尊貴的生活過程，與那淺薄的理智的發達，究竟是不能同日而語的。總之，盧騷之思想，雖不能說是現代理想主義的正宗，但至少也得說現代理想主義的警鐘，是盧騷開始去撞的。

但要嚴格的講起現代理想主義的發生，卻不得不推下列的幾位思想家了：

(1) 溫克爾曼 (Johann Joachim Winckelmann, 1717-1)

(2) 勒新 (Von Lessing, 1729-1781)

(3) 赫得 (Johann Gottfried Herder, 1744-1803)

(二) 哈曼 這幾位的主要思想，大概都是從藝術方面復活希臘的理想主義。但在未說這幾位思想家以前，還有先宜特別注意的，就是算爲北方聖者基督教神祕主義的復活者哈曼 (Georg Hamann, 1730-1788) 這個人。他對於現代理想主義的建設方面，也

深有關係的一人。他與厄克哈同富主觀的傾向，爲哲學的或詩人的宗教家，又同是於大主觀的內藏，發現神的光輝的神祕家。他的特殊的傾向，還是在與盧騷同樣的強有力的反抗當代的唯理主義，而於熱烈的感情的藝術的活動中，見出人類的真生活。他以爲人類的最高活動，不在明瞭精確的理智的生活，卻在神祕的不可思議的情熱生活。哈曼這樣純主觀的兼反唯理的傾向，於當代一般人的精神上給以多大的影響，就中尤以赫得受他的影響爲最深刻。

(三) 溫克爾曼 溫克爾曼爲現代理想主義建設者之一人。他的主要功績，就在介紹希臘的藝術於歐洲。光是以介紹希臘的藝術，爲現代理想主義的先驅者，驟然聽到，必以爲是不可思議的，然而仔細一想，這也沒有什麼不解的地方。當這時候主智的唯理的功利的乾枯無味的傾向，彌漫在歐洲的思想界，一般人若悶得幾乎喘不過氣來了，驟然得到古代希臘藝術美的調劑，好像沙漠中偶然見到綠草一般，怎麼是不喜歡呢！藝術，——尤其是溫克爾曼所介紹的直覺主義乃至神祕主義的藝術——爲理想主義的生命，而理想主義的世界，亦即是藝術的世界，二者實同義而異名。溫克爾曼所介紹的藝術

的神髓，恰好又與柏拉圖的理想主義吻合，因為他所主張的藝術美，即柏拉圖之道德的善，而希臘理想主義的精髓，差不多都已含在他的藝術美當中了。故他的希臘藝術的解釋，直接成爲現代理想主義的旗印，決非偶然的。

(四) 勒新 勒新也是從希臘藝術的方面，對於理想主義的建設有特殊的貢獻的。一人。溫克爾曼的主要思想，是在解釋希臘的彫刻，而勒新則以明白詩歌的本質爲主要任務。勒新最初雖曾支配於唯理主義的旗幟下面，後來卻與溫克爾曼共反抗這種傾向。他對於古代希臘的劇詩的解釋，仍以不失希臘理想主義的精神爲準則。他的藝術美的精髓，不單是形式美的解釋，是在理想之具體的表現，（柏拉圖式的 *Idea* 表現於感覺的。）他的所謂「雜多統一」（Unity in variety）就是這樣的意思。故在他的場合看來，藝術美的解釋或主張，即是理想主義的解釋或主張，但勒新的思想，還不只這樣，更有從他方面貢獻理想主義的發生的功績。他最早即已注意到所謂世界文化的發達這個大問題了。以爲人類生活，是從低級的文化漸次進入高級的文化。這樣人類生活的歷史，他主要的是從宗教的方面觀察，以爲世界宗教的種類與發達的程度雖各不同，但綜合其本質，

要不外是道德的倫理的漸次純化的各種階段；而人類生活，即經過此種的各階段，漸進不已的走入最高的道德的宗教之境。這是勒新理想主義的文化觀，也即是他以藝術、道德、宗教的進步爲人類生活的中樞的一種特別的見地。

(五) 赫得 現代理想主義及至赫得纔具有明確的方式。赫得實是當代青年思想家的突進運動(*Sturm und drang*)的先驅者，統率者。突進運動家，極端的反對那些主智主義，唯理主義，功利主義等，以爲我們人類除理智之外，尚有想像、感情、直覺、情緒、詩歌、音樂等重要元素構成深祕的中樞的人類性。赫得確信宇宙間一切皆自主觀流出，返入主觀。這主觀——人類性或人格——爲一切尊嚴之源，這主觀(或自我)若是尊美，則此人類也必尊美。所謂主觀或自我的尊美，就是人類性具有無限進展的可能與素質的意味。此性能一經開發進步，則那自身不期然而然的開出尊嚴美妙的花朵來。人類性或人格，天賦一種複雜多樣的素質與傾向，具有無限發展無限活動的神祕力，那絕對尊美的價值，即宿在主觀乃至自我的奧底。故「自我即天才」爲一般突進運動的警語，又即是赫得的主張。所謂「我是天才」一語，亦得觀爲初期理想主義的共通普遍的精神。理想主義初

發生的，即爲「自我哲學」。赫得根據這樣的立腳地，方纔明白的主張所謂「文化」的事業，以爲人類的真生活，即不外使一切的人類性圓滿的開發進步，而一切的人類性圓滿的開發，即是人類的真生活。故所有的民族所有的人類，能將他固有的自然的人類性，逐漸美滿的發達進步，那即真人文（Humanismus）的發達觀了。他解釋文化（Die Kultur）的定義是：

『一切的人類性及一切人類的素質與力之進步的開發與發展。』人格主義，始由他而明瞭的提出。赫得的文化觀，深愛他的影響的爲歌德，而赫得的理想主義，更由歌德而直接繼承而且發達之。

第二章 現代理想主義的發達

——康德哲學及康德以後的哲學——

第一節 理想主義哲學的基調（康德哲學的精神）

康德以前的理想主義，只是一種先驅，還沒有達到完全的確定的程度。現代理想主

義，給以磐石一般的基礎與不朽的形式和精神的，不待言是理想主義的大師康德了。到了康德，理想主義方纔取有確實的方式。不但是這樣，康德以後的理想主義，實由康德與以決定的精神，凡是不立腳於康德的精神的，簡直有搖動不定，站不住腳根之虞。即現代的新理想主義，就其大概言，也不過是康德哲學的復活。總之：康德是一個理想主義的最大的建設者。我們對於他的哲學的精神若不得理解，則對於所有的理想主義的哲學也不能理解。他的哲學之所以偉大，當也可以想像其大概了。

康德哲學的精神。爲所有理想主義哲學的基調；而理想主義哲學的基調，到了康德方纔完全的確定。故能理解康德哲學的基調，同時也能理解所有理想主義哲學的基調。什麼是康德哲學的根本基調呢？這是一個頗複雜的問題，似非簡單的幾句說話可以解釋得清楚的。若是要勉強說，也可說康德的精神，是在：人類精神 (Menschlicher Geist) 的高調。現實主義是客觀本位的哲學，自然本位的哲學。他以爲人類精神是由自然而規定而支配；客觀的自然，是主是本，主觀的人類精神，是客是從。反此，理想主義的精神，在康德以前，既已漸漸涵養，及至康德格外固定他的基礎，張大他的領域，澈底的堅決的反抗那

主智主義所主張的自然，客觀，物質，科學，實利等，而別立以對抗的各辭，高標人類精神的優越。故自然非支配人類精神，而人類精神反而支配自然，這是康德哲學的主要點。

康德不但漠然主張人類精神的優越。他的哲學徹頭徹尾是理性（*Vernunft*）的哲學。所謂理性的哲學，非但是理智哲學的意味，那是通理論的實際的乃至藝術的所有方面，於各個自體上具有一定不變的法則與原理的精神之學。他以爲人類精神或理想的自體具有萬變不變的法則，由此不變的法則（即所謂先驗的法則）普遍的支配自然，統率客觀，而成人類生活。人類精神不受外部（或客觀）受動的諸原理諸法則的支配，乃由主觀給客觀以法則。理性爲立法者，自然爲守法者。故若要解釋康德此理性立法論的精神，第一要明白康德所謂的理性，決非普通思維受動的作用，乃積極的能動的創造力。以自體本具的力，拿自然做材料，而行其特殊的創造，即是理性。而人類精神的本質，亦不外是創造。這是康德哲學的根本精神。

先由愛克哈爾發現主觀之光，繼由赫德認識主觀的尊嚴。及至康德，此主觀之光，解釋爲人類精神或理性本來具有的普遍永久的立法權或創造力。康德本着這樣的見

地，第一認定人格的尊嚴。人格是一切的立法或支配、創造、愛的本源，而他的自身具有絕對尊嚴的價值。人格又是目的，而非手段。這又是康德哲學的根本精神之一。因為所謂人格，決不單是像普通所說的人類的意味，或單是現像的存在的意味，那是與古代希臘蘇格拉底或柏拉圖等理想主義相通，而於理念世界或真實的世界具有普遍永久的生命的意志。人格的自身，既具有這樣偉大的價值與意義，其爲目的而非手段，自然很爲明白。

第二節 理想主義哲學的建設

康德歌德席勒三人同爲現代理想主義的建設者，以下依次列述三人底哲學的要點，以明其如何建設現代的理想主義的哲學。

(一)康德 爲理解理想主義的全體，必先要概觀康德哲學全體的結構。但在此不能詳細敘述其全體的結構，故只能簡單的指摘其大體上之較爲重要的幾點耳。

康德將人類精神或理性區分爲(甲)理論的認識作用，(乙)實際的道德活動，(丙)目的觀的乃至藝術的想像活動之三方面。而關於認識問題，則著有純理性批評(Kritik

der reinen Vernunft) 道德問題，則著有實踐理性批評 (Kritik der praktischen Vernunft) 目的觀 (Teleologie) 及藝問題，則著有作用的批評 (Kritik der Urtheilskraft) 分別表述他的主張。一般所謂「三大批評」即指上述三書而言。這三大批評的主要點，就是表示人類精神(即理想)先天的具有這三方面——認識作用，道德活動，藝術活動——的特殊的普遍的法則(先驗的法則)以下且略述各批評的主要意旨。

(甲) 純理性批評 立腳於純經驗論的休謨 (Hume) 以一切的認識，都由經驗而成立，判斷一切都為蓋然的而非必然的絕對的。即如因果律，休謨也以為決然必然絕對的，不過因習慣的信仰感着他似為必然的罷了。次觀密兒 (John Stuart Mill) 等的經驗論，也以為人間的認識都為相對的，只有經驗的範圍內是真實，但亦不能視為必然的絕對的。人智一切都為相對的，這是純經驗論的立腳地。

但康德卻不是這樣。他以為經驗的認識固不能否定其存在，但進一步說到根本的認識——亦得觀為自然科學的根本法則這一類的認識——若非必然的普遍的，終究不能算為真的認識。所謂蓋然的認識，他的自身是個矛盾的思想，若是真正的認識，必定

是普遍的而又必然的。或者如此，或者不如此這一類毫無確定性的認識，只是認識其名而無認識其實。人類的理性中，具有普遍的必然的認識，這是人類生活必然的預定，而可以堅實信仰的。否則，人類簡直不能生活。這是康德認識哲學的根本假定，而與現實主義的經驗論所以全異其立腳地的要點。

康德雖如上述：假定人類的理性具有必然的普遍的認識，但「先驗的綜合斷定是怎樣可能呢？」(Wie sind die synthetischen urtheile a priori möglich?)起了一個疑問。所謂分析的斷定，(Die analitischen urtheile)就是把一個概念加以分析，而後明瞭他的意義的一種作用。例如分析「黃金」一個概念，我們知道這是黃顏色的金，那是很明瞭的。反之，總合斷定，只是概念的分析，不能知其全體，必須將新概念與原有概念綜合，纔能明瞭他的意思。例如地球環繞太陽這個斷定：所謂地球的概念與環繞地球的概念，二者全異其性質，必將二個概念結合，纔能發生意義。故康德所謂綜合斷定，不單是主觀的概念的分析，那是全關客觀物的知識或判斷的意味。因為關於客觀物的知識，是否確實，甚為不明瞭。主觀的認識雖認為必然的，但客觀的認識，怎樣斷他為必然的而且普遍的？

又如康德所謂先驗的，與必然的普遍的同義，而此先驗的客觀的認識怎樣是可能呢？這是康德哲學的根本疑問。關於康德所主張的先驗的客觀認識的存在雖不發生疑問，但這樣的認識，怎樣是可能呢？這確是一個根本問題。因為原因必伴有結果，而結果必先由原因預為必然的斷定。經驗論對於外物的判斷，以為是外來的經驗的結果；果如這樣，則其為蓋然的相對的，而決非必然的普遍的無疑了。關於客觀物的認識，那必然的普遍的根據在什麼地方？由怎樣的理由，而斷他為普遍的必然的呢？這是一個重要的問題。

對此認識論的根本問題，康德給與怎樣解答呢？這是普知的事實。康德解釋此根本問題，最明瞭的表示一種理想主義的主觀本位觀。經驗論對「因果律」的主張，以為是外來的經驗的結果，換言之，就是從客觀的自然給與主觀的。這樣性能到底不能具有普遍性或必然性的。故若要證明因果法是普遍性與必然性，必須倒轉普通的考察法，說：這非自然給與意識的，乃是主觀的意識給與客觀的自然的。換言之，因果律先於一切的經驗，而存在於我們先天的理性中；當我們思維客觀物之際，必先由因果律為之支配，有不得不思維的動力在着動。故因果律是先天的潛在我們意識中的一種思維法則。先天的

(apriori) 亦得說是先驗的 (“transzendental”) 按此字與 “transzendent” 不同，宜留其分別。前者是康德用的先驗的意思，後者是超絕的意思。或純粹的 (Rein)。而先驗的純粹的殆與先天的同義，故先天的也為必然的普遍的。根據先天的思維法則而思維事物，那被思維的一切無一不支配在這因果大法之下。換言之，人類的理性如其存在，那所有事事物物必然的都由此法則而支配。看此，則先天的即普遍性必然性的意味，當明白了。

康德在未告訴我們以先天的思維法則之前，尚有所謂先驗的形式——時間與空間這個概念。康德分理性作用為三階級：第一是直觀 (Anschauung)，第二是悟性 (Verstand)，第三是思辨 (“Denken”)。按此字就是狹義的理性。直觀是提供悟性以材料的感性作用；悟性是提供思辨以統一的概念；思辨是取悟性所提供的概念為型整理直觀所得的材料而統一之的作用。而直觀具有先驗的空間與時間的形式，凡外物的影響——從物自體 (Dinge an sich) 所發生的影響——必先落到時空的形式上，(時空是先天的直觀形式，為知覺成立的根本條件。) 感覺的材料，時空的形式，二者相合，乃成感官的

直觀。第一次的現象界於焉成立。第一次的現象界是物自體表現於直觀的形式上，雜然無序，只是一種混亂的知覺。次由思辨作用取悟性的概念——先驗的法則——為型施以整理統一，而後纔成高尚有調理的概念。此悟性的概念，即康德所謂十二範疇（Kategorie）。第一次的現象界，即不外是我們日常所見到的聽到的觸到的自然或宇宙。故自然是主觀的意識先受物自體的影響直觀在時空的形式上，更由先驗的範疇而施以規律化而成立的。那由物自體所發生的不可思議的現象，自當另為一問題；而自然或宇宙為我們先天的理性所創造卻總是明白無疑的。

理性對於自然的優越，為康德認識論的總旨，理性能動的創造，為康德認識論的重要精神，本此能動的創造說而說述認識的如何可能，這是康德認識論的根本問題。

(乙)實踐理性批評——實踐的理性——即道德的理性——批評，亦與純理性批評貫徹同一的精神。純理性批評是究明人類的意識不依靠經驗，不支配於經驗，而先於一切經驗而存在，具有普遍妥當的（*allgemeingültig*）必然的（*notwendig*）直覺與思維的形式或法則。實踐理性批評亦同樣的不受經驗的支配——不受任何經驗的支配，而以

究明普遍的而又必然的道德法的存在爲目的。換言之，純理性不受自然的法則，而與自然以法則；與此同樣的實踐理性，亦不受一切經驗上的實行法則，反與客觀的經驗以行爲的法則。這是康德道德哲學的主要。故實踐理性批評與純理性批評同一場合，主張先驗的先天的絕對的道德法的存在，這是康德道德哲學的目的。

康德哲學因其是立腳於理想主義，所以與現實主義功利主義乃至實利主義等全異其旨趣。快樂、幸福、實利等，都是經驗上的事情，不得算爲道德最高的目的。康德所謂道德，乃是離開此等功利主義的關係，純粹從最高最尊的人格方面研究。理想主義不但反對那些淺薄的主智主義，并淺薄的功利主義的道德或實用主義的道德也一概與以屏除。道德如是束縛於快樂或實利幸福等經驗，決不能自由或絕對。而缺乏自由與絕對性的道德，不得謂真道德。凡是當得起道德這個名稱的，徹頭徹尾無不自由與絕對的，任何經驗也不受他支配，反而支配一切。支配於經驗的，是手段非目的。而道德的本體具有最高的威權，他的自身即是目的，而非手段。道德又是無上命令 (Kategorische Imperativ) 全自由獨立的。康德在實踐理性批評中之確信絕對自由的普遍必然的道德律的存在，

與在純理性批評之認普遍的必然的絕對的認識的存在有同樣的堅決。

道德法因其是絕對的無上命令，所以不得不離開一切經驗的事實而獨立。不但要離開快樂、幸福、實利等，即所有經驗上的慾望、願望、情緒、感情等也須離開，成爲絕對獨立自由的。道德律因其是絕對的，所以不得不離開一切經驗上的事實，單爲形式的。若是夾入經驗的內容，直失了絕對性的存在，故絕對的無上命令，徹頭徹尾是形式的。

然則所謂形式的絕對，自由的道德究竟是什麼？這不外是服從絕對的理性的命令而行善的意志。簡單的說，所謂最高道德的善，就是絕對服從理性的命令的意志。康德以爲凡是稱爲絕對的善的，通古今天下只有此善意。此絕對的意志，不爲何等的感情，或情緒所激動，純粹爲義務而行義務的一種自由意志。此自由意志，除對理性表示相當的敬意之外，決不爲其他任何一切所支配或束縛。故康德這樣絕對的意志，早已不是普通經驗的實在，簡直屬於物自體的世界——簡直是絕對的物自體。惟其是物自體，所以道德的意志，超越一切的經驗，離開一切的慾望或實利，而具有支配一切的經驗與慾望的自由。道德的意志，就是這樣超經驗的實在。自由的本義，也即此超越一切支配一切的意思。

故自由爲最高的道德，而最高的道德卽是自由。至那以行爲的結果爲本位的道德，恰是倒置道德的本質。

康德避去一切經驗的內容，單就形式上解釋道德，所以他的所謂善的意志甚感不明瞭，但連他方面共同而考察，也不見有何難解的地方。他的所謂善，不外是取絕對的態度而必行的意志，所謂道德的人格是。人格的本身，就是目的，不爲任何意義的手段。又人格是超經驗的自由的本體；向一切給與法則的立法的本體。康德對於人類尊重的精神，至此有達到最高點之觀。這樣大人格尊嚴主義到底在什麼地方和什麼時機可以實現呢？這恐怕非將人類臻至神的境域不可哩！

關於此點，有個重要問題，就是實踐理性卽道德的意志，康德是怎樣注重的一個疑問。換言之，就是與理論的純理性比較，康德對於道德的意志究竟給與怎樣的地位這個問題。若就康德哲學的全體批評，他的道德生活在人生所有的事實或形象中佔最重要的位置，成爲人類生活的中心，到底是無可置疑的。實行先於知識，是康德思想的精神。所謂「意志第一」(Primat des Willens)的意義卽存此點。所以康德認一切文化以道德爲

最重要，所謂人類生活，簡單的說，就是道德生活。因此認一般文化的進步，就是道德生活的進步的意味；世界人類道德的進步，即是文化的進步。道德的進步是永遠無窮，所以文化的進步也是永遠無止境。道德又爲各種文化的基礎，所以宗教等高等文化亦建設在此基礎之上。

(丙)判斷作用的批評 爲求敘述簡單起見，不涉及康德目的觀的全體，單指摘他的藝術活動的要點。原來藝術活動是調和統理性批評所處理的感性乃至自然與實踐理性批評所處理的理性乃至自由二方面而建放的。感性與理性，自然與自由，他的性能本是極端反對，似無調和的可能，但審美活動，一面是直感的而屬於自然，一面卻暗示絕對的道德目的，故正能調和綜合相異之兩極端。我們藉了藝術的活動，能從自然移至道德目的，這就是藝術能調和此二反對性的作用。而此藝術活動批評的場合，亦與其他二種批評同主張人類意識具有先驗的一定特殊的藝術判斷的形式，因而藝術的判斷亦爲普遍的必然的。

關於藝術先見的要素，康德有多少的貢獻，頗是難說的問題；惟藝術活動明確的至

與其他人類生活區別，這不得不說是康德主要的功績了。自從溫克爾曼以後，關於藝術的智識雖有突進之觀，但尙與認識作用或道德的判斷混同，藝術的本領甚不明瞭。直到康德的判斷作用的批評出現，方纔與他種生活有多少明確的區分。

康德的藝術活動，先與一切實際的或道德的活動區別。實際的活動，是支配於實際的利害觀念，而藝術的活動卻不含有何等私利私欲的觀念（*Interesse*），實是無利害（*Interesselos*）的特殊活動。又道德是意志的努力，而藝術既不爲何等目的而努力，而他的本體又無特殊的合目的性（*Zwecklose Zweckmäßigkeit*）。藝術活動的特質，既無何等的目的，又無何等的利害觀念，單行其自由的想像直觀觀照而已。自由的觀照（*Freie anschauung oder Betrachtung*）是藝術的特徵。高尚的遊戲（*Spiel*）即藝術的活動。藝術因他是自由直觀或觀照，所以又與學術或理論不同。總之：藝術是由那特殊的目的（他的自身就是目的，與實用或道德學術等所有的目的不同）所支配的特殊的文化運動。

藝術的活動，分爲壯美（*Das Erhabene*）優美（*Das Schöne*）律動（*Rhythmus*）等幾種。然壯美有壯美的先驗的法則，優美律動等亦各有其各別的先驗的法則；適合此法則

的則感壯美或優美，否則即感其醜陋。關於康德此等方面的先驗論，不暇一一爲之紀述，茲僅略舉其一例，餘從略。

從以上各方面的觀察，我們當可明白康德哲學是人類精神尊重之哲學——人格尊重之哲學——主觀意識尊重之哲學；又不可忘掉這是所有的理想主義的根本精神。

(11) 歌德 (Johann Wolfgang Goethe, 1749-1832) 現代理想主義的主要腳色，不待言是康德大師；但同時歌德及席勒們藝術的天才對於理想主義偉大的貢獻，卻也不可埋沒的。精審的敘述這些天才的思想，那是屬於專門的事業，本書只不過就其與理想主義有關係的部分，極簡單瞥見其大概而已。這些天才的主要思想，也與康德一樣，在現代理想主義中尚保持着一種活潑的生命。

歌德是個藝術的直觀的詩的天才，決不是普遍所說什麼哲學者。並且是個反對那些抽象的理論的哲學，本其具體的知識探討事物的真相的藝術家。他確是具有德意志民族所特有的最偉大最複雜最靈妙的個性的偉人。他的偉大的個性中包含那豐富而繁複的思想或哲學——並不在於理論的形式——他的思想直是德意志的理想主義

最完全而且具體的代表者。不論對於任何方面，我們都能在他偉大的個性中發現各種複雜且深遠的哲學。

歌德的哲學，就是歌德的個性，此個性直是複雜的理想主義。歌德的思想，歌德的藝術，歌德的哲學，就中最能引起我們的興趣的，就是他的個性。所謂個性的主張和發揚，是他的藝術及思想中最著目的現象；若是除開他所謂特殊的個性的完成，那我們對於他的藝術或思想簡直不能理解。故歌德以個性的完全發揮或主張，直是人類的真生活；而真生活即不外是自己獨得的個性完滿澈底的發揮。但此所謂個性的主張，並不光是單純的開發某種知識或是滿足某種願望，那是包含着無限深遠的意味的複雜事業。我們的個性，歌德以為是無限複雜而且微妙的開展的一種不可思議的實在。那大宇宙 (Makrokosmos) 固是最不可思議的實在；而這小宇宙 (Mikrokosmos) 也是一切的實在。在中最神祕不可言說的實在。其中蘊藏着年限開展的可能性，而遂其最微妙而又不可思議的進步發展，此即所謂個性的小宇宙。此小宇宙的開展，能使我們感到無限的興趣與感謝。世間足以使我們發生興趣與感謝的地方原是很多，但總不及此個性的完全的

開展之深且長。人生的所以尊嚴，也只在這一點。

哥德之二大傑作 Wilhelm Meister 與 Faust 可說是歌德偉大的個性的變化與開展。若是離開所謂個性的開展的見地，那我們對此二大傑作，簡直不能理解他是個什麼。此二大傑作，不論從文學上或思想上都有種種的解釋，就中尤以後者，在今日文壇上尚為一個爭論不決的大問題。若單就哲學或思想的解釋，這些傑作畢竟是作者底偉大的個性的藝術的變化與開展。近代（或現代）批評家雖有以此二書評為歌德否定思想生活或藝術生活而主張道德的實行生活的人，但此不免有偏頗之嫌，不足為真正的解釋。人類體會得人類本來的真義，而使個性所賦與的一切素質與傾向完全發達，這是歌德唯一的本願。如 Faust 所述的什麼神祕的生活啦，戀愛的生活啦，藝術的生活啦，政治的生活啦，以及實行生活啦種種，一切都能儘其個性的發展，無遺的發揮其素質與傾向，即所謂真生活。關於此點，令我們不得不起那位給歌德以深大的影響的赫德（Herder）。人類天賦的一種素質與傾向，使他無遺的發達進步，是赫德的人文主義，歌德的思想，即不外就赫德的理想主義使他更完滿的更具體的發達進步。個性的尊嚴，是赫德思

想的中心。

這樣個性尊嚴的主張，自然是與康德的人格尊嚴的主張相通，二者——歌德與康德——同為理想主義的最大的建設者。所謂個性的尊嚴，畢竟是理想主義的根本的思想。不過康德之所謂個性，是指道德中心之稍狹者，而歌德所主張的個性，卻是最複雜最普遍而且極其神祕而深刻的。這是他們二人不同之點。

歌德的個性的小宇宙，不待言是與那大宇宙的思想有親密不離的關係。故要明白他底關係小宇宙的思想，不得不先理會他的大宇宙思想。

關於歌德的大宇宙的思想，極其複雜而神祕，頗不容易盡其全體。若單舉其一端，他的大宇宙的思想，可說是一種汎神論的而極神祕的。人類的知識雖不能洞觀宇宙的究竟，但個性中卻總具有直覺大宇宙的偉力。此大宇宙，歌德照他所欽佩的斯賓挪莎的命名，呼為「大自然」或「神」，或聯合二者，名為「神的自然」(Gott-Natur) 或「自然的神」(Natur-Gott)。從此等名稱看來，歌德頗有斯賓挪莎之風，將大自然觀為唯一的本體或實體 (Substanz)，而此實體是最靈妙不可思議的神祕的實在。一切的現象，是此靈妙不

可思議的實體的顯現；創造一切，發達一切，不外是此大自然的主宰。人類雖是大自然的兒子，但究不能與那幽玄而神祕的生命溝通一氣。個我的小生命寄託在幽玄而神祕的大宇宙中間，最大的幸福，沒有過於心境上體驗得那靈妙幽玄的情調，和人神交合時的慰藉。宗教的境地，是人類生活中最幸福的瞬間。而人類最可寶貴的瞬間，也無過於有限的個我融和於無限的大我——神中的一瞬間。

這樣神祕的宇宙，歌德借亞里斯多德的用辭，名為「Entelechy」的活動（Entelechy 有究極圓滿醇化之意。）Entelechy 是靈妙神祕的作用，宇宙卽此靈智作用的活動。這樣神祕的靈智作用，不能單解釋爲理智作用，又不能單解釋爲感性或情緒的，乃是一種無可說明的微妙的精神力。要之，神是一種無可名狀，無可形容的動力。這是歌德宗教的解釋。

與實體思想同樣重要的，尙有所謂事物的本原相（Urphänomen）一個問題。歌德對此問題的主張，不期與柏拉圖的 Idea 有相通之趣。凡是一種事物，都具有各個的本原相——本來的樣子或原型或本體——例如特殊的植物中，具有共通的本原相，先就其

本原相研究而漸次及到那特殊的發達；行這樣工作的，名爲生物形態學。歌德名爲 *Metamorphose*。反之，先從種種特殊的現象，漸次近於共通的本體即本原相；行這種研究的，歌德名爲 *Morphologie*。歌德曾爲某種植物或色彩而傾心於 *Morphologie* 的研究，是爲名的事實。

我們對於上述的特殊研究法，無詳細解釋的必要。惟關於歌德的人類本原相的思想，因其是一個重要的問題，故以下不得不簡略的給以相當的解釋。歌德對於人類的本原相，與各種生活同樣的看待，頗有來布尼茲 (*Leibnitz*) 之風，名爲 *Monad* (原子) 所謂人類的 *Monad* (即個性) 以盡其個性的本質，而達到人類的本原相爲目的。個性的主張與本原相的到達，互有親密不離的關係。企圖個性的完全的開發，即是接近人類的本原相的意味；接近人類的本原相，即是人類本然的素質與傾向使其完全的開發的意味。故歌德解釋藝術，以感情爲本原相的象徵。人類的實相，表現於個性(感情)中，即是藝術的真義。

歌德之所謂個性的開發或主張，不論就其任何方面觀察，都有感到所謂人類生活

的中心問題。而且事實上所謂歌德個性的開發，是他最重要的問題。我們再於此點，不得不研究歌德的人生觀。凡是人類應有的各種生活，都宜實地去經驗，這是他的本願。從這樣的見地看來，那末，他的生活，是極其複雜的了。即就其表現於 Faust 上看來，也已極其多方而複雜了。若要舉其中最為重要的生活，我們不得不數及 Faust（這就是 Faust 的主人翁）的特殊的思想生活或哲學的宗教生活了。這書序幕裏所表演的貫徹宇宙的神祕之努力，就是記敘這樣生活。這種思索生活，在歌德的生活歷程中，不待言是很關重要的。只是不能說唯一的生活就是了。第二，他的生活足以引起我們特別注意的，自然是他的 (Faust's) 戀愛生活了。這又是歌德自身的生活，為一般人普知的事實。但 Faust 又不止於此種生活，更進而為藝術的生活，復活赫來挪 (Hellenen) 的希臘美，進入所謂人生的藝術化的事業。這是 Faust 最終的生活。他的生命，若不以此為止境，或許更創造別種的生活，也未可知。要之，生活是實行，離實行而無生活，這是歌德人生觀的根本。但此所謂實行，要比實際主義 (Pragmatism) 所主張的 Action 更為廣義。思索生活啦，藝術生活啦，……亦得觀為個性的主張或實行。個性的主張，即不外實行的意味。總之，自己主張

(Selbstbehauptung) 是理想主義的生命。

最後關於歌德的思想，有特宜記憶的，就是他的人生觀乃至宇宙觀的特殊的色彩。從藝術方面言，這可說是歌德的實體論或素樸主義；但此究不能概其全體。到底歌德的人生觀要比席勒爲複雜而又多方面；他認宇宙人生間布滿所謂缺點罪惡等等，而這些缺點罪惡等即認爲宇宙人生的實相或要素。若就宗教上言，罪人認他爲罪人而救濟，這是歌德的人生觀。宇宙人生的真相，原不是光明透澈，出於一本之理，乃是罪惡塞途，烏煙瘴氣的景象；但其究極，仍是善美之力佔勝利，這是歌德所確信的。Faust 任他怎樣迷惑在邪道或惡魔之途，但他的結局，確信他是迫近於神。人生在漫漫長夜的迷途中討生活，在此暗夜中見出一道的光明，即是人類。人生之可悲在此，人生之可貴也在此。

(二) 席勒 (Friedrich Schiller, 1759-1805) 席勒爲最熱心的康德學者。將康德的理想主義以藝術的手腕普遍而深刻的印入一般的人心上，這是他的功績。席勒在哲學上的位置，要以簡單的言辭來表述他，確是一件困難的事情；惟他是康德理想主義的宣傳者，又於特殊的意味上的成功者，到底是無可置疑的事實。他不但照樣的宣傳康

德的哲學，而又本其獨特的立腳地而加以多少的修改，因而產生出「席勒爾的哲學」，這又是無可疑的事實。故想極簡單的言席勒爾在哲學上的位置。只得說：以康德的哲學為基礎，——或藉康德哲學而建築他的獨得的藝術觀於其上——全體文化系統中的藝術位置——理想主義的藝術觀乃至藝術的理想主義，即不外是席勒爾的哲學。

關於理想主義的根本，席勒爾與康德哲學的根本精神殆無不一致之點。席勒爾的思想，與其說是康德哲學的精神，無寧說於康德哲學中見出他的理想主義之為正當。他也像康德先確信道德律之絕對的自由；自我或主觀的本體，是道德的意志，此道德的意志，屬於靈智世界的物自體，而其自身為絕對自由的本體。只此本體為真的立法者，操有支配人生一切的最高權威。這就是席勒爾受康德哲學的精神，而先確信道德生活中心主義或道德至上主義之點。

但關於康德此道德中心主義，在席勒爾詩人的眼光看來，卻不得不與以相當的修正。康德將道德的意志離開一切的經驗或慾望感情等而獨立的結果，認那「為義務而行義務」的主張為真的道德；那由感情而動的意志的行爲——例如由同情而動的慈

悲的行爲——早不認他爲真的德行了。可是從富於情感的詩人看來，卻以康德這樣的峻嚴的道德說，過於嚴格殘酷，到底難於全體承認。他關於此點修正的結果，幾於康德立於反對的地位。他以為基於感情而動的意志的行爲，爲自然而且真實的德行。所以理性與感情的調和，在席勒爾最初即認爲根本問題。他的獨得的藝術觀，即本此而出發。

我們要理會席勒爾的藝術觀，不得不先理解他所提出的時代觀。他說現代是理性與感性分離的時代——理性的道德與感性的感情分離的時代。詳言之，就是精神與自然，理智與物質，自由與必至，靈與肉，互相分離，呈現二元的時代。而古代希臘，恰此等二元——精神與自然，理性與感性，道德與感情，自由與必至——互相調和爲一元的理想的時代。道德與感情，理性與感性能調和適度，則完全的個性，始能實現；否則，即個性分裂的狀態。故現代的文化要使其進入完美之境，不得不從事於應以如何的方法使二元的還原到一元的研究。理性與感性若任其繼續的分裂，真的文化真不知其有發達之日。這是席勒爾的時代觀。

藝術恰是理性與感性的調和，精神與自然的一致，道德與感情的合一。席勒爾以爲

藝術的內容是：理性、道德、自由；而此等自由、道德等由感情之具體的表現，即所謂藝術。換言之，藝術就是理性即感性，道德即感情，精神即物質的東西。調和是藝術的生命，除去調和，即無藝術之可言。古代希臘的理想時代，即靈肉調和的藝術時代。

席勒爾的藝術觀既明，於是考究他的本此立腳地而成立的藝術教育論。藝術的自身，具有目的，決非以教化爲目的。然他具有調和理性和感性及一致道德與感情的性能，故我們得藉藝術之力而救濟二元的分裂的時代。在現今二元分裂的時代，欲藉道德的力量促進人心進入道德之境，這是多麼高遠而迂闊的事情；而於他方面，人心又是突進不已的逞其肉動物的感性的淫威；在此狀態之下，欲救濟時代與人心，確非仰求藝術不可。因爲藝術是由感性或感情而體會理性或道德的，所以他具有容易而又自然的使人心與時代進入道德與理性之境的力量。換言之，即二元分裂的時代與人心，得藉藝術之力容易使其調和——教育於一元的。

席勒爾以爲文化的最初即爲藝術。人類與他動物同論於感性時，於感性中引入人類到精神的世界，即是藝術。若無藝術，任至何時代，依然保留着野蠻的狀態。所以藝術的文

化的最初，同時又是完成者。

席勒爾雖是個守着道德中心主義的忠實的康德學者，但到了這點，恐怕已與康德的思想不合，逐漸的離開他的立腳地了。他倆分離之點，就在席勒爾本於藝術上調和理性與感性的結果，因以這樣調和的精神的狀態直視爲人類最高的理想生活。他的有名的「美的靈魂」(Schöne Seele)的思想，卽此意思。所謂美的靈魂，就是於感性或感情自由展動中自然的實現最高的理性或道德的一種個性的意味。我自身不去努力實現理性或道德，而從感情或感性中自然的實現理性的命令；而這感情的行動，不期然而然的悉又與理性之旨一致，此所謂「美的靈魂之動」。孔子所謂「從心所欲，而不逾矩」卽此美的靈魂之動的境界。

席勒爾這美的靈魂，原來是實際的精神而已進入康德的道德主義了，但就已完成的美的靈魂之姿觀來，卻是一種缺乏實際的意志的努力——意志的奮鬥力底優美的精神活動，而與康德的奮鬥的德行有顯著的不同。此美的靈魂之動，於最高的意味得呼爲「遊戲」。這遊戲，極富藝術的性能——寧說他的本身就是藝術；而美的靈魂帶有極強

的藝術的色彩的活動。故美的靈魂，與其說是實際的活動，無寧說是藝術的活動較爲近是。因此席勒爾不知不覺間已漸離開康德的峻嚴的道德中心主義而傾入藝術的境地了。美的靈魂，即非全是藝術的活動，至少也是具有顯著的藝術的傾向的精神狀態。

第三節 理想主義哲學的發達

以上已將現代理想主義的建設者康德、歌德、席勒爾們的哲學的要點，大體概述過了。惟在理解現代理想主義之前，我們尙宜將由康德們建設的理想主義到十八世紀前半期是怎樣發達的經過情形，先概觀一下。換言之，就是所謂康德以後的理想主義，大體上是怎樣進步的，在此不得不表述一下。

前代的理想主義，康德以後經過斐希特、謝林、詩萊爾、馬哈諸人，而遂其特別的進步，這是不可爭的事實。此特殊的發達進步，單就其大體上言，可說是於康德所提出的總合的全體的諸問題中，各取其一部分，予以特殊的研究，而遂其部分的發達進步。例如斐希特特取其道德哲學，謝林特取其藝術哲學而爲各別的研究。然於此有特宜注意之一點：康德以後迄至黑智爾中間的哲學，雖有非經驗的或浪漫的種種非難，其實徹頭徹尾是

最嚴極的意味的理想哲學。所謂理想哲學，從康德哲學的根本精神，將一切觀爲自先驗的精神的所產或創造的哲學。若是失去此根本精神，那理性主義的哲學，卽失其生命。由這一點看來，康德以後的哲學，能將理想主義的根本精神，從各個方面而使其澈底，則其形式雖爲部分的，而實際卻已使哲學進步了。不過到了這時，康德的批判精神已呈衰退之象，所以對於理性的論理的發展的考察，動卽傾於空想的，這康德以後的哲學的缺點。其離開理想主義的正當的現實地盤，也似已覺太遠了。

以下分述各哲學者主要的思想：

(一) 斐希特 (Johann Georg Fichte, 1762-1814) 斐希特哲學，一面於康德的主觀本位的精神；一面於康德的道德本位的精神，各有一層更澈底的而且強烈的主張。簡單的說，就是主觀本位的哲學及道德生活中心主義的哲學。斐希特將此主觀本位與道德本位解爲康德哲學的精髓。

以下且先從主觀本位的主張，給以考究。康德一方立主觀爲本位，一方卻又尊重客觀與自然；但斐希特單立主觀爲本位，而全置客觀於從屬的地位。只是主觀(卽自我)是

積極的真實在，客觀（即自然）不過是消極的實在，這是斐希特簡要的主張。因為主觀對於我們是直接的實在，而客觀則為間接的，只不過是主觀中的實在罷了。更進一步言：主觀是自身存在的真實在，而客觀僅由主觀而造成，若無主觀即不能存在。這句話初聽到，似覺怪聞，若能進一步的考究，則此事實極為明瞭。因為客觀是寄託在我的觀念之上，若無主觀的意識，那客觀的世界即失去其存在的地方。康德曾經明白的說：主觀是給與客觀世界以規律與法則的，而有秩序有規律的自然界，則全由主觀而造出。自我若不給與非我以秩序與規律，那有規律有秩序的非我的世界，即無實在之可言了。

不但非我由自我而造成，而且非我的世界（即自然）只為自我而存在。客觀是全為主觀而存在的世界，而主觀卻非為客觀而存在的實在。蓋非我畢竟是因自我而活動的世界，一為能動的，一為所動的，兩者的根本，截然不同。故客觀世界因主觀的活動而存在的說話，終能成立。若由主觀本位的立場，說句極端的話，客觀的世界，悉不外為主觀的活動而提供以材料罷了。

故主觀不束縛於客觀，自我不拘束於非我；若能離開非我與客觀的束縛，而漸返自

我與主觀的本原，則自我或主觀益益純粹而且自由的發達進步了。自我脫離非我的束縛而獨立，即所謂自立或自存（*Fürsichsein*），而自存的程度愈高，那自我愈能進入完全之境。所謂進入完全之境，就是小我漸漸迫近大我，相對我漸漸近似絕對我的意味。相對我多少常有束縛於非我，惟絕對我則純粹享有「自存」。

以上所述的大概，是關於主觀本位的要旨，惟主觀本位與道德本位，原不是全然異樣的理想，寧是同一根本的思想，所以二者不能分開單獨的研究。主觀本位直是道德本位的意味，而道德本位直是主觀本位的意味。道德重於認識，意志先於論理的實行精神，既由康德明白宣示，而斐希特亦不外將此實行的精神更爲熱烈的澈底的使其發達罷了。又爲歌德重要的思想之一的「主觀即實行」（That 即英語 *Action*）的思想，實爲斐希特哲學的中心思想或唯一的思想。所以自我爲真實在，而非我則否的道理，這不外因自我是能動的積極的實行，而非我爲因自我而動之消極的所動的實在罷了。又非我爲自我的活動而存在，非爲其自身而存在——「自存」所有一切物欲，物質，快樂，情慾等，都是因自我而活動的非我，而此等非我，悉不外被自我所征服而存在。

關於此點，有特宜注意的：就是認識作用與活動的意志的關係這問題。斐希特以為認識與意志非二元的對立，乃同為意志的一元。因為認識作用為意志活動中某一階級所產生，或為意志活動的一種類。故認識作用為意志活動而存在，而意志活動決非為認識作用而存在。

自我為能動的絕對的，既如上概說；然若就相對的有限的自我而言，那道德的活動，必徐徐地經過一階段而發達，決非自最初即為純主觀的。在最初的階段時，自我甚束縛於非我，純粹的道德生活，頗不容易發達。必經本能，衝動，自覺等種種階級，而自我始能漸次離開非我而具自存之形。及一切的物欲或情欲都被征服於道德的意志，始有接近那絕對的大我的可能；而其接近的程度，以道德意志的自身所具之自存的自律的自由的程度為比例。更具體的言，道德的良心或人間愛能十分的發達，征服一切的物欲或情欲，則地上的樂園，即能出現，此即人生究極的理想。道德的進步，當然是無限的，並非到了一定的程度，即無上進的餘地的。而無限的精進，即是人生的實相。

對於宗教這個問題，斐希特亦與康德同樣，自純粹道德的範圍中考究。絕對道德、絕

對自由、絕對自我等種種，直不外是神和宗教。於道德進步的絕頂飾以花冠，這就是宗教。

(1) 謝林 (Schelling, 1775-1854)

斐希特將康德的道德中心主義使其極度的

發達；而謝林對於斐希特的實行哲學，當然也是深表敬意，不過有相異之點，即謝林於藝術的直觀生活中見出最高的人類生活這一點是。謝林哲學結局是一種藝術至上主義。若要問起他何故要建設這樣特殊的哲學？我們卻不得不先一考其思想的逕路與源頭。

謝林爲當時德意志浪漫主義唯一的組織的哲學者。關於浪漫主義的精神，於此無敘述的餘地，惟這特殊的傾向和態度也是爲必然的人生之一形式這點，卻不可輕忽看過！精神與自然，理性與感性，主觀與客觀，意識與無意識的種種對立，既由席勒爾解釋爲現代生活的特徵，而參與浪漫主義運動的當代青年，於事實上對此二元的不調和是最感痛苦的一類人。一方非常迫切的要求自由或道德、理性等，一方爲了物欲或情欲的追求卻又感着無限的苦悶。現實的人生，由他們看來，直不外此種不調和或矛盾的世界。如何人類纔能逃出此不調和的苦悶？如何我們能由此不調和而轉入調和，這是漫浪主義

的根本問題。

對此根本問題，他們是給以怎樣的解答呢？這是普知的事實。不論從何方面觀察，現實界只是不調和與矛盾，要將反對性於現實的世界上與以調和，在他們的意思，以為是件不可能的事情。因此他們不得不另找非現實的藝術世界即空想世界，以求安心立命之地。藝術是給人們以一種感着調和的滿足的意思。席勒爾教人以欲調和理性與感性，道德與感情，精神與自然，只是藝術，已如前述。我們欲脫離此矛盾的苦界，進那理想的天國，除由所謂藝術的大救主以外，幾無他途可尋了。這是浪漫主義的精神。由藝術導往的世界，非道德的實行世界，既無不調和與矛盾，又無須理知的努力，只是憑着純直觀純想像支配一切。浪漫主義的代表希勒格 (Friedrich Schlegel) 諾伐利斯 (Novalis) 提克 (Ludwig Tieck) 諸人對於此點都是一致。童話 (Märchen) 上的世界，為提克諾伐利斯諸人異口同聲所主張的要點。

謝林即將此浪漫主義的精神，以哲學的形式而組織之唯一的浪漫派的哲學者。謝林的哲學，簡單的說，即所謂同一主義的哲學 (Identitätsphilosophie)。所謂同一主義

的哲學，非將精神與自然，主觀與客觀，意識與無意識這等對立與不調和，從根本上與以絕對的反對，寧是彼此相通同一無二的調和，這是謝林哲學的精神。所以謝林同一主義的哲學，就是將主觀與客觀，精神與自然的反對或對立，於根本上同一原理的表現。更簡單的說：欲總合或統一一一切的反對與對立，是謝林哲學的目的。離開反對或對立等雜多的注意，而集中於同一原理或調和原理的注意，是謝林哲學的精神。

於此無細述謝林哲學的全體的必要。他的自然哲學乃至超越的理想主義，畢竟不過是證論諸對立是根據於同一的原理而已。自然與精神，謝林以爲非絕對的反對，自然的最下級亦有多少精神的存在；而精神的最高級亦有多少自然的存在，兩者不過同一原理程度之差而已。從自然的最下級以至最高級的變化，其中各個階級，都含有精神的原素，這是他的自然哲學所告訴與我們的。恰與此反對的順序，從精神或自由的最高級以至最下級的變化，證明各個階段中皆有自然的存在，這是他的超越的理想主義（Transcendental Idealism）所告訴與我們的。非絕對意味的對立，（謝林所用的名辭，是 Polarität）不論是自然界與精神界都有存在。例如自然界則有求心力與遠心力，無機物

與有機物的對立；而精神界則有認識活動與實際活動。然此等的對立，皆非絕對的，必由同一原理而統一，或是同一原理之二元的表現。

本此同一原理的哲學而出發，謝林的藝術觀以起。他以為主觀與客觀，精神與自然這等根本上同一不二的原理，不論於學術上道德上都能由藝術內最具體的最明瞭的表現出來。換言之，我們藉了藝術，能將精神與自然的調和的原理直觀得如現實一般。故藝術為人類生活中最高的生活。關於藝術的諸反對或對立的調和，謝林有下面一番說明揭示於世：藝術第一的能事，就是先同化主觀與客觀而導我們於絕對唯一之境。於藝術的境內，欣賞的我與被欣賞的非我渾成一體，其間竟無何等的區別。所謂「自他同一」是藝術的絕對境。其次，藝術能調和認識活動與實行活動的對立。因為藝術一方是直觀的認識事物，一方尚須創造一定的藝術，這就是藝術的活動。而此與認識同時的實行的活動，也是藝術。第三藝術又能調和意識與無意識。藝術的創作，是最顯明的意識活動，然而同時於其根柢上尚有一種叫無意識的活動。藝術即此無意識的所產。第四藝術能調和精神與自然，此點由席勒爾明白說明，無庸贅述。第五藝術能調和有限與無限。於有限

的材料中宿着無限的精神，即是藝術。於自然之中宿着精神，也是藝術。故藝術是一種於最平凡的事實中表現那最深邃的人生的意義的東西，他的自身具有一種無限的絕對的性質。

藝術於這樣情形之下，卽令是非現實的，也幾已與現實近；蓋其已能將諸對立或反對的同一不二的原理，明白顯著的表示於外。謝林認藝術作的神話 (Mythologie) 爲表示人類的最高生活，這確非偶然的。

藝術境爲非現實，而現實的調和，原不能單藉藝術而可完全表現的。然藝術於非現實中表示一種最高貴的理想調和，那是不可爭的事實。此爲謝林哲學的真理所在。

(三) 詩萊爾馬哈 (Schleiermacher, 1768-1834) 最廣義的說，詩萊爾馬哈也是

個浪漫主義的哲學者。但他若與謝林比來，那要更忠實於康德的了。他與赫德歌德諸人深受斯賓挪莎的影響。在此關於他的全體哲學，可無說明，惟於宗教方面，他殆示人以向所未見的真理，而與廣義的浪漫主義深饒關係，而且他的宗教哲學，在今日尙爲新理想派諸人所推重，所以在此對於他的宗教上的意見，不得不與以簡單的記載。

康德以前的唯理派諸人，對於宗教上的問題（尤其是關於絕對的問題）大都皆以唯理的主智的見地處理他，及至康德斐希特，則將宗教問題建築於道德的基礎之上。把最高的道德的確信，觀爲宗教的信仰，卽爲上述諸人所主張的宗教哲學。然詩萊爾馬哈對於宗教信仰的本質，卻與上述諸人全異其方向而說明。蓋人類的知識，沒有達到絕對的實體界的可能，已由康德充分的說明過。唯理派主智派的宗教論，以理知的眼光去觀察宗教，於根柢上卽已錯誤其本質。因信仰決非理智所能說明的。然聖如康德，也誤築宗教於道德的基礎之上。不知宗教決非道德的附屬物，他的自身具有獨特的本質。故宗教亟宜離開道德，別自爲解釋。

然則宗教的真義，究屬如何呢？詩萊爾馬哈以爲此不外是對於絕對者的感情。換言之：有限的人類，不得不信賴那一切有限物因以成立的唯一無限的絕對者。此絕對者的存在，決非理智所能證明；因人類是有限者，故不得不信那支配一切的唯一無限的絕對者的存在。所謂信仰絕對者的存在，就是我們自居於有限者的地位，而絕對的歸依那無限的絕對者；此歸依於絕對者的感情，卽爲一切宗教信仰的基礎或根據。此種感情，於人

類間本來具有而且自然的，爲我們有限者不得不經驗的必然的感情。而此情感——歸依之感的種種表現，卽爲宗教的信仰。

然則此絕對者果具如何的性能呢？此爲感情的對象，到底難得精確的解釋的問題。詩萊爾馬哈，深佩斯賓挪莎的汎神論，所以對於基督教的普通信仰——如人格神等，寧持反對的意見。絕對者的性質，因感情的經驗的不同，所以對於此種的解釋也各不同。

智識與信仰全異其本質，將信仰解釋爲純感情的神祕的，爲浪漫主義的特徵。

第四節 理想主義哲學的完成

關於康德以後的現代理想主義的發達，最後不得不將黑智爾叔本華二人簡單的敘述一番。黑智爾哲學，可說爲理想主義哲學的完成者；叔本華哲學，是將康德的精神於特殊方面使其發達的十九世紀最終的理想主義的哲學。不待說，二者都是現代代表最後的理想主義者。

(一) 黑智爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) 黑智爾將前此理想主義，以組織的體系的天才，組成爲一大系統。他在德意志理想主義的地位，酷似亞理

斯多德之在希臘哲學的地位。稀有的總合的手腕，確是黑智爾的天才。

非但總合的手腕這點，酷似亞里斯多德，即他的哲學的根本精神，也酷似亞里斯多德。亞里斯多德以他的所謂發達或進化的概念而總合或統一一一切；而黑智爾則以他的所謂歷史的發達的法則而總合或統一一從來一切的理想主義的思想。極簡單的說：黑智爾哲學不外是絕對的理性之歷史的發達或論理的發達之學。理性之歷史的發達，爲黑智爾哲學的核心。此所謂理性，原不是單是智性的意味，是指於個己中具有先驗的普遍的法則底精神力底全體而言的，這樣的精神力，從論理的一定的法則而必然的示其進化發展的所以，即是黑智爾的哲學。從來理想主義哲學者，將理性活動的各方面，示其部分的局部的，而黑智爾卻將此於論理的發展概念中試行總合一切。總合理性之所有的方面與活動，明白理性之普遍的作用，是黑智爾哲學重要之點。在說明理性之論理的發展，同時不得不解釋黑智爾哲學中關於「事實上世界文化之歷史的發達」這一重要的思想。將理性之論理的發展與世界文化之歷史的發達觀爲同一的歷史，論理與事實的兩面觀爲理性及至精神的發達，這是黑智爾哲學的特徵。故他的哲學，不僅是論理的

解釋，而同時又是最富於觀察力的歷史哲學。歷史哲學，始由勒新赫德諸人開其端，更經席勒爾促進其特別的發達，終至黑智爾而大成；因而黑智爾哲學亦得稱爲歷史哲學。就中尤以哲學思想的歷史（哲學史）由黑智爾之力，始至具有今日的形式，所以歷史——人文歷史乃至文化歷史——的概念，在理想主義哲學上成爲極重要的部分。後之文德爾班等歷史思想，不待言與黑智爾深有關係。

何故黑智爾以理性乃至精神之歷史的開發爲哲學的中心概念呢？這是急須解答的問題。他的哲學的出發點，與其他理想派的哲學就中如浪漫主義者思想殆爲同一。他的出發點和初期的思索，殆與謝林取同一的傾向而進。精神與自然，理性與感性，意識與無意識這等的調和乃至同一，於何處而求呢？對此根本問題，謝林則示以「同一原理的哲學」——觀精神與自然爲同一不二的哲學。黑智爾在最初，雖有同樣之觀，以後卻頗不滿意於謝林的此種意見。黑智爾以爲自然也是明確的精神發現之一階段，而於精神乃至理性之歷史的開發歷程中，種種的調和或統一皆得能實現。於此若有一存在，則對此而反對的一存在便能成立，此二對立的存在，更由一更高的存在而調和之統一之，這

是精神發達的根本法則。(黑智爾的三段論法於後再詳)故謝林所求的調和或統一，只要求於精神或理性之歷史的開發中即得，可不必高唱精神與自然的同一：這是黑智爾哲學的出發點，又是根本精神。觀此，則黑智爾哲學，何故以歷史為中心概念，當可明白其大概了。

黑智爾哲學，總說一句：是絕對理性之論理的發展之學。為論理的開展之根本形式的所謂三段論理法(Dialektische Methode)——由斐希特等所發現的特殊的論理法——黑智爾極端的使用之，是為著名的事實。三段論理法，是理性(即一般事物)開展歷程中的必然的順序或法則。例如此有一個措定(These)對此必另有一反措定(Anti-These)的存在，然此二者的矛盾或反對不能孤立而存在，必由另一更高的總合(Synthese)而總括之統一之，纔得完全。宇宙間一切的事物無不依此三段的形式而變化。黑智爾將理性之論理的開展，分為(一)理念(Idea) (二)自然(Natur) (三)精神(Geist) 三順序而研究。理念，是全抽象的純粹論理的實在。然只此抽象的論理的實在，其自身不能單獨存在。一方既認有抽象的實在的存在，那他方必有對此而成立的具體的自然的實在，自

屬無疑了，然一方爲抽象的理念，他方爲具體的自然，二者爲全反對的實在；反對或不調和，亦爲不能持續存在的。因此不得不另有一調和此反對者的總合的實現。精神卽此二者——理念與自然的必然的總合，能將抽象具體二性質收藏於自身。故「總合」的意思，與其說是離間或否定二反對性，毋寧說是攝取此二者於自身之中而合一之。

一切的事物，悉由此三段式的論理法而支配；哲學也不外此理性之論理的開展。故黑智爾對於處理純粹論理學上的理念這問題，先將此特殊的論理法給以綿密的說明。一切存在的根本——除去一切內容的思索的最初的存在，爲無內容之「有」或單純渾樸之「有」(Sein)。此無內容之「有」，爲一切存在的根本。然既有所謂「有」，則必有所謂「無」(Nichts) 與之相對；對「無」既有「有」，則對「有」又不得無「無」；不預想「無」而無「有」，與不預想「有」而無「無」爲同一的道理。然「有」與「無」爲互相反對的存在，而不能各自獨立而存在。故欲調和此二者的存在，不得不有待於那統一二者的「總合」變化(Werden)或生成，卽爲統一兩者的更高的總合。

黑智爾對於總合理念與自然底精神的發達這層卻與上述的三段式稍有不同。他

分精神爲(一)主觀的精神(Der Subjektive Geist) (二)客觀的精神(Der Objektive Geist) (三)絕對的精神(Der Absolute Geist) 三階段。主觀的精神，如個人的精神是客觀的精神，如社會或團體的精神是。離開自然表示精神的獨立的人類學，對自然而解釋個人精神的發達的現象學，研究個人意識的心理學，此等皆爲主觀精神之學。然此等主觀精神之學必取客觀的形式而發達。換言之，就是聚集多數的個人而營社會生活，必有須於社會的精神或團體的精神的發達。所謂客觀的精神，即不外此社會的精神。例如倫理、法律等，是爲客觀的精神，及至此客觀的精神發達，而精神始具有確定的形式。所以黑智爾的意思：單是個人的道德，尙不認爲確定，必待與社會的論理相成，始得具有完全之形。國家這觀念，黑智爾以爲是完全的客觀的精神的發現，人類如能達此國家的生活，始得稱爲完全的生活。所謂「國家是神的具體的表現」的話，即此意思。

但理性尙須發達到所謂絕對的精神之域，始得具備最完全之形。所謂絕對的精神，是合主觀與客觀的二大精神，攝取理性的一切要素於自己之中而爲最終發達之一階段。這樣絕對的精神，大概是取藝術、宗教、哲學三者的形式而發達。而此三者，即不外是絕

對的精神的表現。但在藝術或宗教的階段，絕對的精神，尚不表現十分完全之形。藝術僅得觀爲感情的制限的絕對或無限，至宗教，較諸藝術似得觀爲更完全的信仰的絕對，但尚不能算爲已發達到究極之境。惟有哲學則於概念中認識絕對——直接而完全的理會那絕對精神的存在，始得稱爲完全究極之境。我們於此又得認識黑智爾文化觀的特徵了。

如以斐希特或謝林爲極端的傾向於主觀的理想主義者，則黑智爾當可評其爲傾於客觀的理想主義者了。客觀的，經驗的，似都爲黑智爾哲學的特徵。然立腳於主觀的本位，而將一切觀爲理性的開發——理性自身中本具之力的開發這點，黑智爾亦同樣的沿襲從來的理想主義。

(一) 叔本華 (Arthur Schopenhauer, 1785-1860) 關於前代理想主義的發達，最

後我們不得不輪述到叔本華那人的哲學了。因爲他原來是個奇異的人，所以在多數理想主義哲學中，而他的哲學，特具一種奇異的特質與位置。他的哲學，一方是在摸索這理想主義的本源，一方卻走入那奇異的境域。所以他的哲學，嚴格論起來，與其說是哲學，毋

寧說是一種散文詩——近於思想的文藝品。然此奇異的文藝品蘊藏着一種寶貴的真理，就中尤其是關於時代變化之感最具體的表現在他的哲學中。

康德假定的「物自體」斷定他不可以理智而思索，這是著名的事實。康德以後，關於此問題的爭論，雖頗囂塵上，但多數學者多斥此——物自體爲無用的概念。然叔本華對此問題不問是非，首先即忠實於康德。他不僅採取所謂「物自體」的概念，而且對於不可以理智認識這點，也完全同意於康德。惟康德單自道德的假定試行接近那物自體，而叔本華爲發揮他的詩的天才，而主張以我們的直觀（Anschauung 或 Intuition）而直接認識此絕對的本體。這是他倆不同之點。

然則他將物自體（宇宙人生的本體）觀爲何物呢？關於此點，他的洞察，頗爲新奇，然亦全非創見。他的主張就是以意志（Wille）爲宇宙人生的本體是。前述斐希特發揮康德的精神，於「意志第一」（Primat des Willens）的根據上，將實際理性即道德的意志，立爲人生的本體。叔本華的意志本體說，雖不能說無斐希特哲學的影響，但斐希特的所謂道德的意志，徹頭徹尾是理性的，服從理性的規律與法則而行；而叔本華的所謂意志，卻全

是非論理的，非理性的。叔本華哲學的特徵，主要也即在此。多數的理想派哲學者認理性爲絕對的規律，而叔本華卻認此——人生的本體爲盲目的非論理的。他以爲意志，是全無理性的盲目的衝動。他的行動，既無何等的目的，又無若何的意義。爲生而盲動，即爲意志的本體。理智，以爲不過是意志的手段，後意志而發現的一種現象罷了，非但無命令意志的權力，反爲意志而使役。叔本華這樣的立論，其於現代主情意論，不待言而有重大的影響。他將人生的本體全認爲盲目的；一方追尋於理想主義的本流，一方得到與普通的理想主義完全相異的結果：這很明白的是時代精神變化的影響。亦得解釋他是對於以前的理想主義將宇宙人生完全觀爲理想的的一種反動。

叔本華哲學的奇矯之點，就是他的厭世主義的哲學。他的厭世論，於哲學上頗是單純而又淺薄。人生的本體，是盲目的意志，而此畢竟是不能滿足的盲動力，故不幸苦痛等爲人生的常態，而幸福或快樂爲非人生的本相，這就是厭世觀的根本。此厭世觀中，快樂與苦痛的感情，成爲決定一切的標準。人生本來因其是生活在苦痛的淵藪之中，故無所謂真的生存的價值。但在今日我們已經不能拿以前這樣簡單的標準決定生存的根本

價值了故苦痛雖多，也不能成爲人生否定的根本原理。惟叔本華所提出的新人生的價值問題的效果，我們卻不能不予以相當的承認。他是很顯明的代表十九世紀後半期的懊惱的氣分的詩人。

叔本華的浪漫主義，更從他的藝術觀乃至音樂觀上觀察，尤其明白。藝術這樣東西，即令於剎那間亦能使人類忘卻人生的苦痛，他的究竟是「忘我」。故藝術對於人生是一種救世主。尤其是音樂，我們靠了他能直接觀照宇宙的本體——意志，并能自現世苦痛中解脫出來。將藝術的作用自特殊的方面解釋，而認其對於人生上的效果這點，叔本華尚明顯的保持着理想主義的精神而且促進其發達。但理想主義漸同化於浪漫諦克，因而前代理想主義漸呈變退的景象，那是無可掩蔽的事實。

第三章 現代理想主義哲學的派別

現代各個理想主義的哲學者因所見各各不同，故產生了種種不同的派別。在未說明各種派別之前，擬先將現代各種理想主義的哲學與前代的理想主義比較一下，以明

白其大體上具有如何的特徵。不論何種思想，凡是經過時代的變遷，其思想的性質和機能，大體上必有多少的改變。前代理理想主義在十九世紀中頃以前，固爲發達最盛之期；及後即呈一種衰退不振的狀態。因從十九世紀中頃以前，即有所謂現實主義的風潮奔騰澎湃而起，有取而代之之勢，及中頃以後，以至世紀末，已爲自然科學支配一切最得權威的時代了。所謂馬克斯主義啦，唯物論啦，種種現實思想，不一而足的相繼而起，殆有從根本上盡行推翻前代的理想主義，而自居於當代思想界唯一的專制魔王之概。盛極一時的黑智爾哲學，急轉直下的完全喪失了權威，也自爲理勢所當然的。

但此爲突變過渡的時代，究不能永久的持續。自然科學的勃興，非但不能除滅哲學，反足以戟刺理想主義，而使其感着有不得不另找更鞏固的地盤的必要。當時各種理想主義，表面雖呈衰退的狀態，然其內容實正在努力建築更鞏固的地盤，以爲長治久安之計。故當時各種科學的戟刺，非但無損於理想主義，反足以鞏固理想主義的地盤而促進現代新理想主義的產生。故代理理想主義的特徵，簡單的說，就是科學的戟刺。詳言之，就是戟刺於科學的進步，而建築理想主義於更確實的地盤之上，或從科學的領域中區別

出哲學的本來領域，以明白理想主義的本義。但現代的理想主義，與前代的並無截然的區別，不過將前代同樣的理想主義加上一層新時代的精神的解析而使其發達罷了。

現代理想主義的內容，頗為複雜，不容易區分，就其全體上觀察，如要勉強去區分，當也可以分爲三種或四種。第一種是科學的理想主義。這派直接受自然科學的影響，以科學的知識爲根據，而建築理想主義於其上。現代的理想主義，無一不受科學進步的影響，就中特別注重於科學知識的發達，而將理想主義的基礎建築在他的上面的，要算這一派了。但非謂這一種類爲科學的，而其他皆爲非科學的意味，特不過此種直接以科學的知識爲哲學的基礎罷了。例如德意志的馮特 (Wundt) 法蘭西的薄特兒柏格森等，皆爲此傾向的代表。但此傾向，並非是馮特薄特爾們所開創，在前世紀中頃以來，德之陸宰 (Lotze) 斐希奈爾 (Fechner) 以及法之菲叶 (Fouillee) 拉刻梨 (Lachelier) 等已早爲此傾向的代表了。即今日多數的學者尤其是自然科學者取此傾向而進的也決非少數。

第二種是倫理的理想主義。這派與前述的不同：一方反對自然科學，現實主義，實證主義等；一方直接取理想主義的本領所謂道德本位乃至宗教本位的人生觀而猛進。代

表這派的傾向，最著名的爲尼采 (Nietzsche) 倭鏗 (Fucken) 諸人。他們所得到前代的影響，也頗不一致：有的受斐希特的影響，有的受歌德的感化。

第三種理想主義即所謂新康德派是。這派當中又含有幾個小派別，如瑪布爾學派的柯海 (Cohen) 西南學派的文德爾班黎卡特等，皆爲此各小派中之最著名者。這派哲學共通的特徵，第一是在回復康德的立腳地，而後或則闡明康德哲學中隱蔽之點，或則補全他的缺點，實行復活理性之學而改造之。從科學的範圍內區別哲學的本領來，爲此派學者主要的任務。

第四種理想主義是專從論理學的或認識論的方面而考究，所謂新唯理派是。代表此派的爲燕珊爾 (Husserl) 等。

除上述四大派以外，尚有從心理學社會學方面而開發理想主義者，於此不勝屢述，暫從略。

第四章 科學的理想主義的哲學

第一節 科學的理想主義的先驅

在未解釋現代科學的理想主義之前，我們應先將此派的先驅者，敘述個大概，使得以後可以明白他的來源。這些先驅者，是移轉前代的理想主義於現代的擺渡者，在理想主義的發達上是特宜注意的人物。其中最為重要者為左邊二人：

斐希奈爾 (Gustav Theodor Fechner, 1801-1887)

陸宰 (Rudolf Hermann Lotze, 1817-1887)

(一) 斐希奈爾 斐希奈爾亦與陸宰以及屬於此傾向的其他諸人一樣，同為最初自然科學的研究者。他一面是現代實驗心理學的建設者，具有科學的精密的知識或才能；一面卻富有哲學的天才，逞其大膽的思索與想像，大足以值得我們的注意。他對於緻密的科學的研究，而將其哲學的思索，特解釋為一種「信仰」。於科學的知識之上建築一種信仰，是他的理想主義的特色。他的哲學的中心，是特殊的身心關係論與其類推的擴張。他以為身體與精神的關係極為親密而有規律，隨便離開那一方，而另一方面即無從而考究。給與精神的活動以「雜多」與「材料」的，是身體；而精神活動，即統一其雜多的意

味。所謂身體依賴於精神，精神有俟於身體的說話就是表示這二者關係的親密的意思。而且身體與精神本來同爲一物，不過內外異其方面耳；從外看爲身體，從內看爲精神，正如球的凹凸一樣。

這身心相關論，斐希奈爾以類推法適用到人類以外的所有事物與現象。大如全宇宙，亦不出此人類場合的身心相關的道理。自然的形體，爲身體；而此身體之中，宿着宇宙的靈魂。惟宇宙身心與人類的身心，一爲大而複雜，一爲小而簡單的不同耳。這樣大而複雜的宇宙，斐希奈爾形容之爲神。不僅大宇宙如此，即小至人類以下的動物植物等等，亦無一不具有靈魂。「一切皆具有靈魂而活現」是斐希奈爾大膽的類推。同此類推，而他的靈魂不滅論又爲著名的思想。思想之所以離肉體而存在，以其具有永久的生命故，純粹思想是離開一切的束縛而最得自由而且永久的活動。

(二) 陸宰 陸宰與斐希奈爾二人是個不可思議的對照；一則立腳於實驗的心理學，而逞其大膽無忌的思索；一則根據於醫學，而行其微妙而深邃的洞察。陸宰的哲學是一種有趣味的哲學。他的哲學的中心或出發點，是他的獨得的實在論。所謂「一切事物

皆爲實在，」就是此等事物互相親密關係的意味。簡言之，實在即是關係（*Beziehung*）。因爲宇宙間的事物，無一孤立而存在，必相互維係而成立。非僅孤立不能存在，而且各個事物的作用，必互相影響而始發生，例如甲物的活動必賴乙物的影響，乙物的活動必俟甲物的作用。但此物之影響於彼物，既非彼物之力傳至此物，又非一種之變化，依一定之形自一方傳至他方，乃是一種互相影響和活動的不可思議的意味。例如原因與結果的關係的成立，若無這樣微妙的相互關係，那其間因果關係之理，也無從根據而成立。推之一切的因果的關係或其他的關係，若欲於絕對獨立而無關係的事物中間成立其說，真「幾乎其難哉！」宇宙間因無一物孤立而存在，故宇宙全體爲互相關係渾然的一全體。故實在，即爲事物相互作用（*Wirkung*）的意味；除去相互作用一事，實在即失其所以爲實在了。

然精神作用中尚有所謂特殊的現象，即雜多的相互關係而使他成爲統一體；若是除去精神作用，這統一體即無從而考。雜多之成爲統一體，直是精神作用存在的證明。故從這樣看來，統一的全體的大宇宙，他的自身，直是精神的實在。要是不然，那「萬有」即不

能成爲渾然的一全體，這是陸宰獨得的論法。但陸宰的唯心論，非僅以相互性爲基礎，更帶有康德式的認識論。自時空的直觀，以至事物的思考考察等，悉不外是我們對於所提供的一切的材料而加以心的或精神的翻譯或理解的意味而已，故心的解析若不與以承認，那任何事物都無從而考究了。例如客觀的存在的以脫（ether）的波動，若不由我們精神上特殊的彩色的解釋，那以脫這東西，卽失其存在。惟實在以精神的意義來解釋，存在以精神的價值來翻譯，於是我們人類之所以成爲人類的意義始得成立。他又將自然科學的機械觀翻譯爲目的觀，自然現象中的必然性解釋爲自由性。像他這樣以哲學的洞察來翻譯科學的知識，確是陸宰獨得的嘗試。

第二節 科學的理想主義的特徵

現代科學的理想主義，由下列諸人代表之：

馮特 (Wilhelm Wundt, 1832-1920)

薄特爾 (Emile Boutroux, 1845-1921)

柏格森 (Henri Bergson, 1859-)

薄特爾，柏格森二人固爲法蘭西理想主義的重要代表者，但正確的說來，爲理想主義的先驅者法之菲叶，拉刻黎諸人的思想，也不得不一同概說；只爲避免複雜煩瑣起見，故從略。

概觀德法諸學者，摘舉其共同的特徵，得說是：立腳於自然科學的地盤，而置重於實在的問題。前述斐希奈爾，陸宰等，大抵皆以實在問題爲哲學的中心，馮特，薄特爾，柏格森等，雖亦同以科學的根據爲哲學的基礎，但其所根據的意味，卻各各不同。例如馮特對於一切科學的知識給以最高的統一，自全體的立腳地而解釋宇宙人生；他確是承繼斐希奈爾，陸宰以後的學者。反之，薄特爾或柏格森，與其說是認定科學或科學的知識的本領，而直以此爲建築哲學的基礎，毋寧說是將哲學的本領，明確的使與科學的本領區別之較爲妥當。而且將哲學從科學的本領中區別出來，爲此等人主要的努力。但對於以闡明宇宙人生的意義爲哲學的目的這點，卻爲馮特，薄特爾，柏格森等所共同一致的。

然則此等學者——以科學的知識爲哲學的基礎的學者共通的中心思想是什麼呢？可答說：將精神現象嚴格的與物質現象區別；而明白精神現象中本來具有的特徵。蓋

當自然科學全盛時代，精神現象與物質現象頗多混視，精神作用的特徵，殆有完全消沒的傾向。唯物論的復活，卽其適例，故從機械的必至的自然現象——尤其是物質現象中嚴格的區別，而發揮精神現象之所以爲精神現象的特徵，是爲理想主義哲學中最爲重要的事業。卽如斐希奈爾，陸宰等，對此傾向亦頗顯著。尤以陸宰以此問題爲中心思想。上述幾人中尤以馮特，柏格森二人最確實的把握此問題，傾其全力而求此問題的解決。

第三節 馮特的哲學

馮特哲學中最足以引起我們注意的，是他的心理哲學。

(一) 心理哲學 心理現象或精神現象，簡單的說，就是直接經驗 (Urnittelbare Erfahrung) 的現象。所謂直接經驗，主觀與客觀，觀念與事物渾一不分的經驗的意味。原來主觀與客觀的區分，是起於直接經驗之後的科學的分析的結果；在此分析之前，全無所謂主客的區分。這樣直接經驗的內容，始自感覺觀念(表象)等，以至感情或欲望，皆爲不可分離的渾一體。離觀念而無感情，離感情或欲望則無觀念作用。總之，一切皆爲不可分離的渾一體。但科學的智識，不滿意於此種直接經驗的狀態，自此直接經驗中，特將觀

念或表象抽象爲客觀的存在；對此的直接經驗，則名爲主觀的存在。故客觀的存在，若對直接經驗而言，則名爲間接經驗（Mittelbare Erfahrung）。客觀的現象，不外是從所有的直接經驗的感情或欲望意志等抽象分離的間接的存在罷了。

故馮特認精神現象爲我們最直接的確實的實在，而物質現象不過是間接的不確實的假定。我們自己主觀的現象，得能直接觀察，而客觀現象，只不過間接的類推或想像。

這樣間接的物質現象，跟着科學知識的發達，至與精神現象全異其領域而進步。古來物質的現象，以爲是由那實體的原理（Substantialitätsprinzip）而支配。所謂由實體的原理而支配，就是說：物的現象於其根本上由那所謂原子原素這類不變不動不可分的實體或本體而成立的意思。更簡單的說：所謂物的現象並非運動或變化作用等的過程，乃是不動不變的本體或實體的持續。這是今日以前的自然科學的假定。最近雖有單以「能」（Energie）或「運動」說明物的現象者，但「能」藉以依託的所謂「物質」這實體的假定，尙不能完全拋棄。

與這樣實體的物的現象一經比較，那就明白精神現象具有完全不同的本質了。物

的現象，只是間接的思索，而精神現象則直接示我們以實相。由這樣的觀察，則知精神現象決不是像物質現象之爲實體的，乃是完全一種作用和過程。換言之，即不變不動的實體或本體這類概念，對於我們精神作用上是全無用處，只有這流水般的不斷的活動或作用，纔是實相。故精神非被支配於實體的原理，全由別種活動的原理（Aktualitätsprinzip）而支配。不過古來將精神現象做照物質現象而解釋爲實體的也有，如古靈魂說，以爲知情意各種作用，是由那靈魂不動的實體而表現。但在今日已無適用此種假定的必要。我們於經驗上非但不能承認所謂靈魂的實體，而且本諸直接的經驗或觀察，明白精神確是一種作用或活動，並無何等實體的特徵的表現。故假定所謂靈魂的實體，結局非但無意味，而且反足以引起一般人的誤解。

這樣精神現象的中心作用，馮特解釋爲意志和情意。故馮特爲最近主情意論中最主要的一人。就某種意味觀察，亦得說最近的主情意論，因了馮特的心理學說而始明確；而馮特的活動原理——將精神現象觀爲活動的學說，因此主情意論而更強。這是因爲情意活動比較知識作用更爲活動而變化的緣故。

精神現象與物質現象的對照，非僅如上舉幾點；馮特更由其他方面精確的說明這兩現象的不同，因而更明確精神現象的特徵。此點，尤可認為馮特心理哲學的特長。他舉發精神現象的特徵雖多，而其主要者則為下列三項：

(甲) 物質現象純粹是量的 (quantitative) 測定；而精神現象則為質的 (qualitative) 測定。這是前代學者所曾說過，原不是馮特獨得的主張，惟馮特特別明白此點，卻是無可掩蔽的功績呵！物質現象從「能」的分量而測定，——換言之，物質現象的測定，就是「能」的分量的多寡的意味，從他的分量的多寡而說明一切的變化，——這是現代自然科學的根本假定。但精神現象的測定與此完全不同。精神是說品質的高下優劣，那單以計量力的強弱的，全非精神上的測定。例如這現象的品質為高為優，那現象的品質為下為劣，這是精神上所有的事。他如美醜的區別，善惡的判斷，人品的比較，皆為主要的品質的判斷，決不止於分量的區別。「分量」只是一種計算，故物質現象為機械的必至的；而精神現象因以質的為本位，故自非機械的必至的可比。精神現象因為是立在本位之上，故為價值的，就其等差而判別；至於物體現象，除出所謂「能」的分量的多寡以外，何等

的價值，何等的等差，一毫也沒有存在。觀此，那物質與精神的本質的不同，當可明白其一斑了。

(乙) 物質現象純是機械的 (mechanisch) 必至的 (notwendig) 而精神現象則爲目的觀的 (teleologisch) 從一定的目的而行動 (zweckmässige)。物質現象非自發的運動，只是一種被動，故證明他是機械的必至的。精神現象，因他是從一定的目的或意志而自發的活動，故證明他是自目的的原理而支配。機械觀與目的觀的調和，或必至性與自由性的調和，在理想主義哲學上早已視爲主要的哲學問題，及至馮特，對此調和，特從因果律的方面謀所以完成之。關於因果律，馮特有獨特的解釋，此亦爲他最得意的見解。馮特以爲因果有物理的因果 (physische Kausalität) 與心理的因果 (psychische Kausalität) 之分，二者決不可混視。此二因果根本上的本質雖同，而其表現於外的特徵卻各不同。古來哲學上有許多紛亂之問題，大都因此二種因果律不分的緣故，故我們對此，不可明確的區分他。物理的因果，殊爲單純，例如自甲至乙，自 A 至 B，他的關係，爲一貫之理，乙或 B 的結果，必俟甲或 A 的原因；甲或 A 的原因發動，而後始有乙或 B 的結果。若是心理的

因果，正不知要複雜得幾倍了呢！種種動機（原因）一時浮現，其中究以何者為結果而實現呢？決不能如物質現象的明確可指。非但不能就現在所浮現的動機而決定他如何實現，而且其人的全傾向或全人格，皆成為此活動的一大原因。故心的因果極為複雜。全人格在最後決定的原因中雖無多大的差異，但此全人格，非本來固定的，不絕地在着變化動搖。因此，心理的因果的途徑，越弄越複雜，幾乎不能摸索。複雜固是複雜，但其現象的變動，仍由嚴格的因果律的支配，這點正與物質現象全同。故欲於精神現象中尋求那超越因果的意味的自由，到底是不可能。所謂自由，只是制限的自由——支配於因果律的自由的意味。

馮特根據這前提，而結論必至性與自由性二者非但不衝突，而且於精神現象中二者為最融洽的調和。更以同一的論調，說明他的機械觀與目的觀所以不衝突的理由。他的意思說，心理的因果，從所謂因果的一面觀來，雖為必至的規律的，但同時又不外是目的或意志而支配的因果過程耳。故這樣因果過程，既為必至的同時又為目的的，於必然的關係中存有一種自由或目的。

(丙)在物質現象多數事物的湊聚時，只不過是一種集合或總和，如在精神現象時，那不僅是總和了，必在上面更有新的現象的成立。例如A B C D等多數音塔，若使其調和統一起來，那全體上必起一種新的諧音來；這新的諧音，既非A或B，又非C或D，乃是全然異樣的新音調。反轉來就物質現象說，例如海岸的沙灘，只不過多數大小不等的砂石的集合罷了，有何性質上新的變化的成立呢？然在精神現象那就不是這樣了，經驗之上加上經驗，非但只是分量的總合或增加，而在性質上必又發生新的意味來。所謂創造的總合(Schöpferische Synthese)便是精神現象的特徵。馮特本着上述的論旨，又論斷物的現象與心的現象，在根本上最見到不同的，有下面一節簡單的說明。他以為自然科學的根本假定或原理，即所謂「能」的等量(Constanz der Energie)是。宇宙間「能」(指物的)的分量，維持他不增不減不生不滅——等量的狀態，這就是自然科學的根本假定。然精神現象卻日日增加，日日進化，永不會保持原有的狀態。故精神上的「能」與物質上的「能」完全不同，所謂「能」的生長(Wachstum der Energie)即為精神現象的根本原則。

(二)唯心哲學 如其認承自然科學所謂物質與「能」的存在的假定的，那末，與心的現象相並的物質的現象的實在亦不能不承認了。這就是馮特於自然科學的假定的範圍內所主張的物心二元論。他的物心並行論 (Psychophysischer Parallelismus) 不外是此二元論範圍內的結果。凡是立腳於自然科學的假定的，對於物的現象大概是離開精神現象而處理，故兩者的關係，除觀為並行以外似乎無他途可通。但馮特卻又以此並行為決非絕對的。精神現象的下級，雖與物質現象並行，但在那更高的階級，卻逐漸缺少物的並行。故物的現象非為精神現象發達的必要條件；他的內容到底不及精神現象的複雜。

馮特在自然科學的假定範圍內，雖曾採取二元論及並行論，但此尚不是他的最終的主張。他從這樣的立腳地而進，更想以哲學的總合的手眼明白確定物心二元的本質。結果他竟捨棄前之二元論和並行論，而主張唯心的一元論。馮特唯心論的根據大概是：離精神現象而獨立的物質的實在，要不外是自然科學的假定。此假定在哲學上是否為真實，是尚須研究的問題。凡一物與他物互為影響而活動或作用時，二者根本上的性質

總是同一，從沒有於全異其本質的二物間而有因果的關係之理的。精神現象的本質是意志，已如前述；這是由直接經驗而證明的確實的事實。至所謂物質或物質的「能」究不外對於主觀的意志或被意志而活動的一物。對於意志而活動或被意志而活動，當然是爲同一的性質，沒有意志以外的東西會在意志上面而活動的道理。故自然科學所假定的物質，結果與主觀的意志不得不判他是爲同一性質的意志。這是馮特的結論。故他所謂物質，與來布尼茲同樣皆以力爲中心。觀宇宙人生爲意志的活動，這是馮特理想主義的中心。

(三)全體的意志 馮特哲學中尙宜特別注意的，是關於他的所謂全體的意志 (Gesamtwille) 的思想。他這思想，亦得說是所有的理想主義的中心特徵。所謂全體的意志，就是國家社會等團體中所存在的團體的意志是。若與個人的意志 (Individualwille) 對照起來，那全體的意志的意義，當然是很明白了。普通都以個人的意志爲真的實在，而所謂全體的意志，都不過是衆個人的意志的集合罷了。但衆個人的意志若經集合，那就發生與個己的意志完全異樣的新的意志——即全體的意志——來，這新的

團體的意志，非僅是抽象的存在，且與個人的意志同樣或更爲確實的實在，或是具體的存在。社會的意志或國家的意志，是具有生命的特殊的實在或精神。但這樣的意志，存在於何處呢？這不外仍在衆個人的意志上面，不能離開個人的意志而單獨存在的。那末，這樣團體的或全體的意志，他比個人的意志好的是什麼呢？那只要看個人的意志能爲全體的意思而犧牲這事實上，就可以明白了。國家社會超越個人而存在，維持發達更大的生命與文化；而個人的意志，便爲這樣永遠的文化或生命的發達而行其貢獻的。我們於此又可見出理想主義當中的一點文化觀來。

第四節 柏格森的哲學

柏格森也與馮特同樣以精確的心理哲學爲全體哲學的出發點。於此二者似有共通之點；但就全體上看來，究竟有許多不同之點：馮特主張科學的思辨的；而柏格森卻帶有藝術的神祕的色彩。馮特以心理哲學爲出發點，最後主張意志本位的唯心論；而柏格森卻向廣義的生命哲學——包括動植物一切的生命哲學而進。馮特採用論理的形式；而柏格森卻很顯明的帶有生物本位或更廣義的生命本位的神祕色彩。馮特從意志活

動方面論說進化與發達；而柏格森卻從生物學的解釋生命的進化與發達。綜觀二人的哲學，一是代表德意志特有的哲學個性，一是代表法蘭西特有的哲學個性；而其所以不同的道理，也無非因他們所處的環境不同的緣故。

(一) 心理哲學 柏格森亦與馮特同樣先將物質現象與精神現象對照，明確緻密的說明精神現象與物質現象全然不同的所以。從物質現象中區別出來的精神現象的特徵，柏格森用「流動」或「持續」(Duration) 或「真時」(Time) 這些概念說明之，這是世間普知的事實。柏格森哲學的出發點主要即在此，故我們不得不先澈底明白這所謂流動的思想。

柏格森以為物質現象本來是靜止的，決沒有動的本質存在。所謂運動等概念，即就物質言，也是基於靜止的變化或運動，決非自發的變化或運動。蓋自然科學的假定，以為物質是從極細微的原子及 Atom 而成立。這原子及 Atom 因其自身又是不變不動而又不可分的靜止的本體，故從本質上言，物質現象確是以靜止或不變為本體。我們有時看到變動，這也不過因他種物質的接觸，被動的機械的改變他的位置罷了。且原子及

Atom 各各孤立而爲分離的實在，故只能集合或並存，而所謂互相融和浸透而成爲一體的事情，到底是不可能。精神現象因其是一種活動或作用或過程，故多數的現象一經集合，那就不止於聚集並存，而必互相融和浸透，非至不可分離成爲一體不止。物質相集的樣子，好像堆積海岸的沙石，只是積聚在一起，而其間既無融合，又無統一。故物質現象嚴格的說來，無所謂「成長」。正像海岸的沙山有時雖因大風得從他處捲蕩至此，愈積愈高，但終不能成長，只不過分量的增加罷了。內面統一的分量不增加，單受外部的力，將小石一層一層的積聚起來，怎能好說是成長呢！我們時常稱物質現象爲死物，這也無非因他不能成長的緣故。

但精神現象全與此不同。因他的自身是一種流動或過程，故精神現象不像物質現象必於其根柢上假定有不變的實體的必要。觀察他的變化與活動的真相及意識之某一狀態與其前後的状态，其間決沒有斷絕或罅隙這等情狀，恰像不斷的流水連續成一體。假定 A …… B …… C …… D …… E …… F …… 中的 A …… 或 B 或 C 爲各個意識之一狀態。并假定此等 A B C 等爲發音的各個音符。在普通雖有以 A 音與 B 音中間覺

有斷絕的樣子，然實際其間並沒有何等的斷絕。假如我們先聽到 A……B……C，以及至 E F 等音；當 A 音轉至 B 音的一瞬間，因 A 音尙在延續，並未消滅，故所聽到的，非純粹的 B 音，乃是連續 A 音的 B 音。以此同樣道理，推至 C 以下各音，亦無不一樣。當聽 C 的一瞬間，不是純粹的 C，乃是連續 A B 的 C。他中間的關係，正如流水一般，自上至下，連續一起，成爲一貫的全體，決沒有好像有物質的原素存在其間一樣的斷絕。柏格森將意識這樣的特徵名爲持續，即全體連綿持續的意思。A 與 B 與 C 與 D——因他是相互連續的，故其間的關係，又好像 A 浸入 B 的中間，而 B 攝取 A 於自己以內的样子。持續的流轉，是精神現象的特徵；這樣意味的持續或流動，即爲一切意識作用的實相。

柏格森的持續更有一層深的意味：即各種意識狀態的持續，非僅是持續，尙含有「成長的時」的意味。就前舉的 A B C 等音的經驗而觀察，當我們聽 B 時，非僅起 B 的感覺，連 A 的感覺亦同時共起；聽 C 的瞬間，非僅是 C，連 A B 亦同時共起，故增加新的經驗，即是意識每次增大豐富成長的意味。在物質現象的場合，既如前段所說：因他本來是各各孤立的原子或原素的集合，故嚴正的說來，究不能說爲發達或成長。然在意識現象的

場合，A音侵入到B音，B音更侵入到C D以下的各音，上下一貫互相滲透，故A成爲A B，A B成爲A B C，A B C更成爲A B C D E F……以次增大膨脹，與物質現象的增加或膨脹是全異其本質的。這層恰與植物的內長，向裏漸次膨脹增大一樣的道理。生物的單細胞，一分爲二，二分爲四，四分爲十六……這樣的分裂法，與意識現象逐次增長新的經驗也爲同樣道理。嚴格的說，所謂成長，只有生物或意識現象，而物質現象究竟說不到成長的意味來。

成長與時爲同義。成長的存在，即時與歷史之所以存在的原理。無成長，卽無歷史與時。物質現象，卽令於時間上起了種種變化，但這變化，因爲缺乏內的連續，所以不能說有變化的歷史或時。又因他所起的是時間上無關係的變化，所以我們卽以平面的空間的去看他，亦無不可——雖是起於時間的，其實這變化，與空間上所起的並沒有什麼不同的地方。故柏格森以爲成長與時爲同義。又因成長與時是存在於流動的意識現象中。所以此二者又與持續同義。這是意識現象的特徵。柏格森哲學的出發點，也卽在此。

這樣以持續或成長爲特徵的意識現象，他的全體上究具怎樣的本質呢？關於此點，

柏格森表述一種微妙的見解。他雖與馮特或實用主義者同斥古來的主智主義的非，而傾倒於主情意主義，將行動或實行意志等解釋爲意志作用的中心，但在這心理觀中尙含有其他學說所不會見到的一種獨特的見解。這點我們卻是不可忽視過去的。他以爲從常識發達來的科學的知識，或理論的乃至幾何學的知識，決不是人類精神的中樞。這不外是爲測定物質現象而漸次發達的意識作用。換言之，普通之論理的乃至分析的知識，是爲自然物（尤其是物質現象）的統率，或征服而漸次發達的；離開這目的，這種類的知識，卽無意義了。故一切的科學的知識中，就中尤以幾何學爲最適合於此種目的；故幾何學又得解釋爲科學的知識中的知識。

然人類精神中，除出這科學的知識以外，尙有別種的知識作用或意識作用，如本能的想像，感情，同情等的存在。柏格森以爲本能感情以及類似此等的其他意識作用，原來是意識作用的本源或本體。他是潛伏在明確的科學的知識的根柢或背景中，差不多是一種難以明確解釋的半無意識的精神作用。這不明確的本能的諸作用，全是精神生活的本源；普通明確的知識，亦得觀爲是從此等根本作用而遂其特別的進化發達的。據柏格

森的解釋，以爲直觀或直覺 (Intuition) 是本能 (Instinct) 與普通的知識 (Intellect) 結合，而遂其特殊的發達的。若要問起是何種作用來？那可答道：這是本能的感情的特殊的知識作用。所以要全體的觀察精神現象，那分析的科學的知識作用，只是他的一部分，而本能的直覺的同情的想像的諸作用，寧是他的本體或根本。

柏格森以爲生命的現象，惟有由直覺始能理解會得他的真諦；普通的所謂知識，都沒有具理解這樣生命現象的能力。普通的知識，因他是爲物質現象的理解與利用而創造的，所以物質現象雖具有機械的分析的理解之力，但對那流動的生命，卻不免要完全失掉效力了。貫徹這流動的生命的核心，而體驗得他的本質，主要的作用是靠直覺，而直覺即不外是生命的延長。柏格森又以哲學的對象爲生命，所以哲學的主要知識，是直覺作用，研究哲學的根基，是哲學者的直覺。這是柏格森哲學中最宜注意的要點之一。

以上說的意識生活，與其說是分析的，毋寧說是本能的綜合的傾向，而此綜合的傾向，非爲斷續的孤立的，乃爲流動的成長的。將此綜合的傾向與流動的本質合併來考究，那極重要的精神的特徵即得理解。所謂精神生活的逐漸成長增大，即爲複雜的創造

的進化；而創造的進化，即是精神生活的本體。這精神生活創造的進步，柏格森借藝術的創造來說明他。藝術的創造，是一種半無意識的本能的直覺的創造。藝術天才的自身，是一種不能預想他的終極的神祕的複雜的創造。非天才的作家，只是把作品一點一劃呆板地分析的集合。在這樣模倣的作品中，為藝術的生命的最重要的精神或風格自不能不缺少了。凡是藝術品的真精神，決非以分析或模倣的力所能創造，只有由天才的直覺而創造。與此同樣道理的全精神生活之創造的進化，亦極複雜而神祕，決非分析之力所能及的一種特殊的綜合作用。我們若從創造的結果，追溯他的原因，雖或能發見那分析的整然的因果的關係，但先於創造而預見他的結果，到底是不可能的。這樣複雜神祕的創造，只能於精神現象或生命現象中見出，在那機械的單純的物質現象中是絕對不可能的。精神現象與物質現象所以根本相異的道理，由上這番說明更能明白了。

(二) 生命哲學 柏格森又以前段所述的心理哲學為根基，建設他的獨特的生命哲學。這生命哲學，就全體觀察，頗類似於古代亞里斯多德的哲學。如將一切生物所具備的生命觀為活動的本源，而一切的動植物及人類的靈魂，悉不外是此生命的進化發達

這一點上，柏格森的哲學，殆成爲現代的亞里斯多德的哲學了。尤其以他所提出的，以生命的進化發達，爲哲學的中心之一元的進化論，與亞氏所持論的幾乎完全一致。

生物與意識現象，他的根本是基於同一不二的生命這層理由，柏格森已於前段中以流動或持續的原理來證明了。這也無非說意識以流動爲本質，而必然的具備成長與時；而生物亦同樣的本來具有成長與時，以同一不二的流動或持續爲本質。於意識之外，具有成長與流動的只是生物。故意識與生物，他的根本上是同一不二，只是於進化上取各異的形式罷了。更申言之，持續不斷的生命力，是一切生物與意識的根本，而二者所有的生命力又全爲同一不二。柏格森立腳於這樣的見地，佈演他的全體生命流動的大觀。意識是生命現象中最爲發達進化，半無意識的動物生活，恰位其下段。更廣的無意識的植物世界，又位其更低一層的階段。從最單純的植物生活以至最複雜的人類意識，適成爲一貫的生命的進化與開展。這樣一切生命的進化，若於觀察與思索之力所及的範圍，追溯他的根源，那萬有進化的根柢中，不得不想像他存有唯一無二的生命衝動（Life-Impetus）或生命之力。此生命衝動所以爲唯一無二的道理，只要看那全體的生物

(含有意識的生物)進化的根柢中,存有一貫不紊的規律與秩序,當即可以明白了。全體的進化,雖極複雜而多歧,但其根柢中卻存有同一不二的規律與法則,而支配他的全體。這規律與法則的存在,是生命衝動的唯一無二的證據。生命衝動是一極富於進化性與活動性的大神祕的衝動,他的活動的根源,即此生命的作用。推之宇宙萬有,悉不外是此生命進化的種種階段。從無意識的植物生活中,經更高的動物生活,以至最高的人類的意識生活,都是那萬有的根本的大生命衝動的無限進化。(萬有是生命衝動之無限的開展進步)故最發達的意識現象,與最原始的植物現象,其間存有共通的一貫的生命。關於此點更宜注意的,就是柏格森哲學的一元觀。若就全體言,柏格森哲學雖有近於一元的唯心論,但正確的說來,似以名為新生命觀(Neo-vitalism)的哲學為妥當。他以為生命衝動緊張向上時,是為精神或意識;反之,生命衝動弛緩而成為惰性向下退時,便成為無意識,死,物質等;而所謂物質,即生命衝動向下的意味。故物質非全與精神不同,不過精神失卻了生命而成的東西。

柏格森以為萬有是生命衝動的流動進化,而流動的進化,即是神祕的創造的進化。

故萬有爲神祕的一大創造的進化。不進化便停滯，停滯便成死物。然全體的生命衝動，卻無時不在緊張，無時不在進化的。於此柏格森的宗教觀以存。

通觀以上二節，我們得以簡單的判斷，名馮特哲學爲德意志式的唯心論，柏格森哲學爲進化論的生物主義。

第五節 薄特爾的哲學

薄特爾哲學很富於法蘭西傳統的唯心的色彩或宗教的色彩。他對於精神現象與物質現象的區別，具有一種獨特的主張和解釋。他與法蘭西其他理想主義者，同以自由概念的說明爲哲學的中心問題。即將精神現象的中心特徵觀爲自由或自由活動的意識。自由是對必至或必然而言的。物質，是一必然的或必至的現象。Energie (能)的機械的或必然的運動，是物質現象的變化；若是除了這量的變化，那物象幾乎無從可以考究了。自然或宇宙的表面，雖布滿機械的必然的種種變化，但其更深的一層，卻與必然的完全不同，具有一種自由的活動。是複雜的人類精神中，不論其爲道德的活動，藝術的活動，總以自由的創造爲中心的活動。此自由的創造作用，非僅是藝術界及道德界的事情，實

是貫徹全自然的神祕的精神活動。所謂事物的表面爲機械的必然的，而其內裏行其微妙的創造作用這點，是薄特爾哲學的根本主張。表面的必然性與裏面的創造性，根本上決非衝突，從內面觀察，表面的必然性，是因創造而必須的方式；從表面觀察，創造作用是支配必然的過程的根本法則。內觀與外觀（從內部觀察與由外部觀察）遂成薄特爾哲學中心的思想。

薄特爾對於內觀（自內觀察自然界中的自由的創造活動）這事，主要是從「自然法的偶然性」（Contingency of natural laws）這概念上而說明。所謂自然法的偶然性，就是自然界中存有不能單以自然法而說明的某種事物的意味。所謂自然法，就是支配自然的一切的法則，尤其以機械的必然的因果關係最適用此法則。薄特爾卻以爲自然界中含有不能以必然的自然法去說明的一種新的事實。這新的事實，是必然的過程以外的新的創造，在自然界的內面，必能證明他存有神祕的一大創造。普通之所謂因果法，大概都含有偶然性的分子。因爲原因與結果，普通多以爲是必然的同一的，然完全相同的不能說是因果。例如熱變爲運動的場合，不能說全然是相同的。熱與熱雖然完全相同，

但與運動究竟是不同的。運動是熱以上的新的產物，這就是於結果中含有原因以上的結果的道理。結果如與原因同一，不能算爲結果。熱仍爲熱非結果。故所謂原因與結果，於結果之中，必含有原因以上之新的一物。原因與結果，是一種總合的關係，決非全同。這樣因果法，他的自身既含有偶然性，而其結果發現了一種新的要素，這要素從原因上觀來，仍不外是偶然性。

薄特爾說：一切宇宙現象的進化發達，從他的根本上研究，假定發達進程的第一段的「有」(being)，是從「可能」(possibility)發達而來，那「可能」是原因，而「有」爲結果了。然「有」於「可能」以上或以外，更含有新的要素，這「可能」不能說就是「有」的唯一原因。這是進化的第一段階中所含的偶然性。這中間若無創造新的要素的作用，那這偶然性，也失其存在的根據了。次從「有」產生物質，也爲同樣的道理，若只是「有」，那「物質」也無從而產生了。因爲「物質」於「有」以上或以外，具有新的要素的緣故。更次從「物質」進化到「生命」這段觀察：因「生命」不僅是「物質」，於「物質」以外含有新的要素，故僅由「物質」也不能產生「生命」。更次從「生命」發達到「精神」這段觀察，只是生命，決不能有產生

「精神」的力量；而「精神」含有「生命」以外的新的要素。最後又從精神創造社會；而社會決不單是衆個人的總和，是於衆個人的總和以上加有新的原素。從上順次說來，宇宙進化的各個階段，都具有偶然性，這是很顯著的了。

追尋這自然進化的階段，我們知道進化的階段，是從那沒有新的要素的最低的一級，逐漸增加發達上來的。這總合——和合新的要素——若從必至的因果關係上觀來，那全是偶然的事情，決不能說是必然的。這樣的偶然性，於物質現象以外，尚有精神活動，行其自由的創造。詳言之，內觀大自然的現象，他的根柢上，有類於道德的藝術的創造的活動；而此創造的活動與那大自然成爲一貫。事物的表面，是機械的又是必然的，而其裏面卻不斷的行其微妙的創造作用。表現於人類意識上的道德的藝術的創造活動，不外是大自然創造活動之一部分的進化罷了。

這一貫全宇宙的自由的精神活動，薄特爾直名之爲神。信仰這神則名爲宗教。我們於此很明白的知道薄特爾是法蘭西的唯心論者了。

第五章 倫理的理想主義的哲學

第一節 倫理的理想主義的領域

本章所謂倫理的理想主義，是理想主義的哲學，而非總合那側重倫理觀的各種思想特為學派而獨立存在的。最近代一般學者或思想家，何以特別側重於道德或倫理呢？因為十九世紀的後半期，是現實主義實證主義的全盛時代。在這期間，一面以認識問題或實在問題為興味的中心，一面那淺薄的快樂論或功利主義支配著一切，這是最顯著的事實。現實主義的哲學，是以認識問題或實在問題為哲學的中心，而理想主義的哲學，在十九世紀半稍過，大概也是傾向於認識論或實在論，而理論的興味，正感着十分的迫切。當時如新康德派，大概也以康德的認識論為根據，倫理問題似有暫置一邊之觀。加之他方面，淺薄的功利主義的風潮，益益加劇，因此理想主義固有的自我尊嚴的風氣，一時全衰，而那侮辱人類蔑視自我的風氣，卻極盛於一時。

對這風潮而起的反動，便是本章所欲述的倫理的理想主義。倫理的理想主義，是以

理想主義的本來的立腳地爲中心，而維持主觀與人格的尊嚴的一種思想。他視發揮人格的尊嚴卽爲最高的人類生活。若是照這立腳地看來，那繁瑣的認識論和素樸的實在論，早已逸出哲學的中心問題了，至那淺薄的實利主義的風潮，更是全然倒置人生問題，其結局不外把人類生活導往鄙薄可賤的一途罷了。這種倫理的理想主義，是激於時勢而起的一種實際的人生觀，尼采卽代表這種傾向而起的反動的思想家。

然倫理的理想主義，與其說是對於時勢的反動，毋寧說是理想主義發達應有的過程。因爲理想主義的根本精神，本來是倫理的實際的，所謂「意志第一」的精神，爲理想主義的生命，稍觀康德斐希特們的哲學，卽可以明白了。故現代的理想主義，先傾向於科學的，漸次轉向於實際的方面——爲理想主義的復活，此不得不爲當然的順序。對於此點有特宜注意的：這樣的變動，又受康德斐希特諸人的影響，固無論是很深強，但如德意志的倫理的理想主義者，其受歌德赫德諸人的影響，卻也不少。斐希特倫理的精神，不待言而受康德的精神，但嚴格的批評起來，有傾於大我（大宇宙）的倫理而不精於小宇宙（個性）的倫理之觀。而赫德，歌德等。一方說述大宇宙，一方關於小宇宙亦與以精審的解

釋。尤其是關於歌德個性發揮的思想，其及於後世的影響爲最深刻。後之理想主義者，如尼采等暗地裏深受他的影響而不自覺。個性的發揮——人格的完全發達，是理想哲學的眼目和歸結，而現代的理想主義，簡直可說是在回復這根本精神。

倫理哲學，是價值哲學。所謂倫理道德，卽所以糾正人類價值的等差與組織。前章所述的科學的理想主義，是以認識問題或實在問題爲中心，而倫理的理想主義，則以價值問題爲中心。

本章所用的倫理的理想主義一辭，含義頗廣，倭鏗的理想主義也包括在內。倭鏗哲學，精確的說來，與其說是倫理的，毋寧說是宗教的超經驗的較爲妥當；而將他列入倫理主義中，多少總有些不妥。但他的實際的個性主義的傾向頗爲顯著，他的所謂宗教的傾向，畢竟是實際的倫理的傾向之徹底於哲學的。故倭鏗終不免爲倫理的理想主義的一人。

這派主要的代表如下：

該由 (*Jean Marie Guyau, 1854-1888*)

尼采 (Friedrich Nietzsche, 1844-1900)

倭鐸 (Rudolf Eucken, 1846-)

利普斯 (Theodor Lipps, 1851-1910)

第二節 該由的哲學

德意志的理想主義者，當中夾入了法蘭西的該由，這件事好像奇怪得很，其實在種種意味上，該由與尼采及其他諸人，都有直接間接的關係。德意志的倫理主義或人格主義，已如前述：直接或間接都受那斯賓挪莎的哲學為基礎的赫德或歌德的影響。不料法蘭西的該由也逃不出這個影響，深懷斯賓挪莎的倫理觀，而與德意志的理想主義，先打通一條路。不但這樣，該由而且是直接給與尼采以深刻的影響的思想家。他與尼采幾乎有不能分離的一種關係。如最近的人格主義，說他是由該由新行開拓的，也決不過言。尤其與尼采相同的一點：他直以自己的人格為哲學而發表，開近代哲學史上的一新紀元。他的倫理觀，直可說是他的人格的體驗，又他的哲學，是嚴格的意味的價值哲學，故現代的價值哲學，亦得說是由該由等而創始的。但本書不能概述其全體，只就他的倫理

觀簡單的與以解釋耳。

該由的倫理觀，總說一句，是：人格主義，個性發揮主義。所謂充實的生命，是他的哲學的中心概念。該由的哲學中，有所謂「該由自身的體驗」這點，其中含有種種的要素。最著的是：(一)斯賓挪莎風的精神，(二)受自他的養父菲叶 (Fouillee) 直系的進化主義，(三)充實的生活乃至共同的生活 (Solidarity) 等三種。先所謂生命的思想，一方是他的體驗的中心，同時又是進化主義的結論。進化既已爲一種生命的進化，則今日以前的所有進化，皆以生命的最高爲目的，那是很明白的事理。我們若是說到進化二字，那生命——尤其是人類生活的生命的概念，一刻也不能離開。就是將來的進化，畢竟也以生命的向上進步爲目的。若由斯賓挪莎的倫理觀言，人類各各保存自己的本性，而使其增長之，這是賦自天性而出於自然的。而人類生活的目的，也不外即此保存自性而使其發達之。該由將斯賓挪莎這精神，與自己的進化主義結合而研究，以爲生命的保存與發達，是所有生活的主眼，尤其是人類的場合，以自己即自我的本體——個性——的保存與發達，爲全生活的目的。個性的發達所以爲人類生活的目的的道理，這也無非因他的自身

對於人類具有最高的價值，既不受何種權力的命令，又不以何等報酬爲目的，純然爲自性而發展自性。故自性之完全的進步，卽爲人生最高無上的事情。

然則自性的保存及發達是何等意味呢？該由以爲這是內生命的充實——卽新而強的生活（Intensive life）的意味。人類的本性，具有最充實的內生命，而表於外的，如又深刻而堅強，卽爲最有價值而且最可貴的生活。人類的本性，使其完全的發達，與該由博愛人類這二點互有密接的關係。人類愛的感情，是內生命的神髓，使此力深擊而堅強，卽爲人類性的充實的實現。故該由又以爲內生命十分的堅強，卽是十分的擴大（Intensive life 卽爲 Extensive life）。因爲我們的自性，愈使其完全發達，卽愈能深擊而普遍的愛他人。換言之，充實自己，同時卽所以擴大自己，只要能完成自性，那其他一切的人，卽能爲我們所同化了。共同團體的生活，與自性的發達，具有最親密的關係，從此自然可以明白了。在該由的意思，個性的發達愈完全，則團體的社會生活也愈能完全實現。故從這方面看來，所謂人類生活，卽是團體的社會生活。若是除去社會的生活，那人類當中卽無生活可言了。故人類進化的程度，由人類社會化或共化的大小而測定。共同生活，便是進化的

目標，該由尙不光以真摯的人類愛的感情爲滿足，以爲實行或實現是社會生活中的主眼；社會上只要有（社會的）實行的精神，那社會的生活即能完成。在這樣的意味上，該由以包容一切的人類的寬大的心（Generosity），爲人間上最高的美德。這樣傾向，直可說是該由自身的美德。

該由的宗教觀或藝術觀，與上述的內生命的充實或共同生活有密切的關係。如宗教，他以爲不但與他人共同，即全人類全宇宙亦有共同之感。擴張自己而與全宇宙成爲一體的態度，即爲宗教；而宗教，即是最大的共同的態度。次如藝術，與內生命的充實也有不可分離的關係。所謂藝術，就是表現深摯的擴張的生命於想像上面的東西。內生命若是充實而深摯，則其所表現的爲美；否則便是醜。共同生活在藝術上也成爲中心的生命。

第三節 尼采的哲學

尼采的思想，頗爲複雜多歧，不容易把捉他的中心，惟倫理的理想主義，是他的中心，到底是無疑的。他以非道德主義者自任，對於從來的道德，悉從根柢上與以破壞，而重行沽價一切。他的思想，雖然頗爲極端的奇矯的病態的，甚有名他爲「誤解的兒」的，但他的

中心思想，卻可斷言是全在於新道德的建設。而他所主張的新道德，即令是如何的奇矯，卻能代表理想主義的某一方面的精神。他亦得視為最近德意志的倫理的理想主義的代表。但他的思想，頗容易引起世間一般人的誤解，因為他的中心思想，容易爲人所忽視，而注意到他的極端的反動的一方面去。

(二)反動思想 爲理解尼采的中心思想，我們不得不先明白他的反動思想。就他的思想大體上觀察，亦得說他是一種時代的「反動兒」。他對於所有時代的傾向，皆取反動的態度，就中尤以對於支配十九世紀末的實證主義和功利主義的風潮，首先表示激烈的敵意。所謂實證主義，不僅是迴環於經驗論或經驗的實在論的四周圍，而且沒卻主觀的權威，而俯首帖耳於客觀——自然界之前。若從實證主義的立腳地看來，宇宙間一切，殆沒有像自然那樣可敬可懼的偉大的了，至如人類的的生活，對於自然，真不過是條可憐蟲，有何尊嚴之有呢！尼采對於這樣時行的思潮，從他的心坎中深深的感到不滿與苦痛。他對於實證主義，關於尊重現實的事實這層，也表示相當的敬意，至如實證主義否定真的人類生活，而視極無意味的生活反爲本來的生活這層，尼采對此卻幾乎感到不能

以言語形容似的一種不快之情。又如那些甘心於淺薄的樂利主義者，和留戀於皮相的經驗主義者，尼采也目他爲破壞全人類生活的本義者。總之：他對於凡是忽視主觀的權威的所有近代的文明，一律皆取敵意。而且不但對於近代，統歐洲文明的實證主義和主智主義，一律都取同樣的態度。他又以古代希臘的蘇格拉底爲歐洲主智文明的作俑者。他以爲歐洲自蘇格拉底以來的後的文明，全都陷入邪路，這是尼采反智主義的結論。尼采這結論，我們自然要嫌他過於偏激奇矯，不過看了這結論，尼采對於支配世紀末的淺薄的實證主義或實利主義，是取怎樣沉毅的反動的態度，當也可以明白了。

尼采於反對主智主義的文明之外，同時又反對歐洲傳統的慈善的文明——卽基督教的文明。慈善的文明，與主智主義的文明，同樣視人類爲弱小可憐的動物，他以爲人類要不是相互的提攜扶助，早已天然淘汰，不能存在了！但燃着理想的浪漫諦克的精神的尼采，卻以爲人類生活畢竟是莊嚴偉大的，那以人類生活的理想爲弱小可憐相似的，在最初卽已否定生活的本義了，我們對於這樣的人生觀，到底難以忍受的。基督教的道德——以基督教爲中心的歐洲傳統的道德，就是這樣否定的道德，不外視人類爲貧弱

可憐的一種人生觀。因他視人類爲弱小可憐者，故說人類應互相扶助，終不能營獨立的生活。關於這點，尼采是很明白的。與法該由不同。該由以博愛爲人類生活的神髓；人類愛的擴大，卽以爲是人類性的發達。然尼采本着他的自身生來的貴族的精神，極端憤恨那傳統的基督教的慈善的道德，至主張以偉大莊嚴的生活，爲人類本來的生活。他不僅只是反對基督教所主張的慈善的博愛的一種道德，甚至目基督教爲破壞或否定真的人類生活的宗教。以否定的消極的死的來處理人生，而將積極的肯定的活精神，置於烏何有之鄉，是基督教；視人類如羣畜，將人類的生活觀爲羣畜可憐的生活，也是基督教；總之，基督教是否定的宗教，破壞的宗教。這是尼采對基督教憤激之辭。他對於歐洲一般基督教的道德，既已施其這樣的反抗和破壞，自不得不另行建設新的道德，以滿其願望。於是他完全離開從來歐洲文明的視線，而積極的創造那肯定的偉大的莊嚴的道德來，以補其缺憾。

尼采本着上述的反動的思想，對於當時社會主義的思潮，也與以不少的反抗。且不僅對於社會主義，卽對於所有的政治的思潮，也深表嫌惡之情。就中尤以無多大學理根

據的政治如俾斯麥這類的國家政治最爲嫌惡。他的反社會主義的思想，與他貴族主義的道德，有密切的關係，故於此從略，讓在後段再說。

(二)積極的人格主義 人類本然生活之積極的肯定，是尼采人生觀的中心。他對於消極主義或否定主義，不論是如何意味的，皆與以絕對的反對。所謂本來生活的肯定，不外是人類性之積極的充實與進步。本來的人類性，使他積極的充實開展，生命之力使他深摯而堅強，這便是人類生活的本旨。這樣理想的生活，尼采從最古代希臘的文化中發見之。溯自全盛時代的希臘以至古代，所謂人類文化之光或束縛尙未實現，人類只是赤裸裸的過着本來的素朴的生活，在這樣的時代，那理想的生活始得實現。Dionisos之神，即是這樣理想的生活最具體的代表。故尼采以富於雅麗而華美的生命爲生活的理想，春花怒放似的文藝復興期的生活爲理想的生活。所謂充實勇壯的生活，只得從此理想的生活理解之。

這樣充實而華美的勇壯的生活，不待言是成立於人類性之積極的肯定上。然則所謂本來的人類性是什麼？此決非是近代生活所尊重的細小的知識或快感，尙有與生俱

來的本能。這樣的本能，是天賦的一種生命力，具有無限的開發的可能性。故尼采以活的感性或意志或直覺，爲人類的本性——爲本能的自由的生命的顯現。如尋求淺薄的快樂，決非人類性的神髓。所謂生命的充實，極爲真正莊嚴的事實；若從某種意義言，一方面固伴有深的滿足之感，但同時他方卻又不得不伴有深的苦痛之感。其人對於痛苦經驗的深淺，即所以表示他的生命力充實的程度的如何。故尼采以有堅強的本能堅強的意志的各種人爲理想的人格。那些具有強烈的生命力或意志的人格，在人類中是最有價值最可寶貴的生活。所謂「意志的力」(Macht des Willens)是道德最高的目的。尼采所謂強者道德，即是此種意味的道德。這樣的道德，當然不是那基督教所主強的慈悲的，互相依賴的弱者的道德可得同日而語的，那是毅然決然獨立獨步的強者的道德。真能獨立獨步的，始得說是真的人類。

驟然聽到尼采這強者的道德，大多數必驚疑他的學說過於奇矯，偏於意志或強者這一面的。然我們要明白：他所主張的意志，非單是盲目的意志之力，乃具有許多的特徵的。其中最可注意的，試述如下：第一，尼采的意志，決不是盲目的無法的權力，乃是以「責

「任感」爲中心的大的道德的意志。在近代當中差不多沒有像尼采這樣堅強的主張責任觀的人了。責任感是意志的生命，無責任的意志，即是無意志無道德。凡是偉大的人物，他的責任感都是很深，而小人物卻與相反。第二，尼采的意志，非全然缺乏知識，只是有力的，乃是以創造與立法爲生命而貢獻於人的意志。詳言之，所謂偉大的人格，決不僅是所謂權力的人的意味，乃創造新的價值貢獻與他人的意味。所謂強者，是施與的人，弱者是所與的人。真的意志的力是存在於創造新價值的當中。故意志的力，決不僅是暴力的意味。那具有大的直覺與實行力的人，即爲具有真的意志的力的人。故尼采的權力意志與康德斐希特的理性的意志，根本上實爲同一性質。從這點看來，我們越發可以曉得尼采確是個真正的理想主義者了。

尼采這樣的理想，開始於 *Dionisos* (酒神) 而終極於超人。所謂超人，畢竟是前段所述的理想的人或神，即權力意志的權化的意味。

(二) 貴族的道德 尼采的貴族主義，是根於他自身天賦的傾向，而立腳於價值差別的根本思想。所謂價值，是等差的意味。高低上下優劣的差別，原來是從價值等差而起

的，無差別，即無價值。故價值原本即爲等差的意味。尼采本着這樣的意味，對於人類的價值，以爲從生下即存有無數的差別，不平等是人格價值的本質。現代一般學者雖多倡言人類平等，其實從各方面觀察來，人類終難斷定是平等。即說人類在初生時爲平等，但從人格的價值上言，人類各各不同，從沒有平等，即令要求二人同樣價值的，也屬不可能。而多數的人格中優越者常統率支配一般劣等的民衆，而多數民衆賴了少數的天才始得而生活。其中所謂治者或被治者統率者或被統率者的區別，很爲顯明。少數優越者常爲治者，而多數劣等者，常爲被治者。歷史也很明白的揭示我們：剝造新時代的常爲少數的天才，而多數民衆究以服從依賴爲天職。極端的說：無天才即無歷史，而新歷史常爲天才所剝造。由這點看來，多數者的存在，對於歷史上殆毫無意味。只不過爲天才出現的一種手段罷了。故換言之，所謂超人的少數者，是人生的目的，而多數只不過爲產生超人的一種必要的手段罷了。尼采到了這點，越發進入極端，又說：多數民衆因他不具有真的人格，故簡直是毫無意義，只是天才始有人生上的意義。他對於當時社會主義的思潮的抗議，也是應用同樣的原理。社會主義者主張人類絕對的平等，既無所謂人格價值的優劣，又

無所謂治者被治者指導者被指導者的分別。尼采以爲他們只以多數者的弱小的可感的生活爲人類的理想，是其根本精神殆與實證主義實利主義完全相同，蓋將人生的真義早已忘卻了。

尼采的思想，雖時有走入極端，傾於病的一方，但其根本精神基於理想主義的自我尊重或人格尊嚴的思想，那是無可否認的。時代漸趨於物質的功利的，對於自我或人格尊貴的概念熟視無睹，尼采突起而取一種奇矯的反動的形式，而復活理想主義的精神，這爲自然的順序，又爲必然的結果。

第四節 倭鏗的哲學

倭鏗哲學，如本章開端所述，普通多呼爲倫理宗教的，但就其全體看來，寧是宗教的色彩較爲濃厚。現在的理想主義，不論從任何方面觀察，大概雖是重視宗教，但終沒有像倭鏗哲學中宗教色彩的濃厚。他與柯海 (Cohen) 同爲現在最主要的宗教哲學者。極端的說，倭鏗哲學，亦得觀爲一種神學。十九世紀末宗教的精神，甚爲衰退，在此時代，而首先主張崇尚宗教的必要，得說是此哲學者的主要功績。在這樣意味上，他又是理想主義者

的復活了。從康德或斐希特的理想主義的影響上言，哈曼等宗教的傾向，直接有由倭鏗復活之觀。

(一)現代文明的缺點 倭鏗哲學的出發點，第一在檢查現代的文明果足以給與人心以十分的滿足與安心否？所謂現代的文明，不待言是現實主義或實證主義的傾向。這樣的傾向是否足以使我們十分的滿足嗎？這是我們首先不得不不明白的事情。實證主義的思想中雖有許多足以使我們致其相當的敬意的地方，但站在理想主義的立腳地上的倭鏗，毫不以此為滿足，那是當然之理。他對於現代文明的觀察，頗為精密。他將現代文明的骨髓分為自然主義，主智主義及其他社會生活等綱目。所謂自然主義殆與實證主義同一意義，尊重自然現象，重視自然科學，由此以期自然生活的完成。對於滿足人類自然的慾望，而將實利或功利視為第一義這點看來，自然主義雖具有相當的權威，然此畢竟是暫時的滿足，而於這樣一時的滿足以上還有什麼呢？表面的皮相的要求雖得滿足，然至更深的內面的要求，自然主義到底是難以使人滿足的。自然主義，要不外是感覺主義，受身主義，而那精神的或積極的要求，終不能由此而滿足。這樣二種要求或傾向的

不調和與衝突，爲我們經驗上所時常感到的。次如主智主義，與自然主義也爲同一精神，一樣的不能使人類的要求完全滿足。現實主義的文明，是一主智主義的文明，智識雖得有進步，但人類的真生活，無論如何是不能完成的。而其矛盾與衝突，終亦不能避免。主智主義，動即偏於外的客觀的，而主觀的內面的生活因此甚爲壓迫或抑制。重視情意的主情意主義雖覺偏頗，但與主智主義較來，兩者流弊，那要不及主智主義之甚了。

現代的文明，又以實際的機械的勞役（即勞動）爲本位，欲實現各種的社會生活，以期達到人生的目的。這樣的文明，漸漸使人生現實化，而且逐漸推廣其範圍，豐富其內容，固爲不可爭的事實，但此是否就是人心中所最迫切的要求？人心中單以今日的社會生活是否能夠滿足？這都是疑問，使我們不由地起了激烈的矛盾之感！因爲我們的人心中除了上述的要求以外，尙有更深摯而迫切的精神上內的要求或傾向，這等傾向或要求若不得滿足，那完全的意味的生活到底不能實現的。而且最近代機械的文明，漸漸滅絕人類的個性，而機械化的傾向日益加劇。所謂分業，簡直無異於將個性或人格切成斷片。所以從這點看來，現代的文明，寧是一種不安而可怕的文明。就事實上言，時局不安的狀態

態，也沒有過於現代（主要是在十九世紀末）這樣動搖不定了。更率直的說：今日是最不滿足的時代，最不安定的時代。宇宙間雖充滿了實證主義的功利主義的迷霧，而人心中的要求卻仍一毫不能滿足，這是現代的實相。所謂自然科學的文明，一日千里的進步，而人心上所感到的不足與不安的程度，恰與此逆比的進步，這也是今日實際的狀況。我們從觀察時勢的傾向，知道單以此等實證主義的文明，究不能滿足，而人心上更有一種精神上內的要求，那是很明白的。所謂時代的不安或不滿足的狀態，正足以證明人心上存有更深的要求或傾向。要是沒有這樣深刻的要求，那時代也決不致呈現出現時的狀態。不安不滿的表示，即所以暗示更高的人心的傾向。

（二）絕對無限的要求 我們對於現代的所有文明，無故深感不安或矛盾呢？這不外是存於現代外的表面的傾向，而人心尚存有內的精神的傾向與要求的緣故。不但只是主觀的內的傾向，而人心尚具有經驗以上或現實以上的要求與傾向。換言之，就是人心中有更深的內面化的要求與傾向，而此內面化非相對的經驗的，乃是究極的徹底的絕對的傾向。別言之，一種神祕的無限的傾向，是人心固有最深刻的傾向。將現實的

一切統一於絕對的，是此無限的傾向。這樣無限的要求，若不能滿足，人心任至何時也不能免除不安。此種神祕的傾向，我們簡單的名為無限欲或絕對欲。那不能以言語形容的一種微妙而深摯的憧憬（Sehnsucht），即此無限欲的表現。對於自然，人類，自然而然的起來的一種說不出的心絃上的彈動，即此無限欲的發現。為紫蘿蘭或大自然而濺洩的浪漫諦克的淚珠，即此絕對的憧憬的閃爍。人類精神的傾向中像這樣的深祕而尊貴的傾向，倘有其他存在的地方嗎？人心中具有這樣高貴的傾向，難道還不能說人類生活是有真的意義嗎？

這樣絕對的傾向，第一是表現於道德的現象上面。道德的真義，決不像普通一般所解釋；既不是單為保存自己，又不僅是快樂或幸福的追求，他的本義是絕對的。康德所謂無上命令的絕對性，即是道德的精神；要是除開此種精神，那道德即不成其為道德了。超越現實，為那永遠的文化而努力，是道德。因為道德自身本來具有的永遠性，而為超越現實的。故不_理解道德的超越現實性，即不能理解道德的真精神。

絕對的價值（Sollen），是道德的本質。然這樣的價值，是根於人類自然的欲求而起，

故絕對欲爲人心中自然的傾向。若無自然的傾向，那道德的價值要使他發達到像我們所能經驗的絕對的權威，是不可能的。因絕對的欲求是產生絕對的價值的本原。

且不僅於道德的現象，即其他學術及藝術的現象，我們也得明白的認識他是經驗的絕對的傾向。我們對於那些所謂真理或知識，當然是不能滿足，即對於不徹底的總會或不完全的統一，也是一樣的不能滿足。非更進一步抵達到究極的真理之境，那我們的知識欲畢竟是不能滿足的。真理的追求或知識的努力，很明白是有超經驗的絕對的要求。若沒有這樣的要求，那所得到的真理或知識甚爲蕪雜，無意味。且不僅是真理或知識的追求是這樣，那知識或真理的自身既具有絕對性了，要是我們對於一切的人，一切的場合，不是普遍的承認他有這樣傾向的存在，那就無所謂知識與真理了。故知識的傾向中（即學術的傾向）很明白的含有超經驗的絕對性或無限性。又藝術的活動中也含有異樣的形式，的絕對性或無限性。所謂美，不是純粹現實的，乃是於現實的材料中藏有超現實的超自然的意味。故追求美，就是於特殊的形式上追求那絕對或無限；玩味美，就是玩味那超自然或超經驗的一物。若是除了上述的超越的要求，那藝術活動就全成爲

乾燥無味的了。

人心中存有絕對的乃至無限的傾向，倘得從他種方面去證明他。全體精神的傾向中，我們很明白的知道他有絕對的意味的內面化或自律化，直接化，統一化，無限化等種種深的傾向。內面化 (Verinnerlichung)，不待言是主觀化或精神化或人格化的意味。充實內生命，就是內面化。我們不但只是要求相對的內面化，并須要求超越的絕對的內面化。而內面化的要求中，至少也會有絕對性。又所謂自律化 (Selbständigkeit)，是不待他力，而以自力而成的一種傾向。我們從這點，就知道他存有絕對的自力的要求。又所謂直接化 (Unmittelbarkeit)，是排除所有間接的媒介，希圖直接於事物的一種傾向的意味。關於這一點，我們至少也得認他有同樣絕對的傾向，此外如統一 (Einheit) 或無限 (Unendlichkeit) 的要求，都是人心自然的傾向，若於人心除去此等傾向，即成爲不自然的了。

以上從道德藝術學術及其他各種方面觀察，人心中存有超自然的超經驗的一種不可思議的要求或傾向，到底是不能否定的事實。那末，這樣超經驗的傾向存在人心中，

究竟是何意味？他的自身，既已爲超自然的超經驗的了，那此等傾向，當然可判斷他不是某自然或某經驗所給與的，那絕對或無限的傾向，也不是相對或有限所給與的，乃是直接從絕對或無限所給與的。這樣無限絕對的傾向的存在，直所以表示超自然的絕對世界的存在；絕對世界如不存在，那人心中這樣的傾向也無存在的理由，此二者實爲相互相因而存在的。且當我們進入人類精神活動的根柢，自覺到那所謂絕對的內面化，統一化，自律化，直接化等絕對的傾向時，我們於此時又能發現最真實的意味的自我——於小我中見大我——瞳見真的人類之姿，其給與我們精神上的慰藉爲何如？

(三) 精神生活 一面於我們人類中存有絕對的統一化，內面化，無限化的傾向，而此等傾向若不得充分的滿足，那生活簡直是無意味；而在他方面觀來，這樣絕對的諸傾向的存在，即所以表示絕對的無限的世界的存在。倭鏗就以此爲立腳點，主張他的所謂無限的世界即爲精神生活 (Geistesleben) 的實在。此所謂精神生活的絕對界，是倭鏗哲學的根本，又是結論；他的哲學的全體，就以此絕對世界爲中心而開展。倭鏗對於精神生活的說明，大略如次：道德生活中含有絕對性，既如前述。這樣的道德生活，就是具有永久

而普遍的活的生命。這生命將於某一定的時期而衰滅呢？抑是無止境的在着進步呢？我們對於這問題可無遲疑地回答他說：從無始的過去，以至永劫的未來，而遂其無限的進步發達的，是道德。質言之，道德生活，真是一種絕對無限的存在。次就學術上言，也是同樣道理的。真理的根本有萬世不易的絕對性。在此萬世不易的基礎上永久的開發那無限的知識，就是學術生活。這樣學術生活若就其全體觀來，與那道德生活同為絕對的活的生命，決不僅如普通所解釋的只是有限的偶然的現象。又如藝術生活，也是同樣的活的生命，決不僅是一時的偶現的現象，此外如社會生活或實際生活等根柢中，我們也得認他存有絕對的無限性；若無這無限性，那全生活都沒有意味了。我們綜核此等道德、學術、藝術、社會等所有的生活為全體的考察時，他的根柢中我們只見得是一活的絕對的無限的大生命，而此大生命的開發進步，即為現實的文化。現實一切的生活，都是根源這絕對無限的大生命而發現。

絕對的統一一切的大生命，倭鏗名他為神；確信神的存在，是人間生活成立的根源或原理。若無這原理，人間生活到底不能得到完全的意味。因為所謂精神生活之絕對的

實在，是一切的生活與現象之絕對的統一。一切皆由此最高的實在而統一，若無這最高的統一，那一切的生活或現象，是全然支離滅裂，所有矛盾或不調和等現象，都要由此而紛起。故生活的本源，是此最高的統一，去此統一，那生活全然成爲不可能——這是倭鏗關於精神生活的主張。

倭鏗將這精神生活從一種超越的意味而考究，以爲神是具有人格的無限者。他對於神的解釋，雖也如普通所解釋的以爲是徐徐的無限的進步發展，但這所謂神，乃是有超越的實在的人格神，與普通所說的究竟是全然不同的。現實界中一切的社會生活或學術生活，道德生活，藝術生活等，都從這超越神給與無限的生命。要沒有這絕對界付與生命，那現實的生活是怎麼的枯燥無味！推之一切的文化，也不外是從此源泉而湧出的潮流，無此源泉，那文化簡直是沒有了。

倭鏗主張宗教是統一一一切，純化一切的東西；無宗教，生活卽爲不可能。倭鏗的所謂宗教，不待言是以基督教爲理想，從某種意義言，也得觀爲基督教神學。他的形迹雖近似基督教，有專爲宗教家之嫌，但他能於世紀末宗教不振的時代，熱心主張宗教的價值，那

無論如何我們也得承認他是理想主義一面的復活者了。而倭鏗哲學的價值，也即存於此點。

第五節 利普斯的哲學

利普斯人格主義的倫理學，雖不能說是斬新或獨創，只不過把康德或斐希特的理想主義的一面使他發達罷了；但他對於理想主義的倫理觀，更使他明確徹底這點，多少也具有相當的價值。就全體的立腳地言，利普斯哲學，是代表所謂心理主義（Psychologismus）者；他的哲學的特色是在將經驗的與心理的相並而說明。不論從心理學方面或美學方面觀察，他的哲學都似有一面為哲學的，一面為經驗的之一種不相調和的傾向。但他的論理觀卻始終為同一的精神而一貫。一面為科學，一面為哲學，是他的倫理觀的特徵。

利普斯的思想，大部分固受康德或斐希特的精神，但精確的言，他直接受赫德或歌德的影響，間接受斯賓挪莎的精神，也算不少。所以利普斯的倫理觀，亦得說是將康德的精神於歌德式的範型中而使他發達的。所以他的倫理觀與尼采有相通之點，決不是偶

然的事情。

利普斯倫理觀，簡單的說，是人格主義或人格價值的倫理說。他將一切的價值別爲人格價值 (Persönlichkeitswert) 與物件價值 (Sachwert) 二大類。因爲所有的物件價值，都應從屬於人格價值，故人格價值，即爲最高絕對，而其他一切的價值都從屬之。利普斯的主要思想，即從此人格價值而爲倫理的解釋。他的大意，就是以康德所主張的「善意」爲人格的根本或中樞；而具有絕對的價值的，也只有此善意。主觀的道德的實際理性（即意志），是一切價值的根源。從這具有實際理性一點看來，人格這一概念，很明白是含有神的要素了。

但所謂人格價值，不但只限於道德的善意這範圍，更得從更廣的範圍而理解。關於這點，利普斯是很明白的站在歌德風的立腳地上面。生活肯定 (Lebensbejahung)，是利普斯倫理觀的中心，生活否定 (Lebensverneinung)，是一切反道德的根本。一切的自然生活使其自然發達進步，是道德的進步；反之，一切的自然生活使其壓抑衰滅，是道德的退步。所謂自然生活的肯定，就是人間性中自然所具有的一切傾向與素質，使他完全發

展的意味。利普斯以爲人性中自然有的素質或傾向，若是當做個個的傾向或素質來觀察，他的自身無一是惡。任憑是怎樣的慾望，意志，目的，傾向，他的自身無論如何也不能認他是惡的。所謂道德上的惡，大概是從主客倒置而起的一種現象，例如應該爲主位的慾望，則變爲客位，應該爲客位的目的，則成爲主位。但各個慾望或目的的本質，仍是無惡的，可言的。所以人間性中本然的願望，意志，目的，傾向等，悉不得不完全地具備在我們內生活之中。凡是完全的具備一切的慾望或目的等的人格，是有真實意味的人格價值；否則，即不能說是具有人格價值者。利普斯的大意，大概以爲一切惡德的根本，是否定，是無，是缺點。例如人間性中本來具備的素質，缺而不全，或是本來應有的而無有，或者即有此，而甚爲微弱者；這些在道德上都可判斷他爲惡。反之，於一切の場合皆爲積極的肯定，便是爲善。故人間性本來具備的一切要素，能使他完全的充實發達，即成爲最高的人格價值；反之，人格的要素只是無力，薄弱，病態等種種缺點，即爲減少人格價值的根本原因。故最高的人格價值，第一，人格的內容是十分充實豐富的；第二，豐富的內容，各各都是十分深摯而堅強，決不流於貧弱的；第三，所有的願望或目的，他的高低優劣的秩序，配列得非常

的嚴正而有規律；第四，綜觀人格的全體，只是充滿着調和自由等精神。具全這四個條件，纔得稱爲最高的人格者；否則，卽爲劣等低等的人格。

一切事物的價值，都由人格所貢獻的程度的高低大小而決定。利普斯對於藝術或學術的解釋如次：他以爲藝術品價值的大小，一以人格價值的高深或充實與否而決定。藝術的價值，決不是如人格的價值之爲絕對的，乃全由人格的價值的如何而付與以相當的價值的。如其對於人格價值上無多大的貢獻，那藝術也不是真的藝術了。次如學術其於人格價值上的關係，也不減輕於藝術。知識的開發，是人格範圍的擴大或豐富的所_以；若無知識的開發，人格的擴大也無望。然藝術的影響，是及於人格的中樞；而學藝的影響，卻止於中樞以外。藝術爲非現實的，而學術卻飽以現實的真實的爲生命。所以二者所發生的影響，也是一爲非現實的，一爲現實的。

又他的對於藝術或學術的實際生活，非想像的理論的，直以實際的真實的爲特徵。故實際的活動，其及於人格上的影響自然是直接的切近的了。人格，是由實際活動而最直接最真實的發達進步的東西。

利普斯這樣的倫理學，於固有的理想主義中攙入了不少的經驗的精神。理想主義倫理觀，其爲純理想主義的發達呢？抑爲經驗主義的發達呢？二者之中必取其一而進。

第六章 新康德派的哲學

第一節 新康德派哲學的派別與其特徵

「返於康德」的主張，爲十九世紀半以後哲學界最有力的呼聲。廣義的新康德派，其種類與範圍頗爲複雜而多歧；茲就大體上觀察，得分爲前後二期。前期以認識問題爲其研究的中心；後期以關於康德哲學的全體爲其研究的中心。代表前期的爲黎布曼（Otto Liebmann）朗革（Albert Lange, 1828-1875）等諸人。就以朗革爲今日瑪布爾學派的建設者，故正確的說來，也應把他列入現代哲學者當中，與以相當的敘述，但此刻爲求簡便起見，對於前期各人想一律都不去敘述。惟朗革對於新康德派的建設，占有重大的地位，卻是不可不記憶的。就某種意味上言，即說他是全新康德派的建設者，亦不過言。

代表後期的，可分爲瑪布爾學派——以（Marburg）大學爲中心的學派——與西

南學派——以德意志西南部 Strassburg Freiburg 各大學為中心的學派——一種。
這兩派的重要代表如下：

瑪布爾學派 (Marburgschule)

柯海 (Hermann Cohen, 1842-1918).

訥脫爾普 (Paul Natorp, 1854-)

斯太姆拉 (Rudolf Stammeler, 1856-)

西南學派 (Südwestschule)

文德爾班 (Wilhelm Windelband, 1848-1915)

黎卡特 (Heinrich Rickert, 1863-)

瑪布爾學派中三人，雖同為新康德派之一，但他們所研究的中心卻各不同。如柯海為代表純正哲學者，而訥脫爾普則傾向於教育和實際問題，斯太姆拉則側重於社會和理法等問題。故從哲學上言，只要記述柯海一人就够，餘二人都可從略。

合西南學派及瑪布爾學派而言，即今日之所謂新康德派，他的特徵，正如他的字義，

以返於康德哲學的立腳地，復活康德哲學的精神，而徹底於先驗的理想主義爲指歸。所謂先驗的理想主義（*Transzendentaler Idealismus*）的根本精神，不待言是先經驗而存在的先天的各種活動；此先驗的活動，爲產生各種生活現象的根源。詳言之，對於認識方面，則認時間和空間存有因果或實體等先天的形式或範疇，對於道德及藝術方面，也同樣的承認他有先天的形式或原因的存在，而將一切的認識道德及藝術等，都觀爲是此先驗的活動的所產；這是先驗哲學的根本精神。現實主義的哲學，把外來的現象或經驗立爲本位；而先驗的理想主義，則將主觀的先天的普遍的活動，觀爲一切現象的本體。更簡單的說：先驗的普遍的理性之創造的活動，是先驗的理想主義的目的；表現一種理性之立法的活動的，即不外是全體哲學的主旨。後期的新康德派，即以此爲領域，不但於認識方面，通道德及藝術宗教等一切文化的現象，悉從先驗的理想主義的立腳地而解釋，謹守着康德哲學的精神。今日一般新康德派共通的傾向，雖於康德哲學的範圍以內，將康德的根本精神（即先驗的理想主義）更進於徹底的，但他的根本精神卻仍是一貫。更明白的說，後期的新康德派，不像前期的，只限於認識論方面，統道德藝術及宗教等各

方面，都使他更進於徹底的明白的精確的境界。不待言今日的新康德派還沒有達到完成的境地，現正在發達的途中或初期，故今後此派應向如何的方面而如何的進步發達，是尙難預想的事情。

雖同爲現代新康德派的哲學，但由柯海所代表的瑪布爾派與由文德爾班及黎卡特等所代表的西南學派，若就全體上觀察起來，各各具有特殊的色彩，各取各的方向而進。若是單就所謂充分的把先驗的理想主義的根本精神，更使他進於徹底的這點觀察，那末，柯海爲最能代表這個傾向，不論是認識、道德、藝術及宗教等各問題，都能使康德原有的精神更進於論理的徹底的。亦得說，先驗理想主義的根本精神的徹底，就是柯海的哲學。故柯海哲學的特徵，是寓徹底的精神於嚴密的體系和組織的當中。至文德爾班及黎卡特的哲學，卻與柯海稍有不同，把康德哲學中潛隱的精神更使他明確的發達，而於康德原有的精神加上多少新的意味，換言之，先把康德哲學的精神訂正於現代的，而於確實的地盤之上建築那先驗的理想主義，這就是西南學派的特徵。故所謂徹底的體系的諸點，西南學派雖不及瑪布爾派，但將先驗的理想主義的精神活現於現代而使其發

揮新的精神這點，卻遙凌瑪布爾派而上之。總之：澈底的，是瑪布爾派的所長；富於新的意味，是西南派的所長。

第二節 瑪布爾派的哲學——柯海的哲學

瑪布爾派哲學的主要代表是柯海；只要能够把他的思想弄個清楚，那全派哲學的思想自然也會明白了。柯海以爲哲學是理性之學。所謂理性，是具有三方面的創造的活動的意味。理性的作用，區分爲思維 (Denken)，意志 (Wille)，感情 (Gefühl) 三方面。這三種又都以先驗的創造活動爲本質，故於各個名辭之上又應加以「純粹」(Reines) 二字，如思維，則名爲純粹思維 (Reines Denken)，意志則名爲純粹意志 (Reines Wille)，感情則名爲純粹感情 (Reines Gefühl)。所謂「純粹」，不單含有先驗的意味，尙含有創造的或能動的意味。柯海雖將理性活動區分爲三方面，但其全體仍爲整然的一大體系，通三方面而一貫於先驗的普遍的創造作用。故我們對於理性的各方面，不應視爲孤立的隔開的。理性活動的所產，爲「文化」(Kultur)，故全體的文化，本來也是體系的系統的，中間自有一貫的精神。從這點看來，哲學也得名爲體系的文化之學。理性或文化既爲體系

的，那哲學當然也不得不爲體系的了。哲學如理性活動的區分，也分爲（一）純粹認識的論理學（Logik der reinen Erkenntniss），（二）純粹意志的倫理學（Ethik der reinen Willens），（三）純粹感情的美學（Ästhetik der reinen Gefühls）三方面。形式上雖分爲三方面，但他的全體，仍爲嚴整的一大體系，一如理性活動之不可分。故「體系」二字，亦得算爲哲學的本質。

（一）純粹認識的論理學 一切認識的根本，是純粹思維的所產。純粹思維，不單是思維事物的關係，乃是創造一切實在的根本作用。於本然的內包以內，創造一切的純粹認識，卽爲認識思維。這是柯海論理學的根本精神。所謂「純粹」這個名辭，柯海是依照希臘巴門尼底斯或柏拉圖等諸前輩的用法，不單是離感性或經驗而獨立的純粹的意味，同時又解做積極的創造作用或能動作用。換言之，不單是康德式的先驗的形式或範疇的存在的意思，乃於經驗以上或以前更進一步，拿先驗的形式或範疇做工具。能動的創造實在或認識的根柢，這是理性的作用，也就是純粹一辭的特別意義。故柯海以爲純粹思想，是具有先驗性普遍性的能動的根本作用的意味。所謂能動的創造的，便是思維的

本質。

康德分認識作用爲（一）直觀（Anschauung）（二）理解力（Verstand 或譯爲悟性），二個階段。柯海卻以爲直觀事物於空間時間的形式上，他的自身，既是思維作用，則這作用以上當然是無別的特殊作用了。康德又假定刺激直觀作用的，爲「物自體」；將這刺激爲直觀的材料，時空爲直觀的形式。然柯海卻不承認「物自體」的存在，不論於如何的意味，他都不承認於思維以前存有什麼的實在。因爲一切的實在，是思維的產物，如果不是先有思維，那一切都無從而產生了。還有一部分學者，雖不假定「物自體」這概念的存在，但另假定爲思維的材料「所與」（Das Gegebene），以代「物自體」這概念。但由柯海看來，也以爲是差了的。如果以「所與」爲有何意味的實在，那末這實在是先思維而存在的實在，畢竟是無思維的實在，這樣曖昧的實在，斷斷是難以承認的。

埃理亞派巴門尼底斯所謂「思維卽實在」（Denken ist Sein）爲千古不易的名言。凡是沒有思維的實在，或不經過思維的實在，都不得算爲真的實在，既稱爲實在了，必然的要經過思維的論理化；不經過思維的論理化的實在，是全無意味的。實在由思維

而創造，就是實在的內容，由思維而付與的意思。柯海以爲「產生者」與「所產生者」爲同一不二，產生者卽爲所產生者（Die Erzeugung selbst ist das Erzeugniss）。換言之，思維與實在爲同一，外思維而無實在，與離實在而思維無從而研究爲同樣的道理。純粹思維，是於先天的形式中創造實在與內容的根源，他的意味，就是照着一定的形式而活動的創造的作用。

但對於這種主張頗有疑問之點：思維雖然能够創造實在，但是不可不先有思維的材料，沒有材料，那思維是不能成立的。至於思維的材料，總逃不出各種的感覺，所以我們於思維以前，至少須承認他有所謂「感覺」的實在。柯海卻以爲感覺爲實在的符合（Index），但究竟不是真的實在。所謂實在既由思維的形式而產生，那不曾經過思維形式的東西，當然不能算做實在的。譬如羅馬字，雖爲製造言語文字的原素，但ABC各個分開，有何意味可言呢？感覺對於思維，也爲同樣的道理，感覺必經過思維的論理化，然後纔成爲實在。故不曾經過論理化以前的感覺，決不能算爲實在。這樣沒有經過純粹思維作用或純粹意志作用以前的感覺，柯海特名爲 *Bewusstheit*，使與普通的 *Bewusstsein*

(意識的實在)對立。這兩個名辭的意思，就是說：感覺非爲意識的實在，不過是意識的符合，可使他化爲意識的實在罷了。這樣的感覺，非思維的「被給與」，不過是可由思維而論理化的實在以前的符合罷了。故感覺在柯海看來，是全無意味的一件東西，他的自身尚不能獨立存在。

然則純粹思維，在怎樣的論理的順序而產生實在呢？柯海以爲純粹思維第一是產生數學的認識。而數學的認識，爲一切認識的基礎。純粹思維的根本，第一是統一的總合 (Synthesis der Einheit) 統一作用，即是思維作用。故統一非純粹思維的先驗的根本作用；先有統一作用，而思維作用始得而成立。然統一非單是獨立而成立，同時必俟「多樣」(Mehrfachheit) 相輔而行。而多樣爲統一作用必然的預定，與統一作用同爲根本的先驗活動。柯海又以爲由統一而起的一，或因統一作用而表現的一，是數的先驗的範疇；由此先驗的範疇之力，而所有數的觀念始得而產生。由多數作用而起的多，即爲時間的範疇，所有時間認識的根本，都由此範疇而造出。統一與多樣的總合，爲全體；而全體即爲空間的範疇，所有空間認識的根本，都由此範疇而造出。

除數學的知識以外，柯海以爲純粹科學的知識，也是純粹思維所產生。思維除「時」「空」等範疇以外，還有「運動」「實體」「因果」「目的」等先驗範疇。我們能思維事物的「運動」「因果」等，就因爲我們的思維作用，本來具有那種形式。

(二)純粹意志的倫理學 純粹認識爲能動的創造的作用，而純粹意志的自身，亦爲創造法則，產生行爲的實際理性。理想主義的精神，在於主張人類是立法者，決不是被支配於自然者，這種主張由柯海更爲竭力的堅持。他的倫理學的精神，也只是在這一點。柯海以爲倫理學是人類之學，是研究所謂人類的概念之學。他不但爲全體哲學的中心，而且爲其最後的目的。理想主義的根本精神，就在以人類爲主位而支配一切的自然。所謂人類是立法者的意味，自然是由人類支配的意味。康德哲學主要之點，即在明確此種根本精神。尤以他的倫理學明白確定自我的尊嚴（即人間自律的精神），對於哲學上有特別的貢獻。康德以爲道德法或倫理法（*Sitten gesetz*），全與自然法（*Naturgesetz*）不同，道德是位於自然的行爲以上的東西。凡是支配於自然的法則之下的，都無嚴正意味的道德，所謂道德必須在自然以上的。這是康德倫理學的精神。故所有倫理學，不得不先立

腳於康德這種根本精神。康德精神的復活，於認識方面，固爲必要，於道德方面尤感迫切。柯海以爲康德是近代第一明白道德的基礎者，將來人類生活，將永久的支配於康德的精神。柯海的倫理學，從認識方面觀察，更顯著的覺到他是康德倫理觀的復活和改造。更簡單的說，柯海的倫理學，就是康德倫理學的最深的解釋。

所謂純粹意志，是實際的理性（*Praktische Vernunft*）的意味。實際理性或純粹意志，非由自然或必然的法則而支配，他的自身具有法則，是一創造行爲的積極的生產力。具有普遍妥當性的意志，卽爲純粹意志；而純粹意志，卽嚴正意味的普遍的意志。純粹認識爲所有實在的產生者，創造者，而純粹意志則爲一切純粹的普遍的行爲或法則的產生者，創造者。從此，我們知道純粹意志，非如普通一般的見解，以爲只是形式的空虛的，他的內容，實是積極的能動的作用。

在普通的場合（卽自然法則的場合），意志由欲望而支配，由欲望所提出的事物（*Gegenstand*）而支配行爲的目的或原因。即在普通心理作用的場合，欲望或外物大概也都是支配意志。然在道德的場合，驅動純粹意志的決定力（*Bestimmungsgrund*）決

非此等欲望或外物。如果以欲望或外物爲其決定力，則純粹意志全爲他律的，而非自律的了。他律的，即非立法的，非立法的，卻非普遍妥當的。這是康德所明白主張的地方，柯海將引爲倫理學上的中心問題。他以為欲望或外物爲意志的目的，到底是破壞道德行爲的普遍性。因爲欲望因人而不同，其間千差萬別，故欲於以欲望爲意志的決定力之下尋求普遍的行爲，畢竟是件不可能的事情。至於以外物爲意志的目的，則因達到外物的手段無慮千差萬別，故欲求行爲的普遍，尤其是不可能。所以康德對於快樂，幸福，富貴，外物等一切經驗的欲望，均斥爲非決定意志——純粹意志的原因或目的。純粹意志是以自己之力付與目的於自己，決非受他力的支配束縛。

故柯海以爲在認識方面，感覺非爲產生思維，卻由思維而論理化；在實際方面，欲望決非決定意志，卻由意志而倫理化。柯海將道德意志的本質，特名爲傾向（Tendenz）。所謂傾向，就是意志本質的運動傾向的意味，他的意思，就是說意志的本質具有依照自身的法則，由此狀態移動到彼狀態的動力傾向。所謂意志的行爲，就是由此傾向而至他傾向的運動，而其運動的本質，即基於此種傾向。故意志的傾向，決非以外物爲動機，而是基

於自身特殊的法則而起的。因此道德意志的內容，也決非外物的經驗，乃是普遍的行為（Handlung）。除了這樣的行為，那意志的內容，即無從可以研究了。

所謂純粹意志不以其他何者爲目的，從他自己的法則，對於自身產生行為的主張，驟然聽到，似覺抽象得很，其實此點柯海是本諸康德，爲理想主義中最普通而最緊要的道德說，意志對於自身產生行為，就是絕對意味的自律，以自身爲目的的意味。爲求明白起見，意志二字代以人格一辭也無不妥。人格以人格的自身爲目的，不以此爲手段，即是真的自律。非但不以人格爲手段，直以人格爲目的而研究，這是康德倫理觀的精髓。故所謂道德的意志或道德的行為的目的，是單指人格一概念而言，此外決無其他絕對的目的了，一切行為的絕對目的，是人格；而人格即不外是自己的目的——獨立自尊的目的。此種人格主義的根本精神，由康德而始明白確定，將永遠的爲倫理觀的基礎。且這樣絕對意味的人格，非僅是個個的人格，乃更結合多數的人格，成功自由絕對的社會生活，此爲一切道德的根本目的，又是最高的目的。自由人格的集合，而社會的生活始具有神聖的意味。

柯海根據上述的立腳地，對於自由意志又給以特殊的解釋。但關於自由意志的解釋，康德很明白的陷到舊式的矛盾的境地。我們若是將道德行爲的因果，從自然法則而解釋，那就要成爲自然的或必然的了，對於意志竟無一毫自由的可言。反之，若將意志自由解釋爲「物自體」說是自然法則以上的東西；在這樣的意味上，意志自由或許會自由，然終不免於矛盾，跳不出舊式的窠臼。康德之所以陷到矛盾的境地，就因他將意志自由這問題，從傳統的舊式觀念而考究的緣故。所謂傳統的思想，就是認自由爲原因與結果的關係，於因果的範圍以內而考究自由。站在這樣立腳地的上面，欲公平的考究這問題，其陷入矛盾的境地，自爲必然的結果。然則所謂自由意志應於何種方式而考究呢？這只要明白自由與因果的不同就是了。因爲自由是目的與手段的關係，爲實現目的而選擇手段的意義；其中絕無因果關係的可言。我們如能離開因果，專從目的與手段上言，那意志的自由，就不難了解了。

純粹意志，因他是於以人格爲目的的行爲上面產生行爲的，故凡是以人格爲目的的行爲或生活，都可觀爲是此意志的所產。推之同樣意味的家庭，國家，社會等，也可說是

此意志的所產。柯海一方承繼康德的精神，一方又頗受古代希臘的倫理觀的影響。故頗置重於道德上的義務或美德等，就中尤以人格的美德（人格概念爲中心）最爲特別看重。如自己責任（Selbsterantwortlichkeit）誠實（Wahrhaftigkeit）謙讓（Bescheidenheit）勇氣（Tapferkeit）貞操（Treue）正義（Gerechtigkeit）以及人道（Humanität）等，皆柯海特別看重的美德。從這些美德的種類看來，柯海的倫理學，是怎樣的置重人格主義，當然也可以明白了。

訥脫爾普復活柏拉圖的關於美德的理論，主張（一）知識（二）勇氣（三）節制（四）正義四個美德爲足以盡人格的內容。

（三）純粹感情的美學 純粹感情，與純粹思維及純粹意志也具有同樣的性能，根據內在的先驗的法則，而行其普遍的美的判斷或美的乃至藝術的創造。柯海在未說明純粹感情之前，先解釋一般意識的成立。他以爲普通解釋意識成立最初的現象是智的感覺，這是錯誤了的。當感覺的發生，於我們的意識中，不得不先有反應外來的印象的傾向——本能的或無意識的傾向；這傾向就是本源作用，爲意識發現最初之形。這本源作

用，因他是「感的力」(Das Fühlen)，故意識的根本活動或本源形相(Di Form)，不外是感情。故感情是全意識的本源，又是中樞；而所有意識的活動，皆以感情爲始。

柯海對於意識的根本活動的感情，更有如下的一番說明。他的意思，是說：意識活動，是自發的活動，故運動(Bewegung)——自內向外的種種運動——卽爲意識活動的根本事實。所謂「感」——精神上的感動的意味——就是從內向外所起的運動的意味。簡單的說：感情卽運動，運動卽感情。如歌唱，言語，跳舞，繪畫等種種，皆爲內的感情的發現；而內的感情爲產生所有種類的運動的根源。各種運動中以律動最爲根本的，例如調和勻稱等，實不過是此運動的特殊的應用。美乃至藝術的根本，是表現的運動，而表現運動因是內的感情的產物，故美乃至藝術，與感情最有密切的關係，更是無疑了。質言之，美或藝術，是感情的所產；而感情爲發生藝術的根源。

但只是感(Das Fühlen)，尙不能算爲純粹的感情。柯海以爲感情是意識最初之形，感情發動之後，始由知覺(Bewusstheit)漸進而發現意識(Bewusstsein)。感的力，爲一切感情的基礎，故所謂純粹感情，卽不外以這樣感情爲基礎，更於其上發達更複雜的感情罷。

了。單純的快樂與不快樂，是屬於無內容的知覺的一階段，特由感情付與以內容，纔成爲具有意識的內容的感情。純粹的感情，就是這樣已發達了的特殊的感情。他具的本質是什麼呢？讓在下段說明。

柏拉圖曾將戀愛解爲求美造美的心。柯海復活柏拉圖這種精神，主張以戀愛或愛爲純粹感情的本體——至少也是純粹感情的精髓。自親子兄弟的愛，夫婦兩性的愛，以至更高的精神的愛，種類雖爲複雜，要皆以兩性的愛——戀愛爲中心，由此更發達到廣漠而深擊的人類愛。這就是古代希臘藝術的根本動機。一切美妙而尊貴的理想的神，都由醇化的戀愛而產出。Dionysos 就是戀之神或性之神。此外如美妙的 Apollo 女神，清越的 Artemis 女神等，無一不與戀愛或愛有直接的關係。若從希臘藝術中取去這些美神，那藝術還有什麼東西存留呢！

卽就學理上考究，此事也甚爲明白。以兩性的戀愛爲基礎的感情，如果儘他自然的發達，便能逐漸醇化，達到最廣的人類愛 (Die Liede zur Natur des Menschen)。最廣的人類性，是產生一切真的藝術的根本動力。追求美的人類性的情意，就是我們創造藝術

或玩賞藝術的源泉。如果枯涸了這種甘泉，那藝術或美，即不能創造或玩賞了。創造亦得觀爲是人類愛必然的作用。一切的美或藝術所以爲人類愛的產物或結晶的道理，只要去看那些高尚的藝術的內容，自然就會明白了。大概高尚的藝術的內容，都含有提高人類愛或是深強人類愛的傾向。

人類愛的感情，怎樣是產生美或藝術的動力，已如前段所述。感情的特質，係自內向外的運動。質言之，表現的運動，即爲感情的特質。而人類愛的感情，因他是人類中普遍而必然的感情，故此感情取表現的運動向外表現，是自然的順序。然人類愛表現的方法或技巧，也有優劣之分，惟天才始得爲優越的藝術家。換言之，創造人類愛的藝術的，是天才；只有天才，能以藝術的表現人類愛。關於藝術的一切規律或法則，不外是天才所付與的法則或規律。故天才也得說是藝術上的立法者。

(四) 宗教哲學 於上述的純粹認識，純粹意志及純粹感情以外，更敍及宗教哲學，以完成柯海哲學的全體。對於宗教問題，第一要起的問題，是宗教哲學在全體的哲學體系中占着怎樣的位置？換言之，宗教對於論理，倫理，藝術三者，本來是占如何的位置？這是

應該先決的問題。康德將宗教觀爲道德的終極，而於道德哲學的項目中解釋宗教。露骨的說，他直以宗教爲道德的附庸。關於此點，柯海與西南學派同樣的取反抗的態度。他以爲宗教決非道德的附庸，對於道德或藝術，占有獨得的領域，自成爲特殊的生活。且柯海以宗教爲人類最高的生活，沒有宗教，那學術，道德，藝術等也終難完全。柯海與倭鏗同爲最近代極端的推重宗教的一人。他的血統恐怕與猶太民族有些干係，所以他的全體的宗教觀，帶着猶太的色彩很濃，這也是他在最近的思想界中所以占有一種獨得的地位的原故罷！

柯海曾將哲學觀爲體系，而於體系一概念非常的看重。純粹認識哲學，純粹倫理哲學及純粹美學，爲構成全體哲學的體系的要素。哲學體系，如以此三者爲盡，那末，宗教哲學將於全體的哲學體系上應占如何的地位呢？柯海對此頗引爲重大的問題。如果將宗教與其他的道德或藝術等占有對等的位置，那末，宗教哲學不是與道德哲學或藝術哲學並重，不過於平等的地位上構成哲學體系中的一部分罷？但柯海不以宗教與其他學術，道德，藝術三者對立爲然，而以宗教爲統一此三者，居於最高的地位。質言之，宗教是

具有此三者共通的根據，卻又是超越此三者的絕對究極的統一。故宗教哲學，非道德哲學或認識哲學的附屬，寧是總合統一此三哲學的究極的哲學。全體的哲學體系，有了宗教哲學而始完成。

柯海雖於認識道德及藝術的窮極的統一上尋求宗教的領域，其實他的主要目的，是在從道德與實在的統一上證明他的真實性。康德解釋宗教的信仰為道德的假定，以他為離開認識或真實的範疇而獨立的實際的信仰。柯海對於此點，首先表示反對之意，以為宗教是真理 (Wahrheit) 的問題。所謂真理的問題，非僅是實際的道德的信仰 (Glaube)，同時又是關於實在的認識問題。如神的存在，非單是道德的信仰，同時又不得不由認識而為真理的證明。非真理的宗教，到底不免於曖昧。

若是單從一面的觀察，宗教似無疑的立腳於道德；無道德，即無宗教的地盤。然宗教的地盤，決不限於道德，更另有真理的地盤的存在。康德的所謂道德的地盤，簡單的說，就是道德的永久性。因道德是無限的進步，其中含有絕對善的活動；這點道德上永久的持續性 (Ewigkeit)，就是表示神的實在。要是非神，那這永久性，即不能說他是實在了。但

這裏所謂神的實在，還沒有確實的證明。所謂道德的永久性，非但止於理想或觀念就算了，更須證明他確爲現實的積極的事實。換言之，道德或人類自然等不應離實在而存在，故不得不證明他爲永久的無限的。道德是永久的了，同時實在若非爲永久的，那一切終須成爲空虛的觀念。自然或人類的實在，柯海簡單的呼爲自然（*Natur*）。故自然的永久性，茲應證明的問題。柯海以爲自然的永久性，得由保存的原理（*Geetz der Erhaltung*）最確實的證明他。*Energie* 的不滅則，非僅是單純的物理的原理，是一切實在不滅的原理。由了這個原理，我們人生也得認識他是永久的保存持續的實在。

我們於此更把道德的永久與自然及人生的永久連結考究。道德的永久的開發，對於自然與人生的實在，他的自身，是神祕的宗教的事實，道德與藝術與人生的永久的實在，是神祕的宗教的對象，而所謂神，即不外是永久的實在的根據。道德藝術人生的永久的進步，直是證明無限的神的實在。若是沒有那超越的神，那我們即不能相信有這樣的永久性了。故神的實在，是從道德與人生的究極的統一上去證明。

宗教固是從道德或藝術的究極的統一上去證明，但這宗教其給與道德或藝術等

的力量，也極爲深刻而複雜。如道德無宗教之力，不能完全發達。文化如無宗教去統一，那文化也不會十分發達。

柯海以爲這次歐洲大戰後的世界文化，要是世界人類沒有宗教的訓練，恐怕沒有這樣美滿的結果。這是他最終的主張。

第三節 西南學派的哲學

由文德爾班黎卡特等所代表的西南學派，與由柯海所代表的瑪布爾學派，雖同爲新康德派，但一是承繼康德所習用的形式，以體系的，組織的爲特色；一是發揮康德哲學中潛隱的新精神，而與以新的解釋爲特色。

所謂哲學是什麼這個疑問，在現代頗成爲重要而且迫切的問題，西南學派立腳於康德的批判主義而與以新的解釋。此刻先略說其輪廓，在後再給以較詳的說明。康德立腳於批判主義的精神，排斥形而上學，以爲哲學非「實在」之學，而是「價值」之學。古來獨斷的哲學，雖以宇宙或實體等實在問題爲中心，但此決非哲學的原本的領域。哲學的真正領域，是在研究應該或當爲的普遍的價值問題，並非探究所謂「是什麼」的實在問題。

簡言之，哲學就是「普遍的價值之學」。這是西南學派哲學的根本精神。所謂價值是什麼？普遍的價值是什麼？這是該派哲學的中心概念，讓在下段詳說，惟在此我們不得不先記憶：西南學派的中心思想，是在「價值概念」，以此中心思想爲軸，涉及哲學各方面的舊問題而與以新的解釋，這就是文德爾班或黎卡特等主要的任務。西南學派對於瑪布爾學派之徹底的論理的傾向，而充滿着一種清新的元氣的新解釋，這確是他的一種特異的精神。

黎卡特與文德爾班二人間的思想，於細點上雖各有相異之點，一富於精密的思索力，而更傾向於徹底的組織的這一面，一長於宏博的雄辨，而富於創造的精神；但於根本上，他倆的思想仍是一致。故以下只述他倆哲學共同的傾向，惟過於不同之點，也約略給以附記。

(一) 價值概念 所謂價值，是對於事實而由主觀的要求而起的概念的意味；凡是道德上的理想和命令，論理上的法則等，規定應當如此的，都是哲學是價值之學，當爲之學；不是事實之學，實在之學。這是從康德哲學中發現出來的新解釋。

康德以後諸學者，雖多承繼康德的精神，仍以價值概念爲哲學的中心，但最爲深刻著明的，卻要推西南學派諸人了。文德爾班分判斷爲科學的與價值的二種。以爲科學的判斷是普通的判斷 (Urteil 英語 Judgment)，價值的判斷是特殊的判斷。普通的判斷，是判斷物與物的關係。如一本書在桌子上，就是表明書與桌的關係。至價值的判斷，卻非物與物的關係，乃是表示判斷的主觀與被判斷的物的關係的一種作用。例如說這朵花美麗，乃是看花的我與花的關係，而非花與花的關係。所謂美麗或好看，是主觀對於物的判斷，決非物的自身的性質。故從他方面說來，普通的判斷，是科學的或知識的判斷；價值的判斷，是感情或意志的判斷。普通所說的這物好，那物美，全非其物客觀本質的判斷，乃由我的情意的所好而給與的評價。故價值純粹是主觀的現象，離主觀即無客觀的存在。又普通的判斷，是事實 (Wass ist) 的判斷；價值判斷是當爲 (sollen) 的判斷。例如道德的命令，與其說是事實，毋寧說是一種要求或當爲。推之醜和真偽的判斷，也同樣的是一種要求或當爲，決不僅是事實。茲再將二者的不同對照如下：

論理的判斷

價值的判斷

(Urteil)

物與物的關係

(Beurteilung)

主觀與物的關係

知識的判斷

情意的判斷

事實

當爲

(Was ist)

(Sollen)

客觀的

主觀的

價值又有所謂相對的特殊的與普遍的絕對的之分。於某特殊的時代，對於某特殊的人的價值，是爲被制限的特殊的價值。於任何地方，任何時候，任何人都可適用的，是爲普遍絕對的價值 (allgemeingültiger wert)。理想主義的哲學，相信人類意識中存有關於真偽，善惡，美醜等三方面的普遍的絕對價值。我們在事實上，雖或不斷的誤其真偽的判斷和美惡的識別，而一定不易的價值判斷卻固具於人類的意識中。只要能够符合於普遍的價值判斷，便是真實的判斷，否則，即爲錯誤的判斷。

我們意識中普遍的價值的存在，一毫也不能置疑的。要無這樣意識的存在，那末什

麼做我們判斷事物的標準尺度呢？要是沒有標準或尺度，那我們對於一切事物的批評或判斷，簡直是不可能。這樣的價值意識，假定他爲論理上倫理上及藝術上的良心（Gewissen）。若是沒有這種良心，那我們怎能行使判斷呢？故論理哲學，是研究關於真偽的普遍的價值之學，倫理哲學，是研究關於善惡的普遍的價值之學，藝術哲學，是研究關於美醜的普遍的價值之學。我們人類意識中自然的存有這三種普遍的價值意識，這是西南學派根本的主張。

關於此點，我們又不得不先明白下述的重要的事實。西南學派也與其他理想主義同樣的，立腳於絕對主義（Absolutismus），排斥相對主義（Relativismus）。因承認普遍的妥當性的價值意識的存在，故也承認絕對不變的價值批判的標準的存在——價值批判之絕對的標準的存在。這樣的絕對主義，爲所有理想主義共通的根本確信。若無此根本的確信，那理想主義的自身，即無由而成立。因爲理想主義確信判斷事物，是以絕對的普遍的尺度來測定；若無這樣絕對的尺度，我們怎樣好測定事物呢！康德以爲認識事物是先天的，若非先天的認識，那認識不是真的認識。所謂先天的認識，就是普遍的絕對

的認識。黎卡特根據康德這樣的確信，明白確定的主張：以爲現在所流行的實證主義的相對主義者，主張智識是相對的真實，不是永久的真實；其實他們所謂「相對主義是真實」這一判斷，已經預想假定絕對主義了。因爲他們如果不相信那判斷是絕對的真實，其餘一切，都無從判斷起。所以相對主義者愈主張認識的相對性，反愈證明絕對主義的存在。

(二) 規範與自然的法則 判斷真偽善惡美醜的標準，西南學派叫做規範。因爲他是適用於一切人一切時地的，故叫做普遍的規範。因爲他是先天生成的，不待後天經驗的，故叫做先驗的規範。人類意識具有這種規範，於是認識道德藝術等得能成立。如矛盾律是認識方面的一種普遍的規範；要是矛盾律不成立，那認識也是絕對不能成立的。譬如我們說時辰鐘是時辰鐘，同時又說他是非時辰鐘，我們怎能認識所謂時辰鐘呢？在道德方面，也是一樣，例如人格是我們最高的目的，決不是手段；這是道德上的規範，沒有這規範，道德也不能成立。藝術方面，雖然各人趣味不同，但美醜的根本判斷，也有普遍的規範。

這先驗的或普遍的規範與那必至的 (notwendig) 自然法則 (Naturgesetz) 的關係如何呢？這是爲明白規範意識的本質的極重的問題。自然法則是支配全體自然的事實的法則，故不待言是以必至的因果關係爲基礎。因他是被支配於必至的因果關係，故所有的自然現象，全爲機械的必然的事實，而嚴密的支配於因果法則之下。但那與普遍的規範一致的心理狀態（如真理或道德等心理狀態）卻不僅是機械的必至的現象，乃爲一種特別的自由的意識狀態。然則這種意識狀態是否與自然現象完全脫離關係？是否完全離開自然法則的支配而爲自然以上的一狀態？文德爾班關於此點有很明確的主張。他以爲規範意識與一般的意識現象決不是完全相異，寧是其中的一狀態。所以構成真理或善的意識狀態，非但不是離開自然的法則而獨立，反正嚴密的受此法則的支配。例如實際上構成真理的規範意識之觀念聯合的種類頗爲複雜；關於一個事物，而信他爲真理的觀念聯合之數亦頗多。然真正與真理一致的觀念聯合卻只是一個，此外的觀念聯合都與真理不相一致。換言之，就是構成規範意識的狀態，實不外是多數自然的觀念聯合中之一形式；而自然的心理狀態中只是一種被稱爲規範的意識。故規範意

識，是支配於自然的因果律的現象，決非脫離自然的法則而自獨立的現象。因此規範意識的所謂自由，也非完全脫離自然法則的意味，乃是一方被支配於自然法則，一方於他的範圍內保有一種特別的自由の意味。質言之，從多數的自然意識的種類中選擇出來的某一特殊的意識，就是我們平常判斷他爲真爲善爲美的所謂規範意識。

(三) 哲學的定義 現代自然科學的發達，對於哲學的領域起了一種疑問。在希臘時代，以哲學爲全體學問的總稱，嗣後各個科學漸次與哲學分離而獨立，降及十九世紀，科學突進的發達，竟有侵入哲學的腹地，危及他的獨立的形勢。科學以爲宇宙人生所有的現象皆爲研究的對象，故對於哲學本有的研究對象，也引入自己的領域以內，幾乎宇宙間一切現象無一不是科學研究的對象了。心理學離異哲學而爲科學的研究，固不消說；即認爲哲學唯一的領野的論理和倫理的現象，也似乎無有不可以適用科學的研究了。這是十九世紀中葉以後哲學上發生的重大的問題。

對此問題——哲學與科學的交涉問題，學者間頗有論列，有以爲哲學雖不能從科學中區別出來，但於研究法上，二者是截然不同的。普通的科學，由所謂科學的智識而研

究事物，而哲學卻全然應用他種的方法即思辨的方法去考究。但此是一種舊的見解，在今日似已不能適用了。因爲二者的性質雖各不同，但研究的方法卻都不能不以精確的觀察與考究，故要從研究法上區分科哲的領域，終覺不妥。

次有以科學是研究部分的事情，而哲學則以宇宙人生的全現象爲其研究的對象。換言之，哲學是一切科學的智識之最高的統一，而保有研究宇宙人生的全體的特別的領域。對於此種見解，尤以文德爾斑爲最明確的持反對的態度。他以爲所謂一切科學的智識的總合一語，在諸科學尚未發達的古代或者還可能，但在今日欲精通一科專門的學問尚不容易的時代，而想總合統一全體，真有近於癡人說夢的事情啊！如以蒐集各個專門學者研究的結果而總合之即以爲是哲學的任務了，那末哲學的事情，卻也未免看得太容易了。

文德爾斑，黎卡特等看了這些解釋，老大的不滿意，於是另行表示一種明確的主張，闡明哲學真正的領域。他們以爲哲學非是單單研究實在的學問，他的本來的能事，是在價值的研究。科學是事實之學，實在之學；*Wissenschaft* 是科學的領域，離此領域，科學即不能

成立。照康德批判哲學的精神解釋，哲學非 *Was ist* 之學，而是 *Sollen* 之學。如以哲學爲事實之學，那科學與哲學的糾紛，一輩子也不能解決呢！哲學因他離科學而獨立而具有特殊的領域，故另有一種超越的價值的世界。這世界，也得名爲文化的世界。我們人生就站在這種世界之上過那價值的文化的的生活。這人生的大領域，便是哲學本來的領域，而非科學的世界。西南學派本着這種立腳地，區分哲學爲（一）論認識上的普遍的價值之認識哲學，（二）論道德上的普遍的價值之倫理哲學，（三）研究藝術上的普遍的價值之美的哲學等三種。而普遍的價值，因是先驗的價值意識，又是基於先驗的規範，故哲學自然也不得不爲先驗的（*transzental*）了。——畢竟是研究普遍的先驗的規範的學問。

將哲學觀爲價值之學，爲黎卡特與文德爾班相同之點，但黎卡特更進一步，精密的而且有組織的解釋哲學的概念。他將哲學解釋爲全體的世界觀（*Weltanschauung als Ganze*），但此所謂世界觀，主要仍是價值批判的解釋。他以爲所謂全體的世界，其中不單是價值的世界，其他尚含有擔當那價值的實在。無實在，即無價值。故所謂世界的概念中，必然的含有此二種的內容。因此，哲學也不單是價值的世界的事情，同時又不得不研究

那實在的世界。不過以實在的方法來研究實在，那是科學的事情；而哲學中的所謂實在，仍不得不爲價值批判的研究。從這樣意味說來，故哲學亦得解釋爲生命之學（*Philosophie des Lebens*）。因生命是活動的實在，故應付這實在，仍不得不行其價值的批判。將生命的實在與價值觀爲一體，這確是黎卡特比文德爾斑進一步的解釋！

（四）自然科學與歷史 文德爾斑將廣義的科學分爲自然科學與歷史二大種類。這二種學問，是全異其本質的。自然科學是研究一般的普遍的現象，而歷史則以研究特殊的事實爲目的。例如物理學是研究廣義的電氣與力等，而歷史卻以某某時代的特殊事相爲研究的對象。自然科學是研究抽象的概念的現象，而歷史則常以具體的個別的事實爲研究的對象。故二者的本質，是完全相異的。這自然科學與歷史的區別，與那舊式的自然科學與精神科學的區分是不同的。自然科學與精神科學的區分，雖是古來的習慣，但在今日已甚無意義了。因爲這二者的本質本無什麼區別。例如心理學，雖爲精神科學之一，但對於普遍的抽象的現象的研究這點上，卻又與自然科學全同。精神現象亦得視爲廣義的自然現象，而爲抽象的概念的研究。但心理所研究的對象，與那歷史所研究

的到底是完全不同。

學術既然把他區分爲一般的自然科學與特殊的歷史二種，那末，哲學當然也可以分他爲自然哲學與歷史哲學的二種類了。所謂自然哲學，非單是從來的自然現象（與精神現象對立的自然現象）的哲學，乃是統所有精神的與自然的現象而從一般的靜的方面去論究的哲學的意味。而所謂歷史哲學，卻以具體的特殊的歷史的事實爲哲學的全體的批判的意味。哲學中這樣深刻的區別，康德也曾忽視，單說，自然哲學，而歷史哲學全不想及。故今後的理想主義，亟宜補康德哲學的缺點，而圖歷史哲學與自然哲學同時發達。今後理想主義的發達，主要方針，也就在這一方面。蓋嚴密意義的所謂文化，就是歷史；若無歷史，即無文化。故從此點看來，狹義的文化哲學，亦得說即是歷史哲學。而歷史哲學，不外是文化史哲學。

西南學派的歷史哲學的主張，既非此派的創意，也不是全然嶄新的思想。德意志理想主義的哲學，主要部分就是從古發達下來的歷史哲學的思想，已於近代理想主義的發達那章裏面概說過了。德意志的歷史哲學的思想，大概是開端於勒新（Lessing）赫德

(Herder) 一人，中經席勒爾及黑智爾，及至今日，纔有這樣美滿的結果。就中尤以在黑智爾的時代，歷史哲學截然取一定的形式，開以後的新紀元；他的哲學，就名爲歷史哲學。故西南學派將傳來的歷史哲學的思想加上一層現代的色彩，不得不說是理想主義的進一步了。

黎卡特關於歷史哲學的思想，與文德爾班雖爲大同小異，但他更有下面的一段說明。他以爲歷史哲學，非將個別的事件而爲部分的研究，乃是總合的全體的研究，故第一不得不先明白全體的歷史的意味。所謂明白全體歷史的意味，並非抽象的表示支配歷史全體的一般法則的意味，乃從具體的特殊的事實上明白他的全體的意味 (Sinn)。抽象的明白一般的法則，這仍是自然哲學的本性，而歷史哲學的主要目的，卻在闡發全文化史之活的具體的意義。而歷史哲學的深邃的意義也即存此。

(五) 認識哲學 先驗的普遍的規範的認識，是全體認識哲學的骨子。人類意識中的先驗的規範，是使一切認識爲可能的根本條件。若無先驗的規範，則普遍的妥當性的認識全爲不可能，普遍的認識不可能，直是認識不可能的意思。因非普遍的認識，稱不上

爲嚴密意味的認識。故一切的實在，都由此等先驗的規範而造，先有規範意識而後有實在，斷沒有先有實在而後生規範意識的道理。因爲一切的實在都是基於規範意識而生，故所謂真理，也不外是由規範意識所認識的價值或當爲。因此實在也是價值，當爲，決非如普通的見解，以爲只是外物的描寫。

更直接的說，一切的實在或經驗，皆由先驗的範疇而構成。因爲所謂先驗的範疇，是判斷作用的「先驗的形式」，一切的實在或經驗，經了這範疇的判斷或肯定，而始有成立的可能。此點與經驗的實在論等所說的對照而看，越加可以明白。從普通經驗的實在論的解釋，以爲認識從實在，先有實在，而後有認識。例如事實的被給與的東西，或事實的被知覺的東西，在普通的見解，必以爲是最窮極的而不可再可分析的東西了。但黎卡特卻以爲普通的所謂最窮極的被給與的東西，實從更高的一層原理引出。這所謂更高的原理，就是先驗的範疇；要是沒有這先驗的範疇爲之根據，那所謂被給與的東西，即無存在的可能。對於此點，黎卡特主張「所與性的範疇」。他以這範疇爲一切的範疇中最根本的範疇。所謂「所與性的範疇」(Kategorie der Gegebenheit) 簡單的說，就是使一定的事

實的被給與——存在的東西爲可能的一種範疇。一定的被給與的東西，由這範疇而始得認識，故沒有這範疇，這一定的被給與的東西，卽不能存在。但這一定的被給與的東西，還不是一般的存在，例如「這是赤的」「那是青的」，這不過是純事實的個別的特殊判斷。換言之，所與性的範疇，決非一般的被給與的形式，單是肯定個別的事實的形式，故這範疇只是適用於非常單純的個別的事實。但所與性的範疇與他種範疇不同，一方雖爲個別的，同時卻也可以使他爲一般的形式。所與性範疇的特色也卽在此。例如「這是赤的」，「那是青的」二個判斷，若是除去「赤」「青」的內容，單說「這」「那」二個指示形容詞，這不是可以通用於一般的嗎？但這範疇與一般存在的範疇究有區別，因爲本來是個別的，同時又是一般的緣故。這樣個別的存在的事實或經驗，更由其他種種先驗的範疇而漸次發達爲科學的知識。第一由時空及因果等範疇而使爲一般的實在化，黎卡特名爲客觀的實在。這客觀的實在，只是科學知識的材料，欲使成爲科學的知識，尙有待於他種先驗的形式而爲法則化。黎卡特以爲使客觀的實在爲科學化的範疇，是所謂方法論的形式 (Methodologische Forme)，與前之實在化的形式所謂構成的形式 (Konstruktive

Forme) 相對立。方法論的形式分爲二種：第一是一般化的範疇，第二是個別化的範疇。一般化的範疇，是將事物觀爲一般的方式；由了這個方式，我們能達到自然科學的智識。個別化的範疇，是把事物觀爲具體的特殊的一種方式；由了這個方式，我們能够達到歷史學的智識。要之，先驗的範疇，是我們產生一切普遍的智識的型。

(六) 倫理哲學 道德方面也與認識方面同樣的存有先驗的普遍的規範。而且道德方面的價值意識，最爲顯著。因爲普遍妥當的價值，是道德的本質；要是除去這樣的價值，那道德卽不能成立。故道德也不可不如認識之爲絕對的、普遍的。反之相對之道德，任他怎樣美善，終不能說是嚴密意味的道德。康德的所謂「無上命令」(Kategorische Imperative)，卽爲道德的本質。

照這樣看來，道德之具有先驗的普遍的規範，那是很明白的道理。不具先驗的規範的道德，終無爲絕對的普遍的理由；因他是絕對的而又普遍的，所以不可不以必然的先驗的規範爲基礎。然則所謂先驗的普遍的規範是什麼呢？道德生活原來是甚複雜，所以人類意識中的先驗的規範也甚爲複雜而多歧。但此等複雜的規範意識中要以義務的

意識 (Pflicht) 最爲重要，這意識簡直可稱爲道德的規範中的規範。義務的意識，不待言是道德之所以爲道德的根本意識。例如說我們對於道德的命令應該絕對的服從，否則，卽所以否定人類的的生活。像這樣的確信，就是所謂義務的規範意識，就是從此規範意識起來的當爲之念。故此規範意識如果不是先驗的，又不是絕對的，那道德當然也不能爲普遍的絕對的了。道德之所以爲普遍的絕對的，全因「義務的規範」先驗的存在於我們意識中的緣故。康德所以充分的推重這義務的意識，決非偶然的。

義務的意識雖爲規範意識中的中樞。但上面所述的還只是形式的，茲更進一步，看他的內容是怎樣？所謂義務的內容，就是道德的最高目的。關於這個問題，在今日以前一般的主張，都以爲是社會的幸福，乃至社會生活的美滿。但此解釋是否爲正確，還是一個疑問。因爲所謂一般的或社會的幸福，結果仍不外是多數個人的幸福的意味。但個人的幸福，畢竟是各個人快樂的意味，要以這樣的快樂來做總括道德的最高規範的目的，怎樣是可以呢？故道德上的最高目的，不得祈求諸此等社會的幸福以外的其他的內容。然則社會的幸福以外的所謂道德的最高目的——普遍的價值是什麼呢？那可直捷的回

答說，是最廣義的社會的文化。道德學術宗教藝術等的發達，就是社會的文化；而道德的普遍的目的，即在這些文化的進步。文化是人類間最高的價值，獨立存在，不從屬於其他任何概念。所謂道德，無非就是促進這文化的發達。

(七)藝術哲學 關於藝術哲學的方面，西南學派大體上也是繼承康德的精神，——本此立腳地而論述藝術及美的本質。他的所謂美或藝術的特徵，與實際生活或道德生活頗多不一致之點。實際生活或道德，只是處理現實的不完全的價值，而美或藝術則為表現現實以上的一種理想的超自然的尊貴的價值的東西。藝術的超自然性，是根於藝術的本質而來。他的表現，非但不是訴諸實際的欲望或興味，寧是離開此等的興味或欲望，而從人生中間玩味普遍的本然的精神，故現實以上的超自然性是其特徵。實際的或道德的欲望，任他怎樣的高尚，終為現實的人類的，走不上這以上的地方。而美或藝術卻常逍遙自在於普遍的超自然的境地。故藝術或美也與學術或真同樣的具有道德及實際以上的更高的價值。黑智爾將藝術、宗教及哲學觀為絕對精神的顯現，誠有所見而云然的。藝術的領域在此，而藝術的價值也即在此。

藝術生活也與認識作用及道德生活同樣的存有普遍的先驗的規範。人類的趣味或美的批判，雖甚爲個人的，而無何等的規律可言，可是更徹底的考察來，這中間也能現出存有同樣的普遍的規律。例如優美，壯美，律動，諧和等，決非雜亂不規律，這中間具有通一切的時代及地方而皆適用的普遍妥當的價值的原理。所以美的判斷，非如普通所思維的全爲個人的和主觀的，他的根本上，也不得不說是先驗的而又普遍的。

但美的表現，卻不得不藉具體的有限物而爲間接的表現。故美是從具體的有限物上表示超自然的無限，藝術是從個性中表示普遍性乃至絕對性。凡是不能發揮這樣的特徵的藝術，都不能算爲真的藝術。

(八) 宗教哲學 宗教哲學於全體的哲學體系中的位置如何，西南學派與柯海同樣的引爲重大的問題。因爲認識哲學倫理哲學及藝術哲學三者，已盡哲學體系的全體，而宗教哲學與此等哲學究竟處在何種的關係呢？自不得不認爲重大的問題。對於這個問題，西南學派也與柯海抱同樣的見解，以爲宗教並非離認識或道德或藝術而處在完全獨立的地位，反正以這三者爲地盤，在這上面建設一種最高的特殊的領域。換言之，宗

教是認識道德及藝術的究極的統一或是超自然的統一；而於現實上不完整的道德、認識、藝術等三者而使其理想化統一化，即是宗教的主要任務。故宗教是一切超自然的統一，又是一切絕對的完成。俗語所謂「畫龍點睛」即是宗教的事情；無宗教，總不免有不完全之憾。

超自然性是宗教的根本特徵。宗教只是靠着超自然而存在，而宗教的生活，也不外是超自然的生活的意味。不是超自然的，決不能說是宗教。然則這所謂超自然的存在或絕對者，究竟是什麼呢？這也可以解釋為是一切普遍妥當的規範，乃至法則的維持者或所有者。涉及認識道德及藝術等各方面而先驗的存在之普遍的規範，既不是偶然的存在，又非無意義的實在，乃是靈妙而又莊嚴的大事實。但這大事實，決非凌空而存在的，我們不得不確信他另有所以使其發達的絕對者為之維繫。絕對者的存在，為人間生活的根本確信。這確信當然不是普通論理的證明，而為價值的批判了。關於事物的真偽善惡美醜等的價值批判，是批判之絕對的標準；要是沒有這絕對的標準，那所有的價值批判都無由着手。故宗教是使一切的價值生活為可能的最高絕對的確信或標準。無這絕對

的確信，那一切的價值生活都不能成立。這是宗教哲學上最重大的一點意義。

文德爾班以爲宗教的精髓，是有限者對於絕對者皈依的感情；而這不可形容的感情，已由詩來爾馬哈說過，引爲宗教的基礎。人類絕對皈依的感情，是有限者自然而且先驗的傾向。在這樣意味上說來，宗教亦得解釋爲是人生普遍的而且最高的生活。但這種感情，他的自身，是一種難於解釋的意識，所以他的對象——絕對者是如何這個問題，由各個宗教的經驗，雖爲相對的可決，但在哲學上，到底是不能解釋的。既成的宗教，取種種的形式或精神而表現，也正爲此的緣故。

黎卡特以宗教的中心思想在於瞑想的與活動的二方面，這也值得我們特別的注意！

第七章 論理主義的哲學

——燕珊爾的哲學——

第一節 論理學派的成立與其中心問題

廣義的現代理想主義的派別，頗爲複雜，難以細密的盡其全體。然現在學術界中占有較大的勢力的，已如前段所述，除了新康德派倫理的理想派等之外，尚有所謂論理主義的哲學。但這種哲學的傾向，既非有形的一種學派，又不像新康德派之直接以康德哲學爲基礎而發生的。從哲學的系統言，這一派的精神，寧說是受來布尼茲的影響，特就認識問題而確立客觀的真理與絕對的真理。故這學派（爲求敘述明白計，亦得名爲學派）與其說是受康德的批判主義的影響，毋寧說是多多的繼承古來唯理學派之統，所以今日的論理主義，也得解釋爲一種新唯理派的哲學。今日代表這種哲學的傾向，現正在學術界擴張其勢力的，可說是蕪珊爾（Edmund Husserl, 1859-）。但這新唯理主義的傾向，實早由坡爾才挪（Bernh. Bolzano 1781-1848）（十九世紀初葉）建設其基礎，所以他除了康德相當的影響之外，尚深受坡爾才挪的精神。更精確的說，他——蕪珊爾直接受那代表奧國（Austria）學派的心理哲學者布稜他挪（Franz Brentano）的影響，也頗爲深強。布稜他挪對於今日論理主義的發生，頗有特殊的貢獻，直說是論理主義的創造者，亦似無不可，這論理主義的哲學，頗不拘於論理主義或新唯理主義的範圍，實從認識方面，

徹底的考究廣義的理想主義的根本精神。故這哲學的主要傾向，是從認識問題或論理哲學的狹小方面，深強的發揮全體理想主義的根本精神。今日德國理想主義的哲學，主要是由新康德派與論理主義的哲學代表之；惟此二派的根本精神頗有相通之點，是最宜注意的事實。本書無詳細研究蕪珊爾的「現象學」 (Phänomenologie) 的餘地，只是極簡單的記述他的哲學的根本精神。他的主要著作論理學的研究 (Logische Untersuchung)，所謂「現象學」即占其大部分。所謂「現象學」簡單的說，就是純粹論理的概念及法則，乃至先驗的絕對的認識的根本概念及法則之記述的研究，更簡單的說，就是一種具體的而又記述的論理哲學（或認識哲學）的意味。

第二節 關於認識問題理想主義與實證主義的根本爭議點

理想主義與實證主義，他的根本上具有不能相容的精神。這種不同的精神，雖得由種種的方面去觀察，就中尤以對於認識問題最爲顯著。實證主義嚴密的立腳於相對主義的地盤，主張認識的本質爲蓋然的。反之，理想主義以絕對主義 (Absolutism) 或先驗主義 (Apriorism) 爲精神，以爲認識的本質是普遍妥當的。實證主義以爲認識是基於

各個的經驗，只是所經驗的事實的範圍內是真實，故認識常爲相對的。決不能說是絕對的普遍的。這是休謨以來明確的主張，嗣經穆勒等更加顯明。一方主張認識的相對性，同時又主張蓋然性，以爲任何認識或真理，皆無普遍絕對的性質，只不過徵諸經驗想像，他大概是如此的罷了，這是穆勒等的根本主張。要之，由實證主義的立腳地言，所有的認識或真理，只不過是一種或然的或蓋然的推測罷了。

但由理想主義看來，認識的本質，不得不爲普遍的絕對的。主張認識的根本性質爲普遍的必然的，真是理想主義的根本精神，又是根本主張。康德不但以非先驗的認識爲非真的認識，且統道德藝術的所有方面，亦以爲是普遍絕對的先驗的規範的實在。這是康德派理想主義共通的主張。理想主義，若是除去認識上的普遍絕對性的主張。即是搖動——破壞他的根本。故根本的認識或真理規範等之爲普遍的絕對性，實爲理想主義根本的信仰。

理想主義關於認識問題的主張，固以康德及新康德學派最爲明確，但坡爾才挪及蕪珊爾等，從與康德或新康德學派異其方面而確實理想主義這根本的主張，也有不少

的力量。理想主義的認識論，經了坡爾才挪及蕪珊爾等論理主義者而更確實他的根據，正如現實主義的認識論，經過了最近實際主義而更確實他的基礎一樣。

第二節 論理主義的要旨

爲明白蕪珊爾的論理主義的精神，同時對於坡爾才挪及其他諸人所主張的認識，乃至真理的絕對的必然性這要點，不得不與以理解。第一關於認識上的懷疑論，不僅坡爾才挪或蕪珊爾諸人，通所有的理想主義的哲學者，無一不以爲是一種自滅說。因爲懷疑論在歐州古代，卽認爲不能成立爲一個理論。例如「認識皆可疑」這一判斷，如認爲真理的，那末至少這一認識總是真理的了，那末，這與懷疑論本來的主張，不是自相衝突了嗎？如以「認識皆可疑」的一判斷，也以爲是可疑的，那末第二的一個判斷已不免含有肯定性質了。懷疑論而下肯定的判斷，這不是推翻自己的立腳地，而與自己的論旨衝突了嗎？故懷疑論所主張的，與其說是懷疑，毋寧說是破壞認識。

坡爾才挪主張「真理自體」(Wahrheit an sich)，說明認識或真理之爲絕對的必然的而又客觀的之所以。所謂真理自體，一面想像真理而離主觀的意識；一面卻又與那

適應於真理的超絕的實在分離，純粹只是爲真理而思考真理，換言之，所謂真理自體不問他爲如何的時候，如何的地方，以及有人思考與否，而他自己存在的一種真理——絕對的普遍的一種客觀的真理。但這樣絕對的普遍的真理的存在，我們怎樣去知道呢？這可以從最單純的經驗去證明之。例如「人生中無真理」的一判斷，至少這所謂「無真理」的判斷，總是真理的了。反之，如以這一判斷，也以爲非真理，那末當初何必要這樣的主張呢？故所謂「無真理」的主張，其實早已證明他爲最好的真理的存在了。推此所有的主張或判斷，其中皆存有必然的真理。故真理這一概念，不限於一定的時地或人——相對的，不論在如何的地方，如何的時候，對於如何的人，皆爲必然的普遍的存在。這樣客觀的絕對的真理自體的存在，是證明人類認識的本質爲必然的絕對的前提。要非這樣的解釋，我們遂不得不陷到那相對論，懷疑論，破壞論的境地了。

蕪珊爾很明白的是深受坡爾才挪的真理自體等思想的影響。他從了這樣的立腳點而進，構成他的獨特的論理主義。惟在理解蕪珊爾這根本精神之前，不得不先注意認識論上的反相對主義。蕪珊爾先對於論理主義而論心理主義。所謂心理主義，是當討論

論理學上以及其他哲學上的概念乃至法則時，把心理現象——自然的事實的心理現象或經驗的事實的心理現象——引爲最高的原理的方法的意味。而論理主義卻不管事實上的心理現象的如何，而以論理的方法把先驗的普遍的必然的概念或法則，見做原理的方法的意味。簡單的說，就是離開經驗上的心理的事實，而以先驗的論理的規範爲原理原則的方法的意味。由蕪珊爾的解釋，以爲洛克穆勒等實證主義，都不過是心理主義。因爲心理主義是一種經驗主義，論理學上或認識論上的經驗主義，都不外是以心理的事實爲基礎的心理主義。把所謂心理的事實的經驗爲一切的基礎，而視爲最高的原理的，即爲實證主義。然論理主義全與此不同，離開心理的經驗的事實，論理地先驗地把當然的認識或法則爲純粹論理學或哲學的對象。經驗的事實屬於自然科學的領域，論理的普遍的認識或法則，爲屬於純粹論理學或哲學的領域。這是蕪珊爾的根本精神。

蕪珊爾以爲心理主義不能成立爲認識哲學，以心理主義爲基礎的論理學，是全然謬誤的事情。因爲心理主義，畢竟是經驗主義；而經驗主義，一切都採取認識論上的相對主義，由了相對主義，結局不得不陷入懷疑主義。認識論上的相對主義，是一種自滅的政

策，已如前章所述。例如「一切的認識或真理皆爲相對的」的主張，他的自身，卽已爲絕對的判斷了。如果以這主張爲真理而存在的，那末，這主張當然爲非相對的而爲絕對的了。反之，若以此主張爲非絕對的，那末，「真理爲相對的」這句話，既可爲真理，又可爲非真理，遂不得不陷入不可知之數。這是蕪珊爾與前章所述的黎卡特等所同樣主張的。蕪珊爾站在這樣的立腳地，銳利地非難穆勒等從經驗主義中說明矛盾律的不是。矛盾律，是使一切的經驗智爲可能的根本律，沒有矛盾律，一切的認識都難成立；故這根本律說由經驗而造是無理由的。因爲使經驗爲可能的知識，斷沒有反由經驗而造成的道理。凡基於經驗的事實的知識，只在經驗的事實的範圍以內是真理，不論在何時何地皆不能說是普遍的真理。相對的真理，是同時可爲真理可爲非真理的一種搖蕩不定的概念。我們的認識或真理，決不能這樣不確實的，應以絕對的確實性，爲認識的本質。

第四節 現象學的要點

蕪珊爾的所謂現象學，已如前段所述，是本諸純粹的或先驗的論理作用的根本經驗——所謂直接經驗或體驗，而觀察記述說明認識學上或論理學上的哲學的意義之

特殊之學的意味。他這現象學的研究，不論從認識論上或是論理學上看來，都覺到他有精深獨到之處，本節不能備述，只是舉其最重要的一二點，試述如下：他也如坡爾才挪同樣的主張真理或理念之爲絕對的存在乃至客觀性。又他的現象學，如他自己所公言的，是直接受布稜他挪的影響。布稜他挪與普通的心理學者不同，就所有的意識現象中特置重表象（*Vorstellungen*）或觀念。他把認識作用分爲表象的材料與表象的作用二者；而表象因他是適應於各各的對象的東西，故認識作用的特徵，是在意識對於對象的種種關係。分析認識作用，明白布稜他挪的對象與作用的二要素，直接與蕪珊爾的思想有密切的關係。蕪珊爾先把思維或論理作用的直接經驗，不與以抽象的分析，儘其統一體，而試其記述說明。他先從所謂表言（*Ausdruck*）的事實爲研究的出發點。所謂表言，就是藉了言辭或文字而表現一種意思的意義。而表言與思維極有密接的關係；我們由了研究表言作用，可探得思維——論理作用——的本質。表言作用含有（一）聲音或言辭文字等物質的形式；（二）給與表言的材料以意味（*Sinn oder Bedeutung*）的作用二者。所謂給與以意味的意思，就是因爲言辭或文字，只不過是無意味的聲音或記號，加上一種

意味，纔能够表現出各各不同的意味來。例如「書籍」一辭，即具有可以學習的意味，與那單純的什麼「杖」的一辭自然是完全不同的。這表言作用（付與意味的作用）若更細密的分析，又可區分爲（一）意味附加的作用（*Bedeutungserfüllende Akte*）與意味充實的作用（*Bedeutungserfüllende Akte*）二個要素。所謂意味附加的作用，單就表言的形式「聲音等物質的形式」上而付與以各各的意味，而使其表現相應的各各的意味。蕪珊爾又單名爲 *Bedeutungsintention*。至意味充實的作用，卻在使引起對象的關係，不像前種的單純了。後種的表言，是對於何物，表示何事的一種作用。例如說到書籍或白色二個概念，必要使他想像到所謂書籍或白色的對象。於明確的直覺（*Anschauung*）之上想像那各個的對象，即是「意味的充實」。由於對於各個的對象的關係，而後各個的表言發生特殊的意味。故前種意味附加的作用，還沒有明確的直覺到那對象，只是單方面的作用。

上面所述的表言之物質的形式與意味附加及意味充實的作用，當然不是各個分立的，這裏所以區分爲三者，實爲研究上的便利起見，並無何種顯然的界限的存在。而此

意味附加及意味充實的二作用，是蕪珊爾現象學的中心概念，爲他的論理主義的出發點。

表言的充實作用，是在引起對象的關係。但這樣的對象，是個別的或特殊的，與那屬於普遍的類型的是有區別。純粹論理學所研究的對象，是屬於普遍的 (*Allgemein*) 或類型的 (*species*)。換言之，純粹論理學的領域中的對象，非特殊的此物或是彼物，乃是共通的一種理念的理想的統一。這樣普遍的對象，蕪珊爾特呼爲 *Die ideale Einheit der Species*。關於理念這層，他很明白的主張坡爾才挪式的認識論。

由實例上言，如 1 2 3 4 等數碼，所謂「赤色」的理念，幾何學的原理，普遍的論理的判斷如矛盾律或「人皆死」的例等，決不像普通所思考的，由抽象作用或概括作用而爲人爲的，乃從最初即已存在於他的自身的對象而給與我們的。例如「赤色」或幾何學的原理等，不論何人在任何時地，都能作同樣的想頭，要不外是同一不二的理念。一切普遍的理念，皆超越的或地或人，而寄存於自體 (*an sich*)，而以先驗的絕對的爲本質。故此等即名爲對象自體或真理自體，也無不對。蕪珊爾雖將此等觀爲柏拉圖風的形上的實在，

但如普通的心理學者只是解釋爲意識的內容(抽象的結果的意識內容)卻也反對的。故此等概念,非如思維上所思考的理念或理想,乃是絕對普遍的先驗的對象。

故對於此點,蕪珊爾又很堅強的反對心理主義的論理學。從洛克以來,中經柏克來,以至休謨或穆勒等各心理主義的論理學者,否定一切普遍的理念,只是承認抽象的漠然的人爲的概念。拋棄純粹論理的先驗的普遍的概念,而採用由經驗而造成的相對的懷疑的觀念或判斷。他們的論理學因爲是站在相對的懷疑的地盤之上,故自然不得不缺乏絕對性確實性。

蕪珊爾更進而說明認識或真理之論理的概念。所謂認識事物,是給與意味的作用與直覺結合的一種過程。單純的表言作用(即給與意味的作用)與充實的表言作用(使與對象發生關係的一種表言作用)因爲是各個的作用,故結合前的表言作用與後的直覺,而把表言的意味明白地直覺在對象之上,纔成爲認識。更簡單的說,表言與直覺的統一,即是認識。例如以三角形的幾何學的性質爲對象,明瞭的呈現在直覺之上,就是認識。而將認識爲對象的直覺,即如前段所述的意味充實的作用。故意味愈完全的充實,

即認識愈進入完全之境。認識若是完全的充實，那明確的意識即能成立。故認識之近於完全的程度，是指意味表言的作用益益與意味充實（對象的直覺）相一致的程度而言，充實作用愈完全，那認識的程度也愈近於完全的明確的。

故蕪珊爾又呼認識爲「同一意識」以爲認識是意味表言的作用與意味充實的作用的同一，或是思維與被思維的同一。換言之，意味與直覺的同一或統一，即不外是物的認識。這地方的意味與直覺，是直接統一的單純的認識作用，即所謂靜的統一，而二者不使他一將地即歸統一，表言的意味，經過若干的時間徐徐地使他充實於直覺之上的複雜的認識作用，是爲動的統一。這樣事物的意味，十分完全充實統一的狀態，即是真理。所謂真理，便是充實的客觀的統一的意味。而完全與明確，即是他的本質。

蕪珊爾的純粹論理學的認識，是怎樣地普遍的先驗的絕對的，看了以上的敘述，想也可以明白其大概了。