

西洋近世哲學史

著 丁 甫 霍
譯 華 健 彭

中 華 書 局 印 行

MG
B504
11

霍甫丁著
彭健華譯

西
洋
近
世
哲
學
史

中
華
書
局
印
行



3 2285 6961 6

亞克謝洛德序

開始體認哲學之最困難的問題，即是對於根本的哲學問題之本質與意義之深刻的和活的理解。就形式上講，霍甫丁是心理學家兼教育家，他是曉得此種困難的，所以便確定了他自己的任務，在供獻給我們這本教本中，將支配近代哲學之主要的哲學問題，給以闡釋。

霍甫丁所選用的方法是歷史的。這位哲學家說：哲學史應該幫助我們去了解兩種東西。第一，它應指示我們，有許多向前進展的問題，其向前進展之原因，有的是因為科學之進步，有的是因為科學與生活間之關係，有的是因為實際生活之本身的經驗。第二，他應指示我們，這些問題并非在任何時期都是同一的；雖說在不同的時期，可以發生同樣的問題，但它必然是根據不同的觀點去觀察，而得到此不同形式之結果。我們的作者，依據此種對於哲學史任務之觀點，適合此簡短教本所容許的範圍，解釋出最近三世紀來哲學家的思想在其歷史的發展中之主要基礎。

在對於思想英雄，以及先進的社會趨向之某些象徵（雖說是非常之不固定的）的關係上，敏銳而聰明的辨別力，公正和溫存的熱中，貫通着全書。

在這裏實無法舉出這本著作之一切特殊之點，因他在這一方面係受到精確的表現之限制，然精確的表現對於我們似乎尤為重要

霍甫丁對黑格爾哲學之闡釋，用以區別其同其他近世哲學史家之差別，是非常恰當的。

當時文德爾班在近世哲學主要史家之通俗著作中，對非色爾即首先簡括的提出天才的辯證法之邏輯系統，但霍甫丁對黑格爾概念之主要特徵，則提出并着重在佔絕對統治意義的黑格爾辯證法中所具有的力量在論的因素。茲從此述評中援引一段來作例證：『黑格爾會是實在論的本質。他曾醉心於存在之實在的力量之中，抽象的思想應只授與該種內容以形式。他曾經堅信，所有真實存在範圍之諸因素，其彼此間，正如思想之於精神中，是緊相連繫的。因此便構成他的哲學之顯然的兩重性，是實在論的深髓，同時亦是邏輯的體系』。霍甫丁接着又說：『依據黑格爾的意見，辯證法不僅是思惟之特性，并且是存在之基本規律：每一種現存之形式，總要顯示為另外的，某一事物即是偉大總體中之一員』。黑格爾體系之此種闡釋，即對於辯證的唯物論之繼承者，亦絲毫沒有另表現出新穎的解釋。馬克思，昂格斯對黑格爾哲學是如此觀察，而普列哈諾夫亦係同樣理解。但是，這樣的闡釋出自我們現今的專門教授之口，毫無疑義的是例外。

霍甫丁雖係站在對黑格爾哲學之誠意的評價上，然他并非完全正確，譬如他說：『如果法律哲學之體系的發展，是同普魯士當時的國家結構（像普魯士這樣的普通可以名為國家結構）併行為相應，則這種說明便不簡單是用願望來調劑，那是從黑格爾的實在論得來的；他認為神的觀念并非如此無力，而不能洞察自然之實際，以及哲學的任務，并不在描述新的理想，而是在揭發已經實在化的生活形式之理

「理想力」。在此斷定中，絕對正確的是黑格爾對普魯士國家之關係，并非用自覺的願望之結果去向普魯士的官僚作調和，但是更進而承認此種關係在黑格爾的實在論中已有其基礎，這種觀點，則是完全錯誤的。根據我們著者的說話，黑格爾之實在論在貫通着辯證法。則辯證法亦便失掉終極的形態，霍甫丁這裏所謂理想力，恰是現在已經實現的社會形式，恰是在其真實存在之懷抱裏，所隱匿和發展着的那走向它的破壞和新的高度形式之實在化的條件。換句話說：『每一種現存之形式，總要顯示爲另外的』。因此，那具有全世界精神之偉大史詩，要將其悲慘可憐的終局，投入叛逆實在論的普魯士王國，因而，這并不是偉大的辯證法之客觀的有力的思維，而是普魯士的國民，不留意的和非自覺的，在周圍環境條件影響之下，所養成的主觀的習慣。

以下更要說明霍甫丁對於唯物論的哲學之關係。

我們這位哲學家，對唯物論和唯物論者之關係，更要穩健，更無偏見，因而更要公正，非其他近代哲學史家所可比擬。我們的著者評述五十年代德國之唯物論的運動，即此明證：『在德國的著作中，自然科學之新的光輝，曾引起許許多多的唯物論的著作出現，這些著作之功績，即在於將自然科學的知識與觀念，在普遍的範圍內廣爲傳播。十九世紀中葉之德國的唯物論者，同對於獨斷論和唯神論的推論之反對派，作了聯合，正如在精神上與之同宗的十八世紀之法國的思想家，趨向於人道和進步之唯心論的愛好一樣。實際的唯心論要同理論的唯物論相聯合』。讀者，熟識對唯物論的學說之通常咀咒的讀者，

當會批判，在這些字裏行間所表現的比較公正無偏。

但是，此種唯物論傾向之一般穩健的批判，并不曾堅定霍甫丁更注意於此種宇宙觀之徵取。正與一切唯物論之反對者相同，我們這位哲學家確定，唯物論的理論之實質，係建築在暫時的標誌之基礎之上。如此說來，唯物論依照它特殊發展之途徑，所作的每一步驟，根據他的觀察，恰是離開真正唯物論之偏狹傾向。是的，例如，哲學的唯物論在費爾巴赫的體系中，適合時代之條件，更深刻和更精密的分解起來，則費爾巴赫的體系將極簡單的表現出是非唯物論的。霍甫丁說：「他（費爾巴赫——亞註）對於唯物論之關係，所站的立場，同他對於神學所站的立場相似。根據他的觀察，并非人是神之創造，恰恰相反，關於神之表現，乃係人之創造，同樣，他認為并非人是物質之創造，恰恰相反，物質乃是由人所構成的概念。他認定，必須從人出發」。根據對於費爾巴赫知識論的觀點之此種奇妙的解釋，則費爾巴赫便不能列入於唯物論者，主要的是因為他將「物質當作由人所構成的概念」來觀察。可以對此作反駁的，首先即是這種不可爭辯的事實，即所有費爾巴赫以前的唯物論者，在這一點的了解上，同偉大的德國的唯物論者，絲毫沒有決絕的差異。

拉邁特里(La Mettrie)是唯物論者中之老「前輩」，無疑義的，對於霍甫丁是很瞭然的，他曾認為，物質是一種抽象「東西」，亦即概念，而此種概念係由人所創造。但是，我們的哲學家則將問題移於另外的方向。很曖昧的敘述出費爾巴赫這種思想，認為關於神之觀念和關於物質之概念，均係人之創造，都

同樣在區別實在性之階梯。這完全是我們的著者之奇異的和混亂的誤解。根據費爾巴赫的意見，關於神之存在之觀念，乃是由種族的和個人的特性，有時且同樣是社會關係，所形成之複雜的心理生活之產物。總括這些嚴重的原因，便產生了關於最高本體之觀念。但是此種概念，即是這樣的一種概念，並不適合任何的實在性。因此，在費爾巴赫看來，人並不是神的一部份，亦即超出人而不存在的一部份。但關於物質之概念則係另一問題。此種概念，雖係人所創造，但它係由其他因素構成的，同關於神之觀念不能相提并論。根據費爾巴赫的觀點，同樣根據所有唯物論者之意見，物質之概念係與有形的世界，實在的真實的自然界相適合。現在要問，費爾巴赫是否曾認為人是自然界的一部份？我們認為對於這一問題，是很簡單的和很顯然的，除了肯定的答復之外，並不能有另外的答復。其次，費爾巴赫是唯物論者之證據，根據我們作者的意見，應以「必須從人出發」作綱領。這又重犯了嚴重的誤解。這因為是將此種綱領附加以絕對知識論的思想，完全離開費爾巴赫自己所確定的主要任務。研究文化目的的教化者費爾巴赫，曾在人之幸福與自由的名義之下，宣佈神學與形上學之職。根據哲學家之深刻的確信，超自然力之彼岸，係用以對人之壓迫和奴役，係由人本身創造的。它們的創造者，人，最後應該明瞭這些力量之欺騙性，並創造其特有的人類的人格。「必須從人出發」這一綱領之真實內容即在於此。在此種意義上，法國的唯物論者曾作了人自己傳道的中心，偉大的德國的唯物論者，在這一點上，正如在所有其它的主要之點一樣，同他偉大的前身沒有絲毫差異。費爾巴赫會是個唯物論者，任何狡猾的思考，都沒有方

法將英勇的思想家，轉變為近代經驗批評論一流的不固定的本質

對於本書的缺點，以下要提出在康德之體系中，非本意的努力所携來的矛盾。霍甫丁特別提出康德哲學之批評的因素，很精密的和很敏銳的用這些因素來軟化神學的與形上學的原理之矛盾。談到這點，要可憐他根據純粹教書先生的觀點。老的上學同新的科學宇宙觀之力量的鬭爭，引起批評主義創始者體系中之力量的鬭爭，同樣，這種有教訓意義的鬭爭要特別給與獨立思惟以很好的推動。

還有一個問題，不能不注意。關於德國新康德派的運動，在過去和現在都這樣或那樣的起有極大作用，而我們這本書則極少分析到。

然而霍甫丁之近世哲學史教本却具有極大的價值，我們也只能來歡迎它的出版。

亞克謝洛德

俄譯版著者序言

本書係對近世哲學史所作的簡單概括的敘述，係吾在本大學所教的初級班所採用的教本。本書主要的是依據我的近世哲學史和我關於近代哲學諸書。

對於最近幾世紀來佔有地位之最重要的思想派別，我的簡短的述評當然不能包盡這裏一切行動的因子，汲盡現代所發生的觀念的一切寶藏。但是，我十分期望它很有力的激發起對於偉大的問題及其歷史的發展之研究興趣。

哲學史應該幫助我們去了解兩種東西。第一，它應指示我們，有許多向前進展的問題，其向前進展之原因，有的是因為科學之進步，有的是因為科學與生活間之關係，有的是因為實際生活之本身的經驗。第二，它應指示我們，這些問題并非在任何時期都是同一的；雖說在不同的時期，可以發生同樣的問題，但它必然是根據不同的觀點去觀察，而得到此不同形式之結果。

我的意見，青年的讀者，如果想深刻的了解這本教本，最好去直接借助於那激發他特別興趣的哲學家之主要著作之研究，只有這樣才可進而研究更普遍的歷史的著作。最著名的哲學家之主要著作和重要的專門論文，有一部份已引用於原文，有一部份則加入附錄

可惜我並不通俄文；反之，在我的解釋上，當然並不會抹煞了所謂俄國的哲學家。

哲學之研究和哲學的爭論，現今所已達到的國際性的這一階段，實爲過去任何時候所不及。如果這本小冊子相當的幫助讀者瞭然這些爭論之最重要的前提，則幸甚矣。

霍甫丁 (Holding)

一九〇九年五月三日

於考益哥根

德文版著者序言

這本教本是近世哲學史簡短的德文的概觀，我即採用爲當地大學我的初級班作教本。在此德文的創作中，有些解釋是擴充了的，並且有許多點是改正過的，但主要的是根據我的近世哲學史和我近代的哲學家各書。

我十分了解，在此教本中，同樣要研究最近的時期，對於所有哲學家的傾向和著作，我并非同等的去注意。對於代表者之選擇以及觀點之解釋，可以說都是根據單方面所承認的。有許多人名和著作，并未列入，似可引爲遺憾，但是依我看來，在專門的哲學家的科目（心理學，認識論等）歷史中佔有地位，而在一般哲學運動之簡單的闡釋中，并不必需分配以地盤。

除了諸思想家之主要著作之外，我只舉引了幾篇有益的專著。其餘圖書彙解的材料，最好去找伊伯爾渥·亨茲所印行之最新版本。

霍甫丁

一九〇六年，十月二十一日

於考益哥根

西洋近世哲學史

西洋近世哲學史目次

(原名近世哲學史教本)

亞克謝洛德序

俄譯版著者序

德文第一版著者序

導言

第一章 文藝復興期的哲學.....]

一•自然人之發現

A. 龐普那 (Pompanazzi) 馬夏佛利 (Machiavelli) 孟丹 (Montaigne)

B. 佛夫司 (Vives) 麥令克松 (Melancton) 阿爾都斯 (Alhains) 哥洛茨 (H. Grotius)

C. 波丹 (Bodin) 巧爾布利 (Cherbury) 伯謨 (Böhme)

D. 拉姆斯 (Ramus) 桑錫 (Sanchez) 培根 (Bacon)

目次

二•新宇宙觀

A. 尼古拉•庫沙奴 (Nicolas Baranus)

B. 台賴斯 (Telesio)

C. 哥白尼 (Copernicus)

D. 白儒諾 (Bruno)

三•新科學

A. 達拉都 (Leonardo)

B. 蓋伯勒 (Kepler)

C. 蓋律雷 (Galilei)

第二章 偉大的體系.....二七

一•笛卡爾 (Descartes)

二•霍布士 (Hobbes)

三•斯賓諾薩 (Spinoza)

四•萊勒尼茲 (Leibniz)

第三章 英國的經驗哲學.....七九

一•洛克 (Locke)

二•牛頓 (Newton)

三•伯克萊 (Berkeley)

四•舍伏茲伯利 (Shaftesbury)

五•休謨 (Hume)

六•亞丹•斯密 (A. Smith)

第四章 法德啟蒙哲學.....一〇五

一•法國的啟蒙哲學與盧騷

A. 伏祿特爾與百科全書派

B. 盧騷 (Rousseau)

二•德國的啟蒙哲學與勒沁

A. 德國的啟蒙運動

B. 勒沁 (Lessing)

第五章 康德與批評哲學..... 一一三

一・理論的問題

A. 康德認識論之發展步驟

1. 第一時期(一七五五——一七六九年)
2. 第二時期(一七六九——一七八一年)

B. 純粹理性批評

1. 主觀的演繹
2. 客觀的演繹

C. 現象與物自體

D. 論斷哲學之批評

1. 論斷的(唯靈論的)心理學之批評
2. 論斷的宇宙形質學之批評
3. 論斷的神學之批評

二・倫理宗教的問題

A. 康德倫理學之發展步驟

B. 康德倫理學之最後形態

C. 宗教的問題

D. 生物學和美學基礎上之論斷觀念

三•反對者與主要繼承者

A. 反對者——哈曼，霍得爾與亞考比

B. 主要繼承者——萊因豪德，邁蒙與瑞洛爾

第六章 浪漫哲學..... 一五三

一•論斷的體系

A. 費希特 (Fichte)

B. 謝林 (Schelling)

C. 黑格爾 (Hegel)

二•批評的浪漫主義者

A. 詩來伊爾馬赫 (Schlegel)

B. 叔本華 (Schopenhauer)

C. 基爾克哥德 (Kierkegaard)

三・浪漫主義期批評哲學之暗流

A. 浮里斯 (Fries)

B. 海巴特 (Herbart)

C. 白涅克 (Banke)

四・從浪漫主義實證主義之過渡

A. 黑格爾派之分裂

B. 費爾巴赫 (Feuerbach)

第七章 實證主義.....一九九

一・十九世紀孔德以前之法國哲學

A. 德邁斯特 (De Maistre)

B. 卡巴尼斯 (Cabanis)及其他

C. 聖西門 (Saint-Simon)

二・孔德 (A. Comte)

三・十九世紀穆勒以前之英國哲學

A. 益丹姆與詹姆士・穆勒

B. 考里芝・卡來爾及其他

四・約翰・穆勒 (J. S. Mill)

五・進化哲學

A. 達爾文 (Darwin)

B. 斯賓塞 (Spencer)

六・德意之實證主義

A. 杜林 (Dühring)

B. 亞爾吉豪 (Ardigo)

第八章 在實在論的基礎上存在問題之新成就……………二四三

一・德國的新唯心論

A. 陸宰 (Lotze)

目次

中

B. 哈特曼 (Hartmann)

C. 費希納 (Fechner)

D. 馮德 (W. Wundt)

二・英法之新唯心論

A. 布勒德里 (Bradley)

B. 傅葉 (Fouille)

第九章 認識與批判諸問題解決之新企圖……………二六三

一・認識問題

A. 德國的新康德派

B. 法國的批評主義與間斷哲學

C. 經濟學的生物學的認識論

1. 馬克燧爾 (J. C. Maxwell) 與馬赫 (Mach)

2. 阿維娜留斯 (Avenarius)

3. 詹姆士 (James)

二・批判問題

A. 居約 (Guyau)

B. 尼采 (Nietzsche)

C. 倭鏗 (Eucken)

D. 詹姆士

附錄.....二八七

主要哲學著作年表

西洋近世哲學史

導言

哲學史的內容，係由各個思想家闡釋，甚至解決認識和存在之終極問題，所作之嘗試而構成。在近世哲學中——亦即在最近三世紀來的哲學中，主要的考究了四個大問題。此四大問題，即如余在拙著『哲學問題』一書中所指，它們彼此係於內在的聯繫中存在，且其彼此間存在有極其重要的類似，因而，它們均具有只在綿延性和間斷性間之對立的各種形式中，所呈現出來的基本意義。

一•心理學的問題，此問題係因關於精神生活之基本屬性為何一問題而發。精神的本身是否是一種特別獨立的本體，或其實質係於特殊行為中來構成？精神係由多樣的獨立因素而構成，抑係帶有統一和總體的性質？這些問題之考察，只有根據心理現象和機能之詳細研究，纔會有價值。吾人可以看到，以下對於這些問題之回答，在對於考究之方法，以及對於所保留的哲學問題之解決上，均具有同樣重大之意義。

同時，心理學的問題，有心理生活之事實的內容作其對象，另外的兩個問題，認識問題與批判問題，在心理生活中，則有事實的與價值的之間的關係作其對象。

二•認識問題，此問題之發生，係當規定關於吾人認識意義之限度與前提問題（心理學的研究亦同樣包括在內）之時。思惟最初是非任意的和在同現象（非創造的思惟之本身）之互動中發展的。因而，要

進而追問，用思惟之結果，得更伸張吾人之權利，以敘述實在的意義嗎？認識之真確性竟如何成立呢？

三・批判問題，認識問題主要的即是對於吾人思惟之關係，常規定對於人類生活和行為之吾人的批判——特別是由情感和意志所喚起的批判之意義如何問題時，便發生批判問題。吾人對於此類判斷具有何種標準？關於善惡概念之意義據何建定？以及此等概念在邏輯上是否可以繼續發展？——假如吾人所要探討的判斷之意義，不只是關於人類行為和生活形式之價值，並且還是關於全宇宙間存在之價值，則設問方式便行擴大。那時，吾人將從倫理問題，進而過渡到宗教問題。

四・存在問題，最後即可追究到關於存在之本質，思想的感覺的和意志的本質，僅係此存在之個別部份。於此便構成存在問題，宇宙觀的或形上學的問題。很科學完成一普遍宇宙觀是否可能？以及此宇宙觀將帶有何種性質？吾人得據以描述宇宙之該種基本特性為何，何時吾人即可連結吾人之經驗以及由吾人之知識而作出最後之結論？。

這些問題考究之方法與性質，將因適合於各個不同時期之歷史條件和認識工具而各異。對於此等問題之考究，要歸結到吾人認識之限度，此外，將更指明每個思想家之影響與個性。此即吾人作哲學史將問題作比較的考究之重大意義之所在。問題之設立與解決，不僅具有純粹哲學的趣味，且同樣具有文化的和心理學的趣味。其本身即是在串通每個時期之偉大討論中之結語。每一種結語，不僅是思想勞動之結果，且同樣是智力派別之象徵。因此，哲學史係在同一般文化史和智力生活史之聯繫中進行着。

西洋近世哲學史

第一章 文藝復興期的哲學

一 自然人之發現

薄哈德在其名著意大利復興之文化一書中，評述意大利的文藝復興，即是人之發現。歷史的條件係引問於人格之解放。關於人已不只是依據其對教會或對其社團之關係來判斷；其本身已是利益和論究之對象。古代的文學和藝術之發現會對此加以助力。從那些文學和藝術中，即已曉得，在教會之外還存在有具有其特殊規律和特殊目的之本來的人類生活。人之眼界便因之而擴大，且有對問題作比較研究之可能。在北部的新派基督教，亦常常有如此傾向之行動，因為它會要求個人生活的經驗，並確定國民的生活應該脫離教會而獨立。因此，對於純粹人類的生活的理論的和實際的利益，在這裏便可以發展。所以，吾人在文藝復興時期，在北部同樣在南部，均得到關於精神科學範圍內之許多有益的經驗。

A. 龐普那 (Pompanazzi)，馬夏佛利 (Machiavelli) 孟丹 (Montaigne)

龐普那之精神不死 (De immortalitate animae) 一簡短著作，可以看作為文藝復興哲學之緒論。龐普那一四六二年生於曼羅，在巴都和優隴地方，曾享有哲學教授之最高的榮譽，於一五二五年死於優隴。

他同法皇勒甫十世非常接近的教士班包相友好，曾作了他個人之擁護者，但是他的書却受了焚燒之處分。他的意義在於他確定，精神生活和倫理脫離宗教之獨立性之各種不同的形式和階段間之自然聯繫的存在。他站在同教會貴族對立的地位，指出對於精神不死給以哲學的論證之不可能；精神生活之最高階段，同樣必須同物質條件相聯繫，肉體破滅後之精神的保存，係無法證明的。然而，此種結論絲毫不是道德的疑難。反之，人應該並且可以行善，雖然他對於不死不會有任何期望；行善之人於其自身即取得報酬。這即是說，在自然的理性上建築自己哲學的體系。但是，依據龐普那的意見，意志可以衝破理性之界限：人之所能相信者，他並不能加以證明；信仰有其意志，個人旨趣之根源。在理性與意志，知識與信仰間此種分離之基礎上，龐普那則注重教會權力之解決。當他考究關於人類的自由同神的萬能，是否是實在性的聯合問題時，同樣是利用此種狡猾的方法。教會並不同意承認此種差異。

龐普那恢復了真正亞里士多德之自然主義的心理學和倫理學，同樣，馬夏佛利曾提出在政治和道德中之純自然史的考究方法。馬夏佛利係古佛婁林斯族出身（生於一四六九年），曾任其故城共和政府外交之官吏，因而曾得到研究生活和人之極好可能。共和國破壞之後（一五二二年）彼即與謨士奇斷絕交往，並因之鼓動其民衆之不滿，待共和再造之後，人民曾拒絕任命他為官吏。彼死於一五二七年。是一個具有政治興趣的思想家。不幸的條件曾激發起他的熱望，去瞻觀英勇氣概和古代力量之新的反醒，放在不幸的條件之下曾走出意大利。為什麼只是模倣偉大的藝術，而不同樣模倣偉大的古代功績？但是

，只有在努力於自己所確定的目的之實現，始有偉大功績之可能。——馬夏佛利在其講演集中（特別是在他的『帝王』“Le prince”中）往往可以表現出：如果只是以無情的威力，追求目的之實現，其目的之構成如何，是沒有差別的。但是，事實上，他思想之深奧，永遠只是存在了一個目的：即意大利之偉大與統一。用以實現此種目的之一切手段，在他看來都是神聖的。而近代的意大利人並沒有據以研究偉大的和期望的威力之趣味，馬夏佛利對此所加的說明是：教會和基督教已萎靡了人類的本性。在其“Discorsi”（關於塔塔·勒甫全書前十卷之考慮）一書中，馬夏佛利將古代思想與近代思想作一種形式間的比較，且因此得出結論，認為等級倫理之基礎，對於近代是不適合的。光榮，精神之偉大和肉體的力量，現在並沒有適當的估價，因為基督教會肯定了人類之目的於彼岸世界。很顯然的，在馬夏佛利看來，這些本性所據有的價值，不只是一種手段，而且是目的之本身。他所確定之同邦人生活與行為之目的，不只是全人類的目的，且同樣是其所感佩的力量，正如馬夏佛利要作文藝復興之真正的驕子一樣。

文藝復興之精神，在法國亦同樣給了對於自身之認識。米索爾·德·孟丹（一五三三——一五九二年）係法國的貴族，曾住在傑爾杜城附近的村莊，並未參與當時之偉大的鬭爭，隱度了終身的文墨生涯。按他對於人類生活考究之愛好，他是完全近代的智慧，他根據純粹自然的觀點，從旅行和書策中，而大部份是從自己的研究中，理解了人類生活。在一五八〇——一五八八年其所刊行的『論文集』(Essais)

中，他開始就說：『我本身即是我這本書的對象』（*Je suis moi même le sujet de mon livre*）。然而吾人加以細心之考研，可知他對於自然界對自身影響之性質，極感興趣。在每個個人都特別表現出我們偉大的自然之母。每個人都有其主人之形態（*forme humaine*），都有其支配的因素。由此種興味即已洞察孟丹之個性研究，以及其對於古代文學之熱心研究。在自然界面前之感佩俯首和個人特性之多樣性的理解，成爲他一切獨斷論，合理論的獨斷論以及神學的獨斷之仇敵。他以此二者之對立，爲經驗之無窮的寶藏，此種無窮經驗之寶藏，既非理性所能概括，復爲獨斷信仰所能包容。吾人愈加深究，便愈多發現差異和變革，同時在形態上亦非導彼等於普通規律之下。對此問題之研究，還要連結起這種情形，即吾人認識世界，只是經過吾人之感官工具，但是，根本上，感官所給與吾人之認識，只是關於其特有的狀態，而不是關於對象之特具的本性。總之，當吾人思索上帝時，則吾人將以人形來代表上帝，同樣，動物所想像的神，亦恰是動物的形態，吾人認爲，整個偉大世界之創造與存在，僅是爲了人的利益。——然而，孟丹並不是個懷疑論者。他堅持兩種彼此間有內在聯繫的基本思想：即關於個人特性之多樣性的思想和關於在一切個別現象中所顯示的自然界之無窮性的思想。

B. 佛夫司（*Vives*）麥令克松（*Malanchon*）阿爾都斯（*Althusius*）哥洛狄茨（*H. Crocius*）

西班牙人，學者遼島維格·佛夫司（於一四九二年生於瓦爾西，一五四〇年死於布留赫）在語言學和教育學的範圍內，亦同樣有極大之功績，因爲他所著論精神與生活（*De anima et vita* 1528）一書，曾

作了新經驗派的心理學之前身。他認為經驗是一切認識之基礎，依據這一原則，他說明，吾人所極欲了解者，主要的並非此種精神，而是精神之行爲。因此，他努力的要將心理學從形上學和神學中解放出來。他趨向敘述的方法，而不主張分析和說明的方法，其對於個別心理現象之敘述，至今猶保持其趣味。在他看來，精神生同活的基礎是同一的，他隨處都在努力將其從哥林所習來的生理學，援引於自己心理學的聯繫之中。他確定，植物精神和動物（有機生活和感覺之基礎）之精神，都是從物質發生的，然而，同時人的精神，則係由神創造的。此神之發生，則由人不滿於有限的和感覺的，而努力追求無限的來說明。

當佛夫司的書刊發兩年之後，改革家菲利伯·麥令克松（一四九五年——一九六〇年）即合同先前的告德意志讀者而出版了他的精神論集（*Liber de anima*）。這本書在新基督教的範圍會用了極大之注意。這本書比較佛夫司的書要更適合於亞里士多德，更適合於神學，所以對於心理學之歷史，並沒有表現出像後者那樣多的益處。但是對於他對人類本質的理解上，會有恩惠的影響，比路德（德國宗教改革家——譯者）及激進的路德派之理解，較少粗忽。特別是在他關於自然的光輝之學說中所表現的理解：有些包容在我們之中的神是存在的，因而其所生成的觀念（*Notiæ nobiscum nascentes*）係建築在一切思惟和一切批判的基礎之上。此種自然的光輝會因罪惡而暗淡。這是西乃山的立法者所必然作的結論。但是十誡的內容，亦同樣是自然的光輝之內容，所以有純粹人類的倫理存在，雖說這種倫理不能激發和

滿足精神生活之無底的深奧（道德哲學選萃（*Philosophiae moralis epitome*）。

在宗教改革的國家，自然的光輝會得到極其有力的運用，特別在關於法律和國家的學說範圍內。例如蘇黎世的市長阿爾都斯（一五五七——一六二八年）在其政治學之方法的解釋（*Politica methodice digesta*）一書中，即在發揮人民的最高主權之觀念。在過去波丹（*La republique* 1577）即曾提出過此種思想，認為最高主權並非在每一國家都能施行，僅能使用於某一地方。現在阿爾都斯則認定：他（最高主權）永遠是屬於人民的：人民來任命和罷免國家統治者，人民即是國家之固有基礎，一切權力之根源，同樣人民的福利即是國家存在之原因與目的。在歷史上，人民之最高主權之證明是，有的在許多國家存在有專門的負責人員，這些負責人員，依據人民的委託以監督政府，也有的人民認為要用革命的方法以完結暴虐的君主之統治。在哲學上，人民最高主權之理論的證明是，在國家之發生與存在之基礎上，要建立公然的或隱秘的契約（*Pactum expressum vel tacitum*），人們依據此種契約而建立了社會，並自己服從國家的政權。依據阿爾都斯的意見，此種契約之目的，只能是人民之福利。就形式上講，他已經了解，此種契約並非歷史的事實，而是一種指導的觀念。並且國家即是最廣汎的社會：家庭，隣甲和社團之最狹隘的範圍是最初形成的。

古蒙·哥洛狄茨之論戰爭與和平之正義（*De jure belli et pacis* 1625）一書即是關於法律和國家學說之範圍內組成時期的創作。哥洛狄茨於一五八三年生於傑爾伏特，很早就博得他在法學和神學範圍內

學者之勝名；在政治上，他屬於阿爾金巴涅渥特之貴族的和自由的神學派。當阿爾金巴涅渥特下台之後，被會入獄，他的妻子曾爲他籌劃了一種從監獄中逃脫滑稽方法。此後，彼即出走巴黎，並在那裏任瑞典公使以終餘生（死於一六四五年）。哥洛狄茨係從戰爭之事實出發，因而他即追究，如何才能消滅這一事實。有四種戰爭存在：即國家間的戰爭，個人與國家間的戰爭，個人間的戰爭，國家與個人間的戰爭。第一，當國家彼此間發生戰爭時，人之權利與仁愛之義務，並不應因之而廢弛。第二，當個人以戰爭來反對國家時，此種戰爭即是暴動，哥洛狄茨公然同阿爾都斯挑戰，而否認人民暴動的權利。第三，個人間的戰爭，要受國家之完善組織之限制，有時則給以必要之保障。第四，國家反對個人之戰爭行爲，即是一種處罰。處罰之權利操自國家，但不能將此處罰之權利了解爲報復之權利。處罰行施之解除：只有在因個人苦痛之激發，而能對個人和社會作出更多的福利時始有可能。在所有這些場合中，權利是離開神學的基礎而獨立的。它是從人的本性產生出來的（*ex principis homini inentis*）。人們根據自然的需要而勢必組成社會（*appetitius societatis*）；但是，只有在遵守某種規範之下，社會始能存在，而此種規範，首先應執行一切規約；所以人們用言詞的方法以約束公然的或隱秘的契約，遵從這些規範。在義務之基礎上執行自己的規約，根據哥洛狄茨的意見，因此，這是原始的規約。哥洛狄茨站在阿爾都斯之對立的地位，確定人民是在此之後，亦即他用原始契約之方法製定了這樣的人民，隨時可以拒絕其主權者，更換其君主或特別的社團。在其對於國家與宗教間的關係之了解上，則恰相反，他自由的站在阿爾

都斯之嚴格的懺悔觀點上：只是承認國家可以要求脫離所有一般的宗教觀念（神之統一，幻像）。

3. 波丹 (Bohin) 巧爾布利 (Cherbury) 伯讓 (Bohne)

哥洛狄茨所說以及麥令克松所曾承認的一般宗教的觀念，是由許多思想家所發展的，因此，他們都曾多少明顯的表示出同懺悔觀點之對立性。在先前意大利的文藝復興時期（特別在佛婁林斯柏拉圖學院）即曾表現過此種觀點。過去讓恩·波丹（法國的法律學家，死於一五九六年）在其名著七人之對話 (Colloquium heptaplomeres) 中會敘述人們之談話所具的宗教觀點有極大不同。將加特力派，留傑爾派，卡爾維厄派，耶富來派和回教派，歸結為兩個人，一個是站在比較教條的方面，另外一個是站在比較批評的方面，站在『自然神教』的觀點上。真正的宗教之構成，根據波丹的見解，是純潔的精神趨向於神，趨向於無限的實質。此種宗教在一切宗教之輪廓中，都可佔有其地位，所以七個爭論者在愛與調諧中彼此分離。

波丹的著作在很長久的時間只是在手抄本形式下傳播。但在一六二四年英國的外交官黑爾伯特·巧爾布利刊行他的論真理 (De veritate) 一書中，很久就認為是自然神教之基本著作，巧爾布利所爭論的，即是反對那置定超出由理性所給與的認識之懺悔的信仰，以及用死後世界處罰之威嚇的方法以激發此種信仰，同樣反對那只是相信推論的理性，反對那希望一切都從用吾人感官所得來的感覺而出，因為他們將精神竟看作為純潔的腦板 (tabula rasa)。他認為，直接的本能的感覺之存在，係引導所有人類對於

某種真理之承認 (Notitia communis)。此種感覺即是自衛本能之自然結果，神的意旨即是經過此自衛本能來實現。例如下面的情形，即是此種本能的真理：兩種彼此矛盾的表现，兩者不能都是真實的；一切事物之最初原因是存在的；並不需要去作另外吾人所不希望的，亦即他們對吾人所作的。依據巧爾布利的意見，自然神教亦同樣係建築在本能的基礎上，建築在每個人之內在的啓示上。根據他的意見，用為此種啓示之證明的事實是：吾人均具有能力和傾向，而此種能力和傾向並不能於任何有限的對象中使其滿足。一切宗教之真實內容，可表現於五種立場：超實質而存在；吾人必須信從之；美德與虔誠即是對彼之最好信從；犯罪應用懺悔來補償；在後世生活中有褒獎與處罰存在。對此五種立場以外所發生的問題，並不需要解答。

當時精深的宗教的思想家，希伯來的鞋匠雅考甫·伯謨（一五七五——一六二二年）並不像波丹和巧爾布利所想像，他同積極的宗教處於反對的地位。他認為自己是真正的路德派。他只想給適宜的新基督教以哲學。在受神秘主義和自然科學所激發的這個簡單人的精神中，曾發生了極大懷疑。他曾接受了哥伯尼之天文學的體系；在他看來，地球絕不會居於宇宙之中心。但是當時的人不是宇宙中之一微塵，偉大的世界事件不是按照自己的途徑進行，沒有忘記關於人們的運命嗎？然則，假如都在繼續相信神是宇宙之創造者，那末，將如何說明罪惡，鬭爭和痛苦之存在呢？伯謨在此有力的內在的鬭爭之後，曾將這些問題給以回答，並在其晨光 (Morgentö) 中解釋了這些回答。他運思的偉大形式，係從聖書，從

化學或當時的鍊金術記取來的；但他十分瞭然的覺悟到，形式僅能很不完全的表現純粹思想之關係。他同樣很好的覺察到，他的思想將更走入教會的神學。但他並不同意那種異教的思想。「我的文件並非異教的，而是哲學家的」。第一種懷疑，係用這種思想來征服，即神之力量與神之本質完全參入——參入我們個人的軀骸，同樣參入世界的羣衆，所以吾人不應將世界的羣衆用死的來表示，——在吾人個人的精神中，正如參入無限的空間一樣。不過在吾人的肉體中，亦同樣存在有在所有其餘自然界所存在之因素。在外部自然界，神只是隱匿的行動；而在人類的精神中，它却抵達到顯然的自覺。因此，在吾人中存在的是最高的，吾人並不需要在星辰中去尋求它。第二個疑問，在這種思想中得到了解決，即必須容許神的統一之內部原始的多樣性之存在，因為多樣性並不能從統一中產出，在另一方面，反作用和差異即是自覺之必須條件。「任何物件，除了變化之外，無法表露其自己」。如果多樣性和對立性是已經存在的，則此等存在之本身，即是不調和，鬥爭和罪惡之可能性。罪惡的發生和構成，係因為神之因素要作整個的神。這便製成世界上偉大鬥爭和偉大苦痛之原因，人和自然界應經過此種鬥爭而取得其和平。在此種鬥爭中，神並非遠離吾人；而恰是神之特有的內部鬥爭。在誰的心中有愛，誰就過充滿着仁慈和溫柔的生活，反對惡念的鬥爭，以及經過神之壓迫而洞察光明，那便是依據神而生活，是一種具有神的精神。神並不需要其它職務。

D. 拉姆斯 (Ramus)、桑錫 (Sanchez)、培根 (Bacon)

在文藝復興時期，不僅在心理學，倫理學和宗教哲學的範圍，並且同樣在邏輯學的範圍，都會表現出對於自然的，純粹人的了解之趨向。經院學派的中世紀的邏輯，會特別為神學和法學所受用；它只適合於那從亞里士多德所規定的前提而去作形式的斷案。現在則發生了探討邏輯的規例同自然的非意志的和非紀律性的思維間的聯繫之趨向。自負的拉姆斯曾以此種趨向提出反對亞里士多德的邏輯（*Institutio Logicae*，關於邏輯的學說，一五五四年出版，法文版一五五五年出版。他是在法國北部一個作炭商的兒子（生於一五一五年），會適當的發揮自己知識之熱望及其能力，並會極進步的在法國公學（*Collège de France*）教書。因為他是新基督教徒，曾作了厄爾佛勞姆黑暗的犧牲者（一五七二年）拉姆斯所指示的是，第一流的哲學家並不會曉得藝術的邏輯，不只是對於他們，並且對於數學家，國家的人員，演說家和詩人，都可研究非本意的思維之機能。然而，此種判斷並不會引導拉姆斯去建立思維之心理學的基礎。正和人本主義者一樣，他所喜歡的是，古典的作者可以來對邏輯服務。但是在其特有的解釋中，他更是留滯在關於推論式的學說上，並且此種學說同亞里士多德的學說並無多大差異。現今在法國，英國，德國以及北部，已爆發了拉姆斯的繼承者與經院學派之間的鬭爭，此種鬭爭會很有力的幫助了思想之自由的發展。

瑞士人，盟珀與都魯斯的醫學和哲學教授，法郎塞·桑錫（一五六二——一六三二年）會感覺到應拿新的方法去代替經院哲學。在其無所謂認識（*„Quod nihil Scitur“* 1581）一書中，他曾表示出其對於

現時所達到的知識之不滿。他愈多研究，他便愈多遇到謎語。因為世間一切事物都是在相互依屬性中存
在，因為世界是無窮的，那末他便沒有很大的希望，有可能達到真確的知識。但是他要求研究和試驗，
他有句箴言說：『去研究物體之本身』。然而，真實之最後的根源，係存在於人類精神之本身；任何外
部的認識都不能據有像我的特狀態和行為之直接知識那樣的真實。反之，在明顯性和真確性的關係上
，此種直接的內部經驗，來構成外部對象之低級認識。

直然同桑錫之悲觀主義相抗衡，而相對的構成未來的科學的，即是培根之欣然絕頂的樂觀主義。他
曾以偉大期望之刺激以及他的規則，而取得偉大的成就。當人們在蔑視古代和中世紀的扶植之下，用自
然界的力以佔有自然科學時，他會經期待異常的文化光彩。科學之目的即在於在人類生活之寶藏中之新
的發現；然而，培根亦同樣表示對關於物體實質之考慮（*Contemplatio rerum*）所給與的愉快；世界之願
想，要比授與以利益的一切東西，都要美麗。吾人從這些偉大的期望，便得出培根之明顯的個性及其行
動之方向。將自己視為偉大目的之服務者，他會認為自己所以要求助於一切方法，是為要將自己置定於
這樣的條件之中，即如他所想像的，在這樣的條件之下，他將要實現其科學計劃。培根係渥魯拉姆族，
於一五六一年生於一名貴家庭。為要得到他所謂對於他的目的所需要之財富與權威，他曾投身於政治，
並獲得極高的職務；最後，他曾受任為樞紐大臣。但他所以達到這樣高的地位，係因耶里宰渥特和雅考
夫第一專制氣概之不適當的垂顧。後因在國會受賄和卑鄙行為而犯罪，於一六二一年即被解除其職務。

其晚年卽度其賦閒的生活，而醉心於科學的研究，於一六二六年逝世。固然，他的政治行動，並不會妨礙繼續其科學的研究以及重要著作之著述。而他生活之慘事，係在爲了那佔有他的外部手段之追逐，因此必然不只暫時挫折了他的目的（因爲這些手段係他的目的所需要），並且同樣損壞了他的人格，

培根自稱爲通報新紀元的傳令兵（*uccinator*），雖說他並沒有爲了他的進攻而戰鬥。他拒絕那虛無的推論，而主張在一切範圍，在關於精神科學以及自然科學的範圍內經驗方法，歸納法之運用。在新機關（*Novum Organon*, 1620.）一書中，他考究到科學不完全之原因，並敘述到歸納的方法。在論科學之軀幹與功績（*De dignitate et augmentis scientiarum*）中，他曾給與科學之事實的狀況以一般的輪廓，並時常很敏銳的表示，此種問題還應該去加以充實。

爲要正確的了解自然界，人應將本身變爲純潔的臘板。只有變作赤兒，始能走進自然之王國。但是自然界的和因習慣而獲得的偶像斯匹（*Jola matis*）是存在的。此等偶像可分之爲四種。第一種偶像，係特別對於一切人類的種族之偶像（種族偶像 *Jola tribus*），因而，人類的實質卽此偶像之根源；例如吾人了解事物，總是以根據其對於吾人之關係和同吾人之類似，而代替根據其在世界聯繫中所佔的地位去了解，——以 *ex analogia hominis* 代替 *ex analogia universi*。吾人要認定，在事物中之存在，比吾人所感受的那種經驗，更要嚴整，更要真摯。吾人在自然界發現有限的原因，因爲此等原因係吾人從吾人之特有的行爲中所認識的。第二種偶像，係建築在每個個人之個性上（*Jola specus* 洞穴偶像：每個人

都係從其特具的洞穴去觀察自然界），例如：有些人最能說明對象之差別，而另外一些人則提出許多部份之類似。一個永遠是努力在其構成的部份上分析對象，而另一個則在握取現有的總體。第三種偶像有其語言對於思惟之影響之根源（*Idola fori* 市場偶像）。語言係適合實際生活之需要而形成的，但是思惟標誌完全另外的差別和類似，往往勢必比用語言來標誌更要嚴格。這是表明語言構成的過多，這是表明語言過少。第四種偶像（劇院偶像 *Idola theatri*）係因傳統的理論之影響而發生。

必須否認所有這些偶像。而培根却未指出此種可能。特別在種族偶像之概念中所包含的問題，並非由培根說明的，但後來却起了極大作用：吾人勢必永遠根據人的觀點以觀察存在（*ex analogia hominis*）；但在此種情形下，吾人對於世界之認識，將如何能得到實在的意義？

培根反對先前的歸納法，反駁它主要的在握取肯定的事件（即 *inductio per enumerationem simplicem*）。他所要的，係同樣的研究了發生在此事件之中，而并未表現出現象之主格。他更進而研究在不同的條件之下，現象之變化。因此，當時爲了不受事實混雜的多樣性所壓迫之需要，而搜集了充分的材料（因爲：*Critus emergit veritas ex errore quam ex confusione*，真理從謬誤中發生，比從混亂中發生要容易），創立暫時的假設（臆說），然後再去探討該種事件，假設便可在此事件事中去作肯定或反駁。培根之方法，并非純粹歸納法。他觀察歸納法與演繹法互動之巨大意義，已達到某種程度。但是因爲他過低的估量數量的方法，便未到達新的自然科學之正確方法，而此種方法是吾人從其近代者蓋伯勒（*Kopler*）

蓋律雷(Galilei)得來的。

根據以上敘述的研究之結果，便顯示出培根所謂對象『形式』之了解。從培根的形式，吾人便回到柏拉圖的觀念，多少是一般的概念，而培根的形式，便多少是自然科學的規律。而此後者之了解，往往表現得非常顯明。譬如，培根說：『如果不在形式之下去了解實際之規律，則形式實質上僅是人類理智之考案』。培根一般的是站在古代的和經院學派的了解與近代的了解間之極其特殊的過渡的立場上。這一點，在其對於自然界機械觀之趨向中，特別表現出來。吾人了解事物，只有在這種情形之下，即吾人要看到，在自然界每一種發生之過程，都在經過非常之少的變動(Per minima)，而他們在發生時，吾人非用吾人之感官所能攝取。只有科學來揭發隱在的過程(Latens processus)，用科學來揭發彼此不斷聯繫着的現象。譬如，感官并未指示吾人，溫度之『形式』即是運動；同樣并未指示吾人，在自然界所發生的一切變動之下，物質之數目是留滯不變的。

培根將科學與宗教間劃出嚴然的差別。前者係建築在感官表現的基礎之上，而後者則係建築在超自然的啓示基礎之上。縱使哲學中之基本原理，亦要受歸納法之洗禮，而在宗教中之基本原理，則係用權威來規定的。神的隱秘愈無稽和愈不正確，則吾人之敬神便愈甚，當時吾人即因此而相信之。然而，培根斷定純粹自然的神學是可能的，因為所謂自然原因之內在的規律的聯繫，即是表現在神之存在上。

培根在倫理學中，確定關於理想(De exemplari)學說與關於意志發展(De cultura animi)學說間

之差異。他對於前者之解釋，非常之好，已是古舊的，而後者之解釋則更少成就。

二 新宇宙觀

中世紀係建築在古希臘的哲學和科學之上，在其對於自然界之理解中，以及在其對於精神生活之理解中，從不會脫盡其從聖經和基督教的傳統而來的觀念。在他們的醫學上之借重於哈林，在天文學上取法於普特隆，亦正如他們從亞里士多德學習哲學一樣。表現他們的智力的宇宙觀，曾是因亞里士多德柏拉圖的學說同聖經的理解之聯合而發生的：靜止的地球，係居於宇宙之中心；日，月，星，辰均係圍繞在地球之周圍，而凝結之固體，但係一種透明的球體。地球及從地球到月球之空間（月下的世界），即是變易和過渡的範圍，這裏有四種因素（地，水，氣，火）存在於不間斷的運動之中，因而它們均趨於其『自然的地位』，因為，重的趨於向下運行，輕的則趨於向上運行，所以很有力的繼續其永久之運動，而具有絕對的正確性。天體之運行，因為它此種不變性，所以是神之實質之直接形態。它們係遵循圓周而運行，因為圓周是最完成的形態，它總是要返於自身。世界係受恆星之範圍所限制，而恆星則直接由神導於運動，同時，以下的球體，則由恆星之特殊的精神導於運動。

此種宇宙觀，不只是同當時的權威者，亞里士多德和聖經所指示的相附合，并且同樣同感官之直接證明相一致。所以此種觀念之創出，曾經用了艱鉅的鬥爭。為此不僅會進行脫離尊貴的權威者之羈絆，

并會進行擺脫普通感官的了解之束縛。哥伯尼會引導了這一偉大的變革。但是，有兩個思想家，在未結識他的學說之前，即已動搖了關於宇宙之陳舊的觀念之理論認識的基礎。

A. 尼古拉·庫沙奴 (N. Cusanus)

遠在十五世紀，深奧的思想家尼古拉·庫沙奴（一四〇一年——一四六四年），久已在新柏拉圖學派和神秘主義的觀念影響之下，而擴棄了有限的和靜止的傳統的宇宙觀。尼古拉·庫沙奴生於特里爾都市附近之庫斯地方，曾受教育於『共同生活友誼社』，後來曾就學於意大利。他曾受得很高的教會職務，因此，他的哲學會効勞於神學的推論。在其關於三位一體的學說中，他將聖靈理解為一種原則，用此原則以連結由父與子所表示出的矛盾對立：聖靈即是無限的聯繫（*Spiritus sanctus est nexus infinitus*）。因此，在人類的認識中，以及在所有的自然界，他都找出類似的原則。關於這一名人之很好的紀事，有法蘭肯伯的：“*Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus*”（Breslau, 1880）及雅考比的：“*Das Weltgebäude des Kardinals Nicolaus von Cues*”（1904）。

一切認識，均構成於聯合與同化作用的過程之中。已有的感受，聯合各種不同的印像為一個總體；感受的本身聯合為觀念，而後者最後則聯合為概念。因此，思想（*Intelligentia*）永遠是趨於統一，但為了在矛盾對立中之自身發展，而永遠需求於那『另外的』（*Alienitas*）。為要克服這些矛盾對立，思想則趨向將其了解為不斷連續之終極組員。例如：最大量與最小量，係由不斷連續所連結之量。但吾人并不

能聯合一切的矛盾對立；總而言之，吾人之思想，係注射於矛盾對立之中，在此思想之外，永遠要保留着一些不相聯合的矛盾對立。圓周周圍所畫的多角形，任何時候都不能同圓周相混交，同樣，吾人之思想亦絕不能捉摸絕對的狀態，雖說它可以繼續不斷的前進。雖說吾人不去定形的捉摸絕對的神，然吾人完全可以捉摸（由吾人思惟之本質），吾人不去定形的捉摸它，因此，吾人所歸結之無識，乃是科學奠定的無識（*Docta ignorantia*）（庫沙奴之一種最有趣味的著作即名為論博學的無識“*De docta ignorantia*”）。

此種吾人認識之基本屬性，對於自然科學，亦同樣具有意義。吾人永遠從某一確定之點出發，努力的去形成不斷的連續，而任何時候都不能抵達終局。例如：固然吾人可以思索到物質之無限性，但在經驗中，吾人永遠應以有限的行為來滿足，所以原子之概念，永遠是相對的。問題且是根據運動而如此構成的：無限的運動，只有在不是反作用的情形之下，始有可能。尼古拉·庫沙奴在這裏恍惚的稱贊着情性規律。以下更根據地位之確定而如此構成問題：吾人永遠從某一確定的地位，以定宇宙之方向，此確定的地位，在吾人看來，即是宇宙之暫時的中心；但是像這樣的宇宙，既不能有中心，復不能有周圍，一切運動都是相對的。所以關於地球居宇宙中心之學說是虛偽的。但是，如果地球非居於宇宙之中心，則它便不能是靜止的，它是在運動，雖說吾人看不到此種運動。所以那發生與破滅過程僅為目下世界所具有之假設，同樣是沒有基礎；更要相信，一切其它宇宙之體，均處於同地球同樣的條件之中。因此，依據尼古拉·庫沙奴的見解，此種思想即是在證明神之認識之不可能性，其本身亦同樣是此種認識之基

礎，即宇宙是無限制的和靜止的，正如過去所想像。

B. 台賴斯 (Talesio)

形式與內容間之對立，在審美的自然觀中，曾起了顯著的作用，而此顯著的作用對於審美的自然觀，則係古代性的。在現象之『形式』中，亦同樣找到了現象的說明。伯爾娜金·台賴斯（一五〇八年——一五八八年）在其自然概論 (*De resuma natura*) 一書中，對於所謂物質之對立，曾提出力 (*Primum agens*) 以代替形式，并相信他據此會更接近了自然。『形式』只不過是說明毫無力量的性質而已。關於性質不同的因素及其『天然的』地位之陳舊學說，他一概否認。因為只有兩種基本力量存在，即擴張力『熱』和收縮力『冷』，適用於本身具有一類的和數量不變的物質之『形式』，必須由此等力量之互動來說明。天然的地位是沒的，因為空間到處都是一樣的。似此空間中之不同的地位，并非任何性質的差異。

台賴斯生於娜堡利省會 (*Napoli*) 附近考生茲地方。適當的外部條件，給他對於科學有所供獻。曾教學於娜堡利，并創辦學院於其故郡。曾企圖以建築在經驗上的新學說與亞里士多德的經院派的學說相抗衡。但是該種學說對於此種目的之抵達，并不曾供給批評的方法，雖說它在一般的原則上，是堅決的前進了一步。其自然科學的部份，并非代表近代的趣味。其所表現的趣味，恰是相對認識心理學之觀點。他曾發奮使思維與感覺間之聯繫能更加密切。假設過去吾人在其部份和屬性之總量中所攝受之對象，待日後吾人只攝受到這些部份和屬性中之某些部份時，吾人便可利用此不充分之對象，而意想到對象之

總體，雖說它現在只是些碎片。譬如，吾人雖只看到火之光亮，而并未感覺到其熱度及其破壞力，然吾人便可意想到具有其一切屬性之火。思惟 (Intelligenz) 之構成，即在吾人只於片段的觀察中，而攝受那現有之總體。縱使最高超和最完成之認識，除用情形相同之方法，適當的揭發必不可少的屬性和現象之條件外，係沒有更多包含着吾人確定之所謂總體。推論之意義，只是在以高度表現形式而認識猶未到達之屬性。最低度感覺之攝取，同運用許多步驟之最高度科學的思惟是聯繫的，吾人無權假定，吾人認識之根源用有兩種不同的功能。然而，這裏還有一問題，即台賴斯之同代者巴德利齊 (Petrizzi 1529-11597) 提出反駁他的問題；類似是否即是在此種意義上，如聲或色之性質的感覺。

台賴斯很偏向的補充說，一切物質均有感覺之能力；另一方面，他認為精神是物質的（根據表現最高形式 (Forma superaddita) 的精神之超自然部份之神學的想像所運用者例外）。人類的精神，正如一切對象，均具有向自衛之趨向。所以聰明永遠是助成所有其他美德之必然條件（如 *Virtus universalis*）。因為人類之密切的共同生活，即是其自衛之必然條件，則社會的美德便具有極大意義，此社會的美德之一致，則係由人道 (Humanitas) 觀念來表現。但是美德要在內在純潔和剛毅中洞察自身名譽之高尙智力 (Sublimitas) 中，達到其最高之點。台賴斯之倫理學，特別對於文藝復興時期，對其他思想家表現了極大影響。其關於自然和心理學之學說，亦同樣表現了極大影響，特別對於培根和白儒諾 (Bruno)。

C. 哥白尼 (Copernicus)

站在新宇宙觀念基礎上之尼古拉·哥白尼，於一四七二年生於韜林，曾就學於克拉克富各意大利大學，曾任伏拉溫堡修道院院長，分配自己的時間，一面執行政務，一面進行科學的研究。他并未參加當時偉大的宗教鬥爭，但在形式上，則有些同情於新教的運動，在其晚年的生活中，曾爲了自己自由的人本主義的傾向，而遭受打擊。遠在一五〇六年，他即動手寫其著述，在此著述中會解釋了自己天文學的理論，但他曾延緩了該書的出版，直到其殯臥屍床之時（一五四三年），始得到其著作“*De revolutionibus orbium coelestium*”之刊印的草本。這裏吾人要特別述明形成這本著作之基礎的兩個理論認識的前提。

自然界永遠是在極簡單的形式下進行。如果全宇宙都是圍繞着這一小的形體地球而運行，那便與下面這一前提相矛盾，并且是很多相矛盾，即星辰之運行，并非遵循簡單之圓周，而是遵循極其複雜的周轉體系。反之，吾人便得一極簡單之宇宙觀，簡括言之，太陽是宇宙之中心，而地球與星辰，則係繞太陽而運轉。

過去厄古拉·庫沙奴說明關於運動之相對性的思想，即是第二個前提。感受到的運動，不僅可以說明在空間實際變易其地位之感受到的對象，并且同樣可以說明所感受的主觀是在運動。如果吾人更假定，地球之本身是在運動（圍繞其中軸和圍繞太陽），吾人依據地球來感受天體之運行，則吾人將同樣很好的（只是簡單的）同老的體系一樣，確定的說明吾人之感受。

哥白尼更抱定關於宇宙間界限存在之意見，認為恆星之形體——宇宙之界限——是靜止的，并相信是固定範圍之存在，行星即被錮禁於此固定範圍。雖然如此，然而他已完全準備好急進的宇宙觀之再造。也即是說，直接的通告吾人，吾人之感官已證明，那最可敬的權威者對於吾人之指教，是不正確的，而正確的，恰是反對的說明。必須陶冶於新的思想，自存物之本身，它可以完全用另外的直覺表現出來。

D 白儒諾 (Giordano Bruno)

白儒諾 (一五四八——一六〇〇年) 是文藝復興時之最深奧和最果敢的思想家。他處在古代哲學強力的影響之下，而同時却採用了尼古拉·庫沙和台賴斯所給之新的觀點，在由哥白尼和吉豪·布拉赫所發展之新的天文學中，找到他宇宙觀的真實基礎。

白儒諾生於意大利南部之諾拉 (Noia)。他很早就加入了度米厄派之教士團體，但很快的就趨向於異教的信仰，當時他對於生活的溺愛和自由的精神，教會的統治對他是無法容忍的，他便退出了教會，脫去教士的道袍，那時對於他科學研究和奔走於瑞士，法國，英國和德國旅行之不安之年，便降臨了。他曾歷往都魯斯，巴黎，阿克斯佛和韋登堡各處作教員；但在任何地方都不能保持其地盤，有的是為舊派代表的影響，有的是因為自己不安的情緒。然而，他却已經進於其天才的著述之著作時期，在這些著述中間要特別注意的是一五八四年在倫敦出版的意大利談話。他并不會想到，同加特力教會妥協之不可

能；他會期望回到意大利，而不重入教會，繼續文墨生涯。在亞里伯北部他并不能馴化，且新派基督教之許多小的教士，會是在舊教會中作教士時所最反對的。他會返回到意大利，被維涅斯之宗教裁判所逮捕（一五九二年），在長期的監禁之後，可憐所謂教匪於一六〇〇年在里木，竟與死，與所謂英雄相會了。

雖說偉大的前輩白儒諾要駕乎哥白尼之上，但他極力讚揚哥白尼之高超的理智，建立其上述統率一切事實之感覺證據，他總認為，哥白尼之宇宙觀是過於狹隘，因為哥白尼會認為，宇宙至恆星之範圍而終局。白儒諾有的根據理論認識之基礎，有的根據宗教哲學的基礎，以爭辨此種學說。

1. 吾人只談到，吾人之感覺證明關於絕對之宇宙中心及絕對之宇宙界限。依據吾人每一變動不居之地位，吾人便得到新的中心和新的界限，亦即宇宙中之每一地位都可觀察那一中心和那一界限。依據感覺的感受，同樣依據思惟，都可構成問題：吾人可以由一而聯想到其它，由一種思想而聯想到其它思想，以及吾人任何時所不能抵達之絕對界限。因此，吾人之認識便可永遠前進不已，白儒諾根據吾人認知行爲這一實質（*La condizione del modo nostro de intendere*），而推論宇宙之實質，正和認識一樣，亦很少能有絕對基本之點或界限。

依此推論，亦便無絕對地位。每一地位，均係依其對其它地位之關係而決定。同一個點，同時便可爲中心，爲極點，爲最頂點和最低點，因此，從任何一點都可去觀察（*Respectu diversum*）。所以并不

能有絕對運動，同樣很少能存在絕對的時間。絕對時間之古代的說明，係在星辰之絕對規則的運動之中；但是，因根據不同爲星辰而觀察的它們的運動，似乎是各不相同的，則所謂時間的存在，亦恰是星辰之存在。最後，亦同樣陷於關於絕對重和絕對輕之陳腐學說；此種學說，只有在宇宙絕對中心存在之假設之下始有意義。重和輕之對象，只是根據對於各個宇宙體之關係。太陽某部份之重量，係根據對於太陽之關係，地球某部份之重量，係根據對於地球之關係。依據白儒諾的見解，重量即是部份返於其所屬之總體之自然趨向之表現。

從相對性之原則，而進於實質無差別原則之聯繫。吾人可以依據吾人在地球上所遇到之條件，而推論到宇宙其它部份中之條件。譬如，吾人遙處觀船，雖說船是在飛快的運行，但在吾人看來，似乎是靜止的，於此吾人便可有類似之假設，所謂靜止的星辰，也只不過是似乎靜止的，而實則是在極遙遠的路程中進行着。吾人無權像古代甚至像哥白尼之所爲，而獨斷的確定它們的靜止性。

因此，白儒諾要受到那由哥白尼所承認的獨斷前提之批評。但是他很顯然的見到，問題并非用一般判斷的方法所能解決；只有新的經驗始能得到實際的證明。但他很公正的認爲，問題之無預信的研究是不可能的，所以姑且承認老的假設（臆想）。遇某一重要之點始可依據確定之研究。他曾爭辯哥白尼所運用過的學說，即星辰均被錮禁於固定的範圍；如果地球可以自由的運行於空間，則對於星辰便應同樣有此可能。他在吉蒙·布拉赫對於彗星運行之研究中，而得到此種結論之肯定：這些彗星直然穿過此種

『範圍』，此種範圍則係由其凝結之份子，明顯劃分之彼此不相聯繫之宇宙範圍。因此，便同樣擺脫天與地之間的對立，宇宙之不變的和變的部份間之對立。

2. 神之無限性即是白儒諾宗教哲學觀點之出發點。如果宇宙之原因或原則是無限的，那便有宇宙同樣應該是無限的這一結論。吾人無法承認，神的完滿可以在有限世界中來表現。只有性質和聖計之無限數量，始能作此完滿之表現。

此種關於宇宙無限性之學說，白儒諾有的在“*Cena de la cenari*”與“*Del infinito universo e mondi*” (1584) 之對話中發揮出來，有的在拉丁教訓詩“*De immenso*” (1501) 中發揮出來。這些著作在人類精神發展史中構成了一個時期。白儒諾自己感覺到，從狹隘的監牢中解決而開擴出來的廣大的天涯，已擺在他智力眼界之前，同樣，現今的人類精神，亦在無限制的宇宙之前而構成，此無限制的宇宙，將永遠可以是新的經驗和新的問題之取之不盡用之不竭的源淵。

3. 在論原因，原則和統一 (*De la causa, principio e uno*) 之對話中，白儒諾曾解釋了自己基本的一般哲學的思想，自然，此種思想係處於同當時他的新宇宙觀之確定的聯繫之中。

白儒諾在新的宇宙觀中擺脫天與地之間的對立，同樣更用在自然界觀察事物之更深刻的洞察方法，而努力消除所有一般的矛盾對立。嚴格的對立，在吾人之思維中具有其根源，吾人亦無權追述其實質。譬如，柏拉圖與亞里斯多德即曾不正確的運用了自然界形式與物質間差異之存在。無所謂絕對物質，正

如無所謂絕對地位或絕對時間一樣。統對物質即是絕對受動的物體，此種物體只有因外部之助力始能形成和發展。但在自然界，形式并非取自外來的物質，如同藝術家一樣將形式附加一些材料，去在這些材料上作工夫；而在自然界，這些形式則係從其特有的懷抱裏發展的。物質，神靈的物質，並不少於形式，正如古代原子論者所示，是在一切形式變動之下而保存着。在自然界進行着不間斷的循環——從無機的物質到有機的過程，更從有機過程而重返於無機的物質。根據白儒自己之證明，此種思想同時已握有了他過去所觀察的精神的，亦即一些外部和他動的物質。且從此他已了解，形式與精神應於永久的原則中有其基礎，而不稍遜於物質，他曾承認，所有一切，雖非永遠是實在的 (*Secundo Ratio*) 而却是潛在的 (*Secundo la potentia*) 應實現精神的原則。最後，在一切物體之基礎中，存在着一種屬性，在此屬性中，並沒有物質與形式，可能性與實際性，物質與精神間之矛盾對立。一個即所謂『原因』，而想像同宇宙所不同的，一個即所謂『原則』，而當作現象中的行為去想像。神與吾人並相距不遠；它是在吾人自衛之趨向中行動，其對吾人之關係，較其對於自身，尤為密切。神的精神，正與吾人之精神相同，神的精神即是所有用在彼此互動中一切存在之空間所據有的自然界。

思惟之頂點，同時即是其界限，因此，吾人便可思索到超對立性。所有的概念即是限制，所以無限原則不能表現於任何一種概念。只有否定的神學，亦即從神之想像排除一切限制和對立性之神學始有可能。期望在確定的賓詞中表現無限原則之肯定的神學，僅有實際的，德義的和教育的意義；它那種說話

並不能提高到宇宙之理論的觀察。實際上，沈默比起說話來，乃是敬神之最好的形式。

4. 發展到現在的觀念，即說明白儒諾哲學發展之主要時期。但是吾人可以（佛里祺·道寇在其有趣的著作“*Opelaine de C. Bruno*”中即談到）除去此一時期之外，更區別其先和相繼的時期。在其哲學之第一時期，白儒諾會帶有更多的柏拉圖的色彩，因此，他在一般觀念中，看取認識之最高對象，將宇宙當作神之湧現來觀念（論觀念之形成“*De umbris idearum*” 1582）。然而，在觀念下，形式上他所了解的，並非特有的（如柏拉圖）一般概念，而是指明實在聯繫（如物體之不同部份間之聯繫）之規律。在最後時期，論三位之最小者（*De triplici minimo*. 1591）要特別作為這一時期之表現，在本書中，他注意到存在之個別因素，這些因素間存在着真實的聯繫。吾人感覺所表現的是不間斷的，一切係由局部構成的。最後的（或第一）部份，白儒諾則名之曰原子，微小（*Minima*）或單元。而單元有各種不同的等級存在，甚至宇宙與神，當他當作統一來觀察時，亦名之曰單元。

然而白儒諾此三種觀點——關於觀念之學說，關於本體之學說和關於單元之學說，其本身間之差別，只是根據此種或被種因素標誌之階段。

5. 白儒諾之倫理學同他的宇宙觀完全一致。在其“*Spaccio de la bestia trionfante*”（1584）書中，他將人類的美德給以新的批判。特別爲了此種批判，而他對於真理和勞動探討之趨向，達到最高的地步。真理是一切正確批判之前提，而勞動則是對於人所規定之結果，不僅要研究自然界，並且要創造新的

高度的自然界，因為人可以為地球之神所滿意。在其另外的著作論英雄的強暴（*De gli eroici furori* (1585) 中，白儒諾描寫到勇士，這些勇士們很驍得，只有經過鬥爭和痛苦，始能到達高度，一切均非減弱自己的情緒，因為痛苦和危險，僅只對於感覺的觀察是一種惡，而並非根據永遠性之觀點（*Nel loco hio del eternitate*）。目的愈高，可能的痛苦便愈多。但是勇士所喜歡的就是這個，因為在他們燃燒着高尚的火焰，——亦即他們所喜歡的火焰，如果將來目的不達到，則深奧熱情之火焰要浸蝕他們的精神。此英勇生活的智慧，即在證明白儒諾之英勇的特性，此種精神在白儒諾的生活中以及在其忠義的殉難中，都表現出來了。

三 新科學

關於精神科學範圍內自由探討意義之偉大，誠為過去所罕見，在宇宙觀中所掀起的巨大變動，亦實為以往所未有，而所有近代自然科學之基本立場，在人類生活上，則表現了尤其衆多的影響。且同樣促進了古代文化之復興，特別是對於亞爾希默德（*Archimedes* 希臘數學家——譯者）著作之研究。然而主要原因係在於，對於特別在意大利各都市所發展的工業，機器和機械工作之極大興趣。蓋律雷（*Galilei*）在其主要著作之原則中即在明示此點。自然應該先發動理解規律之情緒，依據此種規律始有進行此類工作之可能。並且從人類手工之創作，更進而過渡到偉大的自然界之創造，總要多少自覺的從關於人類工

作機器與自然界之活動間的類似之假設出發的。

因爲新的自然科學創造了新的方法，新的機關。代替那一方面是理論的結構，另一方面則只是簡單的事實之搜集之不相聯屬的局勢，現在則根據分析與統計，而進於研究和試驗於聯繫之中。人類的精神發展了新的作用，人類精神之實質與價值之定義，便應安放在關於新任務認識之哲學學說之前了。因爲新的方法，差不多特別在物質的範圍內採用了，那末物質之概念則應更顯示出前進之方案，而關於精神與肉體間之關係問題，現時只有真確的並且可以明確的規定了。對於倫理學和宗教哲學，亦同樣得到新的材料：增大了人對其特力量之信心；社會生活在新的形式中，特別爲因勞動分工之傳播，而發展了，而此種勞動分工因機器的發明，成了可能的和必要的；因爲在自然界不變規律之統治中，都逐漸擴大了信心，則宗教的問題，便應得到另外的，比先前更要狹隘的立場。人對於宇宙之理論的和實際的關係，根本上改變了。

足被稱爲新科學之真正柱石者，有三個人，請分述之。

A. 達拉度 (Leonardo)

達拉度 (一四五二年——一五九九年) 是個偉大的藝術家，他各方面的天才，乃是其文藝復興時期之最特異的現象之一，自然科學的和哲學的作品之濃厚趣味，是當他棄世之後，才表現出來。他的手稿直至十九世紀末葉始被傳播，其中有一部份曾經出版（黑赫特曾編有很好文集，一八八三年在倫敦出

版，黑爾茲佛爾譯成德文，重要部份係於一九〇四年在萊勒集發表。

經驗是一切知識之母，但是吾人並不能只是站在一種感受上。必須進而窺察連結一切事物的自然界之內在聯繫 (*Erso e regula interna*)。並且只有依賴數學的幫助，始有此種可能；只有用數學的結論，吾人始能從現有的現象進於其它的，已非現有的現象。這裏已經表露出新的方法之特點，是在歸納法和演繹法之嚴格的互動。遼拉度之專門的考察，即在證明關於荒蕪的自然主義。吾人曉得，精神只有在起作用及其行為中，始是有機的原則；誰要希望曉得的更多，便請他去請教於教士。在自然界是在完成着無機的和有機的之間，非精神的和精神的之間之偉大循環。自然界永遠是遵循着極簡單的路途前進，所以，吾人對於自然科學，可以期望着偉大的將來。遼拉度已經吐露出惰性和能力不減律之有趣味的驚喜預兆。在當時他是唯一無二的；只是在經過一個世紀過後，始依據他所走上的這一路途，而有進一步的發展。

B. 蓋伯勒 (Kepler)

吾人從著名的天文學家約翰·蓋伯勒 (一五七一——一六三〇年) 要看到，從神秘的觀點過渡到真正的自然科學觀之極有趣味的發展步驟。在其第一部著作 (*"Mysterium cosmographicum," 1577*) 中，他是從神學和開伐霍爾派的前提出發的：宇宙即是神之塑形，所以在天體運行之軌道中，應表現出某些調諧的和簡單幾何學的關係。聖靈即在天空現象之和諧的數的關係中揭露出來，蓋伯勒並企圖，他將依據

推論而建立這些關係。後來則僅只保存了一般的信心，即應實現行星運動間之某種數量的關係，以及他從吉蒙·布拉赫之研究中所得之結論，即他之所謂規律。他當時受經驗材料所指揮，而規定數量之關係。當時他所採用的方法，即是經驗與數學之互動。他最初在神學上樹立了自己的信念，即自然界是在遵循數學的規律而行動，同樣他更進而認為，星辰遵循它們的軌道之運行，指揮着星辰之特有的精神，而全宇宙的體系，則指揮着居於太陽中的宇宙精神。因此，他對於自然界之說明，完全是有生氣的或神話的。後來他曾確定，吾人在科學中所應採用的只有此種原因，此種原因之存在，吾人可於經驗中去指明。他將此種原因即名之謂 *intra causa*。他曾否認他對於星辰之先前的說明，因為在它的精神所存留的任何處所，並不能給與吾人以經驗。

在其新天文學或天體物理學（“*Astronomia nova seu physica coelestis*,” 1609）一書中，他從神學和神秘主義，進一步而走向純粹的自然科學。他對數量方法之重要性和正確性之信念，不只是在神學上建定的，並且是在心理學和經驗論上建定的。數學的認識即是最明確可靠的認識，所以吾人應採用此種認識，而且也只有採用此種認識。在自然過程之質量的關係中，似乎不同的感受方法適合於不同的主觀（*Pro habitudine subiecti*），吾人只有用數量的方法，始達到完全的正確性和客觀性。總之，經驗同時即指出，一切物質的現象的具有數量的，特別是幾何學的性質。『凡有物質的處所，均可進行測量』（*Ubi materia, ibi geometria*）。事實上，宇宙即是數量所集成的（*Mundus participat quantitate*）。

蓋伯勒特別在其辯解（"Apologia Tychoonis"）一書中，發揮出他科學方法之一的了解。但是假設完全不是任意的觀念。它應證明，其本身是從它同經驗中之實際材料共同得出之結論中發生的，而並非作無稽之談。科學係由觀察開始，以形成其假設，最後再去探討原因，用此原因便可說明現象之聯繫。

3. 蓋律雷 (Galileo Galilei 1564-1642)

蓋律雷是新自然科學之真正的創始者，因此吾人從蓋律雷會看到新的方法之最明顯的意識——歸納法與演繹法之互動。

如果歸納法應是一切可能事件之考察，則歸納法的結論便是不可能的。但是最特殊事件之可能的考察，即在根據這些事件分析之基礎，以確定假設性質的某種情形，最後，用演繹法證明，從這幾種情形所作出之結論要與經驗相附合。為要能正確的引用該種演繹法以及同經驗相附合之證明，便須依賴數量的決定，所以吾人應準確的度量現象。蓋律雷會喜歡說：需要度量一切可以度量的，以作為那不能直接度量的度量。

過去蓋伯勒會指示過，物體的本身不能從靜的狀態過渡到動的狀態。蓋律雷則更前進一步。關於他最簡單的假設——正與哥白尼，白儒諾和蓋伯勒相同，他將純正之原則即看作宇宙規律——即物體如果沒有從其所處的狀態推動它的外部助力，則繼續存留在其所處的狀態之中。所以，物體的本身並不能改

變其運動之方向，或從動的狀態過渡到靜的狀態。如果能消除一切外部的助力，則動的物體便繼續其具有同一連續速率之運動。很顯然的，這只是想像的事件，因為並沒有空虛的空間，但蓋律雷同時指出，將圓球置於皮管內通行，圓球以及這些皮管之本身愈光滑，則圓球之運行便愈久。此即證明惰性之規律。只有蓋律雷想到，不僅是直線的運動，並且是遵循圓周的運動，他同樣觀察了此種圓周運動，如果能消除外部的阻礙，則在簡單的和自然的運動上繼續不已。在其物體下墜運動之考察上，他同樣是從純正之原則出發，爲要此種證明，他確定觀察與試驗。如果將過去靜止的石頭，從極高處下墜，便得到速率之逐漸新的增大，然吾人爲何未想到，此種增大用極簡單之形式而取得呢？吾人無法考察比此永遠用單一形式增加之更簡單的增大率。從惰性律及物體下墜律，更進而研究，吾人不僅應注意現實的用感覺所感受的運動，並且同樣要注意在每一關節中存在的力量或對於運動之刺激 (*Energia momento impetu*)。

關於運動之新的學說，即是蓋律雷在其“*Discorsi delle nuove scienze*” (1638)中所發揮的一切物理學之基礎。在其“*Dialogo sopra i due massimi del mondo*” (1632)中曾作了普濟隆穆與哥白尼天文學體系間之比較，即如他所想像，而非非站在任一方面，因此，便不能稍有懷疑他所特有的見解。這曾作了在他生活中災難降臨的原因。過去（當他發明幽關特衛星和太陽的斑點之後）他曾公開的擁護哥白尼的體系。當時宗教裁判所於一六一六年曾將哥白尼的著作列入禁書目錄，他曾向伯亮門教主宣誓，將不再讀

揚和傳播哥白尼的學說。依據他的意見，在其言論中，他並不會破壞他的誓約，因為他從中所顯示的只是一種假設。但是書是被禁止的，即七十歲的老嫗在拷問的威脅之下，便應嚴重的拒絕地球非居宇宙中心及地球是在運動那種『虛偽學說』。直至他死以前，在宗教裁判所的監督之下，勢必在國外出版自己的著作。

前面業已指明，哥白尼之天文學的體系，曾是這樣的一種偉大例證，即吾人爲要實際的實在性之表現，不應不深加思索的即採用爲吾人之觀念。蓋律雷曾有有力的注意到新的觀點這一方面。『當地球沈沒時，將無所謂日出與日歿，無所謂天邊與日中，無所謂白晝與黑夜』。他更擴大此種立場，並以之應用於一切自然界之感覺的感受中。他在言論中宣示，任何時候都不能理解爲某一物質有轉變爲另一物質之可能。如果物體取得他過去所不會具有的屬性，則此種情形便應由部份性質中之變動來說明，所以絲毫沒有毀滅，更絲毫沒有新的創造。這裏很明顯的顯示出一種原則，質量變動之理解，只有在下面的情形之下始有可能，即吾人可以將其當作數量的變動去表現。蓋律雷在其過去的著作 (*Usaggiatore*, 1623) 中即曾表示出此種思想，甚至還要比較更有力的些。吾人只有用形態，量，運動和靜止，始能描述對象之本身；這些東西即是對象之基本的和真實的屬性 (*Primi e reale accidenti*)。味，香，色，溫等物體之絕對屬性之考研，則只是因信見所生之內部感覺。當該類屬性喚起吾人某種感覺時，吾人便給物體以該類名稱，實則該類屬性並非存在於物體，而是存在於吾人肉體之中。如果感覺的肉體 (*Corpo sensitivo*)

消滅，這類屬性亦便消滅。在此種學說中會指出自然界機械觀之原則，此種學說在後來理論認識的研究中會獲得了極大意義。

西洋近世哲學史

四六

第二章 偉大的體系

隨着文藝復興時期所攜來的新興趣，新觀點和新發明，自然應喚起在這些基礎上創造新的整個的宇宙觀之趨向。應發生從新的觀點作出最後結論之願望。在人類的精神中，總是迅速而相當銳敏的表現着趨於聯合其所有知識於一整個宇宙觀中之傾向，此種傾向對於它的發展，曾是個極好的條件，當時跟着具有它的醞釀和鬥爭之文藝復興時期，曾繼續了一個比較穩靜的時期。當時特別表現出，將新宇宙觀與新科學同人類精神之落後的旨趣相連結之任務。白儒諾就已經在這上面作了工夫；但是他還不會洞察到對自然界說明之新的方法。因為自然界之機械的說明，對於許多問題會取得更嚴格的建立，然還未能對其設問方式表現影響。

在四個主要問題中，當時首先即是存在問題。其餘比較落後的問題都被消滅，雖說它們有時還讓感覺其不平。經過推論的結構大膽的去解決最深奧的問題。吾人從偉大體系者之前導笛卡爾（Descartes），（不僅在他準備的工作中，並且同樣在他著作之最後的編纂中，）即已經看到探討走向推論結構途徑之明顯趨向（用慎重的以先的分析方法）但在霍布士（Hobbes）和斯賓諾薩（Spinoza）却握得推論的結構，吾人只有用更間接的方法，始能揭發出這些思想家，係根據何種事實和分析而取得了自己的定義和公理。在其中的第四個人物萊勃尼茲（Leibniz）則重新開始更明顯的表現出分析的思維。他形成走向十

八世紀之過渡，在十八世紀，認識問題和批判問題中，均取得了支配的意義。

從推論的結構更進於哲學企圖之獨斷性質之聯繫。機械自然科學之原則，係當作絕對的客觀真理來研究。萊勃尼茲這裏有些是對其前輩處於對立的地位，因為他同樣是用批評的分析來接受物體之『根本的和真實的』屬性，此種屬性在機械的自然科學中，是當作絕對材料研究的。

1 笛卡爾 (Descartes, 1596-1650)

笛卡爾可以被稱為新哲學之真正的創始者，因為他在方法上首先發現認識之最後的前提，更因為他首先在此種學說中，使自然界之機械說明對於設問方式之方法，獲得了決絕的影響。在前提發現之後，他更進而採用分析的方法，但很快的即轉向推論的結構之途徑，因為他認為，可以證明自然機械觀原則之必然性與合理性。從思惟支柱之絕對之點，可以大膽的作出以後的結論，他將思惟支柱之絕對之點而歸結於神之概念，他用思惟的方法以證明神之權能。因此，有力的探索和獨斷的結論，在笛卡爾是特別並行的。

笛卡爾是一個法國貴族的兒子，他經濟的獨立容許他將全副精力都供獻於思惟和研究。在其方法之討論 (Discours de la methode, 1637) 一書中，他給了一個有趣味的哲學家的自傳。在耶穌學校受得普通教育，當其學校終結時，即對自己的認識非常不滿，雖說他當時曾受業於很好的教師。他曉得的很多

，但缺乏聯繫和明確的基礎。他曾特別喜愛數學，然而，數學之對於他，也不過只是一種幻想的考案。當時他會沈溺於肉慾的生活，但是他知識的熱望逐漸即誘導他於獨身生活。此後他曾決定在戰爭中和在宮廷之下，去結識實際生活。但又重新恢復到寂靜的思想生活。當於一六一九年時他曾隨同巴伐尼的軍隊遠渡塞營，而促進科學的反應。很顯然的，他科學的熱中是從他的懷疑出發的。如果吾人從最明顯和最簡單的開始，再按部就班的過渡到比較複雜的問題，那時便會消滅吾人觀念之混雜的多樣性。那時吾人之思想始能處理於此種秩序之中，以便永遠可以從過去的思想中導出後來的思想。笛卡爾在其數學的著作中，同樣在其哲學的著作中，均係受此種觀念所指導。此後他留居巴黎作了幾年的科學研究，而又遷移到荷蘭，期望那裏對於他的工作將少有妨礙。然而，無疑義的，對於一個從法國逃來的思想主腦，亦同樣要使用為制止反經院學派的學說而頒布之嚴格命令的。在荷蘭他同樣捲入爭論漩渦，因為新基督教的神學，認為他的學說之可怕，並不亞於加特力教的神學。其晚年的生活曾留居瑞典給希利斯丁皇后作隨員。

A. 笛卡爾本身會是個偉大的數學家（他是解析幾何之創造者），他找出幾何學與哲學間之差別在於，當前者從疑問的原則而作出結論時，在哲學中這一原則還是爭論的問題。為要原則之發現與奠定，吾人便應採用分析的方法，亦即從某種的或暫時承認的過渡到它確實的前提。總之，分析要引導吾人去研究完全簡單的直覺，而此種直覺係直接在吾人之經驗中取得的。譬如思想之直接的過渡，即屬於此類直

覺；例如，三角形要受三直線之限制，同一種物體不能同時存在或不_在，一切都有其自身之原因，行動比原因並不能含有更多的實在性。如果我思，我即存在（對於理性指導之規則 “*Règles pour la direction de l'esprit*,” 1629）他後來從在他眼中的這些『直覺』而樹立了其後來默思之基礎（在判斷“*Discours*”以及一六四一年所發表的默思 “*Méditations*”中）。吾人可以懷疑一切內容或認識之對象，一切感受和假設都可證明是虛偽的。但是懷疑的構成，則是確定之界限。積極懷疑之本身，即是在假定思惟。思惟即是實在，雖說所有思惟之結果，都證明是虛偽的。笛卡爾將思惟一字用作極廣泛之意義：思惟即所有吾人自覺之狀態。如果他最明顯的立場是說：我思，故我在，（*Je pense, donc je suis, cogito ergo sum*）那他便同樣可以說：我感覺，我希望，故我在（*Je sens, je veux, donc je suis*）。『故』（*Donc, ergo*）這個字並不正確，因為笛卡爾所考察之立場並非結論，而只是直接的直覺，是思想之簡單的步驟，經過此種思想或直覺，吾人始覺悟到吾人在覺悟。在笛卡爾看來，明確性和固定性即是對於其它立場正確性考驗之模型，給與吾人之那種直覺即具有明確性和固定性。但在他看來，兩種直覺正和第一種直覺一樣是同樣明確同樣顯然的，而所謂立場，即一切均有其原因，以及行為並不能比原因包含的更多。

當吾人研究吾人之不同的觀念時，則吾人便找到，其中有些是可以_用外部的和有限的原因說明的，以及吾人之本身即是其它觀念之根源，但有一種推想無限原因之觀念，即所謂關於神之觀念。我本身（已經證明我能懷疑這一事實）即是有限的和不完全的本質，所以我不能形成關於無限的和完全的本質之

觀念。此種觀念在無限的本質中，必然應有其原因。只有這樣始能說明，我的思惟能力，只在達到他自身的完全發展，而形成這些觀念。它（神——譯者）是發生的，但非此種意義，即它現時即表現在生活的基礎之中，而只是說在吾人思惟能力之實質中存在有處理使其形式之意。但笛卡爾對於神之存在，更給有其它證據：神，是完全的本質，必然應該存在，因為存在即是完全，因此，假如吾人想否認神之存在，吾人便自相矛盾。此即所謂實體論的證據，即在神之概念中，即包含着它的存在。

在笛卡爾證明了（固然係根據因果律之幫助）神的觀念之確實性之後，他即只是很不留意的承認吾人認識之確實性。因為完全的本質是不能夠欺騙的。過去蓋伯勒曾給其數學的宇宙規律之信念以神學的基礎，同樣現在笛卡爾則給與一切實在性（指其基本意義）之認識以神之概念。但要特別說明，這裏神並非指特殊的宗教概念，而是用以指明自然界現象之偉大聯繫。例如他在第六種默思中說：『在一般自然界之下（*Natura generaliter spectata*），我絲毫不理解為其它的，如神之本身或創造的物體由神所安排的聯繫』（*Coordinatio*）。舉凡應被承認為是真實的，在此偉大的聯繫中，必然應取得其地位。吾人足以用為區別睡眠與覺醒間差別之標準，即在於在覺醒狀態中，個別的生活經驗能同其它的經驗和回憶相連結，而不中斷它們的聯繫。笛卡爾並不會見到，此種標準已經是包含在因果律之中，而他却能不走捷徑的途徑，而經過神之概念去徵取。他用此種標準之規定，給真理之新的概念樹立下基礎，依據此種新的概念，真理乃是感受與觀念之內在的聯繫，而並不是什麼吾人所不能感受的一致。

笛卡爾很明確的意識到，他從中去找科學根據之神之概念，並非普通流行的概念。他說：如果將神當作有限的本質去了解，而此有限的本質可以是欽慕之對象，則毫無奇異的，那否認它的存在的人是存在的。但是神是絕對的本體，亦即只經過其本身 (Per se) 而存在的本質，爲要自身之存在而並不需要其它。笛卡爾對於本體之概念，固然是在使用以用於有限的本質（如使用於物質與精神），但他說明，此種概念並不能在同一意義之下 (Unico) 使用於無限的和有限的本質，因爲有限的本質永遠是依屬的，所以嚴格的講來，並不能稱之爲本體。本體一字，在普遍而不嚴格的使用上，只是在指明物體或本質，主體或某種屬性之據有者。

神學的觀念不僅是物體實在性之保證，並且從此觀念同樣要作出自然科學之初步原則（見哲學原則 "Principia philosophiae", 1644）。

對吾人感覺任務之指揮，即是吾人之行爲。對此自身任務之執行，它完全不需要同物體相類似；充其量也只不過同後者相適合而已。假如吾人要表現離開吾人感覺而獨立存在的某種物體，則吾人便相信，只有三種必然的屬性存在：即擴張性，可分性和間運動之能力。縱使在吾人的幻想中，吾人亦不能不想像到這些屬性。吾人得到在物質世界中所發生的那種極簡單明瞭的了解，如果當時是用質量的方法而去提取所謂三種屬性，則吾人便只得到虛偽的說明。因而，一切自然界之屬性，均應引向擴張性，可分性和運動，而質量應僅是用之於感覺之主體。是的，笛卡爾是在給機械的自然觀以自覺的和系統的形式

。在形式上因為從一六二〇年到一六二九年脫離蓋律而自己獨立的自然科學的研究，事實上是在蓋伯勒的影響之下，他已經達到了此種觀點。

機械的自然觀之基本原則，是由他從神之概念中得出的。神，即完全的本質，應該是不變的。如果其所創造之物體，沒有外部原因而能改變其狀態，那這便同其不變性相矛盾。所以，物質的對象之本身（*Sua sponte*），沒有外部的影響（其它物質對象），並不能從動而過渡到靜或從靜過渡到動（然而在其唯神論的心理學中笛卡爾却在預言，精神或天使或者可以影響物質）。除惰性之外，笛卡爾從神的不變性中亦同樣得出運動不滅之結論（能力不滅之不完全的前身）。在物質創造時，其中所包含的運動之數目，應是永遠保存（根據笛卡爾的意見，此種保存即是繼續不斷的創造）而留滯不變的。運動可以從宇宙之不同的部份劃分出各種不同的形式，但是任何一種運動，並不能完全消滅，任何一種絕對新的運動均不會發生。

根據笛卡爾的意見，從現象總體而說明現象的自然界之神學的解释，是不應該採用的。他排除了神學上之有限的原因：因為神是無限的本質，則神之目的應為吾人的理解所不能抵達，假如吾人認為，可以追求自然界現象之鵠的，便是吾人之大膽。在無限的宇宙中，存在着許多對於吾人並不表現任何行為的，在此種場合，吾人能同吾人之確定相聯繫有何意義，對於吾人有何創造？因此，神學的解释是要拒絕的，因為它過於狹隘。

笛卡爾從這些確定的原則出發，而趨於說明自然界之局部的現象。這裏他同培根所不同的是增大演繹法之意義，同蓋律雷所不同的是（他過低估蓋氏之意義），在考究某種確定的經驗時，他並不會運用歸納法與演繹法之密切的互動。他只是將經驗當作一種指示來利用，因為，根據他的意見，科學的本身僅是給現象以可能的說明，而並非給現象以實際的說明。他只要求給一種假設，而並不努力去使這些假設受得詳細的檢討。因此，他的自然哲學便取得抽象的和放任的性質。他的意義即建築在由他所揭露出的自然科學之理想上：現象應從其具有數學的必然性之原因中賡化而出。所以，他僅只注意了物體之幾何學的屬性，物質之概念和擴張性，在他看來是彼此隱蔽的。他曾提出此種認識之理想，來同那實質量和隱匿原因來說明之仍佔支配地位的經院學派的方法相對立。

笛卡爾曾企圖說明，宇宙是以何種形式而發展到了現今的狀態。宇宙即是最初的狀態，在此狀態中，物質之諸部份即圍繞着某些中心，而作螺旋形的運動。因大的部份之相互磨擦而發生之小的部份，便應被預棄於這些中心的周圍之外，因此，便形成了各個不同的宇宙之體。其中有些球體，譬如地球，曾失掉了自己的獨立性，因為它們會被比較有力的漩渦所誘惑，在此漩渦中投奔到大的宇宙之體。重量是在強迫小的部份去接近大的球體之螺旋運動的壓力中構成的。笛卡爾此種不會完成的理論，後來即作了拉布拉斯和康德之前身。

有機體亦正和宇宙一樣，都應當作機器來研究。如果生理學想成爲科學，它便應是一種機械。學有

機體應服從自然界之一般規律。笛卡爾曾堅持其對於哈爾渥所發明之血液循環說之信心（一六二八年）。笛卡爾對於排除以特別的生活力說明有機現象之形影飄渺的活力論，曾有很多的助力。他在神經生理學的範圍內，正如哈爾渥之在關於血液循環學說，而具有同樣之意義，因為他首先描述出現今所謂反射運動，亦即同意識沒有一切聯繫而直接由印象所喚起的所謂筋肉運動。笛卡爾一般的認為，只有人具有意識；他將動物則當作簡單的機器去觀察。

人之靈魂係存在於同腦筋，特別是同其確定的部份（松子腺，*Glandula pinealis*）之互動中，依據笛卡爾的意見，此松子腺係居於中央位置，而非腦筋，溫熱器官之許多其他部份可比。關於此松子腺擊動『生活之精神』（稀薄的液體，依據當時從古代繼承來的生理學之意見，此稀薄的液體最先流出）靈魂即經過它而注意那些衝動，從此便發生感覺。當靈魂從自身方面通報松子腺之衝動時，它便能喚起『生活精神』運動方向之改變，且經過它同樣可以喚起筋肉的運動。這裏，笛卡爾則陷於同自己關於運動不滅學說的矛盾之中，因為，當松子腺以其衝動而喚起靈魂中之感覺時，運動便應完全消滅，反之，當靈魂中止松子腺之運動時，便應發生新的運動。固然，笛卡爾限定，靈魂僅只影響於運動方向之改變，但在此種場合，他便應受惰性原則之例外。

笛卡爾對精神——思想的實質與肉體——擴大的實質間之差異，增加很多意義。它們的基本屬性有如此之差異，即它們應被稱為兩種不同的本體，在此字之嚴格的意義上講，因為其中的每一個都能沒有

另外一個而自身存在。但是，那時彼此間之互動，將沒有可能，因為在嚴格的意義上講，既是一種本體，便不能接受外部的影響。

在其特殊的心理學中（特別是在其論情感：“Traité des passions”，1649.）中所給之感覺趣味心理學中），他依據其二元論的理論，努力的詳細規定，何種心理現象係同物質相聯繫，其中何者具有其精神之根源。是的，他區別感覺與判斷，想像（Imaginatio）與思惟（Intellectio），傾向與意志，靈感（Passions）與內部感覺（Emotions interieur）。他此種排列，亦只是和小部份的唯神論者是一樣的。

笛卡爾之倫理學，係在同其宇宙觀之有趣的聯繫之中。他特別將它在其致普伐里的伊利沙伯，瑞士的皇后希利斯丁和駐瑞士的法國大使沙恩的信中發揮出來。需要用內部的感覺去憐惜依靠外部影響之感情之對立性。但是認識之完滿具有極大之價值：吾人曉得，一切都在依賴於完全的本質，吾人之本身即構成無限世界之微小部份，此無限世界對於吾人並不能是創造的，且吾人係構成社會（家庭，國家）之一部，吾人應以社會利益而攢棄吾人局部利益之爭取。最要緊的必須區別屬於吾人之權力者和不屬於吾人之權力者之間的差別。最高尚的美德之實質，即是高尚的名譽心（Générosité）和對神之精神的愛（Amour intellectuelis dei）。而後者則能指揮全部生活，雖說在神學家的眼光看來，對於未來的極樂生活之到達，或者還是不夠的。

笛卡爾派的哲學會是第一種形式，近代思想在此種形式之下，擴充了廣大的領域。它用其自然界機

機械說明之嚴格的要求，而堅決的前進一步，雖說有時是不成功的假設，并曾喚起了自然科學範圍內之活的運動。它的唯神論和聯合神學與科學之企圖，會是其對於宗教範圍之同情心，雖說許多認為代替經院哲學要遭受宗教之危險的神學家，都是此種哲學之死迷不悟的反對者。

因為此種哲學本身之明顯性，便很容易使之通俗化，當第一次的反抗遭受壓服時，它已普遍的流佈於法國，荷蘭和德國了。

但是，笛卡爾還有很重要的問題，留給了他的繼承者。即能否將絕對本體之存在同個別物體之獨立存在相調諧？如果精神與物質，二者在理論上都應是獨立的本質（本體），是否有可能假定其彼此間之互動，以及如果在此種情形之下，能否同樣不應破壞能力不滅之規律？

這些問題曾引向所謂偶起論（Occasionalism）之發展，偶起論已經逐漸對絕對的本質輸入了真確的因果性，即有限的本質之狀態，只是對於神之干涉之『基因』。這些觀念開始只是運用於精神與肉體間的關係之中。在肉體中所發生的，對於神即是那要喚起精神中之變動之基因，反之則反相。但後來則了解為，如果絕對的本體存在，則任何一般有限的本質，都不能是有原因的。某一種對象如何能超出自身而掀起其它對象中之變動呢？不僅精神與肉體間之互動是不可能的，并且有限本質間之一切互動都是不可能的，神的因果性乃因果性之唯一可能者。因此，便開始了心理學的問題，因而因果性問題在所有它的內包中都是被承認為未解決的，且哲學已溶化於神學之中。

在許多笛卡爾派的學者，對此解決作了準備之後，即由石林 (Arnold Geulinc. 1623—1669) 和盧白 郎希 (N. Mabbranché, 1638—1715) 確定而明顯的揭示出來。

石林最初曾是加特力教徒 (生於靈魁)，但後來即轉入新基督教，曾撞到新基督教派和加特力教派經院哲學兩方面之有力的矛盾。其晚年的生活，曾在來金作哲學教師。他的倫理學對於他是一種最獨到的著作 (一六六五年出，一六七五年充實)。人爲要有正確之行動，便應明白自己在宇宙中所處之地位；所以自身考察 (Inspecio sui) 即是道德之基礎。自身考察即指示吾人，只有我的思想和我的意志屬於我，反之，我的肉體則是物質世界之一部份，但是我，我并不能影響於此物質世界。因爲我所能影響的只是關於我所知道的，如它的發生，然根據這些知識，我僅能握有關於在我的思想和意志範圍所存在的。我的行動並不能越過我的本質 (亦即我的思想和我的意志) 之範圍。一般的講來，任何一種物體，均不能喚起超出自身及其時有狀態之變動。如果以某一種本質中 (如精神中) 之變動，去適應另外一種本質中 (如肉體中) 之變動，那便只有這樣始能發明，即它們的共同創造者使它們經常的在彼此相適應，如同兩架時辰鐘，鐘的速度之增減永遠是相同的 (笛卡爾派的學者考爾詹姆所已經使用過的比較)。石林將倫理學的系统即建築在此種基礎之上，此種倫理學系統完全一貫的帶有自欺之性質，他認爲謙恭是主要的美德。因爲，我絲毫所不能作到的，我也絲毫不應該去期望 (Ubi nihil vales, nihil velis)。

聖樂會中的會員盧白郎希更堅決的表現出偶起論之神秘主義的方面。笛卡爾一本書中之索引曾激起

他對於哲學之溺愛，此種溺愛並曾充溢了他整個的教士生活。在其真理之探討 ("Recherche de la vérité" 1674.) 一書中，他指出，吾人對實際的目標所給之感觸，並不能揭露出物體之本質。感覺會引向吾人於誤解，會激動吾人將感覺之感觸歸之於物體之本身。然則，吾人將如何認識物體？理解力正和情慾一樣，很少能夠給吾人以關於離開吾人而獨立存在的物體之知識。無論物體，無論吾人之本身，都不能是認識之根源，因為有限的本質不能有絲毫新的創造。那一些神的本質即是基因，而邪教即是根據有限本質之因果性的補充。有限本質之實質，永遠只是一種偶起的原因 (Cause occasionelle)。無論物質對象之運動，無論人之思想，都不能是原因。縱使神也不能將原因之能力傳達於有限本質，因為神並不能創造神。吾人之認識，乃整個之神之問題；吾人即從中看取一切。只有經過神的促使，吾人始得到關於物質對象之觀念。質言之，每一種觀念都是神之觀念之制限。

在盧白郎希以前，英人哥郎威爾 (一六三六——一六八〇年) 在其反映其笛卡爾哲學和自然科學之影響的科學的疑難 ("Scopis scientifica" 1655) 一書中，即曾嚴格的提出因果性之問題。原因及其本身間效果之差別愈多，吾人便愈少了解其聯繫。因果性並不能是一般感受之對象 (Causality itself is insensible)。吾人永遠只能感受兩種互為對象之形跡。

哥郎威爾以及一些偶起論者，都是休謨 (Hume) 之前身。

還有兩個思想家，亦係在笛卡爾有力的影響之下；然而，他們兩者每個人的語調都是他的反對者。

並會普遍的爭論過，反對每個人企圖根據理性之助力以解決最後的問題。

巴斯卡爾 (Blaise Pascal, 1623—1662) 在其科學方法之了解上，接近於笛卡爾，並且他同樣稱贊精神與物質間之嚴格的劃分。在其思想 ("Pensées") 中，他屢次的在重複這些觀念。但在他看來，哲學並不能是所有一切。他的心曾經渴望活的神，總之，神在肉身和血液之中，雖說此種神之信仰對於理性是誘惑的。只有經過此種信仰，他才能以克服恐怖，而此種恐怖曾在他的思想中喚起關於宇宙之無限性。他並不能靜止在過去白儒諾和伯姆所據有的此種思想之上。知識並非確實的，且所知道的之間的一致是沒有的。獨斷論的哲學家攻擊理性，而懷疑論的哲學家則攻擊自然。歸根結底，要曉得真正的懷疑論者，反而並不會需要去啓示。此即是說，理性難於服從信仰，巴斯卡爾運用笛卡爾派的心理學說：吾人同時是一種機器，同時又是一種精神；從機器開始，將自己馴化於儀式之執行，因此你的精神亦同樣是從屬的。

貝意爾 (P. Bayle, 1647—1706) 是一個駕乎哲學家之上的大學者。他曾描述並解釋學術的現象以及所有它們各種各樣的論點。但是他注意明確性之趨向，曾限定了他狹隘的着重不同的觀點，以及因所謂解決而發生之對立，確切的提出一切問題之焦點（見歷史的和批評的字典 "Dictionnaire historique et critique", 1695）。他特別對於信仰與知識，神學與哲學妥協之企圖，處於敵對之關係。惡的問題，在他的眼光中，乃是一塊極大的拌脚石。如果要堅決的探討理性，便沒有可能將惡之實在性同善能和神之慈

善相聯合，機械的假定善與惡兩種宇宙原則存在，乃是唯一的正當解決。必須從理性與信仰中去選擇。 (“Dictionnaire”, et, “Manichéisme” — “Reponse aux question d’un provincial”)。然而，他却承受道德自然基礎之存在，因為人們的行為受其自然環境所決定的，比受宗教見解所決定的要多，這樣他才能熱心的去擁護寬恕和信仰自由（見對彗星起因之不同的思想，“Pensées diverses a l’occasion de la Comète”）

二 霍布士 (T. Hobbes, 1588-1676)

霍布士首先獨立的企圖將關於自然之新機械學說，當作唯一的科學來研究，他的觀點即是唯一的科學觀點，應在此唯一的科學觀點中討索其對於存在之說明。霍布士是一個很有威力的思想家和辯論家，但一生之溫柔怯懦，正與笛卡爾相同，因不滿意其經院學派的教育，故大部份時間係作了研究學術的工作。例如他曾出版了伏祺速德之譯本。當時英國政治舞臺上之政治的浪潮，曾激動他研究政治和倫理問題之興趣，當他同新自然科學的觀點相結識之後，即馬上投身於一般哲學的考究。他曾住在克溫底斯貴族家庭中作家庭教師，且因之而為同住朋友。當旅行意大利時即與蓋律雷相結識，而在法國會與迦桑迪 (Gassendi, 1592—1655) 相友好，此後，他即披上法衣住在巴黎作數學教授。迦桑迪的哲學據有同霍布士同樣的傾向 (“Opera omnia”, Lugd. 全集一六五八年出版)，伊璧鳩魯之原子論的學說，因迦桑迪之復興而獲得了特殊意義，因為牛頓即是從迦桑迪的著作中同這些學說相結識的，而化學家達爾頓又是從

牛頓的著作中記取了此種學說之後，始將它適應於化學。迦桑迪會認為，自然界之一切變革，均係由原子運動來說明。迦桑迪附和着蓋律雷指示出（雷卡爾曾失掉此種面目），力（*impetus*）並不隨着現實運動之消滅而消滅。

然而，就形式上講，霍布士會獨立的趨於相信，一切變革之實質即是運動。當他的朋友們幾次爭論關於此種感覺時，他便歸之於腦筋中的思想，即如果自然界的一切都是不動的或會是均等的運動，那便不會發生任何感覺。所以，各種不同的運動（*diversitas motum*）即是感覺之條件。因為若經常的都是同一種感覺或完全沒有感覺，都是一樣的。他在此種思想上建立了自己的心理學，很早以前，更確切言之，當他同迦桑迪相結識的好久以前（約在一六三〇年），他即趨於此種思想，他相信，一切感覺實質上即是運動，感覺的性質只是主觀的。

當革命爆發時，他即離開英國，在法國住了許多年，有些時候曾在那裏給逃亡異鄉的國王查理斯第二作講師。當克龍渥爾掌政時，他又返回英國，那時他的生活完全被科學研究和辯論所消滅，而不担任任何職務。直至他臨死之前，他的生活秩序還是如此，當時已經是九十一歲了。泰尼斯在許多文章和精緻的書中（曾引入哲學之古典家之佛洛曼萊），對於霍布士發展之步驟及其哲學的意義有許多發明。

霍布士之主要著作是：法律要義（*Element of Law*，1640），論公民（*De cive*，1642），Leviathan（1651），論形體（*De corpore*，1655），論人（*De homine*，1658）。

A. 霍布士在原初形體一書中，將自己的哲學給以有系統的解釋，他首先即想規定研究之初步原則。他十分明確的了解，這些原則應是用分析的方法從現有的和主位的說明，過渡到當然的所已得出的原則 (*a sensibus ad inventionem principiorum*)，過去他即用此種過渡的方法，從感覺而達於關於運動之學說。但是，另一方面，他却非常狹隘的着重在，原則本身之規定，應經過意志之決定而完全任意的去處理。因此，上面所說的分析，他並不認為是基礎；這樣一來，他只是承認了演繹法，而初步原則之演繹法便是不可能的。認識係由行為開始，霍布士所描述的自由行為，恰好即是所謂行為。然而，此種行為之本身是要服從某種條件的；譬如，不得將同一種物體給以兩種彼此矛盾的名稱。

一切變革均構成於運動之中 (*Mutationem in motu consistere*)，這一立場即是科學之最普遍的原則。霍布士認為，吾人只是根據一切偏見而加以否認，便完全沒有必要再去給此種立場以證明。他更有另外的確定：純粹獨斷的基本立場，並不適合於它們相互關係之定義，而所謂因果律，情性律之立場，即運動能有其原因只是運動，以及只有運動能是其行動，——物質不滅律。

如果一切存在應在這些基本原則中找到其說明，則一切都應是運動。所以體系之劃分係建築在運動之劃分上。首先成立關於 *Corpus* (關於一般的形體之學說；這裏所要考究的是幾何學的，機械學的和物理學的運動規律，關於 *Forma* 之學說，亦即關於在人中所發生的運動，則構成第二個部份；這裏要研究生理學的和心理學的運動。關於 *Civitas* 之學說，亦即關於在人們相互關係及其社會制度所形成的人

們中之運動，構成第三個部份。

霍布士並不能純粹演繹的發揮出自己的體系。他勢必同意於吾人在許多點上，應提出新的假設，例如當時吾人從幾何學過渡到機械學：霍布士承認，物體之純粹幾何學的考察，是建築在抽象上，而機械學的原則中，吾人則應加入力之概念（*Canatus, impetus*）。從機械學到物理學之過渡，亦是同樣發生的；形體之感覺的性質（聲色等等）只是由吾人經過感覺器官之感覺而發現時，這裏所作的即是新的歸納的原則。最後的兩個主要部份，關於 *Homo* 和關於 *Civis* 之學說，可以不經過第一個主要部份，而以直接的（心理學的和歷史的）經驗作其基礎。事實上，霍布士寫他心理學的和政治學的著作（*Elements of Law*；*De cive*；*Leviathan*）係在他完成其關於形體學說之前。

假如一切都是運動，則一切便都是有形的。無形的對象即是囁語。所以科學只能研究有限的對象，因為只有此種對象能夠運動。關於宇宙，如同關於終極目標一樣，吾人是不能取得任何知識的。關於宇宙之一切問題，正如關於目標問題，要引入不可思議之領域，所能解決的只有信仰，而非知識。無論是關於宇宙之發生，無論是關於宇宙之終局或限度，科學是絲毫不能向吾人說明的。霍布士帶諷刺的說，最高的科學，知識之長子即是神學，正如在伊斯賴爾（*Israel*）地方收獲之第一個果實，要拿來向牧師作進貢禮是一樣的。

B. 霍布士係從感覺作出發；從感覺而達於變革，更從變革而達於運動。但是，如果一切都是運動，

則感覺亦同樣應是運動。『感覺不是別的，乃是在感覺體之諸部份中之運動』。這在對於一般意識之關係上，亦同樣是正確的：『意識 (Mens) 不是別的，乃是在有機體之某些部份中之運動』(見其對笛卡爾默思之批評)。運動是實在，意識則僅是其表現 (opposition)。例如，實際上 (really)，快感僅是心中之運動，思惟則僅是腦中之運動。因此，在霍布士看來，心理學僅變成關於運動之一般學說的一部份。霍布士這裏所表現之唯物論的傾向，竟被其對於認識之主觀條件之明顯了解所消滅。他在一個很重要的地方 ("De corpore", XXXV, 1) 說：『從一切現象能以作出一些現象來，這種情形是最驚奇的』。運動可以是感受，感覺，認識之對象，要比它一般存在這件事，更驚奇得多。在此種情形下，了解，"appartition" 不能是運動，而應有這樣的解說，即除去運動之外，在世界上還存在着一些另外的東西。

感覺，回憶和比較係處於彼此極密切的關係之中。如果感官刺激即刻重新消滅，則那時感覺 (sensio) 便不發生，而僅是一種幻覺 (phantasma)。感覺在特殊的意義上，即是測度類似的觀察之差別和比較。所以，感官的刺激應該變化乃是爲了感覺之可能。回憶係遵循某種規律而發生：它們是在恢復像原來的感覺那種秩序，假如感覺和傾向並未喚起其它秩序。一切秩序及吾人觀念之一切固定的聯繫，其本身間 (除去此時以後) 要受此種約束的，即吾人有一種目的，並且爲了此種目的之實現，吾人要找取工具。對於吾人的目的之經常的注意 (frequens ad finem respectio) 便於吾人之思想中輸入一種系統。夢中觀念之不可捉摸性，係由在睡眠時缺乏經常目的來說明。

一切個別的感覺和意志之表現，都是自奮趨向發生的。愉快和痛苦之發生，係因吾人之有機生活遇到助力或阻礙。一初運動及一切對生活衛護和繁殖之慈愛的觀念，均係受吾人之節制；相反的運動和傾向在自相壓榨。於此吾人便又重新遇到那精神生活條件之變革；除掉生命延續中之差異，便無所謂感覺，無所謂意志。時刻在追求之絕對目的，是萬難實現的。假如它一旦實現，那便沒有更大的任何願望和任何趨向，以及任何感覺都不會發生。最高的幸福，只有在一切向最高最高的目的之運動中止中能構成。

感覺和趨向之特殊形式之表露，正如強或弱之感覺之表現。快感或苦痛多半係依屬於意識，是否據有徵取不斷存在，發展以及其需要滿足之工具，據有此種工具之意識（對此等工具之取得它同樣可以期待於朋友或神）便形成所謂強感覺，而未據有此種工具之意識則形成所謂弱感覺。據此說來，凡比其他入起有更大作用者，因為他們（及他們對自衛之趨向）特別時常愛護或阻止自己之自衛。生活即是在競走中之偉大競爭。當吾人超越他人時，吾人便耍凱旋，當吾人落後時，吾人便自感卑下；當吾人勇壯時，吾人便樂觀，當吾人疲倦時，吾人便失望；當遇到意外的障礙時，吾人便憤恨填胸，如果戰勝了有力的障礙，吾人將充滿傲慢；當看到他人滑倒時，吾人即發笑，當自己滑倒時，便將哭泣；當吾人友愛之人落伍時，吾人便生憐惜之感，當吾人敵對之人上進時，吾人便有懷恨之心；當吾人於競走中幫助他人時，吾人必滿懷愛意；當吾人所經常超越之人而跑到前面時，即是僥倖；當吾人經常落後時，即是不幸。

。只有到死時，競爭始得完結。

C. 人們自衛之趨向，原來並非存在於他們調諧的中間；關於此點，在偉大的競爭時所蒐集的經驗即是證明。開始爭論和不當行爲，永遠是可能的。自然狀態，亦即人們生活之狀態，即是如果沒有國家制度，而已有的一切反對一切那種狀態（*Bellum omnium contra omnes*）。這裏只有個人之趨向和力量具有意義，他們即據此給以人對於權威之意志，恐怖，憎惡和不安的情緒。但在安靜的瞬間（*Leotio animo*），人們便了解，經過團結和交際比經過戰爭，他們可以得到更多的益處。從此，他們便發明出基本的道德法律：必須趨向於和平，假如和平不能達到，則至少須以共同力量去進行戰爭。從此原則便得出個人的美德和義務：忠義，禮讓，盡職，謙恭，正直和克己，爲要和平和社會聯合之可能都是必要的。一般的規則：己所不欲，勿施於人，亦同樣是此原則之結果。而同時霍布士在說明，對人公正及克己濟人即是高尚之象徵（*Animi magni opus proprium est auxiliari*）。

但爲要實際的實現和確定這些法律和規則，必須有強力的國家政權。必須拒絕自然狀態之自由。這便經過公然的和隱秘的聲明契約而發生，所有的個人都用此種契約限制其對於自衛而採用任何條件之不服從的趨向，而必須絕對的服從政權（君主或會議）。當時，阿爾都斯與哥洛狄茨會經提出，經過契約而發生社會和經過契約而規定國家政權，兩種契約間之差異，而在霍布士看來，兩種契約是相附合的。他相信國家政權與個人間之對立，應是絕對的，因爲只有在此種情形下，一切反對一切之戰爭始被壓服，

所以，他不能表示，說沒有國家人民可以存在，以及因此國家政權有其人民決定之根源。在臣民以前，自由民並不存在，統治者之意志同人民之意志是同一的。霍布士是絕對最高主權之自然主義的理論家。所有一切限制（經過等級，議會或教會）都是政權之分裂，而此種分裂即是向自然狀態之復原。以君主的意志（在原始的契約中會是所有個人之自然權利之讓與），而且亦只有以君主的意志，去執行人民之意志。

一切宗教問題和道德問題之解決，概屬於君主。特別是提出敬神之權，是屬於君主的；但在相反的情形下，在這一敬神，彼一個則罵神，便得到爭論和破裂之經常不斷的來源。根據此種基礎，善惡之最後決定，應由君主來規定。倫理與政治之基本原則任意處理（國家政權）。

霍布士在理論上是十八世紀開明專制之前身。他極力反對教會政治和階級的統治，他期望站在人民的開化之發長上（*Paulatin eruditor vulgus*）而同樣期待開明的政權，此開明政權將實現開明人民之意志。

三 斯賓諾薩 (B. Spinoza. 1632-1677)

斯賓諾薩在其主要著作（用幾何學的方法所解釋的倫理學，*Ethica, "ordine geometrico demonstrata"* 1677）中作了一種深奧思想的企圖，完成新自然觀之基本思想，並以此而奠定一般宇宙觀之基礎。這

著述，雖說它的抽象形式，既不是無人稱的客觀的，復不是純粹理論的。在斯賓諾薩，思想與生活是極相一致的。在他看來，清晰的思維，乃是走向精神自由，走向個人生活最高形式之途徑。他致力觀察一切方面及其內在聯繫中存在之形式。他的偉大正如一般思想家一樣，第一，在於將不同的思想之決絕的發展，所占有的每一種思想，都個別的表現出實際之存在的特點；每一種存在的觀點，都由其不受暴力壓迫和不妥協的發揮出來；第二，證明每一種思想都自鑰於思想的理環之中，完全表現出個別的方面或存在之形式。是的，他致力將統一與多樣性，精神與物質，永久性與暫時，價值與實際，都保全於其內在的同一之中。這些基本概念之每一個占有的本身，即是整個存在之表現，所以可以是絕對發展的。

在所謂主要的著作中，即是歸納的或綜合的解釋此種理解。以定義和公理開始，然後吾人再經過許多定理而貫通之。斯賓諾薩用此等解釋方法，曾破壞了自己特殊觀念之說明。內容並不近於此種的解釋方法，而他的證據對於此種方法亦往常是適合的。他在其解釋中所採用的方法，完全不是其用以討取自己觀點之途徑。吾人特別從其未完成的著作，論理性之完備，“*De emendatione intellectus*”中即曉得此種途徑。他在這裏正如笛卡爾在其“*Discours*”一書中一樣，開始作了著者的自敘傳。經驗告訴了他，無論是喜悅，財富，光榮都不能是至上的幸福。他是在聯繫之認識中去找此至上的幸福，吾人之精神同一切自然界都存在於此聯繫認識之中，認識之愉快，在他看來，即是其支配苦惱之最高的和最有力的感覺，且存在遂以光彩始有引起此種愉快之可能，他認為，此種光彩即作了有價值的生活。此所以他討

究經過何種途徑始能抵達此種目的，以及在這裏他指出其過去探求用以開始倫理學的那種定義和公理之原因。

生於亞姆斯坦猶太商人家庭中之斯賓諾薩，最初會是個猶太的神學家，他的同宗會對這位神學家抱了極大期望。但他對其祖先之信仰之關係，已逐漸處於批評的地位，最後竟公然退出猶太教會。此後他即開始居住於鄉村，當時會住在萊丹附近之益堡地方，最後住在蓋格研究科學並著述其著作。他曾以生活貧困而去作磨眼鏡片的工作。左右的青年朋友會賴其活潑的理想之交際而維持，並於他的倫理學還未出版以前，即研究了他的手稿。他的生活即是聰明著作之歡樂的積聚和深奧的熱中之最高超的例證。

在其青年著作，論神，人及其愉快中，斯賓諾薩曾第一次企圖，將其宗教觀念中所存在的自然觀，同科學的自然觀引於密切的聯繫之中。後來他會為學生寫過笛卡爾派哲學之闡釋，但他從不曾加入過笛卡爾派，雖說笛卡爾的著作（同猶太神學和經院學派的著作相並列，可以說同白儒諾的著作亦同樣相並列）對他曾表現有極大影響。他同樣研究了並接受了培根與霍布士的一些思想。在其神學的政治論文（“Tractatus theologico-politicus” 1670.）中，他擁護宗教的自由，並給聖書之歷史的批評家以有趣的禮物。

A. 吾人之認識係由偶然的經驗（Experientia vaga）開始。現象是隨着非任意表現的規則而安排，假如不遇到例外，吾人便滿足。反之，科學（ratio）則在規劃某些現象之正確的比較。科學是從經驗出發

，而進於整個的自然界，以及於其到處實現一般規律之個別的部份中，表現出來。事實上，斯賓諾薩之例證即在提出物質領域內之運動規律，以及精神領域內觀念之連結規律。只有在此等規律中，始能找到思想別個連續之完成；別個的思想之連續繼續至於無限，因為這是某一關係中之原因，即是另一關係中之結果，反之則相反。思想可以留滯在絕對之上，但此種絕對的，吾人可於因果連續之規律中去找，而並非在所謂根本或最後的終局中去找。此種絕對的，斯賓諾薩即名曰本體：自身存在，經過自身來了解，他的概念並不需求於其它概念。斯賓諾薩之本體即是整個思想之完成，因此，即是一切存在的規律性之原則。

關於認識之意義問題，斯賓諾薩之論述是有些不固定的。吾人往往找出他對於真理之擴大的經院學派的解釋，如思想同其對象之一致，但在其考究此問題的地方之附近，他却在其特別完滿的發展及內在的秩序性中，而找出認識之完成標準。謬誤永遠是些否定的，並在經驗和思維之限制性中有其基礎。假如吾人只是嚴格的依次發展其思想，謬誤即會滅跡，那時吾人便看到，抓住了局部便取得總體。因此，謬誤在真理中即找到其說明：真理亦即謬誤本身之規律 (*Veritas est norm sui et facti*)。因此，真理之標準，即在於吾人思惟實質之本身，而不在對於超吾人思惟之關係之中。

然而，自然界規律之認識，並非認識之最高形式。在斯賓諾薩看來，只是給與別個事件之最高的 (*Experientia vaga*) (經驗) 與發現一般原則之 *ratio* (科學)，而構成直覺的知識 (*Scientia intuitiva*)，在

此直覺的知識中，個別的現象呈現於吾人面前，即是自然界偉大聯繫之各種各樣的組員，每一種個別的本質，即是本體之一部份。吾人只有奠定經驗與科學之基礎，始能到達此最高的直覺。斯賓諾薩自己會說，他很少用以到達此種認識之最高形式之方法。此種認識形式，在形式上即是純粹科學的了解更多藝術的直覺。

經過認識之第三種形式，正和經過第二種形式一樣，吾人要根據永久性的觀點 (Sub specie aeterni) 以觀察事物，亦即並非在其孤立性和偶然性中去觀察，而是當作最高秩序之總體的組員去觀察。

B. 斯賓諾薩正與笛卡爾和霍布士相同，將所有自己的哲學都建築在因果律之上，因果律之意義，對於他正如對於笛霍二氏，乃是最明顯的真理。在其因果律之闡釋中，他特別堅持，原因與結果，按其本質是不能有差別的。他說：『如果兩種東西，其本身間沒有絲毫的共同點，則此一個便不能是彼一個之原因；因為在相反的情形下，在結果中所有的絲毫不是從過去的原因中而來，則結果中之一切，都是憑空發生』。此兩種東西彼此之關係，即如原因與結果，在斯賓諾薩看來，即是指明從某一概念可以經過純粹邏輯的方法從另一概念中得出。他並不區別原因與基礎間之差別。原因與結果間之關係，在他看來，同前提與斷案間之關係是同一的。當時原因之事前的行動這一事實，在他的理論中並不起任何作用。『根據永久性之觀點』，便要拋棄時間。

一切事物之原因，或可在其本身，或可在或種其他的之中。而其原因在其本身者，即是本體（基本

的本質)。本體即是那自是和經過自身而握有自己，它的這種概念並不需求於其它本質之概念。吾人業經述及，在斯賓諾薩看來，本體係表現於自然界之內在的規律性中。因此，它是建築在一切事物之本質和行為的基礎之上。依據斯賓諾薩之定義，可知本體必然應該存在：它本身既具有其原因，所以對於它的存在絲毫不能顯示出障礙。只有一種本體可以存在，因為如果有數種本體存在，則其彼此間即有了相互的限制，且那時其中每一個本體都不能經過自身而握有自己。其本身同樣是很顯然的，本體既不能發生，復不能中止其存在，既不能是可分解的，復不能是受限制的。

斯賓諾薩認為，此種形成整個思維之內部完成之概念，同神之概念以及同自然界之概念是同一的。但是這些概念不應照其普通意義去了解。自然即是在一切存在的中間行動之內在的力量 (*Natura naturans*)，而不是一切存在之簡單的總和 (*Natura naturata*)。斯賓諾薩在他一封信上說：『我的觀點係建築在神和自然界上，而與那普通擁護近代基督教的觀點不同。我所確定的是，神是一切事物之內在的原因，而不是一切事物之外部的原因。因此我同保羅一樣確定，一切都因他而活着，而呼吸』。同神之普通概念之其它背行之點，在於斯賓諾薩否認對於神附加以人類屬性之權，譬如理智與意志；因為理智是在測度經驗材料之先前的存在，而此經驗材料應是已經抵達的，而意志則是在測度還不會抵達目的之存在，這正和其它的一樣，都是同神之完成相矛盾的。

原因不存在於其本身中的事物，斯賓諾薩名之曰變形(現象，唯一的本質)。變形之原因係存在於其

它本質之中，它經過此本質而抵達。變形之真正的原因係存在於本體，變形即是本體之特殊的表現。它們存在於彼此外部原因的關係之中，但是所有變形之綜合，在原因和結果之經驗中之一切材料（所有 *Natura naturata*）即是本體之表現，本體則是內在的聯繫，許多現象中之內在的聯合的力量。

C. 依據斯賓諾薩的見解，只有本體具有真實的存在。現象實質上即是其特殊形式。一切存在着的，（本體及其變形），在經驗中係於兩種屬性（基本特性或形式）之下，於思維之屬性與延緩性之屬性（精神與物質）之下表現出來。本體如同無限的和完成的本質，應具有無限的許多屬性；但吾人只知道兩種屬性，因為經驗並未指示吾人以其它屬性。屬性即是思想從本體中所認識的，即如其根本的所屬性（*Essentiam substantiae constituens*）。在此定義中，思想包含在每個屬性之中，在每一種基本形式中，都應表現出本體之本質。所以，每一屬性都應似本體之本身，經過自身而獲得自己，它的概念不能是從其它概念產出。因此，舉凡屬於某種屬性之一切，只應經過此種屬性來說明，而超出對於其它屬性之關係，因此，思想僅只經過思想，物質現象僅只經過物質現象。不只是本體可以就其本身來觀察和說明，並且所有它的現象，所有的變形，如人，都可在每一屬性中來觀察和說明。存在之本質表現於物質世界，同樣亦表現於精神世界，表現之某一形式並不能從另一表現形式產出。精神與物質（靈魂與肉體）乃是同一種本質，只不過是從不同的方面來觀察而已。斯賓諾薩反對笛卡爾說，兩種彼此各不相識的本性，係屬於兩種不同的本質，而不屬於同一種本質，這完全是不必要的。他同霍布士不同的是，他將精神現

象並非當作物質現象之簡單的行為或形式去觀察，而是同物質現象一樣，看作存在之此種獨立的和原始的方面。笛卡爾，霍布士和斯賓諾薩即是關於精神與物質之關係三種主要假設之代表。

斯賓諾薩在純粹演繹法的形式中，闡明了他對於精神與物質的見解（此種見解近來時常不正確的名之謂平行論，但有時則很正確的名為同一之假設），從其本體，屬性和變形之定義而得出其結論，但吾人曾經述及，他曾是經過分析，經驗和認識而求得自己的定義。為要說明變形之定義，竟隱匿起業經述明的基本立場，即原因與結果應是彼此一致的；從此立場即得出屬性間關係之特性，同樣亦即得出本體與變形間之關係。一切均屬於某種的屬性這一立場，應是用這些屬性說明的，特別要說明的是，這一立場只是形上學原則之意譯，即物質現象只有用物質現象始能說明。蓋伯勒表示 *vera causa* 同是一種要求。斯賓諾薩本人亦同樣注意到從其以下的話中所表示的意見：『如果說，肉體之此種或彼種行為喚起另外的，則所謂那不曉得說的，在本質上即是覺悟到他們并不曉得此種行為之原因』。然而，他却同樣指出，靈魂之發展過程同肉體之發展相適合而併行發生的，亦即吾人無權確定一自然界物質規律性之意義的界限。

斯賓諾薩之同一之假設不只表露出心理的物理觀。他並同樣增加以理論認識之意義，而談到關於思想及其對象之同一。這裏他係將主觀與客觀間之關係，同靈魂與肉體間之關係混為一談。特別明顯的是他自己指出，認識之意義係建基於其內在的規律性之上，而不是建基於其共同對象之一致之上。然而，在

後一點上吾人即已看到他對於經院哲學對其青年時代研究之影響之動搖。

從整個哲學體系之最合理論的批評，主要的應趨於反對關於原因與結果之同類性（或確言之，同一）之中心立場。如果此種立場是支不住批評或至少是不受批評，則正如斯賓諾薩所想像，存在在其無底深奧的基礎中，便不是絕對合理的。吾人將會看到，英國的經驗哲學和批評哲學即是在借重此問題之說明。

D. 斯賓諾薩更附合着其關於謬誤之理論指出，每一種觀念都要當作真實的去觀察，雖說它並非由其它之所推出。在觀念之鬥爭中發展吾人對於實際之了解。最廣泛的和最秩序的了解，即是最真實的了解。

斯賓諾薩在倫理學中對感覺之心理學的解释是無與倫比的。他正和霍布士一樣，係從自衛之趨向出發。但是他之此種趨向，在其體系之整個聯繫中找不到基礎。在每個單一的本質（變形）中，都有無限本體在活動；因而，每個單一的本質之自衛趨向，即是神的行為之一部份。假如此種趨向遇到順利的條件時，便發生快感，反之，便發生苦痛。但此種情形，只有在向較多或較少完成狀態過渡時，始得發生；絕對的靜止狀態，同快感及苦痛均不發生聯繫。因觀念聯合之影響而發生特別的情緒。吾人所愛的，是那喚起愉快的，而所憎的，則是惹起苦痛的。吾人所愛的，是那被吾人所愛惜的對象，而所憎的則正與之相反。如果對於吾人感覺愉快或苦痛是類似的本質，則吾人之此種的感覺便是非本意的發生的。然

而，此等感覺不僅能喚起吾人同樂或慈悲之心，並同樣能喚起嫉妬或謀害之心，而其所以如此者係在此種場合，即當時吾人期望自己享用的，而其他人所享用，或者如果過去吾人所憎惡的，而彼則正在探求愉快或苦痛。因為關於它的原因之觀念，愉快即成爲愛情，因為關於它的原因之觀念，苦痛要變爲憎惡，同樣，簡單的趨向 (*Appetitus conatus*)，當它同其對象之觀念相聯繫時，便變爲慾望 (*Cupiditas*)。

意志生活與感覺生活，吾人從斯賓諾薩的意象中要看到，純粹智力的了解與比較更實在論的了解間之搖擺不定。在某些地方，他將感覺則描寫爲混亂的和未完成的，在思想十分瞭然時即行消滅之觀念 (*ideae confusae et inadaequatae*)。但在另外的地方，則將感覺當作實在的肯定的狀態去觀察。吾人在意志概念中同樣發現此種的動搖，在某些地方將意志同思想行爲同一看待；意志與理性是同一的；但在另外的地方，將意志則同自衛趨向同一看待，所有批判之觀念和判斷，都是依據此種趨向。『吾人屬意，要求，希望某種東西和趨向於某種東西，並不是因爲認爲它善良，反之，認爲它善良，是因爲吾人屬意，要求，希望於它和趨向於它』。因此，這裏便在承認意志之總主，確乎，此種動搖是在說明（正如丹滄斯在『*Virtuteschrift für Wissenschaftliche Philosophie*』四中所指），當時斯賓諾薩對於倫理學的著作之先前的智力的了解，在霍布士之著作的影響之下，被更實在論的了解所代替了，所以並非到處都是從此新的了解所作出的結論。

E. 斯賓諾薩根據對於自衛之趨向，而建立起自己的倫理學。人，正如存在於其它單一本質環境中之

單一的本質，是依屬的，並且他不只一次的要遇到同自己的趨向之反抗行爲。人如同原因與結果之偉大鎖鏈中之一環，而具有其不在自身之原因，不是主動的，而是被動的，不是自由的，而是被奴役的。當人感到其依賴性時，便可發生追求自由和獨立之趨向。那時便形成人類生活之理想 (*Idea hominis tangam naturae humanae exemplar*)，如何便達到完全的自由和獨立。這時他便具有一種批判之標準：那使其接近此種理想的便是善；那從此理想排除他的便是惡。在對於絕對存在，對於本體之關係中，沒有任何意義之『善』與『惡』之賓詞便獲得意義，當時吾人即站在吾人之觀點上，站在當時於完成的有限的發展過程中佔有地位之本質的觀點上，而建立起來。 *Sub specie aeterni* 並沒有倫理學，那裏滅却一切對立和差別，因而，便滅却一切批判。

趨向只能用其它趨向來克服，而理想之本身，即在使其能以支配趨向，應激發趨向或其本身即應是一種趨向。那時人之任務將是以可能大的力量完成此種趨向。在社會中之生活即是用以達到此種趨向之工具。當人們團結自己的力量時，他們最能掛懷關於自己的衛護。精神的幸福，特別是認識（因為只有完全的自由和主動性始有可能完成之），只有在對於生存之外部工具有保證的情形下，始能獲得，而在社會中，比在社會之外，可以更好的獲得，精神幸福之本身，如同物質幸福一樣，並非爭論之對象，只有一人或少數人能具有此種幸福；很快它們便屬於一切人，一個人可以幫助其他的人，而自己毫無所失。在對自衛之英勇的趨向 (*Fortitudo*) 中構成美德，所以自衛之英勇的趨向不只是在表現爲生活力 (*Virtus*)。

imorian)，亦即獲得其個人趨向實現之能力，並且還表現於豪俠中（Generositas）亦即給與其他人精神的和物質的幫助之能力。但是最高的精神自由，只有經過在吾人同存在之最深奧和最卓越的基礎之密切的統一中吾人本身之完全的了解，始能到達，只有當吾人了解其自身的力量，是無限力量之一部份，並且執行對於神之精神的愛（Amor intellectualis dei），引起認識之愉快時，始能到達。那時吾人便看到其本身（Sub specie aeternitatis）。

在其關於國家之學說（一部份包含在神學的政治論文中，一部份包含在政治論文中）中，斯賓諾薩正如霍布士一樣，而確定自然狀態與國家生活間之嚴格的對立，但他同時確定，國家之任務，恰是為要保障比在自然狀態所可能的更多自由和獨立而構成。個人不拒絕其自由，而作國家之一員。國家不應將其組員變為動物或機器；它應給以此種條件，在此條件下，人之精神的和肉體的行為可以發展。所以，如果它不規定思想和言論自由以及不給以完全的信教自由，它的行動便是反對其特有的目的。

四 萊勃尼茲 (H. W. Leibniz, 1646-1716)

萊勃尼茲與其三位前輩笛卡爾，霍布士和斯賓諾薩一樣相信自然界機械說明之意義。但同時，亦正如其三位前輩，都是將機械的原則當作其本身所要理解的和恰是永遠存在的原則去觀察，並從而置定了自己的任務，指出在對機械的因果律之關係上，由其它存在之因素所占有的立場，萊勃尼茲接受此種因

果律而給以更詳細的分析，提出關於它的前提問題，並竭力使其得到那更多的基本前提；只是當他完成此事之後，始進而討論精神與物質間的關係之定義。對於機械因果律如此研究之動機，半是純粹理論的性質，因為萊勃尼茲已從其前輩發現了矛盾性和問題；半是實際的性質，因為他曾希望將對自然界之新的說明引入於他自己的宗教觀點之更正確的聯繫之中。他曾以某一觀念，綿延性之觀念的幫助，而努力達到了兩種目的。

還在孩童期的萊勃尼茲，在他父親的，來勃集大學教授之圖書館中，即已醉心於經院學派的著作的研究之中。當他同新的自然科學和新的哲學相結識之後，他曾感到自己『好像被搬運到一另外世界之中』。他已經看到，沒有可能拒絕這些新的觀念，但他同時又不能拋棄下面的信念，即總歸是神意指揮着自然界，以及因而機械的因果律在神學中應有其基礎。當時他住在巴黎，物理學家海金絲對於他數學的和物理學的觀念，表現了很大的影響，後來他又同樣私人同斯賓諾薩相結識。從一六七六年始他即住在漢諾佛 (Hanover) 做了公爵的參議和圖書館員，研究哲學，數學，歷史和法學。他的萬能的智力容許他作有益的工夫於很不相同的範圍。綿延性之偉大觀念到處支配了他，而此綿延性之引用，只有在逐漸趨向淡薄的區別和差異之逐漸發長的數量的情形之下始有可能。

A. 笛卡爾與霍布士曾經指出，宇宙間運動之數目永遠留滯於其本身數量之同一之數；萊勃尼茲在此學說中曾遇到困難，即接受它則留滯於難以解釋的境地，因此，運動與靜止，在宇宙間之各個別的地位

可以相互交替；他們並非是對立的狀態。綿延性只有經過力（或傾向 *Conatus*）之概念始能保全。如果在宇宙間之某一地方運動停止，而一切力則仍在保存，並且它可以重新被解放的。運動與靜止間之對立性只是相對的。需要以關於力不滅的說法，代替關於運動不滅的說法。在固定的狀態中之力，即是將來要作可能的變動的東西。吾人首先發現兩種狀態間之規律性的聯繫，且因之稱第一種狀態中之力為能使第二種狀態出現的東西。因而，力之概念係依附於規律之概念，變動的狀態間規律性聯繫之存在即是後者之前提。萊勃尼茲即稱此前提為適當的基礎之規律。

但宇宙間為何保存着力？依據萊勃尼茲的見解，對此問題只能給以神學的答案。如果原因之力不會保存於效果之中，則自然界便有了退步的地方，而這是同神的智慧矛盾的。因此，萊勃尼茲在機械的自然科學之修正的原則中，找到自己對於神的意旨信仰之基礎。依據他的觀點，對於一切局部的現象，必須採用嚴格的機械的說明方法，但機械原則之本身，只有在神學上始能說明。

B. 在另外的一點上，萊勃尼茲亦同樣對其前輩作更進一步的分析。他的前輩曾將擴張性當作存在之基本特性去觀察。萊勃尼茲則辯駁此種假設。擴張的永遠是些多樣性的和混雜的，而事實上構成它的那些因素即是實在的。如果絕對的統一不會存在（絕對的統一不能是擴張的），則完全沒有絲毫實在的存在。只有此種最後的統一始能成爲本體（在嚴格的意義上）。不僅力在保存着，並且那留滯不滅的本體亦應是一種力，因為從絕對靜止的本體不能發生任何行動。擴張的物質即是本體的統一之外部表現，萊

勒尼茲即稱此本體的統一爲單元 (Monads)。

但是單元之本質爲何？萊勃尼茲的答復是：只有在吾人的靈魂中吾人具有單一的本質之直接例證，單一的本質之內部狀態，是在很規則的彼此相依而出。依此類推吾人應想像到一切單元，用吾人之感覺及吾人之趨向，從中推測與此類似的一切存在。因爲依據綿延性之規律吾人不容許自然界之突變，則吾人便應推想到在自然界之無數階梯與精神生活之階段。在吾人看來，以此說明如何可以發生人的意識，亦是很顯然的。在這裏正如在從靜止過渡到運動的情形下一樣，笛卡爾學派亦同樣停立於謎語之前；因爲意識之少，正如運動只能一度發生一樣。無意識和意識間之關係同靜止和運動間之關係相類似。萊勃尼茲爲要指出精神生活之綿延性，而集中其注意力於不顯著的差異和往往爲吾人所注意不到的意識之變動上。此種微小的因素 (Petites perceptions) 吾人同樣應於無意識的之中去領受。

在一六五八年所寫的一本小冊子 (形上學之小的判斷, Petit discours de métaphysique) 中，以及在次年亞爾腦之謄寫本中，萊勃尼茲第一次發揮出自己這種學說，即所謂關於單元之學說，此後此種學說曾作了對先前著作連續之準備。後來在新體系 (Système nouveau, 1695) 及單元論 ("Monadologie", 1714) 中曾給了此種學說一些解釋。萊勃尼茲開始用了分析的方法，然後又用了類比的方法而達到自己的體系。他發現科學之最後的前提，然後更以類比之助力而解釋出這些前提。這真他會完成了具有極大意義之發明；他確定類比即是研究肯定的形上學之唯一途徑。所有神話學，宗教和形上學的體系都經過

了這一途徑，但是只有萊勃尼茲第一次明顯的意識到係建築在原則之基礎上。他的體系乃是柏拉圖形上學唯心論的企圖之後的第一個體系（亦即精神乃存在之最深與的本質之見解）和此同一種傾向中之一切後來的企圖之象徵，他的體系因為其發生之此種明顯的意識，可以離開其內容而獨立的永遠保存着趣味。如果要問，他為何依據此種確信而應用類比，他的回答是：因為只有依據它的助力，吾人始能得出存在是明顯的，以及因為存在——在充分基礎之規律的力中——應該是明顯的。

C. 萊勃尼茲認為，他的單元論形成對斯賓諾薩主義之完全的對立。同時斯賓諾薩僅只容受一種本體，萊勃尼茲則容受無限多的本體，其中每一種本體之本身即是一種特殊的宇宙，或換言之，即是一種獨立的宇宙觀點。每一種單元依據內在的必然性而發展，正與斯賓諾薩之本體相同。因此，絕對的多元論（Pluralism）與此種的絕對一元論是恰相對立的。但是，歸根結底萊勃尼茲仍不能說明諸單元之調和與適應，除掉此種調和與適應，只有他們一般的根源——神，他們並未能構成宇宙，而從神產出或獲得單元，則正與斯賓諾薩體系中本體要表現於自衛之變形之趨向中相同。這裏——在統一與多樣性之關係上——對於萊勃尼茲只不過存在有比對於斯賓諾薩更多的難關而已，因為神的本身——即一切實在的——應是同其它單元並列的一種單元，同時正如斯賓諾薩之本體係存在於同變形之密切聯繫之中。

在其對精神與物質間之關係之了解上，萊勃尼茲亦同樣非常接近於斯賓諾薩。並非因為他確定一切物質過程之綿延性，所以便不能容受從物質到精神之過渡和精神對於物質之影響。擴張性僅是靈魂狀態

之外部的感覺的形式；在靈魂中所發生的，在肉體中即找到其物質的表現，反之則相反。因而，萊勃尼茲亦正與斯賓諾薩一樣在堅持着同一之假設。但他則給與此種假設以唯心論的傾向，將心理的現象當作絕對的實在去觀察，並否認斯賓諾薩的兩種屬性之同等說。

D. 因而，在各個單元之內部，在各個人的精神生活中，都存在着完全的綿延性；同樣諸單元之本身間亦形成完全不斷的連續。精神生活之無限可能的階段之存在，是不自覺的，同樣亦是自覺的。在其新經驗（*Nouveaux essais*，當其死後許久始出版）一書中，萊勃尼茲同洛克（Locke）論戰時發揮出其心理學的和理論認識的見解。他批評到靈魂最初是一塊純潔的腦板那種見解。並不需要將靈魂從混亂運動之形態中排斥出去。吾人感覺間之差別和矛盾愈少，某一種因素按其與其它內容之比較分配精神生活愈少，總而言之，精神狀態愈混亂，它們便愈易被看為不存在的。但這裏並無絕對的界限，反之，這裏存在有從混亂的到清晰的之無限可能的過渡。吾人靈魂中之此種混亂的發動，並非用意識來解釋，萊勃尼茲即名此混亂的變動為感覺力（*Perceptions*）；與霍布士之 *Phantasmatia* 相適合。低級的本質，低級階梯之單元並不提高此種感覺力。當感覺力同回憶相聯繫，因而更有比較暫時的意義時，始達更高階段；這時便已經授與以意識（*Sentiment*，等於霍布士之 *Sensio*）。高度狀態要受對精神狀態之注意的東西。萊勃尼茲在這裏使用 *Apperception* 與 *Conscience* 之表現。Conscience 即是 *Connaissance reflexive de l'état intérieur*（內部狀態之反映意識），因而，並非一般的意識。如果笛卡爾派的學者只能從人找到精

神生活，依據萊勃尼茲的見解，那便是因他們不會注意到精神生活階梯之多樣性所使然。在這裏正和物質界一樣，明顯的和可感觸的突現即是結果，即是微小量之積分。所謂精神生活之消滅，只不過是向其更混亂更初步的形式之過渡而已。吾人並不注意小的差異，然吾人任何時候亦並不留滯在對這些差異之完全無感覺的狀態（在物質世界同樣任何時候都無絕對的靜止）。只有當大的和嚴格的確定差異時，吾人便瞭然的覺悟到並感覺到吾人與其餘世界間之對立。

心理學家以及自然哲學家之萊勃尼茲，依據不大差異之概念的助力而提出綿延性之規律。此種思想之巨大步伐，曾引導他的數學進於無限小計算之發明。他的微分學實質上即是量之無限小（或數量的變動），然而此量之無限小，經過綜和的方法而給以有限量。此偉大的智力曾在最不相同的範圍內有所成就，而其思惟之形態到處都是一樣的。

當他將精神生活之一切差異，盡歸之於混亂與清晰之差異時，在這一點上他已是啓蒙時代之先驅。然而，並不需要將完全無限的內容從混亂的狀態形式中逃脫出來，因為每一種單元即是一面鏡子，在此鏡子中反映出整個宇宙，雖說它僅只覺悟到反映在它身上的一部份。因而，完滿的數化並沒有可能到達有限的本質；只有追究此有限本質之不斷的趨向始有可能。實際上，萊勃尼茲在靈魂中，除了個別的感覺力之趨向（*Appetit, tendence*）。此即除掉測度混亂與清晰之差異，還可測度其它差異之因素。吾人從斯賓諾薩同樣從萊勃尼茲都發現關於壓迫支配智力傾向的意志之更精深的學說之暗示。

E. 雖然在同洛克之對立時，萊勃尼茲曾經確定，認識之非本意的和非自覺的基礎之存在，並曾提出反對關於 *Tahla rana* 假設之辯難，然而他有些地方却正與洛克的見解相同，他同樣要求對於一切真理，縱然是對於『發生的』的真理之證據，假如他們不是同一的判斷。證明任何立場都是引導他趨於同一的立場。他曾將同一律確定為邏輯之主腦，同時正如亞里士多德和經院學派的邏輯而保存了矛盾律。他曾給以邏輯之圖解，在此圖解中每一種判斷所表現的都是同一。但是此等圖解只是到一八四〇年始成為著名的（愛德曼·“Opera philosophica Leibnitz”），只是到布爾和詹翁斯邏輯研究之同一種傾向時始對它加以注意。

純粹思想範圍內之同一律以及應當基礎之規律，都是經驗範圍內真理之標準。但是萊勃尼茲正如斯賓諾薩同樣少於區別到基礎與原因（Ratio 與 Causa）間之差異，他不僅在此規律中看到用以指導研究之原則，並且還看到宇宙的規律。經驗的真理（偶然的真理）與純粹思惟之真理（必然的真理）只是階段的不同。後者可以經過有限的分析而進於同一的判斷，而前者只不過是經過無限的分析而已。它們之間的關係，正如合理數與無盡數之間的關係。

F. 經過所有萊勃尼茲的哲學而流於詞語與和解的傾向。他特別是在致力於機械的因果律與神學之聯合，然而同時却非站在妥協的觀念上。神學對於機械的因果律，只是一種另外的觀點。他說：『自然界的一切，都可用有限原因（Causae finitae）以及動因（Causae efficientes）說明的』。

但他並不留滯在此純粹哲學的概念上，雖說此種概念曾授與相當多的問題，以便確定其經驗的方法。他同樣期望將教會神學與哲學間引入於和諧之中。他爲了對於洛克之批駁而寫了他的新經驗 (*Newe aux essais*)，同樣爲了對於貝伊爾之批駁而著其神義論 (*Theodicy*, 1710)。當時他是在利用其『偶然的』和『必然的』真理間之差異；反對後者不許爭論，而是因爲『偶然的』真理，任何時都不作爲完全的分析之對象，而適當基礎之規律則恰是在要求完全，則吾人便應越出許多事實的原因之界限 (*Extra se*)，而爭取表現原因本身之最初的原因。事實上，創造此最初原因之宇宙，並不是一種唯一可能的宇宙，依據適當基礎之規律，其所以落選者，只因爲它過去會是所有這些可能的宇宙中之最好者。在宇宙未開闢之前，各種可能的宇宙在神的思想中，曾作過自身間的鬥爭；在被選的宇宙中同時可能是極大的多樣性和極大的和諧，但是，縱使是此種宇宙亦不能沒有缺點。神的實質不能在沒有多樣性的障礙和限制之有限的自然界表現的。從這些『形上學的惡』之障礙便發生苦痛（『肉體的惡』）和罪惡（『道德的惡』）。伯姆之神話學即給吾人以此種理解。事實上，萊勃尼茲勢必同意於貝伊爾，有兩種原則在指揮宇宙，他只不過增加一種有可能減少惡的神的意志之原則，而另外的則是建設一切宇宙之可能的形態的神的理性。

然而，在萊勃尼茲更有其它的論證。他指出可能製作的宇宙之無限性，即在由吾人於吾人之宇宙部份（可說是最壞的一部）中所經驗到的惡，比起整個的宇宙來乃是極其微少的。此種新的論據，只是因

爲哥白尼與蓋律雷所給的新宇宙觀，他始有完成之可能。但是：當時萊勃尼茲斷定，惡與醜在宇宙中是必然的，而在不調和的力量中善與美可以更好的造作，他這是利用老的論據。此種思想在普勞丁與奧古斯丁久已發現。它帶有比美學性質尤爲審美的性質。以宇宙之個別部份，因而個別單元之犧牲，而有益了萊勃尼茲特殊哲學之其它矛盾。

萊勃尼茲係將其美學的觀念建築在完全之趨向上，亦即趨向最高的能力和最大的內部和諧上。快感是同力之完滿與和諧相聯繫的。個人無意的趨向於不只關心於其自身的幸福，並且還關心到關於他人的幸福。在保辛與芬湮隆彼此間所舉行之關於『非利己主義的愛』之論戰中，萊勃尼茲站在後者一方面，肯定此種愛情之實在性與價值；他僅只指出，他人之幸福要反射其光輝於吾人。最高的美德即是正義，亦即愛與智（*Cariæ sapientia*）之聯合；愛確定目的，而智則探究方法。萊勃尼茲之總概念，特別在兩本小冊子中，論幸福和“*De nutritionibus juris et iustitiæ*”中發揮出來，而與下章將要結識舍伏斯伯里之總概念係出同宗，即萊勃尼茲本人亦曾指出過此種宗族關係。

第三章 英國的經驗哲學

偉大的體系固然已經開始了分析，但是歸根結底，他們只不過是建立了概念和前提，並未經過更深入的討論。特別是對於因果律，以及一些認為最顯然的自然科學的規律。而用以指示思想方向的前提之標準，事前並未曾加以考究，當時康德（Kant）即名之為獨斷的標準。英國經驗哲學之偉大的功績，即是它首先證實認識之前提。以之當作關於經過何種心理學的過程，發生這些前提的問題來考究，同樣更當作關於如何始能證明其意義之問題來探討。結果，心理學的和理論認識的問題，便首先提出，而存在之問題，則棄之於後了。

在研究問題的立場上之此種轉變，不僅對於特殊的哲學範圍，有極大之意義，且對於其它範圍，都有極大之意義。這時，不僅關於科學的前提，要求給以確切的回答，同樣，關於在國家，宗教和教化之基礎中所建立的原則，亦在要求給以確切的解答。直至現今無意中所承認的最高權威，現在都應給以關它的發生，以及關於它的權利之答回。哲學家們認為，這是標明批判問題比較先前更加獨立之表現。現在它既非只是對於權威之某一種引證所能解決，亦非只是以理論的原則中之某一種演繹法所能解決，而是要求一種特殊的觀察方法。倫理學的基礎，尤先成爲專門討論之對象。

1 洛克 (D. Locke. 1632. — 1704.)

洛克在其主要著作，關於人類理性之經驗 (*Essay on human understanding*, 1690.) 一書中，考研人類認識之實質與意義。此開闢著述之新途徑的初次嘗試，是在關於宗教的和道德的問題之一次爭論之後，而並未得出確定的結果時寫成的；當這次爭論之後，曾使洛克深思到，必須開始研究吾人認識之能力，以便窺察，何種問題它能以解決，以及何種問題處於其範圍之外。在第一編中，洛克評述到，特別在從巧爾伯利領受的那種形式中關於生成的觀念之學說；在第二編中，他指出一切觀念都是從經驗中發生的，並將構成的觀念引進於其簡單的因素；在第三編中，則研究到語言對於思維之影響；在第四編中，則研究到認識之各種不同的類，並確定認識之界限。

洛克曾從其父親受得特殊的教育。在其美麗的著作，論教育 (*On education*, 1692.) 一書中，他還回憶到關於此種教育。在中學和大學中淵博的文法和經院哲學的訓練，反而使其脫離開自己。笛卡爾，迦桑迪與霍布士之著作的研究，曾影響到他哲學的發展步驟。當時他確認，不能在英國人教會之三十九條下簽名的，他應拒絕其原始的旨趣，而作一啓蒙者。這時他即研究醫學，但很快的即去給舍伏茲伯里公爵服務，其與舍伏茲伯里家族之關係，即是教師，秘書和朋友，並已曾維持了兩代生活之關係。當公爵去世，洛克曾出走和蘭，在那裏草就其最要的著述，同時並協助革命之準備。當威爾黑姆·阿里斯初登

王位，彼即返英，當時在新的政府之下，曾享受極大影響。晚年則度其鄉村隱匿生活。

A. 觀念 (Idea)，照洛克所用的字意，定全是表示吾人所想像的東西。肯定某種觀念，特別是神之觀念與夫邏輯的和道德的基本立場是生成的，但是經驗即在證明，赤子，野人和無知識的人，僅具有局部的和感覺的觀念。吾人所遇到的人，在特種意義上講來，並未具有神之觀念與道德的觀念。自然的觀念是存在的，亦即人用其天賦的能力於經驗中獲得這些觀念，而這些觀念並不是生成的。依據洛克的見解，關於生成的觀念，在同觀念發生之探討相聯繫的人類的怠性和畏懼勞動中，有其基礎。

一切觀念，一切認識之內容，均係產生自外部經驗 (Sensation) 與內部經驗 (Reflection) 兩個來源。在外部的經驗中，肉體的感觸係產生於靈魂的感覺 (Perception) 之中；在內部的經驗中，吾人要考究從外部所領受的感覺而完成之吾人的特殊行為。

在最簡單的觀念中，意識是超越的 (For the most part)，消極的。簡單的外部觀念，實質上有兩種：即一等性質之觀念與二等性質之觀念。一等性質可以編入於發生影響之外部對象之本身；如同體，擴張性，形態，運動。二等性質實質上只是吾人的觀念，而並非事物本身之特性；乃是一等性質對於吾人影響之結果。聲，色，臭，味等即是此二等的性質。吾人從蓋律雷，笛卡爾，霍布士已經找到此種差異。洛克則係從著名的化學家波以耳 (R. Boyle) 借用來的，而他亦同樣受了波以耳『一等和二等性質』之說明所約束。

同時在簡單觀念之下，吾人乃是超越的消極的關係，反之，當吾人形成組成觀念之一部份，關係觀念 (Ideas of relations) 之一部份，乃至抽象觀念之一部份時，吾人便是積極的了。因而，積極性存在有三種形式：即聯合，相關與分解。吾人聯合諸簡單觀念於一種觀念之中，那時吾人便形成屬性 (Modes) 之觀念，例如：空間與時間，力與運動。在內部經驗範圍內吾人所形成的屬性之觀念，即是感覺，回憶，注意。屬性之觀念，和人經過聯結之方法，形成事物或本體之新的複雜的觀念；但吾人在這裏却得到一種奇異的現象，即吾人雖說曉得個別的屬性，然絕不能說本體之實質即是如此。吾人聯繫兩種觀念，並非形成複雜的觀念。此種情形係在一切關係之觀念時，例如：原因與結果，時間與空間之關係，同一與差別。最後，當吾人從其原始的聯繫中分解或分離諸觀念時，那時便是積極的了。例如當吾人形成一般色的觀念，或形成空間的觀念，而抽出其內容時，便是此種場合。

B. 關於觀念之意義，依據洛克的見解，這一問題完全不應置於簡單觀念之聯繫，而簡單觀念則係由事物直接所喚起。縱使次等的性質，對於事物之本身亦並不相似，而完全是事物影響之簡單的結果。關於由吾人本身所創造的觀念之意義 (即所指示之第三種方法) 則係另外一回事。這些觀念絕非抄寫或翻印。但是吾人則以之當作已成的形式或形態 (Archetypes, patterns) 來運用，吾人即依據此種形態以辨別和比較事物。因而，事物，在這裏只是特別考察其是否同吾人所構成之形態相適合，但是吾人絕非用吾人之複雜的，相關的和抽象的觀念連帶的喚起事物之本質。如此運用的，在數學中有幾何學的形式

態，在道德哲學中有道德的觀念。數學的和道德哲學的論據，完全離開適當事物或本質而獨立存在。但此並無關於本體之觀念，而本體之觀念確然的表現出指明外部對象之願望。此類觀念只有在下面的情形下始有意義，即如果吾人自身在經驗中具有確定屬性之總量，或如神之觀念，那時吾人便可給與其意義以特殊證明。

洛克正與笛卡爾相同，亦同樣指出直覺與證明間之差異。吾人用直覺的方法，以體察自身及吾人諸觀念間之最簡單的關係。證明係經過許多直覺之聯結而取得。只有此兩種認識是完全可靠的，感覺的認識永遠只是或然真確。洛克依據因果律的助力證明神之存在：宇宙應有一種原因，因為物質並不能產生精神，則宇宙之原因必然應是精神的本質。他將因果之本身即當作直覺來觀察，因而，即當作直接極其顯然的來觀察；在這一點上他完全同意於獨斷論的體系論者。所以他很大的利用這些規律，作為簡單觀念與神之存在的意義之證明。因果律之觀念，反而屬於關係之觀念，因而便由吾人所形成，雖說是建立在感受基礎之上。洛克在這裏係處於非常不固定的立場（對於本體亦復如是）。只是為其後繼的哲學家（洛克來與休謨）揭發出蘊藏在這些觀念中之偉大的問題。

C. 哲學家洛克在其政府論 (*Essay on government*, 1694) 中，嚴格的區分政權與民權間之差異。政權只是一種頒佈法律之權威，實現已頒佈之法律，保障社會的聯合而禦外侮。此種政權可以經過自由的契約而建立，而此種契約可以是隱秘的。國家之任務即在於保障自由，因自由時刻都受着自然狀態中之

危機所威脅。如果政府變更此種任務，人民便有權撤消之。

在其宗教哲學（論聖經中基督教義之合理性，*The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*，1695.）中，洛克係將開明的宗教當作自然宗教之擴張來了解。問題是在說明，是否有些實在的啓示，應由理性來解決。但是啓示是必然有的，因為人們並不會正確的利用自己的理性而克服迷信。並不需要冗長的獨斷論。基督教之表象與學說，縱使是在艱苦勞動中過生活的不會受過教育和貧困的人們亦會瞭然。英國的自由思想家（即所謂自然神教者）以更加堅決的合理主義的傾向，繼續了洛克的宗教哲學。透郎德（*Toland*, 1670-1720）即此種傾向之最著名的思想家，在其非不可思議的基督教（*Christianity not mysterious*，1796. 版）一書中，斷定在福音中絲毫未含有超理性或反理性的內容；牧師和哲學家們則將基督教變為神秘而不可思議了。他在 *Pantheisticon*（1720.）一書中，將汎神論（在形式上係教育的名稱）當作開明人對社會之奧妙的學說來說明，開明的人們即是神，即是在自然界實際行動的力量。他的著作中之最有名的即是致謝倫諾書（*Letters to Serena*, 1704.），在本書中他與笛卡爾派和斯賓諾薩派的自然觀相對立，肯定運動即是物質那種原始的屬性，如同重量一樣。自然界到處都是運動在統治，一切的靜止只不過是外表而已。

11 牛頓 (Newton, 1642—1727)

無論是洛克，無論是十七世紀之體系論者，都不會完全放棄哥白尼與蓋律雷所確定之偉大的認識理想之承認。經驗與思惟，在他們還認為是彼此對立的，重要的是牛頓在其所著自然哲學之數理原則（*Principia philosophiae naturalis mathematica*. 1687）一書中，曾給以偉大的例證，以歸納法與演繹法間之密切的聯繫，而正確的運用了經驗科學。這本著作對於哲學發展之步驟，表現了決絕的影響。但是這並非使牛頓在哲學史中所以佔一席之地之唯一基礎；他自身曾經表露了特殊的哲學思想。

依據經驗之證明，重量在凹地比在山巔為大，拋擲空中之一切物體，都墜落地上，牛頓便作出此種假設：天體都具有重量，且它們都在避免此種傾向，依據此種傾向它們在慣性力中所經歷的，只不過是吾人在地面上之某種行動所喚起的那種墜落規律而已。他並以此種觀念作出一切數學的結論，最後更指出此種演繹法之結果與實際考察的事實恰相吻合。他便即此而作出結論，天體正如拋擲在地面上的物體，都是在遵循此種規律而運行。牛頓即將同此規律相適應的行運力量名之曰引力（Attraction）。他對於這些並不會援引任何神祕的力量。他只是在引力之下理解了與著名的墜落規律相適合之行動的力量，而此種規律亦即該種力量之實質。此外，後來他以及其許多門徒，曾偏向於對於引力之觀察，如同對於從神之本身所產生之原始的力量一樣。

牛頓之偉大著述的後半部，形成含有前提與論斷觀念之哲學的意義。他區別『絕對的，實際的和數學的空間』與感覺的空間之間的差異。只有在前者有絕對的運動存在，因為那裏存在有絕對的地位（1）。

ca primaria), 表現地位自身之地位 (Sine relatione ad externum quodvis), 亦即按對其他事物之關係。牛頓正與哥白尼和蓋伯勒一樣, 承認關於絕對空間之古代的觀念。考察之數學的方法, 在他看來, 即是與無識者之感覺的考察方法相對立的真實的考察方法, 而不只是某種的直覺, 吾人可以將此直覺置於吾人科學判斷的基礎之中。他更將宗教觀念與此相聯繫: 空間即是 *Sensorium dei* (主腦), 器官, 經過此等器官始能完成神之遍在性。

牛頓特別以太陽系之簡單而規則的秩序中所表現的宇宙之合好與調諧的結構中, 去發現神存在之論證。他直然確定, 太陽系之神秘而不可思議的結構 (*Elegantissimacompage*) ——圍繞太陽之諸行星, 依據由太陽軌道所集中的軌道而運轉, 且大概都處於平面之地位——並非以自然律來說明。只有用超自然力之行動始能說明圓周運動; 行星會將自身附着於太陽之上。並增殖特殊的建築, 動物之器官與天性於此等行星。牛頓對此問題, 除了在“*Principia*”中之 *Scholium generale* 發表其見解外, 在其 “*Optica*” *Query*, 28-29 以及在其致益特利的信札中, 都同樣發表出其見解。然而, 牛頓並不認為宇宙機器一次即被完全創造成功; 神隨時都應于與對於它的調節。這一問題曾引起了萊勃尼茲與牛頓的門徒克拉克 (*Clarke*) 之間極有趣味的爭論。

三 勃克萊 (D. Berkeley, 1685—1753)

勃克萊在經驗哲學的歷史中所處地位，正如萊勃尼茲在體系論者哲學中所處地位相同。他是對洛克與牛頓之反動，正如萊勃尼茲係對笛卡爾，霍布士與斯賓諾薩之反動一樣，勃克萊正與萊勃尼茲相同，不僅是對其前輩哲學之反動，且同樣是其繼續與發展。勃克萊爲要排除新科學之結果對於宗教之危機，他曾期望以抽象概念之批評，以及恢復直接經驗與直覺，以達此目的。即在那明晰的智力中，極難找到赤子信念與銳利批評的分析之那種密切的結合。當他在杜布林大學的學生時代，曾研究了波以耳，洛克與牛頓的著作，當他還在青年時代，即已寫成了他的主要著作。因而，他曾步伍於英國教會的職員之林，而與自由的思想家相論戰。此後他以佈道熱中之驅使而出走美國，在美國長期而有計劃的建立了高級學校；他因之而犧牲其青春之年的偉大幻想的，不僅是印度人之喚醒，並且是在此國家中科學與藝術之復興。在美逗留三年之後，他便拋棄了自己的計劃。此後他即住在克勞因（愛爾蘭）作教主，所表現之同一熱中，即是牧師，慈善家與義士。

在其主要著作認識之原則（Principles of knowledge, 1710.）一書中，勃克萊指出，吾人並不能形成一般的觀念（在這個字的嚴格意義上）。此種傾向，特別是在反對洛克之『抽象的』觀念。沒有其它部份，吾人可以是對象之一部份，但是吾人並不能形成新的獨立的觀念，此種觀念之本身只包含了共同的某些性質，譬如：一般色的觀念，其本身僅只包含了一般紅的，綠的，黃的顏色等。如果吾人期望有一種對於性質不同的事物具有意義之觀念，則吾人便應使用標誌，譬如字，或者考察其個別的組員，

亦即其代表者或整個之雛形。

物質之觀念即是空洞的普通觀念。物質恰是建築在感覺屬性的基礎之中。但是，因為此種見解所依據之二等性質只是主觀的，因而，則物質便可只用一等性質來述明。但是吾人如何始能具有觀念，此種觀念之內容只是擴張性，運動，分解性和堅固性？那事實上可以是給與觀念之對象的，都永遠是從二等性質表露出來，都可以是可見，可聞，可觸的等等。一等性質永遠只是在二等性質中授與並與之相聯繫。勃克萊在其視覺之理論（*Theory of Vision*，1709）一書中所進行之吾人空間觀念之考究，指示吾人，此外，吾人形成吾人空間的觀念，一部份是藉助於目感，一部份係藉助於觸感（此現所謂運動感覺，勃克萊亦同樣歸之於觸感）。吾人之空間的觀念，特別是路程與量之觀念，係經過視覺與觸覺觀念之堅固的聯結而形成，因為視覺的形態要喚起觸覺之觀念；如果吾人只是在揭穿對於吾人組員此種運動之必要吾人所曉得的，即吾人所看到的，同樣即吾人所能感觸的。此外更要說明，吾人是在直接的感覺路程和量。空間，亦正和色一樣，難於由其本身表露出來。吾人所曉得的兩種空間中，何者是『絕對的』空間——可看到的空間或可感觸的空間？吾人並不能用此普通的兩種空間將其表現出來。而物質應分離空間之運命，因為擴張性乃物質之主要特徵。

勃克萊即用此激進的方法而消滅唯物論。但是他堅決的否認，他因而同樣消滅偶像與實際間之差異，以及無完成自然科學之可能。如果吾人區別感覺與想像間之差異，吾人便握得實際性，這裏吾人則

具有一定的標準：感覺通常總比幻想有力而明顯；它們係表露於不變的和規律的秩序之中，同時在幻想中並沒有此種規則性；並且吾人意識到，並非吾人之本身產生吾人之感覺。自然科學之任務，即在於探求吾人感覺間之確定的規律性的關係，亦即某一種感覺之出現即可作吾人一種標誌，吾人便可期望另一種感覺之出現。對於自然界之說明，亦即只是在指明感覺間這些規律性的關係。依據超一切感覺而存在的一般物質或非固定的東西，是無法完成科學的。

然而，勃克萊却認為，感覺應具有與吾人不同的原因。若想形成關於此種原因之觀念，他便從同吾人特殊行為之比擬出發。喚起觀念與改變觀念之吾人的特殊能力，即是吾人所曉得的唯一的行為。勃克萊即將此種能力名之為意志，他並在此意志中找出靈魂之本質：「靈魂即是意志」(“The soul is the will”) (*Commonplace book*)。他依據同此種意志之比擬，而想像吾人感覺之原因：她們係直接由神產生的。勃克萊即如此將哲學過渡到他的神學。他的宗教的感情，即在此對於神之直接關係中找到滿足。如果神開始創造了『物質』，以便其後來再影響吾人，便完全不需要有大概的途徑。不僅在個別的感覺中，表現着神的意志，並且在其規則性的聯繫中，亦同樣表現着神的意志，以及在現象之妥適性中，都表現着神的預覺。

在兩種優美與敏銳的對話 (*Dialogues between Hylas and Philonous*. 1712. 及 “*Aciphron*”. 1732.) 中，勃克萊以通俗的形式，發揮出自己哲學的觀念，並伴着此種闡釋而進行了反對自由思想家之論

戰。

四 舍伏茲伯里 (Shaftesbury, 1671—1713)

舍伏茲伯里開始近世倫理學中之新的傾向。在反對中世紀倫理學之反動時期，差不多特別由自衛之傾向而奠定。靈魂之偉大，思想之卓越，乃性質之最高的屬性。泰利斯 (Thales)，白儒諾，笛卡爾，霍布士及斯賓諾薩即是如此觀察的。反之，舍伏茲伯里則提出直接的感覺，自我犧牲之本能的傾向。他是一個在朝政治家的兒子，是洛克的保護人，洛克則是他的教師。但同時他很早就與古典派的著作相接觸，而醉心於古代的和諧觀念，特別是後來的斯多亞派之學說中所發展的那種形式。因為辯性及體質衰弱之結果，他曾度孤寂的生活，而忙於其著述工作或旅行。

依據舍伏茲伯里的見解，自然與文化間或自衛與自我犧牲間，並沒有對立。非本意的傾向，很自然的團結起整個種族的各個人，亦正如天然的本能要引向種族的延續，以及關於繼承之掛懷是一樣的。然而，並非即此推定思想，反射完全即是多餘。依據思想與反射之助力，吾人來覺察直接的趨向，且只有如此之後，始能發生那種敬佩高貴與卑視下賤之感覺，——趨向優美感覺之族屬感覺，只有即此加以區別，即他們帶有更多的積極性。此種感覺 (tribal affection, moral sense) 完全是天賦的，因為它是從天賦的本能中發展出來的。人類生活關係之實質即是如此，即吾人爲自身而勞作，掛懷關於共同的福利，

吾人爲他人準備之幸福之光，即反映於吾人自身之上。任務即在於更進一步去的發展自衛與自我犧牲間之此種和諧。若將和諧參入於社會關係之中，同樣將和諧參入於各個人的靈魂之中，此種內在的艷麗之本身即是價值，那美學的評判與夫神學的檢定，都完全成爲多餘的。偉大的和諧統治着全宇宙，只是吾人永遠不能揭示出此偉大的和諧，因爲吾人的眼界是受限制的。舍伏茲伯里之最主要的著述，即是由其自己蒐集而題名爲人，風俗，見解與時代之評述（"Characteristics of men, manners, opinions and times," 1711）者。在不久以前（1900）郎德曾刊布了直至現在還不甚著名的舍伏茲伯里的著作，哲學的生活形態（"Philosophical Regimen"）。在本書中比在他其他的著作中，更提出宇宙的和諧，亦即其倫理學的觀念之基礎之信念。

赫拉茲哥道德哲學教授，赫金生（E. Hutcheson, 1694-1747）曾將舍伏茲伯里所表現之觀念給以系統的形式，並將其介紹到耶郎德大學。他同樣對直接的感覺增加以主要意義。理性即是發現到達吾人目的之工具的能力。雖說它對於道德的感覺所必須，以便使其不至有盲目的行動，然它絕非道德之基本因子。經驗同樣是正確的道德感覺之必然條件；後者只有在其自身具有明確的考究之場合始能表現出來。然而，並非即此推定，道德的感覺只是由某一種經驗而發生。但是如果以之指揮理性與經驗，則它勢必承認隨着此種行動而來的最高價值，此種行動供給大多數的人類以最高階段的幸福（然而，個人人格之重要可以超過多數不重要的人）。因此，赫金生在其所著關於艷麗與美德觀念之研究（Inquiry into

the ideas of beauty and virtue. 1725) 一書中，首先提出著明的公式：“The greatest happiness for the greatest number” (最大數量之人之最大幸福)。赫金生正與舍伏茲伯里相似，同樣是處於希臘的倫理學之強有力的影響之下，特別是在後來斯多亞派學說中所採用的那種形式。所有近代倫理學之此種傾向，即是復與潮流之最有趣的形式，關於此種復興斯考特 (W. R. Scott) 在其關於赫金生之紀事中曾給以新的敘述 (一九〇〇年)。

依據赫金生的見解，吾人所含有的道德感覺即是神。但是它在那不相信任何神的人中總是在行動的，所以倫理學在原則上是離開神學而獨立的。當道德的感覺保持沈點時，那時感覺久已在發生了，但吾人完全意識到，某種的行為要將吾人引向同對人之情愛相衝突，而掠奪吾人靈魂的安甯 (Serenity)。在道德哲學之體系 (“System of Moral Philosophy”) 一書中，赫金生曾將其倫理學的理論給以完滿的闡釋。

在對關於和諧學說與舍伏茲伯里及赫金生之樂觀主義自覺的對立中，主教柏脫勒 (D. Butler, 1692-1752) 係固執在道德的感覺(他更希望給以良心之命名)與其他人類的因素和傾向間所存在之路程之上。固然，良心是完全直接的行為，而與玄妙的靈魂的滿足相聯繫，恰如吾人考察了玄妙的傾向一樣。但是為要支持由冷酷的思考所提出的疑難與困難之壓迫，吾人便需求於宗教的制裁 (見 Sermons, 1726 年出版)。舍伏茲伯里與赫金生之樂觀主義引伸於整個自然界或存在之上，他們並因為其難以解釋的確定

及其非人道性，而攻擊基督教；柏脫勒則認定，自然界之考察（在自然界有許多的萌芽是在消滅），往往是努力以無辜代替罪過，完全不愛護對於和諧之信仰，指揮其反對基督教之抗議，則具有像對於舍伏茲伯里所信奉之自然教之關係那種同樣的力量（自然宗教與啓示宗教間，制度與自然行程間之比擬）。

“Analogy of Religion natural and revealed to the constitution and course of nature”, 1736)

孟德維爾 (Mandeville, 1670—1733)。法人，生於和蘭，在倫敦作醫生，同樣攻擊舍伏茲伯里之樂觀主義。在關於蜜蜂的寓言（一七〇五）以及後來對此韻文所補加的說明中，他認定局部的美德，對於文化以及對於全社會之福利，是毫無裨益的。反之，趨向愉快，不滿和利己主義即是走向勞動，發展與聯合之鼓勵。在朝的政治家之任務，即在於用偉大而有力的方法，很精巧的利用人們之利己主義的利益，以完成國家。反之，如果他們期望剷除利己主義與夫喜愛歡樂，勢必出於反對社會的利益之行爲。所以，需要從道德與文化間來選擇。孟德維爾作出了此種形式，他是希望用此種學說以證明人類實質之墮落與必然性，所以，啓示，在其論戰中那精神的人格，這裏對於他的關係，比起對舍伏茲伯里之教化的口舌來，是柔弱無力的。

五 休謨 (D. Hume, 1711—1776)

當人類的認識之批評的分析尚未完成以前，休謨即作了他在十七世紀體系中起有如此重大作用的兩

種概念之研究，即是所謂本體之概念與因果律之概念。爲要了解他批評之意義，則必須聯想到絨默性質的前提之概念，同樣是建築在自然科學，宗教的思維與日常生活的基礎之中。因此，休謨之問題係樹立在所有人類思惟之根底中。他曾經建立了問題，此種問題現在又重新表現於文台，按其實質，或無法給以最後之解決。休謨即是在此設問方式上之第一等的匠人。他聯結起極大的心理學的天才以研究此種問題，而此心理學的天才則給以在觀念發展之實際的步驟上，以及其客觀意義而保留着疑難的地方，去發現光輝之可能。休謨此種雙方面的才能，不僅在認識之考究中，並且在倫理的和宗教的問題之考究中，都發揮有哲學之裨益。

休謨是南蘇格蘭一個地主的兒子，很早就顯示出研究思考與學說之愛好和才能。當他徒勞無益的企圖開拓自己實際生活之途徑之後，他當時即獨身逗留法國而寫成了其主要著作：人性論（"Treatise on human nature"，1739-1740）。後來他曾轉移到歷史的和經濟的著作之研究，並著有英國史，爲注意各方面文化發展之第一流的歷史著述之一。在其論經驗（Essay，1748 及以後的）中，除了著名的經濟學的著述之外，更有兩種著作（關於人類理智之研究 "Enquiry concerning human understanding" 及關於道德原理之研究 "Enquiry concerning the principles of Morals"），在此兩種著作中，他將構成其主要著述之對象的最重要的問題，給以簡括的闡釋。在宗教之自然史（"Natural History of Religion"，1757）中，他從心理學之歷史的方面考察了宗教的問題。在其於一七五一年所寫，而於其死後纔發表的關於自然宗教

之對話 (Dialogues on Natural Religion) 中，他則從批評的方面來考察此種宗教的問題。當他歷任各種不同的社會職務之後，休謨即到愛丁堡度其晚年的生活，而忙於科學的工作。

A. 洛克會嚴格的區別了關於吾人觀念 (Ideas) 之發生問題與關於其意義問題間之差異，同時這些問題，在休謨看來，則恰與所談關於狹義的觀念相符合 (觀念是與 Perceptions 或 Impressions 亦即感覺不同的)。他是從這點出發，即觀念只是當它從感覺 (Perception, impression) 發生時，纔能是明顯的。他並未研究關於感覺發生之問題，因為這一問題並未具有理論認識的意義。吾人認識之一部份，係屬於純粹的邏輯學和數學，這一部份的認識所具有的目的，只是諸觀念間關係之說明與體系的發展，休謨亦同樣將其排除於其批評的考究之外。他想要考究的只是此等觀念之意義，此等觀念，正如吾人所想像，給與吾人越出某種印像範圍之權利。數學在經驗科學中之應用而構成問題，會是由康德在其牛頓研究之基礎上而最初建定的。

本體之概念 (在其廣義的意義上，同樣在其狹隘的意義上) 要越出一切印像之界限。吾人永遠只是感覺或多或少的固定聯繫之個別的屬性。吾人並不能感覺物體或本體。吾人感覺到聲，色，堅固性等等的，但是『具有』這些屬性之物體，吾人並未感覺。縱使吾人在人格上並未發現任何不變的而永遠具有的因索，吾人可以以有權將此因索給以『我』的名稱。依據因果律之概念亦同樣構成問題。吾人在時間的延續中攝受依次因循發生之個別的現象；但是內在的必然聯繫，吾人並不感覺。因果律並非經驗或印像之對

象（此兩種概念，在休謨看來，是同一的）。在這裏並不能對於直接的確實性（直覺 Intuition）加以證明，因為對於此種確實性，當談到關於相似或不相似完全簡單的關係之結構時，吾人始能有所構成。用論斷方法同樣難於證明因果律；因為一切現象和事件，表現在經驗中都是獨立的事物，從某一確定事物之概念，任何時候都不能必然的引出其他事物之概念。譬如，某一圓球之運動與另一圓球之運動完全不同；某一種運動可以沒有其他的運動而想像得到。根據存在之概念，亦同樣構成如根據本體和因果律之概念所構成之問題。任何某一個別的感覺都非給與吾人以此種概念。思索某一種對象及思索其存在，乃是兩種不同的事體。對象並不從吾人思索其存在中取得新的屬性。

B. 但是吾人完全在享用所有這些概念——本體或對象，原因，存在。休謨想用三種不同的心理學的事實，以說明其如何發生。吾人之意識具有繼續其因強力感觸而喚起的過程之傾向，縱使是在這些感觸已經中止之後。關於絕對平等及關於絕對正確的形態之理想觀念即如此形成，雖說經驗只是給與吾人一種暗示或大概。關於絕對本體及關於絕對存在之觀念，亦同樣是如此形成的。吾人攝受相對的不變物，因想像力含擴大為絕對的不變物。聯結往往同時相遇的觀念之傾向，即是吾人意識之第二種特徵。吾人已經慣見，如果有一些是在發生，則另外的一些則生於其前或生後於其；所以當某一種事件發生時，吾人便期望去追求『原因』與『結果』。但這只是在習慣本能中之轉變。因果律概念之意義，並不能以此證明的。因組合而形成此種習慣，而組合之本身即是因果律之例證；而休謨所以宣佈其為無法說明者，即

在於此。吾人之討究永遠只是指出意識之個別的因素，而並非指明「聯繫的原則」(uniting principle, principle of connection)。絕對獨立的諸因素之此種堅固的聯結是可能的，休謨說，這一問題之解決，並非在吾人智慧的力量之下。最後，吾人之意識具有考察其特殊的狀態，亦即外部客觀的屬性之傾向。因此便同樣發生，吾人將從某一種感覺過渡到另一種，與它的觀念相聯合的覺感之內在的必然性，當作客觀的必然性來考察。在那裏指揮吾人的是本能，而非非理性。科學之原則並不即是科學之本身，而是一種信仰 (Belief)。正如吾人此時所述，此種原則係因意識之擴大的，組合的與客觀化的傾向而形成的。

C. 休謨不僅很巧妙的處理了關於認識之心理學，並且同樣很巧妙的處理了關於感覺之心理學。他的解釋，屢次的追憶到斯賓諾薩。他對於此種方法增加一種特殊的意義，某一種感覺同其他的感覺，經過關於它們的對象觀念之組合，即可發生某種的聯繫。他更確定，感覺只能被其他感覺來壓服，而並非只用某種理性來壓服。理性乃比較與反射之能力，對於感覺之生活僅只顯示間接的影響。

休謨的感覺心理學，即是其倫理學之基礎。在這裏他非常接近於傾向，舍伏茲伯里與赫金生即是此傾向之創始者。理性不能是倫理學之基礎，因為它只是在構成關係或事實。而善與惡之實質，即是由人類行為及與其對吾人感官之影響相適合之本性所附加之性質。因為吾人所謂好的行為和本性，並無裨益於吾人之本身，很顯然的，處於讚美基礎之中的感覺，不能是利己主義的。在吾人的讚美與誹難中，吾人係站在共同的觀點之上，而非非站在局部的觀點之上。例如，如果吾人將正義認作好的性質，其原因

只能是吾人對於整個人類生活具有同情。正義最初之能以使吾人滿意，因為它幫助了吾人自身的安全；但是這並非說明在所有的場合，當未聯繫到吾人自身的幸福時，對於正義之最高的評價。因而，同情或同感 (ellow feeling) 即是倫理的批判之基本因子。

休謨在宗教哲學上，正與在倫理學上一樣，乃是智能論的理解之反對者，在這裏，正與在認識問題上相同，他同樣是分作兩類來研究，一部份是考究關於宗教之心理學的發生問題，一部份則考究關於宗教觀念之意義問題。

宗教自身所具有之根源，並非純粹智能的旨趣，而是畏懼與願望，以及想像類似於人之一切其他的本質之傾向。人處於困難的生活關鍵之中，便乞求於此種本質之幫助，而其開始僅是一種非常不完全的形式。但是在這裏，即實際發生傾向之擴大和理想化，且人逐漸開始理解，他們的神應是無限的本質，只有一種神可以存在。但是與此種理想化的傾向，亦即與趨於超出一切人類而離開有限世界遙遠之神之傾向相併列，還存在着一種正相反對的傾向，即所謂趨向於表現出接近現存的和眼見之神之傾向，吾人在宗教中，即經常的搖擺於此兩種對立的傾向之間。

關於宗教觀念之意義問題，休謨在其足被稱為近代宗教哲學中之最重要文件的，對話篇中給以考究。在這裏他歸結出，站在各種不同的觀點之上的人：論斷的超自然主義者，合理論的自然神教者及懷疑的自然主義者。雖說自然主義者於談話終結時，很謙讓的否認自己的觀點，但是很顯的，他的論證，在

休謨看來，乃是最重要而堅定的。他爭辯從在宇宙中所統治着的，對神之存在之融治與秩序，來進行推論之權利。爲什麼用自然的原因及漸次的適應，沒有可能說明融治之發生（如其實際上所存在的）？吾人用自然的原因以說明自然界之個別的現象，如果其個別的部份已被說明，而說明之本身即曝露出一切聯繫。在一切情形之下，從那詔示吾人與所謂許多不完全的融治相併列的實際世界，吾人並不能推論到絕對完全的本質。如果吾人期望於神的思想中，尋得宇宙發生之原因，然則吾人便應回想到，吾人在經驗中所遇到的思想，僅只是同其他現象相併列的一種現象：要追向，吾人依據何種權利，從此一部份以論定所有的其他部份？然而，如果自然主義者以發現在一切觀點中之難關而終結，則無疑義的，在這一點上，便不僅只需要看到某一種預防，而應看到休謨建立嚴格的問題，而攢棄分解問題之固定傾向之表現。

六 亞丹·斯密 (A. Smith, 1723—1790)

認識問題之休謨的嚴格的確立，並不會直接的引起更深刻的解答。在英國並不會給與此種解答。吾人在十八世紀後半葉之英國的著作中，發現對此問題之許多哲學家的企圖，一部份是補充和繼續休謨的，一部份是駁斥休謨的。

休謨的朋友，格拉茲哥的大學教授，亞丹斯密曾引伸了他的倫理學的理论。在道德感覺之理論

(Theory of Moral Sentiments, 1759)一書中，他表示道德的感覺之發展，係由於純粹本能的同情心。吾人因為自然的模倣傾向，自身便處於其他人的立場，因此，吾人之感覺與判斷，探其究竟，係由他人之感覺與判斷來決定。但是，另一方面，如果他人之感覺與判斷，按其性質與本性，並非與吾人所探討之感覺，以及吾人所下之判斷相一致，如果吾人會取而代之，則在吾人便發生不快意之感。反之，如果根據吾人個人經驗之判定，他們係存在於對喚起他們之當然的關係之中，如果並非依據吾人之同情，推進於他即是他們的判斷和行爲之客體，吾人便贊成他們的感覺及他們的判斷（同樣以及他們的行爲）。譬如，如果復仇比較喚起它的原因，或對於原有的凌辱之關係，還要殘忍，吾人便中止感覺對於復仇行動之同情。因此，便漸次完成離開關於利益之一切思考，而獨立的批判之尺度。吾人應用此種尺度，亦同樣是依據對於自身之關係。吾人曉得，不懂吾人要判定他人，而他人且在判定吾人。吾人恰足劃分為兩種面目，其中之一，係處於公正無偏的觀察者的性質，而判定他人。吾人無意中即將此觀察者理想化，並附加以比人們所達到的知識之更大的尺度。往往認為，亞丹斯密之倫理學，與其著名的政治經濟學的著作國富論 (Wealth of Nations, 1776) 緊相矛盾。反對此種說法的，則謂此兩種著述係構成同一學期之大學講義的基本部份。此外，上述的那種意見，並不會注意到，亞丹斯密在其政治經濟學中，亦即對經濟生活之關係，而所處之公正無偏的觀察者的立場：如果他要求工商業之絕對的自由，則他之所以如此，只是因為因此始能充分發展經濟的力量，而走上生產與交換之更好的途徑與方法。個人如果他努

力於其特殊的利益，往往要供給社會以更多的利益；那時他如同看不到手在指揮他，去在此種目的之利益上而勞作，而其本身亦不會建立此種目的。同情心則形成亞丹斯密政治經濟學體系之基礎，他根據此種同情心來研究一切範圍內之人類的生活；此種同情心，既引伸於工人要得到最高工資之傾向上，復引伸於雇用工人者擴大生產之傾向上。因此，他的倫理學及他的政治經濟學之間，實存在有內在的和諧。總之，他還不會看到在所有他的辛苦中之社會的問題。反對反動政府之保護者，指揮了他的鬥爭，他的樂觀主義曾允許他期待偉大的社會的和諧，——同樣倫理學與經濟學之間的和諧，如果只是給以發展之自然步驟以自由。

觀念之組合，在休謨之認識論中，曾起了極大的作用。在這一點上，他的學說係由醫生海特里（Hartley, 1704-1757）所補充的。他企圖經過簡單感覺與觀念，說明一切高級的心理現象。組合規律，依據海特里之見解，實質上即是心理生活之高級的自然規律（見關於人之考察，"Observations on man," 1749年版）。腦髓部份之不同的振動之聯繫，即是觀念組合之生理的交互關係。觀念組合之意義，表現為三種特殊的形式：觀念可以曝露於其本身間此種密切的聯繫之中，因為那新的觀念，係依據舊的屬性而發生的；自覺的行為，因為重複，便可完全自動的實現；觀念之生動性，便可過渡到同其相組合的觀念。用此三種方法，心理的生活便可得到，完全另外的性質，與其原來所含有的性質不同。因此，完成劇烈的變形，是可能的；例如利己主義者可以經過許多階段，而過渡到神秘不可思議的自行怠慢。普

里斯德立 (Priestley, 1733-1804) 曾將此種理論通俗化了，後來，達爾文 (Erasmus Darwin, 1731-1802) 更前進一步，而提出了關於此種獲得性質之遺傳性的假設（見動物生理學 "Zoonomia" 一七九四年版）提出反對休謨的，狹義的說來，即是所謂薩格蘭學派。此派是想從理論，而返於精神生活現象之簡單的敘述，並且站在確實意義 (Common Sense) 上，證明於比重中英國哲學之結果。李德 (Thomas Reid, 1710-1796)，愛伯金與格拉茲哥的大學教授，即是此種傾向之最獨出的代表者。在他看來，反對休謨即是一切科學，宗教及美德之破壞者，他曾著作了他最重要的著述：根據確實意義之原則關於人類精神之考研 (Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, 1764)。

根據李德的見解，在吾人認識之基礎中，存在着一些天然的前提，這些前提並不足以動搖任何懷疑。這些確實的人類意義之原則 (Principles of common sense)，比一切哲學都要陳舊，且係神手之創造。例如，每一種感覺，在吾人要經過自然的悟性 (Natural suggestion)，而喚起此種感覺之最高客體存在之信仰，同樣要喚起「我」之信仰，正如此種感覺之客體一樣。同樣，因果律之本性要使吾人去作出此種假設，吾人在過去所感受的此種現象之聯繫，同樣要出現於未來。在道德範圍內，同樣存在着此種直接的確實性 (Intuitive evidence)。吾人直接的和不期然而然的判定，某一種行為是好的，而另一種行為是醜的。李德並不會解釋，休謨會決然的表露出其「確實意義」之是認。他只是發現，如果吾人希望解答關於用作「確實意義」定理基礎之問題，則在吾人面前便發生極其重要的問題。後來，康德曾很公正

的解釋，以最高權威而代替運用確實意義，如果爲要反駁而運用它，是比較好的。

西洋近世哲學史

第四章 法德的啓蒙哲學

偉大的體系與經驗哲學，會對於比較狹隘的範圍發生了影響。但約當十八世紀的中葉，曾經發生了擴大觀念之傾向，思想家們在比較廣大的範圍內，無聲息的作了自己的工作。此種運動在英國即名為啓蒙，而不似在法國所採用的那種特殊形式。在法國係利用了洛克之基本觀念，一切觀念均係從經驗而生，因之而進求現存教會與國家制度之使命。啓蒙者們認為，人們已經達到啓蒙的最高階段，而具有充分的材料，以便最後的解決舊的問題，或否定舊的問題，承認它們的一切意義均已消滅。新的獨斷論之發生，爲要被壞舊的獨斷論起見，或者是必需的。在德國發生影響的，特別是萊勃尼茲哲學之通俗化，依據其一切精神現象均歸結於混亂與明晰觀念間之差異的引伸，因而便得出這種結論，必須啓蒙，且只有啓蒙。在法國，同樣在德國的思想家之視線，係注視在更深奧的建立精神生活之條件，而關於此種精神生活之條件，既爲擁護新的觀念之戰鬥員所不會具備的觀念，復爲舊觀念之擁護者所不會有的觀念。因此，法國的盧騷 (Rousseau) 及德國的勒沁 (Lessing)，即是站在鬥爭的對立與超出他們之間的中位。

一 法國的啟蒙哲學與盧騷

A. 伏祿特爾與百科全書派

法國的啓蒙運動，曾接受了完全革命的性質，其所以然者，主要的是在這裏的舊的制度，對於維新，比較在英國和德國，防止最力而更是否定的關係，同時比起其他國家來，是一個最腐敗的國家。英吉利的思想會革命化了法蘭西。二十年代終伏爾特爾（Voltaire）與孟德斯鳩（Montesquieu）之英吉利巡視，而獲得了極大意義。這時只有在法國和大陸上，在所有他們英國哲學的，宗教的，倫理的和政治的觀念之輪廓中，有了顯著的成就。伏爾特爾的英國的通訊（“Lettres sur les Anglais”，1734）開始法國思想之新的時期。伏爾特爾（1694-1778）並不是一個獨立的思想家，而他却具有天賦的才能，形成科學的思想與簡單正確之結論，同時及惡之觀念。他曾將牛頓關於自然之學說，給以卓越的闡釋，並在其哲學的著述中，他很確切而明顯的利用洛克的觀念。他依據洛克之原則，一切觀念均係從經驗而生，並依據牛頓的宇宙間偉大的規律性的聯繫之發明，批評教會之神學的學說。他不僅是用論證來鬥爭，並同樣用嘲笑與諷諷作鬥爭，當他反對精神的和肉體的壓迫時，更用憤懣作鬥爭。袖珍哲學字典（Dictionnaire philosophique portatif 1764）及曖昧的哲學家（Le philosophe ignorant, 1766）即是其哲學著作中之最重要者。

一切觀念均係從感覺而生，而後者則係發生於物質。物質是什麼？吾人並不知之，因為吾人同樣不知靈魂是什麼。神授吾人以理性，是在使吾人用之以指導吾人之行為，而非非在使吾人去穿鑿事物之本質。吾人只曉得，物質永遠為一切所承認，因為基本立場是，憑空絲毫不會發生的。神之存在，係由統

治自然融洽來證明。但是在宇宙間所存在的悲慘與罪惡（伏祿特爾在其關於里斯保滅亡之韻文“Poème sur le désastre de Lisbonne”中用極大力量所描寫的），便使吾人沒有可能去相信萬能的神，假如吾人希望保持其慈善之信心。伏祿特爾承認自然的宗教，但是他用盡一切方法，去作反對啓示的宗教之鬥爭（雖說往往不是直接的，而是隱秘的）。文藝復興時期的考究家，會應用樸素之原則，去說明自然的現象，同樣，伏祿特爾於今則將其應用於超自然的現象。一切均越出宗教之界限，他即是在說明愚鈍或欺瞞；愚鈍一開始，然後欺瞞者即利用此種愚鈍，以便憑借迷信之助力而統治人類。這樣的宗教是最好的，即其自身包含着很多的道德和很少的教條。

孟德斯鳩（1689-1755）比伏祿特爾，會具有歷史意義之更多的分量。他在其法律之精神（“*l'Esprit des lois*”，1748）一書中，確定制度與法律係存在於國民生活之具有肉體的和道德的條件之聯繫中。所以某一國家之國家的結構，並不能抹煞遙遠的行程，而直接轉移到另外的國家。孟德斯鳩會利用了所謂歷史的和比較的方法，給現存的社會關係以根本的和嚴格的批評。而在他過於迅速普及的地方，他却是非歷史的。譬如他將英國的憲法給以理想的描寫，而並未注釋，英國的國民在不甚普遍的範圍內自治之政治的訓練，會是其歷史的前提。

康底拉克（Condillac, 1715-1780）在其感覺論（“*Traité des sensations*”，1754）一書中，曾乞靈洛克關於認識之學說，將一切意識之生活，都歸結於絕對消極的感覺。注意僅是有力的感覺，沒有完成其他感

覺發生之可能，比較僅只構成於兩種感覺同時出現之時。因為欣慰與苦痛之比較的本身間，便發生需要與傾向。因此，雖說康底拉克在心理學中排除所有的積極性，然而他却完全堅持着笛卡爾關於靈魂與肉體，亦即關於兩種不同的本質之學說。因為感覺與運動有別，比較之能力（亦即一次具有兩種感覺）特別表示出，樸素的本體即是感覺之持有者。因此，曾經作過加特力教的牧師的康底拉克，始能將他的心理學同他的神學相聯結。然而，康底拉克學說之唯神論的部份，並不會顯示任何影響；從他的學說中，僅只領受到心理現象歸於消極的感覺之見解。醫生拉邁特里（*La Mettrie*, 1702-1751）久已在其機器人（"L'homme machine", 1748）一書中，提出堅決的唯物論與笛卡爾的二元論相抗衡。只有當吾人將靈魂名為純粹物質的場合之下，始能說明，為什麼生機能以使吾人生機發熱——加速吾人之思想。感覺如同擴張性和運動一樣，即是物質之此種屬性。物質之真正的本質，則為吾人所不曉。除此唯物論的觀念之外，在拉邁特里的著作（*Système d'Épicure*）及植物人（"L'homme plante"）中，更發現出關於發展之有趣的思想。從永遠有機的胚胎中，在外部條件影響之下，發生各種不同的生活形式。傾向與需要，實質上即是發展之動力，本質除掉需要，便不會具有智力。人即是最高的本質，所以他具有最大數量的需要。住在巴黎的德國侯爵，霍爾拔赫（*Holbach* 1723-1789）曾給唯物論以純粹獨斷的與系統的闡釋。在其自然之體系（"Système de la nature", 1770）一書中，他肯定唯物論即是從自然科學所得出之唯一真實的結論。如果運動（如透郎德所示）即是物質之原始的屬性，如果吾人僅只用物質的

原因，始能說明物質的現象，則關於某一種或數種與物質不同的精神之存在的假設，便成爲多餘的了。對於精神之穿鑿，只是曖昧之象徵。思惟或意識即是物質分子中之運動，此種的運動，正如處於發育，營養及生長基礎中之運動是一樣的，這種運動亦同樣爲吾人所不能看到，但是吾人却可從吾人所看到者，以推定此種運動之存在。只有一種科學，物理學，亦即關於運動之學說存在。關於物質的和精神的兩種本質之存在的假設，不但無益而且有害。它是在慈悲迷信，並經過後者，而憐惜牧師之統治。過去所謂自然的宗教，都是危險的，因爲凡是一種宗教，都應具有一種崇拜，而即此吾人已經是在將自己投於牧師的權威之中。關於神之觀念之形成，即是神學家，那些神之製造者 (Fabricateurs de la divinité) 玄妙政策之成果。

在同康底拉克關於精神生活之消極的學說之某種聯繫中，更發現海爾未狄斯 (Helvetius 1715-1771) 關於一切人之資質與特性根本平等之理論。一切差異均係從外部產生，而具有其根源，廣義的說來，教化即對於吾人之顯然的影響。吾人的興及越吾人的注意之去向，均依從於教化。兩個人任何時候都不能受得完全同一的教化。利己主義即是唯一的動力；他是否同偉大的或狹小的目的相聯繫，均係依從於教化。(見智力論 *De l'esprit* 1756)。在其遺稿論人 (*De l'homme* 1773) 一書中，海爾未狄斯從這些前提出發，論戰式的反對個人利益同社會利益之分離，——專制的政府對於此種分離，深抱惋惜，而他則對於此種分離，補充以自己的祖國之不幸的狀態。爲要對於海爾未狄斯之正確的了解，並不需要從最後

判斷的形式中排斥出去。他是一個慈善家和愛國的義士，由他自己而獲得其崇高的身分，當時他是一個很重要的貸借人，他的財富會消費在出版物的補助與慈善目的之上。

狄德羅 (Diderot, 1713-1784) 曾是整個集團中之最深奧的思想家，是著名的百科全書之有力的發行人，法國啓蒙時代的哲學家，因百科全書之刊行會取得百科全書派的名稱。在百科全書中狄德羅只能隱秘的表露出自己特有的思想。在其自然之詮釋 ("Interprétation de la nature", 1754) 一書中，他表露出像拉邁特里關於生命在地球上之不斷發展那樣的見解。他在萊勃尼茲強有力的影響之下，特別在其綿延性與力之概念的重視中下了辛苦。他最天才的思想，係包含在一七六九年所寫成，而只是到一八三〇年始刊行的達郎勃爾與狄德羅間之談話 (Entretien entre d'Alambert et Diderot) 及達郎勃爾之夢想 (Rêve d'Alambert) 兩本對話中。狄德羅堅決的否認 (在同拉邁特里及霍爾拔赫之對立上)，心理的生活能以當作物質的部份相適合的行為之簡單的產物來說明。原子之積聚，並不能產生出意識。心理的生活之發生，只有在下面的場合中始能找到其說明，即當在低級的階段，胎兒或根性已經存在，此種根性在高級的階段，經過進化的積疊，可以發展到意識之生活。狄德羅更補充一切實質之感覺性，但因而他區別無生氣的感覺性與有生氣的感覺性 (Sensibilité inerte, sensibilité active) 間之差異。以下他更注意到理解之困難，如何始能從許多不同的精神因素，而形成唯一的意識。對於這一問題他並沒有回答。但在形式上，他是趨向如此有力的引導着綿延性之原則，即真實不同的因素或個體，完全沒有容許在自然界存在之

可能。

B. 盧騷 (1712-1789)

盧騷會有一些時期與百科全書派相接近，其與百科全書派之決裂（無疑義的，除原則的不相調諧起有作用之外，純粹是個人的主意），曾是一件文化歷史的事變，是新的問題產生之標誌。科學之可能會是休謨的問題，同樣，文化之價值則是盧騷之問題。盧騷生於日內瓦，他那隨着日常生活之窮困途徑相奔波的不安的精神，引導他於許多奇異事變與流浪之中，使其於一七四一年流落於巴黎，在那裏他曾與狄德羅和霍爾拔赫相交友。當時他已趨於自然與文化間矛盾對立之思想，他曾棄離巴黎，而移住於鄉村；因而很快的即同樣與百科全書派的朋友們相決裂。因為自己的著作，他曾被驅逐出法國；縱使在瑞士他也無法找到自己固定的匿身之所。後來，他的多疑與攻究狂，曾取得了積極而有益的性質。他晚年的生活即隱居於法國。

1. 在其最初的幾本著作（關於科學與藝術之判斷，*Discours sur les sciences et les arts*, 1750；及關於人類間不平等之發生與原因之判斷，*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755）中，他嚴格的提出自然與文化彼此間之對立。在自然之概念中，盧騷最初曾交談了許多不同的觀念，但是因為不斷沈思，他的觀念便逐漸的鮮明了，可惜，這些觀念在其重要的著作愛米耳（*Emile*, 1762）中，終於不會十分明顯。在第三種對話，著名的著作盧騷——讓饒克之裁判官（*Le Contrat Social*, 1762）中，終於不會十分明顯。在第三種對話，著名的著作盧騷——讓饒克之裁判官（*Le Contrat Social*, 1762）中，終於不會十分明顯。

seau juge de Jan Jacques")中，他指出，他的著作是由一步一步的引向某些基本原则之聯繫的行列形成的。凡是希望找到綜合的途徑的，所以他便應從愛米耳開始。在其最初的著作中，他曾希望給現存的文化以批評，而排除處於自然的發展途徑之上的障礙；只是到後來他纔能給其原則以積極的和直接的闡釋。依據此種積極的闡釋，其根本的理解所分出的那種奇論同樣是被排除的。

盧騷在自然概念之則律下，原始的指揮了（從“Discours de l'origine”中可以看到）神學的，動物學的及心理學的三列思想。自然即是神之創造者，而文化則是人之創造；所以自然的狀態即是完全的狀態，『天的和莊嚴偉大的樸質』之狀態。在這裏吾人便憶想到樂園。但在另外的地方，盧騷則將自然的狀態，描寫為完全本能的生活，在本能的生活，只有一種肉體的需要存在，而反應與幻想還完全不會發展。盧騷之從神學範圍而滑入於動物學的範圍，在他自己看來乃是一件微小的事件。但是他的自然概念之真正來源，則完全存在於心理學之中。實際上，盧騷並沒有超出歷史時代很遠以前的問題。他所發生興趣的是，他能以進於其靈魂之深淵。『自然』即是在對於限制性與分解性之對立中自然開花的生活之直接的和積量的力量，而那種限制性與分解性之本身，亦同樣容易攜帶着文明。自決，自身能力與趨向之表現，即是人之自然的傾向。此種本然的傾向，即是豐富由自身取得的自決生活之有力的內在根源，而完全不形成同情或自我犧牲之對立。原始的個人並不會注意到自己與他人間之差異；內在的激流在一切本質，對個人本身之相似上流注：“La force d'une ame expansive m'identifie avec mon semblable”

。所以善與愛是天然的。宗教的感覺（如感佩，傾慕及尊敬），同樣是內在的靈魂奔流不自覺的流露之自然結果。但是當反應開始自己的工作時，便表現出個人間之差異，自由的和善的自決（*Amour de soi*）之本身，那時便變為自愛（*Amour propre*）。表現出依附，不滿，高傲，嫉妬和野心。更加之以勞動之劃分，社會生活之發展與此勞動之劃分相當。能力與才幹之專門化，完全的，整個的及各方面個性之發展，都會中止。精神生活破碎而機械化。返於自然之要求是同一的，所以在盧騷看來，依據此種要求，人便重新建立整個的個性：“*Rendez l'homme nu*”。在自由的自然之懷抱中，那總體之感覺特別有力的表露出來，人在飄泊流浪時，便從自然之懷抱而很好的結識了自己的幼年。他愉快的反映，即是人煙稀薄的自然及其美麗之意義給與之滿足。

盧騷愈加深究其觀念，正如過去舍伏茲伯里一樣，他便愈加明顯的確定，自然與文化間或者只是相對的對立。如果說他對科學與藝術作了攻擊，真實的說來，他僅只是諷諷過在當時的藝術與科學中，抹煞了一切的原始性；但是他曾經讚揚文藝復興時期及十七世紀之偉大的研究家。在矛盾對立中，模倣之天才，同樣是個性本然曝露之形式。文化之本身，在它適合於人類發展所抵達之階段之處所，縱使那時它成為對自然能力發展之工具，都是好的和自然的。但是絕不能簡單的將文化從某一民族移植於另一民族。並沒有對於一切民族永遠而到處都適宜的文化。盧騷特別反對這種意見，即謂十八世紀末之巴黎的啓蒙巴黎的與文化，是普遍的文化，他曾極不滿意於伏祿特爾及百科全書派所提倡的，以及在其瑞士之

愛幕中所希求的那種文化（本書作者曾企圖在其盧騷及其哲學一書中，詳細的建立其關於盧騷自然概念之觀念）。

2. 盧騷以前，附和於亞里士多德（Aristoteles）的心理學，曾保持着精神生活之內容，在認識與意志，理論的與實際的能力上之劃分。斯賓諾薩及十八世紀英國的心理學（含伏茲伯里及其繼承者），固然曾經批駁過這種劃分法。依據盧騷的見解，所謂帶有直接性與擴張性之感覺，是與自然不同的，同時如同認識一樣，是一種比較，而意志則是一種選擇。同時，在盧騷看來，感覺對於人則增加以實際的價值。它（感覺——譯者）在最高的階段，是離開認識而獨立的；在其陞揚到他恍惚迷離的絕頂時，它便從其自身排除一切明顯的觀念。且它是在很緩慢的改變認識（見愛米耳及孤獨的旅人之幻想，“Reveries d'un pomeneur solitaire”）。

3. 盧騷在其教育學中，努力辯明自然的地方，比在其學說中之任何部份都多。他最喜歡委託自然之教化，而期望官感與能力之發長與成熟。但是小孩子永遠要受到外部社會的影響，所以必須排除有害的影響，以便自然按照自己途徑自由的進行。教化應是特殊否定的，亦即它在障礙排除上之構成，應比在直接影響上之構成爲多。在壯麗的辯解，愛米耳，致巴黎總主教包盟的信（“Lettre à Beaumont, archevêque de Paris”）中，他曾特別發揮出此種否定的教化之觀念。吾人最初完全不了解兒童，它便愈加是必要的；吾人在進行積極的教化之前，應先經過考察與兒童之特性相結識。嬰兒的年齡，即是生活，後

來的生活之如此獨立而有價值的部份，且應比只是對於比較成年之簡單的準備期爲多。所以，非強制的生存，毫無阻礙的反應生活之那種可能，則必須委之於兒童。如果他們自己有能重新獲得所有自己的認識，自己去揭發舊的真理，那便是最好的。

否定的教化乃極其困難的任務。必須是很留心的準備和保護，而同時却須防止表現出自暴自棄：『一切要作的，什麼都不作』(『Tout faire en ne faisant rien』)。此種觀念即標明在教育史上偉大的迴轉點之一。

4. 盧騷在其對宗教的關係上，係處於對伏祿特爾極嚴格的對立之中，雖說他們兩人在其宗教的觀念中，在『自然宗教』的教條中，實質上是完全相同的。盧騷同伏祿特爾相一致，而相信個人的神，是善的而不是萬能的，悲慘存在之事實，以及惡，他同樣係用物質之反對作用來說明。正與伏祿特爾相同，他提出論戰以反對拉邁特里及霍爾拔赫之唯物論。在他看來，宗教之深固的根源，完全樹立在感覺生活的範圍之中。即如吾人過去所述，它是從自決與自現之趨向中發長出來。此種趨向可以是如此有力的，即任何有限的對象，都不能使其意滿於現狀。特別是當盧騷獨自處於自然之懷抱時，在他看來，這種趨向要加強到神經錯亂，加強到愛之恍惚及經過極端的生活感覺而呈顯的傾慕。宗教是根據任何觀念所難以測度的，它是在努力越出一切現存的對象，一切確定的表現之界限的。盧騷在致瑪爾捷布的信中說：『余靈息於宇宙之中』(『Je m'éveille dans l'univers』)。宗教是『從自然』發生的，即是說，它是『從內

在的感覺』發生的；他在致渥林的信中說：『在這裏我會拋棄理性，而領教於自然，亦即領教於內在的感覺，此內在的感覺在指揮着我的信仰』（“J'ai laissé la raison, et J'ai consulté la nature. C'est a dire e sentiment interieur, qui dirige ma croyance”）。

依據盧騷的見解，宗教雖說具有離開理性而獨立的根源，然非與理性相矛盾。他相信，自然宗教之基本的真理，是可以用理性之論據來奠定的。但是他對於唯物論，則看作無稽之談，因為只用一種物質，既不能說明運動，復不能說明自然之規律性，尤不能說明精神生活之發生。盧騷在哲學上是笛卡爾派，但是他並不相信憑空的創造。只是經過一種意志之行動，絲毫不能發生。宇宙間悲慘與惡之存在，只在有在因為神的目的而經常的對抗作用之存在，因而永遠的物質之存在的場合，始得說明。

盧騷反對積極的宗教，而提出這樣的廢難，他們在建立人與神之間的權威與書籍，他們用自己『粗野的崇拜』，來侮辱人與神間之至高無上的關係。雖說他並不能相信教條與神秘，而却自認為是基督教徒。

盧騷之宗教的觀念，在愛米耳著名的一章薩瓦伊副主教信仰之悔悟（“Profession de foi du Vicar de Savoyard”）中詳細的發揮出來。宗教之教訓，他希望只是從幼年開始，因為兒童不應領受對於他們所不了解的觀念。在宗教教訓之下，首先心之反語應是滿意的。『宇宙是永遠的抑是創造的——與我有何種關係』？在社會契約（Contrat social, 1762）中，盧騷確定，自然教應被承認為國教，它反對基督教，反

之更根據國家之觀點而重新建立起來，因為基督教係將人之最高任務與最高目的，置於世界之彼岸，而益加削弱國家應從其國民所要求的能力。

5. 盧騷在社會契約一書中，曾發揮出他政治的觀念。他，正如阿爾都斯時代的一些人一樣，很有力的堅持着人民之最高主權。共同的意志 (*La volonté générale* 與全體的意志 *La volonté de tous* 有別) 應完全解決。此種意志即是最深奧的傾向，人民之支配趨向，它即在世代之交替中，指導着共同的利益，指導着全體與個人之幸福。它表現在民族的感覺中，並適應着個人自決 (*Amour de soi*) 之趨向。生活離開此種意志而獨立，並非是不自由的，因為它本身已領受了一切個人之意志：每一個個人即是無上權威的總體之一員 (*Membre du souverain*)。

盧騷正與波丹及阿爾都斯相同，區別國家制度與管理形式間之差異；前者永遠是同一的，因為最高主權，永遠保存在人民的手中；管理形式是隨着文化水平及人民性質而在變動。盧騷堅決的擯棄對於小國之爭崇，因為在那裏風俗與道德，人民意志之本然表現，沒有自覺的干涉與外部規律之助力，可以決定社會事業的進程。同情之感與夫人性，在此等國家最能以發展；在那裏有更多自由之可能，因為國家的政權在那裏並不需要是暴力的。此外，人民在那裏比在大的國家，更能以監督國家的政權。大國只有在它是由小國聯合而構成的場合，纔能以是自由的。

某一族內部，勞動分工之發達，乃是一種罪惡。即如吾人過去所述，這裏，實質上，存在着文化

問題之根源，文化問題，在盧騷看來，與社會問題是同一的。他是明確的看到社會問題的第一人。勞動之分工，要引向個人之單方面的發展，引向從此而引出的對他人的依歸。因為勞動分工在城市比在鄉村為甚，盧騷便頌揚鄉村生活，此外，鄉村的人要接近於自然。他認為只有鄉村的居民，是真正的國民，從鄉村中所接受之大量的移民，在城市中使其感受到強烈的畏懼。

二一 德國的啓蒙哲學與勒沁

A. 德國的啓蒙運動

奧爾佛 (Wolf, 1679-1754) 曾是以德意志語言給與近世哲學詳細闡釋之第一人。他是萊勃尼茲哲學之通俗化者，他的淵博而系統的著述，曾將經院哲學從德意志的大學中驅逐出去。然而，在他的體系中首先建立的，並非形上學的唯心論，亦非關於單元之學說，而是根據神學的觀點，更加領受了關於預定和諧之學說。但是因為此種學說，曾完全使其走入暫時苦惱的境地，因為國王富里德利·維爾黑姆第一以在其學說中包含有宿命論，而解除了他的大學教授職務，甚至限其於四十八小時內離開國土。此後他曾奔赴瑪爾堡，但於富里德利第二王朝之初年，即重新被召回到哈爾。他在論神，宇宙，人之靈魂以及所有一般的事物之智力的思想 ("Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, der Seele der Menschen, auch allen Dingen überhaupt", 1719) 一書中，給其哲學以普遍輪廓。他是獨斷論合理論的哲學之完成

者，因為他企圖從矛盾律中取出適當其礎律：他認為，如果有些東西是憑空發生的，那便是矛盾。然而，他的許多門徒會竭力的積棄當然的經驗，並將洛克哲學由他們用多少折衷的辦法同吳爾佛的哲學相混合。他們特別對經驗派的心理學增加了極大意義（吳爾佛本人曾給以例證）。而偉大的形上學，在同心理學比較起來，則退避三舍了。

在純粹啓蒙的心理學中所談的，質言之，應只是關於混亂與清晰。德國的蘇活（Sulzer，在1755——1757年柏林學院刊物中）與孟德松（Mendelssohn，1722-1786，著論感覺之信札，“Briefe über die Empfindungen”，1755），正與英國的舍伏茲伯里及法國的盧騷相同，確定感覺（主要的是美感）對於純粹智力的因素，具有獨立的意義而不分解的。康德（在其九十年代時著作中）及狄頓斯（Tietens，1736-1805，關於人類的實質及其發展之哲學的經驗，“Philosophische Versuche über die mens chliche Natur und ihre Entwicklung”，1777）都曾固守此說。

十八世紀，不僅是啓蒙的世紀，並且亦是唯感論（Sentimentalisme）的世紀。不僅自然的理性要求其滿足，而自然的感覺亦同樣要求其滿足。此兩種傾向，往往相互推押，在此醞釀時代，即如同在『狂風暴雨與襲擊』的時代，終於從此醞釀的時代中，產出了藝術與科學之最鮮豔的著述。反之，此種醞釀並不會如在法國一樣，擴大到社會生活的範圍。宗教的反駁，在德國亦同樣不會取得像在法國那樣銳利的表現。虔誠主義久已即將新派基督教會，離開了化石的正教信仰，而合理論於教會本身的內部已有了信

徒。有權威的教師們已經接受了吳爾佛的哲學，往往根本上同虔誠主義相結合（如在肯尼斯堡）。鮮豔優美的著作家，用理性之證據以證明精神不死（“Phädon”，1767）及神之存在（“Morgenstunden”，早晨1786）之洛克及吳爾佛的門徒，猶太人孟德松對於世俗的範圍，特別表現了影響。依據孟德松的信念，猶太教並沒有教條，在自然教中並不會含有教條（“Jerusalem”，1783）。許多新派基督教的神學家，已經堅持了像基督教那樣的觀點。只有在個別的事件中，自然教與積極宗教間之關係，係處於敵對的形式。例如愛德曼（Erdmann）在其一八四九年出版的自敘傳中，會描寫出他極有趣味的發展步驟，他是從正教信奉而過渡到虔誠主義，更從後者過渡到斯賓諾薩的合理論。他將「邁各斯」（1780）經過理性從那（Joanna）而翻譯為福音之原則，神，在他看來，正如斯賓諾薩的看法一樣，乃是宇宙之內在的原因，而非非宇宙之超特的原因。只是用歷史的批評及象徵主義的解釋之方法，他纔能於聖經中發現真正宗教的內容。由勒沁所發行的吳爾佛學會記事段片的著者，漢堡的大學教授李馬魯（Reimarus，1694-1768），縱使此種的和諧亦不會取得。依據他的見解，聖書的內容與人類的理性及道德間，存在着不可調和的矛盾。啓示在實質上，以及在道德上，都是不可能的，只有用自欺始能說明聖經傳說之發生。

德國的啓蒙哲學，不僅在心理學及宗教哲學的範圍中做了工作，且同樣在認識論的範圍中，亦有其成就。克魯西（Crusius，1712-1775）曾指出，感覺的印象與思維間之差異，同混亂的觀念與明晰的觀念間之差異，並不一致，因為感覺的印象可以是完全明晰的。他嚴格的區別邏輯的基礎與實在的基礎間

之差異，而批評與荷爾在純粹邏輯上提出因果律之企圖。最後，他揭示出建基於實體論的證據中之錯誤（見理性之必然真理概說（“Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten”，1745）。蘭勃（Lambert，1728-1771）在關於方法的學說中，曾極其明確的發揮出哲學中分析的方法與結構的方法間之差異（見新機關，“Neues Organon”，1764）。最後，狄頓斯在被稱為超等的著作中，曾證明一切思想之行為，以及一切注意之行為，構成差異或類似之關係。此三位研究家即是康德之最接近的前身。狄頓斯已經能以享受到康德之早年的著作。

B. 勒沁（1229-1781）

在許多闡明中所謂啓蒙哲學，在它的思想上，根據上面的引述很顯然的是在引導着自身的發展。但是，勒沁特別是在德意志啓蒙運動中，處於超出當時鬥爭之對立的思想家。雖說他的特質與稟性同盧騷有極大的差異，而他在精神生活上，却完全佔有相似的地位。他本身並非創造的天才，但他曾具有精神生活中之大而敏銳的根本感覺，以及所採用的生活形式之確定性質中，永無竭盡的內在的綿延性之感。所以在批評上，他對於正教信奉者及對於合理論者，係同樣的關係。他對於原始基督教所指示的，即是神學的批評，而原始基督教爭論的福音之最古者（論精神與力量之證據，“Über den Beweis des Geistes und der Kraft”）。對真理之永久的趨向，他曾定超情性的真理之佔有（“Duplikat”）。精神發展之綿延性，他並不是從教條中發現的結果，而是在他們為自己的發生所必須的內在的趨向中發現的。根本

的和特殊的感覺，如同指導美術家一樣的指導了他。在其漢堡的作劇法中，他同支配着的古典主義相對立，而將莎士比亞指為戲曲詩還未抵達的形態，而在其勞坤中，他企圖確定彫刻術與詩學間之界限。

勒沁在宗教範圍內之特有的觀點，紹述他的立場，絕不能在特殊的歷史事實上建立事物永久聯繫之認識。對於各種不同的積極的宗教，並不需要當作對於人類精神發展之階段，或根據勒沁的說法，當作對於教育的力量去觀察。教育愈是爲了個人，啓示便愈是爲了人類。舊約和新約，實質上即是『爲了人類之初步的書籍』。現在，當此種書籍已不需要的時候；還好，學生還在將其初級的教科書，當作最高的科學來研究。但是結果却出現第三種魔王，新的，永久的福音（見人類的教育，*Erziehung der Menschenschlechtes*”。關於其濟組合之談話，“*Gespräche über die Freimaurer*”）。

勒沁在純粹哲學上（根據亞考比在其論斯賓諾薩學說的信札（*Briefen über die Lehre des Spinoza*”中之報告）曾接近於斯賓諾薩。如果若將他名爲某一哲學家學說之黨徒，則除了斯賓諾薩之外，並不能稱爲別的。他曾希望一種不躍過超越範圍的純粹自然的宇宙觀。（參看士蘭波“*Lessing als Philosoph*” 1906）

第五章 康德與批評哲學

吾人於文藝復興時代的哲學家，以及偉大的體系論者，已經發現關於認識本質之考究。而在他們已經完全堅定的握得結構的傾向。英國的經驗哲學，在此種考究中已認定了自己當前的任務，且在其考究中已獲得休謨所給與的積極的設問方式。此種方式，曾激發起康德計劃對於吾人認識條件與前提之普遍的考究，概括言之，即對於吾人精神機能之普遍的考究。此種考究，即構成所謂批評哲學之任務。它（批評哲學——譯者）不應給與吾人在近代意義上之發展的理論；它應從已經存在的人類的本質出發，而使吾人返回頭來，去考察對於精神機能所應給與的那種原則（如認識，美學的或倫理的批判，或宗教的期望），而引入於表現出來的結果。它是在考察意義之條件，而並非考察發生之條件。此種哲學之解放的和真正科學的特性，即在於它從人類精神行為之已成的產物和結果，而回轉來考察其動力。吾人對於人之完全的了解，只是當吾人從他的行為，返轉考察到他的性質之時，同樣，吾人對於精神生活之表現的了解，只是當吾人返轉考察到其內在的根源之時。康德曾在這種意義上，以批評哲學之基本立場為他的任務與方法，指示出關於精神的科學。由他所指示出來的觀點，即樹立在十九世紀關於精神科學範圍內一切工作的基礎之中。

根據康德的見解，人類思惟之第一種形態是獨斷的。人依據對於自己理性之無條件的信心開始並認

爲，它確然的解決一切任務。它希望擁有一切，聯合一切。此種願望在引問從那在人的本質中根深蒂固的統一之需要中，所發生的獨斷的體系之形成。當因此表現出體系是在彼此相矛盾，及呈顯破滅時，便發生哲學之懷疑的傾向。而認識或理性之原則探討，批評的哲學，應該是第二步。康德即是希望在此同時是證明，是成熟與自限之途徑上邁進的第一人。

給與世間以那種極爲重要的思想家的一生，會係在狹隘的範圍中進行的，但同時所執行的乃是極高尚的樸質。康德於一七二四年四月二十二日生於孔尼斯堡 (Königsberg)。他的父親是一個貧窮的職工。他的父母會堅持死的虔誠主義，他們，特別是康德的母親，對於他的兒子會表現了極大的影響。在孔尼斯堡大學，他曾研究了吳爾佛的哲學及牛頓的物理學。他係第一次同獨斷的哲學相結識；在後者中他曾發現真正的經驗科學之形態。在東普魯士各種不同的貴族家庭中作了幾年教師之後，他即到孔尼斯堡大學作助教，並很進步的教了許多年的書。只是到一七七〇年他纔取得了常任大學教授的職任。他一次都不曾離開過普魯士的境界。他一生的時光都完全用於他的著述及學院的教授之上；然而他却參予了孔尼斯堡的社會生活，並會享有淵博的對談者之聲譽。他屬於啓蒙時代，但在「啓蒙」之下，他所理解的是過程，工作，而並非結果。他的批評的思想，會將他引導於對不可知的奧妙作普遍的啓蒙，且他同樣具有在同他的美學的，倫理學的及宗教的理解之內在聯繫中所存在的高尚的感覺，以及形成精神生活之基本結構的感覺。到老年時，富利德里威廉死後所表現的反動，會給他以暫時的苦惱。當一七

九三年他刊行了宗教哲學的著作時，曾得到國王的命令，伸斥他的自由的觀點，如果他還繼續那種傾向，便要用進一步的法紀相威脅。康德曾用聲明書回答，從今以後，他完全不再寫，不再談關於宗教的問題。只是當新的統治出現時，康德纔繼續其曾經中斷的宗教行動，並用印刷的方法發表出（在對“Der Streit der Fakultäten”的序言中）他那發行的歷史。他晚年的生活即是偉大智力逐漸破產之寫真；他多半是感傷老年人的無能。只有智力之個別的閃光，還會了解他過去所了解的。他死於一八〇四年二月十二日。

一 理論的問題

A. 康德認識論之發展步驟

康德的思想是很緩慢的成熟的。在他的主要著作未發表以前，他的思想，已經經過兩個發展階段，而完成關於理論的問題；第一個階段，是從一七五五年（康德榮膺常任教授職位之年）到一七六九年，第二個階段，是從一七六九年到一七八一年（在最後一年他的主要著作出世）。在康德哲學思想（在理論的問題，以及在實際的問題範圍內）發展步驟之描述中，著者要依據自己的論文“Die Kontinuität Philosophischen Entwicklungsgänge Kant's”（“Archiv für Geschichte der Philos.”, VII (1894) 說明此種歷史。

I. 第一時期(一七五五——一七六九年)

康德思想發展之第一個階段的特徵，特別是對於規律性的自然聯繫之存在的堅決信心，規律性的自然聯繫決定一切現象。在其宇宙自然史與天體論 (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* · 1755) 一書中，他解釋了他關於吾人太陽系發展之著名的假設。牛頓曾認定，對於吾人太陽系之發生，沒有可能給以科學的說明。康德則指出，如果接受太陽系最初的状态，會是旋轉的球形的一團雲霧，此種說明是可能的，且因之而導出從現在行動着的自然規律中所生出的一切結果。他認為，自然依據其特有的規律，不能創立秩序與調諧之假設，是虛謬的。他恰是在規律性的聯繫中，發現出神存在之論證。康德在其神的存在論證之唯一可能的基礎 (*Einzig möglicher Beweisgrund einer Demonstration Gottes*) 中，詳細的發揮出這種思想。當時已經失掉了神的存在之「流行的」論證之信仰，他在所謂一切真實科學之最後的前提中，亦即在關於規律性的聯繫之存在的前提中，發現其宗教信仰之基礎。在這裏他極接近斯賓諾薩，而其本人却未覺察及此。

但同時，對於康德更要敘述到其他的問題。特別要考察他哲學與數學間之差異：哲學正與數學一樣，並不能建立他的概念。他的概念是從經驗中記取來的。因為經驗在任何時候都不是完成的，則哲學即在完成無限概念的概念。譬如，靈魂或精神之概念，即是無限的；經驗並不給與吾人談論關於靈魂的本體之權利。在不甚精彩的著作，玄學家之幻想所說明的窺見幽靈者之幻想 (*Täume eines Geistesforschers*,

erläutert durch Träume der Metaphisik" 1766) 中，康德有時用滑稽的話調指出，如果只是根據天真的信仰，當作已成的和有限的去觀察其概念，便極容易建立說明宇宙內在本質之玄學體系。無限概念之模型，同樣即是原因之概念。經過某一現象之分析，如何能以發現另一現象之必然性？而在其原因概念前提之性質中，即是在預測此種的必然性。因此，康德對於因果律之問題，便引入於過去休謨所規定的那種真確形式之中（見其在哲學中否定量概念之初步經驗，"Ein Versuch den Begriff der negativen Größe in die Weltweisheit einzuführen", 1762）。如果後來康德說，休謨曾從他獨斷的夢鄉喚醒了他，且因而指出恰是對於休謨因果律的概念，則此種喚醒多半須是在一七六二年（然而康德哲學的研究者，在這一點上，却將他們彼此遠相分離）。康德在著作上述之因果律研究及『幽靈窺見者之幻想』的那一年，絕不能指為在『獨斷的夢鄉』中尋索之年。

2. 第二時期（一七六九——一七八一年）

康德從流行的懷疑的觀點到批評主義的第一步，即發明出，真正自然科學所依賴之空間與時間，實質上並不是絕對的本質或屬性，而只是從吾人感覺所處理之形式中抽象化了的圖案（*Schemata Coordinandi*）。空間，以前牛頓認為，是神之感覺中樞（*Sensorium dei*）轉變為人之感覺中樞（*Sensorium hominandi*）（論感覺的和理性的宇宙之形式與原則，"De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principijs" 1770）。康德發現之許多吾人視為客觀的立場，在實際上只是吾人據以揣測對象，理解對象那些條件之反

映。不過他將此種發明，只是當作運用於感覺的直覺形式，而運用於空間和時間而已。然而，據此說來，批評哲學之基本思想已是進步的。當時康德已經發現了他後來名之爲哥白尼的那種了解方法。因爲吾人在宇宙空間中所處之立場，吾人便談到，太陽繞地球而運行，同樣，依據康德的見解，因爲吾人感覺的直覺方法，吾人便於空間和時間的關係中攝取事物。以此來說明（這在康德看來是最主要的）足爲純粹演繹科學之純粹的數學，如何能以對於一切可能的印像具有意義。吾人完全曉得在空間與時間之中，所以便應完全服從空間與時之數學的規律。

當時康德更認爲，理解可以領悟物體之絕對的本質。但他很快的卽了解到，哥白尼的原則應被運用於理解。根據他的信札與註釋，吾人可以探索到此種思想之漸次的形成。在吾人的思惟中，在吾人理解之心緒中，吾人積極的用某種特殊的形式，影響吾人的精神。但是，吾人精神行爲之產物，在對於吾人非創造的感受之關係上，如何能具有意義？談到此種精神行爲之性質，便是吾人理解的基本概念之考究，特別是因果律之概念，指出理解亦正如感覺的直覺一樣，乃是一種聯繫的，聯合的能力。對於康德之英國的前身成爲一種絆腳石的休謨之聯合的原則（Uniting Principle），對於康德却成了吾人認識之基本前提。正如，他已經說明了直覺之相對的形式，現在他便可指出關於吾人理解之基本概念（關於「範疇」），認識只是當用吾人思惟之形式，聯合材料（「物質」）時，始有存在。聯合之概念，綜合之概念，卽是康德哲學一切認識和深奧思想之基本概念。這亦卽是康德之直正發明，此種發明，卽在他許多特殊的理論受

到批評駁斥之後，亦並未喪失其價值。在研究康德時，必須採用他特殊的方法：必須從他在其哲學中所給與的已成的形式，而進於內在的動力。

根據特殊的證明，康德曾非常急迫的寫出了他十二年沈思的結果之闡釋。所以，他的主要著作，純粹理性批評 (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781) 乃是一本很難解釋的書。在其內容的解釋上，吾人要尋察比較康德本人所持的那種秩序，更加明顯的秩序。

B. 純粹理性批評

康德在其認識之考究中，區別主觀演繹與客觀演繹之差異。

1. 主觀的演繹

主觀演繹具有其探討吾人的直覺與思惟之形式之任務。這些形式，實質上是固定的和普遍的，雖說質的內容，物質是在變動，而可以保留與其本身相類似的那種形式。它們要經過心理學的分析來探討，在心理學的分析中，是在經常的和變動的相彼此分離。因此，吾人便發現，擴張性（空間）與延續性（時間），乃是感覺的直覺之固定因素，量與因果性，乃是思惟之固定因素。直覺之形式，實質上即是吾人受感性之形式。固然，它們亦同樣是綜合或聯合之類，然而，吾人在這裏並不似在思惟中一樣是積極的：這裏所談的問題，只是關於在直接的直覺中，對於感覺之處理。當直覺之個別的形態，導入彼此關係之中時，吾人便表現出積極性之更高的階段。此種機能，比較直覺之本來的過程，更是自覺的。康德

即名之爲直觀(Aperception)。從某一空間的或時間的直覺，過渡到另一種直覺，吾人在竭力的保持吾人之內在的統一，聯結起先的與後來的使其彼此間適合於確定界限。譬如，只有劃出直線，我纔認識直線，亦即聯結其個別的部份，使其適合於確定的界限；譬如我認識水之結冰事件，只是當我可以根據先前的狀態（液體狀態的水）同後來的狀態（固體狀態的水）之確定的界限，而聯結其彼此間之聯繫時。

康德認爲，他曾發現了一種方法，經過此種方法，可以證明理解概念（範疇）確定數目存在之必然性。他說，理解之機能包含於判斷之中。一切判斷都是概念之聯合。有幾種判斷，就應有幾種不同的範疇。因此，他在普通邏輯學說之基礎（固然是由他所變形的了）中，發現出不多不少，恰恰十二種範疇。這無疑義的是在大的偶像。因爲判斷之進行的分類法，支不住邏輯觀點之批評，且它更少給與從它推論到基本概念之不同的類之權利。

這裏吾人並不去歷數之此十二種範疇，康德本人則劃分爲兩類：即數學的範疇及動學的範疇，量之概念及因果之概念，可以用爲此兩類之代表。所有吾人的判斷，或是在表露量之關係（多和少），或是在表露實在的依附之關係（原因與結果）。綿延性之概念，普通是兩種關係：一切量均是根據不斷的漸進，從少的量而形成，而原因亦是根據不斷的漸進，而過渡到結果。

直至現在，吾人曾發現了兩類形式，直覺的形式與範疇形式。但是還有第三類形式存在。吾人並不滿意於將感覺置於空間和時間之中，且因此將直覺之發生的形態，重新使其適合於它們的量與因果之關

係。綜合之趨向，聯合的行爲，在吾人中樹立着如此根深蒂固的基礎，吾人在經常的漸次趨奔於最高的統一與總體，最後，在希望達到聯合之絕對的完成。這裏即在推動着觀念，形式，人在此觀念或形式中，企圖想像絕對的統一和完成的總體。康德將觀念形成之能力，名爲狹義的理性（較廣義的說來，理解與直覺都同樣包含在理性之成分中）。從對統一之趨向以及此種能力，便發生出由神之觀念（即絕對本質），靈魂觀念（即本體）及宇宙觀念（即絕對總體）而成就的獨斷論的體系。康德在竭力極巧妙的證明，只有此三種觀念存在，因爲他們恰適合於流行邏輯之三種的論斷形式。

2. 客觀的演繹

客觀演繹是在考究，吾人認識之形式對於存在的感覺適用之規律性。即吾人可以覺察吾人的直覺與概念之內容，而不構成任何問題。亦即吾人可以從經驗中記取新的內容，同樣不成問題。但是，吾人可以給與吾人之直覺與範疇之形式以此種使用，經過此種使用，吾人確然的形成非建築在經驗之上的指示的判斷，——這便構成康德的問題。他用他自己的術語表現爲下列形式：綜合的演繹的判斷如何可能？經過分析的演繹的判斷，吾人僅能覺察吾人之直覺與思想內容之本身；經過綜合的演繹的判斷，吾人便從經驗中記取新的內容。但是吾人的認識在擴大綜合的演繹的判斷，而同時並非從經驗中發生的。例如，一切感受都具有擴張的和緊張的量的立場，或一切事件均有其原因之立場（或更確切言之，一切變革均係依據原因與效果間聯繫之規律而發生），即是此種的判斷。

依據康德的見解，意義如同判斷一樣，是建築在，經驗（在一切現象之固定的和必然的聯繫意義上）只有在量與因果之數學的規律與概念，對於一切感受將是有意義的場合之下，纔是可能的。只有形成經驗本身之條件的那種判斷，是綜合的演繹的判斷。如果吾人要進索和形成經驗之條件，吾人便得到純粹演繹的判斷，其所具有之基礎，僅是吾人認識之形式，以及對於一切經驗之一切必然有意義的。

一切經驗之內容，都是於空間和時間中領受的。質言之，因為純粹的數學，僅是在發展空間和時間之規律，則它的立場，對於經驗之一切可能的內容，對於一切可能的感受，必然是有意義的。但是，爲要奠定這些，要馬上加以限制：數學只是對於現象，亦即只是對於吾人所感受之物體，是有意義的，而非對於物自體具有意義。吾人並沒有權利，將吾人感受之條件，轉變爲物自體存在之條件。吾人只有根據人之觀點，始談到關於空間與時間。

經驗不只是構成吾人在空間與時間中所感受的，並且同樣構成，吾人在空間與時間中可以用確定的形式，所結合的那種證據，亦即因而指出量與因果之概念。只有從此種結果，吾人始能區別經驗與只是某一種觀念或幻想間之差異。一切鬆懈的和緊張的變革，都應是延續的，亦即都要經過擴張性與力之一切可能的階段而進行，在相反的情形下，吾人並不能相信，吾人具有實際的經驗。並不能是一張白紙和跳躍 (*Non datur hiatus non datur Saltus*)。每一個別現象之發生，要受其他固定的現象約束的，正如斷案是由前提決定的一樣。在我主觀的觀念中，以及在夢想中，形態可以用萬能的方法而自相聯合，但是

經驗則只有當吾人不能中止許多感受之組員變換位置時，或某一感受經過飛躍而進於其他感受時，吾人始能具有。譬如，我在自己的想像中，能任意的從最低層或最高層開始建造房屋？在房屋之實際的建造時，只有一種延續的秩序是可能的。在吾人認為於感受聯續中會有飛躍的處所，吾人便預測到，更進一步的研究，要發現中間的組員。但是爲要這種範疇、意義之奠定，要馬上加以下面的限制：只有在可能的經驗範圍內，吾人始能肯定範疇之意義，但是從範疇之意義，並不能作出應用於其本身的實質不能成爲經驗對象中之使用。經驗即是此種實驗的綜合，此種實驗的綜合則用其他的綜合傳達意義。

應用於直覺與範疇之形式，而達於目的之奠基，對於觀念是不能應用的。因爲觀念所要求的是無條件的，全體的，有限的。但是這些任何時候都不能在那有限的經驗中獲得。無論是神，無論是靈魂（即本體）無論是宇宙（即絕對總體），都不能於經驗中授與。因此，在這裏，客觀的演繹是不可能的。對於觀念不能有科學之建立。

康德在經驗條件之分析上，奠定演繹科學之實在的意義，但必須聯想到，他所沿用的經驗之概念，具有嚴格的意義。經驗乃是感受之固定的和必然的聯繫。但在這種意義上，經驗即是觀念（在康德的意義上）或理想。吾人可以非確定的接近於此種理想，但在這裏並不區別理想與實際間之差異，康德在表現着獨斷的特點。康德，正如吾人所想像，並不會解決了休謨的問題。因爲休謨正是懷疑在嚴格意義上經驗之存在。在康德的專門的著作中，特別是在其自然科學之玄學基礎（*Metaphysische Anfangsgründe*

der Naturwissenschaft" 1786) 一書中，此種獨斷論的傾向，特別銳利的表現出來。康德之主要功蹟，即在於將一切認識都歸結於綜合與綿延性。在這些基本形式的力量中，吾人可以佔取經驗。但是一切佔取，實質上只是假設。

C. 現象與物自體

吾人前面業經述及，與演繹的認識實在意義之奠定，緊相銜接的，便是此種意義之限制。康德則將其表現為如下的形式：吾人所認識的，只是現象，而非物之自體。他將物自體之概念名為限制的觀念或否定的概念的地方，他的發揮是正確的。他提出吾人認識中那些無盡數的殘留。確切言之，物自體之概念，只是表示吾人不能從它的形式中，取出吾人認識之物質。但是物自體之概念，在康德則很曖昧的，用為積極的性質。物自體係當作現象之原因而呈顯出來（主要的在對於物質之關係，但同時亦是對形式之關係）這裏，康德（正如亞考比首先指出的）則陷於顯然的自相矛盾之中：他曾經對經驗範圍，限制了因果概念之實在的意義（那裏任何時候都不能給以物自體），而現在他却將物自體當作原因來應用。在這裏吾人同樣可以從康德發現獨斷論之殘餘。

D. 論斷哲學之批評

對於『觀念』建立科學之不可能，康德不只是在證明，觀念並沒有包含着，像直覺與範疇之形式那樣的經驗條件，並且是在證明，經過企圖之批評而建立類似的科學

1. 論斷的（唯靈論的）心理學之批評

從表現在綜合中的精神生活之統一，那種基本的認識形式，並不能推論到靈魂，亦即與肉體不同的本質或本體之存在，綜合只是一種形式，吾人並沒有權利將此形式轉變為特殊的本質。心理學僅能是一種經驗的科學。靈魂的現象與肉體的現象間之差異，不應當作兩種本質間之差異討論的，可以說，在兩種現象之基礎中，存在着同一種本質。

2. 論斷的宇宙形質學之批評

當吾人企圖給與關於宇宙，亦即絕對總體，以科學的學說時，吾人便要重新陷於矛盾之中。吾人的思惟，在這裏便因兩意抵觸而終結。宇宙應具有根源（在空間與時間中），換言之，它不啻是總體。但是想像空間和時間之根源或終極是不可能的，因為每一點（在空間與時間中），都要經過它對於其他點之關係來想像。其次，宇宙應從許多部份（原子或單子）而構成，而此種部份之本身，不能是分割的，在相反的情形下，任何時候都不能完結部份之數目。但是吾人所能表現的一切，都是可分解的；每一種形體，吾人都可想像為分解為小的形體的。原因之連續應有其最初的組員，因為在此種情形下，宇宙將是有限的體系，並可以有個別現象之充分原因的說明。但是最初原因存在之立場，與因果律是相矛盾的，因為此種原因之本身並沒有原因，而於此便要進向：此最初的原因，應於何時開始其行動？

康德認為，這種抵觸，只有在以下的場合始得擺脫，即吾人要區別現象與物自體間之差異，並毅然

的聯想到，吾人的認識僅只對於現象是有意義的。矛盾之發生，只是當吾人企圖將吾人之概念，適用於永遠處於受限制的經驗範圍以外的東西之時。所以康德在兩意抵觸的論證中，而發現自己的認識論。

3. 論斷的神學之批評

在神之概念中，思惟要將自己的工作達到絕對的完成。此種概念之本身，應包含着靈魂及宇宙概念之基礎，在此種概念中，如若達到認識之理想：一切思想如都被歸結於某一思想，這一思想之本身具有其基礎之本身，因之亦便不再前進。依據康德的見解，神之概念，如同理想一樣，是確切的，但是並不需要將認識之理想，同實際達到的認識相混淆。然而這種的混淆，係存在於神的存在之流行的論證基礎之中。

最流行的論證，即係從支配自然的詞語出發的，並據以而推論到全知，全善及全能的創造者之存在（物理神學的論證）。但是什麼授與吾人以權利，來預測支配自然的秩序與調諧，是不能用自然規律性的原因之行為來說明的？在一切情形下，這種論證，僅能強迫吾人接受宇宙之建築者或主宰者之存在，而並不能接受創造者之存在。

宇宙形質論的論證在走入無底的深淵：宇宙應該（他的物質以及他的秩序）具有原因。但是因果律只是在從因果連續之某一組員，引向另一組員，僅只給與吾人以那種本身受約束的原因，亦即行為，因此，並不將吾人導於無條件的必然的本質之領受。關於每一種本質，縱使是最高的本質，吾人可以且應

該給以這樣的問題：它是從何處發生的？

只有實體論的論證（如果它曾支持的批評），已引導吾人於一種目的，並且在實際上，此種論證即是所有其他論證之隱在的前提。它說：如果沒有神存在，便是矛盾，因為神即是最完全的本質，而存在之屬性則包含於完全概念之中。但是，存在或實在，並不是如所有其他標誌一樣的標誌。對象之概念不變動，是因為此種對象並不存在。我的一百元錢的概念同樣保留着，我是否真有一百元錢，或只是關於一百元錢的思想。關於存在問題，係依屬於概念內容之完滿的問題。正如範疇之考察所指，吾人僅具有一種存在，或實際之標準：在經驗中所給與之規律性的聯繫。

二 倫理宗教的問題

A. 康德倫理學之發展步驟

康德倫理見解之發展步驟，恰是與他理論認識的見解之發展步驟相併行的。在他的生活之兩個不同的時期，差不多盧騷曾表現了重要的影響。康德在很有趣的一段話中說，盧騷曾教導他，尊崇人類，預測非建築在智力發展階段之上的價值之存在。他過去曾是個精神的貴族，智力論的樂觀主義者。除盧騷之外，舍伏茲伯里，休謨，特別是赫金生，亦同樣對他發生過影響。人類本質之美與價值之感覺，即是於九十年代康德據以建立其倫理學的基礎（關於美與高尚感覺之詮釋，"Betrachtungen über das Gefühl

des Schönen und des Erhabenen" 1764.)。在這裏，康德已經注意到道德的原則之必然性，但是這些原則，在他看來，只是感覺內容之智力的表現：『原則，實質上並不是論斷的法規，而是在每個人胸中活着的感覺之意識……人類本質之美與價值』。

康德後來曾否認了倫理學同感覺心理學這種密切的聯繫。在一七七〇年所寫的著作中，他認定，道德的原則完全不能建築在感覺上，經驗上。吾人從萊伊克所發現的文件中看到，當康德著作純粹理性批評時，他已經在自動性中發現了倫理的基礎，此種自動性係於吾人幸福之趣向中表現出來。幸福之物質是經驗的，但它的形式則是智力的，只有當吾人的意志永遠保全同其本身之一致時，吾人始能保障吾人的自由與獨立性。道德即是服從普遍規律，表現那吾人的自身一致之自由。這裏擺在吾人面前的，在康德的倫理學看來，已經即是那種特別的形式主義。形式，在倫理學中，在他看來，正如在認識論中一樣，乃是在同變動的內容相對立之不變的形式。

但是在上述的文件中，康德之倫理學還是個人主義的：法律只是在要求每個人同其自身之和諧一致。康德倫理學之終極形式，係經過此種觀點之擴大而發生的。在道德之玄學的基本立場 ("Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", 1785) 中及在實際理性之批評 (1786) 中曾闡釋了這種學說。在這裏將道德的規律給以下列形式之說明：你只有根據此種原則來行動，你可以期望此種原則，因為它已經成爲普遍的規律。因此，當時的觀點並不是個人主義的，而是特殊的。多半是認識論之成就，曾對於倫理學表

現了影響。道德之基本規律，正如理論的基本規律（如因果律）一樣，應是普遍的和客觀的。然而，這裏亦會影響到其他思想之旨趣。

在上述的文件（約在一七八〇年）與倫理學最後形態之第一次的闡釋（一七八五年）中間，有一本最著名的著作，根據宇宙形質論的觀點世界史之觀念（"Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht", 1784），在這本書中康德指出，只有根據個人的觀點作歷史，纔是明顯的和有價值的。在歷史的進程中發展着理性；利益之衝突在引向人類的力量之完滿的發展，總之，如此將沒有固定的社會，在此社會中將有適合於普通法則的自由之可能。只有那時始同樣有真正道德之可能。康德說，盧騷並非完全不正確，於其有近代的社會狀態，無寧選擇自然的狀態，當不會到達那種目的時，他這種主張將是正確的。吾人從那裏看到，於一七八五年康德所規定的道德規律，根據歷史的觀點會是偉大的佔取。這時，個人已經應該像有時在理想社會中考察一切行爲一樣，來考察自己的行爲。道德正與歷史相同，同樣非根據個人的觀點來說明的。經過兩年之後（一七八六年）康德又回到那種思想（見人類歷史之近真的原則——"Menschlicher Anfang der Menschenschie"）。文化與自然（在這點上盧騷是正確的）是對立的，這種見解，一直繼續到『完成的藝術並非重新製作自然，使其成爲人類道德的預定之最後目的時』。因此，康德曾經過歷史的或社會心理學的途徑，而進於他最後的倫理哲學，並且在文化問題上，盧騷的見解亦會影響到他倫理思維之先前的形態。但是吾人上面所談之偉大的佔取，

在康德的面前曾表現爲此種理想的和絕對的形態，他曾將倫理學之基本規律，視爲從超經驗的宇宙所發出的聲調，並曾忘掉他歷史的和心理學的基礎（參看著者“*Kantstudien*”，I卷中之“*Rousseau's Einfluss auf die definitive Form der Kant'schen Ethik*”，1898）。

B. 康德倫理學之最後形態

在其倫理學最後形態之第一次的闡釋中（一七八五），康德經過實際的道德意識之分析，發現倫理學之基本規律。只有這樣的行爲是好的，即對於道德的規律之純潔的尊重即是此種行爲的動機。無論權威，無論經驗，都不能是此種善意志之根源。吾人的意志之深奧的，超感覺的本質，於道德的規律中揭露出來，且論無心理學，無論神學，都不能形成他的基礎。如果注意到，在人類的本質中，存在着一種將他引誘到與規律對立的傾向之中的因素，則這種說法便愈加瞭然。道德的規律，如同本分一樣，如同無條件的命令（無上命令 *Categorical Imperative*）一樣，在反對這些感覺的和利己主義的傾向。在本分感覺與傾向彼此間表現着銳利的衝突的場合，道德行爲之特性在吾人面前顯示得最爲明顯。康德甚至曾有一次說，當我追隨本分之命令時，雖說它係存在於同自己的目的相衝突之中，意志之狀態即是唯一的其本身道德的意志之狀態。

道德的規律應是純粹形式的；一切實在的內容，一切目的，曾經將它降低，曾經使它成爲經驗的和感覺的。規律只能指示吾人應將其表現爲吾人的命令的那種法則之形式，並且此種形式之構成即在於，

爲使這些法則能以成爲普遍立法者之基本立場，爲使在類似的立場中將要發現的一切理智的本質，都能以用之來考察。譬如，我應恢復已經離棄我的對於事物保管之佔有者，雖說任何人都不曉得，它並不屬於我，因爲行爲之對立的形態，並不能完成普遍的規律；那時任何人將絲毫不會見棄於保管。然而，康德在這裏很顯然是從這種立場出發，即人乃社會之一員，所以，規律並非純粹演繹的。他本身也感覺到，比較更實在的道德規律公式之需要及對於吾人行爲之實在的目的之必然性。最高的目的只有由道德規律之本身能以授與，並且康德在對於每個人所存在的價值中發現出這種目的，每個人之所以都存在此種價值者，是因爲他能以覺察道德的規律。從此所分出的規律是：『你要這樣做，以便使具有你的特殊面貌的以及具有其他人們之面貌的人，任何時候都不會將你只用爲工具，且永遠同樣用爲目的。』道德的規律並非在社會以外築成的，而是很深刻的樹根於人類社會之中，且同他極深奧的意志是同一的。規律與自由，實質上並非不同的概念，它們只是從人類自治之不同的方面表現出來。人，如同經驗的本質，是服從心理學的規律的，但亦正和理性的本質一樣，他在超出一切經驗的條件，而具有給與變革連續以絕對原則之能力。但是他所具有的那種能力，只是像『智力達到的』本質，像『物自體』而已。因爲物自體任何時候都不能是在經驗中授與的，則智力達到的自由與經驗的必然性，任何時候都不能自相衝突的。康德在這裏是在將物自體之概念作積極的利用。

康德在其論法律學說（“*Rechtslehre*”）及論美德學說（“*Tugendlehre*”）兩種著作中闡明了特殊的倫

理學。這兩種著作是於一七九七年發表的，並且帶出對於自己衰老之印像。根據康德的意見，法律即是條件之一致，在此種條件下，某一個人之意志，依據自由之規律，可以是同其他人之意志相聯繫的。自由，亦即脫離其他人強制的意志之獨立性，恰與所有其他人之自由相適合的獨立性，即是人之唯一的先天的權利。雖說康德指出法律與道德（合法性與道德性）間之嚴格的差異，然在他看來，一切都是無上命令，以便使吾人恰能在法律原則上建立社會。在論美德學說中，他發現人類價值之保持中之最高的部分，此人類價值之保持係建基其自治之中，並於其能力之有力的完滿中構成。在人之自身所卑棄的，即是無益的和多餘的。除了個人的完滿之外，還有他人的幸福，亦是道德之主要目的。反之，其他人們之完滿，也只因他們特殊的努力，始能實現，而關於吾人特殊的幸福，吾人也已經注意到，是在於服從自然的本能。

C. 宗教的問題

康德曾極力證明，道德的感覺完全是自治的和獨立的，並且他特別堅持，道德的感覺，完全是離開神學的前提而獨立的。但同時他還相信，宗教與道德間有內在的聯繫存在。他在人應於經驗界，亦即於終極世界，限制性和約束性世界中，實現無條件的道德規律中，發現出從道德到宗教之過渡。在這裏，理想與實際彼此是在嚴格的衝突着，並且這種衝突，在產生自由與自然，美德與幸福間之和諧的需要，因為經驗在這裏並不給與吾人以任何保障，以處置在本身條件中包含着此種和諧的宗教定理。依據康德

的見解，除上面業經敘述之意志自由外，還存在有兩種定理：精神不死與神之存在。康德深信，全人類的需要，即表現在這些定理之中。信仰乃是道德意志之自然結果，雖說後者並不賦與吾人以信仰之義務。

信仰之可能性，要受對於現象範圍吾人認識之限制性所約束。物自體之範圍，即是信仰立場之所在處，即是信仰之住屋。但是這些立場並不擴大吾人的認識。這已經是從對於物自體所不適用的吾人的思維與直覺之形式中發生出來的。一切宗教的觀念，實質上只是比擬或模型。關於心理學性質之記述的神，康德甚至說，根據所有神人同形論之分解，簡直可以說，他們所保留的僅只是一個字。凡在對自然教的關係上已是正確的，在對積極的宗教之關係上，應更是正確的。在其在某一理性限度內之宗教（*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*，1793）一文中，康德指出，因為基督教之教條，而隱匿起極重要的倫理概念。在犯罪之教條中，他發現出此種經驗事實之表現，即在人類的本質中，根深蒂固的樹立着反對道德規律的傾向；他即將此種傾向名為『根本的惡』。聖經上所說的罪過，在康德看來，並不是歷史事件，而是在每個人中之內在的關係。在每個趨向於善的人中，都同樣要發生聖經上所說的基督的苦難；在奔向道德規律之運動中，生長着新人，新人應很苦腦的脫離在感覺傾向中生活着的舊人之經常的對立行為。歷史的或『彫像的』的宗教僅具有暫時的意義，但是吾人在『尊敬聖靈，也並不足為奇，因為聖靈曾經幫助了學說，以及包含在用難以泯滅的文字於每個人的靈魂中所描述的文件中

之真理的證明，在人間傳佈』。

D. 在生物學和美學基礎上之論斷觀念

康德在其認識論及在其倫理學中，曾確定了經驗世界與物自體間之嚴然的差異。甚至可以說，所有的哲學都是在說明這些嚴然的差異。為要確定認識之意義及倫理理想之無條件性，這些嚴然的差異在他看來是必要的。但是所謂從批評哲學之原則所得出之最後結論，自然應是依賴於這種思想：是否不應依賴於吾人之人類的了解之限制性，以及這些差異和對立性？這種思想曾係多少自覺的產生於他的智力之中這一事實，乃康德偉大批評的用心之燦爛的論證。當完成其思想工作以前，他已經感覺到要經受問題考究之需要，即沒有這種比較宗教的定理更加捷便的觀點，吾人是否可以越出此種偉大對立之圈套。當時他發現像適合於其特殊規律之存在那樣顯著的事實，與吾人之認識，甚至與吾人之道德的理想相溶會。有兩種事實存在：一個是美學的事實，另一個是生物學的事實（見判斷力之批評，"Kritik der Urteilskraft", 1790）。

在吾人名為美麗與高尚的現象中，存在，在吾人便發生廉潔的慰快。在美麗的現象中，那是它的基礎在喚起吾人直覺與理解能力之和諧的合作，因為美麗現象之細目容易而且自然的在聯合為總體。康德對於雅緻的，產生直接和本然感觸的現象，附加以極大意義，他即將此種美麗的現象名為「自由的」艷麗（譬如：花之艷麗，音樂的幻想等）。預測對象概念之「依屬的」艷麗，依據他的意見，並非特殊意義

上之詭麗。在高尙的直覺之下，吾人之了解能力在表現着無力，並且吾人之傲慢，因為處於其不變的空間和力量之前，亦在自行壓制，但是，正因為如此，在吾人便直然激發起處於吾人之中的，超出以切感覺限制的力量之意識：思索觀念及考究引導吾人越出一切經驗範圍的道德規律之能力。依據康德的見解，所謂特別高尙的，並非某種的容體，而是由其在吾人所喚起的感覺。

在美麗和高尙的現象中，存在影響到具有吾人精神能力之和諧，天才正好比自然現象，亦在非本意的發生着影響，然而，且在創造具有象徵價值的著作。天才即在那種自然之能力中，給與藝術一種規則，——模範的根本。

在有機的生活，有一種事實擺在吾人的面前，這一事實，是在同美麗，高尙和天才的解釋之比較的說明所能給與的。自然依據一種能力，影響到有機世界，吾人對於此種能力並沒有適當的概念。擺在吾人面前的，並非經過機械的聯合與部份之互動而發生的總體；但是，吾人亦同樣沒有科學權利，推定預先計劃之存在，因而根據這一計劃（如人之建造房屋一樣）部份聯合為總體。因此，有機體，既非機械學上所能解釋，復為神學上所能說明。但是，機械的和神學的自然觀之對立，可以說只是基礎在吾人認識的特性之上。吾人的理解是在作演說式的思索，亦即它從局部而達於總體，當它將局部進而視為確定的總體時，則它勢必要採用具有人類自覺目的的神人同性論的比擬。但存在之本身，即是真正的秩序，這種秩序構成事物之原因的聯繫是可能的，或者亦同樣有作出調諧的生活形式之發生的可能。在不顯著

的自然基礎上，或者吾人要符合機械論與神學之原則。

或者要同樣根據，確定自然規律之理論的理性與實現倫理理想之實際的理性間之對立，而構問題。

在這種場合，在自然規律中及在道德規律中，所表現的會是同一種原則。

康德在其哲家行爲之終結時，則回轉到他幼年時代所在往據有的思想（天體之世界自然史，唯一可能的論證），並且這種思想差不多他從來都未曾斷念。他指出一元論的學說之可能性，然而，根據他的信念，此一元論的學說，或者並不是科學的發展。

三 反對者與主要繼承者

如果康德本人已經感覺到，去發現因爲爲了他偉大的批評工作之許多必然的差異，而隱蔽了的基本統一之遠景的需要，則對於他的研究處於批評關係之獨立的思想家，便更應發生了此種需要。曾一度思索了其先師之學說的獨立的門徒們，亦同樣應已感覺到大的統一與和諧之需要。反對者與門徒們之間的差別係在於前者對於康德的學說純係挑戰的關係，同時後者則站在新的觀點上，依據批評哲學之助力，而企圖再起；前者係對於本然的生活之完滿性及哲學分析之信仰相對立，同時後者則希望經過未達終極的哲學分析，獲得新的統一。

A. 反對者——哈曼，霍得爾與亞考比

在反對者中間佔首要地位的是『北方聖人』，哈曼 (Hamann 1730-1788)。他會是康德的私交朋友。在熱烈的青年時代過後，他曾住在孔尼斯堡任管理商品權衡的職務。他生活的外部條件是很悲慘的，但是他內在的生活却非常之緊張。他曾是一切分析之仇敵，因為他曾經感覺到，完滿而不可割裂的精神的內容之強烈需要。在他看來，宗教之基礎係建築在所有吾人的本質與廣大範圍之中，吾人的認識即在此範圍中活動。只有一種思想生活是最抽象的存在形式。哈曼在指示康德『普魯士的休謨』所不會駁斥的休謨。生活即是在生活中永存的對立之聯合 (Coincidentia Oppositionum)，但在思惟中永遠是一再不調和的衝突的；分析之無力即建築在這種基礎上。在同康德之對立上，他在臨死的著作，純粹理性批評『修詞術之反批評』(Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft)中，認定理性並不能離開傳統而獨立的思索信仰與經驗。他特別提出反對康德對於物質與形式，直覺與思惟之劃分。自然界已經聯合的是不能劃分的。

霍得爾 (Herder 1744-1803) 亦同樣堅持理性之依賴性：理性是引伸的，而不是原始的現象。在與意識的和趨向的對立上，他指出民族的詩和民族的宗教，即是人類精神之直接產物。他曾經頌揚，精神能力還不會促進彼此分離的時代，頌揚詩，哲學及宗教還不會劃分的時代。他曾經希望恢復到，在精神創造範圍內還不會有勞動分工的時期。霍得爾於六十年代時曾是康德之最敬服的學生，但在其主要著作『論人類歷史哲學之思想』(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784-1791) 中最

先間接的提出了反對康德，在其最後來的不甚重要的著作（“Metakritik”，1799，及“Kalligone”，1800）中，更直接的提出了反對康德。他正與康德相同，並不希望承認個人與社會對立之存在。個人經過無數的非自覺的影響，同一切人類相聯繫，且在其最深奧的本質中，受歷史發展之步驟所約束。另一方面，歷史之目標，並不只是在於像總體一樣的類，而同樣是在於個人。並不期望作出個人與社會間，或自覺的與非自覺的間之嚴格的差異，他同樣很少希望將精神與自然，神與宇宙使其彼此分離。神並不能超宇宙而存在，同樣，宇宙亦不能超神而存在，正和他的朋友歌德（Goethe）一樣，他曾是斯賓諾薩之崇拜者和擁護者，勒諾在其同亞考比之著名的談話中曾指出這件事。精神的高貴並曾阻礙了他吐露出自由的和果敢的思想（見『神』，一七八七年出版）。在這一點上。他曾同他的朋友哈曼及亞考比相分歧，雖說他正與他們相同，曾注意到整個生活之偉大意義。

在這一聯合中的第二個，亞考比（Jakobi 1743-1819）曾是指責吾人已經敘述過的，在康德哲學中由關於『物自體』學說所携來的矛盾之第一人（休謨論信仰，或唯心論與實在論，“David Hume über den Glauben, oder Ydealismus und Realismus”，1787）。正與哈曼及霍得爾相同，他同樣在康德哲學，確切言之，在一切哲學中，感覺到完滿，全體性，不可割裂性之缺欠，這些只有在生活中及在直接信仰中始能發現；他認為，哲學如果希望是連續的，它便應消滅一切差異，將一切都歸結於一種原因與結果之唯一的連貫之中，而消滅這些的，不僅是活的和完滿的，並且是一般所有的偏狹性和單獨性。在其論斯

賓諾薩的信札（一七八五）中，他在同啓蒙哲學之爭論中即認定這點；在其休謨中，他對於康德亦作有同樣的駁難，而後來他更根據此種駁難，用以反對費希特（“Jakobian Fichte”，1799）和謝林（“Von den göttlichen Dingen”，論神物，一八一一年）。直接的感受已經是一種怪物，因為不能夠證明外部世界之真實的存在。吾人係在信仰中生長着。在道德範圍內，以及宗教範圍內，亞考比都是堅持人格之權利。表現同自己的感覺相適合的高尚的靈魂，縱使在它因為這樣而進於同抽象的道德規律相衝突之中的場合，亦有完全的權利。

B. 主要繼承者——萊因豪德，邁蒙，瑞洛爾

只是因為萊因豪德（Reinhold, 1758-1823）之論康德哲學之信札（“Briefe über die Kantische Philosophie”，1786），康德哲學在普遍的範圍纔成了盡人皆知的。萊因豪德曾於青年時出家作道士；但是，在當他合理論的哲學與加特力教間會成了極有力量的對立，而脫離了僧院，在衛瑪爾與康德哲學相結識，並因而不久即在耶那作了大學教授（後來又在基爾作教授）。當時耶那已成了繼承康德哲學的一切哲學傾向之主要中心。萊因豪德曾以哲學家的理想，從某一原則中取出一切理論之結論，而與康德之多數的派別和形式相對立（人類觀念能力新理論之經驗，“Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens”，1789）。這一原則，他是在每一觀念關係於主觀，同樣關係於客觀之立場中發現的。意識即是在此種參持中構成的。康德所稱的形式，即是經過它而與主觀相聯繫的觀念之因素；他

之所謂物質，即是經過它而與客觀相聯繫的觀念之因素。必然要肯定物自體之存在，因為客觀不能由主觀產生的。對物自體之了解，有些地方，完全與意識不同，萊因豪德曾陷於同他先師一樣的矛盾之中。在叔里茲的著作（“*Aenesidemus*”，1792）中明顯的指出這種矛盾。

而邁蒙（*Maimon*, 1754-1800）則更明顯的指出，將物自體指為積極概念之錯誤：依據他們的見解，物自體乃吾人認識之物質原因，但在吾人的意識中，吾人找不到絕對的，亦即非形式的物質，即吾人於任何時候都不能進而追問，關於物質之原因。純粹的物質（純粹的感覺）即是『觀念』，同樣，純粹的形式即是純粹的主觀。

萊因豪德曾脫離了加特力教的僧院。同樣，立陶宛的猶太人，邁蒙亦從他貧困而受限制的環境之鄉村中逃脫，而奔赴德國，以便在那裏滿足其知識的饑荒。康德曾經宣佈過，任何人都不像邁蒙對他了解那樣好；然而，舊的老師並不甚滿意他賢能的門生之批駁與修正的。

邁蒙會了解到，休謨的問題並非由對經驗條件之指示來解決，因為康德之所謂經驗，即是感受之堅固的和必然的聯繫，這恰是休謨所否認的。休謨在經驗之下所了解的只是感受（印象），範疇絲毫不能改變它；他們（印象——譯者）只是對於吾人考究之法規或觀念。因果概念即在將吾人引向，使吾人已經完成的吾人的印象之連續，更有可能是不間斷的。經驗，只是印象之不間斷的聯繫，而非必然的聯繫。

激發吾人越出經驗範圍的，並不是理性，而是想像力和向完成之趨向。因為這些動機便發生觀念

(在康德的意義上)，吾人即依據此觀念不期然而然的描述出客觀的實在性。在這種基礎上，吾人相信，超出一切的並不是對象，而是經常的向全體性之趨向，全體性即是此種信仰之根源(“Versuch einer Transzendentalphilosophie”，1790；“Philosophisches Wörterbuch”，1791；“Versuche einer neuen Logik”，1794)。

瑞洛爾 (Schiller, 1759-1805)，正與萊因豪德和邁蒙相同，曾是從艱難的和受壓迫的條件中(在市都特漢軍事學校中)逃脫出來的。當他十分熱烈的寫了他第一本著作之後，他曾埋頭研究了康德的著作。他曾以不屈不撓的精神，研究了康德，並以最高的理想接受了他的倫理學。但依據他的觀點，康德完全過於嚴格的提出了人類本質之對立性，並會將道德的本質置於離直接傾向和對其個性表現之趨向過於遙遠的途程之中了。康德之所謂教條，乃是一種暴力，此種暴力是在低級的人類本質之上，完成其最高級的本質。但瑞洛爾則認定，超出一切的和諧，不只是在藝術之中，並且是在生活之中。一切人類本質之因素，應參加到他的行為之中。道德的行為，其自身所携來的印像，不只是價值，並且有美。當道德係於對其自身之壓力中構成時，它便還帶有奴隸的性質(見：論美與價值，一七九三年)。在同盧騷所提出的文化問題(前面業經述及此問題對康德會有極大影響)之無疑義的聯繫上，瑞洛爾在論美術教育的信札(一七九五)中更進一步的發揮出這種思想。人之任務在於使自然生活之本然的完滿，同人類生活之獨立性與自由，向變化因子之傾向同個性之統一，對於形式之趨向同對於內容之趨向，都相連接的溶匯。

在技巧中根據此種藝術之原則與象徵，那種任務便被解決。只有在自由的技巧中，始如總體一樣的表演出人的力量。所以美術的狀態，即是最高文化之完成，它同時是發展之目的，亦是發展之手段，此種發展便將吾人從一切粗蠻，從一切不調和中解放出來。

第六章 浪漫哲學

哲學並不是在構成已經閉塞的宇宙，從文藝復興時期起，它的歷史已經指明了這點。而所謂新自然觀和自然科學之新方法，恰好決定了近世哲學之任務與性質幾個主要特點，並同樣連帶的影響了近世人本主義的運動。而後來影響康德哲學的，不僅是吳爾佛哲學與休謨哲學間之對立，並且還有牛頓的自然科學和盧騷的文化問題。在康德以後之最初十年中，哲學之發展在供給吾人以這些外部條件之新的例證。十九世紀的前夜，精神生活之浪漫主義的傾向，對於哲學曾表現了大的和一部分極不妥善的影響。在這裏哲學會受了其他的人類精神範圍之影響。不過，浪漫哲學並不會代替了批評哲學。

固然，康德曾經喚起了極大的歡呼，並且在生時已會遇到了許多的繼承者。但他大部份爲人所驚服者是他倫理學基本觀點之嚴肅與深奧。新的時代已經感覺到，其自身與十八世紀，與啓蒙時代間之決絕的對立，雖說在其深刻的了解上，康德完全屬於啓蒙時代。這時已感覺到直接的去深究自然和深究歷史之需要。此時代的代表們曾經希望將所有他們的統一和全體性，納入於其精神生活之中。科學，詩學與宗教已經更不應是有差別的，或者甚至是敵對的力量，而只應是統一生活之不同的形式。諾瓦里斯特別是這一好消息之預言者。這時已普遍的很急進的跳出了一切矛盾對立的圈套。而康德哲學會是完全的矛盾對立；思惟與存在間之偉大的對立，這時特別成了絆腳石。康德對於建基於一切對立之中的統一之指

示，這時已成了出發點。在康德看來，這種觀念即表明了認識之界限；這時已經希望從它開始，一切都從它引出。萊因豪德已經肯定了這種原則。他已經表露出浪漫主義的認識之理想。即便根據邏輯的觀點，任何人都不會下過考究的工夫，以完成類似的理想；依然是每一種推論，至少要有兩個前提！在他們的生機中，他們會認為自己有權利嘲笑前思的思惟和科學之方法。曾不滿意所有其先前知識的歌德的浮士德（當浮士德發表時，浪漫派會首先表示了歡迎），在對於由其完成認識「將宇宙結合在他的胸懷中」那種途徑之期望上，而醉心於魔術之研究，同樣，浪漫主義的哲學家亦同樣認為，他們可以發明走向絕對真理之新途徑。他們會醉心於智力的魔術，並企圖割裂白儒諾及笛卡爾時代所建立的哲學與自然科學之聯繫。浪漫主義的哲學傾向，雖具有偉大的生機，高尚的旨趣和深奧的觀念，然它完全是尋找哲學的拌脚石之徒勞無益的企圖。過去老的煉金術士，不僅是有力量的工作者，並會將其採掘金子的趨向，用之於重要的觀念和經驗的結果，同樣，關於德國唯心論之意義，必須不只是根據其大膽的哲學推論之進步來下判斷。那偉大觀念所建立的，以及並不隨着他們所企圖給與的奠基而同時破壞的正確者，是永遠的在保存着。雖說外殼在脫落，而核心是可以保存的。在思想之主宰中，同樣在力之主宰中，價值之保存並非同其某種特殊形式之保存相適應。

一 論斷的體系

A. 費希特 (Fichte, 1762-1814)

費希特係一個薩克遜農民的兒子，當其往學校時，曾具有生命興趣的作了擁護勤祕之精神的鬥爭，後來，在其學年終結之後，曾被迫於同極端的貧困相鬥爭，他在康德著作的影響之下，而呈獻出自己的哲學。他曾在耶那大學教書，並曾獲得極大的成功，其原因不只是因為其思想之銳進及其漂亮的辭令，並且同樣是因為他道德的威力所引起的感化。他曾因為自己宗教觀點之轉變而移住柏林，後來在柏林會取得大學教授的職位。在耶那騷亂後所出現的艱難時期中，費希特曾站在指揮擁護民族感覺和民族期望之前列。在一八〇八年當法人還佔領着國家的時候，他所演講的告德意志國民 (*Reden an die deutsche Nation*)，特別助成了這種工作。

1. 費希特的哲學，曾是亞考比，叔爾茲和邁蒙對於康德的『物自體』概念已經給與的批評所引起的。然而在費希特看來，橫陳在基礎之上的並非純粹理論的旨趣。依據其本身的原則，行動會是其最深刻的需要，並且他的思惟，亦同樣即是他的行動。所以他能以在一篇其學說之最明顯的闡釋 (科學學說中之第一篇緒論，*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797) 中指出，人所保持着的哲學，依附於他的特性。根據費希特的見解，在哲學中存在着兩種主要的傾向：一是從主觀，從『我』出發的唯心論；一是從客觀，從『非我』出發的獨斷論。因為經驗之說明乃哲學之任務，而經驗亦即是客觀之認識。所以只有兩種可能性存在：或者能以從認識 (從『我』) 得出客觀 (事物)，或者能以從客觀 (事物) 得出

認識（『我』）。積極的和獨立的天性係遵循第一條途徑進行，而消極的和從屬的天性係遵循第二條途徑進行。然而，唯心論已經在純粹理論上，發現比較獨斷論更有益的立場（獨斷論或可表現為唯物論，或可表現為唯神論，或可表現為斯賓諾薩主義，在所有這三種情形之下，即是關於本體或物體之學說）。因為從純粹的事物（將它想像為物質的，精神的或中立的事物，全是一樣的）並不能得出認識，思想，『我』。但唯心論則從認識，從思想，從『我』自身出發，並同時指出，經驗，亦即認識之確定的類是在發展。在『我』（認識或想像）絲毫不肯肯定『我』自身之活動。

在其主要著作，一切科學學說之原理（„Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“，1794）中，費希特正是從『我』之活動出發的。『非我』對於吾人之存在，只是因『我』之活動；『我』亦同樣在推定『我』之自身。此種前提包含在每一種觀念之特有的和特殊的形式之中。但吾人只是用抽象反應的方法將它揭露出來，因為吾人在直接認識中所發現的只是它的產物。吾人任何時候都非直接的覺察吾人的欲求與吾人的活動。吾人所要考察的吾人的界限，並不限制吾人。主觀與客觀間之對立，對於吾人只有經過最高直覺的類，經過智力的直覺，始能領受之自由的，沒有限制的積極性，並沒有意義。此種積極性在衝破一切概念之界限，因為每一種概念即在預測對立。

但是從此種自由的積極性，從純粹的『我』，除了『我』從推定自身的關於自動性之前提外，並不能得出確定的特殊的客觀；吾人還應提出第二種前提，即『我』在推定『非我』。兩種立場，適同其對立性相反

背，而應是聯合的。因此，吾人經過命題和反命題而達於綜合，吾人之第三種立場應用下列形式說明：『我』在同有限制的『非我』之對立中推定有限制的『我』，這時吾人已經接近經驗的觀點了。有限制的『我』即是經驗的『我』，此經驗的『我』永遠存在於對客觀的對立之中，並永遠應重新去克服由其所劃定的界限。

因此，我希特竭力的要從這些基本立場中取出普遍的經驗形式（康德的直覺和範疇之形式）。譬如，時間乃是對於『我』之不同的行動，在一定的秩序中彼此依屬之必然形式，而因果之範疇則包含在第三個基本立場（關於『我』與『非我』之相互限制，因而，關於『我』與『非我』之互動）之中。一切類似的形式，實質上即是純粹沒有限制的『我』之活動的形式，此沒有限制的『我』係處於表現在『我』與『非我』間之對立的經驗中的基礎之中，但其本身並不能出現於經驗中。

但如何能從純粹的『我』得出經驗的『我』與『非我』間那種對立？對抗如何能割裂沒有限制的積極性？根據我希特的意見，對於這些問題並不能給以理論的回答。對抗，衝突，係從何處發生的，概為吾人所不曉，但是它對於實際的（經驗的）意識之發生是必要的。實質上說來，限制對於吾人，如同對於理論家一樣，並不存在的，而僅只對吾人之實際的理性是存在的：『只有處於對『我』之實際能力的關係之中的那樣多，它具有獨立的實在性』。『非我』世界之存在不能用以下的形式去了解：吾人應該行動，而行動和工作即在預定對象（對抗）和界限之存在。經過界限之繼續不斷的克服，吾人之自由與獨立性之

發展乃吾人之任務。但是那種純粹的積極性永遠是界限繼續不斷的克服之前提，此種積極性在吾人則表現為行動而行動之趨向。康德在無上命令中所提出的無條件的要求，僅是因為這種前提是不可能的。

用理論對於實際這些從屬，來掘發宿命論之最深處的根基。因為吾人的觀念之一切體系，對於吾人的欲求所存在之依賴性，比吾人的活動對於吾人的觀念之依賴性還要深刻。

2. 經驗的『我』，如同有限制的本質，亦同樣是依屬的。從中產生克服對象之傾向，而用其所喜歡的手段以製作它們。積極性如同天然的傾向一樣，是首先產生的。但是任何有限對象均不能滿意為行為而行為之傾向，所以意識將永遠竭力超出只是現存之界限。人經常的在將對象僅只視為對其獨立發展之工具而研究。那時立場便作出最高倫理的戒條：純粹的『我』應是實在化的。此種實在化要達到每一個別的行爲都存在於連續之中，這種連續即在引向完滿的精神的自由（論道德學說——“Sittenehre”，1798）很頑強的停留在其目前的状态，而並不希望按着發展之途徑繼續前進的遲緩性，即是根本的惡。此種惡之本身在走向怯懦與虛偽。對於自由的發展之第一種鼓勵，係由這些人所給與的，在這些人中，自然的傾向與自由在很和諧的相併進行着，所以這種人即是一種模範。吾人在對於此種模範的關係上所感覺之自然的尊崇與讚揚，即是道德感覺之第一種形式；人在還未能尊重自身之前，或許完全可以尊重超出他而存在的天性。在著名的告德意志國民中，費希特曾詳細的發揮出這種思想，並曾建立了他關於民族教育學說之基礎。自由選舉，或模範之自由的創造，即是介乎消極的讚仰與完全的獨立性之間的環

扣。

依據費希特的見解，宗教的意識，嚴格講來，係包含在道的德意識之中。因為，我在奔向自己最高的目的，同時我還認定，經過我的活動有可能達到此種目的。所以我應預想到宇宙秩序之存在，在此宇宙秩序中依據道德旨趣之活動是可以實現的。此種宇宙秩序存在之信仰，即直接表現在宗教之中。爲使我密切的聯合我會從中探討過我對於此宇宙秩序的關係之一切事件，並不會需要形成我會稱爲神的那種特殊本質之概念。如果此種本質由感覺的屬性來分裂，爲奴隸的和利己主義的儀式之對象來製成，便只能有害無益。這恰是實際的，真正的無神論。我之將神想像爲特殊的本質，即是我的有限性之結果。了解即在指明限制，一切想像的神之概念即是偶像概念（論在神的宇宙支配上吾人信仰之基礎——“Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung”, 1798 ••• 對世間反對歸罪無神論適用之名釋 “Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus”, 1799）。

3. 費希特對於由他對其學說所給與之闡釋，任何時候都不是滿意的。他曾繼續不斷的努力，以求達到對於自己以及對於讀者之最大的明顯性。因爲這些返復的訂正，在他自己看來，學說即於無形中變形了。從他在其科學學說之第一次的闡釋中所採用的經院學派的證明方法，他後來會以直接狀態和意識之事實否認了，並會增加了極大意義。但同時他的學說却取得更加神秘的性質；他曾非語言所能形容的深思了關於絕對實在性之思想，並會將此種實在性，已非想像爲活動的和不完全的，而是想像爲超出一切

趨向和一切活動之靜止的東西了。他的宗教，這時乃是恭順，絕對的自暴自棄，而不只是一種實際的信仰。在對於榮幸生活之訓戒 (*Arweisung Zum seligen Leben*, 1806)中，這點表現得特別明顯。近代之基本特點 (*Grundzüge gegenwärtigen Zeitalters*, 1806) 在其反對十八世紀之激烈的論戰上，正如啓蒙時代與肅清時代一樣，同樣是極有趣味的。這裏很明顯的曝露出來的對立，後來在聖西門派中曾名之為有限制的和批評的時代間之對立。

B. 謝林 (Schelling, 1775-1854)

謝林乃真正浪漫主義的哲學家。在其特別奠定其哲學意義的青年時代的著作中，他除掉一切批評的疑難，而通報了新科學之出現，此新的科學則將他引出前後的科學曾留滯於其面前的一切對立之界限。他最初曾教書於耶那，後來更曾教書於標茲堡，明漢及愛爾蘭亨。在他極多生產的青年時代過後，在他的創造中曾有一種奇異的障礙出現。在黑格爾死後，他這位已滿七十歲的老者，曾被富里特利·維爾海姆四世之召而赴柏林，以便同從黑格爾哲學所發展的激進傾向作鬥爭。他最初在柏林激動起極大期望的講演，很快的即完全解迷了。

1. 謝林在費希特之合作者的性質之下，而開始了自己哲學的猛進。他的第一篇論文即在給費希特的科學學說之更進一步的發展。但他並不能同意在費希特哲學中，自然所處的那種從屬的立場的（自然只是一種界限和工具）。在哲學和自然範圍中之觀念 (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797) 及

許多其他自然哲學的著作中，他極力的證明，自然不能存在於對精神生活那種外部關係之中。他很明顯的置定自己的問題；反之，這些問題之考察與解決則是浪漫的。當時正如博物學家係生在自然界，亦即直接的實在性之中一樣，自然哲學家恰好給以這樣的問題，吾人如何能以顯示自然。『自然如何能夠存在，而根據它的經驗，——根據這些問題會發生了哲學』。或者正如他在其他地方對於此種思想的說明：『感覺性，正如現象一樣，係處於一切經驗現象的界限以外』（自然哲學體系之初次略說——*Physischer Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*，1799）。此種設題方式，便回想到霍布士的解釋，那普通所是的一些，即是一切現象中之最顯著者。實在論者與浪漫主義者即在設題方式中相會面，雖說在他們的解決上彼此分離得很遠。謝林希望經過精神來說明自然界，並即此來建立新的科學，以代替蓋律雷和牛頓之自然科學。博物學家並不能說明，自然界如何能以認識。自然哲學家對此之說明是，要將自然界了解為非自覺的精神。費希特區別意識中之兩種的傾向：無限的，沒有限制的活動（純粹的『我』）與限制（經過『非我』）。為要使了解精神從自然界之發生是可能的，必須承認，此兩種傾向，只是在低級階段或如謝林所說在支柱中，已經在表現於自然界。自然界與精神僅只是階段之不同，在此階段中即表現出這些傾向之伸張，正如謝林所謂對立之兩極性，同樣，各種不同的自然現象，其彼此間只是數量的不同。擴張性，光，有機體，實質上即是不同的階段，自然界即遵循此種階段，而上達於精神。緊縮力與擴張力之關係，在不同的階段上是不同的；在有機體中它們係由內在的統一而聯繫的，所以在

裏吾人差不多是站在意識之門戶上。同時，機械的自然科學，根據它的原子與運動規律，只是從外部，如同死的機械一樣的來指示出自然界，『自然哲學』則指示吾人以自然之確實的，內在的本質，因而，自然同時即是吾人，亦即精神之先前的階段。客觀的因素在支配低級的階段，主觀的因素則在支配高級的階段。在精神範圍內，認識，活動，藝術正適合於自然界那三種的階段（超等的唯心論之體系——“System des transzendentalen Idealismus”，1800）。在藝術中是直接而顯然的描寫出那哲學只能抽象的指示的，並且存在之兩種傾向，在它則表現為完滿的統一。在謝林看來，純粹的『我』已經不能是絕對的，因為前者僅是根據『非我』而出現於完全外部的關係之中。在絕對的中完全消滅主觀與客觀間之差異。它即是純粹的同一。對立只對有於有限的本質是存在的。

質言之，謝林之『自然哲學』乃是自然之象徵的解釋，而並非對於自然之說明。他所曉得的即是如此。他在一本最好的著作（“Methode des akademischen Studiums”，1803）中說：『經驗論提出，存在完全是離開它的意義而獨立的，因為象徵，依據其本質，其本身具有其特殊的生活。在此種隔離性中，它（象徵——譯者）只能表現為具有無限之完全否定的有限的』。因而，博物學家並不曉得，自然即是象徵，以及將它當作物自體來觀察。只有哲學家看到（因為他係從內部或上部出發的）它象徵的意義。但實際上講來，當時謝林之自然哲學是在轉變為極隨便的應用比擬或寓言的體系。『自然哲學』這一非不公正的字眼，在受過科學教育的人們的眼中，已着上醜惡的色彩。

雖說謝林在談階段和過渡，但他並非含有近代意義的進化論者。他並不將在實的發展運用在時間上去；自然即是偉大的體系，此種體系促然的表现出在極不相同的陰影與階段中主觀的與客觀的中間之偉大的對立，同時，這些差異，對於此種體系之絕對基礎的礎，是完全不存在的。時間只是有限的形式。然而，謝林的觀念，許多曾促成了對自然界之方與形式間內在聯繫之存在的信念之發展。

2. 謝林之哲學，在其第一個時期（一八〇三年前），曾帶有『自然哲學』之性質，雖曾經受過各種不同的變形（吾人在這裏並不能來研究這些變形）。但這時新的問題已經出現，此新的問題終歸是應該提出於一切論斷哲學的面前的：如果絕對的即是絕對的統一，或無差別，則如何能以說明差異，階段，或如謝林所說的支柱之發生？絕對的統一又如何能以成爲它們的基礎？在形成從他自然哲學時期到他宗教哲學時期之過渡的著作，*哲學與宗教*（"Philosophie und Religion", 1804）中，他即在考察這一問題。如果在經驗中所表現出來的，不只是發展，並且還有反和諧的對立，那便是從永久和諧中所發生的破滅之象徵。歷史進化之意義即在於反和諧之征照，即在於新的和諧的統一之實在化。在自然哲學中，自然乃精神之先前的階段，而歷史則了解爲階段之連續；不僅前者是，並且後者亦同樣是精神之『奧吉謝』。謝林在關於人類的自由及與這些問題相聯繫的對象之實質之哲學的考究（一八〇九）一文中，會更進一步的發展了這種思想。雅考夫·伯姆的著作，正如此論文中所示，對於謝林之宗教哲學會顯示了很大的影響。謝林希望證明，吾人之能以在中窺察個人的本質，只有在這種情形下，即擊破其中所存在的

於神的生活發展過程中，在光澤化與和諧化的曖昧的，自然的基礎。無限的人格其本身應包含着對立，而有限的人格則在其自身以外具有其對立。除掉對立與對抗，便沒有生命與人格。所以，在神中不會含有那還不是神的東西，神便不能稱其為神。謝林在其自然哲學中會將精神歸之於自然，而在其宗教哲學中，他則將自然歸之於絕對精神。謝林的見解，正與伯姆的見解相同，在神之曖昧的基礎中，包含着罪惡之可能。那只是基礎和物質的東西，可以解脫，脫離，並且這對於吾人便很明顯的要作出利己主義，在自然界的罪與惡，以及一般不能完全溶化於觀念之中的那無盡數的東西。謝林即如此的過渡到荒謬無稽的神秘主義。在只是當他死後纔發表和構成他柏林的講演之內容的著作中，在 *Philosophie der Mythologie* (神話哲學) 及 *Philosophie der Offenbarung* (啓示哲學) 中，他更詳細的發展了他的宗教哲學。他將宗教的歷史，視為同因破滅而解放出來的巨大力量之偉大的鬥爭。此種鬥爭係發生於人類之宗教的意識之中，人類經過神話學之連續而達於基督教，而更經過基督教之發展而達於純粹精神之宗教。在這裏，正如在自然哲學中一樣，伴着天才的觀念，併行的表現出許多幻想和為所欲為。

C. 黑格爾 (Hegel, 1770-1831)

黑格爾會是浪漫主義之體系論者，正如費希特會是浪漫主義之倫理學家，而謝林會是浪漫主義之神秘主義者一樣。他同樣會於青年時代執教於耶那大學。後來他曾移住保加利亞，在那裏開始是作編輯，過後即作中學校長。此後他更在海特白大學作教授，但很快即接受了柏林大學的聘書，在柏林大學形成

了許多數量而很有威力的學派。

1. 黑格爾置定了自己的任務，在根據邏輯的必然性之發展的連續中，去揭發他所了解的說明存在之不同範圍的觀念。他所謂那種辯證的方法，即是此種內在的必然性之曝露，根據此內在的必然性，某一概念在奔向其他概念，總之，直至一切概念並非在構成某一偉大的體系。然而此種純粹邏輯的特性，因為黑格爾著作之嚴整的體系形式，差不多舉目瞭然，並非黑格爾的思想之最深奧的特點。黑格爾會是實在論的本性。他曾醉心於存在之實在的力量之中，絕對的思想應只是授與該種內容以形式。他曾堅信，所有真實存在範圍之諸因素，其彼此間，正如思想之於精神中，是緊相聯繫的。因此，便構成他的哲學之顯然的兩重性：是實在論的深髓，同時亦是邏輯的體系。在理論的認識上可用下列形式來說明：黑格爾又重新拋棄，休謨與康德所曾堅持的基礎與原因 (ratio 與 causa) 間之差異，而恰又返轉到超批評的獨斷論。

實在論的特性還支配着黑格爾青年時代的著作，吾人從這些著作中曾結識了一些他用手稿所推崇的研究家。在青年時代，他特別歸降了歷史的，特別是宗教歷史的研究與沈思。他所讚揚的時代，是當時人們會係生存在密切而誠懇的交際中，當時個人會係實際的總體之一部份，而還不會如近代一樣，係根據主觀的反應與批評而出現。基督教，在他的眼中，已經表露出破滅的現象，因為它曾是個人的事，反之，典型的古代則是幸禱的時代，因為個人之生活與活動，會是同全體的生活完全而密切的相結合的。

正與費希特相同（在近代之基本特點中）黑格爾曾經感覺到其自身與啓蒙時代間之有力的對立，雖說他本人即屬於這一時代。但是關於理想之幻想，在黑格爾之氣質中是不曾有過的。理想與實在，理性與實際，在他看來，並非真實的對立。

有一個時期他曾同謝林相接近，他們並曾共同出版一種雜誌。但是他們彼此間會逐漸的曝露出極重要的不同見解，並在其第一本主要著作，精神現象學（“*Phänomenologie des Geistes*”，1807）的序言中，黑格爾提出論戰以反對先前的同志。依據他的意見，謝林固然已經看到，任務係在於去發現對立之和諧，但爲要代替這種見解，便要指出，某一對立之組員，要根據內在的必然性而過渡到另外的，同樣此後更從它們兩者而構成較高的統一，他在實行一種他到處都在機械運用的策劃（主客觀）。絕對的並不能是靜止的無差別，它即是過程，生命，精神。在同一本書中他指出，普通實際的意識在論斷的意識中發展着，要經過許多的階段，每一階段都要過渡到矛盾的力量之中，階段即是根據此種矛盾的力量而引向後來的一種聯繫。因此，讀者要進而站在能以據以了解純粹思想體系的觀點之上。此種發展係在個人中完成，亦同樣在一切人類中完成；『現象學』即是心理學，同時亦是文化史。在這兩個範圍中，進行着同一種規律，同一種動的辯證法。

2. 依據黑格爾的見解，辯證法不僅是思惟之特性，並且是存在之基本規律；每一種現存之形式，總要顯示爲另外的，某一事物即是偉大總體中之一員。

任何一種個別的思想，均不能表現出存在之全體性。每一種思想都要走入其特有的否定，因為它暴露出是有限制的，亦恰是非真實的。新的概念即伴着否定而有力的表現出來。但是因為此種概念係由後者（否定）來決定，則完成較高的統一是必然，在此較高的統一中，兩種概念便『消滅』在這個字的兩重意義之中，亦即一方而否定其自身之孤離性，而同時在實質上肯定高度統一之關節。此種思想係經過三論式來進行，而與辯證的方法相適合，所有這些三論式之體系即構成真理。真理任何時候都不能是個別的，局部的，而永遠只是總體。

在存在過程之質量上，辯證法係表現於，自然界和歷史上之每一現象，均在超出其特殊的範圍，而只是存在於總體之因素的質量之中。很顯然的，黑格爾在這裏是根據同意識之類比而顯示一切存在；在吾人中之思想，以及宇宙之事物，均係存在於彼此密切的關係之中。但他還利用有其他的類比。對抗之行爲如同對立一樣，同時在指明，可以彼此過渡的。有機的發長亦在指明，先前的奠基可以決定後來的奠基，且同時即保存於其中。本身不並顯然的覺察到這點，黑格爾在同樣的類比上來建立其宇宙辯證法之理論。絲毫並不損失，然而，一切都要消滅。宇宙精神之記憶在完全保存着。因為其內在的具有宇宙精神之統一，人類的思想在適當的發展着宇宙的辯證法之純粹形式。康德關於範疇之學說在轉變爲宇宙的體系論（"Wissenschaft der Logik", 1812-1816）。

純粹的邏輯僅只是全體系之第一個部份。因為這些純粹的形式是在對於實在的自然之對立中發現的

。辯證的必然性（此係在黑格爾體系中之最難的一點），在從邏輯而引向自然哲學，亦即引向關於在空間和時間中現象之學說。實質上，這裏擺在吾人面前的即是謝林之『破滅』。黑格爾的自然哲學在其細目中亦同樣是任意的和幻想的，與謝林之自然哲學本無二致。他同樣將自然視為階段之連續：吾人經過機械學而進於物理學，而更從後者而進於有機結構學，且一切都是根據『內在的必然性』。黑格爾，正與謝林相同，亦同樣很少承認在時間上實在的發展。絕對的思想會係在同空間與時間中之分解的鬥爭中開展的，這時它即在返於自身。辯證法，在這裏亦是經過階段之連續而進行的。主觀的精神（在靈魂，意識和理性之階段的連續上）要進於在三論式中表現法律，道德（良心）及道義（社會的和國家的生活）的客觀的精神。絕對的精神，從中消滅主觀與客觀間之對立的精神生活之全體性，即是主觀精神與客觀精神之最高的統一。絕對的精神在藝術，宗教及哲學中表露出來。（見哲學的科學百科全書——（*Enzyklopädie der Philosoph. Wissenschaften*, 1817）。

3. 較詳細的說來，吾人可將精神哲學分作兩個部份：一是黑格爾在法律哲學（*Philosophie des Rechts*；1821）中所給的關於客觀精神之學說，一是在其死後纔出版了宗教哲學講義（*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*）所呈獻的宗教哲學。

雖說黑格爾並不會永遠像在其青年時代，根據浪漫的苦悶，將其視線完全注意到古代的國家，然而他的國家觀却保存着古代的性質。真正的道義係出現在家庭，公民社會和國家之生活中，且不僅要形成

對抽象的和外部的法律之對立，並且同樣要形成對於『道德』，對於在其與社會性的歷史形式之孤離性中之主觀的良心。善係留滯在道義而有組織的社會中，而並不依賴於個人的自由意志和偶然的社會意識。在道義的世界中，要產生出超出個人界限很遠的一些東西。其發展之最高形式，個人只是在達到在社會中生存和為社會而生存。在家庭中，在公民社會中，主要的是在國家中支配着的精神，即是『道義之本質』。國家即是道義觀念之完滿的實現。即是神在地球上之進程。國家之結構即是其本質之必然結果，個人的建設，在這裏亦正如個人的批評，同樣是極少合乎時節的。近代的國家，固然是自由的組織，但這並不是說，每一個別的個人受其個人感覺所指揮，便可干涉國家的事務。統治應該是智者。國家的政權應屬於啓蒙的，科學教育的機關。如果黑格爾法律哲學之體系的發展，是同普魯士當時的國家結構（像普魯士這樣的普通可以名為國家結構）併行的相應應，則這種說明便不簡單是用願望來調劑，那是從黑格爾的實在論得來的：他認為神的觀念並非如此無力，而不能洞察自然之實際，以及哲學的任務，並不在描述新的理想，而在揭發已經實在化的生活形式之理想力。

在宗教的範圍內，或者要更銳利的曝露出黑格爾哲學中形式主義與實在論間之對立。這裏黑格爾在希望深進於對象之真實的本質之中；哲學在這裏應只是了解實際的材料。他曾經相信，哲學發展到完全的明顯性，便具有宗教那樣的內容。然哲學是在一切對立中及一切階段上，追求存在之統一，而宗教是在指示，一切在唯一的神中都有其基礎。差別只在於：哲學在概念形式中所表現的，宗教則將其表現在

觀念，形態和幻想之形式中。宗教在偉大的形態中具體而有力的顯示出來的，哲學則將其用抽象的，超時間的概念之語言敘述出來。黑格爾借用哈曼的比較說，它們彼此間之關係，就像暴拳與空手。譬如在宗教中將關於宇宙創造，即說明為在時間中之一次的行動，而同時哲學則將神與宇宙之間的關係，了解為永久的超時間的（邏輯的基礎與結果間之關係亦同）。在關於責罰之宗教的學說中，神在留滯筏渡，如同人一樣的在生存，苦惱並死亡於十字架上，在哲學中這也同樣是永久的關係；無限的與有限的中間之不可測量之結果，有限的形式為要成為無限的之反映，永遠應遭受毀滅。在其熱情中黑格爾却忘記了此種形式之差異，可以具有決絕的意義。此即一元論或內在的和二元論的或超特的兩種宇宙觀之差異。沒有一種不滅的價值，因為是在過渡於新的形式，黑格爾在這種信念中表露出他是浪漫主義者。這裏他所忘却的問題，即是在他的學派中極嚴格確定的問題，以下將述及此點。

二 批評的浪漫主義者

批評哲學在浪漫主義時期並不會完全被驅逐出去。過去的思想家，曾很有力的被浪漫主義的傾向所滲透，然而並不會拒絕批評哲學之結果。他們在認識論上曾是批評的，但是却用不同的方法討究了宇宙觀和生命觀，此種生命觀能以使他們跳出科學之狹隘的範圍。詩萊伊爾馬赫，叔本華和塞爾克哥德即是這種的思想家。

A. 詩萊伊爾馬赫 (Schleiermacher, 1768-1834)

詩萊伊爾馬赫曾於海林堡模範學校受得其最初的教育，並在這裏已經就樹立下他特殊的宇宙觀之基礎。對於更普遍的和批評的教育之熱望，引誘他入了哥里大學，後來在其許多年宣教士的活動之後，即在該大學作了神學教授。在耶那騷亂之後，他即移居柏林，作宣教士和教授，他的行動，不只是站在科學與教會的利益上，並且是站在民族復興和社會自由的利益上。

在其信念中最早發展的是，人類之最親密的和最剛毅的生活，係包含在感覺之中，以及只有在後者中他能在所有他的全體性中去探索生活。經過獨立的思惟，以及經過康德著作之研究，所獲得的人類認識之限制性的明確了解，更補充了這種觀點。只是到後來，他纔加入浪漫主義者之集團。基爾德在其詩萊伊爾馬赫之生平中，更描寫出批評的浪漫主義者此種發展步驟。對詩萊伊爾馬赫在哲學史上所處地位之評述是，他在浪漫主義範圍內，保存了批評哲學之活的精神。他簡略的個性，——至少在此個性中會根據明晰的判斷力，聯合了考究完滿的和深刻的傾向之能力，完成了浪漫主義與批評主義聯合之可能。依據他的見解，那破壞批評，以及不承認其為客觀真理的，如果它只能像個人的情緒經驗之象徵的表現現在保存着，仍不必然喪失宗教的價值。詩萊伊爾馬赫特別在他不去製作教條與象徵間之差異上，表現出一個浪漫主義者。他並不會看到，事實上在精神生活中所有其他的地方，他已經離開了宗教，為什麼在精神生活上還能以同意於教會。在其論注意受過教育而藐視宗教的人們之宗教 („Reifen über die

Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern". 1799) 一文中，他決定，由人在無限和永久中生存之可能性所給與的，直接直覺和直接感覺，即是宗教之心理學的地方表現。一切的對立均消滅於其中，同時認識應從思想過渡到思想，而意志則是從任務過渡到任務。智力的，美術的和道德的教育，只有當它係建築在只有感覺所能給與的靈魂力量之集中上時，始達到完滿。是的，詩萊伊爾馬赫是在根據人類生活的觀點，以判斷宗教，而並非根據宗教的觀點，以判斷人類生活。他希望揭發出宗教之生活的價值。

哲學家，詩萊伊爾馬赫在認識論，倫理學及宗教哲學之範圍中，都曾做了工夫。

1. 在其只是於死後纔出世的辯證法中，他考究了認識之條件。只有當每一種思想不僅存在於同其他思想之必然聯繫中，並且還同樣適合於實際的存在時，認識始有存在。思想間之關係與事物間之關係，應是彼此相適合的。是的，特別是存在的事物間之因果關係，要適合於表現在判斷中的概念之聯繫。在這裏吾人從詩萊伊爾馬赫發現出批評論與獨斷論之混合物；他忘記，吾人只是經過吾人的思想來認識存在，以及所以吾人任何時候都非固定的從其本身間去比較存在與思惟。然而他却同意，思惟與存在之同一固然是吾人認識之前提，但其本身並非認識之對象。此即構成其反對謝林學說之答辯，在謝林的學說看來，此種同一即是最高知識之對象。詩萊伊爾馬赫說，但在實際上，謝林僅只給與一種抽象的策劃。從此種構成認識出發點的前提，到一切存在的全體性之觀念，此種觀念即是一切知識之完成，或者換一

種說法，從神之觀念到宇宙之觀念，要通過很長的途徑，這一途徑係人類的認識任何時候都不能抵於終極的。一切認識只帶有暫時的性質。吾人任何時候均係處於始點與終點之間，無論是始點，無論是終點，均不能作為實際知識之對象。但是，在知識中止的處所，那裏存在之統一便可存留在感覺之中，而發現其形態中之反映。辯證法在這裏即在是認一切形態，這些形態在反映着始點與終點（神與宇宙）之不可割裂的聯繫。這些點中之某一點，從另一點中取出是不可能的。辯證法在同宗教觀念之對立上，認爲用以指示神，宇宙及其彼此間之關係的一切表現，都是形式的。譬如，「人格」之表現，如果這種表現，在連帶的利用神，便只是一種外形。

2. 思惟與存在之統一，乃一切知識之前提，同樣，意志與存在之統一，乃一切活動之前提。如果在宇宙間活動是絕對隔離的和孤立的，活動便無可能。此種前提，亦正如第一種然，同樣難於作爲知識之對象。此種前提是在將吾人從辯證法引向倫理學（見全集第三卷中之散文及一八三五年瑞典索爾發行的哲學的道德學說——（*Philosophische Sittenlehre*））。根據詩萊伊爾馬赫的學說，倫理學乃關於發展之學說，在發展中理性與意志逐漸的形成它並佔有自然。如果在自然界先已沒有了理性與意志，這種發展便是不可能的。自然即是低級階段上之道德，縮小的道德。意志係表露於階段連續之中，表露於無限制的形式之中，表露於動植物的生活之中，最後表露於人類的的生活之中。並無所謂倫理學發展過程之絕對原則。這裏詩萊伊爾馬赫很顯然的同康德和費希特相分歧，而將倫理學導於同自然和歷史的聯繫之中。然

而只是在人類的世界中，他却承認實際的，實在的發展過程之存在。

倫理的能力乃有組織的，亦即構成的和形成的行爲之一部份，象徵的，亦即反映的和表明的行爲之一部份。有組織的行爲，係於物質的文化中，業務的交際中，以及法律中表現出來。人在象徵的行爲上，給與其內在的生活以藝術，科學與宗教之外部的形式。同時正如在青年時代一樣（自述“*Monologe*” 1800），詩萊伊爾馬赫曾不滿於物質文明之統治，而同意承認倫理的性質，只是在爲象徵的行爲，他後來極力從中了解此兩種行爲之特性。

其與康德和費希特所不同的，不僅是他對於自然確定的道德關係存在之是認，並且同樣是他單獨性意義之有力的提出。個別的個人之本質，並未包盡普遍的，一般的本質。人只是當他完全特殊的反映出一般人類的實質時，始取得道德的價值。所以，在他的行爲中，將是些對於其他個人不能具有意義的東西。如果個人的行爲不憶想到他特殊的單獨性，則他在其品行中便不能是完全積極的。

3. 在其宗教觀中，詩萊伊爾馬赫則傾向反對智力主義，同樣反對道德主義。他從那還不會發生精神能力的之分解的處所，從那個別的只是表明與普遍的不同，以及主觀與客觀還不會彼此對立的處所，發現宗教的立場。這一點是在直接的感覺中所授與的，直接的感覺最初（在談宗教中）多半是描寫爲統一之感覺，而後來（在論基督教的派別——“*Der christliche Glaube*”，1821）則多半是描寫爲依賴性之感。此即產生人格之點。在此感覺中，吾人同時即感覺到吾人的人格及吾人的依賴性：吾人即於此種感覺

中取得吾人人格之基礎。依賴性之感覺，當激發反應之時，便過渡到神之意義；神之一字即是在表示，所謂『吾人所感受的和獨立的存在從何而來』？

一切宗教的觀念和概念是製成的；它們係經過在直接的感覺狀態上之反射的方法而取得，在此直接的感覺狀態中構成宗教之本質。在其感覺之反映與通報中之需要，即在趨於使表現其內在的生命於形態這個字中。形態這個字，實質上即是一種教條，亦即宗教的靈魂狀態之象徵的表現。每一種個別的教條，都應導於同固定的感覺相直接的聯繫之中，在獨斷論中不應在純粹邏輯上，去從某一教條得出另一教條。如果將獨斷論的表現直然的去了解，則獨斷論會要轉變為神話學。譬如，此即關係到關於神，亦即關於人格之觀念，關係到關於個人不死，關於宇宙創造，關於原人等之觀念。並同樣關係到關於奇異之觀念。宗教的趣味，任何時候都不能於導使神與宇宙彼此間相對立。基督教的宗教感覺，即在描述出基督教在其宗教的經驗中已經認識，他們所結合的，所引伸的感覺，經過生存在一般象徵意識中發揚出來解放出來；他們之維護基督，正如維護教主一樣。

詩萊伊爾馬赫之宗教哲學乃是向前大進一步，特別是在心理學的關係上。但是，統一教條與象徵，他並不會統一象徵的表現與因果的說明。宗教心理學在這些點上，在士特勞斯與費爾巴赫的學說中，會得到更進一步的發展。

B. 叔本華 (Schopenhauer, 1788-1860)

叔本華在認識論上是康德派，但是他認為，『物自體』會是直接的呈顯。他根據純粹浪漫主義的捷徑，而發現宇宙謎語之解決。叔本華之偉大意義，即在於他心理學的視察恢復，以及他依賴個人經驗之生活觀。

叔本華是坦威哥一個富商的兒子，曾受得完全的教育，並很早即在其旅行中以及同人們之特殊的交際中，同社會相結識。他據有獨立的財產，而能以完全置身於其科學的研究和生活觀之完成。當在柏林大學研究院的教師之失敗經驗之後，直至他死，他即離羣索居於萊因之佛蘭克府。他很早即在其內在的經驗中，同曖昧的和不調和的力量與夫靈魂之傾向相結識：而他在其周圍所看到的東西，有時會激起他的憤懣，有時則激起他的同情。他經過思想和藝術觀點之工作，極力提高指示他並非奇異的那種經驗，而迷惑與憂杞，實質上即是哲學之原則。

1 在其第一本著作（論適當基礎規律之四種根源，一八一三）中，叔本華即已經曝露出其批評的觀點。因為吾人的觀念能以存在彼此不相依屬的四類，如基礎與效果，亦即空間和時間中之原因與結果，以及動機與行為，適當基礎之規律便取得其四種不同的形式。同時正如黑格爾一樣，曾希望排除休謨以及康德所確定的基礎與原因間之差異，叔本華很明顯的指出此種差異之意義。在其主要著作宇宙即意志和概念（一八一九）之第一編中，他將其認識論給以詳細的闡釋。他與康德特別不同的，即是直覺與思惟間固定聯繫存在之是認。直接授與的只是適合於吾人肉體上之確定的變革之感覺。但是理解和直覺

之能力隨之便自然的開始適合的行動。經過從中表現因果範疇之行動，吾人將感覺聯繫於吾人所表明的原因，亦即離開吾人的肉體之外部的，獨立的對象。空間，時間和因果性，即在此射影中相適合的行動着。經驗對於此種行動，並不顯示任何影響，此種行動，只有作成一種經驗之可能。

認識（感覺，理解，直覺）乃吾人肉體組織之產物。純粹自然科學的判斷，吾人並不能據以走到更進一步的唯物論。吾人在與吾人的肉體不同的形體中，發現感覺之原因，亦正如吾人在第三種形體中，發現此種形體之原因及其形態等是一樣的。情性律和物質不滅律，係直接從因果律所得出。然而，製成唯物論是不可能的這一思考，即是基本規律，實際上只是按對觀念之客觀的關係；表現感覺和觀念之原因的物質之本身，所給與的只是觀念之客觀。宇宙對於認識只是一種觀念。吾人所具有的問題，只是依據觀念之彼此間的關係；吾人在理論上並不能跳出這一圈套。

然而，何謂存在，何謂觀念本身一切客觀之一致？叔本華認為，他曾發現了揭示「物自體」之工具。基礎之規律，在他看來，實際上只是所認識的。吾人如同意志一樣，本身即是物自體。傾向與願望，表現在滿意與苦惱中的自衛之趨向，期望與恐懼，愛與憎——構成吾人最深奧的，吾人之初步的本質之意志，在吾人之一切觀念之下在很神秘的運動着。一切觀念在同它比較起來，則是製成的；原始的認識只是在探求對於獲得意志所期望之工具。叔本華認為，那在吾人成爲最初現象的，應同樣是最初的現象世界。吾人經過吾人之最深奧的本質，同樣來認識宇宙之最深奧的本質。因此，叔本華以比擬之助力，而

完成從認識論到形上學之過渡，他在其浪漫主義的意識形態中，絲毫不會懷疑到此種比擬的標造。固然，曾經是個難關：一切傾向即是在時間中完成的過程，吾人之本身只如現象一樣是一種標誌（海巴特於一八二〇年所寫的批判中還會注意到這一難關）。在其主要著作第二卷（於第一卷出版後二十五年出世）中，叔本華承認此種困難，然而，他却認為，意志即是同吾人的本質完全同一的那種現象。但那時基礎之規律，實際適用於一切現象的，同樣應實際的適用於意志，亦即是說，吾人並未發現物自體。

在黑格爾智力論之對立中，意志作用之強力的，且往往特別是那天才的推動，對於心理學之發展會具有極大的意義。此外，叔本華差不多不只在關於意志學說中，係處於費希特的影響之下（特別是他關於意識之事實的講演），並且在關於構成他認識論之存在部份的影射學說中，亦同樣係處於費希特的影響之下。

吾人不只是用直接考究之方法，以認識意志；它同樣要表現於陰影之中，所有吾人之形體乃意志之物質的反映。形體與意志是同一的。所以叔本華可以將認識（及其客體之觀念）名為意志之產物，同樣又名為形體之產物。從內部（在形上學上）所觀察的即是意志，從外部（在肉體上）所觀察的即是形體。在一切肉體的實質中——在有機的發育中，在筋肉的和神經的行爲中，甚至在一切自然之力量中，即是一種意志在行動。在其自然界之意志（一八三六）中及其主要著作之第二本中，叔本華依據那種類比竭力的在證明，對於個別現象那種詳細的分解。吾人看到，意志係經過許多階段而表現於自然界（然

而，這些階段極少與謝林及黑格爾之階段相似，而應了解爲實在的在時間中完成的發展過程之階段）。原因與結果間之發展階段，即在用爲階段差別之基礎。在機械學上，原因與結果是一類的，在化學上，原因與結果已經不是一類的，在有機的範圍內，原因如同同一種解放的力量僅只影響刺激，但如果授與意識，便僅只像一種主意。

非一致性在此最後的階段上，便達到最大的量，這裏即所謂因果的關係，如同意志一樣十分明顯的表現出來。

到處的意志都是趨向生活的意志——所以只有一種生活，所以只有一種存在。基礎之規律在對於真正意志之關係上是非真實的，這裏已經沒有『爲什麼』了。在自然界，統治宇宙的永遠的復興運動與不斷的紛擾之形式與力之雜多，證明關於盲目的自衛趨向之無知的疲倦與憩息。此盲目的趨向，在吾人便喚起好的和有價值的生活之幻想。此種幻想即是運用意志之工具，無論如何爲吾人爲存在所據有的。存在之本身即是一種苦痛。因爲任何時候都不中止的貪得無厭的趨向，即是其最深奧的本質，只有當地下的火焰消滅的瞬間，始依據對抗而發生滿足或愉快。一切滿足都是虛妄的，都是空洞之點，似乎只是因爲對抗之肯定的量。在人和動物生活之頭然的形態中，叔本華描述存在之苦痛，『浮華與錯亂』，在此浮華與錯亂中，生命的本質即在引導着鬥爭及彼此相消滅。

羣集在復活暗示對生活趨向的生活價值之幻想。比較有深刻觀察的，特別是天才的人們揭開重幕，

而窺見生活之深刻的不調諧。但是吾人用以能從此苦痛中拯救出來的方法與工具是否存在？

2. 主要著作之最後的兩編，即在對此問題給以回答。在叔本華看來，在這一點上要發生特別的困難，因為如果意志在構成一切，如果它同『宇宙』是同一的，則從何處取得此種力量，經過此種力量意志本身便是可以消滅的。如果意志是將要消滅的，則一切是否即不消滅？叔本華回答，意志並不消滅與之不同的原因，而是簡單的停止存在（es gibt keine 代替 es gibt）。狀態係指對吾人觀念之關係，當出現時只是相對的虛無；狀態之本身可以是積極的。此即佛家之涅槃。如果他並不會懼怕誤解，叔本華便絲毫不會反對在這裏使用『神』這個字。

用三種方法可以達到對生活意志之消滅。對於生活之關係，只能像觀察者一樣，完全投以美術的或智力的直覺。譬如當吾人完全沈溺於藝術作品之直覺中時，吾人的意志便寧靜，吾人會忘記吾人係屬於宇宙。生活之苦痛要沈默於生活想像之前。叔本華本人即是依據這一途徑進行的。在對於親朋的愛護上，愛特別應表現為同情心，因為一切生活完全是苦惱，特有的個人的意志是在破壞，因為在苦惱中，我同其他人是相接合的。叔本華即在這種思想上建立了自己的倫理學，倫理學之兩個基本問題（一八四一）。然而，意志之絕對的消滅，只是在完成聖賢，禁慾家，大的動機對於禁慾家已經是不存在的。叔本華在佛教中，在原始的基督教中，以及在神祕主義中，發現生活的謎語之此種最高的解決，與夫從生活的苦痛中之解放，禁慾主義之偉大代表，即是其深奧的和直實的驚駭之對象，當他已經覺察到，他本身並

非聖賢，此種驚駭便愈大。

C. 基爾克哥德 (Kierkegaard) 1813-1855)

浪漫主義的哲學在斯坎底拿半島的北部，曾表現了極大而適合於每個北部民族特性之不同的影響。在瑞典，浪漫主義與經驗哲學間之對立曾顯示了顯著的影響。特殊的瑞典的哲學之基本觀念係在於，真理應是完全的，終極的目的，然因為經驗所給與的只是片段，而所考究的還是那不斷在遭受變革的那種片段，則理想的與經驗的真理之間，便取得永久的對立。再者，此種觀念係由許多思想家所發展的，在這些思想家中特別要提及溫雅門·海葉爾與愛里克·姑斯塔夫·海葉爾，此種哲學的傾向在烏坡薩的大學教授包斯特萊姆（一七九七——一八六六）之哲學中，已經發現其體系之完成。依據此種哲學，時間，變革與發展，實質上即是屬於感覺範圍之幻想，而真實的實際，即是與柏拉圖的觀念世界（即將這些觀念了解為人格）所不同的觀念世界。謝林及黑格爾在丹麥曾表現了極大的影響，特別是對於神學家和美學家，但在比較獨立的思想家會首先堅持了心理學的，倫理學的和理論認識的趣味，這些思想家會引導了堅決的鬥爭，以反對抽象的推論。茲伯林（一七八五——一八七二）曾在哥本哈根大學作了十五年之久的大學教授，在同黑格爾與包斯特萊姆之對立上，對於實在的，串通時間的發展過程，增加了極大的意義。經驗在指明，發展之過程係從某些不同的出發點開始，因為在發現其連續之後，便發生鬥爭，『一切同一切之偉大的爭論』，而此種爭論即是進行之原因。此種爭執的發展之觀念，對於認識論則取

得同樣的意義：每一個所認識的都是在構成這些連續之一，所以並不能於總體中去考察過程。茲伯林特別從局部的哲學的法紀中研究了心理學，在心理學上因為他研究的才能和對於人類生活之生命的興趣，使他能有很多的成就。

這裏吾人只能將基爾克哥德當作哲學家來考察，在這裏並不能插入其對於斯坎底那表現那樣深刻影響的，在美術的和宗教的範圍之活動。著者在其哲學家基爾克哥德（在浮羅曼哲學之古典家叢書中）一書中，曾將此種歷史給這位思想家以一般的評述。

基爾克哥德在他本人所附加這個字的意義上，乃是個『主觀的思想家』（見基爾克哥德主要的哲學著作，非科學的附白，一八四六）。主觀的思想家之思想，係由其精神生活一切因素——愛慕與反應，期望與恐怖，悲慘的與滑稽的意識——之一致行為來決定。他從中來思索吾人不能考察的生活之奔流，思索吾人不能知道的生活奔流之傾向，而並非在幻想的和無人的世界中思索抽象。基爾克哥德即是丹麥的巴斯卡爾，在對於他近代哲學之關係上他所站的立場，同巴斯卡爾在對笛卡爾派之關係上所站的立場，有些地方是相似的。他的思惟之此種特殊的個性，並無礙於他給與認識論和倫理學中（或更確切言之，在比較的生命哲學中）以有價值的禮物。

茲伯林已經注意到，康德之豐富的思想並不會取得他的後繼者那種當然的發展。基爾克哥德更堅決的重新提出認識問題，並宣佈黑格爾並不會解決了康德的問題。吾人可以將吾人的思想置於邏輯的秩序的

之中，而在體系的聯繫中去加以研究。邏輯要求所滿意的體系是可能的，但是思想家之有限的智力，並不能給以終極的體系。吾人在體系基礎中所保藏的思想，永遠都是從經驗中借取來的，而經驗在任何時候都不會終結的。吾人只是在了解那擺在吾人面前的終極形態；以後認識要達於殘留。吾人所要認識的，是在吾人以後所存在，而在吾人以前所生存的。過去與未來間這種對立，對於生活則增加濃厚的趣味，並完成對於吾人之無盡數的存在。抽象的推論所蔑視的時間之實在性，在完成對於解決所難以抵達的認識問題。

凡在對於科學的思惟之關係上是正確者，在對於對實際生活問題之見解的關係上，應更是正確的。這裏首先即建立個人的真理，亦即最重要的以便使個人用特殊工作方法以獲得其堅定的觀點，以便他們是其人格之實際的表現。主觀即是真理。凡是洞察了祈禱偶像的一切靈魂的人，便都在祈禱真實的神，同時亦正如凡是在習慣上，沒有洞察而祈禱真實的神的，便都在祈禱偶像。基爾克哥德是個浪漫主義者，所以他在實在經驗的世界中，嚴格的比較深奧的感覺，而完全不明示智力的真摯，此智力的真摯乃為使『個人的真理』不是同盲目相同的必然條件。

基爾克哥德將一些關於生活之比較的學說，有時會投於詩歌的形式中（伊里伊里，生活方法之階段），有時會投於哲學的形式中（在上述的主要哲學著作中）。他區別幾種『階段』，然而，這些階段並非不斷發展之段落，而是嚴格不同的類。從某一階段到另一階段之過渡，並非根據邏輯的必然性來完成

，同樣並非經過心理學上明顯的進化來完成，而是依據難以說明的意志行為之助力，經過飛躍來完成。基爾克哥德堅持生活之質量的對立，嚴格的比較它們論斷體系之質量的綿延性。

度量在生活想像與階段之批判和體統的基礎中，應是假設的，爾基克哥德發現此種度量，如同那些特別包容精神生活的對立一樣的偉大。個別的部份與生活（亦即總體），時間與永久性，實際與理想，自然與神，即是此種的對立。這些對立表現愈銳利，便愈多構成生活之緊張性，對於後者的維護便愈應是必需的威力。由某一瞬間所獲得的愉快而形成的生命的『藝術家』是最低等的；已經結識了諷刺的內部生活，既不能是在某種個別的部份中反映的，復不能是在某種個別的表现中反映的；倫理學積極的發展家庭和國家中純潔活動那種內部的生活；滑稽家對於全人類的問題之觀察，如同對於比起永久性來是過渡的問題之觀察一樣；最後，基督教對於此種苦痛，則視為其自身罪過之結果，暫時與永久間之對立，在它看來，只能以消滅永久的本身出現於時間的限度以內，而從中確定矛盾的信仰。

基爾克哥德曾希望指出這種呼聲，觀念生活之如何宏大的內包，超出基督教已經是可能的；同時他曾希望根據混合而結束基督教與推論於神學之中。但是，最後，喚起生活緊張性的痛苦，在他看來，已成為提高生活之真正的方法，他會更進一步的追求，以便從此結論中得出任何人都像神一樣沒有痛苦。在這裏他即加入了對於一切對立在『高度的統一』上之浪漫主義的調和，以及對步行的基督教觀之嚴格的反對派。充滿其晚年生活的反對國家教會之熱烈的論戰，即以此來說明。

二 浪漫主義時期批評哲學之暗流

縱使在浪漫主義和推論時期，曾是對於基本概念極力作嚴格的批評的和經驗的考究的哲學家這一事實，對於哲學史之綿延性具有極大的意義。費希特的兩個學生曾是其中最突出者，費希特很早就拒絕他及其繼承者會希望據以維持康德哲學的那種方法之正確性。海巴特和浮里斯之意義，不僅在於他們曾是批評哲學之代表，並且在於他們心理學之科學的論文，因為這種論文，他們，特別是海巴特，竟成爲近代心理學之前身。英吉利學派會對之表現重要影響的伯涅克即在附和着他們。

A. 浮里斯 (Fries, 1775-1843)

浮里斯曾經加入了海林姑學派，雖說對自由科學之傾向使其離開其最初的先師之觀點很遠，而他却永遠的保存了同他特別在那裏表現他對於感覺生活所增加的極大意義觀念的聯繫。他曾任耶那大學的大學教授，曾參與瓦特堡的勝會，結果便禁制他作哲學的講演。他緊接着能以取得物理學的學位，即是證明他多方面的學識。

浮里斯發現，康德所謂從中構成批評哲學的自我認識，還不足以奠定心理學的基礎。根據他的意見，心理學之任務在於本然的形式之揭露與描述，認識即在本然的形式中運動着。因之從心理學的經驗中，經過抽象的分析而得出此基本概念，此基本概念即是這些形式之科學的反映。雖然浮里斯很明顯的看

到，吾人用這些經驗分析的方法所得之基本概念，不能是完滿之保證，而他却完全相信，一切基本概念（範疇）之隱微則係與康德相類似。他深信康德的範疇和觀念表。反之，在一個主要問題上，即在關於認識之客觀意義的基礎問題上，却背叛了康德。在這裏他係同意於邁孟，認為康德並不會奠定吾人運用範疇之權利。康德只是對於（*Quaestio facti*）給了解答，而並未對於（*Quaestio iuris*）給以解答。真理只能在間接的認識（理性）同直接的認識（同印像）之和諧中構成，正因如此，吾人於任何時候均不越出主觀基礎之界限。浮里斯於這一事實之不可解中，發現浪漫主義者超特的論斷傾向之原因（新理性批評——“*Neue Kritik der Vernunft*”，1606-1607）。

在浮里斯看來，真正的哲學著作，係構成於退步的分析方法之運用中，退步的分析方法係從證據出發，而努力探討有約束的一切基本概念之了解。方法比體系還重要。心理學之嚴格的，科學的處理，對於此種分析是需要的。心理學應是在關於自然界之物理的方面之真正的科學中，有其相互聯繫的嚴格的因果科學。浮里斯在這裏是站在斯賓諾薩的觀點上。他根據比擬來假定，一切處所的存在，在所有他的部份中不僅具有外部的，物質的方面，並且還具有內部的，精神的方面（*Psychische Anthropologie*，1820-1821）。

縱使是最嚴格的因果方法，都是在使吾人從有限達於有限。並沒有達於無限和永久之科學的方法。但是在科學中吾人當作現象世界來觀察的那種實際，在信仰中吾人要當作永久的原則之表現來觀察。此

種原則吾人僅能指明是純粹否定的。如果宗教在利用積極的表現，則它們便只能具有象徵的意義。浮里斯引用象徵主義的觀點，比康德和詩萊伊爾馬赫還要嚴格，還有秩序（宗教哲學教科書——（*Handbuch der Religionsphilosophie, 1832）。

B. 海巴特 (Herbart, 1776-1841)

執教職於克尼堡和黑金根大學的海巴特，自命爲『一八二八年的康德主義者』；他用這種名稱即在表明他在附和於康德，同樣表明他在更進一步發展康德的哲學。他曾希望從經驗出發，但却發現留滯在經驗上是不可能的。因爲經驗係包含在矛盾之中，根據邏輯的同一律，矛盾是應該排除的。對象在變動——而完全保存着這樣的事物：同一種事物具有各種不同的屬性。在費希特曾希望從其作出發而建立論斷哲學的『我』之概念中，同樣包含着兩個這樣的矛盾：『我』在發展，而完全保存着類似的自身；『我』是統一，然而却具有多樣的內容。矛盾的經驗之修正，首先應據有接近經驗之可能，因爲吾人應據以下之原則：有多少形態，就要有多少對於實在的存在之表示（形上學之要點——*Hauptpunkte der Metaphysik, 1808）如果多樣性之存在領受本質（實在），矛盾便被滅；如果對象容受變革，則這便是在說明，他現在並非根據對於此種對象（實在）之關係來觀察，他過去曾是根據對於此種對象之關係觀察的；如果對象具有許多屬性，則這便是在說明，他是在根據對於各種不同的對象（實在）之關係來觀察。因此經驗要經過『關係之方法』而受得修正。但是關係並非在說明事物是如此；關係對於它們只是

偶然的，所以關係之方法同樣可以名爲『偶然見解之方法』。每一個別的實在即是絕對的，離開其他實在而獨立的假設。海巴特的哲學之特徵，表現在以下的兩個立場之中：一，在存在之統治中沒有事件。

二，從實際的範圍排除綿延性（普通的形上學——“Allgemeine Metaphysik”，1828）。

關於實在吾人所曉得的是什麼？在同唯心論的對立上，海巴特認定，精神實質範圍內吾人之經驗，在對關於實在本質之觀念形成的任務之關係上，並未具有超出物質範圍內之經驗的任何優勢。但是，因爲海巴特將保存實在的統一名之爲『自衛』，雖說是在它對於其他實在之關係上，更因爲由吾人所唯一達到的自衛，依據海巴特自身的是認，吾人只是在吾人特殊的感覺中具有，那便要承認，實言之，海巴特亦正如形上學的唯一論者一樣，是在利用同吾人心理生活現象之比擬。

靈魂亦同樣是一種實在。觀念正如自衛之形式，而從中發生脫離其他實在之擁護。更因爲海巴特將心理現象基礎中所存在的實在，另外用爲物質現象基礎中所存在的實在，他便走到與那互動係發生於一種的，而非各種的本質之間的笛卡爾的唯神論不同的唯論。因此，海巴特有一部份是將其心理學建築在他的形上學之上（心理學——在經驗，形上學和數學上重新建立之科學“Psychologiens Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik”，1824-1825）。接受心理的實在之存在的必然性，他特別是建築在這種事實上，即吾人的觀念係存在於相互聯繫和互動之中。在所謂它們彼此間係接近的親周的情形之下，有一部份它們是相混合的（經過同化作用）；有一部份它們則聯合於一種集團（軀體）

，當時它們不同的種類（如色與味），同時完全表現出來；如果它們是同類的和完全不能混合的，有一部份它們便彼此阻止或蒙蔽。吾人所稱之吾人的『我』，即是經過軀體之同化與聯合而形成的支配觀念之集團；它在對於其他觀念之成份發生影響，因為所能保存的，僅只是能同支配觀念相混合的（亦即相因循的）海巴特在其這一部份學說中，便聯想到休謨和海特里（Hartley）所建立的英國的聯合心理學。

但是，海巴特不僅希望將其心理學建築在形上學和經驗之上，並同樣希望建築在數學之上。根據他的意見，這樣有處理留滯之事實之可能。數學的心理學置定自己的目標，去發現觀念相互留滯之確定規律。心理學的力量，正與物理學的力量相同，並不能經過空間的運動來度量的，但是海巴特却認為，可以從這種假設出發，即在每一瞬間留滯之數目，應有最少數之可能，因為一切觀念都在趨於自衛。那時的任務是在於決定，亦即分配不同的同時是存在的或向上的觀念間之留滯。上述的前提即係建築在海巴特之形上學的理論之上，根據此種形上學的理論，每一種觀念即是心理的實在之自衛的行爲。從這一前提出發，經過明確的和與經驗相適合的計算所得到的結果，並不會同海巴特相類似，他的意義，正如心理學家一樣，並不是建築在將心理學完成為真正科學這一企圖之上。

海巴特對於倫理學——在這一點上他完全保留於康德派——則完全離開理論的哲學。根據他的信念，並沒有科學的原則，科學的原則可以被假定為基礎，如實際之說明，以及批判。吾人的批判係本然的

且往往係非自覺的由某種實際的觀念來決定。此種的觀念，實質上即是帶有吾人智力眼光的形態，當時吾人便考究某一個人之信念與行為間，或不同的人們之趨向間之關係的和諧性或不和諧性。如果吾人發現人之信念及其實際意志之傾向間之不和諧，那這便進於具有內部自由的觀念之間隙。如果信念或他實際的實現過弱，那這便進於具有完全觀念之間隙。將法律，正義和神的願望，用類似的形式而運用於人們的互動。吾人經過吾人關於人類行為的理解之分析來探討實際的觀念，當時便明顯而確定的預定關係，而不容許有不規則的趣味之影響。海巴特於此在自行指明為亞丹·斯密之『公正無倫的觀察者』（普通實際哲學——（*Allgemein; praktische Philosophie*；1808）。

C. 伯涅克 (Benke, 1798-1854)

伯涅克在柏林大學曾引導了擁護經驗哲學，而反對支配當時的論斷哲學之無聲息的，而却是艱鉅的鬥爭。有一個時期甚至剝奪了他學術講演的權利。雖說他在心理學和教育學上，曾表現了極大的影響，而他卻完全認為自己的活動是無結果的，黑暗的社會意識，在形式上會逼迫他去尋死。

伯涅克曾處於浮里斯和詩萊伊爾馬赫之特別有力的影響之下。他希望心理學上來建立哲學，而在這一點上則同海巴特嚴格格的相決裂，反之，海巴特曾希望還將一部份心理學建立在形上學上。伯涅克係接近於英國學派，並自命為洛克的門徒。他的心理學具有生理學的趣味。他將意識之發展描述為現存的胎兒或卵子之發長，他即將此種胎兒或卵子名之為原動力；原動力實質上即是感覺和運動。原動力是同

趨向和聯繫的；本然的發現此種外部的刺激，因為外部刺激之行動，原動力可以達到其完滿的發展。因為這些刺激所獲得的經驗，在其影射或預測之後便行消滅，預測可以引向新製成的能力之發生。因此便發生自覺的和不自覺的繼續不斷的互助。伯涅克從比較局部的心理現象，將對於感覺生活和心理的因素之傾向之連結關係的意義呈現極大的注意，而增加其特性於一切心理的狀態（『均衡』）。意識生活之高級階段與低級階段之差別，係由決定意識生活發展的因素與過程之偉大的多樣性來說明（心理學教程——（“Psychologische Skizzenen”，1825-1827）、心理學——自然科學教本——（Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft”，1833）。

伯涅克經過比擬的方法，完全自覺的作出從心理學到形上學之過渡：吾人於吾人內在的經驗中，來認識那自在的存在之部份，吾人自然了解的那一存在之部份，只是吾人在同其自身之比擬上，當作客觀的，外部的存在（物質世界）來認識的存在之部份。但是這種比擬並不引誘他去在機械的自然觀之立場上，建立唯心論的解釋（靈魂與肉體間之關係——“Das Verhältnis von Seele und Leib”，1826）。

根據伯涅克的見解，倫理的判斷，係經過關於對人類行為吾人的感覺之反動性質之思考而產生。在其青年著作，品格物理學（“Physik der Sitten”，1822）中，即是這種觀點在支配着。後來他在波丹之有力的影響之下，更多着重倫理學之客觀的方面，而特別注意到那對於人類幸福發生影響的行為（道德學說之基本路線，“Grundlinien der Sittenlehre”，1837）。

四 從浪漫主義到實證主義之過渡

A. 黑格爾派之分裂

黑格爾哲學受其巨大影響和普遍傳播之約束的，主要的是其信仰與知識，理想與實際的調和之想像的到達。但當黑格爾死後，馬上便發生了是否實際的達到這些結果之懷疑。曾表現出這樣的疑問，即對個人的神和個人不死之信仰是否同黑格爾的哲學相聯繫（里赫特著：關於最後事物之學說——Die Lehre von den letzten Dingen, 1833），並曾斷定，從黑格爾哲學所得出之正確結論，並不是教會的基督學，而是基督人格之神話學的了解（詩特勞斯——Strauss：批評的成就中耶穌之生活——Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 1835）。

這一問題曾分裂了黑格爾派，馬上便成立了所謂黑格爾右派和黑格爾左派。右派（黑色爾，羅茲克林和愛德曼第一曾是此派之主要代表）曾認定，先師的學說之正確了解，是與積極的宗教和教會的學說相附合的。反之，黑格爾左派則在宗教哲學的範圍內（詩特勞斯與費爾巴赫），以及在法律哲學和社會哲學的範圍內（魯格，馬克思與拉薩爾），從那在形式上非常保守的先師之學說中，作了非常急進的結論。

然而，那同意黑格爾左派的人們亦同樣發現，黑格爾派並不能用為有神論之奠定，而同時曾認定，

有神論哲學的奠定之可能性。他們曾極力的指明，一切基本的觀念（範疇）總歸要聯合於人格之觀念中，以及此種觀念應承認是最高實際之反映。維伊斯（著現代哲學問題——“Das philosophische Problem der Gegenwart,” 1842）及費希特的兒子（著：哲學體系之原理——“Grundzüge zum System der Philosophie,” 1833-1846）曾是此種傾向之主要代表，後來陸宰（Lothe）與費希納（Fechner）在他們宗教哲學的觀念中亦曾附和了此種傾向。在此同一種傾向中，正如吾人過去所述，久已就提出了謝林之觀念。吾人於克勞斯之許多數量的著作中，發現有神論的宗教哲學與人本主義的法律哲學之特殊的聯合，在這裏吾人只能從這些著作中提出“Das Ubild der Menschheit”（人類之象徵，一八一一年）一書。

具有美麗監裁的和博學的思想家，特林德盧布爾（Trendelenburg）在其邏輯的研究一書中，曾給了黑格爾哲學，而同時在認識論中具有積極意義的重要禮物，以堅定的批評。

B. 費爾巴赫（Feuerbach, 1804-1866）

費爾巴赫曾係在黑格爾的影響之下，從神學而過渡到哲學。他曾在愛爾郎根大學作了好幾年的助教；此後他即隱退於鄉村離羣索居，而展開普遍的著作活動。其晚年的生活曾被導於同貧困與疾病的鬥爭。

費爾巴赫，當在黑格爾派中時所爭論的問題是，是否可以將宗教的觀念使用於科學的概念之中，而並不抹煞其根本意義，當他完全離開這一派別之後，便置定自己的任務，在人類的感覺與傾向中，在恐

怖與期望中，在苦惱與希望中，去探討宗教觀念之根源。他希望在心理學上來說明教條之發生，結果而走上一途徑，休謨——更是非歷史的——康德和詩萊伊爾馬赫在這一途徑上會是其前身。他從宗教之正式的文件而過渡到從中所記取的其靈魂生活之表現。基督教之本質（一八四一年）即是其在這一方面之最主要的著作。然而，他本人即已經超過了他一八五七年所發表的“Theogone”（神譜）。

費爾巴赫會同論斷哲學相決裂，而進於新哲學觀之發展。當他已在其精緻的著作論皮耳·倍伊爾（一八三八）中，要求『解析的創始』哲學之後，他即在其一本小的著作，未來的哲學之基本立場（“Gründungs der Philosophie der Zukunft, 1843）中，給以未來哲學之綱領，在此哲學綱領中，他曾着重一切存在的統一之具體特徵。哲學之對象，不應是那超出一切經驗而存在的東西，而應是在人與自然（亦即其存在之基礎）之經驗中所給與的東西。他曾熱烈的研究了自然科學，遵循這一途徑去努力確定人與自然間之更正確的關係。在其上帝，自由與不死（Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, 1866）一書中，他站在這種研究的基礎上，而發展其對於精神的與物質的之間的關係之觀點。在其晚年會理頭於倫理學的研究，可惜只是在有趣的散文中具有此種研究之結果。約德爾曾給了關於費爾巴赫之有趣的紀事（哲學之古典家）。

1. 根據費爾巴赫之見解，因為對於執行內心的願望，而破除由理性所置定的障礙之熱烈趨向之結果，便發生特殊的宗教觀念。特別在其頂點上應用宗教觀念的合理的特性，即以此來說明。願望即是神

譜的原則。

最初，人並沒有基礎來建立其願望與約束此種願望的觀念之界限；他認為他們無條件的是正確的。現存的在向感覺通報其無限性之客體，而同時完全將它們視為在實際中所存在的東西。疑問之發生，係當人在認識其對象之時；那時他便開始區別主觀的與客觀的之間的差異。

宗教的主體，實質上即是人類願望之內容。天與神之屬性，實質上即是充滿人們心懷的象徵。神即是人格亦即『神的』價值之個人的生活。神即是愛，亦即是『神的』價值之愛。神所苦惱的，亦即『神的』價值之苦惱。因此，為要了解宗教，便須將它的賓詞作為主詞，將它的主詞作為賓詞。這在基督教中表現得最為明顯。在這裏，感覺便取得內與與力量，而同時並取得邪教派所不會曉得的那種無邊性。苦痛以及愛，在這裏都深刻而有力的感覺到，因為人根據極大的確信，而製成他們影射之對象，轉變他們為神的屬性。

但是，如果人將一切有價值的，都隱蔽於天和神的本質中，則他便愈感覺其特有的空虛與貧困。有限性與罪惡之感覺即以此來說明。當吾人保持其原始的形式時，宗教即在此對抗中生存和運動；神譜的願望只是在這些形式中自由的運動着；後來它即脫掉色彩。譬如，需要區別原始的基督教與『分解了的』無性格的，愉快的，小說式的，鮮豔的，伊壁鳩魯的最新的基督教』間之差異。

宗教與文化是成反比例的。此即兩個對立的途徑，人即在此對立的途徑上，期望達到其目的，他對

於某一途徑信心愈大，他便具有更大的決心拒絕其他的途徑。倫理學與宗教間存在有同樣的關係。關於神與人之間的差異愈堅定，則敘述神之屬性（愛，正義等）之方法愈多運用於此在當時它們係對於人之關係的場合之完全另外的意義之中，那時人便拒絕其自然的良心和自然的理性，以便服從神的意志，雖說後者之命令與人類的愛與正義是矛盾的。

從宗教的信仰之否定，並不喪失任何實際的價值。而只是在消滅影射。吾人在實質上所保留的客體，正是在宗教中之主體。

2. 費爾巴赫在其一般的哲學了解上，係接近於浮里斯與海巴特之心理學派；他的了解亦同樣具有孔德之實證主義相接合之點。在特殊的意義上，他在任何地方都不是直接的去觀察理論認識的問題。然而，除開理論認識的前提，便無法了解其對於唯物論之關係。他在對唯物論的關係上所站之立場，正與他在對神學的關係上所站之立場相似。他並不將人視為神之創造，反之，而是將關於神之觀念視為人之創造，同樣，他並不將人視為物質之創造，反之，而是將物質視為由人所形成之概念，他認定，必須從人作出發。生活，感覺，思維即是一些絕對原始的，天賦的，難以模擬的，不變的。必須同時將人了解為是精神的本質，亦是肉體的本質，任務即在於去發現唯神論與唯物論間之分界點。

3. 費爾巴赫在其皮耳·倍伊爾（一八三八年）中已經就堅決的認定，倫理學脫離宗教之獨立性。在基督教之本質中，他指出對人之愛，如同從中表現唯一的個人中類之統一的感覺一樣。後來他曾注意到

對於個人的幸福，並非當作目的，而是當作一種原則之趨向；只有那從個人的經驗中曉得，脫離不幸和非正義之苦痛是何意義的人，纔能感覺到對於他人之同情。但是，倫理學並不曉得對幸福之獨離的趨向。自然之本身在彼此之性的關係中，解決了關於從對幸福之利己主義的傾向，到承認在對其他人的關係上之義務的過渡之問題。當曝露出，個人之存在，係處於同其他個人之存在於固定的聯繫之中時，便發生聯繫和普遍性之感覺。

西洋近世哲學史

第七章 實證主義

浪漫主義與實證主義乃十九世紀兩種偉大的思想傾向。前者係從理想和思想形式出發，後者則係從事實上的論證出發：『實證的』主要的在指明，『實際的，肯定的論證』。此兩種思想之傾向，無論如何不同，甚至是對立的，但是所有它們兩者，在其本身的性質上，每一個都是反對啓蒙世紀，批評，革命之反動。一般的趨向在自然和歷史之偉大的實在性中在加深此兩種傾向。實證主義之發生並非反浪漫主義之反動，雖說它之出現於舞台，只是在浪漫主義之統治破壞之後。此兩種傾向之歷史的根源，或者要追溯到十九世紀初葉以前。

德意志乃浪漫哲學之故鄉，而實證主義則特別在法國與英國大放光彩。這裏吾人選用實證主義一字係廣義的，在此種意義上，不僅孔德係實證主義者，而穆勒，斯賓塞，杜林，亞爾吉霍這些思想家，亦同樣是實證主義者。

一 十九世紀孔德以前之法國哲學

十九世紀初葉，在法國吾人可以分爲權利派，心理學（觀念學）派和社會哲學派。第一派係急進的反對十八世紀之反動；第二派乃法國啓蒙哲學之繼續與修正；第三派則係包含在實證主義本身的胚胎中之

新形態。

A. 德邁斯特 (De Maistre),

德邁斯特係權利派之主腦，重新提出反對哲學，且同樣反對自然科學，而只是希望後者超出完全專門的研究範圍之外。之而，他自己的特殊哲學，乃係回顧馬洛布郎希 (Malebranche) 之哲學。物質的不能是原因；每一種原因都應是精神的，一切因果性之種類，均係於吾人的希望之直接意識中授與吾人。宇宙觀不應是由研究家和思想家來建立的，而應是由國家和教會的政權所決定的神來建立的，歷史已經充分的證明人類理性之無力。十八世紀之哲學會反對一切神聖之囑語。只是承認教皇之無辜，始能最後假定人類之不幸，而建立社會的世界（見一八〇九年所寫而於一八二一年出世的“*Les soirées de St. Petersburg*”）

B. 卡巴尼斯 (Cabanis) 及其他

在革命的狂潮時期，思想家之小的集團會保存了對於哲學研究的信仰。這些思想家都會是康底雅克的門徒，但在其學說中已參入了重要的修正。譬如醫生卡巴尼斯特別提出，內在的有機狀態對於精神發展之影響。他敘述生活感覺，只是由外部印象來決定和形成的，因此，便關係到離開外部世界而獨立的精神生活之基礎。在同生活感覺之固定的聯繫中，存在着預測原始的能力蓄藏之所存在的本能，因此，即如康底雅克所說，並非完全消極的感受外部世界之印像（人之物理的與道德的中間之關係。“*Rapport*”

du physique et du moral de l'homme", 1802)。在其個別的意見表示（譬如當時他談到思想係由腦筋所製成，正如胆汁係由肝臟所製成一樣）他恰是接近於唯物論。但在實際上他并不曾希望給以形上學之而在其臨死的著作（論最初原因的信，"Lettre sur les Causes premières"）中，他很快的即在唯神論的精神中表露出其見解。德特拉西（De Tracy）在其觀念學要義（*Elements d'ideologie*, 1801）一書中即堅持着卡巴尼斯這樣的傾向。他在觀念學之下簡單的了解了關於觀念之學說。具有對其專制主義之堅決的反對者這一派之代表面目的拿破侖，曾於蔑視的意義上使用了『觀念論者』一字，在他的立場上，觀念論者即是幻想的和抽象的唯心論者。俾卡威會將關於所有此種傾向之理論的和實際的意義作了科學的研究（觀念學，*Les ideologues*, 1891）。

卡巴尼斯與德特拉西之傾向，亦同樣因麥恩·德俾郎（*Brian* 一七六六——一八二四）而開始解體了。當時俾郎曾研究了共和國，帝國和高尚的國家官職之料理，但是他的才能與韋性係傾向於內在的生活的。自我考究與分析會引導他逐漸使其對於心理的積極性，增加比康德雅克與觀念論者所完成的更多意義。在他看來，康德雅克之學說曾受直接的自覺（*apperception immediate*）所駁斥。他在極有趣味的分析中，述明消極的狀態與內在的積極性間之對立。他靈魂的構成說，在形式上特別完成他研究同類的自我考究之能力（參看悉切的日記——"*Journal intime*"，拿威爾·麥恩·德俾郎。其生平及其思想——"*Maine de Brian, sa vie et ses pensées*", 1857 "*Rapport du physique et du moral*", *Oeuvres philos.* IV.)

。麥恩·德俾郎不只是康底雅克之反對者，並且是邁斯特及其學派之反對者；在他們看來，靈魂歸根結底表現出完全是消極的，因為它一切都是從外部的權威攝受的（正如康底雅克所說都是從外部對象攝取（的））。

俾郎在意志之積極性的意識中，發現了範疇（特別是因果範疇）之根源，同樣發現了道德之基礎。後來他的心理主義會轉入於神祕主義，因為他從康德之現象與物自體間之差異說出發，曾發現了『精神生活』（“la vie de l'esprit”），在此精神生活中，人直接的完成那越出現象範圍的共同生活，他即將此種『精神生活』置於『人類生活』，積極的理性和意志生活之上（“Nouveaux essais d'antro pologie” *Oeuvre inédites*, 1859）。

吾人若同著名的物理學家安伯爾（*Ampère* 一七七五——一八三六）之哲學的觀點相結識，主要的要根據其與俾郎之有趣味的通訊（*巴詰爾聖·伊萊爾*在“*Philosophie des deux Ampères*”中所發表的），他的朋友麥恩·德俾郎之學說，曾激起研究離開吾人自覺的積極性而獨立的感覺與觀念之聯擊。他區別獨立的觀念（*Commemoration*）之混合（*Concretion*）與聯合；他將直接指示列入於前者。在認識論中他所離開俾郎（及康德）的，是他對於表現關係（因果性，數目，空間，時間）的概念，補加以絕對的意義，以及從中看到從現象進於物自體之橋樑（關於科學的哲學之經驗——“*Essai sur la philosophie des sciences*”，1834-43）。

在很久的期間成爲法國官場哲學的所謂折衷主義，最初卽是從心理學派的學說出發的。當魯易·寇拉爾附和李德之正確意義之哲學，康底雅克之學說在叟爾堡恩受到批評之後，維克島爾·庫遜 (Kant) 一七九二——一八六七卽開始了他燦爛的教授生涯。最初他曾極力的混合李德與俾郎之學說，後來他曾將謝林與黑格爾之觀念，給以通俗的和修辭的闡釋。他曾認爲，用心理學的考究方法，可以達到普遍理性所表現的處所之點，真理是可以直接感受的。經過此種直觀，他發現免除各種不同體系之可能，從這些體系中在個別性，單方面中所記取的每一種體系，它們真實的和正確的部份，因之便最後聯合於某一種體系之中（論真理，美與善——“Du vrai, du beau et du bien”，1838）。

3. 聖西門 (Saint-Simon, 1760-1825)

研究實證主義之發生，則必須於聖西門所建立的社會學派中去探討。聖西門曾確定自己的任務，去作社會改良之準備；但是他認爲，此種改良只有當對於近代有了比基督教之對於中世紀還特別有力的新宇宙觀之時，始有完成之可能，依據聖西門的意見，此種新宇宙觀是應建築在積極科學之百科全書之上的，現在便愈應邁進這一時期，即人類將以共同的力量剝削自然，而代替彼此間之剝削。科學之歷史在指明，它從開始是根據神學的前提，但是在逐漸過渡到純粹自然的前提。當時此種進化卽將告終結，而有可能來完成實證哲學之基礎（“Doctrine de Saint-Simon”，Par Hippolyte Carnot，1829）。孔德在聖西門的影響之下，寫了他最重要的著作，社會改造之科學工作計劃書（“Plan des travaux scientifiques”

Pour reorganiser la société", 1822)。

11 孔德(A. Comte, 1798-1857)

孔德曾就學於巴黎的工藝學校。但是當時該校因為其中還支配着革命的觀念，而被布爾塔恩所封閉，他曾獨立的繼續了自己的教育，並增加其百科全書的性質之課程，因而同樣促成了他同聖西門的交際。他們中間裂痕之發生，根據孔德的意見，是因為先師將其改革家的觀念過於服從科學。孔德會根據奇特的工作能力和力量的集中，以求實現其實證哲學百科全書的解釋之計劃。在孔德之晚年的生活中，他的思想會接受了更主觀而神祕的性質。他曾將自己視為新宗教之創始者，甚至有些走到種族的崇拜。

1. 近代文化所苦惱的是批評的和革命的精神之非常的統治。並沒有共同的思想形態，共同的信念，所以亦同樣沒有對於達到共同目的的共同行為。舊的社會在神學上會具有共同的基礎。現在則只有積極的科學，可以構成此種基礎。必須創造觀念的體系，此種體系可以根據此種的權威，如同每一種個別的科學一樣，而出現於其自身的範圍以內。歷史即在指明，社會發展之階段與科學發展之階段間，存在有固定的依屬性。所以科學發展之三個階段——神學的，形上學的和實證的哲學——即具有如此重要的意味。在其主要著作實證哲學講義 (*Cours de philosophie positive*, 1830-1842) 一書中，孔德即在發揮三個階段之規律，同時並給以科學之分類與當時實證的知識之百科全書的解釋。

在神學的階段上，人類的知識僅具有狹隘的經驗範圍，所以思考力則起有極重要的作用。這裏對於人類的理性用爲事實之聯繫的，只是關於神和精神之觀念。宇宙間所發生的事件，只有依據此種觀念之助力，始能找到其說明，神學之文化歷史的意義，即係建築在它是在此科學的最初階段上之智力的聯繫。神學亦同樣具有實際的意義，因爲道德主要的是建築在宗教的權威之上的。在神學階段的限度內，特別是具有從拜物教到多神論之過渡的極大意義，因爲只因從個別的自然現象中神的本質之轉移，而有完成對於這些現象之純粹經驗的考究之可能。

在形上學的階段，已經不是在個別的本質中去討究自然現象之說明，而是在普遍的觀念或力量中去尋找解釋。在此階段中，有多少記取存在的特殊力量，便具有多少特殊的現象分類；因此便談到神祕的力量等等，最後便將自然觀念（即對神之觀念成爲抽象的等量之觀念）包藏於一切現象之完全一致的基礎之中。論斷的反射會出而代替了宗教的幻想。進步即在於力或觀念指示出，比從神和精神所能期望的更多正確性和不變性。但是形上學的階段却完全具有超特否定和批評的性質。它在顛覆權威，然而却絲毫沒有積極的創造。這是個人主義的時期。

在實證的階段中，幻想以及反射都要服從經驗。與事實相附和便承認爲唯一的真理之標準。然而，實證主義並非將事實留滯於其隔離性中，而是從中去發現規律，亦即現象間之固定的關係。科學係建基於自然規律之不變性的原則上，此希臘人所已經混亂的預察到的原則，到近代的培根，蓋律雷和笛卡爾

已明顯的吐露出來了，質言之，這些人即是實證哲學之真正的創造者。並不能將所有的規律導於某一唯一的規律的。吾人的認識只能達到主觀的統一，而並不能達到客觀的統一。主觀的統一係構成於隨處都在採用同一種方法——經過事實來說明事實。此種方法之統一有完成智力統一之可能，而此種統一於中世紀之後並不會成立。

階段之不同，一部份在記取經驗的範圍之差別中，有其基礎，一部份則在那包藏於自然觀基礎內之不同的觀點中，有其基礎。在取得於事實本身發現此種說明之可能性以前，就已經達到在自然界解釋的基礎中建立幻想和推論了。

2. 根據關於三個階段之學說，科學之分類係存在於固定的聯繫之中。所謂科學之分類，即係建基於此種秩序之上，各種不同的科學在此秩序中已進於實證的階段。在數學出現於此階段之前，數學在希臘人中即已經完成了實證的，因而以後便出現於天文學，物理學，化學，生理學和社會學的系统之中。但是此種連續同時即指出從簡單而進於複雜（Complication）之進化的過渡；科學之客體愈不複雜，它之完成實證的亦便愈速。此種連續更指示吾人以從普遍到局部之繼續不斷的過渡；數學的規律對於一切現象都是真實的，天文學的，物理學的，化學的，生理學的規律，對於一切逐漸比較有限的部份都是真實的，而社會學對於更有限的部份是真實的。總之，在此連續中吾人亦同樣發現以演繹法之統治到歸納法之統治之經常的過渡。其本身間所存在的這四種分類的觀點，在固定的聯繫中，亦同樣能以如此易於

看到的。

適合於不同的科學的經驗之範圍間，並無不可割裂的聯繫。間斷性在同一範圍之限度內，亦同樣具有地位；譬如不同的物理力量間，有機的形態間等等，並無綿延性。孔德並不會曉得能力不滅律，在他生時，能力不滅律並不會獲得普遍的是認，在達爾文出世以前，它（能力不滅）還未下生。

在他科學之分類中缺少了邏輯學，邏輯學應成立於數學，乃至心理學之前，心理學應處於生理學與社會學之間的地位。後來，孔德本人會附加於倫理學以第七種科學的性質。根據他的見解，倫理學乃更專門的社會學，因為它大部份是在考究個人的現象，而推動對於社會學並未具有很大意義的感覺生活。

3. 孔德的實證主義並不是經驗論。階段論是在論定，事實永遠應是歸於聯露的。問題只是在於從何處去探索此種聯繫。在實證的階段可以用兩種方法將現象之本身間納於聯繫之中：某一些現象，吾人同時根據它們的屬性和它們的規律之類似聯合起來。吾人致力將連續的諸現象安排於不斷間的時間連續之中。第一種方法是靜學的說明（*Par similitude*），第二種方法則是動學的說明（*Par filiation*）。用此兩種方法，吾人便滿足統一中吾人的理性之需要，而於變動的中間發現固定的（“*Discours sur l'esprit positif*”，1844）。

在這裏孔德所假定的精神聯合活動的存在，他並不會以之作爲更詳細的研究對象。在他的著作中，既無理論認識的分析，復無心理學的分析。他的認識觀是生理學的：吾人的認識，係決定於吾人的有機

體與外部世界，吾人的智力與環境之互動。從外部感受的印象之再造，係適合於吾人的有機組織之規律而發生，所以一切認識均係由主觀與客觀間之關係來決定。孔德認為，在此種關於認識之生理學的學說上，他是亞里士多德和康德之繼承者。後來他曾逐漸注意到吾人認識之主觀的性質，總之，當時他並不會創立主觀的體系，以代在實證哲學講義中所給的客觀的體系。

4.『社會學』一字係由孔德組成的，雖說是其語言學的疑難，然它（社會學）在科學的用語中，已逐漸獲得了公民權。社會學在孔德的意義上，其本身包含着普通所稱的歷史哲學，此外更有政治經濟學，倫理學和心理學的大部份。在社會學範圍內，亦正如在其他範圍一樣，更有靜的和動的之間的差別。

關於社會因子，如觀念，道德與制度間之互動的學說，係屬於社會靜學。制度之任務只在於那經過自由的共同的行動而發展者之調劑。法律與國家，在同本然的發展相比較，僅具有次等的意義，法律概念係屬於教條之概念。教條之概念係從個人之意識而發生，個人乃總體之一員。而當認識和承認整個人類生活之一致性時，便發生此種意識。人們非本意的追求其向社會性之傾向，也只是當發現由他們從社會所吸取的利益之後。在這一點上，孔德認為，休謨與亞丹·斯密乃是其前輩。在動物界，在性的傾向中，以及在關係兒女的觀念中，他已經發現一致性之第一種雛形。在人類的世界中，則完成不斷的人之教育，對利他主義（此字亦係孔德構成的）之修養。孤離的個人只是一種抽象名詞。家庭正是社會的單位。這裏擺在吾人面前的不只是聯合（association），而且是完滿的統一（union）。在大的社會聯合中

，對於共同目的之抵達和在共同觀念指導之下之人們的共同行爲，則具有特別重大的意義。人類之觀念即是最高的觀念，而此種觀念應用爲一切個人的和社會的發展。孔德以論戰式的反對局部的與社會的極端間之差異。此種差異係屬於近代：無論是基督教，無論是中世紀都不會曉得它。實證哲學之任務在於此種的智力意識之發展，經過此種智力意識，如同合作者一樣，完全可以自己感覺到偉大的總體。形成當時奴隸廢止的無產階級，在社會體系之成份中，特別是必需的內容。

吾人所已經結識的三階段之規律，係屬於社會動學。一定的政治和社會發展之階段，係適合於智力發展之不同的階段。軍事的等級之統治適合於神學的階段；當這一時期，一切都用威權來調劑。法學家之統治適合於形上學的階段；他們的任務在於正確的規定不同的階級之法律，特別是中間等級對於軍事的和精神的等級之法律，工業主義係屬於實證的階段；政權之分配係由當時的生產力來決定，政治的問題則被社會的問題所代替。

5. 孔德在最後的著作實證的政策（一八五一——一八五四）中，曾希望建立新宗教，人類宗教之基礎（所以整個書的命名是：實證的政策，或論確定人類宗教的社會學）。當時亦正如在實證哲學講義中一樣，他係從宇宙或自然界出發，而希望達到在自然界認識之基礎上人之一了解，這時客觀的方法應由主觀的方法所代替。整個的自然界都應根據人類的觀點來觀察，同時應該指明的是，人類即是偉大的本質（le grand être），應是感覺在統治，而並不是理性在統治，以及綜合，普遍的了解應該支配分析和專

門化。新宗教即是人類之崇拜，所有的吾人，現在生存的，已死的，乃至尚未下生的都是人類中之一員。所有吾人的思想與行動，都應是指向『偉大的本質』之發展的。沒有堅固確定的制度之社會的交際，共治將是未來的社會結構。貴族指導生產，無產者是能力，哲學家是理性，而婦女則是感覺。在社會的意見中，以及在拒絕奴隸的法律中，將給以充分的調諧，而反對世俗的和精神的權力之惡用。實證主義的創始者即如此結束了浪漫主義的烏托邦。他的派別曾經分裂了，有些人（如李特）會保持了在實證哲學講義中所解釋的學說之繼承者，同時亦正如其他人如拉斐特，羅賓訥，會將實證的政策視為實證哲學之實際的完成。

三 十九世紀穆勒以前之英國哲學

在法國，以及在德國，從十八世紀到十九世紀之過渡，係用革命方法完成的——在法國係經過政治的革命，在德國係經過在思想範圍內發生浪漫主義的革命。反之，在英國有威力的哲學的思想家，則努力給與十八世紀之原則對十九世紀的問題以完滿的運用。所以十九世紀的英國哲學在其主要代表的面目中，便帶有激進主義和經驗論的色彩。益丹姆與詹姆斯·穆勒（James Mill），激進主義和啓蒙派的代表們，在十九世紀最初十年中會享受極大的影響，而當他們死後，約翰·穆勒（J. Stuart Mill）一部是份在努力繼續發展他們的原則，一部份是在努力將這些原則適應於新的問題，新的問題之提出曾完成了必然

的考里芝 (Coleyidge) 和卡爾律里 (Carlyle) 所表現的浪漫主義，以及哈彌爾東 (Hamilton) 和魏滙爾 所表現的批評主義

A. 益丹姆與詹姆士·穆勒

益丹姆 (一七四八——一八三二) 之最重要的哲學著作於十八世紀即已經出世了 (關於管理之剖析——“A fragment of government”, 1776) 道德與立法之原則——“Principles of morals and legislation”, 1789) 。但是只是到十九世紀，這些著作纔博得了巨大的影響。益丹姆會將其全部生活均犧牲於為社會改革和法律改革的鬭爭，而將對於英國立法之改革確定為自己的主要任務。他會要求，製定法典 (製定法典) 一字係他自己組成的)，法庭用費之減少，牢獄建築之改良和政治選舉權之擴大。在理論範圍內，他會提出已由赫金生所明示的人類更多多數更多幸福的原則之道德原則。他所認為的其本身即是瞭然真理的此種原則，在根本上硬應該談到關於每種制度，每一種學動，每一種屬性和每一種動機之判斷。益丹姆以論戰式的反對所謂天賦的權利，同樣反對建築在權威和傳統之上的道德。他考究成爲某種行為結果的和約束該種行為價值的快感之力量，延續性，安全性，接近，純潔與豐滿性。他經受行為動機之考究，以便曉得要庇護何種動機，要壓抑何種動機。在真正明顯的特殊利益中，他發現最真實的動機，因爲他深信所有真正明顯的特殊利益之和諧，亦即每一個人只要根據一種慎重的計算，便應對於共同的福利發生興味。在其臨死的著作 (義務學) 中，這種思想，或者是因爲出版者之插入，非常銳利而偏狹的表露

出來。

益丹姆的朋友，詹姆斯·穆勒（一七七二——一八三六）曾是擁護有益原則激進的運用之熱烈的戰鬥員。這一個因為在東印度公司佔了重要職務之結果，而不能任國會議員的有威力的人，曾作了爲國會改良和一般的爲中等階級之解放而鬥爭的激進政策之顧問。在理論的關係上，他曾致力給與益丹姆的倫理學，即所謂功利主義以心理學的基礎。他曾於休謨與海特利所創立的『聯合心理學』中，發現了此種基礎，他曾將『聯合心理學』簡單化了，曾將一切種類觀念之聯合歸之於彼此時而相遇的觀念之聯合（按照接近之聯合）（人類理智之分析——“Analysis of the human mind”, 1829）。他對於如是狹隘的，即發生絲毫不解其原始的構成因素的新總體之聯合，增加以特殊的意義。他極想用此種方法來說明，如何能以發生利己主義的（廉潔的）感覺。這些感覺是製成的。它們之發生係因爲快感只是於工具性質中開始發動，最後便自己建立目的，以及快感之本身已經在直接激發。在其此種心理學的說明中發現良心命令之直接性（詹姆斯·穆勒在對其論戰的著作“Fragments on Mackintosh”, 1835. 之附錄B中，將此種理論給以最好的闡釋）。

B. 考里芝，卡來爾及其他

在德國影響之下所發生的浪漫主義的傾向，會出而反對擁護經驗論的和分析主義的心理學和倫理學之有威力的戰將，考里芝與卡爾律里會是此種傾向之主要代表。

考里芝（一七七二——一八三四年）在其較早的青年時代，曾是聯合心理學之高足繼承者。但是後來他曾作了一切分析和經過基本規律來說明精神生活之一切趨向之敵人，而在同一切破碎的經驗論之對立上，他係附和於謝林，而宣揚吾人於反復注視中所洞察的總體。但大部份他係依據康德的『理解』與『理性』間之差異。他曾將一切宗教的批評只是歸之於某一種『理解』上，而抹煞了他向最高的『理性』法庭之上訴，思索觀念和總體之能力。然而，他不僅作了反對自由思想的神學之論戰，並同樣作了反對蔽塞於獨斷論的形式中的神學之論戰。從中應是證明基督教與哲學之一致的由他們所約定的大的著作，從來都不是由他所寫的。他的教會與國家（"Church and State"——特別是其附錄）和他的 "Biographia Lit. critica"，以及他的席上的談話（"Table-talk"）等著作，便使吾人與他的哲學觀念相結識。

卡來爾（一七九五——一八八一年）並不會希望達到『最高的』認識。他曾對考里芝之『超特的月光』加以諷刺。他曾希望建立信仰和生活之新基礎，所以海特（Holt）和浪漫主義的哲學會是他的指導者。他曾努力的在完成離開任何時候所不會完成的科學研究而獨立的科學研究。當他於青年時代從唯物論觀點影響之下解放出來之後，曾經於分析與批評之前他受了浪漫主義的恐怖。他特別舉行反對『因果哲學』和反對功利主義的倫理學之論戰。依據康德的現象與物自體間之差異，他於其最深奧的哲學著作薩爾托爾·萊塞爾（Sartorius）（一八三二年）中，解釋出他的『服裝哲學』。宇宙即是神之服裝；自然科學在研究服裝，而並不曉得這套服裝之所有者。自然界即是任何科學方法所不能捉摸的偉大的象徵和觀念之啓示。哲學

之任務即在於永遠反復的激發對於存在驚奇之感覺，當時此種感覺，因為習慣，便為人們所保留。吾人信仰之觀念，實質上即是神之服裝，——但是時間流傳不息，必須給神縫織新的服裝。

在卡來爾之實際的生活觀中，特別可以分為兩種觀念。一切偉大的係於肅靜中或沈默中來完成。偉大的事業係撇開明顯的意識來完成。十分明顯的意識完全是少數的和機械的。最高的真理對於人僅能於象徵形式中存在：象徵同時是在沈默和說話，隱匿和揭示。吾人於偉人中，於英雄中，具有較高的啓示（歷史上之英雄和英勇者，一八四一年）。他們即是指導者和創造者之最好的象徵。英雄可以出現為預言家，詩人或政治事業家，但是他永遠是生活之偉大的集中的力量，在他的言論和行動中表現着生活運動之隱在的思想。這種的英雄，對於社會問題之解決特別需要。卡來爾曾是一位第一流的作家，這位作家在同統治當時的政治經濟學派之對立上，曾斷定這一問題之存在。他並不會置身於專門的研究之中；他對於這一點已經過於蔑視了經驗的科學。

當詹姆士·穆勒發表分析的那一年（一八二九），聯合心理學這種基本的著作，曾經出現了（在 Edinburgh Review 中）哈彌爾東之銳利的探討，無條件之哲學（"Philosophy of the Unconditioned"），在無條件之哲學中，他蒙受那肯定將無條件的用為認識之對象的一切哲學之嚴酷的批評。哈彌爾東（一七八八——一八五六）曾在愛丁堡大學很進步的作了許多年的教師。吾人所感觸和了解的一切，要將所謂這些感觸和了解之本身導入對於它要受其限制和約束的其他的關係之中。思索即是約束（to think is to

condition)。吾人既不能了解絕對的總體，復不能了解絕對的局部：每一總體即是局部，每一局部即是總體。吾人只是有條件來認識有限制的。吾人在空間，時間和階段 (extensiv, intensiv and intensiv) 之關係中所認識的和決定的一切，以及因果律，只是相對性規律 (law of relativity) 之特殊形式。哈彌爾東在因果律中發現思索實在之絕對的增長吾人無能之表現；此種無能之結果，吾人便想將新的(果)思索為舊的(因)之新形式。如果原因與結果並不會彼此隱蔽起來，吾人便應推定新的之絕對原則。所以根據哈彌爾東的見解(如同根據尼古拉·庫沙奴的見解一樣)哲學終歸要達於 *docta ignorantia*。它的價值即包含在經常的返復更新的探討之中，因為此種探討即在鍛鍊吾人精神的力量。

然而，哈彌爾東却相信，無條的本質之信仰，對於保存吾人精神的存在是必需的。無條的本質之更進一步的定義，吾人只有經過同人類品格之比擬始能取得。哈彌爾東的門徒之一，亨利·曼塞爾爲了擁護宗教的正教信仰，曾利用了這些觀念。(宗教思想之界限——“Limits of religious thought”, 1858)

劍橋大學的教授，魏渥爾 (1795——1866) 曾將批評哲學之原則給以另外的運用。他曾極力證明，康德之基本思想，乃歸納科學之前提(歸納的科學之歷史——1837；建基於其歷史上的歸納科學之哲學——“Philosophy of the Inductive Sciences, founded on their History”, 1840)。歸納法不只是在表明事實之蒐集，並且是在表明在某一指導觀念之基礎上它們的系類。只有當研究自身具有此種的觀念時(譬如凱洛爾在其行星運行之研究時曾具有橢圓形之觀念)，始有事實系類之可能。總之，吾

人應進而追求基本的概念，在此基本的概念中去發現，吾人認識能力之規律，處於一切感覺的印象和一切歸納法之基礎中的規律之本身的表现。這些基本的概念，實質上即是：時間，空間，原因（在機械學中），目的（在生理學中），義務（在倫理學中）。它們並不能分解為更簡單的概念。

四 約翰·穆勒（一八〇六——一八七三）

詹姆斯·穆勒的兒子曾受了他的父親和益丹姆所發展的那種激進的立法觀念之陶冶，並且他曾像信仰福音一樣的信仰他們。在其最有趣味的自殺傳中描述出他所擁有的觀點，當他還是孩童和青年時代，即已經進而與同樣已深入於其靈魂之中的近代之觀念與意識的激烈衝突之中，那時會使他發生精神的危機。不只是在他的生活中，同樣在他的著作中，此種衝突之闡明，一部份便可以之來說明那足以指示他的著作，甚至他有威力的思想之勞作的不順序性。同時他理論的見解與社會改革家的趨向間存在着固定的聯繫。如果在其哲學中他希望從純粹的經驗中取出一切，那這便不只是建築在純粹理論的信仰上；於此他同樣發現（正與十八世紀法國的哲學家相同）反對站在進化途程中的偏見之利器。穆勒，正和他的父親一樣，曾服務於東印度公司；在他解職之後，他曾作了一些時候的國會議員。

1. 在約翰·穆勒之邏輯學體系（一八四三）中，吾人看到英吉利學派對於康德純粹理性批評之回答，同時更看到經驗論的認識論之最激進的形式。康德之基本思想，在於每一實際的經驗之本身均包含於

合理的因素之中，此種因素可以經過分析而探索。穆勒極力的指明，不僅是一切認識係從經驗發生的，即是經驗之本身亦並不是靜止在某種進一步的前提之上。他希望將經驗作為經驗之度量器（*male experientia*）。他於『經驗』之下去了解（正與休謨相同）印像之數目，他的任務即在於指明，如何可以從這種數目中獲得普遍的規律。

穆勒將其邏輯的理論，一部份會係建築在歷史的奠基之上，一部份會係建築在心理學的奠基之上。

在歷史的關係上，正如他自己所公開承認的，他從魏渥爾關於歸納科學之歷史著述中記取很多的裨益。黑索爾關於自然哲學之研究（“On the study of natural philosophy”, 1831）一書亦同樣作了準備的工作。穆勒的任務即在於經過經驗科學方法之分析（正如其在最近三世紀來所發展的），進而敘述歸納的思維之基本方法，並從而考究何種的前提存在於此種思維的基礎之中。他發現四種的歸納方法。契合法係從許多事實而推論到A與B之原因的依屬，而在此許多事實中有兩種客觀條件永遠在彼此因循，那時所有其他的客觀條件便自行變動。但是此種斷案，只是當吾人運用標明當排除A時，亦便沒有B的差別方法時，纔是正確的。此即主要的歸納方法。殘餘法與比例變動法均合併此種方法，殘餘法係構成於將已經說明的一切從事抽取，並從而推論到殘餘的條件之相互依屬性，比例變動法係構成於吾人具有兩個比例變動的現象之連續，而推論到其間之原因的依屬性。穆勒用科學史中之卓絕的例證來說明這些方法。他會用此種說明完成歸納邏輯之三段論法，而企圖與亞里士多德的演繹邏輯之三段論法相抗衡；這裏

他是在繼承培根的工作。他與培根所不同的，不只是在他的佈置中具有最好的和比較更多數量的例證，並且是假設使用的必然性之更明確的了解，以及歸納法和演繹法互動之是認。當很多條件在共同進行時，演繹法便成爲特別必需的；在此種場合，則必須將個別取出的每一種條件之影響加以研究，並從而考察，是否不能經過演繹法，從這些個別的研究之結果中，來說明這些條件之共同的影響。

穆勒的邏輯之心理學的奠基，在他最後的思維之分析中要算是明確。根據穆勒的意見，每一種演繹法都是在假定先在的歸納法。他認爲，因爲演繹法係從普遍的立場出發，但是如果此種立場不是從經驗發生，又能以從何處發生呢？每一普遍的立場均係在經驗數目上來指明。總之，吾人要達到個別的印像。整個認識過程之原則，係構成於兩種現象之同時相遇。如果這是時常發生的，則某一現象之出現，即在激發另一現象出現之期望。此即推論之基本形式。但是它並非從普遍的立場出發而達於局部的立場，而是從局部的立場達於局部的立場（*from particulars to particulars*）。孩童之所以將手遠離燃燒的蠟燭，並不是因爲他曉得普遍的立場，觸火而疼痛，而是因爲火之形態直接的激動他關於痛的觀念。因而，外部聯合（依照接近之聯合）便形成一切推論之第一個基礎：一切邏輯的原則都是抽取出來的。從某一觀念到另一觀念之過渡，是直接發生的，在穆勒看來，這即是在表明沒有基礎。在因果論中，穆勒亦同樣希望抽取一切的前提。歸納的方法，——穆勒所同意的——僅只在吾人承認因果律的情形下是有證明的。雖說B永遠在追隨着A，當沒有A時，亦便沒有B，然吾人完全可以推論到A與B間之原因的依屬性只是

在這種假設中，即B一般的應具有原因。因果律係從何處發生呢？穆勒的回答是：正如所有其他的普通立場一樣，是從經驗發生的，亦即從歸納法發生的。穆勒的思想在這裏從中旋轉的輪廓，詹姆士（James）在從一八七七年到一八七九年於斯塔爾·穆勒哲學之辨證（"Stuart Mill's Philosophy tested"）命題之下所刊行的，以及在他的純粹邏輯及其他小的著作（Pure Logic and minor Works）一書中所重複刊載的許多論文中，特別明確的指示出來。詹姆士在科學之原則（"Principles of Science", 1874）中已經證明，在一切推論之基礎中存在着同一之原則，因為從假設上已經確定的立場推論到現存的印象的演繹法，永遠是歸納法之證明。

2. 因此，穆勒給與絕對歸納法之企圖，並不會成功。此種企圖在形成研究黑格爾之絕對演繹邏輯的企圖之 pendant（墜物）。穆勒會希望經過狡猾的思考，從內容中取出思惟之形式，而黑格爾則是從形式中抽取內容。在此兩種形態中，以最銳利的形式表現出浪漫主義與實證主義間之對立。

詹姆士·穆勒之分析，即是處於穆勒的邏輯學基礎中的心理學的前提之根源。這即是『聯合心理學』之前提。當約翰·穆勒於一八六九年將分析再版時，他在其對於這本書的註釋中，曾發揮出表明他的心理學的觀點已經改變了的見解。他附和於亞力山大·倍恩（Bain）（他的主要著作是：感覺與理智，一八五六年；感覺與意志，一八五九年），當時即指出，外部的聯合（依照接近之聯合）永遠是在推定內部的聯合（依照類似之聯合）。過去在其哈彌爾東時代哲學之輪廓（一八六五年）中，他已經解釋了他基本

的心理學的觀點之比較更實質的變動。這時他已經明白，像期望與回顧這些現象，是不能將橫陳於『聯合心理學』基礎中的意識之了解，來當作簡單的因素之數目說明的。他認為，所謂現象即在證明，那連結心理學因素的聯繫，是一種實在，同樣是這些因素之本身但是不能從這些因素中取出的。只有此種聯繫應負有『我』之名稱。因此，穆勒又重新提出在『聯合心理學』中所忘記的休謨之『結合的原則』，甚至將引用為中心的立場。如果當時他改作了他的邏輯學，那他便會將基本的認識原則，描寫為理想化的心理傾向。穆勒學說中之變革，乃至不順序性，實質上即是其忠誠不懈的探討之明證。

3. 約翰·穆勒，在心理學上，同樣在倫理學上，最初會是他父親的門徒；在倫理學上他同時會是益丹姆之門徒。在其青年時代，特別是在考里芝和卡爾來的影響之下，他曾注意到益丹姆的功利主義之外的性質和片面性。然而，他任何時候都不會拒絕此種假設，即行為價值之最後的度量，必須在其對於人類幸福之影響中去考究。有可能成為道德之目的，並不是行動的形態本身之較多的幸福，而是容受這些行為之影響的一切之幸福。約翰·穆勒，正與益丹姆一樣，並不是將此種原則建築在完成某種行為的真確瞭然的特殊利益之上，而是將其建築在道德感覺之心理學的實質之上（功利主義，一八六三年）。他將海特利和詹姆士·穆勒關於感覺變態之學說，應用於此種感覺的理論之中。當道德感覺發生時，同時影響到許多的因素：給與關於行動結果之經驗的憐憫，恐怖和敬愛，為他人所尊敬的自尊和願望。在道德感覺這種複雜的實質中，要進而探討神秘性質之原因，根據此種原因來提出道德的信條之觀念。

但是這些因素之聯合，可以是如此密切而完滿的，即感覺乃完全唯一的總體。此種感覺特別是在社會生活的影響之下而形成的，因為社會生活的影響，個人便習慣具有共同的利益，而以共同的力量來工作。因此，便發展一致和統一之感覺，此種感覺甚至可以採用宗教的性質（正如在孔德之人類的宗教中所說）。

穆勒所將功利主義變形的，不是主觀因子之注重，並且是曾採用了感覺之質量的差異。依據他的意見，幸福所應受的不僅應受根據數量的差異之批判，而且應受根據其質量之批判。正與柏拉圖相同（在國家論第九編中），他斷定，只有從特殊經驗中曉得幸福之不同的質量的人，始能給與它以正確的批判。蘇格拉底所不滿意的，就許比瘋子所滿意的還要好。

倫理學的問題，因為這些變形，要成為比當時老的功利主義所想像的，更要銳利，更要困難。西芝威克（Sidgwick）一八二八——一九〇〇）會明顯的看到此點，在其精明的著作，倫理學之方法（The Methods of Ethics，1877）中，他確然的劃分兩種不同的功利主義，其中一個具有其基本的個人利益，而另一個則是利他主義。同時他指出，統治當時的倫理學（The morality of common sense）如同橫陳在其非自覺的前提之上一樣，橫陳在功利主義之上。

4. 約翰·穆勒在社會倫理學的特殊範圍內，曾作了埋頭於其近代生活中的許多重要工作。是的，在其論自由（一八五九）一書中，他曾擁護個人對於自由的天賦的發展之權利，並會企圖規定對於立法干

和社會意見之固定的界限。構成這一著作之主要思想的是，衝動從表現地球之機智的個別的天賦個性，而進於一切尊貴的和偉大的個性。在其論婦女之服從（一八六九）一文中，他將對於關於婦女地位問題自由之原則，給以部份的運用。同時他認定，吾人關於婦女『實質』之觀念，具有服從和離開生活很遠的，直至現在仍為婦女所處的地位之根源，他期望婦女以新的燦爛的禮物投於人類的文化之中，那時他們將正如男子在很久以前所能作的一樣，而有自由發展其才能之可能。在其關於代議政體之考慮（一八六一）中，他將近代的政治鬥爭，認為是德謨克拉西與官僚間之鬥爭，此種鬥爭應如此終結，即前者蹂躪後者對於自己的役使，以及為要自保只有共同的監督。同時他吹噓比例選舉，以便保護少數之權利。但是穆勒所有的未來的理想，已經走到更進一步的政治的德謨克拉西。依據他的確信，撇開偉大的社會的和政治的變動，便無法保障一切個人之政治的自由（政治經濟之原則，一八四九）。這裏他是站在個人主義與社會主義之偉大的和正相反對（依據他的見解）的對立之前，並且他公開的宣佈，他並不曉得它們如何能以妥協。他只是認定，無論是個人主義的基本觀念，無論是社會主義的基本觀念，直到現在都不曾發展到可能好的實際的形式，以及理論的形式。譬如，如果只是那到現在對於它們的急進會作了多少，而對於其壞的方面之軟化亦將作多少的規律，私有財產是可以保存的。當社會主義者發現社會的罪惡之根源在競爭之中時，他們是不正確的。這些罪惡之原因在於勞動對資本之服從，穆勒之所以對於勞働聯合與合作社抱着許多的期望，特別是因為它們愛惜獨立性之善行，即所謂正義與克己。

5. 在由自己所出版的著作中，穆勒之宗教的觀點只是在暗示形式中表現出來。在與孔德對立的關係上，他曾經認定（在其論孔德一書中，一八六五），科學的實證階段之到達，並不需要去消滅神學的和形上學的觀點，只要它們不與科學所獲得的結果相矛盾。公開的問題是存在的。但他極力的反對哈彌爾和曼塞爾，當時他們（特別是曼塞爾）指出，在對神適用所使用的概念（特別是倫理的概念，比其在對人類應用中所使用的，應具有完全另外的內容。他並不希望將任何本質稱為善——甚至此種本質能以永久的地獄痛苦加責於他——如果它不是像吾人名之為善的人。

在其臨死的著作關於宗教之經驗（„Essays on Religion”，1874）中，他更詳細的表露出來。他否認從自然推論到全知，全能和全善的創造者之存在的權利。但是他却反而發現信奉個別的神是可能的，這種神在努力的規定自然界之良善的秩序，所以並引導着同非創造的和顯明的物質之對抗之經常的鬥爭。那時人便可用其特殊的道德的趨向，去作神之助手，根據穆勒的意見，真確的宗教意識，即係構成於激發這些合作的感覺。他對於這些思想和意識將人提高超過日常生活經驗於俗語之限制性上，增加很大的意義。

五 進化哲學

成爲支配觀念一樣的進化觀念，係出現於十九世紀的中葉，而取得了如同人類思想之根本因素一樣

的是認。固然，浪漫哲學亦同樣會經談到發展，但是，實質上，在此發展之下他所了解的會是存在的形式和種類之純粹邏輯的或體系的聯繫，而並不是在時間中擴展的真實過程。但在不同的知識範圍內，已經孕育了進化的觀念。譬如，此種觀念，在康德·拉布拉斯的天文學的假設中，在吳爾佛解剖之學生論（亦即關於胚兒從簡單的端倪漸次發生之學說）中，在斯賓諾薩，海特里和詹姆士·穆勒之心理學中，在十八世紀對歷史進化之信仰中，在孔德關於三個階段之學說中，都曾表現出來。最後，拉馬克（Lamarck）曾表露出，在不斷的鍛鍊影響之下，經過器官之進化的改造，關於有機種類漸次發展之思想。但是只有達爾文關於在自然選擇影響之下有機種類之發生的假設，發展觀念纔達到普遍範圍內之是認。與達爾文同時的斯賓塞，曾企圖經過在不同的經驗範圍內之現象的分析，來決定發展之基本形式，此後，正如他過去所指，難以說明各個人經驗的屬性，便可以來說明一切種類之經驗。

A. 達爾文（Darwin, 1809-1881）

達爾文，偉大的博物學家，具有在哲學史上佔一位置之充分權利，因為他，正與哥白尼，蓋律雷和牛頓相同，對於哲學會具有極大的意義，這不僅是因其科學研究之結果，並且是因其科學性質及其界限之了解。在他當時曾獲得了考察之巨大寶藏的三年的世界週遊之後，他曾隱居鄉村，只獻身於科學的研究。

他說明物種發生之企圖，曾完全是在實證主義的精神之中。他曾指示出在自然界實際存在的一種情

景，——指示出一切生命的本質，必然應具有除開它便不能維持生命的那種屬性與能力，指示出他所稱爲的生存競爭。每一種有機的物種都是個別創造的這一確定，在達爾文的眼中，乃正如物種過去所經歷的其無知的表現之敬神的方法。然而，生存競爭並不是物種由來之充分原因。此外，必須假定，有機的個體是變革的，以及其中每一種變革，對於個體或他的物種生存之維護，都可以是多少適應的或不適應的。凡具有適應的變革的個體，在生存競爭中便比較別的更能自衛（物種原始，一八五八）。

他曾在它即是『理性線』(The intelligible thread)中，發現其理論之證據，經過此『理性線』他能以將許重要事實之本身編製起來；在他看來，他的理論並不是教條，而是勞動的假設。此種理論勢必從各方面去尋求那對於生存競爭具有特性，行爲或器官的意義。他曾在關於自然選擇所爭取的變革之發生的問題中，發現其理論之界限。他將這些變革之存在即當作事實來運用，並有時即名之爲偶然的 (Chance-variations)，但是他只是想用此種說明指出它們的原因是不明的。他並用同樣的形式去考究關於一般生命由來之問題。

在其極不顯著的變革在生存競爭中可以是有益的這一假設中，達爾文或許是錯誤的。在近代古蒙·德浮里斯曾企圖指出，可以發生極大的『突然的』變革，以及這些變革之某一種結果已經可以發生新類，然後即保護此種新類，如果要維持生存競爭。此外，更要指出，一次發生的類是非常鞏固的。因此，類與變革間所表現的對立，比達爾文，特別是對其先師信如教條的達爾文主義者所想像的還要銳利。

達爾文並不會發現用以說明，人之起源已成爲用普通生理學的規律所不說明的例外。依據他的見解，人之實際的價值和實際的偉大，並不因人是從低級形態發展來的而減少。他反對將人當作降落的天使來觀察的神學的和浪漫主義的了解，而堅持將人當作提高到精神本質階段的動物之實在論的了解（人種由來，一八七一）。

在其人種由來一書之第三章中，達爾文發揮出他道德哲學的觀點。他附和舍伏茲伯里，赫金生和休謨爲其代表的那種傾向。他的出發點是，其環境支配同情之感和互助的動物或人類之集團，將是更適合於生存競爭的。於此他即發現道德感覺之生理學的基礎。依據達爾文的見解，此種感覺即是在推定，除了對社會生活（*Sociality*）之溺愛和同情他人（*Sympathy*）之能力以外，還有回憶與比較之能力。如果這些條件是授與的，則行爲之自覺的批判，便可以多少具有地位。如果對此之議論能力同樣是發展的，那便可表示出互相褒貶之影響。在對於共同利益之工作中之習慣與鍛鍊，將愈益鞏固和加強社會的動機和本能。因此而獲得的性質，或許亦同樣是可以遺傳的（正如拉馬克所已經運用過的）。

當達爾文從其世界週遊返回來的時候，他還曾深信啓示。他的觀點，除開病的隔斷，曾漸次改變了，最後（在一八七六年所寫而編入“*Life and Letters of Charles Darwin*”中的自敘傳的段片中）他曾將介紹海克斯里的說話使用於知識論者，亦即有自覺的人，而自己聲明，吾人的科學並不一定要解決存之問題。他即如此來結束（*Doctrinae orientia*）（無知博士）。他並不能夠相信，他所具有的那種宇宙，乃自

覺的趨向之結果，但他同樣很少能以同那將其視為偶然結果 (Chance, brute force) 相妥協。他的設問方式，在這裏便追憶到康德在純粹判斷能力之批評中的設問方式。

B. 斯賓塞 (Spencer, 1820-1903)

斯賓塞會係從實際的生活而轉移到哲學的研究。在青年時代，他曾作過工程師，但很早以前就對於社會問題和觀念發生了興趣，並會將其導於心理學和生理學之研究。斯賓塞會是英國人所稱的 "made man" (自己創造的人)，他從不會造訪過大學，從不會經過考試。他具有特殊的天才，去發現那足以述明普遍原則的事實。他的哲學係從探討指導的基本觀念之需要中發生的，此指導的基本觀念能以將許多自然科學的，心理學的和社會學的著作連結起來。在其自敘傳 (Autobiography, 1904) 中，他曾敘述出其發展的步驟。斯賓塞從來都是個人獨處，而只忙於其科學的工作。

斯賓塞的觀念，其第一種鮮明的形式，是在刊佈在三卷科學的，政治的和論斷的經驗中的許多論文中表露出來的。在著作中，經驗乃斯賓塞著述之最有價值的一部份。在其社會靜學 (二八五〇) 中，他久已就將進化觀念運用於社會生活。他曾附和考里芝，將生活之完滿的發展，視為勢必漸次實現的神的觀念。他後來會發現此種了解是過於神學的，他並會探索了足以在一切經驗範圍內運用的那種發展概念。

哲學，依據他的見解，乃是統一之認識。普遍規律之發現，即是它的任務，在普遍的規律中可以說

明由個別的科學所確定的局部的規律的。但是此種統一之認識，既不能達到如黑格爾所想像的因果的，演繹的方法，復不能達到如孔德所想像的簡單的，百科全書的訂正。斯賓塞希望經過比較方法之運用，來探討比較普遍的一切局部的原則和規律。在三十六年間（一八六〇——一八九六）他曾於其十大卷的宏篇鉅製中，給了他的『綜合哲學』以闡釋。基本原則（一八六一）第一卷，給其宇宙觀以基礎，並歸納的和演繹的決定一切科學之進化的概念。其餘諸卷則是從生理學，心理學，社會學和倫理學諸範圍中，考究此種概念之特殊形式。皋波曾給了斯賓塞哲學以內容的評述和闡釋（海爾伯特·斯賓塞，一八九七）。

1. 對於斯賓塞的認識學說顯示過影響的，不只是約翰·穆勒，並且還有哈彌爾東（而經過他還有康德）。他批評純粹的經驗論，因為印像為要發生認識，便應經受製造，此種製造即在論定某種能力和某種度量之存在。關於判別相似與否之能力，以及甚至承認急進的懷疑論的那種基礎之存在，乃是一切認識之最後基礎。自相矛盾的判斷不能是真實的這一原則，即是吾人能以經過它而區別何者是真實的，何者是非真實的之間的差別的最後度量。真理即是吾人的觀念（representations of things）與吾人的印象（presentations of things）間之完全的一致。在每一結論和每一假設中，吾人便預先假定包容在矛盾律中的此種真理標準之存在，所以此種標準之本身不能是從經驗得來的結論：它是演繹的。每個人生來就應帶有從印像間作比較和從印像作出結論之能力，此種能力之本身已經不是用印像所能說明的。但是演繹

的不只是對於單獨的個人之認識是存在的。假如吾人提出關於此種能力之發生問題，則吾人爲要回答這一問題，便應注意種族的經驗。經驗論之不正确，只是在對個人的關係上，而不是對整個種族的關係上。積崇彼此交替的世代之無數連續的經驗之總數，這些世代所曾經受過的經常在返復影響的經驗之總數，發生個人據以開始其發展的構成基本的處理。個別的個人，在其生來的機體中，可以說，具有從無數世代之經驗總數中之純粹的收穫。凡對於個人是演繹的，則對於種族便是歸納的。

在其心理學第一版中，久已作了進化論的同情的斯賓塞，已經就指出，用個人經驗所不能說明的，用種族的經驗是可以說明的。他曾認爲，以此便解決經驗學派與歸納學派間之爭論。然而，他却了解，他終歸要承認經驗論之公正，以及他自己要參加的是洛克派，而不是康德派。他曾擴大了先前的從個人而轉向種族的經驗學派的觀點。但是他並不會看到，特殊的理論認識問題，並無關於認識之發生，而係關於認識之意義。在其關於認識之事實的發生之特殊理論的結構中，他已經在論定真理標準之存在。此外，種族與個人間之差異，並非原則的差異，因爲單獨的個人，即是在某一確定期間種族之代表。每一世代，亦正如每一個別的個人一樣，應具有其 *apriori*。

斯賓塞從一八五二年在其經驗之一中已經就表露出，在一八五五年他曾將其如此應用於心理學的，物種自然發生之假設。所以達爾文即將他列入其前輩之列。然而，當時他對於拉馬克，比對於達爾文還要接近些，因爲他還不會曉得，生存競爭之觀念及其對於進化學說之意義。所以他還不能給以將認識當

作生存競爭中武器之了解。

2. 依據斯賓塞的見解，吾人的認識之限制性，係從在類似與否之探討中構成的思惟之基本機能產生的。吾人所能認識的，只是那可以與其他相比較的東西，亦即限定在對於其他的關係之中的東西。在這一點上，斯賓塞極密切的附和於哈爾爾東，而只是拒絕這位思想家之神學的觀點。吾人所認識之一切，必然是相對的，亦即在某種關係中存在的，所以是有限制的。絕對的和無條件的，並不能是限定於對某種其他的關係之中，不能是當作類似或不類似來決定的。

然而，依據斯賓塞的見解，絕對的即是否定的概念。永遠在進行假定這樣的存在，即可以是有限制的，相關的，比較的——其本身係離開它從吾人思惟中所取得的那種固定的形式。依據同吾人所稱的吾人的力量之比擬，吾人即是如同普遍的力量一樣的，建基於一切外部和內部變革之中那一些力量，而給與吾人的認識以內容，但其本身並不是任何概念之反映。

斯賓塞即於此發現最後處理宗教與科學間之爭論是可能的。一切宗教都希望給與吾人對普遍力量之認識。但只是在其原始的階段中，宗教認為，它可以給與絕對之完滿的認識。宗教所處地位愈高，它便愈準備同意不能說明的祕密之存在。當宗教之進化達於其完成時，宗教和科學便會合於普遍的信仰之中，即存在之神秘的本質是不可思議的，宗教亦便停止反對現象之科學的說明之鬥爭。斯賓塞十分明確的意識到，人們並不願意拒絕固定的眼見的宗教觀念，但是他對於在此種傾向中之前進化卻抱着滿腔的期

望。他希望保存情緒方面，宗教之音樂，雖說教條在破壞。

在斯賓塞係保存着所謂絕對的與相對的之間的二元論。譬如，雖說他承認，發展之概念，在對於一切現象範圍之關係上是真實的，然而，他却否認此種概念對於『絕對的』本身之使用性。

3. 哲學是在統一認識之實質中，討究普遍規律或一切現象之普遍的類。斯賓塞經過歸納法與分析，而發現他企圖演繹的從普遍原則中取出的那種規律。

進化律即是探索律。每一種現象都是在進化的發生着，如果吾人認識現象的進化，吾人便了解現象。但是進化者何？依據斯賓塞意見，可以三種特徵來述明。

在其最簡單的形式上講，進化即是集中，即是從薄弱的聯繫到比較更鞏固的聯繫之過渡。

在河海沿岸之聚沙成山，即是最簡單的例證。比較重要的例證是太陽系（在其第一種形態中，如同原始的濃霧之構成）和地球（經過原始的濃霧之內部收縮）之進化，因青養而有機體之發長，民族從種族和部落之發生等等。同集中相伴而行的便是分散，特別是在較高的階段上。在發生着從較多的同種狀態到較少的同種狀態之過渡。不只是總體在如此分裂！從總體之內部，不同的部份在彼此分離，而採用不同的形式。譬如從太陽系的內部構成天體，在每一種天體上，構成外在性與內在性間，以及外在性之個別的部份間之差異。在有機體進化之延續中，個別的器官都在專門化。有機生命在地球上分裂為不同的種類。勞動之分工即用為在社會生活範圍內分散之例證。如果分散在片面的統治着，那便很易於進於

瓦解。所以必須增加預定集中與分散間之某種和諧的發長的固定性，為第三種進化之特徵。

當時說明進化的概念，對於每一個別的現象和對於每一種現象之範圍（但並不是對於像總體一樣的『宇宙』，如曾不正確的明瞭斯賓塞者所說）都是真實的。進化之概念所走的是歸納的途徑，但它却是演繹的奠定的。斯賓塞因此便注意到，根據他的見意所形成的一切實在知識之基礎的立場注意到關於能力不滅的立場。此種立場，在斯賓塞看來（亦正如哈彌爾東，乃至更早以前的笛卡爾和斯賓諾薩的看法一樣），確切言之，係與因果律相一致。每一種試驗，此種立場均具有其前提，因為如果在進行試驗時，曾創造了或消滅了力量，那便沒有作出任何結論之可能。從此種立場便推論到，同一種力量便應在同一種因素上顯示出同樣的結果；在這裏便發現出其集中之說明。從此種立場更進一步的推論到，非同種的力量對於同一種因素之影響應是不相同的；於此便發現其分解之說明。第三種特徵，——發長的固定性之必然性的論證是沒有的。斯賓塞之不能加以演繹，並非偶然。因為依據經驗的觀點，並不能給與集中與分解間之和諧以保證，同時此兩種過程之出現，必須是在明示的條件之下。斯賓塞並不能拿出和諧的進化之證據，授與其樂觀主義。在黑格爾看來，『最高的統一』即是邏輯的必然性，但在體系論的實證主義者斯賓塞看來，完全的演繹法是不可能的，雖說他並不會覺察到這裏所發生的問題。

4. 從中詳細發揮在基本原則中所解釋的思想之許多著作中，更發現有空白，因為斯賓塞並不會將無機現象範圍內之進化步驟，給以特殊的闡釋。只是在詳細的考察生物學，心理學，社會學和倫理學範圍

中普通的進化形式。

依照斯賓塞的見解，生活係構成於內部狀態對外部狀態之適應。生命的本質不只是直接的由外部的影響來決定；這些外部的影響亦同樣間接的影響於它們，而喚起給以另外可能性的內部變革，比以前更好迎受未來的影響。外部環境之影響在引向有機因素之轉變，結構係在機能影響之下而變革。因此便發生變形，而此變形即於生存競爭中力求自保。斯賓塞對於發生在鍛鍊影響之下的適應，比較因不適應的形式在『自然選擇』影響之下而發生消滅的那種適應，增加更大的意義（斯賓塞所曾注意到的自然選擇，即所謂比較更特殊形式之殘餘——（'The survival of the fittest'）。

意識亦同樣是適應之形式。當外部印像數目增大時，只有在下面的情形之下，即它們係被安排於連續之中時，始能特殊的發展適合內部的狀態，而評述此種安排的即所謂意識之生活。

心理學係構成生理學之一部份。然這裏必須區別客觀的心理學與主觀的心理學間之差異。客觀的心理學是討論物質過程的自然科學之一部份，依據經驗之指示，意識現象是同此物質過程相聯繫的。主觀的心理學係建築在自身考察之上，而成爲一切其他科學之相互聯繫；只有它在認識本身中具有對象，同時意識之客觀乃其他科學之對象。

在意識生活範圍內，吾人更與普通的進化特徵相會——與集中，分解和發長的固定性相會。吾人以漸次的過渡從反射經過本能與回憶而達於理性，同時即依此便從簡單的感覺的差異，而達到最高的思維

之差異。每一階段都要受同外部生活條件之必然的適應所約束的。

在關於意識與物質之關係問題上，吾人發現斯賓塞所有的一些動搖。他最初曾將此種關係了解為自然力轉變之例證；因此，根據此種觀點，意識對於腦筋之關係，正如熱之對於運動。後來他曾將心理的與物理的現象，視為兩種彼此不相交往的普遍力量之經驗的形式，然而在其著作中並未將此種了解繼續加以探討。斯賓塞自己所確定的任務，係在於從一切基本特點之範圍內尋求進代之概念，而為要此種任務之執行，確切言之，是在研究基礎中，無差別的建立某種心理學的總概念。然而，他却宣佈（在他根據同其他科學之比較上回答心理學的地方），如果會於兩種可能性中對之加以選擇：即從心理的現象對於物理的現象之傳達，反之，或後者對於前者之傳達間而選擇之，那他便認爲，後者的出發點是比較自然的（The most natural）。

在社會學上，斯賓塞將對於實際的生活條件之直接關係，增加極大之意義。人類之性質應培植於生存競爭之中，任何的社會結構，任何的國家制度，均不應留滞在個別的個人與實在的生活之間。因為性質之培養具有主要意義，斯賓塞在對於最近將來的關係上，並不是像孔德和摩勒那樣樂觀主義的。在其關於教化學說中即是此種觀念在支配着。嬰兒應先有獲得獨立經驗之可能，而較少處於權威和傳統指導之下之可能。反之，便構成必然的兩重的適應，開始係對於權威，然後係對於實在的實際之關係（教化，一八六一）。

集中，個人之服從總體，統治着社會發展之早期的階段。此種服從在喚起，以共同的力量來擁護脫離外部敵人之襲擊的必然性。此即軍國主義之典型的時代。後來，當個人主義出現時，便發生分解。個人這時便可用其特有的方法而追求其目的，同時在這些目的實現之下，經過個人力量之自由的組織而相互的互助。此即個人主義的時期。工業主義與軍國主義間之鬥爭，這時還未十分激烈。但是斯賓塞却預察到第三個階段之出現，當時為獲取生存資料之工作，將不是主要問題，而具有獨立價值的職業，將佔有比現今更廣大的地位。

最高的生活階段的內容之系統的闡釋，即構成倫理學之任務。倫理學之方法，是有卓越結構的：它係從關於進化學說之最普遍的原則出發，將完全的生活之觀念，結構為集中與分解之和諧，以及完滿的固定性。另一方面，利他主義在使個人達到發展此種能力和癖性的場合，此種能力和癖性撇開利他主義，已是撇開了一切的使用。因此，將要抵達利他主義與利己主義之調和。不過吾人距離此種的理想境地，還非常之遙遠。所以現在所可能的只是相對的倫理學，而不是絕對的倫理學，但是絕對的倫理學，可以當作對相對的倫理學用為引路星那種性質的理想加以闡釋。

孟丹姆和穆勒之功利主義，對於斯賓塞的指示，過於是經驗的。最高的倫理觀念，只有經過進化論始能達到。但在其倫理學中，亦正如在其認識論中一樣，斯賓塞與他那只是擴大了由他們所發現的天涯的前輩，則完全不同。

六 德意之實證主義

吾人業經述及，實證主義完全不需要了解爲反浪漫主義之反對派。它乃係獨立的和根本的思考之結果。吾人曾經看到，在實證主義範圍內（廣義的），像約翰·穆勒和斯賓塞這種的人，即會繼續了其特殊的途徑。但於法國和英國之外，吾人更發現一些思想家，這些思想家會獨立的進於實證主義。德國的杜林和意大利的亞爾古豪，即是如此。

A. 杜林 (Dühring, 1833-1921)

杜林雖說很早就已盲目，却會表現了極有威力的著作家的和教授的活動。他在對於享受極大權威的教授之關係上，所表現的銳利的反對派和疑竇，曾決定了他外部的命運：他曾被普魯士的軍閥剝奪了在柏林大學教課之權。其晚年會孤居於柏林的附近。在“Sache, Leben und Feind, Als Hauptwerk und Schlüssel zu meinen sämmtlichen Werken”（事業，生活和敵人，即研究我一切著述之主要著作和鎖鑰，一八八二，）一書中，他曾給了一個自評傳。

自然界的辯證法（“Natürliche Dialektik”，1865）會是他第一本重要的著作。這時他還接近於批評哲學，認定形式的科學與實在的科學間銳利的對立之存在。吾人的思惟永遠在努力探討不斷的過渡，而形成無限的連續（亦即可以遵循同一種規律而繼續下去的那種連續）。譬如在數學中便表現爲無限性之概

念，在邏輯中便表現為充分基礎之規律。但吾人不應將趨於綿延性那種傾向，移植於真實存在的範圍之中，這裏正如經驗所示，是固定的數量之規律在活動。天文學，物理學，化學，都在指示吾人，自然界過程和客觀之性質，完全由固定的數量的關係來決定。吾人在自然界所遇到的每一種個別的因果聯繫，都係從組員之有限的數目而構成。

杜林在同思維規律與存在規律間那種嚴格的差異之矛盾的矛盾中，更發現其關於兩者間內在聯繫之學說。吾人的思維乃存在之繼續。自然聯繫之統一和自然力之彼此過渡，正適合於吾人的思維之結合與演繹；在不同的條件下事物之同一性，正適合於邏輯中之同一律；原因與結果間之實在關係，正適合於前提與斷案間之關係等等。人之所以能認識自然，係因為自然亦同樣在人類的意識中活動。

在杜林之最後的著作中，很顯然的是此後一種觀點在支配着，這時他在同區別吾人的物之認識與物自體間之差異的批評哲學，作強有力的論戰。這時杜林在這種差異中發現出，要將哲學作為關於彼岸世界之幻想的服務者之企圖。在他看來，實證主義這時要取得對於批評主義之勝利（哲學講義——（*Kun-*
aus der Philosophie，1875）一八九五年曾加以增訂出版，題名實際哲學——（*Wirklichkeits Philosophie*，
hiesig）邏輯學與認識論——（*Logik und Wissenschaftslehre*，1878）。

『宇宙方案』之發展，構成實際哲學之任務，可以經過經驗之系統化而解決的任務。正如經驗所示，自然力在經常的在某一種傾向中活動，因而即在他們構成某些總體之共同行為的結果中活動。此種結果

便造成本質發生之可能，此種本質不僅是在存在和活動，並同樣感覺其存在和活動，而為他所喜悅。不同的力量之結合，有造成此種的發展步驟之可能。力量之不斷的鬥爭，曾是一種無稽，而剝去了意識的宇宙，曾是愚蠢的半邊。但是自然界則具有其排除無稽的特殊邏輯。固然，力量之對立同樣起有重要的作用，但它只是力量，運動和發展之解放條件。只因為存在之差異和韻律，始能達到最高的生活階段，只因為如此，生活始獲得其價值。對於生活之深刻的滿足，乃是不可能的，如果他不是悲哀的，慘痛的和苦惱的（生活之價值——一八六五）。

杜林，正與康德相同，在同情本能中發現倫理生活之雛形。他人的苦痛之形態直接的影響到人之感覺，並且此種影響伴隨着文明之發揚而增長。但是倫理的進程係於社會化中構成，亦同樣係於人之個人化中構成。在吾人的國家中還是深厚的暴力在支配着，但在未來的自由的組織中，個別的個人將直接的對於工作發生興味，而不只是對於此種工作之產物發生興味。

成為未來的社會理想的，並非社會主義的集中，而是自由勞動的組合。杜林係經過順序的發生和善之發長而期待進化的發展，舉行論戰以反對達爾文之生存競爭的理論和馬克思(K. Marx)眾變的理論。此種完成如此進化可能的偉大的宇宙秩序之形態，便產生成為代替前時代宗教感覺的普遍的大無畏精神(Ersatz der Religion durch Vollkommeneres", 1835)。

在文藝復興時期之燦爛的理智活動之後，在意大利曾出現了悲哀和疲憊時期，哲學之全史應正式列入篇幅的，僅只是少數在哲學觀念之偉大發展的步驟中具有意義的人。新的文藝復興，在十九世紀會開始出現於浪漫主義的論斷形式之中。羅斯敏尼和周白爾基在本世紀之前半期，曾發展了柏拉圖主義之類的東西，他們會經過柏拉圖主義，期望建立宗教與科學間之和諧。這些哲學傾向係存於同民族傾向的聯繫之中，因為他們會期望教會首領成爲民族聯合的首領。意大利的期望却完全以另外的途徑而實現，宗教與科學間之和諧，曾這樣的被破壞了，即一方面，教會首領會認可中世紀的經院哲學，爲唯一的特許哲學，而另一方面，哲學已逐漸接受了批評的和實證的性質。亞爾吉豪即是此種傾向之主要代表之一。

亞爾吉豪，在其自然科學和哲學的研究影響之下，曾一步一步的而不自覺的離開了他曾以加特力教的博學者名義所堅持的經院哲學，而終於轉變爲實證主義者。他的思想會是漸次成熟的，當一聖誕的節日，他曾將眼鏡下垂，似乎是說，他已經永遠是個實證主義。貫通他的思想的進化，已經成了他的哲理之首部，當他離開教會時，曾在巴敦大學取得了哲學的學位。在其特殊的進化中，他曾發現在那不會發生進化的範圍內一切進化之主要特徵。同時，正如斯賓塞主要的係從與有機的發展之比擬出發一樣，亞爾吉豪係從與思想——「一切自然的構成中之最奇異者」——發展之比擬出發。只是到後來，他纔與法英的實證主義相結識。他曾自命爲實證主義者，但他認爲，實證主義之根本的特徵，係經驗的出發點，而非最後的結果。他說：「實證主義者永遠是睜着眼睛，一步一步的進行」。

他主要的是在同康德·拉布拉斯的理論分析之聯繫中，發揮出其關於發展的學說，他認為康德·拉布拉斯的理論，乃科學的說明方法之模型（“La formazione naturale nel fatto del sistema solare”，1877）。

太陽系之近代的狀態，係經過單一過程（*distinz one*）而形成；在大的，非單一的總體（*Indistinto*）中，形成了小的總體（*distinti*）。但是諸小的總體之形成，並不消滅大的總體；它延續其存在而在建築在諸小的總體之互動中。因此，大的總體與構成他的部份的小的總體間，存在着內在的不可割裂的聯繫。每一個這樣的（*indistinto*），只有經過同其他（*indistinto*）之互動，始能順利的發展（即“*forzati-tenti*”或“*Virtuali*”）其中所包含的可能性。因此，每一個（*indistinto*）即是大的總體之一部份，（*indistinto* 與 *distinti*）間之差異，只是相對的。在這裏科學即處於無限的過程連續之前。但是科學的任務，僅在於在每一個別的事件中，指出 *indistinto* 與 *distinto* 間之基本的關係，從原則出發，在它們不相衝突的某種範圍中，一切差異便從總體而發生，並永遠為它所包容。

亞爾吉蒙之認識論，只是關於發展之普通學說的個別例證。每一種說明，即是單一，即是分析；非單一的（*indistinto*），即是不瞭然的。固然，思想具有留滯於有限因素（*distinti finiti*）之傾向；但在每一種有限的均包含於總體的成份中這一規律之力量中，思想勢必永遠在向前推進。吾人於任何時候均不能抵於完成。因為思想之本身僅是自然過程的例證之一，因而便不能從思想中取出一切自然之過程。這裏

即包含亞爾吉蒙所不曾充分注意到的問題，而認識則完全是這樣的一種自然過程，吾人即經過這一過程，來認識一切其他的自然過程。但他則詳細的敘述到（特別是在“La ragione”中，一八九四年）認識之機能；他特別注意到指示與判斷過程之親族關係，並指示出，吾人於分析與綜合之調諧中，重新發現 *indistinto* 與 *distinti* 間之關係。在這一著作中，他同樣注意到康德在認識形態學範圍中之功績。更有進者，在其主要著作意識之統一（“L'unia della Coscienza”，1898）中，他極力讚揚康德關於意識統一之學說。在心理的生活中進行着不斷的聯結過程。根深蒂固的傾向在趨向於聯合一切因素與機能於一個奔流之中。只有經過此種源流（*Confluenza mentali*），始能明瞭觀念聯合。此種意識之統一，正和個別的分散的因素之產物一樣，是無法說明的，因為吾人只有經過想像的差異，事前已經預想到的某種總體，始能揭發出因素。亞爾吉蒙曾拜倒於康德之前，他將康德稱為（“Il secondo Galilei delle filosofie nei tempi moderni”（近代哲學之第二個蓋律雷）），然而，並無礙於他嚴格的批評關於物自體之學說（“L'idealisme nella vecchia speculazione”，1903）。

亞爾吉蒙將 *indistinto* 與 *distinti* 之理論，運用於靈魂與肉體間之關係的問題。心理的物理學的實在性，正和非單一的總體一樣，乃是一種論據，但是吾人之科學的研究在這裏便應崩潰在其中每一個都是依附於抽象的物理學和心理學上。在心理的和物理的本身並非彼此相外而存在；同一種實在性（*reale indistinto*）則存在於兩種基礎之中（“La psicologia come scienza positiva”）。心理學家，亞爾吉蒙在綿延

性之描寫中，同樣在精神現象之細微陰影的描寫中，表現出大的才能。

亞爾吉蒙之基本觀點，在倫理學中亦同樣發現其卓越的運用。每一個個人即係只是在總體 (in *universum*) 中在社會中存在的單一 (individuum)。每一個個人都是在總體 (家庭，國家等) 的內部發展，因而他即根據總體之觀點，來鍛鍊關於人類行為之判斷，因此便可以發展反利己主義的感覺。亞爾吉蒙所稱的『社會的理想力』，即是這樣形成的。此種傾向，如同激發自我犧牲的和發生在人類之悲慘運命上的永久不死之信仰的至高無上大無畏精神一樣，而表現在其最高的點上。

第八章 在實在論的基礎上存在問題之新成就

浪漫哲學曾認為，它將堅決的改造自然科學。然而，在所謂此種哲學的降生之年，在十八世紀的最後的十年中，自然科學都已完成了驚人的進步。物質不滅之老的信念，在一切變革之下，在拉瓦斯已經經過數量的方法，重量的權衡而得到試驗的批准；許多的研究家（普里斯特里，叟秀爾等）曾經發明在植物和動物的有機體中，物體交替之主要規律，因此便將有機的生命納於偉大的物質循環之中了。

從十九世紀的四十年代開始，自然科學會再度發生新的高潮，特別是因為一八四二年羅伯特·瑪葉爾能力不滅律之發明。已由笛卡爾，海根斯和萊勃尼茲所表露出的觀念，均已取得了經驗的批准，因為已經證明，不只是在純粹的機械學中，並且在特殊的自然力之互動中，能力都是不失的，因為永遠可以證明，消失能力之表現（譬如運動）與新能力之表現（譬如熱）間固定的數量關係之存在。

到五十年代更增加了達爾文關於物種原始之假設。因此，自然科學在普遍的範圍內，指出過去僅僅只看到斷片和飛躍的地方之深刻的聯繫。這時的問題，只是在於這些科學的收穫對於哲學問題的處理，顯示着何種的影響。實證主義比較所有其他的哲學體系，更能在這些理論中找到支柱，吾人曾經述及，斯賓塞會極力的將這些理論納入於其進化的體系之中。

在德國的著作中，自然科學之新的光輝，曾引起許許多多的唯物論的著作之出現，這些著作之功績

，即在於自然科學的知識和觀念在普遍的範圍內廣為傳播。十九世紀中葉之德國的唯物論者，同對於獨斷論和唯神論的推論之反對派，作了聯合，正如在精神上與之同宗的十八世紀之法國的思想家，趨向於人道和進步之唯心論的愛好一樣。實際的唯心論要同理論的唯物論相聯合：唯物論者可以完全承認精神現象和趨向之最高價值，雖說他同時係將其視為簡單的分子變革之產物。

生理學家，謨來邵特 (Moleschott, 1822—1893) 會是這些著作家中之最突出者。他生於荷蘭；於青年時代即在海解堡大學作助教。他曾因為他的唯物論的信仰而被免職，此後他即移居修里，後來又到意大利，他即在意大利教授了很久的生理學。在其生命之循環（一八五二）一書中，他宣揚化學為最高的科學，因為它指示吾人，物質（從物質而生命，更從生命而思想）在完成其偉大的循環。在其自敘傳（“An meine Freunde, Lebenserinnerungen”, 1895）中，他敘述出其觀念發展之步驟，並宣佈實質上他只是作了反二元論的鬥爭，以及他所採用的力，精神和物質間之內部聯繫存在的學說，亦同樣根據此種理由，可以稱為唯心論，亦可以稱為唯物論。

密生，標希滄爾 (Büchner, 1824—1899) 之力與物質，在很久期間即是一本最流行的書，在見解上，亦正與謨來邵特相同，雖說不甚明顯的越出唯物論的界限，這裏更需要提出亦曾作過醫生的巧里伯（1819—1867），亦正和標希滄爾與謨來邵特是一樣的。巧里伯轉變感覺即是運動這一立場，因而便進於唯心論的見解（“Die Entstehung des Selbstbewusstseins”, 1856）。在其最後的著作中，他曾經企圖用比較

論斷的方法，來建立新宇宙觀。最有趣味的是巧里伯這一事實之明確意識，卽他將他的體系建築在一些某種的原理之上，亦卽建築在思惟之明確性和瞭然性之理論要求以及倫理的要求之上，以便吾人在這一世界中生存，工作而排除一切超越的東西。

著名的動物學家赫克爾 (Haeckel 1834—)，後來曾經企圖用其“Generelle Morphologie” (1866—1866) 一書，及在其宇宙之謎 (1899) 中之比較活的和獨斷的形式中，將新的自然科學的進步與結果聯合於『一元論』的體系之中。他認為，一切均具有靈魂；原子和細胞靈魂之存在，亦正和腦髓靈魂之存在是一樣的。這些靈魂均混合於物質的過程之中，亦恰和物質的過程一樣，另一方面可以是心理現象之原因。因此，赫克爾之一元論並未完全明顯的將唯神論和唯物論的觀念聯合起來。但是這一與文藝復興時代之思想家同宗的研究家，赫克爾之意義，並不在於邏輯的秩序，而在於他據以擁護其觀念和在充滿宏大幻想的活的解釋中，那種偉大的活潑精神。因此，根據唯物論者著作家們本身的證明，獨斷的唯物論，形式上已經是更不可能了。批評主義的工作並不是無益的。

除了只是所謂研究家以外，另外的人們也已利用了自然科學之新的結果，他們更會承認浪漫主義之基本觀念，雖說他們會了解到新的基礎之必然性，乃至這些觀念之限制。他們會抱了極大的企圖，來重新在實在論的基礎上建立形上學的唯心論。

一 德國的新唯心論

A. 陸宰 (Lotze, 1817—1881)

博物學家和哲學家同時兼具的陸宰，會開始了他的科學的事業，但後來會完全轉移到哲學的方面，並曾在海丁根大學作了許多年的哲學教授。這位博物學家會努力的將醫學和生理學，當作撇開當時還在對『生命力』追逐步驟中的純粹自然科學加以論列。他認為，有機的現象之特性，係與物理規律和化學規律相適合的，物質因素之一致行動之結果（普通病理學和療法——機械的自然科學，——“Allgemeine Pathologie und therapie als mechanische Naturwissenschaften”，1842；普通生理學、——“Allgemeine Physiologie”，1851）。然而，很久以前，他已經就表露出後來他更進一步發展（“Medizinische Psychologie”——醫學的心理學，一八五二年；小宇宙，一八六四——一八六八）的他的哲學觀念（形上學論——“Metaphysik”，1840）。在“Drei Bücher der Logik”（1874）及“Drei Bücher der Metaphysik”（1879）中已經發現出這些觀念之最後的說明。

陸宰的思想具有兩個出發點：即他本人會希望將其運用於有機生命的近代機械的自然科學，和浪漫主義的唯心論之基本觀念。所以他的任務，應在於指出如何能以從其中某一個出發點，而進於另一出發點。在他看來，無疑義的是，只是在一種機械論中並不能構成存在，同樣他更堅決的相信，最高的觀念，只有經過因果的機械行動，纔能實在化。所以他極力的指明，在新的自然科學中得到發展的機械論概念之分析，而引用於同唯心論的基本觀念能極相適合的假設。

機械的自然觀將一切現象視為約束互動的原子。此種了解發展為自然現象的科學了解之必然的前提。但從此便不再推論，它應是人類思想之最後的言詞。它即在兩點中越出其特殊的界限。

自然科學之原子是擴張的，雖說其擴張性可以視為無限小。但擴張的應係由局部來構成，而不能是絕對簡單的。擴張性即是一種屬性，正如所有其他要求其說明的性質一樣的性質，此種說明（根據科學之原則及與聲色說明之比擬）只有在諸因素之互動中始能進行。這些因素比起自然科學之因子來，應更是不甚複雜的。它們已經不能是擴張之本身，而應是力量之點，吾人稱為擴張性的現象，即經過此種力量之互動而發生。

然而，如果最後因素中之每一個，都是絕對依從的，此種互動便是不可思議的。A 因素只有在下面的情形之下，始能影響 B 因素，即 A 與 B 並非絕對差別的本質；它們的狀態，實質上應由包含它們兩個之同一種本質之狀態而構成：只有在這種情形下，始有從 A 因素狀態到 B 因素狀態內在的過渡之可能。如此吾人即進於最初本體之界限的概念（亦即高而達於力點之界限的概念）。但是它的實質及其對於因素（力點）之關係之更正確的定義是不可能的。機械論概念之分析，並不能導吾人前進一步。

然而，這裏那能以給與吾人以某些指示的其他的思想工具是存在的。凡分析表示為吾人受用之處，吾人便應乞援於類比。陸宰會明確的看到（也只不過是像他以前的萊勃尼茲，浮里斯和伯涅克所看到的那樣明確），一切形上學的唯一論，只能是建築在類比之上。存在，在其最深刻的本質中，是精神的，

抑是物質的？陸宰對此問題的答覆是，如果吾人欲將不明顯的使達於明顯，吾人便應將一切物質的，想像為精神的本質之外部的表現。吾人只有當作客觀來認識物質（確言之，實體），同時吾人從吾人的特殊主觀中，當作直接同『吾人本身』同去的去認識精神的。所以只有當吾人將依據與精神的類比進行思索時，吾人始取得明瞭的宇宙觀。那時吾人將當作精神的本質，來了解因素（力點）以及最初的本體，前者係存在於不同階段之上的發展，後者則是無限的人格。

陸宰的形上學，亦同樣決定其心理學的性質。靈魂與肉體間之關係，在他看來，只不過是一般的互動之個別的例證而已。原子可以彼此衝突，而靈魂與神經纖維之原子，亦同樣可以彼此衝突。所以，陸宰在能力不滅律中，並未發現用以拒絕靈魂與肉體間普通的（笛卡爾的）互動觀之基礎。所以，他因而便有以下的困難問題，何種的心理現象，只是在靈魂的本身有其原因，其中何者在對於靈魂，神經系統之影響中，有其原因。回憶，思惟，美學的和道德的感覺等，屬於前者；僅只達到物質的精神生活之感覺，係屬於後者。

陸宰從更專門的心理學的理論中，首先需要述明地方標誌之天才的理論（亦即橫陳在空間的直覺之發展基礎中之特殊感覺），以及感覺與觀念間關係之美麗的描寫和細密的分析。

陸宰雖說在擁護靈魂與肉體間互動之普通的（笛卡爾的）學說，然而，在其建基於類比的形上學中，他却從中加入了重要的修正，靈魂與肉體間之互動，這時已經不是像笛卡爾那樣的各種不同的本質之

互動，而是在其實質上完全相同的心理的因素之互動。如果他發現，這時容易了解靈魂與肉體間之互動，實言之，他便因此而承認，只有同一種類的因素間之因果關係是完全明確的。

陸宰即如此來結束精神論的一元論。同時他逐漸堅持，因素即最初本體之內在的存在。在此後一點上，他之接近於斯賓諾薩，竟超乎他自己所預定的。

B. 哈特曼 (Hartmann, 1842—1906)

哈特曼曾預定將『依據歸納科學的方法之論斷的結果』，作為其主要著作之題詞（非自覺的哲學）

“Die Philosophie des Unbewussten” 1868)。在內部的鬥爭之後，他曾決定供獻自己的哲學，當時因從馬上墜下致有腿之挫傷，終於終止了他軍事的功業。他曾堅決的更進一步的發展了黑格爾和詩萊伊爾馬赫之觀念，以便將其結合於和諧的統一之中，並將此種浪漫主義的觀念，給以經驗科學的基礎。他的綱領係類似於陸宰綱領。但同時正和陸宰一樣，承認了非常澈底的機械自然觀，而只是來討論關於他的前提之問題，哈特曼希望經過歸納法來證明，此種自然觀是不完全的，而應補充以精神的原則，他為要不使其成爲過人樣的，而將此種原則名爲『非自覺的』。吾人附加於原子之力，應當作意志或趨向來觀察；它們應具有關於其目的之非自覺的觀念，以便它們能以達到之。所以，物質即是觀念與意志。只有在假定，非自覺的原則在指導他的發長這一情形之下，有機體纔是瞭然的。發長與本能間，僅存在有程度的差異，觀念結合之可能，亦同樣只是因爲在吾人之非自覺的在探究，同已有的觀念之最同宗或最相聯

系的觀念。在歷史上，非自覺的行為係表現在：個人雖說他們在想，爲要實現其特有的自覺的目的而工作，而實際上實是在爲最高的宇宙目的而服務。是的，非自覺的，從原子到全宇宙歷史的過程，到處都在活動着。這並不是個人的原則，而是超個人的原則。然而，哈特曼却認爲，他根據某些變形，而同意謝林，倭伊斯和陸宰所確定的論斷的有神論。

哈特曼的哲學並非從純粹的歸納法發生的。在他的基礎中存在着心理學史的 *apex*：即一個顯著的事實，一方面只是一種單方面批評關係之反射與分析之無用，另一方面，直接性，本能和天才却有了很大的意義。依據哈特曼的見解，意識大部是分析的。批評的和否定的；只有非自覺的才給以偉大的聯繫和新的補充。哈特曼從此種回顧盧騷和浪漫主義的思想出發，將非自覺的轉變爲：在歷史上以及在自然界到處活動的，甚至在哈特曼的眼中足以說明世間一切東西的，神秘的形上學的本質。

他曾用自己反對者的名義在匿名的自我批評（根據生理和物理原始的理論之觀點之非自覺的！*Das unbewusste vom Standpunkte der Physiologie und der Descendenzlehre*，1872）中表明，他對於自然科學的方法與結果，了解得極好。他曾經凱旋：這本著作係當作他的學說之駁難來考究的。但是，最奇怪的是，他能以堅決的保持其浪漫主義的說明方法。

非自覺的從中活動的係何種世界？依據哈特曼的見解，『歸納的方法在指明，在宇宙間存在的厄運比幸福爲多』。當然，宇宙災難之認識，還並非到處已充分的發展；但它是發長的。人們開始已經想到

他們是在吾人之地上的生活中追求幸福；此後他們就抱定期望，他們要在未來的彼岸生活中去達到它；當此種信仰亦同樣消滅時，他們便抱定期望於在此地球上來世之幸福。在所有此三種形式中，幸福之幻想都是受不住批評的。但是，如果問題是如此構成，則在一切中發生作用的非自覺的，便不能是純粹合理的原則。惡與不幸之說明，只有在這種情形下纔能找到，即非自覺的之左的因素，正和盲目的趨向一樣，與觀念之因素不同，以及在『趨向生活之意志』之性質中，開始了宇宙的發展。在這裏，哈特曼係依據伯姆，謝林和叔本華的觀念。宇宙的發展，係構成於此兩種因素間之經常的鬥爭之中。不僅需要同幻想作直接的鬥爭，並且需要經過文化工作同它作間接的鬥爭；所謂文化愈發展，愈將作出關於幸福幻想之明顯的欺騙性，因為文化與幸福，實質上即是絕對的對立。苦求神來實現的悲觀論之贖罪，即是最高目的。當趨向生活之意志被消滅之時，便最後確定宇宙的發展，非自覺的中之最初的罪孽。但是此種的實現只有待諸最遙遠的將來，——所以，那時縱使是『悲觀論者』亦自己感覺到在此世界中充分的快活和舒適。

哈特曼，除了他的主要著作之外，並曾在倫理學，哲學，宗教，美學等範圍內，寫了許多重要的著述，一般的說來，他會是個非常豐富的著作家；亞爾都爾·德萊甫斯會將所有他的學說，給了一個詳細的和極表同情的解釋（“Hartmann's philosophisches System im Grundriss”，1902）。

U. 費希納 (Fechner, 1801—1887)

第八章 在實在論的基礎上存在問題之新成就

費希納會是個初步的物理學家。但是他的智力隨着真確研究而發長的，特別是因眼疾使其與外部世界隔絕之後，整個推論和詩學世界，在此世界中主要的發現了其浪漫主義觀念之表現。他曾用最大胆的比擬方法，在交際豐富幻想的“Zendaesta” (1851) 一書中，以及後來在“Seelenfrage” (1861) 中，曾將關於宇宙觀念，當作激發的總體來研究，靈魂生活從此激發的總體之內部，表現着一切可能的階段——動植物之靈魂，人之靈魂，天體之靈魂等等。他曾將關於宇宙之靈魂的方面對於他形體的方面之考慮，引用爲其主要著作心理物理學要義 (“Elemente der Psychophysik”, 1860) 之基本觀念。正與在精神上與之同宗的凱布來爾相同，他曾係從幻想的推論出發，但經過不斷的思考而進於能以證明經驗方法的那種立場。他根據同一種原則，曾堅決的相信，靈魂與肉體間之關係不能是純粹外部的，如果它們係兩種不同的東西。後來在心理物理學要義第五章中，他曾在其觀點之確定中對能力不滅律加以解釋，並且他第一次將此規律運用於靈魂與肉體間的關係之上。他認爲，腦髓與神經纖維，如同一切物質的東西一樣，應服從此種規律，所以關於靈魂與肉體間實在的互動之普通的假設，是不足深信的，因爲那時物理於能力已經重新發生和消滅了。反之，它們中間的關係，即是同一之關係，而它們中間的差別則係建基於研究家的觀點之上。正如站在球面以外的考察家只看到凸出，而站在其內部的考察家則看凹形，同樣，唯物論者只看到物質，唯心論者只看到靈魂，每一個都是根據其自己的觀點，兩者都是正確。現在的問題是，心理的現象對於與之相適應的物質的現象，係存在於何種數量的關係之中。費希納認爲，關係應

不是簡單比例的，而是對數的，亦即心理的變革，數量上恰適合於適合物質過程之發長與已具有人形的過程間之關係。費希納因而即接受了在腦筋中外部刺激及因之而喚起的過程間之關係，是一種簡單的比例，因為它們兩者都是物質的形態；但在心理的感覺過程與腦筋中的過程間，反而應存在對數的關係，在由他所規定和由他所確定的規律經驗中（此種規律他即依照其前輩渥伯爾的名字名為渥伯爾規律），他曾發現靈魂與肉體間關係之一的表現。他將在刺激與感覺間的關係之自己的和他人的經驗上之基礎，而歸結於規律係於某種的範圍內來確定這一結論。這一問題會引起長時期的爭論。費希納會將自己的假設，置定為試驗心理學的基礎。嘗未衰老以前，在許多的著作中，他即已參加了此種爭論，並從來是根本上同其像騎士一樣的反對者作論戰。但愈進一步研究，差不多亦愈已證明，費希納所發現的規律，正如他一般所相信的，在表現着，心理的過程（感覺）與外部刺激間之關係，而不是心理過程與腦筋中的過程間之關係，就形式上講來，此種的關係，馬上即成為簡單的比例的形式。此種了解同樣更適合於費希納的同一之假設（並適合於其超越的比較）。

除了他的著名的主要著作之外，費希納更寫了兩本重要的科學著作：論關於原子之物理的和哲學的學說（“Über die philosophische Atomlehre”，1855），在這本書中他在對於原子概念之關係上，係站在像陸宰一樣的觀點上，及“Vorschule der Aesthetik”（1876），在這本書中，他在經驗論上考究許多美學的問題。

關於費希納之精神的工作之內在的聯繫，馮德曾著有極卓越的研究（"Gustav Theodor Fechner:

Rede zur Feier seines hundertj. jährigen Geburtstages", 1901）。

D. 馮德（W. Wundt, 1832—）

馮德曾從生理學轉變到哲學（開始曾在海詰爾堡作生理學教授，後來即在修里希作哲學教授，到一八七四年又在萊勃集作教授）。他之對於哲學，一部份是經過心理學的研究，一部份是經過理論認識的研究。當過渡已經完成之後，即已增加了新的刺激，即所謂創造宇宙觀和生活觀之趨向，或滿足理性以及感覺之趨向。馮德最後所達到的哲學，依據他特殊的了解，與浪漫哲學是同宗的。但是，馮德的唯心論在實在的研究中，比陸宰，哈特曼和費希納更具有其基礎。

馮德哲學之心理學的動機，在其感覺生理學範圍內之研究中有其根源。他曾經發現，空間的觀念只要經過創造的綜合，便已經可以從初步的感覺發展的，綜合之產物比起從自身取得的每一種因素來，具有完全另外的屬性。當他即此確定考究在時間上觀念行程之條件時，他已經就注意到心理的集中（他後來會名之為內觀）。據此所建立的基礎，即是他主要心理學的理論。在其『生理的心理學之基礎』（一八七四）中，他特別詳細的考究了這一心理學的問題，這一問題可以得到生理的和試驗的光輝。以及敘述方法和工具。馮德在暫時的假設性質上，來應用物理的和心理的之間的併行論；它們中間的差別，只是觀點的差別。但在最終的結果上，心理學的觀點，在他看來，是基本的。他承認生理學因果之必然性

，係只是在對構成靈魂生活之內容的個別的心理因素之關係上，而並非在對因素之形式或聯繫之關係上，亦同樣不是在對批判生命之關係上。

馮德將心理的生活係了解為純粹的積極性。假定心理的『本體』之存在，即是將唯物論的觀念應用於精神生活的範圍之中。心理的積極性特別出現於內觀之中，正如它表現於注意之行爲，聯合，感覺和欲望之中一樣。這裏心理的生活如同集中化的總體一樣而出現。所有意識之先前的理論，均表現於內觀的行動之中。在最後的著作和出版物中，他逐漸在注意到這種積極性；意志之概念，在他看來，要成爲心理學的中心概念，他可以將自己的觀念名爲意志主義（係從泡爾辛借用來的說明）。

將馮德引導於哲學的理論認識的動機，在他看來，當他注意到自然科學係建築在約束吾人一切認識的某種前提之時，即已表現出來了（物理學原理及其對於因果律之關係——“Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip”，1866）。後來在其倫理學（“Logik” 1890—1893）中，他曾發揮出其認識論的一部份，另一部份會於其哲學之體系（一八八七）中發揮出來。認識永遠是吾人的觀念之實在意義的信念之開始。此種樸素的實在論，已經在支配着區別印像，回憶和幻想形態間之差異的必然性，但是更科學的思考亦逐漸讓位於批評的實在論，此種的實在論會係站在固定的，客觀的概念之改變內容的直接印像之地位上。在印像範圍內，將規律即確定爲固定形式之表現；在理解認識之範圍內，直接授與的性質即代替只是表現數量的（空間的和時間的）差別的物質之概念，而心理學的過程則歸於

基本的精神的積極性。認識在要求完成的理性幫助之下，使吾人更推論到總體觀念之認識。此種的完成在取得唯物論的性質（如果在它的基礎中僅包藏着自然科學的觀念），及唯心論的性質（如果在它的基礎中僅包藏着心理學的觀念）。但是，如果吾人將此兩類認識合併，以及將存在了解為趨向的和意志的本質之總體，則更高的見解是可能的，而物質的實質即是該種本質表現之外部形式。馮德同意於陸宰的是，吾人應從物質的統一與精神的統一之間加以選擇，或者是需要將精神的統一置於物質的統一之基礎中，或者是需要將物質的統一置於精神的統一之基礎中；並無第三種可能。但是他並未像陸宰那樣明確的了解到，這裏吾人只能依賴於類比。

在馮德的倫理學中（倫理學，道德生活事實與規律之考究，一八八六），特殊表現出他同德國人的推論，亦即同黑格爾之宗族關係。他將個人的意志係了解為，從中發生其動機及其目的的共同意志之因素。孤離的個人並不存在。最高的目的只存在於共同的意志之中。縱使個人在說，他們是爲了自己特殊的個人的目的而工作，他們完全可以作出一切超出他們的境界範圍而存在的東西，以及其本身可以用爲新的動機之根源。馮德名之爲異影的目的的這種結合，即是倫理的意識發展之最重要的過程。但是即此便得出，吾人無法曉得一切歷史發展之最後目的。吾人在促成偉大著作之創造，吾人却不曉得此種創造之絕對的內容。倫理學於此便過渡到宗教。同時積極的宗教則給以積極的象徵，哲學僅能指明此種普通的思想，一切精神創造之產物具有絕對的或堅不可拔的價值。

除了所指出的著作之外，馮德會著有極可法的哲學導言（一九〇一年），現在他正在廣運思索的著作“*Völkerpsychologie*”（工作心理學）上作工夫，關於語言、神話和風俗之考究構成本書之內容。

一 英法之新唯心論

A. 布勒德里 (Bradley, 1846—)

布勒德里（係與克斯佛得地方謨爾頓學會的會員）乃可以表明為新唯心論那種傾向的英國之最著明的代表。康德與黑格爾對於此種傾向，曾特別顯示了極大的影響。考里芝、卡來爾和哈彌爾東已經是對古典哲學之英吉利學派之反對派，從洛克到斯賓賽和西芝維克這許多思想家會係此英吉利學派之代表者。因為西之維克對於功利主義所補充的批評的傾向，以及斯賓賽對於經驗論所給的擴充，舊的學派已達於止境，而必然的完成了新的思考方法。特別是從牛津的兩個偉大的英吉利大學中，出現對英國的古典派之反對派的代表。特別因為格林與開爾德，康德與黑格爾之觀念，對於英吉利的思想已顯示出有力的影響。反對在心理的原子上分析靈魂生活之舊派的傾向，並因此便撇開一切說明，將機械論的原則亦同樣運用到精神生活的範圍之中，當時却已提出『有機的』了解和總體之觀念。此種了解極銳利的表現於布勒德里的“*Ethical Studies*”（1876）之中。意識之統一即是除開它吾人便不能覺察自身的那種條件。因此，布勒德里即將穆勒在其最後的著作哈彌爾東哲學之概觀中所歸結的選擇為自己的出發點（而並未

加以註釋)。布勒德里在由吾人深樹於吾人本質中的統一之實現的階段中，發現倫理的批判之標準，而在此種統一之下，豐富的內容即與內在的和諧相聯合。形上學的原則亦同樣是同心理學的和倫理學的原則之類比。應將存在想像為聯繫的和終極的總體 (a consistent whole)。

外觀與實在

人經過此標準來確然的區別真實的實在與只是現象之間的差異。雖說布勒德里自己（而許多對他的批評家都是根據他）認為，他特別接近於黑格爾，雖說在他思惟計劃綱領上，在客觀的完成之性質中實際上還存在着綜合的和黑格爾意義之『絕對』，然他的思想却完全帶有更理論認識的性質。他正與康德相同，在其研究的基礎中蘊藏着經驗之概念。真實的實在只有在授以完滿的和完全的經驗，亦即包盡一切範圍的印象及其絕對的相互關係的處所，纔是可能的。此即有限本質只能逐漸接近的理想。無論是自然科學，無論是關於精神的科學，均不滿足於此種理想。這種的概念，如物質，空間，時間，能力，為要有限制的現象間關係之表現，是要運用的；此係工作的思想 (Working Ideas)，但其並不能作為存在絕對本質之表示。這在對於心理學的概念之關係上，亦同樣是正確的。固然，吾人在精神範圍內，比在物理的實質之範圍內，要發現統一與多樣性間之更密切的關係，所以，心理學的經驗乃吾人之最高的經驗。但是靈魂生活之範圍內亦顯示着對立與不調和；靈魂，正和總體一樣，要經受變革的；靈魂之概念，正和與概念相關的物體相同，係經過抽象形成的。所以，心理學的概念，亦和自然科學的概念一樣，寧少

反映絕對的實在。

布勒德里是個神秘主義者，同時又是個懷疑論者，雖說沒有任何一個概念能以用爲他相等的說明，而却堅決的固執絕對之概念。連結其本質這些不同的方面的聯繫，係包含在永久的趨向乃一切有限本質之運命這一思想之中。布勒德里說，吾人的思想，係趨向於較此更多的思想，吾人的人格，係趨向於較此更多的人格，吾人的道德，係趨向於較此更多的道德。哲學僅只給與吾人以在實在性高低階段之差異下吾人受其指導的標準。宗教這裏並不能使吾人將哲學導進一步。它勢必亦同樣經過那有限制的經驗範圍成爲其根源的觀念，而說明至高無上的東西。超特的宗教只有這樣來構成，即在所有吾人的本質中，因爲它便能澈底承認最高的存在。

布勒德里，正與費希納，陸宰和馮德相同，並未具有同專門科學之接合點。純粹經驗的思考對於他並不發生興味。他完全被他理想標準的思想所浸蝕。此即將他的思惟同力與深奧發生聯繫，但同時往往使他在對其他的觀點，甚至對於在根本上完全爲他所接受的觀點之關係上，趨於偏而不公的見地。譬如，如果他將觀點和局部科學之假設，稱爲『無用的囁語』或『只是實際的妥協』，那這便同他自己承認他們爲『工作的思想』（或觀念）的話不相附和。依據他的了解，每一有限制的經驗，亦即一切吾人所獲得的經驗，即是工作的觀念。根據布勒德里之特殊的原則，在所有吾人工作的觀念中，應列入他所稱謂的『絕對』，正如斯賓諾薩之本體列入於一切屬性和一切變形之中是一樣的。

法國的傅葉（曾在包爾道作教授，後來又在巴黎作教授；後住法國南部以終餘生）所據的觀點，係真正可以稱之為在實在論基礎之上之唯心論的觀點。他的第一本著作，曾以研究希臘哲學，特別是柏拉圖，為其對象。後來他在『將柏拉圖的觀念從天上返於地上』，以及使唯心論與自然主義自身間相調和』中，發現其任務。觀念與運動 (Ideation) 間原始的和自然的聯繫之存在，即是他的基本思想。那在其智論 (1870) 一書中，對於同一觀念具有根本聯繫的突進的傾向，增加極大意義的台思，即是他在這種思想上之前遊，而此種突進的傾向，只是在智力發展之更進一步的發長之後，始讓位與具有純粹理論性質之觀念。傅葉將其觀念力之概念係建築在生理心理學的事實之上，然後他已經過類比，從此種事實出發而同樣建築在低級的自然階段之上。在其主要著作觀念力心理學 ("La psychologie des idées forces", 1893) 中。他給意志心理學以古典派的解釋。心理的現象，實質上永遠是伴快感或苦感併行的趨向或傾向 (appetition) 之表現，依此來觀察，它是遇到順利的條件，抑或遇到障礙。差別與選擇 (Discrimination of preference) 根本上即是同一種行為，譬如在可食的動物與不可食的動物間之差別之下。最初感覺到的，只是在生存競爭中能具有實際意義的東西；只有意志 (廣義的) 逼迫着感覺在逐漸分解。問題根據感覺來構成，正和一般的根據認識來構成是一樣。一切思想，一切觀念，都是或多或少的在表明吾人生活中之自覺的和固定的傾向。

依據傅葉的見解，形上學，因為吾人可以運用同精神生活之類比，可以是吾人之最直接的經驗。然而，吾人不只是從心理學中來認識精神生活，並且更從社會學中來認識之；個人的與社會的，自由與一致，都是不可割裂的。傅葉會運用於社會學和倫理學範圍內的那種思想，在他看來，同樣取得宇宙形質論的意義（近代的社會科學，一八八〇；近代道德體系之批評，一八八三）。吾人應將宇宙顯示為偉大的總體，趨向力之統一。但是在這裏吾人並不能獲得大的臆想方案。因為構成吾人認識之完成的綜合（在同局部現象範圍之有限制的綜合之差別中）是不能在積極的形式中實現的。但這裏吾人却具有批判各種不同的形上學體系之標準：形上學的體系，愈授與統一以及多樣性，分析以及綜合以地位，它便愈是完成的（"L'avenir de la Métaphysique", 1889）。

西洋近世哲學史

第九章 認識與批判諸問題解決之新企圖

一 認識問題

A. 德國的新康德派

當論斷哲學停止了統治之時，科學宇宙觀之趨向，一部份又重新表現於實證主義，一部份表現於唯物論，更有一部份表現於新唯心論之中，認識問題（亦正如在休謨和康德時代然）自然是應被首先重新提出的。問題之發生應是不可避免的，即人類的認識之本身用何種方法確然的給與這樣的宇宙觀，以及此宇宙觀係服從何種的限制。很明顯的，對於康德之反動，如實證主義的乃至浪漫主義的，已走的過於遙遠了，而在整個的去向中却又重新開始了康德之研究。在十九世紀的前半期，正如吾人已經看到的，從來都存在有較低的批評主義的潮流（浮里斯和伯迪克，以及海巴特，詩萊伊爾馬赫和叔本華）：當時依賴深刻的語言學的和歷史的先歸著作之研究的這一潮流，曾經完成一個相當時期的統治。

藍格（Lange, 1828—1875），（曾是一位哲學教授，開始是在修里希，後來又在馬爾堡）在其唯物論史（一八六五）中，曾將哲學問題之理論認識的考研方法，同浪漫主義的推論，以及唯物論的自然觀相比較。正與費希納相同，他認為，一切物質的實質（人和動物之腦筋亦同樣屬於此種實質）是可以不斷活動的物質力量來說明的。在方法上，唯物論是正確的。但是意識現象並非物質的連續之組員，而

是主觀的殘留，腦筋中所發生的過程，即此殘留之客觀的相互關係。藍格，正與費希納和馮德相同，因此便接受斯賓諾薩的假設。他更同其康德的觀點相混合。因為，吾人縱使接受吾人的感覺和觀念，實係物質過程之產物，則這些物質過程之本身完全僅只是吾人根據吾人的精神規律而形成的觀念，意識之客體。甚至康德的現象與物自體間之差異，或許亦同樣是吾人精神結構之產物（在愛里幸所寫的藍格言行錄中所刊佈的藍格的信札中在指明此點，見該書二五八頁）。

除自然科學與認識論之外，對於論斷的和宗教的觀念，在藍格亦佔有同樣地位。但在他看來，這些（論斷的和宗教的觀念——譯者）並未具有理論的和客觀的意義。此係經驗論的實際之主觀的從精神的需要中而產生的補充。關於它們根據其對於人類生活之價值來判斷，而並不是根據其基礎及其發生來判斷。自由的實際的唯心論，這裏在藍格是同理論的唯心論相聯合的。但是他只是在形態的或象徵的形式中，纔能找到自己的說明。藍格希望使批評代替對於國民信仰之教條之直接壓迫，曾漸次提出了積極宗教之理想的和價值的因素。當時的國民並不願將自己的力量去消耗在無目的的宗教爭論之上。

在其工人問題一書（一八六五）中，藍格曾解釋了其社會問題之唯心論的和批評主義的了解。他對於這一問題之觀察，主要的是根據這種觀點，即反生存競爭之鬥爭乃人類社會之任務。

藍格在德國的新康德派中會顯示了極大的影響。他的天才的著作，因為其優美燦爛的形式，以及因為其豐富的內容和深奧的設問方式，而影響到普遍的範圍。但他會是那具有不同的背景而希望恢復康德

的認識論的整個傾向之先驅。康德哲學之合理論的因素，在考亭的著作中發揮的最好，同時亞魯易斯、李爾則較接近於實證主義。在其一般的見解上接近於費希納和馮德的保爾森（Paulsen），在其對於康德之解釋中，特別指出康德之不受理性批評影響的形上學的假設。溫德爾班（Windelband）和李開爾特（Rickert）則將真正的批評主義了解為關於永久價值之學說，在此種學說中給與真理，善和美之標準，此外，他們更對於彼此形似通性與個別化之對立的，自然科學的與歷史的概念形成間之差別增加極大的意義。

批評主義，因為這許多的思想家，在德國的精神生活中，構成影響哲學問題考究方式的活的因子。

B. 法國的批評主義與間斷哲學

自從十九世紀的後半期開始，萊奴維（Renouvier, 1815—1903）曾是法國的批評主義中之最有威力的思想家，他在邏輯與道德的科目中，曾提出反對將存在視為綿延的總體之一切唯心論的和實在論的企圖。特別是作了反對積極的無限性概念之論戰，他即在此種概念中發現邏輯的矛盾和經驗論的錯誤。因為同時應構成有限總體的無限，即是一種矛盾，而經驗在指明，一定數量之規律（La loi du nombre）在一切範圍內都是真實的。伴着積極的無限性而同時破滅的，同樣有綿延性，綿延性係在論定過渡到無限數量之存在，而伴着綿延性同時破滅的更有必然性。萊奴維更提出反對康德證明因果律意義之企圖；他恢復到休謨，更根據此種方法而進於急進的間斷哲學。他即將一切的差異均視為間斷性。不僅是在自然

之認識範圍內，實際上吾人在任何地方都應重新容許飛躍之存在。吾人認識之第一個原則即是經過飛躍確定的，亦即經過選擇行為規定的。康德的原子量曾對萊奴維顯示了有力的影響，然而，他却認為，如果吾人希望保留正確的邏輯原則，吾人便應接受命題，而拒絕反命題。

在刊佈於萊奴維的著作“*Esquisse d'une classification des systemes philosophiques*”（一八八五）之極有趣味的論文中，他曾將其哲學發展之步驟給以標本式的描寫（“*Comment je suis arrivé a cette conclusion*”, *ibid.* II, P. 355—405）——關於萊奴維哲學思想之不同階段，見 *Gabriel Seailles*: “*La philosophie de Charles Renouvier*”, 1903)。

宇宙觀係由第一種原則之選擇來決定。萊奴維在其晚年的生活中 (“*Les dilemmes de la métaphysique*”, 1901)，即已逐漸堅持物體與品性間之對立。如果吾人不忘記，物體如同對於品性之客體，永遠是授與的，則吾人的宇宙觀便必然要接受單元學或人格主義之性質（特別是萊奴維之最後的著作“*Le personalisme*”（1903）論及此點）。因此，他完成了從批評主義和間斷哲學進於唯神論的形上學之過渡。他，批評的哲學家，極力的指明，宇宙（在一定的數量規律之力量中）應具有原則。他，人格主義者，更用神的意志之行為來說明此種原則，然而，並不應將神想像為絕對的或萬能的（因惡之存在）萊奴維總在堅持着理論認識的相對性之原則（*La loi de relativité*）；吾人必認識係趨向於揭發事物彼此相依而從中存在的關係；描在吾人面前的每一種客體，正和關係之體系一樣；吾人認識之本身，係構成在事

物對於吾人的關係之中，所以，一切客觀實質上只是現象。只有宗教的行爲能使吾人跳出現象範圍之界限，然而，縱使是這些行爲在思想行爲之實質上亦要服從規律的，或確切言之，要服從相對性之方法（La methode de relation）的。

有威力的和聰明的思想家，在病死的床上還毫無懈怠的作了哲理的推究。他會感覺到，並未會將意見表露完結，並不願於未將自己的觀念給以徹底說明之前而身先死。忠實的朋友會保存了他的遺言和說明。（“Ch. Renouvier: Les dernier entretiens. Recueillis par L. Part”）。

布特魯（Boutrou, 生於一八四五年，在聖爾堡恩作了許久的教授，現在是 Directeur de la fondation Hiers）屬於從邁恩。德比郎記取其原則的傾向。在其因果律之批評上，他接近於萊奴維；然而，他倡導的，並非如何反對關於綿延之學說，便如何反對將一切都了解爲同一的或同類的，以及將個別的歸於普遍的之企圖（“De la Contingence des lois de la nature”, 1875. “De l'idée de la lois naturelle dans la science et la philosophie contemporaine”, 1895）。正與孔德相同，他堅持，每一新的經驗範圍，便要求新的原則，而此新的原則是不能從其他範圍之原則中得出的。最具體的原則是不能歸之於抽象原則的。吾人愈深入於具體，動學的便愈取得超出機械學的比重，質量的便愈取得超出數量的比重。復次，在自然界完全可以開始新的，不能從過去中抽出的現象。甚至那指示吾人以科學的一切有規律的自然秩序，也只是因內在的，自身的發展過程而形成的骨幹，如果此種過程是在變革，則此骨幹便更能重新受到變

革。自身的變異(Les variations Contraires) 恰是構成物體之內在本質的自由之證明。根據理論認識的觀點所考察的所謂自然律，實質上只是當吾人希望了解自然時，由吾人所採用的方法之一致(Assimiler es chases a notre intelligence)。

柏格森(Bergson, 生於一八五九年，曾在 Collège de France 作教授)特別在繼續着萊奴維和布特魯所開始的運動。他認為，數量的考究方法，只是機械的方法，吾人使用此種方法，以便實際的和直接的了解那永遠是一些質量的和綿延的材料。語言，乃至科學的考究方法，已經對於吾人的生命，增加有原子論的性質，如果它們本身間，正如空間的一部份，會係存在於此種同樣的外部關係之中。精神生命之內在的奔流，會因此而轉變為機械學上之有秩序的堆積。因此便發生非由吾人所可說明的，內在的，動學的，自由的和綿延的積極性。在這裏無定論者同有定論者陷於同樣的錯誤之中，因為他們都同樣孤離起心理的發展過程之個別的時間。一切自由的問題，都因誤解而發生了。自由的發展因一切靈魂而具有其根源，任何的分析均不能汲盡之(“Les données immédiates de la conscience”——意識之直接論據，1889)。

柏格森批評到一切科學建築於其上的前提。吾人只有經過分析和差別，始能找到自然規律實際存在於其間的因素。確實的綿延性與科學的差異間差異之明確的規定，實具有巨大的意義。只因如此，思惟便可滿足生活之要求。但是柏格森則期望獲得最高的知識，形上學，即吾人要從微分而恢復到積分，從

分析返於綜合 (“Introduction à la métaphysique” 見 “Revue de la métaphysique et de morale” 一書 1903)。在這一點上柏格森係追求布勒德里，然而，却保留着這樣的問題，即在撇開分析，撇開直覺之分解的思想中，「形上學」或宇宙之一般的考究是否可能。總之，分析乃思想之不可避的方法，雖說有如柏格森那種漂亮的說明，必須慎重的去利用它。

在其 “Matiere et memoire” (1897) 一書中，柏格森將其靈魂之概念，詳細的發揮為記憶之綜合。在物質的器官中所需要的，只是感覺，而不是記憶。因此，柏格森提出感覺與記憶之明顯的二元論，來代替靈魂與肉體間之差異，而此種二元論並不容易適合於他關於精神生活綿延性之確定。他補述感覺只是實際的意義，一切自然科學，根據其原子論的理論和同一種類的空間和時間，他同樣認為只是給與吾人握取物質世界之可能性的，偉大工具之體系。

近年來在法國在引導着極生動而有趣味的哲學爭論。“Bulletin de la société française de philosophie” 一書使吾人有研究現代法國的哲學家之細微的和深刻的，同時是個人的和騎士式的爭論之可能。在其對於因果性與綿延性概念之關係上，法國一切哲學的運動，在 Adolfo Levi 之有趣的 “L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea” (1905) 一書中即窺見一斑。

C. 經濟學的和生物學的認識論

批評哲學在某種階段上，已經就在根據經濟學生物學的觀點考察認識。根據康德本人所曾採用過的

分析方法之觀點，所考究的康德的理性批評之任務，可以構成以下的形式：如果我想知道正確的和經驗的科學，我應規定何種前提？因此，一切思維乃對於目的之手段，至少是對於智力了解目的之手段。吾人從現代哲學著作之不同的方面，更遇到正相類似的思想步驟。

提出考慮關於其科學原則的博物學家，曾注意到以下的事實：科學之概念與前提，應在他們有可能完成滿足性能之反詰的成就和事實解釋中，討究其證明。

它們的必然性即建築於此，然而，這種必然性並不是一成不變的，當時還沒有排除這種可能，即另外的概念和前提，比起現在所運用的來，亦同樣可以更好爲此種目的所受用。馬克燧爾於一八五五年曾提出了此種觀點，馬赫於一八六三年亦曾提出此種觀點。

阿溫娜留斯 (Arenarius) 從純粹心理學的觀點出發，從一八七六年開始，即發揮其問題之自然史：因爲意識並未具有絕對的觀念力，它便應在其思維中保存着經濟學，它的任務在於根據主觀的補充之可不少的數量來思索論據。

在此同一種傾向中作工夫的，即所謂實用主義。美國的數學家兼哲學家皮耳士 (C. S. Peirce, 1878) 曾是引用這一名詞的第一人，後來他的同邦人詹姆士 (W. James, 1893) 曾接受了這一名詞，並將其導於同整個心理學的和哲學的見解體系聯繫之中，實用主義即用他們所引進的實際經驗之意義，來建立概念與前提。如果吾人對於吾人的前提完全是同一看待，那吾人便是不會確定它們，至少是不會從中作出

任何結論。

1. 馬克燧爾 (J. C. Maxwell 1831—1879) 與馬赫 (Mach, 1838—)

馬克燧爾係著名的物理學家，曾在劍橋大學作教授，在哲學上係哈彌爾東的學生，他從哈彌爾東取其動學的認識之性質的看重。他將思想視為一種器官，此種器官之使用是可以根據其本身的價值的，雖說它的實際意義係包含在它的機能的結果之中。真正科學的進步，在於吾可以發展從其反映一切特殊事實的觀念，而從此特殊的事實中更可作出嚴格的數學的結論。在這一點上，數字排列之構成會具有特殊的意義：現在吾人可以依照同數字排列中佔有地位的關係之類比，依照同數字規律之類比，來表明物理的變革。此種類比是最能探究關於運動的，所以，最近幾世紀來，自然科學會竭力盡可能的將一切現象，都當作運動過程來了解。原子論的理論，即是建築在物體之質量的變革與空間中質點之運動間之偉大的類比之上。質言之，甚至幾何學之本身，即是關於運動之學說：幾何學上的線，即是運動從某一點到另一點之途徑。前提之辯明，在於它們在引進於豐富的任務和問題，譬如，能力不滅律，在每一新的現象之下，即完全構成固定的問題：這裏所消耗的能力係從何而出？當現象消滅時，它將轉變為何種新的形式？（在其 'Scientific Papers' 第二卷中，馬克燧爾之理論認識的著作）。

馬赫曾係從自然科學史之研究而過渡到認識論。他的主要著作是：發展中之機械學（一八八九年二版），感覺之分析（一八八六）和認識與錯誤（一九〇五）。

馬赫久已就在探求他在從物理學到心理學的過渡之下所不應拒絕的那種觀點。並曾在對於一切原子和靈魂之概念的關係上感覺之不平衡中，發現了那種觀點。形成科學思惟而受必然性所約束的概念，係適應於實際材料。思惟（在其綜合中以及在其分析中）即是生物學上的適應之雛形。因為數量的秩序簡單和質量的秩序之廣闊，以及因為它們給與吾人易於考察經驗現象之重要類別之可能，吾人便將其運用到那對於此種目的，有可能形成如力量，分子和原子的那種概念，所以是並未具有任何形上學意義的概念的地方。一切機械的自然觀，均係建築在空間中之分子運動與物體之質量的變革溫度，電氣現象等）間之偉大的類比之上。但吾人沒有任何權利，將宇宙視為純粹的機械。直接授與吾人的只是感覺之總數，具有其豐富的比擬能力的物理學，即將此種感覺之總數當作運動來說明。

2. 阿溫娜留斯（一八四三——一八九六）

在修里希作過教授的阿溫娜留斯，曾以斯賓諾薩之研究，作了對其最後來的理論之準備（*Über die beiden ersten Phasen des Spinozistischen Pantheismus*, 1868），因為斯賓諾薩關於同一之學說，即是導引所有的思想於一個唯一的思想之偉大的例證。在最後著作之題名中（哲學——關於適應最少的力量消費原則的宇宙之思惟，一八七六），已經確然的表露出建基於經濟學原則的認識論，然在其主要著作，純粹經驗批評（一八八八——一八九〇）一書中，他則追究到問題發生與消滅之生理學的和心理學的條件。在其最後的著作關於宇宙之人類的概念（一八九一）中，他則希望消滅物活論之最後的殘餘，論據中

主觀因素之插入。

問題即在預測『生活異樣性』之存在，亦即個人與環繞着他的宇宙間伸張性狀態之存在。當從外界得到的刺激所要求的能力之消費，比個人所可能的或多或少時，則此種伸張性之狀態便發生。

當刺激(R)與已準備好的能力(E)彼此適合時(即 $R \parallel E$)，便得到最大限度的生活保障；在這種情形下確認是可能的，個人便很習慣的自已感覺並培養對其觀念和印像之信仰。

但要求比個人所確能給與的更多的工作時(因而 $R \nabla E$)，則個人便於現有的矛盾中發現後退和例外；他自己便有另一種感覺，以及確認成爲不可能的。在每一經驗範圍的擴大之下，在每一眼界擴大之下，都能發生新的問題。文化之發揚，係適合於問題數量之增多。

反之，當能力之數量，超過需要時(即 $R \wedge E$)，便發生導出現有界限之趨向。實際的唯心論或浪漫主義的醜態便出現。

阿媯娜留斯主要的會研究了 $\nabla \vee \square$ 的事件。當問題經過三個階段(需要，工作和解放)和當問題解除之後，便得到解決。阿媯娜留斯將問題此三階段之設立與解決，主要的係當作在腦筋中所發生的生理學的過程之徵候來觀察。他希望給以生理學的理论，比給以心理學的理论還要迫切，雖說在事實上他總是從心理學的『徵候』，推論到適合生理學的過程。

過程之結果，問題之解除，並不是永遠的解決。暫時的或個人的觀點是可以達到的，因而並未消除

新的伸張性狀態之出現，新的問題之建立。只有當完滿的適應佔有地位時，當一切主觀的和暫時的因素被割却時，纔是最終的和普遍的解決。當認識主要的係於數量的描寫中構成時，便可達到，而在所謂此種描寫中，每一後來的均是先前的之等值。那時便達到純粹經驗之點。

阿媼娜留斯與馬克燧爾和馬赫所不同的是，他並未看到經濟學與象徵生義（比擬化）間之聯繫，以及一般的會未估量到比擬之意義與必然性。

3. 詹姆斯 (W. James, 1842—1910)

在其一八九八年所寫的著作（實用主義的方法——“The pragmatic method”）一九〇四年重刊於哲學心理學及科學方法雜誌——“*Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*”）中，哈佛大學教授，詹姆斯，曾給了關於認識學說之原則，在此學說中他希望復興，同時並修正英國的古典哲學。在從一九〇四年到一九〇五年於雜誌中所發表的許多著作中，他曾進一步的發展了自己的學說。在心理學原則（“*Principles of Psychology*”，1890）中，他曾增了心理生活綿延性之極大意義，認定，實際心理的論據，即是綿延的思想奔流（“Stream of thought”），他在考究局部的心理學的問題時，會將此種觀點作了極有趣味的運用。他當時即將那種原始的生活奔流（the original flux of life）名之為純粹的經驗（他具有比阿媼娜留斯更大權利來使用的說明）。吾人實際上只是在形式中保留着此種生活奔流；一切差別，定義和定理之規定，只是在使有可能做到某種目的之到達。此種的認識之了解，即是實用主

義，同時即是合理主義，理論生活即係對於合理主義之最高超者，將這些智力的思惟工具，即視絕為對之直接的啓示。吾人爲要取得解決吾人的任務之可能，要從不間斷的奔流中去分解因素，此種因素如果它們是固著在概念之中，是可以彼此補充的，以及根據這些因素，可以達到此種同樣的結果，即吾人如果根據實際的經驗，吾人即得到的那種結果。然而，這並不是在對於一切因素的關係上都是正確的。在宇宙間所存在的間斷性，比普通所想像的爲尤甚，吾人並非永遠可以將吾人經驗之某一部份同其他部份相聯繫，或以此而代彼。

實用主義進於經驗論，而經驗論之本身，根據詹姆士的見解，亦同樣要進於多元論。在其題名“*The Will to Believe*” (1877) 而出版的概論集之序言中，詹姆士特別明顯的表露出此點。純粹經驗指示吾人的，嚴格說來，只是事實的過渡，而並非「智力的」過渡。吾人經過不間斷的過渡，只曉得聯繫，而並不曉得絕對的及合理的統一。更有進者，除聯繫的現象之外，間斷的現象亦同樣佔有地位；宇宙間有新的現象發生，並存在有絕對的發端。所謂吾人愈滿足於吾人觀念之正確，只是在逐漸的完成完全的自然之統一。

所可疑的是，詹姆士所運用的那種澈底的多元論是否是不可能的。詹姆士之所謂聯繫，正如現象之多樣性以及自然之統一那種事實一樣，依據他的見解是發長的。此外，詹姆士更接受交替之可能性；但他却論定不只是一種差異存在 (一九〇五年在題名 “*A philosophical confession*” 而發表於 “*Journal of*

Philosophy, Psychology and Scientific Method" 上的論文中，本書作者曾進一步發揮出這些批評的指示)。

下章吾人考將究詹姆士之宗教哲學。

一一 批判問題

在哲學爭論中之批判問題，現在所佔的突出地位，以及離開其據以出現的其他問題之大的獨立性，乃時代之特徵。已經創造了這樣的信心，即關於存在價值之結語，是不能從純粹理論上建立的。然而，這裏對於哲學至少在永遠保存着一種任務：不同的企圖之心理學的基礎與內在的連續之研究，要對於批判問題給以回答。

這裏要提出之類。居約與尼采係期望新生活形式之發生，他們更將此種期望建築在，宏大到極點的生命力，而並不能在吾人現今的經驗和現今的生活之條件中，發現其完全的暗流之上。正與盧騷相同，他們擁護在分析化的反射之對立中，非本意的，本能的生活之權利。這裏即發現刀△公式之應用。倭窪亦同樣是從人類之精神使命及其實際狀態間那種矛盾出發。生活在經驗條件中，是不聯繫的，失掉中心的和苦惱着自然與價值間之矛盾。真正的文化只有經過新的精神力之集中，纔是可能的，此種精神力勢必要超出有限制的經驗之範圍，而肯定『精神的本體』，——『靈魂的存在』，在此『靈魂的存在』

中保存着已經獲得的，新的構成，亦即從此已經獲得的出發。詹姆士在其宗教問題之考究上，係根據純粹心理學的途徑進行的。他希望當作其根本係由個別的人們構成的，來研究宗教，——研究成爲個人生活經驗，以及決定其基本意識和對生活之反動性質的經驗之成果的『個人宗教』（在對於『法定的宗教』之對立上）。宗教即是當時因爲對立和鬥爭，他便獲得無上的性質，那種基本的意識或那種反動。

A. 居約 (Guyau, 1854—1889)

居約是深奧感覺同不倦怠的反射聯合之規範。他感覺到問題之棘手及多數解決之欺騙性，但是他認定，如果它們只是豐富的，亦即如果它們在喚起思想和意志之工作，幻想是有價值的（見哲學家的詩中之豐富的幻想韻文）居約會係生活在適合於他的研究和著作活動的家庭條件之中。但很早他就得了肺病，然而，此種肺病亦並未能壓潰他思想的威力和生活的氣魄。

英國的功利主義與進化論之批評，會是他第一本著作（近代英國的道德體系，一八七九）。他在這本著作中斷定，具有其道德感覺之原始心理學的說明之英國的道德哲學，即在通報具有此種同樣感覺之動搖的和幻想的性質：如果良心會是從更初步的感覺發展來的，則其本身實質上便只是初步的感覺。但對自身性格表現之直接趨向是存在的，此種傾向沒有觀念聯合和進化之助力，能以接受自棄或利他主義的性質。在其特殊的理論中，他曾企圖迴避缺點，他即在此缺點中鞏固英吉利學派（無義務和無制裁之道德概論，一八八五）。生活之發展即是適用於自然本身之目的，倫理學即是關於有可能得出最高的，

豐富的生活發展的途徑與工具之學說。必須在同一時間，深度和範圍中去確定和發展生活，在此兩種關係上，生活在交際和同感中，具有極偉大的意義，同時，孤離的生活和利己主義即拘限住活動之眼界與地域。所以靈魂的高潔即是最高尚的美德，亦即約束最高的生活發展的那種性質之屬性（*character*）。放射與分析在這裏（正如在英吉利學派的前提之下一樣）將不是敵對的力量。因為根本存在的生活之除力，會發生期望與果敢，而有可能作出那他人所不可能作的事來。在內在的同儕大冒險相聯繫的滿足中，包含着在未來的倫理學中將必然會有的唯一的制裁。

居約即在此種力量上及在此種擴大趨向上，建立起自己的宗教哲學（未來的疑問，一八八七）。宗教的氣孔已經做塞了。宗教之本質係包含於交際之感，正如人所想像，他是根據宇宙事件進行之個人的指導者，而進於此交際之感之中。他在自然之神話學的說明中，在具有魔術力的儀式中，以及在看作絕對真理的教條範圍中，發現其最特殊的說明。根據所有這些方面，現時宗教已進於完全破產的時期。到無宗教時期，將不會有反宗教之時期。在宗教生活中之最好者，將來會有保存之可能：越出赤裸的事實之界限而探討最高聯繫之趨向，並不與宗教同時消滅。更有進者：只有那時趨向纔得到自由開展之可能性，因為對此將再無受用為固滯的獨斷論形式之障礙。每個人都將在其人格之融洽中而反映出此種社交，他即根據存在，——根據存在之理想的社會學而進於此種社交。那時宇宙的不調諧，比較現在將會感覺得深刻；但是基本的意識將取得高尚的印象，以及後一種說話將是擺在生死面前之期望與果敢之說

話。

B. 尼采 (Nietzsche, 1844—1900)

尼采係在和居約同一種基本思想上，建立其哲學，只不過是在他比在法國的哲學家，更多自身向詩人與思想家之鬥爭而已。居約與尼采兩人都是將偉大的「是」與悲觀主義的「否」對立起來。但同時，居約站在變動性之形式和價值之不固定性之前，而保存其懇切和謙恭，而尼采則根據其對於過去與現在之固執的蔑視，以及其對於將來之偉大的期望，日益採用取放縱的和發狂的性質。

尼采於青年時代伴着哲學的研究，曾很熱烈的研究了古典的語言學，並以二十四歲的青年即在巴黎爾作了古典語言學教授。因為病，以及因為期望有將其生活全部供獻於其廣大的著作計劃之執行的可能，後來他即辭退了教授，此後曾大部份是住在恩哈金和意大利的北部；當神經病發作之後，他的姊姊和母親會將他移回德國，以便加以服侍。

尼采自己所置定的主要任務，曾是在文化史的思考基礎上，新的，積極的生活價值之創造。在其青年的著作，悲劇之發生（一八七二年）中，他將他這種趨向給以最明顯的說明。在邱尼斯和亞波倫中象徵化的悲劇詩的生活觀，即係與智力的樂觀主義相對立，蘇格拉底在此著作中，即此種樂觀主義之代表。正如他後來所說，尼采希望根據藝術觀點觀察科學，而藝術則根據生活觀點來觀察。所以，邱尼斯，亦即宏大到極點的領受的和征服的死與生活之苦悶，要超乎亞波倫之上，而亞波倫本身又超乎蘇格拉底

之上。

在非自身時代的考慮（一八七三——一八七六）中，這種觀點便進於對自由思想的樂觀主義者勞斯之嚴格的批評，以及叔本華和瓦格涅之捧高。但他馬上即已感覺到進一步追過此兩位「教化者」之必要。他已經結識了新科學的和哲學的理論，從那時起比較更實在論的傾向，同純粹主觀的傾向，在他的腦筋中即起了鬥爭。此外他從叔本華，同樣並從瓦格涅所發現的悲觀主義，更使其感悟到恐怖。這時他已經破壞了其特有的先前的神。當他還能工作的一切時間，他都是在爲了其對於一切悲觀主義，對於一切的生活之縮減，對於一切的高低不均之對立，而努力的探求相當固定的和明確的說明。他特別是反對先前的道德觀念之鬥爭，而要求「一切價值之重新估量」。此種論戰，在善惡之彼岸及道德譜系（一八八七）中，已表露出其最有趣味的表現。在其青年時代的著作中已經表露出來的思想。在這裏則更銳利的發展，那走向社會二元論的急進的貴族主義成爲基本的見解。歷史之目的並非存留在離棄吾人的無限時間中，而是在達到超人。許多數量的羣衆，只是一種手段，障礙或草本。應存在有只是爲自己而生存的，——只是目的，而不同樣是手段的最高的統治的等級。當貴族不相信他有生存，統治之權，以及對羣衆之關係，如同對於爲他而工作的粗人之關係一樣時，便開始解體。貴族是以一個自身的存在用作生活價值之現象。羣衆中並不能發展最高的美德，而只能發展宗教和資產階級的道德。但是，正如歷史之所示，羣衆總是重複的達到了獲得其如同最高道德一樣的道德之承認。如同力和權利感覺一樣的生活之

正確的批判（後來尼采將此種感覺名爲『權力意志』），往往（在佛教中，在蘇格拉底中，在基督教中，在近代的人道中）是被道德中奴隸之反叛顛覆了。甚至自然科學亦在此種傾向中活動：它正在經過普遍規律性之原則對自然界實行民主化。

尼采時常在給奧構思基礎的那種表現中表露出，他希望消滅一切的道德。但在根本上，他只是要求因道德中奴隸之統治而必然造成的重新估量。正如他在其臨死的一種著作（“Der Wille zur Macht”）中所說，他正在希望倡導道德的自然主義。而他所需要的即是其『重新估量』之標準。牠曾在生活肯定及其發揚力中發現了這種標準。他想根據此種觀點完成『力之計算和度量器』，據此便可科學的處理一切價值。生活力和生活愉快之任何形式，均不能是此種測量器中之例外。這裏尼采自己即表露出是高尚風度的功利主義者。最後他完全隨着拒絕其社會的二元論，而所建立的目標，實質上並非個別的人們之幸福，而是『全體生活』之能力的發展。

此種轉變，在其觀念之詩學的解釋中，更多表現。他將如是之多的時間和力量，消耗在其嫌忌及其蔑視之表露上，即是其生活之悲劇和內在的矛盾，同時他並不會完成完全而明顯的表露出，那構成其最懇摯的思想的偉大的生活之肯定。詩體哲學的著作薩拉都斯這樣說，並不會終結。他從中表露出其超人的觀念：對於近代人有關係的新的人類，正如人對於猿猴之關係，乃係一種目的。此係對於全人類之共同的目的。應結束二元論和敵意之時期。薩拉都斯，先覺和領袖，在憎惡其特有的忌恨。尼采更在薩

拉都斯五卷和六卷之臨死的文稿中，說明在一切形式中及一切階段中之最偉大的生活之肯定。所有宇宙事件重複之必然性，已成爲他的支配觀念。他認爲，宇宙是從因素之有限的數目構成的，這些因素結合之數目，應同樣是有限的。當一切結合將告罄盡時，便應重新開始同樣發展之途徑。此種關於一切事物之重複或輪迴之思想，已對他開始了驚怖。他應即同他的驚怖作鬥爭，然而他不會克服此種恐怖。薩拉都斯在向人們通報關於超人降臨的好消息，但是人們對於生活之選擇與肯定，乃係此種降臨之條件，雖說是永久的重複。薩拉都斯當將自己的是，完全授之於此時，便因喜悅而死亡。

生活趨向之如此偉大的充實，在尼采會戰勝了一切不和諧和一切懷疑。他在哲學史上應佔有地位的並不是科學的設向方式，而是在觀念和形態中這些生機所宣揚的，其偉大的生活原素之生機及其趨向。

倭鏗 (Eucken, 1846—)

在前先的許多著作 (精神生活之統一——*Die Einheit des Geisteslebens*，1888) 擁護精神生活內容之鬥爭——“*Die Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*”，1869) 之後，就在耶那，形上學唯心論之舊的火爐中作教授的倭鏗，在其論包藏宗教中的真理 (“*Der Wahrheitsgehalt der Religion*”，1901) 一書中，曾進於近世宗教問題之說明。

倭鏗在該種著作中確定自己的任務，指出宗教同吾人存在之最深奧的基礎是相聯繫的。如果是這樣，則一切攻擊和一切批評只是在導於逐漸說明永久的宗教核心。

古代的文化會重新估量了形式，致使它會留滯於塑像的藝術製作之中；文藝復興開始建立的文化，會重新估量了力量，它並會進於沒有絕對目的而不知停止的趨向。固然，教會在其完成的形式中，給與價值生活之整個的圖解，但它却在過度估量歷史的形式，此種整個的圖解會有一次在此歷史的形式中，發現其說明，所以，它將一切真理都視為模擬和重演，同時，另一方面，它從實際的，積極的生活中，曝露出最高尚的形式。批評哲學會作了價值統治與實際統治之比較。但是任務應在於將價值當作最高的實際來了解。新的形上學並未能幫助吾人。只有經過生活經驗始能達到目的。倭鏗即用『精神主義』之名稱來表明確定精神世界之絕對的實在之趨向。『精神主義』的觀察係將其視線注視在比較留滯的，自由的和理性的，正如其在經驗中所表現的。特別在開始新的經驗範圍——有機的，靈魂的生活，最高的精神生活，——的地方，進行着重要的衝動。『精神主義』的觀察並不能用證明奠定其正確性；由經驗中所殘留的生活之不和諧所激起的精神的趨向即其基礎，而此不和諧在其最高點上，根據接受固定形式的偉大的象徵，不只是能以引進於非固定的宗教觀念，引進於『普遍的』宗教，並且還可引進於『評述的宗教』。由創造者所創造的積極的偉大形態之宗教，對吾人證明神的力量係表現於精神的發展之中。『精神主義』即如此來結束。

D. 詹姆士 (James)

同時，那不會滿足了倭鏗的宗教問題之純粹心理學的和理論認識的考察，近年來此種考究方法，恰

起了重要的作用。許多美國的研究家（豪爾，斯塔爾包克，留巴，庫等）曾給了極有價值的專門論文。然而，詹姆士的宗教經驗之多樣性，人類實質之研究（*Varieties of religious experience A study in human nature*, 1902）一書，要佔首要地位。

詹姆士認為，宗教現象之研究，正是在指明吾人精神的實質之不顯著的那一部份，這一部份是可以找到其明顯而固定的說明的。在這裏自覺的要經過許多數量的階段，而過渡到非自覺的或下意識的，吾人自覺的思想之第一個前提，往往在『上昇的』範圍中有其根源。自覺的證據往往只是在吾人的本質之表面上行動，而本然的和直接的信仰，即是那深樹吾人之中的（*The deep thing in us*）。詹姆士係傾向將從這些比較深奧的領域中發出的影響，當作事物之最高秩序，依據它的助力而影響吾人的工具來考究。此種秩序性質之每一比較正確的定義，可說即是一種解釋；同一種宗教的生命，可以是各種不同的宗教解釋之對象。在這裏多數人苦於批評和謹慎之缺點，尤快於信仰（*faith*）他們過於傾向在每一明晰的觀念上，來建立獨斷的信條（*belief*）。

每一種感覺，在某些環境之下，都可接受宗教的性質。此種性質即表現於，人將總計歸之於其生活的經驗，結果便發生決定其對生活關係之一切方法的意識，精神生活因此便獲得那徒勞無益的從此意識之外所探究的統一與和諧。此種生活之統一，即是在某些本性上有力的內部鬥爭之結果，以及只能經過危機，『轉變』所達到的；但在其他的本質上，它便因逐漸的發育或自身發展而發生。這裏擺在吾人面

前的是宗教的人們間之極偉大的差異：病的靈魂與健康間之差異，或更確切言之，一度降生與二度降生（The once born and the twice-born）間之差異。但是，目的只有經過從非自覺的源泉而來的能力支流始能達到這一立場，則關於此兩類是正確的。這一事實是如何應加解釋的，那是每一個別的個人之個人問題。詹姆士本人即深信，從這些曖昧的根源，可以生出新的力量，它們可以給與新的出發點以原則，他更認為，在專門研究的範圍內，即從此種可能性過快的完成，宗教係建築在宇宙形質學的假設之上，然而，此種假設並不能是獨斷論上之公式。對於生活之悲哀與患難之宗教意識，任何時候都不能是最後的話。

宗教價值之判斷，同樣應建築在經驗之上。吾人係根據其效果來判斷關於宗教的現象，這在實質上從來是人們做過的。這裏更表露出實用主義之真實原則。當敬神在感覺上並不更表露出任何性質時，以及如果所有它的性質，並不是吾人從經驗中所曾經曉得的，及吾人並不願拒絕與它的那種價值相適合，它便自行廢止。人們在保持他們所需要的，以及因它之命令而確定表現人們對自己與他人的要求的神。吾人要永遠運用人類的標準（human standards）。

詹姆士對於宗教具有同情之關係。依據他的信念，宗教經驗之好的成果，即是歷史上之好的東西。在這裏，內部的生活便獲得那抬高吾人於最高領域的，此種的嚴肅和威力，此種的深奧和凝固性。詹姆士並未經受『私人的』或『法定的』宗教間關係之更正確的考究。但是他的著作，却將吾人引進最豐富的

觀點，從此種觀點可以考究宗教，或恰當的說，可以考究關於宗教等量之問題。

附 錄

主要哲學著作年表

1440. Cusanus: *De docta ignorantia*
1513. Machiavelli: *I principe*
1516. pomponazzi: *De immortalitate animae*
1538. vives: *De anima et vita*
1540. Melancthon: *De anima*
1543. Copernicus: *De revolutionibus orbium coelestium*
1554. Ramus: *Institutiones dialecticae*
1565. Telesio: *De rerum natura*
1577. Bodin: *La republique*
1580. Montaigne: *Essais*
1581. Sanchez: *Quod nihil scitur*
1582. Bruno: *De umbra idearum*

德 譯

1584. — . *Cena delle ceneri*
1585. — . *Degl' infinito universo et mondi*
1591. — . *De triplice minimo*
1591. — . *De immense*
1597. Kepler: *Mysterium Cosmographicum*
1603. Althusius: *Politica methodica digesta*
1609. Kepler: *Astronomia nova*
1612. Böhme: *Aurora*
1620. Bacon: *Novum organum*
1623. — . *De dignitate et augmentis scientiarum*
1623. Galilei: *I saggiatore*
1624. Cherbury: *De veritate*
1625. Grotius: *De iure belli et pacis*
1632. Galilei: *Dialogo sopra i due massimi systemi del mondo*
1637. Descartes: *Discours de la méthode*

1538. Galilei: *Discorsi*
1640. Hobbes: *Elements of law*
1641. Descartes: *Meditationes*
1642. Hobbes: *De cive*
1644. Descartes: *Principia philosophiæ*
1651. Hobbes: *Leviathan*
1655. Hobbes: *De corpore*
1658. — : *De homine*
1658. Gassendi: *Opera omnia*
1665. Goulinx: *De virtute*
1669. Pascal: *Pensées*
1670. Spinoza: *Tractatus theologico-Politicus*
1674. Malebranche: *Recherche de la vérité*
1677. Spinoza: *Ethica*
1685. Leibnitz: *Petit discours métaphysique*

1687. Newton: Principia
1689. Locke: On government
1690. ——— Essays on human understanding
1695. ——— Reasonableness of Christianity
1695. Leibniz: Système nouveau de la nature et de la communication de substance
1695. Bayle: Dictionnaire historique et Critique
1704. Toland: Letters to Serena.
1705. Mandeville: The fable of the bees
1709. Berkeley: Theory of Vision
1710. Leibniz: Théodicée.
1710. Berkeley: Principles of Knowledge.
1711. Shaftesbury: Characteristics (1),
1714. Leibniz: Monadologie.
1720. Wolff: Vernünftige Gedanken.
1725. Hutcheson: Inquiry into the ideas of beauty and virtue.

1726. Butler: Sermons.
1734. Voltaire: Lettres sur les Anglais.
- 1739(—1740). Hume: Treatise of Human Nature.
1745. Crusius: Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten.
1746. Montesquieu: Esprit des lois
1748. La Mettrie: L'homme machine.
1749. Hume: Enquiry concerning human understanding.
1748. Hartley: Observations on man.
1750. Rousseau: Discours sur les sciences et les arts.
1751. Hume: Enquiry concerning the principles of morals.
1754. Condillac. Traité des sensations.
1754. Diderot: Interprétation de la nature.
1755. Rousseau: Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.
1755. Mendelssohn: Briefe über die Empfindungen.
1755. Kant: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.

1757. Hume: Natural history of religion.
1758. Helvetius: De l'esprit.
1762. Rousseau: Emile.
1762. ——— Contrat social.
1762. Kant: Versuch den Begriff der negativen Grössen in die welt weisheit einzuführen.
1763. Reid: Inquiry into the human mind.
1764. Voltaire: Dictionnaire philosophique portatif.
1764. Lambert: Neues Organum.
1765. Leibniz: Nouveaux essays.
1766. Kant: Träume eines Geistessehers.
1766. Voltaire: Le philosophe ignorant.
1770. Holbach: Système de la nature.
1770. Kant: De mundi sens bilis atque intelligibilis forma et principis.
1776. Smith: Wealth of nations.
1777. Tetens: Versuche über die menschliche Natur.

1778. Lessing: Duplik.
1779. Hume: *Dialogues on natural religion*.
1781. Kant: Kritik der reinen Vernunft.
1783. — Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik.
1784. — Idee zu einer allgemeinen Geschichte.
- 1784(—1791). Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.
1785. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
1786. — Mutmaßlicher Anfang des Menschengeschlechts.
1786. Mendelssohn: Morgenstunden.
1787. Jacobi: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus.
1788. Kant: Kritik der praktischen Vernunft.
1789. Reinhold: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.
1789. Bentham: *Principles of Morals and Legislation*.
1790. Kant: Kritik der Urtheilskraft.
1790. Maimon: Versuch über die Transzendentalphilosophie.

1793. Kant, Religion inne halb der Grenzen der blossen Vernunft.
1793. Schiller Ueber Anmuth und Würde.
1794. Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre.
1797. Schelling: Ideen zu einer Philosophie der Natur.
1799. Schleiermacher: Reden über die Religion.
1802. Cabanis: Des rapports du physique et du moral de l'homme.
1806. Fichte: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.
1806. Fries: Neue Kritik der Vernunft.
1807. Hergel: Phänomenologie des Geistes.
1808. Hebart: Hauptpunkte der Metaphysik
1809. De Maistre: Soirées de St. Peterbourg
1809. Schelling: Ueber den menschlichen Willen.
1812. Hegel: Wissenschaft der Logik.
1813. Saint-Simon: Mémoire sur la science de l'homme.
1813. Schopenhauer: Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grundem.

1817. Hegel: Enzyklopidie der philosophischen Wissenschaften.
1819. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung
1820. Fries: Psychische Anthropologie.
1821. Hegel, Philosophie des Rechts.
1821. Schleiermacher: Der christliche Glaube.
1824. Herbart: Psychologie als Wissenschaft.
1825(—1827). Beneke: Psychologische Skizzen.
1829. W. Hamilton: Philosophy of the Unconditioned.
1829. James Mill: Analysis of the Human Mind.
1830. (—1842) A. Comte: Cours de philosophie positive.
1833. Carlyle: Sartor resartus.
1835. Strauss: Leben Jesu.
1840. Trendelenburg: Logische Untersuchungen.
1841. Schopenhauer: Grundprobleme der Ethik.
1841. Feuerbach: Das Wesen des Christentums,

1842. Robert Mayer: Bemerkungen über die Kräfte der unbelieben Natur
1843. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft.
1843. Stuart Mill: System of Logic.
1843. (—1846). Kierkegaard's Hauptschriften.
1844. Schopenhauer: Welt als Will und Vorstellung. 2. Bd
1851. Lotze: Allgemeine Physiologie.
1852. Moleschott: Der Kreislauf des Lebens,
1854. (—1864.) Renouvier: Essais de critique générale,
1855. Büchner: Kraft und Stoff.
1855. Spencer: Principles of Psychology (I)
1856. Lotze: Mikrokosmos (I).
1858. Darwin: Origin of species.
1859. Stuart Mill: On liberty.
1860. Fechner: Elemente der Psychophysik.
1861. Spencer: First Principles.

1864. Jevons: *Pure Logic, or The Logic of Quality apart from Quantity.*
1865. Dühring: *Natürliche Dialektik.*
1865. Lange: *Geschichte des Materialismus.*
1866. Wundt: *Die physikalischen Axiome.*
1869. Hartmann. *Die Philosophie des Unbewussten.*
1871. Darwin: *Descent of man.*
1871. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung.*
1872. Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie.*
1874. Wundt: *Grundzüge der physiologischen psychologie.*
1875. Boutroux: *De la contingence des lois de la nature.*
1876. Bradley: *Ethical studies.*
1876. Avenarius: *Philosophie als Denken der Welt.*
1876. Riehl: *Dar philosophische Kritizismus (1).*
1877. Ardigò: *La formazione naturale.*
1879. Guyau: *La Morale Anglaise contemporaine.*

1882. Dühring: Sache, Leben und Feinde.
1883. Nietzsche: Also sprach Zarathustra (I).
1884. W'indelband: Präludien.
1885. Renouvier: Classification des systèmes philosophiques.
1885. Guyau: Esquisse d'une morale.
1886. Mach: Beiträge zur Analyse der Empfindungen.
1886. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse.
1887. Wundt: System der Philosophie.
1887. Guyau: L'irreligion de l'avenir.
1888. Avenarius: Kritik der reinen Erfahrung. (I).
1888. Bergson: Les données immédiates de la conscience.
1889. Paulsen: System der Ethik.
1890. James: Principles of Psychology.
1892. Paulsen: Einleitung in die Philosophie.
1893. Fouillée: La psychologie des idées-forces.

1893. Bradley: Appearance and Reality.
1896. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.
1897. James: The Will to believe.
1898. Ardigò: L'unità della coscienza.
1898. James: The pragmatic method.
1901. Renouvier: Les dilemmes de la métaphysique pure.
1901. Eucken: Der Wahrheitsgehalt der Religion.
1902. James: Varieties of religious experience.
1904. Cò en: Die Ethik des reinen Willens.
1905. Mach: Erkenntnis und Irrtum.

國 譯 近 世 哲 學 史

三〇〇

西洋哲學史讀物

劉伯明教授講
繆鳳林筆記

西洋古代中世哲學史綱

本書係採取哲學名著之精華，融以研究之心得，編輯而成。書中每節，當比較前後，加以批評，並取原書對照，以期正確。計前後所引西文書籍，不下百餘種，斟酌損益，頗費心思，均學者所應讀。其間分章析代，亦與西文本不同，一章與七、九兩章之附錄，為紀錄者年來之論文，所述多為時人所未道，尤為難得。文字流利暢達，便於瀏覽，誠研究西洋哲學者，不可多得之參考用書。

原售五角 · 改售三角五分

目次

- ①希臘民族及其特質
- ②希臘之初期哲學及其背景
- ③啓蒙時代
- ④蘇格拉底及其後繼
- ⑤亞里斯多德後希臘哲學之變遷及其原因
- ⑥羅馬法
- ⑦古代至中世
- ⑧中世哲學(一)
- ⑨中世哲學(二)

近代西洋哲學史綱

原售三角五分 · 改售三角

目次

- 第一編：緒論
- ①近代西洋哲學之背景
- ②近代思想之特色
- 第二編：本論
- ③英國之經驗派
- ④大陸之理性派
- ⑤啓蒙哲學
- ⑥德國理想主義
- ⑦十九世紀初葉之英法哲學
- ⑧最近歐美哲學之派別

本書敘述近代西洋之哲學史，自希臘起以至最近歐美哲學之派別止，計分兩編。舉凡英國之經驗派，德國之理想派，法國之理性派等，均條分縷析，扼要闡明；並將各國各派哲學家之重要主張及各派哲學家見地之短長，作比較敘述。文字流暢，取材豐富，而論斷尤為發闡。

中華書局出版

中國哲學史綱要

〔中華百科叢書之一〕

楊大膺·蔣維喬編

全二冊

原售各七角

改售各六角

是書為蔣維喬先生及楊大膺先生所合編。自來中國哲學史，大多沿襲普通歷史編製法，以時代分期；本書則以思想為經，哲學材料為緯，表現思想之進展及演變。書中內容，將中國哲學分為自然主義、人為主義、享樂主義、苦行主義、神祕主義、理性主義六派。而其特色計有六：①對於中國思想之演進，窮源究委，敘述明晰；

②以語體文敘述，讀之極易瞭解；③書中故實，另加詳註，附於卷末；④每章之末，均列有問題，以便研究；⑤每章均有索引，以資檢查；⑥所用參考書，詳載篇末，俾讀者可以查對原文。本書材料，先在光華大學實地講授，成績甚佳，並隨時悉心加以修正，歷時三載，方得完成，故材料精審，無出其右，可謂中國哲學史之空前創作。

中國哲學史

謝无量著
精裝一冊

原售一元八角 改售一元六角

吾國哲學一門，素鮮綜合之紀述。本書用科學方法，作系統之研究。凡六藝、九流、諸子、百家，以及釋老之教義，宋、元、明、清各家之學說，以時代為經，以宗派為緯，綜合敘述。其淵源派別，離合異同，無不提綱挈領，深入淺出，於吾國哲學書中，可謂別闢蹊徑，另具卓見者。可作大學教本或參考用書。

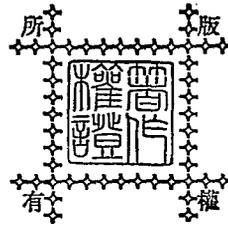
＝ 版 出 局 書 華 中 ＝

民國二十七年十月印刷
民國二十七年十月發行

西洋近世哲學史（全一冊）

實價 貳拾柒圓伍角

（郵運匯費另加）



原 著 者
譯 者
發 行 者
印 刷 者

霍 甫 丁
彭 健 華

中華書局有限公司
代 表 人 路 錫 三
中 華 書 局 印 刷 所

總 發 行 處
廣州漢民北路

中華書局發行所

分 發 行 處
各 埠

中華書局

（二〇八五）

註冊商標



0.20