

哲學上之討論

東京分文庫版種

書學上之討論

王幸
雲璽
五五

不保護書籍者即是自殺

書是維持生命第一要具

東方雜誌
三週紀念刊

商務印書館發行

0002446

109
11

哲學上之討論

目次

- 現代哲學鳥瞰.....張東蓀(一)
- 英德哲學之比較.....李石岑(吳)
- 科學與哲學.....張東蓀(光)

現代哲學鳥瞰

張東蓀

我在光華大學講現代哲學，分作四個部分：第一部分是唯用主義，其主要點是講美國的傑姆斯與杜威以及英國的席勒；第二部分是生命哲學，其主要點是講法國的柏格森；第三部分是各種實在論，其主要點是講美國的新實在論派與批判的實在論派以及英國中立一元論的羅素與尉劍的進化論者亞歷桑連與穆歐；第四部分是所謂新唯心論，是指英國伯拉德與漢桑英的新黑格兒派以及意大利的克魯企與斯第爾等。孰知祇能講到第三部分，而第四部分竟沒有時

間，來不及講了。不得已，只好把第四部分改爲現代哲學鳥瞰。這就是本篇。本篇的目的，是在告訴已經學過哲學史的人們以現代哲學的概況。或許對於他們自己研究哲學時有些幫助。可以說是一種類乎目錄學的知識。有了這種知識，至少對於新出版的書籍，可以定一個購買與否的標準。

著者識 一九二九年六月十五日

一

第一點須聲明的卽所謂「現代」究竟指何時。按「現代」一語，是指與我們同時的時代而言。照這樣說，則現代究竟從何時算起似不難推知。於是我們有下列的幾點可以決定：

一、凡一種學說雖在此二三十年發生，而已公認爲有多少不妥當之處，所以

以後便無人繼續主張，則這種學說便不能算爲現代的學說。例如墨爾兒 (Haeckel) 的宇宙之謎 (The Riddle of the Universe, 1899) 其出版迄今正三十年，但他的學說卻不能算爲現代流行的學說了。

二、凡一種學說其出現雖在數十年以前，而迄今尙有人祖述，且有一種勢力支配現代的思想界，則這個學說便可爲現代的學說。例如新康德派是開始於一八六〇年，而至今甚盛。

三、凡一種學說雖不能得很多人的追隨與信從，然尙不失爲一種意見，則這種學說雖不能算爲現代思潮中的主流，而至少可以算作其中的一個旁流。例如英國的伐珀特 (Douglas Fawcett) 以爲宇宙是一個大的想像，他名曰想像論 (imagination)。

根據以上的分別則讀者當可瞭然於本篇所述的各派學說的性質了。贅言

之，即凡本篇所不述的，除以個人見聞有限，而有所疏漏以外，大概都是本人以為不足以列作現代思潮的。

二

通常總是把哲學分作英美派與大陸派，但我覺得這種分別不甚切當。我們似可以說在現代至少可有三派：即英國的哲學，德國的哲學與法國的哲學，至於美國不過是英國的附屬品罷了。此外還有意大利，於是本篇就以這五個國為限。我們現在請先說英國，須知英國的哲學，自始即有三個潮流。一個可名之曰經驗論派的潮流，自培根（Bacon）洛克（Locke）白克萊（Berkeley）休謨（Hume）一直傳下來。一個可名之曰蘇格蘭派的潮流，自李德（Thomas Reid）以下流傳而來。一個可名之曰德國唯心論派影響的思潮，這一派所

受的影響是康德 (Kant) 與黑格兒 (Hegel)，所以這一種思潮可以說是英國的康德黑格兒派。開始介紹黑格兒的是斯第亞林 (Stirling)。他的大著黑格兒之秘密 (The Secret of Hegel) 一半敘述一半翻譯。介紹康德最詳細的是卡德 (Edward Caird)。他的兩大本的康德之批判哲學迄今還可算解釋康德的唯一著作。除此三派以外還有從科學上影響到哲學的一種思潮，就是達爾文的進化論。於是我們共得四種：即（一）經驗論的潮流；（二）實在論的潮流；（三）唯心論的潮流；（四）進化論的潮流。

以上四種潮流互相結合起來，遂成了現代思想的分野。於是我們可以知道現代的英國哲學共有下列各派：

- 一、唯心論派 這其中又可分二種，即一元論派與多元論派。
- 二、實在論派

三、進化論派

其實這個分類還不能算十分嚴正。伯洛德 (Prout) 分哲學為二種：一種是名曰批評的哲學 (critical philosophy)；一種則名曰冥想的哲學 (speculative philosophy)。前者專批評科學所根據的前提與所收獲的結果。所以這種批評的哲學可以說就是對於科學下檢討的工夫。至於冥想則無異於猜測。他是不求證明，而專重推論的。前者當然限於認識問題；後者方侵入於本體論。我想這個分別亦很有理。並且現代哲學的特點亦可藉此表出：即現代哲學完全趨重於批評的方面。於是我們且將英國的現代思潮述之如下：

第一，英國的講壇哲學依然是以唯心論為占勢力。自格林 (H. T. Green) 以來，不特在哲學方面如此，即在倫理學方面亦是傾向於唯心主義。當代最大的思想家當推伯拉德來 (F. H. Bradley)。他雖近已逝世，但在哲學上不能不

算有創見。他的大著現象與本體 (Appearance and Reality) 雖是一八九三年出版，但迄今已至六版，並且各國的翻譯本已不少。他的倫理研究 (Ethical Studies) 新近又再版了。他的學說是主張有一個絕對的經驗。可以說是英國新黑格兒派的第一重鎮。繼承這種思想而發揮的便是漢桑葵 (B. Bosanquet)。他的著述最多，而最重要的是 Principle of Individuality and Value。可是他的文章十分晦澀，不易了解。再次便要算漢爾唐博士 (Lord Haldane)。他的重要著述要算 Pathway to Reality。他後來用相對論來解釋黑格兒的知識包括一切的主張著有 Reign of Relativity 亦是他的代表作品。再其次便可推瓊司 (Henry Jones)。他研究洛志 (Lotze) 很有心得。他的著作自然以 Idealism as a Practical Creed 爲最。後來還有 A Faith-hat Enquires。但我終覺得他太偏於宗教了。他們三個亦都是新近逝世的。現在尚存於世的則有

泰洛 (A. E. Taylor) 他的舊作形而上學序論 (Elements of Metaphysics) 可說是繼承柏拉德來與譏桑葵的學說。但他以後沒有主張的著遺發表，乃專心於研究希臘哲學——尤其柏拉圖。所以他與勃乃特 (Burnet) 是英國研究希臘哲學的「權威者」。其次是柏靈葛和第孫 (Priest-Patterson)。不過他的 Hegelianism and Personality 卻有幾分趨向於人格論，是想以絕對論與人格論調和。從人格論來講，後來解釋黑格兒達有多元論的傾向。此外尚有白黎 (Baillie)。他亦是以絕對的經驗來說明小己的經驗。他的大著 An Idealistic Construction of Experience 是採納幾分美國唯用主義。可以說亦是以絕對論與人格論相調和。以上諸人都已成就，現在沒有甚麼新發展。並且都是老年的人了。惟有赫恩萊 (L. R. A. Hoernle) 可以說是最新進的。他的近著 Idealism as a Philosophy 比較上是一部後顯的書。此外有歐納 (T. E. Turner)

其近著 *The Philosophical Basis of Moral Obligation* 雖是屬於倫理，而實是新黑格兒派哲學。

第二，以上所述的唯心論都是以絕對的經驗爲歸宿，自屬於一元論方面，然而黑格兒的學說未嘗不可作多元論來解釋。所以我們名上述諸人爲一元論的唯心派。於是須另述多元論的唯心派。英國的多元的唯心論當推瓦德（*James Ward*），他的思想並不是自黑格兒出發。著述很多而以 *The Realm of Ends* 爲最重要。他於心理學上亦有貢獻，其 *Psychological Principles* 迄今仍爲名著。此外即是麥克他噶（*Mace Taggart*），他是解釋黑格兒的。他的著作似以 *The Nature of Existence* 爲最重要——其第二冊是於他死後出版的。再其次就是卡阿（*H. Wilson Carr*），他的著述當以 *A Theory of Moments* 爲代表。他可以說是萊伯尼志（*Leibniz*）派。他們三個人都不相同。麥克他噶是黑

啓兒派的多元論者；卡阿是萊伯尼志派的多元論者。祖述瓦德的學說的有黎卻德 (Richardson)。

第三，此外有一部分學者雖充分受了唯心論的影響，但他們仍覺得實在論有不可埋沒的真理。這一派的學者當然以衛爾孫 (G. C. Wilson) 爲首領。他死了以後，他的弟子有柏 (Pritchard) 此外斯密司 (Norman Kemp Smith) 的 *Pr. legomena to An Idealist Theory of Knowledge* 雖則自稱爲唯心論者而實則亦是採取實在論的見地。總之，他們都是研究康德的人。可以名之爲康德派的實在論者 (Kantian realists)。

第四，於是我們須談到實在論的潮流了。英國的實在論是以穆亞 (G. E. Moore) 的 *Revelation of I. enism* 一篇文章爲挑戰的呼聲。穆亞亦是一個康德研究者。而他的實在論的態度卻比較最澈底。他不但在認識論上是一個

極端的實在論者，而在倫理學上亦是採取實在論。他的 *Principia Ethica* 總算是一個新見地。其次要算布克斯 (*Dwight Hick*)。他亦是一個研究康德哲學的重鎮。他沒有單行本的著述，而只有在雜誌上發表的論文。他有時自稱為批判之實在論者 (*critical realist*)，又有時自稱為常識哲學 (*commonsense philosophy*)。再其次即是拉德 (*J. Laird*)。

第五，實在論各派中以羅素 (*Ferdinand Russell*) 為另有來源。其近著 *Outlines of Philosophy* 頗足代表其學說的全部。

第六，統系最大而整齊的亞歷桑運 (*S. Alexander*) 在認識論上自然亦是一個極端的實在論者。但他在宇宙論另有見地。我們應當重視他的宇宙論的新說。

第七，與亞歷桑運相近的是大生物學家穆歇 (*C. Lloyd Morgan*)。他的

層創的進化論 (emergent evolution) 已成當代哲學上討論的主題了。

第八，比較新進的是伯洛德 (C. D. Broad)。他在認識論上雖是一個實在論者，而在本體論上有承認「心」的存在。可以說他很近於層創的進化論一派。

第九，以數學大家而創立一種新哲學的是懷特海 (A. N. Whitehead) 他用「通體相關」(organic) 的原則來解釋物理並及於全宇宙。可惜他的近著 *Science and Modern World* 尚不足代表其學說的全部。我們不能不希望他更有屬於純正形而上學的著述出世。

第十，與懷特海相似的是斯墨次 (J. C. Smuts) 將他的整全主義 (Holism) 亦與通體相關的原則相通。都可以說是現代科學上最新的方面。

第十一，與穆歌的進化說相近而特別注重於內部的調和則有霍德好司

(L. T. Hobhouse) 他的修正版的 *Development and Purpose* 可以說是他的最重要的著述。

第十二，此外從科學而進入於哲學的有赫行黎（即著天演論者）的孫子坎里、赫行黎（Julian Huxley）。他是一個生物學家。但他和他的祖父不同，並贊成唯物論。另外一個是天文學大家哀丁頓（Eddington）。他對於相對論的理論有新解釋。近來哀丁頓的著述漸漸地深入了哲學的領域。他的顯福德講演（Gifford Lecture）是 *The Nature of the Physical World* 他公然主張物是外的結構心是內的材料。把克黎福德（Chifford）的「精神原料」（Mind-Stuff）此說謂精神是內部的原料）的學說重新恢復起來。而坎里、赫行黎亦與此相類。不過不用 Mind-Stuff 而用 World-Stuff。但他仍以爲惟於自覺的心一方面較爲接近於這個宇宙原料。

英國的現代哲學思潮，以我所知的而言，大概不過如此。此外於倫理學方面似亦可一述。須知倫理學本是英國的土產。邊沁 (Bentham) 沙甫培來 (Huttenlocher) 等迄今是倫理學上的經典。不過近來英國倫理思潮無不受康德的影響。自格林 (H. T. Green) 以來，可以說倫理學是偏重於唯心論派了。現在所有的重鎮是萊許答爾 (Rushdall) 有 *The Theory of Good and Evil* 瑣里 (Sorley) 有 *Moral Value and the Idea of God* 德阿理 (O'Acy) 著有 *Short Study of Ethics* 以及彌亞漢特 (Murhead) 麥肯啓 (MacKenzie) 等人。

此外如伐珊特 (D. F. Wallace) 的想像主義與喬特 (C. E. M. Joad) 的生命主義雖不失為一種主張，而要無多大影響被於思想界。

我們跟着須逃美國，不是因為美國在哲學上有其特別的地位，乃只是因為他與英國相近罷了。

第一，美國的土產可以算唯用論（pragmatism）。英國唯用論首領席勒（F. C. S. Schiller）卻應聘赴美國了，可惜他近來沒有甚麼著述發表。想來他的思想是沒有新變化。獨有美國的杜威（J. Dewey）卻真是「老當益壯」。近來又到英國，擔任顏福德講演。我們預料他的講演必有新見地貢獻於思想界。並且在美國他的學徒亦還不少。

第二，美國的唯心論而受有黑格兒影響的以洛哀司（J. Royce）為首。他死了以後，現在則有赫金（W. E. Hocking）。他的近著 *Self and its Freedom*

很足以表示唯心論的復活。不過我總覺得這個人有些宗教臭味。此外可以說還有卡爾金 (M. W. Calkins) 女士。她在其最新改版的 *The Persists + Problem of Philosophy* 上以唯心論爲立腳點向實在論所加的攻擊有所辯護。

第三唯心論有多元論爲出發點的，即是以人格爲主體。此說自霍維遜 (G. H. Howison) 創之誇恩 (Howne) 更進而發揮之。不料他們二人死後，其說居然大盛。現在有柏萊特曼 (E. S. Brightman) 其近著 *Philosophy of Ideas* 可以說是一部代表這個潮流的書。還有寇奴村 (A. C. Knudson) 著有 *The Philosophy of Personalism*。又有佛里威林 (R. T. Flaveling) 著有 *The Creative Personality*。他們還辦了一個雜誌名曰人格主義者。

第四，美國於一九一〇年起了一個新哲學的運動，又名就是所謂新實在論 (neorealism)，乃是六個人共同簽名發表的一個宣言。這六個人雖共同宣言卻

是各做一段，不過所主張的有重複的地方罷了。他們的新實在論 (The New Realism) 卽於翌年發表。但他們以後卻並不會再有合作的著述。其中諸人反而分歧各向他方面去研究了。——如潘萊 (R. B. Perry) 傾向於研究價值問題。且其中孟泰荷 (W. P. Montague) 有新著 *The Ways of Knowledge*，卻頗含有調和的色彩，不是純粹的實在論了。

第五，因爲新實在論太極端了，照新實在論的主張，勢必沒有所謂錯誤。因此激起了一個反動。這個反動就是所謂「批判的實在論」(critical realism)，並且亦是一個合作的著述。執筆者共有七人，他們在未建立這個批判的實在論以前，都是知名之士。在七個人中，似以桑他耶那 (G. Santayana) 與斯趨朗 (C. A. Strong) 爲最。桑他耶那又有新著 *The Realm of Essence*，更發揮他的這種主張。斯趨朗現在住於英國。他本來是主張汎心論的。他們七個人的批判的

實在論本是只限於認識論方面。而在本體論方面各人主張不同，並不能合作。其中的撒勒司 (R. W. Sellars) 是主張進化論的，而菊立克 (D. Drake) 則近於中立一元論。

第六，撒勒司的進化的自然主義是和英國的厨創造進化論相通。近來美國思潮很受這種進化說的影響。如薄丁 (Boodin) 的宇宙的進化 (Cosmic Evolution) 主張全宇宙是相通的；又如康節 (Conger) 主張宇宙是無數的套而成；又如吳特伯來奇 (Woodbridge) 的 *The Realm of Mind* 主張心亦是在宇宙中的一個層階。

總之，美國的實在論潮流漸漸地有些轉向了。換言之，即由極端的實在論轉到溫和的實在論；並且由溫和的實在論又要與唯心論接軌了。

四

我們應得繼續講德國的現代哲學的大勢。德國的哲學可以說大部分都是受康德的影響的。所以德國的現代哲學中可以加以「新康德派」頭銜的就有數派之多。我們可以大別為三大類：即第一類觀念論或理想主義；第二類實在論或客觀主義；第三類實證論或經驗主義。而於第一類中無論何種理想主義都是受有康德的影響。現在且分述之如下：

第一，所謂新康德派原不止一二派。就中有一派主張真理的認識是一種價值的實現。這樣便把「真」等於「普遍的有效」了。這一派名曰價值哲學派。是以文且爾邦德（Windelband）為首領。他的論文集是 *Prüfung*。其中有關於哲學性質的討論。皆以為哲學的能事不是純粹的靜觀的知，乃是離不了評價。

他雖已死了，而現在尚活着的是李卡特（Heinrich Rickert）。此人迄今爲德國哲學界的重鎮。他的大著認識之對象（Der Gegenstand der Erkenntnis）於第三版更加偏向於先驗的方面。他的主張不外乎以爲事實上的「是如此」實係由理性上的「應如此」而出。所以他的標語：是應然先於實然（Ought is prior to is）。他們因爲側重「應然」，所以他們自然而便趨向於文化與歷史方面。於是他們在哲學本部的貢獻亦隨着移於所謂「文化學」（Kulturwissenschaft）與「歷史學」（Geschichtswissenschaften）。他們這一派又名曰西南學派，因爲他們最初是在德國西南方面的大學（如佛里堡大學，許特拉斯堡大學，漢里爾堡大學）講學的緣故。屬於此派還有李卡特的門人拉斯開（Emil Lask）可惜於歐戰時便歿於戰役了。現在屬於此派的人中尚有 Mehlis，Kroner，Leser，Metzger 等。

第二，西南學派是從文化方面發揮康德的精神，而尚有從自然科學方面更把康德的批評精神澈底一下的，這便是所謂馬堡學派（the Marburg School）。馬堡學派的遠祖可以說是著唯物論史的朗蓋（Lange），而真正的首領則是柯亨（Hermann Cohen）。他有三部書，其分配亦是仿康德。一為純粹認知之名學（Logik der reinen Erkenntnis）二為純粹意志之倫理學（Ethik der reinen Willens）三為純粹感情之美學（Aesthetik der reinen Gefühls）。而他的康德之經驗論亦是一部重要的著述。柯亨學說的特點在把思想與自然打成一片。他以為思想不須另有所對，而思想自身即有其起源。所以他以「起源原則」加入於固定的範疇中，於是思想自己完全成了函數的了。繼他的是那托魄（Paul Natop），他的大著是確證科學之名學基礎（Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften）。此書於改正版中有論及相對論的地方。但他

又向教育學方面發展。於是他的「理想主義的社會主義」(Idealistic socialism) 爲學界所特別稱道了。現在社會主義中有所謂新康德派，就是指他以及許丹姆拉(Schimm)等人。他們二人雖已逝世，而尚存的則有喀西野(Ernst Cassirer)。此人的大著實體概念與關係概念(Substanzbegriff und Funktionsbegriff)已有英譯本。他們完全以關係來說明知識，並且以爲知識只是相關共變的關係。這種關係是自足的。有了這樣關係則有了一切，不必再另尋「所對」了。總之，從批評自然科學一點來講，可以說馬堡學派比較上更接近於康德。但康德仍脫不了有固定的方面。馬堡學派把知識認爲只是函數性質的關係；西南學派把應然置於實然之前，在我個人看來，似乎都有要想把固定的變爲活動的傾向。果爾似又可以說都於暗中受有黑格兒的影響。現在屬於此派的人尚有 Kinkal, Poack, Kellermann, Buchenau 等。

第三，與西南學派的文化學相近而又不相同的是第爾泰（Wilhelm Dilthey）。他自名其學為「精神學」（Geisteswissenschaft），而其實只是文化學。不過他的文化學自內部來研究。他以爲文化完全是內界生命的精神表現。所以他的哲學富有生命哲學的色彩。但他以爲文化的方式是內界生命的表現，同時又不捨去方式主義，所以他對於哲學依然是採用批評的精神。可以說他亦是受康德的影響。他的著述中有黑格兒傳（Die Jugendgeschichte Hegels），我們亦可以說他受黑格兒的影響。總之，他是一個多方面的學者。他的全集（Gesammelte Schriften）於其死後已刊行了。他這一派頗有勢力。屬於其派的人有麥許（G. Misch）、諾德（H. Nohl）、李特（T. Litt）、佛來耶（H. Freyer）等。而就中有許普朗格（Edward Spranger），則以文化的類型來說明「人的類型」。他的著述是 Lebensformen（此書有英譯本名曰 Type of Men）。總之，這一派

用生命的精神來解釋文化，一方面表明生命的一貫，他方面表明文化的方式與階級，所以這一派在思想界上是很有貢獻的。

第四，與這種生命哲學相近的是辛茂爾 (Georg Simmel)。我們可以加他一個徽號曰康德派的唯用主義者 (Kantian pragmatist)。他以爲生命由於自身的發展而現有種種方式。但方式一化爲固定以後，生命又須冲破這個固定的東西而另有所創造。於是生命是不斷地在那里流轉：就是自己建設再自己沖破，又自己重新建設。他的大著是 *Ethiologie des Geistes*，可以譯爲價值之哲學，他又是一個社會學者，他的社會學是方式的社會學。所以他於方式主義一方面受了康德的影響，而於生命主義一方面則頗近於英美的唯用主義。

第五，以生命主義與康德哲學相聯合的又有杜里舒 (Hans Driesch)。杜里舒曾在中國講學一年，所以他的學說茲不贅述。不過世人多稱他爲康德派的生

機論 (Kantian vitalism) 的主張者與杜里舒主張「生機」(entelechy) 相類的則有蓋因開 (Johannes Reinke)。

第六，以生物的見地而講知識的吳范杭葛 (I. Valinger) 他的哲學名曰「汝著之哲學」 Die Philosophie des Als Ob 他的著述即以此為題。(此書有英譯本為 Philosophy of As-if) 他是一個註釋康德的人。他以為一切東西都是「假擬」fiction，他並且相信這一主張是可由康德的學說中推演出來的。而在我們看來則頗與英美的唯用主義相通。他這一派的哲學亦頗有人信從。現在的學者如克勞斯 (Oskar Kraus) 等，即是他的信徒。

第七，此外另有專從直觀方面來說明思想的範疇的，這一派本自佛里斯 (Fris) 開始，這一派自命為康德派正統。佛里斯與黑格兒同時，而聲名為黑格兒所壓。其後有阿佩爾特 (Apelt)、道辛、納爾松 (Nelson) 乃創有認識論為不可

能之說，此派完全以數理中的範疇為根據，主張有先天的思想格式，不能用經驗推證。

第八，有所謂內在哲學派亦自命為屬於康德派中。這種內在哲學是主張客觀的實在只存在於主觀的認知以內，以為凡假設有一個超認知的實在乃是不必要的。此派的人物是休僕 (W. Schuppe)，朗姆開 (J. Rehnk) 以及休伯特·索爾頓 (Schubert-Sohlern) 而朗姆開的著述 *Philosophie als Grund-wissenschaft* 迄今仍是很重要的。但據我看來，此派與其說是屬於康德毋甯說近於伯開萊 (B. Reale)。朗姆開的學說迄今尙盛，德國學界有「朗姆開學會」第九，我們又輪到以外的新康德派了。就是指專門註釋康德學說，校訂康德著述，並搜羅康德事跡的人而言。這些人中有阿第開斯 (A. Adické)，佛朗德爾 (Verlinder) 以及包哈 (Bruno Bauch)。其屬於這一方面而已逝世的人則有

李伯曼(Otto Liebmann, 1840—1912)李烈(A. Riehl, 1844—1924)就中各有各的主張，不能歸併作一派看待。如李伯曼主張應側重於批評的精神，而不必要「物如」；李烈主張批評的出發點當在感覺的經驗，把哲學限於認識。此外尚有許套定格(F. Stuhlmann)與許他德來(A. Sailer)以及拉斯維志(K. Lasswitz)則可以說與馬堡學派相近。至於包哈則又與西南學派相近。此外尚有多人，恕不詳述。

第十，此外復有二個人。一個是孔奈流斯(Tans Cornelius)他雖是屬於批評哲學派內，而實發有實證論的臭味。一個是哈特曼(Nicolai Hartmann)。此人本屬於馬堡學派，但他後來思想變化了，卻漸漸傾向於呼塞爾的現象學一派。這二個人都是值得我們注意的。

此外我們須述與康德關係較遠的各種唯心論。大約有數種如下：

第十，有主張意志的，可以名曰意志論派。這一派的首領本是費虛納（G. T. Fechner）與翁特（W. Wundt）。後來則有保爾遜（E. Paulsen），又如萊時萊（R. E. Lorenz）亦是近於此派的人。總之，這一派以意志說明精神，以爲心的本質就是意志。而又以精神說明宇宙，以爲宇宙的本質是精神。所以結論使自然而至於主張宇宙的本體是意志。

第十二，與主意論派相近而主張精神生活的是倭伊鏗（R. Eucken）。他的思想很流傳到英美，所以他的著述幾乎可以說都有英文譯本。他名其學說爲 *no, org.* 頗有人採用其說以入教育學的原理中。所以他在思想界亦成爲一大派。

第十三，此外有一派是主張人格是最後實在的。這一派是許透恩（Vilhelm Stern）。其人研究兒童心理有素。他的代表著述是 *Person und Sache* III 册。

於是我們又須進至實在論方面了。

第十四，建立批判的實在論 (critical realism) 的人是寇爾脫 (Oswald Külpe)。他的大著是 *Die Realienkunde* 三冊。此派主張大半根據科學，其要點與英美的新實在論相似，但與美國所謂批判的實在論不同。寇爾脫死後，現有梅耶爾 (August Messer) 而耶路撒冷 (Wilhelm Jerusalem) 雖僑居於生物學方面，亦與此派相近。其所著哲學概論有中文譯本。(可惜譯得不十分好。)

第十五，論到實在論我們不能不推曼假 (Alexius von Meiring)。不過他是奧地利人，不是純屬於德國學派內。他的學說名曰「對象說」(Gegenstandstheorie)。其說雖先以心理爲出發點，而結果則歸於實在論。他先以心的經驗來分類，於是在心的經驗中覺得所謂「對象」(objects)。這個對象並不是具體的事物，乃是抽象的必然性。這種抽象而普遍的必然性能左右思想。所以這

些對象雖發現於思想中，認識中，但卻不是倚靠思想而始為存在。我們的認識只是直觀於這些對象，並不能把對象從無中生有地創造出來。他這一派的學說很有獨到的地方。

第十六，與曼儂相類而自成一派的是呼塞爾 (Edmund Husserl)。他的大著中較早的是名學研究 (Logische Untersuchungen)。他後來自名其學說曰「現象學」 (Phänomenologie)。並且集合同調的青年學者創立所謂現象學年報 (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung)，迄今尚繼續出版，未嘗終止。他的學說自然是受了曼儂的影響，但於自心理學分析經驗內容為出發點，亦是受了伯朗泰諾 (Brentano) 的影響。他的學說是在我們的經驗中除去成覺的對象以外另覓一種條理或方式的對象。康德雖是如此，不過康德認這些方式是主觀所先天本有的格律。而呼塞爾則不然。

他以為這些方式是自存的實在。我們有一種直觀的能力，所以能直接認知這些方式。他名這些方式為 *Wesen*（即 *essence*）。他這種見地和英美新實在論者主張有 *Substances* 大抵相同。他的貢獻似乎在方法論方面為多。他名他的新方法為「現象學的方法」。須知他的所謂「現象學」和黑格兒的完全不同。即「現象」一辭亦與康德的不同。他這一派現在頗有勢力。有許多青年學者追隨他。例如 *Heidegger*, *Husserl*, *Heidegger*, *Heidegger*, *Gaiger*, *Linka*, *Ingarden*, *Becker* 等等。而其中尤以新近逝世的席萊爾（*Max Scheler*）為有特別貢獻，可算是一個特出的人。他研究的方面是倫理學與美學——以現象學方法研究之。

於是我們須接着述實證論（*positivism*）的各派了。

第十七，實證論的各派不能不以馬哈（*Ernst Mach*）為翹楚。他以為只有純粹經驗，沒有別的——即既無心又無物。而所謂純粹經驗又只是感覺。所以他

是唯感覺論者。和英國的羅素把感覺為中立的根本材料，一切由此組成，頗有相似之處。不過他仍是以心理為出發點。此派的人有 Bohmann, Gumpertz 等。

第十八，與馬哈同一見地而趨於極端的是阿什那波斯 (Richard Avenarius)。他美其名曰純粹經驗之哲學。不知者往往誤會，以為與美國的傑姆斯 (W. James) 的極端經驗論相同。殊不知他的學說乃是變化一元論 (Monism of B. coming) 中的唯物論。他雖然只講現象，而其實無異於物質。可以說他是新式的唯物論，因為這種唯物論把本體本質 (substance) 完全拋棄而只講現象的變化。比他稍偏於感覺的是倍索爾特 (Petzoldt)。其主張似稍近於中立一元論。

德國哲學思潮的分野大概如此。此外自曼德以對象論來研究價值，於是又起了一派價值論的哲學。其中代表是哀林斐爾斯 (Ehrenfels)、魏泰山克 (Wita-

belk) 等。茲因不屬於純正哲學，故不詳述。但於此以外尚有潘拉格伊 (M. Paganini) 其人，他是從研究空閒時間入手，亦認為是一個，他亦頗有學徒。

五

法國的哲學不像英美的哲學那樣側重於經驗方面，又不像德國的哲學那樣側重於方式方面。我們可以拿近代哲學始祖的笛卡兒作法國哲學趨勢的決定者。他一方面趨向科學，尤其是數學。他以爲惟有數學可得最清楚最確實的理。但他另一方面又不肯捨去神祕的「神」。後來法國的哲學總不能脫了這個趨勢。換言之，即總是向最確實的數理方面同時又向最神祕的自由方面而進。於是到了現代，我們可以說法國哲學可分三大類。一類是專向「最清楚的觀念」（此笛卡兒語）方面發揮，就是所謂批評派。他們所批評的便是科學。所以亦可以說

是批評科學派。另一類是形而上學類。其中有若干派，而大抵都是唯心。因為他們的中心問題離不了「自由」。此外便是所謂實證論一類了。

現在我們爲便利起見，請先談實證論派。

第一，實證論中要推杜克漢姆 (Emile Durkheim)。他本人是一個社會學家。他用社會學方法研究宗教，因而指示人以實證論的態度對付思想問題。和他同樣的社會學者是愛斯捷那斯 (Espinoza)。我們因爲不是直接與哲學有關係，所以不必多說。今且說根據這種見地而向哲學與倫理學發揮的人們。第一可說是藍登·伯魯爾 (L. Levy-Bruhl)。他研究原人心理。他用社會學來蠶食倫理學。比他更急進的是讓伊甫 (Bryce)。

第二，此外從歷史方面來研究史的哲學有皮亞 (Horn Pott) 與拉康伯 (Paul Jacobbe)。他因都以爲歷史與自然科學差不多。——即以科學上定命

論的態度觀文化的歷史。

其次我們須說到批評科學的一類。

第三，批評科學的人首先當推伯那德（Claude Bernard）他的大著是討論醫學上的實驗。他以為一切實驗必先有「假設」（hypothesis）。並且假說的建立是有關於直觀。所以他可以說是第一個攻擊經驗論的人。其次便是唐奈萊（J. Tannery）。他是一個數學家。與他同時的是大名鼎鼎的彭因卡萊（J. Poincaré）。他們都是反對實證論與經驗論的。他們以為科學只是人類致用的工具，所得的真理不過一種 convention 而已。再其次要推杜黑姆（Pierre Duhem）。他是一個物理學家，他很偏向於康德派，以為必有心的固有格律不能對於物界有所認識。再其次就是孔都拉（Louis Couturat）。他是一個符號名學家。還有密爾浩（Gaston Milhaud）。

第四，批評科學的人見於上述的都已經逝世了，現在的則有二個人，都是我們須特別重視的。一個是曼治遜 (Emile Meyerson)。他的最初大著是同一與實在 (Identité et Réalité)。此書新近有英譯本。後來他還有討論相對論的著述。他以為一切知識，其本性都是求最後本體的。所以他說「知識」的本性是形而上學的。另外一個人比他著述更豐富，則是伯龍金維克 (Leon Brunschvicg)。他比較上是一個哲學家，——不像彭因卡萊等都是科學家。他比較上很注重主觀所具有的思想格律，以為認知乃是以主觀的格律去開拓客觀的礦產。此外尚有德羅第 (Dominique Parodi) 是在倫理學方面發揮，而批評所謂科學的倫理學。

最後我們應說到形而上學的各派了。

第五，法國唯心論者專向自然界尋求自由的首先當推拉凡遜 (Edouard Ra-

vatson) 他真是祖述比倫 (Heraclitus) 的。他以為一切自然現象皆由習慣而成。而習慣即是自由而表現於必然中的。其次便是拉企里 (Jules Lachelier)。他亦是注重於自由意志，不過他卻亦很受康德批評哲學的影響。他們兩人都早已逝世了。

第六，與上述一派相同而專從自然界的偶然性上發見自由的乃是鮑特魯 (Emil Boutroux)。他的最初大著是自然法則中之偶然性 (De la Contingence des Lois de la Nature 此書有英譯本。) 他是新近死去 (一九二一年)。

第七，比鮑特魯稍前而從心理方面研究觀念作用而發見自由的是佛依里 (Alfred Fouillée)。他的學說的特點在主張觀念就是一種力量，所謂觀念力 (idées forces) 是也。他與鮑特魯不僅是自己創造新思想，並且對於哲學史上

的哲學家都有研究。

第八，我們當然要說到柏格森 (Henri Bergson)。他是既受拉凡迺的影響，又受鮑特魯的影響。對於佛依里亦有受影響的地方。我們遠在東方一聞柏格森的高論，便以為是絕大發明，而其實法國早有若干哲學家開其先河了。並且柏格森的哲學始終是一個在機械的自然界中求發見自由。這乃是法國傳統的問題。不過他的思想頗足以風靡一世。即在法國就有多數的信徒。例如 B. L. Roy，(但此人亦可歸於批評科學一類中) J. Willbois, Georges Sorel 此外還有 St. Fond, Chide, M. Pradines 等人。

第九，我們於柏格森生命哲學以外尚有蓋育 (J. M. Guyon) 的生命的倫理。他的主張雖與英國斯賓塞 (H. Spencer) 相同，但更富於活潑的生氣。可以說另有特色。

第十，最後我們須回到認識論上康德派的唯心論者。法國當代之重鎮是新近逝世的哈曼林 (Octave Hamelin)。原來開創批評的唯心論派則早有黎奴街 (R. ncurie) 與杭乃勤 (A. Hannequin)。黎奴街是開創者，而哈曼林集其大成。他不僅祖述康德，兼且收黑格兒。

法國的哲學大概已如上述，此外尚有馬里登 (J. Maritain) 與吉爾遜 (Etienne Gilson) 是研究中古哲學的，可以名曰新的托摩斯派 (New Thomism)。

六

意大利的哲學亦有一個特色，就是比較上偏於唯心論。茲分述其大要。

第一，意大利的實證論者可推阿第果 (L. Ardigò)。他是死了沒有幾年

(一九二〇年死。)但他的根本概念在「律動」(rhythm)以此說明萬物與精神。所以他尚不能算真正的實證論者。

第二，意大利的唯心論派中當推新康德派。這一派的人可以馬斯西 (E. Masci) 爲代表。而其中有信於內在論的則是馬丁尼蒂 (P. Martinetti)。

第三，唯心論中具有絕對論趨向且有黑格兒色彩的則是吉柏蒂 (V. Gioberti)。其前則有費拉 (A. Volta) 而最足以代表此派的則是斯潘文泰 (B. Spaventi)。

第四，意大利的黑格兒派健將是大名鼎鼎的克洛金 (B. Croce)。他的主要著述大概都有英文譯本。他的思想是側重於黑格兒的歷史哲學。他以爲歷史的開展即是本體。他的貢獻又在美學方面——這亦和黑格兒一樣。他可以算是意大利當代的第一大思想家。他還辦了一種雜誌名曰批評 (La Critica)。

第五，第二個大思想家要算是斯第來（G. Gentile）他把「心」純認為「種」動」（act）。其說頗似費虛旦（Fichte）的「Tathandlung deed process」。他的著述甚多，就有英譯的是Therapy of Mind as Pure Act。他曾任教育總長。在法西斯特（Fascis）黨執政時代頗有關於文化與教育上的貢獻。他以唯心論重建教育學說……這一點亦頗似費虛旦。

第六，此外還有一個新黑格兒派的人物，就是魯蓋羅（G. de Rujihero）。他比較上是更忠於黑格兒。

第七，從另外一面而達到唯心論的是梵立斯柯（B. Vaisco）。他的著述有The Great Problem and Know Thyself 皆英譯本。他是唯心論中的實在論者，與人格主義有些相近。

第八，從科學的批評入手而偏向於多元論的是阿爾泰（A. Allotta）。他

的最初著述 *La Reazione Idealistica contro la Scienza* 有英譯本。內述現代哲學甚詳盡。

第九，從心理方面研究以記憶來說明遺傳而證明人不是機器的是黎格那諾 (E. Rignano)。他的著述有推理之心理學 [英譯本]。其主要的 *Biological Memory* [英譯本]。

此外偏於唯用主義的有潘批尼 (T. Pini) 批評科學而偏於實證論的有英黎寇斯 (E.riques)，偏於中古經院哲學的有斯托梭 (M. Sturz)。

七

英、美、德、法、意五國的哲學界現狀已經大略說完了。若有人自一九三〇年倒推上去，而要編一部「最近五十年西洋哲學史」，則至少須有下列的幾點：

- 一、美國的新黑格兒派；
- 二、英國多元唯心論派；
- 三、英美的唯用論派；
- 四、英國羅素一流的中立治派（英國新實在論附之）；
- 五、英國穆亞一流的實在論派；
- 六、英國懷特海一流的通體論派；
- 七、英國穆耿一流的屠創進化論派；
- 八、美國的批評的實在論派；
- 九、美國的人格主義哲學派；
- 十、德國西南學派的新康德派；
- 十一、德國馬堡學派的新康德派；

十二、德國內在論派；

十三、德國新佛里斯派；

十四、德國精神文化學派；

十五、對象論與現象學派；

十六、純粹經驗的實證論派；

十七、價值論上的實在論派；

十八、法國的柏格森哲學；

十九、法國批評科學的各種學說；

二十、意大利的新唯心論各派。

說起來，似乎太可憐了。中國不但是在哲學思想界上沒有創造，並且從來沒有忠實的介紹。本來我們東方要想對於西洋哲學上有一些貢獻，加入於他們的

創造中這實是談何容易呢！例如日本，吸收西方思想以來迄今五六十年，亦尚未曾出有特創的哲學家。雖有一個西田幾多郎，他思想把德國 黎卡特的法國 柏格森調和而組成他自己的哲學系統。在我看來，恐怕他並沒有調和成功。所以我們中國今天實是夠不上言創造，只要好好地介紹就行了。我相信西方的科學要輸入中國，必須把西方的哲學亦同時進來。因為在思想上哲學始終站在與科學合作的地位。雖有時矯正科學而與科學家爭吵，卻並不是想要打倒科學。至於有人主張中國現在可以只要科學而不要哲學，這未免太不知哲學的性質了。我們只須一讀科學史，便見有許多哲學家的姓名是見於科學史上的，可見哲學往往作科學的領導。因此我以為居今天而介紹西方哲學思想，對於中國前途決不是無益的事。

英德哲學之比觀

李石岑

治西洋哲學者宜首辨英德哲學之異同，此稍有哲學常識者所能道也。英德哲學上之爭，無異爲科學與玄學之爭。余頗感此題饒有興趣，故願提出一論列之。

批評家史列格爾（Schlegel）有云：「人生後非爲柏拉圖學徒，卽爲亞里斯多德學徒。」此語良可深長思。吾人用此語，固易考見英德二國民性之不同，尤易推求英德二國哲學上之殊異。今就兩方最顯著之差異點觀之：一爲玄學的，一爲科學的；一重視普遍，尙思辨；一重視個體，尊事實；一爲純理論出產地，一爲經

驗論出產地。康德黑智術並不產生於英，與牛頓達爾文並不產於德，正各有其歷史上之特徵。意者一爲柏拉圖學徒，而一爲亞里斯多德學徒歟？此由兩國大學之合觀之，即：理見；德國對於柏拉圖哲學之研究，論之詳見於亞里多倫倫學及政治學之研究，其詳見於英德二國之所以有此種殊異，其源甚遠，非徒歷史上考察，不易發見其所以形成對峙之故，請更進論之。

英德二國固同以破壞教權及以教權爲中心之中世紀文化爲職志者也。英國本其經驗論之精神，而破壞教會之絕對權與其原罪三位一體等之根本教理，并由自然科學上之各種發見，而破壞關於地理、生理、天文、物理等之教會上公定的理法；德國本其純理論之精神，而廣布其與教會相反目之汎神論，并由重視直接啓示與內的經驗之故，而破壞史的啓示與教會所揭示之客觀可信條。由此可知英德二國在哲學上所醜釀之兩種潛勢力。然英德之所以醜釀此種潛勢力，固

各有其特殊之歷史。請先論英國中世紀實在論 (Realism) 與唯名論 (Nominalism) 對立。實在論以普通爲實在而鄰於純理論，唯名論以個體爲實在。普通不過爲一名目，而鄰於經驗論。實在論之在中世紀，雖頗形發達，然其中有亞里斯多德一派，多德實在此固以闡述與柏拉圖說之最大差異點爲標幟者，究其極亦不過爲一種唯名論。由第十三至第十四世紀之亞里斯多德實在論發展到唯名論，固不無可紀之史實。當經院哲學之最盛期，敢與教會及經院學者反抗而別提倡一種經驗的方法以開學問研究之根本的革新者爲英之洛黎倍根 (Roger Bacon)。其後又有公然反對實在論而別樹一唯名論之英人維廉倭康 (William Cokham)。由此經驗論之基礎乃日固，雖洛黎倍根之學問革新案，不幸機運未熟，至於自身受十二年之獄中生活，然唯名論固不因教會與官憲之壓迫而稍挫其方張之氣。况洛黎倍根之後，又有許多科學上之發見足以質證其價

位。直至三世紀以後，有弗蘭西士培根（Francis Bacon）出，而經驗論之旗幟發展，乃益有不可遏之勢。英國之國民的學風遂由是以形成。再論德國。德國當文藝復興期有愛克哈特（Eckhart）一派及波愛美（Boehme）一派之神秘說出。其說雖從新柏拉圖說之系統引申而出，然自與柏拉圖說不無間接之關係，而此神秘說，實與實在論相得益彰者也。中世紀之神秘說，注重直接之內的啓示，與基督教徒推崇聖書之啓示而出以歷史的暗示者迥然不同。又以神爲超越概念與論證之物，爲神秘的體驗之對象，與經院哲學者以神爲概念的思惟及論證之對象者又迥然不同。然何以云神秘說與實在論相得益彰？實在論以至高實在即爲最普遍者；由是最普遍者即爲超越一切反對、差別、規定等等之物，即全然爲離言說性之物。是非與神秘說之神相一致耶？又神秘說以個體的存在爲罪惡，或爲最低價值之物，或爲由他總體分派而生之物，須全然超脫個體沒入神境，方爲最

高之境界。是非與實在論之汎神論之說相調和耶？故由中世之初至文藝復興之末，凡在新柏拉圖系思想中以實在論爲背景而成之神秘家，雖不乏其人，而其中以精神貫徹著聞者，則莫愛克哈特與波愛美兩人若。此德國所以形成一種思辨之學風也。

然猶不限於中世紀也，卽近世紀亦莫不然。近世國家主義宣明之結果，而英國學風上之差異乃益顯露。自近世初期至於今日，英國之學風，大體立於唯名論與經驗論之上，德國則立於實在論與純理論之上，此蓋人知之者也。唯實在論與純理論中途與德國之神秘說相結合，其勢頗盛，遂形成近世第二期卽康德後德國最盛期之哲學之共通基礎，其流風所被，遂迄於今日，而唯名論一語，雖在近世不爲一般人所重視，而其思想固自不衰，且隱助經驗論張目，故亦能與實在論並次形成英德哲學上之根本特徵。此在討論英德近世哲學之先，不能不有以表白

其來路也。

英國近世哲學初期之代表者，當推培根、霍布士（Hobbes）、洛克（Locke）、巴克萊（Berkley）謙謨（Innno）諸人。彼輩哲學之共通基礎，皆不出唯名論。無論為培根所提倡，洛克、巴克萊、謙謨等所繼承發展之經驗說，霍布士所闡明，洛克所改造發展之民約論的政治說，與夫彼輩所共同主張之自然主義的倫理說，皆同非唯名論之產物。霍布士之政治論，雖承認國家與君主之絕對權，蔑視個人之自由與權利，其結果不免與實在論同一色彩；中世紀肯定社會絕對權而其在論相詞和正詞；然其出發點，乃為澈底之個人本位說，自仍不能不納入於唯名論範圍之內。故至洛克時即發而為個人主義的民主主義的政治論。洛克又在其悟性論中痛駁實在論，否認普遍的實在；以為人類悟性之養成，不過為憶出多數個物觀念之一種方便。但洛克尚是認悟性內之普遍，即肯定抽象概念之存在。其後至巴克萊，乃並

悟性內之普通，而亦否認之。巴克萊以爲普通不僅離悟性不能爲客觀的存在，即不離悟性換言之，即在悟性內亦不能爲主觀的存在。蓋一切表象觀念不過爲分段之或性的表象而已。吾人所以有抽象概念者，究其實不過代表以某分枝之或性的表象總括於一名目之下之多數表象而已。於是離主觀，不承認有實體界之存在，不承認有所謂抽象概念之一之「實體之概念」之存在，而主觀的唯心論於以成本是以談，凡屬於物體之性質，無論其爲色音香味等即洛克所謂「第二性質」或爲大小形狀運動等即洛克所謂「第一性質」或「數學的性質」舉不外知覺內容而爲主觀所產物。其以爲物體界尚有所謂客觀的存在而爲此等性質之主人翁者，不過是提出哲學家所謂實體，科學家所謂物質，實則此等思想，仍是中世實在論者之故智。須知物之表象即雜多性質之表象之集合者，而此集合者即爲知覺內容屬於主觀所產物，故物體之「存在即知覺」(esse est percipi)

god)。由此可知巴克萊之主觀的唯心論，不過將唯名論的思想導之於某一方而求其澈底而已。於是培根、笛布士所懸擬之唯名論，至洛克而大著，至巴克萊而益彰，其後至於證謨，更發展遍一切方面。證謨哲學上有二特徵：一、證謨更進一步，並精神的實體之存在而亦否定之，謂精神不過是「觀念之一束」(bundles of Ideas)；二、謂一切意識內容，不過是個個印象之機械的離合之結果。唯名論之思想，至此益臻其極。此為近世初期英國哲學發展之一斑。在此期唯名論為英國自然主義的倫理說之背景，其後入於第二期即第十九世紀，更為穆勒父子、邊沁、賓塞爾等之哲學說及倫理學說之基礎。此可見唯名論在英國所造之勢力也。

唯名論為英國哲學之基礎，而實在論則為大陸哲學之基礎。由笛卡兒至馬爾布蘭 (Malebranche) 與斯賓諾莎之發展途徑即可窺見一斑。吾人可經驗之事物為空間的存在與意識的存在。空間與意識，以笛卡兒之語表之，為「延長」

與「思維」此二者即爲導吾人認識一切有限的事物及狀態之最高普遍概念。笛卡兒認此最高普遍者含有一切規定中最高之實在性，而此二者爲實體之根本的性質即屬性，凡屬於實體之一切性質，皆不外此屬性之變態。物體之一切性質及狀態爲延長之變態，精神之一切性質及狀態爲思維之變態，而一切物體之本質爲同一，一切精神之本質亦爲同一，此本質之同一，即爲形而上學之同一，由是可知空間性與意識，即延長與思維，亦即所謂屬性者，比個個之實體（即個個之實體及廣度）更爲本原的實在。在自然哲學上關於物體界導出此種結論者爲笛卡兒自身，而關於精神界導出此種結論者爲馬爾布蘭從此實在論與神祕說更爲一種新結合。照馬爾布蘭所示，凡個個之精神，皆只是神之屬性所謂「普遍的理性」之變態。神爲一切精神之場所，與空間爲一切物體之場所正同。一切物體不能逃空間之制限，與一切人類精神作用，不出神之精神之「分有」(Participation)同一。

意義。惟斯賓諾莎則於此更進一步，謂空間性與意識不過爲唯一實體——神——之兩屬性，以完成其所謂汎神論；而實在論之精神，自是遂達於頂點。斯賓諾莎之神之概念，抽象殆難以名狀，較空間性與意識尤爲抽象之物，凡以意識各種變態狀『神之本質之賓性』者，皆爲彼所反對。彼以爲最高實在者（*ens reale*）*Iesimus*）不可不爲最高普遍者（*ens generalissimum*），而其概念並無內容可言，既非精神，亦非物體，吾人只能信其存在，絕無言說可以爲狀，是則斯賓諾莎之本意也。

本上所述，可知實在論發展至於極地；然至來布尼茨時則其精神爲之一變。來布尼茨者以調和爲職志者也。彼不僅欲調和目的觀與機械觀，科學與哲學，哲學與神學，直欲調和普遍論與個體論，實在論與唯名論。凡各方面之困難點，悉欲一掃而空之。故彼首先提出單子論與豫定調和說，冀避去各方面之非難。單子論

的。兩者各自絕對的獨立者也。絕對的與他絕緣而別成一世界者也。相互之間，絕對的不能有所謂相制作用者也。唯其表象內容則一切單子互爲同一。各單子雖各自獨立活動，然其活動自相調和完全出於一種預定。故形上最高之實在，既非抽象的普遍，亦非離普遍的個體，乃寓普遍於其中之個體也。從來布尼班以後而斯賓諾莎一類之抽象的普遍論乃絕迹。於是具象的普遍論遂爲德國哲學上重要之觀念。此近世初期以來德國哲學發展之形勢也。

英德哲學歷史上之特徵，既如上述，但此種特徵，究竟表現於事實發生何種影響，此不能不稍加論列，以因英德哲學之比較之真切英國唯名論之思想，全自外界出發，而德國實在論之思想，則全自內界出發。德國此種特徵，在來布尼班時即已著明，及至康德則更發揮無餘蘊。康德之哲學，不似前此以科學問題、宇宙論問題、本體論問題等等爲其論究之中心。彼所聚精會神者，專在理性之批判。由理

性批判之結果，可知凡拘束吾人之自然法或道德法，不外主觀所產物，而凡在吾人自身所考慮之範圍以內，皆可有其普遍的而且必然的妥當性。吾人雖有時承認超越主觀之對象如神與物如等，但其理由仍不能不歸到理性，由理性之普遍與必然之形式以決定之。此康德理性論之一斑。其後菲希特、謝林、黑智爾雖再由理性批判回到形而上學之問題，然對於宇宙之根柢，殆莫不認為超個人的精神之顯現或其發展之段階。可知無論何種法則，非由精神之本質殆無從理解。其所見正與康德不相出入，而舉以內界為出發點為其哲學上之特徵。此自康德以後而旗幟愈鮮明者也。

再反觀英國，英國為經驗論出產地，故其思想全從外界出發。視人類不過為大自然之一部。因之，視人類之精神與其理想意識——廣義的良心——亦莫不為大自然之一部。既視人類之精神與其理想意識為大自然之一部，故不認人類

有自主力，與自由意志，其結果不能不走入決定論、機械論、唯物論、自然主義等。尤其是自然科學的方法盛行之後，無論對於人類精神與其理想意識，莫不用此種方法以研究之。而決定論、機械論、唯物論、自然主義等等，遂益精鍊而成一種有力之學風。英國即取此方向以進者也。培根、霍布士、洛克、謙讓等之近世初期之哲學，阿勒父子、邊沁、斯賓塞、荷爾等之近世第二期之哲學，殆莫不同此方向。英國哲學上特徵，以外界爲出發點，即此可見。故英國與德國恰成一對峙之形勢，殆無往而不可見也。

經驗論以外界爲出發點，和自然科學的方法以支配人生，既如上述。然吾人反躬自省，果全然聽命於此種方法耶？吾人固自有一種活動之中心。森布也此活動力之。進一步言之，吾人固自有一種所謂「良心之經驗」。吾人本此良心之經驗，得進而規定或支配自然之進行。在良心之經驗足引起吾人之注意者，爲真

理之永遠性與絕對性之意識。吾人一度對於真理如幾何學上之根本命題論理學上之根本原理而生意識，即不待種種經驗之檢證而亦相信其爲永遠性與絕對性，是則此種意識大有意義存在，未可一端論也。任外界經驗如何變化，而此種意識之價值不變，其確實性至與超越吾人心理作用之直接證明相侔。是即良心之證驗足以示真理之存在，由是可知意識內容之確實性，雖以經驗爲緣而呈現，然本身固從經驗而獨立。當下意識，即當下伴有絕對的確實性。故良心之證驗，無在不可以顯其絕對價值也。尤可異者，真理雖不本於經驗，然固與經驗相適合，此則其中大可深長思。柏拉圖之理想主義，即出發於此。於是吾人之良心不僅不爲自然之一部，而自然界反從吾人良心之所命。此種思想成熟之結果，即成康德之先天觀念論。由是自然界反成吾人主觀之構成作用之結果。而上述之決定論機械論唯物論等，乃不得不根本推翻，而入於實踐上之理想主義。此自哲學史上推

究之結果，不能不導出此種傾向也。

吾人試就英德哲學思想表現於政治者觀之。則兩方之情勢更易瞭然。英國以個體爲實在，有個人主義的傾向，德國以普遍爲實在，有國家主義的傾向。霍布士政治論雖出於絕對主義，然其民約說，固是一種澈底之個人主義。洛克亦同此傾向，故極端尊重民主主義的政治論而排斥斐爾馬（Filmer）之家長制。自後英國之政治，無論在學說上，實行上，殆莫不立於個人主義之上。此英國哲學的基礎之大略也。再論德國。德國在中世末期，論民族的自覺，不後於英法；惟自三十年戰爭以後，在文化上比英法二國當爲半世紀乃至一世紀之後輩，而國家復久陷於小邦分立之狀態，各小邦又復因國語、文學、習俗、思想之不同，致各成獨立之小團體。如用萊布尼茨哲學上之術語說明之，各小邦爲一種單子，各本其共通之國民性由豫定調和以各保獨立之中心，於是單子論全適用於政治論，絕對獨立之

個體有然，絕對獨立之小邦亦莫不然，而實在論之普遍形式遂與此種政治論之精神全相呼應。惟來布尼茲固未提出此種政治論，意者彼之政治觀，亦有未盡脫當時個人主義思潮之影響者歟？但彼所力陳由個人集合而為共同生活之契約，固明明以單子論為背景，人與人之間，本有調和之作用，本此調和之精神則無論為他人之幸福與己身之幸福，斷不至生歧視，是即所謂愛。由此愛適當分配而成立之正義，即為多數個人結合之樞機。來布尼茲之政治論，雖未明示此義，然固與霍布士、洛克之個人主義的政治論迥不相侔，蓋彼之政治論，終未易離預定調和說所謂為普遍於個體者以立言也。

在第十八世紀思潮上以個人主義為最有力者。從學說言之，為盧梭之政治說，從實行言之，為法蘭西之大革命。此時代之影響雖稱極強，即德國亦未能外。康德之哲學當然不能忽視此點以立言，故實在論之精神，至此遂不易充分發揮。康

德羅號以力倡人格之品位尊嚴爲一般人所注目，然其人格之思想，固與菲希特以後思辨哲學者之思想完全異趣，以其傾向於個別也。但彼固認個人之根柢，含有超個人的原理，此爲康德全部哲學之中心觀念。關於此點，又不得不認康德學說終與英國之個人主義有別，而羅賓在論之精神莫契也。由實在論之精神表現於德國之政治，在一方面言之，由康德之認識論的超個人我，發展而爲菲希特之形而上學的絕對我，再發展而爲絕對的唯心論。在他一方面言之，由拿破崙之侵略，促進德意志國民精神之奮興，由自由戰爭，提高德意志民族統一之希望。故德國哲學上之特徵，純以實在論爲出發點；以普通者爲本原的，個體爲派生的，絕對心爲本原的，個人爲派生的。此種思想，菲希特開其端，而黑智爾總其成。故所表現爲德意志的精神，莫不以國家爲本原的，個人爲派生的，以成其所謂國家主義的政治論。此德國哲學的基礎之大略也。

更就英德哲學思想表現於社會情狀及一般國民性習者觀之，英國思想重經驗，尊事實，上既言之。惟其如此，所以對於理論不追求最後之歸結，即追求亦與實際問題不甚相關。故每成立於知與行，理論與事實之二元論上。其長處在穩健不趨於極端，其短處在不澈底而廢於中道；此二元的傾向，在中世之唯名論已然，入於近世，在第十七八世紀之英國思想，則尤為顯著。中世神學上之真理與哲學上之真理，全然各別，故有「二重真理」說。此二重真理究倡自何人，雖不明悉，然固盛行於唯名論者之間。至培根時而此種二元論的傾向乃益顯著。因彼一面提出哲學上理解之對象，一面又提出宗教上信仰之對象，於是二重真理說乃益為人所重視。培根而後，此風益熾，凡英國之代表思想家，幾莫不為其繼承者。霍布士在哲學上極力闡明其機械的唯物論，而在宗教上則珍重表白自身為英國教會忠實之信徒。洛克在認識論上表示其經驗論的或感覺論的傾向，而在倫理學則

表示其神學的及純理論的傾向；換言之，在認識論上排斥絕對觀念說，而在倫理學則公然採用絕對觀念說。證謨以懷疑論著稱，乃充其學說之所至，不能不懷疑外界之存在，即又因此將已主張之懷疑說撤回，而指為「過激懷疑說」(Over-casivity-scepticism)。至謂皮伯說(Pyrrhonism)雖足以當「真懷疑說」(True scepticism)之目，而理當排斥，以為此種過激懷疑說只可在學校內維持勢力，一出校門而與實際生活相接觸，則勢力即消失，故懷疑說不過為一種論理的娛樂。由證謨觀之，理論與常識，恰成對立之形；初期之證謨，以理論征服常識，後期之證謨，以常識征服理論。由此常識派之思想漸漸得勢，卒成李德(Cord)一類「常識哲學派」之學風。英國思想上之特徵，至是已全呈露。再進觀德國。德國思想上之特徵，與英適成對峙之形，上既言之，今請為進一步之探討。但於探討之先，請一觀察同屬大陸派之法國，凡以知律行，以理論求事實之思想，當然不能不推法國

之啓蒙哲學。凡洛克、孟德斯鳩、亞當斯密等之介紹，即發現而成一種可驚之事實。其最顯著者即英國個人主義的政治論，一經盧梭發展，即降現而成一種大革命。此外如英國之機械論唯物論，至法國即成爲無神論。無靈魂論，凡英國阻於常識主義不能盡量發展之學說，至法國則皆有相當成績可觀。法國此種由學說改造事實之特徵，在第十七世紀已然，而在十九世紀爲特著。所謂傳統派之極端復古的社會改造論，桑西門（Saint Simon）、弗爾尼（Four-
ney）等之急進的社會改革論，孔特之新社會組織觀及新宗教論等，皆其著例。此可見英法兩國人質之不同。惟德國人之氣質，雖大殊於英國，然亦與法國不相類。德國初期思想固從調和二國以聯爲一氣者也，故初有萊布尼批，繼有康德，彼輩之方法雖不同，然其動機固一致。蓋皆欲於知行兩方建一確實之基礎。精密言之，彼輩對於科學、藝術、宗教、道德等各種文化之領域，皆欲賦以正當之權利而建

一確實之基礎。此種目的直至德國哲學最盛期蓋未常變。唯康德哲學欲由理性批判以達到此種目的，而彼之繼承者所謂思辨哲學一派如菲希特謝林黑智爾等則欲由形上學之基礎以達到此種目的。康德以文化爲人類理性所產物，欲考查文化成立於何種理性之原理之上，而思辨哲學者以文化爲宇宙理性之最高產物或最高發展，欲致考查文化在萬有中占何種必然的位置。總之，德國哲學與英法二國皆根本不相同。惟其如此，故由哲學思想所表現於社會情狀及一般國民性習者，又另成一種輪廓。請更端論之。

英法思想上之特徵，已如上述；若德國者既不滿足於英國之二元真理說，亦非如法國之以學說總事實，彼乃專考查現成事實之基礎而欲其理論化概念化組織化。此雖爲德國哲學之最大長處，然其短處亦伏於此。蓋既注重於理論化概念化組織化，則不免忽視事實，而爲科學家所詬病。康德之哲學，固多少帶有此種

彩色者也；然自別一方面觀之，又不能不推爲極尊重事實之哲學。惟此處所云尊重事實，非如英國之經驗論實證論，以事實爲基礎，而歸納成立一種哲學，乃就事實本身而考究其如何成立。康德以前之近世哲學，本富於尊重科學之傾向。故當時之哲學者，泰半專心於科學之研究。如笛卡兒，來布尼既，乃其最著者也。卽康德亦於批判前期，認科學研究爲哲學者之一要務；故於星雲說之發見，地震之研究等，均不無相當之貢獻。惟既入批判期以後，則其態度全爲之一變。故謂哲學者不在藝術上之創作，亦不在造出科學與宗教，而專在於考察文化本身如何成立。此爲康德對於成立文化所取之態度。就此意味言之，康德之哲學，豈可稱爲極尊重事實之哲學。而彼以組織欲過甚之故，終不免陷於拘泥形式之弊。例如範疇表所列十二範疇，欲納世間一切問題於四組範疇之中而得一圓滿解決，寧非誇大；惟彼固完全爲組織欲所征服，絕非出於一種誇大之心理。雖然，組織欲極強者尙非

康德，乃爲思辨哲學之總將。黑智爾哲學蓋欲對於一切文化現象加以縝密之考察，並進而闡明文化構成之意味，最後復欲行一種概念之整理，蔚然成爲思想史上一偉觀。故如黑智爾組織欲之強者，哲學史上絕無第二人。因之強事實以曲從形式之弊，亦在哲學史上罕有其匹。尤其是認自然現象爲先天的構成，而此弊爲特著。故一時自然科學者莫不對於黑智爾加以一種輕蔑，良非無由也。此種思辨的學風實由與德國思想上之特徵所謂神祕的傾向者相結合而成。立故哲學上之組織，泰半本之於直觀與空想。正猶謝林之哲學，萃許爲「詩的產品」，未許爲「學的產品」也。

德國思想上既具此種特徵，故表現於實際生活者亦與他國迥異。德國之軍隊警察最重組織之劃一，此固人人得而知之；即其他一切社會生活，亦何嘗不如是。惟其流弊亦正與之相伴而生，故在國家則釀成一種軍國主義，在社會則釀成

一種階級主義，以成其所謂普魯士精神。此可以說其得失之故矣。

英德二國各本其固有之精神以發爲各種文化現象；由種種考察之結果，吾人不難推見英國全立足於亞里斯多德精神之上，德國全立足於柏拉圖精神之上。但此二國異各思遂其精神發展之欲毫無調劑之餘地耶？抑至今仍各趨於極端耶？此不能不稍加論列者也。康德以前，兩國間思想之交換，誠然極少；雖康德多少受謙讓之影響，然其根本精神固未動搖，尤未易語於己國思想在他國成一種勢力。但入十九世紀以來，此種情勢爲之一變，英德思想上之接觸，殆有不得不然之徵象。亦一種有趣味之事實也。

吾今所首欲舉出而論，以爲英德兩國思想接觸之媒介者，在英則爲卡萊爾 (Carlyle)，在德則爲赫克爾 (Haeckel)。請先就英國言之。英國之自然科學的世界觀與功利主義的倫理說，既不足以調劑清教徒的精神，復未能滿足詩人之浪

漫的傾向，於是卡萊爾出，以彌此種缺憾。卡萊爾者固孕育於清教徒的精神者也。卡萊爾以介紹德國之哲學及文藝於英國，凡高倡道德尊嚴之康德哲學，富於浪漫精神之訥華爾斯（*Nietzsche*）世界觀，糅合神祕精神與嚴肅精神爲一之菲希特哲學，與夫思辨哲學派中最富詩意之謝林思想，莫不盡量採用，以彌補英國之缺憾。惟同時與卡萊爾亦負有介紹之責者，則爲浪漫派詩人哥律里已（*Coleridge*）。哥律里已介紹謝林，卡萊爾則介紹菲希特。尙有蘇格蘭學者及牛津學者，均先後爭相介紹。乃德國思想移植之結果，次第由斯特林（*Stirling*）、約翰卡德（*John Caird*）、愛德華卡德（*Edward Caird*）、格林（*Green*）、瓦勒士（*Wallace*）、亞當斯密（*Adams*）、布拉德勒（*Bradley*）、鮑桑非（*Bosanquet*）等發榮滋長而成英國之新唯心論。在十九世紀後半期即成一種最有力之學派，其勢直延至今而不衰。此派思想，漸漸流行而成旁支。在唯心論之點言之，

亦以普通爲本原的個體爲派生的，即承認普通心與絕對心爲根本，而個心爲其變態，因與德國思想上之特徵相一致；但自又一方面觀之，即又對於德國絕對論的思想而生一種反動，故有最近與實用主義（Pragmatism）人本主義（Humanism）相結合之人格的唯心論也。人格的唯心論雖自內界出發，以世界爲精神之產物，然其精神非如德國哲學承認絕對心，彼乃承認多數個心，非出於一種的精神，彼乃承認多數人格；而物質界即此多數人格之要求，及種種試驗之集合之結果，於是多數人格全建基於實際的要求之上。且此派視絕對的思想形式及原理，不過爲滿足人格之實際的要求而設，故謂真理之度隨實際的效果而增進。惟人格的唯心論本由反對斯賓塞等所代表之英國固有之自然論（或稱自然主義）與格林等所代表之絕對的唯心論而起，而究與後者爲近。不過意在排斥實在論之形式而出以唯名論之形式者耳。

英國思想之輸入於德，較德國思想之輸入於英爲後，且其勢力亦極微弱。當十九世紀前期德國幾不受任何國思想之影響，雖稍受影響亦僅在一部分自然科學者與通俗讀書界之間；但入十九世紀後期，則情勢爲之一變，凡保持德國思想特徵之傾向，遂遠不如前此之堅強。雖有表面與實證論的思潮接近而實保守德國傳統之萃博洽布爾（Frendeleburg）弗希訥、洛慈（Loz）哈特曼（. artman）、馮德（Vund）、柏格曼（Bergmann）、歐根、蒙布曼（Liebmann）、弗爾克特（Volk）、愛爾哈特（Erhardt）、布塞（Buse）、斯披克（Spick）等之形上學派與夫薩查（Ia re）、哥恩（Cohan）、訥脫爾普（Norp）、瓦特曼（Waltman）、文德爾班（Vie v bind）、帕爾遜（Paulsen）、藍德曼（L nde man）、立傑爾（Risch）、華奧格爾（Vahinger）、克洛塞（Krause）等之新康德學派，但仍不能不謂爲受外來思想之影響之結

果霍當拉斯 (Haeckel) 等所代表之實證論，大體注重嚴謹及穩約，間亦泛及 泛，此時尚不得謂為影響極強；若自達爾文、斯賓塞爾生物進化論產出之後，則其影響乃日益顯著。當世紀中葉固有一部分傾於唯物論的思潮，但其時思想尙極粗疏，絕少哲學的修養；乃自赫克爾出，而唯物論乃受一番洗練，因有所謂「一元論運動」，而赫克爾者乃一元論運動之祖也。赫克爾之一元論，大體由立於進化論基礎之上之唯物論與斯賓挪莎之汎神論相結合而成。欲與前此之唯物論稍示區別，因另立一元論之名稱。然其根柢固不脫唯物論之窠臼，惟附帶汎神論的色彩與神祕的傾向而已。現代一元論運動，大體分二派：一派為緩和赫克爾之汎神論的及神祕的要素而增加自然科學之傾向者；現九一元論，合一(Deism) 合二(Anthropism) 合三(Anthropism) 合四(Anthropism) 合五(Anthropism)一派乃在布爾諾 (Bruno) 之美的汎神論與弗希諾之萬有唯感論之影響之下而增加汎神論的及神祕的要素者。雖內容略有差別，然不能脫赫克

爾之影響則同。此德國方面之趨勢也。

由上所道，可知英德兩國之哲學，固日相接觸而未有艾。唯兩方哲學究以何者爲影響最大與將來之趨勢若何，此則問題太大，殊非短文所能盡。且此種推測，事實上亦有不可能者。姑試以己意妄言之。德國哲學，事實上久已侵入英國之領域；其最顯著者則爲新康德派之侵入。英國現時哲學界之重鎮，幾莫不受德國哲學之影響。在卡特、布拉德勒、鮑桑毛、德基遜（*Deussen*）、瓦德（*Wald*）諸人自不消說，卽最近之實用主義甚而至於新實在論，亦不能謂非受德國哲學正面或反面之影響。又况孕育於經驗論中之牛頓之價值，至今已完全受愛因斯坦之重新估定。故德國哲學上之影響，當然比英國爲大。德國自經歐洲大戰以來，論者謂德國之文化將從此中絕，而其哲學上之影響，亦將隨之而幻化。實則此種觀測，完全與事實相反。從過去之歷史觀之，德國文化之發達，轉在其政治上最無勢力之時

期。當拿破崙戰役以前，德國陷於小邦分立之狀態，然其時固產生如許文藝上哲學上音樂上之天才；又當自由戰爭以前，亦有康德、非希特、謝林、黑智爾、詩來馬哈爾（Schelling）等羣哲輩出。可知德國政治上之衰微，即其哲學的精神之勝利，固未可以成敗而論定其得失也。

論者又謂德國哲學上純理論的精神，將有不能與英國經驗論的精神對抗之勢，以哲學上之趨勢則然。然此全視德國純理論之內容之改造以為斷。來布尼茨之通論，固遠非斯賓諾莎一類之普通論，卒德冷布爾、哈特曼、弗希訥一流之形上說，亦遠非謝林、黑智爾一流之形上說。以其內容完全不同也。德國如本其固有之立足點而加以充分的修正，安見不可以形成一種最大之學風。由新康德派之勢力觀之，即可以完全證明此種推想之非無根據。新康德派之勢力，豈惟潛植於英國，即法意荷爾諸國如拉格列（Richelieu）、布脫爾（Boutroux）、康特尼

(Canin) (Tocce) (勒洛伊 (Le Roy)) 諸哲，亦誰不隸此勢力之下。故出於純理論之實踐上理想主義，尤其足以使出發於經驗論之機械論唯物論根本推翻，如前段所述。此則經驗論的精神轉不能不屈服於純理論的精神之下矣。此點更可借卡萊爾之事實說明之。卡萊爾初受英國哲學之影響最深。凡洛克以來之經驗論、穆勒、亞心之功利說與夫當斯法國啓蒙哲學之感覺論，皆受有相當之暗示，但由清教徒之孕育及內心之宗教的要求之結果，致生活上陷入絕大之苦悶，卒由德國哲學之唯心論的目的論的傾向而始獲救濟。此尤可以見純理論的精神之未可一律排斥也。

經驗論產生於英國，與純理論產生於德國，固各有其特殊之歷史，均未可一律排斥。經驗論以感覺為根據，凡精神作用如注意、記憶、判斷、推理想像以至一切道德的意識，認為概由感覺之強度與次數而起。故謂哲學不過為研究觀念發達

之途徑之學問，即可選名為觀念學（Ideologie）。由是研究之方法，全以分析為主，而有所謂生理學的分析、心理學的分析、醫學的分析、化學的分析。凡精神現象物質現象。純恃分析為探求究竟之法門。此為經驗論之立足點。純理論完全與此相反。純理論以悟性為根據，重論理之法則，尊統一之形式，以為實在之認識，即在適合此種法則與形式，否則認識為不可能。於是不能不超越感覺而特重概念。至其研究之方法，則完全以綜合為主，以為由綜合方可捉住實在之本質。此為純理論的立足地。由此二者觀之，各有其偏至之精神，然同時亦各有其不易彌補之缺憾。由分析所得之雜多性，與由綜合所得之統一性，皆與實在不生交涉。雜多性不過為實在之分析的翻譯之符號，統一性不過為綜合的翻譯之表象，二者之不能捉住實在之本質，其弊正等。蓋二者各向著一可笑之目標，無限的走去。分析向著「零」無限的走去，綜合向著「空虛」無限的走去。前者不斷的個體化而達

於零，後者不斷的一般化而達於虛空，結果兩無所得。以零與空虛皆絕「無」而實在乃萬「有」實在者既非分析的個體，亦非綜合的一般，乃具有流動性創造性之渾融滲透者也。由是英德哲學同時暴露其不可掩之微結，而所謂唯名論與實在論之爭，換言之，所謂科學與玄學之爭，是猶不可以已乎！

科學與哲學

張東蓀

此篇爲英國哲學家卡阿 (H. Wildon Carr) 所撰。原名爲科學與哲學 (Science and Philosophy)。載自然 (Nature) 週刊第二八四三與二八四四兩號。即去年 (一九二四) 四五月所出版者。

余有小冊子，亦顏曰科學與哲學。並附以小題目從我的觀點批評科玄論戰。蓋余書專爲批評現今論壇上科學與人生觀之辯駁而撰也。科玄論戰之爲何事，想讀者已早稔之。其事起於張君勸論人生觀而有輕蔑科學之言。丁在君起而維

證之。一方以爲科學不能解決人生，故人生觀不能統一。他方以爲凡人生無不可入科學，故終可得一定於一尊之科學的人生觀。丁在君之維護科學，是也；乃因維護科學之故進而侵犯哲學，痛詆玄學爲無賴鬼。於是愛哲學者，如屠孝實等，爲之抱不平焉。余亦卽其中之一人。余於書中所斥斤言之者卽在科學之性質一語；其次則爲哲學之性質。以爲今之揚科學之大旗往來於鬧市者，實未嘗真知科學之爲何物。蓋科學，自其神奇巧驗言之，似無所待而自成；其實不然，乃必有所謂「預立的假定」(presupposition)者。如「自然之齊一律」(Law of the Uniformity of Nature)與「因果律」(Law of Causality)皆科學於未從事於研究事象之前所不能不設立之假定也。設自然不齊，設因果無準則，則昨日測定物件墮地之重量之計算法不能用於今日；昨日見人飲鴆而死不能警戒今日之欲飲者。故無論因果律是否絕無例外，齊一律是否絕不容「偶然」(no-

no. 2), 然而科學之所以成功, 卽知識之所以確立, 要在預先假定有所謂「照樣重復」者。如昨日火燃, 今日火亦燃, 昨日水沸, 今日水亦沸。因而推知明日後日火必仍燃, 水必仍沸。顧此所謂照樣重復者, 僅爲一種預立的假定, 初無充分的科學根據與理由。且不特齊一律與因果律爲然, 卽常人所謂「外物」(things) 者, 亦不過爲一種假定而已。緣吾人感官所得者, 色也, 聲也, 形也, 皆成相 (sense data) 耳。固無所謂外物。故證外物之存在, 在科學上無充分根據, 誠無不可。於是外物, 齊一律, 因果律, 皆科學於未觀察分析以前, 卽貿然預先假定其如此者。科學不能返身對於此種預立的假定再事推究。哲學乃不得不應運而興, 以擔任此項職務。是以哲學者無預立的假定之學也。換言之, 卽研究科學之預立的假定之學, 以明科學之何以可能者也。余於拙書中名此爲科學之自身批判。以哲學擔任批判科學的假定, 則不特科學與哲學無抗爭, 抑且相得益彰。吾書所以定名爲科學與哲學

者以此。

不意吾書出版未及旬日，友人間稱乾以其所譯卡阿之科學與哲學稿見寄，余既忖其標題與吾相同，復震驚於其內容與吾所主張完全相同，更喜其出版時與吾書爲同時也。因取而譯之。聞君所譯爲白話文，余則爲文言文，故此篇謂爲聞君所譯固可，謂爲余譯亦可，謂余與聞君合譯更無不可。

卡阿現今倫敦大學之哲學教授也，以宣傳柏格森哲學與意大利之新唯心派著名，據其自述，初爲商人，五十歲後偶遊巴黎，得見柏格森之創化論，讀而驚焉。因酷嗜其說，遂發揮其哲學之天才，著書甚夥。倫敦大學愛其學，聘爲教授。夫以一商人而躋爲大學教授，亦可謂榮矣。非其學力爲世所公認，安能致此耶！

卡阿於十餘年以來，卽注意於科學之新趨勢，而欲使所謂新科學者與哲學相溝通。於本篇以外，尙有論文數篇，大抵所論皆關此點。最近更彙集其討論此間

題之各種論文成一專集，題其書名曰科學趨近於哲學論（The Scientific Approach to Philosophy）在馬克密朗圖書公司（Mac Millan and Co.）出版。書中所選凡十七篇，十六篇已見於各大雜誌，而首篇則特為專集而撰者。首篇之名即為科學趨近於哲學論。篇中所論雖較吾今所譯為更詳盡，然大意仍不外言科學得其極致即成為哲學。卡阿於此專集外，復有一文，題曰意象論為科學上哲學上之原則（Idealism as a Principle in Science and Philosophy）載彌亞海（Muirhead）所輯集之現代英國哲學（Contemporary British Philosophy, Vol. 1.）中。其中持論則與本篇尤絕對相同。余本擬並譯此三篇，使讀者得澈底了解現代新科學對於哲學之關係，其真相為何。繼而以三篇比較觀之，覺其間雖有詳略之不同，而言簡意賅者莫本篇若。則雖獨存本篇亦足以概其餘。因不復再譯。

惟將科學與唯心論治於一爐，固爲卡阿所主張，所謂新科學者之科學家初不盡爾。論者雖可以此而問孰吾輩爲哲學新護者之口。特有可知者卽不贊卡阿之說者，如羅素（Russell），如懷特海（Whitehead），如伯洛德（Baldwin）等。皆大科學家而兼其哲學之興味者，皆根據新科學以痛駁舊日之唯心論。故謂使科學與哲學相趨近，乃係卡阿一人之私言，不可也。以此之故，吾願關心於科玄論戰而稍以爲推崇科學非先推倒玄學不可者請讀吾此譯文。

東蓀識

上篇

有許多科學家對於晚近數學上與物理學上諸新說使科學有浸入於玄學之傾向者大爲驚恐。此諸新說似搖撼科學之基礎，且混擾科學方法之純粹實證

性。數學家發明相對律，其在科學上之價值實無可非議；其拋棄科學中之常識的基礎，雖使人難懂，然實爲謀知識進步之相當代價。可驚恐者尙不止此。蓋關於玄學之根本原則，二千五百年以來，所有研究迄未能使哲學家間產生共同見解。若物理科學被延入爲公斷人以裁決認識論上之問題，則物理學自身之原則能免於玄學所常犯之曖昧與迷惑乎？須知造成此困難者非專尙空想之哲學家，乃具有特別天才之科學家能推科學之研究超於物理學之境界以外者也。——但超物理之字義正爲玄學。

相對律之發明有兩點足促學科學之人而猶深信素來科學所根據之假定爲正確者大爲不安。第一，卽相對論闡明知識之條件，如此卽不曾揭剔真理之絕對標準以搖撼物理科學之基礎而對於物理科學之方法致其疑惑。若吾人能以幾顯觀察之證明而認定一科學事實或科學法式，則吾人必先問此種知識爲何

性質，具何條件。如此則吾人不會已拋棄科學之純粹實證性與純粹客觀性。第二，相對律原理謂物理世界乃由各個人經驗間接構造而成，並非直接表現於個人經驗者。若宇宙為各坐標系所組成，而每坐標系雖對他坐標系為相對運動，然坐於本系中之觀察者則以為其根據之系乃係靜止，則不會由物理的實在本身上，即使科學之實證性為不可能。主觀性之輸入遂破壞物理科學中所謂純粹客觀之概念，於是科學之基礎為之搖動矣。

然而吾人若細究此諸新說所必至之各種結論則不獨一切驚恐可以冰消，抑且更可奠定科學於較堅實的基礎上。蓋直迄二十世紀，相對論未出世以前，物理學固始終立於臨時無備的基礎上而未嘗建築於不可搖動的磐石上也。

吾將於本篇專論相對律所啓迪之兩點中之第二點，即關於數學的相對原理以及所謂理想主義哲學對此相對論之解釋。於下篇吾將述及一更重要的論

點：即爲問理智既爲生物進化之產物，何以猶能創立科學真理之標準乎？

搖撼科學之基礎者非相對論之本身，如羅命志與安斯坦之著述，乃由此相對論演繹而出之一附律。此附律謂公同宇宙（即無論自何觀點以觀而皆見其爲同一者）之觀念雖爲科學上所不可缺的假定，然非自外面投於觀察者乃由觀察者自內而構成。依相對論言之，宇宙係由正在運動之質量系而組成，而此諸質量系之運動並非絕對乃彼此相對。故任何觀察者若坐於任何相對的運動系中，其測定四圍現象時，必覺自身爲靜止，其系之運動等於零。由此可見觀察者若居於不相同之另一系中則必另有一種經驗，其測定四圍現象必另取一種觀點。於是乃知關於公同的客觀根據，（向來物理學上以爲必有者），若求所有觀察者皆得一致殆不可能。此實暗中輸入主觀性於科學矣。將實體變爲現象，將客觀性變爲幻影。此新科學（按即相對論）不能不拋棄舊科學之簡單性，犧牲其構

成實證性之客觀根據。

吾人在個人經驗上總覺有一個共同的宇宙，超乎人之知覺而獨立，人之知覺乃對此客觀的宇宙而起。此事實僅能有兩種解釋。第一種解釋係謂有一物理的宇宙而自己在，其投射於各觀察者心目上則成爲種種現象，此乃常識之普通的假定，亦素來科學所承認之假定也。第二種解釋則以個人之內心有規範性而說明外界之有公同性，以爲宇宙僅爲由各個人主觀的經驗互相橫貫而產生。此第二解釋有大同小異之諸說皆爲不滿於常識之哲學家所主持。第一解釋之難點在使認知與實有之關係完全不可解，必遭懷疑論之攻擊。第二解釋之難點在無法斷言物理世界雖大半既爲幻影而猶全非幻影，但由純粹科學而成，非由論理推究與哲學玄辨而成之相對論固確拋棄第一解釋而採取第二解釋矣。苟能明此擇取第二解釋之理由，則物理學雖似犧牲其昔日之簡單性，然實獲得更

穩固的基礎焉。

人類歷史數百年間從未有人能致疑於地球之延軸自轉與繞日周轉。雖從無人疑及地球之運動，雖自哥白尼以來無人不信地球之運動，特此所謂地球轉動者乃由理智的推求而得，卒竟變為實際的官覺經驗。蓋絕無人能直接感覺地球轉動，並可斷言千秋萬世後亦永無人能覺。其理頗不易懂，以此事為僅有故也。蓋吾人在地球上一切事皆可直接訴諸官覺以為判斷。如吾人乘火車，初時或不能火車前行抑向後之田野後退，然既經判定便可窺有實證的官覺。唯於地球之轉動則不能，第所以不能直感地動之故亦不難說明。最近科學業已證明吾人不能直接覺察地球轉動，且在任何物理現象之測量上亦不能發現其有所影響。故在測量時地球頗似靜止。雖吾人得見地球自轉之影響及於高戈（Foucault）擺錘，地球繞日之影響及於布拉（Tycho Brahe）行星軌道圖，但吾人

在測定速率時實不能以地球轉動爲一因數。

此點（即發見地球轉動之無法覺察）隨爲事實。吾人必須知其所以然，換言之，即科學必負解釋之責任是已。相對論之與正所以應此要求。蓋觀察者必覺自身所在之坐標系用以測定周圍景物者爲不動，此乃科學的測量所以有可能性之絕對條件也。夫吾人既皆爲地球上之住居者，設若能覺着地動，且於測量任何物理現象皆覺着有地動之影響夾雜其間，則不能製有尺度以量空間，造有鐘錶以誌時間。故地球上住居者必須不覺地球之動，有此條件而後物理學乃得成立。

因科學必須說明此實驗所證之事實遂致產生相對論，此固無人爭辯者。至於所以使許多科學家爲之驚恐，則在其失去昔日之簡單性故也。牛頓學說本有許多困難，特科學家則以爲此諸難點在哲學方面，可以不顧。此純受孔德之教訓，

以爲科學既須注重於現象界之事實，不問現象後之本體，而謂實證時代至矣，貶哲學於空譚之列。近代科學頗爲讓遜，卽甘以此自家劃定之範圍爲限而求有所得。孔德告人曰：吾人決不能知星由何而構成。特吾不知科學是否以彼之方法爲滿足。二十世紀科學更得有穩固的基礎者，正以不肯盲從此方法以自縛而與哲學絕交。如相對論卽告吾人以勿認外物實體卽如直接所表現者，須知外物實體之概念乃基於觀察由理智的推究而成。

相對性原理實於培根之格言加以新訓釋。蓋培根於其所著新機關一書中有言曰：「吾人，駕御自然與研究自然之吾人，其所爲與所知以對於自然界秩序（無論爲心爲物）之觀察所及者爲限，越此不能更有所知。」科學有其限界，特此限界非自外而施，亦非自外而觀，乃卽決之於其內。舊日之概念實太單簡，其在當今科學時代，若物理學須靠理智所創造之高深數學爲不謬，若此高深數學卽

包有相對論爲不詳，則超拔科學於懷疑論而使真理有絕對性者正此相對論爲之也。

下篇

當孔德宣告玄學之衰去與實證科學之方興，彼所謂科學之實證性質類有兩假定——即第一，物理世界之獨立的存在實無疑問；第二，理智之能力亦不容懷疑。但相對論對於第一假定提起疑問，創化論對於第二假定有所挑戰，此二論頗似不相繫屬，然苟吾人一審此二論出世後科學之根本概念起有大革命，則可見其實相密切連接。相對論從事於闡明哲學與物理學之關係；創化論，即吾今下篇所論者，則從事於闡明哲學與生物學心理學之關係。

識 (consciousness) 或覺 (awareness) 之經驗實爲一精神對於一

自己表現的世界之審察。設若試探識之背後，以識爲一物件用科學方法研究之，分析其性質，窮究其起源，無論如何必陷入一循環中，終於一種毫無意義的重複言語而已。科學似卽賴乎承認識爲絕對，爲無疑。其理至爲明瞭。蓋識爲思辨之基礎，爲最後之審判者，爲唯一之控訴院。對於任何事物惟識能判定其有無與夫何狀。若審問識於其自身之法庭，則必一身而兼裁判官與被裁判者，以此二重關係加於思辨上則非想像力所能勝也。以此之故，吾人雖可謂識無實力，其材料亦暗淡不明，然將證而分析之終爲顛覆科學所賴以控訴之唯一法庭科學不能發生。「何爲識」之疑問，縱使其能研究識如何以下發現，特剷除亦非科學所安。生物學謂識爲一特別現象。爲生物所獨有，當自其綜合以研究之，故謂識爲不可究詰。是乃壞科學之齊整而毀其理想，且使科學於其最主要的原理致有破綻也。

科學於一方既必承認知識之絕對性而同時他方又必以爲知識爲一種緣

物而生之現象，此種互相矛盾之論，自近世之初，已成爲一極大難題。歸納法之始，培根曾以鏡譬心，萬事萬物皆以其原形射映於其上，但渠復警告吾人，須提防鏡面之屈折，致所映之物失其原形。此實由於心有偏見，正如鏡之屈折，而無間外物也。故培根以爲科學之能事，與夫其所以成立者，在撥去人類知識之四種偏見。一曰「種族偶像」，爲人人所通具者，如喜整齊，輕斷定；二曰「洞窟偶像」，爲個人因教育習慣與性格而生者，如某人迷信臬主義；三曰「市場偶像」，如混言語與實物爲一，致生無謂的爭論；四曰「劇場偶像」，如迷信學者之言，頗似觀劇之捧角。凡此心中固有之諸弊，皆爲致鏡面於屈折者，使鏡變爲妖鏡。然源除此諸弊，而純存其真，卽爲純白赤裸之心，此心能攝外物之原形。

雖心之常有屈折，可引爲危險，而對於理智，真正提出問題者，實肇自十九世紀進化論之出世。在達爾文以自然淘汰而明種之起源以前，尙可分理智之性質

問題與理智之起源問題爲二。以科學固未嘗對於理智之性質有所挑剔也。然生物學發達，遂不能不注意於構造（即機體）與職司（即作用）之關係，於是對於理智之性質乃真發生問題矣。達爾文之學說完全側於構造，而以職司僅爲其副品。其說旨在說明機體構造之變化即所謂新種之發生者，故不能不假定構造有變化，遂致職司亦有變化與之相應隨。特此職司却無及於構造之影響，換言之，即構造一有變化致職司相伴亦起變化，而職司則未嘗先起變化以左右構造也。使人類向上發展爲其願。願隨之構造一有進化，於是理智之職司乃得發現。特此機械式的進化由於心理學上頗難得其解。若謂理智僅爲與神經構造相應隨之一類特別發達的專門職司，且此職司於性質常同一不變，僅有程度有高低之變化，則此說誠能使構造與職司相配合，以應極構造之複雜而判理智作用之高下也。

顧此說若施於本能，必立即見顛覆。須知研究本能時，必見隨率進化而為進化之決定因數者非構造，乃職司也。創化論，其在科學方面並非在哲學方面，曾確告吾人，在人類理智正猶在禽獸本能，進化之決定因數乃係職能而非構造。構造附隨於職能，而非職能附隨於構造。此說足致科學自身即為認知用，與相對論之科學學理亦愈然相合。據創化論所言，人類之理智並非機械外物之無機的心識，因腦髓發達至於某種精密程度而始一現者；乃反之，人類之理智實為精神之一種形態，表現活動之一種程度，於活動，則構造之進化變為必要，然仍終為隨伴的也。

斯即為以相對論（非其敘理方面乃其哲學意義）而應用於理智試。同此果為推翻科學標準之絕對性而注入懷疑論於科學方法以毀壞物理科學乎？有顯然無疑者即決不如此，蓋疑日謬誤為凡不入於科學研究者今則仍歸入於科

學故反使科學範圍擴大也。此乃鞏固科學之基礎，而尤要者則為確立科學方法之普遍性。同時更將昔日之狀態完全翻易。物理科學不復依靠於前提的假定，亦不須建立任何隱說。若人類理智為進化之產物，則理智之性質僅能詮釋為人類活動之一種形樣表現。此活動於某種程度者，此說誠然使科學降為相對的，然此變為相對的實絕無毀棄其實證性之意義。雖則吾人研究理智係仍即用理智，雖則吾人對於外物永不能有一絕無偏蔽的觀相，然而吾人之科學其所以得為鞏固確實者正在自各觀點所得之觀相皆互相關連，澈透如有機體然，且其真確性之標準為內的而非外的。

採取相對的基礎以代絕對的基礎，必有人問曰：豈科學棄有獨立的客觀根據系而降入主觀的唯心論乎？彼發此問者實忘却所謂科學，即係知識，本來即為意象的。承認意象的標準以代假定的客觀標準，使科學之得即於實在也更強而

有力，非無能爲。誠然，吾日科學方法上之簡單性，即凡昔日以爲自然秩序與自然法則存在於外界，惟待吾人之發見而始可見者，則無復存矣。科學在曩日雖趨人作如此之假定。然相對論發生，情勢乃大變。今之研究科學者必將見其自身同時即爲一哲學者而不自知。科學非僅浮表爲條理的觀察，實係深切爲智慧的創造。此創造之目的固在建立一純粹客觀系之格局，雖各個人主觀的經驗而獨立者。然其所以成此，其要點則在不僅主觀的觀點必須承認，抑且必須將主觀包括於其中。科學得達此境，即變爲哲學矣。



