

朝永三十郎著
蔣方震譯

近世我之自覺史

商務印書館發行

朝永三十郎著
蔣方震譯

近世「我」之自覺史

商務印書館發行

目錄

上篇

- 一 文藝復興時代「我」之發見……………一
- 二 中世紀之教權中心主義……………三
- 三 我與教權——神祕說（宗教改革及理性哲學之先驅）……………四
- 四 「我」與國家——立憲政治運動……………一二
- 五 「我」與理知——主知主義及其反動……………一五
- 六 我與自然機械論的人生觀及世界觀……………一八
- 七 多數個「我」問題之連帶喪失……………二四
- 八 大我（超個人「我」）之發見——康德……………三四
- 九 大我（超個人「我」）之絕對化浪漫派時期——理想主義之全盛……………五八

十 「我」之自律否定理想主義之沒落——自然主義之跳梁……………七〇

十一 「我」自律之回復——新理想主義……………七五

十二 德國之新理想主義——西南學派……………八四

十三 要約——理性我之自律……………一〇三

下篇

近世歐洲哲學思想變遷之大勢……………一一一

近世「我」之自覺史

一名新理想哲學及其背景

上篇

一 文藝復興時代「我」之發見

自十五世紀之末迄十七世紀之初元，是爲歐洲人文大革命之期。其革新思潮之見諸事實者，爲各種之新發明，而此事實，又激蕩其思潮益見進步。新發明之最要者：第一爲基督教以外之文明。中世紀基督教民族與異教民族間，有一種不可逾越之界限，彼歐人以爲：異教者野蠻也，真正文明乃爲基督教民族所獨占。故耶穌以前，無文明無歷史，蠻野而已，黑暗而已。教會範圍以外，不惟無真正之『救濟』；抑且無真正之道德與文明。顧文藝復興之潮流則以崇拜古代希臘羅馬之文明爲事。於是上古文明之真價，乃始爲衆人所認識。不

惟認識之而已，且以之較諸古文明，而覺其爲更豐富，更活動，更適合於當時新興民族之性格焉。其次爲地理上之發見。哥倫布則發見美洲，加麥迴航喜望峯而發見印度洋航路，馬加利恩繞南美南端過太平洋，其部下乃續航以歸歐洲，是爲世界週航之始。其在宇宙之形態上，則歌白尼立地動說，經克柏耳加利來綿密之觀測數理之計算而定說以成。此外則哥登堡之於印刷，文西之於物理，天文，力學，威得之於解析幾何，尼伯耳之於對數，等種種創說，乃悉起於此時。

是故十六世紀者發明之世紀也。此種發明，皆於思想史及科學史上開一新紀元，其價值可謂至大。然有一事焉，乃較此各種發明爲更重要，更根本，或逕可指爲各種發明之根本基礎者，則我一之發見是已。歷史上自中世紀而竟能轉爲近世紀者，以有此我之發見也。近世人文精神上之發達，則亦以此「我一」之概念之變遷發展爲宗。此發見之「我一」始而與宗教、國家、自然相扞格，繼而及於我一、一我、內部之不平、多數、我一、相互之交涉，而遂漸明化焉，深化焉。此

則近·史·人·文·史·之·中·心——或至少亦可依此爲中心而攷察近世之人文史——海格爾所謂『歷史者自由意識之漸次發展』者也。

二 中世紀之教權中心主義

中世紀以教權爲中心。以爲教會之教理不可侵，而哲學則教會神學之奴隸而已。人之理性，無獨立之價值；不過爲說明證明宗教上既定教理信條之工具。而此所謂信仰教理者，又悉爲教權所支配；不獨此也，世間一切學問，若物理，天文，心理，諸學，亦皆有所謂公認說者，逆之者則加以異端之名，排斥之，禁壓之，迫害之。道德亦然，對於教會之意志，則個人之良心，既無權威，亦無價值。其最著者有若辯護赦罪符之辭——『教會者神之代表也。其意志命令絕對代表神意。故教會既曰施捨可以免罪，則衆人當從之。對於自身之道德心，縱有不安；然以個人之道德心，較之教會之宣示，——卽神受之啓示，則爲甚小甚微。已經墮落微弱之人類精神，何足以動天神啟示之真理。且啟示之真理非當初卽

爲人心所不滿者乎？」此卽教會辨護其可恥之免罪符發賣之詞也。

故此時代之特徵，不論信仰上，不論學術，道德上，教權則萬能，個人則絕對無價值；一言以蔽之，則一切他律是已。然自十五世紀之後半迄十六世紀，則個人覺悟，而人人皆知有「我」。哲學不以說明教理爲天職，而訴之於「自然之光明」，證之以自然之原理。以自己之眼光觀察人生與世界，而其結果始則離教權而爲古學之復興；繼則由古學而自行組織其新哲學。其「我」之覺醒而在科學也，則有天文，地理，物理上，諸新發明，遂以開今日物質進步之機。而在道德也，則有反抗免罪符而成宗教改革。而在政治也，則有伊大利日耳曼之民族自覺。而馬營雅弗利，莫阿巴唐金台利等之新政治論新國家論新法治論出焉。

三 我與教權——神祕說（宗教改革及理性哲學之先驅）

十五六世紀之「我」之覺醒也，蓋非他動的而出於自發。蓋本其原有之

種子而自法也，故其變動極遲。其革新思潮之濫觴，實遠在十二三世紀以前。而宗教改革之先驅則於中世紀之初元卽已存在——卽教權中心主義之傍系，自古以來，連綿繼續——之神祕說。是也。神祕說雖有種種，然其爲反對宗教上之形式，客觀，主理主義，而注重個人內部之經驗，則全體皆同。教權萬能之世界，其信仰根於教會所規定——卽客觀標準——之教理信條。此教理信條爲學校派依論理而組織，而說明，而證明。然中世紀之神祕派，乃對此爲不絕之反抗。彼以爲神學教理信條形式非宗教之本體，宗教之真髓乃在個人人內在體驗。吾儕不能依信條教理而識神，吾儕惟以自己之直觀，始得與神接近。故斤斤於『三位一體之論爭者，舍其本而逐末者也。』

神祕論亦分二派：其一派，以爲吾人知情意之作用，當其最高潮時代，可以得異常之靈能，而直接於神，是爲超神論，又曰個人論的神祕說。其第二派，則以爲神人之關係，本極密切；神人之本質，本爲一體；故得認神於我身之內，是爲

汎神論，又曰超個人的神祕說。前者爲正統主義之神祕說，後者爲自由主義之神祕說。前者以神爲超越一切以個人之性格，爲恆常存續，故尊重教會。後者以神爲內在不拘拘於教會之方式。前者以法國爲中心而達依，基爾遜爲之魁。後者以德國，荷蘭爲中心而愛克哈得，司河，陶賚爾魯司，柏洛克等爲其領袖。故宗教改革之起於日耳曼荷蘭者非偶然也。

德國神祕派中以愛克哈得之影響於後世者爲最大。彼奉德馬司之說而參之以中世初期新柏拉圖派之神祕學者愛利格那之思想，而自成一種組織的神祕哲學。彼以爲一切萬有發源於不可思議之高原而時時自求歸去，故歸於神爲萬有之最終目的。宗教以根於愛此萬有本源之神，故其現象爲普遍的。然眞能直現此最終目的者，厥惟人之靈魂。然則靈魂又如何而能歸於神？曰神不遠在彼岸，而近在吾人之心。吾儕靈魂，一方欲戀着於肉體個性，而同時有欲脫離此而向神以趨。故前者死則後者生。滅有形之我，則神自在我之內。

·個性者，空也；棄空則一切歸於一。苟至此境，則卽神卽我卽我卽神。除此『人神和合』或『我』之神化外，別無所謂神，吾儕必與神和合，能體驗神之生活，而後能認識真正之神。

愛氏之意，又以為此種神的狀態，亦非離吾儕尋常之日常生活而存在；此說蓋愛氏獨創。與新柏拉圖派及原始基督教之異常靈感說相異。新柏拉圖派之理想境所謂『愛克司塔司』*Ekstase*者，現世唯少數之哲學家為可能。且僅能於甚少之時實現之。如柏洛梯拿司一生僅得數度云。故『常住』之狀態，新柏拉圖派以為只能求之於來世。故雖主張卽我卽神，而神乃終在彼岸。聖書中所記神感亦為超自然的倏忽現象。唯愛氏則以為神的狀態亦能常現於日常生活中。彼雖不排斥一時的靈感，然以為此種經驗易蹈於自欺。且真正宗教生活亦不當如彼其倏忽而當恆常永在。故人苟能去其物我，復其神我，而更新其情意，*Gesinnung*，*Genüth*，則由此湧出之一切行動，乃無在而不為神。而

無礙之自由，無上之幸福，亦於是乎在。故吾儕能於行住坐臥之間，得神人和合之味，營道德之生活，以享自由及幸福。此種宗教意識之高調的內化與自律，化神的狀態爲理性的，自然的（去其感覺的超自然的）則純乎近世之傾向，而爲德人理性哲學之預示也。

直接受愛氏神祕說之影響，其結果則有神友會之宗教運動 *Gemeinde der Gottesfrunde*。此會於十四十五世紀間，以德之西南部爲中心，其勢力南至於瑞士，北至於荷蘭。所謂『神友』已足表現其神祕之特徵。『神友』『神子』語皆原之聖經，然其意乃依神祕說而更形深刻。以神爲當敬畏之法官，以人爲律法之奴隸，猶大教之本質也。經耶穌之改革則化爲正義與慈愛，其勢已稍和緩。然律法主義尙爲基督教中一種重要契機，中世所謂最後審判永遠責罰是其徵也。而神祕主義乃將此律法根本摧殘。神與人依形而上學的根據（新柏拉圖派學說）以愛相結合。神非遠在天國，以律法裁判人間。神乃在吾人之胸中

。吾儕苟能自覺，而迴其物我之心，則神卽在我。此爲汎神論之根本。唯神友會之信仰未必盡如愛克哈得之神祕說，其非正統之傾向較弱，不別組教團教派，其會員，亦有以地方之宗教生活與政治關係而互相衝突者。然其摯烈愛神之情感與夫輕形式而重內徵，尊敬虔而主專念，則互相一致。如司河陶賚爾爲愛氏神祕說之繼承者，皆此會會員也。

依此種神祕說及由此而起之宗教運動，於是宗教信仰之內化與自律益增其度，遂以成德國之宗教改革。路德對於愛氏之神祕主義極表同情。且與當時之宗教運動亦有密切之關係。神友會有匿名著作，爲傳布神祕主義之提要書，名曰德國神學 *Deutsche Theologie* 者；路德於千五百十六年爲之出版；且尊爲聖書，并謂爲奧古斯丁書外之唯一寶貴之書。蓋神祕說之輕教權，重內徵，其信仰之內化與自律，實爲宗教改革之動機。唯改革之事業既成，則新教又不能不制定其固有之教理與形式，而與當時之神祕精神，又不相合。蓋多數民衆

既長時間習慣於教權形式之下，欲其一躍而即得絕對的自律；其勢固不易也。故宗教的良心，一時雖竭力反抗拘束，而結果乃仍不能不求一客觀之標準。且羅馬舊教，既改良而益增其統一強固之度，隱然成一勁敵。新教對此，乃益不能不力求旂幟之鮮明，與步武之一致；於是新教之教理組織，遂爲當時重要問題。加耳文派則依奧古斯丁司學說，路德派則依亞里斯多德學說，而亞氏學說，則本富於客觀主理的傾向，而與神祕精神相背者也。其結果乃發生一羣新教之神祕派。蓋對於新教之煩瑣，客觀形式而不慊焉者也。如斯威弗得，弗蘭格威格爾等皆其代表者而尤以巴梅爲最著名。巴氏之說較愛克哈得尤爲澈底。以爲『神者一切也。即天國。即地獄。』故於『惡之起原』及『汎神論』間之調和力求所以深者而二元論之傾向乃益顯著。蓋擴充愛氏人性論之二元論以成世界觀者也。彼以爲如光明則依黑暗而發揮其能，故神亦因魔而益顯其神性；神之所以爲神者以其中有非神也。惡亦含於神之中，其現實即爲人。

人之靈魂有自由之意志，可以本其神性歸神而入於至善，亦可以依魔性而入於罪，天國地獄皆在胸中。故靈魂死後不必昇天，唯當求之於自己心內潛在之神，『苟胸中有愛而能送其慈悲柔和之生以與惡奮鬪則即與神共存，且與神同其精神』。故巴梅之說，蓋調和汎神論之二元論，而使宗教生活加一層之自然化理性也。

此種神祕說不經一番科學洗練之後則不能得哲學上重要之結果。何者此神祕說之中心爲宗教之內化與自律。詳言之其義有二，其一即真理之淵源在我自身之內不可外求唯當還照沉潛以得之。其二此真理淵源之『我』雖活動於我之個人之內而同時即爲超個人的普遍的。即個人精神之根柢中有一超個人的普遍的，爲吾人所希望渴仰之最高權威最高價值，此即真理之淵源也。康德及康德以後之學說，吾人得名之爲理性哲學者實皆以此觀念爲中心。即最盛期以後之觀念論理想主義的哲學，亦皆有意識的或無意識的——

此觀念爲基本。然在當時則偏於宗教性之神祕說者，尙信所謂降神術，星占術，魔法等皆未能完全科學化。其中唯巴梅能發見一線之微光，然僅能爲深遠素朴比喻的描寫，至於真正之曙光仍必待之反神祕主義的卽虔信主義霧圍中特出之康德。反對窮理辨證的神祕說，乃得精練之窮理辨證而遂成近世最盛期之哲學思想。其結果遂於「我」之自覺史上劃然造一新機，雖然此非一朝一夕之故也，其困難複雜，蓋相持經二百年之久。

四 「我」與國家——立憲政治運動

神祕說既不能經科學的洗鍊以成哲學思想，又不能依宗教的信仰而維持其勢力。於是由神祕說出產之新教，乃不久而成一反神祕傾向。然宗教改革「我」既崛起以問教權之鼎，苟無他種勢力與教權相結托以壓迫此「我」，則其自由當不必再爲教權所拘束。近世科學哲學，皆由此「我」之解放而來其明徵也。然一入近世紀卽有一種新興勢力挾教權以壓迫此「我」。故我之

自由，僅僅限於學問範圍以內；而信仰上則拘束仍自在也。新勢力維何曰國家是也。十七十八兩世紀則國家與教權相連合以反抗「我」之時代也。而政治上及宗教上之自由，乃爲歐洲民族運動之中心。

近世初期爲國家萬能時代。司求華德族之於英，蒲爾蓬族之於法，其代表也。其在學說上，實行上，國家主義之盛行，或未必盡在此時。然個人之志意良心信仰爲國家所威壓，則未有盛於此時者。其學說上之最著名者爲霍布士之政治論。彼以爲欲『救各人互敵』 *Bellum omnium contra omnes* 卽無政府自然——狀態，則絕對之君主權爲不可缺。君權有一步之制限，卽人類爲一步之退化，而復歸於自然狀態。故君主當獨掌人民生殺與奪之權。人民之行動當依君主之志意，不當依自己之良心爲標準。不僅道德上之善惡當依治者之志意；卽宗教上何者當信，何者不當信，亦當惟治者之命是聽。故治者可確定教理信條而強制人民服從之不可拒。國家不承認之宗教是爲迷信。國家指定之

教理不得批評。人欲治肉體之病，則醫生所給與之丸藥，當吞不當嚼，欲治精神之病，則『國家所指定之教理，當盲從不當批判』。蓋近世來國家主義之學說，雖有種種，未有如霍氏極端之盛者也。唯其名著雷范亞當 *Leviathan* 實出板於格林威耳革命二年之後，或感於秩序之紊亂而激爲是說亦未可知。然其所言則果當時帝王所欲言欲行而未能者也。後時路易十四『朕卽國家』之語，實當時治者，國家萬能思想之代表。

此萬苦千辛之「我」，方自教權解放欣欣焉以爲從此可以脫離繹綫一躍而入天空海闊之世界矣！乃無端又生一國家以桎梏之。彼教權者亦媚附焉以逞其餘威。此非「我」所能忍也。况前此戰爭曾一旦得勝利者乎。於是歷經數世紀之頑強反抗，革命也，易姓也，以成憲法政治之發祥地者，則英是也。學說上，則有陸克之政治論，爲孟德斯鳩三權論之先驅。有盧騷之民約論，孟得斯鳩之政治論以造成大革命，開十九世紀之新局者則法是也。而個人自由之精

神，乃對於傳統的一切觀念，起熾烈之反抗。近世所謂文明國人享受之參政權，信教自由，蓋實此二世紀間「我」之苦戰奮鬪所得之遺產，而後人乃融融享受者也。

此時期之末，則宗教上之無信仰，無神論，神論，乃大得勢。而與政治宗教相密切之道德觀念，亦隨之而失其權威。結果成爲道德上之無信仰，法國啟蒙期之思潮，其最著也。（此宗教道德上之無信仰當別有原因詳後第七節。）

五 「我」與理知——主知主義及其反動

離教權之拘束，抗國家之權威，宜若可以得絕對之自由矣。而事乃有不然者，則教權政權之外；又有『形成』「我」自身一部分之理知。外敵雖去，而內部之暴君，則又大逞其淫威。而「我」遂陷入於內部乖離之苦。蓋近世中理知之占人生優越地位，未有如十七十八兩世紀之甚者也。今試以代表此時之哲學言之：近世哲學之二大流：曰經驗論，曰純理論。同出一原於自然科學

精神之方法的自覺，而其流之分也，則緣其自覺之方向不同而起。自然科學之成功有二因焉：其一曰訴之直接感性經驗。其二曰基之精確數理計算。此二種方法雖常結合以供科學研究之用，而乃各具標型論其開創，則歸納的天才家克柏雷、數理的天才家加利來是也。此二科學家自身初雖未嘗就其方法有所自覺，至於倍根，則承歸納之統，以科學的方法應用之萬般學問，而爲近世哲學之創造者，以感性經驗爲認識之唯一根源者也。至於笛卡兒，則承數理之統，取學問研究法於數理依數理演繹之方式，以研究一切學問者也。

是故理知之權威，知性之上位，乃爲康德以前代表哲學者之公共信條。其在倍根則以知爲人類所以能克服利用自然之原，故曰知者力也。Scientia est Potentia。斯賓拿莎則以爲知者，所以明世界人生之實相，使吾人自脫於情念之繫縛者也，知者力也。彼其所謂『爲生活之知』或可解爲主意主義，然彼皆以爲生活之中，唯知之意義爲最高而情意則其次焉，此其傾向主知主義之明徵也。

。不觀夫笛卡兒之呈女王格利司梯納之書乎？『愛之上、乘者知之愛也。而知愛之喜悅悲哀實非情念，而爲明晰之表象，是能動作用也。Actio。至於情愛則有時明晰之表象依靈魂肉體之結合而暗昧，故情念者不明晰之表象也，知之下級也。是受動作用也。Passio。情者，知之劣等段階也。』故笛卡兒及其純理論之繼承者皆以爲宇宙人生之考究，皆當應用數學的方法。故彼欲知幾何學者論圓論三角等之明晰確定，以論宇宙及人生；而欲據此以爲人生之指導。故以生活中之最能明晰確定者，爲最高尙，反之者謂之低級，亦自然之數也。此最能明晰確定以指導規定者，厥爲純粹思惟，而最困難模糊者爲感情生活。此種主知傾向，至斯賓拿莎之哲學，則最明顯。彼以爲情念者，皆不德也。不僅憎惡，嫉妬，憤怒，爲惡德，卽戀愛，（基督猶太教皆重視之）恐怖，希望，憐愍，懺悔，亦皆非德。人間唯一之德，則知而已。由此知力吾儕如能脫情念——卽不德之羈絆——而得真正之自由解脫。其在來伯尼茲依其形而上學的原理——卽莫那德

Monade 本質——則謂吾儕靈魂之根本作用爲表象作用。感情不過思想未發展之狀態。或不明晰不確定——卽暗昧之表象而已。美之快樂亦不過完全秩序調和之錯雜表象，爲不完全或未發展之認識。彭甲登本此觀念以美學等諸感覺之學，故名美學爲 Aesthetica（感覺之學）迄今日而猶沿用之焉。

當時視理知爲最高等能力，然知性者，人生之一部，而非其全體也。中世紀之末，知爲「我」之救濟者，既拔諸教會泥滓之中矣。今乃自立爲專制君王而加壓迫於人性之他方面，於是有以「感情」或情熱之名揚其沉痛反抗之聲者則法之盧騷德之暴颺 Sturm und Drang 詩人是也。

六 我與自然機械論的人生觀及世界觀

更有助此主義之世界觀人生觀而更加強壓於「我」一者焉。近世之自然科學於自然界之機械的說明乃奏空前之成功。歌白尼，克伯耳，加利來，牛頓，威塞，哈威，等於天文物理生理各領域內，各實證其機械論。前以爲依靈而動

之天體，今乃確知其爲物理法則所支配者也。而以爲依靈觀或活力所動之生活作用，亦可以得各種證據，可以想像其爲機械作用。此種科學機械觀乃大影響於哲學。其結果則機械論傾向亦爲十七八世紀哲學之共有特徵。蓋因果必然之說爲自然科學研究之前提而非其結果。『事物必有相當之原因』『有此因斯有此果』必有此種根本豫想；而科學之研究，始屬可能。故機械論爲科學唯一之思想方法，而其應用於哲學上之世界觀及人生觀蓋亦可謂必然之結果。

機械觀在笛卡兒時代，未盡徹底，不過爲一種有力之傾向而已。笛氏以爲精神爲自由，而物質則純屬機械，而萬物中之有精神者唯人類，人類以下皆爲物質。故唯人則以靈與肉之結合有自由之力，動物則不過自動的機械而已，故其動作悉爲預定的。至霍布士及斯賓拿莎而機械觀決定論乃徹底。霍氏爲旂幟鮮明之唯物論的機械論者。斯氏雖有物心二元論然其所謂精神與物質其作

用乃悉爲機械的。萬有皆以嚴密之必然之理法預爲決定。故自由，目的等觀念皆屬迷妄；皆爲不明漸，混亂之認識。來伯尼茲之哲學雖爲機械論與目的論之調和，然結果亦歸之決定論。其論莫那德之絕對自律性固爲自由論，然其論莫那德發展之各階級皆由前段階級而來，而此發展之自律的活動，則依所謂『預定調和』絕對的預爲決定；則明明一決定論也。十八世紀法國之啓蒙期，唯物的機械論最逞勢力，拉梅得利之『人間機械論』L'Homme Machine最足代表思潮。當啓蒙思潮發展之絕頂德耳巴克乃編所謂自然體系 *Système de la Nature* 者，人乃稱爲機械的唯物論之聖典焉。

其在英國，則陸克與休謨最足代表其特有之傾向。彼其主要問題不在形而上學而在認識論，故其機械論色彩不若前者之明瞭。唯此二家認識論之研究法爲心理學的，記述吾儕之認識作用而求其支配之理法，由此理法，而說明認識作用，是爲其唯一之要務。故其心理學乃亦大有決定論機械論之傾向。其

在陸克一方則承認人類精神思慮之選擇，發動，制止，諸自由，而以意志爲純乎被決定的。據愛得孟之說，則謂陸克之於倫理說，不特別爲組織的敘述，而唯於認識論中略涉及之者，殆感於自由說與決定論調和之困難而然。此姑且勿問，要之從陸克之認識論，及其包含倫理說的心理學等之全體基調言，則其爲決定論，蓋決不能否定。休謨則就其認識論上地位，雖不能不否定因果律之必然性。然其蓋然之度甚強，實際上幾等於必然。其於機械論以爲非必然之真理而爲高度蓋然之真理。（蓋休謨自身之主張地位上不容有此種絕對論）而以精神爲觀念之束。凡諸表象之一切離合，依四種聯想律，而成爲機械的活動。其倫理學則以爲一切意志作用皆由快不快之基本感情與種種表象作用相聯合，依聯想律而成一定之起伏變化；則明白之決定論也。時此英國唯巴克來，態度明白，爲非決定論的世界觀。彼以爲吾人之所以能信外界之實在者，爲感覺上之觀念，（非若想像觀念可依自己之志意左右）而此感覺觀念乃人類（有

限精神）受之無限精神，故神（無限精神）之表象作用，實爲自然界之本原而對象與對象自身，別無因果關係可言。此種形而上學說則爲明白之反對機械論。然就英國哲學全體則決定論之傾向實爲不可否定之事實。

由此機械論決定論之人生觀與世界觀而「我」又失其自主，自由，自律之力。欲依理想目的而行動之「我」乃又爲自然世界所壓迫，而有更酷更嚴者焉。蓋教權與政權爲一種有條件的壓迫，當我放棄其教權之救濟，犧牲其生命財產之保護，則政與教固無奈「我」何也，固也，實際上此種事蓋極困難；然原理上非不可能。至脫離自然與世界則原理上爲不可能——至少在當時所解說之世界與自然爲不可能。——故「我」乃爲自然所桎梏而受其無條件之壓迫。人方以爲依其自己之理想自己之自由而行動也，而孰知另有一冷酷之自然法等人類之理想目的於毫末而反覆制定其必然之命運於有生以前也。自由耶，理想耶，目的耶，一妄想而已。

此可憐之「我」以理知之力，脫教權而獲得自由，今乃復爲理知所產之決定論所屈伏，而一切自由又爲所否定。於是盧騷出，乃對於理知而舉其革命之旗，彼排斥以知律萬事之風，提倡『心之證明』以抗『腦之證明』，所謂心之證明者，蓋以感情之力，而肯定人類之自由也。

對於理知之威脅感情，自然之束縛自由，盧騷雖揚其沉痛反抗之聲，而未能與之以學的根據。唯依感情之名反抗之而已。機械論之於世界觀有多少價值？感情之於人性有何種意義；占何種位置？理知又有多少効力多少權能？於吾儕之世界觀人生觀以及宗教上道德上能否與以信念？能否破壞吾儕之根本上之道德與宗教之信念？凡諸批評，盧騷固未之及也。於是有爲、盧騷、革新思想所鼓動，依冷靜細心的理性批判，——卽知情意三方面廣義之理性批判；定理知之對於情意及其他精神活動之位置與關係；調和「我」內部之乖離；救「我」於理知所產決定論淫威之下，而恢復其自由者；則康德其人。

欲判斷盧騷感情說之正當與否，則當先問專制式的知性權能，究竟何若？

「我」之原素，不僅知也。既有情，復有意。此知之對於情意，究立於何種之位置？然則必於認識論之研究入手也，明矣。認識論者，即以論定知性之限，界與權，能為目的者也。此種研究，陸克蓋已着手，惟陸克以此為心理學之一部而研究之，故未能完全達到目的。至康德乃始以相當之方法使認識論離心理學而獨立。

且欲考證否定「我」之自主自律之決定論果正當與否，亦應求之於認識論。何者，決定論者世界入於科學家眼光中之必然之結果也。蓋因果律之普遍妥當，非科學之結果，乃科學之前提。故欲知決定論有多少效驗？則不能不批判其以因果律原理為基礎之自然科學的認識作用。而倡其說者，亦康德也。

七 多數個「我」問題之連帶喪失

待康德而後啓解決之端者，尙有一問題焉。自主知主義之興，人乃對於舊來宗教上道德上起一種自由批評之風尚。其結果則宗教道德之基礎——即多數「我」間之連結楔子——大爲動搖。人生者，一共同生活也。既營共同生活則必有所以連結其個性者。理知之興也，投鼠不忌器。破舊習之傳統而同時共同生活之連結亦於是喪失。而此無數之「我」遂缺其調和統一。助長此種風潮者，尤爲英國之心理的分析學風。陸克休等經驗哲學者主要事業，爲研究觀念之心理的起原，此則舊來道德宗教傳統之大敵也。唯英國思想家多穩健。學理上之研究，與實踐上之問題，殆少密切關係。蓋分立「知」與「信」之二元傾向，自培根以來，久爲英國學者重要之特徵。培根既以學問上之目的觀念爲偶像之一；而又謂無神論不能成立，而認啓示神學爲主要。（此果爲培根之真實意見與否另一問題）霍布士既主張極端的唯物論，而又自認爲英國教會忠實之信者。陸克說感覺論的認識論而於倫理學中仍保留其神

學的及純理的傾向。休謨於學理上說懷疑論而最後乃爲實際常識說所軟化。此皆其穩健之徵也。迨英國思想一入法國，則哲學之與宗教，認識論之與倫理學，理論之與實際，乃斬然分爲兩橛。而道德宗教之根本觀念，乃以無忌憚之分析批評而招破壞。

心理的分析，由兩方面遂其破壞之功。其一爲普通的，蓋以從來盲從之實踐觀念一旦成爲分析批評之對象，則其自身已失其無條件之效力，此必然之勢也。其二爲特徵的，當時之心理分析，專求觀念之心理的起原，卽爲發生心理學。Psychogenetisch 發生心理學自身，自有研究之價值。然欲據此而論定學理上實踐上之規範標準，則其事爲不可能。自發生心理學言，則一切觀念執意感情皆依心理的法則必然而起。真，妄，善，惡，趣味之高等下等皆爲自然之結果，別無價值可言。所謂規範理想，不過一時生活上之方便，而一般學理上實踐上信念之基礎，遂以動搖。

自然科學之唯物論，又爲此發生心理學之後援。法之啓蒙哲學則合此兩思潮而成極端之感覺論（倫理的）無神論（宗教的）。而道德宗教上之無理想無信仰時代遂以出現。就其消極方面言，則此思潮自有其重要之真理及旨趣。當時所破壞者，蓋實有不可不破壞之原因。而此思潮代表者之心事，則亦極其純潔光明，含有至高尙的人道之動機。彼等以爲多數民衆；支配於舊式之理想主義，置目的於天國，恐來世之賞罰，而僧侶乃乘之以跋扈。支配於歷史上所制約之道德習慣，屈伏於貴族官吏，而貴族官吏乃乘之以跳梁。欲制遏腐敗之僧侶貴族，以救濟民衆，則必破壞其舊式之理想與歷史的道德與遺傳，此則法國啓蒙哲學重要之動機也。此種運動之唯物論，無神論，自然論實成於『自然體系』著者德耳巴克之手。彼之言曰，宗教爲社會弊害人類不幸之大源。宗教涵養迷信，而妨害真理之顯明。蔽羣衆之聰明，而助僧侶之跋扈。打破此種迷信之最大武器，卽爲哲學上大真理之唯物論；及由此發生之機械論無

神論自然主義。然則啓蒙哲學之破壞運動，實以博愛經世爲動機，蓋可知矣。

由思想上之破壞運動遂及於事實，而大革命於以起。大革命者啓蒙哲學破壞運動之成功也。然其建設則何如？舊共同生活之聯帶既破矣，而其新者則何如？羣衆既以感覺論自然論爲根據而舊有之共同信條既失，則必專以個人之利害爲前提，自然之數也。其結果則社會缺其調和均衡，革命相續，各走極端，而自由，權利，幸福，乃復爲野心家所蹂躪，於是復求所以恢復其共同生活之聯帶者，乃成爲十九世紀法國哲學之中心動機。

自十八世紀迄十九世紀之前半期，法國之哲學宗派，可大別之爲五：一曰觀念學派，Ideologists 二曰傳襲派，Traditionalist 三曰社會改革論者，四曰實證派，五曰折衷派。而除第一觀念學派之外，皆以發見社會生活之共同聯帶爲動機者也。

觀念學派之代表者爲德拉西及加伯尼。受英國心理學之學風繼承啓蒙

思想以研究觀念之心理的起原爲目的。故對於宗教道德政治上之習慣極端破壞。此派哲學者自身亦與啓蒙哲學者相等，以救世濟民爲事者也。

傳襲派，代表極端之復古運動，與觀念派，急激之革新運動，立於正反對地位。彼其動機，亦出於救世濟民。然以爲尋習慣之原而分析批評之，則足以危及道德宗教政治上之信念，故不能不反對之。其地位之於法與英之常識派相似。唯英國則以常識之名，反對陸克休之分析學風，而法人則走極端而據中世遺傳之宗教傳統以與新潮戰。故傳統派否定個人理性之權威，而固守由宗教啓示及教理所成立之道德舊觀念。以爲真理者不當求之於自然之理性，而當求之於宗教之傳承。十八世紀者有史以來可恥之時代也。政治極其紛亂，哲學極其墮落。十八世紀之哲學，魔鬼之製作品也。魔鬼的『否定精神』也。十八世紀之哲學政治不過適用十六世紀叛逆者（宗教改革）之原理而已。十八世紀之哲學奪人類靈智之翼而使之若爬蟲，終身匍匐於地上。枯竭詩

及雄辨等神聖之源泉，而使精神科學歸之滅亡。此種可畏之結果何自而生乎？無他，十八世紀之哲學，悉以個人之理性爲最高權威，而爲無神論體系之故也。此其起源由於宗教改革；而科學實爲最危險的放縱冒瀆之源。科學自身縱屬無罪；而與科學者以支配心靈生活之權能，是爲大誤。於心靈之範圍內示國民以正邪真僞之標準者，僧侶貴族及政府之有司也。羣衆無獨立制斷之能力。唯應默從其指導而已。此則傳襲派代表梅得耳之說也。觀此種議論，可知此派呢咀大革命，呢咀宗教改革。彼蓋感於大革命前後之無信仰無秩序無統一，而欲復中世之古以維持統一社會之共同聯帶者也。彼蓋欲破棄以往之「我」之自律而復之於他律者也。

同時亦感於社會共同聯帶之必要，而爲救世濟民之情熱所動，顧不願若觀念學派之專事分析批評，又不若傳承派之主張復古，欲以新思想組織新社會者，則有聖西門、菲利愛等之社會改革論。聖西門蓋一方提倡其產業的社會新組

織，而同時又求社會上精神的聯帶。彼以爲將來成立之社會勢不能不分爲二種勢力：其一，爲滿足人生物質之要求者，即俗的勢力。一爲滿足心靈之要求者，即靈的勢力。其中中世紀，俗的勢力爲君主貴族武士，靈的勢力爲法皇與教會，二者本互相對峙。新社會中則俗的勢力當歸之生產者製造家，靈的勢力當歸之科學家藝術家。而其中以科學爲所以充滿人類物質之要求，而同時科學家又當爲人類處世之指導者，與社會以共同生活必不可少之聯帶者也。

實證派成之孔德。孔德哲學之動機，亦如聖西門在社會之改革也。孔德以爲欲社會之能成，則必其分子之間有精神之契合點，而現代之社會則缺之。何以故？以現代之人缺思考法之一致，故即神學的，哲學的，實證的，三種思想法，同時並存故也。若思考法一致，則關於自然社會等種種理法得以成立一致之學說，學說一致則可得一種共同信仰。以代中世紀之教會而統一社會。故欲救社會之不統一與不調和，則當舍其神學的，哲學的思考法，而歸之實證的。而

人事上一切現象，向來置諸實證範圍以外者，亦當以實證法研究之。故孔德所倡人知發展之階級說，（即中古爲神學的，近古爲哲學的，近世爲實證的）及社會學，皆以求共同生活基礎之定說信仰爲動機。故晚年乃倡『人類教』其教之內容或有與實證哲學相矛盾，然欲藉健全之哲學以倡真誠之新教固彼之畢生宗旨也。孔德思想，前後本不相同；足以代表當時之二大傾向；然其間亦自有其聯絡。即前期思想爲十九世紀全體之實證傾向，而後期思想爲新社會之創造；當時法國特有之傾向也。

代表折衷派者，則有哥生。彼亦欲適合時代精神，以再建宗教道德哲學上之信仰，而其所取方向乃與前者異。非復古非改造，非實證，即與法國當時各派思想較，其出發點與基礎，皆絕然不同，康德學說是也。彼乃取之以應此時代之要求。

是故十九世紀初元之法國哲學，以普遍的定說信仰之再建爲目的。而此

種解決蓋亦待康德而開其端。康德哲學之特色蓋在其互人類精神之各方面（即知情意）而求得一超個人之「我」。其在當時哲學之位置，頗有似於蘇格拉底之於詭辨派。蓋詭辨派以個人爲一切事物之尺度，學理上「實踐」上主張其虛無說。而蘇氏則欲於各個不同之人類中，求出一個普遍的人性者也。惟康德之方法乃與法國上述之諸家不相同，不在復古，不在改造社會，不在實證事實，彼另取一方法，則所謂理性之批判是也。

康德活動之期，爲十八世紀之末；而本章敘述之法國諸派，大部爲十九世紀之初元。其所以敘述在康德前者，一欲知法國思想界對於啓蒙哲學破壞之苦痛狀態。一欲以之與康德思考法對比以明康德之特色也。

要之啓蒙哲學之結果，發生三個難題；一，理知與其他被壓迫之精神機能即情意之關係的位置。二，「我」內部之調和及對於自然界，「我」所受之壓迫。三，共同生活必要上之多數「我」聯絡系統即普遍的定說。——個人

內之超個人——如何可以成立？而康德乃一一依其明瞭緻密之研究而與以解答者也。

八 大我（超個人「我」）之發見——康德

至康德而「我」之概念乃受一大革新，今姑就此問題範圍以內，力避固有難解之術語一述康德之思想：

（一）於康德思想中，第一所當注意者，則「我」之研究，殆占其思想之全部是也。康德固曾寢饋於自然界（即非我之世界）之研究，所謂『批判前期』之大部分是也。彼嘗以牛頓爲理想而遂心於物理學，地理，天文，乃至地質，氣象，地震等，亦嘗研究。此種自然界研究之結果，已於學問之歷史上，爲重大之貢獻，如星雲說其最著者也。然彼於非我之研究中，乃發見此所謂非我者，非嚴密純粹之非我。故欲究自然界之根柢，當先自審察此研究者，即「我」之本性。於是思想乃一變其方向以全力傾倒於所謂『理性批判』者，而遂以啓思想史上

之大革新。

然康德所研究之「我」，非「我」之全體，乃「我」之根源。依康德自述之語言之，即「我」中之純粹——先天——要素或機能是也。或得謂之爲「我」之自律方面，或謂之爲自律之「我」，理性自律者，康德哲學之一貫的中心觀念也。康德以爲所謂法則者，就真正嚴密之意味言，則萬不能不出之理性之自身。何則法則云者，蓋以必然的、普遍的、妥當的爲條件者也。其自他所受或自經驗所得者，蓋僅得曰高度之蓋然性，未能謂之爲必然、普遍也。故不論自然界之法則，道德之標準，趣味之規則，苟得嚴密指之爲法則者，必爲理性所自與，即理性自其自己之內部所造出者也。學的理性，自然界之立法者也。行的理性，道德界之立法者也。美的理性，趣味界之立法者也。此理性即先天純粹「我」之自律的研究，即康德『批判哲學』之中心問題也。

(二) 顧此純粹自律之「我」又何從而知之乎？先就認識考察之，凡一

種認識吾人得認爲確實者，必依左列之三法：第一，經幾次經驗而信其爲確實者；吾人名之爲經驗的確實性。第二，由假定，或承認爲確實之前提出發；或將假定，承認爲確實之概念分析；以得推理的結論，吾人名之爲論證的確實性。第三，不由經驗，不由論證，一旦意識所及而即同時不得不信其爲確實者，吾人名之曰自明的確實性，或直證的確實性。第一種經驗之確實性，無論積多少之經驗，要不能出諸蓋然性以上，苟得新經驗不能保其不否定或變改也。而此種高度之蓋然性，蓋必經多少之階段，逐次以進步，決不能一躍而即成立。故經驗科學命題中，若含有經驗之性質，而一躍即能達高度之蓋然性者，其中必有藉乎第二——推理的，或第三——自明的原理之輔助。前提爲必然的，則其結論爲必然的，前提爲蓋然的，則其結論爲蓋然的；亦當然之數也。唯第三——自明的確實性，則直接一躍而爲絕對的必然。當其意識之初，迄確信之間，別無漸次移行之跡。如數學上之根本命題，因果律，實體永存律，其適例也。其在經驗論，或相對論

者，以爲世無絕對的必然，所謂第一第三之確實性，不過程度之差而已。信如是也，則第三種確實性，當其到達絕對確實之先，必有漸次移行之跡，而事實則反是。吾人於數學上之根本命題，果先由狐疑之態度而逐次積多數之經驗而始成爲確信者乎？決不然矣。果也當其入於意識之時必經直覺或經驗之媒介；然一旦苟入於明瞭之意識，即同時不挾有些少之懷疑。決不能以爲將來若積各種之新經驗則此原理或將否定或將改變也。直線爲二點間最短距離，意識之時，蓋即爲確信之時；中間別無餘地可容。然則第一種與第三種確實性之不同也，乃質之異而非量之異也，蓋可知矣。

此種認識，雖以經驗爲媒介，然決非以經驗爲基本。彼蓋開展自知性之內側。故吾人知性中於經驗機能以外另有一種純粹或先天之機能，足以自然造出此種自明真證之真理。然康德不僅以推斷此先天機能之存在而自足且更進一步而考查此先天機能之爲何物？自明的直證的認識之先決條件果爲何項

？實際上此種條件果否具備於吾人理性之中？乃更由此而批判論定此認識之本性，及根此認識而成立之各種學問之正當與否？康德之數學，純粹自然科學，（自然界之自明的普遍必然的即先天的諸命題如因果律之類）形而上學之批判；及——使此數學科學成爲等可能性之先決條件——知性的先天形式即時間、空間、範疇等之研究，即此是也。今不能一一精說，唯取例於數學的批判。

（三）數學上之論證當然有待乎演繹的推理。然爲其基礎者，則直證的自明的根本命題也。而足以使此種根本命題成爲可能者，則有其先決條件，即時間、空間之先天直覺。或得名之曰直覺之先天機能是也。

數學上之根本命題，常以直覺範圍內事實之形，而爲人所認識。最初欲知『直線爲二點間之最短距離』吾人或描之於紙，黑板；或想像其已描，而認識之。欲知 $5 + 3 = 8$ 則吾人或首屈其五指更屈其三指，以訴之於直覺。然吾人不認此一度之計算爲特例，而同時即認此爲常例。即爲普遍的（凡一切

直線皆如此）必然的（即不僅此時爲然，他時亦無不然）而其普遍妥當（不僅對於此已曾意識之主觀，凡一切思考的主觀皆爲妥當）的關係，亦同時爲吾人所認識。其爲認識也，出於直證，無絲毫疑義之可言。或問理由，乃不能答。直線何故而爲二點間之最短距離乎？五加三何爲而等於八乎？吾人乃絕對不能示其理由。惟得之直驗 *Erleben* 而已。若復有疑者，只能告以『汝試描一直線觀之』或『汝試屈其五指再屈其三指觀之』此外蓋不可能。所能者告以直覺之事實如此；或如此之外不能另想而已。是故數學上根本命題發生於一定之直覺，而爲普遍的，必然的，換言之，即先天直覺是也。然此種數學的先天直覺，有一定之範圍，不能到處應用，如色香音味（外的）喜怒哀樂（內的）皆諸事實之出自直覺者，然不能以數學的認識解之。蓋數學的認識所關係之事實，唯空間時間之形式而已。言純粹數學者，必含有幾何算術及力學諸原理。幾何之對象，則空間之分量及其關係也，故空間爲幾何學之根本條件。算術之

對·象·爲·數·數·者·依·數·而·成·立·，即·依·單·位·繼·續·相·加·而·成·。而·繼·續·者·時·間·之·次·序·也·。故·時·間·爲·算·術·之·根·本·條·件·，力·學·之·對·象·爲·運·動·，運·動·云·者·，一·物·體·，對·於·他·物·體·，以·如·何·之·時·間·，得·如·何·之·位·置·關·係·是·也·。即·空·間·中·之·時·間·次·序·也·。故·時·間·空·間·同·爲·力·學·之·根·本·條·件·。假·如·時·間·空·間·不·屬·於·純·粹·或·先·天·的·直·覺·，則·必·然·普·遍·之·直·覺·，不·能·成·爲·數·學·之·先·決·條·件·。假·如·時·間·空·間·爲·經·驗·的·而·非·先·天·的·，則·數·學·之·命·題·，亦·不·能·具·有·此·必·然·普·遍·性·。故·欲·使·數·學·爲·可·能·，則·其·先·決·條·件·；必·以·時·間·空·間·爲·屬·諸·先·天·直·覺·。

康德於是進而證明此時間空間之表象爲先天直覺。今姑略其序說而提其結論，康德既以數學之根本命題，屬於自明的先天直覺；而以此種直覺之關係事實，爲屬諸時間空間之形式；更進而證明此時間空間形式之爲先天直覺；而數學上之根本命題，及以此爲基礎而成之純粹數學，於以正當成立。雖然數學上尙有一疑問焉。數學既成立於純先天純主觀之基礎上而無俟乎客

觀自然之經驗矣；然則數學上命題，何故乃適用於自然界？即應用數學（如物理天文測地等）何爲而可能。康德則答之曰：時間空間者，吾儕感性直覺之先天形式也。必然之形式也。故外的直覺入空間之形式而後可能。內的直覺入時間之形式而後可能。是故外界內界即自然界之全體入於主觀的「時」「空」形式之內而始成立，故當然之爲數學法則所嚴密支配。而數學上之命題乃天然可以適用於自然界；此應用數學之所以可能也。

於是康德之認識論中，其特色之現象論亦同時成立。現象論者，即說可以適用數學上時間空間之世界並非爲與吾儕精神相離之事物本體 *Ding-an-sich* 乃物體之現象界對於吾儕之精神而始成立者也。時間空間之規定數學上之命題等，非附屬於離「我」之物，而爲「我」之所與者也。果時間空間離「我」而獨立存在者，：即時間空間若爲事物本體之性質與關係者，：則「我」決不能對之。有必然，普遍，即先天的判斷之權。唯時間空間爲屬於「我」自身之認

識能力機能；故始能不爲經驗所左右，而得下此必然普遍之判斷。自然界唯能契合於此種機能，始能成立，故「我」得於此適用其先天之數學。質言之則入於時間空間之形式爲數學所支配之自然界實「我」之產物也。而「我」亦只能於此自身所產之範圍內對於自然界得下此先天的普遍必然之判斷。

（四）依數學之批判及時間空間研究之結果，遂成現象論。然康德於純粹自然科學批判及範疇研究中其範圍乃更爲擴大。唯此種經過姑讓之哲學史，今但叙其結論。

自然科學上之認識，大部分皆本諸經驗。故其判斷，皆爲經驗的判斷。經驗的判斷云者，本諸一定之經驗事實而成，故可以隨新發見之事實或破壞或改造。然於此種經驗判斷之外，尙應求所謂非經驗的判斷，卽所謂普遍必然之判斷；例如『自然現象之實體別無增減』之實體永存律，『自然界之事實必有一定原因』之因果律等是也。此種先天的命題之體系，卽康德之所謂純粹

自然科學。此種命題雖曰非經驗的，但決非謂不待經驗，即能意識。此種原理意識亦由經驗而次第以明。康德之所謂先天，非心理的先行 *Psychologisch Priorität* 因果律與實體永存律不能如數學上根本命題爲小兒無學者所能意識，其必有待於科學之經驗也蓋明甚。然此種決不能謂之爲科學經驗之結果。而爲科學的經驗之前提。苟不以因果律與實體永存律爲豫想，則科學經驗乃爲不可能。此種原理，當人間認識能力活動之始，即於無意識中自然發生。蓋自動的知性之機能也。小兒雖無知，然苟其身上起一種變化。則必問曰何故？何然；此即因果律自働於無意中之證也。

然則此種自然界中之先天命題如何而始能成立乎？苟自然之本體離我而獨立自存？則其支配之法則所謂必然也，普遍也，蓋決不能爲吾人所認識。何者認識必由諸兩途；一爲知覺，一爲純粹思想。以此認識爲出於純粹思想乎，則認識而與客觀實在相一致，非爲偶然，即爲豫定。（即兩者豫想定爲有嚴

密之調和哲學上所謂豫定調和）然偶然與豫定皆爲科學上之禁條。即偶然如此或豫定如此故結果亦如此，僅依此種說明而自足；則科學實爲無用之長物。然謂其出諸知覺，則此認識即不能成爲必然，普遍的。即對象之自然界，苟離我而獨立存在，則純粹自然科學之命題即不能成立。反之若立足於現象界，則命題即有充分成立之餘地。是故自然界之支配於自然科學法則也，與上文所述支配數學法則者相同；亦可認爲本諸「我」自身之認識機能。信如是也，則純粹自然科學可能之先決條件，自然成立。自然界必然之法則亦與之自「我」者也。爲必然之法則所支配之自然界，必與「知我」機能之法則相一致，而後成立，則吾人亦得對於自然界下其普遍必然先天的判斷矣。

康德既如此，於吾儕知性中求出其先天機能，又考查此機能之爲何既曰先天，又能與自然界相契合？於是又將先天機能，爲體系的組織，而論證其自然界所以必待是機能而後成立之故。康德以爲吾人雜多感覺，若僅依時間空間之

形式法則而整列也，則亦不過主觀的感覺之繼續而已。而欲使此種感覺與對象關係而成立一客觀之自然界，則必有藉夫先天機能；（例如永存也因果也，等悟性之先天概念即範疇）將此雜多之感覺，爲體系的聯結，而後自然界始能成立。然則自然界乃眞爲「知我」所產矣。但當附言者自然界非純爲知性所產，自然界之成立有俟乎各種感覺。唯此種感覺加以知性機能始能成立爲自然界。不然則僅僅爲無系統的各個感覺而已。

自然既爲「我」之產物矣，然則吾儕又何爲而認此自然爲離我而外在乎？康德以爲知性之生產作用若屬個人的意識機能，則吾儕當然以自然爲自己之產物；不能離我而存在。雖然，此種生產作用，雖在個人內活動，而其機能則爲超個人的。此動作之自身不入諸個人之意識。而入諸意識者，唯此動作之產物而已。舉現有之感覺材料，一則從時間空間之形式，一則從悟性之法則，綜合焉，以造成此：能爲必然普遍法則所支配之：對象世界者，超個人的機能也。

康德名此機能爲『意識一般』Bewusstsein überhaupt。我得名之曰「我」內之超個人，或得名之曰超個人。「我」唯依康德純認識論之地位上言，則不能以此超個人「我」；爲形而上學之實在，所當申明者也。

康德於是既破從前以自然界爲離我而獨立存在之觀念；而以自然界爲我之產物。而同時又說明人類何故視自然界爲離我而獨立存在之由。康德於此點，乃自比之歌白尼。蓋歌白尼既明天動之非而立地動說；又同時說明人類何故常以地球爲不動之由，其事乃正與此相類也。「我」自然界之立法者也。此思想史上康德之革新。人乃名之曰「歌白尼的回轉」。

依歌白尼的回轉，而前世紀大肆淫威之自然。乃一轉而屈伏於「我」之下。而同時「我」內部之獨裁君主（即理知）亦依相當之憲法，制限其權能。理知之必然的認識只能於其自己所產之範圍內有相當之效驗。其非理知所產或離理知而存在之實在則不在理知管轄之內。是故理知。無論究神，靈。

魂、本、體、等、形、而、上、學、對、象、之、權。故依理知而肯定神靈者。及依理知而否定神靈者。皆爲踰越理知之權性不能成立。質言之則理知於現象以外既無肯定亦無否定之權也。故康德將認識論上之形而上學完全破棄；而另於意志信仰基礎之上建設其實踐理性論而肯定三大綱，卽所謂意志之自由，神之存在，靈魂之存在是也。理知之官能爲現象之領域所限，其目的只在指導吾人之實際生活。至於導吾人於超經驗之實在界，則不能不讓之實踐理性。解決宇宙人生之切實問題而與人生以安心立命之基礎者非理知也，意志是也。此卽康德之『實踐理性上位』或『意志上位』之思想也。而理知之絕對權乃爲其所否定。

(五) 吾人今當觀其形而上學之建設方法，然神之存在與靈魂之不滅，非吾人目下之切要問題；所當論者則意志自由說也。

康德於道德之領域內亦欲求其必然普遍妥當之原理，康德以爲吾人日常

所下之道德判斷爲對各人之意志行爲性格之價值判斷。判斷與價值判斷有別。「此糖白」此判斷也。「此糖好」此價值判斷也。價值判斷者卽以我儕主觀之要求爲基準，而論斷此對象之與要求果相應與否者也。道德判斷云者，非僅僅之判斷而價值之判斷也。然關於人之意志行爲一切之價值判斷，未必悉悉爲道德的。其大部分多以個人之利害，快，不快，爲基準。依感性之衝動，或各人特別之目的，需要，而評判此對象之價值，則經驗的也。惟其爲經驗的也，故依其經驗之如何，在甲爲善而在乙或爲惡，此非道德律之根本也。道德律之根本，必其爲普遍的，爲必然的。吾人對於各種之行爲與執意，或斷之爲善，斷之爲惡；事實上縱未必盡人所同意；然吾人必有一種盡人皆與我同意之確信。藉曰無之。則此種判斷只能名之曰好，惡，利害，適意，不適意而已，非嚴密意味之善惡也。是故善惡之價值判斷，當爲必然普遍的，則其原理必當爲自發的，而康德倫理學之中心問題，則求此自發的必然普遍之原理是已。

道德法之要件有二，一曰純形式的，一曰命令的：事實上道德律之內容，常隨環境及人類之發展，而爲不絕之變化。今日之所謂善者，他日或乃可稱之爲惡。我國之所謂善者，他人或稱之爲惡。是故必然普遍之道德律，不能求之於事實內容，而只能求之於形式之規定。蓋一言事實則勢不能不以流動性之時間地位爲基準而失其必然普遍性。故普遍必然之道德律，必爲純形式的。是爲第一要件。其次道德律與學理上之法則異。學理上之法則爲自然法，其性爲『不得不』如此，卽事實上之是也；道德的法則爲『不可不』如此，卽義務上之應也。故道德律未必卽能遂行，而有不可不實行之性質。卽命令的是也。故道德的原理上不能不取命令之形式；是爲第二要件。

道德法既爲（非經驗的）純形式的命令，故吾人不能曰人當如此如此行動，而只能曰人當依一般之法則而行動。詳言之卽當將自己之執意普遍化，無論何人，在自己同樣事情之下，必爲自己同樣之執意者，則信之爲道德上之善而

服從之是也。或得曰，人當將支配自己行動之判斷，成爲有普遍妥當性之價值，而準此以行動。故所謂道德之根本原理者則『汝意志之格率當同時能爲普遍的。法則而準此以行動』此卽康德之所謂『定言命令』是也 *Kategorischer Imperative*。

今若返觀吾儕日常的道德生活，則所以律吾人行動者，殆多數爲假定的或制約的，欲健康，故當講衛生，欲得信用，故當正直，凡此皆命令而附以條件者也。此種命令之價值，依一種目的而存在，不能謂之爲必然之善，康德名之曰『有所爲的善』，故此種命令嚴密言之不得謂之爲道德法。眞正之道。道德法爲其自身而存在，卽爲無條件的定言命令，道德之意志，不能不立於一切『如此則』爲此故』以外。道德自己以外，不受任何種之支配而自爲其立法者。故自律爲康德倫理說之中心而『忠於自己之確信』爲道德生活之眞髓，故道德行爲之動機，無論其爲個人的幸福爲團體公家之幸福爲神的命令，苟一墮於『有所爲』

之他律則自身卽失其絕對，必然普遍之目的而失其品位之尊嚴，不過爲目的之方便而已。雖有價值而無品位 *Wertigkeit*，道德之所以較諸財貨權勢幸福而獨有其崇高之尊嚴與品位者卽在其自身之目的卽在其爲定言命令也。

有此種自律之意志者人格是也。人格之價值在其自身不能以他物代。故他種物件 *Sache* 只有價值而人格則獨有品位。物件可以爲目的之方便而人格則不能，而獨有其絕對之品位。於是康德乃言曰：汝當依自己之人格及一切他人之人格而尊重人之品位。當以人格自身爲目的而不當以人格爲方便。此則所謂「品位擁護之法則」是也。故反於自己之確信者無論如何不當服從此道德上之最高義務也。而同時無論如何之人格，當以之爲儼然自己之目的，而尊重之。以此爲方便者則等人格於物件也。

是故意志之自律，爲必然普遍的道德律之所以可能之條件。自然界之必然，普遍的認識。根諸知性自己之機能。道德之必然普遍的法律根諸意志自

造之法則。故使自然法而爲非知性自己所造出者，則必然普遍之認識爲不可能，道德法而非爲意志自己所造出者，則必然普遍之道德亦爲不可能。故就此點言，則學的理性批判（純粹的理性批判）與行的理性批判（實踐理性批判）其論法全然相同。然自然界可以得所謂時間、空間、範疇者，以成現象界構成之原理，而道德界則不能得此種立法的先決條件於現象界；是何也？曰意志者自由者也。吾儕欲得人當如何如何，必以人能如何如何爲先決條件。是故意志自由之於道德，猶之時間、空間等之於認識，爲道德律可能之先決條件。現象界無自由，故支配於因果必然之法則；而爲道德先決條件之自由，則不能求之於現象界（可感界）而只能求之於可想界。吾儕之意志決定對於現象界他種精神作用雖制約的，而其根原則以意志實在於可想界而自由者也。此康德自倫理學方面考察而所得形而上學研究之端緒也。

是故「我」之自律，於認識論，於道德論，皆爲康德哲學之中心，而於道德論

中則自律論乃更隨其崇高之感奮而益形高調。而此所謂自律之「我」者，蓋非個人之「我」而超個人之「我」也。非感性之「我」而理性之「我」也。當爲『自律的人格』之核心者，非個人之利善好惡，而普遍妥當之道德律，即個人內之具有普遍妥當性之良心是也。

是故文藝復興之所發見者，「我」而已矣。而不能得多數「我」統一調和，至康德乃發見一大「我」即超個人「我」或曰理性「我」發見人格。由此大我，而共同生活之基礎於以成立焉。

(六)至是而我儕不能不注意於神祕說（參觀第三節）與康德思想之因緣。中世紀末，祖述同一之形而上學說，而成兩種反對之潮流。（所謂形而上學說者即新柏拉圖派之汎神論）所謂二種潮流者：一爲祕法之自然研究，一爲神祕說。一則求之於物，一則求之於人。新柏拉圖派以爲世界者神之支體也；故自然界即爲神性之顯示，而其奧底乃具有一種不可思議之力。故以

爲研究天上之星辰，以得此神祕之知識，則能依天行而預知，或左右人事者，則所謂星占派也。分析地上之事物，以得其內在之精靈，則丹砂可化爲黃金，而不死之藥於是乎在者；則燒鍊家也。此皆祕法的自然研究者。求神力於物內者，也。然人者亦自然界之一，則人間之精神，亦卽神之精神也，故此則神祕說求神力於人自身內者也。故神祕家以爲人之所以不能得神性者，物慾障之也，就此混淆之礦質中，去其渣，存其精；則光明自生，而神人合一。故求神者，不必求之教會，不必求之古聖賢，不必求之於自然界，而唯當求之於「我」。懲忿窒欲，以內觀心靈，則神靈自現。真正之宗教，非由外礫，乃自內成者也。

祕法之自然研究則近世自然科學之先驅也。自星占術而成爲天文學，自鍊金術而成爲化學。神祕說則宗教改革之先驅也。其結果則新教既因事實而取反神祕的態度，而新哲學亦取客觀主理的方向。馬伯倫雖有「神在我內」之說，僅得汎神論之標題而未追求其結果。斯賓拿莎雖以神之愛慕爲其哲學

之一貫中心，而結論亦有神人一致之說，然忘其迴向自我之主要契機而以世界爲其直接考察之對象。故最能活用此神祕契機以之與近世主義相調和者則康德之學說是也。康德於認識論中，既發見真理淵源之「我」，然不以之侵入形而上學範圍以內。而於實踐哲學中，認定此道德判斷淵源之「大我」。人苟能將個人的一切感性傾向，利害好惡，悉悉排除，則此純粹之大我自然活動。唯然而實踐哲學之頂點，遂帶有宗教性質，而神祕的色彩，乃隱現於康德哲學中，而成爲特別精彩之一部分。

是故康德之實踐哲學一方爲宗教之倫理化，合理化，自然化；他方則爲道德的宗教化，神祕化。而其宗教觀則亦以自律爲中心。理性者，於學，則爲自然界之立法者，於行，則爲道德界之立法者，而皆爲自律的。自律云者，卽普遍必然之根本條件也。其於宗教之真理也亦然。宗教之真理不能基諸經驗。故歷史也，啓示也，皆不足據。啓示之真出於神也與否，亦惟視吾儕之理性是否與神

相○應○以○爲○準○。是○故○宗○教○者○，神○之○命○令○即○理○性○之○自○律○的○命○令○也○。吾○儕○之○理○性○自○律○的○無○條○件○的○造○出○神○之○意○志○。理○性○者○神○的○啓○示○之○源○也○即○神○也○。此○則○康○德○之○汎○神○論○也○。（至少名之曰汎神論）

康德之實踐哲學中，宗教之變爲倫理的合理的。與夫道德之變爲宗教的神秘的，殆到處發現。試舉例如「純理知界限內之宗教」中乃屢舉「新人」或「更生」之教說。基督教中之所謂更生者有兩種解說，其一爲正統派所述，依客觀之信條爲律者也。其一爲虔信主義所述，則依外來的一種不可思議之靈感作用而起心理上根本之變化者也。康德以爲正統主義之所謂「新生」者，不過爲一種承認 *Fürwahrhalten*，而虔信主義之所謂「新生」者，則爲狂信的態度而不能得理性之承認。故吾人當用第三方法以解決「更生」問題。康德以爲「更生」者「吾儕內部超感者」 *Das überfinnlliche in uns* 之作用也。此超感者即倫理說中之實踐理性，良心是也。其職能之第一，爲道德上之立法者

而更具有一種可驚的能力，蓋不僅與我以「是」之判斷，而更能予我以「當」之衝動，使吾人爲善爲可能，即使感覺爲道德之故，能受無論何種之犧牲而不顧。此「我」內不可思議超感之人，乃以不可思議之方法驅吾人道德之素質以日高日遠。此眞人生一驚異之對象也。然人乃以此超感者爲外在神靈之力，則誤矣。果其爲外在之神也，則何有於「我」。此康德宗教之合理化而今時卽理性之神祕化之色彩根本也。故實踐理性之終，乃有一日在天。上心在胸中」之語，原文之辭曰「思此久之，乃愈久而愈增其感歎與崇敬之心者，有二物焉：其一爲吾人頭上之星空，其一爲吾人心內之道德律也」。 Der Bestimmte Himmel über mir, das moralische Gesetz in mir.

此種汎神論之神祕說，在康德哲學中，尙不過爲其背景。迨其後繼者，與浪漫派思潮相結合，乃更變爲放膽的前景運動。菲希德之良心絕對說，錫靈格之一「我」內之神祕絕對思想，至海格爾則舉哲學宗教藝術之「我」一切而神化之，

則其全盛時期矣。

九 大我（超個人「我」）之絕對化浪漫派時期——理想主義之全盛

自康德而後，迄千八百三十年之間，是爲德國哲學之最盛期。其各種哲學體系之最足以影響於後世，而於本問題有至密切之關係者，則菲希德、錫靈格、海格爾之哲學是也。此時期之哲學，大致皆與康德哲學有密切之關係，而此三人者，實爲康德哲學發展之正系統。且此三種體系，其相互之關係至形密切，吾人寧可謂之爲一體系之三級發展，故本篇亦綜括此三體系而順序說明之。

（一）此三體系有一重要共同之特色，即進「大我」超個人「我」於絕對之位置，所謂大我之神化（Apoteosis）是也。至海格爾達於頂點而反對之。唯物論又應時以起。此種唯物論亦自兩方面進行。其一爲順行的，蓋「我」而至於神化，則更進一步，其自身即爲物化，而自然決定論又以成立。其二爲逆行的，則我之權威既臻絕頂，則反動焉以成唯物論。此種發展之順序與夫迴向

之徑路，實爲「我」之自覺史中最切要之部分。

(二) 吾人於敘述論理的徑路之先不能不就浪漫派思潮一爲敘述，蓋此時哲學，實與之爲桴鼓應也。狹義的浪漫派出發於菲希德——「我」之絕對化——哲學，以文藝上爲主而次及於實行，其時期極短。如許雷格耳，許來梅耳等其代表者，爲浪漫思潮之最盛期。然其濫觴實遠發自盧騷及暴騰文學，其餘勢更成所謂後期浪漫派 *Jüngere Romantiker* 者當十九世紀之初元，以德國爲中心，其餘波乃普及於全歐，而其根源實出於康德以後之哲學。

浪漫派就其概括之輪廓言之，則主觀主義是已。康德哲學亦得謂爲一種主觀主義，然其所謂主觀者爲理性的爲超個人的。其在認識論上實客觀的主觀主義也。浪漫派之主觀則以感情爲中心，而爲個人的。故浪漫派反對因襲而求自律，顧此所謂自律云者，實含有漠視法則規範之感情奔放意味。故輕視道德科學而以文藝美術爲人生最高意義。(以宗教之本體爲感情而視宗教爲人

生之極致者許來梅耳之說也。而文學中亦反對形式整齊理義明白之古典文學。以無約束之想像力，爲詩人之生命。天才之隨意。Kleist 以外，無所謂美術的法則。且應同此美學之學說於道德上，天才者不僅不受審美上之法則亦不受道德上之拘束。感情之要求絕對者也。道德無拘束之之權能。如戀愛不可不有絕對的自由而習慣不能支配之之說是也。是故浪漫派與康德哲學者處正反對之傾向而乃立於同一之地盤上對抗同一之敵此亦一奇觀也。其敵維何，則啓蒙哲學之主、理、主義也。唯康德則於第一批判中制限認識能力之權能。第二批判中尊意志於上位。第三批判中則以感情負統一認識與意志之責。雖明明重視感情與意志以反抗當時之主理主義；然其爲書也重論證而輕直觀。其哲學本身實含有極強之主理傾向；而浪漫派則與啓蒙思潮絕對異其根據，斬然無主理之形跡。故二者雖同時爲主觀的爲自律的而其「我」乃各不相同。康德之「我」，理性之「我」，而浪漫派之「我」，則感情想像之

「我」也，康德之「我」規範的「我」而浪漫派之「我」則超規範之「我」也。故浪漫派者，依神祕的直觀及放膽的想像，將康德細心緻密所構造之「我」一躍而成宇宙化絕對化者也。

(三) 有一事焉可以促進康德哲學之發展者則康德學說中之物本體。Ding an Sich 也。康德於認識論中以爲吾人所能知者，物之現象而已。至於物之本體，則超於知識範圍以外者也。然則物本體之概念，又何自而來。康德則又以爲是乃供給吾人感覺之材料，一種心外之實在也。是二說者，乃顯然成一種矛盾。欲解此難有三方面可以發展。其一則以心外實在全然付諸懷疑之列，若許耳泚，梅蒙等之說是也。其二則於康德所取方法之外別尋一種理解而肯定之，若約谷比之信仰說是也。其三則全然否定此本體，則菲希德之說是也。菲希德以自然界爲純乎超個人「我」所出產，爲徹底的唯心論。說者以爲最適於康德學說之精神，故以之爲康德哲學之正統繼承者。

非希德之根本理想實爲康德之「實踐理性」即意志上位一說。自認識論之地位言，則認識權力之範圍以現象爲界。故物本體云者既非認識所能證。其存亦非認識所能決。其否然康德於「實踐理性批判」中則舉其所奪之於學的理性者許之於行的理性。凡所不能求之於「知」者，乃可求之於「信」。而非希德當判斷此疑問之時（即承認或否定物本體）乃以實踐「我」之要求。即自由之意識爲基準。直言命令者無條件的。汝當如是如是」之謂也。故道德之「我」絕對的自由者也。我既爲絕對的自由的，則自不能不否定所謂心外實在者。蓋如上文康德所謂供給吾人感覺之材料。一則我實爲被供給的。即被動的而非自動者絕對自由之謂何也。

（四）物本體之存在業既否定矣。而哲學之方法上三體系又自成一種特色，則棄經驗而純用思辨是也。非希德以此方法試之於史之演繹與人事現象之研究。錫靈格更試之於自然現象之思辨的研究，而斥經驗方法爲淺薄，至

海格爾乃更擴充之迄於一切宇宙之現象，自人事以迄自然，皆以其特有之辨證法，詳細研究，以成唯心論之最盛時代。

同是一純理哲學也，其在康德以前者，乃與康德以後菲希德等之三體系哲學，大有不同。康德以前之純理哲學受自然科學之影響，以「我」爲自然之一部。康德以後則以「我」爲自然之中心，卽其方法亦有異趣。康德以前以數學爲基礎而成演繹法；康德以後則以內經驗所得之純我爲基礎，由此以解釋萬有。若世界而果爲大我「超個人我」所產，則苟能窮其大我本性之行動法，則則萬物皆備於我。此種純理哲學爲自別於以前之純理哲學故，前者曰純理的 Rationalistisch，而後者則名之曰思辨的 Spekulative，而此思辨方法之最著者則所謂辨證法是也。

辨證法於康德哲學內已見其萌芽，經菲錫，二氏迄海格爾 Hegel而大成。例如康德分量範疇中全者，一而多，一與多之結合者也。然非一非多而爲新成。

之全。三爲一與二之聯合，然非「一加二」而自成爲三。在康德不過一插句中，之注意，未嘗視爲極重要；然其後繼哲學，則逐漸發展而成爲一極重要之契機。至海格爾乃以此爲世界觀一貫之中心。此種暗示若與世界爲「我」所產之思想相合，則此純粹概念之發展，即可謂之爲宇宙發展之過程，而海格爾之辨證法於以成立；卽所謂正反和之遞演相續於無窮也。

康德以前之純理派與經驗派，皆立於自然科學方法之上。就中純理派之形而上學體系，不僅其方法爲科學的，卽其內容亦大受自然科學之影響。如笛卡兒、斯賓拿莎、來伯尼茲等皆以物體界之類推以解釋宇宙。卽心理學亦以單純之表象或感情，比諸物理學上之原子，而以機械的法令，說明人類之精神作用。然非希德等則以人類爲理性的生物，有創造科學、道德、藝術、宗教之能；而以自然考察爲人類考察之附屬品。以物體界爲人類所造人文 Culture 之機械，而成徹底之萬有目的論，萬有目的論者視萬有爲實現人類目的之用而估定其

價·值·與·位·置·者·也。而海格爾哲學。尤純乎爲價值之體系。故其方法上逐漸離自然科學，而取範於歷史科學。海格爾雖名爲康德哲學之發展者，其實已成爲康德哲學之踰越者。康德之所謂科學純乎爲自然科學，卽科學，自然科學，物理學之語在康德爲等意義。而於自然科學之外，有異事特起之歷史科學，在康德實可謂爲未曾顧及。而與自然科學之絕緣，一事，乃爲菲希德錫靈格海格爾哲學之特徵，然海格爾哲學之所以失勢而一般哲學之衰頹，其原因卽亦在此。（此義更詳後章）

以上所述爲自康德哲學發展，迄海格爾思辨哲學成立之經路，與其特徵。今當述此三體系發展之大勢及其結果之影響於「我」者。

簡單言之，則三體系之發展可注意者有三事焉。第一爲大我（超個人我）之一元化，而同時漸變爲包擁的。第二爲與此相聯絡康德之質的世界觀。

Qualitative Weltanschauung 漸次進行爲量的世界觀 Quantitative Weltan-

selbning 第二爲由價值相對論之誘致而至否定人格價值之決定論機械論，又由雙方面發展（卽一爲順應的一爲反動的）。

（五）康德認識論中之所謂大我，超個人「我」僅僅以此爲自然界形式之母。此外雖承認道德界之立法者趣味界之立法者之大我，而於三者間之關係未盡明確。然至菲希德則以爲眞「我」云者，卽精神之本質，自有其目的而當自律的行動者也。然必有障礙 *Änstoßes* 而「我」之眞乃顯。故有待於物質界。詳言之則菲希德之大我以道德的活動爲本質。道德以（理）純粹衝動，能克（慾）感性衝動而後成立。卽理性能打破外物之障害而自由行動之謂也。爲打破克服之故，則不能有被破被克之對象。而純我爲欲實現其自由故，先造此制限自由之物質世界。卽純我爲行的故，而乃以知的造出自然界。萬有內在本質，精神是也，外在者，爲物質之自然界。道德者，內在對於外在之勝利也。故菲希德成一知我附屬行我之知行合一說，而「我」乃化爲一元，同時而

以自然界之本質爲純我所產。

而同時爲康德所認爲大我範圍以外之人文事業，亦包容於「我」之中，如法律之類是也。康德雖以科學道德宗教藝術爲大我所創造。至法律則不過認爲經驗我共同生活之方便法。康德以爲人類本來含有惡性，故言自由即不能直取普遍妥當之形，而易陷於隨意 *Willkür*。故法律者，所以制限此個人之隨意，使其免於衝突者也。然菲希德則以法律爲大我本性所演繹。

蓋以大我超個人「我」爲宇宙之根本，則自然人事等一切現象，原理上當然皆爲純我所自出。然在菲希德則其業尙未完成，至錫靈格乃著手自然現象之演繹，至海格爾則更由自然而推及於人事現象。而於哲學，宗教，藝術，道德，法律等之人文活動，尤極其詳密之致。故康德所發見之「大我」至海格爾而達其最高度。然依海格爾之辨證律則凡一物發展至於極度者，必生反對之結果，故唯心論迄於最高點而人格之自律理想之精進，凡康德菲希德所特以成思想

之核心者，又生否定之傾向，而海格爾哲學分裂之勢見矣。

(六) 所謂量的世界觀者，即視一切差別爲相對的是也。哲學上之最著者爲來伯尼茲。來氏視視一切萬有爲量差而非類差。世界無絕對的相反者。靜止者，無限小之運動也。暗黑者，無限小之光明也。無意識者，非意識之反對，低度之意識也。無機物者，低級發展之有機物也。乃至肉體與靈魂亦非質之異，不過肉體較普通所謂靈魂者低級耳。知情意，亦非不同之能力，情意者未發展之知也。然康德之思想則反是。彼前立可感界與可想界之別，必然世界與自由世界之別，不得不與不可不世界之別。彼已別知情意之三能力。就知而言則立感性與悟性之別。就感性而言，更立經驗直覺與先天直覺之別。是種反對之對立實爲康德哲學本質之要素，綜合此種反對以成一元之認識論，人性論，世界觀，爲康德後繼者之重要課題，而至海格爾則純化爲量的世界觀。其一，徹底之認識論已將質料與形式，感性與悟性之藩籬撤去，即認之爲分言，然

以爲皆出諸「我」之純粹活動。其二，知情意亦次第各由各哲學者之地位各取一以爲根本活動，而推及其他（如菲希德哲學以意爲基本是）而科學、藝術、宗教、道德等各種活動至海格爾乃如萬派歸宗，一切歸之於 *One* 宇宙理性之發展形式，而依辨證法之順序排列於一直線之上。今姑就自然與精神之關係位置言之：

其在康德，則以爲自然者只有形式（現象）一方面爲悟性所產，至於質料（本體）則爲「既與的」*Chose d'onne*。至菲希德則以自然全體爲大我所產。不過視物質爲精神之對立反對者，彼以爲宇宙中之有精神與物質，「我」之有純粹衝動與感性衝動，本質永久相對。至錫靈格及海格爾則以自然爲精神之前階 *Vorstufe* 唯錫靈格受斯賓拿莎之影響，以爲絕對者自然與精神之無差別 *Indifferenz* 者也。吾人乃經物質界（含有精神）之階段而進而入於精神界。（含有物質）至於海格爾則以精神爲絕對者，而以爲萬有非精神之顯

現而爲其發展之階段則純乎爲來伯尼茲之量差說矣。

自然與精神之關係不過一例而已，依辨證法則一切事物皆不過爲辨證法發展階段之差。海格爾之量差說當然與來伯尼茲之說異其性質。其在來伯尼茲則絕對否定質差（反對）而以質差爲一種映於不完全的認識上之現象，而海格爾則承認質差（反對）爲實有，不過以反對之爲物非固定的有融通性，而能自然或必然移行於他方面反。Antithese 自正。These 而生，正能移行至於反而正與反仍爲反對者也。合雖爲正反之總合而決非正反之和乃自成一新質。吾人於此可知此必然的辨證法成立以後，則一切萬有依階級而排列，而理想與現實可有者與已有者之相反性質當然不能成立矣。

十 「我」之自律否定理想主義之沒落——自然主義之跳梁

自然之「我」化歟？我之自然化歟？海格爾以萬有爲宇宙理性，Idee之依辨證法順序而發展者故曰「凡合理者皆爲現實，凡現實者皆爲合理」。

合理云者，蓋不僅協於論理，合於純粹理性而已；同時而合於目的焉，同時而合於理想焉；是故現在之事實，乃皆入不得不然之域。其在宗教上體驗，則此種世界觀自別有其意味。而自學問上言，則其論理之結果，必爲善惡平等而決定論成矣。一切之事象，既爲必然，則人格之價值，自由創造之能：理想精進之意義，勢在所當否定。一切之事象，既爲合理的，卽真焉，卽善焉，則價值之區別，亦一切爲相對的。詳言之，正既必然移行於反，而二者相生，必至於合。如是而遞嬗於無窮也，則既無固定之真，復無固定之善，所謂善焉真焉者，僅能就當時之位置而言，位置一移而價值乃失。例之有如海格爾以宗教爲哲學之前階，其在宗教之階段，言則超神論之宗教爲真理，其在汎神論的哲學之階段，言則不能謂之爲真理。海格爾學派之破裂而爲左黨右黨也，亦由此問題而起。蓋右黨以宗教爲基礎，左黨以哲學爲基礎也。

此種思想在海格爾自說之中，實已具有。不必待至後世而始顯也。海格

爾以爲哲學者無一不受時代之拘束者也，故曰「凡哲學皆其時代之哲學」。
Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit 思想之辨證法，純乎爲必然的，故
認識上無自由創造之能。歷史上之事實亦依辨證法過程而發展。故人格之
位置，自律之能力，亦無特別之意義。吾人以爲「以自己之自由爲自己之自由
盡力」者，海格爾乃名之曰理性之狡智。Litz der Vernunft 海格爾之國家論亦
有輕視人格之思想，故以爲在國家則個人無目的而目的乃在全體。故國家非
爲個人而存在，個人爲國家而存在也。

海格爾後繼者，乃更依其思想而進展，遂成種種極端論。其中兼有決定論，
善惡平等論，相對論，虛無論，各種契機者，屬諸左黨包威耳之純粹（絕對）批判說
是也。包威耳以爲人類者辨證法發展之流中一浮蘋已耳。世無所謂真者，善
者，人亦絕無創造真善之能。凡事當其成時卽爲毀，當其真時卽爲僞，故吾
人對於事物不當取肯定否定之態度而當絕對取批判的態度。一切之事物如

何而自已破壞自己。吾人當冷靜以傍觀之，是爲吾人所可取之最高態度。排一切固定之信念，脫一切定說之羈絆，而我乃爲萬象之旁觀者，世有真理，此之謂耳。此則由辨證法而發生之虛無論也。

唯心論至此乃陷於內外夾攻之地位。所謂內者，卽上文所述由辨證法自身發展之決定論也。更有其外者則自然科學對於思辨哲學之反抗是已。浪漫思潮之衰也，而現實主義乃繼之而起。方是之時德國既擊退拿翁而民族統一之願望仍不能達。國民意氣偏於銷沉，而代海格爾之現實合理說而興者，乃有叔本華之涅槃論。以厭棄現世爲歸。此種事實乃萬派歸流對於「理想」「人格」「自由」等下一度之總攻擊，而唯物論思潮又於以大甚。今姑就其最主要之自然科學風潮一述其大要。

自然科學之特色在其方法上可以使衆人一致而爲繼續不斷之進步。其結論之是非，或依推理，或依經驗，可導人得同一之判斷而確信之，反之玄學則方

法結果每闕一致。康德，本以形而上學之可能爲疑問而研究認識論，康德後之科學家卽以同樣之態度對付思辨哲學。而前世紀之中葉種種重要之發見乃繼續以起，思辨派又內部渙散不能成軍。故一轉而排斥一切之思辨以成純粹科學的世界觀與人生觀。則唯物論大成之時也。

就唯物論之萌芽言，固已自然發生於海格爾哲學中，如左黨所主張「宇宙理性以人之精神爲媒介，而成自覺的睿智」此語而譯以唯物論之口調卽爲「宇宙根柢依大腦之發達而成意識的睿智」此種解釋雖非海格爾之本意，然論理上實不能否定。故海格爾派中遂有如伏愛耳柏哈等顯著的唯物論家。

供給唯物論之積極材料者，實爲自然科學。自比較解剖學之進步而人禽爲量差，非質差之說得有確據。而伏哥得研究類人猿之解剖學，推其人禽之量差說，而否認物心之質差。活力不滅之發見及化學生理學之進步，而生物獨有之活力概念爲之催破。而得以普通之物理力說明人體之作用。最後而至於

拉馬克達爾文之進化論，則其說遂風靡世界。進化論以前則高等生物之存在，爲一種神的奇蹟。爲說明此奇蹟，故從來之哲學與宗教承認目的及睿知原理之存在。然唯物論則以爲進化論實爲說明此奇蹟之大成功者。吾人不必訴之心靈原理，唯以物質與運動。可以說明一切萬有。若伏哥得若比許納若英來蕭皆其拔羣之代表者也。彼等皆唱大膽之唯物論得進化論而其說益張。於是爲浪漫派所加冕之「我」乃復一落千丈夷諸庶族矣。

綜觀文藝復興以還，哲學上「我」之位。置可得而約言焉。始焉依理知之，力脫「我」於宗教之下，而置之於自然之中。繼焉依情（盧騷）依意（康德）範理知之權，拔「我」於自然之中而推之於萬有以上。然加冕之典禮初成，革命之風潮又至而「我」乃復墮於自然界中以成機械論唯物論而理想我之自律又終至於否定。

十一「我」自律之回復——新理想主義

(一) 自前世紀末以迄今日，爲德國哲學思潮之主流，所謂新理想主義者，(倭伊鏗，溫德班，李開德，等爲其代表) 一方與自然科學者之唯物論機械論宣戰；一方又力排海格爾派之汎理論，汎神的唯心論。是爲其重要而且共有之特徵。彼等對於最盛期之內觀的觀念論的思想，有甚深之同情，而其態度則尤與康德及菲希德之以現實與理想始終對立者爲相近。

自然科學者之世界觀與人生觀，與海格爾等之汎理的唯心論其出發點與歸着點大致皆立於反對之地位。前者以自然爲中心，由考察自然而及於人類。後者以「我」爲中心，由「我」考察人類而及於自然。故前者以記述說明爲務，而價值一事，非其所問。故結果爲非價值的世界觀。若於唯物論機械論中別立價值之一說，則其範圍已轉出於自然科學以外，非然者則不徹底之妥協而已。然汎理的玄學則純粹爲目的論，徹始徹終一價值論之體系也。故以眞善美，爲理性價值，且更舉此超個人我，大我而玄學化，以爲宇宙根柢；此皆其體系上

之自然結果也。雖然汎理論與機械論其要點雖往往正相反，而其結果乃有一共同點；則毀「我」之自律，棄人格自由說，而自陷於決定論是已。新理想主義之所以必排斥此兩派者，爲此故也。倭伊鏗既反對自然科學之機械論，而同時又排斥一切現實合理主義。溫德班一方既極力排斥自然科學的世界觀（即總合諸科學而成立之世界觀）及價值之自然科學的研究（即心理學的；社會學的發生學的理性價值之研究）而同時對於海格爾之大我神化而爲宇宙根柢說，亦不以爲然。

對於絕對的唯心唯物兩派（即機械論與汎理論）之人格的反抗，不獨於德國爲然；英法兩國之於今日，其現象亦甚爲顯著。唯不如德國之純然帶有理想主義之色彩耳。

（二）在英國前世紀之上半及中葉亦以自然科學思潮爲最占優勢，唯不如德國之極端而成爲自然主義、功利主義的倫理說。邊沁、彌兒斯、賓塞等其代

表者也。然此時德國之觀念論的，理想主義的哲學，輸入於英。浪漫派詩人高律基倡之於先，文豪加來耳繼之於後。復有司日林，克牙得，瓦來司，等專門哲學者，努力於德國思想之介紹，而格林乃更因此而形成其自有之玄學，以成英國之理想主義之倫理說。隱然與功利主義倫理說相對抗。格林之哲學爲總合康德之認識論與海格爾之絕對唯心論而成。其倫理說以實現各人內在之神的原理，爲倫理上之目的，卽所謂自己實現說是也。

至後半世紀乃有以擁護人格爲目的之一學派，所謂人格的唯心論者是也；彼以爲現代占重要地位之思想家或輕視人格，或竟攻擊人格，而其原因不過二方面，甲則曰「汝不過物質之暫時結合而已」乙則曰「汝不過爲絕對之假現」甲則爲極端之唯物派，乙則極端之唯心論也。此二說雖相反，而其否定人格則相同。人格唯心論者對抗此二派以爲「吾人實爲道德行爲的自由者。」而專以擁護此信仰爲事者也。

(三) 法國於前世紀初期亦以自然科學的思潮爲得勢，然亦不如德國之極端。(平常以觀念學派 *Idealogische* 之加伯尼，爲唯物論之代表者。然加氏爲心理學上之唯物論，非玄學上之唯物論) 前章所述五種學派，除觀念學派外，曰傳襲派，曰社會改革派，曰實證派，三者皆法國所獨有，各自有其特徵，而視人類爲自然的，存在則傾向皆同。唯第五種之折衷派，則獨以介紹德國之理想主義的哲學爲宗，以造成法國哲學之回轉點。

折衷派之代表者爲哥生。先乎哥生者有比蘭，爲法國馬爾約蘭後玄學之第一人。彼力倡主意的心理說，而視人類精神爲能動的。(非如感覺論者視人類精神爲被動的) 其學說大有影響於哥生。然導德人大我(超個人我)的理性學說於法實以哥生爲始。哥氏於法國哲學史之位置大有似乎英之格林。顧哥生之歸着點近似於德，而其方法則妥協於自然科學，尤與美國之心理學派相近，故人名之曰折衷派。彼之哲學蓋折衷於經驗論，批判哲學；錫靈格

海格爾之絕對唯心論；及舊教信仰之間者也。哥生之思想有一貫之動機，即不破壞不復古，不根本改造，唯以契合於時代精神的方法圖（十八世紀以來破壞殆盡之）宗教上，道德上，玄學上，信念之再建是已。彼尊重十八世紀以來之經驗的方法，以爲此方法於自然科學既大奏效果，何獨於哲學方面轉唯破壞是務。以分析批判之方法而專事破壞，不從事建設者，此非方法之罪而人之罪也。彼以爲經驗哲學者於感覺作用之分析頗成功而於思考作用之分析則極不完全。永存普遍真理之所以不能發見者職是故也。今試舉例：：若曰「我之志意動我之手」此在一方面似不過爲現於吾之經驗上一種事實，其實此判斷尙含有超經驗的要素。即「我之意志實爲吾手運動之原因」此判斷實將「一切現象必有原因」之一般原理爲具體之表現；而吾人苟意識此原理，必真覺的以此爲必然，普遍，此則超越於經驗者也。是故吾人乃由觀察而移行於「思辯」由心理學而移行於玄學。哲學家固當由事實出發，顧事實者不過一

種。方。便。而。已。不。由。心。理。學。吾。人。果。不。能。進。入。於。玄。學。然。此。非。玄。學。之。本。體。而。爲。入。玄。學。之。橋。十。八。世。紀。哲。學。之。缺。點。乃。在。以。此。橋。爲。終。極。之。停。留。所。是。故。哥。生。亦。如。陸。克。及。觀。念。學。派。等。從。心。理。學。的。事。實。出。發。而。以。其。分。晰。之。結。果。乃。與。康。德。得。同。一。之。結。論。然。哥。生。以。康。德。學。說。尙。有。一。缺。點。卽。康。德。視。思。考。原。理。僅。爲。人。類。之。悟。性。機。能。其。所。謂。理。性。不。過。一。相。對。的。妥。當。性。而。結。果。不。得。不。陷。於。懷。疑。論。欲。脫。此。懷。疑。論。則。思。考。原。理。不。能。不。爲。絕。對。的。妥。當。性。絕。對。者。云。何。則。視。理。性。爲。超。個。人。的。實。在。此。實。在。者。現。於。人。類。之。精。神。者。則。爲。理。性。而。同。時。卽。爲。宇。宙。一。切。之。根。柢。於。是。哥。生。乃。自。康。德。更。進。入。於。錫。靈。格。海。格。爾。之。學。說。吾。人。於。是。乃。由。經。驗。（卽。自。心。理。的。省。察。而。認。必。然。原。理。之。存。在）出。發。到。達。於。超。人。格。的。理。性。卽。神；而。所。謂。分。晰。所。謂。經。驗。其。在。十。八。世。紀。用。爲。破。壞。一。切。之。工。具。者。由。此。乃。一。轉。而。爲。建。設。之。基。礎。矣。

以康德哲學爲懷疑論不僅哥生一人爲然，蓋本欲擁護玄學之根據，——神之

存在，靈視意志之自由——而求之於德之哲學，而康德則謂人類之知性無解決玄學根本之權能，則其不滿意者，自然之數也。故浪漫的思辨哲學乃轉為所歡迎。然自千八百六十年以來則康德哲學乃更從他方面受人之注意。即康德哲學，決非為消極的懷疑的，而獨有其甚強之玄學動機，欲努力以調和科學、道德及宗教。於是法國，康德之研究大盛，而同時錫靈格及來伯尼茲之思想亦併入於一流以成一種——精神自由，人類能動，個人創造，之高調思潮。但此種思潮之性質，非若美國之正式反抗唯物唯心之兩極端；無寧謂之為自然主義及唯心主義之雙方自然發展，而日趨接近。蓋自根特耶克極端之感覺論以後，觀念學派內部亦注意及於精神之能動及創造；如加伯尼即其人也。於是有比蘭之主義的心理說，有龍威之批判學派，則受康德之影響者也。有拉威孫之直觀哲學，則受錫靈格神祕的直觀之影響者也。而現代法國思想界之耆宿蒲得耳則受來伯尼茲之影響最深，倡所謂偶然說，以否定自然法之必然性為中心。彼以

爲科學之法則非絕對的必然，現象中自單純而漸進於複雜，例如自無機物而進於有機物，自生命之世界而進於思想及道德之世界，中間支配之法則有一偶然。Contingence 之存在。至於人類之意識，則自由爲其最明瞭之一形。故吾人所能精密的測量或計算而視爲普遍必然者不過事物之皮相；其真諦則來伯尼茲所謂無同一原理 *Principium identitatis indiscernibilium* 者實支配之。世界決無全然相等之物。故不能以普遍必然之方式統御之。故蒲得耳之哲學名之曰偶然哲學。而綜上列五家又皆爲反對決定論而主張意志之自由精神之自律者，故或總名之曰自由哲學。此外則受達爾文斯賓塞等英國進化論之影響者則有基由費愛等之觀念力說 *Theory of Force* 亦代表同樣的傾向；觀念者。（即一切意識之事實）爲實現自己之一種力機械的進化，不過此內在過移之現於外在方式而已。蓋唯物派利用進化論而成機械論，而此則利用進化論以成其能動精神觀也。以此種種思想爲背景，最後乃有柏格森之直觀哲學創造

的進化哲學流動哲學等。

上述之敘說所以表明現代思想之史的位置。次章當概述德國之新理想主義其中尤以西南德國派新哲學基礎之溫得班之思想爲主。要之主張精神之自由，人格之自律，而對於極端之唯心唯物兩派舉反抗之旗者，實爲近今英德法哲學三國共有之趨勢也：

十二 德國之新理想主義——西南學派

(一) 欲知新理想主義之特徵，則當先明理想主義與科學思潮間之調和的經過。此種調和妥協之思潮大概起自千八百六十年迄於前世紀之末。其有力者乃形成二派。其一曰新康德派，其一則科學唯心論是也。

所謂科學唯心論者，自自然科學出發而建設其玄學的唯心的世界觀者是也。彼不如思辨哲學派之蔑視經驗及經驗種學，而以科學爲基礎而補之以思辨，想像 *Phantasia* 及情意等之要求而與思辨哲學不同。其發源而同。其歸結其

顯著之代表者爲費許納、陸泚、馮德等。然此種玄學說究以思辨想像爲補助，故嚴密言之，不得謂之爲科學。故新康德派之蘭陔謂此種玄學說爲概念詩。

Begriffsdichtung

所謂新康德派者其代表則有立沙門、蘭陔、柯痕那、託伯李耳、愛德門等，其態度爲反玄學的，而以祖述、康德之認識論爲事。於是有所謂康德復興運動。其促進復興運動之重要理由：其一以康德本來不如思辨玄學派之蔑視自然科學，且自身饒有科學精神。其二康德哲學之目的在與自然科學以基礎而且對於自然科學有甚深之同情，不僅批判前期自身，且研究科學即批判期中亦力以回復自然科學之基礎爲目的，而成其認識論。其三但新康德派雖對於科學有同情，而於科學派之結論所謂唯物論者則甚不謂然，彼蓋同情於科學而傾向於理想主義者也。故羣以康德哲學爲攻擊機械論唯物論之武器。在康德以「延長」爲主觀之方式物質若離「延長」即無思考之餘地，則謂精神發生於物。

質之唯物論。是以精神所產者說明解釋精神之自身。是可謂爲本末顛倒。又康德以一因果律一爲悟性之方式，是爲研究自然現象之科學的總根據；然以之適用於玄學。而構成機械論。是可謂爲逾越悟性之權限。是故康德復興之動機首在其認識論足以滿足自然科學的精神，而同時即藉以反抗自然科學結果之唯物論也。

經過此種科學思潮與理想主義之調和妥協。而新理想主義於以出。其主要人物爲溫得班、李開德皆新康德派之一人。而自任爲康德哲學之祖述發展者也。唯初期之康德復興運動專從事於康德之認識（第一批判）論，且消極的專以之反抗思辨之玄學與自然科學之唯物論爲事，而後期之新理想主義則互康德之批判書爲其思想之全部發展，而積極的爲理想主義之建設。

（二）溫得班之擁護理想及人格之權威也，蓋不若倭伊鏗帶一種宗教色彩情熱而純乎爲思索家之冷靜態度。然仍自具有一種不可犯之力。今試先

觀其對於他宗哲學方法之批評。

第一彼以海格爾流之汎理的唯心論，實踰越認識之界限。以理想或理性價值之總體，使之玄學化，而成爲宇宙之根本；其在宗教上或爲必然之要求，然已出哲學之嚴密範圍以外。不僅此也，自汎神論言一切事物皆對於全體有不可缺之意義；則價值之說爲無效。海格爾一方旣以理性爲離人間之現實而自有其實在，詳言之卽命題非依吾人之肯定而始認爲真；乃因其爲真故吾人不能不肯定之；執意非依吾人之是認而始爲善；乃因其爲善故吾人不能不是認之：——然合之於一切爲理念之必然之所謂汎理論；則「不可不」之意義乃不能存在，此則其自身思想之不能調和也。

其次對於科學唯心論或科學的玄學彼未嘗根本反對。唯此種世界觀在嚴密之意味下不得謂之爲學；所謂概念詩而已。人若以此爲滿足則可各任其所好；顧欲僭用「學」之名而又以爲捨此外別無哲學則大誤矣。且欲綜

合諸科學之全體而統一之以成哲學，其在科學未分化時代，以一人而能修各種科學，事尚可能；以今日科學分化極盛時代，到底爲不可能之事。居今日而欲組織此種哲學；勢不過就他人勞作之結果，而取其適於己說者，結合之而已。是則不惟不會滲徹於思想家之學的良好。而亦並無人格的信念於其中。人若以此種「雜湊」「獯祭」爲滿足，則我儕對之亦別無異論，然吾人於此雜湊之外尙別有真正之藝術品。

溫得班於此乃對於最近人文上之民治主義，亦下其批評。民治主義與社會主義，爲近數十年來之一種風潮；凡文明民族之生活各方面，無不受其威嚇。此風潮不僅於政治組織，經濟組織卽於學問界亦發生一種改革之氣運。今日之經濟組織蓋爲支配今日精神物質兩界之總樞。工場工業，將個人家庭之工業破壞之吸收之，個人獨得之技能知識已無自由活動之餘地，僅能於龐大之共體中，占一種原子的機械位置現存者共體而已，個人非服從於共體之

中而調節其自己。否則排擠於共體之外而自陷於滅亡。捨此外無他途也。現今之學問乃亦大類乎此。無論爲自然研究，爲人文研究，皆當經過種種之試驗。而自有其精練之方式。能了解此方式而選一新對象以活用之繼之以忠實，則必能得相當之效果。心理學，社會學，經濟學，宗教學，歷史等，皆有賴於各種統計。則學問界中，共產化之最著者也。此種研究其方法爲民衆的，其對象亦爲民衆的。蓋不在於一人思索之勞，而有待乎多數人之報告調查統計，而此種研究資料亦從民衆生活之各方面所得。例如倫理學者不由於規範意識之自省，不由於偉人言之解剖而從原始人及文明人之民衆生活中博蒐材料以歸納的或統計的方法，而求得道德之本性及發展之法則。又如宗教學者亦不由自己或個人之宗教體驗；必調查原始社會及文明民族之各種宗教信仰之表現法；從此該博之質料中而求得宗教之本性，及其發展之徑路。馬克思派之唯物史觀排斥英雄之事跡，及政變之編年體裁而以民衆狀態爲歸納的研究，而發見歷史上。

之法則，是故其方法爲共產的，有俟乎多數人之勞作，其取材亦爲民衆的。此爲今日一般之學風。其原因有似乎經濟組織，實始於各業之分化。如欲排斥之，則猶之嘆家庭工業之衰頹，而欲破壞大工廠之類，事之必不可得者也。吾人不能不承認此種方法之價值及意義。顧謂學問當專就此一途，而且欲應用此法於哲學，則有重大之危險。此危險非他，卽爲學問宗教藝術，及一切人文之淵源，所謂人格生活之枯竭是已。協同生活，協同勞作，不能予人格以自由自發之活動。故大工廠，能製精巧之工藝品，而不能製表現個性人格之藝術品。學問之協同勞作，亦僅能得廣汎精緻之知識，而不能爲人格確信之表現而眞得所謂人生觀與世界觀；能詳悉過去之人文事實，而不能創造未來之新人文；而此新哲學。則亦對於學問的民衆主義之壓迫。而啓人格之自覺，揭其反抗之旂者也。

更汎言之，凡一切自然科學之思考法，皆離去價值而觀物之自身。故於古

來多數哲學家所研究之中心問題，所謂理想，或理性價值之研究，則此法爲不可能。此說已爲康德所道破，故彼排斥英國之心理的方法，而獨倡其自己之批判的方法。顧此種精神爲後繼者所忽略，而前世紀後半不僅應用心理的社會學的方法於認識論，且應用之於美善之研究，即倫理學美學。此種研究在記述說明，認識，道德趣味等之現實的精神生活，固有充分之價值；唯執此以爲已盡哲學之能事，則實屬僭越。哲學者於記述說明以外，尙有所謂評價之本領。而此則非科學的社會學的方法，所能盡其蘊者也。

然則哲學果以何種方法，而得此本領乎？曰以康德所發見互真善美三方面超個人我之概念。及其研究之方法。使皆契合於批判的精神而發展之是已。康德之超個人我，後繼者乃以之玄學化。而進之爲宇宙之本體。其一部分果爲當時浪漫思想所推進，而康德自身亦當負若干之責任。康德爲實踐的動機所支配，自身有其深之玄學的要求；此要求乃常隱現於其冷靜細密的批

判。態。度。中。；。而。使。其。論。理。徑。路。往。往。爲。之。爲。左。右。故。有。時。於。當。前。進。之。方。向。則。不。進。而。不。當。前。進。之。方。向。則。進。之。吾。人。於。此。當。將。康。德。之。思。考。動。機。及。其。方。法。上。之。雜。物。凡。有。不。合。於。批。判。的。精。神。者。一。律。淘。汰。之。而。發。展。其。根。本。精。神。使。無。內。的。矛。盾。其。結。果。則。哲。學。之。中。心。問。題。乃。在。研。究。知。情。意。三。方。面。之。共。同。規。範。蓋。初。由。認。識。論。（第一批判）之研究，更進而推及於行爲（第二批判）趣味（第三批判）者也。

（三）我人之精神生活（即包含知情意三方面而言）爲兩重法則所支配：其一爲「不得不」或名之曰自然法則，或竟名之曰法則。（普通所謂法則含有自然法之意）其二爲「不可不」或名之曰理想法則，或竟名之曰規範。科學家之根本豫想謂一切現象皆支配於因果之理法（即同一之原因必得同一之結果）而吾人之思考意志感情當亦不外此原則，此所謂「不得不」也。然吾人於各種現實的精神作用上，另有一種責任之感覺而形成一「不可不」

之命令意識。故同一之精神活動亦可從必然觀（心理的）與價值觀二方面下觀察；

今先就意志言之：意志之活動一方根於心理學上動機之法則，有自然之制約；而同時吾人對於此種活動，第有是認非認之一種道德法之意識。此種意識，各人雖有強弱之差，然無論何人，皆有一種不可不服從之義務的責任的觀念。更推之則價值觀，與必然觀之對立，認識論上亦能成立。即自必然觀者言，思考作用，為心理學上聯想法則所支配。然吾人同時即意識實際之思考作用，雖於聯想法不一致，而自然有「不可不」一致之規則，一旦感此規則而責任之觀念即連帶而來。其在美學亦有然，即吾人對自然或人工之藝術品其快不快之感情，悉依心理的法則而起；然信美之理想者，自能於其中發見或直覺的起快感或竟不然之事實，即現實之感情中，自有其規範的方法可認也。

普通良心，責任，義務等概念，唯僅僅用之於道德圈域以內，其實亦可適用之。

於認識趣味進化之人。不單有道德之良心。而且有論理的良心美的良心。吾人不僅對於自己之行爲志意；卽對於思考感情。亦有一種責任感。不僅對於道德上之怠慢，卽思考上之謬誤趣味上之缺點亦能自責亦有義務之感。精神生活之必然的進行若有毀損及於此種義務者，必感有一定程度之苦痛與羞恥。不獨此也，論理的美的責任感情實責任感情中之最洗鍊而純潔者也。何也？此種義務純粹爲自己的目的而毫不含有別種雜質者也。蓋普通道德上之良心，大致皆含有恐怖之感情報酬之希望，而此論理的美的良心則別無他種目的可與之結合也。人苟於論理的美的義務有所缺陷，法律上不爲罰，宗教上不爲罪，而不快焉，則純粹「爲義務而義務」良心之至純潔而無疵者也。

吾人於是知兩種法則之對立於倫理上認識上趣味上皆有同一之狀態，於此而哲學上起一重要問題第一。則此二種之法則之相互關係是已。

(四) 心理的法則，(必然的卽不得不) 說明科學之原理也。卽以其法

則而說明吾人於實際上如何行動，如何思考，如何感覺是也。反之論理倫理審美上之規範則爲評價之原理。依心理法則而起之事實必要求其有普遍妥當性而非褒貶之標準出焉。唯然，故兩種法則不能全然一致。規範爲對於事實之一種命令，其要求未必能完全實現；然良心亦決不能要求事實上必做不到之事故兩者又非絕對的衝突。故此兩種法則之關係。乃在全然一致與全然不一致之中間。

例如今有若干人於此，共有一定數之表象材料，材料同，而連結之心理法則亦同。然若使之綜合焉以成一判斷或學說，則結果必至於一人一樣而各有其不同。其不同也，由於各人皆有其注意記憶思考方法而此種種結合皆根於必然的心理法則而起。然其中所謂眞者所謂有值者則唯一而已。此種必然之結合而同時卽爲眞正之結合者或人人皆得或竟一人不得故必然之法則未必悉合於當然之範圍，而亦未嘗排斥之。此不獨認識上卽道德審美上亦未始

不如是。

是故規範者由自然法而起之心意要素，種種結合中之一種方式也。支配精神生活之自然法依「人」及「事」之不同，以種種之方式結合其心意要素，而規範者，則此無數方式中之一種特選物也。論理上規範者表象結合（聯想）之一切可能的方式中之特選物也。倫理上規範者，動機作用之一切可能的方式中之特選物也。審美之規範者，感情活動之一切可能的方式中之特選物也。

雖然選擇之標準又何在乎？孰爲規範的孰爲非規範的，又何得而區別乎？曰普。遍。妥。當。是。已。凡自心理必然法則而實現之種種方式中，其有合於普。遍。妥。當。之。目。的。者，則規範是已。論理之規範爲真。道德之規範爲善。審美之規範爲美。皆思考，行爲，感情，所不能不承認爲普。遍。妥。當。者也。（選擇方法詳見第二篇）

（五）以上所以明自然與理想法則與規範之關係，其次則當論規範理想。

與生活之關係。於此有疑問焉，規範既爲自然法中之一種特選的可能方式，則藉輓近科學上之自然淘汰說或亦可爲進化論的說明？規範之妥當發於自身，其妥當性之果入於吾人經驗意識中與否？及履如何之徑路而吾人明能意識之？則又另爲一問題。惟其發於自身也。而於吾人之意識之與否不相干故非記述的說明的所能成其基礎。然承認此妥當性而據以爲評價活動之根柢者則屬諸經驗的事實。此事實則可記述之說明之。而就生活言則規範之事實的承認或可謂爲適者生存之結果？即依規範的而思考而行爲而感覺者其人爲適於生存？而此種合規範的思考行動感情，漸次進化，將來自然法之活動可隨人類之進步漸次淘汰使與規範相一致？野人或小兒別無規範之意識其精神全爲偶然之感覺及放任之衝動所支配，至文明人則論理，倫理，美的良心漸漸發達。然則此種事實豈非暗示良心爲自然淘汰之結果？

欲解決此疑問則不能不考察規範的心意活動。果適於生存與否？其在

論理的規範上則此說大概成立。即誤謬之推理輕率之判斷實為實際生活失敗之因。反之正當之思考及自然人事上之精確知識，實為征服自然統御人類之一種大力。果也社會上之競爭體力與智力較知力為尤重。然若體力與智力其度相等，則知力強者必得勝利可斷言也。民族間之生存競爭亦以知力之優秀為勝利之一因。然在歷史上事實則亦有反乎此者：知力發展之民族往往多流於文弱，而比較的知力劣等之民族轉得而征服之。於是勝利者轉乃受教於劣敗者。

至倫理上則規範性與生存力，尤不能成正比例。知力之正確可以有利用於生活而倫理上之規範則轉於必然的作用——或生存上可以利用之手段——加以拘束。今若假定放棄道德律，苟唯生存之利益是務，則無論何種手段皆可運用。果也在今日已成立之社會中，道德為自己與他人共同生活之必要條件。故道德亦得謂為生活之方便。然此獨在道德已在社會占勢力之時代則然耳。

不顧道德之社會中，則道德實生活之障害也。

更次若趣味之進步，謂爲自然淘汰之結果，則更覺困難。美感之銳敏或可爲生存競爭之武器而趣味之平凡粗俗，決不能謂爲實際生活之敗因。其在今日已成立之社會中，則趣味高尚者或得受一般之尊敬，然決不能謂爲於生存有利。而一般民族競爭中則過度的美感發達者轉因文弱之弊而啓民族之衰頹，亦歷史上事實也。

是故謂規範爲必然法則之經自然淘汰而進步以成者其說不能圓滿。從純粹之有機體言，則有利於生存者存，否則亡。然若涉及於精神作用之範圍則規範性與生存力不能成比例。然則規範意識既無益於生活。而猶能存續。且漸次日趨於發達，深邃精微者其必另有一種原動力在益可知矣。良心（廣義）者獨有其自身之價值者也。其爲力也，非有藉乎他方面之方便而存立而發達，以自己之力而維持其自己之地位者也。故規範而一旦入於吾人之意識

中，則不問其適於生活與否，即能依其自力而支配吾人精神生活之全部。然欲明白此點，當離評價原理而另從一方面觀察之。

(六) 規範云者，前所謂評價原理也。即於必然的精神活動中，是認之或非認之之標準是也。然評價有二：有對他評價，有對自評價。吾人所受之要求，有出自他者，有出自自己者。必然的所起之自己，表象依論理之規範而檢查之；必然的所起之自己，志意活動依良心而審判之；自己之創作自己之趣味，訴之於美的規範而評價之。此對自評價者，為規範最高意義之所在，蓋已不得謂為評價原理而自成其為決定原理矣。

顧就此點言則真善美三者各自有其不同。其在美，則規範之意識與美之享樂及創作無直接關係，雙方皆不待規範意識之作用，而自然合於規範。享樂之瞬間，欲使感情自訴於美之法則，乃屬不可能之事。而美的規範意識之反省，決不能左右感情。如其能也，則已失其享樂之義。創作亦有然，凡意識的欲求

其自合於法則者決非天才的藝術家。大藝術家，決不預存一法則觀念。製作於無意之間而自合乎規範。其規範乃由既成之製作品輾轉傳出乃始入於創作者與享樂者之意識中。此點爲美的機能之特徵，惟有此特徵故美規範不能自出乎評價原理以上。

其在（認識與意志）真與善，則不惟可能，更進而有不必然之故。無論爲思考作用爲志意作用，皆不能不有意的律之於規範。故論理及倫理上之良心有左右思考及志意作用之力；即評價原理上更有其決定原理是也。論理上之規範一旦爲吾人所意識即有不必然之一種責任感覺。科學之思考即由規範之意識有意的施之表象作用者也。其在意志上則尤然。吾人雖有時未嘗意識規範而行動，然由規範而出之道德行動；其力至爲堅強。故此時之規範已不僅爲評價原理而直接爲志意之決定原理。

要之美的規範爲間接的，善真之規範爲直接的，皆能爲精神活動之決定根。

據。不僅能也，一旦意識卽有一種不能不然之心理的拘束隨之而起。故真善美之規範初由自然之中成一種的自然方式，然一旦自成之後，則卽依其本身固有力。次第發展；而能糾正支配其所由來之自然法。

(七) 唯然而人格之意義可以明矣。人格之核心。卽綜真善美三方面之規範意識卽廣義的良心是也。此良心非爲生活故而存在。彼其自身獨有其權威獨有其存在價值。而藉其自身之力以發展以實現者也。吾人自己之思考意志感情果合於規範與否，吾人乃自感有一種責任。而直接間接用之爲自己精神活動之決定原理，是卽所謂人格也。若規範入於意識中而無一定之心理拘束或責任觀念隨之此非人格也。康德亦以良心爲人格之核心，彼其自身有絕對之權威。今惟將良心之規範擴充之不僅於道德方面更推及之於論理趣味之方面而已。

是故吾人能意識自己之本性，卽認明此人格之威嚴——自己本身內良心固

有之權威——則真「我」之自覺之謂也。是故真之自覺無論外力如何强大如何拘束決不因。此而自身稍失其權威。即同時亦決不爲「小我」「自然我」即個人之利害好惡愛憎之故而自喪其本體。真之自覺必普遍必妥當。故非狹義小我之自身。乃爲普遍的大我（超個人我）所統御者也。

十三 要約——理性我之自律

若從「自覺」二字之廣義言之，則「我」之自覺史，其在西洋思想之系統上當以米雷篤司派之哲學爲始。彼蓋對於傳襲的世界觀人生觀，始用其個人之思索者也。或更可追溯之於記事詩與抒情詩過渡之時。蓋記事詩爲客觀的事實描寫，而抒情詩則爲主觀的情感流動也。雖然此種主觀的思索情感，僅能對外有所流露而未嘗對自己有所省察，則嚴密言之，尙不得不謂爲我之自覺。故真正之我之自覺史。當斷自蘇格拉底「汝當自知」一言爲始。蘇格拉底將從來專誠對外（宇宙）的哲學思索，迴向於「我」而以「我」之省察，爲

其畢生之事業。且由此而發見大我之至上權威。以爲行爲上終始之基準。此則可謂真正純粹之自覺者矣。蘇氏之思想內容，雖尙幼稚，未明瞭，未徹底，就大體之方面言，則實示近世思想以不可動搖之範。

詭辨派謂「人爲一切事物之尺度」彼等蓋亦廣義之自覺者也。然僅得謂爲消極的自覺而未能成爲積極的，彼所謂「人」不過自然產物之一。彼於此自。然。人。之。外。未。嘗。有。所。發。見。故。彼。等。雖。反。對。泰。來。司。等。之。自。然。哲。學。而。自。身。思想實尙爲自然哲學所支配。至蘇格拉底，則於此自然人之奧底，更發見一共同普遍之理想。人故「理性之發見蘇氏之第一功也」。

個性依抒情詩人而從自然哲學中得解放，於是一變而爲詭辨派，排一切之客觀權威，而成隨意的虛無主義。再變而爲蘇格拉底，則以個人同在的「理性」代替外在客觀傳統的權威。故蘇氏亦曰「人爲一切事物之尺度」顧蘇氏之「人」非詭辨派之「人」，詭辨派之「人」，自然人也。蘇氏之「人」，規範的

自律的，超個人的理性人也。

自律云者，理性之本質也。理性自身爲真善規範之本源。理性自身亦爲最高之立法者。蘇格拉底之尊重傳習與國法也，以爲是蓋爲吾人理性所承認者也。故理性不僅爲真偽善惡之審判者，且於吾人合生活中有至上之權威。理性不能爲生活之方便，而生活當依理性爲標準。故彼以擁護有永久生命之理性，故不惜犧牲其感性的時間的個人生命。故對於理性有強烈之信仰。而實行上能發見理性之至高權威，則蘇氏之第二功也。

此種殉道的理性信仰，入柏拉圖而爲一度之開展。則向來專用於倫理上之理性，擴充之而及於真善美三者全體。於是真在與理想相一致而有所謂理想境 *Idea* 者，於是「理想的認識論」遂成爲「理性的玄學」，而希臘哲學之黃金時代，所謂柏拉圖亞里斯多德之玄學體，系於以成立。理性既玄學化而爲宇宙萬象說明之原理，則人的理性變爲宇宙的理性。而其本體之自律性，又從

而爲人所忽視。故蘇氏所發見之理性自律。在古代哲學中始終未曾完全發展。

近世思想之發展與希臘思想之發展爲一種平行線。此海格爾以來哲學家之常套語也。文藝復興時代之新世界觀新人生觀新政治觀及自然科學之諸發見，則對於客觀的教權下之一種廣義的自覺也。其對於客觀則反抗而對於自己則未嘗爲真面目之省察。第十七十八世紀中以歐洲大陸爲根據之純理派亦於此點有同樣之缺點。近世以「我」之省察爲哲學中心問題者實始於經驗派之陸克，然陸克之「我」則猶是詭辨派的「自然我」也。故發展之結果雖較詭辨派之學理上實踐上的虛無說爲深邃，爲精緻，爲穩健，然結果終不免成休謨等之懷疑論，即玄學之根本否定科學上之徹底蓋然論，及實踐上之自然主義等是也。

迨至康德之批判哲學，則不以自然人爲對象。而以人類之立法機能。即

所謂「理性之批判，爲哲學中心問題。而理性之自律一點遂得成爲哲學之中心觀念。故康德亦以「人爲一切事物之尺度」而其所謂「人」者則與蘇格拉底同非自然人而爲規範的理想人也。故上古之眞自覺以蘇氏始。近世之眞自覺以康德始。

康德之理性批判雖包含知情意三方面，顧理性自律之最高調則在其倫理說。故曰「意志之自律爲一切道德法及「合於此法之」各種義務之唯一原理」Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der diesen gemässen Pflichten. 對於此說尼采常攻擊之，彼以爲康德以直言命令爲倫理之根本原理，然命令 Imperative 豈能不豫想受命者 Imperator 道德之本性爲命令的，然因其必然之結果則必當爲他律的，故道德與自律絕對不相容。近來自然主義亦多附和其說。其實尼采於此說實極淺薄，彼於康德哲學之核心中最深邃之一點未曾見到。蓋道德之世界命令者，即同時爲吾人

自○身○內○在○之○立○法○者○。此○則○康○德○之○創○見○也○。尼○采○於○Nathaniel 采○蘭○度○拉○中○所○問○：汝○能○自○身○與○汝○以○善○惡○乎○？汝○能○以○汝○之○意○志○自○變○為○律○法○乎○？汝○能○對○於○自○己○為○法○官○為○律○法○之○復○讎○者○乎○？康○德○則○早○於○實○踐○批○判○中○答○之○曰○，「人○但○見○人○類○依○其○義○務○為○律○法○所○拘○束○殊○不○知○人○類○實○服○從○其○自○身○的○而○且○普○遍○的○律○法○者○也○」。「我○自○己○所○定○以○外○無○論○何○等○律○法○皆○不○服○從○」。此○為○「理○性○的○生○類○品○位○」之○根○柢○意○志○之○自○律○，即○吾○人○內○部○實○踐○理○性○之○自○己○立○法○，此○即○真○正○之○自○由○也○。故○真○實○之○律○法○與○自○由○相○要○求○不○相○衝○突○。無○法○，無○拘○束○，則○不○自○由○矣○。外○界○之○奴○隸○而○已○矣○。自○律○之○意○志○，自○由○意○志○順○依○道○德○法○之○意○志○，此○三○者○為○異○而○實○一○物○者○。

自○律○不○僅○為○道○德○生○活○之○本○質○。而○亦○科○學○之○本○質○也○。科○學○自○律○云○者○不○僅○謂○科○學○於○自○己○之○範○圍○內○，有○絕○對○之○權○威○，更○有○其○內○在○的○本○質○的○自○律○。即○科○學○家○創○造○其○科○學○方○法○之○概○念○，依○自○己○特○異○的○。（非○個○人○之○特○異○乃○科○學○思○惟○上○之○特○異○）先○天○的○豫○想○而○整○理○一○切○材○料○彼○非○事○實○之○受○納○者○模○寫○者○。而○事○實○之○法○官

審判者也。知識者非思惟對於事實之順應而事實對於思惟之順應也。故科學對於事實之悟性立法也。

康德之理性自律說，首於實踐哲學，次於認識哲學，皆極明確極徹底。然自他哲學部分中，尙不免含混。故若本此精神而將康德當時所受之啓蒙思潮，成立宗教等諸影響，凡與此自律說不能相調和者，淘汰之洗鍊之，則今日理想主義所取之途徑也。於是而藝術而宗教皆可適用此自律說。

藝術亦自律的也。第一藝術家自身。實爲藝術之立法者。藝術家之目的不在外的自然之模仿，而在借自然之機會以表現其自己之內在。故非自然之奴隸而藉自己之規範而征服改造自然者也。唯其規範與實踐認識等不相同而自有其範圍，故藝術於其自身之領域外，不隸屬於任何事物。既不干涉其他範圍而其他範圍亦不得而干涉之。既無前階亦無方便。故快樂主義，康德於倫理學中排擠之，於美學中亦排擠之，所謂「爲藝術而藝術」者也。

宗教亦自律的也。第一宗教依其特有之預想特有之世界觀，故不屬理性生活範圍以內，亦非以生活爲前階，亦非爲生活之方便。以宗教爲哲學之前階爲道德之方便者皆謬說也。第宗教之信仰亦不能屬於自動而排斥客觀的強制。強制之信仰非眞信仰也。眞純之宗教爲主觀與客體之直接交涉，中間無媒介之必要。是故宗教體驗之自律，由宗教之開宗者或改革者以最純粹之形表現之，而一般宗教之純駁亦得以此自律驗之。

要之。理性生活在人文上雖依種種形狀而表現，然一言以蔽之，皆自律的生活也。故人類非支配於自然而道德而宗教而科學而藝術，皆依理性的先天立法作用而成之。而此種人文活動之種種形式，皆各自有其特異的先天基礎。各自造其世界。既非附屬品亦無方便亦無前階。自立法而自服從之。此所謂自由也。此理性生活之根本特徵也；古代依蘇格拉底而開其端，近世依康德而大其緒。而近時則更於此加一番洗鍊者也。

下篇

近世歐洲哲學思想變遷之大勢

物然說 理然說 目的批判說

(一)

觀近世歐洲哲學思想之變遷，大概可別之爲三說。曰物然說。卽自然的必然說。所謂純唯物論機械說是也。曰理然說，卽精神的必然說。所謂純唯心論汎理說是也。曰目的批判說，卽以康德爲中心，而繼承之以形成今日德國之西南學派是也。此三種思想狀態又可大概劃定爲各時期。本來談哲學而隨思想狀態以劃分時期，其間極容易發生誤會。因各時期亦各有各人之狀態方法，而不能一律以定型繩之。卽就某一種之哲學體系言，其間雖有一種占主导地位之思潮，而其他思想亦混淆於內。然就大體言，則上述三說，實於近世哲學之一定時期中，形造成一種根本傾向。若於各時期中試某取一種哲學體系而考

察之，則一種根本傾向中常有不易調和之別種思想，與之同時存在。其結果遂引起思想之乖離與不徹底，此種乖離與不徹底，又得爲自省之誘因。於是當初區別不明確之思想漸漸見趨於明確。此亦近世哲學思想發展之一大關目也。下文所述並非一種特別研究，不過從普通哲學史上拔取其關此種發展之知識一爲單簡述之而已。

(二)

今當先就此三種思想狀態之性質及其時期概述之：其第一物然說，卽以自然科學之方法適用於哲學上之對象，一切皆以爲因果的必然而成爲自然的機械說。因果必然者自然科學之前提。非自然科學之結果。故從此說者，其究極必歸於自然決定論。而非價值 *Wertfrei* 之世界觀與人生觀，於以成立。自歷史上言之，則主張此說者未必皆爲非價值論；然徹底言之，其論旨必歸於是。時期中以此種思想首主流者，爲十七十八兩世紀及十九世紀中葉以後。

其二理然說則與機械論成正反對而純粹、從價值及目的立論。且以此爲宇宙之根柢而一切事物皆爲宇宙理性（精神）之發現。故從此說則亦一必然說也。顧非自然的而爲精神的。故或曰理性必然的 *Vernunftnotwendig* 或曰目的觀必然的 *Teleologischnotwendig* 或曰理想必然的 *Idealnotwendig* 要之皆表示同一之意味。（惟此語亦有時習用爲另一意味如康德第三批判書中以目的觀爲非學 *Wissenschaft* 而爲理性必然的觀察法 *Vernunftnotwendige Betrachtungsweise* 又目的觀必然的等語在德國西南派專以之與自然必然觀對待而並無關於宇宙根柢等之玄學觀念）要之在目的論的玄學上，則以一切事物皆對於宇宙目的有必然之意義。（理想或理性價值之玄學化，皆植其礎於藝術的及倫理的要求，故亦得謂爲藝術的或實踐的）故第一物然說，爲非價值論，而此則極端變爲汎價值論。此種思想實形成十九世紀初期之哲學，或爲廣義的浪漫哲學之主潮。

此二種一則爲徹底的純機械論，一則爲極端的汎價值論，二者以對角線成正反對之形而又有其共有之特色。其一，兩者共爲玄學的是也。物然，理然，云云者，不認之爲吾儕人類觀物之法而認爲物本體自身存在之法。其二，兩者之價值觀，其實皆爲平等（至少或得謂之）爲相對。前者，視各事物皆爲無價值。後者，視各價值皆爲無差別。代表物然說最徹底之哲學則斯賓挪沙之數學決定論是也，代表理然說最高調之哲學則海格爾之汎理論是也。此外浪漫期中理想主義的汎神論，或富於宗教性之許耳梅及後期菲希德等等哲學亦皆爲汎理論之代表者。

於是。有。第。三。派。則。爲。認。識。論。的。且。自。價。值。之。反。對。及。絕。對。性。出。發。而。另。成。目。的。批。判。說。蓋。自。第。一。物。然。說。言。之，一。切。皆。爲。機。械。無。真。無。僞。無。善。無。惡。皆。必。然。而。已。矣。而。自。第。二。理。然。說。言。之，一。切。皆。有。價。值。皆。爲。對。於。全。體。任。務 *aufgabe* 之。實。然。第。三。說。則。以。爲。必。然。之。中。不。問。其。發。起。之。誘。因。如。何。其。位。置。如。何。必。有。一。絕。

對之眞絕對之善在其內依特有之方法而研究此絕對價值此則哲學家之任務也。此說在十九世紀末以康德之批判論開其端至菲希德而更發展。唯至菲氏其哲學中已含有第二理然說之色彩而當時浪漫派之思潮益助之張目。然至十九世紀及二十世紀之交則第三說又復興以成德國哲學之主流。以康德批判論爲中心前則與十七十八世紀之物然相對抗後則與十九世紀初元之理然說相對待。

今既述時期之大概。更當一攷其歷史的變遷。唯所當注意者則此三種主流以外尚有若干小流如浪漫時期中則有以志意之衝動爲根據之叔本華哲學。又以宇宙根柢中有理性非理性兩元論之錫靈格哲學是也。

(三)

康德以前之近世哲學大概別爲二派其一爲以英國爲根據地之經驗派。其二爲以大陸爲根據地之純理派。然二者皆同以自然科學之方法適用於哲

學。故近世哲學無論爲經驗派爲純理派要皆以文藝復興時代科學方法上之自覺發其端。

此種自覺蓋得自兩種重要原因。其一爲科學的良心之解放。其結果爲天文、地理、物理上之諸發明。其二爲宗教的良心之解放。其結果爲德國之神祕說、勃興及宗教改革。然當時哲學二大派之鼻祖倍根及笛卡兒受宗教影響甚少，從消極方面言，則教權之解放實爲新思想發展之先聲，然神祕說及宗教改革等宗教良心上之積極建設，殆未嘗有直接影響於兩家之思想。倍根無論矣，即笛卡兒腐心於神的存在之證明，其動機實不出於宗教，而在得確實之認識。是故經驗論與純理論，兩者雖立於正反對之地位，而實同出於一源之自然科學。文藝復興時代之新發明者，若歌白尼，若加利來，若克伯耳，其所用之工具不外二種，其一爲訴諸直接之感性經驗。其二爲由於繆密之數學計算。然當時諸科學家對於其自身之方法，尙未有明瞭之自覺深切之反省。而研究此科

學成功之原因——即科學的方法——者，則倍根笛卡兒也。故倍根以感性的經驗爲真正認識之唯一泉源，故精練其經驗方法以成歸納論理學，而爲經驗哲學之祖。笛卡兒則取範於數學，以數學的演繹研究一切對象，而爲近世純理哲學之祖。

依此種方法上之自覺而成之近世哲學，雖後來受宗教改革及神祕說之影響，而其根本主流未嘗或改。然其中笛卡兒派則受神祕說之影響極早。即機因論者之馬伯蘭實爲笛卡兒學派之代表而頗帶神祕之色彩。其次則更有徹底的將純理論與神祕說化合爲一之斯賓挪沙。而來伯尼之哲學，亦以宗教與科學之調和爲其中心目的。其原子論 *Monate* 則含有極深遠之神祕觀念。故大陸哲學自笛卡兒以來逐漸發展。次第近接於近世的個人自覺之第二契機。然其方法上則仍以自然科學爲根據。大陸派既以數學演繹的方法，適用於玄學；而英國則以經驗的歸納法應用於科學範圍外之精神現象，將心理學

倫理學認識論以經驗方法論究之而自成一種固有之傾向。

是故康德以前之哲學皆應用科學的方法而成。而欲以此種方法適用於從來哲學上之重要問題——價值論，則極不適當。吾人以科學家態度可以離去價值而考察事物；然既爲人。且從哲學家眼光視之，則捨值而論物實爲不能之事。且吾儕於因自然的要求而發生所謂欲望價值 *Bedürfniswert* 或利
用價值 *Nützlichkeitswert* 之外，又因理想的要求而發生「當」「不可不」
Sollen 之感，即眞善美之理想價值。或理性價值 *Vernunftwert*。此理想價值，
實爲古來哲學之重要問題。其中唯美學一項比較屬於近世，至於論理學及倫
理學則思考之規範與行爲之理想的評價，實形成哲學之主體。哲學之最廣義
以立一世界觀爲目的，而世界於現實以外尚含有一種價值。康德前之近世哲
學，亦以價值之研究爲重要，而未嘗得適當之方法。至康德乃得之。即所謂批
判是也。

(四)

哲學上有不可放棄之價值觀；而科學上則由自然而成非價值觀。於是以科學方法而論哲學，其間不能無乖離之點。此種乖離於康德以前之近世哲學中，已依種種有趣味之方式而發生。今先觀純理派：

康德以前之純理論的玄學者，皆立於認識論實在論之上。即預想以為純理的思考之結果即玄學上實在之真。彼等既採用徹底的數學方法，故所謂實在亦得以數學的決定之。此種方法觀與世界觀之並行論，其最顯著者，即為斯賓挪沙。蓋其方法既取最嚴密之數學以為準，而其世界觀亦為徹底的數學決定論。數學的思想方法為非價值的，故世界觀亦自然而為非價值的。三角形內三角之和等於二直角，幾何學者果不問其所為，又無從斷之為善為惡。唯知三角形本質中有此必然性而已。幾何學者以對於此種「形」的態度，對付一切自然人事，故其目光中，自無所謂目的與價值；此則斯賓挪沙之所謂真。

正認識也。斯氏以謂對於人間一切行動當不嘲，不悲，不厭，唯當理解之。以此爲哲學之天職。「以愛，憎，憤怒，名譽，共感等一切情念等於空氣之冷，熱，風，雷，不視之爲人性之過失而視之爲人性之固有性質」此則斯氏之所謂哲學見解也。吾儕平常支配於想像 *Imagination* 支配於價值及目的等觀念以觀萬有，故偶起妄念，遂有嫉妬，恐怖，憎惡，失望，等情念以擾亂我心曲。故能若幾何學者之視點，線，面，體，以觀人事之一切現象，則此種情念自無發生之餘地。自自然現象以迄於人類之身心活動，一切皆視爲神之必然現象。哲學者於此，則無所惡無所好無所笑無所憐。故從理性之絕對言，則一切事無善惡單爲一種必然之動作而已。

故斯氏世界觀之核心，純乎爲數學的決定論，以必然二字，將價值目的，一齊抹倒；惟其人生觀雖爲明確之自然主義，而背後則含有強烈之理想主義。此當求之於斯氏哲學之心理的動機。而色彩最顯著即爲其知性改良論。 10。

Intellectus Emendatione 斯氏以爲人生一切之不安苦惱皆因對於無常（有限物）而有愛着心而起。故曰「凡事爲吾人所不愛者決不能因此起爭亂；例如此物爲吾所不愛，則雖消滅，吾亦不從之而悲哀。卽爲他人所有，亦不至於嫉妬。於是既無恐怖，復無憎惡，而精神上之擾亂不安，卽無從而起。」吾人之愛富，愛貴，愛特別之人，愛特別之物，要之，皆生滅無常之有限物也。是故富去貴去人去物去，而爲之悲，爲之妬，或羨之，或惡之，而支配於喜怒哀樂之情，輾轉不能自己。「然使所愛者，若爲永久無限之物。則能以法悅養精神而解除一切之煩惱。」此種愛，則所最願者也，則所當放棄一切盡全力以欣求之者也。蓋至是而斯氏乃以最高之理想區別物之愛值。惟此種價值非若康德派所主張之絕對價值，卽以解脫淨福爲條件之價值論也。其實斯氏之實踐上價值觀，實基於嚴密之認識。彼於認識上既認絕對之真，而理性(Ratio)而無容心的數學方法，亦並非爲解脫淨福之方便法，而自有其絕對的價值。若想像 Imaginatio 若關心，

亦並非爲解脫之障害不可不除，而實因彼自身爲誤謬之源故也。故非價值之世界觀絕對之眞理也而同時卽爲最高之價值。斯氏於是一方乃主張徹底之非價值觀，而同時又力爲區別「理性」與「想像」「無關心」與「關心」「十全觀念」與「不十全觀念」退後者而進前者，而其非價值觀之本身乃自陷於不徹底。是猶之懷疑論者之固執自身以爲眞也。

此種自然主義與理想主義之兩極的結合，其根本動機，蓋實由於斯氏幼時受猶太教神祕精神甚深；而同時又值科學思潮之暴漲。故純理的考察，與宗教的憬憧，乃溶合於斯氏異常的人格中混而爲一。斯氏之特色蓋在結合此不相容之思想於一處，顧其方法尙不完全。故康德以前之純理實在論僅達至於人類觀物之法。而未嘗及於物本身之存在法。

(五)

乖離之最顯著者莫如斯氏，顧於其他哲學家亦約見其二。今試觀笛卡

兒。在笛氏當時其機械決定論固未若斯氏之甚。故笛氏以物質屬諸機械。而視精神則爲自由。無機物無論矣，卽在有機體，人類以下皆無靈魂。故其動作皆屬機械，禽獸不過一自動之機械而已。惟人類爲肉體與精神之結合，故惟人類有自由。精神動作中，有一部雖屬機械，然有一部則自由。於此自由之一部，則自然不能適用科學及數學的方法。故笛氏科學方法之適用，亦不徹底。

笛氏於此不徹底圈域以內，一方欲以理知指導自由之志意，以制伏情念。他方又藉以說明誤謬之起原。笛氏以爲真理之標準在明晰，在判明。理性爲明晰，而判明之表象則爲真。然則誤謬又何自而起乎？曰起於自由意志。自由之意志，常欲逸出理性之範圍而下判斷，而意志之本身，則爲盲目。故不能認眞妄之差別而誤入於歧路。誤謬之根原。則意志之盲動也。

此種思想亦可認爲一種有興味的乖離。如笛氏能徹底其實在論及科學方法論，則決不至認人類爲超越而以自由意志爲誤謬根原。若不承認自由則

所謂「當」(Zoll)者殆無意義。其理想主義之倫理說既不可能，而謬謬之存在亦不可解。笛卡兒欲立眞妄善惡之別而歸其咎於志意之自由，則同時於其科學方法之思想又不徹底。此亦價值觀與科學論之乖離也。

(六)

來伯尼茲之原子論，以反對斯賓挪沙之非價值觀，爲主要動機之一。來氏以爲若事物——乃至於吾人之行動——皆屬決定，則道德上之精進努力將全屬諸無意味。吾儕精神有自由之感念，依自己之力而活動，對於自己之活動而感責任。此非精神爲自由活動之證耶。若精神而不自由，而爲實體（斯氏所謂）所決定，則個人道德上之責任實無成立之餘地。故斯之實體論，背於吾儕之道德感念者也。來氏因此而有原子說。然原子說之進行，又自然與斯氏之說漸相接近，而結果又變爲決定論。此蓋一方雖有強烈之精神自律的要求，而一方則其方法仍爲科學方法所支配故也。斯氏之極端純理的實在論，至來氏遂逐

漸緩和。其在斯氏則思考上之必然與實在上之必然全然同一。而來氏則別真理爲二種：第一種名之曰幾何的真理，或曰玄學的真理。第二種名之曰事實的真理。例如三角形內角之和等於二直角，吾人無法對此存反對之想，反對即矛盾也。若曰今日下雨，吾人即可同時想及其反對方面如今日晴天，此則決非矛盾。故今日下面非思考上之必然。而事實上之必然也。故前者爲幾何的必然，後者爲事實的必然。前者爲絕對的無制約的必然，後者爲制約的假定的必然。前者包含於本體之內之必然，後者待事實而成之必然。支配前者爲矛盾律；支配後者爲因果律也。

此種學說，較斯氏之極端說固覺和緩。然其爲必然觀則一也。自然界與人事界之事實非思攷上之必然，即爲事實上之必然。非矛盾律之必然，即因果律之必然。此種必然觀，於來氏之玄學即原子論中已甚顯著。即各原子 *mate* 本體上皆各有其絕對之自由，而凡物皆支配於嚴密之理由律，原子爲不絕。

之轉化。其某一種狀態，皆屬前乎此者之必然結果，同時即爲後乎此者之必然原因。故人類精神雖未嘗支配於外物，而對於必然則無反對之餘地。故來氏之說人名之爲「自律的決定」論 Autonomische Determinismus

不獨此也。若以原子說與神學論相結合，則來氏之決定論乃更徹底。來氏以原子爲神之造化。其獨立爲神所賦與其調和爲神所豫定。故原子之自律，神與之自律也。爲神所決定者也。

最後然則神之意志果自由耶？來氏之神，則篤馬司學徒之神也。其意志依眞善之理法而決定。來氏以爲於人則有思考與事實必然之別，而於神則一而已。故來氏之神，隨不變之理法而行動，則一種立憲君主制也。

今若以此見解而比之斯氏，則來氏之神爲必然所決定，與斯氏之實體神實相一致。而從所謂豫定調和說觀之，則個體之活動，實被決定於神之必然意志。來氏與斯氏之不同者。唯來氏之神爲超越的。斯氏之神爲內在的。來

氏之神以人格的志意活動，斯氏之神則無人格而已；故斯氏爲汎神論，來氏爲獨神論，而其同爲決定論則一也。

來伯尼茲哲學動機，既在原子之自律；且欲以之救護道德之「當」顧亦不免於決定論者，其種種原因中之最重要者，則彼之思想仍爲科學方法所支配，而以其所謂「充足理由律」者，爲根本預想故也。彼之「辨神論」中所謂價值平等觀或相對觀，實與此決定論有密切關係。唯彼之心中目的，在調和科學與神學，而欲以後者隸屬於前者，故其價值之平等相對觀；甚有似乎理然說，卽汎神論是已。故來氏以一切爲服從眞善理法之神意所決定，而個體之作用因對於全體之目的實現，而生價值。故彼視部分之惡卽爲全體之善。例如藥味可以增食料之香，不調之音可以高全曲之美，部分的觀之爲惡，全體的觀之爲善。此皆從玄學上地位上言當然之結果也。康德於批判前期奉來伯尼茲及伏而夫哲學，全部採用此最善觀，故著「最善觀論」 Versuch einiger Betrachtungen

iber den Optimismus 然卜洛司機所傳，則謂康德自入批判期，頗厭惡此書，不願人談及之。而費歇則解之曰：此最善觀以二事爲前提，其一以論理的論證爲有玄學上之妥當性。其二以宇宙全體得爲人間認識之對象。然批判期中之康德則全然將此二豫想破壞。然二項之外尚有重要原因：蓋最善觀爲價值之平等觀或相對觀；而批判期中康德之根本豫想，爲價值之根本對立。Antinom也。

要之來氏哲學，初由反對斯氏之決定論非價值論而起，而結果乃仍陷於決定論。斯氏最初，爲極端的機械論，而背景則含有強烈之理想。此皆康德以前各哲學家自說中之乖離也。

(七)

此時期中之英國哲學家，則有獨創的代表英國固有傾向之陸克及休謨，二人俱不以玄學爲其中心問題。（此外霍伯士則受大陸純理論之影響，巴克來

則受大陸神祕派之影響）陸克唯於認識論之緒文論及之，而休謨則依其從來對於實體概念及因果概念（純理的玄學之基礎）之消極批評，更明白否定玄學之存在。故英國未嘗有徹底的決定論如斯賓挪沙者。然陸克與休謨皆以認識論爲中心問題而以科學的方法——卽心理學——研究之，此則對於康德之批判法有直接切要之關係者也。此兩家哲學之於康德前者有積極的關係，後者有消極的關係。

康德批判哲學之特徵，吾儕可舉其最要之兩點。第一哲學之研究當自認識能力之批判，——卽論定認識之權能界限——始。知能之權能未明而卽欲據以論究玄學上問題，此爲康德以前之獨斷的玄學。經康德乃始一變其態度，顧此種態度其論實開之自陸克。陸克之倡此說也，一則由於英國人處處著實尊經驗而嫌空想之國民性，一則由於當時支配英國實際生活（政治上宗教上）之時代精神。而陸克實爲其代表。自己制限自由，而於此制限之內欲獲得十分

之權利；（立憲政治之動機）此種並行現象，實爲批判哲學之根本態度，而其產地實始於英國；此則康德哲學所受之積極影響也。

第二則於知情意三方面同時探求其超個人的先天機能，以此爲中心目的而發明適用於此目的之新方法。此種態度早存於純理哲學中（自古代柏拉圖始）願未曾十分洗鍊。先天觀念之思想嘗爲德國神祕說之中心。至近世而成機因論，或爲馬伯蘭之神祕哲學，或於宗教信仰中依不明確之形保存其生命。至康德乃始爲學的發展。其精練之結果，乃使吾人知超個人的規範之淵源，實含於吾人自身之中。其研究方法亦爲康德所獨創，遂以開後世新哲學態度之端。

（八）

康德之創見，蓋謂認識論者，論究認識之價值者也。故不能用從來認識論之方法而當另闢一特效之途。康德以前之認識論亦有以真僞之詮義爲問題

者，然其方法爲心理學的；故無論爲真爲僞，其在心理學上則皆屬事實皆屬法則，故記述的說明的心理學皆無價值之可言。故欲將認識論成爲研究認識眞理價值之學。則不當從精神之本性觀念之起原等豫想出發。而當從無論何人不能不承認之認識理想概念出發。此理想概念卽爲康德認識論之中心問題所謂先天總合判斷是也。

先天綜合判斷之探求，在康德則不僅於認識論中，且於人類全體意識中卽知情意三方面同時欲求得其先天原理。此實爲康德全哲學之中心。康德以爲所謂眞者之思考，所謂善者之行爲動機，所謂美者之情感，皆有以異乎一般之思考行爲情感。何者，一般則有好惡利害得失之條件，適於此或不適於彼。而此則絕對必然普遍妥當的也。顧此所謂必然云云，普遍妥當云云，不屬於事實而屬於理想。卽非事實上一切之人，皆作如是想如是行如是感之謂，乃一切之人皆有「不能不作」如是想如是行如是感之自律的動機是也。偶然之表象

結合支配於利害得失之意志作用及感性上之快不快等，決不能強一切人類趨於同一之路。而所謂真善美之特性則卽在此能該一切人類以不能不同。此則不屬於外界；而屬於知情意本身固有之特性所謂先天原理是也。康德之批判哲學則所以探求此原理者也。

此種先天原理對於一般之經驗意識（卽由自然而發生之知情意的活動）有命令其服從之權而同時可以評價之規正之。康德名此原理曰先天規則。Regeln a priori 今德國西南學派，名之曰規範，而以爲康德哲學實以此規範意識之研究爲中心。自然的或經驗的表象活動凡合於此先天的規則者，始得名之曰學的判斷始得據此而有求真之權利。意志活動感情活動亦如之。必其合乎先天規則也，始得曰道德的判斷曰趣味的判斷。故自然科學之世界觀，非若前此爲實在之模寫，蓋將已有之雜多感覺依先天原理而選擇之而得其一致者也。以永存律因果律等先天原理爲基礎，而選擇其材料之適於此者，用以

築成科學者之世界。故科學者之任務當然應貫徹其決定論機械論等之思想態度。以自然現象爲有目的則科學者之自殺也。

故科學家於其自身之範圍內有貫徹其主張之權利。顧此權利則有界限。蓋科學只能對於現象成立其自然觀而不能名之曰世界觀。世界云者則現實與價值同時並存較自然與現實更爲擴大者也。

(九)

康德於哲學史上既著其偉大獨創之成績；然尚有種種不備之點：其一由於當時之獨斷哲學，傳統信仰，啓蒙思潮，心理的認識論等，與康德中心思想不能相調和之混淆物，尙含於康德著作之中。其二則康德於理性機能，先天機能（例如感性悟性理性或悟性內之十二範疇等）下以種種之區別，而其間尙缺組織與統一。淘汰各種混淆物而組織一系統的理性機能，此爲康德後多數哲學家之任務。最初指摘康德之第二缺點者爲蘭因虎得，而繼承之者爲菲希德。

菲希德以爲欲理解吾人理性活動之組織聯絡，而於自然的必然性中求得其一以導出其餘，此不可能之事也。何也，蓋由「純粹理性批判」言，此自然法的必然不過現象之理性形式，而不能適用理性之機能。故其組織連絡，唯當求之於理性之絕對原理。此無他，卽目的是也。故理性之種種機能，一以終極之目的爲歸。此卽菲希德所唱道之目的觀的方法。爲其重要創見之一者也。然所謂目的，則卽以康德之「實踐理性上位」說擴充之而適用之於學理理性；故其淵源仍在康德。要之菲氏精神，實在發展康德之緒，用批判的方法以成目的論。使康德之批判法，加一層洗鍊整齊，而成爲統一的組織的。唯其思想，則受浪漫時期，所謂思辯派之影響，爲所謂先天的構成法 *Methode der apriorischen Konstruktion* 及玄學等所妨害，故其途雖開而未能爲順正的發展。

(十)

菲希德精神之所以不能順正發展者，其因有二：第一，因菲氏之方法取辯

證。的。形。式。故。輕視經驗而以理性活動之種種形式及自然人事之種種現象，一歸之於先天的構成，此思辯派之特色也。思辯派自名其法曰「演繹」其實此「演繹」法乃非康德以前純理派之所謂演繹，實廣意義之一種之辯證法也。此辯證法於康德之範疇論中已見其端，而引中之者則菲氏其首也。菲氏以爲若康德之道德法完全實現，則結果爲無對象，使課題與解答完全一致，則所謂理性機能，實爲無用之長物。故理性之課題，與實行之答解其間必有矛盾，而理性之活動乃顯。矛盾遞演而無窮，而理性乃隨之以俱進，此所謂「演繹」而實開海格爾辯證法之端也。辯證法至海格爾而集大成。顧多數之規範公理，欲以純思辯的方法「演繹」之；其事爲不可能。故勢不能不求之於經驗材料，固非曰本此以求妥當性，（此則屬於心理學的方法）然欲以規範公理爲目的之基礎，則其手段自不能不採用心理學歷史科學。（此事詳後文）

其二則即所謂超個人我的理性之玄學化是也。理性既玄學化而爲至高

無上，則其結果必成價值之平等與相對。此欲述此事則先當一觀浪漫時期思辯哲學之一般趨勢。

(十一)

浪漫期哲學主潮，即康德正宗派。普通所謂思辯的唯心論；總括費希德錫靈格，許來梅，海格爾而言者也。其特徵爲理性的玄學化而推之同諸宇宙本源。輕經驗而重先天。排斥一切之機械論而成徹底之目的觀。以爲宇宙萬象皆對於全體所欲實現之目的而有意義。雖各家哲學各依其自身體驗之不同，於所謂理性者，各含有特異之色彩，然其說爲玄學的唯心論則一也。

浪漫運動，本以文藝爲中心。其特徵爲重主觀而反對客觀主義。當費希德主張「我」之「絕對」化，各文士莫不歡頌之，而名之曰浪漫哲學。雖然主觀二字，亦有種種解法。康德亦一種之主觀論者也。然康德之主觀以理性爲中心。或可謂爲普遍妥當之主觀。而浪漫派之主觀，則以感情爲中心，非普遍

而個人的非妥當而隨意的 *Willkürlich* 也。故浪漫派對於因襲主義，大張其「自律」之旗。顧所謂自律，非康德之規範生活。而爲反對一切法則規範之感情的不羈自由也。故浪漫派，文藝上則反對古典派之形式整齊，理義明白，而以天才之想像爲至高無上；道德上則反對傳習之規範，而主張戀愛自由。哲學本以學的形式表現，對於此種詩的主觀，本性上自不能相容。然哲學者之個人自不能不受此種詩的影響，故此時之哲學實含有詩味也。其易於動人也在，此其易生疑點也亦在此。

一切哲學，皆依哲學家之自身性格而稍異。然未有如此時期之甚者也。以道德的情熱爲生命取一種戰士態度。以道德爲宇宙根柢；以心爲當與物戰物之障害無窮，故心之奮鬪不已而自由之途乃愈闢而愈廣，以道德之活動爲萬有之歸，而主張其倫理的觀察論者；則菲希德是也。富於空想，感情取一種藝術家態度，以宇宙爲神之藝術品，以美之創造與享樂爲萬有之歸，而主張其美

的觀念論者；則錫靈格也。生於宗教敬虔宗之家，受神祕的感化；以宇宙根柢爲不可思議爲神祕，爲絕對憑感之對象者。則許來梅是也。居陰鬱之圍氣中，而對於生存抱強烈之欲望不能自撫，否定理想。而以宇宙根柢爲出於意志出於盲動的生存欲者。則叔本華也。至於海格爾，雖不若上諸人之偏於情熱空想，而以冷靜的思辯，客觀的考察爲事；然自他方面言之，明知宇宙說明不免有不合理的剩餘，而仍以宇宙本體爲「理念」Idea 視萬有爲概念之發展。而主張其論理的觀念論，則亦此特異性格之反映也。

不獨此也，此時期之思辯的玄學之根本，所謂理性玄學化者，其範圍乃不屬於認識而屬於信仰。果也此種信仰，實本於良心之體驗，不得謂爲迷信爲空想；然嚴密言之，則非學也。既無直接之自明性，亦無純粹之論證事實。在哲學體系內此種體驗，予以一定之位置，於一定之範圍內與以一定之權利未始不可。顧欲定言的專以此爲哲學之出發點，則大有背於學之本旨。哲學之出發

點非爲直接明白的，則必當有方法以說服人。不然則當爲制約的或假定的。
康德之認識論以無論何人皆當承認之先天總合判斷爲出發點。康德以此理想概念爲衆人之所不能不承認。若有不信者，則有法可以起其信。若至是而人猶不信，則康德必曰君與我之哲學無緣，吾此後不能與君談哲學。今乃將康德之「一般意識」成玄學化而推崇之以爲宇宙根柢。則既不能自明，又無法以論證。然則作爲假定乎。其本性又屬不許。蓋康德所謂先天合總判斷之概念云者實爲吾人所造之理想概念。如無此概念者則吾人可放任之，然若從玄學上立言則此概念屬諸物之眞性，其說爲不可動。海格爾等之以信仰成玄學之豫想也，則亦浪漫風潮之影響爲之也。

以「規範」「一般意識」屬諸謂宇宙根柢，則純乎其爲汎理論也。卽凡諸現實皆屬合理，唯其合理始能現實。所理然說也。於此而康德菲希德所謂理想世界與現實世界；「當」之世界與「是」之世界，之區別完全消滅。其在康德

與菲希德以當爲道德精進之目標。而此當爲永久不能到達之天上星辰。至海格爾則以否定此兩界之乖離。此爲其哲學特徵之一。在海氏以爲兩界乖離，此世界觀察之誤謬也。如視此世界爲合理的則現在實有之是之世界卽同時爲當之世界，而事實理想決不成反對之形。現實之世界者價值或理想之必然的辯證發展也。故價值當然爲平等爲對待而同時乃引起唯物論與虛無說。其在海氏自身並未有意主張平等觀唯物論虛無說。然既將當之世界與是之世界合而爲一則所謂「當」者自無意義而規範之根本意義，所謂對於現實之評價者失矣。於是而有否定理想之唯物主義，於是而有否定絕對價值之歷史主義，於是而有絕對懷疑之虛無主義。蓋謂凡事當其肯定時已成破壞之機而真理者卽非真理之原因也。至於變態的發展則有取超然態度而以絕對避去肯定否定爲最高理想者，要皆海氏之末流變相也。

不獨此也，自然界無論何時何事有不能爲合理的所說明之剩餘。在海氏

則名之曰「偶然性之領域」此在康德名之曰「物自體之感觸」菲希德名之曰「我」之自己制限。或曰「無根據之行動」。凡此皆不能以純粹理性說明之者也。顧在非汎理論之康德菲希德等唯從自然界之方式上或從主意說而承認理性之立法力，則此剩餘說爲可通。而在汎理論之海格爾，則此說實爲其弱點，故卽從此點言，則哲學家勢不能不改其放膽的浪漫態度而返之於細心批判，亦可見矣。

浪漫哲學若名之曰概念的世界詩，則亦世界之偉觀也。至於海氏之論理學哲學史其細密概念的勞作，與犀利的史之考察，亦甚可驚嘆。然欲活用此種有價值之材料則不可不先改變其汎理論及辯證法之態度。

(十二)

此種汎理傾向尙有別派；則後期之菲希德及許來梅所代表之宗教色彩是也。有如斯賓挪沙所謂「神之知的愛」其表面爲純粹之非價值觀，而其內

在則爲汎價、價值、觀。依其神祕的體驗而益覺著明。菲氏及許氏則亦以此宗教體驗爲基礎而建築其理性宇宙化之玄學者也。

菲氏著 *Amoensung zum religiösen Leben* [靈魂生活之啓示] 則謂「人苟得沐神之愛，則一切現象皆粹然自其內面流出，而無俟乎勞作」。而對於外界之事物則「不問其理解與否，一切皆知。其爲神知其爲無。不善。」故當初區別「當」「是」兩世界，而獎勵吾人無限之精進者，晚年乃依其宗教之體驗，而將兩世界合併。至於許來梅，亦大概同其說。卽視一切爲神的生命之流出，與斯賓挪沙之學說相結合而成觀念的汎神論。

此種世界觀，其在學之範圍內，當然應與海格爾等，同受嚴格的批評；然其中實藏有最眞純之宗教體驗。然則從哲學上果有何等之意味乎？往者對於十七十八世紀之科學的、非價值論，則有康德使哲學能自定其權利自定其界限，今對於此神學的汎價、價值論，果亦有同等之方法乎？

(十三)

自海格爾以後，迄前世紀約七十年之間；全歐若英，若法，若德，理想主義之勢力大衰，而科學的世界觀，即機械論，決定論，非價值論，乃大有勢力；而以德國爲尤甚。唯物論之跋扈於學者間，雖爲時不長，而於一般民衆中，擁有絕大勢力。唯物論之「聖經」所謂「力與物質」及叔本華之理想否定論，乃同時成爲一種通俗的書籍。

理想主義之衰於德國也，則國民之政治事情實爲之。蓋自拿破侖以後，勃興之國民精神四十年中，德國統一之望，終不能達。國民志氣爲之消沉。痛感向上努力之無效，理想精進之無意義。於是薄理想而重現實之唯物論，厭現世而樂涅槃之消極說，隱合國民之心理，而大爲所歡迎，此外則海格爾學說自身之缺點亦爲直誘因之一。至於從美法德三國共同之點言之，則不可不明白前世紀以來自然科學之趨勢。蓋自十七十八世紀自然科學之領地開拓極難。

至近世，其勢力入於生活現象，而成效乃大著。從前如笛卡兒、斯賓挪沙等亦以生活現象之機械的說明爲可能，顧不過想像，而未得確實之實驗。故反對機械論者，每以「生活現象」四字爲最後之武器。卽如牛頓亦以有機物之說明爲機械說明之界限。然至十九世紀則生活現象之機械說明，乃漸進於精微之域，而竟入於實驗之途。於是比較解剖學、醫化學、生理學之研究及活力 *Energy* 不滅等之發見，將「生活力」之概念打破，而拉馬克、達爾文等之進化論於以成立。浪漫時代之崇高價值感情一落千丈矣。

此種物然說於千八百七十年前後達最高點。而自六七十年後則有康德哲學之復興，而理想主義之哲學遂以種種之形向各方面發展而成所謂新理想主義。其中最著者，則所謂德國西南學派之目的批判說，是也。

(十四)

此派以價值之研究爲哲學問題之中心，其哲學之部分，則爲論理倫理美學

等，而最後之要點則爲價值與現實之統一及結合而成所謂世界學者。Weltlehre。其要點爲價值學。Werthelehre。其最注意者則此學之方法也。

吾人不能以心理的方法，論證價值。故康德不取之以爲認識論之方法而先規定真理之理想概念，再從此以求相適之表象結合。此則所謂康德之批判法也。此種方法隨對象之不同而擴充之。於是更以之適用於倫理學及美學。至菲希德則更欲求此各種理性機能之統一及組織，故從倫理論上確定理性之最高目的。更由此最高目的而「演繹」以成各種理性，此則所謂菲希德之目的觀方法也。但菲氏僅取純先天方法（即辯證法）故事實上不能引申擴大而反成爲玄學化。至海格爾之汎理論則以玄學的豫想爲基礎。欲由此而引申價值之體系；於是有二失，其一以其體裁不能名之曰嚴密之學，故僅得名之曰概念之詩。其二所謂價值，乃成相對，乃成平等。而失却「當」之意義，與批判法之根本精神相刺謬。哲學上欲得多樣之規範，其勢不能不有賴於經驗的。

材料，而欲嚴密守所謂學之體裁，則其出發點更不能不加審慎。

然此經驗的材料果在何種意味下而運用之乎？若置規範之基礎於經驗材料中。（即從經驗中而抽出規範）則即所謂心理的方法，非正策也。經驗之材料，自前世紀以來日加豐富。其在康德之時僅能以自己之體驗省察爲資源，而一世紀來世人所呼爲史的世紀者，則以史的科學之勃興；即科學史美術史文藝史道德史哲學史之研究，及空前之盛；而示吾人以人類歷史上有種種之價值及「有價值對象」（即價值與現實之結合者李開得名之 *Güter*）然材料之資源雖富，而其効力之於原理上則無變化。蓋所供給者無論若何豐富，總之不過爲心理的或歷史的妥當，而不能保證其自身之妥當也。故若專據此種資源，則吾人將誤認心理的或歷史的制約，以爲與規範意識有同樣之絕對價值。將以適於個人或多數人者誤以爲普遍妥當，適於全體；此則危險之在論理學範圍者尚淺，而在倫理學及美學上則甚大也。歷史上誤以特種之社會事情

所發生之思想感情，爲有絕對的價值者，其例不鮮。故若以批判法爲僅僅從歷史中搜集材料求得公例，則不免有一種危險，即依一事之直接明證而即誤以此爲普遍妥當是也。批判法欲避此險，故不能不立一種組織的標準，以爲材料取舍選擇之資，而菲希德目的觀之精神，尙矣。顧今日之目的批判法，則較菲氏爲改良，即第一：先豫想，一無論何人不能不承認之根本目的，第二爲實現此目的，故更有不能不承認之制約，第三用此目的及制約，以統御各種之歷史材料，視材料爲機會的，非基礎的，此則德國西南派哲學根本方法也。

再詳言之，則論理上之定理，道德法，美的規則，等之妥當性，無論用演繹法或歸納法皆無法以證明之。何也，既曰公理規範矣，則其自身實爲一切演繹之基礎。欲從此而更求其高者，普者，不可得也。至於自歸納所得者，則不能要求其有普遍妥當性，蓋此種法則，吾人得名之曰真者，蓋基於理想上不能不然之豫想目的，即吾人欲認知之真理，則不能不先承認思惟原理上之某種妥當性。欲知正

邪之絕對標準，不能不先承認道德規範之某種妥當性。即美感若不僅以主觀滿足爲條件，則亦不能不承認美之普遍條件。故經驗的材料不過爲求得此種方式之機會，而非其基礎。吾人得於此種材料中其適合於條件者則選出之，其不合者則棄之，以主義統御材料。非從材料中求出主義。惟然而規範之爲先天的，自身的妥當，之原則始可成立，而心理學派之非難亦無可置喙矣。

或者更有舉其非難之辭以爲真善美之規範既爲吾人知情意之理想上之豫定目的所制約，則此所爲目的亦一豫想也。更何以異於浪漫派之玄學的豫想？吾人於此有二義可答，其一浪漫派之豫想爲物，皆如是而此方法之豫想則爲純粹之「或然」。不採用者不必強之，此方法上之所以較浪漫派爲細密也。第二此種豫想名爲「或然」而事實上之或然證明爲不可能（蓋普遍二字不能成事實）而與普通之所謂「或然」者其性質有異。吾儕之人文活動實依此信念而始成立，雖曰豫想而實必然的豫想也。

(十五)

然則德國西南派之對於物然說，理然說即非價值論與汎價值論之態度果如何？

對於物然說，則與康德取同一之態度，蓋從科學範圍內之先天原理即因果律永存律言之，則徹底的機械論實爲物然說自然之結果。若欲以科學原理而爲目的論，則自滅而已。然先天原理，不僅限於科學範圍之內，蓋此世界不僅爲實在之模寫，實依雜多之感覺依各種先天原理而成形，故另有一種普遍妥當之原理，即另得成一種世界。即不能以科學之世界觀爲唯一的，而抹殺其餘。故物然說者，有一定之權利而不能不有一定之限界者也。

對於理然說，理然說之來源有二，其一爲理想之玄學化，其二爲宗教之體驗，而二者實互相聯絡以成。今且論前說：以理性之規範爲（非僅吾一身之作爲）實世界永遠之大法者，兼最確實最真純之良心體驗也。真純之良心必隨

之。以。萬。世。不。易。之。確。信。經。驗。論。者。之。說。明。良。心。僅。以。社。會。學。的。視。之。則。淺。之。乎。言。良。心。矣。彼。以。自。然。意。識。之。對。良。心。爲。純。個。人。的。作。用。對。社。會。集。合。意。識。之。作。用。是。故。一。致。於。集。合。意。識。者。爲。真。而。反。之。則。爲。僞。一。致。於。一。般。因。有。習。慣。者。爲。善。反。之。則。爲。惡。自。普。通。之。事。實。言。則。此。說。之。大。部。分。果。屬。可。通。雖。然。有。大。缺。點。則。社。會。之。人。文。進。化。之。動。機。是。也。從。來。未。曾。意。識。之。規。範。漸。次。新。入。於。意。識。境。內。而。規。範。之。內。容。可。以。豐。富。此。人。文。進。化。之。徵。也。而。從。前。之。集。合。精。神。之。普。遍。評。價。法。或。次第。解。放。當。是。之。時。乃。有。以。個。人。或。少。數。人。之。力。對。於。多。數。之。因。襲。爲。不。絕。之。反。抗。而。文。運。以。開。故。若。個。人。意。識。事。實。上。絕。對。受。羣。衆。集。合。意。識。所。支。配。則。進。化。之。說。爲。不。可。能。而。此。個。人。果。以。何。因。緣。得。有。勇。氣。而。敢。與。羣。衆。抗。？。此。則。非。另。有。一。種。永。遠。存。在。之。確。信。不。可。能。矣。果。也。此。種。確。信。未。必。其。果。爲。永。久。也。然「訴。諸。永。遠」之。良。心。則。實。爲。此。人。羣。進。步。之。根。本。然。則。所。謂。起。個。人。的。良。心。隱。然。存。在。於。人。格。之。間；。而。爲。超。經。驗。的。絕。對。的。規。範。實。在。者。

宗教上之所謂神，實不外此超個人的實在。故教中之所謂聖 *Das Heilige* 者，非於真善美以外另有一種特質，而實爲此三者之超感的一切價值也。

此神之表象，宗教之生活，有時隨時代民族，個人等之特殊經驗而各異其形，且亦爲轉變的而非永久，然就其與玄學的實在之關係言。則其爲永久的理性生活或價值生活則一也。

故自良心或理性生活言，則規範之玄學化亦自然之勢，顧若以此理想卽爲宇宙之根柢而謂一切萬象一切現實卽爲此理想之發展或階段，則其說又誤。旣以規範爲一切現實之母，而現實之反於規範者乃爲規範所產生，此其義又何可解？古來以神爲宇宙本體而對於現實中反價值之現象存在，每爲種種之辯護，其結果乃無一成功。宗教之意識實以人類之罪惡爲前提，唯其爲罪惡也故解脫救濟之情熱始由之而起。是故現實之世界與價值之世界卽當不許不之世界與是（不可不）之世界，旣非絕對的相反，亦不能謂之爲絕對的相同，故

一。元論爲吾人考察世界之根本豫想，而二元觀之事實，亦爲一切事實中之最確著者。辯證法之正反合，雖欲超出於此矛盾之上。然僅足爲記述的，而不能爲理解的說明的。此最後之疑問實超越於吾人認識範圍以外。

是故在批判哲學之地位言之，則以爲現實中之有價值與反價值之對立實爲不可否定之事實，願吾人依理性及良心之體驗得開拓一自由之天地而爲純有價值之世界立一基礎。真正之自由者爲普遍妥當之規範能自由無一毫阻滯支配吾人之知情意作用之謂（從心所欲不逾矩）思考能不爲他動機所支配而專爲純粹之論理規範所支配，則自由也。行爲與志意能不爲他動機所支配而專爲倫理的規範所支配，則自由也。製作及觀賞能不爲他動機所支配而專爲美的規範所支配，則自由也。自由云者廣義的「良心之支配」也。 *Herrschaft des Gewissens* 經驗意識受規範意識之決定者也。 *Bestimmung des empirischen Bewusstseins durch das Normalbewusstseins* 此自由之生活即永久之生活也。

惟規範爲永久妥當而自希臘以來所力求之眞。在。本。體。則此規範之謂也。轉變無常之生活，而經之以永久普遍之良心規範，其歆合若無間也，此則所謂自由也。故浪漫派哲學強是以爲當。是其弊也，而批判哲學，則求是與當之自然一致。此則其不同者也。