

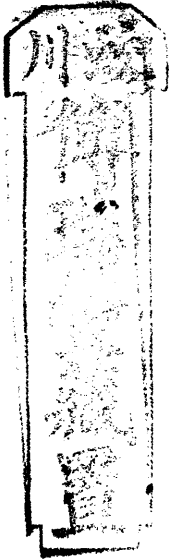
哲學及其根本問題



上海图书馆藏书



A541 212 0020 2025B



題 賦 本 根 身 及 學 首

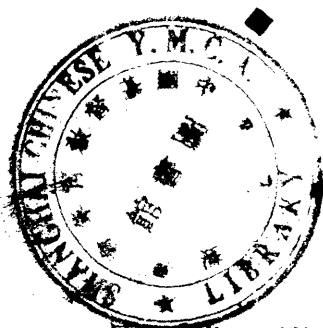
著 吳 壽 道



1369999

哲學及其根本問題

范壽康 著



開明書店

~~1569998~~

自序

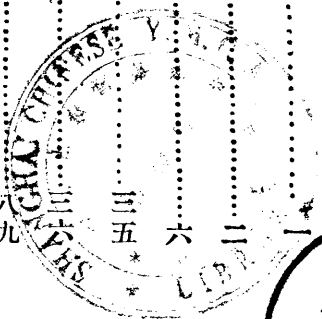
哲學及其根本問題係選集讀書餘暇所作關於哲學之諸文字而成者也。余平生於學愧無深造，然秉性頗好讀書。披讀之時，覺一書內容有當於吾心者，則又往往擇要抄譯之。故此集由抄譯言，固一拾人唾餘之書，然由有當於吾心而言，則亦不得謂非余年來歉少之收穫也。余之收穫爲何？即由價值哲學之見地，對於知識、道德、藝術上之諸根本問題所加之一貫的說明是已。年來國人依據實用主義以高談哲學者衆矣，然實用主義之爲學，其根柢未免膚淺，世有定評，實無庸諱。而德國自大哲康德以來，哲學思想允稱宏深，爲當世深思之士



所推崇，惟國人則反多忽視之。余不敏，不敢自誇在深思之列，然澈底求真，則素所自勉，用是特集年來學思所得以求正於大方。又今歲五月，適值先祖母朱太夫人九十誕辰，念壽康之所以略有成就，先祖母撫養教誨之力爲多，敬獻此集，以作紀念，聊表區區追慕之忱，若云顯親，則吾豈敢。民國十九年清明佳節，著者識於白馬湖畔山邊一樓。

目次

自序	三
緒論	一
哲學研究的根本精神	二
現代哲學的研究問題	六
真	三五
原真	三六
思惟論	八九
善	九九
原善	一〇〇



358402

美……………一八五

原美……………一八六

附錄……………二七二

康德知識哲學概說……………二七二

康德道德哲學概說……………三一七

康德審美哲學概說……………三三二

學藝雜誌康德誕生二百年紀念號弁言……………三四四

緒

論



哲學研究的根本精神

世人對於哲學往往看做一部分好事的學問家所創的空論。他們以為這一班好事的學問家平日沒有事做，所以借哲學的名義來玩玩知識上的遊戲。固然，哲學這門學問，因為範圍極為廣汎，對象極為茫漠，而同時性質又極艱深，所以很難得到一般人士正確的理解；但是他們輕視哲學至於這個地步，實在是不應該的。

照私見看來，所謂哲學研究，換句話說，就是營哲學的思索這件事，而在營哲學的思索上所表現出來的根本精神就是澈底求真的精神。這一種哲學研究的根本精神，凡當我們閱讀任何偉大的哲學家的著作的時候，我們都可以直接感得；而在近代把這一種哲學研究的根本精神明白地自覺地表示出來的卻是法國的笛卡得（Descartes）。笛卡得在他所著方法論裏面對這一種根本精神發揮得很為透澈，他以為我們對於能夠



懷疑的事我們都應一一加以懷疑，我們的哲學思想非從雖欲懷疑而不能懷疑的確實的基礎出發不可。這一種把所能懷疑的事情都懷疑了，把一切所有的假定都推翻了，然後澈底地論理地一步一步以求達到問題的解決的態度，這就是澈底求真的精神，這就是哲學研究的根本精神。古來哲學家的學說固然是衆說紛紜，莫衷一是，可是他們卻都有他們澈底求真的精神，這一種精神對於他們卻是共通的。進一步言，事實上哲學家中最能夠實際抱這一種澈底求真的精神完全實現的也許很少；但是凡是偉大的哲學家最少都確信哲學的思索是應該取這一種態度，而且都心願是能夠收這一種態度。蘇格拉底的服毒，蒲魯諾(Bruno)的燒死，爲的也就是這一種確信，爲的也就是這一種心願。

就這一點論，哲學和自然科學就有極大的差別。爲什麼呢？一切的自然科學都含有假定；沒有假定，自然科學就不能夠成立。例如物理學就把物理的根本原則無條件地假定着，心理學就把心理學的根本原則無條件地假定着。我們如對物理學的根本假定加以懷疑，那末，物理學就難成立；心理學也是如此。然而翻轉來看，哲學卻是不然。舉起例來，

哲學對於事實本身也決不是無條件地就承認爲真理的。具體的一切事實，我們倘想對之懷疑是能夠對之懷疑的。現在我的面前有墨盒放着，而我正在此地寫這篇文字。這是事實。然而同時這也許是我的幻覺也未可知。我們在做夢的時候，我們常把不真實的事情當做真實。那末，現在我在此地寫這篇文章一節有誰可以保證其必非夢幻？如有保證的人，那末，這位保證者，爲保證這一節爲事實以上的真理起見，不得不舉充分的理由。這樣，哲學在把事實看做真理以前先求各種充分的論理的理由。從這一種論證，哲學方才把事實看做真理。在這一點，哲學乃有哲學的真正的生命。

這樣，在這一種根本的，澈底的，論理的思索裏面，哲學有哲學特有的生命，那末，所謂哲學的思索，不拘所思索的是任何問題，當然非指思惟的根本統一不可。因爲倘不是指思惟的根本統一，那末，這一種思索就不能說是推翻一切假定的，澈底的，論理的思索的緣故。所以哲學這種學問可以說是由某種特殊問題以達到思惟的根本統一的思索，同時也可以說是由思惟的根本統一以達到某種特殊問題的解決的思索。

因此，哲學的真生命決不是存在於哲學家的個個的學說之中。單把哲學家的個個的學說看做哲學，而卻把這種學說根柢上所潛在着的哲學的真生命加以忽視的人們，是真可以說是捨本逐末的愚人。像中國現在崇奉儒學的人們就是適例。他們只知注重四書五經的文字，卻不知體驗孔孟的精神，這實在是他們的根本錯誤。

總之，哲學決不是被動的消極的學問，乃是要求澈底的論理思索的積極的學問。沒有這種積極的精神，就不能夠走進哲學的大門。蘇格拉底稱自己為真理的產婆，他以為他自己只能幫助他人產生真理，卻不能對於他人授與真理。康德 (Kant) 也說：我不能教授「哲學」(Philosophie)，卻只能教授「哲學的思索」(Philosophieren)。這真是大哲學家出於親切的體驗的至言。對於自己不想營哲學的思索的人們，我們是決不能授以哲學的；而對於自己想營哲學的思索的人們，我們除時時加以誠懇的忠告外，不能夠更有所貢獻。所以，凡是想研究哲學的人，就不可不都抱那種哲學研究上必不可少的澈底求真的精神！換言之，在追求真理上就不可不都取一種澈底的、勇敢的、積極的、虛心的態度！

現代哲學的研究問題

世人一聽見哲學這個名詞，他就會想到形而上學——玄學。關於何謂形而上學這一個問題，現在沒有詳細論述的必要；大體講來，形而上學是假定在我們的經驗世界後面更有一種超越經驗的形而上的本體或實在存在着，而關於這一種本體或實在的玄妙深奧的研究，就是所謂形而上學的研究了。一般人們往往把哲學會解做這一種形而上學。在於英國，我們說到 *philosophy* 這個字讀者也許會不明真意，因為 *philosophy* 在英文裏面有時候是同 *science* 同一意義的；可是我們一說到 *metaphysics*（形而上學），聽者可以立刻明瞭真意，並且同時解釋做非常深奧的學問，就取敬而遠之的態度，不敢多談。那末，我們現在假定把哲學看做形而上學，這一種形而上學的問題，如上面所述，乃是在於探求普通知識上面所沒有的那種奧妙的原理。然則我們怎樣能夠把

這一種原理當做學術上的問題來加以研究呢？這一種原理，原來是不會在普通知識上面探求得到的，所以我們用普通的方法來研究是不行的，我們非用某一種特別的方法來加以研究不可。對於這一層，有多數的學問家曾經提出種種的特別的方法，但是其中最重要的不外下述二種。

第一種就是論理的方法，把論理學的法則，看做金科玉律，根據了論理的法則，從已知次第推到未知的那種方法就是。不過在這一種論理的方法之中也有種種不同的意義。就是因為論理學本身上面往往有各種不同的意義，所以在論理的方法當然也有種種不同的意義了。普通人們所謂論理學大概是指形式的論理學，就是把三段論法看做重要問題的那種形式的論理學。這一種形式的論理學，在於樹立一個原理，然後再從這個原理漸漸推論到別個原理，這一種研究方法可以說是普通的方法；所以大多數的研究形而上學的學問家都表示不滿。爲什麼呢？因爲這一種形式的論理學是普通經驗世界裏面所常常應用的，把這一種論理學來研究形而上學那樣的神祕的學問，資格未免

不夠，所以他們以為非有別種的論理學對於哲學的研究是不可能的。這一班學問家所提出的別種的論理學，我們就一概叫做哲學的論理學。

這一種哲學的論理學與形式的論理學的區別究竟在於那一點呢？在於形式的論理學，關於論理關係的應用是具有限制的。論理命題的關係是限於形式方面，而對於實在方面卻是毫無關係。換句話說，形式的論理學所研究的問題乃是我們思想的形式，決不是實在的形式。這一點是誰也承認的。三段論法的法則，乃是我們思想上面的論理的法則，決不是實際世界上面的法則。在實際世界上面種種不合理的事物舉不勝舉，所以我們也可以說在實際世界上面我們用三段論法不能加以說明的事實極為繁多，可是在這一種立腳點上面，我們是不能夠研究形而上學的。研究形而上學的人們預先假定着我們思想的形式與實在的形式二者畢竟是同一的，他們根據這一個根本的假定，想來樹立另一種的論理學，他們更想依據這另一種的論理學來研究普通形式論理學所不能研究的那種形而上學。就是依據了這另一種的論理學的時候，那末，我們思想方面

以爲是這樣，在實際方面也就是這樣。可是在形式論理學的立腳點講，我們是不能達到上述的斷定的。這樣，在哲學的論理學是有一個假定存在着，就是世界的一切都是合理的，而不合理的一切決不至於存在於這個世界裏面的。把這一種思想最明白主張的學者，我們要推德國現代的哲學家黑智爾（Hegel）。他以為凡是現實的一切都是合理的，凡是合理的一切都是現實的。換句話說，在他看來，凡是不合於論理法則的事物同時在實際世界上面是決不會存在的，依據這一種說法來解釋世界，這當然是特殊的論理方法了。

第二種形而上學的研究法，叫做直覺的方法。這一種直覺的方法，可以說是與上述的論理的方法正相反對。據主張這一種直覺的方法的學問家的見解，他們以為世界決不是如主張論理的方法的人們所想像一樣，是可以完全由理性來決定的，在現實界的事物裏面，不合理的事物實在很多，對於這一種不合理的事物，我們就不能用論理的方法來加說明。因為這個緣故，我們假定不在論理以上求出另一種的方法來，那末，我們對

於形而上學這一種深奧的學問到底是不能夠加以透切的解釋的。而所謂這另一種的方法，就是在於拋棄繁瑣迂遠的推理，直接把捉事物的真相；換句話說，就是在於停止一切外面的考察，突入實物的內部，來捉住事物的本質。舉起通俗的例來，在人們評論某學問家的學識的時候，評論者對於這位學問家的學說的解釋，往往不同；那末，在這一種時候，這一班評論者，與其各述己見，互相爭論，實在不如請這一位學問家本人出來代為解決較為直捷了當。把本人請出來加解決這一種的方法，就是直覺的方法了。我們對於事物的研究，不是從側面來加推理，卻是躍入事物之中來加把捉。可是這一種方法，在實際上究竟是可能還是不可能？在主張這一種直覺的方法的人們看來，他們以為在某一時所，這當然是可能的。他們以為我們假定為感覺和理性所拘束的時候，那末，我們就不能明瞭事物的真相，所以我們如要明白事物的本體，我們應當把一切知識與學問完全拋棄，把我們的心洗刷清潔，然後再來加以直覺。在這一種直覺方法裏面，關於詳細的見解，固然也隨學問家而不同，可是大體講來，所謂直覺的方法，其要點不外乎是。在現代哲

學家中主張這一種直覺方法的代表就是法國的柏格森 (Bergson)，柏格森的見解固然比較上面所講更爲詳盡更爲複雜，但是他終是一個直覺主義者。

論理的方法與直覺的方法二者固然站在正反對的地位，然而想根據二者裏面的一種來建設形而上學的學者實在不少。他們以爲要達到形而上學的問題的解決，那末，終非用論理的方法或直覺的方法不可。這一種主張，不但在古代學術界中極爲流行，即在今日，也是一樣。因此，一般人們一聽到哲學這個名詞，就以爲這乃是一種玄妙不可思議的深奧的學問，不得不取敬而遠之的態度了。

對於這一種形而上學，自古以來，嘗經受過不少的攻擊與反對，而到了現在，這一種攻擊與反對愈加強烈，所以這一種形而上學的存在，是成爲一個疑問。現代的強烈的攻擊與反對，大體講來，乃是根據自然科學的發達而來。在自然科學家看來，形而上學這一種學問是毫無實用的，並且是毫無實據的，所以這一種學問既無成立的必要，也無成立的根據。自然科學家這樣把形而上學加以破壞，而在他面，他們積極地想樹立另一種的

哲學來代替形而上學。這一種反形而上學的哲學，其重要的根據當然在於自然科學，從這一種哲學的立腳點看來，那種形而上學裏面的所謂實在所謂本體等等東西完全消滅，這一種實在或本體，乃是如夢如幻，渺茫不可捉摸的東西。這所謂實在或本體，既不能成爲研究的問題，所以超越我們日常經驗的那種關於實在或本體的學問，當然也不能夠存在了。至於反形而上學的哲學，換句話說，也可以叫做科學的哲學，這一種哲學，乃是把我們日常經驗裏面的各種現象直接加以研究，就是這一種哲學的材料，完全限於實驗可以證明的事物，一步不敢超越範圍。假定這一種的學問也可以叫牠做哲學，那末，這一種的哲學就可以名之曰實證哲學或自然主義的哲學，因爲這一班自然科學家所主張的哲學，其材料完全限於自然的事實，不敢超越範圍一步，所以他們的立腳點，也可以叫做實證主義或自然主義。這一種實證主義與自然主義，又是哲學上另一方面的思想了。

照上面所講，有的學問家，把哲學看做形而上學，有的學問家，卻把哲學看做實證哲

學。照第一種的解釋，所謂哲學的問題，乃是把捉實在或本體，換句話說，就是把捉超越經驗的那種非常玄妙的實在或本體。照第二種的解釋，所謂哲學的問題，乃是把各種的科學加以總括加以統一。這樣對於哲學的解釋，既有形而上學與實證哲學二派，而因為二派的根本的立腳點完全不同，所以他們在研究哲學上所提出的問題也不得有差別了。在當今的學術界裏面，我們還可以見到這形而上學派與實證哲學派互相對立着，互相爭論着。

可是照我們的見解，這派的學說一看似乎完全相反，但仔細想來，在這二派的學說上面卻有共通的一點。我們以為從這二派的立腳點來研究哲學，真正的哲學問題是不會提出的；這二派的學說上面，都有誤謬存在着，而這二派的誤謬，就是在於二派哲學的共通的一點。那末，二派哲學的共通的一點究竟是什麼呢？我們以為形而上學者的根本立腳點是極端的客觀主義，實證哲學者的根本立腳點也是極端的客觀主義，這客觀主義一點，就是二派的共通的一點了。形而上學者的目標，在於探求實在或本體，實證哲學

者的目標，在於希求現象的統一，這二派一見固然似乎大相懸殊；可是這二派的學問家把實在（或本體）或現象都看做客觀的存在，換言之，他們都把實在或現象當做與我們毫無關係地獨立地存在着的東西。在形而上學者的一方面看來，自古以來，有的學問家把這一種客觀的存在，名之曰實在或本體，有的學問家把這一種客觀的存在名之曰神或道，而所謂實在或本體，以及所謂神或道，乃是與我們毫無關係地獨立地存在着，一般形而上學者，都把實在或本體以及神或道等客觀的存在看做定的事實，他們以為這一種東西，都是在我們出生以前早已存在，他們不過想把這一種客觀地存在着的東西加以研究罷了。在實證哲學者一方面看來，他們所謂現象，意義也是一樣。他們以為在我們出生以前，世界的事物是與我們毫無關係地獨立地早已存在着，而不拘我們意識的有無，宇宙的現象，仍是客觀地出現；所以他們也如形而上學者一樣，不過想把這一種客觀地存在的東西加以研究罷了。這樣，形而上學者以及實證哲學者都可以說是預先假定着一種與自我毫無關係的客觀的存在，然後再對這一種客觀的實在加以研究。固然，

對於客觀的存在的解釋，兩派大不相同——形而上學者解釋做超越經驗的實在或本體以及神或道等等，實證哲學者解釋做經驗界裏面的一切現象——可是把這一種客觀的存在看做獨立地與自我毫無關係地存在着的東西這一點，兩派都是一樣。

那末，對於這一種客觀的存在，這二派的學問家，究竟用什麼方法加以研究呢？照上面所講，在形而上學者一方面，有的主張用論理的方法，有的主張用直覺的方法，而在實證哲學者一方面，他們普通都用所謂科學的方法；而這幾種方法，固然含有種種的差別，可是我們也可以說這幾種方法的決定，也都是客觀的，換句話說，不拘形而上學者與實證哲學者，他們都以爲他們所用的方法，乃是客觀地存在着的，而且是與自我沒有什麼關係的。所以無論從根本的立腳點看，無論從研究的方法看，形而上學者與實證哲學者這兩派，都可以說是極端的客觀主義者了。

形而上學者與實證哲學者，既如上面所講，都是屬於客觀主義的，所以我們也可以說這兩派的學問家，把哲學的研究問題都放在自我以外的部份的。可是在我們看來，真

正的哲學的研究問題，或現代哲學的研究問題，卻決不是在於自我的外部，乃是在於自我的內部；換句話說，我們不把這一種客觀主義拋棄，另行採取一種主觀主義，那末，真正的哲學的研究問題，是決不能被我們找到的。現在對於這一點，我們想在下面加以分段的說明。

第一，先從實在二字的解釋講起。所謂實在，從廣義講來，可以說是包含着形而上學者的所謂實在和實證哲學者的所謂現象二者。這一種實在的別名，又可以叫做「物」也可以叫做哲學的對象。而對於這一種哲學的對象，從來的客觀主義的解釋是不充分的。爲什麼呢？我們假定把哲學的對象，看做完全與自我分離的「物」，那末，哲學與科學，就沒有差別了。我們一檢哲學的歷史，我們就可以知道哲學的領域漸漸爲他種學問侵蝕着。哲學，在於古代，範圍是極廣的，換句話說，在於古代，哲學也可以說是學問的別名；可是等到後來，種種部份，漸漸發達，就與哲學宣告分家了。就中，醫學與數學，最先宣布獨立。這樣，哲學的領域，隨時代的演進與學問的發達，愈縮愈小，等到現在，最忠實地留在哲學領

域裏面的興問，雖然還有心理學，倫理學，美學等等，可是在這幾種學問裏面，那種心理學，最近漸漸傾向到實驗心理學方面，已經接近自然科學，不久恐怕也要與哲學脫離關係了。所謂倫理學與美學等部份，在某一方面，也漸漸有脫離哲學的一種傾向。這樣，哲學的領土，愈縮愈小，結局恐怕完全將歸消滅，而推究其原因，我們以為是因為把「物」，「實在」等看做哲學的研究問題的緣故。把「物」，「實在」等看做哲學的研究問題，那末，哲學的領土愈縮愈小，甚至於完全消滅，我們以為這也是當然的。譬如說宇宙有種種物理的現象，對於這種種物理的現象，我們不讓物理學者用適當的方法去研究，卻請哲學者用特殊的方法去檢討，那末，哲學者的研究的結果，一定是不及今日的物理學者的確實可靠的。所以物理的現象的研究，就是物理學的研究，哲學者不得不讓物理學者去從事。同樣對於生物學的現象，哲學者非讓生物學者去研究不可。心理學的解釋，哲學者也不得不讓心理學者。哲學者雖然有論理的方法或直覺的方法，可是實際上心理的現象物理的現象都是明白地現存着，對於這種種現象的研究，當然非讓科學者不可。有人說，哲

學是與科學不同，科學是從事於部份的研究，哲學卻從事於全體的研究；可是從普通經驗論者的立腳點看來，離開部份的所謂全體是毫無意義的。譬如在開會的時候，我們對於各個聽衆，固然可以明白見到，可是想把聽衆全體加以具體的說明是不可能的。就是所謂全體不過是一個一般的概念，某一種哲學者固然以爲這一種全體是確實地存在的，可是從普通的經驗的立腳點說來，這一種一般的概念，實在是空洞渺茫不可捉摸的。因爲這個緣故，我們訴諸經驗的時候，所謂整個的實在，所謂全體的現象等等，都是沒有意義的。各個的實在，各個的現象，我們固然可以經驗，但是整個的實在，全體的現象，都不過是一種空虛的概念，我們決不能把這一種空虛的概念，看做客觀地實際存在的東西。這樣看來，從經驗的立腳點講，所謂實在的全體是沒有什麼意義的。因此，把這一種實在的全體當做哲學的研究問題，當然是未見妥當。所以我們要講全體的實在，那末，我們非換一種立腳點不可，就是我們非把全體的實在解釋做自己的思想或意識裏面的東西不可。換句話說，我們在一方面固然知道這一種全體的實在在於外界並未存在，可是我

們在他方面卻把這一種全體的實在當做自己的思想或意識裏面所想起的一種概念，這當然是可能的。所以不把「物」看做獨立存在於外部的東西，卻從「物」與「我」的關係方面着手研究，那末，所謂全體的實在，就可以多少有些意義了。在這一點，我們應當用主觀的見解來補充客觀的見解是很明白的了。再就超越的實在講，我們以為完全脫離日常經驗的那種「本體」「實在」也不能夠成爲哲學的研究問題。這一種「實在」或「本體」從普通的立腳點講來，究竟存在與否，確是一個疑問。把這一種「本體」或「實在」預先假定做我們不能經驗的東西，然後在他方面再來主張這一種「本體」或「實在」的存在，這實在可以說是帶有矛盾的地方。我們日常所聞所見，當然不出日常的經驗世界，可是形而上學者卻主張有超越經驗世界的某種「本體」或「實在」存在着，那末，我們試問這一種主張的根據究竟何在。我們祇能對於所能知道的事物加以主張，對於不能知道的事物，我們來加討論，這是未免玄妙無稽的了。所以這一種「本體」或「實在」究竟客觀地存在與否，我們是不能加以斷定的。如說我們對於這一點能夠加

以斷定，那末，我們非把這一種「實在」或「本體」當做在自我認識外物上面應當承認的一種假定看不可。祇有在這一種解釋下面我們可以承認那種超越經驗的「本體」或「實在」的存在。換句話說，我們對於這一種「本體」或「實在」固然不能直接看到，不過我們如不承認這一種「本體」或「實在」的存在，那末，我們對於經驗世界到底不能加以說明；因此，我們逆推以為有這一種超越的世界存在着。就是我們用了這一種推理作用來推想這一種世界的存在的。許多的形而上學者固然也會經用這一種論法，可是照這一種論法的結果，這一種「本體」或「實在」已經不是存在於外部的東西，卻是從「物」與「我」的關係上面所發生出來的條件了。這一種「本體」或「實在」不過是在我們理解經驗世界上面不得不預先樹立的一種假定罷了。所以在這一種「本體」或「實在」裏面，自我佔有重要的位置，這一種「實在」決不是純粹的客觀的「實在」，乃是主觀的思想混合着的「實在」。從這一種意義講，我們以為形而上學者也應當拋棄純粹的客觀主義，也應當參用主觀的立腳點。照上面所講，對於「實在」二字的

解釋，無論實證哲學者，無論形而上學者，都不可不脫離單純的客觀主義，進入主觀主義的領域。換句話說，他們都不應該採取把「物」看做「物」的那種被動的立腳點，他們對於一切哲學的研究問題，卻應該從「物」與「我」的關係方面加以澈底的考察。

第二，再從認識實在的方法講，我們也以爲有參用主觀的要素的必要。從來的形而上學者所採用的方法，大抵不外乎論理的方法，或直覺的方法，並且他們把這兩種方法都看做已定的方法，以爲對於這兩種方法是更無須加以研究的，他們用這兩種方法正和木工用一定的器具一樣，但是這一種態度未免是輕率的。先就論理的方法講，我們單用形式論理學的方法要想探究世界的實在當然是談不到，因爲形式論理學本身根據也未充分，而對這一種根據我們非先加以檢討不可的緣故。單用形式論理學既然我們不能來知道世界的實在，那末，所謂哲學的論理學究竟是否適用呢？我們以爲這也是一個疑問。所謂哲學的論理學是包含着一個根本的假定。這一個假定就是：「我們的思想與世界的實在完全是一致的。」這不但哲學的論理學如此，就是形式論理學講到究極

的時候也是一樣。這一種根本的假定——思想與實在的一致——是可以引起我們的疑問的。事實上世界決不是同我們的思想一樣，這是很明顯的。對於這一點的責難，直覺論者講得十分透切，所以我們沒有再論的必要。總之，在世界上意想以外的事實是很多的，偶然發生的事實也是很多的，在理論上我們根據論理的法則斷定世界上決沒有這一種意想以外的事實或偶然發生的事實，可是實際世界上的確有這一種意想以外的事實或偶然發生的事實存在着，那末，理論儘管是理論，對於實際是不會發生效力的。至於主張用論理的方法的學者以爲這一種事實，在理論上沒有存在的餘地，所以這一種事實的存在，乃是一種虛妄；可是照我們想來，這一種說法，似乎未免過於獨斷了。從前的形而上學者裏面採取這一種論理的方法的代表，當推德國的黑智爾，黑智爾在自然哲學上面完全是用這種方法來研究的。我們把這一種方法看做完全客觀的方法的時候，那末，這一種論理的方法，我們終以爲根據是很薄弱的。退一步講，這一種論理的方法，根本假定即使能夠成立，那末，成立的根據決不應完全放在客觀方面，卻應該放在物與

我的關係，就是客觀與主觀的關係上面。假定把實在完全看做客觀的，把思想完全看做主觀的，換句話說，把實在與思想二者看做完全分離的東西，而同時我們又來主張實在與思想二者無論如何是一致的；這一種論調當然包含着許多缺點。所以我們即使想假定思想與實在是一致的，那末，我們也非暗中拋棄客觀主義傾向主觀主義不可。次就直覺的方法講，在這一種方法上面，自我的活動固然非常顯現，可是在他方面也可以作別一種看法。譬如直覺論者裏面有的學問家以為宇宙之間有神存在着，而我們祇有在脫離普通的經驗的知識以後，方纔可以直接獲得關於神的各種知識。這樣講的時候，他們把神看做一種完全客觀的存在，他們想完全追求這一種客觀的神，所以一看起來這一種直覺的方法，也可以說是客觀的。不過我們把這一種方法仔細吟味起來的時候，所謂直覺的方法的主眼，在於拋棄普通經驗的知識，探求最高最深的知識，所以在這一種方法上面自我的活動終究可以說是佔着重要的位置。因為這個緣故，我們以為直覺的方法，如不把看做含有主觀主義的分子，也是很難說明的。所以結局形而上學的方法上面

我們以為都帶有主觀的傾向的。對於形而上學者所採取的方法，我們已經略加論述，我們現在再來討論實證哲學者所採用的方法。實證哲學者的研究方法，就是普通所謂科學的方法，這一種方法，我們以為是與形式論理學的方法彷彿相同的。換一句話說，這一種科學的方法，一看固然覺得甚為可靠，可是講到究竟，也未始沒有容疑的餘地的。我們決不能說這一種科學的方法本身是確實無誤的。例如：物理學者施行實體的時候，那末，他第一就非假定實驗所用的各種器械都很準確不可；但是不拘器械如何精密，他決不能保證器械永久不錯，倘是他作這樣想的時候，那末，他對於實驗就不能不灰心了。不過在日常生活方面抱這種杞憂的人當然很少，一般物理學者對於實驗所用的器械當然是信用的。這不但物理學者如是，在日常生活上面，我們的態度可以說是人人如是。我們的態度，不僅對於物理的現象如是，就是對於精神的現象也是如是。而在我們研究各種現象的時候，我們把研究的結果，要想造成一種學說，那末，我們更非預先假定種種法則不可。我們根據我們的研究可以推想我們所未研究到的現象也是同我們所已經研究

到的現象一樣。根據這一種的假定，所謂科學的方法，方纔得以成立，所以在科學的方法的根柢上面可以說是要要求着種種的假定的。而這一種要求當然不外爲自我的活動，所以在科學的方法裏面我們可以說也有自我的主觀的活動表現着。因此，實證哲學者一看似乎採取純粹的客觀主義，而與主觀主義似乎是毫無關係的，可是照上面所講我們也可以明白事實上決不如是了。

這樣講來，從來研究哲學的人們，如果想用純粹的客觀主義來解決哲學的問題，這在一面既然是不可能，而在他面實在是錯誤的。總之：哲學這一種學問，決不是研究與自我完全脫離的實在或本體，卻是研究「物」「我」二者相互的關係的。換句話說，哲學乃是研究主觀與客觀的關係的學問。不過在於同時，對於哲學這一種定義，我們也可以採取以下兩種解釋。一種解釋，把哲學可以看作研究外物波及於自我上面的影響和其反動的學問；其他一種解釋，把哲學也可以看作研究自我的學問。前一種解釋，把重心放在外物方面，後一種解釋，卻是把重心放在自我上面。可是概括講來，我們以爲哲學這一種

學問，終不外乎在於研究自我的真意義罷了。從前的哲學家，往往把宇宙的實在或本體當做問題竭力研究，但是照我們想來，他們的努力，終究不免是一番徒勞，關於宇宙的研究，哲學家不得不讓給科學家。哲學在於現在，如有獨立存在的餘地，那末，哲學家非有哲學家所特有的領域不可。哲學家與科學家的研究問題，是不可不劃分明白的。歐洲中古時代的學問家，與宗教家，對於同一問題，往往發生不同的見解；在那時候，學問家以為就學問講是這樣，宗教家以為就宗教講是那樣，而且他們都以為兩方的見解是不錯的，於是中古時代就發生了所謂二重真理的怪現象了。現代的哲學家與科學家是決不應該再蹈歐洲中古時代的學問家與宗教家的覆轍的。一言以蔽之，關於宇宙一切現象的研究，換句話說，關於外物一切的研究，是科學家的任務，而關於自我的研究，乃是現代哲學的新的問題。

上面對於現代哲學的研究問題，大體已經解釋清楚，可是我們再想加以進一步的說明。哲學是一種研究自我的學問，此地所謂自我，決不是指個人的自我，決不是指小我；

卻是指全體的自我，卻是指大我。在你我個人的自我裏面有你我各自所特有的感情氣質以及其他各種特有的驗經存在着，而這一種感情氣質，以及各種經驗都爲造成你個人的自我的基礎。你我個人的自我，因此都具有你我各自所特有的個性，而這一種個性，真可以說是千差萬別，無奇不有。但是具有這一種個性的自我，決不是哲學上面當做問題來加以研究的那種自我。這一種具有個性的自我，固然是很具體，固然是很確實，可是這一種自我，是時時刻刻變化流動着。譬如在飢餓的時候，這一種自我就想找尋食物，而在肚飽的時候，卻是相反。又如在飢餓的時候，對於粗惡的食物這一種自我也覺得好吃，在飽腹的時候，就有精美的食品也覺討厭。不但個人如是，就多數的個人的自我比較起來，甲之所欲，未必就爲乙之所欲，乙之所欲，也未必就爲甲之所欲，丙丁也是一樣，這樣講來，在個人的自我裏面，種種性質，大體都是沒有一般的意義的。我們把這一類沒有一般的意義的種種性質，當然不能看做自我的本性。我們在自我裏面把這種種變化流動的一切性質加以抽除，那時候，我們纔能認到一種不變的自我，這不變的自我，乃是真正

的自我，乃是我們當做哲學問題加以研究的那種自我了。這一種自我，乃是超越於個人的自我以上的自我，換句話說，也就是超個人的自我。個人的自我，如爲小我，那末，這一種超個人的自我，當然可以說是大我，我們在哲學裏面，所想竭力加以探討的問題，就在這一種超個人的自我，也就是這種具有普遍妥當性的自我。對於這一種自我，有的學問家，有時候也用人格、理性等等名詞來加表示，我們以爲名稱是無關大體的；總之：這一種具有普遍妥當性的自我，乃是指本質的自我，乃是指不是隨地變化，不是隨時流動，最確實，最根本的自我而言。這樣講來，這一種具有普遍妥當性的自我，一看似同形而上學者所講的那種「物」「實在」「本體」一樣，所以讀者也許以爲我們又在高談形而上學，把普通形而上學者所講的「實在」「本體」等改成具有普遍妥當性的自我這一個新名詞罷了。但是這是讀者的誤解。最近德國的哲學家倭鏗把精神生活當做他的哲學的核心，倭鏗的哲學，也許是當得起讀者這一種的批評的，至於我們所謂具有普遍妥當性的自我，卻是與倭鏗所謂精神生活是不同的，我們所謂這一種自我，決不是客觀的自我，

卻是主觀的自我，這一點是要請讀者注意的，這樣，所謂具有普遍妥當性的自我，一面既是主觀的自我，一面又是超個人的自我，讀者對於這一點的解釋，一定感到困難。我們以為要想避免這一種困難，那末，我們對於個人與主觀兩個名詞，不可不加以區別。普通講，所謂個人，所謂主觀，都是當做「小我」解釋的，可是此地所謂個人，固然是「小我」而此地所謂主觀，卻不是指「小我」而言，這是不可不辨明的。總之：哲學的研究問題，在於探求我們所謂主觀的根據或具有普遍妥當性的自我。

但是這普遍妥當性的問題，在現今學術的程度下面，決不是已經完全解決的問題，卻是此後應該探解決的問題。不過在他方面，我們在哲學上面，應當把追求這一種普遍妥當性當做中心問題。這一個方針，是應當確實規定的。我們追求這一種普遍妥當性，大概可以分從三方面進行，換句話說，我們探求普遍妥當性，可以從我們的知識，行為，和感情，三者上面從事探求。對於這一層，我們擬加以大體的說明如下。

先就知識方面講，我們在知識上面，第一須研究我們究竟有沒有具有普遍妥當性

的知識。就實際說，我們的知識裏面的確有許多知識不是具有普遍妥當性。譬如從自己的私慾發生出來的各種解釋，當然是沒有普遍妥當性。自己隨隨便便把自己想做世界上最偉大的人物，這一種思想，自然不是具有普遍妥當性的知識。歷史上的知識，往往爲着編輯歷史者受了當時的政府的誘惑或壓迫，有時候是很缺乏普遍妥當性的，所以這一種知識，我們以爲一定要經過實事求是澈底求真的學問家加以考訂或改正，方纔有普遍妥當性之可言。在他方面，物理學等的知識，若與史學比較起來，自然格外明確。固然，物理學上的知識，隨着學術研究的進步，時時難免也有變動，可是大體講來，物理學上的知識的普遍妥當性是比較史學上的知識程度較大。更進一步，數學上的知識，比較物理學上的知識，普遍妥當性更大，數學上的知識，一般都是明顯確實毫無容疑的餘地的。二加二等於四等的知識，乃是無論何人無論何時無論何地所不得不承認的。假定有人對於這一種具有普遍妥當性的知識加以懷疑，那末，我們也要請他舉出懷疑的理由來。固然數學當中，有幾種幾何學的定理也有種種不同的說法，但是就大體論，數學上的知識

的普遍妥當性，終要算是在我們知識裏面程度最高的了。此外，我們在論理學上的知識，我們也可以找到高度的普遍妥當性。這樣，我們以為在我們知識上面終可以說有一種具有普遍妥當性的知識存在着。再進一步，我們以為即使有人對於這一種具有普遍妥當性的知識完全懷疑或否認，可是我們的某一種知識，終要求着這一種普遍妥當性，這是事實。那末，這一點也可以看作哲學成立的根據了。

再就行爲方面講，我們以為我們的行爲，在某程度，也是具有普遍妥當性。倫理學裏面，有許多懷疑論者，對於善惡的標準完全否認，可是照我們看來，我們普通在世界上做人，我們是承認有一種道德的標準存在着。我們當行爲的時候，我們對於行爲的善惡終是預先考慮，並且假定世界上有一種善惡的標準儼然確立。除出極端懷疑論者以外，對於這一種事實，恐怕誰也承認的。各人心中的善惡的標準也許是千差萬別莫衷一是，但是我們在實行上假定着善惡的標準的存在這一點卻是一致的。所以在一方面講，我們在行爲上要想樹立各種具有普遍妥當性的標準當然難免困難，但是在某程度我們的

行爲終可以說是具有普遍妥當性的。

還有就我們的感情講，我們也以爲在某程度是具有普遍妥當性。對於這一點，爭論尤爲激烈。事實上我們對於事物的美醜的判斷，實在是千差萬別。譬如到展覽會裏面去聽對於各種繪畫的批評，那末，這一類批評，真是十人十說，無奇不有。所以一見在美醜的標準上面，似乎沒有普遍妥當性的存在。固然，我們要想確立一切關於美醜的標準，確是困難，可是就大體講，在美醜的區別上面，我們也可以找出不少的各人一致的地方。這一致的地方，就可以說是具有普遍妥當性的部份。

這樣，在知識，行爲，與感情三方面，大體我們是不能不承認有一種具有普遍妥當性的部份存在着。所謂知識，行爲與感情三者，當然不外是自我的活動，而所謂具有普遍妥當性的各項標準，乃是當外物影響到自我的時候方纔發現出來的。所以我們也可以說自我裏面具有着一種普遍妥當性。所以我們假定想發見真的自我，那末，我們祇要對於這知識，行爲，感情，三者所具有的普遍妥當性加以研究就行了。現代哲學的研究問題，實

在就在於此。

照上所述，我們的知識行爲，感情三者上面是具有種種普遍妥當性，換句話說，在我們的知識，行爲，感情三者上面是有各種規範（*Norme*）存在着。可是這各種規範決不是同實物一樣具有形質的。假定把這各種規範看做實物一樣，那末，現代的哲學又犯了從來的形而上學的通病了。我們探求這各種規範，決不是在於外物方面，卻是在於自我的根柢上面。而此地所謂自我，與心理學上所講的二重意識和潛在意識等等都是意義不同，而且是毫然關係的。此地所講這一種自我，如上面所述，乃是超個人的自我，乃是具有普遍妥當性的自我，乃是大我，乃是論理上非假定不可的那種先驗的自我，這一種自我，乃是一切普遍妥當性的根據，我們倘能對於這一種自我窮極究竟，那末，哲學的根本問題就可以說是解決了。就是，我們探求到這一種自我的時候，那末，不拘自然的研究，不拘道德的研究，不拘藝術的研究，凡是一切宇宙的根本的問題，我們都可以加以澈底貫徹的解釋了。總之：把物當做物加以研究這件事，應當讓科學家去從事擔任；哲學家的任

務，乃在於研究外物及於自我的影響。這外物對於自我的影響，有的學問家也把牠叫做價值 (Wert)。所以我們倘把從前的形而上學叫做實在或本體的形而上學的時候，那末，如有人喜歡用形而上學這個名詞，他也可以把現代的哲學叫做價值的形而上學。這樣，現代哲學的研究問題；和從前哲學的研究問題大有不同，這一點，讀者也可以明白了。一言以蔽之，從前哲學的研究問題，是偏向於探求實在或本體方面的，而現代哲學的研究問題，卻是在於探求絕對的價值或普遍妥當性上面。

眞

原 眞

一

我們對於「知」這一件事說是不知，這一句話一聽似乎很是滑稽。可是精細想來，實際上我們對於「知」這件事往往不知。

譬如說，有人當看見赤色的時候，他如說：「這是赤色」；那末，這一個人總算是知道赤色的人。不然，他看見赤色而說「這是青色」，那末，這一個人就不是知道真的赤色的人了。這樣想來，我們倘想「眞地知道」，那末，我們所知道的事就非爲真的事不可。所知的事如不是真的事，那末，我們自己雖自以爲已經知道，可是實際上卻並不知道。而此地最難解釋的就是「眞」這個字。

一般講來，所謂真的事可以說含有下列兩種意義。第一，這一件事在無論何時對無



論何人都適用 (gelten) 着。我們以為「二加二爲四」是真的，這就因爲二加二在無論何時對無論何人都是爲四的緣故。二加二決不是隨時隨地可以變爲三或五的；倘使二加二變爲三或五，那末，那就是僞了，那就不是真的。第二，一件真的事不僅在無論何時對無論何人都適用着，而且更進一層一定非適用不可，例如「二加二爲四」既是真的，那末，這句話不僅在無論何時對無論何人都是這樣，而且更進一層含有一定非這樣不可的意義在裏面。二加二爲四既不是僞的，那末，二加二就決不得成爲三或五了。

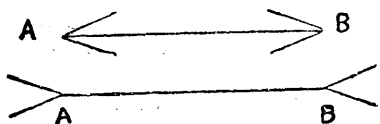
這樣，某一件事之爲真，換句話講，就是這一件事含有(一)在無論何時對無論何人都可適用的那種性質——哲學上所謂普遍性 (Allgemeinheit)；(二)一定非這樣不可的那種性質——哲學上所謂必然性 (Notwendigkeit)，就是說，所謂真的事就是指含有普遍性與必然性的事而言罷了。沒有這普遍性與必然性的事就不是真，就是僞的。從這一種見地，在哲學上面，我們往往合稱這普遍性與必然性二者爲真理性 (Wahrheit)；因爲這二性質乃是一切真理所俱含的而且是不可不含的性質的緣故。

總括起來，我們倘求真地知道，那末，我們所知道的事就非爲真的事不可。而所謂真的事即指含有真理性的事，詳言之，就是指含有普遍性與必然性的事。這樣看來，議論似乎已告段落，可是最難的問題卻仍留在後面。就是：我們所知道的事爲什麼是真的？我們的知識爲什麼可以說是含有普遍性與必然性？換句話講，知識的眞理性究竟是怎樣被保證着？這實是認識論中最難解決而且不可不加以解決的問題。

依據某一種見地，我們也可以說我們是不會知道真的事的，我們是不會得到含有普遍性與必然性的知識的。譬如我們見到一張桌子，我們就知道這是桌子，我們心中就以爲在無論何時以及在無論何地，無論何人都是將這看做桌子，而且一定非看做桌子不可的。爲什麼呢？因爲我想以爲現在我所看見的桌子不是僅僅現於我的眼中的物像，乃是不拘我之看否而存在着的實物，而且以爲這在無論何人的眼中都是同一的桌子，看桌子的眼都是同一的人類的眼的緣故。換言之，因爲我總想以爲此地存有這同一的桌子，而無論何人在此地都能看到同一的桌子的緣故。這樣說來，我們倘想把「這是桌

子這句話使之成爲含有普遍性與必然性的知識那末，我們就非預先得有下述兩個條件不可。這兩個條件，就是：（一）所看到的都是同一的桌子，（二）我們看物的能力都是同一的。所看到的是同一的桌子，看物的能力都是同一，方纔我們的「這是桌子」這句話同時可以適用而且不得不適用於無論何時無論何人身上。倘使看物的能力雖是同一，可是所見到的實物隨便變化的時候，那末，這件東西在我看來雖是桌子，可是在我以外的人們看來究竟是什麼就不能必。反之，所看的東西雖是同一的桌子，倘使看物的能力十人十樣，那末，各人所見的也就各不相同。這樣，甲所見的是赤，可是乙所見的卻是青，甲所見的是四角，乙所見的卻是三角；這時候，我們的知識怎能普遍，怎能必然？況且即就一人而言，倘使所見的東西隨時隨地都是不同的時候，那末，我們怎能得到在無論何時無論何地對於無論何人都是一致的那種「眞」的知識呢？

所以，我們看到桌子而求「這是桌子」這句話爲眞起見，換言之，爲求「這是桌子」這句話爲含有眞理性——即合普遍性與必然性而言——起見，那末，第一，看物的能力



在無論何人於無論何時都非一樣不可；第二，被看到的桌子也非為同一的桌子不可。

可是，據某一種想法，這兩個條件是很難辦到的。為什麼呢？就第一項說，看物的能力在無論何人於無論何時就不能說是一概一樣，由生理學的見地考察起來，對色盲的人們，普通人們所見到的赤也許成爲青，普通人們所見到的青也許成爲黃。近視眼不能夠

看到遠方的東西，遠視眼卻不能明白看到近方的物象，而亂視的人們則又往往把一件東西看做兩件或三件。再就近視遠視亂視而論，一項之間又有各種不同的程度。更進一步，在於盲人無論什麼都不能被他看到。這是從生理學上的事實可以證明我們看物的能力未必是能同一的。其次，再由心理學上的見地考察起來，我們的眼也往往有種種的錯誤。像在下圖，A B 的長本來是一樣的，可是由我們的眼看來，則下面的 A B 比上面的 A B 爲長。此外，我們在日光裏面看有某一種顏色的物象以後，我們即看白紙，我們也可見到同一種顏色。又如我們發熱的

時候，我們往往會有許多的幻覺與錯覺。而我們在做夢的時候，我們又會把實際上沒有
的事想做事實。這種事情都是誰也經驗的事，此地不遑一一枚舉。這樣，我們看物的能力
不但隨人而不同，即在同一個人也往往隨時隨地而有別；所以嚴密地考慮起來，第一項
條件是很靠不住的。

至於就二項條件——就是被看到的桌子非爲同一不可的那種條件——究竟是
怎樣？這也是很有容疑的餘地。爲什麼呢？因爲我們各人所看到的桌子決不是同一的桌
子的緣故。我所見的桌子是映於我眼中的桌子。我不能夠借他人的眼來看桌子，同樣，他
人也不能夠借我的眼來看桌子。這樣講來，映於我眼中的桌子的樣子與映於他人眼中
的桌子的樣子，互相比較起來，也許很是相似，可是嚴密講來，二者決不是同一的。嚴密講
來，所謂同一的東西只有一個。況且如上節所說，我們看物的能力又是隨人而異，那末，連
我與他人所見的桌子是很相像這句話都很難說了。要之，事實上我們所見到的桌子，乃
是映於我們眼中的桌子。可是同時我們一般常想以爲不拘我們的看與不看確有一個

不會變化的完全的桌子存在着。然而事實上我們所見的桌子決不是這樣不變的桌子，卻是我們一閉眼就會消失的桌子，卻是從桌子前方或傍邊或後方所見的一部分的桌子的樣子。我們決不能夠在同一時間由前後左右把捉桌子的樣子的全體。所以就事實言，我們所見的乃是一部分的桌子，決不是那種不拘我們的看與不看確實地繼續存在着的全體的桌子。用心理學上的術語講起來，我們所見的乃不過是單單的表象，乃不過是我們眼中所見到的或心中所想起的那種表象。我們以為在表象以上另有實物存在的這種想法乃是根據於我們的想像作用的。我們所見的既是一部分的桌子，而這種一部分的桌子隨我們看的地位——由前或由後或由傍邊等——的不同而一一有別，這是事實，差不多無須說明的。我們的眼只要搖動一分，我們所見的桌子就會不同。而我們各人又不能同時在同一的地方去看一件東西。二人無論怎樣接近，但是二人的眼的中間的距離是不能夠使之全歸於無的。因此，我們各人倘想在同一的地方去看一張桌子，那末，我們各人非交互在不同的時間去看不可。可是所謂交互去看，換句話講，已可以說

是時間方面已有不同；況且時間既有不同，那末，光線的射法也不得不有多少的差別，而光線的射法既有多少的差別，那末，我們各人所見的東西也不能夠說是完全一樣了。不但如是，即就個人而言，個人所見的桌子的樣子也不能說是永久不變，或隨光線的不同，或隨我們所站的地位的不同，同一的桌子對於個人也會呈種種不同的樣子。用放大鏡來看桌子的時候，所見的當然不能夠和用肉眼看的桌子是一樣的。這樣講來，我們所見的桌子非爲同一的桌子不可的那種條件又是靠不住的了。

我們從前說，倘想求我們知識具有普遍性與必然性，換言之，倘想求我們知識之爲眞知識；那末，第一，我們看物的能力先非爲同一不可，第二，我們所看的東西也先非爲同一不可。可是，實際上，我們看物的能力既不同一，且我們所看的桌子也非一樣；那末，我們很可以說我們是不能夠具有普遍性與必然性的知識，我們是不能夠知道眞的事的了。在認識論上，這樣把知識的根源都放在感覺上面的議論叫做感覺論，所以這樣講來，感覺論結局就不能不陷於「我們不能得到眞的知識」的這種懷疑論的。

但是，這種結論當然是不對的。爲什麼呢？因爲我們現在確實知道真的事的緣故，因爲我們確有具有普遍性與必然性的知識的緣故。譬如「二加二爲四」是對無論何人在無論何時無論何地都是這樣，而且一定不得不是這樣的。倘有以爲二加二是三的，那末，請你向他借兩次二元以後，還他三元！倘有以爲二加二是五的，那末，請借給他兩次二元，以後問他要五元也就可以了。

不僅是數理方面是這樣。我們的感覺不管他是怎樣，我們見到麵包，總說這是麵包；我們見到石塊，我們總以爲這是石塊。石塊與麵包是不能夠混同的。同樣，我們見鹿，我們總以爲是鹿；我們見馬，我們總以爲是馬。二世雖受脅迫而不得不指鹿爲馬，可是那時候他心中一定是很不自然，這是可以推測的。不僅此也，這種議論的錯誤也可在這種議論本身上加以發見。爲什麼呢，這種懷疑論者不是說「我們不能知道真的事」麼？倘使這句話是不對，那末，我們就是知道真的事，那是不必說。就使這句話是對的，那末，我們至少也不得不真地知道「我們不能知道真的事」這一件事。既是我們所知道的「我們不

能知道眞的事」這一件事是眞的事，那末，我們就不能說我們是不能知道眞的事的了。這樣，從事實上加以考察的時候，我們是有具有眞理性的知識的，我們是知道眞的事的，然而問題卻決不因此就被解決。我們所以有這一番議論的原因是因爲我們知識的眞理性——合普遍性與必然性而言——怎樣被保證着的那個問題未能明瞭的緣故，是因爲我們知識的普遍性與必然性在什麼條件下面方纔能夠被我們所主張的那個問題未能明白的緣故。這一問題如沒有明白，那末，眞理的意義也就不能說是已經明白，換言之，就是「知」這件事也就不能說是已被我們澈底知道。

許多人們往往以爲我們既經知道我們有這種眞知識就夠了，可以不必再探求更深的理由。但是這種想法未免過於淺薄罷！澈底探求眞理決不是一種無聊的遊戲。在我們看來，眞理就是我們應當探求的一切。我們不應該把上帝的話就信爲眞理，也不應該把從來的習慣就信爲眞理。反之，我們毋寧因爲某件事是眞正的善，所以纔信爲善；因爲某件事是眞正的美，所以纔信爲美。這樣，我們的善的理想以及美的理想都非根據眞理

加以解釋不可，那末，徹底探究真理的意義這件事難道不是一件人生最重大的工作麼？

二

一言以蔽之，近代學問的精神乃在於追求真理，所以「真理是什麼？」這個問題——詳言之，「我們的知識在怎樣條件之下方纔能夠得有真理性（即合普遍性與必然性而言）？」——這一個問題——也成爲近代哲學上常爲學問家所探究的根本問題，也即是現在還被學問家正在積極探究的重大問題。而在近代哲學上把這個問題明白地自覺地提出的卻是康德（Immanuel Kant）。

康德的思想，也如前章所述，先從感覺論出發，把感覺論的缺點都悟到了，然後再樹立他獨得的見解。如上所說，感覺論結局不能夠說明知識的真理性，換句話講，感覺論結局是不能不陷於懷疑論，這是極明白的。可是在事實上我們卻確能有具有真理性的知識，這又是極明白的。感覺論結局不能不說我們不能有普遍必然的知識，可是我們所知

道「二加二爲四」卻又不能不說是普遍必然的知識，況且退一步講，就算感覺論的結論「我們不能知道真的事」是對的，那末，最少，我們也不能不說這「我們不能知道真的事」這句話乃是普遍必然的知識。所以感覺論在一方面既不能說明知識的真理性，同時在他方面也不能推翻知識的真理性。這樣講來，我們在一方面既不能不承認我們能有真的知識，而爲說明這種知識的真理性起見，我們也不能不於感覺論之外另求妥適的說明。

這樣，我們的真理的成立既不在於感覺，那末，爲真理的成立起見，我們不能不拿感覺以外的某種條件來做根據。譬如說，我們所見到的桌子的樣子乃是一部分的，而且只能對於看的本人在看的一瞬可以適用的樣子；但是同時，假定我們仍能知道對無論何人在無論何時都能適用的全體的桌子的時候，那末，這我們所知道的桌子可以說已經不是單由我們的眼所見的桌子了。固然，我們知道「這是桌子」這件事是因爲我們看到桌子的緣故，然而倘使單是由我們的眼所見的桌子，我們是決不能夠知道對無論

何人在無論何時都能適用的那種全體的桌子。所謂具有普遍性與必然性的知識已經不是單單的感覺。因為這個緣故，在這時候，我們不能不想以爲於感覺之上是另加有某種條件的。果是這樣，那末，使我們能夠知道對無論何人在無論何時都能適用的「這是桌子」的那種桌子的性質可以說就是根據感覺以外的這種條件而來的。一般地講，我們知識的普遍性與必然性（二者相合即爲真理性）既不能由感覺而來，那末，我們就不能不假定這種普遍性與必然性是由附加於感覺上面的某種條件而來的了。這樣講來，我們只要能夠明白這附加於感覺上面的某種條件是什麼，那末，我們知識的普遍性與必然性因此也就可以明白了。

這種條件當我們作進一步的思索時是不難明白的。爲什麼呢，我們現在已經知道對無論何人在無論何時都非適用不可的那種桌子乃是全體的桌子，而我們的眼所見或我們的手所觸的桌子乃是部分的桌子。因此，我們倘想求知道附加於感覺上面的某種條件，那末，我們只要將上述二者加以比較考其差別就可以了。因爲二者的差別之點

就非爲附加的某種條件不可的緣故。現在我們對於二者——就是我們所知道的真的桌子與我們的眼所見或我們的手所觸的桌子，換言之，就是具有真理性的知識與感覺——試作一度簡單的考察。

譬如我們看到桌子的時候，我們直接所見到的乃是從某一地點所見到的某種顏色，決不是一個全體的桌子。這乃是從我們所站的地方所能見到的一部分。而且隨光線的變易與眼睛的流動，這是時時會起變化的某種顏色。又如我們的手所觸的也決不是全體的桌子，乃是所觸到的部分的硬度與滑度。而且這當我們一行放手時即會歸諸消失的。此外，我們叩桌可以聽到一種聲音，但是誰也不會說這種聲音就是桌子。還有用鼻聞桌子的香用舌試桌子的味而說這香或這味就是桌子，那也未免太滑稽罷！並且，我們用以看桌的是眼，決不是手或鼻；用以感到硬度與滑度的是觸覺，決不是嗅覺或聽覺。聲音也是一樣。這樣，我們感覺的來源都是一一不同。所以從眼或從耳得來的感覺都是雜亂無章的。由眼得來的只有色。決不能得到硬度與滑度。由手得到的只有硬度與滑度，決

不能得到色。所以，單就感覺想，我們決不能夠知道現在眼所見的桌子就是現在手所觸的桌子，以及現在所聽到的聲音乃是桌子被叩後所發的聲音。可是在他方面所謂我們知道的真的桌子乃是不拘我們的看與不看繼續存在而且不會隨便變化的全體桌子，決不是從眼所得到的感覺與從手所得到的感覺雜亂無章地毫無關係地存在着的各種感覺，也決不是在各種時候各種地點所見到的桌子的樣子雜亂無章地毫無連絡地存在着的各種樣子，乃是這各種樣子被連絡成統一的全體的桌子。更進一步，我們所知道的真的桌子不僅是這樣被連絡成統一的全體的桌子。爲什麼呢？因爲我們所知道的真的桌子不單是在各種時候由各種地點所得到的各種感覺隨便雜亂地被連絡成的一個全體的緣故。所謂我們所知道的真的桌子乃是不拘我們的看與不看繼續存在而且是不會隨便變化的全體桌子，換句話講，乃是不拘我們的看與不看從我們感覺無關地獨立存在着的桌子，就是說，這不是因爲我們的存在而方纔存在的桌子，乃是我們想以爲不拘我們的存在與否而仍能獨立存在的桌子。用哲學上的術語講來，單因我

們的存在而方纔存在的東西，叫做主觀的 (subjektiv)，不因為我們的存在而方纔存在，不拘我們的存在與否仍能存在的東西叫做客觀的 (objektiv)，那末，我們所知道的真的桌子我們非看他當做含有這種客觀的性質就是客觀性 (Objektivität) 的東西不可。這一點是很緊要的。為什麼呢？因為正因我們所知道的真的桌子含有這種客觀性，所以我們能夠想以為這種知識不僅看到的人在看到的時候可以適用，並且是對無論何人在無論何時都是適用而且是非適用不可的緣故。就是說，有了這客觀性，方纔普遍性與必然性能夠被我們所主張的緣故。

這樣講來，當我們見到桌子而求知道真的桌子，那末，第一，非把關於這桌子的各種感覺連絡成一全體不可，第二，更進一步，非把來統一成一含有客觀性的全體不可。而這客觀性就是對於我們的知識授與普遍性與必然性的。

這樣，感覺以外附加有什麼條件這一問題是很容易明白的了。我們所知道的真的桌子乃是把各種關於桌子的感覺連絡成一含有客觀性的全體的桌子。因此，感覺以外

所附加的條件當然就是把各種感覺連絡成一含有客觀性的全體的那種作用。這種連絡的作用在哲學上叫做綜合 (Synthesis)。有了這一種綜合，所以我們能夠說我們見到桌子或我們聽到叩桌的聲音。沒有這一種綜合，我們所見到的只有顏色，所聽到的只有聲音，我們決不能夠知道統一成全體的桌子。更進一步，不但我們不能知道這種統一成全體的桌子，就是連見到顏色或聽到聲音這類話我們也不可能夠說。爲什麼呢？因爲我們所見到的只有顏色，所謂「見到」這件事我們並沒有見到，同樣，我們所聽到的只有聲音，所謂「聽到」這件事我們並沒有聽到的緣故。所以所謂見到顏色或聽到聲音云云是我們已經把眼中所見的顏色與「見到」這件事或耳中所聞的聲音與「聽到」這件事統合成一體以後方纔能說的話。而這一種統合的作用就是綜合。這樣，有了綜合，方纔我們能夠說我們見到桌子；沒有綜合，我們決不能夠見到桌子。因爲桌子是有了綜合方纔成立的緣故。所以綜合是先，所見的東西是後。從這一點，這種綜合稱做 *a priori*，所見的東西是 *a posteriori*。 *a priori* 是拉丁文「先」的意義， *a posteriori* 是拉丁文

「後」的意義。但是此地所謂先後乃是理論上應該有這樣先後的意思，決不是指事實上時間的前後而言。

既如上述，我們有了這種 a priori 的（先驗的）綜合，方纔我們能夠知道真的事，那末，所謂真理性就非是從這種先驗的綜合發生出來不可。因此，我們如想求明真理性，那末，我們對於這種先驗的綜合究竟是怎樣的作用以及從這種綜合真理性究竟怎樣發生出來等問題就不得不加以考察了。

固然，我們所知道的真的事不單限於被統合成一體的各種感覺。譬如有時候我們說「這紅木的桌子是紅的，」那末，我們就是也能夠把已經統合成一體的東西分析成真的知識了。可是，就在這種時候，所謂分析也已預先非有綜合不可。我們非先把紅木的桌子統合成一體，那我們的分析也就難以成立。所以由分析所得的知識的真理性也不得不說是從先驗的綜合得來的。

但是此地最應注意的，就是所謂先驗的綜合不過是指對於我們的知識賦與真理

性的論理條件而言，決不是指個人的心理學上的事實。所以我們的問題決不是事實上的問題，乃是理論上的問題。我們是說我們如有真的知識，那末，我們在論理上不得不假定有這種先驗的綜合做預定條件；並不是說個人在心理學的事實上是生後對於這種綜合即具有明白的自覺的。正和形式論理學中的同一律就理論上言雖是最根本的原理，可是就事實上言個人卻未必對此一定先有明白的自覺一樣。因此，我們此地所提出的問題決不是由心理學的見地所能解決的。爲什麼呢？因爲所謂心理學的事實已經是假定這種事實本身是真的事實，而於這種事實本身所以爲真的事實的那種預定條件卻並沒加以探究的緣故，所以，我們倘想根據心理學的事實來說明真理性的問題，那末，我們不但不能得相當的說明，並且會把我們所提出的問題愈弄愈遠。我們對於真理性的問題果想得一正當的解答，那末，我們的立腳點非從心理的改爲論理的不可。倘我們對這二種見地不能施以一種明瞭的區別，那末，我們就難求真理性的妥適的說明了。

三

這樣講來，我們的問題乃是真理性的問題，換句話講，就是知識的普遍性與必然性的問題。而照前面所論，我們知識的普遍性與必然性是不能從感覺得來，卻是論理地非假定從先驗的綜合得來不可的。現在更進一步，我們對於先驗的綜合不得不加以研究。所謂先驗的綜合，如上所述，乃是把我們的各種感覺加以連絡，使我們得到真的知識的那種作用。果是這樣，那末，我們倘想求知道先驗的綜合是怎樣的作用，我們只要明白各種雜多的感覺怎樣能夠變成具有普遍性與必然性的知識就可以了。爲什麼呢？因爲使感覺變成真的知識的既是先驗的綜合這種作用。那末，感覺變成真的知識時所取的方法不消說就是先驗的綜合的作用的方法了。

譬如說，我們看到一張桌子。當我們看到桌子時所現於我們眼中的感覺是黑或紫或其他的顏色，而假如黑色被我們所見到時，那末，這黑色一定非在某一地點被我們看

到不可爲什麼呢？因爲無論什麼地點都不在的顏色我們決不能見到的緣故。無論什麼地點都不在的顏色乃是抽象以後我們所得的概念上的顏色，決不是我們感覺上的顏色。感覺上的顏色一定須在某一地點方纔能被我們見到的。而所謂在某一地點這句話的意義就是說我們所見到的具有這種顏色的物件是與我們在於不同的地方的意思。而這層意義，倘我們單從顏色着想，我們是不能知道的。我們倘要知道這種意義，我們非把所見到的顏色與我們自己在地所這一點先加以連絡不可。而更進一層，所謂地所乃是必先把空間（Raum）預定然後方纔能夠講的話。我們倘非把二個地所假定在同一空間之內，那末，這二個地所究竟是同或不同，我們是不能說的。地所是指在空間中的某一地所。倘無空間，就無地所。這樣想來，在地所一點把我們與我們所見到的物件加以連絡的非爲空間不可。

更進一步，我們所見到的黑色不僅在某一地點方能被我們所見到，而且同時一定又具有某種形相。倘使我們能夠見到沒有某種形相的黑色，那麼，我們就不能由此見到

具有形相的桌子了。而考察這種形相之所由來，這種形相乃因同時其他的顏色把桌子的黑色劃成一四方形或長方形等等的緣故。倘使沒有由外加以劃界的其他的顏色，那末，我們所見到的只有一種顏色，我們在那時候就會與被包圍於濃霧中一樣是不能見到什麼形相的。所以我們所見到的顏色如有形相，那末，就非有其他的顏色把來施以劃界不可。就是說，我們如能見到形相，那末，我們就非把劃界的顏色與被劃的顏色加以連絡不可。那末，把來施以連絡的是什麼呢？自然，這也非爲空間不可。

這樣講來，所謂顏色，所謂形相都須被空間加以連絡方纔能夠被我們所知道的。而同時我們的眼所能見到的只限於顏色與形相，所以我們由眼所知道的東西可以說沒有一件是不被空間所連結的了。不僅視覺，其他的感覺也是一樣。譬如我們所觸到的東西我們非在某一點點觸到不可，無論什麼地點都不在的東西我們決不能夠觸到。又如我們所嗅到的東西我們非在某一點點嗅到不可，無論什麼地點都不知的東西我們決不能夠嗅到。其他聽覺，味覺，也是同樣。所以凡是我們從感官所知道的東西可以說沒有

一件不與我們所見到的東西同樣是被空間所連結的了。這樣，感覺必被空間加以連結以後，我們方纔可以知道。

再換一方面想，我們所見到的色或我們所嗅到的香不僅一定在某一地點方纔能被我們見到或嗅到，並且非在某一時候被我們所見到或嗅到不可。爲什麼呢？因爲在無論什麼時候都不在的色或香我們決不能夠知道的緣故。而所謂在某一時候這句話的意義就是說這色或香進入我們的不絕地流動着的心中的意思。既說進入我們的不絕地流動着的心中，那末，在這色或香進入我們心中以前不得不有一這色或香尙未進入的時候，所以我們爲要知道這色或香進入於我們心中這件事起見，我們最少非把進來的這色或香與進來以前的我們的流動的心加以連結不可。倘使沒有這種連結，那末，我們就不能夠說我們見到或嗅到從前所沒有見到或嗅到的色或香。而這樣施以連結的是什麼呢？這非爲時間 (Zeit) 不可。因爲我們倘不想以爲這色或香進入以前的心乃是與這色或香進入以後的心相連續的，那末，我們就不能二者施以連結的緣故。這樣的

連結的必要不僅限於視覺與嗅覺，即在其他所有的感覺也是同樣。不但感覺，就是我們的感情與意志也沒有一件不被時間所連結，而且非被連結不可的。在哲學及心理學上面，我們用以知道事物的心叫做意識（*Bewusstsein*），被知道的東西叫做意識內容（*Bewusstseinsinhalt*），而把意識知道意識內容這種活動叫做加以意識（*Bewussten*）。這樣，凡是被我們加以意識的一切意識內容都非被時間所連結不可。

這樣看來，凡是直接地被我們所加以意識的東西一定須被時間及空間所連結的。把時間及空間除外後所得的色或香等等的純粹感覺乃是我們思想上抽象的結果，決不是具體的事實上的感覺。果使具體的事實上的感覺非被時間及空間所連結即不能成其為感覺，那末，這時間及空間不消說是在直接地被我們所加以意識的東西上所表現出來的先驗的綜合作用了。

那末，這二種先驗的綜合作用——時間及空間——究竟是具有怎樣的性質呢？第一某種事物既是必先被時間及空間加以連結然後纔得被我們所意識，所以時間及空

間本身決不能夠算是從感官而來的了。爲什麼呢？因爲倘使這也是從感官而來，那末，在沒有被時間及空間所連結以前我們不能不承認我們已有感覺，那末，我們也就不能說非被時間及空間所連結即不能夠感覺這一類話的緣故。所以這時廟裏空間決不是我們由感官所能知道的。

這一段意見也許與我們普通的見解大有出入。普通我們往往以爲空間的觀念是由事實上的經驗得來的。我們常常看到桌子在於與我們不同的地點，然後我們的對於空間的觀念因此得以逐漸明瞭。當然，由心理學的見地講，這種說明也許很適當的。可是，我們對於我們的問題並不想求這種心理學的說明，卻是如上所述在於求具有真理性的知識的條件。所以，我們此地所講的空間既是具有真理性的知識的條件上的空間，那末，這種空間在我們知道桌子在於與我們不同的地點以前已經非先有不可的了。所謂在於與我們不同的地點云云不是先已假定有空間然後方纔能說的話麼？時間也是一樣。普通，我們往往以爲我們先見某一件事然後又見他一件事繼之以起，於是我們方起

一種時間的觀念。然而這也是心理學的見解；從我們此地所採的論理的見地說，我們非先假定有時間——連續——我們是不能夠說某一件事是繼他一件事而起的話的。

所以，把時間及空間看做由感官得來的見解，乃是因為把知識條件上的時間及空間和心理的表象上的時間及空間混在一起的緣故。而由我們看來，這二者實是大不相同的。爲什麼呢？因爲心理的表象上的時間及空間既是意識內容，那末，就已至少不得不被知識條件上的時間所連結的緣故。從我們能夠想到全沒感覺的時間及空間而不能夠具體地感到全沒時間及空間的感覺這件事實看來，這一層愈加明白。爲什麼呢？因爲由此我們可以明白由理論上言我們是先有時間及空間而後有感覺，決不是先有感覺而後有時間及空間的。這樣，時間及空間我們已經知道二者不是感覺了。

第二，這時間及空間也不是從感覺所抽象出來的一般概念。所謂一般概念——如桌子，書籍等——是包括各種不同的桌子或書籍而言的。說到書籍，其中有洋裝的，有本裝的，有大版的，有小版的，有哲學書，有科學書。把這各類的書籍包括而言，就名之曰書籍。

這就是一般概念。所以，倘使時間及空間也是一般概念，那末，其中就非包含着各種不同時間及空間不可。但是我們所想的時間及空間只有一個時間及一個空間。爲什麼呢？例如假使這個房間與隣接的房間是兩個完全不同的空間的時候，那末，我們就不能夠把這兩個房間想在一起。爲什麼呢？因爲我們如說這兩個房間互相隣接這句話，我們必須先想以爲這兩個房間在同一的空間裏面時方纔能說的緣故。普通所謂空間不同是把同一的空間隨便加以劃分，並不是指空間本身完全不同。就時間論，也是一樣。例如我們決不能夠想此以爲一點鐘與兩點鐘二者是完全沒有關係的。因爲倘使二者全沒關係，那末，我們決不能說一點鐘以後進而爲兩點鐘的緣故。我們毋寧是把同一的時間加以隨意的劃分，時間本身決不是有分別和中斷的。這樣，空間及時間都是唯一的空間及時間，決不是多種不同的空間及時間，所以時間及空間都不是一般概念。

這樣，時間及空間既非感覺，同時又非概念，卻是我們不加思索能夠直接地知道的東西。從這一點，康德所以名之曰純粹直觀（*Reine Anschauung*）。所謂純粹是指不雜

感覺而言，而所謂直觀是指不加思索即能直接知道一層而言。

這樣看來，我們一切的感覺只有從這純粹直觀方纔能夠被我們所感覺。就是說，我們所感覺的一切事物都非具有能被時間及空間所連結的這種性質不可。因為倘使事物沒有這種性質，那末，就不能夠被時間及空間所連結，因此也就不能夠被我們直接地具體地知道的緣故。所以，一切我們所直接知道的東西——換言之，就是一切被我們所直觀的意識內容——不拘怎樣複雜繁多，都非爲被時間及空間所連結的東西不可。就是說，時間及空間乃是我們行直觀時不得不由的形式。從這一點，康德名時間及空間曰直觀的形式。(Form der Anschauung)。

這樣，一切感覺必待被時間及空間所連結以後方纔能被我們所感覺，所以我們對於時間及空間所能講的話當然對於一切感覺也是能講的了。

如上所述，我們的一切感覺必待被時間及空間所連結以後方得存在。我們所見到的色必在某一地點必在某一時。時候方纔能被我們所知道。所以時間及空間乃是我們行直觀時非有不可的先驗的綜合作用。

但是更進一步，我們所探求的先驗綜合作用決不止是爲什麼呢？因爲單由時間及空間我們還不能夠知道全體的桌子的緣故。譬如我們見到一張桌子。第一，我們先由空間的綜合知道桌子的顏色和形相；第二，同時我們更由時間的綜合知道這種顏色和形相進入於我們意識之中，可是這樣我們所意識到的顏色和形相是隨我們的轉動不得有變化的。因爲同是一張桌子由我們看到時所站的地位的不同——或由前或由後或由左或由右——他的顏色和形相不得有多少的差別的緣故。不僅如是，我們一行旁顧，桌子的色相就會消滅而旁邊的物件——如書架，畫額等等——也就會由空間及時間的綜合作用爲我們所意識。我們一閉眼，這一類的色相都行消失；我們一開眼，這一類的色相又現於我們意識之中。一切都是變幻無定的。但是我們所想的桌子決不是這

樣變幻無定的桌子。我們實際上總想以爲：縱使桌子雖有種種的變相，可是這乃係由種種不同的地位所看到的桌子的各種樣子；桌子本身卻並沒有變化，桌子本身不拘我們的見與不見乃係一個全體的桌子。這樣看來，這一種全體的桌子決不能說是單由時間及空間的綜合就能夠知道的。我們既能知道全體的桌子，而我們所以知道這種全體的桌子又並不單由時間及空間的綜合，那末，我們在時間及空間以外自然更不能不假定其他的先驗的綜合作用之存在了。那末，這其他的先驗的綜合作用究竟是什麼呢？

爲解答這個問題起見，我們只有一個方法。我們在我們所得到的某種事實上的知識——假如桌子——裏面，先把時間及空間的作用除去，更把由這種時間及空間的作用所知道的各种感覺——如色相等——除去以後，那末，所剩餘的東西就是我們現在所探求的其他的先驗綜合作用了。

現在就事實加以考慮。譬如我們見到一張桌子。這樣，我們就知道這張桌子。但是在這時，事實上我們所見到的只有具有某種形相的顏色，而且這樣顏色乃是變幻無定

的顏色。可是我們所知道的桌子乃是全體的桌子，決不是這樣變幻無定的桌子。我們所知道的桌子雖有顏色，但是顏色決不是就是桌子。我們總想以為顏色不過是這張桌子所具有的一種性質。所以，我們所知道的桌子決不是就是感覺，因此我們所以能夠知道桌子也決不由於時間及空間的作用。我們所以能由感覺知道全體的桌子決不由於單單的直觀。

既非直觀，那末，這究竟是什麼？既非直觀，這當然非為思惟不可。為什麼呢？因我們的知識，如不是由直觀得來，便不得不由思惟得來的緣故。不由直觀，又不由思惟，我們是決不能夠得到知識的。

現在更就前例而言，我們所以能夠知道全體的桌子是由於我們以各種感覺做材料由思惟作用想成全體的桌子的緣故。就是說，我們由時間及空間得到種種感覺，然後我們更由思惟把所得到的種種感覺綜合起來成一全體的桌子。所以「這是桌子」這種知識乃是由思惟所產出的判斷，而思惟乃是產出這種判斷的作用。倘使由這種思惟

我們可以根據色音等種種感覺知道全體的桌子，那末，我們現在所探求的先驗的綜合也非爲思惟——換言之，判斷的作用——不可。那末，我們現在的問題，只要我們能夠知道判斷的作用——詳言之，就是爲判斷的存在起見無論如何非先假定不可的作用——也便可以解決了。那末，爲判斷的存在起見無論如何非先假定不可的那種作用，就是判斷的作用，究竟是什麼呢？

當然，這種作用決不是由時間及空間，也決不是時間及空間所綜合成的各種感覺。這是前面已經再三說明過的。既是這樣，既是不能看做直觀，那末，我們只能把這種作用在思惟裏面當做理論上的意義表示出來。凡是不能直觀，只能在思惟裏面當做理論上的意義表示出來的東西，都叫做概念（Begriff）；那末，我們現在所探求的也就不不得不爲這種概念了。

然而同是概念，其間也有種種。有一種概念是非有直觀的要素決不能夠成立的。例如桌子，書籍等等也是概念。爲什麼呢？所謂桌子決不是指這張桌子，或那張桌子，卻是指

一般的桌子。但是我們所見到的桌子乃是這張或那張見到的桌子。所謂一般的桌子我們決不能夠見到，不過是理論上被我們所思惟的一種意義罷了。所以，所謂桌子乃是概念。可是，進一步想，桌子雖是概念，但是既是桌子，就不得不具有某種形相。因為沒有形相的桌子是不能夠被我們所思惟的緣故。然而如上所論，形相是由色與色的關係等方纔能夠被我們所知道的；所以，縱使桌子的顏色雖不限於任何一種，惟既曰桌子卻不得不具有某種顏色。而所謂顏色是必由時間及空間方纔能夠知道。所以在這一類概念裏面，無論如何非混有直觀的要素不可。

然而我們所探求的概念決不能夠為這一類混有直觀的要素的概念。爲什麼呢？因為我們所探求的概念乃是把一切直觀的東西加以綜合使我們知道一個全體事物的那種作用的概念。桌子這一類概念既是含有直觀的要素在內，所以對於怎樣這一種要素能夠被綜合成一個全體一層我們不能再加以考慮。所以倘使我們現在所求的概念也含有直觀的要素，那末，我們在那時候不能再在這種概念後面更假定把各種直

觀的要素綜合成一個全體的那種綜合作用。但是我們現在所求的概念不就是表示這種綜合作用的概念麼？所以我們現在決不能夠以求到含有直觀的要素的概念就行滿足的。

我們現在所求的概念不但是含有直觀的要素的概念，並且又不是由某一概念引導出來的概念。爲什麼呢？倘使這是由某一概念引導出來的概念，那末，這不得不說是已被包含於某一概念之內。因爲我們不能夠由某一概念把沒有被包含着的東西引導出來的緣故。然而倘使這是既被包含於某一概念之內，那末，我們就不能不先假定有把這個概念，與某一概念加以綜合的作用。但是我們現在所求的正是表示這種綜合作用的概念，所以不拘被綜合的概念也好，被分析出來的概念也好，都不是我們此地所求的概念。所以我們爲達到我們的目的起見，我們不可不探求最純粹的最根本的概念。我們在求到這種最純粹的最根本的概念時，我們方纔能夠知道「知」這件事。

那末，這種純粹的根本概念究竟是怎樣的觀念呢？

爲解答這個問題起見，如上所述，我們最應當注意下列兩個條件。第一，我們所求的概念非爲表示思惟作用的最純粹的概念不可。第二，我們所求的概念又非爲思惟作用所可能的那種最根本的概念不可。既是這樣，我們對於這種概念不能求之於各種思惟的內容；卻應當求之於思惟作用的本身，就是應當求之於思惟的形式。換轉來講，爲使我們的思惟作用可能起見，理論上無論如何不得不先於以假定的那種概念乃是我們此地所探求的概念。

然而所謂思惟，如上面再三說明一樣，具體地講，就是判斷。所以我們只要就判斷的形式考究其理論上不得不先與以假定的概念，我們的問題也就可以迎刃而解的了。而根據形式論理學的研究一般所謂判斷的形式得從四個立腳點分別爲十二種。

第一，就判斷的量 (Quantität)，就是就被加以判斷的事物的分量而言，判斷可以爲三種：

(1) 全稱判斷 (Allgemeine Urteile) 例如「凡人皆有死。」

(2) 特稱判斷 (Besondere Urteile) 例如「某種生物是動物。」

(3) 單稱判斷 (Einzelne Urteile) 例如「墨子乃哲學家。」

第二，就判斷的質 (Qualität) 就是就判斷的肯定否定等性質而言，判斷也可分爲三種：

(1) 肯定判斷 (Bejahende Urteile) 例如「凡人皆有死。」

(2) 否定判斷 (Verneinende Urteile) 例如「人不是長生者。」

(3) 無限判斷 (Unendliche Urteile) 例如「人是非長生者。」

第三，就判斷的關係 (Relation) 就是就判斷的主辭與賓辭的關係而言，判斷也可分爲三種：

(1) 定言判斷 (Kategorische Urteile) 例如「人是動物。」

(2) 假言判斷 (Hypothetische Urteile) 例如「如天雨，我不去。」

(3) 選言判斷 (Disjunctive Urteile) 例如「人是生或死。」

第四，就判斷的樣式 (Modalität) 就是就判斷表現的樣式而言，判斷也可分為三種：

(1) 蓋然判斷 (Problematische Urteile) 例如「天也許會下雨。」

(2) 確然判斷 (Assertorische Urteile) 例如「天下雨。」

(3) 必然判斷 (Apodictische Urteile) 例如「天必下雨。」

這樣，判斷的形式可分為十二種，此外更無其他判斷的方法。我們所有的判斷都可以分別歸入上述十二形式裏面。

現在我們就在這十二種判斷形式上探求我們所欲探求的概念。

第一，我們先就由判斷的量而分的三種判斷的形式看來，我們可以得三種概念。就先全稱判斷而言，這一種判斷可以一般地用 $All\ S\ is\ P$ (凡甲是乙) 的公式表示，所以為求這一種判斷的存在起見，我們的思惟自然非有 "all" (凡) 這一種想法不可。為什麼呢？譬如在「凡鐵是金屬」，「凡梅是植物」等這一類判斷，我們倘使對於鐵或梅

沒有把來想做全體的那種想法，那末，我們怎樣能夠說「凡鐵」或「凡梅」呢？所以爲求全稱判斷的存在起見，我們非有把被判斷的事物想做全體的那種想法不可。次就特稱判斷而言，特稱判斷的一般的公式是 *Some S is P*（某甲是乙）。爲求這一類判斷的存在起見，我們非有把某一部分的事物算入多數的事物裏面的這一種想法不可。爲什麼呢？譬如在「某種書籍是哲學書」或「某種人是愚人」等這一類判斷，我們倘使沒有把我們所加以判斷的書籍或人算入多數的書籍或人裏面，那末，我們怎樣能夠說書籍裏面的某種書籍或人裏面的某種人呢？所謂某種書籍或某種人是指多數的書籍中的某種特別的書籍或多數人中的某種特別的人。所以爲求這一類特稱判斷的存在起見，我們非有把我們以判斷的一部分的事物算入多數的事物裏面的那種想法不可。最後再就單稱判斷而論，單稱判斷的公式乃是 *This S is P*（此甲是乙）。爲求這一類判斷的存在起見，我們非有單單一個的這一種想法不可。爲什麼呢？譬如在「此人是愚人」或「此書是良書」等判斷，我們倘使沒有單單這一種想法，我們怎樣能夠說此人

或此書呢？所以爲求這一類特稱判斷的存在起見，我們非有單一這一類想法不可。總括言之，在量一點看來，一切判斷的作用在理論上，我們不得不想以爲是被全體（Allheit）數多（Vielheit）單一（Einheit）三種概念所表示出來的了。

第二，我們就由判斷的質而分的三種判斷的形式看來，我們也可以得到三種概念。先就肯定判斷而言，這一類判斷可以用 $S \text{ is } P$ （甲是乙）的公式表示，而這一類判斷所含的意義是說我們所想的事物實際上是這樣。所以爲求這一類判斷的存在起見，我們非有實際上是這樣這一種想法不可。爲什麼呢？譬如在「鳩是鳥」或「桃是植物」等判斷，我們倘使沒有這一種想法，那末，我們對於鳩是否是鳥或桃是否是植物都不能夠決定，我們又怎樣能夠下這一類肯定的判斷呢？所以爲求肯定判斷的存在起見，我們無論如何非有實際上是這樣的那種想法不可。次就否定判斷講，否定判斷的一般的公式是 $S \text{ is not } P$ （甲不是乙）。所謂否定判斷乃是把某一件事加以打消的判斷。譬如說，「這不是小說」或「他不是愚人」等等皆是。因此，爲求這一類判斷的存在起見，我

們在理論上非先有打消的那種想法不可。倘使沒有打消這種想法，那末，我們對於這是否小說或他是否愚人還不能夠加以決定，我們怎樣能夠下這一種把來打消的否定判斷呢？所以爲求否定判斷的存在起見，我們無論如何非先有打消那種想法不可。最後，再就無限判斷而論，所謂無限判斷可以用 *S is not P*（甲是非乙）的公式表示。這一類判斷乃是只在某一點上加以消極的限制而在其他的點都與以解放的判斷。譬如說「這人是非英國人」或「梨是非礦物」等等皆是。所以爲求這一類判斷的存在起見，我們非先有在某一點加以消極的限制而在其他的點都與以解放的那種想法不可。倘使沒有這種想法，我們怎樣能夠把「甲」在「非乙」一點上加以消極上的限制而在其他的點上部與以解放呢？所以爲求無限判斷的存在起見，我們非先有這一種想法不可。總括言之，在質一點看來，一切判斷不得不說是根據被實有（*Realität*）非有（*Negation*）制限（*Limitation*）三種概念所表示的三種作用中的任何一種作用方纔得以成立的了。

第三，我們就由判斷的關係而分的三種判斷的形式看來，我們也可以找出三種概念。先就定言判斷而言，這一類判斷可以用 $S \text{ is } P$ （甲是乙）的公式表示。這一類判斷是把某一種屬性使之歸屬主體的判斷。譬如「花是美的」、「這書是良書」等等皆是。我們爲求這一類判斷的存在起見，非先假定我們有將一方當做主體他方當做屬性的那種想法不可。倘使沒有這一種想法，我們就怎樣能夠對於花說是美麗，對於這書說是良書呢？所以爲求定言判斷的存在起見，我們無論如何非先假定我們有那種把一方當做主體他方當做屬性的想法不可。次就假言判斷而言，這一類判斷的公式乃是 $P, R \text{ is } Q$ 。（如甲是乙，則丙是丁）譬如說，「天如下雨則地溼」、「風向如變則天氣將晴」等等皆是。爲求這一類判斷的存在起見，我們不得不先有那種把一方當做原因他方當做結果的想法不可。爲什麼呢？倘使沒有這一種想法，我們怎樣能夠說「如甲是乙則丙是丁」這一類的話呢？所以爲求假言判斷的存在起見，我們在理論上非先假定我們有把一方看做原因他方看做結果的那種想法不可。最後再就選言判斷而言，選言判

斷的公式乃是 S is P or Q . (甲是乙或丙) 譬如「生物是動物或植物」「人是生或死」等等皆是。這一類判斷是說甲如不是乙即不得不爲丙。所以爲求這一類判斷的存在起見我們在理論上非先有乙與丙對於甲是有同等的作用的那種想法不可。爲什麼呢？倘使沒有這一種想法，我們怎樣能夠說甲是乙或丙這句話呢？所以爲求這一類判斷的存在起見我們無論如何在理論上非先假定有把乙與丙看做對於甲是有同等作用的。那·種·想·法·不·可·總·括·講·來·在·關·係·一·點·看·來·一·切·判·斷·不·得·不·說·是·根·據·主·體·與·屬·性·(Inhärenz und Subsistenz) 原·因·與·結·果·(Causalität und Dependenz) 共·存·(Gemeinschaft) 三·種·概·念·所·表·示·的·三·種·作·用·中·任·何·一·種·作·用·方·纔·得·以·成·立·的·了·。

第四，我們再就由判斷的樣式而分的三種判斷的形式看來，我們也可以得到三種概念。先就蓋然判斷而言，對於這一類判斷我們可以用 S may be P (甲或是乙) 的公式表示。譬如「明日或會下雨」「他也許來」等等皆是。爲求這一類判斷的存在起見，我們在理論上無論如何非先假定有「現在雖不能夠決定，但是這一類事也許是會

有的」的那樣種想法不可。次就確然判斷而言，這一類判斷我們可以用 $S \text{ is } P$ (甲是乙) 的公式表示。譬如「今日是晴天」「人是生物」等等皆是。爲求這一類判斷的存
 在起見，我們在理論上無論如何非先假定我們有把某種事看做現在實有的事的那種
 想法不可。最後更就必然判斷而言，對於這一類判斷可以用 $S \text{ must be } P$ (甲必是乙)
 的公式表示。譬如「人必死」「二與二之和必四」等等皆是。爲求這一類判斷的存在
 起見，我們在理論上無論如何非先假定我們有把某種事看做必然的事的那種想法不
 可。總括言之，在樣式一點看來，一切判斷不得不說是根據可能與不可能 (Möglichkeit
 und Unmöglichkeit) 現在與虛無 (Dasein und Nichtsein) 必然與偶然 (Not-
 wendigkeit und Zufälligkeit) 三種互相對立着的概念所表示出來的作用中的任
 何一種作用方纔能夠成立的了。

這樣看來，爲求一切判斷的成立起見，我們在理論上無論如何先非與以假定不可
 的十二種最純粹的最根本的概念現在已經爲我們所找出了。這一類最純粹的最根本

的概念乃是關於思惟作用本身的概念，所以這一類概念決不是直觀，也決不是含有直觀的要素的概念。而同時，這一類概念既是從一切判斷全體的形式探求出來的，所以我們只要有這一類概念我們當然就可以下一切的判斷了。對於這十二種純粹根本概念，康德名之曰範疇。(Kategorie, pl. Kategorien)。這十二範疇實是支持我們一切知識的樑柱。

五

根據上述的研究，我們對「知」這件事可以說是已經有相當的解決了。

譬如說，我們見到一張桌子。那末，第一，我們所見到的乃是桌子的顏色。但是這一種顏色是非在某一地點被我們所見到不可。爲什麼呢？因爲無論什麼地點都不在的顏色在現實上是不能有的緣故。而在這時候，我們對於所見到的顏色與顏色被我們見到時的地點在理論上應當加以嚴密的區別的。我們所見到的只有顏色。我們的眼睛，無論開

得怎樣大，是不能見到全無顏色的地點——就是純粹的空間——的。這樣，我們所見到的只有顏色，空間是決不能夠被我們所見到的；而事實上我們所見到的顏色又一定非在某一地點被我們所見到不可。那末，把顏色看做在某一點點上的顏色的那一層決不是從被見到的桌子得來，乃是從我們直觀的作用得來的。所以所謂「見到」這件事是必由空間的綜合方纔得以成立。

這樣由空間的綜合，我們可以見到具有桌子的形相的顏色。而所謂「見到」乃是指這一種顏色被我們的心所知道而言。換句話講，所謂「見到」乃是指把這一種顏色當做意識內容加以意識而言。但是這一種顏色當被我們加以意識的時候，又一定非在某一時候被我們所意識不可。所謂「在某一時候被我們所意識」是指這一種顏色進入於從來沒有見到這一種顏色的我們意識之中而言。這樣，把意識看做連續的東西這一層在理論上又非說是根據我們時間的綜合不可。

這樣，我們見到具有桌子的形相的這一種顏色，而更由同樣的手續，我們又可以得

到其他關於桌子的各種感覺。

但是關於桌子的一切感覺雖能夠這樣被我們所感到，然而在這時所，我們還不能夠知道全體的桌子。爲什麼呢？因爲照前面再三說明過一樣，我們所得的一切感覺在這時所還不過是雜亂無章的感覺，決不是全體的桌子，也決不是不管我們的看與不看。總是獨立存在着的那種桌子的緣故。我們爲求見到一全體的桌子起見，我們在理論上非先假定把這一切感覺綜合成一個全體的那種作用不可。沒有這一種作用，我們是不能夠見到全體的桌子的。那末，這一種作用究竟是什麼呢？這一種作用是把各種感覺綜合成一個全體的作用，所以這一種作用本身決不能說是一種感覺，也決不能說是使感覺所以可能的那種時間與空間的作用。爲什麼呢？因爲由時間與空間的作用所綜合成的東西乃不過是雜亂無章變幻無定的感覺的緣故。這樣，這一種作用既不是感覺，又不是時間與空間，換言之，既與直觀沒有關係；那末，當然非爲思惟作用不可。爲什麼呢？因爲我們的知識如不由直觀即不得不由思惟的緣故。

這樣，把關於桌子的各種感覺綜合成一個全體的桌子的乃是思惟作用。而行這一種綜合的思惟作用裏面可以分爲種種。這種種把各種感覺加以綜合的思惟作用就是範疇。把顏色，硬度等的各種感覺合成一塊的是由於單一的範疇，把顏色，硬度等的各種感覺想做桌子的性質而把桌子想做主體的乃由於主體與屬性的範疇。此外，由實有與現在的範疇，我們就不能想以爲這桌子乃是現實上存在的東西；所以把這桌子看做現實上存在的桌子的是更不得根據那種實有與現在的範疇。

這樣看來，我們爲求知道桌子起見，我們在各種感覺以外不得不更假定有時間，空間的二種直觀形式與單一主體與屬性，實有，現在等的諸種範疇之綜合。

而這一種直觀作用與思惟作用都非爲我們的同一意識的作用不可。爲什麼呢？倘這一種直觀作用與思惟作用不是同一意識的作用而是別一意識的作用，那末，被直觀的東西怎樣能夠被我們所思惟呢？倘使見到由木落下的牛頓（Newton）的意識與思慮引力法則的牛頓的意識全是別一意識，二者之間全沒有統一，那末，我們

怎樣能夠說見到由木落下的林檎這件事實能夠對於牛頓的考慮引力法則這一層與以一種暗示呢？倘使這樣，時間，空間以及一切範疇既都是同一意識的作用，那末，所謂一切存在的事物乃只存在於這種意識裏面，與這種意識是不能夠分離的了。我們所知道的桌子不過是我們思惟裏面的一個全體的桌子；而所謂現實地存在着這一點也不過是我們思惟裏面想以爲現實地存在着罷了。然則這樣，我們的知識既由意識而成立，因此所謂事物也是由意識而成立；那末，這一種意識又是怎樣的意識呢？對於這一種意識，我們決不能夠以爲就是我們個人個人的心理學上的意識。爲什麼呢？這一種意識倘使是我們個人個人的心理學上的意識，那末，我們就不能夠說這一種意識就能產生具有普遍性與必然性的知識。因爲從個人個人的心理學上的意識我們不能得到普遍必然的知識乃是一很明瞭的事實的緣故。所以倘使我們主張這一種意識就是個人個人的心理學上的意識，那末，我們的知識就難有要求普遍性與必然性的權利，換言之，我們就不得不說我們是不能夠具有真理性的知識了。

可是在他方面，不拘理由怎樣，我們不能夠有具有真理性的知識的這一種結論乃是錯誤的。爲什麼呢？我們倘使主張我們不能夠有具有真理性的知識的時候，那末，最少這一種主張非爲真理不可。倘使這一種主張也不具有真理性，那末，我們豈不是就能主張我的能夠有具有真理性的知識麼？所以不拘理由怎樣，「真的事我們是不能夠知道的」這一種主張是毫無意義的。

因此，無論如何，我們不能不主張我們是能夠有具有真理性的知識的。不過同時，我們卻不能說這一種具有真理性的知識是根據個人的心理學上的意識得來罷了。

不僅如此，我們不能夠說這一種具有真理性的知識是根據個人個人的心理學上的意識得來這一層還有其他的理由。上面已經講過，所謂一切存在的事物不過是我們意識裏面所想的的存在。凡是太陽也好，地球也好，都是我們意識裏面所存在的太陽或地球。太陽或地球所以被視爲現實的東西的也不過是因爲我們的意識想以爲現實的罷了。可是，這一種意識倘使就是我們個人個人的心理學上的意識，那末，所謂太陽，所謂

地球，所謂全宇宙，可以說都是存在於我們的頭腦之中。這當然是不合理的。況且在哥倫布（Columbus）發見美洲以前，雖是歐洲人的意識裏面沒有美洲，但是我們不是不能因此就說在哥倫布發見美洲以前世界上就沒有美洲的存在麼？

既是這樣，我們的知識不能說是由個人個人的現實的意識得來，我們所知道的世界也不能說是由個人個人的現實的意識造成；那末，我們的知識與世界所根據的意識究竟是怎樣的意識呢？由這一種意識所得到的知識怎樣能夠具有普遍性與必然性呢？所以此地我們還剩有一個極重要的問題。從到現在止我們所研究的結果，我們對於知識成立的手續已經略知大概；可是由這樣手續得來的知識怎樣方纔能夠具有普遍性與必然性這一個問題現在還待解決。而這一問題就是康德哲學的中心問題，也就是現代哲學的重大問題。

現在我們的新的問題就是「知識與世界所根據的意識究竟非為那一種意識不可」這個問題。為解答這個問題起見，我們非再從知識的作用的考察出發不可。因為我

們所當做問題的意識乃是所以知道事物的意識的緣故。

譬如我們就知道桌子的作用再加考察。那末，我們所以知道一個全體的桌子者是由於思惟作用，就是由於範疇的綜合，這一層上面已經說明過的。然而在這時所，所謂思惟作用必須就某一事物方得加以思惟。換言之，爲求思惟的成立起見，必須有被思惟的事物。就桌子說，我們思惟一張桌子時，我們非有被思惟的顏色，硬度等等感覺不可。所謂思惟一張桌子不外是對於這一類感覺施以範疇的綜合而已。可是爲求這一種綜合的可能起見，第一，被綜合的顏色，硬度等感覺非在同一的意識裏面不可。爲什麼呢？倘使意識顏色的意識的意識硬度的意識是各各不同的意識，我們怎樣能夠把這一類感覺施以綜合呢？第二，一切的範疇也非在同一的意識裏面不可。不然，我們同樣對於各種感覺也不能行完全的綜合。第三，所謂範疇的作用與所謂時間空間的作用也非爲同一的意識的作用不可。爲什麼呢？倘使這二種作用各是別一意識的作用，那末，範疇怎樣能夠對於全沒關係的意識裏面的感覺施以綜合呢？

這樣看來，爲求「知」這件事的可能起見，被知道的事物以及知的作用都非被同一的一貫的意識所統一不可。這一點是極緊要的。我們由這一點可以知道我們現在所探求的那種意識在理論上也不得不爲對於一切知的作用施以統一的那種統一（*Einheit*）。康德對於這一種統一名之曰先驗的自我意識（*Transcendentale Selbstbewusstsein*）。這一種統一既是對於一切知的作用施以統一的東西，所以對於無論什麼知的作用都伴存在着。而對於無論什麼知的作用都伴着的東西只有意識本身的意識，只有自我意識。康德在這一種自我意識之上所以再加以先驗的這個形容詞者是因爲表示不拘現實怎樣我們在理論上無論如何非與以假定不可這層意思的緣故。

根據這先驗的自我意識之統一，我們的知識方纔得以成立。我們所探求的意識非爲這種意識不可。我們更進一步再就這一種意識與個人的心理學上的意識的差別加以考察，然後我們方纔可以明白從這一種意識怎樣能夠產生個人的心理學上的意識所不能產生的那種具有眞理性的知識。

所謂先驗的自我意識，如上所述，是指把一切知的作用施以統一的那種先驗的統一。所謂直觀，所謂思惟，都非被這種意識所統一不可。所以不拘什麼知識可以說是如無這種統一是不能成立的。既是這樣，所以這種意識本身是不能直接為我們所知道的。爲什麼呢？倘是這種意識能夠直接為我們所知道，那末，對於這直接知道的可能我們更不能不在其後面再假定第二種先驗的自我意識，而第一種意識也就不成其爲先驗的自我意識了。所以，先驗的自我意識乃不過是對於「知」這件事的可能在理論上我們不得不加以假定的那種統一罷了。既是這樣，這種意識當然不能夠與現實的個人的身體或個人的意識混在一起。爲什麼呢？因爲個人的身體或個人的意識乃是在理論上非先被先驗的自我意識加以統一不可的東西的緣故。所以先驗的自我意識決不是個人的身體或個人的意識。我們假定了這種先驗的自我意識，我們方纔能夠說明我們能夠具有真理性的知識；換言之，有了這種意識，我們知識的普遍性與必然性方纔被保證着。所以這種先驗的自我意識在求真的途上也就是我們現實的意識所應當追求的理想。

思惟論

我們在心理學上普通分心的過程爲知，情，意三種。情的要素爲單純感情 (Simple Feeling) 知的要素爲純粹感覺 (Pure Sensation)。但在知的方面我們實際所經驗的決非個個互相遊離的純粹感覺，我們所經驗者實爲由多數感覺統合而成的觀念。而當我們知覺外物的時候，我們每遇類似之點，我們往往喚起過去的觀念。這就是觀念連合，就是聯想 (Association)。既有聯想，我們在心意中就表現出兩個觀念而比較他們二者的屬性(內容)的異同。這種心意中的比較作用我們就名之曰思惟 (Thought)。思惟既從比較二個觀念而發生，所以思惟之由概念而判斷而推論漸趨複雜，要亦不外乎比較作用之漸趨複雜罷了。我們認識外物的時候，我們用複雜的思惟比用單純的知覺爲多，所以就成人而言，思惟實占知的作用的大部分。

我們現在就思惟及形式之資料略述一下。形式及資料實際是一物的兩面，資料是指實質，形式是指實質表現的方法。所以形式雖同，實質不妨有別；實質雖一，形式亦不妨不同。譬如同一木板可以之作三角形，亦可以之作橢圓形；又如同一三角形也可用紙剪成，也可用鐵鑄成；這都是極平常的例證。所以我們對於思惟也可以立形式及資料的分別。思惟的資料是指所思惟的事實，思惟的形式是指思惟的方法。譬如「山高」「水長」，資料雖然不同，但是形式都是一樣，因為他們都用 *shape* 的形式。又如「紅梅」「梅紅」形式雖然各異，然而資料卻是相同。凡宇宙間的現象，不論是精神的或物質的，只要我們能夠知覺他們，就都得做我們的思惟的資料。所以外界的物質現象是不消說，就是思惟以外的知的作用如感覺，知覺，記憶，想像等以及感情及意志的作用也都是思惟的資料，再進一層，就是思惟自身亦何嘗不然。所以我們不可將思惟的資料同思惟作用自身看做一物。思惟的資料雖可說是包羅萬象，變化無窮，然而思惟的形式卻有一定的制限。論理學家將思惟的形式大別為概念，判斷及推論三種，一切事物不能僅有資料而無

形式，也不能只有形式而卻無資料。二者的關係真是極爲密切，可說是二而一，一而二。然而我們抽象的將他們分離起來，單論思惟的形式，也未始是不可能。論理學所以能夠成立，全是根據這個道理呢。思惟的資料雖然無限，思惟的形式卻有一定，論理學就是研究這個共通的形式，而研究思惟的資料的學問種類極多，這多數學問各隨研究範圍的不同而他們的名稱也就不一樣了。（例如研究天文的學問叫做星學，研究動物的學問叫做動物學）與這種資料的科學相對立的就是形式的科學就是論理學。無論那一種思惟沒有不具形式的，所以論理學，實際上對於凡百科學，是確定他們的基礎學問。

然則思惟的法則（論理的法則）的性質究竟是怎樣呢？宇宙間的現象雖是複雜繁多，然而我們精密的考察起來的時候，我們就可於其間發見種種不易的法則。思惟既是宇宙現象之一，當然亦是如此。論理學所研究的是思惟的法則，就是論理的法則（Logical Law）。但是我們應當注意的就是這種論理的法則的性質與自然界的法則有些差別的一件事。大凡自然界的法則都是一定不變，我們不能用人力去

左右他們，他們是必然的，是不可避免的。而論理的法則，同道德的及美的法則一樣，在放任的時候，我們未必服從，也未必不服從。換言之，論理的法則的實行非必然的，就是可以隨人而異的。但是在他一方面我們卻不能許容背反論理法則的思惟。所以論理的法則，縱使有時有人去背犯他，卻是我們理性所要求的。所以我們根據理性的作用去竭力發見論理的法則，並去竭力遵奉。論理學所研究的思惟法則叫做當然的法則 (Laws that ought to be) 或規範 (Norm)，自然科學所研究的法則叫做必然的法則 (Necessary Laws) 或自然的法則 (Natural Laws)。所以我們將思惟從心理學上用自然科學的方法去研究的時候，我們對於思惟也可以發見自然的法則。

我們稱合於思惟之形式的法則的思惟為正確的思想 (Right or correct thought) 又思惟的資料與實際的事實相合時，我們稱這種思惟為真實的思想 (True thought)。所以正確與真實名雖相似，實則各異。我們的思惟，有時合於論理的法則而與實際的事實相背馳，有時合於實際的事實而與論理的法則相違反，有時既背法則，又違

事實。但我們對於以上三種思惟，都不能認容他們的成立，換言之，我們對於思惟，無論形式上及資料上，皆不認容其有誤謬。所以我們所要求的思惟是形式及資料兩屬完全的思惟。我們叫這種思惟做確實的思惟 (Valid thought)，反之，叫不確實的思惟做虛偽 (Fallacy) 所以合作一表，就如下面。

		確	實	虛	偽
形	式	正	確	正	確
資	料	真	實	不	真
		真	實	真	實
		不	真	不	真
		真	實	不	真
		不	真	不	真

再進一層，我們對於思惟的根本原理不得不略加研究。大凡人的思惟未必一致，即就個人而言，終生在思惟上沒有前後矛盾的人也可說是絕無。事實既然如此，然則人類思惟的標準究竟何在呢？詭辯派的懷疑家就否定這種標準的存在，說：「自我是計量萬物的尺。」但是我們的思惟實際果是這樣麼？我們溯到思惟的根本的時候，難道我們不

能發見普遍妥當的原理麼？難道我們不能樹立萬人公認的法則麼？我們仔細體察起來，覺得在我們思惟的根底確有理性所具有的必然的法則。這種萬人所公認的根本法則叫做思惟的原理 (Principle of thought)。這是先天的，自明的，不求說明的，絕對確實的法則。對於這種法則，我們沒有論證的必要，而且我們雖想論證，也沒有論證的能力。這是法則的法則，這是理由的理由。我們根據這種原理，我們方才能夠確立思惟的形式。法則，檢查特殊的思惟的僞確，闡明經驗的事實的真否。所以思惟的原理是論理的法則之根本法則，同時又為論理之基礎。而更進一步的時候，我們也未始不能疑這種原理的存在，然而一則問題已經超越了論理學的範圍，二則否定這種原理的時候，實際上斷不能再有思惟，所以我們如果承認思惟，我們就不能不承認這種原理。然則這種思惟原理是什麼呢？這種原理共有兩則，第一原理叫做同異原理 (Principle of Identity and Difference)，第二原理叫做充足理由原理 (Principle of sufficient Reason)

我們以有者為有，無者為無，不以有者為無，無者為有，我們以同者為同，異者為異，不

以同者爲異，異者爲同。這是萬人所不得不公認的思惟原理。這就是同異原理。思惟從比較而生，所以在思惟中至少也須二個事物的存在。而二個事物必有同異，有時相同，有時相異。二個事物全部互相一致的時候，我們名之曰完全同一 (Perfect Identity) 例如「人」與「人」，「倫敦」與「英京」就是。一方的全部與他方的一部互相一致的時候，我們名之曰部分同一 (Partial Identity)，例如「桃樹」與「植物」，「動物」與「生物」就是。二個事物一部互相一致，而一部與他方的全部不相一致的時候，我們名之曰部分差異 (Partial Difference)，例如「有益的書籍」與「有趣的書籍」就是。二個事物全無一致的地方，就是全部相異的時候，我們名之曰完全差異 (Perfect Difference)，例如「太陽」與「梅花」就是。以上四者表示二個事物間所應有的異同關係，完全同一與完全差異表示兩個極端，其他二者表示兩極端間的無限的段階。同異原理細分起來，成爲三個原則，就是同一律，矛盾律及拒中律是了。同一律 (Law of Identity) 就是說：‘A is A’ 同一不限於完全同一，一部與全部或一部與一部間也未始沒

有同一，所以在部分同一及部分差異的上面這個原則也是被適用的。又差異是一致的反面，我們也應該知道有差異的事物乃是與有差異的事物相一致。矛盾律 (Law of Contradiction) 就是說：‘A is not non-A’。這是同一律的反面。同一者不能同時有差異，有差異者同時不能相同。這是確定同一律的原則。拒中律 (Law of Excluded-Middle) 就是說 ‘A is Bor non-B’，二個互相矛盾的事物的中間決不能有第三的間位。同一律規定了甲必爲甲，非甲必爲非甲；矛盾律規定了甲與非甲必不能兩立；拒中律卻保證矛盾的一方必屬真實。

思惟第一的原理(同異原理)既如上述，我們現在再就思惟第二的原理(充足理由原理)敘述一下。我們對於一切百物的存在都要求充分的理由，這就是充足理由原理。詳論這個原理的學問家爲近代德國哲學家叔本華 (Schopenhauer)。叔本華分理由的形態爲四種。(一)生成的理由 (Principium rationis sufficientis fiendi)。這就是自然界的生成轉化的理由。我們對於一切生成沒有不要求充分的理由的。充足理由

原理應用於這一範圍的時候就爲因果關係。(一)認識的理由 (P. r. s. cognoscendi) 充足理由原理應用於認識範圍的時候，就是說：我們對於任何的認識判斷都要求充分的理由。(二)存在的理由 (P. r. s. essendi) 在時間空間裏面其各部分互相對立，互相規定。這就是表明我們直觀也須有充分理由。(四)行爲的理由 (P. r. s. agendi) 這就是我們行爲的基礎。以上是叔本華的學說。要之我們分別理由的時候最當注意的就是認識理由 (Erkenntnisgrund) 與事實理由 (Realgrund) 的區別。寒暑表的度數因天暖而上昇。天暖就爲寒暑表度數上昇的事實理由。然而我們往往由寒暑表度數的上昇而認知天暖，所以寒暑表度數的上昇就是天暖的認識理由。康德 (Kant) 根據認識理由——人類的道德現象——就推定了人類本性的自由，他將道德法歸入於必然法的裏面，這是一件極著名的事實，思惟的原理大抵如是，論理的出發點以及各種科學的根據點實在都在於這第一及第二兩個根本法則——就是同異原理及充足理由原理。

此
页
空
白

報

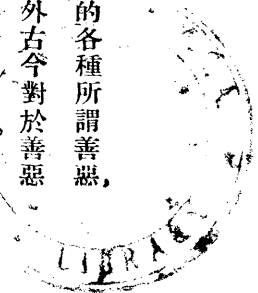
原 善

善惡的分別是一種社會上現存的明確的事實，這是誰也不能否認的。可是何者爲善，何者爲惡的這一個問題，內容很爲複雜，解決極爲困難。古今學問家對這一個問題曾經費了不少的心血從事探討，但是現在還是衆說紛紜，莫衷一是。譬如儒教裏面，朱子偏重問學，陽明偏重德性，各派的意見，已是不同，那末，儒教以外的議論的分歧更不必說。現在我站在批評哲學的立腳點上面想對於善惡的問題加以澈底的考察。

當我們年幼的時候，我們對於善惡的見解大體是根據父母的命令，師友的褒貶，以及社會的風俗習慣等等的。在那時候，父母的命令，師友的褒貶，以及社會的風俗習慣等等，所以爲善的，我們也就以爲是善；父母的命令，師友的褒貶，以及社會的風俗習慣等等，所以爲惡的，我們也就以爲是惡。所以根據這一點，有許多學問家以爲善惡這個問題是可

以從社會的風俗習慣制度法律等等的研究完全解決的。不過照我們想來，關於社會的風俗習慣制度法律的研究固然對於善惡的問題的探討是很有關係的，但是這一種研究，從他方面看來，祇是把我們各種的行爲概括成善惡二種，所以這一種研究方法可以說是舉例分類的方法，而這一種舉例分類的方法對於善惡的究竟是不能探求到的。我們根據這一種立腳點固然可以知道守信是善，欺騙是惡，仁愛是善，殘殺是惡，可是單是這一種的分類是決不能澈底解決善惡這一種問題。爲什麼呢？因爲我們對於善惡作更進一步的研究的時候，我們就會遇到一種困難，通俗社會上所謂善惡的分別一見似乎頗相一致，可是仔細考察起來，分歧的地方也是很多。此地以爲善的，那地就未必以爲善；我國以爲惡的，外國也未必以爲惡。不僅如是，有時候甚至於此地所謂惡，就是那地所謂善；我國所謂善，就是外國所謂惡。對於這一點的具體的例，實在很多，無須我們枚舉。總之各種社會對於善惡的見解，往往是有出入的，在這一種時候，我們對於善惡，要想加以舉例分類的研究當然會感到一種困難了。因爲這個緣故，我們對於善惡的問題，不得不更

進一步加以比較沿革的研究。換句話說，我們在橫的方面應該把中外的各種所謂善惡，加以檢查；而在縱的方面也應該把古今的各種所謂善惡，加以比較。中外古今對於善惡的見解，既經隨時隨地各有出入，那末，我們當然更想推究所以各有不同的理由來。我們如單單把道德的隨地方隨時代所發生的差異或變遷加以指摘，我們心中當然會感到不滿；我們一定會想探求出道德所以隨地方隨時代發生差異或變遷的理由來。換句話說，此地所謂善，爲什麼就是彼地所謂惡，此時所謂惡，爲什麼就是彼時所謂善等這類問題一定會引起我們的注意的。那末，我們對於善惡的研究自然更進一步進入到理由說明的研究了。這一種研究，不僅在乎知道古今東西關於道德的異同變遷，更想突入這異同變遷的裏面探求所以引起這異同變遷的原因。譬如現代日本人把忠君當做日本人主要的德目，歐西人把尊重女子當做歐西人日常的美德，這是兩種道德的現象，而我們對這兩種道德的現象，如想加以根本的考察，那末，我們不得不對於日本人以及歐西人何以會發生這一類思想的一層加以考慮。假定我們探求的結果對於日本人以及歐西



人所以發生這一類思想的原因完全明瞭，那末，這一類原因可以說是日本忠君以及歐西人尊重女子的那兩種道德觀念的根本動力，而對於這一種道德觀念的根本動力的探求，就是此地所謂理由說明的研究了，所以這一種的研究與前兩段的研究比較起來當然是更爲深刻。我們倘用通俗的事例來加譬喻的時候，舉例分類的研究正和把傀儡戲裏面的傀儡依據種類加以分類一樣，比較沿革的研究正和記述傀儡的各種動作的變化相仿，而理由說明的研究卻是在於探求使傀儡做各種動作的那種機關了。這理由說明的研究，固然較前二段的研究更進一步，可是這一種的研究所探求的理由，也是限於一時代一地方的所謂善惡的理由，卻不是無論何時無論何地的所謂善惡的永不變易的標準。所以我們根據這一種研究固然可以知道一時代一地方的所謂善惡之所以爲善惡的原因，可是我們卻不能根據這一種研究以爲一時代一地方的所謂善惡的理由如此，所以無論何時無論何地也一定非依據同樣的理由對於善惡作同樣的判斷不可。我們要想對於道德探求一種無論何時無論何地普遍妥當的標準，那末，在上述三

種歷史的考究法以外，我們非更有一種特殊的方法不可。

不但在社會上客觀地存在的道德觀念彼此有不同的地方，社會裏面的一分子的自我，對於社會一般的道德觀念，有時候也可以懷抱反對的意見，換句話說，就是自我對於社會一般所謂善惡，也可以有再加懷疑或再加估價的餘地。這一種懷疑或估價，是足以促進道德思想的發達，而這一種懷疑或估價一行發生，善惡的研究，更不得不別開一生面了。上面所謂比較沿革的研究，乃在於研究客觀地存在的道德觀念相互間的對比，換句話講，就是在於完全客觀的對比；可是一等到這一種懷疑或估價發生出來的時候，那末，另一種的新的對比就是自我與社會的對比，也就隨之而發生了。又在於理由說明的研究，固然我們想探求善之所以為善與惡之所以為惡的理由，可是這所謂理由，也不過是客觀地存在或已經存在的理由罷了。然而自我的這一種懷疑或估價，卻是對於社會上面客觀地存在的道德觀念究竟承認與否，與夫究竟為什麼承認或為什麼不承認的理由由根本加以批評的，換句話說，就是對於客觀界他人所承認的善惡決不是就是這

一種自我所當然承認的。這樣，「是」與「應該是」的對比浮現心中的時候，我們對於道德的研究已經是更進一步了。就道德的發達講，我們最初對於客觀界的觀念可以說是完全容納，在那時候，這一種「是」與「應該是」的對比是不明瞭的，並且一般假定着「是」就是「應該是」。但是對於「是」與「應該是」兩者的區別，我們加以明白意識的時候，那末，我們道德的意識已經達到獨立的地位了。現在假定我們把爲什麼社會一般所謂善或惡自我也應該以爲善或惡，或者爲什麼社會一般所謂善或惡自我卻不應該以爲善或惡等等問題，已經提出的時候，那末，我們非從道德上最後最高的理想出發加以解答不可。固然，實際上社會一般所謂善惡對於自我的道德的判斷是少有些關係的，可是在他方面，這一種社會一般的道德觀念，決沒有強制自我無論如何非作如此想不可的那種力量。自我對這一種社會一般的道德觀念如想加以懷疑是能夠加以懷疑的，不但加以懷疑，有時候自我如想加以否認，也是能夠加以否認的。自我所無論如何不能加以否認的祇有道德上的理想，祇有無論何時無論何地決不變易的那種最

後最高的理想。我們祇有根據這一種理想方纔可以對於客觀地存在的道德觀念加以評價，方纔可以說這一種道德觀念是應該承認的這一種道德是不應該承認的等等那一種話。所以關於善惡的研究我們無論如何非追究到道德上最後最高的理想不可。而這一種研究，我們就可以名之曰理想追究的研究。一說到理想，一定有人誤解以為我們又在談玄妙不可思議的那種空想。但是道德上我們如沒有這一種理想的時候；那末，我們對於善惡祇能把當世所謂善當做善，當世所謂惡當做惡；即不然，我們也祇能把隨時隨地的心境當做判斷善惡的流動的標準了。我們在學理上假定想樹立善惡的區別，那末，我們無論如何非預先假定一種普遍妥當的理想不可。

至於研究上述這一種理想的方法，我們以為在可從心理方面入手。我們對於這一種理想一加吟味，我們就可以知道除掉先訴諸自我的心性自行反省外，這一種理想是頗難着手研究的。有一班學問家也許以為心理的研究是應當客觀的，就是應當把動物、兒童以及社會的風習等等客觀的事實加以觀察或對於精神物理學的現象加以實驗，

然後自我的心的現象方纔可以澈底明瞭；可是在我們看來，這是未免淺薄的。固然，比較心理學、兒童心理學以及精神物理學等等裏面的各種客觀的觀察與實驗對於我們心理的研究是有不少的利益；可是這一種客觀的事實，進一步想，不外乎接觸我們五官的各種物質的運動，所以終究也不外是我們意識裏面的經驗罷了。例如我們對於兒童的容貌的變化加以觀察，假定觀察者不把觀察者本身的意識的經驗來做根據以推察兒童容貌的變化上面的意義，那末，我們對於兒童的心的作用是一些也不能知道的。所以心理的研究，終究不外是意識的自觀。不過在他方面我們的意識決不是突然獨立地出現的。我們的思想感覺等方面有賴於祖先的經驗或社會的影響的地方也是不少。並且我們現在所追求的道德的理想也決不是指自我個人的理想而言，卻是指各個自我所應該一律承認的那種普遍妥當的理想而言，所以我們不但對於自我個人的意識就是對於他人的意識都應當加以探討。上述三種歷史的研究法，在善惡的研究上不可缺少的原因就在於此。這研究法對於道德理想的研究頗屬有用，不過理想追求的極點，

終在於自觀，而所謂自觀也就可以說是對於道德意識的自觀，而對於道德意識的自觀也就可以說是對於良心的自觀。關於良心這一個問題，古來衆說紛紜，莫衷一是，可是我們假定把良心看做我們心中區別善惡，決定應該做與不應該做的那種意識的時候，那末，一般學問家對於這一種道德意識的存在大概都是承認的。所以我們如想對於道德的理想加以心理的研究，那末，我們對於良心這一種道德意識來加澈底的考察就行了。換句話講，善惡的研究也就非從良心這一種道德意識的澈底的考察入手不可。

假定有一窮漢獨自在路上走着，並且在四面無人的地方，發見了一個滿貯金錢的皮包。在那時候，這一個窮漢，也許見財起意，心中會發生把這錢包佔爲已有的那種慾念。可是在他方面，在這窮漢的心中，更會發生一種特殊的意識，以爲上面這一種慾念是不應該的。這一個窮漢，對於這一種意識爲什麼出現，以及這一種意識究竟從何而來等等也許是不曾知道的；然而在窮漢的心中，這一種意識卻是儼然存在着，他即使想把這一種意識拋棄也是辦不到的。更進一步，假定這一個窮漢，不顧這一種特殊意識的警告，

把路上的錢包佔爲己有，那末，那一種對於金錢的慾念，固然會立刻滿足立刻消滅，可是這一種被他抑壓着的特殊的意識，正和復仇一樣，一定會引起他心中的不安。就是就心理講。「不應該做」的那種意識現在又變爲「已經做了不應該做的事情」的另一種新的意識，而這一個窮漢，雖竭力想把這一種新的意識加以抑制也難免是無效的。通俗就把這一種特殊的意識叫做良心的感覺或良心的命令。講得文雅一些，人們又把這一種特殊的意識名之曰良心之聲，而因爲這一種良心之聲是最爲嚴肅，並且最有權威，所以西洋一般神學者又把這一種特殊的意識名之曰神之聲。通常我們所謂義務的意識也就是這一種良心的最爲嚴肅的最有權威的聲音的發現，我們心中的無論什麼慾念以及無論什麼感情對於這一種義務的意識是不可不表示服從的。義務所在，無論那一種權勢是不足以反抗他的。義務乃是我們心中最爲高尚最爲根本的意識，這一種意識直截了當地告訴我們做應該做的事情並禁止我們做不應該做的事情。義務的強迫乃是自由的強迫。換句話說，就是自己自動地對於自己的強迫。康德 (Kant) 對於這一種

意識曾經絕叫着說：『義務喲！這足以令人驚慕的一念喲！你的源泉究竟是在何處喲！』這位大哲學家的這一種驚駭實在也可以說是古今東西人人所共有的。實在，良心的起源，乃是我們人生裏面的一個重大的問題，而為解釋這一個問題起見，我們對於何為良心這一點，不得不更加以較為詳細的說明。良心這個名詞，為一般倫理書籍以及日常談話時常施用着，可是這一個名詞的意義決不是十分明白的。我們一檢倫理學者間的爭論，他們的意見是很紛歧，而且他們往往把良心完全與我們日常的意識互相分離，以為良心是絕對與我們日常的意識具有差別的。可是我們對於這一種見解卻不能表示贊同，我們為說明良心的性質起見，仍擬用日常的文字從日常的意識講起。我們從上面所舉的那個窮漢佔有錢包的事例，可以知道所謂良心的作用得以分為決行前與決行後二段。

現在我們先從決行前的一段說起。所謂良心的作用，決不是單純的，卻是複雜的。就窮漢佔有錢包的事例看來，最先出現於窮漢心中的良心的作用乃是一種禁止行為的

意識。但是在相反的事例上面，這一種禁止行爲的意識，當然會變爲獎勵行爲的意識，這是不待說明的。獎勵我們做應該做的事情與夫禁止我們做不應該做的事情，這是所謂良心作用發現的第一步。這一種獎勵與禁止的意識向着反對的方向活動着。有人也許說這兩種意識乃是同一作用的表裏的二面，就是從一方看是禁止從他方看卻是獎勵。這一種想法，一見似乎也合理，不過我們以爲隨時間與地方的不同，良心作用出現的第一步，或是偏向禁止或是偏向獎勵的。譬如在前例裏面，我們在禁止佔有行爲的意識的他方面，也可以說有一種獎勵尊重他人所有權的另一種意識存在着，但是實際講來，窮漢心中所出現的良心作用，終究不在於獎勵而在於禁止。反之，我們看到一個兒童在路旁哭泣的時候，那末，在我們的心中，一定會發生一種獎勵我們救濟兒童的意識，而禁止我們袖手旁觀不去救濟的另一種意識卻居其次。就是在這一種事例上面，我們心中與其說是發生「不應該做的」那種禁止的意識，毋甯發生「不可不做」的那種獎勵的意識。所以良心作用在決行前是可以分爲禁止與獎勵兩種樣式而發現於我們心中

的。這一種良心作用的意識，就是「不可做」與「不可不做」的意識，就叫做良心的命令；而良心所命令的事情，就叫做義務。義務固然含有幾分的束縛，可是義務的束縛決不是由外部勉強加於我們的，卻是由內部我們自己加於我們自己的，所以這一種束縛叫做道德上的束縛。被這一種束縛所束縛着的意識就叫做義務意識或義務感。這一種義務的束縛決不可與外部的束縛混同，有時候這一種義務的束縛甚至於與外部的束縛完全相反。外部的束縛有時候也許剝奪我們身體上的自由來禁止我們的主張，可是義務的束縛卻是獎勵我們做真理的保護者，使我們甘心受外部的束縛而不辭，這也可證明外部的束縛與義務的束縛的不一致了。

良心的作用，不僅限於命令一層，我們更可以發見其他的方面。我們在日常生活中，不但因為我們知道「不可做」與「不可不做」來決定我們的行爲，有時候我們對於我們的行爲卻是根據行爲的好壞的判別來決定的。這一種對於行爲的好壞的判別，也可以說是良心作用的一面。這一種判別既是關於好壞方面的褒貶的判別，所以決不

是單單屬於知識方面的作用。二加二等於四等的意識固然可以說是完全不含感情的知識作用，可是那種褒貶好壞的良心作用，卻是充滿着感情的分子。在這一點這一種判別，可以說是與處分美醜的那一種美術的判別甚為相似，因為兩種判別都是包含感情的緣故。固然，知識上的判別有時候多少也含有感情的分子，不過在於善惡美醜的判別，感情的分子甚佔重要，所以這一種判別，我們也可以名之曰感別。我們從這一種感別上面，來考察良心作用的時候，善惡的褒貶裏面所含有的感性作用乃是一種快與不快之感。我們遇到善惡而起一種快與不快之感，正和我們遇到美醜而生一種快與不快之感一樣。這兩種（就是道德的及美術的）感別，一見性質固然極為相似，但是在於他面，各種感別所含有的快與不快之感卻是各有特殊的地方，是決不可以完全混同的。總之，當我們的良心作用對於善惡施以褒貶的時候，我們對善則覺其有一種吸引的力量，我們對惡則覺其有一種排斥的力量。所謂好善惡惡的那種心境，就是指此。好善惡惡的意識是與「不可做」「不可不做」的意識固然是不同的，可是二者都可以看做良心的作

用，我們決不能單把後者當做良心作用的。照我們講，褒貶的意識與義務的意識都是屬於良心作用的；在於前者，我們感到我們自己爲事物所吸引或排斥，反之，在於後者，我們感到我們吸引事物或排斥事物。所以我們倘把後者謂爲自動，那末，前者當然可以說是被動了。上面我們曾經把義務的意識名之曰良心的命令，現在我們更可名之曰良心的衝動。而褒貶的意識（單就感情方面言）卻可名之曰道德感。不過我們對於這一種褒貶的意識加以更精細的考察的時候，這一種意識決不是單限於那種特殊的快與不快之感，就是決不是單限於感情方面；在於這一種褒貶的意識還有一個知識方面存在着。換句話講，我們對於善惡施以褒貶的時候，我們不但在感情方面有一種快與不快的感覺，同時我們在知識方面更有一種分辨善惡的判別。這一種在我們知識方面分辨善惡的判別，我們可以名之曰道德的識別。這一種識別與上述那一種感別固然互相密接着，有時候我們對於二者差不多無從分析，同時我們對於二者發生的前後差不多也無從辨別。用譬喻講，褒貶善惡的那種判別正和用識別與感別兩條細繩所搓成的一條粗繩

這樣看來，我們在某種行爲決行以前，我們的良心作用是具有兩方面的。一爲義務的意識，也就是義務的衝動，一爲善惡的褒貶，也就是善惡的判別。所謂善惡的判別，更可分析爲善惡的感別與識別二者。不但感別與識別二者互相密接，就是義務的意識與善惡的褒貶二者之間也有一種極密切的關係，這一點祇要我們內觀我們自己的內心就可明白。

關於決行前的良心作用，我們已經略述大概，現在我們再來考察決行後的良心作用。決行後的良心作用，大體可以說是偏向感情方面。因爲決行前我們心中具有一種義務的意識，所以決行後的良心作用，乃是一種隨着我們究竟有否完成義務的意識而發生出來的快與不快之感。隨着完成義務的意識而發生出來的快感，我們名之曰良心的平安；隨着義務未經完成的意識而發生出來的不快之感，我們名之曰良心的不安。這一種良心的平安或不安是對於我們人類有無上的威權的。有時候，我們爲求良心的平安

起見，我們情願赴湯蹈火。所謂富貴，所謂名譽，所謂快樂，對於忠實做人的人們是不足以補救良心的不安的。良心的不安，一轉而為改過的決心的時候，這就叫做悔悟，可是一到悔悟，我們的心境已經脫離了良心作用的範圍了。良心的平安與不安是決不能與依據他人的毀譽或賞罰而生的快與不快之感看做同一的，固然，有時候二者也有一致的時候，可是就性質上講，二者卻是不可混同的。我們受着內心義務的束縛，是與我們受着外部威力的束縛完全不同；同樣隨着義務完成與否的意義而發生出來的快與不快之感，是與隨着外部的毀譽賞罰而發生出來的快與不快之感當然也有差別的。義務未經完成時，良心上所感到的不快之感，決不可與我們為着義務未經完成預料我們在現世或來世會受處罰時所感到的不快之感互相混同的。預料我們在現世或來世將受處罰時所感到的那種不快之感，通常叫做恐怖的感情；這一種恐怖的感情，有時候固然與良心的不安相伴而生，可是就性質言，恐怖的感情與良心的不安是完全不可混同的。我們對於義務與外部的威力既然加以截然的分別，那末，完成義務與否時所生的快與不快之

感也與我們畏懼外部的威力與否時所生快與不快之感截然不同，這也是當然的。要之：良心的平安是義務已經完成時所生的快感，而良心的不安乃是義務未經完成時所生的不快之感。再明白些講，良心的平安，是一種脫離內心的束縛獲得真正的自由時所發生出來的快感，而良心的不安乃是不能脫離內心的束縛獲得內心的自由時所發生出來的不快之感。

照上面講，我們對於我們的行為決行以後，我們的內心隨着義務的完成與否會發生一種快與不快之感，這是已經很明白了；可是在他方面，決行後的良心作用還包含着另一種快與不快之感，這另一種快與不快之感乃是依據善惡的褒貶發生出來的。在決行前，良心作用既可以分爲義務的意識與善惡的褒貶二部份，那末，在決行後，依據義務完成與否固然可以發生一種快與不快之感，而同時依據善惡的褒貶當然也可以發生另一種快與不快之感的。這另一種快與不快之感，當然也是感情的作用，決不是與決行前的善惡褒貶上面所存在着的那種快與不快之感（就是道德感）種類完全不同的。

不過在決行前，那種快與不快之感是對着想像中的行爲而生，決行後的快與不快之感，卻是對着已經成就的行爲而生罷了。

這樣講來，通常所謂良心作用，包含着善惡的褒貶與義務的意識兩部。前者在決行前乃由識別與感別而合成，在決行後卻祇有感別一面。後者在決行前是一種命令我們「不可做」「不可不做」的衝動，而在決行後卻轉而爲良心的平安或不安的那種感情了。

我們現在對於決行後根據善惡的褒貶而發生的快與不快之感和根據義務的完成與否而發生的快與不快之感二者想再加以比較進一步的說明。康德對於上述二者曾經加以截然的分別，他把後者名之曰良心，同時卻把前者名之曰道德感，並且把這一種道德感放在良心的範圍以外。照康德講，良心乃是一種實踐的理性，當我們接觸道德的法則的時候，這一種實踐的理性命令我們完成我們的義務；而所謂道德感，卻是依據我們的行爲是否合於道德的法則而發生出來的快與不快之感罷了。康德把來放在良心以外的那種道德感，在於我們照上面所講卻是放在良心範圍以內。推究原由，這不過

是因爲康德與我們對於良心二字的意義的解釋是廣狹不同的緣故。就一般講，多數倫理學者是把這一種道德感看做良心作用的一部分，不但如是，有一班倫理學者甚至把這一種道德感看做良心作用的主要的部份。康德把道德感不看做良心的作用，也許是因爲他想從德行的動機裏面完全除去快與不快之感；可是在我們看來，我們的德行的動機是決不能夠與感情的分子完全分離的。如說想把快與不快之感從良心的作用完全除去，那末，良心的意義愈縮愈小；不但這一種根據善惡的褒貶所發生出來的快與不快之感（就是道德感）應該在於除去之列，就是根據義務的完成與否所發生出來的快與不快之感（就是良心的平安與不安之感）也是應該一概除去，而我們更無良心的平安或不安之可言了，這樣看來，我們把道德感看做良心作用的一部份是沒有什麼不當的。

其次，良心作用與通常所謂仁義也決不是可以混同的。我們解釋仁義可以從行爲及心境兩方入手。從行爲看，仁是增進社會的幸福，義是處事得宜。從心境看，仁是圖謀增

進社會的幸福的那種慾望與意志，義是希求處事得宜的那種慾望與意志。這一種仁義的行爲及心境，乃是道德的判別的對象，也就是良心作用加以褒貶的對象，所以這一種仁義的行爲及心境是決不可與良心作用混爲一談的。良心作用對於仁義這一種行爲及心境得以發見正善的性質就是得以加以良心的識別及感別；可是正善的那種意識與仁義的那種行爲或心境界限是很清楚的。通常以爲仁義二字已經包含着正善的意義，可是從學理上分析起來二者的意義決不可以隨便混同。至於喚起仁義的行爲的動機，固然也有種種的感情活動着，譬如同情是喚起我們仁愛的行爲的根本感情，憤怒乃是喚起我們正羣的行爲的主要感情；不過這種種喚起仁義的行爲的感情也不可與上面所講的道德感視爲同一。固然，道德感也可以看做喚起仁義的行爲的另一種動機，可是這一種動機的出發點是比較同情和憤怒等所謂社會的感情更深一層，這一種道德感，乃是站在各種社會的感情之上，對於各種社會的感情加以感別的。而在他面，這種社會的感情因爲足以喚起我們的德行，所以我們也可以名之曰道德的感情，可是這一

種道德的感情是與道德感不同，是不屬於良心作用範圍以內的。這樣，道德感與喚起仁義的行爲的那種種的社會的感情是有差別的。

上面，我們對於良心的意義已經略述大概，對於良心的範圍也已劃分清楚；現在所成爲問題的就是這一種良心的淵源究在何處？這一種良心的根據究竟何在？這一種良心作用究竟如何發生？這一種良心作用究竟如何發達？這種種問題乃是我們此後應當加以澈底的研究與解決的，而這種種問題得到澈底的解決的時候，那末，所謂善惡的問題也就可以逐漸解決了。

關於良心的淵源及根據的問題，實在是人生哲學上面最大的一個難題。隨着對於這一問題的解釋的不同，我們對於道德的基礎人生的價值等等也可以懷抱種種不同的見解。所以從來一般哲學家和思想家對於這一個問題沒有一個不費多少的心血去從事研究的，可是到了現在我們以爲良心的淵源及根據這一個問題還是沒有得到十分明確的解決。我們現在站在價值哲學的立腳點上面想對於這一個問題加以討究，我

們希望我們這一種討究的結果對於這一個問題的解決，多少有些貢獻，至於這一個問題的完全解決，當然是我們所不敢奢望的。

照上面講來，良心決不單屬於知識或感情任何一方面，這一點是很明白的了。所謂善惡的判別，從一方面看是感別，而從另一方面看也是識別，所以良心可以說是知識與感情兩種作用所結合的。不但如是，我們再從義務的衝動方面看的時候，良心是除了知識感情以外，更含有一種意志作用。所以我們的良心作用實在可以說是知情意三種作用併合而成的，換句話講，我們的良心作用，也可以說是一種整個的心的作用。這一種關於良心的分析，固然對於良心的研究是有相當的效用，可是關於良心的淵源及根據這一個問題是不能因此就算解決的。此外，還有一班學問家以為良心是不能夠加以上面那樣的分析的，良心乃是一種特別不可思議的良的能力。但是照我們想他們這一種議論也難免空洞籠統的弊病，他們所謂心的能力是指什麼，他們所謂特別不可思議的心的能力是指什麼，他們對於這一類問題除加以玄妙的空論的解答以外，是不能夠加以

說明的。即使退一步講，我們就把良心算做一種特別不可思議的心的能力，良心的這一種解釋，仍舊是與良心的淵源及根據的問題的解決沒有多大的關係，這也是一想就可以明瞭的。所以這樣看來，良心的分析以及把良心看做心的能力的那種說明對於良心的淵源及根據的問題是不能加以解決的了。

我們把良心看做道德的意識的時候，那末，這一種道德的意識決不是在無論何時無論何地一定不變的。在我們已經成長的意識裏面，固然一見到盜竊的行爲就能夠辨別其爲惡；但是這就已經成長的意識而言的，我們決不能因此就說個人或人類的最初的意識就是這樣。我們具體地對於自己或他人加以考察，我們很可以明白我們的良心作用乃是隨着意識全體的發達具有多少的變遷的，換言之，我們的良心作用決不是隨生俱來的。良心作用的發現，實在是在於我們瞭解他人與自己的關係以及各種行爲的性質之後。所以有一班學問家把良心的淵源以爲在於先天，決不是在於個人或人類全體的經驗；我們以爲這一種見解是與日常的事實不相符合的。我們一看嬰兒的心的

作用，我們就可以知道這一種見解的錯誤。良心的發現一定是在於心的作用發達到某程度之後，這一點是誰也不能否認的事實。不但如此，就是在於良心作用發現以後，這一種良心作用也決不是一定不變的，隨着環境的影響這一種良心作用也是不絕地變化着發達着。我們把誠信看做善，把竊盜看做惡等等的判別決不是生而知之的，乃是依據父母師長的教訓以及友朋的褒貶方纔知道的。俗語說：「近朱者赤，近墨者黑。」我們自幼稚以至成長，決不能夠完全不受環境教化的影響獨立發育的。隨着社會的不同，我們的道德的意識的程度和狀態也就不同，這一點我們一檢古今東西各種社會的人情風俗就立刻可以明白。那末，這樣看來，我們的良心難道不是我們所生活着的那種社會和環境所製造出來的麼？我們的良心作用，難道不是從外部賦與於我們內心的麼？因此，良心的淵源和根據不是從社會以及風俗習慣的研究能夠加以說明的麼？所謂良心不是完全隨着社會的風俗習慣制度法律等等一同變化着，絲毫沒有獨立的特殊的淵源和根據麼？這一類的問題乃是討究良心的淵源和根據的時候一定會最先發生出來的，而

在於現在把良心的起源完全想以爲在於後天的學問家也是不少。把良心看做社會的製造物的這一種見解乃是關於良心的起源最淺近的說明，而現在主張這一種說明的人固然也是很多。可是我們對於良心的起源的問題加以更進一步的考察的時候，我們就覺得這種說明是不能算做充分了。

把良心看做社會的製造物這一種見解一看固然十分正當，可是仔細想來這一種見解卻是具有一種假定。所謂社會的褒貶風習制度法律等等決不是先於良心的存在而存在的，卻都預先假定着良心作用的[●]存在，並且都含有善惡正邪的差別的。父母師長對於子弟的教訓乃是父母師長自己在自己的良心上面所承認的善惡，所以即使這一種教訓在子弟的內心喚起了良心的作用，我們可決不能說根據了良心作用完全沒有存在着的原因喚起了子弟的良心作用。今日社會上面所存在的風習法制就本身言已經是良心作用的結果，所以把這一種風習法制來說明良心的起源這種論法乃是犯着論理學上不當假定的錯誤的。退一步講，子弟的良心，就算做是父母師長的教訓所喚起，

那末，我們對於父母師長的教訓裏面所含有的良心作用不得不更進而討究來源。這樣，我們從一個社會推到前代的社會，又從前代的社會更推到更前一代的社會，這樣推究上去，那末，試問良心最初的起源究竟是在於那一種外界的影響？究竟那一種外界的力（完全不假定着良心作用的外界的力）喚起了我們胸中的良心這一種意識？這是我們現在非提出不可的問題了。

仁義之念，固然具有強大的動人的力量，可是這仁義之念已經包含着良心作用，所以我們不能把來看做純粹的外界的力。除了仁義之念，最足動人的強大的力量自然要推苦痛與快樂，這一種痛苦與快樂是與仁義之念不同，在根柢上原與良心作用沒有什麼關係的。邊沁（Bentham）曾經說，天把我們放在苦痛與快樂兩個君主之下，我們也可由此相見苦痛與快樂動人的力量的強大了。苦痛所在，人們都想躲避；快樂所在，人們都想享有。所以我們如想勸人做一件事，那麼我們最好使這件事能夠引起快樂；我們如想禁人做一件事，我們最好使這件事能夠引起苦痛。師長的權威與社會的制裁之所以

有效可以說是在於賞罰一點，而賞罰之所以有效，乃是在於苦痛與快樂的授與。總之：避苦就樂，人之常情，這是事實可以證明的。苦樂的影響既是這樣強大，那末，良心命令我們行善去惡，難道不可以也看做我們日常經驗苦樂的結果麼？我們不是把外界足以引起我們苦痛的事情名之曰惡，把外界足以引起我們快樂的事情名之曰善麼？換句話說，我們不是把良心的淵源可以從苦樂二字來說明麼？對這一點，我們想加以稍稍詳細的申述，現在試把一小孩從極幼稚的時代起對於某一行為使之切實實行，並且當他服從命令的時候加以獎賞，而當他不服從命令的時候加以處罰。在這樣訓練之下，經過多年的兒童，對於這一行為與苦樂一定會想以為二者具有密切不可分離的關係，即使他還沒有受到賞罰的時候，他也一定會想到與這一行為相伴隨着的快樂或苦痛。這是習慣或聯想作用使然，無足奇怪。這樣，對於某一行為的實行與否而發生出來的快樂或苦痛的預想不是可以看做良心作用的發現麼？例如偷盜他人的所有物的時候，那末，偷盜者通常一定要受社會的制裁；所以我們一想到偷盜這件事，我們就會同時想到將從偷盜引

起的苦痛。這樣，我們不是根據了這一種經驗把偷盜這件事看做惡嗎？更進一步，假定我們做了偷盜的事情，我們即不受罰，或我們即完全沒有受罰的憂慮的時候，我們不是也根據了日常的經驗，心中會覺得不安嗎？當外界強迫的力量沒有存在的時候，爲着從前反覆強迫的結果，我們心中不是也會發生彷彿受着外界強迫的那種心境嗎？就是，我們現在以爲不拘賞罰，單從良心作用感知善惡的那種意識，不是就是記憶着根據賞罰所受到的快樂和苦痛的那種意識嗎？我們現在所稱爲良心的命令，義務的強迫等等，不是就是現在與各種行爲所伴隨着的從前的外界的強迫的痕跡嗎？現在我們不是因爲不直接感到外界的強迫，所以我們就自以爲有一種所謂自由的強迫，有一種所謂義務，有一種所謂良心的命令等等嗎？這種問題，一言以蔽之，要不外乎想從苦痛與快樂來解釋良心的起源。考通常外界以苦痛與快樂來禁止或獎勵個人的行爲也有種種的方法；一種是社會的制裁，這是根據社會一般的毀譽褒貶而成的。一種是法律的制裁，這是依據法律的力對於生命身體自由財產上面所科的刑罰；一種是宗教的制裁，這是根據神

佛的賞罰的信仰而發生的。我們要想把這種種的制裁看做良心的起源，那末，第一我們就非假定這種種制裁完全沒有包含着良心作用不可。假定這種種制裁裏面已經多少含有善惡正邪的區別，那末，這種種制裁是不足以說明良心的起源的。所以這一種說明如想成立，那末，所謂強者（制裁的）的強迫非為完全根據自己的快樂對於弱者所施的那種壓制不可。不然，強者在自己的快樂以外，若更承認着行爲的其他的標準，例如把公衆的安寧幸福當做標準的時候，那末，他所求的目標已經不能說是完全沒有包含着良心作用了。他把公衆的安寧幸福看做應該尊重應該追求的對象時，這應該二字已經可以說是良心作用的表現了。所以在這時候我們對於應該二字的根源不加探求，那末，我們對於良心的起源仍舊是不能算做已經說明的。退一步講，即使假定強者對於弱者所施的壓制是完全單為強者自己的快樂，毫不包含着些少的良心作用的時候，那末，我們根據快樂與苦痛來說明良心的起源也得取二種樣式。一種把良心的發生與發達的順序完全放在個人的一生裏面，另一種卻把良心的發生與發達的順序放在祖先的遺

傳方面。照第一種說法，良心作用完全是在個人的一生裏面爲快樂與苦痛所培養成的。這一種的議論根據在於心理學上的聯想和習慣作用，這一種作用固然對於我們日常的生活大有關係，可是單從這一種作用來說明良心的起源卻是未見充分。我們的良心發生的時期照這一種說法講，實在可以說是過早。假定我們的良心作用完全是在我們出生以後根據苦痛與快樂的經驗培養而成，那末，這一種作用在數年間或在十數年間是決不會就行完成的。可是實際上我們的良心作用的發現，實在很早，這一點差不多使我們不能相信這一種作用是完全根據我們兒童時代的經驗而來的。且在今日的社會，一切風俗習慣制度法律等等都包含着良心作用在內，同時這一切風俗習慣制度法律等等對於我們後天的經驗都是具有密切的關係的；在這一種今日的社會裏面生存着的我們，我們的良心單在個人一生之中尙且不能養成，何況在於原始的社會呢？所以第一種說法似乎不及第二種說法來得比較妥當。照第二種說法，我們的良心作用是從人類的幼稚時代或原始時代積了長久的經驗逐漸培養成功的，今日我們的良心作用的

發達是隨着人類的進化而來。這一種見解，對於良心發生的起點不求之於今日，卻求之於人類出現以來所經過的無數的歲月之間。以上第一第二兩種說法，固然對於良心養成的期限各持異見，可是把良心作用看做完全單由苦痛與快樂的經驗而來這一點卻是一致的。不過照我們想，這一種快樂與苦痛的經驗卻決不能造成我們義務的衝動的。爲什麼呢？考現今社會的制裁有時候往往與我們從前所得到的苦痛與快樂的經驗的影子互相分歧的。今日的社會的制裁使我們傾向右方的時候那一種我們從前所得到的苦痛與快樂的經驗的影子，往往卻使我們傾向左方。舉起例來，假定現在社會的全體都主張奴隸買賣，祇有我個人竭力反對，因而受了社會的壓迫；在這時候，我之所以從良心上反對奴隸買賣這一件事，照上面的說法講，乃是由於我從前所受的苦痛或快樂的經驗的影子，而這一種影子卻是使我傾向到現今社會實際上所授與我的那種苦痛或快樂的反對的方向的。在這一種時候試問我們爲什麼不傾向現今社會實際上所施於我的強迫，一定反要傾向到從前社會所施於我的強迫的那種影子呢？這一種影子，從前

不是也是同現在一樣爲社會的強迫所造成的嗎？那末，我們爲什麼一定要服從這一個影子，卻不服從現今社會一般的意志呢？照上述的說法，也許以爲這一個影子的力量是比較現今社會的制裁的力量更爲強大的緣故。固然，這一種影子的力量比較強大的時候也不能說是沒有，可是我們卻不能說這一種影子在無論何時都是比較現今社會的制裁更爲有力的。那末，在這一種影子的力量比較弱小的時候，我們應該怎樣呢？我們應該不服從他嗎？問題發展到這一點的時候，我們就可以知道苦痛與快樂的經驗與我們所謂良心二者之間自有一種不同的地方存在着。我們的良心與外界的強迫所以不同的地方不在乎力量的強弱，卻是在於具有性質不同的權力。命令我們「應該做」，「不應該做」的那種意識與我們避苦就樂的那種意識決不能看做同一的，即使良心的命令有時力弱爲社會的制裁所壓倒，可是良心的命令決不是因此就損失了權力；不過我們在這時候沒有完成我們應該做的事情，卻做了我們容易做的事情罷了。應該做的事情與容易做的事情二者是決不可以混爲一談的。有時候我們明明知道我們反抗外界

的壓迫是很困難的，可是我們的良心卻明明白白命令我們去竭力反抗。照上面的說法，對於我們在這一種時候應當服從良心的命令，不應當服從外界的壓迫的理由是不能加以說明的。照上面的說法，良心的要求與強迫的要求之間祇可以有強弱的差別，卻不可以有強弱以外的這一種應該不應該的差別。如說避苦就樂就是我們所謂善的根源，那末，就苦避樂當然是惡了。我們明明知道我們會受外界的壓迫，但同時卻有時獨自反抗着，在這時候，我們這一種的行爲照上面的說法講來也就當然是就苦避樂，也就當然是惡了。但是這一種批評是不合於我們日常的道路的行爲的。要之，像上面那一種說法是不是以說明我們良心這一種意識的特性的，換句話說，對於我們不拘外界的強迫的強弱，完全以服從良心的命令爲，最高的道德的行爲這一點是不能夠加以說明的。

再從他一方面看，上面這一種見解不足以說明良心這一種道德的意識是更可以明白些。假定社會用苦痛來壓迫一個人的時候，那末，我們對於苦痛當然希望避免，而當苦痛將來未來之際，我們的心中一定會發生一種恐怖的感情。社會用苦痛來禁止我們

的行爲，要不外乎訴諸這一種恐怖的感情罷了。可是我們的良心與這一種恐怖的感情和其變態決不是同一的。我們把某一種行爲看做惡事，以爲是不應該做的時候，固然我們也許有一種恐怖的感情同時伴隨着；但是這一種恐怖的感情與把行爲看做惡事的那一種意識決不是相同的。在我們的良心作用裏面包含着承認和感知某一種行爲爲惡的意識。恐懼某一種行爲的實行的感情與承認某一種行爲爲不應該做的意識是可以混同；並且在某一種行爲已經實行以後，我們所懷抱的怒懼的感情與我們自己承認已經做了惡事的意識，也是完全有別。

再次，我們把我們的行爲分爲善惡而定取捨，這決不是由於我們完全服從外界的強迫，卻是由於我們自己承認應該做與不應該做。假定我們沒有這一種內心方面的判別，單從外界的強迫決定我們的行爲，那末，我們的行爲在道德上的價值不得不大爲減少。即使這一種強迫在於現今已經從外界的強迫一變而爲內心的強迫，可是這一種內心的強迫的來源，終究完全在於外界的強迫的時候，那末，根據這一種強迫或其影響所

喚起的行爲是沒有多大的道德的價值的。所以把我們的道德的意識的來源看做在於根據外界的強迫發生出來的感情，卻不看做在於我們內心的自動，那末，這一種說法，對於我們道德的意識不但沒有說法，並且是足以淆亂是非了。

總之：把良心的淵源放在苦痛與快樂上面的那一種說法是不足以成立的理由共有下面三種。第一，這一種見解祇注重從外界的強迫所發生出來的結果，卻完全忽視了從我們內心發動出來的作用。第二，這一種說法對於沒有外界的刑罰的事情尙且足以引起我們恐怖的感情這一點也許可以說明，可是把這一種事情從內心方面看做不應該做的那種意識的起源是不能加以說明的。第三，這一種說法對於我們反抗着現在的社會的壓迫，以爲另有一種我們應該做的事情這一點不能說明理由。這樣看來，這一種對於良心起源的說法，我們大概已可知道是不能成立的了，而我們更進一步再想從他方面來明示這一種說法的不當。

如說外界的強迫力（就是社會的制裁等）能夠左右個人的行爲，那末，這一種強

迫力一定非與個人自己的苦痛或快樂相關不可，就是，如我們爲着社會的賞罰而抑制自己的行爲，那末，我們要不外乎在於避免自己個人的苦痛。所以把外界的強迫，社會的制裁看做良心惟一的淵源的這一種說法，其立腳點完全在於我們個人的利己心上，不然，這一種說法是無從成立的。可是在他方面良心命令我們取捨行爲決不是以個人所受的快樂或苦痛爲標準的，有時候我們甚至於完全不顧自己的利害對於某一種行爲加以實行。這一種行爲，其結果，也許會引起我們自己的利益，可是我們實行這一種行爲的目的卻決不在希求這一種自己的利益的。譬如良心命令我們勿竊他人的所有物，這決不是因爲我們想免除行竊後將受的苦痛，在那時候良心這一種意識裏面是沒有包含着自己的利益的打算。假定我們本來祇知利己，祇知追求自己的快樂與避免自己的苦痛，那末，我們怎樣能夠把利他的行爲承認做我們應該做的事情呢？假定照上面的說法，來承認我們可以有利的行爲，那末，這一種利他的行爲對於我們自己也非同有利益不可。然而在良心的命令裏面難道完全沒有純粹利他的那一種行爲嗎？假定我們

在這一點想加以完全否認，那末，這是可以說與我們的道德的意識裏面的事實不相符合的結果，取這一種見解的人們，祇好同荷蒲司（Hobbes）一樣，不得不牽強附會把仁義之念等等也分析成爲避免自己的苦痛與希求自己的快樂的感情了。在於我們，我們以爲我們的良心所以命令我們不與他人爲難的原因決不是在於避免我們與他人爲難時所受的自己的苦痛，卻是在於把與他人爲難這件事看做不應該做的緣故。假定我們想像我們虐待一個哭訴無門的寡婦，我們對這種行爲立刻就斷定爲一種惡事；而我們所以斷定這一種行爲當做惡事的原因，決不是在於避免因這種行爲而起的我們自己的不快之感，卻是在於想消除因這一種行爲而起的對方的苦痛。所以在於事前如我們自己對於惡事發生一種不快之感，那末，這種不快之感也許照上述的說法是依據從前的經驗而來，可是在上述的事例，我們所想消除的不快之感，卻不屬於我們自己而屬於他人。那末，我們爲什麼要消除他人的苦痛呢？對這一點，上面的說法是不能加以解釋的。換句話說，這一種說法，在我們把虐待他人的行爲看做就是足以引起我們自己的

苦痛的行爲的時候，對於我們的意識也許可以說明；可是在我們把虐待他人的行爲不看做足以引起我們自己的苦痛的行爲而看做足以引起對方的苦痛的行爲，並且我們把這一種虐待他人的行爲所以看做不應該做的惡事，而加以抑止的原因，不在於避免我們自己的苦痛而在於消除他人的苦痛的時候，那末，對我們這一種意識卻是不能說明了。要之，如我們不拘自己的苦痛與否，有時候爲着某一種行爲足以引起他人的苦痛而把這種行爲看做不應該做的惡事，那末，我們單從上述的根據利己心的兩種說法，對於我們良心的起源不能說明。爲什麼呢？因爲單從利己心發生出來的良心，決沒有違背着利己心仍舊成立的理由的緣故。

上述的辯論是站在反對利己主義的立腳點的。我們人類在一方面固然具有利己的性情，可是在他方面我們也具有利他的性情。如母親的愛育子女決不是專以自己的快樂爲終極的目的。不但實際上我們人類有這一種不把自己的快樂做最後的目的的利他的行爲，並且我們也有把這一種利他的行爲當做我們的善行的那種意識。而上

面單以外界的苦痛與快樂來當做良心的起源的那種說法，對於我們這一種利他的行為與意識實在是無從解釋。更進一步想，這一種說法不但不能解釋利他的行為與意識，即從利己主義講，這一種說法也是有不充分的地方。所謂利他的性情的存在，隨解釋的方法，本來未見得就與利己主義兩不相容的。把利他的性情看做實際存在的性情，而同時把利己主義解釋為從我們各種的性情上面求得最大快樂的那種主義，那末，這一種利己主義決不是與利他的性情完全反對，毋寧可以說是站在各種性情之上的統御各種性情的主義罷了。我們取了這一種利己主義我們儘可以同時做利他的行為，因為利他的性情既是我們的性情之一種，而這一種性情之滿足也足以使我們引起快感的緣故。但是這一種利他的性情，其直接的目的在謀他人的利益，所以在這一種性情極為強烈的時候，我們往往會因此損失自己的利益，而有時候我們甚至於明明知道損失自己的利益，卻情不自己完全聽受這一種利他的性情的驅使。這正和飲食之慾一樣，我們明明知道暴飲暴食是對於自己的快樂是有損無益的，可是有時候我們情不自己往往為

飲食的慾望所支配，使我們甘心冒犯暴飲暴食的過失。同樣，我們爲着自己而求利他的性情的滿足，可是結果我們完全爲利他的性情所驅使，反而失卻自利的目的的時候也不少。所以利己主義在這一種時所應當使我們的利他的性情不至過度，換句話講，在不損害自己的利益的範圍內是可以求利他的性情的滿足的。這樣講來，利己主義與利他的性情的存在決不是兩不相容的一點也可以明白了。不過在他方面，在這一種解釋下面的利己主義，不是把我們的行爲完全看做外界的強迫或賞罰的結果，卻承認我們具有一種利他的性情來做我們的行爲的原動力。而從這一種利己主義講，假定這一種利他的性情的發動足以增進我們自己的利益，那末，我們應當服從這一種性情實行利他的行爲的。服從這一種利他的性情，我們所實行着的那種利他的行爲在這一種利己主義下面的道德論講來，當然也是一種善。這一種行爲既是善，那末，我們就不得不以爲在這一種行爲上面就有良心作用存在着。這一種行爲既是完全根據我們內心的利他的性情的發動而與外界的強迫或賞罰無關，那末，試問這一種行爲裏面所存在着的良

心作用究竟從何而來呢？如說這一種良心作用也是從追想從前曾經受過的他人的賞讚而來：如說我們從前做了利他的行為曾經常常引起他人的賞讚，所以現在我們雖然沒有直接受到他人的賞讚，可是終覺得這一種行為足以導起快感，而我們心中的這一種意識就是把這一種行為看做道德上的善行的良心作用的起源；那末，這一種說法也是與上述利己主義的理論有出入的。爲什麼呢？照上述的利己主義講，一種行為所以能夠成爲道德上的善行的緣故，在於引起我們自己的最大的快樂，本來是與他人的賞讚的有無沒有多大關係的。凡是足以引起我們自己最大快樂的行為，即使沒有他人的賞讚伴隨着，照利己主義講，也是道德上我們應當承認以爲善行的。所以單把他人的賞讚的存在或曾經存在的那種行為看做道德上的善行的那一種說法是與此地利己主義的見解也是有不可通的地方。我們固然決不是把利己主義看做正當的道德的理論，可是即就利己主義講，上述的把良心的起源完全放在外面的說法也是未見充分，就是這一種說法，即站在利己主義的立腳點上，尙且未免過於狹窄。要之，不拘外界的強迫或賞

罰的有無而把某一種行爲看做道德上應該做的善行的那一種良心作用是不能被這一種說法說明清楚，而不拘外界的強迫或賞罰的有無把某一種行爲看做道德上應該做的善行的這種意識的存在乃是我們日常經驗上不可否認的明確的事實。

這樣看來，我們如不在外界的強迫或賞罰所引起的個人的苦痛與快樂之外另求一種根據，那末，我們的良心作用的起源是決不能爲我們所說明的。把良心作用的起源完全放在從外界的強迫或賞罰所引起的個人的苦痛與快樂上面的那種說法是單單看到我們人類的性質的一面，卻沒有看到我們人類的性質的全部。那一種說法祇知道由外而來的影響，祇知道各個個人所感到的快樂與苦痛，祇知道把利己看做我們行爲的惟一的動機，所以對於良心的起源是不能予以滿足的說明。實在講，我們把那種說法稍加分析，我們就可以知道這一種說法在他的出發點上在他的假定上已經對於我們人類的性質有許多誤解的地方了。這種說法既經照上面所講有許多缺點，那末，我們對於良心的起源當然不得不向他處另行探求。

總之前面的說法，祇根據人性的一端來說明良心的起源，所以理論上往往會發生許多困難。我們人類難道對於他人的苦痛沒有同情的天性嗎？我們人類難道沒有爲着減少他人的苦痛而犧牲自己的快樂的行爲嗎？完全抹煞這一種性質把人類原始社會看做互相仇視互相殘殺的團體，這不過是荷蒲司等的幻想。譬如母子的關係，我們決不能說是荷蒲司等的所謂互相仇視互相殘殺的狀態的。不但人類中間有相互扶助的天性，就是禽獸也是一樣。我們一看到禽獸牝牡的關係，母子的關係，以及羣居的關係，我們就不能說禽獸祇知道互相仇視互相殘殺的。至於我們人類憂人之憂，悲人之悲，這是尋常通有的事實，不過在他方面這一種性情發動的範圍稍有廣狹罷了，就是：有時候限於母子之間，有時候限於一家一族之間，有時候限於一村一國之間，有時候擴大至於全世界罷了。假定我們把這一種人類的天性也看做利己心的一種變相，這終不免是荷蒲司派的牽強誤會的謬說了。事實上我們爲着他人而犧牲自己的利益與快樂，這是常有的事。我們有時候決不單爲着外界的壓迫而圖謀他人的利益，我們的利他的行爲往往出

於我們內心的驅使。這一種內面的性情，就是心理學者所謂利他的性情或社會的性情了。現在我們假定把這一種利他的性情來看做良心的起源的時候，那末，這一種說法，比較上面的說法；對於我們人類內心的另一面當然可以加以更為適當的說明。可是這一種說法究竟是否完美無缺的說法，對這一點，我們仍須加以一種詳細的探究。

考利他的性情我們可以把來分成三個要素。第一，是我們悲人之悲樂人之樂的心情，第二，是愛戀他人的心情，第三，是力想為他人圖謀幸福的心情。這三種心情相互之間都有密切的關係，可是第二種與第三種之間關係尤為密切，通常把這二者合稱為愛情，而把第一種卻名之曰同情心。第二種與第三種二者差不多不能分離，因為假定我們對某一人抱着愛戀的心情的時候，我們自然會發生為着這一人圖謀幸福的思想。而第三種心情擴大範圍的時候，就是為着一人圖謀幸福的思想擴充到為着世界為着人類圖謀幸福的思想的時候，那末，這就是所謂博愛之心了。至於第一種要素同情心裏面通常悲人之悲的心情往往比較樂人之樂的心情來得強大，所以單由同情心對於增進他人

快樂的行爲頗難喚起，而對於除去他人苦痛的行爲卻易引出。而這一種想把他人苦痛除去的心情就是通常所謂惻隱之心了。

上面三種要素所合成的利他的性情，實在可以說是我們的行爲的一種強大的動力。當這一種動力引起我們的行爲的時候，我們考察我們的意識，固然也有快或不快之感。佔據這一種動力的一部份自己不感到苦痛，我們就無從想像及瞭解他人的苦痛，在這一種時候，我們的同情的行爲是決不會發生的。當我們的同情的行爲發生以前，我們自己一定感到一種苦痛，而這一種苦痛，卻是根據他人所受的苦痛而來的。又如在戀愛的時候，人們往往爲着情人的緣故甚至犧牲自己寶貴的生命而不惜，在這一種時所，我們推想這一班人的意識裏面對於他們的情人一定非感到一種快感不可。而這一種快感爲喚起利他的行爲的動力的一部份，這也是無從否認的。有一班學者，就根據了這一種事實以爲人類利他的行爲澈底講來，也不過是爲着追求自己的快樂而發生的，但是這一種說法卻未免把行爲的動力與目的混同了。行爲的目的與動力，固然也有互相一

致的時候，可是行爲的動力未必無論何時無論何地都是行爲的目的的。自己所感到
的苦痛，爲引起我們的行爲的一種動力的時候，我們行爲的目的有時候仍舊可以在於
除去他人的苦痛。譬如我們見到他人的不幸來加以扶助的時候，由他人的不幸所引起
的我們自己的苦痛，固然是引起我們行爲的一種動力，可是除去我們自己的苦痛這件
事，卻決不是我們行爲的目的，我們行爲的目的實在在於除去他人的苦痛。又如情人的
感到滿足固然是我們快樂的一種原因，而這一種快樂之感，也就是引起我們行爲的一
種動力，可是增進我們的快樂這件事決不是我們行爲的目的，使我們情人感到快樂這
件事卻是我們行爲的目的。比喻起來，行爲的動力，好像火車的蒸汽的力量，行爲的目的，
卻好像火車向着進行的車站一樣。

進一步講，所謂利他的心情，實在可以說是我們人類的一種心的傾向或衝動，我們
人類對於這一種衝動的對境自然而地傾向着。假定我們達到了這一種對境，滿足了
這一種衝動，那末，我們就會感到一種快感。可是我們決不是爲着追求這一種快感然後

引起這一種衝動的，我們卻實在是先有了這一種衝動然後因為滿足了這一種衝動的緣故方纔發生快感。衝動的目的在於向着自己想進行的地方進行罷了。正和指南針一樣我們心情裏面所具有的衝動自然而然的向着衝動的對境進行着。所以當我們根據這一種衝動引起我們的行爲的時候，我們可以說是衝動在先行爲在後；而換一方面講，當我們因衝動的滿足感到一種快感的時候我們也可以說是行爲在先快感在後。固然，根據了這一種經驗對於這一種快感的想像也往往會發生於我們行爲以前的意識裏面，作爲我們行爲的動力的一部，可是就性質講這一種快感的想像和自然的衝動決不可以互相混同的。因為這個緣故，我們決不能說我們的利他的行爲也都以追求自己的快樂爲目的。總之，我們利他的心情實在出於我們內心的自然，而這一種心情的對境無論如何決不在於個人自己，卻在於個人以外的他人。

上面我們對於利他的性情已經加以簡略的心理的分析，那末，這一種利他的性情可否說明良心的起源以及這一種性情對於良心的起源究竟有怎樣的關係等等乃是

我們現在應當考究的問題了。想把利他的性情來說明良心的起源的學說裏面，最好的例可以說是達爾文（Darwin）的學說。照達爾文的想法，在於我們人類有一種社會的本能存在着，而這一種本能的發動比較其他的本能更爲連續。所以這一種本能的發動雖經我們使之滿足，但是這一種本能的發動決不暫時停止。在於食慾在某一種時所也許需要甚爲激烈，可是一旦使之滿足，那末，食慾就會完全停止。社會的本能卻是不然，他的發動，連續而起，決沒有停止的時候。譬如父母愛子之心，決沒有如食慾一樣有時候暫告中止的。不僅如此，社會的本能有時候固然也有爲其他強有力的本能壓倒的時候，可是不久這一種社會的本能仍舊會回復原狀繼續發動。所以當我們智力發達能夠把心中種種的發動加以比較加以選擇的時候，那末，這一種社會的本能對於我們的行爲尤其是有重大的力量了。這一種社會的本能的發動可以說是一種自然的衝動，所以這一種衝動的發動也實在是我們天性的要求。在達爾文，他以爲這種要求就是我們人類的義務意識的根源。我們對於某一件事覺得「不可不做」的那一種意識，不外是我們的

本能要求他的發動的實現的那一種意識罷了。換一句話講，所謂良心的命令不外是根據我們的這一種連續不斷的本能的要求發生出來的。我們看見遭難的人們，我們就覺得「不可不」加以救助。考查原因，這就是因為我們的社會的本能連續發動，並且他的發動比較其他的本能對於我們的行為更有力量的緣故。現在假定社會的本能固然要求他的發動的實現，可是我們不去服從而把我們的行為向着其他的一時的本能方面做的時候；那末，這一種社會的本能在於事後就會不絕地要求我們的服從而使我們心中感到一種不安；反之，那一種一時的本能的要求一經滿足，立刻就從我們的意識上面完全斂跡。在這一種時候，我們一定後悔我們的行為不會服從這一種連續不斷的本能而服從那一種一時的本能。這一種心境就是通常所謂良心的不安。這樣看來，所謂良心這一種意識，可以說是那一種連續發動的社會的本能所造成的結果了。

上面所講，乃是達爾文關於良心起源的說明的大略，那末，這一種說明究竟是否完美呢？考達爾文的理論，他的要點在想依據我們的本能的發動來說明良心的起源。這一

點可以說是達爾文的理論的骨子，而這一點對於我們所謂義務的衝動的起源是多少可以加以說明了，我們在前面把良心作用分析的時候，我們曾經把「不可不」的那種義務意識名之曰義務的衝動；這是因為這一種「不可不」的義務意識乃是從我們的內心發動，而促進我們行爲的實現的緣故。所以就這一點講，依據社會的本能或利他的性情來說明良心的起源的理論，比較前面完全依據外界的制裁來說明良心的起源的理論，多少對於問題的說明更爲適用。前面的理論，偏重於外界的影響，而現在的理論，卻注重內心的性質；前面的理論，把良心的權威，看做完全根據外界的制裁，強者的壓迫而來，現在的理論，卻把良心的權威，看做根據我們內面的天性的要求而來。所以在着目於我們內面的性情這一點，現在的理論比較前面的理論似乎更進一步了。不過照我們想，現在的理論，究竟是否完美，還是疑問。達爾文以爲社會的本能的發動是連續不斷的，可是連續不斷地發動着的本能，我們以爲卻未必限於社會的本能一種，在於人類更有一種自衛的本能與生俱來，而這一種自衛的本能的發動實在與社會的本能一樣，也是連

續不斷的。所以我們決不能說我們性情之中祇有社會的本能的發動連續不斷，而自衛的本能的發動，卻不是連續的。況且達爾文所謂連續不斷也不過是就大體而言。例如我們獨坐室內，我們決不能說我們的社會的本能也是連續地發動着。實際，社會的本能的發動，一定在於接觸足以引起發動的境遇的時候。我們看到他人的不幸，當然會發生惻隱之心，可是惻隱之心的發生，實際在於我們看到他人的不幸以發，決不是無論何時無論何地永遠連續着。這樣講來，人類的自衛的本能的要求也是同樣。自衛的本能的發動，也在於接觸足以引起發動的境遇的時候，並且一遇到足以引起發動的境遇，這一種自衛的本能與社會的本能一樣也一定會發生出來的。所以就大體講，我們人類的連續不斷發動着的本能決不獨限於社會的本能，自衛的本能也是連續不斷地發動着的。換一方面，就強弱講，社會的本能的發動決不能說是比任何的發動來得強大，有時候這一種本能的發動甚為弱小。就實際觀察，正因為這一種社會的本能的發動弱小的時候，也是不少，所以在人類的行為裏面往往自私自利的行為佔據大部，而仁愛利他的行為又居

少數。假定我們的義務的意識是從我們本能的發動的要求而生。那末，這一種意識不拘本能之爲社會的與非社會的，似應附着於衝動的，比較強大的要求。所以假定社會的本能與其他本能一時不能兩立，而後者反比前者發動較強的時候，那末，那種「不可不」的義務意識與其附着於前者毋甯附着於後者。然而這一種說法，難道足以說明我們道德的意識嗎？有人也許說達爾文說明義務意識的要點，不在於本能發動的強弱，而在於本能發動的連續與否。可是在這一點我們在於上面已經明示我們人類的連續發動的本能決不限於社會的本能，就見自衛的本能的發動，也是與社會的本能一樣是連續不斷的。所以力量的強大與發動的連續決不能說是社會的本能所特有的特徵，而達爾文的理論的基礎也就因此不得不動搖了。

退一步講，即使我們假定祇有社會的本能的發動連續不斷，可是根據這一種連續不斷的特徵想來說明義務意識的起源，我們也以爲是不可能的。現在假定甲種本能的發動是連續不斷，乙種本能的發動是非連續的，同時假定二者的要求的中間發生了衝

突。乙種本能的發動固然是非連續的，但是發動的強烈有時候也許騰過甲種本能。在這一種時候也許勝過甲種本能。在這一種時候，假定我們的行為服從了一種本能違反了甲種本能，那末，乙種本能的一時的要求一經滿足即行歛跡，而甲種本能的連續不斷的

要求因為受了障礙不能實現，那末，一定會使我們的心中發生一種不滿之感。把這一種事實反覆經驗以後，那末，當甲乙兩種本能互相衝突的時候我們本着過去的經驗一定會預想到我們若再服從乙種本能，我們一定心中會發生一種不滿之感。這一種預想的發生，確是當然的事情。可是這一種預想究竟能否成爲「不可不」的那種義務意識仍舊是個疑問。依據反覆的經驗，我們固然可以知道甲種本能的要求是連續不斷，但是爲什麼我們一定會把義務意識附加於這一種要求上面呢？

在甲種本能與乙種本能互相衝突的時候，假使服從乙種違反甲種，我們心中一定根據經驗會發生不滿之感的這一種預想與對於甲種本能「不可不」加以滿足的那種義務意識決不是同一的。究竟爲什麼從前一種預想可以產生後一種義務意識這一點我們以爲無從說明。當甲種本能

未能滿足的時候，我們心中固然會發生一種不滿之感，而我們換一方面想的時候，假定乙種本能未能滿足，那末，難道我們心中不會發生一種不滿之感嗎？難道這種不滿之感與甲種本能未經滿足時所發生的那種不滿之感完全不同，不能逐漸變為義務意識嗎？如說因為甲種本能的發動是連續不斷而乙種本能的發動是非連續的，所以甲種本能未經滿足時所發生的不滿之感可以逐漸造成義務意識，而乙種本能未經滿足時所發生的不滿之感卻不能造成義務意識，那末，我們試問這一種獨斷的議論究竟根據什麼理由呢？況且二種不滿之感在二種本能未經滿足的期間永久連續，這一點又無不同。所以達爾文的學說也含有許多難點在內。

不僅這一點，達爾文說：「當我們的文化逐漸進步，小種族相合成為大社會的時候，我們依據最簡單的道理，知道不可不把我們的社會的本能或利他的性情推廣到一國裏面的所有的人們。假使一旦我們達到了這種地步，其後我們把利他的性情又要擴充到世界上所有的國民以及世界上所有的人種上面去了。」這樣講來，我們有時候知道

「不可不」把我們的社會的本能逐漸擴充到從前未曾及到的範圍去的這一種意識又是根據什麼理由而發生的？即使根據社會的本能能夠發生對某一件事「不可不」做的義務意識，那末，這一種義務意識當然祇能在於社會的本能所及到的範圍以內，斷不能把這一種義務意識擴充到社會的本能所及到的範圍以外去的。換一句話說，「不可不」的那一種義務意識能夠站在社會的本能前面明示社會的本能的應當擴充的範圍這一點我們是不能找到說明的理由。爲什麼呢？這一種義務意識既是根據社會的本能的發動方纔產生的，那末，這一種義務意識斷沒有站在社會的本能的發動之先已經及到了社會的本能所尚未及到的地方的道理。一言以蔽之，義務意識既是根據社會的本能的發動而生，那末，對於社會的本能已經發動的事項，義務意識固然可以產生，可見對於社會的本能尚未發動的事項，義務意識決不能先行發生，這是很明白的，所以「不可不」的義務意識的源泉，我們不可不求之於社會的本能的發動以外。達爾文曾經說根據最簡單的道理云云，這不是已經表示這一種義務意識的起源不是在於社會的

本能上面嗎？

單用社會的本能不足以說明良心的起源這一點我們一看到達爾文所說的下面的話，也就可以推想出來。達爾文說：「使我們難下判斷的原因固然不一而足，一般講來，我們對於道德的規律的高下是很容易判別的。道德的規律的高等者是依據社會的本能，關係於他人的安寧，並且是以社會的稱贊及事物的道理做後盾的。」假定達爾文以為除掉社會的本能為義務意識的起源以外還有所謂我們「不可不」服從社會的本能的發動的「道理」那末，關於良心起源的理論就非別開生面不可了。

況且上面所謂良心是單就義務的衝動而言，實際上良心裏面除掉義務的衝動以外還包含着識別及感別等作用，而這種識別及感別等作用怎樣能夠為社會的本能感利他的性情所引起，尤為我們所不能瞭解的。就感別言，為什麼我們一定要當社會的本能或利他的性情滿足的時候方纔會發生善惡的特種的感別，而當其他的本能或性情滿足的時候卻不會發生這一種善惡的感別呢？彼此既經同是本能，同是性情，那末，這一

種差別發生的根據究竟何在？換一句話講，當社會的本能或利他的性情發動時爲什麼會隨伴着善惡那種特異的感別這一點，單從本能或性情的性質上是決不能加以說明的。假定一種本能的滿足能夠發生善的特種的快感，而他種的本能的滿足不能發生善這一種快感的時候，那末，我們不能不在本能或性情的性質以外另求根據。若使沒有其他的根據，我們對於善惡的感別的存在到底是難加以說明的。換一方面，再就善惡的識別講，我們要想從社會的本能或利他的性情來說明識別的起源，那是比較說明感別尤爲困難。善惡正邪的識別爲什麼祇會根據某一種感情或衝動方纔發生這一層決非我們所能瞭解的。我們如真想說明識別的起源，我們應當另找着眼的地方，這是很明白的。總之：從社會的本能或利他的性情，來說明義務的衝動的起源尙且是未見充分，而從社會的本能或利他的性情要想來說明善惡的識別或感別的起源那是更加困難了。

這樣講來，無論依據外界的壓迫和利己的性情，無論依據內心自發的社會的本能或利他的性情，對於良心的起源終不能加以完全的說明，有人說：把上面兩說綜合起來

不是就可以說明良心的起源嗎？這一種想法對於我們上面的論點似乎還是未見明瞭。固然，我們對於他人想促進某一種行爲的實現，那末，與其單訴諸外界的威迫，當然在外界的威迫以上兼訴諸他人的利他的性情，當然更爲有效。內面的衝動與外界的威迫互相併合對於行爲的喚起具有二重的效力，自不待言。可是這是不過表示內面的衝動與外界的威迫二者的併合足以增加喚起行爲的力量，卻不足以說明這一種喚起行爲的力量一定能夠引起我們的善惡的識別感別以及義務的意識。我們如想根據這一種喚起行爲的力量來說明善惡的識別或感別及義務的意識的起源，那末，我們當然非在內面的衝動及外界的威迫二者上面找尋足以說明良心起源的要素不可。上面我們已經斷定二者裏面是沒有這一種足以說明良心起源的要素的。所以我們即使把內面的衝動與外界的威迫互相併合，可是良心的起源仍舊是不能被說明的。這正和由陸不能登天，由水也不能登天，而水陸並進也仍舊不能登天一樣。

此外把良心本身看做一種本能的學問家也是不少。達爾文把良心看做從社會的

本能發生而來，而這一班學問家卻把良心本身就看做一種本能，並且以為這一種見解就可以說明良心的起源。照我們看，這一種說法，完全錯誤。良心即使看做本能，那末，這一種高等的本能我們就會想到這一種本能究竟是否從其他簡單的本能逐漸發達而來。如說良心這一種高等的本能是從簡單的本能逐漸發達而來，那末我們當然不得不另找進一步的說明。如說良心這一種高等的本能乃是原始的，乃是不是從簡單的本能逐漸發達而來的，那末這一種把良心看做本能的理論不過是把良心加以一個本能的別名而對於良心的起源是依然毫無加以說明。我們以為良心這一種高等複雜的作用決不是原始的，所以我們以為對於良心的起源終非另求說明不可。把良心看做本能這一種說法，已經不無疑問；況且所謂本能，意義也是極不明瞭，所以這一種學說是沒有十分價值的。

其他對於良心起源的說明固然還有不少，可是上面幾種終可算是古來學者裏面所通行着的最有力的見解。在於現代，中外的學問家對於良心這一個問題仍舊是衆說

紛紜，沒有一定的說法。我們以為想說明良心的起源，我們非把心理的方法拋棄，另取論理的方法不可。德國的大哲學家康德曾經在論理的立腳點上從道德現象的存在推定我們人類意志的自由，同樣我們也在論理的立腳點上從善惡的識別，感別，及義務意識的存在也來推定我們人類具有一種最後最高的理想。而這一種最後最高的理想，我們以為對於良心的根據方纔足以加以澈底的說明。

講到理想，一定有人誤解以為我們又在高談玄學，高談空想。可是照我們想，人們在道德上如沒有這一種理想的時候，我們對於普遍妥當的善惡的標準實在無從樹立。我們如想樹立普遍妥當的善惡的標準，那末，我們在論理上無論如何非預先假定人們具有這一種理想不可。況且我們此地所謂理想也決不是架空的想像，卻是指我們在生活的行為裏面支配着的「善」或「不可不」的那種意識而言。而考這一種理想發生的根據，我們以為在於我們人類本來的目的對於人類的生活及行為如想加以透澈的說明，那末，我們覺得終非採取目的觀念不可。無論何人終是向着某一目的生活着。固然，

所謂目的的內容隨人不同，可是無論何人對於某一目的的成就各自努力這一點，卻是事實。這一種向着目的的努力實在可以說是人類社會裏面種種現象發生的原動力。一切社會現象除掉目的觀念我們以為無從說明。而道德現象尤其如是。

放開眼界，不但我們人類向着目的生活着，就廣義講，宇宙萬物也可以說是具有各自的。目的。宇宙萬物決不是各個獨立的，卻是相互之間具有一種對待的關係。所謂宇宙乃是各個部份互相關聯着的一大團體，一部份一經變動他部份也就隨之不得不變動了。對於宇宙本身為什麼存在這一點我們固然無從窮究，可是宇宙既經存在以上，那末，組成宇宙的萬物對於全體各自具有應盡的職務。凡百存在，都是相對的。甲物的存在是與乙物的存在相關，而乙物的存在又同時與甲物的存在相關。這一種各種部份互相關聯着的全體的存在，的根據，我們暫且不談，可是全體既經存在以上，我們可以說各種部份對於全體乃是具有各自應盡的職份的，而所謂這一種應盡的職份也可以說就是各種部份的特有的目的了。各種部份的目的，決不是各自獨立的，乃是互相關聯以組成全

體的存在的。沒有部份，就無所謂全體；而沒有全體，也無所謂部份。這樣看來，就廣義講，水流雲飛也就可以說是水與雲的目的了。

在生物界目的的意義程度更高。包含更富。生物乃是逐漸生長的機體，生長的某一階段，乃是達到其次的階段的準備。桃的種子生長而為桃樹，而開桃花，而結桃實。桃有桃所特有的生長狀態與階段，這是與其他植物的生長狀態和階段是不同的。桃的種子裏面包含着與他種植物的種子不同的物質及物質結合的方式，而桃的種子一遇外界的養分，能夠使之經過一定的生長的狀態或階段。這就是所謂桃的天性了。所以桃的種子如能遇到適當的境遇而完成桃的生長的階段以後，那末，我們也可以說桃已經完成了桃的天性。而當桃在桃的生長的某一階段時我們也可以說達到桃的生長的其次的階段這一點就是桃的目的。這樣講來，桃的種子的目的可以說是在於成為桃樹，桃樹的目的在於開花，桃花的目的在於結實。凡百生物，在現在這一種意義上都可以說是具有目的。而此地所謂目的比較前段所謂目的當然是更進一步了。

人類當然也是生物的一種，可是人類這一種生物，因為具有自覺，所以與草木略有不同。這一種具有自覺的生物，當然也有特有的生長的階段，正和桃之具有特有的生長階段一樣。不過因為我們人類具有自覺，所以我們對於將要達到的生長的階段能夠加以預想。並且我們不但就個人講各有生長的階段，就是就人類全體講，也是具有一定的生長的階段的。一個社會生長的狀況與一個機體生長的狀況極相類似。人類也可看做一個團體，除掉個人無所謂人類，而離開了人類全體，也無所謂個人。人類就全體講也有他特有的生長的階段。所謂社會的興亡，國家的盛衰，文明的進步等等，一言以蔽之，所謂世界的歷史，不外乎是人類生長的歷史罷了。

我們究竟如何生長這一點非待我們已經生長以後，我們固然無從完全知道，可是我們對於將來決不是毫不顧及，隨便生長的。我們人類對於將來的推測或預想乃是我們人類生長進步上面的一種動力。這是我們人類與無自覺的生物不同的地方。就廣義講，我們人類也不外是自然物的一種，可是我們人類的目的的成就已經多少與我們自

己的推測或預想有關。換句話講，我們人類決不是與草木禽獸同樣完全受着自然的支配，我們對於我們自己運命的創造是多少有些參預的權力的。而此地所謂目的在自覺一點上比較上段所謂目的更爲進步，自不待言。通常所謂狹義的目的就是指我們人類所特有的目的觀念而言。

人類的目的觀念的性質略如上述，而人類對於這一種目的的推測或預想，這就是所謂理想發生的根據了。我們人類所謂理想，乃發生於我們預想我們本來的目的的時候，而我們所以預想我們本來的目的，乃是因爲我們人類爲宇宙萬物的一部。對於這一種本來的目的有促其成就的根本傾向的緣故。在我們沒有達到本來的目的的時候，我們一定會時時刻刻感到不滿，正和我們飢不得食渴不得飲的時候一樣。我們對於理想的意識就是根據這一種根本傾向而來的。人類社會的組織，實在不外是我們人類希求實現理想的手段，凡百文物制度風俗習慣也不外乎是我們促進理想實現的方法。所謂家族制度，所謂各種政體，所謂社會的階級以及所謂風俗，職業，文學等等，都可以說是我

們人類的生活的理想之具體的表現。制度風俗等等可以說是形骸理想，乃是精神。而制度風俗等等的變遷也就是理想的變遷。一旦理想表現成制度風俗等等的時候在這一種理想未行變動的期間，這種種制度風俗等等對於我們人類是具有最高的權威的。在這一種時候，社會一般人們所採取的行爲的標準，就在於這種種制度以及這種種風俗等等。無論何人從這種種制度風俗等等獲得行爲應守的規律。然而我們的理想決不是永遠固定，永遠不變，卻是進步不止的，所以風俗習慣制度法律等等也非隨之變遷不可。所以在人類社會裏面，曾經具有最高權威的習俗法制，有時候也會完全失卻威權。要之習俗法制的變遷，不外是理想的進行的表現，法制習俗決不能產生理想，而理想當具體地表現的時候，卻就成爲法制習俗了。至於理想的進步由何而生，這乃是因爲我們人類乃是生長不已的有自覺的生物的緣故。曾經在某一時期具有最高權威的風俗習慣制度法律裏面所包含着的某一種理想，爲什麼後來非把地位讓於他一種理想不可，這也是因爲我們人類生長不已的那種衝動，對於一種風俗習慣制度法律決不能夠永遠滿

足的緣故，這一種生長的不滿足就是促進理想的改造，也就是促進風俗習慣制度法律的改造的原因了。使人類社會進步，改造的原動力乃是我們人類心中的不滿。我們人類是無論何時，無論何地對於這一種衝動的滿足努力追求着，而當我們對於這一種衝動的滿足努力追求着的時候，我們當然非從已經經過的地點出發不可。新的理想不能不以舊的理想做基礎，正和樹木不可不以種子為根據一樣。新的理想對於舊的理想一面固然破壞，可是在於他面也可以說是加以改善或完成的。

我們樹立理想來統御生活，彷彿是同我們樹立假說或法則來綜括物質的現象一樣。例如原因結果的法則，乃是綜括物質界的一切事物而言的，而我們細考這一種法則之所以成立，實在不過是我們把實際經驗的事件作為根據來推及其他一切事件的一種假說罷了。所以所謂因果律雖然祇把我們實際所經驗的事件做他的基礎，可是同時卻是超越我們實際所經驗的事件而綜括一切的事件的。因果律決不是為我們實際所經驗的事件裏面完全包含着，換句話講，就是決不是我們在對實際經驗上面所能完全

發見的；在因果律上面我們已經附加有我們自己所附加的部份，就是我們自己推想以爲這一種因果律也，一定對於我們未曾經驗的其他一切事件也是同樣支配着的。而這一種我們曾經附加着我們自己所附加的要素的因果律，究竟是否與實際的世界的真相相合，那末，我們非把這一種規律的實際應用的結果加以檢查更無證明的辦法了。這一種規律在實際應用上面如能通行無阻，那末，在通行無阻的期間和範圍內，這一種規律可以說是被證明的。可是對於這一種規律的證明，實在可以說是永無完了的時間和範圍。要之，這一種規律不外乎是我們姑且試用着的假說罷了。至於試用這一種規律的可否，非看這一種規律對於我們所遭遇的事實能否加以滿足的說明無從決定。我們的生活的理想，也是同樣，一面固然把我們現實的狀態作爲出發的起點，可是他面卻是超越我們現實的狀態的，而這一種理想的完善與否，也非看我們生長的衝動能否滿足無從決定。所以理想固然不可不以現實作爲基礎，但是也不是完全被包含於現實之內，卻是超出於現實之上的。這就是理想之所以爲理想的特徵，理想之所以爲現實的指針也。

是爲此。可是某一種理想，精密講來，也不過是對於我們的生活暫且統御的規律，這一種規律的施用的可否，當然須看我們實際生活的滿足與否以爲斷。而一種理想不能獲得我們永遠的滿足，這是很明白的。我們對於生活的理想應當隨時改造，這正和對於物質方面的假說隨觀察的範圍，應當逐漸改正一樣。所以我們也可以說理想乃是一種爲着我們的生長與進化而施用着的假說罷了。

照上面講，理想與物質界方面的假說或法則性質相似，可是在他方面二者中間卻有絕對不同的地方。物理的假說的改造的必要，乃是因我們觀察範圍的推廣而發生的，決不是因這一種假說所應與以說明的那種客觀事實的變更而生。例如在說明天體運行的假說，這一種假說所應與以說明的客觀事實，就是天體的運行是沒有變動的，但是我們觀察的範圍，就是關於客觀事實上面的主觀的知識卻是有變動的，而正因爲這一種主觀的知識的變動，我們對於這一種假說方纔有改造的必要。然而生活的理想，乃是我們自己的理想，而我們自己卻是變化不已的。物理的假說所應與以說明的客觀的事

實並不變化，而生活的理想所應與以指導的我們自己卻是生長進化着。人類本身自然而然地有生長進化的衝動與傾向。所以某一種理想在生長進化的某一階段，也許能夠使我們滿足，可是自然的衝動與傾向，使我們決不永遠停留在同一階段上面，卻使我們隨時生長，隨時進化，而因為我們自己隨時生長，隨時進化，我們對於在某一階段曾經使我們滿足的那種理想，也就不能永遠表示滿足，有時候卻覺得反有改造的必要了。推究其原因，這是因為理想所應與以指導的我們自己已經不是從前的我們自己的緣故。理想固然是對於現實應該加以改造，而當對於現實已經改造以後理想，自己往往也處於不得不被改造的地位了。在某一理想尚未實現的期間，就是現實尚未改造的時間，那末，理想本身固然不會引起我們的不滿，可是一到了理想已經實現以後，這已經實現這件事，就會使我們對於這一種理想表示不滿了。不僅在上述一點生活的理想與物理的假說是不同的。再就他方面講，物理的假說，不過是說明事實，決沒有變更事實的力量。關於天體運行的假說，無論如何變更，這對於天體的運行是毫不會發生影響的。可是生活的理

想卻是不然，乃是具有變更我們現實狀態的力量，並且是正爲着現實狀態的變更而成立的。現實的變更固然促進理想的變更，而同時理想的變更也當然能夠促進現實的變更。換言之，我們生長進化的那種自然的衝動（我們自己的變動）足以促進理想的改造，而改造後的理想又足以促進我們現實的變動。這是理想之所以爲理想的特點，也就是與說明事實的那種物理的假說不同的地方了。

這樣看來，理想要不外乎根據我們向着我們本來的目的逐漸生長逐漸進化的那種衝動而發生的。理想既是根據這一種衝動與傾向而來，所以追求理想這件事，當然也就是滿足這一種衝動與傾向的唯一方法了。理想的內容固然是隨時變化，可是追求理想的衝動與傾向，卻是永久不變的。我們對於某一種特別的觀念所以會覺到一種特別的衝動，乃是因爲這一種觀念是根據我們本來的生長的衝動的緣故。而我們對於理想的對象所感覺到的一種特別的衝動，這就是所謂義務的衝動，「應該」，「不應該」，「不可不」等那種意識了。所以這一種意識的根據，可以說是在於我們希求成就我們本來

的目的的那種自然的衝動與傾向，根據這一種自然的衝動與傾向的理想，在實現上如遇一種障礙，那末，這一種障礙，不但是理想的障礙，而且是自然的衝動與傾向的障礙了。而這一種衝動與傾向的感受障礙這件事，就是我們「良心的不安」的那種意識的起源。我們生活是否合於理想，這是「善惡的判別」所以存在的基礎。詳細些講，在我們生活是否合於理想上面，我們的感性裏面可以發生「善惡的感別」，我們的知性裏面可以發生「善惡的識別」。所以我們把某一件事當做善或惡的那種意識，實在也可以說是我們把這一件事看做合乎我們本來的目的或不合乎我們本來的目的的意識罷了。善惡的意識裏面所包含着的快或不快之感，乃是根據某一件事合或不合，我們自然的生長的衝動而來的。合則以為快，不合則以為不快。所謂「良心的平安」乃是生於這一種衝動滿足的時候，所謂「良心的不安」卻是生於這一種衝動未得滿足反受障礙的時候。

有人看到我們的議論也許以為又在高談玄學，採取有神論的主張。但是這當然是

一種誤解，我們所謂本來的目的，所謂宇宙的自然，並沒有主張着神的存在，我們不過對於宇宙萬象或轉變假定着目的的存在罷了。我們以為組成宇宙的各個部份在存在上各有存在的目的，而這一種目的發現於我們人類上面的時候，就發生出我們人類所特有的道德現象。所以我們的理論雖然沒有假定神的存在，可是也決不是沒有哲學上的假定的。就是，我們假定着宇宙各種現象在發現上各有發現的目的這一點。換一句話講，就是我們假定着單用物質的機械論對於宇宙的真相是不能加以說明的。正如康德所言，這一種假定乃是我們為理解道德意識的存在起見所不可不有的，這一種假定也就是康德所謂道德意識的先存條件（Postulat）。總之，我們以為我們若不取這一種假定，我們對於我們人類所特有的道德現象是更沒有其他的方法可以說明。而這一種假定乃是依據論理的見地推求而得，這一層也是讀者應當注意的。

上面對於道德現象的根據，已經從論理的立腳點加以相當的說明，那末，道德現象裏面所謂善究竟是什麼呢？依據上述的見解，所謂善，我們祇可從意識的內面的要求加

以說明，卻決不能從外界加以說明的。真理的標準，如笛卡德 (Descartes) 等澈底考慮的學者都求之於意識的內面，同樣對於善的根本的標準，我們也以爲非求諸意識的內面不可。然而所謂他律的倫理學往往把善惡的標準求之於外。所以這一種倫理學終究對於我們爲什麼不可不取善捨惡這一點是難以說明的。合理說從意識的內面作用的一種——理性——想來規定善惡的價值，所以合理說比較他律的倫理學可以說是已經更進一步；不過照我們想，我們的理性是不足以規定我們意志的價值的。像赫甫亭 (Hoffding) 所說，意識是始於意志的活動而終於意志的活動，所以我們可以說意志比較抽象的理解作用更屬根本的事實。所謂理性決不是能夠喚起意志，意志卻是足以支配理性的。其他如快樂說把感情的滿足與否來決定我的行爲的善惡，感情固然與意志及理性一樣同爲我們意識的內面作用的一種，並且同意志比較也可以說是同一現象的強度的差異；可是照我們前面所述，所謂快樂的發生，乃由於我們意識的本來的自然的要求的滿足，所以所謂我們本來的自然的那種衝動與傾向可以說是比較快與不

快的感情更爲根本的了。這樣講來，對於何謂善這一個問題的說明，我們非求諸意志本身的性質不可，這是很明白的。意志乃是意識之根本的統一作用，意志爲着自己本身活動着，卻決不是爲着他種目的而活動的。所以規定意志的價值的根據，我們不得不求之於意志本身裏面。意志活動的性質，如上面所講，根柢在於我們人類本來的自然的要求，當做目的觀念發現於我們意識上面，然後再由這個目的觀念來統一我們整個的意識。這一種統一經完成的時候，就是理想一經實現的時候，我們心中就會發生一種滿足的感情，反之，我們心中就會感到不滿。規定行爲的價值的主體要在於我們意志之本來的自然的要求，所以這一種要求，換句話講，就是我們的理想，一經實現的時候，那末，這種行爲就是所謂善，反之，那就是所謂惡了。所以所謂善，不外乎是我們的內面的要求——理想——的實現，也就不外乎是我們意志的完成。我們這一種的見解在倫理學說上叫做活動說 (Energetism)。這一種學說開始於希臘的柏拉圖 (Plato) 及亞里斯多德 (Aristotle)。尤其是亞里斯多德，他依據這一種見解組成一種詳密的倫理學說。照他的

見解，人生的目的在於幸福（eudaimonia），而為達到幸福起見，卻不是由於追求快樂，乃是由於實現完全的活動。一般所謂道德家往往有把這一個活動的方面抹煞的傾向，他們往往把義務和法則等抑制要求束縛活動的事項看做善的本性。固然，我們有時候因為誤解活動的真意，我們的行為往往會誤入歧路，所以他們這一種抑制要求束縛活動的主張也未始沒有一面之理；可是照我們想，所謂抑制要求，為的也不過是促進更大的要求的實現，束縛活動，為的也不過是希望更大的活動的完成；所以單講抑制要求，束縛活動，也可以說是有背於善的本性。在於善，一面固然具有命令的威嚴的性質，但是在他方面自然的喜樂乃是更屬必要的性質。所謂道德的義務和法則決不是在義務和法則本身上面具有價值，毋寧在於實現大的要求與活動上面方纔有價值之可言。從這一點看，善與幸福二者不但不相衝突，反如亞里斯多德所講一樣，善也可以說是就是幸福。自己的要求的滿足或自己的理想的實現，這當然是真正的幸福，在善的裏面必有一種幸福的感情伴隨着。不過我們的意志決不如快樂說所講是以快樂的感情做目的，快

樂反只可說是我們行爲的一種結果。所謂幸福，乃發生於我們內心的滿足，而我們內心的滿足乃起於我們理想的實現。

這樣講來，所謂善既經就是理想的實現或要求的滿足，那末，這一種要求或理想究竟從何而來？意志乃是意識的最根本的統一作用，所以做意志的原因的那種要求和理想，實在也不外乎意志本身的性質。在我們意識上面，不拘在知情意任何方面在根本上有一種內面的統一存在着，各種意識現象不外乎這一種內面的統一之發展與完成。至統一意識全體的最深的統一力，就不外是所謂自我，而意志對於這一種統一力的發現乃是佔有最重大的地位。這樣想的時候，意志的發展與完成，實在也可以說是自我的發展與完成，所以所謂善也就可以說是自我的實現（Self-realization）。就是說，我們的精神能夠把種種能力發展或完成的時候，那末，這就是所謂最高最上的善了。所謂奮飛於天，魚躍於淵，萬物都能各全其性的時候，人類也能同樣活潑潑地完成自我自然的要

求的時候，那就是善的境界了。斯潑拿柴（Spinoza）說，所謂德不外乎指隨着自己固有

的性質的那種活動而言，也就是這個意思。這樣，善的概念同美的概念就互相接近起來。所謂美是在事物發揮本性合乎理想的時候所感到的。人類發揮自己的本性能夠合乎理想時，這在一方面既是美，而在他方面同時也就是善了。

綜上所述，所謂善乃是指滿足自我的內面的要求的行爲而言，而所謂自我的內面的最大的要求，不外是意識的根本統一力——人格——的要求，所以這一種要求的滿足或人格的實現，在於我們乃是至高至上的善。我們至善的行爲可以說就是把人格的實現當做目的那種行爲。人格乃是一切的根本，宇宙之間祇有人格是具有絕對的價值。固然，對於我們有種種的要求存在着，我們一面既有種種肉體的要求，他面又有種種精神的要求，所以財產，權力，健康，技能，知識，藝術等等對於我們都屬可以寶貴的事物。可是無論怎樣強大的要求，若離開了人格的要求時，是沒有什麼價值可言；各種要求祇在當做人格的要求的一部或手段的時候，方纔發生價值。財產，權力，健康，技能，知識，藝術等等決不是本身就是善，這種種事物合乎人格的要求則爲善，反乎人格的要求就反爲惡了。

所以絕對的善行非爲把人格的實現本身當做目的的那種行爲不可。照康德講，物的價值是因爲由外規定，所以是相對的；祇有我們的意志能夠自己規定價值，所以人格乃有絕對的價值。因爲這個緣故，康德教我們應當互相尊重他人的人格，應當把他人看做目的本身，卻決不應當看做手段隨便利用。

進一步言，那末，所謂把人格的實現本身當做目的的那種善的行爲，究竟是怎樣的行爲呢？對這一個問題，我們以爲可以分做善的形式及善的內容兩方面來加以說明。現在我們先從善的形式講起。所謂善的形式乃是就行爲的主觀的性質——動機——而言。一切善的行爲非從自我的內面的必然發生不可。人格是在人心最深奧的根柢上存着的一種內面的要求，所以把人格的實現本身當做目的的那種善的行爲，當然非服從這一種內面的要求不可。我們的行爲假定違反這一種要求的時候，那末，這一種行爲就是可以說是把自我的人格加以否定，就是所謂惡了。所以就善的形式講，至誠二字乃是一切善行所必不可缺的根本要件。耶穌曾經說，祇有如小兒一般天真爛漫的人們，方

纔可以升入天國，也就是這個意思。至誠之所以爲善，決不是因爲至誠所生的結果是善的緣故，卻是至誠本身就是善。欺詐的行爲之所以爲惡，與其說是由於欺詐的行爲所引起的結果的不良，毋寧可以說是因爲這一種行爲欺騙自己。否認自我的人格緣故。講到至誠，講到自我的內面的必然，講到天真的要求，往往足以引起一般的誤解。有一班人，往往把放縱狂亂，不顧規律，儘量發揮情慾，不加檢束這一點，看做就是天真。這一種見解當然是悖謬的。所謂人格的內面的必然——至誠——乃是知情意合一的要求，決不是指那種違反知識的判斷以及人情的要求的單純的盲目的衝動而言。盡自我的知，盡自我的情，在這時候，方纔真正的人格的要求——至誠——能夠發現。竭盡自我的全力，差不多自己對於自我沒入到無我的境界的時候，在這時候，真正的人格的活動方纔現出。試就藝術作品而論，畫家真正的人格決不流露於畫家正在計劃作畫的時候；卻是在於畫家多年苦心的結果，技藝圓熟意到筆隨的境地，畫家的人格方纔得以表現。道德上的人格發現也是一樣。所謂人格的表現決不是在於服從一時的情慾，卻是在於服從

我們內心的最嚴肅的最深遠的要求。所以放縱狂亂決不足以表現真正的人格，真正的人格表現，卻非有待於種種艱難與磨鍊不可。孔子所謂從心所欲不踰矩，實在可以說是人格的實現上最圓熟的境地了。

再說善的內容而言，所謂內容是指我們行爲的目的之具體的內容而言。我們的行爲不單是意識內面的事實，卻是把在實際界引起某一種客觀的結果當做目的，所以我們對於行爲的目的之具體的內容不可不加以考察。在我們意識的根底上面有一種不能分析的個性存在着。一切意識活動都可以說是這一種個性的發動。各人的知識，感情，意志，都各自具有特有的性質。不僅意識現象如是，就是各人的容貌，言語，舉動上面這一種個性也明明白白表現着。所謂善的內容，第一就在於這一種個性的實現與發展。所課健康的保持與知識的增進等等，都是與這一種個性的實現與發展有關係的，而正因為健康的保持與知識的增進等等對於這一種個性的發展與實現各有供獻，所以具有道德上的價值。凡是對於個人能夠予以絕對的滿足的行爲就可以說是實現個性的行

爲而實現個性的行爲不外乎是把那種他人所不能模仿的自己的特色在實行上面加以發揮的行爲罷了。個性的發揮不拘人們的天賦境遇如何是誰也能夠辦到。如俗語所說，人心不同如其面，無論何人在於容貌各有不同，同樣無論何人在於意識活動，也都具有各自所特有的特色，而這一種特色的發揮，就是所謂個性的實現了。這一種個性的實現，對於個人能夠予以無上的滿足，並且能夠使個人成爲宇宙進化上所不可缺少的一分子。偉人之所以成爲偉大，就是爲着偉人能夠把他強大的個性加以儘量的發揮。所以我們以爲忘卻自己的本分，一生爲人奔走的人們實在毫不足取，而自己能夠發揮自己本色的人們卻是比較偉大。不過此地所謂個性的發揮，決不是指私慾的滿足而言，物質慾的無度，我們以爲反足以抹煞真正的個性的。所以我們所取個人主義的見解是與利己主義大有不同。通常人們往往把個人主義看做與共同主義反對，可是照我們想這兩種主義卻是並不衝突的。社會裏面假定各個分子都能夠各自充分活動，各自發揮自己的特長，方纔一個社會能夠逐漸進步。組成社會的個人假定不能充分發揮各自的個性，那

末，社會的進步實在是無從談起。而所謂善的內容第二就在於圖謀社會共同的福利。亞里斯多德在他的政治學裏面曾經說，人類乃是社會的動物，我們以為這句話實在是不易的真理。就生理學講，我們的肉體已經決非個人的，我們肉體的根本，乃是祖先的細胞，我們與我們的子孫實在不外乎同一細胞的分裂。這樣看來，我們也可以把生物的某一種屬看做同一的生物。有的生物學者說生物是不死的，這也是含有至理。不但肉體生活如是，就是就我們的意識生活講也是一樣。凡是我們人類營共同生活的地方，必定有一種把各人意識加以統一的社會意識存在着。言語，風俗，習慣，制度，法律，宗教，文學等等一切都是這一種社會意識的發現。我們的個人意識乃是在這一種社會意識裏面發生出來的，所以個人意識不過是構成社會意識的一個細胞。我們知識，道德，趣味，一切的一切，都是含有社會的意義的。所謂個人的特性，也不過是站在這一種社會意識的基礎上面所發現出來的各色的變化罷了。這樣個人與社會的關係既經這樣密切，所以我們的要

求的大部份當然是社會的了。假定從我們的慾望裏面除去他愛的要素，那末，差不多我

們的心中就失卻了最重大的部份。我們的人格愈加偉大，我們的要求就愈為社會的。所以圖謀社會一般的福利乃是我們行為具體的目的，而這一種目的的實現，在於他面，也就是個性的實現與完成了。總之，「做你所自認以為善的行為」這一個良心的命令乃是善的根本的形式，而康德在他所著的道德哲學裏面所舉兩個人生的最綜括的目的「個人的完成」(Eigene Vollkommenheit) 與「他人的福利」(Fremde Glückseligkeit) 乃是善的一般的內容了。

此
页
空
白

美

原 美

美的問題至爲繁艱，但我們可以分爲美的對象與美的態度二項論之。我們如對於上述二項既有相當之解決，則我們對於美的經驗即可得相當的理解。爲什麼呢？因爲所謂美的經驗實在不外以美的態度來把握美的對象的緣故。而美的經驗一經明瞭，那末，我們對於存在其中的美的本質也就了然於心了。現在先將美的對象分項論述，然後再及於美的態度。

一 美的對象

一 藝術作品

藝術是什麼？換言之，通常所稱爲藝術之文學，美術，音樂，演劇等等其中那一點是有

稱爲藝術二字的價值？這個問題，吟味起來，實在和下述的問題大致相同，就是：「藝術作品的這一點究竟是我們美的經驗之對象？」更一般地說來，就是：「美的經驗的對象——美的對象——究竟是什麼？」

普通的人們往往以爲藝術作品就是美的對象。他們以藝術作品四字來分別美的經驗和其他的經驗。詳細說來，他們以爲美的經驗由藝術作品上出發，在藝術作品上終結；就是說，美的經驗始於藝術作品之感覺，終於藝術作品之判斷。他們把這一點作爲美的經驗與其他經驗所以不同的根據。所爲這個緣故，他們把由作品得來之快不快或滿足不滿足當做對於該作品之美的價值判斷；而且以爲這種美的價值判斷，倘爲同一的作品所喚起，那末，應當是一致的。但是在實際上，我們稍一反省，就覺這種見解是錯誤了。對於同一作品所下的判斷，內容不但不全相一致，而且有時甚至大有差別。如對於同一的裸體畫，有人滿口稱讚，有人蹙眉攻擊，這是常見的事。又如對於同一的作品，甲以爲優秀，乙以爲不然者也時有之。在這一種時候，對於同一的作品，一人以爲美的價值甚高，

他人則以爲美的價值甚低；換言之，就是同一的作品竟成爲兩個價值不同之美的對象了。因此，我們不能說：美的判斷，如爲同一作品所喚起，那時候就會一定一致的。

這樣看來，我們不能以藝術作品四字作爲美的對象的根據，自屬明顯的事實。藝術作品實在不過是構成美的對象的材料罷了。所謂美的對象乃是由感覺的材料所構成的主觀上的形象。因爲這個緣故，所以對於藝術作品只有理解藝術者纔能知道他真正的價值。

二 快不快與美醜

由藝術作品所得的快感，不能就看做美的經驗，就是快與美不能全相一致的這一層，事實也極明瞭。但是美屬於快，醜屬於不快的這一件事，卻是不能否定的。不過人們以快作爲美，以快的經驗作爲美的經驗，那就錯了！要之，美屬於快，美之範圍在於快之範圍之內，可是同時二者的範圍決不是全相一致的。我們現在先研究「美的快」的特殊性以作闡明美的對象之預備。

馬沙爾 (Marshall) 以爲美學爲快樂說的一科。照他的見快，所謂美直接受快的法則的支配，間接受不快的法則的支配。他把「美的快」與其他的快區別，以爲前者比較後者多有持久性。這固誠然；但是仔細想來，實亦不過程度之差，決非本質之別，而且在個人間大有差異。所以此說不能算十分中肯。

此外又有人們——馬沙爾也是其一——想把「美的快」和感覺的快之區別放在高級感覺（視聽二覺）與下級感覺（味嗅觸溫覺等）的差別上面。照這一班人的主張，以爲人類把由視聽二覺所得來的印象來美地享樂，把由其他感覺所得來的印象來感覺地享樂。爲什麼呢？因爲下級感覺的快常和肉體結合不能分離的緣故。例如食物的甘甜常和味覺結合，我們不能把味自身從味覺遊離而經驗之。可是在高級感覺的快，卻與肉體的感覺遊離。我們在視聽的時候，決沒有視的爲目，聽的爲耳等等的意識，我們的意識注在對象的一方面。因此，我們能夠達到自由自在不受束縛的狀態，能夠沒入無我的境地。還有一層，在於高級感覺，其內容極爲明晰，且相互間的關係也甚明白。要之，視

聽二覺對於其他感覺是比較精神的。這就是「美的快」的特性。梅格爾 (Hegel) 和哈特曼 (Hartmann) 可稱這種主張的代表。

然而由我們看來，這一種說法也未見得完全可取。因為視聽二覺也時常伴有肉體的感覺。例如鑑賞熱利珂 (Gericault) 的「賽馬」這張畫的時候，我們除有騎手及馬的視覺像以外，還有與疾馳的馬和騎乘者同樣的運動感覺。所以精細觀察起來，高級感覺也明明白白伴有肉體的感覺；所謂遊離云云實亦不過程度之差罷了。況且反轉來看，下級感覺方面也未始沒有遊離的傾向。像全缺乏視聽二覺的赫楞刻勒 (Helen Keller) 女士能用觸覺來行藝術的鑑賞，這就是最著明的一例。反對者也許說，世上決沒有單由下級感覺成立的藝術。但是事實亦不盡然。如羽斯芒 (Huyssmans) 的小說的主人公裏面有由飲酒而感受一種音調者就是一例。

由上面所述的看來，高級感覺與下級感覺的差別決非絕對的，實不過是程度之差。我們只能說對於美的對象之構成上高級感覺比較地占有重要的位置，決不能說下級

感覺對此全沒有關係。本來，美的經驗決非單由某種特殊感覺而成立的經驗，卻是自我全體合成一體的經驗。照這一點說，下級感覺自然也非參加在內不可。從此，我們可以了解菲塞 (Vischer) 及基耀 (Guyau) 等所以主張下級感覺的理由，並可以知道「美的快」與其他的快的區別，決不在於高級感覺與下級感覺的區別了。

然則我們究竟怎樣來定「美的快」的特色，換言之，我們究竟怎樣來規定美的對象之特質？我們既不能單由感覺自身來規定他，我們也不能單由客觀的對象自身來規定他。就是說，我們單由主觀或單由客觀是不能明白確立他的。我們在現在只能說美的經驗，與其他經驗同樣，乃成立於主觀與客觀之對立的關係上面。那末，我們不能不於這主觀與客觀兩者的關係內找出美的特殊性。除此而外實無他法。至於兩者的關係當然極爲繁雜，決非一樣，因此，我們對於客觀界所能取的态度自然也有多種了。

一一 美的態度

一 非功利的態度

要想理解對象與人類間的美的關係，那就非闡明美的享樂中的觀照者的態度不可。現在先述一二種關於這個問題的學說，然後再求最後的解決。

從古以來，最一般的主張是以爲美的態度內絕不許含有些許的功利的見地。在普通的時所，我們爲評價事物上往往以有用無用作爲評價的標準。然在美的享樂的時候，這一種物質的見解全絕跡，只有美自身爲我們所享樂罷了。

康德 (Kant) 從他所謂「自由美」(freie Schönheit) 的判斷中，連「完全」這個觀念都行排斥。爲什麼呢？因爲「完全」這個觀念已含有功利的觀念的緣故。所以這一種「自由美」只能存在純粹的紋樣上面，像在馬及建築方面，因爲往往已含完全的觀念在內，所以我們只可名之曰「附庸美」(anhängende Schönheit)。又欲求美之爲自由美，對於「所有」的興味也非除盡不可。要之，非功利的云云是指目的與欲求的排除，詳言之，是指在美的享樂與創造以外之一切目的的排除，在欲求美的經驗以外

之一切欲求的排除。但是這種規定究竟有何意義？單單只有這一種消極的記述，實在不能算做充分。在這一點，作更進一層的主張的是閔斯德倍克（Münsterberg）。照他的主張，所謂目的與欲求的排除，進言之，就是把美的對象從一切其他的關係遊離，而委我們的全心於這種對象的表現。

二 分離與孤立

閔斯德倍克將美的態度與科學的態度互相對立，以求闡明前者的特殊性。照他來說，科學家常常尋求事物之原因與結果。因此，他們非將對象與對象的環境及其過去，未來等連絡不可。他們的興味並不在於對象自身之內，而超於對象之外。然在美的時所，則大不相同，凡美的表現所示給我們的，我們都委之以全心；而對於對象周圍的世界及我們周圍的世界，我們都非忘卻不可。這一種對象自身的把握，只有一法。就是：我們務將對象從其他一切事物遊離，將對象以外的一切由我們的心中排除淨盡，然後將我們的全心注在對象的表現上，務使其他事物不能侵入。這樣，對象方纔能夠實行孤立，主觀方

纔能夠靜注在這一對象上面，由一切其他的作用實行分離。這種狀態就是美的享樂，就是美的態度。

以上所述乃是閔斯德倍克的主張的大要。但是我們對之，卻不能沒有多少的疑問。第一，他所謂孤立是不是將一切周圍全行忽視的意思？果是如此，那末，所謂孤立，與集中注意的時候究有何種區別？第二，他所謂分離是不是指由觀照者的自我的分離？果是如此，那末，美的經驗不是完全與潛存於人類精神中的傾向性脫離而成爲一種最抽象的智的判斷麼？

更進一步，就因果關係說，因果關係的觀念愈薄，欲使對象的孤立愈難。爲什麼呢？因爲有這一種關係方纔對象能夠獲得意義的緣故。換言之，我們倘沒有預想在現實上所有經驗的那種物理的及心理的因果律，那藝術之美的意義，也就難以成立。現實的再現自身雖沒有美的意義，但是這種再現實爲構成藝術世界的條件。對象當然非由一切其他事物抽離而實行孤立不可。但是這個孤立二字限界極不明瞭。不但對象與因果關係不

能完全脫離，即如我們看畫的時候，我們也不能說我們的全心注在畫布上面，額緣及地位毫無些少的影響。這樣看來，閔斯德倍克的主張頗有容疑的餘地。可是他所謂孤立與分離實與我們以解決的暗示，這決不能否認的。他以為在美的享樂中對象的孤立與主觀的分離為其成立的條件，而主觀就靜止在這對象之內。他的難點，實在於靜止二字。他自己既主張說，一切知覺——而美的經驗成立的根據就在於此——含有活動，而這活動並不限於心的活動而且包含肉體的活動。並且他也說，孤立的對象為一種適合意志起見之實在的技巧的變形。所以他那靜止二字一面與他自己的主張互相矛盾，他面並與事實亦相衝突。

三 感情移入

即有好花開在眼前，倘使我們的心注在別一方面的時候，那末，對於這花我們不覺其美，同時也不覺其醜。但是我們倘用閔斯德倍克的「分離與孤立」來觀照這花，那時候，我們就將我們的心沒入花中，而始覺這花的美了。這樣說來，所謂花的美，實在不過是

我們心中所喚起的同一感情而已。而我們把這感情更移入花中而感到好花的美。所以對象的美，實在不外是對於對象所投影的自己的感情罷了。然考兩者的結合極為直接；對於好花的美，我們決不覺其為自己的感情，反常以為好花自身的性質。兩者結合的密切至於如此。而在他方面看，我們不見此花，不能體驗此花的美。我們看到此花，我們不得不感此花所特有的美，我們見赤，不能感青；同樣，我們見青，不能感赤。所以這一種的感情乃是嚴密地為對象所規定的感情。而這樣的感情只在對象被純粹地統覺的時候方能被我們所體驗。

我們對於所與的某種對象，倘不行注意或統覺作用的時候，那末，我們對於對象不能發生任何的感情。然而我們倘將我們一經注意或統覺的時候，那這對象就被引到我們意識的中心點來，不單成爲我們的意識內容，而且成爲與我們互相對立的對象。這時候，我們始對這一對象經驗一種感情狀態而感知其美醜。所以我們的美的感情與統覺活動實在有重大的關係。

現在再吟味，意識活動與感情究有什麼關係？對於某一對象——假設為一曲線——倘我們不起統覺活動，那末，對這曲線的感情——例如「柔軟」的感情——斷不發生。必待統覺活動生起以後，我們纔能感到該曲線的柔軟。而這一種統覺活動，倘我們心內沒有妨礙他的東西，實受對象特性之嚴密的規定。對象的特性怎樣，我們的意識也就流動到怎樣。意識活動既起於內，則因之我們的自我也不能不表現於其間。在這種活動間所表示的自我之狀態就是感情。感情雖非活動自身，但必伴活動而起，正如色調與律動雖非色自身與音自身，但必以色與音為根據始能發現一樣。所以由活動的結果所得到之感覺及判斷不能成為感情的根據；感情無論如何必隨活動而被我們所經驗，此外更沒有可為感情成立的根據。然而所謂活動實在就可說是生命，因此，就對象的統覺中所體驗的「生之感情」實在就是對象之美的意義了。所謂「看到對象的美」云云，實在就是「發見對象的生命」罷了。而這種對象的觀照，當然非純粹觀照不可，當然非在「孤立與分離」之下的觀照不可。

在純粹統覺之下，我們的意識的流動全然為感覺對象的性質——就是曲線的性質——所規定。這種流動受這曲線的性質——例如堅銳——的規定，而自我的狀態隨之緊張；這樣，我們對於這曲線乃得一種堅銳之感。同樣，自我隨對象的其他的性質有時弛緩，有時進行，有時停滯。這種自我狀態上的緊張及弛緩等等當然移入美的對象——主觀及客觀所協同造成的對象——之內而成為對象自身的性質。因此，對象乃有生命，乃有精神；換言之，對象在這時候方纔獲得美的意義，方纔成為嚴正之美的對象。而這樣把這一種感情移入對象之中，使對象成為美的對象的那種「純粹觀照的態度」就是美的態度。所以所謂美的態度實不外將自我的生命移入對象，而所謂生命在意識中可以說是不外乎感情；因之，我們可以說美的態度，實在不外感情移入的態度罷了。

照上面所述，所與一切的對象必須待感情移入以後方纔能夠獲得美的意義；這樣講來，所以我們沒有把感情移入以前，換言之，我們沒有立在美的態度以前，世上決沒有美醜的存在。美醜也者必賴感情移入纔能成立。因此，所謂美的價值實是感情移入的價

值；而所謂美醜決不是程度之差，前者乃價值的肯定，後者乃價值的否定。然則感情移入怎樣能生價值上的差別？這個問題自極重要。感情移入既是不外自我生命的移入，所以對象的生命實在不外是我們自身的生命。這種生命當然與我們的全人格不能分離。這種生命的體驗當然對於我們全人格的要求——自我自身的本質——立於肯定或否定，一致或矛盾的關係上面。這種生命的體驗既不是浮面的，乃是根底的，所以美在其一面必具有相當的深奧。這一點是「美的快」與其他感覺的快所以不同的地方。要之，把人格來根本地肯定的是美，把人格來根本地否定的是醜。美是「價值」，醜是「非價值」。而這一種價格的肯定及否定只有在美的領域，只有在純粹觀照的領域，方能成立的。

四 藝術觀照的態度

美，既如上面所述，是感情移入的價值，那末，藝術的觀照，除感情移入的態度而外，當然也沒有成立的餘地，我們在藝術觀照的時候，非把自我浸沒在藝術品之內不可。這觀照是主客合一的境地，也是無我的境地。康德所謂“*interesselos*”（無關心）就是指

此在這種境地地方纔有受客觀的嚴密規定之生命的體驗；換言之，在這種境地，對象方纔有人格的生命。倘使我們一失這種主客合一的境地，我們的美的經驗也就立刻停止。例如我們對於奧式羅（Othello）行純粹觀照的時候，我們可以體驗深刻的美的意義。但是假設有一最近被其妻所背叛的男子偶觀此劇，則這男子或將於奧式羅絞殺得茲得摩那（Desdemona）的幕面而憶及他自己所受的經驗，於是他對於這戲劇的觀照就會立刻中止。又如我們注意他方而於對象不加留心的時候，那一切的對象都成死物，實不能獲得些許的美的意義。可是反轉來說，我們假如立於美的態度的時候，世界的一切所有多能成爲有生命有精神的對象。這樣，我們方纔能獲得對象之美的價值。此地所謂對象之美的價值是指對象能使我們體驗生命或精神之可能性的全體。這種價值是對象自身所有的價值，而我們只有在立於美的態度的時候方能把握。有以上這一種見解，人們纔能取得藝術觀照上正當的立腳點。要之，我們須將全心沒入對象之中，而對象自身所有的一切美的價值方能全部顯現於我們的精神之內。若是不取這種立腳點，那其

人就必陷於誤謬了

然而世上多數的人們往往不採這種正當的見地。在藝術品前，他們所集的興味多不是美的興味，卻是倫理的，宗教的，或智識的興味。威廉詹姆斯 (William James) 曾有一段記述，我們拿來可作一例。他在那段文章裏面說：他有一次曾遊威尼斯 (Venice) 的 Academy。那時室內很冷，所以他就急想出去，但是同時他卻看到有一對英國人的夫婦不顧寒冷，熱心地鑑賞那張替善 (Tisian) 的「聖母昇天」於是他就跑到這對夫婦的近傍，只聽得那位婦人輕輕地對她的丈夫說：「這聖母是多麼謙讓啊！她把自己所享受的光榮看做毫無價值似的。」詹姆斯聞此就在最後譏評說：「這一對善良的夫婦原來在替善所預料不到的錯誤的感傷中，取得了許多的暖氣！」同樣，這一類錯誤的見解實在到處皆有，而且就是對於藝術創作有經驗的專門家也往往犯這種弊病。他們專門家因為在表現的技巧上最費苦心，所以他們批評藝術往往偏重技巧或手法方面。而與這項態度相反的就是門外漢的態度，他們門外漢卻僅知於題材找出他們各自的與

味。他們排斥裸體畫，他們用歷史的意義說明歷史畫，他們用教理說明宗教畫，都是犯着錯誤。因為果是這樣，所謂藝術作品就會永久失卻美的對象之名實，而變成一種智識的對象或倫理的對象或宗教的對象的緣故。正確言之，美的評價的對象不單在技巧，不單在題材，卻是在於由技巧與題材所表現的那種作品中永久流動的生命或精神。只有這生命或精神乃是唯一之美的評價的對象。

如上所述，藝術的觀照非純粹為直觀的不可。但是我們的見解卻與古來所謂直觀主義——就是以美的法則之研究與關於藝術批評之教育為有害於藝術觀照的那種主義——大有不同。取這一種直觀主義的人們以為藝術上的直觀乃是突然出現的完全無缺的作用。然而實際上，無論在於觀照方面，無論在於創作方面，何嘗有這一種的奇蹟？文學上的傑作決不是作家不費苦心所能成就的。所謂天才，仔細考察起來，實在沒有不利用過去的經驗的。我們一披藝術史，我們就可見得具有偉大的理知及深邃的感情之天才，方能創造真足不朽的傑作。像芬奇（Leonardo da Vinci）不是一個兼長科學

創作既是如此，觀照也是一樣。藝術之美的意義，已如前述，乃是由藝術品的特性所規定之自我的生命。所以我們不能把自我所無的意義在對象之內實行發見。因此，我們倘想把藝術所有的生命盡行體驗，那末，我們自非把我們的藝術的質素使之豐富，偉大，深奧不可，並且也非把我們的偏見與習癖盡行除去不可。有了這樣理想的人格，對象方纔能夠獲得完全的美的意義，對象方纔能夠成爲同一的美的對象。可是在現實中這種理想的人格是不能求得的，我們只能求所以接近這種人格而已。

這樣看來，觀照和創作都以智識及經驗爲必要，而智識及經驗卻只能做觀照及創作的背景或根據。若於觀照之際，智識及經驗等等現於表面，那末，我們的美的態度就難免有分裂之虞，而美的經驗或成不純，或爲消滅。所以觀照自身自非澈底爲直觀的不可。但是雖曰「直觀的」，我們決不是指「無意識」而言。果使如此，那如克洛采（Croce）所言，簡直是忽視人間性而已。藝術上的事，與其他的事同樣，常爲意識的，不然，就將成爲

盲目的機械的了。不過反省的意識在藝術上卻是可以缺乏而且是不可不缺乏的罷了。

我們在前面對於美的對象及美的態度已略有所闡明，現在再進而考察美的形式原理。固然，美的對象如上面所述包含着主觀的要素，可是物象本身同時不得不有喚起我們快感的性質。究竟怎樣的物象的美？究竟我們的心情對於怎樣的物象纔能得着一種快感？這就是我們應加研究的問題。

對於這個問題的最普通的答解就是如下：我們對於物象施以統覺的時候，倘使我們心情即時能夠營合於自己本性的活動時，那末，這一種物象就能與我們以快感，就能使我們感到美；換言之，物象為給與我們以快感起見，物象本身不得不具有足以喚起我們心情上自然的自由的活動之性質。然則進一步想，我們的性情的本性是什麼？這問題固然很難解答，可是簡單講來，我們心情所具最明瞭的本性就是具有統一這一點。我們心情上有一種統一的法則流行着，這是誰也不能否認的。將心內的一切事物都總括成

一統一的全體的這一種傾向這是人類所同具的性質。所以物象倘想使我們本性滿足的時候，那末，物象裏面的各部自然也非具有一種統一性（Einheitlichkeit）不可。

這一種物象本身所具的統一性可分兩種：一種是同時的統一，一種是繼起的統一。舉起例來，如圖畫上的統一就是前者，如音樂上的統一就是後者。固然在繼起的統一的時所，物象倘想全體對於我們行施作用時，那末，最後，當然也非有一種同時的統一不可。例如我們讀長篇詩文或聽長的曲調的時候，我們對於前面一部分必定有殘留的印象，然後最後再成爲同時的統一再綜成爲一同時的全體。不然，倘使當後面一部分的印象起來時前面一部分的印象即行完全消失，那末，所謂繼起的統一也成爲毫沒意義了。所以繼起的統一的後面還是得有同時的統一的。不過同時這一種事實卻不能夠把兩種統一在成立程序上的差別加以抹殺，所以物象的統一性內還是可分爲同時的統一與繼起的統一兩種。

但是無論在同時的統一，無論在繼起的統一，單調的事物，不但給與我們很少的快

感，並且連續過長的時候反會與我們以一種不快之感。這又是什麼緣故呢？單就統一點說，那末，物象的各部愈為類似，他的統一的程度也就愈高，而因此與我們的心情上的統一的法則也就愈合。然而事實上這樣適應於我們心情上統一的要求的事物很少，甚至不能給與我們以快感。這又是為着什麼呢？這是因為我們心情的本性不僅僅是統一一種性質的緣故。單調的事物，一面固然滿足我們統一的要求，可是在另一面卻損害我們心情的他種要求。同一的部分重覆過多的時候，各個部分就減少印象力。例如同一的寶石點綴過甚時，這一種寶石就會次第失卻我們的興味。而這樣，各部分既減卻各部分的印象力，那末，全體也當然非隨之把印象力減少或消失不可。單調的事物所以與我們以很少的快感的原因，就是在此。

物象的全體倘想保持強烈的印象力，那末，構成物象的各要素之間，非俱有變化不可。要素與要素之間變化愈形複雜，那末，各種要素的印象力也就愈強，而因此，由這各種要素所構成的物象全體也就獲得強烈的印象力。所以多樣 (Mannigfaltigkeit) 乃是

使全體的印象力增強，使物象所引起的快感加烈的一種條件。而進一步說，多樣這一條件不僅能使我們本性內所具有的以上所說的那種力的要求，並且能使我們心內的各種心絃同時共鳴，各種要求同時滿足。所以部分的多樣不但足以滿足我們心情的對於力的要求，並且能夠滿足我們心情的對於豐富的要求。

然則這樣講來，部分愈爲多樣，難道我們愈能得到高度的快感嗎？這又不然。單純的多樣未必與我們以快感，正和單純的統一未必與我們以快感一樣。物象的印象力的強烈一面爲引起快感的條件，同時卻又爲引起不快的條件。倘以不適合我們天性的那種過於強烈的印象力來壓迫我們的時候，那末，我們不但不能得到快感，有時反抱嘔吐嫌惡等等不快之感。而部分的多樣，倘已破壞全體統一以上，這種過度的多樣可以說是常含着不快的要素的。

那末，部分的多樣究竟在怎樣的時所能與我們以快感呢？一言以蔽之曰，在於這部分的多樣不會破壞全體的統一的時候。同時統一，同時多樣的物象最係適合我們心

情的物象，也就是最能滿足我們對於統一，力，豐富的三種要求的物象。統一而不否定多樣，多樣而不否定統一。這就是此地所謂多樣的統一。(Einheit in der Mannigfaltigkeit) 我們對於這一種具有多樣的統一的物象能夠獲得統一的強有力的豐富的

心情活動，而在這種時所，既沒有統一的弊端——單調——也沒有多樣的流弊——混亂與顛倒——我們所得到乃真正是美的快感。這所謂多樣的統一就是美的形式原理 (Ästhetisches Formprinzip)。而所以名之曰形式原理者乃因這項原理係支配物象部分與部分間或部分與全體間的關係的原理的緣故。

我們對於多樣的統一這個原理倘想有更進一步的理解的時候，那末，我們對於統一的要素與被統一的各部分間的關係也非作更進一步的考察不可。所謂統一的要素既是各部分的統括者，又是全體的統一者；所以這一種要素非為各部分所通有的要素不可，換言之，也就非各部分的通相 (Das Gemeinsame) 不可。正因為這一種通相存在於各部分裏面，把部分與部分加以連絡，所以各部分纔能夠成為構成全體的一部分，

而不至於成爲個個的獨立體。而這一種通相爲着連絡部分與部分使成爲統一的全體起見，通相和各部分的中間就非有主從的關係不可。通相佔着上位，各部分從屬於通相的時候，全體方纔能夠被這個通相所統一。因爲這個緣故，我們又可把多樣的統一這個原理名之曰通相下面的從屬（*unterordnung unter dem Gemeinsamen*）。

而此地所謂通相不僅是部分與部分間的公約數，卻是各個部分的根柢。同時，所謂各個部分也決不是通相的否定與分裂，毋寧是提高通相的價值的。要之，所謂通相是貫流於互不相同互相背馳的各個部分的中間而保持全體的統一的。因爲如此，所以我們單稱這種通相與部分的關係做從屬關係還不能算確盡機微，我們對於這一種關係還是叫他做通相的分化（*Differenzierung*）爲妙。所以通相下面的從屬這一個原理，比較確切地講起來，我們還得叫他做通相分化的原理（*Prinzip der Differenzierung eines Gemeinsamen*）。通相是全體的構成上的原理，多樣的部分乃是這個通相的分化。部分的多樣對於全體使之增加生氣與豐富，同時卻不可以破壞全體的統一。這樣，多

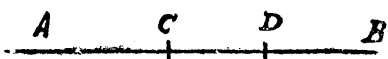
樣的統一方能成就。

在這種通相的分化下面，究竟我們的快感在什麼時候所算得最高？這也是我們此地應當研究的問題。在這通相的分化下面決定我們快感的程度的是平衡的法則。就是說，通相與部分應得保持一定的平衡。倘使通相過於顯著，把部分都壓住了，那末，部分的萎縮，也就會引起通相的分化力的萎縮，也就會引起全體의 無力。而我們對於這一種萎縮無力的全體是不會發生高度的快感的。反之，部分過於複雜，那末，部分也會把通相的統一加以破壞，而我們對於這一種沒有統一的全體也不會發生高度的快感的。不但如此，倘在統一被破壞時，分化的複雜反能增進我們的不快之感。所以我們獲得快感是在通相的統一與部分的多樣保持平衡的時候。而在這種平衡存在時，那末，通相的統一愈形鞏固或部分的分化愈形豐富，則我們的快感愈行增高。所以在最鞏固的統一與最豐富的分化保持平衡時，換言之，在最豐富的分化受最鞏固的統一時，我們由物象所得的我們的快感也就最高。

通相分化的狀態，真是千態萬狀；有以統一的安固做特色者，有以部分的多樣為特色者，簡約的對稱，奇特的對照等等，我們此地不能一一枚舉。現在我們且就最簡單的美的形式加以研究。

(一) 直線。我們在直線也可以見到多樣的統一。直線的通相就是他的方向，而部分與部分的並列就是分化。

就 AB 一線而言，由 A 到 B，或由 B 到 A，乃是 AB 的方向，也就是 AB 的通相。而 A, C, C, D, D, B 等部分因為他們的存在地位不同，所以互有差別，而這也可以說是一種最簡單的分化。可是在這一種時所，倘我們不在 C, D 等點加以區劃時，部分與部分連在一起，所以各個部分本身並不明白要求我們與以統覺。所以平常在直線上所現出的分化極是曖昧，極是薄弱。就這是直線本身所以缺乏美的價值的原因。倘使如圖中的樣子，我們對於 AB 直線一加以 C, D 等的區劃點時，那末，這條直線的分化就較為明瞭，而美的價值也就較大。同樣，我們倘改區劃點為區劃線時，那分化



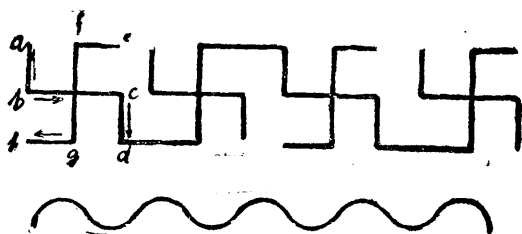
愈明而美的價值也就愈大了。

(二) 正·方·形·與·圓·的·交·互·的·排·列。通相分化的狀態較直線更屬明顯的，如正方形與圓的交互的排列就是一例。正方形與圓之間有一明瞭的共通的構成原理。兩者都是有規則的圖形，兩者由中心點言都是對稱地延長着，還有兩者的高與闊都是相等的，然而這樣的通相不僅在兩者的空間的距離上分化着；而性質上一為直線的圖形，一為曲線的



圖形，共同構成明瞭的多樣，所以我們看上圖的時候，一方面雖覺得他簡單，但他方面我們能夠覺到相當的快感。

(三) 正·字·形。簡單的幾何圖形中矛盾的對立的要素最著明的圖形要推正字形。正字形的通相是水平流動的那種運動，這一種運動在最特殊的方式上行他的分化。互相連結的線——如ab與bc或bc與cd等——各取絕對不同的根本方向。水平的線繼垂直的線而起，垂直的線又繼水平的線而起，於是遂以開始一種運動。同時，對於前進的



運動——如 bo ——又有逆進的運動如 o_b ——反抗着，而對於向上的運動——如 o_b ——又有向下的運動——如 o_b ——對立着。這樣，連續的 W 字形一面分化成數多矛盾的部分，他面成就一種由左向右的統一的運動。

(四) 波狀線。在波狀線內也表現着上下運動的對立，而由這上下運動又表示着全體的前進運動。在波狀線，部分與部分之間的移轉最為柔軟。所以波狀線可以說是最輕快最自由的通相的分化，我們倘將波狀線與上述的 W 字形一加比較，我們在這二種的簡單的美的形式上面容易發見二者性格的差別。

上述四例，乃是最簡單的美的形式。我們在自然與藝術中所遇着的美的物象，一般講來，當然不限於這樣簡單。在通常的美的物象，這樣的通相的分化常經多數的階段而造成複雜的全體。構成全體的根本原理先分化成幾個部分，而在

每個部分之中又有一個通相，又有這個通相的分化。這一種複雜的分化我們名之曰階段的分化。我們在上述正方形與圓的交互排列中，已經可以找出這種階段的分化。

通相的分化，如上所述，乃是指各部分的通相統一全體而言。所謂通相指各部分所擁有的統一要素，也是指多樣的部分間所表現着的根本原理。但是我們的心情不僅要求這樣的通相的統一，卻更要求這樣被通相所統一的全體從屬於構成全體的某一部分。為滿足這種心情的要求起見，物象的各部分不但應該從屬於通相，卻更應該從屬於部分中的某一部分。這一種對於某一部分的從屬就叫做君主·的·從·屬（Monarchisch-Unterordnung）。這種原理固然是一種新的原理，可是這卻不是與通相從屬的原理居於同等地位的根本原理。某一物象必先有通相的從屬，然後方得有君主的從屬；若非先有通相的從屬，那末，完全的君主的從屬也就難以實現。所以這君主從屬的原理，可以說是通相從屬的原理下面的補助原理，卻不是所以構成多樣的統一的必須條件。當某一物象在服從通相分化的原理之上更能服從君主從屬的原理的時候，那末，他不過更能

把統一表示明白，變化造成多樣罷了。

舉起例來，我們在一個矩形裏面即可以找出最簡單的君主的從屬。假如此地有一個縱長的矩形，這矩形的通相乃是一種平面的向上的運動，而矩形的各部分乃是這通相的分化。可是，在他方面，這個矩形不僅服從通相分化的原理，並且在短邊從屬長邊的意義上，可以說是更服從於君主從屬的原理。長邊代表上昇的運動，短邊代表橫延的運動，而這上昇的運動，就是支配全體的君主，橫延的運動就從屬於這君主下面。直立是矩形全體的態度，橫延乃是這種直立實現時的方式。直立是矩形的本質，橫延乃是附屬於這種本質的性格。

我們在君主的從屬裏面可以大別之為二種。一種叫做內在的從屬 (Immanent Interordnung) 例如矩形中的君主的從屬即是此類。在於矩形，長邊所代表的垂直運動與短邊所代表的水平運動同時在平面的各部分中並行着。平面的各部分一面表示垂直運動，一面表示水平運動。而同時，水平運動卻從屬於垂直運動。這種從屬就是內在

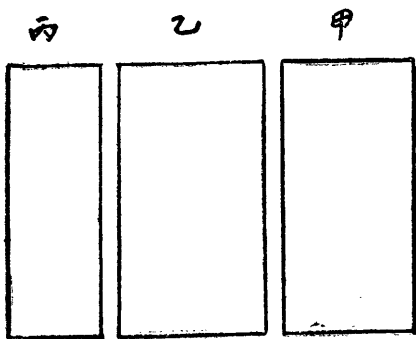
的從屬。反之，如伴奏音對於主旋律的從屬乃是並存的從屬（*Unterordnung in Nebenander*）。因為在這時候，從屬的部分存在於主要的部分之外，與上述的內在的從屬各有不同的緣故。

某一物象單單服從通相分化的原理時，我們統覺的重心在於全體的通相。可是這個物象倘更服從君主從屬的原理時，那末，我們統覺的重心，卻會移到物象的一個部分。譬諸波浪，在於通相的分化，統一各分波的乃是支配全波的律動；反之，在於君主的從屬，所有其他的分波都從屬於一個最主要的分波。可是我們在此卻又不得不提出一個新的問題。就是：既同是全體的一部分，怎樣某一部分能夠做全體的君主而其他的各部分卻不能不服從他呢？為解答這個問題起見，我們以為不外下述兩個條件。第一，某一部分當具有強烈的印象力的時候帶有支配全體的傾向。物象的印象力愈強，君主的統治也就愈加鞏固。可是單是這個條件是不夠的。因為單是如此，這一部分往往有陷於孤立而不能作全體的君主的危險。所以求這一部分能做全體的君主起見，第二，這一部分非佔

全體裏面特殊的地位不可，不僅用自己的權力去支配其他的部分，卻同時被其他一部分所推重的時候，這一部分方纔得做支配全體的君主。有了這兩個條件，這一部分方纔能夠成爲全體的統一點。

此外，就君主與部屬的關係而言，我們最當注意的就是君主過於顯著，部屬過於弱小，統治者也會減少價值這件事。美的物象固須具有統一，但同時也非爲豐富不可。所以所謂平衡的原理不僅適用於通相的分化，也適用於君主的從屬。在君主的從屬，我們倘想求較大的美的效果，那末，從屬的部分在不破壞君主的統治權的範圍內務須同時偉大同時強烈。舉起例來，如黃金截（Goldner Schnits）的矩形就是。所謂黃金截的矩形是指「 $\sqrt{2}$ ：1 = 長邊：短邊之和」矩形（如甲）。這一種矩形之中，最能與我們以快感者究爲什麼？這就因爲在這矩形的短邊對於長邊的君主的從屬上長邊的君臨與短邊的最大的獨立性保持着平衡的緣故。在這種矩形，一面長邊的君臨明白存在，一面短邊在不妨礙長邊的君臨的範圍內營一種最自由最獨立的活動。所以我們當見

主從屬關係。



到這一種矩形（如甲）時，我們能得最安固而且最自由的快感。倘把這矩形的橫幅，加以增大起來（如乙），那末，直立的印象就漸不明。反之，倘把這矩形的橫幅加以減小（如丙），那末，我們就不得不感到這種形象的過於狹瘦了。

最後，在君主的從屬，也和相通的分化一樣，可以有種種的階段。比較複雜的美的物象，倘受君主從屬的原理的支配時，往往服從一種階段的君

某一物象為引起我們快感起見，究竟應具什麼條件這一層，我們在前面對之已有相當的說明了。可是我們從前不是說美的價值是感情移入上的價值麼？所謂美的價值

單由物象是不能成立的；必須我們將我們的感情移入物象之後方纔有所謂美醜。因此，我們再對感情移入一層，更作較詳的討論。

所謂感情移入，是指把我們的感情移入物象，然後再把這一種感情看做物象本身所有的感情這一件事而言。我們在美的對象裏面能夠找出生命或人格都是根據這感情移入的。那末，我們現在先研究下面的一個問題，就是：這一種我們在美的對象中所找出的那種生命或人格究竟從何而來？換句話講，我們現在所欲考察的乃是我們直接經驗上所表現的那種官能的印象與生命的體驗之二者的關係。再換句話講，我們的問題乃是：我們五官方面的世界怎樣能夠對於我們表示一種生命？

這實在是一件愈想愈覺不可思議的事實，而且同時也是日常生活中最普通的事實。例如看到他人哭泣，我們就知道他心中的悲哀；看到他人發笑，我們就知道他心中的歡喜。但是我們在這時候所見所聞的只是他人顏面上所現出來的那種特殊的變化與由他人口中流露出來的那種特殊的那種特殊的聲音罷了。我們把顏面的各種變化單

當做顏面的變化看的時候，或把聲音的變異單當做聲音的變異看的時候，各種變化或變異之間的差別，可以說是很小的；但是我們所以把這些小的肉體的現象的差別當中看做含有重大的精神的意義，是因為這些變化或變異傳達我們內心的消息的緣故。我們對於他人或世界，若不僅以單純的感覺的物質的欲求去對待，而以人格的精神的欲求去對待的時候，那末，官能的要素中所潛藏着的精神的意義對於我們便越發成爲重要的了。

原來在日常生活中，所謂他人的悲哀歡喜或是自己以外的世界所表現的生命，大概不過都是被我們所表象或認知，而不會經過我們的澈底的體驗者十居八九。我們通常見到他人的悲喜，我們與其說是想作深切的同感，毋寧說是急於決定所以對付他人的一種實踐的態度。但是同時我們卻不能夠因為我們通常的行事如是，就斷定說我對於一切自己以外的世界所表現的生命——換言之，與我們五官的印象直接結合而表現於我們之前的生命——只能加以表象，而不能加以體驗。我們倘以美的態度對之，那

末，我們對於對象的生命便能最直接地最深刻地在我們自身中加以體驗。除了這樣的體驗，那對象之美的印象，無論如何是決不會成立的。如我們對於浮士德的苦悶，若不是從根柢上澈底吟味，而僅僅加以表象的觀察，那末，浮士德對於我們還有什麼深刻的美的意義？我們只有在剷除種種的雜念，專一地沒入於對象的觀照時，那對象的生命才能真正地被我體驗得到，這是有美的經驗的人們所一致承認的事實。而且我們在美的態度中所能體驗的，不僅是人物的心，如在自然風景中我們也可以感到微妙的情調，又在最抽象的裝飾模樣中，我們也可得到柔和勁激等等的情感。所以無論如何我們是不能不說我們在物象的統覺中能夠體驗「生命」與「心」的。

我們若對於這個事實加以分析，那末，我們可以發見出二個特徵。第一，所謂我們所體驗的浮士德的苦悶，其實即是我們自身的苦悶；所謂我們在自然風景中所領受的情調，其實即是我們自身的情調；繪畫及音樂所引起的勁激柔和等等情感，其實也即是我們自身的情感，所謂苦悶或情調，由直接經驗講，都不外是我們自身的意識。如果浮士德

的苦悶，單是浮士德這人物的苦悶，或是扮演浮士德的俳優的苦悶，那末，這種苦悶是都不能被我們直接經驗的。我們在我們自身之外體驗着他人的心情，這句話，是毫無意義的。我們要曉得：所謂浮士德的苦悶，乃是我們因看了浮士德而我們自身內面所體驗到的苦悶；所謂風景的情調，乃是我們因欣賞風景而內心所生的一種情調；線的勁柔，是因線的感覺印象我們內心所感到的勁柔。浮士德的苦悶也好，風景的情調也好，線的勁柔也好，只有在我們內心中把來一一體驗時方纔存在，在自己體驗以外的此等感情，直接對於我們可說是全無關係的。所以我們內心中所體驗的感情，是我們在外界所發見的感情的源泉；他人或外界的感情，是自己內面的體驗的投影。所謂他人或外界的感情，實在不外是自己內面的體驗，不過這些體驗是在與對象的意識必然地結合這一點受着特異的規定罷了。

這必然地與對象的意識結合這一點，即爲上述事實的第二個特徵。這時候我們內心所體驗的感情，只是就對象的統覺而體驗着的感情，而非於這統覺之外或與這統覺

對立而體驗着的感情。對象的統覺，爲此種感情成立的必要條件。假如統覺某特定的對象時，我們即必然地不能不經驗某特定的感情。所以我們這時候所體驗的感情與自己意志極少關係，差不多完全是爲對象的性質所支配。自己的稟質及過去的經驗對之雖不無相當的影響，但這種感情與自己現在的意志——除開要去統覺的意志——畢竟是極鮮關係。例如我們體驗浮士德的苦悶，要是沒有這個浮士德的對象，那末，種我們所體驗的感情便無從而起了。我們離開了浮士德的對象，既不能任意的體驗浮士德的苦悶；於見到浮士德的苦悶時，我們不能以自己的意志任意去體驗歡喜與平和。所謂苦悶，雖是我們內心的體驗，可是嚴密的說來，卻不能不受所謂浮士德的對象的支配。約言之，苦悶，是對象要求之一種，不許我們任意加以變更。我們看到紅的花時，這花只要求我們看他做紅的花，同樣，我們看到浮士德時，浮士德對於我們也只有體驗苦悶的要求。這樣，我們就對象的統覺而體驗的感情，就是爲這對象的特質所規定的感情。在這時候，我們雖爲體驗的主體，但我們所意識的卻非自己而是對象這一種內面的體驗，非與自己的

意識結合，卻與對象的意識結合。而這一種體驗與對象的意識二者的結合，非常密切，例如我們見到浮士德時，內心中所體驗到的苦悶，我們對之直名之爲浮士德的苦悶，其結合的密切至於如此。這時候，在我們意識上面看來，苦悶者是浮士德，是浮士德這個人格。他的言語及動作即成爲他的苦悶的表現的方法。這樣，我們把我們自己內心的體驗加以這樣高度的客觀化。在此有應該注意的一事：當我們陶醉在對象的統覺或是沒頭於對象的觀照時，我們的意識上已經沒有自己與對象的分別了。統覺對象時的自己——就對象的統覺而體驗生命感情時的自己，是那時候的自己的全體。這時的自己，完全的陶醉在對象當中，而以對象爲生命。例如我們陶醉在浮士德的觀照時，自己的全體就沒入浮士德的對象裏面，而浮士德的人格便成爲這時自己的全內容，二者全然融合爲一，無分主客。我們既不是意識那與自己對立的對象，又不是意識這與對象對立的自己，這時候，我們的意識只是爲對象所充塞，只是爲陶醉在對象中的自我所充塞。從現實的經驗上說，要純粹地沒入對象的觀照這件事似不可能，但是我們一經專心地觀照對象，那

末，我們無論如何總能夠在某程度脫離狹隘的自我意識，總能夠在某程度忘卻日常生活活自己，而與觀照的對象互相融合，這是不能否認的事實。我們如果要認識對象以外的自己，與對象對立的自己，在客觀的地位的自己，那末，只有離開純粹的觀照入到反省的生活時我們始能加以識別。在反省生活，我們始能把我們的自我加以分裂。但是在我們體驗對象的生命的時候，我們自己決不是這樣分裂的個體的自我。而我們當做反省的主體，我們只不過能夠對於他人的生命加以表象，而不能加以體驗。

我們分析這對象生命的體驗時，我們可以發見所謂對象的生命，即不外是自己的生命；而自己的生命，卻嚴格地為對象的特質所規定。所以對象的生命，可以說是主觀與客觀共同的產物。這種產物是根據對象的刺戟而移入對象中的自己的生命，又是依着對象的特質曾經一度改造的自己的生命。因為我們對於對象移入自己的生命，於是對象對於我們才成爲有生命的東西。而這生命只有當做感情方才能夠成爲我們直接的意識經驗。所以生命的移入，換句話說，即是感情移入。我們由於感情移入而才賦與對象

以生命。這樣，感情移入的概念，乃是解答物象怎樣能有生命這個問題的關鍵。

世界對於我們所以成爲親切有意義的對象，也無非因爲我們的感情移入於世界的緣故。換句話說，就是因爲我們的本性中有人間化（*vermenschlichung*）的要求的緣故。而更進一層，所謂他人如果亦由感情移入的結果，對於我們方才成爲「人」，那末，所謂人間化，畢竟不外是「自己化」。所謂世界的生命，要不外是自己生命的投影。除了投影自己的生命之外，我們在任何處所恐怕也不能發現出世界的生命來。但是我們須特別記憶的：這樣的說法，決不是否定實在世界上的自己以外的生命的意思，也決不是否定所以規定自己內容的改變的那種對象特質的意思。

以上我們將感情移入的一般概念已約略地述過了。茲更進而探究「我們對於怎樣的對象移入怎樣的感情？」和「我們由着怎樣的途徑對於特定的對象移入特定的感情？」的問題。這種問題，是關於感情移入的種類的問題。所謂美的觀照，既是從人上，自然界上以及抽象的形式，單純的色彩音影等等裏面發見出美的生命的一種態度，那末，

我們進而探究這一切的對象所以獲得各各特定的生命的緣由，當然是一件重要的事。

(一) 一般的統覺的感情移入 (Allgemein apperzeptive Einführung) 我們

賦與對象以感情的最好方法，要算是我們自身的統覺活動了。我們由於統覺的作用，賦與對象以一種生命。所謂統覺，就是把我們茫漠的意識內容引到意識的焦點的那種活動。我們如把我們意識之焦點的中樞的生活名之曰精神 (Geist) 的生活時，那末，所謂統覺也可以說是把造成我們意識內容的一切，經驗從精神的視野以外引到精神視野以內的一種作用。由於統覺作用，我們的意識內容才成爲我們的對象。我們對於世界取一種漠然的態度時，那世界的一切，只不過是我們意識上的感覺印象，或我們內心中的一個心象。但當我們一施統覺，把感覺印象或心象引到精神的視野時，那世界中的一草一木就不僅是我們內心中的意識內容，乃成爲與我們相對立的對象了。這種對象乃是與我們的意識處於獨立的地位的東西，乃是不能以我們的意思任便變動的東西，乃是與我們的心象具有不同的性質的東西。這樣從意識內容產生出對象的世界的作用實

爲統覺——精神的作用。但是對象的世界，既是我們對於我們的意識內容——感覺印象或知覺心象——經過注意，思惟，把捉，統覺等精神作用而創造出來的，所以對象一方離我們的意識而獨立，而一方卻染着很濃厚的我們精神的特質。所謂把意識內容使成對象而營獨立這句話，換言之，就是以精神的眼去把捉，去滲透的意思。所以我們的精神的特質在對象中比在感覺印象或知覺心象中占有更重要的地位。那末，我們在統覺對象的時候，我們對於對象究竟賦與以怎樣的精神的特質呢？

例如我們當統覺一條曲線的全體時，我們一方專心地觀照這條曲線，他方更不得以精神的眼從這線的發端以迄終點全體概觀一下。此地所謂概觀，就是指跟着這線的方向營一種統覺的活動而言，換言之，就是指跟着這線的方向的變化而使這統覺的活動也行變化這件事。因此，在概觀的時候，我們的統覺活動中產生出力的強弱，停滯與前進，緊張與弛緩等種種變化，到了最後，這曲線到了極點，那末，我們的統覺活動也到了極限。由於這種活動，那曲線方才成立爲整個全體的對象。但這種對象，只是限於我們施

以這種活動時方才對我們而成立，並不是一經成立永不消滅的。故這對象在我們的前面斷續存在時，我們的活動也就不斷地移入這對象的當中而為協同構成對象的要素。這樣，我們內面的活動乃移入於對象裏面。我們的體驗活動中的方向的變化以及由此而起的內面的緊張與弛緩等等變化，乃成為對象的活動的方向的變化，以及由此而起的內面的緊張與弛緩等的變化。這樣在一條極單純的線上面，我們尚且能夠找出這樣的生命，那末，在其他更為複雜的一切，如果依了這個活動的途徑，正不知我們要看到怎樣多種的生命了。這是我們在施統覺於對象時所行的感情移入，所以我們名之曰一般的統覺的感情移入。這種感情移入，簡約地說，就是我們把對象的特質，引到我們精神的視野以內，而灌注以我們的活動或生命這件事。更明白說，把對象拉到我們的意識生活的中心來，加上我們的生命的印子這件事，便是一般的統覺的感情移入了。

在這時所，我們應當特別留意的：就是所謂統覺物象這一種活動，乃是一種連合或統一的活動。當我們觀察部分與部分間具有某種特定關係的物象時，這種物象對我們

就要求我們加以一種統一。我們對於這種物象施以統一的統覺之後，這種物象對於我們才成爲統一體。我們於統覺這種物象時，在這個統覺的活動上我們能夠體驗到自我的統一。而這自我的統一，就是被移入於對象裏面而做對象的協同構成的要素的。所以這樣的對象，不單自身當中具有一種活動，而且具有自我在裏面。自我的統一作用，那對象才變成一個個體 (Individuum)。我們對於對象若不是施以理論的考察，而施以直接的觀照的時候，那末，一切的事物都可成爲這一種個體。在這一種個體裏面，固然存在着多樣的活動，但在這種活動當中卻同時含有統一的自我，而這自我，乃是一切個體的中心生命。

當自我的活動移入對象，我們當然都在某種感情狀態之下。換言之，我們的意識必在某種感情狀態時才能夠體驗到自我的活動。我們所感到的自由，輕快，停滯，軒昂，消沉以及因此而生的幸福或悲哀等等，都是先由我們的意識移入對象。變爲對象自身的感情而再行傳給於我們的。這樣，「一般的統覺的感情移入」方才真正地成了感情移

入再舉例來說，如在日常生活中的言語裏面所謂一線的延長，屈曲，一個律動的緊張，弛緩等等的話，所指的都不外是我們自身的內面活動之客觀化罷了。又如我們常說，音與音的繼起中間有一種運動。其實這所謂運動，也不過是我們的內心適應音與音的連續而起的那種統合的運動。由了我們這內面的運動，音與音的連續才成爲我們精神的所；既成爲我們的精神的所有，那時候音與音的繼起，方才有運動可言。

由這一種一般的統覺的感情移入對於對象所賦與的生命，自然是極一般的抽象的；對於自然及人類間所發見的一切生命，還是不能單以這一般的統覺的感情移入完全說明。必待後列的幾種感情移入，我們方才對於自然及人類間所發見的一切生命可以一一說明。但在幾何學的圖形及簡單的音的繼起等上面所發見的生命，大體卻單由這一般的統覺的感情移入就可證明了。

(11) 情調移入 (Stimmungseinführung) 補一般的統覺的感情移入的不足的，第一就是情調移入。例如我們看見顏色，聽見聲音而與以注意的時候，我們不但單單體

驗到自我的一個活動及伴着這個活動而起的一個感情，同時我們卻不得不體驗到我們內心生活之一的節奏——換言之，我們同時卻不得不感到一種情調。這種情調，是由那做意識內容——如色彩感覺及音響心象等——的根柢的那種內心的歷程之節奏，波及內心全局，而我們內心全體因此起了同樣的鼓動以後方才成立的。我們心中起了一個波動時，照着類似聯合的法則，我們內心全局依着同樣的節奏也起了波動，這樣的波動——情調，是為某一個激動所引起的，這一個激動又是由色和音的知覺而生起的內心的歷程，所以我們常常把這一種情調與色和音結合起來。於是，這個情調就成為色和音的情調了。這樣，我們於一般的統覺的感情移入之外，又可以把它們的情調移入於對象之內。

色彩經了這一種情調移入之後，那色彩不但單單表現着所謂黃，青，赤等顏色，並且同時我們在色彩中可以找出嚴肅的，快活的，靜寂的，活潑的，溫熱的，寒冷的種種的顏色。約言之，經過情調移入以後，這種對象成為一個宛如具有人格的東西了。次如音響，亦可

由同樣的方法使之充滿着情調。某種音響所以宛如含有偉大的力量者，實因我們把這樣的情調移入音響的緣故。其他如自然界中的風景蘊藏着平和、靜寂，各種的情調，也都是由於同一的理由。

但最富於這種情調移入的美術要推音樂。如音之高低、強弱、音色、協和與不協和、豐富與單純，以及音律等種種要素，都是頂適於引起我們內心中的情調的共鳴的。我們當聽音樂時，我們能夠喚起內心全部的興奮。而這種興奮，又常能波動及於運動的衝動，如音樂與舞蹈的結合，我們就可由此加以說明了。

(三) 對於自然的感情移入 (Naturerfahrung) 這一種的感情移入，是以過去的經驗為基礎，不似前述之一般的統覺的感情移入，只以徹觀對象為條件，不俟過去的經驗即可以成立的；所以這一種對於自然的感情移入的內容是受過去的經驗的制約的。約言之，這一種感情移入就可說是被制約於經驗的統覺的感情移入 (Empirisch bedingte apperzeptive Einföhrung)。我們由了這一種感情移入，賦與「自然」以一

種生命，所以我們名之曰「對於自然的感情移入」。

例如我們看見某一物體漂蕩於空中時，我們以過去的經驗為基礎而期待這物體的墜落。這種期待，乃是我內心裏面的一種努力，乃是我所感得的一個動勢。但是因為這種動勢是由着看到那物體而生來的動勢，所以我們就把這種動勢與那物體結合而成為那物體自身的動勢。這樣，我們的墜落的期待，就成為那物體將欲墜下的動勢；而我們的期待的強度，就成為那物體將欲墜下的力量。這種力量就是所謂「重力」。我們由了移入我們期待的強度而才賦與對象以某種重力。而當這物體墜落的時候，那末，這墜落就可說是這種重力的實現。所以這墜落又可說是物體的「行動」，或這物件的力量的發動。簡單地說，我們對於這墜落的事實往往稱之為重力的結果。重力是原因，墜落乃是結果。所謂原因，就是那種移入對象裏面的我們的期待。所謂結果，就是那種移入對象裏面的我們想做根據原因必然發生的事實。我們把期待及必然發生的事實——能動及所動——一經移入對象，那自然界中的因果律也隨着而成立了。所謂因果律，要不外是

把自然界一切的關係看做能動與所動時所發生的一種法則。

又這一種物件如未曾落下的時候，那時候，我們內心又不得不對於那一物體向下傾墜的動勢」行一種抵抗，這種抵抗，既是我們由看見不曾墜下的物體而成爲體驗到的感情，所以我們又常把這種感情移入物體之中，於是那物件就發生了與自身向下傾墜的傾向互相抵抗的力量。如我們看見某種物體的直立，我們在這時所就已把這抵抗的力量移入於物體的中間。重力的法則告訴我們說：凡是在上面的一切的物體都有向下傾墜的傾向，所以直立的物體的上部，當然也免不了這種傾向的。而直立的物體所以不服從重力而岸然直立者，正因這種物體同時具有直立的活動及這種活動的力量的緣故。我們把這一類活動及活動的力量移入某種物體裏面，我們方才可以把某種物體看做直立的物體。

又如我們於看見某一物體向着某一方方向行動的時候，我們本了過去的經驗，內心一方感着「動者恆動」的傾向，一方把這傾向移入於對象裏面。物體的慣性作用，即

不外是我們人心中的慣性作用的移入。同樣，此外我們又能以努力，活動，力量等等賦與自然。

以力量賦與自然，不外是我們自身的事；對這一點是誰也不能置疑的。自然中的「力」，決非我們官能的眼目所能看到的；而官能的眼目所能看到的，只是自然界中的狀態與變化等等。所謂「力」，「活動」，「努力」等等，只有在我們自身的內面才能發見。換言之，發見這一類名詞的意義的地方，除開我們自身的自我之外，其他簡直可說是沒有的。所謂「力」，不外是我們的意慾或努力等等的強度；所謂「活動」，不外是我們為求達到標的起見的那種努力的進行。這「力」和「活動」，若是沒有把自我感情的內容做他們內容，那末，試問這一切的名辭，還有什麼意味？必把我們自身的力投影過去，那「自然的力」這句話方才發生意義。

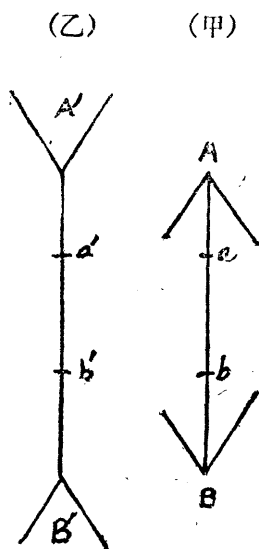
譬如我們看到一塊巖石，他的部分與部分互相密切着。在這時所，我們心中總信以為即使其他物象的部分互相分裂，但這巖石的部分是不易分裂仍是密接着的。對於使

巖石的部分與部分互相密接着的「力」，我們雖然毫無所見，但是我們總想以為巖石具有極大的密接的力量，我們即要想去分裂他，恐怕也是徒然。可是在這時候，我們實際所體驗的，只不過是我們的努力與那種失敗的感情，而關於巖石向我們所施的對抗的努力，我們實際是一點也不會直接知道。

然而我們在觀照自然時，觀照者的內面的活動，努力，抵抗以及其他種種必然地參加於自然裏面的，而由這種事實我們可以證明感情移入乃是一種在無論何時，無論何地，不可避免的。所以自然界的物象及變化，如一經我們觀照之後，勢不得不因觀照便受一種人間化。

這樣，我們以我們的力或努力移入於自然界裏，而於移入力或努力之際，我們又把當努力時所感到的各種情感的方式也行一同移入。由於這種感情移入，那自然方才獲得莊嚴，偉大，優美，微妙，輕快，靜寂種種性格。而所謂對於自然的感情移入，在這時候，方才成爲完全的美的感情移入。

對於自然的感情移入，不但只對於自然界中的物體流行着，即於與此相類的或與此相等的抽象的形式上亦得出現。故對於自然的感情移入我們不能把來與一般的統覺的感情移入分離的時所也是不少。例如我們看見一條向垂直方向延長的直線時，我們不能不把與重力對抗而自能直立的感情移入進去。他如對於幾何學的視覺錯誤 (Geometrisch-optische Täuschung)，我們也可由這種感情移入加以說明。空間的形式，若是在某一一定的方向作某一種空間的活動的；那末，向延長的方向活動的直線，往往給與我們以一種比較實際更長的印象。而向凝集的方向活動的直線，往往給與我們以一種比較實際更短的印象。例如下圖， $A'B'$ 與 AB 為等長直線。 ab 與 $a'b'$ 亦為等長之直線，但由我們看來， AB 要比 $A'B'$ 為短， ab 要比 $a'b'$ 為長，這是什麼緣故？這個理由，大概如下所述。 AB 因兩端的斜線而受壓迫， $A'B'$ 因兩端的斜線而被展開。我們對於前者感到向內收縮的力，對於後者感到向外展開的力。所以我們對於直線全體，覺得 AB 短得好多， $A'B'$ 長得好多。但在他方面， AB 因受了兩端向內收縮的力的壓迫的緣故，



線的本身卻因此而起了一種爲着反抗這種壓迫而從內向外伸長的活動。而A'B'爲抵抗向兩端引長的力的緣故，而線的本身，卻也不得不起了一種自外向內凝集的活動。故在這

二線從離開兩端愈遠，AB則伸長的活動愈強，A'B'則凝集的活動愈增。而這二線的內部，我們對a'b'所以感到比a'b爲短者，便是因此。由這樣看來，我們的感情移入，大足以把我們從官能印象所造成的世界加以變形。所以不論是視覺的世界都非單由純粹的感覺所能構成的，我們當知道其中也有更高級的人格的活動參加其中，做協同構成的要素。

但是對於上述的對於自然的感情移入，我們不可不把來與下面三個與此相類似

的事實加以區別。第一，我們不可把兒童的自然解釋及原始民族的神話中所表現着的擬人（*Beseelung*），與對於自然的感情移入視為同一。對於自然的感情移入，乃是我們用純粹觀照的態度對待自然，或是以過去的經驗為基礎而統覺現在的自然時，順着心理的必然而行的感情移入。但兒童的自然解釋或原始民族的神話卻是不然。而在這二者之中，往往有無稽的空想附加着。心理學上的類似聯合佔着重要的位置。固然，在這樣空想的附加的根柢上，也有那種對於自然的行感情移入參加着，但原始民族的神話和兒童的自然解釋，不僅僅限於這樣。他們對於這一種對自然的感情移入由空想的附加施以增進或補充，所以這不過是對自然的感情移入之歸結的一種。我們總不可以把對自然的感情移入與神話上的擬人互相混同。當理解感情移入的概念時，首先不可不着眼於那心理的必然性上。

第二，我們此地所謂「力」及「因果律」等觀念與自然科學中所說的不同，這一點也不可區別清楚的。固然，我們所講的力與因果律的體驗，是很關緊要的；要是沒有

這種體驗，那自然科學的「力」及因果律等，或許也就不能成立。但是科學是把我們直接的體驗經過概念的洗煉與淨化，務求洗卻「人間化」的氣味。所以以自然科學的反省與論理施諸對象時，那我們對於自然界的事象中總體驗不出我們投影過去的生命來。離開論理的反省，沒頭在自然界的事象的觀照時，所謂對自然的感情移入方才能夠完全實現。

(四) 對於官能現象的感情移入 (Einfühlung in die Sinnliche Erscheinung des Menschen) 最後待講的，就是對於人體的感情移入。這一種感情移入對於我們是很重要的。我們對於他人的直接知覺，只不過是肉體的現象而已；我們究竟怎樣能夠發見其中的生命、人格、思想、感情等等？解答這個問題的便是這第四類的感情移入。固然，我們在他人的身上所發見的，不僅只是感情；其他如判斷、思想以及自我的全內容等等在對象中也能被我們所發見。所以嚴密地說來，這也可以稱之為自我客觀化 (Selbstobjektivierung)。不過此地現在對於我們最爲必要的，不是判斷，或思想的移入，乃是感情的

移入。對人體的感情移入時，由着怎樣的途徑而實現？他人的面貌、身體的運動、靜止的姿態以及聲音言語等，怎樣才能成爲表現感情的東西？這是我們目下最重要的問題。

在這時候我們的體驗的感情移入，非如前三種的感情移入把我們在統覺物象時所直接體驗的活動移入於對象之中。在這第四種感情移入，我們乃根據某一種本能的作用，在內心裏喚起與統覺活動不同的別種的活動，然後我們更把這種活動移入於對象之中。

第一先就關於顏面的感情移入說起。我們當注意他人的顏面時，我們即由着某種特殊的本能作用。在我們內心裏面從過去的經驗中喚起與這一種顏面相適應之內面的態度之對象。因爲這內面的態度之表象是爲着他人的面貌而被我們所喚起的，所以我們把這種內面的態度與他人的面貌結合，以爲這是他人面貌所表現出來的東西。但這種表象，是從我們過去的經驗抽引出來的，所以即在現在，還是挾有形成實際體驗的傾向。這樣，被我們所表象的悲哀或憤怒是從過去的體驗浮起而用同時是帶有擠入現

在的體驗的力量。而這一種體驗也是由着他的面貌而引起的，所以我們又把這體驗移入於他人面貌之中。這種體驗當我們沉潛於對象之中而沒頭於純粹的觀照時，愈加明顯。

現在更進一層，我們更進而探究那種特殊的本能作用。這一種本能，是喚起我們內心中的某種特定的內面的態度的，所以在這一種的感情移入上是極為重要的。這種本能大別之可為二種衝動。第一是生命表現 (Lebensäußerung) 的衝動，換言之，就是由肉體的歷程而表示內面的歷程的那一種衝動。第二即為模倣衝動。

這二種衝動怎樣能互相協同的工作？這是極易明白的事情。例如我們自己感到悲哀時，我們同時會體驗到想把悲哀表現於顏面上面的那種傾向。這種傾向並不是存在於悲哀之外，卻完全被含在悲哀裏面的。而我們在實際上又常常服從這種傾向，根據某種本能的活動，把悲哀的表情（顏面）實現出來，這是就我們自己而言的。現在假定我們於某一地方見到這種同樣的面貌時，那時候，我們心中常會起一種模倣的衝動，想

把我們自己所見到的同樣視覺心象給我與第三者。這一種肌肉運動的傾向，是我們悲哀中曾經體驗過的那種傾向，也就是悲哀所不能離的成分。這樣，我們所模倣成悲哀的面貌，必然地含有悲哀的再現。

其次，我們說，某一種面貌「表現」着悲哀時，這所謂「表現」也是一種特異的體驗。對於所謂「表現」我們只能根據那一種模倣的傾向與在這一種模倣中，我們把悲哀的狀態重新體驗的那一種傾向，二者方才能夠說明。悲哀是被含在表情中間的，而悲哀就在這表情當中把自己發生出來，發表出來，現示出來。這就是「自己表現」。這乃是一種不可思議的全屬特異的活動。我們的悲哀，由於這一種不可思議的活動，方才在這一種悲哀的面貌中表現出來。我們看到他人悲哀的面貌時，我們自己由於了這種不可思議的活動先發生悲哀，然後再把我們自己的悲哀移入於對象之中。

我們把悲哀或憤怒表現於顏面時，我們決不是由我們意志的作用來行這一種表現。這種表現，乃是與內面的悲哀或憤怒直接結合而起之本能的運動。但是在他方面，我

們由我們的意志卻得行我們的隨意運動。我們的意志表現於隨意運動之間，正和悲哀與憤怒表現於表情之間一樣。而這隨意運動的方式，卻因我們精神狀態的變化而異其表現。如一人垂頭緩步與一人昂頭急步時，二者的內面狀態決不同一。這差不多是在無意之間把這樣內面的狀態就表現於隨意運動之中。這樣，我們除把感情移入顏面外，第二，我們於他人的隨意運動中也能把我們的意欲或內面的狀態移入。這是由於統覺他人的隨意運動時我們內心中所喚起的那種想做同樣運動的衝動——模倣運動的衝動——的緣故，這也是由於我們所喚起來的模倣運動的衝動中，直接地含有想這運動發生出來的那種意慾或感情狀態的緣故。所以當我們注視他人的隨意運動時，與此相結合的我們的意慾或感情狀態能夠重新被我們所喚起。而這種意慾與感情狀態既是由他人的隨意運動而喚起的，所以我們又能夠把來移入於那種隨意運動裏面以及做那種隨意運動的他人人格裏面。隨意運動，這樣方才成爲表現意慾或感情的東西，而這意慾或感情方才成爲在於那做隨意運動的人格內面的東西。

第三，我們除在顏面及隨意運動外，在靜止的姿態中也能移入我們的感情。（一）因為靜止的顏面的輪廓，也似在他的形相上表示着某種表情。有的近於驕傲，有的近於平和。有的像笑，有的像哭。其他還有種種，此地不遑枚舉。（二）因為某種姿態往往使我們預想某種運動的可能。例如：某種姿態宛似因某種運動而生起的姿態時，那我們便把由該種運動所表出的感情移入於這種姿態之中。又如在某種姿態適合於做某種運動的預備手段時，那我們便把伴着這種運動而存在的生命或感情移入於這種姿態之中。下顎骨特別發達的口，適於舐吸，適於食食，所以這一種口往往給我們以一種物質的，卑野的印象。至於人類的手，其中有的適於攫物，有的適於粗野的勞動，有的適於做精緻的手藝等等。手的形狀可以有種種的表情的。

但是人類靜止的姿態，不是只由運動形相的類似以及運動的可能才能喚起我們的感情移入。例如我們看到少女的上體時，我們所體驗的，決不僅僅是對於這肉體的性的慾望。若是能夠淨除雜念施以冷靜的觀照，我們於這種對象當中必能感到一種不可

名狀的美滿健全的生命。這生命固然是我們自身所體驗到的生命，也就是由我們自身移入對象當中的生命。但是這時候的感情移入的途徑是與運動及模倣等觀念毫不相關。我們既沒有感到要模倣這少女的形體的衝動，也沒有感到要模倣這形體所最適於引起的運動的衝動。我們於見到少女的上體時，只是感到一種不能以言語形容的內而生命的律動。這種律動，是與少女上體的視覺形象互相結合而被我們移入於對象裏面。

最後，我們對於他人的言語也能移入感情。這一方因為我們感到某種感情時，會起一種把來施以音化 (Verlauthbaren) 的衝動，一方因為我們聽到某種聲音時，會起一種模倣的衝動的緣故。這二個衝動一經結合，言語上的感情移入就能成立。當某種聲音傳到我們的耳朵裏時，我們自然會感到要發同樣的聲音的那種傾向，但是這種聲音，是當我們想表現某種感情時曾經被我們所發過的聲音。這樣，我們耳際所聽到的聲音與我們自身的感情就會直接結合，我們的感情便能移入於那種聲音之中了。

關於感情移入的種類，約略已如上述。現在再述在日常生活中足以妨礙我們純粹

的感情移入的二個重大的障礙。第一，我們平常總不免要以概念的思維臨諸世界，所以許多的東西對於我們都成爲死物。第二，以自己的利害爲標準臨諸世界，所以我們也弄到不能把捉對象的生命。因爲這個緣故，我們如要徹觀對象的生命——換言之，我們如想以純粹的感情移入的態度陶醉於世界之中——那末，我們不可不先擺脫上述二個障礙。所以藝術家大有注意於生活態度的轉換的必要，大有專一凝視的必要。生活態度一經轉換，果能達到專一凝視的境域時，那我們對於世界的見地，自能回復到本來的樣子，而我們的世界也能還元成超越概念的思維及利害的打算等等的，更根本的，更素樸的，直接經驗的世界。我們一經進入直接經驗的世界，那世界的一切便能充滿着生命了。

陶醉於這世界之中，卽爲美的態度；而美的態度；卽以賦與對象的生命以及與對象的生命共其生命這件事爲本質。由生物學者的見地我們固然也能預想着生物的生命；由實踐的態度，我們固然也能預想着他人的生命與感情；但是生物學的目的不過在於生命的說明，而倫理道德方面也不過是把他人的生命看做決定我們實際行爲的前提。

所以同是談一生命，但談生命時的所取的态度與我們此地所取的态度各有不同。而我們倘想窺探生命的真諦，只有取美的态度之一途。美的态度是什麼？這就不外是純粹的感情移入的態度罷了。純粹的感情移入就是美的感情移入。

對於我們怎樣能夠把物象引到美的評價的視野來這個問題，前面約略已經述過了。所謂把物象引到美的評價的視野以內這句話，就是不外是使物象發生美的意義這個意思。換言之，我們在把物象引到美的評價的視野以內的時候，物象方才有美醜可言。物象未經我們感情移入之前，那物象既無所謂美，也無所謂醜。惟有我們觀照物象的時候，惟有我們陶醉於物象的奧底的時候，那物象才成爲有生命的東西，有的吸引我們，有的擯斥我們，換言之，物象才成爲美或成爲醜。所以把世界所有的物象的美醜看做完全與我們這樣的態度沒關係的那一種見解，實在是錯誤的。還有把不是美的一切——非美——就看做醜的那一種見解也是錯誤的。我們用美以外的態度對待世界的物象時，那末，物象既不是美，也不是醜。所謂醜與美一樣，必待我們以感情移入才能成立的。醜不

就是非美，乃是美的否定。醜是美的範圍以內的價值的否定，決不是適用於美以外的範圍的概念。一切物象由了感情移入才能被拉入到美的範圍以內，才能獲得美的意義，才有美或醜之可言。

可是更進一步，同時已經獲得美的意義的物象，爲什麼有的爲美，有的爲醜呢？換言之，物象之美的價值究竟由怎樣的標準被我們所分別？所謂美是什麼？所謂醜又是什麼？所謂美的價值，可以說含有下列四義：第一，是我們官能的對象的價值——就是物象的價值；第二，是物象固有的價值；第三，是某物象所表現的生命的價值；第四，是由美的觀照闖入我們的內心裏面來的價值。但是對這四者我們加以概括起來的時候，那末，美的價值要不外是一種感情移入上的價值。爲什麼呢？因爲感情移入，是適應對象的要求，對於我們的官能的對象賦與生命的一種活動；所以所謂物象的，固有的，生命的價值就是物象的感情移入上的價值。而所謂美的觀照，不外是爲行感情移入起見我們的主觀上不得不具備的根本條件罷了。這樣，我們現在對於美醜這個問題考察的焦點，就可說

是在於我們的感情移入上爲什麼會生價值與否的差別這點上面。所謂美，是積極的感情移入 (Positive Einführung) 所謂醜，是消極的感情移入 (Negative Einführung)。那末，感情移入之積極與消極究竟是什麼意思？由我們移入於對象之中，然後我們又在對象當中所發見的那種生命究竟在怎樣的條件之下才能生出價值與否的差別？

當我們聽受音樂或是欣賞繪畫雕刻時，我們適應對象的特質，在內心中感到一種特定的生命的波動，旋把這種生命的波動移入對象當中。這時候對象的生命，是我們自身的生命的一片。這是我們的自我的生命，人格的生命。所以這種生命與這個時候我們的全人格的生活欲求不得不具有多少的關係。我們以美的觀照對諸物象時，根據物象的特質必然地喚起我們內心中生命的波動，而這種生命的波動與我們全人格的欲求非立於一致或矛盾的關係不可。如果二者是一致的，那末，我們一方觀照物象，把感情移入物象之中，一方便從自我的根柢感到一種內面的自由與活潑。這樣，我們的人格的生命就被提高，就被肯定。反之，那二者如果是矛盾的，那末，我們一方觀照物象，同樣把感

情移入物象之中，可是一方我們不能不感到一種不合我們本性之生命的波動之強制。在這時候，我們的人格的生命是被抑壓，是被強迫，是被否定。這樣一來，感情移入的積極與消極的差別就自然而然的發生出來了。要之，美，是我們在物象的觀照中所感到的生的肯定（*Lebensbejahung*）；醜，是我們在物象的觀照中所感到的生的否定（*Lebensverneinung*）。換言之，具有生的肯定的意義的物象是美，具有生的否定的意義的物象是醜。

但所謂生的肯定與生的否定這一類的話，極容易誤解。我們不得不牢牢地記住：此地所謂肯定是指生的肯定；所謂否定，是指生的否定。這里被肯定的或是被否定的，是生的全體，是人格內容之綜合全體，是自我的本質，也就是理想的自我。我們如果把這一種本質的理想的自我叫做「人」，那末，在美上面被肯定的以及在醜上面被否定的，實在便是這個「人」。所以這個「人」的肯定和否定，切不可與人格的一部以及自我表面之肯定與否定混同。人格的一部之肯定，有時反含着「人」的否定的意義，自我的表面

之否定，有時反含着「人」的肯定的意義。

我們爲明示上述的道理起見，我們不可不留意感情移入的二重性。我們移入對象的，第一是如喜怒哀樂一類的某一種生命的波動。我們如與喜的面貌接近我們便把喜移入對象。我們如與悲的面貌接近我們也便把悲移入對象，但是我們的感情移入，尚不止於這樣，我們第二還把生命之一般的活動方式——人格——也一併移入。我們在對象上所發見的決不是單純的喜怒哀樂，卻是某種人格——高貴的人格或是卑鄙的人格——的喜怒哀樂。我們把浮在生命表面上的喜怒哀樂先導引到人格的根柢，然後再把這一種喜怒哀樂看做從人格的奧底中湧現出來的東西而加以評價。照這樣看來，我們之所謂生的肯定與生的否定，要不外是人格的肯定與否定。凡不是從積極的人格生出來的東西，就是歡喜快樂也是生的否定；反之，凡是站立在積極的人格基礎上的東西，就是憤怒悲哀也是生的肯定。所以凡是表現卑鄙的人格喜樂的藝術，不能不算是醜；而表現高貴的人格悲哀憤怒的藝術，卻無論如何總是美的。

例如我們看見一幅春日男女郊遊的畫圖的時候，心中所以會起一種共樂之感者，不是單單爲着圖中描寫的男女的遊樂，實是爲着我們在這班遊樂的男女中間發見到美滿的活潑的生命，心中自然會起一種同感的緣故。如果我們單因遊樂的表現即能感到美，那末，我們當看到卑野淫穢的春畫，非感到美不可。在這種淫畫裏邊固然也含有一部分的生性的肯定，但是我們自身的人格如果不是卑野的時候，我想我們對於這種快樂必定會起反感，而對於這一類的淫畫，評之爲醜。而我們所以不得不評之爲醜者，實因這一種圖畫的基調與我們的人格的本質互相矛盾的緣故。

又如我們看到一幅基督上十字架的圖畫的時候，我們所感到不消說只是極度的悲痛。但是，同時我們在這無限的悲哀與不快中間，卻會感到不能以言語形容的美。這是什麼緣故呢？爲解答這個疑問起見，我們可以概括的說，這是因爲由這一種苦痛當中發出太陽一般的基督的神性的緣故。再詳細講，這是因爲對於人類的無限的愛，對於正義的百折不撓的自信力以及不屈服於苦痛之下的那種崇高的人間性等，都被極明白

地表現着的緣故。在這時所，我們在表面上雖感一種不快，可是同時在奧底潛在着的人格與生命卻引起我們深切的同感。我們如不能體驗到這種人格與生命，那末，這張圖畫的美，當然不能爲我們所領受了。

反之，細小卑下的人格の拘泥或憂苦，乃是從人格的根柢中生出來的不快的生命的波動。這種波動醜含有二重。固然，藝術家描寫這等材料的藝術品中未始不能賦與以美，但是如不經過藝術家的美化，如不由藝術家賦與以高貴的神魂，那末，我們在這樣生的否定上總不能感出美來。而我們所以感不到美者，不是爲着拘泥或憂苦，乃是因爲那種拘泥憂苦的細小卑下的人格與我們追求高貴與偉大之生活欲求互相牴觸的緣故。表示苦痛，悲哀，厭世等等的藝術作品所以也得爲美者，實在因爲其中含有積極的神魂緣故。我們倘想把黑暗面使成爲美，那末，我們非在暗面中間使他也發射一種光輝不可。

現在我們再於受苦 (Erliden) 的意義，加以分析，庶幾讀者更可以明白在否定當中怎樣能夠行人格的肯定的道理。所謂受苦，其中固然也有爲純粹的生的否定者。如有

因人格的萎靡，衰老，而對於世界的一切感到苦惱的人們，這是受苦中最消極的一例。可是凡是受苦未必都是如是，其間含有積極的精神的極爲繁多。分析起來，積極的受苦裏面，可得三個不同的種類。第一種是與苦惱對抗，希望戰勝苦惱，不論遇到怎樣艱苦逆意的事，終不爲屈。這是受苦中之最肯定者。第二種是具有感受強烈的苦惱的能力，常能感受常人所不能感受的那種苦惱。這也含有人格肯定的意義。凡是受苦的感情，大概都是成立於外界的壓迫與我們的本質的要求互相矛盾的時候。所以苦惱的強度，一方固不得不與從外壓迫過來的強烈的刺戟有關，而在他方更不得不與我們自身的要求的強度有關。這樣，所謂受苦本身裏面已經是含着人格的要素的。凡是愈偉大的人格，他所感受到的苦惱自然也就愈大。第三種是我們自由地對外界讓步時，我們由着這種讓步也能肯定自己。如牧師，僧侶，忍受各種迫害，倘使這種忍受是出於自願的，那末，就爲一種生的肯定。而在這種時所，所謂讓步，往往會增進內在的緊張，會成爲向積極方面伸張的動力，我們對這種讓步，可以名之曰彈性的讓步。

固然，我們在現實的或藝術的世界遇到上面三種的人物而用美的眼光去觀照時，心中總不免要起一種苦痛。但是其實這也是一種不可名狀的幸福感情，一種不可名狀的價值感情，正和快樂的感情爲幸福感情或價值感情一樣。就觀照對象並與對象的人格價值起一種同感作用這一層言，快樂的感情與受苦的感情，其間實在沒有本質上的差別。在喜怒哀樂等感情的根柢上的這種幸福感情或價值感情，我們都可以名之曰美的同情（*Ästhetische Sympathie*）。我們在前面曾經說過，美是積極的感情移入。現在我們又可以說，所謂積極的感情移入，要不外是美的同情罷了。美的同情，是美的價值之最後的而且最普遍的心核。但此地所謂同情，是指與對象的人格一致活動而言，是指這個活動又爲我們的本質所認而言。所以這種同情與通常所謂哀憐之情是不同的。所謂同情，是指自我積極地陶醉在對象裏面這件事，而所謂哀憐，卻是自我在對象之外所新感到的一種感情。

這樣，美要不外是同情於對象的人格這件事，所以美的感情當中必然地含有「深」

的感情。我們當觀照美的對象時，我們常常感到對象很自然地引導我們到人格的深處。在這種時所，我們不但在我們的人格表面上感到喜怒哀樂，並且能夠體驗到我們自身人格積極的一致的活動。使我們的人格從根柢上起這一種積極的一致的活動的東西，方纔是美。某一種物象愈能導我們於我們自身的人格深處，愈能使我們發見對於我們的人格含有意義的內容，那末，這種物象也就愈當得起美這個名稱了。

反之，醜之中心的本質，是美的反感（*Aesthetische Antipathie*）。當我們遇到醜的物象時，我們也能感到要求我們與潛在那物象的深處的人格一致活動的那種「強迫」。那種卑野的歡樂以及瑣細的憂苦，也會闖入我們的內心，要求占據相當的餘地。可是本質的理想的自我卻起來反抗，加以排斥。因為醜的物象與我們內心的要求互相矛盾，所以我們當對待醜的物象時我們常會有一種想脫離感情移入的自然傾向。我們看到醜的物象，最能經驗到自我的分裂。所謂外界，如果是因自我的分裂方纔發生的，那末，我們可以說從自我的內容中最先被我們抽出無放擲於外界的，就是醜的物象了。照這樣說

來，自我的障礙——醜——也可以說是最初創造外界的東西。不然，物我一致，內外合一，還有什麼外界與非外界之分？

現在我們更進一步，再來考察美醜的評價，所以因個人或時代的不同而互有差別。的道理。換言之，同一對象之美的評價，因人的不同，往往會生出種種的差別；而同一的藝術家或同一的藝術品，因時代的變遷，也會異其評價；這是爲着什麼緣故？現在此地先把我們所得的三個結論寫出，然後再加說明。第一，這種關於美的評價的差別，所以發生者，是因爲隨鑑賞者的素質和經驗的不同，而對象之美的意義也隨之而不同的緣故。在我們的知覺和我們的思考前面，我們所鑑賞的縱爲同一的自然或同一的藝術品；但是如果我們各人由此所感到的美的意義各有差別，那末，我們就不能不說是我們各人所有美的對象是各有不同了。這樣各有不同的美的對象會受各有不同的美的評價，這是當然的事。第二，那種美的評價的差別的發生是因我們的生活欲求隨人隨時各有差異的緣故。因此，同一的美的對象，與這一種隨人隨時各有不同的生活欲求或會一致或會矛盾。

盾。能夠滿足某時代或某個人的欲求的東西，對於他時代或他個人，未必能一定使之滿足。這是極容易見到的道理。這樣，就是同一的美的對象，也會引起不同的美的評價。第三，美的評價的差別的發生，不但由於鑑賞者之一般的素質和經驗的不同，並且更由於特殊的藝術的素質與教養的差別——換言之，也由於浸透於對象裏邊，同時以自我的生命貫徹對象的那種特殊能力的差別。如某甲的觀照，透徹在對象的中心；反之，某乙的觀照，或單止於對象的表面。又各某時代的藝術意識，雖從甲方面體得對象的精髓，但在乙方面，這一種貫徹的力卻不充分；反之，在他一時代，則習於一方面的觀照，而對於甲方面，反有輕視或忽視的傾向。這樣藝術的素質和教養之差，也能使對於同一對象之美的意義和美的評價生出種種不同。

就第一項論，我們應當特別留意的就是對象的意義，是由我們的感情移入後方纔成立這件事。所謂對象的生命，不過是依着對象的特質的規定而改變樣子後的我們自身的生命。所以在我們自身沒有存在着的東西，在對象裏面我們也不能加以發見。沒有

悲哀的經驗的人，便無理解悲哀的表情的能力；自己的內心沒有蘊藏着偉大的心情的人，對於偉大的自然和藝術便也不能有深切的理解。所以，我們有時因我們自身的盲目的緣故，對於對象的要求熟視無睹，因此自然及藝術中所具備的重大的意義往往為我們所忽視；有時因我們自身色盲的緣故，看差世界的色調的時所也不為少。我們自身的素質既已優秀而經驗又是豐富時，那末，我們方纔能夠盡量領受對象之美的意義。我們這樣盡量領受那美的意義時，一個對象方纔能夠成為具有同一的美的意義的對象。我們自身中如有多少不能與對象起同感作用的缺點，那末，對象之美的意義就常會發生動搖不能固定。跟着那缺點的所在的不同，對象之美的意義也隨之而不同。對象之美的意義所以有動搖者，是因為個人及時代的內面生活之某一方面受着制限的緣故；換言之，就因為個人及時代的內面往往會有不能「如響斯應」的部分的緣故。

為明白上述的理論起見，我們再對感情移入的內容所以有個人差的理由加以考察。感情移入不是依照各個人的意志可以任意把內容變更的，乃是全受着對象的本質

之規定。所移入的感情乃是我們內心中必然地非喚起不可的感情。所以感情移入的內容，決不因觀照者的意志而發生個人差。其次，感情移入之個人差，也未必是因個個經驗內容的差別而受嚴密的規定。固然，某種的感情移入——如對於他人面貌的感情移入——雖由過去的經驗的再生方纔獲得內容，但是這句話並不說只有在過去已經具有與現在眼前的表情有同一強度同一色調的經驗的人們方纔能夠理解現在的表情。凡是能夠理解某程度的悲哀的意義的人們也能理解與此異其色調異其強度的悲哀的表情。我們於一定的範圍以內，在我們的素質中既具有某程度勝任悲哀的能力，所以我們的悲哀常被觀照的對象引出而且可以常有新的強度與色調。所以我們在感情移入上我們能夠比較舊經驗有更進一步的可能。例如我們想體驗女性的生命，當然只有觀照女性肉體之一途。但我們精微地觀照女性的肉體時，我們也能夠逐漸地貫徹到女性的祕奧。這不是由於過去的經驗的再生，乃是由於以我們的素質為根柢的新的經驗。

但無論全沒意志參加的體驗也好，無論完全新的經驗也好，要不得不以我們現在

的人格爲基礎。在我們的素質中沒有存在的東西——更嚴密的說，與我們現在實現着的素質甚相逕庭的東西——我們在感情移入上都是不能夠達到的。我們的自然的素質，我們的經驗內容以及綜合此等內容的我們的一般發動方式（性格）都有個人的差別，換言之，都有個人的限制。所以感情移入的內容，必然地會生出個人差來。經驗單純的兒童，不能理解成人之複雜的悲哀與歡喜。沒有入到青春期的男女，不明白戀愛的心境，這是當然之理。這樣看來，要想透徹對象之美的意義，那末，自以人格的偉大與豐富爲條件。而在他方，我們必待透徹對象之美的意義，然後我們對於這對象纔有正確的評價。所以偉大的藝術品的價值是與我們的人格同時俱長的。藝術品的評價，是我們的人格的投影。對於偉大的藝術作的評價的歷史，是個人的或時代的精神發展史。所謂歷史，是指示一個方面的東西，而那方向的終點，卻有那對象之客觀的美的意義存在着。這客觀的美的意義的評價，即爲客觀的美的評價。

第二，在於美的評價——在於對同一的美的對象的評價——也會有個人差。我們

對於同一對象的意義即使能有同樣的鑑識，但是我們所下的評價卻也會因個人而不同。爲什麼呢？這是由於我們人格上的要求的不同緣故。肚子餓時，我們的生活欲求便集中於喫飯，這時飯當然要比水來的貴重了；反之，口渴時，我們的欲望卻集中在飲料，這時的水當然要比飯來的有價值了。所以物象的價值的測定，常以我們的人格的中心欲求爲標準。大概對於自己最形迫切最感缺乏的東西往往與以最高的評價，這是人性中自然的傾向。美的評價中，關於這點，就是藝術家與門外漢的評價的態度常成一明顯的對照。藝術家都注意於表現的技巧，這是因爲自己常常苦心於表現的手段，深感這方面的要求的迫切的緣故。所以他們對於他人的藝術都從技術 (Technik) 上來加批評。反之，門外漢卻多以對於材料 (Stoff) 的好惡而決定藝術品的取捨。所以門外漢的評價，往往有偏於內容主義——只注意於藝術品中的思想以及事實等等的最低級的內容主義——的危險。但是美的評價的真正的對象，卻不是在於技術和材料，乃是藝術品中的一個「心」；這個「心」是藝術的靈魂。有了這個「心」，那技術和材料纔有生

命可言。我們如果以爲技術和材料的評價已經藝術品評價的能事，那就未免錯誤了。

但卽在於對這個心的評價上面還會因個人的生活欲求的不同生出種種的價值階段來，那末，我們究從何處去定那對象之客觀的價值呢？我們於此對評價的主體有不得不加以某種規定之必要。美的評價的主體決不可以飢者的食慾去對付水，也不可以渴者的飲慾去對付飯，卻是應當以平時對付水的那種自然的欲求去對付水，以平時對付飯的那種自然欲求去對付飯——換言之，我們應當從止渴的程度而評價水，從飢的程度而評價飯。並且及不可看差了飢渴對於人類全般生活的意義。約言之，評價的主體爲「人」時，這不爲偶然的事情所制約的「人」以均衡的自然的欲求對諸對象時，那對象纔能呈出客觀的價值。而同一的對象所以會引起不同的美的評價者，乃是因爲隨個人或時代評價的主體的「人」受着制限的緣故，換言之，乃是因爲以被制限的欲求——就是顛倒自然的位置的欲求——來測定對象的生命的緣故。但是我們美的經驗如果豐富時，那末，由現在的生活欲求所測定的好惡與由一般的人的生活欲求所測定

的美醜之間，大概能夠劃出一條境界來。好惡雖依然是好惡，但好惡的個人差別大概能夠融化於所謂美醜的客觀的評價中。在被制限着的個人生活的奧底愈能體得「人」的生命，那末，我們的美的評價也就愈能與對象的客觀的價值相符合了。

第三，滲透於對象當中的那種特殊能力的強弱和偏正，也是使美的評價生出個人差來的有力的原因。我們對於對象的生命反響與否，如第一項所論，固然看我們自身當中是否具有反響的內容而定，不過在我們與對象之間缺乏通路時，那末，即使反響的內容充分存在，也是不會發生何等的反響的。然則可以做這個通路的是什麼？這就是我們能夠滲透到對象生命當中去的那種特殊的能力；換言之，這就是遮斷那誘惑我們——誘惑我們到對象以外的世界——的一切意慾的一種能力；約言之，這就是美的觀照的能力。倘我們缺乏這能力時，人格即使無論怎樣偉大，我們實在沒有法子可以把來移入到對象中去的。所以我們即使對諸可以感到很大的共鳴的對象，我們仍是感到何等等的共鳴。把一切的生活活動集中一點，因以貫徹到對象核心的那種力，是一種特殊的能

力。這種能力，爲我們發見對象裏面之美的意義時所必須的條件。對於美的評價所必要的條件不單單限於我們人格的偉大與豐富。並且尤需這種能力——就是藝術的素質及修養之偉大與豐富。所以這種能力的制限，又是給與個人與時代之美的評價上以各種制限的一個理由。

最足以使我們美的觀照得到不正確的印象的是習慣的力量。藝術品的某一種內容——尤其是某一種手法——在最初入到鑑賞者的眼中時，因爲鑑賞者未曾習見，對於新奇，心中往往會起反抗之感。以後既成習見，於是這種內容遂會漸次征服鑑賞者的眼目。新奇的東西反能給與新鮮的印象以吸引人心。而經時再久，鑑賞者的感受力乃轉而漸趨遲鈍，昔之所謂新奇在於這時反成陳套，致藝術失卻在人心活動的機能，這種都是習慣的力量。所以同一藝術品，經過三個時代可得三個大相逕庭的評價，我們由此也可以明白習慣的力量的偉大了。凡我們對於一件藝術品，如駭於外觀的奇異，炫於手法的新穎，以及囿於習慣的因襲時，我們都不能夠滲透對象的真生命。我們如要得到對

象的客觀的價值在鑑賞的時候不可不常保持着新鮮的觀照力，換言之，就是不可不有一種不爲新舊所欺惑的那種準備。

復次，我們如果不能否定自己的意志，完全委身於對象的支配時，那末，我們對於對象裏面的細微的色調的感受性也會變成遲鈍。在這一種時所，我們往往對於各種不同的對象，會塗抹成同一的色彩而使各個對象消失各自本有的美的影子。但是我們的感情移入，決不是指對於對象的這一種的強制，這種的粗烈的自我化。適應對象中細微的特質，而賦以各種特殊的生命，這乃是感情移入的必然性所以成立的根據。我們倘對於樹木把枝幹等比附到人類的肢體，對於動物的眼與以人類一樣的表情，或以男性的心理去解釋女性；在這種時所，這都不能算是感情移入。毋寧我們對於樹木，動物，女性，如對之各各移入樹，動物，女性所特有的生命時，這纔成感情移入。所以適應各個對象的特質而改變自己的內容的那種客觀性如果缺乏時，我們是總體驗不到對象之美的意義與美的價值的。我們從着對象的特質而能改變自己原來的色彩時，那末，對象總能把客觀

的意義與價值呈露在我們前面。總之，同一的對象所以會因個人而異其美的意義與美的價值者，一個原因，是爲着我們缺少沒頭於對象的觀照的那種客觀性。

固然，藝術與材料的關係，和我們前面所講的觀照者與那美的對象的關係，是大異其趣的。把藝術家驅使到創作的動機上去的決不僅僅是對於材料之美的觀照。藝術必待對於材料感到種種慾望及情緒時，或從材料漂浮出種種的空想及連想時，他方纔能夠在這材料中構造出一個新的世界來，他在這世界裏面，不消說得享有種種特權，照着他的主觀，他的好惡，他的個人的生活欲求來構成這世界的內容。在這一點論，我們大概能夠把藝術家的素質區別做寫實家與浪漫家二個類型。沒頭在對象的觀照，一味求把捉對象的本質的，是寫實家。反之，把對象當做一個手段，依着自己的想像，造出新的世界的，乃是浪漫家。但是浪漫家當創造新的世界的時候，若更以寫實家的態度來沒頭於這新的世界的觀照，那末，他恐怕會發見他的藝術的漂蕩不定或根柢淺薄。所以在浪漫主義的藝術家往往有這一種流弊。所以凡藝術家從根柢上言，總非爲寫實家不可。這里

所謂寫實家，是俄國杜斯拖夫斯基（Dostoyevsky）的所自命的那種寫實家。他說：「我是在高級的意義的寫實家，換言之，我是啓示人間的生命的一切深祕的寫實家。」

但寫實家對於材料的觀照，與我這裏的所謂觀照是不能完全吻合的。前者是探究，後者是鑑賞。前者是由着表現自己個性於材料之中，而給與美的世界以多樣與變化，後者是委身與對象的支配，以期歸於客觀的價值之一致。

附
錄

康德知識哲學概說

康德的批評哲學是由知識論上的問題出發的。他在最初服膺服爾夫 (Wolff) 學派的獨斷說，以爲我們所論理的視爲必然的事物就是實在本身的樣相。但是，後來他以爲我們用單由概念而成立的論理的作用決不能夠認得實物的存在和其因果的聯鎖；於是他就脫卻了獨斷說的羈絆。對於康德的這一種思想上的變化，我們可以在康德的一千七百六十年以後的著作中一一發見。他在該時覺得：我們單把概念來論理地處理的時候固然可以得着種種的說明，而由論理的關係言，這項說明固然都是妥當；但是這種說明究竟不外是架空之論。然則我們要想認識實在的樣相，那末，我們究竟應該怎樣才好？那末，我們用我們的經驗能否得着這一種關於實在的樣相之知識？休姆 (Hume) 就是向着這方面而施以研究的。但他研究的結果，只證明由感官的知覺我們卻不能獲

得於認識實在的樣相上所用之因果及實體等之觀念。所以如經驗派的學者一樣，倘我們以感官的知覺爲知識的根據的時候，那末，所謂因果，所謂實體等等的觀念不得不被看做由聯想作用而生之內心的主觀的習慣。休姆的這一種結論，照康德所自述，居然把康德自從來的獨斷說的昏睡中喚醒了。然而同時康德卻不以爲休姆的結論已足以說明知識的成立，他對於休姆還是不滿。所以康德是對於唯理說及經驗說同表一種不滿之感。照他的見解，單是論理的作用既不能形成我們所談的知識，而單是由外界所與的事物也不能構成我們所求的知識的。

爲解決這個問題起見，康德把我們的知識分做形式 (Form) 與材料 (Stoff) 二要素。他以爲材料是由經驗所與的要素，就是後天的要素 (a posteriori)，形式是我們心性上所本具的要素，就是先天的要素 (a priori)。洛克 (Locke) 單由經驗所與的事項出發，而不許我們心性上所本具的觀念之存在；換言之，他僅在知識的要素的一方面以找求知識的淵源。萊勃尼茲 (Leibnitz) 卻與洛克相反，他專以我們所本具的要素

來說明我們的知識，以為除本來我們所具的事項以外更無所謂知識。康德則站在這兩者之間而獨闢一種新的見地。康德以為由經驗所與的事項不外是做知識的材料之感覺，而我們的知識卻不能單由感覺而成，此外非更有付與感覺以種種形式之作用不可。這種付與感覺以種種形式的作用卻是我們心性上所本具的，決非是由經驗中所獲得者。無形式，則材料就無規則，就無秩序，就無統一。無材料，則形式也就難免空虛，難免茫漠，難免糊塗。

經驗說的誤謬在於不承認先天的要素——形式。所以由經驗說的主腳點而言，我們對於知識決不能獲得其普遍性及必然性。換言之，我們的知識實不外為一種個人的主觀的觀念而不能含有客觀的效力。沒有含客觀的普遍性與必然性的知識不能稱為真正的知識，而含有這種普遍性與必然性的知識又決非單由經驗所能獲得。因為我們單由經驗所能獲得知識，那末，這一種知識也只能在某時某所可以通用，卻決不能斷定其為無時不通，無處不通的緣故。欲求這一種普遍的及必然的知識必非求之於先天的

要素之中不可，這是康德內心之所確信的地方，也就是貫徹於他的批評哲學全體的重
要的思想。

就唯理說而論，這往往把論理的演繹的方法看做付與知識以普遍性及必然性之
條件。但是這一種方法在實際上卻不足示人以真正的實在的樣相。單用論理的作用處
理概念的時候，唯理說決不能示人以實在的樣相。所以在毫不容納後天的要素而嚴密
地單單運用唯理論上的研究法的時候，考其所得實不外是空虛。單由論理的作用所得
的判斷雖其性質亦為普遍的及必然的，但是仔細考察起來，這種判斷究不外是同言的
判斷（就是如「甲為甲」之類）或分析的判斷，而決不能得綜合的判斷。這一種分析的
判斷與綜合的判斷的區別，洛克也曾說過；但是康德對於這種區別最為重視，而因為
康德之故，後來的學問家對之也就格外注意起來了。照康德的說法，分析的判斷不過是
將主辭內所含有的觀念在客辭上分析出來的判斷。例如「物體是有面積的」就是分
析的判斷。為什麼呢？把面積這一觀念與物體分離是斷不能辦到的。因為物體之概念中

已經含有面積，離面積更不能有物體的概念的緣故。所以這一類的分析的判斷雖是先天地普遍必然，可是這僅止於觀念的分析，卻不能授與我們以關於實在的知識。反之，綜合的判斷是把主辭的概念中本所未含的觀念在客辭上加以表示。例如「物體是重的」就是綜合的判斷。因為這是把物體的概念中所沒有含着的重這一性質來綜合於判斷內的。這一種判斷是後天地能夠成立，自不消說，我們在經驗一物的時候，我們自然可以認知甲一事項與乙一事項互相結合。但是同時我們卻不能後天地確知這一種結合乃是普遍的和必然的。換言之，綜合的判斷雖是後天地也能成立，但是後天地所成立的判斷卻不能成爲普遍與必然的。於是我們的問題就轉到於下面一個問題上，就是：綜合的判斷究竟能不能先天地成立？倘使這一種判斷果能先天地成立，那末，因其爲先天的，自然這種判斷是普遍與必然的了。所以解釋這個問題可以說就是解釋知識論的問題。而康德爲解釋這個問題起見，把知識的要素先分爲形式與材料二種而後對於形式與材料之關係更一一加以說明。對於材料與以統一的是形式，而研究這形式究竟爲什麼的

就是他的知識論。一言以蔽之，他所謂知識論要是在於「知的理性之形式究竟是什麼」這個問題罷了。

這樣，康德把這一種先天的綜合的判斷拿來加以種種吟味，於是就引起了知的理性的研究。而他以為這一種綜合的判斷卻有不少存在於數學、物理及純理哲學之內。例如他以爲算術上「五與七之和等於十二」等等的判斷決不是分析的。爲什麼呢？因爲我們單講「五與七之和」的時候，我們的內心尙無「十二」的概念存在其間，而我們在想着「十二」的時候，我們在五與七的概念外更非有綜合數目的作用不可的緣故。又如在幾何學，所謂公理，所謂基於公理的各种證明都是綜合的。例如在「二點之間的直線是在這二點之間所能引的最短的線」這個命題，在其主辭「直線」的概念中因爲決沒含着「最短」的分量上的觀念，所以我們若僅分析主辭的概念，我們決不能作這一種命題。又如在物理的自然科學裏面，「不拘物體的變動，全物質界之物質的量毫無增減」的法則及惰性的法則等等都是這一類綜合的判斷。在於純理哲學，其目的就

在於關於世界的起原等問題造成綜合的判斷。

然則此地所緊要的問題就不外乎是：在上述諸學問中綜合的判斷究竟能否被先天地造成？又如能造成的時候，是怎樣才能造成？康德爲答解這個問題起見，他先論數學上這樣的綜合判斷怎樣成立；其次，他及於物理學，最後乃論及純理哲學。康德把這第一部的論叫做「先驗的感性論」(Transcendentale Ästhetik)，第二部的論叫做「先驗分析論」(Transcendentale Analytik)，第三部的論叫做「先驗的辨證論」(Transcendentale Dialektik)，都載在「純粹理性批判」中。現在先從第一部的論說起。康德本這一部所論的乃是純直觀的形式。

甲．純直觀的形式

康德對第一問題與以下述之解答，以爲我們經驗一切事物的時候把事物必先納入於時間及空間的形式中而後加以知覺，而這時空的形式卻非概念，乃是純直觀的形式，乃是先天的形式。康德以爲正因時空的形式乃是先天的和直觀的，所以在於數學裏

面我們可以造成普遍必然之綜合的判斷，他論述時空的形式之所以爲先天的之理由說：（一）時空非由經驗而來。爲什麼呢？因爲這決非由經驗的事物所得來，而一切事物毋寧說是把這種時空的形式先行假定的緣故。換言之，空間內的其在與時間內的繼續乃是所以使經驗成立的條件，經驗決非能製造時間及空間者。就是說：時間乃是所以使我們的知覺成立之根本的條件，卻非待知覺而後始能成立的。（二）時間及空間是必然的觀念。我們雖能把各種事物離開思慮，但我們卻不能把時間及空間由思慮丟開。就是，時間對於事物的存在上既是必須的條件，而我們又必這樣必然地由時空觀察事物，所以時空的形式決不爲後天的了。

其次，康德又論述時空之所以不爲概念之理由說：空間只是唯一的相連接的空間，時間只是唯一的相繼續的時間，二者決不是由多數的空間及時間概括而成的概念。所謂個個的時間及空間不過是把唯一的時間與唯一的空間區別爲幾多的部分罷了。而概念對於個個事物的關係全與此異，因爲在於概念，個個事物決不當做在概念中的個

個的部分，卻不過屬於這一概念而已。然而個個的空間及時間不外是唯一的空間及時間之部分。這就是時空之所以不爲概念而爲直觀之理由。此外，時空之不爲概念，更可由時空之含有無限的分量而推知之。我們對於空間及時間之量不能附以制限，就是，我們不能不說時空具有無限多數的部分。但是概念之中決不能這樣含有無限多數的部分，概念卻不過是指若干一定的性質。因爲這個緣故，時空乃是先天的直觀。

時空既是先天的直觀，所以在數學上綜合的判斷是先天地能夠成立。時間及空間既非概念而爲直觀，從這一點，我們就可理解那種判斷之爲綜合的了。爲什麼呢？因爲是直觀的緣故，所以我們在幾何學可以在空間中造圖形，在數學可以在時間中有數的連續。倘使時空是概念，那末，除在概念中所已含有的性質外，我們不能更進一步，換言之，我們除分析地進行外更無他法。然在時空的直觀，我們不僅描寫一部分的空間，而且聯接這一空間更描寫其他的空間；我們不僅描寫一部分的時間，而且聯接這一時間更描寫其他的時間；因之得以綜合地直觀其間相互的關係。這就是數學上綜合的判斷所以可

能的緣故。

次就綜合的判斷之普遍必然而論，對這一層，我們可以從時空的直觀之爲先天的這一點推知之。時空不是待經驗而始行發生效力者，時空乃是不能由我們心性一刻離開的作用，所以我們心性之所至，就無不伴有這一種時空的作用，因之我們直觀事物的時候，決沒有不把事物放在時間及空間的關係上面的。我們經驗一切事物，我們一定把事物放在時間及空間的關係上而經驗之。因爲這個緣故，數學上一切的關係是共通於一切的事物的。

稱空間及時間爲直觀之先天的形式，其意義並不說是我們在毫無任何的經驗之前（換言之，在毫沒感得任何的感覺之前）時空二者是當做空虛的形式浮在我們的心上。時空既是我們心性本身的作用，所以也就是我們感知感覺時的作用。這決不是在感知感覺以前所能獨立存在之空虛的形式。因此，康德說：這一種形式雖在經驗的時候（就是與經驗一同）發現，但卻不是由經驗而來。但是，此地康德所謂經驗是指感官上

感知感覺的一事。我們於感知感覺的時候，我們就把感覺裝入時空的形式之內而感知感覺這件事與裝入時空的形式這件事二者雖屬不能分離，但是我們卻決不能由其中之一者導出其他之一者。這樣，我們把多數的感覺歸入時空的形式，與以某程度的統一，於是事物的觀念方能成立。我們關於事物的一切經驗都是這樣成立的。所以知覺事物的經驗必待時空的形式始能成立，在這一種的解釋，經驗是由時空而成立，時空卻決非由經驗而成立的。

這樣，經驗上的事物由時空二者始能成立，所以無論何處的任何事物無有不在時空的形式之中，因之，也沒有一個不服從在時空中所有之數學的關係。這樣，時空是先天的，所以數學上之綜合的判斷自然是普遍自然的了。比喻起來，這正和我們帶着一副有色眼鏡一樣。我們帶着一副藍色眼鏡的時候，那末，我們所見的事物自然都帶藍色，這是因為使之帶藍色者就是我們帶着藍色眼鏡時的一種看法的緣故。倘這一種藍色有時隨我們的看法未必一定存在，而存在於對境的時候，那末，我們就不能以其偶帶藍色便

行速斷其在任何時所都帶藍色了。換言之，倘是這樣，我們就不能立下普遍必然的判斷了。要之，空間及時間都爲我們心性本身所具的作用，所以無論何種事物，若不被收在這一種看法之中，便就不能成爲經驗上的事物了。

時間及空間，由此觀之，爲我們之直觀的形式。我們稱二者爲直觀的形式或純直觀的形式者，這是與直觀中的材料——感覺——相對而言。把感覺抽去以後，在直觀中所殘留者就是這種形式。材料的感覺和時空的形式互相結合，於是感官的直觀乃告成立。詳細言之，空間爲外官的形式，時間爲內官的形式。爲什麼呢？因爲我們所謂外物一切都共在於空間之中，而我們在心內所意識的東西一切都在時間中互相連續着的緣故。然而普通所謂在空間中的事物，精細講來，實在也被吾心所經驗，而吾心所經驗既都在於時間的形式之內；所以我們的經驗外物自然也在時間之中。所以時間不但爲內官的形式，間接且爲一切事物的形式。事物的出沒變化無一不在時間的形式之中。

時空是我們內心本身之直觀的方法，換言之，就是主觀的心性的形式；因之，我們的

知覺內的事物都非出現於這一種形式之中不可。所以時空二者既不是實物（在心性以外具有實在的物），又不是這一種物的性質，也不是其相互間的關係。反之，倘使時空果作上述的解釋，那末，我們就不能把來看做先天的，同時也不能說在數學上有先天地造成綜合的判斷之可能。我們倘想把時空看做先天的，那末，我們自非解做主觀的心性的不可。從這樣的見解，康德是把普遍必然的，先天的與主觀的三者都看做不可分離的。因爲這個緣故，我們在時空中所經驗的事物都不能脫卻我們主觀的看法，換言之，都不能超出於現象（*Erscheinung*, *Phenomena*）之外。所以在於康德，主觀的與現象的二者又是不能分離的。這樣，他論知識的時候既能說明普遍性及必然性，同時，他又把知識的範圍定爲現象界。我們經驗上的事物既是現象，所以在我們的知識上所普遍的只有現象即經驗的形式。

這樣，康德把時間及空間看做主觀的，心性的。但是此地所謂主觀的，卻和平常把感覺看做主觀的時候之所謂主觀的，其意義大有不同。把感覺看做主觀的這件事，因然是

康德之所承認的；然而一問及其所以爲主觀的之理由，那末，這當然是由於感覺爲個人的或非普遍的之故。然而時空之爲主觀的，其理由卻與此完全反對；就是，我們在時空中觀看事物的時候，在我們人類的心性中卻不許有個人的差別存在其間。例如看見一物或聽得一聲的時候，所見的色或所聞的聲雖由人而不同，但是在空間中觀看或在時間中聽聞這一點卻是無人不同。所以把感覺看做主觀的的時候，那末，我們對於時空二者毋寧說是客觀的，反較妥當。因爲這個緣故，在於康德，普遍的及必然的是與先天的不能分離，先天的是與心性的不能分離，而心性的是與客觀的又不能分離的。所以把在這一種意義下的心性的看做主觀的，那末，我們把這一種主觀的也可看做通常之客觀的。若感覺在這一種意義卻不能看做客觀的。要之，照以上所論述，我們可得其次的結論，就是：時空是具有經驗的實在 (Empirische Realität)，（就是說時空是普遍於經驗上所有的事物上面的）但是在經驗以外卻非具有實在。就是，由知識的成立言，時空實不外是先驗的觀念性 (Transcendentale Idealität) 罷了。

乙. 純悟性的概念——範疇

我們經驗上的事物不僅是由於時間及空間上之相互前後及相互共在，並且是更由其他種種的關係始能成立的。而我們所謂自然界的事物乃係由共存於空間，連續於時間，並且是服從若干的法則之多數的感覺而成。感覺若僅在時間相互前後和在空間相互共在，那末，這樣感覺尙不能夠成爲事物。自然科學對於事物所研究者不僅是數學上的關係，並且包括一切事在事物相互關係上的各種通則。例如因果律這一類的法則，自然科學決不能夠加以忽視。自然科學尙沒有因果律就不能夠成立。而這因果律等類的法則，決不能與單爲時間及空間上的關係之一切數學上的原理同一看待。於是康德就進而研究下一問題，就是：使自然科學可能之多數原理究竟能否先天地成立？這就是他在「純粹理性地批判」中的第二個問題。

上面說過，經驗上的事物是由時空上的關係以外之關係始能成立。對這一層，康德更加以以下的說明。康德說：把我們的感覺納入時空的形式之直觀更由具有統一作用

的概念乃成經驗上的事物；在經驗上的事物中之統一性是由這概念而來的。這樣，他把感性之所給與我們的看做雜多，反之，對於雜多供給統一的概念的作用名之曰悟性 (Verstand)。

如上所述，悟性對於我們供給概念以授與統一於事物，這就是思惟 (Denken)。所以這一種概念，正和時空之為直觀的形式一樣，是我們思惟的形式。我們由這種形式來行思惟的時候，雜多的感覺方成為客觀的事物。這一種形式——悟性的概念——在於思惟事物上極屬必要，正和時空的形式在直觀上極屬必要一樣。而這一種必要正是所以表示這一種形式之為先天的。倘使這一種形式不是我們悟性之先天的形式，那末，我們關於自然界的事物就不能得普遍必然的知識。換言之，自然科學在嚴密的意義上就不能成立，正和若無時空的形式，數學就不能成立一樣。所以，一言以蔽之，對於經驗上的事物與以統一使之成為真正的客觀的事物的實在不外是我們心性本身所具有之先天的形式。又使自然界受客觀的規律之支配的也不外是這種心性所本有之先天的

形式。時間及空間是我們直觀的方法，悟性所供的概念乃是我們思惟的方法。

然則我們的悟性究竟用怎樣的[？]概念來行使他的作用？康德以為這一類概念實不外是由我們的思考力所行使的統一之方法。而由思考力所行使的統一，仔細想來，就是表現在論理學的判斷作用上之統一。我們思惟事物，換言之，就是我們對於事物來下一種判斷。這樣，康德以為悟性的概念是可以由論理學上的各種判斷的形式一一探求。康德又說，我們除掉一切感官上的事物，可以獲得直觀的純形式；正和這個同樣，我們除掉存於判斷上的一切事項，我們可以找出判斷的純形式，而這樣就可以發見純悟性的概念。這樣，康德對於形式論理學中的判斷與以一種新穎的意義，並由此建設與之全異之知識論的論理學。在於形式論理學，判斷上所表示的關係不過是概念的分析與比較。而康德此地所謂論理學上的關係卻是所以使事物成立之統一的作用，換言之，這是指由我們的感官的知覺造出經驗上的事物之悟性的創造的作用。所以康德在此地就另開闢了知識論上的論理學之一新生面。

	定言的	體性
關係	假言的	因果
	選言的	相關
	蓋然的	可能、不可能
樣相	單然的	存在、不存在
	必然的	必然、偶然

康德以爲十二種判斷中各一判斷內各含有一種統一的概念，而把這十二種概念定名做「十二的範疇」(Kategorie)。在質與量上的六種判斷中每一判斷所具有之知識論上的概念都是單一的。康德名之曰「數學的」。在關係及樣相上的六種判斷中每一判斷所含有之知識論上的概念都是對方的。(例如體與性相對，可能與不可能相對。)

康德名之曰「力學的」。而在上述四部類中，第三的概念大體是由第一及第二兩概念結合而成。(例如衆多與單一相合可成全體，實有與非有相結可成限界。)

我們用上面所列舉的概念來行思惟的時候，所謂經驗上的事物始能成立。例如我們說：「這花是紅的。」在這時候，我們說「這花」二字已經含有單一的概念，又我們所謂「這花是紅的」裏面又含有體性的概念，此外在肯定中含有實有的概念及存在的概念。這樣，由上述的範疇對於感覺上與以統一以後，於是乃始成爲經驗上的事物。所以這一種統一作用決非由經驗而始成，卻可說是使經驗成立之先天的條件。所以凡經驗事物之所在，這一類概念無不俱被應用。爲什麼呢？因爲凡是經驗上的事物都由這一類概念的作用始被造成的緣故。這正和在我們之感官的直觀上無一不受時空的形式之支配一樣。因爲這個緣故，這一種範疇乃具有客觀地普遍的效力。

其次，把以上這一種統一作用分析起來，可以得到三種要素；就是多與一與把多統於一的作用。而這一種統一作用又可說是經三種段階而進行的。所謂三種段階就是：第一，直觀上知覺的統合；第二，想像上再現的綜合；第三，概念上認識的綜合。我們把由於統一的的作用之事物的成立的順序觀察起來，第一，我們在直觀的時候，非已有綜合不可；不

然我們決不能描出空間及時間。其次，我們倘想成就我們全部的知識，那末，我們自須把曾經見過的事物浮於想像使之再現。若無這一種再現，那末，我們所曾見過的事物就不能重想出來。而在這一種再現中也有綜合作用。最後，把想像上所再現的東西認識清楚（例如認明現在所見的花是曾經見過的花等等）這件事，換言之，再認識的綜合作用，更行參加，於是我們的知識始能完成。

由上述的統一作用，經驗上的判斷方能成立。康德把他所稱這一種經驗上的判斷（*Erfahrungsurteil*）與知覺上的判斷（*Wahrnehmungsurteil*）加以區別。他以爲統一作用僅止於感官的知覺上之判斷是不外單說時空上的共存與先後。這一種空間上的共存與時間上的先後固可普遍地先天地被我們所斷定，但是在互相先後及共存的事項之間，我們卻不能斷定其有必然的關係。舉起例來，我們若止於知覺上的判斷的時候，我們只能說：「太陽照了」和「蠟融解了」，卻不能說：「太陽照了，因此蠟融解了。」換言之，在這時候，我們不能說明其間確有因果的關係。就是說，在知覺上的判斷，種種感覺

的共在及先後，都是限於那某一時空的或限於某一個人的，所以這時候的認識卻不能具有普遍的或客觀的關係。一言以蔽之，這時候的認識所示的關係實限於個人的觀念相互繼續着的那種心理上的關係。要之判斷若止於感官的知覺的關係上的時候，我們一步也不能超出休姆的立腳點。而我們倘想超出這一種立腳點而獲得有真正的客觀的效力之知識，那末，我們就非賴知識成立上之先天的條件——統一作用，就是悟性所與來概念——不可。這一種先天的條件是出發於知識論的見地的，所以與休姆所謂聯想律性質完全不同，因為休姆所謂聯想律乃是心理的法則之故。我們只有用悟性的概念，我們方能成就經驗上的判斷。

空間上的關係雖只由悟性所與之統一的規律始能有客觀的或普遍的效力，然而我們的經驗的意識卻把這一種統一的作用看做既成的東西，換言之，我們往往沒有意識到悟性之根本的統一作用本身，卻只認知統一作用的結果。所以此地所謂統一作用，與其說他是個人意識範圍內所行的作用，毋寧說他是橫在意識之共通的根柢的作用。

換言之我們不得不說是在個人的經驗的意識之根柢上更有共通的意識；而這一種共通的意識，當做既成的結果，出現在個人的經驗的意識之範圍內。這一種共通的意識就是康德在「形而上學序說」中所謂一般意識（Bewusstsein überhaupt），也就是「純粹理性批判」中所謂為知識先天的條件之統一作用（Transcendentale Apperception）或我。這一種我，由知識論上看來，乃是所以使我們的意識的成立之共通的先天的條件；詳細說來，乃是所以做個人的經驗的意識中的統一作用之根柢者。所以在於此地，我們非把經驗心理上的說明與康德知識論上的說明嚴格分別不可。

把悟性的概念應用於感官的直觀以後，經驗上的事物始能成立，這一層已如上述；那末，我們對於下一問題不可不加以說明。這個問題就是：悟性的概念究竟怎樣才能被應用於感官的直觀之上？概念與直觀就性質言二者是完全不同的。如康德所言，這正和兩個從未相知的人們一樣，其間既無些少相互的關係，又無些少共同的根源。既是這樣，那末，概念究竟怎樣能夠被應用於直觀之上？康德對於這一問題下一種答解說：做各範

疇與直觀的媒介的是圖式 (Schema)，而由於這一種圖式以前者被適用於後者。這就是他所謂範疇圖式論，這是在「純粹理性批判」中他所苦心考慮而且是我們最所難解的部分。他說：位於感性與悟性的中間之想像力 (Einbildungskraft) 給與我們以將概念介紹於直觀之圖式；而這一種圖式乃由時間的直覺上所獲得的。爲什麼呢？在直觀的形式中，康德所謂內官的形式——時間——是一切經驗之直觀的形式，無論任何事物決沒有不在時間內被我們所經驗的。因此，對於我們使用概念上最有密切的關係者當然是這時間的形式。進一層言，悟性的概念當被應用於感官的直觀之時必定順從時間上的某一種關係。單一，衆多及全體三範疇被應用時之圖式是數（就是同樣部分在時間上的累積）。實有的範疇被應用時之圖式是被充滿的時間（就是時間上的有）。非有的圖式是空虛的時間。界限之圖式或是對於充滿上之有限的時間。體性之圖式時間上的常住。因果之圖式是時間上規則整然的先後。相關的圖式是時間內之物的共在。可能，存在及必然之圖式是有時的存在，在某一定時間內的存在及無論何時的存

在這樣，時間上的某一關係——圖式——作爲媒介，於是各範疇始能被應用於直觀上的現象上面。

依上述的圖式把範疇應用起來，我們就可在自然界上樹立各種的法則。而這一類法則是我們先天地能夠樹立的。因爲自然界本身必待我們與以這一類法則以後才能成立的緣故。因此，我們關於自然界能夠有一種先天的知識。而這一種得以先天地樹立的知識就是「純自然科學」(Reine Naturwissenschaft)的基礎，就是康德所謂「自然界的純理哲學」(Metaphysik der Natur)。

做純自然科學的基礎的原理在量，質，關係及樣相的四方面之各範疇上，都能找出。第一量的原理就是：凡我們所經驗的事物都有空間的量。(大小) 康德名之曰「直觀的公理」(Axiom der Anschauung)。第二質的原理就是：凡我們所知道的事物都有強度。康德名之曰「知覺的預期」(Antizipation der Wahrnehmung)。第三關係的原理康德名之曰「經驗的類推」(Analogie der Erfahrung)。對於常住，先後，共在三者

共有三個類推。一個是：存在於一切現象變化之中事物的體是常住着，其全體的量毫不增減。一個是：凡百的事項都規則整然地先後存在着，就是都受因果律的支配。一個是：凡百物體在於共在之點都有相關的關係。第四，樣相的原理康德名之曰「經驗的思惟本身之要求」(Postulate des empirischen Denkens)。在這中間也有三個原理。一個是：順從經驗之形式的條件——直觀及概念的形式——者是可能的。一個是：合於經驗之材料的條件——感覺——者是存在的。一個是：順從經驗全體的條件而合於存在者是必要的。

以上所揭諸原理中，第一及第二的原理乃係表示我們經驗上的事物皆有大小與強弱上的分量；第四的原理說明可能，存在和必然的意義；而第三的原理為關於自然界的知識之最重要的原理，也就是康德想用以解除休姆的疑感的。據康德的見解，大凡其事項的同時存在或先後存在必先假定一個常住的恆體而後始屬可能，變化乃是這常住的恆體的狀態，沒有常住的恆體就無所謂變化。這是我們的思想的本性上非如此思

想不可的。而我們對於先後存在的事項看做互有因果的關係，又對於共在的物體看做相互相關等等，這也都是我們的思想的本性上非作如此想不可的。康德又以為自然界的一切事物都有分量，所以關於自然界之科學的知識非為數學的不可。我們在能夠數學地加以規定的範圍內始得有科學的知識。所以不能應用數學的那種心理學和化學，嚴格地講，不在自然科學範圍之內，不過是一種敘述的學問罷了。而我們倘想把自然界的事項加以數學的考察，那末，我們自非把來於空間及時間之直觀上加以研究不可。就是說，非應用運動（把數的觀念與時空相結合者）的觀念不可。物理學上，我們可把一切的現象分析而之以歸入於物體的運動。要之，我們依據運動的法則，範疇及數理所能先天地必然地樹立的原理，就是自然科學之純哲學的基本。

這樣，康德以為所以使自然界成立的法則或形式是我們的思考力或悟性本身的作用。他想由此證明自然科學中綜合的判斷之為普遍的必然的。他以為在綜合的判斷，倘所綜合的事項都是後天所與，那末，我們決不能說所綜合的事項之間有普遍必然的

關係。然而這種綜合因其爲我們的思考力本身之所與，所以是我們思考力之所接觸沒有不行這一種綜合。我們在自然界所立的法則是我們心性本身之所與，所以這一類所樹立的法則才得爲普遍的及必然的了。

在上述的康德的知識論上我們可以見到康德在關於知識的成立之說明另立了一種新的見地。在希臘哲學家的見地上的學說及在以後服膺這種見地的一切學說，都以爲我們的知識的對境爲外界所給與，我們的知識不外是外界所與的對境之映影。及至康德則一轉而以爲知識的對境本身不外爲我們的知識力——一種心的作用——所造就。他以爲知識事物云云者決不是說把已成的對境照樣映入內心；實際上，把事物使之成立這一層已是知識本身的作用。所謂我們認知自然界云云者實在是說，我們由悟性的作用來造成知識的對境。所以自然界的法則決不是由外界給與我們的內心的，卻是我們內心所授與於自然界者。立法者不是外物，乃是自我。這樣，自然界是由我們與以因果律等法則後始能成立，所以在自然界的全範圍內因果律等法則沒有不適用的。

康德以爲由此可以破除休姆的疑惑；休姆把因果律看做由個人習慣而成的法則，並因此而斷定說因果律是不能在自然界有客觀地普遍的效力；休姆這一層懷疑是可以由上說冰消的了。就是依休姆的見解，因果律是主觀的，所以不是普遍的。但是依康德的見解，因果律乃是我們心性本身的作用，在這一種意義下，正因因果律是主觀的，所以能夠具有客觀地普遍的效力。在這一點，康德自誇以爲他在哲學界上正和哥白尼（Copernicus）在天文學上一樣行了一種極大的革命。哥白尼在天文學上，把從來世人以天體將地球爲中心而行迴轉的那種謬見打破，而另立一種地球以太陽爲中心而行迴轉的新說；同樣，康德在哲學上，把從來哲學家以自然界當做我們知識的立法者的那種謬見打破，而另樹一種新的見地，以爲立法者是我們，決不是自然界，自然界不過以我們心性爲中心而行迴轉罷了。

這樣，我們關於自然界可以樹立普遍必然的知識，而因果律等自然的法則可以被認爲先天地具有普遍必然的效力之法則。但是話雖如此，所謂效力的範圍卻只限於現

象界，換言之，只限於我們經驗的範圍內。爲什麼呢？這一類的法則因其爲我們的經驗本身之先天的條件，我們由此固可斷定我們所得經驗的事物都受這一類的法則的支配；然而同時由同一的理由我們也不得不說，在我們不能經驗的範圍，這一類的法則的效力決不能及。一言以蔽之，我們把悟性的概念作爲基礎的時候，我們固能樹立自然界的純理哲學；可是這純理哲學由我們的知識的成立上看來其所論當然是僅限於經驗的範圍內，換言之，這是內在的 (immanent)，決不是超然的 (transcendent)。由我們的概念我們未始不能思惟經驗以外的事物，但是這一種思惟究竟不外爲架空之論，決不能成爲真確的知識。爲什麼呢？因爲知識的對境是由範疇的圖式（詳細言之，就是把範疇的圖式應用於感官的直觀上面）始能成立，而超出於這一種經驗的範圍外的思惟終不能夠造成知識的對境的緣故。所以，我們把範疇由圖式之媒介應用於直觀爲範圍內的時候，（換言之，把範疇內在地應用的時候）我們固可獲得知識；然而一旦把範疇的應用超過這一種範圍，那末，那種思惟不過是空虛的思惟，決不能成爲確實的知識了。但

是更進一層，倘使我們的悟性——知識力——果能授與我們以知識的對境本身的時候，換言之，倘使我們在思惟的形式的應用這件事本身上又能造出思惟的對境的時候，那末，我們自然更能獲得一種非現實的知識。康德把這一種能力叫做「理知的直觀」(Intellektuelle Anschauung)。這一種理知的直觀，就其性質論，實在宛如兼有感性的直觀的作用和悟性的作用一般。在這時候，思惟不但授與我們以形式，而且更能造出知識的對境。而這一種知識的對境叫做「物本身」(Ding an sich)，也就是「真實在」(Noumenon)。然而在我們的心性，像這一種授與我們以物本身或真實在之那種理知的直觀卻沒有存在着。我們雖有直觀，卻是感性的；我們雖有悟性，然必待感性的直觀授與其對境以後始能造成知識的對境。因為這個緣故，我們的知識決不能授與我們以物本身或直實在。可是我們對於真實在卻可分解為積極的和消極的二義。積極的真實在是指非感性的直觀——理知的直觀或也稱直觀的理知——的對境。而這種對境完全是蓋然的，我們對於這種對境的有無是不能斷言的。若使人類之中有人果具有這種直

觀的時候，那末，對於這一種人的知識，我們始能說具有這意義的真實在。然而實際上在於人類卻決沒有這一種理知的直觀。所以我們的知識也不能表示這一種真實在。其次，所謂消極的真實在是指不做感性直觀的對境之一切而言。關於這一種消極的意義的真實在，我們果然也不能獲得知識，可是我們當做經驗的限界想卻不能不假定這一種意義下的物本身之存在。爲什麼呢？因爲我們倘不假定這一種真實在，那末，我們不得不斷定說只有我們的經驗乃是實在，而此外更無他物的存在；而這一種斷定由我們知識的存立上看卻屬不可能的緣故。所以，我們把我們知識所及的範圍定名曰現象界，而同時對此我們不得不置一物本身界——就是真實在界。換言之，物本身作爲限界的概念（Grenzbegriff）看我們實有不得不用者。這樣，康德把世界分成現象和物本身的二界，並把我們的知識看做只對前者是有效的。柏拉圖以後哲學界上所謂現象界與本體界——物本身界或真實在界——的區別至康德的知識論方才另具一種嶄新的面目，就此也可見康德在哲學史上的位置的重要之一斑了。

丙 理性的觀念

如上所述，悟性的概念倘超出感性的直觀所與的事物而被應用的時候，那末，思惟就不免成爲空虛。要之，我們的知識不能達到於經驗的範圍之外的。然則從來的形而上不能成立，自不消說。所以康德在知識論的第三的問題的討究中對於形而上學上綜合判斷之先天的樹立加以否認，更對於服爾夫派的形而上學的學說詳斥其毫無確實的根據。但是同時在他方面，他卻以爲我們關於形而上學上的研究是出於我們知識的要求之自然。照他的意見，進一步說，這一種關於形而上學的研究雖出於知識的要求之自然；但是我們決不能夠因此便推論形而上學的知識之能確實地被我們所樹立。康德對於形而上學的態度頗和休姆相似。休姆以爲純理哲學上的觀念雖是我們心理作用的自然的結果，但是決不能說是知識上具有確實的性質；就是這一種觀念雖爲心理作用之自然的結果，卻沒有具備知識上充分的理由。康德對於形而上學的見解頗與此相彷彿。但是康德與休姆在根本上卻有一點不同，就是康德是取知識論的立腳點，休姆卻是

取心理學的立腳點。所以二人結論雖屬接近，但就其所以到此結論的途徑而論卻是大相懸殊的。這是康德與休姆在學說上雖多近似而仍是各有各的獨特的面目的原因。

現在更進一步，形而上學的研究爲什麼是出於知識的要求之自然？康德以爲悟性的概念雖有統一的作用，但其所行的統一卻不過是局部的，換言之，悟性的概念僅在現象相互之間行使統一的作用而不能超出現象一步。例如我們應用全體或單一等概念的時候，其所行的統一不過某一局部的統一。像把某一朵花當做單一的花的全體看的時候，我們所行的統一要不外乎一事物一現象的統一。我們所實驗者，如無論單一，無論全體，無論因果等等，畢竟是就個個的現象而言；所有一切之絕對的統一決不存在於我們的經驗之內。例如因果的規律就不過是說明這一現象爲他一現象的原因或結果等等的關係；一切事物之絕對的原因決不存在於我們經驗之內。這樣，把我們的悟性的概念，正當地來應用的時候，那末，這常止於相對的範圍內。正和論理上我們的推理作用順從理由與結論的關係雖能逐步推進，但終不能達到絕對的始及絕對的終一樣。

可是，我們既用概念統一事物以造成知識之後，我們自然更想把這種統一加以擴張，而擴張的終極就含希望達到絕對的統一。而這樣我們果想達到絕對的統一的時候，我們就不得不超越經驗的範圍。爲什麼呢？因爲「絕對的」這一件事決不存在我們經驗以內的緣故。康德把這樣希望達到絕對的統一的作用叫做「理性」(Vernunft)，而爲授與這一種統一起見所用的概念叫做「理性的觀念」(Idee der Vernunft)。通常所謂形而上學是用這一種理性的觀念而造成的，而所謂理性的觀念並不是存於悟性的概念以外，毋寧是把這種悟性的概念來絕對地加以應用罷了。要之，我們把悟性的概念應用於相對的統一的時候，那末，這一種概念雖存在於我們經驗的範圍內而不超過正當的知識的對境；但是所謂理性的觀念，卻是把這一種悟性的概念應用在達到絕對的統一上面，所以理性的觀念是超出於正當的知識的對境了。

康德依據服爾夫學派的意見把形而上學的理性分成爲三方面，而在這三方面內各方面都有各自應用之理性的觀念。其一是「靈魂」，這一個觀念這是純理哲學的心

理學 (Rationale Psychologie) 之根本觀念，也就是對於我們內面的 (精神的) 經驗全體想授與絕對的統一之觀念。其二是把宇宙看做一體的觀念，這是純理哲學的世界論 (Rationale Cosmologie) 之根本觀念，也就是對於我們外面的經驗全體想授與絕對的統一之觀念。其三是把來當做森羅萬象的絕對的原因之那種「神」的觀念，這是純理哲學的神學 (Rationale Theologie) 之根本觀念，也就是對於我們內面的及外面的經驗全體授與窮極的統一之觀念。康德力論這三個理性的觀念之應決非正當，他的說明約略如下：

第一，純理哲學的心理學中的靈魂的觀念，所以在考察我們內心的現象上能與我們以一種便利者，實在是因為我們預想着我們的精神的作用都被恆有的靈魂所統一的緣故。然而我們在我們所能實驗的內心的作用以外預想這一種靈魂的實體確是根基於論理上的誤謬。爲什麼呢？因爲我們所以假定「我」——靈魂——的存在者實在不外起因於我們的意識有統一的作用的緣故。「我」的意識畢竟就是統一我們的

內心的一切經驗之意識。「我想」這一件事就不外是「這樣地統一地意識」這件事罷了。因為這個緣故，我們把「我」看做論理上的「主者」(Subjekt)固屬可以，但是由此便斷定有實體上的主者之存在卻不應該。一言以蔽之，我們預想靈魂的實體這件事乃是基因於論理上的錯誤——把論理上的主者與實體上的主者混為一談的那種錯誤。康德對這種錯誤名之曰「純理哲學的心理學之謬論」(Paralogismus)。要之，康德在論究自然科學的時候，他也以為實體的概念不外是時間上我們感官的經驗之常住；所以我們想超出這項範圍而斷定在精神現象的根柢上有靈魂的實體——那種不入經驗範圍的實體——這當然不是我們所能證明的了。

第二，康德又論述純理哲學的世界論所以不能成立的理由。他以為我們不能在純理哲學上正當地造成知識這件事是由世界論中理性的觀念本身所示的內容的互相背反這一點也就可知。他對於這種背反名之曰「純理哲學的世界論之矛盾」(Antinomie)。康德曾舉出下列四項矛盾：(一)在純理哲學上的世界論，一面既可以說世界

在時間上有他的開始，在空間上有他的界限；但他面也可以作與之反對的說法。（二）我們在一面可以說一切物件都有單元而成，但同時在他面也可以說世上沒有所謂單元，一切的物皆屬合成，都可受無窮的分割。（三）我們在一面可以說在自然法上的因果的關係以外，有一種完全自由地行使活動的原因，但在他面也可以說世上沒有這種自由原因，凡百事項都依自然界機械的關係必然地發生。（四）我們在一面可以說世界上有必然存在的絕對者，但反面我們也可以說在世界內外決無這絕對必然的存在者，世上所有一切都是相對的，有條件的。在上述四項矛盾裏面，康德對前二者名之曰「數學的矛盾」，對後二者名之曰「力學的矛盾」。他以為倘像在純理哲學的世界論的樣子把宇宙看做客觀的全體，那末，上面這四項矛盾決不能夠釋除。這樣，我們由應用的理性而生起的那種正論（Thesis）與反論（Antithesis）都非作為有同一的根據不可。於是康德就以爲果想解除這一種矛盾，那末，我們就非依據他的知識論上的新見地不可了。

康德以爲在第二條的矛盾，正論和反論都是錯的。爲什麼呢？因爲兩條論法都是以「看宇宙做一完全的一體」爲前提，而實際上我們卻沒有這一種完全的一體的宇宙之經驗，所謂完成的全體不過是我們所設想的一種理想的緣故。實際的世界內多數的現象只是互相關係着，只是漸漸由一而移於他，所以完成的全體之宇宙決不能存於我們知識範圍之內。所以世界既不能說是圓滿無限，也不能說是具有際限。時間及空間是我們觀察事物的看法，把二者當做性質的世界決不是客觀地存在的，倘把時間及空間當做客觀地存在的世界的全體之性質，而由此把時間及空間看做客觀的實在；那時候，我們方應發生時間及空間究竟是否有限的這個疑問？但是時間及空間乃是我們內心的看法；我們把時空定了制限，那才有有限之可言，同樣，我們把一部分的時間及空間與他部分的時間及空間互相連接起來，那我們始能因這一種連接沒有最後的終結而說時空的無限。凡百物體果由不可分的單元而成，抑可受無限的分割，這個問題也可同樣地證明之爲不當。空間地能否被分割乃是我們內看法？我們停止分割，此時自成一物；我

們倘更進而分割，那就可看做合成物而更行分割。空間是我們的看法，所以物體的分割與否實在不過是我們自己行使分割與否而已。因此，這決不是那不可分的單元與可分的合成體是否客觀地存在的問題？其次，在後二條矛盾，康德以為其所指的範圍各有不同，而且各得成爲真理。換言之，在後二條，我們把所含的意義分解一下，便可把矛盾消滅。在於自然界（即現象界）雖沒有自由原因，一切事物都依據機械的關係必然地生滅着；但是在超越現象界的那種本體界，我們也可設想有自由意志之存在。換句話說，由自然科學的見地說，自由是沒有的；可是由道德上說，自由卻有存在的可能。說是，在我們知識的對境，一切事物因由機械的必然的關係而成；但當做道德上的要求想，我們應得預想一種自由。這樣，我們把知識限於現象界而以這現象界與本體界相分立以後，我們反能上述二條理性的矛盾加以開釋。然則怎樣我們方能於知識之外更立道德的要求？而且怎樣更能由道德上的要求以樹立種種關於本體界的斷定？這一種都是後來康德所著的「實踐理性批判」中的問題。這樣，康德對於自由與必然既加以相當的調和；而同

樣，對於宇宙內究竟有否絕對必然的存在者？這個矛盾我們也得把他消除。可是康德在知識的範圍內終究以爲我們不能證明這一種絕對者的存在。這一層在後段他批評純理哲學的神學的議論中是很明瞭的。

第三，康德對於純理哲學的神學加以透徹的攻究。他以為從來神學者所用的那種關於神的存在的證明論是不能達到證明的目的。這證明論之一種——就是實體論的論證——畢竟是把我們的概念當做實體看待，所以在這一點，這一種論證不得不被推翻。這一種論證說：神的概念是必然地含有「存在」這項性質在內，因為神是最屬實有最屬完全的緣故。然而實際上「存在」決不能夠成爲概念的內涵的一部分，換言之，決不能夠成爲完全的樣相的一部分，就是「存在」決不宜被我們看做成就概念的內涵之一種性質。譬如一元的銀幣，無論其爲表象，無論其爲實物，一元終是一元，就概念的內涵說究屬毫無分別。「存在」不過是我們對這一種內涵所附加的看法，就是說，「存在着」云云者乃是綜合的判斷而非分析的判斷。所以把任何概念的內涵來加以分析，

我們決不能夠於其中抽出「存在」的性質。

其次，那種基於神學家所慣用的世界論之論證都以因果的關係做根據。其說曰：這世界非有存在的原因不可，而這種原因就是神。但是這一種論證也是錯的，因為把僅僅適用於我們經驗範圍內的概念來絕對地應用的緣故。因果這一種概念在說明一現象與他現象關係上固可正當地被我們所使用，但是一切的現象的絕對的原因卻決不能夠歸入我們知識的範圍內。一言以蔽之，這一種論證是把原因這一範疇應用於不宜應用的範圍上面。更進一層，假使因果的範疇就能超越地被我們所使用，我們也還不能夠把神這一種原因看做完全的東西。爲什麼呢？因爲世界的完全既非我們所能證明，因之其原因也未必一定是完全的緣故。倘使我們要說神是完全，那我們就非重返於實體的論證不可，而實體的論證之不能成立卻已詳述於前面了。

最後，神學上又有所謂目的觀的論證，其說曰：宇宙在其方法與目的——相應的一點，足以證明具有大智慧者之存在。現在假定這一種論證是妥當的；那末，這也不過證明

製造世界秩序者之存在，卻不能夠證明萬物創造者之存在，正和我們對於某一器物說他有製造者的時候，我們由此也決不能說就有該器物的成分（物質）的製造者之存在一樣。因為這個緣故，就使這一種把宇宙看做製造物的論證算做正當，這也只足以證明授與萬物以秩序的主體之存在，卻不能夠由此便行證明造物者之存在。所以我們要想證明造物者之存在，就非重歸世界論的論證不可。而世界論的論證與實體論的論證卻是都沒根據的。因此，從來在純理哲學上那種關於神的存在之證明要皆是無效的。

這樣，康德以為超越現象界的形而上學都已被他打破。把我們悟性的概念作不正當的應用的時候，那就難免上述純理哲學的心理學，世界論和神學所曾犯的誤謬了。

然而使用理性的觀念這件事，已如上述，卻不是完全不自然的。在我們考察事物上，倘使用這一種觀念，未始不能與我們以一種便利。例如，當我們考察精神的現象之時，倘我們假定他宛似基因於靈魂的實體；那對於這一種現象的統一上確有一種便利。又如我們倘把世界假定為完全的一體而以神為他的絕對的原因；那對於一切事物的統一

上也有便利。但是我們由此決不是說事物的實際是正如這一種觀念之所表示的一樣。我們不過說假定事物是這一種觀念之所表示的樣子來加以考察的時候，在考察事物上最爲便利罷了。換言之，這一種觀念僅爲我們知識的理想，決不是說我們現在所見的現象界是現實地這樣存在着。我們把具有絕對的統一之全體當做標準，把一切經驗的現象看做宛如這樣，這就可說是我們的知識向着理想逐步進行。所以這樣把這一種觀念看做理想，那決不是不可以的。更換言之，這一種理性的觀念，作爲指導我們研究的原理(Regulative Principien)，是能夠被正當地使用的；但是反之，把這一種理性的觀念不看做這一種指導研究的原理或知識的標準，把事物不看做宛如這樣，而以爲世界在現實上確是這樣，並以這一種理性的觀念當做造成知識對境的原理(Constitutive Principien)，那末，就難免要陷入於上述形而上學上的困難了。所以作爲研究自然界的原理而假定授與統一的目的作用，決不是不可以的。

這樣，我們對於神，自由意志及靈魂的不滅三項，在純理性上，作爲理論的知識，是不

能與以證明的，可是關於這三項之純理哲學的論證雖是這樣地被我們所打破，而同時反對的論證卻也是不能成立。爲什麼呢？因爲證明這三項的存在固爲超越的，同樣，證明這三項的不存在也是同爲超越的緣故。畢竟，我們的知識決不能夠達到這一種超越的境界，所以作爲理論上的知識看的時候，無論唯物論，無論無神論，也都不得不被推到。照康德的見解，這樣把從來的學說根本掃除乃是他自己在哲學上的一大功績。

康德道德哲學概說

康德在他的道德論上所欲攻究的問題是在我們意志的活動上面怎樣的綜合判斷是能夠先天地被我們所樹立？就是在知識論所討論的是在「知的理性把怎樣的先天的形式作我們知識成立的要素」而他在道德論所取的問題乃是「作爲我們意志活動的形式，究竟怎樣的規範能夠先天地被我們所樹立」在知識論，我們所發見的是自然界的法則。在道德論我們所欲探究的乃是道德的法則。而「怎樣綜合的判斷能夠先天地被我們所樹立」這一點，乃是康德在知識及道德二論上所攻究之共通的哲學的大問題。

317

在我們意志活動上所能先天地被我們所發見的法則是單限於形式，這正和在知識上我們所能先天地樹立的法則全在形式一樣。依康德的意見：我們的意志向着怎樣

的事項這一層是由經驗方能確定，我們所能先天地決定的並不是這一種被意志所向着的事項，卻是共通於一切意志活動之規範——就是形式。而作爲這一種規範，究竟怎樣的綜合判斷能被樹立？這就是康德的問題。以必待經驗而始能確定的事項做基礎後所定的規範不得爲普遍的。先天的與普遍的二者不能分離，這是康德在他的哲學全體上所一貫的思想。

康德的倫理學的目的是在先天地樹立意志不法則。而他把樹立意志的法則的主體名之曰行的理性。（就是出現於我們的行爲或意志的範圍內的理性。）我們不能把有關於種種後天的事項之幸福或快樂看做倫理法則的基礎。因爲「什麼是幸福？」這個問題的答解是隨人們各自的好惡而異。對這一問題我們決不能夠先天地樹立任何普遍的法則的緣故。又如各人的氣質，欲求，才能等等也不能夠倫理法則的基礎。因爲這一種氣質，欲求，才能等等也都隨人而異，我們對之也決不能夠先天地樹立普遍的法則的緣故。不但如此，若使我們把欲求本身當做道德法的基礎，那末，我們更無所用其倫理

的法則了。爲什麼呢？因爲各人隨各自的所欲而取各自的行爲，這件事就成爲德行的緣故。要之，我們決不能夠把行爲所及於幸福上，才能上及其他事項上的結果，看做倫理的大本；因爲這一類結果乃由因果律而必然地所生起，而非由我們的意志所能決定的緣故。我們的行爲的結果有時往往出於我們意料之外，往往爲偶然的事情所決定；所以我們倘把這種結果來做道德的法則的根據，來定道德上的價值，那末，道德上的價值實可說是繫於意志以外的事項上面。但是，道德上的價值究竟非存在於意志的性質不可；就是，我們非由意志的性質上把道德的大法發見不可。因爲這個緣故，康德的倫理研究上的目的是想在意志本身之上發見倫理的大本。這就是康德在他所著「倫理哲學的基礎」的卷首所揭之名句所表示的意義。其言曰：「無論在這一世界，無論在這一世界以外的任何地方，我們決不能夠找出完全不附條件而能被稱爲善的事物。具有這種善者只有善意。」除了善意，此外更無本身上絕對爲善的東西。其他無論何種事物（例如財寶，權勢，幸福等等）倘其使用不出於善意而出於惡意，那這一類事物都不是善，卻成爲

惡。只有善意，在任何時所，宛如夜光珠一樣，無不大放光彩。善意所以可尊者，是先天地在於本身的性質上被我們所發見的善的緣故。然則善意究竟是什麼？曰：善意就是順從道德的法則之意志。然則其次的問題當然是「道德的法則究竟是什麼？」的問題了。

康德把一切意志以外的事項都排拒，以爲都不足以樹立普遍的道德法。所以照他的見解，我們探求道德法的時候，只能求之於意志活動的形式，卻決不宜求之於各種意志以外的事項。而所謂意志的形式究竟是什麼？這就不外是意志順從法則而行使作用這件事。換言之，對於康德，除法則這一種觀念以外，更沒有能成爲意志活動的形式者。而法則之所以爲法則，實不外於普遍的受人們的遵奉這一點，所以所謂法則的實在就是普遍的。因爲這個緣故，康德以爲我們意志的法則之能被明白揭示的就不外是：「各人應做那種能夠成爲普遍的法則之行爲。」把這意義表示出來的就是康德的所謂道德法。而他的道德法的主旨在於說明各人在行爲上之所取法不僅應爲個人之所取法，並且應擴充爲普遍的法則而爲萬人之所取法的時候，這種行爲始稱爲正。而我所取法究

竟能成爲普遍的法則與否？對這一層，康德以爲除意志以外更沒有能夠決定的。換言之，除了我們的意志能否斷定其爲普遍的法則以外更無他法。倘使我們的意志能夠斷定其爲普遍的法則，那末，我們可從而行之，否則就不宜從而行之了。這是康德所謂道德法。他所謂能在意志上面先天地被我們所樹立的綜合判斷就是指此。

其次，康德更用倫理學上的目的的觀念來表示他的道德法。他以爲所謂道德法乃是究極的法則，決不是更服從於其他事項的法則。換言之，道德法乃是服從道德法本身的法則。而順從這一種最高的道德法的意志乃是本身上極可尊貴的；這種意志之所以有價值，並不因意志所致的結果，卻全在意志的本身上面。所以意志的目的可以說是不在意志本身之外，卻全在意志本身之內。倘意志的目的存在於意志本身以外的事項，那末，其價值也就不得不與該事項的成就與否有關。但是精細想來，意志所以順從倫理的大法之目的不外在於順從倫理的大法這件事上，所以意志是意志本身做目的的。具有這一種意志的人們（就是自身爲自身的的人們）叫做人格（Person）。人格的價

值在人格本身，決不是由其他事物所可代替的。康德說人格具有品位 (*Würde*)，就是表示這個意思。他由這一點更把具有品位的人格與那種具有價格 (*Preis*) 的物件 (*Sache*) 加以區別。物件在其本身上本無價值，他的價值實是在於對其他某種事項之有用的程度；所以物件只具有本身以外的價值。只要對某一事項其有用的程度相同，那末，無論何物都得出而替代。可是人格的價值卻決不能由其他一切所能代換，人格存在之目的全在人格本身，舍此而外更無能成就人格的目的者。換言之，我們道德上的價值是應該由各人自己在自己的人格上表示出來，決不能使他人的人格代我發揮道德的價值。因為這個緣故，我們對於具有這一種人格的人們不可用做成就其他事項之手段，卻應看做本身各自具有之目的。這就是康德對於道德法所以授與第二個形態的理由。這第二個形態就是說：無論由你自己的人格看，無論由你以外的人格看，你應該把我們人類常常當做目的看待，卻決不可當做手段看待！

康德更進一步對於道德法又由社會的見地與以第三個形態，以為社會應該由上

述的那種具有理性的意志——就是順從道德法的意志——的人們互相結合而成。道德法的第三個形態說：我們應該各自當做團體的一員使團體能夠成立的樣子取各自的行動！然則究竟怎樣行動的時候，這一種康德理想上的團體方能成立？康德以為想求各自具有目的的人們相結合而成爲一團體，那末，各人就非順從普遍的法則不可。順從普遍的法則而取各自的行動，那時候，各人雖各自具有各自的目的，然而互相的一致卻自然而然地可以成立的。所以道德法的第三個形態可以說連合道德法的第一個形態中所說的普遍的法則之觀念和第二個形態中所說的人格之觀念而成的。

上述的道德法，照康德的見解，因其爲我們的行的理性本身所樹立的法則，所以是先天的；又因其內容必不求諸意志活動的形式本身以外，所以是先天的。因爲這個緣故，該道德法就其效力而論是並不以經驗上的事實爲根據的。換言之，我們在實際上曾經順從該道德法的那種經驗上的事實並不足以成就該道德法的效力；就是說，我們對於該道德法之會否順從決不足以增減該道德法的效力。我們在實際上雖有不順從該道

德法的時所，但是這一種倫理的大法還是我們所應當服從的。所以康德說，縱使有人曾經不守這一種法則，或向後也不守這一種法則，道德法在其效力上毫無所損。

這樣，道德法不是我們在實際一定順從的法則，卻是我們應當順從的法則。在這一點，道德法是與自然界上所通行的自然法（就是知識論所曾經攻究者）完全不同。道德法對於我們不過命令我們說是應當如此如此。那末，行的理性所樹立的法則爲什麼是不取自然法的形式而取命令的形式呢？康德以爲我們不單是具有理性而且是具有感性（此地所謂感性，是就道德方面而論，就是指通常所謂情欲而言）而理性與感性之間未必一定有後者服從前者的關係。所以自然的一致在二者間不能被我們所發見。就是，有時感性也得背反理性的命令而向前奔馳。這就是道德法所以取命令的形式而出現的緣故。倘使我們僅具理性或感性在其成立上完全服從理性，那末，我們自然一定服從道德法。然而實際上並非如是，所以道德法對於我們所取的乃是命令的形式。所以康德的倫理說是立於理性與感性的二元論的上面的。他在倫理說上有這一種二元正

和他在知識論上有感性與悟性的二元一樣。二元論可說康德哲學上一貫的特色。

康德如上述的樣子把感性與理性加以分別，並把道德放在理性的基礎之上；所以我們倘想行爲具有道德上的價值，那末，行爲的動機就不可由感性方面發生。換言之，照康德的見解，我們所以應該服從道德的大法者爲的是道德的大法本身，卻不是大法以外的任何其他的事項；所以順從大法的動機也不可求之於大法以外任何其他的事項。康德說，在道德的行爲上可以做我們意志的動機的決不可在於我們對於道德法的尊敬之心之外。這就是表示這個意思。他所謂尊敬之心就是指當理性揭出道德法的時候我們的意志表示服從這種法則之意識，換言之，這也就是這種法則在我們意志上所喚起的影響。這一種尊敬之心只能爲道德法所引起，與具有別種淵源的其他感情完全不同。一言以蔽之，在於道德的行爲上引動我們的意志者客觀地是道德的大法，主觀地就是這對於大法的尊敬之心。而由這種尊敬之心我們就覺得有某種行爲的必要，這就是義務之念。所以換一方面看，我們也可以說一切道德的行爲必應基因於這種義務之念。

由於好惡的行爲是沒有道德的價值；反之，雖反於好惡或欲望，但爲着對於道德法的義務而行的那種行爲，乃是具有純粹的道德的價值的。

這樣，康德以爲規定行爲的理由及動機不可求之於道德法本身以外，而這種道德法乃是我們理性之所樹立。對這一種倫理說，他名之曰自律的（autonomisch）倫理說。因爲這是把理性所自行樹立的法則來用以自律這件事看做道德的緣故。康德又將把道德的根據放在理性所自行樹立的法則以外（神意或幸福等等）之各種倫理說名之曰他律的（heteronomisch）倫理說，對於這一種他律的倫理說他悉行排斥。照他的意見，順從理性所自行樹立的法則而指揮行動的能力就是意志，所以順從理性所自立的法則與意志的自律畢竟可說是同一的事。而這理性的意志順從本身所具有的法則而行一種自律，這就是道德上的自由。換言之，道德的自律就是道德的自由。所以由這一種意義看，自由的行爲當然就是順從道德法的行爲了。

康德對於自由在上述的意義而外並附有其的意義，他又把自由看做道德的行

爲所以存在的要件，照他的見解，道德法對於我們乃是無上的命令，而這種命令是無條件的，是我們所應絕對服從的。但是倘若我們無論如何沒有服從的能力的時候，那末，「應該服從」這句話就未免成爲沒有意義，因之，道德也就失卻成立的根據了。所以康德說：「我能夠做，因爲我應該做的緣故。」換言之，我們決不是單依着機械的因果關係而成之必然的連鎖；我們若非承認我們各自有選定各自的行爲之自由原因，我們就決不能使道德的命令含些少的意義了。可是這一種自由卻非知的理性方面所能證明的，卻是由行的理性方面考察起來作爲道德的成立的條件是必不可少的。約言之，自由在知識上雖不能有充分的證明，但是作爲道德上的要求 (Postulat) 看，是應該被我們所承認的。

然而在知識論上我們曾經說在現象界上所有一切都不能脫卻因果的連鎖，那末，自由與必然二者究竟怎樣始能調和？康德以爲調和之途在於劃分二者的範圍；就是必然的因果關係是屬於現象界，而自由則屬於本體界。這種劃分範圍的辦法，康德在知識

論上曾經用以解除理性的矛盾，他在此地道德論上更把來調和必然與自由的糾葛。他以爲道德上的命令是無條件的，絕對的；所以與自然界的事項之爲相對的完全不同。由知的理性方面言，我們一步也不能超出現象界之外；但是作爲道德上的要求，我們卻能進入於本體界，因爲道德上的要求是絕對的緣故。

如上所述，據康德所見，大凡我們的所爲，從現象界方面看，都是必然的聯鎖；從本體界方面看，都是自由的。他因此更把我們的品性區別爲顯現在經驗上的品性 (Empirischer Character) 與超越經驗的根本的品性 (Intelligibler Character) 二種。前者與現象界一切事項同在必然的因果律下圖他的發展，而存在他的背後或根柢的就是後者，這是自由的。換言之，我們在本體界所具之自由的品性一入經驗界就成爲必然地發展的經驗的品性了。

這樣，康德把自由的觀念已行恢復，而他於此外更想把他在知識論上所拋棄的其他的二觀念——就是靈魂的不滅和神的存在——同樣地作爲道德上的要求而予以

維持。他以為我們是應該服從道德的法則的，但是我們在理性之外兼具感性，所以在自然的進行上，我們實在未必一定取順從道德上的命令之行動。在他方面，道德的法則卻要求我們的意志完全契合於法則而毫不趨於偏向感性的方面。康德對這樣感性完全服從道德法的狀態——就是我們的所欲完全不踰道德的法則之命令的那種狀態——名之曰聖的狀態（Heiligkeit）。然而我們實際在於現世決不能夠達到這一種聖的狀態；不寧惟是，立志進德的人們甚至往往為着自然界的事故而夭折者為數實也不少。倘若這一種人們一死即歸烏有，那末，他們生前務求合於道德法的那種努力未免太無意義。所以我們若不假定我們的靈魂的不死；那末，我們在道德上的向上心難免失卻意義，而道德本身也未免失卻根據了。所以我們作為道德上的要求實不能不承認未來的存在。道德法與意志之絕對的調和乃是屬於無條件的境界內之人類的理想，至在經驗界，我們只能求無窮地接近於這種理想而已。換言之，「這靈魂不滅」的道德的要求在經驗界所能實現者只是向着理想之不絕的接近罷了。

我們在一方面既把意志務求契合於道德的法則，而我們在他方面也更不得不承認在這一種修德之狀態下面自然另伴有幸福這一層。我們對道德與幸福二者不能分離考察。德在我們雖為最高上的善（*Bonum Supremum*）；但倘想把德成為最完滿的善（*Summum Bonum Consummatum*），那末，就不得不附加與之相應的福。我們不得不確信善人終享幸福，惡人終受禍災。這也是我們所不能拋棄的道德上的一信仰。然而幸福往往有關於自然界上的事故，而自然界的故事又未必一定隨道德界的價值而被決定。如道德上所最應尊重的善人往往有為自然界的故事而忍受苦痛者就是其例。因此，我們倘把自然界與道德界看做各自獨立的世界，那末，我們就不能理解福之必伴於德。所以我們果想把德福的並行加以相當的根據，那末，我們就不能不假定神之存在。因為神可以支配道德界與自然界，可以把自然界的故事使之適合於道德界的要求的緣故。就是說，由神的攝理，善人終享幸福而惡人終受禍災這件事，作為道德上的要求看，是不得不被我們承認的。這樣，康德由感性與理性的二元論出發而終結於兩者的一致。

——未來的存在；同樣，他又由道德界與自然界的二元論出發而為統一兩者起見又不得不承認神的存在了。

康德審美哲學概說

康德的知識論之所論究者爲自然界的法則，他的道德論之所論究者則爲自由的境界內的規範。自然界屬於學理的知識之範圍內，這畢竟係有條件的相對的境界，物本身不在於這範圍之內。自由界係道德上的範圍，這雖係絕對的無條件的本體界之境域，但是這卻不是知識，實在是我們的一種要求或信仰罷了。所以在於康德，自然界與道德界二者乃是完全不同的世界，其間的一致頗難被我們所發見。自然界專講事物的「是」的情形——現實的情形。道德界則專講事物「應該是」的狀態——理想的狀態。前者屬於悟性的範圍。後者屬於理性的範圍。我們不知在於兩者之間究有何種關係。然而道德常常要求其思想之實現於自然界，所以在道德與自然二界之間終非存有多少的一致不可。康德爲連合二者計，乃於二者之中間另置一判斷力（Urteilskraft）的境界。這

就是他的第三批判的問題。他以爲悟性是由局部的（關係的或有條件的）統一而行使作用，理性是由無條件的觀念而行使作用，而判斷力則由在自然界上的目的的觀念而行使作用，判斷力所行的統一是在具有目的的動作上的統一。判斷之對於自然界，也往往把自然界看做宛如具有目的而行使活動的東西，而這一種目的上的統一與其說近於悟性之局部的統一，毋寧是近於理性之無條件的統一。但是這種判斷力的統一卻與前述自然界與道德界二者完全不同，既不是學理的知識，又不是道德上的要求，卻只是把自然界判斷做宛如有目的上的統一罷了。

判斷在廣義上可以分爲二類，就是決定的判斷（Bestimmendes Urteil）和反射的判斷（Reflektirendes Urteil）。決定的判斷是把個物使之隸屬於所與的通性之下。反射的判斷是探求通性以納入所與的個物。換言之，前者是與事物以性質上的規定。後者不是規定事物的性質，卻不過表明下判斷者自身對於事物的態度；就是，這不是對於事物與以客觀的決定，卻不過明示主觀的態度而已。

「適合目的」這件事可分兩種，就是主觀的與客觀的，主觀地適合目的就是說一事物之適合於我們自身的了解力。客觀地適合目的就是說一事物適合於事物本身的本性或職分。這樣，考察事物之客觀的適合目的者是目的上的判斷 (Teleologisches Urteil)；考察事物之主觀的適合目的者是審美上的判斷 (Ästhetisches Urteil)；而這兩者就是康德第三批判的問題。

我們這樣由判斷力而知覺到一事物之適合於目的的時候，我們常起一種快感。而依據康德的心理學，快不快的感情是位於知識力與意志力的中間。正和心理上情位於知與意的中間一樣，在康德的哲學上判斷力是位在悟性與理性的中間的。

審美的判斷不是表示客觀界的事物的性質的，卻不過是在某一事物使我們的想像力與悟性調和起來互相協作時所下的那種判斷罷了。想像力是與我們以時空上的雜多，悟性是與我們以一種雜多上的統一。這兩種能力之調和協作，我們可由在其活動上所感的快感認出。所謂美的事物不過是與我們以快感的事物而已。因為這一種快感

是立在判斷的賓辭的地位，所以審美的判斷是綜合的。然則審美的判斷與其他感官上斷定某物爲快的判斷——例如味感上斷定某物爲快的判斷——究竟有何區別。照康德的見解，審美上的判斷與感官上的判斷同爲主觀的，換言之，二者都不是表示客觀的事物本身所具的性質，卻是表示我們主觀上所感知的快感。審美的判斷與感官上的判斷所以不同者乃在審美的判斷具有普遍性的一點。我們對於一物而斷定其爲美的時候，其所以爲美是人人一同應該承認的，就是在美醜的分別上我們具有一種普遍一定的標準。然而感官上的快感卻不能夠如是。例如一人的味官以爲快者在於他人的味官未必爲快。趣味的差別是不可避免的。要之，感官上的快感是差別的，而審美上的快感卻應該是一致的。那末，進而言之，審美上的判定爲什麼能夠爲普遍的呢？因爲審美的判斷上所表示的快感爲主觀的而同時卻單爲一物的形式（Form）所喚起的緣故。詳言之，一物的形式適合於我們的想像力與悟性的作用，而凡是人類既具有同樣的想像力與悟性，所以該物的形式也就不適合於人人所同具的想像力與悟性了。這樣，把形式

的及主觀的二者與普遍的合成一起，這是康德的哲學上的一貫的思想，這也就是他的審美論的根柢。感官上的快感雖與審美的快感一樣，同爲主觀的；但是這並不單由事物的形式而生，卻與事物的材料——屬於個人個人的感覺的材料——有關，所以不能夠像美感那樣地具有普遍性。

照上所述，康德以爲美的事物乃是單由事物的形式而與我們以快感的東西。所以他把一切與感覺相結合的那種色聲香味等等上的快感都從美界加以排斥。他說：我們以一物爲美時的快感不是與色或聲等感覺本身相結的那種快感，乃是當這一類感覺在時空上互結關係時的那種形式所引起的快感。這樣，我們在康德的審美論上可以發見兩個方面。就是他的審美論一面是主觀說，他面又是形式說。在於康德，美是主觀的，只有能夠感知的人們方能感知到美，正和知識論上他以爲自然界的法則只對於知識的主體——我們人類——而存在一樣。這在康德以後的美學上極屬重要的一點。康德無論在知識論，無論在道德論，所取的都是形式主義，所以在審美論他也排斥內容，而僅重

形式。美只關係於形式，因為這個緣故，關於美我們也能夠先天地樹立綜合的判斷。而其形式實不外乎主觀地適合目的的那種關係。

據上所述，審美的判斷雖基於快感而同時卻具有普遍性。雖為感情而同時卻為判斷。所以康德對之命名做趣味的判斷（Geschmacksurteil），在這一點，他的學說一面是純形式的美學，一面又是感情的美學了。

美與單具感官上的快感的事物所以不同者是因後者含有形式以外之感官上的條件，而缺乏普遍性及必然性的緣故。美與善所以不同者是因後者乃由理性的觀念而感知快感的緣故，單是感官上的快感，那末，雖是禽獸也能感知。又如物不具感官而只要具有理性，那末，這一種物也就能夠認識善。然而品評事物而定美醜，這只有人類所能夠辦的。又美與完全（對於內在的目的之適合）所以不同者是因為後者基於一物的概念或本性的緣故。我們把一物看做完全不外是說該物適合於該物的概念。然而美卻不由於概念的媒介而直接能與我們以一種快感的。又美與有利（對於外在的目的之

適合)也是不同,這是因為我們把一物看做美的時候,我們內心並不關心於該物之有利與否,卻直接感知一種快感的緣故。審美的快感是與一切利益相分離的。感覺上的快感與善都與事物的現實有關,可是美卻是不然。因此,康德所以說審美的狀態是與一切之目的及利益的觀念相分離的。

由此觀之,所謂美可以說是在未意識到目的時之那種目的的適合。例如我們看到一花而以爲美者並不是因為我們想及該花對於某種目的是有用的緣故,卻不過是因爲該花在其形式上能夠適合於想像力及悟性的協作之目的而已。康德乃對美下一定義說:把只由其形式(就是不由於概念的媒介,也不浮起目的的想念之那種目的的適合)而不與利益的觀念相結合的快感來普遍地及必然地授與我們的,就是美。這樣,在於康德,行爲的範圍,知識的範圍與審美的範圍都被明白地區別着,美是與真及善都有差別的。

康德把審美的判斷一面看做感情,一面又看做判斷,這一層已詳上述。而由這一點

看，他的審美說是與萊勃尼茲、服爾夫學派的知力說（就是把審美心看做與知識作用相同一的學說）既不相同，又與英國學者所提倡的那種經驗說（就是把美感看做與感官上的快感相同一的學說）也是有別。康德的審美論在這二派中間所取的位置正和他於知識論上在唯理說與經驗說的中間所取的位置一樣。

照上面所說，康德在美學上是採取純粹的形式說；但是在他方面他終究對於內容的美不能全行拋棄，所以他在美的中間分別之爲獨立美（*Freie Schönheit*）及依存美（*Anhängende Schönheit*）二種。後者是指事物表現着概念（事物應該是這樣的狀態）之狀況而言，他就以家屋宮殿等美隸屬於這類之下。而他爲救濟他的形式說起見，以爲後者之審美的判斷乃係不純粹者。所以據他的意見，凡是表現理想上所顯現的美都是不純粹的。例如我們賞鑑人體，倘不單由形式而兼由於人類的理想的時候，那末，我們所謂美乃是出於不純粹的審美的判斷。而這一種理想當然是與道德上的觀念相聯結的。所以把這一種觀念最深刻地表現着的美當然也就是最不純粹的美了。這是由於

他在實際上雖不得不超越純粹的形式說而他在表面上還想牢守形式說的範圍所致。

康德在論依存美的時候既經逢着道德的觀念，同樣，他在論壯美（*Erhabenheit*）的時候，也不得不涉及那種道德的觀念。他以為壯美與優美不同，我們對於壯美即在沒有定形的對象上也得發見。因為我們能夠對於超絕一切比較地那樣大或強的事物感知一種壯美的緣故。這樣，康德把壯美又分為數的壯美及力的壯美兩種。前者是對於我們的知性而起的，就是指以我們的知力不能知其端倪地那樣大的事物而言。後者是對於我們的意志而起的，就是指以我們的意力決不能與之比較地那樣強的事物而言。美是使我們的想像力與悟性調和協作，而壯美乃使我們的想像力與悟性在於一種消極的調和之關係。所謂這消極的調和之關係者是說我們對向壯美的時候基於感官之想像力往往不足以表現理性的觀念。壯美常常對於我們喚起無限絕對的觀念，而在我們於感官上所現的一切都不足以表現這種觀念；換言之，在這時候，無限的觀念是由不能被想像力所表現這件事而被表現。所以真正的壯美不存於自由界的外物，毋寧存於感

知壯美的內心。就是說：真正的壯美的可以說是我們的理性。詳細講來，我們的理性由其自覺其超絕於我及我以外的一切自然界的事物乃生一種壯美之感。（在這一點也可主觀說。）感性當這樣感知自身的不足的時候，當然會起苦痛之感；但是反動上理性一得勝利，快感自然發生。所以壯美上的快感往往居於苦感之後，這一點是與優美上的快感不同的地方。壯美的感在這一點毋寧近於那種道德的感情——就是尊敬。

康德又論自然美與藝術美的區別說：前者是美的物，後者是把一物想念成美的物。他雖最屬重視自然美，但他也了解美術的價值。他以爲美術的長所在於把天然地醜的事物來加以美的表現；由美術之力所不能夠加以美的表現者只有催人嘔吐的那種事物而已。康德又說，美術的製作物在恰如天生的時候始能成爲真正的美；天然物也在恰如由藝術造成的時候，方是真正的美。考他意思，彷彿是說，美的所在是於天然物則在於適合目的，於製作物則在於接近自然。所以在於美術，我們可以說是人爲與天然互相結合着。而考美術上的天然究由何處而來，那末，就不得不求之於天才。所謂天才是指天然

所以對於藝術授與規則之那種生成的天賦。所以天才不是由可得學習的規則而行製作，天才的所作是獨得的而且是模範的；而當其製作也，天才既不知道怎樣作為的方，也不意識到支配作為的種種的規律。在於這一種天才的心作用上，想像力與理性非相互成一種適合於造成美的理想（Ästhetische Idee）的關係不可。美的理想是由想像力所作成的一想念，而使人想起決非一概念所能概括之雜多的事項，理性的觀念不是一概念所得表現的，而此地所謂美的理想雖為感官上的想念，但也不是一概念所得概括的。

在於天才，感性上的事物與理性上的事物互有深切的一致；自然與意識既在其根抵互相合一，同樣，在於審美的境界，自然界與絕對界也現一種調和的樣相。康德最後又把美作為道德界的標幟；其意以為：在美於的事物，理性的觀念彷彿是能夠表現於感覺界，那末，我們可以見到理性與感性，道德界與自然界，在根柢上不是全相分離的了。這樣，康德在「判斷力批判」中常常以見得康德之取暗示着授與絕對的統一的感官以上

的存在者以作自然界的根據。我們由此也可以見到康德不甘心局居於二元論而努力向着一元論進行的痕跡了。

學藝雜誌康德誕生二百年紀念號弁言

今年（一九二四）四月二十二日爲德國大哲學家康德（Immanuel Kant）的滿二百年的誕生日。康德是在西歷一千七百二十四年的四月二十二日午前五點鐘的時候始在此世舉呱呱之聲的。因此，照從來的例，今年年內，不但在康德的母國——德國——即在許多的外國爲着紀念這位大哲學家在學術界上的不朽的功績起見，一定是有許多紀念集會，紀念出版，紀念事業等等被舉行着。即就我國而論，雖然目下國中人士受着這位大哲學家及於智慧上的恩惠還是很屬微薄，可是如本誌那樣爲這位大哲學家特出紀念專號的恐怕也還不止本誌一處。

關於康德曾經舉過紀念的次數約有三回。第一次是康德逝世的那一年——一千八百〇四年——的四月二十三日在他所曾執過教鞭的哥尼斯堡大學（Königsberg

Universität) 的大講堂內所舉行的追悼會。第二次是一千八百八十一年當他的名著純粹理性批判 (“Kritik der reinen Vernunft”) 出版滿百年的時候所舉行的紀念出版。淮亨格 (Vaihinger) 有名的純粹理性批判註釋 (“Kommentar zur K.d. r. V.”) 就是出現於這一個時候的。當時，在於英國，固然差不多連大學裏面對於康德還都不會注意，可是牛津大學 (Oxford University) 的米勒博士 (Dr. Müller) 乘這一個機會出了一部新的英譯純粹經性批判 (“Critique of Pure Reason”) 而此外成立尙屬不久的亞里士多德學會 (Aristotelian Society) 也一共會讀了純粹理性批判和實踐理性批判 (“Kritik der praktischen Vernunft”)。在於美國這種紀念集會聽說也有被舉行過，第三次是當康德死後滿百年的那一年——一千九百〇四年——的紀念集會，紀念出版，紀念講演等。這一年的紀念極爲熱鬧，從這一年起，關於康德的文獻實在增加了不少。而紀念事業中最足使我們注目的是淮亨格所主唱的康德學會 (Kantgesellschaft) 的成立。先是，淮亨格獨自從一千八百九十六年起出了一種康德研究 (“K

antstudien”)的雜誌，但是爲着維持這種雜誌起見，他漸漸覺得有創立康德財團以至康德學會的必要。而在那一年，他所計劃的康德學會居然也告成立了。所以關於康德所舉行過的紀念的次數最少也有三回，今年的這一次要算是第四次了。

而在我國，這一次——慚愧得很——恐怕還是破題兒第一回。一千八百〇四年的第一次的紀念即在歐洲，除了德國以外恐怕無論何國都沒有舉行，那我們不必說他。二次的紀念是一千八百八十一年。這一年正當前清光緒七年，那時候的一般人士不是埋頭做八股，就是專心做考據，連「中學爲體西學爲用」那種思想還未發達，更那裏夠得上談紀念康德？第三次的紀念是一千九百〇四年，這正和光緒三十年相當。那時候，拳亂纔平，頑固的西太后雖然稍形覺悟，想採用新學，而前此一年，學堂制度雖然也已頒行，可是規定的教科是以四書五經綱常大義爲主，以歷代史鑑及中外政治藝學爲輔。當時號爲朝野的先覺者一般對於外國所注目的不外船堅礮利以及憲政制度，對於這一位歐西精神界的權威者的姓名，恐怕還都不曾知道。可是現在呢，德國的新康德派（Neo-

Kantianer) 在世界哲學界上既占了重要的位置，而我國自革命以來，對於西學盡量輸入，雖國人對於艱深的康德的著作能讀的人們還是很少，可是康德的姓名卻已很普遍地存在於一般青年的腦筋之內了。本誌同人不自揣量乘此機會也來出一內容粗淺的紀念專號，來表示敬慕大哲的微忱。這也許可說是我國學術界進步——進步縱使緩慢但終還是進步——的一個小小的證明。而同時，我們的這位大哲學家，倘在地下有知，一聽見了在路途遙遠的中國現在居然也漸漸有人出來紀念他在學術上的功績，想來他一定也會含笑地很願領受我們區區的微意罷。

康德實在是一位哲學上的大改革家。他的哲學是先驗的 (transzendental)，並非超驗的 (transzendent)；是批評的 (kritisch)，並非獨斷的 (dogmatisch) 及懷疑的 (skeptisch)。他的學說的影響煞是宏大，直有規定後代哲學發達針路的力量。知識方面固然如是，就是精神生活的全部也沒有不以康德各劃一新時期。康德之於哲學確與哥白尼 (Kopernikus) 之於天文學一樣，占有極重大的地位。他的三大批判實在可以稱

爲萬世不朽的著作。在純粹理性批判裏面，這他超離了所有的假定來澈底地攻究知識的本質。經驗論 (Empirismus) 與唯理論 (Rationalismus) 的調和以及主觀與客觀的關係都被康德闡明得十分透切。他的實踐理性批判及判斷力批判 (‘Kritik der Urteilskraft’) 是爲關爲意志方面及感情方面的學說，對於以後的倫理學及美學也有不少貢獻。話雖如此，可是三大批判之中，究竟在哲學史上有最重要的關係的還得推純粹理性批判一書。只賴此書，康德推翻了從前在哲學上極有勢力的那種形而上學 (Metaphysik)，於是以後哲學的問題乃從實體的研究轉而爲知識的研究。所以我們要想窺見康德的根本的立腳點，我們也只可由此書求之。

康德哲學號稱批評哲學 (Die kritische Philosophie)。所謂批評哲學是與獨斷論及懷疑論相對而言。照康德的意見，獨斷論者與懷疑論者兩派是古來哲學派的二大傾向。前者對於人類理性的能力不加探討，即行論究各項的問題，即有時超越理性所及的範圍也不毫加顧慮。後者因爲獨斷論者的主張過於空洞，不足徵信，乃疑到一切知識

能成立。這兩者所得的結論固屬不同，可是對於知識的性質，理性的能力等等不預行研究這一點卻是兩者共有的缺點。批評哲學就為補救這種缺點起見而起的一種（先從知識本身預先研究）的哲學。而這一種批評哲學的根本問題，要在對於先天綜合判斷的可能樹立一鞏固的根據，換言之，就是在於樹立普遍妥當性（Allgemeingültigkeit）與必然性（Notwendigkeit）也就在於樹立所謂「先天的」（a priori）照康德的見解，人們的認識可別為二部：一為由經驗而生的部分，這就是經驗的；一為不由經驗而生的部分這就是先天的。我們平常對於某一種知識往往信以為無論何人對之都會承認，無論任何時所都不變更。換言之，我們對於某一種知識往往確信以為具有普遍妥當性與必然性。但是精細想來，這樣的性質若單由經驗的累積卻決不能獲得。所以對這一種知識我們名之曰非經驗的，也名之曰先天的。而與此相對的經驗的知識則名之曰後天的（a posteriori）。康德所用這「先天的」一語，因為往往引起世上許多的誤解，尤其是因為與康德的根本的立腳點有關，所以我們應得格外注意。「先天的」一語是「普

遍妥當的」與「必然的」的意思；並沒有時間上早先的意思，卻不過是指原理上做基本的意思罷了。現在普通談話之間人們往往說先天性的疾病，這先天性含有與生俱來的意義。康德所謂「先天的」卻並不作如此解，他對這一種先天性毋寧名之曰先在性（*Priorität*）。因為這個緣故，斯賓塞（*Spencer*）等雖從進化遺傳說明某種觀念在某種個體上是與生俱來的，但是這一種主張是與康德的先天的觀念是毫無關係的。現今的學問家中竟有想用這一種進化論來調和經驗說與先天說者，這真可說是不解康德真意的所在了。

要之，康德所謂「先天的」是立於論理上的見地，對知識的原理而言的，與普通心理學上所謂先天的是絕對地不同。康德稱時間空間為先天的，是說數學上的普遍妥當的知識如能成立，那末，因為經驗決不能供給我們以這一種知識，所以我們在論理上就不能不主張時間與空間兩種直觀形式的存在；他並不是說時間與空間兩種心理上的表象是與生以俱來的，對於悟性形式也就同樣，所以康德所取的是知識哲學上的見地。

並不是心理學上的見地；換言之，他的根本的立腳點是在於論理主義 (Logicism) 卻決不在於心理主義 (Psychologism)。對這一層，研究康德者應得格外注意！而目下新康德派的學問家所一同努力來辯明的也就在於這點。這樣看來，康德的立腳點是與實用主義 (Pragmatism) 等等在心理學上的立腳點完全不同。

謹將紀念大哲康德的由來與康德所取的根本的立腳點二項略加闡明，作為本紀念號的弁言。



哲學及其根本問題

實價大洋一元二角
(外埠郵費一角二分)

有 著 作 權

著 者 范 壽 康
發 行 者 開 明 書 店
排 印 者 美 成 印 刷 所
上 海 東 熙 華 德 路 餘 慶 里

發 行 所

開 明 書 店 總 店
上 海 四 馬 路 九 五 號
分 售 處

開 明 書 店 分 店
廣 州 惠 愛 東 路 四 三 二 號
北 平 楊 梅 竹 斜 街 中 市

一九三〇年六月付排

一九三〇年七月初版

上海图书馆藏书



A541 212 0020 2025B

