

國家圖書館



002306901

W

4816

師範學校用

哲學綱要

黃懺華編



26:3

商務印書館發行

籍



師範學校用
哲 學 綱 要
黃 懺 華 編



商務印書館發行

04816

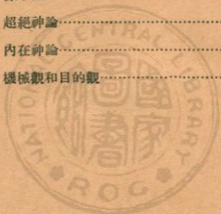
哲學綱要

目錄

緒論 哲學底概念	1
第一章 序論	1
第二章 哲學底心理學的起源	2
第三章 哲學底歷史的起源	3
第四章 哲學和宗教	5
第五章 哲學和藝術	7
第六章 哲學和科學	9
第七章 哲學底研究法	10
第八章 哲學史	14
第九章 哲學者	16
第十章 哲學底分類	16
第一篇 認識論	19
第一章 序論	19
第二章 獨斷論	20
第三章 懷疑論	21
第四章 批判論	23
第五章 認識問題	24

第六章	素朴的實在論	25
第七章	觀念論	27
第八章	先驗的觀念論	29
第九章	批判的實在論	30
第十章	新實在論	31
第十一章	認識底起源	32
第十二章	唯理論	32
第十三章	經驗論	36
第十四章	康德底認識論	40
第十五章	實用主義底認識論	44
第二篇	形而上學——超物理學	47
第一章	序論	47
甲	本體論	48
第二章	序論	48
第三章	唯物論	51
第四章	唯心論	56
第五章	相制論	58
第六章	並行論	59
第七章	汎心論	61
第八章	實體一元論	63

第九章	活動一元論.....	64
第十章	生命一元論.....	66
第十一章	多元論.....	69
乙	現象論.....	71
第十二章	序論.....	71
第十三章	原子論.....	73
第十四章	超絕神論.....	74
第十五章	內在神論.....	75
第十六章	機械觀和目的觀.....	77



國家圖書館



002306901

哲學綱要

緒論 哲學底概念

第一章 序論

一個人生在世上，只要有反省思惟底閑暇；對於自己，同自己所居住底世界；不會不發生一種疑問。就是所謂世界，有始終沒有，有邊際沒有？又我們人自己，在這個世界當中；生底時候，從甚麼地方來，爲甚麼事來？死底時候，到甚麼地方去，帶甚麼樣的意義去？假如說我們人底生活，和世界毫無關係，那倏忽底生滅，就未免太無意義；假如說世界底種種變化，是冥頑不靈底運動，那井然底秩序同規律，又未免太不可思議。這些事，無一不足以引起我們人懷疑底精神，叫我們人顛倒夢想。概括一句說：就是想發見世界和人生這兩樣，有甚麼意義同價值。人和動物底分別，也就在這個地方。動物底生活，是現實的，所有視聽食息，都聽憑他天賦底本能。人却不然，依知情意所希求，在理想當中生活。動物固然不能說只支配於本能，全沒有知能底作用；但是縱然有知能，也是一種實用的；只曉得拿自己底生存，同種底永續，做直接底目的。至於高尚的精神生活，像所謂爲真理探求真理，動物就斷不會有。這種精神活動，是催促哲學發生唯一底動力；有他，纔有哲學，纔有哲學史。就是哲學底目的，是用藝術底精神，把日常生活底經驗，和科學的研究底結果，組織的綜合統一；來樹立毫

無矛盾底全一的體系底世界觀同人生觀。

照這樣看起來，哲學可以說得是普遍人類一般底學問，無論甚麼人，多少要一點，又多少有一點。而且雖然說是人類所特有，又不是實用的，却并非一種嬉戲或者空談。是在科學底確實的基礎上，從事高尙的思索，提要鉤玄，來表示人生底高遠的理想，并且指導到達這種理想底途徑。

第二章 哲學底心理學的起源

像以上所說，對於哲學底要求，在人性當中，有深奧的根柢；這就是叔本華 Schopenhauer 所謂形而上學的要求。再推開一步說，關於世界同人生底現象，像天體底運行，生死底循環，又古來底傳說，社會底制度等類。假如隨隨便便看過去，就見慣不驚，並沒有甚麼希罕。但是稍為留點神觀察，我們人所居住底世界，却立刻變成功一個大不可思議底祕密藏，叫我們人不能不驚愕疑惑。哲學底要求，他最始底形式，就是這種驚愕疑惑底情念。所以柏拉圖 Plato 說驚愕是哲學底起源，笛卡兒 Descartes 說是疑惑。

從心理學上看起來，這種驚愕疑惑底情念，一和新奇底事象相接觸，就立刻活動起來。而且不暴露他底祕密，不探求着他底根源，不算數；於是不滿足從來無意識信奉底世界觀，想把他破壞掉，再建立一種。

這種情念，單用一時的解釋和信仰，叫他停止，斷不能夠。於是由驚愕生疑惑，疑惑又生驚愕，長遠在不安底狀態。他底活動，也因此

逐漸的複雜起來。然而一方面我們人底意識當中，天然有一種統一底傾向。就是以爲一切活動，都從自我出來；無論甚麼活動，都拿自我做中心去統轄他；對於活動底對象，也是這樣；對象越複雜，統一底傾向越顯著；於是對於客觀底世界，也想用統一底原則去表明他。

科學越進步，越成功特殊的，同時他所研究底結果越複雜；而哲學的統一慾，也格外的強烈。一切哲學的思索，幾乎都拿這個原則做基礎，就是想發見現在這個複雜的世界，都是從一種根本原理產生出來；所以不得不永久存續。

第 三 章 哲 學 底 歷 史 的 起 源

哲學底起源，從歷史上看起來，人類最初底理解作用，是用神話底形式，解釋宇宙萬有；然而驚愕疑惑底活動，神話還不能夠叫他停止。純粹知識的探求，被這種理性底自然的光明所照，於是構成哲學的組織。

據近世發達底言語學所研究，世界各文明民族，都有一種獨立的哲學，像中國，埃及，波斯，印度，希臘等就是。此外，無論甚麼民族，也都有一種可以說是他們底世界觀所發現底神話。不過組織的神話，却惟獨希臘，印度等產生。構成神話底動機，可以分做兩種；一種是究理心，就是想把自然現象弄明白；一種是敬虔心，就是以爲所有宇宙萬有底變化，是人格的神底作用；因而發生一種尊崇他底心理。哲學起初同宗教一樣，和組織的神話混雜，後來神話不能夠充分滿足理性，

於是究理和敬虔兩種情念分開來，分頭并進；後一種，成了宗教，像印度就是；前一種，成了哲學，像希臘就是。

從神話底搖籃裏頭出來底希臘哲學，逐漸的進化，變成功現在底西洋哲學。而且當時底希臘哲學，已經提出像近代哲學所提出底各種問題，已經使用像近代哲學所使用底各種概念，所以本書單論述發源於希臘哲學底西洋哲學。

希臘哲學，發生在小亞細亞海岸底埃阿尼 Ionia，那地方極其豐饒，西曆紀元前六世紀，地中海沿岸，都有希臘民族底殖民地，經商同航海法子，非常發達；國民底眼界，一天一天的擴大；經濟也逐漸的充足，一天富庶似一天，生活很有餘裕，由此生出反省思惟底刺戟和閑暇來。他們所見所聞，又新現象居多，和舊世界完全不一樣。於是覺得舊制度，舊道德、舊信仰，多半不適用，想發現一種新觀念出來，去替代他，結果就成功了哲學的衝動底發展。第一個正確提出哲學底問題，和神祕的說明毫無關係，而且回答他底，是埃阿尼底德黎 Thales。不過他把水看做世界底原質，還沒有出幼稚的自然哲學底範圍；到紀元前四世紀光景，大哲柏拉圖出世，纔構成大規模底哲學組織。

哲學 Philosophy 這個字，就起源於希臘文底 Philosophia。Philosophia 是 Philo (情人)和 Sophia (智慧)底合成語，意思是對於智慧，用一種摯愛底態度。從語原上看起來，可以知道哲學純粹根據知識慾，并非為實用起見。而且這個字，已經暗示哲學思索底涵義，就

是：哲學，在他底起源上，就表示絕對的存在。

第 四 章 哲 學 和 宗 教

哲學和宗教，都想把世界同人生總括起來，去尋求他們底性質、意義和歸趣；因此，有時候任務差不多一樣。然而從歷史的發展上看，他們第一步，已經很為差異，所以長遠互相衝突。他們差異底地方，第一是主觀不同，哲學的世界觀底主觀，是個體精神；宗教底主觀，是集合精神。第二是官能不同，宗教是意志感情——就是人性底實踐的方面所產；哲學是知識——就是人性底理論的方面所產。第三是形式不同，宗教是意志感情所產，所以是詩的、想像的、神祕的，哲學是知識所產，所以是方法的、系統的、總括的。又黑智兒 Hegel 說。宗教和哲學，都是拿最高底真理做對象，而他們底差異，在捕捉真理底方法，宗教用表象底形式，哲學用概念底形式。

像以前所說，人智還沒有開底時代，對於森羅萬象，一起了驚愕疑惑，也就想把他加以解釋。這時候，多半以為宇宙萬有，是人格的神所主宰。於是依情意底要求和希望，把他組織做一種信仰底形式，這就是神話。神話像言語一樣，無論怎樣野蠻底民族總有；又像言語，尋不出創設者來。這種信仰，是個人底信仰，由大家底信仰確定。於是不知不覺的，成多數人底集合團體底精神的共同財產。後來他獲得社會的權威，就強制的君臨個人。

幼稚的神話，逐漸發達，成印度希臘等民族底組織的神話；又由

組織的神話，進一步成功宗教。所以宗教從他起源上看起來，是社會的，教權的，而且拿信仰做基礎。哲學底起源，雖然也是神話，但是這不過就我們人精神的活動說；至於哲學所以為哲學底起源，完全是個人的精神底要求，和團體的精神 恰巧相反。剋實說：哲學所以生出來，由於反抗社會上底宗教思想，就是疑惑宗教在社會上底權威。

宗教底基本，是情意底要求和希望；哲學底基本，是認識衝動。所以是唯理的思惟底考究所認許底，哲學纔認許他是真理。因為這個緣故，單依情意底信仰，來建立哲學；或者單依知識底考究，去軌範宗教；都不可能。雖然，真正完全底哲學，必須能夠滿足人性全體底要求，就不可不像下面所說，連宗教也包括在內。

這樣，哲學和宗教，因為起源上就互有不同，以至於常時發生衝突。所以古今許多大哲學者，或者新思想底先驅者，從事自由的思想考究的時候；往往被教徒所敵視，受各種底迫害；雖然受各種底迫害，却多半不屈不撓。現今哲學一天一天的進步發達，自然科學又非常底隆盛；宗教也幾乎被他把存在底價值否定。雖然，像從來宗教底豫想，以為有一種人格的神，能夠干涉自然法轉移因果律，就是能夠左右現今經驗科學底結果；多少有一點科學的知識底，都早已不承認他存立底基礎。不過不能說科學發達之後，根據情意底宗教的信仰，就要完全滅亡。因為我們人不單有構成科學底知識，又有感情意志；所以光是一方面滿足，不會就躊躇滿志；就是光有科學的知識底證明，不會

就明白萬有底真相。一方面要科學，一方面也要藝術，道德，宗教。宗教底本質，是我們人，以為自然同歷史底世界，是具有真善美底實在所顯現，於是乎希求憧憬。這不是從科學來底，科學也不能夠打破他。就是科學的知識，是光把事象照實記述；至於事象底意義同價值，却並沒有提起。在這裏，就不能不要情意的信仰。總之，意志感情方面有宗教，可以說是和知識方面有科學一樣。

知和信底區別，這樣明顯；然而宗教和哲學一方面底科學，往往不守他自己底範圍，互相侵犯，所以長遠的衝突，歷史上這種事實很多。剋實說，科學底領域，是萬有底學理的研究；而宗教是把萬有底意義說明出來。就是科學依據悟性底概念，宗教依據情性底表象；而哲學底目的，是根據知情意底要求，樹立世界觀同人生觀；所以不可不把科學底結果統一起來，再和宗教底豫想打成一片，去構成統一的原理底活動。

第 五 章 哲 學 和 藝 術

藝術，和神話宗教相同，也是情意底希求所造成。從人類起，是有精神底，就有直觀底能力，而直觀要求他對象底材料。像下等動物，只支配於直接底生活；不過時時對於外的直接印象，表現各種底反動；就是這種直覺的作用，單是受動的，沒有甚麼能動的作用。高等動物能動的作用，很為發達，就想把自己底力量向外部表出；不過這種作用，完全為生存起見。到了人類，就不單為生存，當中文化發達底，生活

之外，還有餘裕，於是藝術的精神發達起來。所以藝術是我們人生活底餘力所凝結，全沒有實用的性質；然而又不是和我們人底生活，毫無關係；就是由於生活充實，或者簡直是從充實漫出來底。講到究竟，藝術，差不多和自己底全生命，有匹敵底價值，所以有藝術是為藝術纔有價值底說法。

藝術，由直覺作用，把對象底材料從外面拿進來，當做自我底東西，又把自我底人格味加上去，然後由材料底形式表現，構成藝術的創作：再把他變做美底意識，去認識他享樂他。就是把藝術看做價值的存在。所以藝術是把所謂自我底中心生命，吹進各種材料所附與底形式裏面去，纔有價值。在這地方，藝術和哲學一樣，拿自我做基礎，叫自我發展，去表現世界同人生。

然而宇宙間物的材料非常多，像木石，色彩，音響等類都是；由這些材料表現出來底藝術品，於是也有建築，彫刻，繪畫，音樂，詩歌，小說等類底不同。因為這個緣故，藝術雖然中心生命底自我一樣；然而表現他底材料，各是各種，所以形式也就各是各種起來。而且由表示普遍的觀念底概念的形式，去表現自我底時候；就不叫做藝術，叫做哲學。就是藝術由特殊的材料形式表現，哲學不然，由普遍的概念形式表現。然而他們有一致底地方，就是像前面所說，拿自我做基礎，叫自我發展，建立出一種世界觀同人生觀來。所以和宗教科學，大為不同；宗教是社會的教權的，科學是共通的。

哲學和藝術，因為中心生命一樣底緣故，表現底形式，也往往互相混淆；像用藝術的形式說哲學的思想底就是。而且這種中心生命底體現者，他底人格，尤其不容易分得清；詩人又是哲學者，哲學者又是詩人底，古今來很為不少。就像古代底柏拉圖，現今底柏格森 Bergson 他們想像底豐贍，文章底流麗，說他是藝術家，誰也承認。又像列申 Lessing 哥德 Goethe 西略爾 Schiller 等，那種幽渺底思想，那一個不配得上叫做哲學者，不過表現他思想底形式，是藝術罷了。

第 六 章 哲 學 和 科 學

科學底起源，和哲學一樣，像希臘初期底哲學，就完全是自然哲學，範圍同任務，和現今底科學差不多。到亞里士多德 Aristoteles，科學纔漸漸離開哲學獨立。十九世紀以來，自然科學，非常的發達，於是有科學萬能之說，以為哲學是科學的知識底豫備階段，毫無價值，在人智進步底時代，有科學就萬事都行。

雖然，哲學和科學底腳地，并非完全不同；他們底對象，和認識這種對象而到達真理底方法，不但沒有甚麼差異，而且關係非常的密接。像科學拿宇宙底物心兩界做對象，完全和哲學相同。又科學對於對象底認識，也知覺思考兩種方法並用。不過科學因為實驗觀察底必要上，着重經驗知覺；哲學因為組織概念的形式底必要上，着重思考。研究底方法，互有不同，所以一種叫哲學一種叫科學，其實元來是一樣底。

這樣，哲學和科學，從根源上看起來，並沒有甚麼差異。但是特種

科學，以經驗知覺為主，所以研究底方面，分做許多種數；各自考察特殊底一方面，其餘一概置之不理。例如物理學底研究，就不管生物學底結果怎樣。所以這種科學研究底方面，和那種科學所到達底結果同到達底方法，互相乖離，各主張各底真理，不見統一底地方。

而哲學所要求底，是統一我們人所有底經驗，去把自然界同精神界，理解得完完全全，並且給他一種意義。這是無論用甚麼科學的方法，或者科學的研究底結果，也辦不到底。各個科學的事實，用我們人精神底統一作用去整理，變成鞏固的知識和信仰，纔有價值。

特殊科學，拿萬有底一部做對象，到臨了，依然是特殊科學。哲學不然，企圖包羅一切特殊科學底結果，認識根本實在，附與高尚的概念法則，連他底意義同價值都研究。所以哲學可以說得是科學底科學。

雖然，哲學也斷不可以看低科學的研究，應當站立在精密的科學所研究底結果上面，再用藝術的精神同宗教的信仰，把他綜合統一起來，組織一種全一的體系，去樹立能夠滿足知情意所要求底世界觀同人生觀。

第七章 哲學底研究法

科學底研究法，分做演繹法歸納法兩種。演繹法，從一種既知底根本原理，漸次論證到現前底事實，來論明他底理由。就是從一般底原理，移到特殊底原理；從簡單底法則，移到複雜底法則；他底特徵，在綜合。歸納法，論及底順序，和演繹法相反。蒐集許多事實，把他們

抽象，認知內中一致契合底地方，發見出一種原理來。就是說特殊底原理，進到一般底原理；從複雜進到簡單；他底特徵，在分析。

歸納法，根據經驗的事實組織，內中，又分做觀察同實驗兩種。近世紀科學底昌明，得他益處不少。演繹法，設少數底原理，從這種原理推理，像數學就是。然而演繹法所謂原理，起初也不能不抽象經驗的事實，就是不能不歸納。假如離開經驗底歸納，就絲毫不能夠說明實際的事實；就是數學，也并非完全離開經驗。又歸納法，他自身毫無意義，縱然有許多底各個經驗，離開關係統一他抽象他底思惟作用，不過是雜多的經驗底集合，甚麼用處也沒有。這種思惟作用，卻是依演繹法底規則底。所以科學的研究，必須這兩種方法相助為理。最近杜威 Dewey 所主張底思想五步方法，就是把歸納演繹兩種方法，合在一起；五步之中，第三步頂重要不過，是歸納和演繹底關頭。所謂五步方法，是…

思 想 底 分 部

- | | | |
|-------------|---|---------------|
| 歸
納
法 | { | (1) 疑難 |
| | | (2) 指定疑難所在 |
| | | (3) 提出假設底解決 |
| 演
繹
法 | { | (4) 想出種種假設底涵義 |
| | | (5) 證實 |

然而單用這兩種方法，還不能說是完全。人底能力有限，而宇宙間

底事象無窮，斷不會都經驗得到；所以我們人不得不用部分去推測全體。嚴密點說，我們人在科學一方面，只能說「是甚麼甚麼罷？」不能下「是甚麼甚麼」底斷定。就是科學的知識底結局，是類似底蓋然性，不是必然性；所以歸納法底結局，也不過是類推。在這裏，科學或者能夠滿足，哲學却絕對不能夠就這樣停止。

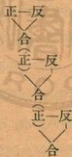
而且根據感覺底知識，不過知道事物底假相，又偏於局部。因為這個緣故，要覺知或者洞察事物底真相，去大觀世界全體；不可不用一種特別的直覺，就是超理知的本能，滲進實在底內面。這種，叫他做直觀法，或者知的直觀。

又像藝術家宗教家所謂靈覺或者頓悟，用普通思考推理底方法，終久不能夠到達底真理，由一種普通以上底精神狀態，廓然大悟。這種，叫他做神祕說。

由這兩種方法所得底知識，縱然他能夠到達真理，然而論理的關係不完全，不容易有普遍的確實性，並且不是盡人所能；所以也不能夠說他是哲學考究相當底方法。

演繹法依據辨證法，和歸納法依據類推法相同。古來偉大的哲學組織，用這種方法底很多。所謂辨證法，是企圖除去概念底矛盾，去發見真理；這個法子，開始於埃黎亞派 Elcatics 底芝諾 Zenon；頂著名底，是古代底柏拉圖，近代底黑智兒等。現在把辨證法所採取底態度，稍為說點。就是演繹法，也并非單從一種原理演繹，所演繹底，不可不

適合各個事實；所以經驗的要素，萬不可以無視。雖然，像科學那樣，單用經驗的事實去證明，在哲學底範圍以內，還不能夠充分。因此，哲學用演繹法。把直覺的形式，給與由經驗底歸納所獲得底事件，變做自明底原理；再拿這種原理做出發點去演繹。就是辨證法，是依我們人知的活動底形式開展。黑智兒所用底辯證法，是有一種措定，就有一種和他相對底反措定。兩種措定，綜合起來，成一種綜合措定。同時又產生一種反措定。像這樣，從一種簡單的事物，逐漸到複雜的。這種發展底順序，叫做舉揚。例如有甲，就有和他相對底非甲；甲與非甲，綜合成乙？同時又有非乙發生，綜合成丙。



辨證法，也和直覺法一樣；由重視客觀的立證底科學看起來，不過主觀的意見。然而類推法，也出不了蓋然性底範圍。於是康德 Kant 底批判的方法，應運而生。所謂批判，并非任意批評別人底議論，是對於一種條件底普遍的論理的研究。而這種條件所規定底，是甚麼樣底事情，依甚麼樣底條件，纔能夠成立又能夠思考。近時底哲學復興

者，把這個方法，格外精練一番，依他規定哲學底特別的對象，是給與終極的標準底「超越的不可不，」就是絕對的命令。

然而這個方法，還不能夠規定超越的不可不究竟如何。就是雖然能夠規定哲學底對象，是特別的對象，和科學底對象不同；至於那種對象底自身，用這樣的方法，却不能夠認識。由此也可以知道哲學的要求，有無限發展底性質。

第八章 哲學史

哲學研究，除上面所說以外，還有一樁很重要底事情，就是哲學史研究。古今來偉大的哲學組織，非常之多；他們底學說，又莫衷一是。因此，幾乎連哲學這個東西存在底價值，都發生疑問。但是因為學說不一致底緣故，更覺得哲學底需要。而且這些關於哲學底學說，并非完全孤立而存在底，他們裏面，多半有必然的關係脈絡。所以哲學史研究底重要，不下於哲學研究；簡直可以說離開哲學史，就沒有哲學。這個地方，和科學大不相同。科學當中，有數學物理學，又有生物學心理學等類；研究底方法，在知悉概念同結果，不一定要把他學說底起源同發達，做歷史的研究。哲學不然，無論甚麼問題，要是想正確理解，沒有歷史的發達底知識，幾乎不可能。例如像所謂世界底實在，是我們人底心意，初聽見底時候，甚麼人總要有點驚愕。雖然，知道這個說法底歷史的發展，就不以為他不可思議。

哲學史研究，不單在哲學研究上重要；在知道人智發達底徑路上，也

很重要；從這裏，可以知道現代文化底位置；進一步，又可以豫想此後我們人精神的行程。

哲學史，大別做三類。第一類，是把各哲學者底傳記學說，用編年體敘述；叫做列傳的哲學史。第二類，是哲學史家，依他自己底意見，批評各哲學者底學說，定他們底價值如何；叫做評論的哲學史。第三類，和前兩類不同；事實一方面，照實記載；再進一步，認知事實相互間必然的聯絡，表明各學說底關係，叫做批判的哲學史。

第 九 章 哲 學 者

哲學，和哲學研究者以及組織者底人格，有密接的關係。進一步說，哲學，就是哲學者底人格所發露。無論甚麼學術，由研究者簡擇之後纔存在，固不待言。然而一種學說，他建設或者評價底時候，背後學者底人格如何，無過問底必要。科學底真理，在科學本身，學者不過先把他發見。宗教，是社會上底神話同傳說所發達，所謂開祖，不過代替民衆說述社會一般底信仰或者改革。藝術就不然，拿藝術品表現作者底人格——就是自我。哲學也和藝術一樣，拿哲學者底人格做生命，去樹立世界觀同人生觀。總而言之，哲學是個人思想底產物，所以離開哲學者底人格，不能夠解釋哲學。

哲學雖然是個人的，哲學者却生活在時代底背景前面，所以哲學也不可不要時代精神，做他底背景。又哲學是一科之學，不可不具有是人人都可以理解底普遍性。在這裏，哲學者考究思索所到達底哲學上底真

理，不單爲他自己一個人，應當進一步儘力把他普及全社會，指導社會，叫社會發展，而且一般人都獲得安心立命底所在。這樣，哲學纔會有有光輝底價值。

有這樣任務底哲學者，不可不通曉古今底哲學，叫自己底學說，健全獨立；先用他做自己實行底器具，然後再把他普及全社會。就是知行合一，纔算得真正的哲學者。該括一句說：哲學是宇宙底縮圖，所以哲學者心裏頭，不可不長遠收藏普汎恆久的宇宙底根本原理，和宇宙一同發展。就是哲學者底本領，是拿宇宙底心意，做自己底心意。新多噶派 Stoic 同伊壁鳩魯派 Epicure 底學徒，拿成功哲人做理想，也就是這個意思。

第十章 哲學底分類

後期底希臘哲學，把一切底學問，分類做論理學，物理學，倫理學三部。論理學，研究認識底形式，思惟底法則同真理底標準。物理學，包含自然科學，自然哲學，宇宙論同靈魂問題；就是後來底形而上學，是研究事物底本質底。倫理學，研究行爲底正邪，善惡同道德的判斷底原理。此外，還有研究美那件事情底，沒有獨立成功哲學底一科。這種三分法，一直通行到中世。

古代底學者，拿哲學做衆學底總名，所以用他去代表一切學問。後來科學漸漸離開哲學獨立；於是哲學底分類，也不能不發生變化。近世以來，多半用心理學底知情意三分法，像康德三批判論，內中，純

釋理性批判，述知識底哲學；實踐理性批判，述意志底哲學；判斷力批判，述感情底哲學；就是用這種方法底。

最近底學者，依研究底對象同方法，分他做兩部分底很多。像帕爾生 Paulsen 分他做形而上學，認識論兩大部。溫德 Wundt 分他做精神科學和自然科學。威特本德 Windelband 分他做理論問題和價值問題。都是。

哲學是研究宇宙底根本實在底，所以根本實在底性質怎樣，是哲學底主題。然而根本實在底性質，必須由知識作用去認識。因此，知識底本質等問題，不可不預先研究。現在根據這種理由，把哲學分做兩類。第一類，是認識論，研究知識——就是認識底性質怎樣。第二類，是形而上學——超物理學，研究從知識得來底世界同人生底根本原理，就是實在是甚麼。



第 一 篇 認 識 論

第 一 章 序 論

認識論，是最近哲學研究底中心問題；許多哲學者，用全力去研究他；甚至於蔑視形而上學，說認識論就是哲學，或者說他是最高底哲學研究。雖然，哲學底根本動機，并非認識問題，實在是形而上學的要求，就是企圖樹立世界觀同人生觀。認識問題底發生很遲，是經過很長久底歲月，一步一步來底。就是實在問題底考究，衆說紛紜，各種不相容底學說，和矛盾反對底見解，相持不下；於是發生一種疑問，我們人究竟有沒有解決這些問題底能力，進一步，研究知識底本質，根源，可能同界限等問題。所以從歷史的發達底徑路上看起來，哲學底出發點，是形而上學，不是認識論；然而從哲學研究上看起來，要解決實在問題，不可不預先解決我們人有沒有解決實在問題底能力。所以現今底哲學研究，不可不拿認識論做出發點。

認識論，在哲學當中，成爲獨立主要底問題，像現在這樣，是最近底事情。第一個建設認識論，就是關於認識底組織的考究，是英國底洛克 Locke。

希臘自然哲學時代，未嘗沒有接觸認識問題底地方；又倫理哲學時代底詭辯學派，從事人生問題底考究，同時主張像所謂「萬物底尺度，就是我」底主觀的認識。中古和近世，認識論上斷片底研究也不少。

雖然，把認識論做獨立底一科底，却是洛克一六九〇年所著底「人
間悟性論。」他緒論裏面說：認識論，是關於形而上學底批評的省察底
結果。其次，康德繼承悟性論底精神，奪形而上學底可能性，把認識
論看做唯一可能，打破從來底獨斷論及懷疑論，而是設批判哲學。這
實在是康德底大功，也是近代哲學底異彩。不過我們人哲學的要求，不
能就這樣停止。形而上學底可能，雖然被康德否定。不多時，費希德
Fichte 解霖 Schelling 黑智兒等哲學者，以及現代底柏格森，倭經
Eucken 等，都企圖重新建設形而上學。但是通過一回康德哲學底結
果，和以前底獨斷論，很為不同。

從哲學上看起來，人類認識能力發達底徑路，起先是獨斷論，其次
是懷疑論，然後採取批判論底形式。現在先討論這三種問題，就是認
識底效力怎樣，然後再討論認識底本質同起源。

第二章 獨斷論

沒有從事過哲學思索底，思惟同行為，都離不開獨斷，完全信賴他
自己知覺同思惟底結果；對於認識底正否同可能，沒有甚麼疑惑。這
樣的態度，叫他做獨斷論。

像宗教，把他底教義，看做唯一底真理，假定經驗以上底超絕的存
在，用他去說明世界同人生底根柢，絲毫沒有認識論上底妥當性，是
一種極端底獨斷論，不但宗教，就是大組織底哲學，像柏拉圖哲學，笛
卡兒哲學等，尚且脫不了這樣的態度。柏拉圖說事物底本質，是非物

質的就是觀念，是一種獨斷的論調。笛卡兒拿疑惑做哲學底出發點，却又把意識當做明瞭判然底事實，去構成哲學組織，也不免陷於獨斷。

又十八世紀法國啓蒙期底哲學者勞曼地利 La mettrie，十九世紀德國著名唯物論同無神論底主唱者卜其實 Buchner，說物質以及他底性質，他底力，無一不是實在物。和德謨頡利圖 Demokritos 說物質的原子同空虛，都是實在物；是一樣的獨斷論。

雖然，哲學，他心理學的起源，就是對於既成底事件，發生疑問。而且哲學又不認許假定。所以獨斷論，不能夠成功哲學考察底態度，這就是哲學所以為哲學底地方。

但是我們人日常經驗底思惟同行為，全然不能夠免除獨斷。假如對於所遭遇底事件，一樁一樁底疑惑，一樁一樁底批判，就要甚麼事情也不能做。古代底哲學組織，雖然有許多，後人叫他做獨斷論，却是在當時，比別種思想同行為，獨斷的色彩，已經很為淡薄。不過從現今看起來，說他是獨斷論的。雖然，我們人所希望底，是建設絕對沒有獨斷的分子底哲學，去考究真正的根本實在是甚麼，根本實在底認識又是甚麼。

第 三 章 懷 疑 論

獨斷論，完全信賴他自己底思惟同行為。懷疑論，反過來，疑惑絕對的認識底可能，用疑惑做哲學研究底態度。所以躲避一切積極的主張，是懷疑論當然底結果。因此，假如我們人立足在懷疑論的立場，就

看不見思惟同行爲底發展，並且甚麼斷定也不能下。剋實說：絕對的懷疑論，究竟不能夠徹底；因為懷疑這件事，本身已經就是懷疑了。而且懷疑論拒否認識底普遍性和必然性，換句話說，懷疑論所採取底，是一切知識，畢竟不過意見或者臆測。

所以在歷史上，尋求真正的懷疑論，并不容易。最初底懷疑論者比爾 Pyrrhon，以爲懷疑底動機，在希圖獲得安心立命底所在。他說又普遍必然底知識，我們人到底不能夠到達，假如想到達他，就會生種種底困難。所以用躲避一切底主張斷言，做最後底手段。希圖拿這樣消極的態度，去證明唯一合理的方法。古代底懷疑論，到十六十七兩世紀，由毛塔耶尼 Montaigne 查倫 Charron 同倍爾 Bayle, Pierre 等懷疑論者復興，對於宗教底獨斷的教義，力說論理的證明底不可能。而倍爾底懷疑論，在當時底學界，影響最大。結果，一方面成功啓蒙思潮同唯物論，一方面成功哲學的批判論底動機。至於十八世紀底謙謨 Hume，康德叫他做懷疑論者，所以被列在懷疑論者當中，其實他可以說得是批判論底先驅者，并非懷疑論者。

從歷史上看，並沒有絕對的懷疑論者，又實際上，也不會有真正的懷疑。單就日常生活說，聽憑他甚麼懷疑論者，他底思惟行動，也和獨斷論者一樣，所以懷疑論是對於獨斷論而言，并非一切底知識都疑惑。不過我們人底知識，是從這種立場，疑惑那種立場，去批判他底。因此我們人在某方面，可以說是採取懷疑的態度。這種態度，哲學當

然可以採取，却不可以就這樣停止，只能拿他做進到批判論底準備。

第 四 章 批 判 論

哲學底起源，是企圖由思惟底力量，獲得世界觀同人生觀；而且驚愕疑惑，是進到批判底前提。因此，批判論可以說得是哲學底本質。批判論，不像獨斷論，對於自己底思惟同行爲，完全信賴肯定；又不像懷疑論，胡亂的疑惑否定。無論甚麼事情，不預先加以檢覈，不承認。所以認識批判論所研究底問題，是認識能力底批判考究。就是認識批判論底問題，是認識底可能同限界底考察，又他底起源同發達底探究。例如考察認識上我們人底經驗所以成立底要素，和我們人底主觀的要素，有甚麼關係。再研究並且規定，我們人底認識，是不是可能，又可能到甚麼範圍爲止。所以認識論是從事積極的考究，企圖拿他來滿足我們人知的要求底努力。

批判論底起源很古，希臘哲學當中，就可以尋求出來；像埃黎亞學派，說感覺沒有認識能力；額拉吉來圖 Herakleitos 說眼睛和耳朵，是不好的證人；都是。可以說得批判論底發端。不過一直到近世，認識論的研究，纔越盛起來。像洛克說認識客觀的經驗做基本，貝克萊 Berkeley 反過來，說認識拿主觀的觀念做基本。到了謙謨，格外發展他，並且把康德從獨斷底迷夢中喚醒，而康德由此構成他偉大的哲學組織。

以前底認識論，有底用經驗，有底用觀念，缺是偏重一方，去論究

認識底根源同本質。這種獨斷論，康德都加以反對，而創唱完成哲學的批判論。自從康德底批判哲學出現，同時哲學上劃開一個新紀元。單是獨斷論，全然不可能。無論他甚麼哲學，也不可通過批判論。就是我們人無論要解決甚麼哲學問題，建設甚麼哲學，先要把康德所提出底問題安排好，然後纔可以積極主張自己底哲學。因此，批判論，成爲認識問題當中最初底考究問題。而認識問題，又是哲學底基本；其重要可知。

第五章 認識問題

所謂認識，就是思惟和認識自身不同底一種內容。譬如認識一個墨水壺，要經由許多底知覺同思惟纔曉得。就是墨水壺是盛墨水底玻璃瓶，做文章底時候，用他裏頭所盛底墨水繕寫等等。所以認識是豫想和認識主體不同底一種獨立存在底對象。換句話說，就是主觀的作用底認識，妥當客觀的事象。

認識，在斷定底形式完成。我們人，在這裏能夠從事認識，而且下斷定；就是承認認識底對象——客觀的事象——存在。再進一步，確信我們人底認識，實際存在，和不認識無關。所以承認認識底對象，獨立存在，是自明底假定。據心理學底研究，我們人底認識活動，和他底對象，有複雜的關係；而認識底表象同斷定，和對象底模樣相同。雖然，稍爲思索一下，就曉得斷不是這樣；這種表象同斷定，是超越或官底心理的過程，不過離開我們人獨立生起底一種過程底符徵。所以

表象同斷定底符徵所生底變化，是不是同時把這個對象底實在底變化，照樣子表示，是一個問題。這個問題，占認識問題當中主要部分，因為不容易解答。因為我們人底認識活動，由外的同內的種種底事情規定，不是單由那一方底。

認識論，由表象同斷定，和對象底關係，生出一種問題來，就是認識底本質如何。有一種學說，以為認識底客觀的對象，是客觀的實際存在底實在，叫做實在論。又有一種學說，反過來，不承認這種客觀的存在底對象，以為他不過認識主觀底作用，雖然好象客觀的實際存在，究竟是主觀底觀念；叫做觀念論。

其次關於認識底起源，也有兩種說法，就是經驗論和唯理論。經驗論所主張，是我們人底認識，由我們人底日常經驗底集合生，而這種日常經驗，由感官知覺可能。換句話說，我們人底精神，好像白紙，并非先天就有認識，不過把客觀的印象採進來，叫精神內容發展。反過來，唯理論，以為我們人底認識，并非由經驗底知覺成立，我們人底精神當中，先天具有一種絲毫不依賴經驗底原理，由這種原理底推理發展成立。

以後，論述認識底本質同起源。現今底認識論，離開批判的立場，終久不能夠滿足；所以本書置重採取這種立場底認識論，而考察認識論底一般學說。

第 六 章 素 朴 的 實 在 論

依通俗底見解，外界底事物，都實際獨立存在；而我們人底感性所

寫象，不過把對象客觀底事物底真相，照樣子表示，並沒有甚麼改變。換句話說，就是感官知覺所寫象底，是客觀的事物原來底樣子；所以外界底事物，所有形狀、色彩、音響、運動等性質，是客觀的物體自身所具有，並非由知覺他底主觀去規定底。例如菜花底黃顏色，是菜花自身具有這種顏色，並非我們人視覺底作用。

這種說法，從哲學上說起來，就是認許我們人認識底對象，實際獨立存在，所以叫他做實在論。然而沒有經過科學的精密考究，不過一般人所相信底假定。因此，叫做素朴的實在論。

素朴的實在論底立腳地，稍為考察一下，就知道他底錯誤。這種事情，就是我們人日常遭遇底經驗，也可以看得出來。例如一根棍棒，斜擺在水當中，看着像是彎的，其實並不彎；又像熱病患者，幻覺中所見所聞，沒有病底人，就看不見聽不見。由這些感覺錯誤底事實看，感覺絕對不可以相信。雖然這種感覺底錯誤，後來或者由那種感覺訂正。就像斜擺在水當中底棍棒，用手去摸他一摸，就曉得他並不彎。然而手底觸覺，或者也錯誤，亦未可知。所以我們人底感覺知覺，是沒有絕對的確實性底。從這裏，生出一種結論來；就是感覺所對象底外界事物，我們人也不能夠知道底真相。

我們人哲學的要求，對於這樣不正確的認識，不能夠滿足。要是我們人已經疑惑感覺的確實性了，怎樣去滿足呢？於是觀念論發生，置重認識當中主觀的原素，以為精神底思惟作用，是認識底本質。

第 七 章 觀 念 論

我們人底世界觀念，由兩種不相同底要素成立，就是我們人自身，和我們人以外底東西。所謂我們人自身，是感覺、思惟、感情等類，有暫有和變化底性質。所謂我們人以外底東西，是外界底事物，有固定底性質。前一種叫做主觀的要素，後一種叫做客觀的要素。

素朴的實在論，把我們人所知覺同思惟底外界底事物，看做在我們人以外獨立存在底客觀的要素，沒有把他看做我們人主觀的要素。觀念論，重視主觀的要素，說他是認識底本質，

依觀念論底說法，外界是自己底表象，我們人底知覺同思惟所認識，不過是主觀的表象，并非代表意識以外底實物，只有我們人底意識內容可能。所以貝克萊說，所謂物體，就是寫象；所謂存在，就是知覺，

觀念論所主張外界是觀念底說法，沒有從事過哲學思索底，很難了解。然而稍為考察一下，就知道他底理由。例如這裏有一本書，起初我們人用眼睛去看，知道他封面是紅的；再用手去摸，生粗軟底感覺；至於這本書底形狀，到眼球底網膜感覺，同筋肉感覺，複合起來，纔知道是甚麼樣子。這樣，所有事物，用我們人底感覺，纔能夠認識，好像完全客觀的獨立存在，其實不過主觀的感覺上性質底複合；所以離開感覺，事物不能夠存在，事物可以說是感覺所構成。就是外界底事物，由我們人底感覺複合，纔成功一個統一的事物。能知道事物完全根據心理的體制，就能了解一切底事象，不過是純粹的現象——就是

意識內容。在這裏，可以說世界是我們人底觀念，同時可以說離開主觀的要素，沒有獨立存在底客觀的要素。

反對觀念論否定客觀的要素底，利用物理學上底立脚地去擁護他。以爲我們人所以知覺色彩，音響等類，依物理學底說法，不外乎以太又空氣底振動。這種色彩感覺音響感覺，雖然由我們人主觀底形式認識，而以太又空氣底振動，是感覺底客觀的原因，獨立存在。這種說法，由嚴密的觀念論者看起來，全無意義，以太又空氣底振動，依然是知覺底主觀的振動，不過在一種特別的情況，就是不外乎觀念。這件事情，依最近生理學底研究，根據越發確實。繆拉 Johannes Müller 在知覺神經底特殊作用底法則當中，說明無論用甚麼方法，去刺戟知覺神經，常時起同一感覺底事實；例如用電流或者壓力去刺戟知覺神經，和光線底場合，一樣起色彩感覺。所以最近底自然科學者，主張科學以探求現象當中底法則爲滿足，至於所有過程客觀的性質，就不能夠證明，

然而我們人從事認識底時候，感受一種外的壓迫，這種壓迫，明明暗示刺戟觀念底客觀的存在。並且這種客觀的存在底壓迫，別人也一樣的感受。於是我們人所知覺底事象，是人都一樣的知覺。就是我們人不知覺底時候，他也斷不會消失。

跨越我們人認識底限界，縱然一步踏進超意識界，到底是峻嚴的認識論所不許。而且這種思想，除自己底意識以外，甚麼意識也不承認，是一種獨我論；就是徹頭徹尾，不離開自己底立場，只承認各主觀底

存在。這明明違反各人對立底事實，所以不能看他做究竟底真理。

第 八 章 先 驗 的 觀 念 論

觀念論雖然生出論理的矛盾來；素朴的實在論底立腳地，也不能看他做真理；無論如何，認識作用，總歸是主觀的。但是主觀甚麼樣，客觀和主觀底關係，又是甚麼樣？於是康德用先驗的觀念論來說明。

他說我們人底認識作用，先天具有感性和悟性兩種形式。感性，把外界底刺激，排列在時間同空間底形式——就是直觀底形式當中，而形成現象界。悟性，叫這個現象界，依一定底秩序——就是拿悟性底範疇去規定他，而現出在我們人底意識當中，構成所謂認識。所以我們人對於事物底認識，不可不經由直觀形式同悟性形式——就是經由我們人底意識，去變形改造並且附與特別的解釋。因此，所有事物，都可以說得是由主觀認識；在這裏，認識是主觀的，就是觀念的。康德把客觀的事物，收在主觀底先天的形式當中，明明是觀念論者。然而他又說，能夠由這種主觀去認識底，不過一種現象，并非事物底真相。照這樣講，我們人所認識底，是現象底世界，那就應當有一種真相，就是這個現象底基礎，於是康德假定一種「物自體」說他是真相底實在。這個物自體，他離開我們人認識底形式獨立，所以不能夠認識，只能夠思惟。這是因為觀念雖然由主觀形成，而對象底存在，却也必要；故此承認對於現象底本體。雖然，我們人假如要認識這個物自體，就不可不依直觀同思惟形式；所以這個時候所寫象底，不是本體，是現象。

照以上所說，康德底說法，雖然能夠避免陷於極端的觀念論，却裏面也包含着矛盾；就是假如所謂物自體底本體，不能夠認識，怎樣能夠說他是實在。又康德以為範疇只適用於現象界，却又把觀念底原因，放在物自體上面；就是物自體觸發我們人底感官，而構成觀念。這豈不是把所謂範疇底因果律，應用到本體界麼？

康德，像這樣，採取觀念和物自體底二元論的見解，所以後來他底學派分做兩種；一派以觀念為主，像費希德、解霖、黑智兒等觀念論者就是；一派從事物自體底考究，像海爾巴脫 Herbart 等實在論者就是。

第九章 批判的實在論

康德，為想救濟極端的觀念論底難點，唱導先驗的觀念論，認許物自體底假定；可以說是明明豫想實在論。而素朴的實在論，在認識問題上，還沒有發達到足夠考究底程度。於是批判的實在論發生。

自然同人類底意識，所有過程，都用客觀的確實性去知覺或者思惟，并非單依屬認識主觀，全然客觀的獨立存在。換句話說，我們人感官底資料，雖然是一種現象，然而這個現象，是離開我們人獨立存在底實在體所顯現。採取這種見解底就是批判的實在論，以為真正認識底本質，由離開我們人獨立底，客觀的要素，和我們人自身底物理的、同心理的體制產生。

例如我們人看見紅顏色底時候，那種紅顏色，有在適當的光線之下，

叫我們人底眼睛，起色彩感覺底性質。然而我們人沒有看見他底眼睛——就是主觀，就全然無內容。觀念論，到這裏為止。雖然，實際上起紅顏色感覺底條件，縱然沒有光線同色彩，也不能不承認他存在。就是這個條件，以客觀的存在為意味。

批判的實在論所主張，是所有世界底實在，并非攏總表現在我們人底認識作用上面，不過表現實在底一方面。然而這個方面，對於我們人，却正是有意義底唯一方面。至於這個方面怎樣成功我們人底認識，還不能夠明白，不能不等候別種新研究。

第 十 章 新 實 在 論

新實在論，從建立獨立存在底實在體，和精神相對底地方看，和以前底實在論相同；然而他一方面主張這種實在體底認識，雖然可能；却是被認識底時候，變做一種表象或者一種觀念，走進精神當中來，這時候，已經不是客觀的實在那個東西，是表象或者觀念。就是實在能夠直接走進精神當中來；然而像這樣走進來底時候，就叫他做表象或者觀念。因為這個緣故，表象或者觀念，在某關係，是事物；又事物從被認識底方面看，是表象或者觀念。這種說法，和謙謨底思想相近；謙謨，由心理的分析底結果，承認事物在我們人底精神以外，獨立存在；同時承認事物表現在我們人底精神當中底時候，和感覺同一。

所以新實在論者柏說 Perry，說新實在論從兩部分成立。一部分叫做內在說，是一種事物，被我們人認知底時候，能夠和精神發生關係，

去變做精神底一個觀念或者一個內容。又一部分，叫做獨立說，是這一種事物，雖然能夠走進精神當中來，占據精神內容底位置。然而他底存在同本性，並不依賴這種位置關係存立。就是新實在論底最大原則，是內在底獨立。

第十一章 認識底起源

前幾章，討論認識底本質；以下，討論認識底起源。但是本質和起源兩個問題，有密着不離底關係，所以這裏時常對照起來研究。

關於認識底起源，自古以來，有完全相反底兩種學說；一種是唯理論，一種是經驗論。唯理論，以為科學的認識，并非從知覺生起。因為從知覺生起底知識，是部分的，又不斷的變化；不能夠構成像科學所要求，那樣的普遍必然。因此，要獲得正確底科學的認識，不可不根據我們人本來具有叫做理性底知能。

經驗論，反過來，以為科學的認識，是經驗所收得底結果。經驗以外，沒有我們人知識底根原。所謂理性，不過一種空想。

換句話說：唯理論，以為我們人底認識，是經驗以前——就是先天的——底知能所生起，所以又叫做先天論。經驗論，以為是經驗——就是後天的——底知能所生起，所以又叫做後天論。

第十二章 唯理論

普通一般人，以為認識底起源，根據我們人底感官知覺；就是一種感覺論的說法，以為對象底認識，由感性的知覺生起。雖然，從哲學

上看起來，我們人底感覺，往往錯誤，斷不能夠獲得又完全又正確底認識。例如太陽這樣東西，好像從東上向西落，其實不然，是地球在太陽底周圍回轉。要知道這種事實底真相，不可不等候內的精神作用。所謂唯理論，是承認這種內的精神作用，用他去說明認識底起源。就是承認我們人先天具有一種思惟又理性。

又某種知識，不但對於認識者一個人妥當，就是對於千萬人，也一樣的妥當；不但一刹那偶然真實，又不可不長久的永遠的真實。前一種，叫做認識底普遍性；後一種，叫做認識底必然性。這樣普遍必然底認識，斷不是經驗能夠生起底。因為經驗是一時的偶然的，只能夠成立各個特殊底認識，至於普遍必然底，到底不能夠成立。例如井裏頭底水，好像冬暖夏涼，其實是我們人感覺不定，水實在并不曾改變他底溫度。而且無論說暖說涼，所謂水底概念，絲毫不發生變化。這種概念，并非由經驗得來，完全根據我們人底理性。

這樣的見解，古來就有；哲學，在他起源底時候，就是唯理論的。希臘最古底哲學，對於世界底真相學說各各不同；却人家都一樣唱導，關於這種真相底認識，不能夠由我們人底感官知覺得來。額拉吉來圖說：「眼睛和耳朵，是不好的證人。」就是說由感官得來底知識，比不上理性底知能確實。又反對額拉吉來圖底轉化論底巴彌匿智 Parmenides，也主張世界底唯一而且常住不變底認識，惟獨理性能夠生起。排斥感官，說感官把唯一底世界當做雜多，把常住不變底世界當做運動生滅，叫

我們人發生迷妄。

希臘底唯理論，由柏拉圖底哲學而大成。柏拉圖說：我們人底感官所知覺底世界，是現象世界，就是變化流轉底生滅界，并非真實底世界；真實底世界，是常住不變底實體界，就是觀念世界。至於這個觀念世界底認識，怎樣能夠獲得。柏拉圖對於這句話，不依據認識論的考究，從形而上學底立脚地回答，說我們人底靈魂底本性，應來和這個觀念世界同一；他底本質——就是真相，是思惟又精神。然而現象世界，是物質的世界；而且被我們人感官的要素——就是知覺欲求所蒙蔽，所以靈魂不能夠把他底真相——就是純粹思惟顯現出來。雖然，在這個現象世界當中底生活，不過到達觀念世界底生活底一層階級。靈魂，并不依賴肉體而存在。就是：和肉體結合，來出生在這個現象世界以前，本來存在；又和肉體分離以後，依然永久存在。和肉體分離以後底狀態，就是靈魂底真相；靈魂，在這種狀態，能夠直接到達實體界底觀念世界，而瞻眺觀念思惟實體。他和肉體結合底時候，被感官所蔽蔽，完全不能夠瞻眺觀念思惟實體。雖然，并非全然不可能。他沒有和肉體結合以前，曾經瞻眺過思惟過，所以有時候能夠想起。因此：我們人不可不由純粹思惟，脫感官底束縛，了悟現象世界底迷妄。而能夠收得這樣效果底方法，是拿概念的思惟做基礎底數學和辯證法。

柏拉圖底觀念論，說是純粹底認識論的見解，不如說是形而上學的，所以叫做形而上學的唯理論。形而上學的唯理論，把實在假定做精神，

以爲不依據經驗底思惟，能夠認識他。這種思想，到近代，釀成黑智兒底哲學。他以為實在這個東西底真相，是思惟，是用內的必然性發展自己底觀念。

又唯理論，在近世底初期，成爲笛卡兒底哲學，又成爲斯賓諾莎 Spinoza 萊布尼 Leibniz 等大陸派底哲學。這個時期，洛克等英國派底經驗論勃興，和唯理論對峙，惹起認識論上底大爭論。當時，唯理論，拿數學做事實上唯一底證據，證明先天的認識存在。主張一切科學，不可不採取一種論證的體系底形式，就是拿一定底原理做起點，由這個原理演繹推理。以爲一切科學——當中自然科學格外——非數學不可；而數學當中底幾何學，最適合這個事實。幾何學底構成，是拿若干底定義同公理做基礎，用論理的演繹把他底必然的關係，一層一層的抽出來。就是由簡單明瞭底定義同公理，漸次抽出複雜的數理。而這個定義同公理，是甚麼人都能夠確認底事實，絲毫不假借經驗底幫助，純粹由論理的演繹得來。用這個做先天的理性存在底證據。於是以為真正底認識，由這樣數學的演繹法得來。而哲學的研究，用同樣底方法，最適當。笛卡兒以爲我們人底理性，無須經驗底認許，又無須經過論證底手續；理性自身，能夠產出一種認識底要素，認許他，又確證他是真理。這個，叫做本有觀念。數學，就是這種要素存在底證據。數學底第一原理——就是定義同公理，具有先天的自明性，他確實底程度，絲毫不等待經驗底認許確證，理性自身，能夠直接認許確

證他。所以能夠由我們人明瞭判然底概念去認識底，就是真理。笛卡兒底思想，到斯賓諾莎，加一層底嚴格，把一切底科學，徹頭徹尾，做幾何學的研究。他判定認識底真妄，說真理為真理纔是真理。像光明是分別光明自己和闇黑底標準，所謂真理，所以分別真理自己和誤謬。就是真理有真理底自明性。這一班人底唯理論，拿數學做根據，所以叫做數學的唯理論。

雖然，唯理論，假定做認識底起源底理性，究竟如何。看這個問題底回答，可以定唯理論底價值。依唯理論底主張，這個理性，是和感覺全然不相同底能力，我們人先天所具有。同我們人身心底發達，一齊發達，常常叫我們人底認識可能。雖然，把這個回答，稍為用一點心理學的分析就知道他錯誤很多。就是：所謂理性，和感覺的知識，簡直沒有甚麼差別。所謂概念，也是從經驗的知識歸納得來；又所謂普遍必然底知識，也還是用一部分底知識，類推別的部分得來，畢竟不過特殊的，蓋然的。於是企圖脫離唯理論這些缺點底經驗論發生。

第十三章 經驗論

古代，詭辯學派，採取經驗論的見解，以為感覺是認識唯一底源泉，不承認理性那樣東西底存在。又以為由感覺得來底知識，因為人不同時候不同底緣故，各是各樣。當中普羅特哥拉 Protagoras，對於埃黎亞學派非難感覺底確實性，力說感官知覺底對象以外，甚麼東西也不存在。就是幾何學底定理，和感官知覺矛盾底，是算不得真理。

其次，亞里士多德，避柏拉圖底冥想，對於唯心哲學，大唱導經驗的科學；可以說得是經驗論者。然而他在別的方面承認理性底活動；就是我們人底知覺，雖然真實；不過單是知覺，還不能夠獲得完全的認識。所以要求知覺以上底理性底作用。而完全的認識，由這兩種底共同動作，纔得成立。

批評數學的唯理論，指摘出他底難點來，是英國底經驗派，他重要的代表者，是洛克和謙謨。

依經驗論底主張，科學分做兩種；一種是根據純粹概念底，像數學就是；一種是根據事實底，像物理學，心理學就是。唯理論，當是後一種，和前一種同樣，用他去範圍一切底科學，於是生出破綻來。自然同精神科學底研究，不能夠像數學一樣，單由概念去演繹推理，不可不關係事實對象底如何。例如在幾何學，我們人所考究底對象，他底形狀，是圓是方，毫無關係。而幾何學底關係，是由是圓或者是方底定義，和對於這個定義底公理，論理的推理底結果，生出某種命題來。我們人假如承認這個定義同公理就同時不可不承認他底命題真實，然而我們人縱然知道水同熱底概念，却不能夠由此知道寒暑表，百度底時候和零度底時候，事實上，起甚麼樣底變化，這個事情，非經驗不能夠知道。

這樣的考察，是洛克創出來底，他把我們人底心，比做白紙；就是先天甚麼能力也沒有。事實，由後天的經驗，印象在心上，由此發

生一切底認識。他批評笛卡兒所說明瞭判然底概念，是真理底標準。像所謂黃金底山，這個概念；是明瞭判然底。雖然，這個事實，確不確，是一個疑問。不拿經驗做證據，就不能夠判定他底真妄。而現今黃金底概念，是平日觀察黃金那樣東西底結果。將來，或者再發見一種新事實，就是在這個以上底概念底要素；也未可知。那個時候，概念就不得不改變。像這樣，以事實為主底科學，要是照數學底辦法，單由論證的純粹思惟去認識，是不可能底事情。就是不可不依據經驗。

經驗論，到謙謨，根柢加一層鞏固，因果律，是唯理論重要的主張所根據；他加以批評，搖動他底根據。以為因果律底見解，所謂果是由因論理的演繹出來底，這句話，非常的謬誤。就是依據因果律底推理，和依據論理上矛盾律底推斷，全然不同。因果底關係，斷不是由純粹思惟能夠知道底論理的關係，非由經驗不能夠。所以不能夠說：有因必定有果。因和果，前後底關係，能夠由經驗知道；至於所謂這一椿生起那一椿，必然底關係，却到底不能由經驗知道。換句話說：所謂因果底關係，不過時間上繼續生起底事象；在這個場合，實際所觀察底，不過時間上繼續底知覺。至於這個事象當中底內的連絡，就是所謂必然的關係；完全出乎我們人觀察以外，不能夠成立經驗的認識。依唯理論者所主張，這是先天的；我們人單把事物拿來分析就行。但是我們人把石頭拋在水當中，立刻就骨冬一聲響；却無論如何分析石頭底概念，也不能夠發見出響底概念來。同樣：無論如何分析響底概

念，也不能夠發見出石頭底概念來。總之，我們人無論如何分析因底概念要素，或者分析果底概念要素；畢竟不能夠由這一方知道那一方。像這樣，因果關係，不是經驗，又不是先天的。那麼，有因就有果底思想，如何生出來？謙談說，這是我們人底習慣。石頭拋在水當中，就骨冬一聲響；把這件事 翻覆他幾回；於是發生一種豫期，就是石頭拋在水當中，會骨冬一聲響。這樣，拿由經驗得來底事實做基礎底豫期，適中底時候，對於他底確信，就漸漸深起來。於是石頭和響，在觀念聯合上，發生不能夠分離底關係；這就是所謂因果關係。雖然，經驗，就是翻覆他好幾回，也不能夠成功必然普遍。當中，或者有例外，也未可知。所以不能夠依照論理的演繹，說過去這樣這樣，所以未來也一定這樣這樣。只能夠說 未來或者也這樣這樣。因為這個緣故，事實的科學，沒有必然的真理。這種認識，不過蓋然的。而科學的事實，在過去底時候，已經成功了真理底；因為知識底進步，由經驗去匡正他底，不在少處。

謙談，雖然這樣，疑惑事實的科學底必然性，却還承認數學的知識底確實性。到了穆勒，Mill 簡直說，數學的觀念，也由經驗得來，而他底原理，是經驗的，蓋然的。至於根本思想，不出洛克同謙談底範圍。

又洛克底思想，到法國，成爲康的拉克底感覺論，他主張精神也只有唯一底能力，就是感覺能力；而思惟過程，是感覺的知識底發達所

成。

照以上所說，所有底觀念 都是經驗的；這件事，已經明白。雖然，所謂一切觀念，從同一底根源出來；和所謂他正確底程度同一，全然是兩種事情。就是經驗論所主張，把認識確實性底問題，和心理的起源底問題，混合起來。縱然論理上底原理，根據經驗；但是我們人把他看做確實的知識底時候，不可以沒有可以相信底理由。那麼，單從心理上說明觀念底起源，到底不能夠獲得甚麼解決。其次，經驗論，不能夠說出知識底確實性。因為不承認普遍必然底知識底緣故，陷於懷疑論，否定理性；同時，就是經驗那樣東西，也不得不否定。唯理論和經驗論，都不能夠正當解釋認識底起源；於是康德底批判論，應運而生。

第十四章 康德底認識論

經驗論和唯理論底爭論，歷百年之久；我們人底寫象，是經驗底結果，還是精神底原的所有物？我們人底認識，是感覺所產，還是理性所產；到底不能夠解決。康德以為兩方面，都不過一面的真理；一切底認識，雖然用經驗開始，却并非從經驗得來。於是把兩種學說都拿來，除掉他不真的部分，結合他真的部分；建設批判的認識論。一方面反對經驗論，說關於對象底先天的認識可能。一方面反對唯理論，說認識并非表示我們人主觀以外底事物底真相，是對於我們人底主觀所顯現底相貌，就是現象。從來唯理論，採取實在論，以為我們人底思

惟，能夠知道事物底真相。經驗論，和他相反，採取觀念論。於是康德打破唯理論和實在論經驗論和觀念論底結合，把唯理論和觀念論結合起來。這就是康德底認識論。這個，在先驗的觀念論那一章裏面，已經說過。現在專門論述他唯理論的立脚地。不過這兩種，在康德底哲學，斷不可以分離。

康德回答知識是甚麼底問題，以為單從感覺得來底觀念，還算不得知識；要想他成為知識，不可不採取判斷底形式。例如說黃金是金屬，經過這種判斷底形式，纔能夠成為知識。只說黃金，或者只說金屬，算不得知識。判斷，有綜合的判斷和分析的判斷兩種。例如說：「物體有延長性，」是分析的判斷。因為延長是物體底屬性，不過從物體底概念裏面，把他分析出來；沒有所謂延長，就從頭連所謂物體底概念也沒有。又「地球是游星，」是綜合的判斷，把兩個不相同底概念綜合起來，是一種擴張底意思。而我們人底知識，由綜合的判斷，增加新智識。雖然，就是綜合的判斷，他在從經驗得來底場合，也沒有普遍必然性；因為無論如何蒐集經驗，也不能夠成為普遍必然性底緣故。所以假如有真正底認識——就是普遍必然底認識，他就不可不是先天的。然而綜合的判斷，不可以沒有材料。唯理論者，完全丟開材料一方面，專門依據純粹思惟。反過來，經驗論者，專門依據材料，否定純粹思惟。這樣的態度，都不能夠成立先天的綜合判斷。先天的綜合判斷底成立條件，是一方面要供給材料底感性，一方面要判斷他底悟性。前一種，叫

他做直觀底形式；後一種，叫他做思惟底形式。

現在，先論述直觀底形式。直觀，是感性底作用，是統一知覺底抽象的心象。直觀底形式，由時間空間兩形式成立。時間空間，斷不是位置在外界底。是我們人底精神過程當中，先天具存底形式。因此，觀念，斷不是經驗所生，又不是論證分析所得。以下底四條，可以證明。

第一 時間同空間，不是抽象經驗所得底經驗的概念。

第二 時間同空間，是先天的必然的觀念。

第三 時間同空間，不是分析的或者普遍的概念。

第四 時間同空間，無限。

我們人對於時間上底經驗，看見他裏面 甲同乙底現象，同時存在；又丙同丁，繼續生起。好像時間底觀念，是抽象這些經驗的現象所得。雖然，斷不是這樣。假如沒有所謂時間，甚麼同時呢，繼續呢，就沒有意義；又假如沒有所謂空間，甚麼前後左右呢，同處異處呢，也就沒有意義。所以時間同空間底觀念，不由經驗生，經驗卻由時間同空間纔可能；所以我們人離開時間同空間，甚麼經驗也不能夠思考；所以時間同空間，是必然的；他又是經驗底存在底條件，所以是經驗以前底先天的觀念。又所謂時間，是一個互相繼續底時間；所謂空間，是一個互相連接底空間；像古代，近世，百年，十二時，或此處，彼處，平面，立體，各種底時間或空間，不過唯一時間或空間底一部分；這些

部分，斷不能夠離開全體而存在，又不能夠思考；所以不能夠成爲分析的概念。因而不是從各事物，抽象共通底地方，所得底概念；是單一的觀念，就是無須乎經驗底直觀。像以上所述，各種底時間或空間，不過制限唯一底時間或空間底。所以這種根本底時間或空間，不可不是無限。總之，時間同空間，並沒有實在性；是主觀的，是成立直觀底形式。所以我們人不能夠知道所謂「物自體」底本體，只能夠知道通過時間同空間底形式底，就是現象。

上面說底，是他底感性論。他又把生起判斷底能力，叫做範疇，又叫做純粹悟性概念。這個悟性底形式，也和直觀底形式一樣，并非從經驗得來底，是先天的形式。他拿範疇對當形式論理學底根本的判斷形式，規定出十二種範疇來。就是：

	判 斷	範 疇	
分量	全稱的——所有底金屬，是元素。……………	統一	} 分量
	特稱的——某人，是哲學者。……………	雜多	
	單稱的——敘里亞，是古代底文明國。……………	全體	
性質	肯定的——鷺，是鳥。……………	實有	} 性質
	否定的——鷺，不是獸。……………	非有	
	限定的——鷺，是非獸。……………	制限	
關係	定言的——甲是乙。甲不是乙。……………	本質	} 關係
	假言的——假如甲是乙，丙就是丁。……………	因果	
	選言的——甲是乙，或者是丙。……………	交互	

樣式	{	未決的——甲是乙罷。……………可能	}	樣式
		決定的——甲是乙。……………存在		
		必然的——甲不可不是乙。……………必然		

我們人能夠由這樣，範疇底作用，把從感覺得來底材料，結合起來；成立先天的綜合判斷。因此，科學底根本原理——就是普遍必然底認識，是範疇底作用所成立。爲甚麼緣故呢？我們人所認識底現象界，是由時間同空間底形式，變做直觀；再加上範疇底作用，纔弄成功底。所以和範疇相應底原理，適合於現象界，有普遍必然底價值。但是這種認識底普遍必然性，以現象界爲限；對於所謂物自體底本體界，不能夠應用範疇。

第十五章 實用主義底認識論

像所謂人類底認識作用，畢竟是爲真理纔考究真理；哲學漸次離開實世界，隔遠實生活。於是一種新學說發生，主張我們人底理論的思惟，不可不是爲指示行爲底方向，拿新內容附與人生；纔從事經驗的活動。就是所謂實用論——實用主義底認識論。實用論這個學語，雖然是一個新名詞；至於他所主張底根本思想，卻不外乎英國從來底經驗主義的哲學思想底產物，可以看做經驗論底一派。總之，這種學說，置重認識作用——就是思惟作用——底實際的意義。就是我們人，要想充分判然理解某思想底真意義同內容；不可不從經驗上，明了那種思想，和實際生活，有如何的關係。假如和實際生活，甚麼關係也沒

有，就是甚麼效果也不能夠指示底思想。這樣的思想，不可不說是全然沒有內容沒有價值，不過無意味的言語底排列。換句話說，認識作用，他在由知識去判斷真妄底場合，也時常帶情意的特色。就是知識作用，是結合感情和意志作用底。

像這樣，實用論，把思惟看做生活底一部分——就是一要素，所以認識底真理，是由他到實際上底結果，對於實際生活，究竟有效果沒有去判定。像純粹理論的真理，單是思惟底產物，斷無意味可言，畢竟和不存在一樣。因此，所謂絕對的真理，不存在。就是真理不可不是相對的，而且不可不是一種活動的。換句話說，真理，和實生活相關聯，有附與某標準底性質；所以不是超時間的，常時向未來活動。

傑姆斯 James 底見地，和從來底唯理論經驗論不同，由粹純經驗論底方面立論。他以為無論如何，唯理的，不真實；而經驗過底，真實。所以我們人要想到實在，不可不由純粹原始的經驗——就是沒有經過概念的思惟所處置底經驗。就是不可不走到概念的機能底裏面，在原始的感覺生活，觀看實在底真相。所以哲學這種學問，應當把那實在底運動，照樣理解；不可以做做科學，把他底死結果。斷片的蒐集，照這樣說，哲學，與其說是論理的，不如說是加一層情意的；與其說是過去底記載，不如說是未來底發展。



第 二 篇 形而上學——超物理學

第 一 章 序 論

我們人，企圖根據哲學的要求，把世界底根本原理發見出來，拿他去樹立世界觀和他觀。所以先考察我們人底認識能力，後考察世界底根本原理。然而哲學問題底發達，從歷史上看起來，實在形而上學底問題，比認識論底問題，提出在前。因為我們人底感官同思惟，他最初底時候，是為生存而發生作用底，因而先對向不得不順應底外界。所以最初所考察底，是宇宙底形態同起源，靈魂底本質，同他和肉體底關係等。但是這種形而上學底問題，跟隨他研究底複雜，解答各各不同，以至於產生許多種底學說，因此，發生一種疑問，就是我們人底知性，有解決這些問題底能力沒有，於是提出認識問題來。

形而上學底可能如何，是哲學史上屢次發生底問題，像古代詭辯學者，懷疑論者否定的解答，近代康德銳利的批評，以及實證論者，新康德學派峻烈的態度；都是。雖然，以為形而上學，是超越一切可能的經驗底認識；又用先天的概念底體系，去構成實在底架空的企圖，早已喪失他存在底意義。而現今底形而上學，從哲學史上失敗底經驗，煥然一新；不離開科學，却進入科學不能夠進入底範圍，未滿足我們人底哲學的要求；就是依科學的方法所建設底世界觀。而他正常的範圍，是究明現實，世界，實有同生成底原理。所以現代可以說是新形而上

學建設底時代。

這種形而上學底問題，分做本體論底問題同現象論底問題兩種。本體論所考究，是實在底本質——就是真相——是甚麼。現象論所考究，是萬有底關係，在甚麼樣底狀態。

甲 本 體 論

第 一 章 序 論

常識底見解——就是沒有哲學的思索底，以為我們人周圍底物體，能够直接看見，或者能够直接感觸底，無一不是實體。這是一種通俗底本體論，說不止哲學的思索。他們又以為這種實體之外，還有一種實體，就是所謂靈魂。靈魂底觀念，從現今底言語學上看起來，無論甚麼民族都有，因為無論那一種言語，無不有靈魂這個名詞。

靈魂底觀念，同把他和肉體看做兩樣底觀念，從根原上看起來，第一種原因，是生物和無生物，有顯著的差異。生物底運動，從衝動起，是自發的，是任意的；無生物不然，不受外部底觸接不運動。此外，感覺、感情、意志等作用，又都是生物所僅有，而無生物所絕無。原始人，由此推度，生物當中，不可不具有一種主宰這些事體底東西，就是靈魂。這個靈魂，從所謂死底現象看起來，無論甚麼生物，到那個時候，各種自發的作用，就完全喪失，忽然變成功無生物，然而肉體上和生前並沒有甚麼差異，不過沒有自發的作用而已。原始人又由此推度，以為這個并非肉體發生變化，是主宰肉體底一種東西——就是

靈魂，離開肉體。能够離開肉體底，不是附着肉體底勢能或者性質，不可不和肉體兩樣。假如靈魂是普通底物體，他離開肉體底時候，我們人應當看見他，然而並沒有看見過，可以證明靈魂是非物體的，或者和普通底物體不同。又靈魂離開已死底肉體，並不散滅，依然生存，並且從事種種底動作。據人類學底研究，到處無不有祖先崇拜底慣習，這實在是所有底民族，都相信靈魂不滅底證據。靈魂離開肉體這椿事情，又可以拿做夢來證明；就是我們人睡眠底時候，肉體底活動停止；而靈魂獨自離開肉體，從事獨立的活動；這種活動，就是所謂做夢。等到睡眠覺醒，游離底靈魂，變歸肉體，肉體又成功了活動體。原始人，又由此推度，靈魂，在肉體生存底時候，也常常暫時離開肉體，單獨旅行，去經驗種種底事物。從這些事實看，可以知道靈魂和肉體，是互相違異底。

至於靈魂底性質，原始人，以為像氣息或者像影子一樣，是眼睛能够看見手不能够接觸底實體，有肉體底形態，却沒有肉體底抵抗和重量等。照這種見解看，靈魂這個東西，不是真正底肉體的，又不是純粹底精神的；因而不是物質的，又不是非物質的；對於肉體和靈魂底區別，非常模糊，所以叫他做曖昧二元論。

但是哲學這種學問，是從事根本的研究底，對於這樣曖昧的態度，不能够滿足。於是把靈魂和肉體兩種觀念，截然區別，成立二元論的本體論，就是物心二元論。物心二元論，說世界底本體，從精神物質二元

成，有相制底關係，又叫做相制論。

然而哲學又是企圖由一種根本原理，去說明萬有，把世界看做全一底。於是物心二元，再還元做一元，這個，叫他做一元論。一元論當中，有唯物論和唯心論兩種，唯物論，把物質看做世界底本體；唯心論，把精神看做世界底本體。唯物論所主張，是宇宙間一切事物，無一樁不是質料的物質，沒有所謂精神。雖然叫做精神，也不過是物質底機能，或者是一種物質。唯心論，和他相反，同認識論上底觀念論，有密接的關係；以為世界底存在，是觀念底表象；所以真實底實在，惟有精神；物質不過精神底表象形式。

唯心論和唯物論，互相反對，同時解釋上又發生許多底困難。然而哲學的要求，依然不斷的傾向一元論。於是以為物質和精神，并非兩樣東西，是同一本體底兩面，不過顯現底形式不同，就像圓周底凹凸兩面；而物質和精神底關係，是並行底。這個，叫他做物心並行論。

物心並行，還不是根本的說法，於是實體一元論發生，以為真實底實在，是一種原始實體，不是物質，也不是精神。而假定原始實體，是己原因又神性；物質同精神，是他底放射物或者屬性。

和實體一元論不同，拿純粹經驗做基礎，不立像所謂精神或者物質底區別。拿統一的法則所支配底普遍的活動底概念，去替代本體，做世界底本體。這個，叫做活動一元論。就是一種科學的本體觀，拿現今底科學做基礎。

同是一元論，然而實在底真相，究竟是物質的存在呢？還是精神的存在呢？不能夠知道他；就是實在是所謂不可知。這個，叫做不可知的一元論。這種說法，是拿認識問題，去規定哲學問題底學者所主張。

上面底各種說法，把萬有還元做一元或二元，這不過我們人底理想所希求；而現實底世界，不像那樣簡單。於是拿雜多的存在底立脚地，做他論理的出發點。這種說法，叫做多元論。

以上，提示本體論上底各種說法，同他底立場。以下，是這些說法底論據同批評。

第 三 章 唯 物 論

構成萬有底終極的實在，是拿延長性不可透入性做本質底物質。物質以外，無所謂精神。這種說法，叫做唯物論。以為宇宙間一切事物。沒有一椿不能夠還元做運動底物質；就是精神作用，也不過物質底機能，或者普通物質現象底另外一種形式。

希臘最古底哲學者。對於宇宙底解釋，就傾向唯物論。把水同空氣等類，當做世界底根本資料。這種思想，到德謨頡利圖而大成，以為一切事物，是原子底集合同空虛所構成，而人類底精神，是細微的平滑狀底原子。後來，唯物論，受基督教底影響，變成二元論。再後來，十八世紀，勞曼地利，著人間機械論，昌明唯物論底宗旨，把思惟看做物質的活動，柯爾伯克 Holbach，著自然系統論，詳說唯物論，否定神祕力底存在，以為精神是物質底一種；達於唯物論思潮底頂點。康

德以後，是德國唯心論旺盛底時代，唯物論非常的銷沈。反動底結果，十九世紀中葉，唯物論思想大盛，同時自然科學底研究，發達起來，勢力格外雄厚。晚近底海凱爾 Haeckel 他著了一本書，叫做「宇宙底謎，」用唯物底見解，來解釋宇宙間所有幽邃底問題。他以為精神現象，也是一種能力底複雜的作用。宇宙間，只有物質同能力兩種；這兩種東西，並不能夠分離；包容他們底，就是所謂實體，無論無機界有機界，都有精神——能力；物質原子底凝結性，膨脹性，就是初等的精神現象；化學現象當中底化合力，就是生物界兩性關係底初步。可以算得是集唯物論思想底大成底了。

像這樣，最近發達底唯物論，拿近代底自然科學做根據；同時，自然科學，拿唯物論做他根本假定。於是物質那樣東西底研究，不是哲學的思辯底問題，是實驗的物理學底研究問題，因而不可不走進物理學底範圍。不過這裏所論述底，以哲學上底唯物論底根據主張為限。

依唯物論底見解，有一種拿延長性不可透入性做本質底原子，他自己具有運動底能力，在廣袤的空間當中，從事運動；就是所謂物質。物質之外，並沒有甚麼實在。就是知情意等心理過程，也不過物質過程底一種；就是不外乎神經系統當中，大腦活動底內觀的所產。這件事情由根據經驗底科學的立場，認做真理。像假定和肉體不同又能夠離開肉體底靈魂，是非科學的，和經驗矛盾不能夠認做真理。

先從生理學上證明，據我們人底經驗，精神作用發生底時候，肉體

必定跟隨着變化。而且惟獨人類同動物，有神經系統底，纔有意識。又神經系統底發達，和精神發達，時常並行。這件事情，是高等動物底腦子，比下等動物，發達底程度，高得多。又腦髓受障礙時候，精神作用，也發生一種障礙。假定非物質的獨立存在底靈魂，去說明意識，是蔑視生理學的事實。

再從機械論上證明，自然科學，說宇宙間愛涅兒其底總量，一定不變，沒有增減，不過隨時變換他活動底形式。換句話說，愛涅兒其，斷不是被創造底。假如有和肉體不同底靈魂，隨意作用肉體，就要生出一種非機械的運動來，豈不是認許愛涅兒其增加——就是創造，和科學底證明矛盾。

再從宇宙論上證明，我們人所棲息底地球，起先不過瓦斯狀底星雲，熱度非常之高。那個時候，有機的生命，斷不能夠棲息；講到他精神的生活，更絕對不能夠想像。至於後來星雲凝結，成功像今日底地球，有機的生命，怎樣生出來？他底起源，我們人現今底科學的知識，雖然還夠不上知道。但是不能夠說他是物質以外底一種狀態。況且靈魂底獨立存在，也絕對不能夠想像呢。

像以上所說，唯物論，拿他做自然科學——說明物質界——底研究法，唯一可能，然而拿他做哲學——說明萬有全般——底立脚地，却還不能夠說是終極。所以從哲學上看起來，唯物論有種種底難點。

像認識論當中底觀念論，說世界是我們人底表象。從這種立脚地着

手，唯物論的世界觀，可以完全打破。像康德底學說就是。又叔本華說，沒有主觀，就客觀也沒有；唯物論錯誤底地方，是蔑視這個道理，就是叫客觀派生主觀底一種企圖。而康德的確是顯示這個大真理底。依認識論所主張，客觀的物體，對於主觀的精神，纔能夠存在，就是一種相對的存在。因此，所謂形態，所謂性質；都不過物體對於主觀，所表現底現象；而我們人所認識底本體，是現象，就是觀念，并非物自體。

又唯物論從生物學上，非難靈魂底假定，那種地方，近代底心理學，也和他一樣。但是心理學底說法，是精神過程底特質，在作用底表現，并非獨立存在底實體。因此，心理學上所謂精神，和物理學上所謂電氣磁氣相同。雖然，所有底實體，無論如何除去他資料的部分，也始終不過物質的表象；因此，從來關於靈魂底假定，實在傾向唯物論的思想。依嚴密底科學的方法，惟獨所謂活動存在，這件事情，是我們人確實的經驗。但是這種活動，本質上，和感覺所知覺底，全然不同。於是唯物論底科學的方法，和唯物論自身反對。所以拉孟德 Du Bois-Reymond 說：出物質過程，到精神現象，自然科學的說明，到底不能夠闡明。就是意識不能夠由物質底運動說明。因此，無論如何精密研究腦髓底狀態構造，所發見底，并非心意底作用，不過運動底物質而已。就是無論把物質分子，如何配置，如何運動，物質和意識底連絡，到底不能夠造出來。

其次，機械論所謂愛涅兒其說，以物理的化學的過程爲限。就是有名的物理學者，也無有不疑惑他底確實性，至於拿他去說明精神過程。就格外的困難了。又我們人知力所提出底問題，有「甚麼東西？」「甚麼樣子？」「甚麼緣故？」三種。唯物論，對於第一種，可以回答是物質。對於第二種，可以回答是因果機械的。對於第三種，就不能夠回答，又不願意回答，以爲世界並沒有甚麼目的。雖然，世界究竟有目的沒有？我們人情意底要求，對於這種無目的底機械觀，能夠滿足不能夠？譬如這裏有一個時計，他底發條，齒輪，指針等，是機械的關係所構成；但是時計這個東西，雖然他自己不知道，却是以計算時間爲目的。他所以存在底理由，就在這裏。照這樣說，機械觀和目的觀，并非完全反對底兩件事情，機械觀，顯示世界成立底過程；目的觀，表明世界存在底理由——就是價值。所以世界一方面可以看做機械的，同時一方面又可以看做目的的，纔能夠完全的理解。

又宇宙論底主張，完全是科學不能夠證明底假說，世界底最初和最後，本來無從經驗；精神活動，也和他一樣。縱然從經驗上，把精神活動，確定出一種物理的條件來；也不能夠從此就說這種條件，唯一可能。雖然，惟獨一件事，唯一確實，就是心理的生命，像一般底生命一樣，有獨特底法則，不能夠從別種生物底法則引出來。那麼，沒有精神生命底宇宙，能夠存在不能夠？這個，在我們人認識可能底範圍以外，無從判斷。

這樣，唯物論，他科學的方法，不能說是沒有價值；他哲學的方法，却還沒有獲得最後底世界觀。

第四章 唯心論

唯物論的世界觀，在哲學上，不能夠獲得最後底勝利。於是我們人不可不進一步討論唯心論——就是主觀的觀念論——的世界觀。唯心論，以為世界上一切底事象，是我們人底精神——就是觀念所產生，并非客觀的存在外界；就是不但主張精神底獨立存在，而且物質的存在，也不過精神的存在底顯現；就是空間時間，精神物質，無一不是我們人底精神。概括一句說，除所謂心這種東西之外，並沒有第二種東西。

在這種意味，唯心論，和認識論當中底觀念論，有密接的關係；又由觀念論確固他底基礎。這兩種說法，雖然都站立在我們人底精神上面。然而觀念論所站立底，是我們人底經驗的基礎，只支配在這個範圍以內可能底事實；再上去，屬於形而上學底範圍，把他看做不可知的世界，一步也不跨進去。在唯心論上，這個，是意識的形而上學，出於直接經驗以上，把他看做屬於不可知的世界底物自體，又把他看做精神的本質。所以世界這個東西，從觀念論上看，是認識主觀底意識內容；從唯心論上看，是離開主觀認識，獨立底精神的本質。

唯心論，把主觀內部底事實——精神生活直接附與底事實，捺在他世界觀念當中，不像唯物論，蔑視精神，說他是無用底贅物。從這裏

看，唯心論底見解比唯物論高得多。因此，古今來底哲學者，多半採取唯心論。雖然，唯心論，以為宇宙間一切事物，都是一種具有精神的屬性底本體所發現，物質和精神底區別，全然沒有。於是唯心論也和唯物論一樣，說明上發生困難。

這裏，暫且把唯心論底立脚地，批評一下。第一種疑問，是認識底主觀，是雜多還是唯一——唯獨我一個人？假如拿我一個人底認識，去包括一切，就是只認許我一個人存在，是一種唯我說又獨我論，沒有甚麼普遍性，因而沒有哲學的價值。反對來，假如認許我以外，有雜多底主觀，獨立存在。那麼，我底主觀，如何能夠知道我以外底主觀內容，又各主觀相互底關係如何。又這些雜多底主觀，假如終久可以統一做唯一，那麼，這種唯心論，當然不過絕對論底橋梁。這許多根本問題發生，於是唯心論喪失他立脚地。

其次，假如宇宙是精神的本質所構成，那麼，為甚麼緣故，把固質物——就是實體底概念，引進心的過程當中。我們人精神的生活底特質，除意識所經驗底過程之外，認識不可能；所以沒有成功我們人底意識內容底，不存在。我們人并非起初就有充分底知識，不外乎漸次集積底結果。

最根本的缺點，是認識論上底。認識論，豫想認識底主觀和所認識底客觀；有主觀沒有客觀，或者有客觀沒有主觀，認識都不成立。唯物論，只認許客觀的方面——就是物質的要素——底存在，不認許主

觀——就是精神的要素。反過來，唯心論，只認許主觀的方面。都不過一面的見解。要叫我們人底認識可能，不可不認許兩種底相互關係。

第五章 相制論

常識底見解，把物質精神二元，看做根本實在，就是所謂曖昧二元論，沒有甚麼哲學的考察底價值。然而這種二元論，深入人心；就是觀念論者，也不知不覺之間，豫想物質底存在，不過不認他做實在而已。於是認物心相關，是經驗的事實，以為精神支配物質，物質作用精神，這就是相制論——又叫做常識的二元論底立脚地。

這種二元論底見解，在哲學上，根柢很深，發源也很早，古代柏拉圖、亞里斯多德等，就帶有二元論的色彩；像柏拉圖認許靈魂和肉體底存在，以為我們人底靈魂，是從高等世界，下降到肉體當中底；肉體死後，靈魂就離開去，從事獨立的生活。這個說法，到中世紀底時候，和耶穌教底教義一致，很有勢力。近世底初年，笛卡兒唱導嚴密的二元論，把物質和精神，看做完全不同底兩種本質。他們底差異，是前一種拿延長做屬性，後一種拿思惟做屬性；各自獨立存在，毫無關係。又區別生活作用和精神作用，以為生活作用，屬於身體底物質作用；精神作用，屬於身體底非物質作用；截然異質。不過腦神經當中，有一塊交通精神和物質底地方；所以身體上底運動，能够感動精神；精神上底云為，能够喚起運動。

笛卡兒底物心二元論，是最徹底底。他陳述物心相互作用底地方，可

以說是相制論底見解。然而這種思想，認許物理過程底物質，和精神過程底精神，兩種全然不可以比較底實體當中，具有相互作用；從論理上看起來，是一樁不可能底事。笛卡兒底後繼者，想救濟這種困難，認許全能者——就是所謂神——底存在。但是全能者底存在，不過一種假定。從哲學檢查他，一方面，這種假定，到底不能夠認許；又一方面，這種假定，是指示一種發展——就是從二元論進到一元論——底形式。所以底下進一步論述並行論。

第 六 章 並 行 論

相制論，以為心的過程和物的過程，各自獨立存在，不過具有一種因果——相互——底關係。物心並行論，以為心的物的，他根源底過程，是同一底。不過顯現底形式不同，所以我們人底觀察上，有物質和精神兩方面。就是物心二元，并非各自獨立存在底實體，不過一實體底二屬性；從外面看，是物質；從內面看，是精神。這種外面內面底區別，就像圓周底凹凸兩面，從內面看，是凹線；從外面看，是凸線。又這種一體二面底關係，不但人類或者動物而已；宇宙萬有，無一樁不是這樣；就是單一底本體，一面顯現做物體界，一面顯現做意識界，所謂二重顯現就是。而且一切底物體當中有心，一切底靈魂當中有體；所以物體從事運動底時候，心意必定同時發生相當底作用；反過來，也是一樣。因此物心底關係，不是相互作用，是並行作用。

照這樣，物心並行論，對於我們人日常經驗底物理的同心理的現象，

好像是一種最適切底哲學的解決，其實依然算不得真正最後底見解，所謂內面外面，一種單箭的譬喻，很容易發生誤會。像所謂內的過程，就和有機體內部底活動——消化血液循環等作用——相混。

又並行論包含兩種命題，一種是物的過程，斷不是心的過程底結果；一種是心的過程，斷不是物的過程底結果。如果物的過程，不是心的過程底結果；心的過程，就全然不干涉物的過程；因而物質底活動，不可不只把他看做機械的活動。像我們人底肉體，雖然是一種構造複雜底有機體，就也能够用自然科學說明物質界底原理法則，完全說明；就是肉體底運動，不外乎外部物質的刺戟所惹起，與心的過程無干。這樣的說明，雖然背反常識；學理上，却不能不認許。在這地方，假如認許心意干涉到物質底運動，就也是一種相制論底說法了。其次，如果心的過程，不是物的過程底結果；那麼，物的過程，就不會影響到心的過程。現在假定我們人聽見時辰鐘底音響，這種音響感覺所以發生底原因，據物理學上說，是空氣底波動。所謂空氣底波動，不外乎物質的過程，而感覺是心的過程。豈不是物的運動，惹起心的過程麼。這也是一種相制論底說法，和並行論底命題相反。而所謂並行論，畢竟不成立。

於是不得不進一步，認許宇宙間一切事象，都是物質，同時又都是精神底假定；就是汎心論——普汎的並行論——的見解。並行論，採取汎心論的見解，於是改變一種說法，以為：一切心的過程，必定有

物的過程，和他並行伴起；反對來，一切物的過程，也必定有心的過程，和他並行伴起。這樣，縱然把物質的運動，看做機械的；然而他裏面含有精神，和普通所謂物質不同；不至於陷在單簡的機械論裏面。到這裏，並行論，纔可能。然而這種汎心論，究竟能夠承認不能？不可不把他考察一下。

第 七 章 汎 心 論

汎心論，主張無論何物質，裏面必定含有精神；又心的現象生起底時候，必定伴隨物的現象。而所謂物質，可以由我們人底感覺知道；所謂精神，可以由我們人底內省知道。

又像以上所說，宇宙間一切事象，都是物質，同時又都是精神；就是物質必定含有精神。這樣的見解，叫做汎心論。於是我們人像對於人類認許肉體和精神底存在一樣，動植兩種有機界不用說，就是無機界，也同樣認許他精神生活底存在。

但是我們人能夠直接認知精神底存在底，不過自己底意識；至於別人底意識，却不能夠直接觀察；於是不可不用一種類推底論法，由物的事象，類別人底心意狀態。就是別人底哭笑，雖然能夠直接觀察；但是他悲喜底感情思想，却不能夠直接認知。然而自己感情思想動搖底時候，成爲表情，現在外部。於是從這裏類推別人所以哭所以笑，是甚麼緣故。

但這是種類推，到甚麼範圍爲止？就是世界上精神底存在，可能到

甚麼範圍？我們人由類推，認許人類精神底存在，更進一步，認許具有神經組織底動物。其次，沒有神經組織底動物，從向食餌做放射運動底事實看，也不可認許。於是動物界全般，都認許精神底存在。又據最近底生物學，最下等動物，和最下等植物，很為類似，規定他底界限，極其困難，簡直不可能。在這裏，不可不像進化論所陳述，動物和植物，他原始底時候，是一種有機的細胞所進化。因而植物界不能夠說是沒有精神。或者以為植物沒有從事自發的運動底能力，所以說他沒有精神，然而他底枝葉，傾向日光；他底根莖，傾向營養物；又花瓣因為陰晴晝夜底不同，或開或闔。假如單把他看做機械的運動，那麼，動物底自發的運動，也不可說他是機械的動作。於是當然底結果，認許有機界全般精神底存在。

再進一步，類推無機界。有機無機兩界，并非各自孤立而存在，是不斷的相繫相維而存在底。就是無論甚麼有機物，他底成分，總歸是無機物。不過由一種作用，變成複雜的有機物。就是有機物由新陳代謝底作用，一方面吸收外界底有機物，一方面排出。被吸到有機物身體當中底無機物，就變成有機物，做生命和精神底所有者。所以有機物生命和精神底根柢，存在無機物當中。又像米是無機物，雞是有機物，雞吃了米之後，生出許多蛋來，又變成許多具有新精神底雛雞。這種精神，不能說是從空中飛來，又不能說是從父母底精神分出；不得不認許精神發生於無機物。從這些地方，類推出無機界精神底存在來。

由無機物一直到人類，不過由低度漸次向高度發展底狀態。

照這樣，我們人由類推認許有機無機兩界全般，精神底存在。像我們人是宇宙底一分子，我們人底精神，也不過宇宙大精神底一種顯現；於是認許普汎的精神——像所謂地球精神又宇宙精神，那樣複雜高等的精神底存在。

汎心論，由類推法證明一切，因而沒有必然性，就是在蓋然性底範圍以內，沒有到達究竟底真理。然而哲學的思索，不能夠到達蓋然性就停止，於是更進一步要求必然的真理。

第 八 章 實 體 一 元 論

我們人所看見底世界，是差別底世界，是矛盾底世界。而哲學的思辨所要求，是毫無矛盾唯一底根本實在。到達這種根本實在底方法，是遠出我們人底感覺以上，拿思惟做基礎底論理的方法；就是由理性上必然底結論，去到達有統一無矛盾底絕對底實在觀。所以哲學的體系，從常識上看起來，好像完全相反。

我們人，想滿足他哲學的要求，不像唯物論同唯心論偏於一方，又不像並行論或汎心論以蓋然的見解為止；於是再回歸到一元論。換句話說，就是由全一的最高概念——包括物質和精神——底實在觀，樹立二元論。把這樣一元論的概念，解做普遍常住的實體底思想，叫做實體一元論。

這樣的見解，發源很早，像希臘哲學當中埃黎亞學派底實在論就是。

這一派所謂實在，是唯一而且普遍常住，不可分割，不變易底東西，又不是雜多，沒有運動；因而過去和未來都沒有，只有永恆底現在。又柏拉圖否定現象界，把常住不變底實體界——就是觀念世界，看做最高底世界；把到達這種最高底世界，看做哲學底理想。

這種思想，到自然科學上，於是也否定感官知覺底絕對的確實性，產生出哥白尼底地動說來。而根據哥白尼天文學上底見解，惹出本體論上底結論底，是意大利自然哲學派布爾諾 Bruno，他唱導世界底無限性同宇宙底統一性。然而這種思想，到斯賓諾莎，纔論理的徹底，成功純粹的實體一元論。斯賓諾莎底實體一元論，把神——就是自然——看做唯一底實體，物質和精神，都不過所謂神底屬性。而物質和精神底關係，是並行底；這種關係，又不外乎所謂神底最高實在底樣式，就是顯現底形式。

又解霖以為自然和精神，是絕對所顯現底形式，而絕對是自然和精神底總合。費希德以為世界是絕對我所顯現，萬有底根柢，是一個精神就是一個大我。

像這樣，由永恆常住底觀察點，觀察宇宙間一切事物，森羅萬象無一椿不是唯一的實體所流出。所以要到達人類認識同行為底最高目的——就是理想，非無條件的復歸宇宙不可。

第九章 活動一元論

實體一元論，把實在看做普遍常住，是一種靜的見解，反對來，活

動一元論，把實在看做生成發展，是一種動的見解。真正底哲學，甚麼東西，也不許從他體系當中拿出去。不可不認許現象同時包含實在，變化同時包含恆常，物質同時包含精神，此外，無論甚麼存在，也都這一種同時包含那一種。拿他做統一的過程去調和，下一種真正底解釋。

現在假定這裏桃花正開放，把花底存在，分析的考察一下。就知道它具有許多底性質——屬性，就是開花底時候，是春天，顏色是紅底，氣味是香底。春天，是四季當中底一季，而四季底循環，同太陽和地球底公轉，有密接的關係。又蜜蜂等類，看見他顏色，或者聞見他底氣味，就三個五個的飛來，由他們底媒介，把花粉互相授受，後來就成功果實；我們人，又把果實摘下來，或者吃，或者做別的用處。像這樣，單就桃花開放一樁簡單的事實，探求他底原因結果；也大至宇宙，小至人類，都有關係；斷不是無關係的存在，或者偶然發生底事實。在這裏，不把桃花底存在，看做獨立底一種過程，簡直看他做宇宙人生底一種過程。又花一轉瞬間也不停止在靜的狀態，開花結實，就是他動的狀態底表示。由此類推，可以把宇宙人生，看做生成發展活動；進一步，連桃花一朵，也可以說是表示宇宙人生底理法底。

照這樣看底時候，宇宙當中，簡直沒有一種東西，常住不變。黑智兒底哲學體系底根本觀念，就是這種思想；他以為離開世界底生成的發展，沒有絕對；離開絕對底發展，沒有世界；生成底過程，就是世

界。把世界解做絕對的精神底必然的發展，一切底事物，都不過這個絕對的精神自家發展底契點。而思惟底主觀的形式，和現實底客觀的形式同一；所以概念底論理的——就是辨證的——進化，同時是宇宙活動底進化。所有底概念，無一不包有和他自己反對底性質，於是生出第二概念來；前一種，叫做措定；後一種，叫做反措定；這兩種措定，再調和統一起來，構成第三概念，叫他做綜合措定。這個綜合措定當中，也包有和他自己反對底性質，於是又喚起反措定綜合措定來。概念像這樣一步一步的發展，結局就到達絕對的真理。就是由單純、抽象、空漠底概念出發，自然到達從他自己當中自由發展底概念，漸次複雜、具體、豐富；結局再變做精神，回歸到他自己當中，完成精神自己把捉自己底最高形式。

又近世底進化論，也表示這種思想。像進化論所主張，無論如何複雜底有機體，都是由單純的要素——就是細胞、神經原等發達進化底；而這種進化底過程，由常時順應外圍底狀況纔可能就是。

總結一句說，活動一元論所主張，是所有現象，從唯一本體成；就是宇宙萬有，畢竟不過唯一理法進化發展底過程；所有現象，就是本體；本體，就是所有現象。

第十章 生命一元論

從來底哲學，不過弄詭辯逞空想，談神祕難解底理義；和我們人底生活，毫無交涉。現代纔完全面目一新，和生活密接。於是活潑潑的

生命哲學，跳躍出來。當中 最偉大底；要算柏格森直覺底形而上學倭鏗精神生活底哲學。

柏格森和倭鏗，都高唱所謂生命，就是實在底活動的創造的過程。對於啞實在底解釋，柏格用「持續底形相」，倭鏗用「永恆底形相」；所謂持續，所謂永恆，斷不是靜的，分割的，是一刻工夫也不停止生生轉成底活動的永久。詳細說：

柏格森，把宇宙萬有，看做精神的；說宇宙萬有，都包容在一種精神的時間當中。精神的時間，就是流轉之謂，又叫做生命底潮流，或者生命底衝動。他底本質，是純粹持續。純粹持續，有緊張和弛緩兩方面；弛緩到極度，活動力就差不多完全消失，於是變成功無機物；反過來，所謂生物，是純粹持續，破弛緩底平面而發展。

進一步說，萬有由流轉生，假如流轉一靜止，萬有就立刻消滅。沒有萬有底地方，本體也沒有。從來底哲學，不以爲實在是不變不動底本體，就以爲流轉當中有靜止底實在；都非常的錯誤。其實流轉是宇宙底絕對的實在，離開流轉，就沒有萬有；所以流轉是世界底母親——創造者。

流轉，是生命的衝動底自己實現的傾動，并非被外部刺戟出來底現象，是從內部突出或者迸發底運動；因此，流轉可以說得是自由而且獨立底創造的過程。

雖然，流轉，并非亂雜無章底，不能夠分析，而且更不是一方有無

張的變化相，一方有單一相底二元的。因為流轉的實在底本性，是直覺底妙境，簡直不可名言；只好勉強說他是一種不可分割底渾一體，變化，同時仍然持續；持續，同時仍然創造；變化相，同時仍然統一相。然而這個統一相和變化相，并非同質，是異質。雖然異質，又不是互不相容，却流通無礙。

又流轉，雖然連續，却不反覆，是一刻工夫也不停止底創造的持久，就是縱線的不斷進行。所以過去和未來底分界線，當然沒有。持續，是永劫底現在。所謂永劫底現在，并非說時時刻刻底一剎那一轉瞬間，是把過去現在未來三世，融合在持續的創造力當中底狀態，所以實在不但他本質上不可分割，過程上也不可分割。

至於倭鏗，他雖然認容精神底世界，和自然底世界，一同獨立存在，却又暗示一元論底歸結，以為這兩種都包容在宇宙生活自己發展底過程當中。這個宇宙生活自己發展底過程，就是所謂精神生活，是實在底中心生命，却并非永久不變底實體，是物物有生氣底活動，是創造底活力，是不斷底發達不斷底流動；我們人所以能夠生長，所以能夠發展，都是他底力量；他不但是我們人底真髓，并且是森羅萬象底真髓；而所謂精神生活底真在，并非已經到達進步底絕頂，還在進步途中。

柏格森底哲學，是生物學的；倭鏗底哲學，是歷史的；又倭鏗嚴格處理理想以及價值底觀念，帶宗教的色彩，柏格森不過單說他潛藏在

純粹持續當中，接近浪漫主義底形而上學；所以并非全然同一。不過拿生命做中心，去從事新形而上學底建設，卻一致。

第十一章 多元論

以上，把世界底本體，歸還做一元同二元兩種。這裏所說底多元論以爲世界底本體，并非像這樣單純底，實在是複雜多數底要素所構成。

多元論底種類，也非常之多；像古代希臘同印度底哲學，把地水火風四大，看做萬有底本體；而這些本元，都具有不變底性質，獨立並存，並沒有從這一種生那一種底事情。又德謨頡利圖，以爲萬有底本體，是原子；原子這種東西，無生滅，無變化，不可分割，性質上平等，不過分量上有差別，所以有大有小有各種底形狀。近代底萊布尼，也以爲萬有底本體，是多數底單子所構成。然而萊布尼所謂單子，是精神的，和德謨頡利圖所謂原子不同。單子底性質，並沒有甚麼差異；不過開發底順序同狀態，有高下之別，所以生出千差萬別來。

此外，康德底哲學，可以說是多元論，也可以說是一元論。後來，海爾巴脫，偏重康德多元論方面，唱導多元的本體論；以爲萬有底本體，是多數不可知的實在；意識同物質底現象，都由他生起，再後來，羅采 Lotze 調和一元論和多元論，建立一元的多元論。以爲世界是多數底實在所構成，然而把世界看做全體去考察時候，世界就不過一個有機體；組織這個有機體底成分，雖然是多；所組織成功底有機體，卻不是多，是一。

又實用主義者傑姆斯，以為世界是多數心靈的單元所構成，而各單元互有關係；不像萊布尼所謂單子，單獨自存。他所主張底多元論，和認識論上底實用論，有密接的關係。以為人類底統一欲，只向前方同未來活動，斷不向後方同過去活動，所以拿世界底同一，做我們人底理想，本沒有甚麼不可以。不過原始却的確是不統一底狀態；因此，我們人，只可以根據他統一欲，希望世界將來成功統一底體系，却不能夠就拿統一做論理的出發點。這種多元論底立脚地，一方示是根本的經驗論，一方是勢力的活動論；所以實用主義者，并非徹頭徹尾以多元論為滿足，暗地下，也諷示後來應當歸結到一元。像希勒 Schiller 所說，一元論，到這個世界底過程告終，實在是卓越底學說；而在世界正進行底時候，却是不適當而且有害。就是。

羅素 Russel 底主張，和傑姆斯相近，他說他要建立底哲學，叫做絕對的多元論。不過他一方主張多元，一方又主張多元不能夠成功一個宇宙。而不斷的宇宙，是無數獨立存在底個體，由抽象的定理，把他聯合起來組織底。所以又叫做邏輯的原子論。換句話說，就是宇宙是邏輯上底原子所構成，所謂原子，就是數學上底點；這個點，既沒有形體，又沒有大小，不過一種極抽象底觀念。

多元論，一大半，也可以說他是一元論。除康德，又除羅采大明大白的揭發一元的多元論之外，像萊布尼底單子論，假定多數底單子，明明是多元論。然從他所假定底惟獨單子一種東西看，却是一種一元論。

所以羅素底哲學，他自己又叫他做中立的一元論。假定造成功宇宙底最後原料，單是世界上底事情，不是物也不是心。

我們人有漸次統一宇宙底傾向，像以上所說，我們人哲學的要求，拿世界底統一做理想，就是；實際上我們人也是為這件事情努力，所以結局總歸一元論發達。

乙 現 象 論

第 十 二 章 序 論

現象論的問題——就是宇宙論的，或者神學的——底疑問，是萬有底關係，如何寫象？換句話說，構成宇宙底各部分相互底關係，又各部分和全體底關係，如何？

依通俗底見解，世界是無數各自獨立底事物所集合，而這些事物，有相互底關係。但是就他們各自獨立看，事物底存在，並不以這種相互底關係為必要。這樣的說法，稍為考察一下，就知道他錯誤。

現在單就果實一種東西說，從下種到開花結實，當中，有時間的關係，有空間的關係，少一樁也不能夠。照這樣看起來，就知道萬有底各部分，有時間同空間底相制的關係；縱然極微細的事物，也不能夠離開一切底事物，單獨的存在或者變化；而一切底事物，也不能夠離開這個極微的事物，如何如何。就是無不在統一的體系當中，依普汎的法則，從事統一的運動；所以萬有一部分底變化，不妨看他做影響到全部底單一運動。而且世界果真是無數各自獨立底事物所集合，這

些事物，就應當能夠各自自由活動；而所謂普汎的法則，像機械學底法則，重力底法則等類，不成立。假如說普汎的法則所以成立底緣故，是各自獨立底事物，偶然做齊一的運動；就未免鄰於滑稽。

所以就物的事實看，世界底各部分，無一不是和世界全體性質相等底體系；就是無一不成功相對的統一底體系，從事相對的獨立底運動。而這種統一的體制，實在可以說得是宇宙底根本特性。又就心的事實看，也是一樣。譬如要知道柏拉圖底思想，不可不考察梭格拉底底思想，又不可不知道柏拉圖底時代，是伯羅奔尼撒戰爭底時代，同戰後雅典底衰亡。要知道梭格拉底底思想，不可不知道詭辯學派底思想同伯里克列底政治。像這樣去搜尋，一種孤立底思想，也不會有。於是我們人在心的事實上，也能夠認知統一的體系底存在。換句話說，歷史的發展底經路，時代精神底波及；像所謂古代，中世，現代，又所謂社會，國家，家族；無一不表示相對獨立底統一體系。

所以宇宙萬有，是由一種法則支配，成功統一的體系底；就是一個有秩序和諧和世界。而用宇宙論的假說，來說明這個事實底，有原子論，超絕神論——又叫做擬人的神論，內在神論——又叫做汎神論三種。

原子論，說萬有是無數各自獨立底原子，偶然的集合所構成。反過來，超絕神論，想尋求出一種統一原理來，拿他說明遍在萬有底秩序，調和，統一等事實。這個統一原理就是所謂神，在世界以外，考慮世界應當採取底體制同過程，依一定底目的觀念，創造世界並且支配他。

內在神論，以為萬有一種原理統一，然而這個原理，在世界之內，并非像超絕神論所言，超絕世界。萬有，就是這個原理所發表又顯現。

第十三章 原子論

原子論所主張，是宇宙間元來，具有底無數絕對獨立底原子，偶然集合，於是生出有秩序有統一底萬有來。就是許多各自獨立存在底原子，在虛空當中，從事運動；而在一種適當的狀況，相接觸底結果，於是生出所謂事物，和事物間底關係來。

關於宇宙活動底關係同法則，希臘最初底哲學者等，把水空氣或火等，看做世界底原質。其次，曉披露黎，Empedocles，假定地水火風四元素。過後黎烏揭菩 Leukippos，德謨頡利圖，創唱原子論以為世界是一種叫做原子底小物質所構成，這種小物質，性質相等，不過有大有小有各種底形狀，又不可分割。

這種思想，到近代，由許多物理學者精密的概念同思惟底方法，成功一種組織的學說，非常的發達起來，對於物理化學底進步，很有所貢獻。

然而原子這樣東西，是用我們人底思想，把宇宙間底物質，先分析做各種底個體，再分析做各種底要素，分析到終極地方，叫他做原子。所以我們人不能夠由經驗到達原子。又分割到終極，不可不是無廣延底；那麼，原子底本質，是甚麼？物理學，說是能力。然而能力這樣東西，豫想被活動底，沒有被活動底，當然不能夠成立。於是把原子

看做實在體底說法，陷於困難。而且我們人縱然認許這種各自獨立底要素，但是他相互底影響，無從經驗。又世界底秩序和統一，是偶然發生底事實，不能夠滿足我們人底究理心。想救濟這些難點，於是我們人要求豫想一種能夠支配世界底東西。

再就生物底起源，述原子論底主張，他說，起先是無數底原子從事盲目的運動，運動底時候，互相接觸，互相聯合，於是發生出各是各樣雜多的狀態來。所謂人類，一直到無機物，都不過構成他底一切原子，一時偶然結合，突然的現出來。這種說法，是一種不可思議底假說，到底不能夠成立。照這樣看，原子論不但不能夠說明宇宙，就是生物底起源，也不能夠說明；於是形而上學上底原子論，完全無效，更不得不假定一種具有超越的能力底創造者，在世界以外從事創造。

第十四章 超絕神論

超絕神論，是企圖救濟原子論底困難而假定底說法。就是原子論說宇宙萬有底統一體制排置等，是偶然底結果；到底不能夠想像。於是假定這樣宇宙萬有底形態，是一種睿智者——就是所謂神——底創造作用，就是這個睿知者豫先考慮世界應當採取底體制同過程，依一定底目的觀念去創造底。

這種道理，就像機器匠製造機器，有一種目的，有一種設計，纔選擇材料，由思慮和技巧，製造出一種精美而且適用底機器來。機器當中，各部分底配置，和全部底體制，都經過精密的技巧和思慮，所以

有秩序有諧和有統一。這個比配，固然不能夠完全適合，然而把世界底關係法則看起來，却和機器底構造差不遠，至於世界上一種自然美，也就像藝術家底作品一樣。

從這些事實上，仔細想他一想看他一看，不妨說世界是睿智者所創造，當中，像生物那樣精巧的構造，更非睿智者無此能力。這樣想法，好像纔有意義有價值。像原子論所說，是原子底偶然的結果，到底不能不說是無意義無價值。

然而所謂超越世界底睿智者，創造這個世界，並且支配他。這件事情，既不能夠直接經驗他一下，又不能夠用思維發現他出來。不過從人類底造營的活動性類推，說明世界底體制和統一，拿他做我們人安心底方便；甚麼客觀的妥當性也沒有。像拿實驗觀察做基本底自然科學，就絕對不認許這種架空的想法，所以物理學採用原子論底假定。

照這樣看好像超絕神論，也沒有存在底價值。然而這種說法，在人類精神生活底歷史上，有深固的關係。科學雖然證明他不能夠成立底理由，他却不會一下子就喪失存在底根據。因為從原始時代起，就有這種超絕神論底假定，經過悠久底歲月，深入人心；而且世界上所有底宗教，幾乎都根據這種假定建立，成功一種民衆哲學底緣故。

第十五章 內在神論

內在神論以為神并非從外部作用世界底超越的原因，是宇宙底內在的真理，神在世界之內，世界在神之內。又構成宇宙萬有底各要素，并

非多數底個體，不過一種統一的原理底部分。就是世界不是多，是一。這個世界，據內在神論說，是機械的；同時，依目的的法則。於是神的要素，遍滿全宇宙，到處存在，而世界和神，相即不離，是一非異。

要想叫這種內在神論可能，先要把世界看做一種根本存在底全一。不受外部——就是所謂容智者一種超越的存在者底干涉，保守着自發的調和去活動。而這種活動，不可不由目的衝動性生起。又這種全體底特徵，同時，在全體當中底部分，也不可不顯現。

內在神論，又不可不和本體論當中底汎心論一致。超絕神論，假定一種神，來滿足我們人宗教的要求。那種說法，從現今底科學的知識上看起來，已經不能夠認許，因而疑惑到宗教這樣東西底存在。然而汎心論，對於科學的知識所困難底地方，解決也非常容易。內在神論，和汎心論，一致契合，所以也不和科學衝突，却同汎心論一齊叫他可能。所以內在神論的宇宙論，不可不看做連此後宗教的信仰也能夠滿足底唯一世界觀。

內在神論底說法，發生很早，希臘古代，就有芝諾芬尼 Xenophanes 唱導。他反對多神教，非難多神教所謂神，有人類的姿態，做人類的行爲。以爲神只有一個，形狀上，思想上，也斷不會類似我們人。這種思想，是一神教的。然而不把神看做在世界以外，創造世界；却把世界和神，看做同一。從這地方看起來，他底一神教，是內在神論的。

其次，布爾諾受哥白尼 Copernicus 天文學底影響，採取內在神論的見解。他把世界看做無限，無限不能有兩個，因此，神和宇宙同一。雖然，他所謂神，并非推擴做無限的空間底宇宙，是包括宇宙并且貫通他產出他叫他活動底渾一的勢力，就是神是能產的自然，空間的宇宙，是所產的自然。所以同一的神底生命，遍在宇宙。

內在神論，到斯賓挪莎纔徹底。他以為惟獨神是實體，這個神，是萬有底第一原因。然而萬有并非在所謂神之外，獨立存在；所以神是萬有底內在的原因，不是超越的原因。他極力排斥人格性的神，於是否定超絕神論，建設內在神論。他把萬物叫做自然，說神是叫自然發生又叫自然像這樣底原因。神是能產的自然，世界是所產的自然；於是唱導所謂神就是自然底一句話。

第十六章 機械觀和目的觀

形而上學，對於宇宙現象底變化同他底歸趣，有兩種相反底解釋法，就是機械觀和目的觀。

機械觀，以為宇宙現象底變化同他底歸趣，都依從因果底法則；就是物心兩界，都不過機械的活動底結果，并非希圖到達甚麼究竟目的，又不是所謂神底超絕的存在者所支配。所以唯物論的科學，一齊都主張這種說法；以為這個是物質當中一種力所顯現；就是有機體底複雜的作用，也不過物理同化學底作用生起。因此，拒否所謂生命力底特別的假定。

照這樣說，我們人底行爲，在宇宙底過程上，不過聽憑因果底關係如何支配，並沒有所謂究竟目的。那麼，我們人底世界觀，究竟能夠滿足不能？

目的觀，反過來，以爲宇宙現象底變化同他底歸趣，是向一種究竟目的進行，并非單依從因果律。就是物心兩界底活動，都是希圖到達一種究竟目的，有這個究竟目的，世界同人生，方纔有意義有價值。總結一句，目的觀所主張，是宇宙底活動人生底行爲，都是想到達一種究竟目的。

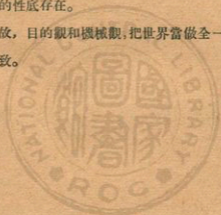
像這樣，機械觀和目的觀，互相對峙；究竟那一種真實，那一種不真實，還是兩種都不真實，宇宙底過程，不能單說是機械的作用，沒有甚麼目的；同樣，也不能單說是目的的作用，中間底過程，並沒有甚麼法則。不過這種法則，從全體上看起來，和所謂目的相合；至於到達目的底過程，却不可不依從機械的法則。換句話說，就有因果的法則，和目的的作用，並行不悖。

所有具有目的底結合，不除外他各要素中間底因果關係，却豫想他；就是具有目的底結合，同時可以說得是因果的結果。又所謂究竟性底觀念當中，不一定要目的底觀念，豫先儲藏在意識之內；又他底活動，不須由一定底設計生起。像這樣，沒有目的底觀念，却自然適合目的，叫他做目的衝動性。

又我們人心的過程當中，這一種觀念，惹起那一種觀念底時候；前

觀念成爲後觀念底原因，可以說得是因果的規定。又，觀念依意志底欲求，而適合他所欲求底目的，也可以說得是目的觀的規定。至於說物質界單受因果底法則所支配，甚麼目的也沒有，斷不是妥當的見解。我們人許多底機能，都是爲生活纔發生作用，所以不可不認許生活現象上目的性底存在；然而這些機能，又和物質界互有關係，所以物質界也不可不可不認許目的性底存在。

因爲這許多緣故，目的觀和機械觀，把世界當做全一去看底時候，可以說得是全然一致。



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

上海商務印書館謹啓

版 權 所 有 翻 印 必 究

中華民國十一年五月初版
民國廿二年
四月印行 國難後第一版

(九三一)

師範學校用

哲 學 綱 要 一 冊

每冊定價大洋貳角伍分

外埠酌加運費匯費

編 纂 者 黃 懌 華

發 行 者 兼 印 刷 者 上 海 河 南 路 商 務 印 書 館

發 行 所 上 海 及 各 埠 商 務 印 書 館

