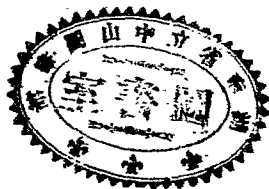


序
一

哲學概論

胡庶華題



尚
技
之
圖

表 畫 說 明

(A) 二蛇絕對相等，而為相對的顯現。

(一) 以絕對相等之速度，相互追逐時如何？

(a) 成爲永久的靜的世界。真理乃不變不動者也，唯一者也。——柏拉圖

(b) 成爲永久的動的世界。宇宙萬有，爲無窮之活動。——亞里斯多德

(二) 以絕對等量之程度，相互吞噬時如何？

(a) 互食完了，則成爲無限小之世界。哥爾甲士之虛無哲學，及埃勒阿學派之無宇宙論。

(b) 因互食關係，而互相增長，則成爲無限大之世界。一切皆爲無限，萬法皆藏於自己

內心之現實。——黑智兒

(B) 荷二蛇有大小強弱之別，則成爲生存競爭，弱肉強食之世界。——達爾文之進化論。

由相對的關係，而成絕對的世界，在此世界內，以 ∞ 始，以 ∞ 終，其現實

！表象，不過爲無限過程中之瞬間狀態而已。

序一

方今世局劇變，國患日深，憂時之士，孳孳於軍備巧技之圖，汲汲於政制民生之義，新詞異說，充載簡編，家習功令之書，人詡專門之選，向所謂本乎天理人性，純夫大道微言，爲通儒賢哲所旦夕研求，而冀幸有所得者，今莫不視爲迂腐空疏，無補時艱矣。竊嘗就孟子小體大體與人爵天爵之說而論之，凡耳目之所及者，謂之小體，而心靈之所通者，謂之大體，從其小體爲小人，語其極不過公卿大夫之流，蓋人爵之謂也。至大人之事，必先有以制其小，乃能立乎其大，由是不勉而中，不思而得，溢濊夫中和胞與之懷，優游夫仁義忠信之域，天地位焉，萬物育焉，蓋天爵之所歸也。今夫天下之一治一亂，國家之一盛一衰，固有史以來所習見之事，惟其既亂而能治，既衰而能盛者，非必有循環往復之理存於其間，自有其不可滅不可亡者在也。誠於其羣，大體猶存，天爵未去，雖逢紛亂之世，瀕危亡之機，必能扶大命於將傾，挽狂瀾於既倒，細徵往事，默察來茲，莫能渝此。吾國今日之學術思想，不爲不龐雜矣，以言國運，且有岌岌不可終日之勢，然尙有人焉，循剝

極必復之義，懷否去泰來之思，謂自今以往，天將未喪斯文，國學有昌明之會，民族有強大之期，此其爲說，果何由歟？欲徵斯言，請申其義：原夫堯舜禹湯文武周公之道，載於六藝，其於吾國也，殆如日月之經天，江河之行地，自仲尼刪定而後，火於秦，黃老於漢，佛於魏晉隋唐之間，黃老猶吾舊時文物也，清談之道德，卒不害修持之禮義，佛來自西域，其入中土也，自漢唐以迄於今，其潛勢不爲不大，其影響不爲不深，然究不足以奪吾道，而終爲所翕收，在釋轉爲天台華嚴之二宗，在儒蔚爲宋明精深之理學，要在吾融貫之以成吾大，斯先聖之道所爲感變動而彌光明，而採長補短之功，爲不可沒也。晚近西學之事，問塗日多，格物致知之術，窮究會通之端，胥於哲學一科，觀其大成焉。若稽在古，吾國學術之盛，遠邁他邦，其研求所得，亦往往先之，此非傳會揚己之言，實有不可自誣者存也。今夫認識論者，良知之發凡也，本體論者，天道之大原也，價值論者，人性之趨向也，在彼爲認識本體價值之諸論，而統哲學之大綱，在此爲良知天道人性之數端，而成理學之宗要，雖所言有精粗廣狹之不同，而其爲物則大致相仿，顧吾古

人敢其端，而後人莫能振其緒，古人擬其大，而後人莫能識其微，凌夷至於今日，轉於西學得聞其詳焉。今而後，以其所得於彼者，反而證諸吾古聖先賢之所傳，於以知新溫故，融會貫通，其成就之大，效用之宏，必不止整理國故啓牖新知已也。世界全部文化之樞紐，行將視此爲轉移，國難云乎哉？！世變云乎哉？！吾友鄒子曼支，精研遠西哲學有年矣，邇者執教鞭於麓山大學，得與時相過從，今且以其所編哲學概論，索一言以爲之序，不佞於哲學一科，素乏研究，焉敢以不文不學之詞，重爲此書之累，顧其中所論諸端，均有當於吾古人論學之大旨，足見其用力之勤，造詣之深，迥非徒拾西人牙慧以矜國人者可與同日語也。而其今之所成，又適爲不佞平生之所終日旁皇有志未逮者，用敢不揣固陋，綴數語以歸之。抑猶有進者，學術之事，起於不可說，終於不可說，其哀然成帙者，假說而已，戲論而已，果有合於真理之全與否，實非吾人之所能管窺蠡測也，常道不可道，常名不可名，其斯之謂歟！質諸鄒子以爲然否？

中華民國二十二年夏月楊卓新謹識於古嶽麓書院

哲學概論
序

序二

哲學書，最難讀。以說理高深，不易體會也。恆人苦其枯燥，束之高閣。願學者苦其晦昧，不肯卒讀。故各科日即發達，日就普遍，獨於哲學則否。雖治哲學者代有聞人，然非睿智忍耐不能。譬之佛家哲學，文字艱深，窮年累月，不得其解，遑論精研。儒道哲學，蘊義散見於經子之中，不成綜合，修治維艱。西方哲學，鳩舌隔膜。遙譯東來，缺而不全。此治哲學之難也。書云，「思作哲，睿作聖」。西方每喜稱人：「有哲學頭腦」。蓋言哲學能使人思慮遐遠，頭腦冷靜，理想圓通，以之修身齊家治國平天下，無往而不獲其益也。哲學之不可不治，有如是。今欲取便初學，或資深造，必有一書，淹貫中西，條理分明，深入淺出，以不偏不倚之眼光，作百家共鳴之評論，使人不頭眩，入目有瞭然印象者乃可。鄒子曼支，治哲學有年。執教鞭於各大學者，又有年。本其精思，及其經驗，著為哲學概論。書成，授余讀之，并索序焉。余於斯學，素乏研幾，受讀既畢，覺其蘊藏無量，條理萬千，獲益不尠。蓋此書能以淺顯之筆，寫極深晦之義，條理明晰，脈絡貫通，此其

有組織之優點一。凡哲學本宗，現代哲學思潮，及其分野之發展，莫不綱羅，瞭然指掌。此其全而不缺之優點二。治哲學者，最患偏蔽，使人陷溺，難於自拔。是書宗信康德。康德者，西方孔子，其思想深睿，不走極端。蓋能執兩用中者。此其中道了義之優點三。書中議論具體，不落前人窠臼。無數淺空泛之譏，復有引人入勝之妙。誠治哲學之善本也。謹書數語，爲有志于斯學者告，弁首云乎哉。

中華民國二十二年夏伍慧農書於舊嶽麓書院

自序

夫人以六尺之軀，與博大無邊之宇宙較，不啻九牛一毛也。以百年之壽，與悠久無窮之宇宙較，猶如滄海一粟也。以如是渺小短促之人生，于天道與人事，雖盡畢生之心血以求之，究其所獲，亦不過九牛一毛滄海一粟而已，此古聖先哲，于學問之道，廢寢忘餐，終身弗倦，不以管窺蠡測之見，以爲道即在是，而詡詡然安之也。雖然，學問之道無窮，而爲學之方法亦無窮也。蓋人之個性，有如其面，各人因個性之不同，對於文化之心理的反應自異，而稽研之態度與立說之動機，遂大相逕庭也。相異之民族，固各具其獨特之思想，即同一民族，在同一時代，亦往往發生種種不同之學說者，職是故也。哲學一科，或有謂其空泛不着邊際者，然其蘊藏之富，含義之多，實無與比倫也，何則？哲學不僅爲各特殊科學之所自出，即各特殊科學之最後部份，仍屬之哲學也。哲學之領域，其已開拓者，固非常廣博，其待開拓者，尙無窮盡，宜乎哲學思想之龐雜，與方法之多歧，而莫衷一是也。于龐雜之哲學思想與多歧之方法中，爲劃一新時代者，其爲康德乎？康德者，西

方之孔子也。其哲學思想與體系，深邃謹嚴，一秉批判之精神，爲中庸之發展，融貫已往，啓迪來茲，是大有功于斯道也。故其沒後，迄今已百三十年，其間雖哲學者輩出，然亦無能超出其思想之範圍者，斯編即汲其思想之末流，爲一貫之中心者也。十九世紀末葉，因科學之勃興，而哲學思想，一時受各方之輕蔑，科學之分業的勞作，至今已獲得相當之成功，自社會科學以至自然科學，莫不有驚人之發展，然科學愈發達，愈需要統一之原理以攝之，此爲人類內心必然之要求，而執此統一原理之炬光者即哲學。故在今日任何方面之研究，苟欠缺哲學之修養，即不容許其深入，是科學研究發達之結果，向之受人侮蔑之哲學，一轉而受人尊敬矣。然哲學始終爲無窮盡之祕藏，而開拓此祕藏者，即哲學自身，則斯編之作，與其云爲哲學，甯謂爲哲學之方法，與預備知識可也。此區區小冊，苟能啟發初學者多少之哲學慾，使進而追求宇宙及人生之眞，是則著者之期望也。

弁言

一 哲學一科，在教學上常易發生一種困難，即不易使學生獲得明晰而有系統之概念，其主要原因有二：

A 選擇教材之困難：中文教本，固屬缺如，即在原文方面，亦難得適當之教本，或失之繁，或失之簡，或失之偏，其失之繁與簡者，初學者習之，非漫無條理，即印象漠然，其失之偏者，初學者習之，更易流於偏狹，而割地爲牢，是已失哲學之本意矣。

B 配列教材之困難：在專習哲學者，有一貫之路徑可循，自無虞支離掛漏，惟習社會科學者，於哲學一科，無論爲必修選修，通習則爲時間所不許，而選習則又不能獲得全般的系統的哲學概念，此實爲哲學上最大之暗礁也。

二 本書採綜合編制，即在補救以上兩種困難，於哲學概論，哲學史，現代哲學思潮及其分野的開展，均爲系統的組織，而加以批判的說明，分量上務求繁簡適宜，使讀者博而能約，得以領悟哲學上全般的基本知識，

與明確而有系統之概念，及其實際的價值與趨勢也。

三 本書內容，特注意於材料之合理的取捨，足供習社會科學者六學分至八學分之用，而於教學上，已留較多之伸縮餘地，故即以之爲哲學系學生之教本，或參攷之用，竊信亦無不當也。

四 本書在結構上，務求條理明晰，而在釋義上，力求平易顯明，以便於有志於斯學而無機會學習者，自修及參考之用。

五 本書爲著者近幾年來，在湖南大學及福建學院之講稿，以供應習社會科學各系學上必修或選修之用，惟著者學識謏陋，不滿之處甚多，爰於假中，畧加修正付梓，以就正於海內賢達。

六 採用原本，在教者固可以惜勞，而在學者，因文字及學語之銓釋關係，勞力與收穫，常不得其平，教部有見及此，曾經通令，大學教本，以採用國語本爲原則，在此過渡時期，苟因本書而使初學者獲得較原文本更多之進益，是則著者之竊幸也。

七 本書原稿，第六篇尙有社會科學之哲學的開展一章，關於政治哲學，法

律哲學，經濟哲學，社會哲學，及教育哲學等，均有概括的敘述，茲因倉猝付梓，未能整理就緒，容於改正版時，就正於大方諸君子也。

八 本書印刷時，因天氣及時間關係，未能精細校對，尤以索引二項，係促作成，差錯不周之處，在所不免，乞讀者諒之。較善之修正，請俟諸異日也。

九 承胡春藻先生，楊華一先生，伍薏農先生，於溽暑多忙中，予以題序，謹於此表示深厚之謝意。

中華民國二十二年夏曼支鄒 謙識於湖南大學教學齋

哲學概論
弁
言

哲學概論目次

第一篇 緒論

第一章 哲學之心理的起源及其史的發展

第一節 哲學之心理的起源

哲學之樸素的形態，原人之人生觀，神話學，原人之宇宙觀，驚異之情感，意識之統一作用。

一

第二節 哲學概念之史的發展

哲學之語源及語義，哲學之意義，古代學者之解釋，中世紀學者之解釋，近代學者之解釋，康德之意見，康德以後學者之意見。

四

第二章 哲學之定義

第一節 形式的定義

哲學概念之三種特質，（一）哲學為整個之知識。（概括的，方法的，體系的，合理的，實證的。）（二）哲學為根本原理之知識，（普遍的，究竟的，絕對的，統一的。）科學與哲學之分野。（三）哲學為進步的知識。

八

第二節 實質的定義……………一五

哲學之對象：（一）自然；宇宙論，本體論，心的自然。（二）人生；自然哲學與人生哲學。（三）知識；認識論，人類知識之分類，科學世界與常識世界，科學與哲學之任務，（四）現實及理想；自然之理想（美），人生之理想（善），知識之理想（真），哲學之問題。

第三章 哲學之關係科學

第一節 心理學……………二四

精神生活，純粹經驗，靈魂不滅之信仰，哲學的心理學，科學的心理學，哲學與心理學之關係。

第二節 論理學……………二七

客觀的真實與主觀的正確，論理學之任務，思考之內容與形式，演繹法與歸納法，論理學之功用，論理學與哲學之關係。

第三節 宗教學……………三〇

哲學與宗教之同源異流，哲學與宗教之消長，哲學與宗教之分野，哲學與宗教之關係。

第四節 美學

三三三

主觀美與客觀美，非功利的滿足，哲學與美學之異點，哲學與美學之關係。

第五節 倫理學

三三五

原人生活之標準，哲學與倫理學之異點，哲學與倫理學之關係。

第四章 哲學研究之方法

第一節 一般的方法

三三六

哲學研究之科學的方法，演繹法與歸納法之關係，演繹法與哲學研究，歸納法與哲學研究。

第二節 特殊的方法

四〇〇

(一)直覺法；知的直觀，神祕說之發展，頓悟說，直覺與論證。(二)辨證法；辨證法之形式，辨證法之弱點。(三)批判法；批判的意義，批判之形式及實質，絕對，囿範，無上命令。

第三節 組織的方法

四八

哲學概論與哲學史之關係。(一)哲學概論之意義及性質，(二)哲學概論之組織，(三)歷史的，組織的，批判的，(三)哲學史之性質及其內容，哲學史

之要素，有價值之哲學史，（四）哲學史之組織，（列傳體，評論體，批判體，）歷史的必然的要素與偶然的要素。

第五章 哲學之分類

第一節 古代學者之分類

柏拉圖之分類，亞里斯多德之分類。

五六

第二節 近代學者之分類

培根之分類，畢爾甫之分類，康德之分類，黑智兒之分類，溫德之分類，溫得班之分類，帆足理一郎之分類。

五八

第六章 哲學之態度，精神，及其價值

第一節 哲學之態度

（一）獨斷派，（二）懷疑派，（三）批判派，（四）折衷派，各派之起伏，各派之批評。

六六

第二節 哲學之精神

（一）自由之精神，思想上之三種壓制力，（二）謙讓之精神，（三）獨立之精神，哲學者之資格，（博學，篤行，窮理。）

七一

第三節 哲學之需要及其價值……………七六

生活上之需要，有用與無用之意義，社會活動之原動力，必然存在之學，哲學
慾與饑渴慾，哲學之價值，哲學即生命力，絕對價值之學。

問題一……………八〇

第二篇 認識論

第一章 認識論之意義及其性質

第一節 認識之語意及其概念……………八三

認識之通俗的意義，認識之哲學的意義，認識之心理學的意義，認識之論理學
的意義，認識論之範圍。

第二節 認識論之意義……………八五

認識論最初之三著作，羅克之悟性論，黑智兒及羅澤之意見。

第三節 認識論之性質……………八八

認識論與哲學，認識論與論理學，認識論與心理學。

第二章 認識之界限

第一節 獨斷論，疑懷論，及批判論……………九〇

(一)獨斷論之種種，(二)懷疑論，蓋然論，主觀主義，相對主義，懷疑論之種種，(三)批判論，批判論與獨斷論懷疑論實證論之異同。批判論之內容。

第二節 神祕論及不可知論……………九五

(一)神祕論之史的發展，神靈論及交靈論，(二)不可知論，斯賓塞爾之不可知論，孔德之不可知論。

第三節 主觀論，相對論，折衷論，及混合論……………九八

第二章 認識之起源——康德及其以前之諸說

第一節 概說……………一〇〇

心理的起源，論理的起源，樸素的實在論。

第二節 理性論……………一〇一

唯理思想之發展，笛卡兒之意見，本有觀念，我思故我存，自我之本質(思維)，三種觀念。

第三節 經驗論……………一〇四

兩種經驗論，經驗論之思想的萌芽及其發展，極端之經驗論，羅克之意見，休謨之意見。

第四節 批判論……………一〇八

康德哲學之內容，批判哲學之根本問題，純粹理性之三階段，先驗的感覺論，先驗的分析論，思惟之先天的形式（十二範疇），範疇之四綱，先驗的辨證論。

第五節 理性論，經驗論，及批判論之批評……………一一六

理性論中之經驗的成分，經驗論中之理性的成分，經驗論理性論之調和，康德哲學之缺點。

第四章 認識論之起源——康德以後之諸說

第一節 思辨哲學……………一一九

費希特之意見，謝林之意見，黑智兒之意見，止揚。

第二節 實証論及實用論……………一二一

（一）實證論，孔德之意見，認識之三階段，（二）實用論，皮爾士之意見，詹姆士之意見，實用即真理。

第三節 經驗的批判論及批判的經驗論……………一二五

第五章 認識之本質

第一節 實在論……………一二七

(一) 樸素的實在論，論據及其難點，物理現象之不可靠，生理的與心理的事實之不符。(二) 批判的實在論，古代批判的實在論，近代科學的實在論，機械觀，原子，(三) 新實在論，現意識與實在。

第二節 觀念論……………一二四

(一) 主觀的觀念論，獨在論，柏克雷之說，費希特之說(二) 客觀的觀念論，柏拉圖之觀念的意義，黑智兒之觀念論，意識一元論，唯我論。

第三節 現象論……………一二九

現象論與實在論及觀念論之相異，(一) 康德批判的觀念論，不可知的現象論，超越的觀念論，(二) 實在的觀念論，(A) 新康德派之意見，(B) 馬柏希學派之意見，(C) 西南學派之意見。

問題二……………一四五

第三篇 實在論

第一章 概論

第一節 實在之語義……………一四九

實在之語源，本體，實體，本質，及存在之意義。

第二節 實在論之意義……………一五一

本體論的實在論與認識論的實在論。

第二章 形而上學概論

第一節 形而上學之語義及其性質……………一五一

形而上學之語義，道與器，形而上學之性質。

第二節 形而上學之對象及其可能之問題……………一五二

(一) 第一根據，形而上學之領域及任務，吳爾甫之形而上學，(二) 第二根據，黑智兒，溫德，及新康德派之形而上學。

第三節 形而上學與自然哲學……………一五四

古代之自然哲學，自然哲學之範圍，形而上學與自然哲學之殊途同歸。

第三章 實在之本質

概說，形式與內容，量與質之問題。

第一節 唯物論……………一五六

(一) 唯物論之沿革。(二) 唯物論之種類：理論的唯物論與實際的唯物論，二元的唯物論，物活論，一元的唯物論，精神物理的唯物論。(三) 唯物論之主張：方法論的論證，機械論的論證，宇宙論的論證。(四) 唯物論之難點：(A) 方法論的難點；(B) 機械論的難點；(C) 宇宙論的難點；(D) 物心之根本差異與唯物論之矛盾，(五) 唯物論之價值。

第二節 唯心論……………一六四

唯心論與觀念論，(一) 唯心論之史的考察：柏拉圖之觀念論，中世紀之唯心論，近世紀之唯心論，(二) 唯心論之種類，(三) 唯心論之主張及其批判：唯心論之淵源，唯心論之難點，(四) 唯心論之功績。

第三節 實體一元論……………一七一

埃勒阿學派之意見，科迪尼克士之太陽中心說，斯披諾差之意見，謝林之意見，黑智兒之意見，晚近自然主義者赫克爾及阿斯特瓦得之意見。

第四節 變化一元論……………一七六

康德及自然科學者之意見，馬哈及阿芬那利士之意見，康培茲之意見，腦與精神現象之依存關係，物理的事象與心理的事象之區別，一元論之批評，物心之調和點（活動）

第五節 一元論

一八一

（一）二元論之沿革，古代二元論，柏拉圖及亞里斯多德之二元論，中世紀二元論之思想，近世紀二元論者笛卡兒之意見，物理論，生物論，心理論，偶因論，精神物理並行論，（二）二元論之種類，（三）二元論之批評，能力常住之原理，物理作用與心理作用之交互關係。

第六節 多元論

一九〇

古代多元論者，德莫克里叻士之意見，旋渦運動與世界，近代多元論者，赫爾巴特之意見，形而上學之四根本概念，來布尼茲之單子論。一元論與多論之調和，詹姆士之意見。

第四章 實在之生成

第一節 概論

一九四

（一）生成之意義，廣義之生成，狹義之生成，（二）生成之原理，因果觀與

目的觀。

第二節 機械論……………一九六

(一)因果性，(二)機械論之種類，(三)機械論之沿革，古代原子論者，中世紀之機械論，近世紀之機械論者霍布士之意志決定論，英國經驗論者之機械論，休謨之意見，因果律之根據，康德對於因果之意見，(四)機械論之批評。

第三節 目的論……………二〇二

目的與因果，(一)目的論之種類，一元的與二元的，構成的與規制的，超越的與內在的，樸素的與純理的，(二)目的論之沿革，安那克差哥拉士之意見，希臘哲學全盛時代之目的論，中世紀及近世紀之目的論，康德之意見，康德以後之目的論，柏格森之意見，創造進化論(二)目的論之批評

第五章 實在之究竟

第一節 概說……………二〇九

形而上學的神學派。

第二節 有神論……………二一〇

有神論之五種證明，(甲)一神論；(擬人神論，汎神論，理神論，人格神論。)(乙)多神論。

第三節 無神論……………一二三

無神論與感覺論及唯物論，何爾巴哈之意見，有神論之批評。

第六章 實在論關係之問題

第一節 意志自由問題……………一二四

意志自由問題與實在論之關係，(甲)必然論，(乙)自由論，(A)神學上之意志自由論，(B)倫理學上之意志自由論，(丙)康德之調和論，叔本華之調和論，心理的調和論。

第二節 人生問題……………一二九

感情的人生觀與理智的人生觀，(一)樂天論，赫拉克爾多士之主意之樂天論，近代理想主義者倭堅之樂天論，無限世界之憧憬，自然之痛苦與文化之進步，理想的追求與進步的活動即快樂與幸福，(二)厭世思想之種種見地，叔本華之厭世論，禁慾主義，涅槃，(三)調和論，進化的樂天論，哈特曼之意見，調和論之特點，調和論與教育家之人生觀，教育家之責任與幸福，罪惡的人生，

煩悶的人生，偉大者之特權，奮鬥的人生，價值的人生，創造的努力，人格價值之創造。

問題二……………二二九

第四篇 價值論

第一章 概論

第一節 價值判斷之概念……………二二三

事實判斷與價值判斷，價值之通俗的解釋，價值之特殊性，價值之絕對的實在，實際的價值與人格之完成，價值之客觀性，科學的價值論與哲學的價值論，價值論之問題。

第二節 價值判斷之基礎……………二三七

價值感情，價值判斷之意志，意欲與感情，意欲與目的，意欲與體驗及本能，感情判斷與意欲判斷之交錯。

第三節 永久之價值……………二四〇

經驗之一致，超越經驗與直接經驗，純粹價值與實在世界，純粹意志，人格之完成與價值世界之創造。

第四節 價值之分類……………二四二

價值之形式的分類及實質的分類，價值論之種類。

第二章 真理的價值

第一節 真理之概念……………二四三

真理之種種定義

第二節 真理的分類……………二四五

形式的真理，哲學的真理，經驗科學的真理，實用的真理，神學上之真理。

第三節 真理之標準……………二四六

論理的值價與真理之標準（一）自我之存在，論理主義與心理主義，客觀我的存在與真理的標準價值。（二）世界之存在，實在與意象，心理學者之假定，想像與感覺，感覺之組合，感覺之變與物體之變，客觀之秩序與主觀之秩序。（三）時間及空間之存在，空間觀念之原則，時間觀念之原則，宇宙與空間時間，（A）真的空間，經驗中之空間不能無限分割，真的空間乃可無限分割，（B）真的時間，世界系統轉變之體相，現象的時間與無限的時間，理想上之一點。

第三章 論理的價值

第一節 道德之原理…………… 一六五

道德原理之四方面：（一）道德內容之原理，道德律與義務之關係，利己主義，快樂說，利他主義，最大多數之最大幸福，功利主義完全道德主義，康德之意見，道德性與適法性，他律的道德與自律的道德，類的法則性與自然的個性。（二）道德律認識之原理，理性與經驗。（三）道德律認可之原理：威權之人格的尊嚴。（四）道德行為之動機，嚴肅主義，美魂之理想。道德生活之階段。

第二節 人格之實在…………… 一七四

心理的統一性，永遠的自由與絕對價值，內心生活與人格的體驗，（一）客我，客我之內容：（1）物質的客我：身體，家族，衣服，家屋，物質的精神的財產。（2）社會的客我：友情，愛情，名譽。（3）精神的客我：事功，創造，人格之力。（二）主我人格，普遍的實在。

第三節 絕對價值與超越自我……………

內在的世界，絕對的實在。

第四章 美的價值

第一節 美的概念……………二八一

廣義的解釋，狹義的解釋，官能的快感與美，高級的美。

第二節 美的態度……………二八三

理論的態度！實際的態度，美意識之三要素，意志作用，感情作用，假感與實感，知的作用，直觀與思考，無我之境與美的解脫。

第三節 美的判斷及其標準……………二八五

理解判斷，價值判斷，價值經驗與標準量，理想美。

第四節 美的種類……………二八七

自然美及藝術美，美的統一原理之中心問題，主觀美，客觀美，絕對美。

第五節 美的具象階級……………二八九

(一)無意識的形式美，(二)量美及其法則，量美之種類，(三)力美，時間及空間之結合狀態，內容與形式，反應感與同情感，(四)生成美，統一作用，(五)動態美，動態美之標相。

第六節 美於人生與宇宙之位置及其價值……………二九四

(一)美與人生，美與真，美與善，美育之原則，美與宗教，(二)美與宇宙，美之目的。

第五章 宗教的價值

第一節 宗教意識之發生及其開展……………二九八

超越的願望與神或絕對之概念，原始的宗教意識之形成，婆羅門教之無宇宙論，佛教之絕對迷妄論，理想之實體(涅槃)，無我，解脫，基督教，神格，三位一體，他方解脫與自力解脫。

第二節 宗教哲學之種種見地及其批判的論究……………三〇三

(一)唯理主義的形而上學：認識論的考察，以哲學代宗教之危險，以哲學代宗教之不可能。(二)超越的體驗，啓示及奇蹟之概念。(三)批判主義：形式的理想主義，反主知主義。

第三節 宗教之真理及其價值……………三〇八

柏拉圖之認識同想說，宗教之價值，理性的價值，道德之優先權。

問題四……………三一—

第五篇 哲學史略

第一章 概論

第一節 哲學史之概念及其變遷……………三二五

古代三哲學史家，哲學史之三體裁，近世紀之三哲學史家，亞里斯多德之批判的態度，黑智兒之見解，思想發展之形式，歷史的必然的要素與偶然的要素，時代精神。

第二節 哲學史之批判的傾向……………三二八

種種之哲學史。

第二章 古代哲學

第一節 創始時代之哲學……………三二九

(一)希臘哲學之萌芽，紀元前六世紀之希臘，自然哲學。(二)世界之本質問題，密勒多士學派，無限，本質，變化流轉。(三)世界之生成問題，樸素的純理論，多元的本質論。(四)原子論之先驅者，德莫克利叻士之原子論，皮達哥拉士學派之意見。

第二節 組成時代之哲學……………三二七

波斯戰爭之前後，自然哲學之成果，(一)蘇斐士派之懷疑論，啓蒙時代，蘇

斐士之代表的意見，絕對的唯覺主義（二）蘇格拉得士，概念即內識，助產法，小蘇格拉得士學派，反蘇格拉得士派。

第三節 全盛時代之哲學……………二二三

（一）柏拉圖，柏拉圖之觀念論與近代唯心論，世界之目的，柏拉圖觀念論之三義，柏拉圖學派，古中新學院派，柏拉圖之二元論。（二）亞里斯多德，內在的二元論，目的論，現實態之階段，超越的二元論，超越神論，機械論與目的論之調和，亞里斯多德學派。

第四節 倫理時代之哲學……………二四一

亞歷山大王征服後之希臘文化，自由問題，埃拔鳩拉士學派，最高快樂與超越世俗，斯多阿學派，自然律與人格，懷疑派，拜倫之意見，折衷派。

第五節 宗教時代之哲學……………二四五

自由問題之解決難，各說之矛盾，東西文化之接觸，苦行主義，神與世界之中介問題，道之三種解釋，基督教神學。

第三章 中世紀哲學

希臘哲學之特色，中世紀哲學之特色，原始基督教。

第一節 教父時代之哲學……………三三三

尼格阿會議，正統派與異教派，三大教義之決定，西洋文化之淵源，宗教之積極消極兩方面。

第二節 經院哲學……………三五六

經院哲學之目的，普遍之問題，實在論，概念論，決定論與非決定論，個體論，名目的，神祕論與宗教改革。

第三節 文藝復興期之哲學……………三六〇

過渡時代，文藝復興，歐洲近代之文化與哲學，古典派，亞里斯多德學派，希臘主義之復興，自然哲學與近代哲學之影響，宗教改革，新舊教之爭，德國神祕論者，國家學派，法國懷疑論派。

第四章 康德以前之近世哲學

近世哲學之萌芽，感性及理性，經驗論與理性論。

第一節 經驗派之哲學……………二六九

(一) 培根，求真的態度，求真的方法，(二) 霍布士，唯物論，感覺論，民約論，霍布士在哲學上之貢獻，(三) 羅克，啓明運動，個人主義，契約說，

認識論之先驅，不可知論，認識之三階段，經驗論的純理論，(四) 柏克雷，觀念論，主觀的唯心論。(五) 休謨，宇宙與人生之現象，印象與觀念，觀念聯合之三律，現象論及實證論。

第 二 節 純理派之哲學……………三二九

(一) 笛卡兒，本有觀念，懷疑的態度，笛卡兒哲學之影響，笛卡兒哲學之弱點，(二) 斯批諾差，系統的倫理學，一元論，汎神論，實體之差別相，諸差別相之因果的連鎖，自我之永久存在(三) 萊布尼茲，無限可想的世界，力的中心，宇宙之縮影 中心單子。

第 三 節 啓蒙期之哲學……………三三七

(一) 英國之哲學，聯想學派，理神論派，倫理學派，牛頓之自然的機械的說明，(二) 法國之哲學，感覺論及唯物論，啓蒙期思想之反動者盧梭。(三) 蘇格蘭之哲學，常識說，直覺說。(四) 德國之哲學，吳爾甫及其學派。

第五章 康德及其以後之近世哲學

第一節 康德之批判哲學……………三二九

批判哲學，超越哲學，先批判時代，(一) 純粹理性批判，現象論，認識論，

與德哲學之根本概念，判斷之二形式，感覺的形式，性情的形式，根本的自然律，本體論，三種理性的觀念，(二)實踐理性批判，道德意志之本然的滿足，道德世界之自由，假定的命令與無上命令，實踐理性批判與純粹理性批判之關係，可想界，自由的公準，可想的性格與經驗的性格，道德之公準，實踐理性之卓越，(三)判斷力批判，美，藝術，天才，有機體。

第二節 康德以後之德國哲學……………四〇四

康德哲學之反對者，耶哥畢，第三種認識力(信仰)，康德學派，(A)同一哲學派：批判哲學之缺點，同一哲學派之種種見地，(一)費希特，知識學，費希特學派，(二)席洛爾，美的教育，美的人文主義，(三)史雷格爾，浪漫主義，主觀主義，浪漫的唯心論，(四)謝林，美的調和，萬有之生的運動，美的化境，謝林思想變遷之三時期，謝林學派，(五)史賴馮赫爾，純粹內容與純粹形式，世界統一之根底，宗教哲學，(六)叔本華，意志表象之世界，觀念世界，充足理由之原則，解脫之途徑，禁慾主義，與費希特哲學之異同，叔本華學派，(B)非同一哲學派：心理學派甫里士，美的宗教的判斷，白列格之實驗心理學，宗教哲學，赫爾巴特，實在論，概念之修理，有與假象，關係法，多元論，實踐哲學，赫爾巴特學派。

第三節 黑智兒及其學派之哲學…………… 四二五

黑智兒哲學之出發點，理性即絕對，汎理性論，認識論，悟性及理性之成果，本體論，我與非我，論理的唯心論，世界之矛盾性，歷史的實證，辯證法之根據，黑智兒哲學之影響，黑智兒死後之哲學，黑智兒學徒之三派，左派對於基督教之批評，宗教之目的，哲學之對象，半黑智兒學派。

第六章 十九世紀之哲學

第一節 德國哲學…………… 四三四

最近世紀之學術界，（一）唯物論派，蘭格之意見，（二）新康德派，（三）實證論派，拉士之意見，阿文那利士及馬哈之意見，（四）意識一元論派（五）新體系組織派，哲學與科學之調和，惠希納，物心平行論，羅澤，汎心論（六）近世心理學派，溫德之見地，認識論，與康德意見之相異，形而上學之三種觀念，尼采，哲學的極端主義與破壞主義，尼采思想變遷之三時期，超人。

第二節 法國哲學…………… 四四七

感覺論派，神學派，唯心論派，社會主義派，實證論派，十九世紀中葉之思想界。孔德之思想的背景，實證哲學。

第二節 英國哲學……………四五一

(一) 實在論，經驗論派，(二) 常識哲學派，哈密爾東，認識論，(三) 唯心論派，密爾，斯賓塞爾，宗教上之意見，現象論，不可知論，(四) 達爾文之進化論，軛近哲學之三派，生物進化之定律，達爾文思想之影響，進化論派，倫理學派。

練習問題五……………四六一

第六篇 現代哲學思潮及其分野的開展

第一章 現代哲學之範圍，特徵，及其趨勢

第一節 現代哲學之範圍……………四六七

現代哲學之地位，哲學思想之並存的開展，美國人之學術的貢獻，現代哲學之國際的開展，思想之分合的進展，反體系的思潮，現代哲學之鳥瞰，舊層認識論的思潮，新層認識論的思潮，形而上學的思潮，新湯姆士主義。

第二節 現代哲學之特徵及其趨勢……………四七二

主知主義之反動，主知主義與反主知主義之史的起伏，反主知主義之諸原因，十九世紀末與現世紀初之反主知主義，進化論的方法與反主知主義，生理的心

理的研究與反主知主義。

第二章 認識論的思潮(一)

第一節 新康德學派……………四七八

新康德派哲學之出發點，新康德派之共通的意見，(一)心理主義，(二)馬柏希學派，論理主義，馬柏希派哲學之出發點，柯亨之意見，納多輔之先驗主義，心理哲學，純粹意志之倫理學，(三)西南學派，溫德班之意見，價值哲學，新費希特派，(四)實在論派，實在的批判論，批判的形而上學，批判的實在論，實在論的形而上學，活力論，批判的實在論派，法國之新批判主義，其他諸國之新批判主義。

第二節 經驗的批判主義……………四九一

現代認識理論之第二思潮，阿芬那爾士及馬洽之意見，物理學與心理學之區別，事實證論與新實證論，感覺主義，新實在論與批判的經驗論。

第三節 實用主義……………四九三

達爾文主義，懷亨格爾之意見，尼采及敬麥爾之意見，實用主義之種種稱謂，判斷之真理與實踐的目的，杜威之工具主義，席洛爾之入本主義。

第四節 歷史科學之認識論——形式的歷史哲學……………四九六

帝爾崔對於自然科學與精神科學之區分，歷史家之任務，溫德班及李格爾特對於自然科學與精神科學之區分，啟麥爾之意見。

第三章 認識論的思潮(二)

(甲)合理論的思潮

第一節 現象學及對象論……………五〇〇

現象學之淵源，卜連達諾之心理學，富塞爾之意見，本質學與事實學，純粹意識與現象學，現象學與康德哲學之關係，梅龍之對象論，現象學及對象學之影響。

第二節 基礎學及組織學……………五〇五

(A) 基礎學，意識一元論，基礎學之出發點，一般所予，實在與非實在之別
(B) 杜里筭之組織學。

第三節 其他論理主義……………五〇七

論理主義思潮之國際的開展，羅素之新實在論，數理哲學。

(乙)反合理論的思潮

第四節 直觀主義

五〇九

反理性主義，帝爾崔學派之意見，柏格森之唯心論，現象的自我與體驗的自我，理解動的生命與世界的方法——直接體驗，詹姆士之意見。

第四章 形而上學的思潮

第一節 舊形而上學與新形而上學之關係

五一一

反形而上學的傾向，舊形而上學，近代一元論，赫克爾之一元論，溫德之唯心的一元論，意志一元論，甫伊埃之理想主義的一元論，絕對唯心論，一元論的理想主義，實證的一元論。

第二節 新形而上學

五一五

汎神的一元論之崩潰，汎神的多元論之開展，新生活論；新形而上學發展之動因，來因克之意見，杜里舒之新生活論，心理學上之形而上學，倭堅之精神生活之哲學，朱勒爾傑之認識論，新有神論。

第三節 新形而上學之展開

五二〇

新康德派之形而上學的傾向，馬柏希學派之形而上學的傾向，實證論派之形而上學的傾向（一），文化哲學與歷史哲學；自然哲學與新世界觀之再建，文化

哲學與價值問題，尼采對於現代文化之批評，弱者之宗教，精神的文化，歷史哲學，拉姆普雷希特之意見，納多補之意見，歷史哲學之開展（二）形而上學之展開，法國新康德派意志的形而上學，魯諾維亞之意見，布米洛克士之意見，柏格森之直觀流動的哲學，生之躍動，柏格森哲學之影響，詹姆士之形而上學，美國之新形而上學的思潮，意大利之新形而上學的思潮，荷蘭之新形而上學的思潮。

第四節 新湯姆士主義

五二〇

湯姆士之宗教哲學，新湯姆士主義，新經院主義。

第五章 哲學之分野（一）——自然科學之哲學的開展

第一節 心理哲學

五二一

汎心理主義，心理學與哲學之分離，精神物理學，實驗心理學，無精神的心理學，實驗心理學之反動，記述心理學，心理學之展開，心理主義，變態心理學，心靈研究，潛在意識，哲學心理學之範圍，心理學之哲學的傾向。

第二節 數理哲學

五三七

阿吉勒士與繆，連續，微分，無限，十九世紀哲學界之最大收獲，（1）數理

哲學之基本概念、(A)自然數之成立，公理主義，數學的經驗論，數學的唯名論，根本系列，反省思惟之無限發展，直觀之統一，超限數集合論，(B)有理數之生成及其根據，無理數，連續數，負數，零與正負數，虛數，複素數，(C)變數及函數，常數，微分，積分，(2)數學與人生，數學之目的，永遠的第二義善，數學的特質，論理的方法，記號論理學，數學世界，數學的價值。

第三節 物理哲學

五五一

現代科學之哲學的傾向，(一)時間、空間及運動觀念之數理化；理論物理學與假說，假說與法則，第四次元，現象界之座標中心，物理的空間，相對性原理與非優克里得之空間，數學的時間空間，牛頓之絕對運動，絕對空間中之座標軸，(二)物理學的實體及因果之概念；物之概念，原子論的機械觀，原子與實體，波以爾之化學的原子說，阿佛加朱洛之分子說，電子論，電力學之自然觀，電場勢力，勢力恆存之法則，勢力論的現象論，量子論之勢力原子說，空間連續說，侯爾茲之力學，電磁力的力學觀，因果概念與物理學之函數關係，(三)物理學的世界形象，數學的表示，統計力學，假說存在之必要，關係的世界相，假說成立之要件，假說之預言性，作業假說與世界相。

第四節 生物哲學……………五六六

生物現象之合目的性，康德之意見，合目的性與有機的關係，合目的性與因果的法則，生物現象與目的價值。精神物質並行論，目的原因與作用原因，生物之精神現象，機械論與活力論之消長，杜里舒之新活力論，新活力論與活力論之異同。

索引

- 一，名稱索引……………一一一九
- 二，項目索引……………二〇—四二

大尾

哲學概論
目次

三二一

006527

1007.288

09010

哲學之模
素的形態

哲學概論

鄒謙著

第一篇 序論

第一章 哲學之心理的起源及其史的發展

第一節 哲學之心理的起源

世人一耳哲學之名，必聯想爲艱澁之文字與理論，而以之爲學者架空之想像，與理論之遊戲，其實哲學思想之樸素的形態，已普遍存在於人類心意中，即原始人之心意中，亦具有之。而哲學卽此種普遍存在於人類心意中之樸素的思想感情所雕琢而成者也。

蓋人類日常所遭遇之一般事件之反面，實爲一大不可思議之秘藏。如日常所接觸四圍之情況：日月星辰之運行，四時風雨之變換，人間之命運，榮

枯盛衰之轉變，死生窮達之循環等，苟無心習然處之，亦無所謂奇怪，若以窮理之眼光，細心考察之，則無一不足以引起吾人驚疑之情念，而鼓舞吾人探究之精神者也。

原人之
生觀

彼包羅萬象之宇宙，究有始終乎？六尺小塊，生死其中，其生也爲何而來？其死也向何處去？吾人之生活，與宇宙果無關乎？則其倏忽之寂滅，未免大無意義。如以宇宙之瞬息萬變，爲冥頑不靈之運動乎？則其整然之秩序與規律，又將何辭以釋之？其少具理解者，則試求聯絡以證明之，其昧於理解者，則以信仰代說明，是故野蠻人，亦能運用其單純的思想，以構成一種神話，而信忽生忽滅之人類以外，有一至尊無上之支配者在也。如古代希臘，及印度民族間，皆有斐然具組織之神話學。至關於天變地異，以及人事吉凶之片斷的神話，則任何種族中均有之，蓋日月之出沒，雲霧之聚散，山谷之回音，海濤之凶湧等，無一不足使原人驚異者也，而最足何原人驚異者，爲幻夢之現象，如夢中忽焉遊遊乎未經之域，忽焉與遠逝之人相晤對，然體軀依然橫臥也，究竟夢遊之我，與橫臥之我，果爲同體之二相乎？抑爲不同

之二物乎？遊離之魂，究否存在？原人對於此種思想，於驚異中遂演成種種巫咒生靈死靈之怪異，而生神祇之觀念，進而形成天事與人事之種種神話，如以太陽為具有最大威力之天神，以雷霆為天神懲罰惡人之工具，對於宇宙間之一切現象，悉為有生命的解釋，此種神話，即為宗教及哲學之淵源，叔本華云(1)：人類皆具有哲學的思考，即原人之神話中，亦具有形而上學(2)也。神話之外，民間之俚諺，語句短簡，意義深長，其中或成於有知識者之手，或脫化於經典，然多數出於村夫野叟，而能代表民衆思想者。此種俚諺，可視為通俗哲學，或平民智識之表現，希臘哲學之端緒，即存於此種俚諺，希臘哲學之始祖泰雷士(3)，即巧於俚諺之七賢人之一也。

此種哲學思想，雖極普遍，然不能即視為有組織之哲學，任何民族，皆有神話，然高尚而富於詩趣之神話學，僅希臘民族及印度民族有之，羅馬人之神話，乃模仿希臘者也。東方各民族，僅有神話而無神話學，本來神話學對於文化，亦非絕對的必要，窮理精神發達之民族，此種想像之神話，已漸次歸於絕滅矣。

(1)Shopenhauer, 1788—1860.

(2)Metaphysics.

(3)Thales, 650—546, B.C.

驚異之情

總之：哲學是根於人之天性，在人性之最深奧處，最根本處，有統一的宇宙理論之要求，其最初之形式，即爲驚異之情感，當吾人遇一新經驗，不與舊之宇宙觀和諧和時。即甚覺驚異，而思求澈底之解決，因此便發生哲學之思考，進而對於傳統之宇宙觀及人生觀，亦不能滿意，即日常所見之事物，亦均予以懷疑，而思用新的方法，重新去求得一滿意之解決，此實爲哲學之起源。

意識之統一作用

吾人之精神生活，更有一重要之事實，以促進哲學之思考者，即爲意識之統一作用，無論何人，對於自然界及人生，均有多方面之關係，自搖籃以至墳墓，雖有許多生理的與心理的變遷，然總覺自己爲統一之人格，故常以統一的原理，去解釋表象世界。古來哲學上各學派之內容及方法，固有種種之不同，但亦有共通之點，即欲求宇宙及人生之一致的理論是也。

第二節 哲學概念之史的發展

哲學一語。在英語爲 *philosophy*，在德法語爲 *philosophie*，在意西俄等國，則以下代 *phil*，其綴字雖不同，而其意義，則皆相同，蓋 *philosophy*

哲學之語源及語義

(註) Love to wisdom or desire of knowledge

一語，均出自希臘語之 *philosophia* 故也。此語為 *philos* 及 *Sophia* 二字所綴成。係愛與智之義，故 *philosophy* 一語，從其語源譯解之，可解為愛智（註），即探究真理之義也。茲吾人譯為哲學者，蓋從爾雅釋詁，哲者智也，學者效也，以其類似語源，故譯名為哲學。

哲學之語源，雖出自希臘，然其複語，則最古之希臘典籍中，亦未曾見之，如希臘最古之詩聖荷麥洛士(1)及赫綏阿多士之詩編中，亦未見有哲學之複語，即 *Sophia* 一字，亦僅作一技一能之義，有謂將 *Philosophy* 一語，用為學之意義，始於皮塔哥拉士(2)者，但一般學者，均以未足為信，蓋以其傳記及遺著，皆為後世之偽作，牽強附會故也。

以哲學一語，用為動詞，而初見于典籍者，係在史家赫羅多叻士(4)所著之「希臘波斯戰爭記」，及史家蘇克帝得士(5)之著述中。至蘇克拉特士(6)乃以哲學為知識之總稱，彼嘗謂：「我知我愚，但我知愛智，我非智者，乃愛智者也。」及柏拉圖(7)亞里斯多德(8)輩出，而哲學之意義，乃始確定，柏拉圖謂探求真正之知識，謂之哲學，所謂真正之知識者，係依理性作用，所覺知

(1) Homeros, about—850 B.C.
 (2) Hesioidos, about—800 B.C.
 (3) Pythagoras, 580—500 B.C.
 (4) Herodotus, 484—408 B.C.

(5) Thueydides, 471—399 B.C.
 (6) Socrates, 469—399 B.C.
 (7) Platon, 429—347 B.C.
 (8) Aristotle, 384—322 B.C.

事物之真實常存不變之部分，彼用感覺所得之知識，時刻因各人之狀態而轉變無極者，不得謂之真知識也，其著共和國論(1)中有云：「哲學者，乃愛慕真實之存在者也。」又云：「了解本體不變不動不易之事物者，謂之哲學者。」亞里斯多德繼柏拉圖而起，集希臘哲學之大成，更分哲學為兩大部分：以數學，物理學，神學等，為理論的哲學；以倫理學，政治學等，為實際的哲學；要之，柏拉圖及亞里斯多德，以哲學為根本問題之學，其意見殆相同也。

自亞里斯多德以後，許多學者，對於哲學之意義，各有不同之解釋，以致哲學與其他學術之境界，全然消失。如斯多阿學派(2)謂哲學為一切理論的知識，與實踐道德的知識之總稱，與斯多阿學派同時而起者，為埃批克拉士(3)謂哲學為幸福之合理的追求。新柏拉圖學派(4)謂哲學為頓悟直覺之神祕的知識。

及至中世紀，一般僧侶，至稱哲學為基督教之教義，而哲學與宗教，遂混而為一矣。古參翁士(5)分哲學為自然的與超自然的，此實為近世科學與哲學分化之根源，如近世紀歐洲大陸哲學之鼻祖笛卡兒(6)及英國哲學之興起者

(1) Republica.

(2) Stoic School.

(3) Epicurus, 342—270 B.C.

(4) Neo-platonists.

(5) N. Cusanus, 1401—1464.

(6) Descartes, 1596—1650.

(7) Bacon, 1561—1626.

近代學者
之解釋

康德之意

康德以後
學者之意

培根(7)之哲學思，皆自此種理論出發，以哲學為理性之知識，而非宗教的知識，認哲學之知識，即存于知識自身者也。

降至近世，哲學者輩出，再繼承古代希臘時代之盛運，如斯披諾差(1)，萊布尼茲(2)，吳爾甫(3)霍布士(4)，羅克(5)等，各以其特殊之見解，將哲學之領域，逐漸開拓，而形成近世哲學之大陸及英國之兩大學派。及至康德(6)，乃更綜合兩大學派而開一新生面，彼於其著『純粹理性批判』(7)中，謂一切認識，從主觀方面觀察之，可以分為歷史的及合理的兩部；前者係從經驗出發，後者係從原理出發，而合理的認識，又分為兩種；一基於概念，一基于概念之構成，前者為哲學的，後者為數學的，而哲學又分為自然與道德兩部，于是哲學之問題，及其性質乃確定。康德以後之學者，雖各有其不同之見解，然皆大同而小異，觀其於哲學之定義，可以概見矣。費希特(8)云：『哲學者，研究普遍知識之學也。』謝林(9)云：『哲學者，研究絕對無差別之學也。』黑智兒(10)云：『哲學者研究絕對理想之學也。』赫爾巴特(11)云：『哲學者，乃闡明概念雕琢概念之學也，』叔本華云：『哲學者，研究世界根本原理之學也』

(1) Spinoza, 1632—77. (5) Locke, 1632—1704. (8) Fichte, 1762—1814.
(2) Leibniz, 1646—1716. (6) Kant, 1724—1804. (9) Schelling, 1775—1854
(3) Wolff, 1679—1754. (7) "Kritik der reinen Vernunft," 1781. (10) Hegel, 1770—1831.
(4) Hobbes, 1588—1679. (11) Herbert, 1776—1841.

。斯賓塞(1)云：『哲學者，為完全有組織之知識。』溫德(2)云：『哲學者，乃各科學所得之知識，融合於無矛盾之體系者也。』以上各家，對於哲學之定義，其辭義均大同小異，茲基于上述之定義，更用批評的方法，以分析哲學之概念，闡明其性質，而達到一妥當之定義。

第二章 哲學之定義

第一節 形式的定義

哲學之概念，從形式方面分析之，有三種特質：

- (一) 哲學為整個之知識；
- (二) 哲學為根本原理之智識；
- (三) 哲學為進步之知識，茲分別說明之如左：
 - (一) 整個之知識，係指普遍的知識而言，其必具之要件有三：即(A)概括的；(B)方法的；(C)合理的是也。
 - (A) 概括的知識(3)，非就某特殊的事項而言，係就普通一般的事項而言

哲學概念之
三種特質

哲學為整
個之知識

概括的

(1)Spencer, 1820—1903.

(2)Wundt, 1832—1921.

(3)Generalized knowledge

，換言之，概括的知識，不僅限於現在自己直接經驗之事物，苟其性質相同者，即未曾經驗之事物，亦可置於同一羣而概括之也。例如久居某海岸之漁夫，能熟知其地天候變化之徵兆，如某方起赤雲時，知其爲天晴之兆，某方起黑雲時，知其爲暴風雨之兆，其應驗瞭如指掌。然使此漁夫，一旦轉居他鄉，山海之方向不同，彼必茫然自失，不復能爲應驗之預言矣。而氣象學者，對於一部分之特殊知識，或不如老練之漁夫，然其所憑藉者，爲精密準確之器械，而非局部之某山某云，故氣象學者所預言之徵兆，在甲地能言者，在乙地亦能言之，決不因地理之變換，而滅殺其預言之能力。蓋漁夫所有之知識爲局部的，而氣象學者所有之知識，爲概括諸海岸一羣之知識故也。

(B)方法的知識(1)，亦稱爲體系的知識(2)，蓋哲學的知識須按一定之順序，整齊並列，使成爲一系之組織或體系者，其特質在能從有組織之知識所產生之定理，再產生其他之定理，以既知之證明，爲未知之證明的助力，而促進人智之進步者也，茲舉例以明之：如偶感的即興的片斷的格言詩話論說隨筆歌賦等，其中所存之理，編綴之雖可以成爲一系之學理，然其繁雜之原

(1)Methodical knowledge.

(2)Systematic knowledge.

態，欠缺方法與體系，不能稱之為學，故無論何種科學，凡稱之為學者，必須具備此特質，數學為最精密而具備此種特質者，故數學之研究，必由定義公理，順次推論，由甲定理，以產生乙定理，由前之證明，以助後之證明，其結果乃造出莊嚴的人智之偉觀也。

(C) 合理的知識(1)，係對想像的知識(2)而言，蓋哲學的知識，不憑想像而有所假定(3)，必基於充足之理由，按推理的法則，而加以演繹的論究，以發見存在於事實中之關係為目的者，故合理的知識，又稱為實證的知識，(4)如謂人類之祖先，與猿同源，然僅就幾種人類之外形，與猿相似，遂斷定為人猿同源，猶近於想像，如從人類之骨骼及生理上推究之論斷之，則為合理的實證的學說也。

以上三要件，乃互相關係，不可分離者，何則？蓋維多之知識，惟概括可以統一之；概括的知，惟制定體系，乃可以為方法的研究；惟方法的研究，乃可以由維多之事實中，以推求合理之知識也。斯賓塞爾分知識為三種：(一)稱斷片的未曾概括的知識，為低級之知識；(二)稱一部分概括的知識，

斯賓塞爾
對於知識
之分類

合理的
實證的

(1) Rational knowledge.
(2) Imaginary knowledge.
(3) Hypothesis.
(4) Positive Knowledge.

爲科學的知識；(三)稱完全統一的知識，爲哲學的知識。溫德謂哲學之知識，即各科學所得之知識，融合于無矛盾之體系者，意謂具備以上三要件故也。黑智兒謂不具體系的哲學的思索，不能謂之哲學，譬如老于世事者之所談，往往含義極深，亦有稱之爲人生哲學者，其實此種偶然感覺之理說，不能稱爲哲學，只能稱爲主觀的有確實性的思索。又如古往今來之文人墨士，其思想幽玄深邃，對於人生之奧境，常有極精微之觀察，發爲詩文，使人讀之起美妙的情感，然此等含有哲理之詩文，亦不能稱爲哲學。又如宗教之哲理，極能闡透人心之微奧，其啓發人心之力，至爲偉大，然吾人亦不能稱宗教即哲學。詩歌宗教，其終極雖與哲學相合，而達到之途徑，則自截然不同，良以詩歌宗教，純粹訴諸人之感情，其所言者，不必基于嚴密的論理的法則，在使人不知不覺，領悟自然之理，從而發生信仰，即爲達其目的也。哲學則不然，必須具備以上三要件，良以哲學，雖不能排棄情意，而其主要，則重在知力，絲毫不許有曖昧雜亂之思想存在，此哲學與詩歌宗教判然不同之點，然使詩歌宗教，而具有秩序的組織者，亦往往列入哲學，是又不可一概而

哲學為根本原理之知識

論也。

(二) 哲學為根本原理之知識：哲學之定義，形式上雖有種種不同之見解，而其一致點，即認哲學為根本原理之知識，以哲學之目的，在發見一切學問之根本原理故也。此根本原理之意義有二：即(A)普遍的，(B)究竟的；(C)統一的是也。茲分別說明於左：

普遍的

(A) 普遍的原理(1)：與特殊的原理(2)不同，不偏於局部現象，而通於一切現象者也。普遍的意義，即概括的概括之義，不僅概括同種之現象，更須概括宇宙間全體之現象，如物理學僅概括物理的現象，生物學僅概括生物的現象，心理學僅概括心理的現象，而哲學則合諸現象而概括論究之，將諸現象中之共通的特質，歸為一類，棄其偶然隨附之性質，故普遍的原理，又稱為抽象的原理(3)。

究竟的

(B) 究竟的原理(4)，亦稱終極的原理，謂窮究事物之終極者也。各種科學，雖各有分科，以探究各分科究竟之原理，然自哲學的見地觀之，各種科學之探究原理，往往立於假說之上以說明之，猶不能謂為究竟的原理也。譬

(1) Universal principle.
 (2) Special principle.
 (3) Abstractive principle.
 (4) Ultimate principle.

絕對的

如物理學者之研究物理，無不藉物質及勢力之原理以說明之，對於物質及勢力之存在，毫不懷疑，物質之本性惟何？勢力保存之法則，果爲真實與否？則全不論及之也。而哲學則對於物質及勢力，務必窮其究竟而後已，叔本華謂吾人一切知識及科學所依據之根抵，均爲不可思議，殆欲從形而上學，以窮此究竟也。

故究竟的原理，又稱爲絕對的原理(1)，絕對乃相對對稱之詞，如寒暑，有無，有機與無機，凡現象界之原理，無不基於相對，而哲學則在網羅此等相對的原理，以探究此等原理可根據之原理，然後由此最後之原理，以闡明諸原理之意義者也，故哲學之原理，爲絕對的獨立至上之原理，因其不設假定，故斯賓塞爾稱之爲第一原理(2)也。

(3)統一的原理(3)，在統一各種特殊事項之原理，而爲之主宰，使不致於雜亂無章，斯賓塞爾謂哲學爲最完全統一之知識者，即此意也，哲學爲根本原理之意義者亦以此，故其研究之態度，亦與科學不同，科學的態度，以假定爲前提，趨於個別的分析，注重實際，所研究者爲知識之對象。而哲學

科學與哲學之分野

第一原理
統一的

(1) Absolute principle.
(2) First principle.
(3) Unifying principle.

科學的分類

則不設假定，注重理想，為綜合的說明，所研究者為知識的自身，統括一切科學，更於其假定上加以說明也。科學所研究之事項，普通分為自然科學與精神科學，前者又分為物理學，化學，天文學，動物學，植物學，地質學等；後者又分為心理學，倫理學，法律學，政治學，經濟學，社會學等；此等科學，近更分為許多分科，自其研究之方法言之，重說明者謂之說明的科學，如心理學化學等是也。重規範者謂之規範的科學，如倫理學法律學等是也。哲學所研究者，乃就此等特殊之原理，總括的加以檢閱與批判，求其不變的統一的原理而已，況各種科學之最後，均必入於哲學之範圍，不僅各科學所不能盡者，介於各科學之間者，在科學範圍以外，不能以科學的方法去探求者，必需用哲學的方法，加以論究之也。

(二) 哲學為進步的知識：無論何種學問，必因知識之發達，以新說代舊說，而糾正其謬誤，方能完成，故各種科學，均可稱為進步的知識，不僅哲學已也，而以哲學為進步的知識者，是蓋有特別之理由存焉，即科學的原理，為假定所限制，僅得到知識之一部分而止，而哲學的原理，不為假定所限

哲學為進步的知識

制，在超越假定而追求其最高之原理，故科學的進步，為有限的，而哲學的進步，為無限的，此哲學之所以稱為進步之知識也。

第二節 實質的定義

哲學之形式的定義，已如上述，哲學的知識，必為普遍的，根本的，進步的，否則無哲學之價值，不過哲學之定義，僅就形式方面言之，尚不能稱為完全，以其未指示哲學之實質，而哲學思想之廣狹及差異，乃起於實質之解釋不同故也，實質維何？即哲學之對象（一）自然（二）人生（三）知識是也，茲分別述之如左：

一，自然

自然為天地萬物之全體，又稱為宇宙，自然可分為物的自然及心的自然二種，通常所稱為自然者，前者之義居多，即一切物質現象之總稱，自然現象，最先引起人類之注意，蓋宇宙間森羅萬象，雖變幻百出，其間却有整然之秩序存在，人類從驚奇怪異中，常思發見其原理，故科學上天文學之發達最早，希臘最古之哲學亦注重于自然之研究，泰雷士通天文數學，以水為萬

自然

古代學者
之見解

物之根源，安納克緞曼未洛(1)以「無極」(2)爲萬物之根源，其弟子安拉克緞美列士(3)以氣爲萬物之根源，其後對於自然之思想，雖暫次精密，然關於自然之本體的解釋，無不繼承此思想而起也。古代印度亦然，如服水論師，以水爲萬物之本，風仙論師，以風爲萬物造作及破壞之因，與希臘哲學，若合符節，可知古代哲學，多注意於自然之說明，而自然之研究，遂全然委諸哲學者之手，所謂自然哲學者，即宇宙論(4)是也。迨至近世，自然科學，雖分科研究，然各偏重於局部，而關於總括的研究自然之根本原理，仍爲哲學之領域，如世界觀，形而上學，及本體論(5)是也。所謂世界觀者，即世界整觀之結果，形而上學者，即超越形體現象之學，本體論者，即對於一切現象所賦予之最後的名稱也。

除普通意義之自然外，心的自然，亦屬哲學所論究之範圍，所謂心的自然，即精神現象，精神現象所包括者，舉凡知情意等之心性作用，以及其成果方面之道德，風俗，法律，言語，文藝等皆是，此等現象，與物質現象，固有截然之區別，就精神現象方面研究之，其中自有特殊之法理，故哲學對

(5) Ontology.

(1) Anaximandros, about 611—547 B.C.

(2) Apeiron.

(3) Anaximenes, about 590—525 B.C.

(4) Cosmology.

於自然現象，無論爲物質的，精神的，不加以分離之研究，而概爲整個的研究也。

二，人生

人生爲人類行動上所生一切結果之總稱，其內容與精神現象同，但精神現象，已包括於自然現象之中，就現象全體之原理言之，自然之原則外，別無所謂原理，但人生猶有自其他方面觀察之必要，蓋哲學研究者爲人，其見解不能超出人的立足地以外故也，如以人之行動云爲，視爲精神現象，固不能發見其與他種現象有若何之差異，但考究人類之行動云爲，在人類中究竟發生若何之影響？則吾人即不得不起一種特別之情感，研究人類之行爲，與研究自然現象不同者即此。然吾人研究人類行爲，僅止於客觀的現象，則現象消滅後，即無所感知，故當行爲之表現時，必先估量其目的及結果，進而判定其價值，研究人生之究竟，而判定其價值者，謂之人生哲學⁽¹⁾，有稱爲道德哲學者，狹義方面，稱爲倫理學（實踐的），廣義方面之人生觀，即指此也。

(1) Philosophy of life, or moral philosophy.

自然哲學
與人生哲

自然哲學(1)，在求探關於自然成立之根本原理，人生哲學，在探求關於人生之目的之根本原理，蘇格拉特士，柏拉圖，亞里斯多德，均以人生哲學，爲哲學之主要部分，亞里斯多德以後，雖重實際，然同時盡力於人生哲學之研究，近世英國之哲學者，概傾向於此，至康德可謂達於頂點矣，印度哲學，亦以人生哲學，爲研究之焦點，而代表東洋哲學之中國哲學，殆完全以人生哲學爲中心也。

三，知識

知識
實在與假
相

自然及人生，事實上均有客觀的存在，故可以總稱爲實在(2)，實在即實際存在之義，非假現假相，然吾人認識外物，其爲實在或假相，究竟基於何種理由？有無謬誤？如於黃昏山徑，見疏影斜枝，以爲蛇者是也，如此則認識之正確，有何法以保證之？認識之真偽的標準爲何？且吾人認識之境界無涯，而所認識者有限，有何方法可以超越此境界？無涯之境界，究竟有無最後之終點？換言之，即吾人究竟有無知識，去探求自然及人生之最後，發見宇宙及人生之真面目，以直見其本體？因此吾人對於認識作用之知，不可

(1) Natural philosophy.

(2) Reality.

不有一先決的論究，以檢查其中所存之法理，認識之真偽檢定後，方能確定認識對象之實在或假相，研究知識之正確者，謂之認識論(1)，及論理學(2)，如以自然之研究，爲眼之所遠見者，人生之研究，爲眼之所近見者，則知識之研究，爲眼自身之研究也，自然及人生之研究，固非常人所能，而知識之研究，更非思想之極發達者所能思考也，故知識之研究，雖先於其他之研究，然發達較遲，在古代希臘，即已注意於此問題，至近世紀羅克及康德，乃始明瞭的建設認識論。

人類之知識，約可分爲三種：即普通知識，科學知識，及反省的或哲學的知識是也。普通知識，乃常人所具有者，人當嬰孩時代，混混沌沌，不辨人我，不辨身心，待至成長，方知世界，在此世界之內，有我之心及我心與外物之關係，且有形形色色，自成獨立系統之外物，此種常識，乃人類之經驗，極有重視之必要，哲學與科學，即根據此人類經驗中所共有之世界而澈底研究者也。

惟常人所覺知之世界，頗不確定精密，且無系統，其缺點亦容易暴露，

(1) Epistemology, or Theory of knowledge.

(2) Logic

科學世界
與常識世界
之區別

物理學

科學則不然，能組織確定精密而且有系統之知識。然科學之世界，與常識之世界，終無甚區別。如植物學家所見之樹木花草，與常人所見之樹木花草相同，不過加以精密之考察，及分類之組織而已。動物學鑛物學等亦然，至於物理化學，似有出乎常人想像之外者，如常人認物體爲展延與靜止者，而物理學家則謂物體之原子間，有極大之空隙，且其原子之運動極速，如是則常人以爲真實之世界者，豈不變成某實體之現象世界乎？其實此種現象與實體之關係，常人亦能區別，如火焰爲石炭或其他可燃物燃燒之現象，是常人所熟知者也。

數學

數學雖爲純理科學，然應用於事務上，常人亦能加減乘除，惟數學家更能爲較精密而複雜之選用而已，常人亦知點線平面立體，幾何學家，不過更能嚴密規定，根據自明之公理以推衍之而已，凡此皆足以證明數學家，並不能引吾人入於新的世界。

心理學

常人亦具有心與身之知識，知心身之關係極密切，且知其必由感官，方能認識外物。知他人之心，不能直接覺知，必由言語動作，以間接推知，且

人對於外物與心之知識，皆漸次積集，不過心理學家所研究者，爲較複雜之精神作用而已。

由此可知科學思想與普通思想，同一區域，且同承受一表象世界，均根據直接經驗而無所疑惑，數學家殫盡竭力，去分析空間，及計算各空間關係。然以空間爲何物？及是否真有空間問之，亦無有能作圓滿之答解者。物理學家預定物質之存在，與運動之事實；化學家預定化學之力，與元素之存在，其他諸科學，均有所假定，而其眞妄，則非所討論。總之：科學家雖擴張吾人之知識，使之精確整齊，並未能分析其根本之概念，而哲學（反省之思考）之任務，不僅能擴張吾人之知識，更能使吾人明瞭知識爲何物，哲學之思考，即在分析複合之思想，與批評科學之根據，且考查傳統之成見，故哲學之知識，乃超脫常人之世界，而專監督一切者也。

故吾人絕不慮及各科學之分離獨立，而影響於哲學之存在，且無論科學如何發展，而哲學批評之職能，亦與之同時發展者也。故席洛爾(1)云：『雖無一種哲學，能永久令人滿意，然哲學本身，却永遠存在』。

(1) F.C.S. Schiller. 1864—19.

現實及理想

(四) 現實及理想

現實(1)者，即實際表現之狀態，或現存之事實。理想(2)者，即現存事實，達於完全之狀態。此種完全的狀態，為吾人理性中之想像，一切事項，皆可由此兩方面考察之，否則不能為完全之攷察。蓋僅從現實方面考察之，截止於現實之存在；惟從理想方面觀察之，乃生價值之判斷；譬如研究自然之現實，不過以目所見耳所聞之自然為材料，檢查其本質而已，然從自然之理想方面論之，如判斷甲之自然，較乙之自然為完全，則生美醜之別，換言之，自然的理想即美。次就人生之現實方面言之，不過就生活之苦樂，人性之善惡，加以分別而已，就理想方面言之，在研究善惡之標準，換言之，人生(狹義的人生，即指道德生活之全體)之理想即善。知識之現實的研究，不過就現在吾人所有之知識，而論究其性質，知識之理想的研究，在進而檢定知識自身之正確，及正確所必需之條件與標準，換言之，知識之理想為真。

自然，人生。知識三者之中，有重在現實方面之研究者，有重在理想方面之研究者，如自然之研究，通常所謂自然哲學，以現實為主，論究其理想

自然之理想

人生之理想

知識之理想

(1) Actual.

(2) Ideal.

者，則為審美哲學(1)，而人生之研究，則以理想方面為主要部分，蓋人生之現實，均從理想之標準而表現之，知識亦然，人生與知識，亦有從兩方面研究者，以上不過就便宜上加以區別而已，康德於其主著三批判書中，即此區別之表示，如「純粹理性批判」即知識哲學，「實踐理性批判」(2)，即人生哲學，「判斷力批判」(3)，即示自然哲學之一部分也。

哲學之形式的及實質的兩方面，均已約略言之，茲總括之為下一定義：「研究自然。人生，及知識之現實與理想之根本原理者謂之哲學。」略言之，「研究實在及知識之根本原理者，謂之哲學。」吾人試就下列各問題，詳加思索，則哲學之意義，更為明瞭矣。(1)何謂我？(2)何謂人生？(3)何謂生？何謂死？(4)人為何而生？究竟有無目的？(5)人死究竟有無歸宿？未來果有乎？靈魂果存在乎？神果存在乎？(6)道德之根底維何？(7)何謂真理？究竟有無絕對標準？果有維何？(8)人生與自然，究竟有無關係？果有維何？(9)人生為樂乎？抑為苦乎？(10)何謂善？何謂美？其標準條件各何如？(11)人之意志，果為自由乎？抑為宿命所決定乎？(12)何謂知識？何謂正確的知識？

(1) Aesthetics.

(2) "Kritik der praktischen vernunft" 1788.

(3) "Kritik der urtheilskraft." 1790.

人類之知識，究竟能否認識實體？抑僅限於表象乎？(13)吾人日常所認知之事物，能保持常恆不變否？(14)何謂宇宙？其在空間上時間上爲無限乎？抑有限乎？果有，其始維何？其終維何？宇宙之真的元素維何？(15)何謂有？何謂無？究竟爲一方面？抑爲兩方面？(16)精神物質，爲一物之兩相乎？抑爲相異之二物乎？(17)國家之本體維何？其至善之形態維何？(18)人類之歷史的行徑維何？永久之和平，究竟有無希望？(19)何謂真的空間？何謂真的時間？(20)心身果相關乎？有無自存之實在相？此等問題，在常人大都漫不經心，即偶有所觸，上焉者發爲詩文以寓意，次焉者苦無所獲，終以不了了之，下焉者一觸即逝耳。然吾人對於此等日常接觸之問題，欲得一相當之解答，實非有精密深邃之哲學的思索不爲功，哲學之意義，由此益加明瞭矣。

第三章 哲學之關係科學

第一節 哲學與心理學

心理學爲研究精神現象的法則之科學，其對象爲精神生活，所謂精神生

純粹經驗

靈魂不滅
之信仰

哲學的心
理學

活者，即指思想，感情，意志之動的狀態而言，至於精神生活之靜的狀態，精神之本質的研究，則不屬於心理學之範圍，乃屬於形而上學或本體論之範圍，如靈魂之單純性及不滅性等，在心理學不加以論究，僅於吾人知而不疑之精神生活，加以精密之分析，而求其支配精神作用之法則，此心理學之所以離哲學而成爲獨立之科學也。心理學所依據者，爲純粹經驗，心理學之不能解釋精神之本質，猶如機械學之不能解釋能力之本質，此種離哲學而獨立，與自然科學相近之心理學，爲近百年來之產品，本來靈魂爲特異之實質，與肉體不同，非經驗的心理學所能研究，但靈魂不滅之信仰，在人性中根深蒂固，不僅原始民族之心意中有之，即現代文明民族中，仍不失其爲有力之信仰，現今世界上各種宗教，無一不以此種信仰爲教義，在古代及中世紀與近世紀初期之心理學，均以研究靈魂爲本務，故心理學，在長期間實爲本體論之一部，古代希臘哲學者，如柏拉圖，亞里斯多德，斯多阿學派，埃批克，拉士學派(1)，新柏拉圖學派，及中世紀之經院學派(2)等，對於心理學，均有極大之貢獻。至十七八世紀，英國學者如羅克，柏克雷(3)，休謨(4)，亞當

(1) Epicurean school.

(2) Schola school.

(3) Berkley, 1685-7153

(4) Hume. 1711-76.

科學的心
理學

社會科學
的基礎

哲學與心
理學之關
係

斯密(1)等，均以分析的方法，研究精神生活，於是心理學，乃大進步。至一八二九年，詹姆士密爾(2)著「人類心理現象之分析」(3)一書，而心理學乃始離哲學而獨立，及至赫爾巴特，以數學應用於心理學之研究，而心理學遂成經驗的科學矣，其高足弟子羅澤(4)，於一八五二年，著醫學的心理學，說明精神生活與生理現象之關係，繼之，惠希納(5)溫德，對於心理與生理之關係，加以精密之研究，並於一八七九年，在來布萃希(6)，建立心理實驗室，以實驗的方法，研究精神現象，於是心理學，不僅成爲完全獨立的經驗科學，而脫離哲學思索的束縛，並且成爲一切社會科學的基礎，如政治，經濟，法律，教育，倫理，社會，推而至於民族，人類，動物等學科，無一不以心理學爲其基本之知識也。

雖然，心理學離哲學而獨立，成爲經驗的科學，但終與哲學有密切之關係，蓋心理學雖離哲學而獨立，然哲學家不能不精通心理學，因哲學家欲建設鞏固的宇宙觀，不可專靠自然科學，在物質世界所發見之定律，必須充分注意於心理學，在心理現象中所發見之定律。哲學家欲規定人類知識之限度

(1) Adam Smith, 1723-90.

(2) James Mill, 1773-1836.

(3) Analysis of the phenomena of the Human mind 1829.

(4) Lotze, 1817-82.

(5) Fechner, 1801-87.

(6) Leibniz.

，惟有借助於心理學，方能發見並了解人類所必藉以表現之方式；藝術家欲規定美感之條件，亦惟借重心理學，乃有可能；道德學者，欲發見人類行為之科學的規範，亦須精密的分析並研究吾人贊同他人的行為時，及吾人自己對於自己滿意與否時，心中所發生之現象。因之：心理學不僅為科學基礎，並且為哲學之基礎，苟不根據心理學，而妄作聰明，以建立哲學，其結果必等於空中樓閣也。但心理學亦終必牽及哲學，即就感官而論，吾人日常所見所聞，將事實記載，而考察其原因結果，即可了事，苟吾人進一步而有所說明，如吾人何以能見能聞？見聞之本質維何？所見所聞者，果為何物？如是則入於認識論矣。由此可知心理學，不但為哲學不可少之基本知識，心理學之最後，仍屬於哲學之領域也。

第二節 哲學與論理學

論理學為研究正確思想之法則及其形式之科學，所謂正確思想者，乃指判斷之有客觀的確實性者而言，客觀的真實性之標準有二：（1）即思想之有共通性，普遍性者，其判斷必較真確。（2）根據判斷而來之假定，結果完全

客觀的眞確
與主觀的眞確

實現者。客觀的眞確，與主觀的眞確不同，主觀的眞確，不能超越時間及空間之限制，人各不同，即同一人，往往因身體之健全與否，及精神之快不快而異其觀點，譬如對於月之觀感，李白於其下終南山詩云：「暮從碧雲下，山月隨人歸。」於月下獨酌云：「花間一壺酒，獨酌無相親，舉杯邀明月，對影成三人。」杜甫於夜月吟云：「今夜鄜州月，閨中只獨看，遙憐小兒女，未解憶長安。」又云：「露從今夜白，月是故鄉明，有弟皆分散，無家問死生。」皇甫冉於其詠春思云：「家住層城鄰漢苑，心隨明月到胡天。」其他詠月之詩甚夥，莫不情隨景遷，各異其趣，然月之爲月一也，月並未具有何種不同之暗示，是皆由於各個人之主觀不同，僅具有一時的眞確性者也。至於客觀的眞確，須具備必然的普遍的條件，而其結果，亦爲必然的普遍的，如風雨表之上升，乃表示氣壓之增加是也。論理學卽爲研究客觀的眞確性，及其普遍條件之科學。故欲使思考成爲論理的，自必遵守一定之規律，此種規律，爲論理的思考所當循由之形式的法則，故稱爲思考之規範的法則，研究此規範的法則，爲論理學之任務。

論理學之
任務

研究此種規範的法則之科學，除論理外，尚有倫理學及美學，倫理學為研究達到善之標準時所當遵守之規範的法則，美學為研究達到美的標準時所當遵守之規範的法則；而論理學為研究達到真之標準時所當遵守之規範的法則。即如可運用思考？如何始可獲得正確的普遍的思考？如何將此正確之法式，應用於其他之科學思想中？是皆論理學之任務也。論理的思考，普通分為內容與形式二者，思考之內容，即思考之材料；思考之形式，即思考之方法；思考之材料甚廣汎，凡知識之對象，無不為思考之材料者。思考之形式，通常分為三種；即概念論，判斷論，推理論是也。就其研究之方法言之：分為演繹法與歸納法，前者乃由普遍的原理，以論證特殊之事實；後者乃以特殊之事實為根據，而推出普遍之原理者也。歸納法為狹義之科學研究法，又分為兩部：一為探究法，一為統整法，探究法以經驗的事實為基礎，而探求新的科學知識，統整法在整理既有之知識，組織成爲有秩序之體系者也。探究法又分為：（一）觀察及實驗，（二）記述及說明，（三）規定因果關係，（四）臆說及假定，（五）檢證等。統整法又分為：（一）定義，（二）分類，

論理學之
功用

(二)論證，由是觀之，論理學之功用，在訓練思想，防備粗忽的籠統的思想，使吾人自然而然的運用思考之法則，注重思考結果之必須正確之重要，故論理學，實爲一切科學所不可缺少之基礎科學。

論理學與
哲學之關
係

論理學與哲學之關係，由如何解釋論理學之性質而定，如以論理學爲研究思考之根本的科學，而不限於形式論理，則論理學顯然爲哲學之一部門，即從形式論理學言之，如欲明瞭概念與符號之關係，或考查判斷推理之是否正確？其先決問題，即人類的悟性，能否知道實體？由是引起知識之起源與可能諸問題，而入於哲學上最重要之認識問題矣。而認識問題中，已包含認識的對象問題，故論理學最後又入於哲學上之本體論矣。

第三節 哲學與宗教學

哲學與宗
教之同源
異流

太古蒙昧之世，各種文化科學，均未分化，哲學與宗教，實合體於神話之中，原始時代之人，對於一切自然現象，均爲擬人的觀察，以一切自然，爲備具心靈之生物，在此種宇宙觀，精靈觀(1)之下，自然無所謂哲學與宗教之區別，及人智進步，漸漸不滿於擬人的信仰，而訴諸自己之理性，哲學與

(1) Animism

宗教，乃漸次分離，古代希臘，紀元前五六世紀，密勒多斯學派(1)之學徒雷士等，以水火爲萬物之本源，此即爲對於神話的宇宙觀之一種反抗。

哲學與宗教之消長；在古代希臘，哲學思想，較宗教思想爲發達，至中世紀乃呈反對之傾向，及近世紀之初，因科學之發達，宗教之威權，遂漸次衰弱，而哲學之勢力，乃因之而增加，甚至於宗教真偽之標準，亦不得不求之於哲學及倫理學，及至現代，哲學與宗教之本質及其分野，日益明瞭，二者乃漸趨調和之見地矣。

本來哲學與宗教，均發自人類之內在的熱忱，本質上自無矛盾之可言，蓋哲學與宗教，均以最高之真理爲其對象，不過分野不同而已，茲將哲學與宗教不同之點，約略述之如左：

(一) 哲學與宗教，其探求真理之態度不同，宗教係從表象之形式，以來達於真理之境，而哲學則從概念之形式，以探究真理，故宗教重儀式，而哲學重思索，主張此說者，爲黑智兒及其學徒。

(二) 哲學爲理智的所產，宗教爲感情的所產，故宗教重實踐，而哲學重

(1) Milesians.

理想，主張此說者，爲史賴馬赫爾(1)

(二) 哲學爲個人精神之所產，而宗教則爲社會精神之所產，主張此說者爲帕爾森(2) 不過此種主張，亦有可批評之處，宗教固爲社會精神之所產，然無釋迦，未必卽有佛教，無耶穌，未必卽有基督教，無摩罕默德，未必卽有回教也，故宗教雖爲社會的，亦必賴有個人特殊精神之活動，方能成立也。而哲學自歷史考察之，亦可謂爲社會的或民族的產物，如經驗派之哲學，乃代表盎魯薩遜民族之精神，大陸派之純理哲學，乃代表拉丁民族之精神，近世紀康德及其學派之哲學，乃代表日爾曼民族統一之精神也。不過就大體言之，哲學重在個人的精神，而宗教則重在社會的精神而已。

(四) 哲學之態度，爲客觀的，批評的，進步的；宗教之態度，爲主觀的，威權的，保守的；故宗教之對象，爲人格的，而哲學之對象，爲超過人格。

要之：哲學與宗教，雖有種種不同之處，自形式上及實質上言之，兩者似無何等之關係，但吾人從人類學及社會學，研究人間生活之發展，凡人格

(1) Schleimacher, 1786--1834.

(2) Paulsen, 1846--1908.

主觀美與
客觀美

非功利的
滿足

的要求，及人格的態度之存在，必不能否認宗教的信仰，宗教之人生觀，多依賴哲學而始存在，哲學之全人格的信仰之態度，得自宗教者正多，自不能謂哲學與宗教，全無關係也。

第四節 哲學與美學

美學為研究美之學問，恰如論理學之研究「真」，倫理學之研究「善」，同為一種規範科學，為常人之所謂美與不美，大都基於個人之主觀，欠缺客觀的標準，故現在以為美者，將來或以為不美，甲地之人以為美者，而乙地之人或以為不美，蓋美之標準，有時間及空間關係之不同，即在同一空間之中，各相異之社團，亦有多少之差異，因此近年研究美學者，不信任純特主觀的思辨方法，而注重於客觀標準之研究也。

康德以美之感情，為一種「非功利的滿足」(1)，不參雜一點意志欲望，當吾人感受美之滿足時，便爾心境澄清，一切自私自利之衝動，立即消滅，而得到精神上之自由，故吾人生命之洗淨與超脫，惟美纔能作到，吾人天性之最深與最隱微處，亦惟有美方能透澈也。

(1) Disinterested satisfaction.

哲學與美
學之異點

本來美的生活，爲人類生活之本質的要求，如古代神話，爲哲學的，同時卽爲美的，故古代神話，亦可視爲原始文化之結晶。及人知漸次發達，而哲學與藝術，乃分途發展，其最高理想，二者相同，在綜合的解釋人生，而樹立新的人生觀，不過所採之方式，各有不同而已，茲將其差異之點，約略述之於左：

(一) 哲學與美學之心理的根據不同：哲學基於理智，而美學基於情感。

(二) 哲學與美學表現之形式不同：哲學爲論理的，避具體的特殊的事實，而重抽象的普遍的概念；而美學則以具體的表現爲重，其所追求者，爲經驗之再現與創造。

(三) 哲學與美學之材料不同，蓋哲學爲理論的抽象的表現，故除以文字語言發表外，毋需特殊之材料；而美學則爲創造的事實之具體的表現，故需要施種材料，其所表現者，爲建築，彫刻，繪畫，音樂，詩歌，戲劇等。

哲學與美學，雖有以上不同之點，然美之各種具體的象徵，在表現人類生活種種不同之方面，而求情感之滿足爲主，從情感方面，以批評自然及人

哲學與美
學之關係

原人生活
之標準

哲學與倫
理學之異
點

生之美醜，使其理想化。而哲學在求自然及人生之真，以指示將來之理想，不過美學所表現者，以感情為主，且為感覺的具體的；而哲學則以理智為主，其所表現者，為概念的抽象的一般的；故美學之組織的理論，必須依賴於哲學，而哲學之實際價值之增加，必有賴於美學，此哲學與美學之關係，所以較與宗教之關係，更為密切也。

第五節 哲學與倫理學

倫理思想，在古代神話中，實居主要之地位，良以神話中所表現之神之行動，即當時生活唯一之標準，故古代哲學，以人事為哲學之中心問題，至近世紀，分哲學為兩大部門，一為自然哲學；一為人生哲學，人生哲學，即倫理之研究，其目的在研究道德判斷之法則，而為人類行為之規範者也。

自性質上言之，哲學與倫理學，不無差異之點，蓋哲學為理論的，倫理學為實踐的，所謂善者，即適於某種標準之行為，所謂德者，即同一善的行為，反覆持守的良好習慣，故行為實為道德判斷的對象，而哲學則離實際關係，從理想方面，以建築圓滿的人生觀·宇宙觀者也。

但善惡之判斷，乃原某種標準之存在所生之觀念，如無善惡判斷之標準，則道德根本即發生動搖，然善惡判斷之標準，究因何而決定？判斷是否正確？即不能不假哲學的思索，從人生全體加以考察，而探尋其妥當性，必如是道德乃能立於鞏固之基礎上，從哲學的思索，所樹立之圓滿的人生觀宇宙觀，於實行雖無何等直接之關係，然其動機，在指導人間之實際生活，此哲學之所以為道德最後之根據也。

第四章 哲學研究之方法

第一節 一般的方法

哲學研究之方法，通常分為兩種；(一)一般的方法，即科學的研究法，與其他科學共通者。(二)特殊的方法，乃哲學研究之特有者。茲分別述之於左；

一般的方法，分為兩種；即歸納法(1)與演繹法(2)，歸納法者，乃從許多特殊之事實，而引出一般原理之方法；演繹法者，乃由一般原理，以論証特殊事實之方法，前章已略述之，茲更引申言之。

(1) Induction.

(2) Deduction.

演繹法者，乃以既知之少數原理，漸次結合，發見其間之新關係，以移於他種原理，其特徵為綜合(1)，而歸納法，在考查事實，自多數單純之事實，以發見其間之一致點，其特徵為分析(2)，故演繹法及歸納法，又稱之綜合法與分析法。

就性質上言之，演繹法乃由一般原理，移於特殊原理，由簡單之原理，移於複雜之原理，其思索之順序，為前進的。故又稱為前進的方法(3)。而歸納法，則由特殊原理，移於一般原理，由複雜之原理，移於簡單之原理，以求其最後之根本原理者，故又稱背進之方法(4)，前者乃由至簡至高之原理出發，以論証其從屬之原理，故又稱為下降之方法(5)，而後者乃由低級之各種事實及原理出發，漸次概括，以達於至高之原理，故又稱為上昇的方法(6)。

純粹的演繹法或歸納法，均不能存在，以二者常互相關係，不能絕對分離者也。茲就演繹法考查之；如數學為代表的演繹法，係由種種已知之公理，以演繹諸種原理者也，然數學觀念，決不能離經驗而存在，數學上無論何種已知之公理。苟吾人不將新遭遇之經驗，加以分析時，與已知之公理，亦

(1) Synthesis.

(2) Analysis.

(3) Progressive method.

(4) Regressive method.

(5) Descending method.

(6) Ascending method.

不發生何等關係，故數學的演繹，亦不能謂爲純粹的演繹，數學如此，其他科學，更不待言，由此可知離經驗的材料而演繹，爲不可能之事也。至純粹的歸納法，亦屬不可能之舉，蓋歸納法偏重實驗，謂真理只能於事實中求之，而以推理爲不可信，然在事實上，實驗亦不能離思惟的考察，蓋概括許多實驗，使吾人自身，不具有發見其共同關係之能力，亦屬徒勞，必不能得到何種結果。故使牛頓無關於重力的思想，必不能發見萬有引力。且思考作用，常從演繹的規則以進行，可知歸納法，亦不能離演繹而單純存在，由此觀之，演繹法與歸納法，常互相輔助，不過爲應用上之便利起見，偏重一方面而已，因此以數學爲演繹之學，以科學爲歸納之學，蓋數學乃論原理與原理之關係，而科學乃從經驗的事實中，以探求原理者也。

演繹法與歸納法，究竟能否完全應哲學研究之需求，此吾人所應明瞭者，純粹的演繹法，自不能應哲學研究之需求，何則？第一；在哲學上，殆無如數學公理之原理，良以哲學在探求根本原理，不認假定爲正當之方法也。第二；縱令有既知之原理，可以爲根據，但哲學所研究之事項，較數學更爲

綜合的，故純粹的演繹法，不能適用，在近世紀哲學中，笛卡兒重數學的方法，以數學爲最正確的知識及其基礎，繼笛卡兒而起之學者甚多，如斯披諾差，完全用幾何學之編纂法，以論究哲學，即最初作成本體等概念之定義，由此再演繹諸種命題，及至康德，乃指摘數學的方法，不能完全應用於哲學，故哲學研究，雖不能不用演繹法，從一原理以論及其他原理，然最後尚須用經驗的分析，加以論證，換言之；哲學研究，即有時用演繹的方法，同時尚須用歸納的方法，從各個直接經驗，加以說明也。

哲學研究，演繹法固不如歸納法，但歸納法，亦不能謂爲完全的哲學研究法，蓋哲學爲研究根本原理之學，須融洽貫通宇宙間一切現象，故分析經驗時，必須周到無遺，苟概括者爲局部，即不能稱爲普遍。然吾人之壽命有限，所居之處所有限，不能盡知無涯的空間及時間中之一切現象，此斯賓塞爾之「不可知論」(1)所由出也，不可知論之是非，姑不置論，總之；吾人所稱爲根本原理者，實不外基於一部分之事實無疑，又何以能從一部分而推及全體？亦不過以一部分代表全體，假定各部分殆相等而已，此方法稱爲類推或

(1) Agnosticism.

比論(1)，歸納法之終極。亦不過如此，由此可知歸納的原理，亦只有蓋然性(2)，不一定有必然性也(3)。換言之；即歸納的原理，只能斷定其「殆如是」，不能斷定其「必如是」也。歸納法之于科學，固完全滿足，而在哲學研究，尙不能完全滿足，此哲學研究之所以必需有特殊之方法也。

第二節 特殊的方法

哲學研究之特殊的方法，即思辨的方法，乃由思索以探求真理的方法也，此為哲學獨特之方法，思辨的方法有三種；

一，直覺法

直覺法亦稱直觀法(4)即用一種特別的直覺，以直接覺知事物之真相者也。吾人之感覺，不過示事物之假相，其作用僅能及於事物表象之一部，不能供偏觀宇宙全體之用，哲學之對象，既超越尋常理智，則吾人欲考究其真相，必須有感覺理智以外之知力，康德以後之哲學者，如費希特，謝林，稱此種感覺以外之知力，為知的直觀(5)，亦稱為神祕說(6)，謂事物之真相，既超出尋常論理之外，不能以肉眼觀得。須用心眼去沉思冥想，方能澈底大悟，

直覺法

知的直觀

(1) Analogy.

(2) Probability

(3) Necessity

(4) Intuitive method.

(5) Intellektuelle Anschauung.

(6) Mysticism.

教之禪悟，及中世紀基督教中之異教派(1)，卽此類也。

哲學研究，須有特殊之知識，古來主張此說者甚多，希臘古代之哲學者中，如赫拉克賴多士(2)，以眼耳爲不良之憑証，柏拉圖謂世界之本體觀念，須用超感覺的理性，方能領悟，而明白代表此思想者，爲柏拉圖學派及新柏拉圖學派之普洛弟那士(3)此派在基督教視爲異端，尋被禁止，以後哲學，遂苟合於基督教義，而成中世紀哲學，然當時各寺院之僧侶，多倡神祕說，其中最有名者，爲扶哥(4)，波那芬都拉(5)埃克哈特(6)等是也，扶哥分人之知性作用爲三段；第一爲致察(7)此爲以肉眼認識外界之作用。第二爲思惟(8)，此爲心眼洞察內界之作用。第三爲冥想，(9)此爲認識超越界之第三眼作用。波那芬都拉謂欲領悟哲學之極致，惟有基於靈智。埃克哈特謂認識作用中之最高尚者，爲靈魂作用，彼又分認識作用爲三種；即感覺的，理性的，及超理性的。惟超理性的作用，方能洞察事物之真相，此種神祕說，至近世紀，尚有相當之勢力，如包默(10)之接神論(11)，耶哥畢(12)之信仰哲學(13)，及巴得爾(14)之宗教哲學。其他諸家之說，莫不含有神祕的色彩，故叔本華謂

(1) Heretical school or gnostics. (2) Heraclitus, about 535-475. (3) Plotinus, 204-270. (4) Hugo, 1096-1141. (5) Bonaventura, 1221-794. (6) Eckhart, 1260-1329. (7) Meditatio. (8) Cogitatio. (9) Contemplatio. (10) Boehme, 1575-1624. (11) Theosophy. (12) Jacobi, 1743-1819. (13) Glaubens Philosophie. (14) Baader 1765-1841

哲學之發達，爲合理說(1)及頓悟說(2)之消長，然合理說之根底，必有頓悟說之隱在也。

神祕說與直覺的方法，雖不能完全信賴，然亦不可以爲空想而排斥之，何則？徵之吾人日常之經驗，往往苦心焦思，累日不能解決之問題，有一朝卒然頓悟者，數學之演習，與詩文之結構，此種情形甚多，徵之大詩人，大美術家，大科學家之傳記可知，蓋科學上之發見，及詩歌美術之傑作，成於偶然者不少，甚至有於夢寐中領悟者，在宗教學者，以爲此乃神之啓示，其實此種現象，可以用通常心理說明之也。蓋吾人於醒覺時，雖有種種觀念，然其中極微弱者，不能明確意識，此等觀念，苟無再現之機會，遂被壓抑而成下意識，下意識通常多不能憶起，全然爲忘却之狀態，不過因某種情形，亦有時出現於意識，或更爲瞭，吾人即恍惚其爲突然生起之觀念也者，至如何纔有此種現象？在心理學上，尙屬於未解決之問題，有謂此爲潛在意識的作用，雖不能稱爲確切之斷定，然在心理學上，有此種事實無疑，所謂奇夢者，即此類也，吾人平常苦心焦思，幾多不能解答之問題，累積而成潛在

(1)Rationalism

(2)Illuminism

意識者甚多，是在吾人能否沉思冥想而頓悟之也。

世人對於神祕說，往往有一種誤解，謂神祕說乃基於神靈之一種空想，是蓋因普通之所能瞭悉者，僅止於經驗的事實，不去探求最後之原理，遂致永遠埋沒其秉賦之潛智，哲學者嘗能于沉思冥想中，超越經驗的事實，以追求真理，故常能得到頓悟的直覺也，而天才即有特殊稟賦之人，更具有此種特殊之能力，一切美術，科學，哲學，皆可謂為天才之所作，果實之落下，人所習見也，然非牛頓(1)，不能直覺其為萬有引力之原理。動物之類似，乃人所熟知之事實也，然非達爾文(2)，不能直覺其為進化之原理。山川之風景，此人所常接也，然非天才之詩人及藝術家，不能直覺其中之美。宇宙間一切現象之原理，亦惟具有特別能力之哲學者，始能直覺，當然不能謂為怪誕無稽也。

直覺與哲學研究，雖有密切之關係，然亦不無弊害，蓋哲學之終極，雖不得不趨於沉思冥想，但其結果，必須有理論的論證，幾多神祕哲學者，往往忘却此種要件，徒向空想，而與理論相背馳，如歐洲之神祕論者，憑依神

(1) Newton, 1642—1727.

(2) Darwin, 1809—82.

辯證法

辯證法之
形式

靈，以求其啓示，不知神之存在，尙無論理的證明，故直覺法雖爲哲學研究之特殊方法，然在現今心理學中，尙未能予以承認，故以之爲哲學研究之方法，猶有考慮之必要也。

二，辯證法

吾人對於萬世萬物，常根據歸納的方法，可以決定其中必然的關係，而辯証法(1)者，乃由演繹的過程，而決定其中必然的關係者也。辯証法者，即辯難論證之方法，在剷除概念之矛盾，以發見存于其間之真理。始倡此法者，爲埃勒阿學派(2)，崔龍(3)，蘇非士(4)亦稱詭辯學者，以之爲詭辯之術，柏拉圖以之與論理學同義，至康德乃賦與以先天的辯証論法之名，史賴馬赫爾則以之與認識論同義，茲所舉之辯証法，即黑智兒所採用之方法。

黑智兒謂一切事物，常經三段之順序以發達，如有一事物，當其發達時，由舊的狀態，移於非舊非新的狀態，然後移於新的狀態，第一狀態爲正(5)，第二狀態爲反(6)，第三狀態爲合(7)，合又生反，反又生新合，終形成無限發展之系列。茲圖表解之如下：

(1)Dialectic method

(2)Eleatics

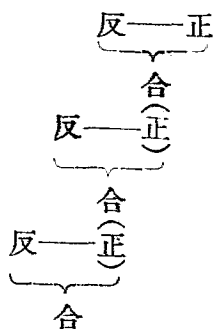
(3)Zeno, Born about 519

(4)Sophists

(5)Thesis

(6)Antithesis

(7)Synthesis



蓋有正必反，正反對立，必生綜合，卽分析與綜合，相互連續發展者也。例如有保守的精神，必有相對的進步的精神，然各走極端時，必產生綜合的調和的精神，斯時又必有其他之精神，與調和之精神相對立，乃再發生綜合此兩種精神之中正的精神，宇宙間一切事物，無不經此正反合三種精神以發達，以正反合三階段，說明一切事物之原理者，謂之辯證法，此方法就既知之原理，加以分析，以爲其他原理之出發點，則與演繹法同，而綜合諸種原理，以導出新原理，則與歸納法同也。辯證法，未必創始於黑智兒，其以前如費希特，謝林，亦常使用此法，康德之著述中，亦常有此種傾向，其他哲學者之學說中，隨處均可發見此種方法，惟於此種方法，予以辯證法之名

，而完全用此方法，以作成哲學之系統者，實自黑智兒始也。

辯證法有時極能巧妙的說明種種事物，但有時亦有牽強附會之弊，且此方法，往往離經驗而論究，亦易陷於謬誤，故用此方法時，必須顧慮經驗，方能作成正當之概念。此方法雖有一定之方式，然僅依此方式，由一概念以演繹他概念，有時亦陷於不可能之境，故辯證法，縱令全無謬誤，然亦不能視爲哲學研究之唯一方法也。

三，批判法(1)

批判法者，對於任何事物之研究，不先下獨斷的判定，須視在何種條件之下，方能成立何種命題，乃一種論理的研究方法，在批判法，以直覺法及辯證法，爲獨斷的方法，故斥而不用，以批判法而組織學說者爲康德，康德反對獨斷論，懷疑認識之可能，以爲認識如果可能，究竟應在何種條件或原理之下，乃有可能乎？彼爲研究認識之可能，及其必要之條件或原理，乃組成先驗的哲學。批判二字，在語義上，普通爲毀譽褒貶之意，而在哲學上，更有深刻之意義，批判之語源，希臘語爲 *Krino*，即分析之意，故批判法，

批判法

辯證法之
弱點

(1)Critical method.

在分析事實學說之要素，分別規定其適當之意義與價值，以明其全體之關係，及闡明事物存在之理論的基礎者也。康德於其著『純粹理性批判中』，謂知識之批評，不在批評書籍及學說之是非，而在批評關於認識上離經驗而獨立之理性能力，而後論究形而上學之成立。故知識批判者，即所以確立知識之基礎者也。就批判二字之意義言之，批判即確立基礎之意，批判在形式上，分爲低級與高級；在實質上，分爲超越的及內在的；低級的批判，在研究材料文句上概念之解釋；高級的批判，在判明其真偽，及其史的性質；內在的批判，即解釋者自身之解釋，自身是否有矛盾衝突之存在？超越的批判，在超越事物自身，而自其他觀點之批判，批判法必爲內在的且爲超越的，方可稱爲完全也，惟批判法，雖爲哲學研究有力之方法，但批判法所予哲學之終極的標準，爲『超越的不可不。』即『無上的絕對。』亦有單稱爲『絕對』『嚆範』或『無上命令』(1)者，然絕對自體維何？究以何者爲其標準條件？尙未能加以說明，故批判法，亦不能視爲哲學研究唯一之方法也。

(1)Categorical imperative.

第三節 組織的方法

哲學研究之一般及特殊的方法，已如上述，然吾人對於此廣博的最高原理之基本知識，究應如何方可以獲得乎？此哲學研究，所以必須有組織的方法也。哲學研究之組織的方法，普通分爲二種：一爲縱的研究法，即歷史的研究法；一爲橫的研究法，即組織的或比較的研究法；前者在探求哲學變遷發達之蹤跡，以獲得哲學上系統的知識者，哲學史是也。後者在將代表的哲學者之學說，加以比較研究，以獲得哲學上一般的理解者，哲學概論是也。

然哲學史及哲學概論，究應以何者爲先？此不可不深加考慮者，自論理的見地言之，須以哲學史爲先，但自實際方面言之，則須以哲學概論爲先，即先之以哲學概論，繼之以簡明的哲學史，於哲學研究有明確之觀念後，再進而研究繁密之哲學史，及精詳之哲學概論，乃最適當之順序也。蓋哲學史在系統的敘述及批評哲學上之各種學說，故非有明確而統一之基本的哲學知識，必不能完全理解，然哲學上之理論，無不有其歷史的背景，故亦非有明確的史的知識，亦難充分理解也。由此觀之，哲學之組織的研究，以二者

並行研究，而保其互相聯絡輔助之關係，最爲適當，不應有先後之軒輊，蓋二者在本質上，實爲不可分者也。茲更分別引申之如左：

(甲) 哲學概論之意義，性質，及其組織

(一) 哲學概論之意義及其性質，哲學概論，在總括哲學上之知識，及哲學上之諸問題與原理，而平易簡明，加以敘述，使初學者容易領悟哲學上全般的組織的基本知識，進而理解哲學之意義，目的，及其價值者，謂之哲學概論。故哲學概論者，實爲哲學研究之出發點，不僅初學者，欲得組織的全般的哲學知識爲必要，即專門研究者，亦所不可缺者也。

(二) 哲學概論之組織，哲學概論之結構，有種種不同之形式，普通分爲三種：即歷史的哲學概論，組織的哲學概論，批判的哲學概論是也。

(A) 歷史的哲學概論，即著者力避自己之主張，惟將過去及現在之哲學原理，與歷史的文獻，介紹于讀者，以明示哲學之變遷，如斯朱留姆培爾(1)，鳩爾培(2)，溫德之哲學概論，均有此種傾向，此類哲學概論，係以客觀的見解而構成者，故又稱爲客觀的哲學概論。

(1) Saranpel 1812-99.

(2) Klop 1832-1915.

序 論 第四章 哲學研究之方法

五〇

(B) 組織的哲學概論，即著者自身，以主觀的見解，所構成之哲學概論，使讀者易眈於哲學的思索，故此類哲學概論，又稱為主觀的哲學概論，如赫爾巴特，帕爾詮，耶路撒冷(1)柏格森(2)等之哲學概論，皆有此傾向，尤以柏格森所著之「形而上學概論」(3)，更為顯著也。

(C) 批判的哲學概論，在敘述哲學上諸問題，及過去與現在之學說，而施以比較分類，統一的組織的闡明其真相，更加以批評，而明其長短，以示諸問題之歸宿點，使讀者容易獲得正確之哲學知識，並促其哲學的興味，以涵養其哲學的精神，與批判的識力，且使其洞燭哲學進步之現狀，與將來之趨向，康德及其學派，如史密得(4)，席勒(5)費希特，謝霖，黑智兒，史帕馬赫爾，叔本華，以及現代哲學界之新康德派，如蘭格(6)，李布曼(7)，懷亨格爾(8)，費碩(9)，福蘭得爾(10)，柯亨(11)，納多補(12)，溫德班(13)，李格爾(14)倭堅(15)以及其他英法一部份之新康德派哲學者，其著述無不含有批判之性質也。

茲就以上三種組織的方法，比較言之：

(1) Jerusalem 1854. (2) Bergson 1859. (3) Introduction a la metaphysique 1903
(4) Schmidt 1760-1812. (5) Schiller 1759-1805. (6) Lange 1828-75. (7) Liebmann 1840-1912. (8) Vaihinger 1852. (9) Fischer 1824-1908. (10) Vorländer 1860. (11) Cohen 1843-1912. (12) Natorp 1854. (13) Windelband 1848-1815

(1) 主觀的哲學概論，爲著者個人之哲學思想，其主張見地，均有一定之脈絡，故易於理解，且著者個人人格之色彩甚濃厚，故能引起學者之興趣。其短處在哲學上之用語，哲學思想之變遷，諸學派之異同，以及哲學思想之現狀，均略而不言，且一切議論，往往有流於獨斷之弊，容易使讀者陷於狹隘之境，而失哲學之真義。

(2) 客觀的哲學概論，雖無主觀的哲學概論之優點，然能匡救其缺陷，但容易流於煩瑣散漫，致初學者不能明確領悟。

(3) 批判的哲學概論，則棄前二者之短，而取其所長，其結構，不偏於歷史的記錄，亦不偏於自己之主張，一方徵集歷史的材料，以闡明哲學發生之動機，及其發展之徑路，一方對於代表的歷史的材料，爲組織的系統的公平的敘述，秉內在的批判，以闡明各學說之關係價值，而期最善之開展，即對於超越的批判，亦不加以排棄，此批判的哲學概論，較優於純粹主觀的或客觀的哲學概論也。

(乙) 哲學史之性質及其內容

(14) Rickert 1863-

(15) Eucken 1846-

哲學史之
要素

哲學史即
哲學

(一) 哲學史之性質，哲學史的研究，在搜索哲學發展變遷之跡，苟吾人研究哲學，而忽略其歷史的過程，必不能得其真相。蓋吾人欲區別哲學發展過程中之必然的或偶然的要素，以闡明各學說間之因果關係，及其思想變化之狀態，以免無益之努力，則捨史的研究以外，無他法也。哲學之史的研究，不僅關於哲學一方面，能了解思想方法漸次發展之徑路，及人類漸次征服自然之思想方法之來歷，並對於普通歷史之研究，亦有關係，如欲理解一派一人之學說，尤為必要也。良以哲學，雖為哲學者人格之表現，然莫不有其時代之背景，蓋一時代之精神內容，大抵蘊蓄於其時代之哲學思想中，譬如康德之無上命令，乃普魯士民族義務意識之結晶，胥尼克學派(1)，及斯多阿學派之大同主義(2)，乃希臘民族自負心消沉之表現也。故欲從事實證哲學之真偽，亦非史的研究莫由。由此觀之，哲學之史的研究，實可比於自然科學之實驗及檢證也。黑智兒及哈德曼(3)謂哲學史即哲學，殆不為無因，惟黑智兒偏重概念，對於歷史之必然的要素，『即以知的要求為根源之論理的關係』，與偶然的要素，『即以情意的要求為根源之論理的關係』，往往混為一談

(1) Cynic School

(2) Cosmopolitanism

(3) Hartmann 1842-1906

，非注重前者而輕視後者，即曲解歷史的事實，而強以後者，亦爲必然的也。故有價值之哲學史，必含有上述之兩種要素，詳言之，有價值之哲學史，必須具有下列各要素：（1）各學說之公平的簡明的敘述。（2）各學說之心理的說明，以示哲學者之心理狀態，與哲學之關係。（3）各學說之發展的說明，如某種學說，在如何情勢之下發生，其發展是否受環境之影響？（4）各學說之勢力的說明，如某種學說，對於當時之社會，發生何種影響？（5）各學說之批判。（6）現代哲學之潮流及其特徵之說明。（7）代表的哲學者傳記。蓋由各學說之敘述，可以知各學者努力之成果，由傳記與心理的說明，可以知其動機，由各學說之批判，可以知其論理的關係與價值也。

（二）哲學史之組織：因各學者間之見解不同，亦有種種之差別，大概可以分爲三種：

第一類：以哲學者之傳記爲主，依年代次序，敘述其學說者，此稱爲列傳體哲學史。

第二類：敘述各學說時，而又以自己之見解，加以評論者，此稱爲評論

體哲學史。評論體哲學史，又分爲二種：一種以各哲學說之甲論乙駁，莫衷一是，因之對於各學說所主張之真理有所懷疑，而以懷疑的態度評論者，一種則以折衷之態度，依主觀之見解而分別諸說之長短，或取其長而棄其短，以組織完全之哲學史者也。

第三類：爲批判體哲學史，乃以客觀的態度，正確記載事實，發見其間一貫之理論，以明示諸說間之聯絡，及理論的關係，而組織的闡明其發達之徑路與理由，以指示哲學思想正確之趨向者，既非如第一類之徒爲事實之羅列，又非如第二類之偏於主觀的批評，由此觀之，哲學史之組織，要以第三類較爲完善，費碩(1)嘗評之曰：第一類之哲學史，非嚴密意義之哲學史，乃哲學者之歷史。第二類之哲學史，亦缺嚴密意義之歷史的性質，不過爲哲學論文而已，惟第三類，乃可稱爲完全之哲學史，方能使讀者理解過去哲學思想之徑路，同時又能獲得哲學之一般的概念，明瞭哲學上一切問題，及其舊來之解釋也。

茲吾人讀哲學史時所當注意者二事：

(1)K. Fischer, 1824--1908

第一，讀哲學史，不僅理解哲學思想發達之陳跡爲已足，必須理解其與現實之關係，更進而論究其將來，蓋以現實爲基點，而引徵過去，方爲有價值的正確的理解，此僅不讀哲學史爲然，即讀一切歷史，無不以理解現實關係，爲其究竟之目的，而哲學尤以在現實中，發見理想，爲其主要任務，故讀哲學史，更宜注意於現實問題而研究之也。

第二，研究哲學史，須特別注意於哲學與哲學者之關係，蓋哲學一方爲民族精神及時代精神之發現，而他方爲哲學者人格之表現，蓋同一時代，同一民族，往往發生相反對之哲學思潮，如蘇格拉特士，及蘇斐士同一時代，同一文化，同一民族。受同一之影響，而其學說不同。戰國時，同一時代，文化，民族，影響，而有老莊孔墨種種不同之學說，此無他：是蓋由於各人性格不同，經驗不同，故其心理之反應亦不同，是以各人立說之動機，均大相逕庭也。其同者爲歷史的必然要素，其不同者，爲歷史的偶然要素，吾人研究哲學史，對於此兩種要素，決不能有所偏重，方能正確理解哲學者與哲學者之關係，不致流于一偏之見，而有所曲解也。

第五章 哲學之分類

第一節 古代學者之分類

哲學之分類，因其本質及對象之解釋而異。茲就便利上，分爲古代及近代兩部，分別述之於左：

古代學者之分類：在古代哲學與科學之區別，尙未確定，而以哲學即學問，故對於哲學之分類，僅爲一般的分類，古代學者之哲學分類中；以柏拉圖，及亞里士多德之分類，爲最完備。

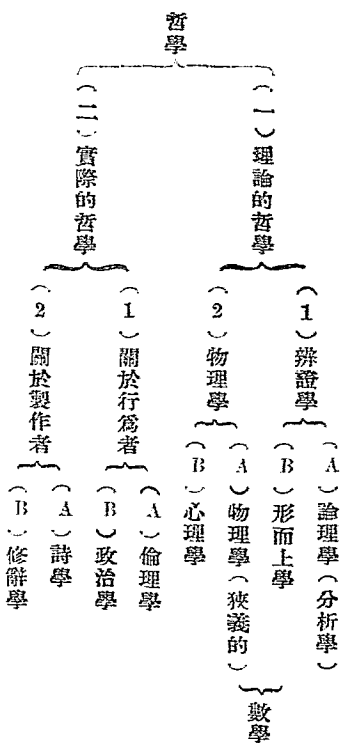
(一) 柏拉圖之分類：柏拉圖分人間之精神能力，爲概念的認識，感性的知覺，及意欲三種，因之分哲學爲辨証學，物理學，及倫理學，以辨証學研究概念的認識之對象，或實在之本質，當時之辨証學，包含今日之形而上學，論理學，認識論等，以物理學研究感覺性的知覺之對象或自然現象，當時之物理學，包含今日之自然科學，自然哲學，心理學等，以倫理學，研究意欲對象之道德行爲，與現今之倫理學同，柏拉圖此種分類法，在今日視之，固有可批評之處，然在當時，則實爲有價值之獨創也，茲表示於左：

柏拉圖之
分類



(二)亞里斯多德之分類：亞里斯多德將柏拉圖之分類，加以組織的整理，分哲學為理論的，實際的兩部分，以辯證學及物理學屬於前者，以倫理學，政治學，詩學，修辭學，屬於後者，更分辨證學為論理學（分析學），及形而上學二部，以論理學論究認識之形式方法，以形而上學論究事物之原理。物理學亦分為狹義的物理學，及心理學，以狹義的物理學，研究自然現象，以心理學研究心的自然現象，置數學於形而上學及物理學之間，以圖二者之聯絡，實際哲學方面，又分為行為及製作兩部分，以倫理學，政治學屬於前

者，詩學及修辭學屬於後者，茲列表示之如左：



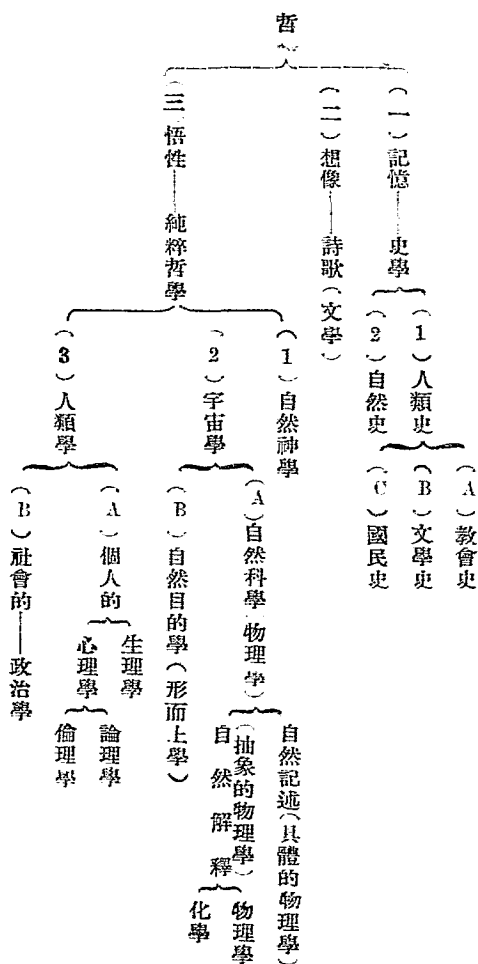
第二節 近代學者之分類

亞里斯多德之分類，其影響甚大，至中世紀，各學者尙皆繼承其方法，以爲學問分類之標準，降至近世紀，科學思想，進步甚速，始認古代分類之不備，首倡改革之先驅者爲培根。

(一) 培根之分類法：培根分人之知能，爲記憶，想像，悟性，以從記憶出發者爲史學，從想像出發者爲詩歌，從理性出發者爲哲學，而哲學又分爲

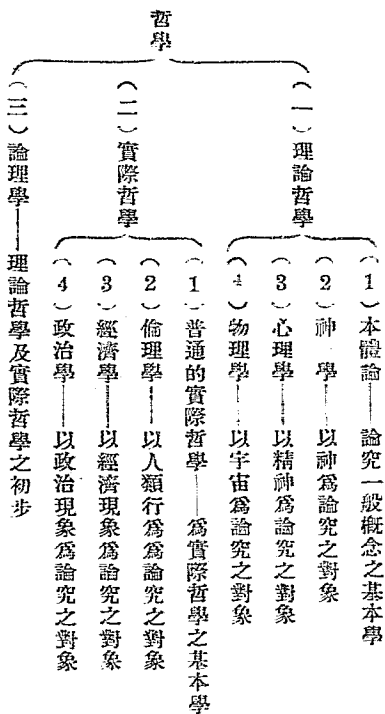
培根之分類

論究神之神學，論究自然之自然哲學，（含物理學及形而上學，）及論究人類之人類學（生理學，心理學，論理學，倫理學，政治學等均屬之。）等三部門，茲列表示之如左：



吳爾甫之
分類

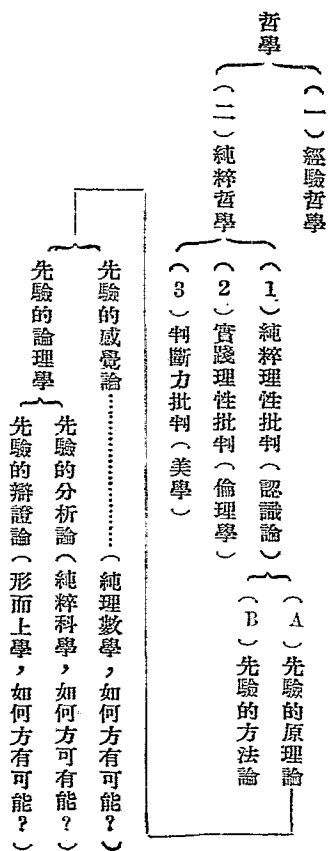
(二) 吳爾甫之分類法：培根之分類，影響於當時之學界者甚大，但亦不無缺點，修正培根之分類者為吳爾甫，彼分人之精神作用，為知的能力，與意欲能力，更分哲學為屬於知的能力之理論哲學，與屬於意欲能力之實踐哲學，茲列表示之如左：



康德之分
類

(三) 康德之分類法：康德分哲學為兩部：(一) 由經驗而來之認識，為經驗哲學，(二) 超越經驗之認識，為純粹哲學，純粹哲學，乃為正當意義之哲

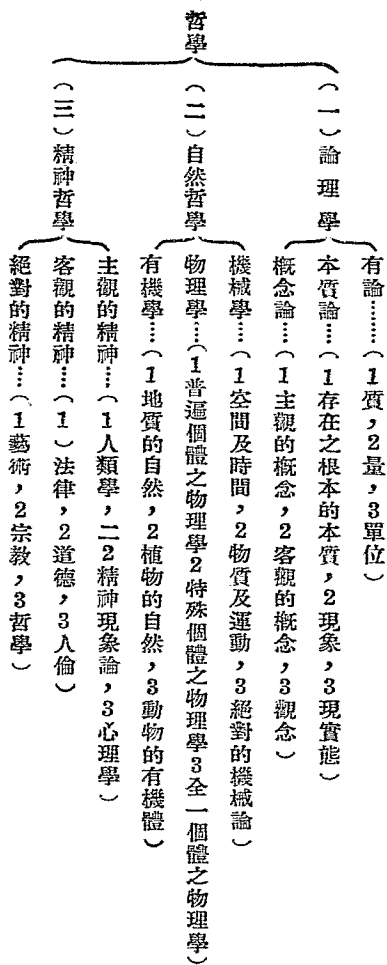
學，蓋經驗的認識，爲個人的，後天的，僅有偶然的特殊的性質，不能認爲必然的普遍的法則，超越經驗的認識，爲先天的，有必然的普遍的性質，康德爲究明此種超越經驗的認識，關於知的方面之研究，爲『純粹理性批判』，關於意的方面之研究，爲『實踐理性批判』，關於情的方面之研究，爲『判斷力批判』，此三種批判，一爲認識論之原理，一爲倫理學之原理，一爲美學之原理，茲將康德之哲學的體系及其分類，列表示之於左：



黑智兒之分類

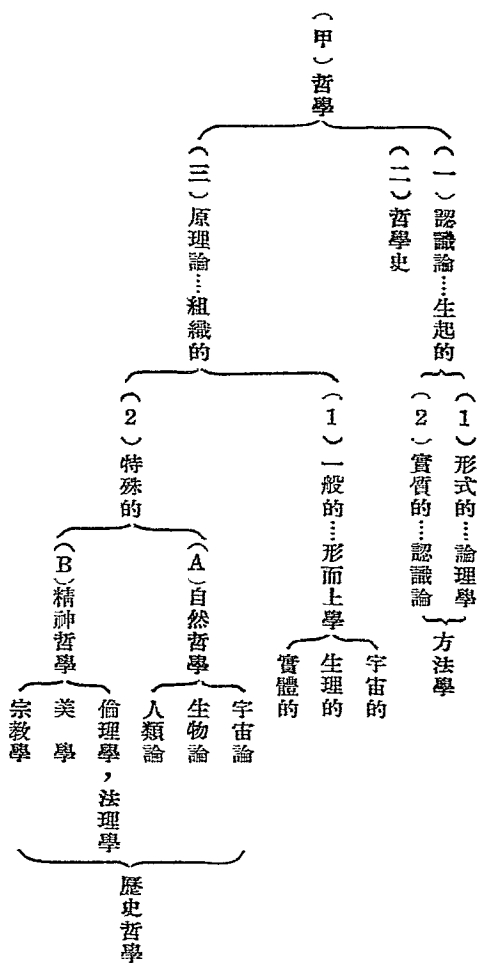
(四) 黑智兒之分類法：康德以後，有特色之分類法，爲黑智兒之分類法

，黑智兒以理性即絕對，以絕對為哲學研究之對象，但絕對須由自然界及神界，方能發現，故分哲學為三部門，而以論究由精神界發現之理性，為精神哲學，其著『哲學體系概論』中，即分此三大部，茲將其內容，列表示之如左：



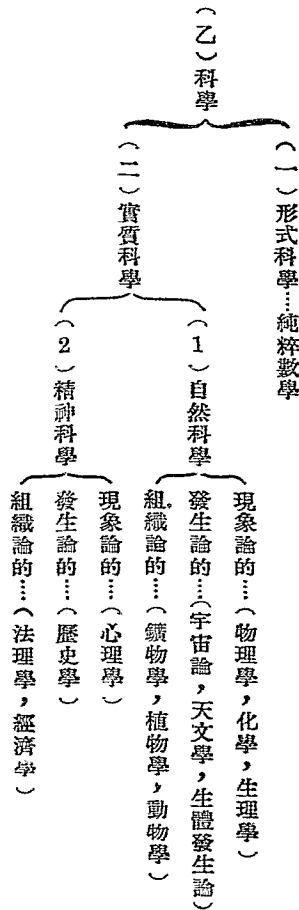
(五) 溫德之分類法：溫德分哲學為兩大部，一為認識論，一為原理論，認識論為由知識之生成方面，以研究知識之如何生成，原理論乃由知識之成

果方面，以研究認識所存之何種原理者也，但溫德之哲學的分類，亦有與其科學的分類相混同者，茲分別表示之於左：

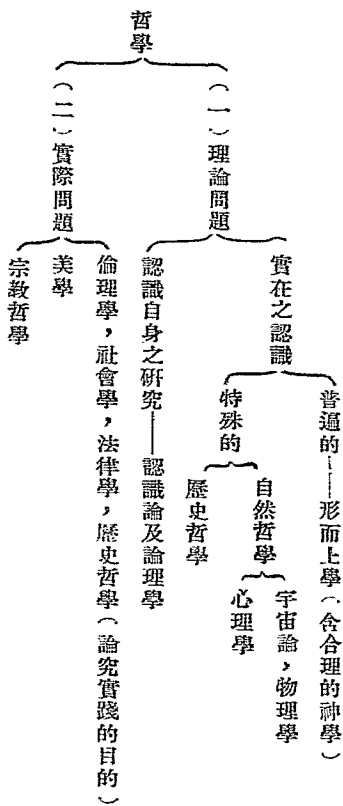


科學

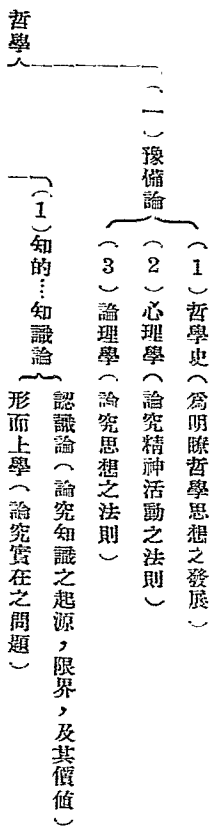
溫德班之
分類

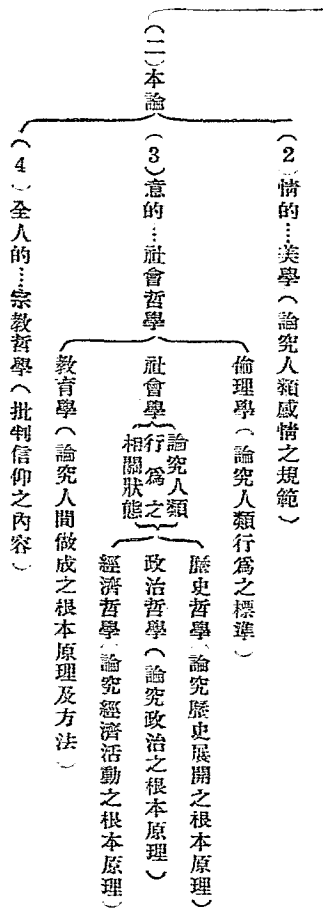


(六) 溫得班之分類法：溫得班以普通妥當之價值。為哲學研究之對象，以論理學，倫理學，美學，為基本的哲學的學科，而以論理學為研究真的規範，倫理學為研究善的規範，美學為研究美的規範，分哲學問題，為理論問題，及實踐問題（價值問題），以前者論究知識問題，即真的問題，以後者論究人生問題，即善與美之問題：茲列表示之於左：



(七) 帆足理一 郎之分類法：帆足氏於其哲學概論中，基於耶路撒冷之分類，畧加整頓，而為左列之分類：





此外尚有種種不同之分類法，以上列舉者，不過僅取其代表的分類而已，至於各分類法，以何者較為妥當？是又在研究哲學者之出發點與目的之不同，而取捨各異，茲所列舉，聊以供讀者之參考耳。

第六章 哲學之態度，精神，及其價值

第一節 哲學之態度

哲學之態度者，即對於哲學思索之態度，古來學者，對於哲學研究之態度，大都因各人之見解不同而異，大概可以分為四種，（一）獨斷派(1)，（二）

哲學研究之
四種態度

(1) Dogmatism.

獨斷派

懷疑派(1)，(二)批判派(2)，(四)折衷派(3)，或混合派(4)是也。茲分別約畧述之於左：

(一)獨斷派：以人類之認識，爲絕對確實而不疑，康德以前之哲學者，無論爲理性論者，經驗論者，均屬此派，在理性論者，確信人間具有先天的理性，欲純依理性之直覺力，以闡明世界之真相；而經驗論者，則否認理性論者所主張之先天的直覺力，欲純依經驗以認識一切事物，而獨斷的以認識爲可能，則二者皆同也。

(二)懷疑派：此派以人間之認識，爲絕對不可能，而懷疑認識能力，蘇格拉特士以前之蘇斐士，即古代之代表的懷疑派也。

(三)批判派：批判哲學之名，創於康德，以別於以前之獨斷哲學，此派注重於認識之根源的探究，而排斥獨斷的學說，康德以後，雖有多少之消長，然批判哲學之精神，影響於哲學思想界者，實不小也。

(四)折衷派：或混合派，其思索之態度，係採諸說之長而棄其短，希臘哲學，傳入羅馬時，折衷的傾向，甚爲顯著，此亦思想變遷中必然的現象也

折衷派

批判派

懷疑派

(1) Scepticism
(2) Criticism
(3) Eclecticism
(4) Syncreticism

。以上幾種思索的態度，在哲學上，乃互爲起伏者，茲就其起伏變遷之迹，略爲引申言之：

各派之起
伏

當人類知識幼稚時期，大都安於自然之現狀，及知識漸進，乃對於一切事物，始以驚異之眼光視之，進而有所考究，然考究之信念不強，每欲以既知一部分之原理，說明一切事物，不復加以論證，即獨斷的哲學時代是也，如希臘初期之哲學者，說明宇宙之發生及其本質，不問認識之可能與否，即獨斷的訴諸個人之理性，其結果甲以宇宙之本質爲水，乙以宇宙之本質爲氣，丙以宇宙爲不變不動，丁以變化爲宇宙之真相，戊以宇宙之本質爲一體，己以宇宙之本質爲雜多，異說紛紛，莫衷一是，及蘇斐土派起，以此紛爭，歸因於人知之無能力，以真理爲各人瞬間特別之見解，並謂宇宙間，無不易之真理，所謂真理者，僅對於各個人而存在耳，及蘇格拉得士出，極力糾正詭辯派論點之矛盾，謂哲學研究，全爲人間知力之考察，此實爲批評哲學之先河，至柏拉圖，亞里斯多德而集其大成。

亞里斯多德以後，斯多阿學派，埃批克拉士學派，皆高倡獨斷哲學，而

拜倫(1)，則反駁之，謂宇宙之真理無窮，究非人智所能究，此古代最有力之懷疑派，拜倫後各分派相繼而起，如古懷疑派，(即拜倫派)新學院派(2)，(即柏拉圖派之一派)及近世紀法國懷疑派是也。

由獨斷時代，入於懷疑時代，因之社會人心，漸次流於頹廢，於是折衷派遂應運而起，取各說之長，甲綴乙補，而成折衷的希臘哲學，其實即各學說之混合也。希臘哲學，一入羅馬，折衷的傾向，更爲顯著，及與希伯來之宗教思想相混合，遂產生神祕說，又傾向于獨斷，至中世紀之哲學，完全爲基督教教義所吸收，其爲獨斷的，至爲明瞭，與中世紀之獨斷哲學，抗衡而起者，爲近世哲學，近世哲學之鼻祖笛卡兒，以疑惑爲哲學之起點，在笛卡兒之前後，倡懷疑論者，爲滿田(3)，查朗(4)，卑爾(5)，等，不過由笛卡兒，集其大成而已，然笛卡兒之思想，尋又由懷疑而傾向于批評，繼而反乎獨斷，確信神之存在，以人間之理性，能產生真確之知識，笛卡兒以後，如斯披諾差，來布尼茲，吳爾甫等，皆爲傾向獨斷派之流也。

就英國哲學界觀之，培根，羅克等經驗派學者，主張不用經驗，即不能

(1) Pyrrhon, 360-270 B.C.

(2) New-Academie school

(3) Montaigne, 1533-92

(4) Charon, 1541--1603

(5) Bayle, 1647-1709

獲得知識，其偏信經驗，即不免有一種獨斷的態度，至休謨發見經驗的知識，亦不盡正確，乃趨于極端的懷疑。綜合獨斷懷疑二派而別開生面者，爲康德之批判哲學，至康德而哲學始有確定之基礎，然批判哲學者中，亦有傾於獨斷或懷疑者，如費希特，謝林，黑智兒等，所謂形而上學派，概傾向於獨斷，而新康德派，概傾向於懷疑，因此批判的精神，未能發揮盡致，而折衷的傾向，遂彌漫于哲學思想界矣。

各派之批評

以上四派，在歷史上互相起伏之陳跡，大概如此，茲更就其價值，略爲言之，獨斷論，違反哲學之精神，以此建立之哲學，無判斷真僞之可能，故獨斷的態度，僅能視爲移于他種態度之一階段，不能視爲哲學之立足點也。其次之；懷疑在哲學上爲不可缺乏之態度，然以絕對的懷疑，爲哲學思索之態度，亦必陷於自己撞着，何者？以宇宙間萬事萬物爲皆可疑，其反面已陷於獨斷，故倡無限之懷疑論者，其結果即否定其懷疑說也，此謂之自殺論法，爲亞里斯多德以來，對於懷疑派有力之駁擊，且無論如何懷疑，在他一方面，必承認有真理存在，何則？蓋使無真理與非真理之區別，亦無所謂懷疑

，直斷言爲不信可也。故康德稱懷疑爲休息之地(1)，而非居住之地(2)惟批判的態度，一面承認有限度之真理，一面論究認識之根據，此乃爲正當之哲學思索的態度也。

哲學研究之各方法中，演繹法偏於獨斷，歸納法傾於懷疑，蓋演繹法係由一定之原理以推論，自然不免流於獨斷，直覺法及辯證法亦然，而歸納法，以經驗爲主，然吾人之經驗有限，不能網羅一切結果，自然傾於懷疑，是獨斷懷疑兩派，乃基於不完全之研究法，惟此亦爲歷史的過程中所必經由之階段，此種歷史的過程，在個人亦然，如少年時代之思想，爲獨斷的，漸次進而爲懷疑的，再進而爲批評的，終乃確立一定不移之信念，是知批判的精神，雖不能視爲哲學思索之最後的態度，要亦爲哲學思索態度中之較適當者，至於折衷的態度，苟能以一貫之精神，爲長短之取捨，亦不可妄加以鄙棄也。

第二節 哲學之精神

哲學之精神，即哲學研究所不可缺乏之精神，哲學研究所不可缺乏之精

(1) Ruheplatz

(2) Wohplatz

神，其最根本者，厥惟自由之精神，謙讓之精神，與獨立之精神是也。茲分別述之於左：

(一) 哲學者應有自由之精神，無論何時何地，其政治上及宗教上，以專制的威權，束縛思想之自由者，必不能產生哲學，即偶然產生哲學，其勢力亦必甚微弱，西洋哲學思想之起於希臘者，以當時希臘人民，皆有參政權，富於自由豁達之氣象，因之而產生偉大之哲學，而在羅馬，哲學之所以不發達者，固由其人民之性質使然，當時之政治權力過大，實為重大之原因也。我國當春秋戰國之世，各國互相對峙，政府之權力甚弱，故諸子百家，相並而起，秦漢以後，皆因政治之壓迫，哲學思想之發達，遂遠不如先秦時代矣。西洋哲學思想，自希臘以後，至中世紀，幾全為宗教所壓制，不能發展，吾人一讀歐洲學術史，即可以知之，如卜魯諾(1)，倡地動說而被焚殺。斯波諾差倡萬有神論而被破宗。康德及費希特，視宗教與道德為一，或被禁止演講，或破免教授之職。達爾文之進化論出，宗教家視為侮辱神與人，尤可笑者，人類學地質學等之著述出，宗教家猶在據創世記以相駁論，意大利因宗

自由之精神

思想上之三種壓制力

(1) Bruno, 1548--1600

教上之壓制，其哲學思想，不甚發達，即如坎柏底(1)，及羅斯密尼(2)，等之學說，均未脫加特力教之臭味。奧國哲學之不甚發達，亦基因於此，除政治及宗教上之壓制外，即為學術之壓制，以古人之學說，為金科玉律，一意盲從，不許有新思想之發生，是亦大有礙於哲學思想之發展者也，故哲學研究之精神，須絕對超越政治上，宗教上，學術上，一切之壓制束縛，而為自由之研究，方能為長足之進步，亞里斯多德曰：『我愛吾師，我更愛真理』，其自由研究之精神，可以想見矣。

(二) 哲學者須有謙讓之精神，以精通一切特殊科學，以前有許多哲學者，謂哲學在運用思想，以曝露宇宙之祕密，不必如科學之訴諸實驗也，此種違反科學精神之論調，實毫無益於哲學，蓋科學者以經驗為知識之根源，其立足點雖狹隘，然其結論，實可以為哲學之助力，蓋特殊科學所發見之下級概念及其法則，無不為研究哲學之材料也，故溫德謂今後之哲學，不僅從常識出發，並宜從科學出發，是在對於科學，應守謙讓之精神，黑智兒派哲學之不容於科學者，蓋以其對於科學無謙讓之精神故也。

(1) Gioberti, 1801—52

(2) Rosmini-serbatti, 1792—1855

獨立之精神

(三) 哲學者應有獨立之精神，哲學為科學之主宰，而非科學之從屬，哲學之領域，為一般之原理，然決非科學的原理之總和，所謂經驗的哲學，如孔德(1)，之實證哲學(2)，以哲學為科學之總和，實為根本之錯誤也，以上自由，謙讓，獨立，為哲學之根本的三種精神，乃哲學研究者所必須具有者也。

哲學者之資格

雖然，哲學研究者，欲建設一家之學說，以指導社會思想，為社會之木鐸，更須具有下列資格：

博學

(一) 哲學者須通曉古今哲學之大勢，與著名哲學者之性行，及其主要之著作，蓋哲學為進步的，而非偶然發生者，必承前代哲學者之問題，加以精細之論究，或以獨創的見解，加以解釋，方能產生新的學說，為社會倡也。

篤行

(二) 哲學者自己應實行其所信，信仰確定後，即以行動隨之，王陽明所謂知行合一也，信而未能行者，非澈底之信，知慈惠之善，不能節己以惠貧民，知世態之無常，惟名利之是向，是皆有知識而不能移於行動者，此為哲學者所當絕對避免者也，蓋學說與實行，乃互相印證，不可分離者，良以

(1) Comte, 1798—1857

(2) Positivism

實行與否，甚能影響於學說價值之大小，且哲學以哲學者之性行爲標準，如費希特之哲學，帶倫理的色彩，謝林之學說，帶審美的音調，叔本華以世界之根元，爲生活之意欲（即煩腦），彼雖未能實行其解脫之理想，然終生鬱鬱於煩腦之境，斯披諾差淡恬虛靜，悠然自適，營眼鏡業，以終其生，此皆信行一致者也。

(二) 哲學者應具有卓絕之天性，以自己爲一小宇宙(1)，包羅自然界及人類社會一切事物而窮究之。須周遊世界，以察其風俗習慣。須與社會上各階級之人相交際，以經驗人生一切之友情，苦痛，幸運。須深刻領略良心之沉靜，與慾情之暴力，以及賞罰後之後悔撫慰。對於宇宙間萬事萬物，均須自己以冷靜之頭腦，敏銳之判斷力，燃犀之眼光，熱烈之情趣，特久之忍耐力，非常之強記，去周到的觀察，條理的分析，精密的歸類，秩序的整理，以窮究其不變之因果，而領悟造化之根本原理，建設新哲學，以爲社會及學術之指導也。

惟此項資格，究非渺小之人生所能具備，此古來大哲學家之著述，猶有

(1) Micocosmos

不彀使吾人滿意之缺點，而哲學之研究，亦遂爲永久之研究也，雖然，吾人不必卽因此而絕望，苟能勇往精進，真摯鑽研，則百尺竿頭，未始不能上進，哲學 古人未能發見之寶庫，正古人所以待後人去開拓者也。

第三節 哲學之需要及其價值

「哲學於人生果爲必要乎？」由此問題，遂引起哲學需要與否之問題，或謂吾人即無哲學，亦能生活，非生活上所不可缺之學，皆爲無用之學，因此遂視哲學爲無用之學。不過吾人對於「生活」及「用」之意義，須有正確之解釋，如僅以起居飲食爲生活，或以從呱呱之聲，以至於老死之生理作用爲生活，則不僅不需要哲學，即一切學術之研究，皆不需要，凡社會上一切事業及發明等，皆歸於無用，何則？以吾人之祖先，在科學未發明以前，有長期之生活故也。論者之意，非謂火車、輪船、飛機等，均於生活爲無用，以生活一語之意義，非僅爲有生命者之生理的活動，並爲向某種目的之前進的活動，換言之，完全的幸福的生活，乃爲人生之目的，一切事業發明，即所謂文明者，乃爲有意義的生活過程中所表示之現象，其爲生活所必需，至爲明瞭

有用與無
用之意義

，然則哲學果如科學同樣，於生活有用乎？

知識慾之
滿足

社會活動
之原動力

雖然，「有用」「無用」之意義，尙須加以正確之解釋，若以「有用」之義，僅爲物質利益之義，則於哲學，實無所指詞，蓋醫學之研究，可以減少人類之疾病，物理化學之研究，可以應用於百般之工業，而哲學則不能也。然世界亦有非物質的利益，而使人讚賞不置者，不能謂之無用，如文藝，美術等，能予人類以精神的利益，使吾人之精神，得到一種滿足。且探源究尾，人之常情，此稱爲知識慾，滿足知識慾時之愉快，恆較滿足物質慾時之愉快爲甚，如青年于讀閱有趣味之小說時，至於廢寢忘餐，人所習見，人既具有此蓬勃而且豐富之知識慾，則吾人爲滿足此知識慾之理論的研究，當然爲有用而且必需，哲學研究，在使人類之知識慾，得到全般的滿足，其爲有用，至極明顯，且哲學不僅使個人之精神滿足，實爲社會活動之根本的原動力，古來歷史之大變動，基於哲學之原理者甚多，如法國革命，爲近世史之大事變，其原因不獨爲王政之頹廢，財政之紊亂，亦非基於革命家之煽動，乃盧梭(1)之自然主義(2)，深入人心，故法國大革命，實爲自然主義成熟之結果，

(1) *Revue*, 1. 12-78

(2) *Naturalism*

羅馬士人之重義輕死，乃受斯多阿學說之薰陶，日本之武士道，乃受孔子學說之影響，我國之政治文化，莫不由孔子學說中，演化而來，即如近世紀馬克斯(1)學說之影響於社會革命，尼采(2)學說之影響於德意志民族，即如現代甘地主義之影響於印度革命，三民主義之影響於中國革命，皆基於一種哲學之原理，此為極明白之事實。由此觀之，哲思學想，為社會活動之根本的原動力，其為有用之學，且駕物質利益而上之也。

哲學不僅為有用之學，且為必需之學，蓋哲學思想，不僅偶然的或必然的影響於社會，而有存在之價值，且不問其成果如何？亦為必然存在之學，以哲學不因其他而存在，乃存在於其自身者也。又哲學不僅如其他學術，僅有相對的利益，實有絕對的利益，吾人不僅以哲學為有用之學而研究之，且為不可不研究之學，以哲學為人類性質上自然存在之學故也，如原始時代，神話構成之動機，乃出於解釋自然現象之知識慾，至於智力進步之人類，對於自然與人生之變幻無常，莫不欲窮其究竟，哲學之淵源，實存乎此，由此可知哲學慾與饑渴慾同樣，為人類所固有者，叔本華謂人為形而上的動物(3)

哲學為必然存在之學

哲學慾與饑渴慾

(1) Marx, 1818—83

(2) Nietzsche, 1844—1900

(3) Animal metaphysicum

，亦即此意，且哲學慾，較其他之知識慾，更爲深刻而緊要，叔本華稱哲學爲形而上學需要，所謂形而上學者，即諸現象之根本原理之學，固與哲學同義，哲學之價值，亦即存乎此也。

哲學之價值

茲就哲學之價值，引申言之，哲學之價值，就個人方面言之，可以使個人之思想，趨於深邃精細，而高尚其人格，換言之，即哲學對於個人，一方面涵養其哲學的精神，統一其意志，改良其生活力，他方面賦與以哲學的知識，使明瞭理想的價值，而領悟認識及批判之標準，以理解人生及宇宙之意義，而樹立有意義有價值之理想境，使調和理知（知識）與情意，（信仰，鑑賞，實行）過去現在及將來，小我與大我，（社會我，民族我，國家我，世界我，宇宙我）而育成其偉大崇高之人格，故有稱哲學即『生命力』者，其爲有價值之學，可以概見矣。其次：自人生全體（社會及民族）言之，哲學爲人生統一的進步的原動力，一民族，一國家，及同時代之各民族與國家，往往爲同一之哲學思想所左右，哲學思想，已居於世界最高統率之地位。由此觀之，哲學之價值，實無與比倫，堪稱爲絕對有價值之學，亦無不宜也。

哲學即生命

絕對價值之學

問題一

- 1 何謂哲學？其妥當的定義何如？
- 2 驚異之情感，與意識之統一作用，何以爲哲學最初之種子？
- 3 從人類進化史，說明哲學之樸素的形態。
- 4 從形式方面說明哲學之幾種特質。
- 5 哲學何以能稱爲整體的知識？
- 6 哲學的知識，何以能稱爲普遍的，究竟的，統一的？
- 7 哲學與科學有何區別？其相互關係何如？
- 8 舉例以說明常識、科學、及哲學。
- 9 哲學之對象爲何？試綜合言之。
- 10 哲學與心理學之關係何如？
- 11 何謂科學的心理學？何謂哲學的心理學？
- 12 哲學與論理學之關係何如？
- 13 舉例以說明客觀的眞確與主觀的眞確。

-
- 14 哲學與宗教之關係何如？
- 15 哲學與宗教之異同點安在？
- 16 哲學與美學有何關係？
- 17 哲學與美學之異同點安在？
- 18 哲學與倫理學之關係何如？
- 19 吾人如何去研究哲學？其較善之方法爲何？
- 20 哲學研究之科學的方法何如？
- 21 說明歸納法與演繹法之相互關係。
- 22 從心理學以說明直覺之根本原理。
- 23 辨證法之優點及其弱點安在？
- 24 批判法之優點及其弱點安在？
- 25 試從組織方面，說明哲學研究之順序。
- 26 哲學概論與哲學史之關係何如？
- 27 哲學概論之組織有幾種？試比較言之。
-

-
- 28 論 何謂有價值之哲學史？
- 29 何謂歷史的必然的要素與偶然的要素？其相互之關係何如？
- 30 哲學之較善的分類爲何？試各以已見，爲更善之分類。
- 31 研究哲學所應有之態度何如？
- 32 研究哲學應具有何種精神？
- 33 哲學研究者應具何種資格？
- 34 哲學與人生之關係及其影響何如？
- 35 哲學之功用及其最高價值何如？
- 36 哲學即生命力，其意義安在？
-

第二篇 認識論

第一章 認識論之意義及其性質

第一節 認識之語義及其概念

認識之語源，爲 *Cognition* 與知識(1)同意義使用之時甚多，其最簡單之定義，爲認識即認識對象之精神作用。認識之語義，在歷史上，經過種種變遷，現在使用於廣狹種種意義，不僅限於哲學之範圍，即心理學上，論理學上，宗教學上，亦莫不使用此語，通俗使用此語之處甚多，如『我認識他，』意謂我知彼之名字，彼之事業，職務，以及個性上許多特殊之事項，我均知之，又如『我認識此種植物，』意謂我能以植物學者之眼光，指出其學名，與其在植物學的分類中所占之位置，所以認識即爲認識者對於所認識者之明白了解，而以判斷之形式表出之，一旦判斷其確已得到某種認識時，即爲相信其所認識之對象，真實存在者也。

但認識之哲學的意義則不然，以認識不僅依賴於感官知覺，並深有賴於

(1) Knowledge

理智的溶解作用，通常以吾人之觀念與判斷，為正確實在，然一加思考，必明瞭此種思想之不正確，因吾人之觀念與判斷，乃不可以單純之感官覺知者，故心理作用，不能認識所感覺的對象之真相，換言之，即吾人之觀念與判斷，不可認為事物之真相，僅能認為存在於自然程序中之符號，因此觀念與判斷之變遷，（符號之變遷，）是否即為符號所代表之實體的變遷，則殊難決定，關於解決此種問題之理論的研究，為認識論之範圍也。

因此認識一語，自廣義釋之，可謂為對於一切對象（內在的或外界的）。感知或認知之心理作用，與意志及感情，同為心理之根本作用，故普通心理學，以認識為感覺，知覺，表象，思考，等之總稱。不過在普通心理學所稱知的作用，即認識作用，常以主觀的統一作用為基礎，無固定之標準，僅為形式的確定，故就狹義言之，認識即知識，或簡稱為知，至對於外物，須經由何種心理的過程，方能認識，此為心理學研究之範圍，而非哲學研究之範圍也。

其次為論理學上認識之意義，即吾人經驗內容之漠然不定者，欲使其明

瞭存在於判斷形式之下，而規定其『普遍的妥當』者，謂之認識，所謂普遍的妥當者，即爲合理的，正確的，且爲必然的。故在論理學上，認識即普遍的妥當，且爲思考之必然的判斷，與主觀的意見，截然不同也。

認識之意義，已如上述，至於普遍的妥當之認識，究竟可能與否？如係可能，是否爲絕對的？必然的普遍的妥當之根據爲何？必然的普遍的妥當的認識，即客觀的知識之成立，其界限何如？是皆認識論所應論究之問題也。

第二節 認識論之意義

關於認識之根本的研究，稱爲認識論，乃哲學之一重要部份，最初組織的研究認識論者爲羅克，其著悟性論(1)，即關於認識論之研究，其後來布尼茲，著新悟性論，以批評羅克之悟性論，於認識論之研究，亦有不少之貢獻，其後柏克雷之人知原論(2)，及休謨之人性論(3)，皆由羅克之悟性論有以喚起之，此皆爲研究認識問題之重要著述，至康德乃綜合羅克及來布尼茲之說而完成認識論，故現在咸以康德爲認識論之創始者。康德以後之哲學者，無不以認識論爲哲學上最重要之部分矣，普通所稱認識論者，即關於認識之

(1) An Essay Concerning Human Understanding, 1690

(2) Treatise Concerning The principle of Human Knowledge 1710

(3) Treatise of Human Nature 1734

起源(1)，界限(2)，及其妥當性(3)之研究者也。認識論在英語爲 *Epistemology* 或 *Gnosiology*，亦有稱 *Theory of Knowledge* 或 *Theory of Cognition* 者，即以認識論，與知識論作同等意義視之也。

關於認識論之研究，羅克於其悟性論中，謂吾人之研究，在研究吾人知識之本源，正確性，及其範圍，與乎信仰意見之根據，至於心的本質維何？心之物的條件如何？以及心如何運動？觀念如何生起？是否依存於物質？皆不加以研究，以區別認識論與心理學，其研究之方法論中，特舉出三點，由茲三點，更足以闡明認識論之意義。第一：觀念，概念，及其他名稱，究爲何者？吾人之悟性，爲何予以此種名稱？其本源及其發展之過程何如？此吾人所宜研究者也。第二：吾人之悟性，應明示基於此等觀念，究竟可以獲得何種知識？並應明示此知識之正確性，明瞭性及其範圍。第三：信仰意見之本質維何？其根據維何？爲何有信仰意見？是皆吾人所應研究者也。關於此種知識之研究，可以防止懷疑論及思惟之怠惰，換言之，即吾人若能了解自己悟性之能力，則吾人所欲得知者，可以一定之期望，努力從事，不爲無益

羅克之悟性論

(1) Origin

(2) Limitation

(3) Validity

之徒勞，亦不致流於徘徊觀望，譬如水夫，先知其索之長，雖不能測任何海洋之深，然能知自己航海所需之深度，亦不至遇暗礁而擱淺也，故吾人苟能了解自己悟性之力，雖不能探究一切知識，總可據以爲估定知識價值之尺度，關於認識論之意義，羅克之意見如此，康德之純粹理性批判，其立足點，亦與羅克同，謂認識之研究，與研究製作所需之工具同也。

與羅克之意見相反者，爲黑智兒及黑澤之意見，彼等謂認識之研究，以水夫之索及製作之工具相比擬，殊爲失當，蓋繩索工具等，其實際使用之前，適用與否，不能檢證，不入水而論究水泳學，殊爲不可能之事，故研究認識之工具即認識，惟認識始能認識，且認識之作用無休止，吾人所認識者，不過爲現在瞬間之現象而已。故惟於認識過程中，以研究認識，方爲可能，猶之吾人於游泳進程中，方能研究游泳術也。蓋無論何方面，理論後於實踐，因吾人對於一切事物之根本的研究，起於無意識的，無反省的，無批評的，甚至純粹依本能之動作，以應付一切事物中所遇着之矛盾衝突，漸次進而爲積極的，意識的，反省的，批評的，以探究矛盾衝突之理由，結果必然的

發見種種法理，及思考之方法，故認識之研究，惟於認識進程中方為可能，然猶不能謂此為認識之終局也。以上為關於認識論意義上有力之見解，各有其一面之真理者也。

第三節 認識論之性質

認識論之性質，從哲學，論理學，心理學之比較研究，更容易明瞭，茲分別述之如左：

(一) 認識論與哲學，自羅克之悟性論，及康德之純粹理性批判出世以來，哲學思想界，呈一大變動，咸注意於認識之研究，有主張認識論，為研究形而上學之預備知識者，有謂認識論，在哲學中有其特殊之地位者，甚至於有謂認識論即哲學，認識論以外無哲學者，在事實上，當哲學與科學宗教互爭領域之現代，能調和此爭端而解決之者，厥惟認識論，是認識論不僅於哲學中占重要之地位，實握全思想界之樞紐也。

(二) 認識論與論理學，論理學自其語源 Logos 解釋之，則論理學即形而上學，但自普通之意義解釋之，則論理學為思考之學，與認識論有同一意義

，以思考即內在的認識故耳，視論理學與認識論之性質爲同一者，又分爲兩種；(一)以認識論包括於論理學中者，溫德是也。(二)以論理學包括於認識論者，福爾格爾特(1)是也。溫德於其論理學中，分爲形式論理學，與形而上學的論理學，再分爲知識論與方法論，其知識論中，分(1)思惟之心理的發展，(2)一般的思惟形式，(3)認識之基本概念，其以認識論包括於論理學中，顯而易見。福爾格爾特分認識論爲五部：(1)認識原理論，(2)思惟結合之形式(純粹論理學)，(3)直觀形式論，(4)範疇論，(5)方法論。要之：認識論與論理學，均爲思考之學，以知識爲研究之對象者也，不過認識論，特注意於知識之可能性，即如何能認識外物？而論理學特注意於知識之形式，及思考之法則，與真僞之標準耳，其實二者常互相需，不能絕對獨立而存在，蓋無形式表現之認識，與離認識而存在之形式，均屬不可能也。

(三)認識論與心理學，關於認識之分析問題，即認識是否正確之問題，與心理學有密切之關係，故有以認識爲精神作用之一者，不過以認識爲精神作用之一，自屬於普通心理學之範圍，惟認識實超越乎心理學，蓋心理的現

(1) Volkelt 1848—

象，僅究明其由簡單之程度，以進於複雜之程度，其與規定條件不符之感覺，則稱爲幻覺，至於如何與規定條件不符之感覺，即稱爲幻覺之理由，則置之不問也，究明此種理由，非心理學所可能，惟認識乃有可能，由此可知心理學，爲過程之學，事實之學，而認識論，乃事實意義之學也。

第二章 認識之界限

第一節 獨斷論，懷疑論，及批判論

認識論之出發點，即認識可能與否之問題，換言之，即普遍妥當的認識，是否可能之問題，此問題不存在於思慮短淺之人，以思慮短淺之人，其知識與意見，常爲一致，即科學的見地，亦皆忽略此問題，或豫想認識之可能，其實認識可能之問題，乃認識論之中心問題，即真正之知識果有乎？確實之知識果存在乎？對於此種問題之答案，古來有種種不同之見解，茲分別述之於左：

(一)獨斷論(1)，獨斷論即對於認識之可能，無條件的肯定者，本來獨斷一語，可以用於種種不同之意義，如以感官的知覺，爲真實可信者，稱爲感

認識界限之
種種見地

獨斷論

(1) Dogmatism

官知覺之獨斷論。而對於認識，確信概念的思惟，不加以何等反省的思惟者，稱爲概念思惟之獨斷論。前者以感官知覺之所示者，爲真實之世界；後者以概念思惟所構成者，爲實在之真相；一重感官，一重思惟概念，而對於認識自身，不加以反省批評，承認認識之絕妥當則一也。概念思惟之獨斷論，即認純粹思惟，爲有實在認識之可能性，即信超感覺的認識，如近世初期之唯理論者笛卡兒，以自己之意識爲的確可信，其他如斯披諾差，萊布尼茲，吳爾甫之哲學，皆基於此見地也。而感覺的獨斷論者，信憑感覺的認識，以實體爲物質及物質之性質與能力，十八九世紀之唯物論者，如拉美朱里(1)，何爾巴哈(2)，佛格特(3)，布希勒(4)，是也。獨斷論自康德予以綿密之批判以來，在哲學上已失其立足之地位，亦不過與吾人以歷史的興味而已。

(二)懷疑論(5)；懷疑論與獨斷論爲正反對，否定認識之可能，以感官的知覺，及概念的思惟，爲不準確，容易陷於謬誤及矛盾，故以感官的知覺，及概念的思惟，爲認識實在之真相，爲不可能之事，吾人之認識，不過止於蓋然的程度，而絕對否認確實之認識，故懷疑論亦有稱爲蓋然論者(6)。獨斷

(1) Lamettrie 1709—51

(4) Buchner 1824—

(2) Holbarch 1723—89

(5) Scepticism

(3) Karl Vogt 1817—95

(6) Probabilism

主觀主義
相對主義

懷疑論之
種種

論者，無條件承認客觀的妥當，而懷疑論者，謂吾人之感官知覺，及概念的思惟。僅限於主觀，故認識亦只有主觀的意義，僅能表示特殊之主體，與特殊的客體之關係而已，所謂客觀的確實的知識，吾人絕對不能認識也。此種主張，稱為主觀主義(1)，又稱相對主義(2)，從範圍上，懷疑論又可分為普遍的懷疑論(3)，及部分的懷疑論(4)。前者以一切之認識，均為不可能，後者則僅以宗教上及倫理上之認識為不可能，故亦為稱為宗教的懷疑論及倫理的懷疑論。前者以其主張為絕對的，故又稱為絕對的懷疑論(5)，而後者之主張，較為溫和，故又稱為溫和的懷疑論(6)，懷疑論在哲學史上，發生甚早，紀元前六世紀，格塞諾華列士(7)，及得莫克里叻士(8)，已倡一部分之懷疑論，至蘇斐士派而益顯明，典型的懷疑論者為拜倫，懷疑論在希臘古代，極有勢力，至中世紀以及近世，乃漸次衰頹，極端的懷疑論者，固已絕迹，然部分的懷疑論者尚不少，如十六七世紀之滿田，查朗，卑爾等，均為宗教的倫理的懷疑論者，休謨之否認形而上學的本體之存在，尼采主張真理之主觀性，以及實用主義(9)者之主觀主義，相對主義，皆基於懷疑的見地也。

(1) Subjectivism (4) Der Partielle Skeptizismus (8) Democritus, about 460-361 B.C.
 (2) Relativism (5) Der Absolute Skeptizismus (9) Pragmatism
 (3) Der Universale Skeptizismus (6) Der Gemässigte Skeptizismus (7) Xenophanes about 570-480 B. C.

然則懷疑對於認識可能性之問題，究竟發生若何之影響乎？此吾人所應明瞭者，本來懷疑為認識的考察，最初不可少之階段，以認識可能的問題，最初起於疑惑，故有謂「懷疑即哲學之母」者，舉凡追求真理之努力，與批判的反省的態度，莫不由懷疑有以刺戟之喚起之也。要之：懷疑論否認認識之可能，而反對絕對主義(1)，與客觀主義(2)，亦可視為消極的獨斷論(3)故於思想之進步，無多大之貢獻也。

(二) 批判論，批判論對於認識可能之問題，不為無條件之肯定，亦不為絕對的否定，信認識之可能，同時對於認識可能之根據及其範圍，加以精密的論證。批判的思想，發端於古代之埃雷阿學派，及柏拉圖之哲學，至近世紀羅克伏謨之認識論，亦有批判的傾向，如休謨之懷疑論，非純粹之懷疑論，乃批判的懷疑論(4)，至康德乃集其大成，康德承認認識之可能，惟主張限於經驗之範圍，而否認形而上學認識之可能也。

批判論信認識之可能，類似獨斷論，惟不如獨斷論之信認識之可能為絕對的，而有一定之範圍，批判論否定形而上學的認識之可能，則類似懷疑論

(1) Absolutism

(2) Objectivism

(3) Negative Dogmaism

(4) Critical Scepticism

，然又不加懷疑論，否定一切認識之可能，又批判論以認識之可能，限于經驗的範圍，此點又與實證論同，而對於形而上學的問題，不全部否認，則又與實證論異，批判論對於形而上學的本體之認識，雖認為不可能，然自實踐理性之立足點，及關於實在與價值上，人類之精神的要求，認為有存在之餘地也。

批判論之
內容

然則批判論所主張認識可能之範圍，究如何乎？認識之確實性及必然性，究基於何種條件乎？茲就認識之形式言之：蓋認識之根本原理，非基於經驗之所得，乃基於先乎經驗之主觀的形式及其活動，蓋吾人不以事物自身之存在而認識，乃吾人對於事物之關係而認識，換言之；吾人所認識者，為事物表現之現象，即事物之表象，感觸於吾人主觀之形式者，即吾人主觀的形式所能作用之範圍內，認識乃普遍的必然的成立，超越此界限，即不能有所認識，關於形而上學之認識，雖認為不可能，然認為普遍的理性的要求，而不否定其存在之價值，自康德以後，形而上學，一方為費希特，謝林，黑智兒之觀念論，他方為赫爾巴特，叔本華之實在論，至十九世紀中葉，批判的

形而上學，又復爲哲學界所重視矣。

第二節 神祕論及不可知論

甲，神祕論：

神祕論以吾人之感覺爲虛妄，謂吾人欲認識超越的本體，惟有基於神之啓示，乃有可能，神祕論無批判的否認自然的認識，類似懷疑論，而無批判的承認神之啓示，及超越的認識，又與獨斷論相似，故稱爲超越的斷論。神祕論所謂神之啓示者，謂心靈能絕對自由，不受肉體之限制，即能認識純粹確實的真理，紀元前六世紀，通行於希臘之奧費斯派(1)宗教，倡靈魂輪轉之說，大有影響於神祕哲學之完成，彼等爲超脫死後靈魂之目的，所行之種種神祕的儀式，發生許多神祕的學理，以神祕論發展爲哲學的組織者，爲新柏拉圖學派，及新批達哥拉士派(2)之神祕論，自紀元一世後，在希臘羅馬，大有勢力，其著名之代表者，爲普洛弟那士，亞翁布里柯士(3)，普羅克拉士(4)至中世紀，發生基督教之神祕主義，信靈魂不滅，其著名之代表者，爲埃克哈特，扶哥，陶洛(5)包默克雷佛(6)李查得(7)等，神祕論在近世紀尙有勢力，

(1) Orphics

(2) Neo-Pythagorean school

(3) Jambliches dead about 330 B. C.

(4) Plotinus 410—485

(5) John Tanler, 1300—61

(6) B. clairvaux, 1091—1153

(7) Richard, 1173死

十九世之末，以神靈論(1)之形式，亦甚活動，神祕論乃基於一種信仰，以熱烈的集中的神精能力，認識超越的實在，近更有一種交靈論(2)，信有靈媒(3)，直接與靈(4)交通，而得到真理之啓示，通常所用之方法，爲催眠術，及筆占(5)，惟欺詐之機會尙多，尙須加以周到之注意也，神祕論之學說，影響於認識論及形而上學者甚大，由神祕的感情所生起之明白的認識，(無論其爲真偽，一因出自內觀，故又稱爲直覺的認識(6))，以別於由感官與理智所得之知識，希臘初期之愛阿尼亞派(7)之自然哲學，與文藝復興期(8)，之哲學中，固皆有神祕之色彩，即斯披諾差，康德，黑智兒之哲學中，亦均有濃厚的神祕的成分也。

乙，不可知論

不可知論，分世界爲現象與本體，以吾人之認識，僅限於現象之範圍，至於事物之本質，則非吾人所能認識，斯賓塞爾及孔德，爲此說之代表者，哈密爾東(9)亦可視爲不可知論之相對論者，不可知論，爲哲學上之術語，同時爲神學上之術語，神學上之不可知論，即主張神之知識，爲不可知也。茲

不可知論

(1) Spiritism (5) Planchette (9) Hamilton 1788—1856
 (2) Spiritualism (6) Intuitive cognition
 (3) Mediums (7) Ionian school
 (4) Spirits (8) Renaissance

將斯賓塞爾及孔德之意見，約略述之如左：

(一)斯賓塞爾之不可知論：斯賓塞爾以進化論為基礎，而組成一家之哲學系統，重經驗，尚實利，彼以知識之範圍，限於經驗之世界，吾人雖信經驗世界外有本體，然本體非相對之知識所能說明者也，其著綜合哲學(1)之第一原理，即論不可知的本體，以吾人之認識，非絕對的，如時間、空間、物質、運動、力、識源、感覺、意識體、自我等之本質及其由來，使吾人深加追究，即不能說明，吾人之思惟，乃所以規定關係者，然超越關係之絕對，則非思惟所能及，由此可知『絕對』即為不可知的實在也。

(二)孔德之不可知論：孔德以吾人所能認識者，為現象與現象間之因果關係，現象及事實以外之本質與目的，則超越吾人之認識而不可知矣，吾人所能為者，為觀察與實驗，精查當面之事實，而統一比較之，以認識存于其間之自然律，其結果為相對的而非絕對的，以統一經驗，發現其間之自然律，為學之目的，孔德稱為實證論，以經驗為哲學之對象之點，與斯賓塞爾稱為實證論派之雙壁，孔德以實証的認識，為認識至高之階段，知識之發展至

(1) Synthetic Philosophy

此階段者，必經由二個階段，即神學的階段，與形而上學的階段是也，原人時代，一切歸於神意，（無論爲多神一神，）是爲神祕的階段，漸次假半人格的自然力，以說明一切，最後乃至於實證的階段，依實證的研究，以組成哲學者，爲實證哲學。

第三節 主觀論，相對論，折衷論及混合論

甲，主觀論

主觀論，以認識爲主觀之作用，故僅有主觀的妥當，而欠缺客觀的妥當，爲懷疑論之根據，普羅達哥拉士(1)，爲澈底之主觀論者，以人爲萬物之尺度，其說以赫拉克賴多士之萬有流轉說爲基礎，謂認識之客觀的對象，與認識之主觀的人，常流轉不定，吾人之知覺，不過爲對象觸於感官而生起之現象，而知覺與對象，亦變化無窮，故認識僅爲感官作用一時的關係，非所以示事物之真相，以知識爲主觀的，故無普遍不易之眞理也。

乙，相對論

相對論懷疑認識之絕對妥當，以認識之妥當爲相對的，類似懷疑論，同

(1) Protagoras, about 480—410 B. C.

定認識之必然性，僅承認其蓋然性，故相對論，又稱爲蓋然論，哈密爾東之認識論，爲相對論之代表的學說，羅澤及休謨之哲學，亦有相對之主張，哈密爾東受康德之影響，改造李得(1)之說，以意識爲一切認識之根據，卽在意識活動之範圍內，方能爲相對之認識，意識之根本條件，爲外的知覺，與內的思惟，然吾人所能知覺與思惟之一切事物，在主觀與客觀對立之下，方能認識，換言之：吾人所能認識者，爲介在於時間與空間之中，具一定之質與量，爲相對的有限的，而於無條件無制約之本體，則不能認識，哈密爾東對於絕對神之意見，亦襲承康德之思想，謂雖不能認識，然信之可也。

丙，折衷論及混合論

折衷論卽折衷古來之學說，融會貫通，擇長捨短，不拘泥一家之說，以解決認識可能之問題者，折衷論承認認識之可能及其確實性，然對於諸說，不加批判，而漫然混合者，謂之混合論，新柏拉圖派（亦稱折衷的柏拉圖學派），新學院派之費耶(2)及其弟子安弟阿柯士(3)及羅馬之折衷的哲學者胥雪洛(4)，及其友人瓦洛(5)，來布尼茲，吳爾甫，與啓蒙時代之通俗哲學者辜山(6)

(1) Reid 1710—96

(2) Philon, D. about 80. B. C.

(3) Antiochos, D. about 68. B. C.

(4) Cicero 106—43. B. C.

(5) Warro 126—27. B. C.

(6) Cousin 1792—1867

及其學徒，皆為代表的折衷論者，折衷論，不僅汲取先代合理的學說，以組成自己之哲學系統，其獨創之見解亦甚多，決非混合論所可比擬也。

第三章 認識之起源 康德及其以前之諸說

第一節 概說

論究認識成立之理由，及其本質的要素，為認識起源論之目的，所謂起源，有兩種意義，狹義的認識起源論，即對於認識作用之心理的發生的意義，以認識究由何種心理的要素而成立？其發生之過程何如？此種論究，在認識論上，極有價值。廣義的認識起源論，則不僅研究其生成及發展之過程，以認識為客觀的，究應置於何種基礎之上，方為妥當？認識之確實性普遍性之成立，究竟需要何種要素？由此可知狹義的認識之起源，為心理的起源，而廣義的認識之起源，則為論理的起源也。

認識起源之問題，在文化幼稚之人類，尙未曾加以注意，蓋深信感官知覺所映外界之物體，為客觀的存在，換言之，即客觀的存在之物體的刺戟，映於感覺機關時，認識即能成立也，此種幼稚的認識論，稱為樸素的實在論

(1) 樸素的實在論，即盲信感覺與觀念一致，世界即如吾人所見所聞，而為如實之存在，吾人因無意識的而形成之常識的認識論，即基於此見地也。然此種幼稚的認識論，因人智之進步，自然失其存在之地位，蓋人智進步，則生反省，一加反省，即明瞭感覺之不可恃，而思有以區別其真偽，如是，則認識之起源，亦自然為首先應行解決之問題也。

關於認識之起源，有兩種相反之主張，一以來自天先的理性者為真理，一以知識為經驗之積集，前者稱為純理論(2)，後者稱為經驗論(3)，此兩種相反之主張，支配思想界甚久，而其力亦甚偉大，綜合此兩種主張，以理性為賦與認識之形式，以經驗為供給認識之材料者，為康德之批判論是也，茲分別述之於左：

第二節 理性論

理性論亦稱唯理論，又稱主知論(4)，其主張以確實之認識，乃基於理智(5)及純粹思惟(6)，而排斥感官知覺之認識為迷妄，以理性為先天的、普遍的、必然的、本有的能力，非經驗所能賦予者，而確實的認識之根本原理，實

(1) Native realism

(2) Rationalism

(3) Empiricism

(4) Intellectualism

(5) Ratio

(6) Riene denken

唯理思想
之發展

笛卡兒之
意見

本有觀念

存在其自身，且理性不僅能認識經驗的自然，並具有認識神、靈魂、本體等超經驗的存在之能力。以理性的思惟，為認識的本源之思想，在古代希臘，即已存在，如赫拉克賴多士，拍美尼得士，(1)均以感官知覺為不確實，埃雷阿學派，及祖述該派之柏拉圖，以純粹先天的理性的思惟，為認識的本源，而否認感覺之確實性，亞里斯多德，更重視概念思惟的價值，自中世紀以及近世紀，唯理論乃逐漸發展，康德謂理性乃「自然界之立法者」(2)，至黑智兒更將理性之權力擴而充之，謂理性不僅為自然界之立法者，且為創造自然界者，於是純理論乃成爲認識論上有力之學說矣，近世理性論之代表者，爲笛卡兒，斯披諾差，來布尼茲等，茲將笛卡兒及其學派之學說，約畧述之於左：

笛卡兒之根本思想，以吾人之知識中，關於物體現象者，謬誤甚多，而關於數理者，則正確無疑，以數理之知識，基於純粹理性故也，吾人惟有用數理之方法，才能獲得關於物體之正確的知識，數學的知識，係基於一定之公理以演繹，而本有觀念(3)，即爲一切認識之公理，能由本有觀念以演繹者，厥惟理性。彼嘗以感官知覺爲迷妄，如夢中所見，夢中嘗以爲真，然醒後

(1) Parmenides, Born about 544

(2) Nature's Law Giver

(3) *Ideae innatae*

則不復信之矣，吾人現在所認以爲眞者，能保其不如夢中之現象乎？因吾人現如在大夢中也，然在此大夢中，最確實而最普遍者，惟延長之物體及其分量。（大小多寡），與乎物體存在之空間及時間而已，彼有一時期，懷疑數學的知識，或亦爲迷妄，終至於無一事可信，惟有唯一之實在，可以救其懷疑者，即『自我』是也。彼以爲一切之存在，皆可以懷疑，而自我之存在，則決無絲毫懷疑之餘地，或又謂此安知非神之惡作劇，故使我之作如是想乎？然使無被欺騙之我，則神亦無所用其欺騙，是自我之存在，已明白肯定。要之：當我疑時，當我思惟爲被欺騙時，總不能離乎我之存在。故彼有名之格言：『我思故我存』(1)，然自我果爲何乎？依普通之解釋，自我即身體與精神之總體，而自我之性質中，最明晰而且爲最根本者，厥惟思惟（與意識同義），如云我感覺，實不外我思惟爲感覺，又如我見一物，實不外以思惟解釋眼前之映像，即自我之身體，亦惟思惟中有身體，而身體乃能成立。由此更可以知自我之本質，即思惟也。吾人既以自我爲最明晰而且確實的思惟之本質，則對於一切事物之確實的認識，亦惟有以思惟爲準則，換言之，眞僞確否

(1) I think, therefore I am.

三種觀念

之標準，實存在於理性之中，與經驗相合與否無關也。

笛卡兒爲檢證各種觀念而分別其確否，乃分觀念爲本有的，外來的，設想的三種，本有的觀念，爲最確實者，至基於經驗以外而來之觀念，及基於自己意志之設想的觀念，苟不以本有觀念爲準則，亦容易陷於謬誤。蓋本有觀念，乃必然的存在於理性中，其他觀念，皆由此以演繹之也。換言之：即以理性爲一切知識之根據，而檢證觀念之真偽，視其是否基於理性也，笛卡兒後，純理論益形發展，斯披諾差，來布尼茲，更以數學的方法，論究理性論矣。

第三節 經驗論

經驗論與理性論爲正反對，謂吾人之知識，爲經驗的產物，吾人並無所謂先天的觀念，至於思惟，其自身並未具有創造力，不過將經驗所給與吾人之表象，加以綜合或分析之而已，經驗論又分爲感覺的經驗論(1)，與理性的經驗論(2)。感覺的經驗論，又稱感覺論(3)，以感官知覺，爲唯一之認識要素，而理性的經驗論，則以感官知覺與思惟，爲認識之要素，即認識之內容，

二種經驗論

(1) Sensualistic Empirism

(2) Rational Empirism

(3) Sensualism

雖基於感官知覺之經驗，然因經驗而構成認識者，思惟作用，亦為必要，前者為極端之經驗論，後者為溫和之經驗論。經驗論之思想，在古代希臘哲學中，即已萌芽，如荷麥、洛士謂九女神(1)，能見到一切事情，因而知道一切事情，將知覺與思想之程序，認為一致，普羅達哥拉士，謂感官知覺以外，別無一物存在，甚至於幾何定理，苟與感官知覺相牴牾，亦不認其為真實，其他如斯多阿學派，及埃批克拉士學派，雖各立於相反對之地位，然均帶有經驗的色彩，至中世紀，與實念論(2)對抗之名目論(3)者鄂高姆(4)，亦為經驗論者，至近世紀，經驗論之建設者，為培根及羅克，培根先倡歸納法，為經驗的研究開一新生面，至羅克而益臻完成，羅克以後，經柏克雷以至休謨，而經驗論乃達於絕頂，惟休謨之經驗論，已入於批判論之階梯矣。羅克之經驗論，亦非極端之經驗論，乃為理性的經驗論，因彼亦承認內部之思惟故也，近世哲學中，極端之感覺的經驗論者，為康的雷克(5)，彼謂感官知覺，為心靈唯一之能力，一切複雜之思想，均由而此生也。

經驗論雖為主知論者所論駁，然在哲學上，尙有其獨立之地位，克希荷

(1) Muses

(2) Realism

(3) Nominalism

(4) William occam 1280—1347

(5) Condillac 1717—1780

夫(1)，謂科學的職務，在敘述經驗的事實，馬哈(2)謂科學不過以經驗爲經濟的組織，更有主張數學分析到最後，亦成爲感官的知覺者，總之；在極端之經驗論者，以感官知覺，爲經驗之最原始的淵源，亦爲最終級之法庭也。茲將經驗論之代表的學說，約略述之於左：

甲，羅克之學說

羅克否定本有觀念之存在，以未有經驗以前，無所謂本有觀念，謂吾人之心，恰如白紙，因經驗之印象，乃始生觀念，經驗分爲兩種，一種係由感官所得之經驗，稱爲感覺(3)，一爲內的經驗，即心理作用之經驗，稱爲反省(4)，一切觀念，均由此兩經驗之結合而生，大概可分爲單純及複合兩種，而單純觀念，又可分爲四種；第一：爲從單一感官(如眼耳等)而生起者，如熱、音、色、固結性等觀念是也。第二：爲從諸感官之綜合作用而生起者，如由視覺與觸覺之綜合作用，而生起之延長，形狀，等觀念是也。第三：爲從反省而生起者，即思惟與意欲作用之觀念是也。第四：爲從感覺與反省之綜合作用而生起者，如快樂及苦痛，存在及統一力，繼續等觀念是也。此四種

羅克之意見

單純觀念

(1) Kirchoff 1824—1887

(2) Mach 1818—1913

(3) Sensation

(4) Reflection

單純觀念，相綜合而成複合觀念。複合觀念，又分爲三種：即樣式（如空間，時間及物體存在之形態等），本體，關係（如因果律）等是也。由此可知吾人之觀念，無一非基於經驗，故由經驗所得之知識，爲最確實，羅克又分知識爲哲學的知識，與事實的知識，前者在論究事物間存在之關係，可由概念而演繹之，故與經驗無涉，而後者則必由經驗始能得之，如欲明瞭水及熱之概念，必經水溫計之測驗，羅克對於笛卡兒所主張之『明瞭之觀念，即確實之觀念』，極力反對，以明瞭之觀念，不一定爲確實之觀念，如『馬有角』之觀念，亦能明瞭想像及之，不能即謂爲確實之觀念故也。

乙，休謨之學說

繼承羅克之思想，而更爲發展之者，休謨是也，休謨謂吾人本未具有知識，所有者，不過爲經驗的習慣的知識而已。且此種知識，亦決無普遍的必然性，譬如投木於火而焚之，此吾人所經驗者，至於燃燒之火，與被燃燒之木，其間究有何種關係，乃吾人所不能經驗者也。吾人過去所經驗之知識，漸次成爲習慣，以至推想未來，或亦如是，由此可知因果之原理，亦只有蓋

印象與觀念

觀念相互喚起之力

然性，而無必然性也，休謨分觀念爲印象(1)與狹義之觀念(2)，所謂印象者，即見·聞·感·惡·願·欲等心的活動狀態，而觀念乃因想像而生起之再現，印象與觀念，其強度雖有時相同，然其鮮明之程度，則決不相同，如美術家所描寫之作品，縱令其印象如何深刻，決不能以真實視之，且無論何種觀念，皆爲印象之模寫，以其內容，悉由經驗而來也。然觀念內容之結合，係基于一定之法則，換言之；觀念之自由結合，非基於智力作用，乃基於觀念自身相互喚起之力，休謨謂此種相互喚起之力有三：(一)類似(3)，(二)空間及時間之鄰接(4)，(三)因果(5)，即所謂聯想律是也，然觀念之分離結合或置換，均容易發生謬誤，惟印象所得之事實爲最確實，故欲判定觀念的認識之價值，當以印象所得之事實爲標準也。

第四節 批判論

理性論與經驗論，各有所徧，而對於認識之起源，均未能爲正鵠之說明，綜合此種相反的見地，以闡明認識之起源者，爲康德之批判論，彼謂一切認識，始於經驗，非完全來自經驗，良以感官知覺，因爲認識所必要，然認

(1) Impressions

(2) Ideas

(3) Similarity

(4) Contiguity

(5) Causality

識非僅依感官知覺所能成立者也，苟感官知覺而無統一之作用，則必破碎不全，感官知覺，為後天的經驗，統一作用，為先天的理性，後天的經驗，與先天的理性，於認識之成立，均屬重要，缺一不可者也。康德哲學，係從來布尼茲，吳爾甫學派出發，而綜合牛頓之自然哲學，羅克之經驗論，夏甫茲柏利(1)之道德哲學，休謨之經驗的懷疑論，盧梭之自然主義，以啓蒙時代之各種思想，而建設其批判哲學，詢於近世哲學史上，開一新紀元也。彼以心理學的方法，闡明認識之起源，而以批判的方法，決定其價值，彼以為認識可能之原理，即先經驗而存在之先天的要素，故康德哲學，又稱為先驗哲學(2)，因其方法為批判的，故又稱為批判哲學(3)。

康德以認識之表現，必基於判斷之形式，其賓辭含於主辭之中者，謂之分析的判斷，亦稱說明的判斷，如「有機物乃可死者也」。其賓辭表示獨立的新意義者，稱為綜合的判斷，亦稱擴充的判斷，如「人為萬物之靈」。可死為有機體之本質，故有機物之可死，不過為吾人確信既存之知識而已。而萬物之靈，乃自萬物相互之關係而生，非人自身所必然的具有之性質也，故人為

(1) Shaftesbury 1671—1713

(2) Transzendente Philosophie

(3) Kritische Philosophie

先天的判
斷後天的判
斷

批判哲學
之根本問
題

純粹理性
之三階段

萬物之靈，可視為二獨立概念之綜合，由此可知分析的判斷，不待經驗而自明，是為先天的判斷，而綜合的判斷，非由經驗，不能分其真偽，是為後天的判斷，就二者比較言之，先天的分析的判斷，有必然的普遍的性質，後天的綜合的判斷，僅有偶然的特殊的性質，康德稱超越經驗而來者，為先天的(1)稱自經驗而來者，為後天的(2)，惟超越經驗之綜合的判斷，究竟是否可能？此康德批判哲學之根本問題也。彼對於此根本問題，分為知，情，意，三方面研究。關於超越經驗之綜合判斷，在知的方面之研究，為『純粹理性批判』即認識論；在意的方面之研究，為『實踐理性批判』，即倫理學；在情的方面之研究，為『判斷力批判』，即美學，彼之哲學體系，由茲三批判，可以窺見其一般也。

彼認純粹理性，有直觀(3)，悟性(4)，及理性(5)三階段，直觀乃綜合感覺所供給之材料者，悟性乃綜合直觀，而作成經驗的判斷者，而理性乃綜合經驗的判斷，以作成形而上的認識者，以數學為直觀之學，以自然科學，為悟性之學，以形而上學，為理性之學，故先天的綜合判斷可能之問題，即純粹

(1) A Priori

(4) Verstand

(2) A Posteriori

(5) Vernunft

(3) Anschauung

數學，純粹自然科學，及形而上學可能之問題也。彼於其純粹理性批判中，以先驗的感覺論(1)，論究第一問題，以先驗的分析論(2)，論究第二問題，以先驗的辯證論(3)，論究第三問題，茲更分別引申言之於左：

(1)先驗的感覺論：與對象直接關係之認識作用，不依感覺之經驗者，謂之先驗的感覺，亦稱純粹直觀(4)，或直觀形式(5)，康德肯定此純粹直觀，爲經驗之基礎，謂吾人認識事物，必有其事物存在之時間與空間，爲認識事物所不可缺乏之形式，此形式非從經驗所得而來者，吾人于經驗時必然存在之制約，即爲超越經驗之純粹直觀，惟時間及空間等超越經驗之純粹直觀，非謂吾人生而具有之直，觀乃吾人直觀對象時必當遵守之法則之意也。

如數學爲直觀之學，其概念與公理之根抵，非爲純理論的過程，乃直觀之活動，休謨以數學爲論理的分析的產物，殊爲謬誤，如幾何學上之命題，『直線爲二點間最短之距離』，直線之概念，無論如何分析，不能發現其最短距離，必於兩點間引一直綫，而直觀其兩點間最短之距離，然後始知其命題之真，又算術之命題，『五與七之和爲十二』，亦非將主語之概念，分析之結

(1)Die Trans. Asthetik

(2)Die Trans. Analytik

(3)Die Trans. Dialektik

(4)Reine Anschauung

(5)Anschauungs form

物自身

先驗的
分析的

果，乃直觀之結果，此等命題之正確性，固基於各個經驗，或各個經驗之總和，然數學實為構成超越的直觀之要素，故數學的命題，可認為最必然的最普遍的妥當也。惟數學命題之客觀性，與形而上學之客觀性，其意義全然不同，不過於吾人之主觀上，有經驗的實在性之意義，與離吾人主觀之絕對實在，『物自身』(1)異也，要之：數學之實在性，限於吾人主觀之範圍，所謂客觀也者，畢竟為普遍的必然的主觀而已，亦僅其現象方面，有認識之可能，至於『物自身』，則為認識範圍外之問題也。

(2)先驗的分析論即純粹科學，如何方有可能之問題？時間與空間，固可使數學之綜合判斷，更加確實，然僅時間與空間，不能成立數學，何則？凡知識必以判斷之形式表出之，而判斷乃思惟作用，為論理的認識，僅依據直觀以構成判斷，乃不可能之事也，然思惟作用(悟性)中，究竟有無超越經驗之存在？康德以此悟性之先天的形式，為純粹悟性概念(2)，或稱範疇(3)，茲以形式論理學之判斷形式，表示之如左：

(1) Ding-An-sich, thing in Itself.

(2) Die Reine vers Tandes Begriffe

(3) Kategorien

範 疇 判 斷

(一) 分量 Quantity 之範疇

- (a.) 單一性 Unity 單稱 此甲乃乙也
- (b.) 雜多性 Plurality 特稱 某甲者乙也
- (c.) 全體性 Totality 全稱 凡甲皆乙也

(二) 性質 Quality 之範疇

- (a.) 實在性 Reality 肯定 甲就是乙
- (b.) 絕無性 Negation 否定 甲不是乙
- (c.) 限制性 Limitation 無限 甲者甲也甲非甲也

(三) 關係 Relation 之範疇

- (a.) 實體性 Substance and accident 斷言 甲卽爲乙
- (b.) 因果性 Cause and Effect 假言 若丙爲丁則甲卽爲乙
- (c.) 相互性 action and reaction 選言 甲爲乙乎抑爲丙乎？

(四) 樣相 Modality 之範疇

- (a.) 可能性 Possibility and impossibility 蓋然 甲殆爲乙乎？
- (b.) 現實性 Existence and Non-Existence 正然 甲者乙也
- (c.) 必然性 Necessity and Contingency 必然 甲必爲乙

康德所稱範疇，即思惟之先天的形式，乃超越經驗之純粹概念，康德所
 最重視者，爲關係中因果之範疇也，至於範疇之妥當性，康德謂吾人所謂對

思惟之先
 天的形式
 範疇

象，所謂自然，似與主觀無關係，而為實在者，其實皆因主觀以成立者也，換言之；客觀的世界，皆由悟性之先天的形式——範疇之制約——而成立者，是範疇有客觀的普遍的妥當性，亦毫無疑義也。如僅依時間與空間的形式，不能統一雜多之表象，雜多之表象不能統一時，則有秩序有關係的自然界之認識，為不可能，而與直觀以統一性者，厥惟悟性，由此可知自然為純粹思惟之所產，而客觀的世界，乃依先天的形式之範疇而成立也。

範疇之四綱

康德又謂自然科學之根本原理，皆基於範疇之四綱，第一；直觀之公理，即分量之原理，如時間之配列。第二；知覺之豫審，即性質之原理，如時間之內容。第三；經驗之類推，即關係之原理，如時間之順序。第四；經驗思惟之公準，即樣相之原理，如時間之總括。又於第三原理中演繹為：（1）恆常之原理，即現象變化之際，實體與分量之恆常不變。（2）繼續之原理，即一切變化，皆起於因果之法則。（3）併存之原理，即實體之相互作用。又於第四原理中，演繹為：（1）經驗之形式的條件，即直觀與悟性之可能。（2）經驗之實質的條件，即與感覺一致者為實在。（3）基於經驗之一般的條

件，而與實在結合為必然的。因之康德謂悟性乃自然之立法者，即自然者，乃吾人之感覺，基於悟性而排列之現象，認自然亦不過為主觀的產物，然範疇雖有客觀的妥當性，亦只限於現象之範圍，是故純粹自然科學，雖有客觀的眞確性，亦自有其限制也明矣。

(三)先驗的辯證論：即形而上學，是否可能之問題，在先驗的感覺論，與先驗的分析論，謂認識之對象，僅限於經驗的事實（現象），而否定超越的現象（即現象之實體物自身）之認識，如從來之形而上學，所主張靈魂之實體的存在，宇宙全體之認識，及神之存在等，康德雖不加以否定，然以欠缺經驗的條件，而否定其為認識之對象也。

康德之批判論，影響於思想界者甚大，當時聞其名而負笈其門下者相接踵，然反對意見，亦相繼而起也。

(甲)康德學說之反對者：對於彼之學說，從來布尼茲，吳爾甫之立足點以攻擊之者，為埃柏爾哈特(1)，從經驗論之立足點以反對之者，為崔勒(2)，歪斯哈布特(3)，狄爾特爾(4)，泰得曼(5)，其他如信仰哲學者之哈曼(6)，赫特

(1) Eberhard, 1738—1809

(2) G. Sele, 1745—1800

(3) Weishanpt, 1748—1830

(4) Tiltel, 1739—1819

(5) Tiedmann, 1748—1803

(6) Hamann, 1730—88

爾(1)，耶哥畢及通俗哲學者之綿得爾遜(2)，尼古來(3)等，皆康德哲學有力之反對者也。

(乙) 康德哲學之繼承者，通稱為康德學派，其範圍極廣，最初注意康德哲學者，為鐵天士(4)，介紹其著述，努力普及其學說者，為史密得，修爾茲(5)，蘭霍爾(6)，邁蒙(7)，卑克(8)等，此皆嚴密意義上之康德學派也，其他立於康德哲學之見地，而混以非康德哲學之要素以發展者，稱為半康德派，輓近之新康德派(9)，馬布爾希學派(10)，西南學派(11)，皆受康德哲學之影響甚巨者也。

第五節 理性論，經驗論，及批判論之批評

(一) 理性論及經驗論之批評，純理論謂感官知覺，必須理性之整理，方成為真實之知識，即認感官知覺之不正確，而重思惟之價值，且以『自我』為思索之出發點，為其特色，然吾人雖不能完全信賴經驗，而完全排斥經驗，亦殊有未當，蓋吾人因感官知覺所生起之觀念，歷時既久，恍如先天固有之理性，如萬有之本質與屬性之概念，及對於各事物之因果的概念，吾人極易

理性論
之經驗論
的分

(1) Herder 1744—1803 (5) Schulze 1761—1833 (9) Neo-kantians
 (2) Mendelssohn 1729—86 (6) Reinhold 1758—1822 (10) Marburger schule
 (3) Nicolai 1733—1811 (7) Maimon 1757—1860 (11) Badische schule
 (4) Tetens 1736—1805 (8) Beck 1760—1842

經驗論中
之理性
成分

經驗論
性論之調
和

康德哲學
之缺點

信爲先天的理性所固有者。由此可知純粹的理性中，實含有經驗的成分也。

理性論側重思惟，而經驗則偏重經驗，以思惟活動之內容，苟無經驗所與之材料，實空無一物，故實在之認識，僅能於經驗之範圍中求之，而否定形而上學的認識，此爲經驗論之特點，然經驗論，以客觀的認識之成立，爲純粹感官之積集，亦屬明白之謬誤，蓋感官的經驗，僅積集之，猶不能生起認識，必整理之，乃能生起認識，由此可知經驗論，亦實含有理性之成分，不過經驗論者，特注重經驗之積集，而不注意材料之整理耳。

然經驗論與理性論的調和，自論理的立足點考察之，亦屬可能，蓋一切經驗之總和，乃由各個經驗所組成，再由理性之整理，乃成爲普遍的知識，由此可知吾人之知識，固非單純經驗之積集，亦非由於純粹之理性，其實二者常相互爲用者，不過一由歸納的過程，爲經驗的論證，而一由演繹的過程，爲合理的論證而已。

(二)批判論之批評，批判論關於認識之起源，確能打破歷來之偏見，然亦不能謂爲完全也，康德哲學之根本思想，爲二元的，如感性與悟性，純粹

理性與實踐理性，可想界與經驗界（物自身與現象）。等之對立，不過康德對於此二元之統一之原理。未曾說及，此康德以後之哲學者，咸認為遺憾者也。

康德分認識為形與質，而以形為先天的，以質為後天的，使二者對立而調和之，此為康德哲學之特色，惟尚有疑點者，即『先天的』之意義，與形質之區別是也，如以先天的與笛卡兒之本有的意義同，則不能免經驗論者之非難，如以先天的，與特殊的經驗無關，則必然性與確實性，自不能明瞭，此康德派所不能解釋者也。其次之，形質之別，立論上甚為便宜，亦不過為抽象的技巧而已，何則？在實際上，形質乃不能瞭然區分者也。故叔本華極激賞其先驗的感覺論，而唾棄其先驗的分析論，于其十二範疇中，僅採用其因果性而已。要之；康德之批判論，固亦難免謬誤，然仍不失為哲學史上之創見也。

第四章 認識之起源——康德以後之諸說

康德以後，關於認識之起源，亦有種種學說，其最著者，為思辨哲學(1)

，實證論，實用論，經驗的批判論(1)，及批判的經驗論(2)等是也。

康德以後之認識論，無不受其影響，如獨斷論則完全屏息無聞，其他則咸於康德哲學影響之下，或傾於理性方面，或傾於經驗方面，或不滿其說而加以改造，無論哲學，藝術，道德，宗教……等關於認識論上之議論，幾視康德哲學，為唯一之經典，從下述各種學說觀之，更顯而易明也。

第一節 思辨哲學

思辨哲學，乃由思辨(3)以說明一切問題者，屬於理性論之系統，以黑智兒之哲學為其代表。康德以後，思辨哲學，甚為得勢，對於經驗，極端輕視，如謝林駁擊英國流之科學，為有害於知識，故為心理學派所反對，及科學之勃興，而思辨哲學，乃漸次失其勢力矣，茲就費希特，謝林，黑智兒之思辨哲學，約略述之：

費希特以道德的實踐我，置於認識我之上，為思惟之基本，即以完成自我之發展的過程，為哲學的認識，換言之，認識乃因我欲為我而生起者，不過為實踐我之手段而已。謝林之主張，則與費希特不同，以認識為非自我之

(1) Empirio-kritizismus

(2) Kritischer Empirismus

(3) Speculation

黑智兒之
意見

止揚

生產，乃既存物之再生，並肯定有離我之絕對的存在，似又與經驗論相接近也。思辨哲學之完成者黑智兒，謂無論思惟，自然，法律，宗教，藝術，哲學等，除辨證的方法以外，莫由發展進步，其名句有云：『凡為現實的，同時即為理性的，凡為理性的，同時即為現實的。』是欲以其辨證法，表明確實之認識也。如「A」（正）乃以其自身之力，與「非A」（反）對立而存在，同時「A」與「非A」，又可以綜合而成「B」。譬如黑板上之白點，（正），其白點之白，乃因黑板之黑（反）而存在，故事實上之白點，乃白與黑之綜合作用也。黑智兒名此綜合為『止揚』(1)，止揚即制止保存之義，凡具體的綜合的事物中，如有矛盾之對立，則制止之，其重要之原素，則保存之，而揚之於對立以上之地位，蓋吾人之思惟，非為未來之豫想，乃在反省過去進化發展之跡，去其矛盾而保存其要素耳。然反省惟理性為可能，反省之所得即認識，黑智兒謂哲學史即哲學，即基於此見解也。彼以為認識，在以現象的偶然的客觀世界之有限性，充實自己之內在性，方能生起也，由此可知黑智兒之理論的認識論，與康德同，而較康德更為具體，更為實踐耳。

(1) Aufheben

第二節 實證論及實用論

(甲)實證論排斥單純之思辨，而重實證的事實，是不外經驗論感覺論之復興，乃由近世自然科學之精神所進化而來者也，實證論否定本體之認識，以形而上學，爲架空之戲論，而重實証的事實，即以能實驗觀察之事實，爲認識之對象，實證論可大別之爲二：

(一)爲自然的實證論，即以感官的經驗，爲唯一的認識之根源者，如近世實證論之代表者孔德，密爾，斯賓塞爾，拉士(1)，李爾(2)等是也。

(二)爲超自然的實證論，即以神之啟示，爲認識之根元者，如謝林，巴得爾等是也。茲將近世實證論代表之意見，約略述之於左：

近世實證論之創設者，當推孔德，彼以爲吾人之知識，必經由三種階段以開展。

第一；爲神學的階段，在此時期，對於自然現象之說明，不能運用思考，而事實之觀察極狹隘，惟有逞其想像力，以人格體（神靈）之任意的動作，說明一切自然現象，在神學的階段，又分三小階段，即庶物崇拜(3)，多神教

神學的階
段

孔德之意
見

(1)Laas 1837—85

(2)Riehl 1844—19

(3)Fetishism

(1)，及一神教(2)是也，在庶物崇拜期，以爲自然，亦具有靈魂，漸次信有多數神靈，司自然之運動與變化，再進而信多數神靈，合爲一神，以創造世界，保存世界，支配世界也。

第二；爲形而上學的階段，在此階段，以抽象的概念，爲真實的存在，以之說明一切自然現象，以上二階段之共通點，均爲對於一切自然之絕對的說明也。

第三；實證的階段，即對於一切認識，均從事實出發，以探究其法則，但以現象之本質，究極之目的，及第一原因等，吾人均不能認識之，吾人能認識者，爲現象之法則，及事實之恆常不變之關係而已，故一切認識，爲關係之認識，乃相對的而非絕對的，僅限於現象之共存與繼起，此現象之法則，及恆常不變之關係的認識，於預知現象之將來的發展，甚爲有益者也。孔德常以實証論，排斥形而上學的思辨，然與經驗論不同，彼以爲單純之經驗不確實，實證的認識，在事實之重積，與一貫的聯結，故認識之對象，非事實自身，乃事實中存在之法則也。

形而上學的階段

實證的階段

(1) Polytheism

(2) Monotheism

創始者皮爾士之意見

詹姆士之意見

意識流

(乙)實用論亦有稱爲實際論者，即以實用爲標準，而定真理之學說，以實用外之知識，爲無意義，認識之成立，不過爲吾人實際上之要求而已，創此論者，爲皮爾士(1)，彼謂吾人之判斷與信念，不過爲行爲之準繩，如思想與實用無關，即成爲空談，故能了解某種思想之實際的效果，即爲了解其完全與唯一的意義，是以實用論，對於與人生實際無關之問題，概不注意，其所注意者，爲對於任何問題之解釋，有何種實用的效果，即對於思考判斷之真理概念，亦以實用爲準則，如某種判斷，對於人生，能發生有益之結果者，其判斷即爲真，宇宙間無所謂純粹抽象的真理，因思想與生活有密切關係，故以真理爲有時代性者，即以真理爲一種活動的指導的原理，非恆常不變的永久的，乃一瞬間一瞬間向將來發展者也。

實用論之健將爲詹姆士(2)，其哲學以認識問題爲中心，彼以認識之主觀(個體的自我)爲意識，此意識非爲固定，乃不斷的進展者也，詹姆士稱此不斷進展的意識，曰『意識流』(3)，彼所主張之意識流，與柏格森所主張之形而上學的『純粹持續』之時間(4)不同，乃時間與空間中流動之心理的過程，統

(1) Charles peirce

(2) W. James 1842—1910

(3) Stream of consciousness

(4) Pure Duration

實用即眞理

一意識之情意活動，對於外界之印象，僅選擇其適於自己者而認識之，非認識客觀世界之全體，故吾人所能認識者，不過爲與情意活動有利害關係之事實而已，不僅知覺如此，即理論的思惟作用，亦無超越經驗之能力，不過爲發展個性之自我活動而已，故觀念及概念，皆基於情意之利害關係所構成，學問知識及理想，皆由此等概念及觀念之統一而成者，其本身無何等絕對之價值，其價值之有無大小，純依經驗之結果而決定之也，換言之，即知識愈有用，其價值亦愈多，『實用』與『眞理』，在詹姆士視爲不可分離者也，彼更基於此實用之見地，以論究宗教上及科學上之眞理，謂神與惡魔，以及科學上之新知識，莫不從人類之情意之要求而生起者也。

此種新的眞理論一出，頗引起各方之反對，而反對最力者，爲數學家及形式論理學者，彼等主張有絕對眞，不由經驗中發見，在一九〇八年，海得爾堡(1)之哲學會議中(2)，實用論爲討論最激烈之題目，因之更促其主要理論之澈底的發展，實用論者席洛爾更極端主張知識永爲手段與媒介，一切判斷，一切科學，分標至最後，其目的皆在乎實證其有用與否而已。要之；實

(1)Heidelberg

(2)Philosophical Congress

哲學會議

用之根本原理，不僅在認識論上，別開生面，其暗示於吾人之實生活者實不少也。

第三節 經驗的批判論及批判的經驗論

(甲)經驗的批判論，在批判個人之經驗，而發見經驗之規範，加詹那留士(1)之純粹經驗論，即立於此見地，詹那留士屬於德國實證論系統中之哲學者，然與其他實証論者不同，即以純粹經驗，為認識之對象，所謂純粹經驗者。即直接經驗也，故彼以為認識者，即外物作用於吾人之神經中樞，由神經中樞發表之活動，如能明瞭外物與神經中樞及神經中樞發表之活動，則認識之性質，亦自然因之而明瞭也。要之：詹那留士以認識過程，為有機性質活動之結果，是在以生物學的見解，說明認識也。

(乙)批判的經驗論，在分析認識之要素，而明其發展之基礎，温德及梭格瓦特(2)之認識論，即基於此見地，思辨哲學者，偏重純粹理性，經驗的批判論者，偏重純粹經驗，而批判的經驗論者，則由直接經驗出發，以論究直觀的形式，範疇之固定性，及其起原者也。其以經驗為認識之第一步，乃為

(1) Richard Drenains 1843—1896

(2) Christophon Sigwart 1830—1904

一種經驗論，然認悟性固有的統覺，因統覺而生直觀的形式及嚮範，則脫經驗論之範圍，而帶批判的色彩矣。惟溫德以直接經驗，為認識之出發點，而直接經驗，有受意志感情支配之主觀，及不受意志感支配之客觀，以直觀形式及嚮範，為非先天的固定，乃由經驗發展而來者，是又與康德之批判論相異之點也。

第五章 認識之本質

認識本質論，即論究認識之對象問題者也，認識既由形式與內容而成立，形式為主觀的活動，而內容即外界的經驗，與客觀的資料，對象者即指此內容而言，在認識起源論所論究者，以認識之主觀方面為主，而認識本質論，則以認識之客觀方面為主，即對象之性質如何？此對象如何與形式結合，換言之，即客觀的存在於外界之經驗，表現於主觀的意識之理何如？究明此等問題，皆認識本質論之任務也。

關於認識之本質，有種種不同之主張，大別之可分為三種，（一）實在論（1），（二）觀念論（2），（三）現象論（3），實在論以認識之對象，為意識以外之實

(1) Realism

(2) Idealism

(3) Phenomenalism

在，觀念論以認識之對象，為主觀的觀念，現象論乃綜合實在論與觀念論，以認識之對象，為主觀與客觀協同生起之現象，茲分別述之於下：

第一節 實在論

實在論以認識之對象，為全然離認識之主觀，而獨立存在之實在，如吾人認識某物體，其物體即為吾人一切意識作用以外獨立之實在，此實在即為吾人之知覺與思惟之根源，換言之，有實在乃有認識，知覺物體之表象，固存在於吾人之意識中，而對象乃為與表象無關之獨立的實在，故吾人之表象，縱令其一時不存在，而事物自身，仍不失為實在也，實在論又分為樸素的實在論，與批判的實在論，茲分別述之於左：

甲，樸素的實在論

樸素的實在論(1)，亦稱獨斷的實在論(2)，即對於認識之對象，不加以絲毫之反省思索，以表現於吾人意識之表象，為事物真象之反映，換言之，以知覺內容，為事物之模寫也。茲就其論據及難點，分別引申言之。

(A) 樸素的實在論之論據：謂吾人之感官，對當物體時，因其刺戟而生

(1) Naive realism

(2) Dogmatic realism

所見是實

感覺，以客觀的物爲原物，以觀念爲其模寫，故觀念中所表現之性質，皆存於物體自身，如吾人舉眼以觀天地萬物，美色不勝其收也，側耳以聞自然之音樂，妙音不勝其收也，手觸而知冷熱硬軟之感，嗅覺之感芳香，味覺之感甘苦，此等音色，冷熱，硬軟，芳香，甘苦諸性質，均存在於物體自身，不過一時反映於吾人之感覺中而已。換言之；吾人之經驗，悉爲實在，常人皆具此思想，故稱爲樸素的實在論，樸素的實在論，以觀念與物體，全然符合，並承認其有永續性者也，如吾人於醒覺時所見者，睡眠時雖然消失，而再醒覺時，則外物依然實在也。

難點

(B) 樸素的實在論之難點，及其破滅之理由；

錯覺與夢之現象

(一) 樸素的實在論之第一難點，即吾人之知覺，常發生錯覺之事實，尤以視覺爲多，至於精神有異狀時所起之幻覺更多，甚至於以現實之世界爲夢，而以夢爲現實者，此種錯覺或幻覺，當然不能認爲實在也。

物理現象之不可靠

(二) 其次：即物理現象之不可靠，如所謂色者，在物理學者稱爲「以索爾」(1)之波動，然以索爾「乃吾人之視覺所不能見。者也以音響亦爲空氣

(1) Esher

之波動，然吾人所聞者爲音，而非空氣之波動，且物體之變化甚多，日常映於吾人之感覺者，不過其種種不同之異相，其實爲同一物也，如水，蒸氣，及冰，爲同一物而異相者；金鋼石與石墨，外觀全然不同，其實爲同一物之炭素，據物理學者之研究，宇宙中之萬物，乃由九十餘種原素之化合而成，故吾人所直接經驗者，尙非物之本體，此樸素的實在論破滅之第二原因也。

(二)即生理的與心理的事實，不相符合，如砂糖之甜的性質，究竟存在於砂糖乎？抑存在於吾人之舌乎？使無砂糖以觸吾人之舌，恐無甜之感覺，然即使甜之性質，存在於砂糖，但不觸吾人之舌，亦不知其爲甜也，故無論色，音，香，味，快不快之感，以及其他種種感覺，苟與主觀之神經無關係時，亦無何等之意義也。且感覺因人而異，且有缺乏某種感覺者，如先天的盲人，缺乏色之感覺，然有物體之觀念，則如常人，是色之性質，不一定爲構成物之觀念所必需也。據心理學之實驗，吾人所能感覺者，有一定之範圍，所謂識閾是也(1)，任何物質之刺戟，苟不達識閾或越此識閾時，即不能感覺，縱令輔以望遠鏡顯微鏡等，亦不能保其完全無缺，觀念之不能完全

(1) Threshold of consciousness

表現外物可知，然此種議論與態度，已非樸素的實在論，而為科學的實在論矣。

乙，批判的實在論

批判的實在論，即為自然科學修正之樸素的實在論，以吾人之認識，非僅為外界事物之反映模寫所能成立，與主觀的要素，亦有密切之關係，近代自然科學，不僅承認外界事物之實在，並以外界之實在，組成實體之體系，而用數學的方法，為精確的計量，是實體之表現於意識，常受主觀的要素之影響可知，實在論由樸素的狀態，進於批判的狀態，可分兩時期，一為古代樸素的實在論，一為近代科學的實在論是也。茲更分別引申言之于左：

(A) 古代批判的實在論，自歷史上觀之，古代實在論中，如得莫克里士之實在論，即已有批評的傾向，彼謂客觀的存在之微細原子(1)，通過吾人之感官，方入吾人之意識，而起認識作用，然音，色，香，等感覺之性質，乃由主觀的意識所決定者。此種對於事物之認識，為客觀的特質與主觀的特質之區分，至十七世紀，更為詳明，乃產生『第一性質』及『第二性質』之說

批判的實在論

古代的實在論

第一性質與第二性質

(1) Atom

，如蓋律雷(1)，以自然研究之想像的物質，係從空間，時間，及分量而規定，其餘特質，則依存於感覺主體也。至笛卡兒，霍布士，羅克等，皆基於此見地，以延長，形狀，運動，數，及不可入性等，為第一性質(2)，屬於事物自身。以音，香，味，冷，溫等，為第二性質(3)，依存於主觀作用，與樸素的見地，大相逕庭也。

批判的實在論，對於事物之見解，與常識相近，其與樸素的實在論不同者，即對於知覺之世界，未經批評的檢查者，不認其為真實的存在也。然批評的實在論，對於自然界及精神界之程序，均認為有客觀的真實性，謂吾人所能感覺者，雖為現象，而此現象乃真實離吾人而獨立，吾人即不認識，亦不失其為真實存在者也。批判的實在論，不似樸素的實在論，以萬物即其所表現之形態，僅謂吾人對於萬物所能知覺者，乃為離吾人而獨立的真實的程序之一面，實際上亦惟有此一面，可被吾人接近，亦惟有此一面，對吾人為有意義也。

(B) 近代科學的實在論：對於實在之認識，含批判的意味者，為近代科

(1) Galilei 1564—1642

(2) Primary Qualities

(3) Secondary Qualities

機械觀力
學觀

原子

新實在論

學的實在論，科學的實在論，其通常之形式，以宇宙受無限種類之力的支配，同時受時間及空間變化之影響，以有重量之物質，均為無重量之物質原子所構成，此概念為牛頓所發見，惟論爭甚多，亦不能視為關於對象唯一之考察也。關於自然之論爭，向有兩種主張，一為機械觀，一為力學觀，機械論者，以原子為有物質的擴張力之微分子，而力學論者，則以力為中心，一切均受其影響者也。惟空閒究為斷續的？抑為連續的？尚未有確切的決定，有謂原子相互中有空間隔離者，有謂物質為相關聯之渾一體者，此種不同之見解，自然構成不同之宇宙觀。即科學上所稱為原子，物質，亦不過為說明之準備手段，決定客觀的本體(1)，原非自然科學之目的，在自然科學之目的，亦不過用簡單之形式，表示自然在知覺之可能範圍內，記述之而已，故在科學上，關於實在之意義，亦有種種不同之觀點，不能為何等肯定的決定也。

丙，新實在論

新實在論(2)，屬於實證論之系統，首創者為席洛爾及詹姆士，在反對德國流之觀念論，(以一切現象，為精神之所產)，然不似蘇格蘭學派之實在論

(1) Objective entity

(2) New realism

第一觀念
第二觀念

現意識即
實在

，以精神物質，爲二元的對立，僅爲一元的說明，謂物質對於精神，爲獨立之實在，然一旦被吾人認識時，已成爲精神內之觀念，此觀念分爲第一觀念(1)，及第二觀念(2)，前者爲知覺經驗所表現之實在，即物質現象自身，後者爲理性經驗，即第一觀念改造之形式，如概念，判斷是也。論理雖不能稱爲實在，然可視爲精神與實在相國聯之力，新實在論者，如霍爾特(3)，以宇宙爲生命之流，此流動中之無數渦卷，即人間之意識，而此各個渦卷，即意識中心之橫斷面，爲各個人之現意識，現意識即實在，吾人所能見聞思索者，雖一瞬間一瞬間離開吾人，亦皆爲實在過程之一部份，故吾人所知者，僅爲實在之一面而已。新實在論者，在美國爲柏里(4)，馬芬(5)，霍爾特，斯波爾丁(6)，曼塔鳩(7)，皮特琴(8)，在英國爲羅素(6)，莫阿(10)，其理論上之主張，認客觀的存在，及人間之能力，殆爲一致，惟實踐的人生觀，則各異其說也，柏里主張精神之發揚，而羅素則主張悲觀的捨棄，故羅素之新實在論，近於對象論，而柏里之新實在論，傾向於自然主義也。

(1) Primary ideas
(2) Secondary ideas
(3) Holt
(4) Perry

(5) Marvin
(6) Spaulding
(7) Montague
(8) Pitkin

(9) Russell, 1872—
(10) Moore

觀念論之
種類

第二節 觀念論

觀念論有種種意義，有形而上學之觀念論，倫理學上之觀念論，及美學上之觀念論等，形而上學之觀念論，以精神的實在爲本體，而倫理學及美學，則以趨重理想者爲觀念論，故形而上學之觀念論，稱爲唯心論，而倫理學及美學之觀念論，稱爲理想論，普通所稱爲觀念論者，多指認識論上之觀念論，認識論上觀念論之根本思想，以認識之對象，不過爲意識之內容，而否認其客觀的妥當性，與實在論全然立於反對之地位——實在論以認識之對象，雖與主觀無關係，亦能爲客觀的實在，——其中心思想，排斥離主觀而認識超越的實在，以認識之對象，爲主觀的內在物，故以無主觀，即無客觀，客觀者，乃基於主觀而成立者也。『物如』及超越的存在，均非認識之對象，認識之對象，乃爲主觀所制約，基於認識活動而產出者也。觀念論之異說甚多，大別之爲主觀的觀念論，客觀的觀念論，茲分別述之於左：

甲，主觀的觀念論

主觀的觀念論(1)：爲極幼稚之觀念論，乃與樸素的實在論對抗而起者，

無主觀即
無客觀主觀的
觀念論

(1) Subjective Idealism

獨在論

柏克雷之說

費希特之說

樸素的實在論，以反映於意識之外物，均屬實在，而主觀的觀念論，則以一切外物，均為主觀之所產，離主觀即無一物存在，主觀的觀念論者，以認識之對象，爲個人精神中之主觀的過程，而非客觀的實在，主觀的觀念論，僅承認主觀之存在，故又稱爲獨在論(1)，且其主張，始終不離自己之立足點，故又稱爲激底的觀念論(2)，此說之代表者爲柏克雷及費希特，柏克雷謂：感覺性以外之物的本體，均爲抽象的概念或名稱，若更澈底言之，僅認自己之存在，而不認他人之存在，以他人亦客觀之一也，其說即犯此矛盾而不顧，故其所謂心，已非認識論上主觀之義，而爲形而上學本體之義矣。其次爲費希特之主觀的觀念論，亦不能免陷此矛盾，彼謂凡經驗中，吾人得以直接知覺者，爲自己之意識，此自己意識，非自其他可以賦予者也，吾人有此自己意識，自我之存在，乃能確立，再由此進而確定非我，二者相制限而成物心界，換言之；即由認識之主觀，而產出認識之客觀，由此再演進而成自然界也，此種見解，以自我爲出發點，似爲純粹之主觀論者，然其所謂自我，實已包含非我，何則？以純粹之自我，乃不能直接經驗故也。

(1) Solipsism

(2) Consequent Idealism

缺點

主觀的觀念論之缺點：主觀的觀念論，其缺點甚多，茲舉其重要者如下：(1)主觀的觀念，在心理上，縱令其為正當，而於認識論上，無何等重要的貢獻，蓋主觀的心理狀態，缺乏客觀的標準，難保其不陷於謬誤，况主觀的觀念，自歷史上觀之，不能保其止於主觀的觀念，蓋自我與外物之觀念，往往同時發生，甚至自我之觀念，較外物之觀念，發達為遲，如兒童對於外物之觀念，較對於自己之觀念，實為豐富，明瞭，敏速也。(2)主觀的觀念論，以一切認識，為外物之表象，然吾人所認識之表象，為經驗之一面，或一部分的抽象，決不能包括全體，况經驗乃由主觀與客觀而構成者，如不能承認客觀之擴張，則不能使知識之進步，蓋僅依純粹之主觀，則新經驗無從生起，此純粹的主觀論，在認識之說明上，亦不能成立也。

乙，客觀的觀念論

客觀的觀念論：(1)，為匡救主觀的觀念論之缺點而起之觀念論，以宇宙為非主觀之所產，乃為離個人主觀之客觀的觀念，客觀的觀念論，始於柏拉圖，彼以超越個人主觀的觀念，為認識之對象，惟彼所謂客觀的觀念論，係

客觀的
觀念論的

柏拉圖之
觀念的意

混合形而上學的思想，不能認爲純粹認識論上之客觀的觀念論也，彼謂常住不變之性爲觀念(1)，觀念即常住不變之實在，爲非物質的，爲不可見之形態，爲無形體之形體，爲概念的內容，同時爲概念的認識之對象。要之：柏拉圖之觀念論，以普羅塔克拉士之知覺說，赫拉克賴多士之流轉說，蘇克拉特士之知識論，及埃雷阿學派之實有論爲基礎，於概念內容，附與以形而上學的存在者，稱爲觀念。

柏拉圖從觀念出發，承認兩種世界之存在，即『實有界』與『生滅界』是也，實有界即觀念之世界，乃常住不變之世界，生滅界即現象之世界，乃流轉變化之世界，感覺之世界也。生滅之個物，不含有觀念，不過爲觀念之模寫，故觀念爲原型，而個物乃觀念之影像，但此影像，常生滅流轉不止，遇觀念則現其影像，觀念一去，即失其影像，故觀念實爲生滅界之原因。至近世紀，提倡客觀的觀念論者爲黑智兒，彼以絕對觀念，爲根本思想，謂一切事物之認識的形式及內容，不過爲絕對觀念之發展，除絕對觀念以外，無所謂主觀，無所謂客觀，亦無所謂認識，故彼之觀念論，又稱爲絕對的觀念論(1)

(1) Idea

，惟彼之觀念論，亦含有形而上學的成分，不能認為純粹認識論上之客觀的觀念論也。

純粹認識論上之客觀的觀念論之發現，為最近之事，如施培(2)，雷克雷(3)，雷姆克(4)，蘇爾東(5)，郭甫曼(6)，等所主張之意識一元論，亦稱內在哲學(7)，即客觀的觀念論也。彼等以意識為唯一之實在，亦即認識之對象，惟彼等所謂意識，非個人的意識，為一般的意識，此一般的意識者，乃由個我之抽象而成之普遍的自我也。施培謂實在即意識之內容，其不能為意識內容之實在，乃吾人所不能思惟者也。所謂意識內容者，即由個體意識，至一般意識之過程，而一般意識，即抽象的自我，此抽象的自我，不能離個體意識而獨立的具體存在者。換言之；即客觀的世界，須與吾人之意識結合，方能認識。總之，施培之認識客觀世界之實在，乃從唯我論出發者也。雷姆克則以內界與外界，為同一精神之所產，精神與物質，非兩對立之實在，物質之存在與否，實以精神之存在與否為斷定也。蘇爾東則謂在認識論之範圍內，不能否認唯我論，但從形而上學的及實踐的見地考察之，唯我論似不能成

意識一元論

唯我論

(1) Absolute Idealism

(2) Schupe 1836—

(3) A. Von Leclair 1848

(4) J. Rehmke 1848—

(5) Schubert Soldern 1852

(6) Max, Kauffmann 1896

(7) Immanente Philoso Phy

立，所謂形而上學的唯我論者，以世界之存在，乃我之頭腦，我之心原子之過程中之一現象，而實踐的唯我論者，以個人我，為萬物之支配者，為萬物之改造者，但此種唯我論，決不能成立，惟認識論範圍內之唯我論，乃能成立，即吾人所知者，除意識外無一物也。

第三節 現象論

現象論，以認識之對象，非離認識主觀而獨立之實在，亦非個個意識之所產，認識的事物，乃表現於意識之現象者也，此種主張，稱為現象論，亦稱為唯象論，現象論認事物之本體為實在，屬於實在論，惟不如實在論者，以離認識主觀而獨立之實在，為認識之對象也，現象論又以認識之對象，為意識內之現象，似為觀念論，然又不如主觀的觀念論，認一切事物，為個人主觀之所產，由此可知現象論，在調和實在論與觀念論相反之見地，而從另一方面，以解釋本質也。近世現象論之提倡者為康德，彼之見地，始終為批判的，故稱為批判的觀念論(1)。

甲，批判的觀念論

(1) Critical Idealism

康德分實在界與現象界，以認識之對象，僅限於現象界，彼又以認識乃由主觀的要素，與客觀的要素而成，而主觀的要素，為先天的，名之曰範疇，範疇即悟性之先天的形式。客觀的要素，為後天的經驗，此經驗與範疇相結合，於是認識乃能成立，但經驗乃表現於感官之一現象，現象之根源為實在，即存在於『物自身』者也。此實在乃超越於感覺，僅為感覺之原因，而非感覺之內容，是以不能視為認識之對象，以認識之對象，僅限於現象界，此康德的認識本質論之要點，彼之認識本質論，肯定的認識主觀之先天的性質，故稱為先驗的觀念論，彼又以純粹之現象，為認識之對象，對於認識之普遍的妥當性，不設超越的根據，故又稱為主觀的現象論，且一方面承認現象之源，為實在之存在，而他方面又未決定其性質，故又稱為不可知的現象論(2)也。

不可知的
現象論

現象論之
缺點

康德現象論之缺點：康德學說中，最曖昧之點，為『物自身』之概念，如以物自身為不能認識，又何以有實在？且康德以範疇僅限於現象為妥當，而又以物自身為觀念之原因，是以因果性之範疇，而應用於本體界矣，此不能

(1) Agnostischer Phanomenalismus

不謂爲矛盾，且實在既不能認識，則物自身之存在與否，尙不能明瞭，物自身既不能明瞭，當然不能爲感覺之原因也，故康德所遺留之實在與現象關係之問題，遂引起種種不同之解釋，大概可分爲兩大派；一派爲重視物自身者，如赫爾巴特，哈密爾東等是也，彼等以爲時間及空間，不存於吾人之主觀，而存於物自身，換言之；即觀念以外有實在，赫爾巴特之主張，稱爲超越的實在論(1)，或實在的形而上學(2)，其他一派，則否認自身者，如費希特，謝林，黑智兒，等是也；以認識之形式及其內容，爲絕對發展之結果，故稱爲絕對的觀念論(3)，彼等又認識之對象，不限於個人精神之觀念，故又稱爲客觀的觀念論(4)，黑智兒等之觀念論，亦有稱爲觀念論的形而上學(5)者，以其主張，於認識論及形而上學，不能爲明瞭之區別也。

乙，實在的觀念論

實在的觀念論(6)，亦稱觀念的實在論(7)，乃康德對於實在論與觀念論之調和的解釋，實在的觀念論，又有種種不同之見地；(一)以觀念同時即爲實在者，費希特，及謝林是也，(二)以觀念基於實在，即實在之表現於觀念者

(1) Transzendentaler Realismus (5) ideal metaphysics
 (2) Real Metaphysics (6) Real Idealism
 (3) Absoluter Idealismus (7) Ideal realism
 (4) Objektiver Idealismus

，史頓馬赫爾，李格爾特，白列志(1)朱連得連堡(2)，赫爾巴特，羅澤等是也，(三)以認識內容之客觀，可以從觀念中得之者，溫德是也，康德以後，哲學界之繼承康德思想者，通稱爲新康德派。茲關於現象與實在問題之新康德派之意見，約略述之於左：

(A)新康德派之意見：康德區分現象與實體，而以現象爲由心與物之關係而成，無心即無現象，是現象界，不外爲人間意識之內容而已。但康德對於意識內容，除主觀以外，並肯定有客觀的實體存在，而新康德派，否認康德之實體界，以爲離心象即無實體，而以康德所謂實體，乃屬於吾人之意識內容者，蓋非如是，則其所謂『有無』，『可知不可知』，亦不能認識矣。故彼等以一切世界，皆爲吾人意識之內容，亦即現象以外之實體，譬如吾人對於棹之認識，基於眼之感覺，而認識其形其色，基於觸覺，而認識其硬軟滑粗，使吾人除去此主觀的要素，及其機能的屬性，則棹之本質，所殘存者，究爲何者乎？本來色感之光，爲『以索爾』之震動，音響爲空氣之震動，惟必有主觀的刺戟物之存在，始有色與音之感，然色之感覺，即無客觀的刺戟物

新康德派
之意見

宇宙爲意
識之內容

(1) Friedrich Edward Beneke 1798—1854

(2) Friedrich Adolf Trendelenburg 1801—72

(物自體)之存在，亦能生起感覺，如以電流刺戟視神經所生起色之感覺，由此可知現象之認識，基於意識之主觀者甚多，即觸覺以外之感覺，如色，香，味等感覺，亦可視為對於波動之一種觸覺，而觸覺不一定為純粹之客觀，必依存於各人之主觀，如吾人着手套與否，觸感之差異懸殊，可知人間各自之主觀的要素，實為一切感覺之主要部分，在新康德派，認宇宙全體，不外意識之內容而已。

茲所謂意識者，不僅限於知的方面，包含人之一般經驗而言，以實在為現實之經驗，皆為主觀的，至於主觀上之謬誤，皆因先天的理性以糾正之，此外更無客觀的真理，故認識決不能以客觀的實在為對象，如李洛爾特及溫德班，皆執此主見者也

(B) 馬柏希學派之意見；據馬柏希派之代表柯亨之主張，謂思惟之內容，即真的實在，思惟與實在，不能個別存在，換言之，即純粹思惟以外，實無一物存在，故惟有思惟，方能產出妥當之實在，由此可知實在之根源，實存於思惟中也。

思惟即實在

方法的觀念論

西南學派之意見

柯亨視思惟與存在爲同一物，即以思惟爲『產出』，同時爲『產出物』也，故不以直觀形式之空間時間，與思惟形式之範疇，對立並存，而以空間之感性形式，合併於範疇，爲對象之必然的構成要素，其唯一的根本形式，乃思惟也。認識之對象，非來自思惟以外，實從思惟中產出，感覺思惟，雖與純粹思惟，無同一之認識價值，惟欲使其爲知識之內容，及科學之內容，故必先使其爲思惟之內容，由此可知認識對象，實自思惟始也。柯亨此種主張，又稱爲方法論的觀念論(1)，要之；柯亨之說，乃更正康德之見解，以思惟的概念，即感官之對象，而實在者，乃意識之合法的統一，雖近於黑智兒之唯理論，然其特點，在能爲方法的論證，而構成科學的認識，柯亨之方法論的觀念論，爲納多補，喀梭洛(2)，等所繼承，而形成馬柏派也。

(C)西南學派之意見：西南學派亦否定超越意識之『物自身』的存在，其反形而上學的態度，及論理的先驗的觀念論的立場，與馬柏希學派同，其不同者，馬柏希學派，受黑智兒之影響，爲主知的，而西南學派，受費希特之倫理的觀念論之影響，爲主意的，西南學派之創始者，爲溫德班，據彼之意

(1)Methodischer Idealismus

(2)Ernst Cassirer 1874—

見，認識之孺象，不依據超越的意識，而基於先驗的『規範意識』(1)。所謂規範意識者，乃先各個之意識事實而存在者，為認識作用之根源。西南學派之健將，李格爾特，謂認識之對象，雖與認識主觀相對立，惟所謂對立者，非規定超越的實在之意義，乃認識目的之『當然』(2)，而此當然者，乃基於認識真理，為先驗的論理的規範者也，西南學派之認識對象論，重在認識目的之當然，故又稱爲『目的論的批判論』。關於認識對象論，與溫得爾班，李格爾特，採同一之態度者，為孟斯特堡(3)是也。

問題二

1 試以簡明之語句，釋明左列各學語：

- (1)自我 (2)直觀 (3)物如 (4)超越的認識
 (5)意識流 (6)範疇 (7)絕對 (8)無上命令
 別言之。
- 2 認識之通俗的解釋，科學的解釋，及哲學的解釋各何如？試分別言之。

3 關於認識論羅克及黑智兒之意見各何如？

(1) Norm Bewusstsein

(2) Sollen

(3) Munsterberg 1836—1916

- 4 試就批判的見地，說明認識之界限。
- 5 述不可知論之要點。
- 6 述主觀論及相對論之要點。
- 7 述理性論之要點。
- 8 述經驗論之要點。
- 9 真實之認識，基於先天的理性？抑基於後天的經驗？試以批判的見地說明之。
- 10 先驗的感覺論何如？試述其梗概。
- 11 先驗的分析的何如？試述其梗概。
- 12 何謂先驗的辯證論？試述其要點。
- 13 試述範疇之四綱。
- 14 述思辨哲學之大要。
- 15 實證論之要點何如？
- 16 試述實用論在哲學上之地位及其影響。

-
- 17 經驗的批判論及批判的經驗論不同之點安在？
- 18 樸素的實在論，何以不能成立？
- 19 古代批判的實在論與近代科學的實在論，其異同點安在？
- 20 試述實在論在實在論中之地位。
- 21 述主觀的觀念論之要點及其謬誤。
- 22 就古代客觀的觀念論及近代客觀的觀念之異同點，比較言之。
- 23 何謂意識一元論？
- 24 述批判的觀念論之要點。
- 25 康德現象論之缺點安在？
- 26 新康德派之認識論與康德不同之點安在？
- 27 馬柏希學派與西南學派，關於認識本質問題之意見，其異同點安在？
- 28 關於認識之起源，試各以較妥當之見解言之。
- 29 關於認識之本質，試各以較妥當之見解言之。
-

第三篇 實在論

第一章 概論

第一節 實在之語義

實在論者，乃研究實在性質之一分科，其意義與認識本質論中所舉之實在論不同，認識本質論中之實在論，在闡明認識與實在之關係，而本章所稱爲實在論者，在闡明實在之性質也。

實在之原語，在英語爲 Reality, Being, 而 Reality 有(一)實在性，現實在(二)寫實，(三)實在，實物，實體，本體，(四)現存物，現在物，(五)本性，實性 In Reality 真實等意義。而 Being 有(一)有，實有，實在。(二)物，活物，(三)本體，造物(1)等意義，德語爲 Realität 及 Sein。法語爲 réalité，及 être，實在之用語，在哲學上往往因使用之不同，故其解釋，亦有多少之差異，茲更就其常用者，略爲分別述之。

(1) 本體：在英語爲 Nounmen 及 Thing-in-itself 德語爲 Ding-An-sich

本體

(1) All created being

，法語爲 *Kommene* 及 *en-elle-Même*，通稱爲『物如』或『物自身』，非感覺之對象，乃現象世界之最後，須基於純粹思惟，及合理的直觀方能發見者也。然在歷史上，有謂現在以外無本體者，有以本體爲認識範圍外之問題者。卽近世哲學，亦多棄本體之概念，而說實在概念，其實本體一語，往往與實體概念相混同，而表示本質，特質，及主部等概念者也。

(2) 實體：實體在哲學史上，爲重要之概念，初期近世哲學之中心問題，即在實體之解釋，實體在英法語爲 *Substance*，德語爲 *Substanz*，此語不僅在哲學上使用，其他使用之處亦甚多，通俗即指個個真實之事物，與物(1)之意義相當，神學上以實體爲自然性(2)，而認識論上，則以實體爲悟性概念，或認識範疇之一，與目的及因果，同認爲認識之重要原理。總之；以實體爲表示事物重要之特性，則大概相同也。

本質
(3) 本質：太質在英語爲 *Essence*，德語爲 *Wesen*，法語爲 *Essen*，指事物成立所不可缺少之性質或要素，及其獨有之特質，而有普遍的必然性者也。

(1) Entity

(2) The divine Nature

存在

與認識論
的實在論
之相異

形而上學
之語義

(4) 存在：存在在英法語爲 Existence，德語爲 Existenz 及 Dasein，即指事實、或時間、空間、及因東關係中之現實而非虛有者，如外界之存在，自我之存在是也。

第二節 實在論之意義

實在論一語，在英語爲 Ontology，有稱爲本體論，及實體論者。與認識論上之實在論不同，故對於認識論，乃稱爲形而上學，古來與認識論同爲哲學上之重要部門。在認識論上之實在，係指對於各個主觀的體驗之客觀的經驗，而形而上學的實在，乃指思惟構成以前之獨立的實在，前者稱爲經驗的實在(1)，相對的實在(2)，或現象的實在(3)；而後者稱爲超越的實在(4)，絕對的實在(5)，或真實在(6)也。

第二章 形而上學概論

第一節 形而上學之語義及其性質

(甲)形而上學之語義：形而上學一語，在英語爲 Metaphysics(7)，此語自亞里斯多德沒後，其學徒(8)爲編纂遺著時始用之，以關於一般原理者，列於

(1) Empirische Realität

(2) Relative Realität

(3) Erscheidene Wirklichkeit

(4) Transzendente Realität

(5) Absolute Realität

(6) Wahre Wirklichkeit

(7) Ger. Metaphysik

(8) Andronikos

道與器

形而上學
之性質

物理學之次，名爲 *Meta-physics* *Meta* 爲次及背後之義，至十八世紀，以 *Metaphysics* 爲論究物質以上之實在之學，始有超越物理之意義，茲吾人譯爲形而上學者，乃出自易繫辭，『形而上者謂之道，形而下者謂之器』也。

(乙)形而上學之性質：形而上學，最初包含兩種意義：(一)即論理學上思考之形式及方法以外之認識原理之研究。(二)現實，世界，實有，及生成之研究。至現在僅以實在問題爲其範圍，而認識原理及論理學之研究，已離形而上學獨立矣。

第二節 形而上學之對象及其可能之問題

形而上學之對象，爲超越的實在，絕對的實在，乃存在於現象之背後，離認識而獨立者也，故不能依賴感官而有所知覺，惟吾人對於此超越經驗之實在的探究，是否可能之問題，在哲學史上，辯論甚多，歸納之可分爲兩種不同之見地，其一以形而上學之根據，自世界之性質上求之者。其一以形而上學之根據，自人性求之者。茲分別說明之於左：

(甲)自世界之性質上，以求形而上學之根據者，謂可見之世界爲現象，

形而上學
之領域及
任務

吳爾甫之
形而上學

第二根據

而現象乃爲可以生滅之假相，爲吾人之感覺所着色之狀態，而非真的實在，真的實在，乃離現象而存於現象之背後，爲現象之根源者也。然研究感覺世界之科學，不能論究此實在，此科學所不能論究之實在，爲形而上學之領域，故論究本體，轉化，絕對等根本概念，以闡明世界之真相者，爲形而上學之任務，惟基於此種見地，以說明形而上學之成立，不免陷於矛盾，蓋吾人於認識上所能者，爲感覺與思惟，即認識之世界，乃適合於感覺及思惟形式之世界，如以此適合於感覺及思惟形式之世界，爲相對的，現象的，即吾人之知識，在性質上亦爲相對的。換言之；即吾人之認識，不過外物之互相關係而已。如此則吾人即如何努力，而欲以相對之知識，認識絕對之本體，必不可能，此點康德已盡論之矣。在康德以前，吳爾甫分形而上學爲三部，即合理的心理論，合理的宇宙論，及合理的神學論是也，康德謂此等皆爲妄念，而否定形而上學之成立，惟基于實踐理性之要求，可以認超越的實在之存在，此爲形而上學成立之唯一的根據也。

(乙)自人性上以求形而上學之根據者，謂吾人之知力，雖不完全，踟躕

黑智兒溫
德及新康
而德派之
上學之形

於有限之世界，然於變化之世界中，既認有不變不易之本體存在，而探究此本體之概念，與知識之增長，而益形熱烈，此形而上學成立之基本原因。康德以後，黑智兒基於思辨的立足地，而獨斷的爲絕對的實在之追求，建立複雜而整然的形而上學之體系，予形而上學以自然科學以上之地位。溫德以綜合各個特殊科學之結果，爲形而上學之任務。新康德派諸人，則復歸於康德之見地，在認識上，否定形而上學之成立，而在情意上，肯定形而上學之成立也。

第三節 形而上學與自然哲學

自然哲學(1)，即關於一切認識之根本研究，爲通於一切物心之原理者也，如觀花之經驗，因花而起之想像，感情，思惟等，皆可視爲自然，故無論物質界或精神之表現於吾人認識中，非技巧之作爲，自然而然而之一切，均得謂之自然，不僅指物質而已也。古代自然哲學，包括一切學問，及知識之發達，漸次移於特殊之範圍，及至今日，自然科學之發達，而自然哲學，幾失其地位，不過自然科學所使用之諸種概念，如因果律、物質、力、運動等，

古代之自
然哲學

(1)Philosophy of Nature

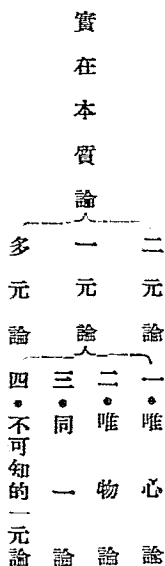
以及自然科學上之臆說，如進化論，原子論等，自然科學所未曾說明，或不能說明者，仍屬於自然哲學之範圍也。蓋關於各個現象之研究，基於特殊之知識者，稱爲科學，不能稱爲哲學，然吾人對於科學之原理，尙不能滿足，必進而窮究宇宙間一切自然千變萬化之理由，此理由乃科學的原理所不能說明者，以學科之原理，多立於假定或臆說之基礎上故也。然自然哲學所欲窮究之原理，其根抵即形而上學之本體，由此可知自然哲學，與形而上學所欲達到之目的，殊無二致，惟自然哲學之研究，其材料取自科學，從特殊原理以闡明科學之基礎，而形而上學之研究，則在去其特殊性，從普遍的原理，以闡明各科學之共同基礎也。

第三章 實在之本質

概說

實在之本質，可從形式與內容兩方面論究之，形式論所研究者，即實在究爲唯一之根本原理所成乎？抑爲一以上之根本原理所成乎之問題，內容論所研究者，即實在如何而成？爲心的抑爲物的之問題，形式論爲實在之量的

問題，而內容論爲實在之質的問題。在形式論中，有以唯一之根本原素，爲實在之本質者，稱爲一元論(1)，有以二個之根本原素，爲實在之本質者，稱爲二元論(2)，有以維多之原素，爲實在之本質者，稱爲多元論(3)，在內容論中，有以精神爲實在之本質者，稱爲唯心論(4)，有以物質爲實在之本質者，稱爲唯物論(5)。有以精神及物質上之根本原素，爲實在之本質者，稱爲同一論(6)，有以根本原素爲不可知者，稱爲不可知的一元論(7)，茲表示之於左：

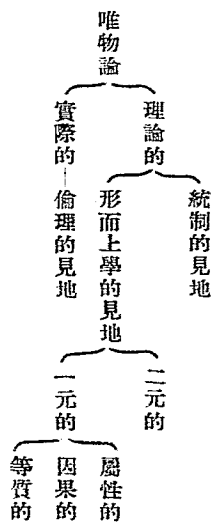


希臘初期之哲學者，解釋宇宙之本質，爲水火風氣，乃顯明的唯物的見地，及恩培多克雷士(1)，與安拿克察哥拉士(2)，乃以精神之原理，解釋宇宙，前者謂支配宇宙之原理爲愛與憎(3)，後者假定支配宇宙之原理，爲一種有規律的精神(4)，自是以後，哲學者對於宇宙之最後原理，或主物質，或主精神，或兼主精神與物質，於是精神與物質，遂爲哲學史上爭論之焦點矣。盧克依波士(5)及德莫克里叻士之原子論(6)，與斯多阿學派之認識論，全然爲唯物論的一元論，至中世紀及近世紀初期，皆爲物心二元論所支配，及十八世紀至十九世紀，唯物論之勢力，因霍布士之倡導而勃興，拉美朱里，更澈底的主張唯物論，以人爲一個機械，謂一切思想，皆爲物質作用之結果，其他如霍爾巴哈，帝得洛(7)，皆有名之唯物論者，自康德、費希特，黑智兒之唯心論出，唯物論乃受巨大之打擊，但至黑智兒學說衰頹期，唯物論又漸次復興，爲唯物論辯護最力者爲佛洛特，莫勒奢特(8)，布希奈爾(9)，此外生理的心理學研究之進步，亦與唯物論以極大之助力，現在唯物論，在學者社會中，雖無勢力，然在通俗社會中，尙有偉大之勢力也。

(1) Empedocles 490—430 B.C. (2) Anaxagoras about 500—438 B.C. (3) Love and hate (4) Aregulating mind (5) Lucrecius about 5. C. B. C. (6) Atomism (7) Denis Diderot 1713—84 (8) Moleschott 1822—93 (9) Buchner 1824—99

二、唯物論之種類

唯物論從性質上，可分為理論的唯物論(1)，及實際的唯物論(2)二種；理論的唯物論，有立於統制原理之見地者，有立於形而上學之見地者，立於統制原理之唯物論，以唯物論最適於事實之說明，形而上學之唯物論，分一元論的，與二元論的，二元論的唯物論，謂物質有精粗，而粗者統一於精者也。實際的唯物論，乃立於倫理的見地，謂人在物質上，根本為善，向善之努力，為人生唯一之目的。唯物論從形式方面，可以分為三種：(1)屬性的唯物論(3)，主張精神為物質的屬性，(2)因果的唯物論(4)，主張精神為物質之動作，(3)等質的唯物論(5)主張精神過程，即品性材料。茲列表明之于左：



(1) Theoretical materialism
(2) Practical materialism
(3) Attributive materialism

(4) Causal materialism
(5) Equative materialism

二元的唯
物論

一元的唯
物論

精神物理
的唯物論

唯
物
論
之
主
張

此種分類之系統，在哲學史上有足徵者，如自然哲學者所主張之樸素的唯物論，元子論者所主張之元子論，斯多阿學派所主張之目的論及汎神論的唯物論等，皆有二元的傾向，此等唯物論，與近代唯物論區別，又稱爲物活論(1)，蓋古代之唯物論，以精神爲有生活力之物質，較普通物質，更爲有價值，近世興起之唯物論，即郭宣底(2)，霍布士等所倡導之機械的唯物論(3)，爲明瞭的一元的唯物論。至十八世紀，因自然科學之進步，物質之概念，亦因之而變更，乃形成唯物論之新的形式，即精神物理的唯物論(4)，以腦之機能，說明精神作用，此外爲郁柏隈斐(5)之論理的唯物論(6)，實踐的唯物論中，有倫理的唯物論(7)，經濟的唯物論(8)，經濟的唯物論，又稱爲社會的唯物論(9)，以精神的發展，置於社會生活之物質的基礎上之馬克斯(10)之見地即此也。

三，唯物論之主張

唯物論之種類甚多，已如上述，其主張雖各不同，近世唯物論之共通根本思想，皆以精神現象，爲生理的機關之作用，而否定心之實體的存在，唯

(1)Hylozoism (2)Piere Gassendi 1592—1655 (3)Mechanical materialism
(4)Psychophysical materialism (5)Friedrich Uberweg 1826—71 (6)Logi-
cal materialism (7)Ethical materialism (8)Ecoenmical materialism
(9)Social materialism (10)Karl Marx 1818—83

物論者，視心理學，為腦髓之生理學，所謂生理的心理學是也。茲述其論證於左：

方法論的
論證

(1) 方法論的論證(1)：謂身體及其各機關，乃為真實的存在，故凡有機體所產生之事情，及其內部之變化，皆為身體各機關之作用，彼以精神為獨立於身體外之不變的實質，乃原始民族之獨斷的非科學的臆說也。

機械論的
論證

(2) 機械論的論證(2)：謂自然科學之宇宙觀，假定宇宙所有之能力，為不生不滅，宇宙間之一切變化，皆為此能力之轉變形式，如動(3)變為熱(4)，熱變為動，在事實已經證實，吾人以能力不增不減之定律，足以說明宇宙之機械觀，若再承認精神的實質，與身體有別，則可以依自己之意志，發生動作，即不啻承認能力，尙可以增加，可以創造，此顯然與能力不變之原理相悖，而為非科學的臆測也。

宇宙論的
論證

(3) 宇宙論的論證(5)：地球在某時期，為一團熱的星雲，斯時無所謂生物，更無所謂人類，故無所謂精神動作，殆地球冷後，漸漸發生生物，方有動植物生殖其上，再由動物演化為人類，由此可知精神生活，乃由有機體所

(1) Methodological argument (4) Heat

(2) Mechanical argument (5) Cosmological argument

(3) Motion

產出，須受生理的條件所支配者，故無有機體，即無精神生活，彼假定有獨立於肉體外之精神，亦顯然為非科學的臆測也，以上三種論證，頗足動聽，故多數人，咸認唯物論為唯一的可能的宇宙觀，殊不足怪也。

四、唯物論之難點

唯物論之缺點甚多，茲就唯物論所舉之論證而分別論究之。

(1) 方法論的論證之難點：唯物論重視物的基礎，故否定心的實體，然以心的現象為不可見，而歸於身體機關，亦非科學的態度，蓋唯物論者所謂物質，離作用即無所謂存在，如電子即為作用之集團，而非固形物質所成立者，吾人所謂物，乃吾人對於其屬性總和附與之概念而已，故心或靈子之集團作用所起之現象，吾人稱為心靈現象，猶如電子之集團作用所起之現象，稱為物理現象，如以後者為是，則前者亦非為不合理也。

(2) 機械論的論證之難點：科學者排斥獨斷，然以科學的方法，機械的處理一切事務，亦易陷於科學的獨斷，如以分析抽象概括的方法，探究瞬間轉變之生命的真相，顯然為一種獨斷。何則？蓋時間的活動之生命，如空間

愛與親和
力

的切斷之，不過僅能觀察其靜的橫面而已，所謂能力常住說，僅能用之於物理的或化學的程序中，始有意義，然亦非絕對的眞確，此種概括的方法，決不適於解釋微妙之生機作用，蓋以單純的物理化學之法則，解釋複雜的生理的心理的現象，亦不過止於類推，爲比喻的說明而已，譬如人類愛的現象，與化學的親和力相似，然自其特異點觀之，二者相差，不知其若干萬里也。複雜之現象中，自然含有單純之現象，若即以單純之現象，而說明類似的複雜現象，是欲以化學的親和力，說明極微妙而複雜的戀愛之熱情，甯非至愚之事乎？況生物進化之現象中，有不不斷的創造的活動，如新事物之發現，爲不可掩蔽之事實，唯物論者謂人之心靈，無創造力，亦未免失之獨斷，蓋生物進化現象中之創造的活動，與生物進化之經驗的事實相一致也。

由此可知唯物論所主張之機械論的論證，不過爲一種假說，然吾人尊重學理，同時應尊重事實，能力常住說，對於生物界精神界實際發生之事實，決不能有所說明，而必需異於能力常住之原理以解釋之，此一般科學家所承認者，丹特(1)之神曲，密爾東(2)之『失樂園』更非物質的努力所能創造，此亦

創造的活
動學理與事
實神曲與失
樂園

(1) Dante 1265—1321

(2) Milton 1608—74

無人能否認之者。故機械論的論證，吾人若離唯物論者之假定，而訴諸經驗中毫無疑義之事實，已完全失其效力矣。

(3) 宇宙論的論證之難點：唯物論者，謂無生物之世界，即無心之活動，而主張心之生物學的起源，然此畢竟為一種假定，蓋心的生物之起源及其歸宿，為吾人經驗所不能及者，吾人或能證明精神生活，需要某種生理的條件，然不能視生理的條件，為精神生活發生之唯一條件，且心的現象，不能以物的現象之法則說明之處甚多，譬如物質的善(貨財)，愈分配則愈減少，而精神的善，(幸福與喜悅)則愈分配而愈加多，人與人之精神的感化，亦非生理的現象所能說明，此理之至明白者也。

(4) 物心之根本的差異，與唯物論之矛盾：(A) 物的精力，如熱，光，力，電，磁等，交互轉化而可以還元，在精神現象，則轉化而不能還元，此物心之根本的差異之一證，(B) 心的生活之存在，可以直接認識，然物的現象，必須間接的依賴於感覺，方能意識，豈有間接意識者尙可信，而直接意識者，不能信乎？(C) 唯物論謂真理乃基於知力判斷，若以此知力，亦為物

質現象，則顯明陷於矛盾，蓋承認知力之價值，在物質現象以上，是已非唯物論之主張矣。

唯物論之價值

五，唯物論之價值

唯物論雖有種種破綻，然亦不無可取之處，尤其於科學上之貢獻，爲不可掩滅之事實，唯物論曾指出腦與心理之密切關係，對於此種關係，並有深刻的研究，故唯物論雖不能作爲宇宙觀，然作爲方法探究的原理，則殊爲重要。換言之：唯物論在哲學上，雖失其價值，而在科學上，尙有充分之價值也。

第二節 唯心論

唯心論以實在之本質，歸於精神的一元，此乃基於認識論的主知主義(1)，與唯物論對立之形而上學的見解，以事物之真性，爲精神的性質，不能由感官知覺，僅能由思考領悟者也。唯心論與認識論上之觀念論，有密切之關係，蓋兩者均以事物之本質，爲精神的性質，然其根本不同之點，認識論上批判的觀念論，以世界爲意識內容，不出經驗範圍以外，而唯心論，則以世界爲不依賴認識主觀，而絕對獨立的精神之本質，越超直接經驗以外者也。

唯心論與
觀念論

(1) Epistemological Intellectualism

柏拉圖之觀念論

中世紀之唯心論

近世紀之唯心論

一，唯心論之史的考察

唯心論之生起，後於唯物論，古代之物活論，及柏拉圖所主張之觀念論，雖含有唯心論之一面，然不能視為嚴密的唯心論，蓋柏拉圖所主張之觀念論(1)，係指概念之實在，而以究竟的實體，亦只能於觀念中發見之。柏拉圖學說，影響於哲學界者甚大，凡主張唯心論者，無不帶有柏拉圖之觀念論的色彩，最初發展柏拉圖之學說，形成唯心論的思想者，為新柏拉圖派之普洛弟諾士。

中世紀之哲學界，二元論的思想極盛，至近世紀之初，笛卡兒起而主張意識為最確實之標準，唯心論乃得復興，唯心論之健者來布尼茲，謂宇宙間有一種單子(2)，為精神的實質，世界即由此單子構成。至柏克雷乃組成唯心論之大系，謂心為宇宙本體，世界為人之意識內容而已。最近溫德建立唯心的形而上學(3)，主張實體之內容，為各個人意志活動之總集，其性質為精神的。羅澤及惠希納，亦均以唯心論，為本體論之最滿意的解釋，羅澤以心與物(4)為絕對之二種現象的形式，而以絕對為精神的，惠希納，謂物質的原

(1) Theory of Idea
 (2) Monad
 (3) Spiritual Metaphysics
 (4) Mind and Matter

理性即實
在實在即
理性

子，分析至最後，仍爲精神組織而成，此外叔本華以意志原子(1)，爲萬事萬物之最後的實質，佛羅雪馬(2)，以想像(3)爲萬事萬物之最後的實質，黑智兒以理性即實在，實在即理性，以及來布尼茲之原子論等，均爲唯心的，倭堅及羅益士(4)，主張唯心論而帶有宗教的色彩，倭堅謂真的生活，惟於精神生活中，方能體會出來，羅益士以實體之性質爲精神的，萬有之究極根源，爲永久的神聖的精神的實在體，其他如費希特，赫爾巴特，尼采，帕爾森，溫德，獨逸森(5)柏格森等，皆唯心論之健者也。

一，唯心論之種類

唯心論之種類甚多，其分類法，因學者而異，有從精神現象之三分法而分類者，(一)以世界爲論理的考察者，稱爲知的唯心論，以黑智兒爲代表，(二)以世界視爲道德的秩序者，稱爲意的唯心論，以費希特爲代表。(三)置重於藝術的意義者，稱爲情的唯心論，以謫林爲代表，然其思想之淵源，均發自康德也。(參看第五篇第五章第二節)

二，唯心論之主張及其批判

唯心論之主
張及其批判

唯心論之
種類

(1) Will-atom

(4) Royce 1855—1916

(2) J. Frohschammer

(5) P. Deussen 1845—1919

(3) Imagination

唯心論亦有各種不同之立足點，惟其共通根本之主張，則以宇宙萬物之實在的本質爲精神的，而物質不過爲精神所認知之表象，唯心論在哲學上，雖較唯物論爲進步，然亦不無缺點也，蓋唯心論之淵源，起於原始民族之精靈論，原始民族，以一切自然，爲有生靈之物，可以爲人禍福，遂漸次演進而成哲學的唯心論，茲將其理論上之主張及其難點，約略說明之於左：

(1)唯心論所主張精神之概念，甚爲曖昧，蓋精神作用之解釋，尙未一定，故唯心論之主張，自然發生種種不同之學說，在心理學上，分精神作用爲知情意，是亦不過爲說明之便利而已，其實精神作用，以區分爲客觀的側面，與主觀的側面，爲較適當，即前者爲受外界刺戟而起之知的作用，後者爲對於外界刺戟而起之自體的變化，即情意作用是也，如偏重一側面，即生起不同之立論，主知論及主意論(1)是也，在哲學上爲合理的唯心論(2)，與非合理的唯心論(3)，柏拉圖及多數唯心論者，均屬於前者，康德及叔本華，屬於後者，蓋柏拉圖以認識本體，須基於至高之知的作用(理性)。而以本體自身，亦爲概念，所以表示至上之理性也。近世歐洲大陸哲學，大都同此系統，

(1) Voluntarism

(2) Rationalistic Idealism

(3) Irrationalistic Idealism

微小知覺

彼等以認識之工具爲理性，故於認識之對象，亦以爲理性的，如來布尼茲，可謂達此說之極點者也。康德主張意志之至上權，遂產生以意志爲本體之思想，如叔本華之哲學，可謂達此說之極點者也。來布尼茲以萬物之本體，爲單子所構成，而單子乃不可分。不生滅，而具有微小知覺(1)之表象力者，其所表象者，近則明晰，遠則混沌，活動盛者明晰，其被妨礙活動而較鈍者，即普通所謂物質也。

意志與物
意志顯現
之三階段

叔本華之說，則與來布尼茲相反，彼以爲世界，自此面觀之爲表象，其真相實存於他之一面，試觀吾人自身，一方面可視爲認識之表象，然觀自體運動之巧妙，可知必有其主宰，即意志是也。吾人試一反省，自己爲認識之表象，同時即爲意志，以此結論而類推世界，可知世界之內面的本質，亦即爲意志，不過茲所稱爲意志，與普通所稱爲意志者不同，此所謂意志，即康德所謂『物如』，超越時間空間，其自體爲不可分的單一而有活動性者，此種單一，經三段之順序以發現；(1)最低級之發現，爲普遍的自然力之衝動，如物理現象是也。(2)爲生物中所發現之衝動。(3)爲人類意志，乃完全之發

(1) Petite Perception

現，宇宙間萬事萬物，不過爲其活動表象之形態而已。此爲叔本華之意志論。以上所述，來布尼茲及叔本華，以不同之見地，解釋同一作用，而其活動之所歸，則均未曾說明，此唯心論之第一難點，尙有論究之餘地者也。

(2) 唯心論以心爲實在，何以必假身體「物」而始能顯現乎？此唯心論第二之難點也。

(3) 認識論上，須主觀與客觀對立，方能認識，如僅有主觀，而無客觀，或僅有客觀，而無主觀，均不能認識，唯物論者，僅有客觀，而無主觀，固屬謬誤，唯心論者，僅有主觀，而無客觀，亦與唯物論同一謬誤也。

(4) 認識主觀爲多乎？抑爲一乎？以主觀爲一之唯我論或獨我論，在哲學上已無學問之價值，如以主觀爲多，則其他之主觀，又如何認識？其相互關係如何？如以多可合而爲一，則唯心論，亦不過爲向當然絕對方面進行之橋梁而已。

三， 唯心論之功績

吾人之內心的事實的說明，以及目的性與理想性之說明，與乎詩歌、藝

唯心論
功績論

一與多

王陽明之
唯觀的
唯心論

術、道德、宗教、社會、等方面，決非唯物論所能論究，惟唯心論乃能予以解釋，對於客觀的具體存在之事物，方能為究竟之說明，譬如吾人何以能認識客觀的事物？在唯物論，即不能有所說明，而唯心論，則以客觀皆為心的所產，所謂『物』之概念，不過為說明之方便而假定之也，唯心論之理論，較唯物之理論，略勝一籌，但亦不能使吾人為完全之滿足，譬如王陽明遊南鎮時，有友人指巖間之花謂之曰，先生心外無物，此花自開自落，似與吾人亦非無關係者，王陽明曰，汝不看此花時，此花已與汝之心歸於寂矣，此花果在汝之外乎？王陽明此種主觀的唯心論，自認識論之理論言之，吾人固不能加以否定，然吾人不能謂歸于寂，而即能滿足也。雖然，合理的唯心論，固不能予吾人以充分之滿足，而於人類之精神的建設，究非唯物論所能及也。

此外對於本體問題之解釋，不偏于唯心論或唯物論之一方，概括精神物質兩方面，得到較高深之原理，以解釋本體問題者，為一元論，而一元論，又分為兩種，一為實體一元論(1)，一為變化一元論(2)，茲分別述之於左：

第三節 實體一元論

(1) Monism of substance or concrete monism

(2) Monism of becoming or abstract monism

實體一元論，創自埃勒阿學派之格塞諾華列士，彼反對荷麥洛士及赫綏阿多士之詩歌中以神祇擬人之概念，以神之爲物，其思想形式，決與常人不同，及其弟子拍美尼得士出，其說乃益得本體論上之闡明，埃勒阿學派，本爲主知論者，故拍美尼得士謂感官知覺，爲虛妄而不可信，惟純粹思惟，方能認識真的實體，實體乃永久存在，不經創造者，無所謂過去與將來，僅爲永久的現在，不可分，不可變，故無所謂多數，亦無所謂運動，其弟子崔龍，歷舉各種證據，證實其師之學說，而表明感官之不可靠，及多數與運動之無有，柏拉圖受埃勒阿學派之影響，亦謂觀念，爲恆常不變，乃純粹之實體，非感官所能知覺，惟不爲幻象所欺騙之心靈，乃能領悟之也。

埃勒阿學派之思想，在哲學上甚爲重要，蓋感官知覺之不可靠，在自然科學中亦然，科迫尼克士(1)之宇宙觀，已完全証實其正確，吾人認爲日有出沒，彼證實其永久不動，吾人認地球爲宇宙之中心，彼證實其爲圍繞大陽之一小行星，現在此說，已正確無疑，可見數學的思索，較耳目等感官，爲確鑿可信，卜魯諾首先本科迫尼克士之宇宙論，以建立本體論，而主張宇宙統

(1) Coppenicus. 1473—1543

斯披諾差
之意見

一，及世界永存，因其學說，多與當時之教義相反，教會要求彼取消其說，彼拒而不納，遂於一六〇〇年被焚而死，其後斯披諾差紹述其說，加以修改，而實體一元論，乃得最純粹之表現，彼以爲宇宙間一切個體，皆唯一實體之現象的形式，吾人如由永久的立足點，以觀察萬有，則一切實在，一切變化，完全互相調和，即吾人諸觀念之秩序，與萬物之秩序相同，因其皆由單一的、永久的、不可分的、同一的實體而生也。

其弱點

然斯披諾差之學說，亦有欠精密之處，（一）即將理由與歸結之論理的關係，及原因與結果之本體論的關係，視爲一樣，彼以爲幾何學，能由其定義，推演種種命題，乃用幾何學的方法，由實體概念，以推演一切實體及其變化，亦爲可能之事，故彼信由幾何學的方法，所推演之形而上學的主張，與幾何學的公理，同爲有不可變之證明力，但彼未曾注意到幾何學所運用者，乃自己創造之概念，而哲學所運用之概念，乃自客觀方面所發見者也。（二）斯披諾差僅見到宇宙中永久不變，始終如一的一方面，而忽略宇宙程序繼續發展之另一方面。（三）斯披諾差受主知論之影響，以精神生活爲思惟的，而

未注意精神生活之原始的活動形式，爲感情與意志，而思惟活動，乃由感情意志而發展者也。

斯披諾差之實體一元論，就其一成不變之形式觀之，實有令人不滿之處，哥德(1)受斯披諾差之影響甚深，但其實體一元論，却與之大異，而稱贊謝林之自然哲學，謝林之自然哲學，本含有斯披諾差之根本的學說，不過於自然與精神合一之外，再加以進化之觀念，故哥德亦謂自然與人生，乃不斷的發展，而繼續變遷者也，謝林對於斯披諾差之說，採取無遺，故彼亦認自然與精神，爲絕對之現象的形式，宇宙乃完全一致者也。其與斯披諾差之學說不同者，即在不以自然與精神爲絕對之屬性，而認爲絕對之兩端，彼認表現于磁電中之兩分極律(2)爲普遍律，磁力之中心，兩無所偏，絕對的劃分自然與精神，亦即如此，惟彼又謂絕對的真的實體，終爲精神的實質，自然不過爲可見的精神而已，由此點觀之，謝林之同一哲學，以思想與實體，爲一而非二，似又近於唯心論矣，彼以絕對自身，永久不變，始終如一，但於現象界中，表現種種形式，此等形式，彼認爲進化的程序，近世科學，雖排斥由

(1) Goethe 1749—1832

(2) The law of polarity

哲學的觀念，以推演自然律之方法，但其以單一的原理，解釋自然界之一切勢力之理論，實含有不少之真理，故現代自然科學，漸次認定一切自然的程序，不過爲一種單一的能力之轉移與變動而已。

黑智兒之
意見

實體一元論，至黑智兒乃組成一貫的系統，彼認思惟與實體，爲一而非二，概念之理論，及辨證法的進化，與宇宙的進化無異，因一切概念，必引起吾人想及其相反對之一面，例如有『甲』，必有一『非甲』以完成其思想，但每一概念，引起其相反對之概念時，必發生一種理論的需要，即由另一更加概括的概念，以連結此兩相反對之概念，而免其相互牴牾，換言之，吾人之思想，遵行概念之自行演化，可以得到絕對的真理，黑智兒信其辨證法，可以使吾人節省自然科學與歷史之繁複的研究，並可以使吾人由純粹思惟，以推演實體與變化之法則，其說雖爲科學家所反對，但對於一切論理事件之歷史的研究，不能謂爲全無價值也。

要之；組織實體一元論者，爲埃勒阿學派與斯披差諾，而發揮光大之者，爲謝林與黑智兒，謝林注重自然方面，黑智兒則注重精神方面，故謝林所

貢獻者，爲實際變遷之觀念，而黑智兒所貢獻者，爲概念自行之進化，但謝林與黑智兒二人，關於絕對之說，均帶有唯心論之色彩也。

執近自然主義者，如赫克爾(1)，阿斯特瓦得(2)，又將實體一元論，留於唯物論之基礎上，赫克爾於其著『宇宙之謎』中，解釋宇宙爲單一的進化，彼以『物質概念』爲出發點，認物質有各種潛能與趨勢，在此單一之進化中，個人的與社會的生活之最複雜的現象，均由簡單的物質原素，漸次進化而來，認簡單的原素中，含有精神生活之種子。阿斯特瓦得於其著『自然哲學講義』中，樹立『力』(3)的一元論之宇宙觀，基于實證的立足地，以批評認識，而排斥達爾文及牛頓等科學的唯物論者之假定，以原子爲不變之實體，謂原子乃空想的假定，而『力』乃吾人所直接經驗之具體的普遍的實體，毋須假定者也，彼以『力』之量的不滅，及質的變化，一元的說明一切，彼之說明，不僅對於外的經驗，即內部意識，生活現象，文化科學、社會現象等，皆適用此力的說明，赫克爾之一元論，爲樸素的自然主義，阿斯特瓦得之一元論，爲批判的自然主義，惟以力之說，適用於意識界及價值界，則大有批判之餘地也。

(1) E. Haeckel 1834—1919

(2) Ostwald 1853—19

(3) Energy

第四節 變化一元論

無所不在
之「道」

變化一元論，根據生理學及物理學以立論，否認永久存在始終不變之實體，僅認宇宙爲不斷的有規律的變動，其說導源於希臘，與埃勒阿學派相反之赫拉克賴多士，彼以爲宇宙之究竟，乃變化不定，絕無始終如一者，以宇宙之程序，比之河流，謂吾人不能兩次立足於同一之河水中，因水流乃刻刻變化者也，彼又以支配此變化者，爲無所不在之「道」(1)，彼謂宇宙之程序，既非神所創造，亦非人所創造，乃永恆不絕之火，火即萬有之原質，爲永恆活動之唯一的符號，斯多阿學派紹述其說，其他如卜魯諾，黑智兒及其弟子拉察雷(2)，均受其影響，近代主張進化論之科學家，更熱烈的援用其學說也。

康德及自
然科學者
之意見

康德於其著『天體之普通自然史及其原理』(3)中，應用機械的法則之進化觀念，以解釋無機界，彼之以天體爲由炎熱的星雲演進而來之假說，與天文家兼數學家拉普拉士(4)之假說，不謀而合，後經赫爾姆霍茲(5)之考究，發見其合乎科學的研究，惟康德未研究到有機界，故對於動植物之何由而生，尙無說明也。

(1) Logos

(2) F. Lassalle 1825—64

(3) General Nature History and Theory of Heavens

(4) Laplace 1749—1829

(5) Helmholtz 1821—94

至哥德，拉馬克(1)，希里阿(2)，斯賓塞爾，及達爾文諸人，闡明生物進化之理，謂複雜之構造，皆由簡單的原素演化而來，並示吾人以支配進化之則律，使知生命之根本的屬性，如生長、營養、適應等，均已存在於細胞，神經系統，及原生子(3)，或其他之各種原素中矣，基於此種見地，不區別精神與物質，而從自我之分析，以達到一元之原理者，爲阿芬那利士(4)及馬哈，阿芬那利士，受斯披諾差之影響，傾於唯物論，馬哈自理想主義出發，傾於唯心論，據阿芬那利士之意見，謂有心的過程之人，乃爲自宇宙之最初，連續的一個整頓之組織體，彼以精神的過程，與物質的過程，均融和於此組織體中者也，據馬哈之意見，謂組成宇宙之要素者爲感覺，而此要素，乃決定於機能關係的根元的過程(5)，但非固定的實體，不過有單純之機能關係而已。

阿芬那利士及馬哈之根本思想，在融滅物質現象與精神現象之區別，但其融沒此等區別，非基於超越的唯物論或唯心論的假設，乃依個人意識之透澈的分析，彼等謂自我者，不過爲許多不同的根元程序之複合體，而構造自

(1) Linnæus 1744—1829

(3) plesomen or Biophore

(5) Primary Processes

(2) G. S. Hiliore

(4) R. Avenarius, 1843—1896

函數之依
存關係

我之要素過程，及其對於環境程序之依存關係，與宇宙間各程序之依存關係相同，在數學上以函數之普遍的概念，概括一切分量間之各種依存關係，例如 $A = f(B)$ (以 A 爲 B 之函數) 乃表示 A 之變化，常與 B 之分量變化相關，吾人如將此函數之概念，應用於性質之依存關係，可知宇宙間，除函數關係之存在要素以外，無一存在者，故科學如能將此等要素及其函數的關係，爲極簡單的敘述，使經驗爲經濟的組織，吾人即能以僅少之精神能力，理解最大之函數，如數之概念，將最普遍的關係，化爲簡明的方式，吾人乃得以之爲有用的思惟之工具也。據康培茲(1)說，宇宙爲一有秩序的配列事象，此事象中，無所謂實體與原因，各實體已融沒於活動之系列，故各系列間，僅爲有規則的繼起與並存，無所謂因果關係也。

康培茲之
意見腦與精神
現象之依
存關係

阿芬那利士謂有函數關係之一切原素，皆有物質的性質，人類及其環象，有同等同質之關係，爲必然之『根本依存』，而腦實爲此根本依存之中心部，一切精神現象，皆爲腦之依存物，彼以根本依存之概念，可以免除物質現象與精神現象之對立，而僅有唯一之活動，以腦爲一元的基礎，而恢復其

(1) H. Comperz

自然的宇宙觀，惟彼所視爲腦之依存物，與腦之本身，及發見於腦中之事物，終限於物質的基礎，故彼之學說，演繹至最後，屬于唯物的一元論矣。

馬哈之主張，則與之大異，彼自唯心論出發，謂組織宇宙的原素爲感覺，感覺爲心理的現象，同時爲一切精神經驗之特質，卽一切物理的現象，若精密分析之，亦非固定的實質，不過爲有規則的關係所支配之事象，與精神現象同，故一切要素，均非固定不變之原子，爲有函數關係之要素過程，如欲達到純粹活動及其論理的應用，亦惟有于自己精神生活之內省的觀察，方能得之。但欲充分了解此說，須于自我以外，求其立足地，以觀察世界之活動，確信我屬于宇宙，宇宙屬于我，所謂自我者，乃宇宙活動之暫時的集合，同受支配於自然界之法則，如是，則宇宙爲齊一性的事象，而受函數關係支配之原素間之區別，亦自然融沒矣。

馬哈于其近著『認識與謬誤』(1)中，述其一元論尤詳，彼規定物理的事象，與心理的事象之區別，謂凡存在於空間，而爲人人所感覺者，爲心理的事象，凡爲一人所直接經驗，而爲他人所推知者，爲心理的事象，此種區別，

(1) Knowledge and error

非生而知之者，乃人類之社會經驗發達後方有者也。設有人離人羣而生長，必不能分析經驗，不過以貧乏之觀念，與感覺相對待，決不能有與宇宙相對立之自我觀念，將宇宙活動，僅視爲唯一之事象而已，但由比論發覺有與自己類似或不同之生物存在時，便有人我之觀念，故人我之觀念，乃相待而成，不能劃然分立者也。

馬哈與阿芬那利士，皆認精神與物質之區別，爲隨意的區別，無當於事理，彼等意在恢復未有此等區別以前之純粹經驗的境地，彼等所欲發見之原素，既非物質，亦非精神，彼等以爲將唯一的宇宙程序，分爲兩個世界，爲不合理，阿芬那利士所持之觀點爲系統的，在追求自然的宇宙觀，馬哈所持之觀點，爲方法論的，頗合於物理學及心理學之目的。故馬哈之學說，稱爲方法論的一元論，而非玄學的一元論，對於科學之進步，極有關係，於掃除玄渺之問題，尤爲有益，馬哈之方法論的原理，含有世界觀之要素，故又稱爲變化一元論。

一元論之批評：唯物論及唯心論，以物心相異之二相，強爲一相以說明

之，顯明的陷於獨斷，於是調和唯心唯物之一元論，繼之而起，一元論又分爲兩種相異之見地，一爲實體一元論，一爲變化一元論，變化一元論，又稱活動一元論，或抽象一元論，如斯批諾差之說，以宇宙之本體，爲與宇宙隔離之實在，物心不過其屬性而已，換言之，就其本體之延長性言之爲物，就思惟性言之爲心，以物心與本體爲兩相異之物，故說明上不能有充分而圓滿之論證。而實體一元論，則以本體與物心爲非別物，物心爲同一體之兩面，物心之關係，非交用的而爲平行的，如精神現象與身體作用，乃相並而起者，此說易於就心理的事實，加以說明，爲哲學上較妥當之學說，惟此種論法，似與二元論相近，不過二元論，僅以物心敘述現象界之事實，不如實體一元論，以物心說明本體，然一元論承認二元的事實，則甚爲明顯，雖有偏重於唯心論之傾向，然其意義寬大，避免奇僻之類推，以活動爲宇宙之根源，甚得物心之調和點，何則？蓋無論精神物質，其主要點，均在於活動故也。

第五節 二元論

二元論(1)者即以根本原理，爲物質與精神，對於宇宙現象，均爲二元的

(1) Dualism

說明，本來二元論一語，含有種種意義，在倫理上，宗教上，尤廣泛的使用此語，如以善與惡，為相對立之兩最高原理。茲所稱為二元論者，乃實在論上之二元論，反對以物質與精神，為一原理之表裏二相，認物質與精神，各有其本源的存在，而非同一之實在的本質也。

一、二元論之沿革

二元論之起源甚遠，尙未入於哲學思索之原始人類之世界觀，已屬於二元論的思想，彼等視肉體與精神，為兩種不同的本質，不過彼等所謂精神『靈魂』，非全然為非物質的，亦有幾許稀薄的物質觀念，存乎其中也。

古代哲學者中唱二元論最早者，為安那克薩哥拉士，彼以精神之原理為『理性』(1)，物質之原理為種子(2)，希臘兩大哲學者，如柏拉圖及亞里斯多德，均可稱為二元論者，柏拉圖以理念(3)及非有(4)，為最高之概念，由此二概念，以說明感官世界之成立，至亞里斯多德，更明白區分質料與形相，為二元之對立矣。

亞里斯多德所主張之『質料』與『形相』，與柏拉圖所主張之『理念』與『

之二元論
沿革

古代之二元論者

柏拉圖及亞里斯多

(1) Nous

(2) Spermata

(3) Idea

(4) Non-being

(1) Nous

(2) Spermata

非有』相當，不過柏拉圖所稱之理念，為離個物而存在者，而亞里斯多德所稱之形相，乃內在於個物者，柏拉圖所稱之『非有』，為絕對的虛無，而亞里斯多德所稱之『質料』，則為實有，彼以為個物，乃形相與質料之結合體，此結合體，為同一物質之兩面，而非相離兩物之結合，蓋以形相為現實狀態之實體，而以質料為未開狀態之實體，以形相為發展完成之現實態(1)，而以質料為將成形相及可以成形相之潛勢態(2)，就植物言之，種子為將成樹木及可以成樹木之質料，而樹木為種子發展完成之形相，彼雖認形相與質料，為一物之兩方面，然形相與質料，在個物常為對立的關係，一為能動，一為被動，譬如工人之製作物，原料為被動者，而製作者之意匠，為能動者，其一必為其他之一所動，方能成為製作品，其殊難成立為一元的思想也甚明。

亞里斯多德又以形相與質料之關係，可以適用於一切事物，個物與個物之間，亦有形相與質料之關係，如此類推，萬有一切，自最下者，以至最上者，無不為形相與質料關係之漸次的排列，其最下級者，對於任何個物，均不能成為形相之純粹質料。其最高級者，對於任何個物，均不作成為質料之

(1) Energeia

(2) Dunamis

純粹形相，彼以純粹質料，爲第一質料，以純粹形相，爲第一形相，而第一質料，爲純粹之潛勢，純粹之可能態，亦即純粹之物質，至於第一形相，彼名之曰神，以神爲最高級之形相，爲萬有運動之原因，然神自身，不能運動，爲『不動之原動者』其所以自身不動，而能他動者，乃基於一切事物所慕慕希求之理想，如藝術及自然美之能運動吾人之心是也。由此可知神爲純粹之形相，爲非物質物的無形體之理性，故神所認識之對象，爲神自身，神之思考，爲純粹之自觀，無所作爲，無所欲求，超越一切，而圓滿自足者也。亞里斯多德之哲學，雖爲中世紀基督教所歡迎，惟其所謂神者，乃超越的神，而非人格的神，此又不可不明者也。故二元論的思想，在中世紀，甚形衰頹，僅於基督教中，保有僅少之地位而已。

至近世紀二元論之創始者，當推笛卡兒，彼以物質與精神，爲兩種完全相異之本質，物質特有之屬性爲延長，而精神特有之屬性爲思惟，此兩者之間，有相互作用，而認識中之因果線，爲心物之接觸點，彼又認屬性有種種不同之狀態，如位置、形狀、運動等，爲延長之狀態；感情、慾望、判斷等

，爲思惟之狀態，而屬性乃不互相依存者，故認物質與精神，不僅爲相異，而且爲相反之兩種本質，據彼之物理論，謂物體之屬性即延長，而延長以外的，無具有物體之性質者也，如色聲香味觸覺等感官知覺之諸性質，皆爲主觀的，而非物體自身之性質，物體與延長爲同一的，故延長所存之處，即物體所存之處，亦無無延長之物體，因之而否定原子的存在，物體即爲延長的，其廣袤各點之質，均屬平等，不過因運動之不同，各點間遂生出差別與變化耳。運動之究竟原因爲神，神之目的，非吾人所能知，故爲何乃生運動之議論，不可插入物體論究之內，吾人對於運動，僅能就機械的加以說明而已。由此觀之，彼之物理說中，全然將目的論除外矣。彼又以爲物體之運動，絕對無增減，沒於此部分者，必現於彼部分，彼云運動法則有三：（1）物體在某種狀態時，常保持其恆態。（2）物體之運動，苟不爲他物所阻礙時，常爲直綫的進行。（3）運動之物體，觸於他物時，即傳其運動於他物。

其生物論，以人爲精神與物體之二元的結合，身體僅能營機械的作用，而引起身體之動作者爲精神，以腦中之松果腺。爲精神與物質結合之靈魂座

，笛卡兒之心理論，以意識內容，一方面分爲能動與被動，他方面分爲知與意，能動基于純粹之精神作用，而被動乃由身體與精神結合所生，又能動之屬於知者，爲理性及悟性，能動之屬於意者，通常稱爲意志，而被動之屬於知者爲感覺，被動之屬於意者，爲物欲情趣，其心理說，皆爲二元的說明者也。

其次爲偶因論(1)，偶因論在補正笛卡兒之說，旗幟鮮明之偶因論者，爲周蘭克士(2)彼以身體運動時，如何生起感覺？意志作用時，如何生起運動？此爲吾人所不能理解者，身體之動作，非促起心的變動之原因，心亦非促起身體運動之原因，心身在表面上，似乎相互影響，其實此不過爲一種偶因，而非真因，精神與身體，爲全然相獨立之實體，而二者之相互作用，爲不可知，且不可能者，最後以真正之原因，歸之於神，叔本華及羅澤均有此傾向。

其次爲精神物理並行論(3)，主張此說者爲斯披諾差，帕爾森，史賴馬赫等，並行論之主張，謂腦神經之生理的過程，爲心理的過程之條件，故自外部觀之，爲物理的性質，而存在於自然活動之因果系列中者，然自內部觀

(1) Occasionalism

(2) A. Geulincx 1625—69

(3) Psycho-physical paralelism

之，此過程實爲心理的，而爲感覺、知覺、表象、及意志之活動者也。

二，二元論之種類；

二元論之分類，亦有種種不同之學說，茲就通常之分類，表示於下：

(一) 實體二元論 Dualismus Der Substanzen

二元論 (二) 活動二元論 Aktiver Dualismus 又稱生成二元論 Dualismus Geschehens

(三) 心理的二元論 psychologischer Dualismus 又稱人性二元論 Anthropologischer Dualismus

(a) 實體二元論，爲最樸素的二元論，普及於無反省之人類社會，此二元論，以精神物質，爲一獨立之實體，而各爲其他獨立之實體所支持者也。

(b) 活動二元論，以精神物質，均爲非獨立的實體，不過因性質之不同，而對立存在，各從其特殊之法則，而起相互之作用，以笛卡兒之說爲代表。

(c) 心理的二元論，與活動二元論類似，分精神現象，與生理現象，並認其交互之作用，其所以不同者，即脫離形而上學的意義者也。

三，二元論之批評

二元論爲常識所最容易承認之學說，而以兩種根本的實在，說明萬有，最稱便利，故爲一部份之學術界，及通俗社會所信仰固執。如形而上學的二元論；柏拉圖之『有』及『非有』；亞里斯多德之『形相』及『物質』；康德之『現象界』及『智界』。人性的二元論；（靈魂與肉體）。宗教的二元論；（神與魔）。倫理的二元論；（善與惡）。神話的二元論；（光明與黑暗）。認識論的二元論；（感覺與悟性）等，二元論吾人亦不能視爲矛盾，蓋物的過程與心的過程之相互作用，爲吾人經驗中最原始的事實，吾人根據意志的選擇，而有所動作時，總覺有原因與結果之互遮，此種關係，卽爲一切因果關係之原型，此種意志與動作之關聯，爲吾人實際經驗上之唯一的因果關係，然因其發生于根本的統覺，所以此種關聯，又爲判斷之淵泉，及知識之淵泉也。

能力常住之原理，經邁歐(1)赫爾姆霍茲及阿斯特瓦得究明其意義以後，可以適用於一切化學作用，及物理作用，然能力常住之原理，非表示因果關係之唯一的方式，心理的現象之範圍內，本無所謂能力常住之觀念，然亦有因果的關係，試就個人心理發展之事實觀之，即能發見心理能力之增

之原理常住
能適用於不
心理的解於
釋

(1) Robert Mayer 1814—78

加，更就全體人類之發達史觀之，則心理能力之增加，更爲顯然，自印刷術發明以後，人類知識之增加，實出乎常人意料之外，昔日大哲學家所慘淡經營而後獲得之概念，今日吾人極容易使用之，故能力不滅之定律，不適用於解釋心理之進化，而最適於解釋心理之進化者，則爲溫德所假定之心理能力增加之定律，物理界之因果關係，已自成一系，其因果必相等，而在精神界中，每個作用，固然皆由其前一作用而起，然其後果，則常超過於前因，如精神的放射作用，影響於多數人之結果，分化發展，以至於無窮，故因果律，並不限於能力常住之原理所適用之範圍內，物理作用與精神作用間之交互關係，苟不認其爲交互影響與反應，則不能有所說明，此種說明，與科學之思想法則，並不牴牾，因果律本不一定要原因與結果等質等量，即在物理界中，所謂放射的原因(1)，亦非全等於其所放射的因果，精神作用，原爲放射的性質，因果自不能相等，故物理的原素，與精神的原素間之相互作用之理論，縱令人反對，然在科學上，尙能成立，仍不失其爲較正確之宇宙觀及人生觀也。

(1) Discharging-causes

第六節 多元論

多元論乃對於單元論(1)之名稱，即實在之本質爲單一乎(2)？抑爲雜多乎(3)？此爲實在之數量的問題，一元論以實在爲絕對的單一，多元論就廣義解釋之，二元論亦包括其中，但就狹義解釋之，即二元論以外之多元論，而認實在之本質的要素，爲雜多者也。

古代之多元論

(一) 古代多元論

多元論之思想極古，恩培多克雷士，以地水火風四原素之結合分離，說明宇宙之生滅，德莫克里叻士之原子論，更爲明白的多元論，茲述其大意於左：

德莫克里叻士之意見

德莫克里叻士，以原子論爲形而上學的基礎，謂原子之數無限，爲吾人之肉眼所不能見者，其形狀之大小，亦千差萬別，各個不同，其自身均有運動之力，無一定之方向，以運動於空間者也。原子因運動而發生衝突，乃起旋渦運動，向其周圍擴張，於是生起各個事物。原子之性質，平等如一，無有差別，惟原子集結之個物，乃生性質上之差異。個物之性質，如疏密、輕

(1) Singularism

(2) Einheit, Singularity

(3) Vielheit, Plurality

重，硬軟，乃因原子集結之如何而生，至於色味，寒熱等，不過爲知覺之主觀狀態，關於性質上之差別，而用主觀的說明者，乃受普羅達哥拉士之影響也。

世界由元子之旋渦運動而生，旋渦運動，乃起於類似的元子之集結，其大而重者，集於中央，其輕而小者，集結於周圍，乃成世界，無涯之空間中，亦分布有無數量之元子，因此由元子運動所生之世界，亦無數量，世界有增長伸縮，亦終有破壞之時期。

一切事物，皆由元子而成，人體亦然，惟人體之各部份，有一種心情作用之座位，如腦爲全身主宰，主思慮，心臟主忿怒，肝主慾情，靈魂爲最微細，最易動之火之元子所成，以散布於全身，靈魂之元子，有遊於體外之虞，故有因呼吸以吸收空氣中靈智之必要，死即靈魂元子之離散，以元子說明靈魂及一切心的現象，此其所以稱爲唯物論者也。

(二) 近代多元論

近代有名之多元論者，爲赫爾巴特，彼以實在之本質，爲無數之元素，

赫爾巴特
之意見

宇宙間萬事萬物，皆此無數量之元素相互關係而成者也。彼又以萬有之本體爲實在(1)，實在乃不能認識者，吾人所能認識者，僅止於現象，實在既不能認識，又何以知其爲多元乎？蓋赫爾巴特係以概念之修整爲出發點，而概念之修整，係基於經驗的事實，吾人所經驗的現象界之事實，有種種之矛盾，黑智兒以實在之繼續發展，說明現象界之矛盾，而赫爾巴特則以關係法，說明現象界之矛盾，謂吾人認現象界有種種矛盾變化者，畢竟爲由種種不同之性質，相互關係而生，即同一性質，因關係之不同而生差異，然吾人所認識之性質，皆爲一種假象，假象必有實在爲其根底，在性質上既認爲雜多，則實在亦爲雜多無疑也。

形而上學
之四根本
概念

赫爾巴特所稱實在，與埃勒阿學派之主張相同，有永恆不變之性質，彼又以(一)性屬(2)，(二)變化(3)，(三)物質(4)，(四)自我(5)，爲形而上學之四根本概念，修整此四根本概念，而解釋其中之矛盾，爲哲學上之重要問題，據彼之主張，每一實在物，似附屬有多樣之性質者，其實並非包含多樣之性質，乃若干實在，基於一種關係而結合，故表現若干性質也。如雪與光之關係

(1) Das Reale

(2) Inharenz

(3) Veränderung

(4) Materie

(5) Ich

，而生白的屬性，雪與手之關係，而生冷的屬性，白與冷非雪之性質中之固有者也。變化亦爲實在與實在之關係，而非實在自身之變化，實在爲單一而無分量與延長者也，實在相互間，各有空間之存在，如空間不存在，即無實在之區別，所謂有無數之實在存在者，乃實在間有空間存在之意義，實在排列於空間時，乃生長及運動，此即爲無延長之實在，所以視爲有延長之物質也。物質界之延長，爲精神界表象之持續，自我亦不外此表象之持續而已。

來布尼茲之單子論(1)，亦可視爲一種多元論，彼以單子(2)爲實體，爲活動力之單元，非延長的，非物質的，爲獨立自存之個體。以其爲非延長之個體，故不可分；以其爲獨立自存之非物質的個體，故不受其他之影響，而自發的開展者也。自己之開展，即自己之表現，單子之單一的表現，不僅表現其單一的全體，並能表現萬有單子之全體狀態者也。故一單子，即能表現宇宙全體，即爲一小宇宙，即爲宇宙之代表，單子之數量無限，然各單子之表象內容，均爲同一，惟差別之中，有統一與秩序。來布尼茲主張各單子之特殊的多元，同時又認多元間有一定的統一性之存在，已離嚴密的多元論之立場矣。

(1) Monadology

(2) Monad

一元論與
多元論之
調和

來布尼茲之單元論，認個個獨立之存在，同時認一切實在間有相互作用之存在，雖已離嚴格的多元論之立場，其目的在調和多元論與一元論，最近如羅澤，哈德曼及溫德，皆立於此調和的見地，以論究生成問題者，羅澤之實在論，承認個個獨立之存在，爲一種多元論，同時又主張各個體間，有統一的存在，又顯然爲一種單元論也。

最近詹姆士亦主張事物之本源爲多元的，其理論與實用主義有關，謂現存多數之事物，相互有一種關係作用，此即可視爲一種多元之聯合，但此種主張，已完全回復於常識之地位，由此可知多元論，一方爲澈底的經驗論(1)，他方爲透澈的活動論(2)也。

第四章 實在之生成

第一節 概論

實在爲何？已如上述，然此實在，究竟如何生成宇宙萬物乎？實在本質論，在究明實在之本質，實在生成論，在究明實在之生成，前者稱爲本體論，後者稱爲宇宙論。

詹姆士之
實用主義

(1) Radical Empiricism

(2) Through-going-activism

生成之意義

廣義之生成

狹義之生成

生成之原理
因果觀與目的觀

一，生成之意義

生成(1)有廣狹二義；(1)廣義之生成，與變化(2)同義，希臘之哲學者，認萬物之本質爲一，由此單一的本質之變化，以生成森羅萬象，如泰雷士以水爲單一之本質，安納克緱曼朱洛士及安納克緱美列士，以空氣爲單一的本質，其一切生成的過程，謂之生成，而密勒多斯學派，則不假定一原質，以說明一切，惟意識的認爲有唯一的根本原理之必要，而以唯一的根本原理爲『有』(3)以『有』與『生成』對立，赫拉克賴多士，柏拉圖，及亞里斯多德，亦有同樣之主張，近世哲學之現象論，亦基於此原理，以『有』爲本體，以生成爲現象也。(2)狹義的生成，純粹視爲一種變化，換言之，生成即新狀態，新形式，新條件所生起之過程，凡不同之變化生起時，已不含有此等新狀態，新形式，新條件，而此等新狀態，新形式，新條件之概念，已包含於生成之概念中矣。

二，生成之原理

生成問題之根本原理，爲因果觀與目的觀，因果觀者，乃指現象間之盲

(1) Becoming

(2) Change

(3) Being

目的必然的關係，有原因乃必然的生起結果者也。目的觀者，乃指現象間所存在之有意的自由的關係，爲生起一定之結果，而以一定之意匠進行者也。基於此根本原理，乃生兩種不同之立論，以究明生成問題，其以因果之法則，說明生成問題者，謂之機械論(1)，其以目的觀念解釋生成問題者，謂之目的論(2)，茲分別述之於下：

第二節 機械論

(一)因果性：機械論乃以因果之原理，對於生成問題，爲統一的解釋者，故又稱爲因果論(3)，機械論以因果性爲生成過程之規準，一切事件，無一非爲因果關係所規定，原因與結果之間，有必然的關係之存在。換言之：即基於一定之原因，乃生一定之結果，此外無何等生成之原理也。譬如吾人觀察一件事，必然發現一種觀念，即如何發生此種事件(結果)乎？其原因安在？原因與結果之依屬關係，及時間的繼起，非偶然的而爲必然的，且因果關係，不僅限於一回之特殊關係，一定之原因，必生起一定之結果，有普遍的關係存乎其中，時間的繼起，不能視爲因果關係，乃因果的附從關係也。

(1) Mechanism

(2) Teleology

(3) Causalism

(一) 機械論之種類：機械論分偶然的機械論(1)，與法則的機械論(2)，偶然的機械論，即無法則的機械論，亦稱偶然論，謂世界之生成，無一定之法則，而為偶然之成就。法則的機械論，亦稱法則論，以世界之生成，有一定的自然法之存在，一切現象，咸循此自然法，為機械的生成，法則的機械論者，謂存在於世界之事物間，整然有秩序者，以事物自身，即屬於自然法故也。今日之自然科學，皆成立於此法則的機械論上，故法則的機械論，即自然科學之精神，如進化論，勢力保存論，莫不以法則的機械論為其根底也。

(二) 機械論之史的發展：機械的解釋宇宙現象之思想，在哲學史上，發見最古，希臘古代之哲學，一般均帶有機械觀之色彩，如安克納緱美列士，盧克依波士，(原子論之創始者)及其弟子德莫克里多士等，初期的唯物論者，即提倡此思想者也，安納克緱美列士，以物質原子之集合離散，說明生滅之現象，為純粹之機械論，柏拉圖及亞里斯多德，則提倡目的論，故古代希臘思想界，機械論與目的論，的互綜錯，埃披克拉士學派，則奉承德莫克里多士之世界觀，立於純粹之機械論，謂世界乃循自然的法則以生成，決非支

(1) Accidental Mechanism

(2) Methodical Mechanism

中世紀之
機械論近世紀之
機械者
霍布士
之意見

配於有思惟意欲之神，而斯多阿學派，則立於二者之間，以解釋宇宙之生成，謂事物之變化，乃基於一定之法則，則為顯明的機械論，而以此一定之法則，名之曰「理性」(1)，則又近於目的論矣，中世紀基督教之盛興，而目的論亦因之發達，故中世紀可謂為目的論之全盛時代，及至近世紀，機械論乃與目的論對抗，入於爭衡之狀態矣。近世機械論者，首推霍布士，茲將霍布士之意見，述其大要於左：

霍布士受克布勒(2)蓋律雷及孔德(3)之影響，以建立其機械的世界觀，而機械的說明自然現象，謂一切存在，皆為物體，一切事象，皆為運動，自然界之現象，固無論矣，即精神界之現象亦然，一切運動，皆為機械的必然的生起者也，物體以外。無有實在，空間乃為吾人存在之幻像，時間乃為吾人運動之幻像，學問除研究實在及運動於空間之物體外，決不能以宇宙間之祕密，為研究之對象，在物理學以觀察及實驗所能確認之一切物體，亦僅於形成該物體之原子運動之結合，方能究及之也。

霍布士以其機械的世界觀，更倡感覺論，以說明認識，而以精神作用，

(1) *Nous*

(2) J. Kepler 1571—1630

(3) A. Comte 1788—1857

亦爲運動之一種，精神作用之最簡單者，爲由外界之刺激所生起之感覺，一切精神現象，均不過爲此感覺之變形而已，因感覺所生起之運動的殘存者，爲想像及記憶，又由感覺所生起之快不快的情感，乃生起其所預期之欲求，與憎惡之情意，多數之欲求相爭，強者制勝，則爲意志，故意志亦與自然現象同樣，乃由運動而機械的被規定者也。霍布士之意志決定論，自感覺的變化，系統的說明一切精神的過程，較康帕列拉(1)，更進一步也。

霍布士以後，英國之經驗論者，多立於機械論的見地，而大陸派之理性論者。多立於目的論的見地，至於英國之經驗論者中，柏克雷主張有神論的目的論，而大陸派之理性論者中，如斯披諾差之主張機械論，殊屬意外，而斯披諾差主張之機械論，與經驗論者所主張之機械論不同，彼之主張，以個物僅作爲『神之本質的表現』思考時，乃始存在，所以存在爲偶然的，然個物之存在，亦非無原因，個物之原因，即其他之個物，而以此無限的因果之連鎖爲神，經驗論者之機械論，至休謨達於極點，即因果之法則，而亦否定之矣，茲將休謨之主張，述其梗概如左：

(1) Campanella 1568—1639

休謨之意
見

休謨分知識爲兩種：（一）論觀念相互之關係者；如數學乃基於類似律，以認識數或量之關係者，與客觀的事實無關係，故數學非所以規定實在物之關係，乃所以規定觀念相互之關係者也。數學爲唯一論證之科學，故數學上之命題常爲確實。（二）關於事實的知識，更分爲兩種：（A）敘述經驗的事實（印象）者。（B）基於經驗的事實，以推論未經驗之事實者。前者基於接近律，後者基於因果律。

惟推論雖基於因果律，吾人究如何認識因果律乎？由一物以生他物之因果關係，乃吾人所不能直覺者也，吾人所能直覺者，僅單純之異同，與鄰接關係而已。且因果關係，不能因純粹思惟以論證之，蓋因果關係，非分析的，無論如何分析『因』之觀念，決不能引出『果』之新觀念，是以吾人不能因經驗以認識因果關係，良以經驗雖示吾人以事件次第繼起之現象，然經驗並未示吾人以存於事件與事件間必然之關係也。

然則因果之根據，究何在？吾人雖不能經驗存在於事件與事件間之必然的關係，然接觸一事件，即預期他事件之繼起，此『預期』即因果律之基礎

因果律之
根據

主觀的信
念與蓋然
的法則

康德對於
因果之意
見

，而以預期之原因歸諸習慣，譬如吾人屢屢經驗兩種現象，相繼而起，於是因聯想之結果，每接觸一現象，隨即想起他之現象，因果律即基於習慣，由一觀念而不得不移於他觀念之感情。要之：因果關係，不過由習慣所生之主觀的信念而已，至於以思惟與客觀的事實之間，有必然的關係之存在，殊為迷妄。且因果律不過僅一蓋然的法則，故基於因果律之認識，亦不過蓋然的認識而已。換言之：即推論既非論理的知識，亦非事實的知識，惟雖屬於一種信念，於吾人之實際生活，亦為極必要者也。

休謨對於因果關係之必然性，雖為心理的說明，然因果概念之其他的要素，尙未曾說明，蓋因果關係之普遍的妥當性，亦不能以習慣、聯想，及單純的歸納，所能說明者也。對於因果之原因，予以新的解釋者為康德，彼以統一可能的經驗內容之先驗的形式（範疇），闡明因果之原理，而於認識之世界，則澈底主張因果的必然性，關於因果性之解釋，受康德之影響者甚多，茲就康德以後關於解釋因果性之意見，約略述之於左：

康德認一切生成，皆有其原因，由此原因，基於一定之法則，必定繼起

先驗的制約

何種事件，所以不能證明者，爲經驗自身之可能性所制約故也。凡爲經驗之對象者，雖爲先驗的制約，然爲確實的，妥當的，不依存於聯想的主觀之豫期，一切變化，乃由因果之法則所生起者，康德以因果之原理，爲自然的合理的一原理，并認此因果概念，可以普遍使用於現象界者也，甫里士(1)，叔本華，蘭格，李布曼，柯亨，納多補，溫德班，納斯克(2)，柯翁(3)，孟斯特堡，李爾等，皆承此見解者也。

機械論之批評

(四)機械論之批評：偶然的機械論，尙不能認爲妥當之說，假使世界全無秩序，則世界之研究，殊不可能，世界之研究，既不可能，又何能斷言其爲無法則乎？法則的機械論，較偶然的機械論，稍有確實之根據，然亦不無難點，蓋世界之現象自身，非後于法則而生起，乃人類認宇宙中各現象間，有一定之秩序與法則，是亦不過爲目的之倒置而已。且法則的機械觀，以因果之法則，運命的律一切現象，則於生物尤其於人類之自由意志的自由發展，顯然鑿柄不容也。

第二節 目的論

(1) J. F. Fries 1773—1843

(2) E. Lask 1875—1915

(3) J. Cohn 1869

目的論乃以目的觀念為根據，而解釋生成問題者，謂世界之生成，為實在之意匠的活動，機械論以原因為主，認一切事象，皆由原因必然生起者也，而目的論，則以結果為主，並謂此結果之背後，有目的原因之存在，故目的論，乃人類基於自己之生活經驗，加以類推，而建立之世界觀，蓋人類之行動，常自覺其為目的所左右故也。

然目的論，不一定否定因果，亦認結果，必有原因之存在，惟不如機械論者。請以一定之原因，而盲目的認為有必然的結果，而以原因之中，含有目的觀念，解釋一切生成。換言之；目的論乃以結果為先，而規定一切生成之統一，無論全體的或部分的，超越的或內在的，必有目的原因之作用，凡一切先行之原因，皆向結果而行動者，故目的論不惟不否定因果性，更足以補充因果性也。

一，目的論之種類：目的論因標準之不同，約可分為三種：

(1)一元的目的論(1)，與二元的目的論(2)，一元的目的論，僅認有一種原因，為因果的活動，同時為目的之作用者。二元的目的論，乃認有兩種原

(1) Monistischer Teleology

(2) Dualistischer Teleology

構成的與
規制的超越的與
內在的樸素的與
純理的之 目
沿 的
革 論

因，一爲誘起結果之作用原因，一爲目的原因，二者並存者也。

(2) 構成的目的論(1)，與規制的目的論(2)，構成的目的論，乃認原因所以構成目的觀念者，故又稱爲客觀的目的論，規制的目的論，乃認原因所以規制目的觀念者，故又稱爲方法的目的論。

(3) 超越的目的論(3)，與內在的目的論(4)，超越的目的論，認有超越的目的之存在，因其今目的性之誘導，乃生成世界，柏拉圖之理想論，卽爲代表的超越的目的論。內在的目的論，認一切事象，均有其內在的目的，因其目的之實現，而生成世界，近世生物學者，多立於此種見地之上。

(4) 樸素的目的論(5)，與純理的目的論(6)，樸素的目的論，又稱擬人觀的目的論(7)以自然之生成，與人類之活動，爲同一表象，含有神話的世界觀，蘇格拉特士之目的論屬此。純理的目的論，立於調和的見地，認目的原理，與機械原理並立，最近之目的論，多屬於此類。

二，目的論之史的發展：目的論在哲學史上，亦發生最早，其最初以目的觀念，導入世界觀中者，爲安那克薩哥拉士，彼自埃勒阿學派之實有論出

1) Systematic Teleology
2) Regulative Teleology
3) Transcendental Teleology
4) Immanent Teleology

(5) Naive Teleology
(6) Rational Teleology
(7) Anthropomorphic Teleology

安那克
哥拉士
之意見

於一切
包含
理部中
之
力

希臘
哲學
全盛
時代
之
目的
論

發，謂世界之原質，乃不生滅者，不過因離合而轉變耳，然彼之意見，不如恩培多克雷士之以地水火風，爲元素之數，而認定性質不同之元素，有無數量之存在，稱此無數量之元素爲種質，種質無論如何分離結合，其性質永久不變者也。無數量之種質，其形色味各異，世界最初一切之種質，全然混合，其後異種相分，同種相合，乃生萬物，萬物之差別，非由於異種質之相合，乃由於異種質之相離，現存之萬物，尙未完全爲異種質，故尙有分離之可能性，故柏拉圖謂一切乃包含於一切之部分中也。

種質生起運動者爲理性之力，理性力乃獨自存在，毫不與他物混合，且不爲他物所動者，理性力在一切種質中，爲最純最細，而具有最大之力者也。惟理性力雖較恩培多克雷士之愛憎，更爲靈智，然亦爲物質的，彼更以理性說明世界之生成，謂宇宙最初爲種質之混合狀態，迨理性一起旋動，波動四方，因機械的作用，乃成世界也。

安那克 差哥拉士之目的論，全然未脫機械論之立足點，至蘇格拉特士，目的論的觀念，乃更爲顯明，不過蘇格拉特士，重人倫之研究，認自然界之

活動，亦與人類之目的活動同樣，故彼之目的論，亦不過爲一種擬人的目的觀而已。至柏拉圖，乃予目的論以整然的體系，彼以理念爲世界之本質，一切現象，皆以理念爲模型而創造，以理念爲目的而進行者也。惟彼所主張之理念，完全與現象世界分離，目的在自然之過程以外，所謂超越的目的論是也。至亞里斯多德，則以體質與形式之二元論，將目的觀念，導入現象世界中，提倡內在的目的論。亞里斯多德以後之希臘哲學，機械論與目的論，互相綜錯，如斯多阿學派，一面主張機械論，一面傾向於目的論，至新柏拉圖派，乃完全以目的論爲根據。

中世紀之哲學，完全趨向於目的論，蓋基督教之普及，以神之觀念爲中心之超越的目的論，爲整個的世界觀也。至近世紀，機械與目的論，又互相綜錯，其結果乃產生機械論與目的論之調和的見地，顯明的持此見地者，爲來布尼茲，彼以自然界之現象，爲機械的因果的，同時以此機械的因果的法则，爲有目的性之世界秩序的表現，吳爾甫與來布尼茲同一見地。立於形而上學的見地，以企圖機械論與目的論之調和者爲羅澤。立於批判的見地，予

康德之意見

規制的概念

康德以後之目的論

目的論以新的解釋者爲康德，彼謂目的乃吾人心的生活所賦予，以之研究自然界，不過爲一種推論，即自然界之目的，非吾人所認識者。換言之：目的非悟性之嚮範，亦非客觀的認識（構成的）之要素，然亦非假構，吾人考察一切生成，恰如由目的而生起者，乃由吾人熟慮的判斷力所生起之規制的概念（1），而此規制的目的概念，僅於吾人造作系統的統一，或擴大因果的認識時，方有作用。換言之；即吾人理解有機體之部分，與全體之關係，常認識自然之合目的性之存在，更擴大此目的的統一，以適用於自然全體也。

康德以後，襲其學說，以目的觀念，作爲規制的原理解釋者甚多，如柯亨，納多補，梭格瓦特，李爾等，其主張雖有多少之差異，然認目的不爲因果律所限制，而可以擴大因果律之點，則均相同也。其他生物學者，進化論者，如達爾文，拉馬克，斯賓塞爾等，亦以機械論與目的論接近，而於有機體及生物現象中，求合目的性之適用，達爾文以自然淘汰說明之，拉馬克以衝動及意志努力之因果的過程，爲內在的要求之滿足，泊乎軌近，自創造進化論之見地，以求目的論與機械論之調和者爲柏格森，茲就柏格森之主張，

(1)Regulative Conception

述其梗概如左：

柏格森之
意見

創造進化
論

否認純粹
機械論
之目的論

柏格森以宇宙爲一大生命，而生命亦即廣義的意識，此意識乃吾人確實具有者也。惟此意識現象，非獨立的固定的存在，乃不斷的連續流動者，如現在之『自我』，雖以全意識爲背景而存在，而保存含蓄一切過去，然同一狀態之反覆，決不可能，吾人生活之各瞬間，爲一種創造，一切狀態，均有關係乎吾人人格之變化及成長，柏格森謂吾人生命之起源，乃由原始的生命(1)，於積世屢代中，分裂許多種屬之個體，與周圍戰，乃進化而爲現存之各種生物。生命綿延不斷之流動，其力益加強大，乃能向無限方面進展。吾人之意識現象，僅能回顧過去，不能預知將來，生命之進化亦然，其前途乃不能預知者，故機械的說明，或予以一定之原因，均屬不可能之舉也。蓋機械論及目的論，均重視理智作用，而忽畧不斷的流轉，故不能獲得進化之真相，科學僅就抽去時間觀念之現象，加以分析整理，以順應實際生活，而對生命現象之全體，不能有適切之說明也。柏格森雖否認純粹的機械論，同時否認純粹的目的論，而認一切實在，均發自同一根元之生命。柏格森自心理哲學出

(1)Élan Vital

發，而論究廣義的生命哲學，頗具神祕的意義，（關於柏格森之哲學，詳第六篇現代哲學。）

(二)目的論之批評：樸素的目的論，為一種幼稚的世界觀，然較超越的目的論，略為進步，惟有人格性的精神之存在，吾人究如何知之乎？此種世界觀，因人智之進步，必然的趨於破滅。內在的目的論，雖較超越的目的論進步，然各事象所含有之內在的目的，亦非吾人所能認識者，故內在的目的論，亦僅止於人間之想像而已。立於機械論與目的論之調和的見地之純理的目的論，雖不能使吾人完全滿意，然在現代，仍不失其為較善之宇宙觀也。

第五章 實在之究竟

第一節 概說

關於實在之最後問題：即實在之背後，果有神之存在乎否乎之問題，在哲學上論究此問題者甚多，鳩爾培稱此等哲學者，為形而上學之神學派(1)，而神學又可分為兩派，一為無神論(2)，否定神之存在者。一為有神論(3)，肯定神之存在者，有神論又分為一神論(4)，與多神論(5)，而一神論又分為擬人

(1) The theological Schools in Metaphysics

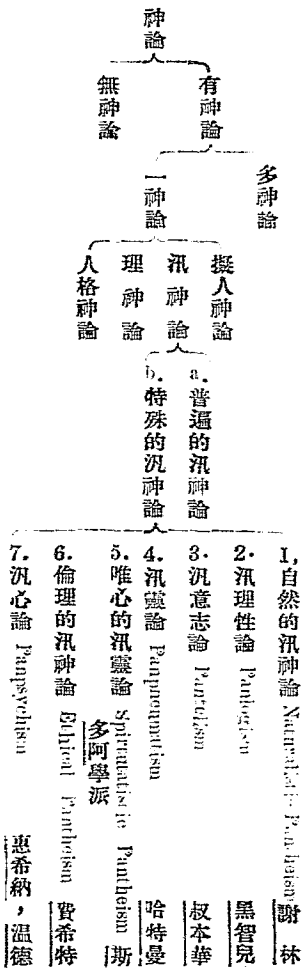
(2) Atheism

(3) Theism

(4) Monotheism

(5) Polytheism

神論(1)，汎神論(2)，理神論(3)，及人格神論(4)等。而汎神論又分爲普遍的汎神論(5)，及特別的汎神論(6)，茲列表表示於左：



第二節 有神論

有神論肯定神之存在，同時並自多方面予以證明，如(1)實體論的證明(7)，(2)宇宙論的證明(8)，(3)目的論的(物理神學的)證明(9)，(4)論理的證明(10)，(5)道德的證明(11)等，以上五種證明，凡有神論者，皆立於同一之見地者也，有神論又分爲一神論與多神論，而一論神，更分爲四種；茲分別述之於左：

有神論之五種證明

(1)Anthropomorphic Theism (2)Pantheism (3)Deism (4)Personal Theism
 (5)Universal Pantheism (6)Particular Pantheism (7)Ontological Proof
 (8)Cosmological Proof (9)Teleological(Physico-teleological) Proof
 (10)Logical Proof (11)Moral Proof

(甲) 一神論

(一) 擬人神論：以神爲全智全能之實在，超越宇宙以外，基於其自由意志，以創造此宇宙者，故又稱爲超越神論，耶路撒冷，以神爲存在於世界外之睿智，而且有無限之思惟活動與意智活動者，稱爲擬人神論，此種擬人神論，最初存在於原始民族中，現今基督教的學者，咸抱此信仰。

(二) 汎神論：不以神存在於宇宙以外，而以神存在於宇宙之內，神與宇宙，實乃一體，而充滿于宇宙生成之過程，無論何種事象，即一滴之水，一撮之沙，皆具有神性者也。汎神論又分爲以下二種：

a. 普魯的汎神論：即以神與一切事象同視，古代倡此說者，爲埃勒阿學派，近世倡此說者，爲卜魯諾及斯批諾差，斯批諾差以神即實體，宇宙萬象，乃爲神之自己表現。

b. 特殊的汎神論：對於一切事象，不盡視爲神，僅於一切事象之根本原理的某一事象，與神同視。換言之，即一切事象，皆生自某根本原理，因根本原理的解釋，又生種種不同之類別，如謝林重視自然，而以自然與神同視

，稱爲自然的汎神論；黑智兒以理性爲根本原理，而以理性與神同視，稱爲汎理性論；叔本華以意志爲根本原理，而以意志與神同視，稱爲汎意志論；哈特曼以兼備理性意志之精靈(1)爲根本原理，而之以與神同視，稱爲汎靈論；斯多阿學派，以世界精神與神同視，稱爲唯心的汎神論；其他如費希特之倫理的汎神論；及惠希納，溫德之汎心論；皆屬於特別的汎神論也。

(三) 理神論：以神卽理性，而反對基督教之超越神論。理神論者，雖認神爲宇宙之創造主，但宇宙不直接受神之支配，而基於神所賦予之合理的自然法以發展者，故理神論對於超越神論，又稱爲自然神論；近世理神論者，爲陶蘭(2)柯林士(3)丁達爾(4)夏布(5)莫爾干(6)博林布洛克(7)等。

(四) 人格神論：以神爲具有完全之知情意，爲宇宙之內在的根源，所以創造宇宙，維持宇宙，支配宇宙者也，宇宙卽神之意志的表現，以神爲人格的，類似擬人神論，然又不似擬人神論，以神爲超越世界之事象者也，以神爲宇宙之內在的根源，類似汎神論，然人格神論，以神具有完全之知情意，則又與汎神論異，近世倡此說者，爲羅澤，博阿(8)瓦得(9)等。

(1) Pnema
(2) Toland 1670—1722
(3) Collins 1676—1729
(4) Tindal. 1656—1733

(5) Chubb 1676—1744
(6) Morgan
(7) Bolingbroke 1698—1751
(8) Bowre

(9) J. Ward

(乙)多神論：多神論乃認宇宙間有多數之神，爲之主宰，以此種思想爲根底之宗教甚多，自基督教之立足點觀之，其他一切宗教，皆屬多神論，惟多神論，雖立於多神之立足地，或以某神爲中心，而統一其他一切之神，多神論之宗教，均有此傾向也。

第三節 無神論

無神論乃否定神之存在，與感覺論及唯物論之關係甚密，古來幾多之唯物論者及感覺論者，皆爲無神論者，如康的雷克之感覺論，以感覺爲一切認識之根源；休謨之懷疑論，否定一切信念；孔德之實証論，否認現象以外之形而上學的認識；康德之自然的因果性，以自然的因果外無實在，以及十八世紀法國之唯物論，認一切爲物理的運動，而否認精神的存在，是皆主張無神論者，立於唯物的見地，澈底主張無神論者，爲何爾巴哈，茲略述其意見於左：

何爾巴哈以存在于宇宙中者爲物質，物質具有運動與廣袤之力，而運動起於引力與斥力，因運動之樣相不同，乃發生種種不同之現象，至於精神及

神，不能爲實體的存在，吾人覺精神與身體對立存在者，此爲吾人僅知覺外部運動，而不能知覺內部精微運動，遂以之歸於精神作用耳。彼信世界之外有神之存在者，亦與此同一見地，蓋世人所能覺知者，爲現象之世界，而對於宇宙間不能知覺之一切事象及原因，歸於神之作用也，神之觀念，起於人類之無智，假定非物質的主宰，以說明自然界，殊屬謬誤也。

要之：有神論之主張，視爲人性之道德生活，及宗教生活之內在的要求，不能謂爲不合理，以之解釋宇宙現象，而調和理論的知識，則大有論究之餘地也。

第六章 實在論關係之問題

第一節 意志自由問題

實在論關係之問題中，與人生最有關係者，爲意志自由問題，及人生問題，此二問題，普通在倫理學中論究之，茲就哲學的見地，述其大要於左：

吾人之意志，果爲自由乎否乎？換言之，吾人能否基於自由意志以活動乎？此爲意志自由論之中心，意志自由論與實在論有密切之關係，蓋世界之

有神論之
批評

意志自由

生成，如以機械論解釋之，則宇宙萬象，皆從因果律，為盲目的活動，故人間意志，亦無自由之可言。反之，如以目的論，解釋世界之生成，則一切萬物，不能為盲目的因果的活動，人間意志，乃能認有自由之存在。就實在之究竟言之，如以世界之過程，為基於神之豫定，而必然的成長者，則人間意志，亦無自由之可言，反之：以世界的過程，為非豫定的，無必然性之存在，則人間意志，乃有自由，以宇宙為豫定的必然的過程者，稱為豫定論(1)，或宿命論(2)，亦稱必然論(3)。主張世界過程中，無必然的存在者，謂之非豫定論(4)，或偶然論(5)，亦稱自由論(6)。

宿命論主張因果關係之普遍的妥當性，謂一切事象，均有其原因與結果，人生恰如一大數學公式，可以預定計算者也。而非宿命論，則依存於道德生活之事實，而假定行為之自由，茲更引申之如左：

(甲)必然論：絕對否定意志之自由，謂人間之意志，完全為神及世界之過程所支配，故決不能有意志之自由，如斯批諾差，及赫爾巴特，為代表的必然論者。斯批諾差謂吾人於行為中所經驗之自由的感情，不過不知其原因

(1) Determinism

(2) Fatalism

(3) Necessarianism

(4) Indeterminism

(5) Accidentalism

(6) Libertarianism

耳，一切生物之行爲，爲其本性之必然的結果，恰如三角形之性質，由其形之本質所生也。

自由論

(乙)自由論：自由論絕對主張意志之自由，謂苟必然論者之說爲真，則人間之活動，不過爲自然之傀儡而已，故人間之一切行爲，可以不負法律上及道德上之義務，此種社會，尙有生存之價值乎？此意志自由論之所以起也，意志自由論，又分爲神學上之意志用自論，及論理學上之意志自由論。茲更分別述之於左：

(一)神學上之意志自由論，又分爲二種：

A. 神性論上之自由意志問題；此問題起於神與宇宙之關係，神與自然法及道德之關係，若以神爲主，而以自然法及道德爲從，則神之意志，即自然法，神之命令，即道德法，以神之意志，爲真僞善惡之標準，故神有絕對之自由意志。若以自然法及道德法爲主，而以神爲從，則因其爲自然法，因其爲道德法，神以之爲意志，以真僞善惡，爲神的意志之標準，故神之意志，依存於一定之理法，而受若干之限制，彼辯護奇跡之可能，及恩寵之功德者，咸側

神學上之意志自由論

神性論的

重神之自由意志，謂神基於自由意志，有時超越一切自然法，而表現奇跡，超越道德法而赦有罪，故基督教之正統派，咸傾向於此種自由意志論也。

B. 人性論上之自由意志問題，起於贖罪之教理，謂人間需要救濟，然不能自救，必須求救於基督，人何以不能自救？因為罪惡所束縛，不能自由，苟人有自由，則不需他力救濟，而否認基督之代贖，教會之威權，必因之縮小，故正統派咸有否定人間自由意志之傾向，以主張人間有自由意志者為異教，而排斥之也。

(二)倫理學上之自由意志論：又分為三種：(A)物的自由(1)，(B)知的自由(2)，(C)道德的自由(3)，茲分別述之於左：

A. 物的自由，即身體上及其他物質的自由，此種自由，吾人不能對絕具有者也，如有人行將溺死，雖欲救之，然為疾病所束縛，而失其身體運動之自由，故縱令救助之念甚強，亦不能救助，以吾人無物的自由故也。

B. 知的自由，吾人之行動，不支配於不合理的衝動(4)，而支配於合理的思慮。換言之；不支配於物慾，而支配於良心之行動，故合理的行動，即自

(1)Physical Freedom

(4)Nonrational Impulse

(2)Intellectual Freedom

(3)moral Freedom

由之行動，苟爲物慾所支配，即失其自由，故斯多阿學派，謂有德之人，即自由之人，而惡行之人，即奴隸之人，奧格斯丁(1)，謂意志須於不服從罪惡時，乃得自由也。

C. 道德的自由，即行爲選擇之自由，吾人當行爲時，無論先行事項，(遺傳，教育，境遇等)如何宿命的決定，吾人亦能克服物慾之誘惑，從良心之指示，而涵養其德行，故在道德上，人間各有其行爲選擇之自由也。

(丙)調和論：調和必然論與自由論者爲康德，及叔本華，康德分世界爲『物如』與『現象』，認物如之世界，有絕對的自由意志，而現象界則完全爲因果法則所支配，故彼之道德法，爲無上命令，彼以真的自由，須於超越的世界，乃能實現，而現象界之意志，乃爲因果之網所束縛，不能有自由也。

叔本華亦與康德有同樣之立論，彼亦區分世界爲物如之世界，及爲空間時間與因果律所限制之現象界，彼以個人之性質，雖永久的決定，然其行爲，則自永久不變的因果關係出發者也。

自心理學的見地以倡調和論者，在古代爲亞里斯多德，在近代爲羅克，

道德的自
由

康德之調
和論

叔本華之
調和論

心理的調
和論者

(1) Augustinus 345—430

來布尼茲，羅澤，哈特曼，溫德等，謂吾人之意志，雖無絕對的自由，然亦不受其他何等之干涉，而從其意志之所向，以活動者也。

第二節 人生問題

人生問題，即人間對於人生之態度問題，人生問題之中心，即人生果有生存之意義與否之問題也。古來哲學家及宗教家，對此問題之解釋甚多，大別之可分爲三種：(一)樂天論(1)(二)厭世論(2)(三)調和論(3)，惟人生觀亦與時代之遷移有關，如古代之人生觀爲感情的，近代之人生觀爲理智的，人生觀爲哲學之問題，同時爲倫理學上之重要問題也。茲就三種人生觀，分別述之于左：

(一)樂天論

樂觀的解釋人生，而肯定其價值者爲樂天論，希臘初期之哲學者，如赫拉克賴多士，巴美尼得士，安那差哥拉士，格塞諾法列士等，皆樂天論者，亞里斯多德，斯多阿學派，新柏拉圖學派，亦傾向於樂天論者，近世如笛卡兒，斯批諾差，康德，謝林，黑智兒，史賴馬赫爾，帕爾森，斯賓塞爾，倭堅等，皆於樂天論之下，肯定人生者也。

(1) Optimism

(2) Pessimism

(3) Eleticism

古代之樂
天論者赫
拉克利多
士之意見

近代理想
主義者倭
堅之樂天
論

無限世界
之憧憬

(A) 古代代表的樂天論者，爲赫拉克利多士，彼以變化爲萬有之實相，但變化流轉，亦有常住之格律，彼以此格律爲『道』(1)，道以外卽無常住之存在，皆爲永久之流轉者也。換言之，道卽存在於變化流轉中恆常的法則，萬物悉爲此法則所支配，人類亦然，故人類世界終有調和圓滿之境地，縱令目前之世界，不調和圓滿，然此非人生固有之真相，乃一時的變態，故吾人服從天道之命令，卽合乎天道之法則，合乎天道之法則，卽爲至善，至善卽調和圓滿之極境，彼之樂天論，乃爲立於倫理之見地之主意的樂天論。此外或立於主知的見地，或立於宗教的見地，以樹立其樂天的人生觀也。

(B) 近代之理想主義者，基於哲學的思索，與宗教的信仰，樹立樂天的見解，揭發偉大之宇宙理想，使人生漸次與理想接近者爲倭堅，彼以人間具有絕對的統一化、無限化、內面化之要求，如此欲求不能滿足，則生活爲不可能，彼以精神生活之實在，卽無限之世界。

此種絕對的諸傾向之存在，卽絕對無限的世界存在之顯示，彼所謂絕對無限之世界，卽精神生活之絕對的實在，而此精神生活之絕對的實在，卽一

(1) Logos

切生活與現象之絕對的實在，故道德生活，實具有無限的永遠性，絕對性者。換言之：道德生活，乃絕對無限存在者也。學術亦然，真理之根本，具有無限之絕對性，故能開發無限之智識。藝術生活亦然，具有絕對永久之生命，決非偶然的有限的現象。此外一切社會生活及實際生活，莫不皆然，倭堅以道德，學術，藝術，社會等生活，就全體觀之，為絕對無限之大生命，此大生命之開展，即現實之文化，故現實生活，皆基於此絕對無限之大生活的發現，一切皆統一於此最高的實在者，苟無此最高之統一，則一切生活與現象，即生起不調和與矛盾，而吾人善美之生活，必陷於不可能。倭堅謂此精神生活，為一種超越的實在之人格神，惟此非普通意義之神，乃徐徐向無限開展之神也。現實界之一切社會生活，學術生活，道德生活，及藝術生活等，苟無此超越神，予以無限之生命，則必歸於死滅，可知一切變化，皆由此無限生活流出者也，倭堅雖立於宗教的見地，以建樹其樂天觀，其哲學之價值，亦即存於此也。

(D) 樂天論者對於罪惡及苦痛之態度：惡分為廣義的惡與狹義的惡，廣

義的惡之第一種；即來自自然之惡，如天變、地異、嚴寒、酷暑、洪水、旱魃、地震、火山、暴風、惡病、……等所給與人類之痛苦，此等苦痛，容易使人懷疑其生活之價值，而樂天論者，並不視此爲苦痛，以爲有苦痛，文明乃有進步，人類苟無飢餓之凶變，則不知積蓄，使無種種自然及人爲之災害，則必醉生夢死，以終其生，人類尙有進步之跡可尋乎？試就地球上諸民族文化之態度比較之，可以明矣，故痛苦非單純之痛苦，實足以促進人生生活之向上，可知自然之惡，於人類社會，乃有利而無害者也。

廣義的惡之第二種：卽生自人間心身之組織，如人類基於遺傳之法則，接受各種先天的缺陷及性癖，而懷疑人生之價值，然樂觀論者，亦不視此爲單純之苦痛，謂吾人有心身之限制，爲完成吾人最有力之要件，苟人間無此心身之限制，則人間必流于放逸邪侈，阻礙道德之進步，惟其有心身之限制，則必留心其身體上之衛生，以保護其健康及精神上之修養，故心身之苦痛，爲改過遷善所不可少之一種誘導力。

狹義之惡，即違反良心之命令所生之結果，人類本具有多種慾望，就中

心身之
完成之
條件
人類
之

理想的進步
與活動的
幸福即步

厭世思想
之種種見

以色慾及食慾爲更深刻而猛烈，其慾望之發作，常不能自抑，易誘惑人類於墮落之境。且人生心理上均具有利己的傾向，容易使人構成種種罪惡，人生於此先天的桎梏下，果能脫離苦痛乎？然樂天論者，謂人類雖有反道德的心情，然不能以此，即爲人生之不完全，罪惡固足以妨礙道德之完成，然爲罪惡妨礙而完成之道德，更具有尊貴之價值，使吾人之品性，不經何等之修養與陶冶而可以完成者，其價值果何在？總之；樂天論者，在求理想之進步，而肯定人生之價值，認理想之追求與進步的活動，即快樂與幸福也。

(二) 厭世論

厭世論即以悲觀的絕望的態度，解釋人生，以人生爲苦痛之牢獄，視爲無生存之價值者，此種思想，古代如梭佛克勒士(1)，(希臘悲劇詩人)柏拉圖，中世紀如基督教，盧梭，卜來爾(2)，霍布士等。近世紀如叔本華，爲代表的厭世論者，在東亞如老莊楊朱及佛教之人生觀，皆抱此思想，惟立足地不同而已，如楊朱，立於快樂論的見地；盧梭，基督，及老莊學派，立於歷史的見地；叔本華立於哲學的見地；霍布士立於論理的見地；至一般詩人宗教

(1) Sophocles

(2) Carlyle 1795--1881

叔本華之
厭世論

家，則立於直覺的超越的見地，以倡厭世論也。

近世厭世論之代表者，爲叔本華，彼以世界爲盲目的意志的發現，不受支配于一切理性及知力，凡一切無生物之活動，及有生物之生長發達，是皆不外爲盲目的宇宙意志之發現，人類之意志，亦爲盲目的，且爲無意識的發展個性之努力，其究極勝利之後，更望勝利，成功之後，更望成功，於是由煩悶以生煩悶，由苦惱更加苦惱，永久不能達到和平幸福之境地，本來努力即由缺乏（苦）之感所生，苟吾人之生命繼續存在，則苦惱與努力，實等量增加，叔本華由此根本思想出發。以觀察世界，謂吾人於現世界求幸福，不過一幻夢耳，吾人欲達於永久之安靜，與完全之道德生活，惟有遵守嚴格的禁慾主義，絕滅生活意志，完全否定自我，以入於解脫（絕對無）之境，乃有可能，此『絕對無』之境界，佛教謂之『涅槃』(1)，人生不入涅槃，實無離苦海之道，然入涅槃，又非天才如釋迦牟尼(2)，殊不可能，故人生即永劫之牢獄。叔本華之厭世論，殊足以代表歐洲近世思想之一面，然受印度哲學之影響甚深，亦顯而易見也。

禁慾主義

涅槃

(1) Nirvana 即佛教之最終理想，義譯寂滅，滅度，圓寂。

(2) S'akya, about 585—485 B. C.

調和論乃立於樂天論及厭世論之折衷的見地之一種人生觀，不如樂天論者之絕對的肯定人生，亦不如厭世論者之絕對的否定人生，調和論者之主張，謂人生一面有苦有惡，然一面有樂有善，現世界中，苦痛雖多，然人智進步，必次第現出光明之世界，故人生雖有苦有惡，然亦不必悲觀，如人類之智力發達，能充分利用一切自然力，以增進人類之幸福，而減輕其苦痛，則在古人所視為可憎惡之大敵，即可變為人類之忠僕，哈特曼之進化的樂天論(1)，為最有哲學的思索，及最有組織之調和論也，茲述其大意如左：

哈特曼謂道德的本務，在助成世界發展之過程，即以宇宙之目的，為自我之目的，故忍耐現在之苦悶，以達到普遍的解脫，為道德之本務。在現實世界，理性雖為盲目的意志所壓倒，以致變成非善美之世界，然理性與意志，仍一瞬間一瞬間向調和之途徑發展，以復歸於常態。個人在現世界中所受之苦痛，乃為世界救濟之手段，將來必達于幸福之狀態，決無疑義者也。要之：哈特曼之世界觀，對個人為厭世的，對宇宙全體為樂天的，對現在為厭

(1) Pessimistic Evolution.

世的，對未來爲樂天的，蓋亦受佛教哲學之影響甚深者也。

調和論之特點：調和論對於自我之實現，助益甚天，蓋吾人苟趨於樂天論，則易流於放恣安逸；苟趨于厭世論，則易流於悲觀的捨棄。樂天論與厭世論，僅各能示人生之一面，不能視爲正當之見解也。在調和論者，雖認現在之人。爲不完全，爲罪惡與苦痛所充塞，然認此爲達於完全理想之過程，吾人苟能不斷的努力，以求生活之向上，必能達於至善之境。要之；人生之實狀，不如樂天論者所見之完美，亦不如厭世論所見之絕望的狀態，是在吾人自己努力，開拓其運命耳。

調和論與教育家之人生觀：教育家之人生觀，應自調和論出發，方能完成其偉大之使命，應一方爲實際家，一方爲理想家，從現實狀態出發，而向理想境精進。應有樂天論之快樂的精神，然不能爲一單純之樂天論者，應有先天下之憂而憂之精神，然不能爲一單純之厭世論者。苟滿足現狀，或驚於空想，均失其教育者之資格。故教育者，應瞭悉人生及社會中，他人所不能瞭悉之罪惡與痛苦，同時應感受他人所不能感受之快樂與幸福，造就一完全

調和論之
特點

調和論與
教育家之
人生觀

教育家之
責任與幸

人，即爲自己建築一名譽的紀念碑，而爲宇宙完成一部分之本質，此爲教育家對於人類社會及宇宙所負之最大使命，爲教育事業之最高價值，亦即爲教育家之最大幸福也。

人類苟具有偉大之胸懷與態度，則阿鼻地獄，立可化爲樂園矣。

一

宇宙何以生成？非吾人所知；人類爲何而生？更非吾人所知。吾人所知者，爲環繞吾人一切罪惡！

吾人於此罪惡之淵藪中，窮乏與痛苦，煩悶與憤懣，疑慮與迷惑，爲吾人日常之食糧，爲吾人不得不飲之苦酒！

無論如何悲劇之主人，不能體驗吾人深刻的苦惱境，更無由如實體現，人生不僅爲煩惱之火燄所環繞，人生自身，即爲煩惱之火燄：煩惱之火燄，亦即爲人生之象徵，以其所燃者是熱淚！所噴者是熱血！

二

無苦惱之人生，果有若何之意義與價值？無邪惡之世界，究有何等

弱者與勇者

偉大者之特權

奮鬥的人

價值的人

實在論 第六章 實在論關係之問題

二二八

善美之偉業？世間只有弱者，方爲苦痛與煩悶所桎梏。其能衝破一切苦惱的藩籬之勇者，自然會開向上之花，結幸福之果！

吾人果何爲而煩悶？又果何爲而悲哀？木石土塊，何以無煩悶悲哀？蓋苦惱即所以示人生之偉大，故人間之更偉大者，爲人類，世界，及宇宙，所受之苦惱更多。可知苦惱即偉大者之特權！幸福與向上，亦爲偉大者之特權！

三

世間有邪惡，所以示宇宙之不完全；世間有苦惱，所以示人生爲未製品；此不完全之宇宙與未製品之人生，惟基於綿延不絕之創造的努力，一刻一刻，向無限完全之理想境邁進，於是煩悶乃有意義，苦惱乃有價值！

人類，世界，及宇宙所給予吾人之愛與同情，吾人固應感謝；人類，世界，及宇宙所給予吾人之苦悶，吾人更應感謝；然吾人苟不能產生較吾人所享受更多之愛與同情，給予人類，世界，及宇宙，則吾人之生

命爲無價值！

故吾人欲產生人生之價值，須先開拓其苦悶之胸懷，淨潔其悲痛之腦海，於醜惡之市井中，植其美善之花，於荒蕪之田園中，播其聖愛之種！

四

兩親所給予吾人之遺產，爲天性·遺傳·境遇·機會，然此等遺產，究有幾何之價值？吾人之價值，乃基於吾人自身之創造的努力，吾人能播其善良之種子，定能獲得美滿之收穫！

吾人苟能將自然的價值，變爲文化的價值；將物質的價值，變爲精神的價值，即爲偉大價值之創造者！最偉大價值之創造者，即最大愛之仕奉者！最大愛之仕奉者，即最大人格價值之創造者；亦即最大人道之勇士！

問題二

1 用簡明之語句，釋明左列各學語：

- 1, 本體 2, 實體 3, 本質 4, 存在 5, 現實態 6, 原子 7, 單子
- 2 認識論中之實在論與本體論中之實在論有何區別？
- 3 形而上學之性質及其對象何如？
- 4 形而上學與自然哲學之區別何如？
- 5 試述唯物論之主張及論證。
- 6 唯物論何以在哲學上不能成立？試言其故。
- 7 述唯心論之主張及其難點。
- 8 就唯物論及唯心論比較言之。
- 9 述斯披諾差對於本體之意見及其弱點。
- 10 述實體一元論之要點及其批評。
- 11 謝林及黑智兒對於實在之意見各何如？
- 12 述自然主義者對於本體之意見。
- 13 述變化一元論之要點及其批評。
- 14 自然科學者對於本體之見解何如？

-
- 15 述馬哈及阿芬那利士對於本體之見解。
- 16 就實體一元論與變化一元論比較言之。
- 17 就古代二元論與近代二元論比較言之。
- 18 以批評的態度說明二元論之價值。
- 19 述多元論之代表的意見。
- 20 一元論與多元論之調和的見解何如？
- 21 因果性與機械論之關係何如？
- 22 述近代機械論者霍布士之意見。
- 23 休謨之機械論的意見何如？
- 24 康德之機械論的意見何如？
- 25 目的論與因果性有何關係？
- 26 述目的論之最古的意見。
- 27 康德之目的論的意見何如？
- 28 試以創造進化論之見地，說明目的論與機械論之調和性。
-

- 29 有神論與無神論之見地各何如？
- 30 吾人之意志果自由乎？抑爲宿命所限定乎？
- 31 自由論根本的主張何如？
- 32 試以調和論的見地，說明意志自由問題。
- 33 述古代樂天論者之意見。
- 34 近代理想主義者倭堅之樂天論的意見何如？
- 35 述樂天論者對於罪惡及苦痛之態度。
- 36 述厭世論之代表的意見。
- 37 進化的樂天論之意見何如？
- 38 述調和論之特點。
- 39 如何方可以達到價值的人生？
- 40 較善之人生觀爲何？各就所見言之。

第四篇 價值論

第一章 概論

第一節 價值判斷之概念

價值(1)爲一種判斷，而判斷分事實判斷，與價值判斷，如見一物，就其色彩、形狀、性質、而記述之，謂之事實判斷。就其美醜善惡而判斷之，謂之價值判斷。故廣義言之，價值者，即主觀對於客觀之判斷關係，主從屬於客之知的關係，稱爲事實判斷(2)，如云『此乃桃花』，客從屬於主之情意的關係，稱爲價值判斷(3)，如云『此花甚美』。

價值爲現代哲學中最重要之概念，以價值爲哲學上之用語，始於康德，康德以後，如甫里士，赫爾巴特，羅澤，卜連達諾(4)，尼采(5)等，莫不以價值爲其哲學之中心概念矣。

惟世界自身，是否有無價值？爲哲學上之重要問題，人或因其所好，或因某種目的之實現，或因其有實用之利益，而認爲有價值者甚多。但此等價

(1) Value, Wert.

(4) Brendano 1838—19

(2) Tatsachenurteil

(5) F. Nietzsche, 1844—1900

(3) Werturteil

價值之特殊

常人所謂
真美善聖

價值之絕
對的實在

價值論 第一章 概論

二三四

值，均依存於特殊的立場，於甲有用者，不一定於乙有用，於甲之社會有用者，於乙之社會，不一定有用。於甲時代有用者，不一定於乙時代有用。今日之真理，昨日未必即為真理，明日或且失其真理之價值，亦未可知。故甲學派以為美者，而乙學派以為醜。甲種族之道德律，而在乙種族，則嚴厲加以禁止。宗教上之價值，常為爭議之對象。是故常人所謂真理，不過助吾人達其目的，美不過調諧吾人之感官，道德不過對於特殊社會之安定，為有用之規定，宗教不過予吾人以一種希望之暗示而已。要之：吾人現在所謂價值概念者，乃因時代、民族、及社會之變化，為一種個人滿足之手段也。

古今來幾多偉大之思想家，咸認識價值之絕對的實在，如敬虔的信仰家，以宗教為有絕對的價值，而實際上感覺一種有價值之某物，服從良心之命令，不惜犧牲自己生命之道德家，其內心確實深刻認識道德行為之絕對價值；創造美之藝術家，其靈感確切感覺藝術，足以開展絕對價值之世界；社會改革家，政治家，產業家及其指導者，於其奮鬥生活中，均深刻感覺人類之進步，及文化之發達，有絕對的價值；法律家威信發揚正義，有絕對的價值。

：真理之探究者，於其學術的探究中，深信絕對的真理，有永久的價值。

然此等確信、信仰、靈感等，一經哲學的鍛鍊，即成爲欺瞞自己之幻想，蓋在實際上，不能發見何等絕對價值之存在，實際的價值，全然爲相對的，不過爲對於某目的，某社會，某時代，某個人之價值而已，所謂善、美、進步、和平、宗教、真理者，亦僅有其限定的實用的價值，所以助吾人完成人格之目的者也。

然則真理的價值，果爲何乎？欲解決此問題，非先決定吾人之世界觀不可，吾人除世界觀以外，作爲價值的研究者甚多，如社會學者，心理學者，歷史學者，生物學者，經濟學者，及神學者，咸自新穎的方面，以論究價值之問題，且亦不得不論究此價值問題。彼等將人類世界之一切有價值者，加以記述、分類、說明，而於此無限雜多之價值判斷，及其生長之由來，深刻探究，或企圖改變現代之價值判斷，而創造新的價值，然根本問題，仍依然存在也。然則永久屬於世界組織之絕對的價值，果存在乎？如果存在，又如何發見之乎？欲達到此目的，僅依賴誠實的信仰，及熱烈的確信，或基於理

論證與絕對的價值

價值之客觀性

科學的價值與哲學的價值

想主義，或基於傷感的情念，均不能予以何等深尋的根據。真實的哲學的探究，惟有基於冷靜的論理的論證，乃有可能也。

價值之哲學的探究，非對於天界或地上之某物，予以價值或否定之，即改造已經認定之價值，而創造一種新的價值，或依自然科學及心理學的方法，以說明其選擇之心的過程，亦不可能。吾人所宜努力探究者，即吾人對於價值所予之客觀性的權利，究有幾何之一問題而已。換言之：即哲學家所宜探究者，即價值判斷之基本的意義為何？絕對的價值判斷，果可能乎？須在如何之意義下，方有可能乎？至於特殊經驗之問題，以及發見特殊的事實，及其組織的連絡，均可任之於自然科學者，及歷史學者之研究。哲學者之探究對象，僅就事實之真的意義，加以追尋，此種知識，對於世界，究有何種意義？特殊科學的價值論，即何物在何時何處有無價值，其價值之是否正確或謬誤，有用或無用，而予以承認或否定之。哲學的價值論，即在研究價值之意義，換言之：須在何種意義，方有真的價值？吾人人格的嗜好及快感以外，果有何等價值的存在？吾人人格的不愉快之原因以外，即全無何等價值

之存在乎？吾人亦有不承認，與吾人自己之人格性無關係之價值存在乎？或不得不拒斥，與吾人人格的嫌惡無關係之某種道德的，宗教的，審美的罪惡之存在乎？是皆哲學的價值論所論究之問題也。

第二節 價值判斷之基礎

與價值認識相並立之感情，謂之價值感情⁽¹⁾，吾人何以有此價值感情？蓋吾人實際的對象，即價值之世界。善·美·神靈·或醜·惡·虛偽等，皆為積極的或消極的價值，而與吾人實際的態度（官能的，經濟的，藝術的，道德的，宗教的，）相對立者，吾人對於此等實際的價值之認識，必有一種感情，與之並立。惟對於一切價值之認識，亦不一定有並立的價值感情者，如純粹的知的價值之認識，及傳統的因襲的價值之認識，最初雖有並立的價值感情，然積久遂成一種無意識的無批判的價值概念。且價值感情，亦不一定即能為真摯的價值之標準，通例論理的價值，為最具有普遍的妥當性，不過論理的價值，亦有一種感情相並立，如以 Δ || ∇ 或 Σ || Ψ 為具有普遍的妥當性，然亦有價值感情之存在，即確實之感情，明證之感情也。

(1) Feeling of Worth or Value.

價值判斷
之意志

價值判斷，有基於意志者，然感情與意志，對於價值判斷，以何者爲重要乎？此問題之答解，與心理發生的關係，甚爲密切。主情主義之心理學，以感情爲一切實在之本質，主意志主義之心理學，以意志爲一切實在之本質，在近代心理學，則以感情爲心意的根本作用，而以思惟，意欲，爲自此根本之派生的作用，在形而上學之範圍內，以心意生活，及內的經驗，爲世界實在之典型的內容，未有以感情爲實在者也。

情
意欲與感

惟意欲之要求，常含有多數之感情判斷，譬如以快感爲意志之滿足，以不快感爲意志之不滿，在意欲爲『意識的』時候，殊少此種狀態。普通衝動的無意識的意欲，如飢飽時之快不快，則常自感情流出。惟一切之快與不快，縱令爲非『意識的意欲』之形式，而爲『無意識的意欲』之形式，如衝動之形式，亦可想像意欲之存在，康德於其著『判斷力批判』中，證明快與不快，與其對象之合目的性，或非目的性有關係，即此見解也。

的
意欲與目

目的無論爲意識的，或爲無意識的，常爲意志所規定，換言之：即目的常爲意欲的，故一切感情之滿足與不滿足，其先已有生起快與不快之意欲存

也。而對於以感情爲主意識的主張，呈出反証者，即感覺之基本感情，如色彩，音響，嗅覺，味覺等之感情，此等基本感情，不僅對於意識的意欲有關係，即對於無意識的衝動之關係亦不少。此等感覺之性質，對於刺戟之客觀的性質之關係，不能基於一原理，而爲論理的演繹，吾人能限制其爲快感與不快者，完全基於意欲也。

反對論以意欲爲感情的說明，謂吾人之意欲與嫌惡，係起於體驗的快與不快之情感，未曾體驗之事，決不能使吾人發生意欲，惟此種快樂主義，功利主義的見解，其基礎尙極薄弱。蓋本能的行動，非吾人所能經驗者，而本能即可視爲最根本的意欲，由此根本的意欲所起之行爲，必然的發生快與不快，爲極顯明的事實。而在反對論者，又以本能的意欲之強度，乃起於預想實行意欲時所起之快樂的情感，而以個人不能意識的感情體驗，乃由人類之感情體驗，遺傳而來者，此種進化論的見解，亦不能否認原始的意欲之存在，蓋本能的行動，決不能意識的顧慮未來之快與不快也。

在心意經驗中，事實上感情判斷，與意欲判斷，爲交互關係，二者均有

與意欲判
斷之交錯

其原始的作用，在各個狀態之要素，可以分離考察，而在普通生活，感情判斷與意欲判斷，常交相爲用，無有不與快之欲求及不快之嫌惡而並立之感情，亦無有因滿足不滿足而不起快與不快之意欲，如以意欲爲價值判斷之兄，則感情即爲價值判斷之妹，始終爲並立之關係者也。

第二節 永久的價值

吾人經驗之剎那，其自身實無何等之價值，蓋意識乃一瞬間一瞬間震動者也。假設人生即爲此剎那之閃光，不能使其自身，保持何等超越的經驗，則人生究有何種意義？吾人所謂世界者，果爲何乎？吾人生活之展開中，必須保持經驗，並發見其一致的內容，乃能前進，故自此簡單生活之閃光性質求解放，爲吾人之根本欲求，吾人能發見其經驗中一致的內容，則即得到世界之一片，吾人如能確保經驗之一致，則此世界，即可認爲吾人一切滿足之基本條件，於是世界乃有價值。換言之：吾人能保持經驗之一致，即指示世界之存在。

吾人追求經驗之一致，爲創造世界價值之基本的欲求，苟吾人無此欲求

剎那之經
驗

我經驗之一

，則人生爲空虛之夢，除浮動的經驗以外，實空無一物，日月星辰，山川草木，亦不過爲單純之感覺，德義與罪惡，亦不過爲單純之印象，無論何物，除經驗的存在以外，無有妥當性，無獨立的内容，無獨立的意義，無獨立的生命也。

惟無論何人，不能強制其有此決定的行爲，此決定的行爲，須以充分的自由性行之，惟已經完成此行爲者，討論世界價值，乃有意義，吾人最初即未曾證明此等價值，是否存在？故吾人欲決定此等價值之存在，而不斷的追求新的經驗之一致，即非排除個人之主觀，而超越一切直接經驗不可，如僅以剎那之直接經驗爲滿足，必失卻一致的可能性，不僅不能理解世界，人生之内容，亦必陷於無意義的混沌的空虛的狀態也。

使吾人一切內的現象，常爲孤立的，不留何等之痕跡，而一剎那一剎那流去，已無世界之可言，故現象之肯定，即含有經驗的世界性，而經驗的世界性，存於經驗一致的再現。吾人既認定經驗之一致，爲作成世界之基礎，則此再現經驗中之一致，即爲離吾人人格的快樂，而獨立的純粹價值，亦即

純粹價值
與實在世
界

純粹意志

人格之完
成與價值
世界之創
造

價值之形
式與分類
及實質的
分類

獨立的實在世界，由此可知價值之世界，即爲絕對妥當之經驗。

經驗自身，既肯定獨立的真實的世界，而於新經驗中，常能保持一致，必須具有兩種純粹意志：即全部之變化，常保持一致，各部之變化，常保持其相互的一致，惟具有此種純粹意志者，乃能建設絕對妥當之價值世界，建設價值世界之努力，謂之文明的勞動。吾人對於生活價值之世界，如歷史的世界，規範的世界，藝術的世界。認爲純粹價值世界之枝葉，然單純的生活，實不含有世界，單純之生活，譬如粘土，生活價值之世界，譬如塑像，由此可知人生價值之判斷，非由於自然世界之所予，乃由於完成自然世界之所予。如人格的差異，究極的質，仍屬一樣，吾人能完成自己的人格，即能創造人生之價值世界，而創造人生之價值世界，即在保存經驗及內心的一致。

第四節 價值的分類

價值可以自種種見地，加以分類，自形式方面，可以分爲個人的與社會的，實在的與理想的，經驗的與先驗的，以及形而上學的，自實質方面，可以分爲論理的，實踐的，（倫理的，經濟的，文化的，）美的，宗教的，而此

等又可分爲有價值，非價值，及無(反)價值之別。在哲學上，以價值爲研究之對象，作爲哲學之一部者，謂之價值論(1)，價值論分爲左列六種：

- (一) 真理的價值論；以「真」爲研究之對象，如認識論即知識哲學。
 - (二) 倫理的價值論；以「善」爲研究之對象，如倫理哲學
 - (三) 自然的價值論；以「自然」爲研究之對象，如自然哲學
 - (四) 經濟的價值論；以「慾望」爲研究之對象，如經濟哲學
 - (五) 美的價值論；以「美」爲研究之對象，如審美哲學
 - (六) 宗教的價值論；以「聖」爲研究之對象，如宗教哲學
- 茲就真理的價值論，倫理的價值論，美的價值論，及宗教的價值論，分別述之於左；至於自然的價值論，及經濟的價值論，於第六篇述之。

第二章 真理的價值

第一節 真理的概念

真理(2)即具有普遍的妥當性之知識，關於真理之概念，古來學者，有種種不同之定義：

(1) Theory of value or worth, axiology.

(2) Truth.

(一) 真理即思惟與現實之一致。亞里斯多德，經院哲學者，羅克，來布尼茲等之意見是也。

(二) 思想與知性規律之一致者，謂之真理。康德，克拉格(1)霍的孫(2)等之意見是也。

(三) 思想與經驗及知覺之一致者，謂之真理。郝列留士(3)馬哈等之意見是也。

(四) 判斷內容之有普遍妥當性，理想的必然性，客觀性，及有理想的價值者，謂之真理。康德派學者埃得曼，(4)等之意見是也。

(五) 思惟與現實記號之對稱者，謂之真理。如赫爾姆霍茲(5)，李爾，布拉得勒(6)，赫甫丁(7)等之意見是也。

(六) 判斷之生物學的有用者，謂之真理。如耶路撒冷，及實用主義者如詹姆士，席勒等之意見是也。

此外有以真理為某種判斷之信仰者，有以真理為某種觀念之特性者，有雖不認有唯一之真理，而認有各種特殊之真理者，有以真理為根本的，本質

(1) W. T. Krug 1770—1842

(2) Hodgson 1832—1912

(3) H. Cornelius 1819—96

(4) Benno Erdmann 1851—1920

(5) H. Helmholtz 1821—94

(6) Brabley 1846

(7) Hoffding 1821—94

的，內面的，恆當不變的，自然的，究竟的，理想的實在者，要之，無論眞理之定義如何，其承認眞理之存在則一也。

第二節 眞理的分類

眞理的分類，大概可以分爲下列五種：

(一)形式的眞理(1)：形式的眞理，即思惟自身之一致，而未含有何等之矛盾性者，康德以形式的眞理，即先驗的眞理。溫德班分形式的眞理爲三種：

A. 超越的眞理(2)，謂知識爲實在之模寫，以模寫即眞理之本質，此爲最樸素的常識的眞理觀。

B. 內在的眞理(3)，即以超越的眞理爲背景，認思惟與表象相互一致者，又稱爲實質的眞理。

C. 論理的眞理(4)，即以必然性與妥當性爲標準之眞理，所謂批判的眞理，不因時間及空間而變其性質者也。

(二)哲學的眞理(5)，即理想的眞理，理想的眞理，爲超時間的，絕對的，恆常不變的，故純粹哲學的眞理，與絕對的實在，有同樣之意義也。

(1) Formal Truth, Formale Wahrheit

(2) Transzendente Truth

(3) Immanente Truth

(4) Logical Truth

(5) Philosophical Truth.

經驗科學
的真理實用的真
理神學上之
真理

(三) 經驗科學的真理(1)即由經驗所得事實，或由感覺的概念的所確定之現象，而賦予之判斷，此真理在科學的範圍內，亦為絕對的真理。

(四) 實用的真理(2)，謂有用之結果即真理，惟其有用，故為真理，惟其為真理，故為有用。某種概念，或信仰，是否為真，亦須視其於人生之實際生活，有何種具體的利益，實用主義者所稱真理之觀念即此。

(五) 神學上之真理(3)，其一：謂吾人之思想，與神之思想，正確一致者。其他：謂吾人之行為，與神之約束，正確一致者，均稱為神學上之真理，前者以神之思想，為真之究竟及標準，後者以信仰為真理之究竟及標準。

第三節 真理的標準

真理之存在，乃認為有真理標準之存在，即吾人對於某種事物，欲判定其真偽，必須有一定之準則，關於真偽之標準，為哲學上之重要問題，因對於真理之概念不同，而標準各異，如柏拉圖，亞里斯多德，以理念為真理之標準，斯多阿學派，以觀念為真理之標準，胥雷列學派(4)，及埃坡克拉士學派，以知覺為真理之標準，奧格斯丁及近世紀之笛卡兒，以明白及分明(5)為

(1) Experiencial Truth

(4) Cyrenaics

(2) Practical Truth

(5) Clearness and distinctness

(3) Theological Truth

真理之標準，馬哈及耶路撒冷，以經驗中假定之實現，爲真理之標準，詹姆士及敬麥爾(1)，以有用之判斷，爲真理之標準，是真理之標準，仍須於認識論中求之，惟就形式言之，真理之標準，一存於論理的價值。

一，自我之存在

論理的價值之出發點，即『存在』之肯定，而存在之肯定，乃自自我出發者也。此純粹自我，乃未經心理的或特殊科學的改造，與變形之直接經驗，故此直接經驗之內容，既非心理的內容，亦非物理的內容，以其於任何狀態，不得爲內容故也。蓋吾人於生活經驗中所發見之自我，決非知覺之內容，惟吾人於努力前進中，在態度上知有自我而已，苟認自己自身，爲意識之內容，是已離論理主義之立場，而入於心理主義之範圍矣。

真我之內容，須與其態度對照，方能發現，然內容不包含於自我之內，而散於宇宙之表面，此種內容，既不因物理學者，而碎其原子，亦不因心理學者，使其爲感覺的變形，如我於太空中，所經驗之森羅萬象，對於我之感覺意識，實空無所有，然無論在何時何地，我能知其爲真實的存在，而此真

(1) Simmel 1858—1918

客觀我的
存在與真
理的標準
價值

實的存在，非存在於自我之內，乃存在於其自身者，我因宇宙現象之存在的對照，乃發現我之存在，此客觀我的存在，即真理的標準價值。

我之存在，由存在於自我意識內雜多之感情觀念中發現之，蓋此雜多的感情觀念，為構成自我意識之主體的根源。於是自我乃與外部世界發生關係，在客觀世界中，乃知有主觀我之存在，此主觀我之存在，為創造人格價值之基本概念，亦即真理之標準價值。笛卡兒謂『我思故我存』。彼認一切之存在，皆可懷疑，而我之存在，決無懷疑之餘地者也。

二，世界之存在

其次足以真理之標準者，為世界之存在，惟吾人究竟如何覺知外界之是否存在？心理學家謂感官乃由神經系統以傳至於腦，更由腦以發出一種反應，吾人始有色聲香味觸等感覺，由此等感覺，乃構成外物之表象，表象與外物之間，心理學家區別甚嚴，謂心所知覺之外物，與表象等，譬如外界無實在之物，而心中亦能生起意象（例如幻想），就此意象之本身而言，本不能辨其真偽，惟有與其他之意象比較，及與其他之經驗參考，始能決定其虛幻，

世界之存在

實在與意
象

此外不能另尋路徑，以覺知外界之有無，而決定意象之是否正確。總之，吾人之心，完然在意象範圍內也。

故吾人除心以外，不能認知有物，有身體，有感覺機關及神經。解剖學家與生理學家，給腦與感覺機關等以極詳細之說明，心理學家，甚至測量神經衝動之速度，以說明精神現象，惟吾人對於外物，設使無最初一步之知識，則此種工作，亦不可能。故唯心論者，謂吾人之眼耳鼻舌身神經腦筋等感覺，皆爲心之所構，皆爲內的存在，因此吾人不能斷定，有一外部世界之存在。譬如吾人所見之物，不能即認其爲物之本體，只能認爲吾人之『所構』，即在解剖室中所見之神經，亦祇能認爲吾人之所構，而非神經之本體，因吾人正在感覺時，祇有感覺故也。

唯心論者，雖不承認外界之存在。而心理學家，則假定有一外部世界（身體與物質等）以爲基礎。吾人並不否認此種假定，僅在指明其與常人相同耳。惟此問題，不僅哲學家之窮思冥想，即科學家如皮耳松(1)者，于其著『科學規範』中，亦有精到之討論。彼以爲吾人對於外部世界之知識，純賴感

心理學者
之假定

內的存在

(1) Pearson

覺，吾人除感覺以外，一無所知，此理彼於其『電話交換論』(1)中，言之綦詳，大意謂：吾人之「自我」，恰如電話室中之電話生，電話生在電綫之一端，接到由外間拍來之電話，即據以略知拍電話者之思想行動，此外則毫無所知。而拍電話者本人，始終不得而知。同樣；吾人之自我，坐於神經系統之末端，與外界接觸，一切感覺印象，自外界流入，吾人可以分析，類別，存儲，並推究理論。但外界之『物如』，即存在於神經之另一端者，仍爲不可思議。電話生能將電綫傳來之語言，用留聲機保存，以爲他日之重說，此即與吾人之記憶，恍惚相似，記憶非他，不過爲存儲之感覺印象，吾人由感覺與記憶，始能擬構描畫一外部世界，而外部世界，常爲吾人之神經系統與感覺機關所規定限制，其所以大致相同者，以吾人之感覺機關與認識力，大略相同耳。

皮耳松此種說法，甚可供給哲學以討論之材料，彼承受心理學之見解，而推論至極端，以爲吾人所知覺之世界，皆由感覺印象建築而來，謂世界均存在於內心，彼存在於外面者，僅爲擬構描畫之假相耳。如是；則吾人將離

(1) The telephone Exchange

開常人與心理學家之見地，而信世界爲心的構造乎？

自我之性質中，最明晰而且最根本者爲思惟，而構成思惟者，爲想像與感覺，人人均能分別感覺與想像，如閉眼所見之花，閉眼亦能想像及之，究竟感覺與想像分別之點何在？因感覺與想像，二者常相同，如想像之藍色，仍爲藍色，想像之馬，其形狀顏色，均與常馬無異，無論何種性質之事物，想像與感覺，均能一致，惟明暗之點，稍有差異耳，卽吾人之感覺經驗，有時較想像中之意象，更爲鮮明活潑，然想像之事物，有時亦非常鮮明活潑，恍如親見親聞，至眈於幻想之人，則常誤會心中之意象，爲外界之實物。所以『鮮明活潑』之標準，亦不足以辨別感覺與想像。

吾人之感覺經驗，均須入於一定之系統或秩序，方能明瞭，苟缺乏此種條件，則爲想像。故感覺之發生，必在一定之方位，卽如吾人之身體，亦必爲感官所覺知其具有一定之方位，而爲吾人所經驗，不僅設想如此也。由此可知吾人分別感覺與想像，絕不出乎經驗範圍之外，苟未曾得到經驗，而言有『實在』，此實在亦僅一幻想而已。蓋如此之實在，吾人不能直接覺知者也

感覺之組合

常人之感覺與實在

茲吾人有一問題，即外界物體，是否爲感覺之組合(1)？吾人之經驗中，是否有一物質世界？此物質世界，是否爲一種心的構想。此問題在一般唯心論者，均絕對予以肯定，謂一切存在，均不過爲心的存在也。

然常人亦能區別感覺與外界，良以卽不感覺物體，而物體依然存在，常人以感覺爲非物體之原形。苟有人告之：謂彼之感覺，卽爲物體，則彼必驚惶失措。作色以問曰：感覺之組合，能放於棹上或抽屜之內乎？能分割或延展乎？常人確信感覺與物體之間，有一嚴格之區別，不過言不出學理而已。

茲吾人立於暖爐旁，以觀爐中之火。此時並非想像，實確有感覺也。但以爐中之火，卽爲吾人之感覺乎？曰，非也。吾人閉目不見火，而火並未滅也。或回頭亦不見火，而火亦並未滅也。吾人從火處退離，其熱漸減，可謂爲火之變冷乎？吾人離火甚遠，則祇見沉沉之微點矣，能云火變小且變黑暗乎？凡此皆爲吾人之感覺變遷，而火并未變遷也。若使吾人立於同一之地點，寂然不動，以觀燃着之木頭，徐徐熄滅，最後僅剩餘火灰。此則吾之感覺

(1)Complex of Sensations

未變，而爲火之自變者也。

感覺之變，與物體之變，吾人能時常分別，科學家亦能如此。心理學家，以心爲出發點，區別感覺與腦之作用，而自然科學者，僅研究物體與物體之變化，故無論如何，感覺與物體間之鴻溝，不能消滅，本來：外部世界，必由感覺，方能知覺，即吾人之理論，亦須根據感覺經驗，與唯心論者無異。不過唯心論者，根據感覺，而否認外部世界之存在，吾人則根據感覺，而承認外部世界之存在也。

感覺與物體，乃由方位之排列而分，吾人辨析感覺與物體之標準，仍不外此。如火之光燄，若抽離一切其他之關係，專就彼之本身而言，既不能稱之爲感覺，又不能稱之爲物體之性質。惟有與其他之物質相聯絡，及其排列之關係，吾人始得加以名稱。故吾人謂火之經驗，隨吾人之身體情形而變遷者，謂之感覺。若經驗本身自己變化，不能由吾人之身體關係，加以說明，而另有解釋者，謂之物體。

經驗不僅與吾人之身體有關，即經驗與經驗，亦相互有關，蓋感覺之所

客觀的秩序與主觀的秩序

以爲感覺者，必就某種經驗，與感覺機關之關係而言，故物體不能謂爲一羣之感覺，祇可謂爲性質之組合。在吾人經驗之內，可以認識兩種不同之秩序，其一爲客觀的秩序(1)，普通稱爲物界，其他爲主觀的秩序(2)，即爲感覺觀念等所構成之心界。客觀之系統爲『有』，不能存在於內心，主觀之系統，則完全存在於內心，若吾人否認客觀的秩序，系統，及外部世界，而言萬物均存在於內界，則所謂內界，仍屬渺茫也。

凡屬於客觀的秩序者，即所以示物及其性質之存在者也。吾人不能想像有一永恆不變的萬物根源之本質，但由『經驗』之客觀的系統中，必須承認一客觀的『物』之存在，此客觀的『物』之存在，即爲真理之標準。

不過用『經驗』一名辭，以指示客觀的秩序中之現象，似欠妥當，因此名辭之暗示，帶有主觀的意味，以吾人之經驗，皆由感覺或知覺，以存在於內心者也。然則何以必用『經驗』一名辭乎？此無他，因吾人不能從純粹之想像出發，以發見世界之存在耳。

三，時間及空間之存在

經驗與想像

(1)Objective order

(2)Subjective order

空間觀念之原則

時間觀念之原則

其次；爲真理之標準者，即空間及時間之存在，凡外界之物體，皆有空間與時間之關係，二者缺一不可。常人雖不明空間之意義，然亦知空間爲物體之所存在而且運動者，空間非一元的，不祇有長，如一根線，亦非二元的，不只有長與寬，如一平面；乃爲三元的，有長寬深度者，歷來學者，對於空間，有左列公認之原則：

(一)空間爲物體存在所必需，吾人能設想空間中之物體破滅。但不能設想空間破滅。

(二)空間爲無限者，吾人不能設想至空間之盡處。

(三)空間乃無限可分者，雖極微小之空間，必由更微小之空間所組成，公孫龍謂：『一尺之極，日取其半，萬世不竭』者，即此意也。

歷來學者，對於時間，亦有左列數條公認之原則：

(一)時間觀念，爲事物存在所必需，任何事情，必發生於時間。

(二)時間爲無限者，無始無終。

(三)時間乃無限可分者，故一段時間，分之又分，無有盡時。

茲更引伸言之於左：

第一，空間及時間，均爲事物存在所必需之問題；時間及空間，不僅爲事物存在所必需，且爲認識自然物根本的一般的條件，任何事物，缺乏此條件者，卽不能爲物的實在，皮塔哥拉士學派及柏拉圖，或以空間爲「非有」，或以空間爲無規制的純粹物質，康德以空間時間，爲直觀的形式，不僅有客觀的實在性，並爲存於主觀之先天的形式，宇宙爲有機的組織體，時間空間，卽其組織態之根本的要素，宇宙間一切事象，無不有其時間上之繼起，與空間上之並存者，吾人決不能設想有一無空間時間之萬物系統也。

空
間
時
間
之
無
限

繼
起
與
並
存

空
間
時
間
爲
事
物
存
在
所
必
需

第二，空間及時間，均爲無限之問題；信然，無人能直接經驗空間之廣漠，與時間之悠久，天文學家遠測天空中雜多之銀河系，已發見之恆星，行星，衛星等，不知其幾千萬顆，而未經發見者，亦不知其幾千萬顆，天體之大，吾人實不能窮其究極。哈密爾東謂：吾人不能設想空間爲有限，卽不能設想空間爲整體，而整體以外，無更遠之空間，斯賓塞爾謂吾人自己不能想像限度，而限度以外，更無空間。關於時間，亦有許多學者，謂吾人不能設

想一段時間，其前再無時間，亦不能設想一段時間，其後再無時間，時間乃無有始終者也。

第三，空時及時間，均為無限可分之間題：空間之無限可分，最古即有此概念，惟對於「運動」之解釋，即因此陷於困境。比如有一點，沿一寸長之綫以運動，在一秒鐘內過完，設吾人承認此綫，為無限可分者，即發生一不能決解之問題矣，蓋處此種情形之下，在半秒鐘內，運動過此綫之半，在四分之一秒鐘內，運動過四分之一，在八分之一秒鐘內，運動過八分之一，如是接續運動過之綫的各部分，可用下列級數表示之；即 $\frac{1}{2}$ 、 $\frac{1}{4}$ 、 $\frac{1}{8}$ 、 $\frac{1}{16}$ 。此級數乃表示綫之全部，如級數有餘，便不能視為超越全綫，必等級數完結，始得謂之通過全綫，但此級數為無窮級數，乃永遠不能完結者也。如是，此一吋長之綫，即永遠不能通過，無論如何，將空間分成微段，但微段之空間，決無以二分之一而成為零者，綫之分析既無零，故運動亦無最後之盡頭也，且不僅不能通過一寸長之綫，最初即不能運動，豈能於一段無限可分之綫上開始運動乎？良以在尙未運動過一短距離之前，必須先運動過短距離

之一半，在尙未運動過短距離一半之前，又必須先運動過一半之一半，如是一半之又一半，雖幾萬分之一半，仍然爲一半，仍然可永遠分割，又將從何處開始乎？故其運動之綫，不僅無盡頭，且無開始之處，至於中間，所謂從一處至次一處，亦均不可設想者，因運動爲連續的，此處與彼處之間，尙有無數之處，可見並無所謂次一處也。

再論時間爲無限可分，亦與空間同樣，陷於迷途，因將一秒之時間，分爲兩部分。而分成之部分，又永遠分割，無窮無盡，則一秒鐘，不但通過不完，且開始即不能通過，蓋要過一秒，必須先過二分之一秒，要過二分之一秒，必須先過四分之一秒，要過四分之一秒，必須先過八分之一秒，……按次第經過，然不能兩部分同時通過。所以開始即無從通過，一秒鐘之片段，難以通過，猶爲第二問題，吾人根本上豈否知有時間？奧格斯丁指明時間之三個區分，僅一可得存在，彼謂『過去已經過去，未來尙未曾來，不能算爲存在，唯現在方爲實有』。但『現在』又有幾何長久之時間乎？彼謂現在雖有一時間，亦剎那間飛去，其已經飛去者，卽成過去，而所剩下者，尙是未來

過去，
未來，
現在

不可分之
頃刻

，假設吾人以最細微而不能分之時間，作為現在，但其瞬焉即逝，曾不能綿延少許之時間，若有綿延，即可分為過去與未來，但現在乃絕無綿延者，故現在時間，亦不能稱為長久。『過去』已不存在，『未來』尙未『存在』，而『現在』又不常住，如是人能知覺過去現在未來之時間乎？又誰能知覺其不存在乎？奧格斯丁又云：吾人雖不能測度時間，但能測度記憶與希望，比如吾人唱一首詩，在未唱以前，吾人之希望，已展延于詩之全部，既已開唱，其一部仍歸于希望，而一部分則歸於記憶。最後，此詩之全部，乃展延於記憶之中矣。吾人至少亦能如此測度不可分之頃刻，據其假定：吾人所覺知之唯一的存在『現在』，乃為不可分之頃刻，此頃刻乃毫無變化者也。吾人於此頃刻中，必不知其過去未來之消長，與遲早先後接續之關係，亦不知記憶為何物，自不可分的無接續關係之一頃刻中，抽出時間之觀念，猶如自數學之一點，抽出一綫，同為無希望之舉。故吾人真實覺知之時間，必須有變化之直接經驗(1)。雖然，此變化之直接經驗，又如何可能？此問題之解答，有許多哲學者之臆測，謂時間之經驗，既然每刻均彼此不同，則吾人即不能覺到全整

(1) Direct Experience of change

之時間，除非吾人有何物，連絡其每刻不同之經驗，此物即是『自我』與『意識』，自我獨立於時間以外，常爲『無時間的』，永現於各時間。而接續不存在的過去，與存在之現在者也。

空間與時間，在科學上與哲學上，同等重要，淮南子謂『往古來今謂之宙，四方上下謂之宇』。是宙卽時間，宇卽空間，故空間及時間，實與世界或宇宙同義。而科學僅研究如何測定空間時間之方法，若問空間時間之本質如何？空間時間之概念，基於何種形式以構成之？則屬於哲學之研究也。在哲學上，空間卽物體排列之關係，時間卽物體變遷之次序。茲分別述之於左：

A. 真的空間：吾人已經承認有真實之外部世界，及真實之物體，而真的空間，亦卽爲真實之物體，所存在運動之空間，真實之物體，能表現於吾人之經驗中，所以空間，亦必表現於吾人之經驗中也。比如吾人自遠望見一樹，覺到一組顏色，並能分辨其性質，但吾人於經驗中所分辨者，不止爲顏色之性質，且自大小濃淡之感覺，可以分別其材料與排列之關係，此種『實質』與『形式』之分別，常在吾人經驗之中，吾人深信觸經驗與運動經驗，而以

真的空間

真的物體，爲可以觸覺之物體，能觸覺之物體，即能分別其體積形狀地位，吾人對於物與物之經驗，或對於物體各部分之經驗，均能明晰確定，惟其如此，所以能覺知物之此部分與彼部分，此物及彼物。

吾人之觸經驗與運動經驗，所覺知之種種排列及秩序，可稱爲外部世界之形式，此外部世界之形式，即物體排列之現實的可能的關係之全系統，亦即指世界系統之全部，所以說空間之無限，方爲合理也，

此無限之空間，究竟能無限可分乎？關於此問題，吾人須注意現象與實在之區別，如當吾人觀察一樹，所有之視經驗，乃一複合之經驗，蓋樹之各部分，彼此均有關係，然此不過爲吾人經驗『有』之部分，尙有無限部分，爲吾人所不能經驗者。在常人看見一樹，總略忽其無限部分，如云樹有無限部分，則常人必斥其妄誕無稽也。

其實吾人之視經驗，不過爲實在（真實的樹）之符號，而非真實的樹，樹之體積，形狀，及其各部分，均可用視覺及觸覺，直接經驗，然其無限之部分，無人能觸到或見到，如云一寸的千分之一，或萬分之一，或較萬分之一

經驗中之
空間不能
無限分割

真的空間
無限可分

真的時間

時間之準
則

更短之距離，吾人豈真能覺知乎？吾人經驗中實物存在之空間，不能如此分割，更不能無限分割也。

『真的空間』，不僅指物體之排列關係，且可謂為真實在及其運動之空間，為吾人不能覺察者，此空間乃無限度可分者。良以吾人能看到與能觸到之部分，仍為代表看不到與觸不到之部分，代表無窮，而分割亦無窮也。

B. 真的時間：吾人已分別現象與實在，而承認觸覺所得之物為實在，此等物體，均有一定之排列關係，存在於空間。而空間亦可分為現象之空間，與實在之空間。但吾人之經驗，不僅覺知物體之空間關係而已，並能覺知其接續之變遷，換言之，即外部世界，尚有一種時間關係，時間即物體所發生，或可以發生之變化的次序，為吾人所能直接經驗者也。

時間亦必以外部世界之物體為準則，若隨意揣測，則無定準。詩云：『一日不見，如三秋兮』！本為一日，而有三秋之感，可見意象之最無定準。而定準必求之於外物。例如地球繞日一公轉而成一年，月繞地球一轉而成一

月，地球自轉而成一日，吾人利用鐘表，一日復分爲二十四小時，一時復分爲六十分，一分鐘復分爲六十秒，以前無鐘表之時，中國利用水漏，歐洲各國，利用沙瓶，以指示時間，所以惟有物體，才能表示時間，物體變化之次序，即真的時間。

可以知真的空間，與真的時間，均爲世界系統轉變之體相，非爲有獨立性之物體，前云空間，乃真的世界之一種形式，此云時間，亦爲真的世界之另一形式，所謂體相與形式，均不能離物體而言，不過吾人平日熟悉物體及其變化，即可由抽象作用，以注意其排列及其變化之次序，而言空間與時間，不言及物體也。

關於時間之本義，可以概括爲以下幾點：

(一) 時間之存在，爲物體接續關係之系統；苟無此接續關係，亦無時間之可言。

(二) 時間具有無限之性質，因時間既爲物體變遷之連續次序，則不能在其次序之某點上加以限制，但吾人僅可以說時間爲無限，不能說某物可以永

遠延續。

(三)吾人既知現象的時間，與實在的時間之區別，前者不能無限可分，而後者則為無限可分。本來無論何種簡單的經驗時間，如一秒鐘或百分之一秒鐘，均可視為無窮數的部分所組合，但此簡單的經驗，仍不能稱為真的時間，真的時間，乃真的物體所變化之時間也。

空間之無限部分，吾人雖不能覺到，但不妨信其實有，空間時間，遂為一理。吾人能覺到一寸的『有』之部分，然不能覺到千分之一寸的『有』之部分；能覺到一秒鐘有綿延，不能覺到千分之一秒鐘有綿延；但吾人能以實地綿延之經驗，設想其有綿延，如原子之振動，有點有空間及生出時間，故有無窮小的物體振動，即有無窮短的時間發生，此自明之理也。

時間之各部分，均為綿延接續，無兩部分同時存在者，然一部分又不能單獨構成時間，『過去』已不存在，『未來』仍是未來，『現在』又如奧格斯丁所云：不過為一不可分之頃刻，此假定已明白指示吾人，僅能覺到當前之存在，僅能覺到現在，不能覺到綿延的過去與將來，要知過去與將來，從現在的

現象的
無限的
時間

立場上觀之，確不存在；但現在從過去或將來的立場上觀之，亦不能存在，惟吾人雖不能云過去現在將來，可同時而有，然亦不能否認其各別的存在。吾人日常所說之現在，即此理想上之一點。（不可分之頃刻），比如吾人常說，此刻看見鳥語花飛，而理想上之此刻，鳥并未曾語，花並未曾飛也。無時間的『此刻』，乃吾人之理智思考的結果，非直接覺知如此，此理想上之一點，即眞的時間，不當混濬於日常生活內綿延變化的時間，其性質與理想的數學點相似，理想的數學點，不過爲兩線中間之界限，乃吾人之感覺，所不能施其作用者也。吾人雖能覺知比奧格斯丁所指定之現在更多之時間，惟所覺知者，爲現象之時間，而非眞的時間也。

第三章 倫理的價值

第一節 道德之原理

道德之原理，可以自四種不同之方面考察之，第一；爲道德內容之原理，何謂道德的？何謂善？何謂惡？如何確定此等概念？人間對於各種義務，是否有一普遍之道德律以總括之？果用何標準，以決定此普遍之道德律？第

二；爲道德律認識之原理，即一般道德律之認識，及對於各個情形之適用，究基於何種原理？用何種認識的方法，以形成吾人之良心？第三；爲道德律認可之原理，即吾人要求道德的法則及命令，究基於何種權利？換言之，要求此種權利之基礎，究在何處？人類之自然的意欲，與道德律之要求，常相對立，然又何以能屈服其自然的意欲，以服從道德律之命令？第四；即說明道德行爲之動機的原理，茲分別述之於左：

(一)道德內容之原理：關於道德內容之原理，在倫理學上之爭論甚多，蓋道德之內容，即同一國民，往往因階級及職業之不同而異，況於不同之民族及時代，故無論如何，不能用歸納之方法，以發見一普遍之道德律，古來幾多學者，常懷疑道德之普遍性者以此。

道德律自歸納的方法出發，於無限複雜之人事中，對於一切生活狀態，爲道德的規定，事實上殊不可能，由此可知道德律，對於各個義務之關係，非類概念對於種概念之關係，自有其最高原理之存在。換言之，道德律對於各個義務之關係，非論理的從屬關係，而爲目的觀之從屬關係，故在價值世

道德內容之原理

道德律與義務之關係

界中之根本關係，乃手段對於目的之關係，幸福即最後之目的，即最高善，亦即最高價值，分化於生活狀態中之各個特殊的義務，不過為實現至善之手段而已。

任何人心意中，常充滿希求幸福之成分，惟因種種事情，以致所用之手段有差錯，故不能達其目的，德的教訓，為明示追求幸福之正當的方法，故康德謂道德為獲得至善而且最確實之路徑，無論何人，於此種意義下，研究道德，必然的發現人間之意義，與社會之價值。

在利己的幸福主義(1)者，以幸福為意欲滿足之結果，謂人間之意欲與行為，以自身之幸福，為一切努力之最高目的，而忘卻公共之幸福(2)至善(3)。(2)最幼稚之利己的幸福說(3)，即亞里斯多士(4)之快樂說(5)彼以官能的享樂，為最高目的。主張以精神的快樂，如學術，藝術，及友情等，為最高目的者，為埃披克拉士之倫理的快樂說(6)。晚近如謝甫茲柏里(7)之美的快樂說(8)，以藝術的發達，為最後之理想，宗教家常立於感覺的及精神的兩種快樂主義，以靈魂之救濟，為道德命令最後之內容，此種幸福說之個人主義的形

(1) Egoistic Eudemonism

(2) Common good

(3) Eudemonism

(4) Aristipus, about 50 B. C.

(5) Hedonism

(6) Ethical Hedonism

(7) Shaftesbury, 1671—1713

(8) Aethetical Hedonism

式，常與不滅之信仰，及永遠生活之希望相結合，故又稱為超越的幸福說，神學方面所鼓吹之極端的倫理形式，常予道德之現世的方面，以極強之暗示。

反對利己的幸福說者，為利他主義(1)，利他主義，以社會全體的幸福為最高目的，凡增進社會全體幸福之心意與行為，均謂之善，利他說之動機，無論為心理的，或原始的社會的衝動，或以利他的命令，歸於神之意志，及國家的社會的秩序，對於利己說之心術及其行為之道德的評價，決非質的差，而為量的差，在利己主義者，以滿足其個人之慾望（無論其內容如何），為幸福，而利他說，以正當滿足全體各個人之慾求為幸福，以全體之滿足，個人乃有真正之滿足，在個人之慾求，與全體之慾求相衝突時，則道德的標準，為最大多數之最大幸福。利他的幸福主義，亦稱為功利主義(2)，功利主義，重視幸福之量的結果，往往媚於多數之低度的要求，而有放棄高尚的道德之危險也。

最後即完全道德主義(3)其本質立於形而上學的基礎，以完全為規定一

完全道德
主義

功利主義

利他主義

(1) Altruism

(2) Utilitarianism

(3) Perfectionism

個體主義
與普遍主義

道德律即
自然律

康德之意
見

切特殊命令之道德的最後內容，所謂完全者，即從目的的世界觀，所賦予本性之素質，而完全發展之意義，換言之，完全道德，含有完成個體之個體主義，及完成人類之普遍主義。自心理言之，使個體與社會向上者，即起快感，反之，阻礙個體與社會之向上者，即起不快之感，斯批諾差，吳耳甫，皆主張此說者，完全道德說之理論，除異常情形外，與事實恰相符合，與完全道德說接近而形式稍異者，爲來布尼茲之主知的完全道德說。費希特及史賴馬赫爾，謂道德律乃所以實現人間之本分者，此本分乃個人與社會，國家，及人類全體之綜合體，自然生成者也，故史賴馬赫爾謂道德律即自然律，在個人及人類全體，已非概念的認識，而爲一種形而上學的信念。

由此可知道德內容之原理，其一致點在求之于道德的行爲所生之結果，（幸福與完全）。然此答解，亦不能予以單純而普遍的內容，蓋對於各個意欲與行爲，課以一定之規矩，殊屬不可能也。康德放棄道德律內容之規定，對於道德現象之說明，自相異之兩見地出發，謂倫理的判斷與道德的命令，係屬兩途，連繫倫理的判斷與道德的命令者，爲各人天稟之「良心」。康德謂

道德性與
適法性

道德的評價，其真意義，僅一動機而已，故彼謂世界除『善的意志』以外，即無有善。又分道德爲道德性與適法性，前者爲尊敬道德之行爲，後者雖不尊敬道德，而其形式及結果，與道德法一致之行爲。康德對於適法性，不認爲有道德的價值，而斥之於道德範圍之外。

他律的
道德與
自律的
道德

康德倫理說之其他的特色，即其形式主義之『定言的命令之概念』。彼謂從來道德上之一切命令，非起於道德之尊嚴，而起於關係之制約，此稱爲他律的道德。其實道德律之本質與尊嚴，對於人間之要求，爲無制約的，無條件的，不許有何等之斟酌，而絕對要求服從者，故道德律爲獨立的意欲，而超越一切經驗的意欲者，此種意義之道德的命令，爲自律的，此自律的道德的命令，即『定言的命令』，亦稱『無上命令』。

無上命令

此形式的道德原理，其內容非由自己以外所予，乃由自己自身規定者，康德以無上命令爲普遍概念之良心，此良心乃使其意欲，服從必然的，妥當的，普遍的，道德律者，無上命令，既超越於經驗的意欲，而具有普遍的妥當性，故無論其認識的根源，求之於自己反省，其認可性求之於自己規律，

類的法則
與自然
的個性

良心
道德之原理

其爲構成道德的世界秩序之要素，決無疑義也。

康德之倫理說，重視人格，與啓蒙時代之完全道德說，有共通之點，謝甫茲柏里及來布尼茲，以人格爲自然所予各個人之個性所展開而成立者，此種見地，具有多少之危險性，一部份浪漫主義者，以捨棄類的法則性，而發展自然的個性，爲最後最高之道德的價值，即基於此種思想，而康德之批判的人格說，乃原則的否定個性，謂人格之道德的本質，乃由自然的標準與格率所支配，而從屬於偉大的歷史生活之關係者，費希特，史萊馬赫爾，及黑智兒之理想主義的道德哲學，均努力於此問題之解釋也。

要之：關於道德內容之原理，在利己的幸福論者，以快不快爲準則，在利他的幸福論者，以幸福不幸福爲準則，具止於經驗的人間生活之範圍。在完全道德說，則以形而上學的認識，爲人類道德義務之基礎，而批判的道德，則以道德的世界秩序之意識，爲個人的良心，即康德所稱實踐理性也。

(二) 道德律認識之原理

關於道德之認識根源，有種種學說，歸納之可分爲二種：一以道德律之

理性與經驗

道德律之原理認可

威權道德

人格的尊嚴

認識，爲先天的，即理性的道德，一以道德之認識爲後天的，即經驗的道德。倫理的經驗論者，基於歷史的見地，以道德的事實，確定普遍妥當的規範，倫理的理性論者，以普遍的理性的要求，規定合理的規範的法則，然兩極端之意見，均不能認爲絕對妥當之道德的規範，蓋經驗與理性，在規範意識中，互爲表裏者也。故康德謂無論何人，知的教養，與能力之程度，更具有道德意識之直觀性，以發見更高之世界秩序。

(二) 道德律認可之原理

道德律與自然的意欲，常相對立，人類何以要求與其自己意志相反之道德律？其要求之權利與根據何在？(一)即與人類意志相對立，而具更高之意志者，爲威權道德，羅克謂立法的意志，有三種根本的形式，即神之命令，國家之要求，及風習之規定，威權道德，即爲此三種根本形式，所強制規定之法則，而爲人類所當然認可者也。(二)康德謂道德之認可性，基於『人格的尊嚴』此人格的尊嚴，乃由理性的意志，而自己規定，非由他力所強制而認可者也。

(四) 道德行為之動機

道德內容之要求，依屬於人間自然之感情與衝動對立之程度，如就利己的幸福主義者之心理言之，謂人類除追求幸福，及避免不幸以外，他無所求，是其道德的動機，為恐怖與希望。而威權道德，乃以小我意志，服從大我意志，以大我意志，有賞罰之權力故也，是威權之道德的動機，亦為恐怖與希望。然基於此種動機與道德律一致之行為，決無道德的價值，僅有適法性之價值而已。故康德謂適法性無道德的意義，至于由利己的衝動，與社會的衝動之動機而起之意志決定，縱令其行為合於道德律，亦無道德的價值，康德認自然的要求之滿足，對於道德性有危險者也。

康德以自然的社會性，自道德性之範圍，置之於適法性之範圍，以道德行為之動機，不外為『對於道德律之尊敬』，與『人格尊嚴之感情』而已。然康德之嚴肅主義，有陷於斯多阿道德（道德之誇大）之危險，故席洛爾反對嚴肅主義，而主張道德之動機為美，謂『美魂之理想』，為與道德律不相矛盾之行為，適合於自己之感情狀態也。

由此可知關於道德生活之動機，有數層階段：（一）即原始的幼稚的自然
的社會性之階段，個人意慾，完全服從全體意慾者也。（二）為適法性之階段
，即個人意志之要求，意識的與全體意志之要求對立，對於全體意志，雖無
所謂尊敬，而自然的遵循全體意志者也。（三）即努力道德性之階段，此為心
理的最複雜的階段，以道德的命令，置諸自己意志中，而征服存於自己心
中，與己意相反對之諸衝動者也。（四）最後即美魂之階級，個人意欲，與全
體意志，渾融於生活過程中者也。

第二節 人格的實在

吾人於其自己之內的經驗中，覺吾人自身，不僅為物理的實在，同時具
有心理的統一性之實在，此心理的統一性，即所以構成人之人格，而具有持
續性者也。吾人僅依直接經驗，為生物學的研究，以解釋人生，理解人生，
殊屬不可能之舉，必自人間之心的統一，為內在的說明，乃能達到實在之究
竟，此實在之究竟，乃能消滅時間及空間之束縛，而賦予以永遠的自由，舉
之於絕對價值之地位也。

吾人爲完成此種企圖，須自『自我』少些之經驗出發，以至於最深之內心生活，與最廣之社會生活，爲人格的體驗，乃有可能，『自我』即我之意識，由我之意識而生起之自覺，吾人之精神作用及行動，皆依此自我而統一者。我之意識，不僅與現在之精神作用，相並而起；即回顧過去之精神作用及行動，亦有自我之意識存在，過去之我，與現在之我，於自我之意識中，連續不斷者也。惟自我之內容，有種種之變化，吾人欲執其本質，以確定其範圍，至爲困難，詹姆士分析自我爲『主我』即『純粹的我』，與『客我』即『經驗的自我』二種，茲分別述之於左：

客我

(一)客我：即常人稱爲『自己』，『我』，如我之身體，我之名譽，我之兒女，我之所有物，如有毀傷之者，視如毀傷自己，即起一種敵愾之感與行動，惟常人所稱爲自己，亦常呈動搖之狀態，如我之身體，有時即視爲『我』，有時視爲我之牢獄，即同一事務，有時視爲我之一部，有時視爲我之所有，有時視爲與我無關係之物，就最廣義之意義言之，客我即屬於我的總稱，如我之身體，心性，名譽，妻子，朋友，財產等，皆所以構成自己之客我者也

客我之成分

物質的客我

身體

家族

財產

。自己見此等名稱之繁榮進步，則起愉快喜悅之感，反之，則意氣消沈，惟對此等名稱之感情的強度，則不盡同也。客我之內容分爲三部：(A)客我之成分。(B)由客我之成分所喚起之感情與情緒，即自己評價。(C)由自己評價之感情所喚起之行動，即自我之探求，與自我之保存。而客我之成分，更分爲(1)物質的客我。(2)社會的客我。(3)精神的客我。

(1)物質的客我：位於物質的客我中之最深部位者爲身體，其次爲家族，如遇家族死亡，視爲客我一部份之缺損，家族之惡行，視爲自己之恥辱，家族之善行，視爲自己之光榮，家族受他人之侮辱時，視如自己受他人之侮辱，而生起憤怒之情感。其次爲衣服，西哲有言：『人乃精神肉體及衣服之結合體』，其言雖近諧謔，實有真理存乎其中。其次爲家屋，家屋乃吾人生活之一部，其光景最足以動自己親密之情感，苟有人讚賞其家屋構造之佳，或指摘其家屋構造之缺點，則喜惡之情感隨之，以家屋最能滿足其本能的實用的興味故耳。其次爲財產，尤其於自己用最大努力所儲蓄之財產，對其親密之情感更強烈，如研究家于長年月間所積蓄之書物，昆蟲學者於長年月間

所積蓄之標本，歷史家於長年月間研究古文書之拔萃，理財家於長年月間所積蓄之財產，一但爲不可抵抗之災害或被盜時，即起強烈的自己銷失之感，甚至於有因失望而發狂者也。

(2) 社會的客我：即朋友心中對於自己之認識，反映於自己心中之情感，人類無不希望其友人對於自己之注意，尤其善意的注意，苟自己入於羣衆中，無一人予以注意，自己之發言，無一人予以傾聽，自己之行爲，無一人顧及，道遇衆人，無一人予以應酬，滔滔世界之人衆，視自己如『無』時，其悲憤失望爲何如乎？其時苟得脫離此悲境，雖苛酷之賤役，亦甘服之，以苛酷之賤役，尙不致絕對爲社會所無視也。嚴密言之；社會中有若干人數認識自己，即有若干之社會的客我存在，保持自我觀念之社會人衆，貴賤尊卑，男女老幼，有若干階級之差別，即有若干階級之社會的客我存在，故對於客我之感情，亦因階級而異，此等社會的客我，有一損傷，即足以損傷自我者也。社會的客我中，最足以引起自我之特別感情者，爲對於『愛的自我』，此自我之僅少的幸不幸，即足以引起強烈之快不快之情感，人生苟不得此自我

名譽

之認識，則意氣必趨於消沉，反之因此自我之認識，而意氣無限增長者也。名譽與不名譽，好評與惡評，亦屬於社會的客我，此客我乃自我存於知友意識中之觀念，而對於自己有一定之要求者，自己能否應其要求，即生得意失感之感，如商人因時疫而遷避他處，無所謂名譽不名譽，苟醫者因此而遷避他處，則感覺不名譽矣。醫生因恐怖戰爭而遷避他處，無所謂名譽不名譽，如軍人因戰爭而逃脫，則為不名譽矣，此理果何在乎？曰：為成就其社會的客我故也。

精神的客我

創造

人格之力

(3) 精神的客我：精神的客我，即指精神之全體而言，因自己之努力，以實現自我之諸能力，自偉大之事業功績，以及於雕蟲小技，自遊戲以至於美的藝術的能力，此等能力，為社會人士所尊敬愛好，而他人不能以暴力奪之者。故精神的客我，較物質的客我，更為高尚，統一此諸能力者，為人格之力。凡真正之力，必表現于外，而為衆人所敬服者，如事業，功績，創造，發明等，皆所以充實精神的客我者也。其以市創手段，取得之空名，猶如不勞而獲之財寶，終必陷於浪費之命運者也。

(二)主我：主我即純粹自我，客我為被意識者，而主我為自意識者。客我常因意識之經過狀態而起變化，主我則為不變之實在，其意識之經過狀態，為實在者之表現或手段而已，所謂『靈魂』，所謂『浩氣』，所謂『超越的自我』，皆此實在之別名也。

吾人之思想行為，以自我為中心而統一者，稱為人格，人格乃具有高尚的智性，及道德的屬性，而為縱的（過去與現在）融合，與橫的（知情意）渾合，向無限之未來發展者也。故博埃崔士(1)，（羅馬末期之政治哲學者，）謂：『人格為合理的個體』；來布尼茲謂：『人格為確保其同一意識於相異之期間的個人的存在』；至康德謂：『人格為有絕對無上價值之目的主體』，由此可知人格為具有普遍內容之實在，具有永久存在之性質者也。

第三節 絕對價值與超越自我

吾人因自我之絕對的統一，以建立偉大之人格，其浩氣足以擴乎宇宙，而充乎歷史，前已畧述之矣，惟此人格，果為超越的實在，而具有絕對價值乎？

(1)A. M. S. Boethius 475—525

自形式上觀之，吾人不過為全體之一員，然吾人之自我，於全體中，不僅為偶然的一員，同時具有一『內在的世界』，此內在的世界，常因矛盾而破壞者也。論理的自己認識，以真的自我，為價值判斷之必然的結合；美的自己直觀，在發現完全幸福之統一的自我；倫理的自己認識，在求自我實現；而內在的世界，則為完全之統一，而消滅外觀上之一切矛盾者也，蓋相異之價值，僅能表示相異之種種相，而內在的世界，則滅了自我性，而與無限之絕對合一，消失種種片面觀，而達於超越的自我者也。此超越的自我意志，因必然的調和的統一，向上發展，以進於最高之地位，而為調和全體之『鵲的』。在狹小的意志過程中，可以分解為各個價值，而在超越的意志過程中，則為完全統一之絕對價值，不能分解者也。

由此可知自我之境界線滅了時，同時諸價值之全體混合的超越自我，乃能出現，吾人應自自我向超越的自我前進，以瞭悉最純粹之人生觀及世界觀，蓋吾人須於理解世界，人類，自我，渾融於超越的自我中時，方能完成人生觀及世界觀也。此超越的自我，為絕對的實在，為絕對的價值世界，吾人

能以最忠實之行爲與努力，達於超越的自我之境界，人生乃有意義，乃有價值，蓋此超濤的自我之境界，卽人生最後之歸宿也。

第四章 美的價值

第一節 美的概念

美(1)之概念，有種種解釋

A. 廣義的美之解釋，美與美的(2)同義，而美即指美的態度之印象的性質，如崇高，滑稽，悲壯等美的範疇，均爲美的變形(3)，而屬於美的範圍者也。古代在學問上，均爲廣義之用法，近代學者如巴克(4)，康德等亦然，康德以後之思辨的美學，亦分廣狹二義，不過在廣義時，常用『美的』字句，以防思想之混同。

B. 狹義的美之解釋，即指美的態度之印象中，足以使吾人得到完全滿足，與純粹的快感之印象的性質同，而非崇高，滑稽，悲壯，以及恐怖，嫌忌，悲哀等美的範疇，惟此種純粹之快感及滿足，須印象之性質，完全與吾人之本性相調和時，乃能生起，然吾人之本性，因地理的及歷史的關係，而有

(1) Beauty, The Beautiful, Schönheit, Das schöne, Beaute, La Beau

(2) Aesthetical, Aesthetisch, Aesthétique

(3) Modification

(4) Burke, 1728—97

多少之變化，故美感印象之客觀的性質，亦不免因時代國民及個性，而有多少之差異，如野蠻人所感覺之美，與文明人所感覺之美，東方人所感覺之美，與西方人所感覺之美，即有根本的差異，存乎其間也。休謨之趣味標準論，(1)及亞丹斯密之『道德的情操論』，(2)中，『習慣及流行，對於美醜觀念之影響』，均論究此問題者也。

狹義之美，既完全與吾人之本性相調和，以官能之快感，爲第一要素，而參加美感之官能，以視覺及聽覺爲主，嗅覺，味覺，觸覺，(溫冷感覺)運動感覺，及有機感覺等，不過爲輔助官能而已，在美學史上，說明官能與美之關係最詳者，爲巴克所代表之感覺論派，以官能的快感，說明全部之美。康德則峻別官能的快感與美，而以官能的快感，容易煽動意慾，以破壞美的態度，而認官能的快感，不能爲美的要素。

要之：官能上之快感，雖爲美之最原始的要素，然其自身，僅能稱爲快感，而不能稱爲美，必其要素，與吾人適意之形式相結合，或形式而表示吾人適意的含蓄，美乃愈進於高級，此高級的美，所予吾人之滿足，較官能的快

官能的快
感與美

高級的美

(1) On the standard of taste 1757

(2) On The Moral sentiment.

感，更具有精神的價值。

第二節 美的態度

創作及翫賞美的對象時所起之精神狀態，稱爲美的態度(1)，美的態度，分理論的態度，與實際的態度，理論的態度，即學問上之態度，實際的態度，即倫理上及宗教上之態度，昔時以美的鑑賞及創作，歸於特殊的精神能力，而在今日，則認爲普通之精神作用，而以美的態度，不外爲美意識而已，美意識不過爲一般意識之特殊相，故美意識，亦可自知情意之要素考察之：

(一)意志之要素：雖不如實行的態度之顯著，在創作時，爲達其目的，常爲非常之努力，但鑑賞時之意志，則甚微弱，本來意志實包含注意，興趣，欲求，決意，努力等成分，前二者於玩賞時十分活動。所謂專心狀態(2)，而後三種作用，則甚微弱，故康德謂：『美的態度，爲靜觀的』；叔本華謂：『美的態度，爲無意志的欣賞』；溫得及佛爾格爾特謂：『在理論的及實行的態度，常依對象外之目的而規定，而直觀之際，則執純粹直觀之態度。』要之：欲求及努力之衰退，爲美的態度之特徵，其與實行態度之主要的差異，

(1) Aesthetical attitude.

(2) Absorption

亦存乎此，如欲求及努力旺盛時，即有破壞美的態度之虞。藝術美之玩賞時，較自然美，雖不易陷於此種危險，然裸體畫，小說，及社會劇，則易煽動玩賞者之意欲，而使其趨向於實行的態度也。

感情作用

(二)感情之要素：感情之要素，於創作及鑑賞兩方面，均較意志之要素為顯著，在玩賞敘情詩，及音樂等藝術時。此要素之作用，更為濃厚，其他之要素，幾如附屬之狀態，故美學者中，以美意識為純粹感情之活動。感情之要素，可分為特殊感情與情調，如觀一劇中人或畫中人，遭遇悲慘之境地，即感覺悲痛絕望之情，並同情其人之運命，而感覺憐憫之情，是皆屬於前者，若觀者自其全體（材料，形式，內容，）而感覺一種爽快之情，則屬於後者，此特殊感情，哈特曼稱之為假感，以別於實際遭遇之實感，情調為一種漠然的精神作用，亦為美的態度之重要的特徵。

假感與實感

知識作用

(三)知識之要素，此要素於美的態度，有極重要之意義，知識之過程，由直觀（感覺及知覺）而起，以進於直觀的觀念，更進於抽象的思考作用，以達於概念，判斷，推理之境。抽象作用，於美的態度上，甚為微弱，活動最

盛者，爲直觀作用，然直觀作用，亦有時呈潛伏的狀態，如在創作之初段，爲情意之作用，過此階段，則具象的直觀作用，即漸次顯著，在玩賞之際，此作用又漸次潛伏，其他作用，乃漸次顯著，例如讀抒情詩時，感情之作用甚盛，然此時美的態度之成立，亦多少含有直觀作用之活動，而誦教訓詩及思想詩時，其所含之抽象概念較多，故思考作用頗顯著，思考作用，有時妨礙其直觀與感情之活動，而破壞美的態度。

要之：美的態度之特徵，自消極方面觀之，爲欲望，努力，及抽象的思考之衰減，自積極方面觀之，爲與感情相伴之直觀作用之旺盛，感情與直觀作用，愈相密接聯合，於是注意與興味，完全集中於該對象，對於他物之意識，漸次失卻，終至於自我與對象，即主觀與客觀之意識，亦漸次減卻，而入於『無我』之境界，此時爽快之情調愈濃厚，恰如得大解脫，而逍遙於不可名狀之樂土，此種美的態度之瞬間狀態，稱爲『美的解脫』。

第三節 美的判斷及其標準

(一)美的判斷：美的態度之判斷的性質，稱爲美的判斷(1)，克羅塞(2)，

(1) Aesthetical Judgment

(2) B. Croce, 1866—

理解判斷

及佛爾格爾特；分美的判斷爲兩種：(A)理解判斷，即理解美的態度之判斷，爲對於美的內容之知的判斷，爲美的態度之前提。自判斷內容，可以豐富對於美的對象之感情，蓋因滿足認識欲時，足以豐富其固有之美的感情，不過此種判斷，尙不能稱爲嚴密意義之美的判斷。(B)價值判斷：即關於美的對象之價值判斷，此爲嚴密意義之美的判斷，美的價值，可以區分爲兩方面：一爲主觀效果之表現，例如『此詩正合我意』。一爲客觀價值之表示，例如『此畫描寫甚佳』。至於美的價值，求之於學術的可能性，甚屬困難，惟無論何人，在事實上，莫不有價值判斷者，其普遍化之傾向，亦至明瞭，特如何方可以普遍化？何時方可以普遍化？則殆爲永久之問題也。

(二)美的標準：美的標準(1)即美的判斷之標準，換言之，即測度美的價值之標準價值，吾人自美的對象所得之價值經驗，稱爲美的經驗，此經驗對於美的態度，在直接意識上，不過爲一種感情，然對於美的態度，加一種反省，考察，而代替美的判斷時，則價值經驗，在直接意識上，不僅爲一種感情，而且爲一種標準量。

價值經驗
與標準量

(1) Aesthetical Standard

惟標準價值，除自己之剎那的經驗以外，果可求自他乎？具個人嗜好之價值判斷，又果可以爲美之標準乎？理想美之標準，雖存於各人之個性，然亦非絕對的唯不變不動者也，惟各人均有理想，及實現理想之信念，藝術界之光明，不外爲個人發展其理想之結果，此美的標準，所以成爲美學上永久之問題也。

第四節 美的種類

美可以用種種相異之標準而分類：最普通之分類，爲自然美與藝術美，及分主觀美，客觀美，與絕對美，茲分別述之於下：

自然美及
藝術美

(一)自然美及藝術美：自然美者(1)，即實現世界所表現之山川風景之美，與鳥獸草木之美，及一切自然物上所表現之自然美。藝術美者(2)，即由藝術所表現之美，如雕刻、繪畫、詩歌、音樂，及其他基於藝術所表現之美。

A. 自然美：自然之意義，亦有廣狹之分，人間美，於其自然之存在，爲藝術的加工者，亦屬於廣義的自然美之範圍，自希臘時代，關於美學上之議論，以位置問題爲中心，認藝術美爲模仿自然之美，故應居於下位者，此

(1) Natural Beauty

(2) Beauty of Art

美的統一
原理之中
心問題

種議論，含有非美的意義，故最嚴密的美的評價，不以位置問題為中心，而以方法問題為中心，關於統一兩者之方法有三種：（一）以自然美為中心而統一之者。（二）以藝術美為中心而統一之者。（三）以共通之一般美為中心而統一之者。自歷史的見地觀之，形而上學及客觀的觀念論者，概以自然美為中心原理，主觀的觀念論者，概以藝術美為中心原理，關於統一原理之中心問題，最近一般概傾向於藝術美，所謂美學對藝術學之論爭，乃重視藝術美之結果也。

藝術與美

B. 藝術美：即具藝術的特性之美，本來藝術與美，為美學上之中心概念，與美學之基本的立足地，有密切的關係，蓋藝術美，一方面與自然美相聯；一方面與美的概念相聯，換言之，即藝術美與自然美之外延雖不同，然其內包，乃屬於同一原理者也。

（二）主觀美，客觀美及絕對美

主觀美

A. 主觀美：美的判斷，因各人官能的快感不同而異，即同一人，亦因時間及空間關係而異，如觀同一之喜劇，各人固異其美感，即同一人，於不同

之時候，所觀同一之喜劇，亦未必能生同一的美感，由此可知外的對象，固為美感之要素；而內的機能之要素，殊不可輕視也。

B. 客觀美：有藝術品，於千百年間，受一般民衆之美的判斷者，如丹特之神曲，與易卜生之家庭劇，在今日舞台上，猶能博一般人士之喝采，良以具客觀性質之戲曲，訴於情緒的機能者特多也。古代希臘之建築，及意大利之繪畫，現在尙予世人以美感，藝術品具有此永久性者，果由何乎？此為美學上極有興味之問題，常人以其藝術品之力量，能透澈人間性之機微，則此人間性之機微，更值吾人研究也。

C. 絕對美：藝術品雖具有此永久的客觀性，然亦不能稱為絕對美，可稱為絕對美者，為偉大之自然美，以其化育人生之力量，實無與比倫，且具有絕對的永久性也。

第五節 美的具象階段

(一) 無意識的形式美；即官能的快感，官能的快感，在嚴密的意味，不得稱之為美，以官能的快感為實感，而失其假象性故也。故畫家之最避忌者

，非燦爛之色彩，而爲與精神內容。相融合之色彩，蓋純粹依色彩以刺戟官能的快感，而忘卻精神內容者，乃藝術之邪道也。

官能快感
之弊

官能快感之弊，在彫塑最小，蓋彫塑以形式美爲主，而無刺戟官能之色彩故也。繪畫在投影之部分，其弊較小，蓋亦以形式美爲主也。官能的快感，具有衰退之性質，如欲支持同一程度之快感，則須繼續增加其刺戟量，若中止其刺戟量、或減少其刺戟量，或以中性之刺戟代之，則立由快感而變爲不快感，甚至於感覺一種苦痛矣。蓋官能的刺戟，足以遲鈍官能的感覺性，使其向反對方面進行也。無論何種官能，不能感受無限量之刺戟，彼貪官能之快感者，爲藝術界之放蕩，其極以不快感終了而已。

量美及
其法則

量美之種
類

(二)量美：美的假象，僅限于感覺的假象，與時間及空間有關，換言之，美的假象，在諸形式美中爲量的表現者，稱爲量美。形式美之生形原理，有兩種制約：(A)各部分爲多樣體。(B)各部分之於全體，有知覺上之統一。此生形原理，亦即量美的法則。量的形式美之種類中，最拙劣者爲合律美，其次爲齊整美，其次爲對比美。對比美即兩個以上之單純部分之結合所表

量與質

力美

時間及空
間之結合
狀態

現之美，其次爲比例美，即部分與全體比例而生起之美。黃金律(1)即代表的比例美，此等量美的形式，爲理想之適當的表現，而於知覺上起一種美感者。換言之，即量的形式美，乃無意識的知性的認識之理想，故量美不僅關於『量』，必緣何等之『質』，乃能成立者也。其僅有量而無質的形式美，爲無意義之美，純粹的量美，故亦包含有高級美的意義在也。

(三)力美：量美無論爲時間的或空間的，均爲外延之總稱。換言之，量美不爲離空間之時間的變化，即爲離時間之空間的配列，二者必居其一。然吾人所遭遇者，有時爲時間與空間之結合狀態，不僅有其外延，並具有內包。

時間及空間之結合狀態，分靜的及動的兩種：凡形成固體形態之要素者爲重量，重量即作用於某物之重點之『力』，所以維持其安定者，吾人緣確乎不動之安定，常起一種安然之快感，緣不確定之安定，即起一種恐懼之不快感。擺動及均衡之狀態，亦爲重量之力。動的狀態則與靜的狀態異，有抵抗力，有把持力，有質量運動之動勢力，此動勢力，即爲動的狀態之內包，足

(1) Golden section, $a:b = a:(a+b)$

內容與形式

以引起愉快之感者也。

力美與量美之內包雖不同，然與其外表的形式，有密接之關係，量美之內容，即力美之形式，本來內容與形式之關係，適于美的具象階段之全體，在低級美為內容者，在高級美為形式，內容與形式，畢竟為相對的，而非絕對的，故力美與量美比較，可稱為『內容美』，然與生物比較，則為『形式美』矣。自生物美觀之，力美不外為由生活目的所生之活動，故稱力美，為第二次的形式美，量美僅具有形式，為外延之美，由形式美所起之感情，僅止於『反應感』，而力美則以力為形式之內容，由力美所起之感情，為『同情感』也。

反應感與同情感

生成美

(四)生成美：以上三種，均為無機的，其形式的法則，非自何等目的之生成，而生成美則異，其形式上之美，必具有形式以外之目的。生成美有兩種，一為被動的生成美；一為自動的生成美，工藝品之美，屬於前者；生物美屬於後者，工藝品乃以生物為模型，而以無生物為材料製作者也；生物與模型，皆有其目的，不過生物之目的，存於自身；而工藝品之目的，存於

其物以外，故工藝品爲被動的；而生物爲能動的，惟無論能動被動，均依一定之目的以活動者也。生成美之價值，存於其自身之統一作用，故此生成美，最忌無用之裝飾，而尙高雅樸素，以無用之裝飾，有破壞其統一作用之虞也。

(五)動態美；生物在美學上，稱爲生成美，亦稱爲能動的動態美。動態美爲最適於目的之運動，爲最美之原則，勢力之適當的消費，最足以引起快感，而合生存上之目的也。然過度之消費，違反生物存在之目的，不得稱之爲美。動態美除表現於運動以外，爲完成其自己之目的，常製作器物，以補助其肉體美。故動態美常因文化之進步而減退，如引弓之姿勢，足以表現一種動態美，而放槍之姿勢，則欠缺動態美矣。

動態美較其他形式爲高級者，以其理想的實現，更爲明瞭，且更爲具象，動態美之理想，常因以下三種樣相，以規定或統一諸種形式美：(一)動態美具有某種程度之最美，如顏面之卵形，與筋肉緊縮之形迹波紋。(二)低級的形式美，常因動態美之調和，而爲多少之改變，如身體各部份，雖不完全適合於黃金律，而亦能表現一種調和的美。(三)低級美在不妨礙生物之目的

範圍內，常保持其獨立之存在，如下等動物之色澤及人類之外耳等。美愈進於高級，其內容愈複雜，人類之美的意識，常向理想境開展，由景美而進於力美，由力美而進於生成美，及動態美者，為必然的現象，決非偶然的現象也。

第六節 美於人生與宇宙之位置及其價值

美與人生

(甲) 美於人生之位置及其價值

美之必然的存在：美除滿足美的慾望以外，無何等之目的，故美屬於奢侈，凡美的慾望，為理想的慾望，毫無實際的效用者，其視為一種效果者，即官能的快感而已，美與真、善、聖，於人生及宇宙中，有同等之地位，真善美聖之存在，皆存在於其自身者也。

(a) 美與真：美與真在意識構成之過程中，常呈正反對之方向，何則？蓋真之追求，必離經驗的感覺性，漸次構成概念，再由概念，以構成思惟，而認識現象世界之實在，與實在之性質，及其支配之法則。而美的追求，則完全異其方向，排斥抽象的思索，與理論的認識，而重經驗的感覺性，故意識

內容，與客觀相吻合時，「眞」乃成立，然「眞」之成立，同時緣感覺性之美，即行消滅也。

茲所謂之眞，即經驗哲學，及自然科學所謂之眞，至于純理哲學所謂之眞，則爲另一意義也。經驗哲學所謂之眞，即主觀之意識內容，與客觀的現象相吻合之謂，而純理哲學所謂之眞，即意識內容，與客觀的本體一致之謂，故自然科學所謂之眞，稱爲經驗的眞，而純理哲學所謂之眞，稱爲超越的眞，知識欲欠豐富者，獲得經驗之眞，即已滿足，然欲領悟人生及世界之眞意義者，則非得到超越之眞，不能滿足也。

此超越的眞理，與美究有若何之關係乎？自形式上觀之，二者居於正反對之地位，何則？以超越的眞理，亦與經驗的眞理同，緣於離感覺性之概念與考察而達到者。而自內容上觀之，此反對之地位，亦僅止於一種形式，其實超越的眞理，乃與美最接近者也，何則？以美之意識內容，與世界之理想的（超越的）本體一致，換言之，美與眞均以超越的本體爲標的，不過殊途同歸而已，由此可知眞與美，在自然科學，或經驗哲學之範圍內，雖相乖離，

美與善之
異同點

而在純理哲學之範圍內，則互相一致者也。

(b)美與善，宇宙發展之原理，(無意識的表現之形式，)善與美殊屬一致，然亦有不同之點：

(1)善與真均為離實在而存在之假象，而美則始終依假象而存在。

(2)善雖自抽象以進於具象，然最終仍為抽象的概念，而美則始終為具象的。

(3)美具有與善無關之廣大的範圍，不僅低級的具象階段如此，在個體亦如此，同時善亦具有與美無關之廣大的範圍，如道德上之思量，煩悶，決心等，為精神中之現象，不能表現於形式，為感覺之對象者也。藝術中如詩歌，音樂，言語，聲響，雖稍稍適於精神的活動，亦不過感情的側面而已。且此種精神的生活，適切表現於感情時，即已超出乎藝術之範圍矣。

(4)道德心之活動，愈為思量的，抽象的，自覺的，理性的，則愈與感覺絕緣，因此與美之隔離，亦愈遠也。

美與善之範圍，有合有離，譬如超越的理想之光線，通過現象世界之分

美與善之
範圍

光鏡，分別爲各種光彩，善與美共有其光彩之全部，同時各專有其他之一部，自共有之部分觀之，同一理想，入於道德意識中，又入於美的意識中，入於道德意識中時，客觀世界之目的，即主觀世界之規準，入於美的意識中時，則爲規定一切假象之理想的內容也。

在風教上，美常易引起道德判斷之誤解，然亦有積極的意義，即美育是也。美育之原則有二：（1）關於一般美的修養，如因中庸，和諧，等理想之感化，以培植道德的修養。（2）關於特殊美的修養，如葛藤美（愛情，悲壯，滑稽）之道德的勝利，足以培植道德的習性，不過以美爲道德的方法，苟失其中庸，不僅不能收道德的效果，美的價值，亦同時消滅也。

（c）美與宗教：宗教爲人類精神生活之本原的活動，在形式上，熱烈之宗教的情感，常與感覺絕緣，故不能謂之爲美。然若認現象界之萬物，均具有神性，則宗教與美之關係，較真與善，更爲密切，蓋現象界所具有之神性，不過爲美在感覺上所發見之理想而已。

要之：真猶如照而不煖之光，宗教與道德，猶如煖而不照之火，照而且

美之價值

美與宇宙

煖者爲『美』。此美於人生之價值，超眞善聖而上之也。

(乙)美于宇宙中之位置及其價值，美之所以爲美，不在形式，而在自形式中所發見之理想，美的假象，即由此理想，而爲合理的規定，在低級的美，此種理想可以直接領悟，而在高級的美，必由美感而間接認識者也，故愈爲高級的美，愈趨於神秘，不可捉摸，如無葛藤的崇高，偉大，及壯美是也。在純理哲學上，此理想非世界究竟之根源，實爲絕對精神之表現，然非偶然的關係，而爲必然的關係，美與世界進程之關係，猶影之隨形者也。

美之目的
一切價值，與宇宙究竟之目的適否而定，美之目的，一方面連結現象世界與超越世界，一方面暗示差別世界與絕對世界之不難融合，以鞏固人類之信念與希望，由此可知美於人生及宇宙中，實爲普遍的本原的存在，亦即其最高價值之顯示也。

第五章 宗教的價值

第一節 宗教意識之發生及其開展

宗教的情感及信仰，在人類心意中，然必發生者也。何則？人生莫不有

超越的願望與神或絕對

絕對之概念

原始的宗教意識

宗教意識之形成

苦惱，莫不思解脫苦惱，故於不識不知中，起一種超越的願望與信仰，此超越的願望，即稱之爲神，或絕對，故吾人所稱爲神者，乃人類意識之投影，宗教意識，即起於此絕對之觀念，而依歸於神，以求其啟示解脫者也。

絕對之概念，爲一種思考必至之根本，特在宗教的意識，不僅認絕對爲一切存在之根底，並認爲解脫一切罪惡苦惱之動力，故願望之權化的宗教的客體『神』，恍惚具有物質世界中有形之性能，其解脫罪惡，亦爲有形的感覺的解釋，而以自利的個人幸福，爲目的動機，人類最初之宗教，如天然的一神教，及多神教，即純粹的幸福主義，其道德全爲他律的，原始的宗教意識，爲太陽崇拜，惡靈崇拜，祖先崇拜，及庶物崇拜等。

迨文化進步，人類之願望，亦隨之進步，漸次由主觀的自利的目的，移於客觀的自利的目的，以進於高等的道德主義。惟宗教意識之形成，大都由於其民族之人種的特質，與自然環境所產生之文化的反映，如希臘之宗教，爲美的藝術的；羅馬之宗教，爲世俗的，實利的；而日爾曼之宗教，爲悲壯的，道德的；印度之宗教，爲神秘的，厭世的，冥想的；此等宗教的世界觀

之道德，雖未脫離個人的幸福主義，然其根本性質，已含有高尚的道德主義，與正當的道德動機。希臘教之道德，基於美的原理，壯大而合乎規律，不尚極端而尚齊整，故漸次發展為超自然的，自律的，美的道德，雖尚欠缺莊嚴深遠，亦具有不可磨滅之價值。羅馬教之道德，以廉恥為其最初之道德基礎，此正義之感情，恰與社會意識相吻合，於是由個人的幸福主義，產生社會的幸福主義，而以脫却純粹的利己主義，服從社會的幸福主義，及愛國主義，為有利於自己。希臘之單一神教，含有美的道德的萌芽，羅馬教含有理性的種子，而日爾曼教，則趨於感情道德，日爾曼教之中樞意識，以偉大悲壯的『贖罪精神』，為其宗教之特色。

以神為精神的意識，漸次增長，於是形成擬人的精神化，而信有一擬人的神之世界，天然教一方趨於精神化，而他方趨于統一的傾向，認諸神間有相互之聯絡，與組織系統，而有組織系統之宗教，分為有神的猶太教，及觀念的解脫之宗教，如婆羅門教及佛教，婆羅門教以無宇宙論，為其中心思想，佛教以絕對迷妄論，為其中心思想。

婆羅門教，謂吾人所經驗的有形之世界，完全爲迷妄之空花，吾人雖認爲存在，實則虛妄而非實有，以虛妄爲實有者即迷，認世界爲『虛無』，惟神乃爲『實有』，世界有差別，而神乃無差別，而無限不變者，故安心立命之根底，須求之於世界以外，『世界相』雖迷住吾人，而神則予吾人以知識，使其解脫虛無，而入于實有者也。婆羅門教之無宇宙論，以實有之實體『神』，與虛無之世界對立，而佛教則認婆羅門教所謂理想之實有，亦爲虛無，而一切世界相及理想之實體，歸於涅槃，乃爲安心之大本也。

佛教及婆羅門教，均以世界爲空，世界既非實有，則空虛之道德，亦爲空虛，然宗教不能離道德而存在，故婆羅門教基於印度之社會習慣，倡社會的他律主義之道德，而佛教則倡自律主義之道德，謂吾人所住之世界，乃吾人業因(1)之所作，換言之，世界即爲吾人自無始以來共同所業之結果，此業果之主體爲何？佛教謂之『無我』，個人之業果，即個人之責任，人類一般之業果，即人類共同之責任，故佛教道德，爲客觀的自律的，其道德之根底爲同情，愛·慈悲，此佛教道德，超越婆羅門教之社會的道德主義也。在一切

(1) Karma

宗教中，有通於人類全體之道德者即佛教。

惟佛教道德，其形式雖達於偉大崇高之境，然其理論的根據，尚極薄弱，以在虛無世界中，不能顯現積極的道德之意義，故不能予人類以顯著的效益，以道德立於虛無之上故也。故佛教之道德主義，雖有客觀的實在的形態，至於解脫，不過為一種觀念而已，其理想為虛無的，而非實在的，最終入於『無』之觀念。故在佛教無宗教上之主體，即客體之神，亦認為非實在，而以涅槃為實在之境界也。

基督教出自猶太教，故亦為有神教，猶太教之宗教意識，在奉承神意，而以神人間之媒介為救世主，故稱為天父之宗教，或救世主之宗教，基督教之中心意識，以基督為神之子，世人須依基督之救世，方得被赦罪而解脫，故基督教，為純粹的他力解脫之宗教，基督教認神自身，具有絕對精神之『神格』，神格乃超越世界，對於世界過程，為唯一絕對之原動力，換言之，世界過程，向解脫之途進行，基督為解脫之媒介，世人須因基督之救，乃能為精神的解脫，入於絕對之境界，所謂神人合一也。由父之宗教，產生子

基督教

神格

解脫

之宗教，由子之宗教，以頓化為精神之宗教，是為三位一體(1)，三位一體之概念，為基督教之中心意識。

要之：無論何種宗教。其最終之開展，為個人的解脫，與社會之救濟，如基督教以依主為解脫及救濟社會唯一之橋樑，佛教以依自己願力，為解脫及普渡衆生之不二法門，前者為他力的解脫，後者為自力的解脫，自宗教之內在的本質言之，佛教為絕對無差的宗教，能包含一切宗教，而其他之宗教，具有排他之性質者，故佛教可稱為絕對的，澈底的宗教，而其他之宗教，祇能稱為相對的，不澈底的宗教也。

第二節 宗教哲學之種種見地及其批判的論究

宗教之學的研究，有種種相異之主張，概括之可以歸納為三種：(一)唯理主義的形而上學(2)之見地。(二)超自然主義(3)之見地。(三)批判主義之見地，茲分別述之於左：

(一)唯理主義的形而上學

過去許多宗教家哲學家，皆倡此說，此說又分為種種小的傾向，其共通

他力解脫
自力解脫

唯理主義的
形而上學的

(1)Trinity

(2)Rationalistic metaphysics

(3)Superaturalism

之特色；即依理論的認識，以領悟宗教之根本原理，及其絕對的實在，此絕對的實在，即宗教之對象「神」，故宗教哲學之任務，在究明絕對實在之本質及其特性，惟宗教之對象的真實在，非吾人所能經驗者，故不能基於論理的方法，可以證明其必然的存在，神之存在，既不能確切證明，則宗教已失其對象矣。茲更引申言之：

(a) 基於認識論的考察，唯理主義的形而上學，已無存在之權利，蓋理論的意識，乃超越經驗界所樹立之概念與原理，對於存在之世界，賦予以當爲(1)的規範，所以支配經驗，整理經驗，統一經驗，而使其理性化之思惟的產物，而非實在之模寫，實在即經驗的現實，故實在除可經驗者以外，決無何物也。無概念之直觀，固謂之盲目，無內容之思想，謂之空虛，然內容不能自概念導出，必自經驗所予，自經驗所予之內容，乃有客觀性。要之：離經驗的內容，則學的認識，即不能成立，故依理論的認識，以認識超越經驗界之絕對的實在，殊不可能，故唯理主義的形而上學，無論如何巧妙，以證明神之存在，畢竟不過爲空中樓閣而已。

認識論的
考察

(1) Sollen

以哲學代
宗教之危
險

以哲學代
宗教之不可
能

(b) 唯理主義之形而上學，認哲學之對象『絕對的實在』，與宗教之對象『神』一樣，結果否定宗教之特異性與獨立性，且哲學之對象，於人之知性範圍內，可以用嚴密的學究的方法，完全認識之，而宗教之對象，則為一種不完全之認識，故叔本華謂宗教為民衆的形而上學(1)亦以宗教為低級的哲學故也。在深刻體驗宗教生活者，認宗教為最高之真理，為生命之生命，彼等以宗教為依於神之人格的生活，為超越的絕對的實在之活的體驗，換言之，即宗教乃以全人格的態度，要求自己之獨立價值者也。然此究非學問的認識，故以唯理主義，為宗教之立場，尙欠妥當。要之：以哲學代宗教，結果否定宗教而已。

(c) 唯理主義之形而上學，以超越具體的經驗內容，為普遍的概念，即已滿足，此種以自己之理論的抽象概念，為真的宗教者，實為蔑視宗教之個性，及其歷史的特質，故立於唯理主義之形而上學的思想家，恆以哲學代宗教，而否定宗教之獨立性。然在事實上，吾人不得不承認宗教之特異性與獨立性，是以唯理主義，為宗教哲學之立場，殊屬不可能也。

(1) Volks metaphysik

(一) 超自然主義：

超自然主義，與唯理主義，處於正反對之地位，據超自然主義之意見，謂吾人之理性，為罪惡所污染，故不完全，是以宗教的真理，非人之理性所能認識者，蓋絕對的真理，乃超越吾人之能力，須基於超自然的啓示(1)，乃能認識者，自然的啓示，為不可思議的奇蹟(2)，須特殊人物，乃能發見者也，故在超自然主義之宗教哲學，完全肯定宗教之個性與歷史，不僅不以宗教為不完全的低級的哲學，並認宗教，為自絕對的實在而來之超越的體驗，與最高之真理。

雖然，超自然主義之主張。較唯理主義，雖略勝一籌，然尙有以下之難點在也。

(a) 啓示及奇蹟之概念，在事實上通於一切宗教，而為宗教哲學所承認之宗教的特質，啓示及奇蹟之特殊的意義，吾人固予以肯定，惟以啓示及奇蹟，為認識宗教真理之唯一的根源，為歷史的宗教真理之論據，則殊屬謬誤，何則？若以啓示的認識，具有普遍的妥當性，則已失其特殊的意義，若以

啓示及奇蹟之概念

超越的體驗

(1) Natural Revelation

(2) Miracle

啓示的認識，爲獨特的認識，無普遍的妥當性，則已出乎哲學之範圍，無論究之餘地。故以超自然主義爲宗教的立場，亦不可能也。

(d) 縱令承認啓示爲宗教真理之理論的根據，然啓示爲歷史的宗教之共通的特徵，故肯定某特殊宗教之絕對真理，亦不可能，由此可知超自然主義，不過在過去與神學有密切關係，爲宗教哲學之一立場而已。

(二) 批判主義

批判主義之宗教哲學，與唯理主義的形而上學，及超自然主義異，不以宗教之對象，爲哲學的考察，而以宗教自身，爲哲學之對象，在批判主義，一方承認超自然主義所主張之宗教的特質及其個性，一方如唯理主義的形而上學，爲合理的普遍妥當的論究，去二者之短而取其長，批判主義，有以下之特點：

(a) 批判主義：爲形式的理想主義(1)，唯理主義，以超越經驗的意識，所產生之概念與原理，即爲絕對的實在，而滿足其自身具有之真理，否定歷史的經驗與個性，亦可以稱爲內容上之理想主義，而形式的理想主義，則以

(1) Formal Idealism

哲學考察之概念與原理，爲一種形式，而以歷史及經驗所予之個性充實之，賦予以妥當的價價者也。

(b) 批判主義，爲反主知主義(1)，而批判主義，對於事實上，存在于歷史之諸文化領域，爲公平的攷察與尊重，而承認非理論的理性之存在及其權力，以確保宗教之獨立性，及其個性之特殊領域也。

第二節 宗教之真理及其價值

宗教爲理性生活之總體，在普遍妥當的全價值系統中，有一定的必然的位置。故吾人不得不承認其眞理性之存在，茲更引申言之：

(a) 普遍妥當的眞理之內容的認識，雖基於事實，而不汨沒於事實，雖自事實出發，然必超越事實，以復歸於本質，乃有可能，如理想主義之希臘哲學者柏拉圖所主張之認識回想說(2)，謂經驗爲進於理想的本質的世界之路徑，然經驗的事實，常爲空間及時間所限制，其自體皆非絕對的完全，又怎能認爲眞的認識乎？吾人之靈魂，在出世以前，位於理想之世界，具完全的眞美善聖，及爲肉體所繫，託生於現實世界，於是出現於其周圍者，爲片斷

柏拉圖之
認識回想
說

反主知主義

(1) Antiintellectualism

(2) Anamnesis

的永遠價值，及絕對理想之再現與模寫，吾人即藉此機會，以回想其真美善聖之原型，故本質的認識，不過爲一種回想，而經驗不過爲回想之機緣而已。柏拉圖之此種思想，雖爲比喻的神話的，然其根本的意義，在表明事實之本質，非事實自身，乃超越事實者也。惟此超越事實之本質，如何內在於本質，而爲其究極的原理乎？此殆爲哲學上永久之問題，亦爲人生最大之祕密(1)，而屬於生命之最深處，非有卓絕之靈智，與堅定之修養，莫由體驗者也。

(b) 宗教之價值，須復歸於自己之本質的自覺，方能認識，在嚴密的意義，不能證明者也。蓋論理的證明，在原則上，須在以矛盾律爲最高規範之論理的價值範圍內，乃有可能，然此非不承認宗教之價值，適以表白區分宗教與知識之特性及其獨立性，故不能以理論的證明不可能之理由，而否定宗教之價值，如基於主知主義之謬見，則不僅宗教爲無價值，其他如道德，藝術，亦爲無價值，蓋非理論的價值，不待證明而始有妥當性者也。

價值判斷有二種：(一)以快不快之情感爲標準，此種價值判斷，顯明爲

(1)Wystery

個人的、現實的、主觀的、經驗的、無普遍的妥當性者，此種價值判斷，屬於感性的自然的價值之領域。(一)爲真偽、善惡、美醜之價值判斷，無論事實上之承認如何，具有普遍妥當性者，此種價值判斷，屬於精神的文化的領域。而普遍妥當的價值意識爲理性，故此類價值，又稱爲理性的價值，此理性的價值，即爲宗教哲學之基礎及其出發點。

理性的價值之普遍妥當性，其自體非相對的，而爲絕對的，超越的。換言之；即理性的價值，具有超越性與絕對性，故其自身，已具有普遍妥當性，無待事實之承認者。宗教的價值，既以理性的價值爲基礎，當然具有絕對性與超越性，故宗教意識「神聖」(1)之概念，即爲宗教哲學之基礎概念，由神聖概念所發出之愛，慈悲，恩惠，即爲體驗哲學之基礎也。

吾人自理性意識之全系統，與精神生活之全範圍考察之，宗教雖爲理性必然的要求，然不得不承認宗教之基礎，道德有優先權也。何則？以理性生活之最深奧最根本之「當爲」的意識，在道德上爲最明顯最模範的表現故也。道德之概念，自廣義解釋之，不僅爲人類社會生活之規範。苟吾人承認宗教

理性的價值

道德之優先權

(1)Das Heilige

爲全人格的活動，則道德即爲其最大之基石也。

問題四

- 1 何謂價值？其通俗的解釋及哲學的解釋各如何？
- 2 科學的價值論與哲學的價值論不同之點安在？
- 3 價值判斷，基於意欲乎？抑基于感情乎？
- 4 永久的價值之意義何如？
- 5 何謂真理？試各就已見，爲下一妥當的定義。
- 6 試區別哲學的真理，科學的真理，形式的真理，及實用的真理
- 7 真理之標準價值何如？
- 8 如何發現自我之存在？
- 9 說明客觀的秩序與主觀的秩序之關係。
- 10 表象世界，在自我之內乎？抑自我在表象世界之內乎？
- 11 說明空間觀念之幾個原則。
- 12 何謂真的空間？果無限地可分否？

-
- 13 說明時間觀念之幾個原則？
- 14 何謂真的時間？能無限地可分否？
- 15 吾人之道德行爲，究基於何種動機？試舉其相異之幾種見解。
- 16 何謂道德律？其成立之根柢何在？
- 17 述康德對於倫理上之意見。
- 18 人類何以要求與其自己意志相反之道德律？其要求之權利與根據安在？
- 19 說明人格之普遍性與永久性。
- 20 客我之內容如何試縷晰言之。
- 21 物質的客我，社會的客我，精神的客我，于自我之形成，以何者爲最重要？
- 22 主我在自我中之地位何如？
- 23 如何方可以完成超越自我？
- 24 何謂美？有無絕對標準？
-

-
- 25 述構成美意識之基本要素。
- 26 美之最完全的形態惟何？
- 27 分別主觀美，客觀美及絕對美。
- 28 說明量美及其法則。
- 29 官能的快感，何以有破壞美的態度之危險？
- 30 美與真善聖之關係各何如？
- 31 述美與人生之關係。
- 32 宗教意識之發生，爲必然乎？抑爲偶然乎？
- 33 宗教哲學之對象惟何？試以批判的見地說明之？
- 34 述宗教之真理及其價值。
- 35 述宗教與人生之關係。
- 36 宗教之最終的理想何如？
- 37 試述以哲學代宗教之危險與不可能。
- 38 道德何以爲宗教最大之基石？
-

第五篇 哲學史略

第一章 概論

第一節 哲學史之概念及其變遷

最初之哲學史著者，爲希臘時代之三大哲學史家，拉爾丟士(1)，恩披利克士(2)，斯多別七(3)，三氏之著述，自希臘全盛時，以至亞里斯多德學派(4)，及斯多阿學派，均有豐富之材料，與詳細之敘述及批評，拉爾丟士之哲學史，爲列傳體，偏於敘述哲學者之傳記逸事，其他二氏之哲學史，則爲評論體，三家之立足點雖異，而以哲學爲真理之認識，以真理爲恆常不變，則意見相同也。拉爾丟士之列傳體，在集多數之意見而比較研究之，其有一致之意見者，即認爲恆常不變之真理，其意見之不一致不統一者，即認爲有懷疑之餘地者也。恩披利克士，亦探此態度，故其哲學史，爲懷疑的評論體，斯多別七則持折衷之態度，對於各家之學說，摘長補短，以發見完全之真理，故稱爲折衷的評論體，費爾普列傳體之哲學史，非哲學之歷史，而爲哲學者

古代三哲
學史家

哲學史之
三體裁

(1) Diogenes Laertius
(2) Sextus Empiricus
(3) Stobaeus
(4) Peripatetic School

之歷史、評論體之哲學史，亦不外爲無歷史性質之哲學的論文而已。

近世紀之
三大哲學家

亞里斯多
德之批判
的態度

黑智兒
之見解

近世紀之三大史家斯坦勒(1)，貝爾(2)及卜魯格爾(3)之立足點，堪與希臘之三大史家平行。至於取各家所集之材料，加以嚴密之批評，而改造哲學史之概念者，爲謝林及黑智兒之批判的哲學史。批判的見地，實導源於亞里斯多德，彼對於形而上學，心理學，倫理學，必先爲史的敘述，而加以精密的批評，然後及於自己之見解，此爲彼對於哲學史之獨創的見地，彼以眞理之發見，爲進步的歷史的，故常集學說之全體以考察之，蓋一種學說，分離獨立的考察之，其價值極小，而就全體考察之，則常發見偉大之價值也。關於此點，謝林及黑智兒均繼承亞里斯多德之意見者也，謝林及黑智兒之哲學史的特色，視哲學爲有機的發展之過程，而在調和哲學與歷史之兩概念，實爲哲學史的研究，開一新生面，茲就黑智兒之意見，引申言之：

黑智兒謂思想爲動的而非靜的，其進化發展，乃無片刻休止者，一思想之『定立』，必有其『反對定立』之思想，綜合此矛盾之兩思想，乃產生更優等之思想。定立，反定立，及綜合三者，爲思想發展之形式，思想之衝突，因

(1) Thomas Stanley: Hist of phil 1685

(2) Pierre Bayle: Dictionnaire Historique et Critique 1742

(3) J. J. Brucker; Historia Critica Philosophiae 1695

思想發展
之形式

舉揚的要
素

哲學史即
哲學

歷史之必
然的要素
與偶然的
要素

綜合而解決之，是爲低級思想之進步發展，低級思想之互相矛盾，乃由於未圓熟而過於偏狹，此偏狹由綜合以除去之，其殘存之真理，即爲高級思想之重要部分之一，黑智兒稱此等構成高級思想之低級思想，爲舉揚的要素(1)，舉揚(2)含有(一)否定，(二)保存，(三)進步之三義，彼稱此種思想展開之方法，爲辯證法，彼之所謂範疇，即示思想發展過程中之各階段也。故彼之哲學史，非列傳體，亦非評論體，彼認哲學史，可以從辯證法之形式而進步發展，並認哲學史即哲學，其間無何等之徑庭者也。

哲學之進步的歷史的過程，有必然的要素，然同時必有偶然的要素，與之並立，如蘇斐士與蘇格拉士，生於同一時代，受同一文化，及時代精神之影響，然其學說各異，此蓋由於其動機之不同。故其對於歷史的必然的要素之反應亦不同。其動機之所以不同者。是由於其個性之不同，經驗之各異，與心理狀態之不同也，此即歷史過程中之偶然的要素。此偶然的要素，入於歷史的過程中，對於將來之學說，又爲必然的要素也。

歷史之必然的要素，與偶然的要素，各有其一面之真理，須互相補充，

(1) Aufgehendes moment

(2) Aufheben

時代精神

乃能爲完全之眞理。哲學史即在將古今學說，溶一爐而冶之，而探尋其必然的要素，與偶然的要素，於事實與事實之間，發見其必然的聯絡，甲說之廢，是否由於乙說之興，乙說之興，是否受甲說之影響。史隈格納(1)謂歷史爲必然與偶然之結合，偶然其經，必然其緯，而時代精神，則爲二者之結合體也。黑智兒僅認必然的要素，而不認偶然的要素，即偶然的要素，而亦強爲必然的解釋。以曲解歷史的事實，此不可謂非其個人的偏見也。

第二節 哲學史之批判的傾向

關於哲學史之內容及其性質，已於第一篇第四章第三節述之矣，茲就各家之哲學史之批判的傾向簡略述之：埃德曼，費碩，崔納(2)，溫德班，史隈格納，郁柏隈斐，赫甫丁，華堅堡(3)等之哲學史，各有其特色，皆就黑智兒之哲學史，加以改正而成者，所謂批判的哲學史是也。溫德班之哲學史教科書，(一八九二)詳於哲學問題之歷史，所謂客觀的哲學概論是也，即分類比較現在及過去之學說，使讀者容易明瞭各哲學問題之性質及其解釋，鳩爾培之哲學概論，(一八九五)斯朱留姆鳩爾培之哲學概論，(一八八六)均可視

種種之哲學史

(1)Schwegler 1819—57

(2)Zeller 1814—1908

(3)Falkenberg

爲哲學問題之歷史，其他如朱連登連堡，泰斐密納(1)，倭堅等之概念史及哲學辭書，皆可視爲批判哲學史之變形也。即現代如亞歷山大之哲學史略(2)，羅爵士之哲學史(3)，史周納之哲學論文之批判史(4)，歲里之哲學史(5)，韋柏之哲學史(6)等，皆立於批判的見地者也。

第二章 古代哲學

古代哲學史，除僅少之例外，(倫理時代之哲學者有羅馬人)皆指希臘哲學史而言，希臘哲學，脫離幼稚之形態，而具有學術的形式者，爲密勒多士學派，興起以後之事，故哲學史之說明，亦自此起，本編分古代哲學爲五期，即(一)創始時代之哲學，(二)組成時代之哲學，(三)全盛時代之哲學，(四)倫理時代之哲學，(五)宗教時代之哲學。茲分別述之於左：

第一節 創始時代之哲學

希臘哲學之萌芽：宗教的傳說及神祕的想像，與片斷的格言，在古代希臘民族間，已有相當之發達，如荷麥洛士(7)，之神話的『史詩』(8)，及『冒險的旅行記』(9)，赫綏阿多士之『神譜』(10)，崔阿格尼士(11)之『哀歌』(12)，帝

(1) Teichmüller (2) Alexander, B. D. Short Hist. of phil. (3) Rogers, A. K. Hist. of phil. (4) Schnyler, A. Critical Hist. of Philosophical Theories. (5) Thilly, F. Hist. of phil. (6) Welser, A. Hist. of phil. (7) Homeres; about 850 B. C. (8) Iliad (9) Odysseys (10) Theogony (11) Theognis, about 700 B. C. (12) Plegy

阿尼索士(1)，及亞斐士(2)之「神祕教」(3)，皆爲此種知識之面影。帝阿尼索士之神祕教，含有宗教之要素，荷麥洛士及赫綏阿多士之詩歌，含有自然哲學之要素。

至於爲知而求知，對於一定之問題，而意識的試爲學術的解釋者，始於紀元前六世紀，斯時希臘重要之市府，均固定於一定之政體，哲人梭朗(4)之法典，亦成立於此時，當時希臘之殖民地，遍地中海岸，交通便利，貿易發達，國民之眼界甚廣，富之積蓄，日益增大，生活狀態，遂因之改變，族長制度，亦被破壞，社會秩序，甚難維持，舉國上下，忙於發見代替舊道德，舊制度，舊信仰，而可以維持社會之某物。

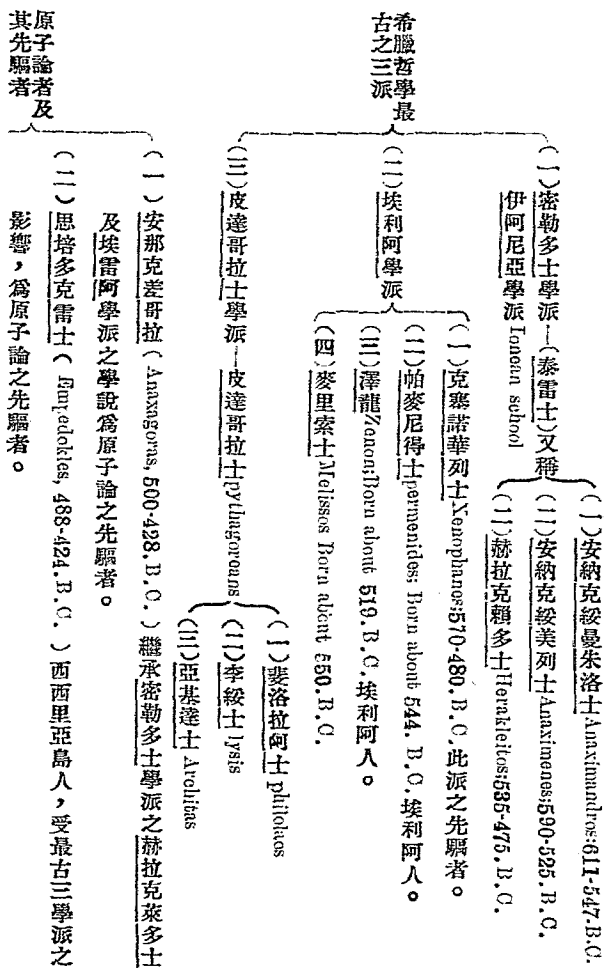
斯時意識的研究倫理問題者，即所稱七賢人是也。七賢人中之主要者爲：泰雷士，畢亞士(5)皮達哥士(6)，梭朗。其餘三名，或以爲：帕里安居洛士(7)；吉期(8)，克雷阿布洛士(9)；或以爲：密松(10)；安納甲綏士(11)；埃必麥尼得士(12)；此等七賢人，均對於一定之問題，而意識的予以解釋者，個性活動，漸次開始，或改造民族的神話，或統一世俗的傳說，而加以自己之想像，以

七賢人

紀元前六世紀之希臘

(1) Dionysos (2) Orpheus (3) Mysteries (4) Solon; 640—559, B. C. (5) Bias, about 6C. (6) Pittakos; 651—596, B. C. (7) Periandros; 585 B. C. (8) Chilon, about 6C. B. C. (9) Kleobulos; D. 560 B. C. (10) Myson (11) Anacharsis (12) Epimenides

闡明宇宙之發生變化，而形成紀元前六世紀之自然哲學，故創始時代之哲學，又稱爲自然哲學之時代，創始時代之希臘哲學，分爲二派，茲表示之如左：



世界之本
質問題

密勒多士
學派

- (三) 盧克依波士 (Leukippos abnrt B. C. C.) 出自密勒多士學派，為原子論之首倡者。
 (四) 德莫克里叻士 Demokritus about 460-360 B. C. 盧克依波士之弟子，為原子論之完成者。

最古之希臘哲學，關於世界之本質問題，試為解釋者，為密勒多士學派，該派特注意於無機之自然，如大地之形如何？地與天體之關係如何？對於有機界及人性尙未顧及也。紀元前六世紀之自然哲學，為伊阿尼亞殖民地啓蒙運動之產物，故通稱伊阿尼亞學派，伊阿尼亞殖民地之首都，為密勒多士，故又稱密勒多士學派，該地排斥貴族政治及階級之區別，較希臘之其他部分為早，該派努力於將世界觀及人生觀，置於合理的根據之上，而傾向於自然之研究，謂宇宙萬象，必有唯一的根本的本質，世界由本質而生，本質即現象世界最後之本體，世界之運動及變化之原因，即存在於本質自身。此種思想為物活論之先驅。關於萬有之本質問題，泰雷士以為水，安納克緱曼朱洛士以為『無極』，安那克緱綿列士以為空氣，此種主張，雖於哲學上，未發生若何之影響，惟本質之概念，成為以後哲學界討論中之焦點。

無限

泰雷士爲伊阿尼亞哲學者之始祖，爲希臘哲學之始祖，爲西洋哲學之始祖，通天文數學，非遁世之人，從事於商業及政治，受同時代人非常之尊敬，泰雷士以後，受該派之影響甚深者爲赫拉克賴多士，主張宇宙之本質，常常變易，其不變者爲幻象，謂宇宙間無不變之物，一切皆由「轉化」而成，轉化即宇宙之真相，彼謂吾人不能踏著同一之流水，因爲水在不斷的動流，宇宙萬物，究竟如何變化乎？彼謂此變化，并非雜亂無章，有一定之相關的原則，即（一）變化永爲相反者之調和，凡動作必有反動，相反而實相成，相成而實相反，如此乃得到完整之調和；（二）變化如轉輪，永久循環不息，火變成萬物，萬物復變爲火，前者謂之向下運動，後者謂之向上運動，其所謂火者，非普通所謂爲火，乃永久進於永久變形之本質。

反對赫拉克賴多士者，爲埃雷亞學派，該派以一元論之主張，解釋生成問題，謂宇宙之本質唯一（1），克塞諾華列士，謂此唯一之本質爲神，神乃「一而萬有」者也，（汎神論）（2），帕麥尼得士，謂宇宙常而不變，彼之出發點，在否認變化之可能，彼謂吾人所能思考者即存在，其不存在者，必不能思

（1）All-Eine

（2）Pantheism

永恆不變

樸素的純
理論

考，存在而能思考者，即為占有空間的物質，宇宙本體，即為一大塊物質，乃永恆不變，且不能分割者也。其一切分割運動與變化，均為幻象，澤龍及麥利索士，間接或直接為之證明，彼等以感覺的認識，含有矛盾性，故妄；理性的認識，超越矛盾性，故真。此種樸素的純理論(1)之主張，在哲學思想中，常起伏不斷者也。

多元的本
質論

以上二派，均主張本質一元論，而形成變易說與不變說之對抗，於是有所謂調和派起而主張多元的本質，謂宇宙間有多數本質，其自身常而不變，惟其相互結合之現象乃為變，元素結合，即成物體，元素分散，即為物體消滅，是以物體雖有生滅，而元素則無生滅，宇宙永遠只有元素，並無新的創造，在多元論者一致之主張，即以物體之生滅，乃為多數元素之變換位置；而元素之所以能變換位置者，為一種外的動力，究竟元素為何？動力為何？又有幾種不同之主張，茲分述其概略於左：

原子論之
先驅者

(一)恩培多克列士，以元素之數為地，氣，火，水，動力為愛與恨，愛為結合之原因，恨為分散之原因。

(1) Naive Rationalism

(一) 安納克差哥拉士，以元素爲無限，宇宙中之物質，有多少種性質，即有多少動種元素，而以動力爲『理性』。不過彼所謂理性者，仍爲元素之一，與其他之元素不同之點，乃在其有自動能力也。

(二) 盧克依波士，亦以元素爲無限，但彼所主張無限之元素，乃分量之差，與安納克差哥拉士所主張性質上之差者不同，其弟子德謨克里叻士繼其主張，而組成元子論之唯物哲學。

德謨克利多士以『原子論』(1)解釋一切現象，前此之宇宙論者，主張萬物有生論，而德謨克利多士，謂物質世界之本質，均爲無生命的原子，其性質相同，不過在形式上，有羣與個體之分別，原子羣相遇，則發生聚合體，即物體現象，一切物體之性質的變化，不過爲原子之分量的關係，至關於精神現象之說明，彼謂人爲各種原子所組成，人之身體中，有一羣火的原子，即爲心，心之活動，即爲火的原子之活動，火的原子，分散於宇宙中，何處有火的原子，何處即有生命，動物中有之；植物中亦有之，惟人體中較多，所以能超乎萬物之上，此種唯心的論調，於哲學上，未發生若何之影響也。

(1)The theory of atom

兩種認識力

德謨克利多士，謂吾人有兩種認識力：一為僅有相對價值之感覺；一為有絕對價值之理知，理知的對象，為原子的真實本體，如形式，大小，慣性，密度等；而感覺的對象，乃感官所見原子之曖昧的性質；如顏色，聲音，與氣味等；前者稱為真的知識，後者僅能稱為曖昧的見解，德謨克利多士此種分析法，於認識論上，卻有多大之貢獻也。

在一元論與多元論之外，為皮達哥拉士學派之本體論，此派之創始者，為皮達哥拉士，彼受密勒多士學派自然論之影響甚深，同時受當時宗教運動之刺戟，倡輪迴不朽之說，以調和宗教與哲學之兩要素，死後其學徒進而研究天文數學，以建立「數之哲學」。該派所主張之實體，非一元論者所主張之本質，亦非多元論者所主張之元素，彼等以為實體，乃由「數」與「無限的空間」所構成，數即「法相」或「方式」，故數所以組成型式，而無限的空間，則給予材料者，二者聯合，乃組成物體，所以數為事物之模型，事物為數之模本，一切元素，皆由數的方式所規定，一切物的存在，不能離此方式與材料者也，彼等所主張之數的觀念，影響於柏拉圖及亞里斯多德之學說者甚大，

數之哲學

二元論之
先河

且法相與材料之區分，實開二元論之先河也。

第二節 組成時代之哲學

希臘之殖民地，其物質的文化，與精神的文化，常優於其母國，故創始時代之詩人學者，皆殖民地之人，至以雅典為政治及學問之中心，為波斯戰爭（紀元前四九〇—一八〇）以後之事。是故希臘哲學，在波斯戰爭以前，以殖民地為中心，在波斯戰爭以後，乃以雅典為中心，前者偏於自然之研究，後者偏於人事之研究，故組成時代，亦稱人性論時代，茲將此時期重要之學者，表示之於左：

(一) 蘇斐士派

- (1) 哥爾甲士 Gorgias, about 485-885B. C. 出自埃及亞學派
 - (2) 普洛達哥拉士 Protagoras: 480-410B. C. 為認識問題之先驅者，出自元子論者
 - (3) 希比亞士 Hippias 與前者同時
 - (4) 普洛帝戈士 Prodicos
- 〔(1) 亞里斯梯波士 Aristippus, about 455-355B. C. 為胥雷列〕

組成時代之哲學

(二) 蘇格拉得士及其學派

人故稱齊雷列學派 *Cyrenatics*

(2) 安梯斯崔列士 *Antisthenes, 444-368* 為雅典人，稱齊尼

克學派 *Cynics*

(3) 歐克來得士 *Eukleides* 與前者同時，為麥甲拉人，故

稱麥甲拉學派 *Megetrics*

以上三學派，均稱為小蘇格拉得士學派 *Demi-socratic or small*

Socratic school.

(三) 反蘇格納

得士派

(1) 斯梯爾朋 *Stilon*

(2) 歐布里得士 *Eurhides*

(3) 帝阿多洛士 *Diodoros*

三人均為蘇格拉得士之論敵，但無深遠之主張，故其力甚微。

自然哲學之成果

創始時代，研究自然哲學之成果，對於宇宙之本質及生成之問題，有種種不同之解釋。埃勒阿學派謂為「有」與「一」，赫拉克賴多士謂之為「流轉」，恩培多克雷士謂：「地水火風，為萬物之根元」，安那克察哥拉士謂為無限之「種子」，盧克依波士謂之為元子，皮答克拉士謂為「數與空間」，埃勒亞學派及赫拉克賴多士之見解，尚不足以解決生成問題，恩培多克雷士，安那克察

懷疑論

人爲萬物
之尺度

啓蒙時代

哥拉士，及盧克依波士之見解，以生成爲元素之集合離散。然其所以集合離散之原因，尙不明瞭，恩培多克雷士，謂集合離散之原因，爲「愛與憎」。安那克察哥拉士謂爲「理性」，然亦不能謂爲最善之解釋，至皮達哥拉斯，以數論生成之說，更近於牽強也。

一 蘇斐士派：

自然哲學者所提出宇宙之本質及生成問題，既未能圓滿解決，必然的移向於認識可能之問題，然埃勒阿學派，拒絕一切過程，而以認識爲不可能，赫拉克賴多士，否認恆常，不認有認識者及被認識者，故自然哲學之後，產生一團之懷疑論者，即蘇斐士之一團是也。（蘇斐士即知物之意）彼等懷疑認識，而否認普遍妥當之真理，其根本思想，以人爲萬物之尺度(1)，開人性問題之端緒，對於倫理問題，謂善惡爲不可求，道德不過爲風俗習慣而已，希臘哲學之轉變，亦有其他之原因，即時代之要求，蓋當波斯戰爭後，希臘民族，在政治上之地位，急劇增高，文化亦極隆盛，史家所謂啓蒙時代(2)人智大進，講學之精神甚盛，完全異其趨向，忽視自然哲學，而從事於人性研究

(1) Man is the measure of all

(2) Enlightenment

也。

時勢之遷
移與蘇斐
士派

波斯戰爭以後，希臘民族之繁榮，雖盛極一時，同時已呈頹廢之現象，即以政治爲營私利之工具，舊俗古風，已失其效力，法律道德，均視爲政略教育之結果，信仰視爲迫脅人類之工具，各方面呈一種無政府狀態，蘇斐士派，以雄辯術弄其巧智，曲庇已說，愈助長懷疑之傾向，與時代之腐敗，故此派又稱爲詭辯派，此派重要之學者爲（一）普洛達克拉士，（二）哥耳甲士，

（三）希比阿士，（四）普羅帝戈士等。

蘇斐士之
代表的意
見

普洛達克拉士爲此派之中堅，彼謂吾人之知識，爲運動及運動之現象所禁閉，故永久屬於個人，爲相對的而非絕對的，此種主張，稱相對論，彼之相對論，有兩種基本原理：一即赫拉克賴多士之變化流轉說，一爲彼之獨創的主張，謂感官知覺，爲知識之唯一的來源。赫拉克賴多士以變化流轉爲普遍的，自甲變化，以至乙變化，常連續不斷，而感官亦爲此大流轉中之一部份，故自感官得來之知識，爲暫時的，表象世界，亦僅爲表現於各個人之瞬間的知覺而已。

基於此絕對的唯覺主義(1)，之結果：以人為萬物之尺度，各人之知識，均為相等的真，各人僅能於其知覺的瞬間內，認識自己所見之真理，宇宙間有若干個人，即有若干真理，個人一生，有多少瞬間，即有多少真理，各人均有其真善美之計劃，而向其目的進行者也。故各民族之法律習慣不同，而皆能安於其不同之法律習慣，各人之心習不同，而皆習於故常，人事果有絕對之本質乎？果有究竟之標準乎？蘇斐士常以窮理之眼光，而予以懷疑也。

二 蘇格拉得士

與蘇斐士同一時代，而立于正反對之地位者，為蘇格拉得士，彼對於此種懷疑的論調，反對甚力，謂社會上苟無公共之是非，非常危險，而確信人事中，有普遍的真理，與絕對的認識之可能，彼之中心理論有三點：

(a) 確認普遍妥當的真理之存在，其所追求者，為一種理想，信一切事物之本質中，均有其理想，而理想常存於概念之形式，故概念為最普遍而有妥當性，譬如各個人之形體與性質雖異，但可抽出其共同之點，命之曰人，

(1) Absolute sensationalism

知識即道德

即爲『人之概念』，人之概念，可以用諸一切而不悖。故吾人若有普遍概念之知識，則思想與行爲，自能統一，人之所以作惡者，因其無知，若有知識，必能遵守是非善惡公共之標準，而主張知行合一，謂『知識即道德』(1)，

(b) 普洛塔哥拉士以感覺爲知識之本源，故不承認有普遍性，蘇格拉得士以概念爲知識之本源，而完全承認其普遍性，彼謂一切真知識，僅能從概念得來，概念究爲何種心理作用？彼謂概念即『內識』(2)，人苟無內識，即不能整理感官之世界。

知汝自身
助產法

(c) 此真知識，究應如何方可以得到？彼以爲首先須自認無知，而以追求的態度，去研究一切，彼嘗以 *Dothi* 之神殿所揭之名言『知汝自身』(3)，以戒自己，並以戒人，此種態度，實爲智慧之開端。彼所用之對話法，即在破除個人之成見，使彼此之心，互相摩擦，彼此之觀念，互相輔助，從矛盾之臆見中，獲得意見之一致(4)，最後乃能發現普遍一致之真理，此種方法，稱爲『助產法』(5)彼重視倫理，而不注重形而上學，至其弟子柏拉圖，乃發揮其概念說，組成形而上學。

(1) Knowledge is Virtue

(2) Insight

(3) Know thyself

(4) Consensus Gentium

(5) Maenitik

小蘇格拉
得士學派

反蘇格拉
得士派

蘇格拉得士之學說，予蘇斐士派以巨大之影響，故彼以後之蘇斐士派，多傾向於蘇格拉得士之學說，所謂小蘇格拉得士學派，如歐克萊得士所創之麥甲拉學派，以論理之研究為主，安梯斯崔列士所創之胥尼克學派，及亞里斯梯波士所創之胥雷列學派，以倫理之研究為主，此二派實代表希臘哲學中兩正反對之倫理主義，前者主張克己說。（合理說）後者則主張快樂說。

此外當時雖有反蘇格拉得士之一派，如斯梯爾朋，歐布里得士，帝阿多洛士等，然均無獨特之見地，力量甚微，均不足以動搖蘇格拉得士之學說也。

第二節 全盛時代之哲學

(1) 斯柏綏巴士，*Speusippus*，紀元前三四七—三三九學派之主宰

(2) 克塞諾克拉得士，*Xenocrates*，紀元前三三九—三二三學派之主宰

(3) 博雷蒙，*Platon*，紀元前三三一—二七〇學派之主宰

(4) 克拉得士，*Krates*，紀元前二七〇—？學派之主宰

(1) 古學院派
Old Academic School

全盛時代
之哲學

(一) 柏拉圖及其學派

(二) 亞里斯多德及其學派

(5) 斐利巴士, Philipus

(6) 赫拉克萊得士, Heraclides

(7) 克蘭多爾, Kranfor

(1) 亞里斯多德及其學派 Aristotle: 324-383, B. C.

(1) 崔爾甫拉斯多士, Theophrastus: 動物學植物學研究者, 死於紀元前

二七八年

(2) 亞里斯塔克塞洛士, Aristoxenos: 音樂研究者。

(3) 歐得莫士, Eudemos: 數學天文學研究者。

(4) 帝介阿柯士, Dikaiarchos: 物心一元論者。

(5) 斯居拉東, Stralon: 心理的一元論者, 紀元前二九六—二八七學派之主宰。

(6) 李孔, Lykon: 實際教育家。

(7) 克里多拉阿士, Kritolaos: 此派無獨立之研究。

(8) 安居羅里柯士, Andronikos: 形而上學研究者。

(9) 梯拉里阿翁, Tyrantion: 言語學研究者。

(10) 亞里山朱羅士, Alexan Pros, about 200 A. D.

集自然哲學時代及人性論時代之成果，而加以體系的組織者爲柏拉圖及亞里斯多德。

一、柏拉圖

柏拉圖之思想的來源甚廣，其主要者，即蘇格拉得士之「概念」的原理，故柏拉圖哲學之重要的趨向，即發展概念，而予以實在性，彼贊成赫拉克多士之思想，以吾人可見之世界，爲流轉之世界，更贊成普洛達哥拉士之思想，以吾人之感官知覺，僅能得到相對的真理，故專從概念以論究本體論，蘇格拉得士所謂概念，仍爲個體之共相，仍爲知覺的論理的性質，而柏拉圖則以純粹概念，決不能依存於知覺，當另有一實體，而主張有一客觀的概念，客觀的概念，並非知覺之抽象，現象世界以外，尙有一觀念之世界，換言之，知覺之對象，爲生滅之世界，思惟之對象，爲觀念之世界，以觀念之世界爲原像，生滅之世界，不過其模擬而已，柏拉圖以本體爲觀念，通常稱爲唯心論，惟彼之唯心論，與近代唯心論不同，因其所謂心，仍在客觀的世界中與近代之以心爲主觀者異也。

現象世界，生滅無常，故無有定準。然觀念世界，則長住永存，不生不滅，有絕對之真與絕對之善。其所謂觀念，非常人所謂觀念，爲一種心理作用，蓋心理作用，仍隸屬於轉化世界，而柏拉圖所主張之觀念，乃超越轉化世界，爲形而上的不變的本體也。

觀念與現象世界，有何關係？彼自目的論的世界觀，發展而爲倫理說。謂觀念爲現象世界之目的，現象世界，雖不圓滿，然趨向於圓滿，觀念雖不變動，然能爲現象世界之原因，觀念在觀念世界中，不能各自獨立存在，觀念間有一種必然的調和關係，而趨於一致之善，「善」即一切觀念之最高主宰，亦即其最後之目的也。

柏拉圖之哲學，自論理的概念出發，變爲一種目的論之世界觀，而形成其倫理說，更自倫理說出發，而帶有宗教的色彩，謂人在有生以前，本住於理想的觀念世界，既生以後，爲物慾所蔽，便失其真知，然真知乃永久存在者，祇須吾人超脫癡愛的顛倒，與慾望之羈絆，真切的去體念耳，以認識並不能發見新真理，僅爲回憶吾人固有之觀念而已。吾人能知現象世界之不完

世界之目的

宗教的倫理說

柏拉圖觀
念論之三
義

非物質論
柏拉圖學
派

全，亦即因吾人靈稟中有原型之觀念，以爲標準尺度也。由此可知須超越感官，方能認識本體，譬如美的觀念，最初由肉體聲色之美，圖畫音樂之美，思想言論之美，以至於道德之美，進而至於理想的美，即美之自體，與美之本真，苟吾人能以觀念世界之理想，爲改造現實社會之準則，則入世而仍出世矣。

柏拉圖之觀念論，乃綜合希臘民族固有之自然教及神祕教，而調和皮達哥拉士，蘇格拉得士，普洛達哥拉士，赫拉克賴多士，及埃勒阿學派之思想，可謂集古代希臘哲學之大成，故彼之觀念論，有論理的，形而上學的及倫理的三義，就形而上學的言之，觀念乃爲生成之最後的實在，就論理的言之，觀念乃超越臆見之絕對的真理，就倫理的言之，觀念爲與物慾無關之至高的目的，觀念實爲超越知覺而絕對存在者，故爲非有形的物質，在物質世界以外，而認有非物質世界之非物質論(1)者，則自柏拉圖始也。

皮達哥拉士學派，以數之系列，說明宇宙之秩序，柏拉圖晚年，亦襲其說，以觀念與數同視，其弟子斯柏倭巴士，克塞諾克拉得士，博雷蒙，克拉

(1) Immaterialism

古中新學
院派

得士，斐利巴士，赫拉克萊得士，克蘭多爾等，繼承其說，而帶皮達哥拉士之色彩，以觀念爲至高之實在，減次低下，經過若干實在之階段，遂成物質世界，此種主張，可視爲新皮達哥拉士學派，及新柏拉圖學之先驅，柏拉圖在雅典之 *Academic* 森林中，設立學院，講學其中，故又稱爲學院派，以上列舉該學派之代表者，爲柏拉圖死後約百年間之學徒，稱舊學院派，自紀元前二五〇年至一〇〇年之學徒。稱中學院派，自紀元前一世紀至紀元後二世紀之學徒，稱新學院派。

柏拉圖之
二元論

要之：柏拉圖哲學之根本思想，爲有形及無形之世界，生成與本體之世界，感覺的自然，與思惟的自然之對立，故彼之哲學，爲形相(1)與質料(2)，理想與現實並立之二元論。

二，亞里斯多德

亞里斯多德爲歷史上最最有勢力，而影響最大之思想家，彼從柏拉圖受業，於古代學術，莫不通曉，均爲排列組織，於各種自然科學，亦有極大之貢獻，彼以蘇格拉得士與柏拉圖，領全力研究之普遍概念及原則，爲知識之基

亞里斯多德

(1)Form

(2)matter

礎，更進而研究思想不變之形式，與支配正當思想之法則，可謂集形式論理學之大成，西洋哲學之兩種特殊精神，即實驗之方法，與嚴格之論理，皆由亞里斯多德一人表現之也。

柏拉圖分別觀念世界，與現象世界，而亞里斯多德，則欲合二者為一，柏拉圖以理性之觀念為出發點，分離觀念與事實，以本體為真，現象為妄，而亞里斯多德則根據生物學，以經驗的事實為出發點，認觀念即內在於事實，本體即內在於現象。謂觀念與事實之間，本體與現象之間，有必然的連鎖關係，此必然的連鎖即「進化」(1)，亞里斯多德此種主張，稱為內在的二元論(2)，彼稱事實與現象為物質，稱觀念與本體為「形式」或「法相」，一切物質，均須依法相以發展，譬如兒童從小至大，總不外長成為人，樹子之發芽生枝，總不外長成爲樹，無論何種物質之變化，皆有其究竟之目的，換言之，即理想的觀念，常依存於事物之實現狀態，亞里士多德稱之為現實態(3)。

惟亞里斯多德之目的論，自有機界以移於無機界，即發生重大之難點，生物之目的(法相)，即生物自體，完全不能分開，但無生物則不然，試以材

(1) Evolution

(2) Immanent Dualism

(3) Entelechy

現實態之階段

超越的二元論

超越神論

機械論與目的論之

木築室而論，可分析爲四種原因：(一)物質因(1)：材木。(二)法相因(2)：圖案。(三)效率因(3)：建築之工作。(四)成果因(4)：成實居處。由此可知木材之目的，在材木以外，法相與物質，本體與現象，顯然分離，因此亞里斯多德又主張一超越的本體，而復歸於柏拉圖之主張；承認二元的世界，謂宇宙間之最上者，有法相而無物質，即純粹的法相，稱之爲神，其最下者，有物質而無法相，即純粹的物質，此種主張，與柏拉圖之超越的二元論(5)，暗相吻合也。

亞里斯多德欲以內在二元論，訂正其師之學說，而爲一元的說明，結果復歸於柏拉圖之學說，形相與質料，世界與超越神，依然對立，指摘其難點者，爲其弟子崔阿甫拉斯多士，歐得莫士等，否認純形相之超越的存在，而以神爲存在於一切事物中之形相，與汎神論接近，斯居拉東則除去其超越的要素，而僅保留其內在的要素。與汎神論的唯物論接近，其與得莫克利多士之唯物論異者，不以運動及生成之原因，歸於元子，而歸於物自身之力，形成一種物活論的汎神論，而調和機械論與目的論，此點實爲斯多阿學派自然

(1)Material cause

(2)Formal cause

(3)Efficient cause

(4)Final cause

(5)Transcendental Dualism

學之先驅，亞里斯多德於雅典之里階昂⁽¹⁾設學教授，每於校前之並木道中，一面散步，一面講學，故稱其學派為逍遙學派⁽²⁾。其學派之中堅，除上述諸人外，尚有亞里斯多克塞洛士，蒂介阿柯士，降至紀元前七十年，安居洛里柯士，從事於亞里斯多德學說之註釋，其後之學派，以此種註釋，為唯一之事業，其最有名者，為亞歷山朱洛士。

第四節 倫理時代之哲學

- (1) 埃必鳩拉士 Epikuros 347 - 270 B.C. 受教于得莫克用多士之學徒那綏華列士 Nasirhanes
- (2) 盧克雷梯士 Lucretius about 94 - 54 B.C.
- (3) 霍拉梯士 Horatius
- (4) 梯布拉士 Tibullus
- (5) 麥居羅多洛士 Meipolores
- (6) 紀元前後二世紀羅馬詩人之多數
- (1) 崔龍 Zoumi: 842 - 270 B.C. 受教于昔尼克派之克拉得士，麥甲拉派之斯梯布翁及學院派之博列蒙。為斯多阿學派之創始者。
- (一) 埃必鳩拉士學派

(1) Lykeion

(2) Peripatetic school

倫理時代
之哲學

(二) 斯多阿
學派

- (2) 克利綏波士 *Chrysippus*, 281—208, B. C.
- (3) 克勒安崔士 *Kleanthes*, 331—251, B. C.
- (4) 拔那佛士 *Panaitius*, about 135—110, B. C. 爲斯多阿派，柏拉圖，及
- (5) 波塞多尼司士 *Posidonios*; about 135—50 B. C. 亞里斯多德哲學之調和論者
- (6) 埃必克特多士 *Epiktetos*, about 100, A. D.
- (7) 塞列加 *seneca*; 65, A. D.
- (8) 安多尼留士 *M. A. Antonianus*, 121—180, A. D.

(三) 懷疑派

- (1) 拜倫 *Pyrrhon*, about 320—270, B. C.
- (2) 梯蒙 *Timon* + 241 } 屬於古懷疑派 — Skeptics
- (3) 阿格綏拉阿士 *Arkesilaos*; 315—241, B. C. } 屬於中學院派
- (4) 卜列阿得士 *Karneades*; 213—129, B. C. } Middle Academic school
- (5) 埃列安登姆士 *Aenesidemus*.
- (6) 愛格里拔 *Agrippa*
- (7) 恩波利克士 *Sextus Empiricus*; 170—210, A. D.
- (1) 費朗 *Philon*; 80, B. C.

(4) 折衷派

(2) 昔塞羅

Cicero 100—18. B. C.

均為新學派

(3) 安佛阿克士

Antiochus 68. A. D.

希臘哲學，至亞里斯多德，達於全盛，自馬塞多尼亞(1)之勃興，與亞歷山大王(2)之征服，希臘文化，遂打破其民族的界限，而與東方文化相融合，以爲後日歐洲文化之基礎，希臘哲學，因之大異其方向，蓋當時之希臘民族，失其政治上之獨立，舉其國土之美，以供異族之蹂躪，國運衰頹，道德墮落，使樂天的活動的希臘民族，深覺人生之難恃，而思脫離人生之繫累，以求安心立命之地，故在學問上，已不如前此之爲好智而求學問，因而專從事於人生實際問題之解決，以觀察自然界之眼光，轉而觀察生活，此種思想，一直延至中世紀末年，當時學者，見政治與社會，已陷於絕望之境，故捨棄客觀的世界，而傾向於主觀的世界，在主觀的世界中，如何覺得生活之寧靜？如何方可以不爲物界所裁制？而得到自由之安心立命，斐碩所謂自由問題(3)，爲倫理哲學時代之中心問題，自由問題以外，無何等之卓見創說也。

倫理時代之哲學，可分爲四派；即斯多阿學派，埃必鳩拉士學派，懷疑

(1) Macedonia 338 B.C.

(2) Alexander 345—323 B.C.

(3) Das Freie Problem

埃坡鳩拉
士學派

派，及折衷派是也，四派均起於希臘，後入於羅馬，茲分別述之於次：

(一)埃坡鳩拉士學派；創始者爲埃坡鳩拉士，繼承胥雷列學派之快樂說，其根本主張，爲快樂即善，痛苦即惡，但此派所謂快樂，特注重其持久性，而不注重其強度，謂由外物刺激感官者，乃暫時的快樂，惟超越感官之理想的快樂，方能持久，感情與欲念，足以使精神騷擾，而發生依賴外界之心，故所得之快樂與痛苦，輪轉不息，而最高的快樂，在『超脫世俗』，蓋不爲世俗所羈，方能得心志之寧靜，而保持中和之狀態，彼信德謨克利多士之原子說，以世界不過爲元子之結合，故惟有靜待其自然的安排，而排斥宗教家未來之觀念，謂文化與知識，亦不能增進快樂，吾人若明白生死爲原子之聚散，亦無須宗教與文化以自擾也。此派學說，趨於消極的獨善其身，故於社會未發生良善之結果，其後羅馬人受此派之影響甚巨，而流於驕奢淫佚，此尼采所以斥埃坡鳩拉士爲「廢物」也。

(二)斯多阿學派：繼承小蘇格拉得士學派及胥尼克派之克己說，其主張與埃坡鳩拉士學派，立於絕對相反之地位，對於人生問題之解釋，持一種比

最高的快
樂在超脫
世俗

斯多阿學
派

較高尙之見解，此派信德謨克利多士之「自然律」，以爲物質世界，乃由唯一的根本定律所支配，此根本定律，即自然的法則（天理），自然的法則，乃絕對的平等無私者也，故吾人應當以理性統一感情，服從自然律，合乎自然律，即人格的表現，自然律與人格，乃一而二，二而一者也，此自然律乃永久普遍運行，向上活動者也，個人應秉其良知，以堅強的意志，遵守自然律，此即吾人之責任與義務！道德僅根據此責任心與義務心，毋須顧及快樂與痛苦，其自然律與自由平等說，爲當時最有力之學說，後入羅馬，乃生折衷的傾向。

（二）懷疑派：凡一種傳播較久遠之學說，必有其內在的充足理由，埃必鳩拉士派與斯多阿派，其立地雖異，但在當時，均能影響社會生活，而以哲學作成與宗教同樣的力量，故哲學史家稱此時期爲人生哲學時期，同時有一派懷疑論之伏流，在思想界，亦甚占勢力，懷疑論之目的，亦在脫離外界之紛擾，得到內心之安適，此派之人，以爲一切事物，皆可懷疑，無有真理，因懷疑而不加判斷，乃可以得心境之寧靜也。此派之代表者爲拜倫，彼爲莫克利多士派之安那克察哥士(1)之弟子，著述不傳，其不可知論係出自其

(1) Anaxachos

弟子梯蒙，謂吾人感覺與感覺爭，感覺與思惟爭，無一定之標準，以解決此矛盾，故吾人對於事物之判斷，均為相對的，至於事物之本性，均為不可知，吾人對於善惡美醜等之價值判斷，實不可能也。此種極端的懷疑論，至紀元前六世紀之中學院派及新學院派，懷疑論乃達于全盛時代，紀元前一百年時，各倫理學派，均萎靡不振，懷疑派乃獨占知識之疆域，但人民在精神上，均無所倚賴，乃必然的轉入於宗教信仰之時代矣。

(四)折衷派：斯多阿學派及逍遙學派已有折衷的傾向，折衷論之代表者為斐龍，彼由學院派，轉入懷疑派，最後乃轉入折衷派，至其弟子安梯阿戈士，更顯然離懷疑論而持折衷論，彼以為古學院派，逍遙學派，斯多阿學派，均發源於蘇格拉得士，其小點雖有差異，而根源則相同也，故折衷以上三大學派，而自稱折衷派，以折衷論為主義，當時希臘羅馬有教養之人士，均倦於學派之紛爭，故一般均傾向於折衷論。要之：折衷的傾向，為時勢之所趨，即在宗教時代之諸說，亦均可視為折衷論之一特別形式也。

第五節 宗教時代之哲學

宗教時代
之哲學

(甲) 宗教的柏
拉圖學派

A. 新坡達哥拉士學派 Neo-Pythagoreans
100 B.C.-300 A. D.

(B) 折衷的柏拉圖學派 一世紀至二世紀
Pythagorean Platonism

(C) 新柏拉圖學派 (三世紀至六世紀)

(1) 費德羅士 N. Phaedrus; 45B, C.

(2) 亞波羅留士 Apollonius; 50A, D.

(3) 莫得拉叻士 Moderatus; (與

士同時)

(4) 尼戈馬戈士 Nichomachus;

(5) 奴麥留士 Numenius; about

106 A. D.

(1) 普魯塔克 Plutarch; about 48.

120

(2) 麥考雷伊士 Apuleius

(1) 普洛第諾士 Plotinos; 204-270

(2) 波斐里阿士 Porphyrios

(3) 耶姆布利戈士 Iamblichos; about

± 330 A. D.

(4) 普洛克洛士 Proklos; 410-485

(5) 達馬鳩士 Damascius

乙亞歷山朱尼亞之宗教哲學

(A) 亞里斯脫布勒士 Aristoteles: about 150 B. C.

(B) 斐羅 Philon: about 30 B. C. - 50 A. D.

(6) 普列斯梭安士 Pricolaus

(7) 孫普利鳩士 Simplicius

自由問題
之解決難

倫理時代之哲學，雖以自由問題，為論究之焦點，然拘束人生之繫累甚多，其力亦極大，人力尙不能與之抗衡，斯多阿學派，以服從理性，為安心立命之道，然人不僅為理性之動物，亦為煩惱之動物，煩惱之力，甚難壓抑者也，埃必鳩拉士以幸福即善，然幸福不能離世界而可以求之，况世界之痛苦固多，幸福亦不易求也。懷疑派以壓抑知的欲求，及中止判斷，為安心立命之本，然斷絕知的欲求，乃事實上不可能之舉，且愈抑愈烈者也。

倫理時代之哲學者，以安心立命之地，求之於內心，而解脫人生之轉變，惟斯多阿學派所稱意志及理性，埃必鳩拉士所謂滿足，懷疑派之所謂懷疑，均依存於轉變世界，以依存於轉變世界之物，為解脫轉變世界之手段，猶如立地以支地，殊屬不可能之舉，且斯多阿學派，輕視快樂而重視理性，然

各說之矛盾

又以服從理性，即可以得到快樂，埃必鳩拉士學派，以快樂爲最完全之生活狀態，然又區別快樂，爲低級的快樂，與高級的快樂，以壓抑低級之快樂，方能求得高級之快樂，是又顯然陷於矛盾矣，故無論克己說，快樂說，及懷疑說，均不能解決自由問題，折衷派以窮餘之拙策，欲鑄三派於一爐而冶之，更屬滑稽矣，倫理時代之哲學者，既不能解決自由問題，而傾向於超越世界的『絕對』，亦爲必然的趨勢也。

自羅馬之統一，東西文化之接觸，當時之人心，爲東方之宗教（如埃及，希伯來，及波斯之宗教）所吸收，希臘人不得不以其學問及藝術之舞台，讓諸宗教，惟當時之人心，雖離哲學而歸於宗教，然哲學之餘力頗強，不僅以神秘的直觀，及宗教的感情爲滿足，於是宗教乃着哲學的外衣，一以滿足人之知識慾，一以予人以信仰之根據，此爲宗教時代哲學者之學風，基督教遂於此人心羨慕宗教之情感熱烈時，應運而生也。

宗教時代之哲學，認神之超越性，而與流轉之世界峻別，然不以神爲說明世界之根本原理，僅以之爲救濟之目的，不過世界過程中之人，依歸於超

苦行主義

越世界之神，其道惟何？是惟有求之于超自然的方法，即「神之啓示」與「神祕的直觀」是也。不過此種狀態，非倫理時代之學者所主張之「自己滿足」(1)，或「心之平靜」(2)，乃在「離我」(3)，研究此種離我狀態之哲學。稱爲神祕說，此離我狀態，須基於神之啓示，欲得神之啓示，須壓抑煩惱，以過其清淨無垢之生活，故求離我之哲學，必然的與苦行主義相結合，雖然，苦行之結果，幸而達於離我之境地，然亦爲瞬間狀態，過此瞬間，即復歸於可憐之舊態，因此必然的進而求神人之永久的結合，此爲宗教時代之根本問題也。

代表的哲學者

宗教時代之代表的哲學者，爲宗教的柏拉圖學派，及亞歷山多尼之宗教哲學，前者以希臘思想爲中心，而輔以東方思想，後者以希伯來思想爲中心，而輔以希臘思想，兩派均以亞歷山多尼亞爲中心，而展開至希臘，羅馬，猶大，雅典，就其排斥感覺及思惟所得之自然的認識，與懷疑派之意見一致，與懷疑派異者，即承認神之啓示，倫理時代之哲學，爲唯物論，感覺論，自然論，宗教時代之哲學，爲唯心論，超自然論，及神祕論。

神與世界之中介問題

關於神與世界之中介問題，爲宗教時代之中心問題，斯皮達戈拉士學派

(1) Antakolia

(2) Ataragia

(3) Ekstasis

及折衷的亞拉圖學派，以此中介者，為創造世界之神，亞歷山多尼亞之宗教哲學者斐龍，以此中介者為『道』(1)，道乃神作成的萬物之原型，予世界以秩序目的之力者也。希臘哲學一貫之主要點，亦即為此根本原理之探究，希臘哲學，關於道之答解，可分為三類：(一)赫拉克萊多士以道為世界過程之秩序。(二)柏拉圖以道為豫想秩序之目的。(三)斯多阿學派以道為創造世界之力。其最根本者，即柏拉圖之觀念，謂苟世界無目的，則世界即無秩序與力，斐龍以天使與道同視，人神之中介者，即為人格的天使或教世主(2)。將希臘發達之觀念論，與猶太教救世主之概念相結合，而完成基督教之神學(3)，惟基督教學之成立，有其必然的原因，即基督教初起時，純為一種宗教情感之流露，重視生活，不尚理論，嗣後因信者漸多，攻擊者亦不少，乃以希臘哲學為根據，而成立基督教的神學也。

第三章 中世紀哲學

希臘哲學之特色，為自然論及主知論(4)，故自宇宙問題之研究，經人性問題之研究，以至於自由問題救濟問題之研究，始終未脫自然論之立足地，

(1) Logos
(2) Messia
(3) Theology
(4) Naturalism and intellectualism

中世紀哲學之特色

原始基督教

而以人之行動，人之煩惱，人之歷史，皆于自然之過程中，從自然之法則以生起者也。宗教時代之哲學，以人爲中心，而論究其解脫救濟，然人亦自然界之一物，故救濟亦爲自然的必然的過程，依然保存自然論之面影也。

至中世紀之哲學，則與古代希臘哲學之立足地不同，中世紀之哲學，不以自然爲中心，而以人爲中心，不重知而重意志，以世界不過爲無限之人格（神），與有限之人格（人），相關係之舞台而已。故中世紀哲學之特色，重主意識(1)，希伯來人信有世界之創造者「神」，謂吾人對於神，須絕對服從者，此爲猶太教(2)之根本思想。神可以鑒臨國家之行動，及人間之行動，而賞罰之，正義即最後之勝利，以鼓舞人之道德的勇氣，猶太教之聖典舊約全書，卽爲信仰神之結果，基督生于猶太人間，改造猶太教而創立基督教(3)，最初由使徒(4)傳道之基督教，稱爲原始基督教(5)。基督死後，其使徒間，對於教義，乃發生異見，白居拉士(6)及耶戈巴士(7)，以基督爲國民之救世主；(猶太人之基督教(8)保羅(9)以基督爲世界之救世主；異教徒之基督教，(10)約幹列士(11)以基督教，卽世界救濟之原理「道」，基督教流傳暫廣，對於當時人民之精

(1) Voluntarism
(2) Judaism
(3) Christianity
(4) Apostles

(5) Primitive Christianity
(6) Petrus
(7) Jakobus
(8) Jewish Christendom

(9) Paulus
(10) Pagan Christ
(11) Johannes

神生活上，有極大的勢力，基督教最盛之時代，即所謂教父時代也。

第一節 教父時代之哲學

基督神學上之爭論，雖已澎湃於其使徒間，然具體之教條(1)，尙未確定，自君士坦丁大王(2)統一羅馬後，於三二三年，以基督教爲羅馬之國教，於三二五年，集多數牧師於小亞西亞之尼楷阿(3)，舉行宗教會議，確定基督教之教義，凡與決定教義有力者，稱爲教父(4)，此時代之哲學，稱教父哲學(5)(一〇〇年至八〇〇年)以尼楷阿會議爲中心，分爲兩期，前期稱教義未定時代，後期稱教義決定時代，宗教的柏拉圖學派及亞歷山多尼亞之宗教哲學，與教義未定時代之諸學派，同其年代，新柏拉圖學派，則與教義決定時代之教父哲學，同其年代也。

異教派亦稱神祕派
Heretical school or Gnosticism.

(1) 賽都尼諾士 Saturninus

(2) 巴綏賴得士 Basilides: 130 A.D.

(3) 華連底諾士 Valentinus about 160 A.D.

(4) 巴得薩列士 Bardesanes, born about 154 A.D.

(1) Dogmas

(2) Constantine the Great

(3) Nicaea

(4) Patre Ecclesiae

(5) Patristic

教義未定時代
之教父哲學

(一) 正統派亦稱護教派 Ortho-
doxal School or Apologists

- (5) 卡波克拉得士 Karpekrates
- (6) 馬塞翁 Marcion, about 160 A. D.
- (1) 加斯奢翁士 P. Justinus, 103-167
- (2) 他梯安士 Tatianus, about 170 A. D.
- (3) 安塞那哥拉士 Athenagoras
- (4) 塞阿費拉士 Theophilus, 186 A. D.
- (5) 伊雷列阿士 Irenaeus, 140-220
- (6) 斐波利多士 Hippolytos.
- (7) 特都里安士 Tertullianus, 160-220
- (8) 阜利克士 N. Felix.
- (9) 亞諾必堅士 Anolinus
- (10) 拉克丹梯士 E. haerentius, about 300 A. D.
- (11) 克雷明 Clemens: about 1970 A. D.
- (12) 阿利堅列士 Origenes, 185-254

正統派與
異教派

教義未定時代之教父哲學，分異教派與正統派，異教派對於基督教之傳說，不甚重視，而正統派則重視基督教之傳說，然概念的理解基督教，而予

三大教義
上之決定

三問題之
答解

其信仰以哲學的根據，則二者相同也，異教徒之特色。在以「知」理解信仰，惟其所謂知，乃神祕的直觀的知，而非理知，異教與陰陽教(1)（亦稱祓教）結合，稱 *Manichaeism* 教。

正統派在保存基督之原始的形式，正統派之中堅，為亞歷山居尼阿之教校派(2)，反對異教派，努力於教義之決定者，為克雷明，而完成基督敎神學組織之大業者，為阿利堅列士。

教義上之問題，自對象上可分為三種：(一)神性論的(3) (二)基督論的(4) (三)人性論的(5) 解決第一問題者，為尼楷阿會議。其結果：產生「三位一體之信條」(6) 第二問題之答解，為埃及薩斯會議(7) 所決定之「神之信條」(8) 解決第三問題者，為奧格斯丁所決定之「原罪之信條」(9) 所謂三位一體者，即救濟之原動力天父(10) 救濟者之神子(11) 與救濟人類之聖靈(12)，同質而一體者也。所謂神人之信條，即以基督為具有神人之兩性質者也，以上二義，決定於東方教會，羅馬教會，僅襲用之而已。奧格斯丁謂人類生來即有罪惡，(原罪之信條)神遣救濟者以救濟世人，為神之恩寵，基督為救世主，無基督即

(1) Zoroastrianism (2) Catechetical School of Alexandria (3) Theological (4) Christological (5) Anthropological (6) Dogma of Trinity (7) Ephesus 431 (8) D. of Carnation (9) D. of originalism (10) God-father (11) God-son (12) Holy-spirit

西洋文化之淵源

宗教之積極消極兩方面

經院哲學之目的

無救濟，代理基督而繼承彼之事業者為教會，故除教會以外，無救濟之道也。西洋文化之淵源有三：第一：為希臘之哲學與科學，第二：為羅馬之法律，第三：為希伯萊之宗教，（即基督教），宗教在積極方面之貢獻，為發展高尚之情感，予生活以安慰，而在消極方面的影響，為阻礙科學之發達，中世紀一千年之久，無創造的新哲學者，完全由於宗教的態度所致，哲學不過用以解釋宗教而已，當時哲學家所論究者，均為出世界之理想，故歷史家稱中世紀，為黑暗時代，支配思想界者，為奧格斯丁之神學。惟埃及基那。謂真實的即普遍的，愈普遍即愈真實而愈完全，神的觀念為最普遍，故神乃為必然的存在，是又由論理的一神論，變而為論理的汎神論矣。

第二節 經院哲學

教父時代之哲學，確定基督教之信條，而說明此信條者，為經院哲學(1)（亦稱煩瑣哲學，自九世紀至十五世紀，約六百年間）經院哲學，可視為中世哲學之中堅，其目的非在探求真理，而在證明教會所定既知之真理，經院哲學，分為三時期：

(1) Scholastics

經院哲學

(一) 創立時期 (九至十二世紀)
Beginning Period.

- (1) 夫哥 Hugo, 1096—1141
- (2) 李加達士 Richardus, 1178
- (3) 瓦爾特 Walter, 十二世紀
- (4) 埃利基那 S. Eriqim, 800—877
- (5) 安塞爾姆 Anselm, 1070—1109
- (6) 亞巴拉達士 Abalarus, 1079—1142

神祕論者

(二) 全盛時期 (十三世紀)
Flourishing P.

- (1) 斐丹差 G. Fidanza, 1221—74
- (2) 丹特 Dante Alighieri, 1265—1321
- (3) 亞爾伯叻士 Albertus, Born 1198
- (4) 阿貴那士 Thomas Aquinas, 1225—74
- (5) 斯各叻士 Duns Scotus, 1265—1303

神祕論者

(三) 衰頹時期 (十四—十五世紀)
Declining P.

- (1) 皮埃爾戴里 Pierre d' Ailly, 1350—1428
- (2) 雷姆 Raymond of Sabunde, 1437
- (3) 魯遜 Johann Gerson, 1363—1429
- (4) 鄂高姆 William occum, +1347

神祕論者

(四) 德國神祕論者

- (1) 埃克哈特 Eckhart, 1260—1329
- (2) 塔雷爾 Johann Tauler, 1300—61
- (3) 蘇索 Heinrich Suso, 1300—65
- (4) 路易斯布雷克 Johann Ruysbroek, 1294—1381

普遍之問題

關於教會信條之合理的證明，在創始時代之哲學者，皆採用柏拉圖之觀念論，以證明教義之普遍的實在，此稱實在論，如埃里基那，及安塞爾姆是也。關於普遍與個物之關係的說明基於亞里斯多德之見地，謂普遍為存在於個物中之實在者，稱概念論(1)，如創始時代之亞巴拉達士，及全盛時代之阿貴那士，斯各叻士，亞爾伯叻士是也。概念論者及實在論者，均承認普遍之實在性，反之，否認實在性，僅認普遍不過為名目者，稱名目論(2)，如衰頹期阿高姆之立足地是也。

實在論以普遍即個物之本質，乃恆常不變如神者，故一切物體之本質，均為神的，(汎神論)然此種主張，與基督教之根本教義「超越神論」(3)，不能相容，故不能為宗教與哲學之連環，概念論之目的，在補救此種困難，經院哲學之全盛時代，完全為概念論所支配，乃名目論之說興，神之概念，及一

概念論

實在論

(1) Conceptualism
 (2) Nominalism
 (3) Monotheism

決定論與
非決定論

個體論

名目的

近世哲學
之萌芽

切宗教之信條，均失其立足地，經院哲學之入於衰頹時期者以此。

阿貴那士謂神之創造世界，乃基於善之觀念，稱爲決定論(1)，反對決定論者，爲斯各叻士之非決定論(2)，阿貴那士及斯各叻士，爲經院哲學全盛時期之兩大家，一立於主知的決定論，一立於主意的非決定論，且斯各叻士重視意志之結果，以意志爲個體存在之原理，由普遍性與個性之結合，個體乃始存在，稱爲個體論(3)，個體論爲名目論之萌芽，神學與哲學，信仰與理性之分離，已於此開其端緒，經院哲學瓦解之運命，已孕育於全盛時代也。

阿高姆自個體論出發，倡名目論，謂宗教之信仰，不可以理性證明，而以合理的神學，爲不可能，國家與教會，信仰與學問，神學與哲學，不可不有嚴峻之區別，乃將經院哲學最初之目的，完全毀棄，其後經驗論，感覺論，不可知論，及懷疑論，均胚胎於此也，然名目論之目的，非反對教會，而在峻別國家與教會，及哲學與神學，而分別予以獨立之地位，宗教改革及近世自由研究之萌芽，均發端於此，由此可知近世哲學，實已胚胎于經院哲學中矣。

(1) Determinism

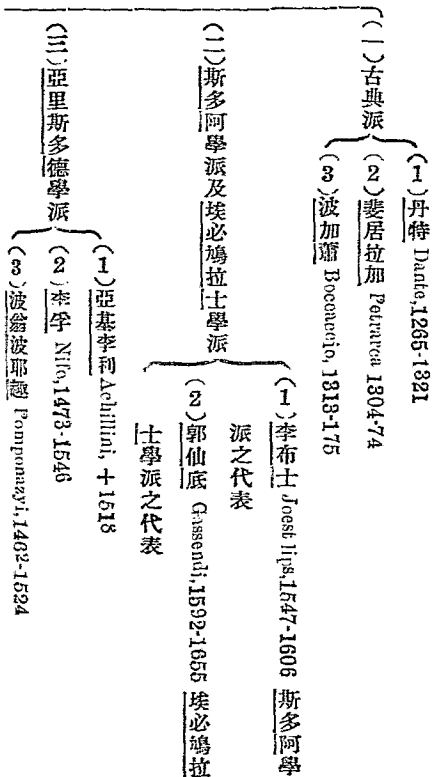
(2) Indeterminism

(3) Individualism

以上所敘述者，爲經院哲學之本流，其支流即神祕論者，創始時代之神祕論者如夫哥，李加達士，瓦爾特等以肉眼認識外界，內識認識內界，心眼認識神，衰頹期之神祕論者，以教會之教義爲神祕論的解釋，及德國神祕論之興起，遂促成宗教之改革。

神祕論與
宗教改革

第二節 文藝復興期之哲學



(四) 新柏拉圖學派

- (1) 普雷東 Pico della Mirandola, 1363—1450
- (2) 別薩士昂 Pessarion, 1205—1472
- (3) 費萊諾 Pletho, 1433—99
- (4) 皮戈 Pico, 1463—94 (神智學 Theosophy 之代表者)
- (5) 波拉塞拉薩士 Paracelsus, 1499—1541
- (6) 愛略里拔 Auripyrus, 1487—1535 (鍊術者 Magus)

(五) 意大利自然哲學派

- (1) 卜達諾 Cardano, 1500—77
- (2) 特雷西 Torricelli, 1564—88
- (3) 皮居里德 Patrizzi, 1523—92
- (4) 卜魯諾 G. Bruno, 1548—1600
- (5) 康帕內拉 Campanella, 1560—1639

文藝復興期之哲學

(六) 宗教改革派

- (1) 馬丁路德 m. Luther, 1483—1546
- (2) 茲溫格利 Zwingli, 1484—1531
- (3) 加爾文 Calvin, 1504—64
- (4) 麥蘭斐東 Melancthon, 1498—1560 (新教之經院哲學者)
- (5) 羅耶拉 Tenzon Jon Loyola, 1491—1556

- (六) 耶士達 Jansen, 1585—1638
- (1) 外各耳 Veigel, 1533—88
- (2) 塞爾各各耳 Schwenkfeld, 1460—1561
- (3) 前羅路 Franke, 1500—45
- (4) 別安 Jacob Bohne, 1575—24
- (七) 德國神祕派
 - (1) 馬甲極里 Machiavelli, 1469—1527
 - (2) 莫阿 Tu vms More, 1430—1535
 - (3) 波丁 Jean Bodin, 1530—96
 - (4) 摩地利 Gencili, 1551—1611
- (八) 國家學派
 - (1) 范因尼 Vanini, 1585—1619
 - (2) 滿田 Montaigne, 1533—92
 - (3) 香朗 Charren, 1541—1603
 - (4) 山謝茲 Sanchez, 1762—1682
- (九) 法國懷疑派

過渡時代

中世紀哲學，史稱爲老年之哲學，此老年之哲學，至一四五三年東羅馬滅亡而與中世紀告終，蓋經院哲學之末期，神祕主義與唯名論之發展，皆足

以予當時教會以極大之打擊，哲學本身，已發生變化而獨立發展矣。

哲學精神與時代精神，關聯甚密，自中世紀末期，封建制度，漸次崩潰，而教皇之威權，亦漸次沒落，一四五三年，君士坦丁堡陷落，東羅馬學者，多避難于意大利，以從事于希臘羅馬之古典的研究，乃形成意大利之文藝復興(1)，並迅速開展於歐洲全土，以促成宗教改革，及自然哲學，與國家學之建設，文藝復興之結果，即人之發見，與世界之發見，在中世紀教權時代，人與世界之間，間之以神，人與神之間，間之以教會，自文藝復興，而人與世界，乃直接交涉，自宗教改革，而人與神，乃直接交涉，於是人非復為神之罪人，與教會之奴隸矣。

中古宗教教義，以地球為中心，然自哥倫布、哥倫布、哥倫布之發見美洲，於是世界之奇蹟，在在足以啓發人之求知慾，而舊教教義之蔽智塞聰者，益無以自存矣，歐洲近代文化及哲學，即由此人之發見，與世界之發見，生長出來者也。

文藝復興以意大利為中心，當十四世紀之初，丹特、斐居拉加、波加蕭等

(1) Renaissance

(2) Ch. columbus, 1492

古典派

，慕古代希臘羅馬之文學，而熱心研究其著述，稱古典派，亦稱新拉丁派，與新拉丁之復興同時而起者，為與古代羅馬文化同化之希臘哲學，代表斯多阿學派者為李布士，代表埃及克拉克士學派者為郭仙底。

亞里斯多德學派

其間自經院哲學獨立，研究亞里斯多德之學派繼起，關於靈魂不滅之問題，又分為兩派，一派從亞拉比亞(1)之註釋者阿阜洛士(2)之解釋，視理性與人類精神為一，而以人之精神為不滅，其代表者，為亞基李利，及李孚，其他一派，則從希臘之註釋者亞歷山居洛士之解釋，謂靈魂離有機體即不存在，以波翁波那為代表。

希臘主義之復興

中世紀之思想為出世間的，超自然的，重秩序，尚服從。而希臘主義之思想，為世間的，愛優美尚自由，在發展個人之天稟。文藝復興，不僅古典之復興，實為希臘主義之復興，重現世，輕彼岸，對於自然有深刻之興味，此種思潮之代表者，為新柏拉圖學派之普雷東，別薩里昂，及費基諾。皮戈之神智學，為柏拉圖哲學之變形，由神智學，一轉而為愛各里拔之秘術(3)拔拉塞薩士，更以之運用於實際方面，而苦心於靈樂之發見，故神智學可視為

(1) Alahia

(2) Averroes 1126-93

(3) Magic

新柏拉圖學派哲學，轉移於自然哲學之第一步。

意大利之自然哲學，即起於汎神論之自然哲學，自然哲學者之主張，謂自然有其自身之目的與法則，故自然惟由自然乃能說明之，而反對神與自然分立之二元的主張，謂神爲內在的原理，而非超越的原理，換言之，神即自然的秩序，亦即自然律，卜魯諾之說，可視爲斯此諾差汎神論（神即自然）之先驅，及萊布尼茲單子說之先驅，韋帕列拉謂事物之認識，由於內界及外界之經驗，此種主張，爲培根及笛卡兒之先驅。

自然哲學自教會獨立以後，於是宗教自教會獨立之機運，亦漸次成熟，如反對羅馬舊教之新教(1)，謂「救」非來自教會，而來自內心之信仰，此種主張，路德，茲溫格利，及加爾文，均皆相同，其不同者，即關於奧格斯丁決定論之解釋。

贊成路德之意見及其事業之最有力者，爲麥蘭斐東，彼並致力於新舊教之調和，使宗教改革之精神，與文藝復興時代之自由精神相結合。反對新教而保守舊教之團體，爲羅耶拉之基督社(2)稱 Jesuitism 教，採新教之精神

(1) Pretestanism

(2) Campagnis Jesu

德國神祕
論者

，而反對 Jansenism 者，為耶翁宣所創立之耶翁宣教(1)。意大利之自然哲學者，自神智學及祕術出發，而汎神論的說明一切自然，其他德國神祕派，則自神智學及祕術出發，以說明人性，謂神須求自內心，而排斥外來之智識，以保存宗教改革之精神，故對於經院哲學，均極力反對，神祕說之重要的代表者為外格耳，施恩格魯耳，雷蘭格，別麥。

國家學派

與德國之宗教改革，及意大利之自然哲學，具同一之精神，自教權分離，而創設獨立之國家學者，為國家學派，此派之代表者為馬甲越里，莫訶，波丁，及堅利地。

法國懷疑
論派

文藝復興，在復與希臘之文化與哲學，各種學說，風起雲湧，故甚難調和於同一體系之下，於是產生法國之懷疑論派，惟法國之懷疑論派，與古懷疑論異，在古懷疑論者，以不能為普遍的認識，而拒絕認識，法國之懷疑論者，則確信自然之存在，不獲得認識不止，此為進取的積極的懷疑論，此派之代表者為范利利，滿田，查朗，及山爾茲。

第四章 康德以前之近世哲學

(1) Jansenism

文藝復興期之哲學，最後產生懷疑論，近世哲學，即由此發端，蓋此積極的懷疑論，對於未知之事項，雖深予懷疑，然最初確信認識之可能，惟欲以完全之手段，與新的方法，以獲得確實之認識，不過此種確信認識之可能，而毫不懷疑者，尙未能超脫獨斷論之見地耳。

以認識爲可能，以真理爲唯一，則認識之起源，亦非爲唯一不可，然人有感性(1)及理性(2)之對立，故有偏重感性，以感性爲認識唯一之能力者，有偏重理性，以理性爲認識唯一之能力者，前者重經驗，稱經驗論，後者重思辨，稱純理論，前者爲中世紀名目論之變形，後者爲觀念論之變形，前者之創立者爲培根，霍布士，羅克，柏克雷，休謨，及啓人蒙期之英法哲學者，後者之創立者爲笛卡兒，斯庇諾差，萊布尼茲，吳爾甫，及啟蒙期之德國哲學者，雖分爲經驗純理派兩，然霍布斯及羅克，均受笛卡兒之影響，斯庇諾差，受霍布士之影響，萊布尼茲受羅克之影響，兩派之關係頗密，故柏克雷與萊布尼茲，自相反之兩立足地出發，以達到同一之唯心，謂形體之世界不存在，其存在者，乃表象之世界，兩派關係之密切，可以想見矣。康德以前

(1) Sensibility

(2) Reason

之近世哲學，可分為左列三部說明之：

(一) 經驗派之哲學

- (1) 培根 Bacon, 1561—1626 (2) 霍布士 Hobbes, 1588—1678 (3) 羅克 Locke, 1632—1704 (4) 伯克萊 Berkeley, 1685—1753 (5) 休謨 Hume, 1711—1776 (6) 牛頓 Newton, 1642—1727

(二) 純理派之哲學

- (1) 笛卡兒 Descartes, 1596—1650 (2) 斯比諾莎 Spinoza, 1632—1677 (3) 萊布尼茲 Leibniz, 1646—1716 (4) 周蘭克士 Goussier, 1723—1789 (5) 馬布蘭西 Malbranche, 1641—1715

- (1) 聯想論派 Association school (2) 理神論派 Deistic school

(一) 英國哲學者

- (3) 倫理學派 Ethical School

- (1) 佛爾特爾 Voltaire, 1694—1778 (2) 拉瓦西里 Lаметри

- 9, 1709—51 (3) 孔帝拉克 Condillac, 1715—80 (4) 帝得洛

- Diderot, 1713—84 (5) 高特利在 Holbach, 1723—89 (6) 赫

- 爾越 Helvetius, 1715—71 (7) 孟德斯鳩 Montesquieu, 1689—1755 (8) 高梭 Rousseau, 1712—78

- (1) 奧爾甫 Wolff, 1679—1754 (2) 萊爾那士 H. S. Reimanns, 16

(三) 啓蒙期之哲學

第一節 經驗派之哲學

一、培根

培根爲近代哲學之鼻祖，其精神爲樂觀的，彼主張征服自然，利用自然之勢力，以謀人類之幸福，在社會現象中，亦可獲得若干原理，然此均須依賴知識，故彼謂「知識即權力」(1)彼立於功利主義(2)之見地，謂凡知識皆所以利用厚生，增進社會之幸福者也，然欲獲得真知識，必先有求真的態度，求真的態度，即在破除成見，吾人一有成見橫於胸中，即不能容納新的真理，

(三)德國哲學者

91—(3)列辛 Lessing, 1729—81 (4)哈曼 Haman, 1730—88
(5)赫特爾 Herder, 1744—1803 (6)耶柯畢 F.H.Jacobii, 1743—1819

(1) 李得 Thomas Reid, 1710—96 (2) 比佛 Jame Beattie,

1735—1803 (3) 阿斯瓦特 James Oswald, 1733 (4) 斯杜瓦

特 David Stewart, 1735—1828 (5) 布朗 Thomas Brown,

1778—1828 (6) 雷姆 Henry Home, 1696—1752 (7) 巴克

Edmund Burke, 1728—97

(1) Knowledge is Power

(2) Utilitarianism

四種成見

培根謂成見有四種：（一）種族的成見，即種族共有的習性，（二）個體的成見，即由於個人特異的稟賦，或特殊的環境所產生的傾向，（三）社會的成見，即原於社會的語言文字而構成之謬誤，（四）學術的成見，即古來的學說，或一時的好尚，經多人迷信而未經批評者，吾人須解脫此種成見，方有求真理的可能：換言之：即哲學當屏除主觀的成見，而從事於客觀的探討。

求真的方法

求真之方法，即以客觀始，以客觀終，所謂從客觀始者，即捐除一切成見，而專觀察事實，謂吾人欲為自然之主人，必首先為自然之奴隸，而真實的了解自然現象，所謂以客觀終者，即自各個經驗出發，以發見存在其中之普遍原則，其著「新機關」(1)，即論究此問題者也。觀察事實，並非補手旁觀，而當用試驗的方法，然亦非謂僅依賴單純的感官試驗，而當用論理的方法，如此所得之知識，乃精密正確，常人亦能觀察事實，所以不精密正確者，以欠缺論理的方法故也。試驗的方法，自培根倡導以來，漸次為科學所採用，舉凡一切自然科學，及社會的科學，莫不以觀察與試驗，為唯一之方法也

觀察，試驗，論理

霍布士

二，霍布士

(2) Novum organum

唯物論

感覺論

民約論

霍布士在
哲學上之
貢獻

培根之目的，在離教會而創立新的學問，霍布士之目的，在使國家及道德，離教權而獨立，彼對於自然，爲機械的說明，而主張唯物論，謂一切存在，均爲物體，一切事象，均爲運動，運動乃機械的必然的生起者，自然界及精神界之現象皆然，物體有二種：即自然物及人造物，居人造物之首位者爲國家，人乃立於國家與自然物之中間，爲組織國家之要素，一切認識，均爲感覺之變形，一切活動，均來自快不快之感覺，人爲利己的動物，故無不求快樂而避苦痛，利己的動物，相集合接觸，常相互敵視，各人相約不害目他之安甯，（民約論）國家乃始成立，法律即此約束有効之手段，苟無國家，無法律，則人之行爲，無所謂善，亦無所謂惡，有國家有法律，然後有善惡之別，乃有道德。

霍布士在哲學上確實之貢獻有二點：第一：彼認經驗爲主觀的，謂吾人之經驗，限於自己之腦的變化，而腦之變化，乃外物變化之結果，非即爲外物之變化，外界確實存在，但吾人未具有認識外界之真知識，故吾人所知者，與事物的本質不同，譬如吾人對於光的知覺，爲腦質之變化，而非光本質

理觀

之變化，此種主張，稱爲「感官知覺的主觀性」；第二：彼認真理亦爲主觀的，謂吾人所有之經驗，須以文字爲記號，而文字乃共相，爲主觀的方法，科學亦使用文字，將文字連結，即成爲斷定與推論，乃能建設真理，故彼謂真理，并非思想與事實之符合，乃觀念之互相符合也。

三、羅克

啓明運動
之祖

個人主義

歷史家咸以羅克爲十八世紀「啓明運動」之祖，所謂啓明運動者，即要求思想之解放，與個人之自由，蓋自文藝復興運動開始，人心已漸次覺醒，惟偏于古典之研究，嗣後漸次趨於自然之研究，然未有研究「新人」本身者，而啓明運動，承認新人爲理知的個人，而主張個人之獨立存在，個人爲解釋社會關係之起點，有自然的權利，而此個人，爲自覺的，理知的，當時極信人類之理知能力，故大胆的批評宗教，政治，道德……及一切威權，在政治上則批評君主，未具有何種神權，認國家爲個人共同契約之結合，在宗教上亦主張用理知去解釋，而產生自然神教(1)，此個人主義與批評精神激盪之結果，舊威權因此崩潰，不久即發生法國之大革命，以後革命運動，遍及全歐，

契約說

(1) Deism

認識論之
先驅

單純觀念
與複雜觀
念

不可知論
及第一性質
及第二性質

是蓋因心理態度之改變，而社會結構亦隨之改變，此羅克之所以爲此啓明運動之祖也。

羅克反對本有觀念(1)之說，本有觀念，爲理性派所主張，彼完全否認之，彼不僅爲經驗派之代表，且爲近代最先致力於認識論者，其著悟性論，卽專研究知識之起源、確實性，及其範圍者也，在消極方面，既否認本有觀念，在積極方面，謂一切知識，皆由經驗而來，人心如一張白紙，受外界何種印象，卽生何種觀念，因環境之刺激，乃生單純觀念(2)，再經內部反省(3)，(內心運動之意識)，乃成複雜之觀念(4)，例如茶之觀念，吾人最先看見茶色，嘗知茶味，此均爲單純觀念，綜合此等茶之性質，再從其他非茶之物質，如水、湯、油、酒等比較，(此歷程卽爲反省)，乃成茶之複雜觀念，吾人之知識，完全限於如此觀念，彼謂知識不過爲吾人之觀念符合或不符合之知覺(5)，外物之本體，非吾人所能知悉，(不可知論)，吾人僅有一種觀念，此觀念卽外物之摹寫，吾人在觀念之內，可分析外物之性質，爲第一性質，及第二性質，前者如軟硬，廣袤，運動，與靜止，此存在於物體自身者，後者如

(1) Imnate Idea

(4) Complex Ideas

(2) Simple Ideas

(5) Knowledge is the Perception of the agreement or disagreement of our Ideas.

(3) Reflection

認識之
階段

色、聲、嗅、味、此存在於吾人之內心者，彼又分認識之階段爲三種：(一)直觀的認識，(二)論證的認識，(三)感覺的認識，如吾人對於自我之觀念，爲直觀上確實之知識，直觀的認識，爲最正確；其次爲論證的認識，可以用論理的方法證明者，如數學上之命題；至於感覺的外部世界之認識，則僅爲著然的而已。關於此點，羅克亦可視爲帶經驗論色彩之純理論者，惟此觀念之主觀系統，究應如何方有客觀的實在性？彼亦未曾加以說明也。

經驗論的
純理論
本體論

羅克之本體論：羅克對於認識論，一方面謂「自我」依存于心理作用，而承認精神的本質(1)，一方面又謂必先有存在之外物，乃發生吾人之觀念，觀念僅爲外物之摹寫，而承認物質的本質(2)。惟其所謂本質，乃不可知，羅克極力主張經驗，同時又主張此種不可經驗的本質，顯然留一裂縫，故柏克萊否認其外界物質的本體，休謨否認其內界精神的本體也。

四，柏克萊

柏克萊於其著「人類知識之原理」(3)中，否認羅克所主張之物質的本質，彼謂一切外物，皆爲觀念，而觀念僅存在於內心，譬如蘋果，除去顏色，硬

柏克萊

觀念論

(1) Spiritual Substance

(2) Material Substance

(3) The principle of Human Knowledge

度，香氣及味以外，尙殘留何物？而此等顏色，硬度，香氣，及味，均爲感覺作用，換言之：均存在於吾人之內心，吾人謂此花甚美，此糖甚甜，然美也甜也，與花及糖之本身，有何關係？所謂美與甜者，乃吾人賦予之意義，顯明爲主觀的，羅克分別外物爲第一性質與第二性質，以第一性質，不依靠於吾人之內心，而有客觀的存在者，實則第一性質，又何嘗不依靠於吾人主觀的感官知覺？總之；吾人所認識之外界，僅爲一組一組之觀念，亦無須假定一抽象的物質也。

此種一組一組之觀念，皆爲心所辨別，亦爲心所構成，所以存在者，即爲被知覺者，物緣吾人之心而有，亦隨吾人之認識而變其性質，吾人之心與物之關係，爲內在的關係，柏克雷因此成立『主觀的唯心論』(1)。謂心爲主宰，觀念不能自動，其變化必依存於心之活動，柏克雷在個人主義盛行之啓明時期，特別提倡精神的個人，不附屬於物質世界，謂一人之心，足以支配其物質世界，然人心有限，惟神心乃無限，自然界之所以整然有序者，皆神心之作用，彼之目的，欲證明神之存在。彼具有熱烈的宗教信仰，即以此種信

(1) Subjective Idealism

空虛的觀
念與實有
的觀念

休
謨

宇宙與人
生之現象

印象與觀
念

仰心，爲其哲學之根據，後有人誤會其說，謂一切唯心，則吾人之世界，豈非一大夢乎？然此皆形式之論，譬如麵包之觀念，其顏色形狀及味等，柏克萊承固認其有，不過除此以外，不承認有何種麵包而已，此即爲吾人之觀念，空虛的觀念，固不能食，實有的觀念，則可食也。

五，休謨

柏克萊反對唯物論，而刪去物質之本質，但仍保持心之本質「自我」，休謨於其著『人性論』(1)，中，則將此心之本質亦刪去，謂吾人試分析自我，亦不過爲各種知覺之接續及永遠流動而已，何嘗另外有一自我與心，物與心均爲某某意念之相續，宇宙與吾人之生活，皆爲相續的現象。所謂『逝者如斯夫，不舍晝夜』。

休謨謂吾人知識之觀念，皆由印象而生，印象有兩種：(一)感覺或外部的印象。(二)感情或內部的印象，觀念即爲印象的謄本，而決不相混，因觀念比印象更爲細弱，譬如黃色的感覺，比黃色的思想，更爲有力，怒的感情，比怒的思想，更爲真切，印象爲單純的，原始的，故吾人不能得到同一的

(1) Treatise on Human nature

印象，吾人接受印象，印象的回聲，即爲觀念，觀念可與其他觀念相結合或分離置換，而成爲記憶，印象決不錯誤，因印象乃爲活動的眞切的性質，錯誤常起於觀念，因觀念乃爲印象的影像或謄本，而參加若干意思者，此意思即個人的氣質或習慣。吾人有若干印象，即變成若干觀念，許多觀念之結合，即成爲心。凡記憶、想像、判斷、概念等，皆由觀念所構成，其性質，爲必然的、內在的一致者也。

觀念聯合，有三種定律：（一）類似律：即因此事象，而引起其他相同或相反之事象，數學以此爲基礎。（二）接近律：敘述的與實驗的科學，皆以此爲基礎。（三）因果律：宗教與哲學，皆以此爲基礎，理性派以類似律與因果律爲本有的，休謨則以三定律，皆從印象發生者也。

接近聯合：即空間上與時間上印象發生之次序，常人以兩印象同時而起，或相繼而起，其間似有必然的連鎖關係，經驗科學之根據，實存乎此，即根據已往的印象，以推測將來，但事象之發生，亦有偶然銜接，無何等必然的關係者，過去的經驗，不一定能爲未來之經驗保險，休謨此種批評，甚有

類似律

功於學術之進步，使科學界無敢主張絕對恆常普遍必然的原理也。

物我皆爲
感情之執
着

類似聯合：即爲觀念之最清晰最分明之聯合，吾人有一觀念，直覺即知其異於其他之觀念，及其相似與不相似之等差，數學即論究各觀念間之可能的關係，此種關係，乃吾人直覺認識者，吾人比較觀念內容之大小，而分析其次序，即爲數學，數學確實可靠，惟僅限於符號形式，故爲證明的科學，而非實際的科學，數學雖爲形式的，而通常以爲實際的者，蓋因觀念之常常聯合，而發生一種情感，是以外界即執着一「物」，內界即執着一「我」，可知物與我，皆由情感之執着，其實當吾人正在生活時，僅有一剎那一剎那之真實的感情，無所謂我，當吾人正與外界接觸時，僅有一剎那一剎那之感覺，亦無所謂物，但吾人一起貪心，感情執着，即變爲一常住永存之物與我矣。

因果律

因果律：起於吾人真切而堅強的情感，吾人見兩印象，常常復現，以後有第一印象，即要求第二印象爲必然的因果，而以此事象，即爲彼事象之原因，其實真實的必然，乃起于自己的心意，苟自己不起心意作用，則僅見物之接續變遷，更有何等必然的因果關係？且無限制地去推論原因，則上帝的

概念，與許多武斷的形而上的概念，均無法推翻矣。

休謨對於知識的探求，甚為澈底，謂一切知識，如未見到本體，亦非完全可靠，其哲學之趨勢，已入於懷疑論矣，彼以數學的推理為確實，而以自然科學，僅能獲得或然的真理，而主張現象論及實證論；彼又謂人類之知識有限，吾人不可妄論本體，如欲論究本體，須提出新的方法，此種主張，暗示後人之思想甚大，蓋暴露知識之缺點，即所以促進知識之進步也。

第二節 純理派之哲學

與英國經驗派哲學相對抗者，為大陸理性派之哲學，純理派之創始者，為笛卡兒，斯披諾差，萊布尼茲，笛卡兒生於法國，斯披諾差生於荷蘭，萊布尼茲生於德國，而其哲學系統，有一貫之關聯，茲分別述之於下：

一、笛卡兒

笛卡兒時代，宗教的威權猶盛，同時懷疑論與自然科學，亦極發達，故其哲學思想，始終表現此兩種新舊思想之衝突，彼具有科學的頭腦，然同時復採納上帝靈魂等觀念，彼之哲學方法，主張本有觀念，以真理為目明的(1)

(1) Self-Student

懷疑的態
度

我思故我
存

直覺之我
與概念之
我

，真正的知識，即為明白清晰之觀念，而最明白清晰者為數學，數學之符號與形式，單純確實，變化無窮，故以數學的方法，論究哲學，彼以為經驗所予，乃已往之成說，皆不明白清晰，而可懷疑，故非經詳細考究，而認為明白清晰者，決不能認為真理，在此種懷疑一切之中，有絕無可疑者，即思想歷程之本身，一切均可疑，惟此疑的本身，則決無可疑者，故彼謂：『我思故我存』(1)，而以疑為哲學之起點也。惟笛卡兒所承認之我，乃理性中之我，概念中之我，而非直覺中之我，他以我因為懷疑之本身，然單純明晰，等於數學之觀念，而可確信不疑也，普通以我乃由直覺而認識，例於我之責任心，我之名譽心，我觀花而欣賞其美，以及其他惻隱之心，羞惡之心，好善惡惡之心等，皆為生命上之直覺，自然而然，不參加何等意欲者，此直覺中之我，純為一種情感，亦可謂為活潑之生命，並未有何分別與範圍，吾人第一步確實認識如是之我，第二步施以抽象作用，方有概念分別中之我，即笛卡兒所稱之我也。

我雖存在，然僅為知識之起點，其本身不得稱為知識，如此，吾人又何

(1) I think so I Exist

能得到客觀的實體的知識乎？故彼又謂必須確定神之存在，神實爲吾人之天賦觀念，但吾人所得物質的印象，有時亦竟錯誤，此乃感官上之錯誤，而非出自理性，理性所見之物質世界，方爲真正之本體，由此可知笛卡兒以神爲原始的本質，自我與物質，乃副從的本質，自我以思惟爲特性，而物質則以廣袤爲特性。彼之主張，爲澈底的二元論。

笛卡兒之哲學，於思想界，發生極大之影響，其懷疑的精神，與數學的方法，實爲近世哲學之淵源，故有稱之爲近世哲學之祖者，其所謂神與世界之關係，及心身之關係，固無可取，其在哲學界最重要之貢獻，即以科學的方法，發展哲學的領域，而確定其基礎也。

笛卡兒之哲學，雖於思想界發生巨大之影響，然亦包含有種種矛盾，彼以後之純理論者，皆着眼於其矛盾，而欲訂正之，以完成彼之學說，故幾多新系統，咸自此胎胚也。彼之學說之弱點：(1)人性上之心身二元論。(2)世界上之物心二元論。(3)神與世界之二元論。(4)精神與思惟之同視。欲糾正其第一弱點者爲吉蘭克士，欲糾正其第一，二弱點者爲馬布蘭西，欲糾正其第一

，二，三弱點者，爲斯披諾差，糾正其全部弱點者爲萊布尼茲。

吉蘭克士

吉蘭克士謂精神與物體，爲獨立的兩實體，而人爲兩實體之結合。而以結合之原因，歸於超自然的神，然亦非真正之原因，不過偶因而已，此立足地稱爲偶因論(1)。

偶因論
馬布蘭西

馬布蘭西，謂一切觀念，均存在於神之內，吾人惟與神通，乃能認識一切事物，此立足地，稱爲萬有神論(2)，又稱偶因的汎神論(3)。

斯批諾差

二，斯批諾差

斯批諾差爲猶太富商之子，幼年受猶太教育，薰染神之統一與超絕等思想，及長懷抱自由的精神，被逐出教會，飄泊各地，晚年以磨眼鏡爲生涯，然彼能安貧樂道，毫無怨尤，彼自以其哲學之動機爲實際的，爲要使人得到無限的超越的快樂，乃建設一系統的倫理學(4)，完全用幾何學之方法，先揭定義，次揭公理，又次揭命題，終揭證明，以萬有世界，盡納入幾何學之形式中，此種數學的演譯法，完全與笛卡兒同，其根本不同者，即笛卡兒既認定神之實體，又認定精神與物質兩實體，而主張二元論，斯批諾差，則祇認

系統的倫
理學

(1) Occasionalism

(2) Panentheism

(3) Occasionalistic pantheism

(4) *Ethica, ordinæ geometrico Demonstrata*

神爲實體，而主張一元論，彼解釋實體，爲無所憑藉而能自存之體，所以實體即實在之不待證明，足以爲一切基礎者，實體既自身存在，則必爲無限，同時必爲唯一恆久，而且絕對自由，如是之實體，稱之爲神，彼以神爲萬物之原因，然與神學者所謂創造萬物之神不同，彼不過以萬物不能離神「本體」而存在，以神爲萬物之內在的原因(1)，而非萬物以外之超越的原因(2)，謂神與萬物，相即不離，而主張汎神論。

神(實體)乃圓滿自足，無所不包，而吾人僅能認識其屬性，神既爲無限，故其屬性，亦必爲無限，但吾人之智力，僅限於認識其兩種屬性，即精神與物質，二者永恆並存，乃一體之二面，雖各有其因果關係，然互相對待者也。

在此心物之二方面中，又有種種複雜之情況，此即實體之變形或差別相，在精神方面之差別相，爲出沒無常之思想，而在物質方面之差別相，爲變化無窮之廣袤，實體與差別相，有相即不離之關係，恍如線必集合諸點而成，然各點不能稱之爲線，但線亦不能與點脫離，所以實體即在諸差別相之內

(1) Immanent cause

(2) Transcendent cause

諸差別相
之因果的
連鎖

自我之永
久存在

，實體爲無限，而差別相爲有限，差別相之變化，非以實體爲原因，乃以其他之差別相爲原因，凡有限情形之變動，皆可以有限情形之其他變動爲之說明，有限的物，本無必然存在的理由，徒憑藉他物之存在以爲存在，例如黃色，必依其他之顏色而存在，若無其他各種顏色，亦無所謂黃色也。例如二之數目，必依三，四，五，各個數目而始存在，若無三，四，五，各個數目，亦無所謂二也。故一切現象，皆相依而起，並不能獨立自存，諸差別相，互爲因果、因果連綿，無有窮極，現象界中，一切均爲相互聯貫，如一鏈環，無始無終，觀念爲其他觀念所主動，運動亦爲其他運動所主動，吾人之感覺與情欲，即於此中奔馳不休，爲外物之奴隸，惟有理知與直覺的觀念，方爲明白清晰，故用理知了解幻象的性質，則幻象即非幻象，然有愛神之直覺，即能戰勝情欲，脫去世界之束縛，自由自在，以達於圓滿充足之本體，苟能與神合一，即爲不朽，茲所謂不朽者，乃泊沒於世界的永久的自然的本質中，非謂死後之綿延也，換言之，即有限的人，雖然消滅，而真的自我，仍然永遠存在，斯批諸差，慨嘆人類之作繭自縛，故其哲學，表現最高的人生

理想，而以解脫個人，為達到無限之境也。

三、萊布尼茲

斯批諾差謂僅有一實體，而萊布尼茲，謂有無數之實體，故其形而上學所用之概念不同，前者用「無限」的概念，以現象為有限，本體為無限，後者用「可想」的概念，以現象為現實態，以本體為無窮盡之可想境。萊布尼茲亦用算學解釋世界，所異者即彼不輕視經驗的價值，彼謂真理可分為兩種：（一）理性的普遍的真理：（二）經驗的真理，理性的真理，為永久真實者，經驗的真理，僅限於某一事象，彼以為論理的可能，僅限于現實，吾人之現實世界，為機械的可計算的，機械的世界以下，乃為一無限的可想的世界。

萊布尼茲對於物理學之概念，以原子論者所謂物體乃由原子組合而成則是，以原子為物質則非，原子仍可以分析，並非實體，惟物質的原子之下，尚有不分析的形而上的原子，此形而上的原子即為力，力乃運動之基礎，無絕對的動與靜，運動與靜止，為力的現象之改變，『力』乃永存不滅者也，是以宇宙之本質的力，為超空間的，非物質的，宇宙間有無限之力的中心(1)，

(1) Force-centers

宇宙之縮
影——單子

神及物質
的知覺

中心單子

稱爲單子(1)，即形而上的原子，各具有無限的可想境，宇宙表面之機械狀態，乃爲力之組織的運轉，宇宙以有如是無限的可想境，乃有生氣。單子爲極微細而無廣袤，且不可分析者，各個單子，均爲實體，各單子之質量相同，故每一單子，能表現其他一切單子，因而表現全宇宙，故單子可視爲宇宙之縮影的表現。

各個單子，均能自動發展，因其各有一『組織慾』，即柏拉圖的愛(2)。從此一情態，達於彼一情態，永遠進展不息，人之知覺，自不明晰以至於明晰，自無意識以至於意識，在此發展之過程中，有無數之等差，而推其等差之所由生，則因單子之活動，有進行者，有抑制者，互相錯雜，乃生出萬殊的現象，其能純然活動而不少蒙抑制者，惟神而已。故神之知覺，完全明晰，其抑制大甚者，則爲物質，故物質的知覺，乃完全混亂者也。

單子的統一，萊布尼茲稱之爲先驗的調和(3)，例如生物，乃爲衆多單子結合之團體，而以一中心之單子爲主，此中心之單子，卽爲此團體之精神，餘則爲其體質，此團體自由共同動作，乃中心單子之力，無生物則與此異，

(1)Monad

(2)Platonic love

(3)Pre-established Harmony

以其無中心之單子也，此種單子的團體，因其原始的稟賦相同，故爲一內在的宇宙的統一，全宇宙的統一，亦因其有先驗的調和故也。

第三節 啓蒙期之哲學

一、英國之哲學

啓蒙時代之英國哲學者中，其最偉大者，當推羅克，凡認識論，倫理學，心理學，國家學，教育學，宗教學等研究之題目，均由彼提出於當時之學術界，英國啓蒙期之啓學者，無不受其影響也。啓蒙期之英國哲學，概可分爲三派：

A. 聯想學派：繼承羅克之心理說（觀念聯合），以說明精神現象者，即聯想學派之祖，哈特雷(1)及其弟子普里斯特雷(2)。

B. 理神論派：反對教權，重理知，爲新哲學一貫之精神，而充分發揮此精神者，爲啟明時代之理神論者，羅克亦屬此派，此派區別信仰與迷信，視其是否與理知相符合，而以歷史的宗教之要素中，與理知不相容者，均爲迷信，屬於此派之重要學者爲：赫爾巴特(3)陶蘭特(4)柯林士(5)丁達爾(6)夏布(7)

聯想學派
理神論派

(1) David Hartley, 1704—57

(2) Joseph Priestley, 1733—1804

(3) Herbert of Cherbury, 1581—1651

(4) John Toland, 1670—1722

(5) Anthony Collins, 1676—1729

(6) Mathews Tindal, 1656—1733

(7) Thomas Chubb, 1679—1747

倫理學派

莫爾干(1)波林布羅克(2)。

C. 與理論相並而起者，爲倫理學派，彼等繼承霍布士之思想欲以道德，自教會獨立，然又不願以道德爲國家之奴隸，而欲自國家獨立，以建設新道德學，其目的雖同，惟出發點略異，其重要之學者如左：

利他主義

(1) 主張利他主義者，爲孔貝蘭得(3)。

理性主義

(2) 反對便宜主義，自本有觀念，以說明道德者，爲考得沃士(4)。及莫

合宜說

阿(5)。

(3) 主張行爲之是否與外界調和，爲善惡之標準者，稱合宜說。(6)爲克

拉克(7)及瓦拉斯東(8)。

道德感官

(4) 主張善惡由道德感官之直覺者，爲夏甫茲柏利，及浩芝孫(9)。

良心說

(5) 完成此說而倡良心說者，爲巴特洛(10)。

同情說

(6) 以同情說明道德者，爲亞當斯密士。

羅克以道德觀念，亦來自經驗，故自經驗論的見地，以論道德，考得沃士及莫阿之倫理說，夏甫茲柏利及浩芝孫之道德的感官說(11)，巴特洛之良

(1) Thomas Morgan (2) Bolingbroke 1751 (3) Cumberland, 1632—1718 (4) R. cadworth, 1617—1718 (5) Henry more, 1614—87 (6) Theory of pitaess (7) Samuel clark, 1675—1725 (8) Wollaston, 1724 (9) Hutcheson, 1691—1746 (10) Joseph Butler, 1692—1750 (11) Moral sense

心說(1)，均與羅克立於反對之地位也。

後於羅克十年，英國之大物理學者牛頓，採用培根之歸納法，及純理論者之數學的演繹法，分析與綜合，二者並用，以努力於自然律之發見，否認一切事物，有內在的生命之原理，及其性質之區別，而主張一切事物，為齊一之部分的集合，一切現象，均不外運動，以完成霍布士之自然的機械的說明，而以同一之法則，說明宇宙之全體，牛頓雖為機械論者，而認支配宇宙之機械的法則者為神，對於神之存在，為物理神學的論証，是在調和機械與目的論也。

二·法國之哲學

啓蒙期之法國哲學者，最先輸入羅克之感覺論及經驗論於法國者，為佛爾特爾。主張利己的快樂說者，為赫爾悌士。主張『人即機械』之唯物論者，為拉莫居里。以及普及啓蒙時代精神之最有力者，如孔帝拉克，百科全書之編纂者帝德洛，『自然之體系』(2)著者荷爾巴哈，皆有力之感覺論者及唯物論者也。

(1) Conscience

(2) Systeme de la Nature

啓蒙期思
潮之反動
者盧梭

蘇格蘭
之哲學

常識說

直覺說

德國之哲學

羅克襲承霍布士之思想，倡天賦人權民約之說，此說輸入美國，爲獨立戰爭之動機，此說由孟德斯鳩傳入法國，爲法國大革命之動機，襲承羅克之國家說，倡民約論，主張自然教育，以完成人性之美者爲盧梭，盧梭爲啓蒙期思潮之反動者，欲於感情之基礎上，以論究認識、宗教、及道德者也。

三、蘇格蘭之哲學

蘇格蘭哲學者，不滿於柏克雷之唯心論，及休謨之蓋然論，而襲承羅克之經驗論，謂思惟之對象，爲觀念而非事物，認識爲合于觀念之知覺，吾人本有若干根本原理，此即常識(1)，爲直觀真理之能力，而欲以此組織穩健之哲學，其重要之學者爲李得，其學派稱蘇格蘭學派。

啟蒙時代倫理哲學者之良心說，盧梭之直感說，蘇格蘭哲學之常識說，其適用之範圍雖不同，爲直覺說則一也。

四、德國之哲學

在啓蒙時代，握德國哲學界之霸權者爲吳爾甫，彼爲來布尼茲哲學之組織者，且力求其通俗化，而略其較深遠之部分，當時知名之學者甚多，其重

(1) Common sense

要者如下：蒲勞多甫(1)湯馬鳩士(2)謝孚洛(3)以上均爲與萊布尼茲同時代之學者。邦加登(4)(吳耳甫之弟子)綿特孫(5)蒲拉焦(6)李斐登堡(7)加佛(8)尼哥萊(9)特天士(10)

啓蒙時期德國理神論派之最要者，爲萊馬耳士(11)及列辛(12)，前者輕視歷史的見地，後者重視歷史的見地，反抗當時之思潮者，爲哈曼及赫爾特爾，有名之信仰哲學(13)者耶哥比，亦屬於此派。

第五章 康德及其以後之近世哲學

第一節 康德之批判哲學

康德以前之近世哲學中，其論究之焦點，爲本有觀念，純理派肯定之，而經驗派則否定之，兩派相互爭持，不暇他顧，康德獨樹一幟，虛心靜氣，立於二者之見地，爲公平之批判，故康德哲學，稱批判哲學(14)。

康德最初爲吳爾甫之弟子，信純理論之說，其後容納牛頓之說，更以之與萊布尼茲之說相調和，後更以反對休謨哲學之蘇格蘭哲學者爲中介，而研究休謨之哲學，遂深感悟，而得到創建批判哲學之動機，故彼於其著序論

(1)Samuel Pufendorf, 1632—94 (2)Christian Thomasius, 1655—1728 (3)Johann Steffler, 1677 (4)Baumgarten, 1714—62 (5)Moses mendlssohn, 1729—86 (6)Ernst Platner, 1744—1818 (7)Lichtenberg 1749 (8)Garve, 1798 (9)Frederich Nicolai, 1733—1811 (10)Tetens, 1736—1805

超越哲學

(15)之序文中，自白曰：「休謨之教訓，實破予獨斷之夢也，『由此可知康德之批判哲學，乃由純理派本有觀念之說，而加以經驗派之批判的精神者也。』
 康德以前之哲學，如休謨負懷疑論之名，而獨斷的以認識爲可能，康德則懷疑認識之可能，謂如果可能，須於何種條件及何種原理之下，乃有可能乎？換言之，康德謂認識須先由經驗之彼岸出發，以論究認識之原理，彼於其著純粹理性批判中，主張認識之先天的要素，其立足點，稱爲超越哲學，或稱先驗哲學。」

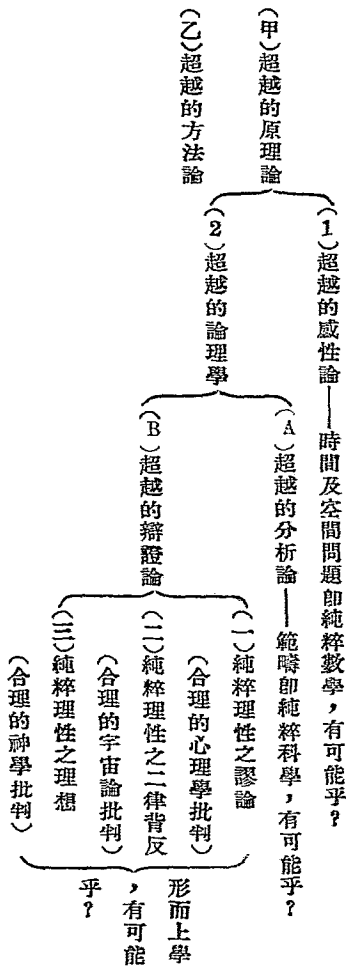
康德最先亦如啓蒙期之德國哲學者，立於萊布尼茲及吳爾甫之影響之下（1760）其後受英法啓蒙時代之哲學者休謨及盧梭之影響，（1760-1770）此二期既終，乃刊行其「感覺界及可想界之形式與原理」，以發表其關於時間及空間之新意見，其先批判時代著述之重要者，爲「關於計算生活力之意見」，（1774）「天體發生之原理」，（1755）「神之存在的論証」，（1763）「關於消極量之論文」（1763）等。批判哲學之主要著作，爲「純粹理性批判」，「實踐理性批判」，及「判斷力批判」，茲分別述其梗概如下：

先批判時代

(11) H. S. Reimarus. 1691—1768 (12) Lessing. 1729—81 (13) Glaubensphilosophie (14) Criticism. Critical philosophy (15) Prolegomena.

一、純粹理性批判

純粹理性批判之組織



純粹理性批判，乃康德論究感性及悟性之先天的形式者，彼謂不基於此形式，則不能為真的認識，似乎立於純理論者之見地，純理論者所不同意者，即其實在論，又彼謂認識之對象（世界），為主觀的產物，襲柏克雷及休謨等經驗論者之說，而建立現象論。現象論的觀念論，乃純理論之根底也。故

帕爾銓批評康德之純粹理性批判，謂感性論與分析論，為觀念論的純理論，而辯証論，乃所以說明實在論的純理論為不可能者也。

康德欲調和經驗理性兩派而集其大成，其認識論，分別現象與本體，而以本體為不能認識，人類之知識，僅限於現象之範圍。本來自笛卡兒。羅克，休謨等哲學家，均謂吾人所能認識者，不過為觀念之組合，而以客觀的外部世界為不可知，康德亦承認此說，更區分世界為三部：(一)主觀情態，乃個人所獨有者，無知識的價值；(二)『物如』或『物自身』或『自存物』，不顯露於感官，而無由認識者，或者可以想及，但無經驗的內容；(三)顯露於吾人之感官與悟性者，為現象世界或經驗世界，乃人人所能認識者，吾人僅能於此現象世界，探求知識，以後斯賓塞爾之不可思議論，即此主張之回響也。

柏克雷謂吾人所覺知之物，均為觀念，又分為感覺的觀念，及記憶與想像的觀念，休謨則分別二者，謂前者為印象，後者為觀念，笛卡兒與羅克，亦謂由外物以產生觀念，而成知識，休謨雖懷疑外物，但仍不捨棄印象一名辭，而極力主張吾人之知識，皆根據於經驗，惟經驗無普遍性與必然性，此

時之經驗，可違反彼時之經驗，甲地之經驗，可違反乙地之經驗，所以自然然而趨向於懷疑論，康德反對此說，謂吾人實在有許多普遍的與必然的知識，不過吾人之知識，乃由吾人自己之心的所構而已。彼以爲經驗派與理性派之方法，均不過爲心理方面追溯知識之起源與發展，（如經驗派謂知識起原於感覺，理性派則謂起原於本有觀念。）而非真正研究知識的方法，故採用批評的方法，攷量理知本身的性質，視其是否於人類經驗之外，有無普遍性，又能否施行於實在事物之世界，康德謂感覺僅供給吾人以知識之材料，而整理此材料者，則爲心之活動，即吾人固有之綜合能力，此綜合能力，有在感覺上者，有在悟性上者，各供給不同的形式，以構成各種知識，此綜合能力，即康德哲學之根本概念。例如吾人聽見鐘聲，苟無綜合能力，則所聽見者，僅爲單純的一聲一聲，因有綜合能力，故能一，二，三，四，連貫的數下去，每一詞，皆包括前一詞，二包括一，三包括一與二，此卽爲知識，故綜合者，乃連結分立隔離之經驗，創成知識之中心原素者也，人類之綜合能力，完全相同。綜合能力，爲普遍性之知識的泉源，感覺則爲特殊性之知識

的泉源，人類有此共同一致的心理能力。（綜合能力；以共同的形式，理性的則律，）乃能建設此世界，故所有科學世界，或自然世界，均可視為人類之心理的綜合。

判斷之二
形式

人類心理之綜合的形式為判斷，判斷分為綜合的判斷，與分析的判斷，而綜合的判斷，又分為先天的綜合判斷，與後天的綜合的判斷，凡認識必表現於判斷之形式，必須連合主辭與賓辭而成，其賓辭之包括於主辭中者，為分析的判斷，譬如「物有延展性」，並未添加何種意義，理性派用此方法，是以僅止於概念之分析，而不能得到實在之知識，其賓辭未包括於主辭中，而獨立具一新意義者。則為綜合的判斷，例如云「此花為黃色」，花不一定為黃色，故可視為兩觀念，綜合於一新的關係，此基於後天的經驗，其效力僅為或然的，有限制的，至謂三角形內角之和，等於兩直角之和，或每一事情必有其原因，則為普遍的，必然的，而無例外者，此為先天的綜合的判斷，此種判斷，為知識之先驗的或超越的條件，惟此種判斷，何以可能？純粹思想，如何方能與經驗符合？則須先明瞭感覺形式與悟性形式之確實性。

感覺的形式：即爲數學的先天的形式，凡感官知覺，必依以下二者，方能成立；（一）感官性質之內容，如色聲香味等。（二）空間與時間之關係，聲色香味等感覺，必表現於空間與時間，乃能成爲知覺，而空間與時間，爲純形式的，先天的，而非由經驗得來者，亦不能用概念解釋之，因概念必指若干一定的性質，但空間與時間，則爲無限的，其性質乃永久一致毫無變化者，概念僅能爲分析的工夫，而空間與時間，乃先天的綜合的，故幾何學得連接空間之部分以成形體，數學得繼續時間之部分，以成數目，此皆具有普遍的必然性，吾人於純形式上，研究一切事物，均不能脫離此種的形式也。

悟性的形式：即爲自然科學之先天的形式，感官知覺，必經悟性的統一與整理，乃能成爲知識，因感官知覺，不過互相鄰接，互相先後而已，若無悟性的法則（例如因果的法則）等，以整理之，即不能認識整齊劃一之自然界的系統，此悟性的法則，（統一與整理作用），即爲先天的綜合的形式，康德稱之爲範疇，範疇共分爲十二類，其最重要者，爲第三項之本質與因果二範疇。（參看認識論第二章第四節）

根本的自
然律

凡自然事物，非納入此範疇中，即不能爲吾人所了解，此所謂自然，非謂自存物，不過指表現於吾人之經驗內者而已，此種經驗的材料，必歸於悟性之形式，猶如水注入杯中，必依杯之形狀，所以悟性的則律，即爲根本的自然律，自然界乃心之所構造者如此，故內心之範疇，當然有客觀的確實性也，即吾人所未曾經驗者，其法則或範疇亦能管理之，是以有普遍的必然的妥當性。

感覺材料，第一必經空間與時間，再經十二範疇，乃能成爲確實的知識，空間，時間及十二範疇，乃人類心理共同的先天綜合的形式，康德以此爲知識之滿意的基礎，可以解決經驗純理兩派之爭，其實亦不過歸納客觀於主觀，而以自然界的事實，服從其內心的形式而已。

康德又謂思想的形式，僅爲整理感官所供給之材料，當然不能超越現象界以外，亦不能涉及本體，吾人不能設想本體爲本質，因本質乃現象界之一範疇，亦不能設想本體爲一原因，因原因亦現象界之一範疇，故真的本體，不過一空虛之名詞，而了無內容者也，然人類所以要論究本體者，此亦知識

本體論

上自然之要求，因為範疇的統一作用，乃部分的相對的統一，而非全體的絕對的統一，吾人渴望其全體的絕對的統一，乃運用理性的觀念，以為綜合之最高形式，此理性的觀念有三種：（一）靈魂之觀念，乃綜合一切內的經驗者，（二）宇宙全體之觀念，乃綜合一切外的經驗者，（三）神之觀念，乃綜合內外的經驗者。其實此均無感覺材料，無客觀的確實性，例如「靈魂」或「自我」，吾人所能經驗者，不過其傾刻的變易的自我而已，至於另外論究單純的本質的靈魂，仍為一空洞的觀念，故在知識上論究形而上學，為枉費工夫，康德闡發此理，指明知識之主觀性，規定知識之界限，令其勿作大而無當的猜想與臆測，是大有功於哲學也。

二，實踐理性批判

康德以純粹理性批判，討論認識問題，以實踐理性批判，討論道德問題，彼以為各個人，本來即具有神聖的至善的情感，其本身非目的，而為發展道德之手段，故康德之人生哲學，亦尚形式，實踐理性（道德意志）中的形式，與純粹理性（悟性）中之形式，皆吾人心中所固有者，其不同者，為純粹理

道德意志
之本然的
滿足

道德世界
之自由

行為之兩
種誘因

假定的命
令

性之形式，必須有經驗的內容，及現實的條件，其證明乃為外在的，而實踐理性之形式，則無須經驗的內容，與實際的條件，乃本然的滿足者也。如見一窮人，即起憐憫之心，雖自己亦窮，不能予以援助，而此一片憐憫心，即為道德，所以道德永在內心，無須附以任何條件者也，又譬如「汝不可說謊」一語，不論其是否服從，即使未做，而所言者，總為應作者也，是以道德實超乎現象世界以上，為絕對的實體，知識的世界，以須經驗的條件，故無自由，而道德世界，為無條件的，乃有真自由，吾人要得真自由，當於道德上求之，蓋此乃無所求於外，無所待於後，純恃內心的光明，而可以獲得者也。

道德的形式，究以何者為根據？康德謂吾人意識中，有兩種行為的誘因：
：第一：為衝動與慾望，如吾人要立志以取得快樂或功勳，乃完全倚賴激起此意志的對象，此種意志的行為，各個人不同，譬如各個人間之快樂，即不一致；甲以為樂者，乙且以為憂，故此種意志，（被衝動或慾望所支配的意志。）皆出於經驗的原則，康德稱為假定的命令(1)，第二：即高乎此者，乃純由內心發動，受理性之支配，認為應如此作，即如此作，為義務的性質，

(1) Hypothetical imperative

無上命令

不計量結果若何者，此種意志，康德稱之爲無上命令，或嗜範的命令；此即爲道德律，道德律之本身，爲確實的，各個人心中，皆有道德律，皆爲實體，此實體乃有普遍性與必然性者也。

純粹理性
批判之
關係

純粹理性批判與實踐理性批判之關係，純粹理性批判之結果，消極的否認超經驗的存在之合理的認識，而實踐理性批判，則想像現像世界之後，有一物如世界之存在，純粹理性，以物如爲不可知，而實踐理性，則以爲無可疑之實在，良以吾人非僅爲感覺的動物，且爲道德的動物，故不可不有實在的道德之舞台，康德稱之爲可想界(1)，可想界爲自由的，不滅的，神的，實踐理性之結論，爲積極的，即純粹理性所否認者，亦以之爲道德的公準而再建之，彼曾否認其爲認識之對象者，信其累及認識也，惟其否認爲認識之對象，純粹理性與實踐理性之範圍乃明，由知與信，予道德及宗教以堅固之地位也。

可想界

自由之公
準

康德之所以肯定可想界爲神，自由，及不滅三者，乃以責任感爲意志自由之認識的根據，由此以導入自由之公準，如謂「我」乃自由者，乃道德之主

(1) Intelligible Welt

「可想的性格與經驗的性格」

體，爲我之行爲的制約者，以此自由之我，爲「物如之我」，稱之爲可想的性格(1)，而以由必然的法則所支配之「現象我」，爲經驗的性格(2)，彼之所謂道德，爲自律的(3)，而非他律的(4)，可想的性格，對於經驗的性格所給予之命令爲道德律，吾人服從道德律，爲吾人之本務，由此可知無上命令之公準，即可想的性格之自由意志，然則神之存在如何？靈魂不滅如何？

「福德一致之公準」
「道德之公準」

福善禍淫，不一定爲真，惡人之得享幸福，善人之遭不幸者，此吾人日常目擊者也，此雖與吾人固有之正義觀念不相容，然福與善，無必然的結合之理由，蓋德爲超經驗的，而福乃經驗的，超經驗的德，與經驗的福，僅有想像之境地，所謂靈魂不滅之生活是也。可知靈魂不滅，即爲福德一致之公準，而以福德之一致與否，決之於全智全能之神，此神之存在，所以爲第三之公準，以神爲道德之公準的神學，稱道德的神學(5)，由道德出發，而必然的達到之宗教，稱理性教(6)，關於歷史的宗教之內容，決定其真僞之唯一標準者即道德，其著『自純粹理性之見地所見之宗教』(一七九)即論究基督教之道德的價值者也。

(1) Intelligibler charakter

(2) Empirischer charakter

(3) Autonom

(4) Heteronom

(5) Moral theologie

(6) Vernunft-Religion

要之：認識現象，予自然以法則者爲悟性，導吾人於現象及經驗界以上，而假想一可想界及物如者，爲實踐理性（意志），此種以實踐理性，置於純粹理性上之見解，稱實踐理性之卓越(1)，或意志之卓越(2)，由此可知康德之認識論，雖採純理論，及主知論，而其全體之傾向，實爲主意論也。

三·判斷力批判

康德進一步爲檢證前二批判之根底，是否合一，乃著判斷力批判，茲所稱判斷力者，乃意匠的(3)判斷事物之謂，即美的判斷力，與意匠的判斷力，康德謂美乃對象之形式所喚起吾人認識力之活動，由調和所生起無關心的快感，換言之；美之對象，乃從其自身之法則，而必然的動作，以誘起吾人無關心的快感者也。由此可知美的對象，乃必然與自由二者之合一體。如藝術美所以表現事物之本質，及其內部的價值，故形式與內容之間，亦有調和之必要，巧的藝術，恰如美的自然，故具完全藝術製作之能力者爲天才，天才之作品，爲自然的，有深遠之理想，及整然之法則，故藝術與天才，亦爲必然與自由二者之合一體也。

(1) Primat der praktischen Vernunft

(2) Primat der Wille

(3) Teleologisch

有機體

惟吾人之悟性，對於自然，雖能為機械的分析的理解，于有機體則不然，蓋有機體可視為自由與必然，及機械論與目的論之並立，非具有知的直觀，如無限的神知，不能為同一的認識，吾人以有限悟性之力，而獨斷的予目的論以客觀的妥當性或否定之，殊屬不可能也。

第二節 康德以後之德國哲學

- (1) 埃貝哈特 Eberhard, 1735—1809 自吳耳甫之立足地以反對康德者
- (2) 塞雷 Selle, 1748—1802
- (3) 奎茲哈布特 Weishaupt, 1748—1830
- (4) 狄特爾 Titel, 1739—1816
- (5) 狄得曼 Friedmann, 1748—1803
- (6) 哈曼 Hannan, 1730—78
- (7) 赫爾特爾 Herder, 1744—1808
- (8) 邪哥畢 Jacobi, 1743—1819
- (9) 綿特爾遜 Mentelsohn, 1729—86
- (10) 尼哥來 Nicolai, 1833—1811

自經驗論之見地以反對康德者

自信仰哲學之見地以反對康德者

(一) 康德哲學之反對論者

(一) 康德學派

(一) 稱浪漫派

非同一哲學者

Rational Idealism
合理的唯心論派
(以普遍概念為絕對)

Irrational Idealism
非理的唯心論派
(以個體意志為絕對)

實在論派

心理學派

一，倫理的唯心論(主觀的唯心論)……費希特及其學派

二，倫理的美的唯心論……席洛爾及其學派

三，主觀的美的唯心論……史雷格爾及其學派

四，物理的美的唯心論(客觀的唯心論)……謝林及其學派

五，美的宗教的唯心論……史賴馬赫爾及其學派

六，論理的唯心論……汎理性論 Panlogism

絕對的唯心論……黑智兒及其學派

汎意志論 Pantheism……叔本華及其學派

汎意志論汎理性論……哈特曼及其學派

赫爾巴特及其學派

甫里士 J. F. Fries 1773-1848

白列克 F. D. Bonake 1798-1854

康德爲近代哲學界之泰斗，然反對者亦不少，如耶哥畢，埃貝哈特，塞雷，隈茲哈布特，狄特爾，狄特曼，哈曼，赫爾特爾，綿特孫，尼哥來等，均各以其不同之見地，以反對康德，其中反對康德最力者爲耶哥畢。

耶哥畢謂康德既以吾人之認識，限於現象界，而同時又承認「物如」之存在，顯然陷於矛盾，縱令即不以此爲不合理，物如究竟爲唯一乎？抑爲雜多乎？由雜多之客觀現象，及主觀之雜多之象觀之，則物如似爲雜多，然康德之認識論，不許超越現象的範圍，而爲數之適用，其結果物如既爲數所限制，即爲唯一，然物如如果爲唯一乎？抑爲雜多乎？康德之解釋，甚屬曖昧也。

彼於其著『斯批諾差論』中，謂偏重悟性之哲學，必然的陷於無神論，唯物論，宿命論；而偏重理性之哲學，必然的趨於唯心論，拒斥自然，而以自己與神同視；惟欲避免偏重，則須承認第三種認識力——信仰，又於其著『休謨論』及『批判哲學論』中，承認康德之悟性，不能認識真理之說，而以康德所謂理性之觀念，須基於信仰，方能認識之，康德於其實踐理性批判中，以物如之存在，爲道德之公準，此不僅不可能，且爲不合理也。

(甲)同一哲學派：當時雖有一團反對康德之哲學者，然其力甚微，同時繼承康德之哲學，感於其哲學思想影響之下，以發展其哲學者，爲同一哲學派，此派學者，反對物如之說，而着眼於精神之統一，謂一切須求之於精神，而以發見此統一之原理(同一原理)(1)自任，稱同一哲學(2)其根本原理爲「絕對」(3)絕對即超越一切之根本原理，同一哲學，認爲康德之批判哲學中有問題者。

(1)純粹理性中悟性與感性之對立。

(2)理性中純粹理性與實踐理性之對立。

(3)自由與因果，可想界與經驗界，目的論與機械論之對立。

康德之統覺說，實踐理性之卓越說，判斷力批判中之美與有機體說等，均假定其根底一致，然此種假定，果可能乎？統一之原理惟何？康德尙未注意及此也。故康德以後，自康德哲學出發之學者，咸以發見此統一之原理自任；求感性與悟性之統一原理者，爲費希特；求費希特；求純粹理性與實踐理性之統一原理者，爲費希特；求自由與因果，目的論與機械論，可想界與經驗界之

(1) Identitätsprincip
(2) Identitätsphilosophie
(3) Das Absolute

同一哲學
見地之種

費希特

我之二相

統一原理者，爲謝林及黑智兒；至於叔本華，及哈特曼，承認現象與物如之對立，雖可視爲康德哲學之復歸，然於此問題之解釋，與謝林及黑智兒智稍異，席洛自感性與道德方面求其統一之原理；史雷格爾則自美學之範圍內，以求其統一原理；史賴馬赫爾則自宗教之範圍內，以求其統一之原理；同一哲學，對於各問題之解釋，各有不同之見地，費碩(1)區別同一哲學爲個體的與普遍的，黑智兒之哲學，以普遍概念爲絕對；叔本華之哲學，以個體意志爲絕對，而稱普遍的爲合理的，稱個體的爲非理的。茲就同一哲學之重要者，述其思想之梗概如左：

(一)費希特，費希特以認識之對象，『非自他所予』，而爲我之所構，承認康德之見解，且欲進而完成其超越的唯心論其哲學，以『我』爲中心，而演繹一切者也。康德分我爲：『理論我』及『實踐我』，前者爲外界所支配之受勳的我，後者爲支配外界之能勳的我。如重視前者，則自『有』以導出『表象』，自表象以了解世界，如是則產生實在論及獨斷論，其結果如耶哥畢所指攝者，終於宿命論唯物論而已。如重視後者，則自精神以理會『有』，自意志以

(1)Kuno Fischer, 1824-1908

理會精神，其所存者惟『我』，由我以說明一切，思惟理性及意志，皆我之作用，彼稱其哲學爲知識學，彼之見地，乃以道德爲中心之唯心論，故稱倫理的唯心論，彼又謂一切不過爲我之所作，故稱主觀的唯心論。

其著知識學原理中，謂我之根本活動有三：即（一）『我』之定立。（二）『非我』之定立。（三）『我』與『非我』之制約。『我』由『非我』以制約者，謂之理論我。由『我』以制約『非我』者，謂之實踐我。其知識學分爲二部：第一部，論究感覺、主觀、心像、悟性、判斷方、及理性等認識階級發生之過程；第二部：論究自感覺的衝動，向意志發展之過程，惟彼所謂與『非我』對立之『我』，非個人我，而爲超個人的絕對我(1)。「我」及『非我』，皆爲『絕對我』之所產，無絕對我之活動，即無理論我，亦無實踐我。

費希特謂我之特色，即無限的活動，此活動惟克服一切障礙，乃能實現，故彼之所謂絕對、即道德之絕對的活動，是爲有意識的個人我，其產生非我者，爲實現活動故也。此活動主義(2)之倫理說，乃由康德之實踐理性批判轉變而來，其所主張之絕對我，即道德的秩序，與神同視，謂人生之目的，

(1) Das absolute Ich.

(2) Activismus

超越的
神論

費希特學
派

即求絕對我之實現，是欲以超越的神論，補充其倫理的力量而神化者也。立於康德與費希特知識哲學中間之四思想家，爲蘭霍爾特(1)，梅蒙(2)，別克(3)，蘭霍爾特，以表象爲一切認識之根本，而補足其純粹理性批判之不足，彼以表象爲客觀，稱意識之原理，而以意識之原理，擴張純粹理性批判之一切結論。

蘭霍爾特於物知之確定，不發何等之疑問，而依費希特則懷疑其存在，以純粹理性批判之結果，必然的終於觀念而已，梅蒙亦試行感性與悟性之調和，以意識爲思惟與直觀之根本，則襲承蘭霍爾特之說，否定物如，別克與別克之說，而別克則更進一步，於其著「批判哲學梗概」中，以觀念論的唯心論，解釋康德哲學。

(二)席洛爾：亦如費希特，以道德生活，爲人生至高之目的，同時以審美生活，賦予人生以最高價值，而建立其倫理的美的唯心論，席洛爾之思想，受盧梭，謝甫茲柏里及古典派之影響甚巨，康德之判斷力批判，以美及天才之概念，綜合純粹理性批判及實踐理性批判，更足以促其思想之成熟，其

(1) Reinhold, 1758—1823

(2) Schulze, 1761—1833

(3) Maimon, 1757—1800

(4) Beck, 1761—1842

著：『美的教育』中，謂康德之嚴肅主義，及費希特之活動主義，尙未曾以道德的衝動，征服感情的衝動，而以純化感性的衝動，從美魂(1)之所欲，以達於不踰矩之境，爲人生之理想，美的態度，全然與物欲隔絕，而入於無關心之狀態，惟美育乃可以消磨人性中粗野陋劣之要素，而得到美魂，惟美魂乃可以調和感性與超感性，此種思潮，稱美的人文主義(2)其親友哥德，於其生活及詩歌中(3)，充分實現其理想，其學徒中之最有名者，爲孚翁博爾特(4)。

(二) 史雷格爾：襲承席洛爾之說，以審美生活，予人生以最高價值，而建立美的主觀的唯心論者爲浪漫派(5)，浪漫派於十六七世紀，發端於意大利及西班牙，至十八世紀之後半，在英德法各國，形成極隆盛之文藝美術的傾向，此種傾向，影響於宗教及哲學者甚大，康德以後，重要之唯心論者，如費希特，席洛爾，謝林，史賴馬赫爾，黑智兒，叔本華等，皆帶浪漫主義之色彩，故赫甫丁(6)于其近世哲學史中，將上列各哲學者，均以浪漫派之名稱而概括之也。

此派之思想較有系統者爲史雷格爾，彼輕視一切拘束及法則，採取主人

(1) Das Schöne Seele

(2) Das ästhetische Humanismus

(3) Goethe, 1749—1832

(4) Humboldt. 1797—1835

(5) Romantik

(6) Hoffding. 1821—94

浪漫的唯
心論

謝林

美的調和

萬有之生
的運動

觀主義(1)，而主張美的法則，且以此說應用於道德及科學，謂感情之聲，有絕對之價值，而主張戀愛神聖及絕對之自由，不能為道德及習慣所拘束，席洛爾之美魂說，以服從主觀的法則，同時服從客觀之法則，為人生之理想，而史雷格爾為純粹服從主觀之格率，為人生之理想，彼以為在純粹主觀的空想的感情的生活上，予以無上之價值者，為精神發達之極致，故史雷格爾之哲學，亦稱浪漫的唯心論，此派之代表者，尚有諾伐里士(2)，蘇爾格爾(3)等。

(四)謝林：費希特以我與非我，為相對之兩定立，而謝林則主張美的調和，而以「非我」，不能視為我之創造，必有其自己的存在，彼反對唯物論，以為決不能自「非我」中引出一「我」，「非我」(外部世界)與「我」(內部心意)，乃並存於同一則律之下發展者也。

關於外部世界之解釋，謝林完全採取浪漫派之意見，謂宇宙在根本上為變動之歷程，故不可以數量計量，宇宙實超乎數量，其實在的意義，為有機的，為神之意志的永久表現，其物質的表現，由礦物而植物而動物，最高為類之心靈，故心與物，可視為宇宙之兩極，萬有均為生的運動。

(1) Subjectivism

(2) Novalis, 1801

(3) Solger, 1780—1819

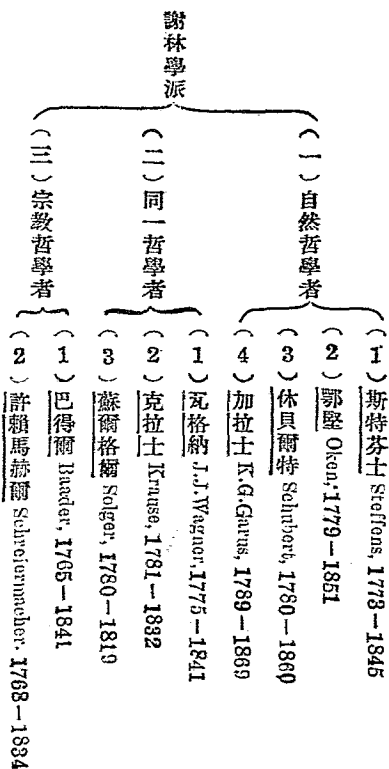
美的化境

謝林思想
變遷之三期

謝林學派

關於內部心意，謝林乃改造康德、費希特之道德意識的唯心論，而根據席洛爾之學說，以美爲人生之根本的實在，席洛爾之美的人文主義，與康德、費希特之嚴肅主義相反對，謝林亦謂依道德意志以行動，固能改造或轉變自然界之種種事物，但總感覺矛盾與不完全，惟有於美的化境，似有知覺似無知覺之活動中，乃能超越意志與感覺，而領悟自我的圓滿，與體現自由及人生之根本意義也。

謝林哲學之立足地，變異甚多，概可分爲三時期：（一）自然哲學時期，此時代之主要著作，爲「自然哲學」，「超越的唯心論」。（二）同一哲學時期：此時代之主要著作，爲「布魯諾對話篇」。（三）神智學時期：此時代之主要著作，爲「自由之本質」，「神話與表象之哲學」。其弟子極多，受其影響與同意見之學者亦不少，通稱爲謝林學派，其學派中，又分自然哲學派，同一哲學派，及宗教哲學派，自然哲學者中如鄂堅，同一哲學者中如格拉士，其最著名者也。



史賴馬赫爾

純粹內容
與純粹形
式

(五) 史賴馬赫爾：自謝林同一哲學之見地出發，以論究認識，謂「絕對」不能為知的認識，知識由於感性與理性之協力而生，現實之知識，為知覺與思惟，形式與內容之結合，純粹內容，即無形式之混沌境，純粹形式，（如神之認識）乃不能成立者也。知覺與思惟，感性與理性之區別，為相對的，而非絕對的，且二者之對象同一，其認識之差異，在知覺以之為雜多的混沌境，而思惟則以之為統一的宇宙，混沌之外界為實在，宇宙之外界為理想，

理想與實在，『有』與『思惟』同一者也，示吾人以同一者，爲自己意識，意識之根底即自我，世界統一之根底爲絕對，此絕對之認識，殊不可能，僅於吾人之感情上感知而已。

彼之宗教哲學：謂宗教不基於悟性，亦不基於意志，乃自感情出發，對於宇宙之美的關係，及對於絕對之依憑的感情，吾人由此感情，乃分有宇宙精神，爲一小宇宙，而與絕對一致，故精神活動之極致爲宗教，儀式及信條等客觀的要素，非宗教之本質，僅爲其附屬物而已，教會以信條拘束人類之宗教心，是沒却宗教之眞精神者也。故具純潔之宗教感情者，爲愛護宗教，不得不與教會戰，至於理神論，亦爲抽象的產物，非事實上之可存在者，彼之主觀說，與浪漫派接近，稱彼爲美的宗教的唯心論者亦以此。

（六）叔本華：叔本華之思想的淵源，除柏拉圖學說與康德學說外，尙參雜有東方哲學（印度哲學）之元素，彼處境甚艱，其家庭中多瘋狂及神經病者，影響於彼之思想不小，彼實爲一天才的哲學家，引導印度之思想與方法於泰西，爲西方哲學開一新生面。

意志表象
之世界

黑智兒以宇宙之歷史，爲理性之努力，而叔本華則以宇宙之歷史，爲意志之努力，一切現象，均爲意志的表象，彼以宇宙之本體爲意志，意志即衝動的欲求，而活動不斷，流轉不息者也。有此意志爲根底，方發出種種現象，普遍的意志，隨處均有表現，如果實之落地，全鋼石之結晶，百川之入海，植物之成長，動物之繁殖，在在皆足以表示世界之本體爲意志，意志世界，爲普遍的同一的，惟觀念世界乃各異。

觀念世界

充足理由
之原則

觀念世界，乃意志世界之客觀化，吾人之知識，非純粹的客觀的觀念，乃由吾人自己之所構，叔本華於此點，乃完全採用康德的知識論，康德所謂認識的先天的要素，如時間，空間，因果等，叔本華則以此爲『充足理由之原則』，一切知識，皆供意志之利用者，其不能利用者，根本上即不能認識，意志爲盲目的，其進行永無止境，是以不僅生活現象爲虛幻，即本體亦爲非理性的，觀念世界，即此種煩惱痛苦之客觀的情態，意志的來源爲欲求，吾人之欲求，能滿足者極少，欲求雖歷時甚久，而滿足則爲一瞬間之事，吾人之欲求無厭，終生擾擾攘攘，矛盾衝突，永無安寧休息之時，故以生活爲

無意義的，苦痛爲人生之正面，快樂不過暫離痛苦之景像而已。

關於煩惱苦痛之解脫，叔本華謂有二途：一爲藝術，一爲道德，吾人日常對於外界之知識，因自己爲種種欲求所障蔽，故不能得到真正之客觀，而僅能得到自身之影像，吾人欲脫落障幕，而認識客觀，惟有離開一切抽象之概念，完全忘却自我，幽幽默默，與對象融合爲一，無個性，無意志，無主客觀之分別，無空間，無時間，恰如明鏡止水，如是方可以領悟絕對的觀念，叔本華稱此爲『超越的知識』，此方可以使生活得救，因其超越一切欲望與痛苦故也，但此種解脫方法，在一般人均不可能，惟少數具有藝術的天才，乃有可能，且亦爲暫時者，其他解脫之途，即爲『愛』與『心之擴大』(1)愛與心之擴大，屬於情感之範疇，情感與意志，雖處於反對的地位，惟無論人我之間，有若何巨大之鴻溝，然見他人之痛苦，無不動心，故同情心，實爲普遍生活的意志，凡能以自己之心，貢獻於宇宙者，即可與萬物交通，完全合一，而知識上自他區別之幻影，亦自消滅於無形，愛之效力，較藝術更高尙而持久，美感一閃而過，僅爲偶然的安慰，愛則自根本上拔去自私自利之種子

(1) Enlargement of Heart

，不爲欲念而焦灼煩鬱，使內心常和平，安靜，舒展，如是乃能與世界爲內在的關係。

但愛不過使自己明白真我，而使自己意志，與萬物意志，相合而流，然意志本體，仍轉變無常，空泛的奮進，如我愛衆生，亦不過與衆生共同受苦，病源依然存在，悲痛的戲劇，仍繼續開演，因此惟有完全否認意志，捨棄生命，而以禁欲主義，解決根本的錯誤也。否認意志後之狀態，則『譬如飲水，冷暖自知』，惟有經驗者，方能領悟，而且『祇可獨怡悅，不堪持贈君』，此種狀態，即無意志，無觀念，無世界之境地。

叔本華之哲學與費希特之哲學，有顯著之同點，即均以意志爲本體，爲向前奮進的活動，惟對於意志之估價，則大相逕庭，意志的永遠努力，在叔本華所見者，爲悲傷與失望，費希特所見者，爲快活與希望；叔本華具佛教思想，以生老病死，爲苦惱之源泉，而費希特，則以生死爲生命更新之形式；叔本華所視爲盲目者，費希特則視爲光明；叔本華所視爲魔者，費希特則視爲神聖；故叔本華絕對的否定意志，而費希特則絕對的肯定意志；費希特

禁慾主義

與費希特
哲學之異
同

謂生命爲真實的現實態，人生之最高目的，必可達到，而叔本華則以生命爲假面具，爲幻影，爲夢寐，惟有有智慧者，始能看透也。

立於叔本華哲學下之學者，爲甫朗士(1)，邦銓(2)，哈特曼(3)，帕脫士(4)，獨逸森(5)，梅蘭得爾(6)，瓦格納(7)，尼采(8)等，其最偉大者爲哈特曼。

哈特曼綜合黑智兒之汎理性論，與叔本華之汎意志論，調和樂天觀與厭世觀，而以無意識爲根本原理，以組成其同一哲學，彼之重要著述，爲『無意識的哲學。』

註：(以年代論之，哈特曼應列之黑智兒死後之哲學，但彼之立足點，爲同一哲學，故錄

之於此)(參看第三編第六章第二節)

(乙)非同一哲學派：反對費希特，謝林，黑智兒等之思辨的研究法，以認識之先天的形式，爲理性之所予，須由心理的分析(反省)，乃能意識者，此種主張，稱爲心理學派，因其反對同一哲學，又稱非同一哲學派，心理學派之祖爲甫里士，彼以範疇不能如費希特，蘭霍爾特所證明及演繹者，故僅認爲事實，範疇之心理的研究，爲哲學之根底，甫里士雖反對康德之研究法

(1)Frauenstadt. 1813—78

(2)Babnsen, 1882

(3)Hartmann

(4)Peters

(5)Deussen, 1845—1919

(6)Mailander, 1841--72(即Philipp Batz之假名)

(7)Wagner, 1813—83

(8)Nietzsche, 1844—1900

美的宗教
的判斷

，而悟性及感性，則全然襲承康德之說，惟關於觀念及理性之認識，則左袒耶哥比之說，而主張感性及悟性之自然的認識，與信仰（理性）之觀念的認識，同具有客觀的妥當性，自然的認識，僅及於現象，而觀念的認識，則及於事物之本質，結合此二者之第三能力，即美的宗教的判斷，使有限為無限之顯現也。

白列格

實驗心理
學

自甫里士之說出，受康德，耶哥比，史賴馬赫爾，赫爾巴特之影響，而極端發展甫里士之說者為白列格，彼謂一切認識之基礎為經驗，而哲學亦為經驗之學，哲學乃自經驗始，而後及於形而上學，思辨哲學者，欲自形而上學，以降於經驗，是建屋而自頂始也，哲學之出發點，為實驗心理學，吾人自內心以認識自我及自我之現象，在自己意識中，『有』與『表象』同一，吾人以自己意識之比論，以認識外界，而否定羅克本有觀念之說，及赫爾巴特之能力說，以研究自然科學之方法，分析精神作用，而發見心理作用之單純的要素，以考究一切現象之發達狀態，其倫理學，反對康德之先天說，而以道德律為長期發達之結果者，亦基於此見地也，其宗教哲學，謂吾人有統一

宗教哲學

斷片的認識之必要，自渴望至善之道德的要求，而承認神之存在，惟神不能依理知以認識，須基於信仰，乃能認識者也，受彼之感化之學者，爲猶柏限斐，及福特拉格。

赫爾巴特：

心理學派之外，自純粹性理的見地，以反對同一哲學者，爲赫爾巴特，彼以無矛盾之『有的概念』爲哲學之目的，而作成實在論，以反對同一哲學之唯心論。

同一哲學者之多數，均自康德之觀念論開展，以建立唯心論，心理學派則自經驗論出發，以達到實在(1)(物如)，赫爾巴特受埃勒阿學派，元子論者，及來布尼茲之影響，其目的在建立實在論，然赫爾巴特之實在論，區別現象與物如，以物如之認識爲不可能，而建立觀念論，(唯象論)與同一哲學者同也，彼以事實所予者爲現象，惟此種事實之概念，所包含之矛盾甚多，不能即止於此，更宜進而發見其無矛盾之眞實在，除去矛盾以發見眞實在，爲概念之修整，概念之修整有三種：(一)論理的，(二)形而上學的，(三)美的

實在論

概念之修整

(1) Das Reale

，區別概念與概念，而明白確定其內容者，爲論理的修整；除去根本概念中所存之矛盾，而理會自然界者，爲形而上學的修整；修整美及善等價值概念者，爲美的修整；因此分哲學爲三科，即論理學，形而上學，及美學，形而上學更分爲本體論，物質論(1)，及觀念論(2)。

有與假象

關係法

彼以康德所主張之『有』(3)爲不可認識，予吾人者唯假象(4)而已，假象之存在，即示吾人以『有』之存在，苟無此『有』，則感覺之內容及形式，均不存在，吾人自假象出發，首先應做成可以適用於經驗的論理學之概念，惟做成此種概念，須用關係法(5)，彼之關係法，乃與黑智兒之辨證法對立，而爲應用矛盾律之哲學研究法，如同一直線，有爲直徑者，有爲切綫者，然綫自身，並無何等變化，乃綫與他物之關係使然，彼用此方法，以解釋形而上學之四根本概念(屬性，變化，物質，自我。)中所含之矛盾性。譬如單純之事物，實含有許多之屬性，屬性之維多，即與事物之唯一相矛盾，此矛盾乃起於與他事物之關係，如甲與乙之關係，而生A之屬性，甲與乙之關係，而生B之屬性，然甲仍爲甲也，可知矛盾實起於事物之關係的變化，事物本身，乃

(1) Synechologie

(2) Eidologie

(3) Sein

(4) Schein

(5) Methode Der Beziehung

常具同一性質，而不變化者也。赫爾巴特所謂『有』，如埃勒阿派之主張，乃自吾人之觀念獨立而無變化者，亦如萊布尼茲之主張，為單純而無分量者，假象之多數，使吾人預想此種事實之多數，（多元論），而承認時間及空間之客觀性，實在自身，雖無延長，而實在與實在之間，需要空間，實在排列之結果，乃生延長，所謂物質，即實在之集合，而有延長者也，實在本為獨立的存在而不運動者，其集合體之物質，因內部之關係，乃生運動。

彼以倫理學之根本概念非為本務(1)，而為實踐的觀念，亦稱理念，乃意志命令本務之先，使意志判斷其命令之有價值者也，然實踐的觀念，非來自意志，乃由美的判斷而直觀者也，實踐的觀念，為意志之儀表，德及本務，均由此演繹，實踐的觀念有五：（一）內的自由，（二）完全，（三）慈悲，（四）權利，（五）公明。其為社會的發展者，為國家制度，行政制度，司法制度，及賞罰制度，對於此種理念，身體力行者，為有德之人，有德之人之行為所生之結果為善，彼繼承康德哲學，而主張直覺說，又襲取席洛爾美魂之說，而以美與德同視，其哲學思想，影響哲學心理學美學及教育方面者甚巨，故

(1) Pflicht

其學徒亦甚多，茲表示之于左：

- (1) 朱洛畢西 Drobisch, 1802—96
- (2) 哈登斯坦德 Hartenstein, 1808—90
- (3) 斯居留姆培爾 Stumpell, 1812—99
- (4) 歲雷 Thiele, 1813—94
- (5) 甫留格 Prager, 1842—
- (6) 埃林 Allina, 1811—85
- (7) 隈梓 Waite, 1821—84
- (8) 福爾曼 Volkman, 1822—77
- (9) 萃茂曼 Zimmermann, 1824—98
- (10) 斯坦因達爾 Steindahl, 1823—99
- (11) 拉察拉士 Lazarus, 1824— 以上為哲學，心理學，及美學者。
- (12) 萃勒爾 Ziller, 1817—82
- (13) 斯脫依 Stoy, 1815—85
- (14) 威爾曼 Willmann, 1839
- (15) 賴翁 Rein, 1847 以上為教育學者。

赫爾巴特學派

第三節 黑智兒及其學派之哲學

費希特，謝林，席洛，史賴馬赫爾，史雷格爾等，均以意識即理性，為根本原理，而建立合理的唯心論，費希特繼承康德之思想為主要的，其他為主情的傾向，黑智兒則襲承萊布尼茲之主知說，其主要著作，為現象論，（一八〇七）論理學，（一八一二）及哲學體系概論，（一八一七）（參看第一編第五章第二節）

萊布尼茲之心理的主知說，以思惟為精神之根本作用，而黑智兒以理性與絕對同一相視，不以理性為生起論理的過程之能力，而以理性的過程，為思惟自身，一切皆思惟之現象，一切事物，皆觀念之運動，及其自己發展，故以「絕對」為非費希特之所謂「我」，亦非謝林之所謂平等，乃世界發展之中概念，（論理的觀念），哲學即其自身思惟中之概念，乃絕對之完全發展者，藝術立於感情的直觀，宗教立於感情與表象，均為未發展之哲學，如以藝術為芽，則宗教為花，而哲學即其實也，精神與物質，非謝林所稱為絕對之兩方面。即絕對自身繼續發展之階段而已，離世界之生成發展，即無絕對，

世界即生成之過程
沉理性論

離絕對之發展，即無世界，故生成之過程即世界。

彼之沉理性論，謂一切爲絕對之顯現，而以實在與理性，爲二而一者也，故世間無絕對之惡，亦無絕對之善，又彼之沉神論，爲同一哲學，謂能思惟者，乃始存在，思惟之主觀的形式，與客觀的形式一致，無論爲自然爲精神，皆理性之顯現，其本質相同，蓋『思惟』與『有』，乃同一故也。

認識論

黑智兒以認識之普遍性，來自人類共通概念形式之普遍性，此思想得自康德；以絕對爲哲學研究的對象之思想，得自謝林；但謝林及浪漫派之哲學，均重視直觀，而絕對須由直觀，乃能認識，黑智兒並不左袒此種哲學上之貴族主義，而欲建立平民主義之哲學，謂理性爲人類所共通，苟有理性，即可以理會也。彼以思惟有理性與悟性之別，悟性之作用，爲分析與抽象，而理性乃理解事物之成立，及其發展中所存在之矛盾衝突之並立與調和者也，故悟性之成果，即統一同類，而除去其中所含之矛盾衝突，以作成抽象概念，理性之成果，即綜合的統一異類，而調和其中之矛盾衝突，以做成具體的概念，哲學之目的，在認識理性發展之過程，而發展乃基於矛盾衝突之調和

悟性及理
性之成果

，故以辨證法，爲理性發展之形式，與哲學研究之方法也。

謝林自美的唯心論出發，抹殺一切矛盾的現象，而主張宇宙的本體，爲『同一』或『無差』，黑智兒謂如此之同一，乃指晚上之牛，均爲黑色，同屬謬誤，良以吾人之生活，非常複雜，不能如是單純的解決也。黑智兒承認一切矛盾與衝突，爲必然有的現象，康德建立一本體世界，但又離絕現象，費希特雖將自我舉揚至於神之地位，但我以外，仍有非我，所謂自我能征服非我之最後目的，不過爲一種信仰而已。黑智兒對於此等主張，均不滿意，彼以爲自我與非我，不應分離對立，根本上宇宙爲統一的整體，彼以爲我與非我，根本上均爲理性，自我若起始即爲非理性者，則根本即不能認識一非我，理性乃絕對宇宙的精神，一而萬有者也，故宇宙之真相，必以理性解釋之，不以費希特之意志說，亦不以謝林之直覺說解釋之也。

茲就吾人之理性觀之，凡一思想之成立，同時必有一反對之思想，與之相抗，於是在二者之間，得一種新意義，此三段歷程，曰正，曰反，曰合。由正遇反，由正反而至於合，合又爲正，正又遇反，正反又至于合，如此永

遠演進，乃成無限發展之系列。（參看第一篇第四章第二節）

理性為精神或絕對之自覺，人類之理性，即宇宙之理性，吾人完全受一種內在的與必然的倫理之支配，所以倫理的概念之發展，即為宇宙之動的方式，知識之歷程，即宇宙之歷程，概念發展無窮，宇宙之發展亦無窮，此稱為論理的唯心論，亦稱汎理性論，或絕對的唯心論。

彼認理性的世界，根本上即有矛盾，不然，即不能向前演進，譬如有惡而後有善，有醜而後有美，有破壞而後有建設，所謂善，美，建設，皆依存於惡，醜，與破壞，方能繼續自新，故世界無絕對的善惡是非，此等單純的事實，苟自全體分離，即無意義，在全體的發展中，消極與積極，具同等的重要性者也。

此種演進事實，可自歷史上證明之，歷史即民族意識的發展，無論何事件，均與歷史有關，彼謂『凡存在者，均為合理者，』其意以為一切事情，皆精神發展之所必須者，如惡可以促進善，破壞可以促進建設，如專視截面，或專視分離孤立之事情，均不能明白真理，而使吾人易起錯覺，吾人苟認知

論理的唯
心論

世界之矛
盾性

歷史的實
證

辯證法之
根據

不變之樂
園

黑智兒哲
學之影響

宇宙之變化與矛盾，爲自然的則律，即無所謂悲觀與樂觀矣。黑智兒之辨證法，乃根據赫拉克利多士之流動變化說，謂宇宙爲矛盾衝突之要素，相綜合調和之永遠的發展，無最後之目的者也。宗教家以爲樂園在將來，而哲學家則以知識創造樂園，前者主張不要知識，後者絕對信賴知識，一進一退，此爲人類絕對相反之兩大思潮，但二者有共同之點，即不變之樂園，黑智兒則以爲過去有樂園，現在亦有樂園，將來亦有樂園，在永遠變遷轉化之途中，世界上無恆常不變之事物，人類決無好息仔肩之時也。

黑智兒爲一謹慎之思想家，彼純從整體上着眼，博觀宇宙間，層迭無窮，流行不息之現象，而主張精神之自行發展，使德國之理想主義，達於最高潮，其勢力甚偉，彼之哲學，又稱思辨哲學，重思辨而輕科學，故彼死後，彼之哲學，亦漸就衰頹，惟彼之注重歷史的精神，實影響於思想界者甚大，使十九世紀之哲學及科學，傾向於歷史方面之研究者，爲黑智兒重要之貢獻，如達爾文之生物進化論，馬克斯之唯物史觀，以及現代倭鏗之注重歷史，均受彼之影響者也。

自一七八一年，康德之『純粹理性批判』出世，至一八一九年，叔本華發表其『意志及表象之世界』，不及四十年，偉大之哲學者輩出，堪稱爲德國哲學之全盛時代，自一八二〇年至一八三一年，爲黑智兒哲學之全盛時代，黑智兒之哲學，風靡當時之學界，彼沒後十年間，其哲學尙握思想界之霸權，然人心漸次離思辨哲學，而趨向於特殊科學，哲學勢力，已呈漸次衰頹之現象，故黑智兒死後之德國哲學，不過將全盛時代之學說折衷取捨而已，及羅澤，溫德，哈得曼，惠希納等大哲學家出，哲學界乃呈新進之氣象，然在一八六〇年以後也。

一八三五年，斯居拉士公布其『基督傳』(1)，開黑智兒學派分裂之端緒，黑智兒嘗謂哲學與宗教之關係，其內容相同，所不同者形式，哲學之形式爲概念，宗教之形式爲表象，彼又謂宗教爲哲學之舉揚的要素，而舉揚有保存，向上，破壞三義，因此其學徒中有保守之傾向者，主張宗教之信條，應保存於哲學，其有進步之傾向者，主張須破壞信條，乃生哲學，而以哲學不含信條，其結果遂形成左派，(進步派)，右派(保守派)及中間派。

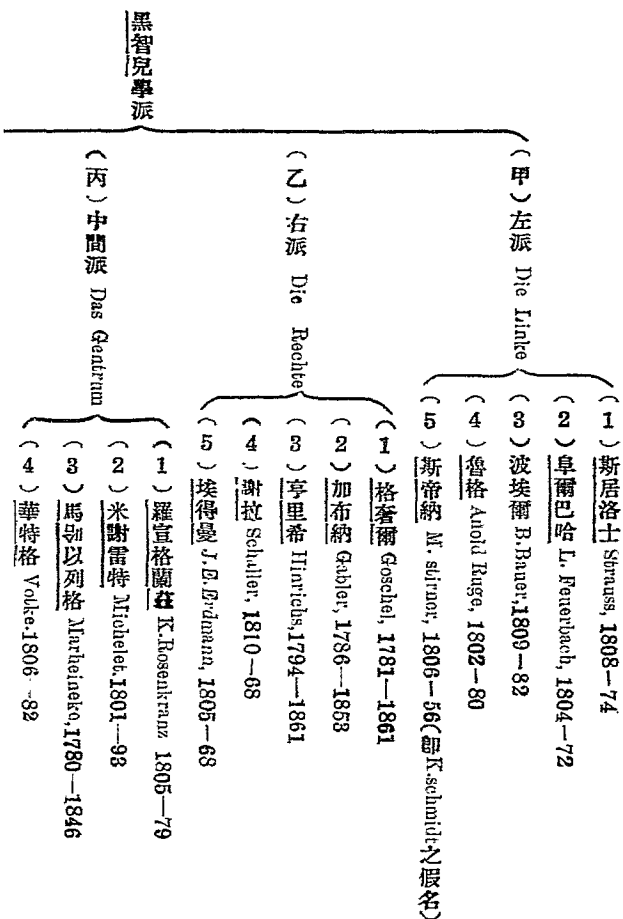
(1) *Leben Jesu*

左派之健者斯居拉士，於其著基督傳及基督教信仰論中，對於基督教，加以痛快之批評，謂福音書之記事，為神話而非事實，就時代之要求，及民族之理想觀之，雖有歷史的意義，然其實事，均屬虛構，不外為生起信仰之詩歌而已，信仰與知，在根本上，即不能調和者，故欲為哲學者，不可不捨棄其宗教的立足點，而變宗教的二元論為內在論，神雖為無限，而寓於有限之中，即道德的秩序是也。

左派中之健者阜巴哈，於其著『基督教之本質』中，亦謂宗教為人之想像的所產，蓋吾人所欲者，一切均欠缺實現之力，此為信神之動機，宗教之目的，在調和現實與理想，故吾人欲使吾人之理想及欲求之人格化，而名之曰神，所謂全能，恩賜，奇跡等之顯示，與乎嘉納祈禱等，皆出於吾人之想像，吾人若根究宗教之起源，而明瞭其真像時，應即以信仰神之心信自己，吾人所懷抱之一切理想，不以神視之，惟努力實現之而已，彼以人為哲學唯一之對象，而趨向於感覺論及唯物論。

黑智兒學派，雖分為左派，右派及中間派，其他如美學方面，哲學史方

面，及社會主義方面，均有其學徒也。茲表示之於左：



半黑
智兒
學派

此外尚有稱爲半黑智兒學派者，彼等採用黑智兒之辨證法，而以黑智兒所主張神之內在的思想，與基督敎所主張神之超越的思想相結合，謂神於一切之中，爲人格的存在，有意志的自由，而以哲學爲非如黑智兒所謂始於『有』之空虛的概念，而始於生活進展中之神，故哲學之形式，須求之範疇，而其內容，則不可不求之子神也。此派重要之學者如左：

- (丁) 美學者
 - (1) 瓦得爾 K. Werdner, 1808—93
 - (2) 蔡京 Zeising, 1810—76
 - (3) 維爾 R. Th. Vischer, 1807—87
- (戊) 哲學史家
 - (1) 史張格納 Schweigger, 1819—57
 - (2) 崔成 Zeller, 1814—
 - (3) 費頌 Kuno Fischer, 1824—
- (己) 社會主義者
 - (1) 拉察雷 Lassalle, 1825—64
 - (2) 恩格爾士 Engels, 1820—95
 - (3) 馬克斯 K. Marx, 1818—83

半黑智兒學派

- (1) 裴曼 Ch. H. Weiss, 1810—66
 - (2) 費希特 J. H. Fichte, 1796—85
 - (3) 費爾 K. P. Fischer, 1807—85
 - (4) 布宜尼士 J. Bruns 許賴馬赫之學徒
 - (5) 曾格拉 L. Sengler, 1790—87
 - (6) 申密得 L. Schmidt, 1808—69
 - (7) 斯特芬孫 Steffensen, 1810—88
 - (8) 謝里支士 Charly Jans, 1862
 - (9) 今母 F. Friedrich Harms, 1819—1880
 - (10) 沃兒里治 H. Ulrich, 1806—84
- } 謝林哲學之繼承者
- } 費希特學徒

第六章 十九世紀之哲學

第一節 德國哲學

自黑智兒學派分裂以後，思辨哲學漸衰，學術界亦呈反動之現象，異軍蜂起，遂形成最近世紀之學術界，最近世紀之德國哲學，概可分為(一)唯物論派，(二)新康德派，(三)實證論派，(四)意識一元論派，(五)新系體組織

派，(六)近世心理學派，茲分別述其梗概於左：

- (1) 畢猶希納 L. Buchner, 1824—
(2) 邁歐 Robert Mayer, 1814—78
(3) 侯爾茲 Heinrich Hertz, 1857—94
(4) 瓦格納 Rudolf Wagner,
(5) 福格弟 Karl Vogt, 1817—95
(6) 莫勒奢特 Moleschott, 1822—93
(7) 克麥爾卑 Heinrich Czolbe, 1819—

唯物論派

自一八四二年，邁歐發表其勢力保存說。繼之，侯爾茲發表其關於電氣之學說，至一八五〇年以後，德國人幾全爲自然科學之精神所支配，此種思潮，實足以促成唯物論之勃興，一八五四年，瓦格納發表其『人間之創造與精神的實體』一文，主張靈魂爲自物質過程獨立存在之實體，同時福格弟即發表一反駁之論文，爲『盲目的信仰與學問』，大胆的主張唯物論，於是唯物論者，遂接踵而起矣。

(1) 福特雷格 ForUage

(2) 蘭格 F. A. Lange, 1828—75

(3) 李布曼 O. J. Liebmann, 1840—1912 後為新體系組織派

(4) 埃德曼 B. Erdmann, 1851—1921

(5) 柯亨 H. Cohen, 1842—1918

(6) 斯塔特納 A. Stauder, 1850—1910

(7) 斯塔姆納 H. Stamler, 1856—

(8) 福爾格爾特 Volkelt, 1818— 後為新體系組織派

(9) 懷亨格爾 Vaihinger, 1852

(10) 納多浦 P. Natorp, 1854—

(11) 拉斯維茲 K. L. Asswitz, 1848—1910

(12) 帕爾森 E. Panlsen, 1846

(一) 新康德派

康德哲學，在一八二〇年以前，握德國哲學之霸權；至一八二〇年以後，乃不得不讓其位位于黑智兒，康德哲學，乃一時歸於沉寂。至一八六〇年，古諾費碩之著書發表後，乃喚起康德學派之注意，福特雷格乃大聲疾呼

復歸於康
德
關格之意

新康德派

『復歸於康德！』(1)至一八六六年，賈洛發表其『唯物史論』，謂唯物論之原理，哲學體系，及世界觀。雖無若何之價值，然亦爲不可缺乏之學問研究法，吾人應以康德之形式的唯心論，補充唯物論，康德之形式的唯心論，排斥理性的認識，以認識之界限，止於感覺的知覺，即以經驗所得及感覺世界之形式，爲吾人之體制(2)。人之思辨性，在統一科學的片斷的真理，而于感覺世界以外，作成一理想世界，此理想界，雖屬正確，然非學術的真理，僅具有道德的價值者。人不僅在認識真理，並努力追求理想之實現，以理想界爲對象者即哲學，故科學與哲學，不可混淆。其結論雖承認唯物論，而加以痛快反駁，此書公表後，增加新康德派一極大之勢力，帕爾森雖與叔本華及惠希納之思想接近，而倡形而上學，然亦爲康德哲學之讚美者，要之：新康德派之主張，與自然科學之精神一致，謂認識僅限於經驗，而排斥由理性所成之形而上學。

(1) 拉士 E. Lass 1897—85

(2) 字彙 A. Rehl, 1: 44

(三) 實證論理派

(1) Zurück zu Kant

(2) Organization

實證論派

拉士之意見

阿文那利士及馬哈之意見

與新康德派相關係而發達者，爲實證論(1)者之感覺的認識論，此派重經驗，排斥形而上學，而以認識論代之，其重要之代表者，爲拉士及李爾，拉士於其著「唯心論及實證論」(一八七九)中，謂事實以外，無主觀亦無客觀。客觀爲直接認識之意識內容，而主觀僅爲認識表象之舞台而已。又謂意識以外，無物體亦無精神。意識內之一切作用，皆知覺之變形，須依吾人經驗之活動，始有意義。形而上學，實爲迷妄之空想，不僅無學術的立足地，且無學問之意義也。

阿文那利士及馬哈之見地，亦近於實證論，阿文那利士之立脚地，稱經驗的批判論(2)，其著「純粹經驗批判」，(一八八八—九〇)謂認識之對象，爲純粹經驗，所謂意識，主觀、客觀、表象等，皆爲形而上學之概念，而予物性以心之結果。此立足地之特色，視認識過程，爲有機的性質之結果，而予以生物學的說明也。

(1) Positivis ten

(2) Empiriokriticismus

(四) 意識一元論派

- (1) 休卑 Schuppe 1836—1913
- (2) 蘇爾東 Schuberl-soldern, 1862
- (3) 郭曼甫 M. Kaufmann, + 1899
- (4) 雷姆克 Rehmke, 1848

此外與新康德派及實証論接近之一團學者，排斥一切意識外之存在，而視有與意識如一者，稱爲意識一元論。

(五) 新體系組織派

- (1) 朱連登連堡 Trendelenburg
- (2) 羅澤 L. v. Ze, 1817—81
- (3) 溫德 Wundt, 1832—
- (4) 倭堅 Eucken, 1846—
- (5) 柏格曼 J. Bergmann, 1846—
- (6) 哈得曼 Hartmann
- (7) 李布曼 Liebmann 1810—
- (8) 埃哈特 Er. Erhardt, 1864—
- (9) 福爾格爾特 Volkelt, 1848

新
體
系
組
織
派

哲學與科
學之調和

- (10) 惠希納 Fechner, 1801—87
- (11) 斯文克 G. Spicker, 1840—
- (12) 布魯 L. Bruse, 1862
- (13) 赫克爾 Haeckel, 1834—1919

自黑智兒死後，諸學者對於形而上學之態度，可分為三類：(一)主張思辨的可以構成者，如黑智兒，赫爾巴特，叔本華等。(二)排斥形而上學，而以認識論代之者，如實證論派，新康德派，及意識一元論派。(三)立於二者之間，以形而上學與認識論平行，而組織新哲學之體系者。

此派中之最偉大者為惠希納，羅澤，溫得及柏格曼，惠希納通數學，醫學，天文學，物理學，哲學，羅澤精通醫學與哲學，故均欲建立調和科學與哲學，目的論與機械論之唯心論。哈得曼於一八六九年發表其「無意識之哲學」中，以調和科學與哲學為目的，自惠希納創「精神物理學」(1)以後，利用自然科學，以研究心理學之學者甚多，自一八七〇年以後，實驗心理學，居學術界主要之地位矣。

(1) Psychophysik

溫德爲近世紀德國偉大之哲學者，初研究醫學，後研究實驗心理學，集自然科學及實驗心理學之成果，而組織於一大體系之下，舉十八世紀之學術，組織於一大體系之下者爲康德，而十九世紀之康德，惟溫德足以當之也。

集斯批諾差，萊布尼茲、謝林、叔本華、黑智兒、赫爾巴特等哲學之大成，加以自然科學之成果，而建立物活論的汎神論者爲惠希納，彼於其著「黑暗觀對光明觀」中，(一)承認感覺之客觀性。(二)以神存在於一切之中，故承認一切，均有精神生活(物活論)。(三)人之精神與神之精神一樣，常人以植物無神經系統，而謂其無靈魂，殊屬錯誤，植物雖缺乏記憶與想像，然具有感覺與衝動，以美麗之色，及雅緻之香，取悅於吾人之花，吾人能謂其無心乎？人立於植物，動物，及神之中間，地球雖無胃與腦，亦爲具有靈魂之有機體，以生長無數生命之地，可謂其本身無生命乎？吾人之意識，即爲地球之意識之一部份，地球之意識，即神的意識之一部份，精神與物體，爲不同現象之本質，物質自身，即爲精神的，溫德，帕爾森，赫克爾，關於此點，均爲惠希納之繼承者，其著「精神物理學」，亦在科學的證明精神界與物質

界之平行論。

羅澤亦爲黑智兒以後，德國哲學者中偉大者之一人，屬於唯心論派。但不自絕對出發，以研究世界，而襲承赫爾巴特之意見，自現象出發，由概念之修整，以達到真實之實在，故有以彼爲赫爾巴特學派者，彼雖力辯其非，然所負於赫爾巴特者實大也。

彼之形而上學之根本思想，爲『萬物皆心』之汎心論，謂一切均相關而存在，非獨立的存在者，即『有』乃因關係而有者也。此關係謂之互關，認識亦爲互關之作用，認識之主觀，及被認識之客觀，乃互相依屬者也。關於形而上學之根底，謂爲至高善之觀念。

汎心論

羅澤

(1) 卜運達諾 F. Brentano, 1888—1917

(2) 斯杜姆甫 G. Stampp, 1848—

(3) 梅龍 A. Meinong, 1853—1920

(4) 李布士 Th. Lipps, 1851—1914

(5) 霍惟茲 A.D. Horwitz,

(六) 近世心理學派

(6)	米翁斯特	H. Munsterberg, 1863
(7)	鳩爾培	O. Külpe,
(8)	埃賓霍士	H. Ebbinghaus,
(9)	翠享	Th. Ziehen, 1862
(10)	莫以曼	E. Neumann
(11)	帝爾崔	W. Dillhey, 1868 -
(12)	尼采	Nietzsche, 1844 - 1900

承甫里士，畢列克等心理學派之後，反對康德之超越的研究法，受惠希納精神物理學之影響，而研究實驗心理學，以此為根據，而研究論理學，認識論及形而上學者，為即近世心理學派(1)，此派中之中堅為溫德，溫德集康德，斯批諾差，來布尼茲，同一哲學，及惠希納之學說，而加以自然科學及實驗心理學之成果，舉十九世紀之全知識，組織一大系統者也。其主要之著作，為：論理學，(一八八〇)倫理學，(一八八六)哲學體系，(一八八九)，哲學概論，(一九九一)，心理學概論，(一九九六)，彼之立足地，為經驗的批判論，主意說，汎心論，實在的唯心論，彼謂哲學之目的，在綜合由經驗

(1) Der moderne psychologismus

科學所得之各個知識，以作成適合於精神之統一的要求之世界觀，及人生觀，換言之，即集科學之原理，組織於無矛盾之體系者，謂之哲學。（參看第一篇第五章第二節）

認識論

與康德之
意見之相
異

康德關於認識論所提出之問題：（一）主觀與客觀，即表象與對象之關係如何？（二）經驗與思惟，即先天的要素，與後天的要素之關係如何？關於第一問題，溫德之見解與康德異，不自主觀與客感之對立出發，而以二者之結合，為根本的事實，事實即直接經驗，而直接經驗中，有受意志感情之支配者，有不受意志感情之支配者，前者為經驗之主觀的內容，後者為客觀的內容，其直接經驗，雖分為主觀之表象，與客觀之對象，其實表象與對象，內界與外界，不外為同一物而自相異之方面考察者也。

關於第二問題：康德以先天一詞有三義；（一）必然的，普遍的，妥當的。（二）經驗之形式。（三）認識之主觀有根底之部分，溫德不區別主觀與客觀，已如前述，溫德亦承認必然的普遍的要素，惟此必然的普遍的要素，非如康德所謂直觀形式，及範疇之固定的存在，乃吾人之經驗反覆之結果，由經

驗的發展而來之概念，直觀形式及範疇，雖來自經驗，以其能適用於各個經驗，故稱爲先天的，溫德自直觀的經驗出發，由思惟活動，以整理經驗之結果，爲思惟之公準，較之範疇之固定者，自有顯著之逕庭也。要之：溫德認識論之特色，在批判經驗以說明認識，故稱經驗的批判論也。

關於形而上學，康德區分理性與悟性，溫德雖亦採用此區別，不過彼以理性與悟性，非本質不同之兩種能力，其本質相同，僅真程度之不同而已，理性之對象，亦非康德所主張爲超越感覺之物如，與悟性爲同一之對象，惟自全體攷察之，其結果則產生形而上學，部分的考察之，其結果則產生科學，故科學與形而上學之區別，爲比較的而非絕對的，彼以形而上學的考察之結果所生起之觀念有三種：（一）宇宙的，（二）心理的，（三）實體的是也。

宇宙的觀念，即關於時間，空間，物質，及因果四者，心理的觀念，即關於個體精神，與團體精神，而統一字宙的觀念及心理的觀念者，即本體的觀念，但彼否定實體之概念，而以活動爲精神的本質，且爲根本原理，關於此點，彼之主張與康德，費希特，黑智兒，及叔本華之主張相似。

對於神之
意見

尼
采

哲學的極
端主義與
破壞主義

思想變遷
之三時期

彼對於神之意見，以神之存在，為不能證明，所謂天啓，亦無可信之價值，如以神為有可信之價值者，亦僅限於倫理的道德的根底，此根底即世界意志，世界之發展，即此意志活動之結果，故彼之立足地，為超自然論(1)，而視神在世界以外，吾人之宗教的要求，不以概念的理會神為滿足，並使其標記化表象化，以滿足其理性及感性，故以哲學代歷史的宗教，亦為無用之舉也。

尼采：黑智兒學派之左派學者斯帝納，將阜巴哈之說，極端發展，立於唯物論，及利己主義之見地，而主張哲學的極端主義(2)，及哲學的破壞主義(3)，尼采即襲承此見地者也。彼綜合近世思想，頗類溫德，彼雖為天才的言語學者，詩人，音樂家，藝術家，哲學者，然其頭腦，不如溫德之清晰而有系統，故其思想，包含有種種之矛盾性，其思想之變遷，可分為三時期；(一)浪漫時期：(一八六七年止) 立於叔本華及瓦格納影響之下，予藝術以至高之價值。(二)啓蒙時期：(一八八二年止) 同情於實證論而重知。(三)利己主義之時期；反對一切價值及基督教義。此三時期中思想之變遷雖巨，惟亦有

(1) Supernaturalismus

(2) Philosophischer Radikalismus

(3) Phil, Nihilismus

一貫之傾向，即反對傳統之文化，而創造新文化，反對論理的及歷史的研究，而崇拜天才，提倡個人主義，反對平等主義，以基督教所謂獻身，博愛等平民的道德，犧牲有價值之強者，以保護無價值之弱者，實違反人類之自然，而阻礙人類之進步，吾人應毀棄此平凡之道德，以恢復自然之常態，吾人應不顧一切，充分發展其天賦之能力，人之根本的衝動，非自己保存，而為滿足其權力之慾望，多數之幸福，非人類之目的，人類之目的，在做成模範的人物，世界一切弱者，均為此模範的人物而生存者也，尼采所謂超人(1)，即指此模範人物，其著『察拉察斯居拉如是觀』(2)，即假設察拉察斯居拉，以代表超人者也，彼何以如是假設乎？蓋彼為無神論者，反對禁欲主義，嚴肅主義，謂摩哈麥德，基督，釋迦，孔子，均不可以同情，而欲於光明與黑暗爭鬥之途中，以建立新的宗教，彼之『察拉察斯居拉如是觀』，可視為破壞主義，利己主義之聖典也。

第二節 法國哲學

(1) (1) 卡爾尼士 (Kahn's 1757-1808)

(1) *Übermensch*

(2) *Also sprach Zarathustra*

法國哲學

- (一) 感覺論派
 - (2) 得斯杜特 Destutt de Tracy, +1836
 - (二) 神學派
 - (1) 波那爾特 J. De Bonald, 1754—1821
 - (2) 梅特 J. De Maine, 1768—1821
 - (3) 拉梅奈 F. R. De Lamennais, 1728—1854
 - (三) 唯心論派
 - (1) 畢蘭 M. De Biran, 1765—1824
 - (2) 柯拉得 P. Roucher, 1768—1864
 - (3) 臺山 T. Cousin, 1792—1867
 - (四) 折衷派
 - (1) 周甫洛 Th. Jouffroy, +1842
 - (2) 達密朗 Daulton, 1794—
 - (3) 魯諾維阿 Renouvier, 1818—
 - (4) 加列 Janet, 1823—
 - (五) 實證論派
 - (1) 孔德 Comte, 1798—1857
 - (2) 鐵翁 Taine, 1828—93
 - (3) 魯南 Renan, 1823—92
- (六) 社會主義者：聖西翁 Saint-Simon, 1760—1825
- 英國之密爾，斯賓塞爾，亦屬於此派。

在啓蒙時代握法國哲學界之霸權者，爲唯物論派及感覺論，十九世之初，此種思潮尙盛，如卜巴尼士及得斯杜特一派之學者，極端左祖孔帝拉克之感覺論，反對感覺論者爲神學派(1)及唯心論派(2)，折衷派(3)則反對蘇格蘭學派之排斥形而上學，同時反對德國學者之思辯的構成形而上學，而襲承笛卡兒之思想，欲基於心理學，以建立形而上學。此外爲社會主義及實證論者之見地，社會主義之創立者聖西孟，于改良社會，有新穎之意見，而以社會現象，亦如物理學之可爲實証的研究，謂歷史自文學向科學進展，人生觀則自神學，經形而上學，以入於實証之域，實證論之最偉大者爲孔德，彼受聖西孟之影響甚巨，其重要之著述，爲實証哲學，茲述其思想之梗概如左：

自黑智兒死後，一般學者之興趣，均趨向於科學，至十九世紀中葉，於是科學思想，乃佔學術界全部的勢力，形而上學，幾無存在之餘地，其時在德國則唯物論盛行，在英國則爲達爾文之生物進化論，在法國則爲孔德所提倡之實証的知識，彼極力提倡社會科學，而以研究自然科學之方法，應用於社會及人生之研究，彼於其著實証哲學中，拒斥一切究竟原因，與本體觀念，

(1)Theoretical School

(2)Spiritualistic School

(3)Eclectic School

思想進化
之三時期

僅承認現象的規律，爲唯一可靠之知識，而以知識之範圍，必與經驗之範圍相符合，觀念乃事實之符號，觀念之結合，固可供給吾人以新知識，然離卻事實，則經驗內容，即空無所有，故自概念上，推論原因及本體，全屬幻想。科學知識，乃以經驗爲基礎，而發見事物進展上之各種公律，以之改造社會的環境者也，孔德謂此思想之進化，即人類文明之進化，曾分爲三時期。

（參看第一篇第四章第二節）

第一：神學的時期，此時期人智未開，一切均歸諸於神，心理作用，僅有想像，尙不能爲系統的推理，亦不求確實的經驗。

第二：形而上學的時期，此時期排斥人格的神靈之觀念，而代以思想上之原理，如見特殊現象，即假定特殊的原理以說明之，漸次建設統一的原理，以解釋宇宙間一切問題，神學時期，與形而上學的時期，均在求世界之絕對的說明，惟前者重想像，後者重推理。

第三：實證的時期，此時期不尙迷信，不鶩空想，而以觀察及實驗爲主，排斥形而上學的知識。

人類文化之三期說，爲孔德對於認識論與形而上學的意見之根據，彼自歷史的觀察，謂宗教與形而上學，已成過去之化石，唯有實證的知識，方爲真理，彼更以此說，應用於社會進化之階段，而證實其真實無誤。蓋思想之進化，與社會之進化，本爲平行的關係，如社會在第一時期，以宗教爲基礎，僧侶階級，握最高的統治權，及至第二時期，乃生起反動，毀棄神權思想，同時建設許多臆測的學理，以爲生活之護符。至第三時期，乃用科學的方法，研究社會現象，用科學支配一切，自事實中以探尋社會發展之定律，而藉以控制將來，使進於更完全，更理想之狀態。

孔德提倡社會科學，固因其有濃厚的社會的興趣，然亦有時代的背景。蓋當時法國經大革命以後，社會騷然，人民之困苦，達於極點，社會人士，無不希望有一良好之社會出現，聖西孟所提倡之社會主義，即此種社會意識之表示，聖西孟死後，經馬克斯加以組織，於是社會主義之潮流，乃磅礴於全世界也。當時孔德受聖西孟之影響，自己又身歷其境，所以極感覺社會學之需要，惟其所謂社會學，非如吾人今日之定義，乃包括倫理，歷史，經濟

，政治，及心理諸學科者，彼常將一學分類組成系統，以最抽象之數學爲出發點，漸進而至較複雜之天文學，物理學，化學，生物學，終至於最複雜之社會學，故孔德之實證哲學，實以社會學爲其中心點也。

孔德之實證哲學，爲重視的研究之主知說，其後孔德漸次重視感情，而以知隸屬之，批評家所謂主觀的感情的時期之思想者即此，彼謂不使感情支配思惟與行動，即不能期精神的統一與調和，故否認抽象概念之神，以博愛爲主義，以人類全體之進步爲目的，而建立實證的宗教。稱「人道教」(1)，英國哲學者，如密爾斯賓塞等。皆實證論之繼承者也。

第二節 英國哲學

十九世紀之英國哲學，有二種潮流；其一乃波啓蒙時代英國哲學之流，而以實在論，經驗論，快樂論爲立足地者，以密爾父子，斯賓塞等，及邊參姆爲其代表。

(1) 詹姆士，密爾 James mill, 1773—1836

(2) 邊參姆 Beldam, 1748—1832

(1) Religion de la Humanite

(一) 實在論，經驗論派

(3) 斯吐瓦特，密爾 John Stuart Mill, 1806—1873

(4) 斯賓塞爾 H. Spencer, 1820—1903

英國人素重經驗，尙實際，求易解，故其思想，不如德國人思想之深遠，斯賓塞爾爲十九世紀英國哲學中之最偉大者，其學識之淵博，規模之廣大，實無與比倫，然較之德國哲學者之思想，實不能不謂爲淺薄也。

自經驗論實在論之立足地，以康德哲學，改造蘇格蘭之常識哲學，使之進於深邃者，爲哈密爾東及其學派。

(1) 哈密爾東 Hamilton 1788—1856

(2) 曼萊爾 F. L. Mansel,

(3) 越治 F. Veitch, 1834

(4) 卜爾得沃得 Gailwood, 1837

(5) 巴爾華 Balfour,

(6) 馬柯寧 J. Mc Oshi 1811—94

哈密爾東承李得之思想，以常識哲學者自任，而以康德哲學，改正李得之說並補充之，彼常謂康德哲學，爲常識哲學之繼續，彼以意識爲最根本之

認識論

事實，由意識之分析，以論究外物之認識，及認識之界限，此見地與德國心理學派相類似，據哈密爾東之見解，謂吾人具有關於自己精神狀態之知覺，與關於外界之知覺，知覺與思惟，為意識之根本狀態，為必然的，自明的，真實無疑者，一切現象，與吾人之感官，發生關係，於主觀與客觀對立之下，乃能認識，然此認識之對象，存在於時間及空間中。有一定之分量，與一定之性質，為相對的，有限的，至於無條件無限制之本體，乃不能認識者，哈密爾東此種主張，為相對論，唯象論，及不可知論，乃襲承康德之說者也。至彼謂絕對（神）之存在，雖不能認識，可以信之之說，則與康德之主張，如出一轍矣，襲承哈密爾東之不可知論，而與天啓的神學相結合，更與康德接近者，為其弟子曼塞爾。

英國哲學之第二潮流，即反對實在論，而以康德之批判哲學，費希特，黑智兒之思辨哲學，紐織唯心論者，稱英國之新康德派，或新黑智兒派。此派在以深遠之德國哲學，與英國固有之思想相結合，使英國哲學更趨於深奧之域。

(三)唯心論派(又稱新康德派或新黑智兒派)

- | | | |
|-----|------|-------------------------------------|
| (1) | 格林 | Green, 1836-82 |
| (2) | 布拉得勒 | Bradley, 1846- |
| (3) | 克阿得 | Carnd, J. 1820-1898
E. 1836-1908 |

此外浪漫文學者如卡來爾(1)，及柯雷里治(2)，均屬於唯心論派，前者以費希特之唯心論為立足地，後者則以謝林之唯心論為立足地。

龔邊參姆之功利說，以英國哲學固有之經驗論，名目論，休謨之唯象論，及乃父詹姆士密爾之聯想心理學為基礎，以經驗為認識唯一之起源。完成培根之歸納法，而發見自經驗中獲得確實的認識之方法者，為斯壯瓦特密爾，彼以「自然之齊一」(3)，及因果律(4)等根本原理，為非吾人先天的本有的，乃自過去之經驗所得者，故不能謂為絕對的確實，然吾人在未發見可以拒否此根本原理之事實時，僅可信之也，歸納法雖可用以發見某事象之原因，而說明其現象，然自然之本質，乃不可知者也。

經邊參姆，密爾，以龔氏英國固有之經驗論，實在論，及哈密爾東之不可論，孔德之實證論，而組織大規模之哲學體系者，為斯賓塞爾，彼之主要

(1) Carlyle, 1795-1881
 (2) Coleridge, 1772-1834
 (3) Uniformity of nature
 (4) Law of causality

著作，爲『綜合哲學』(1)，綜合哲學之第一部「第一原理」(2)，即論究「不可知的存在」(3)，與可知的存在(4)者也。前者即本體論，後者即現象論也。

彼對於宗教之意見，如哈密爾東之主張，謂無神論，汎神論，超越神論，均不能爲論理的證明，但宗教之根本概念，實含有真理的面影，蓋世界須要說明，而不能完全說明者也，有不可知之彼岸與本體存在，惟吾人所認識者，爲現象而非本體，爲現實之一面，而非現實之全體也。此真理自普羅塔克拉士以至康德，無論爲哲學者科學者，均皆首肯者也。何則？(一)科學之根本概念，爲時間，空間，物質，運動，力，知覺，及我，然實在之本質惟何？起源惟何，乃不可知也。(二)所謂事實之說明者，乃以之從屬於較高原理之謂，而較高之原理，須從屬於更高之於原理，則無從說明矣。(三)一切思惟，如哈密爾東所云，不外爲關係之決定，然超越關係之絕對，乃不能認識者也。

要之：科學宗教所詔示吾人者，即吾人之認識，爲相對的而非絕對的，而以認識之本質爲不可知。然以其不可知而拒斥之，亦屬謬誤，蓋有限的相

宗教上之
意見

現象論

不可知論

(1) A system of synthetic philosophy

(2) The first principle

(3) Unknowable

(4) Knowable

對，須與無限的絕對相待而始有，苟無絕對，亦無相對之現象也。

人知雖為相對的，而繼續求其完全統一無己者也，立於此種統一之絕頂者即哲學，故科學為部分的統一之認識，而哲學乃完全的統一之認識，在一切變化中，反覆不斷的最普遍之事實，即進化。通於一切之根本原理，為勢力不滅，彼蓋欲以進化的原理，說明自然與精神生活，及社會生活之全體，故進化之思想，即彼之哲學體系之中心，至於在生物學上主張進化者，為達爾文(1)。

達爾文無正式提倡之哲學，其進化論(2)，為一種實際的假設，此種假設，實為歐洲思想界，開闢一新紀元，在哲學上亦屬重要，羅素分晚近哲學為三派：(一)歷史的因襲派，承襲康德，黑智兒之思想者。(二)新唯實論(3)，為彼自己之哲學。(三)進化論派，即尼采之超人哲學，柏格森之創造進化論，由此可知進化論本身，即為哲學。

十九世紀之學術界，極崇尚史的研究，如世界之起源，人種與動物之起源，風俗，法律，制度，言語，文字，藝術，及宗教之起源等問題，皆依次

(1) Darwin, 1809-28

(2) The theory of Evolution

(3) Neo-Realism

種之起源

發生，達爾文之『種之起源論』(1)公布後，即引起全歐思想界之大混亂，因彼之學說，直接與宗教及傳統的哲學思想不相容，如亞里斯多德，謂個體有變，而『法相』不變，個體恆依法相而變，各類法相，皆恆常不變者，例如人有人之法相，牛有牛之法相，馬有馬之法相，人類，牛類，馬類，皆無始而有，且恆常不變者也。達爾文則完全否認此種觀念，謂物類乃由變化而來，如人類之進化，由原生物(2)而微虫，而魚類，而兩棲類，而哺乳類，而猴類，而類人猿，以至於人，並非最初有一上帝以創造者，且就實際上考察之，萬物皆有變異(3)，因個體之漸變，乃發生種族之顯著的變遷，在生物進化之歷史中，常由甲種以變遷至於乙種，舊種淪亡，新種繼起，並無所謂恆常不變，即每種生物之構造不同，亦皆由變化而來者也。

彼以生物進化之定律，為生存競爭(4)，因生物之天性，皆有熱烈的生之欲望，而生物之繁殖率，常令人不可思議，苟任其滋生，則此世界，將不能容納，使人類果如馬爾薩士(5)所云，每二十五年增加一倍，則一千年後，地球上人類，已無立錫之地，因有生命者，不能一定生存，胎之能產生者，卵

生物進化之定律

(1) Origin of species 1859

(4) Struggle of Existence

(2) Amoeba

(5) Malthus

(3) Variation

之能孵化者，僅屬少數，而生產及變化以後，能長育者，更屬少數，其能生存於世界者，必其最善於適應環境者也，此即『自然淘汰』(1)適者生存，不適者即被淘汰，生存之適者，又將其特別之才能，遺傳於其子孫，其子孫又因環境之關係而起變化，如此綿延不斷，演進不息者也。惟達爾文所謂自然淘汰，適者生存，乃全為被動的，機械的。

達爾文此種思想，不僅於哲學本身，有重要性，於思想界之全體，尤為重要，以其開發一除舊布新之機運故也。(一)發展科學的範圍：前此以生物界為神工鬼斧所作成，科學所不能解釋者，而達爾文證明生物現象：亦為自然的事實。(二)注重歷史的考察：前此之科學家，固輕視史的重要性，即經驗派，理性派，與批判派之哲學者，亦忽略歷史的程序，僅憑一己之頭腦，以研究知識及宇宙之問題而已。達爾文則指明自然界一切現象，皆有所自來，而綿延不絕，有長期發展之階段者也，此後一般學者，莫不川歷史的方法，以從事於科學之研究，一切自然，以至於一草一石；或一種語言，以至於一字；或一種宗教，以至於宗教中，某種特殊的儀式與信仰；或一種建築，

(1) Natural selection

以至於一柱一椽之樣式；或戲劇歌謠等，莫不爲歷史的研究，而將起源與變化，均歸諸環境之變遷，於是自然淘汰之原理，乃顛撲不破也。(二)提倡試驗的方法，毀棄宗教家所謂天經地義之信條，與形而上學者所謂理性內最普遍的直觀的原理，而直接或間接指示人類，謂知識的本身，乃試驗的演進，並無烏托邦(1)之存在也。

達爾文物競天，之假設，雖有人懷疑，而予以攻擊，(如克魯泡特金之相互輔助論(2))，是否爲絕對的眞，乃屬另一問題，但進化之觀念，已毫無可懷疑，自其『種之起源』公表以來，僅七十年，一切科學，如地質學，生物學，心理學，社會學，人類學，政治史，言語學，藝術史，文學史，宗教史，法律史，社會史，制度史等，莫不以進化的見地論究之矣。進化之公例，由單純以至於複雜，由混沌以至於條理，斯賓塞爾即應用此原理於一切現象，而完成其綜合哲學之系統也。立於此，見地之學者甚多，茲舉其重要者於左：

(1) 腳限士 G. H. Jones 1817-78

(2) 好格爾斯 Huxley 1821-95

(1) Utopia

(2) Kropotkin; mutual aid

(4) 進化論派 (3) 丁達爾 Tyndall, 1820—93

(4) 格畢福特 Clifford, 1845—79

(5) 羅曼列士 Romanes, 1840—94

此外爲格林所創立之倫理學派：格林雖爲倫理學者，然不如斯賓塞爾之自科學出發，而自然的說明倫理，欲以形而上學之根底，以建立倫理者也。

其主著『倫理學序論』(1)，第一卷，即研究形而上學，謂認識之成立，感覺與統一感覺之精神(自意識)，均屬必要，且認識之對象(自然界)，與認識之主觀的精神，爲互關的存在，一切之間，有一種統一，非然者，則吾人即不能認識，彼謂吾人理想，爲『自我實現』(2)與完成，社會生活，爲人格成立所不可缺乏之要件，故吾人須待社會而始能實現其理想，自我實現，即在謀社會之進步，是以個人之善，即社會之善，社會之善，即至善(3)也。

屬於此派有名之學者甚多，除克阿得，布拉得勒外，其重要者如左：

(1) 瓦雷士 Wallace, 1897(2) 亞達姆孫 Adamson

(1) Prolegomena to Ethics 1838

(2) Self-Realization

(3) Common good

(五) 倫理學派

- (3) 波山格特 Bossanquet, 1848—1928
- (4) 馬弟諾 Martineau, 1805—1900
- (5) 弗雷差 Fraser, 1819—1914
- (6) 米屋納 Max Müller, 1828—1900
- (7) 靈的孫 Sh. H. Hodgson, 1832—1912
- (8) 阿布東 npton
- (9) 林崔 James Lindsay

此外之如丹麥之基爾克加得(1)，及意大利之羅斯米尼(2)，均為十九世紀有名之學者，其他著名之學者甚多，如柏格森，羅素，杜里舒，愛斯坦因等之哲學，均於次篇現代哲學中述之。

練習問題五

- 1 哲學史之性質及其內容何如？
- 2 古代三哲學史家與近代三哲學史家對於哲學史的意見各何如？
- 3 希臘三大哲學家之思想及其影響各何如？

(1) S. Kierkegaard, 1813—55

(2) S. Rosmini, 1797—1855

-
- 4 述古代哲學各時期中思想之顯著的差異。
 - 5 蘇斐士派於希臘哲學開展中之影響何如？
 - 6 述全盛時代之哲學思想及其重要性。
 - 7 本質問題及生成問題之最初的說明各何如？
 - 8 倫理時代之中心問題及各派之意見各何如？
 - 9 宗教時代之中心思想惟何？
 - 10 文藝復興期之中心思想及其影響何如？
 - 11 述經院哲學之三時期。
 - 12 中世紀哲學與西洋文化之積極的及消極的影響各何如？
 - 13 由古代哲學轉入中世紀哲學之原因安在？
 - 14 由中古哲學轉入近代哲學之原因安在？
 - 15 述經驗派之代表的意見。
 - 16 述純理派之代表的意見。
 - 17 經驗論與純理論之關係何如？
-

-
- 18 啟蒙期之德國哲學法國哲學及英國哲學各何如？
- 19 啟蒙期之中心思想及其影響何如？
- 20 述純粹理性批判之要點。
- 21 述實踐理性批判之要點。
- 22 述判斷力批判之要點。
- 23 康德哲學之影響及其趨勢何如？
- 24 述同一哲學之中心思想及其差異。
- 25 費希特之哲學及其影響何如？
- 26 謝林之哲學及其影響何如？
- 27 黑智兒之哲學及其影響何如？
- 28 叔本華之哲學及其影響何如？
- 29 赫爾巴特之哲學及其影響何如？
- 30 尼采之哲學及其影響何如？
- 31 溫德之哲學及其影響何如？
-

32 達爾文主義及其影響何如？

33 述十九世紀哲學思想之新趨向。

34 述十九世紀德國哲學之特色。

35 述十九世紀英國哲學之特色。

36 述十九世紀法國哲學之特色。

第六篇 現代哲學思潮及其分野

第一章 現代哲學之範圍，特徵，及其趨勢

第一節 現代哲學之範圍

現代哲學，乃指哲學思想之在現代，尙直接影響於吾人之生活者，不論其哲學思想之建設者，存在與否也，故截然爲年代之規定，殊不可能。如赫爾姆霍茲與尼采，其死何僅隔四年（一八九六—一九〇〇），而前者之思想世界，已成過去之觀；而後者雖自一八八八年以來，已爲精神的死沒，而直接尙爲現代哲學中有力之思潮。現代與過去，本同一流，甚難予以客觀的時間的概念，及年代之境界綫也。

自理想主義衰落以來，諸民族間之哲學思想，各自發揮其特色，而爲並存的開展，十九紀末期，各國民間思想上之相互關係，更爲密接，表現一種思想上之共勵。如柏格森，尼采，倭堅等之哲學思想之國際的影響。溫德班及柯亨之思想力，更培植多數新康德學徒於世界中也。

美國之歷史尙淺，其人民之生活，向來爲經濟的關心所支配，然自二十世紀之初，學的文化之向上頗著，在今日美國人之哲學的勞作，其勢力已擴張至於全世界，在學術方面，由受納者之地位，轉而爲施予者之地位矣。縱令其哲學思想，尙欠缺論理的洗鍊：在學術之價值上，雖居於較低之地位，然爲其固有的思想所產生之成果，則決無可疑者也。詹姆士之哲學——實用主義，於德國學術界之勢力尙小，然於法國及意大利，尤其於英國之影響，則甚著也。

由此可知現代哲學，實爲國際的開展，其開展的速度，各民族間，雖有遲速之不同，其傾向殆皆同一方面。生命之問題，爲全人類所具有，思想之潮流，非政治的國境所能阻遏也。

最近數十年來之哲學，爲多方面之開展，每一思潮之起伏，必有其他思想之並存，是蓋由於人類智性之缺陷，不能認識絕對之確實性也。然自他方面觀之，此種組織的思潮之分派，其數亦非無限，蓋無數之問題，僅有少數答案，乃有可能，人類往往用某種思想，反覆考慮，惟哲學思想之展開，不

可視爲單一思想之反覆，必有其分合進展之途徑，因止揚之關係，而增大其體系，同時又呈分裂之狀態也。

故近數十年來哲學之狀態，不能一日展望，哲學體系之無政府狀態(1)，爲時代之特質的面目。換言之，即現在哲學，概括的體系，尙屬缺如。尼采說：『余不信一切體系，其欲體系者，乃缺乏正直之信念者也。』無論藝術，宗教，及學術方面，反體系之思潮，爲時代精神之特色。最近致力於哲學體系之組織，而有比較廣汎的企圖者，爲哈特曼與溫德。惟哈特曼之世界觀，爲十九世紀中葉之自然主義的思想世界，已立于過去之境界綫，僅能視爲新形而上學之先驅者，溫德雖爲現代哲學之體系的組織者，尙不能予時代以支配之影響，尼采之思想，雖有包括的性質，其哲學思想中，尙含有不少之缺點也。由此可知現代哲學之體系的全體的論究，殊屬困難也。

游柏隈斐于其著哲學史中，對於現代哲學，爲左列之分類：（其現代哲學之部分，爲埃斯特萊希(2)所作。）

甲，認識論第一類（舊層）

現代哲學思潮及其分野 第一章 現代哲學之範圍，特徵，及其趨勢

(1) Anarchie der philosophischen systeme,

(2) T. K. Oesterreich, 1880—

A 新康德學派

1, 心理主義(對於康德哲學之心理的解釋)……列爾孫(1), 赫森堡(2), 凱撒爾(3)等。

2, 馬柏希學派(4)……柯亨, 納多補等。

3, 巴登學派(西南學派)(5)……溫德班, 李格爾特等。

4, 實在論的批判主義, 及批判的實在論……李爾, 鳩爾培等。

5, 德國以外之新批判主義……魯諾維阿(6), 格林, 康多尼(7)等。

B 經驗的批判主義……馬哈, 翠亨等。

C 實用主義……懷亨格爾, 詹姆士等。

D 歷史科學之認識論(形式的歷史哲學)……帝爾崔, 李格爾特, 敬麥

爾等(附心理學)……實驗心理學, 記述心理學一般。)

乙, 認識論第二部(新層)

A 合理論的思潮

1, 現象學……富塞爾(8), 杜瓦多斯基(9)等。

(1)L. Nelson, 1882- (2)G. Hessenburg, 1874 (3)K. Kaiser (4)Marburger schule (5)Badische schule (6)Ch. Renouvier, 1818-1903 (7)C. Contoni, 1840-1906 (8)E. Husserl, 1859- (6)K. Twardowski, 1865-

2, 對象學

梅龍，馬里(1)等。

3, 基礎學

雷姆克，密查爾茲閣(2)等。

4, 組織學

杜里舒(3)。

5, 論理主義，新實在論

羅素。

6, 數理哲學

羅素，顧周拉(4)，波安開畫(5)。

B 反合理論的思潮

帝爾崔，柏格森，詹姆士等。

丙，形而上學的思潮

A 舊層形而上學與新層形而上學之關係

1, 反形而上學的傾向

李爾，帝爾崔等。

2, 舊層形而上學(一元論，汎神論)

赫克爾，帕爾森，斐埃(6)等。

B 新形而上學

1, 生物學的形而上學，新生活論

來翁克(7)，杜里舒等。

2, 形而上學的心理學

阿哈(8)，曼諾(9)等。

3, 理想主義

倭堅，朱埃爾桔(10)等。

(1)E. Mally (2)D. Michultschew, 1881- (3)H. Driesch, 1887- (4)L. Couturat, 1868-1914 (5)H. Poincare, 1858-1912 (6)A. Fouil'ee, 1838-1912 (7)J. Reinke, 1849- (8)N. Ach, Born about 1870 (9)R. manno (10) E. Troeltsch, 1865-1928

4, 新有神論……

鳩爾培，福爾克爾特等。

5, 對於舊層認識論之形而上學的反動……

溫德班，柯亨等。

6, 世界觀之綜合(文化哲學與歷史哲學)……

溫德班，尼采，史普蘭爵(1)等。

7, 德國以外之形而上學之思潮……

柏格森，詹姆士，克羅塞等。

丁，新湯姆士主義……

格撒爾(2)，赫特林(3)等。

第二節 現代哲學之特徵及其趨勢

新湯姆士主義
之主知主義
之反動

現代哲學思想之根本的特色，即反主知主義之傾向，人類不僅以用自然科學的方法，所研究之結果，移入於哲學範圍為滿足，更思突破神祕之扉，而入『不可知』的神殿，為更深奧的活動，故科學的認識所剩餘之空隙，急需藝術，道德，及宗教的信仰以充實之也。此種反動，最初僅對於自然主義之不信任，良以自然主義之要求，謂精神界及自然界之無限的現象，均可以納入少數機械的方式中也。漸次進而向人類全般之理知挑戰，理性神之堂殿，逐漸崩壞，一變而為感情、意志、想像、衝動、冥想之舞台，是以最近之哲

(1) E. Spranger, 1882

(2) A. Geycer, 1869

(3) G. Hertling, 1843-1919

主知主義與
反主知主義
之史的起伏

古代

中世紀

學界，頗呈混亂之現象，在理想主義之名稱下，各種神秘思想，非常活躍，自理知的燈消滅後，世人均失其方向之時，在黑暗中，均以靈感，直觀等神祕的手段，滿足其心靈中最微奧之要求也。

此種對於主知主義之反動，於哲學史上，甚屬平常，在思想之極端傾於唯理主義時，往往有此種現象，如在古代希臘，蘇斐士高唱主觀主義，而蘇格拉特士出，則肯定概念，至柏拉圖，亞里斯多德，主知主義，更形發展，於是懷疑之思想，漸次萌芽，進而為亞歷山多尼亞之神祕哲學，與基督教的信仰。

中世紀之哲學，為信仰與愛，對於理知之反抗，而以一種力量，與過度之唯理主義挑戰。異教徒大胆的肯定理性，而特都里安士(1)則發奇論，謂「因為不合理，故余信之。」柏那得及扶哥一派之主張，則謂「因為理解，故余愛之，」此為對於阿爾柏拉(2)之辯證法，「因為信之，故理解之。」一種感情的反抗，此感情之反抗，波那芬都拉之思想，亦具有之，彼謂吾人欲捕捉最高之真理，須排去理知，而訴諸情意。亨利(3)及斯各叻士(4)之主意主義，亦為對於主知主義之反動。於是又激起鄂加姆之懷疑論，以至於埃克哈特及爵

(1) Tertullianus, 160--220 (2) Albehard (3) Henry of ghent (4) Scotus, J. D.

爾遜(1)之神祕論。

此種主知主義及反主知主義之論爭，至近世紀尙未終熄，近世紀之初期，數學的自然科学之成功，爲笛卡兒唯理主義之力，雖經帕斯加爾(2)的神祕論之反對，亦不足以動搖其根底，理論之領域，幾全爲主知主義所支配，猶以爲未足，斯披諾差之哲學，更欲以主知主義，侵入道德生活之領域，夢想以幾何學的方法，說明感情作用，瓦拉斯東(3)甚至以義務之最高法則，可以自論理的關係中求之。此種主知主義之不當的要求，乃必然的誘起，謝甫茲柏里，及斯密士(4)等感情主義者之反動，經柏克雷及休謨尖銳的分析，與康德之批判，於是時代之思潮，乃向反主知主義之方向進行也。

康德之批判哲學，在現象世界，尊重數學及物理的方法，但絕對否認其爲哲學的思辨之工具，至耶哥畢之神祕說，則完全側重感情主義，而以感情爲神之啓示，費希特之哲學，承認實踐理性之優先。史雷格爾兄弟及迪克(5)諾伐里士(6)謝林等浪漫主義者，則帶詩的直觀之色彩，彼等以具象的藝術的直觀，位于抽象的數學的認識之上，謂個體較優於普遍，歷史之變化的生活

(1)Gerson (2)Pascal (3)Wollaston (4)Smith (5)Tieck (6)Novallis

，較物理學之方式，更有價值。

至黑智兒，主知主義乃又復活，彼以理性可以脫出死的形式論理之方式，而以辯証法，包攝活的具體的發展，然彼之努力，終不能支配多樣之經驗，而將豐富的生產的直觀，與熱烈之感情，盡納入於辯証法中也，故汎理性主義，在追弔浪漫主義之途中，反主知主義之精神，又復蘇甦也，如謝林哲學之後期神秘主義，史賴馬赫爾，哈密爾東之感情主義與宗教的信仰論，及叔本華之主意主義，此等理想主義的傾向，均輕視科學的主知主義，及機械的抽象的數學主義，欲以自然哲學之空想的體系，取科學之地位而代之。

然不久哲學之全盛時代，又一變而爲自然科學之時代，自然科學的主知主義，以乘勝之勢，欲根本推翻哲學之地位，對於生命與意識之最高發現，亦欲以科學的方式說明之也，然此種努力，終屬徒勞，科學的力量，對於康德所規定之認識的界限，仍不能越雷池一步也，故雷蒙(1)認爲『不能知』(2)，斯賓塞認爲『不可知』(3)也。

然吾人之思想，不能晏然安於不可知，不可知論，亦不能使吾人之內心

(1) Du Bois Reymond

(2) Ignorabimus

(3) the unknowable

沉默而不疑也，吾人固常思脫出此種不安之狀態，脫出之徑途有二：(一)，以理知所以不能解決之問題，委於他種精神能力。(二)，分析對於不可知之問題之見解的謬誤，及科學之概念的誤解，而廢棄問題之全體。實際上亦唯有此兩途，故一方傾向于費希特之道德主義及浪漫主義者之唯美主義，以意志為一切價值及藝術的直觀之創造的本源，置之於理知之上。他方則對於物理學上之諸概念，如幾何的直觀，及數學的計算，加以嚴密的批判。而科學者自身，亦以批判的態度，對於『力』(1)之原理，『電子』(2)之原理，『非優克里得』(3)幾何學之發見，其結果：明白精神之積極的作用，影響於科學的法則及理論的構成者甚大，於是思辨的批判主義，與起於科學中之新批判主義相接觸。哲學者、物理學者、及數學者之共働，為十九世紀末葉之反主知主義，與現世紀初之反主知主義不同之點也，現代之反主知主義之傾向，更深而且更廣。康德及其他理想主義所限制之科學的方法，禁其適用於絕對界，雖一時獲得非常之勝利，然尋即遭遇反動勢力之襲擊，而被剝奪其思辨的職能，其理論的價值，幾乎亦被否認也。

(1)Energy

(2)Electron

(3)Non-Euclid

達爾文之進化論，及一般進化論之流行，足以助成科學概念之根本的改造。自進化論之立場觀之，意識亦為種種作用之複合體，此等作用之意義，與其他有機體之作用，無特別之差異，而意識亦不過為生存競爭之利器，及順應之手段而已。即理論的作用，對於心的生活全體之功利的價值，亦不能有除外例也，故思惟之諸形式，亦與其他生物界之形態同樣，非恒常不變者，乃對於不斷變化之生活狀態，順應而次第改造者也。於是科學乃回復於舊實證主義之地位，不復以之為一切知識之尺度。及永久不變之鑄型矣。物理學所假定之不變的本體，及不動之法則，自進化論觀之，均不存在應萬物悉流轉不息，其形式亦不斷的變化，未來不能豫見，亦無何等必然的存在，新的變化之可能，乃發展進化之假定，數學的方法，亦決不能捕捉一『新』也。物理學決不能映出實在之流動的生命，吾人欲知事物發展之真相，非基於理性之不變的觀念，乃基於像想及活力之自由創造也。

生理的心理的研究，及知覺之分析，證明物理學所謂究竟之實在者，乃感覺要素之主觀的性質，此種證明，對於科學及一般認識之觀念的變化，有

甚大之關係，自生理的心理學觀之，抵抗，空間，時間等知覺，與音，色，觸，嗅等感覺同樣，依存於特殊的生理的構造，決無區分主觀的與客觀的，一次的與二次的理由也，赫爾姆霍茲謂此等區別，爲實用的區別，發見此等知覺之心理的起源之可能，與分析此等知覺要素之可能，猶如幾何學之真理，及力學之原理，而欲經驗的加以證明，此種見解，亦爲對於科學之絕對的價值，投以一片之疑雲者也。

第二章 認識論的思潮（一）

自一八七〇年以來，哲學上之主要課題即認識論，故認識論上之生產，實占哲學之大部分。在十九世紀之末葉，認識論上兩對立之主潮，即新康德派(1)，與經驗的批判主義(2)，此種思潮，直存續至現在，同時自此兩種思潮，產生更新之思潮，自新康德派產生者，爲批判的實在論(3)，雖有康德哲學之餘韻，然急思脫却新康德派之獨斷的傾向也。經驗的批判主義，一方與批判的實在論接近，而他方則又產生實用主義(4)茲分別述之於左：

第一節 新康德學派

(1)Nec-Kantianis
 (2)Empirio-Kritizismus
 (3)Kritischer Realismus
 (4)Pragmatism

新康德派
哲學之出發點

新康德之
共通的意見

現代之認識理論的思惟中，最偉大之思潮，爲新康德學派，此派爲自然主義時代之產出，故大都自科學數學物理學出發，但彼等亦如康德所主張，僅視物理學爲一種事實。彼等并不視康德爲哲學之完成者，僅視爲哲學展開之指導者。

新康德學派，又分爲幾派，關於本質之點，諸派亦不相互一致，僅斤斤於康德之著作，而爲論爭之主題，較之百年前浪漫的理想主義之思想，猶有遜色，蓋浪漫的理想主義者，不僅以康德之哲學自期，更欲超出康德之思想，而展開之也，然新康德派之學者，咸具有強烈的學的良心，與精密的學的論証，故現代哲學之牛耳，仍當由彼等執之也。

新康德派之共通的意見，即關於實在之認識，以世界爲吾人之意識內容，換言之：即自然非吾人官能知覺之內容，而爲思惟之產出，更申言之，即自然非最初存在之絕對，乃爲悟性之先天性的基礎上，可能的經驗對象之全體，主張自然之構成，與先天的制約，有重要之關係。關於先天性之本質問題，意見各異，更分化爲左列各派：

心理主義派

A. 心理主義派

對於康德哲學之心理的解釋，赫爾姆霍茲之主張，以世界形象由感官規定之說，已成過去，先天性之生得說，尙具有一種潛勢力，謂吾人之心，具備某種生得之機能，世界形象之構成，必需生得機能之參與，換言之，吾人欲理解世界，不能超越生得機能，心理主義之最顯著者，即自甫里士之心理主義出發，而採用康德之純粹心理學的解釋者，爲赫森堡，凱撒爾，列爾遜，彼等對於先天性之承認，爲心理學的，以先天性須由心理學的分析，及內的省察，乃能發見，而構成的先天的命題，須由自己省察（內的經驗），乃能意識者也，是爲先天的判斷，吾人之思惟，當對象之自然的構成時，不過基於既定之原理，爲事實之證明而已。

B. 馬柏希學派(1)

馬柏希學派，則捨棄先天性之心理的解釋，而以論理的解釋，爲對於康德之唯一正當的理解，此論理主義的方向之發展的成途，爲此派之建設者柯亨，現存中之主要的代表者，即其弟子納多補，喀綏洛，其他屬於此學派者

馬柏希學派

論理主義

(1) Marburger schule

甚多，茲表示之於左：

- (1) 柯亨 H. Cohen, 1842—1918 (2) 納多甫 P. Natorp, 1854
(3) 喀梭納 E. Cassirer, 1874 (4) 斯塔—格爾 F. Staudinger, 1849—
(5) 福爾特爾 K. Vorländer, 1860 (6) 斯塔特納 Sauerler, 1850—1910
(7) 拉斯維茲 K. Lasswitz, 1848—1910 (8) 格蘭特 A. Gorland, 1869
(9) 李柏特 A. Liebert, (10) 金格爾 W. Kinkel, 1871 (11) 克洛曼 B. Kellermann
(12) 哈得曼 E. V. Hartmann, 1842—1906 (13) 布亨那 A. Buchenau
(14) 布埃克 O. Brück (15) 華爾特 G. Falter (16) 郭朝斯基 D. Gowroski
(17) 亥姆崔士 H. Heinsowth, 1886 (18) 柯別爾曼 W. Koppelman 1860
(19) 格尼希 E. König, 1858

馬柏希學派

馬柏希哲
學之出發
點

馬柏希學派，大體輕視心理的認識作用，而自客觀的嚴密的科學出發，為純粹論理的處置，柯亨以『純粹認識的論理學』，『純粹意志之倫理學』，及『純粹感情之美學』，而構成關於人類意識及文化之方法的理想主義之體系，以真的實在，為純粹思惟之所產，思惟之根源，非自他所與，乃為內的存在者，而以此內在的思惟的根源，不能自哲學的直觀出發，須自純粹思惟（先

驗的論理學)出發者也。論理的思惟，爲自己生產之學的思惟，故論理學實爲根源的論理學，此根源即一切純粹認識之演繹的根源也。

實在之根本形式，非概念而爲判斷，此判斷爲一種範疇以表出者也。柯亨對於判斷，爲左之分類：

柯亨對於
判斷之分類

- (一) 思惟法則之判斷……………(a) 根源 (b) 同一 (c) 矛盾
- (二) 數學之判斷……………(a) 實在 (b) 多 (c) 全
- (三) 數學的自然科學之判斷……………(a) 實體 (b) 法則 (c) 概念
- (四) 方法之判斷……………(a) 可能性 (b) 實現性 (c) 必然性

故彼之哲學，立於此種方法的基礎上，而爲論理的精密以開展，由此可知馬柏希學派之哲學，其根底爲嚴密的自然科學——物理學，對於其他之諸科，亦如康德，在認識理論之研究，均不甚重視。然物理學之理想的完成，即已失其獨立性，蓋存在不外思惟，感覺經驗，在認識論上，原理的予以否認者也。故柯亨對於實在之思惟的(數學的)認識，常爲零以上之量的舉示，如負數，虛數等，不僅正數已也。

納多補之立場，亦爲先驗主義，以論理學，（認識批判）非如自然科學，可以從因果關係，以規定現象之時間的秩序者，乃以認識及其條件之統一爲目標，認識論理的數學的法則，有最高的妥當性，即在認識批判之過程中，從屬於數，時間，場所，量，物，原因等範疇的根本規定之下，事實之認識的結合，乃能成立。惟事實之規定，只有近似值，故自然科學之任務，使「無規定態」，愈包攝於思惟之界限內，則對象之學的認識，遂爲無限之課題也。論理學之最後的根抵，其出發點，即柯亨之所謂「根源」之原理，同時思惟之前進的根源，亦基於此。論理的思惟之根本作用，爲概念的創造，故能展開爲嚴密科學之論理的構成，如數學及數學的物理學，均爲純粹論理的規定，喀綏洛之理論哲學，亦與數學及數學的物理學，有緊密的關係。

納多補之一般心理學，即闡明此論理的基礎者，故其論心理學之對象（問題）與方法，純爲心理學之哲學，可知納多補及喀綏洛，原理的雖固執先天性之純粹論理的解釋，然其理論中，含有心理學的要素，蓋彼等常以包攝判斷之知覺，爲思惟的規定，而以此思惟的規定，亦不外心理的作用而已。

現實均爲
思惟之內
容

一切現實，皆爲思惟之內容，而從屬於質量關係之根本範疇者也。然認識乃永遠之過程，無有終極者，是故「事實」亦不過爲認識之目標而已，然吾人所承認之世界形象，不可不爲自然因果的合法的，而學的論究，即在構成此世界之形象，乃能成立，感覺之材料，亦以某種方法，而知性的予以訂正組織，知覺乃爲思惟的規定，在心理學，認識未具有獨立性，不過其前階段而已，彼自論理的分析，以進於認識之構成的心理學，而成立「心理學之哲學」。

喀綏洛以知覺之承認，不能爲實在性（客觀性）之最後的標準，須於自然科學的論理關係之妥當，乃能爲純粹的客觀。

自馬柏希學派之理論言之，世界乃爲純理論的形態，一切質量，物質，以塞爾，原子，力等自然科學之概念，其獨立的存在與實在，非感覺所能知覺，不過於混雜之現象中，使成爲有秩序的，而用數學的型式，以達於世界形象一種構成的手段而已。故「自然」爲純理論的構成態，可以任一切思惟的分析者也。由此可知馬柏希學派，對於樸素的知覺，固不許其爲認識之理論

自然爲純
論理的構
成

的考察，即於「物如」之客觀世界之成立，而亦排斥之也。以世界相一方為感覺的現象之混雜，他方為自然之論理的構成態。所謂客觀，須於後者之理想的完成之成分中，乃能存在也。

以此認識論的方法，運用於倫理學，使批判的倫理學，充滿積極的內容者，亦為柯亨及納多補之功績，以認識論為討究存在之論理的條件，以倫理學為闡明當為之條件。以純粹思惟之論理學，置於數學之基礎上，以純粹意志之倫理學，置於精神科學之數學——法律哲學之上，於是倫理學，遂成為法律哲學及國家哲學之原理論，而馬柏希派遂為德國社會主義之哲學的代表者也。

現在社會主義，雖以唯物論的幸福主義為標準，莫不以義務之概念及人格之概念為中心，斯塔姆納之社會哲學及法律哲學，即自此中心概念出發者也。

○西南德國學派(1)亦稱巴登學派(2)在一定之範圍內，與馬柏希學相接近，而採論理主義之態度者，即西南

(1) Süd-west-deutsche schule

(2) Badische schule

學派，西南學派以巴登爲中心，故稱巴登學派，此派以現代大哲學史家溫德班爲其基石，李格爾特乃展開以形成新康德派中之中堅，此派之學者爲：

- (1) 拉斯克 E. Lask 1875—1915.....李格爾特之弟子
- (2) 康翁 J. Cohn 1869
- (3) 克洛納 H. Kroner 1881—
- (4) 麥里士 G. Mehlis 1875
- (5) 辜翁 F. Kuntze 1881
- (6) 雷撒爾 Leser 1873
- (7) 哈 R. Banch 1877
- (8) 格尼希 E. Konig 1858

溫德班之
意見

溫德班自康德之批判哲學出發，而排棄『物如』之概念，以思惟之要求，爲知識之根抵，謂一切認識，非離吾人獨立存在之實在。關於客觀性之解釋，與馬柏希學派異，溫德班以哲學爲普遍妥當的價值之批判的學的體系，如真，善，美之批判，彼假定規範意識，以爲思惟之客觀性的準則，正當的思惟，即爲規範的，與思惟的規範相背馳者，即爲謬誤的思惟。關於行爲，有絕對的當爲的規範，于思惟亦然，苟不認眞理的規範意識，而論究知識，殊不可能，故否認超越意識領土之『物如』，良以假設知識須與實在合致，方爲

規範意識

真理，則實在自身，非先爲真理不可，是以普遍妥當之知識，非物如之模寫，而爲普遍的規範所構成之經驗內容，闡明此規範之組織者，爲認識論之任務，其目的即普遍妥當之思惟。彼之認識論，亦如費希特，以知識之根源，有實踐性的及意志的要素，故彼之哲學，實爲價值之哲學。

繼承此思想，而更爲歷史的開展者，爲李格爾特，彼自個人的主觀的價值判斷，以論究超個人的絕對價值，彼承認先驗的意識，謂一切存在，皆存在於意識，惟此意識，非個人的，而爲超個人的普遍的，此一般意志，亦非個人意識之總和，不僅爲概念的，且爲現實的，此一般意識之內容，仍由一般判斷意識之內所肯定者也。故以判斷爲認識之基礎，換言之，即認識者，爲價值之是認與拒絕，而價值之認可，亦基於超個人的，無制約的命令——不可（當爲）之要求，是以良心及義務之概念，爲純粹理論之究極的根蒂。

關於論理態之價值的性質，有深刻的論究者，爲米翁斯特堡，彼與溫德班，李格爾特，倭堅，及梅蒂考士(1)等又稱新費希特派。

D 實在的批判論，批判的實在論(2)

新費希特派

(1) F. Medicus, 1876

(2) Realistischer kritizismus
and kritischer Realismus

實在論派

實在的批
判論先天的
原理

上述新康德派之二大潮流，皆捨棄物如，以改造真理之概念。與此反實在論之思潮相並而起，屬於新康德派者，為實在論派，彼等承認『物如』之假定，主張於某界限內，而知性的把住『客觀體』，為認識之真理。於實證主義的理解之下，而感覺論的，以論究認識理論者，為拉斯及李爾，李爾之主張，謂哲學非世界觀之學說，而為認識之批判，且認識乃自感覺之根本事實出發者，至於超越經驗之形而上學，為非學的。雖然，認識亦非單純的感官知覺之成果，思惟亦為構成認識之要素，是故經驗亦須依從某先天的原理（物質，恆存，絕對，因果性等。）乃能成立也。此先天的原理，具有離經驗而獨立之性質，對於一切經驗，有規制的構成的者也。換言之，即經驗須於其統制之下，方為思考的構成，二者間決不能為矛盾之存在，而此種原理，須依嚴密的論理的分析，乃能闡明也。官能的感觉，所以能為認識成立之出發點者，以有離主觀而獨立存在之客觀的實在故也。由此可知李爾之主張，與馬柏希學派，正相反對，以自然之思考的構成，非純思惟的，乃客觀的實在之思惟的再現，然『物如』之質，不能直接覺知，心的體驗，亦僅能及於現象，

批判的形而上學

批判的實在論

實在論的形而上學

活力論

批判的實在論派

有客觀的意義者，唯於數學的及論理的範圍，乃有可能也。

主張批判的形而上學者，福爾格爾特，亦以感官印象，爲因果性，必然性，普遍性，法則性等之先天的範疇之作用，與李爾同一見地也。

批判的實在論者，謂康德所主張之先驗的原理，亦不過爲獨斷的假定，須排除此先天的要素，乃能與獨斷論離絕，彼等關於認識，承認知覺之意義，謂學的實在，須於知覺之基礎上，依悟性作用，乃能構成者，此方面之代表者爲鳩爾培，彼自實驗心理學出發，以進於實在論的形而上學。

予批判的實在論以實証的基礎者，爲卑哈(1)彼從自然哲學出發，而傾於活力論(2)，彼之思考極慎重，故結果對於各種問題，無窮極的決定，如客觀世界中，感官世界，是否有質的類似？實在是否爲優克里特(3)之自然？又是否有嚴密的法則？等問題，均無究竟的答案，同時彼固執實體性及因果性之概念，於時間的及空間的性質中，賦予「物」以類化的屬性。立於批判的實在論之見地者，爲：梅朗，斯杜姆甫，都爾(4)，麥塞爾(5)，史特林(6)，克納爾(7)，埃斯特賴希等。

(1) E. Rech. 1882

(2) Vitalismus

(3) Euclid, about 300 B. C.

(4) E. Durr 1878-1913

(5) A. Messer 1867

(6) G. W. storrling 1860

(7) M. F. Kohler 1878

法國之新
批判主義

E 德國以外之新批判主義(1)

祖述康德之傾向，不僅限於德國之思想界，實為世界的潮流，如在法國為魯諾維阿(2)彼自康德之先驗主義，與休謨之現象主義出發，而拒絕「物如」，實體，無限等概念，即經驗的世界，亦予以一定之位置。拉謝勒(3)自康德哲學出發，而傾於觀念論的形而上學。布朱洛克士(4)則立於實踐的基礎，以建立自由的形而上學。此外批判的實在論者二人，為哲學者同時為科學者，即物理學者杜歐姆(5)與數學者博安開雷(6)彼等自康德之研究出發，於科學的自然形象之構成，重視思惟的要素，然亦不捨棄感官知覺之意義，德國新康德派，於物理學的原則，容認先天的性格，而博安開雷，則以此種原則為任意的，可以用其他之原則置換者也。然事實決非依思惟所能創造者，思惟不過為直接的知覺經驗之敲推而已。

其他諸國
之新批判
主義

英國之新康德派，除克阿得(7)外，有格林之批判的理想主義。在意大利有康多尼，脫哥(8)俄國之思想界，受西南學派之影響，更甚於馬柏希學派，其主要之代表者為朱拉卑茲柯依(9)威丁斯基(10)其他如瑞典，挪威，和蘭，

(1) Naokritizismus (2) Ch. Renouvier, 1818-1903 (3) I. Lachelier, 1832-1918 (4) E. Boutroux, 1845-1918 (5) P. Duhem, 1861-1916 (6) H. Poincare, 1853-1912 (7) E. Caird, 1835-1908 (8) F. Tozzo, 1845-1911 (9) S. J. Trubetzkoj, 1905死 (10) Wiedenski, 1856-1918

比利時，西班牙諸國，莫不有新康德派之存在也。

第二節 經驗的批判主義(1)

自十九世紀之末葉興起中之現代認識論中之第二較大之思潮，為經驗的批判主義之思潮，以純粹經驗為實在，此思潮為自然主義時代之出產，故其影響於嚴密的自然科學之領土，較影響於哲學之內部，更為有力。

阿芬那利士，以銳敏的考察，說明經驗的批判主義，或純粹經驗之哲學，繼阿芬那利士之說，而更予以開展者，為馬哈，彼排斥『物如』，但反對新康德學派，而着重點於知覺經驗，惟其所稱經驗，為純粹經驗，未混同形而上學的理念者也。馬哈以一切實在，皆由感覺成立，即如物質之感覺，亦不外為某種法則的結合，其不為感覺的而現於意識者，乃未曾加以充分的分析故也。

學的任務，即在闡明此經驗的根本條件，及其相互之從屬關係，至於諸過程之內的連結(因果性)之假定，為不必要的思考之附加物，亦與感覺經驗之背後，不必假定一實體之存在同也，故具有形而上學之因果性，可以用超越形而上學之理念，而且自由的數學的函數概念置換之也，實在皆存於感覺

(1) Empirio-kritizismus

心理學與
物理學之
區別

舊實證論
與新實證
論

，則物理學與心理學之區別，不能為對象的區別，不過為處置方法之區別而已。蓋一切感情，思考，意志作用等，皆依感覺而成立，與物理學的對象相等也。在方法上，如以感覺的複合態，作為從屬於有機態之關係思考時，即成立心理學，反之與有機態之關係全然分離，而作為相互關係之考察時，即成立物理學，是故物理學者克希荷夫(1)之舊實証主義，以世界的充分記述，為學的任務，反之新實証主義，則自生物學的觀點出發，謂『學』不過為生存競爭之現實態中，個體保存之手段而已。換言之，即『學乃思惟的經濟』，『學之用，即經驗之節用』也。

馬哈之哲學上之影響，在德奧更為顯著，左列諸人，皆繼承其思想者。

(1)瓦雷 B. Walle 1875 (2)史特爾 A. Stehr 1855 (3)康培茲 H. Comperz 1875

(4)郝列留士 H. Cornelius 1863 (5)克賴貝特 H. Kleinpeter 1869

在德國經驗主義之代表者為萃亨(2)，彼自知識理論之範圍內，排斥形而上學的要素，而確信實在可以分解為表象與感覺，與馬哈同，彼之認識論為感覺主義。

感覺主義

(1)G. R. Kirchhoff, 1824—1887

(2)Th. Ziehen, 1862

廣義的德國哲學，在美國爲沃得布里治(1)柏里(2)霍爾特(3)皮特金(4)孟塔克(5)斯波爾丁(6)馬芬(7)等之共同協力，所提倡之新實在論(一九一二)與馬哈之經驗的批判主義，殆爲一致，即詹姆士，莫阿(8)之思想，亦與馬哈之思想接近，吉爾華里(9)更爲廣汎的開展，意大利之思里格士(10)亦懷抱與馬哈類似之思想也。

第三節 實用主義(11)

自現代之新的實證論之認識理論出發，而成一特殊變形者，爲實用主義，實用主義，亦可稱爲達爾文主義(12)，本來此種思想，在自然主義之時代，卽已萌芽，不過自然主義的達爾文主義之思潮的內部，在十九世紀之後半部，對於哲學，殊無密切的關心，至現世紀之初，達爾文主義的實用主義，乃漸次展開爲國際的思潮，此固因其有生活背景之美國，以優越的勢力開展之，然予此思潮以決定的思考者，爲德國之思想家懷亨格爾，尼采及敬麥爾，彼等之思想，雖各爲獨立的展開，然皆影響於實用主義者甚巨也。

懷亨格爾對於認識之樸素的見解，(真的認識，爲實在之映寫，)亦不排

(1) L. E. Woodbridge (2) R. B. Perry (3) Holt (4) Pitkin (5) Montagne
(6) Edw. G. Spaulding (7) W. T. Mavin (8) E. G. Moore (9) Er. Br. Mac.
Gilvary (10) F. Enriques, 1871 (11) Pragmatism (12) Darwinism

擬制

斥，不過以此種見解，不能爲理論的支持，而以人類之認識，不能達到眞之實在，真理之檢証，須俟諸實踐的實驗，認識之有實踐的價值者以此。蓋人類爲自己保存之目的，乃擬制一世界的表象，不問其爲眞實與否也，如學之論究所不可缺之原子，無限，自由，物如，絕對等學的概念，實充滿內部的矛盾，不能爲嚴正理論之眞實，乃一『擬制』(1)而已，此擬制於思考中，作爲一種補助概念，關於人類之生命，實踐的有意義者也。故擬制不能爲論理的眞理之要求，僅能有實踐的使用之要求，於此限度內，乃有價值，吾人之表象構成態之世界，實爲擬制之錯綜，而充滿理論的矛盾者，眞理僅能適於此種謬誤之目的，吾人之全生命，實超越此擬制而展開者也。

尼采之思想，亦與此接近，彼之理想爲『人的』，且過分的爲『人的』，敬麥爾謂生物之淘汰的成果爲眞理，種族保存之合目的性即眞理，懷亨格爾，尼采，敬麥爾等對於絕對之意義及眞僞之概念，雖表明修正或改造之意，但終未能澈底的改造，彼等之思想，在愛好嚴密精神之德國人，尙少追隨者也。

在美國實用主義之名(一八七八)，始于皮爾士(2)，而爲之廣汎的展開者

尼采及敬
麥爾之意
見

(1) Fiction

(2) Ch. S. Peirce, 1839-1914

實用主義
之種種稱謂

判斷之真
理與實踐
的目的

，即詹姆士也，實用主義，有時稱爲人本主義，個人的理想主義，便宜主義，及多元論之名，此爲排斥先天性及純理論最激烈之經驗主義，乃對於主知主義之意志論，欲於自己之中，發見實在者也。故實用主義，與其稱爲哲學之體系，寧謂之爲哲學之一方法，蓋人類之統一的意志，可分爲實踐及理論兩部分，因生命乃爲完整之渾一體，所謂真理者，卽於生命有價值者也，人類之行爲，雖從意志以行動，然在某種意義之下，人類之行爲，實爲永久的不可思議，而行爲實爲開啟生命之祕密唯一之鑰鑰，惟其如是，故判斷認識，不可不於實踐的意義下理解之，判斷之真理，須估量其是否與實踐的目的及效果相應，凡實用的行爲，及能確保生命之滿足者，卽爲真理，故真理爲主觀的，爲流動的，所謂知識者，卽整理體驗之適於目的者，理論爲精神的活動進展中之工具，譬如神之概念，亦可謂之爲真，有神論者，其精神之穩靜，與內的堅實的把握，決非無神論者所能及也。是以真理，亦可視爲一種善，故在知的確信之範圍內，基於某種理由，可以證明其爲善者，均得謂之真。

杜威自實用主義出發，倡工具主義及實驗主義(1)，以真理為較知識更有效用之工具，彼以哲學為經驗發展之理論，或獲得知識之體系，又謂經驗之發展，係自無反省的經驗，以至於反省的經驗，如現在之經驗狀態，發生矛盾而不能解釋時，則依反省以修正之，如此連續，乃成獲得知識之體系，受彼之影響與彼同一立場者，稱為芝加哥學派。

席洛爾(牛津大學教授，德人)為歐洲實用主義之重鎮，彼於實用主義，更為認識論的開展，而主張人本主義(2)，曰人類經驗之全體出發，而排斥先驗的理論，謂真理為人類之動機與必要而規定，以人為萬事萬物之尺度，同時主張社會的效用性，為真理之標準也。

英美流之，實用主義，意奧諸國，亦多受其影響，惟實用主義，在一九〇八及一九一一之世界哲學會議，受激烈之反對，意之拍比尼(3)，塊之耶路撒冷及耶哥比(4)，多少近於實用主義。

第四節 歷史科學之認識論——形式的歷史哲學(5)

在反主知主義之潮流中，所產出之主要的事業，為精神科學之認識論的

(1) Instrumentalism and Experimentalism

(2) Humanism

(3) G. Papini, 1881

(4) G. Jacoby, 1881

(5) Formale Geschichts philosophie

建設，最初對於歷史學之認識論，而產生廣汎之成果者，爲帝爾崔(1)，彼爲現代哲學中傑出的精神科學之研究者，以透澈的洞察力，與豐富的實際上之智識，嚴密區分自然科學與精神科學之領域，自然科學，以官能的知覺，與悟性之可能的程度爲範圍，而精神科學之認識的基礎，爲精神生命之統一的全體，及其組織的構成態，所以結合普遍妥當的實在認識，與價值(規範)規定，及目的定立者也。歷史之主要對象爲『個性體』，其範圍不僅論究人類之事象，即與人類及世界有關係之一切材料的事象，能爲歷史的考察者，均論究之，不過構成歷史的世界之決定的要素，側重『個性體』，蓋凡客觀的文化事實，均由此產生也。自然僅可以說明而不能理解，而精神生命，則可以理解，蓋精神的歷史的過程，常於吾人想像中之追憶，爲內在的理解，而自然的過程，吾人不過得到悟性的概念，決不能爲內在的理解，換言之，吾人對於自然的理解，僅能及於一般現象之形式，而非自然的真實，理解精神生命的機能，爲精神的想像，想像非悟性概念之思惟過程，爲要求精神的全側面之所作，故一個性體固有之生命，體念愈豐富，則追感的理解他人之精神的存

(1) W. Dilthey, 1833-1911

在之能力，亦愈增大，歷史家之任務，不在悟性的規定其史實，而在對於史實，施以追感的綜合的解釋，故歷史家之所作，極與藝術家之所作相似也。帝爾崔之追從者甚多，其最有名者為克納爾(1)，密史(2)，諾爾(3)，史普蘭格爾(4)。

新康德學派，尤其為巴登學派，特注意於歷史學之認識的研究，溫德班峻別自然科學與歷史科學，其概念的構成，前者基於一般化的抽象，後者則在論究個性化的事實；前者為法則的，後者為事象的，繼承其思想，在現代建設最概括的歷史哲學者，為李格爾特，彼亦峻別自然科學與文化科學（歷史學），為互相乖離，全然不同之兩型，前者在將無限多樣之『所予』，而以一般化的抽象的概念與法則征服之；後者則在個性的捕獲對象的特性；前者着眼於現實態之等質的連續；而後者則着眼於異質的，個性的，一次性的事象，故前者之處置，在一般化；後者之處置在個性化也。彼以歷史哲學與其價值哲學相結合，謂歷史家不在處理一切個性，而應有一種選擇，選擇之標準，即文化價值，蓋文化為普遍價值之體系，與文化價值關與者，即歷史的

(1) M. F. Kohler, 1878

(2) G. misch, 1878

(3) H. Nohl

(4) E. Spranger, 1882

事實也，拉斯克亦自此種見地出發，以論究歷史的認識論及歷史哲學。

在新康德學派中，自其他相異之方面，以論究歷史之認識問題者為敬麥爾(1)，彼之研究，為方法之研究，即在如何將歷史的材料，以作成歷史之精神的構成體也。自然研究，則從批判主義之理解，用感覺的材料，與悟性之根本概念(範疇)之力，以形成思考之構成體——自然；精神的構成體『歷史』之建設，則先驗的機能，至為重要，蓋歷史的認識之對象，為人格之表象、感情、意志，故精神的過程之內容的考察，有假定史的先天性之共働的必要。歷史決非自主觀精神獨立的客觀事實之再建，而在對於主觀獨立之實在，因認識為再現的把握，因此樸素的歷史學之概念，完全為新康德派之認識論所置換也。

此等等關於歷史學之認識的研究，在哲學上雖未得到主要的位置，實為現代哲學之新的傾向，法國之拉康布(2)，卑阿(3)，羅馬尼亞之格塞諾坡爾(4)，皆傑出之歷史哲學者也。(參看後第四章第三節)

第三章 認識論的思潮(二)

(1) G. Simmel, 1853—1918

(2) P. Lacombe

(3) Berr

(4) A. D. Xenopol, 1847

甲 合理論的思潮

在現代哲學思潮中，祖述康德，與批判的經驗論相對待者。為認識的論理主義，在認識論及論理學的範圍內，有兩種新的傾向：一為富塞爾(1)一派之現象學，與雷姆格一派之基礎學，二者雖有內在的類似，然相互為並存的發展者也。

第一節 現象學及對象論(2)

現象學之思潮，產生於兩世紀之分水綫(一九〇〇——〇一年，富塞爾之論理的研究發表時)，此思潮最初僅為論理學之改造，漸次於哲學之全野，為革命的開展，新康德派之精神，在復歸於康德；此思潮則復於來布尼茲之精神，(雖無充分意識的表現)此思潮之直接的生起者，為卜連達諾(3)，彼出自加特力教(4)，理論的經過卓越的訓練，以入於哲學之境，更於心理學，為新的開拓，為現代哲學中一大思潮之源泉，於現代哲學中，意識的批評康德之獨裁者，卜連達諾殆首屈一指也。以彼之嚴峻的批評，與廣汎而深澈之勞作，及其學徒之努力，現象學之思潮，已超越德境，德國現象學之建

現象學之
淵源

(1)Edm. Husserl, 1859

(2)Phänomenologie und Gegenstands theorie

(3)F. Brentano, 1838-1917

(4)Catholicism

設者，爲富塞爾，在奧國爲梅龍之對象論。

富塞爾之思想的淵源，爲德奧學派之先驅者波爾差諾(1)，及由卜連達諾至富塞爾之過渡者，其勞作之量雖少，而其質甚偉大者，波蘭之杜瓦多斯基。

現象論與對象論，雖相互獨立發展，然均傾向於卜連達諾，在思想上，實殊途同歸也。其學派中重要之學者，分別表示之左：

(1) 普芬得爾 A. Pfänder, 1870 心理學及論理學者

(2) 謝洛爾 M. Seler, 1871 倫理學者

(3) 蓋格爾 M. Geiger, 1880 美學者

(4) 來因納哈 A. Reinach 法理學者

(5) 林格 P. Link, 1876 實驗心理學者

現象學派 (6) 希爾得布蘭 D. Hildebrand, 倫理學者

(7) 李澤爾 H. Litzel 概念之現象論者

(8) 馬第士 Martinus = H. Conrad

(9) 謝布 W. Schapp 知覺之現象論者

(1) B. Bolzano, 1781-1848

(10) 伍第茲 E. Tutz, 1883 藝術論者

(11) 柏格爾 F. Burger 表現派之藝術論者

(1) 阿美塞得爾 R. Ameseder

(2) 馬里 G. Mally

(3) 福蘭克爾 W. Frankl

(4) 白奴綏 V. Bonussi

(5) 黎 W. Liel

(6) 沙克遜格爾 R. Saxinger

對象學派

卜連達諾
之心理學

富塞爾之
意見

本質學與
事實學

卜連達諾之心理學，分物理現象與精神現象，以精神現象之特徵，為內在的對象，杜瓦多斯基繼承此思想，區別表象為作用，內容，對象三者，此三者之關係如何？則尚為未決之問題，富塞爾之現象學，即資此使命者也。富塞爾以純粹現象之見地（三者之區別未成立以前）為出發點，謂一切經驗科學，以空間或時間中現存之事實，為研究之對象，而現象學，則以事物之純粹論理的超時間的本質，為研究之對象，如色彩，音響，有，非有等。則非現象學所研究之問題，現象學所研究者，為色彩及音響等之本質，本質與事

實驗別，前者稱爲本質學，後者稱爲事實學，而現象學即本質學之一部，故現象學，對於色彩音響，完全捨棄其空間時間之觀察，惟論究其存在的本性，以求達到本質的認識，立於純粹意識之見地，而爲一種本質直觀，良以吾人之經驗，爲無限之活動，然自種種不同之立足點觀察之，可得種種不同之世界，而學的知識，無論基於何種見地，必須有何等的先天性，以限制此無限之流動，乃能成立，然此等不同之世界，均因純粹意識以結合，除去一切見地，而記述純粹意識之直接姿態者，即現象學，現象學的考察之對象，爲現實態之全體，而非個個之事物，在此本質直觀之組織下，純粹本質學乃能成立，此純粹本質學，如形式的論理學及數學，具有純粹的性質，爲非經驗的而爲先驗的，爲實證諸學之基礎，如數學之於物理學，蓋一切現實，均立於先驗的構成法則之下也。因此富塞爾不稱其哲學體系爲現象學，而稱爲本質學，現象學即本質學之一種，而爲其基礎者也。

一切學之根底，均有其直接體驗的純粹意識之世界，而現象學則欲使此純粹意識之世界，離一切立場而把握之，以本質的意識內容，無空間的及時

現象學與
康德哲學
之關係

間的存在，而爲純粹理念的存在，換言之，本質的存在，亦非僅存在於意識之內，實存在於其自身者也。富塞爾之現象學，可視爲康德，來布尼茲，及吳爾甫哲學之橋梁，現象學之思惟方面，與康德之先驗的心理學接近，最近又接受李格爾特之意識一般之思想，與新康德派接近矣。現象學之思潮，於哲學界影響頗巨，如新康德派，尤其馬柏希學派之認識論的追求，與現象學的思潮，有顯著的接近，故現象學，幾有取新康德派之地位而代之之勢矣。

梅龍之對
象論

富塞爾之現象學，在德國開拓其哲學界的新領域時，梅龍即於奧國提倡類似的思想，以建設新哲學，彼出自卜連達諾，澈底發展其內在的對象之思想，以開拓新哲學之領土，稱對象論。對象論非論究規定世界實在之「實在之學」，而爲「意義之學」。對象論非所以論究「客觀」，而論究「客觀的」者，客觀乃自有其存在，而客觀的成立者也。據梅龍之意見，「學」不一定爲論究實在者，即「非實在」，有時亦論及之也。如論究球之性質，不一定需要球體之存在，蓋表現於思致中之一切，均爲思惟之對象，一般對象之思惟的可能，爲純粹先驗的，如數學即對象論之一部。

富塞爾及梅龍之哲學，均期望無條件的絕對確實之認識，以進於存在之究極的構造，而探求實在之本質，彼等立于空間及時間之彼岸，注其視線於純粹論理之世界，對於作成新世界觀之努力，於思想界引起廣汎之興奮與共鳴，在廣義之哲學的領域內，幾無不應出現象學的方法。在藝術史上，最近代之思潮，其藝術理論之展開，皆立于此現象學之基礎上者也。

第二節 基礎學及組織學(1)

A. 基礎學

現代理想主義的思潮之一派，即施培(2)雷克雷阿(3)等所代表之意識一元論(4)又稱內在哲學(5)意識一元論，拒斥形而上學，而以經驗皆內在於意識，換言之，即認識起於意識內容之主觀的經驗，苟吾人無思惟，則萬物皆不存在，苟吾人無意識，則經驗皆不存在，所謂實在者，乃被吾人意識者也。此意識一元論，(內在哲學)在現代思想界，尙未取得獨特的地位。

自內在哲學出發，獨自展開，占現代哲學之一角者，爲雷姆克一派之基礎學，其出發點雖與富塞爾之現象學異其根源，然類似點則甚多，其影響雖

(1) Grundwissenschaft und ordnungslehre

(4) Bewusstseins monismus

(2) W. Schuppe 1836—1913

(5) Immanent-philosophie

(3) A. Leclair 1848

不如現象學之巨，然自一九一九十月創設一種季刊，努力於新哲學之建設，密查爾茲周(1)即立於內在哲學之立場，向李格爾特及富塞爾施其論爭之鋒者也。

一般所予

雷姆克所主張之『一般所予』，與現象論所主張之直接意識內容相似，彼以哲學應自『所予』出發，而為普遍的分析，蓋『所予』即吾人意識之全體，雷姆克所主張之『所予』，與梅龍所主張之『對象』，根本相同，而『所予』又分為個別的(具體的)與普遍的概念，具體的『所予』，雖非自普遍的『所予』生起，乃自普遍的『所予』以成立者也。

實在與非實在之別

彼又謂實在與非實在之區別，在作用能力之有無，能力僅存於實在，而實在乃恆存者，但實在僅存於意識之中，而不存於意識之彼岸。哲學之對象，非特殊的，而為『一般所予』之普遍態，彼以此『一般所予』之普遍態之學，稱為基礎學，哲學之任務，即在闡明此一般所予之普遍態，彼之思想，亦與雷姆克同樣，為藝術論者所重視也。

B. 組織學

(1) D. michaltschew, 1881

其次：與富塞爾之現象學相類似者，爲杜里舒(1)之組織學，組織學，即廣義的論理學，被以根本事象，爲三要素而成，即(1)認識主體，(2)認識作用，(3)對象，然此三者，乃相互關係，而非獨立存在者，如我所意識之某物，即被組織之某物，換言之：被體驗者，即被組織者也，論究此組織之本質者，即組織學，(關於杜里舒之學說，參看後第四章第一節)

第二節 其他論理主義——數理哲學

現代之合理論的及論理主義之思潮，不一定限於德語民族，已展開爲國際的，如英國之莫阿(5)，展開柏拉圖之實在論，而以概念爲非單純的心的存在，概念之中，即存物的本質，故一切認識，皆自概念出發，世界皆成立於概念，即存在自身，已爲概念也。羅素(6)之新實在論，亦爲一種柏拉圖主義，承認概念之客觀的理念的性格，彼嚴密區別意識作用及其內容，而以普通的世界，爲實在的世界，此普遍即非物理的事實，亦非心理的存在。法國理想主義之代表者，爲廊杜拉(7)彼之哲學，爲嚴密科學之哲學。此等合理主義的及論理主義的思潮之主要的代表者，如富塞爾，羅素，廊杜拉等，於數理

(1)H. Driesch 1867

(4)L. Centurat 1868—1914

(2)G. E. Moore

(3)Russell 1872

哲學，亦有偉大之貢獻，其他偉大的數理哲學之研究者，爲康脫爾(1)波安開雷(2)彼等目純粹數學出發以建立數理哲學，其他如新康德派之柯亨，及喀綏洛之哲學，亦與數學理論，有緊密之關係。愛斯坦因(3)之相對性理論，其認識論的考察，受喀綏洛之影響，亦自純粹數學之理論出發者也。(關於數理哲學，參看第五章第二節)與數學理論有緊密之關係，而論究認識理論者，尚有左列各學者：

- (1) 高斯 K. F. Gauss 1777—1855
- (2) 黎曼 G. F. H. Riemann 1826—1866
- (3) 崔爾納 K. Fr. Zeller 1834—82
- (4) 赫爾姆霍茲 H. V. Helmholtz 1821—94
- (5) 埃得曼 B. Erdmann 1851—1921
- (6) 克洛列格爾 L. Kronecker 1828—91
- (7) 格拉耳曼 H. Grassmann 1857—1922
- (8) 希爾伯特 D. Hilbert 1862—
- (9) 弗雷格 G. Frege 1848—

(5) G. Cantor 1845—1918

(6) H. Poincare 1858—1912

(8) Albert Einstein, 1879

(10) 得得金 *Hodder*, 1881—1916

(11) 史密茲 + 蒙 *O. Schmids—Dumont*

(12) 史脫爾茲 *Stolz*

(13) 格邁納 *Grainger*

(14) 史雷特爾 *E. Schreier*

(15) 布朗 + 魏格 *Bronschwitz*

(16) 丕斯朱拉士 *Weierstrass*, 1815—97

乙 反合理論的思潮(1)

第四節 直觀主義(2)

現象學的思潮，及其他多數論理主義的代表者，咸於嚴密的理性的思惟之過程中，以置其哲學的基礎。同時有一羣之哲學者，渴慕生命之內的充實，以論理主義之哲學，測重概念的思惟，偏於形式主義，而欠缺充實的內容，故主張直觀主義。其主要之思想，以知覺與思惟相並，爲真的認識之源泉，此種認識理論，屬於廣義的直觀主義，以生命須於直接經驗(知覺)，乃能體現。故直觀主義，又稱反理性主義。

反理性主義

(1) Irrationalismus

(2) Intuitivismus

帝爾崔學
派之意見

在德國以帝爾崔爲中心之學派，主張認識過程，爲人間本質之全體，開視此全體態，而孤立的抽出思惟，適足以破壞全體態，爲不完全之認識方法，反對羅克，休謨，及康德之思惟的方法，謂認識外界實在性之基礎，非思惟的推論，而爲人間之意識經驗。如吾人以杖擊地上之何物，吾人之意志行爲，必逢着一種世界的反抗，吾人於此反抗之經驗，乃確信獨立之實在，決非自感覺，可以推論其外的原因也。由此可知外界實在性之把握，非自此反抗以推論其外的原因，而在確保其外的實在也。

柏格森之
唯心論

直觀哲學之傑出者爲柏格森，彼之哲學，爲現代之浪漫的唯心論，汎生命論之新唯心論，乃經過自然主義的鍛鍊者也，彼自布朱洛克士之思想出發，而欲超越自然科學的思惟，以建立形而上學，彼分析自我爲二種，一爲因果所規定之「現象的自我」，一爲可以用直接的直觀所把握之「體驗的自我」。於對象之認識，亦有兩種方法，一爲分析的方法，一爲直觀的方法，前者爲科學的方法，概念的把握對象者也。然概念的思惟，尙未能透澈對象，僅能爲相對的認識，於無機的對象，尙能適用，於有機的生命，則完全無力也，

現象的自
我與體驗
的自我

故思惟僅能爲實行上之應急策而已。若以自空間的世界所獲得的範疇，而使用於生命與心，是傷生命與心而污之也。生命之把握，惟用直觀的方法，乃有可能，直觀爲超理性的睿知的能力，吾人以此能力透澈生命，乃能絕對把握之也。蓋生命乃流動者也，世界乃流動的存續者也，吾人欲理解此流動的生命與世界，惟有依賴內的體驗，吾人各自於自己之內心，以直接體驗此流動。而導世界之本質於流動的存續者爲直觀。概念的因果的科學的分析，以空間的並存，與靜的性質，爲論究之對象，而直觀則以動的生命的生成，爲論究之對象，直觀爲形而上學的方法，故以形而上學，爲生命的哲學。生命爲創造的進化，實在爲生命的創造。彼之思想，在理論上雖尙缺明澈，然彼之天才的直覺，與傑出之文章，足以使其思想彌漫於全世界也。（參看後第五章第二節）

詹姆士受柏格森之影響，亦進於反論理之道程，彼以概念不能達到實在，欲把握生命之完全的姿態，須依賴潛在於生命中之意識。

柏格森之反論理主義，於德國未得若何之影響，良以德國人富於學的精

確心，於此含有多少神祕的解釋，不容易接收故也。

第四章 形而上學的思潮

第一節 舊形而上學與新形而上學之關係

反形而上學的傾向

A 反形而上學的傾向

現代哲學之初期，反形而上學的思潮，至爲廣汎，蓋緣於十九世紀後半，對於形而上學之憎惡的情念甚強，現代哲學者，皆多少受此思潮之洗禮，然自現象學的思潮，漸次展開以來，對於形而上學之反感，又漸次衰退也。

新康德派之大部分，均繼存康德的思想，有反形而上學的傾向，就中如柯亨及李爾，則要求論理的思惟之透澈，直憎惡形而上學也。

佛爾格爾特爲康德主義者，同時受黑智兒，叔本華，哈德曼，及休謨之影響甚深，而企圖結合理想主義的形而上學精神，與懷疑論的批判主義的精神，以批判的形而上學，爲不可缺的哲學之課題，然此爲新批判主義者唯一之例外也。

馬哈與萃亨之新實證主義的思潮，排斥形而上學，以形而上學所包有

1) Th. Ziehen, 1862

舊形而上學

之理念爲主觀的，不承認其形而上學的實存之權利。李爾以形而上學的世界觀，爲哲學者之主觀的心情，亦不承認其有哲學上之地位。

歷史哲學者帝爾崔：立於反理性主義的懷疑論之見地，於其歷史哲學中，主張形而上學爲世界觀之學，然亦謂究竟的判斷，爲不可能，蓋彼以實在爲非合理的性格，體驗一般，不能爲普遍的概念也。

B 舊形而上學——一元論，汎神論

思想界對於形而上學，在原理上雖懷抱反感，然一般人之何等的形而上之要求，不能完全捨棄，彼等承自然主義之傾向，奉實證論的，唯物論的見解，懷抱機械的世界觀，而以汎神論的解釋，補充其內心生活者，爲近代一元論，一元論之特質，即確信世界之統一性，謂一切皆有相互的類緣，其根底出於同一之本質，世界爲調整之全一體，一元論的世界觀，爲樂天的，肯定現世的生命情調者也。

一元論亦有多種傾向不同之方面，如赫克爾之一元論，在歐戰開始前，幾作成通俗的形而上學的地位，其思想之普及，可想而知，然不能脫却『藝

赫克爾之一元論

近代一元論

溫德之唯
心的一元
論
意志一元
論

甫伊埃之
理想主義
一元論

道樂』(1)之境，以其根本為獨斷的，唯物論的故也。較此更重要之一思潮，即溫德之唯心的一元論(2)，帕爾森更從而開拓之，其主張謂實在，雖為物理的過程，亦不過為心的顯現而已，此心的自身，其根底為純粹意志，而主張意志一元論(3)，謂世界一面為物理世界之體系，一面為心的世界之統一，世界精神，與物的宇宙相對應，於心物之關係，為並行的規定，唯心論的一元論，為自然主義之產物，蓋其理論之動因，為機械觀也，然此種一元論，一方出自純粹數學，一方具有宗教的情緒，與卜魯諾之汎神論接近，赫克爾之一元論，殆為一種宗教運動，此極顯明之事也。

法國之一元論，即進化論者甫伊埃(4)及其繼子鳩若(5)為代表，彼等之一元論，為理想主義的，甫伊埃之主張，與溫德之意志論的唯心論一元論相似，以理念非單純的空想，而為一種力，宇宙即諸精神力之全體，力之根蒂即神性，鳩若為熱情的憂鬱的大膽的詩人哲學者，彼力持生命能力之說，喜悅冒險與戰鬥，故在思想界，咸以法國之尼采目之也。

安格羅撒克遜(6)民族，在思想方面，為保守的，喜安定，故英美在過去

(1) Delectantism

(2) Spiritualistischer monismus

(3) Voluntaristischer monismus

(4) A. Fouillée. 1838—1912

(5) J. M. Guyau, 1854—1888

(6) Anglo-saxon

絕對唯心論

一元論的理想主義

實踐的一元論

汎神論的一元論之崩潰

長期間，爲一神的有神論所支配，不易接收汎神論一元論之思想，至現代始漸次發生變動，如斯大林(1)克阿得(2)格林(3)等之絕對唯心論(4)出自康德及黑智兒之精神，足以喚起英國思想之自由的開展，彼等之思想，雖非汎神論的，然有容納汎神的可能性也。英國之布拉得勒(5)美國之羅益士(6)所代表之一元論的理想主義，出自近代德國之汎神論，與費希特黑智兒之思想，固執『絕對』之觀念，而絕對乃包括個別意識之全統一也。德系美人加拉士(7)企圖宗教與科學的結合，以實踐的一元論，企圖統一世界觀之普及。

汎神論的一元論之思想，雖甚爲廣汎，然尙未脫舊形而上學之姿態，不能於哲學界占重要之地位，即溫德之意志的唯心的一元論，雖與汎神論接近，彼亦僅以形而上學，爲一般的要求，以實在乃不能認識者，不過爲實踐倫理的理想中一種預定而已。

第二節 新形而上學

科學自身，已明宣告，自然科學的機械觀，不能恆久保持，上述舊一元論的世界觀，(世界之機械論的性質，)因物理學之研究，其根底已漸次動搖

(1) J. H. Stirling 1820-1709

(2) E. Caird 1835-1908

(3) TH. H. Green 1836-82

(4) Absolute Idealism

(5) F. Bradley 1846

(6) J. Royce 1854-1916

(7) P. Carus 1852-1919

汎神論的
多元論之
開展

，在過去長期間，尊之爲世界普遍的法則——機械論的原則，即於無機的自然界，已受巨大之限制，於有機界之範圍內，更須要求真實而高遠之原理也。故汎神論的多元論的思潮，乃漸次起而取一元論之地位以代之，以新意義之浪漫的理想主義，企圖世界觀之綜合者，爲萊因克，杜里舒等之生物學之形而上學；阿哈，埃斯特賴希等之心理學之形而上學，倭堅，朱勒爾吉等精神科學之形而上學，鳩爾培，福爾格爾特之新有神論，溫德班，及柯亨等對於形而上學之反動，溫德班，尼采，柏克哈特，賴姆普勒希特等之文化哲學及歷史哲學，柏格森，詹姆士，布拉得勒，克洛塞等之形而上學，以及蓋崔爾之新湯姆士義。茲分別述之於左。

新生活論

一，生物學的形而上學——新生活論(1)

新形而上學之思潮，爲對於生命的機械觀之反動，達爾文之進化論，爲自然主義之神殿，其時代以淘汰進化之原理，爲與上之神法，蔑視有機態與無機體之區別，然因時代之遷移，活動的生命，不甘自己之侮辱，確信有機態具有其固有的法則性，此爲向新形而上學發展之動因，而假定一產出有機

新形而上

(1)Neo-Vitalismus

學展開之
原因

世界之根本的根源，以闡明其固有之本性與能力者，為新生活主義，新生活主義，假定有機世界之特殊的生活力，為絕對的必然，自己知之內界出發，向未知之外界展開者也。立於此種生物的形而上學之層峯者，為植物學者來因克(1)，及動物學者杜里舒。

來因克之
意見

來因克信仰有神論，謂原始的有機態，為神之直接的創造，神所創造之有機態，不受神之直接的干涉，而為有目的意識的有機的勢力所制約者，此勢力亦能適用於無機界，為支配無機界之機械的勢力之動力，故與有機的勢力之假定與勢力恆存之法則，並不相背馳也。

杜里舒之
新生活論

杜里舒之新生活主義，較來因克之理論，更為精銳，彼假定一特殊的生物的自然動力，(有機的勢力，)為獨自能動的現實態(活力)(2)，此現實態為非物質的性質，亦非心的性質，杜里舒稱之為『心力』(3)，精神生命，即自心力流出者也，杜里舒之企圖，在概念的闡明有機態固有之本質，而打破機械主義的主見，有機態乃超乎機械之上，其獨特的性質及再生能力，非機械所具有者，杜里舒亦力避與勢力恆存之法相背馳也，

(1) J. Reinke 1849

(2) Entelechie

(3) Psychoid

此外主張生活主義者，即以甫蘭塞(1)為中心之一團；瓦格納(2)所倡之新拉馬克主義(3)，及心的生活主義(4)；優克斯鳩爾(5)維斯納(6)赫特維格(7)卑赫爾(8)等以及埃杜瓦得哈特曼(9)之形而上學，皆傾向於新生活論者也。

二、心理學上之形而上學

心理學上思潮之變遷，直接影響於形而上學，以前之心理學，解釋心理現象，着重於物的現象之比論，現代之解釋，則着重於二者本質之差別，超越『無心的心理學』，而假定一自我，于形而上學，有特別之意義，放棄『精神物理並行論』，而主張『物心相互作用論』，承認意志之自由，溫傑爾(10)史瓦茲(11)約埃爾(12)埃斯特頓希曼諾(13)等皆自此種見地出發，阿哈(14)更欲自實驗心理以証明之也。(參看第五章第一節)

三、歷史的精神科學之形而上學

在歷史的精神科學，為闡明現實態之因果關係，而假定形而上學的基礎，獲得國際之影響者為倭堅，彼之形而上學，具二元的性質，為精神生活之哲學，謂世界不僅為有經驗的人羣，更有超個人的精神生活，各個人均能參

(1)R. H. France (2)A. Wuguer (3)Nec-Lamarckism (4)Psycho-Vitalism
(5)J. Uexkull (6)J. Wiesner (7)O. Hertwig 1849 (8)E. Becher 1882
(9)E. V. Hartmann, 1842-1906 (10)M. Wentscher 1862 (11)H. Schwarz
1864 (12)K. joel, 1864 (13)R. Manno (14)N. Ach 1870?

與此精神生活者也，假設世界僅有利己的幸福，個人的精神世界之存在，則世界直爲無義，然人類不能無爲而能參與此高貴之精神界，須由自己之努力，打破自己中心觀，乃能參與者也。

然此精神生活，不僅限於道德的乃至宗教的範圍，苟個體因真實的學術的活動，及藝術的活動，而超越的騰揚時，自然能參與此高貴的精神生活，倭堅之勞作，在舉示人生精神的生活內容，喚醒時代之陶醉沈淪於物質文明也。彼之形而上學，顯明爲二元的，且帶有神祕主義的色彩，故與傳統的神學的基督教，未必一致也。

朱勒爾吉(1)之思想，亦與倭堅之思想相近，彼之認識理論，出自新康德派之巴登學派，此派反對形而上學之色彩甚薄，以達到新形而上學之立論，彼於宗教的世界，亦與認識，倫理，及美的世界同樣，認有先驗的理性之存在，同時否認世界之機械的性格，謂精神世界，不從屬於自然科學之因果性，宗教乃建立於體驗者也。

四，新有神論

(1) E. Troeltsch 1865-1925

現代哲學，自種種相異之分野，有神論的思想，漸次為哲學界所重視，鳩爾培建設單子論的有神論的形而上學，彼之哲學，為二元的，認物體的實在與精神的實在之本質的差別，更以世界之目的性為論據，而證明世界精神之實在——神也。

有神論派

研究美學之泰斗福爾格爾特之批判的形而上學，亦懷抱有神論之思想，史瓦茲亦受此思辨的有神論之影響甚巨，然思辨之有神論，為十九世後中葉有神論派之遺留物，顯而易見也。

十九世紀中葉之有神論派，為(一)費希特(一七九七—一八七九)(二)沃兒里綏(一) (三)哈姆士(二) (四)羅澤(一八一九—一八八五)塞得爾(三) (六)隈塞(四)

現象學之一派，如富塞爾，埃連惠爾(五) 謝洛爾(六)等均擁護有神論的思想，惟傾向於新經院主義(七)也。由此可知現代之形而上學的趨勢，與十九世中葉之潮流相近似，而更為徹底，如關於神與世界之關係及其本質問題，特注重於神義論(八)而避獨斷的態度也。

第三節 新形而上學之展開

(1) H. Ulrich, 1803—1884
(2) F. Harms, 1819—1880
(3) R. Seydel, 1831—1892
(4) Ch. H. Weiss, 1801—1866

(5) Ch. F. V. Ehrenfels, 1859
(6) M. Scheler, 1871
(7) Neo-Scholasticism.
(8) Theodicee

新形而上學之潮流，頗為廣汎，即對於形而上學憎惡之人如新康德派，亦為此潮流所推動，吾人於溫德班之哲學，可以察之，彼之認識理論，拒斥超越的『物如』之概念，然於宗教哲學中，又要求超越的存在『聖』，蓋聖乃由絕對的眞美善之價值成立者也，此絕對規範，不僅存在於當爲之形式，並存在於超越的世界，此超越的世界，即李格爾特所謂『知識以前之世界也』。

馬柏希學派之態度，對於形而上學，素持慎重之態度，然於宗教之概念，如柯亨最後之勞作，予形而上學以融和之機會，納多補謂一切認識以前，有一直接體驗之世界，即以形而上學爲目標也。納多補之後繼者尼古來，哈特曼(1)雖與現象學接近，而亦主張認識論的形而上學。敬麥爾之晚年，亦不否認形而上學之理念。

實證論的思潮之內部，亦努力迎合形而上學的思想，如懷亨格爾要求形而上學的自由，阿帝克士(2)雖不承形而上學之『學的可能』，但亦承認世界觀之主觀的信仰也。

一、世界觀之綜合——文化哲學與內容的歷史哲學(3)

(1) Nicolai Hartmann, 1882

(2) E. Adickes 1866

(3) Philosophie der Kultur und inhaltliche Geschichte philosophie

自然哲學
與新世界
觀之再建

形而上學之確立，乃能成立世界觀，而世界觀之統一，爲現代的主要之思潮，蓋充實內的生活之欲求，已自各方面醒覺，如阿斯特瓦得(1)及卑赫爾(2)對於自然科學的認識，要求自然哲學之再建，埃斯特賴希及柯培爾曼(3)，在將物質的世界及精神的世界，統一於綜合的世界形象，以建設一新的世界觀也。

文化哲學
與價值問
題

其最可注目者，爲文化哲學，以文化爲哲學之對象者，爲浪漫主義之精神，而新浪漫主義，即於文化之舞台上，以捕捉人格價值之客觀性，而闡明文化之理想者也，故文化哲學之中心問題，即價值問題。

價值意識

惟闡明文化價值，必先確立價值體系，本來價值意識，在長期中，爲哲學研究之一大潛勢力，新康德派，對於此種任務，已意識的醒覺，卜連達諾在現世紀之初，對於實証論的相對主義的思潮，開始攻擊戰，現象學亦趨向於文化價值之論究，文化價值之鋒鏘，已顯現於傳統的不可動搖的英國之功利主義，及莫阿(4)與羅素等之論理主義之前，故溫德班以價值爲哲學之本質，謂一切實證科學，以事實爲對象，而哲學則立於事實與價值評價之間，而

(1)W. Ostwald 1863

(2)E. Becher 1882

(3)W. Koppelmann

(4)Moore

以規範（眞美善）者，米翁斯特堡及李格爾特，以普遍妥當之價值體系，須求之於文化全體，柯翁(1)之價值理論及文化哲學，受李格爾特之影響，主張教育之使命，在探求文化之意義，並促其向上，歐戰之犧牲者哈姆馬赫爾(2)，自黑智兒之哲學出發，以論究現代之文化。

尼采雖未據嚴密的學的方法，然以天才的洞察，爲批評文化之示範，故彼之思想，在現代思想中，尙爲有力的酵母，彼對於時代之醜惡，持反抗的熱情，企圖價值之轉換。彼以新的價值，有否定一切歷史的傳統之自由，同時肯定一具有至高價值生活之超人，彼所最憎惡者，爲基督教與社會主義，謂以二者爲行爲之標準及目標者，乃真傳統之腐屑，爲無價值的弱者之羣集，彼以基督教爲古代文化之否定者，生命偉力之侮辱者，而持平等觀的社會主義者，乃其直接的後繼者也，謂彼等不知有精神的生命實在之偉大的價值，而欲以愛他主義之理想與個性之放棄，否定強者之價值也。然同情爲弱者之表示與力之墮落，故基督教僅能視爲弱者之宗教，與奴隸之慰安，由此可知尼采之思想，在復歸於貴族主義的古典的權力者之理想，可視爲德國古典

(1)Cohn 1869

(2)E. Hammacher 1885-1916

精神的文

主義的文化理想之後繼者，極端輕侮政治生活，而主張民族生活中之唯一的價值，即精神的文化，更進而主張文化的世界主義，彼具有此光榮的思想，故尙能爲現代思潮中較深遠之一流也。

歷史哲學

立於文化哲學之巔頂者，爲歷史哲學，蓋歷史之世界，對於豐富之材料，能爲完全之綜合，柏克哈特(1)已有此種企圖，彼所著『世界歷史的攷察』，爲黑智兒以來最有意義之歷史哲學，彼對於歷史的生活之三大要素，國家，宗教及文化之相互關係，力求其普遍的法則之開展，帝爾崔(2)及其學派，如史普蘭格(3)諾爾(4)克洛爾(5)等關於歷史評價之勞作，實含有更深之文化價值，不僅關於認識理論已也。(參看本篇第二章第四節)

拉姆普雷希特之意

拉姆普雷希特(6)反對蘭克(7)一派，於歷史學之意義與方法，開拓新的道程，謂歷史學，以自然科學爲規範，於各民族之進展中，可以發見妥當的自法則，然其對象，非政治生活，而爲文化生活，並欲於各民族之文化發達進程中，舉示一普遍的類型的形式，此種形式，無論自片斷的文化，或比類的推論，均可以闡明其文化之全態。彼自比較研究，對於時代之區分，分爲

時代之區分

(1) J. Burckhardt 1818-97

(2) W. Dilthey 1833-1911

(3) E. Spranger 1882

(4) H. Nohl 1879

(5) M. F. Kohler 1878

(6) K. Lamprecht 1856-1915

(7) L. Ranke 1795-1886

納多補之
意見

歷史哲學
之開展

形而上學
之開展

法國新康
德派意志
學之形而上

五期：即(1)象徵主義時代。(2)類型主義時代。(3)折衷主義時代。(4)個性主義時代。(5)主觀主義時代。最近溫德亦企圖以歷史哲學，區分新時代也。

納多補立於歷史哲學之見地，以論研東洋，猶大，希臘，羅馬，中世及近世紀之精神，其次論究德意志民族之本質，及其信仰，思想，藝術，法律，以闡明德意志民族在世界史上之意義與使命。

史弁格洛爾(1)，象徵的論究西歐之沒落。哥德以有機的自然之概念，企圖建設世界歷史之形態學，卜朗(2)以過去釋明現代之意義。杜里舒以『理想』之概念，於生命上確保超個人之見地。

吾人雖經長期間論理的鍛鍊，然歷史哲學之新時代的破曉時期，已至吾人之前，吾人雖不欲生息於此新的綜合之時代，亦不可得也。

二，形而上學思潮之世界的開展

德國之新康德派，大都拒斥形而上學的概念，而追求論理的澈底，法國之新康德派，則保持康德哲學所懷抱之形而上學之概念，(康德對於形而上學，在純粹理性中否定之，在實踐理性中則肯定之，)一言以蔽之，法國之

(1)Oswald spangler

(2)Otto Braun 1881

(3)Idea

魯諾維亞
之意見

形而上學，爲意志的形而上學。

十九世紀法國哲學之重鎮魯諾維阿(1)，雖捨棄『物如』、『實體』等概念，而認自由與不滅之理念，康德僅於睿知界所允許之自由，而魯諾維阿，則以之爲論理性之條件，而確保其在現象界之位置，且此自由之承認，不僅限於彼之學派，實通於現代法國形而上學之一般，如拉謝勒(2)有理想主義之形而上學之傾向，自此種立場出發，以大成自由的形而上學者，爲卜朱洛克士(3)，彼對於偶然性之概念，加以銳利的考察，而以偶然性，不僅限於人類之意志行爲，即於自然之中，亦爲廣汎的事實。故彼以機械的自然科學的理論，不能充分理解世界之內容，精神的根本本質，須於自由中乃能發見之也。

柏格森之
直觀流動
的哲學布朱洛克
之意見

生之躍動

柏格森自卜朱洛克士之見地出發，立於法國形而上學之極峯，以播其影響于全世界，彼之直觀流動的哲學，乃自經驗的批判主義，唯心論，及新生活主義之精神，獨自展開者也。彼肯定參與實在之直觀，爲世界精神之根基——生命發動力，即『生之躍動』，此生命躍動之力，乃爲自己之自由創造，而於不可豫見之行爲，爲有機的進展者也。此生命躍動之本來的生命，爲純粹

(1) Ch. Renouvier 1818—1903

(2) J. Lachelier 1832—1918

(3) E. Boutroux 1845—1908

之質，或純粹之力，即純粹持續。柏格森於心身之關係，亦捨棄並行論，而為新的規定，謂心不僅不依屬於身體，即純粹記憶，亦離腦而獨立，腦非貯藏表象之機關，不過為自由創造的『能作』機能之傳達而已。彼之思想，雖帶有多少之神秘性，然以心之純粹的內面性，為較高之自我，保持自由創造之餘地，為人格哲學，建築更深刻之基礎，故其思想影響及於世界也。

實證主義之避難所安格羅撒克遜民族之思想界，其認識理論，在長期間為經驗的實證主義所支配，亦漸次為新形而上學及新生命力之波動而醒覺也。

詹姆士，對於形而上學的基礎，欲為經驗的論證，自直接經驗以把握之，即高尚的宗教心，亦認為特有的經驗，以宗教的經驗之本質，為先驗的實在之意識，此種見解，在通常之意義，與其謂為形而上學，寧謂為認識論上之澈底的經驗主義，此澈底的經驗主義，當然傾向於多元論也。

英國之形而上學之思潮，亦有相當之發展，不一定完全為經驗主義所支配，以牛津派(1)為中心之哲學，如格林，克阿得(2)以下之新黑智兒學派(3)，

(1)Oxford school

(2)Ednard caird. 1885-1908

(3)Neo-Hegelianism

其中如布拉得勒(1)之觀念論，實為現代英國哲學之重鎮也。其他屬於此派之學者甚多：

英國新黑智兒學派

- (1) Edward Caird, 1835—1908 兄弟
- (2) John Caird, 1820—1899
- (3) 瓦勒士 W. Wallace, 1843—1897
- (4) 哈爾登 Lord R. B. Hallam, 1856
- (5) 波山格特 P. Rosanoff, 1848—1927
- (6) 馬格泰哥特 T. M. E. Macgregor, 1866
- (7) 馬堅萃 J. S. Mackenzie, 1860
- (8) 爵阿基姆 H. H. Joachim,
- (9) 白里 J. B. Baillie
- (9) 安朱留雪士 Andrew Seth, 1856 現改名為 A. S. Pringle-Pattison

席洛爾一派之實用主義者，亦趨向於形而上學，如莫阿，羅素，等所代表之新實在論，斯塔特(2)拉喜達爾(3)等，亦與席洛爾類似，而持觀念論與實用論之折衷的意見，至於以馬弟諾(4)為中心之有神論派，如甫雷差(5)林崔(6)米屋納(7)甫林特(8)等，皆有形而上學的要求者也。

(1) F. H. Bradley, 1846

(2) G. F. Stout, 1859

(3) H. Rashdall, 1858

(4) J. Martineau, 1805—1900

(5) A. C. Fraser, 1819—1914

(6) J. Lindsay

(7) M. Muller, 1823—1900

(8) R. Flint, 1838—1910

長期間爲孔德及斯賓塞等之實証主義所支配之意大利哲學，（最先介紹實用主義於意大利者爲阿帝哥(1)）現代亦爲新形而上學之潮流所激動，而欲拔去實証主義之根蒂矣。立於此動搖與建設之前者二人，一爲克洛塞(2)彼爲現代意大利哲學界之重鎮，力圖改造黑智兒之哲學而展開之，以建設意大利之新哲學者也。其他爲華里斯柯(3)，彼雖爲實証主義者，然現在傾向於來布尼茲，與現代德國之思潮相密接，並傾向於有神論的唯心論。其他如堅狄雷(4)亦與克洛塞同祖述黑智兒，而傾向於新理想主義。恩里格士(5)以宗教爲詩的生活之擴張，而承認其自由也。

荷蘭之波蘭得(6)出自哈特曼，而人於黑智兒哲學，以建立荷蘭之新黑智兒學派，哈翁(7)亦爲該派之健者，丹麥之赫甫丁(8)及克洛曼(9)均爲偉大之哲學者，受康德·叔本華，及英國實証主義之影響甚深者也。

蘇維埃以前之俄國實証主義的時代，已成過去，新柏拉圖的神秘主義，漸次萌芽，如梭洛維猶(10)及黑智兒學派之齊傑林(11)之哲學，均有形而上學之傾向也。

(1) R. Adigo, 1828-1908 (2) B. Croce, 1866 (3) B. Varisco, 1850 (4) G. Gentile, 1875 (5) Enriques, 1871 (6) G. J. v. J. Bolland, (7) J. D. B. Haan (8) H. Hoffding, 1845 (9) K. Kroman, 1842 (10) Ssolovjew, 1853-1900 (11) B. Tschischerin, 1828-1904

第四節 新湯姆士主義(1)

最後在現代哲學界，占特殊位置者，為教會之哲學新湯姆士主義。教會哲學之完成者，為湯姆士阿貴那士(2)彼之哲學，為加特力教之模範哲學，保持中世紀六百餘年之傳統，自一八七九年八月四日，羅馬法王頒發教書，採用湯姆士哲學，為加特力教之正統哲學，於是意，法，德，比，荷，諸國，均設立特別之機關，以圖此主義之普及，現在此主義已成爲國際的運動矣。

新湯姆士主義

新經院主義

新湯姆士主義之哲學，其認識理論，爲實在論的，其形而上學，爲有神論的，同時帶有新生活主義之色彩，與現代的現象學之思潮接近，故現代之新湯姆士主義，非踏襲經院哲學，其哲學之根底，實與現代思潮，同一伏流也。惟其爲宗教哲學，故其世界觀，不能離教會之傳統的威權之束縛，而承認啓示，亦爲進於真理之進程，自自然科學之見地觀之，難免不引起輕蔑，然其堅固的信念，賦予人類以善良之修養及思惟之指導，自有其存在之價值，且此派在現代思想上，亦有幾多獨立的重要的發展，如德國之斐碩(3)雷棉(4)格徹爾(5)等，均自新的見地，以論究認識論及形而上學，以企圖新經院主義

(1) Neo-Thomism

(4) A. Lehmann, 1847-1910

(2) Thomas Aquinas, 1227-74 (5) J. Geysler,

(3) E. L. Fischer, 1845

(1)現代論理學及心理學之結合。德國新湯姆士學派，如赫特林(2)波姆格爾(3)格拉補曼(4)等對於中世紀哲學之歷史的研究，亦有不少的貢獻也。

第五章 哲學之分野(一) 自然科學之哲學境

第一節 心理哲學

十九世紀後半部之哲學的勞作，側重於批判主義，實證主義，及經驗主義之認識論，同時廣義的哲學的分野之發展亦甚速，其中與哲學最有關係者，為心理學，有時以心理學為哲學之基礎，而成立一種汎心理主義(5)，故多數心理學者，同時為哲學者，而哲學者同時即為心理學者，唯在哲學之領域內，反心理主義之傾向，與論理主義之優越，亦不可隨意看過也。

現代心理學之成果，較認識論更為廣汎，蓋心理學較認識論之發達為早，於自然主義時代，即已漸次獨立發展，故心理學久已成爲自然科學之準備，即在方法上，以實驗的方法，代內省的立法，終能成爲自然科學之一分科也。因此心理學自哲學之分離運動，亦成爲廣汎的傾向，大學之心理實驗室，充滿器械之裝置，同時心理學之講座，亦與哲學講座，嚴密區別也。

(1)Neo-scholastics

(4)M. Grabmann, 1875

(2)G. V. Hertling, 1843—1919

(5)Pan-psychism

(3)C. Boumkor, 1853

惠希納(1)以實驗心理學，可以經驗的解釋精神物理的問題，故稱精神物理學(2)，然現在之實驗心理學，對於此精神物理的問題，已不甚注重，而特注意於心的體驗之總體，為學的探究，故實驗心理學之勞作，已擴充至於精神生命之全域，其最有功績之勞作者，為左之五派。

- (一) 來布萃希派 *Leipziger Schule* 以溫德(一八三三—一九一〇)為主宰。
- (二) 格丁堅派 *Göttingen Schule* 以米屋納 G. E. Müller 1850 為主宰。
- (三) 烏爾茲堡派 *Murzbunger Schule* 以鳩爾培為主宰，故又稱鳩爾培派 *Kulpe'schule*。
- (四) 柏林派 *Berliner Schule* 以史杜姆甫 G. Stumpf, 1848 為主宰。
- (五) 格拉塞爾派 *Grazzer Schule* 以梅龍 A. Meinong, 1858—1920 為主宰。

實驗心理學，恰如力學之於物理學，有展開為全精神科學的基礎之趨勢，然現代之一般的傾向，不認實驗心理學，為心理學之全體，不過其一部份而已。蓋實驗心理學對於現象學之處理，不能為無條件的決定，蓋在實驗室內，實驗者之個性，實為最後決定之根本事實，且實驗者決不能超越實驗的研究之印象，實驗心理學之應用的傾向，至為顯著，尤其於教育心理學，此

(1) G. Th. Fechner, 1801—1887

(2) Psycho-physik

方面之開拓者爲莫易曼(1)及史特翁(2)。

實驗心理學之領域，其所作的功績，吾人固予以承認，但有一事，爲吾人所宜特別注意者，即心理學與自然科學提攜，因此自然科學中所保有的自然主義之謬誤，必潛入於心理學中，吾人亦不能否定之也。溫德之心理學，有稱爲『無精神的心理學』(3)，良以溫德所見個性之心，乃爲精神現象之複合，或由諸機能之聯鎖而成，而以精神的現象，與物質的自然相類比，此不能不謂爲重大之偏見。米屋納及萃亨等之觀念聯合主義，均有此傾向，彼等均取範於自然科學，影響於德國之心理學界，爲一種事實，即在今日，對於哲學，尙表示多少之憎惡也。

最近十餘年來，對於實驗心理之反動思想，漸次展開，此反動思想之出發點，爲思惟作用之研究，於思惟心理學予以決定的功績者，爲卜連達諾學派之記述的心理學，於此方面獲得偉大之成果者，爲富塞爾論理的研究，此記述的研究之主要的論理上之成果，爲『作用論』及『機能論』，在復歸於特殊的『自我』與『心』的假定，李布士(4)鳩爾培，一八六二—一八六六，埃斯特賴希（一八八〇

(1) E. meumann, 1862—1915

(2) L. W. stern, 1871

(3) Psychologie ohne seele.

(4) Th. Lipps, 1851—1914

(一) 格塞爾(一八六九)及富塞爾等，皆持此見解者，據彼等之意見，謂心的體驗，可以區分爲主觀的方面，與客觀的方面，此種規定，於認識論亦有甚深之意義，蓋意識內容，非自我之全狀態也。

同時心理學之其他之部分——即實驗心理學及卜連達諾，李布士，格羅士(1)，梅歐(2)，富塞爾，梅龍等之記述心理學所未曾研究者，頗引起廣汎之注意，如希爾崔以純粹記述的分析的心理學，爲歷史的精神科學之基礎，此種要求，雖未擴張至於精神科學之全野，然其各個部門，多有與心理學發生密切之關係也。馬狄(3)出自卜連達諾之門，向言語心理方面發展，埃斯特賴希之宗教心理學，史特翁之個性心理學，具最廣汎的企圖者，爲溫德之民族心理學，以其自言語，神話，藝術，風俗，習慣等範圍內，研究民族發展之心的過程也。

其他心理學對於哲學內部諸領域所及之影響，爲馬白(4)之認識論之心理學的分析。自十九世紀心理主義之發達，對於論理學之影響頗著，即論理的法則，均爲心理的分析也。

心理學之
展開

十九世紀
心理主義
之影響

(1) Karl Groos 1861—
(2) Heindrich maier
(3) A. Marty 1847—1914
(4) K. marbe 1869—

實驗心理學之發達，德國以外。當推美國，對於心理學，具有哲學的興趣者，爲詹姆士之宗教心理的建設，法國畢列(1)於思惟推理之心理，亦有甚大之貢獻。

關於病的心理及變態心理之研究，在法國爲李博(2)，嘉列(3)畢列等，在德奧爲耶斯波士(4)，史培希特(5)，史特林(6)克朗費爾(7)，埃斯特賴希，在美爲詹姆士，梅歐士(8)，霍的孫(9)及克羅佛得(10)等，關於心靈研究(11)，如交靈，靈感，靈動，精神感應(12)，催眠現象(13)，心理現象中之物理現象(14)，靈怪(15)，透視(16)，念寫，遠感等之研究，在英法意瑞士各國亦頗盛，一八八二年，心靈研究會(17)創始以來，各國均設有分會，咸注意於此種研究，如坡得莫阿(18)，格拉塞斯特(19)，巴雷特(20)歲得維克(21)，龔列(22)柏格森，李謝特(23)，甫洛阿諾(24)，莫塞黎(25)，波達趨(26)等，英法之心理學界，一般均承認潛在意識，在德國對此方面有重大貢獻者，爲甫洛伊德(27)一派，在心理學界之此種研究，使科學的心理學與哲學的心理學之對立，愈形愈著，而屬於哲學的心理學之範圍內之特殊問題，爲：

(1)A. Binet 1857-1911 (2)T. Ribot 1839 ? (3)P. Janet 1856- (4)K. Jaspers (5)G. Specht 1860- (6)G. W. Stoerring 1860- (7)Kronfeld (8)Myers (9)Sh. H. Hodgson 1832-1912 (10)Crawford (11)Psychical research, sciences Psychiques, Le'tudes, Psychiques, Psychische studien, (12)Telepathy, thought

現代哲學思潮及其分野 第五章 哲學之分野(一) 自然科學之哲學境 五三六

一，哲學的心理學，對於實驗心理學及論理學的假定，主觀與個體之概念，心理的因果關係，心理的測定之概念，及分析的方法，綜合的方法，發生的方法之概念等，均應予以周到的論究及檢證。

二，哲學的心理學，對於實驗心理學所用之基礎概念，如意識與無意識，精神與肉體之關係，及精神的要素等，均宜予以批判的考察。

三，哲學的心理學，對於實驗心理學所用之空間觀念與時間觀念之學說以及關於感覺之學說，聯想之學說等，均應予以精密的檢證。

四，實體與現實之學說(28)，與心理哲學非常接近，前者假定精神的本體(29)，後者為直接所予之意識，而保証組織精神的實在者也。

五，主知論與主意識之對立，與心理哲學有密切之關係，主知論以精神的經驗之究極的要素，為知識之過程，而主意識則以意志現象，視為精神生活一般的特性。

關於此種哲學的心理學之性質，在認識論的著述，及形而上學的著述之範圍內，論究甚多，至以哲學的心理學，為獨立之學科，在現代最初有此企

transference (13) Mesmerism, (14) Physical phenomena (15) Poltergeist (16) Parapsychologie (17) Society for psychical Reserch (18) Podmore (19) Grassest, (20) Baret (21) H. Sidgwick (22) Gurney (23) C. Richet 1850- (24) Th. Flournoy (25) E. morselli 1852- (26) Boatzzi (27) S. Freud (28) Theory of su-

圖者爲雷姆克(30)及拉得(31)之「精神哲學」(32)，其他如佛爾克曼(33)，溫德，赫甫丁，詹姆士，拜翁(34)，狄堅納(35)，約得(36)，卡拉士(37)，哈姆士(38)，歲別克(39)等所著之心理學，皆有哲學的傾向也。

第二節 數理哲學

在希臘埃勒阿學派巴美尼得士之高弟子崔龍之精銳的辨証法，論證運動之不存在，譬如阿吉勒士(40)以非常的速度，不能追及一緩步之龜，何則？設阿吉勒士所立之地爲A，龜所立之地爲B。龜之速度爲阿吉勒士之百分之一。阿吉勒士由A達於B時，而龜已至A B百分之一地點C。殆阿吉勒士由B達於C時，而龜已至B C百分之一地點D；及阿吉勒士由C達於D時，而龜已至C D百分之一之地點E。如是阿吉勒士之速度雖快，亦永久不能追及一緩步之龜也。此種論證，在常人必笑其妄誕，然細察之，此結論實不易破滅也。

蓋爲此問題之焦點者，爲連續，微分，無限之問題，亦爲哲學上最困難之問題，二千餘年來，尙未解決者也，然此問題，於十九世紀之後期，因教

stantiality and actuality (29) Mind-substance (30) J. Rehmke (31) G. T. Ladd (32) The philosophy of mind (33) W. Volkman (34) A. Bain (35) E. B. Titchener (36) F. J. (37) E. A. Carus (38) F. Harms (39) H. Siebeck (40) Achilles

學上之新發展，認此問題，有深遠之意義，同時潛伏於其根底之根本問題——連續，微分，無限等問題，乃得正當之解決。

羅素謂十九世紀哲學界最大之收穫，為數學上之躍進的發展，關於時間，空間，連續，無限等問題，尤其為無限之概念之意義，有充分的闡明也。展開此事業者，為數學的天才丕斯朱拉士(1)，得得金(2)，及康脫爾(3)。而羅素則繼承此等天才之偉業，而以數學之基礎，置於純粹論理之上，謂連續，無限等概念，乃為離直觀的論理的思惟所構成者也。對於數學之公理，施以嚴密的論理的檢閱，凡不能為論理的證明者。則一概捨棄之，僅容認其能為論理的證明者，對於一切問題，均予以合理的答解。代替以前形而上學者之曖昧的答解，彼在哲學上之改造的革命的態度，實原於此，其近著之『數學與形而上學』，即所以示今後之形而上學，唯有立於數學之基礎上，乃能為真實的發展也。(參看本篇第二章第三節)

一、數學哲學之基本概念

(A) 數學哲學之第一問題，即關於自然數之成立，自然數在數學中之理

數學哲學之
基本概念

自然數之

(1) Weierstrass, 1815-97

(2) Dedekind, 1831-1916

(3) Cantor

論爲最根本的，其他數之階級及系列，皆由此成立者，即克羅列格爾(1)所謂數學之數論化(2)，而在現在尙嚴密論理的數學，自然數之概念，爲若干公理之體系所規定之對象，公理之規定以外，未具有無何等內容，至於與計算事物之所謂自然數，一致與否，則非所問也。希爾伯特(3)稱爲公理主義(4)，即現代數學上一般所採用之主義，科學的數學，即建立於此主義之上者。不過有一規制的約束，即公理間不得互相矛盾，然此規制的約束之根據，則又非所問也，哲學即在批評此假定與根據。

關於自然數之成立，在數學上最廣汎之意見，即赫爾姆霍茲及克羅列格爾所主張之數學的經驗論(5)，謂數之理解，由於計算經驗的事物，如以一二三等名稱記號，配列于事物之集團，而計算之，卽爲集團之數，吾人因此卽理解數之概念，基於此種概念，數卽吾人爲計算實物所規制的名稱記號，自其相互關係，乃演繹而成數學之根本原理也。然以此種計算作用之心理的事實，爲數理原則之基礎，在哲學上尙未能予以承認，蓋以經驗的事物之計算作用，爲數理成立之根據，則與經驗的計算作用無關係的任意的數，吾人

(1) Kronecker, 1833-1891

(4) Hilbert

(2) Arithmetisierung

(5) Mathematischer Kritizismus

(3) Axiomatik

數學的唯名論

根本系列

又何能知其爲數理之對象乎？故公理主義，自數理之立場言之，不得不否定經驗論也。可知數理之對象，非具計算作用之名稱符號，乃公理所規制之概念，此概念乃超越經驗的事物，而獨立展開於任意之數者也。故以數理爲名稱記號關係之數學的唯名論(1)，在哲學亦已失其立足地。

予自然數之生成以根據者，爲自覺的反省的思惟之無限發展，如以任意之A爲思惟之對象，此A乃與非A對立，方能定立者也。然就A與非A全體思惟時，必思惟一A與非A統一之B。由B之思惟，更及於非B，由B與非B之統一的思惟，必然發見一統一的形式C，如是乃發展而成ABC……之系列，此系列乃由思惟之順次追溯其背景時所生成之具體的意象，此即爲根本系列，在現今數學中爲最普遍最根本之概念「羣」(2)與「集合」(3)，即由此無限系列而成，此無限集合之概念，非一般經驗所能理解者也。

自然數之基本要素1，與相等的另一1，相對定立，由A與非A反省的綜合，乃生成「1」 ∞ 更由B與非B之綜合相對應而成「1+1」 ∞ 如是乃生1 2 3……之自然數，此自然數可造成順序排列之系列，稱根本系列，爲自然數

(1) Mathematischer Nominalismus

(2) Gruppe

(3) Menge

生成之論理的基礎，其自身即含有無限發展之系列，如 M_1, M_2, \dots, M_n 之系列，而 M_n 之背景為非 M_n ，由 M_0 與非 M_n 之統一的思惟，乃成立一新項 $\aleph_{\alpha+1}$ 。如是全體與部分對應，自然數全體，乃具有無限之意義，得金將此思想為嚴密論理的開展，其根據即存在於此反省的思惟發展之無限性也。惟自然數之全體 1 2 3 … 的順序，不能全部舉出，其發展過程之全體，惟有基於直觀之統一，乃能思惟之也。

近代集合論(1)之創立者康脫爾，更組織超限集合論，以根本概念的自然數全體之集合數，表示『基零』(2)，順序至於 \aleph 。所謂超限(3)者，乃指對於假無限(即普通順次增加不定之無限，而實則為動的有限者)之一定的實無限，而以基零及 \aleph 為單位，規定超限數之計算，以開拓數學之新的一部門，惟此種超限數，僅能以自然數生成之思惟過程的全體，為統一的理念之理想的對象，乃有可能也。博安喇雷對於超限數之集合論，雖指摘其矛盾而否定之，然仍不失為數學的有用之概念也。

基於思惟之論理的發展，由相等的 1，以生任意大之 n ，由 n 以造成無

(1) Theory of aggregates

(2) Aleph Null

(3) Transfinite

限系列 $n+1, n+2, n+3, \dots$ 或 n_1, n_2, n_3, \dots ，使成爲數學之公理，苟無此根據，則決定公理之對象，不能保證其爲計算事物之自然數，故必明自然數生成之理論，予公理以基礎，方能理解數之適用也。

有理數

(B) 有理數，無理數，及連續數：數之實際演算，可由自然數生成之原理，以理解其根據，加法及乘法，於自然數之範圍內，常常可能。惟除法在自然數之範圍內，必須被除數 m 爲除數 n 之整倍數，乃有可能， $\frac{m}{n}$ 乃可以認爲有理數之階級，然此形式的新的階級之數，既爲一般所承認之數的對象，即不可不具有哲學的基礎。同樣，關於派生的概念之形式主義(1)，亦須具有哲學的基礎也。

有理數之
生成及其
根據

然則有理數，究有何種根據以生成乎？自然數之系列 $1, 2, 3, \dots, n$ ，吾人知其由直觀之統一，爲概念的構成。而自然數之階段 1 ，爲絕對的數的對象，故由相對的 n/n ，而思惟 $1/n$ 之單位，爲無限過程之思惟的根本的要求也。蓋將直觀中所含有之內面關係，使其概念化，爲思惟之本性，更由抽象以漸次進於具體，故有理數乃較自然數更爲具體的思惟的產物，因此任意

(1) Formalism

之有理數 m/n 乃得正當之根據也。然 n 爲任意之自然數，可以思惟爲任意之大及任意之小，在集合論所謂具有聯合的(1)性質者也。有理數與有理數之間，必挾有第三之有理數，此系列之性質，名爲分布之稠密(2)，全有理數之系列，必稠密而同時聯接者也。

在有理數之範圍內，除法爲一般的可能，然在開方不一定可能，如 $\sqrt{2}$ 即爲無意義也，因此在數學更可導入無理數，使一般開方之可能，無理數在康脫爾，歪斯朱拉士之方法，導入無限小數之『極限值』。視爲無理數之新級數。故無理數亦與有理數同，包括極廣之數之系列，在實數之體系中，任何有理數之遞昇遞降之系列，皆含有極限也。

然由極限以導入無理數之思想，究有如何根據？有理數系列之極限，非有理數自身『所予』，乃爲思惟之躍進，惟無論以如何小之 $1/n$ 爲單位，不能達於終極，蓋二有理數之間，尚殘存有極小的單位，可以構成直觀的統一者也。直觀爲連續的，故系列亦即所以表示連續體，此連續體，不能離直觀的統一與概念的思惟所能理解者也。

(1) Cohesive

(2) Dense everywhere or compact

(C)，零，負數，及虛數；除法及開方之演算，數學者常導入有理數及無理數，惟在減法中，苟被減數大於減數，基於數之生成的原理，常保證其可能，然減數大於被減數時，則不可能也，因此數學者於零以外之實數，假定有一與實數一致之負數，基於形式不易之原則，負數亦可視為新的數之階級，此負數之成立，果何所根據乎？

負數之成立：自一點向兩反對方向延長之直線，一方稱為正數，其正反對之方面，稱為負數，正負均可以為無限系列之發展，『零』即相對關係之起點，由 $+1$ 之關係，可以生成正數之系列，由 -1 之關係，可以生成負數之系列，由此可知負數與正數同時存在，有理數與實數，均有正負兩方面，在此範圍內，任何減法，均有可能，是故負數成立之根據，實存於 1 之相對性，此相對性之 1 ，與絕對的正整數之 1 不同也。

在負數之階級內，求奇數乘根之開方的演算，如 \sqrt{x} 常導入虛數以解之，而以 $\sqrt{-1}$ 為新的虛數單位 i ，任意之虛數 bi 與實數 a 之結合，即成複素數 $a+bi$ 。此複素數為包括實數及虛數之一般的數之階級，此數即高士(1)之幾何學的

(1) Gauss, 1777—1855

表現所示：平面上之直交坐標系， $x = a + bi$ 之點相當，然此表現之根據，自非『所予』，而以數之生成之思惟為基礎也。

正數與負數，均以零為起點，向相反對之兩方，可以造成無限延長之系列，即於各正數，以 -1 乘之，亦生成與絕對值相同之負數，自一方之系列，轉入他方之系列，有 $\times(-1)$ 之間隙，然於思惟之背景直觀，任何體系之要素，均成於連續的統一，即不連續之對象，成一體系時，亦僅能於連續的背景，乃能思惟之也，其故因具體的思惟之發展，不連續之間隙，亦由連續之概念所構成，為思惟必然的要求也。即正數與負數之間隙，亦為連續的構成，此為導入虛數之根據。無理數基於值之連續，而虛數基於方向之連續，來布尼茲稱虛數為『不可思議的有與非有之中間物』。

因 i 之定立，由 $+a$ 移於 $-a$ 之中間，有虛數 ai 之存在，而虛數之相互關係，完全與實數系列中要素之相互關係相等，此虛數系列，與實數系列，同為連續的，今以任意之數 a 為構成虛數系列之起點零，即可以生成 $a + ai, a + 2ai, \dots$ 之系列，一般為 $a + ni$ 之複素數，複素數之體系，乃具有二次元的系

複素數

列之系列，惟複素數，除思惟的概念的構成以外無根據也。複素數在實際上不止於二次元的複素數，一般可進於 n 次元，唯在實用上，特加以限制耳，故普通數學上，僅止於二次元的複素數，而以之爲一般的數之階級，並包括其他數之階級也。

(1) 變數，函數，及微積分：在今日之解析(1)，不僅止於各個之系列，更發展爲實變數，複素變數之函數論，其基礎即微積分之概念。

在嚴密數學之見地，變數爲無定數值之記號，一變數 x 之值，對於其他變數 y 之一個或數個之值，基於一定之法則以規定者，其法則稱爲函數， y 即 x 之函數，此時自變數 x ，與數從變 y ，無連續之限制，函數即羅素所謂『系列之雙關關係』(2)，然數理之對象，非單純之記號，乃爲概念的思惟，僅依形式的數學的定義，不能理解其本質者也，故不連續變數及不連續函數，亦可作爲連續的思攷之。而複素變數，亦可視爲實變數之複合。

實變數 x ，於 a 與 b 之間，可以包攝任何數值之概念，故變數乃爲其區間中各個數值之特殊相，而非普遍的共相。普通數學，以變數爲對於值之變

變數及函數

變數與函數之關係

(1) Analysis

(2) Correlation of series

常數

化之量，譬如甲量起變化時，乙量因之而亦起變化，甲爲自變數，乙爲被變數，甲稱變數，乙稱函數。例如貨物之價，常因其量之變化而起變化，貨物之價，即量之函數。圓周及其面積，常因其半徑之變化而起變化，圓周及面積，即半徑之函數。與變數之變化無關係，而有一定之值者，稱爲常數或恆數，如圓周率是也。變數與函數之關係。在哲學的思惟中，爲自己發展之具體的一般相，此一般相，非機械的結合，乃思惟之具體的所產，數生成之思惟，至變數及函數，乃達於完全具體的階段也。

微分

微積分之發明者來布尼茲，以 dx dy 爲有限量之無限小之差，以 dy 及 dx 爲求 y 及 x 之微分之誘導函數（微係數），誘導函數，常以 $\frac{dy}{dx}$ 之記號表示之，此微分係數，哲學的究何所表示乎？是不外用 x 之函數，以規定變數 y 之生成發展之原理而已。如 y 爲 x 之函數時， y 之每一微分點，由 x 以規定之，然在歪斯拉士所舉之實例，連續函數，有時亦無一定之微分係數，蓋數學的決定微分係數，實不可能，因其值常不斷的振動，故微分係數，僅於哲學的思索，乃有可能也。

積分在普通數學，為微分之逆算，而一般以積分為某函數的級數之各項達於無限小時之總和的極限。積分之記號為 \int ，不定積分，常以 $\int f(x) dx$ 表出之，即 $f(x)$ 為微分係類， dx 為無限小之微分，自 a 至 b 所加之積也。惟此無限級數之總和，不能將每一項舉出而加之，是亦不外基於生成之法則，而總括的思惟之耳。

微分係數所表示之生成原理及其內面的發展，至積分乃達於最具體的規定，其基礎之直觀的根原，始能完全概念的思惟之也，在實際的歷史的事實，自自然數以發展至於微分積分，而就論理的順序言之，以微積分為根本概念之變數及函數，為抽象的自然數之根原的最具體之心象也。

二、數學與人生

數學之目的，果何在乎？通俗的見解，謂數學為圖實用上便利的方法，進一步言之，數學為涵養理性能力，以發見指導實際生活之手段，實用為數學之重要的效能，吾人亦不能否認，惟數學之目的，不僅止於實用。實具有至上之美，所以表至高藝術者也。其所蘊藏之純粹的靈的歡悅，如詩所舍之

純粹的靈的歡悅同樣，常顯示於吾人，以滿足吾人之內心生活也。故數學不僅為吾人應當學習之一課目，實為吾人日常思想之一部，於吾人之現實生活，為永遠之第二義的善，為理論與可能間不斷的調和，然一般數學研究者，於其事業中，罕有此種意識的企圖者也。

數學之特質，為嚴密的論理的推理，論理法則之於數學，猶如鐵骨之於建築，其論證之連鎖，無論為部分的或全體的，在本質上，最能表示一般的真理，故數學之主要目的，在喚起學習者對於理性的信仰，及對於真理的確信，與價值之確信，以征服對於抽象理論之本能的懷疑精神也。

代數學之初步，一般均感覺多大之困難，尤以使用文字，為不可思議，更不能理解其有具體之目的，在事實上，代數學最能代表一般真理，此一般真理，通於現實的及可想的事物之全部者也。由代數之運用，可以達於無限之概念——如微積分及高等數學之全部，數學之神祕的堂殿，乃得啓發之，其廣大之地域，亦為現代學者所開拓而占領之也。

關於無限問題之假設，以及過去為謬誤與曖昧及詭辨所封鎖之種種研究

，由論理的方法，以確保其嚴密的科學性，蓋無論任何命題，必有其論理的中心，以保證其確實性，由論理的論證，使學者直覺統一與必然，恍如劇之開展，愛系統，愛相互關係，此為知的衝動最深奧的本源，亦唯有於數理之世界，乃能自由活躍也。

記號論理學

以數學為『記號論理學』，亞里斯多德已發其端緒，而使其完成的發展者，為十九世紀及現代學者之努力，數之全體，由基礎法則之集合，為必然的開展，其整然之秩序，與均衡之姿態，呈全體的知的美觀，使人類對於屬於抽象世界之美的知識，起無限的憧憬，而引導人類入於絕對必然的境地，此絕對必然的境地，即可想的世界，而非現實的世界，吾人惟於此境地，乃能建築永久的住宅，而感覺無限的滿足也。

數學世界

數學之世界，不僅為離吾人思想之獨立的實在（唯心論，觀念論），其原則乃普遍存在於宇宙全體者也，其壁壘之森嚴，非任何懷疑論的武器所能攻破，蓋現實世界文明之開展中，（無論物質的與精神的），數學即其最大之連鎖也。

道德生活之健全，足以促進人類之向上，而道德生活中最主要之道德，即爲愛好真理，數學即對於愛好真理怯懦之人，予以勇氣者也，數學之最高價值，即存乎此，數學與人生之關係，於此可見矣。（參看第五篇第二章第三節）

第三節 物理哲學

現代學術界最大之成績，即發現科學與哲學之密切關係，其主要原因，爲愛斯坦因相對性原理之誘導，在物理學上空間及時間問題之思想的變化，顯明爲哲學的問題，由哲學的思惟，影響於科學之變化，爲過去科學界所未曾豫期者也。而科學與哲學之目的，同爲探求普遍的真理，不過在方法上二者不同而已。當十九世紀之初，哲學與科學之裂痕頗巨，自一八七〇以後，科學者之獨斷的思考，漸次動搖，降及現代，哲學的思考，不容科學等閒視之，故多數科學雜誌中，哲學的論文與科學的論文，立於均衡狀態矣，茲就物理學與哲學之中間問題的最一般者，分別述之於左：

一 假說之導入——時間空間及運動觀念之數理化

在理論物理學中，因感覺要素之消失，所殘餘者，不外時間及空間之形式，然測定此時間及空間之關係，惟有依賴於純粹思惟的計理，以規定之也。一般命題，其內容在經驗上不能實證者，稱爲假說，理論物理學，即以構成假說爲其特色，此假說在補充其不能達到之實際經驗，不過在原理上豫定可以經驗者也。然近世紀之自然科學，重視經驗，而排斥思惟，故培根謂「服從自然，以支配自然」。不能經驗之假說，似與此種精神相反。牛頓繼承蓋律雷之思想，實際試爲自然之數理的組織，亦謂不需假說，然在方法論上，假說實爲物理學之核心，必不可少者也，譬如牛頓關於光現象之說明，所採用之發射說(1)中之光素(2)，顯明爲一種假說，理論物理學，因假說之導入以消失感覺的要素，對於自然，完全爲數量的規定，以充分發揮自然科學之本質。

物理學既以假說爲理論之中心，假說乃爲統一法則而設定者，而法則雖應爲獨立經驗之直接歸納，不過物理學之法則，具此種歸納之內容者甚少，多數之法則，立於假設之上而成立者也。換言之，即以假說解釋經驗的事實

理論物理
學與假說假說與法
則

(1)Emission theory

(2)Light corpusele

，然解釋在無數之方法，均屬可能，故法則一方依屬於假說，同時又可導入假說，理論物理學之業，即以理論使經驗之數理化，而成立法則與假設之有機的關係也。

理論物理學之自然觀，在將感覺要素，還元於計量的要素爲本質，而計量的要素，由時間空間運動以規定之，故時間，空間，及運動，於理論物理學，爲最有根本意義之概念，蓋吾人能直接測定者，限於空間的延長——直綫，其他自複雜的空間量以至於時間，皆可以自分解或投影以測定之，關於運動，可以規定有週期的時間爲單位，而以其倍數表示時間的延長，宛如直綫以測定之，因此時間亦可視爲決定現象之空間之第四次元，以時空爲規定現象界之座標系統也。

物理的時空，爲決定現象界之座標系統，其座標中心，可以任意規定之，故物理的時空，完全爲相對的，而靜止與運動，亦僅能對於此座標爲相對的規定也。惟對於不屬於物質運動之光，電磁氣，輻射熱等之現象，則發生困難之問題，據牛頓之發射說或粒子說(1)，光乃物質的微粒元素，刺戟視神

(1) Corpuscula theory

物理的空
間

相對性原
理與非優
克與得之
空

經而起。霍依堅(1)則倡波動說(2)。湯姆士耶翁(3)，則以光乃起於色之相互干涉。甫勒士列爾(4)，依偏光之實驗，而確定波動之橫波，光乃發光體之分子振動，由彌漫於空間之「以索爾」所起之橫波的振動所傳播，華拉得(5)及馬克斯限爾(6)之光的電磁說(7)，謂光為電磁波動之一種，「以索爾」僅為電磁力之力場之意義而已，「以索爾」亦不以之為一種不可知之媒質，而視為物理的空間，為物理作用及力之移動的場所者也。據邁傑爾孫(8)及莫雷(9)於一八七九年之實驗，確定光之傳播，對於任何觀測者，有同一之速度，閩柯斯基(10)於三元的空間外，以時間為世界之第四次元，普通物理的空間之一點，實為自(+8)至(-8)之永久歷程之世界綫，故時間及空間，不許為獨立的思考，是以物理的時間空間之測定，不能超出於相對的關係也。愛斯堪恩運用此原則，於萬有引力之理論，亦以相對性原理以建設之，謂萬有引力場，具有第四次元的空間之「歪」，為「非優克里得」(11)幾何學的曲率的空間也。

物理學的時間空間及運動，完全為相對的，然自數學的見地，亦可視為絕對思考之。基於先驗的思惟之本性，以決定任意之單位，而成一完全與運

(1) Huygen 1629—1696 (2) Wave theory (3) Thomas young 1773—1825
(4) Fresnel 1788—1827 (5) Faraday 1791—1867 (6) Maxwell 1831—79
(7) Electro magnetic theory of Light (8) Michelson (9) Morley (10) Min
kowski 1864—1909 (11) Non-Euclid

續數相對應之形象，如此之時空，乃具有絕對的意義，即物理學之相對的時空，其思惟亦可構成如此絕對之形象，如是之時空，爲現實經驗中時空之延長所不能實現之理念，不過於思惟之本性上，有必然的意味者也。故牛頓繼承蓋律雷之反省的實在論，以感覺的經驗所能認識的時空，爲相對的假相，而由理性的思惟，於其本性上一樣經過之時間，與其本性上其他之時間無關係，而恆常不動之空間，乃爲絕對的實在，相對的空間，不過爲絕對的空間之一部份而可以測度者，然此畢竟爲吾人先驗的思惟，使其具體化而已，其爲獨斷的臆見，觀康德之先驗的觀念論，即可以瞭然，然不以之爲實體，僅視爲思惟之理念，尙不失爲正當也。同樣關於運動，可經驗的現實的運動，全然爲相對的，牛頓所主張對於絕對空間之絕對運動，亦僅存於理念，乃不能爲經驗的認識者也。

理念之絕對空間中，以其有連續的綫，與時間之直綫相對應，而作爲對於時間變化之連續函數時，亦可理念的思惟絕對運動。一般相對的規定，亦豫想此絕對的理念，乃有可能也。在思惟之本性上，即先驗的定立此理念，數

學之所以爲自然科學之基本方法者，職是故也。思惟爲不變不動的空間之座標軸者，與諾曼(1)之『a體』(2)相當，諾曼謂情性律（一物不受他物體之影響時，爲一樣之直綫運動），僅存於絕對的空間，故導入a體，爲認識此種物體運動之標準，此a體非普通之物體，乃存在於絕對空間之剛體，不受引力之作用者，然此亦不外爲理念的空間中，想像之絕座標系而已。諾曼後改a體之名爲『a軸系』(3)，正適應於此意也。以絕對運動，爲絕對時空之函數關係，即爲純粹數學之一分科——純粹運動學(4)，此純粹運動學，爲對於經驗的認識之理想的極限也。

二 物理學的實體及因果之概念

經驗之對象『物』，不外爲比較恆常之內容，爲空間的統一者也。換言之，即基於吾人思惟之根本要求『同一律』，對於同一之對象，而時間的空間的將直觀之內容，統一組織之成果，謂之物。故物不能離屬性而獨自存在，屬性之統一，乃能稱之爲物，然物的屬性之內容，乃於直觀所予之感覺內容，就其比較有恆常性者思惟之結果，不能有絕對的妥當性，故在理論物理學，

(1)C. Neumann

(4)Reine phoronomie

(2)Körper a

(3)a—Axonen system

不能予以承認，此種普遍妥當性的要求，惟以不可分的形式的要求，置換其感覺的要素，乃有可能也。此不可分的要素，即廣義意味的原子，原子之屬性，僅能計量的規定，其各種結合，與吾人之感覺機關相對應，以呈現種種之屬性，此為物理學之方法上極自然的思惟，然經驗界，不僅空間的有種種不同之異質，且時間的呈不斷的變化，所謂自然現象者，不外為表示此變化之概念而已，是故原子之集合，亦為此變化的說明，原子集合之個別的或集團的運動，為物理學的思惟之終極的基本現象，此為科學的物理學，尙未發達之希臘時代，德莫克里多士組織機械觀所採用之原子論的見地。近代蓋律雷所建立之物理學的世界觀，乃繼承此思想者也。原子論機械觀(1)，古今概同一轍，所不同者，僅原子之屬性，及係關之規定之差異而已。

原子乃經驗的事物之感覺的屬性，還元於普遍關係，所構成之概念，不僅具有多少時間的恆常性，且要求永久不變之恆常性，複雜而多樣的物之變化，歸於此原子結合之差異，原子自身，思惟為不變者也。此不變不滅之原子，與普通經驗之物區別，稱為實體(2)。此實體乃超越感覺，而僅止於思惟

(1) Atomistic Mechanism

(2) Substance

波埃爾之
化學原子說

阿佛加
朱佛之
分子說

者，其規定乃永久不能經驗之概念之規定，含蓄不能經驗的概念之命題，在經驗的科學，稱爲假說，原子即假說的概念，其規定乃除去感覺內容，而使經驗的事實，完全普遍化者也。其規定因物理學之進步，有種種的變遷，自屬當然，自希臘德莫克里多士，經埃必鳩拉士，以至近世紀初期之自然哲學者，均採用之，蓋律雷亦以原子具有幾何學的規定，此思想即英國化學家波埃爾(1)亦具有之，彼以激動衝突的原子之凹凸嵌合，說明化學變化，至達爾東(2)，乃提出化學的原子說，以原子之相異，非形狀而爲重量，物質原子，與其他物質原子，基於化學的親和力，爲比例的結合，以生種種物質，彼之原子說(3)，於原子的自然觀，劃一時代也。然關於氣體之溫度壓力等關係，此化學的原子，即不能適用，有假定他種原子之必要，阿佛加朱(4)之分子說(5)，於種種氣體，假定同一之容積，有同數之分子，化合物之氣體之分子，由數個原子而成，即元素之氣體分子，亦由數個原子而成，物體的終極的要素爲分子，此分子更由若干原子而成，原子僅於化學變化之際，乃呈現者也。因此區別化學現象與物理現象，而以化學現象，起因於化學的愛力，非

(1) Boyle, 1629-1191

(4) Avogadro, 1776-1856

(2) Dalton 1766-1844

(5) Molecular theory 1881

(3) Atomic theory 1803

機械的所能說明者，應自物理學之範圍除外，視物理學上之原子爲分子，以分子說明音熱之現象也。電氣研究之進步，自電解及真空放電，與鐳(1)之發現，爲中心之放射現象，以導入電子(2)之概念，及至現在，以原子爲電子之集合系統，以分子爲原子之集合系統，以物體爲分子之集團，如化學現象，電磁氣，光之現象等，皆以電子作用說明之，凡自然現象，莫不自電子的見地，爲物理的說明也，古代之原子，因幾何學的形狀大小而異，因物質之不同，而有無限之種類，化學的原子之相異，歸於重量之差，亦因九十種許之元素而異，而電爲力的單元，僅分二種，即力之作用方向與大小之差異，吾人經驗之單純普遍化，至電子已達於極致，無限之自然現象，乃歸於一般的最單純的現象也。

現在電力之學自然觀，自實體問題之見地觀之，有重要之意義，蓋原子最初由感覺要素之置換，而爲單純要素之定立，以成永久不變之實體。自然界之原子，不生不滅，能維持其恆常的質量，所謂拉弗塞爾之原理(3)，即物質不滅之法則(4)，質量由重量以表示者，稱爲重力的質量(5)，與惰性比例思

(1) Radium, 1893 發見

(2) Electron

(3) Lavoisier's principle

(4) Principle of conservation of Matter

(5) Gravitational Mass

惟之，稱惰性的質量(1)，自第二之見地觀之，電子即其運動之際，由自己之感應而生起之電磁的質量(2)，(此爲一八八一年湯姆孫(3)所導入)，質量爲變化的，陰電子均歸於此電磁的質量，唯陽電子乃具有力學的惰性的質量，二者所成立之物體，未有不變者也。物質既爲非恆常的，故質量亦不能爲實體的原子之根本規定，由此可知電子論實與愛因斯坦之相對性原理相提攜，在推翻牛頓力學之絕對真理性，重力之質量，乃依存於重力之場，物體在地球之質量上，實因位置而變化者也。

現在以電子爲實體，以電量爲恆常不變，是亦不外爲一種假定，實際，電氣不外存於電場之勢力(4)而已，電之存在，亦不過爲電場之周圍，有勢力的分布之意義，而電子不過爲勢力的分布之中心，是故以電子爲不生不滅，實際上即以電場之勢力爲不生不滅之實體也。

『勢力』先于電磁的自然觀，於機械的自然觀時代，即已發見其恆常不滅，如英之爵爾(5)，德之邁歐(6)，自熱力之工作量，以進於熱與機械工作，而主張勢力之量的不增不減，至赫爾姆霍茲，乃完成此思想，以說明一切現象

勢力恆存
之法則

電場勢力

(1) Inertial Mass

(4) Energy

(2) Apparent or Electromagnetic Mass

(5) Joule 1818-89

(3) Thomson J. J.

(6) Mayer, R. 1814-1878

之工作量的關係，以明全自然界勢力總量之恆常不變，此勢力恆存之法則(1)，與機械的自然觀，有密切之關係，然勢力之概念，不僅限於機械的勢力，如電磁的勢力，即不屬之，因此勢力恆存之法則，進而為最概括的自然科學之原理也。阿斯特瓦得以勢力為真的實體，由熱力學函數(2)增加之法則，而倡勢力之現象論(3)。

實際上質量為可變的，且電磁氣及光之現象，不能還元於物質的機械的過程，故不許以物質為恆常不變之實體，此以勢力為恆常不變之實體，較優於以物質為恆存之實體，蓋電子之恆常不變，仍歸於電場之勢力之恆常不變也。故現在實用物理學，採用勢力為實體，而以電子包括於勢力也。勢力為最普遍的單一量，於自然科學之普遍的要求，完全適應，統一的普遍的實體，在自然科學中，無有優於此者，今後假令電子更以其他之單元代之，勢力之實體的概念，不容易變更也。

關於此勢力實體，更宜注意之重要點，即最近研究之量子論(4)所表示之勢力原子觀。最初之物理學的世界觀，欲以單純普遍的要素之數量的關係，

(1) Principle of conservation of Energy

(2) Entropy

(3) Energetische phänomenologie

(4) Quanten theorie

空
間
連
續
說

以理解複雜多樣之物質界的現象，以物質原子，爲自然之終極的現象，此種原子的機械觀，甚屬自然。至近世紀之初，笛卡兒將物質與延長(空間)同視，否定虛空之空間，謂有空間之處，即有物質，并思惟此延長之空間爲無限可分，而且爲連續的，否定不可分之原子，而主張連續說(1)，然在物體之壓縮，凝縮，吸收，擴散等現象，以至音熱等現象，物理的自然觀之大勢，均傾向於原子論也。自蓋律雷，牛頓之物理學以來，以萬有引力之法則所支持之原子運動，解釋一切現象，爲物理學之中心思想，即光，電磁，及化學變化等現象，欲以機械的模型(2)說明之也。

侯
爾
茲
之
力
學

激底的機械的原子論，即爲侯爾茲(3)之力學，彼以終極的單純的物質運動，說明一切自然現象，於時間，空間，及質量之基本概念上，以構成全自然觀也。彼謂所存在者，僅可視的物質，與不可視的物質運動勢力而已。所謂潛在的勢力，電磁的勢力，化學的勢力，熱勢力等，皆不外爲運動的勢力，然此種體系，現代有名之物理學者普蘭克(4)，評之爲一種物理學的信仰之告白，以化學現象，電磁現象等，乃機械的說明所不可能，而歸於力的原子

(1)Kontinuitats theorie

(2)Mechanical Model

(3)Hertz 1852-94

(4)Planck

之電子作用，以電磁力的力學觀，代機械觀，以力的原子，代物質原子也。然此種見解，乃豫想運動勢力之分割，不能超越原子力之一定之界限者也。如物質的分子振動所起之波動，由大的波長之波動，移于於小的波長之波動，其分子之大小，不能分解至某程度以上。即由電子之振動所起之輻射線之力的波動，亦屬同樣也。其勢力存於一定素量(1)之倍數，素量以下，即不能分割，此普蘭克之勢力原子說(2)。自亞里斯多德以來，所信爲自然現象中作用連續之信條，完全毀棄，而採用勢力實體之原子觀也。惟此量子的輻射與電子之運動，究有何種關係之問題，則尙俟展開，至以勢力爲實體之原子論，於物理學之方法論上，實有重大之意義也。

此外因果概念，於物理學之理解，亦有深甚之關係，因果之意味，乃常識經驗中，兩現象間繼起之必然的關係，以自然科學之量的規定爲立場時，可視爲函數關係理解之也。如以原因的現象之量的規定U，爲自變數，以結果的現象之量的規定W，爲被變數，其函數關係 $W = f(U)$ ，即可思惟爲因果關係也。其函數F之規定，即作成因果法之內容者也。故在物理學，以表明

(1)Quantum

(2)Energie quanten

一系統狀態之量的規定 Z ，爲時間 T 之函數，則 $N \parallel \dot{Z}(T)$ ，即所以表示因果也。波安開雷謂物理的法則，可以用含有定變數 t 之微分方程式表示之，即此意也。然物理現象，一方因因果關係之推移而起必然的變化，同時必維持其實體之不變，如勢力之概念，一方由因果關係(諸形態之分布狀態)而起種種變化，同時其全量有一成不變的性質，以此爲物理的自然觀之實體，爲最適當也。

三 物理學的世界形象

理論物理學概念之成立，已述其大要，由此種種概念適應物理學之認識目的所構成之理論的系統，即物理學之世界形象(1)，其世界形象之時空的規定，全然爲相對的，不認有絕對運動，所謂實體，即勢力的計量概念，由勢力分布形態之變化，乃生起種種現象，而以微分方程式，表示其變化之時間的關係，以認識因果的規定之自然也。

此物理學的世界形象，漸次自經驗中，除去感覺的要素，而代以計量所規定之概念，結果完全超越人類經驗，而必然的數學的關係，乃成爲物理的

物理學的
世界形象的

數學的表
示

(1) Phisikalisches weltbild

世界形象之要素，普蘭克所謂人間主義之超脫，即指此也。其說明的最顯著之實例，即波爾茲曼(1)之統計力學，此為理解物理學之方法最重要之著作，惟基於公算論之統計力學，亦僅於原子論之假定上，乃有可能，可知物理學的世界相，漸次脫離人間的要素，以獲得與經驗的事情獨立之普遍性，普蘭克之批判的方法論，即提倡此精神者也。

物理學之理論，必須導入假說，以排除感覺要素，而組織計量關係之系統，方能成立普遍的世界相。此世界相，乃吾人感覺所不能經驗者（如原子，電子，勢力，量子等）也。苟吾人之感覺能力，漸次發達，而能實際經驗此等實體時，則此等實體，在理論上，已不能為終極之實體，更要乘終極的非經驗的要素也。現在物理學所視為物質分子者，思惟與物體有同一之感覺屬性，僅大小之不同而已，然此決非終極的實體，故有原子電子等之組成，此終極的實體，僅能計量的規定，不能為經驗的認識者也。科學者或亦以化學變化，電離，放射現象等，為原子或電子之經驗，亦未可知，不過實際所經驗者，決非原子電子，而為原子電子所表現之計量關係，以勢力量子為實

(1) Boltzmann 1844-1906

物理學的
世界相為
關係的世
界相

體，更爲顯明，蓋勢力決不能經驗，所經驗者，爲實體所含有計量關係之概念而已，故此種實體，不能離計量關係而存在，由此可知物理學的實體，亦僅於適應學之認識目的，所構成之關係概念而已，故博安開雷謂物理學的世界相，爲關係的世界相也。

假說成立
之要件

假說之預
言性

然物理學之法則，由實際經驗之事實歸納而成者甚少，多由假說之導入以解釋之，故理論物理學之全體，均帶有假說的性質，而假說或竟爲理論全體之樞軸。然假說之目的，在以數量的概念，代感覺的內容，其要件有三：(1)不能自己矛盾。(2)不能與其他被承認之理論矛盾。(3)其數學的歸結，須與經驗的事實，充分的近似，縱令其欠缺論理的必然性。惟在同一範圍內，諸種假說，雖各有解釋之自由，然吾人對於此多數之假說，有選擇之自由，選擇之標準惟何？博安開雷主張簡單便利，爲選擇之標準，然此標準，不能離個人的好惡，故超個人的標準，即論理的必要與充分，換言之，即假說於構成物理學之理論，必要而且充分者，假說之理論，不僅可以說明現在經驗的事實，並可以豫言將來之事實者也。如預言不能實現，理論不能檢證時，則

施以補正，以期理論之統一，博安開雷謂能順應種種新事實之理論，即爲至善的理論，理論常因新事實之發現而改正，由此點觀之，真理之理論的統一，亦僅止於理想而已。

假說之理論，既可以自由補充，則假說之正否，於實際之結果，亦無多大之影響，假說之中，其位置尙未確定者，惟於研究之際，必要上設一假說，以爲實驗上之指導，而因將來之經驗，可以預想隨時改廢者，稱爲作業假說(1)，一切假說，於某種意義，均可稱爲作業假說，普蘭克謂理論之歸一，造成統一的世界相，爲假說之目的，故物理學的世界相，亦僅能永遠立於假說之上也。

第四節 生物哲學

生物學爲自然科學之一分科，以發見普遍的法則爲目的者也。自吾人日常之經驗，生物現象與其他無機現象區別之根據，一存於目的手段之關係，苟離此合目的性之概念，僅自普通因果關係之見地觀之，生物現象與一般自然現象，無特別區別之理由也。是故合目的性之概念，爲成立生物現象之構

(1) Working Hypothesis

康德之意見

合目的性與有機的關係

合目的性與因果之法則

成的範疇，吾人應認為有先天的性質，康德謂概念無客觀的妥當性，僅有主觀的意義，僅視為規制的原理，供研究之指導者。故自自然界構成之範疇中，除去此合目的性，並謂生物的現象，不能由單純之因果以理解之。康德之認識論，以確定數學及物理學之基礎，為主要的，於生物現象，尙未曾重視，故有此偏見也。吾人於物理學之認識未確定以前，不得不承認生物現象，為先科學經驗之特殊的對象，而以合目的性之範疇，為經驗之構成形式，此合目的性之概念，乃由有機的關係而生。至於僅有單純的因果關係之現象的集合，全體不過為部分之總和；而生物現象之全體，乃由部分所規定者，前者為機械的關係，後者為有機的關係，康德對於生物學，亦持此見解者也。

生物現象，雖由合目的性之範疇以構成之，然亦不排斥因果法的認識，蓋有目的手段關係之現象體系，亦可由因果關係以認識之，惟不能完全認識其關係，生物現象之合目的性之特色，即存乎此，以某現象為手段所生起之現象，前者相當於原因的結果，可由因果法以認識之，然前者之生起，為

對於後者之目的的手段，究如何規定乎？此因果法則所不能認識者也，然以生物現象，自一般科學之見地，以發見因果法爲目的，自屬可能，証之生物化學(1)之進步，可以瞭然矣。

生物現象，僅以因果之法則，不能完全認識，蓋生物現象中，如甲以乙爲原因，而生丙之結果之因果法，不能充分滿足吾人思惟的要求，何故以乙爲甲之原因？非先明白其關係不可，此關係乃甲以乙爲手段，含蓄有此目的價值之希求，然價值概念，僅於意志主觀有意義，故生物現象之目的論的考察，亦不外以生物思惟，爲意志主觀而已，生物現象之認識，僅於生物之活動，而因果的予以說明，尙不充分，更要求生物有意志精神也。自然科學之立場，對於價值的現象，以超越價值之普遍化爲目的，僅以客觀的文化價值之史學，爲文化科學之對象，乃有價值意義也。而以生物現象，不能爲文化科學之對象，故視爲價值論的目的論的，乃自然科學之立場所不許者也。在自然科學之立場，因果法之說明，爲窮極的法則，不許導入何種自的論的見解，生物學既爲自然科學之一門，故亦僅能止於此立場也。故生物學，僅能

(1) Biochemistry

分析現象，以發見其間所存之因果法則，除因果法以外，不許加入任何目的論的說明，以合目的性，為自然科學之規制原理，供研究之指導則可，以為自然科學之構成原理，則不可也。

或以合目的性，為生起目的觀念之原因，而以手段活動為結果，換言之，以合目的性，歸之於普通的因果性，而將目的觀，移入於自然科學，是亦不過以目的觀念(精神現象)之生起，為身體運動(物質現象)之原因，顯然與精神物質並行論相背。蓋個人之精神作用，可視為個人精神作用之一定現象理解者，以與精神作用之空間的分界物質(身體)現象相關聯故也。苟離此物質現象，以直觀體驗之內容。為精神之統一，已失其根據矣。故自心身并行的見地觀之，目的觀念之生起的精神現象，必與身體的物質現象，互相依輔也。前者為目的原因(1)，後者為作用原因(2)，作用原因，又稱機械的原因，有目的原因，即有機械的因果，此機械的因果，乃能為自然科學之法則的認識之對象也。

生物之精神現象，不能即為生物學之認識的對象，唯與其並行之身體的

精神物質
並行論

目的原因
與作用原因

生物之精
神現象

(1)Final cause

(2)Efficient cause

物質現象，乃能為研究之對象，精神現象之認識，非生物學而為心理學，其實人類之精神現象，自自然科學之見地言之，亦僅於與身體現象有關係之範圍內，為因果的認識，所謂生理的心理學是也。然此亦屬於廣義的生物學（包含生理學）之一部，若於生物或他人之精神活動，由感情移入，歸於自己之體驗，由客觀的規定以認識之，此種心理學，已非自然科學之心理學，而為哲學之一部門——實在之學。生物之活動，或亦僅能自此立場，方能理解也。人類以外之生物，非文化的所產，自不能有普遍妥當之文化價值，史學僅於人類始有之，生物學始終為自然科學之一部門，故僅能自機械的因果之立場出發，生物現象，乃能為研究之對象，目的觀在自然科學之本性上，不能為生物學之原理也。

古來關於生物現象，多不自機械論說明，而基於生命原理之活力論(1)以說明之，自唯物論之勃興，機械論起而反對活力論，至十六世紀解剖學漸次萌芽，十七世紀生理學之研究漸盛，機械論乃得科學的根據，而以生物個體為一個之機械，為物理的或化學的說明，為生命研究之目的，所謂醫物理學

(1) Vitalism

及醫化學(1)是也，拉夫宋里所著(2)『人間機械論』，為最顯明之機械論的唯物論之代表者也，當時德之生理學者哈勒爾(3)則反對此說，欲實驗的探求生物特有之性質，而以對於筋肉之刺戟性及對於神經之感覺性，自機械論以轉入活力論，至十九世紀之初，對於機械論的唯物論之哲學思潮，起一反動，活力論乃與神秘的直觀的浪漫思潮相俟，而臻於全盛也，如輓近生理學之祖米屋納(4)應用物理化學之法則，以說明生活現象，如血液循環之機制，筋肉及神經之物理現象等，認為有一種特別的生活力，(雖未脫浪漫的自然哲學之思辨法)彌漫於全生物中，調節其化學現象者也。其門人雷蒙(5)，則排斥活力論，而主張生物體內物質之新陳代謝。赫爾姆霍茲(亦米屋納之門人)則力持勢力恆存之法則。十九世紀以來之活力論，完全為機械論所壓倒，達爾文之『種之起源』，更指示機械的說明之路徑，應用自然淘汰，適者生存之原理，由因果的法則，以說明種之起源，乃確定機械論的勢力，其結果形成赫爾爾之形而上學的唯物論的世界觀也。然此種極端的傾向，更足以招致反動，故最近反對機械論而主張活力論之思想，於生物學中，漸占勢力，此稱為新

(1) Jatrophysik. Jatrochemie

(4) J. Muller. 1801-58

(2) Lаметtrie. 1709-51

(5) E. Bois-Reymond 1818-96

(3) Haller. 1708-77

活力論(1)，新活力論與活力論不同者，即不承認生物特有之生活力，而以生物所表現之一切作用，歸之於構成細胞的元素之機械的變化。唯生物中力及物質互相作用之方法，與其運動之形式，有一種特殊之興趣，為無生物所無者也。加之：生物現象中所表現之合目的性，順應性等，究非達爾文所主張之偶然變化之自然淘汰所能說明者，於機械力之上，亦認為有目的原理之必要也。新活力論之代表者杜里舒，所主張之現實態(2)，即使生物，順應其生活條件，而變化其機能，以為順應新條件之自主的能力之源泉也。生物之個體，各有其獨立的現實態，故能成為個體，於機械的因果之原理上，而認有支配此機械的因果之目的原理，乃新生活論之特色也。

合目的性為構成生物現象之範疇，苟否認此合目的性，則生物現象，與一般物質現象無區別之理由也，生物隨目的而行動，與其謂為經驗之結果，所發見之歸納的法則，寧謂為生物現象之先驗的原理，故其行動不能完全為物理學化學之機械的因果法所能規定，自屬當然。如以從目的而行動之原理為生活力，則生活力即生物之特徵，此先驗的所能明白者也。在生物現象中

(1) Neo-Vitalism

(2) Entelechie

，以自然淘汰爲機械的說明，雖亦可思惟爲合目的性，然此非真的合目的性，乃爲機械的現象，蓋生物具有特殊之精神，以意志而追求目的之行動，究非機械論所能說明，故新生沾論，所揭之規制原理，表明自然科學的生物學之界限，自屬止當。且新生沾論與舊生活論異，承認物理的化學的法則，並運用之以發現存在於生物現象中機械的因果的法則也。

問題六

- 1 述現代哲學之範圍。
- 2 現代哲學之主潮爲何？
- 3 述主知主義與反主知主義之必然的因果關係。
- 4 新康德派之中心思想爲何？
- 5 述馬柏希學派之思想的出發點及其哲學體系。
- 6 述西南學派之思想的出發點及其哲學體系。
- 7 述實用主義之內容及其影響。
- 8 歷史哲學對於樸素的歷史之影響何如？

-
- 9 試就現象學及對象論爲概括的說明。
 - 10 試就基礎學及組織學爲概括的說明。
 - 11 述論理王義之國際的開展。
 - 12 述柏格森哲學之內容及其影響。
 - 13 舊形而上學與新形而上學之異點安在？
 - 14 述生物學的形而上學之要點。
 - 15 心理學之認識論的意義何如？
 - 16 述文化科學與歷史哲學之要點。
 - 17 形而上學的思潮，何以能爲世界的開展？
 - 18 新湯姆士主義之宗教的影響何如？
 - 19 科學的心理學與哲學的心理學之關係何如？
 - 20 述心理學之哲學的開展及其範圍。
 - 21 述數理哲學之幾個基本概念。
 - 22 數學爲直觀之學？抑爲理念之學？

-
- 23 述數學與人生之關係價值。
 - 24 假說與科學及哲學之相互關係何如？
 - 25 物理學的時間，空間，及運動之觀念各何如？
 - 26 試述物理學中與哲學最有關係的幾個重要的假說。
 - 27 物理學上之實體及因果之概念何如？
 - 28 物理學的世界相，果爲真實在否？
 - 29 生物之合目的，何以不能爲科學的對象？
 - 30 生物學之科學的研究與哲學的研究各何如？
 - 31 試述機械論與活力論之消長。
 - 32 新活力論之特點安在？
-

索引

(一) 名稱索引

[註] 名稱依出現於書中之先後次序排列之

名稱索引

- Antisthenes. 444—360 B.C. 安梯斯
 崔列士 P.328.
- Aristoxenus. 亞里斯塔克塞諾士 P.
 334.
- Anironikus, about 80 B.C. 安朱洛
 尼柯士 P.334, 341.
- Alexandros, about 200 A.D. 亞歷山
 居洛士 P.334, 341, 364.
- Antoninus, M. A. 121—180 A.D. 安
 多尼留士 P.342.
- Arkesilaos, 315—241 B.C. 阿格緹
 拉阿士 P.342.
- Aenesidemus, about 100 B.C. 埃列緹
 登姆士 P.342.
- Agrippa. (古懷疑派) 愛格拔里
 P.342.
- Antiochus, 98 A.D. 安梯阿克士 P.
 343.
- Anaxarchus. 安那克察哥士 P.345.
- Apolloius. 50 A.D. 亞波羅留士 P.
 345.
- Aplejus. 愛普雷伊士 P.347.
- Alexandria 亞歷山朱尼亞 P.348.
- Aristobles, about 150 B.C. 亞里斯
 脫布洛士 P.348.
- Athenagoras, 安塞那哥拉士 P.354.
- Anobius, 亞諾必悠士 P.354.
- Anselm, 1070—1100 安塞爾姆 P.
- A
- Aristoteles, 384—322 B.C. 亞里斯
 多德 P.5, 57, 58, 68, 73, 102,
 154, 182, 188, 195, 197, 206, 244,
 316, 326, 333, 339, 340, 341, 343,
 358, 362.
- Anaximandros, 611—547 B.C. 安納
 克緹曼朱洛士 P.16, 195, 321.
- Anaximenes, about 590—525 B.C. 安
 納克緹綿列士 P.16, 195, 197,
 321, 322.
- Adam Smith. 1723—90 亞當斯密
 P.26, 282, 388.
- Antiokos, about 68 B.C. 安弟阿哥士
 P.99, 151, 345.
- Anaxagoras, about 500—438 B.C. 安
 那克察哥拉士 P.157, 182, 204,
 205, 321, 325, 328, 329, 345.
- Avenarius, R. 1843—1896 阿芬那
 利士 P.176, —181.
- Augustinus. 345—430 奧格斯丁 P.
 218, 216, 258, 259, 264, 265.
- Aristipos, about 500 B.C. 亞里斯第
 波士 P.267, 327.
- Alexander, 345—323 B.C. 亞歷山大
 P.319, 343.
- Anacharsis, 安納甲緹士 P.320.
- Architas, 亞基達士 P.321.

389.
 Berkeley. G. 1685—1753 柏克雷
 P.25, 85, 105, 135, 165, 199, 367,
 371, 372, 390, 393.
 Bohme, J. 1575—1624 色默 P.41,
 95, 862, 360.
 Bonaventura. 1221—31 波那芬都拉
 P.41.
 Baader. 1765—1841 巴得爾 P.41,
 121.
 Bergson, H. 1859— 柏格森 P.50,
 123, 166, 207, 208.
 Bayle, P. 1647—1706 貝爾 P.69,
 316.
 Bruno, G. 1548—1600 卜魯諾 P.72,
 365.
 Beak, C. 1761—1842 卑克 P.116,
 410.
 Badische school. 巴登學派(西南學
 派) P.116, 144.
 Beneke, F. E. 1798—1854 白列克
 P.142, 465.
 Bonechner, L. 1824—99 布希納爾
 P.157.
 Blingbroke. 1698—1758 波林布洛
 克 P.212.
 Bowre, 博阿 P.212.
 Brendano, F. 1838—1917 卜連達諾
 P.233.
 Bradley, F. H. 1846 布拉得勒 P.244,
 528.
 Boethius, A. M. S. 475—525 博埃
 崔士 P.279.
 Burke, E. 1728—97 巴克 P.281,
 282.

359, 358.
 Abalaranus. 1079—1142 亞巴拉達士
 P.357, 358.
 Albertus. 1193— 亞爾伯叻士 P.
 357, 358.
 Aquinas, Th. 1225—74 阿貴那士
 P.357, 358, 3595.
 Achilli. —1518 亞基李利 P.360,
 361.
 Agrippa. 1487—1535 愛格里拔(新
 柏拉圖學派) P.361, 364.
 Averroes. 1126—93 阿阜洛士 P.
 364.
 Allina. 1811—85 埃林 P.424.
 Adomson. 亞達姆孫 P.461.
 Abelard. 阿爾柏拉 P.478.
 Ameseder, B. 阿美塞得爾 P.502.
 Anglo-saxon. 安格羅撒克遜 P.511.
 Ach, N. 1870 阿哈 P.516, 518.
 Adickes, E. 1866 阿帝克士 P.521.
 Ardigo, R. 1828—1909 阿帝哥 P.
 529.
 Andrew-seth. 1856 安朱留雪士 P.
 528. (現改名 A. S. Pringle-pattin-
 son)
 Achilles. 阿吉列士 P.537.
 Avogadro. 1776—1856 阿佛加朱
 洛 P.558.

B

Bacon, F. 1561—1629 培根 P.6, 58,
 69, 105, 365, 367, 365, 370, 371,

Buchanan 布亨那 P.481.
 Buek, O. 布埃克 P.481.
 Bauch, B. 1873 巴哈 P.486.
 Bech, E. 1882 卑哈 P.489.
 Boutroux E. 1845—1918 布朱洛克
 士 P.490.
 Berr, H. 卑阿 P.994.
 Bolzano, B. 1781—1848 波爾差諾
 P.501.
 Burger, F. 柏格爾 P.502.
 Benussi 白奴綏 P.502
 Brunswick, 布朗斯魏格 P.509.
 Burchardt, J. 1818—1897 柏克哈
 特 P.516, 524.
 Becher, 1882—卑赫爾 P.518, 522.
 Brann, O. 1885 卜朗 P.525.
 Bottazzi, 波達趨 P.535.
 Bolland, G. J. P. J. 1854 波蘭得 P.529.
 Binet, A. 1857—1911 畢列 P.533.
 Baumker, C. 1853—波姆格爾 P.531.
 Baillie, J. B. 白里 P.528.
 Buddha or Sakya 佛陀(即釋迦)
 P.224.
 Baret, 巴雷特 P.535.
 Bain, A. 拜翁 P.357.
 Beyle, 1627—91 波依爾 P.556.

C

Cusanus, N. 1041—1464 古翁參士
 P.6,
 Cohen, H. 1842—1918 柯亨 P.50,
 143, 144, 202, 486, 481.
 Cynic school or Cynics, 胥尼克學派

Brucker, J. J. 1696 卜魯格爾 P.316.
 Bias, about 6C. 畢亞士 P.320.
 Basileides, Born about 130 A. D. 巴
 綏賴得士 P.353.
 Bardesanes, Born about 154 A. D.
 巴得薩列士 P.353.
 Boccaccio. 1313—1375 波加肖
 P.360, 363.
 Bessarion, 1395—1472 別薩里昂
 P.361, 364.
 Bodin, J. 1530—96 波丁 P.362,
 366.
 Beattie, J. 1735—1803 比梯 P.369.
 Brown, TH. P.775—1820 布朗
 P.369.
 Butler, J. 1692—1750 巴特洛 P.388.
 Baumgarten, A. 1714—62 邦加登
 P.391.
 Bahnsen, 1882 邦銓 P.419.
 Bauer, B. 1809—82 波埃爾 P.434.
 Braniss, 布拉尼士 P.434.
 Buchner, L. 1824—畢猶希納
 P.435.
 Bergmann, J. 1846—柏格曼 P.438.
 Busse, L. 1862—布塞 P.440.
 Biran, M. D. 1765—1884 畢蘭
 P.448.
 Bonald, L. D. 1754—1821 波那爾
 得 P.448.
 Bentham, J. 1748—1832 邊參姆
 P.452.
 Balfour, 巴爾華 P.453.
 Bossanquet, B. 1848—1923 波山格
 特 P.461, 528.
 Bernard, S. 柏那得 P.473.

- Catechistical school of Alexandria 亞歷山朱尼亞之教校派 P.355.
- Cardano, 1500—77 卡達諾 P.361.
- Calvin, 1504—64 加爾文 P.361.
- Columbus, ch. 哥倫布 P.363.
- Cumhuland, 1632—1718 孔貝蘭得 P.388.
- Cudworth, B. 1617—1718 考得沃士 P.388.
- Clarke, S. 1675—1725 克拉克 P.363.
- Charlgbans, 1862 謝里波士 P.434.
- Czolbe, 1819— 克差爾卑 P.435.
- Cabanis, 1757—1808 卡巴尼士 P.447.
- Cousin, n. 1792—1867 辜山 P.448.
- Collard P.K. 1854 柯拉得 P.448.
- Calderwood, 1897 卡爾得沃得 P.435.
- Caird, E. 1835—1908 克阿得 P.455, 490, 515, 528.
- Caird, J. 1820—1898 克阿得 P.528.
- Coleridge, 1772—1834 柯雷里治 P.455.
- Clifford, 1845—79 格里福特 P.461.
- Cantoni, C. 1840—1906 康多尼 P.470.
- Coaturat, 1868—1914 鄺周拉 P.471, 505.
- Conrad=H. Martinus. 馬弟士 P.501.
- Cantor, G. 1845—1918 康脫爾 P.508, 538.
- P.52.
- Charron, 1541—1603 查朗 P.69, 92, 366.
- 孔子 P.78.
- Clairvaux, B. 1091—1153 克雷佛 P.95.
- Comte, A. 1798—1857 孔德 P.96, 97, 121, 122, 198, 213, 448.
- Cycero, 106—43 B.C. 胥雪洛 P.99.
- Cousin, 1792—1867 辜山 P.99.
- Gondillac, 1717—1780 康的雷克 P.105, 213.
- Caessirer, 1874 喀綏洛 P.144.
- Coppenicus. 1473—1543 科迫尼克士 P.171.
- Comperz. 1875 康培茲 P.178.
- Companella, 1568—1639 康帕列拉 P.199, 365.
- Cohn, J. 1869 —柯翁 P.202, 532.
- Collins. 1676—1729 柯林士 P.212.
- Chubb, T. 1679—1747 夏布 P.212.
- Carlyle, 1765—1881 卡來爾 P.223.
- Cornelius, H. 1819—96 郝列留士 P.244.
- Cyrenaics, 胥雷列學派 P.246, 333, 344.
- Croce, B. 1866—克洛塞 P.285.
- Chilon, About 6 C.B.C. 吉朗 P.320.
- Chrisippos, 281—208 B.C. 克利綏波士 P.342.
- Christianity, 基督教 P.352.
- Constantine the great 君士坦丁大王 P.355.
- Clemens, about —270 A.D. 克雷明 P.354.

Drobich, 1802—96 朱洛畢西 P.424.
 Dilthey, W. 1833—1911 帝爾崔
 P.443, 497, 524.
 Damiron, 1794— 達密朗 P.448.
 Destutt de Tracy 1836 得斯杜特
 P.448.
 Driesch, 1867 杜里舒 P.471, 507.
 Durr, E. 1878—1913 都爾 P.489.
 Duhem, 1861—1916 杜歐姆 P.490.
 Darwinism, 達爾文主義 P.493.
 Dewey, J. 1849— 杜威 P.495.
 Dedekind, 1831—1916 得得金
 P.509.
 Dalton, 1766—1844 達爾東 P.536.

E

Epicurus. 342—270 B.C. 埃批鳩拉
 士 P.6, 267, 341, 344, 348, 349.
 Eckhart, 1260—1329 埃克哈特
 P.41, 95, 358.
 Eleatics or Eleatic school. 埃勒阿
 學派 P.44, 204, 211, 321, 328,
 329, 337.
 Eucken, R. 1846— 倭堅 P.51, 219,
 221, 439.
 Eberhard, 1738—1803 埃柏哈特
 P.115, 404, 406.
 Empedokles, 恩培克多雷士 P.157,
 328, 329.
 Erdmann, B. 1851—1921 埃得曼
 P.244.
 Epicurean school. 埃批克拉士學派
 P.246.

Carus, D. 1852—1919 加拉士 P.
 515.
 Crawford. 克羅佛得 P.535.
 Carus, F. A. 卡拉士 P.537.

D

Descartes, R. 1591—1650 笛卡兒
 P.6, 39, 91, 102, 104, 107, 108,
 130, 165, 184, 246, 365, 367,
 368, 379, 394.
 Darwin, Ch. 1809—1882 達爾文 P.
 41, 43, 72, 177, 207, 455.
 Demokritos. 460?—360? B.C. 得莫
 克里叻士 P.92, 130, 157, 190,
 197, 322, 325, 326, 340, 744,
 345.
 Drenanius. 1834—96 詹那留士
 P.125.
 Diderot, R. 1713—84 帝得洛
 P.157, 367.
 Dante, P. 1265—1321 丹特 P.162,
 289, 357, 363.
 Deussen, P. 1845—1919 獨逸森
 P.166, 419.
 Dionysos. 帝阿尼索士 P.320.
 Demi-socratic or small socratic school
 小蘇格拉士學派 P.328, 333,
 344.
 Diodoros. 帝阿多洛士 P.328, 333.
 Dikaiarchos. 帝介阿柯士 P.334,
 341.
 Damascius. 達馬鳩士 P.247.

皇甫冉, P.28.
 Fischer, 費頓
 Fischer, K. 1724—1908 P.50,
 54, 315.
 Fischer, E. J. 1745— P.530.
 Fischer, K. Ph. 1805—85 P.
 434.
 France, B. 1874— 甫蘭塞 P.118.
 Frouschammer, 佛羅雪馬 P.166.
 Fries, J.F. 1773—1843 甫里士 P.
 202, 233.
 淮南子, P.260.
 Falckenberg, R. 1851—1920 華堅
 堡 P.318.
 Figulus, N. 45 B. C. 費鳩拉士 P.
 347.
 Felix, 阜利克士 P.354.
 Fidanza, 1221—74 斐丹差 P.357.
 Ficino, 1493—99 費基諾 P.361,
 364.
 Franke, 1500—45 甫蘭克 P.362,
 366.
 Frauenstadt, 1813—78 甫朗士特
 P.419.
 Flugel, 1842— 甫留格爾 P.424.
 Feuerbach, 1804—72 阜爾巴哈 P.
 432.
 Fortlage, 福特雷格 P.436.
 Fraser, A. C. 1819—1914 甫雷差 P.
 462, 528.
 Falter, 華爾特 P.481.
 Frankl, W. 福蘭克爾 P.502.
 Frege, 甫雷格 P.508.
 Fonillec, 1878—1912 甫伊埃 P.
 514.

Empiricus, 180—210 A.D. 恩披利
 克士 P.315, 342.
 Epimenides 埃必麥尼得士 P.320.
 Eukleides. 歐克萊得士 P.328, 333.
 Eutlides. 歐布里得士 P.328, 333.
 Eudemos. 歐得莫士 P.334, 340.
 Epiktetos, about 160 A.D. 埃必克特
 多士 P.342.
 Erigina, S. 800—877 埃利基那
 P.356, 357, 358.
 Erdmann, J.E. 1805—68 埃得曼
 P.432.
 Engels, 1820—95 恩格爾士 P.432.
 Erhardt Er. 1864 埃哈特 P.439.
 Ebbinghaus, 埃賓霍士 P.442.
 Euclid (Eukleides, Gr.) 優克里特
 P.489,
 of Alexandria, about 300 B.
 C. 希臘之數學者
 of Megara 麥加拉學派之創始者
 Enriques, E. 1871 恩里格士 P.493,
 529.
 Einstein, A. 1879 愛因斯坦 P.508.
 Ehrenfels, C. F. 1859— 埃連惠爾
 P.520.

F

Fichte, J.G. 1762—1814 費希特 P.
 7, 40, 45, 50, 70, 72, 75, 94, 119,
 135, 141, 144.
 Fechner, G. Th. 1801—1887 惠希納
 P.26, 165, 212, 531.

Gilvary, Ev. Br. Mc. 吉爾華里 P. 493.
 Geiger, 1880 蓋格爾 P.501.
 Grassmann, H. 1857—1922 格拉斯曼 P.508.
 Gauss, K.F. 1777—1855 高斯 P. 508, 544.
 Gemeiner, 格邁拉 P.509.
 Gnyar. 1854—1888 鳩若 P.514.
 Green, Th. H. 1836—1882 格林 P.515.
 Gentile, G. 1875 堅狄雪 P.529.
 Grabmann, M. 1875 格拉補曼 P. 531.
 Groos, K. 1861 格羅士 P.533.
 Grassest, 格拉塞斯特 P.535.
 Gurney, 龔列 P.535.
 Graser schule, 格拉塞爾派 P.532.

H

Homerus, about 850 B.C. 荷麥洛士 P.5, 319.
 Hesiodos, about 800 B.C. 赫綏阿多士 P.5.
 Herodotus, 485—408 B.C. 赫羅多叻士 P.5.
 Hobbes, Th. 1588—1679 霍布士 P.7, 131, 157, 159, 198, 223, 367, 371, 388, 389, 390.
 Hegel, G.W. 1770—1831 黑智兒 P.7, 44, 45, 50, 52, 61, 62, 70, 73, 87, 94, 96, 102, 119, 120, 137,

France. 1874 甫蘭塞 P.118.
 Flint, R. 1838—1910 甫林特 P.528.
 Flournoy, Th. 甫洛阿諾 P.535.
 Freud, 1856— 甫洛伊得 P.535.
 Frischeisen. 1878 甫里謝森 P.489, 498. (即 Kohler, M.)
 Faraday; 1791—1867 華拉得 P.534.
 Fresnel. 1788—1827 甫勒士列爾 P.533.

G

Gioberti, 1801—52 趙柏底 P.73.
 Galileo, G. 1564—1641 蓋律雷 P. 131, 198.
 Gassendi, 1592—1655 郭宜底 P. 159, 360.
 Goethe. 1749—1832 哥德 P.137, 177, 411.
 Genlincx, A. 1625—69 周蘭克士 P.186, 367.
 Gorgias, about 485—385 B.C. 哥爾甲士 P.327, 330.
 Gerson, J. 1363—1429 爵爾遜 P. 357, 474.
 Gentili 1551—1611 堅地利 P.362, 366.
 Garve, —1798 加佛 P.391.
 Garsus, K. G. 1789—1869 加拉士 P.414.
 Gabler, 1786—1853 加布納 P.432.
 Gaschel. 1781—1861 格奢爾 P.432.
 Geyser, J. 1869— 格撒爾 P.472.
 Gorland, A. 1869 爾爾得 P.481.
 Gawronski, D. 郭郎斯基 P.481.

- Hippias, 希比亞士 P.327.
 Herakreides, 赫拉克賴得士 P.334.
 Horatius, 霍拉梯士 P.341.
 Hippolytos, 斐波利多士 P.354.
 Helvetius, 1715—71 赫爾越梯士 P. 368, 389.
 Home, H. 1696—1782 霍姆 P.369.
 Hartley, 1704—57 哈特雷 P.387.
 Herbert of cherbury, 1518—1633 赫爾貝特 P.387.
 Hutcheson, 1091—1246 浩芝孫 P. 388.
 Humboldt, 1797—1835 孚翁博爾特 P.411.
 Hartenstein, 1808—90 哈登斯坦恩 P.424.
 Hiariichs, 1794—1861 亨里希 P. 432.
 Harms, F. 1819—1880 哈姆士 P. 434, 537.
 Hertz, H. 1857—94 侯爾茲 P.435.
 Horwitz, A. D. 霍催茲 P.442.
 Huxley, 1821—95 好格斯雷 P.460.
 Hassertl, 1859— 富塞爾 P.470, 500.
 Hessenberg, 1874 赫森堡 P.470.
 Hertling, G. V. 1843—1919 赫特林 P.472, 531.
 Henry of Ghent, 亨利 P.473.
 Heinssoeth 1886 亥姆崔士 P.481.
 Hildebrand, D. R. 希爾得布蘭 P. 501.
 Hilbert, D. 1862 希爾柏特 P.508, 539.
 Hertwig, O. 1849 赫特維格 P.518.
 Haldane, R. B. 1856— 哈爾登 P. 141, 144, 157, 166, 174, 212, 271, 316, 317.
 Herbart, J. F. 1776—1841 赫爾巴特 P. 7, 50, 94, 141, 142, 166, 191, 233, 466.
 Hume, D. 1711—1776 休謨 P.25, 70, 85, 92, 93, 99, 103, 107, 109, 199, 200, 213, 282, 367, 374, 376, 377, 390, 351, 392, 394.
 Herakleitos, 335?—275? B. C. 赫拉克賴多士 P.11, 98, 102, 137, 176, 195, 220, 321, 323, 328, 329, 330, 335, 337, 351.
 Hugo, 1096—1141 扶哥 P.41, 357.
 Hartmann, E. V. 1842—1906 哈得曼 P.52, 194, 212, 219, 225, 284.
 Habach, B. 1723—89 何爾巴哈 P. 91, 92, 159, 218, 389.
 Hamilton, 1738—1856 哈密爾東 P. 96, 141, 256.
 Haman, 1730—88 哈曼 P.115, 309, 391, 404, 407.
 Herder, 1744—1803 赫爾特爾 P. 116, 369, 371, 404.
 Heidelberg, 海得爾堡 P.124.
 Holt, 霍爾特 P.
 Haeckel, 1834—1919 赫克爾 P.75, 244, 440.
 Helmholtz, H. V. 1821—94 赫爾姆霍茲 P.176, 244.
 Hilliers, G. S. 希里阿 P.177.
 Hodgson, S. H. 1832—1912 霍的孫 P.244, 462, 535.
 Hoffding, H. 1821—94 赫甫丁 P. 244, 411, 529.

366.

- Jesu, compaignis 基督社 P.365.
 Janet, 1823— 加列 P.448.
 Jouffroy, Th. —1837 周甫洛 P. 148.
 Jacoby, G. 1881 耶哥比 P.195.
 Joel, K. 1864 約埃爾 P.518.
 Jannet, P. 1876 or 9 嘉列 P.535.
 Jaspers, K. 不詳 耶斯波土 P.535.
 Jed, F. 約得 P.537.
 Joachim, H. H. 喬柯基姆 P.528.
 Joule, 1818—89 爵爾 P.560.

K

- Kant, I. 1724—1804 康德 P.3, 39, 40, 44, 45, 46, 47, 50, 61, 67, 70, 72, 85, 86, 87, 91, 93, 94, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 126, 139, 140, 141, 142, 141, 153, 154, 257, 158, 267, 213, 218, 233, 238, 244, 245, 256, 273, 279, 281, 232, 283, 367, 391, 392, 394, 395, 399, 403.
 Kntpe, C. 1862—1915 鳩爾培 P. 19, 443.
 Kirchhoff, G. R. V. 1824—1887 克希荷夫 P.105, 492.
 Kauffmann —1896 郭甫曼 P.138, 439.
 Kepler, 1571—1630 克布勒 P.178.
 Krnz, W. T. 1330—1842 克拉格

528.

- Hammacher, E. 1885—1916 哈姆馬赫爾 P.523.
 Hartmann, Nicolai 1882 哈得曼 P. 521.
 Haan, J. D. B. 哈翁 P.529.
 Huygen. 1629—96 霍堅 P.553.
 Haller. 1703—77 哈洛爾 P.569

I

- Ienean school. 伊阿尼亞學派 P. 321, 322.
 Ireneaeus. 140—220 伊雷列阿士 P.354.

J

- Jacob; 1743—1819 耶哥畢 P.41, 116, 369, 391, 404, 406.
 Jerusalem, W. 1854— 耶路撒冷 P. 50, 65, 211, 244, 246.
 Jam'lichos. 亞翁布里柯士 P.35, 349.
 James, W. 1842—1910 詹姆士 P. 123, 124, 196, 244, 246, 275.
 Johannes. 約翰列士 P.352.
 Judaism. 猶太教 P.352.
 Jacobus. 耶戈巴士 P.352.
 Jesus christ. 耶穌基督 P.352.
 Justinus, F. 163—167 加斯春翁士 P.354.
 Jansen. 1585—1636 耶翁宜 P.362.

- 109, 115, 165, 166, 168, 193,
206, 219, 244, 269, 271, 279,
365, 367, 379, 385, 386, 390,
391, 392.
- Lacke, J. 1632—1704 羅克 P.7,
69, 85, 86, 87, 88, 105, 107, 109,
131, 216, 244, 291, 367, 372,
373, 374, 387, 388, 389, 390,
394.
- Lotze, R. H. 1817—1881 羅澤 P.
26, 87, 99, 142, 165, 194, 206,
212, 219, 233.
- Leibzig, 萊布萃希 P.26.
李白 P. 28.
- Lange, K. 1828—75 蘭格 P.50,
202.
- Liehman, 1840—1912 李布曼 P.50,
202.
- Lametrie 1709—1751 拉美朱里
P.91, 157, 389.
- Lass, E. 1837—1885 拉士 P.121.
- Leclair, 1848— 雷克雷亞 P.138.
- Leukippos, about 5 C. B. C. 盧克依
波士 P.157, 187, 322, 325, 328,
329.
- Lassale, P. 1825—64 拉察雷 P.176,
432.
- Laplace, 1749—1829 拉普拉士 P.
176.
- Lamarek, J. 1741—1829 拉馬克
P.177, 207.
- Lask, E. 1875—1915 拉斯克 P.202,
486.
- Jaertins, D. 拉爾丟士 P.315.
- Lysis, 李綏士 P.321.
- P.244.
- Kleobulos, 560 B. C. 克雷阿布洛士
P.320.
- Krates, 270—? 克拉得士 P.333, 338.
- Kraner, 克蘭多爾 P.334, 338.
- Kritolaos, 克里多拉阿士 P.334.
- Kleanthes, 331—251 B. C. 克勒安崔
士 P.342.
- Karpokrates, 卡波克拉得士 P.354.
- Krause 1781—1832 克拉士 P.414.
- Kierkegaard, 1813—55 基爾克加得
P.462.
- Kaiser, K. 凱撒爾 P.470.
- Kellermann, 克洛曼 P.481.
- Kinkel, W. 1871— 金格爾 P.481.
- König, E. 1858— 克尼希 P.481, 486.
- Koppelman, W. 1860— 柯別爾曼
P.481, 522.
- Kroner, 1884 克洛納 P.486.
- Kuntze, 1881 辜翁崔 P.486.
- Köhler, M. F. 1878 克納爾 P.489, 498.
- Kleinpeter, 1869— 克顏貝特 P.492.
- Kronecker, L. 1823—1891 克洛列
格爾 P.508.
- Kroman, K. 1846 克洛曼 P.529.
- Kronfeld 克朗費爾 P.535.
- Kronecker, 1838—1891 克洛列格爾
P.537.

L

Leibniz, G. W. 1646—1716 萊布尼
茲 P.7, 69, 85, 91, 99, 102, 104,

M

Mill, James 1773—1836 詹姆士密爾 P.26,121.
 Mill, J. St. 1806—73 斯杜瓦特密爾
 Milesians or Ionian school 密勒多斯學派，亦稱伊阿尼亞學派。 P.31,321,326.
 Mach, 1818—1913 馬哈 P.106,177, 244.
 Montaigne, 1533—92 蒲田 P.69, 92,362,366.
 Mendelssohn. 1729—86 綿特爾遜 P.116,391,401,406.
 Maimon, 1757—1800 梅蒙 P.116, 410.
 Marvin, W. T. 馬芬 P.133,493.
 Montagne 曼塔鳩 P.133,493.
 Moore, G. E. 莫阿 P.133,493,522.
 Munsterberg, H. 1836—1916 米翁斯特堡 P.145,202,443.
 Moleschott, 1828—93 莫勒奢特 P. 157,435.
 Marx, K. 1818—83 馬克斯 P.157.
 Milton, 1808—74 密爾東 P.162.
 Mayer, R. 1814—78 邁歐 P.188,435.
 Morgan, Th. 莫爾干 P.212,388.
 Melissos, born about 550 B.C. 麥里索士 P.321,324.
 Megaricos 麥甲拉學派 P.328,333.
 Metrodorus, 麥居羅多洛士 P.341.
 Middle Academie school, 中學院派 P.342;

Lykon 李孔 P.334.
 Lactantius, F. about 300 A. D. 拉克丹梯士 P.354.
 Lips, J. 1547—1606 李布士 P.360.
 Luther, M. 1483—1533 路德 P. 361,365.
 Loyola, I. J. 1491—1556 羅耶拉 P.362,365.
 Lips, d Th. 1851—1914 李布士 P. 442,533.
 Lichtenburg, 1749 李斐登堡 P.391.
 Lazarus, 1824— 拉察拉士 P.421.
 Lasswiz, K. 1848—1910 拉斯維茲 P.436,481.
 Eras, 1765—1841 拉士 P.437,488.
 Lamennais, F. R. D. 1728—1854 拉梅奈 P.418.
 Lewes, G. H. 1817—78 柳隈士 P. 460.
 Lindsay, J. 林崔 P.462,528.
 Liebert, A. 李柏特 P.481.
 Leser, H. 1873 雷撒爾 P.486.
 Lachelier, I. 1832—1918 拉謝勒 P.490,526.
 Lecombe, P. 拉康布 P.499.
 Linke, P. 1876 林格 P.501.
 Liel, W. 黎爾 P.502.
 Lamprecht, K. 1856—1915 拉姆普雷希特 P.524.
 Lehmen, A. 1847—1910 雷棉 P.530.
 Ludd, 拉得 P.537.
 Leipziger schule, 來布萃希派 P.532.
 Lykein, 里陪昂 P.341.
 Lavoisier, 拉佛塞爾 P.559.

Medicus, F. 1876—梅帝攷士 P.487.
 Messer, A. 1867—麥塞爾 P.489.
 Misch, 1878—密史 P.498.
 Manno, R. 曼諾 P.518.
 Morselli, E. 1852 莫塞黎 P.525.
 Mackenzie, J.S. 1860 馬堅萃 P.525.
 Mactaggart, J. M. E. 1866 馬格泰
 哥特 P.528.
 Maier, H. 1867—梅歐 P.534.
 Marbe, K. 1869—馬白 P.534.
 Marty, A. 1847—1914 馬狄 P.534.
 Myers, 梅歐士 P.535.
 Maxwell, 1831—79 馬克斯隈爾
 P.554.
 Michelson, 密傑爾孫 P.554.
 Morley, 莫雷 P.554.
 Minkowski, 1864—1909 閩柯斯基
 P.554.

N

Neo-platonists or Neo-platonic school
 or New-platonism 新柏拉圖學派
 P. 6, 41, 95, 99, 206, 338, 351,
 364, 365.
 Newton, J. 1642—1727 牛頓 P.38,
 43, 109, 389.
 Naturp. 1854—納多補 P.50, 144,
 202.
 Neo-Kantians, 新康德 P.50, 70, 116.
 Neo-Academie school. 新學院派 P.
 69, 343.
 Nietzsche, F. 1844—1901 尼哥 P.

Macedonia, 338 B. C. 馬賽多尼亞
 P.343.
 Moderatus, 莫得拉叻士 P.347.
 Marcion about 160 A.D. 馬奢翁 P.354.
 Melancton, 1498—1590 麥蘭斐東
 P.361, 365.
 Machiavelli, 1469—1525 馬甲越里
 P.362, 366.
 More, Th. 1480—1535 莫阿 P.362.
 More, H. 1614—87 莫阿 P.366, 388.
 Malebranche, N. 1638—1715 馬布
 蘭西 P.368, 381, 382.
 Montesquien, 1689—1755 孟德斯鳩
 P.368, 390.
 Mailander, 1841—72 梅蘭得爾 P.
 419.
 Marheineke, 1780—1846 馬哈以列
 格 P.432.
 Michelet, 1801—93 米謝雷特 P.432.
 Meinong, A. 1853—1920? 梅龍 P.
 442, 471, 501.
 Meumann, 1862—1915 莫以曼 P.
 443, 533.
 Maitre, J.D. 1753—1821 梅特 P.448.
 Meccosh, J. 1881—94 馬柯喜 P.453.
 Mansel 曼塞爾 P.453.
 Malthus. 馬爾薩士 P.455.
 Müller, G. E. 1823—1909 米屋納
 P.462, 528, 532.
 Martineau, J. 1805—1900 馬弟洛
 P.462.
 Mally, E. 馬里 P.471, 502.
 Michaltschew, 1881— 密查爾茲周
 P.471, 505.
 Mehlis, G. 1875— 麥里士 P.486.

354, 355.

Oswald, +1796 阿斯瓦特 P.369.

Oken. 1779—1851 鄂根 P.414.

Oesterreich. T. K. 1880 埃斯特萊希 P.469, 489.

P

Pythagoras. 580—500 B. C. 皮塔哥拉士 P.5, 256, 321, 326, 329, 337, 338.

Platon, 427—347 B. C. 柏拉圖 P.3, 41, 44, 56, 68, 93, 102, 136, 137, 165, 182, 188, 197, 204, 206, 223, 256, 268, 269, 326, 355, 336, 338, 339, 340, 350, 351, 353, 358, 364, 386.

Paulsen. 1846—1908 帕圖森 P.32, 50, 166.

Platonic school, 柏拉圖學派 P.41.

Plotinus, 204—274 普羅弟那士 P.41, 95, 165, 347.

Pyrrhon, 360?—270? B. C. 拜倫 P.69, 92, 341.

Ploclus, 410—485 普羅克拉士 P.95, 347.

Protagoras, 480—110 B. C. 普羅達哥拉士 P.93, 105, 191, 327, 332, 335, 337.

Philon:

Philon of Larissa about 80 B. C. 費朗(新學院派) P.89, 341.

Philon of Athen about 300—

92, 166, 233, 344.

Nicolai, 1733—1811 尼哥來 P.116, 391, 404, 406.

Nausiphanes, 那綏華列士 P.341.

Neo-pythagoreanism, 新批塔哥拉士學派 P.347.

Numenius about 160 A. D. 奴麥留士 P.347.

Nichomachos, 尼戈馬戈士 P.347.

Nicaea, 尼楷阿 P.353.

Nifo, 1473—1546 李孚 P.560.

Noralis, 1801 諾伐里士 P.412, 474.

Nelson, L. 1882 列爾孫 P.470.

Nohl, H. 1879 諾爾 P.498.

Neo-Lamarckism, 新拉馬克主義 P.518.

Neo-Scholasticism, 新經院學派 P.520, 531.

Neo-Hegelianism, 新黑智兒學派 P.527.

Neo-thomism, 新湯姆士主義(即新經院學派) P.530.

Neumann, 諾曼 P.555.

O

Orcum, W. 1280—1347 鄂高姆 P.105, 357, 358, 359.

Ostwald, W. 1853— 阿斯特瓦得 P.175, 522.

Orpheus, 亞斐士 P.320.

Old sceptics, 古懷疑 P.342.

Origenes, 185—254 阿利堅列士 P.

趣 P.360, 364.
 Plethon, 1356—1450? 普雷東 P.
 361, 364.
 Pico, 1463—94 皮戈 P.361, 364.
 Paracelsus, 1499—1541 拔拉塞拉
 薩士 P.361, 364.
 Patrizzi, 1529—92 拔居里趣 P.361.
 Priestley, S. 1733—1804 普里斯特
 特雷 P.387.
 Pafendorf, S. 1632—94 蒲芬多甫
 P.391.
 Platner, E. 1744—1816 蒲拉焦 P.
 391.
 Peters, 帕脫士 P.419.
 Poincare, H. 1853—1912 波安開雷
 P.471, 508.
 Pascal, 帕斯加爾 P.474.
 Papini, G. 1881 柏比尼 P.495.
 Pfander, A. 1870— 普芬得爾 P.501.
 Pringle, Pattison (即 Seth. A. 改名)
 P.528.
 Perjandros, 585 B. C. 帕里安朱洛士
 P.320.
 Podmore, 坡得莫阿 P.535.

R

Rickert, H. 1863— 李格爾特 P.51,
 142, 143, 145.
 老子 P.55.
 Rosmini, 1792—1855 P.73, 462.
 Rousseau, 1772—78 盧梭 P.77, 109,
 223, 368, 390, 392.

200 B.C. 費朗(拜倫之弟子)
 Philon of Alexandria about 50
 B. C.—50 A.D. 費朗 P.348.
 Parmenides. Born about 544 B. C.
 柏美尼得士 P.102, 321, 323.
 Peirce, 1939—1914 皮爾士 P.125.
 Perry, 柏里 P.133, 493.
 Peason, 皮耳松 P.249.
 Peripatetic school. 亞里斯多德學派
 又稱逍遙學派 P.315, 341.
 Pittakos, 651—569 B. C. 皮達哥士
 P.320.
 Pythagoreans, 皮達哥拉士學派 P.
 321.
 Philolaos. 斐洛那阿士 P.321.
 Prodikos. 普洛帝戈士 P.327.
 Polemon, 313—270 博雷蒙 P.333.
 Philipus. 斐利巴士 P.334.
 Panatius, about 185—110 B. C. 拔
 利梯士 P.342.
 Poseidonios, about 135—50 B.C. 波
 塞多尼阿士 P.342.
 Plutarch, about 48—120 普魯達克
 P.347.
 Porphyrios, 波斐里阿士 P.347.
 Priscians, 普里斯綏安士 P.348.
 Pagan Christianity, 異教徒之基督
 教 P.352.
 Petrus, 白居拉士 P.352.
 Paulus, 保羅 P.352.
 Pierre D'ailly, 1350—1423 皮埃爾
 戴里 P.357.
 Petrarca, 1304—74 斐居拉加 P.
 P.360, 363.
 Pomponazzi, 1462—1524 波翁波耶

Regensburg, 雷根斯堡 P.
 Ribot, Th. 1839—? 李傅 P.535.
 Richet. C. 1850— 李謝特 P.535.

S

Schopenhauer, A. 1788—1860 叔本華 P.3, 13, 41, 50, 75, 94, 118, 166, 168, 202, 223, 224, 283, 305.
 Socrates, 470—399 B.C. 蘇克拉特士 P. 5, 67, 68, 137, 204, 205, 331, 332, 333, 334, 335, 338, 341.
 Stoic school or stoics, 斯多阿學派 P.6, 52, 206, 218, 246, 315, 340, 345, 346, 351, 364.
 Spinoza, B. 1635—1677 斯披諾差 P.7, 39, 69, 72, 75, 91, 96, 102, 104, 172, 174, 199, 211, 215, 269, 365, 367, 379, 282.
 Schelling, F. W. J. 1775—1854 謝林 P.7, 40, 45, 50, 70, 75, 94, 119, 121, 141, 166, 173, 211, 316.
 Spencer, H. 1820—1903 斯賓塞爾 P. 8, 13, 39, 96, 97, 121, 177, 207, 256, 394, 453.
 Schiller, 席洛爾
 Schiller, F.C.S. 1864 P.21, 124.
 Schiller, Dr. 1759—1805 席勒 P.50, 244, 273.
 Schala school or schalastics, 經院學派 P.25, 356.

Richard —1173 李查特 P.95.
 Reid, Th. 1710—96 李得 P.99, 269, 390.
 Reinhold 1758—1822 蘭霍爾 P. 116, 410.
 Riehl, A. 1844 李爾 P.121, 122, 202, 244, 436.
 Russell, B. 1842— 羅素 P.133.
 Rehmke, 1848 雷姆克 P.138, 439.
 Royce, J. 1855—1916 羅益士 P.166.
 Rogers, A. K. 羅爵士 P.319.
 Richardus, 1173 李加達士 P.357, 360.
 Raymond of Sabunde 1437 雷姆 P. 357.
 Ruysbroek, J. 1294—1381 路易斯布雷克 P.358.
 Reimarus, H. S. 1691 萊馬那士 P.368, 391.
 Rein, 1847— 賴翁 P.424.
 Ruge, A. 1802—80 魯格 P.432.
 Rosenkranz, K. 1805—79 羅宣格蘭茲 P.432.
 Renouvier, C. 1818—1903 魯諾維阿 P.448, 470, 490, 526.
 Renan, 1823—92 魯南 P.448.
 Romanes, 1840—94 羅曼列士 P.461.
 Reymond, D. B. 雷蒙 P.475.
 Ritzel, H. 李澤爾 P.501.
 Reinach, A. 萊因那哈 P.501
 Riemann, G. F. B. 1826—1866 黎曼 P.508.
 Reinke, J. 1849 生, 萊因克 P.516.
 Ranke, L. V. 1765—1836 蘭克 P.524.
 Rashdall, 1858 拉喜達爾 P.528.

Straton, 296—287 斯居拉東 P.33, 340.
Seneca, G.A. D. 塞列加 P.342.
Simplicius, 孫普利鳩士 P.348.
Saturninos, 賽都尼諾士 P.354.
Scotus, D. 1265—1303 斯各叻士 P.357, 358, 359.
Suso, H. 1300—65 蘇索 P.358.
Schwenckfeld, 1490—1561 施恩格費耳 P.362, 366.
Sanchez, 1562—1632 山謝茲 P.362, 366.
Steward, D. 1735—1828 斯杜瓦特 P.369.
Steffler, J. —1677 謝孚洛 P.391.
Solger, 1780—1819 蘇爾格爾 P.412, 414.
Steffens 1773—1845 斯特芬士 P.414.
Schubert, 1780—1860 休貝爾特 P.414.
Stry, 1815—84 斯脫衣 P.424.
Steinhd. 1823—99 斯坦因達爾 P.424.
Strauss, 1808—74 斯居洛士 P.432.
Stinner, M. 1808—56 斯帝納 P.432.
Schaller, 1810—68 謝拉 P.432.
Schmid, 1808—69 史密得 P.434.
Sengler, 1799—1873 曾格拉 P.434.
Steffenson, 1816—88 斯梯芬孫 P.434.
Standler, A. 1850—1910 斯塔特納 P.436.
Stammler, 1856— 斯塔姆納 P.436.
Spicker, G. 1840— 斯皮克爾 P.440.

Schleiermacher, F. E. D. 1768—1834 史賴馬赫爾 P.32, 44, 50, 142, 269, 271, 414.
Sophist, 蘇斐士(詭辯派) P.44, 67, 307, 329, 331, 333.
Strumpell, 1812—99 斯朱留姆培爾 P.49, 424.
Schmidt, 1760—1812 史密得 P.50, 116.
Shaftesbury, 1641—1713 夏甫茲柏利 P.109, 267, 271.
Selle, G. 1745—1800 塞勒 P.115, 404, 406.
Schulze, 1761—1833 修爾茲 P.116, 410.
Sigwart, 1820—1904 綏格瓦特 P.125.
Spaulding, E. G. 斯波爾丁 P.133.
Schuppe, 1836—1913 施培 P.138, 439.
Schubert soliern. 1852 蘇爾東 P.138, 439.
Sophokles, 梭佛克雷士 P.223.
Sakya about. 385—485 B. C. 釋迦 P.224.
Simmel, G. 1858—1918 敬麥爾 P.247.
Stobaus, 斯多別士 P.315.
Stanley 1683 斯坦勒 P.316.
Schwegler, 1819—57 史隈格納 P.318.
Solon, 640—559 B. C. 梭朗 P.320.
Stilpon, 斯梯爾朋 P.328, 333.
Speusippus, 347—339 B. C. 斯柏綏巴士 P.333.

P.369, 390.
Sidgwick, 賽得維克 P.535.
Siebeck, H. 賽別克 P.537.

T

Thales, 640?—548? B. C. 泰雷士 P.3, 15, 31, 323.
Thucydides, 471—399 B. C. 蘇克帝得士 P.5.
杜甫 P.28.
Tauler, J. 1300—61 陶洛 P.95, 358.
Titel, 1739—1819 狄得爾 P.115, 404, 406.
Tiedmann, 1748—1804 狄得曼 P.115, 406.
Tetens, 1736—1805 特天士 P.116, 391.
Toland, J. 1670—1722 陶蘭 P.212.
Teichmuller, 泰斐密納 P.319.
Thilly, F. 蒺里 P.319.
Theognis, about 7 C.B.C. 崔阿格尼士 P.319.
Theophrastos, —278 B. C. 崔阿甫拉斯多士 P.334.
Tyrannion, 梯拉里阿翁 P.334.
Tibullus, 梯布拉士 P.341.
Timon, —241 B. C. 梯蒙 P.342.
Tatianus, about 170 A. D. 他梯安士 P.354.
Theophilus, +186 A. D. 塞阿費拉士 P.334.
Tertullianus, 160—220 特都里安士

Stumpf, C. 1848— 斯杜姆布甫 P.442.
Saint-Simon, 1760—1825 聖希孟 P.448.
Spranger, E. 1882 史普蘭爵 P.472, 491, 524.
Smith, 斯密士 P.474.
Standinger, F. 1849— 斯塔丁格爾 P.481.
Storring, G. W. 1860— 史特林 P.487, 535.
Stoer, A. 1855— 史特爾 P.492.
Schapp, W. 謝布 P.501.
Scheler, M. 1871— 謝洛爾 P.501, 520.
Saxinger, R. 沙克遜格爾 P.502.
Schmitz—Dumont, O. 史密茲杜蒙 P.509.
Schroder, E. 史雷特爾 P.509.
Stolz, 史脫爾茲 P.509.
Stirling, J. H. 1820—1909 斯特林 P.515.
Schwarz, H. 1864 史瓦茲 P.518.
Segdel, R. 1835—8892 塞得爾 P.520.
Spengler, O. 史弁格洛爾 P.525.
Ssolovjew, W. 1853—1900 梭洛維猶 P.529.
Seth, A. 1856— 塞士 P.528. (現改名為 pringle-pattison)
Specht, G. 1860— 史培希特 P.535.
Stern, L. W. 1871— 史特翁 P.533.
Small socratic school, 小蘇格拉特士學派 P.328, 333, 344.
Scotch. school or the commonsense school 蘇格蘭學派又常常識派

Upton, 阿布東 P.462.
Utz, E. 1883—伍弟茲 P.502.
Uxkull, J. V. 優克斯鳩爾 P.518.

V

Volkelt, J. 1848—顧爾格爾特 P. 89, 282, 286, 389, 439.
Vogt, K. 1817—95 佛格特 P.91, 157, 435.
Valentinost, about 130 A. D. 華連底諾士 P.354.
Vanini, 1585—1619 范利利 P.362.
Voltaire, 1694—1776 佛爾特爾 P. 368, 389.
Volkman, 1822—77 福格曼 P.424, 537.
Votke, 1816—82 華特格 P.432.
Vischer, F. Th. 1807—87 維碩 P. 432.
Veitch, T. 1894 越洽 P.453.
Varisco, B. 1850—華里斯哥 P. 529.

W

Wolff, 1679—1764 吳爾甫 P.7, 60, 69, 91, 99, 109, 115, 153, 206, 269, 367, 390, 391, 392.
Wandt, 1832—1921 溫德 P.8, 49, 62, 63, 73, 125, 126, 142, 154, 165, 166, 194, 212, 219, 283, 439.
W. Windelband, 1848—1915 溫德班 P.50, 64, 143, 144, 145, 245.
王陽明 P.74, 170.
Warro, 126—27 B. C. 瓦洛 P.99

P.354.

Thomas, A. 1225—74 湯姆士 P. 357.
Toland, J. 1670—1722 陶蘭特 P. 387.
Thomasius, C. 1655—1728 湯姆鳩士 P.391.
Thiele, 1813—94 歲雷 P.424.
Trendelenburg, 朱連得連堡 P.439.
Taine, 1828—93 鐵翁 P.448.
Tyndall, 1820—93 丁達爾 P.461.
Twardowski, 1865 杜瓦多斯基 P. 470.
Troeltsch, E. 1865—1923 朱勒爾桔 P.471, 515.
Tieck, 迪克 P.471.
Trubetzkoi, S. J. —1905 朱拉卑茲柯依 P.490.
Tocco, F. 1845—1911 脫哥 P.490.
Tschitscherin, B. 1828—1904 齊傑林 P.529.
莊子 P.323.
Tichener, E. B. 狄堅納 P.537.
Thomas young, 1773—1879 湯姆士耶翁 P.554.
Thomson, J. J. 湯姆孫 P.559.

U
Uberweg, F. 1826—1871 郁柏隈斐 P.159.
Ulrici, H. 1806—1884 沃兒里治 P.434.

P.499.

Y

Young Hegeliam. 少壯黑智兒派即
左黨之別稱 P.432.
楊朱 P.325.

Z

Zenon, 崔龍
Zenon of Eleatic. school about
550 B. C. 拍美尼得士之弟
子 P.44, 171
Zenon of Tarsoa. Born about
519 斯多阿學派之 Khru-
sippus 之弟子 P.321.
Zenon of Cypros. 312—270 B.
C. 斯多阿學派之創始者 P.
341.
Zeller, 1814—57 崔拉 P.318, 133.
Zoroastrianism. 陰陽教(妖教) P.
355.
Zwingli, 1484—1571 茲溫格里 P0
361.
Zimmermann 1814—98 齊茂翁 P;
424.
Ziller, 1817—82 齊勒爾 P.424.
Zeising, 1810—76 蔡京 P.433.
Ziehen, Th. 1862 翠亨 P.413, 432,
512.
Zollner, K. Fr. 1834—1882 崔爾
納 P.593.

Weishaupt, 1748—1830 歪斯恰布特
P.115, 404.

Ward, J. 瓦得 P.212.

Weber, A. 韋柏 P.319.

Walter, 瓦爾特 P.360.

Weigel, 1533—88 外格耳 P.362, 366.

Wagner, 瓦格拉

Wagner, R. 1775—1841 P414,
435.

Wagner, A. 1813—80 P419.

Waitz, 1821—84 隈梓 P.424.

Willmann, 威爾曼 P.424.

Weisse, 1801—1866 隈塞 P.434.

Wallace, W. 1848—97 瓦雷士 P.461,
528.

Wallston, 1724— 瓦拉斯東 P.471.

Wiedenskiij, A. 1856—1918 威丁
斯基 P.490.

Wable, R. 1857 瓦雷 P.492.

Woodbridge, 沃得布里治 P.493.

Weierstrass, 1815—1898 歪阿斯朱
拉士 P.509, 538.

Warzburger schule, 烏爾茲堡派 P.
532. (又稱Kulpescheschule 鳩
爾培派)

X

Xenophanes, about 547—480 格塞
諾華列士 P.92, 171, 321, 323.

Xenokrates, 330—313 B. C. 克塞諾
克拉得士 P.333, 337.

Xenopol, A. D. 1817— 格 諾波爾

一，項目索引(每一項目依首先一字字畫之多少順序排列之)

一 畫

一元論……………一五六
 一元的唯物論……………一五九
 一元論的宇宙觀……………一七五
 一元的目的論……………二〇三
 一神教……………二二〇
 一而萬有(一即多)……………三三三·三三七
 一般意志……………一三八
 一般的原理……………七四
 一般意志的特殊相……………二八三
 一般所予之普遍態……………五〇六
 一相與三相……………一八〇
 一體二相(同體二相)……………二七·二八
 一原理之表裏二相……………二九·三三
 一切事物包含於……………一八二
 一切之部分中……………二〇五

二 畫

人格……………七九·七三·七九
 人格的存在……………四三三
 人格價值……………二四八
 人格之力……………二七八
 人格神論……………二一〇
 人格體(神靈)……………一一一
 人格的尊嚴……………二七二
 人格的實在……………二七三
 人格的表象……………二七四
 人性論……………四九九
 人性論的二元論……………六五·三五·三六六
 人性論的證明……………一七·一六
 人性論的教義(證明)……………三五五
 人性論時代……………三二七
 人性問題……………三五五
 人性上之心身二元論……………三八一
 人即機械……………三八九
 人生……………一七四
 人生觀……………四·一九·三八·三三
 人生哲學……………一七
 人生問題……………六四
 人生之目的……………一八
 人生之理想……………二二
 人生哲學時期……………三四五
 人類心理現象之分析……………二六
 人類知識之原理……………三七四
 人類學……………五九·六三
 人知原論……………八五
 人為萬物之尺度……………九八·三二九
 人文主義……………四一一
 人道教……………四五二
 二元論……………一五·一八·三七
 二元論的唯物論……………一五八
 二元論的目的論……………二〇三
 二律背反……………三九三
 力及力之中心……………三八五
 力學之原理……………四七八
 力學觀……………一三二
 力美……………二九一

天賦人權	三九〇	反主知主義	三六九・三七三	文化價值	五二二
天啓的神學	四五四	反理性主義(直觀主義)	四〇九	文化哲學	五二一
內在的原因	二〇三・三三三	不可知論	三六九・三七三	文化的世界主義	五二四
內在的二元論	三九〇・三九〇	不可知的一元論	一五六	分子說	五五八
內在的批判	五一	不可知的存在	四五六	分析	三七
內在的目的論	二〇四	不可知的現象論	一四〇	分析論	三九四
內在的真理	二四五	不可思議(密藏)(論)(著蹟)	一・二・三・三九六・三九六	分析與綜合	三八九
內在哲學	一三八	不動之原動者	一八四	分析的判斷	三九六
內在的世界	二八〇	不合理的衝動	二一七	分量之原理	一一四
內在的生命之原理	三八九	方法論	八九	以索爾(亦譯以脫)	一二八
內觀(心眼, 理眼)	四〇三・四〇三	方法的知識	九	幻覺(幻象)	九・三五・二六
內容美	二九二	方法的觀念論	一四四	止揚(舉揚)	一一〇
內的經驗	一〇九	方法論的一元論	一八〇	王陽明之主觀的唯心論	一七〇
內的存在	二四九	方法的目的論	二〇四	中心問題	三五〇
內部反省	三七三	方法論的論證	一六九	中心單子	三八六
內心運動之意識	三七三	文藝	七七		
反省(思索)	一〇六	文藝復興	九六・三六三	五 畫	
反合理論	五〇九	文藝復興期之哲學	三六〇	生理現象	一八七
反定立	三一六	文化	七三	生理學	五〇六・二六
反科學精神	七三	文化科學	二九二	生理的活動	七六
反應感	二九二				

生成	一九四	世界價值	二四〇・二四一	主觀主義(論)	九、六、五二
生成之原理	一九五	世界觀之綜合	五一	主觀的統一作用	八四
生成美	二九二	世界之有限性	一一〇	主觀的妥當	九八
生成之問題	三二八	世界觀	一六・二〇・三三・五二	主觀的現象論	一四〇
生物學	二三五・三三九	世界秩序	二七二	主觀我	四八・七五・二九
生物論	六三・一八五	世界之本質問題	三二二	主觀的秩序	二五四
生物的形而上學	四七一	世界上之物心二元論	三八一	主觀之先天的形式	二五六
生物哲學	五六三—五七四	可想界	二六・四〇・四七	主觀美	二八八
生命之流	一三三	可想的性格	四〇二	主觀世界之規準	二九七
生命哲學	二〇九・五一	可想的概念	三八五	主知說(論)	一〇一・一七・三二・四三
生命之問題	四六八	可能性	一一三	主知主義	四七四
生滅之假相	一五三	可知存在	四五六	主情主義之心理學	二三八
生滅界	一三七・三三五	外界	八四	主意主義之心理學	二三八
生活的意欲	七五	功利主義	三九・二六・三九	主意說(論)	一七・四三・四七
生機作用	一六二	主觀	九二・四〇・九	公理(主義)	七・五九・八三
生存競爭	四五八	主觀的觀念(唯心論)		公轉	二六二
生得機能	四八〇	主觀的精神	一四・三五・四五・四〇	必然(性)	一〇八
生體發生論	六四	主觀的要素	六二	必然的偶然的要素	五二
生之躍動	五二六	主觀的美的唯心論	一四〇	必然論	一一五
世界之存在	二四八	主觀的側面	四〇五	必然的法則	六一
世界相	三〇一		一六七	本質	五六・一五〇

本務	四二二	他力解脫	三〇二・三〇三	自然的汎神論	二二〇
本有觀念	一〇一・一〇四・一〇六・ 一七三・一七六	未來	二五八	自然的價值論	二四三
本體	一〇一・一〇四・一〇六・ 一七三・一七六	尼權阿會議	三五三・三五五	自然神教	二二・三〇・三二
本體界	一四〇	布魯諾對話篇	四一三	自然主義	七七・一一九
本體論	一六	玄學的一元論	一八〇	自然淘汰	二〇七
目的	一七	甘地主義	七八	自然之齊一	四五五
目的論	一五九・二〇二・三三九・ 三四〇・四〇二			自然之理想	二二
目的論的批判論	一四五			自然律	三四五
民族心理學	五三四			自然美	二八七
民約論	三七一			自然論	三五〇
民族的義務意識	五二	自我	一〇三・一六二・一五九・一九二・ 二〇六・二四七・二五〇・二六〇・ 二七五・二七四・二七六・二九〇	自然哲學之時代	三二一
民衆的形而上學	三〇五	自我實現	四六一	自由之本質	四一三
平民之哲學	四二六	自己之滿足	三五〇	自由與因果	四〇七
比論法	三九	自然科學	一六・五二・五六	自由意志	四〇二
用・無用	七六	自然界	六二	自由問題	三三三・三六六・三六二
古懷疑學派	六八	自然現象	七八	自由之精神	七一
古典派	三六四・四一〇	自然哲學	英・六二・六三・六五・一八・九六・ 五五・五九・四三・三二・四一・ 三一・九・三三〇・三三五・四四	自由論	二一五
古典主義的文化理想	五二四	自然之體系	三八九	自意識	四六一
古代哲學	三一九	自然的程序	八四	自轉	二六三
他律主義之道德	三〇一			自律的與他律的	四〇二
				自律的道德的命令	二七〇

自律主義之道德	三〇一	因果律之根據	二〇〇	存在	一五一
汎神論	一五九・二〇三・三三三・三五六・三六二・三六三	因果觀與目的觀	一九五	有	一九九・二〇四・二〇六・二〇九
汎神論的唯物論	三四〇	因果(律)(法)	一〇七・一〇八・一九六	有神論	四〇二・四〇五・四〇六・四〇九
汎意志論	二〇〇・四四九	(性)之原理	二〇〇・三三三・四〇五	有機體	二〇四
汎理性論	二〇〇・四四九	因果(機械的)	一〇八	有論	六二
汎心論	二二〇・三四〇	因果關係	五二	有用	七七
汎靈論	二二〇	因果的唯物論	一五八	有機界	三二二
先驗的形式	二〇一	因果的法則	三九七	有形及無形	三三八
先驗的真理	二四五	多神教	三三〇・三三九	有限之人格人	三五二
先驗哲學	一〇九・三九二	多元論	一六六・二〇〇・四三三	宇宙	二・三〇六
先驗的感覺論	一一一・一一八	多元論的本質	三二四	宇宙之本質	六八
先驗的分析論	一一一・一一八	同一原理	四〇七	宇宙之秘密	七三
先驗的辨證論	四二・二二五	同一哲學(派)	四〇五・四〇七・四〇四	宇宙論的論證	一六〇
先驗的觀念論	一四〇	同一論	一五六	宇宙觀	四・六九
先驗的調和	三八六	全體性	一一三	宇宙論(亦稱實有論)	六六三・六六六・五・九四三・三五五
先天的(先驗的)	六一・二〇〇・四〇三	全盛時代之哲學	三一九	宇宙現象	二四八
先天綜合判斷	三九六	地動說	七一	宇宙程序	一八〇
先天的觀念	一〇四	地球之意識	四四一	宇宙之究竟	一七六
先天的判斷	一一〇	列傳體的哲學史	三三五	宇宙本體	一六五
因果的必然性	二〇一	休謨之人性論	八五	宇宙之謎	一七五
因果論	一九六	休息之地	七一	宇宙問題	三五一

行星	二五六	印象	三七六
合理論	三三三	成果因	三四
合理的宇宙論(批判)	一五·三五·	成見	三七〇
合理的心理學(批判)	一三·三五·		
合理的神學(批判)	一五·三五·		
合理的唯心論	一六·四二·		
合理的論證	一一七		
合理的知識	一〇		
合理說，理性論，唯理論	四二		
合理的認識	四〇一		
合理的唯心論派	四〇五		
合宜說	三八八		
決定論	三五九		
永久的價值	二四〇		
永遠的自由	二七四		
安心立命	三三·三四·		
名目論	一〇五·三六·		
肉眼	四〇·三〇·		
考察	四一		
交靈論	九六		
印度之宗教	二九九		
		形而上學的動物	七八
		形而上學的體系	一五四
		形而上學之原子	三八六
		形相與質料	三三八
		充足理由之原則	四一六
		判斷力	四〇九
		判斷力批判	一三·六一·一〇三
		判斷之形式	八三·四三·
		折衷論	八三·九九
		折衷的評論體	三一五
		我思故我存	一〇三·四六·三〇·
		我與非我	四〇九
		近世心理學派	四四三
		利他主義	一六六·一六九·四〇六·
		利己主義	三〇〇
		利己的幸福主義	二六七
		批判的實在論	一三〇
		批判的觀念論	一五·一六〇·
		批判論	九三·一〇八·
		批判的經驗論	一九·二五·三七·
		批判哲學	七〇·九〇·五二·
		快樂主義	二二九
		快樂說	一六七·三三·一〇九·
		形式論理學	一三四
		形式美	二八九
		形式的真理	二四五
		形式的理想主義	三〇七
		形而上學	三·三·四·五·五七·
		形而上學之四根本概念	二四·三六·三三·
		形而上學之神學派	二〇九
		形而上學之二元論	四二二
		形而上學的認識	一八八
		形而上學的階段	一一七
		形而上學的實在	一一二
			一五一

批判的哲學史……………三一九
批判法……………吳·完·
低級的批判……………四七
低級的哲學……………三〇五
低級的思想……………三一六
低級的快樂……………三四九
佛教……………三〇〇
究竟的原理……………一二
完全道德主義……………二六·六九·
至善……………六七·吳·
助產法……………三三二
西洋文化之淵源……………三五六
求真的態度……………三六九
希臘哲學……………六九
希臘之宗教……………二九九
希臘時代之三大哲學史家……………三六
希臘文化……………三四三
希臘民族……………三四三
希臘主義……………三六四

八 畫

宗教……………二八
宗教的二元論……………一八·三一·
宗教改革……………二六五
宗教時代之哲學……………三九五·
宗教的信仰……………四七五
宗教哲學……………四·六四·六六·四三·
宗教的價值……………三六·四四·四三·
宗教的感惰及信仰……………二九八
宗教意志……………二九九
宗教運動……………三二六
社會哲學……………突·吳·
社會主義……………四八五
社會革命……………七八
社會學……………突·三·
社會的唯物論……………一五九
社會的客我……………七六·七七·
知識慾……………七六·
知的直覺……………四〇
知的自由……………二一七
知的唯心論……………一六六
知識問題……………六四
知識論……………允·三·
知識的形式……………八九
知覺說……………一三七
知行合一論……………七四
知識哲學……………二四三
知識之對象……………一三
知識批判……………四六
知識學……………三三·四九·
知識之本源……………八六
知識之正確性……………八六
知識之世界……………四〇〇
知識即權力……………三六九
知識即道德……………三三二
知識之要素……………二八四
知能……………五八
知的能力……………六〇
知性作用……………四一
知汝自身……………三三二
物質……………三六·一四·一六·五·

物質慾	七二	物質現象	一七七	使徒	三五二
物質世界	二五二	物活論的汎神論	三四〇	放射的原因	一八九
物的自由	二一七	物質的本質	三七四	法則論(法則的機械論)	一九七
物心之根本差異	一六三	直觀主義	五〇九	法理學	六六四
物心界	一三五	直觀之哲學	五二六	法相	三二六
物理的實在	二七四	直觀之形式	八九・一〇・三五 三六・二六	法相因	三四〇
物理學的法則	四七四	直覺或直觀	四・二〇	法國之懷疑論派	三六六
物活論	一五三・三三	直覺的認識或方法	四・六・三七	法國大革命	三九〇
物如(物自身)	三四・二二・五〇・五	直接經驗	四七・二九	東方教會	三九〇・三九
物如(物其自)	〇・三四・四六・六九	非我	一三五	東方文化	三四三
物質的善	一六三	非有	一八二・一八	東方哲學(印度哲學)	四一五
物理學	三・五・五七・六二・六四 五七・七・一六・一八〇	非預定論(非決定論)	二五・三九	具體的概念	四二六
物理的現象	二・二六・二六	非物質論	三三七	抽象的自我	一三八
物理的內容	二四七	非理的唯心論	一六七	抽象的原理	一二
物理論	一八五	非功利的滿足	三三	抽象的概念	二五六・四三
物理哲學	五五・五三	非優克里得之幾何學	四七六	定言的命令	二七〇
物理的事象	一七九	非同一般哲學派	四〇五	定立	三一六
物理的美的唯心論	四〇五	良心	二六・三九	性質之原理	一一四
物理神學的論證	三八九	良心說	三八八	性屬	一九二
物體之變	二五三	空間	三九八	奇跡	二一六
物質的客我	二七六	事實判斷	二二三	松葉綫	一四四・元五
物質因	三七〇				

表象世界	二四八、四八六	科學上之臆說	一五五	美學	一八、六三、六五
表象之持續	四	科學規範	二四九	美魂	四一
命運	一九三	科學世界	三九六	美的宗教的唯心論	四三、四五
近世哲學	一	科學之絕對價值	四七八	美的意志	一三、二五、七
武道士	六七	客觀	二四八	美的假象	二九八
壯美	二九八	客觀的(唯心論)觀念論	三六	美育之原理	二九七
幸福主義	二九九	客觀的實在	四三	美與人生	二九四
冒險旅行記	三一九	客觀世界	二四、四九、五七	美的價值論	二四三
兩種認識力	三二六	客觀的目的論	一〇四	美的快樂說	二六七
波斯戰爭	三七三、三九	客觀的認識	二〇七	美魂之理想	二七三
若行主義(禁慾主義)	三五〇	客觀的現象	一七	美的範疇	二八一
妖教(亦稱陰陽教)	三五五	客觀的妥當	九、九、四四	美的範圍	二八一
		客觀主義	九三	美的態度	二八三
		客觀的存在	一〇〇	美的解脫	二八五
		客觀的本體	三二	美的判斷	二八五
		客觀的要素	四〇	美的標準	二八六
		客觀的側面	一六七	美的具象階段	二八九
		客觀的秩序	二五四	美的教育	四一一
		客觀美	二九、二九	美的調和	四一二
		客觀的觀念	三三五	美的化境	四一三
		客我	二七五	相對論	九、三〇

九 畫

相對性原理	五〇八	保守的精神	四五	神心	三七五
相對的實在	一五一	祖先崇拜	二九九	神祕論	四〇、四一、四二、四三、 四九、五〇、五五
相對的真理	三三五	哀歌	三九一	神話(的)	二、三、三九
相互性	一一三	活動二元論(生成二元論)	元七	神話學	二、三
相互扶助論	四六〇	活動主義之倫理說	四〇九	神學	五九、三五、三六、 四二、三〇
後天的	六一、二	活力論(生活論)	五七一	神之啓示	四、三〇
後天的批判	一一〇	柏拉圖之觀念	三三五	神學之階段	一一一
政治哲學(者)	六、七九	柏拉圖觀念論之三義	三三七	神子	三五五
政治學	五、九	便宜主義	三八八	神曲	一六二
思惟(思)	四一、四三、四四、元一			神性論	三五五
思辨的方法	四〇			神之信條	三五五
思辨哲學(者)	二八、四九			神智學	三六六
思辨的美學	二八一	真理	二四三	神祕教	三〇、三七
思惟之對象	三三五	真理的價值(論)	三九、四三	神話的二元論	一八八
思惟之公準	四四五	真實在	一五一	神祕的直觀	三五〇
思想進化之時期	四五〇	真的問題	六四	神學上之真理	二四六
信仰	三三、元七	真理的概念	二四三	神格	三〇二
信仰哲學	四、元一	真理之標準(價值)	二四、二六、 二六、二六	神聖	三一〇
恆星	二五六	真我	二四七	神譜	三一九
前進的方法	三七	真的空間	二六	神祕主義	三六二
背進的方法	三七	真的時間	二六二	神與世界之二元論	三八一

十 畫

神話與表象之哲學	四一三	哲學之需要	七六	純粹理性之二律背反	三九三
神聖與魔	四一八	哲學慾	七九	純粹理性之謬論	三九三
神之存在之證明	二〇·五二	哲學上之貴族主義	四二六	純粹理性批判	七四七·六一·九七 八六·五二
宇宙論的證明	二一〇	哲學之淵源	七八	純粹論理學	八九
實有論的證明	二一〇	哲學之進步的性質	一四	純粹悟性概論	一一二
物理神學的證明	二一〇	哲學之分類	五·六·六	純粹持續(時間)	一一三
目的論的證明	二一〇	哲學問題	一一三	純粹理性	一〇二·一六·九九
哲學即生命力	七九	哲學之樸素的形態	一一	純粹認識之論理學	四八一
哲學的探究	二二六	哲學之態度	六六	純粹意志之倫理學	四八一
哲學的鍛鍊	二三五	哲學會議	一二四	純粹感情之美學	四八一
哲學與美學	二三三	哲學的真理	二四五	純粹哲學	六〇
哲學之語義	四	哲學的極端主義與破壞主義	四四六	純粹自我	二四七
哲學之定義	七八·一五	哲學體系之無政府狀態	四六九	純粹哲學相真理	二四五
哲學之研究法	三六	純粹的客觀	一四·四四	純粹物質	三四〇·二五
哲學之用	七六	純粹的主觀論	五·二六	純粹的我	二七五
哲學者之資格	七四	純粹直觀	一一	純粹的法相	三四〇
哲學史即哲學	五二·三〇·三七·三九	純粹意志	二四二	純粹理性之理想	三九三
哲學之價值	六·九·六·二·三	純粹價值	二四一	純粹形式及純。內容	四一四
哲學概論	四·五·三·八	純粹經驗論	一一五	純理派之哲學	三七九
哲學史	五·五五·九	純粹思惟	〇·一七·三六·四九	純理哲學	二九五
哲學之精神	七·七·六·六·九			純理的目的論	二〇四

純理論(合理論).....	101·367·403	原子.....	132	消極的獨斷論.....	93
悟性.....	56·110·113·209	原子論.....	155·335·364	根本系列.....	540
悟性論.....	85	原始的生命.....	208	根本依存.....	178
悟性形式.....	397	原始時代.....	78	根本原理.....	78
悟性的法則.....	397	原生子.....	177	個體論.....	359
倫理哲學.....	243	原理論.....	263	個人主義及形式.....	267
倫理的汎神論.....	210	原罪之信條.....	355	秘術(者).....	366
倫理學.....	55·58·59·66	原人之人生觀.....	2	流轉(說)(世界).....	367
倫理的二元論.....	35·36·37	原人之宇宙觀.....	3	級數.....	257
倫理的力學的汎心論.....	410	原生物.....	458	威權道德.....	272
倫理的價值論.....	242·262	原始基督教.....	352	高級的批判.....	47
倫理的美的唯心論.....	454	能力說.....	420	高級的美.....	298
倫理的唯心論.....	405	能力常住說.....	262·268·298	高級思想.....	316
倫理的唯物論.....	159	特殊經驗之問題.....	236	高級的快樂.....	349
倫理的快樂說.....	267	特殊科學的價值論.....	236	效率因.....	340
倫理時代之哲學.....	329·340·351	特殊的性質.....	61	埃費薩斯會議.....	355
倫理問題.....	330·339	特殊科學.....	73	迷信.....	370·371
倫理學派.....	355·366	特殊的汎神論.....	210	烏托邦(理想鄉).....	460
時間(觀念).....	255·366	特殊的原理.....	337	浪漫派.....	414·415
時代精神.....	55·327	規範(標準).....	242	浪漫的唯心論.....	412
時間及空間.....	254	差別界.....	298		

十一畫

唯心的二元論	五—四	現象的實在	一五—一	理論的哲學	六—六〇
唯心的汎靈論	二—〇	現象我	四〇—二〇	理論我	四〇—八
唯心論	一—四	現象世界	二九—八	理神論及理神論派	三〇—六七
唯我論	一—三	現在	二五—八	理解判斷	二八—六
唯心論	一—三	理想的真理	二四—五	理智	一〇—一
唯物論(派)	一—五	理想主義的道德哲學	二七—一	理論的唯物論	一五—八
唯名論	三—六	理想美	二八—七	基督教之本質	四三—一
唯理論	一〇—一	理想與現實	三三—八	教義決定時代之教父哲學	三三—五
唯象論	一—三	理想之價值	七—四	教義未定時代之教父哲學	三三—五
唯心的形而上學	一—六	理想境	七—九	教會	三五—六
唯心論者	二—五	理想主義	一—七	教會哲學	三五—三
唯物史觀	四—二	理想(論)	三—四	教育學	六—六七
唯物哲學	三—二	理性	五—四	基督教	四—三
唯理主義的形而上學	三—〇	理性即實在，實在即理性	三—九	基督教	四—三
規制的概念	二—〇	理性教	四—〇	基督傳	四三—〇
規制的目的論	二—〇	理性即絕對	六—二	基督教教義	六—九
規範意識	一—四	理性的思惟	一—〇	基督教之神學	三五—一
現實態與潛勢態	一—八	理性的經驗論	一—〇	基督論	三五—五
現實(性)	一—二	理性的普遍的真理	三—八	基礎學	五〇—五
現象(界)	一—三	理論的	五—七	啓蒙時代之獨逸哲學	三九—〇
現象論	一—三	理論的論證	四—三	啓蒙時代之法蘭西哲學	三八—九
				啓蒙思想(時代)	三二—九

啓蒙時代之通俗哲學……………	九八	動態美……………	二九三
啓蒙期之哲學……………	三八七	異教派……………	四·三五
啓蒙運動(啓明運動)……………	三三·三三	異教徒之基督教……………	三五一
啓示及奇蹟……………	三〇六	假現或假物假象……………	四〇·四三
啓示解脫……………	二九九	假定……………	二六·五〇
偶然論(偶然的機械論)……………	二〇	假定的命令……………	一〇·二一四
偶因論……………	一六·三二	救世主……………	四〇〇
偶然的性質……………	六一	救濟問題……………	三〇·三五
旋渦運動……………	一九一	組織的方法……………	三五一
混合論……………	九九	組織的組織……………	四八
宿命論……………	二一五	組成時代之哲學……………	二五六
常識……………	三九〇	組織慾即柏拉圖的愛……………	三九·三七
常識哲學(派)……………	四五三	國家學派……………	三八六
常住之格律……………	二二〇	國家學……………	三六六
第一質料……………	一八四	接近律……………	三八七
第一形相……………	一八四	接神論……………	三七六
第一原理……………	一三四·五	情感之執着……………	四一
第一性質及第二性質……………	一〇·七三	通俗哲學……………	三七八
第一觀念及第二觀念……………	一三三	專制的威權……………	三·九九
第三種認識力(信仰)……………	四〇六	部分的懷疑論……………	七一
動物學……………	六四	黃金律……………	九二
		超越的辨證論……………	二九一
		超越的實在……………	三九二
		超越的獨斷論……………	三九三
		超越的二元論……………	三九四
		超越的汎神論……………	三九五
		超越的方法論……………	四〇〇
		超越的唯心論……………	四一〇
		超越的唯物論……………	四一九
		超越的目的論……………	四二〇
		超越的感性論……………	四二一
		超越的分析論……………	四二二
		超越的辯證論……………	四二三
		超越的批判……………	四二四
		超越的界……………	四二五
		超越哲學……………	四二六
		虛無……………	四二七
		庶物崇拜……………	四二八
			四二九
			四三〇
			四三一
			四三二
			四三三
			四三四
			四三五
			四三六
			四三七
			四三八
			四三九
			四四〇
			四四一
			四四二
			四四三
			四四四
			四四五
			四四六
			四四七
			四四八
			四四九
			四五〇
			四五二
			四五三
			四五四
			四五五
			四五六
			四五七
			四五八
			五五九
			五六一
			五五二
			五五三
			五五四
			五五五
			五五六
			五五七
			五五八
			五五九
			五六〇
			五六一
			五六二
			五六三
			五六四
			五六五
			五六六
			五六七
			五六八
			五六九
			五七〇
			五七一
			五七二
			五七三
			五七四
			五七五
			五七六
			五七七
			五七八
			五七九
			五八〇
			五八一
			五八二
			五八三
			五八四
			五八五
			五八六
			五八七
			五八八
			五八九
			五九〇
			五九一
			五九二
			五九三
			五九四
			五九五
			五九六
			五九七
			五九八
			五九九
			六〇〇
			六〇一
			六〇二
			六〇三
			六〇四
			六〇五
			六〇六
			六〇七
			六〇八
			六〇九
			六一〇
			六一一
			六一二
			六一三
			六一四
			六一五
			六一六
			六一七
			六一八
			六一九
			六二〇
			六二一
			六二二
			六二三
			六二四
			六二五
			六二六
			六二七
			六二八
			六二九
			六三〇
			六三一
			六三二
			六三三
			六三四
			六三五
			六三六
			六三七
			六三八
			六三九
			六四〇
			六四一
			六四二
			六四三
			六四四
			六四五
			六四六
			六四七
			六四八
			六四九
			六五〇
			六五一
			六五二
			六五三
			六五四
			六五五
			六五六
			六五七
			六五八
			六五九
			六六〇
			六六一
			六六二
			六六三
			六六四
			六六五
			六六六
			六六七
			六六八
			六六九
			六七〇
			六七一
			六七二
			六七三
			六七四
			六七五
			六七六
			六七七
			六七八
			六七九
			七八〇
			七八一
			七八二
			七八三
			七八四
			七八五
			七八六
			七八七
			七八八
			七八九
			七九〇
			七九一
			七九二
			七九三
			七九四
			七九五
			七九六
			七九七
			七九八
			七九九
			八〇〇
			八〇一
			八〇二
			八〇三
			八〇四
			八〇五
			八〇六
			八〇七
			八〇八
			八〇九
			八一〇
			八一一
			八一二
			八一三
			八一四
			八一五
			八一六
			八一七
			八一八
			八一九
			八二〇
			八二一
			八二二
			八二三
			八二四
			八二五
			八二六
			八二七
			八二八
			八二九
			八三〇
			八三一
			八三二
			八三三
			八三四
			八三五
			八三六
			八三七
			八三八
			八三九
			八四〇
			八四一
			八四二
			八四三
			八四四
			八四五
			八四六
			八四七
			八四八
			八四九
			八五〇
			八五一
			八五二
			八五三
			八五四
			八五五
			八五六
			八五七
			八五八
			八五九
			八六〇
			八六一
			八六二
			八六三
			八六四
			八六五
			八六六
			八六七
			八六八
			八六九
			八七〇
			八七一
			八七二
			八七三
			八七四
			八七五
			八七六
			八七七
			八七八
			八七九
			八八〇
			八八一
			八八二
			八八三
			八八四
			八八五
			八八六
			八八七
			八八八
			八八九
			八九〇
			八九一
			八九二
			八九三
			八九四
			八九五
			八九六
			八九七
			八九八
			八九九
			九〇〇

超越的論理學	三九七	絕對的原理	一一三	普通的原理	一一二·六一
超越的不可不	四三	絕對的唯心論	四〇五·四八	普遍必然性	一〇七
超越神論	二二·五八	絕對(性)論(妥當)	六三·九七九	普遍的妥當	五·三〇一
超越的本體	九五	絕對我(的) (聖·金·亞·四·四九·四四)	一三三	單一性	一一三
超越的存在	一三四	絕對智	三四九	單元論	一九〇
超越的真理	二四五	絕對的價值	三四·一九·一〇	單純觀念	一〇·三七
超越的幸福說	二六八	絕對世界	一九八	單子(論)	一九〇九·三六
超越的自我	二七九	絕對有價值之學	七九	無	三〇二
超越之真	二九五	絕對妥當之經驗	二四二	無宇宙論	三〇〇
超越性與絕對性	三一〇	絕對神	九九	無限的空間	三二六
超越的原因	三八三	絕對的實在	一五·一五·四九·三九	無政府狀態	三三〇
超越的知識	四一七	絕對的價值世界	二八〇	無限之人格(神)	三五二
超脫世俗	三四四	絕對迷妄論	三〇〇	無限的概念	三八三
超自然的啓示	三〇六	絕對無差別的宗教	三〇三	無限可想的世界	三八五
超自然主義	三〇三·三〇六	絕對的唯覺主義	三三一	無世界之境地	一一八
超感覺的理性	四一	絕對之自由	四一二	無心的心理學	五一八
超理性的	四一	絕無性	一三三	無我	二八五·三〇一
超自然論	三五〇·四二六	普遍主義	二六九	無窮級數	二五七
絕對美	二六八·二九	普遍的汎神論	二一〇	無意識的哲學	四一九·四四〇
絕對精神	六二	普遍存在	一	無意識的意欲	二三八
絕對的觀念論	一七·一四	普遍的懷疑論	九二	無批判的價值概念	二三七

無上命令(公準).....	四一五·二八·三二	筆占.....	九六	經濟的唯物論.....	一五九
無神論.....	〇·四一·四三·	等質的唯物論.....	一五八	經驗.....	二五四
無限.....	二九·三二·	透澈的活動論.....	一九四	經驗界.....	二八·五九·四〇七·
無極.....	一六·五三·	欺瞞自己之幻想.....	二三五	經驗的自我.....	二七五
植物(學).....	六四·四一·	過去.....	二五八	經驗的真.....	二九五
進化(論).....	七·二五·一九·三九·四〇·	量美.....	二九〇	經驗派之哲學.....	三六九
進化之原理.....	四三	惡靈崇拜.....	二九九	經驗的實在.....	一一一
進步的精神.....	四五	涅槃.....	三〇一	經驗的論證.....	一一七
進化論的見解.....	二二九	痛苦即惡.....	三四四	經驗哲學.....	六〇七·四·九·
猶太教.....	三〇·三〇·三一·	復歸於康德.....	四三七	經驗科學的真理.....	二四·二九·
猶太人之基督教.....	三五二	黑暗觀對光明觀.....	四四一	經驗論(派).....	一一·三〇·一〇八·一九·
創始時代之哲學.....	三三九	幾何學.....	三八二	經驗的批判論.....	一九·三六·三九·
創造進化論.....	二八·四二·	幾何學的真理.....	四七八	經驗的性質.....	四〇二
最高善.....	二六·三六·			經院哲學(亦稱煩鎖哲學).....	三六·
最高價值.....	二六七			意匠論.....	四〇三
統一的人格.....	四			意識及表現之世界.....	四六·四〇·
統一原理.....	四·一三			意識判斷.....	二三九
統一.....	一〇九			意識一元論.....	三六·四〇·五〇·
溫和的懷疑論.....	九二			意識界.....	一七五
溫和的經驗論.....	一〇五			意志.....	二四八·四九·
				意志決定論.....	一九九

十三畫

意識的意欲	二三八	感官知覺之獨斷論	九〇	道德的秩序	四九四二
意識	四一	感覺的經驗論	一〇四	道德的衝動	四一一
意志自由說	二一四	感覺思惟	一四四	萬有引力	三八・四三
意識流	一二三	感覺之變	二五三	萬有神論	七一・三八二
意欲能力	六〇	感情之要素	二八四	萬有之實相	二二〇
意識內容	一六五	感覺的形式	三九七	萬物皆心	四四二
意志原子	一六六	感覺材料	三九八	萬有流轉說	九八
意志顯現之三階段	一六八	感情的直觀	四二五	萬藤美	二九七
意志之要素	二八四	道德的實踐我	一一九	聖靈	三五五
意志之卓越	四〇三	道德的感官說	三八八	聖典(舊約全書)	三五二
感情的衝動	四一一	道德的神學	四〇二	想像與感覺	二五一
感覺的認識	五三六	道德之標準	二六八・四六	想像	一・五七
感情體念	二二九	道德的自由	二一七	電子	一六一・五五九
之形式與原理	三九二	道德律	四二・三四・五六	電話交換論	二五〇
感情判斷	二二九	道德的法則及命令	二六・六七	電力學之自然觀	五五九
感官知覺	三九四	道德律即自然律	二六九	電場勢力	五六〇
感性論	三九四	道德性	二七〇	新機關	三七〇
感覺(論)	二四一・二九・三三・三九	道德意識	二五・五七・五九	新唯心論	五一〇
感覺之組合	二五二	道德之優先權	三一〇	新實在論	一三四七
感性的知覺	五六	道	一五・五・三三	新悟性論	八五
感性的意欲	五六	道德世界	四〇〇	新人	三七二

新形而上學	四六九	催眠術	九六	實證哲學	五二·七四
新生活論	五七·五〇	極端的經驗論	一〇五	實證一元論	一七〇
預定論	二一五	傷感的情念	二二六	實驗心理學	四〇·四〇〇
愛智	五	當然	一四五	實在之究竟	二〇九
愛與憎	一五·二〇五·三四三九	當爲的規範	三〇四	實念論	一〇五
愛與心之擴大	四一七	試驗的方法	三七〇	實用的真理	二四六
愛國主義	三〇〇			實際的哲學	六·五七〇
微細原子	一三〇			實證的知識	一〇
微分子	一三二			實體的變遷	八四
微積分	五四六			實用論(實際論)	一九·三一· 三三·五〇
微小知覺	一六八			實證的階段	二二
禁欲主義(苦行主義)	四一八			實有界	一三七
勢力	一三五〇			實在的形而上學	一四一
勢力保存說	四七·五九一			實在之本質	一五五
勢力論的現象論	五六一			實際的唯物論	一五八
勢力原子說	五六一			實體二元論	一八七
解脫(自力或他力)	五五·五三			實在之生成	一九四
業因	三〇一			實質與形式	二六〇
運動之三法則	一八五			實際的態度	二八三
頓悟說	四二			實體之變形或差別相	三八三
頓悟的直覺	四三			精神科學	一四·六四
		實踐的觀念	四二二		
		實踐理性之卓越	四〇三		
		實踐哲學	六〇		
		實踐理性批判	一八·七·三九 三三·六二·二二		
		實踐我	三九·三九		
		實證論(派)	四〇八		
		實在(實在)	二五一·三〇一		
		實在(在)論(亦稱宇宙論)	六·二六·七〇 九·一五·六五		
		實在性	六·一三·一九		
		實體(性)	一三·一五		
		十四畫			

精神哲學	六二・六三	認識之妥當性	八五	廣義	三八一
精神物理學	四四〇	認識之內容	一〇四		
精神物質並行論	六六・五七	認識之材料	一〇一		
精神能力	五六	認識之公理	一〇二		
精神物理的唯物論	一五九	認識之要素	一〇四		
精神現象(論)	六二・六三	認識論的主知主義	一六四		
(二分法)	七二・七三	認識回想說	三〇八		
精神的客我	二六・二七	認識之階段	三七四		
精神的本質	三七四	對話篇	三三二		
精神方面之差別相	三八三	對象(論)	五六・一三三		
精神的死寂	四六七	綜合哲學	九七・四五六		
精靈	二二二	綜合能力	三九五		
精靈論	三〇・一六七	綜合	三七・三一六		
認識論	一六二・一六三・一六四・一六五	綜合判斷	三九六		
認識本質論	二六・二四・二四九	厭世觀	二一九		
認識原理論	六一・八九	演繹法	六・四七		
認識之語源(語義)	八三	蓋然論(性)	四九・一八		
認識之形式	九四・一〇一	種子	一八二		
認識之起源	八五・一〇〇・一〇一・一〇二	種之起源論	四五八		
認識論的二元論	一〇九・一一三	理念	一八二		
認識之界限	八五	構成的目的論	二〇四		
認識之對象	二六・二七				
		價值認識	二二七		
		價值感情	二二七		
		價值之絕對的實在	二三四		
		價值判斷	二二二・二六		
		價值之世界	二七二・二四二・二六		
		價值之特殊性	二二四		
		價值論	二四三		
		價值問題	二四三		
		概念	七・三三五		
		概念論	六一・三五八		
		概念的認識	五六		
		概念之修整	四二一		
		概念思维的獨斷論	九一		
		概括的知識	八		
		論理主義	二四七		
		論理的價值	二四七		
		論理的真理	二四七		

十五畫

論理的唯心論	四〇五・四〇六・四〇七	調和的精神	四一五	機械的世界觀	一五三・一五九
論理學	元・五九〇・六二六・六四九	範疇之四綱	一一四	機械觀(論)	六・一三・四四
論理的證明	四四・二二六	範疇	四七・五七	機械論的論證	一〇五・一〇六・一〇七
論理的唯物論	一五九	範疇論	八九	機械論的唯物論	一六〇
論理的一神論	三五六	樣式及樣相之原理	二七・二四	機械論之種類	一九七
論理的汎神論	三五六	冥想	四一	機械論之沿革	一九七
論理的方法	三七〇	澈底的經驗論	九四・五七	機械論之批評	二〇二
論證的認識	三七四	澈底的觀念論	一三五	機械論與目的論之調和	二〇六
數學	元・五七五・五八一	磁電中之兩分極律	一七三	獨斷論	九〇
數學的演繹法	三・六六・六一	樂天論	三九・四九	獨斷的實在論	一二七
數學的方法	元・四七	樂園	四二九	獨斷的方法	四六
數學的經驗論	五三九	審美哲學	二四三	獨斷派	六六七
數學的唯名論	五四〇	適法性	二七〇	獨斷哲學	六八
數學與形而上學	五三八	輪廻不朽之說	三二六	獨在論	三三・三六
數學與人生	五四七	衝動與慾望	四〇〇	樸素的純理論	三二四
數學的函數概念	四九一	十六畫		樸素的目的論	二〇四
數學世界	五五〇	歷史學	四三・三五	樸素的自然主義	一七五
數學點	二六五	歷史哲學	六・四七・四八	樸素的唯物論	一五九
數理哲學	五五六・五七五	歷史的方法	四八	樸素的實在論	一三三・一三九
數與空間	三二八			衛星	一五六
調和論	二九・二九			睿智界	一八八

積極的懷疑論……………三六六

十七畫

禪定(禪悟)……………四一

擬人神論……………二〇九

擬人的目的論……………二〇四

聯想學派(心理學)……………二七、四五、五

聯想律……………一〇八

臆測……………二五九

臆測的學理……………四五

舉揚的要素……………三七、四〇

潛在意識……………四二、五五

十八畫

歸納法……………三、四、七、一〇

歸納的過程……………一一七

轉化……………三三、三三

轉變世界……………三三、四九

十九畫

藝道樂……………五一四

藝術美……………一七、二六

藝術的世界……………二四二

藝術之範圍……………二九六

懷疑……………四七、一〇三

懷疑論……………九一、三三、三九、九九

懷疑學派……………三四五

懷疑的評論體……………三一五

懷疑即哲學之母……………九三

懷疑的精神……………三八一

消極量之論文……………三九二

關係之原理(關係法)……………二四、九二

羅克之悟性論……………九五、九

羅馬之宗教……………二九九

羅馬教……………三〇〇

類似(律)……………三七、二八

願力……………三〇三

離我……………三五〇

範疇的命合……………四〇一

二十畫

嚴肅主義……………四二、四三

識關……………一二九

簡經驗與運動經驗……………二六一

二十一畫

屬性的唯物論……………一五八

贖罪精神……………三〇〇

辯證法……………三一七

二十二畫

體系的知識……………九

體驗哲學……………三一〇

體驗的自我……………五一〇

礦物學……………六四、四三

一二十二畫

- 變化……………一九二
 變化一元論(活動一元論)……………一七
 變化一元論(抽象一元論)……………一六
 變化流轉……………三〇・三三
 變態心理……………五三五
 變數……………五四六
 戀愛神聖……………四一二
 驚異之情感……………二・四

一二十五畫

- 觀念……………一〇一・一〇六
 觀念界……………三六・四五
 觀念論……………二六・三三・三四・三五
 觀念論的形而上學……………一四一
 觀念的實在論……………一四一
 觀念的解脫……………三〇〇
 觀念聯合之三律……………三七七

一二十四畫

- 靈魂……………一〇二・一八二・二九・三九
 靈魂不滅……………九五・六四
 靈感……………二三五
 靈智……………四・三〇
 靈魂作用……………四一
 靈魂輪轉……………九五
 靈媒……………九六
 靈魂不滅之生活……………四〇二
 靈子之集團作用……………一六一

索引終

正 誤 表

哲學概論	目錄	頁	行	誤	正
		2	5	哲學之問題	哲學之問題
		3	12	時範	範時
		6	9	認識之起源	認識論之起源
		6	6	神靈論	心靈論
		16	1	論理的價值	倫理的價值
		16	6	威嚴之	威嚴道德
	本文	2	12	最足何原人驚異	最足以使原人驚異
		5	6	赫綏阿多士	赫綏阿多士(1)
		5	8	皮達哥拉士(2)	皮達哥拉士(3)
		7	1	哲學思	哲學思想
		7		(11)Herbert	(11)Herbart
		18	1	求探	探求
		18	14	知	知識
		21	4	殫盡竭力	殫精竭力
		21	12	且無論	且無論
		31	3	哲學與宗教之消長	哲學與宗教之消長
		34	12	施種材料	種種材料
		41		(5)1221-794	(5)1221-94
		42	11	更爲瞭	更爲明瞭
		48	2	一般	一般的
		49		(1)Strumpel	(1)Strumpell
		50		(13)1848-1615	(13)1848-1915
		50		(7)Libmann	(7)Liebmann
		50		(5)Schiller	(5)Schiller
		67		(3)Electicism	(3)Ecticism
		91		(2)Holbarch	(2)Hoflach
		94	4	實在與價值上	實在之價值上
		95	6	超越的斷論	超越的獨斷論
		96	1	以神靈論	心靈論
		99	1	同定認識之必然性	同時否定認識之必然性
		112		(2)Verstands	(2)Verstands
		114	5	而與直觀	而予直觀
		126	1, 4.	時範	範時

135	5	澈底的	澈底的
141		(1) Transzendentaler	(1) Transzendentaler
151	2	因東關係	因果關係
157		(6) Atomism	(6) Atomism
159		(8) Economiceal	(8) Economical
160		(2) mechanical	(2) mechanical
186		(1) A	(2) A
225	8	爲目	爲自
226	2	助益甚天	助益甚大
244		(6) Bradley	(6) Bradley
264	8	及生出時間	乃生出時間
267		(8) Aethetical	(8) Aesthetical
267		(6) Ethiral	(6) Ethical
268	14	完『全』	『完全』
285		(2) Groce	(2) Croce
325		(1) Theorg	(1) Theory
342		(3) problem	(3) problem
351	7	救世主	救世主
357		(二) Flowering	(二) Flowering
358	2	塔雷爾	陶洛
364		(1) Alahia	(1) Alabia
369		(2) utilitarianism	(2) utilitarianism
374	2	直觀的認觀識	直觀的認識
387	14	赫爾巴特	赫爾貝特
389		(1) Conscouee	(1) Conscience
433	14	子神	子神
437	14	實證論理派	實證論派
478		Neo-Kantianis	Neo-Kantians
484	13	以塞爾	以索爾
514	2	唯心的之一元論	唯心的一元論
536		(28) Boatzzi	(26) Botazzi
541		(3) Transfinite	(3) Transfinite
545	9	數從變	從變數
557	10	及係關	及關係
559	11	力之學	力學之

23/1

3800127

近刊預告

應用心理學

鄒謙著

本書爲湖南大學講稿，內分三篇：第一篇爲政治心理；（民主政治之心理，官僚政治之心理，獨裁政治之心理，權謀政治之心理，軍國主義者之政治心理，社會主義者之政治心理，革命運動之心理，首領之心理，國際政治之心理，以及政治教育，政治理想等。）第二篇爲經濟心理；（工業心理及商業心理。）第三篇爲法律心理；（犯罪心理及審判心理。）取材豐富，論列周詳，全書約三十萬言，爲習政治經濟法律者必需之參考書。

社會事業學概論

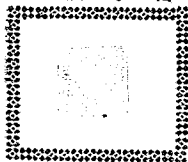
鄒謙著

本書爲就著者前在湖南全省地方自治訓練所教授之救貧行政講義增訂而成，關於社會事業之理論與方法，敘述至爲詳盡，全書約三十萬言，爲從事地方自治工作，及有志於社會事業者必需之參考書。

中華民國二十二年九月十日發行

定價國幣二元五角

哲學概論



版權所有

著作及
發行者
鄒謙

發行所
長沙南門外
湖南大學
禮賢街卅號
通訊處

印刷所
和濟印刷公司
長沙順星橋

090/0