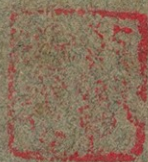


書叢代時

潮 思 代 現

著翼巖木桑本日

譯熙庶南



社 學 共

2765
卷五

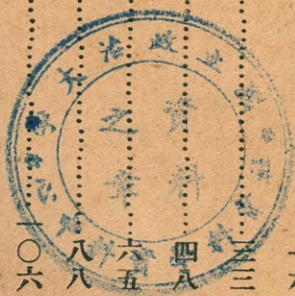


國立政治大學圖書館典藏
由國家圖書館數位化

現代思潮

目錄

第一章	敘言	一
第二章	近世思想	一六
第三章	實證主義	三三
第四章	不可知論	四八
第五章	自然主義	六五
第六章	歷史主義	八八
第七章	印象主義	一〇六
第八章	實用主義(一) 附相對主義	一二四
第九章	實用主義(二) 附反主知主義	一四〇
第十章	新實在論 附新理想主義	一五六



143, p
312

祁致賢先生贈書

現代思潮

目錄

一

124802

我想，思潮的基礎是哲學，此處所說的哲學不是學的哲學，是指一般的哲學思想，這哲學思想是一切思想的基礎。所以我述說的是現代思潮的一面的哲學的基礎。照這樣標題，詳是很詳，但未免冗長，所以我祇拿『現代思潮』這一句話來標題。然而翻過來一看，若干對立的思潮，內中有一個傾向一個方面得勢力，漸漸把旁的思潮壓倒，結局，就可以代表一切的現代思潮，因此，述說這一個方面，不啻就是述說全體。再者，述說基礎，一切細目自然包括在內。所以述說可以代表現代思潮的那一面的基礎，就是述說現代思潮的全般。我標題為現代思潮，亦是取這個意義。

我所要說的現代思潮的一面，從文藝界觀之，也許是已經過去的事。但文藝的進步非常迅速，在文藝上看得是已經過去的思潮，在學術，道德，習慣等上面，依然有勢力。不論那個時代，思想常有理想主義 (Idealismus) 和實證主義 (Positivismus) 兩個部分對立，在現代，亦呈對立之觀，但我覺得可以看做

現代思潮的是實證主義。這個實證主義在文藝上，早已算不得現代思潮，然而在學術界，教育界，其他一般的道德，習慣，思想等上面，實證主義以及被實證主義誘發的諸思想 (ismus) 依然是有勢力。所以把現代思潮這個名稱付與於這個方面，想來沒有什麼錯誤。近頃在諸種方面，特在哲學上，理想主義的勢頗盛。例如世人喧傳的倭鏗，柏格森都是唱理想主義的人，那麼，實證主義不算什麼唯一的勢力，這事很顯而易見，但就大體觀之，實證主義依然有勢力。即在文藝，哲學的一部，業已進步的方面，或者不能不認理想主義的勢力，而大體依然歸到實證主義，因此，我這麼想着：拿實證主義來說現代思潮，並且說及在被這思潮引起的諸種思想裏面，加入理想主義，於是有新思潮產生出來。

對於現代思潮這個題目，當然要發生下列三個疑問。(一)現代思想這樣東西原來是有的嗎？(二)假令現代思想這樣東西是有的，但他不是千差萬別沒

有什麼統一的嗎？從而現代思潮這個名稱不是不可以付與於他嗎？（三）縱有什麼現代思潮，但他與實際生活及其他一般事業不是沒有交涉嗎？

據我想來：此等疑問發生，就是現代思潮的特色。講明現代思潮，決非無益的事。有些研究近代文藝的人，以為在從前文藝上什麼主義，趨勢等類的東西，於今都完全打破了，各人可以拿自己的意思去從事於文藝，這派人自然看得現代思潮這句話是無意義的。但他們不知道：提出這樣的疑問，已經就是承認有現代思潮了，至少亦已表示有若干人一致的想著思想上的一致是沒有的，即沒有思想上的一致。這事已經成了這派人的信仰。於今進而研究這派否定現代思潮的思想之所由起，則這派思想的意義及其謬誤之點，都可以指明出來。我現在且簡單的對於上列三個問題分別與以解答。

（一）現代思想這樣東西是有的嗎？

這話就一般說，即是問某個時代諸活動中的中心，抑或有勢力的思想這

樣東西是有的嗎？就簡單說，中心思想，思想的趨勢即思潮這樣東西是有的嗎？試先拿做現代思潮的要素的現代思想來考究他的存在與否。

現代這一語世人對於他有兩樣態度。一方有些人說此語是淺薄，是利己的，對於此語懷抱反感。他方又有些人對於此語抱恐怖之念。反感與恐怖其間大有逕庭，但這兩樣態度的根柢却有一個共通點。就是不認思想的價值，輕視思想的問題。如斯着想的人們，觀察社會上連續而起的種種事實，不認他有前因後果的關係，更不暇探求那存在於其根柢上的理由。例如有某項經濟政策被政治家採用了，他們見得那政策是被社會的事情催促而偶然生出的東西，不能夠提出一個根本的說明指出他是某種主義必然的結果。他們既持一種某項事情偶然的結果的觀察，所以不認實際生活上思想的意義。許多歷史家祇認事實的關係，相信這關係可以說明事實，但也不是個歷史家都如此。有些歷史家承認事實裏面存得有思想的勢力。這類歷史

人類的原始自然時代是第一個時期，迨至有了社會組織，習慣漸漸起來，於是人們不僅以個體而活動，乃以某種族某家族的標本而活動，這是第二個時期。次之，習慣的勢力更大，被支配於種種規律的人們不能夠自由行動，這是第三個時期。又次，人不受社會束縛，不做某氏族的代表者，而能夠以個人發揮自由精神，這是第四個時期。在這個時期內個人脫却從來的規律，於是各各游離渙散彼此之間沒有連絡，因而個人的意義也不能十分表現。更進一步，個人間的關係彷彿成了一種有機的東西，社會狀態因而變化，這便是第五個時期。在德國歷史上，象徵主義，模型主義，因襲主義三個時期業已於十五世紀告終，從十六世紀到十八世紀前半是個性主義時期，從十八世紀前半到現今是主觀主義時期。這最後的一個時期又可加以區分，到千八百七十年止是第一期主觀主義時代，爾後為狹義的近代即所謂現代是第二期主觀主義時代，拉氏叫這個第二期做印象主義時期。他用這五個時期做

歷史發達的一般形式，他要證明一切文明都經過這五個階段，很熱心研究歐洲以外各邦的歷史。像拉氏這樣預設一定的模型把種種史的事實嵌進去本不是妥善的研究法，但我們於研究事實之先，定出發達形式，用他做一種假說，也未始不可。

拉氏說現代是印象主義時代，在文藝，政治，學術諸般現象的上面都表現這個思想。這話不可以看做單是拉氏的假說，雖然許多人專注重表面上的事實而欲離開思想問題，但世界上無思想的人實在沒有一個，並且沒有一個不受這思想波及的。所以某時代的人們彼此之間某種思想得勢，這事誰也不能反對。與思想之存在相伴而有中心思想之存在，這也是人人所不能承認的。不過說思想的中心祇是一個并且一個思想能有貫穿古今的線索表現在歷史上，這話尚有許多人持反對態度罷了。如此看來，思想的有無是不成問題的，思想是否以統一態度表現乃成問題。現在我且進而解答第

二個疑問。

(二)假令現代思想這樣東西是有的，但他不是千差萬別沒有什麼統一的嗎？從而現代思潮這個名稱不是不可以付與於他嗎？

此問題有兩個意義。一個意義是縱的統一即時間的統一。又一個意義是橫的統一即空間的統一。換句話說，一是問種種思想有沒有什麼歷史的統一。又一是問某時間內種種思想有沒有什麼統一。沒有橫的統一便沒有縱的統一，我且先從橫的統一說起。

許多人爲什麼要否認思想的統一呢？這話祇得訴諸經驗的事實。試看今日社會的狀態，思想實是千差萬別，一方有唱實用主義的人，他方又有反對實用主義的人，一方有否認形而上學的人，他方又有建設形而上學的人，此外有唱進步主義的，又有唱保守主義的，有唱快樂主義的，又有唱嚴肅主義的。像這樣，種種思想都存在着全然尋不出什麼統一，所以有些人單看表

面事實，說思想界是渾沌無政府的狀態。又有些人并且盼望思想不統一。他們以爲思想若是定於一，將必至於枯死，不進步，須是種種思想共存而互競，進步乃從這裏起。昔日希臘的哲學者說戰是萬物的父，那些盼望思想不統一的人他們看得這話應用到思想的場合確是真理。按照他們這樣的設想，自然不會有什麼現代思潮這樣東西。

今試取此說而詳考之，必須種種思想共存而互競，各各發揮其特色，其間乃有進步。若有一個主義貫徹思想界，則思想界的進步要受妨害。況且憑藉官廳或民衆的同意，僅僅容許某一個思想，則反對思想必至悉被壓迫。似此之例本來不算稀罕。當此類壓迫的統一盛行之時，思想的進步決定無望。因此，壓迫的統一應當排斥自不必說，但此類壓迫的統一能算是真統一嗎？如此解釋統一，從古以來遺累於思潮承認上實屬不少。據論者所想，統一就是物歸於平等，是一個思想使一切歸於平等，從而統一的結果一切平等。此實

大謬不然，一切的人着同樣的衣服取同樣的態度不算統一，必須着各種異樣的衣服取各種異樣的態度彼此之間却能保其一致這纔算是統一。雖然各人有各人的態度畢竟彼此不能分離，其間有一種關係，在全體之上互相調和，所謂統一就是這樣。此事就生物狀態觀之便容易了解。生物的四肢軀幹及內臟諸器官各有各的作用，彼此絕不相同，若相同時，除下等動物外，決不能維持他的生活，但各器官的作用雖不同，其間仍然互相調和，所謂統一就在這裏。可見統一并不是平等，其中原來含得有差別。這樣的統一普通語叫做有機的統一。所謂思想界的統一就是這個有機的統一，是有生命的統一。而不是枯死的統一，是種種器官施其千差萬別的作用共營完全生活的統一。統一的意義照這樣解釋，那麼如論者所想種種思想存在故思想沒有統一有統一便妨害進步，這是完全錯誤，顯而易見。惟實際不必盡與理想一致，現實的狀態并非完全是有機的統一，此事即在生物之上亦所難免。生物

往往因疾病而損害有機的統一，然決不能因此便說有機的統一是不存在的。思想界亦復如是，因為有妨害統一的東西便說沒有統一這是很不對的。各種思想在一個全體之上互相調和互相聯絡，當然不能不認他是統一的，如此看來，主張有現代思想這樣東西，決不會有什麼錯誤。

依照上來所說，可見設想有機的統一決無不當。這個統一是有生命的活動的統一，隨時代為變化，甲時代的統一不能夠照樣移到乙時代。現今的統一在前時代必是另具一個形態，但是各時代之間自有脈絡存在。各時代的統一本不盡同，正因為不同表示他是有機的統一。如此看來，一時代內橫的統一是有機貫穿古今的縱的統一亦是有的。現在更進而解答第三個疑問。

(三)縱有現代思潮，但他與生活不是沒有交涉嗎？

這個頗不失為一種有勢力的議論，如斯設想也就是現代思潮的一個特色。依照這個議論講，凡生活——實行與情意也可以叫本能有關係，至於知

識不過從事後予以說明罷了，故思想對於實際生活不什麼重要。馬特霖著書 (Maurice Maeterlinck, *The Measure of the Hours: Psychology of the Accident*) 曾說過這麼一段話。設有人乘汽車疾馳，突與道旁一株大樹相撞。在相撞的瞬間，知識誠然能將樹及近旁的人，房屋，景色等予他以表象。但那時他猛驚而跳出汽車是本能作用，不是知的作用。樹木的存在，汽車是怎麼個樣子，地面是怎麼個情形，本能雖一概不知，他却有本領叫乘車的人跳出。至於知識祇從事後研究當時是跳出的好還是別樣的好等類無益的事。這就是本能關係生活很重要而知識不重要的例子。馬氏更舉出一個場合證明知識并且是有害的東西。設有一婦人抱一小孩，乘馬車，行經崎嶇山道，下危坡，馬疾馳，車仆，墜深谷，婦人急將小孩從車窗中拋出冀保全他的生命，不料後來車被岸旁樹木擋住未墜下去，小孩倒反觸地而死。此事依着本能可以平安無恙，祇因那婦人多少有點救小孩的知識倒反受害。這兩個例指示思想對於

生活不關重要，立說巧妙姑且不論，但要知道這話決不是真理。在危險的瞬間顯出作用的固是本能，然不能因此便說知識沒有用。現在的知識雖然在現在狀態之下沒有顯出作用的餘地，却可以供後來的參攷，況且知識積得越多，本能越發達，能於咄嗟之間供使用。若說專靠本能就够了，實屬錯誤，果然如此，動物的生活便是最上的生活，寧有是理？平情而論，人類的的生活遠駕乎動物的生活以上。所以思想的勢力不可輕視。更有進者，知識與本能實不能判然區別。離情意的理性生活不得成立，離知識的情意生活亦不得成立。知情意本是一件整個的東西，因為研究的便宜起見，纔把他分開，所以知識與生活沒有交涉之說斷乎不能維持。又有人根據意志自由之說，以為在生活上思想的價值要減少。依照他們所想，生活基於意志，意志是自由而不受思想的法則支配的。假若意志受思想的法則支配，那便成了機械的東西，所以對於生活知識退處於第二位。柏格森詹姆士等都是力唱意志自由知識

應居第二位的人。然而意志自由說非必常與理性主義反對。多數場合，意志自由說便是主意說與主知說反對，但不必一定如此，也有持主知說的依然認意志自由。例如倭鏗本主張意志自由，但他立說比較柏格森却有幾分近於主知說。如此看來，主張意志自由不必一定有輕視生活上思想的價值的必要。總而言之，此等議論的根柢不外乎將生活與思想分開來設想的生活與知識的二元論，此二元論可以看做現代思潮的一個要素，實則思想與生活決不能夠分離，其間自有一元的關係。即生活與知識的二元論可以依着或種方法互相結果。

依照上來所說，自然不得不容認現代思潮的存在與其統一的關係，以及思潮與生活是有關係的，由此我試逐漸進於現代思潮的論述。

第一章 近世思想

如前章所說，我們想從千差萬別的現代思想中尋出幾個統一點，將這些

思想結合攙去歸到實證主義的思潮，於其間予以論理的關係從而敘述論評之。換句話說，現代諸多有勢力的思想，都發源於實證主義，彼此之間互相連絡成爲現代思潮，因此，就生出長短得失來，我們想從此處加一番考研。現在我且述說做現代思想根柢的實證主義，在如何事情之下得勢，這個主義的基礎在何處。但於述說此淵源并基礎之前，應當把實證主義一語的意義，簡單說一說。實證主義把基於事實證明的知識看做唯一確實的東西，至於憑想像推理的事不能夠算是學問。有人 (Perry, Present Philosophical Tendencies) 這麼說：實證主義是一種哲學，他爲欲盡忠於精密研究的旗幟，打進了科學的陣營裏面。帕藜見得距今稍前的思想是 Positivism 與 Romanticism 對立，現今是自然主義與理想主義對立，而菲葉布狄魯諸人却於現代思想認實證主義與理想主義兩個潮流。(Fouillée, Le Mouvement Positiviste et la conception sociologique du Monde; Fouillée, Le mouvement idéaliste et la Réac-

tion contre la science positive; Pourtroux, Science et Religion dans la Philosophie contemporaine.)

現代一語的意義極爲曖昧。就狹義解釋，眼前的一瞬間卽是現代，但我不取這個意義。我稍稍就廣義解釋所稱現代，是指拉姆勃列狄所說主觀主義時代的第二期卽印象主義時代，在德國約當千八百七十年以後，在日本約自明治三十年頃到現今。但如此區別并不能够把各時期截然劃分開，因爲思想界在各時期原是互相連絡的。例如拉姆勃列狄所說的印象主義時代與主觀主義時代的第一期有密切關係，而主觀主義時代的第一期又與個性主義時代有直接關聯。從十八世紀末到十九世紀初頃現出來的諸種運動，最顯著的就是感傷的，狂飈的，古典的，浪漫的諸思想（Empfindsamkeit，

Sturm und Drang, Klassizismus, Romantizismus。）此等思想屬於最近時代的第一期，現代就是繼此期而現出的時代。拉姆勃列狄叫現代做印象主義

時代，這個名稱若是得當，我想就叫做實證主義時代也可以。海芙汀所著『近世哲學史』(Höfding, Geschichte der neueren Philosophie)裏面曾有這個名稱。他把實證哲學頓放在浪漫哲學之後。因為實證主義時代直接與其前期的浪漫思想相關連而為其反動，故欲理解實證主義時代的思潮，須先說明浪漫思想。而欲說明浪漫思想，更須說明浪漫思想以前的思想，惟此處為時間所限，詳細說明有所不能，僅簡單述其大概，而專就實證主義考察之。

張巴霖 (Houston Stewart Chamberlain 1855-) 論十九世紀文明的基礎，舉希臘主義 (Hellenismus) 基督主義 (Christentum) 德意志主義 (Germanismus) 做近代文明的要素。他把德意志主義的範圍解釋得極廣，不僅指奧、瑞等操德語的國民而已，連英、俄諸國即非拉丁系的一切歐洲國民都包括在內。他又將基督主義與猶太主義 (Judentum) 為巧妙的區別。諸學者間對於張氏之說不無異議，但他拿希臘思想與基督教思想即古代思想與中世思想做構成

近代思想的要素，差不多人人都表贊同。我這裏所稱希臘思想，基督教思想，是指原來希臘人懷抱的純正思想及原始基督教的思想，是指現正支配今日歐洲思想界的思想。所謂構成今日思想界成爲多數人的意識要素的希臘思想，基督教思想，全靠近來學者的探求及其他的研究產生出來，並不是希臘固有的思想，原始基督教的思想，這兩種思想隨時代之推移而有變更，從歷史研究觀之，價值很少。這兩種思想雖同是構成近代文明的兩大要素，彼此之間却隨種種時期互有消長。茲將這兩種思想的特色概括說一說。

(一)古代思想是自然的，中世思想是超自然的。古代如柏拉圖雖間有超自然的說明，但從大體觀之，古代的宗教，神話等多屬於自然的，反之中世拿神說明一切，從普通觀之，實是超自然的。

(二)古代思想是人本位，中世思想是神本位。

(三)古代思想是一切歸於一，屬於一元的，惟柏拉圖在例外，然大體上仍是

一元的。中世思想是區人神爲二，屬於二元的。

(四)古代思想自由，中世思想不自由。中世羅馬加特力教勢力極大，舉學問及其他一切文物都置之於其政策之下，思想被教權抑壓，故不自由。

(五)古代思想是客觀的，中世思想是主觀的。古代思想向自然研究，中世思想對於人類精神狀態有很多的興味。當梭格拉底前後的希臘哲學亦嘗論及人類，但其中佔勢力的多半帶得有一種把人類看做自然物的傾向，這便可見雖亦有例外，畢竟拿古代思想與中世思想比較，古代思想是屬於客觀的。

以上所說諸思想一言蔽之，古代思想富於實證主義的思想，中世思想則多半傾向於理想主義。

近世文明從突起於十六世紀的文藝復興開其端。復興古代文藝脫離中世壓制，便是近世文明第一期的現象。歷史上普通指古典研究最盛的短期

間爲文藝復興期，我却依文迭班（Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie）等之說，把宗教改革亦看做文藝復興的一種。狹義的文藝復興起於古典研究，與古典研究相結合漸次生出文藝上思想上自由革新的運動。宗教改革欲將中世僧侶曲解的基督教復歸於基督所說的基督教。其結果成了宗教上的自覺，是復興的同時又是革新的，與狹義的文藝同一傾向，所以宗教改革可以列入文藝復興期裏面。此時期內思想界非常發達，從前德意志諸國祇有非組織的哲學，到了此時期，組織的哲學漸次起於英、法諸國。我意想把此等事所從起的十六、十七兩世紀總括起來，給他一個文藝復興的名稱。此時期因爲反抗中世思想，所以古代思想得勢。然既已一度經過中世思想，欲再回到純粹原來的古代思想是不可能的，無論中世思想破壞到如何地步，畢竟免不了受他的感化。例如宗教改革起初拿自由清新的思想灌入宗教界，到了改革運動之後，思想漸漸固定，教權日益伸張，從前自己排斥的

教義於今却自樹立起來，於是中世思想的要素又表現出來了。一般文藝復興運動都是如此，一方面引起哲學科學的大組織，這是好結果，同時他方面又使思想固定致有壓迫爾餘一切之概。當是時，英國思想雖與中世思想相遠，法，德諸大陸國思想則多半帶中世的傾向，而一度隆盛的古代思想反被驅逐。繼是而起的時期，發揮自由精神，提唱古代思想，與那流行於十七世紀多少帶得有中世色彩的思想反抗，這個就叫做啓蒙運動（Aufklärung）。此運動的目的在乎使當時勃興的學術普及一般社會，啟發民智，排斥迷信。此運動爲文藝復興的繼承者，同時又對於稍稍固定的教權予以反抗。但其缺點就是太偏於智的方面，輕視對於傳說習慣等美的感情，因爲急切求知知識普及，致令所得的知識非常淺薄。此點可以認爲古代思想發達之不健全，而啓蒙運動得勢之後自己破壞的教權自己又樹立起來原因亦卽在此，他對於舊思想極是自由的，對於新思想却仍是教權的，新思想雖然發生，卒因多數

人不能理解，僅露萌芽旋復枯萎，致令沒有偉大思想產生的餘地。盧梭以啓蒙時代的健兒而終揭叛逆之旗，實係勢使之然，不足怪異。如斯，啓蒙思想始則標榜自由終乃漸次變爲教權的，其結果勢必另有一思想起而代之。啓蒙思想專以破壞習慣普及知識爲務，繼起的思想自應矯而正之，對於習慣加以玩味，對於知識加以批評，卽批評之事是繼起思想的重要性質。作成能够滿足此要求的思想的人便是康德。康德於十八世紀末葉建設批評哲學，在哲學史乃至一般思想上劃一新時期。康德的思想就其發揮自由精神之點繼承古代思想，就其取二元的說明之點又是中世的。啓蒙家指宗教爲不合於知識概行排斥之，康德却對於從來的宗教予以維持，他把知與信的範圍劃然分開就二元的說明之，各與以確實的根柢。卽所謂『爲留地步以與信故於知而有所限制。』照這樣看來，康德一方注重自由精神是屬於古代的，繼承文藝復興的精神，同時他方又取二元的思想是屬於中世的，證明純粹

古代思想復活在近世已屬不可能。繼康德的精神更生出種種結果，便成爲十九世紀的思想。康德時期雖很短，却能與思想界以革新，我想叫這個時期做批評主義時代（Kritizismus）。接着批評時代便是浪漫主義時代（Romantik）。今試與拉姆勃列狄的區別對照，文藝復興期與啟蒙期可列入個性主義時代，批評主義時代與浪漫主義時代可列入主觀主義時代。浪漫時代承受康德及文藝復興時代的思想，鼓吹自由精神，又對於古代文藝極有興味，收取古代思想，但既已從那制限知識範圍的康德思想經過，畢竟要承認情的勢力，而不似啟蒙家徒偏於知識一方面。因爲對於古代文藝有興味，於是一意模仿古代文藝，死守古代文藝與典型，這却與自由奔放的精神不合，所以浪漫派與古典派反抗，一切材料多於古代以外求之。既然求材料於古代以外，能夠供給的，除却東洋諸國，便祇有中世。這就是浪漫時代思想與中世思想接近的原因。浪漫主義家所持生活主義，是把生活與文藝看做同樣的美，而

於實行上却又把生活與文藝分做二元的，此點正是他與中世思想接近處。若說到文藝以外，或者簡直可認為中世思想之復活，持浪漫主義的人往往歸依中世宗教中的加特力教，這也是很可注意的現象。如斯，浪漫主義的思想至於漸次固定而變成教權的，此時繼之以起者便是實證主義。實證主義與浪漫主義反對，同時又與浪漫主義連絡，明乎此，則實證主義的傾向不難知道。像浪漫主義那麼樣顯然與中世思想接近而富於理想主義之事，便是實證主義所首先反對的。實證主義現於歐州社會，為時已是十九世紀後半期。

以上我已將實證主義產生以前的近世思想一般述說完了，現在更進而述說實證主義勃興的情狀。

按照上來所述，十九世紀前半浪漫主義的勢極盛，德國方面基於此主義的文藝，哲學蔚然興起，而達於此浪漫的哲學的頂點的便是黑格爾的哲學。

然自千八百三十一年黑格爾死後，他的學派分裂，因而勢力頓衰，那時黑氏學派裏面與黑氏理想主義的見解反對的思想得勢，竟有高唱極端的唯物論者。至於黑氏學派以外與黑氏相反的思想之得勢，更不待說。千八百五十四年自然科學者在格庭根開會，瓦格拉 (Rudolf Wagner) 所著『人類創造與精神實體』 (Menschenschöpfung und Seelensubstanz) 的講義告成，惹起關於唯物論的爭辯。一方有強拉科學與宗教教義相合者，他方又有斥宗教爲迷信，對於強合科學於宗教的人與以痛罵者。孚格 (Karl Vogt) 彪辣 (Ludwig Büchner) 莫列學 (Jakob Moleschott) 等都是唱極端唯物論的人。這派人的研究，科學的價值尙少，可是接着他們之後漸漸有真正科學的研究起來，脫却被黑格爾哲學壓迫的狀態，自然科學反把哲學壓倒了。羅巴狄邁阿 (Julius Robert Mayer 1814-1878) 研究熱帶地方人類身體中的血液，而關於熱與伊勒兒吉 (Energy) (力) 的研究尤爲用心，自千八百四十二年以後曾著種種論

文，樹起伊勒兒吉不滅法則的根柢。同時英國的爵爾（James Prescott Joule 1818—1898）發表同樣的研究，至千八百四十七年德國一個軍醫黑爾穆和耳（Hermann von Helmholtz 1821—1895）提出一篇論文題爲『力之保存』（„Über die Erhaltung der Kraft“）於是伊勒兒吉不滅法則確定。此法則與牛頓（Isaac Newton 1642—1727）的運動法則共同把物理學的基礎立定了。先是黑格爾一方憑藉講義以一元的大組織滿足當時的要求，他方又與當時名流協力謀國民思想的統一，勢如旭日，有風靡一世之概。自黑爾穆和耳出，人指黑格爾哲學爲空想而排斥之，崇拜黑爾穆和耳。於此足徵哲學勢力的衰退，自然科學勢力的隆盛。當時不獨德國，其他諸國自然科學亦非常隆盛，甚至有駕乎德國之上的。達爾文（Charles Robert Darwin 1809—1882）千八百五十九年以『種的起源』（On the Origin of Species by means of Natural Selection）一書公諸世，唱進化論，給生物界一大革新，這與牛頓黑爾穆和耳

等在物理學界是同樣的關係重大。

自然科學日盛，哲學日衰，誠然如是，然哲學并未絕滅，大學科目之中依然列得有哲學，諸哲學者盡忠竭慮圖恢復昔日之盛的實不乏人。惟爾時正是科學萬能世界，欲恢復哲學的勢力，無論如何不能忽視自然科學，十九世紀後半的哲學與自然科學結合，就因為這個。他們結合的方法有兩種，科學完全把哲學包括進去是一種，用科學做基礎在科學以外尋覓哲學活動的餘地又是一種。此外還有以批評科學為哲學任務的第三種結合方法，當十九世紀後半尚沒有人這麼想，到了今日這第三種結合方法却盛唱起來，先頃逝世的波安卡里（Henri Poincaré 1859-1912）便是主張此說的學者中一個很著名的。第二種結合法既是用科學做基礎在科學以外尋覓餘地，自然不會侵犯科學，他不過逃出科學勢力範圍之外罷了。我們拿這第二種結合法與黑格爾對照一下，便覺得思想的變遷實在可驚。黑氏想用哲學征服科學，

對於牛頓的學說亦施以駁擊，他以為便是自然若不依照自己所立的理法也是不對的。想用第二種結合法把哲學和科學結合攆去的學者有削彭浩 (Arthur Schopenhauer 1788-1860) 羅哲 (Rudolf Hermann Lotze 1817-1881) 菲拉 (Gustav Theodor Fechner 1801-1887) 諸人。這派學者就採取自然科學之點頗與實證主義接近，但他們的本意決不在自然科學，却在形而上學。他們祇要有機會，隨時可以替形而上學主義兵，與自然科學對敵。所以不能夠認他們是唱實證主義。惟有第一種結合法纔是實證的精神之表現，叫做實證主義或自然主義都可以。此主義單憑自然科學研究的結果解決從來一切哲學的問題。

此處有一句話應當聲明：實證主義或自然主義不是自然科學。原來自然科學的研究并不一定用自然科學解決一切問題。所以自然科學者內中關於宗教等取理想主義的人很不少。這派人於自然科學的領域內認自然科

學的萬能，自然科學的領域外關於世界的全般却不認自然科學的勢力。但也有些自然科學者用自然科學說明一切世界。這派人多半是科學和哲學雙方并修。還有一件應辯明的事：實證主義或自然主義亦不是唯物論。實證主義把自然現象看做唯一的現象，所以有容易成爲唯物論的傾向，但所謂自然，有物的自然，同時又有心的自然。精神現象亦未嘗不是自然，所以自然主義不必就是唯物論。要之實證主義或自然主義的歸着點，就是用自然科學說明世界一切。這是實證主義的積極的方面，更從他方面觀之，又有消極的意味。實證主義或自然主義卽是自然科學萬能之說。然知識不僅限於自然科學，所以有自然科學所不能說明的領域，對於這種領域既無研究的方法，祇好甘居於不知罷了。如斯，對於確實的事明確以知之，而他方對於不可知的事打斷念頭，這種思想世人叫做不可知論 (Agnosticism)，這不可知論常與實證主義結合。普通指不可知論爲斯賓塞 (Herbert Spencer) 之說，詳細

說來，這個名稱實是哈克斯列 (Thomas Henry Huxley 1826-1895) 所付與的，採取此說的人不只斯賓塞一人，在自然科學者之中很不少。糾博阿利門

(Du Bois-Reymond 1815-1896) 與黑爾穆和耳同為柏林大學著名的生理學者，他於千八百七十二年自然科學者集會的席上講演『自然認識的限界』(Über die Grenzen der Naturerkenntnis)，說物質與力的本質是不可知的，所以我們的認識的限界應當劃定，物質與力的本質我們不但現今無法知道，恐怕今後永遠沒有知道的事 (Ignoramus et ignorabimus)。氏又於千八百八十年講演『世界七不思議』(Die sieben Weltträtsel)，就是(一)物質與力的起源，(二)運動的起源，(三)生命的起源，(四)自然在表面整齊不亂合於目的，(五)感覺及意識的起源，(六)思想及言語的起源，(七)自由意志，這七不思議就中(三)(四)(五)(六)(七)多少可以理解幾分，惟有(一)(二)則全不可解 (Transcendent, unlösbar)。這不可知論的思想當然結合於實證主義，既是實證主義，便不得

不於一面承認不可知論，即實證主義，自然主義，不可知論是同屬於一個系統的思想，彼此有非常密切的關係。此思想漸漸發展，由曖昧而明瞭，一方日趨於偏頗，他方却愈顯其精密，構成今日諸實證的思想，由是便生出實用主義 (Pragmatismus) 實在論 (Realismus) 印象主義 (Impressionismus) 相對主義 (Relativismus) 等種種思想。

如此，現代的初頭實證主義非常得勢。次章我們便要研究實證主義的性質，使他的意義更加顯明。

第三章 實證主義

我現在要選一個實證主義的代表，藉以述說實證主義的起原。這個代表便是法國的孔德 (Auguste Comte 1798-1857)。爲什麼選孔德做實證主義的代表呢？這一層我須要預先說明。

上來述說過了，實證主義不是自然科學。自然科學得勢，登時就成了實證

主義，也不是。想用自然科學說明世界一切現象，侵略哲學的領域時，即自然科學想取哲學而代之時，實證主義纔起來。實證主義不是自然科學，是科學的哲學。所以哲學的勢力不消滅，實證主義便不能發展。像德國那樣形而上學勢衰的國，科學的研究本極盛，但多數科學者心雖不好哲學，畢竟不敢輕視哲學而公然侵犯其領域，間或有一二撞入哲學領域內的人，依然被那富於惰性的哲學壓迫，結果往往至於採用從來的哲學。例如黑爾穆和耳一面排斥黑格爾一派的自然哲學，他面爲謀科學的總括起見，却採用黑格爾派哲學所從出的康德哲學。即彼以康德的真正後繼者自居，不承認謝霖格、黑格爾等能繼承康德的眞精神。歸眞說，黑爾穆和耳在哲學上亦是有大功的人，許多學者尊重他比尊重黑格爾尤甚。他在德國，本是以科學者而兼爲極重要的哲學者的一人。當時德國粗淺的唯物論盛行。驟觀之，似乎是科學的，其實是形而上的，以物質爲主的形而上學與自然科學相距甚遠。如此，在

德國，科學研究的結果與哲學結合，反之在他國，却有想以科學研究的結果攻擊哲學的人。德國後來亦有此種情形。實證哲學——科學的哲學，便是對於形而上學的反動。既是反動，當然不能沒有原動。所以不遇着形而上學的權威，實證哲學便不能發達。例如英國，自然科學早已發達，其哲學重經驗，不是形而上學。從而哲學與科學自然得其調和，沒有形而上學思想的權威壓迫科學精神的事，因此對於形而上學的反動如實證哲學興起的理由便不存在。即實證哲學有這樣的運命：他須在比較英國教權更強的國內，纔得發達。英國後來實證哲學亦極發達。如斯看來，實證哲學之興起，所必要的，便是形而上學的勢力不太強，却又已經達於某種程度。而具備這兩個條件的，就是法蘭西。元來法國是個矛盾的國，可從種種方面看出，現在僅就思想界說，一面懷疑的思想盛行，同時理性又極發達，數學界，物理學界，產出許多名儒，然而一面宗教的教權亦非常強盛。基督教在法國頗有勢，但他不是自由的

新教，是教權的加特力教。這個支配法國人心的加特力教，決不爲像在德國的形而上學的組織。他與知識分離，不十分調和。即法國的思想界一面是懷疑的，科學的，他面又是獨斷的，教權的，這兩種精神互相衝突。因此之故，憑藉科學，反抗教權，作出一種的哲學，乃是自然之勢。如斯，科學侵入哲學的領域，反抗形而上學的教權，所產出的東西便是實證哲學。所以實證哲學是容易在法國興起的思想，而唱道實證哲學的孔德，是一方受過加特力教的教育，他方又受過科學教育的人。

孔德的思想并不能叫做現代的思想，他的基礎是諸思想所開的花，這花到了現代乃結種種思想的實。試就孔德的傳記觀之：他的父和母以王黨而爲加特力教的信者，孔德生在信心甚深的家庭，所以他與普通法國人相同有加特力教的信仰。他最初進地方學校，後來進巴黎高等工業學校修習數學，物理學等理科。幼年時他便在學問上顯其優秀，然又爲反抗心強烈的人，

在高等工業學校不久，因鬧學風潮受退學的處分，十八歲時在私宅教授數學糊口。那時他聞聽聖西蒙 (Saint-Simon 1760-1825) 關於社會經營之說大感興趣，想要更給是說以科學的基礎，因而努力於種種方面的學問，後來所得研究的結果便是他的實證哲學。他從千八百二十六年起數年間用講義將這哲學一度公之於世，千八百三十二年至千八百四十二年之間這講義次第印行。世人所稱『實證哲學講義』(Cours de philosophie positive) 就是這個。原來 Philosophie positive 一語，直譯是積極哲學，孔德以外更有人使用此語。德國的謝霖格 (Friedrich Wilh. Jos. V. Schelling 1775-1854) 千八百四十一年在柏林大學講演，曾用 Positive Philosophie 當時在柏林有勢力的黑格爾哲學舉凡不依照基於論理的理性着想的東西一概置諸否定，謝霖格所用的 Positive Philosophie 一語却和他反對，主張理性以外有我們能夠認識的非理性的事實，比如宗教的經驗應當歸到哲學的領域，凡非理性的事實一

概置諸否定是否定哲學，所以與這否定哲學相對的謝霖格哲學是積極哲學。謝霖格哲學畢竟是基於一種的事實，所以又可叫做實證哲學，但如孔德所謂 *Philosophie positive*，僅就反對單憑論理說明一切之點，與謝霖格的 *Positive philosophie* 一致，其他之點全然反對。他在『實證哲學講義』緒言裏面，說明他所謂實證哲學的意義，大要謂：他所說的哲學，就是像古人特如亞里斯多德所說的人類思想全體，實證的云者是言一切學說的目的在乎就任意的觀念組合中整列事實，即實證哲學是基於事實的知識的全體。如斯說來，實證哲學與英人所謂自然哲學 *Natural philosophy* 或科學的哲學 *Philosophy of the Sciences* 相似，但範圍較廣。蓋是等哲學主要限於自然現象，實證哲學却并社會現象包括在內。他又因為是一般性的研究，所以與爾餘諸實證的科學不同而獨自成爲一種的哲學。原來孔德設想：一般的研究比較特殊的研究爲必要，分業本是好事，但須要採取其間的關係立爲共通

法則，此事便是實證哲學的任務。孔德依據這個設想述說實證哲學的系統。他在他的著作中選擇他所認為最根本的學問而概論之，其論社會現象取物理學者的態度，這是他最用力之處。像這樣，諸科學并列，是否可以特別叫做哲學，尚屬疑問，此層姑置勿論。我現在且述說那有名的三時代說 (*Lois des trois états théoriques*) 及學問分類論 (*L'hierarchie des sciences*)，這兩件是孔德實證哲學的基礎。

三時代說是怎樣呢？據孔德所想：人類精神之發達，我們把他做全體觀之，其間自有原則，即人的精神之發達，必要經過(一)神學的或假想的時代(二)形而上學的或抽象的時代(三)實證的或科學的代時這三個階段。第一階段神學的或假想的時代是人的精神的出發點。在此時代，憑藉神及一切超自然力的作用說明物的本性，事變的窮極原因等種種問題。進至於第二階段形而上的或抽象的時代，僅憑超自然的說明不能滿足，稍稍試為自然的說明，

假定抽象的力做哲學上的本體，藉以說明一切。更進至於第三階段實證的或科學的時代，悟夫絕對的道理不可知，舉凡關於宇宙起原，運命，及現象的第一原因等事項的研究概行斷念，依適當的方法併用推理觀察，作出關於現象的現實法則即其繼起及類似不變的關係。故事實的說明，即在乎諸特殊現象與若干的一般事實之結合。這三個階段是思想發達的順序，第一期爲出發點，第二期爲過渡時代，直到第三期思想纔漸就確定。一切學術之發達都經過這三期。最初僅限於神學的說明，事實不詳，法則不立，其發達則爲高尙的學術。占星術，鍊金術等類是從第一期移到第二期之間產生的東西，再進便成了哲學和真的科學。但不可說一切學問都已到了第三期。數學，星學，物理學，化學等總括起來叫做物理學，當近世的初頭已經到達第三期了，關於社會現象的學問則尙未達於此域。此現象從前常就神學的去研究，今後須要建設就實證的去研究的社會物理學總括社會物理學和上來所說

的諸學問就是實證哲學。孔德最初用社會物理學這個名稱，後來又立一個名稱叫做社會學。如斯，他把學問的理想看做實證的，從這個見地取種種學問來分類，這便是他的學問分類論，亦可以叫做諸學科地位論。據孔德所想：數學，星學，物理學，化學，生物學，社會學六者是根本的學術，以外尚有由此引導出來的實際的學術，本來學問亦可以應用到實際，成爲技術，然學問的本身自有他的價值，故把這六種理論的學問當做根本的，考究其間的關係可說是必要的事。

孔德的三時代說可以看做實證主義的宣言書，凡實證思想的源泉都存於其中，要尋覓孔德思想的根柢，可以歸到布狄爾 (Emile Boutroux 1845—) 的『科學與宗教』裏面所說的『實』Realite 與『利』Utilite。實是一切能够就實際證明的東西，利是一切能够生出實際上的效果的東西。孔德見得用這實與利兩個根本標準可以決定一切的價值，因此形而上學當然沒有

存在的價值。蓋形而上學所論的絕對概念，精神不是實的東西，研究這些東西亦不是有利的事。神學亦復相同。即形而上學，神學都成過去之物，祇有科學在今日對於我們是有價值的東西。但科學之中再拿實與利兩個標準去觀察他，其間又生出價值之差，因而科學可以劃分若干個階段。最實而且利的是關於特殊之事的學問，至於一般的學問是抽象的，和實與利的性質不相容，爲別的實際的學術的基礎而被包含於其內。數學最是抽象的，被包含於物理學，物理學被包含於特殊的化學，化學被包含於生理學，生理學被包含於社會學。孔德這個見解，祇有他所說學問的目的不單在應用那一點與之相反，就全體看來實與利是實證主義的根柢顯而易見。孔德晚年思想上又發生多少的變化。初唱實證哲學時，置重理性，以理論的知識爲主，晚年却承認心情的勢力，高唱人道教，惹起孔德思想上發生這個變化的原因是他的生活行程中發生了一件緊要的事。據聞：孔德於『實證哲學講義』出版

後三年卽千八百四十五年遇着一位叫 *Ottilde de Vaux* 的婦人，孔德引爲知己，時常和伊談論自己的思想。後來他對於伊的愛情變成了戀愛，然伊是有夫之婦，雖認他爲師非常崇拜他，畢竟不能夠如他的心願，僅得保持普通交際而止。其後不滿一年伊死了，兩人的交情於是告終，但孔德由伊受得的心情的感化非常大。伊死後孔德日日追思不置，每星期必有一次親身祭掃伊的墳墓，於此可以看出他的愛伊。他有這件事做動機產出的人道教，尊重婦人的價值，承認感情的勢力，捨去當初那自由的科學的精神而取服從於教權的態度。今日號稱實證主義的人，往往自附於孔德晚年的思想，取孔德學說所排斥者而維持之，實屬一種奇觀。然儘管由這種人誤解，孔德的精神終不可沒，未嘗自稱實際主義者而被實證的精神支配的人尤爲不少。我現在不想對於孔德之說多事陳述和批評，孚耶 (*Alfred Fouillée 1838-1812*) 曾經批評過，我且舉其大意如下：『總括科學述說其基礎，這是一種認識論，須

要有關於知識的詳細研究，孔德拋却思想法則的起源，其客觀的價值及應用的範圍等大問題，而運用思想法則，所以他的思想沒有根據。『復次，我且將孔德思想上曖昧之點及用這曖昧之點做根源的種種思想之發展，略爲說一說。』

第一，孔德思想的根本所謂實與利，和三時代說不一致。三時代到底是順次而來的，抑是錯雜的，孔德并不曾說明白，孚耶却又這麼說：『今日尙有神學的及形而上學的思想，雖孔德亦不能否認，然依照孔德的理想，這類思想應當消滅。』『實』就平易言之，就是我們實際所能看見的事，那麼，實證科學所論究的却一件實的也沒有。數學不必說所論的不是實，即如物理學不是就各個物研究，是就一般性研究，所論的亦不是實，而是一種抽象的東西。看起來，於『實』之上不得不承認有程度之差。比如形而上學所說的實或許孔德不認爲實，但在或種意義上，畢竟不得不說他是實。就物理學講，數學所

處理的東西是抽象的，與實相遠，然不能因此便說數學不得成立，就經驗的科學講，亦復如是，不能因為形而上學所說的實與實相遠，便說形而上學不得成立。可見孔德用實做標準，否定形而上學，完全排斥形而上學時代，實屬不當。他排斥神學時代，亦是不對的。再就『利』來講，依着利的標準，凡有利益的東西應當列入知識裏面，神學的及形而上學的思想都是有利益的，沒有排斥的必要。這類思想不僅在過去時代而已，即在今日尚非無益，若用利益做標準，則神學及形而上學存在於今日，實是最好的事。加之，今日所謂實證科學遇着甚深的說明時，往往借用形而上的說明。例如雷鳴一事，古代人民以為是神所主宰，這種宗教的擬人的說明隨着人智進步漸漸失了信用，次之藉雷獸說明此事，然而疑惑更加深了，基於雷獸假定的合理的形而上的說明既不能使人滿足，於是有藉電氣而為實證的說明者。但這實證的說明并不是完全與假定沒有交涉而單就事實予以說明。所謂電氣，物質，伊勒

兒吉，伊勒克狄絨 (Electron) 電素等等沒有一樣離得開假定。各種假定之中，自然有完全與不完全之差，說明雷鳴，用電氣比較用鬼神雷獸固是確實能予我們以滿足，然而終歸是假定的，這一點又有什麼差別呢？如此看來，區分三時代，以爲三時代是連續而起的，到了實證時代則昔時的宗教哲學全歸消滅，這都是謬見。那麼，從實與利的原則觀察三時代的區分之不可能，顯然無疑了。

第二，實與利這兩個標準不必常常一致。以實爲標準，則在或時代須用科學的說明，以利爲標準，則用神學的說明或形而上的說朋較爲便利。例如雷鳴一事，言實則應當用電氣說明，而言利却又有些人見得不如用雷獸說明。在此等場合，究竟是應當取實抑應當取利，我們實在有些迷惑。元來實有客觀的意味，利有主觀的意味，兩下生出反對，自屬當然。實證主義結合於實則爲客觀主義，結合於利則爲主觀主義。今日的思想界，一方有實在論，他方有

實用主義，這便可以看做將漠然結合於實證主義的實與利分開，各取其一以爲基礎而成立的東西。總之，因爲實證主義的根柢實與利兩個標準不常一致，遂至分爲客觀的實證主義與主觀的實證主義，此中曖昧之點卽是生出二種思想的理由。

第三，孔德以發現法則爲主，發現法則專靠事實，排斥神學的空想，形而上學的概念，但孔德的事實與法則的概念頗曖昧。法則不完全是從事實產生，事實的結合決不是法則。既已談法則，與置重純全事實的主義便不同，就是已經離開了客觀的實證主義而爲主觀的實證主義。但是孔德重法則，同時又重事實，就這一點，又不得不認他是客觀主義，輕視統一事實的主觀作用。如斯，孔德所說卽最初的實證主義，因爲事實與法則的概念曖昧不明，生出置重法則的主觀主義和置重事實的客觀主義，這兩個主義後來又做了別的主義的基礎，於是一方有印象主義，自然主義發達，他方有實用主義發達。

這些主義到了極端的時候，實證主義便發生危險，因此，不得不把理想主義的精神參加進去，這裏就開了實證主義推移到理想主義的端緒。如斯發達來的種種思想，相依相倚，遞演遞進，卒乃構成今日思想界的鉅觀。

第四章 不可知論

實證主義的第一枝便是不可知論 (Agnosticism)，此與孔德之說，均早經不得稱爲現代思潮，祇因他和現代思潮有密切關係，所以我們不得不述說他。不可知論緣何而從實證主義產出呢？上來說過，孔德實證主義的根柢是實與利兩個概念，這兩個概念不常一致，而實這個概念的本身又極曖昧。孔德和其他多數人把通常科學所研究的東西認爲實，但科學處理的事并非實際存在的東西，乃是學者憑抽象作出來的東西，例如數學，物理學所處理的決不是實現象。如斯，因爲實的概念曖昧，要除去這個缺點，便不得不於實的上面容認種種的程度。孔德把數學，星學，物理學，化學，生物學，社會學等順

次分出學問上的階段，就是於實的上面容認有程度之差。數學處理的事項，在或意味是實，而從物理學言之，與實相遠，又物理學處理的事項從化學觀之，亦不是實，可見於實的上面容認程度，是免不了的事。由此推之，我們著想實這個概念，可以從抽象的下行而至於具體的，也可以從具體的上行而至於抽象的。例如從生物學言，物理學處理的事項與實相遠，但他還可以說是實。由此推之，從孔德所認的科學觀之，雖與實相遠，而在或意味依然是實，如斯著想沒有什麼不可。就普通說，祇有與耳目接觸的東西是實，但此乃極幼稚的著想，有一種東西雖不能顯現於我們的感覺裏，我們畢竟不得不認爲實。即普通經驗上所認爲實的東西以外，更有可以做知識對象的東西。有於甲不能成爲知識對象，而於乙成爲知識對象的。所以知識問題不僅限於孔德所舉之事，如斯著想是可能的。

如斯，實的上面既有程度之差，更就利這個概念觀之，甲認爲非實而乙認

爲實，可以說認爲實於乙有利，往往有甲看得毫無意義的事乙却看得關係非常重大。例如青年人看得毫無興味的事，老年人覺得興味濃厚，青年人把青春的情緒視同生命一般，老年人却看得毫無意義。卽同是一件事，對於或人不實不利，而對於旁的人却是實而且利。是故依照孔德的見解，祇有能夠現刻成爲知識的東西是實是利，但從更廣的見解，雖是不能夠現刻成爲知識的東西仍然認爲實而且利，這是可以的。我們現在有所不知，而時常設想我們所知的境界以外更有別的境界。說到這裏，依照澈底的實證主義，簡直是無意義，然而可以取一種讓步的態度，把現刻不知的事依着見解設想他是實在。而取此態度的就是不可知論。依照實證主義，知識必定是可知的，不可知論却於可知的以外容許不可知的東西，以爲他雖不現於知識，我們還能作成他的概念。例如宗教，實證主義者認爲已經過去的東西，不實亦不利。對於今日我們的知識實利兩方都失掉了，但依照不可知論，人人都有實

利兩樣的意義，故有爲我們所不知而又不得不容許的事。一言蔽之，不可知論是把實證主義置諸穩健之地。但此思想不澈底而且怯懦，所謂不可知亦祇是就消極的立論而不是積極的。此種思想最適合於常識。原來法國的思想屬於二元的，所以多半是論理的澈底的，英國的思想是常識的不走於極端，此種適合於穩健常識的思想所謂不可知論，他的最好的代表者產生於英國，實在不無理由。代表者爲誰？不用說就是哈巴推斯賓塞（Herbert Spencer 1820-1903）。

斯賓塞之死在一千九百零三年。他的著述所謂『綜合哲學體系』（A. System of Synthetic Philosophy）議論涉及種種方面。第一卷『第一原理』（First Principles 1862）是哲學體系的序論，同時又述說狹義的哲學。綜合哲學體系這書共有十一冊：（一）第一原理兩冊，（二）心理學原理（Principles of Psychology 1870-1872）兩冊，（三）生物學原理（Principles of Biology 1864-1867）兩冊，（四）社會學原理

(Principles of Sociology 1876-1897) 三冊，(五)倫理學原理 (Principles of Ethics 1876-1893) 兩冊。當哲學界建設大組織的人絕跡的時候，斯賓塞出而作成這樣的體系，研究近世哲學的人到底不能忽略他。但斯賓塞雖然作成了這樣的大組織，他並不是生來便做哲學者。孔德生平以研究數學，物理學為主，斯賓塞却是研究士學的。他起初當技師，後來充雜誌記者，論述經濟，教育等社會上的問題，從此漸漸對於哲學上的問題發生興味。他不是自幼讀哲學書的人，亦不是生平讀過很多哲學書的人。他的自傳(H. Spencer, Autobiography, 2 Vols.) 是一部極有趣味的書，那書裏面說：他做小孩時嘗讀洛克的『人類悟性論』(John Locke 1632-1709: An Essay Concerning Human Understanding, 1690) 僅將書冊展開，并不會讀，後來讀穆勒的論理學(John Stuart Mill 1806-1873: A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, 1843) 亦無所得。又充雜誌記者的時候，一天在主筆威爾遜書室裏看見英譯康德的『純粹理性批

判』(Immanuel Kant 1724-1804: Kritik der reinen Vernunft 1781)一書取而讀之，見他開首論空間時間，把空間時間當做主觀的形式，便覺得是書非常荒誕，立即拋擲一旁不往下讀。他曾舉出兩個理由，說明他所以讀康德的書而至於輕視哲學：第一，康德立出這樣謬誤的理論是很不對的，第二，康德的結論既如此謬誤，其他部分之謬誤可以想見。畢竟斯賓塞是否真正了解康德，尚屬疑問，我并非贊成斯賓塞，亦無暇替斯賓塞辯護。我述這段話，不過要表明斯賓塞爲人，雖與哲學因緣很淺，却能在哲學史上佔重要的位置罷了。他以進化論著名，他的哲學是進化哲學，他的思想的根柢是萊耶爾的地質學(Sir Charles Lyell 1797-1875: Principles of Geology)。萊氏以種種優點見稱於世，達爾文斯賓塞都受他的影響，他可以稱爲樹立進化論基礎的人。大約斯賓塞受了萊耶爾的影響把關於進化的思想漠然安在心裏，後來才有了生物學研究的結果，這思想漸漸成熟，終乃成爲進化哲學。達爾文就生物說進

化，萊耶爾就地質說進化，斯賓塞却一般的就宇宙說進化。這是斯賓塞所謂可知界，此外他還容認不可知的世界。若要說明斯賓塞本人的哲學，則他關於可知界的學說亦應述及，但依照我們的目的，問題專在他關於不可知界的學說。康德及其他多數哲學者的問題，不是斯賓塞所說的可知界，是他所說的不可知界。現在我們試進而述說斯賓塞的不可知論。

他以爲凡一個概念他的屬性的數被限制，又能同時現於意識內時，這概念完全。反之，物之大且複雜者，其屬性不能同時現於意識內時，作成的概念不完全，不完全至極單是符號罷了。例如日常經驗事物的概念是完全的，至於所謂地球的性質，太陽系的性質，其概念頗朦朧，因而關於他的知識是不完全的。就數目說，百，千等數目的概念是完全的，至於非常大的數目如億，兆，京，垓等便單是符號了。如斯，概念有完全不完全之別，不完全至極單是符號，若設想此符號是實際存在的東西，那便發生一種錯覺，即當作符號的概念

設想，是妥當的，把符號當作實物設想，便要生出錯誤。然則似此符號的概念到底是什麼樣的東西呢？宗教的根本概念就是這類的東西。例如就宇宙的起源爲種種設想：宇宙是自己存在的東西嗎？是自己作成的東西嗎？抑是由別個作成的東西嗎？諸如此類都是符號。無論如何立說，結局是不可知的事。又如問宇宙的第一原因是什麼，這亦是不可知。第一原因是有限的嗎？無限的嗎？獨立的嗎？相互依倚而存在的嗎？種種之說都不確實。雖有解釋此等問題的神學，要皆不免於曖昧。此類事不但宗教，在科學上亦是有的。例如時間空間，康德認爲主觀的，一般世人認爲離開我們獨立存在於外界，畢竟這兩說誰也不能爲確鑿的說明。其他如物質，運命，力，意識等事結局是不可知的。如斯看來，宗教和科學的究竟概念都是不可知。我們的知識是相對的，要想了解絕對的問題，那是不可能的事。然而毅然說絕對的東西是沒有的，這又未免近於僭越，潛伏於現象裏面所謂實在的東西有是有的，祇是不可知，并

且必得要不可知，科學，哲學都在這不可知上面托根，在這不可知上面會合，我們犯不着勞心於此等問題，我們但當就可知界去研究。

斯賓塞的不可知論大概如是。他所置重的不待說是可知界，但他既已論到不可知界，便較孔德爲穩健，離開了單純的實證主義。不可知論原祇有消極的意義，後來越說越添進積極的意義了。以爲把不可知當作不可知，便是知。這就是完全消極的不可知界漸次有了所謂絕對本體那種積極的意義。心裏本想破壞宗教，形而上學，表面却顯出論列關於宗教事項的樣子。總之，不可知論不過是對於不可知界的敬遠主義罷了。元來斯賓塞雖對於職業的宗教家懷有反感，但他因爲生於宗教的家庭，自己的思想亦帶着宗教的色彩。他到了晚年，屢屢有關於宗教的議論發表。他的思想變化雖不像孔德晚年高唱人道教那麼樣走於極端，畢竟他兩人思想進行的方向有幾分相似。

斯賓塞的學說我今不暇詳細批評，一言蔽之，他區分可知界與不可知界，便已與康德諸人所唱知識的議論觸着了。他竟毫不顧及此等問題，這不能不說是疏忽處，從而他的可知與不可知的區分亦沒有充足的根據。他立說像這類的缺點，我們要予以批評，極是易事，但這不是我們的問題，我們所要說的是不可知論對於實證主義的關係，暨不可知論與影響於實證主義後生出如何的結果。

本章開首，曾經說及不可知論緣何而從實證主義產出，這是論理上的事，不是歷史上的事。然則事實上不可知論與實證主義有如何的關係呢？斯賓塞自己說他完全沒有受孔德的影響。然當時英國內面頗有尊奉孔德學說的人，如雷思 (George Henry Lewes 1817-1878) 及其夫人葉利阿女史 (George Eliot 1819-1880) 都是。斯賓塞時常與這派人交接，得聞孔德之說。後來他又親身游法，與孔德會晤。他自己對人講：當日他和孔德所談的話都無關緊要，這

是他表明輕視此會的意思。他又因當時有人疑他和孔德兩人所持學說不無近似之處，於是對於自己提出辨明，略謂：若說我受了孔德的影響，那祇是反對的影響，蓋我對於孔德的學問分類頗不滿意，因有這個動機，遂產出我自己的學問分類，後來竟至於成就了我自己的哲學的基礎。斯賓塞雖如此極力辨明，到底不能完全否定孔德的影響。他一方從馬狄諾 (Martineau) 的譯本（此譯本孔德自己曾推為佳作）領受孔德的思想，又一方交接雷思及葉利阿諸人沃聞孔德的議論，所以認他暗中受了孔德的影響實屬至當。前面說過，孔德實證主義的根本思想是實與利，要使實與利保其正確的關係，便於不知不覺之間支配了斯賓塞的思想，終至成爲不可知論，這亦是自然之勢。斯賓塞本是生性好依照論理考究一切事物的人，然而英國式的常識亦極發達，兼之富於宗教心，因此，實證主義遂流而爲穩健的不可知論。不可知論從實證主義產出，大略如是，然則這不可知論更朝着如何的方

向進展呢？若把不可知論講到澈底，結局成爲虛無主義，而決不及斯賓塞所說的穩健。不可知論把宇宙根柢，物質根柢等類的究竟觀念認爲不可知，其實不可知的東西并不限於究竟觀念。既認知識爲相對的，則不僅像宇宙起源那種究竟觀念而已，現在的事實亦不是能夠確實知道的，即斯賓塞所說的可知界亦將成爲不可知，因而斯賓塞的進化法則亦不得不令人懷疑，可見澈底的不可知論就是虛無主義，知識都不確實，所以學問不能成立。此點，不可知論的末路正和實證主義相同。實證主義澈底講起來，亦必成爲虛無主義。蓋事實之中勢須包含理論的知識，單重事實排斥一切理論的事實主義，并事實本身亦應排斥，至少亦必歸到知識不可能，科學不成立的結論上面去。抑有進者，要令學問成立，勢不得不就何等意味容認法則存在。雖孔德晚年思想變化，高唱人道教，未曾深入此等問題，但實證主義和不可知論同樣不能澈底講，澈底講時便成爲虛無主義，這是顯而易見的。孔德斯賓塞兩

人立說都不澈底，本與他們的性格有關。然而孔德晚年所遭生涯上的一大變故亦不爲無力，依照理論設想，祇好說他的思想裏面參進了別的要素。這要素便是理想主意或觀念主義。這要素之參進，就是指明實證主義不可知論都不能維持原狀。實證主義澈底講，惟有事實可憑，孔德却於一方推尊發現法則，這裏就不得不容認置重主觀作用的觀念論的見解。斯賓塞的不可知論亦是實證主義藉觀念論而緩和下來成就的東西。依照實證主義，祇有可知，至於容許不可知界如宗教科學的究竟觀念，便已於暗中竊取了觀念主義，而實證主義至是已經變稀薄了。卽不可知論恰似實證主義與觀念主義混合而成的淡酒。混合成就的東西不一定就壞，我祇要表明不可知論是這樣成就的罷了。前面已經說過，實證主義不可知論澈底講時，完全與本來的目的相離而至於使學問的知識不能成立，蓋這兩種學說本身的性質不一定如孔德斯賓塞所說的爲止，更可以往前澈底講直到上面所說的地步。

但孔德斯賓塞兩人因種種理由未曾講到這裏。孔德晚年極重感情，寧可遠離實證的思想而不願違反感情，斯賓塞亦然，覺得把不可知論講到澈底，不如順從常識較為滿足。如斯詳細考察孔德斯賓塞兩人的思想，便發現其中含得有純粹實證主義純粹不可知論以外的分子。因為他們兩人的學說都不澈底，其中便有他們的學說發展的餘裕。

已經說過，實證主義不可知論本身的性質，不一定要如孔德斯賓塞所說的為止，更可以發展至於極端，但發展的結果，致令其本身不能維持，於是不得不捨之而取理想主義之勢。孔德斯賓塞兩人的態度原是妥協的。我們因為述說純粹實證主義，便不得不述說這主義發達的狀態。首先起來的自然主義與夫到達於是經的經過，都是我們所要述說的。

翻過來想，孔德的思想依照論理的標準，原有種種缺點，他是近世精神發展出來的東西，換言之，他是因為反抗中世思想而起的自然科學的精神發

達出來的思想之表現。今日種種思想裏面都含有此思想，乃至與此思想反對的思想裏面亦含有之。孔德持論，曖昧之處頗多。其曖昧多半起於他所說的概念不十分調和，故若於中挑出一個概念澈底講去，便是除去曖昧之點的一方法。例如一個學說裏面 A·B·C 三個概念互有曖昧的關係，甲取 A，乙取 B，丙取 C，各各盡力謀各該概念論理的澈底，則原有曖昧之點可以除去。有就孔德思想裏面取去實的概念使之發展者，也有就孔德思想裏面取去利的概念使之發展者，終乃產出今日的種種思想。是等思想與孔德思想雖沒有歷史的關係，却有思想上論理上的關係。此處最必要的是將孔德學說裏面所含曖昧之點加以充分的考察。我現在所認的缺點不是反對論者所說超越的缺點，是內在的缺點。孔德學說，一言蔽之主張實證科學萬能，却不能得着充分的解決。試先把內在的缺點舉出來說一說：第一，孔德所說的自然科學，意義不完全。這雖是時代的責任而不是孔德的責任，但孔德所說的

實證科學是不完全的東西，確無可疑。孔德置重於數學，物理學，其實自然科學之中尚有十九世紀急激發達的生物學，不用說孔德時代未嘗沒有生物學，孔德學說裏面亦有涉及生物學之處，但爾時對於生物學尊敬的程度到底不什麼充足。此事有種種理由，法蘭西從近世初頭起，爲數學，物理學發達之國，哲學者之中長於數學，物理學的人甚多，今日猶稱此事爲法蘭西的特色，孔德承受盛起於十七八世紀的這類思想，故其學說，數學，物理學的根柢甚深而生物學的根柢頗淺。他嘗用數學，物理學的方法解釋生物學的問題，而不十分承認生物學上應爲生物學的說明，依照進化論說明生物現象，這事更是他所未會十分留意的。他雖亦有關於進化發達的見解，祇是拿三代說來證明，與達爾文的進化論大不相同。故孔德所說的實證科學不是實證科學的全體，是就實證科學全體除去生物學餘下的東西，若要建立科學萬能主義，應當先補正這個缺點。

第二，孔德排斥形而上學。依着他的立腳地，當然如此，但其結果與建立能
够代替形而上學的哲學的目的相離，終至完全沒有哲學。孔德所說的實證
哲學 *Cours de philosophie positive* 純是概括科學立論，其中并尋不出哲學
來，勉強求之，僅有述說三時代說及科學分類論的開首兩章。故孔德學說雖
叫做實證哲學，畢竟不完全。實證哲學須是包括一切自然現象，解決一切
哲學問題。欲代替孔德的實證主義而仍然講實證的精神，務須補正上述兩
個缺點，斯賓塞之說稍近於是。今日斯賓塞的學說已經失勢，下餘的影響僅
有如他所說『反對的影響』然在當時思想界，斯賓塞之說實佔很大的勢
力。德國人常說近代英國哲學者祇有斯賓塞。又當時日本的思想界亦曾受
斯賓塞的影響。然斯賓塞關於可知界述說進化論，固能補正孔德的第一個
缺點，至其不可知論因為不澈底之故，到底難免論理上的不完全之譏。故欲
成爲真實證主義的代表者，須要一切說明都是實證的。這是把實證主義的

精神講到澈底，欲就自然的說明一切的自然主義就從這裏起。

第五章 自然主義

前章說過，要把實證主義的精神講到澈底須具備兩個條件，第一，利用全體自然科學的結果，第二，其結果成爲哲學的形態，自然主義恰具此兩要件，以下述說自然主義。

自然主義一語雖曾就種種意義使用，一言蔽之，卽自然科學萬能主義。一切說明用自然科學的方法，對於自然科學的結果全部採用，乃至於宗教，法律，道德等等亦依着自然科學的精神爲自然的說明。此思想現爲種種之形，我們可以拿三事概括之。原來人們精神的產物所謂文化這種東西，有三個主要部分，這因爲人們精神的產物的理想有三種，所以文化亦分而爲三。那三種理想呢？就是真，善，美，這真善美爲精神的產物的主要部分，對於這三者成立各個的自然主義。自然卽真是其一，自然卽善是其二，自然卽美是其三。

把人類自然有的感情等看得唯一貴重，滿足這感情便是善，這叫做本能滿足主義，本能滿足主義爲自然即善的思想之一表現，自昔感覺主義的道德論就是此種自然主義。自然即美的思想是現於文學藝術上的自然主義，日本文壇上人人稱的自然主義，一部分屬此種，一部分屬自然即真的思想。文藝上的自然主義以爲文藝的目的在乎表現美，而美存在於自然的狀態，所以照着自然的本來面目盡量寫出來，便是文藝。簡單言之，不外乎寫實主義。但寫實主義一語意義甚多，其中含得有幼稚的分子，所以自然主義文學者不願意自己的主義與寫實主義相混。此事和道德上的自然主義不願意有人把他看做本能主義或古來的快樂主義，情形正復相同。因此之故，不可說自然主義與寫實主義全是一物，祇可說寫實主義達於完全時便成爲自然主義。藝術上的自然主義大略如是，更有自然即真的思想。依着此思想，則古來哲學者於現象背後求不可知的實在都錯誤了，我們眼前看見的現象

世界便是真正實在世界，此外更沒有實在世界。從而研究自然現象的自然科學的結果最確實，思辨的空想的哲學的結果最不確實，此外就宗教上，法律上述說自然主義者，都是借上述的自然主義做基礎。

我們取這三個自然主義，先考究自然即善的思想是否澈底，倫理學者一致的說此思想在論理上不能沒有矛盾。縱有一種人認人性的自然是善，滿足本能即是滿足道德上的理想，排斥一切對於自然性情的拘束，但他祇是對於自己而否定法則，對於他人却不必如此。這種人暗中覺得自己的本性是善，合於法則，凡他眼見與自己所想不一致的性情都是不自然，故敢然加批評於他人而無所忌憚。如此看來，這種人暗中亦承認普通人所認自然以外的法則，即加自己的判斷於自然。否則無論如何行爲皆當容許，乃有人談道德上的規範時，自然主義者又以其阻撓人性而非難之，其實道德家自身的思想也許就是自然。人的性質多種多樣，有以滿足感覺爲幸福的，同時也

有因拘束自己的性情而得滿足的，無論什麼人決沒有權利單單認自己的自然爲正當。自然主義者於此等事毫不顧及，拿自己的判斷做基礎批評他人，這是於自然的事實以外認判斷作用。實際無所謂判斷，祇是一時一時的意見罷了。你有意見，別人也有意見，那麼，無論別人發出何種言論，做出何種行爲，你沒有責難他的必要和理由。自然主義者單單認自己的意見爲正當，這豈不是於自然之外承認一種的標準即規範？是故倫理上的自然主義，澈底講時便不得維持。我非必說此思想不好，惟主張爲維持此思想起見，須更有別的要素罷了。如斯，便於自然主義者所謂自然之上加入自然以外的要素即理性，這就是加入實證主義所認的事實以外的要素，與實證主義反對的理想主義。如斯看來，道德上實行上的自然主義，須要不把實證主義講到澈底，而承認理想主義。既承認理想主義的自然主義，便是有意義的東西，多數自然主義者通過實證主義入於理想主義，迨至已經入於此立脚地，則自

然主義不是單純的感覺滿足主義了。

上來所述對於倫理上的自然主義的批評，可以移於藝術上的自然主義。描寫自然，誠然不錯，然祇知忠實寫自然的狀態或反與藝術的目的相左。欲達描寫自然的目的，須兼寫內部的精神，而不單寫外部的狀態。例如描寫一株樹，設使枝枝葉葉的去描寫，未免太拙，須先構成全體的意象，然後從而描寫之。這決不是憑空描寫，從而雖仍不失為自然主義的立脚地，但其自然主義早已不是外部的，而是內部的。此自然主義，既已離開單認耳聞目見之事為適合實證精神的見解，便不能不說是已經深入於理想主義的精神了。文藝上屬於此種的自然主義頗多，所以文藝上的自然主義者多半不願他的主義與寫實主義相混，蓋寫實主義單是外部的模倣，真自然主義却要寫生命，寫生命之事足以證明於實證主義以外添進了理想主義的要素。如斯，倫理上并藝術上的自然主義，都離開實證主義的立脚地而移於理想主義的

立脚地了，然則自然即真所謂知識上的自然主義又怎樣呢？

自然即真的思想，比較上述兩種自然主義，根柢深固。有此第三種自然主義做基礎，上述二種自然主義於是成立，換句話說，倫理上并藝術上的自然主義都借知識上的自然主義做根據，所以此知識上的自然主義有稍加詳論的必要。下面接着便探求此自然主義以如何形態表現，予以批評，并且考究此主義自身能維持與否，抑或畢竟不能不移於別的思想。

此科學的自然主義即科學萬能主義，須令實證的精神十分澈底，有兩個條件不可不具備：第一，利用一切科學的結果，第二，不囿於單純的科學，并且代替哲學試爲一切事物概括的究極的說明。我且於下面舉出可以代表這種主義的兩個學說。

第一，海克爾 (Ernst Haeckel 1834—) 的學說。海克爾早在日本有名。其實

此人的學說在哲學界不甚重要，并且有一部分人非常輕視他，但他的精神

支配現代的人心，這是不可掩的事實。他原來是一個動物學者，關於生物學上特殊的研究至今聲譽不墜，達爾文的進化論輸入德國，就是他的功勞。他生於千八百三十四年，比達爾文後二十五年。他悉心研究動物學，而於進化論造詣尤深，倡動植物同出一源之說，假定兩者有共同的始祖，更憑此一元的思想進而將世界全體歸之於一。如斯構成的世界觀他叫做一元論(Monism)。今日有些信奉海克爾學說的人組織一元論公會(Monistenbund)，辦講演，出書籍，謀海氏思想之普及。海克爾藉著作闡明自己的思想，自千八百九十九年著『世界的謎』(Die Welträtsel)始。是書用通俗文字，意在把思想普及於一般，後來又因欲使多數人能讀，印成袖珍小冊，廉價出售。現今不僅德國而已，差不多世界各國都有譯本。普通說明世界將物質與精神分開，海克爾的一元論則謂物質與精神原是不能區別的東西。他主張有一種非物質亦非精神的原體做世界的本體，由此區分乃生出物質和精神。此說往往

容易與唯物論相混，海克爾極力予以辯明。他說：我的一元論與唯物論，唯心論都不同，唯物論否定精神，分解世界成爲死原子的總和，唯心論否定物質，把世界看做單純的感覺及表象就空間的排列而成的集團，反之，我們與格特——格特在德國很有勢力，通常事件，格特說的差不多人都信服。——一同信奉『物質沒有精神便不能存在，精神沒有物質亦然』這幾句話，確守斯尼諾札的一元的見解，即無限延長的本體物質與感覺或思維的本體精神同爲包括一切的神世界本質，普遍本體的屬性。如斯，海克爾假定的原體或本體 (Substanz)，結局祇是簡單的物質，并不像斯尼諾札所說的本體是與經驗相遠的形而上的東西。但他也沒有像普通科學者所說一定的性質，不過與物質相近罷了。此本體從最簡單的狀態漸次發達，以至生出感覺及其他精神作用。糾博阿利門論自然認識的界限，謂世界有七不思議，物質及力的本質，運動的起源，意識的成立，意志的自由是自然認識的絕對界限，海克

爾却以爲拿他的一元論，很容易解釋這個謎。卽認本體，關於其法則，容許古來自然科學所認的物質不滅原則與近來新發見的力之不滅原則，則謂本體發達漸次成爲物質與力終乃生出精神作用，於解釋上沒有什麼困難。海克爾見得他的一元論能解釋糾博阿利門所說的七不思議，所以把自己的著作取名叫做『世界的謎。』

海克爾學說的大要，如上所述。他雖極力辯明他的一元論不是唯物論，但自我們看來，畢竟是唯物論的一種，非必說唯物論一定怎樣壞，祇是唯物論內面有種種難點，免不了學理上并實際上諸多的反對罷了。海克爾的思想曾受那基於古來傳說的宗教家的反對，同時又曾受那道德哲學等專門家的反對。此等反對論者之中，頗有人對於一元論公會而組織克勃拉公會，盡力抑壓海克爾思想。甚至使用卑劣手段，藉政府的力令海克爾不得在大學擔任講演。克勃拉公會裏面固不無有力的學者，但爲政府走卒的亦不少。此

等學者因爲立於反對海克爾的地位，海克爾把生物認成物質他們都主張生物裏面有活力，爲特別作用的根源，此等說叫做活力說（Vitalismus）。當時極力攻擊海克爾的人非常多。實際海克爾急於主張其說，不精研事實，試爲大膽的概括，因此，他的議論違反科學精神之處頗不少。有許多人把指示骨骼進化階段的解剖圖認爲故意改刪布拉斯氏的原作，非難海克爾缺乏科學的誠實之德。所謂「科學的贗造」（Die Fälschung der Wissenschaft），便是反對派諸人攻擊海克爾最好的理由。若海克爾真有僞造事實的事，自然不能不說是他的罪，然欲憑此一端推倒海克爾到底不能。他雖曾受各方面的攻擊，但因爲立說平易，能夠痛痛快快抉出從來宗教道德的缺點，在一般對於宗教感情冷淡的市民之間頗受歡迎，至今勢力依然不墜。

海克爾不像不可知論將不可知的部分擱置起來，他是憑他的一元論說盡一切世界。因此，他所使用的學術都是最新的東西，如進化論及其他一般

所認的物理化學上的種種學說，所以他的學說可以看做澈底的實證主義。前面曾經說過，文藝上道德上的自然主義以學術上的自然主義為根柢，但兩者之間祇有論理上的關係，沒有歷史上的關係，即雖沒有歷史的關係，然在論理上確有關係，我們取來論述之，則一般的自然主義的價值自定。

批評海克爾的學說，不是我的目的，從而我也不想詳細論列他，祇稍稍予以批評罷了。海克爾的學說極是空想的東西，當他純然做一個生物學者的時候，頗能不失科學者的態度，貢獻許多有力的結果，在千八百六十三年理學會席上大得綺爾修——其時海克爾為綺爾修的助手。——稱揚，千八百七十七年以後他們兩人竟至互相仇視。此事雖由綺爾修的頑固使然，海克爾多少缺乏了科學者的細心，亦不為無因。蓋綺爾修排斥一切哲學，海克爾的唯物論綺爾修也當做一種哲學看。他純然做一個科學者，極力回避空想，海克爾却動輒走入空想裏邊去了。假說這東西決不可排斥，但忘却他是假

說，拿來做一般的世界說明便要生出許多弊病。奔多於論近時形而上學一文 (Systematische Philosophie: Metaphysik) 中評論海克爾的學說，頗為適切。他說：海克爾半分空想的處理自然現象，與古代希臘哲學者的思想相近。又帕黎於其『現代哲學的傾向』中評論海克爾的學說，略謂：自然哲學的弊海克爾學說裏面完全有了，他妄信自然科學所認的結果，擅自設為種種之說。又把已經科學分析過的簡單東西與未經分析過的簡單東西相混，例如本體這個概念他任意使用。驟然一想，這概念似極簡單，其實極複雜，海克爾把這類似是而非的簡單東西看做真正簡單東西，由此立出學說，并且任意添加些屬性在這個本體上面云云。海克爾對於這批評，恐怕不容易答辯。站在海克爾的立脚地外邊批評他的學說，有這麼多的缺點，但依我所見，海克爾學說的本身果能完全發揮他自己所主張的精神嗎？換句話說，他的自然主義果能如他的主張令自然主義或實證主義澈底嗎？此處有三個要

點，依然與前面的批評互相關聯，第一，關於本體之點。海克爾從非物非心的本體生出種種樣樣的自然現象精神現象，究竟這本體是什麼呢？依着實證主義說，不能容認經驗知識以外的知識，而我們經驗所得的東西是各個物質并精神現象，非物非心的東西不是我們所能經驗的。如此可見，海克爾所說的非物非心的本體，是從我們的實際經驗憑藉抽象推理的作用作成的東西，或是空想所構成的東西，即不是實證的東西，祇是形而上的一假定。海克爾欲避此非難，又說本體像是物質，那麼他的一元論簡直就是唯物論了。他既不肯把我們普通經驗的物質做本體，又不談普通意義的唯物論，則他所說的本體是空想，至少也是憑藉思辨作成的東西，可見他是假定觀念作用了。若海克爾不離開純粹實證主義的立脚地，則這樣的本體無從著想。多謂海克爾的學說是空想，帕藜說自然哲學的弊海克爾學說裏面完全有了，原因就在這裏。立出這樣的本體，究竟對不對，今姑置諸不論，即就此一事

已足顯然證明海克爾的學說不是純粹的自然主義，暗中已經採入了理想主義的要素。

第二，關於方法論之點。海克爾所用的方法，依照他的主張是純粹自然科學的方法，並且很想貫徹此方法，我因此把海克爾認為自然主義的代表者。他的議論很忠實的舉出自然科學的結果，和別個哲學者的議論比較，他是自然科學的，固不待言，但他決非純粹是自然科學的，換句話來說，他決非單憑實驗觀察的結果構成世界觀，而在在不免墮入空想。例如他取一切生物區分門類，劃出從下等狀態進於高等狀態的階段，各階段附以名稱，如『世界的謎』、『生命的不思議』等書中。實則與其名稱相當的東西并不存在，即其名稱是單為謀說明的便利而設的，預設一個假定，實際並沒有那樣東西，待到後來證明，漸漸變成確實，這事并非一定不好，自然科學亦常採用此方法，然而海克爾異是，他的方法較諸這類方法更不確實。動物學者中持反對

海克爾論調的人都極力攻擊此點。就是從非專門家的人看來，亦多懷疑。故不但偽造布拉斯的解剖圖而已，海克爾立說，與此相類的非自然科學的空想的方法，採用得很多。這不能不說是違反實證主義的精神，而立足於理想主義的思辨的方法。即海克爾的學說關於第二點不是令實證主義澈底，是與理想主義結合。

第三，海克爾所講的進化論的價值如何？他不但把達爾文的進化論介紹到自己國內，並且拿這做基礎說明一切自然并精神現象，如法律、道德、宗教等等。當時學界或一般社會，對於進化的意義尙未十分認明白，海克爾此舉確能輸入一種新空氣。但是要使進化論成爲說明的全體，畢竟有所不能。蓋進化云者，乃指示或種進行的途徑，我們藉進化這句話能够說明物的起源或進行，却不能夠說明物的本來性質。進化是過程，不是本質的說明。例如有一件物品在此，就構成這物品的材料無論如何說明，這物品的意義依然不

可解。可見說明僅限於進化時，物的本質終於全未說明。進化論者當初也許以爲談進化便能夠說明本質，後來幾經詰辨，漸漸知道其中有誤，於是提出這樣的答案：現於經驗的東西單是過程，至於物的本質不是我們所得知的。換言之，進化論者須要不爲本質的說明，關於本質取不可知的態度。斯賓塞早見及此，其有想拿進化論說明本質的，都是未見及此的人。總之，進化主義結局必要歸到不可知論。前面說過，不可知論是於實證主義之中加入理想主義成就的東西，決不是實證主義的澈底，可見海克爾關於進化的說明自己雖覺得得意，其實早已離開實證的立脚地了。

如斯看來，海克爾雖很像是基於實證的精神，而最能爲其代表的人，乃其自然主義因爲分析工夫未到，依然混進了理想主義的要素，即海克爾思想的根柢如他所唱知識上的自然主義，含得有實證主義以外的要素，與那道德上，藝術上的自然主義結局參進了理想主義的要素，情形正復相同。想要

令實證的精神澈底，在這個場合，終歸失敗。然則此外更沒有可以闡發自然主義的方法嗎？關於此點，須要將所謂本體這件東西除去，而使自然科學的方法更加精密。海克爾本是生物學者，所以他的學說採入了孔德學說裏面所缺乏的生物學的新知識，此點，他較孔德爲進步，但關於做一切科學的基礎如數學，物理學，化學等等的知識，仍不免稍有缺乏。數學，物理學，孔德本算專家，祇因當時的數學，物理學，未能如今日這樣進步，致令孔德的學說裏面關於此等學問，依然講得不圓滿。是故用今日進步的數學，物理學，化學等等的知識做基礎，除去海克爾所說的本體，那麼要令實證主義澈底，是能夠辦到的。想做這事的人，要推奧斯托爾（Wilhelm Ostwald 1853—）爲代表者。

奧斯托爾是一個化學者，創出一種新學問叫做物理化學，由是著名。千九百一年，他曾爲某種事情標題爲自然哲學講演關於自然的一般研究，今日他把化學的研究停止了，專心從事於自然哲學的組織。奧斯托爾的自然哲

學是真正自然主義，比較海克爾的學說高得多，就或一點說，可算是完全的東西。奧斯托爾從科學研究之上排斥從來的原子說，立出一種用伊勒兒吉做本位的學說，這種學說他曾於千八百九十五年在德國理學會講演過，題目是『科學的唯物論之征服』(Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus)。自牛頓顯大功績於學界以來，牛頓一派的見解成了科學的標準。牛頓用引力說說明天體現象，更把這個見解應用到微細方面，說有所謂原子一種很小的物體，依着引力結合離散，構成萬物，且現出種種作用。這個方法是假定所謂原子一個的物質，就機械的結合離散，可以叫做機械論，亦可以叫做唯物論。但如斯說明，又發生一種困難。就是怎樣說明物質本身的困難。糾博阿利門舉出世界的七不思議，說物質是不可知的東西。然細考這個困難之所從起，就在假定有物質這種東西，故奧斯托爾排斥這種假定。原來科學研究上最必要的是求得或種不變物 (Invariant) 而研究其作用，此不

變物普通想着是物質，因而物質是什麼呢？這個難解的問題就起來了。我們實際所能經驗的東西，抑或就科學所能研究的東西，不是物質，是表現出來的作用，這作用叫做伊勒兒吉，即我們日常所能經驗的東西是伊勒兒吉，不是物質。例如我們身上被手杖打了一下，我們所受的經驗不是手杖的物質，是伊勒兒吉，因伊勒兒吉活動乃生出杖的運動，杖加於身上的痛和熱都是伊勒兒吉，至於杖的本身是什麼我們不知道。如斯想來，伊勒兒吉之外，任什麼都不能容認，亦無容認的必要，伊勒兒吉既是我們所能經驗的東西，我們便能夠知道一切，不必設什麼 Ignoramus et ignorabimus。奧斯托爾拿上述的趣意在自然科學者會合裏面演說，極力攻擊唯物論。千九百一年『自然哲學講義』(Vorlesungen über Naturphilosophie) 出版。其出版的動機，奧斯托爾自己曾於第一版的序子裏說過，大意謂：與後進學者談話之際，往往從眼前特殊的實驗入於一般問題，且常盡自己的所知教導他們，遇着反對的意

見時亦受糾正的利益，後來總合這類思想，乘某年給假休息之暇，開課外講演，當時聽講者甚多，殊爲意料所不及，於此足徵萊勃狄大學注意於從自然科學者的立脚地述說科學思想一般問題的者之多，此外同好者想尙不乏其人，因此特將是書付印云云。是書出版後，歡迎的人頗不少，同時托伊布拉社出版的『現代文化』叢書中『組織的哲學』篇內以數十頁記載自然哲學的梗概(Naturphilosophie in "Systemat. Philos." 1907)又有列克拉姆叢書中以百餘頁記載『自然哲學綱要』(Grundriss der Naturphilosophie. Reclam 1908)此外千九百二年以後，有『自然哲學年報』(Annalen der Naturphilosophie)一種雜誌出版，又有題名『伊勒兒吉』的一種小冊子出版，這小冊子爲理學叢書之一，到了近時，竟有欲根據伊勒兒吉之理組織所謂文化學(Kulturlogie)者，并有此類的著述。奧斯托爾稱自己的住宅做『伊勒兒吉宅』，他主張伊勒兒吉的熱心可以想見。

奧斯托爾不說本體，專憑伊勒兒吉不滅與其變化的法則說明自然并精神一切現象，比較進化論尤爲根本的。且奧斯托爾講自然哲學，立論的態度非常合於批評的。批評的云者，乃近代哲學的特色，依着康德的批評哲學，注意於知識的批評。海克爾不耐此種煩瑣，奧斯托爾却多半於知識批評之後，入於伊勒兒吉的議論，所以他的基礎較爲確實。帕藜嘗說：海克爾之說是素樸的自然主義，奧斯托爾是批評的自然主義，這話似很得當。然則我們可以說奧斯托爾的自然主義就是實證的精神之澈底嗎？却又不然，此中依然含得有理想主義的要素。奧斯托爾所說的伊勒兒吉，是從科學研究得來的，決不是空想的東西，但他隨着論究伊勒兒吉，漸次把思辨混入了。普通僅用伊勒兒吉說明光，熱，音等現象，奧斯托爾却由是說明一切變化及狀態，列舉平面伊勒兒吉，容積伊勒兒吉，重力伊勒兒吉，距離伊勒兒吉，形狀伊勒兒吉等等名稱。他嘗在萊勃狄教育者會合席上演說，從伊勒兒吉的立腳地，觀察批

評現今的教育法，非難古典及語學教育濫費伊勒兒吉，毫無用處。如斯的伊勒兒吉好像就是本體那種東西，又好像具有神祕的性質。伊勒兒吉之起，確是科學研究的結果，但論究下來，漸漸帶着形而上的色彩。奔多說：奧斯托爾比較海克爾爲合於批評的，但他拿伊勒兒吉觀念組織成的東西，是形而上學，這個批評頗爲得當。伊勒兒吉之說根據科學，似極確實，然今日有伊列克狄倫〔Electron〕（電素）說，比較伊勒兒吉說更爲有力。伊勒克狄倫說可以說是原子說之復興，乃主張分割物體的一種思想，現今哲學反對此種分割思想的人極多，然在科學上，此思想却很得勢。從實際自然科學的立場言之，伊列克狄倫說實比較伊勒兒吉說完全。昔之原子說是不完全的東西，伊列克狄倫說却與他不同，所以伊列克狄倫說一出，伊勒兒吉的科學的價值就被減損了。總之，由此看來，奧斯托爾的學說已經離開最初的立腳地，捨經驗而走入思辨了，他採入了理想主義的要素，並不曾令實證主義澈底。是故單憑實

證的要素組織世界觀，這種計畫至今仍歸失敗。因而用知識上的自然主義做基礎，說明藝術，法律，歷史等精神現象，都不免於不完全。自然主義，單用以說明自然現象，固屬無誤，若想拿自然研究的結果試爲一切世界的說明，組織世界觀，到底力量不夠，因此之故，不能不借理想主義之力。論究所謂精神科學的人們，不承認此事的很少。例如研究法律，僅說明法律的進化發達以爲盡了法律說明之事，想着這種方法最是科學的，然而這個做法律學根據的自然主義實極曖昧，決不是實證的精神之澈底，因此，法律的自然主義的說明，仍然免不了不完全。在宗教上亦然，單說明其起源，算不得本質的說明，其在歷史上亦復如是，我們隨後便要述說關於歷史的說明在如何程度有勞自然主義，以及此事是否顯現於現代思想的諸方面。可稱爲最狹義的現代思潮，從本章的自然主義發端，次章以下所說的都是此思潮。

第六章 歷史主義

如前章所述，我非但不非難自然主義若爲其根柢的自然科學方法，并認此等東西齋來好結果，我所指摘的祇是自然主義不能令實證的精神澈底，其根柢有與實證主義反對的思想卽理想主義罷了。若自然主義容認此事，則在此範圍內自然主義的方法頗爲確實。無奈自然主義者往往忘却限制其結果於自然現象內，而歡喜對於一切現象應用其方法，由是便生出自然主義的謬誤解釋。海克爾與斯托爾在自然科學者裏面可稱爲偉大人物，祇因他們拿自然科學的結果試爲一般的說明，其關於人生社會的議論遂不免於淺薄之譏。由此理推之，可知文藝上并道德上的自然主義，有其長處，亦有其短處。更有傳自然主義的精神的便是歷史主義 (Historicism)。這個主義用自然主義的方法說明歷史人生，同時并將自然主義的謬誤也傳着了。我們想知道做歷史主義的根柢的思想是什麼，須要先知道這個主義裏面不僅含得有實證主義，并且含得有理想主義。現在我且先拿結果來說一說，歷

史主義之中分實證的歷史主義與觀念的歷史主義，爲現代主要思潮的歷史主義屬於前者，他的自身包含後者，所以有人說唱歷史主義須唱新歷史主義。

試先言歷史主義一語的意義。歷史主義與史學，意義不同，史學是一種科學，無論何人，無論從如何的立腳地，不能否定他的科學的存在及效用，他的本身沒有什麼與別種科學相異的長處和短處。至於單把歷史的知識當作一切知識的根據標準，把歷史的說明當作本質的說明，這才成了一種主義，因此，便生出長短得失，且能招致反對。關於歷史的知識的性質，其研究方法，態度等等有各種各樣，因而所謂歷史主義亦生出各種各樣。於實際生活，專憑歷史上的事實立定施設的方針，這是實際上的歷史主義。研究法律，道德，美術等事時，以爲說明其歷史的起源卽足以說明其本質，這是學問上的歷史主義。批評藝術及其他一般文明時，能說由來卽爲滿足，這是評論上的歷史主義。

史主義。我意想把這些總括起來，叫做歷史主義。

然則歷史主義如何而起呢？考究歷史主義的歷史若其起源，我們便發現意外的事實。前面說過，自然主義或實證主義的起源在於與他正反對的理想主義。具體的言之，盛行於德國的實證主義，乃發源於壓迫自然研究的黑格爾理想主義。黑格爾學派之中唯物的一種思想發達與自然科學研究結合，便生出實證主義。情形與此恰相同的，就是現今有力的歷史主義——實證的歷史主義——發源乃在非實證主義的黑格爾理想主義。依着黑格爾，世界本質——絕對——藉發展——歷史——而表現，一言蔽之，發展就是本體。抽象的實在成爲具體的現象中間所經的過程叫做發展，故發展就是世界的實相，至於個體不過指示發展的階段罷了。是故或一時期發展的終極，總括所有到達此終極的結果，例如或一時期的哲學學說，爲到達此時期的諸種哲學學說的總括，而此時期以前的諸種哲學學說，爲到達此時期的

哲學學說的階段。哲學史就是哲學組織。由此理推之。人類裏面所有一切動物發達的要素都含得有，卽到達於人類中間所經各階段的動物，是產生人類的手段。如斯，就歷史的設想本體，實爲黑格爾得意的事，亦卽是他的哲學對於他以前的哲學表現的特色。先黑格爾而稱霸於德國哲學界的謝霖格，亦把絕對當作世界的本體，他以爲絕對與經驗的知識無關係，我們的知識是相對的，故不能知絕對，絕對是憑直覺理會的世界，這麼說，世界的本體雖然可以說明，而此絕對與世界卽相對界的關係，却完全未曾說明。因此之故，黑格爾批評謝霖格的學說，謂：謝氏的絕對是鎗口放出的彈子，絕對與相對之間沒有什麼連絡，兩者關係全不可解，反之，自己則主張世界發展之中有絕對存在，因而絕對是與經驗互相結合的東西。如斯，就歷史的說明世界，乃黑格爾哲學的特色。黑格爾與謝霖格同採理性主義，置重於知識的主觀作用，其主觀就論理的下觀察極重論理，世界發展的過程是論理的發展，卽世

界發展的各階段以論理的必然而爲因果連續。各個概念以其自身的關係就必然的互相結合，故其結合的論理的關係爲主觀的形式，同時又爲客觀的法則，主觀的而兼具有客觀的意味，這是世界發展的形式，叫做範疇。又設想此等種種概念之進行其間有一個『理』，什麼理呢？就是絕對精神表現而爲進行的階段，這個理是自己作成法則自己又順從這法則去發展，其發展是必然的，但因爲順從自己的法則却又是自由的。依此見解，取或一時代之物觀之，一方因爲順從理是必然的，他方因爲有其存在的理由又是自由的，是故，一切東西設使自己的任務已完而無復存在的理由時，便當移到別的東西上面去，例如希臘羅馬的文明之存在，原有其應當存在的理由，若無此理由時，便不得不移到別的時期了。一時代永遠存在這事是不行的。所以一切東西不能就保守的永遠留着。這就是黑格爾的歷史主義。一方是理性的，他方是自由的，同時又是進步的。這是統觀結局全體而創立的哲學。然此

說亦可以就別樣的解釋。原來黑格爾所重的是貫通全體的理，不是階段自身。設不顧全體的理而專置重於進行的各個事實本身，則成爲流轉，爲全然客觀的受身的，黑格爾所說順從自己的法則而進行者，至此則爲順從必然的法則而進行。換言之，置重全體過程的歷史主義，變換面目而爲置重特別之形的歷史主義，因此而使歷史主義的意義爲種種的墮落。如斯，最初與理想主義結合的歷史主義，轉而置重客觀的事實，成爲實證主義，事實主義，其路徑恰與汎理論之成爲唯物論相同。此實證的歷史主義與保守主義，便宜主義相伴而來。保守主義，便宜主義實從自然主義若實證主義產出，迨至今日，却忘其所自，往往有壓迫自然主義的文藝之事，這不能不說是一種奇觀。同是置重歷史，其中却有種種見解，原因在乎關於歷史的觀察各殊。有些人見得歷史單是集合事實的東西，又有些人見得歷史是就事實裏面附加多少關係。把歷史全然看做事實的集合，是一種懷疑思想，可以叫做懷疑的

歷史觀，這種歷史觀以爲到底不能發見事實間的關係法則，離開事實的知識不能存在，所以耳聞目見的事實以外任什麼也沒有，單取事實排列起來便是歷史，什麼理與學都在排斥之列。多數歷史家雖沒有這樣極端的懷疑思想，却也不一定想發現法則，不過要求在種種事實間附加何等關係，把史學看做關係的知識的集合罷了。我們所說的歷史主義，是置重於認歷史爲關係的知識那種史學的歷史主義，至於認歷史爲事實的集合那種歷史主義，或許是實證精神的澈底，但他所講的不是普通意義所說的學，我們姑且從畧。

看做關係的知識的集合的歷史是學術上的歷史知識，我們論究他，須要考究史學的性质。而考究史學的性质，又不可不先講明史學在學問系統上的位置。究竟學問分類上史學應安在何處呢？這裏大概有三種見解：（一）一切學問按照同樣的研究法，故依此見解，學問之上不能設爲種類的差別。史學

應當與別種學問用同樣的方法去研究，他的性質與別種學問的性質並沒有什麼不同，質言之，此見解不認史學有特別的位置。(二)把學問分做二種：一是研究精神現象的精神科學，二是研究自然現象的自然科學，非但研究的對象不同，研究的方法也各異。按照此見解，史學自當屬於精神科學，但精神科學與自然科學的區別畢竟極爲曖昧。從表面看來，精神現象不現於空間中，反之，自然現象現於空間中，似乎二者有極明顯的區別，然精神現象就科學的論究起來，也可以全然看做自然的之存在物，至於是否爲空間的那種區別不甚重要。精神科學的根柢是心理學，近來心理學亦與自然科學用同樣的方法研究，并不曾顯出精神科學的特色。從而基於心理學的他種精神科學，亦不能有特別的位置。心理學者中有人盡力用自然科學的方法去研究，同時又於精神界容認特別的法則。這似乎多少能於精神科學與自然科學之間立出區別來，其實此說畢竟帶得有用自然科學做本位的傾向。(三)區

分學問爲自然科學及歷史科學或文化科學。自然科學論究自然儘有的現象——事實，歷史科學於事實本身沒有興味，專從事實對於人的價值的方面去考究。自然科學離開價值，把一切現象看做同樣的東西，置重於現象的普遍性，拉開特殊性而概括種種的現象，立出共通的法則。人文現象與此異趣，單憑概括作成法則是不行的。自然現象能反覆循環，人文現象則不能，縱有一部分是反覆循環的，然他在歷史上必是極不重要的一部分。歷史上沒有同一的現象，各個現象有各個相異的特質，這是歷史現象的特色。如斯，其研究對象既異，其研究方法亦不得不隨之而各殊。如此看來，歷史科學在學問系統上佔得有特殊的位置，心理學則可列入自然科學之中。凡精神現象可以與心理學同樣看待的，其學問屬於自然科學，可以看做歷史的事實的，其學問屬於歷史科學。

以上三種見解，第一種叫做歷史上的自然主義，第二種叫做歷史上的心

理主義，第三種叫做歷史上的論理主義。蓋第一種見解把歷史與自然現象同樣看待，第二種見解關於歷史認特別的心理法則，第三種見解把論理的性質看做歷史的顯著特色。即就大體言之，這三種見解：第一種把歷史與自然現象看做同性質的東西，第二種見得歷史應當依從心理學的法則，第三種見得歷史應當從價值下觀察完全是一種特殊現象。第一種見解與自然主義連結，代表實證精神，第二種見解置重於法則的說明，以為歷史現象被一般的法則支配，此點，頗與第一種見解接近，若極力主張心理現象與自然現象相異就心理現象立出特殊法則時，其說便成了給與特殊意味於歷史現象的第三種見解的立脚地。在這個場合，支配歷史現象的法則與支配自然現象的客觀的法則——嚴格言之亦是主觀的法則，此處就普通意義說。——不同，完全是主觀的東西，含得有價值的意味，這是從精神的特色生出來的。持第一種見解的，有那採取唯物史觀的馬克思 (Karl Marx 1818—1883)

一派及柏林的哲學者李爾 (Aloys Riehl 1844—) 等，持第二種見解的，有那萊勃狄心理學派的奔多拉姆勃列狄等，持第三種見解的，有那在德國西南佔勢力的新菲西特派哲學者文迭班 (Wilhelm Windelband 1848—) 李卡狄 (Heinrich Rickert 1863—) 等。第一種見解是實證的歷史主義，第二種見解是一部分實證的歷史主義，惟依照第三種見解，歷史主義雖得成立，却不是實證的東西，下面我所述說的，以第一第二兩種見解為主。

已經說過，依照第一種見解，歷史現象須要與自然現象同樣研究。自然科學把反覆循環而起的自然現象概括起來，作成法則，史學也可以用同樣的方法攻究歷史現象。即此見解認歷史現象的反覆循環。第二種見解所置重的，是關於歷史現象得以立出法則（不問其法則是否完全與自然法則同一）。取這兩種見解推廣之，則世界的事變可以實行應用循環之說，將至生出保守主義 (Conservatism) 及蹈襲先例的精神——因襲主義 (Convention-

alismus) 或則不承認於人事之上立起一定的目的因而生出便宜主義 (Opportunismus)。

歷史是循環的東西，普通多半如此說。這話若果不錯，則考察過去的事實預定未來的方針其事是可以的，前車之覆後車之戒，殷鑑不遠等類的話，都是基於這種思想，因為循環之故，對於歷史予以褒或貶，這都可以。修彭皓 (Schopenhauer 1788—1860) 便是借循環來貶歷史的一人。尼采亦反對歷史，他說：歷史在或程度固然有益，但其弊害較多。如此，在一方歷史既是循環的，西便沒有價值，同時在他方歷史設若完全是不循環的東西便沒有研究歷史的方法，蓋昔人與今人的思想感情完全不同，歷史當然不可得而理解。有種思想，以為正因為歷史是循環的故，史學得以成立，並且能夠按照過去的例子預定將來的方針。但是所謂循環到底是怎樣的事？循環的方法又怎樣呢？這裏不可不加以考究。

依着前面所說第三種見解，循環僅限於自然現象。這種見解有諸多的反對。他們以爲自然現象循環之中却有不循環的部分。奔多說：天體現象便非循環，地球現象亦是如此，例如創造地球之事不能再見，縱令火星等起來，也未必與創造地球的情形相同。現在且把這樣的例子姑置不論，單說自然現象中沒有完全相同的東西，這本不待萊勃尼(Gottfried Wilhelm Leibniz 1646—1716)的差別原理便可以知道。萊勃尼說：兩枚樹葉彼此不同形，這話很對。春夏秋冬四季好像是循環，但決不是同式循環的。蓋循環是抽象思考的結果，必須分解事實得其單純的關係之後，這才可說循環。自然科學者藉抽象作成大體同一的場合，但如物理學化學等的現象取來分解，看他單純的關係，尙容易成爲抽象的，至若要攻究如生物學的現象那種複合關係，便不能成爲抽象的，因而沒有用法則說明的事，祇能分類的記載之罷了。須單取生物學現象中的一現象來分析，始能照物理學化學那麼樣就抽象的又說明

的論究之。——更有一種說，謂物理法則亦祇有記載，沒有說明，但從普通見解，物理學上的法則與生物學上的法則間，可以設爲多少的差別。——例如實驗的研究植物發生的法則，與其說是研究植物的全體，無寧說是單對於植物的一作用有興味。更進一步考究之，物理學等的研究，亦不以取個個的事實來分開說明爲滿足，而在於觀察諸事實間的關係，總合說明之。例如借伊勒兒吉法則觀察諸現象的關係，抑或決定光與電氣之間的關係，以及憑藉電氣若伊列克狄倫說明一切物理的及化學的現象，要之，無一非指示在物理學化學的研究上，不單是抽象分離的事實，而應當顧慮事實全體的關係。如斯，物理學化學用法則的說明，同時又用諸現象分類的記載，與生物學的分類的記載同其趣。可知所謂自然科學，一面取分析，他面又取綜合。單認分析爲科學的特色，或單認綜合爲科學的特色，這都是謬見。

關於歷史之說明，取歷史的事實抽象分離而考之，其事實可說是循環。然

詳細比較起來，古今決沒有類似同一的現象。或有發現大體相同的事實的，祇因把種種特殊的場合除去了。可見說歷史是循環的，可以依照過去的事實推測未知的事，這並不是用歷史本身做標準，是將歷史抽象分離而把人自己作成的事實取來做標準。抽象分離之後賸下的，祇是心理的法則或關於其他地理風俗等的法則，直到後世猶可以奉為標準。例如日本海海戰，希臘人比諸馬拉頓之戰，英國人比諸狄拉福卡之戰，其實此等戰役共通之點，祇是一般戰術的政治的或心理的法則，而不是史的事實本身。循環的部分不是史的事實，史的事實倒應當說是不循環的部分。從史的事實裏面抽出去的東西最顯著的就是時間，除去了時間便沒却了歷史的特色。歷史上各事實的變遷是排列在時間中，若把時間除去了，賸下的祇有排列在空間中的分離的諸種事實，與心理學社會學及其他的材料絲毫無異。是故假令如斯得來的法則的事實能夠支配實際生活，則應當說不是被歷史支配，是被

心理的法則等支配。又此種事實，循環固屬當然，至欲藉此以推定未來的史實，却不得當。總之，循環的歷史現象，毫沒有歷史的特色。換言之，依着那些似是史的事實而實是分離的事實，建立所謂歷史主義乃至保守主義因襲主義等，其事是不可能的。

歷史的特色是時間內事件的連續。自然科學把自然現象做全體看，若照這樣把史的事實做全體看，便不能蔑視時間的關係。研求史的法則并且立出史的法則與自然法則的區別的人，把此點看做精神作用的特色。蓋意識現象現於時間之中，論意識生活當然不能拋却時間觀念。取古來史的事實嵌入若干型範為時期的分割，便是作成史的法則的方法。例如孔德三時代之說，無非指示史的事實的型範罷了。拉姆勃列狄之說亦是一例。然似此時代的區分，從古昔到現在予以適當的分割，可一度行之，而不可反覆循環行之。例如現代藝術等表現象徵主義，似乎是反古，然到底難說此象徵主義與

古昔象徵主義完全相同。總而言之，歷史上的統一，是時間的統一，一次的統一，具有循環意味的歷史，決不能於實際生活有所裨益。因而想要生出保存舊物尊重先例的結論，是不能夠的。又分離的事實，若法則的事實，雖或有時再現，亦決不會含着一點正當的意味。此事實無論如何分析，總尋不出個理由教我們把過去的事實看做有價值。基於以上事實的歷史主義，不外乎離開當初所揚言的科學態度置價值的標準於過去，而用那不認歷史現象上面有進步的厭世思想做根柢罷了。至此歷史主義之產生，與自然主義——此主義專從機械方面觀察世界現象，而給與一般的意味於其結果。——之產生同一理由。

以上的歷史主義中，法則的見解與自然主義是同一的，因為把法則看做外部的必然，而可以入於其中的歷史現象，有與物質現象相同的性質。至其事實的見解，則與全然否定學問，為自然主義的一面，避說明而重記載的思

想相合。假令就事實作成法則，然極爲一般的，有與無差不多沒什麼區別。故一轉而排斥法則。於是無理想無目的的思想發生，其表現於實際生活的，就是便宜主義。單置重各個事實，不知其全體關係，從而不知各事實必然的原因，亦不去探求他。事實之存在祇是事實，用不着對於他起什麼疑團。就事實設立一般的法則，預料事實的作用，這是不能夠的。臨機應變，彼一時此一時，所謂相對主義便不得不從這裏起來。

與上述二種歷史主義相異，如文迭班李卡狄一派，把史的事實看做關係的事實，從價值方面下解釋。此派——前述歷史上的論理主義與理想主義或觀念論結合，使黑格爾的思想復活。文迭班自言：他的歷史主義是『黑格爾主義復興』（*Erneuerung des Hegelianismus*），實屬至當。依照此思想，則史的事實常爲創造進步的，故保守的因襲的不足取，各事實間自有一貫之理，故任運的便宜主義的不足取。然此思想輕視法則的見解，未免太過。歷史固是

置重於各個事實，同時未嘗不可以取各事實中的大同小異者貫串之，攝以同一之理。一個的歷史固是特殊事實的連結，然爲了解史的事實起見，又莫妙於令特殊事實復歸於一般的事實，故參入法則的說明，藉此爲史的研究之一法，亦無不可。自然科學的又進化論的說明之適用，原因卽在此處。但此等說明不過是一部的說明罷了，以此分析的說明爲綜合的價值判斷，便是普通所謂歷史主義的謬誤之所在。

如上所述，便宜主義基於實證的歷史主義，此外更有做便宜主義的根柢的東西，便是印象主義。次章就印象主義加以論述。

第七章 印象主義

於前章歷史主義標題之下曾經說過認歷史爲指示史的事實關係的見解生出的結論。同時并說過更有一個見解認歷史不是指示關係法則若文明的型範，而單是事實的集合。依照後一個見解，則歷史家祇須搜檢事實，將

他精密記載起來就夠了。真正持此見解的學者極稀，多數學者還是暗中容認法則若型範。然如前面所述，容認法則若型範便生出理論上的難點，并且令那用法則的歷史做根據的保守主義等的根柢變薄弱了。因此之故，不若從歷史裏面簡直把法則等等的東西完全除掉，這種企圖決不可以說沒有意義。

認歷史單是事實的集合，此說把法則那種主觀的要素完全除掉了。若欲設定關係等等，則無論如何不得不採入事實以外的要素。是故澈底實證主義的歷史主義，排斥一切法則，此主義應用到實行上時，不立什麼實行上的大方針，乃至不立什麼主義，祇須隨時為適當的行動就是了，這便成了便宜主義。此思想與排斥理論單重事實的思想相伴，在今日思想界裏頗有勢力。但既覺得關於未來的方針不能立，又探求絕對原理之事不是人類能力所能及，則其立脚地終必至於拒絕思想。縱令容認個個的思想，然對於統一的

思想——思潮是必要拒絕的。即我們所說的現代思潮，就懷抱此種思想的人看來，完全沒有意義。如斯，反對設立主義，祇須對於目前事變各各予以判斷處置就夠了，這種便宜主義，同時又為拒絕思想統一的見解，與歷史主義的一部相伴。推廣言之，不僅史實的研究為然，即自然研究亦可採取這個態度。這便是自然主義的實證精神之澈底，亦即是自然主義的一個歸結。蓋自然主義如前所述，單重自然，無論如何意味的超自然一概排斥，關於材料，方法，都不得出乎自然以外。但自然主義推廣自然研究作成世界觀，其結果材料雖取諸自然，畢竟藉主觀的力作成法則應用於一切，此點，仍然出乎單重事實的實證主義以外，多少與理想主義接近。將此自然研究應用到歷史，人生，社會等時，便是歷史主義。是故自然主義，歷史主義若欲就論理的貫徹最初的立脚地，則不僅材料而已，關於方法亦須不出乎自然的事實以外。於茲應當取一種態度：自我完全為受身的，單領受材料，令他再現而止，絕不敢對

於其所受的材料予以概括，尋求原因結果之理。這就是站在盡量領受自然所給與的印象而就客觀的描出之的立脚地上面，此立脚地可以叫做印象主義 (Impressionismus)。

印象主義一語有種種意義，但沒有一個意義和我所使用的意義相同。就廣義言之，可以總括現代思想都叫做印象主義。拉姆勃列狄用印象主義的中心思想說明千八百七十年以後的德國文化，此印象主義裏面含有物的印象主義和心的印象主義的區別。他所說的物的印象主義，與我所說的自然主義實證主義是共通的東西。從而我所說的印象主義，與物的印象主義相當。依着拉姆勃列狄，則現代一切文化，始初是物的印象主義佔勢力，於今却是心的印象主義佔勢力，換言之，就是理想主義方面得勢，自然主義方面失勢，我也這麼想着。我覺得現代思想界不但和心的印象主義結合的物的印象主義得勢，實是物的印象主義自身內面已含得有心的印象主義的要

素。試先就印象主義這個名稱說一說。此語始初的意義極狹。浪漫體克 (Pomantic) 一語今日學術上實際上應用甚廣，當初不過是文學上一個派別的名稱罷了，印象主義一語恰與此相同，亦是藝術上一個派別的名稱。考這個名稱之所由起，原來法國畫家莫勒的畫，有一幀描寫夕陽景緻，標題爲『印象』與從來所畫的夕陽景緻大異其趣，因此特別惹人注意，而嘲之者叫莫勒一派人士做畫『印象』畫的，該派人士即用此嘲弄彼等的話做己派的名稱。實則這個名稱亦最適於表現此派的畫風，蓋此派人士，自始不立什麼方案，亦不依從古來的法則，祇求把得諸自然的印象再現出來，以爲僅此便足以發揮作畫的精神。如斯看來，印象主義一語當初本是因有藝術上的狹意義而起，到後來，取此意義推廣之，則不獨關於藝術上的構想而已，照着盡量描出印象之例，不把思想法則等一般的形式加入於知識實行之上，專靠得諸外來的材料——印象作成知識，以此爲處世的方針像，這種立脚地拿

印象主義一語給他做名稱，亦很適當。此印象主義爲便宜主義——不立何種主義，隨時爲臨機的處置。——印象批評——下批評時不必基於一個的原理。——感覺主義官能主義本能主義——充分領受與現在位置相當的快樂。——之理論的根柢。故欲了解此等思想的意義，須把印象主義取來就理論的考究一下。

印象主義這個名詞是新起的，這個思想的來源却很遠，不是與這個名詞同時起的。古時代的事姑置不論，英國經驗論者的思想是否爲純粹印象主義，本屬別一問題，大概說來，頗與印象主義接近。洛克(John Locke 1632—1704)的思想便是接近印象主義的一例，不過他不是極端的印象主義罷了。依着洛克，則觀念都從經驗得來，經驗的印象爲一切觀念的根源。但洛克所說的經驗意義頗曖昧，不是專從印象說明一切，他對於物的本體的觀念不十分承認，亦不十分否定。本體是不可得而經驗的東西，若容許本體，其態度便不

澈底，因此，有人出而把本體完全除去，自屬當然之事。巴克列 (George Berkeley 1684—1753) 主張沒有物質的本體，普通所說的物質全是觀念，惟精神的本體或許有之。然精神的本體這種東西亦是不可得而經驗的，故再進一步，精神的本體亦不得不置諸否定，休謨 (David Hume 1711—1776) 便是否定精神本體的一人。他嘗用印象一語，說知識都從印象得來，可見印象主義早經休謨說過。今日的印象主義雖是繼承休謨的思想，但時代變遷，形態亦因之不同。依着休謨，則能夠從觀念裏面除去經驗以外的分子，依着巴克列則依然留得有超經驗的分子，此點，便與理想主義以可乘之隙，休謨見得物質是感覺的集合，離開這個集合沒有物質，即如精神亦是感覺，判斷，意志等的作用，並沒有統一此等作用的本體。普通所說的心，我，都是此等作用的集合，離開此等作用，心也沒有，我也沒有。此立脚地把一切歸於印象，不認經驗的背後有什麼東西，專認現象，——現象一語本與本體對待，此處從普通語法，——

以現象爲一切，故又叫做唯現象論 (Phänomenalismus)。現代懷抱此思想最顯著而且從種種方面予以說明的，就是維也納的物理學者馬哈 (Ernst Mach 1838—)。

依着馬哈，則普通所說物體，精神，均含得有種種假定，取而分析之，便歸結到感覺 (Empfindungen) 上面。例如物體是色聲香味等的集合，精神是觀念感情意志等精神作用的集合，用符號表之如左：

物體

A B C ……………

人的身體

K L M ……………

精神

a b r ……………

(人體亦是物體，因其對於我們爲特殊的物體，故與物體區別。)

馬哈像這樣把一切歸於感覺，此外不認本體，從而說感覺卽是本體，亦無不可。爲了解此等感覺的結合起見，不妨作出構成物之概念，又指示物之關

係的法則。例如粉條的本體本是沒有的，但就便利上不妨作成粉條的觀念，要想研究如熱於粉條發生怎樣的關係，不妨作成法則。然此概念，法則不能表現於印象，故沒有實際的根據，不過爲謀處理感覺若印象之便利起見，設下一種假定罷了。我們所以要作成概念若法則，全在乎謀着想的便利，節省思想的勞。換言之，概念若法則是爲謀『思惟的經濟』(Ökonomie des Denkens)而發生的。許多學者以爲由此假定可以說明事實，其實說明之事實際做不到，祇能設下假定藉以統攝印象罷了。離開各個印象如所謂一般的根據，完全是假定，若以爲實際有這種東西，那便被古來哲學所束縛了。依着唯現象論的立腳地，不能容許這種東西。法則，概念不是說明，是簡單記載。若將各個經驗一一記載起來，未免繁瑣不堪，爲謀思維上的經濟起見，乃有簡單記載的必要，想把此簡單記載當做說明，這是不能夠的。記載的方法本有種種，文字，公式等都是，公式尤爲便利。然認這些方法能夠說明事實，那便大謬。是故

科學者的任務不外乎記載。此思想，馬哈嘗於所著『感覺的分析』(Beiträge zur Analyse der Empfindungen 1886)『認識與誤謬』(Erkenntnis und Irrtum)及其他通俗講演集中述說之。採取此說的人，馬哈以外尚有其他物理學者 吉爾和夫 (G. R. V. Kirchhoff 1824—1887) 諸人。

上面所述，是關於馬哈的印象主義。有反對馬哈學說的人，謂物理學的法則不單是記載，亦不單是爲謀思維的經濟而發生。柏林大學的物理學者勃蘭克 (Max, Planck, 1858—) 便是反對馬哈學說的一人。他著有『物理學的世界形象之統一』(Die Einheit des physikalischen Weltbildes 1909) 一書，據那書所說：宇宙是一個統一，這個統一雖不表現於印象，却是實在，不是假定，科學與這個統一接近，假若一切都是感覺，沒有統一，一切感覺現象中沒有什麼法則，那便沒有現象的連絡，因而科學研究的基礎也沒有了，各人可以任意作成法則，將使真誠的科學者的努力歸於無意義。質言之，如馬哈所說，

則物理學的研究可以不必要。馬哈及其同派諸人對於此說極力辯明，據他們的意見，馬哈所說的感覺與勃蘭克所說的實在，意義並沒有差別，說物是感覺的集合，決不是拒絕物的實在，其物不能因人而異，從而統一感覺的法則不能由人任意製造，思想的經濟亦不是任意做得成功的，各人彼此之間自有一致之處，真正物理學者所立的法則，便是真正思維經濟，非但不至因此而危及科學研究的基礎，反足劃清研究的領域，節省無用的勞力。有格爾哈推 (Karl Gerhardt) 其人，曾在一哲學雜誌上登一論文，題為『關於勃蘭克與馬哈的爭論』(Zur Kontroverse Planck-Machs)，謂馬哈之說由三個主義 (—ismen) 成立：一為感覺論的一元論 (Sensualistischer Monismus)，二為數學的現象論的經驗論 (Mathematisch-Phänomenologischer Empirismus)，三為生物學的進化論 (Biologischer Evolutionismus)，并歷敘馬哈自幼長於實在之感，不是馳於空想思辨的人，辯明馬哈的學說決不至危及科學的基礎。我打

算於後面批評馬哈的學說，觀看我的批評，這兩派——馬哈派與勃蘭克派——的是否得失，自然明白。惟我并不是就自己的立腳地下批評，祇是考究馬哈之說表現如何的意義，他到底能否貫徹實證的自然主義，換言之，馬哈立說是否能完全依照他所想的。

實際馬哈之說並沒有像格爾哈推等所說與科學精神矛盾之處，換言之，祇要不否定經驗界之物，無論認物是感覺的綜合，抑或於此外更認本體，於科學研究上毫無關係。兩說之中隨便取那一說，都不能動搖科學的基礎。設想感覺是主觀的東西，從而馬哈之說，主觀的意味以外毫沒有什麼，這便錯了。馬哈所謂感覺，不是因人而異的東西，是離開個人的客觀的實在。如斯看來，雖能迴避勃蘭克的非難，同時却有他種困難起來了。爲什麼呢？若把感覺看做客觀的實在，則感覺完全是個個分離的東西，而不存在於意識統一中。此思想是十八世紀的感覺論之復活，雖反對極端的形而上學，但就容認像

感覺那種抽象的實在之點，仍然是一種形而上學。極端的形而上學假定感覺之外有感覺的靈魂，物的本體那種東西。馬哈之說既沒有此種不可知的X，那麼，個個分離的感覺就難索解了。分離的感覺單是抽象上的設想，實際并不存在。多數的原素不能遊離而存在，故感覺原素亦決不是分離的。分離的觀察感覺，就是分析的觀察心，而忘却實際心是綜合體。就分析的設想，把心看做感覺，觀念等的集合，則心理學上觀念聯合說甚為正當。然在今日，此說從種種方面遭受反對。例如詹姆士置重心的全體，指此說把心專從分離的看過去了，奔多亦就綜合的觀察心，而攻擊聯想學派。蓋在實際，感覺，觀念單是抽象分析的結果，所謂感覺的結合不是二個異物的結合，是原來在意識中相合的東西。

如斯，若認感覺，觀念為客觀的實在，則此感覺，觀念不是印象，是形而上的假定。與古人假定靈魂那種X同樣，立出分離的感覺。馬哈自言他所說的感

覺由印象作成，可見他是分析自然而作成的，因為自然是連續的東西。如此看來，馬哈所說感覺的根據極不安定。理論上，像馬哈所說分離的感覺，非但不能成立，但此處有一個應當注意之點。述說此種感覺，要知道他不單是領受印象，而含得有變化印象的抽象作用。——不是實證的印象，而含得有理想的印象。故馬哈之說不是澈底的實證主義，是與理想主義接近。以上為關於感覺的批評，下面便批評思維經濟的思想。

馬哈以為結合感覺基於思維經濟，不是藉感覺的結合說明感覺關係，祇是記載罷了，這個見解很正當。然則思維經濟的原理從何處產出呢？認思維經濟為善，這是超乎印象以上的事，假若單領受印象，便不會想到思維經濟。適宜的處理印象，其中已參進了主觀作用。思維經濟的原理果屬正當，取而應用之，便已脫離感覺論，唯現象論，實證主義了。雖云不說明，專記載，其實記載之事，須是適宜的處理印象始克成功。——預想主觀的力。照相師照相，本

與畫家的態度不同，但仍須把自己的力參進去，照得的照片有巧有拙，原因就在這裏。學問上亦復相同，縱或不說明，專記載，然記載之中已參進了主觀的力，不能爲純粹受身的態度。休謨的印象主義破而康德之說盛行，理由不難想見。由此觀之，可知印象主義不能貫徹本來的主張，其中含得有理想主義的要素，這是確無可疑的了。

從上述理論上的說明移而論究實際上的問題，這是沒有什麼困難的。由印象主義產生出來的實際上的主義爲現今一部分人所唱的享樂主義剝那主義等，屬於倫理學上快樂說或感覺主義 (Sensualismus) 的系統。此種思想在今日思想界頗有勢力，拒絕理想，把能夠充分領受基於瞬間印象的快樂那種生活看得最有價值，最充實。從而發達感覺爲最重要的事。現代對於繪畫，酒類等，區區普通的刺激多半不滿足，而要求強烈的刺激，見得忍受物質上的不便而得到精神上的滿足，其事毫無意義。在藝術品上，排斥使人遊

於理想界的宗教藝術，而崇尚刺激感覺的藝術。若有能與強烈刺激於肉體的作品，就令是病的，他們亦歡迎之，以遂其所謂充實的生活。與此感覺主義相伴而現者，就是便宜主義。這兩個主義都是基於實證的印象主義。下面就這兩個主義稍稍予以批評。

纔說便宜主義，便已對於印象參進了某種思想，而證明全無方針那種無理想的生活實際上是不可能的。所以這個主義用不着更加批評，現在惟有感覺主義有稍稍詳細批評的必要。感覺發達本是進步的一個表徵，現代人與古時人比較，現代人神經非常過敏，古人不能看見的顏色現代人能看見，古人不能聞聽的聲音現代人能聞聽，這實在不能不說是進化，但進化之極，一方的感覺發達，他方的感覺却又衰頹。動物與人類比較，有爲動物非常發達的器官人類却不能及。例如臭覺觸覺聽覺等非常發達的動物，人類同他比較，是等作用殊覺退步。人類中，亦有某種器官缺乏而他種器官特別發達

的。盲人的觸覺發達，便是一例。是故某種感官的銳敏與遲鈍，不能做全體發達與否的標準，犬的臭覺雖比人類銳敏，然決不能因此便說犬優於人類，就全體着想，畢竟人類爲優。可見一個感官過度發達，祇這一點是進步，全體依然不必特別優勝。而全體發達又難免有抑壓感官過度發達的事。但我并非說畫家銳敏的色彩感覺音樂家銳敏的聽覺均不足誇。藝術家的銳敏感官，與過度發達有害於全體生活的感官，如何區別，可就實驗的統計的研究之。總之，或種器官極端發達，不必定是進步，至少亦必有害於生活，而不是生活上所常常希望的事。感官發達便得到生之享樂這樣設想，實大錯誤。乃感覺主義者置重於生之享樂，這是與其思想矛盾，顯而易見。

上面是對於感覺主義或官能主義的理論的批評，現在更從實際上批評之。感覺不能各個分離，要發達某個感覺，不得不發達全體精神生活，否則失却精神統一而惹起病的結果，故真欲以生之享樂爲目的時，萬不可局於受

領印象的受身態度，須進而活動精神全體，藉以調節印象，——以生之享樂爲目的的生活，不是單從實證的印象主義得來的生活。

由上面所述的看來，便知印象主義不能局於客觀的受動的態度，印象的價值須待受領印象統一印象的主觀作用而定。言專從印象生活的人實是自欺。纔說印象，便已說到用自己的力變更的印象的事實了。有人謂住在印象的世界裏面沒有思想的統一，他却不知他所說的世界原有一種的統一存着。故印象須要置重主觀的要素而解說之。藝術上的印象主義原是要描寫事物的真，後來漸漸從外部的真進於內部的真，驟觀之，似乎離「實」愈遠，其實這就是指示從客觀的進於主觀的而移到理想主義上面去。

屬於自然主義系統的理想，其中含得有理想主義的要素，并且與理想主義接近，觀上面所述，自然明白了。現在我們應當翻過來考究從實證主義發生出來他種系統的思想，到底是否爲澈底的東西，與理想主義有無關係。試

就次章實用主義之下述說之。

第八章 實用主義(一) 附相對主義

上面說過，實證主義以事實與利用兩個概念爲中心思想，其事實的概念發展出來，產生自然主義歷史主義印象主義等，此等思想并非單受領事實而已，其中含得有主觀作用。現在我要述說的是：實證主義中心思想裏面的利用的概念怎樣發展。

利用是與利益於自己，故以主觀作用爲主，從而其中含得有主觀的要素自不待說。將此見解轉換一步，便可成爲以精神主觀作用爲基礎的理想主義，但在表面上，理想主義與置重利用的思想是反對的。換言之，置重利用的思想是表現而爲與理想主義反對的實證主義之一方面。若就淺薄解釋利用，爲利用尊重主義，即是尊重目前的利輕視根本知識的一種淺薄應用主義或功利主義 (Utilitarianism)。此思想往往與排斥理論的思想便宜主義相

件。似此淺薄的應用主義，在今日社會裏面我們時常看見。試舉一例，如製造飛行機，研究關於飛行機的根本學問的甚少，多半專就已有的飛行機修補改良，以某種某種式相誇罷了。置重利用的思想所具傾向，正是如此，專致力於表面的應用，至根本理論則甚疎忽。此思想與實證主義的一面結合，而『勃拉格馬迭孛姆』（Pragmatism）實可認爲此種思想的根柢。

勃拉格馬迭孛姆，學說極爲複雜，本不是淺薄的應用主義，但與淺薄的應用主義依然有關。此勃拉格馬迭孛姆以如何意味與現代思潮結合，以如何範圍與實證主義分離，換言之，勃拉格馬迭孛姆是否向那與實證主義反對的理想主義進行，此等問題是我所欲考究的要點。試先就勃拉格馬迭孛姆的意義說一說。此語多譯做實用主義或實際主義。原來此主義亦與他種哲學學說相同不能說完全是新東西，自昔以來早經有與他相類的考案。一般人推美國著名心理學者詹姆士（William James 1842—1912）爲此主義的代

表，詹姆士自己曾於其所著『勃拉格馬迭孛姆』一書中說：『對於古方法的新名稱』(A new name for some old ways of thinking)。誠如詹姆士所云，名

確是新東西，這個名稱之提出，始於千八百七十七年亞美利加數學者皮耳士 (Peirce)。此人取康德所著『純粹理性批判』裏面『勃拉格馬狄西』

(Pragmatisch) 一語的意義稍加變更，想用此語以表現一切與人類目的有關係的事件，由是勃拉格馬迭孛姆一語就成了他自己的主義學說的名稱。依照他的學說，凡學問上的真理與虛偽，看他適合人類目的與否而決定。

——表現適合人類目的的或種效能效果，纔是學術上的真理，換言之，某學說之成爲真理，視其學說給與何等影響於我們生活上，能够供我們利用而定。當皮耳士初用此名稱時，不甚惹人注意，後來這種思想盛行，此名稱的用法纔確定了。詹姆士初名他自己的學說爲『拉狄卡爾耶木昆利西孛姆』

(Radical Empiricism) (根本經驗主義，言無論何事，不設經驗以外的假定) 後

來看見皮耳士所用實用主義一語與自己的意思脗合遂改用此語英國的席勒 (F. C. S. Schiller 1864) 亦有與此類似的考案，取名叫做『修馬利孛姆』(Humanism) 人本主義意謂諸事從人類劃出，拿人類的目的做中心分別真偽，其結局與實用主義歸於同途。美國的杜威 (John Dewey 1859) 所用『隱斯狄滿塔利孛姆』(Instrumentalism) (工具主義) 一語，意義亦與實用主義相同，可認為實用主義的一派。如斯，將與實用主義有關聯的諸語的意義檢查一下，便知：置重經驗經驗以外任何假定不設的思想，拿人類做中心解釋一切問題的思想，認知知識為生活或實行之工具的思想都可藉實用主義一語表現出來。故關於實用主義的解釋因人而異，差不多有十幾種。畢竟實用主義不是一個確定的學說，祇是考案，不是哲學的體系，祇是方法，是論述應當怎樣研究事物。實用主義的趣旨，一言蔽之，真理是有效果的東西。

什麼是真理呢？關於這個問題，我試就席勒『修馬利孛姆』中所說的觀

之。第一，有一種見解，以爲真理是思想與爲其對的實在一致。這個見解極爲普通，自己想着的東西與實際存在的東西恰好一致，這便是真理，反之設有一物於此，自己想着是蛇，其實是一條繩，這思想因與實在不一致，便是虛僞。這種解釋方法非常簡單，但是假若遇着一物，其本體不是我們所能夠知道，須稍通哲學否則亦須稍費潛思纔得了解時，我們自己的思想是否與其物的實在一致，頗不容易斷定。況且我們的思想與此物一致與否，這個判別依然要靠我們的思想。故此物祇是我們的思想裏表現的東西。如此看來，此見解幼稚不足取，顯而易見。第二，有一種見解，以爲真理是保持體系的關係的東西。所謂物之真，在乎放入一個體系裏面不生矛盾而能與之適合的場合。例如指玻璃爲陶器，必與我們向來所有關於陶器的知識體系不相容，因此這個觀念是虛僞，反之，指爲玻璃時，便適合於知識體系，而這個觀念是真，總之，與體系適合的是真，不適合的便是僞。這個見解不夾着實物的觀念而完

全從知識立論，若稱前者爲素樸實在論的常識見解，則此說可稱爲主觀觀念論的論理見解。實用主義反對此說，其大意如下：一切體系不必皆真，有成爲體系而實是虛偽的，單憑體系斷定爲真，實屬不可。況且所謂體系多半不完全，不真實，今日覺得沒有矛盾，後來何時發生矛盾也說不定。是故僅說體系有時虛偽這還不對，差不多所有在世界上一切的體系沒有不虛偽的。又吾人的知識有種種體系，此等衆多體系可以同時齊真。例如在某時代，對於光的現象用放散說明與用波動說明皆可。因而這兩個體系不能不說都是真的。可見以成爲體系與否判定真偽，這事是不可能的。又雖不成爲體系而可認爲真的事，亦復不少，例如給與快感於吾人的事，本有多少與事實相違，然而畢竟可認爲真。由上面所述看來，體系不足爲判定真偽的標準，顯而易見。素樸的見解和論理的見解既都不足取，那麼，真理自不得不依別種見解而定。——真理應當從心的本來性質就心理的解釋之。真理不是與實物一

致，亦不是成爲體系，是具有一個價值。其價值有主張是對於個人的，亦有主張是對於社會的，多數實用主義者則以爲單對於個人有價值尙不圓滿，真理不僅對於個人而已，實對於一般而有價值。然就實用主義言，單對於個人有價值的東西亦不能不是真的。原來依着實用主義之說，判斷真偽的材料不在直接經驗以外，所謂實物，體系等等都是在外的東西，故其說不足取。真偽的標準卽在乎是否給與利用於我們。知識是生活的工具。此處所說的生活不單指衣食住而已，乃包含道德的宗教的藝術的學術的等精神生活而言。有利於此等生活的東西便是真知識。——真理依生活而定，故不是絕對固定的，是隨着應用而定的。如斯，實用主義從有利一方面講真理，因此，有許多人說實用主義是淺薄的常識哲學，由那無學無識的人們任意作出來的東西，這話其實錯了。實用主義本身決不是無學無識的人作出來的，他在或程度，頗有論理上的根據，足以攻破反對論，又在或程度，他頗與適合常識的

經驗一致。蓋知識之發達，無論在個人在社會都是與實用一致，——最初發達的爲生活上必要的知識，後來漸次及於不是直接必要的知識。學問之發達，亦復如是。例如天文學起於耕田，航海等的必要，數學從建築房屋，測勘地面，防止洪水等實用的目的而發達。如斯，知識學術都緣實用而發達，這是常識所公認的，實用主義者却更進一步，主張知識應當就實用下判斷。雖是認學問緣實用而發達的人，對於今日的學問亦不能就實用下批評，學問雖緣實用而發達，今日的學問得以離開實用。實用主義者則以爲批評今日的學問亦應當拿實用做標準，若不能依實用決定真偽時其思想無論爲真爲偽價值相同。此點，實用主義與常識異。如斯，實用主義既以實用爲唯一標準而與常識分離，自不能不認他爲一種學說而考究之。

實用主義者所奉爲唯一標準的實用，其意義有種種，可以解作對於個人有利，亦可以解作對於社會有利，又這個利字亦有種種意義。或把利解作道

德一種東西，在道德上有利的便是真，或又以爲用道德以外的東西做標準亦可，結局於人生生活上有用的便是真知識。知識離人生便是沒有價值的東西。依此見解，知識既沒有獨立的意義，其價值自較輕。此思想沒有絕對尊重知識的精神，澈底講起來，將至認知識爲無價值，我們祇須受領直接的經驗而適當處理之便已夠了，此外根本的探求應當排斥。這是與實用主義相隨的一個傾向。現在我們更進而取實用主義的根本思想分析之。

如上所述，實用主義者以實用爲一切標準，他們爲欲立此說，先提出兩個主張：第一，反對絕對主義 (Absolutismus) 而取相對主義 (Relativismus)；第二，對於置重理知的主知主義而取反主知主義。——實用主義的根本思想一方是相對主義，他方是反主知主義。反主知主義俟至次章述說，現在且先分析相對主義的思想，看他有幾許價值，與理想主義的關係是怎樣。可是此處又應當先把實用主義所反對的絕對主義之意義取來考究一下。絕對主義

有兩種：一種是認真理爲物與觀念一致的素樸見解，又一種是認真理爲體系知識的論理見解。前者認實物爲絕對的，後者認體系爲絕對的，素樸的思想與那從實證主義發展出來的自然主義，歷史主義，印象主義等結合。認自然卽真這種思想與素樸的思想相同。總括此種思想稱爲自然主義，而稱那與自然主義反對的思想爲理想主義，這是可以的。如此看來，絕對主義之中，兼合自然主義與理想主義。從而反對絕對主義的實用主義，其本來性質本應對於自然主義及理想主義一併反對，然在表面上，却單反對理想主義而與自然主義接近。這個理由，我們考察實用主義的起源便可以知道。原來英美各國實用主義之起，正當一時盛行的自然主義思想漸就衰微而打破是等思想的理想主義以新穎的形態勃興起來的時代。此理想主義好談與實際生活無關係的知識，未免偏於理論的遊戲，實用主義特起而反對之。實用主義爲欲令其反對理想主義的方面顯得格外強，而其與自然主義反對的

精神却不現於表面，於是成了接近自然主義的東西。故實用主義本來不屬於自然主義系統，却可以把他當做屬於自然主義的東西看待。實用主義者所極力反對的是理想主義對於真理的見解。理想主義主張概念中有不基於經驗的東西，實用主義反對之，以爲一切都可從經驗說明之。不俟經驗而存在的東西，便不隨經驗變化，可說是絕對的確實，實用主義既專憑經驗說明一切，當然不能容認此種絕對的確實。雖亦有所謂確實，但他須是相對的。從而對於主張絕對的的主義予以反對，亦屬當然。實用主義舉凡認外物爲絕對的及認識理法則數學法則神本體等概念爲不隨經驗變化的絕對的等等思想盡排斥之，如此，簡直不懂得知識的意義。詹姆士曾於其所著『多元的宇宙』(Pluralistic Universe)一書中，分哲學爲厚的哲學與薄的哲學兩種。據他所說：與生活關係密切不離經驗的哲學屬於前者，無關於生活與經驗離隔的哲學——如絕對論——屬於後者，所謂絕對那種東西在我們生

活上沒有利益，作出一種不能適應刻變化的知識的東西——絕對的真理，對於我們的知識畢竟無效。我們的知識世界不能認為絕對，世界上的東西都是時時刻刻變化，不是絕對常住。我們不能設想世界是一體，為全體不可犯的結合，這事不可得有。是故一元論是絕對主義的謬誤結果。萬物是多元的，用不着勉強認為一個東西，哲學者一定要歸之於一，說萬物是從唯一絕對體分出來的，這其實錯了。世界是多元的，原已存在的諸多物體彼此間並沒有連絡，故一方的變化起不必循着一定的規則傳到他方。絕對論者以為世界由一個法則決定，這實是謬見。世界是非決定的。實用論者排斥絕對，故其結果主張非決定論。

實用主義者反對設想外物絕對的離開我們而存在，這個反對很得當。外物的存在憑藉我們主觀的力，離了我們外物便不能存在。現於知識的範圍，萬物依我們的主觀獲得一定的統一。不能說物絕對的存在，不能說絕對的

一個法則離開我們而存在。然實用主義完全不認絕對，把絕對看做完全無益於生活的東西，這到底對不對呢？就狹義的拿衣食住來解釋生活，無絕對亦可，若就廣義的解釋生活，把精神生活亦放在裏面，那便不能如此講。或許有人見得完全沒有設想絕對的必要，也或許有人認絕對為生活上極重要的東西。例如宗教信仰，甲看得毫無意義，乙却看得比什麼都重要。故詹姆士等實用主義者謂絕對是不必要的東西，這話祇可對一部分人說，不可概諸全數人，有許多人把絕對看得很重要。更進一步，即謂全數人暗中都設想絕對，亦無不可。蓋對於生活為利為害，頗不容易判斷，生活不能是瞬間的，若為瞬間的便不能判斷利害，判斷利害要有比較，從而至少須容許生活上有兩個數及其間的連絡。淺近譬之，好酒的人單喝一杯酒，問他這酒是好是壞，他全不懂，須讓他多飲幾杯領略其中滋味，判斷對於生活的利害亦復如是，須容許其生活上的餘裕，——假定有瞬間生活以上的東西，離開相對而參入

若干絕對的部分。昔日形而上學者所說那種永續的絕對固屬難言，然如離開瞬間狀態的相對的絕對在或程度畢竟不能不容許之。絕對論應當反對相對的絕對却不能否認。這種相對意味的絕對從我們生活裏推測出來，用我們生活中不變化的部分做標準，在我們主觀裏爲相對的絕對。解釋絕對爲離我永久不變的東西，難免實用論者的非難，與主觀相對的，——多少參入主觀要素的絕對，雖實用主義者亦不能不承認之，此點，足見實用主義裏面參入了理想主義的要素。換言之，實用主義者反對客觀的理想主義固屬至當，主觀的理想主義他却不能不承認。這就是指明實用主義結局與理想主義接近。

試更從他方面考察相對主義。知識上的相對主義主張到了極點時，便成爲把一切事物看得都不確實的絕對懷疑論。絕對懷疑論人人得不着滿足，於是不能不設法使他緩和，其結果這種認知知識爲不確實的思想却於他面

認信仰爲確實。實用主義者在主張相對主義之點，也有這個傾向。認知識爲不確實而認信仰爲確實，這種思想到底是怎樣呢？他以為知識既不確實，一切都不確實，祇好容認那憑信仰假設的確實。其極，不但憑藉各人要求的信仰支配思想，並且憑藉信仰個條支配思想，以為這個能決定知識所不到之處。如斯，知識上的相對主義成爲信仰上的絕對主義，絕對懷疑主義與獨斷思想結合，於是生出教權主義。教權主義者輕視知識的探求，把信仰個條看做永遠生存不可動搖的東西，人們須靠這種東西生活。此教權主義不僅限於宗教，凡立起或種教權壓迫知識的探求的都可叫做教權主義。把某個人的思想認爲絕對的，把各個人的知識的探求認爲相對的而排斥之，這種思想我們現今時常看見。就本來性質言之，實用主義原不是教權主義，但他主張知識必有利而輕視知識本身的價值，其結果自與教權主義有論理上的關係。教權主義最顯著的例，在西洋就是羅馬加特力教的思想。加特力教

以爲中世紀盛行的神學說雖在今日尙屬確實，而時常對於新思想施行壓迫。一般的見解，新學術發榮便足以動搖從來的信仰，加特力教却以爲知識是相對的，真理依着自昔神授的教會以傳，絕對確實，永久不變，我們應當依着這個真理行動，排斥一切新運動。近世哲學——康德哲學尤然，論信仰與知識的關係，用進化論做基礎研究宗教進化宗教之科學的價值，加特力教目爲近代主義 (Modernismus) 而極力攻擊之。數年前意德法英諸國，曾因此種關於思想的壓迫及其反抗釀成不斷的紛擾。法王在此思想壓迫一事上雖可說成功，終於未能達其目的。於此可見，奉古教權爲絕對真理而抑壓知識的探求，完全是徒勞。然此種謬舉，不獨加特力教，社會各方面亦可以見得着。有的人立出一種主義，凡與其舉義稍有差違的思想一概予以排斥。其口實就是新知識不確實，反之，古人所說的有絕對價值。這實是矛盾的見解，既認知識是相對的，便沒有可成爲絕對的知識之理，自己之說若是絕對的，他

人之說亦難保不是絕對的，他人之說若是相對的，自己之說亦難保不是相對的。

如上所述，對於知識的極端懷疑論與對於信仰的極端獨斷論相伴，其事毫不稀奇，實用主義雖不能與這種獨斷論一致，但他輕視知識，其結果遂至與一種絕對論結合。詹姆士排斥知識的絕對性，却容認信仰的絕對性。惟詳論此事，須先論知識的價值。俟至次章就實用主義的第二根本思想所謂反主知主義之下再述說之。

第九章 實用主義(二) 附反主知主義

實用主義的一方面所謂相對主義前章已經說過。現在再取他的要點稍爲重述一下，做本章義論的開場。實用主義主張一切價值從效果上決定——關於人們或種活動評價的標準求之於效果，真偽善惡宗教上的價值都由效果決定。從而知識道德等不是客觀存在的，不是絕對決定的。依着實用

主義，則從來的學術宗教等就何等形式立出絕對，實是謬誤，——實用主義的要素參入了相對思想。然要求絕對是人心的本來性質，專有相對，人心不能得着滿足。實用主義者一方力唱相對主義，暗中却認絕對而與或種絕對論結合，這就是基於人心的要求難免的結果。於知識上持相對主義，於信仰上道德上持絕對主義，於知識上持懷疑論，於信仰上持獨斷主義，實用主義者之中這種人很不少。前章曾舉出排斥近代主義的舊教正統派思想如教權主義之例，此思想與實用主義在歷史上本來全無關係，實用主義并且與近代主義接近。近代主義緣自由精神而起，實用主義提出的主張對於從來的學術宗教等毫不顧慮，故兩者有相通之點。此事試看法意諸國唱近代主義諸人中有用實用主義做論據的便可以知道。如斯，實用主義本來與加特力教的思想沒有關係，但其中論理上實有容許像加特力教那種獨斷主義的餘地。實用主義一方主張相對主義，他方爲防備弱點起見却有認信仰上

絕對的傾向。詹姆士於知識取極端自由主義，而關於宗教，與其說是穩和的，不如說是獨斷的。是故實用主義含得有與知識上相對主義相伴的信仰上的絕對主義，由此推之，不置重知識價值的思想，實用主義之中已經有了。換言之，與主知主義(Intellektualismus)反對的反主知主義(Anti-Intellektualismus)是實用主義的根柢。相對主義爲實用主義的第一要素，反主知主義爲實用主義的第二要素。相對主義已經說過，現在且就反主知主義，述說他裏面多少含得有與實用主義相離的東西，及他在現代思想界具有的意義。

實用主義對於從來的學術宗教持反對態度把從來的學術宗教之價值視爲由絕對主義產生出來的謬見，同時又爲謬誤的主知主義之結果。此事試從種種方面論之，然後再看其一致之點。實用主義決非完全排斥知識上的概念。在知識造就上又知識發達上概念實不可少，但概念是從求知知識這個活動生出來的產物，是一種手段。若忘却概念是便宜上作成的東西把他

看做客觀的存在，那便要被概念束縛而至於努力求不違背他。這種人視概念恰如神話勃諾克斯特斯的寢床 (Das Bett Des Prokrustes)。勃諾克斯特斯是一個殘忍男子，他設兩架鐵床給旅客睡覺，一架長，一架短，遇有身軀矮的客人，請他睡長鐵床，却把他的身軀拉長令與鐵床一般齊，身軀高的客人請他睡短鐵床，却將他兩腳伸到鐵床以外的部分切斷。就實用主義者的立脚地看來，學者憑概念論世界的事物，真與這段神話無異。蓋學者依概念給名稱與事物謀思想交通之便，事物不合於概念時，往往勉強使他相合。如斯本來爲自己便宜作成的東西，後來却被他所束縛，在實際生活上亦多有這樣的事。例如儀式規則等原是爲謀人的便利作成的東西，後來忘却元來的意義，徒被儀式規則所拘泥，學者之於概念正復如是。概念法則等本都是方便，認他做客觀的東西，勉強拿實物與他相合，黑格爾便是此類學者的一人。黑氏遇着自然現象與他的自然哲學不合時，便說自然現象有誤，他強拿自然

現象投合自己的自然哲學，竟到了這般程度。這就是概念抑制事物。知的產物從事物作成，是事物的符號，生活上必要的工具，若忘却這一層，反至於被概念所束縛，須要將概念的性質充分講明，庶幾可以避去此弊。原來概念是藉着分析抽象的作用，從複雜的東西裏面取出一般的性質及於自己有便利的性質來，作成的東西。故雖爲符號，決不是完全的符號。從而由概念知本體，其事是不可能的。例如生物學上生物的概念與生物本身原是兩事，此點我們務須注意。抽象的貧弱而且無生命的概念，不能規定生活的法則，倒是依着生活而概念的適當不適當可以決定。適合於生活的有用概念便是真，在生活沒有用的東西便是虛偽，沒有保存的必要。實用主義者中，有些人見得古來形而上學上種種概念不但無用，並且有害。從而以理知爲主，專憑理知判斷事物的價值，是不行的。今有兩個理說在此，都能證明或種事實，兩個理說便是同樣的真。他們覺得祇要效果相同，任取一說皆可，地球繞太陽，太

陽繞地球，若能同樣的說明或種天文現象，則兩說都真，任取一說，結果是一樣的。然而單說明一兩種事實，這兩說固沒有什麼逕庭，若推到種種場合，地動說較爲便利，故地動說被普通採用。關於他種學術上的概念亦復如是。這就是實用主義的反對主知主義之點，是他的反主知的要素。以上專說實用主義的反主知的要素，下面更推廣就反主知主義考察之。再次，述說反主知主義的種種形態。

不問是哲學是科學，既叫做學，當然要依從知的形式。就此點看來，不得不置重知。若不置重知，便失了學的特色，不過同是重理知，其間自有程度之差，或者比較的不重理知罷了。然則如何而廣義的哲學中生出反主知的傾向呢？從前說過，現代思潮有實證的傾向，若問實證主義與反主知主義的關係如何，須先知道實證主義是反對浪漫主義的思想，帶得有主知的傾向。蓋浪漫主義是空想的不踴躍於知力的思想，大體上屬於非理性主義。但實證主

義中，亦已現出了反對思想的要素。實證主義的直接論理歸結生出來的不可知論，是制限知的領域而認有經驗的知識所不能到達的領域。——認理知不是萬能的，普通知識以外尚有別的領域。從而容許可以藉着什麼方法到達那個領域。斯賓塞雖不能到達，却不能否定將來有能到達的人。如斯，從實證主義現出制限理知範圍的思想，故實用主義可以看做實證精神的一分派，也可以說是代實證主義而為最近思想的根柢，其中藏得有從實證主義脫化出來的反主知的傾向，自屬顯然。更有一種思想，在或場合與實用主義有關係，却不完全與實用主義相同，也具有反主知的傾向。這種思想不能認為實用主義的分派，祇能說是與實用主義有關係的東西罷了。

理知就狹義解釋，指科學的知識論理的知識，若就廣義解釋，其中更含得有別種要素，這要素叫做直覺或直觀 (Intuition)，若稱狹義理知為間接的知識，這個便可稱為直接的知識，有一種思想置重這種直覺而反對置重狹

義理知的主知主義。古來神祕主義的思想及與是相類的宗教思想都屬此一類。其中有與今日的實證精神完全不一致的，姑且不說，現在試就那容許有與今日經驗的知識一致之點的置重直覺的思想述說之。置重直覺的反主知主義，根據就是：理知所能達的範圍極爲狹隘。又理知以分析抽象爲主，偏於一方面，例如物理學者祇知物理的性質，化學者祇知化學的性質。故理知不能知全體的真理。理知作用無論如何精密，如何條理整然，畢竟不能表現宇宙的真相。恰如兩個瞎子撫摸象的身體，這個瞎子說鼻子像一根棒的就是象，那個瞎子說耳朵像一塊布的就是象，其實都不會知道象的全體。是故理知之外不可不有綜合全體的達觀，同時不可不有具體表現的方法，——不單是抽出或種性質而已。約言之，與分析抽象的觀法相反的綜合具體的觀法最爲必要。人類能否有這種觀法本是疑問，但或程度不能不認這種觀法的可能。試舉一個淺近例子：我們要觀看一個都市，我們親身到各條大

街小巷裏面去走走，對於這個都市的各部分是很清悉的，却不知道這個都市的全體，反之，我們站在一個小山上抬頭一看，對於這個都市的各部分雖不清悉，却能看見這個都市的全體，獲得概括的知識。這樣的事情就更簡單的作用亦可看得出。像感覺知覺那種簡單作用，決不是單靠分析抽象作成的東西。普通心理學者所說的感覺知覺，是學者爲設想便宜上作成的東西，不是本來的東西。本來的感覺知覺不是抽象的東西，是種種要素綜合的東西。時或有簡單感覺結合而成知覺的事，奔多稱他做一種心的綜合。如此看來，就綜合具體下觀察的直覺，沒有什麼困難異常，不過是普通日常的事罷了。依着這種置重直覺的思想，則偏於理知的思想是淺薄，非綜合具體的知識是虛僞。分析抽象的知識本是實際必要上發達的東西，若被此種實用所迷惑，忘却了更大的實用，實屬不當。——直覺到全體，這事最爲必要，故直覺是萬不可不置重的。此思想的反主知主義，可以叫做直覺說(Intuitionism)

若直接知說 (Immediatismus)。實用主義者之中，亦有不置重直覺的人，但如詹姆士杜威諸人的思想都含得有此種反主知主義。其與此思想有關聯的人更有柏格森 (Henri Bergson 1859)。柏格森本不是聞實用主義者之說而興起的，但他的學說與實用主義有相通之點，實無可諱。此事試看詹姆士引柏格森之說做自己學說的根據，便可以明白。

上面所述，是拿直覺來反對理知的反主知主義，這種反主知主義還算穩和的。直覺雖不是狹義知識，還可以入於廣義知識之中。故進一步，生出一種思想，置重於與那包含狹義知識及直覺知識的廣義知識相對的意識作用，而把理知作用限制在狹隘的範圍內，自係當然之勢。與知識相對的意識作用就是感情意志，故此派論者輕視知識，以爲藉着感情意志得以到達世界的真相。通常以爲知識是分析抽象的作用，縱令綜合也是一部分的綜合，是分析過後的綜合，故不能將直接經驗完全顯出來。情意却與他不同，當

感動的時候，不經分析，單對於外來的經驗爲全體的反動時，感情就起來了。從而感情是盲目的。盲目的東西似乎不能知道世界的真相，但是依靠淺薄的知識就分析抽象的觀察世界有礙於捕捉真實在，依靠情意觀察世界却是觀察世界的全形。如此看來，能到達事物的真相的不是用理知做基礎的學者，是藉情意爲全體經驗的詩人美術家宗教家。這個置重情意的思想，是反主知主義的第二種形態，叫做非理性主義 (Irrationalism)。浪漫派思想的傾向就是這種非理性主義，此主義之反主知的傾向比較直覺說更爲明確。

上面僅就主張言之，更進而考究這主張的根據，何故理知祇知部分不知全體情意却能知全體呢？因欲尋出這個根據，非理性說中又生出區別來了。第一，是心理的觀法，心理上情意作用比較知的作用爲根本的東西，置重觀念從觀念聯合說明精神作用這種思想在今日業已廢棄，今日是置重精神

全體活動用衝動做基礎。觀念不是根本的東西並且不是獨立的東西。精神作用從活動顯出，故其各個作用爲全體的一方面。精神不是像主張觀念聯合的人們所說的珠子的數。勉強譬之，頗與水流相似，前後緊密連結成爲全體。此觀法叫做主意說 (Voluntarismus)，是置重爲情意根源的衝動的一種思想。衝動最顯明的表現是意志，感情與意志有密接關係，所以叫做主意說。

——依照此思想，則心的根本是意志若與意志相近的衝動。從而知當然列在第二位，被看做狹隘的不完全的東西。如斯，衝動，意志，感情不是獨立存在的，是心的全體作用之表現，不過爲便宜上將他分開設想罷了。持主意說的心理學者就全體說心，而不就分析的說心。奔多本是就分析的說明心理現象的人，其根柢上却與排斥分析的詹姆士有一致之處。依照此主意說，則決定或種議論的正當與否應當直接憑藉情意，而不可憑藉理知直覺。

上述的根據從心理學而來，這種反主知主義的思想仍然不算十分極端。

蓋心既是意識作用，便與理知有因緣，就排斥理知直覺之點，遠離理知，就意識之點却又接近理知，故有一種生物學的非理性主義起，不踴於意識，用一般的生活作用本身做根據，制限理知的力，這亦是當然的事。凡精神作用，不過是生物體的生活方便罷了，生活方便要算本能最好，理知尚居第二位。種種生物中有種種作用發達，遂至於本能以外生出理性的力，學問由是而發達。如斯，理知是末，本能是本。理知隨生活的變遷而變化，不能有絕對價值。通常講，適於生活的東西亦有虛偽的。其實這是俗見，凡適於生活的東西都真，不適於生活的東西都偽。如斯，想變更從來的真偽標準，我們可以就尼采看。他以非論理為有益，又把本能看得比理知有力。此思想柏格森亦懷得有。柏格森所說的真覺是屬於本能系統的東西。他以為不捨去分析的知識，不能窺見全體。實用主義者之中抱此思想的人亦不少，英國的席勒多半從此方面立論。原來本能有廣狹二義，個人的本能社會的本能都包在內，真理須

是社會的本能。例如數學者立出種種公式，這並不是真的事實，不過是謀社會生活上的便利罷了，換言之，數學上的公式全是為社會生活謀便利而立的信約，假若脫離了給與便利於社會生活這個範圍，不但沒有研究的價值，並且成爲虛偽的東西。圓周率就普通生活祇說三一四一六即可，三一四一六不越乎普通生活的範圍便是真，若說三一四一五九：便與普通生活的範圍離開了便是偽。又如指四爲五理論上本不正確，若於社會生活上有便利，這樣也使得。於此可見，真偽的標準不是個人的本能，是社會的本能。這是第三種反主知主義。

反主知主義上述諸種類都與實用主義結合，同時在現代思想界中以種種形態表現出來。或則看得學理研究生活上不必要，曠視論理，排斥組織的研究，或則置重情意，其結果偏於崇尚文藝宗教，輕視哲學科學。此類思想雖不是直接從實用主義產生出來，其根柢含得有實用主義的一要素——反

主知主義，這是無可諱言的。

現在我不想就自己的立脚地批評此等思想。祇把此等思想能否令反主知主義澈底之處，考究一下。如上所述，主意說的反主知主義比直覺說澈底。生物學的非理性主義又比主意說澈底，即此足以指出直覺說及主意說的反主知主義是不澈底的。故若更進一步，證明生物學的非理性主義亦不是澈底的反主知主義，我們的問題便解決了。原來此等反主知主義的思想，二元論是共通的假定，我們須先就這反主知主義之二元論的假定考察考察。二元論設想兩個東西對立，或則理知與直覺對立，或則情意與本能對立。此種二元的設想，彼此并認，是兩方的觀法，有便利處，亦有缺點，不能十分調和。祇因表面上很便利。故為一般所歡迎。斯賓塞的不可知論就是一個例子。有的人一面從事於精密的科學的研究，他面却又縱談形而上學的空想。菲西勒 (Gustav Theodor Fechner 1801—1887) 為人，便是如此。他於一方想組織精

密的實驗心理學，他方却又論究死後的生活。詹姆士亦有這種傾向。文藝家中如此設想的人亦不少。例如馬特霖，一方從事於蜂花等物的研究，其精密的程度為專門家所不及，他方却又好談空想。此種二元的思想歐洲諸國中，要算法國最盛。法國一方宗教等盛行，是為獨斷的，同時他方數學等發達，又為理論的，從而一方有獨斷的人，同時他方又有理論的人，不但如此，並且有一個人兼具獨斷的及懷疑批評的兩種特色的。實用主義從實用論一切智識，不於相對界之外立絕對界，本來與二元論相距甚遠。有人（例如 Schinz: Antipragmatisme）說：二元論是貴族主義的哲學，一元論是知識上的民主主義。民主國裏面產出的實用主義本應為一元的哲學，祇因反主知主義之點，不知不覺參入了二元論的假定。二元論就實際生活區別知識與生活實行，這亦是現代的一特色。例如知識上雖有極端的自由思想，實行上却非常頑固，懷抱高尙的理想而終於與世浮沈。某詩人嘗說：願造一水晶塔，鑽進

裏面去，遮避外面的污穢，袖着手坐在裏面，朝外觀看世界，二元論往往容易得着這樣的結果。在藝術上或程度二元論頗屬必要。藝術不能完全離開實，亦不能完全與實一致。自然派的藝術最能與實生活接近，然當他表現實生活時依然去實甚遠，若勉強求與實生活一致，倒反貶損了藝術的價值。託爾斯泰晚年的作品，因與人生過於接近，藝術的價值頗少。故在或程度所謂爲藝術而藝術，這事是必要的。如此看來，藝術上，理想不能完全用之於實際，顯而易見。於是生出一種思想，將理想與現實分開，用言行不一致做主義，這亦是勢所使然。浪漫派的思想，便是最顯著的例子，但是這種態度在藝術上是很好的，在實際上却不敢說就正當，實際上仍須採理想即現實的一元論纔好。

第十章 新實在論 附新理想主義

前兩章用實用主義做中心述說與實用主義相關聯的思想。真偽依利用

而定，本像是很奇怪的議論，然有這種議論做基礎，現代思想界却生出種種思想來。此等思想不是直接從實用主義產出，此等思想的代表者亦不認實用主義爲其說的根柢，但兩者之間暗中仍有論理的關係。如斯，實用主義可以看做一方的思想系統的根柢，他是距今五六十年前榮盛的實證主義之變形，就種種之點，他比較實證主義進步，但終不免有自相矛盾之處。不認何等絕對是實用主義的出發點，然他既拿對於生活的利用做真偽的標準，結局就是把生活認爲一種絕對。若無論在何等意味不許生活有絕對性，真偽的標準便沒有了，這就是實用主義的一方面所謂相對主義自相矛盾的證據。其又一面所謂反主知主義，認真論究起來，將直覺本能生活等與理知對立，其間有不可逾越的鴻溝，這是用二元論做基礎，然而實用主義本來不是二元論。蓋相對主義排斥絕對，與二元論勢不相容，必須設立絕對，令知識或自我等與絕對對立，纔能成爲二元論，認一切爲與自己相對的東西，這種態

度畢竟是一元論。如斯，實用主義本來性質與一元論結合，就反主知主義之點却又取二元論，這就是與本來性質生出矛盾來了。此種缺點發生，即指明實用主義裏面含得有缺點，抑或參進了別種要素。故實用主義果欲令當初的立脚地澈底，堅持相對主義時，則應取一元論，從生活的一元述說一切知識，而拋却求對立的立脚地。詹姆士輕視概念，認概念不但與實際經驗本能生活無關係，並且有害，這種觀法應當改正，改爲一元論，概念裏面有生活，生活裏面有概念。詹姆士認知覺與概念對立，兩者沒有關係，這種觀法應當廢棄，知覺中有概念，生活中有理想，從生活說知識。應當不把生活看做生物學的生活，其中有一種意識或意識統一者理想。否則不能用生活做知識的標準。知識的標準不存乎是否有利於動物的生活，而存乎是否有利於人的生活。英國實用主義者席勒便是持這種觀法的人。他從人類本位的見地區別真偽。其用做標準的生活之意味雖極複雜。要之，不是動物的生活，是人道的

社會的生活。故席勒的實用主義裏面含得有理想分子，不是單由完全離開理想主義的實證精神而成立。他與詹姆士比較，詹姆士之說似乎澈底。詹姆士曾於其所著『真理的意味』(The Meaning of Truth)的序文中說：世人往往以余與席勒杜威諸人異，頗傾向於置重實物的實在論，其實席勒就心理立說，余就認識論立說，相差祇此立論的方法，至於學說本身仍是相同的。但席勒之說明明參進了理想主義，詹姆士之說却是離開理想主義而發展的，兩者之間終有相差之點。詹姆士的實用主義的要素是根本經驗論，根本經驗論發展出來便與席勒之說大相懸殊。現在試將發展根本經驗論而生出的新實在論取來考察一下。

新實在論據他的論者所說，與理想主義完全沒有因緣，他是澈底的實證精神。這種東西如何而從根本經驗論生出呢？試先就根本經驗論考察之。詹姆士所著『勃拉格馬迭孛姆』的序文中，把根本經驗論看做與實用主義

沒有關係，雖不信根本經驗論亦可以做實用主義者，實用主義是關於真理的問題，根本經驗論是關於實在的問題——後者關於世界觀，前者關於知識。把兩者分開來觀看沒有什麼不可，這個道理試看席勒不執根本經驗論却仍爲實用主義者，便可以明白。但詹姆士又自以爲述說實用主義，切要方法莫如使根本經驗論流行於世，就這一點看來，根本經驗論與實用主義兩者之間多少有點因緣，詹氏自己已經承認了。原來根本經驗論由三部構成：（據『真理的意味』序文所說）（一）假定。可列入哲學者的問題事件須是從經驗得來藉言語表現的東西，換言之，須是經驗的東西，不是超經驗的東西，從而本體那種東西不能成爲哲學的問題。（二）事實的敘述。凡事物間的關係是直接經驗所得的東西，——關係便是經驗的一種，普通把經驗分開做一個一個，以爲不能由經驗說因果同一那種關係，這其實錯了，所謂因果不過是一種經驗罷了，同一亦是經驗之事。（三）概括的結論。經驗的各部分

藉關係連結，關係是經驗的一部分，故直接知覺的東西不必要受超絕經驗的東西的支配，從來多數哲學者以爲知識由經驗成立，求出連接經驗的關係爲先天的形式，完全從內容與經驗區別，反之，詹姆士却不認這種形式的必要，把經驗看做唯一的實在，由是而從來經驗論者的難題便解決了。蓋從來學者所苦的就無法說明連結經驗的東西這一點。詹姆士把關係也看做經驗，於是經驗論的反對者便無可乘之隙。觀念論以關係爲觀念中固有的形式，認關係做觀念的東西根本經驗論與此相反，認根本經驗是唯一實在，以此爲非物非心的實體，萬物的根基，故成爲一種實在論。實在論是古來存在的思想。哲學史上許多實在論主張萬物的背後有實在，現在所說的實在論却與那些實在論不同，他主張實在就在經驗之內，超經驗的實在沒有的，也不能成爲哲學的問題。這個實在論既與從來的實在論異，所以叫做新實在論 (The New Realism)。

新實在論是英國的羅素 (Russell) 莫阿 (G. E. Moore) 美國的帕黎 (Perry) 諸人所唱的。美國有幾個講實在論的學者發表意見，近頃彙起來刊成一書，題名『新實在論』。其他與此相類的思想在德法諸國裏面亦有。例如以心理學哲學著名的確爾拍 (Krippe) 所說的一種實在論，與新實在論有多少相似之處。德國一方理想主義榮盛，然而唯物論自然主義也有人唱道。他方有實在論起來自屬當然。確爾拍的實在論與英美所唱的實在論起源既異，其間自有相差之點。又如英國的實在論是數學者羅素用自己的專門學科做基礎唱出來的，不是從實用主義產生出來的，與美國的實在論亦異其趣，想要把這許多實在論做一起來述說，其事甚為困難。現在我們專就從實用主義產生出來的實在論考察之。這種實在論主張：凡我們經驗的東西都存在，其說與那一切根據事實立論的精神最適合，可算是實證主義發展的極軌。從前說過，實證主義講到澈底時，便有理想主義的要素參入，又實用主義裏

面也參入了此等要素因此遂生出曖昧之點，至於新實在論，頗似完全沒曾含有此等分子，能令實證精神澈底。用知力發見法則的研究，於經驗背後求出統一形式的哲學研究，立出理想判斷事實價值的見解都是新實在論所反對的。依着新實在論，學問是將事實精密記載着，研究所認定的事實到底是不是事實這就夠了，用不着更求事實的關係。況且關係在或程度表現出來亦是事實，祇須就其範圍論究，不必更於其上加概括統一等工夫。換言之，祇用特殊性質事實的研究，不用一般的概括的研究。此說常與便宜主義——處世上不立何等主義方針，完全受動的受領事實。——相伴。現今便宜主義及類似便宜主義的思想甚得勢力，那麼，做此等思想中心的新實在論勃然興起亦是勢之自然。同時新實在論把實證思想的或方面結爲一體表現出來，故現今多數人的思想結局歸到這個上面。依照這種意味，新實在論在現代思想界中可算是一方的極致。觀上面所述，新實在論的主張大體可以

明白，並且可以知道他是詹姆士的根本經驗論的一步轉換，後面更就此說稍詳論之。

既經說過，新實在論在英美各國多少不同，但有其一致之點：就是反對觀念論并與觀念論結合的思想。此點為新實在論的特色。依着此派論者，則種種觀念論都歸到巴阿克列的主觀主義 (Subjektivismus)，從而結局就是唯我論 (Solipsismus)。觀念論在哲學上固有其相當的價值，然一進了今日的思想界，便陷於唯我論而不免於虛妄。自康德唱道我等一切知識待主觀的認識形式纔得成立之說以來，上於知識之物乃是觀念，這話遂成了哲學者的固着觀念。然將此論講到澈底時，便不得不成為唯我論，萬物都是自己的表象，宇宙裏面祇有自己，其說之虛妄自不待說。要之，觀念論因我等知識有自己的意識相隨着，根據這個事實唱出一個突飛的議論，說一切知識是自己的觀念，其實物的自身究竟有我的意識相隨着與否還是疑問，成為知識時

固然有我等的意識相隨着，物的自身却沒有我的意識相隨着的必要，物可以離我獨立存在，一定說我等的意識直到物的本身上面這話未免有點僭越。觀念論者把自己意識看成單純的東西，不論什麼場合都相隨着，其實自己意識決不是單純的東西。自己意識非常複雜，當精神發達尙幼稚時并不存在，故須得身體作用之發達，并且不可沒有刺激他的外物。不是物與身體并存，則心的作用不起。帕蔡爲欲立出此論，嘗說明自己的立脚地，自謂其說（一）就尊重自然科學的結果之點與自然主義一致，（二）就承認論理學倫理學的原理之點與理想主義一致，（三）就認知識有實際的經驗的性質及就多元的觀察宇宙之點與實用主義一致。此論裏面好像有參進觀念論的餘地，但這僅限於一部分，多數的觀念論與此論完全背馳是無可爲諱的。

如斯，新實在論一方主張物的獨立存在，他方承認物被認識時成爲心的觀念。古來的困難問題在於認識的心與被認識的外物如何而符合，到了新

實在論之下便不成爲問題了。依着二元論——物與思想對立對，象與意識對立——的立脚地，物容易成爲觀念，承認其事實爲事實，至其中發生的認識論的難問則置諸不理。觀念論者對於此說辯論如下。

我們不能知道的东西到底有沒有，既不能斷定，遽然說一定有，這是不行的，若說有，便是就何等意味而知其存在，蓋不可知的東西纔說有，雖是消極的，仍然是知了，換言之，他已經就觀念表現出來了。故他不能離開觀念。例如有杯在此，我們雖不會看見，這杯的存在依然確實正因他不是完全不可知的東西，或意味他得以入於知識。若是完全不可知的東西，便不能相信他的存在。實在論者則分知識爲後日的知與現時的知，雖有現時不知的東西究竟沒什麼矛盾。觀念論并實用主義對於完全不可知的東西到底有沒有這一層本都不能下斷定，但就實用主義的見解推之，此種東西便直說沒有亦可。例如前章所述，圓周率正確言之應爲三·一四一五九……然在實際生活

上用不着這麼詳細，從而他對於生活與完全不存在是一樣。故觀念論者的主張從實用主義的眼光看來，顯然是一個道理。實在論則依據常識而反對之。照着實在論的見地，凡物與關係完全相異，不能從物的自身說明關係，關係不是物的性質，故單從關係說明物亦是不可能的。物的性質是物自身所具。觀念論者雖從關係說明物的性質，實則色香味等等都是離開我們獨立存在的東西，其入於意識時與原物異，——現於意識的物，已另爲一物而不是原物了。故外物完全離開我們獨立實在，觀念論者說外物由心或觀念而成立這話完全是空想。我們祇須認事實爲事實，——知的時候便是觀念，不知的時候便是獨立實在，外物不論被我們知與沒曾被我們知，是同樣存在的。

如上所述，帕藜所說的新實在論還不是極端的。外物成爲觀念時物體與意識便生出連絡，從而兩者之間不無類似之處。然則兩者無關係嗎？抑或亦

物的上面意識的統一作用能參入嗎？此點，帕藜說得非常曖昧。詹姆士的根本經驗是非心非物，同時得有兩者的概念，帕藜之說是詹姆士的根本經驗的變形，故與原說接近。纔說外物獨立存在，便許意識作用參入，然極端言之，就說意識作用完全不能參入外物亦可。如此則我們的經驗世界獨立實在，把實在論講到澈底，這便是新實在論。新實在論絲毫不受議論拘牽，說出經驗的原狀。故他的結論不過是就常識表現常識一種尋常普通之事罷了。世人被學問所囚，用複雜的道理破壞常識，爲欲攻破他起見，亦有時發揮議論。若不是這種場合，祇須以事實爲事實精密記載之就夠了。

然則由此立腳地生出來的處世方針怎麼樣呢？事實獨立存在不是我們作成的東西，我們探出事實用言語表現之便是學問的目的，故事實之學爲唯一的學。此種立腳地去掉一切主觀的要素，照原狀受領外物，在學術上尊重事實學，與他相伴的人生觀亦生出帶一種特色的思想。照着此立腳地，眼

前的狀態卽是世界所由成立，從而世界是無秩序的，不能用目的去統一的，人類生在裏面祇好袖手聽命，沒有什麼希望。羅素曾引格特的話形容此狀態。何故神要這麼辦呢？因爲秩序整齊的狀態沒有趣味，故令他混亂，人類一旦落在這種狀態裏面，沒有什麼理想，糊糊塗塗的活動，結果被別種東西所破壞也說不定，看起來，活動實是愚蠢。不如聽天由命，得快樂且快樂爲好。如斯，新實在論勢必流而爲厭世主義享樂主義，然帕萊見得決沒有這樣的結果。他提出的辯論大要如下：理想主義者以爲不立理想則學術道德都不能說明，依着此觀法生出的人生觀是非活動的，恰如伶人在舞台上，雖極自由，終不能出舞台一步，從而算不得是活動的生活。反之，依着新實在論，世界存於未知之處，我們所知道的不過世界的一小部分，此外還有一大部分我們未曾知道，這個未知的部分時時刻刻來逼迫我們，故我們的生活是活動的，亦有不利於我們的事阻隘我們的計畫，然而挽回運命的希望依然時常發

生。理想主義者的世界是死世界。我們的世界是活世界。此說與美洲活動世界最適合。若稱實用主義爲功利的哲學，則新實在論可稱爲事務的哲學，歐洲是理想主義的世界，美洲是新實在論的世界。

觀念論往往易陷於唯我論，不上於我等的觀念之物都歸於無，其說非常奇怪。實用主義又有不合於常識處，卽此便足以指明其說中含有缺點，新實在論的優點却在此處。但分析認識的立脚地不得不取觀念論。雷布曼(Otto Liebmann 1840—1912)於其所著『實在的分析』(Zur Analyse der Wirklichkeit)一書中，說巴克列的觀念論就常識看來雖極奇怪，就認識論看來不能加以駁擊，這話非常得當。新實在論依然未能獲得勝利。外界與意識的關係應如何解釋是一個問題，因此便有許多困難發生起來了。觀念論的說明雖不完全，尙能向此難題進行。新實在論則以爲沒有把此問題當做問題的必要，這是迴避當面的難題不予說明，也就是自己表白自己不能說明了。這種態度

是卑怯的態度，不是思索考察的哲學態度。與其勞心於此種難題，謀思想界的開擴，不如開擴實際的土地獲得實利，這本可聽各人自由，惟此種難題留着未曾解決是不能忘却的。當昔日休謨唱懷疑論時，蘇格蘭的常識派依着常識以爲沒有發生此種難題的必要，新實在論對於觀念論的態度，恰與他相同。即新實在論一味迴避未曾解決的問題，此事又足以指明澈底的實證主義是不能解決問題的。如上述，足知實證精神雖取種種形態表現於現代思想界，無論何種形態都於暗中採入理想主義的要素，以謀解決問題。若如新實在論澈底的講實證主義把理想主義的要素完全排除掉，那便不能做解決問題的事了。如此看來，新實在論可以做現代思想界中實證主義的代表，同時又能指出實證主義不能不移於理想主義的情勢，前者是積極的意味，後者是消極的效果。

我們研究的現代思潮，勢不得不離實證主義而入於理想主義，觀看上去來

所說的大略可以明白。然則我們適應現代思潮所要求的理想主義又是怎樣呢？

第一，與實證主義不反對。與實證主義反對的理想主義已經被實證主義攻破了。實證主義既已教給我們經驗的一元的觀法可貴，我們所要求的理想主義自然不是絕對的客觀的東西，是已經通過實證主義——基於實證精神同時又立理想的東西。

第二，理想主義的理想須要是主觀的，同時又是形式的。蓋內容確定，便成爲絕對的。這個主觀的同時又是形式的之點，我們是從實證主義中的相對主義若實用主義學得來的。

第三，理想須要是經驗的東西，而不是超經驗的東西。此事是印象主義教給我們的。

第四，一元的理想主義——不是理想與現實對立，是於現實中求理想，將

二者視同一體。

第五，內在的理想主義——不是超越的。這個一元的并內在的之點，自然主義中最能表現。

我們所要求的理想主義既是如此，自然與實證主義接近。故我對於多數的理想主義覺得不滿足，而所得於實證主義的反較多。例如倭鏗柏格森諸人均可列入理想主義者，倭鏗的理想本以活動為主，但與舊時的形而上學的實在相近，此點反乎上面我所說的理想主義。倭鏗所謂精神生活是客觀的，絕對的，內容的，超越的，二元的，與上面所說的要求完全背馳。倭鏗的真意雖不易知，但照他所說的看來，實是如此。他立起理想主義反對現代諸思想，這事本可贊成，他所主張的考案畢竟令我不能滿足。柏格森之說亦是二元的，故我亦不滿意。我們的理想不能有客觀的形態，在或意味雖是絕對的，其實是相對的東西。多少有幾分固定的性質，然是自己作成的，與其用容易與

絕對的意味相伴的理想一語稱他，不若稱他做絕對價值較爲妥當。這種絕對不過是把相對的絕對表示到極度罷了。樹立這種意義的理想的理想主義，可算順着現代思潮的趨向，與此思想相近的，是再興菲西特學說的文選班李卡狄一派之說。我覺得此說，是要令實證主義轉換一步成爲理想主義應取的途徑。現代思潮述說完了的時候，本應當更將理想主義取來詳細說一說，但我們的企圖在於述說現代思潮的實證方面的基礎，故關於現代思潮的理想方面，現在祇略略指示他進行應取的方向罷了。

CONTEMPORARY THOUGHT

By

KUWAKI

Translated by

NAN SHU HSI

1st ed., Jan., 1922

4th ed., Nov., 1926

Price: \$0.50, postage extra

THE COMMERCIAL PRESS, LIMITED

SHANGHAI, CHINA

ALL RIGHTS RESERVED

中華民國十一年十一月初版

（共學社）
時代叢書 現代思潮（一冊）

（每冊定價大洋伍角）

（外埠酌加運費滙費）

本書減去舊價五分

原著者 日本桑木巖翼

譯述者 南庶熙

發行者 商務印書館

印刷所 上海北河南路北首寶山路
商務印書館

總發行所 上海棋盤街中市
商務印書館

分售處 北京 天津 保定 奉天 吉林 龍江
濟南 太原 開封 西安 南京 杭州
關東 安慶 蕪湖 南昌 九江 漢口
長沙 常德 衡州 成都 重慶 廈門
福州 廣州 潮州 香港 梧州 雲南
貴陽 張家口 新嘉坡

※此書有著作權翻印必究※



政治大學圖書館



C124802