

西洋哲學概論

王平陵編

上海泰東圖書局印行

中華民國十七年三月再版

實售大洋六角

西洋哲學概論

(全一册)

版權所有

編述者 王平陵

發行者 趙南公

印刷者 泰東圖書局

上海四馬路
總發行所泰東圖書局
代售處各省各大書局

凡例

- (一) 本書以席勒 Thilly 所作的哲學史，History of Philosophy 耶魯薩冷 Jeru-
salem 包爾生 Paulsen 克爾潑 Kulpe 所著的哲學概論 Introduction to
philosophy 爲根據；而兼取各家的學說，參加箇人的私意，以爲補充。
- (二) 本書可供研究哲學者的參攷用書。
- (三) 本書取材，以簡明精確爲主。凡旁枝曲節，無關宏旨的主義和主張，一概排屏不用。
- (四) 本書第四章認識論扶微，爲友人芮逸夫先生所作。
- (五) 本書爲使讀者容易分析瞭解起見，故敘述全用白話。
- (六) 本書譯語，都是最普通的術語，亦以平常習用的爲本。
- (七) 本書編者，學植淺陋，儻蒙海內外學者，賜以匡正，非常企盼。

本書所用標點符號說明

- (一) 結點。 表一句之結束。
- (二) 逗點， 表一頓或一讀。
- (三) 分點； 表含有幾箇小讀的且讀。
- (四) 冒點： 表冒下文，或總結上文。
- (五) 問號？ 表疑問。
- (六) 歎號！ 表感歎，或驚訝。
- (七) 引號『』 表引用成語的起結。
- (八) 括號（） 表夾註的字句。
- (九) 節號…… 表刪節省略。
- (十) 斷號—— 表總結上文幾小段，或忽轉一箇意思，或夾註的字句。

本書所用標點符號說明

(十一) 直線—— 表人名。

(十二) 雙直線—— 表地名或國名。

(十三) 曲線~~~~~ 表書名或篇名。

第二章 哲學底預備科學

第一節 心理學底派別及其研究法

第二節 心理學最近的趨勢及其批評

第三節 論理學之起源與功效

第四節 論理學發達略史

第三章 本體論大意

第一節 本體論的發達及分類

第二節 一元論二元論多元論

第三節 唯物論與唯心論

第四節 機械論與目的論

第五節 必然論與自由論

第六節 本體論上之神學的心理的論據

第四章 認識論抉微

第一節 認識論概說

▲認識論發達略史

▲認識論的學派

第二節 認識論的起源

▲唯理論 ▲經驗論 ▲批評論

第三節 認識論的本質

▲實在論 ▲觀念論 ▲現象論

第四節 認識的界限

▲獨斷論▲懷疑論▲積極論

第五章 美學底方法與目的

第一節 美學底概念和問題

第二節 美學底發達及其派別

第三節 古希臘哲人底美學思想

第四節 十八世紀中葉之美學觀

第五節 康德之美學

第六節 康德以後之美學觀

第七節 現代的美學

第六章 現代之哲人運動

- 第一節 康德底批評哲學
- 第二節 叔本華新理想主義的哲學
- 第三節 新康德派價值的哲學
- 第四節 科學的理想主義的哲學
- 第五節 尼米新浪漫主義的哲學
- 第六節 英法德實證主義的哲學
- 第七節 詹姆斯實驗主義的哲學
- 第八節 柏格森直觀主義的哲學
- 第九節 倭伊鏗精神生活的哲學
- 第十節 羅素新唯實主義的哲學

西洋哲學概論

第一章 哲學底要旨和地位

第一節 哲學底歷史的研究

什麼是哲學？哲學是以科學的方法，研究人生和宇宙的問題，求一種根本解決的學問。哲學家各有各的主張，哲學史的功用，就是把古今學者研究人生和宇宙的學說，作系統的研究，換句話說：就是研究各種學說所由發生的環境是怎樣？時代是怎樣？人類底生活狀況，又是怎樣？因此古今哲學家的中間，都有連帶的關係包含著。現在為研究上的便利，先把哲學上的七時期，敘述在下面。

(A) 自西曆紀元前六百年至三百二十二年，(亞利士多德於是年死) 為希臘時代。

(B) 自亞利士多德死，至紀元後五百年為羅馬時代，又稱希臘羅馬時代。

(C) 自五世紀到十五世紀為中世紀哲學時代。

(D) 自十五世紀至十七世紀為復古時代。

(E) 自洛克 Locke 起，至萊新 Lessing 死，即從一六八九年起，至一七八一年止，為啓明時代。

(F) 自康德 Kant 起，至黑格爾 Hegel 海爾巴脫 Herbart 止，即一七八一年起，至一八二〇年止，為德國哲學時代。

(G) 自一八二〇年起，至一九〇〇年止，為十九世紀哲學時代。

以上為哲學的時期的區分，現在試分別說明如左：

希臘哲學分為三時期：

(一) 從紀元前六百年至四五〇年止，專研究宇宙問題。

(二) 從紀元前四五〇年至四〇〇年止，專研究人生問題。

(二)從紀元前四百年至三二二年止，爲宇宙和人生綜合研究時代。

希臘第一時代的哲學，所研究的對象，既然是宇宙問題——自然的現象，因此科學的精神，便從此萌芽了。不過在那時候祇是一種求知的態度，並不在實用方面着想；所以希臘以前無科學，科學是從希臘時代起。

希臘以前，中國底倫理學，印度底因明學，都很發達，不過講哲學的人，每每略去不講罷了。人類學家說：『我們底祖先是，由印度洋中的 Lemuria 島，分散出來的。』因此從前說中國人種是從西方小亞細亞來的，現在知道確是從南方來的了。原來文明之發生，於河流是很有關係的。例如：中國有黃河，印度有恒河，埃及有尼羅河，巴比倫有幼發拉底，底格利斯兩河流，因此他們都是古代文明的發生地。巴比倫和埃及底文明，比希臘要古得多。實用的知識，是很旺盛的。例如埃及的金字塔，顯然是有勾股的原理包含着。不過在那時候還祇曉得應用，不明白他底原理。有人說：幾何是從希臘發明的，其實是發生於埃及的。埃及的尼羅河，每至水漲的時候，往往將就近各低地淹沒掉，大水退後，地區都看不分明了，於是非重復

分割不可，那就要應用幾何學的原理了，原來幾何這箇字，爲 Geometry Geo 是地皮的意思，Metry 是量的意思，合而言之，則爲量地皮，可知埃及人確是爲着要量尼羅河水退後的低地，遂發明幾何學的。但是那時候仍舊祇曉得量地皮，不知道有學理上的價值；所以算學雖起於巴比倫，幾何雖起於埃及，都是實用的——都不是爲科學而科學的。到希臘時代，纔曉得作學問上的研究；所以科學是起於希臘的，可以無須懷疑了。爲什麼呢？這也是根據國民性的緣故。因爲人類久居一地，受着那地環境的影響，可是甚大，久而久之，便有一種特用，表示出來了，就是國民性。譬如美人喜流動，法人好整理，英人尚經驗，這都是一種特性的表示。至於希臘人底國民性，最喜整理，平均，調和的幾種習性，我們觀想他們底建築物，大都少奇形，都是一種平均的表示，即此一點，便可以知道了。哲學的精神，受著這種國民性的影響極大。至於各種科學是漸漸地跟着時代底進化，依次發生的。在二五〇〇年前巴比倫有算學，埃及有幾何，巴比倫及後來歸併於希臘希臘人把他們底算學及幾何發揮而光大之，遂儼然成爲一科了。十二世紀至十三世紀在印度有代數學，十五世紀至十六世紀即

復古時代，那時候天文學已經發明了，十六世紀和十七世紀的中間，有解析幾何。十七世紀和十八世紀的中間，有物理化學。十九世紀有生物學，及今五十年前纔有心理學。到近來纔有社會學。

研究哲學應該從兩方面觀察去——就是環境和遺傳，都要注意到。說起各種文明來，實在都是發生於飲食男女的。有男女然後有結合的必要，結合的結果，便產生一種宗教的儀式；儀式當中，包含著跳舞和歌唱。歌唱的音調，不用比例的方法，則樂音不能分出高低和抑揚；所以算學可說是由音樂發生的。從前治病，都是用一種神秘的符咒；符咒的圖解，彷彿是算學的圖形。所以醫學可說是由數學發生的。總之，一切文明都是從飲食男女產生的。我國諸子底學說出於史，要研究諸子底學說，應該從史著手；史是記載過去的經驗的，故經驗都是史，哲學便從此產生了。宗教底起源，也是根據於遺傳來的。希臘哲學和宗教是很有關係的，欲研究哲學，當先研究宗教。我們底祖先，把自己底經驗，傳給於子孫，子孫聽了很有味，經過嘗試和失敗的結果，就是經驗。由經驗變為故事，發生一種不可名言的權力，帶有一種

神秘的性質，這便是宗教底起源。後來要想把神秘性的權力毀滅掉，於是科學和哲學，都應運而生了。

二五〇〇年前希臘政治，由專制改爲共和。在當時亞利士多德是極端反對的。他以爲一箇普通的平民，——常識很低的平民，要去管理政治底得失，是危險不堪的，他底太先生蘇格拉底竟被平民告發喪命的，因此他對於平民的干預政治，畢竟是一箇極端懷疑的問題。許多人民，見了自國政治上的紛亂，大家都移居到國外去了，有的呢，到東部小亞細亞，有的呢，到南部埃及，目的在離開希臘，經營商業，和外國人接觸。在這箇當兒，希臘人一切遺傳和習慣，及向來所抱的宇宙觀發生衝突了，於是不能不從此中求解脫的方法，對於自國原有的文化，及舊道德的信仰，完全失卻了。當時希臘人所要研究的是宇宙問題——是要尋求萬物之源及推論萬物之歸。希臘是島國，四面都是水，水性最流動，於是小亞細亞 Miles 學校裏，有三箇學者想起來另尋宇宙的起源。第一箇以爲宇宙底起源是水，因爲水能成雲致雨，變化是甚多的。第二箇以爲萬物底起源是氣，因爲氣底流動更快。第三箇以爲萬

物底起源是火，因為火底流動最快。後來有的以爲宇宙底起源是水，氣，火，土，四元素的調和。水是具體的，氣是抽象的，火是更不具體的。後來頗孟提斯 *Permenides* 以爲萬物雖有動的，但終有不動的；在雖有變的，但終有不變的。變是現象，不變是實在。實在有動與不動的兩方面。動是多數的，不動的祇有一箇。所以有一多，定變的問題起來了。畢薩果拉 *Pythas* 以爲萬物底起源是數，萬物非實在，實在是數目。現在人們對於從前那種數學雖不十分經意，然在他們看來是很神奇的。概括說一句：以前的說素，都是想打破從前一切神話，尋找萬物的起源，研究宇宙的實在的，這都是科學的精神，是用自動的自覺的方法，作根本上研究的。還有些守舊派想把舊教改良一下子，他說天地萬物是由上帝創造成功的。不過他們所說的上帝是無形的，和從前崇拜的偶像不同。還有一派，就是原子論者，*Atomists* 他們以爲宇宙萬物底起源，是無數原子成功的。

有人說：現在的科學，在從前的希臘都已含苞放芽了。其實這句話，不十分可靠，因為從前是演繹的，現在是歸納的；從前是尙空論的，現在是重實驗的，這都是哲人運動以前的哲

學。所以勃萊脫 Burnet以爲那些哲學家，祇可稱之爲宗教家。又因爲他們移住在外方的緣故，所以又稱爲殖民的哲學。後來哲學中心點移到祖國，有些科學家，因爲有別種要求，大都返國了，看見國內仍是保守著舊道德，和外面的情形，已大不相同了。於是科學時代告終。人生問題發端了，時在紀元前四五年。

及波斯見敗於希臘，有些人想作政治上的活動，但不懂法律，又沒有雄辯的能力，於是纔有法學和修辭學的研究。哲人運動，便從此挺生了。他們專門用科學的方法，講究人生的問題，各學者把道德的觀念，流傳到四方去，祇求勝利，不問真理，纔造成論理學上不少的謬誤。他們以爲人是萬物之衡。Man is measure of things。想把一切舊道德一律都打破。於是蘇格拉底 Socrates 起來了，他想用一種合理的方法，從意見繁雜的中間，找出相同的一點來。

人類學家說：人類的出現於世界，已有三萬年的歷史了，到二五〇〇年前，科學剛纔萌芽，及近三〇〇年來，方有名實相符的科學發生。及希臘戰勝波斯後，科學取公開的態度；所

以當時的醫學及建築雕刻等，受着他底影響很大。有些人想利用科學的結果，作政治上的活動，因這種要求，自然有一種攻擊相應而起的，這就是當時的哲人運動了。從前各哲人，都是殖民在外的，他們想得一種名譽上的報酬，及教育上的作業；故大家到雅典去遊歷了。但既想從事於政治上的活動，不能不具一種雄辯的能力；所以當時的哲人，都喜以詭辯勝人，越出於法律範圍以外，舊道德既破，新道德未建，社會纒陷於危險的地位；因此蘇格拉底見了這種現象，不得不想出一種方法來，矯正那時危險的傾向。他以爲在各種龐雜的意見中，終有相同的一點包含着。就用對話式的方法，作搜求真理的預備。蘇氏底環境很惡劣，後來棄掉他父親底石匠業，去研究哲學了。面容極古怪，惟說話很和善，與人說話，終日不倦。所有的著作，都是他底弟子柏拉圖 Plato 記下來的。蘇氏和哲人討論一切問題，態度非常的嚴厲，把他們底主張，都戰勝了。他常常對人說：『要求知識，先要知道自己是沒有知識。知識就是道德；所以幹不道德的人，大抵是缺乏知識的緣故。』這句話，也許有一部分真理包含着。他想把一切紊雜的思想，分析得頭頭是道；所以他自命爲知識的產婆，這就是說，他是產

生真理的助手，並不是創造真理的。蘇氏受誣而死以後，他底弟子柏拉圖 Plato 接踵而治其師業。柏氏隨其師八年，其師死後，出外遊歷十年，著有共和國 *Republica* 一書，目的是在使皇太子能夠學習哲學，也有哲學的頭腦，惟在事實上是不可可能的。從前蘇格拉底是研究人生問題的，到柏拉圖對於人生的宇宙的問題，知道作融會貫通的研究了；所以在哲學史上稱爲總合研究時代。總之，蘇氏研究的對象，是政治和道德；柏氏承波斯戰敗希臘以後，因棄社會政治於不問，專門從事研究世界底精神和物質的兩方面了；亞利士多德 *Aristotle* 更承柏氏之後，想作一種調和的研究，以進化觀念，來解釋一切的事物，於事物底對象中，尋出一箇『類』來，由繁雜而歸於單簡，由紛亂而歸於劃一。他們師生三人，都想要在無政府的思想當中，找出一箇條理來，作人們一種理想的目標的。

希臘既亡，羅馬代興，而希臘哲學的傾向一變，當時即發生爲兩派：（一）以畢哥拉斯 *Epicurus* 主張人生當快樂。（二）斯打益克司 *Stoics* 主張人生當刻苦。以上兩種主張，都是感受著一種『亡國之痛』所發生的反動。同時也產生一種懷疑派，*Scepticism* 不信

仰知識，對於一切現象，常以懷疑爲能事，這是宗教與哲學在過渡時代的產兒，在那時候已經由理智而到信仰，漸漸地接近到宗教時代了。總之，自紀元前二五〇年到五〇〇年科學極盛，爲光明時代。自五世紀到十五世紀，教皇專權，科學衰而宗教盛，爲理想入獄時代。十五世紀到十九世紀，以迄現在，爲文藝復興時代。

歷史家說：歐洲文明，包有四種，卽希臘文明，羅馬文明，耶教文明，德國文明。希臘人專從事於哲學科學的研究；所以有偏於箇人主義的傾向，不涉及國家的事情，因此國就衰亡了。羅馬文明，繼代之以興，常講求政治和法律，尙服從，偏重於唯一的國家主義，一時雖受其益，然亦坐此而亡。乘弊興起的，就是宗教文明；宗教文明的使命，專以解放人類的束縛爲職志，然也祇有一部分解放，於是德國文明如『狂風驟雨』一般地怒號起來了。德人底箇性主義極深，有愛好自由的癖性，任箇人自由去發展，故德國文明，至今不熄。

羅馬既亡，一切均隨之而亡，惟宗教的勢力，仍保持勿衰，一時德人信教的極多，與政治纔發生連帶的關係了。所以在中世紀簡直是沒有科學，因爲科學和宗教，是勢不兩立的。就

是有些美術上的作品，及教會學校的設立，都受支配於宗教底魔力，沒有自由發展的餘地，甚至關於商業上的經營，也是如此。到九世紀教會學校中產生了幾箇學者，學術界纔稍微有光些光明，十二世紀十三世紀的中間，爲阿拉伯文明全盛時代，這種文明，是由印度文明，希臘文明，及自國原有的文明，混合而成的。至於阿拉伯思潮底傳布，十字軍戰爭，和阿拉伯國勢的擴張，是極有功效的。當時關於希臘文明的書籍極多，經過幾百年來宗教的束縛，人們覺得現實生活，非常枯燥和煩悶，不得不從書本生活裏，求一些慰藉，於是纔從教會學校中，創就許多的學者，想利用科學的方法，補救宗教的缺陷，作調和地說明，這就是煩瑣哲學派 *Scholastic Philosophy School* 他們迷信上帝萬能，所以當時的思想，在形式上雖是很好，實際上卻沒有多大的發明，故當時的思想，好似石女一般，是不能產生出新穎的文明，可以增進人類的幸福的，於是復古時代接踵而來了。那時的學者，創造歸納法的有培根，發明演繹法的有霍布士。Hobbes 演繹云者，就是由大真理中推求出小真理來；歸納又分爲完全和不完全的兩種，是從無真理的當中，求出真理來的，與演繹法的由真理求真理，結

果仍沒有新的真理產生出來，絕對不同，所以自有歸納法的發明，科學便有進步的動機了。培根以爲問題有三種性質；崇事聚積材料的，叫螞蟻的學問；入我底範圍內，就容受他，這是蜘蛛的學問；專採其精華，製造成新材料的，這是蜜蜂的學問。這三種性質，以蜜蜂的學問爲最有價值；所以他贊成研究學問，非用歸納法不可。霍布士有一天讀幾何學至四十七題，不大明瞭，便從此分析研究之，果然大悟了。算學的性質，完全是演繹的；所以他認爲研究學問，非用演繹法不可。總之，培根和霍布士非科學家也非哲學家，是用新的科學方法，開後來研究哲學的先導者。

從十五世紀到十七世紀，是過渡時代；分爲兩時期：(A)復古時期。(B)宗教改革時期。在復古時期，注重文學、美術、宗教改革時期，注重宗教和社會問題。那時候人們不信仰從前的事物，專信仰簡人主義。復古運動發生以後，新方法產生，新哲學也從此產生了。那時候的哲學，可分爲兩派：(A)海洋派。(B)大陸派。前者又名經驗派，後者又名唯理派。法國的狄卡兒 Descartes 西班牙的斯賓洛莎 Spinoza 德國的萊伯利次 Leibnitz 都是大陸派。

底巨子；英格蘭的洛克，Locke，愛爾蘭的柏克萊，Berkeley，蘇格蘭的休謨，Hume是海洋派的代表。

狄卡兒說：『凡學當以懷疑爲首，懷疑到不可疑的程度，於疑中求信，其信乃是真信。』爲什麼要懷疑呢？因爲有我的緣故。有我，所以我能懷疑，我中有上帝，故這一派的學者，承認上帝是有的。他們對於數學很注重，而且有許多貢獻的，狄卡兒發明解析幾何，萊伯利次發明微積分。

十七世紀爲唯理派時代，十八世紀爲經驗派時代，十七世紀爲科學算學進步的時代，集合各家的大成，由宗教而美術而科學而研究人生問題。十八世紀的經驗派，則端研究人生問題，好像是希臘時代底哲人運動。經驗派說：『一切知識，都由經驗得來；我們底知覺很簡單，將這箇簡單的知覺，一點一滴輸入腦中，比較而抽象之，纔成一種複雜的知識。』

唯理派和經驗派，是勢不兩立的，及康德（Kant）起來，集合兩派的大成，以批評的精神，調和兩派的說素，把遺傳的舊說，格外充分地發揮，哲學上纔放出許多新穎的曙光，較之從

前系統時代柏拉圖和亞利士多德等在哲學上的貢獻，是不相上下。那時候的德國，有兩個大思想家，一箇就是康德，一箇是詩人歌德，Goethe。歌德的詩，大半是包含着哲理的詩；所以這四十年中，詩學和哲學發生戀愛的關係了。康德的哲學，是偏於唯理派的，黑格兒 Hegel 繼康德之後，把唯理派的範圍，又格外推廣了。黑格兒所發明的辯論法是相反相成的，換句說就是正相反對的。譬如 A 和非 A 爭，綜合兩者而爲 B；B 又和非 B 爭，復綜合二者而爲 C；如是連綿不已地調和下去，C 產生於 A、B，當然比 A、B 是更爲完善；所以有一種學問，便有一種反動，調和二者的結果，纔有一種新鮮的學說產生出來的。

十九世紀的世界，簡直就是科學的舞臺，在這時期內的哲學，受着科學的影響極大。黑格兒以後，一般唯心派專尙空想，不求實際，未免太偏於極端了，纔引起實在論底反動。實在論者，想根據經驗的信條，來解決一切問題，打破從前極端唯心論者底迷夢，那時候的哲學，共分爲三派：即孔德 Comte 底實證主義，穆納 Mill 底功利主義，詹姆士 James 底實驗主義。孔德分歷史爲宗教哲學科學三時期。他以爲能以科學證明的，就是知識，否則知非

識，這完全是唯心論反動的結晶。功利論者，以求大多數普遍的幸福，爲他們唯一的目標，約翰穆納 Mill 就是最著名的代表。穆納死後，以天演論講一切學問的，有斯賓賽，Spencer 也是傾向於功利主義的。實驗主義底哲學，提倡於詹姆斯，集大成於杜威。Dewey 杜威的哲學，對於環境和遺傳，非常重視，他便是根據這種主張，來反對一切空想的。不過如德國海格爾 Haeckel 那種片面的實驗主義，是不能成立，究歸失敗的。

後來舊式的唯心論，經過叔本華 Schopenhauer 尼采 Nietzsche 的改造，參加實驗的方法，來講唯心的哲學，並非專尙空想，卻稍微含有科學的精神了，這就是新唯心論。繼踵而起的，有柏格森 Bergson 歐鐸 Eucken 諸人，都是新唯心論的巨子，柏格森底創化論，是根據天演論來講的；物質與記憶是根據生物學和物理學來講的。歐鐸主張提高人類的精神生活，性質上頗帶有一種宗教的色彩，他是根據歷史來講的；所以又稱爲歷史的哲學。

杜威的實驗主義，就是人本主義，換言之，即切於人生的，便是真理，反是非真理。這未免

太近主觀，離開客觀了，不足以窮宇宙的究竟，不足以知事物的真性，於是力矯其弊的，有新唯實主義。新唯實主義的創始者，在英有穆爾 Moore 及羅素 Russell，在美柏萊教授 Pro. Perry 就是最著名的代表。他們底哲學，是根據數理的信條，滲透事物底真相的，撤消從前主觀的整箇的概念的；所以他們底方法，重分析而輕直覺，尙批評而薄空想。他們所要求的，是一種純粹的真理，很願意聯絡科學共同效勞的；所以又稱爲科學的哲學。杜威羅素兩大哲，已先後來華了，最近到中國的，還有一位德國的杜里舒 Driesch 氏的哲學，完全是建築在生物學上面的，是根據生物學的原理，解釋宇宙人生一切現象的；所以又稱爲生機主義的哲學。以上所說的，不過是哲學上一種歷史的順序，以後再從哲學底定義和特性上面，詳細地說明在下面。

第二節 哲學底定義和特性

哲學底定義，自來學者立說，互有出入，我現在把那最簡明最確切的，舉了出來。

(A) 凡研究人生切要的問題，從根本上著想，要尋一箇根本的解決，這種學問，叫做

哲學（胡適中國哲學史大綱第一頁）

(B) 哲學是思想的努力，以科學的方法，綜合各種學問的結果，想求一箇世界的根本原理，發明人生底真正本意。（何思源說，見新潮二卷二號。）

(C) 哲學是智慧的努力，Intellectual effort 是要聯合人生底平常經驗，和科學考驗的結果，組織一箇調和一致的宇宙律；World theory 這箇宇宙律，是可以滿足我們悟性底需要，和心理的要求的；所以哲學只是一種世界論和宇宙律。Jerusalem; Introduction to Philosophy PI.

(D) 哲學是可能的科學。Russee; Problem of Philosophy PII.

除上列的幾種定義而外，有些哲學者承認哲學底自身，是科學的女王，Queen of the science 無論什麼科學的，歷史的研究底結果，都可以由她底上諭來決定，她有一種權威，能夠支配他們最後的價值的。然而這種見解，現在已不能成立了；因為哲學不得不與科學接近，充分地吸收關於科學研究底結果。哲學的組織，不可以當作是苟安的場所，學者

不可任意逃避麻煩的研究。這並不是一種獨居深思的事業，我們要想從事哲學的研究，那麼，必定要經過精密的科學的考慮，並且要利用這種考慮，提高我們底平常經驗，給我們以比較更緊要的衝動，使我們能夠向更遠的目標，希望進取，詔告我們從更高的論點，注意世界與生活，振發我們用有效的方法，合力的達到我們最後的鵠的。換句話講，就是叫我們明白自我底真相，努力求箇人生活的豐富。同時并說明他底理想與運命。 *Idea and Destiny*。總之，哲學底定義，自希臘古代，以迄於今，並未得著明顯的界說；然把諸家的學說，歸納起來，要不外乎下列的四種：

(1) 思辨的學問 *Speculative science* 思辨是研究學問的方法，哲學是一切學問的總匯，研究哲學，必藉乎思辨；所以哲學是一種思辨的學問。這種說素，創自德國康德，*Kant* 費希脫 *Fichte* 粹林 *Schelling* 黑格爾 *Hegel* 踵承其說，以為宇宙一切的事物，都是吾人先天的理性，演譯出來的，受著後天的影響，究屬是微乎其微的。黑格爾說：『哲學是事物思辨的考察。』思辨哲學

到黑格爾的時候，可謂盛極一時了。

(二) 根本的學問 Fundamental or ultimate science 宇宙間一切雜變的現象，都祇是一剎那間的表現，究其實在，終有一種常住的本根，不生不死，不起不滅，從中支配一切，控制一切的，這箇本根，就是哲學的對象。古代如柏拉圖亞利士多德的定義，近世如叔本華 Schopenhauer 鈕波格 Ueberweg 的定義，都是如此。柏拉圖說：『哲學是研究實在的學問。』亞利士多德說：『攻討事物底原因原理的，就是哲學。』叔本華說：『抽象的概括的明白的研究宇宙實體的真相的，就是哲學。』鈕波格底主張，亦與此同。所以哲學是一種根本的學問，這項定義，至今還沒有失卻他底勢力。

(三) 綜合的學問 Synthetic or unifying science 渺茫的一箇宇宙，分析研究起來，是千頭萬緒的，合而觀之，祇不過是一箇混圓體。科學底能事，是分取一部分的事實，作為研究的對象的；譬如物理學是研究物理現象一部分的事實，

生物學是研究生活現象一部份的事實。至於哲學是綜合各科學研究的結果，以探明宇宙全體底性質的；所以哲學是一種綜合的學問。斯賓賽 Spencer 說：『哲學是一切學問上最高的統一機關。』就是根據這種理由說的。

(四)批評的學問 Critic science 這種定義，是康德的門人，本著康德的哲學，規定出來的。康德底哲學，都是一種批評主義，Criticism 於是他底門弟子，纔以批評為哲學的能事，以為哲學是一種批評的學問，萊耳 Riehl 就是此派最著名的代表。

以上的四種定義，第一種泛而無當，第四種隘而難容，惟第二第三兩種，比較得最為適切，故至今沒有失卻掉他底價值。現在統觀一般的論調，我們對於哲學底定義，可以獲著一箇最明顯的概念了。就是是綜合各科學所得的知識，以研究宇宙實體根本的性質的，謂之哲學。

關於哲學底定義，既然明白了；但是許多人對於哲學底特性，仍舊免不掉無謂的懷疑。

常常有下列的三種非難，刺激我們底聽覺的。

(一)無論那種學問，都有說明的方法的，而哲學上的種種問題，到了今天，仍舊是無法說明。所以我們果然要求世界最後的真理，人生最後的目標，應當捨棄掉智識上的探討，而訴之於宗教上的信仰的。

(二)哲學發生以來，已經是二千餘年了，還沒有得著一定的斷案，學理上的爭論，學說上的變遷，原是各種科學所不能避免的；然而各種科學，都有一定的原則，是人人所公認的。至於哲學卻祇有論爭，祇有變遷沒有一定的原則。許多哲學家既然以物質作用，解釋世界的唯物論，*Materialism* 同時又以一切現象，歸之於精神作用的唯心論；*Spiritualism* 有以樂觀主義 *Optimism* 解釋人生的，同時又以人生的究極，完全是悲觀主義。 *Pessimism* 照此說來，可見哲學的內容，都是一種矛盾的色彩，實在沒有成立的價值呵！

(三)研究哲學的人說：『科學是哲學的部分，哲學乃科學的總全。』那麼，集合一切

部分，便可以構成全體了；集合一切科學上的智識，便可以構成哲學上全部
智識了，又何必於科學之外，另設一部哲學呢？有了哲學，果能於智識上有所增
加嗎？

照上面的三種非難，實在都沒有根據，而且不知道哲學特性的所在，不足以毀滅哲學
的存在。哲學不是神祕的迷信，與宗教的性質，絕然不同；所以不能不加以一種說明。與科學
的但求普遍的原理，也是不同，她是要求宇宙人生最根本的原理的。一切學問，都有確定的
標準了，而哲學獨毫無把握，這正是哲學的特色，可見哲學的進步，真是『方興未艾』呵！

哲學的目標，在發見宇宙人生的真義，不根據於信仰，但求之於智識，這種合理的態度，
正是哲學的特色。哲學家所研究的結果，雖有時候與宗教家直觀的結果，有些相同，然而在
方法上完全與宗教不同，哲學乃智識上的產物，當然不能蔑視論理上種種的法則。哲學上
的妙味，正在於智識的運用，現在就算沒有得著徹底的真理；但終有一天恍然大悟的，哲學
就是不免於受人的侮辱；但終有一天洗雪的。可見第一條非難，是不能成立。

哲學沒有一致的真理，沒有一定的成說，這正是表現哲學的發展性，沒有限量，也就是哲學的一種特性。處二十世紀的初期而談哲學，當然不可不明瞭十九世紀末期的諸問題。如若對於哲學發展的事實，不甚明瞭，祇曉得搜集古人的唾餘，如宗教家的徒以神話解釋真理，儒家釋迦的徒奉孔佛遺教，而不知變化，這都是時代錯誤的象徵。所以在哲學上的各種理論，到了今天，雖仍沒有一定的結局，正可以發見哲學的高深，決非其他普遍的科學，所能比擬的。於此可知第二條非難，是毫無價值了。

哲學雖是科學的全體，然而哲學的體系，並非集合各種科學的普遍價值，便可以構成的。各科學的原理，都不能逃出有限的範圍以外；至於能包括一切有限的普遍原理，而有無限的價值的，便是哲學的原理了。哲學的原理，是一切事物根本的原理。科學的原理，大抵是取得一種平等的資格，是一種相對的原理。哲學當以研究絕對的真理，為唯一的對象，這也是哲學的一種特性，可知第三條的非難，也沒有成立的價值。

總之，哲學的所以能夠存在，可說就是這三種特性，所發生的效力；哲學如果喪失掉這

三種特性，恐怕早已消失掉她底生命了。

第三節 哲學底起源

哲學底起源，可以分作心理的和歷史的兩種，試分別地說明在下面：

(一) 哲學底心理的起源

一致的宇宙律底要求，是人類本性上的深根。她底最初的形式，是一種驚奇的感覺。因此柏拉圖與亞利士多德 Plato, Aristotle 都以為驚奇的感覺，就是哲學底起源。這種感覺一起，我們便能遇著一種新的經驗；但這種經驗，並不能和我們底宇宙律，真實的一致。恐懼的感覺，每與驚奇的感覺，相伴而生。因為無論什麼奇怪的事物，很容易顯出危險的現象來的，這是屬於實際上的驚奇。Practical Wonder 除此以外，我們觀察小孩子底狀況，每有一種同樣的經驗，並沒有什麼恐怖的關係，這種現象，叫作理論的驚異。Theoretical Wonder 我們底思考，是起於實際的反省，直接引到生命的保護，結果，進而為獨立運動的功能，並不要實際的需要與引誘。有些小孩起初驚奇底時候，觀到他們底形容上，

顯然有一種滑稽的表示，後來也能變成樸素的天然的問題；至於在大多數底成人當中，這種功能，就變成科學的研究，哲學的考察了。以上是論實際的驚異；若要幫助我們人類一生，這都是理論的驚異，所造成的功效。做成眞眞哲學底起源，也就是這種驚異。

終人類的一生，自然進化的過程，從來沒有終止的時候，這些過程，好像都覺得是與自我一致的；所以我們要發見世界底原理，或說明宇宙和我們底關係，祇要根據一箇單純的定理，自然可以窺見全部一致底現象的。說到此地，心理的緣由和目的，一齊入於哲學化了。一切哲學的思考，對於客觀的世界，要於森羅萬象之中，求一箇統一的目標，勢必隨著科學發達底順序，定其難易的程度；因為現象格外複雜，我們要求一致的手續，格外困難；但越是複雜，我們要求一致的希望，卻越爲強大，急切，決不會因複雜而消滅的，無論科學家怎樣毀謗哲學，輕侮哲學，可是我們對於他的求知底態度，終是不變的，求知底慾望，終是永久不息的，哲學的前途，到現在雖說還沒有一種哲學系統，及綜合的一致的世界論人生論出現，可以教我們滿意；然而哲學的自身，無論如何，終是永遠存在的呵！

(二) 哲學底歷史的起源

文化優進的各民族，已經對於哲學底系統逐步精進，苦心作成了。在十九世紀，科學的術語底發達，已經詔告我們，在中國人、埃及人、波斯人、印度人底哲學當中了，其中尤以印度哲學，最為深奧。此外，就要獨推希臘底哲學了。希臘哲學，是西方思想進化的出發地。完全經過中世紀時代，繼續他底活動，沒有停止。他在哲學上底貢獻，及近代哲學底奮興，功效最多亦最早。他底歷史上的效果，到現在尚未用盡。希臘人最初所發生的問題，我們仍沒有解決，仍舊從事研究的。他們所發明的思想上的工具，我們仍舊是不能放棄的；所以要研究希臘底哲學，先要完全瞭解希臘人所遺下來的各種問題。不然要想發現創始者的教訓，事實上是不可可能的。當時這些殖民地，都逼近小亞細亞底西海岸；所以國民性是非常活潑的，好遊蕩，不願安居，受了種種方面底刺激，引得人民底心理，大家去經營活動的商業了。後來因為財富底增加，又給他們多少反省底閒暇。這樣的環境，使他們底心理狀況，和哲學衝動，很容易發展的。在那古代的思考家當中，第一箇想起來解決宇宙之迷的，就是塞爾斯，*Tales*

他是紀元前六世紀的人。

哲學與哲學家等等名稱，在紀元前五世紀的後半期，已經利用了，這箇字底來源，在希臘文爲 *philosophia*，顯然是從動詞 *Philosophia* 引伸出來的，譯作『努力求知之義』。然靠著純粹的慾望，去求知一切的事物，無論如何，沒有近於實際的目標。我們要想建築宇宙底定理，必須要發見最後的原素，帶到哲學裏來，和遺傳的宗教感念相接觸的。因爲一種實在的原素，是從宗教當中，部分的向外生長的，在這一點觀來，要明瞭宇宙底真義，勢必要說明哲學和宗教底關係了。

第四節 哲學和宗教

哲學與宗教，實在有許多密切的關係，包含在內的。也有相同的地方，也有相異的地方，現在且把他一一說明出來。努力爲經驗的輔助，想組織一箇完全的宇宙論，這是二者相同的地方。他們底原始性質，在思想的勢力中，都是一種樸素的信仰，及希圖一種靈心的建設，而且都是深信智慧和思想底產物的。除出這些普通的同性以外，使遇著絕大的異點來了，

把他們互相對照起來，就是宗教底宇宙論和人生論，大半不是從實在界裏，引伸出來的，我們普遍的經驗，是被擬人化的想象來說明，依照心底願望和需要而增進的。他底信仰，是在精神的勢力之內，人目不能見的，投入於人的生活之中，使同屬的人，大家一致的服從，纔有些固定。一人單獨的幫助不容易引起人家底信仰，後來由於大家共同分享他的信仰，一致的信仰他的信仰，那麼，他的勢力，便格外擴大起來了。後來纔由宗教底感和教條，築成人羣普遍的精神的財產，發出同樣的證據，把大多數同信仰底宗教家，都號召起來。至於他底初期，全是依靠他的教義，他底社會的價值，來維持他的生命的。以後根據遺傳的勢力，一代遞移下來，再後，賴著國家的權威，他們的勢力，纔格外豪大；所以論到宗教底原始性質，是社會的，權威的。

反之，哲學卻不如是，他底原始的狀況，已經變成獨立的認識衝動了。哲學家是超羣的冷靜的思想家，他歡喜批評那些傳說的定理，並且歡喜建築他自己底宇宙論，由於他自己底思考和研究的能力。他必定要依從自己底原由，建築他自己底主張的，並且有些時候，反

對傳說的態度，及輕視那些傳說的定理，是非常嚴厲的；所以把哲學和宗教對照起來，宗教是社會的，威權的；而哲學是箇人的，批評的。這箇反對的地方，在他們各自起源的時候，已經昭昭顯著了。希臘古詩人和美爾，Homer 以爲各種神底肖像是與人類相似，並且也有人類底習性的。這種說法，仁南分斯 Xenophanes 大不謂然。神在那裏，何處是神，在和南塔果奈看來，Pratagoras 畢竟是很懷疑的。以畢苛拉斯 Epicurus 以爲各神底存在，只是一種理想的形式，但不承認他們對於世界底任務，有何等的勢力。照此看來，古代哲學家否認宗教底情形，可見一斑了。

在又一方面，我們發見宗教和哲學，要求一致的企圖，起源也是很早。柏拉圖與利士多德由於他們考察的方法，達到一神的感念，想把宗教和哲學調和起來；斯打益克司 Stoics企圖把希臘底英雄哪上帝，種種古代底傳說，都用譬喻的解釋，和哲學的組織，聯合起來。費南 Philo 極力用辨證的方法，想發明純粹的哲學的創世論，在舊約全書之中。以上都是宗教與哲學，希望一致的明證。基督教對於哲學的思考形式，做成豐富底效用，起初

不過是借爲傳達消息的援助，及信仰的保護。後來，竟利用他組織教條了。在中世紀的時候，古代的哲學，用一種努力的創造，已把基督教底教條，經過哲學化了；然此種不自然的現象，立刻傳著一箇明顯的證據，就是無論那一條教旨，都不能找到一箇嚴格的合理的證明。要努力去分析自然律與聖書底定理，究竟有什麼關係，除採取默示的權威以外，決不能有可靠的證明；所以兩兩對照起來，宗教和中世紀底煩瑣哲學，又顯然言歸於好了。自從斯托羅 斯 Strauss 的基督傳，Zabius Jesu 福爾拔哈 Feuerbach 的基督教本質論，Das wesen des christenthums 出版以後，宗教問題，在思想界上，便起了絕大的爭議。新的科學精神和舊信仰的衝突，格外明白了。他們以爲福音書所載的事情，都是謊言，不過是古代民族的空想，所生出來的神話，斷不是歷史的事實，是迷信宗教者，自然的而且無意識的所唱出來的詩歌。實際上人類腦子裏，各種精神的現象，都是想象構成的；所以離開了人，便沒有所謂偉大的神。十八十九世紀底唯物主義，Materialism 與宗教底信條，更是勢不兩立的。以爲一切宗教都是幻想，都是迷信，在科學方面，決計找不到他底位置。這些論調，

雖亦具一部分的理由，然在事實上都不免過苛。據近來歷史家和人類學家底考察，人類在社會組織生活起源的時候，宗教底觀念，便早已存在了；所以這些觀念，實在是屬於人心底原本思想。Elementary thoughts 因此宗教與哲學，一致同化的企圖，終不可以遣次廢棄，變成絕望。宗教研究的可能性，畢竟沒有燬滅的呵！

原來宗教的信念，和實驗的世界，是完全處於相反的地位；實驗世界的組織，都是根據於智識，宗教感念的起源，則是胚胎於情感。所以前者是智慧的結晶，後者是情感的產物。在這科學萬能經驗萬能的時代，宗教信仰的發生危險，這也是一種當然的現象。就是倡精神生活的歐鏗 Rudolf Eucken 也是這樣的說：『近代的人，對於現實生活的慾望，因為太盛了，故來世咧，神咧，這些幻想，都不能看重了。』

到了晚近，人類受了物質生活的驅遣，大家祇曉得努力於很近的實在生活，像宗教那樣空漠的天國，比做夢還遠，各人都沒有深刻的要求了。然而到了十九世紀的末期，二十世紀的初期，人們覺得對於虛偽的煩悶的現實生活，感受疲乏了，超脫現世的熱忱，隨著痛苦

的原素以俱增，向之甘受物質生活驅遣的態度，又有皈依『神的觀念』不期然地生長起來了。在這箇當兒，新唯心派的哲學，正握了思想界的大權，如倭鏗的精神生活論，柏格森的創造進化論，以及詹姆士的根本經驗論，或根據宗教的精神，以確定人生的指歸；或闡明宇宙的本質，發展宗教的生活；都是直接間接有功於宗教的，嗣自以後，宗教與哲學，又有調和的傾向了。

第五節 哲學與科學

在希臘時代，以迄十七世紀的初期，哲學和科學，本無明顯的區別，祇是一箇不可分的混圓體，在那時候，科學即哲學，哲學即科學。到了十七世紀的中世，哲學與科學，遂立於對待的地位。因為以前的哲學，並沒有特殊的問題，祇於科學問題上加以數學的力學的考察罷了。到了洛克 Locke以後，哲學纔有自身的對象。然而洛克所定的哲學的對象，是一種『知識之學』——即專論究關於事物表象之真偽，而不是討論事物之本性；所以洛克雖由科學範圍中而區別哲學，實則依然是科學，至使哲學完全離科學而獨立的，實在是康德，康

德的最大功績，就在闡明科學哲學的異同，及其關係，以成全其獨立的性質。我們要知道科學和哲學的關係嗎？我們便當先研究科學二字，究竟是什麼意義。

科學的語原，在英爲 *Science*，德爲 *Wissensch aft*，而拉丁語爲 *Scio* 譯作『知識之義』分析言之，其內容上可別爲廣狹的三種：

(一) 廣義之科學，即指一切學問的知識而言。

(二) 狹義之科學，即由哲學的部分內所區分的科學——特殊的科學。

(三) 最狹義之科學，乃專指特殊科學中的自然科學而言，即今日普通所謂的科學。十九世紀末期所稱的科學，係屬於第三種最狹義的科學，及至心理學論理學脫離了哲學的範圍，獨立爲一種科學以後，從前科學的味意，頓爲擴大，幾含有德語 *Wissensch aft* 的意味了。

此外『科學的』*Scientific* 之形容詞短語，被人應用的時候，亦嘗有幾種不同的意義，包含在內的培根使用此語時，含有『反神學的』之意味，乃指批評的，經驗的，自然的

知識而言。『科學的』之術語，對於『常識的』而言，則爲統一的知識之意味，略與『學問的』相同。由科學的方法，所獲著的知識，普通亦以『科學的』目之呢。

照上面所列的定義觀來，則可知科學的特性，顯然有經驗的 Empirical 合理的 Rational 意義。換言之，科學的知識，乃基於事實的確實的知識。但非箇別的分離的知識，乃在一定範圍內統一的知識。

科學的對象，既具有一定的範圍；那麼，科學之爲科學，必具有一種獨立性。又一科學之範圍，與他科學之範圍，嘗有密切的關係的；所以要研究事物的真理，實非博通各種科學不爲功。

科學所用以發見真理的方法，爲歸納法，實驗歸納法的時候，可以分作四箇階段：第一，觀察一定範圍內的事實，而廣爲集蒐之。第二，比較其事實的性質而施以分類。第三，作說明各種分類的根據及其假設。第四，比類其他的事實及證論，說明其臆說的確實性適當性而成爲定理法則及原理。科學的生命，便由此生長發育起來了。

照此說來，可知科學乃基於一定的事實，創立臆說，所產生的法則和原理，所以至少必假定其他的真理，而為其相對的特殊真理。因為科學的知識，為假言的而非斷言的；科學對象之『實有』，非實在的，究竟的，乃部分的，抽象的。科學的任務，以說明事物事象之如何發現為主體，至規定其應當如何，及研究他底內在的深性，則為哲學的任務，而非科學所能及了。科學的直接目標，雖為純理的；而其間接目標，則在實際的生活，有時候不稱之為『學』，而特名之曰『術』，正以其近於常識的緣故。科學之意義，大要如此了，以後更申明其與哲學的關係，究竟如何。

解釋科學與哲學的關係，立說各有不同；然大別之可分為二元論及一元論二者。二元論者，即承認科學和哲學可以並立之謂；一元論者，乃以哲學或科學之一，包括其他之謂。但是此處所說的一元論，乃科學的一元論——實證論；而非哲學的一元論。所謂二元論，亦有兩種：第一，為補合的二元論，即承認科學哲學有並的可能性，非其本質的不同，而在其職能上有所差別罷了。

第二，謂哲學與科學，其本質上發生差別，即置哲學於科學之上，即置科學於哲學之上。是現在就此等見解，簡單述之於後。

第一，科學的一元論（實證論）的見解，於事實上及歷史上顯然是不能成立。因為在希臘時代的科學，全是包括於哲學之內，及科學離哲學而獨立以後，哲學依然存在，並沒有縮小他的範圍，或是消滅掉他底痕跡。不但如此，而且有許多科學者，正因為哲學的存在，他底科學的創見，纔能發揮光大的；就是由科學萬能的見地上所成立的『實證論』，要亦不過是科學的哲學罷了。更就事實而觀，近代的大科學家，由科學的發展，其結局稅駕於哲學的境地的，正復不少。例如達爾文（C. R. Darwin）是一位生物學者，然而他的進化論，則超脫科學的領域，而入於哲學的範圍了。赫胥隸（T. H. Huxely）黑格爾（E. H. Hackel）輩，都是進化論者，也漸次接觸於哲學問題了。此外由科學方面而接近於哲學問題的，尚是很多，所以科學萬能的謬誤，不必要根據歷史的事實來證明，即由人心的本性而觀，也可以瞭然了。這正因為人性統一的要求，不能以部分的抽象的科學的真理，即算是徹

底的滿足。

第二補合的二元論之見解，卻有可取的地方了。（一）就是承認科學與哲學，有並立的可能性。（二）就是確知其在学习上，爲對立的而非一元的。

總之，科學與哲學，其爲『學』則同，而其爲學之性質則異。科學乃分觀宇宙間一部分的事實，而探究其原理的；哲學乃合觀宇宙，取天地間一切事實，合一爐而窮究其本根的。科學是哲學的基礎，哲學是科學的綜合，科學的研究事物，不問其對象之真偽，但依據日常的經驗，假定此現象爲真有，乃立於假定之上，從而探究其原理罷了。如物理學假定物質爲常住，從而究其現象的法則；心理學假定精神爲真有，從而敘述其作用之變化，至於物質精神爲實爲妄之討論，則侵入於哲學之範圍，而非科學所能擔任的了。

科學與哲學的對象，是完全不同的；哲學之對象，是全體及具象體之實有，科學之對象，則爲部分及抽象體之實有，對象既不相侔，斯機能各有差異。哲學的機能，是兼情意作用的，理知，科學之機能，則爲純粹的理知。所以哲學的方法，是思辨法論理法與直覺法之總全，科

學的方法，則專為經驗的，歸納的。哲學與科學的關係，非全然同一，亦非全然無別，蓋『同中有異』，『異中亦有同』。哲學必俟科學而始得完全，科學亦必俟哲學而始得正確；所以說科學哲學為補合的二元論，就是這箇緣故了。

要之，科學與哲學的關係，為全體與部分之關係，哲學由科學而得材料，以充實其內容，可免踏於空虛之流弊；科學則由哲學而鞏固其目的與基礎，以獲得論理的確實性。是以二者的進步，為相互關聯的，科學進步，則哲學亦必進步；哲學發達，則科學亦必有同樣的發達，兩者各盡其職能，於是人生便得完全的進步了。綜上所述科學與哲學的異同，現在為明瞭起見，分別條舉於左。

(甲) 同點

(一) 不憑藉信仰，不依據傳說，專恃合理的智能為武器，以窮究宇宙之真理的，是為哲學和科學的共同出發點。

(乙) 異點

(一) 哲學以實有的全體性及直接性爲對象，因爲他的原理是具體的，根本的。科學則以實有之部分性及間接性爲對象；所以他的原理是抽象的，表面的，假定的。

(二) 哲學的目標，在創造其規範及價值，科學的目標，在說明或運用其法則與事實。換句說：哲學以滿足全我的要求爲目的，科學則惟以滿足知的要求，及功利的要求爲目的。

(三) 哲學的機能，爲人格的根本性質；而科學的機能，則爲理知作用。

(四) 哲學之統一原理，對於實有爲內在的，故哲學爲『自我之學』或『主觀之學』。科學之統一原理，對於實有爲外在的，故科學爲『非我之學』或『客觀之學』。

(五) 哲學以解決根本疑問，滿足根本要求爲職能；科學則以解決實用疑問，滿足實用要求爲職能。

第六節 哲學與進化論

進化的假說，在達爾文以前，早就有了；這的確是人類思想中最舊的臆測之一。十八世紀時梯羅脫 Diderot 和拉梅脫里 Lametrie 已經先有所見。一七八六年康德 Kant 又正式提出。十九世紀前半期有許多哲學者，也曾討論這箇種源論的序文上，達爾文曾記述許多爲他先導的博物學家，但是達爾文所發表的進化假說是很有力的而且是很完全的一箇方法。此法足以引起一般有思想的人的注意，較之種源論出世以前，強得多了。

『生存競爭』和『自然淘汰』這是達爾文所應用的原理，在思想界各部分上多少總已影響到了。生存競爭無處沒有，就令最高級的生物，也要服從這箇定例。達爾文對此卻加了一種新解釋，無論如何，總是他一箇大貢獻。自然淘汰，無論他能否足以說明種之起原，是達爾文這些觀念，在哲學上的貢獻，並不因之而有損益。如有人果然能以不偏的心去觀察生命和實體，便可以知道這些觀念，是有獨立的真實的價值了。

達爾文的學說，是承襲霍布士 Hobbes 馬爾塞斯 Malthus 所已經提示出來的觀念和主張，而且他於種的觀念之精密見解，已有英國諸儒爲之先導；在中古時代有安根

Oken 和斯高郡司，Duns Scotus 在十八世紀有柏克萊 Berkeley 和休謨 Hume 就道德哲學說，他是附和黑慶笙 Hutcheson 休謨及斯密司 Adam Smith 的。嚴格言之，他不能稱爲哲學家，但是他底態度，卻自和他國內的大思想家一樣，這到是一件趣事呢！爲推重達爾文在哲學上的影響起見，我們就得先考察種源論出世時候，哲學對於進化觀念的態度。然後再考察進化論對於哲學問題之討論上已有的及必有的效果。

種源論出世以前五十年，粹林 Schelling 黑格爾 Hegel 那種浪漫的思辨，仍舊

足以統轄歐洲大陸的思潮；同時在英國如孔德 Comte 穆納 Stuart Mill 的哲學，——所謂實證主義的哲學，也正可以代表思想界極重要的趨向，德國的思想，說到進化論的地方，也是很多；所以也可僭稱爲進化之哲學。浪漫派的哲學家，祇有安根 Oken 相信真正的歷史的進化，和真正新種之產生。丹麥的哲學家如屈來蕭 Treschow 薛朋 Sibbern 也是首倡從最下等的到最高等的那種生物歷史的進化觀念的。叔本華 Schopenhauer 的哲學，雖然是屬於浪漫哲學的一派，但是較之與他正相反對的粹林和黑智耳，那就

很有區別了。他的哲學和心理學的見解，受著法國博物學家和哲學家的影響很大，就中以嘉本尼（Cabanis）拉馬克（Lamarck）為尤甚。惟他以為生物的構成，須經過連續的數代，及他所發明的『動物器官發達說』實在都是一種謬誤的見解，安根說是當時法國哲學中很粗淺的說素。穆納的智識論（Theory of Knowledge）是表示在哲學上的實驗和實證的運動，他是以一箇體的經驗為根據，創立他的智識論和道德論。氏對於說一切箇體，原來是很相像的理論，是很表同情。他承認箇體的進化，而在人類則為根據於社會進步之一種進化，但是不承認種族的生理進化。他很怕遺傳的假說，把『天賦』（Innate）的老觀念，復活起來。

達爾文較之孔德和穆納，更為注重於經驗。他對於古來進化觀念那種有力的革新，其主要點在鼓舞這世界中真實的持續和形體，及事物中之持續的辨證。不論那箇，假如預備他底生命觀念建立於科學基礎之上，達爾文這種革新實在是他們一箇大大的幫助。以此與近代所發明的能力不滅（Conservation of energy）的定律相聯合，便發生很大

的唯實運動，此種運動爲十九世紀後三十年之特色。

達爾文學說唯實的特性，不僅表明在自然持續的觀念之中，而且也表明在有機生命逐級進行那種原因的觀念之中。斯賓塞的精神，早就容納達爾文的學說，在他的世界觀念之中。他對於從前反對拉馬克的假設，很足以表示這年輕的斯賓塞是一位信奉進化觀念的人。在他的社會靜力學中（*Social Statics*）他就把進化觀念應用到人類生活，以及道德的文明上去。在他底心理學（*Psychology*）初出版的時候，便承認天賦的觀念，及後天的習性，可有遺傳的傾向。種源論所得的結果，他很注意，所以他在他底自傳中說：『我所主張的有機進化之唯一原因，是機能所生的變形之遺傳，種源論都給我解釋得很清楚了，我以前確是錯誤了的。』

斯賓塞悟到分化並不是進化的唯一形式，他的進化觀念就變更了。分化祇在大的全部 *Whole* 之中生出小的全部來的時候出現，集中與分化相調和的時候，就達到了進化的最高形式，這種調和，斯賓塞就名爲平衡，*Equilibrium* 他并解明這是一種「欲動

的平衡』 *Moving equilibrium*

斯賓塞哲學底出發點，是生物的和宇宙的，可是有一部分思想家，如德之文德 *Wundt* 法之傅衣勒，*Fouillée* 意之阿第哥，*Ardigo* 則大都是以精神的進化爲出發點，看做一切進化中之基形和根本的事實，認達爾文的假說，爲一箇確證和重要的例子。文德與傅衣勒以爲所有進化的基形，在乎意志的生命，從盲目的衝動，到意識的選擇作用。拉馬克達爾文的學說，很足以補助這種見解。思想的進化，是阿第哥之出發點和基形，在這種假設之進化中，我們可以看出從『不定的』*Indistinto* 到『定的』*Distinto* 那種進步的樣子，這也是一切進化的特性。

法國哲學家布脫荷 *Boutroux* 與柏格森 *Bergson* 以進化本來是持續的和定性的，而外界的經驗和物質的科學，祇能給我們一點散漫的方法和機械的聯合那種零碎智識而已。柏格森在他近著之創化論 (*L'Evolution Creatrice*) 中，主張進化含有『生命之噴發』科學形式中物質的概念，就是這種分析的情形，實在是一切科學之反動。於

是我們可以知道進化學說，在哲學上的影響，實在是很大的了。

在種源論出世以前，對於智識問題，斯賓塞曾有一箇肯定的答語。他說簡體中雖有一切精神生活之先天的原始的基礎，但在一切範圍以內，必與外界境遇互相接觸而後發達的。所以智識就現在實際的觀察點推想起來，可以認為一種生存競爭的武器，一種繼續用了好多時代的『機器』。

達爾文的自然淘汰說，或生存競爭說，似乎對於許多人變換了他全部的生命觀念，而倫理觀念（Ethical idea）的效力，所依據的一切條件，尤其變更得利害。種源論與人祖論，是達爾文的兩部重要的著作，他並不像黑格爾以真實和理性混作一談。他是由他全部的自然觀念，說明自然生活與倫理生活之關係，於是倫理學纔大放光明的。達爾文在人祖論中對於倫理的意識，特別一章，從事討論，他和康德一樣以『應當』Ought的觀念，爲倫理的意識之特別的說明。這就是說『應當』一字的起源，在於社會的本能，和慈愛的本能。由上而觀，達爾文竟是雪夫斯波來（Shaftesbury）一派之道德哲學家了。所以達爾文

的功績，第一件就是他對於這思想的傾向，給他一箇生物學的基礎。並且在這傾向上附加一箇嚴格的特性，以表示倫理的觀念與感情，當然爲生存競爭所驅使。

達爾文對於變異說之發明，令吾人頓開眼界，以觀察人類的一般的性質之不同。倫理學上一切哲學的著作，雖則直接或間接受著進化論之影響，然都是極有差異；所以達爾文的學說，還須重新估定他底價值呢！

第七節 哲學之分類

哲學的分類，倡自希臘之柏拉圖，Plato 自柏拉圖以降，至近世培根，莫不師承其法。氏把哲學，分爲三類：（一）辨證學。（二）物理學。（三）倫理學。辨證學包含認識論 epistemology 與形而上學，Metaphysics 專以討論事物之概念及其主要性質爲目的。物理學在研究自然界的知識。倫理學在研究道德和行爲。

到了近世哲學萌芽的時候，於是英之培根，Bacon (1516-1626) 根據智識的官能，定分類的標準，即由記憶而發爲歷史，由想像而發爲詩歌，由了悟而發爲哲學。哲學又分爲

三類：論上帝的，爲神學。論自然科學的，爲自然哲學。論人類之由來的，爲人類學。

華爾甫 Wolff (1679—1754) 也和培根一樣，根據精神作用，分智識與慾望爲二大官能，因區別哲學爲理論實用的二大部。理論的哲學，分神學、心理學、物理學三種，而以本體論 *Ontology* 爲研究的中心。實用的哲學，分倫論學、經濟學、政治學三種，而以普通實用哲學爲基礎。

在希臘時代，哲學與科學本來是混合不分的。例如 *Thales* 既爲哲學家，同時又是天文學家，物理學家。Anaximander, Anaximenes, 等都不是一箇純粹的哲學家，後來 Aristotle 更以物理學及政治學包括於哲學之內的。即此一端，可以推想古代的哲學，也無所用其分類。及至近世，實用的思想，呈長足的進步，於是自然科學先脫離哲學的羈絆，獨立而成爲一科了。惟精神科學和哲學的關係，比較的密切，到了十九世紀的下半期，如心理學、論理學等，纔開始宣告獨立。自精神科學與自然科學既先後離哲學而獨立，哲學的範圍，和從前大不相同了；所以哲學的分類，也有改弦更張的必要了。現在把各家的分類，記述在

下面：

(1) 包耳生 Paulsen 分哲學爲形而上學及認識論的兩大部。

(11) 文德 Wundt 分哲學爲認識論及原理論兩部。原理論又分一般原理及特殊原理二種。

(111) 克爾潑 Kulpe 分普通哲學與特別哲學兩部。前者，凡形而上學，認識論，論理學屬之。後者，凡自然哲學，心理學，倫理學，法律學，美學，宗教哲學，歷史哲學等屬之。

(1111) 耶路薩冷 Jerusalem 分哲學爲五部：即哲學底預備科學（心理學，論理學）認識論，形而上學，美學，倫理學及社會學。

上列諸家的分類，在現今觀來，當以包耳生所舉的，最爲適切。因爲哲學底任務，在專究宇宙根本的實體，宇宙根本實體的性質，究竟怎樣，這是哲學底主要問題。但我們要研究根本的實體，必先具有確切的智識，而後方能研究形而上學的問題的；所以研究知識的起源，

知識的本質，也是哲學的中心問題。包耳生即把哲學分爲形而上學及認識論的兩大類，當然是古今學者所同意的。至於耶路薩冷 Jerusalem 把心理學和論理學作爲哲學的預備科學，亦頗有新穎的見解。心理學實爲一切精神科學所不可缺少的基礎，我人雖不必以心理學附加於哲學的範圍內，然心理學可離哲學而獨立；哲學要不能離心理學而獨立。論理學是科學的科學，哲學既欲遵循一定的原理，以造成有條理的體系，那麼，論理學在哲學裏的價值，也可以推知了。

第二章 哲學底預備科學（心理，論理）

第一節 心理學底派別及其研究法

十九世紀科學底發達甚速，向來附屬於哲學範圍內底諸學科，幾相率獨立，心理學即是其中的一種，也脫離哲學底範圍，和物理，化學，生物學等，立於同等的地位了。

從前研究心理學，是從事實中尋出條例來，是以科學方法研究的，不過還未能作更深

的研究；到了十九世紀科學底舞臺上，研究心理學的態度和方法，已經大不相同了。現在且把她底歷史上的程序，明顯地記述出來。

近代心理學是由生物學裏蟄化出來的；而生物學是古代醫學底一部份，一般生物學家因為研究生物學，無意中便把心理學發明出來了。一八〇〇年生物學家 Young, Franklin, Rumford 等，都是根據視覺研究心理學的。到了一八三二年 Plateau 發明影戲，目的是在試驗視覺的。一八二五年 Weber 根據聽覺，皮膚覺，來研究心理學。一八六〇年德人 Helmholtz 集根據視覺，聽覺各家學說底大成，而成一書，心理學遂稍稍為學者所注意。一八七四年文德 Wundt 更從生物學來研究心理學，著有生物學的心理學一書，中間紀述生物學與心理學的關係，非常詳悉。一八七九年在 Leipzig 大學首創心理實驗室，柏林大學，哈佛大學繼起於後，到了那時，從前以為不可試驗的心理學，也可以試驗了。一八六〇年 Fechner 著心理學的物理學，排列出心理學的物理學的種種方法，因為物理中的光，和心理現象是很有關係的。這些都是德國底心理學者，從生理學來研究心理

學的。

一八五九年達爾文 (Darwin) 文底物種由來 *Origin of species* 出現，人們底思想界發生了絕大的變化，開後來以進化觀念研究人類精神進化的先河。後來達爾文又著一書，叫做人和動物的情緒底表現，專事研究人和動物在情緒上的異同，及其各種表現的目的和方法。達爾文底友人 *Romanes* 研究人類的天演，及心理的天演。Stanley Hall 仍根據進化的原理，研究兒童心理底發達。達爾文底友人 *Galton* 則從遺傳和環境上面，考察人們底性質。這些都是英國底心理學者，用生物學的方法，來研究心理學的。

白種人共有三種：(一) *Enuidice* 埃及屬於這種。(二) *Semidick* 猶太人巴比倫屬之。(三) *Alane* 希臘人羅馬人德人屬之。後來 *Alane* 人有到印度去的；印度底梵文和歐洲文同源。這種文字，分析得極精密，學的時候，頗感著一種困難。原來文字和思想多少終有些關係的。大概野蠻人思想簡單，多具體字；文明人思想繁複，多抽象字。所以 *Geiger*, *Max Muller* 等，都是以研究比較語言學及比較神話學，來體驗心理學的。那個時

候，德國出一種雜誌，叫做民衆心理 *Die Psychologie* 以研究心理學和語言神話的關係，爲惟一的職志。這是從比較言語學來研究心理學的。

現在要講到法人了，法人怎樣研究呢？法人是從病理學來研究心理學的。一七九一年 Pinel 開一瘋人病院，他以爲從前將瘋人關閉在木房內，視作爲魔鬼所中傷，是不合理的；因爲瘋人是病，是應該醫治的，不應該封鎖在牢獄裏。一七七〇年 奧京維也納 有醫生 Meisner 研究動物磁氣說，催眠術與這種學說，是有連帶關係的。還有 Charcort 則專研究變態心理學，這於醫學上，極有影響。

總之，德國底心理學者，是從生理學物理學研究到心理學的。英國底心理學者，是從生物學比較言語學研究到心理學的。法國底心理學者，是從病理學研究到心理學的。及至美國底詹姆斯 William James 遂集三派的大成，著有心理學原理 (*Principle of psychology*) 一書，可謂盡理心學之大觀了。現在還有商業的，實驗的，教育的，裁判的心理學等，那都是切於實用方面的。

研究心理學有兩種方法：（一）自省法，是以自省的力量，研究知覺 *Consciousness* 的。（二）外觀法，是以外觀的手續，考察行爲 *Behavior* 的。自有動物心理學的研究，我們覺得從外面觀察動物底本能，*Instinct* 是比較的有效。譬如以小鳥置在籠內，養大後放了出去，就能飛去。這便是鳥有飛的本能。以食物置於近鷄的高處，鷄能躍上而食；置於低處，能跳下而食；且能依距離的遠近定跳躍時候用力的輕重，這是鷄有知遠近的本能。鳥鳴就不是本能了，譬如置一鳥於寂靜的地方，從未聽聞過其他鳥類的聲音，那麼，這鳥便鳥創造一種特別的鳴聲，和普遍的鳥叫的聲音，迥然不同；所以鳥鳴是學來的，非本能的。我們研究動物，當從外觀察，不當從內省視。譬如我們要研究貓鼠能辨顏色嗎？我們可以把一貓或一鼠關閉在箱內，箱上裝置兩門，一紅，一白；從紅門出，便加以一種肉體的責罰，或使他觸電；從白門出置有一種可口的食物，刺激他底嗅覺。初時屢試屢錯，終找不到坦坦的路徑，後來漸漸知道從白門出入了。但這個還靠不住，恐怕是貓鼠祇知左右，不辨紅白；將位置調換以後，初時雖錯，後仍不誤。在一般人看來，一定要說貓鼠有辨色的本能了；然實際上是明暗的

關係。假使將白紅兩色稍帶黑澤，貓鼠出時，就不能辨別了。到那時我們可以決定動物繼沒有辨色的本能。這種觀察的方法，非常精密，我們觀察人類的本能，也應該如此。本能是切思想的出發點，是不學而能的。譬如小孩的聲調，是生而俱有的，由聲調而變爲言語，便是學來的了。初生的小孩，能嘗母體的乳汁，不耐受酸苦的旨味，避危險，畏強光，這些都是生來的本性，——都是本能。此外男女之間，所發生的一種愛情，及母女間天性的骨肉的愛，這是由二人以上的關係，所發生起來的，也是人類底一種本能化。社會心理學家麥克都解爾 *Mc Dougall* 說：本能有十二種：(1)懼怕，(2)厭惡，(3)發怒，(4)好奇，(5)自尊，(6)服從，(7)保護，(8)生育，(9)合羣，(10)佔有衝動，(11)創造衝動，(12)腹飢。

我們要研究本能，研究兒童心理學，是一個最簡便的方法。譬如我們初生的弟妹，自幼小的時候，每天測量他底動作，積而久之，對於本能的考慮，一定可以得著許多很貴重的試驗。外國小孩，種種生理的心理的表示，都聽他自由去發展，所以能保全其天真。中國人則否；所以把小孩子活潑的天性，一齊喪盡了。本能的發展和環境的刺激，教育上的訓練，也是很

有關係的；所以把中國底軼聞趣事，說給外國人聽，他們底心理上，並沒有一種快慰和驚奇的表示。把外國的軼聞趣事，介紹給中國人聽，心理上也沒有多大的感動和反應。這是什麼緣故呢？就是因爲心理不同——刺激不同——教育不同。

本能原是相同的，後來經過教育和刺激的不同，也就因此不同了。今試用一大玻璃管，一端光明，一端黑暗，在黑暗處，藏著一些香味，置蟹其中，那蟹因嗅覺的作用，感受到那種奇異的香味，自然行近到黑暗的地方去；蟹底習性是喜光明的，但竟被一種香味所感動，吸引過去了；久之，竟變成一種習慣了。又試置一鐵網，鐵網中藏著些食物，網口開一小孔，網外食物，爲蟹所瞥見，那麼，爲著食慾的衝動，無論鐵網怎樣的難走，一定要行走過去的，後來一遇著網，便聯想到網內底食物了。牆角裏的蜘蛛驟然聞聲則下墮，第一次墮下的程度，離地很切近，第二次離地稍高，第三次離地更高，到最後一次，聲浪雖然高，竟動也不動了。諸如此類，可見不論動物和人類底本性，對於環境底影響，多少終要感受一些的人類彷彿是一種機器，各種組織，猶之機器中的各部分，機器底運動，全依靠著發條，猶之人類底思想行爲動作等，

全出發於本能一樣。這個是動物和人類共同的一點。由本能的發動，成爲一種可靠的經驗，其間終有許多錯誤包含着。譬如閉一貓於暗室中，一定要尋一種解脫的方法的，其初錯誤雖然多；然經過一次失敗，錯誤便漸漸地減少了，最後一定能脫離這個圈套的。研究學問，其初也必定要經過錯誤的；於錯誤當中，找出真理來，這是事實上必經的過程。譬如一個迷途的人，在森密的樹林中，找不到出路，攀到樹頂上去，一無所見，忽聞古寺裏的鐘聲響了，便知道那處有人跡了，照此設想，自然能得一種新的解決方法。人類智愚之分，便在這一點上。智者好活動，不願照舊章以進行。故能戰勝一切的困難，尋出一條正常的路徑，作一種進行的方向；而愚人反是，不能設法以較除困難，反被困難征服了；所以永久沒有進化的希望。有人說：困難是進化的動機，的確是不錯的呵！

愚人往往習於保守，憚於改進，他以爲改進是麻煩的事情，智者不是如此。詹姆士 James 天性好變遷，喜流動，不安於現實生活，這便是他底天才過人處。拿破崙在戰前不預備，到臨陣的時候，策馬觀察當時的敵情，故每能操必勝之權衡。於此可見人們不能利用過

去的經驗，參加臨時的裁判，來解決現實生活的，在進化史上，都找不到立足地。平常人對於一種問題，雖能根據經驗來解決，然都是知其然而不知其所以然。因為平常人祇曉得依靠一部分的本能，有的不用，聽其停止，故遇著問題，便無力應付了。智者底本能，各部分都有用，不使他有片面的畸形的發達，不畏失敗和困難，故常能利用新的方法，來解決現實一切的問題。

環境是常常改變的，方法也要改變的。人們能根據新經驗方法來解決現實一切的問題，便是杜威所說的創造的知慧。記得從前有個泥地，立一木板，寫『行人止步』幾個字，走路的人看了，便停止進行了。及水退以後，泥已沒有，可以通行了，但是行人止步的木板，依然存在著，那平常的人，仍舊不肯走過去，以為從前這樣，現在必定還是這樣的。祇曉得守舊，不曉得活動，是最沒有進步的。因此我們要解決問題，最緊要的，就是從環境裏，生出新的解決方法來。例如天井中有一缸水，天熱就要腐臭的，是要出蚊蟲的，於是就應當研究『要不要蚊蟲』這個問題；既不要蚊蟲，就要把缸裏的水，盡行倒去。所以要解決『不要蚊蟲』的問

題，就不得不注意當時的環境了。要曉得學者和平常的人們相差的地也，方不甚遠。納起來說，一個是重經驗的，一個是重環境的。以上都是講的個人心理學，現在要講到社會心理學了。有人說：社會心理，是個人心理的集合體，那就大差了。例如三點 \therefore ，看上去是個三角形，若是把他分開，無論那一點，都成不起三分之一的小三角形來；所以這三角形的成立，不在三角形底某一點上。又如擲球成拋物線，依牛頓的定律，是三種力合成的：（一）擲球力，（二）空氣阻力，（三）地心吸力。個人心理和社會心理不同，並不是像拋物線的合三種力而成的。有人說：個人心理都是自私自利的，到了社會就肯犧牲了，這句話雖然有理，然也有研究的必要。

古來研究社會學的，派別甚多。十七世紀霍布士 Hobbes 說：『當時的人們，都懷著自私自利的惡念，想擴充自己底範圍，排擠別人底範圍；所以勢必相爭，人們底生命危險得很，遂起了恐懼的心理。後來大家曉得這是不妥當的，因此便調和起來，訂立條件，成功那時的社會。』華拉斯 Volas 著大社會一書，闡明社會心理與個人心理的關係，他曾經說過：

「把社會建築在恐懼的上面，都是因為自私自利的緣故。自私必爭，爭則不能不危及生命；所以人們都在恐懼中過生活。人類果然能解除一切的鬭爭，那麼，社會自然穩固了。」霍布士本是保皇黨，他恐怕社會的秩序，因紛爭而亂，甚且危及生命；所以他主張公舉一人，叫他做皇帝，拿我們底主權交給他，讓他支配我們，管理我們，便可以免了紛爭，除了生命上的危險了。所以霍布士是主張獨裁的專制的政治，與當時法國文學家盧梭的民約論，卻適得其反。

又有一派說社會的成立，不是成於怕，實在是成於互助，這是十八世紀邊沁 Bentham 的學說。他以為個人的謀利，正是為社會的。個人好，那社會也好。反之，社會底組織完備，那個人也沒有不享受利益的，然實際上往往不是如此。一般人有了金錢，大都懶於做事，任意消費，太不近乎人情，足見他們底謀利，非為社會的。美國底煤油大王，捐出許多金錢，做公眾的事業，名義上是為公象謀幸福，實際上是為個人謀名譽。所以社會成於互助的學說，是不甚可靠。

我們要研究社會的起因，應該知道人們從前是自私自利的，現在卻不是了；從前專講個人的，現在講團體了，這是因為彼此效法的緣故。這種學說，在那時很有勢力，後來動物心理學家要試驗社會是否成於效法？他就用二貓，閉一貓於箱內，立一貓於箱外，叫箱外的貓，看了箱內的貓觸機跳出，看了幾次，就捉箱外的貓，換入箱內，這貓卻不會學著前貓的觸機而出。可見貓是不能效法的。再拏猴來試驗，也是如此，也不會效法的。就是小孩子也未必終學成人的動作，例如踢球，球將及門時，如近球的運動員，忽然倒地，那其餘的觀客，都舉足作踢球狀，這是對於踢球熟悉的緣故，不能算是效法，也不能算是被動。可知社會的成功，未必是起於效法。此外還有一派，以為是暗示的作用。如房內一人讀書，聽其同房人唱戲，也就不覺唱起來了。他們說：人和人的中間，最易表同情，如一個小孩哭了，同伴的小孩，也無故隨著他哭；但是這種學說，也不盡然，因為先後哭泣的小孩子，或者同是飢餓的關係，所以表示同一的態度呵！

以上諸種說素，在當時固然很有勢力；然而照現在看來，都已不能成立了。要曉得人類

生而有一種本能的，本能在內衝動，就是思想；在外表現，就是行爲。小孩子更是富於本能衝動的；所以講學問應先從本能講起，研究社會心理，也應當從人的本能研究起。由本能推及於外面，然後再看環境怎樣，這是最好的研究方法。原來講求學問的人，一面作外界的觀察，一面須在裏面深究；夢著什麼衝動，便有什麼表示，這都是因果相生，絲毫不會錯的呵！

第二節 心理學最近的趨勢及其批評

心理學照通常的眼光觀來，可以分做爲兩類：（一）唯理的心理學，Rational psychology（二）經驗的心理學，Empirical psychology。唯理的心理學，嚴格說來，祇可算是哲學的附庸，不能爲科學的心理學。換句話說；他不過是形而上學的心理學，既不合乎科學的精神，又不以經驗的事實爲立論的張本；所以當唯理哲學通行於世時，不過少數哲學家，隨便加以研究或注意，並不爲一般學者所重視。所謂一元論，二元論，機械論等派別，也祇是形而上學的派別，決不足以稱爲純正的心理學。至於經驗的心理學，他底意義和職務，便和唯理的心理學大不相同了。專以觀察精神生活的事實，爲解釋精神作用的論據，而把

一切形而上學的問題，——即靈魂有無，身心並行等問題，完全屏之於外，這便是經驗的心理學之唯一的特色；而其所以能合乎科學精神的原因，也正在於此了。

注重經驗的事實。以研究心理學的古代學者之中，如柏拉圖 Plato 亞利士多德

Aristotle 等都是他們稱心理學爲『靈魂的科學』對於心靈和身體的區別，很有詳細的申明，他們不但爲現在許多哲學家所崇奉，就是那一種將死未死的『心靈派』的心理學，Mentalist psychology 大概也是得之於他們底傳授。不過實際上確爲經驗派心理學的始祖，在近世哲學史中與心理學直接發生關係的是洛克 John Locke 與休謨 David Hume 他倆不但是開英國經驗哲學的先河，並且是近世『分析心理學』Analytic psychology 即『構造心理學』Structural psychology 的始祖。惟他倆雖重視經驗，而其說明人類心理的地方，還不能免掉一些形而上學的色彩；因此我們所謂真正經驗的心理學，實在是十九世紀中葉的產物。在洛克那時的經驗的心理學，是非純粹科學的；我們可以名之曰過渡時代的心理學。所謂過渡時代的心理學，可以分爲二大派：(一)

能力的心理學 Faculty psychology (11) 聯想的心理學 Association of psychology 甚麼叫做能力的心理學？就是主張能力 (Faculty) 是人類心理之惟一要素的一派學說。他們以為『心』是幾種特別能力所合成的，心之能力，各有專司，不相混雜；所有一切個人的精神現象，推其究意，無非是這些能力在外界的表現罷了。人類的能力不同，所以表現的精神作用也不一致。有了思維能力，然後可以思索，有了感覺能力，然後可以見聞。因為意志是個獨立的能力，所以我們能夠發生行爲。因為情感是個獨立的能力，所以我們能夠發生喜怒哀樂。這派的學者，如華爾夫 Wolff 則以智識意志，爲人們兩個主要的能力；梯登 Tetens 則以『智』『情』『意』三者，爲人類心理中的三大能力。他們以爲各種精神作用，沒有不受著各種能力的支配的，那便是這派學說的主點了。

在洛克以前的哲學家，大都信認人類的根本『觀念』都是先天的——或者是遺傳得來的。洛克對於此說，表示極端的反對，他以為一切『觀念』皆由經驗而來，並不是與生俱來的。照他底意思，人類有兩種簡單的感念。第一種是關於形色，體積，數量等；第二種是關

於思想及記憶等。前者是由五官與外物接觸得來的，後者是心靈裏面自己活動的結果。各種簡單的『觀念』常互相聯結，互相混合，遂成爲種種複雜的『觀念』。這便是洛克所倡的『觀念聯合論』的大概，我們通常稱這種學說爲『聯想的心理學』。Association of psychology 休謨也是主張『觀念聯合論』的人。他說：一切『意識現象』不外是『觀念』的聯合作用，第一觀念的活動，常引起別的觀念，第二觀念，又引起第三觀念，各觀念互相喚起，互相結合，遂有種種『思想』的作用。觀念聯合有三條法則，第一是相似律；The Law of resemblance 第二是接近律；The Law of contiguity 第三是因果律；The law of cause and effect 這三條定律，近世分析的心理學家，常認爲很重要的法則。聯想派的心理學就是應用這三條定律，分析複雜的『觀念』。至於簡單並且表現宇宙一切現象的。休謨以後，哈特雷 David Hartley 繼承其說，且進而擴大之，發展之，成爲一時有勢力的學說，以致穆納 James Mill 倍恩 Bain 斯賓塞 Spencer 等，也不免要受著他們底支配。此外如哈白脫 Friedrich Harbert 也是一個主張聯想心理學

者。『聯想派』對於近世心理學的影響，非常偉大。那般分析心理學家都是這派的餘裔。『聯想派』產生於英國，雖屢受新式的心理學的攻擊，然而到現在還沒有完全失卻他底勢力。

過渡時代的心理學，已經略如上述，以後我們可以研究近代心理學底趨勢了。近代心理學，大概可分爲三大派：即構造派，Structurism 機能派，Functionalism 與行爲派，Behaviorism 是。心理學所以成功這樣的傾向，也有下列的二種原因：

(一) 因受生物學的影響，心理學家大多數以生物學的眼光，研究心理現象，故都傾向於動的 Dynamic 和機能的 Functional 方面了。

(二) 因爲多數的心理學者都要使心理學成爲實驗的和精確的自然科學，故極注意實驗的方法，算學的計量，和物觀的解釋。

心理因學爲有上述的兩種緣故，所以最近心理學的內部，已起了大大的革命了。現在且把這三派的性質，大略地申述在下面。

(A) 構造派。此派成立的時期，是比較的早，到了近來，在心理學上的勢力，雖不及其他幾派爲盛，然其注重實驗的精神，和分析的方法，卻爲一派學者所稱道不衰。這派的心理學者，受著『聯想派』的影響極大。他們所謂實驗的心理學，其實不過把『聯想派』的心理學改頭換面，將其範圍格外擴充些，用一更有條理，有系統的方法去研究，並沒有什麼非常的改革。他們都以爲心理學目的，在考察『意識狀態』的構造。The structure of conscious contents 一切『意識狀態』都可以分析到最終的成分，和化學的分析原質一倒。換一句說；照他們底意思，心理學家的職務，在分析複雜的『意識狀態』爲簡單的成分，及考察各種簡單的成分，如何混合爲種種複雜的『意識狀態』。通常構造的心理學家所最注意的，都不出關於所謂感覺 Sensation 和『感官知覺』 Sense perception 的問題；至於一切重要的行爲的問題，都不注意。今爲說明此派的内容起見，可以文德 Wundt 爲代表。照文德說來，心理學之唯一對象，就是意識之內容，要解釋意識的內容，非用分析的方法不可。所謂分析法，即在分析精神現象，到最後的元素，觀察他底構造的形態如何，

然後再把他綜合起來，成爲複雜的元素，此之謂元素的集合。文德以爲人類底『感覺』便是最簡單的元素，多許感覺的聯合，就叫做『觀念』，所以觀念就是複雜的元素。又如『情感』也是最簡單的元素，由許多情感集合而成『情緒』，所以情緒也是複雜的元素。這派的心理學，最緊要的一點，就在如何瞭解意識的內容，及其怎樣構造的情形，所以叫做構造的心理學。狄欽羅 Tichner 斯陶脫 Stout 孟呂波 Mustersberg 等都是屬於此派的代表。

(B) 機能派。從大體上講來，這派的主張，不外說：『意識』與有機體的生活，是有很大的關係的。意識的活動，都是有機體與其環境互相交涉時所發生的順應作用；『意識』能統御行爲，變更行爲，能增加有機體順應作用的能力，能牽制環境，變化環境；我們有了『意識』，所以能預備將來，能使環境適合我們的需要。動物沒有『意識』，所以一切行爲，都爲目前的環境所決定。人類是有『意識』的，所以能使環境順應我們，我們不必去順應環境，這便是人與動物相異的一點。凡機能的心理學家都以爲意識是活動的，不是靜止的，是一種

精神的作用，不是和化合物一樣，可以混合及分析的；所以他們稱意識爲『意識的程序』(Conscious process) 而不稱他爲『意識的狀態』(Conscious states) 這派的學者，都以爲意是發生於本能的，或習慣的行爲失其作用的時候，——換句說，我們遇新環境新刺激時，過去的本能，及舊有的習慣，都不適用，故意識起而幫助我們，使我們獲得新行爲以應新環境之要求的。杜威說『思想』起於新問題的發生，也是同樣的意思。機能派的心理學，完全是受了達爾文學說的影響以後，所發生的結果。詹姆斯 (William James) 就是這派最著名的代表。照氏底意思，以爲心理學是一種自然科學，並不是精神科學。他底職務，在乎說明機體之全部的精神作用，看他如何適應外面的環境。因此他所注重的不是意識的內容，乃是意識流；不是心的靜止的狀態，乃是心的活動的歷程。他所用的方法有兩種：一是內省，一是綜合。內省所以省察自己的精神狀態；綜合所以研究精神作用之全部的機能。構造派重精神元素之分析；機能派則重精神作用全部的說明。構造派祇看做各種元素間有聯合的關係；機能派則認爲各項作用，在機能上有相互連帶的表現。構造派看做機體

是靜止的東西，對於刺激和適應很不注意的；機能派則適得其反。這都是構造派和機能派不相類似的地方。惟機能派的學者，仍舊以身心分作兩物看待，所以說意識能影響行為，統御行為。他們所研究的材料，也不出構造心理學的範圍以外。到了現在，許多心理學家已經把他看做『明日黃花』了。Fitchner 曾經說過：『機能的心理學，是科學的寄生蟲，一定不能長久的存在。』這句話確是不錯的呵！

(C) 行為派 行為派的心理學，與舊式的心理學，很有許多不同的地方，現在把他概括的條舉在下面：

(一) 行為的心理學，完全否認身心二元論，而以『心』為不存在的東西。舊時心理學家所謂的意識，其實也是一種行為，都是客觀的，而且可以直接觀察的。

(二) 心理學是研究有機體全體行為的科學，並不是和生理學一樣，以研究神經、肌肉，及各種特別器官的作用為目的。

(三) 心理學常以研究於人生，實際上有關係的行為為職志，不當如從前的心理學

家專以考察『意像』及各種與實際生活無關係的『意識現象』爲目的。

(四)行爲的心理學，是自然科學之一種，和別種自然科學沒有兩樣。自然科學所用的方法，都是物觀的實驗法，心理學也應當用這種方法的，內省法是不合於科學的原理，所以不能爲心理學的正常方法。

行爲派的心理學，是現在一種最新的傾向，而所以造成這種傾向的原因，約有下列的兩種：(一)由於生物學之發達；(二)由於動物心理學及社會心理學研究之進步。代表這派的學者，要算美國之華脫生 John B. Watson了。華氏在一九一三年在心理學雜誌上，『Psychological Review』發表一文，叫作『Psychology as a Behaviorist views it』。此文一方面攻擊構造心理學及機能心理學之失敗，及內省法的誤謬；一方面以爲不特動物的心理學用不著內省法，就是人類的心理學也不應該用這種方法的。他說：心理學是研究『行爲』的科學，並不是意識的科學。『意識』也是一種行爲——一種潛伏的行爲，並不是主觀的『精神作用』。所謂行爲，是由環境刺激所發生的一種適應，此

項適應，是人類與生物所共有的，故心理學的職務，衷考其實，不過是生物的行爲之敘述和說明罷了。心理學所以能完成此項職務，全依靠著兩種方法，就是觀察和試驗。把他人的一切神情、態度、言語、動作等等表現，加以慎密的審察，以爲行爲說明之預備，那就叫做觀察。觀察的時候，用方法或器具，施諸兒童的身上，以定觀察的合與不合，這便叫作試驗。總之，這派的心理學和機能又是絕對相反的，然相反之中，最易於察見的，可以概括爲下列的兩大端。

(一) 機能派僅以箇人之全體精神作用，爲其研究的對象；行爲派則進而把人類之精神作用，以及生物之精神作用，都加以研究。(二) 機能派注重精神作用之內因，——就是『意識』；行爲派則注重精神作用之外表，就是『行爲』。在這些反對的中間，卻又一點是相同的，就是二者都是注重刺激與適應的，換句話說，都是重視機體之活動的。

行爲派的心理學，自產生以後，到現在尙不及十年，所以仍然是很幼稚的。在這數年中，他所經營的事業，完全是破壞的工作，至於建設方面，還沒有甚麼重大的貢獻。華脫生是首先提倡革命的健將，是行爲派心理學的領袖。同時如甫洛史特 (Frost) 波得 (Bode)

墨獨孤 (Medoungali) (Patmellee)等，都是這派的代表。

以上晚近心理學上的趨勢，一律記敘出來了，這都是現代心理學中最有勢力的。但此外尚有一派心理學，另有一種特殊的主張，以為心理學的唯一目標，是研究自我的意識的。(Self-consciousness) 例如羅哀斯 (Royce) 鮑爾溫 (Baldwin) 加金斯 (Gardner) 等，都是這派的代表。此派以為心理學的對象，完全是一箇『我』字，有了『我』，然後有意識，有精神作用的。如構造派的心理學者，所注重的感覺與情感，都離開了自我而解釋，在他們觀來，均不能算正常的解釋。『我』是什麼，是身心組合而成的，但就我之價值與意義言之，只在乎『心』，而不在乎身；所以他們的主張，重在了解『我』的內在的關係，而不在于解釋由我發生的種種精神作用。以上都是自我心理學之大概，我們也可以窺見他底內容的一斑了。

晚近心理學的趨勢，既如上述；至於內容上究竟如何，我們不妨持一種客觀的態度，逐次地批評一下子。

(A) 構造派 構造派的心理學，在心理史上，確已占領一箇重要的地位了。實際言之，優點固多，缺點亦在所不免。重實驗的方法，以探究意識的內容，是其優點；然把心之狀態，完全承認他是靜止的，可以分析的東西，那便近於物質化，而把心之全體作用，全都置於不顧了，則當然是其缺點。能夠從最複雜的東西，先把他一一分析出來，然後再層層的建築起來，成爲一有統系的組織，是其優點；所謂最單純的元素——感覺和情感，是否可以分析，對於我們實際的經驗，是否確乎相稱，還是一箇費解的問題；而構造派的心理學者，則絕對以爲可以分析的，所以我們也覺得是一箇很大的缺陷。

(B) 機能派 機能派心理學是比較近時的產物，他底勢力所影響的範圍，比構造派尤大。現代的哲學和教育，受著機能派心理學底影響的，實在是很多，最易顯露的，如詹姆斯的實驗主義，柏格森的生命哲學，大抵都是根據這派心理學，建設他們哲學上的主張的。又如杜威的教育學說，隨處注重經驗，叫人家改良環境和習慣，也無非是以這派的心理學爲其立論的張本的。然而這派的心理學，除上述幾種優點而外，無意中也有幾種缺點，跟隨表自出

來了。(一)機能派的心理學，祇看重精神的作用和歷程，而不知生物全體之精神作用，也有研究的必要，是其缺點。(二)他所用的內省法，雖然是很妥切，但一定還免不了不掉他種方法的幫助，而機能派竟不採取別種方法，以為說明的幫助，是其缺點。此外機能派的心理學者所著作的書籍，除幾句說及意識的機能或作用外，其餘都與構造的心理學一一相同；且他們關於意識的作用，未免說得太過。他們表面上雖提倡身心並行論，而說話的語氣，皆含有身心互相作用的主張，未免是自相矛盾，不可諱言的。這實在是這派心理學的絕大缺點。

(C)行爲派 行爲派的心理學，在心理史上，是最有希望一種學說的。其產生的時期，比機能派尚近，然他底勢力，已駁駁乎駕機能派而上之了。就其長處而言，約有下列的數種：(一)能夠提出『行爲』兩字，作為心理學研究的對象，較諸機能派僅僅注重人類的精神作用，自然更進了一步，於人生實際方面，更是切近得多。(二)行爲派能夠在生物之中，找出一些精神作用來，真是一箇大貢獻。因為人類的心理研究，在許多地方，總須受著動物心理學研究之幫助的。(三)行爲派能夠發明一箇新的方法——觀察法，作為研究行爲的一箇

秘訣，這也是他們底一種特長。行爲派除上面的幾種長處外，嚴格言之，也有幾處是不滿人意的。內省法在心理學的方法，已有他很久的歷史了，他在心理學中的功效，無論如何，究不能忘卻。現在行爲派把他全都棄置不用，不能不承認他是一箇缺陷。此外，如一方面將精神作用推廣到一切的生物，一方面卻忽視人類意識之存在，這便是他一箇自相矛盾的地方了。要曉得人類的機體，所以和其他一切生物，表示差異的緣故，全在意識之有無以爲斷，現在行爲派，否認意識之存在，是無異看人類的行爲，全是機械的動作了，這箇豈不是一箇大大的缺陷嗎？我們須知所以要改革心理學根本觀念的緣故，原爲著要創設實驗的新方法，使心理學脫離過去的舊迷信，而另向著一條新道路進行的。可惜這數年來一般自號爲行爲派的心理學者，都祇曉得醉心於學理的研究，除華脫生利用替代的刺激法。The conditionet Reflex Method 考察人類的行爲外，沒有一人能發明出一種新的方法來，以試驗人類的行爲，所以我們覺得很是失望呢！

總觀以上所述，這幾派的心理學，雖產生的時期，有先後之別，然都有他特殊的地方，

——都不失爲近代科學昌明以後的產物，則是顯而易見的。所以有了生理學的發達，而心理學的基礎，方形堅固；有了生物學之研究，而適應環境之說，便震動一時，於是機能派便乘機而起。照此說來，心理學爲哲學的預備科學；而生理學生物學等，實在是心理學的預備科學呢！

第三節 論理學起源與功效

莊子天下篇說：『惠施多方，其書五車，天下之辨者相與樂之。』惠施說：『我知天下之中央，燕之北，越之南是也。』公孫龍說：『一尺之棰，日折其半，萬世不竭。』『卵有毛。』『狗非犬。』諸如此類之奇異說素，在二千年前，人多不能辨別，到了現在，幾乎在小學校裏讀書的兒童，也可以曉得了。因爲地球是圓的，所以可說：『天下之中：燕之北，越之南。』生物有兩種性質：一種叫做可能性，一種叫做現形性。卵有變雛的可能性，而雛爲卵之現形性。又卵有毛骨之可能性，所以更可說是卵有毛的，以上這些問題，稍事涉獵生物學的，便可明瞭他底學理了。一箇數目，以2除之，除無窮次，不能得著一箇零，所以研究過算學中除法的人，就可

以知道『一尺之棰，日折其半，萬世不竭』底原理了。墨子小取篇說：『盜人也；多盜，非多人也；愛盜，非愛人也；殺盜非殺人也。』這就是證明人是全稱，盜是特稱；人是全體，盜是人底一部。倘若我們稍治過論理學的，那就知道了。在紀元前五世紀，希臘哲學家齊拏 Zeno 證明天下沒有動的物體。阿欺來 Archilles 說：『善跑者跑不過龜。』這是什麼理由呢？譬如射箭，箭過去很快，形式上是動的，實際上把箭射過去的時間，及箭之長度，分爲很短的一部分，終有不動的時候。阿欺來以爲龜行之速，不及善跑者十分之一，如跑百碼，龜先跑十秒時，善跑者再跑；則善跑者跑時，龜已過十分之一；善跑者跑十分之一，龜又過百分之一，善跑者再跑百分之一，龜又過千分之一；所以跑不過龜。這種以是變非，以非變是的論辨，對於真理的發明，是很危險的，哲學史上，特稱之曰『詭辨時代』。在那時候詭辨之風，非常盛行，哲人很勝利。有一詩人說：『地中海旁邊有一箇國，軍備就是舌，舌是萬能，舌能打舌，舌能殺人，舌能收五穀。』這些話都是嘲譏希臘詭辨時代的那班哲人的。這些哲人，最歡喜週遊列國，在遊歷時期，即教人以論理心理各種不同的學問，惟不以教授真理爲目的，專門混亂是非，以

詭辨爭勝。有人請哲人教授詭辨學，訂立合同，說明薪金若干，先支付一半；後學生不肯付未送的一半學費，哲人就以雙枝體和學生辨論說：我常訴之於法官，我勝，你當然要給我，我不勝，有合同在，你也要給我。學生說：我勝，我自然不要給你；我若敗了，那就是我沒有學會，也不當給你。又有一人與一人爭，將墜於頭後的髮，割去一半，訟之於官，請哲人辨護。哲人問官說：摧去一髮怎樣？官答無妨。再問二髮怎樣？官答更無妨。連問三髮四髮以至九十九髮，官都說無妨。最後問摧一百髮怎樣？官說不行了。哲人就說：你不是說一髮無妨，九十九髮無妨麼？那麼，摧殘了百髮，也當然無妨了。這是用連珠體辨論式，陷人於難境的。

詭辨學說的流行，已經很久了，對於當時人們底思想，關係非常重大。於是蘇格拉底 Socrates 出，用一種方法，創立一般普遍的標準，把各種事實，依類去解決，由小部分以推知大部分，這便是論理學上的三段論法了。三段論法之組織，（一）大前提，（二）小前提，（三）結論。譬如說：凡人皆有死，蘇格拉底是人，故蘇格拉底必有死。這種三段論法，叫做演繹法。演繹法是由大部分裏，找出小部分來，祇有淺薄的說明，而沒有創造的可能。到了十六

世紀，英人培根 Bacon 代以一種新方法，叫做歸納法。歸納法是從小部分歸納到大部分的，自有歸納法的發明，於科學上的進步，很有關係。不過培根自己底科學程度，還不十分深遠，所以歸納法也不大完備。待諾克 Locke 出來，又把他經過一次發揮和擴大。於是歸納法乃更形完密了。總之，演繹法是由大及小的，歸納法是由小及大的。用了歸納法，可以類推各種事物，尋求新的知識的。譬如說：地上有人，月中有人嗎？水爲人底需要品，月上無水，故可以決定月上無人。又如問：火星上有人嗎？火星在冬天北極南極發白光，春夏就沒有了，因爲春天冰消，水流入運河，火星上底運河很整齊，故可以推理到火星上或者有人。天文家往往以推理發明新事實，新學說。但推理當擇其要件，不當取其偶然相同的事實，這是很緊要的。這種方法，是由觀察得著事實，再由事實找出設想來，解釋而比較的。

從前的論理學分兩派：就是演繹和歸納。現在的新論理學，叫做試驗論理學，是 Dewey 創造的。人類的意見，是各有不同，莊子說：『此亦一是非，彼亦一是非。』我們如果能知道各家底學說怎樣？再求其方法和內容，那麼，研究起來就很容易了。我們往往讀著報上的

論文，驟然覺得雖無甚語病；但照論理學講起來，便有許多謬誤發生了。如說佛教是不好的，周之前沒有佛教，所以很興盛的。這種論調，完全是武斷，因為他只說佛教不好，並不說出所以不好的道理。原來論理學的方法，是組織得很完備很整齊的，在西洋有三段論法，在印度有因明學。這與三段論法的構造，頗相類似，不過倒置其結論罷了。在中國本也有論理學的，如戰國策『蛇固無足，今爲之足，是非蛇也。』一例，顯然是一種三段論法，在墨子書中，尤多合乎論理的文章，惟不知講求法式；所以論理學之在中土，竟如曇花一現，湮沒無聞了。西洋的論理學，自齊拏 Zeno 以辨證法證多與動兩概念之不能實在，已啓論理學的萌芽，蘇格拉底 Socrates 柏拉圖 Plato 等，對於論理學的發展，很有貢獻，至亞列士多德 Aristotle 論理學已具有整飭的科學體裁了。氏底學說，由後來的人輯成工具 Organon 一書，中分範疇論，命題論，推理及證明論，或然的推理論等，而以演繹的論理學，Deductive Logic 爲其主要之部分。斯打益克司 Stoics 繼亞列士多德之後，增補設言的推理 Hypothetical Inference 與擇言的推理 Disjunctive Inference 兩部，於論理學的前途，亦

頗有功效。中世煩瑣哲學者，欲利用亞氏底演繹法，說明耶穌的教理，甚至各學校中成取氏底工具一書，列爲七藝之一，在教科上占最重要的位置。及近世之初，反對煩瑣哲學之風大盛，於是煩瑣哲學所傳授的論理學，亦大學其影響，而引起種種之改革。萊姆 Ramus (一五一五，一五七二) 之著論理學，頗與亞列士多德異趨；培根 Bacon (一五六一，一六二六) 之攻擊舊論理學，尤爲激昂。著新工具 Novum Organon 一書，排斥演繹法爲不足以增新知，而以歸納法代之。其後洛克 Locke，休模 Hume 繼續其業，歸納論理，始告其大成。大陸方面，如狄卡兒 Descartes，斯賓南沙 Spinoza 都是傑出之學者，於論理學之貢獻，也是很多。海洋方面，甫 Wolff 以論理學爲哲學的序論，且依照哲學之分類法，分論理學爲理論實用之二部。德國方面，康德 Kant 於承認形式的論理學以外，另外新創一種起絕的論理學。 Transcendental Logic 黑智耳 Hegel 承康德之後，造成一種形而上學的論理學， Metaphysical Logic 以與自然界實際的發展相應。總之西洋的論理學，經過二千年的長時期，以及諸哲人的改造，已經達到完美的地位了。

從來的論理學，於普通的形式論理學外，可分爲四派：

(一) 認識論的論理學 (Epistemological Logic) 此派論理學，創自康德的超絕論理學，以研究智識之內容，及智識的界限爲職志。斯朱潑 Schuppe包桑魁 Bosanquet 諸人，都是此派的健將。近時文德 Wundt之著書，也頗有這種傾向的。

(二) 心理學的論理學 (Psychological Logic) 此派的論理學，以研究思想的原則爲基礎，以實際的思想爲出發點，而闡明其作用的本質的。耶魯撒冷 Jerusalem 乃此派最負盛名的代表。照他們底意見，論理學不過是心理學的一部分，實在可以包括於心理學的範圍內，直無獨立的必要呢！

(三) 實驗的論理學 (Experimental Logic) 實驗論理學之名，爲包爾雲 Baldwin 及杜威 Dewey 之所採用；彼輩以爲思惟作用之本質，存於解決實際問題之作用，其支配環境的功能，和他種精神作用，沒有兩樣，也須經過試

行及錯誤 (Trials and Error) 之程序的，所以實驗論理學之態度，與心理學的論理學，是頗相類似的。

(四) 數學的論理學 (Mathematical Logic) 此派的論理學，欲藉數學的方程式以表示概念間的關係，且欲應用數學的方法，以引出新的斷案來的。推理的時候，常借用符號以表示概念，和代數學相同；所以也可名為符號的論理學。 (Symbolic Logic) 使此學具完全之形式的，實為盤耳，Boole 其後耶方斯 Jevons 等，亦很有功於此學。

我們日常的言論，在論理學上發生的誤謬，是很多的。或根據於循環的論證。或植據於職業的關係，或犯了論理的重要規則；此外或把迷信做根據。或把格言與論做根據，或把偶然發生的事情做根據，這都是差的。還有因為言語組織的不同，語音輕重的差別，也會發生論理上底錯誤的。原來論理學是從多數的事實裏面，分出幾個類，應用到實際上去。解決一切問題的。

從前的論理書——法式的設理學，是從算學修辭學裏研究出來的；其弊在祇合於法式，而不合於事實。後來力矯其弊的，就是試驗的論理學。在一九一六年杜威著思維術（*We think*）一學，闡明試驗論理的原理。是先注意觀察，而後發生思想，謀解決的方法；所以試驗的論理學，是根據心理學研究的，是注意人們底思想的。把他分做幾個部分，第一是觀察事實，第二是設想，第三把所有的經驗證明設想，第四預備應付，第五決定一箇方法去解決。如第一法失敗了，再應用第二個方法，講試驗論理學的人，大概都是這樣的。論理學是研究根本方法的工具，我們研究學問，應從沒有系統中，找出方法來，那麼，研究各家底學說，就很容易了。

心理學是研究思想怎樣起來的，至於思想的合理不合理，不是心理學所能過問，那就要論理學來解決了。論理學是助人們尋出正確的思想，避去謬誤的觀念的。心理學是講前半部的，論理學是講後半部的，從前只講後半部，不講前半部，所以常常失敗，因此論理學和心理學是有連帶的關係，不能分離的。

第四節 論理學發達略史

前節已經說過；歐洲底論理學，在東方祇有印度底因明學，頗與相類。在中國如惠施、公孫龍及墨翟等，雖有許多地方，具有論理學的思想，然而都未加以科學的組織，所以未能像歐洲的論理學成爲一種獨立的科學。

論理學之在歐洲，是一切科學的根本；是一種非常重要的科學。凡歐洲的學術，無論那一種，都是拏論理學的法則來組織的。西人著書立說，或研究學術，莫不奉論理學的法則爲金科玉律，不敢稍有違犯。歐美論理學家都說論理學是科學之科學；所以研究歐洲學術的人，不可不知西洋的論理學。

歐洲人研究學問，因爲有論理學作根據；所以進步纔能很快。我們中國人研究學問，歷來有兩種缺點。一是文章不合文典，不能示人以必從的法則。二是學問方面無論理學，不能整理個人的思想。因此歷來中國人底研究學問，都是模模糊糊，暗中摸索，絕無一點統系。幾千年來我國已竟萌芽的學術，到了今天不能發展，大概都是無論理學，沒有研究學術的指

爾所以論理學之在我國，尤其是不可忽視的。

論理學這個名辭，在德文爲 *Logik*，係出於希拉語之形容詞 *Logike*，*Logike* 係出於希拉語之名詞 *Logos*，含有語言，思想，及推斷等意義。我國向來沒有這種學術，因此沒有與此相當的名詞。凡『名學』、『辨學』、『論理學』等譯名，都不十分切合 *Logik* 的原義。現在有人譯音爲邏輯，是比較得妥當，但我人不用邏輯，仍用論理學，是因爲從俗的緣故。歐洲論理學之發生甚早，歷來爲歐人所重視，代代都有學者的新貢獻。到了晚近，這們科學已更爲精密了，遂演成爲許多的派別，現在特爲畧文，以分別述之如左：

(一) 希臘的論理學。希臘是歐洲思想的發源地，論理學也是由希臘產生出來的；所以歐美各國仍沿用希臘的原語。希臘論理學的鼻祖，是亞利士多德，*Aristotle* 在亞氏之前，雖也有幾個學者頗有論理學的思想；但沒有正式成爲一種科學。氏關於論理學之著作甚多，然論理學之名，卻是定於他底門人，不是他自己親手造成的。在前節曾經說過，氏底工具 *Organon* 一書，是後人所代爲纂輯的，所以名爲工具₁的緣故，正是因爲論理學是研究₁

切學術，推斷一切真理之利器的意思。這一部書，對於論理學之關係，很是重大，試把其內容，概略地申明在下面：

第一篇曰範疇篇，

第二篇曰解析篇第一，

第三篇曰解析篇第二，

第四篇曰雄辨論篇，

第五篇曰駁說辨篇，

範疇篇論事物之間的類別，是全書的總論，及阿氏論理學之門戶。解析第一及第二兩篇，皆論解析是非，推斷事理，及搜尋證據的方法。雄辨篇內，純是夸辨的言論，其目的是教人在辨論的時候，能操取勝的權衡。這是因為當時的希臘社會相辨學派正是登峯造極，盛行於一時，所以特別雄辨一篇，用以校正時人的謬誤。阿氏為要使他底弟子適應當時的惡風習，故不得不有這一種相當的訓練，然而這究於求真理的宗旨，相去甚遠，所以這一篇在今

日已無價值之可言了。駁詭辨篇係亞氏專為打破當時詭辨學者之謬說，以樹真是真非的標準的。這一篇本是前四篇之附屬，因其剖析事理，極其精微，多有為人所意度不到的地方，故這篇在今日觀來，實有超過前四篇的價值的。以上都是工具 Organon 一書的大概情形，他底希拉原文，文字深奧，頗不容易通曉，學者多以爲苦的。

亞利士多德 Aristotle 本是歐洲東南部人，他底學說，第一次傳到歐洲的，就是他底 Organon。這書一到歐洲，歐人大爲歡迎，就陸續把亞氏的著作，都搜集了去，作爲他們研究學問無上的材料。在歐洲中古時代的末葉，是他們對於論理學非凡注意的時代，也是亞氏的學說和歐洲思想同化的初期。當時歐洲的學者，沒有一個能逃出亞氏的範圍，都是直接間接發揮亞氏的學說的。自中古以降，至近古的初期，一派學者於學術上漸趨於分科之一途，學術因之一天昌明一天，而歷來在歐洲學術界術早占一個重要位置的亞氏學說，到那時纔稍爲減色，惟他底底工具 Organon 一學，至今猶爲歐洲人所推崇呢！

亞氏的論理學在歐洲學術界的價值，我們是早已知道了的，惟照他底全部內容上看

並非絕無缺點。第一，他在這部論理學中，祇說出種種規則，言其當然如是，沒有將其所以然的原理述出。第二，因為他自己立了這種推理的法式，卻並未在自己的著作中，一一表示出來。因為這兩種緣故，所以近世歐美的學者，大家對於他底論理學說，頗不滿意。現代的歐洲，在學術上大多數是趨重於實地研究的一途了，亞氏的學說，更不能直接和他們發生裨益，這實在是一個根本上的缺陷。自此以後，都以為要謀科學的進步，非在論理學上另闢新地不可了。因之，在近世歐洲學者之間，纔大起改造論理學的聲浪。至於如何改造，則有種種派別，這些派別，都是偏而不全，剝而不純；所以一直到現在，這論理學究當如何改造，仍是一個問題。

(二) 英國的論理學。改造論理學的派別，可以分爲兩大派：一是英國派，一是德國派。德國派是歐洲大陸上的標準，與英國的論理學，大有不同的地方。現在先把英國派的論理學，申述在下面：

英國派的論理學，是紀元後第十六世紀英國的政治家兼哲學家培根氏首先創造的，

氏以爲當時盛行的形式論理學 *Formal Logic* 最無益於實際上科學的研究，所以他就本著實地上研究科學的方法去改造論理學，因此著新工具 *Novum Organon* 一書，書中的大旨，係不以亞氏 *Organon* 的演繹法爲然，立創一種趨重實驗的歸納法，*Induction* 以發明真理的。

培氏的新工具一書，在歐洲論理史上，有極重大的關係。他是第一個出來提倡改造論理學的。他這部書出世的一天，就是歐洲新論理學產生的一天。培氏之後，經過休謨 (*David Hume*) 的繼續研究，這一派的新論理學，遂略具雛形；及穆勒 (*Stuart Mill*) 以論理學的系統公於世，(*A system of Logic*) 遂集歸納法的大成。氏以謂知識本諸經驗，經驗是我們知識的門戶，而學問是組織知識的工具；所以最重視歸納法，以爲我們如果要發見新真理，捨歸納法以外，是沒有善法的。歐洲的論理學因這一派專重論理學上的歸納法，故多直接稱之爲歸納的論理學。

穆納的論理學上的系統一書，可算是論理學上不朽的名作了；然而不完備的地方，也

是很多。到了十九世紀耶方斯 Wstanly Jevons 科學之原則 The Principle of Science 一書出版以後，英國派的論理學，可算是達到圓滿的地位了。氏的著作，我國嚴又陵先生曾譯為華語，惟嚴譯太求文字上的典雅，把原著的真義，往往失卻了；所以要研求耶方斯的論理學，還是讀英文的原本為佳。

(三)德國的論理學。德國論理學的派別，向來是分兩派：一派是趨向於形式的論理學，一派是趨向於內容的論理學。

形式的論理學，仍是以亞氏的論理學為根據的。他們以為吾人腦中所起的種種思念，都是自始至終，循著一定不移的規道，向前進行的。沒有這種規道，人類的思想，決不會成立。雖然思想的內容，常常改變，這種思想的規道，卻恆久如此，斷不會改變的。亞氏的論理學缺少這一層原理，他們便本著這種感念，去改造亞氏的論理學，因此名為形式的論理學。

形式的論理學是紀元後第十六世紀間克普拉氏 (F. Kepler) 嘉理來氏 (Gallio) 狄卡兒氏 (René Descartes) 三人創始的，到了十八世紀德國康德 (Immanuel

(Kunt) 出來，纔集其大成。這四人中，惟康氏則於歸納及演繹二種推理方法，都有所發明，且並不歧視，其餘則都置重於為英國論理學家所鄙棄的演繹推理法；(Deduction) 所以各國的論理學，惟德國最為普通，因此稱之為普通的論理學。這派的論理學，是歐洲近世論理學的根本，無論那一派所講的，差不多都離不了這派的範圍，我們研究論理學，也應得要

先從這一派入手，把這派的論理學，解釋明白以後，其餘各派，都可以觸類旁通了。

內容的論理學，是紀元後第十八九世紀德國惟心派哲學家費希脫 (Fichte) 粹林 (Schelling) 黑智耳等 (Hegel) 所倡導的一種派別。歐洲向來講論理學的，都祇講推理的方式，以為科學的研究方法，至於科學的內容如何，則絕不提及。內容的論理學，頗帶有形上哲學 Metaphysic 的色彩。換言之，是欲於論理學中混入一分哲學的內容，同研究宇宙的本原的；所以遂有內容的論理學之名稱。謂之為形上論理學，是因為他和形上哲學相混的緣故。謂之為本體的論理學，是因為他底目的，是於論理學中求事物之本原的緣故。

照這一派的宗旨看來，可知是惟心派的哲學家，本著他們那心靈萬能的主意，創出來

的一種研究一切高深智識的方法。這與實際上向客觀界裏，搜求經驗知識的方法，絕不相同；所以凡形下的科學家都不以為然。這一派中最重要有價值的著作，就是黑智耳的論理的科學一書，我們要研究這一派的論理學，氏底著作，是不可不讀的。

德國的論理學除上述的兩派以外，尚有代數的論理學，及認識論的論理學兩派。這兩派都是歐洲最近論理學上的新發明，他們底內容如何，現在可以把他約略地申說在下面。

代數的論理學，就是把向來論理學上的種種概念，用代數學上所用的符號來表示的。他們特別用代數學上的符號，來表示概念的緣故，是因為尋常的一般論理學，多半都把文法的規則，誤認為論理學的規則，這是論理學上最大的缺點。因為文法的規則，雖然大體上也是本著論理上的規則來的，卻不是處處和論理學的規則相吻合；所以這一派的主張，纔擬把論理學上的規則獨立，俾可脫去一切語言上的障礙，要達到這種目的，非借用代數學上的符號，是不可能的。代數的論理學，與形式的論理學，是大同小異的，都是以思想的形式，樹論理的基礎的，不過比形式的論理學，格外純粹罷了；所以亦稱之為純粹的論理學。這派

的論理學，很有可以發揮的餘地，現在歐美論理學家，都非常注意。關於這類的著作，已經不少了，其中最簡明最便初學的著作，莫如德人施略德爾 Schroeder 所著之代數的論理學講義一書，研究這派論理學的，最好先去一讀，以後研究別種著作，便可迎刃而解了。

認識論的論理學，是研究各概念的來源，把形上哲學中研究人類智識的認識論，來樹論理的基礎的。各種概念，就其實際上看來，很有許多不同的地方。如名詞概念與動詞概念，一指有形質之物體，一指無形質的動作，當然是有區別的，而向來講論理學的，都沒有顧及到這一層；這是很不合理的。認識論的論理學就想極力免除這種弊病的。現在關於這一類的著作，以德國司朱潑 (W. Schuppe) 的，最爲精粹。他的著作有兩種：

第一種認識論的論理學，說理深奧，非一時所能瞭解。第二種認識論及論理學大綱，則爲初學者所著作，並無十分不能明瞭的地方。

上列所舉的四派論理學，爲德國近世論理學上最大的派別。此外在德國如文德 Wundt 悉格華脫 Sigwart 愛德曼 Edmann 的著作，也有一讀的必要。他們都是現世哲

學界的巨擘，對於論理學上，均有特別的貢獻的。

英德二國的論理學，現在歐洲學術界上，還沒有失卻他底勢力，此外在其他各國，雖至今日，並沒有最新的派別出現。我們若把英德二國的論理學，作一次綜合的觀察，則可知英國派的論理學，是偏重於科學方法的研究，在論理學上沒有多大的貢獻。德國派的論理學，雖偏重思想上的形式，並不廢棄研究科學的方法。而且派別甚多，對於論理學的各方面，都有發展的；所以研究論理學，尤不可不注意德國的派別呢！

第三章 本體論大意

第一節 本體論之發達及分類

思想的發達，最初是由淺近的，而達到高深的；是由具體的，而至於抽象的，這是事實上必經的階級。在太古的時候，人類的生活，非常簡單，人們除饑食飽嬉以外，對於宇宙實體的問題，再也不去注意。及人類底知識，稍微進步以後，纔曉得環繞我們週圍的東西，都是『實

在之體。』然當時通俗的見解；也知道於物體之外，設想有靈魂的存在了；因為生物和無生物的差異，死與夢的現象，頗足引起人類的好奇心，而促進其想像物體以外之實在的。生物都能隨意運動，以遂其生長的能力的；無生物則非受外力之作用，不能自由運動，於是通俗的人，乃推想生物的身體中，必寓有一物，以營言語，運動，感覺等作用；而為生物身體之主宰。惟主宰之為物，和身體是截然不同的，雖寓於身體之中，而是出入任意，去來自由的，暫時出遊則成夢，去而不返則身死。所以當時所說的靈魂，他底形象和空氣彷彿，目光是不能見的手是捉不著的，祇有肉體之形狀，沒有肉體的實質，此種宇宙實體之見解，大約是一種暗昧的二元論，Vague Dualism 仍舊是一種通俗的思想，離開哲學的範圍，還是很遠呢！

物質界的現象，與人類相對峙，最容易引起人類的注意。希臘初期的哲學，歷史家稱為宇宙論時代，(Cosmological Period) 那時候的眼光專注重於物質的現象，而欲於其中，求一變化多端，形態不定的物體，以為萬物之本源，而以天地間一切生死起滅之現象，歸之於本源之變化；如 Thales 的水，Anaximens 的氣，便是一個顯明的好例。及到人

事論時代 (Anthropological Period) 學者的注意，已從外界的物質，移向內界的精神了。詭辨學派 Sophist 和蘇格拉底 Socrates 的同時並興，便是一個顯明的好例。

精神與物質，爲宇宙的二大原理，暗昧的二元論者，是兼取二者爲宇宙之本源，然人們底思想，往往不以二元論爲滿足，而須以單元論 Singularism 取而代之的，這是因爲人性有統一的傾向，務求唯一的原理，以闡明萬有的緣故。希臘最初的哲學，但於物質現象中，求一特別之物體，以爲萬物的本源，及 Democritus 始創正確的唯物論。Materialism Plato 承 Socrates 之後，倡爲極端的唯心論，當希臘哲學之初，已有唯物論唯心論之對峙了，及至近世，也不過從諸學說之間，有所取舍調和罷了，現在先把本體論上的派別，次第述之於後。

本體論上學派之分類，可以分爲下列的五項：

(一) 以宇宙間本源之數爲標準，而施以分類的，則主張宇宙萬物出於一本者曰一元論 Monism 出於二本者曰二元論 Dualism 出於數多之本源者曰衆

元論 Pluralism

(二)以所採用原理之性質，而施以分類的，則可析原理爲二方面：一曰存在之原理，一曰表現之原理。關於存在原理，學者或取物質，或取精神。取物質者曰唯物論，Materialism 取精神者曰唯心論。Spiritualism 關於表現原理，主張因果之相繼者曰機械論，Mechanism 主張目的之潛伏者曰目的論。Teleology

(三)以神之觀念爲標準，而施以分類的，則可屬於神學上之分類。神學上之學派凡三：一曰汎神論，Pantheism 二曰超神論，Theism 三曰無神論。Atheism

(四)以意志之自由與否爲標準，而施以分類的，則主張意志之自由者，曰自由論，Libertarianism 主張意志之不自由者，曰必然論。Determinism

(五)以人心之本性爲標準，而施以分類的，則主張有心體之存在者曰實質論。Theory of Substantiality 否定心體之存在者，曰唯行論。Theory of Actuality 關於精神生活之根本性質，又有唯智論 Intellectualism 與

唯意論 Voluntarism 之對峙；唯智論以智識爲精神之主要作用，唯意論以意志爲一切精神能力之淵泉。

上列的五項，各依其問題爲標準，而施以分類的。主張唯心論的，大抵同時主張超神論而承認心體之存在；主張一元論的，大抵偏於汎神論與必然論。照此說來，凡各項之分類，並非各自獨立，而毫不相關之情形，可想而知了。

第二節 一元論二元論多元論

一。一元論 一元論乃以宇宙之本體，爲一切學說之總稱，亦近日哲學界上流行最廣之學說。其立說之要義，在承認精神物質同出一體，而無此主彼從之區別。雖同是主張一元，然因其所謂一元者之性質，并說其與現象之關係如何，而哲學乃不得不大異其面目。有以一元爲物質的，便是唯物論；有以一元爲精神的，便是唯心論。又有以爲自精神與自然界同一元而成的，謂之同一哲學。或以爲自本有精神物質之二面而成的，謂之二面論。其他如物心一元論，則以生活的原理爲非獨立之實在。至論一元與現象之關係，有以一元爲存在

在於現象以外的，謂之抽象的一元論。又有以爲精神物質合而構成世界根本的實體的，謂之具體的一元論。有的說精神界之力，與物質界之力，本來是同一的，這都是屬於一元論的範圍。有的以世界觀置重於動的方面的，謂之動的一元論。又有以認識論上之主觀與客觀爲不外同一原理之變態的，謂之認識論的一元論。現在試分別述之於後。

(一)物質的一元論。Material Monism 物質的一元論，謂物質爲萬有之本體，精神之結晶。唯物論之所由成。此種說素，在哲學上不能成立；因爲一切現象，由物質與力而成。非僅是物質之存在，也非僅是力之存在，所能構造一切現象的。若謂物質之中，有力之屬性，但力決非與物質並立爲萬有之本體。假令精神之現象，由物質而成，則便是心物一元論，不是物質的一元論了。物體之滅由於散，物體之成由於聚，惟所以使物體或聚或散之原動力何在，恐任何人不能明指出一種原因來，但必非單純的物質之所能，則可以斷言的。現時的唯物論者，一方面假定物質，一方面又假定力，也是事實上一定的趨勢。然假定於物質之外，承認力之存在，假定此力不能離物質而獨存，則已屬於二元論了；所以物質的一元論，決不能成。

立。

(11) 精神的一元論 *Spiritual Monism* 精神的一元論，以宇宙之本體爲「一」而其本體，非唯物論者所言之物質，乃是心的作用，唯心論是屬於這種的。例如黑革兒 *Yegel* 以理爲宇宙之本體，謂一切現象不過爲此一本體發現爲諸種之形相；又如萊布尼疵 *Leibnitz* 洛疵 *Lotze* 之所謂元子，雖以數目之多，謂之爲多元論，然因其皆有意識的作用，也可以稱之爲一元論的。

精神的一元論，和物質的一元論，乃正相反對之學說。嚴格言之，可知其均不免陷於偏見。以萬有爲一心之所成，——以萬有不俟心之作用，不能成立。這種論調，自心論學及認識論之方面言之，或可證其誠然。不過心的作用，乃萬有不可缺的元素，並不是唯一的元素；換言之，可以說萬有爲心之所成。若謂心爲萬有唯一之本元，則尙難於斷言。

精神也不外是一種作用，作用不能獨立存在，必定要附著於別種物體，方能發現於物體之中的。我們底思想，無論如何完全，不得直以思想爲客觀的實在。凡實在之體，不可不具

備實質的條件，不得不備有廣延之量，精神之爲物，祇有抽象的形，沒有廣延的量。康德雖唱先天的唯心論，謂世界爲我之所生，而於他之^二而，又不得不認質之存在。惟誠如康德之所假定，其結果又必爲二元論，或物心一元論。至於純粹的一元論，終必歸於破壞之列了。

(11) 二面論 Tow-phases Theory 二面論謂物心之二者，不過爲同一本體之兩面。近來英國之學者，多唱此說，而古來亦未始無此類思想。

克來福特 Clifford 說：『宇宙肇造以前，萬有尙未發生的時候，有一種原質，名曰心素，Mind-stuff 是常住不滅的東西。』自有心素的發展，於是一方面顯而爲精神，一方而表面爲物質。後來培因 Bain 又結合精神身體之二字，爲心身 Mind-body 之一字，作爲本體之表現，此與克來福特的學說，其實質殆無甚差異。大陸哲學者斯賓挪莎 Spinoza 以宇宙的本體爲實體，謂實體的本質，在思惟與廣延，除思惟與廣延以外，便無實體了。思惟與廣延，乃是實體的^二面。思惟顯各種精神作用，廣延成個個之物體，此也是哲學的^二面論。惟與英國學者之^二面論，稍異其趣，蓋在斯賓挪莎的哲學，以唯理的萬有神教之傾向爲主。

而在二面論，則經驗的性質爲多。

二面論是說明吾人身心相關之一種方法。惟不過是單純的臆說，並沒有絲毫必然性包含著。二面論者，以爲精神與身體，都是起源於心素，恐找不著確實的證據。精神身體縱令其起源相同，然今劃分爲二，譬猶同一的神經，自進化的作用，分而爲一司運動，一司感覺，互不交換其作用一樣。現時的精神和身體，若其起源同一，則於其實質，亦必爲同一，精神有可爲物質的性質，物質必也包含著精神的性質。但在事實上觀來，物心互異的情形，已成爲不可避免的现象；所以二面論雖似有理，其實在哲學上尙有許多難點呢！

(四) 抽象的一元論 Abstract Monism 抽象的一元論，以爲精神物質乃同一實體表現的形式，而不是構成的要素。換言之，乃分析宇宙之現象，抽象而得之一物，爲萬有之本體。然本體既屬抽象，則其不能得實在的本體，則可以斷言的。提倡此種學說的人，多以一切的實在，同於幻夢，他們都以絕對的一元，爲萬有實在之大本。

抽象的一元論，雖以本體爲現象之根元。然萬有非卽本體，一方有絕對的本體，他方又

有相對的萬象。我們若欲使抽象的一元論，爲純粹的一元論，則不可不證明變化萬有，悉歸於無有，但此是不可能的。若又改善抽象的一元論，使彼等所謂實在真有實在之性，則我們必以本體爲不止於抽象，那麼，所謂抽象的一元論，乃變爲具體的一元論了。所以抽象的一元論，名雖爲一元論，實仍爲二元論呢！

(五)具體的一元論 Concrete Monism 具體的一元論，以宇宙萬有之本體，爲自唯一之本體而成，又以爲本體並非與現象相分離。現象即是本體，本體即是現象。

具體的一元論，實人間最古的世界觀。當人智未進化的時候，往往持此義以解釋宇宙的。在哲學史上，謂之萬有有生論。Animism 蓋古人常以一己爲萬物之衡，用以推測一切，遂謂萬物咸具人心，而一切自然界中機械的作用，咸具有意識了。

萬有有生思想之具體一元論，在最古希臘哲學思想中，猶約略見其遺跡，及至後來既經進步的哲學，遂不復有此種議論了。蓋無機界不能有人類之精神，既爲人人所共認，而物質作用與意識作用之差異，亦很易辨別的。在近代與具體一元論的思想，相類似的，實爲德

之文德。Wundt 文德說：『心爲內界之統一，身爲外界之統一，心與身構成一體，爲一體之兩面。』然文德，又謂精神作用，已足表示實體而無遺漏，則文德之思想，已偏向唯心論，而非一元論了。

(六) 認識論的一元論。認識論的一元論，與純正哲學所謂的一元論，完全不同，這不是討論宇宙本體的，是以認識的根元，歸之於一而已。康德以爲我們認識的根元，可分爲三種：一爲感性，是感覺知覺的根元；一爲悟性，是判斷思惟的根元；一爲理性，是吾人自有限推究到無限作用的根元。這三種根元，都是獨立的作用，不過前者給後者以材料罷了！這三種相異的根元，要說明他底關係，事實上不可能，因爲材料和形式，是完全不同的緣故。康德以後的學者，想撤去這種根元而歸於一，於是哈德曼 Hartman 等纔有忠信哲學的提倡。(Faith philosophy) 他們以爲認識唯一的根元，便是信，這便是認識論的一元論。

二元論。主張宇宙萬物出於二元者，爲二元論。要記述二元論的內容，可以分作古代的二元論，及近世的二元論，依次說明在下面：

(一)古代的二元論。初民智慧未開，往往持一種曖昧的二元主義，Yague Dualism以解釋宇宙現象的；以為靈魂和肉體，是絕對不同的物體，生則同處，相依爲用；死則互離，共歸於盡。然他們承認靈魂的觀念，猶以為和物質是不生差異；以為靈魂與肉體彷彿，目可得而見，手不可得而捉，是有肉體之形，而無肉體之質。以上都不過是通俗的見解，並不能算作是哲學。希臘初期的哲學，其具有二元主義之色彩的，正復不少，如 Empedocles 的四大與憎愛，Anaxagoras 的種子與 Nous，攷其性質，雖開二元思想的色彩，並不甚遠，因爲所謂愛憎與 Nous 的內容，猶屬形氣的物體。此外 Plato 與 Aristotle 的哲學，也帶有二元思想的色彩的。Plato 承認觀念爲實體，而以箇體爲虛，固爲純粹的唯心論，然當其推論觀念之表現於箇體，則於觀念之實有外，又承認非有之存在了。非有無定相，與有相反，造物者一方面取實有之觀念，以資模型，他方面更取無定相之非有，以爲材料，於是天地間的森羅萬象，乃煥然大備了。所以現象界之箇體，實成自有與非有的結合，觀念之表現於箇體，僅能暫時表現其幻影，不能圓滿表現其真相，實在是『非有』從中阻礙的緣故。照

此說來，Plato 的思想實在已屬有二元主義了。

Aristotle 的二元思想與 Plato 亦頗相類。Aristotle 創形與質的主張，用以說明宇宙間萬象的生滅。他說：『形爲實現之性，質爲實現之體，形質相合，乃成世界一切事物的。』惟形與質並不是截然不同的東西，質是形之始，形是質之成。形之實現，並非原於外物的附加，其質中原具有實現其形之本性的。氏以爲形質非異物；不外將成與既成之關係；其說固似一元論，然觀其推論形質的關係，則又近於二元的思想了。氏又說：『形雖內藏有質，然與質不侔。形是原動的，而質是被動的；形是自造的，而質是被造的。』又形之表現，而質常爲之阻的，宇宙間萬象，不能表現圓滿無缺的真相，就是這箇緣故。照此說來，氏的思想，實已近於二元主義了。

Plato, Aristotle 的二元思想，傳之中世，均爲煩瑣哲學所採用，終中古之世，不能脫離其範圍的；所以中古的哲學，實在都是二元主義的哲學。

(11) 近世的二元論。近世的二元論，是法國笛卡兒 Descartes 所提倡的。氏既以無限

的神爲實體，復以有限的精神與有限的物質爲實體；其所以不同的緣故，不過神一無憑藉，而精神物質有所憑藉罷了！精神與物質各有其獨立的本性，彼此並無牽連的關係，精神自精神，無待於物質，物質自物質，亦無待於精神。且精神是以思想爲特性，物質是以廣袤爲特性，思想與廣袤，固爲截然不同的東西。氏常區別生活作用與精神作用，爲絕對的二事，以爲生活作用是屬於身體的物質作用，精神作用是屬於身體的非物質作用。下等動物，祇具有一種生活作用，故不過是能自動的機器；人類除運機械作用外，還能發揮精神作用的，這就是一種生活作用，故不過是能自動的機器；人類除運機械作用外，還能發揮精神作用的，這就是一種生活作用，故不過是能自動的機器。

氏對於心物二元的學說，可惜還未能有充分的發揮。後來球陵格 Geulinx 梅爾亭 倫 Malebranche 很想再加以一番的匡正，於是遂創機緣說 Occasionalism

球陵格說：『外物刺激吾身，心靈連帶發生的變化，究竟是怎樣？心靈的想念，身體連帶發生的運動，究竟是怎樣？都是不可知的。』照此說來，所以心的作用，不能爲吾身動作的原因；吾身之運動，也不能爲吾心變化的張本。真正的根據，不當求之於有限的精神，與無限的

物質，實在當於無限的神去搜求的。凡吾人由心之想像，所發生的動作，由身之動作，所造成的行爲，都是無限的神，從中主持的，所謂意志作用，不過是一種機緣罷了！後來梅爾寧倫亦以精神作用與物質運動各爲機緣，互相應和的，其實在原因，則在無限的神，這種說素，正與球陵格氏大略相同。

白笛卡兒以後，極全力以主張二元論的學者，並不甚多，惟精神與身體相互間的關係，仍舊是哲學上的一箇問題。現代哲學解釋這箇問題，大約可以分作爲兩派：（一）心身交用說。（Theory of reciprocal feet）（11）心身並行說。Parallelism 現在試分別說明在下面。

心身交用說，以爲精神與身體形式雖完全不同，然當其作用的時候，則互爲因果的。吾人身體上的生理作用，都是無形無質的精神，於腦髓中所興奮的功能。而身體上的各種變動，也足以藉神經之媒介，左右內界的精神作用的。因爲心有所念，則手足爲之動，體有所接，則感覺緣之起，這實在是吾人的經驗，絲毫不容懷疑的事實。

反之心身並行說，則不是如此了。他們以為心身之間，決不能發生相互因果的關係。所以不能相為因果的理由，是因為物質界的因果關係，起於物質，終於物質，並沒有別項作用，雜乎其中。然精神與身體，實際上是有密切關係的，不容說這正是由於心身兩者的作用，常相並行的緣故了。心有所念，則手足為之動，並非心為原因，用以喚起身體上的動作，實在兩相匹敵，伴隨而起的。要曉得精神上與身體上的作用僅有並行的事實，絕對沒有因果的關係呢！

●●●多元論 希臘初期的哲學，本來是發軔於一元論，後來乃轉入於多元論了。多元論者，以為宇宙的本體，是合許多原素而成的，如提夢克立都 Democritus 的元子論，Atom 來布尼疵 Leibnitz 的 Monad，都是此派的代表。不過雖同稱為多元論，其中也有諸種的差別的，現在試條舉在下面：

(一) 有許多宇宙的本原，乃為實有而不可分離之體，雖其元子之形有大小，而其元子之質，則同一，宇宙萬有不論其為精神與物質，都是由此組成的。所以物體是

常住的，不生不滅的，形式上雖若有生滅，實質上不過是一種變化，如提麥克立都的元子論就是一箇例，此類的多元論，通常稱爲物質的多元論。

(二)有許多宇宙的本元，其本質是相同的；而其形之大小，也無所差別，不過於其發展的階段，是有高下之殊，於是遂生萬有的差別了，如來布尼疵的 *Monad* 便是一箇例。乃活動之力，獨立自存，而不能分割的，與元子論者之元子，全然不同。元子有廣袤，而 *Monad* 沒有。因爲來布尼疵的意思，如果以 *Monad* 爲有廣袤，則思想上似猶可以分割，不足以成其純一了。故 *Monad* 是無廣袤不可分割的形氣以上的力。*Monad* 的活動，爲發展進步之活動，而合 *Monad* 發展的狀態，是他本具的自行發展，與外來的刺激，是毫無關係的，此類的多元論，通常稱之爲精神的多元論。

多元論的創始者，爲希臘哲人 *Empedocles*，氏承 *Parmenides* 的思想以後，承認現象界之變化，非盡爲妄見，於是乃唱多元論，以調和平等之實體及差別的現象。他爲

宇宙有四大原素，就是地水風火。此四者不生不滅，是萬物之根。四者的時聚時散，使爲萬有。一切變化的現象，而所以聚散的緣故，別有愛憎（Love and hate）二作用爲之原因，愛爲聚之因，而憎爲散之因。自此以後，哲學史上如 Anaxagoras 的種子說，Nous 以爲萬物之元素爲種子；種子無生滅，無變化，分之可以達至微，積之可以成至巨，也是多元論的代表。及 Democritus 的元子論成，而多元論之在希臘，乃格外具有勢力了；所以逮 Plato Aristotle 的先後並起，也不能完全解脫了多元論的色彩。近世如來布尼疵的 Monad 海爾巴脫 Herbart 的 Real，都是最顯明的多元論者。惟 Real 與元子論及 Monad 均不相類；元子爲空間之體，而 Real 爲形上之體，Monad 有發展之力，而 Real 爲單純不變的，此不可以不辨。

第三節 唯物論與唯心論

研究宇宙的本體，在古希臘時代，早就有兩派主張的對峙，就是唯物論與唯心論。唯物論者，祇承認宇宙的實體，是物的，不是心的；唯心論者，祇承認宇宙的實體，是心的，不是物的。

自有此種派別，歷來哲學者，都不能逃出他們底範圍。而唯物論與唯心論，所以在哲學界上，也很佔重要的位置。現在時就其起源和發達，簡明也地敘述在下面。

唯物論大別之可分爲兩類：（一）理論上的唯物論，（二）實踐上的唯物論。前者乃人生哲學上的見解，而以物質上之善美，爲人生究竟之目的。後者乃形而上學上的見解，在哲學裏所討論的範圍，便是屬於這一類。

唯物論者所恃以建設其學說的根據，有下列的三種：

（一）方法論上的論據 *Methodological Argument* 未開化的初民，解釋一切現象，都歸之於不可知的神靈之設施，這實在是科學未進步的緣故。唯物論者以爲各種現象，都可以用科學的方法去解釋的，心體之假定，實形而上學上武斷的論調，是注重經驗的唯物論者所屏棄不道的。

（二）機械論上之論據 *Mechanical Argument* 近時自然科學進步的結果，學者發見一種有勢力的原則，就是宇宙勢力常住律。一切現象，都是成於勢力的轉化，運動力易而

爲熱力，熱力易而爲光力，光力易而爲電力，在形式上雖屢有變遷，而分量上實未嘗有所增減，這便是勢力常住律。應用這種定律，對於一切科學，都沒有刺謬不通的地方，惟欲借此適用於精神作用，則不可能。精神並不是獨立自存之體，而無待於身體上的各機關；意志原來是物質，使意志而非物質，斷不能爲筋肉伸縮的原因。所以精神之假定，與勢力常住律是格格不相容的，學者不當引爲形而上學上之基礎。

(II) 宇宙論上之論據 [Cosmological Argument] 我們現在所栖息的地球，在太古的時候，原本是一個極熱的火球。那時候熱度過高，不適用於有機體的生，存，及地殼漸漸冷卻，地上適於有機體生存的條件，既然完備了，於是植物以茂，動物以興，終乃有人類的發生，而精神現象也隨有機體以俱來了。照此說來，精神的起源，既有藉乎有機體的存在，而猶說精神得離身體以獨立，實在是不通之論。

以上三說，是唯物論者所持以立說的根據，以後更進而闡明古代以迄近世的唯物論，在哲學上的趨向。

(一) 古代希臘之唯物論 唯物論之歷史和哲學之歷史是同其悠久的。在昔希臘第一期的哲學，無一不是唯物主義。哲學的始祖 Thales 以水爲宇宙根本的原理，後來繼起的哲學家，或以氣，或以火，雖其所持的理由不同，要其同屬於唯物論則一。Miletus 學派，並沒有詳論精神的生活，Heracleitus 已有靈魂同出自火的思想了，Anaxagoras 則以 Nous 爲動植物的靈魂，(Nous 猶是物質，並非純粹的精神。) Democritus 則以原子學說解釋物質及一切精神的現象。以上都是古代希臘的唯物論統，中世紀沒有能逃出唯物論的範圍，及至近世，英法德的唯物論者，猶不過承前人的餘緒，發揮而光大之罷了！

(二) 近世英國的唯物論 近世哲學的唯物思想，都是從英倫三島之地，發祥起來的，霍布士 Hobbes 實爲其始祖。氏極重數理等學，而以倫理政治諸學說，顯名於當世。他論宇宙之原理說：『一切存在，都是有形之體；一切現象，都是有形體之運動，精神作用，也不外是理，所謂精神作用者，不過是有機體內部之運動罷了。』照此說來，所以在氏的意思，以爲哲學之爲學，不外是研究形體運動的學問，換句說，就是觀於形體之運動，求現象的原因，更據此原

因，以說明現象的變化的。自霍布士以後，精神作用之有待於身體，理由格外明瞭了，而唯物論亦益呈長足的進步。

自由思想家探論 Toland 說：『運動爲物質所本有的，猶廣袤之性，非物質所能缺少的一樣。』在氏底意思，以爲物體本是動的，而有時候表示靜止的現象，則爲反對運動互相牽制的結果。思想的作用，也不外是腦中的運動，和尋常物質的運動，蓋沒有區別。

十七世紀霍克 Hooke 說：『記憶，是吾人腦質中觀念物質的貯藏，人生不知有幾多的觀念，都是由腦中無數的空處，涵容起來的，若驗以顯微鏡，不難明白的。』後來聯想學派之哈脫萊 Hartley 擴充休謨 Hume 的聯想說，而論及其生理的方面，以爲腦神經的微分子，都有振動的作用，其單純的振動，可以結合成複雜的振動，與精神方面由單純觀念，結成複雜的觀念，情形正同。惟氏之所論，祇言及生理、心理的兩方面，及柏李脫萊 Priestley 引氏底學說，而更進一層，遂顯呈唯物論的色彩了。氏以爲物質爲一切作用的基礎；心理作用，必恃生理作用而成，不但是相應的。以上都是近世英國的唯物論。

(二)近世法國的唯物論 自從康德 Kant的唯物論至十八世紀法國的哲學，已臻於極盛之地了。笛卡兒 Descartes的哲學，瀰滿了歐洲大陸的時候，英國哲學者如霍布士 Hobbes洛克 Locke等，莫不到法國去游學，以推廣他們底見聞，及十七世紀的末葉，英國哲學既呈長足的進步，其哲學思想，轉以輸入於法國，以喚起其新潮，於是英法的思潮，遂呈對流的現象了，在這個當兒，法國的Montesquieu及Voltaire二氏，便是當時運輸英國思潮的工人，那時候哲學史上稱爲法蘭西的思潮啓蒙時代。French Enlightenment。洛克的哲學既移植到法國，於是笛卡兒唯心派的哲學，大受其影響，其認識論上的觀念說，Ideology 乃一變而爲感覺論，Sensualism 更與生物學生理學上的觀察相聯合，遂造成形而上學上的唯物論。

法國的唯物論哲學家，當以Lametrie爲首屈一指，氏著有人間機械論一書，(L'Homme Machine)申明唯物論的宗旨，他以爲一切心理上的作用，都是物質上的變化。從前笛卡兒以下等動物爲機械；在氏觀來，就是人類也是機械的。人與動物之間，祇有程度

上的區別，並沒有性質上之差異呵。

十八世紀 Cabanis 研究生理作用與心理作用的關係，最終乃發見精神生活，必為身體及生理關係所規定的。氏嘗說腦髓的分泌思想，彷彿是肝臟之分泌胆汁一樣，這確是唯物論上不可多得的名言。

在法國唯物論全盛之結果，而自然的體系一書，*System of Nature* 便在那時問世了。（此書未署著作之真名，不知出於誰氏之手筆。）書中的大意，以為宇宙之間，祇有物質，所謂精神作用，也不外此運動力的結果。以上都是近世法國的唯物論。

(三) 近世德國的唯物論 十九世紀中葉，德國的唯物思潮極盛，很為一般學子所歡迎。窮其所以興起的原由，要不外乎下列的二者：(一) 為反抗黑智耳 Hegel 等思辨哲學的跋扈，(二) 為從心身關係上新觀察新實驗的影響。

德國十九世紀的新唯物論，與十八世紀的舊唯物論不同，其主要之點，便是知道認識論上的理由，也是維持唯物論的見解，所不可缺少的工具。佛甘脫 Vogt 嘗謂腦髓為精神

作用的機關，精神和腦髓的關係，猶膽汁之與肝臟一樣，都不外是一種細胞的作用。莫爾卻德 Moleschott 說：『宇宙萬物都是依靠其各機關而生存的思想，不過是腦髓的運動，考之心理的實驗，便可以明白了。』李隙羅 Buechner 說：『勢力和物質，猶精神之與身體，乃同一實在的兩面。物質，乃物質力之所寓，亦精神力之所宿。精神為腦髓全體作用之綜合的表現；至於神經細胞，何以能生感覺與意識，其理雖未能明，然腦髓的細胞，為分泌思想的機械，則無須懷疑了。』全爾字 Czolbe 說：『感覺作用與物質作用，乃是同類的運動。當刺激的發自外界，藉感官與神經以傳入於腦髓，其間並沒有性質上的變化。』以上都是德國的唯物論者所持的學說。

唯物論的起源和發達，既然明白了，我們可以進而研究和他相反的唯一論了。

唯心論與唯物論，實為形而上學上正相反對的思潮，不過唯心論的出現於哲學史上，是較唯物論為遲。因為人智初發達的時候，祇曉得注意外界的事實，不知道顧及內部的精神。及人智既然進步，人類的注意力，始漸由外界，而移入於內界，纔知道以精神上的事實為

其研究的對象，於是唯心論乃漸告成立了。這爲敘述上便利起見，把歷來著名的唯心論者的主張，羅列在下面。

(一) 柏拉圖 Plato 的唯心論 柏拉圖的哲學，除親受業於蘇格拉底 Socrates 外，得著畢薩哥拉 Pythagoras 及愛釐埃 Elea 學派的融化，亦復不少。畢薩哥拉以數爲萬物的本源，承認人死之後，靈魂得脫離軀殼而去，柏拉圖因之遂創天國的思想，以觀念界爲理想的境界。愛釐埃學派以『有』爲萬物的本源，而『有』之爲體，是不生不滅的，柏拉圖因之，遂以觀念界爲常住不變了。至於以觀念界爲實體界，及以善之觀念，爲萬物之極致，則皆得自蘇格拉底的思想。氏探諸種思潮的精神，於希臘哲學中，遂成美備的唯心論的體系，所以氏實爲講究唯心論的第一人。

(二) 萊布利茨 Leibnitz 的唯心論 近世哲學的初期，萊布利茨實爲唯心論的重鎮。氏以爲哲學猶數學，研究哲學，當應用演繹研究法，自單純以推到複雜，從暗昧以求其明晰的，所以爲學之道，首宜遵從同一律與矛盾律，以規定其界說。氏底哲學系統，頗與其主張相符。

合，其最重要的思想，大半是從實體的界說，引申出來的。

實體之說，笛卡兒目之爲神，斯賓洛薩 *Spinoza* 則否定此含混之語，以實體之觀念，爲不必預想他體之觀念，以爲之泉源。萊布利茨的界說，與笛卡兒無多出入。氏且以自動作用爲實體的精髓，而此獨立自存的實體，則更採用李魯南 *Bruno*（一五四八—一六〇〇）的學說，謂之 *Monad*。

Monad 乃真正之元子，與自然科學上現象界之元子不同，乃形而上學上的質點，無形氣，無廣袤，不可見，亦不可分。*Monad* 爲宇宙的縮影，所以表現宇宙之全體的，性質上既無盡同，亦無絕異，其所以能獨立自展，終相密合的緣故，實在都是神力使然。以上便是萊布利茨的唯心論。

(三) 李克萊 *Berkeley* 的唯心論 在唯心派的哲學家，有從認識論爲出發點，以建立其唯心的主張的，恐祇有英國的李克萊了。（一六八五—一七五三）氏承洛克之後，把他底哲學上的見解，校正了不少。洛克論物性有第一性和第二性的區別，如廣袤，形態，數量

等，屬於第一性；聲色，香味，寒暖等，屬於第二性。這些見解，在李克萊則均不承認，氏以為一切物性，都是吾心之觀念，所組織成功的。

李克萊說：『凡物體之大小，距離的遠近，本不是視覺所能徹曉的，研究他底起源，實在都是觸覺所得的經驗與視覺相結合而成的；及其習慣既成，於是一張目便能知道了。』由此以觀，則大小遠近等性，為感覺間相互之關係，無待於客觀界的存在，顯然明白了。

氏嘗以為一切物類，都是觀念的結合體，不承認另有物體之存在。至於精神作用，則本來自存的，換言之，即觀念以外，別有一種思維觀念的物體的。我們所思維的為觀念，而思維的作用是意志，意志是能動的，惟能動所以能存在了。原來外界的原因，必為兼具智慮與意志的精神；因為不具意志，則不能活動，不具智慮，則不能與人以觀念；所以外界的原因，一言以蔽之，都是神所賦與我們底觀念。吾心所具的觀念，原為神心中所永存的觀念。所以李克萊以為神乃無限的精神，而人心乃有限的精神；以上都是李克萊關於唯心論的見解。

(四) 費希脫 Fichte 的唯心論 費希脫的哲學，起於『我』的研究。但是他底研究我，並

不是研究『我』爲何物，『我』之何所事，換言之，即不論『我』之實體，但論『我』之行爲罷了！氏以爲純粹的自己，並非靜的事實，乃是動的行爲；而此種行爲的意識，便是知的直覺，於是『我』立『我』的第一原理，乃得成立了。然經驗的意識事實中，我之思惟外，嘗有與我之思惟正相反對之行爲的，於是有了『非我』反對『我』的第二原理，又得成立了。凡『我』與『非我』都在『我』之中，互相牽制的，於是『我』之中立分割的『非我』，以與分割的『我』相對的第三原理，又得成立了。照此說來，費希脫的所謂『我』，是一種純粹活動的實體；當沒有活動的時候，固沒有『我』之存在，『我』乃是活動的結果，雖卻活動，便沒有『我』之存在了。以上都是費希脫的唯心論，在德國是很有勢力的。

(五)叔本華 Schopenhauer 的唯心論 叔本華承康德之後，樹德意志新唯心論的基礎；所以氏底哲學，大部分也是淵源於康德的。他以爲時間空間與因果法，都是認識的條件；此等條件，都是先天的，並不是緣經驗而得。世界的存在，實由於吾人認識的作用，而世界的內容，則都是吾人表象的團結體。認識與意志，是顯有差別的，決不能并爲一談。意志是超絕

的法則，而認識乃服從其法則，從事進行的。意志是衝動的，努力的，一切感情與情緒，都是意志的表現；所以人格的統一，實本於意志的統一，並不是由於意識的統一。氏又擴充意志的概念，以及於客觀的自然界，以為自然力與意志，實為同一的作用，而種種自然力，實不過自然界中意志特別的形相。總之，意志乃絕對的實在，是物質精神究竟的本源。雖精神有思慮，而物質無動作，祇不過是程度上的差異呵！以上都是叔本華的唯心論，讀者欲知其詳，可以參觀近代哲人運動中關於叔本華的一節。

(一) 洛資 Loe 的唯心論 洛資也是近時唯心論的大哲。他說：『形而上學以研究實在為目的。我們要真知宇宙的意義，一定要於自然的機械作用外，兼知機械作用所向的目標，及世界進化所表現的價值的。』所以哲學上於機械的見解外，不可以沒有目的的見解。氏底形而上學，完全是物體存在的分析。他說：『從前李克萊 Berkeley 以為物體的存在，由於人類底知覺；海爾擺脫 Herbart 以為物體的存在，即由於物體獨立的自存，此其為說，都不是允當的論調。』在氏觀來，所謂存在，是與他物發生相互的關係，所引起的變易物。

性是有變易的，存在是常住的，當一物性有變易的時候，他物性常與之起同樣的變易，然物性的平衡，則永久如此的。所以吾人不得不承認一種涵容至高無上的統一，以為萬物的根源，存在的基礎。所謂至高無上的統一，是什麼呢？那就是形上的精神了。

以上把哲學史上著名的唯心論者的見解，約略敘明了。唯心論的幽玄深邃，原遠在唯物論的上面，然其持一偏的見解，與唯物論呈同樣的弊病，則不能為之諱言。明顯地來說；唯心論者意欲否定一切的物質，舉一切實有之體，咸歸之於心，這真是過分的妄想！使外界而果無物質，則吾心的物質觀念，從何而起呢！總之，物質與精神，是相互對待的，一居外界，而一居內界；一屬主觀，而一屬客觀；一係具體，而一係抽象；二者是互有作用，不可偏廢的呵！

第四節 機械論與目的論

根據自然界必至的因果關係，以為表現一般原理的，就是機械論。機械論即機制論的器械觀，與唯物論是有密切關係的；所以凡主張唯物論的哲學家，莫不提倡機械主義。如希臘元子論者 Democritus 一方面為古代唯物論的重鎮，一方面又為機械論的代表，使

是一個顯明的例證。

元子論者以宇宙的本原，爲充實而不可分割的元子。元子有自發的運動力，惟其運動的軌道，決不能逃出機械的因果的關係。霍布士 Hobbes 也以爲一切現象，都是有形體的運動；而物體之運動，莫不依照機械的因果關係以生。所以哲學的任務，在觀察物體之運動，以探求現象的原因，更據此原因，以說明現象之所以產生的。自然之體系一書，乃十八世紀法國唯物論的聖經，他主張機械論的大意說：『宇宙萬物的運行不息，都是繼繼繩繩的因果關係，並不是預存有或種的目的，以期其必達，或可加以善惡的評論，這都是一種機械的作用，從中支配罷了！』

主張唯物論的，大抵也提倡機械論；惟提倡機械論的，未必皆主張唯物論。如一元論代表之司賓洛沙 Spinoza 一方面也是機械論的代表，便可以知道了。氏以爲自然界的現象，必藉物體之運動，以事說明的；欲事說明，則非用機械的方法，是不可能的。至於目的論則不免蹈於推己及物的誤謬；使果如目的論之所云云，則神不得爲完全圓滿的實體了。

海爾巴脫 Herbart 以表象爲一切心意作用的根本元素，卽以此種表象的機械關係，說明一切的心意作用。以爲自我之實在，除抵抗他之實在，而保存自己的存在以外，別無能力了。知情意非本來屬於自我的能力，但因自我關係於其他種種之實在所引起的表象而已。所以心意作用之學，換言之，卽表象運動之學；此種學說，就是表象的機械論。（Mechanik der Vorstellung）機械論與目的論對峙的歷史，由來已是很久的了。如 Leucippus 以原子的機械運動，說明萬有的現象；同時 Anaxagoras 則以爲宇宙之構造，爲數學的法則所統御，極力維持他底目的論，絕對不承認元子的盲目運動，而能造成光輝美麗的世界，這便是一個明顯的證據。後來 Democritus 繼承 Leucippus 的機械論，更與以明確的形像，說明物質的運動，並非由於外存的原理，乃原子於自體中所具有永久運動的潛力，宇宙不過此原子的瞽盲運動，所製成的結果罷了。同時 Plato 承 Anaxagoras 之後，則反對 Democritus 的機械論，而提倡目的論，以爲萬有具現存的形態，決非瞽盲的運動之結果，乃以善爲目的之思想力，活動於宇宙間的結果。以上所說，都是機械論

與目的論對峙的歷史。

中世紀的哲學大抵以基督教的超絕神論爲其中心觀念，其爲贊成目的論固無待論；及至近世哲學的初期，機械論遂大占其優勢。第十六十七世紀的天文、物理等的新發見，陸續生起，自然界的機械的說明，乃格外進步了；但此種思潮，惟於近世哲學之創始者培根及笛卡兒二人，有其傾向而已！培根以爲吾人目的論的傾向，爲一種迷信，謂真正科學，在於自然界機械的說明。適用目的之觀念，以觀察宇宙，乃知識進步的一大障礙。笛卡兒亦謂於物質之現象，不可不徹頭徹尾爲機械的說明。物體之運動，全爲必然所統御；然又認有與物質全異的靈魂，謂此靈魂有自由的意志。這種機械論的傾向，到斯賓挪莎，遂達於極點。氏絕對排斥目的若究竟原因之觀念，倡極端的機械論決定論。斯賓挪莎之後，至第十八世紀的初期與唯物論結合的機械論，復起於英法兩國。英有約翰托蘭德，(John Toland 1670—1721) 法有拉美特利，Lametrie 1709—1751) 都是顯明的代表。第十八世紀爲機械論的風潮，引起反動的時期；至第十九世紀的下半期，以純粹的機械論，說明

自然現象的，殆已宣告絕跡了。及達爾文 Darwin 的進化論出，以必然的因果法，說明生物的起源，於是傾向機械論的自然哲學者，乃發見一可辯護自己學說的大論據，而機械論的氣燄，又極盛一時了。

方純正哲學說明宇宙現象的變化，並其歸極的時候，歷來便有二種相反的見解：一爲機械論，一爲目的論。機械論以因果的機械關係，爲現象變化唯一的理法。這種機械的變遷，不能說明進化實事的，目的論於是應運而生了。

所謂目的論，是主張宇宙萬象，皆趨向於一定目的之意義。然在哲學史上，主張純粹目的論的學者，並不多觀，大抵是採用目的論以爲一般原理外，復承認因果關係，以爲附屬的原理罷了。如柏拉圖 Plato 的目的論，便是一個顯明的好例。氏以觀念爲實，現象爲虛。觀念猶形聲，現象猶影響，形聲爲影響的原因，觀念也是現象的原因，而氏所說的原因，就是最後的目的，善美的理想，萬物之極致。觀念界是常住的，而現象界則生滅變化，不能常住的。惟現象界的個體，雖有生滅變化，仍不外乎目的之追求：當其發生變化的時候，更不能逾越因果

之關係，以作自由的行動，這便是柏拉圖的目的論。

亞利士多德的思想，與柏拉圖的彷彿相像的。氏以爲自然界的變動，自一方面觀來，不外乎空間的運動，而純粹服從機械動因果關係；自他方面觀來，則不能超越目的論的範圍。氏曾經說：『取宇宙間現象的變動，分析言之，可以得著四種原因：（一）質，（二）形，（三）力，（四）志。四因之中，力因與志因，就是形因；故雖爲四因，約言之，不外乎形質之二因。萬物之生長變化，不外乎形質之關係。換言之，即萬物爲欲表現其所涵容的形體，遂發生變動的現象，故萬物的變動，常莫不持有一種目的。這便是亞利士多德在目的論上的見解。』

在哲學史上取批評的經驗的態度，以分析目的之觀念，而應用於一切是然現象的，當以康德爲第一人。康德以爲目的之適合性有二種：一爲主觀的目的適合性，一爲客觀的目的適合性。前者言事物之適於吾人的了悟；後者言事物之各盡其分而各適其性。自主觀的目的適合性以下觀察，則爲審美上之判斷；（Aesthetic Judgement）自客觀的目的適合性以下觀察，則爲目的上之判斷。（Teleological Judgement）康德第

三批評『判斷力之批評』(Critique of Judgement)就是研究此二種判斷的原理的。

客觀界諸物之中，其最能表現目的適合之關係的，就是生物。因為生物身體上的各機關，及各機關的作用，莫非用以保存一己的身體，與繁衍其子孫的。所以生物之起因，也可以說是有一定之目的，構造成功的；所以生物之說明，於機械的關係外，不得不借助於目的之關係了。

總之，目的論與機械論，所互相對待的學說。我們要討論二者之是非，不可不先明察因果性 Causality 與目的性 Finality 之意義。目的性之特質有二：一為結果之豫期，一為手段之選擇。豫知結果所呈之狀況，實為目的觀念主要的性質。然吾人設想無機界之變動，為成具目的，那麼，無機界之變動，便不得不豫知結果之狀況，而於手段之中，有所選擇了，這實在是事實上必不可能的事情。若謂冥冥之中，有卓越的知慧，從中主宰一切的現象，都是一種懸擬之談，斷不能信以為真。

無機界的目的性，目的論者，固不能自圓其說了，即有機界的一切現象，亦不能盡持目的論以爲之衡。原來生物機體之構造，皆經過長期的進化而來，當其締造之初，決未嘗預期有如是之結果；所以有機界之目的性，也不過是主觀上的設想，斷不是客觀上的事實呵！

要之，所謂目的云者，乃指導之原則，*Regulative Principle* 而非構成之原則，*Constitutive principle* 使吾人苟能認清此種本旨，則目的論上的見解，非特不與機械主義相衝突，而且反足以補其缺憾呢！

第五節 必然論與自由論

必然論是說明宇宙間一切現象，咸歸諸原因結果之必然關係的意義；自由論則謂道德生活中，有獨立自由而不爲因果關係所束縛之行爲。故必然論與自由論的爭執，便是意志自由與否的問題。

必然論與自由論的相對而立，其情形與機械論目的論之對立，有密切關係的。然機械論與目的論，都可與必然論相融和的，在哲學史上機械論者的贊成必然論，非凡的多；就是

目的論者，也往往如此的。不過以機械論者而主張自由論的人，歷史上幾乎沒有了。

意志自由的問題，似尙沒有爲古代學者所注意，故希臘諸學者，並不會注意及之。及基督敎輸入歐土，意志自由的學說，暢然興盛，從此必然論與自由論之爭議，遂於哲學界大放其異彩。

必然論者以意志爲必然的作用，而無自由之屬性，其所持論據，約不外乎下列的三種：

(一) 因果關係爲一切現象共通之法則，有因斯有果，有果必有因，推而極之，無有窮盡。所以『自然之系統』的作者，以爲宇宙萬物是有定命的，生者不能不生，而死者亦不能不死，無可強求，無可倖免。所謂意志作用，也不外乎是理，雖其原因的動機，有並行交用兩說的爭議，然其必具有原因而非自由，則可以斷言的了。

(二) 人類的意志，直接間接被外界事物的影響，而不能抗拒；故餓者不能不思食，渴者不能不思飲，照此說來，人類的意志，又安有自由之可言。

(三) 人類的行爲，大抵是淵源於氣質的，氣質之所由來，則稟自祖先父母之遺傳。蓋人之軀

體，不外父母生殖細胞之結合而成細胞之中，已具有不可移易的氣質了。所以人類的意志，在人體發生的時候，無形中已受了先天的限制和規定，又安有自由之可言。

根據上列的三層理由，不論其爲主張機械論或目的論者，而對於意志自由與否的問題，均不能不表示懷疑，如斯賓洛莎 Spinoza 與萊布利茨 Leibnitz 便是一個顯明的例證。斯賓洛莎的否定意志的自由，完全是其機械主義的哲學所引起的必然論上的論斷。他以爲生物的行動，都是出於天性的自然，三角形各種的性質，都是三角形形狀必至的結果，然有時候覺得有意志是自由的，這是因爲原因暗昧，一時不能明瞭的緣故，實則仍舊不能脫離因果關係的束縛呵！萊布利茨本來是主張目的論的哲學者，然他對於意志自由的問題，則與斯賓洛莎是拘同樣的見解。他說：『人類的思想，有自不明瞭狀態，漸進於明瞭狀態之傾向，此種發展的傾向，便是衝動，衝動之爲吾人所瞭解的，便是意志；所以意志之活動，是出於思惟之裁判，並不能絕對的自由。』惟在吾人的意識流中，往往僅有意志決定的事實，而未嘗自覺意志所由決定之作用，於是我們以爲意志的決定，是無理由的，而意志畢竟

是自由的了，這實在是絕大的誤謬。

要之，我們若以爲意志絕對無自由，仍是偏執的論調。康德於其純粹理性批判一書中，以意志自由的問題，爲純理的世界論上一種顯然的矛盾。此種矛盾，其兩方的立論，苟異其所指定的範圍，則可以並真。原來現象界中向沒有自由的原因，萬事萬物，都是遵從必然的機械的關係，以爲生滅變化的，不過超越現象界，而入於實體界，則又可以設想自由意志的存在了。故從自然科學上以立論，絕對無自由；若從道德上以立論，則意志無往而不自由。換言之，我人知識的對象，都是成於機械的必然的關係，及人道德的範圍內，則要求意志自由的存在了。康德既承認實體界中有意志的自由，所以於其實踐理性批判中說：『因果關係，乃現象界的法則，意志自由，爲實體界的事實，自純粹理性上言，人類的知識，實不能超出現象界以外；自實踐理性上言，則道德之要求，不能不與實體界相接觸。』照康氏的主張，所謂意志自由的說素，實包含有二種的意義：

(一) 實踐理性上的自由，乃道德上的自由，即遵從道德法以確定品性之自由，此爲自由的

第一義

(二)吾人對於道德的命令，應持服從的態度，使吾人而無服從道德的能力，則道德便失其根據了；所以吾人於服從機械的因果關係外，不能不承認有喚起行爲上自由的原因，此爲自由的第二義。

後來叔本華 *Schopenhauer* 之論意志的自由，立說亦與康德無多出入。氏亦區別現象界與實體界。現象界爲時間空間因果所束縛，實體界則超越於感覺的認識以外。意志之在現象界，則不能不服從因果的關係；其在實體界，則完全是自由的，並不受何方的牽制。假使吾人之意志，不免於外物的影響，勢必爲因果之奴隸，則吾人對於日常的行爲，又何能負責呢！洛資 *Lothe* 亦以爲道德上的判斷，及責任的負擔，都是意志自由的結果。照此說來，意志自由論者的主張，固仍有極充分的理由，而未可厚非的呵！

第六節 本體論上神學的及心理的派別

(一)本體論上神學的學派概說

神學上的學派凡三：即超神論，汎神論，無神論便是。超神論與汎神論對於神之存在，是絕對不懷疑的，無神論則對於神之存在，常持一種否定的判斷，所以超神論汎神論，正與無神論立於反對的地位。

超神論與汎神論雖同以神爲宇宙萬物之原因，然超神論之所謂原因，乃指萬物以外超越的原因而言，汎神論則指萬物以內之內在的原因而言，這是二者不同的處所。

神學上的思想，與宇宙根本問題的見解，是有密切關係的。主張超神論者，大抵屬於唯心論或二元論；主張汎神論者，大抵屬於一元論，主張無神論者，大抵屬於唯物論。

考查二千餘年哲學的歷史，主張超神論的學者，爲數最多，在上古有柏拉圖與亞利士多德；在近世則有笛卡兒與萊布利茨；在現代則有康德與海爾擺脫。此數家雖各具意見，不能盡同，要其承認神爲人格之存在，則不能或異。神之存在，爲超神論者所極欲證明的，今姑擇其主要的論據，分述於下：

(一) 實體論上的論證 (Ontological Proof) 此種論證，是以觀念而推及存在的論證。

倡自中世紀的恩斯姆，Anselmus 及近世紀的笛卡兒。

(一)世界論上的論證 Cosmological Proof 此種論證，是以因果關係為根據，用以證明神之存在的。在昔柏拉圖與亞利士多德實創是說，而近世學者祖述斯義的，也是很多。

(二)目的論上之論證 Teleological Proof 目的論上之論證，是以宇宙之目的性為根據，用以證明神之存在的。

(四)倫理上之論證 Moral Proof 倫理上之論證，或自絕對的道德法之存在，以推定道德法立法之主體；或自道德幸福不能相應的事實，以推定調和二者的實體。故必承認世界有聰明正直之神，統攝自然界與道德界，而後自然界的事物，方能合於道德界的要求了。上列的四種論據，都是超神論者憑自己的臆測，用以設想神之存在的。什麼是神？神在那裏？畢竟是哲學上的一箇疑案。即此四種論證，理由是不充分的，到了康德，已駁得體無完膚了。康德以為神之存在，乃綜合的判斷，並非分析的判斷。所謂因果關係，乃悟性的範疇，Category 用之於現象界，以論現象的關係則可；若超越經驗的範圍，以論一切現象的絕

對原因，則不可。此外如目的論之所能證明的，乃已成之現象，並非未成之事實；所以純理神學上的神之證明，實屬徒勞而無功。其他如倫理上論證之不足之證明神以存在，亦與上同。因為道德現象，因時而異，因地而殊，無千載不變的道德，無萬方一致的道德，其中變化諸端，再也不是神之力量，所能統攝一切的呵！

超神論中，別有一派，以為宗教之為物，必出於人類之理性而後可，凡理性上所不能承認的，宗教上亦不能承認；所以舉凡儀式信條之以迷信為基礎的，都當在排斥之列，此類思想，神學上謂之合理的神學派。是派創於英國的海爾擺脫 Herbart 氏以為理性與宗教，是不能分離的，理性的效用，所以使人類日即於真理，而日趨於道德之途的，宗教的基礎，於以穩固了。這種主張，至十八世紀而臻於極盛，在哲學史上最堪注意的，就是自由思想家託倫特 Toland 的言論了。氏以為凡宗教上所默許的，都是合理的事實；背理的事實，固不待言，就是超理的事實，也非宗教所宜有的。宗教之所垂示，本沒有不可思議的地方，所有惹人反對或否難的緣故，實在是後世僧侶之所為，於宗教的本身無罪。合理神學派的這種主張，

雖和超神論略異，爲其證明神之存在，則亦不外乎超神論所持上述的四項論據，所以合理神學派與超神論實同陷於論證不充分的苦境，而不能自脫呢！

超神論者的主張，既已明白了，現在試更進而討論汎神論。

汎神論大別之可分爲兩種：（一）普遍的汎神論。Universal Pantheism（二）特別的汎神論。Particular Pantheism 前者融和一神的觀念，與世界的觀念，以爲神即是世界，世界即是神。後者則專注重於世界特別之屬性，用以合於神之觀念。前者在哲學史上有二代代表：一爲古代之 *Eleas* 學派，一爲近世之斯賓洛沙 *Spinoza* 後者在哲學史上有三大派別：以世界之外的屬性，與神之觀念相合的，爲自然的汎神論 *Naturalistic Pantheism* 提倡唯物主義的學者，大抵如此。以世界內在之實體爲神者，爲唯心的汎神論 *Spiritualistic Pantheism* 如司打克斯 *Stoics* 的思想，便是明證。以宇宙間所流行的道德，用以代表神之實體的，爲倫理上的汎神論 *Ethical Pantheism* 費希脫的主張，便是如此。總之，汎神論以神爲萬物內在的原因，不超越於世界之外，而不必具

有人格，其說固較超神論為穩健可信；然必以神為創造的原理，而具有圓滿之德性，則又不得不採用超神論者所持的論據，遂又不能避免超神論者同樣的難境了。

照此說來，神之存在，終不能有圓滿的證明了。有神論的諸論證，既盡歸失敗，則無神之論，自不得成立了。宗教以信仰為歸，故自宗教一方面而立論，則不得不要求神之存在。然哲學以窮理為主，凡不能通曉的事物和原理，我們須抱一種研究的態度，把他闡明出來，而不能咸諉之於神；所以自哲學一方面而立論，則無神論者的主張，最為確切而不可移易的。

(二) 本體論上心理的派別

近代心理學上關於本體論的學說，常有四種之對峙：(一) 主張精神現象之後，有心體為之根本的，為實質論。(二) 主張以直接經驗所得之精神現象，為精神的全體，別無心體之存在的，為唯行論。(三) 主張以智識作用，為他種精神作用之基礎的，為唯智論。(四) 主張以意志情緒為一切內在經驗之根本的，為唯意論。現在試分別說明在下面：

(A) 實質論 實質論之論心體，以為有四種特質的：(一) 心體為堅實之體，一切精神狀

態，都是這種實體所發表的現象。(二)心體的存在，不必憑藉外物，係出於他自己構造的作用。(三)心體是不能破滅的，是常住不朽的。(四)心體是一種極單純的物體，不能分裂，也沒有廣袤。最初提倡這種學說的，爲法國的笛卡兒。Descartes 在氏以前的思想，都視精神與生命，爲混然一體的東西，而對於精神與物質的分別，還沒有十分明顯。及氏說明思想的實體與廣袤的實體，完全不同以後，於是心體的觀念，乃格外明確了，而實質論在哲學上的地位，也格外確定了。嗣後萊布利茨的元子說，Monad 蓋完全是踵其餘緒；雖李克萊 Barleley 以爲物質的實體，係一種觀念的結合體，然對於思維的實體，則仍保持笛卡兒的思想，並沒有否認的。

(B) 唯行論。唯行論乃反實質論的學說。最初主張是說的，爲休謨與李克萊，近時主張是說的，爲包爾生 Paulsen 與文德 Windt 他們所持以攻擊實質論不能存在的理由，有下列的四種：

(1) 心體是抽象的東西，不能爲我們知覺的對象。

(2) 精神實體與精神現象之間，其關係怎樣，不能為我們所認識。

(3) 心體的諸屬性，都是否定的事實。

(4) 各種精神作用發現的時候，必定和精神生活的全體相關的；所以雖不假定心體的實在，也可以免卻說明上的困難的。

根據上列的四種理由，惟行論者不承認心體之存在，是可想而知了。他們以為精神的實體，是種種觀念聯合的結果，並不要假定心體的存在；心體的假定，在唯行論者觀來，實在是無益的事情呢！

(C) 唯智論 在古代哲學中，還沒有把一切精神作用，歸諸唯一的本源，所以唯智論與唯意論的對峙，亦為近代的事情。自笛卡兒解釋思惟作用為精神的特質，以別於物質的廣袤而後，於是唯智論始具有明確的體裁。斯賓洛沙 Spinoza 與萊布利茨 Leibnitz 都是主張唯智論的學者，到近代海爾巴脫 Herbart 的時候，唯智論的體係，乃格外嚴密了。氏以為智識作用，乃一切作用的基礎，觀念為精神作用原始的要素，而感情意志實為精神作

用的結果呢！

(D) 唯意論。唯意論是叔本華 *Schopenhauer* 所首先創造的。氏以意表爲宇宙的本源，凡外界的自然和內界的精神，都是淵源於意志的。氏的所謂意志，是指意識作用中情意二要素而言的，知識作用不過是附加的要素，並不是本來的基礎，規定我們道德行爲的東西，實在是意志的力，並不是知識的力。知識作用，不過徒供意志的役使罷了。

近時的包爾生 *Paulsen* 和文德，*Wundt* 一方面也是唯意說的代表。包爾生說：『我們觀察精神生活的種族進化與個體進化，可知意志作用，實在是一切精神作用的基礎。初民底知識未具，一初動作，蓋全爲盲目的衝動所驅使，衝動乃意志表現的原動力；所以衝動作用，實在是內生活的根本作用。』文德主張唯意論的理由，有下列的三種：(一)意志作用，爲一切精神要素所結合而成的。(二)各種精神作用，流傳不息，變化無窮，而變化的事實，於意志作用爲最著；所以意志作用，是一切精神作用的模範。(三)意識現象，成於精神作用的結合，而爲其結合的關鍵的，便是意志。

在文德的意思，以為意志作用，可分為衝動行為與有意行為的二種。前者的作用極簡單，後者的關係甚複雜，要都不外乎是一種意志作用的變化；所以意志作用，實在包含著一切的要素，係一切精神作用的原動力呵！

第四章 認識論抉微

第一節 認識論概說

(一) 認識論的發達略史

認識論在洛克 *Locke* (一六三三——一七〇四) 以前，本不過是形而上學的一種附屬品。上古希臘哲人並不以此為重要問題，所以關於認識論 *Epistemology* 的研究很少；惟亞利士多德 *Aristotle* 稍有涉及認識論的學說。他說：『人們有二種勢力：(一) 感覺的，(二) 非感覺的。』以後德蒙克力都 *Democritus* 和柏羅塔果拉 *Protagoras* 雖亦偶爾論及，然沒有切實的發揮。及至伽利里 *Galileo* 和笛卡兒 *Descartes* (一五

九六——一六五〇）認識論纔稍稍爲學者社會所注意。他們以爲人類的認識，可分爲三種：（一）數學原質，（二）自然界公理，（三）形而上學之事。迨十七世紀洛克的人間悟性論 *Essay on human understanding* 出現，於是關於認識的問題，乃更爲一般學者所重視。其後繼踵而起的，有休謨 *Paris Hume* 的悟性質疑 *Inquiry concerning human understanding* 康德 *Kant*（一七二四——一八〇四）的純理批判 *Critique pure reason* 對於認識論，有極豐富的貢獻，由是認識論便成了近代哲學上的中心問題了。康氏以前，專偏重於形而上學的研究；康氏以後，卻偏重於認識論的研究了。故研究認識論的學者，對於康氏底哲學，不能不深深地注意一下。（康氏學說，已詳本書第六章近代的哲人運動第一節康德的批評哲學內，讀者可以參觀。）

康德能發見認識論全部的範圍，自成一系統，這種偉大的工作，實在是空前之舉，爲一般學者所不能企及的。他底普遍搜求，尤能補救休謨和洛克的不足，他對於哲學上的貢獻，非常的多；所以此後的哲學者，沒有一個不受他的影響。

康德同時有加科白 Jacoby 和裴克 Beck 二人，都是康氏學說的修正派。加氏以為康德底認識有『物自體』不如說信有『物自體』；裴氏則以為不如說無有『物自體』。所以二氏對於康德底學說，也是很有關係的。

康德底後繼者有費希脫 Fichte (一七六一——一八四一) 粹林 Schelling (一七七五——一八五四) 黑格爾 Hegel (一七七〇——一八三一) 諸人，都是紹述康德哲學的學者，繼續對於認識論上的貢獻，也是不少；所以認識論的體系，到那時候，煥然大備了。認識論自康德到現在的百餘年中，在哲學史上，已占甚重要的位置，一般學者都認為哲學上的中心問題了。

(二) 認識論的學派

認識論所研究的問題凡三：(一) 認識起源的問題，(二) 認識的本質問題，(三) 認識的界限問題。現在先把他們底內容，粗枝大葉地記述在下面：

(一) 認識的起源問題，可以分作三部分解釋如左：

(甲)唯理論 Rationalism 這是說明一切的認識，都是我們先天所具有的，大陸派的思潮屬之。

(乙)經驗論 Empiricism 這是以為認識的起源，是由於內外的經驗，海洋派的思潮屬之。

(丙)批評論 Criticism 這種解釋，是調和唯理論和經驗論的，以為二者都是知識的源泉，康德的哲學屬之。

(二)認識的本質問題，也可以分作三部分解釋如左：

(甲)觀念論 Idealism 這是以為認識的內容，不外意識中的觀念。

(乙)實在論 Realism 這是以為意識之外，實在另有客觀的事物，存在於外界的。

(丙)現象論 Phenomenalism 這是一方面承認觀念論和實在論，而另一方面以為認識的內容，都是現象的作用。

(三)認識的界限問題，也可以分作三部分解釋如左：

(甲)獨斷論 *Dogmatism* 這是以爲認識的內容，不加徵驗，便可斷言有絕大的效力的。

(乙)懷疑論 *Scepticism* 這是以爲認識的內容，沒有徵驗，便不能說他有效力，適和獨斷論立於反對的地位。這種解釋，有的以爲是主觀，有的以爲是相對；因此又有主觀論 *Subjectivism* 和相對論 *Relativism* 的區別。

(丙)積極論 *Possitivism* 這是以爲在經驗的範圍內，便能承認認識的範圍的。現在關於認識論的學派，已約略說明了，然尙恐不能澈底的瞭解，茲特分段闡明於後。

第二節 認識的起源問題

前節曾經說過了，認識的起源問題，即唯理論，經驗論，批評論是。

(一)唯理論 唯理論即合理論，主理論，純理論，一名先天論。 *Apriorism* 這種學說的要旨，是說一切知識的起源，都由於人們底理性，因爲理性是知識有普遍效力的必要條件。凡正確的原理，都含在先天的理性之中；把這種原理，做研究的基礎，演繹而解釋哲學的內容。

便可得着正確的認識了。用這種方法，研究哲學的，有柏拉圖笛卡兒斯賓洛莎萊布呢茨及倭爾夫諸人。現在把這幾家的學說，略述於左。

(甲) 柏拉圖 Plato 唯理論的學說，一般學者都以為是倡始於笛卡兒，其實這種思想，在古代希臘早就有了。其中如柏拉圖的學說，便是一個顯明的代表。柏拉圖說：『觀念的世界，是實在的；現象的世界，是虛妄的。』人們的靈魂，原來和觀念是同類，也含有思維觀照的作用的。靈魂既和觀念是同類，所以是不生不滅，無始無終的了。人們生前有靈魂的存在，死後也是存在的；因此人們底身體和靈魂的結合，不過是暫時的，靈魂既和肉體結合，便為肉體所蒙蔽，而本性也就隨之墮落了。但是當靈魂沒有肉體所蒙蔽以前，也會有純粹的理性，顯露出來的；所以一與現象界的事物相接觸，便能追憶到沒有墮落以前所映照的觀念，一一再現出來的。在柏拉圖的意思，以為天地之理，本來存在於人們底心中，不必待經驗而後得，不過有時候人類的智根，給肉體遮蔽著，因此不免昧於事物的真假了。

(乙) 笛卡兒 Descartes 笛卡兒底學說，和柏拉圖微有不同。笛卡兒見幾何學從

簡單明白的公理和定理，而能漸漸引出複雜的數理來；因此悟着數學的方法，最適切於哲學底研究，而一切科學，都應該以數學做模範的。先以無須懷疑的『自我存在』做基礎。由此以證明神的實在，及世界的實在，自然很是容易的了。他又曾倡天賦觀念的學說，以為人類的理性，有不待於經驗的證明，而自能發生明確的原理，以為智慧的泉源的。他定心物二實體的界限說：『精神以物體為本質，物體以長寬為本質。』他又提倡物質常住，勢力常住的命題，以物質的量，為不增不減，運動的力，為不生不滅。氏以為這些原理，係無待於經驗的暗示，自能作為學術上的定義，公理上的依據的。原來數理上的觀念，他的確實的證據，完全在於概念的自身，於外來的經驗，實在風馬牛不相及呢！所以在笛卡兒的意思，凡是我們所能夠明白思惟的東西，就是天下的至理了。

(丙) 斯賓洛莎 Spinoza

斯賓洛莎用數學的研究法，來研究哲學，較笛卡兒更為

嚴格。他所著的依幾何學順序而證明的論理學，他底編製，也是先揭定義，次揭公理，再列當證明的問題，然後進而述明這個問題的哲學上的見解，幾乎完全是一種算學的方式。氏不

論研究哲學和科學，沒有不取範於幾何的研究法的。他說：『物質界和精神界是一個物體的兩面，因此精神界所思惟的，不能不和物質界的事物相符合。發於物質界的，便是事物的原因和結果；發於精神界的，便是論理上的理由和斷案，這兩者實在是沒有什麼區別的。』

(一) 萊布利茨 Leibnitz

萊布利茨也是主張天賦學說的代表。他說：『人們底思

惟和推攷，是從觀念不明瞭的狀態；漸進而至於明瞭的狀態，其間常發生無量數的階段的。』然而一切的階段，都是人心所固具，自行開發的，並不是受著外界的支配。換言之，是一切天賦的觀念，先具於無意識中，以次出現於意識中的；所以人們底觀念，都是出於天賦，不是根於經驗。凡靠著感官而知覺的東西，不過是事物的現象，並不是明瞭的觀念。眞真的定理，都是依據理性而認識的。然理性的原則，是人們心中所固有的。惟在初生的時候，不能明辨，及精神逐漸發達，而後才能逐漸自覺的。萊布利茨在認識論上的學說，大概是根據本體論上的思想，以爲人們底觀念，也能和 *Monad* 一般地具有自行發展的能力，而無須待於外求。這種自行發展的知識，所以能和外界符合，是因爲各個 *Monad* 有豫定的調和，同

時都是宇宙的縮影的緣故。

(戊) 倭爾夫 VOITF

倭爾夫是承萊布利茨而起的學者。他在哲學上的功績，是在能擷取唯理學派諸家的思想，而組織整齊的系統。他以爲哲學的效用，專在能分析概念，以推究宇宙的真理。換句話說，便是不在根據經驗以獲得歸納的知識，而在演繹我們內心所自造的根本概念，以構成哲學底內容的。倭爾夫雖然在純粹演繹的哲學之外，也曾承認經驗上的學問；然而經驗上學問的價值，卻不能和純理的學問，等量齊觀，因爲經驗的學問，不過是提供實例，用以來示純理的學問所實行的狀況罷了。

(二) 經驗論 經驗論是以後天的經驗，作爲認識的起源，與先天的唯理派的主張，剛立於反對的地位。他們以爲人們初生時的心理，好似素絲白紙一樣，絕未染著一點痕跡，長大來，受著許多經驗的刺激，而後知識便因之以生了。在經驗論中，大半是把感官所得的外來經驗，作爲原始的要素，從而研究知識的內容的。英國洛克 Locke 休謨 Hume 和穆納 Mill 的思想，便是如此。試分述於左。

(甲) 洛克 Locke 經驗派的思潮，是英倫民族性的結晶，是環繞於英倫三島底大海的暖流所吹起的浪花。自倍根 Bacon 以來的英國學者，蓋莫不遵奉這種主張，與法國底唯理主義，遙遙相對。惟倍根的學說，不過是提示經驗的研究之必要，和經驗的研究之方法。至於經驗哲學的組織，還沒有到大成的地步。洛克實在是繼倍根之後，盡力建設經驗主義的哲學者；所以後世的哲人，咸以洛克爲近世界經驗學派的始祖。氏治哲學的方法，是先從消極方面攻擊唯理學派。天賦觀念的思想，不能存在；而後更從積極方面建設一切關於經驗派所依靠的根據，築成穩固的基礎。他說：觀念之爲物，是不能與生俱來的，天賦觀念論者，不外以觀念的具有普遍價值，做他們主張的理由；然而在事實上，觀念雖具有普遍的價值，不能做天賦觀念的證明。有時候神的存在，以及論理倫理上的許多原則，確爲衆人所同具的觀念，然而並不是天賦的。實在是遇著同一的環境，經營同一的生活，刺激著同一的經驗，所造成的同一的觀念。原來道德上的規律，不能通行於世界各國而皆準，論理上的原則，不是兒童或野蠻人所共同知道的。照此說來，觀念天賦的學說，可以不攻自破了。

洛克既已否定觀念的與生俱來，於是就再進一步積極地闡明他底起源。氏以爲一切觀念，都是從經驗得來的。而經驗之中，有得自感官的，有來自反省的；前者叫做感覺，又叫做外官，*External sense* 後者叫做反省，又叫做內官，*Internal sense* 至於構成觀念的順序，都是感覺居先，而反省居後的。洛克在經驗哲學上的貢獻，大略如是了。

(乙)休謨 *Hume* 休謨是祖述洛克思想的後繼者。他把洛克底觀念，分爲二類：
(一)印象 (二)觀念 (狹義的)

印象是從內官或外官所反射於我們心裏的狀態。例如我們睜眼能看見各種事物，閉眼能心有所思，驟然間便有憂愁快樂這些感覺，浮在心頭，這都是屬於印象的作用。

觀念是印象的再生，例如記憶和想像都是一切知識，都是由於觀念；一切觀念，都是根於印象。所以印象實在是知識的泉源了。

休謨在經驗論上的功績，尤其以他底『因果說』爲最偉大。因爲唯理論者咸持因果律做武器用以鞏固他們所恃的學案，以爲事實上原因和結果的關係，等於論理上理論與

斷案的關係；所以由因以證果，可以在論理上演繹而得了。洛克雖很反對唯理主義，但他於唯理論者所恃的因果律，卻無如之何，而且有時候自己常用以作推論的幫助的。到了休謨出來，才知道以因果律爲一種根本的謬見，更加擴充經驗主義的學說。他說：『有因必有果，不是我們直覺所能知道的，我們底直覺所能體驗的，不過是觀念異同的關係，和他底時間空間上鄰接的關係。而且因果律更不是論理上所能證明的。因爲因果律並不是分析的真理，我們雖然把原理來加以研究，但未必能就在原理之中得到結果來。表示因果的命題，不過是把賓詞附加於主詞的上面；所以在沒有經驗兩件事物相繼存在之先，便以爲憑先天的觀念，可以料測其結果，這是必不可能的事情。我們所能經驗的事實，祇有限於事物所發生的變化，以及由變化而生的表面的現象；至於事物的內容，究竟有沒有必然相繼的關係，卻不是我們所能知道的了。在我們確實經驗的範圍內，固然能有時候覺得物物的相繼而起，然而這並不是因果關係，實在是把過去的經驗，重新回憶，并據過去的經驗，以推測將來的。這種對於將來的預期，實在是因果律由來的根據，而這種預期的所以發生，又是觀念

聯合的效力了。因為在過去的時期中，屢見甲乙兩事物的相繼以生，相繼以變，於是在意識流裏養成了習慣，每念到甲時，便不期然地聯想到乙。於是對於有沒經驗的事實，也作甲乙相繼的思想，更加擴張經驗著當時印象的強度和明度，以成一種堅固的信念。總而言之，因果的規律，不論是一般的形式和特殊的形式，都是以我們主觀的信念做根據，而移植到外界，以為客觀的事實的。這便是休謨在經驗論上的主張。

(丙) 穆納 Mill 唯理論者以數學為各科學的模範，以為是出於先天的，而無待乎經驗。這種說素，雖經洛克休謨的辨難，而仍未動搖。及穆納出來，乃盡力闡明一切認識，都是出於經驗的理由。他以為就是數學也是經驗科學之一種。他所含的真理，本不是先天自明的真理，也不過是由習慣聯想等等作用而成的真理。自有這種論調，而經驗主義漸立於穩固的地位了。

(三) 批評論 批評論是調和唯理論經驗論二種學說的思潮，而取一種折衷的態度的。這派的主張，創自德國的康德，他以為理性是知識的形式，感覺是知識的材料，二者缺一不可。

的。唯理論和經驗論都是一偏之見，不足以說明知識的起源。關於康德的學說；詳見本書第六章哲人運動的第一節，茲爲免卻重複起見，此處不多贅述了。

第三節 認識的本質問題

認識的本質問題，可以分作實在論，觀念論，現象論三種的解釋，試分述於左：

(一)實在論。實在論者以爲認識的內容，出於外界的事物。而外界的事物，有獨立的存在，並不依靠著能知的主觀，而後才能成立的。換句話說；即認識的內容，不獨是主觀上的符號，實在也是客觀上的符號。

實在論可以分爲兩派：(一)素樸的實在論，Naive realism (二)批評的實在論。Critical realism

(甲)素樸的實在論。素樸的實在論，以耳所聞目所見的東西，爲事物的真相。他們承認外物和觀念的關係，彷彿和人們底容貌所攝的照像一般；所以我們感覺所得的，和客觀的事物是相類似的。凡輕重厚薄，剛柔大小，以至顏色聲音香味等等，沒有不是事物所固有的屬

性。觀念所含有的性質，便是事物的性質。素樸的實在論，乃一般通行的見解，世俗之士，對於各種事物的真性，都不能深加考察，大概是奉他爲圭爲臬的。就是在古希臘學者社會中，持此議以解釋認識論的，也是不在少數。如以物體的微分子，持物體的本形，而刺戟感官之學說，便是一箇很顯明的例證。

(乙)批評的實在論 批評的實在論，以科學上的事實爲根據，知道顏色聲音香味等等，乃存在於感覺，並不是存在於物體的；所以祇說物質的勢力，物質的運動，在意識之外，具有獨立的存在。至於感官所感受的性質，本不是物體所固具的，是物質的運動，刺戟感官，用以喚起感覺的。不道刺戟和感覺，在最初並沒有什麼類似之點，例如聲音和空氣的波動，光線和 Ether 的波動，其中並沒有什麼一致的傾向。

提倡這種學說的，要首推洛克了。他說：『我們感觀所得着的觀念，實際上都是外物的性質，不過在這些性質之中，還有應當區別之必要；就是若干性質，是屬於外物的物體，若干性質是祇存在於感官之上，而不是物體所固有的。長狹的形狀，數量動靜及充塞的性質，是

物體所固有的，這叫做第一性質。Primary Qualities 顏色，聲音，香味，寒暖的性質，祇存在於感官之上，這叫做第二性質。Second Qualities 這種第二性質，雖不能說是物體所固有的，然他對於我們心中所喚起這種感覺的能力，都是物體所固有的了。』

(二)觀念論。觀念論者以爲一切經驗的對象，從他底本質說來，無非是意識上的事實。不過解釋的方法，卻微有不同。以這種事實，爲各人純粹主觀作用的，爲『主觀的觀念論。』

Subjective Idealism 祇泛說一切經驗所存在的觀念，而不說到經驗所從屬的主觀，叫做『客觀的觀念論。』 Objective Idealism

(甲)主觀的觀念論。在哲學史上，主張主觀的觀念論者，當首推李克萊。Berkeley 他以爲洛克所說的第一性質，其實和第二性質，是沒有差異的，都是屬於主觀的。一切物性，無非是我們心中底觀念，所謂的物體存在，不過是能爲精神所知覺罷了。因爲第二性質既存在於感覺，那末第一性質豈不能以同一理由，也斷定他是存在於感覺的嗎？沒有鼻和舌，固然不能知道香味，然視覺觸覺不完全，那長狹充塞等第一性質，也無從知道的了。李克萊本了

這種理由，建設他底觀念論，並且把一切外物底存在，咸歸於主觀的認識。此外氏也曾承認天地萬物不因箇人主觀的消滅，而喪失他底存在。因為我們心中所具有的觀念，本來是神的心中永存的觀念；所以我們小我的心意，或者有消滅的一日，而天地萬物的心意，決不會隨之消滅掉，往往有生之屬，完全喪失掉他底生理，而天地萬物還是依然如故呢！照此說來，氏底學說，也不是純粹主觀的觀念論了。

李克萊的學說，至菲希脫 Fichte，而格外進步，氏也是承認外物不過為主觀所表現的結晶。他說：『真實的存在，祇有是『我』，凡我們所能認識的，無有不存在於我們底意識之內；所以實在的東西，便是經驗，除此以外，並無別的意義。』我』以外，固然另有一箇『非我』和我相對，但這種分割的『我』和分割的『非我』，都是『我』所立的，不是說『我』以外，真有『非我』的『實在』。由氏底論調，一切事物，既然都出於『我』，因此常人所認識的外界，實在也是『我』的內界，而認識的內容，無非是意識的觀念罷了！

(乙)客觀的觀念論 客觀的觀念論，始倡於希臘的柏拉圖。Plato 因為柏拉圖在形而

上學上以觀念做實體，以現象做觀念的影子，而且是從蘇格拉底所說的概念上，附加一種客觀的實在性的。蘇格拉底的所謂『致知』，是以通觀事物的真相，做他的主要的條件，從而發揮他底真義。柏拉圖承認蘇格拉底之後，也以認識觀念做確實有效的知識了。

康德的哲學，有時候也是傾向於客觀的觀念論的；康德以後；主張客觀的觀念論者，最著稱的，要算是粹林黑智耳諸人了。

(三)現象論。現象論以為經驗的材料，是出於現象的；而所說的現象，是主觀客觀所兼制的，並沒有什麼偏頗的性質。這種學說是折衷於觀念論和實在論之間的。至於認識的內容，不是純粹主觀的，也不是純粹客觀的。因為沒有內界的精神，便不能營知覺的作用，沒有外界的物體，便不能供知覺的內容。主觀和客觀，所以是不能偏廢的。

康德的學說，有一部分，也是現象的一種。然康德所說的『物如』，以為物如的實相，固無從探索，——即物如的究竟存在與否也無從斷定，這種意義，便和近時的現象論，稍異其趣了。近世的現象論，是斷言『物如』的存在，並且引來做感覺的原因的。如文德 Wundt

曼哲 Mach 和克爾潑 Kneipe 雖有幾點不能盡同，然大旨是一致的。克爾潑說：我們由經驗所得的東西，是渾然一致的；並沒有主觀和客觀的分別。及吾人加以考慮以後，便在經驗的資料上發見他底主觀的和客觀的要素了。因為我們底認識，專就能知的主觀而言，便叫故主觀；但斷不能說經驗的全體便是主觀。專就所知的客觀而言，便叫故客觀；但也斷不能說經驗的全體，便是主觀的。

第四節 認識的界限問題

認識的界限問題，即知識効力所能及的問題，在哲學史上解答這箇問題，可以分作獨斷論，懷疑論及積極論的三派。獨斷論和懷疑論，是極端反對的學說；積極論是探二者之所长，而取折衷的態度的，現在試分別詳述在下面。

(一) 獨斷論 在哲學的組織，未臻於完備以前，在人類對於事物之真相，未克盡明以前，那時候比經驗的知識，和超絕的事物之間，都不能有明確的界限；故所有各哲人的論斷，都不免帶有獨斷的意味。如柏拉圖之以觀念為宇宙的實體，提蒙克列都 Democritus 以元

子爲現象的根元，此皆獨斷的主張，並不曾申說其究竟。所以獨斷論之名，雖創自近代，而獨斷論之實，則已備於古代哲學之中了。

獨斷論和唯理論，也有密切的關係的，主張唯理論的，同時蓋無有不主張獨斷論。因爲唯理論者既承認一切真實的知識，盡出於純粹的理性，而無待於外求，則人類的知識，自無客觀上的界限，那麼，知識的效能，實不能以範圍限制了，這非獨斷的主張嗎？十七十八世紀一般唯理派的哲學家，如笛卡兒、萊白、利茨等，都是主張獨斷主義的，而尤以斯賓洛莎爲最甚。斯賓洛莎所藉以研究哲學的定義和公理，都是根據一人的私見，絲毫沒有認識論上的證明呢！

最初的經驗主義，亦不免帶有獨斷論的污點。經驗論者以經驗爲知識的唯一源泉，而往往把內在本性和超絕的事物相混淆，這實與唯理論者同陷於獨斷的地位了。及休謨出來，竭力根據科學的精神，敘述形而上學上的見解，不能與認識論居於同等的地位，而經驗派的主張，纔於科學上築成一層可靠的基礎。以後獨斷主義，更經過康德的一番痛斥，於是

獨斷主義方絕迹於哲學界，浸假而成爲歷史上的痕迹了。

(二) 懷疑論。獨斷論對於知識的效力，每加以絕端無限制的肯定；而懷疑主義則加以絕對無限制的否定；所以極端的懷疑派，以爲人類的知識，是不能有所預斷。懷疑主義，可以分作爲兩派：(一) 主觀論，(二) 相對論。今試述其大概於左。

(A) 相對論。相對論者，以爲一切知識都是相對的。人類的知識，由經驗當時的特別環境而成立；所以他底效力所及，僅限於某時地，與某狀況的範圍，並不能把一切的現象，作統一的觀察。所且當經驗的時候，必預想著主觀與客觀的對峙，然後方能把事物的現象，報告於知覺的，我們斷不能離卻主觀的關係，以認識客觀的事實；所以一切知識的作用，都是相對的。

(B) 主觀論。主觀論者，於經驗事物的時候，祇注重主觀的作用，不計及客觀的現象，以爲人類的知識，僅有主觀上的價值，舍主觀而外，便別無效用了。

懷疑主義在哲學史上，創自詭辨學派，流行於希臘的末期，極盛於近世之初期，現在試

分別說明在下面：

(甲) 詭辨派的懷疑主義。懷疑主義的發生，實與蘇格拉底爲同時，首開其端的是希臘的詭辨學派。Sophist 詭辨派中的代表，是柏南塔果拉斯，Protagoras 是高基埃斯 Gorgias 二人。前者以人爲萬物之衡，這便是他底懷疑主義的根據。其意蓋謂我們的知覺外物，祇能知外物接觸我們感官的狀況，並不能知外物的真相。感官有變化，則我們底知識，當然也有同樣的變化的；所以知識是個人的，一時的，主觀的，相對的。至於絕對不變的真理，則非我們底感官所能知道的了。後者以爲世界無存在的物體，就是有存在的，也非吾人之所能知，因爲外界之實物自實物，吾人之思想自思想，本非同一的本體，所以是不能互通的，就是我們偶然能知，也不能傳諸於人，因爲思想的傳達，必藉言語爲符號，符號與實物既屬別體，則以吾之知識，傳諸於人，又安能沒有訛誤；所以知識的傳達，是不可能的事情，而知識之能否有實相，畢竟是一個懷疑的問題。

(乙) 希臘末期的懷疑論。希臘哲學極盛的時候，爲懷疑主義流行最廣的時候。當時的懷

疑說，約可分爲三派：(一)舊懷疑派 *The older Scepticism* (二)新學院派 *New Academy* (三)新懷疑派 *The Later Scepticism* 現在試把三派的主張，申述出來

舊懷疑披爲披爾漢 *Pyrho* 所首先創造的，所以也可稱爲披爾漢派 *Pyrho School* 氏沒有著作，所有的思想，都是弟子鐵孟 *Timon* 代傳於世的。他以爲人類的知識，不能瞭解物體的眞性，不過是事物偶然所表現的事象罷了。感覺的機關，和理性的作用，成拘束於各人的主觀，都不能示人以普遍不易的眞理；所以一切事物，吾人對之，祇能認其爲當然，不能斷其爲必然。

學院派 *Academy School* 自柏拉圖 *Plato* 所創造的，傳至埃悉羅 *Aceesilivus* 的時候，纔採懷疑的學說，至凱李特 *Carnedes* 的時候，懷疑的思想，乃更甚於前了。二氏爲攻擊斯打益克司 *Stoics* 的學說起見，乃專從懷疑方面，破壞他底知識論；其結果遂拋卻 *Academy* 學派本來的根據，轉而採用披爾漢 *Pyrho* 的懷疑學說了。然其大旨，亦不外說明事物真相之不可知，及知覺概念之不足恃罷了。

自埃悉羅 Arcesians 以後的學派，已不完全遵奉柏拉圖的學說了，在哲學史上稱爲新學院派，就是新懷疑派。爲此派的代表人物，是恩利悉特姆 Aenesidemus 與押格列派 Agrippa 二人。他們以爲事物的真相，決非我們所能知道的；所以無論何種判斷，我們都可以根據同等的理由，作反對的主張的。明乎此理，那麼，凡社會上是非之爭，真僞之辨，原多是無謂的呵！然大致的意思，仍不能超出披爾漢的範圍。

(丙) 近世的懷疑論 自中古的煩瑣哲學，漸歸式微以後，當時的懷疑主義，已播種於法蘭西底哲學界上了。其中最傑出的代表人物，就是孟退根，Montaigne 氏以爲個人底意志，是不能劃一的，這便是懷疑思想出發的基礎。凡感覺理性所認識的東西，是完全不足靠的；所以我們實不能不取一種懷疑的態度，爲哲學底本領了。孟退根以後，祖述他底懷疑主義，以爲宗教底辯護的，還有一位康弄，Chorron 氏以爲我們所以應當取懷疑態度的緣故，實在是有兩種目的：(一)是喚起研究的精神的，(二)是發生一種信仰心，用以維持真理的。

後之學者，以爲休謨 Hume的經驗說，也是一種懷疑主義；因爲休謨於本體論上不贊成於印象之外，再擴張人類底知識，而且實體因果的觀念，都是生於主觀的移植，並不是一種真實的知識。照此說來，休謨底主張，似不免帶着一些懷疑的色彩了。其實休謨學說之要旨，是以直接經驗之印象，爲知識唯一之泉源，故印象愈遠，離開知識的程度亦愈遠；所以求知識的方法，是在印象的暫住，故休謨的學說，與其說他是懷疑主義，不若說他是積極主義呢！

(三) 積極論 絕對獨斷派，其弊在一意孤行，絕對的懷疑派，其弊在猶豫不決，都不是求真理的方法，於是折衷二主義之間的，就是積極論。積極論者以爲認識的能力，自有一定的界限，而知識的效果，也各有等差的。一切學術，究能不越出經驗的範圍，越出經驗的範圍，則知識之爲知識，便喪失掉他底真性了。休謨 Hume 承培根 Bacon 洛克 Locke 之後，發揮經驗主義的見解，其對於知識問題，已取一種積極主義了。惟積極哲學的得名，是起於法國哲學家孔德 Comte 的。

孔德以爲科學的目標，在使吾人預知事物所經過的程序，藉以整理宇宙，而左右其進行的。因此科學上的知識，不外自然現象各種的規律，但不能超脫乎經驗的範圍。大抵人類知識底歷程，在氏底意思，是可以分作三個階段的，現在試記述在下面。

(A) 神學的階級。Theological Stage 人類最初的思想，是庶物的崇拜，漸進而爲多神教，最終而爲一神教；所以此神學的階級，實爲一切思想的出發點。那時候凡論理的基礎，實不能脫離乎想像，想像的所以能發生，都是統攝現象界之神之作用，故神學的階級，確爲人類思想界所必經的過程。

(B) 本體論上的階級。Metaphysical Stage 本體論上的階級，是以人格爲本體，根據抽象的概念，說明宇宙底現象的。換句話說，就是依據唯一的原理，說明宇宙一切的現象的。其本諸智慧的勢力，力求世界絕對的解釋，則爲神學階級之所同；惟神學階級是重想像的，本體階級是重推論的，前者是出發情感的，後者是根據於理知的，這便是二者不同的地方了。

(C)科學的階級 Scientific Stage 神學階級和本體階級，都不能得正確的知識，對於人類底積極行為，簡直是毫無影響；所以這二階級都沒有成立的根據。積極哲學者思欲把事實上所得的法則，一一整理而排列起來，於是科學的階級，乃應運而起了。科學的階級，是在排斥想像與推論，而專以觀察爲主的。其所判定的命題，莫不與事實有關係，不求現象的絕對原因，但求現象最通行的法則的；所以如第一第二階級，以宇宙一切事物的研究，咸歸諸於唯一的真理，實在是不可能的事情呢！

康德底積極論，既如上述，此外康德底批評論，對於知識效力的態度，也與積極論大略相同的。惟積極論已否認本體論的存在了，至於批評論則以爲本體論雖無知識上的確實根據，而又以爲有研究的價值的，這便是批評論和積極論差別的所在了。

第五章 美學底方法與目的

第一節 美學底概念和問題

人底美的性質，在我們文化發達底路徑上面，要依靠著分化複合等特殊的精神原理的。這種精神原理的特質，常常能在我們環境的周圍，惹起快感或不快感的情緒來；但同時並不能起強烈的慾望。康德 Kant 是首先承認這種美感底特徵者，他名這種特徵為「離開利害感念的一種適意的快感。」

美的感情，差不多時時能促進我們構成關於美的對象底批判的，這些判斷底用語，如美麗哪，生動哪，興味哪，撲拙哪，板滯哪，單調哪，都是關於藝術品底客觀屬性的。我們觀想藝術品的時候，常常固執自己底主張，反對其他違逆的見解的。

美底態度，不僅有巨大的影響，及於個人底生活和文化底普遍發達；而且還能教人們注意到人類底精神和動作底新方面去。我們對於這些問題，不可不深深地研究一下——就是我們對於美的態度底主觀的和客觀的條件，不可不仔細攷量一下，這便是美學問題底任務。

美的態度底主觀條件，全屬於心理學底範圍，最近十年間底美學，已經要從事於心理

學的研究了。結果在美的態度底本質方面，足使我們底內省增進的地方，非常的多。我們由觀畫，聽樂，誦詩，而得到的感動，并且覺著快感的時候，所真真經驗著的東西，拿現在去與三十年以前的，相比一下，實在進步的多了。心理學底美學，一方面研究美的玩賞，他方面須要把美術家底創作，就其內面底感奮而研究之。然而到了現在，關於美的態度底客觀的條件，尚沒有充分的研究，他底目的和方法，仍沒有一致。古代如 Plato, Plotinus, 近世如 Schelling, Hegel, Schopenhauer 等，對於美的本質和他底宇宙的意義底哲學的思辨，雖至今日，還沒有完全失却精神上底影響。但是，比此更重要的研究，就是關於特殊藝術底起源和發達底歷史的研究。

要之美的態度底主觀條件，必定要從心理學當中攷察去，他底客觀條件，我們可以從歷史及社會學當中攷察去。如此積極的把結果蒐集起來以後，有達識的人出，發見美學萌芽的原理，於廣漠的宇宙之中，因此，美及藝術的哲學，便得促進了。

但我們在這時候，不可不注意一切關於美的態度底基礎原理。這種美的態度，前面已

經說過，是我們全然離開強烈的欲望，所經驗著充分的純粹感情成立的。這個事實，就是說明感情是一種基礎的意識的功能，一方面和思考底過程相分離，在他方面又和欲望及意志相分離；所以此種純粹的感情，除在美的態度以內，從來不能實現。這個態度底供應，也祇有瞭解純粹的感情底本性，及其範圍之一法。所以我們可以仿 Heinrich von Stein 底例證，拿美學來作成一個最簡明最適切的定義，叫做感情的哲學。 *Philosophy of feeling*

以美學底概念，做成定義，於哲學底體系方面，美學底地位，方能確定。同時心理學歷史學社會學底研究範圍，也大大地擴張起來了。就中第一重要的問題，就是充分的美的玩賞底心理的研究。即我們對於美的態度在觀想藝術或自然的時候，所真真經驗著的，不可不有明瞭的理解。最當努力的，就是我們必定要從別的悅意底感情上，區別美的娛樂，並且要決定這個區別的理由。更進而言之，我們為要支配作家，並且要熟知他底所以活動的表象和動機；所以又不可不對於作家底精神，作一個深入的研究。卻並不是限止我們底研究，對

於一個單獨的個人。

在美學裏，社會底因子，比其他一般的假設，重要得多。我們自己底美的態度，與一時底風尚，及時代底性質，所受到的影響極大，又藝術家在創作的時候，既要想到得自己或他人底承認，更要顧慮到發表他底作品底公衆的玩賞，比較他自己或別人底願意與承認，範圍更要大。藝術底社會的意義，既爲 Peato, Aristotle, 所公認，在此我們不可不更精密地研究一下。

這個，美學和倫理學底關係，也由此引起來了。研究這種關係，我們無須要達到惟一的規範，而他底規範和作家的天才，及個人趣味的美的法則，也不必加以限制，只要於客觀美的價值，附他以一個等級罷了。要之，美學是感情的哲學，他底任務，在研究美的態度底心理學社會學歷史學的條件，以至於形而上學的條件。

第二節 美學底發達及其派別

美學底定名，在意義上爲美的哲學，最初用這個字義的人，爲 Baumgarten, 氏於 1

七五〇年至一七五八年間，所發表的美學上底著作，爲著要補滿一種缺點，在 Wolffian 底哲學當中，其結果在發展的美學上，纔獨立爲哲學底一科。

Aesthetic 一語，起自希臘文 Aisthanesthai，譯作知覺之意，實際上就是說『感官知覺之學』。Kant 仍沿用其名。於其名著『純粹理性批判』中，論感情的一章，名之曰超絕的美學。Baumgarten 以美爲『感官認識底總全』，猶保守其原義。後來 Kant 在他底『判斷力批評』一書中，曾經 Baumgarten 介紹過的語意，與今日一般所使用的。因此，Aesthetic 一字，在 Kant 有二箇不同的意義。——就是，Kant 在認識論上所用的 Aesthetic，是感官知覺底定義，在他關於判斷力的著作當中，記述美底定義，好似從美底玄想上面引出來的。後來把此字更作廣義的解釋者，爲 Herbart，氏對於一切實際哲學——就是各種事物，都屬於『價值批判』底理論的，都是用這箇術語來表示。此術語底各種用法，到今天纔稍得着一箇解決。大概是以美及藝術底哲學，來解釋這箇術語了。

像這樣的『美學』其起源尚在近代；但爲其對象底美和藝術，惹起一般哲學家底注意，卻比較得早。Plato 底對話篇中有一篇叫作 *Lippias Major*，是對於美底概念底討論，又他在別的著作裏，屢屢用譬喻來證明美與愛有密切關係的理想。Aristotle 底名著『詩學』當中，有關於作詩法的理論，及悲劇底概說。後來 Horace 討論作詩法的時候，有很多地方，是引用亞氏底說素。新柏拉圖派中 Neo-Platonist 底 Plotinus，關於美底二種深遠的論文，到現在還有可以注意的價值的。中古煩瑣的哲學 Scholastic Philosophy 對於美學，雖亦有偶然的貢獻，然至十八世紀感情生活充分發達的時候，美的科學的研究，仍沒有大大地發達呢！

英人 Shaftesbury 底『美的道德哲學』蘇格蘭人 Home 及 Burke 底『心理學的美學』他們所貢獻於這等精神過程的知識，很是不少；而且還給德意志底思想家及詩人以很深刻的影響。十七八世紀法國美學者當中，有一位叫作 Dubois 的，在他底『反省的批評』中，以爲美的態度的玩賞，就在愉快二字上面，所謂美，總不過是爲著要供給

精神的適意練習的，其次如 Winckelmann 底企圖是在發明古代藝術底美的理想。Lessing 底努力，是要從『造形美術』上區別出特殊的詩藝的任務。Herder 則已承認發見詩的源泉，在國民精神之中了；承這類思想後起的康德，Kant 在他所着的『判斷力批評』一書中，更想供給一種『美學底科學的基礎』。因快樂的振奮，使 Kant 不研究美的事物，而研究趣味的判斷。他以爲美的快感，是超絕利害的，——就是不伴慾望而生的，這是 Kant 底主張，既屬正常而且極有價值的，雖至今日，尙附於哲學的美學底內容和傾向之中。Kant 底美學，至 Schiller 始大大地發展。Schiller 底思想，似爲美底感覺，爲人類所特有，他是智識道德及一切文化的源泉；這種思想，氏在未見到康德底著作以前，於其所做的『藝術家』這首詩裏，已經表現出來了。氏又在他底『人類底美的教育』一書中，說明藝術底來源，是從遊戲的本能而生；這種見解，在美學上也是很有價值的。

Hegel, Schelling, Schopenhauer 等，從美和藝術底形而上學的見地上，已經引起大大地注意了。就中如 Hegel 的解釋藝術，以爲是絕對精神的客觀化當中，最下等

的階級；反之，宗教和哲學，乃是最高等的階級。依照氏底見解，此三種階級，可以代表一種繼續和分化的發達順序的，——就是在古代爲藝術，在中世爲宗教，在近世爲哲學。氏又以美——即特別的藝術的美，爲觀念底顯現於質料中的東西，這種思想其後已經向種種方面充分地發展了。Fr. Michner 及 Carriere 的美學著作中，莫不把氏底精神深深地注入。Schelling 名一切創造物，都是藝術品；Schopenhauer 則以藝術爲人類一切精神活動底最高尚的所得物。總之，凡盲目的癡呆的生活意志，已被藝術所克服，藝術已成爲純粹的智慧表現了。氏又以音樂爲最高尚的藝術，蓋音樂對於藝術的表現，實有最深遠的啓示的。

以上所述的研究，都是用思辨的方法的。至一千八百七十六年 G. Th. Fechner 所著的『美學入門』，都完全是用一種新的方法。就是把從前自上觀察的美學，代以一種從下觀察的美學。換句話說：就是從來學者對於美學，係從一般原理演譯的研究，氏對於美學，係從觀察事實，代以歸納的方法。且以美底快感的法則，爲定自經驗的及實驗的方法。氏

底精博的試驗，和透澈的心理的分析，除大大地刺激真確的研究精神以外，已經做成許多有價值的發明了。把美底判斷，區別成直接的和聯想的二種要素，這便是氏底最重要的發明。

實驗美學底給果和任務，Oswald Kuelppe 於一九〇五年，在 Wuerzburg 底心理學會裏，朗讀卓絕一時的報告，後來，把這種報告，曾經公布於學會底記錄上面。美底玩賞的分析，至於最近幾年，Theodore Lipps, Konrad Lange, Johannes Volkelt, Hugo Spitzer 等，更大有進步。Max Dessoir 又發刊一種專門研究美學底雜誌，作為研究美學底中心機關。這箇機關，於美學上極多有價值的貢獻。在其中特殊的新見解，如 Lipps 所倡導的『感情移入』Fellow-feelings 底概念，Konrad Lange 所主張的『意識底自我錯誤』Self-illusion of consciousness 便是。Lipps 以為各箇美的對象，是從描寫生物底假定出發的；我們把自身投入於『美底對象底生命』之中，這時候所經驗著的精神狀態，就叫做感情移入。Konrad Lange 發見美底玩賞的主要特質，

這種事實，是在作品底立想之內，所經驗著的一種意識底自我錯誤。各種藝術的作品，都有兩種反對的要素的，就是一種是助長錯覺的，一種是改正錯覺的，而美底玩賞，即存在於這種假象和實際間的動搖之中。

思辨的美學，到現在還沒有完全廢棄，有些，已入於思辨的心理學底情形以內了，然最能引起我們底興味的，就是基於經驗的研究方法，而此經驗的美學，卻又可分為規範的（即技巧的）記述的（即分析的）兩種規範的美學，對藝術家有規則的設立，對批評家有標準的設立。對藝術家底規則，多屬於藝術底機械方面，通常稱之為技巧。此等規則，因特殊的藝術而不同，他底意義，也是各各不同。

建築，繪畫，雕刻等造形美術，實際的練習時，須要有技巧的預備，及科學的訓練的。就是這等技巧，在從事藝術底創作以前，不可不熟練一過。藝術家往往因技巧不正確的緣故，便立刻妨害藝術底結局的。所以造形美術，技巧極為重要；然有時候，也很容易得到技巧過重的害處。

同理，音樂底技巧，需要充分的練習，方能運奏入妙，不過在音樂上所特重的技巧，多在特別的藝術方面；所以技巧上的正確與否，和音樂上底價值，並沒有什麼關係。

現在就要論及詩了，詩的技巧，完全不是從表面上去做作的。作詩彷彿和演劇一般，不可不熟知舞台底情形，及創作能博人喝采的腳本。但是祇有技巧的熱練，要收藝術上的效果，不能預操左券。所以技巧的練習，於造形美術及音樂等，誠是非凡重要；於詩，卻比較的不十分重要。

反之，記述或分析的美學，一方面是研究藝術品在何等條件以下，才得創作，他方面是要發見他所影響於社會的是怎樣。要明白這種條件；須要努力研究作家底精神，文化的狀態的。照此說來，美學底自身，已大大地侵入於心理學及歷史學中去了。實際言之，我們要使心理學和歷史學底方法相結合，第一要把作品的內容，理解得很是精確。

關於美學底方法及目的，除上面幾種區別以外，在晚近作者中，對於解釋藝術底特別範圍底原理，還有幾種不同的傾向。——就是所謂理想主義，Idealism 及和他正相反對

的寫實主義。Realism 卽自然主義是。Naturalism 美學上底理想主義，以爲藝術的震刺人類經驗底目的，在使我們入於『更純粹的實在』之高尙範圍內，而且由於事物底寫真，發揮人性深邃的本質，使我們達到高尚純粹的地步，同時，使我們對於生活的日常任務，格外奮起。所以照這箇理論，凡醜陋，平凡，通俗，等等事物，一定要被藝術家底表像所拒斥的。

反乎此的自然主義，以爲藝術須要純自然的世界底表現，就是藝術當以描寫最精密且最忠實的自然現象，纔有藝術家底價值的；所以有許多令人厭棄的事物，在自然主義者，反能惹起深刻的感動的。這種自然主義，不僅能產出一種可敬的作品，他底理論，在今日還很有勢力呢！

近年來努力於自然理想兩主義間一種綜合的新傾向，發生起來了；但這些努力，還沒有充分地成功。如在繪畫及詩藝上所採取的象徵主義，Symbolism 在描寫的時候，須與以一種純粹的客觀，在原始的範圍內，只是一種普通覺醒的事物，他底目的，是要把一種神

秘的原素，編入於他底形式及語言之中的，印象主義 Impressionism 不過是使藝術家底瞬息的印象，很純粹很完全地再生出來，但這時極易惹起錯雜和不明瞭的態度來。所以現在一般美學家底努力，已經變換他們底方向了。大家高唱著『人生爲藝術的』論調，把從前冷酷的寫實派，放縱的浪漫派一律撤消掉他們底地位了，這便是藝術上底新浪漫主義。 Neo-Romanticism

以上所敘述的，不過是美學上一種普遍的觀念，以後，再就其內容方面，及美學的歷史上的見解，深淺地研究一下。

第二節 古希臘哲人底美學思想

讀過西史的人，都能瞭解希臘在古代文明史上的聲譽，及其所居的地位之華美壯闊，冠絕世界的；所以在希臘民族的精神裏，那種愛美的天性，也如奇花異葩地開放起來了。在藝術史上，可以和斐利克時代（BC 四六九——四二九）並駕齊驅的，除了十五六世紀意大利的文藝復興時代，就是希臘了。其實由直觀的綜合的感覺到美，并且表現美的性質

於形體上的能力，祇有希臘人是獨操勝長，爲後代人所不能企及的。不過希臘人專從事作品上的創作，把關於美術上的理論方面，卻有些忽略了，這箇也有他底特別原因在，現在把他記述在下面。

希臘爲西方思想的發祥地，希臘民族，是亞利安人種底一派，本來是富於宗教性的民族；因此當時人類底精神，包含著信仰的色彩，非常的多。信仰心的出發點，完全是根據於理性；所以希臘古代的哲學，完全是偏於理智的。後來又因爲希臘人所居的環境，有明媚的山川，有美麗的花草，於是震奮了希臘人底心理，大家戀愛現世，專以客觀世界，作爲研究的對象，和印度人底唯心的——主觀的傾向，絕不相類；所以希臘哲學底開端，對於宇宙底起源，發生了種種的疑問。但是那時候哲人底立論，都是極幼稚的憶斷，並沒有什麼確實的根據，許多學者底立說，亦因此互相抵觸，不能歸於一致，纔引起了詭辨學派的紛爭。此派的言論，大都是崇尚空論，好以詭辨取勝，哲人蘇格拉底恐怕是非之混淆，真理之沉淪於九淵，因根據論理的觀念，極力核正他們底淆誤，於是希臘的哲學，重實德的傾向，格外發達；而純粹的

理論的研究，反而忽略了，當這般排斥空理，而務實際的時候；那美學底研究，很為缺乏，這也是當然的事實呵！然而在這般沉寂的空氣中，還有人特別注意到美學，搜集要多關係美學上的理論的，那就是蘇格拉底弟子柏拉圖了。Plato 439—347, B.C.

柏拉圖是一箇富於理想的傾向的哲學家；不過他所謂的理想，包含著客觀的實在；因此他底哲學，不是觀念論，是一種『理想的實在論』。氏底美學上的見解，和他底哲學觀，很有密切的關係。

他以為凡物所以能成其為美，必須要有兩箇條件：（一）是『感覺的現象』，（二）是由這些現象當中所發出來的深邃的『理想』。前者——感覺的現象——是箇體的，是具像的；後者——理想——是種族的，是抽象的，前者是可以用感覺來領略的，並且祇是一時的的存在；後者是不能感覺的，而且是永久存在的。哲學底最大的目標，就在從這些可以感覺的一時的美，引導吾人得能認識不可感覺的永久的『理想美』。這種向上的奮進，便是所謂『柏拉圖的愛』。所以柏拉圖的特性，凡是對於形而下——的感覺的事物，都以為是

劣等的美，瞧不起他，像一切藝術上的產物，例如詩歌繪畫……等等。他總是輕蔑不過的。他底名著『共和國』(Rehublica)雖是描寫他底理想的國家；但於號稱藝術家的詩人，不許進他底理想的國中。

從他方面研究起來，柏拉圖所以不尊重藝術的理由，實際上是從『善與美』底關係而來。本來他底思想的方法和亞里斯多德 Aristotle完全不同：專是一種直觀的綜合的研究，並不是根據各箇實物底內容，加以一種分析的研究。至於這種理想體，在柏拉圖看來，是一個『種類的理想』。這些無數的理想之中，自然有上下優劣的差別包含著，其中惟一最高的理想，柏拉圖以為便是『美的理想』。美是什麼呢？不過是『善的理想』表現於外的一種形像罷了，卻並不是離了『善的本體』。還別有美的存在；所以要決定『美』和『非美』的第一個條件，是在所表現的內容是什麼，並不是在於所表現的形式是怎樣。總之，美之所以為美，是在於善，無善不足以為美，有美方可稱為善；更切實一些說，就是美和善是一體之二面，善是主，美是副。美善二者底關係，既然有這般的密切，那麼，可見柏拉圖的看

輕藝術，也並非無因了。

從柏拉圖與亞利士多德 Aristotle 372 B. C. 的思想，兩兩比較起來，我們便可以知道他們思想上底傾向，是完全不同了。代純理的直觀，而為實驗的考究；代抽象的思想，而為具體的辨證。一個是尙綜合的，一個是重分析的；一個是超絕高遠的，一個是拘泥現實的。他倆底思想，既然絕對不同若此，那麼，他倆對於美學上的見解，當然也呈同一的傾向。

亞利士多德關於論理學，物理學形而上學，心理學，倫理學詩學等，雖說都有殘留下來的書籍；但是專門講美學的著作，卻是沒有；所以關於他底美學上的議論，也祇得和柏拉圖一樣，除由許多書籍中，搜尋聚集外，沒有旁的方法了。亞利士多德以為柏拉圖底理思論，全然是一種空想，他所說的各個的現象，都不能實驗或感覺；所以不承認柏拉圖所說的『理想的實在』底存在，更不承認柏拉圖所謂的善美同體的立說。氏以為善是力行精進的行動，是流動的；美是觀感嘆美的心意，是靜止的，這是從主觀的眼光觀察美的意識的。至於客觀方面的觀察，亞利士多德則以秩序，勻整，平稱，為美底主要性質。

亞利士多德關於美的意見，是很少發表；但關於藝術的立說，是非常明瞭的。他以為藝術底第一要義，一定是自然的模仿，這種說素與柏拉圖很相吻合，在藝術史上到今天還沒有失卻他底價值。不過關於藝術及藝術上的價值，那兩人底立說，便大不相同了，柏拉圖把藝術置於自然的下面，照他說來，以為藝術頗以模仿自然為目的，但是凡屬模仿的東西，不論怎樣巧妙，總不能和實體的形像，完全一致；所以藝術畢竟是不完全的自然。而且自然界本是一種理想的印像，離開他本來的實在是很遠的；所以藝術對於理想，祇是一種『模仿底模仿』。柏拉圖根據這種思想，批評古來一般的藝術家，是很深刻的；所以在他理想的國家裏，也要放逐詩人了。至於亞利士多德的見解，卻和他適相反對。氏是極端尊重藝術及藝術家的。為什麼呢？因為他把藝術置於自然上面的緣故。以模仿作為藝術底本領，這是亞利士多德和柏拉圖沒有兩樣的；但是在氏所說的『模仿』，并不單是照他本來的自然，是依照藝術家底心理把物像描寫出來，再根據他底理想，去補充自然底缺陷的；所以藝術不在自然之下，而在自然之上；補充那自然底缺陷，清淨那自然底污穢，這便是藝術底天責，藝術

本是這般理想化的，一言以蔽之，就是不外乎『完全的自然』罷了！他在所著『物理學』一書裏，曾有極簡明的意見，表示出來了，現在把他抄譯在下面：

『藝術一部分是模仿自然，一部分是補充或助成自然所不能完成的。』

又於他底『詩學』中間，亦有這種同樣的論調，舉例於下面：

『詩人底作詩，好似巧妙的肖像及畫像，經過理想的洗禮，很自然地表示出來的。詩人所想像的理想，比自然及實物，常佔優勝的地位的。』

他底詩學，雖可惜是零片斷簡，而不是繼承希臘文學最盛的時期，而論述他一己底理想的。詩是什麼？詩底構造怎樣？這些問題，在他底『詩學』一書裏，都有很明瞭的解釋了。亞利士多德以後，而美學史上，便沒有可以注意的地方了，到了希臘哲學末期的時候，纔有普魯梯 Plotinus 205——270 出來，替美學史上，放出一縷曙光。從三世紀到十八世紀，在這長時期中，絕無注意到美學的哲人，可憐一部光耀鮮艷的美學，幾千年來，好似沈論在沙漠大海之中了。其中如費南斯拉得 Philostatus 及龍基納 Longinus 諸人，雖與普

魯梯同時，但他們對於美學上的意見，都無足輕重。在基督教的哲學家當中，祇有奧古司頂 Augustinus (354—430) 在他底書信中間，曾下個美底定義，說『美觀是一種形式』。其後在中世紀，學者耽於神學上底思索，在文藝復興時代，又忙於言語學的研究，對於古代遺傳下來底哲學思想，很為冷淡，因此關於美學上底研究，也顧不到了。凡是藝術的研究，都是由人生實際的要求，稍微滿足之後，行有餘力，纔得發展起來的。美學也是吾人主要的智識慾，然非於哲學上切近人生問題底研究，稍有成就，那美學決不得發生，有些人說：『美學是歷史上最最近的學問，』大約就是這個道理了。

第四節 十八世紀中葉的美學觀

當十八世紀中葉，德國哲學家華爾富 Wolff (1679—1754) 企圖綜合康德以前底德國哲學，包括論理學，純理哲學，及實踐哲學三大科，調和從來一切哲學上的異說，創成一個極大的哲學的組織；於是美學一科，也加入在內了。然仍不免有許多缺陷包含著，第一個想起來補滿他底缺陷，加以批評的，就是波姆額登 Baumgarten 美學於德國成爲 Ae-

aesthetic 底學語，便是由氏首先發明的。

波姆額登在美學上的見解，很是新奇，他以爲感覺上——經驗的——認識底圓滿，便是『美』；換句說來，美便是表現於感覺的認識以內底圓滿。圓滿是宇宙底極致，是真善美底所從出；從形式上看來，是以多與一相調和起來的。吾人對於此種宇宙極致底圓滿，受納於明瞭觀念的中間，在這時候所發生的判斷，是知性的——智的——他底結果是論理上的認識。如把這種極致的圓滿，受納於不明瞭——曖昧——底觀念中間，在那時候所發生的判斷，是感覺的——是趣味上的判斷——他底結果，是美學上的認識；所以美底成立，有兩種必要的條件：（一）宇宙極致圓滿的發現。（二）由不明瞭的觀念，認識這『圓滿』。

照這般說來，美是表現於不明瞭觀念——感覺——中間底『圓滿』，而所謂『圓滿』，形式上不外多與一相調和；所以波姆額登底美的概念，有左列的特質：

（一）凡美是表現於不明瞭觀念中間底『圓滿』，而不明瞭底觀念，便是『感覺』。

（二）以圓滿不外是多與一相調和，因此圓滿所表現的美底性質，現於形式。

(三) 凡所謂美，祇由於感覺——不明瞭底觀念——而成，所以明瞭的論理的認識，常有消滅美底力量的。

(四) 美必常常和『慾望』相關聯的，慾望的對像是善，而美的本體，必同歸於善。

波姆額登在美學上底特色，在以自然世界為最圓滿的世界。所以他以為最高的美祇有自然界，而以模仿自然為藝術底第一義。『要切近自然』這句話，是他所慣用的成語。然而於無意中卻發生出困難來了，就是於詩歌小說那些或於空想的藝術，如何支配呢？這些藝術，本多是出於詩人底想像，和自然界底事實，是漠不相關的。於是波姆額登為著要避免這種困難起見，便以為自然世界以外，還有一個『詩人的世界』。這種說素，就不免有些附會了。由前面看來，氏以為美是不明瞭觀念——即現於感覺中的圓滿，故觀念明瞭的時候——即論理的認識發達的時候，而美感作用，也同時消滅的。誠如是則智慧的人不能感覺到美，能感覺到美的，都是不能認識論理的事物的凡庸之徒了。這實在是片面之論呵！不過波孟額登雖祇曉得重知力輕感覺及情緒，因此看低美學底地位；但於哲學史中首先發明

美學一科的功績，是永久不能磨滅的呢！在他以後接踵而起的，除溫開孟 Winckelmann 1717—1768 及孟遜遜 Mendelssohn 1729—1736 二人，可以注意外，其他都是『故步自封』不能超越波姆額登底窠臼。

溫開孟是最熱心研究且嘆美古代美術的一個人，他曾在羅馬居了好久，滋養他底興趣，結果遂著古代美術史一卷。這書於歷史上雖不甚重要，但因他批評的興味，和文章的曲雅，現在尚行於世。他是極嘆美希臘美術的人，他美學上底學說，亦多以希臘為標準，以為真的美是單純而不是複雜；至美之所以為美，不在其色而以其形。他對於波孟額登以美為多與一相調和的學說，頗不滿意。他把清水來比例，說水之最純良的，是無味無色的，圓滿的美亦不具何等的特性。至於能將這種圓滿的美，瞭解凡是所謂美的實在物，而聚集他底精粹，唯有存於美術家底理想中間。

孟遜遜有美學上底根本思想，差不多都是紹述波孟額登的。他以為『美是由感覺而認識之圓滿』這與普魯梯的學說，很相類似；但他以為美底快感，並無須有不明瞭的觀念，

假使有明瞭的知性認識的人，反不如愚人之能享受美的快感，理不可通。畢竟感覺的認識，與知性的認識底分別，不在程度而在種類。吾人底對於圓滿，用感覺時則是美，用知性時則是真，而感覺與知性，是全然獨立的二個職能；所以於知性有明白的論理的認識的人，同時於對感覺亦可得享受美的快感，因為美是『觀照』，真是『考察』。孟遜遜以吾人對於美底快感，並非由於欲望而起，不過靜觀其美，覺得快樂罷了。這種說素，與波孟額登所說的『美必伴於欲望而起』的論調，是適得其反，這也是很可注意的一點。

在十八世紀的末葉，繼孟遜遜而起的，還有一位藍遜格，Lessing 1729—1781氏，不但是個詩人，而且是一位美學者，他關於美底學說，可以注意的特徵有二點：（一）藝術獨立論。（二）形式論。

『藝術底目的唯有美』，這是藍遜格藝術論底第一義。他雖和波孟額登、孟遜遜一樣，承認藝術底本務，在與人以快樂；但他以為所謂快樂和普通種類底快樂，應有分別；藝術所給與的快樂，是只限於觀美之際所感到的特殊快樂。孟遜遜單從主觀的快感著想，藍遜格

卻更加以客觀性了。他以為美是客觀的常住不變的，這種客觀的不變的美在他以為便是『理想』；藝術不是自然底『模仿』，是自然底『完成』，而理想是這完成底標準。以上是他底藝術獨立論的大要，以下再講他底形式論。

藍遜岳以為美底表像，全在形式，形式在於線條；所以美的主體，亦在線條，而美底法則，亦以線條底法則為主。故物底『內容』並不是美，而美是所表出這內容底『形式』；總之美與非美，不在所表底物是何物，而在所表現底樣子——形式是怎樣？內容所起的『實感』，能使人生『好惡』的同情；形式所起的『假感』，不過使人們單起一種『快不快』的感覺罷了。

他以為美底形式，不外線條；所以於美術上色彩的價值，很不重視，他批評油畫說：『像油畫這般美術的發明，到底是不是可喜的事情，吾卻不能斷定。』他所最推崇的，便是線畫，以為色彩底絢爛，不過刺激眩惑吾人的視宮，於美學上底價值，毫不足重，祇有由線條而成的輪廓的美，那種沈靜典雅的風趣，真足令人神往的。

蓋遜岳承認美之生命，存在於『形式』中，也是紹述波孟額登的主張。又他以為『美底享樂』的心理，與佔有的慾望，絕不相關，這正是康德『無關心論』的前驅。至於他底藝術獨立論，是為著反抗當時淺近的功利論而發的，這裨益於文藝的發達，很是不少。

第五節 康德底美學

康德 Kant 1724—1804 底美學，是根據於他底哲學來的，和從前人所主張的美學觀，微有不同。康德底哲學，完全是一種認識論。以前的哲學，不問是經驗派或理性派，他一切認識底標準，都在於客觀，至於康德則完全是偏於主觀的，以前的美學，雖有英國底經驗派和德國底理性派，但都是從客觀方面研究美底性質的，至於康德卻不是這樣，他是從認識美底主觀方面，研究他底先天的法則的。以上所述，都是偏於德國派底美學，現在於講康德美學以前，先述英國經驗派底美學。

英國經驗派的哲學，創自培根，Bacon 他以為中世以降底哲學，不根據經驗底事實，多是空論；祇曉得注重論理的形式，不知道根據事實來立論，這是根本上的誤謬。要避免這

種誤謬須立一切學問於經驗之上，獎勵自然科學底研究，同時吾人底精神，要解脫從來的傳說，這種經驗的精神，於培根以後底英國哲學家，都受影響，所以他美學上的思想，亦變做經驗的了。英國哲學初期關於美的立說甚少，就中稍著的只有黑慶係 Hutcheson 1694—1747 以爲倘是沒有認識這事物底心，那對於世界便無所謂美。又裴克萊 Barkley 1634—1753 下美底定義，以爲『足以悅目且給人以快感的是美。』這都是從感覺——經驗——來說明美的，與德國底從純理哲學上演繹的，太異其趣。不過於客觀的說明美的性質，正和康德以前德國的美學相同；列如霍迦斯 Ho—Sarth 以爲美的事物，須具有四種條件：（一）形與色須有變化（二）簡單而明瞭（三）勻整（四）須有尺寸。又裴克萊亦以美與快樂，爲同一的心理上的表現。以爲美必須有五項條件：（一）容量小（二）表面滑（三）輪廓須有曲線的變化（四）柔軟（五）色澤溫和且明瞭。這五項中間，裴克萊以第二第三兩項，尤爲重要。又他對於優美和壯美，還有一種明瞭的區別。他說：『壯美的物體，比較的大，優美的物體，比較的小，壯美的表面，是粗硬的，優美的表面，是柔滑的。』這

些意見，在休姆 Hume 觀來，是全然反對的，他底美學思想，亦如他底哲學思想一樣，都是『懷疑的』，他以爲美不在物底性質，而在於認識此物之心中；所以各人所見的美，亦各自不同。休姆這些美學上底懷疑論，都是康德所矯正的，這是康德以前英國派美學的大概。

康德底美學，是他哲學上最重要底一部分。他在『判斷性批判』一書中，就是研究這些問題的，『純粹理性批判』一書，是論人底知識作用的，『實際理性批判』一書，是論道德上底判斷的。他以為從自然界因經驗所得到的無數散漫的事實，統一於一箇原理的中间，便是『判斷性』，人們快不快的感情，也直接和『判斷性』有關的。

觀察自然界底目的，有二種方法：（一）是主觀的，（二）是客觀的。於主觀方面，快不快的感情，是直接由對象發生的——是對象底形式和觀察底機能，究竟調和與否而起的快不快的感情。在客觀方面，吾人先從對象起一種理想，而後考察這對象的形式是不是和這種理想相適合而起的快不快的感情。前者是由於觀察而生，後者是由於考察而起。不是純主觀的，也不是純客觀的；假使美都是屬於主觀，不屬於客觀的，那所謂美，便變爲『箇人

的。了。康德以爲美底性質，雖是主觀的，但不是箇人的，因爲美感是由人類底判斷性而生。判斷性是『先天的』。先天是人類所共有的，所以審美的感念，決離不掉客觀的要素。

康德以爲美是吾人心理上的二種力量，——卽悟性與表現力的調和，能媒介這兩者調和的物體，是所謂美的對象，不然便是不美的物或醜的物。康德因爲這些緣故，所以第一就要分析吾人所由發生美感的趣味作用。

康德以爲趣味作用，是判斷一切美化事物底能力，深言之，是離開一切關心而從快不快上觀察事物底能力。發生快感的，便是美的對象；惹起不快之感的，便是不美或醜的對象。所謂關心，必伴官能的快感而生，因爲離開官能的快感，便不能成立了。關心必對於所起的事物，把『慾望』衝動起來，那麼，官能的快感，又必同時和『慾望』相關聯的。關心又常與『道德上的觀察』結不解之緣的。至於美則不然，美決不刺激吾人底慾望，決不爲什麼效用和目的等觀念，而發生美。動物亦可得享受官能上底快感，一般人類，普遍都能瞭解美是什麼；但是離開了實在的對象，而能感到快不快的，祇有高等人類罷了！照這說來，美是離開

關心而引起人們底喜悅的，因而對於一般人都能獲著一箇同樣的感覺的。各人因爲利害不同，目的不同，所以對於不同的事物，纔有不同的批評，苟然離了利害和目的，那麼，各人底批評，一定是表示同一的傾向。總之，由官能所發生的快感，是『箇人的』，善是有『目的』的，『美是『平等的』，三者的性質，完全不同，學者把他們比較一觀，便可以格外明白了。趣味判斷底普遍性，是離開目的而獨立存在的，若從目的底見解，來觀察事物，則美必立時消滅了。因爲美不論是主觀的或是客觀的，都不應預存著什麼目的。若使主觀方面有了目的，那時候所生的快感，必不免歸到關心；若使客觀方面有了目的，那便是善了；所以凡趣味的判斷，須離開內外一切的目的。這單不過是悟性與表象力的顯露罷了。因此趣味不可學而致，亦不可教而能。模仿那種典型，這是技巧的熟練，至於批判那種典型，祇有根據趣味作用。最高的典型——即趣味底本原，普通叫『理想』，這理想的自身，普通叫作『理想體』，理想體雖不必是實在，然於吾人底心中，常有希望他實現的必要。以上所述，簡言之，便是就一對象而爲美的判斷的，即是趣味。美是可以觀察，不能考察的；美是可以逕下判斷，不能由法則

規定的，這是康德關於美學學說的大概，吾人把他底美學的要領，和他以前的美學比較研究起來，可以看出於左列三點有最重要的區別。

(一) 美的關心與理論的及實際的關心，其間有一種明劃的區別。

(二) 美底所在，是在主觀。

(三) 企圖美之心理上的說明。

第一點所以反對以前理性派底美學，第二點所以反對以前一切獨斷派底美學，第三點是開拓前人所未發展的方面。這三箇特性於決定德國美學發達底方向，爲最有力量，所以歷史家都稱他爲近世美學家底始祖了。

第六節 康德以後的美學觀

(1) 雪萊 Schiller 1759—1805 底假象論及遊戲動機論

雪萊在美學上底立說，他底根本思想，大部分是紹述康德的；但他並不是奴隸的模仿者，他底學說勝過康德的地方，爲康德所未經道及的，很是不少。他的學說，在美學史上最可

注意的，就是他底假象論及遊戲動機論的發明。美學底假象論，在康德雖亦有所申述，然規定這假象的概念，更爲明瞭，於今日具象理想論的美學，供給發展的根據的，實在就是雪萊。他以為人類底耳與目，對於外界的物體，自能辨別或認識其假像的。然吾人往往因耳目所聞或所見的，與吾人所感觸的完全不同，例如聲音是空氣底振動，顏色是以脫底波動；但是吾人底悟性，並不見以脫或空氣底運動，祇由是而認識這些運動所惹起的對象罷了！

康德以美爲純然主觀的現象，他美學上底說明，都是偏於主觀的，而於客觀世界，似未能多所注意，這是不可掩的事實。雪萊想校正他底缺陷，以為美是在於觀察，而觀察是始終與吾人底官能相結合的；所以與感覺世界全然脫離這回事，是不可能的，知力底作用，有時可以離開一切具象的物質的關係，而認識到抽象的真理；但於美的判斷時，卻是不同。因為知力的活動，常起於對象活動以後，而於美的判斷時，兩者常渾然融合，難別其先後主客的；所以美不是純主觀的，也不是純客觀的，是兩兩對峙，始得成立的。簡言之，美的假像，其『所以在』雖屬主觀，其『所緣』實是客觀，以上是他底假象論底大概。

人心有感性與理性的二方面，其對於自然界時，前者在被動的地位，後者在自動的地位；前者是被動的，故制於外，而不免必然的規定，後者是自動的，故制於內，而其活動是自由的。前者能接受一切的變化，故其經驗是散漫的；後者卻常想給這散漫的經驗，用一簡法則歸納起來。所以前者是簡人的，後者是平等的；前者是供內容的，後者是具有形式的，故稱前者爲『內容動機』，稱後者爲形式動機。這二箇動機，是人心二大要素。人道底理想，文明底極致，都是這二種動機底發達與調和。但於現實世界，可以表現這理想的狀態底影像，則是『遊戲』。這遊戲所生出的動機，稱作『遊戲動機』，所以遊戲動機，是融合內容動機與形式動機，而得其諧和的內容動機，與形式動機底諧和，是人類發達的理想；所以這遊戲動機底實現，即是美——是吾人先天所渴望的美。以上是他底遊戲動機論的大要。

(二) 費希脫 (Fichte 一七六二——一八一四) 主觀的觀念論底美學

康德於哲學史上所提出的主要問題，是本體論。他以為我們所認識的，是現象不是本體。關於本體的一切知識，是我們不能達到的；所以他所謂的本體，全然是消極的概念。費希

脫承康德底思想之後，很想加以一番改造。氏底思想，是主觀的觀念論，他以為經驗的根據，不外於意識，意識所以能發展這種特殊的職能，全因為有『自我意識』特殊的能力。在德國哲學史上，康德底正統哲學——觀念論的哲學，可以分爲三箇階段：

(一) 費希脫底主觀的觀念論。

(二) 粹林 Schelling 底先天觀念論。

(三) 黑智耳 Hegel 底絕對觀念論。

費希脫是德國哲學家中最冷淡於美學之一人，他所著的『藝術家底本務論』以為觀察美底主要事項，是在道德方面，不承認美有獨立存在的價值。因為他雖是哲學家，但他也是箇著名的教育家，所以他底美學觀，也是偏於道德的傾向。

氏以為自然的產物與藝術的製作，其間有一箇重要的區別。就是前者是缺少精神的，後者是富於精神的；至於藝術的製作，常能豐富吾人的情緒，引起極濃厚的興味而不自覺，被藝術惡的同情的。至於藝術的製作，常能豐富吾人的情緒，引起極濃厚的興味而不自覺，被藝術

美感動的時候，吾人不特能起客觀的驚嘆，而且能展生一種高尚的精神活動，這正是藝術家能於死的物質中間，攝取活的精靈的象徵。

藝術家自有他底天賦的才能；所以能參透我們內心底隱微，領悟可以感動我們底祕訣的。藝術家往往能以自己之心，度人之心，製作悅意人類底產物的，這便是他們天才的呈露，可以接觸人類底通性，刺激人類底同情的。

離開了一切經驗而為精神活動的根源的，就是『動機』；所謂動機，是人心自然的活動。這種動機，關於認識的時候，是『認識動機』；關於意志的時候，是『實際動機』；關於觀念，不關於觀念表像底對境的時候，那就是『美的動機』了。認識動機，是以認識為目的；當認識的觀念與認識相一致的時候，就算達到目的了。實際動機，以意志的規定為目的，換言之，由意志發動而規定外物，與這規定標準相一致的時候，也就算達到目的了。前者底目的是率觀念而調對境，即對境先於觀念；後者底目的，在驅對境而攝於觀念，故觀念是先於對境。兩者底作用雖不同，但是觀念與對境之關係，則是一樣。至於美底動機，卻不是如此了。觀

念是美底動機惟一的對象，換言之，即認識上不問對象與觀念底一致與否，實際上不問觀念與對象之調和與否，其作用完全是印在心中。而美底動機，是超出認識的，實際的動機以外的。關於認識動機底學問，是理論的哲學；關於實際動機的學問，是實際的哲學；關於美的動機底學問，便是美學理論的哲學所關係的，是現實世界，實際的哲學所關係的，是理想世界，美學所關係的，是自我世界。照此說來，所以美底觀賞，畢竟是自我觀賞，於自我以外，既無目的，亦無關心。

(三) 黑智耳 (Hegel 一七七〇——一八三一) 絕對觀念論底美學

黑智耳在德國哲學家，是研究美學最精透的人，他以為美是理想因感覺而表現的結晶，他所謂的理想，是『世界過程』底全部理想。因知性的法則，發展到對象方面則是真；因感覺的形體，發展到具象方面則是美。真與美，形式雖異，而實體則同。美的所由起，是感覺；所以美底成立，精神與物質，是不可分離的，單從離開形體底對象而推論，是很難成美底認識的。

世界發達的歷史，便是理想實現的過程，理想在實現的時候，應有圓滿的生命與明瞭的意識；但當其在劣等狀態時，則全埋沒於物質底無意識界，這便是自然了；所以自然於理想實現的過程中，是屬於最初步的，因此自然的美，也是美中最劣等的美。無機物是自然物的一種，全成立於機械的法則，各部分沒有統一的中心機關，也沒有什麼生命，這是在理想發現者下等的東西。漸進到稍高等的物體，理想漸成分化，於一方面營各部獨立的作用，於他方面呈全體統一的狀態。更進化到有機體，其各部分為各自獨立的活動，而有相互密切的關係，而有統率這部分的中心機關，使向一定的目標營共同的作用了，這便是所謂的生活。凡生活最完備的有機體，而美底表示也最高等。人類是比其餘有機體單具感覺上之美的，更為完備，所以人類所表現的美，是自然美中最高等的。

但是在現實世界裏，於各箇事物之間，仍有必然的關係，互相牽制著；所以世界沒有極對自由的東西。人類有意識，有自由意志，雖於自然界中占最高等的位置，然尚被拘於因果律而難現本來底理想。其他一切不圓滿可以『有限』二字包括的物體，更想渴望無限的

理想，不能自己，真是徒自苦呵！而美的藝術，正想醫治這箇渴望的。

圓滿的藝術，不可不與自然相醇化，但與亞利士多德的模仿自然不同。藝術家底心，不是沒有確實的標準，祇爲奴隸的模仿；所以於自然界的事物，足以引人留戀的，還須以醇化爲原則的。

理想的本體，雖本是平等，而其所因而表現的，則常有差別；所以事物對象箇性的表現，越是豐富，而理想的發展，亦愈近圓滿。故美底究竟，在具象的理想，而在對象的理想。最醇化於自然的藝術，不論於其形體，於其精神，都可以表現出箇性來的，如希臘的雕刻，於其圓滿相中，無不各現差別相，這便是一箇顯明的例證。

黑智耳氏以爲古代如希臘的多神時代，及文藝復興時期的初葉，理想完全表現於箇人底心中；及至近世，箇人底勢力，漸漸狹隘，自由的活動，漸爲各種約束所支配，以致理想的全影，不能表示於箇人底精神之中。這種說素，與溫開孟等底尙古主義很相類似，而於他底具象理想說，未免稍有抵觸了。

黑智耳底美學，於美學史上最堪注意的一點，是他所論藝術理想歷史的發展，茲述其大要如左：

(一) 主觀方面，根據玩賞藝術時所使用的官能而區別的。

(二) 由各種藝術底材料而區別的。

(三) 由各時代藝術底理想而區別的。

第一方法是『主觀的』，第二方法是『客觀的』，第三方法是『歷史的』。因主觀的方法，把藝術分爲眼的及耳的兩種，建築繪畫雕刻是屬於眼的，詩歌音樂是屬於耳的。因客觀的方法，把藝術分成於形體，成於音響，及成於言語底三項，建築雕刻繪畫屬於第一項，音樂屬於第二項，詩歌屬於第三項。因歷史的方法，把藝術分爲符號主義，古代主義，浪漫主義底三種。

符號主義 Symbolicism 是屬於藝術史上最幼稚的時代，在這時代，人類離開自然的生活很近，在無限的廣大宇宙之間，人類不全是塊然一個小動物。所謂世界，不過是感覺

所及的世界，於是以擬人法來說明世界，而從一個符號來表示這個概念的藝術，便因此起來了。古代埃及及印度底藝術，都是屬於此類的。那時候的特性，專求物質的力，能勝過精神，解脫了物質的束縛以後，而人類底精神，遂不能抵抗廣漠的自然力；所以那時候底藝術中心，完全是空虛而沒有生命。及人文漸進，人類底精神，遂漸解放，而藝術底風尚，也不得不漸漸變遷了，於是符號主義的藝術，乃一變而為尚古主義。Classicism 那時候藝術的特性，是屬於形式美。換句話說，便是精神與自然在形體上之諧和。惟精神底勢力，還不能超過自然，不過與自然保持均衡的態度就是了。本來自由底精神，快非不完全脫離自然束縛，支配自然所肯甘心的；因此尚古主義，遂打破而為浪漫主義。Romanticism 浪漫主義底藝術，乃是精神支配自然底藝術。道德觀念的變遷，最足以表示這個消長的原因。當希臘時代之末葉，道德衰落，把人類宿罪的觀念喚起了，而蘇格拉底諸人所提醒的光明途出現以啓示人類的迷途，於是對於人生理想的觀念，起了絕大的變革，覺得精神對於自然是獨立的，且有無限力量可以驅使自然的。這種色彩，現於藝術上，就是所謂浪漫主義的理想，浪漫主義的藝

術，以上都是黑智耳氏在美術上的貢獻，我們讀了是篇，可以知其梗概了。

第七節 現代的美學

(一) 克伊孟 (Kirchmann 1802——1884) 底美學

克伊孟是德國感情美學底代表者。於前章所講的理想派美學，是因觀念論底發達，同時並起的，這專是德國美學史上底正統，但其學說與純理哲學上底世界觀，是互相密切的，因此不適宜於說明美底意識了。若離了這歷史上底偏見，立實驗底根據，而要說明美的，於德國要算是克伊孟最堪注意的了。

克伊孟以前，於德國許多學者中間，不是沒有本於感情而說明美學的。如康德以美為主觀的，已含有感情美學底苞芽了；不過他在別方面仍舊是偏重知性，以爲美是認識能力與感覺能力底調和；所以他底感情派的美學，還不十分明晰。到克伊孟的時候，方完全脫離觀念論的束縛，而從心理上底實驗及考察，來說明美底意識了。他關於美學底著書，有根據實在論的美學及哲學概論等。

觀察自然美及藝術美，於其間求共通的性質，先惹起吾人注意的，是美底形象性。美都是實體的形象，而不就是實體。實體與形象，雖本是同一實在體，而於美學觀察的時候，可以分爲實體與想體的兩種。想體是實體的形象，而形像並不是由空想而生，與實體一樣的有實在性有感覺性的，惟不是全部的性質罷了。例如大理石底人像，是人體底形像，其形狀與大小，雖與人體相等，不過無色，無運動，無內部機關。其他繪畫，詩歌，亦是一樣。因爲藝術底種類，材料的差異，而表現實體之方法，也是不同的。

形像不是有實體性質底全部，所以是一種不完全的實體。人類何以要費掉時間與勞力，製作這些不完全的實體——形像呢？這是因爲人類想自造化者底緣故。但世界上不如意事，十常居八九，故人類祇有假像世界，是可以運用他底理想的。因此一切形像性，實在不足以說明美底希望和感情，美底特質，是在有趣味有意義的實在世界裏，表現出來的。凡形像是無意義無趣味的，那麼，斷沒有美化的希望；所以一切不適用於美的性質和理想，如不除去，要想生出最純粹的感興來，是不可能的事。由以上的觀察，克伊孟氏下美底定義說：

美是有感興的實體受過理想化的形像。』

上述美底要素係由於感興，還不足以包括美底定義，因為不美的東西，也有感興作用的。美是一個形像，以形像性加於感興之上，美始能成立的。所謂形像不可不酷肖這形像所描摹的實體，實體的性質，各有不同，所以藝術藉以構成的材料，也不得不異。人們往往疑自然美中有無形像性，但吾人既覺得是美，當然是具有形像性的，不過那時候所謂的形像性不在自然物中間，而在觀賞者底觀念中間，有些差別罷了！故照克伊孟底意思，要就實在而觀察，方是美底成立第一條件呢！

美底最重要的底性，是理想化，理想化是藝術家底自由活動。前所謂有感興底實體，或實體底形像，都被自然的法則拘束著；惟有理想化底美術家，純取自動的態度，方纔能為創造者呢！

古來藝術家對於美學，常立兩種不同的原理：其一以為藝術家不可不摹仿自然，於自然以外，不可不有藝術家應走的路。其所為美不可以自然為滿足，藝術須超越自然，變之使

爲高尚，纔可達到理想的境界的。其實這二說都是一偏之私見，前者病在見美底形象性而不見其他；後者病在知有理想化而不知其他，卻沒有知道形象性與理想化，都是美底特性，不可偏廢。以上都是克伊孟氏底美學說，以下再把哈德門 *Hastmann* 底美學說，介紹一些出來。

(一) 哈德門 (*Edward von Hartmann*) 底美學

哈德門是繼承德國大同哲學底正統，而爲其後起之秀。最近半世紀來，因自然科學可驚的進步，而自昔在思想界稱霸的純理哲學，漸漸減退其勢力，曾經掀動一世的偉大世界觀，都如朽木一般，將要傾倒了。一部分人要使哲學的要求，與科學的進步，有均等的滿足，而以爲這種計畫，決非單從自然科學底立足地，所得成功，因此又主張必須維持純理哲學舊有的勢力了，哈德門底主張，便是如此。他是根據黑智耳，叔本華的學說，揭「無意識哲學」的旗幟，爲德意志哲學放萬丈光芒的明星。至於美學，他亦是主張純粹理性的後勁。今天所說的心理的美學者，專以實驗心理學爲根據，雖對於美學底發明，也是不少；但其學說組織

的偉大壯麗，遠不及純理哲學派，哈德門以歷史爲根據，而加以新科學底思想，遂構成其宏大的美學系統，恐怕在這一派中，要推是空前絕後的了。

我們要知道美是什麼，先要知道美在何處，古來學者，對這問題，有兩種答案：（一）單純的實在論，（二）主觀的觀念論。前者以爲吾人感覺以外，另有獨立自存的物體的；後者以美爲全然主觀的，即謂根據吾人之精神而生的。這兩種說素，都不允當。吾人既以空間時間及運動，不屬於物底『存在形式』，卻屬於吾人底『感覺形式』，則對於環境，若沒有感覺的性質，便亦無所謂美了。音必待耳而後聞，色必待目而後見，若吾人所聞見的聲與色，祇覺著他底物理底性質，則都不過是物質底元子，或分子底一種運動罷了。主觀的觀念論，雖是以美底成立爲主觀的作用，然其謬誤亦不待言了。試問藝術家何以不滿足於他心中所起的空想，卻必要表現於外界留個永久的形像？主觀的觀念論者，可能回答這個疑問嗎？主觀因時空而不同，我們對於同一美的對象，卻感到同一的滿足，這又是什麼緣故呢？總之，上列二說，都不能說明美底本質。

藝術的美，是觀賞的人，從藝術所享受的主觀裏，所發生的寫像。這種寫像的得以成立，是客觀的實在物與吾人底官能所起的交互作用的結果。簡單說來，藝術本無所謂美，祇有賞鑒家意識內所生的主觀寫像，纔有美存乎其間的。這種見解，是『先天實在論』(Transcendental Realism)的結晶，可知美的產生，完全是根據於意識了。惟主觀現象中底美，不特是由於對象，亦不單是由於賞鑒家，這是由兩者交互作用而後發生的。

總之，祇有從實在界裏，脫離主觀的現象，纔可以稱爲美的假像。否定異於實在的主觀現象，是單純的實在論；否定與主觀現象所不同的實在，是單純的觀念論；所以這二者都不能說明美底假像。所謂美底假像，並不是幻像，於意識底內容，儼然有理想的實在，存乎其間的。所謂觀賞，也有三種意義包含著：(一)是無意識的精神作用，這種作用，是從外界的感覺起來的；(二)是這種作用的結果，發現於意識中間底寫像；(三)是知覺外物底意識作用。美的判斷，是本於感性的；所以美底所在，不在離開知性冷淡的觀賞，實在是充足於感性底美的假像，因此，便不能以觀賞爲美底所在了。但在抽象理想派底一輩學者，則以超

絕感覺底抽象觀念，爲美底所在，這說的謬誤，是不攻自破的。因爲美底所在，不應是感覺的，而當求之於吾人所謂假像中間的，這是不容懷疑的真理。

美底假像，不但要脫離惹起這假像底實在，還要脫離這假像底意識作用的。換句話說：不但當脫離客觀的實在，而且須脫離主觀的實在，及其一切意識的精神作用，方能得真實的美底假像的；所以當美底假像呈露的時候，人們不可不忘卻主觀的我，及我們內心的作用，這便是哈德門氏在美學上的貢獻。

(三) 耶路撒冷氏 William Jerusalem 底美學

耶路撒冷氏在美學上的見解，是以爲須置於『發生的生物學底基礎』上面的。前面曾經說過，席拉 Schiller 對於美底玩賞的說明，取一個遊戲底比論；這種見解，在這一方面，有很多的貢獻。氏底意見，以爲遊戲是一種過剩勢力底活動——就是我們在已得著生活的必需物時，把不被轉用過的勢力，活動走來，便是遊戲。Herbert Spencer 也是以同樣的意味，來解釋遊戲。Zazarnus 更注意於成人底遊戲，說遊戲是我們休養的要求。

Karl Gross 則大大地研究幼小動物及兒童遊戲底結果，以遊戲為對於重要的生活事業底一種預習。我們底活動，是由遊戲的活動，產生出來的。遊戲是可以使我們生出無盡的喜悅的。這種由心理及生理的活動，所生的『遊戲上的快感』就是人類有機體中所完成的一切機關和機能，所表現的自然的傾向。這種活動，實在是人類底有機體的保存和發達所必要的條件。所以人們底機能，沒有活動的機會，便陷於萎縮的危險之內了。譬如身體底四肢，如果長久不使用，便變成僵硬的東西，終至於機能失效，永久不呈活動的狀態。兒童在三四歲變成聾者的時候，大概連談話的能力都失卻，這是因為他底機能，不能再由他人底言語，刺激於他底聽覺的緣故。所以實際上我們底機能，被長時間底障礙，便感不快；反之，機能如果充分活動，便覺快感了。故隨遊戲而生的喜悅，不外乎從機能的要求底滿足，而生的快感。同理，美底玩賞的情形，也是如此。美底玩賞，是一種機能的滿足，詳言之，是一種由各樣心理的機能底活動而生的喜悅。這種喜悅，正如康德那樣快樂適切的論調，於慾望上並無何等的影響。因此，美底玩賞，可以說和遊戲是非常類似的。

美學上機能的快感，是由觀想他底對象及過程而生的。所謂觀想，不僅是對於造形美術的作品，作曲、演劇等，下一番經驗，熟視或專聽罷了；言要像朗讀詩歌的時候所生的精神狀態一樣的；所以美底玩賞，我們又可以說是被觀想所喚起的一種『特別機能的快感』。

視覺及聽覺等感官知覺，有時候的感觸，都能與美底感情相結合的。譬如單純的複合的色彩，虹或星；長夜天空底光與陰，往往能惹起我們美底快感的。不過我們喜悅的源泉，不當求之於我們底內部，當在快感所發生的對象當中，發見出來的，人們就稱這種對象叫做美。在聽覺之中，和諧的適意感，是基於更高尚的滿足，以及更複雜的機能裏，發生起來的。由此可知美底適意感，明明是由於機能的快感而生的。由觸官知覺所得的美，也是同樣的情形，這是近年來觀察盲啞者所得的結果。

美學上所發生的快樂，變為極量的複雜豐富時，那些對象，不僅可以使我們底感覺悅意，而且我們底觀念與思考，也是同樣的愉快的。譬如我們觀察繪畫或雕刻的時候，能夠理解或說明他底形式，我們底快感，必是更強烈而且是永續的。我們滿足知底機能要求，而起

的美感，在詩藝裏最能夠獲著明瞭的經驗。Schiller 底哲學的抒情詩，Goethe 詩中難解的章句，我們誠能使作者底思想，再生於我們底心中，而且使之更加發展起來，這就生出美底快感來了。如若不然，我們智慧的機能要求，就已經遮蔽著，而美底作用，便消失掉了。

此外情的機能快感，與一切感情之中心的性質，和更深的精神生活，很有關係的。這種精神生活，是從感覺的，及知的機能快感發長出來的。其結果能使全有機體激動，生出一種永續變化的作用，在這種意識底態度以內，我們發見到心理素質底源泉，普通稱爲『激情』Passions 這個有時候行毀壞的工作，而有時候復能變成最可靠的動機的勢力。當感官底機能快感放出的時候，我們便表示適意或愉快；又使我們底悟性，已經愉快的時候，我們便叫作『興味』。至於伴於情底機能快感而生的各種過程與活動，便是刺激。這些刺激，可以名之曰蠱惑與迷誤。Fascination and charming 孤注一擲的遊戲，多危如登山，這多與人以極大的蠱惑，是時伴起的興奮，能把情的機能快感喚起；所以這情的機能快感，實在是最豐富最強烈的美的玩賞底源泉。

音樂爲諸藝術中最能生強烈的感情作用的，早爲一般人所承認的了。因爲在音樂裏底情形，我們底情緒，是直接被感動於音覺，在智慧的部分上，並沒有何等的媒介。所以一切美底玩賞，明明是一種機能的快感，因此，與遊戲是有密切關係的。總之，我們用於發生美底作用的對象，最普遍的賓辭，就是『美』，以最廣義言之，我們可以把對於發生美底機能快感，所適切的一切事物，統稱之曰『美』。

『美』這名詞，像上面所述的，除廣義的解釋之外，還有一種較狹義的意義包含著。即我們見或種事物而充分確信底時候——就是以全副精神稱之爲美的時候，我們更經驗著一種感謝的感情，當這種愛感，更增高其強度的時候，吾們得名之曰『愛情』。人們對於各各藝術家所製作形像，愛著而藏之心底，往往當他一種貴重的財產，對於別人有惡意的批評，必熱心地替他們辯護的。愛情和美的關係，從來就被人所認識。在普通的意義，研究起來，客觀的實在的美，是原因；愛是他底結果。婦人底美，有一種喚起愛情底特別魔力；兒童底美，屢屢能激起男子底愛，這是無用疑的。但與之相反的，也大有事實在。促進我們底條件，而

且能使我們喚醒愛的感情底人或物，在我們眼光裏，他底美感，是增加不已的；所以美不單是愛底原因，往往也成爲愛的結果。

不論何人，都能夠由他自己底經驗上，說明美化底愛力的。譬如詩人厭惡的兒童，他底母親，總還是看他是美麗不過的；卑劣的字體，偶然有愛著他的人，也會生出特殊的魔力來的；拙於爲文的印度人 Angnetil—du—Perron，作 Upanishads，從波斯語，重譯作拉丁語，竟能爲叔本華 Schopenhauer 所愛玩——而且是很狂熱的，這便是愛底美化力，最顯明的好例。又對於自然界有熱愛的感情時，也能把我們底主張，明白地表示出來的。古代的人，祇不過散步於涼風習習的樹蔭，睡臥於清流可鑑的川邊草原，就算是愛夏天底風景了。到了後來，世人稍稍爲文明所疲勞，歡喜隱遁到深山幽邃的地方去，亞爾卑斯山之勇壯的自然美，便不感覺到了。一言以蔽之，領悟了自然的愛，才能感覺到真美的。

由愛情而生的美，實在是我們所謂的真美——由心裏快樂而得的美。所以美底玩賞，給他下個一般的而且簡短的定義，就是由觀想所喚起的機能的快感。前述感覺的，知的情

的三種機能的快感，得各自獨立地生起美的玩賞，這三者相互結合的時候，美的玩賞，便更豐富，強烈，而成爲感動的了。

第六章 近代的哲人運動

第一節 康德 Kant 底批評哲學

自從海洋派與大陸派的旗幟，兩兩對豎以來，全世界思想上的潮流，大受其影響；許多哲人，不入於唯理派，就歸於經驗派，各執己見，莫衷一是。迨康德 Kant 起來，集合兩派的大成，不狃於前人的成說，以批判的精神，創批判的哲學；於是思想上纔放出一縷美麗的曙光，纔開出一園鮮明的花朵；所以近代的哲學，到了康德，已總集其大成了。我們敘述近代的哲人運動，而特以康德冠諸全篇之首，就是本著這個意思。

批評主義的哲學，是康德所首先創造的，人人都知道了。氏以爲唯理派與經驗派的爭論，都是一偏之私見，不足以說明知識的起源。他嘗嘗說：『分析我們所具的知識，可以知

道有二種要素包含著：一是形式，Form 一是材料，Stoff 材料是經驗所產生，屬於後天的形式；乃人們底本質，屬於先天的。『洛克 Locke 僅以經驗所貢獻的爲知識，而不承認天賦的觀念；萊白利茨 Leibnitz 又僅承認吾心所固有的爲知識，而不承認吾心以外的經驗；所以都非中肯之論，經驗所貢獻的感覺，不過是知識的材料；徒有材料，不足以構成知識的內容，必定要加以整理的手續，用一種適宜的形式，表示出來，而後知識的全體，纔能完全成立的。形式是屬於先天的，人類所本有的，然徒有形式，而無材料，則仍舊是空無一物，萬不能構造知識；所以形式與材料，都是知識上必要的原素，缺一不可的。經驗派的錯誤，就在不知道先天的要素，故經驗派的所謂知識，一定沒有直觀的普遍性和必然性。唯理派應用純粹演繹的方法，判斷宇宙人生一切的現象，雖說他們底判斷，也許能包含著普遍性和必然性，然而不能超出於同一的判斷及分析的分析，不足以啓示實在的知識，這便是唯理派不可諱言的缺陷。康德以爲要解釋知識論上的問題，先要分析知識的原素，而後作一種綜合的判斷，把一切混淆的材料，用合宜的形式整理起來，纔

算是知識的，而知識論上的問題，也可以從容解決了。在純粹科學裏，總合的判斷，是非常的多，例如算術上三加二爲五，這便是總合的判斷，哲學的目標，也就在創造總合的判斷；所以康德的批評哲學裏，先論及數學上總合判斷的成立，而後論及自然科學與哲學，就是這箇緣故。

依康德說起來：我們所以能夠認識一切的緣因，都是由我們底感覺——就是視覺，聽覺，味覺，觸覺，溫覺，寒覺，痛覺，那些外部的感覺，及與可以由反省而體驗的內部的感覺——發生起來的。如果外界的物體，不經過感覺器官的通譯，決不能直接地瞭解他們底真相。所謂認識外界者，是依著我們先天所具有的直觀，及後天的得著性，所發生的一種精神上的狀態。約而言之，現象界一切的表现，都是製造於我們底心裏的。所以現象界的一切事物，雖然都律於同一的法則之下，但是關於超絕現象界的物如，我們底知識，則一無所知，也沒有說他的可能。

康德這種哲學上的主張，到了現在，已爲自然科學的歸納的研究，造就一箇牢不可破

的根據了。例如約翰穆勒 John Mill 所發見的『感覺神經的特殊勢力之法則』就是應用這種研究的。譬如我們用以太的波動，來刺激視神經，或用電氣來刺激之，器械的壓力來刺激之，都能同樣的發生光的感覺的。同理：無論以什麼刺戟，加之於各神經底末端，也必能發生各種不同的感覺的，這決不是依外界的刺戟之性質而定，都是依各種感覺神經之先天的，內在的特殊勢力而定的。康德說：『我們關於外界的直觀——就是現象界的各種東西，決不是由物的本身，由外界給與我們的，這是先天的，內在的，具備於我們心裏的特殊能力製成的。』這種論調，正與穆勒的研究，若合符節了。

康德以爲時間空間的形式，也是屬於先天的。他曾經說：『時間空間，並非由經驗發生的；經驗得到的事物，並不足以產生時間與空間；而空間上的存在，時間上的繼續，對於經驗上的援助，卻是不少。』照此說來，時間與空間，實在是組織知識的必要條件了。別種事物，我們可以假定他是沒有的，惟時間與空間，斷不能作如是想；康德以爲空間是相互連接的，時間是相互繼續的。此時此處，乃時間空間的一部分，時間空間，並無一定的際限；所以時間空

間所包含的部分，也是沒有定數。不過時間與空間，乃純直觀的，故我們能夠在幾何學上，連接空間的部分以成形體；能於算術上繼續時間的部分，以成數目，總合的直觀，便從此產生了。時間與空間，既是屬於先天的，而無待於經驗；所以在時間與空間中所得的總合的判斷，當然有一種普遍的必然性包含著。正是因為我們底心理作用，不能離開時空而獨存，心之所向，即時空之所趨，這是不易的定理。總之，感覺是材料，時空是形式，二者相合，便成感官的直觀了。分析言之，空間是外官的形式，時間是內官的形式，各種事物，莫不存在於空間的上面，我們底意識，沒有一種不繼續於時間之中。空間上的事物，我們可以經驗得到的；時間上的形式，我們也可以體驗得到的。故時間與空間，都是我們心理上直觀的形式，一切事物，都包含在內的，既非實體，也不是事物的核心，乃是吾人主觀的心理作用。

康德說：『感覺入於時間空間的形式中，乃成直觀；直觀更經概念的統一作用，乃成經驗的事物。』由此可知感覺所供給的材料，是雜亂無序的了，如沒有概念的作用，來整齊或調和，決不能成爲經驗的事物；這種統一的概念，就是康德所說的悟性。 *Understanding*

以悟性所供給的概念，再整齊而統一之，就是康德所說的思辨。Thinking 所以悟性的概念，便是思辨的形式；思辨的時候，不能缺少這種悟性的概念，也彷彿直觀的時候，不能沒有時間空間一樣。悟性的概念，就是思辨的時候，所施行的統一方法；思辨的統一，就是論理學上所說的判斷作用。我們倘能取各種判斷，除了他們內容上的事實，而存留著他們純粹的形式，便能得著純粹的悟性了。於是形式的論理學上的判斷，乃一變為認識論上的範疇了。康德分統一的概念為十二類，就是十二範疇，十二範疇的當中，屬於分量的性質的大種，名曰數學的範疇，*Mathematic Categories* 屬於關係的情狀的六種，名曰力學的範疇。Dynamic Categories 此十二種範疇，都是經驗所依靠的先天的條件；但是並非經驗所直接發生的，所以經驗上各種事物的存在，都是範疇所施的變化，沒有範疇，經驗也就沒有了。我們應用各種範疇，統一感官的直覺，就能於自然界中設立種種法則，以構成自然科學上普遍的知識了。原來人們知識的對象，是人們底知識力所創造成功的。斷不是外界的事物所生的一種反映。因此人們知識之所及，不能超出於現象的範圍，至於現象外之實

體，便不是人們底智慧所能推得了。人們既能應用概念，以謀統一各種事物，而構成知識，則必定要求能擴張統一的範圍，以達到絕對統一₁的地位；但是要達到絕對統一₁的地位，一定要超於經驗的範圍以外的，（因為在經驗的範圍中，本沒有絕對的事實。）我們努力以求絕對統一作用的完成，就是康德所說的理性，Reason 所謂形而上學，就是藉此種理性，構造成功的。理性的應用於形而上學，有三方面：（一）靈魂的概念。就是把絕對的統一，供給於內在的經驗的，純理心理學的根本觀念，也是根據於此。（二）宇宙一體的概念。就是把絕對的統一，供給於外界的經驗的，純理的世界論的根本概念，即根據於此。（三）神的觀念。就是以最後的統一，供給於內外經驗之全體的，而純理的神學的根本觀念，便造基於是了。凡此三種觀念，都沒有一定的論據，可以資為考證；所以都是超出於經驗以外的，已無價值可言了。

康德的批評哲學，已大略如是了。與康德同調的，尚有非希脫 Ficht 粹林 Schelling 黑智兒 Hegel 海爾巴脫 Herbart 幾位。非希脫（一七六二——一八一四）的學說，

是根據康德而來的，他以為萬物的本根，都是自我的活動；能從自我的思想，以造成理想的世界，這便是我們底所有物了。他底學說，都是一種主觀的唯心論。粹林（一七七五——一八五四）的見解，就和他略有不同了。他以為客觀界的存在，與內在界的表現，是一致的；我之精神界，就是非我的自然界，所開放的花朵。氏底見解，承認主觀與客觀，在本體上是完全同一的，換句話說就是精神與自然，都是相互融和，並沒有等級的差別。黑智耳（一七七〇—

一八三一）當做柏林大學校長的時候，聲譽震動於學術界，任何人都很欽仰的。他底學說，與粹林大體彷彿，他以為絕對的理想或理性，都是從自然界出發的。一切事物，都不外是理性的發現。他說：『一箇概念，其先必向反對的方面進行，最後，必向二者總合之點進行，如此連綿不絕，便是歷程，便是理性所具的本質。』他就根據此種理論，解釋一切問題了。海爾巴脫是祖述康德實在論方面的人（一七七六——一八四一）他以為世界的全體，是衆多客觀的實在性所成立的。實在性是永久不變化的物質，箇箇獨立，而且超越於時間空間的。這種學說，與非希脫的活動哲學，可是大不相同了。上列的幾箇哲人，直接間接受著康德

的影響，都是很深；所以哲學上自有康德的異軍突起，已呈露出一種革進的現象了。

第二節 叔本革新理想主義的哲學

新理想主義的哲學，是十九世紀末期的思潮，我們要明瞭他底究竟，我們先要把十九世紀以前的思潮，知道一些梗概。在十九世紀的後半期，現實思潮的氣焰正熾，已從各方面把從前的舊思想推翻，物質文明得了全勝，奏凱而還，人類便立刻沉淪於物質生活的享樂裏，不思奮進，到了後來，人類的物質生活，既已日就枯燥，而精神生活，更覺斲喪殆盡，於是想做物質支配者的人類，竟做了物質的奴隸了。在物質文明全盛時代，人類的自身，不過是自然現象的一部分，完全是受機械的必然的運命，所束縛的一塊物質；這種生活，實在是空虛的生活，這種文明，實在是沒有生氣的文明。

現實思潮的登峯造極，就是以肉體的享樂，為唯一的目標，把人生的真義，全都否認了。這種生活，在一般的人，當然是很滿意的，可是在求真理的人看來，於現實思潮裏，卻覺得蘊藏著絕大的缺陷。調查現實思潮過去的歷程，當時的思想界，莫不以人生為枯燥，為悲痛，為

無意義；所以在十九世紀的後半期，懷疑的厭世的思想，竟佈滿於全世界，這也許是時代反動的產兒吧！於是在這箇當兒，叔本華 Schopenhauer 新理想主義的哲學，遂握了思想界的大權。

叔本華普魯士的丹崎 Dantzig 人，親受業於非希脫 Fichte 的，曾在母校柏林大學講學十餘年，退職後，在梅恩 Main 河上，端居讀書，年七十二卒於家。年二十五歲的時候，曾撰一文，題曰充分推理之四層根本原理，已爲當時的學者所稱道了。其後六年，又著意志與觀念的世界，及自然中之意志，倫理之二大問題諸論文，均爲當世學者所尊視。沒後十餘年，他底弟子法拿斯太脫 Franenstad 在萊比息 Leipzig 地方，刊行他底全集，書凡六卷；後來他底遺著，爲斯丁納 R. Steiner 所搜集的共十三卷，格利士李 Grischod 所纂集的共若干卷，這三部冊子，到今天都還存在著，學者可以參觀。叔本華的思想，在十九世紀的下半期，很是風行，他那種厭世的思想，都深深地印在時人的心裏，到了近代新唯心論的主張，新實在論的主義，先後發揚以來，此種厭世的思想，纔漸歸熄滅。

自叔本華之死，距今已五十多年了。今之學者，對於他底立說，雖亦有不滿意的，然而他畢竟是曠代的大哲。凡北歐的文藝思潮，自然派及新理想派的人生觀藝術觀，實在都是從叔本華發生起來的。他底世界觀，都是承柏拉圖康德菲希脫粹林諸人的精華，他底人生觀，得諸印度哲學者的陶熔，也非常的多。他底哲學，大別之可分三部：（一）萬象論（即現象論）（二）意志論（即本體論）（三）解脫論。試分別說明在下面。

（一）萬象論 叔本華以爲宇宙間的一切事物，都不外是一種現象或幻影，決非真正的實在。客觀界並不是離主觀而獨立的，要之，總不外是一種概念。這種現象，脫離了時間空間及因果的關係，不能成立。我們用主觀的態度，觀察外界的時候，我們眼前的世界，方呈出現；所以現在的世界，實在是我們主觀的形式，所織出來的幻影。照上面觀來，叔本華的學說，已完全受著康德的影響了。

（二）意志論 世界的存在，既然是一種現象，那麼，現象的根本，究在那裏呢？叔本華以爲就是意志。不過我們但依靠著知識，斷不能評判意志的實在，我們用直接的內觀方法，纔能知

道的。我們常直觀自己的內面的時候，我們纔曉得內部的本性是意志。我們底身體，是這種意志的發現；意志不但是人類的本體，而且是宇宙的本體，這箇絕大的意志，發現於時空因果之下，就是宇宙。真正的本體，是一種盲目的意志，既無理知，也沒有目的，祇能盲動罷了，宇宙間的一切現象，都祇是盲目意志的傀儡；所以人類的努力，也是無意義，無目標的。叔本華便根據這種觀念，創立一種厭世思想，說明我們底意慾，也是一種宇宙意志的發現；所以沒有窮盡的日子，所謂感情上的滿足，祇不過是心理上的一時的安慰，意慾沒有窮盡，我們決不能安靜，無數意慾集聚起來，必定要發生衝突的，我們在生命的歷程裏，所得的悲哀，實在遠過於快樂的；所以生存是一種苦痛，也是一種悲觀。我們終究要爲生存慾所支配著，實在是毫無趣味；故叔本華說：『人生同肥皂球一樣，雖然知道是終歸破裂，但是我們仍舊努力地想把他吹大的。』這句話，已把人生的真義，完全說穿了，說來何等淒涼呵！

(三) 解脫論 人生是苦痛的，叔本華蓋已承認無疑了；但是人們在這苦痛的旋渦裏，難道沒有解脫的方法嗎？當然是有的。照叔本華的意思，祇要消滅意慾就是了。我們誠然能把盲

目的意慾，完全消滅掉，自然可以得著眞眞的安慰了。斷絕意慾的方法，莫善於實行『藝術的生活』，提高『道德的生活』。他以爲藝術的精神，足以使人們忘卻苦痛的原素的；不過這也是一時的，並不是永久的；我們如果要永久的絕滅苦痛，則不得不將意慾完全斷絕。覺醒了人們的智根，燃著了人們的靈光，知道人世一切，都是『空』的，都是『幻』的，這便是眞眞的解脫，這便是佛家所說的『涅槃』了。叔本華說：『滅絕煩惱後的境地，俗人是不能了解的，不被意慾所束縛的人生觀，一般人必以爲是『空虛』的，然而其中卻有眞眞的樂趣包含著，可惜人們不能體驗罷了。』由這些論調，推測他底人生觀，不容說全都流於佛家的見解了。

以上都是叔本華哲學的大略，此外他對於自我意志的討論，在近代思想上，也很占重要的地位，茲撮其梗概於左。

叔本華的自我意志論，便是他底人生觀與世界觀的出發點。叔本華的世界觀，是自我觀念的表現——自我與思考的先天條件，所創造成功的。占有空間的各種物件，均具有不

可入性：然都由我底智靈所組織起來的，——都是我底內心的反映。客觀界的存在，不外是主觀界的表現，那麼，客觀界的物象，並不是絕對的存在。康德亦謂現象世界之外，有物如 (Ding an sich) 在，就是我們意識中的真如，此說與叔本華亦頗相類。

在萬有一切的物象裏，有一種相類的本質包含著。這種本質，狄卡兒，斯賓那沙，萊勃利次，黑格爾等，都說是心思的靈光。萊勃利次且說一切物象，均有心思有知覺的，不過程度有高底罷了。叔本華則承認這種本質，就是意志，凡心思知識，都由意志而生，此是萬世不易的定理。而我底本質，就是萬有的本質，更可無須疑慮。因為我底本質是意志，世界的本質，也是意志。意志的本質，可分為兩種，(一)純粹的意志。這種意志，與知靈不相接觸，就是刺激性。人類身體血液之流通，及化濃分泌的功用，都是這種力量發生的效果。(二)不純粹的意識。這種意識，與知靈是相關係的，即吾人平常所說的自由意志。然而意志無論他有無意識，斷沒有停止的時候，身心都能感受疲勞，而意志獨否，就是睡眠休息的時候，尚能於夢寐中表示出來的。所以意志之爲物，實在是構造萬物的原動力，創造進化的中心。不過物類的意

志，與人類的不同，動物的意志，是表現於外的，人類的意志，不但能藏而不露，且歡喜作偽的，動物的意志，是固定的，人類則變化萬端的，這是二者區別的地方。

叔本華的所謂意志，就是斯賓那沙的所謂本質。(Substance) 他能表現於宇宙之間，構成萬有；然而他底自身並不受空間時間的主宰，且是不可思議的。意志的次第表現於時間之中，實在是依著一定的範疇的，這種範疇，就是柏拉圖的所謂意象。(Idea) 凡重量，不可入性，固性，彈性等，都是下級的意象；高級的意象，是有機物所具備的。所謂意志，是無窮世界的源泉，一日有意志，便一日有世界；箇中有生滅，而意志無始終，此是古來學者所同認的公理。吾人也不過是意志的一部，意志既然不消滅，那麼，吾人軀殼雖然死滅，一定還有不死的部分存在著。反之，意志為萬物的本源，所以也是萬惡的本源。凡有生命的東西，莫不以互相殘殺，為其求生的方術，歷史是什麼，不過是無量血肉鬭爭的記錄罷了。世界上的互相殘殺，沒有停止的時期，都是這一點求生的意志，衝動起來的。生命愈完全，智靈愈進化，則其苦痛亦愈甚。笑是人類所獨有的，哭亦是人類所獨有的，所以生命就是痛苦的源泉，積極的

快樂，都是夢想，絕對不能見之於事實，祇有大澈大悟，明白生命快樂，一切是虛幻的，則意志自然可以消滅，痛苦自然可以免除了。

叔本華的學問，都是建設於經驗的上面的，是根據於經驗以研究世界的本質的，至於『世界在那裏』的問題，他卻不加以思辨，因為這種問題，是超脫於我們智靈以上的緣故。人類的智靈，不能脫離因果律，此等超脫於時間空間以外的事實，都非因果律所能範圍。獨斷派的本體論者，雖願加以研究，然叔本華是不願枉費腦力的。他自己曾經說過：『斯賓那沙粹林諸君所倡導的萬有一元論，是我所贊同的；然汎神論者，每以所未知的，強解所已知的；我底意志，都是循科學的通例，據經驗的事實，由已知的推測未知的；汎神論者，每以世界為樂觀的，在我觀來，則無異萬惡之府呢！（見 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, S. 1319）』以上的話，都是叔本華與其他哲學家不同的一點，他底世界觀與人生觀，都很明顯地表示出來了。

第三節 新康德派價值的哲學

十九世紀末葉的思潮，是從現實思潮，到理想主義的迴轉點，一切思想都在根本上動搖起來了。舊的人生觀，既然崩壞，新的人生觀，還未建築，這真是人類苦悶的時代呵！在這個當兒，能夠在思想界上，放出一線曙光的，不能不推新康德學派了。新康德學派，是從研究康德的哲學出發的；所以他們最大的事業，就在發展或改造康德的哲學，他們底學說，雖然也有許多缺陷，但是反抗時代的精神，主張宇宙人生的內的意義及價值，卻是他們不可磨滅的功績。

康德哲學底大體，我們可分兩層講：就是人們底智識，他以爲在處理現象世界的時候，是確實的，是妥當的；（他在理論的認識論方面，也是如此。）反之，他又以爲存在於現象世界內根本的真如，決非我們底知識所能獲得，我們想達到真如，非從道德的宗教的信仰入手不可。新康德學派的學說，也是如此。倫格（T. A. Lange 1928—1875）是首創新康德派的學者，他曾著一部唯物論史，對於當時的唯物論的人生觀，下了極嚴厲的批判。照他底主張，物質世界，雖然可以被自然科學所說明；但是精神世界是與物質的世界完全不同的，

這非根據於主觀的內的經驗，是不能釋明的。唯物論者以爲一切思想上的表現，都是由腦而生，腦是一種細胞的組織，細胞也是物質；所以精神界的現象，不能外物質界而獨存。這種論調，在倫格觀來，未免是流於獨斷了。因爲人類本有一種精神的生活——深玄的內的生活，包含在藝術與宗教的要求以內的，這不能以普通的知識，或科學的解釋，就算滿足；必定要從價值上去判斷的。宗教的信仰，可以使我們領悟知識以上的世界；藝術的精神，可以使我們達到科學以上的生活。我們已經論透了科學底冷酷了，然而要補救科學底缺陷，則不能不依靠著信仰與藝術。我們果能把知識與信仰，科學與藝術，融和統一起來，人類的生活，便能達到真真圓滿的地位了。以上是倫格在思想上的梗概，他底哲學，內容上是很富豐的，意義上是極深造的；所以後起者輩出，如卡恩（H. Cohen）那托披（P. Natopfl）李耳（A. Riall）諸人，都是新康德學派的健將。他們底學說，分現象論的唯心論，及價值判斷兩種，現在把他們底要旨，寫了出來。

（一）現象論的唯心論 現象世界，是我們人類用先天的主觀的形式，所創造出來的；所以

現象世界離開了我們底主觀，便不能存在了。但是外界的現象，既然由我們底理性所鑄造，那麼，我們應用我們底理性，當然可以理解現象世界的，於此可見科學有成立的價值了。然而科學所能說明的，祇限於現象世界，至於精神世界，則非科學底力量所能解決了。康德以爲現象的根本，必有實在的。然究竟有沒有實在，卻不能武斷；因爲我們底知識，是限於現象世界的。

(二)價值判斷 新康德學派，又以爲人生的真意義，是在道德的生活，或宗教的生活上。我們底知識，是相對的，斷片的；而我們底心中，有一種很強的要求包含著，就是求絕對及統一的要求。這種要求，非根據於道德宗教的助力，是不能滿足的。人類底判斷，在性質上又可分爲兩種：

(一)事實判斷。(二)價值判斷。前者是科學的判斷；後者是哲學的判斷。前者是相對的，後者是絕對的。哲學要求絕對的確實性，可以不得不用價值的判斷。我們看了新康德派底學說，我們就可以知道哲學的精神，已從理知生活，轉到情意生活；從物質生活，轉到精神生活；

從外的生活，轉到內的生活了。

第四節 蜚起羅等科學的理想主義的哲學

新康德學派已把哲學及科學的性質，截然分開了。他們以爲科學是重經驗，尊事實的。哲學是重理性，尊價值的。不過他們並沒有將科學及哲學融和起來，於是又有一派科學的理想主義的哲學，產生出來了。這派哲學的目的，想綜合科學的知識，建設一種理想的哲學的。蜚起羅 *Fischer* 洛資 *Lotze* 哈德門 *Hartmann* 文德 *Wundt* 諸人，都是最著名的代表。蜚起羅曾經說過：『我們盡我們底力量，去蒐集經驗的事實，將他們綜合起來，得一種固定的見解，然後我們再將這箇見解，推廣起來，適用於經驗所不及的世界。這種方法，就是最安全的哲學方法。』這一派的哲學，大抵是注重科學的，這便是他們底長處。現在且把蜚起羅諸人的學說，撮要的寫了出來。

蜚起羅 (*G.Th. Fechner 1701—1887*) 的哲學，完全是建築於科學上面的，他所用的方法，是一種歸納的方法，與粹林黑格爾所用的演繹法，絕對不同。蜚起羅以爲演繹的

思想，都是『海市蜃樓』。要想建設真真的哲學，非根據於自然科學不可。他以為宇宙全體，是一箇渾合體，正像地球之屬於日，日之屬於星雲系一樣。宇宙間的事事物物，所以能互相結合，都是由於絕對的無限的神，從中支配的。人類有肉體及靈魂的兩面，神也有宇宙及神靈的兩面的；所以宇宙間的一切，箇箇都有靈魂，不過有一種高下的等差罷了。他以為人類間所發生的情感作用，都不外乎一種靈魂感應的力量。他常根據能力不滅的原理，證明靈魂也不滅；原來物質的能力，既然不滅，精神的能力，當然也是存在的呵！所以我們死的時候，方纔能超登比現世界更完美偉大的世界呢！此便是蜚起羅的人生觀。

洛資 (R. H. Lotze 1817—1881) 的哲學，在大體上與蜚起羅的，沒有出入；但是他底思想，卻比較的格外精密。他底哲學，是單元衆元二主義的結晶體。他說：『我們所經驗的各種要素，都依照著一定的理法，和他種要素，發生戀愛的。』這種要素的互相結合，就是機械的世界觀的基礎。同時，洛資也是近代唯心哲學的大家，他以為形而上學是研究實在為本旨的。我們要知道宇宙的實在，徒依賴於自然的機械的作用，是靠不住的；我們如不知機

機械作用所向的目標，及世界進化所表現的價值，不得爲真知宇宙，所以哲學上於機械的見解以外，不可以無理性的見解，增加哲學的負擔。故洛資的哲學，有兩種原理包含著：一種是近世科學的見解，——就是將一切現象用機械的因果的說明，來解釋宇宙的。一種是浪漫的思想主義的見解，——就是把一切現象，預存一箇目標，來解釋宇宙的。洛資的哲學，是從『存在』的概念上，引伸出來的；他以爲感覺派以『存在』爲『被知』的學說，是不可靠的，我們知覺的時候，不可沒有引起知覺的客觀的對象。但是他又不承認『存在』的概念，能有一種絕對獨立的性質。凡宇宙間存在的一切事物，都互相關聯的，我們根據此點，就可推測世間的全體，是一個渾合物。以現代科學的眼光，來觀察事象的變遷，其間都逃不出因果律的範圍，從中支配的，就是絕對的心靈——神；所以神便是支配一切變化的原動力。以上是洛資哲學的大概，以後就要論及哈脫門的哲學了。

哈脫門 (Hartmann 1842—1906) 的哲學，也是根據科學出發的，大體上頗與洛資類似；他想調和黑格爾及叔本華二人的哲學，另行創造一種折衷的哲學。他說：

黑格爾以理知爲宇宙的本體，叔本華以意志爲宇宙的本體，都是一偏之論，我們能把二者的學說調和起來，哲學的見解，便完滿無缺了。』他又以道黑格爾是缺少情感的，所以在他底哲學裏面，箇人不過是絕對理知的工具。叔本華則未曾了解宇宙全體的進程，專以解脫苦惱，爲個人惟一的目標。這兩種主張，都是偏而不全，雜而不純，哈脫門便想作統一的努力了。

在昔康德氏以爲現象根底的實在，是不可知的，這也是一種謬誤的見解。實在和現象，是有一種因果關係的，沒有實在，便沒有現象；有了現象，便可以發見實在了，這是無須疑慮的。我們從結果推想到原因，也可以理解實在的實在的本性，究竟是什麼呢？哈脫門說是『無意識的絕對。』絕對的活動，分意志及理知的兩面。意志的作用，能使現象世界有種種活動；理知的效能，可以管束各種活動，有秩序地進行。意志與理知，苟能絕對的統一，則宇宙完全調和，決沒有兀兀不安的現象發生。但是那盲目的意志，每每極力想表現自己，所以這種平安狀態，遂因此破壞無餘了。然而在另一方面，理知的作用，也不能宣告停止。理知是想破

意志的迷妄，滅人生的苦痛，解脫煩悶的心態，消滅現世的幻影的。我們如若想達到這箇境地，則不可不抑制盲目的意志，服從理知的命令。要想得現世是幻的，幸福不過是一箇夢，我們便能達到涅槃的妙境了。哈脫門以後，接踵而起的，就是大心理學家文德 *W. Wundt* 的學說，現在把他底學說的綱要，記錄在下面。

文德 (*W. Wundt 1832—1918*) 的哲學，是很完密很宏大的；他底精神，雖然和洛資諸人的，有些相同；但是他底學說的周密，實在不是洛資諸人所能比擬於萬一。照他底主張，哲學是綜合各科學的成績，所組織的理想，他底價值，當然在各科學之上。文德的認識論，是從經驗及主觀的兩方面，相合而成的；倘有經驗而無主觀，則混沌駁雜不成知識，倘有主觀而無經驗，則糲糊不明，也不能創造知識的。主觀的根本，就是意志。知識是什麼？知識是主觀的意志作用及客觀的經驗，所合成的結晶。知識的內容，文德分爲感覺的、理解的、及理性的三種。感覺的知識，爲美學文學的源泉。理解的知識，便是科學的知識。理性的知識，乃將科學的知識來統一綜合的知識，其中包含著三箇重要的問題：（一）自然界的統一問題；

(二) 精神界的統一問題；(三) 自然與精神最後的統一問題。第一箇問題，爲時間與空間的問題——即時間與空間究竟是無限呢？還是有限呢的問題。照我們底常識想來，時空總是無限，我們決不能承認時空爲有限；但照我們底經驗講來，時空都是有限的，決不能說是無限，因爲我們不能經驗無限的時空；所以這箇問題，是一箇不能解決的難題。第二個問題，在內容上更分爲兩層：即統一的精神是什麼？統一全體的精神，又是什麼？在文德以爲兩者都是意志，在箇人方面爲箇人意志，在團體方面，爲團體意志。第三箇問題，就是統一物心兩界是什麼的問題。文德以爲精神作用，固然是意志的表現了；而物質也有作用的，倘是沒有作用，那我們便不能理解他的內容了；所以物質的本性，也是意志。然統一箇別意志的絕對意志，究竟存在否？這箇問題，我們不能用知識來解決，我們祇能用情意來信仰罷了。文德的哲學，已經略如上述了。氏是心理學的集大成者，是歐美第一箇以實驗的方法，研究心理學的。所以他底哲學的基礎，可說是完全建設在心理學上面的。

第五節 尼采新浪漫主義的哲學

文德諸人的哲學，雖然是注重科學的；不過他們底立論，總不免帶一些理想派的臭味；所以並不能滿足當時一般人的要求。尼采就乘這箇時機，另創了一種哲學，叫做新浪漫主義的哲學。這種哲學，完全是一種反時代精神的產兒。譬如在那時的現實思潮，都說是外部的，物質的，機械的；而尼采則以為是內部的，精神的，意力的。當時的哲學，繼叔本華悲觀主義的餘緒，都主張生活是否定的，而他偏主張生活是肯定。他以為我們應該使內部的活力，無限的充足，來打破人生的悲痛；把一切的束縛，盡行解除掉，來逍遙於自由的世界。他對於死灰色的文明，物質的文明，失了生氣的道德和宗教，都取一種極端反對的態度。建立宏大自由的人生，發展精神的能力，便是尼的二十大志願。

尼采 Nietzsche 在一八四四年十月十五日，生於德國撒遜州之雷根地方。父親是新教的牧師，保皇黨的會員，母親豪爽而壯健，當時稱為『美麗的野人』。尼的性質，溫和寡言，頗類其父，慈祥聰穎，則肖其母。四歲即知讀書，自信力很深，感情極奮皇；而善於克己，甚至以火自炙其手，偶覺內心有不正當的時候，或善惡的批判，偶然錯誤時，則必深自懺悔的。尼當

時尚有祖母甚崇拜拿破崙往往致氏以拿破崙的傳記後來他所提倡的超人哲學，好稱述拿破崙的緣故實在都是受著他祖母的影響。氏的父親是箇音樂家，氏亦秉了他父親音樂的天才，十歲即能按譜填詞；而且那時對於詩歌的研究，已饒有趣味了，詩與音樂，彷彿是氏終身的嗜好品，不可須臾分離的；所以與其名氏爲哲學家，毋寧名氏爲詩人。茲拉頓司拉是氏一生的名作，其他如偶像的微光及悲劇的原因等，亦很有詩的情趣，自然地流露出來的。最初入潑奧都的豫備學校，一八六二年改入波恩大學。在那時候，立志不染放蕩的惡習，惟與二三知己，折節讀書，藉以消遣歲月罷了。繼爲選擇職業及懷疑信仰等念所糾纏，遂又棄波恩而轉入來比錫大學，繼其父親爲牧師的心理，到那時已經怦怦地感動了。初時，氏嘗欲以音樂家自顯的，但後來知識欲甚奢，在潑奧都時，嘗立志研究地質，植物，天文，軍事，方言諸學問，爲將來立身的預備。後來事實上不可能，乃專門研究實際的知識了。在來比錫時，則悉心研究方言學，竟以關於方言學上之論文，爲巴遜大學所注意，被聘爲方言學的教授。大音樂家華格羅 Wagner，即於此時納交的；大哲學家叔本華的著作，也於那時開始誦讀了。

氏受著他們底影響，非凡的深。會有普法之戰，氏在軍中得有劇烈的神經衰弱病，長臥於牀第間，無一刻之安靜，由生理上的關係，氏底思想上，遂遭了鉅大的變遷，覺悟人生的意義，是犧牲的，愁苦的人們若不自振拔，便奄奄欲絕，長沉於慘怛的境界了，人們若能百折不撓，不爲病魔所征服，立定了自我底意志，與環境相決鬥，方纔能解脫難關，達到坦坦的大道的；不然仍舊是弱者的表示。氏底意志的哲學，便是在病魔中磨練而成的。氏雖有時候也有一種厭世的觀念，不自覺地流露出來，然而他底意志卻格外強毅，即頻於生死絕續之境，也沒有一毫畏縮的態度，表現於眉間。他嘗嘗說：『病魔是人生最有力的刺激，我在病榻之中，纔發見了人生的光輝，新生命的源泉。我於生活力最弱的時候，決不至爲厭世家的號呼轉徙，有悲不自勝之概。』這些話，非大勇者不能道，真是弱者的當頭棒喝呵！病勢正熾的時候，乃解去巴遜大學方言學的教職，漫遊瑞士及意大利等名勝，藉以開拓沉滯幽鬱的胸襟，至一八七七年始復職，然不久又辭去，悉心於學問的研究，而其哲學乃大成。凡日之曙光，情人，歡樂之智識，善惡之寶筏道德之系統……等名著，都絡續出版了。所以氏在那時精神上的收穫，

頗稱豐富；而其精神上的生命，也因此告終了。嗣自以後，氏底腦袋，漸呈變態，幾至發狂的異狀了。以上都是氏生平之大略，他底物質生活，非常單純，遠不像其他詩人藝術家哲學家的屢有變化；不過氏底精神生活，卻『波譎雲瀾，莫知其所窮。』以後再述其思想發展之途徑，闡明其『超人哲學』的深義。

在十九世紀上半期，科學的樂天主義觀，正在風靡一世，於是叔本華乃乘人們疲勞於物質生活的機會，大唱其否定的哲學，其中最受其感動，而與之共鳴的，就是尼采。他們都是根據意志爲立腳點，極力破壞自己及世界觀的，不過尼采的勇氣，非叔氏所可冀及；所以叔氏主否定意志，禁絕欲望，以自脫於人生之苦；而尼氏則肯定意志，認定生活之價值，勇往精進，以自遂其生。前者是消極的，厭世的；後者是積極的，奮鬥的，這是他們根本不同的地方。雖說他們都是承認宇宙意志的，於是尼氏遂和叔本華背道而馳了。那時候氏對於華格羅 Wagner 的信仰，也遠不如從前那般熱烈了。他嘗批判華氏的性質，過於躁進，沒有擺黑 Bach 比安漢芬 Beethoven 的恬靜可愛。華氏以很好的藝術的天才，而置身於革命黨

之林，帶著政治的臭味，不思爲新文明的謳歌者，真是尼采所最惋惜的事情呢！嗣此以後，尼采和華格羅的交誼，乃完全宣告脫離了。

尼采自脫離了叔本華及華格羅以後，遂獨樹一幟，建設他自己底真我情感中之情感。一書告成後，一八八一年始以日之曙光公於世。書中的內容，都是偏於實證論的傾向，是一部代表過渡時代思想的作品。此書之創作，適逢著他在大病的時候；然而論調卻很嚴峻，絕不帶著一些病夫的色彩，對於宗教、道德、哲學種種東西，都極力破壞，不留餘地。在氏底眼光裏，所謂超然，所謂絕對，所謂不朽真理，所謂道德上之無上大法，都不過是一種幻影罷了。當時進化論的氣燄，也正是極盛的時候，尼采頗篤信其說。以爲人生三十年之間，必歷遍其始祖以至現在三千年間的進化的；所以人們在少年的時候，必主有神之說。中年乃拋棄其信仰，不信神之存在，潛心於玄學之思索了。晚年乃更捨是而尚美術，以求自脫於人生之苦惱了。人類到那時候，便能發揮科學的本能，研究自然之盛衰，觀察歷史之得失，植立於自由天地之中，無所恐怖，無所掛慮，一意探索真理，達於宇宙進化之法則，使人生臻於圓滿之地了。

尼氏的人生觀，所以能由叔本華浪漫的厭世觀，一變而爲科學的樂天觀，都是他底意志堅強的表現，氏以多病之軀，徧能不爲病魔所困，病愈深，而志愈堅，反能以疾病中悟人生之真義，這是在近代哲學家當中，所罕有的天稟。他在情感中的情感一書中說：『我之最大的幸福，莫如在疾病時。知力久爲病魔所糾纏，一旦復蘇，覺得一切事物，若別有光明，那種沉雄的生氣，足以退卻自殺的誘惑，返於質樸的天真的。』於時，氏底哲學思想，已肇其端倪了。及一八八一年歡樂之智慧出版以後，他底哲學，纔稍稍爲世人所注意，一八八五年茲拉頓斯拉告成，他底哲學上的中心思想，完全暴露出來了。是書的內容，充滿著文學的及詩歌的語句，不像康德黑智兒輩之以系統的敘述；所以茲拉頓斯拉一書，不但是哲學上的佳著，而且是詩中的名作呢！

自柏拉圖 Plato 以來，一般哲學者的世界觀，咸分現象和實在的兩界，前者是屬於感覺的，後者是屬於性靈的。這種主張，尼采絕不謂然。他是反抗宗教，否定靈的生活的。他說：『所謂實在，所謂本體，所謂天國，都是妄誕不經，蒙蓋著人心的幻影和泡沫呵！』於是作實

在界之妄誕一書，竭力排斥此種說素。基督教都以現世生活爲苦痛，假定一個理想的天國，使人類都厭棄現實，作戀愛未來之幻夢；實在論者，則適得其反，以爲人類的生活，必完全於實在界裏搜求，不當在精神界裏作過分的覬覦，尋覓安身立命之場所。此些在尼氏觀來，都是片面的論調。氏以強烈的意志，肯定人生的價值，以爲世界是世界，萬物自萬物，無所謂現象界，也無所謂實在界，人類的離合悲歡，宇宙的聚散憎愛，草木的繁榮衰枯，都祇是一種永遠輪迴復生的勢力，在無限的時間之中，所表現的運動罷了！他嘗嘗說：『我不反對命運，不避免命運，我必抖擻精神，與命運搏鬥的。……人生決不無意義的，如無意義，我必與以意義，自造有希望的人生，自造人所希望其永遠輪迴的人生。』氏底『超人哲學』便在這些含義當中，孕育而成了。

所謂超人，是超出於人類之人，是人類中最進化之人。他這種見解，顯然是受著達爾文進化論的感應。進化論者，以爲人類的進化，是由昆蟲而魚類，而兩棲類，而哺乳類，而猿猴類，最後纔進化到人類。那麼，將來的人類，果將進化到若何程度呢？於是尼采解答這個疑問，便

創出一種超人的哲學，以爲將來的世界，一定不是現人類所有的世界，必有超於人類的動物，出現於世的。

尼氏底根本思想，前面已經說過了，就是肯定現實的生活，及發展意志的力量。氏根據這種見解，對於現代文明之攻擊，態度很是嚴厲。以爲現代文明，使一般庸衆都有同樣的權力，都能享受同等的幸福，於是人類遂愈趨於平等，愈趨於衰弱，推其極非，使世界遂於毫無生氣的地位不止。到那時候，人類不喜努力，祇貪目前的快樂了，人類滅亡的時候，快要來了。因爲一般人類底意志，都是非常薄弱的，能肯定人生發展人生的，除極少數的大勇者外，決不能責望於普遍的羣象。照尼氏底意思，爲少數的大勇者起見，即犧牲掉大多數的奴隸的弱者，也在所不惜。他說：『無論國家，社會，以及人類，他們底存在，決不應爲自己起見，應該爲偉大的個人起見；而這偉大的個人，是超越人類的。』尼氏叫這種人，便是超人，超人云者，就是具絕大意志力者，最徹底的現實肯定者。

尼氏對於宗教家那種出世的見解，也是很反對的。宗教家的生活，太偏於靈的方面，於

肉的方面，絲毫不顧慮的，他們爲著要理想未來的樂園；所以雖犧牲現世，也是不憐惜的。在實際上離了現實生活，果還有別的生活嗎？超絕現世的觀念，都祇是弱者的空想。肉與靈是不能分離的，肉體消滅，靈魂也不能獨存，所謂靈體，實不過是意力的一部分，宗教家想絕滅意力，這便是把靈體也消滅掉了，宗教家的貽害人間，真是不淺呵！宗教本來是意志薄弱的猶太人所創造的，他們因爲意志薄弱，所以不能爲所欲爲，常不免於他種人類底壓迫。於是他們就用想像來建設空中的樓閣——天國，他們一面夢想天國，一面忍受苦痛，這種消極的無抵抗的道德，是不可爲訓的。尼氏稱這種道德，叫作奴隸的道德，極不願意人類效法的。尼氏認人生的歷程，本來是悲痛的；所以我們應該覺悟，應該奮鬥出光明來，不應該專貪目前的安樂，貽將來以鉅患，自由的剛健的意力，這便是我們道德上惟一的目的物，我們要照這個目的做去纔是呢！尼氏常把人類分作爲二部分：一部是能夠貫徹自己底意力的；他一部是被意力所征服的。前者不過是極少數強者，後者是多數的弱者，弱者應當犧牲，強者應當活用意力，駕馭弱者的。但是現代的道德，將弱者所應做的義務，完全加在強者身上，這實在

是大錯。所以自後哲學者的任務，就是如何能建設意力的道德，與現代相反的道德，掃清慈悲，憐憫，服從，保守……種種奴隸的道德。

尼氏底哲學的系統，大約敘完了，我們覺得尼氏的哲學，是比較有生氣有魄力的，尊現實，講意力，提高人們向上的願望，指導人們『出幽谷而遷喬木』，向著光明的途上，大踏步地前進，這實在是他底長處。不過太偏重物質的意欲，終未免是一種錯誤，所謂意力強毅的少數超人，果能運用他們意志的活力，滿足世界的缺陷否？恐仍舊是一箇大疑問！

第六節 英法德實證主義的哲學

實證主義的哲學，是現實的，科學的，經驗的。這派的學者，承認經驗世界，為確實的世界，在經驗世界外，假定別的世界，來說明經驗世界的理想哲學，是根本上錯誤的。所以他們以為哲學也祇是經驗之一。

經驗既是知識的惟一根源，那麼，我們底知識，當以起於經驗的，方為可靠。但是經驗非絕對的；所以我們底知識，也非絕對的。我們要想說明超越人所能經驗的問題，是不可能的。

凡宇宙人生從何處來，到何處去？人生究竟有什麼意思？等等問題，是經驗所不能告訴我們的，這種虛空疏遠的宗教思想，也是實證派的哲學家所不願研究的。他們以為與其要去解釋這些難題，還不如去了解現在目前的世界，樹立相當的生活呢！所以這派的學者，極反對浪漫主義的絕對的議論，及神祕的宗教觀，傳統的道德觀。他們最注重功利，快樂，及幸福。現在這般的哲學，從他底產地——法國，流傳到英國及德國去了，美國最近出產的實驗主義，也是受著實證主義底影響呢！

(A) 法國底實證主義 法國人的國民性，向來是注重現實生活的，他們對於形而上學研究的興味，非常淡薄，而於環境以內所起的人生問題，卻很是注意，所以實證派的思想，便先在法國人底腦袋裏，含苞放芽了。凡箇人的自由，人權的尊重，社會主義的運動，政治上的革命，對於法國人民更有一種特殊的吸引力，因此纔產生盧梭的民約論，及實證論的建設者孔德。(A. comte)

孔德的哲學，便是實證派的哲學。孔德自己說：『實證論包括哲學與政治學，這兩種學

問是有連帶關係的。』我們從他底言論上，也可以窺見他底哲學底梗概了。他以為科學以外，便無真正的知識了，非科學的超經驗的說明，都是一種空想。照孔德底主張，人類知識發達的路徑，可以分作三箇階段：（一）神學時代，就是超自然時代。（二）哲學時代，就是抽象時代。（三）實證時代，就是科學時代。

知識都是相對的，我們底感官，祇能了解現象。他又將三階段說，應用於人類歷史方面，建設他底社會學。他反對從來的宗教及神的存在；但是到了晚年，他卻根據實證主義來建設一種宗教，就是以『人道』二字，代替『神』字。這種宗教思想，雖是淺薄，一方面也足把人類單講經驗不能滿足欲望的象徵，表白無餘了。

（B）英國底實證主義。實證主義的哲學，流到英國以後，極力為之發展，為之光大的，前有穆勒（J. St. Mill）後有斯賓塞（H. Spencer）。穆勒是首創歸納法的第一人，在邏輯上的功績，很是偉大。他以為所有的知識，都是根據於經驗來的，經驗是知識的唯一的本源及標準。我們將多數的經驗，來綜合分析，歸納，然後方能達到普遍的真理的。他對於康

主觀的形式——就是時空及範疇，全是一種反對的態度。在氏底眼光裏，所有的知識，都是根據歸納法的原理，製造成功的，就是演繹法也是賴歸納法而成立的，至於推論作用，不過是一種聯想罷了。氏底哲學的長處，就在他能注重經驗；氏底哲學的短處，就在他底過重經驗，忽略主觀了。此外氏對於人生哲學的見解，是偏於功利主義的。他以爲道德的標準，在於行爲的結果，有否增進人類的幸福。增進人類幸福的行爲，就是善。反之，損害人類幸福的行爲，便是惡。最大多數的最大幸福，就是道德生活最後的目標。他說：『各人的幸福，對於各人就是善；一般人的幸福，對於一般人也是善。』箇人幸福和社會幸福，發生衝突的時候，人類便應有根據道德的感情，去犧牲自己的精神。幸福之中分量固有多寡之別，而性質也有高下之判的。他曾經說過：『做豬子滿足，不如做蘇格拉底而不滿足。』執此以說，那感覺的肉體的快樂，其價值遠不及精神的幸福，可想而知了。但是穆納底功利主義，和普通一般的，稍微有些差別，就是普通的功利主義，大抵是偏於箇人的，主觀的；而氏底功利主義，是根據道德的價值，謀大多數的幸福，所以是社會的，客觀的。

斯賓塞的哲學，便與穆勒稍有不同了；但是重經驗，尊科學，則完全是一樣。他以爲知識都是相對的，『絕對』是不可知的。科學的效能，祇能決定『絕對』的存在，但不能解決『絕對』的本性。科學是統一切關係，求出事物底公例的；哲學是統一科學的知識，建設事物底原理的，至於處理不可知的東西，便是宗教了。他便根據這箇原則，去說明生物現象，精神現象，及社會現象；所以他的哲學，做叫綜合的哲學。又他對於當時流傳的進化論，也是很有貢獻的，他是應用達爾文進化的公理，研究宇宙全體現象的第一人；所以他底哲學，又稱爲進化的哲學。

(B) 德國底實證主義 德國底實證主義，是粹林，黑格爾……一派理想主義達於極點的反動。他們對於認識論上的見解，都不能超出穆納的範圍，也是注重感覺，經驗反對理想的。在德國哲學家中間屬於這般的代表，就是拉斯 (E. Lass) 馬黑 (E. Mach) 諸人。現在且把他們底學說，條舉於下。

(一) 他們以爲感覺就是實在，感覺以上，便無實在之可言了。主觀及客觀，都是由感

覺產生的，感覺卻不是從主觀及客觀而生。此之謂感覺實在論。

(二)感覺是知識惟一的本源，感覺隨人而異，則知識當然亦隨人而不同；所以對於全人類無普遍的真理，我們底知識，不過是一種生活的工具。

(三)哲學底職能，在於整理經驗的事實。思想力的經濟，是學問的原則。所以我們研究哲學，正想用最小的時間，及最小的思想，獲得確實的元理的。

以上都是德國實證派學說的要點。重經驗，尊科學，是他們底職志；排宗教，輕思辨，是他們底目標。

(D) 美國底實驗主義。實驗主義的哲學，是根據實證派已有的結果，更進一步研究實際的生活問題的。首創實驗主義的，是美國的比耳斯 (C. S. Peirces) 嗣後詹姆士 (W. James) 杜威 (J. Dewey) 蹤其餘緒，繼續研究，實驗主義的思潮，遂普於全球。英國的席羅 (F. C. S. Schiller) 德國的耶露撒冷 (Jerusalem) 也是屬於這般的健將。尊重現實的實際生活，從實際生活來解釋哲學，道德，宗教及其他一切問題，是這一派的根本

精神在這派哲學裏，倫理，教育，以及本體論等，都沒有他們對於認識論的重要；所以現在特把認識論的大要，概括的敘述出來。

實驗主義者的認識論，可以分作兩方面講；一方面不承認世界有絕對不變的真理。他方面以爲真理的創立，是由實際的生活而起；實際的生活，既然變化無定，故真理也無終古不變的道理。前者是消極方面的，後者是積極方面的。

從我們人類智慧的發達史上觀察起來，何時何地有不變的真理呢？在首創真理的人，或者他以爲真理的價值，是永存不渝的了；但是不久便有攻擊他底謬誤，甚至把他完全推翻了。所以傳之千古而不易，合之東西而皆準的真理，在歷史上是尋找不到的。過去的真理，非現在的真理；現在的真理，也非未來的真理。因爲真理不過是比較可靠的假設，假設的成立，當以根據經驗的爲最有效。經驗是適應實際生活的工具；實際生活既然時有變遷，那麼，附屬在實際生活方面的經驗和真理，當然也要有同樣的變動。變動正是發展和進化的現象，一種真理變爲謬誤，則他種更有價值的真理必定成立了；所以我們對於真理的發生變

化，不要如打破掉我們底信仰似的，存著一種無謂的悲觀；不但無須悲觀，而且正是催促我們努力的動因呢！

真理是人造的東西，當然也可以由人來改造的。真理是應人類實際生活的必要，被人類所創立的一種法則。於此我們可以確定真理的標準了，就是凡思想能有益於實際生活的，便是真理，反是非真理。凡結果能滿足人生底要求的，便是真理，反是非真理。滿足小的要求的真理，是不完全的，低級的真理；滿足極大要求的真理，是完全的，高級的真理。哲學任務是在推翻不完全的真理，建設比較完全的真理，來滿足人生，改造人生，以達到圓滿無缺的地位。以上是實驗主義者的認識論，他們與實證主義者在根本精神上，多是契合的；不過實證論者是單重感覺的，而實驗主義者，則兼重意志、感情及感覺的。

第七節 實驗主義創造者詹姆斯的哲學

詹姆斯 (William James 1842—1910) 是箇實驗主義的創始者。他底哲學的最重要的部分，都在他所著的傑作大心理學中 (Principles of Psychology) 何以言

之第一。因為詹姆斯後來哲學的根據，都包含在這部書裏，他的哲學，是從心理學下手的。第二。因為詹姆斯的哲學，是科學的，不是玄想的哲學；而他的科學不是物理學。物質的自然的科學，是研究人性的心理學，這個事實很重要，他的興趣，完全在人的方面——與人性有關的方面。又因為他所注重的心理學，是科學的心理學，是從人性和經驗的兩方面入手的；所以把歷史上遺留下來已經不成問題的東西，都棄置不問了，這也是以心理學為哲學的根據，所特有的異點。

在未講述詹姆斯的哲學之前，先叙一叙詹姆斯箇人的來歷。詹姆斯的父親，是美國近代著名的小說家，詹姆斯秉了他父親的遺傳，文學的天才極高，我們讀了他底大心理學，隨處都是文學上的語句，便是一箇顯明的例證。他後來雖說是箇科學家，也是一箇美術家。他底兄弟，亨利詹姆斯是晚近三十年來歐美文學中一箇小說名家，前幾年剛纔死去。詹姆斯有美術的家風，天才和訓練；故他講心理不但解剖人性就算了，尤能以美術家的眼光，把心的作用看作戲劇的樣子，復以文學家的眼光，把他當作戲劇似的寫下來。詹姆斯以美術家

文學家的能力研究心理學，故他的心理學和哲學，是有血肉而且是有生命的，不是徒具骨骼的。他以為從前人的大病，就在以旁觀人的觀察點，去代替當局者底心理現狀的觀察點。他晚年在一篇短文『人類之盲性』（A Certain blinding human being）一文中，即不以自己的觀點代替旁人的觀點為然，倘處處取旁觀態度，不去設身處地，決不能得到真理。他所以很恭維新詩人惠特曼 Walt Whitman 的作風，因為他能把種種留傳下來的文學區別都打破，取人類共通的普遍性，融化在詩的格律中。

詹姆斯一方面注重人類共通的普遍性，但在他方面也注重簡體的特別不同之點。他的哲學，最注重簡性，反對絕對派之以真理是一箇的哲學。他曾經在『人類之盲性』一文中說：『算了罷！沒有一箇人能知道真理的全體的。每箇人祇能在他所站的地位上，獲著一箇觀點，我們便應根據這箇觀點，作動的研究，不應妄想推諸萬世而皆準的。』一方注重共通的人性，一方注重簡體，并反對絕對派的學說，這是詹姆斯哲學底發動點，也是詹姆斯哲學所特有的見解。他便根據這兩種意念，創造兩種名詞：一箇是根本的經驗主義，Radical

Empiricism 一箇是多元主義。Pluralism 前者主張人類經驗，是共通的普遍性，不能以概念等幾箇抽象的名詞，包括一切的。後者注重箇人都有特別的箇性，斷沒有絕對的真理，可以推之萬世而皆準。他晚年時代所主張的『多元的宇宙』便是反於一元主義的抗議，他所最恨的是主張『整塊的宇宙』Block universe 以上是一箇普通的緒論，以後再把詹姆士心理學上的根本觀念，講述出來。那時便正值達爾文 Darwin 的生物進化論出版以後，在歐美思想界上發生了大革命，詹姆士便是把生物進化之理，應用到心理學上的第一人。

人們底行爲，都是心理現象的一種向外的表現。詹姆士在所作的『早年心理學』裏說：『現在學者社會裏，有一件普通的缺點，就是很少有人承認人底智慧，是根據於實際上的利害而造成的。生物進化的理論，應用到心理學上，就是把一切心底作用，當作是一種刺激的反應。』凡一切行爲動作，不論簡單的複雜的，都是受著環境以內的刺激，所發生的反射的作用。我們當以一切動作行爲看作中心，不能以知識看作中心。

氏謂人底知識，在反應作用底大圈中，不過是一部分，在低等動物上很容易看出，因為他們底感覺，完全是偏於實用方面的。就是高等人類底意識，也是這樣。

詹姆斯在他所著的書中常說：『知識不過是心理作用底一部分。一方是外來的刺激，一方是機體本身對於外來刺激底反應；而知識不過是在這長的作用中，看外來的什麼刺激，定什麼反應。』知識底重要，就在能使刺激反應的中間，有籌畫計算，不至於發生盲從，或達到危險的傾向。以生物進化的定理，來解釋心理學，就是把心底作用，分兩箇表示：（一）對著一定的目的進行。（二）選擇達到那目的底方法和器具。有了這兩種作用，就算是心底作用了。從前的心理學者，不知道以生物進化的學理來幫助。現在要使心理作用，向著一定的目的去做，預料能達到這箇目的，使知識感情和意志發生聯貫的作用，要明瞭這種現象，那就非應用生物進化的理論來說明，是不可能的。以上所講的是詹姆斯心理上的概論，他的具體的重要觀點，是『意識之流』。向來把意識是認為許多不相聯的分子底集合體，詹姆斯則看他如川流不息的永遠不絕的水一樣，謂意識是有延續性的，不是死的。這種感

念在他的哲學中很爲重要。他最注重箇性的自由活動，以及革新變換的精神；所以又把意識看作是進步的，不是停滯的。

詹姆斯謂從前人對於意識作用的見解，是固定的，死的，整塊的；殊不知人們底意識，都包含着無數的印象，每個印象，都自由活動；各個體都相互影響，相互有關係的。從什麼地方來，從什麼地方去，在這意識之流中，是不斷的，不是孤立的。一般人以爲物體的性質，是較爲永久的，而便以爲心底作用，也是永遠不變的了，這是大錯而特錯的。意識是時時流遷的，沒有一刻不在變化之中，比如這桌子雖然同上星期的沒有兩樣，而人底心意，已和上星期的大不相同了。所以心的作用，斷然不能以物的作用，來互相比論。物的作用，可以分析的，如杯子可分爲口柄的各部；至於心理的意像，是整個的，沒有部分的。譬如檸檬水之成分，是檸檬，糖和水三個觀念構成的；但喝他的時候，決想不到這三個單獨的觀念，祇有合一的檸檬水底觀念罷了，所以物體是不變的，而意像是能變的；物質可以分析的，而意像則整個的，不能分析的。

以上所講，或者太瑣碎了；但意識之流，在哲學上底影響和效果講來，卻不厭其煩。至少有兩個重要之點：（一）一元與多元的問題。（二）統一與散漫的問題。普通人都有怕多元的本性，以為多元總是危險的；而統一是有條理，有系統的。在詹姆斯觀來，以為如果明白人底經驗為意識的不斷之流；那麼，『多』與『一』都有一個位置，統一與複雜，也須有一個位置的。統一與複雜，多元和一元，沒有一定的標準，都是隨環境的情形而定的。所以哲學底知識問題，不在多元與一元，而在注重什麼地方應該用多元或一元。這正是哲學家底責任，至於一元多元已不成問題了。

知識問題，向來以為知識是一種抄本，人底意像與外物符合時，就是真的，不然便是假的了。這在知識上是很難解的問題。達到什麼時候和程度，才是真的呢？詹姆斯根據生物進化的原理，來說明意識之流，以為人們底意像，與物體類似與否？是不成問題，祇要這個意像能够渡到事實上去，那觀念就是真的了。詹姆斯謂：『對於物體，不必有明確的表像，極相像的意像，祇須在實用上能發生我所期望的效果就是了。』這句話很是重要，他後來實際主

義的知識，真理論，都是從這根本的學理上，引伸出來的，這也就是他底真理論。

哲學上爭論最烈的問題，就是知識從什麼地方來的問題。一般人以為經驗是知識的源泉；有許多人以爲經驗固然重要，但是普遍的必然的定理，卻另有他底來源。經驗方面的知識，如糖是甜的，雪是白的，火是能燒的，大家都承認他是從經驗來的。但是算術代數幾何上的種種定理，物理化學上的物質不滅說，玄學上的因果說，人生哲學上的道德律，大部分的人，不承認是從經驗得來的，因而這些定理，都有一種必然性包含著，例如二加二等於四，三角形的三角之和等於兩直角，無論如何把經驗去掉，真理還是存在的。這些普遍的必然的定理，是先天的知識，經驗派對之確很難講。後來斯賓塞爾 *Herbert Spencer* 用進化的理論，說明必然的道理，也可以從經驗來的。雖然一生的經驗，未必可以使他成爲必然，但是從下等動物，進化到人類，再自原始的人類，進化到現在的人類，生物的經驗，從這樣長的一條路子上進化下來，積聚下來，幾乎成爲天性的一部分了。外界的環境，雖也經過多少變遷，但都能守著這些定理的約束的。種族的經驗，積久便好似先天的了，一切普通的時間都

可說是種族經驗的結果。

知識的起源，詹姆斯和以前的哲學家不同的處所，就是他一方否認經驗派的論調，把知識看作全是被動的，從外面印照上去的；一方雖也主張知識自內面所發生，但卻也反對理性派的見解，以為另有高等的，特別的，超經驗的東西，可以產生普遍的定理。他的主張，以為定理的起源，是偶然的，不是特殊的，也不是印照上去的。最初不過是彼此相互間的談笑，後來便變為定理了。但有一部分也許是外面印到心裏來的，如算學物理學的定理，沒有人經驗過，如原子分子等，人人都不承認他是從外面印上來的，這都是從裏面經驗中偶然引伸出來的。詹姆斯對於哲學上知識的起源，是經驗還是先天的說明，有三個重要的意象：

第一：詹姆斯反對經驗派的主張，以為一切意思都從外面印照上來的。（印上來的，未嘗沒有，但未必全是如此。）理性派不承認理想系統的起源，由於外面的經驗，這是對的；但是他們固執著一種較高的超自然的勢力，那是錯了。

第二：許多思想偶然的發生以後，引起一種興趣，願望，熱心，聽了聲音覺得很好聽，也許

成爲音樂家；喜歡音節，也許成爲詩人；喜歡研究觀察，分門別類，也許成爲科學家。這種興趣，可以使人確定事業的方針，立身的旨趣的；所以欲望和意志，是很重要的。

第三：知識真假的問題，詹姆斯以爲與理想系統的起源沒有關係。不承認知識是抄本，是畫象，而祇承認他是一種工具，像不像是無甚關係。我們祇能品評他的效用的大小，不問他的像不像。譬如刀，祇能看他能割不能割，能利用不能利用，不能以他像不像一把刀，定他真假的價值。

以上三點在他的哲學上發生三種重要影響：第一點理想的起源，影響於他的『根本的經驗主義』Radical Empiricism 第二點知識裏面還有願望意志，影響於他的『信仰的意志』Will to believe 第三點把思想當作工具，更是他的『實驗主義』Pr. agnalism 的根本觀念。

第一部分所謂『根本的經驗主義』就是把一切經驗都看作是真實的，不像從前經驗派的主張，以爲外界的經驗，是硬印到被動的心理上去的。根本的經驗主義的經驗觀，是

活動的，變遷的，進取的，其範圍比從前的所謂的經驗，要廣得多多。

第二部分『信仰意志』的學說，使許多人聽了很覺懷疑；因為從前的人都以為真理根於冷靜的思想，並不根於客觀的事實。詹姆斯以為信仰就是行為的意志。無論數學，物理，化學等真理的背後，都有一種意志，去解釋宇宙之迷的。理性的背後，還有一種非理性的意志存在著，宇宙的真理，是我們人類情感上承認宇宙可以如此解釋的；所以一切哲學科學都有非理性的意志包含在內的。

有許多哲學家都批評詹姆斯，以為有了信仰的意志，沒有證據，如何有信仰的權力呢？詹姆斯不以為然，他說：『倘若都要有了充足的證據然後信仰，什麼事都不能做了。凡事祇有先信仰了，而後找出證據來的。例如世界是好的還是壞的，這個問題，在兩方面都找不到充分的證據。我們祇有確定一個方針，向前去做，把他逐漸發見的；卻決不能以為找不出證據，就不去做發明的事業，信仰意志之所以重要，就在於此了。詹姆斯曾舉過一個明顯的例：山中迷了路，祇有一條深澗，能跳得過與否，那時候沒有把握，大著膽子，或者可以一越過去。

的，愈加籌算，便跳越不過了。這種信仰的態度，可以燬滅一切遲疑觀望的態度的。詹姆斯這種學說，在道德問題宗教問題上，很是重要。

第三部分『實驗主義』本來是詹姆斯的真理論。Theory of Truth 從前兩派真理論：一派以為人們底意象與外界符合的，便是真理，不然便非真理。一派以為物體與意象，完全是兩樣東西，不能比較符合或不符合，只要在思索內部能夠相融，便是真的了。詹姆斯把兩說一齊否認了。他以為意象，觀念，學理的真否，在乎他的效果，能否適用到應用的地方去。本身的完義，如果能發生應用的效果的，便是真的，否則便是假的，這是實驗主義真理論的大意。

有人說，凡是學說，都要經過三時期：第一時期大家都說他荒謬；第二時期以為略有一些道理，但不甚重要；第三時期，則大家都說這樣想了。詹姆斯的學說，的確還不會到了第三時期，不過因為科學的發明，很可以幫助他底成功。科學的發明，最初本是一種假設，所謂真理，也不過是在實用上已經證實了的假設呢！

詹姆斯的哲學，簡單說一句就是以『試驗主義』Experimentalism 替代遺傳下來的絕對真理的哲學系統。他主張隨時試驗，隨時證實。他雖不會做過正式的哲學書，但是他底影響極大。在美國他的學說出世以後，哲學界的性質和趨向，無形中所受的變更，非常的快。此外詹姆斯反對絕對的『武斷主義』Dogmatism 的哲學，不下於他的反對絕對的『懷疑主義』Skepticism 氏以爲不懷疑不能發見真理，但絕對的懷疑便不能建設了。懷疑應先有一種假設，抱著試驗的態度，試了對的，便是真的，不對的須再換一個假設。沒有建設的懷疑，是氏所不承認的。氏希望我們懷疑的，但不希望我們絕對的懷疑，應該提出試驗所得的結果，再去找新的真理；以實用的信仰，繼續經驗，繼續前進的。氏在哲學上的價值，不但能打破從前的絕對武斷，絕對懷疑；其尤爲重要的貢獻，就是在哲學方面個性的提倡。各種事理，都應分析地研究，不贊成整塊地解決呢！

第八節 柏格森直觀主義的哲學

自從十九世紀科學的發達，臻於極點以後，唯心派的哲學，遂爲世所詬病。到了後來，人

們的心嚮，隨潮流而轉移。人類被征服於自然法則的下面，心靈上反覺蒙蓋著一層難於廓清的魔障，對於一切，仍舊得不到一種圓滿的解釋，其結果祇造成人們一種不可名言的悲觀，纔曉得智慧的哲學——唯物派的哲學，無形中依然蘊藏著絕大的缺陷。由是主知的學術界，乃復歸於主情；由是哲學的境域中，復高高揭起新唯心論的旗幟了。幾十年來想為哲學上闢一塊新領土，從人們幽暗深黑的心靈上，燃點著新穎的曙光的，就是柏格森。我們在未敘述柏格森的哲學之前，先把他底個人的小傳，大略申說在下面。

柏格森名亨利路易，(Henri Louis Bergson) 本來是猶太族，一八五九年誕生於法國的巴黎，遂一變而為法人了。他誕生的那一年，有很可紀念的兩件事：(一)達爾文的物種由來，即於是年出版。他一生的哲學，完全是建設在進化論的上面的，發揮達爾文一部分的意義的。(二)杜威博士也是誕生於是年。柏格森少學於康渡學校，(Lycee de Condorcet) 那時候便能解釋算學上極難的問題了。一八七八年進師範學校，入文科，卒業後，得了一個哲學講師的資格，後來歷任各校的教員，三十歲的時候，方發表他的處女作時

間與自由意志 (Time and Free-Will) 在一八八九年，便以此文，得著博士的學位。到了四十一歲，被任爲法蘭西大學校的教授，一直到現在。四十二歲的時候，被舉爲學士會的會員。至一九〇七年，他的名著創造的進化出版了，二十世紀前後的思想界，遂大受其影響；平時爲教師生涯的柏格森，且進而領袖羣賢，爲一時思想界內泰斗了。迄今二十年間，每日除授業講學而外，則惟閉門著書，如物質與記憶，釋笑，精神論力等，都是他生平的傑作，他的哲學的精髓，咸包含在內了。這位學者平素的生活，非常恬淡而清高。在巴黎郊外的地方，有一個私家的花園，亭台曲折，樹木蒼鬱，風景幽美可愛，絕沒有巴黎市上其囂的空氣。此中住著一位六十歲的紳士，道貌清癯，眉宇軒昂，在那溫雅可親的中間，他的雙眸，卻又含著一種不可名言的威嚴。每天傍晚的時候，穿著巴黎極流行的衣服，同著他的夫人和女兒在郊野的附近，隨意地散步。除了每星期三到巴黎走一趟，其餘大部分的光陰，全消磨於讀書作文中。夏令的時候，他同他底家族，一定要到瑞士一個綠蔭山莊去消夏的。照他那種平淡無奇的生涯，誰也不知道他就是打破我們數千年來思想界底牢囚，領我們向一條新生活的道

上走，創造直觀哲學，生命哲學底柏格森呢！

柏格森的哲學方法，與詹姆士很有許多相同的地方，就是他們都是根據心理學為起點，把心理上的觀念，應用到哲學上去的，不過詹姆士注重試驗，柏格森注重內省；詹姆士反對哲學系統，柏格森卻把各方面的問題融成一片，組織有系統的哲學，這是他們相異的地方。柏格森在哲學上所注意的問題，可以分為下列的三組：

(一)本體界與現象界的關係。由感覺得到的表面，是現象界；由理知得到的實際，是本體。柏拉圖康德都以為平常感覺所見到的，祇限於現象界，而以本體界為不可知。斯賓塞也是如此。這個問題，在柏格森的哲學上，很有影響。

(二)宇宙究竟是一成不變的，還是變遷的；是自由的，還是命定的問題。

(三)心與物的關係。這是法國哲學史上很重要的問題，最初提出的是笛卡兒。心物是相反的二面，物具體積，心能思考的。柏格森對此問題，也非常注意的。詹姆士觀心的狀態，當作是流水一般，柏格森把心的經驗，也看作不斷的流水，沒有休息的時候，沒有重複的機會，更

沒有部分可以分析的。剛纔的桌子，已不是現在的桌子了；昨天採來的花朵，已不比目前那樣顯艷了。因為人類的經驗，是在不斷的革進中，所以當前的物象，也在永遠的變化中。

從這個經驗的見解上，柏格森發揮他的根本的見解——就是『真的時間』 *Dur-*
ation 觀念。所謂『真的時間』與普通的時間 *Time* 不同，這是永遠前進，把種種過去保存在變遷當中的意義。那『真的時間』好比是前滾的圓球，有兩種意義包含著：第一，能將種種過去都包含在現在當中；第二，能越滾越大，將來逐漸長進，逐漸更新的。氏根據這個『真的時間』的觀點上，對於人心內部的經驗，有三種見解：就是第一步，存在便是變遷。第二步，變遷便是長進成熟。第三步，長進成熟，就是永遠不斷的創造自己。我們先承認他這個根本的見解，而後看他應用到三組哲學問題上去，發生什麼效果。

先關於第三組『心』與『物』的問題，用這個見解看來，心與物是完全相反的。物質界是靜的，不變的，固定的，可分爲若干部分，甚而至於原子分子的。物質界雖然可以從這裏移到那裏，由這樣變到那樣；但是他的原子分子，都不曾失掉，不過組織上變了一變罷了。照

氏的意見，物質界是空間的關係，心理上的經驗，纔可以用『真的時間』來解釋的。物質界的時間，仍舊是空間的變相，是假的時間；祇有精神界的時間，纔算是真的呢。要說明真假時間的區別，很是容易。譬如在時計上用長短針所表幾點幾分的時間，是長短針位置的關係；所以是空間的變相，不是『真的時間』。人類的腹飢思食，沉水待救，這些時候，把所有的過去經驗，都聯想起來，復立刻思想到將來，這才是『真的時間』。由此可以知道物質界是『空間的』，而精神界是『時間的』了。

此外氏復用『感覺』與『記憶』來解釋心與物的區別。他以為『感覺』所發生的影響，完全是物質的；例如這個杯子把燭火的光反射出來，可以說他是感著燭火的熱；鏡子能反射一切東西，也可以說是有感覺的；所以物的影響，是一種純粹的感覺。但是『記憶』決不是物所能有的了。記憶可以把種種過去，喚召回來，隨時長進隨時吸收的，這是人類最奇怪的一種態度，決不是物所能有的。所以精神界的現象，也可說是一種記憶的作用。物質界本來是整個的，不是片段的；宇宙是物質，也是整個的。人們因為動作行為上的關係，硬把

他割成片段的了。如物質界也可以分析的，那麼，不動的不變的死的物質界，也許能變為動的活的狀況，與精神界一樣了；但這仍是一個絕大的假設，從來找不到一個明白的證據。

現在再觀他把『真的時間』觀念，應用到本體界與現象間的哲學問題上去。從前的人，都以為本體界比現象界高，是超出於現象界之上的。而柏格森以為本體界並不高，並不難懂。本體界祇是永遠更新繼續創造活動的『真的時間』。人們祇須內省，不要因事實的需要，用知識把他遮斷了，自然能得到『真的時間』的。

柏格森從這箇本體現象兩界的區別上，引到知識論的兩種重要觀念。一箇是知識，

Intellect 一箇是直覺。Intuition 氏不注重知識，以為知識把『真的時間』遮斷了。在他以為要瞭解真真的實在，祇有憑藉著神秘的直覺。Mystic Intuition 直覺二字在普通的意義上，是指直接的知覺或洞察，與思辨的推理，適得其反。所以直覺云者，是指（一）推理標準以下的直接知識，——即感官的直接知識。（二）推理標準以上的直接知識，深言之，直覺云者，是不以經驗的要素，為必須的材料，不以概念的論理的方法，為求知的手段，是憑著

直接的感觸，瞭解物性的一種『心的能力』。廣義的直觀，實為一切認識的根本條件；因為認識的形相，是發生於空間中，排列於空間中，任認識主體去選擇的。所以主體當認識的時候，不依據直覺的要求，是不能夠自由選擇的，正因為直覺是不受論理的因果律，自然法則所束縛的緣故。

直覺主義的哲學，就是應用直覺做研究方法的哲學。實際上是特種的形而上學，這種形而上學，不以知識批判為本務，不過是廣義的藝術之一種，因此也可以說他是實用主義 Pragmatism 的一種。但是我們應當注意這種直覺主義與神祕主義，是迥然不同的。神祕主義是完全排斥一切論理的考察，根據空想的思辨，以領悟超感覺的夢幻世界為目的。以為這樣便能接實在，觀真如，達到法悅 (Ekstase) 的妙境，體驗神明的玄奧了。在直覺主義則不斥論理的考察，不溺空想的思辨，常與經驗世界保持接觸，并想進而統一經驗的，不藐視思考的法則，并想進而支配思考的。所以直覺主義的哲學，非『不憑文字』、『以心傳心』的禪學，也非新柏拉圖派的神論，也非佛教的解脫說，也非叔本華的頓悟論，這實在

是一種純粹經驗的直覺的受容，是關於這種直覺的受容物的本質之形而上學。所以知的直覺主義的哲學，雖隸於形而上學，然與神祕主義的性質，極有差異。

氏的哲學的根基，是哲學研究法的直覺主義。依據這箇方法，建設無限的，進步的形而上學，便是他的哲學的目標。

我們再把這箇觀念，應用到最後的問題——就是宇宙是前定的還是自由的問題。氏的見解，以爲「真的時間」之宇宙觀，是創造進化，時時活動，時時變新，決不是前定的。人們無論如何知道過去，斷不能知道未來；但是空間的物界，是固定的，前定的。

柏格森哲學的大概，已經約略敘完了。氏的哲學，是哲學上一種偉大的事業——非一箇哲學家所能辦得到的事業，非合多數思想家通力合作不爲功。現在批評柏格森學說的，非常之多，表同情於氏的，甚至稱爲自康德以後最富創造，且長閉於世界的產物；或者目爲與叔本華的自我意志論，可以並存於兩間的。然而不表同情於氏的，也正大有人在。有的呢，以爲氏的學說，是一種不可知的懷疑論，有的呢，說他是毫無把捉的虛無論。總之，近代哲學

家，能在歷史上畫一永不能忘的新時期，而開形而上學之一新局面的，不能不歸功於柏格森了。勒洛尼 Le Roy 嘗謂氏在哲學上的地位，可以與康德蘇格拉底同一重要的，雖不免言之過當，然也可見世人推崇的心理了。時間與自由意志，物質與記憶，創造的進化，爲柏氏的三大名著，至柏氏形而上學之主要原理，則盡含蘊於其首著時間與自由意志一書中。

第九節 倭伊鏗精神生活的哲學

二十世紀思想界的新潮流，最足以轉移人們的傾向，惹起時人的注意的，爲詹姆斯的實驗主義，柏格森的直覺主義，及倭伊鏗的精神生活的哲學。這三種主義各有特色，大體都是相同，——都是屬於生命派行爲派具體派的哲學。他們底立說，是在研究人類生命的本源，使其積極的發展，指導實體的行爲，使之向肯定的新道路上，努力地前進的。並不注重於抽象的議論，而以具體的方法，確定實際生活的方針的。

人類底精神生活，大約可分爲下列的二種：

(一)否定階級 所謂否定階級者，即破壞一切自然的物質的桎梏，而求精神獨立之謂。這

種生活，以絕對的情緒，爲快樂的源泉。使生命爲無限的發展，不受物質的及理知的束縛，則其所長；使生命接近有絕對的靈界，其結果離世而獨立，各求安身立命之道，而不計及第三者的權利，則其所短；所以此種精神生活，並不足以貫徹實際的人生。

(二)再興階級。所謂再興階級者，即精神的努力主義——所謂活動主義者便是。這種生活，其承認精神的獨立和否定階級，沒有兩樣。至以自己的信念，擴充自己的人格，推而至於自己以外，更從事宇宙精神的改善，則爲否定階級所未曾夢見。倭伊鏗精神生活的哲學，便根據於此出發的。

古來的學者，大都是屬於否定階級的人生觀，以爲人類能解脫現實一切的煩惱，達到理性的境界，藉以爲安身立命的所在，便算是最高無上的生活了。其實這種生活，仍舊是消極的不愉快的生活，在再興階級的哲學者，如倭伊鏗柏格森的主張，卻不是如此。他們底生活，在不爲理性所束縛，是就生命的根本，積極的發揮其精神能力的。和從前的哲學，沈酣於理性之中，往往與生命相脫離的，完全不同。

倭伊鏗西曆一八四六的正月，生於新幾蘭之東弗雷奇亞。少時便沒有父親，其母爲宗教家的女兒，性敏慧而富於同情，氏後來的哲學的天才，受著他母親的陶養，非凡的多。幼時在小學校讀書，完全是受著威廉路德 William Luther 的感化，路德是哲學家克勞賽的弟子。後來入哥丁奔大學時，康德派的哲學，正風靡一世，而氏反不受其影響。一八七一年的秋季，任巴遜大學的哲學教授，其後三年，受耶拿大學的聘請，即於此時樹立他底人生哲學的旗幟了。當他在巴遜大學時，正和尼采爲同事，在哥丁奔大學時，正與洛資 Lotze 爲同學。而氏都沒有受著他們底同化，祇是努力於讀書著書罷了。倭伊鏗講學的聲調，非凡流暢而沉著，面容上全爲熱烈的情緒所充滿，彷彿是傳教者一般的神情，所以與其稱氏爲哲學家，無甯稱氏爲宗教家。因爲他底哲學，並非枯寂無味的理知哲學，這是一種有熱情有活力的生命哲學。氏曾經對人說：『我底哲學，不在建設哲學上的新範疇，目的在傳布新宗教罷了。』

倭伊鏗受著古代哲學家的影響，比現代人爲多，凡柏拉圖亞利士多德康德黑智耳的

著作，靡不博覽旁通，求其奧窔；所以他底哲學是建築在歷史上面的，不過同時得著克勞賽的感化，也是很多。克勞賽的哲學，完全以人生爲對象。歷史上所記載的，都是過去人生的表現，我們要研究現代的人生，當然不能不印證過去的人生；所以主張根據歷史的信條，研究人生演進的歷程而求其根本的傾向，以確定現代人生的方針，是克勞賽開的花，倭伊鏗結的果。

人生的，歷史的哲學，是倭伊鏗哲學上兩大特徵。不過在哲學上偏於人生的傾向，是晚近哲學共同的特性，氏不能獨擅其美。惟氏的哲學，爲尤近於實際的生活的，並不是單純的理論，而毫沒有直接指導的方針。從前的哲學，雖也有根據生活爲出發點的，然而都依靠著枯燥無味的理論，究與實際生活，離開很遠，嚴格言之，不過是一種理論的遊戲罷了，絕對主義和主知主義，尤其不能避免。至於倭伊鏗的哲學，則絕無這種臭味。從前的哲學，是以枯寂的理知，求宇宙的本職；而氏的哲學，則以熱烈的情感，求生活的意義與價值，形式上是爲宗教的色彩所煊染，而實際上是倫理的動機所貫徹的結晶。除這些實踐的，倫理的，宗教的性

質以外，還包含著一種特性：是近代一般哲學所沒有的特性：便是歷史的價值了。

我們旁的且慢說，先來考查人類過去生活的歷程，便立刻可以發見人類的意志，完全是一種生活上角鬪的現象。這種角鬪的狀態，卻決不以沒有相當的效果，而頻於絕望，可以知道人類創造生活意義價值之企圖，是繼續的，百折不回的，這其中實有無窮的光明，放射出來的。倭伊鏗歷史哲學的出發點，便在於此了。他底尊重歷史的態度，直和亞利士多德黑智兒等，沒有兩樣。氏每遇一事，必定要考察他底歷史上的原委的，歷史上的原委明白了，而後再進一步，作更深的考察，這便是他底哲學研究法。氏於一八七四年，在耶拿大學的就職演說，命題就是哲學底歷史研究的價值，可以推見他觀重歷史一斑了。後來他底名著大思想家的人生觀，也是表明歷史哲學底意義的。

照倭伊鏗底意思，生活底意義及價值的問題，是跟著人類的生活而俱來的，並不是從今天遂開其端。從前一般的學者，已經過一番苦心的研究了，現在所殘留下來的，一部歷史的記載，實在是我們最可貴的知識的寶藏；我們誠能根據新精神，去找尋一種新解釋，一定

可以得著永久不滅的真理，提高我們底意志，豐富我們生活的源泉的；所以歷史的研究，在氏底眼光裏，是看得非常重要。他因此就哲學史中尋求生活意義及價值的解答，而得到下列的六種：（一）宗教。（二）內在唯心論。（三）自然主義。（四）主知主義。（五）社會主義。（六）個人主義。并以下列的三種，爲其批評的標準。

（一）對於生活，確定一種堅實的基礎。

（二）使人類可以自由活動。

（三）不以卑賤的動機，去解放人類。

上列數條，都是倭伊鏗歷史的哲學，現在試分別說明在下面。

（一）宗教。在太初的時候，宗教的精神，是解答一切現象惟一的標準。初民不懂科學，不明宇宙間各種變化的所以然，皆諉之曰神；所以宗教的起源，是比較得早。惟宗教的精神，對於現世的生活，看得極輕，於現實世界內的一切，絕不與以何等的意義與價值；所以宗教是一種偏於靈界的信仰力，這種信仰力，決不是由經驗得來的，經驗與信仰，是絕對不相調和的。

後者憧憬於來世的生活，前者不問將來，不計過去，祇注重於現實的生活。厭惡現世生活的痛苦與罪惡，汲汲要求一種解脫的方法，這便是信仰的起源。然而爲困難所屈伏的人生，在舊是弱者的表示，倭伊鏗的主張，斷不是如此。氏以爲不論現世如何罪惡，終有解脫的方法的，但脫離現世，是沒有勇氣的，誠能把此等黑幕，用我們底力量化爲光明，這便是我們底人生觀。要曉得人生的究竟，決非墮落的境界，也不是罪惡的淵藪，是儲藏建築新生活資料的寶庫，開發這種寶庫的管鑰，便握在我們底手中，都可以由我們自己去發展，以造就有價值有意義的人生的，這就是近代生活的精神。如宗教家那種以架空信仰，易現實的生活，雖仍能維持其感化，終不能爲指導生活全體的基礎。以上的話，都是倭伊鏗對於舊宗教的批評。但是氏並非反對宗教的存在，氏且是個熱心的宗教論者，氏底宗教觀念，乃切於人生的。應當在事實中找求事實，與從前的形式的宗教，大不相同了。

(二)內在惟心論。內在惟心論，就是柏拉圖一派的絕對主義，其說以不可見的實在，爲生活的基礎，正與宗教的主旨，是大同小異的。人類的軀體，是可見的世界，人類的精神，實能和

不可見的實在，相互融和一致的，這便是內在唯心論者所把持的信念。這種信念，能夠抑止自然的衝動，擺脫自然的束縛，促進精神的活動，固為不可爭的事實，然而不能為現代生活的指導，則與宗教沒有兩樣。從唯心論者的見地上，以為我們欲注全力於探求理想的生活，所以遂成今日的世界，如人類沒有實現此種理想的能力，則人類的努力，完全是泡影。然在實際經驗上，決不能如此，宗教的立說，僅能發見生活的黑幕，兩者皆不適於事實。晚近科學的進步，對於這些樂天主義的人生觀，完全不能同意，正與倭伊鏗的見解，不侔而合。氏以為人類的生活，當於較深的實在處，植其根基的，所謂不可見的實在，終不可憑信。現代人重現實而輕理想，所以唯心論也不能保實其固有的權威了，這實在是時代進步的象徵呵！

人類生活的樣法有兩種：以人類為主，從人類底要求而改造外界，此為積極的方法。以外界為主，從外界的條件，調整吾人的慾望，以求生活內部的統一，是為消極的方法。古代科學沒有昌明，不能以人力征服外界，所以不能不取消極的方針，換句說，即不能不服從自然界的法則。一方面把自我的個性，服從自然，則一方面不能不多所犧牲，不能犧牲，便是罪惡。

了，人們感受著現世的痛苦，想力求解脫的方法，這便是宗教信仰的所由生；不能忍受世的痛苦，向空中描寫，徒唱精神生活的高調，這便是內在的唯心論。宗教與內在唯心論，都是由強我們服從自然的消極的態度而來。及至近世，唯物的機械觀，應時而生，承認人類與世界的關係，完全是機械的，苟以一定的方法，自然可以如我們底願望，利用厚生，或改造一切的，因此人們都為科學的精神所驅遣，熱中於人生的研究，那種強我們服從自然的態度，一變而為征服自然的態度了。近代一切物質文明，如科學工藝的進步，都是人類征服自然的結果。不過祇有物質的文明，仍舊不能滿足人類的慾望；物質文明無論如何的進步，終不足以充足人類精神的要求，人心便在根本上動搖起來了。唯物的機械觀，雖能打破宗教和唯心主義的迷惑，然到充分的發達以後，精神上的損失，未免太大；所以人類雖與自然相結合，（仍是一部分的結合）而生活上反覺得煩悶，悲哀，不能自己。人類為要脫離這種不完全的生活，於是種種運動如自然主義，主知主義，個人主義，社會主義都應運而生了。這都是近代思想的主流，肯定人類生活的意義與價值的，與宗教及內在唯心論的求助於不可知的世

界，完全不同。在現實世界裏，發見生活的意義與價值，根據直接經驗，以求統一人類的生活，這都是四者共同的目標。自然主義，主知主義是主觀的；個人主義，社會主義是客觀的，這便是四者不同的地方了。

(二)自然主義 自然主義的思潮，極不滿意於近代生活中精神的缺陷，以為這種生活，猶未脫宗教及形而上學的迷信和妄想。自然主義者，以為人生的一切現象，是大自然現象裏的一部分，就是內部的生活，也不能逃出因果律的範圍。這種主義，把人生的全部，都變成感覺的物質的了，把宗教及道德的觀念，全都否認了，現代思潮上的人生觀，大抵如此。倭伊鏗是很反對的，他對於自然主義，曾有一種嚴格的批評，現在擇要的記錄在下面。

(一) 自然主義，並不能解決認識論上的問題。例如自然主義，將目前的自然現象，看做客觀的實在，而實際上仍是一種主觀的反映。所以離開主觀的作用，來主張自然現象的存在，真是大錯。

(二) 自然主義都主張根據經驗的事實，來說明一切現象的；但是所根據的是經驗

的一部，並不是經驗的全部，而且我們內部的經驗，決不是自然主義所能說明的。

(三) 自然主義，將一切現象，都用物質的，機械的，分量的方法，從事說明，這也是一種絕大的缺陷。我們的精神生活，決不能單用這種方法，說明清楚的。人類的文明，都是不絕地發展，從自然狀態漸漸的進化到精神狀態，人類的內部生活，也就愈覺豐富了。自然主義不過根據經驗的一部，何能說明這種現象呢。人類決不是『自然』的一斷片，在人類的內部生活裏，實有超『自然』的現象包含著，想望到『自然以上』的慾望，實在是人類的本性。

(四) 把斷片的自然現象編成系統的學問，便是科學，科學所研究的對象，雖係屬於自然現象；但這種統一作用，實處於自然現象以上的，實在是人類內部的心力。人類不但有考察統一的能力，而且有樹立理想從而發展的精神的，這種樹立理想，實現理想的勢力，豈是自然現象所能概括的嗎？

(四)主知主義。與自然主義同一傾向，而又與自然主義相反對的，便是主知主義。從前的學者，都以爲文明的發展，是由感覺生活，進化到思想生活的現象。主知主義者，則以此爲根據，說明思考作用，是脫離感覺的羈絆而獨立，改造生活的全狀態，而與實在以新意義的承認思考作用，是全實在，是生活的唯一支配者，這是主知主義者的主者。不過此種說素，尙大有可以非難之點。假如我們以思考爲唯一的支配者，那生活便變成形式的，而實質轉甚貧乏了。原來思考作用，雖有開展形式的力量，而不能增加形式的內容。如感覺、感情、意志、思考等，都是以吾人的生活爲中心，保存其有機體的聯絡的。現在乃唯取其中思考的一端，作爲絕對獨立的東西，且給與一種絕對的權威，使人類無條件地降服於思考之下，則是把豐富的人類生活，自陷於絕地了。自然主義，想束縛人類於小天地中；而主知主義，又想圍人類於思考的小天地中，結果，都呈同一的缺陷。要曉得人類決非自由的奴隸，也非思考的奴隸，更非爲已成之物所支配的一塊物質。人類當自由地發揮自己固有的能力，求生活的意義與價值，這便是『人道主義』的主張。在『人道主義』中，又分『箇人主義』與『社會主義』兩

派。社會主義的主張，在抑制箇人的特性，力求社會事業的發達，故社會主義的第一義，即以增進社會全體的幸福爲主，而規定條件和制度。待環境改善以後，箇人自能享受幸福的，因爲社會的幸福就是箇人的幸福。箇人主義則不然，箇人主義以箇人底直接要求爲主，目的在解放一切的拘絆，充分地發展箇人底特性；所以制度，條件，以及一切社會形式上的組織，是爲箇人主義者所深惡而痛絕的。總之，社會主義以組織爲歸宿，箇人主義，以解放爲信條。社會主義固可以改善吾人外面的條件，然僅僅改善外面的條件，並不能改善人類生活的全體，發見內面生活的意義與價值。反之，箇人主義祇曉得根據箇人的心意，由此感覺達於彼感覺，此刹那達於彼刹那，如是以相生活，也不能滿足人們底要求，貫徹生活底意義與價值。

以上所述的各種主義，其弊都在輕視我們精神上的要求；所以均不能確定我們生活底意義與價值。倭伊鏗說：『我們對於種種固有的主義，所以咸表示否定的緣故，正是人心不滿足的表示，其中實包含着強烈的慾望，藏有無限的光明的，我們決不可因此而絕望。』

氏即於此種肯定的語氣下，進述他所主張的信條了。

我們把具體的經驗所得之結果，若就直接的具體經驗，而加以論證，則世界與人類，主觀與客觀，本自含渾而難分。主觀與客觀的結合，人類與自然的融和，實為根本的實在之內部關係。將生活的基礎，置在兩者結合的上面，便是倭伊鏗所提倡的精神生活。精神生活，是什麼呢？要解決這箇問題，我們用理知作用，是不可能的，除用體驗的方法外，是無法參透精神生活的真性。精神生活不能從外面論議，應該從內而直觀的，我們誠能瞭解箇人的內部生活，社會生活，歷史，道德，科學，藝術，宗教，及其他種種人類活動的真義的時候，我們必定能覺悟到精神生活的存在了。精神生活是箇人的，而超於箇人以上的；是在歷史的裏面的，而超於歷史以上的是藝術的生命，而非藝術所能範圍的；是人類的生命，而非人類所能涵蓋的。所以倭伊鏗的精神生活是『至大至剛，無所不包的；現在且把他的真髓，寫了出來。

(一) 精神生活，是一種統一力；精神生活，是一箇渾圓體。把斷片的事象，零碎的經驗，組成科學的系統的知識，就是精神生活的一種運用和表現。

(二)精神生活，是實在的中心生命，非永久不變的實體，是有生氣的活動，和創造的活力。精神生活，不但是我們底真髓，並且是宇宙所有現象的真髓。

(三)精神生活是完全獨立的，圓滿絕對的實在之中心生命。我們人格的高下，就是根據能否享有這箇精神生活，作為批判的標準的。

(四)這種精神生活，是決不能完全實現的，實現的程度，各有差異；所以宇宙人生裏邊，總免不了衝突和紛糾。人生斷不是穩和安易的路徑，所以人人都應抱著奮鬥的精神。人生便是戰爭，我們應該努力打破自然的物質的束縛，實現精神的生活。經過積極的不絕的奮鬥，方纔能夠使我們的精神，合於大宇宙的精神活動，方纔能夠使我們享受真正的道德的宗教的生活的。達到這種境地以後，自然與精神，主觀與客觀，使相互調和一致了，這就是人生惟一的意義。

倭伊鏗哲學的體系，大略如是了。他對於自然主義的文明，是極反抗的；所以他的哲學，為研究上明晰起見，可以分為下列的三箇階段：

(一) 脫離自然生活。

(二) 理會精神生活。

(三) 實行奮鬥主義。

第十節 羅素新唯實主義的哲學

理想主義偏重『心態的研究』，現實主義偏重『物理的考察』，新唯實主義是從心物之外，另立一箇實在，來說明一切宇宙人生的事象的。現代一般的新思潮，都是注重情緒，輕視理性的，惟新實在論不贊成這種態度，他主張以理性來解決一切問題的。倡導這種學說的，在美有柏萊教授 (Pro, Perry) 在英有莫爾 (Moore) 及羅素 (B. Russell) 而羅素的哲學，在新唯實主義中，是最負盛名的。氏為近代之大數理學家，集數理邏輯之大成，本數學的批評研究，成立哲學的一種新方案，即哲學中之科學方法——邏輯的與解析的方法。他所提倡的『名理原子論』及『絕對多元論』，在思想界極有影響。最近氏又以名理解析法，為心理學之研究，其結果和美國新發生的動的心理學，及中立的一元論，大部

分相同，茲也是學問界最堪注意的事情。氏在一八七二年的五月十八日，生於英國蒙門斯轄 Monmouth Shire 的曲來刻 Trelleck 地方，本來是英倫的望族，祖父是英女皇維多利亞時代有名的政治家，父爲子爵，母爲斯丹雷男爵二世之女。氏初肄業劍橋大學，習數理哲學，得碩士學位，於一九〇八年爲倫敦皇家學會會員，及倫敦教學會會員，一九一五年於紐約哥倫比亞大學，第一次受巴特洛金牌。氏爲極有希望的少年哲學家，歐美學者社會裏，一聞氏之大名，莫不表示敬意。

氏在劍橋大學時，最初本來是研究算學的，後來與外海德 Whitehead 關於數理的討論，著書極多。他以爲數學的法則，是有一種普遍的理性包含著；所以我們要想解決哲學上的根本問題，除用數學的理論外，找不到更好的方法。他原來是極尊重理性的，照他的主張，哲學的定理，不能憑經驗來證實，用感覺來體驗，我們要了解實在，祇有用理性來領會客觀的實體，這是氏關於認識論的見解。

氏在早年時，即研究來布尼疵 (Leibniz) 的哲學，著有特殊的言論，以爲來氏的哲學

基礎，是建築在數學及論理學的上面的。一般哲學家，以來氏的 *Monad* 是由本體論引導而出；而羅素則承認是從論理數學的前提裏，孳乳出來的。氏的思想，與斯賓挪沙，萊布尼疵很有類似的地方，他在哲學上特殊的立腳點，可說都是從來布尼疵少時所發明的數學的論理，發展成功的。由數學的研究，進而爲來布尼疵的研究，本此素養以專攻其哲學問題，因以成其新穎的實在論，這在他底哲學論文集上，已表明其主張了。後來在哲學問題一部小冊子中，更爲有組織的論述，又在客觀世界的知識及哲學中的科學方法兩書中，更詳細攷究其一部分的學說，最後乃集合各種論文編神祕主義與論理一書，建築他自己在哲學上的理論。我們如讀了氏的那些著作，便可以知道氏的立腳地是實在論，是多元論，而其議論的研究法，乃全然本諸科學的精神，排斥所謂神祕的傾向的。他自己也說他是主張『論理的原子論』的，宇宙是論理上原子所造成的。原子就是數學上的微點，既無形體，又無大小，不過是一種極抽象的觀念。羅素以爲從來的哲學家都承認實在是一元的，是完美無缺的，真是大錯。實在決非一元所造成，完美與否，也不能立時判斷。宇宙的元子是無限的，所以羅

素的多元論又叫做『絕對的多元論』

羅素的人生觀極爲雄大而淵博，性質上是稍帶悲觀的。他看得人生非常輕微，真真算不得什麼。他說：『銀河在天體中不過一小片，在這一小片的裏面，太陽系真是極微細的一黑點。在這極微細的黑點中，地球這顆行星，真是要用顯微鏡照出的一小點。在這一小點上有許多炭氣和水構成的東西，在那裏跑來跑去，忙箇不了，想在這短時間中延長他的性命，努力殺害人家的性命。』照這種說素，他底思想，幾類於佛家底思想了。他又說：『人類在生活的歷程上，仿佛作長夜的旅行，四面都是看不見的仇敵，途中不知喫了多少辛苦，向著一箇目的走去，希望是很少的，就是能達到目的，也不能長久的安息。』這些論調，又何等的悲慘呵！

羅素對於從前的哲學，批評的時候，態度是很嚴格的，尤其是他對於進化主義的哲學。尼采，實驗主義，柏格森等，都是進化主義的學派。進化主義的哲學，流行極廣，普及於專門哲學家以外的人，幾乎足以代表時代精神。他們自信是確立於科學之上的，是『人定勝天』

的鼓吹者，是掃清希臘理論和中古煩瑣哲學的武器。這樣時新的信念，似乎無所用其抗辯，常爲世人所多分同情的了。但是照氏底意見，以爲進化主義的哲學，爲他底急圖成功所迷惑，把許多關於眞實理解宇宙的重要事實，全都忘卻了。

近時哲學就其根本和趨向上，可以大別爲三派：第一，舊傳派，(Classical Tradition) 其大部分皆由康德黑智兒傳衍而來，他們的方法和論據，都是紹述自柏拉圖以來各大哲學的系統。第二，進化派，(Evolutionism) 他們從達爾文得到極有力的根據，斯賓塞是這派的代表，現在經過詹姆斯柏格森的改造，比較斯賓塞所主張的更澈底了。第三，名理原子論，(Logical Atomism) 以數理的嚴謹的批評爲武器，在哲學界上，已漸漸佔領重要的地位了，羅素的哲學，便是屬於這一派。到現在雖然沒有多少純粹的信徒，而哈佛(Harvard) 所倡導的新實在論，(New Realism) 大體上已具有此派的精神了。在二十年前舊傳派在英國各大學中頗佔優勢，到了現在，雖還有許多強有力的信徒，在法國，在德國；但是這派哲學，畢竟爲有科學精神者所不取，落在時代的後面去了。至於進化主義的哲

學，祇根據科學上偏面的理由，不足以窮哲學上普遍的深邃的原理。如達爾文一派進化論上的主張，祇能表示動植物各種固定的差異；柏格森的直覺主義，更沒有徹頭徹尾的窮究到哲學的最深處，給人生一條肯定的道路；所以照現代哲學的情勢觀來，那具有新曙光新希望的，似乎祇有羅素所倡導的新唯實主義了。新唯實主義的哲學，其主旨在撤銷從前整個的籠統的感念，用科學的方法，就事物的本身上面，分析他們底定理，研究他們底真性，而求其最後的解決；所以又稱爲科學的哲學。

在一九一四年羅素在牛津講演哲學中之科學方法，把哲學問題攷究之動機，歸之爲兩派：一自宗教倫理而來；一自科學而來。前者，係柏拉圖斯賓挪沙黑格爾的哲學，後者，係來布尼茨洛克謙謨之哲學，間於其中的，爲亞利士多德笛卡兒伯克來康德的哲學。由宗教道德的動機，所發生的哲學，雖有構成高深的哲學的效果，然往往足以妨害哲學的進步；現在的哲學，大都主張從科學的動機上，樹立其根基了。羅素的哲學，便是最顯明的代表。不過用科學的方法，導入於哲學，尚有兩條途徑：一則力說科學一般的結果，更加以一般性與統

一性的色彩。使與哲學發生共通的關係。一則力說科學之方法，應用之於特殊的領域。如前此的科學的哲學，便是應用自然科學的原理和法則，以解釋哲學上的一般問題的，有的以生物學的原理，組織世界觀與人生觀，有的以化學之根本假定，組織自然哲學。此皆以一部分的理由，論究哲學的全體，其結果不免陷於獨斷主義的流弊——尤其是過去唯物主義的哲學。羅素的新唯實主義的哲學，其敘述的時候，極力避免這種缺陷，實在是難能可貴的，而且是最允當的方法。因為他絕不存純粹科學的客觀態度，是以科學的因果律為基礎，以主觀的眼光，解釋一切事物的。

羅素的精神，畢竟是一種新實在論的結晶，已無所用其懷疑了。今日美國新進的學者，提倡新實在論，反對德國理想主義的觀念論的。最著者為柏萊教授。Perry 氏前著現代哲學的新傾向，近著現今理想之衝突，都是從常識的見地上，發表他新唯實論的主張，確信普通意義的經驗的感覺的事物，永久存在的，這種新實在論和羅素稍微有些差異。羅素以為要探求事物的真性，當完全除去感覺的主觀的要素；感覺的要素既全去，則所餘的僅

是單純的數理和物理的關係，——換言之，便是論理的性質。氏的哲學，即根據這種性質產生出來的，與柏萊一派感覺的實在論，大不相同。

在羅素的哲學裏，還有一種奇怪的現象的，就是他在理論方面與實用方面是截然的兩件事。推其原因，實在是他將理性經驗分別太嚴的緣故。在理論方面，他以為智識的效用，全在能把捉實際，而研究的態度，應當是沈靜的，旁觀的；但是在實際方面，他卻以創作，發展，變化等活動，是很佔重要。後來本此見地，進論種種問題；應用哲學上的原理，一變而研究社會政治的問題了。凡政治理想，社會改造原理，向自由之路等，都是他近年來的著述，其解釋問題的時候，雖不免有些簡單的地方，然而這是科學的哲學當然的結果，也正是羅素由數學研究而至於社會改造之論述，所表見的一貫的精神。

羅素又分人心為三部：（一）本能。（二）心識。（三）精神。本能包括饑渴情欲等種種劣等的衝動。心識的生活與本能的生活不同，本能的生活，是關於人的部分，心識的生活，是關於非人的部分。精神的生活，也是超簡人的，不過心識的生活是知的，精神的生術是情的罷了。

氏又分人類的衝動，爲創造的佔據的兩種。凡藝術的習練，科學的發明，……都是創造衝動的表現。財產的私有，軍備的擴張，……都是占有衝動的顯露。他便根據這種學說，建設基爾特社會主義 Guild Socialism 的原理了。這種主義，是極端徹底的世界社會主義，爲傾向於無治主義者，同時又爲不變的和平主義者。他以爲改造社會，須把全人類的衝動，由佔據的，進化爲創造的，使人類的生活裏，創造衝動，發展到極限，佔據的衝動，減低到極限，那麼，人類的生活，便可以完滿無缺，世界的狀況，也能達到最善的地位了。

以上的敘述，都是羅素思想系統的大概，以下再在他底哲學上，加以更深的研究。照氏底意見，哲學決不能從科學的結果研究起，卻應當從科學的方法下手的。科學的方法，祇有數學最純粹最正確；所以數學的方法，便是哲學的方法。那些心理物理等學科，都是關於存在的箇體，而不是普遍的抽象的共相。哲學是應用於普遍方面的，因此哲學的定理，不隨以經驗的證據來證實。世界無論如何變遷，而哲學的定理，終是永久存在的，故祇有數學的和名學的定理，纔配做哲學的基礎。氏對於倫理的社會的一方面，態度很激烈，是很近於民治

主義的；而他的理論一方面，卻完全是貴族的態度。他崇拜理性，看輕感覺，注重共相。藐視箇體，以爲理性比經驗高得多，這種理性派的主張，完全染著思想界的貴族色彩了，說來是很可奇怪的。

羅素承認知識的起點，是一種感覺的材料，但他並不是唯心論者。他以爲感覺的材料，都是箇體的觀點，箇人的觀點不同；所以知覺也不同，這種見解，和萊布利茨 Leibnitz 的 *Monad* 彷彿相似。柏格森在時間與自由意志一書裏，說明真的變遷是不斷的，割成片段的是假的；羅素則以動的是假的，片段的是真的，個體的存在是真的，所以他自稱他底形而上學，爲一種「絕對的多元論」。

上面已經說過了，就是羅素的哲學，在理論與實用兩方面，是完全不同的。其中所以不同的原因，實在是他對於理性和經驗的區別，太形嚴格的緣故。在理論方面，氏很蔑視衝動；而在人生行爲方面，衝動卻很占重要的位置。氏的理論哲學，根據於他的最普遍的數學，因此瞧不起箇人的心理；但在他的實用哲學裏，以爲一切制度，都是起原於心理的基礎，與本

能的衝動，有同樣的重要的。這些都是羅素哲學與其他一般哲學家不同的地方，我們對於這些，應當特別注意纔好。

