

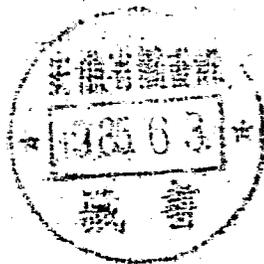
萬有文庫

第一集一千種

王雲五主編

哲學與現代思想

張銘鼎著



商務印書館發行

038746

想思代現與學哲

著鼎銘張

書叢小科百

哲學與現代思想

目錄

第一章	引言	一
第二章	哲學地位之墮落	一四
第三章	哲學價值之辯護	二五
第四章	哲學內容之改造	四二
第五章	餘論	五七

哲學與現代思想

第一章 引言

人類因為保存自己的生命起見，第一要設法滿足生理上的需要，第二要設法適應生存上的環境，於是就產生了思想。所以思想大都是由於生活的要求而來，而與行為有密切的關係。生活上有了要求，就生了思想；可是此種思想，多難悉行實現於行為以內，或至完全不能為行為所實現，因而就發生不滿足或被壓迫的狀態。不滿足而要求滿足，被壓迫而要求解放，所謂思想，就時時在這樣的歷程裏表現出來。所以思想是活動的、變化的、進展的。

思想既由生活的要求而來，則實際生活上的感情、欲望等等，俱不能排斥於思想以外；所以一種思想，不能僅視與理知同其意義，亦復含有情意的作用。主知主義者如柏拉圖（Plato）、亞理斯

多德(Aristotle)等，以為理性的活動，就是思想，而為認識絕對界的一種特別機能。其實在一種生活或一種思想裏，離情意則理知無由施，離理知則情意無由明，知情意本來是一件東西，那裏還可以強為分開。所以自康德而後的哲學或思想，已逐漸承認感情的勢力；如進化論者斯賓塞(Spencer)就表示說：『感情要素，對於思想系統的起源，有重要的關係，或者甚而至於與理知的重要相等，』而實用主義者詹姆士(James)也就肯定『思想由於情意生活的要求而生』了。

即以思想之結晶品——真理——而論，輓近哲學家亦以為真理成立於情意的要求之上，其實與否，即以能適用於實際生活與否為斷。雖尊嚴如數學上的法則，亦根據於此種要求而來，能適於人類實際生活，斯能成立，不適於人類實際生活，則需改變。所以席勒爾(Schiller)說：『一切思想，皆由行為的要求所迫而成，而真理則其歷程，亦隨情意生活的要求而變。』

更以思想之大本營——哲學——而論：其起原亦由感情欲望等而生，而意在連合人生日常的經驗與科學研究之結果，組成絲毫不相矛盾的宇宙觀，以便滿足悟性的要求及感情的需要。此其故，正如耶路撒冷(Jerusalem)所說，以哲學非僅關於窮理的思想之事，大凡宇宙與人生的哲

學，其中無不有感情與意志的重要貢獻，而尤以意志的力量爲多。

要之，無論思想是否成真理，是否爲哲學，其導源於生活而又爲生活之所從出，蓋無疑義。生活產思想，思想造生活，這是我們所要牢記住的一個定則。

思想既能創造生活，故一時代思想之所揭櫫，卽一時代文化之所寄託，一時代精神之所表見。蓋人類理知如有所啓發，情意如有所集注，則目之所見，耳之所聞，手足之所活動，皆出於自覺的行爲，決不願以現狀自甘，而必欲達於理想的生活而後快。所以一時代的思想，不發則已，發則必有關於生活的全體而蔚然成爲一種顯著的潮流，以代表此時代之主要的趨勢。不觀足以代表一時代精神內容的哲學嗎？一種哲學的成立，而一時代的文化與精神，卽爲之迥然改觀，成爲一種共同的精神財產；在此時代中的團體的意識或個人的傾向，在在皆隱受其影響而莫能自外。所以有盧騷（Rousseau）的自然主義，卽不難有法蘭西的大革命，而欲以推翻前此一切不自然，非人情的理想、信仰、傳說、習俗，以造成全人類的真正自由平等的生活；十九世紀現實思想的根本精神，卽濫觴於此。有尼采（Nietzsche）的超人哲學，而歐洲列強（尤其是德國）以多少受其君主道德說的影

響之故，遂沉酣於武力哲學之夢，欲得機一伸其意志於世界之上，於是所謂空前的歐洲大戰，遂終於一發而不可復遏；而自我意識之強烈，生存競爭之重要，乃愈發皇於二十世紀之舞臺中；雖以大戰已告結束之今日，其影響所及，猶有推波助瀾舉足輕重之勢，結果究竟如何，正未容我們逆料。思想！思想！你真是時代的寧馨兒，生活的推動機了。

又生活既能產生思想，所以一時代的生活不同，則一時代的思想自異。所以人類的生活一變，則根據舊生活的思想，即無存在的理由，而應隨新生活以俱變，以成爲現代的思想。由是以見自來哲學的系統，無論其立說若何堅固，歷史若何悠久，而不能永遠統治人心，終須屈服於新哲學系統之下的，即以此故。雖以足能左右一代人心之怪傑盧騷與尼采而言，其對於當時的反抗，亦俱由於社會壓迫個人經驗的醞釀而來，所以能够描寫當代人的煩悶思想，暴露舊社會的腐敗狀態，明詔大號，使當時爲之震動，後世蒙其影響。英雄造時勢，時勢造英雄，其然？夫豈其然！生活因時代而推移，思想以生活而變遷，固無怪黑智爾（Hegel）以爲：「一時代事物之所以存在，必有其存在的理由，若使其任務已完畢而無存在的理由時，便當移到別的東西上面去，所以一時代的永遠存在，實不

可能，而一切事物，亦無永遠保守的必要；』而散達亞那 (Santayana) 且謂「哲學乃係時代的作
用」了。

以上所述，乃證明思想與生活有密切關係，其中除却理知的要素以外，並含有情意的要素。惟其如此，所以亦復帶有時間性與空間性。思想的時間性為現代，而其空間性則為思潮，這已略述於上，無庸再贅了。

然則所謂現代思潮的，究何所指呢？曰，其為現代人之所主張而又足以左右現代人的生活，這就是現代思潮。現代人是生於現代的，既有所生，則不可不知生活所關的思想；又既須有以生活於現代，則尤不可不知一切足以影響其生活的現代思潮。所以我們既生而為現代之人，是有明瞭現代思潮的必要的。

雖然，是有問：現代思潮，或出之於個人的解放，或出之於自我的覺悟，形形色色，千頭萬緒，傾向不同，派別自異；有表見於政治或社會中的，有表見於文學或藝術中的，衆說紛紜，莫衷一是，不特各人不能盡同，即一人的前後之見，亦有所異，然則究應從何說起？

再進一步說：個人解放自我覺悟的結果，以爲宗教有如迷信，科學僅關機械，哲學實爲論理的遊戲，藝術直一表面的裝飾，遂欲打破一切階級、權威、與傳說，而馳騁於自由的世界。因而信仰失其緒，思想（狹義的）失其用，道德失其感；若是，宜可一本自由批評之新精神，而發爲自我表現的新思想了；然而舊信仰去而新信仰未生，舊思想破而新思想未建，舊道德亡而新道德未立，一切新理想中所謂合於理性的宗教，闡明生命的科學，以及人生的哲學，勞動的藝術，俱僅有呼聲而未遑實現，於此，不特不能爲個人爲社會建一有力的思想，以適應新理想的要求，而精神且反以失所安慰，思想反以流於混亂，生活反以徬徨歧途，不知所歸。豈所謂足以統治現代人心的現代思潮，就是這樣嗎？

至於哲學方面，自十八世紀的啓蒙運動以後，輒近哲學，漸次露其頭角，欲一舉而致前此的絕對主義、主知主義，於萬劫不復之地，然十九世紀以來之思想，如理想主義與浪漫主義，其末流固失之於空虛支離，有違現實，然炳耀一時的新思想，或則屈伏於科學系統之下，或則拘執於唯物觀念之中，僅能說明思想的表面，而難及於思想的中心，因亦不能與人生以切實的解決而誇爲圓滿的

說明。卽至於今日，形上論上的唯物論與唯心論之對立如故，認識論上的唯理論與經驗論之互峙依然；有以客觀爲真理，亦有謂主觀卽真理的；有以神之觀念爲虛誕，亦有主張維持神之觀念的；有以機械觀說明一切，亦仍有大倡自由意志之說的。凡此種種互相矛盾的觀念，既雜然並存，則其思想自愈難明瞭。更從何處而能得一種兼容並納之新哲學觀？

雖有謂思想之進展，卽在於並存而互競，但各哲學家既各以一己之意見爲前提，而各趨於個人的途徑，則其結果所及，或則永遠流動，難成系統，或則流爲我執，柄鑿難通；據此以言現代思潮，則現代的思潮何在？

是的，『現代』既永爲過去與將來的過渡，『思潮』既包括物質與精神的交流，則其龐雜，實一自然的傾向。又一時既難爲個人與社會建一有力的思想，以適應理想的要求，結果因徬徨無依，而全憑一己的經驗，以求解決，遂不免流於我執，此亦應有的現象。惟在此龐雜思想中，無論若何紛擾，終必有一主要的趨勢，以代表一時代的思想勢力，而此一時代龐然雜然的思想，分而觀之，雖若無何種系統可言，然如集合於此主要的趨勢之下，則常能保持其有機的統一；徵之歷史各時期中

的思潮，固皆斑斑可考，現代思潮亦何獨不然。

且如穆勒 (Mill) 所謂：個性的發展，實爲一切文化發達及人類幸福的根源，而天才尤須打破一切由來傾於保守凝滯的習慣、傳說、與輿論，以呼吸於自由的世界，而於自由競爭自由討論之中，乃寓有真正的進展精神。又如尼采所謂：欲發達此自由精神，則社會的墮落爲必要，蓋社會上一切制度與習慣，頗足阻礙社會的進展，然一方必須有墮落的傾向，然後被刺激而反趨的強者出，乃能打破此凝滯的空氣而更促進之；所以有自由精神的人，以反對凝滯的習慣與制度之故，其思想必不固定而常變。由此可見現代人以呼吸於自由世界而打破此凝滯空氣之故，乃不能不從事於自由競爭與自由討論，而其思想，亦必不固定而常變。又由從來社會上一切制度、習慣、傳說的積威中，一旦驟然衝破此重重壓迫，奔放無前，舊社會的幻影未盡，新時代的思想未立，因昧於自由的真義，遂不免流於放恣之處。或則身雖處於自由天地中，仍感內心不能自由的痛苦，或則放縱一己的自由，而常與他人的自由相衝突。因此，所謂矛盾、煩悶，遂常現於現代人的思想中，而不知所止。其實此種情形，正亦爲除舊布新送往開來的自然變態。蓋空氣不凝滯，不足以使現代的天才進行打破

的任務，社會不墮落，不足以刺激現代人使生反趨的強者；而所謂思想的流動、自由的放恣，以及所謂矛盾與煩悶，於是就成爲醞釀一時代的偉大思潮之必要的原素了。

然則現代思潮中所謂主要的趨勢，究竟是什麼呢？

曰，現代思想，雖千別萬殊，然其所以構成此種現象的根源，不外：（一）政治組織的革命（尤其顯然的，是法蘭西的大革命）。（二）社會生活的變遷（而科學知識的發明，經濟狀況的改變，尤爲促成社會生活變遷之主潮）。（三）教育機會的普及（尤其在十九世紀前半葉以後）。因政治組織的革命，而現代人乃欲把握革命的根本精神，企圖立足於自由平等之上，以求事實上所謂人類的的生活。因社會生活的變遷，而現代人乃迫於實際生活問題之重要，而益急欲進行改造社會的大運動，以期實現真正人類的的生活。因教育機會的普及，現代人的知識愈提高，而自覺心乃愈盛，生活慾乃愈強，從前一切由於因襲而來的幻影，俱不爲現代人所信，而羣爲反趨之強者，欲一躍而進於現代人類的的生活。於是凡種種關於現代生活的實際問題，因無一不足以支配現代人的思想，而成爲現代的種種思想問題。這些思想問題，雖若能左右一時代的精神，然苟澈底的考察之，則其

基礎實築於一般思想即哲學思想之上；且一時代的精神內容，每多表見於其時代的哲學中，『困難怪耶路撒冷要作這樣肯定的斷案了。』

故若以哲學眼光考察這些思想問題，其特色良可結合於現實思潮的旗幟之下。凡合於現實的，始於人生有價值，而關於人生的，即爲現實問題的中心。明乎此，則所謂現代思潮的主要趨勢，可以現實思潮一語盡之，而所謂現實思潮的主要趨勢，又可以生活思潮一語盡之。生活！生活！這就是人類思想的出發地，也就是現代思潮的根據地呀。

誠以人類所最需要的，即在本諸生的衝動，實行生的創造，以達於生的表現，這求生問題（非生存而爲生活）就是人生的惟一問題。故人類之道，既非動物之道，亦不應求諸人類以外一種至高無上或一種神祕莫測之道，即在根據人類的需要，就現實生活更求生活之充實而已。人爲人而生，人生爲現代而存，各盡其所能，各取其所需，這纔是人生的澈底解決，這纔是人類的真正幸福。有不合於此，而徒作他人的工具，或妄求非分的幸福的，這都是非人的生活，不過爲墮落的社會或畸形的社會之餘威所迫成而已。故所謂人類的思想或現代的思想云者，亦即在認清人類真正生活

的意義，使由非人的生活而達於人的生活；由此以言現代思潮的趨勢，就不難得其大概了。

蓋人類思想，係生的思想，而非死的思想，故其着眼之點，在擴大人類的活動，在表現現代的權利。現代人類，於科學知識發明上，經濟狀況改變上，均有顯著的活動；不特實際生活上，因此而起非常大的變化，即其思想方面，亦感受絕大的影響，此殊不能爲現代人諱。惟現代人雖或沉淪於物質生活以內，但人生問題，亦有以爲終非物質條件所能解決的；又在歐戰以後，現代人縱多皇皇惟目前的生活是圖，然亦感生活過於急進，無暇顧及內心文化（如人格、道德等問題）的危險。即如叔本華（Schopenhauer）一流，雖以覺醒於現實的苦悶而消極的否定生活，但如尼采一流，則仍積極的肯定生活，而主張：『人生如無意義，我必與以意義而造一有望的人生；』此所謂與人生以意義而造一有望之人生云云，即正爲現代思潮的要旨所在。故無論如何，若羅素（Russell）所謂：『要之，思想的權力，在其最後，是要勝過人類的一切權力的，思想家如果有思想的本領，又有想像去思想合於人類的需要，那末，所志的目的，雖有時不能在生前達到，遲早必能完成的。』這是我們討論現代思潮的人所極須注意的。

現代人既尊重生活，而排斥一切無關生活的思想，然則爲人類生活法則所係的哲學，究應怎樣呢？

曰，哲學者，乃係萬人之哲學，民衆之哲學，非一二人或一二特殊階級的哲學，有時雖爲一二次或哲學家所表現，但皆須代表當代的精神，而爲萬人或民衆努力的結晶。故所謂現代哲學，即在把握現代生活的精神，適應現代人類的要求，而努力「與人生以意義以造成有望的人生」；哲學之所以爲哲學，卽人生之所以爲人生。由是以視哲學中的真理，非一固定不變的概念，乃時時活動、變化、進展，以引導我們生活達於至善至美之域的；而哲學爲人生的一語，不特爲現代思潮的含義，抑且爲現代哲學的特色。尼采謂：「人生如無意義，我必與以意義，自造有望之人生」；而倭鏗（B. F. Cken）則更廣其意，以爲：「我們的生活意義與價值，苟不易發現，我們當自進而創造之，縱人類前此一切努力，俱歸無效，我們亦決不因而失望。」尼采又謂真正的哲學家，必須有堅強的人格，足以自創導引人類的世界；而席勒爾則引伸其意而以爲哲學家必須有同情於人生一切方面的雅量。又如詹姆士之以哲學爲我們所見的人生的解釋，倭鏗之以人生經驗爲哲學基礎，柏格森（Bertr-

83)之作『創化論』以探討人生的究竟，在在可以看出現代思潮的影響，現代哲學的貢獻。而羅素且明謂：『人生哲學，如爲一般人所信仰時，於社會的生活力上，却有很大的影響，故世界固甚需要一種助長生活的哲學或宗教。』然則在這樣的現代思潮之下，我們如何使現代哲學益集中於人生問題的討論，俾爲一般人所信仰而有以助長生活呢？

第二章 哲學地位之墮落

照上面所述的看來，好似哲學與生活之間，確保有一種極密切的關係。但是我們要知道，哲學之所以與生活發生極密切關係的，這不過是現在的事實，而所以促進這樣關係的，則為現代的思想。哲學一受了現代思想的影響而改觀以後，差不多就成爲一種起死回生的狀態了。

於此，我們且看看從前哲學的地位，究竟是怎樣呢？

說也奇怪，無論何人，一聽到哲學這個名詞，幾大都以爲這是一種迂闊玄奧不近事實的稱謂，而無異於一種抽象的概念的詩，或一種論理的觀念的遊戲。而哲學家則不過是一個蜘蛛式的玄想者，他終身的專業，就在如何構成一種自成一家的蜘蛛網式的思想而已。哲學家所需要的，正如司各脫 (Scott) 所謂：『安坐室內，以棉花塞耳，其於兒童之呼痛，自能充耳不聞。』哲學與哲學家在一般人心目中的地位，由是就可以想見一二了。

其格外利害的，如雕蘭特 (Durant) 所說：「有許多粗魯的讀者，告訴我們說，所謂哲學，正如棋枰一樣的無用，正如庸愚一樣的糊塗，亦正如目錄一樣的板滯。而西塞祿 (Cicero) 則更以為「任何荒謬絕倫的東西，是可以在哲學家的書裏找出來的。」但是哲學雖受了這樣公然的侮辱，而以一个哲學家的雕蘭特，却反明明的回答說：「確實有許多哲學家，曾富於一切的智慧，而獨缺乏了常識；並且若干哲學上的鑿空之談，實由於過重嚮壁虛造的能力而起。」觀於吉本 (Gibbon) 論盧騷「是一個非常的人，其想像足抵十人，而常識則不及一人」云云，則哲學家之缺乏常識，蓋已難於為諱了。

哲學家既缺乏常識，自難怪羅素以為：「許多受科學的與實際的影響的人，不免懷疑哲學是否為一不足輕重，過於瑣屑的判斷，為一專事空想，無關知識的辯論，這一問題，就有討論必要了。」蓋近代哲學自康德 (Kant) 以來，其特徵多立足於主知主義之上，而以理性為惟一的根據，至黑智爾乃達於其極。黑氏視理性為絕對之物，有仲裁一切自然科學之權；苟有不合於其哲學系統的，雖有精確的實際的證明，必須加以改正，即自然亦須就正於其理性法則之下。像這樣，固無怪

惹起當時專門科學家的厭惡與反動，羣起而為科學謀獨立，以反抗此種無理的壓迫；而以為凡能有精確的實際的證明的，雖不合於哲學的系統，亦得為確實的事實或法則。自經過瓦格涅 (Vogt)、佛格特 (Vogt)、畢希勒 (Büchner)、侖雷斯珂 (Moleschott) 等人對於唯物論之反覆辯難，以及邁爾 (Mayer)、朱爾 (Joule)、赫爾姆霍斯 (Helmholtz)、達爾文 (Darwin) 等人在科學上有重要發見後，而自然科學遂推翻前此種種玄虛的空想的哲學，而有十九世紀之大成功。不特風靡一時，黑智爾之哲學，竟屈伏於此種根據觀察與實驗的科學之下，而不復如當時之得勢，即一切抽象的概念的理想與人生觀，亦被譏為誕妄的思辨，無意識的玄想，而因以銷聲滅迹，不復能傾倒人心了。

誠以主知主義的哲學，自囿於理性的牢獄以內，以為惟有理性可以包辦一切的知識，而不知理性以外，尚有實際的經驗，亦為構成知識所必需的工具；則僅由理性所構成之樸素的宇宙觀與人生觀，豈能與人生以滿足？再進一步說，所謂人類，不僅具有理性，亦復富於情意，人類為實行其情意的要求起見，始能感覺其生活的必要，如與生活無關的空論與玄理，非惟不能與人生以解決，且

愈增進人類的懷疑與煩悶。則唯理哲學（主知主義之哲學）之所以稱盛一時，尊爲科學之王時，卽已伏有被擯而去一蹶不振的預兆，所以如倭鏗所說：『牠在今日，已不復能從其至高無上的地位以統治各人，倒反要聽憑各人的意見與取捨了。』

唯理哲學之勢既衰，其思想遂降而成爲過去的遺跡，所謂自然科學，乃如日中天，炳耀一時，此後一切哲學的思想，非根據於科學的基礎表現於唯物的觀念之上，斷難立足。但其極也，過於重視物質生活，輕視精神文明，而人生方面，反因有機械的與冷酷的之感。舊信仰、舊思想、舊道德雖已破產，而新信仰、新思想、新道德之建立，又非科學所能率爾從事；科學萬能之說一破，而唯物的哲學，乃不得不與唯理哲學淪於同一的失敗，亦難示人以可信。

復次，與唯理哲學異趣，根據理想主義浪漫主義之上的哲學思想，既力矯前弊而重視理想生活與感情生活，似乎可以解決人生問題了。但其末流則反有空虛支離之嫌，其傾向雖與唯物觀的哲學不同，而其不能解決人生也如故。

唯理哲學，以重視宇宙的絕對真理，而不許人生有自由的活動，以重視人類的普遍概念，而開

却個人之生存的意義，既失敗了；但鑒於此失之唯物哲學與唯情哲學，亦各失之於一偏之見，而未免有末流之弊，仍未爲得。當是時也，宗教的傳說，道德的法則，以及一切精神科學的說明，既爲科學思想所掃蕩，而爲一切思想基礎之哲學，亦復不能於理想與現實之間，加以適當的解決，蔚成左右一代耳目的思想勢力。舊日的哲學思想，其僅如常例構成若干原理與法則的，既難於滿足近人生活的要求，而新思想又不能爲一適宜的替代。於是近人既懷疑普遍概念的渺茫，復深感實際經驗的糾紛，且以爲一切關於人生方面之糾紛的矛盾的切身問題，哲學家於此殊無一刀兩斷的顯明表示，即有所倡述，而終難實現，殊不能信以爲真，縱或求決於其前，而皆不能作滿足的答覆；哲學之不足信，哲學家之不足賴，蓋已成爲普遍的呼聲了。

哲學與哲學家，既不能爲近人之一助，於是有一己思想爲主宰，而自求解決人生之道的，或則專心於文學、藝術之途，以圖表現其思想的，甚至有譏學理研究爲生活上不足輕重之舉，而因以排斥一切組織的系統的學說的。要之，哲學之爲近人所輕視，大概要以此時爲最利害了。

老實說，無論唯理哲學、唯物哲學或唯情哲學，俱偏於維持現代而重視保守觀念，遂不以情意

的要求，不藉冒險的精神，向廣大的人生世界中，創造出生發活動的自由思想。乃徒拘守其一偏之見，以爲天上地下，惟我獨尊，其他一切知識的探討，真理的尋求，思想的建設，凡不合於一己思想系統的，俱應在廢棄之列。不知一己的思想系統，苟有絕對的價值，則他人思想系統，安知無成爲絕對的可能？反之，他人思想系統，苟俱爲相對的，則一己思想系統，亦難免不爲相對的。尤其令人不滿的，即哲學家，雖有主張相對原理的，然常謂自己的思想爲絕對；雖有主張變化原理的，但每以自己思想爲不變。此其拘執成見，俱不出於以己自蔽之談，又安能闡明生活的意義，建立自由的思想？即縱於生活上有所闡明，固無異席勒所謂：『有若一夢；』或縱於思想上有所建立，亦猶之培理（Perry）所謂：『正如舞臺上的伶人，雖極自由，終不能出舞臺一步』了。

最後更就歷史較久足以拘束一代人心的唯理哲學來討論一下。

唯理哲學討論宇宙的地方，嘗假定一種超越的世界，以爲我們現在所居的世界，不過爲此種實在界（即超越的世界）之一影像；一若可依此種實在界的絕對真理，即可說明一切的自然現象，而使其成爲『知識的概念化』的。然果以現代人的眼光觀之，則於缺乏根據難於證明之處，固

不值識者一笑。即其肯定我們現在的世界爲一合理的調和的世界，而足以實現我們一種高尚的光明的理想，如黑智爾所謂：『現實的即合理的，合理的即現實的』云云，一按之經驗與事實，則此說亦不攻而自破。所尤可異的，大倡進化論之斯賓塞，亦以爲世界的將來，自能安頓；聽其自然，不用干涉，即可日進無疆。主張科學觀之馬克斯（Marx），且以爲理想一達，則一勞永逸，將來即無須過問。不知世界進化，有賴努力，絕不可一一聽其自然；又關於進化的努力，在由較低的理想而達於較高的理想，現在的理想一現，而將來的理想又生，永無一勞永逸之時，不然，則此進化的世界，已不啻如枯木死灰，又安有進化的意義可言？以斯馬二氏的天才與思想，猶受唯理哲學宇宙觀的影響若此，則此種哲學，惟有早望其墮落，以刺激反趨之強者而已。

又唯理哲學討論人生的地方，首謂人類具理性，秉智慧，重和平觀念，尙利他主義，其所行所爲一以理知爲指導，而不越乎道德的規範以外；且具有無上的神祕的智力，能不藉物質而以純粹的精神，與萬能之神相接觸，俾了解其最高的真理。來布尼茲（Leibnitz）說：『實在就是善，惟因制限而生缺陷，則爲惡。』而人類亦然；人性本善，惟因社會制度的缺陷而有惡，苟改良社會的制度而

有以補救其缺陷，則罪惡即永無復生之可能。這就是唯理哲學的人類觀。但一徵之實際，則此種觀念，即不免受一嚴重的打擊了。

關於心理學家如李播 (Ribot)、弗洛伊德 (Freud)、桑代克 (Thorndike)、馬克杜加爾 (McDougall)、瓦特孫 (Watson) 等人，對於感覺、情緒、潛意識、本能、行爲的研究，已足證明人之爲人，絕非如唯理哲學家所想像的一個「好小孩子」。即歷史家衛爾斯 (Wells) 亦以爲「人類之生，無異禽獸，乃一貪婪而多恐的自我主義者，除其自身的利益以外，便沒有什麼關心的所在。」而社會學家索洛琴 (Sorokin) 則更謂：「這種本來的人，誠然是愛和平、尙利他、富同情的，可是同時也充滿着怨恨、殘暴和獸性；誠然是溫和的、創造的，可是同時也是野蠻的、破壞的。自然，理性主義者所主張的幾種人的特性，也並不是全然沒有的，可是人却另有一種相反的性格，有時正面的性格，却反被相反的性格所掩蓋了。」且在十九世紀乃至二十世紀的哲學家如哈特曼 (Hartman) 的潛意識論，尼采的權力意志論，倭鏗的精神生活論，以及如柏格森的直覺論，詹姆士的實用論等等，也都抱有這同一的見解與傾向，然則唯理哲學家又有何說以自解呢？

唯理哲學家心目中的世界與人類，既一憑其玄想，而不合於事實，則由此構成的宇宙觀與人生觀，自超越時空的關係，違背生活的現象。歷史本來是發展的，而唯理哲學乃欲其永久化，社會本來是進化的，而唯理哲學乃欲其絕對化。唯理哲學家不顧歷史與社會的進展關係，惟以理性爲永久爲絕對，自對推闡事物的新變化，解釋社會的新變遷，發揮生活的意義，而不免有維持舊社會保守舊觀念之弊。於是一般社會運動或社會革命者，遂謂此種哲學家，以出身於特殊階級之故，因昧於社會的勞動歷程，而專以擁護特殊階級的利益爲事。如笛卡兒、斯賓挪莎（*Spinoza*）、來布尼茲等之以神爲絕對存在而包含萬物，康德之以自由爲唯一的基礎而構成其哲學系統，俱不過主張一種超自然的精神，一種獨立自由的觀念，而暗與當時資產階級在經濟、政治上主張一種絕對的自由之思想相合。而拉法格（*Lafargue*）則更明謂：『資產階級，以維持其階級獨尊，消滅被壓迫階級的革命精神之故，遂示人以可信之道，以爲現在社會的制度，乃係永久的真理之實現，而自由主義的哲學，則藉此種永久的真理而一新其面目。』近代哲學，即在迎合資本主義的生產方法，『這是一種何等聳人聽聞的毒誓呀！』

甚或如尼采之以自由思想爲有閑的上流階級或貴族階級的產品，一若明示哲學卽爲上流階級的結晶品的，雕爾特所謂：『惟饒有奢侈與閒暇的實力之國家，文化之產生，自能如植物之滋榮於膏腴而潤澤的大地，』一若哲學非受資產階級的撫育，不足以發揮光大的。哲學！哲學！你難道自甘墮落，而真成爲特殊階級的裝飾品嗎？

雖然，唯理哲學，是否真正擁護特殊階級的利益，固非一言所可盡，但在事實上看來，其不以實際的經驗爲根據，不合現代社會的傾向，不能解決現代人生的問題，而卒至成爲保守觀念的化石，進化歷程的障礙，固已顯然可見。此種遠於生活不合現實的哲學，已不啻爲一時代思想的落伍者，不急趨於墮落之途，又將何待？

所謂哲學的地位，既墮落到這樣程度，然則哲學亦將因此而終於一蹶不振嗎？曰，不然。尼采有言：『一方必須有墮落的傾向，然後被刺激而反趨的強者出，乃能打破此凝滯的空氣而更促進之。』故哲學地位的墮落，乃正所以刺激新哲學之猛進。又倭鑿嘗謂：『我們之所以否定一切，是因爲要肯定一切的，爲肯定而否定，其中實含有無限的光明，』我們之所以反對舊哲學，也正是因爲要建

設新哲學的原故；不過其中所含的光明，究可表現到什麼程度，這就要看反趨的強者努力到什麼程度而後定了。

總之，哲學既有一個光明的將來，我們正不妨引用哥德一句話，以爲哲學「須爲再生而死去」了。

第三章 哲學價值之辯護

哲學的地位，雖因自然科學之勃興而一落千丈，然哲學家並不因此而絕望，仍竭力想替哲學另外開闢一個新世界，藉以維持其特殊的地位。但在科學當權的世界裏，無論如何，哲學斷難離科學以立言，於是有以哲學綜合科學的，有根據科學而欲另尋哲學的意義的，更有欲將科學概括哲學，以說明宇宙與人生的。然其以科學爲哲學材料的人，其結果往往另建一種新玄學，以與科學抗。即輕視哲學而欲以科學侵犯哲學界限或代替哲學地位的人，往往亦於無形中爲哲學的潛勢力所迫而同化。科學的哲學家如赫克爾（Haeckel）、阿斯特瓦德（Ostwald）、陸宰（Lotze）、費希奈爾（Fechner）等，固顯然可以看出這樣的傾向，即大科學家如赫爾姆霍斯、傍卡累（Poincaré）等，亦俱會隱然爲哲學張目，而有助於哲學地位之增高。所以縱在十九世紀哲學地位十分墮落的時，而大學中仍列有哲學的科目，即著名科學家，亦不敢小賤哲學的潛勢力呢。

蓋思想固起於生活，然有非當時生活所必需，而須待諸將來的應用、實驗、與證明的，所以思想不盡為事實的，有時亦為抽象的。及至實用的思想與待用的思想之隔離愈遠，則抽象的思想，即若離事實而獨立，而無關於實際的需要。人類如有進化的可能，則抽象的思想之產生與研究，均為勢所必至，理有固然之事。此則留待後用的『假說』之所由起。而哲學則為研究這類抽象的思想以建立種種『假說』而設的。

除此而外，即以事實或經驗而論，人事至繁，豈能逐一備載，於是為謀能力的節省思想的經濟起見，不能不於各個的事實或經驗之外，抽象的簡單記載其一般的共同關係與要素，由孤立的變為相關的，由散漫的變為系統的，由複雜的變為單純的，藉一個簡單的抽象思想，可以概括若干的印象（事實或經驗），以便於記憶與應用。此則『概念』之所由起；而哲學則於根本上首先建立『概念』的觀念，並欲澈底加以研究的。

至若以『假說』而認為事實，『概念』而視作絕對，此固係從前哲學家之莫大的錯誤；然如因噎廢食，乃一概抹殺抽象思想——『假說』或『概念』——的地位而否認其存在，這就是輓

近科學家之惟一的偏見了。

又我們所以將若干事實或經驗統攝於幾個概念之下的原因，一方面固由能力節省與思想經濟而起，而他一方面則由我們之統一慾而生。我們覺得我們自己是一個人，又覺得我們自己的人格是統一的，於是在宇宙的自然現象，人生的活動歷程中，也想以這統一的原則來說明。這因為自然界的表現，人事界的發展，在在都能同我們發生密切的關係，我們如要生活在這環境中，必須知道如何來支配這樣的環境，纔可以控制自然，應付人事，使得生活圓滿而向上。如何纔能了解這樣的環境呢？這非有一種統一的宇宙觀與人生觀，不足以歸納宇宙與人生裏的森羅萬象，使成爲我們的精神財產。縱使宇宙與人生的意義，極其蕪雜而曖昧，然我們愈覺因此而生不滿之感與求知之慾，亦愈覺有增加經驗，豐富知識，充實思想，以建立宇宙與人生的概觀的必要。換句話說，我們爲建立這樣的概觀起見，遂不能不於自然界與人事界所構成的種種問題裏，從事於抽象思想的研究，以發見宇宙與人生的原來關係，這正是哲學上惟一的任務，也正是我們（無論何人）所必需的。一種哲學觀。無論哲學地位墮落到什麼程度，我們爲滿足我們的求知慾心之故，這種哲學觀，

在有意或無意之間，我們總是覺得需要的。所以我們豈特不能力避抽象思想而不談，抑且要深究一切抽象的思想，以圖建立一種新宇宙觀與新人生觀。由此看來，哲學固不應在廢棄之列，即哲學的要素——玄學，也不是根本可以推翻的。

即哲學雖受自然科學的影響，而必須受科學的洗禮，以立足於健全的常識與確實的經驗之上，然因此愈足擴大哲學的研究，促成哲學的進展，使哲學得一掃前此的腐論陋見，而根據更精確的原理，應用更切實的方法，力求與真正的宇宙與人生相近，以恢復其特殊的地位。即宇宙以闡明人生，即人生以解釋宇宙，使世界思想化，使思想世界化，無論何時何地，所謂哲學，是絕不會放棄這樣任務的。

誠以欲究思想的根源，終不能離人生問題以立言，而一切學術研究的目的，亦即在如何促成個人或社會生活的進化。所謂哲學這樣東西，即欲於宇宙觀與人生觀中，以構成合於我們生活需要之理論的思想系統的。科學雖嘗一度欲代替哲學的地位，然終不能抹殺哲學的理論。蓋科學亦不過為研究宇宙問題與人生問題的一種方便，其所獲的真理，非即為超越人類的絕對原理，而絲

毫不可動搖，亦得由我們的研究而加以更變與進展。此不特實用主義者有見於此，即大科學家卡累亦作是言。又建築於科學基礎上之物質文明，縱亦足傾動一時，但其鄙薄精神閑視生命之處，除哲學家遠如尼采近如羅素輩譽爲假文明外，而大文學家或藝術家如托爾斯泰（Tolstoy）、卡益特（Carpenter）之流，亦抱有同一之見解，以爲此種文明，惟有賦人心以腐敗之徵，導人生於墮落之途而已。科學之能事，既僅止於此，而哲學之理論，遂愈見重要。所以返於康德之呼聲，一經叔本華之暗示，費希奈爾之刺激後，即有普及德國科哲諸界之勢。豈僅文得爾班（Windelband）以爲當時思想界仍需一種哲學的世界觀，即赫爾姆霍斯亦不得明白承認科學的研究，僅能及於現象，而不復作「代替哲學以解決一切」之想了。

雖然，哲學與科學的相關地位，究竟是怎樣呢？我們在這裏，不免要生出這種疑問了。

於此，新康德派中陸宰（不僅是陸宰，凡屬於新康德派以內的，大概都抱有這同一的見解，）以爲科學所研究的對象，是事實，而其方法則爲論理的判斷；哲學所研究的對象，是價值，而其方法則爲價值的批判。所以科學爲事實之學，而文得爾班則以哲學爲批判普遍妥當的價值之學。蓋人

類既能行動，亦能思想，故其生活除事實問題而外，斷不能與思想問題絕緣，「所以如此」與「應當如此」同爲人類生活中之常有的現象；今對於人類生存的事實，既有所謂論理的判斷，則對於人類生活的價值，又安可不作價值的批判呢！

柏格森的生命哲學，則更進一步，以爲科學所研究的，爲物質的現象，物質的現象，全爲機械，故可以分析的機械的方法研究之；若哲學所研究的，則爲活動的創造的精神的生命現象，除用綜合的直覺的研究法外，不足以把握生命的本質。所以科學爲分析的機械的物質之學，而哲學則爲綜合的直覺的生命之學。新康德派祇以價值批判爲哲學之對象，而不知純粹理性、純粹道德、純粹美感三大價值的批判，俱在於估定生命的意義或本質，而藉以表現生活的價值，所以不若柏氏尤能頓然直擲哲學的中心問題——生命，而於機械的物質的科學之外，以恢復哲學的特殊地位。

即耶路撒冷也以爲我們所經驗的精神歷程，與一切的物质歷程不同，我們雖在自然科學裏，得着一種教訓，以爲我們首須確定我們的事實，但是我們不可因此就忽視了我們的精神生活而認爲次要。所以耶氏對於哲學與科學的見解，遂主張我們若努力化宇宙歷程爲單一的解釋原理，

而以判斷爲一個實在的歷程之函數；則科學的任務，即在將宇宙間可以發見的原素及原素間的關係分析的敘述到簡簡單單的而已。

至於以哲學爲綜合的，以科學爲分析的，雕蘭特亦有是言。雕氏不僅說明哲學與科學的界限，且進而說明哲學與科學的關係；我們如一究其說明的內容，就可更能了解這兩者之間的地位了。雕氏說：「科學似乎是常常前進的，而哲學則似乎是常常落後的。但這不過因爲哲學是幹的一件困難而艱險的事業，來討論種種尚未應用科學方法的問題——如善惡的問題、美醜的問題、秩序與自由的問題、生死的問題；如一種研究的知識領域，一成爲確實的系統時，這便叫做科學了。各種科學的起原，有如哲學，而其結果，則似藝術；因爲牠（科學）是起於「假說」而逐漸達於完成之域的。哲學是對於未知未覺的或一知半覺的一種假定的說明；牠是把握真理的一個先鋒。而科學則係已經佔得的土地；此外所有領土中的知識與藝術，則構成我們一個未完成而很奇異的世界。哲學雖似乎中止不前，雜亂無章；這却因爲牠（哲學）已將許多勝利的果實讓給了牠的女兒科學，而牠自己則慷慨不以自滿，仍進而一究「尙未確實」而須待探討的問題的。」

「我們如更進一步說，則科學是分析的敘述，而哲學乃係綜合的說明。科學之能事，在分析全體為部分，分析有機體為各種機官，分析玄奧的為明瞭的。牠未嘗探究事物的價值以及其理想上的可能性，亦未嘗探究其全部的與究竟的意義，只要將現在的事實與作用敘述出來，牠就滿足了，牠的視線，是專向於真實的事物性質與歷程上面的。科學家之心，一若自然的公正，誠如屠格涅夫（Turgenev）詩中所謂：他之注意一個蝨子的腿，就同注意一個天才創造的痛苦一樣。但哲學家則不以僅僅敘述事實為滿足，並欲一探事實對於經驗的關係，藉以獲得其意義與價值；他會合種種事物於說明的綜合法之中；而極力將科學家所分析的大宇宙綜合為一體，使其遠勝於從前。科學僅能告訴我們醫人與殺人的方法；牠零星的減少了我們死亡率，而大批的屠戮我們於戰爭之中；於此，惟有智慧——藉一般經驗而調和的欲望，纔能告訴我們醫人與殺人的時期呢。在科學裏來考察歷程，構造方法，在哲學裏就要來批判目的，調和目的；並且因為在這些時期裏，我們的方法與工具之擴充，遠超於我們理想與目的的說明與綜合之外，所以我們的生活，就充滿喧囂與狂暴的狀態，而沒有絲毫意義了。這因一件事實，如無關於欲望，雖有若無；如無關於志願與全部，亦不得

謂爲圓滿。僅有科學而無哲學，僅有事實而無識見與評價，是不能拯救我們於失敗與絕望之中的。科學僅給我們以知識，而哲學則能給我們以智慧。」

益以羅素所謂：「哲學與其他學術相同，其目的亦首在知識。雖其所趨向之知識，一方面在謀科學之統一而建立其系統，一方面則在我們的辯證、成見、信仰的根由上而加以一種批判的考驗；但不可說牠就能確定的解答牠所提出的種種問題。倘你向一個數學家、礦物學家、歷史學家，或其他學者，問他的科學上所探究的確定的真理是什麼，於此，他解答的詳實，總可使你如願以償。但你如以這同一的問題來問一個哲學家，那末，他苟誠實無欺，當下就自認他研究所得的，不能像其他科學一樣的成功。實則關於任何學科的知識，如一成爲確定的，此種學科，已不能稱爲哲學，却成爲一種科學了。……問題中而能有確定解答的，就一齊放在科學裏，如現在還未能夠與以確定解答的，這就要留下來叫做哲學了。」由此更可恍然明白哲學與科學的重要任務裏，兩方面的界限，雖然不同，但其相互的關係，則甚密切。這就是說，哲學固須根據科學的探討，來引起、擴大、提高科學的研究，以盡其綜合與批判的能事；但同時科學也須依賴哲學的刺激，尊重哲學的指示，感謝哲學的

努力，而因以認清了哲學的固有勢力，確定了哲學的特殊地位。科學不以哲學的存在而降低價值，哲學不以科學的勃興而減輕責任。一切的哲學家與科學家呀！無論你們從前是輕視過科學或哲學，或是由輕視而仍至於重視的，請在這裏承認了兩者的地位，消除了學者的偏見，而共達於分工互助之途罷。

但是不免有人要批評哲學總是一些未曾確定解答的問題罷？於此，我們再看羅素所述：「發見一種解答的希望，雖是很小，但是哲學的任務，就在繼續思索這類的問題，在教我們明白這類問題的重要，在探討一切便於解決的方法，並在保持對於宇宙間之思辨的興趣，像這樣興趣，我們如自限於確定的知識範圍以內，是容易抹殺無餘的……因此，凡關於這類問題的確定解答，我們是不能包括在哲學價值的界限裏面的。」

「其實所謂哲學的價值，大都由其的確「尚未確實」的問題而來。不懂哲學的人，其所經歷的一生，多為成見所束縛……這樣的人所看見的世界，自成爲確定的、有限的、顯明的了；普通的事物，自引不起什麼問題了，雖不常見而可能的事實，自不加思索而與以否認了。但若我們一開始作

「哲學的活動」(to philosophize) 則與以上的情形相反，甚至覺得每天所見的最平常的事物，總會發生不能與以圓滿解答的問題。所謂哲學，雖不能確實的告訴我們什麼真能解答牠的提出的種種懷疑，却能提出若干可能的事實，來擴大我們的思想，使我們的思想，從習俗的壓制裏解放出來。所以我們對於「萬有是什麼」一個問題的確實之感，雖逐漸減少，而對於「萬有可以是什麼」一個問題的知識，就非常增加了。……這裏所謂「尚未確實」與上面雕蘭特所謂「尚未確實」的意義相彷彿，也就是詹姆士臨終時所謂：「一切是沒有結論的，我們所可藉以作一結論的，究竟是什麼呢？」可知哲學的本身就是一些可解而不可解的「尚未確實」的問題，而哲學之所以為哲學的價值，也就在這些「尚未確實」的問題上看出來。不然，哲學就不免流於淺薄，有如常識；或則精確不移，成為科學了。但是我們在這裏所尤須加以注意的，就是「哲學的活動」一語。什麼是「哲學的活動」呢？「哲學的活動」有什麼意義呢？

原來「哲學」(philosophy)一詞，係由希臘字 *philosophia* (愛智之學，或哲學) 而來，而此字又由動詞 *philosophien* 而出。故在哲學一詞的起原中，就包含了一種很重要的意義，以為

哲學之所以產生，乃由「哲學的活動」而起。哲學的要旨，即在活動，並不是一種不勞而獲的學術；研究哲學者的要旨，即在參加哲學的活動，也非一個知而不行的學者所能隨便從事的。

什麼是「哲學的活動」呢？哲學的活動，是「行」，是「勞」。何謂「行」？「行」即柏格森所謂「寡思想多行為」之「行」。何謂「勞」？「勞」即莫理斯 (Morris) 所謂「生活即勞動」之「勞」。哲學的活動爲什麼要「行」要「勞」呢？這就是散達亞那所說的：「思辨的思想之目的，即在盡量生活於「無限」之中，即在吸引真理或爲真理所吸引。」但是生活與真理又有什麼關係呢？我們就要引用托爾斯泰幾句話：「譬如燃火於物，必我先有燃火之具，故無真實的信仰與生活，決不能傳真理於他人。」然則怎樣纔會有真實的信仰與生活呢？我們更須參考尼采幾句話：「真正的哲學家，必須有堅強的人格，足以自創導引人類的世界。」有堅強的人格，自會有真實的信仰與生活，亦即能吸引真理，自創導引人類的世界，而傳真理於他人。這就是哲學活動的意義所在。然則除了行爲與勞動以外，還有什麼更切實的方法，可以達到或表現這樣的意義呢？

惟其如此，故托洛 (Thoreau) 以爲：「做一個哲學家的，不僅要有精妙的思想，亦不僅在建

立了一種學派，但其愛智之處，却須宛若度的一種真誠的、獨立的、豪邁的、信任的生活一般。」而蘭特以為：我們不要在撮要的玄理與玄想裏來尋求哲學，哲學却是含在天才的生活狀況裏面的；我們不要僅來研究哲學，且須研究哲學家；我們須將我們的時間用在思想界的聖賢身上，讓他們晶光四射的精神來照耀我們，或者我們因此也有些感得利溫那多 (Leonardo) 所謂：『這最高尚的愉快，這豁然貫通的喜悅了。』像托洛所謂哲學的活動，像雕蘭特所謂哲學家的精神，自可吸引真理而傳於他人，自可如羅素所說，使真理成為我們『精神的食品』(Food for the mind)了。

我們有了這樣的精神食品，就可以領略宇宙的偉大，就可從狹隘的個人的目的裏解放出來，我們便可度一種偉大而自由的哲學生活；我們的精神，便可藉哲學的思索而成為自由的與公正的，且可使我們的行為與情緒，也因而成為自由的與公正的了。誠以所謂哲學的思索或活動，不僅能擴大我們思想的對象，且能擴大我們行為與情緒的對象，而使我們成為宇宙的公民，並具有宇宙的偉大。然則我們寧自閉於孤陋寡聞的小天地裏，抑願參加這樣的哲學思索或活動，而飛躍於自由自在的大宇宙裏面呢？

更進一步說，由哲學活動而產生哲學精神，不獨為哲學家所主張，即晚近社會運動者或社會革命者，亦有同樣的見解，而因以肯定了哲學的特殊地位。社會運動者或社會革命者雖極端鄙薄唯理的哲學而視為不值一錢，但仍以為：在一種革命的行為之先，須先有一種革命的理論，來指導我們的行為；不然，我們就容易忘却了使命，拋棄了目的，而缺乏了一種有組織的、有計劃的、有團體意識的、有社會精神的活動了。不過此種理論的要旨，須能在行為裏表現出來而成為行為，反之，此種行為的說明，也就無異於一種理論；理論行為化，行為理論化，這正是他們所以需要理論的惟一原因了。

他們既需要一種理論，於是就明白承認能包括一切理論系統的，是哲學，能建設此種理論而指導行為的，是哲學；他們之所以能夠從事於社會革命的活動的，惟賴有表現此種理論的哲學，沒有哲學，他們就失掉了『精神的武器』(Geistig Waffen)了。

因此，他們所需要的哲學，不在哲學的解釋，而在哲學的活動。他們要求哲學能為宇宙與人生建立了一種活動的原理，一面推翻阻礙進化的舊觀念，而完成了思想革命的工作；一面促成改造

社會的新意識，而增進了社會革命的事業。像這樣的哲學活動，自成爲他們「精神的武器」了。這就無怪他們說：「哲學能在無產階級裏尋得了物質的武器，而無產階級也能在哲學裏尋得了「精神的武器」了。」

要之，所謂哲學的活動，無論其爲精神的食品或精神的武器，我們如欲把握哲學的精神成爲我們自己的精神，我們除了行爲與勞動以外，不足以體驗哲學活動的意義而蜕化其精神。所以由這種活動來看哲學，則哲學決不是一種抽象的概念的詩，或一種論理的觀念的遊戲；否則這就是偽哲學（philosophism），而不是真哲學（philosophy）。再由此種精神來看哲學家，則哲學固決不至於「正如棋枰一樣的無用，正如庸愚一樣的糊塗，正如目錄一樣的板滯，」即一個哲學家，也決非一個「安坐室內，以棉花塞耳，其於兒童之呼痛，自能充耳不聞，」之蜘蛛式的玄想者；否則他就是一個偽哲學家（philosophist），而不是一個真哲學家（philosopher）了。

一般誤會哲學，懷疑哲學，詛咒哲學的人們呀！你們在這裏可以豁然貫通，憬然覺悟，不致再出於懷疑，發生誤會，加詛咒了罷！

倘若你們還根本不滿哲學的本身而欲加以否認嗎？那末，席勒爾說得好：「雖沒有一種哲學能永久的令人滿意，但是哲學本身總是永遠存在的。」你們由是可以拋棄了這種否認的妄想罷！

若是你們雖不在其本身上與以根本的否認，仍不免有些輕視哲學的研究，以為這總是一類懸而未決的問題嗎？於此，我可再用羅素幾句最簡單的話來說一說：「研究哲學的原因，非在確定的解答其所提出的種種問題（因為沒有一種確定的解答，可以被人知道是真的），乃即在於種種問題的本身；所以這些問題的本身，實能擴大我們對於事物可能性的觀念，能豐富我們智能上的想像力而減少我們以己自蔽之獨斷的主張……」你們就要因此而恍然自失了。

或者你們鑒於現代哲學思想的龐雜，而因以失望嗎？這就要請你們注意雕蘭特所說的：「現在我們因為驟然的發育與青春期內的經歷，一時雖像一個感着煩悶與不安的青年；但是我們的成熟期，不久就要來到，我們精神的發達，就要追及了我們的身體，我們文化的進展，就要追及了我們的物質文明了。」這雖是指的現代的美國哲學界而言。但也能用以說明現代過渡時期中的世界哲學。你們聽了以後，多少總會增加了你們一些新希望罷！

即使你們深惡哲學家的臭味，也不可就因而連帶的絕迹於哲學之途；你們不記得蘇格拉底對克賴吞（Crito）所談的嗎？『你這就懂得道理了，不問哲學講師的好壞，但一心一念惟在哲學的本身，就對啦。好好的真正的去研究牠（哲學）一番；倘若牠錯了，就須設法使一般人不要再相信牠；但是倘若牠是我所認為對的，自須依其法則，奉為準繩，就可以從此安心了。』我希望你們不如饒恕哲學家過去的錯誤，且照蘇氏的話去試一試。你們要知道：雖以蘇氏之偉大，而其弟子柏拉圖還說過一句『我愛我師，我尤愛真理』呀。

可是一提起真理，我又希望你們記得柏格森所說的：『其能值得注意而歷久不屈的，就是各思想家所貢獻的一點真理，蓋所謂真知灼見，其本身自能去錯誤的觀念而代之，如日中天，羣影自息，却無須我們加以辯護的。』以及羅蘭特所說的：『這點真理，雖不能教我們致富，但能教我們自由。』那末，真理之所以為真理，大概你們可以由此而知道牠的價值了。我彷彿記得尼采說過：『你如願為真理的使徒，則須探索。』我想你們沒有不愛真理的，不知道你們也願做一個真理的使徒嗎？

第四章 哲學內容之改造

所謂哲學內容之改造，已在以上三章中，約略的說明，閱者不難由是測知哲學內容改造的動機及趨勢。不過我又恐怕沒有一種明白的詳細的說明，不容易使閱者一目瞭然，所以我不妨在這裏另立一章，比較明白而詳細的多說一點。

自然，我們處在這個混濁而擾攘的世界裏，無論我們的生活，是怎樣的煩悶、紊亂、動搖，無論我們因此而覺得內部與外部，俱感有一種異樣的壓迫、空虛或不安，可是我們，終以為我們自己是有時強時弱的活力，與若隱若現的靈感的（此種靈感，不過是指的一種靈敏的頓悟的感覺或直覺，非如唯理哲學與神祕主義者所說的那樣神祕與神妙），終以為我們的生活，是有意義的。我們雖不能如勃勞寧（Browning）所謂：『發見生活的意義，就是我的食品與飲料。』但是我們對於生活的求知心與好奇心，總會有意無意的，在我們肯定的、懷疑的、或否定的生活裏感覺着，這或者是我

們所以愛求真理，所以需要這種以求真理自命的哲學的原因罷。

從前哲學最大的弱點，就在使人遠離生活而醉心於不可見的神國，終致失却了現世的幸福。這般哲學家，或者以爲人生就是一個大悲劇，於是就不敢親近人生；又沒有方法可以避免掉，於是就故意漠視人生，另造一種神國或理性的烏託邦之夢，藉一種幻影，以遂其想像上的愉快，而掩塞人生中的痛苦。這一種夢或幻影，一直到富有自由精神的『現代哲學』裏，纔逐漸的淪於消滅之途；而知道我們確實是處在一個可見的或經驗的世界裏，這一個不可見的世界，爲一神或一普遍的理性所統治的，對於我們，並沒有絲毫的益處。

或者說，這不是一個夢或幻影，乃是一個實踐理性的要求。不知這種要求，僅教我們聽命於一種外界的勢力，而不能增加我們行爲上的活力；結果，我們遂失掉了生氣勃勃的衝動與勇氣，而不能提高生活的地位。什麼安分守己，什麼樂天知命，這都是教我們自限於片面的生活以內，而僅藉一種虛誕的神或理性的亡靈以自娛；我們既無須努力來維持我們的生機，我們更有何法發展我們的能力，充實我們的生活。我們縱需進化，但障礙我們進化的最大阻力，不在悲劇的人生，而在神

或理性的亡靈，這要算是人生的一幕滑稽劇了。

於此，我們就不能不感謝『現代哲學』的貢獻了。牠肯定現世的生活，注意精神的改造，著重向上的活動；且以爲就是我們所居的世界，乃由我們的創造力與物質所構成，現在仍繼續在構造之中，並沒有十分的圓滿，也不是預定的調和。縱在神的心目中看來，我們的創造力，無異爲一種自生的幻想，我們的活動力，不殊於一種可惡的滑稽；可是在現代哲學的心目中看來，我們的創造力與活動力，就是神，而神反降而爲一種幻想或滑稽了。

可是我們一離了亡靈的世界，又來到這個化石的世界。那個世界離我們太遠，這個世界又離我們太近；那個世界過於虛，這個世界又過於實。那個世界用神或理性來欺騙我們，這個世界就用一種機械法則——因果律——或物質條件來束縛我們。那個世界，自以爲是十分圓滿的，是預定調定的；這個世界，却又以爲一切是已經造成了，已經決定了。所以在這個世界裏，無所謂自由，無所謂進化，一切的一切，是在一個確定的基礎與一個固定的方向上，而有必然的繼續關係的。換句話說，有一個因，就有一個果，誰也不能加以改變，誰也不能逃脫掉這樣的必然關係。

由此看來我們雖打倒了虛誕的神的亡靈，逃出了唯理哲學或唯心論的牢獄，而不復爲神的意志或神祕的命運所操縱，却是又進了唯物哲學或唯物論的牢獄裏，不過那個「神」字已改換爲一個「物」字罷了。

唯物哲學者不重神而重物，他們以爲我們的思想或精神，就是我們腦髓的排泄或分泌；我們並非如唯理哲學者所謂一個「好小孩子」，乃是一個「食的動物」，非飲食不能生活的。因此，由物質的性質看來，我們的思想，是須受限制的，由自然的現象看來，我們的精神，是無從捉摸的；我們所需的，就是感覺，我們所有的，就是事實。而我們的生活，就支配在這感覺的世界之下，並無所謂理想的創造，亦無所謂價值的批判。要之，我們是自然的一分子，我們要服從自然；我們就是物質，我們是要受物質條件支配的。

雖然，是亦有疑。一切都是相對的，難道因果律也沒有限制嗎？後來的結果，一定要爲從前的事實所決定嗎？一種事物，就自然的容易伴隨他一事物而生，絲毫沒有什麼遇合的關係，衝突的情形，與努力的效果嗎？這是我們不能絕對相信的。一切既經造成，既經決定，而無所謂自由與進化，顧何

以自解於新發明的事實思想既須受限制，精神既無從捉摸，又何以能由此而產生支配自然利用物質之科學？唯物哲學不是尊重事實崇拜哲學的嗎！然何以說明這樣的經驗？

我們的生活，就僅僅包括飲食嗎？我們就僅以感覺所得的自滿，而長此甘處於散漫的雜亂的素樸的事實之中，沒有絲毫的理想與價值之足言嗎？人類性難道就同機械性一樣，我們就必須受物質條件的支配嗎？我們難道就僅僅安於物質文明的生活之下，便算是人類或文明人嗎？

這些問題，自『現代哲學』建立了現代主義以後，就明白的告訴我們：人類係為自己而存在，不應為任何物質勢力所操縱，故人類之真正生活，即在發揮生活本身的意義，而完成人類的生活。我們是一個人，而不是一個機械，我們必須以我們的創造力活動力來發展我們的人類性，而反對機械的壓迫。我們的世界，是一個生的世界，不是一個死的世界，我們在這世界裏之求生的衝動，不僅在求得生存，並且要求得生活。飲食雖為我們所必需，但這祇關於生存，而無關於生活；我們人類的生活，除飲食而外，更須努力實現生活上的理想與價值，而切實發揮生活的意義。我們是一個未完成的人，世界也是一個未完成的世界，惟其如此，所以我們纔有自由與進化可言；亦正惟我們有

自由與進化可言無論我們有什麼困難挫折或失敗無論這個世界有什麼阻礙壓迫與危險但我們始終能有一種勃然不可復遏的志願、勇氣、與希望，想來建設真理，改造世界，來克服一切生活上的困難，而打破一切世界上的阻礙。不問我們成功或失敗，我們總比拘束在那確立的固定的自然或物質界限裏自由得多，進化得多了。

要之，我們是以我們人類為主，我們是根據人類生活的要求而改造外界，外界縱一時在頑抗我們，但終須屈服於我們人類的真理之下。一切確立的固定的畸形組織或特殊勢力，都僅足代表人類一部分，而不能代表全體，或僅指物質勢力一部分的臨時結合而言，却非人類全體的永久生活；所以我們就須利用我們思想的活動，精神的努力，造成我們人類的生活法則，抵抗這物質勢力的壓迫，而消滅其物質的原因，以自脫於此種部分的不健全的生活之外。若是，我們人類的真理，就不難得着最後的勝利了。

不錯，我們是需要感覺的，是需要事實的，但我們更需要感覺以外的思想與精神，更需要事實以外的理想與價值；因此，所以我們就須根本反對僅僅根據感覺的純粹自然與純粹物質，須脫離

外界勢力的束縛，而藉以發展我們的新能力與新理想。這就是說，我們不欲在任何固定的感覺範圍裏，來尋求生活的意義，即對於現在已有的事實，我們也祇有與以改造，而不會與以發展。我們因不滿於這感覺與事實的小天地，纔有建設真理改造世界的大運動；縱或因此而感受痛苦，但這種痛苦，惟有刺激我們，鼓勵我們，使我們更加努力，格外活動，使真理得由我們而建設，世界得由我們而改造。若是，纔能造成我們的生活法則，纔可表現我們的生活意義。假使我們是一個自動的機械，處處須爲物質的條件所支配，我們也能這樣嗎？

我們也並非就完全反對物質，我們的生活，有時的確是需要物質的。但是我們非爲物質而存在，物質也絕對沒有支配我們的要求；所以我們絕不爲物質所阻礙，却以物質爲表現我們生活的材料。我們又並非根本否認自然。却是我們如一味的服從自然，結果是利少害多，而人生之道幾息。所以我們一方面從自然中如生物的活動，萬有的運行等，抽繹其理法，以爲我們的生活法則之一助，一方面就努力來改造自然，以達於人類的要求。苟如是，則所謂自然與物質，就能加入我們的生

活裏面，而變成了一種新意義；「我們就能藉生活而從事於哲學的活動」（雕蘭特語）了。

這因爲我們如過於忽視自然的貢獻物質的幫助我們就難於鞏固我們的基礎生活而促成生活的進步。不過我們如過於重視這樣的生活，又易流入於感覺主義 (sensationalism) 或情慾主義 (sensualism) 的危險。此種感覺主義，因要求生之享樂之故，遂極端歡迎強烈的刺激，以發達其一部分的感覺；換句話說，非強烈的物質引誘，不足以刺激其肉感，非滿足其肉感，不足以遂其充實的生活。其影響所及，遂逐漸離開全部生活的需要，而捲入生存慾望的漩渦，既缺乏任何自覺的行爲，也沒有什麼精神的滿足，誠如是，我們雖不是一個機械，却無異爲一個動物了。所以『現代哲學』就以爲我們人類的的生活，不僅在快樂，而尤在幸福；我們須根據全部的生活，發達全體的精神，纔能診治這類廢而易於疲乏的感覺的病徵或變態（一部分感覺受極端刺激而特別敏銳或異常衰頹的結果），纔能保持精神的統一而增進生活的幸福。我們要知道：我們的全生活，是由我們的全活動而來，我們這全活動，係以生活爲中心，而使我們各種的感覺活動，意識作用，得以保持其精神上的有機的連絡與統一；所以感覺之不能爲分離的發展，猶之理知之不能爲獨立的活動，否則一部分過度的伸張，他一部分即不免遭受過度的壓抑，而成爲片面的生活，或病理的精神

了。

我們逃出了亡靈的世界，逃出了化石的世界，最後又逃出了這個色盲的世界，我們就可以宇宙爲舞臺，而開始導演這齣偉大的創造劇了。

但是誰做導演者呢？這就是現代的哲學家。所以這齣劇的脚本，也就是現代的哲學。而舉凡一切關於現代之政治革命、經濟變遷、社會改造、科學發明等，則俱爲這種脚本的重要材料。「現代哲學」之足以形成一代文化之途徑，這是誰也不能加以否認的。

自然，所謂「現代哲學」的內容，斷不能根本放棄前此哲學的貢獻，而完全脫離其影響，如唯心論者對於精神活動與理想世界之討論與重視，唯物論者對於物質勢力與心理狀態之研究與闡明，俱足爲形成現代思想之一助，這是絕對不可忽視的。但其所短，則兩者（唯心論與唯物論）俱欲排斥其所不能說明的現象，而惟認一己的思想爲絕對。不知真理發展的歷程，係由不完全的而漸進於完全的。一種新事實產生，即須根據此種事實建立一種新法則，新法則既立，則舊法則即應在消滅之列，這纔是真理進行的途徑，這纔可以逐漸達於完全的真理之域。在這一點，「現代哲

學」早參進了牠的新精神，認清了牠的新意義，擔負了牠的新任務，而迥非前此哲學所可同日而語了。

雖然，現代哲學剛在發揮光大的時候，正如一個青年人，難免有感着煩悶與不安之處，而因了暴露了牠的魯莽的、固執的青年弱點，這是無庸諱言的。不過我們要知道：牠的目的，是爲全人類，牠的企圖，是在建立世界哲學或世界思想，牠的任務，既若是之重，亦惟有本諸自由的態度，創造的才能，建設新意志，發展新理想，尊重精神而略去唯心論者的謬論，根據經驗而除掉唯物論者的臭味，使理知情意化，概念事實化，抽象具體化，凌厲無前，不顧一切，以漸求達於完成之域而已。

願所以促進哲學內容之改造而成爲現代哲學的，我們却不可忘記了三種要素，即：（一）個人主義，（二）科學研究，（三）社會思想。茲略述於下。

第一，所謂個人主義，即係解放個人的束縛，尊重個人的自由，聽憑個人的活動之謂。這自文藝復興宗教改革以來，即成爲一切近代文化或文明的中心思想。個人主義的呼聲愈高，自我意識的表現愈強，凡一切因循的習俗，傳統的觀念，固皆失墜於個人之前，而惟一己的主觀一己的經驗以

探索真理；卽種種虛誕的玄渺的思想，亦皆爲個人一掃而空，更藉自我的活動自我的努力以表現真我。我非爲一切而生，一切皆爲我而存，故真理以參有我之活動始有價值，而道德家之重視大我，亦不過爲一種變相的自我主義。獨立的探討，自動的批判，以一己爲人類的立法者，此實爲近代人或現代人的一般傾向。個人既能自由的活動，自我既能充分的表現，則人生自因以發展，社會自因以進步；卽現代哲學之所以能掃蕩一切因循的習俗，傳統的觀念，以及虛誕而玄渺的思想，一憑其獨到的眼光，自由創造新文化與新世界，而不顧一切批評的，亦係顯由個人主義的遺賜而來。不甘束縛於狹隘思想之中，不願局促於平凡生活以內，而欲翹首上驤，邁步無前，更趨於偉大而自由的思想領域與生活境界，以自創其真理，自造其價值，藉爲送往開來除舊布新的偉大事業之一助，這就是個人主義的結晶，也就是現代哲學的主流。所以不僅現代哲學的內容，澈頭澈底是情意主義與努力主義，就是現代哲學的活動，自始至終亦由各個人的熱情與毅力的交互作用而來。然則討論現代哲學的人，豈可以忽視個人主義的要素嗎？

第二，科學對於近代哲學的影響，如孔德、斯賓塞之流，不用說了，卽如笛卡兒、來布尼茲、休謨，乃

至康德等人的哲學思想中，也都顯然參有科學的要素。而尤其能爲「現代哲學」的南針的，則爲進化論與發生學。

發生學是用追溯的歷史學的方法，從哲學的起原中，闡明哲學的基礎與作用，乃由生活的維持，生活的改造，生活的向上要求而生。故這非神的哲學，而爲人的哲學；非天上的哲學，而爲地上的哲學；非先驗的哲學，而爲經驗（包含心與物的活動）的哲學。夫如是，則哲學亦無異於科學，其對於一切知識基礎的假說與概念之研究，卽在於發見能支配自然與精神的真理；而真理之有價值與否，則須視支配程度如何而定。要之，哲學之須根據科學的研究，發展科學的思想，已成爲晚近一般人的要求，誠如費希奈爾所謂：「哲學須由基礎築起，而不可如從前思辨哲學之建築於浮雲之上。」因此，所以晚近主意、心理學，既認感情及其相關的衝動爲精神生活的開端，而因以產生知覺與思想，而現代哲學卽以情意主義爲其主要的基礎，這就是發生學的重大貢獻了。

進化論是用的推論的生物學的方法，從哲學的發展中，發見哲學的意義與價值，非爲絕對的，不變的，乃爲相對的，進展的。關於進化的原理，近代哲學家如康德、黑智爾等卽已應用於其哲學中，

而更發揮光大之者，則自達爾文力倡種之變化，爲進化論立一新義後，不特人類生活，能由我們的意志與理想而改造，而進化，即哲學上一切論理的概念，亦須隨我們生活的變化而爲相當的改變。換句話說，即凡一切哲學上的判斷，俱爲一個事實的歷程之函數，事實苟變，則判斷亦隨之而變，故所謂思想，即爲自舊而新的相當的變化之一種方便，而真理則係此種進化的一種歷程。蓋惟有此種的進化，我們的生活，我們的世界，始能因情意的要求，而努力達於逐漸的改造之途；於此，『幸福就是最後的目的，即哲學亦不過爲一種工具而已』（散達亞那語）。真理可因人類而進化，世界可爲人類所改造，則人類之努力，尤覺具有絕大的意義與價值。現代哲學之所以建立於努力主義之上，這就要感謝進化論所賦與的刺激與勇氣了。

第三，一切思想的活動與學術的研究，其源泉皆產自人類的生活，其趨向在謀人類生活的進化，否則即無任何的意義可言；此固略論於前，無須詳述。惟此人類的一詞，其意義尙嫌敷泛，若參以倫理的意味而賦與團體的意識，則所謂人類生活，不如譯爲社會生活尤足表現人類相互的關係。此以凡由人類生活所產生的一切文化或文明，雖若出於一人或數人之手，而實則由於萬人之互

助合作的努力而來；所以各有同一的地位與權利，而俱應立於平等的觀念之下，以成爲社會的生活。由此平等的觀念以視各人的自由，即不外如克魯泡特金所謂：『滿足生產與社會需要的方法，惟由各人的合作而成，所以須依各人的自由，而又應立於同一的地位。』由此可知社會勢力與個人自由精神的關係，在一方面講，則個人的思想，在在不能與世界絕緣，而須受社會的精神財產之影響；在另一方面講，社會的團體意識或普遍意志，雖若有一種超出個人以上的勢力，然其構成與鞏固的動力，亦不可不有賴於個人之人格的努力與自由的活動。究揚 (Guyton) 之以人類社會的互助的同情的發達之狀態爲人生最高的價值，斯賓塞之謂個人的自由增加，則民衆的勢力自見重要；俱皆有見於此。即以真理而論，其構成之要素，亦由社會與個人之互助合作的影響而生，此即無產階級的哲學中所謂：『人類的精神產品，俱與其社會的物質狀況有密切關係而互相影響』是已。所以真理的創造，雖係個人的活動，而真理的標準，則係社會的本能。舉凡一切大思想家大哲學家之所獲，雖似出於一己的努力而探得宇宙與人生的真理；實則一究其思想或哲學的背景，蓋無不感受從前的或當時的社會思想之影響。所以耶路撒冷說：『我們的宇宙觀與人生觀，乃係社

會進化的產品，而此種社會進化的重要結果，則產生有獨立思想，有享受自由資格的人格，所以將來的社會學，不僅係哲學的訓練，抑且是社會的基礎。」又說：「故以研究社會生活的法則為任務之社會學，在最近的將來，將成為精神哲學的基礎，這是顯而易見的。」觀乎此，可知社會思想在現代哲學中的地位了。

總之，有個人主義，而現代哲學之創造的努力，乃因以猛進，有科學研究，而現代哲學之確實的根據，乃因以大定，有社會思想，而現代哲學之前進的傾向，乃因以形成。所以現代哲學有藝術家的勇氣，有科學家的精神，有社會運動者或社會革命者的態度；由是而運用直覺的想像，綜合世界的經驗，以構成一種「入其寰中，超以象外」之圓滿周遍的宇宙觀與人生觀。更藉此種宇宙觀與人生觀，以闡發我們所趨向的偉大目的，激動我們所憑藉的宇宙意志，促成我們所進行的世界運動，使世界思想化，使思想世界化，則世界哲學同人類生活就可冥合而為一了。

第五章 餘論

現代哲學既極力打破前此一切因循的習俗、傳統的觀念、權威的思想，而獨具啓迪人生改造世界之新意味；前此絕對主義所謂一成不變之確立的固定的宇宙觀與人生觀，遂不免見棄於現代哲學之新宇宙觀與新人生觀的旗幟之下。世界的發展，人生的進化，非必循行於一定的軌道以內，而萬有流轉，變化無端，亦非一種法則所能限定；由是而新活動、新努力、新創造，即得因人類的情意要求而自由實現。故從前的世界與人生，乃是一個死的木乃伊，而今後的世界與人生，則正爲一個活的酒神。雖此種哲學（現代哲學）初在發揮光大的時候，所知道的，僅關於世界與人生的一小部分，然其餘未曾知道亦關重要的一大部分，則以爲我們的熱情與毅力（此由於我們的情意要求而來）所激之故，已成爲現代哲學所注意的唯一對象，而我們的人格，則愈因此而自強不息，即我們的生活，亦愈因此而日進無疆。要之，無論是我們的生活哲學，或是我們的哲學生活，都正在

進行一種偉大的運動呢！

雖然，我們切不可因此就抱着樂觀的態度，以為我們的將來，總會是圓滿成功的。不知此種偉大的運動，無異為一種冒險的事業，即窮畢生的努力，亦無最後的滿足。如何而可根本破壞數千年來若干大思想家大哲學家所承認的階級、權威與傳說？更如何而可代以破壞後的建設？這却不是一人一地一時所可解答的問題，乃係人類的世界的永久的問題。甚至我們雖從事於解決，但解決之道愈進，而不滿之感愈甚，即煩悶之苦亦愈增，結果因不堪其苦乃迫而返於其舊的，這正是一種常見的現象呀。

不僅是這樣欲藉一種新思想以啓迪人生，改造世界，而破壞根深蒂固之階級的、權威的、傳說的思想；則此種新思想，必獨行而不倚，孤立而無援，與世界相敵抗，為人類所疾視。其結果所及，即不以摧殘與壓迫之來，而流入於因循妥協之途；亦必因挫折與失敗之故，遂至於一蹶不振，奄然待斃。即始終採取挑戰的態度而一本奮鬥的精神，努力前進，以求制勝，但其弊在於容易離開內部的活動而傾向於外部的進行，因熱心於外部事業的結果，常會誤重表面的目的，而忽視內心的文化，忘

却生活中心的價值；於是如羅素所謂「須以一種權力從內部支配社會以及社會狀況的變遷，」如耶路撒冷所謂：「須如笛卡兒之所嘗試及康德之所成就，由內部以建立哲學，」就難於期諸實現了。因重外而忘內，因注意結果而忽視原因，這也是常有的事實呀。

更進一步說，我們既是現代人，也不可不知道現代人容易產生的弱點。現代人以物質文明或工藝文明的進步，多重視專門的才能與分工的技術，而因以自限於一己的狹隘的知識領域以內，流入專門家的偏見之中，既昧於概念的與大體的意識，更不知此外尚有所謂世界與人類的問題。他們又常因機械的工作之易爲而單調，每易趨於無聊而萎靡之催眠狀態，其思想麻痺感覺遲鈍之處，宛如柏格森所謂：「此與在睡眠狀態中之植物生命，亦何所異。」且以物質文明與機械工作之簡便之故，遂不知所謂活動與努力，而一惟目前的便利與快樂是趨，若一事而需活動與努力不免發生痛苦的，即避之惟恐不遠；於是人心浮薄，生活墮落，一如托爾斯泰與尼采之所譏，即使有一二出類拔萃的人才，其思想固極端自由，然一入此種環境之中，遂不免爲其同化，而終於與世浮沉，碌碌無所表現；有理想而未由實現，言之匪艱而行之惟難，尤爲現代人惟一的弱點。此種自命爲

現代物質文明的表率之現代人，既病象叢生，弊端雜出，苟驅而使其從事於一種偉大的運動，這又何濟於事呢？

志士不作，人心消沉，苟欲從此而進行一種偉大的運動，却正爲人生的悲劇之開端，而毫無樂觀的現象之可言。

然則此種運動就不免從此算了麼？曰：這又不是的。無論世界是若何腐敗，人生是若何墮落，但尙有一線光明，而未至於根本絕望的，卽世界對於改造的要求，人生對於向上的活動，實潛伏於世界與人類的內心深處，不以腐敗與墮落而立卽歸於烏有，反因腐敗與墮落而得以「刺激反趨的強者，使其打破此停滯的空氣而更促進之；」爲肯定而否定，其中實含有無限的光明。誰啓迪此一線光明？誰努力於無限光明？這全操在我們的掌握以內；故不拘我們所遭受的摧殘與壓迫如何，所經歷的挫折與失敗如何，我們既負有這樣的重大責任，則外界的逼迫愈甚，而內心的活動與努力亦愈烈，亦愈覺具有意義與價值。我們藉此種活動與努力，以全能力從事於外部的運動；復由外部的運動，來表現我們生命的活力，而滿足我們內心的要求。我們更藉此種外部的運動，創造若干

物質的與精神的產品，以刺激一般會受挫折而失敗的強者，而增進其努力向上的興趣；並鼓勵萬人的努力或民衆的活動，使成爲格外直接的連合，發生格外交互的行爲，而融成全體一致的有機的進展。凡拘束我們這樣運動的，無論其爲階級式的思想，或幻影式的偶像，我們不要讓「時間」來打破牠們，而須以我們自己的力量，來掃蕩一切的阻礙，俾進於更偉大更自由的世界以內。於此，羅蘭 (Rolland) 所謂：「我們非欲於過去與將來有所防遏，特有表白現在的一切權利而已，」正不啻爲我們現在所以活動，所以努力的心理寫照；而詹姆士所謂：「人格的意識，不絕變化與進展，即現在我們的意識狀態，不能復現於今後，而與過去的意識亦全不同，」則確爲我們現在對於自由活動與自由努力所具有的人格意識。萬有皆變化無端，人格貴自強不息，我們不能繼承過去，不能預言將來，我們是認清而重視了我們的現在的。

要之，在我們這樣的偉大運動裏，我們的意志，是酒神的而非美神的，我們的感情，是愛情的而非同情的，我們的努力，是悲劇的而非喜劇的。



編主五雲王
庫文有萬
種千一集一第
想思代現與學哲
著鼎銘張

路山寶海上
館書印務商 者刷印兼行發

埠各及海上
館書印務商 所行發

版初月十年八十國民華中

究必印翻編作著有書此

The Complete Library
Edited by
Y. W. WONG
CONTEMPORARY THOUGHT
IN PHILOSOPHY
By
CHANG MING TING
THE COMMERCIAL PRESS, LTD.
Shanghai, China
1929
All Rights Reserved

038746



Z121.6