

福納里爾斯松學派叢書

第一種

里性批評派的哲學家納爾松  
(他的生平與學說)

一九二六年德國荷士  
庭根大學數理博士 朱言鈞著

1928

福納里斯松 學派叢書

第一種

理性批評派的哲學家納爾松

(他的生平與學說)

朱言鈞 著

理性批評派的哲學家納爾松  
他的生平與學說

Leonard Nelson

(Sein Leben und seine Lehre)

一九二六年德國萊比錫大學  
朱言鈞著



80744247

1928

版權所有

福里斯學社發行  
納爾松

商務印書館印刷

每冊實價大洋五角





Leonard Nelson.



## 序 言

納爾松逝世後已四閱月，友朋輩咸以譯述納氏學說相督責；余潛心數學物理，未有餘暇從事哲學，對於深邃之哲學問題，何敢有所論述。但年來相對之義，深入人心，科學家多採經驗之論，哲學家好作獨斷之談，真理不明，是非莫決，納氏之學似亦有不可不講者。此書之成，出於不得已耳。

納氏之學閱深雋美，豈此小冊所能論其梗概。惟因此得引起國內學界研究之興味，即述者之成功矣。

朱言鈞

一九二八年二月於餘姚



## 目 錄

<u>悼納爾松</u>	1
理性批評派的哲學的方法論	11
認識的起源祇有經驗與邏輯嗎?	25
認識論的不可能	34
玄學認識的起源	41
自然定律與倫理定律	48
<u>納爾松的政治學說概論</u>	56
附錄	
論斷的分類	63
<u>納爾松</u> 言論摘錄	66
<u>納爾松</u> 的重要著作一覽	75



這是十一月將末的一天早晨，我一個人坐在家裏看書，侍女送進來一封從德國寄來的信，簡單報告納爾松於十月廿九日患肺炎逝世，看了心中十分難受。別來不到半年的納爾松，當時身體很康健，而且平日很能自知攝養，竟在醫學發達的德國做一個時流病的犧牲者，這是做夢也不會做到的事。我捧着他的死信，讀了又讀，在房裏踱來踱去的走着，還癡心妄想，希望這消息不確。等到午後五時又接到德國友人來信，裏面附寄從苟庭根日報裁下來的訃告和經濟學大家阿本哈滿 (Oppenheimer) 悼納爾松的一篇文章，才相信納爾松真真死了。我敬愛的納爾松，爲真理爲正義而奮鬥的納爾松，你謝世太早了。

納爾松的聲望，在哲學界裏，遠不及在數學和自然科學界裏的普遍。這自然有牠的原因。納爾松不像叔本華 (Schopenhauer) 善於詞藻，對於一般人有一種魔力，又不像菲雪特 (Fichte) 柏格森 (Bergson) 喜歡以新奇學說炫人，他是一個精嚴的思想家，他是一個真理的追求者。他把哲學中每一個概念細細解剖，每個原理細細考慮，確定牠們應有的地位，爲自然科學與倫理學建立一堅固不拔的基礎。他的著作，假使我們用符號縮寫起來，可以說是一種最精密的邏輯書。當他在講臺上宣讀講稿的時候，手中拿一枝粉筆，不時在黑板上寫

些公式或章句，初看去還不能辨他在講演數學或哲學呢。

哲學界中經驗推理兩派之爭，自從康德出來之後，本來已有解決的希望。但康德的學生菲雪特(Fichte)與康德背道而馳，以後謝林(Schelling)與海格爾(Hegel)又各創新說，自立學派，他們沒有明瞭康德的本旨，到處應用他們的神祕邏輯(Mystische Logik)，弄得是非也無從分辨，哲學界裏引起不少無謂的糾紛。又因為海格爾主張國家超越個性的學說，博得德國皇室的歡心，所以他的哲學更盛極一時。

這個時候恰有一位康德正統派學者福里斯(Fries)單騎獨戰，為康德哲學謀一新生機。他把康德的學說，加以應有的補苴；把理性(Vernunft)與推理能力(Verstand)兩者加以分辨，創他的“玄學原理的心理奠定論”(Psychologische Begründung der metaphysischen Prinzipien)，康德哲學這麼一來，才告大成。但是福里斯的思想不能夠被一般人了解，却引起了海格爾的猜忌；德國政府從海格爾的請求，免除福里斯大學教授的職務。當時唯一的康德正統派學者於是不得不終他的一身，作數學物理的講演；再不能作他哲學思想的宣傳了。大約五十年後，有一位壓褒爾脫(Apelt)——他在童年時代曾和將近稀齡的福里斯通信問學——用簡潔流暢之筆，敘述康德與福里斯的思想，成了他的不朽的“玄學”一書。但當時學問界，依然彌漫着海格爾和別派的空氣，他的著作絲毫打不動一般人的腦筋。

納爾松生當這康德學派衰微的時候，眼見一般哲學家爲認識論問題鬧個不休，又剛值自然科學發達的時候，經驗派的氣餒又大張起來，康德以前的爭論，彷彿又將重演一回。納爾松苦心思索之後，就毅然決然爲康德與福里斯一派——我們可叫牠做理性批評派——重振旗鼓。他同數學家海森培格 (Hessenberg) 和別的幾個學者主刊福里斯學派叢書，先後發表他的“心理學與哲學的關係” (Das Verhaeltnis der Psychologie zur Philosophie), “福里斯與他的批評者” (J. F. Fries und seine juengsten Kritiker), “非歐幾何與數學認識的直確性的由來” (Ueber die Nicht-euklidische Geometrie und den Ursprung der mathematischen Gewissheit), “自然科學有脫離玄學的可能否?” (Ist Metaphysikfreie Naturwissenschaft moeglich?) 幾篇重要文字，好像黑暗夜的彗星似的，在哲學界裏大放光明。他不久又發表他的“認識論的不可能” (Die Unmoeglichkeit der Erkenntnistheorie) 又著“所謂認識問題” (Ueber das sogenannte Erkenntni-sproblem) 一書，無忌憚的把當今的哲學家施總攻擊，使推理派，懷疑派，實用派，經驗派，都沒有再起的可能。他這種掃蕩一切，惟我獨尊的氣概，真使哲學界的老前輩側目。

但納爾松的成功，還不止此。他於歐戰之前，已從事於倫理科學 (Ethik) 的創造。照他的意思，倫理學與物理學一樣，也是一種獨立的科學；自然界裏有自然定律駕馭一切，人類社

會當中却有倫理定律的限制。倫理學的責任，就是去尋求這種倫理定律，求得之後，去證明牠們是千古不易的真理。但這事怎樣可能呢？納爾松著的“實踐理性批評”（Kritik der praktischen Vernunft）一書，就給我們一個圓滿的答覆。不但倫理學從此在科學界裏可以博得一個地位，這書裏面思想的雋美，方法的嚴密，已足令人讚美不止了。他批評德謨克拉西，攻擊唯物史觀，處處用他的哲學做立腳點，用精嚴的邏輯方法做攻擊的利器，所以所向無敵。

他主張正義的社會（Rechtsstaat），又主張首領教育（Fuehrererziehung）是達到正義社會的方法。這種思想都散見他的著作“政治哲學”（System der Politik），“教育哲學”（System der Paedagogik）（未出版）“德謨克拉西與首領制度”（Demokratie und Fuehrerschaft），倫理的實在主義（Ethischer Realismus）等書。

他是一個主張正義社會的人，所以極端反對強權的侵略。一九一四年歐戰開始的時候，他邀集各國學者，作和平的運動；當開戰的前一天，他還在苟庭根大學演說國際和平的必要。到一九一六年，他手創國際青年會，努力和平運動，發揚他的政治理想，一時來歸的有數百人之多。他又在離苟庭根不遠的一個市鎮上創立一政治學院，栽培有志青年，作實現他的政治理想的預備。他不僅是一個思想家，他是一個富貴不能淫，威武不能屈的一個實行者。

我與納爾松相識，是在一九二二年的秋天。我們初見時所談的，不是泛泛的應酬話，他對我說了許多他很崇奉孔子和敬愛辜鴻銘的話。我當時以為這是歐戰以後一般懷疑西洋文化的人所常說的，耳朵已經聽熟了，所以沒有十分去理會他。那年冬天，他在苟庭根大學講演“休謨與康德以後玄學的進步”（Fortschritte der Metaphysik seit Hume und Kant）。這個講演題目却引起了我的注意。我當時沉溺在數學物理，惟深覺得科學上有許多根本問題，不是科學本身所能夠解決，當時所知道的一些哲學派別，又不能夠解釋我的疑問，所以就跑去聽納爾松的講演，於是我們遂有漸漸接近的機會。不過幾天，他邀我到他家裏茶敘，我就準時前去。他住在離大學不遠一所半新房子的三層樓上。進了大門，走廊裏有兩個書架，兩個書架相隔處開一扇門進去，就是他的書室。書室的左壁完全被書架遮蔽了，靠右首的牆壁放着一張很大的沙發，地上鋪着淡紅的地氈。面窗的壁上掛着康德，福里斯，壓褒爾脫三人的照片，面書架的壁上掛着兩張放大像片，一張是耶可比（Jakobi），一張是狄烈克來（Dirichlet），他們倆都是名震一時的數學大家，狄烈克來與納爾松還有血統關係的。書桌是靠窗面書架放的，書桌旁邊一張小櫥，櫥上放着一架停在七點鐘的舊式時鳴鐘。後來據他自己告訴我，這架時鳴鐘與那張書桌是福里斯生前所用，他轉轉挽人去買來的。那天我們講了很多關於孔子正名的大道理，和牠與康德哲學可以



互相發揮的地方，我才知他的崇仰孔子，不是厭棄西方文化的結果，實在是他們倆學理上有不謀而合的地方。第二年夏天，他除在大學講演之外，又在家裏聚徒討論哲學問題，我當時也去參加，所以又時常到這間書室裏來。我每次走進這間房子的時候，總覺得一種靜穆之氣，撲人眉宇，給我靜心讀書的志願。唉，別來半年，我怎樣的時常想跑到那裏去薰陶薰陶我的意志喲。

納爾松從童年時代就感受不眠的痛苦，後來用功過度，他的不眠症自然更加厲害。他二十年來，總在晚上工作，白天睡覺，所以他在大學裏的講演，總在午後六時到八時的時候。他講演完了之後，常常喜歡同幾個學生到近地去散步，或者到山上去兜一個圈子。同他散步的時候和他談話，更覺別有趣味。假使你問他一個問題，他不但不給你一個答覆，還一層一層的來反問你，一直等到他問完，你答完，你最後答他的就是你所要知道的答覆。納爾松自處很儉，而且還實行蔬食。“假使我們因為禽獸沒有抵抗能力，可以殘殺他們以供我們的慾望，那麼有能力的資本家也可以壓迫無能力的勞工，”他常常這樣說。

一九二四年八月，他手創的國際青年會在離苟庭根不遠的一個小鎮華根密來舉行年會，我被邀去參觀。華根密來沒有村落的穢雜，却有幽雅的山水；這裏就是他所創辦的學院的所在地。與學院房子毗連的有兩間小屋，是納爾松的已

過稀齡的老父退居之所。我到那裏的第二天，去拜訪他的老父，促膝談了好久，從他的口中，又知道些納爾松的身世。我現在把他當時對我說的，現在還躍躍在我記憶中一段話直寫出來。

“……那時候我們住在柏林，累翁奶特 (Leonard 是納爾松的名字)進了一個法國天主教徒辦的學校，因為他的母親是天主教徒。他那時候常常對我們叫苦，說學校裏的功課煩重沒趣，學校裏的教師不能夠滿足他的慾望，所以他總是背着教員看閒書。學校裏面却報告我說他是一個沒用的孩子，不但拉丁文的拼法他不能記憶，算學也不能領悟。我因為恐怕他有留班的危險，就請了一位那時候在柏林做中學教員，後來當脫屏根 (Tuebingen) 大學教授，有名幾何學家海森培格 (Hessenberg) 同他在家裏補習算學。據海森培格對我說，他是一個很能邏輯思想，可造的數學天才，這又是可思的事了。光陰荏苒的過去，他在學校裏總背着教員看他喜歡看的數理和哲學書，學校裏的正課，他好容易勉強及格。有一天，他回到家裏，手裏捧着一部破舊不堪的書，坐在屋子裏不停的翻看，面孔上不時露些笑容，吃飯睡覺的時候，心也放不下似的。一連幾月，在學校裏背着教員，在家裏一刻不停的，他總和那幾本書作伴。原來他那一天到書店去，在充滿塵垢的屋角裏，找到幾本哲學書，書的作者的名字，從來沒有聞見過。他被好奇心衝動着，就要購買；書店主人因為這是從來沒人過問，不值

錢的東西，送也願意送他。誰知道這就是福里斯的大著作呢。

.....

“他在柏林大學聽講不久，就離開我們轉到哈頭培格（Heidelberg）大學，後來又到苟庭根大學。那時候他已經有重振福里斯學派的決心。他二十二歲的那一年獲選博士，不久就發表一篇文章對當時謬享盛名自稱康德學者的老前輩科恩（Cohen）大施攻擊，很引起哲學界中的惡感。又因為他的思想在當時看來過於激烈，一般人也很側目，所以他就閉門著書，不問外事了。他那時住在苟庭根，與他過從的，都是數學和物理界中學者。他的第一期關於認識論的著作，大半在這時候完竣，第二期關於倫理學的思想，也在這時候漸漸成熟。

.....

“有一天他的寓所裏忽來一不速之客，這人不是別人，是名震天下的數學大家希爾勃脫（Hilbert）。希爾勃脫剛坐定就對他說：“現在一般哲學家，大半不顧事實的。經驗派的人因為自然科學的發達，氣燄又大張起來。照我看來，他們不是在沙灘上建屋嗎？科學的基礎怎樣能夠穩固呢？……我在大學會議裏，幾次提議請你當哲學教授，但是都被多數否決了，在座的哲學家反對的更厲害。但我的志很堅決，你好生努力罷。”隔了幾年，經過不少的困難，希爾勃脫達到他的目的了。希爾勃脫現在還常常對人說笑話，納爾松能夠做德國大學教授，天下無難事了。……

“照大學定章，一個新教授受了政府的委任，須在大學裏作一個公開的初試講演(Probivorlesung)，准許隨便什麼人去旁聽，隨便什麼人駁難。假使那教授不幸被人駁倒的時候，那就成問題了。我的兒子累翁奶特重興福里斯學派，在哲學界裏異軍突起，又因為他批評別人不留餘地，很引起人家的誤會和猜忌。所以他那天講演的時候，遠近來聽他的人特別的多。講演後的討論從中午一直到深夜還沒有完。最後他很從容的戰勝回來了。……”“那天問答的紀錄，我還有兩大本放在書架底下呢”納爾松的父親含笑說着，同時起來奏一曲偉大的培脫文的音樂給我聽。

這時候最引起我的注意的是對面一張中年婦人的像片；唉，這就是納爾松已死的母親，鼎鼎大名數學大家狄烈克來(Dirichlet)的孫女罷。狄烈克來一家從前住在萊茵河區域，與法國人曾經有血統關係，所以全家都是天主教徒。納爾松年小的時候，依他母親的意思，也受過洗禮，後來才退出教會的。我後來知道納爾松的母親是一多才多藝的女子，她畫的油畫，我也看見過幾張。納爾松的父親不但是培脫文的善奏者，而且還是畫家與小說家。足見納爾松家學深厚，已經與人不同了。

納爾松的父親奏完音樂，休息片刻之後，又同我談了一些關於納爾松的話。“……自從他當了苟庭根大學教授，他的聲名一天一天的大起來。一般數理家似乎更加推重他。希爾

勃脫近來研究數學的基礎問題的時候，時常與他通信討論。當閱可斯基（Minkowski）創相對論的時候，先把那驚動一時的‘空間與時間’一文送給他閱看。……他後來發表他的政治學說，創辦國際青年會，經過的困苦艱難，或者你也能夠想像罷。……’

終我的一生我不能忘却的，是我歸國前一星期到他家裏去的那一天。這是上午九點鐘，他工作完畢，還沒有睡過，忽然興致勃發，邀我到他家裏談話。他同我講康德思想發展的蛛絲馬跡，手裏拿了康德著的純粹理性批評的初版和二版，對照着看。他又讀了一段福里斯寫的關於邏輯的話給我聽。他又在奈端原著的“數學原理”書中指給我，說奈端的原意與最近數學研究的結果，完全吻合，不過沒有被後人懂得就是了。我們談了很多的話，直到午後四點鐘，我還依戀着不肯走。他邀我第二天與他同車到華根密來去同他的老父和學生握別，我當時因行色匆匆沒有去。

第二天午後五時，他離開苟庭根到華根密來去消度他的春假，我送他到車站，這就是我們最後的相會了。唉，剛滿四十五歲的納爾松，這應該是我們最後的相會嗎？我們的敵人正多，國際的正義未立，這是你謝世的時候嗎？

一九二七年十二月十八日脫稿

## 理性批評派的哲學的方法論

“Philosophie zu lehren, ohne  
das Philosophieren, ist eine  
zwecklose Bemuehung”

Fries

“單講哲學中的事實,不去研  
究哲學中的方法,是無意義  
的事。”

福里斯

在歷史上,我們看見很多大思想家,用他們畢生的精力,作哲學問題的思考;但是直到現在,對於最淺近的哲學問題,還是各持一說,沒有公認的是非。哲學真是一種隨各人可以自由表現個性的藝術嗎?

過去幾千年的哲學史明明告訴我們,哲學不是一種有系統的科學。這是無可否認的事實。但是我們不能夠根據這件事實,就推論說,哲學將永遠不能成一有系統的科學。哲學的本身到底是什麼?牠能夠滿足科學所必有的條件嗎?

哲學的內容,假使哲學不是沒有內容,一定非真理不可。但是世間的真理不止一種,數學上的原理,“如直綫是連結空間裏任何兩點的最短綫,”我們有理性的人沒有不公認牠是真的,因為牠是自明的真理。其他如經驗的事實,“今年冬天上海的天氣很和暖”“日本國的土地,沒有中國這般

大，”我們能運用五官的人，聽了或是見了都能夠明白的。所以這種認識——數學上的原理和經驗事實的報告——都有自明的性質，使我們不必思想，就可以豁然明瞭。但是世間還有許多公律，牠們是真理與否，必需經過思想的階級才能夠判定的，如“凡現象的變化，一定有牠的原因，”“己所不欲勿施於人”等。怎樣知道現象的變化一定有牠的原因？怎樣知道己所不欲，勿施於人？初看去實在是不可了解的事。我們一定要去思想之後，才能夠決定牠們是真理或是錯誤。凡是一個認識，必需經過思想的階級，才能豁然明瞭的，叫做哲學的認識。

我們思想的時候，總是把概念 (Begriffe) 連結起來，組成論斷 (Urteile)。任何一個論斷，牠的客語可以已經包含在主語的裏面，或者沒有包含在主語的裏面。凡是一個論斷，牠的客語已經包含在主語的裏面的，叫做分析論斷 (analytisches Urteil)；因為我們祇要把主語加以分析，就可以得着我們的論斷；換句話說，分析論斷不過是把主語分析後所得的結果，牠所表示的意義，完全是本已包含在主語裏面的意義。例如“二是一個雙數”是一個分析論斷。因為二是一的倍數，任何整數的倍數是雙數，所以二是雙數。我們要避免矛盾，決不會說二是單數的。這裏最引起我們注意的是“二是雙數”一個論斷，並沒有給我們新的智識；牠所告訴我們的，早已包含在主語“二”的裏面了。凡是分析論斷，祇能使已有的認識更加

明瞭，不能供給我們新的認識。

任何分析論斷，當然都是哲學論斷。但是哲學論斷，不一定是分析論斷。我們在自然界和日常生活裏天天應用的因果律——凡現象的變化，一定有牠的原因——是一個非經驗的哲學論斷，牠却不是一分析論斷。因為我們無論怎樣把變化的概念加以分析，始終不能夠得到因果律的認識；現象的變化，在邏輯上，很可以沒有原因的。凡是一個論斷，牠的客語沒有包含在主語的裏面，像上面所說的因果律，叫做綜合論斷 (synthetisches Urteil)。因為因果律的真偽，必須思想之後才能決定，所以牠是一個哲學的綜合論斷。從這例上，可以知道，哲學論斷不一定是分析論斷，也可以是綜合論斷。我們還可以進一步說，哲學論斷祇有分析與綜合兩種的可能，因為我們思想的時候，祇有組成分析與綜合兩種不同論斷的可能。凡是哲學的分析論斷，我們叫牠做邏輯的，哲學的綜合論斷，叫牠做玄學的。根據這兩種論斷性質上的不同，哲學就分成邏輯與玄學兩部。因為邏輯裏的分析論斷，祇能使已有的認識更見明瞭，不能給我們新的認識，於是玄學就占據哲學中很重要的地位。沒有玄學，哲學就與邏輯變成一個東西了。

一般哲學家常常喜歡作哲學論斷都是分析論斷的主張。他們的意思，以為分析論斷的真否，祇有邏輯可以決定，用經驗去決定分析論斷的真否，是自相矛盾的事，所以世間祇有哲學的分析論斷，沒有經驗的分析論斷。但是綜合論斷的



真否，我們不能用思想，祇能用經驗去決定；他們的意思，以為在綜合論斷裏，牠的客語並不包含在主語的裏面，除了經驗之外，何從決定牠的真確呢？我們無論怎樣思想，不能下“這花是紅的”一個論斷，因為這花很可以是白的黃的，除了張開眼睛看花之外，何從說起這花是紅的呢？一般哲學家所以說，綜合論斷的真否，祇有經驗能夠決定，就是說，世間祇有經驗的綜合論斷，沒有哲學的綜合論斷。總括他們的意思，世間祇有兩種不同的論斷：

(一) 哲學的分析論斷，

(二) 經驗的綜合論斷。

換句話說，祇有邏輯與經驗科學兩種，此外沒有所謂玄學的了。玄學真是不可能——哲學的綜合論斷真是不可能嗎？這是哲學的生死問題，我們不能不細細研究一下。

分析論斷，可以是經驗的或是非經驗的；綜合論斷也可以是經驗的或是非經驗的。所以我們得到：

(一) 經驗的分析論斷，

(二) 非經驗的分析論斷，

(三) 經驗的綜合論斷，

(四) 非經驗的綜合論斷。

但是第一種論斷在邏輯上為不可能，因為照分析論斷的定義，我們只要把主語加以分析，不必需要經驗，就可以下分析論斷，經驗的分析論斷，不是自相矛盾的概念嗎？其餘三種論

斷，在邏輯上都是可通的，代表第二種的就是邏輯，代表第三種的是經驗科學。牠們的可能，是無容異議的。現在我們所要問的，是第四種論斷——非經驗的綜合論斷或先天的綜合論斷——在邏輯上雖然可通，在實際上能否成立。

事實明明告訴我們，先天的綜合論斷是可以成立。如上面所舉的數學原理——直綫是連結空間裏任何兩點的最短綫——就是一個例。因為我們無論怎樣把直綫的概念加以分析，永遠不能知道牠是連結空間裏任何兩點的最短綫；牠很可以不必有這些性質的，所以這條原理是一個綜合論斷。凡是數學的原理都具有普遍性和必要性，不是經驗所能證明的，所以牠是先天的綜合論斷。

數學上的原理是先天的，綜合的，又是人人所認為真理的；因為牠是無待證明的自明的真理。但此外還有別的先天的綜合論斷的可能嗎？換句話說，世上還有具備下列幾種性質：

- (一) 不是自明的，須思想後才能明瞭的
- (二) 先天的
- (三) 綜合的

的論斷嗎？這就是說，哲學的綜合論斷或玄學論斷，在邏輯上雖然可通，在實際上能否成立？

玄學論斷是可能的嗎？牠不是自明的真理，又不是邏輯和經驗所能決定牠的真否的，怎樣知道牠是真理呢？講到這

裏,我們不能不講方法論了。

科學與智識,完全不是一樣東西。工廠裏富有經驗的工程師,他所有的智識,很可以與科學家所有的不相上下,但科學家必不以零碎智識爲滿足,他一定把所有的智識,組織成一個有系統的學問,想從少數原理出發,用邏輯方法,把已發見的智識統統演繹出來,使牠們都得到充分的解釋和相當的位置。現在的數學和理論物理,大家都公認爲最精確的科學,這不但是因爲牠們的內容都是真理,實在因爲牠們的形式,是一有系統的學問。玄學假使是科學,當然也非滿足這個條件不可。

在這裏我們遇見一個很困難的問題了。玄學怎樣能夠成爲科學——我們怎樣從最基本的少數玄學原理去演繹我們的玄學論斷呢?假使我們已經有了玄學原理,那末我們毫不困難的可以去推論其他的玄學論斷。但是玄學原理在那裏?即使退一百步說,玄學原理已經求得了,我們還須認識牠是真的;因爲用最精嚴的邏輯從錯誤的前提所推論出來的結果還是錯誤的。我們要創造真理的玄學,我們非求真的玄學原理不可。

玄學論斷與數學論斷同是先天的綜合論斷,同有普遍性與必要性。但是數學裏有少數不可證明的論斷,牠之爲真理却是自明的。我們把這自明的,不可證明的數學論斷當作原理,就可創立一部雋美的科學。但是創造玄學就不能這麼

容易。玄學論斷是先天的，綜合的，必須經思想後才能透澈的，那末牠的真理，假使牠是真理，一定很暗昧的藏匿在人類理性當中。但是我們怎樣去尋求玄學原理？求得之後，怎樣認識牠是真的？彷彿在充滿烟霧的大海中的一隻船，我們應該向什麼方向走？

玄學原理，假使牠可以存在的，一定不像數學原理是自明的真理。所以我們從事玄學的時候，不能和數學一樣，從原理出發，——從普遍的原理，演繹特殊的定律。玄學原理不是自明的真理，又不是邏輯和經驗所能證明的，牠是一種是非未定的東西，我們不能用牠作出發點的。從前希臘推理派的哲學家——這種推理派的哲學家，到今天還沒有絕跡，——說什麼宇宙的原質是水，水生萬物。他們從這原理所推論的，何嘗不合邏輯，但是我們怎樣知道宇宙的原質是水呢？你說宇宙的原質是水，我說宇宙的原質是火，你不能說我不對，我也不能說你不對，是非無從辨明，紛爭也莫由解決。過去幾千年的哲學史，差不多是一部幾派不同哲學的筆戰史。我們現在既然明白玄學與數學認識性質上根本不同，就不能盲目模仿數學裏的方法，去治玄學。推理派的方法，不能應用。

玄學原理，是先天的，綜合的，藏匿在理性中的。但我們每次下經驗論斷的時候，必需應用牠們。我們從特殊的經驗論斷出發，——這種經驗論斷的真否，暫置弗論，牠們的存在，是無可否認的事，——細細分析牠們的內容，把裏面的經驗和

其他如邏輯的成分一層一層的剝去，看牠們所以能夠成立的條件是什麼。這種條件是經驗論斷能夠成立的必要條件，我們每次下經驗論斷的時候，早已把牠們假定了，所以是先天的。這種條件，就是玄學原理。我們要尋求玄學原理，除用最可靠的特殊經驗論斷做出發點，如剝蕉似的，一層一層把非玄學的成分去掉，還有別的方法嗎？這種與推理派相反的方法，——推理派是從普遍推到特殊，我們是從特殊回到普遍，——叫做剝蕉法 (Methode der Abstraktion)。

我們應用剝蕉法，分析物理學上面的定律。就可以發見因果律，惰性律，與別的幾個玄學原理早已假定好了。玄學原理原來是自然科學成立的必要條件。

剝蕉法雖然是從特殊回到普遍，但與歸納法——歸納法是從特殊的例推論普遍的定律，——完全不同。科學家觀察一件東西在某時某地下墜，又積了許多同樣的經驗，就根據這些經驗歸納一條公律。他這裏所用的方法是推理的方法，他是根據許多經驗事實去推論的；因為他的前提是經驗事實，所以歸納出來的結果，是經驗定律，不是科學原理。剝蕉法就不同了。在這裏我們所用的不是推理方法，是分析方法。我們細細分析一個經驗論斷的內容，去求牠裏面所已假定的前提。歸納法是根據特殊的經驗論斷，用推論的方法去求得普遍的公律，剝蕉法是根據特殊的經驗論斷，用分析法回復到普遍的前提。用歸納法的時候我們非有許多經驗事實不

可，用剝蕉法的時候祇要有一個經驗事實已經可以從事分析了。

我們用剝蕉法，把玄學原理一一求得了。但是我們怎樣認識這些原理是真理呢？這是關於玄學存亡的問題，以康德的體大思精，在當時還不免自陷於錯誤，後來福里斯出來，創他的心理奠定論，理性批評派的哲學，才算大告成功。

玄學原理是先天的，不是自明的綜合論斷。論斷是什麼？論斷是概念連合起來成功的。論斷之為真理的認識與否一定非證明不可。玄學論斷既是先天的，所以不能用經驗決定牠們的真否。玄學原理是綜合的，所以不能用邏輯充分去證明。玄學原理又不像數學原理是自明的，牠們是否真理的認識，實在是很可懷疑，所以我們非設法去奠定 (begruenden) 牠們不可。

凡是論斷不一定是真理的認識；但是真理的認識大概都是論斷嗎？多數哲學家都是這麼想。他們的意思以為凡是真理的認識，一定是論斷；論斷是必須證明的，所以真理的認識，也必須證明。玄學論斷既然不能用經驗與邏輯證明，——我們所有的證明方法祇有這兩種，——所以玄學真理的認識是不可能的。

但我們細細考察這般哲學家的推論，發見他們的論調，是根據在一個沒有證明的前提——凡是認識都是論斷，——上面。假使這個前提能夠成立，那末他們的結論為不錯。要

是不能成立，我們未始不可爲玄學謀一條生路。

多數哲學家推論的方式如下：

大前提：凡是認識，都是論斷。……(子)

小前提：凡是論斷，必須證明。……(丑)

結論：凡是認識，必須證明。……(寅)

代表這派的是認識論派。但是我們知道，世上有許多認識，如數學上的原理和經驗事實的觀察，是自明的，無證明的必要的。這種不必證明的認識，牠的存在，誰也不能否認。於是有一派哲學家——其中多數是推理派與獨斷派——就根據這件事實，作下面的推論：

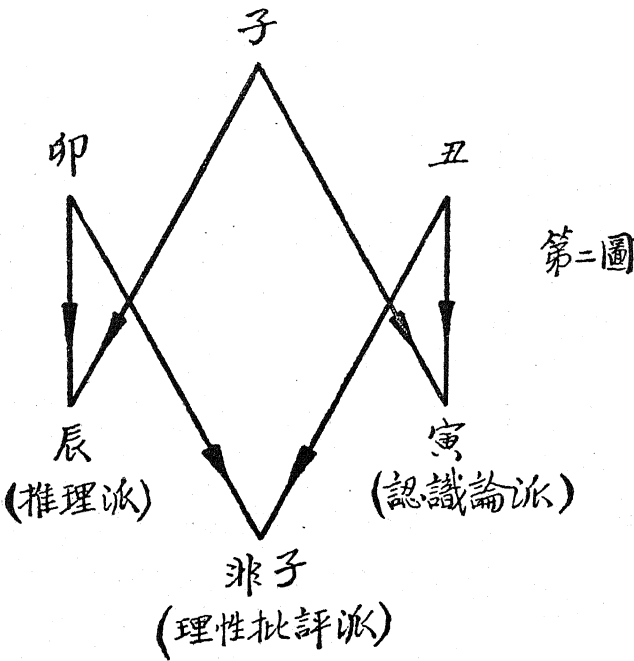
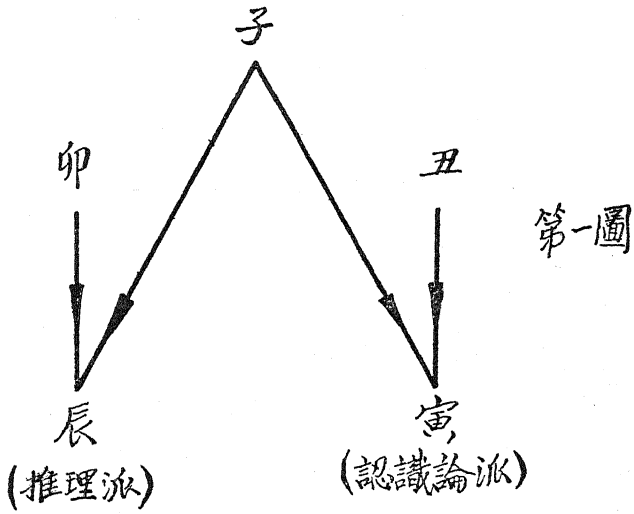
大前提：凡是認識，都是論斷。……(子)

小前提：認識有不必證明的。……(卯)

結論：論斷有不必證明的。……(辰)

這個結論，却與認識論派的小前提相矛盾。這兩派推論的經過，爲明瞭起見，可以用下圖表出來。(見第廿一頁第一圖)

認識論派用(子)(丑)兩個前提，得到(寅)的結論。推理派用(子)(卯)兩個前提，推得(辰)的結論。但是(寅)的結論與(卯)相矛盾，(辰)的結論與(丑)相矛盾。(丑)是一個無可非議的定義，(卯)是一個不能動搖的事實，這兩個前提一定是沒有毛病的。我們現在用這兩個可靠的(丑)(卯)作前提，就可以得到一個與(子)剛相反的結論：凡是認識，不一定是論斷。(見第二圖)





經過這番研究,我們就可以說:玄學原理雖然是不能證明的論斷,但未嘗不可是真理的認識。

我們試再靜心想一想,所謂證明兩字,到底怎樣講法?我們要證明一個論斷,因為論斷是幾個概念任意連合起來成功的,牠有錯誤的可能,所以非證明不可。怎樣證明呢?我們當然須假定別一個真確的論斷,從這論斷用邏輯演繹那所要證明的論斷。但是我們又怎樣知道這個論斷是真確呢?我們又非假定別一個已經證明的論斷去證明牠不可。這樣類推,永無止境,假使世上沒有不必證明,不必用論斷表示的認識,證明一事,簡直變成不可能了。

凡是一個不必證明的認識,如數學原理的認識,叫做直接認識(Unmittelbare Erkenntnis)。直接認識的存在,是不可動搖的事實。納爾松稱牠做純粹理性的自信原理(Grundsatz des Selbstvertrauens der reinen Vernunft)。直接認識之爲真確,是無待證明的;因爲我們如果對直接認識有所懷疑,就自陷於矛盾。上面已經說過,數學原理是不能證明的,先天的綜合論斷。但牠是一種認識,就是自明的直接認識。玄學原理與數學原理一樣,也是不能證明的,先天的綜合論斷,但牠不是自明的直接認識。

雖然如此,玄學原理未嘗不可是一種原來很暗昧的藏匿在理性中,必須應用推理方法方能明瞭的直接認識。現在我們得到一個很重要的結果:假使玄學原理是真理的認識,

牠一定是不是自明的直接認識。nicht-anschauliche unmittelbare Erkenntnis。

理性中究竟有這種直接認識的存在嗎？這是一個事實問題，不是冥想所能夠解決的。我們一定要用心理學方法——經驗方法——去指明理性中確有這種直接認識的存在。這種方法叫做指明法(Methode der Deduktion)，我們也可稱牠做理性批評論(Kritik der Vernunft)。

這裏有很值得注意，而且常常被人誤解的一點，我們不能不略講一講。我們不是用經驗方法，去證明玄學原理的真實，我們是用來去指明理性中有一種直接認識——就是玄學原理的認識——的存在。玄學原理所以能夠成立的理由是因爲牠是一種認識；這個認識，完全是玄學的，非經驗的。這層意思，或者用一個例，可以講得明白些。幾何學上的平行原理是不能證明的。但是這條定律本身——幾何學上的平行原理是不能證明的——是可以證明的。我們在這裏有兩條不同的公律：

(一)平行原理，

(二)平行原理是不能證明的。

(一)是幾何學的原理，是不能證明的。(二)是已經在數學原理論(Axiomatik)裏證明的了。我們在這裏，同樣的有兩種不同的公律：

(三)玄學原理，

(四)理性中有玄學認識的存在。

這裏的(三)是玄學原理,是不能證明的。(四)是可以證明的經驗定律,祇有經驗科學所能夠解決得了的。我們無論如何,不能因為(四)是經驗定律,就說(三)也是經驗定律,說我們的方法,又把玄學變成經驗科學了。

理性批評論的責任,是去證明(四)的定律。這是一條經驗定律,祇有經驗科學能夠解決。在經驗科學裏,我們已經有很精嚴的科學方法,有所適從了。

## 認識的起源祇有經驗和邏輯嗎？

(一段在光華大學的講演)

光華同學近來組織了一個科學會，規定很多關於促進校內科學設備和研究科學的計畫；今天又聚在一起，要聽我演講；這種舉動，到底有沒有一種意義？我們何以要研究科學，科學何以值得我們的研究？

我們知道，人類大概有一種求真的慾望。人類看見自然界裏森羅錯雜，瞬息萬變的現象，總想去了解牠，去認識那各種現象當中的因果關係。這種因果關係當然是真理。自然科學的目的，就是去尋求這種真理。所以我們從事科學之先，必需假定世間上是有真理的，而且我們人類是具有能力，去認識真理的。因為我們假使不先作這個假定，我們何必從事科學，我們的科學會豈不是完全無意義的一回事嗎？

但是現在有一般人——而且這般人不僅限於宗教家，其中有很多自稱為科學家的，——常常喜歡說世間是沒有真理的，或者說，世間祇有相對的真理。所謂相對的真理是說真理可以隨時間空間而變化，從前以為是真的，現在不一定是真了；這裏是真的，他處不一定是真。一般人的意見，以為世間祇有隨時空變化的相對真理，沒有絕對的真理。

我們姑且不論這個假定——世間沒有絕對真理的假定——對於人類的影響怎樣。我們先看一看，這假定本身能否成立。決定一句話能否成立的必要條件是邏輯。所以我們

用邏輯去研究牠，我們問：這句話“世間沒有絕對的真理”本身是否一絕對真理？依邏輯的推論，牠可以是

(一) 一絕對真理，或

(二) 不是一絕對真理，

斷沒有第三種的可能。假使牠是一絕對真理，那末世間至少有一絕對真理——就是牠自己。“世間沒有絕對的真理”一句話本身是一個絕對真理，但這句話說，世間沒有絕對真理，這不是一個矛盾嗎？含有矛盾的話，是不能成立的，所以(一)不能成立。假使牠——就是「世間沒有絕對的真理」一句話——不是一絕對真理，那末這句話所說的不是絕對真的，就是說，世間不是沒有絕對的真理，與這句話所說的又相矛盾。所以(二)也不能成立。我們看，「世間沒有絕對的真理」一句話是犯邏輯的大病。

但還有一些人，想保持他們原有的主張，把上面的話，修改如下：世界沒有絕對的真理，除了這句話，「世間沒有絕對的真理」。他們的意思是：世間除了「世間沒有絕對的真理」一語是絕對真理外，其餘再沒有絕對真理了。但是經過這麼修改之後，還是不能避免矛盾。我們仍用舊法，問：『世間沒有絕對的真理，除了這句話「世間沒有絕對的真理」』是否一絕對真理？『……………』可以是一絕對真理，或不是一絕對真理。假使『……………』是一絕對真理，那末與『……………』所說的剛相矛盾，因為『……………』說，世間祇有「……………」一個絕對真理，別的都不是。假使

『…………』不是一絕對真理,那末『…………』所說的不絕對是真的,就是說世間很可以有別的絕對真理,與『…………』所說的又相矛盾。

我們回首看我們起初所假定的「世間是有絕對真理的」,這句話的真否姑且不論,牠至少沒有犯邏輯的毛病。我們還可以進一步說,這句話實在不是什麼假定,可以說是表示一種真確的事實,因為我們知道,數學裏的定律,沒有一條不是絕對的真理,牠們的真確程度,完全不受時空變遷的影響的。我們現在從事自然科學或倫理科學,當然也須假定自然界或倫理界有絕對真理的存在,我們人類具有能力去認識真理;否則我們的努力為無意義。

科學的目的,是探求真理,上面已說過了。但是我們怎樣能認識真理呢?我們知道,人類有能力,把概念聯合起來,做成論斷,如

(甲) 三角形有四隻角,

(乙) 我前面的桌是圓的。

這種論斷是幾種概念如三角形,桌,圓等聯合起來成功的。我們有了論斷,怎樣決定牠是真理或是錯誤?隨便什麼人都說,(甲)是錯誤,因為三角形依定義祇有三隻角,(甲)的論斷剛與三角形的定義相矛盾,所以是錯誤。我們決定(甲)的真否的方法是邏輯。大家又說,(乙)的論斷也是錯誤,因為前面的桌子明明是長方的,(乙)與經驗不符,又是錯誤。所以我們說,經

驗與邏輯是認識的起源。

經驗與邏輯是認識的起源，這句話恐怕沒有一個人不承認。因為邏輯是推理的必要工具，牠之為認識的起源，自不待論。我們又公認人類沒有經驗以前，決沒有認識的可能；一切自然科學以至於哲學，沒有不從經驗事實出發的。但是認識的起源祇有經驗和邏輯嗎？

經驗所能夠告訴我們的，祇是零碎的事實。我們此刻觀察這支粉筆落地，又在某時某地看見粉筆落地；但科學家必不以搜集零碎事實為滿足，他一定進一步問：為什麼粉筆在某時某地落地？他一定要求粉筆落地的原因，去尋一個普遍的公律，從這公律中可以用邏輯的推論，知道凡重物在某種條件之下一定用某種速度下墜，於是粉筆落地的事實，方得到一圓滿的解釋。但當科學家去尋求公律的時候，一定非假定因果律的存在不可，就是非假定凡現象的變遷一定有牠的原因不可。我們現在試問這個因果律——凡現象的變遷一定有牠的原因——牠本身的性質是怎樣？牠是科學成立的必要條件，牠具有必要性與普遍性。我們人類認識牠是一種真理，無時無地不去應用牠；牠的認識的起源一定不是經驗，因為經驗祇能告訴我們零碎的事實，不能給我們具有普遍性和必要性的因果律。

多數哲學家喜歡主張認識的起源祇有經驗邏輯兩種。他們也承認因果律的認識，牠的起源不是經驗，於是他們就

推論，因果律認識的起源是邏輯。他們推論的方法如下：

大前提： 認識的起源，祇有經驗與邏輯。

小前提： 因果律認識的起源，不是經驗。

結論： 因果律認識的起源是邏輯。

但是這個結論，剛與事實不符。因為因果律是一個原理，無論如何不能用邏輯推論出來的。結論既然與事實不相符合，那末牠的前提上一定有錯誤。但是牠的小前提是一種可靠的事實，大前提是一沒有證明的假定，或者牠的大前提有錯誤嗎？但是一般哲學家——不論是經驗派或推理派——都喜歡堅持他們的大前提，把小前提略略擴充，得了一個別的結論——又是一個與事實不符的結論：

大前提： 認識的起源，祇有經驗與邏輯。

小前提： 因果律不是經驗定律，也不是邏輯所能證明的。

結論： 因果律不是認識。

現在有許多哲學家和科學家，他們應用上面的推論，就對於因果律起了懷疑，說牠不是認識，不過一種習用的假設是了。哲學家之主張此說的如休謨 (Hume) 馬赫 (Mach) 等，科學家之主張此說如歪兒 (Weyl) 者，一時思想界很受他們的影響。不過我們所不能了解的是為什麼這般人喜歡蔑視事實，把他們的前提——沒有證明的大前提——不肯放棄呢？我們試想一想，怎樣知道認識的起源，祇有經驗與邏輯呢？



我們現在請從別一方面來討論這個問題。我們看一看數學裏面的基本原理 (Axioms), 牠們之爲真理自不待論, 因爲全部數學, 都建築在這基本原理的上面。但是這種基本原理如

$$\text{甲加乙} = \text{乙加甲}$$

$$(\text{甲加乙})\text{加丙} = \text{甲加}(\text{乙加丙})$$

等是不能用邏輯證明的。所以一般經驗派的哲學家一方面堅持他們原來的大前提, 說認識的起源, 祇有經驗與邏輯, 他方面承認數學裏的原理不能用邏輯證明, 就推論如下:

大前提: 認識的起源祇有經驗與邏輯。……(子)

小前提: 數學認識的起源不是邏輯。……(丑)

結論: 數學認識的起源是經驗。……(寅)

代表這一派的如英美的經驗派學者和德國的黑而滿慈 (Helmholz) 李滿 (Riemann) 等就想用經驗方法去決定幾何原理的真否, 但結果都歸無效。

別的一派哲學家——我們可稱他們爲推理派——如休謨 (Hume), 福來格 (Frege) 和今日的羅素, 知道數學原理是具有普遍性和必要性, 是不能用經驗證明的, 於是就想把數學歸併到邏輯。他們的推論如下:

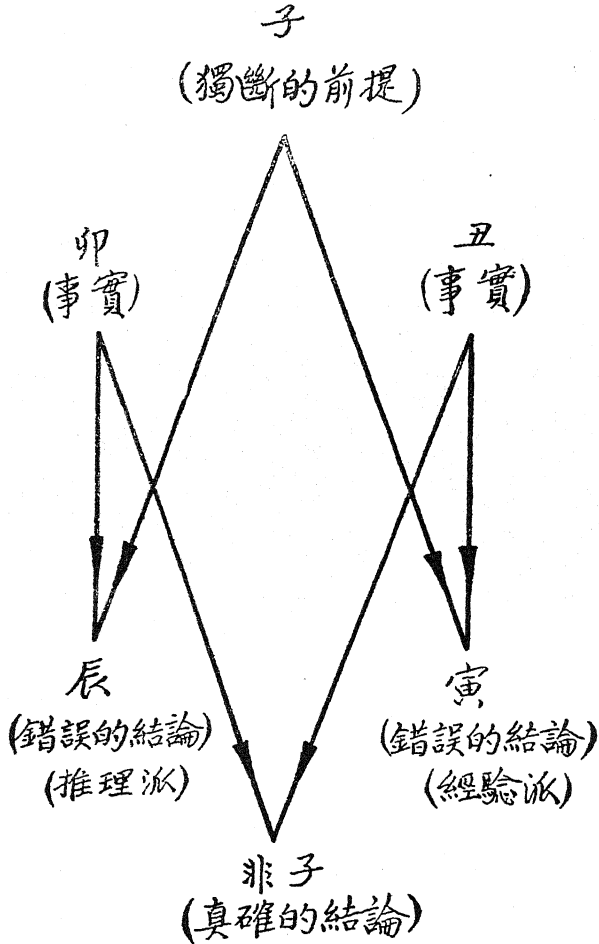
大前提: 認識的起源, 祇有經驗與邏輯。……(子)

小前提: 數學認識的起源不是經驗。……(卯)

結論: 數學認識的起源是邏輯。……(辰)



實不符,所以他們倆共同的大前提(子)一定是錯誤。我們用(丑)和(卯)兩個可靠的事實作前提,就可推論一個(非子),說:認識的起源,不僅是經驗與邏輯。



第四圖

這麼一來，不但經驗推理兩派之爭，可以解決，一切科學到此纔得一堅固的基礎。這不特是認識論上的重要問題，實在是一切科學的生死問題。

固然不錯，認識的起源，祇有經驗與非經驗兩種的可能。但經驗與推理兩派所主張的是凡非經驗的都是邏輯的。我們這裏所代表的理性批評派——理性批評派由康德(Kant)，福里斯(Fries)，壓褒爾脫(Apelt)和納爾松(Nelson)一脈相傳——說，非經驗的認識起源，除了邏輯之外，還有別的。他日有暇，再詳談罷。

## 認識論的不可能

“Die Moeglichkeit der Erkenntnis  
ist nicht ein Problem, sondern ein  
Faktum”                      Nelson

“認識的可能不是問題，是事實。”

納爾松

人類對於宇宙的本體和人生的意義，大概都有一種了解的欲望。一般富有想像能力的哲學家，如康德以後浪漫派的哲學家和今日的吳稚暉，各有一種宇宙觀與人生觀，彼此相持，紛爭莫決，我們一看過去幾千年的哲學史，差不多是一部各種不同學派筆戰的紀錄，哲學遂被人當作藝術看了。幾位有志的哲學家，眼見哲學論戰中參戰的人，相持不決，又不忍坐視哲學中的真理，長此湮沒，就提出認識論來，希望用認識論來解決這延長幾千餘年蔓延東西各國的紛爭。

認識論是什麼？認識論的職務，在證明每個認識客觀上的真理。一個人創“黑漆一團”的宇宙觀，別的人未始不可創“白漆一團”或“黑漆兩團”的宇宙觀，何從決定那一個是真理的認識呢？如果我們有一客觀的判定真理的標準，如認識論所要求的，那末哲學上的紛爭，似乎可以平息了。

但事實上却不如此。自從認識論提出以後，不但所期望的沒有達到，認識論本身又發生爭論起來，自認識論出現後的哲學界忽然陷入一種比前更加紊亂的狀態，這是初料所

不及，但未始不是很值得研究的一件事。

正當哲學界中新舊爭論，鬧得天翻地覆的時候，納爾松發表他的“認識論的不可能”一文，接着又著“所謂認識問題”一書，把當今的哲學派別，打得個旗靡幟亂。但因他所用的方法，異常謹嚴，他的思想，很不易被人了解。我們要知道，認識論的不可能是一件事，認識的可能與否又是一件事，我們不能因認識論的不可能，就推論說認識也不可能。我們要注意納爾松所創的認識論的不可能的學說，不是與從前的冥想法和懷疑派以死灰復燃的機會，牠的目的，是在證明惟有理性批評派的哲學，可以消弭一切哲學上的爭論，惟有理性批評派的哲學，是通之古今而不惑，放之四海而皆準。我在這篇文章裏，擬先述納爾松怎樣證明認識論的不可能，然後用淺例加以解釋，最後方講到納爾松的學說在今日哲學界中的意義。

認識論的職務，如上面所說的，是在證明每個認識客觀上的真理。我們或者可以說，認識論是尋求每個認識客觀上所以能夠成立的理由的學問。任何一個認識如果在客觀上可以成立或是一個真理，必須證明之後，方能決定。認識論所治的問題，就是如何去證明一個認識是真理，如何去求得牠在客觀上所以成立的理由。這種認識論上的問題是不能解決的。我們要決定一個認識是否真理，一定非先有一判斷真理的標準不可。這個判斷真理的標準本身是否一個認識呢？

據邏輯學中的排中律，牠可以是一個認識，或者不是一個認識。假使牠是一個認識，那末牠之爲真理的認識與否，正待證明，所以牠本身不能是一個認識。如果牠不是個認識，我們何從知道牠是判斷真理的標準呢？我們要認識牠是個判斷真理的標準，非先把牠本身應用不可。這是未曾證明牠是判斷真理的標準之先已經承認牠是判斷真理的標準了。無論這樣或是那樣，我們總得着個矛盾。所以認識論所必要的判斷真理的標準是不可能的，認識論上的問題，是不能解決的，認識論是不可能的。

實驗主義者常常說，“凡真理都是能消化受用的，假的就不能如此。如果一個觀念能把我們一部分的經驗引渡到別一部分的經驗，連貫的滿意，辦理的妥貼，把複雜的變簡單了，把煩難的變容易了；如果這個觀念能做到這步田地，他便「真」到這步田地，便含有那麼多的真理。”現在我們問：我們怎樣知道「消化受用」是判斷真理的標準呢？我們要認識牠是判斷真理的標準，我們一定要看牠能消化受用到什麼田地。這是未曾證明「消化受用」是判斷真理的標準之先，已承認「消化受用」是判斷真理的標準了，豈不是一個矛盾嗎？

不但實驗主義者如此，其他一切認識論者無不陷於同一的錯誤。認識論者爲解除哲學上一切糾紛起見，主張一切認識，都須證明，所以提出一個判斷真理的標準來。殊不知這一個判斷真理的標準，本身也非認識不可。既爲認識，自然也在

證明之列了。

認識論者到處以「拿出證據來」的氣概凌人，自信可以排除哲學上一切成見，為哲學界開一新紀元，却不覺他們自己仍不能不避免成見。「排除一切成見」本身還是一個成見。「拿出證據來」本身却拿不出證據來。「一切認識，都須證明」本身却是一個不能證明的認識。

認識論者主張一切認識，如果拿得出證據，方能成立。他們的意思，以為任何認識，必先拿別一個已經證明的認識，作牠成立的證據。但這別一個認識又必需別一個的認識作證據。這別一個認識又另需一個認識作證據。如此類推，永無止境，如果一切認識，都須證明，證明一事，簡直變成不可能了。認識論的所以不可能，其關鍵就在這一點，我們現在可以明瞭了。

但有一般哲學家想為認識論者解圍，就用一種邏輯方法，去解決認識論上的問題。據他們的意思，認識之存在與否，是必須證明，而且可以用邏輯證明的。他們所用的邏輯方法是數學上所習用的反證法，我現在略加說明如下。我們的目的，在證明一件事是甲。據邏輯中的排中律，這件事可以是甲或是非甲。假使牠是非甲，我們得着一個矛盾，那末牠是非甲的一個論斷不能成立，所以牠是甲。這推論的方式是：

大前提：這是甲或非甲。

小前提：這是非甲，……矛盾。



結論：這是甲。

所以我們要證明一個論斷，祇要在這論斷的反面尋得一個矛盾就夠了。

一般哲學家想利用反證法來證明真理的認識，確有客觀上存在的可能。他們的思想簡括說起來大概如下：「我一切都不知」。這個論斷，據他們的意思，是含有矛盾的，因為我知道，我一切都不知；這是說，我至少知道一件事，就是我一切都不知的事，我的確知道的，何從說起我一切都不知呢？這個論斷既含有矛盾，所以牠的反面是真確的。這論斷的反面是：「我知道一些」。這麼一來，似乎可以把認識論上的問題隨着解決了。

可惜他們推論的時候，把兩個不同的論斷，混在一起，就陷入錯誤。「我一切都不知」是一個論斷；「我知道，我一切都不知」另是一個論斷。前者並沒有矛盾，後者誠然含有矛盾，如上面所說的。後者的反面所以是真確的，但牠却是：「我不知道，我一切都不知」。

我們要知道，認識的存在與否，是一個事實問題，不是哲學問題。如果我們不先假定認識的存在，想從概念出發，用邏輯去證明認識的存在，是一件不可能的事。因為假使我們除概念之外，一無認識，我們雖可以把概念組成論斷，無悖邏輯，但這都是分析論斷，不能給我們新的認識。惟有綜合論斷能夠給我們新的智識。但用分析論斷做前提去推論綜合論斷，

在邏輯上是不可能的。所以我們不先假定認識的存在，想從概念出發，用邏輯去證明認識的存在是不可能事。我們從這方面又可以見認識論之所以不可能了。

讀者匆匆看了我的文章，不禁長歎起來說，這是懷疑派哲學家所唱的老調，原來納爾松又是懷疑派的嫡孫吓。惟恐如此，我不得不鄭重提醒幾句。我們在上面所證明的是：認識論上的問題，是不能解決的；換句話說，我們不能證明一切認識。一般人於是就跟着說：所以我們沒有認識真理的能力。但這種推論，完全陷於錯誤。當他們作這個結論的時候，已先假定凡能證明者方為真理，與認識論者所用的假設“一切認識都須證明”犯同一的矛盾。我們既然證明“一切認識都須證明”的假定是一錯誤，認識論與懷疑論都沒有活動的餘地了。

又有許多推理派的哲學家以為我們既然不能證明一切認識，我們很可各行其是，獨創新說，吳稚暉的“黑漆一團”論，又誰能說牠是錯誤呢？這種推論的不合理，實在不值一談。納爾松的認識論的不可能的學說，從我們的證明上細細看來，決不能與哲學界中的冥想家以再起之機，可以斷言的。

我們要知道，認識有必須證明的，有不必證明的。任何論斷，必須證明之後，方可決定牠為真理的認識，因為論斷是概念任意連結起來成功的，牠有錯誤的可能，所以必有證據，方能成立。但世上還有不必證明的認識，牠的本身不是論斷，牠

的真確是無待證明的。這種不必證明的認識，我們可稱做直接認識。直接認識的存在是無可否認的事實。認識論者蔑視事實，否認直接認識的存在，把認識與論斷併而為一，於是因一切論斷之必須證明，就推論一切認識，也必須證明；從此陷入矛盾之境，不能自救了。

直接認識的存在與否，是一個事實問題，不是哲學問題。事實問題，祇有經驗能夠解決，非冥想所能了事。理性批評派的哲學家用經驗方法，指明人類理性中確有直接認識的存在。這件事實既已安如磐石，認識論所治的問題，簡直不成問題了。

理性批評派的哲學家根據這件事實，又證明科學上的普遍原理，雖不能證明，却是一種直接認識。這麼一來，一方面可以避免認識論的矛盾，他方面可以不陷於推理派的錯誤。

## 玄學認識的起源

“Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel.……Wenn aber gleich alle Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.……Es ist also wenigstens eine der naeheren Untersuchung noch benoetigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindruecken der Sinne unabhængiges Erkenntnis gebe.……”

Kant

“一切認識,皆後於經驗是無容異議的。但一切認識,是否皆由經驗而生,是一個尚待討論的問題。”

康德

晚近自然科學的發達,似乎爲經驗派的哲學家大張聲

勢。德國學者馬赫 (Mach) 於十九世紀的中葉,唱打倒玄學之論,取消因果律,代以函數關係論,一時科學家,聞風景從。但玄學果然被打倒,自然科學果有脫離玄學的可能嗎?

我們先細細研究因果律的內容,看牠是否一個真理的認識。因果律說,凡現象的變化,一定有牠的原因。這是幾個概念如“現象的變化”和“原因”等連結起來的一個論斷,牠之為真理的認識與否,實在很可懷疑。

一般哲學家以為因果律無論如何不是自明的真理,所以可以用邏輯證明。又有一派哲學家以為邏輯祇能判斷分析論斷是否含有矛盾,却不能充分證明綜合論斷的真確(因果律是一綜合論斷),所以因果律是一自明的真理,人類能夠用直覺去認識牠的。前者叫做推理派,後者可稱做直覺派。他們倆所研究的結果完全不同,但他們的推論,却從一個共同的大前提作出發點。他們推論的方式如下:

推理派的推論:

大前提: 認識祇有兩種,自明的與可以用邏輯證明的。……………(子)

小前提: 因果律不是自明的。……………(甲)

結論: 因果律可以用邏輯證明……(丑)

直覺派的推論:

大前提: 認識祇有兩種,自明的與可以用邏輯證明的。……………(子)

小前提： 因果律不能用邏輯證明…(乙)

結論： 因果律是自明的。……………(寅)

經驗派的哲學家看見這兩派爭持不決，就說因果律的內容既然不是自明，又不能用邏輯來證明，牠原來不是什麼認識。經驗派的推論如下：

大前提： 認識祇有兩種，自明的與可以用邏輯證明的。……………(子)

小前提： 因果律不是自明的，也不能用邏輯證明。……………(甲與乙)

結論： 因果律不是認識……………(卯)

據經驗派的意見，因果律不過是一種習用的假設罷了，休謨的聯想論，就是為解釋這一點而發。

但這三派哲學的推論，都根據在一個共同的前提(子)的上面。為什麼一個認識，如果不是自明的，就要用邏輯證明？為什麼一個認識，如不能用邏輯證明，一定是自明的呢？我們無論如何，不能武斷的下一個定義說，凡是不能用邏輯證明的認識就是自明的。這個武斷的定義，我們不能期望牠與事實相符。在邏輯上，我們很可以假定一不是自明而且不必邏輯證明的認識有存在的可能。現在我們的問題是：這種認識，在邏輯上雖然可能，在實際上果否存在？如果我們能夠證明這種認識實際上的存在，那末(子)的假定是一錯誤，推理直覺與經驗三派的推論都失其根據了。

因果律的內容不是自明的，誰也不能否認。牠也不能用邏輯證明，因為邏輯本身祇有分析的能力，使已有的認識更見明瞭，却不能證明綜合論斷的真偽。所以假使因果律果然是一個認識，牠一定是一種不是自明的而且不能用邏輯證明的認識。因果律果然是一個認識嗎？在（子）的假定之下，牠絕對不是一個認識，經驗派得完全勝利了。

但因果律無時無地不被人應用，牠的存在是不可否認的事實。經驗派的哲學家於是提出聯想論來解釋因果律的內容，說人類有記憶與聯想的能力，人類看見某種現象的變化，就在記憶中聯想到牠的原因的存在，歷時愈久，所積的經驗愈多，這就是因果律之所由產生了。不過我們要注意，人類看見某種現象的變化，就在記憶中聯想牠們曾有牠們的原因的存在，這是不錯的。但人類又怎能推知這個所看見的現象的變化，一定也有牠的原因呢？推知與聯想完全是兩回事；人類所以能夠推知這個現象的變化，也有牠的原因，是因為先把普遍的因果律假定好了。因果律可以通之古今，可以放之四海。凡現象有任何變化的時候，一定有牠的原因的存在；“現象的變化”與“原因的存在”在因果律中，是必然的連結起來的。聯想論誠然能夠解釋同類事實的聯想，却不能解釋兩個不同概念，何以必然的相聯結。

經驗派的聯想論既然不能成立，我們就用三個不可動搖的事實作前提，推論一個與（子）剛相反的結論：

前提一： 因果律不是自明的。……………(甲)

前提二： 因果律不能用邏輯證明。……………(乙)

前提三： 因果律是認識。……………(丙)

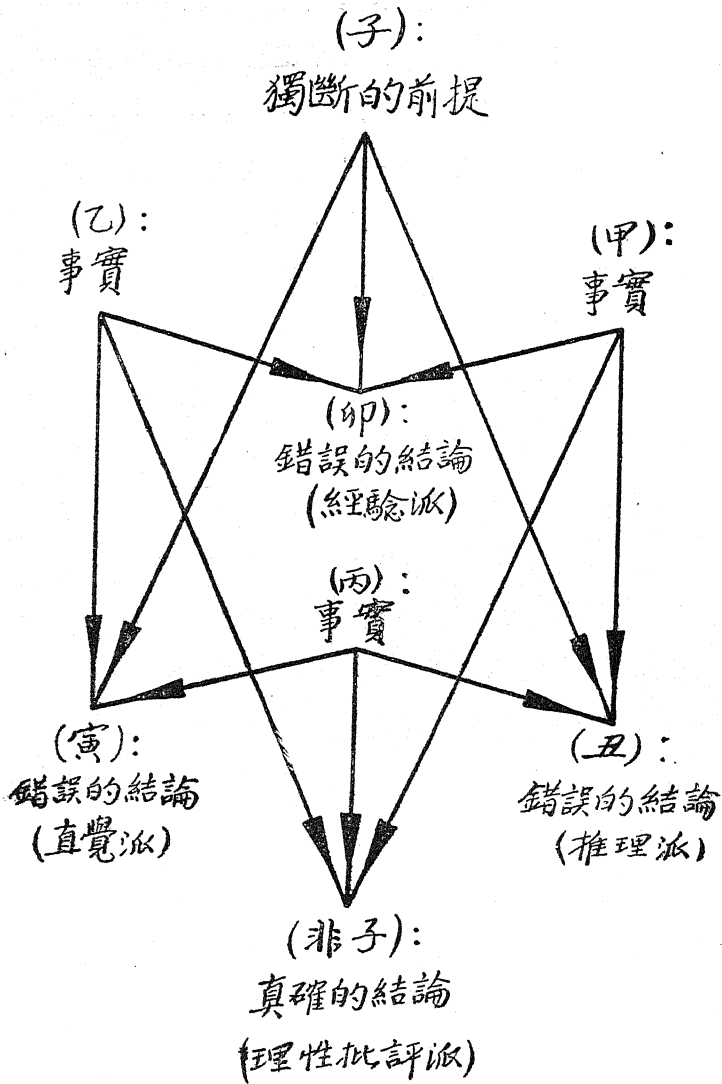
結論： 因果律是一個不是自明的，不能用邏輯證明的認識。……………(非子)

爲明瞭起見，我特把各派的推論，用圖說明如下：（圖見第四十六頁）

我們一看下面的圖，就知道推理直覺與經驗派的推論，都根據在一個共同的大前提的上面，他們所用的小前提，却都是不可否認的事實。但他們的結論（丑）（寅）（卯）當中，每一個恰與（甲）（乙）（丙）當中的一個發生矛盾。惟有理性批評派的推論，完全以事實作基礎的。經驗派的聯想論既然不能成立，推理派與直覺派的學說，又與事實不符，惟有理性批評派的哲學，是不能動搖的真理。

我們從事自然科學或下經驗論斷的時候，非先假定因果律與別的幾個普遍定律不可。這些定律是經驗所以可能的必要條件。牠們是先天的非自明的綜合論斷，或叫做玄學論斷。在玄學上我們當然要有一個真理的標準，去決定玄學論斷的真否。但這個標準本身不能是一個玄學論斷，祇是一個直接認識就好了。這種直接認識不是自明的，所以非設法去指明牠們的存在不可。我們又知道，認識是內心的經驗的事，所以我們非用心理學的方法不可。純粹理性批評論的職





第五圖

---

務就是用心理學的方法去指明人類理性中確有玄學認識的存在。

## 自然定律與倫理定律

自然現象不停的在時間空間裏變化着。自然現象的變化，表面上看去很是複雜，但牠們當中却有一種簡單的因果關係的存在。自然定律不是別的，是表示這種因果關係的東西。因為如此，各種自然定律的內容雖是不同，牠們的形式却是一致。自然定律的形式，就是表示因果關係的形式：在某種條件之下，一定發生某種現象，或者也可以說：假使甲是真的，乙一定是真的。無論什麼自然定律，都有這種形式，都是用兩句話——一句副語和一句主語——連合起來成功的。假使一個人吃了砒霜，他一定會死。假使一枚鐵針放在磁石的附近，牠一定被吸去。這種自然定律和其他一切自然定律，牠們的形式，沒有一個不是“假使甲是真的，乙一定是真的”。任何自然定律不是說甲一定是真確，也不說乙一定是真確，祇說假使甲是真的，乙一定是真，——自然定律所說的，不過是甲與乙兩種不同現象當中的因果關係。世間很可以永遠沒有甲的現象發生，——甲之發生與否，我們用觀察可以決定，絕對不是自然定律所能夠駕馭的，——但是假使甲果然發生，乙沒有不發生的，甲乙當中的因果關係是絕對真確的。自然科學的職務，就是在推尋自然定律。

除了自然定律之外，似乎還有一種限制人類行爲的倫理定律的存在。無論什麼人，假使他被竊了，一定趕緊去報告

警局,或是登報緝拿,這是我們天天目見耳聞,無可掩飾的事實。爲什麼一個人被竊了一定要這樣做?他所以這樣做,是因為他主張人家的東西,不應該偷竊的。一個人無故殺了一個別人,就得了一個殺人的罪名,受相當的處罰,爲什麼?因爲無故殺人是不應該的。這種“人家的東西,不應該偷竊的”,“無故殺人是不應該的”,明明是一種普遍的倫理定律。牠們之爲真理與否,姑且不論,但我們要賞善罰惡,或者要批評別人的行爲,總非應用牠們不可。

我不能在這篇很短的文字裏,細細討論推尋倫理定理的方法。這篇文字的職務是在研究倫理定律與自然定律性質上不同之點。自然定律是控制自然現象的,倫理定律是限制人類行爲的,牠們所講的對象不同,牠們的內容自然不一樣。但是此外還值得我們注意的是:自然定律與倫理定律在形式上是否也不一樣?我們能否從自然定律推論到倫理定律或從倫理定律推論到自然定律?假使這是可能的,那末我們有了一種定律,就可以用邏輯方法推論別一種;換句話說,我們不必有自然科學與倫理科學兩種學問,祇有一種就夠了。

我們已經知道,自然定律的形式,是表示因果關係的形式。無論什麼自然定律,總是一句副語“假使甲是真的”和一句主語“乙一定是真的”連接起來成功的。倫理定律的形式却完全不是這個樣子。“凡人不應該無故殺人”,這個定律雖

然也可以寫成兩句，表面上與自然定律一樣，但牠實際上的形式，完全與自然定律不同。凡是倫理定律，牠裏面包含一個很重要的概念，就是“應該”的概念。在自然定律裏，無論如何尋不出這“應該”的概念，牠裏面含有一個“必然”的概念。“必然”與“應該”兩個概念，不但意義上完全不同，邏輯上也兩不相關。我們爲簡便起見，可以說，自然定律的形式是“必然”的形式，倫理定律的形式是“應該”的形式。

凡是一件事情，假使牠必然如此，牠在實際上一定是如此。但是假使有一件事情應該如此，牠在實際上不必一定如此的。例如人不應該無故殺人，但在實際上天天有很多人在那裏無故殺人。不過無故殺人的事實雖是千真萬確，這件事實却與那倫理定律——人不應該無故殺人——絲毫不發生矛盾。假使“人不應該無故殺人”這個定律是一個真理，牠一定是一萬世不易的真理，牠的真確，不會因有無故殺人的事實，有所動搖。這是“必然”與“應該”意義上的不同，也就是自然定律與倫理定律根本不同的地方。

我們已經把“必然”與“應該”兩個概念講明了，就不難明瞭自然定律與倫理定律是兩種獨立的定律。如果我們要用邏輯方法推論倫理定律，那末我們所用的前提上面一定非含有“應該”的一個概念不可，否則我們的結論上也沒有“應該”的概念，就不成爲倫理定律。這就是說，假使我們的前提都是自然定律，我們的結論斷不會是倫理定律的。從自然



定律演繹倫理定律是一件不可能的事。從倫理定律演繹自然定律也是同樣的不可能。例如“吃了砒霜是會死的”，我們用這個自然定律作前提，假使沒有別的前提，斷不能推論說“人不可吃砒霜”。“悶空氣是有害衛生的”是一個自然定律。但從這個前提出發，無論如何推不出“快快打開窗子吸些新鮮空氣”的結論。

自然定律與倫理定律是兩種獨立的定律，上面已說過了，所以我們可以說，如果倫理學能夠成一種科學，牠一定是一種獨立的科學，不是自然科學的附屬品。這個道理在西洋要算蘇格臘底（Sokrates）是第一個見到的人。後來亞列斯多得（Aristotles）因為重視自然科學，沒有把此意盡量發揮。等到康德出來，重新發明這個道理，福里斯與納爾松又相繼加以光大，牠就成一個不可撲滅的真理了。

最近兩百年來自然科學的發達一日千里，一般謳歌自然科學萬能的人以為必然定律能夠支配一切。他們託庇自然科學的字下建立一種純自然科學的倫理學，矛盾百出，實在可笑。我們在上面已經反覆說明，自然定律與倫理定律是根本不同的東西，用自然定律作前提去推論倫理定律，斷沒有成效可期；今不避冗長，再舉幾個具體的例，解釋這層道理。請先講生物學的倫理學的不可能。

#### 生物學的倫理學的不可能

生物學的研究，告訴我們從低能動物發展到高能動物

的過程。一般科學家的意思以為這個動物發展的過程就給我們一個行爲的方針。我們依了這個動物發展的定律去做事就好了。固然不錯，動物的機能是依着必然定律發展的。但是所謂發展，不過隨時間變化的意思。生物學的定律，不過告訴我們動物怎樣的變化，却沒有告訴我們怎樣從惡的變到善的。我們怎樣知道，我們的行爲，如果依了生物發展的定律就是善的呢？善惡的標準，無論如何，不是在生物學裏，所能夠求得到的，這就是說，生物學的倫理學是不可能的。

#### 物理學的倫理學的不可能

照物理學研究的結果，凡是自然現象，可以用能力轉換說去解釋的。熱學裏第一定律說，世間的能力是不滅的。能力的總量雖然不變，牠的形式是可以任意轉換的，如電能可以變成熱能，熱能又可變成動能。熱學裏還有一條很重要的第二定律說世間的“恩託比”(Entropie)不停的增加；或者說，自然現象的變化，總是從或然性較小 (weniger wahrscheinlich) 的情形趨向或然性較大的情形。所以照第二定律，自然現象的變化是依着這個方向的。一般科學家根據這兩條定律就想推論一些關於限制人類行爲的法則。我們知道，我們所有的可用的能力 (freie nutzbare Energie) 一天一天的減少，所以我們應該節儉的消用我們所有的能力。

但是我們爲什麼不應該浪費能力呢？因爲我們所有的能力有限，所以不應浪費嗎？因爲恐怕後來的子孫因我們的

浪費以至凍死餓死，所以不應該浪費嗎？但是何必顧及後來的事呢？物理學的能力定律，無論如何，沒有要我們顧全後來的事，也沒有禁止我們浪用能力。“我們應該很節儉的消費能力”是一武斷的倫理論斷，不能從自然定律推論出來的。

自然現象的變化，誠然是趨向或然性最大的情形 (der wahrscheinlichste Zustand)。但是自然現象朝一個方向進行是一件事，這個方向是善的或是惡的又是一件事，善惡的問題不是自然科學所能夠解決得了的，把自然現象進行的方向當作人類行為的標準，在邏輯上是不合理的。

#### 社會心理學的倫理學的不可能

還有一個很好的例是密爾 (Mill) 的實用論。他說：假使我們要證明一件東西是可以看見的，我們祇要證明這件東西確被人看見就夠了。假使要證明一個理想是可以追求，我們同樣的祇要證明這個理想確被人努力追求就夠了。人類沒有不努力求幸福的，所以幸福是可以求的。人類努力求幸福是一件社會心理的事實，幸福的可以追求是一個倫理論斷。密爾的意思以為根據事實居然把一個倫理論斷推論出來了。但是密爾的推論方法完全陷於錯誤。假使一件東西是被人看見，我們當然可以說牠是可以看見的。但我們不能說，這件東西是值得鑒賞的。所以我們不能因一個理想被人追求，就說這個理想有追求的價值。

#### 唯物史觀的倫理學的不可能



現在一般人都公認馬克思 (Marx) 是一個科學的社會主義者，因為他所創的社會主義不是空洞的冥想，是以唯物史觀作基礎的。在一個資產集中的社會，資本家的壓迫日甚一日，失業的人一天一天的加多，勞資階級的衝突遂成必然的現象。被壓迫的勞工不堪長受宰割，就起來作自衛的大同盟，以實現社會革命，從資本家手中取得政權。馬克斯以為社會革命的實現，是經濟制度發達後必然的結果，所以我們應該鼓吹階級爭鬪，使社會革命，黃金世界早日可以實現。

我們姑且不論，社會革命是否經濟制度發達後必然的結果。現在退一步說，即使社會革命的實現是含有自然的必然性的，那末反對社會革命就成為不可能的事。所以鼓吹社會革命，也是無意義；不但是無意義，而且與社會革命所有的必然性相矛盾的。

但是有一般人說，社會經濟發達到一定的程度，就會發生社會革命。社會革命之必然會實現，是無可否認的自然定律；但社會革命實現的遲速，是有人類意志活動的餘地，所以我們人類有促進社會革命的責任。但是資本家的壓迫，何以應該排斥，勞工政府何以值得讚美，使我們有努力促成的責任，唯物史觀本身，無論如何不會給我們一個答覆。因為經濟制度發達到一定的時期，會發生社會革命，於是就說“世界被壓迫的人團結起來努力社會革命”，這究竟是什麼邏輯？

我們上面研究的結果，可以總括如下：倫理學如果能成

一種科學，牠一定不是附屬於自然科學的學問。我們不從事倫理科學則已，如果要創造倫理科學，一定不能把牠建築在自然科學的上面。

倫理學究竟是一種科學嗎？這是另一問題，不是本篇所欲討論的。

## 納爾松的政治學說概論

“勿迷新與舊，要辨是和非”。

戴季陶

納爾松的政治學說，是以他的實踐理性批評論 (Kritik der praktischen Vernunft) 作基礎的，他的“實踐理性批評”一書，補康德與福里斯學說的不足，為倫理學立不拔的基礎，閱深雋美，實在是科學書中鮮有的傑作。我在這篇文章裏，不能有系統的介紹實踐理性批評論，祇能把他的政治學說，說個大概；得一漏萬的弊病，恐怕難免罷。

### 政體問題

無論什麼政治理想，必須人類的意志和權力，方能够實現的。人類的意志組織起來去實現一種政治理想，叫做政府。政府的組織，怎樣才算合理？換句話說，什麼政體是合理的政體？

現在一般哲學家大半都公認德謨克拉西是唯一的合理的政府組織法。在一個政府裏，每個人的意志得到同等的參預的叫做德謨克拉西的政府。德謨克拉西之所以合理是因為在非德謨克拉西的政府底下，人民的意志不能伸展，常常有一羣人壓迫別一羣人的現象發生。

在德謨克拉西的政府底下，人民的意志得着同等的參加，但人民的意志是參差不齊的。當人民對於一種政策有意

見不齊的時候，德謨克拉西的政府就執行大多數人的意志，以爲少數是應該服從多數的。一般人的意思，以爲少數服從多數總比較多數服從少數要好得多。

但是少數服從多數與多數服從少數同是沒有證明的論斷。過去的東西歷史，誠然告訴我們專制政府所演的慘劇，都是多數人服從少數人意志的結果。但在德謨克拉西的政府底下，同樣的有壓迫與紛亂的現象發生。究竟爲什麼少數應該服從多數？德謨克拉西究竟是合理的政體嗎？

創少數服從多數論的人，未始沒有幾層理由，我們且一一加以討論。這般人的意思，以爲多數人的意志，比較總近理些，所以一個合理的政府應該執行多數人的意志。這就是說，凡一個政策，必須是合理，而且是多數人所願意的。一個政策之可否施行，必須先問牠是否合理，是否多數人的意見。這是以兩個方程規定一個未知數的問題，在數學上不一定有答案的。假使我們要施行一種合理的政策，那末我們祇要運用理性，邏輯，經驗或其他的方法去推求什麼政策是合理的就好了，不必再請問多數人的意見。假使我們要施行一種多數人所願意的政策，那末我們祇要用投票法徵集人的意見，不必再問這種政策合理與不合理。假使我們要求一種政策須合理的，同時又是多數人所願意的，這是要求一個政策同時滿足兩個條件，這種問題不一定能夠解決的。這種問題，在特殊條件之下方能夠一定解決，就是當上面規定我們的政策

的兩個條件不是彼此獨立，實際上是一個條件的時候，就是當下面的條件可以滿足的時候：

凡多數人的意志總是合理的

但多數人的意志果然是合理的嗎？這是一個綜合論斷，不是邏輯所能充分證明。不過事實明明告訴我們，凡是多數人的意見，不一定是合理的。世界上多數人都主張地球是方的，太陽繞地球旋轉的，這是合理的嗎？

但是有一般很澈底主張德謨克拉西的人，根本不承認政治真理有客觀的存在。他們說所謂政治真理，就是多數人的意志；凡多數人的意志總是合理的。除了多數人的意志是合理的外，此外再沒有所謂合理的了。這麼一來，我們可以把從上古一直到現在所有關於政治學說的書付之一炬，因為自來的政治學者都沒有先徵求多數人的意見，他們所創的學說，當然不是真理。不但如此，我們現在也不必高談政治學問，不必開學堂辦教育，祇聽多數人的意思，來支配我們的命運好了。

現在姑且不論這種主張——凡是多數人的意志就是真理的主張——所產生的結果是怎樣，我們試問一問，這個主張本身是否一個真理？怎樣決定這個主張本身是真理呢？要看他是否多數人的意志。這麼一來，就已經把我們所要證明的，假定了。這種循環邏輯的錯誤，我們非十分注意不可。

上面的思想，可以用幾個淺例說得明瞭些。我們約了幾

個朋友去吃館子；我們希望嘗些本地著名的菜，當然請我們當中常吃館子富有經驗的一位去點菜。假使我們應用德謨克拉西，主張大多數取決，那就不得不犧牲吃好菜的願望了。航海的時候，當然聘請一位精於航海術的人做船主，假使從乘客當中由多數選舉一個人出來當船主，那就不得不將生命置之度外了。在政治學中，也是同樣的道理。

晚近德謨克拉西的潮流，澎湃洶湧，不可遏止，亦有牠的歷史上的原因。自然科學發達的結果，宗教思想再不能維繫人心。除了上帝之外，世上的人都是平等的，每個人的意見也是平等的。所以在政府底下，人民應該一律平等，人民的意見，應該同等的參加，不能有所輕重。既然如此，我們就不能了解爲什麼主張德謨克拉西的人極力主張德謨克拉西，把德謨克拉西，抬得很高，其他一切非德謨克拉西的學說一筆抹殺，這不是有所輕重，不是自相矛盾的一回事嗎？

殊不知德謨克拉西的潮流，所以洶湧的原因是因爲一般人根本不承認政治學上有客觀正義 (das objektive Recht) 的存在，根本不承認世上有客觀的真實的政治理想的存在。因爲如此，當宗教極盛時代，一般人主張依上帝的意志去組織政府；等到宗教崩壞之後，就不得不徵求人民自己的意見以組織政府了。宗教家不承認人類有認識政治理想的能力，就請一個上帝出來支配一切；主張德謨克拉西的人也不承認人類有認識政治理想的能力，同時又否認上帝的存在，所

以就聽多數人的意見作是非的標準了。他們倆有一共同錯誤之點，就是否認政治學上，與自然科學一樣，也有真理的可尋。主張德謨克拉西的人除了這層錯誤之外，還犯邏輯的錯誤。

政治學上真有真理的可求嗎？依邏輯的推論，世間可以有客觀的政治真理的存在，或者沒有客觀的政治真理的存在。假使世間有客觀的政治真理的存在，我們人類具有能力去認識牠的，那末我們應照政治學研究的結果去統治人類。假使世間沒有客觀的政治真理存在的可能，那末德謨克拉西本身也不是客觀的政治真理。

納爾松對於德謨克拉西理論上的批評，大概如此；其他很多枝節問題，讀者可參看他的“政治哲學”與“民主政體及首領制度”兩書，我不願在此多說了。

納爾松步康德與福里斯的後塵，完成倫理科學創造的大業。他所用的方法，是謹嚴的實踐理性批評法；他研究的結果是：——實現正義的社會是最高的政治理想。

我們既然把最高的政治理想認識了，就可以用科學方法研究什麼是達到這政治理想的必要和充分條件。要實現這政治理想，我們必需一個充分了解這政治理想，而且有實現牠的能力的人。這個人我們簡稱他做首領（Fuehrer）。首領的產生，不是偶然的事，所以我們有培養和訓練首領的必要。做首領的人，不但對於那政治理想有充分了解和實施的決

心，還須有堅強的意志與純潔的胸懷，不但知人善任，而且還有自知之明。這種首領非經長時期之訓練不能有成的。

首領是實施那政治理想——用科學方法推尋出來的政治理想——的一個人。所以首領制度可以避免德謨克拉西的錯誤，同時又沒有專制政體的弊病。首領制度並不強迫一羣人服從別一羣人的意志，牠強一切人服從真理。

首領制度在實行上也不見得有十分困難，如一般人所猜想的。天主教會和西洋海陸軍的組織，實在是一個澈頭澈尾的首領制度。牠們所抱的目的，可以不問，牠們組織的制度，實在是值得讚美的。古來的羅馬與中國，亦未始不用首領制度得有顯著的成效。納爾松說，“首領教育是達到正義社會的路。我們的路表面上看去是很長的，但這是最短的路”。

#### 執政者的權限問題

民主國家恐怕執政者濫用權力，所以利用國會去限制他的職權。但這限制別人濫用權力的人同樣有濫用權力的可能，所以又必須別一個政治機關去限制這些人濫用權力。如此類推，直至無窮，我們要澈底用政治方法去限制一人的職權，簡直是不可能的事。

這麼看來，執政者的權力是無限制的嗎？這又不然，執政者的權力不能用政治方法去限制牠，却應該受倫理定律的限制。倫理定律是藏匿在人類實踐理性的裏面，經批評方法才能明瞭的。所以我們可以說：政治首領應該完全不受外界



的裁制，但無時無地不受內界理性的裁制。

至於國會制度因人數衆多，責任心隨之淡薄，遇着事情就互相推諉，百無一成；過去的經驗，已經給我們不少很好的教訓。

納爾松對現代政治，除痛斥德謨克拉西之外，又攻擊唯物史觀。他批評唯物史觀的思想，說來很長，但閱過我的“自然定律與倫理定律”一文，已可略知梗概。我們打算將來作一有系統的介紹，在此就不贅述了。

納爾松用實踐理性批評論作基礎，建立他的政治和教育哲學。他於從事學問之暇，又進一步，創辦國際青年會，從事政治運動，以實現他的政治理想。他又創辦一政治學院，訓練他理想中的政治首領。他常常對人說，“正義的社會如不能實現，科學藝術都沒有一些意義”。他真可說是知行合一，見義勇爲的一個學者。但右派的政治家說他是一個激烈的思想家，左派的政治家說他的學說是烏託邦，對於這種盲目的批評，我們祇有歎息。

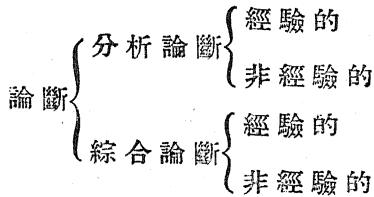
## 附 錄

### 論 斷 的 分 類

康德首創分析與綜合論斷之分,一切討論,皆基於此,但世對此頗有持異議者,特再申論之。

公 謹 識

任何一個論斷,總含有一個主語與一個客語。客語的意義,可以包含在主語的裏面,或者沒有包含在主語的裏面。前者叫做分析論斷,後者叫做綜合論斷。分析與綜合論斷的真偽,可以用經驗或非經驗的方法去決定,所以我們得着下面的分類:



經驗的分析論斷在邏輯上為不可通,其他三種都可以成立的。非經驗的分析論斷是邏輯學所從事,經驗的綜合論斷是經驗科學所推尋的。牠們的可能,是無容異議了。但非經驗的或先天的綜合論斷怎樣可能呢?這是哲學上討論的焦點,經康德福里斯與納爾松的畢生研究,才得到一個圓滿的解決。理性批評派的哲學的成就,就是能夠解釋先天的綜合論斷怎樣可能,為數學,玄學與倫理學在科學界中取得優越的地

位。我們現在可以作表如下：

經驗的分析論斷.....	不可能				
非經驗的分析論斷.....	邏輯學				
經驗的綜合論斷.....	經驗科學				
非經驗的綜合論斷.....	<table border="0" style="display: inline-table; vertical-align: middle;"> <tr> <td rowspan="3" style="font-size: 3em; vertical-align: middle;">}</td> <td>數學</td> </tr> <tr> <td>玄學</td> </tr> <tr> <td>倫理學</td> </tr> </table>	}	數學	玄學	倫理學
}	數學				
	玄學				
	倫理學				

但有許多人對於康德的分類，深抱不滿，我們且一一講來。

一般持反對論調的人說，康德的分類，不很圓滿，以為除分析與綜合論斷之外，未始沒有別的論斷的可能。這種人却沒有注意康德的分類，完全以邏輯中的排中律作根據。任何論斷一定是主語與客語的連結，這是無可否認的。據邏輯中的排中律，客語的意義可以包含在主語的裏面，或者沒有包含在主語的裏面，豈有第三種的可能嗎？誰敢否認排中律的有效呢？

又有一般人說，康德的分類不甚正確。一個論斷之為分析或為綜合，是隨人隨時變遷的。如“地球是圓的”在當時是一個綜合論斷，在今日對於我們似乎是一個分析論斷了。人類智識一天一天的增進，昔日當作綜合論斷的，不久就以為是分析論斷了。分析與綜合論斷的界限既不清楚，康德的分類不便於應用。我們要知道，字的意義可以隨人隨時而變遷，概念本身却是一成不變的。假使“地球”的概念中已經含有

“圓”的概念；我們可以關起房門，把“地球”加以分析，就可堅決主張，地球是圓的了，何必作種種試驗之後，方知道地球是圓的呢？概念既定之後，就永不變遷；這種反對的論調，所以不能成立。

又有一般人說，概念之爲物，一定需要經驗，分析論斷既是幾個概念連合起來成功的，所以也需要經驗；換句話說，經驗的分析論斷未始不可能。持這種論調的人，却沒有把一個論斷的認識的起源與論斷中的概念的由來分辨明白。概念的由來誠然有需於經驗的，如“貓”的一個概念之成立一定需要經驗。但“貓”的概念既成之後，凡能食鼠的四足獸都叫做貓，“貓能食鼠”的論斷却是個分析論斷了。“貓”之由來雖有待於經驗，“貓能食鼠”的論斷絕對是非經驗的；因爲我們祇要把“貓”加以分析，就能得着“貓能食鼠”的論斷，不必再用經驗來決定這論斷的真僞了。在分析論斷中，客語的意義，早已包含在主語的裏面，如果我們除主語之外，再需經驗去定牠的真僞，不是一個矛盾嗎？

任何分析論斷，從牠認識的起源上看來，是非經驗的。有許多哲學家不加深思，把這句話倒轉過來說，任何非經驗的論斷是分析的。於是就主張認識的起源祇有經驗與邏輯，先天的綜合論斷遂無立足之地了。哲學上一切糾紛的總因，還在這一點。

## 納爾松言論摘錄

### (一)

大戰初停，社會人心方陷入懷疑沉悶之中，有師板格來 (Spengler)者發表“西洋文化之破產”(Der Untergang des Abendlandes)一書，洋洋數十萬言，論世界文化無進化之可能，其沿革為循環式的。書中且言數學、物理學，與倫理學所治皆一時之假設，非永久之真理，恣意批評，不稍忌憚。此書出後不三年即重印十七版之多；一中年之中學教員，一躍而為名震宇內之哲學家。歐洲各國學者著文稱頌者有之，斥為謬說者有之。獨納爾松用其謹嚴之邏輯方法，力斥師板格來之說不合最淺易之邏輯，為無意義，其批評可謂一針見血。納爾松自集其批評之文為一書，題名“胡說”(Spuk)意謂師板格來所論皆胡說，不值一駁也。茲錄其“胡說”中之一段如下：師板格來說：“世間沒有永久的真理。我們現在試問，這個論斷本身是否永久的真理？這個論斷本身可以是一永久真理，或者不是一永久的真理。假使牠是一永久的真理，那末世間至少有一個永久的真理，——就是牠自己，——與這論斷適相矛盾。假使這論斷本身不是一永久的真理，不過是一時風行的意見，那末我們可以說：『世間沒有永久的真理』不是永久的真理，是一時風行的意見。但這句話『……………』本身是永久的真理嗎？『……………』說，所謂世間沒有永久的真理，不過一時的人意見如此罷了。我們既然的確知道，在確定的時候，據一般人

的意見，世間沒有永久的真理的，那末『……………』是一真確事實的報告，是一永久的真理，與「世間沒有永久的真理」的論斷又相矛盾。

假使師板格來的意思，說『……………』本身也不是永久的真理，是一時風行的假設，又怎樣呢？這是說，『「世間沒有永久的真理」是一時風行的意見』是一時風行的意見』這麼一來，我們仍可用前法推論，說『……………』是一事實的報告，所以是一永久的真理，與「世間沒有永久的真理」的論斷又相矛盾。假使『……………』不是事實的報告，不過是一時風行的意見，這是說『世間沒有永久的真理，是一時風行的意見，是一時風行的意見』是一時風行的意見，我們的推論，又可重來一次。這麼類推，以至無窮，師板格來的論斷總不能避免邏輯的弊病。

我們細看上面推論的方法，牠的形式大概如下：一個論斷可以是甲或是非甲。假使這個論斷是甲，我們就得着一個矛盾，假使是非甲，我們又把非甲分裂成乙與非乙。乙又是一個矛盾，非乙又分裂成丙與非丙。這麼推下去，我們若不得着矛盾，就得一句絕無意義的話。這個推論的方法，用下圖可以看得明瞭些。（圖見第六十八頁）

但我們的批評據一般人的意見，完全是無的放矢。原來師板格來根本不承認世間有永久的真理，他當然也不承認邏輯中的矛盾律與排中律是永久的真理。我們批評的時候，



早已把矛盾律與排中律應用好了；所以我們的推論，因邏輯定律之非真理就完全失其根據。我們試想一想，師板格來所說的邏輯定律不是永久真理的話到底怎樣講法。他說邏輯定律不是永久的真理，照他的意思，這句話的反面——就是邏輯定律是永久的真理——是不對的。這不是也在應用邏輯定律嗎？

## (二)

馬赫 (Mach) 說力學上的惰性律不能用邏輯證明，是不錯的。但我們不能因一個定律不能用邏輯證明，就說牠的真實與否非用經驗取決不可。這種推論惟有在特殊的前提下，方為可能，那前提是：凡是非經驗的定律，必能用邏輯證明。這前提的真實與否，却是一個問題。我們試想，我們怎樣用經驗去證明惰性律呢？惰性律說，在沒有力 (Kraft) 的地方，無論什麼物件都依直線形，用等速度進行的。我們要用經驗證明惰性律之確否，非先創造一無力的場所不可。怎樣知道這是無力的場所呢？我們須看這場所內，有無加速度的運動。這麼一來，恰好把我們所要證明的惰性律假定了。惰性律本身始終還沒有證明。(見納爾松著“自然科學有脫離玄學的可能否？”載“哲學的改造”一百五十頁)

## (三)

黑爾滿慈 (Helmholtz) 說，任何玄學論斷，若不是錯誤的論斷，牠裏面即含有一經驗論斷。我們研究的結果，與此恰好



相反。我們可以說，任何經驗定律，裏面含有一玄學論斷，否則那經驗定律就是一錯誤的結論。（見納爾松著“自然科學有脫離玄學的可能否？”載“哲學的改造”第一百七十頁）

註：馬赫與黑爾滿慈為德國著名科學大家。黑爾滿慈為首創能力不滅原則之人，於聲學及電學尤有特殊之貢獻。馬赫主張一切認識，皆由感覺的成分聯合而成，黑爾滿慈力主以經驗決定幾何原理之真否，兩者皆經驗派的科學家也。

(四)

聯想同類現象是一件事，推測同類現象在將來一定發生又是一件事。（見納爾松著“自然科學有脫離玄學的可能否？”載“哲學的改造”第一百三十七頁）

(五)

一個科學的概念，祇能有一種意義。如果一個概念，有兩個以上不同的意義，牠簡直沒有意義了。（見納爾松“哲學的方法”載“哲學的改造”第廿七頁）

(六)

世界學者，常常主張容納異議之說。殊不知真理本身是不許其他異議有成立之餘地的。凡與我合的就是真理，與我不合的就是錯誤，所謂真理，牠的本質就是這麼。一個人如果創一種學說——這學說的真偽姑且勿論，——他就對於其他學說，加以否認，就不能容納異議了。（見納爾松“哲學中學”

派的意義”載“哲學的改造”第四十四至四十五頁)

(七)

康德發明哲學中的剝蕉法,去推尋玄學定律,但沒有把理性與推理能力兩者加以分辨,於是又不得不用邏輯去決定玄學原理的真偽,這是康德最大的錯誤,也是康德以後學派分裂的大原因。福里斯的哲學,就能避免這種錯誤。推理能力本身是不能創造新認識的。理性却是普遍和必要的真理認識的起源。凡宗教,倫理,與自然科學的最高原理,都很暗昧的藏匿在理性之中,人類本身起初也不覺牠們的存在。這種藏匿在人類理性中的最高原理,經思想之後,才能漸漸明瞭,但人類無時無地不在應用牠們。福里斯最大的貢獻,就是他能證明人類的確具有純粹與實踐的理性。(見納爾松“休謨與康德以後玄學的進步”(未出版))

(八)

一個從事自然科學的人如否認玄學中的原理,他就不得不否認他所治的自然科學有成立的可能。

註:這是一九二七年春天納爾松聽了歪兒(Weyl)的“因果問題”的講演之後對我說的一句話。歪兒是當今數學與物理學大家,相對論創造中之重要人物。

(九)

一種科學的有無價值,並不看牠是否適應時勢的要求

要看牠是否含有真理以爲定。(見納爾松實踐理性批評序言)

## (十)

一般人對於倫理學能否成爲一種科學的問題,都抱懷疑的心理。惟其如此,我們應當研究,爲什麼倫理學不能成爲科學,使懷疑者不必懷疑。(見納爾松實踐理性批評序言)

## (十一)

我們不但要知道我們對於別人有應盡的義務(Pflicht),而且還須知道,我們應盡的義務是什麼。……義務的內容是由倫理定律規定的。所以推尋倫理定律是倫理學最要的職務。(見納爾松實踐理性批評第五百零二頁)

## (十二)

智識不一定是權力。智識即使是權力,人類可以濫用這權力以滿足他的私慾。如果我們以認識真實的政治理想爲滿足,沒有實現這理想的意志與決心,那末雖經最精嚴的方法的證明,這政治理想永遠沒有在這世界實現的一日。(見一九二六年國際青年會月刊第七十七頁)

## (十三)

政治家不必問將來的政局如何發展,他應該反身自問,如何能夠實現黃金世界。國際和平的成事實,不是一般人謳歌頌揚的事,是政治家應盡的職務。(見納爾松一九十四年七月三十一日“國際聯盟”的講演)

## (十四)

理性政治 (Vernunftpolitik) 不是別的,是爲正義而奮鬥的政治。理性政治的職務,在使一切不合正義的壓迫,無產生的餘地。(見納爾松著“首領教育”第十三頁)

## (十五)

一個人如果不懂規定經緯的天文方法,不能做航海家。政治家不先下一番政治哲學的研究工夫,不能手握政權。我們不能任意想像一種社會制度,以爲至善至美。我們應當用謹嚴的科學方法,去推尋一超越人類意志的倫理公律 (das von jeder Willkuer unabhaengige Gesetz)。這倫理公律,就是告訴我們什麼行爲是善的,什麼是惡的。(見納爾松著“首領教育”第六頁)

## (十六)

現代教會之應排斥,已如上面所說了。假使有一個教會,牠承認人類沒有認識超科學的真理的能力,允許人類研究科學所有的界限是什麼,科學與宗教的關係是什麼,不強人信仰,祇要人盡應有的義務;這麼一個教會,不但我們理想中的正義國家 (Rechtsstaat) 須任其存在,而且我們的正義國家本身也應當如此。(見納爾松“政治哲學”第四百九十四頁)

## (十七)

人類被壓迫的時候,可以團結起來作自衛和反抗的運動。被壓迫的禽獸,連這些都不能夠了。服從正義的人,對於禽

獸天賦的生命權利,不當重視些嗎?(見納爾松“政治哲學”第三百廿四頁)

(十八)

世間的真理,是用科學方法求來的,不是由多數人的意見表決的。(見納爾松“達到正義社會的路”一九二五年在苟庭根的講演)

(十九)

教育的最終目的,是使人類日趨於善。因之教育的職務,在使人類能夠自動的行善,使義務的觀念戰勝慾望,使行善的意志超過一切。但我們怎樣誘導一個人,使他有自動的行善的意志,不必受人的誘導呢?這是教育哲學上一個大問題。(見納爾松未出版的教育哲學)

(二十)

希臘哲人蘇格臘底(Sokrates)常常喜歡在街上與徒輩講正義的意義。他的朋友黑辟師(Hippias)在外國旅行多年,歸來之後,看見他的老朋友又在那裏聚徒講學。“你還在那裏講那些東西嗎?”蘇格臘底笑着回他說“親愛的黑辟師!我不但還在講那些東西,我對於那些東西所講的主張,仍然是那樣。”

註:這是納爾松常常喜歡對人口述的一段故事。他深信倫理學上的真理千古不易,完全不受時代潮流的影響,於此可以略見。

## 納爾松的重要著作一覽

納爾松的著作之刊在福里斯學派叢書者有下列數種：

1. 心理學與哲學的關係 (Ueber das Verhaeltnis der Psychologie zur Philosophie.)
2. 福里斯與他的批評者 (J. F. Fries und seine juengsten Kritiker)
3. 非歐幾何學與數學認識的真確性的由來 (Ueber die Nicht-Euklidische Geometrie und den Ursprung der mathematischen Gewissheit)
4. 答反對理性批評派的方法者 (Zur Kontroverse ueber die kritische Methode)
5. 自然科學有脫離玄學之可能否? (Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft moeglich?)
6. 羅素與波賴里福帝的“自違語” (Bemerkungen zu den Paradoxieen von Russell und Burali-Forti)  
 註：此篇文字對於最近數學的發展有極大影響，為納爾松與其摯友格來令 (Grelling) 合著之傑作。
7. 科學的觀察自然法與藝術的觀察自然法 (Ueber wissenschaftliche und aesthetische Naturbetrachtung)
8. 所謂認識問題 (Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem)
9. 認識論的不可能 (Die Unmoeglichkeit der Erkenntnistheorie)

10. 康德,雪萊與福里斯的倫理學 (Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries)

11. 康德對於認識論的思想的發達史 (Ueber die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie)

12. 道義論 (Die Theorie des wahren Interesses)

納氏著作之由 新精神社 (Der Neue Geist) 出版者有下列數種:

13. 哲學的改造 (Die Reformation der Philosophie)

註:此為納氏重要論文集,內載“哲學的方法”,“哲學中學派的意義”,“認識論的不可能”,“理性批評派的哲學在今日應有的責任”等文。

14. 胡說——讀師板格來的“西洋文化的破產”後的批評 (Spuk)

15. 內心的改造 (Die Reformation der Gesinnung).

16. 公衆生活 (Oeffentliches Leben)

17. 民治主義與首領制度 (Demokratie und Fuehrerschaft)

18. 首領教育 (Erziehung zum Fuehrer)

19. 到理性政治的路 (Weg zur Vernunft-politik)

20. 倫理的實在論 (Ethischer Realismus)

21. 國際聯盟 (Vom Staatenbund)

22. 無正義的正義科學 (Die Rechtswissenschaft ohne Recht)

23. 倫理學的方法論 (Die ethische Methodenlehre)

- 
24. 實踐理性批評 (Kritik der praktischen Vernunft)
  25. 正義科學與政治哲學 (System der philosophischen Rechtslehre und Politik)

納氏著作之將出版者有：

26. 教育哲學
27. 休謨與康德以前玄學的進步
28. 休謨與康德以後玄學的退步
29. 休謨與康德以後玄學的進步





封 底