

哲學ABC

哲 學 C B A

張 東 蓀 著

世 界 書 局 出 版

一 九 二 八

101
4

109
0002371

ABC叢書發刊旨趣

徐蔚南

西文ABC一語的解釋，就是各種學術的階梯和綱領。西洋一種學術都有一種ABC：例如相對論便有英國當代大哲學家羅素出來編輯一本相對論ABC；進化論便有進化論ABC；心理學便有心理學ABC。我們現在發刊這部ABC叢書有兩種目的：

第一 正如西洋ABC書籍一樣，就是我們要把各種學術通俗起來，普遍起來，使人人都有獲得各種學術的機會，使人人都能找到各種學術的門徑。我們要把各種學術從智識階級的掌握中解放出來，散運給全體民衆。ABC叢書是通俗的大學教育，是新智識的泉源。

第二 我們要使中學生大學生得到一部有系統的優良的教科書

或參考書。我們知道近年來青年們對於一切學術都想去下一番工夫，可是沒有適宜的書籍來啓發他們的興趣，以致他們求智的勇氣都消失了。這部ABC叢書，每冊都寫得非常淺顯而且有味，青年們看時，絕不會感到一點疲倦，所以不特可以啓發他們的智識慾，並且可以使他們於極經濟的時間內收到很大的效果。ABC叢書是講堂裏實用的教本，是學生必辦的參考書。

我們爲要達到上述的兩重目的，特約海內當代聞名的科學家、文學家、藝術家以及力學的專門研究者來編這部叢書。

現在這部ABC叢書一本一本的出版了，我們就把發刊這部叢書的旨趣寫出來，海內明達之士幸進而教之！

例言

一 本書的編撰有兩個目的：一爲使初學的人知哲學是甚麼；二爲簡括地表示著者個人的見解。

二 因爲有第一個目的，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 因爲使初學者閱讀起見，故本書前三章完全按照哲學概論的編纂。所以各學校亦可以此爲教科書之用。

四 書末附有讀書方法乃係著者特別注重之所在。因爲著者以爲讀中國書總是不夠。非進一步研究不可。

西歷一九二八年十二月十五日脫稿附識

目次

第一章 哲學是甚麼	一
第一節 哲學的存在	一
第二節 爲甚麼要學哲學	四
第三節 哲學的發生	八
第四節 哲學的轉向	一七
第五節 哲學的分化	二〇
第六節 哲學的定義	二五
第七節 哲學的分類	三三
第二章 哲學與科學	四〇
第一節 科學是甚麼	四〇
第二節 科學的方法	四五

第三節	科學與哲學的關係……………	四七
第四節	哲學的方法……………	五二
第三章	哲學上各種學說的型式……………	五九
第一節	哲學上學說型式的意義……………	五九
第二節	知識論上的各種學說……………	六二
第三節	實體論上的各種學說……………	七八
第四節	行為論上的各種學說……………	八七
第四章	總結——我的宇宙觀……………	九二
附錄	怎樣讀哲學書……………	一〇九

哲
學
A
B
C

張
東
蓀

哲學 A B C

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管百倍千倍。哲學簡直是一個啞謎。他究竟是一個甚麼東西是難說。所以要想立刻即認清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，名子叫作「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。

按索隱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，而柏拉圖康德等亦只是哲學中之一派而已，所以只可說亦或排斥一二派的哲學，而對於哲學全體尚不能完全排斥。恐怕這種絕對排斥哲學，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：究竟他為甚麼會存在的呢？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，自然而有的。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。

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處來。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，因為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為：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為妥當。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滿足，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，而他獨得身返。又有一次，他從死人堆中把他的朋友救出來。所以他的勇名是震於希臘人士之間。這乃是事實，雖亦不能否認。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的。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切些。不看見費須戴 (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原的本義。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)。

之讓。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，何時滿月，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*。但此字最初不會見之於書籍。第一出現的乃是 *philosophia* 與 *philosoi* *leon*。前者是見之於希臘史家休克第旦斯 *Thucydides* 471

100 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 philosophize。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，這都可以說是菲羅索菲。可見哲學的初起只是一種廣汎的求知。

按照菲羅索菲的字義是「愛智」，因為希臘字 sophia 是智或知識，而 philo 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（*antourgos los philosophos*）。所以到了他，這個菲羅索非方有一定的義意，換言之，就是菲羅索非乃代替了索非。——愛智代替了智。蘇格拉底何以必須把菲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。他實在以為世人的求智不是真的求智。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智以外另立有真的求智。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，因為普通知識；尚不足稱為真知識。這種求真知識，他乃名之曰菲羅索非。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。

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。求到一層尚不能算為滿足；必定再更進一層以求之；再進了一層尚不能滿足必須又追進一層。如此窮求沒有間斷，必直達「最後」(Ultimate)為止。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；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。這句活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。這樣一說起來便不會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。於是這兩個相對待的東西

，便形成兩種相對待的概念：一個名曰現象 (appearance)，一個名曰本體 (reality)。本體又可名曰實質 (substance)。既然萬物都是由別的東西變成的，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。現象二字的義意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。而以爲現象是依靠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爲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。因爲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，而必定以爲石頭就是石頭，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，便不啻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。萬物究竟總何處而來？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將完全解決了。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管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。所以非先開開這一層，方可從
專於追問研究。因爲哲學的本職是在窮求追問以至最後，所

以非把這個門開了不能放步。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、總是要撥開現象而直見本體；

第三、總是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，則不會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張，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，甯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。

這種轉向的開端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) 白開萊 (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面脫出了。

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；何以一物的下墮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：他們以爲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，卽大可不必再添花上去。而况添花反而把錦亦弄壞了。所以哲學的存在，徒亂人意則有餘，補助科學則不足。所以他們以爲這個老母旣然把所有的財產完全分配給兒子，就不如聽其壽終正寢，因爲他是太老了，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禳除一下不可。

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？就是證明他却會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是想全部分配給他的「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還。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，但對於這留下來的部份財產却未嘗無爭執。直到現在還時時發生問題。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為座右銘。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

我們現在須說明哲學所研究的是甚麼了。但我以為從積

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。這個餘留的究竟是什麼呢？這便是一個重要問題。

我們可以說這個餘留的題材必具下列條件：

- 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，即間跨二三種科學的；

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，有時不僅為對於科學的批評。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甚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養氣。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譚。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于非分一下。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，在那裏時時有新發明，從事實上賞給他以新材料。哲學家自是更覺得比較上有些把握。他們所以鍥而不舍，就是爲此。

但哲學家雖則抱此極大的野心，而他的態度與方法却是

十二分讓邁與庸沖。他因為要向前進到頂點，不能不先向後退至底點。例如科學會多憑藉於常識。對於耳所聞，目所見，不敢不置信。而哲學則更進一層懷疑來了。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。這種澈底的懷疑，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着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見人類思想進程的路經，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門學問。

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。請讀者暫耐心讀下去罷。

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。所以不能再分配職業。

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 按斯多亞係畫廊，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。

我們先分二大類：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

關於哲學的幾種科學。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 *philosophia* (即 *philosophia*)。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（*scientia proprie*）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。而屬於價值界的則不能完全離哲學而獨立，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，既涉及理性便不能跳出哲學的範圍。這一類的科學只有三種如下：

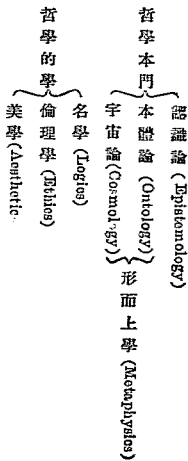
一曰名學 他是研究思想上的「是非」(*true or false*) ..

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)。所謂是非亦可以說就是真偽。總之，是非、善惡、與美醜，都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)。事實判斷所講的是已然或實然(is)。凡講實然的是自然科學。凡講「當然」的是規範科學(normative sciences)。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。

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。凡關於實證的問題得作一科，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」。因爲在物理學以後，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 { 實體論 (Theory of Reality)
 行為論或價值論 (Theory of Conduct or Value)

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 science of sciences)。但著者以爲伯洛德 (C. D. Broad) 的分類較爲妥當。他分哲學爲兩大部分：一曰批評的哲學 (critical philosophy)；另一曰冥索的哲學 (speculative 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。音譯便是賽普斯。這個賽普斯是由拉丁文而來。所謂 *scio* 與 *scire*，就是「知識」(Knowledge) 的意思。所以我們要譯的確切些，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。因為我們把賽普斯譯作科學，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（即賽普斯）。

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。必是引人誤會爲 special 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爲絕無區別，縱使實際上是一件東西。

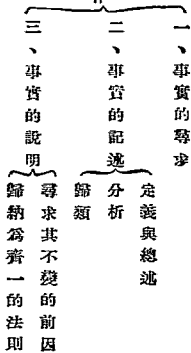
科學究竟是甚麼？我們須把學與科學同時說明。托摩生 (J.A. Thomson) 在他的科學序論 (An Introduction to Science) 中下了
了一個科學的定義如下：

科學是對於經驗上的事實，用極簡括的法式，作自圓的記述。

但著者對於這個定義不能認爲十分滿意。因爲他把科學

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. I. W. Patrick)在他的哲學概論上作下列的表式，似較托摩生爲妥當，茲抄如下：

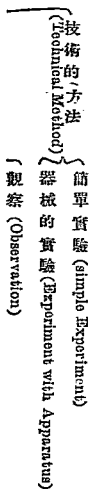
科學的工作



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：



科學方法

名學的方法
(Logical Method)

推想 (Inferenco)

分析 (Analysis)

比較 (Comparison)

分類 (Classification)

歸納 (Induction)

統計 (Statistics)

測量 (Measurement)

沿革法 (Genchic Method)

演繹與歸納合用 (Deductive-Inductive Method)

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星辰；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，這二種方法是必須同具。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

是彌兒 (J.S. Mill 1806-1873) 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。以為消除主觀上好惡的

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——我們只可名之爲「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理而出發。所以科學較哲學爲晚出。因爲尋求真理決不是一件容易的事情，最初作此種工夫的時候，往往以爲可以尋得全部真理，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。以爲宇宙全部的祕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，便使人愈胆小起來了。換言之，卽愈研究下去，不但並不覺得離目標愈近，乃反而覺得重重困難。因此知道魯莽滅裂是絕對不行。必須十二分慎重。因爲要慎重，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審慎而言。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。他把自己本有的那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，以求其前因後果的齊一程式，都統歸於科學担任之。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總賬。這就是說科學



第 二 章

只作分眼，而哲學担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。若是對裂便為不圓滿，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，或改以補足，或為之改正。哲學的材料雖完全取諸科學，而其



G B A 學 習

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，不僅吸收他的成績結果，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下批判。普通名曰「科學的哲學」(philosophy of science)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審察科學。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算了事，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。就是各分限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爲之補足；

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，我們可以說不能算爲方法，而只能認爲「態度」或「精神」(attitude)。因爲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。我們因爲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。爲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統籠的話。我們可以把其中的要點列舉出來。

一、「澈底懷疑」的態度。所謂澈底懷疑就是指絕不需有假定而言。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。而以爲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，相差不啻一倍。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，總是以常識為假定的前提，換言之，即以常識為出發點。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。他因為科學的懷疑還不澈底；他因為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。因為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到那部分就算完事，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，這件事工夫已由科學擔任去了。而以全體說明部分，則尚無人擔任。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，專擔任這個作全體觀的勾當。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：

哲學的態度 { 懷疑的態度 (sceptical attitude) ..
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 科學是偏於記述；
哲學是偏於說明。
- 四 科學是偏於抽繹；
哲學是偏於包涵。
- 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 科學偏於實際；
哲學偏於理想。

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。

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三四種。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，爲數太多，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爲基本的學說型式。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。我們所述的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？我以爲這事實是於思想的發展有所補助。因爲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。所以黑格兒 (Hegel 1770-1831) 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縮表。這種縮表的使用處是在使人依此再去讀哲學史或許較為便利些。若說有了這個縮表，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；毒蛇添足則決無其事。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

知識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罷。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。

第一是摹本說 (Copy theory)，又名曰符應說 (Correspondence theory)。就是和俗話所說的「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，卽好像照像一樣。所照的像面與外間的事物相同則名爲真。若不同便是錯了。錯就是「偽」。

第二是配合說 (Coherence 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。我們必須認爲不是真虎，縱使他十二分像真的。因爲真虎不能在紙上。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。因爲這句話與前二句話不相配合。不相配合便是相矛盾。以有無矛盾認爲分別真假的標準。

所以此說又名爲圓滿說 (Consistency theory)。

第三是效用說 (Pragmatism)。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。因爲承認有真理，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。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？這是關於認識全體的先決問題。這個問題是問認知究竟能成立與否。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，絲毫沒有改變。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。

第二種學說是懷疑論（*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。他知道認知確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釋出來，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）。

按達化論的學者透爾文都是主張不可知論的一個人，但胡適之在穆敦近五十年西洋哲學上節說他是主張存疑論的。須知不可知論與懷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，斷沒有濶空而至的。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，一個全稱否定罷了。實證論與批判論有相似處，因為都是主張認識有制限。不過一個把制限以爲是由於外界；一個是主張即宿於自身。

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（Holbach）等可算近於此說。懷疑論在希臘似可以谷吉亞斯（Gorgias 483—375 B.C.）為開始者；後來當然要推畢（Pyrrhon of Elis 365—275 B.C.）為證論的發起是法國 孔德（August Comte 1798—1857）。但其前休謨等已開其端。後來昌明之者有爾兒等人。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。然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，我們須得問一同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 ideas)。不啻說我們的思維作用是天賦的認識能力。我們能夠認識外界事物，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；在另一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)。此說以為一切認識都由於外鏡。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。此說實即調和前二說；以為認識的來源，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，方能成為認識。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。所以批判論於此是調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刺 (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) 更主張求得澈底些。

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，不必依賴能認識的主體。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面
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略 (Galileo 1604—1642)。他把物質的性質分爲二類：把大小、動靜、方圓等名曰初性；把色、音、味、冷熱等名曰次性。以爲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 (Neo-realism) 出來，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」 (anabstence)。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)。此說以爲認識內所見的客觀是倚靠於主觀而存在。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其爲椅子。所以這樣客觀不會只是主觀的一種「意象」(即觀念)。不過此說亦分三種。一種以爲是倚靠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。因爲太缺乏根據了。與此大同小異的名詞是主觀的觀念論 (subjektive 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 (objektive 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。但又以為作認識對象的實在不是超出於認識以外，乃仍是為認識作用所制限，所規定，這一點是與觀念論相同。總之，此說以為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為不可知。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，所以其所得不能不為現象。

實在論的代表者在近世可以說是蘇格蘭的李特 (T. Reid 1710—1796)，。他主張我們直接知道外物，並無意象以介主觀客觀之間。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性是甚麼；他方是研究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」 (energy)。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 (spiritualism)。但此說普通稱之爲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。無樣物，如石頭與水等，好像是沒有心意。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 (immaterialism)。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。既不能把物還元在心；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是爲最後的本質。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。

第五種是同一論 (Identical theory)。與前說不同。乃是物與心只是一件東西的兩個方面。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嘗推抵穆克里托斯 (Democritus 460—367 B. C.)；而在近世則為

霍布士 (Hobbes 1588—1679)；至於執近又有布許納 (Buchner)

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；至於把字宙認為是一個大意指則是蕭賓浩 (Schopenhauer 1788-1860)。至於克里福 (W. Clifford 1845-1885) 與執近的哀丁頓 (A. S. Eddington) 主張字

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披諾刺。晚近如羅素(B. Russell)就是主張中立的原子論。同一論者是謝林(Schelling 1775-1854) 晚近便要推費虛納(Foerster) 與翁特(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，而其實則是一個東西。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，於是又有唯物的一元論與唯心的一元論二種。不過唯物論與一元論很少聯和。

第二種是兩元論。此說是以本質而象及數量。因為主張

宇宙本質有兩種，彼此互不相消納。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塊，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。

主張一元論的人在古代常推散諾 (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稷克里托斯；而在唯

心方面則是萊伯尼志 (Leibnitz 1646—1716) 至於較近的人如詹姆士 (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 (Lotze 1817—1881) 卽爲僞於調和的人。

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 (mechanistical 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械作用的總和，而別無甚神秘了。

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。因為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。所以此說可名為創造性的世界觀。而前說是必然性的宇宙觀。

主張機械論的人，在科學家，當推開伯勒 (Kopler 1871-1930)。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
苦行論

幸福論

進化主義的倫理思想；
理性主義的倫理思想。

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、關於行為上善惡出發的判斷問題：

結果論 主張只看行為的結果如何；

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。

關於行為論的學說諸參見拙作人生觀ABC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為論上為然；即在知識論與本體論上亦莫不然。今試為列表如下：

A、姑名此種總趨勢

為自然主義

真理標準上的符應說

認識可能上的實證論

B、姑名此種總趨勢

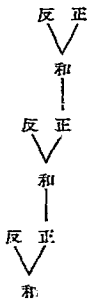
為理想主義

真理標準上的配合說

認識可能上的批判論

認識起源上的經驗論	認識起源上的理性論
認識對象上的實在論	認識對象上的觀念論
本體本質上的唯物論	本體本質上的唯心論
本體數量上的多元論	本體數量上的一元論
本體生成上的機械論	本體生成上的目的論
變化歷程上的必然論	變化歷程上的自由論

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。

第四章 總結——我的宇宙觀

照上面三章所說的，哲學的性質與哲學的內容可算已經表明了十之九八。雖只是一個烏瞰圖，然讀者於此必能知道哲學是甚麼。著者還想借此機會一發表個人的意見。因為我在人生觀ABC上發表了我個人的'人生觀見解'，所以於此不能不再述一述我的宇宙觀，以爲補足。

現在就用簡括的方法一述我的宇宙觀罷。我以爲爲討論

便利起見不妨先假定宇宙的最後本質有五種：就是物質、心靈、生命、空間與時間。我們依次討論之。先就物質與空間時間來研究一下：

科學告訴我們說，所謂物是由電子組成的。物理學研究到這裏雖沒有把我們通常所見的物質化為無有，卻亦幾乎完全變成另一個東西。究竟還是那一種可靠呢？我不敢說別的，而只敢說所謂電子並不是我們親眼看見的，乃是由數學來推定的。數理的推測有時固以經驗來作根據，而其可靠性則全在其自身的論理統系。物理學以這種數理邏輯為工具，其所得並不是關於物的實質，乃只是關於物的關係。所以我們從這一點上講來，千萬不可把電子即當為一個實在的質體；須知電子只是為測算上計，於物的關係中所假定的一個單位

。他是離了關係，不能單獨作一個實體的。不獨電子爲然，凡物理學上的所謂「力」(energy)所謂「質量」等都只是一個常定的比例的符號。恆常關係的測定雖不表示有一種實質在其背後，卻表示這種關係是一種構造。所謂構造，亦稱結構，即是英文的 *structure*，其實亦就是配列 (*arrangement*)。我因爲要使意義更顯明起見，又改譯爲「架構」。架構是甚麼呢？我現在用極淺的比喻來說：好像我們中國的字，往往有部分絕對相同而位置不同便成截然兩字的。如「香」與「東」，如「榭」與「架」，如「愁」與「攸」等舉不勝舉。香與東都是由「日」與「木」合成的，榭與架都是由「加」與「木」合成的。但香是日在木下，而東是日在木中；榭是加在木旁而架是加在木上。可見兩者意思的不同，不在其資料而

只在配列。更可見質料儘管相同，而只要配置不同便成了兩樣東西。科學上首發見這個架構原則的是化學。化學上有所謂「同質異物」，如炭與黑鉛及金剛鑽，都是由炭素組成的，而只因其分子的配列不同，遂成截然不相類的三物。後來電學繼起，亦是注重這個概念。近來科學全部可算為架構原理所占領完了。把原素的原子的不同認為止是由於其中所有的電子的數目不同與其軌道的配列不同。有時其中的電子破壁而飛，不同的原子竟會相同了。不僅物質只是架構的變化而已，並且空時亦只是架構。自相對論出世，把絕對的空間與時間打破，於是空間與時間的概念根本上變了性質。原來空時好像是實在的，只是因為其有絕對性；若把其絕對性去除了，自不能當作一種實體來看待了。並且須知並不是物質為

一個架構，空間為一個架構，時間又為一個架構；而乃是物質空間時間只是一個架構。我們所以能知物理世界，不過是知道物質的速率、質量、惰性以及密度等等而已，因此我們可以斷言，關於外物，我們不能知其內性，但能知其關係；而此關係卻是一種比較固定的架構。若我們暫假定物質並無內性，而止是架構，則我們已可謂知道外物了。

物是甚麼既已解釋完了，現在輪到討論「生」了。「生」即生命究竟是甚麼呢？須知生命沒有不是依託於生物的，所以「生命」與「生物」直是一個意思。我們要知道生物之所以為生物必先明白生物與非生物的比较，換言之，即有機體與無機體的比較。據生物學者的通說，以為生物之異於無生物大概可以說有三四點。第一是所謂組織，即生物體內有

性質不同的部分互相合成一個機體。例如我們的人身有腦，有肺，有胃，有心，有足，有手，有目；各有各的構造，絕不相同；各有各的職司，絕不相同，而竟相合作，成爲一體。第二是所謂職司，如目司視，耳司聽，胃司消化，足司行動；質言之，即有一個機官必有一個用處。第三是發育，如一個活的細胞自己可以長大並化爲兩個細胞。此外第四可以說是應付環境。因爲凡生物無一不是對於其環境在那裏不斷地應付；或吸收環境的潛力以便支持自己；或抵抗環境的變化以維持自己。總之，是在那裏連續不斷地努力。凡此幾項特徵，不僅見於複雜的生物體，如貓、狗、人等，即簡單的生物體，如細胞，亦都是如此。但須知這些特徵卻並不能十分嚴格。例如無生物的結晶體即是有組織的。膠質物更有

複雜的組織，其吸收作用更類乎生命。至於謂生命即由膠質中進化而出。其說雖在今天尚不能充分證明，然無論如何，必可見所謂生命並非物質以外的另一種東西，乃即是物質（此物質僅為架構並非實質）的結構複雜至某程度後所突現的一種新性質。

此種新性質由物理化學不能解釋，其故乃在物理化學只是我們對於物的一種測量(measurement)。我們對於物只能測量其若干方面（如質量與速率等），我們這樣測量以後自以為已經知道物的性質了。殊不知我們這種測量法原是有限的。拿了這種測量法而施用別處，自有些扞格不入。其所以鑿柄不入的緣故亦並沒有別的。只因爲物理學所用的測量法只有幾個範疇，即所謂機械的範疇；而以此用以測定生物卻不夠

用了，必須於這些範疇以外另添些新範疇。更詳細言之，如無生物，大概可說是純素的 (homogeneous) 而生物是駁雜的 (heterogeneous)；無生物沒有甚麼通體相關，沒有甚麼各部倚存，而生物則牽一髮而動全身，去其一部而全體即死。凡此足見無生物之為架構，可以說是一種比較單純的架構，而生物之為架構乃是更綜合一層更複雜一層更交互一層更精密一層的一種架構；對以單純的架構而言，便可說是另外一種。我們於此可結論曰：我們對於外物的測量法，即物理學的機械論，只能對付單純的架構，一至複雜的架構便大成不夠用，必須另添設若干新範疇。這些新範疇如「通體相關」，如「發展的可能性」，如「機體與作用交相倚靠」，如「自己支持」等等以視無生物的範疇，如速率、密度、質量、惰性等等



迫乎不同。但無生物的範疇對於生物卻並非絕不適用，依然是可用。不過說明生物時須以生物的範疇為先，有時且須拿生物的範疇去左右無生物的範疇。所以說明生物時，生物的範疇居第一等重要，而無生物的範疇反居第二等地位。

「生」已經略略講完，請接着講「心」，至於生與心的關係亦當講一講。甚麼是心？其實極容易說卻又極難說。因為我們沒有一個人不知道自己的心的。我們當下在這裏覺着就是所謂心。所以可以說「心」即是「覺」(consciousness)。而所謂覺亦就是「醒覺」的意思。如我們睡着了，可以說是「無心」的狀態(無心即是「不覺」)，迨至一醒，不但覺得天氣晴和，且自己覺得是臥在牀上，又覺得應該立刻起來。凡這些「覺」就是所謂心。若是一個無心的物，那便沒有

甚麼覺着了。譬如一塊石從山上滾下來，他的動亦和人的走相似。但我們因為用了種種比擬與推測，可以說石頭的滾似乎自己沒有覺着他自己在那里滾；而人的走則是自己覺着自己在那里走。這便是有心與無心的區別。「覺」若說得重些即是「自覺」。覺與自覺只是程度稍稍差別罷了。有時朦朧地覺着；有時親切地覺着；有時反覆想來想去地覺着；有時並覺着自己是在那裏覺着。其實只是一個覺着而已，不過有深淺輕重之別。但普通人往往把「覺」即認為「我」。這亦是由於犯了亞里斯多德的舊式名學的弊病。我們以為「覺」不能去我，必定是「我」方能去覺。以覺是作用，不是實體，而我是實體。其實我們若突破了這個思想的鋼習，我們便可以不必假定一個「我」在「覺」的背後，而即只是覺而已

。所以我們不必於討論「心」時而牽涉到「我」。須知「我」是一個神祕的實體，而心則是很平易的現象，無論如何決不能否認「心」的存在，換言之，即無論何人決不能不承認世界上確有這種所謂「覺」的現象。如說沒有覺，則我拿一個花瓶給你看，你必定非但不覺得是甚麼東西，並且必是一無所覺。這樣則你完全是等於一塊頑石了。有心的物與有生的物所以異於無機物的分別必亦沒有了。所以「心」的現象極平易的極淺顯的。完全是事實，並非理論。心的現象必是比生的現象物更進一層複雜，更進一層交互，更進一層綜合。凡說明生命的範疇苟盡用於心盤，必還嫌不夠。於是我們不得不添上些新範疇。其中最顯明的莫如所謂「攝」。例如「我知此山比那山高」，「他覺我對你說話」，「你懂得孔

「子困於陳蔡」。須知此山與那山相比是一件事，我對你說話是一件事，孔子困與陳蔡是一件事。這種事，其中含有兩項，如此山與那山，我與你，孔子與陳蔡。這些相對的兩項都是直接相關的，並不依賴第三者，而自成一件事。但這件事卻可完全收在我心裏。這便是所謂攝。孔子困於陳蔡是幾千年前的事。但亦可以攝在你心裏。須知這樣的「攝」完全是一種特別作用，和普通的生理作用絕對不同。這就是不能用生物的範疇來說明的所在，而必添加新範疇。——即心理的範疇。

已將「物」「生」「心」等都講完了，還得有一個總括。我們知道「物」只是一個架構；我們說明這個架構乃有所謂物理的範疇。我們用物理的範疇以說明生物，覺得有些不

夠，於是不能不另添新範疇。由這個新範疇，我們乃推定生命雖亦是一種架構，卻必是另外一種。質言之，即這種架構的締結必有些不同，乃完全成爲一個新種類。但亦可以說由原有架構而複雜至某程度其締結的模式便不同了。這便是所謂生命。至於心亦是這樣的。因爲我們不能以生物的範疇說明心靈的現象，於是我們又不能不推定心靈是由「生命」的架構進而有特別的締結以成。從架構締結的模式而言，便又是另一新種了。

說至此，我們的宇宙觀漸漸可以成立了。就是我們的這個宇宙乃是無數架構互相套合互相交織而成的一個總架構；其中無數的架構間又時常由締結的模式不同而突然創生出新種類來；這個新種類架構的創出，我們名之曰進化。但這句

話須加以解釋，庶免誤會。所謂總架構只指許多架構的互相重疊的總合而言，至於是否形成一個固定的總體，現在尙不敢遽斷。此外，上句話中有「時常」二字亦容易引起誤會。或許誤會為時間是宇宙的屬性。其實不然。我們對於時間當分別觀察。普通的時間只是空間的第四量向。近來哲學家，就主張把時間完全的併於空間。我覺得若空間不是絕對的，而是一個架構，則時間便可為這個架構中的一個柱子。但如此辦法卻不足以盡之。我們必須於這個第四量向以外再設定有一個所謂「真時」這是用柏格森的話。這個真時是不入物理測量的格內的。懷特海 (Whitehead) 名此真時為「自然之流」。而我的意思則以為惟於進化的歷程上看見新範疇發生始為窺見真時。所以我們一方面把時間歸併入空間，而總成

一個架構，而他方面又因宇宙的進化不能不承認另有異時。以上述的宇宙觀與佛教的宇宙觀來比較卻有許多相同的地方，並且藉佛教的說明更可以使上述的道理來得明顯些。以架構言，正是佛教所謂「因緣」或即曰「緣」。佛教以為一切只是因緣，並無實質。所謂因緣即是關係，英文是 *relation*。並且佛教於因緣和合而成的又名之曰「集」。因為一件「事」就是因緣和合而成的一個「結子」。佛教的宇宙觀以為世界只是無數的因緣互相倚靠而存在，層層聯合，好像一個大網。所謂「帝網重重」與「事事無礙」便是指此。因為只是因緣所以無實質，因為只是架構所以無實體。就無實質而言，佛教謂之曰「空」。須知空並不是指「沒有」而言，乃是說不是實體，沒有本性，不能自足。所謂「畢竟空」就

是這個意思。所以佛教說因緣所生，一切皆空。這是佛教的空論，我的宇宙觀於這一點卻亦相同。以為這世界並無實質，只是一套函數而已。佛教雖是對於本質而說空，而對於法相卻又言「有」，這亦和我主張架構有客觀性是同一用意。所謂「法性自爾」，就是一切雖皆是由因緣而成，並無自性，但此因緣的方式卻常自不變。總之，上述的那種宇宙觀與佛教的宇宙觀，其要點可謂大致完全相同。

不過根據這樣的宇宙觀而用於人生觀則我們所見便與佛教截然不同了。其不同的關鍵所在還是由於在宇宙觀上雙方有一個要點未曾相合。這一個要點就是「進化」的觀念。我們主張這個世界雖是自任本空的一簇架構，但這個架構卻自身在那裏進化，常有新種類突創出來。但我們說「進化」往

往流於空汎，現在必須使這個概念有確定的涵義。雖說因緣發生新種類便是進化，惟此尚有些不夠。因為突創新種類只可說是「變化」(becoming)而不足謂為「進化」。我們要明白進化，必先求「進化」所以異於「變化」的緣故安在。我們從「物」的結構而進化到「生」的結構，從「生」的結構而進化到「心」的結構來看，其間顯然有些特點。就是物的互相倚靠不及生的互相倚靠來得緊；物的互相交感不及生的互相交感來得切；物的通力合作不及生的通力合作來得大；至於「生」之與「心」亦是如此。換言之，即由物到生，由生到心，這顯然的三級，其所以為增進的緣故即在通體合作的性質增加一級，其綜合統御的範圍增大一層，其活絡自主的程度增進一步。這個就是進化。所以進化就是指架構的由簡

單疎散而變到通體圓活而言。雖同是架構而種類便不同了。所以以前自由論與定命論的論戰直不成問題。因為決沒有絕對的自由，亦不是永久的定命。而只是進化一些，則自由一些。自由只見之於自然歷程中，而並不是超自然的。所以只能順着這個自然的進程以逐漸得自由，決不能頓時得絕對的自由。這就在進化程途上每有「高的」必是吸收「低的」而左右之。否則只是平行的變化，便無所謂高低之分。所以高的而能別於低的，即在於高的確是左右低的，而低的確是為高的所吸收。從這一點來講，這便是進化論的特長。把這一點特別重言之，則進化論即是唯心論，即是理想主義。

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，我們只須襲取古人的便得了，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。所以研究哲學重在運「思」。

而運「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。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而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量一樣。一班常人認哲學家是瘋子，亦就是為此。例如貓狗，若置在一個廣大的荒場中絕無草木，必

定大懼而奔逃。因為他們覺得太無倚庇，十分不慣。其實我們人類亦然。我們若盡撤去了傳說、常識、習慣等亦必覺得空怯怯的。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；都是以疑為入門。不過哲學的懷疑非特別澈頭澈底不可罷了。入門或則以為層層解放，解到最後成為虛無，便一物無有，使人更陷於徬徨飄忽的境界，豈不更精歷？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，並不是愈走下去愈迷幻。

現在對於「思」一方面不再多言，請即說一說「學」。學即是讀書。讀書應有方法。茲述之如下：

我們先分三期：第一期為常識期；第二期為讀書期；第三期為歷史期。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 *Brighman, 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 *Craigton, Elementary Logic* 為較佳。

四、關於其他：則應讀 *Warren, Human Psychology* (心理學) *Russell, ABC of Atom* (物理學) *Geddes 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：

1 / Locke, *An Essay concerning Human Understanding.*

此書頁數太多，可用 Fringle-Pattison 的節本。

II / Berkeley, *Principles of Human Knowledge.*

Three Dialogues between Hylas and Philonous.

此兩書皆不甚大，可以讀完。但 Fraser 有節本亦可採用。

III / Hume, *A Treatise of Human Nature.*

此書較厚，然亦宜通讀。

IV / 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：

I. 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。

II. Spinoza, *Ethics.*

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.*

二、Zeller, Socrates and Socratic Schools.

三、Zeller, Plato and Earlier Academy.

四、Rose, Aristotles.

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，學哲學有一個用處，即在訓練頭腦。蘇格拉地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，思路敏捷。所以學哲學應注重哲學史。就是注重在知道思想的來龍去脈；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。

ABC叢書目錄

文藝部

國學組

文字學 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

持志大學國學主任胡慎安著

修辭學 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

復旦大學中國文學系主任陳望道著

詩詞學 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

持志大學文科教授胡慎安著

詩經學 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

南開大學教授金公亮著

元劇研究 A B C 上下册 平裝五角
精裝六角

元曲專家吳瞿安著

文法解剖 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

郭步陶著

文學組

文藝論 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

前暨南大學文科主任夏丏尊著

文藝批評 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

復旦大學教授傅東華著

文化評價 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

巴黎大學碩士莫法無著

詩歌原理 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

復旦大學教授傅東華著

小說研究 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

文學批評家玄珠著

農民文學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

復旦大學教授謝六逸著

兒童文學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

小說月報編輯徐西亭著

報學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

時事新報編輯傅公毅著

演說學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

復旦文科主任俞樵著

西洋文學組

希臘文學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

南歐文學專家曾孟樸著

英國文學 A B C 上冊 平裝五角
精裝六角

真美著雜誌編輯曾虛白著

美國文學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

真美著雜誌編輯曾虛白著

德國文學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

大學院德文李金鏗黃以奇著

法國文學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

南歐文學專家會云機著

俄國文學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

文學士及豫中學教授汪佩然著

近代文學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

文學家吳雲著

騎士文學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

文學批評家玄球著

神話組

神話學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

復旦大學教授謝六逸著

童話學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

趙景深著

中國神話研究 A B C 上下册

平裝五角
精裝六角

文學批評家玄球著

希臘神話 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

文學士及豫中學教授汪佩然著

藝術組

藝術論 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

復旦大學中國文學系主任陳望道著

戲劇學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

留美戲劇家洪深著

獨劇幕 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

文學士蔡基譯著

歌劇 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

音樂家張若谷著

音樂 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

音樂家張若谷著

國畫 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

名畫家朱應鵬著

洋畫 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

名洋畫家陳抱一著

圖案畫 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

中華藝術大學教授陳之佛著

構圖法 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

上海美術專門學校教授豐子愷著

政治經濟部

政治組

黨義 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

世界書局編譯朱明新著

政治學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

前政治大學校長張君勱著

國際政治 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

巴黎大學吳頌泰著

外 交 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

浙江反省院教授董雲林著

都市論 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

工學士楊哲明著

市政管理 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

工學士楊哲明著

市政計畫 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

工學士楊哲明著

市政工程 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

工學士楊哲明著

道路學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

工學士楊哲明著

經濟組

經濟學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

經濟學博士李植時著

財政學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

經濟學博士李植時著

貨幣學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

德國柏林大學沈漢崇著

統計學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

社會學學士蔡毓聰著

分 配

論 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

法政大學教授殷啓光著

信用合作 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

侯厚培著

農業合作 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

法政大學教授王世頌著

生活進化史 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

勞働大學教授劉淑琴著

商 業 組

銀行學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

復旦大學商學士顧世勳著

廣 告

學 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

復旦大學商學士顧世勳著

商業經營 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

明治大學商學士沈長明著

工商管理 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

復旦大學商學士駱家泰著

售貨術 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

復旦大學商學士張家葵著

社 會 組

社會學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

社會學博士孫本文著

社會思想史 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

法政大學教授徐逸橋著

人口論 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

社會學博士孫本文著

人類學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

巴黎大學學士馬宗融著

優生學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

日本帝國大學學士華汝成著

犯罪學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

荷蘭社會學碩士羅成一著

婦女運動 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

湯彬華女士著

哲學部

哲學組

哲學

學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

前時事新報主筆張東蓀著

西洋哲學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

廣學會編輯謝頌堯著

宗教學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

廣學會編輯謝頌堯著

人生觀 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

前時事新報主筆張東蓀著

論理

學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

前紹興女師校長朱兆莘著

倫理問題 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

巴黎大學碩士藍法無著

中國倫理思想 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

嶺南大學哲學教授謝其楨著

教育史地部

教育組

教育學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

米四根大學碩士黃鏡就明著

教育史 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

李滄哲著

藝術教育 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

美術專門學校教授曹子愷著

職業教育 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

中華職業教育社濟文安著

小學行政 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

世界書局編譯張冰心著

各科教學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

世界書局編譯所長范啟六著

教育測驗 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

世界書局編譯朱翊若著

教育心理學 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

前紹興女師校長朱兆霖著

圖書館學 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

復旦大學圖書館主任沈學植著

田徑賽 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

時事新報編輯羅湘青著

辯論術 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

世界書局編輯陸軍平著

史地組

東洋史 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

文學家傅彥長著

西洋史 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

文學家傅彥長著

日本史 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

北平女高師教授李宗武著

人文地理 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

北平女高師教授李宗武著

自然地理 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

淮安中學校長王益原著

海洋學 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

淮安中學校長王益原著

科學部

自然科學組

進化論 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

馮時宗著

心理學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

復旦心理學院郭任遠著

變態心理學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

心理學士黃埭榮著

性學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

南洋大學學堂吳紹元著

衛生學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

沈樂春著劉清風博士校訂

應用科學組

科學論 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

北大理學士王爾森著

電學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

北大理學士王爾森著

攝影學 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

化學教師吳靜山著

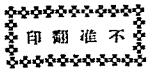
測量術 A B C 一冊 平裝五角
精裝六角

東南大學理學士孫國筠著

附告 本叢書的書目是沒有限制的
隨時加編隨時發表



中華民國十八年一月出版



不 准 翻 印

發 行 所

哲 學 A B C (全一書)

〔平裝五角 精裝六角〕
(外埠酌加郵費匯費)

著 者 張 東 蓀
出 版 者 A B C 叢 書 社
印 刷 者 世 界 書 局
發 行 者 世 界 書 局

上海四馬路
世 界 書 局

