

哲學概論

大學叢書

哲學概論

范錡著

商務印書館發行

大會叢書委員

委員

丁燮林君 李聖五君 竺可楨君 唐 鉞君 傅斯年君
王世杰君 李權時君 胡 適君 郭任遠君 傅運森君
王雲五君 余青松君 胡庶華君 陶孟和君 鄒 魯君
任鴻雋君 何炳松君 姜立夫君 陳裕光君 鄧真文君
朱經農君 辛樹械君 翁之龍君 曹惠羣君 鄧振鐸君
朱家驊君 吳澤霖君 翁文灝君 張伯苓君 劉秉麟君
李四光君 吳經熊君 馬君武君 梅貽琦君 劉湛恩君
李建勛君 周 仁君 馬寅初君 程天放君 黎照寰君
李沅華君 周昌濬君 孫貴定君 程演生君 蔡元培君
李沅田君 周 志君 徐誦明君 馮友蘭君 蔣夢麟君
乘 志君 徐誦明君 馮友蘭君 蔣夢麟君
羅家倫君 顏福慶君 顏任光君 顏頤剛君

192
3

大 學 叢 書
哲 學 概 論

范 錡 著

商 務 印 書 館 發 行

序

哲學原爲文化之精髓，人類最高思想之表現，與普通常識迥異其趣，範圍之廣，探究之宏，實爲各科冠；加以見解懸殊，持論互異，益使學者，罔知所從，故有一聞哲學，輒嘆其難而懼其奧者。而不知哲學爲人心自然之要求，所以解答其驚疑怪異者，對於生存死滅，自然現象，人固各有其哲學也，哲學又何嘗難解哉？

願編述哲學者，每溢於義，而艱於辭，或譯筆過泥，或投義不精，輒使讀者，搔首攢眉，莫解其所以；即以哲學概論言，不失諸過約，即失諸太繁，欲求一明簡而易曉者，良不可多得。是書爲余執筆中大時所草，聽講者頗衆，每恐諸生不易領其義，故措辭務求其明顯，而含義則力謀其簡要，每章問題之始，必冠以概說，每節敍論之終，必加以批判，庶讀者能明其義，而獲一有系統之知識。

至其組織，所以異於各家者，則因哲學之爲學，尙未完成也，每因著者見解之不同，而異其編制，且對各問題，亦各自有其主張也，故各家各有其哲學概論。但自信本書所論究者，皆爲哲學上主要之問題，組織頗嚴，內容亦頗充實也；願論究問題，所以必加諸史的考察者，亦所以明其趨勢也。蓋哲學爲研究統一的根本原理之學，始終向最後完成而進展，欲明其思想之系統，史的研究不可無。但哲學之探究，僅就縱的方面言，猶懼其偏也，同時，橫的方面，固

序。題性質之探討，究屬不可無；蓋不如是，亦不易得一統括的概念也。是書之編制本此，每內專家，其亦以為然乎？

二十二年春二月

捷雲范 綺自序於東山華園

哲學概論

目次

第一章 哲學思想之進展	一
一 人類固有哲學的思想	一
二 哲學之系統的研究	四
第二章 哲學概念之解釋	八
一 哲學語義之沿革	八
二 哲學之形式的概念	一二
三 哲學之實質的概念	一六
第三章 哲學研究之價值	二一
一 哲學理論的價值	二二

二 哲學實際的價值	二五
第四章 哲學研究之方法	三〇
一 一般的哲學研究法	三〇
二 特殊的哲學研究法	三四
第五章 認識論	四〇
一 認識論研究之進展	四〇
二 認識論與各科學之關係	四三
三 認識論之問題	四六
四 認識起源之問題	四九
(一) 概說	
(二) 唯理論	
(三) 經驗論	
(四) 批判論	
(五) 批判的經驗論	
與實驗的經驗論	
五 認識範圍之問題	七五
(一) 概說	
(二) 獨斷論	
(三) 懷疑論	
(四) 實證論	
六 認識本質之問題	九三

(一) 概說	(二) 實在論	(三) 觀念論	(四) 現象論	(五) 實在的觀念論	一一九
第六章 實在之問題	一一九
一 實在之意義及形而上學之沿革	一二九
二 形而上學存在之問題	一二四
三 根本原理之問題	一二七
四 根本原理數的問題	一三一
(一) 單元論	(二) 多元論
五 本體論問題	一四一
(一) 唯物論	(二) 唯心論	(三) 二元論	(四) 一元論	(五) 唯人論
六 宇宙論問題	一七〇
(一) 機械論	(二) 目的論
七 形而上學上意志之問題	一八〇
第七章 人生之問題	一八九
一 人生之意義	一八九

二 人生之本質.....一九四

三 人生之理想.....一九九

價值

(一) 概說 (二) 道德的理想價值 (三) 藝術的理想價值 (四) 宗教的理想

哲學概論

第一章 哲學思想之進展

一 人類固有哲學的思想

哲學二字，不見於中國古籍，殆譯西歐 *philosophie* 或 *philosophy* 而來者。但 *philosophie* 名詞，早見於希臘之古代，或稱此語為紀元前六世紀哲人畢達哥拉斯 (*Pythagoras*, B. C. 570 生) 所創用，或稱爲蘇格拉底 (*Socrates*, B. C. 470-399) 所創用，究爲何人，固未易明也。然無論如何，哲學所包含之學問，必先哲學名詞而發達，而哲學之思想，又必先哲學學問而普遍，則可斷言也。希臘最古哲學者，泰來斯 (*Thales*, B. C. 624-544 頃)，而泰來斯及其門人亞拿其孟代 (*Anaximander*, B. C. 611-547 頃)，固先畢達哥拉斯，而研究自然根本原理也。但其時，哲學之名詞，仍未見於簡冊，後始現於海羅多斯 (*Herodotus*, B. C. 484-425 希臘史家) 歷

史中，其義則為離實益而受智也。後經蘇格拉底及其學派之使用，而益確定其意義，至雅里斯多德（Aristotle, B. O. 884-829），始定為研究根本原理之學，即今所謂哲學是也。

人類有意識作用，能回溯過去，想像將來，體察現在，而自能統一其知識，而對於生、死、滅，以及自然現象，又能發生驚駭怪異之念，更進而運用睿智，以追究其奧蘊，而思所以闡明宇宙萬有之原理。此哲學思想，所以進展而無已，而哲學之學問，所以精益求精也。

人類已有意識作用，理知作用，則自與其他動物異，對於自己存在，當能發生奇異之感，以為茫茫衆生中，何以有我之存在？從而對於人生，亦欲推究其所自來，以為總總而生，林林而羣者，果何自來哉？古之神話，宗教經典，必謂人為神造者，即所以解答此存在大問題也。但最足令人心駭膽悸者，厥為死滅之問題，無論何人，皆不能脫離自然之支配，一朝氣斷，雖有萬金，莫能贖之於片刻，畢生努力，又究有何補於斯時？人生最可憐而無可告訴者，實為死之一事。雖至野蠻之民族，猶知喪死者之體以冀其復生，古今哲學，說宗教之教義，所以必唱靈魂不滅者，固人心深切之要求，亦所以安慰人心者也。

人類對於生死問題，而能發生驚駭怪異之念，進而追究生之何自來，死也何所往，即人類對於人生問題，而能表示其哲學的思想者也。柏拉圖謂：「驚駭為哲學者特有之性質。」雅里斯多德謂：「不問古今，人皆由驚駭而生哲學之念。」而叔本華（Schopenhauer）亦謂：「驚駭怪異之念，所以喚起人生需要形而上學之因素也。」蓋驚

此等奇異之感，
實為哲學之
起點也。

駭所以喚起疑惑，而疑惑所以要求解釋，所謂哲學思想，即因此而發達也。

此外，人生對於自然現象，亦常足引起其驚駭怪異之感；忽而風雲萬變，忽而雷霆不測，忽而陰霾慘淡，忽而光風霽月，誠莫解其所以有生者，必有死，有華者，必有實，有過去，必有現在，有現在，必有將來，盈虛有數，榮枯有時，若有一定秩序也。故人類見此森羅萬象，整齊排列，莫不疑有偉大真神在其後，或有根本原理之使然，形而上學上所謂神，所謂實體，所謂絕對，所謂根本實在，皆所以解答此問題也。笛卡兒（Descartes）、海巴爾特（Hobbes）諸賢，謂「哲學由疑惑而生」，蓋疑惑亦所以促進哲學思想之發達也。古今來多數哲學者，窮年兀兀，鑽研宇宙之根本原理，亦無非為疑之一念所驅使，而欲解釋宇宙之謎也。但所謂宇宙之根本原理，果何在？吾人所經驗現象界之奧底乎？或在現象界之外乎？抑在諸存在物自身之中乎？論者所見各異：柏拉圖以哲學為超越的「實在之認識」；雅里斯多德認「哲學為事物之原因及原理之研究」；所見雖殊，然皆認自然存在根底之研究，為哲學之任務；而自然主義（Naturalism）及實證論（Positivism）者，則欲於事物之中追尋普遍的統一原理也。至人類所以必欲究明此理者，無非欲認識宇宙萬物存在之真義，以解答其驚疑怪異之心情也。

人類見生存死滅，以及自然現象，固足引起其哲學之思想，但哲學思想之由來，僅由驚疑怪異，猶不足以說明之，必也人類具有根本的哲學素質而後可。哲學思索，固由個人知識程度高低，而有深淺精疎之殊，但無論何人，皆有哲學素質之存在。吾人見各個特殊事實，常欲探其一般的性質，每據一二事實之經驗，即下結論，而概括其餘，謂

某事如此，其他可知。如此概括作用，卽人類根本的哲學素質之表現也。其速斷妄評，固多錯誤，然欲由各個特殊事實，而求一般的普遍原理，實爲人類自然之本性，加以驚疑怪異之念，自能進於哲學思索之域。吾人見種種自然現象，而必欲究其統一的根本原理者，實由此本性之使然。論者稱人類爲形而上學之動物，蓋舍人類外，亦無此統一的根本原理之追求者也。無論何人，苟有明確意識，而無物欲之累，自能靜觀萬物，而爲哲學之思索。哲學之問題，實爲吾人平生所常經驗之事實，決非玄妙而不可置思者；而哲學之思想，殆伴人類歷史而俱來，蓋無哲學，無以慰人類深遠之要求，亦無以滿足人類之心情也。

二 哲學之系統的研究

人類對於生存死滅，以及自然現象，固常懷驚疑怪異之念，而爲種種哲學的思索。但如此哲學思想，加以精確的說明，組織而爲有系統之學，則知之者殊罕；至犧牲人間富貴，畢生盡瘁於人生、宇宙、認識等哲學問題之研究，則罕之又罕者矣。夫哲學問題，已如此高深廣博，而研究之者，又寧若晨星，宜乎哲學之遲遲無所進展也。人類之有哲學思想，固不能確定爲何時（以人類本性推之，想與人類同紀元）；但歐洲之有哲學，已不下二千五百餘年，（希臘最古哲學者泰來斯生於紀元前六二四年頃）在此二千五百餘年中，哲學應有嚴密之組織，而爲完整之學科，乃至今成爲學科與否，尙爲問題，較諸其他科學，誠迥然不同矣！

但以哲學史觀之，則辯證之多，議論之宏，各派學說主張之衆，又爲他學科所不及。例如形而上學，對於宇宙根本原理問題，有認爲單元 (unitarian) 者，有認爲多元 (plurarian) 者；對自然本質之問題，有唱唯物論 (materialism) 者，有唱唯心論 (spiritualism) 者；有唱物心合一的一元論 (monism) 者，有唱物心平行的二元論 (dualism) 者；對於自然進程之問題，有主張機械論 (mechanism) 者，有主張目的論 (teleology) 者；諸說紛紛，莫衷一是。自一方面觀之，固足見哲學上議論之多歧，然同時亦足見哲學思想之進步也。何者？研究辯論無止境，正所以證明哲學之富進步性，而其窮極之造詣，亦未可逆料也。

雖然，哲學之究能成爲學科與否，尙屬疑問也。夫學之爲學，原爲組織而有系統之知識，確定理法，而說明事物之關係者也；哲學固可搜集史的材料，分門別類而敘述之，但宜依據如何理法，而說明彼此關係乎？哲學史上甲論乙駁，此是彼非，又將如何確定最高理法，而爲一學科成立之標準乎？宇宙人生根本問題，已如此廣漠高深，與其用學科的解釋，不如訴諸信仰之爲愈，與其依論理的說明，更不如訴諸直覺之爲妙。且哲學固以論究宇宙萬物，生滅變化原理，爲其主要之任務，但現今哲學所論究之問題，已見於各科學之解釋或說明，例如研究真理即神之宗教學，研究人生至高善之倫理學，研究自然界原理之自然科學，以及研究心理現象之心理學等，比從前哲學之所論，更有精確之說明。若謂哲學與科學之關係，爲全體與部分之關係，則部分已明，全體可想像而知；若必另立哲學而爲獨立之學，則亦不過集錄各科學之原理而已。似此，哲學且由科學而導出，又豈有成立之必要與可能乎？茲更以

哲學自身問題而論之，亦未見其有成立學科之可能。何者？以哲學者言之，則互相排斥，以推倒異說爲能事，譬如蜘蛛，必不容其同類之造於網巢中也；以哲學說言之，則常有絕不相容見解之對立，例如經驗論之於唯理論，實在論之於觀念論，樂天觀之於厭世觀，快樂說之於嚴肅說，果何去而何從乎？似此真偽莫辨，全憑主觀之臆說，個人的思惟，豈有學科客觀的性質乎？故吾人對於不能成爲學科之哲學，不必強之以爲學，聽其爲思想家遊戲之具可耳。

以上所論，對於哲學非難，固有切中肯綮之處，但哲學之爲學，自有其研究之對象，認識根本原理之探討，人生最高理想目的之追求，宇宙萬有統一原理之鑽研，固皆爲哲學之領域，自有成立學科之可能，何用假手於宗教信仰哉？且宗教富有神祕的性質，唯有訴諸各人之信念，以慰其心靈之安適；而哲學必用說明解釋，以闡明其研究之對象，故與宗教的信仰，絕不相伴也。此一也。哲學與科學，原非不能相容者，哲學之理論，常足爲科學之根據，而科學之研究，亦足助長哲學之發達也。現今分科之研究，固益精且微，然脫離總別部分，固可研究其共同普遍之點也。蓋部分與全體，或分離與合致，可以並行不悖，實爲一切事物共通之原則，而思想運用之狀態，亦不出此範圍也。故特殊科學之外，而有一般的哲學之存在，實爲思惟法則上必然之結果，此二也。至於哲學史上種種相異哲學說之爭辯，或相反哲學說之傾軋，固足見哲學議論之紛歧，然亦足見哲學思想之進步；若徒見其變轉無常，而不察其發達之跡，則亦疎矣。總之，哲學之必需合理的說明，根底之研究，以及真理之爭辯，正所以表示哲學之合理的、根本的、進步的特質，而所以異於宗教及其他科學者也。

哲學既有此特質，故現欲爲系統的研究，亦不外依其特質，而加以精確的考察。第一、哲學既非如宗教有神秘的性質，則其說明，自當審慎周密，包羅廣博，勿以狹隘的觀察，淺近的推理，而遽下武斷的判斷。例如唯物論者，純以物質運動，說明宇宙現象，而遺忘精神作用之要素，自不免陷於論理的錯誤，而爲淺薄的哲學說。第二、哲學既以研究事物之根本原理爲任務，則不能拘泥表面上形式的論證，務求其與真正問題有接觸；對於生滅變化之裏，求其常住不變之理，對於現實事相之中，常有理想追求之念；故哲學之論證說明，不必如唯物論感覺論之淺易明瞭，除用論理法則，嚴其組織，明其系統外，神悟的直覺，內心的體驗，或精密的省察，亦究屬不可無。第三、哲學已富進步的性質，則在系統研究上，種種哲學問題之爭辯，可視爲歷史的過程，分其性質，而類別之，依其關係，而統括之，正不必依一固定的理法，以限其進展也。換言之，哲學之爭辯愈烈，議論愈多，愈足促哲學之進步，愈足豐富哲學之內容，固可任其自然發展，而求最後之完成。各科學之任務，限於特殊事物之研究，故易得一歸結，至於哲學以人生理想，宇宙原理，認識本質，爲其研究之對象，則其研究範圍，自可統一全科學，而爲科學最後之根據。現人知未盡發達，幾許事相，猶未能說明，則研究宇宙人生認識等問題之哲學，最後統一原理之發明，亦自有待也。然觀哲學史上之記載，亦已足見其發達進展之迹矣，孰謂哲學終不能完成一科之學哉？

第二章 哲學概念之解釋

一 哲學語意之沿革

哲學研究範圍已廣，議論又多，欲得一精確觀念，殊非易事，且各家對於哲學定義，或有廣狹之別，或有深淺之殊，甚至有軒輊之異，果何去而何從乎？自哲學史上觀之，希臘初期哲學，注重自然現象之論究；希臘末期之哲學，偏重人生理想之探討；十七世紀之哲學，側重認識論之論究，又將如何取舍而定其意義乎？故欲後先兼顧，同異並究，歷史的批評的方法，究屬不可無，蓋捨此亦無以明哲學概念也。

哲學之為語，無論為英、為法、為德、為意，皆出自希臘語 *philosophia*，而 *philosophia* 為 *philia* 與 *sophia* 二語連合而成者。*philia* 之語意為愛，而 *sophia* 之語意則為智，故由哲學語源而解釋之，哲學之語意，實為愛智，要探求真理也。創用此語者，人固多稱為畢達哥拉斯，但畢達哥拉斯之傳記，多放誕不稽之談，實由附會而作，而所稱為遺著者，亦多後世偽筆事實，其將此語最初適用於學術上者，實為蘇格拉底，蘇氏之言曰：「我固知我之愚，但我愛求智，我非智者，愛智者也。」厥後柏拉圖在其名著對話篇 (*Dialogues*) 中，亦有此意之表示。

謂「智原爲神之所獨有，人間唯有愛之耳。」又謂「智者愚者，俱不足稱爲哲學者，哲學者是介於二者之間也。」此殆其蘇格拉底之語，而演述之者。但柏拉圖更進而欲確定哲學之意義曰：「所謂智者，真正知識之義也，而所謂哲學，即修得此真正知識之謂也。然則所謂真正知識者何？由感覺而知之知識，爲隨人狀態而變之知識，其轉換無常，誠不足稱爲真知，真知必由理性察知事物之實在，不變、常住、不滅之理，而後能得之。」柏拉圖在其共和國（*Republic*）名著中，更剴切而言之曰：「哲學者無論何時，皆愛求真實之所在。」又曰：「常能了解不變不易不動之理者，哲學者也。」哲學自是遂確定其性質及範圍，而以研究真實的實在爲其主要之任務。

繼柏拉圖之後，而集希臘學術之大成之雅里斯多德，在其形而上學著述中，哲學之名辭竟與各科學並用，而爲一獨立之學矣。雅里斯多德分哲學爲理論的與實際的二部分，數學、物理學、神學等，爲理論的；而倫理學、政治學爲實際的。但細察其說，此等科學，似與純正哲學異，因雅里斯多德更進而分哲學爲第一哲學，與第二哲學或特殊科學、物理學諸科學，即屬於第二哲學，而關於自然人生根本原理之組織的知識，則爲第一哲學。雅氏視此爲哲學之要義。其實所謂第一哲學，即今形而上學也。哲學自亞里士多德說明後，已確定其意義，而爲研究根本問題之學矣。但所謂根本問題者，在現實世界以外本體世界乎？抑存於現實世界事物之中乎？柏拉圖與雅里斯多德，所見固不一，然皆認非根本問題之研究，不足謂之爲哲學。自是以後，關於哲學之意義，殆無以復加焉，以下不過略述其變遷之概要耳。

雅里斯多德之後，有所謂蘇道亞學派(Socratic)者，謂哲學爲一切理論的知識，及關於實踐道德之知識之總稱。此派有名學者仙尼加(Seneca)，謂哲學爲愛智，或熱心追求道德之謂也。而愛被克羅學派(Epicurians)又始祖愛被克羅(Epicurus)，則以哲學爲「幸福之合理的追求。」厥後羅馬共和時代之哲學者奧克羅(Oleary)，顯揚哲學曰：「嗚呼哲學，所以誘導人生之爲德而去不德者也，人苟無哲學，將何以爲人乎？」是研究宇宙根本原理之哲學觀念，一變爲躬行實踐之道德觀念矣。此道德哲學，所以爲純正哲學之一部分歟。嗣後又有所謂新柏拉圖學派(Neoplatonists)者，以頓悟直覺之神祕的知識爲哲學；降至中世，哲學與神學，竟混爲一談，僧侶稱爲哲學者，而基督教之教義，則爲哲學矣。

如上所述，則哲學由實際的知識，更變爲超自然的知識矣。何者中世時教會權勢甚盛，宗教教義，視爲由天取而發，純爲超自然的知識，哲學與神學並論，則哲學亦自爲超自然的知識矣。但當時有一部分人士，仍信哲學爲純粹知識之探求，依理性自然之力而組織之者。至十七世紀初，歐大陸哲學之開祖笛卡兒出，力言理性爲一切知識之源頭，凡知識之有普遍效力者，皆出於理性。又謂一切認識之論證，必依哲學方法而後可。其時英國哲學之始祖培根(Bacon)，亦以一切科學，應依認識力而分類之，所謂哲學，卽爲理性之學。二氏學說，雖各懸殊，然皆認哲學爲人間的自然的知識，而非宗教的超自然的知識。至是哲學一反中世時神學者的見解，依然認哲學爲理論的知識，而哲學者，則爲知識而求知識者也。

繼倍根而起之霍布士 (Hobbes)，則認哲學爲研究因果關係之學，是哲學與科學混爲一談矣。後來英國哲學家，皆有此混同之弊。霍布士之後，有洛克 (Locke)，稱物理學爲自然哲學，而哲學則爲事物真正之認識。蓋亦同此傾向焉。回顧歐大陸，自笛卡兒之後，其學徒亦多混視哲學與科學爲一物，謂哲學不惟是心理學，且含有物理學及生物學。哲學概念之不明，一如英國經驗派，即繼笛卡兒而起之斯賓諾沙 (Spinoza)，論究哲學問題，雖甚深奧，然亦不能區別哲學與特殊科學之不同。賴布尼子 (Leibniz)，則以調和宇宙論上神學的見解與機械論的見解，爲哲學之任務，但其攻究對象，果爲何物，未有明確之說明。繼承唯理派之學說，學生盡瘁於整理研究之窩魯夫 (Wolff)，則認哲學之爲用，專恃分析概念，以推究宇宙之真理；謂哲學所以使吾人得理解事物何以能發生；即對於可能的事物，而在可能範圍內，而認識之之謂也。如此定義，雖不甚明確，然頗能概括古來之研究，即後來康德 (Kant) 之定義，亦莫能外此。

綜合近世哲學唯理派與經驗派二大潮流，而另樹一幟之康德，對於哲學概念，更明確的說明，即對於哲學之內容，亦另有規定。在其純粹理性批判中，謂「一切之認識，由主觀方面而觀察之，不外爲歷史的，或爲合理的，前者由經驗的資料而出發，後者由原理而出發。但此合理的認識，亦有二種之別，一基於概念，一基於概念之構成，前者爲哲學，後者則爲數學」云。如此定義，足以區別哲學與經驗科學及數學之不同，一掃從前哲學與科學混同之流弊。康德更進而定哲學之內容，謂哲學有二種：一爲有，即自然；一爲應有，即道德。是哲學內內容，包含自然哲學與道德

哲學而有之矣。但康德於此二者研究之先，特注重認識論，認爲是哲學之出發點。似此，則哲學研究問題及性質可謂已確定之矣。康德以後，德國哲學者輩出，如費希脫 (Fichte)、赫格爾 (Hegel)、海巴爾特 (Herbart)、溫德 (Wundt) 等，皆一時巨子，對於哲學，雖各有特殊的定義，然皆基其自己學說而云爾，對於康德之所說，究未能有加焉。

二 哲學之形式的概念

關於哲學之語意，上節已略述其沿革矣。但對於哲學之概念，想讀者猶未明瞭，故不可不再詳說之。文德爾班 (Windelband) 謂：「哲學之概念，古來變化無常，欲訴諸歷史，而求一致之點，殊屬困難。但若分形式的方面與實質的方面而觀察之，更徵諸哲學思想之由來，則於差異之中，自可發見一致之點，同時亦可理解所以需分頭觀察之故」云。茲欲確定哲學之概念，亦不能不依此而考察之。但何所謂哲學的形式？又何所謂哲學的實質乎？曰，哲學的形式，即哲學之形骸狀態，古來哲學思想，雖千差萬別，但已釋爲哲學，自有哲學之形骸，由此研究而得之概念，即哲學之形式的概念。至所謂哲學的實質，即哲學研究之事項，而爲哲學之內容，由此研究而得之概念，曰哲學之實質的概念。古來哲學見解，所以紛紛不一者，多半由於實質概念之不同。至於形式的概念，綜合各家之所述，約可分爲四：一、視哲學爲根本之學；二、視哲學爲思辨之學；三、視哲學爲綜合之學；四、視哲學爲進步之學；以下分別敘論之。

但所謂「學」者何？似不可不先說明之。此所謂「學」非「學於古訓」或「受教傳業」之謂，是研究事物，而得其綱領條目，而為一種有組織的知識之謂，析而分之，可得三要素：一為統括的要素，能將其理，適用於同種類或同性質之事物，不俟直接經驗，而後能推而知之者也。二為組織的要素，依一定方法，整理雜然無章之資料，使成爲秩序井然，有條不紊之系統的知識。三為合理的要素，敘述論究，必依一定理由根據，或推理法則，而演繹之，與想像的假定，大異其趨，與神祕的信仰，亦迥不相同。故所謂「學」者，必具有此三要素，而後能成其爲學，哲學之爲學，亦不外此。

學之概念已明，更將哲學之形式的概念，分別而說明之。第一、何謂根本之學？視哲學爲根本原理研究之學者，其思想早起於柏拉圖、雅里斯多德時代，觀上述二氏哲學意義之解釋，可知矣。蓋此思想，以爲宇宙間森羅萬象，倏起倏滅，旋有旋無，皆爲根頃幻象，於此幻象之後，或在此幻象之中，必有不生不滅，不變不易根本原理在，所謂哲學，卽以此爲其研究之對象，故可稱爲根本之學。卽近世叔本華，亦以「哲學爲抽象的概括的精密的研究宇宙實體之真相者也。」此殆與柏拉圖等同一見解者也。古今來持此說者甚衆，亦最能得哲學根本概念也。但所謂根本原理者，析而分之，又含有三種之意義：一、究極的，卽窮究事物存在最後之根據，而爲絕對的根柢的原理之研究。二、普遍的，不限於特殊的局部的現象，而爲一般的（世界全體）現象共通原理之研究。三、統一的，包括種種特殊事項之原則，而爲一個有體系之原理。凡此皆爲根本原理之特質，哲學之所以爲根本原理，卽因哲學具有此等特性也。

第二、何謂思辨之學？思辨者，不假經驗之助，純由思惟作用，而構成認識之謂。哲學目的，在窮究事物根本原理，窮究事物根本原理，必假借於思辨，且哲學原為抽象的理論之研究，其假借於思辨尤鉅，故古人有以此為哲學定義者。康德以後，有所謂思辨哲學（speculative philosophy）者，以理性的思惟，為一切知識之基礎，或為一切認識之淵源，理性論者如費希脫、森林克（Schelling）赫格爾等之哲學，皆為思辨哲學也。赫格爾之言曰：「哲學者事物之思辨的考察也。」蓋理性論者，以為宇宙間一切事物，皆可由先天的理性思惟而得之，後天的經驗，適足令人迷惑耳。但此純粹思辨哲學，專趨於知的思索，殊屬乾枯無味。赫格爾以後，其勢寢衰，此項定義，亦漸為學者所擯棄。蓋思辨不限於哲學，一切科學，莫不有賴於思辨，在科學與哲學未分之前，或可適用此定義，但自康德之後，科學與哲學，已嚴區而別之，如此空泛的定義，殊不足說明哲學形式的概念也。

第三、何謂綜合之學？綜合者，集合事物之要素，而統一之之謂。哲學之所以為綜合之學者，因其由全體而觀察一切人生宇宙根本原理也。各科學之研究，為宇宙現象之一部；生物學論究生物之現象，物理學論究物質之現象，心理學論究心理之現象，是各以特殊原理之研究，為其研究對象也；而哲學則集合各現象，而研究其共通的統一之原理，或綜合各科學研究之結果，以闡明宇宙全體之原理，故曰哲學為綜合之學。古來哲學者，多有此傾向，蓋哲學之主眼，在一般原理之研究也。但以「綜合哲學」（synthetic philosophy），自名其學說者，實始自斯賓塞（Spencer），而綜合各科學，並規定其相互之關係，而自成哲學之體系者，則為孔德（Comte）也。孔德認學問之發

達，有三階段：第一爲神學的；第二爲形而上學的；第三爲實證的；而實證的學問之順序，則由單純的事實之考察，而至於複雜的事實之研究，始自數學，中經天文學、物理學、化學、生物學（包含心理學），終止於社會學；而社會學之建設，卽爲其實證哲學之目的也。斯賓塞亦分知識爲三種類：第一爲無統一的最低級之知識；第二爲部分統一的科學的知識；第三爲完全統一的哲學的知識。故斯賓塞哲學之定義曰：「哲學者，最完全統一之知識也。」

第四、何謂進步之學？如上所述，哲學之特質，已有進步的要素，則謂哲學爲進步之學，亦未始不可能。但所謂進步，不限於哲學，其餘科學，亦皆有進步；俟新事實之發見，研究方法之改良，則一般知識，亦將隨之而進步，夫豈限於哲學哉？然此謂哲學而爲進步之學者，亦自有理由在。夫哲學固爲研究根本原理之學，但所謂根本原理，非可直接探究而得之者，必俟特殊原理研究有進步，然後可得而企及之。吾人在種種特殊原理中，欲求得一共通的普遍的必然存在之原理，卽根本原理之追求；故研究特殊原理之科學愈發達，則取材於特殊原理之哲學，亦愈進步。自別一方面言之，科學研究資料愈進化發達，則科學原理，亦將隨而改良進步，是知科學研究愈進步，則哲學研究，亦愈無止境也。似此，哲學之爲學，豈非進步之學乎？

更自哲學史而觀之，亦足見哲學始終之爲進步之學，哲學史上諸說紛紛，所見固不一，然唯其不一，正所以見哲學之爲進步之學也；前說之起，常爲後說之因，相反之論，足爲新理之本，發達之跡，固可溯而知之。古來表示哲學之爲進步之學者，有飛謝（Kuno Tieshon）飛謝之言曰：「永世不易之真知，不存於人間，吾人唯見繼續而起問

題之解釋耳。吾人認識之對象，常為變化之過程，而認識過程之作用，亦常轉轉而變遷，顯構成此進步的過程者，人間精神也，而認識之者，哲學也；故自己意識，常為哲學之問題，而自己意識之進步，亦即哲學之進步也。」

上述四種哲學之形式的概念，究以何種為最妥善乎？曰：四種概念，均有相當之根據，且為構成哲學形式概念之要素，固無所軒輊於其間，但其中較普遍而較精確者，當為一與三之概念，蓋二者皆人所是認而不諱者也。而二與四，則尚為問題，前者失諸空泛，後者過於穿鑿，不若一與三之較為適切也。然取其一而遺其他，亦不免偏倚之弊，故必兼而有之然後可。但僅就哲學之形式的概念而言，仍不能下概括的精確的定義，以下更當就實質的概念而考察之。

三 哲學之實質的概念

哲學之形式的概念，上節已詳述之矣，但僅限於形式，猶未能下精確之定義，故不能再就哲學之實質的概念而探討之。但所謂哲學之實質，即哲學之內容，實包括一切事物而有之者也，何者？因哲學之所論，包括一切宇宙人生知識等問題，而窮究其根底之所在也。唯其所涉範圍甚廣，故議論亦甚多；古來對於哲學研究事項所見至不一，顯首先為哲學分類，而為後世之基礎者，當推柏拉圖。柏拉圖哲學之分類，殆基心的作用而為之者，蓋彼認心的作用有三種：一、認識，二、感覺，三、意欲，由此而配當之，則一為辨證學（*Dialectic*），二為物理學，三為倫理學。辨證學，

包含認識論與形而上學，論究事物之概念、性質，及真正實在者；物理學，攻究自然現象；而倫理學則研究道德行為。此爲柏拉圖門人所記載者，雖未能包括此派所論究之學問，然可謂已得其概要矣。如此分類，後經蘇道亞學派及愛彼克羅學派所採用，益擴大其勢力，終中古之世，論學之分類者，莫能出其範圍。

對柏拉圖三分法，加以精細研究者，爲雅里斯多德。亞氏雖承認其心的作用之分類，但益以「學問目的」之區別；即分學問爲理論的及實際的二種是也。辨證學及物理學，屬於前者，倫理學屬於後者。更詳言之，辨證學分爲論究認識形式之論理學，與論究事物原理之形而上學；物理學，分爲論究物的自然現象之物理學（狹義的）與論究心的自然現象之心理學；而形而上學與物理學之間，則有數學爲之連結焉。至於實際的學問，其關於實際行爲 (practices) 者，則爲倫理學及政治學；其關於製作 (production) 者，則爲詩學及修詞學。如此分類法，慎密周緻，長爲後世之標準，今人稱之曰雅里斯多德分類法。

然行之已久，漸覺其不完，自十六七世紀分科研究物與後，如此學之分類，遂無以包括之。至一六、二三年倍根更根據知的作用，而爲分類之標準，作成偉大的科學系統案。氏分智能作用而爲三：一、記憶，二、想像，三、悟解。記憶發爲歷史，想像發爲詩歌，悟解發爲哲學。而哲學更分爲三類，一、神學，論神之存在者；二、宇宙論，論自然現象及自然目的（形而上學）者；三、人類論，論人類及社會者。如此分類，大爲當時學界所贊許，然亦多不備之處。後經多少學者改正，得彌補其缺。倍根之後，窩魯夫亦以精神作用，爲哲學分類之根據，於倍根知識作用外，加以意欲作用，因分哲

本原理之宇宙論 (cosmology)，或自然哲學 (philosophy of nature)，最先為古人所注意，希臘古代之哲學，印度古代之哲學，皆為自然研究之哲學也。近世分科研究，日益發達，各種研究自然之科學，固相繼脫離哲學而獨立，但其所說，各偏於局部的現象，統括自然現象全體之研究，仍為必要之舉，所謂宇宙論或自然哲學，即以自然根本原理，為其研究之對象也。所謂形而上學 (metaphysics)，即研究實在問題之學，本體論 (或實體論) 及宇宙論，皆包括在其中也。

實在問題之含義，既已明矣，但所謂人生者，又果何謂哉？曰：人生者，是宇宙根本之精神，在世界全體中，占最重要之位置者也，所謂人生論 (the theory of life) 或人生哲學 (philosophy of life)，即研究人生之意義，人生之本質，及人生之理想者也。希臘末世之哲學，中國之哲學，佛教之解脫論，皆研究人生問題者也。近世英國哲學，皆傾重於此，即現今實用主義，人本論，及人格主義，亦莫不側重於人生問題之考察也。

至於認識問題，亦為哲學上一種根本之問題，上述實在問題，人生問題之研究，皆為客觀的對象——即被研究者，但對於研究之者，果為何物，則二者皆莫能解釋，故研究認識實在之主體——即研究者，實為極有價值之問題。吾人研究事物，應依如何法則？認識真偽之標準如何？如何能保證認識之正確？又認識之境界，是否有一定之限度？認識之起源，是否發於經驗或理性？認識之本質，是否為主觀的觀念，或為客觀的實在？此外認識之結果，所得知識中存在的理法，又當如何組織之？皆為認識上重要之問題，而研究之者，則為認識論 (epistemology) 或知識

哲學 (the philosophy of knowledge)。希臘時代意識的提出此問題者，爲詭辯學派，至近世明確建立此學者，當推康德，故認識論在哲學史上，是最遲成立而最重要者也。人之思想，苟非發達至於極度，殆無從而考察之。

總上所述，則哲學研究之事項，固爲宇宙人生認識等問題，但僅就哲學之實質的內容言，亦莫明哲學之概念，故必與上節形式的概念，聯合而考察之，然後能得其精確之定義，茲合此二概念而下定義曰：哲學者，研究宇宙人生認識等根本原理之學也。

第三章 哲學研究之價值

一 哲學理論的價值

哲學為研究最高統一原理之學，自不免流於抽象的理論，知之者殊罕，每以空論譏之，或以無補事實斥之，然哲學之為哲學，不惟於理論上，有莫大之價值，即於實際上，亦有偉大之貢獻，偶一省察，便知其不妄也。人生精神作用，可分為知的方面與情意方面而言；人間生活，亦可分為理論方面與實際方面而論；哲學價值之研究，亦可依此便宜，而分為二方面：一為主知的理論方面，專探究哲學理論的價值；一為主情意的實際方面，專討論哲學實際的價值。蓋一切學問，咸有二種價值之兼備，哲學雖為形式的理論之研究，然於人格生活，文化生活上，亦有莫大貢獻也。以下分別敘論之。

哲學理論的價值，又可分兩方面而言：一為哲學純粹理論的價值，即哲學自身之價值；一為哲學對於科學之價值，即助各科學確定其基礎之價值。茲先就前者而論之。哲學為研究根本原理之學，對於認識本質，必須闡明之，以確定真理之基礎；對於宇宙本質，必須探究之，以明宇宙之真相；對於人生本質，亦必須開發之，以明人生意義價

值之所在，是哲學自身之價值，即爲純粹理論之價值也。哲學理論之研究，非少數哲學者概念之遊戲，實爲具有理知之人生，深遠之要求，明知其不可以博升斗之利，而必畢生而研究之，誠欲滿足其理知無限之追求，所謂爲真理而求真理，爲知識而求知識，即此無限知識欲之表現，亦即哲學貢獻人生之價值也。質言之，哲學自身之價值，即滿足人生真知之要求也。莊子所謂「無用之用」，其亦暗示哲理研究之價值歟？若研究哲學，而必求其實用或功利，則終莫能窺哲理之奧妙，而理解其價值，故欲知哲學之三昧，必屏絕諸緣，專一虛寂，爲哲學而求哲學，爲思索而求思索，然後可。

上述猶就哲學形式方面之觀念言，即以哲學實質論，亦足明其自身價值之所在。哲學之爲學，與其他一切科學異，其自身有獨自研究之目的，獨自研究之對象，及獨自研究之方法，而具備理論形式與內容，是其本身，早有學的價值之存在，無俟乎客觀之評價而後顯。然則哲學獨自研究之目的、對象、及方法爲何如？曰：以科學所得真理爲資料，進而探求統一的根本原理者，哲學目的也；以研究認識、宇宙、人生之本質及價值，爲其內容者，哲學對象也；依直覺、思辨、反省、批判諸方法，而研究知識、實在、價值等問題者，哲學方法也；哲學即依此目的、對象、方法，而自組成哲學的體系，而爲科學之科學。價值之判斷，亦即以此爲其對象也。

至於哲學對各科學之價值，亦爲顯著之事實。哲學對於研究特殊原理之科學，常取批評態度而批判之，將其所獲，以構成根本原理，固爲哲學之目的，但同時亦能確定科學之根據，而闡明其意義與價值；並究明各科學之本

質，以定其領域或界限；然後再謀全體科學之統一，而樹立最高根本之原理；此為哲學之任務，亦即對於各科學之價值也。贊言之，科學必俟哲學闡明其理由根據，而後能確定其基礎也。雖然，吾為此說，非謂哲學之成立，毫無假藉於科學也，亦非謂科學必須哲學之批判，而後能成立，祇謂科學必需哲學闡明其假定，而後能得普遍的確實性；而哲學則雖有資於科學特殊之原理，然非必俟科學而後能成立也。何則？以時間關係言之，哲學固先科學而存在，其組織而為學，雖有資於科學之材料，然同時亦予科學以確定的基礎也。再以論理的關係言之，科學必須哲學闡明其假定，而後能確定其基礎，是哲學又先科學而存在也；故科學欲發揮其價值，而確保其普遍的確實性，非俟哲學之力不為功。哲學仰助於科學者，為事實（或資料），科學仰助於哲學者，為理論（尤其是認識論）——一見科學之所為，似更切於實際，實則哲學之貢獻，正所以予科學以生命也。

或曰：從事實言，科學多脫離哲學羈絆，而後能健全發展，在哲學支配下，反覺其無進步與發達，是哲學不惟無裨於科學，反足妨害科學之發展，豈有貢獻於科學哉？為此說者，殆以特殊事實，而推論全體者，殊不足以論證哲學之無價值也。吾亦謂有特殊的不完全之哲學（如中世宗教哲學）能阻害科學之發達，然非哲學之全體，烏得以其一而概其百哉？事實上無論如何發達之科學，必有其假定之原理，而欲澈底闡明假定之原理，又非假藉哲學則不可，是科學之能脫離哲學而獨立，其原理、法則、對象、方法，既在哲學批判檢討之後，故能進步與發達。例如物理學之脫離哲學而獨立，既在哲學者反復討論之後，即其物質不滅、勢力常住之原則，亦早為唯理論者笛卡兒所唱導。

欲假此以說明一切自然現象也，故欲科學之進步，不可無哲學之進步。反而言之，科學之進步，又能促進哲學之發展也。是知二者，非相反，實相成，彼以哲學與科學為不相容者，蓋知其一未知其二也。吾人關於價值目的之研究，必類於哲學；關於實現目的之方法手段之研究，必資於科學；科學為部分的事實關係之說明；而哲學則為經驗全體意義之解釋，是二者無處不有密切關係也。但科學之欲澈底的研究，又必須進於哲學之領域而後可，因記載說明，僅限於經驗的事實，究莫能獲根本問題之解決。現今無論如何進步的科學，咸欲獲得認識論的根據，以為其哲學的基礎也。幾許科學，如政治哲學，社會哲學，教育哲學，經濟哲學，心理哲學等，咸欲應用哲學方法原理，以闡明其理由根據，哲學之影響於科學，夫豈淺鮮哉？

二 哲學實際的價值

哲學之為學，固在知識之鑽研，然除概念的理知作用外，尚有直觀的情意之要素。換言之，哲學除理論的價值外，尚有道德宗教等實際的價值也。哲學與道德宗教，原有密切之關係，哲學實際的價值，即在能闡明生活之意義及價值，以樹立生活之理想，而確定生活之基礎也。但所謂生活，含義亦至廣，而哲學所能直接貢獻者，約可分個人方面與社會方面而言之。個人方面，為個人的精神生活；社會方面，為社會的文化生活；蓋二者皆與哲學有密切關係也。茲先就前者而論之。

個人因哲學的精神之涵養，往往能增長其人格全體之價值，而莫自知其所以也。其最昭著者，約有數端焉：第一、個人因哲學思惟之深邃，往往能澄清其胸臆，人我之爭不起，喜怒哀之私不生，所謂天理日明，客氣日去，即此之謂也。第二、研究哲學者，常持批評的態度，自能破除偏見或獨斷，脫離固陋與因襲，所謂毋意，毋必，毋固，毋我，即此之謂也。第三、研究哲學者，因能理解宇宙及人生，常能向最高理想而追求，對一時利害得失，安富尊榮，藐如也，所謂富貴於我如浮雲，即此思想之表現。第四、哲學為研究統一的根本原理之學，學之者，每能立在全體方面，而觀察宇宙及人生，自不致囿於一端之見，故所見必大。第五、哲學者志趣高遠，常能脫離習俗羈絆，社會制裁，而為自覺的自律的生活，所謂有德君子，舍斯人，其誰與歸？第六、哲學之思惟，務周緻而精密，概念之解釋，理法之闡明，皆期於精確，自不致輕率而從事，措辭命意，亦必審慎而周詳。第七、悟萬物皆有一定之限度，知人智亦非可恃而無疑，自能虛心坦懷，溫恭克讓。上述數點，皆哲學實際的價值之顯而易見者，足使個人發見其生活之意義與價值也。

吾嘗論之，真正有哲學的修養之人，自能理解其自己生活之意義及價值，繼續創造，繼續進取，而求最高理想目的之實現；故其生活根柢，甚確實，人格操守，亦甚堅定，而為自覺的生活，偉大的人格所有者。且真正有哲學的修養之人，不惟是遠大理想家，亦為冷靜研究者；不惟是賢明之智者，亦為熱烈的信仰家；不惟是一世之先覺者，亦為人類教育家。人稱哲學為「生命力」賦予者，蓋亦以哲學能使人創造其生命也。故批評哲學之價值，對於個人人格生活之效用，亦不失為一大標準也。雖然，哲學對於個人固有種種之影響，而哲學者之人格生活，亦能影響哲學

也。哲學之不能離哲學者之人格而獨立，亦猶研究哲學者，必須有哲學之動力，為其創造生活之基礎也，故每有專家哲學之研究，必須先理解其人格生活之內容者。

至於哲學實際的價值之貢獻於社會者，亦不亞於個人也，無論如何時代，如何社會，欲望其進步發達，非假藉哲學之力不為功，而哲學，則為價值創造力，文化創造力，亦為進步發達之原動力也。哲學之為用，固不限於統一諸科學知識或原理而已也，即時代思潮，宗教信仰，亦能支配而統一之，使社會生活，不致於崩潰或分離。且哲學亦能依思想改造之潛勢力，革除陳舊因襲，苟安惰性，向更廣大更進步理想目的而追求，並謀所以實現之，以促進社會之文化，而增長人類之幸福。哲學對於人類社會生活之貢獻，亦可以歷史事實論證之。中國春秋戰國時代，諸子百家輩出，思想甚發達，文化亦最進步，秦漢以後，僅繼承先哲思想，以維繫人心，不復有偉大之發明或創見。希臘全盛時代，為紀年前四五百年，而在此期間，即為蘇格拉底、柏拉圖、雅里斯多德大哲輩出之候，及哲學思想衰落，社會亦隨之而紛亂，國家亦隨之而滅亡。又觀德國哲學全盛時代，亦即德國文化最發達之時，是知治亂興衰，皆與哲學有關也。哲學為文化之精華，社會生活之中心，欲文化之發達，幸福之增進，優秀哲學思想不可無。設一國家無一根本思想，為其國民生活之中堅，即不萎微沉滯，亦必淺陋無文；即不紛亂混沌，亦必畸形發展；觀後進國家，必假他國哲學思想，（探其近於己國民族性者），為其國民生活之中心，可恍然而悟矣。然此猶就平時國民生活言，若在革新時代，益足顯示哲學之為促進文化之原動力，例如文藝復興，宗教改革，法蘭西大革命，國家主義之勃興，世界戰爭

之爆發，共產思想之流佈，莫不直接間接與哲學思想有密切關係焉。哲學實際的影響力之大，殊足令人驚嘆也！

然而哲學亦有時受環境、民族性、時代思潮之影響，是又不可不知也。哲學自某一方面言之，固能超越時代與環境，然決無與時代環境，絕無關係之哲理，必能裨益於當時，影響於後代，始足稱為完美之思想。哲學之真有卓越的價值者，則無論如何時代，如何社會，必能為個人生活最高統率之原理，同時，亦能為社會生活最高統率之標準，故哲學之評價，亦可以能否改進社會生活，促進社會文化以爲衡。欲組織有價值之學說者，豈可不顧慮社會與時代要素哉？

據上所述，可知哲學實際的價值，在能予人生及社會，以最有意義最有價值的生活，無論何人或團體，苟欲其生活上而發展，自非假藉哲學之力不爲功，而哲學則爲闡明生活之意義及價值者，且爲有意義有價值的生活必需之動力也。人非喪心病狂，莫不欲其生活有意義，人格向上而發展，故無論何人，皆宜有哲學之修養。世人不察，以爲哲學僅爲少數學者所宜有，與一般人士毫無關係焉，不知哲學爲研究目的價值，理想價值之學，萬人皆必需，亦萬人皆認爲有價值者也。人苟甘與草木而同朽，隨波逐流而俱逝，則亦無所用於哲學，否則未有不欲其生活有意義且有價值者。實用主義，視哲學爲人生改造之手段，蓋亦重視此實際的價值也。我國哲學，亦側重實際的價值，視立身處世，爲人生之根本義，說有足多者但哲學之價值，固不限於實際的價值，即理論的價值，亦兼而有之，一方能使人生滿足其知識之要求，他方又能使人生滿足其理想之希望，質言之，舍哲學外，無以滿足人生真善美聖理

想價值之追求也。

第三章
哲學研究之價值

第四章 哲學研究之方法

一 一般的哲學研究法

哲學已爲一種之學，自有其結構之方式，研究之者，順序如何排列，態度如何決定，必有明確之表示。前者爲研究之方法，後者爲思惟之態度。方法之如何，固常足決定其態度，態度之傾向，亦足左右其學說；故哲學研究法，必合此二者，而後能確定其形態。但研究法，又可分爲一般的及特殊的二種，前者爲各科學共通之研究法，後者爲哲學特殊之研究法，茲分別敘論之於下。

據溫德著論理學 (Logic) 云：一般之方法，可大別而爲二：(一) 研究法；(二) 組織法；而研究法，又分爲分析與綜合 (Analyse und Synthese)，抽象與限定 (Abstrahieren und Bestimmung)，及歸納與演繹 (Induktion und Deduktion) 三組。而此三組中，分析與綜合，又爲各組之基礎；抽象及歸納，是基於分析；限定及演繹，則基於綜合；是分析綜合與各組，皆有關係也。至於組織法，亦可分爲定義 (Definition) 分類 (Klassifikation) 及論證 (Demonstration) 三項。定義由單純的分析及綜合而生；分類由抽象及限定而定；論證由歸納及演繹而

導出。似此，則一切方法，均有相互密切之關係，其不能獨立而論亦明矣。

上述一般的方法，固能應用於種種之科學，其能適用於哲學之研究乎？據溫德云：古來研究哲學特別方法，約可分為經驗的方法，及辨證的方法二種。經驗的方法，先假定人之智識，由經驗而來，欲純由經驗，而構成哲學，但不能說明結合經驗之思惟法則。辨證的方法，以經驗的感覺為虛妄，真的知識，必由概念的思惟，而後能得之，其着眼處，除去知識中經驗的資料，全由論理的作用，造出一切之原理，所謂哲學，即由此方法而建說。古代所用反對概念法，固以為一概念，常足喚起其反對之概念，無待乎經驗之補助，然暗中實已假定經驗之存在，不然，何以知其為反對概念也？溫德即以此理由，認哲學不必另設特殊的方法，哲學已為說明一切科學之根本原理，則與一切科學同其研究方法，亦未始不可云。

溫德之所說，固多足資吾人參考者，然對於哲學與科學之方法，完全同一視之，則未為當也。科學之方法，無論如何周密，終不能發見絕對的確實的根本原理；科學之原理，多為一時的假定，而非終極的，而哲學之根本原理，則要求最後之確定，故哲學於一般的科學研究方法外，必須另有特殊的方法也。（見下節）

但科學研究法之最要者，莫若演繹與歸納，演繹由已知之原理，推論至目前之事實，而說明其理由，全在思惟之運用；歸納則蒐集種種事實，而考察其一致共通之點，以期發見其原理，更由種種原理，而歸論至最高原理。析而分之，可有二種之作用：一觀察，二實驗；前者研究自然狀態中外物之現象；後者施以人為的變化，而觀其反應之

如何；二者並無根本之差異，而俱注重經驗的事實。故歸納與演繹之不同，一在思維之運用，一在事實之考察也。更進而言之，演繹法之性質，由一般之原理，推及特殊之原理；由簡單之原理，論及複雜之原理；其思索之順序，完全前進的，故又謂之曰前進法（*progressive method*）。反之，歸納法由特殊而返於一般，由複雜而歸於單簡，常以探求事物背後所根據之原理，為其主要之任務，故又稱之曰復歸法（*regressive method*）。自別一方面言之，演繹法由至高之原理，而論及於從屬之原理，是由上而下，故稱之曰下降法（*descending method*）。歸納法由低級的各種事實或原理，漸次概括其要，而達於最高之原理，故稱之曰上昇法（*ascending method*）。至二法之特徵，前者為綜合，後者為分析，則又易見者也。

由是觀之，歸納與演繹，豈非完全相反之方法乎？然細察二者推理之過程，則又覺其有密切關係也。歸納的推理，對於一個或數個之事實，由其普遍的意義而解釋之，以期發見客觀的確實性（或普遍的妥當性）為其唯一之目的，其推理之基礎，即在二三事項，認為真確時，其餘事項，亦可推論以為真。例如牛羊鹿有角動物也，而知其為反芻，則推論至一切有角動物，亦可斷其為反芻。若以此判斷為大前提，以應用於特殊之事實時，則固一種演繹的推理也；故歸納的推理，常依存於演繹的推理。反而言之，演繹的推理，亦必借歸納的推理，而後能完成其作用，何則？演繹的推理，全稱判斷的前提，常為歸納的推理之結論也。是知演繹與歸納，係同一推理作用，反其道而行之耳；必兩者相互為用，或相輔而行，然後能完成思考之作用。

然則演繹法與歸納法，於哲學研究上，果有若何之關係乎？演繹法中，綜合與限定，佔有主要之地位，故欲集合
既知之原理，考察其關係，以構成統一的全體的原理，自有資於演繹法。且演繹法主要之任務，為論原理與原理之
關係，進而推及於他原理，故欲由一原理，而推論他原理，亦自非依據演繹法不可。但演繹法為論證的推理，當其推
論時，必先有一定的原理之假定，以為推理之根據，而哲學則為探求根本原理之學，無所用於一時之假定；縱令其
假定為自明之原理，可由此而下推論，然哲學攻究之事項，亦非如數學，可離實際而思惟其形數，必參考經驗，而用
分析方法說明之，故哲學之研究，不能純用演繹方法，亦明矣。然則歸納法，其可乎？在歸納法中，分析與抽象，佔其重
要的部分，事理之說明或論證，與其用假定之原理，不若依據實際的經驗，關於此點，歸納法自優於演繹。且歸納法，
能於各種特殊事實中，發見共通之原理或法則，哲學可假此原理法則，再求出普遍的根部的原理，哲學之有資於
歸納亦明矣。不過歸納法，當其分析經驗時，必周密而無遺漏而後可，不然，則其概括亦止於局部的事實耳。然而哲
學為研究根本原理之學，其所論必貫通一切而後可，根據一部分事實而推論全體之蓋然的歸納法，其不足為哲
學之研究法，又豈非極明瞭之事實乎？故歸納法蒐羅事實，無論如何廣博，終不能發見確實的根本原理。吾人為時
空之所限，殊難盡知經驗的事實，現所謂科學原理，不過據一部分事實，而概括其全體而已，故欲求最確實最普遍
的根本原理，不能不於一般方法外，另尋特殊的方法，以下即就此而論之。

二 特殊的哲學研究法

哲學之研究，不能純用科學的方法，已如上述矣，但於科學方法外，當另取如何方法乎？曰：欲知哲學之奧妙，不能不超越數理論理之支配，欲超越數理論理之支配，則又不能不訴諸於直覺、辨證、反省、及歷史的批判的方法矣。

直覺法（一名直觀法 *Intuitive method*），非由思惟作用，間接而知事物之性質，是由一種特殊的心的作用，直接而知事物真相之謂也。唱此說者，以為感覺，僅示人以事物之真相，且偏於狹小之範圍，不能予人以世界之大觀，哲學之對象，已超越尋常之知識，則欲知其奧妙，不能不訴諸感性理性以外之心性，故欲組織哲學，非依此特殊的直覺作用則不可。如此作用費希脫（*Fichte*）、森林克（*Schelling*）諸人，名之曰知的直觀（*Intellektuelle Anschauung*）。似此，全憑個人之神悟默會，而洞察事理，實富有神祕的性質，故如此見解，自別一方面言之，又可稱為神祕說（*mysticism*）。神祕說以為事物之真相，常在尋常感覺之外，欲知其正境界，宜閉其肉眼，而閉其心眼，由沉思冥想，而默會神靈之真諦，佛家所謂大悟徹底，俗語所謂忽然神悟，即此之謂也。古來唱此說者甚衆，柏拉圖以哲學為脫離常規一種心情的產物，本體世界之觀念，必由超越感覺的理性，而後能體得之之思想，即此神祕說也。希臘末期柏拉圖派（宗教的），及第三世紀左右新柏拉圖派，皆有此傾向。至中世時西歐之哲學說，殆盡為神祕說也，其中最著名之休果（*Hugo 1086-1141*），謂人之知性作用有三：一、思惟，以肉眼而認識外界之作用也；二、省

察 (Mediatio)，洞悉內界之心眼作用也；三、冥想 (Contemplatio)，靜觀超越界之第三眼之作用也。愛克夏特 (Meister Eckhart) 亦謂靈魂作用中之最高尚者，為認識作用，但此可別之而為三：一、感覺的，二、理性的，三、超理的，而起理的作用，即所以洞察事物之真相者也。舉凡認識，皆為能知的主觀——即我——與所知的客觀——即對象——之合致，今神之認識亦然，由此可與神相接，而徹其福祉，但如此認識，捨超理的直觀外，無從而獲得之云。如此神祕說，直至近世而不衰，或為波美 (Bilme) 之接神論 (theosophy)，或為耶可比 (Teach) 之信仰哲學，或為巴特 (Bader) 之宗教哲學，即其他諸家學說，苟細察之，亦莫不含有神祕的要素，叔本華謂哲學之發達，為合理說 (Rationalismus) 與頓悟說 (Illuminismus) 之消長，非過言也。

神祕說或直覺法，常易招人之誤解，或目為全憑空想，而無根據，或目為玄妙，而不可稽，其實所謂神祕或直覺，未必即離理證，而全憑神靈，亦不外直接覺知事物之真相，或根本之原理而已，即徵諸吾人日常之經驗，亦未可以其空漠無稽而排棄之。吾人常有夙夜焦思，而不能解之疑問，一朝猝然大悟，而洞悉其所以，詩文之推敲，數學問題之解答，比比然也，即藝術家之傑作，大詩人之創作，以及科學上之大發明，亦往往有忽然神悟者，觀其人之傳記可知矣。哲學者亦猶詩人藝術家也，在紛繁雜選諸理法中，每能發見其彼此之關係，而感得其統一的根本的原理。夫理之說明，當有所極，其奧妙處，唯有訴諸想像，求得其自明之理，再據此以解釋經驗的事實也，故欲發見事物間必然的根本的原理，非訴諸各人之直覺不可。若對於自明之理，已無法以說明，又不許人以直覺，則終難得其根本的

原理，因無出發點故也。

上述神祕說直覺法，固與哲學研究有密切之關係，然其流弊亦不可忘，若徒訴諸個人的想像，而無理論以論證之，則亦不得視為哲學的方法，哲學之根本原理，不能不訴諸直覺或想像，實出於不得已，想像之結果，必須有以論證之，然後方得闡明根本原理之所在，不然，則所謂直覺，亦空泛無稽之幻想耳，奚貴其為研究方法哉？

其次為思辨法，思辨法（speculation），專依概念作用，而考察事物之根本原理，通常稱之曰辨證法（dialectical method）。辨證法之語意（Dialektik），本為會話之技術，辯論之方法，後經幾許變遷，遂異其原義。始創是法者，薩農（Zanon），認此為排除感覺認識之理性的間接證明法；龍辯學者視此為論破敵手之方法；而柏拉圖則認為建設概念認識唯一之方法；此外，尙經幾許變遷，至康德則視為對先天的理性錯誤之批判。（非一種術，是批判）康德以後，漸次認為認識論的考察，而恢復柏拉圖所用之原義，司賴愛爾馬海（Schleiermacher）認此為知識學；而費希脫則改為正反合之綜合的方法；至赫格爾（Hegel），則融合各種意義而大成之；故現所謂辨證法，即赫格爾之辨證法也。赫格爾之辨證法，是由一概念，必然的喚起反對的概念，更合併二者而生新概念，如是反復而行之謂之三分法。其基本概念，稱之曰正（thesis），反對概念，稱之曰反（antithesis），正反之總合，稱之曰合（synthesis），換言之，即分析與綜合，相互以為用。由正生反，是正之中，含有反的要素，由正反而生合，是正反之中，已有合的要素存，如此要素，名之曰 Aufgehobenes Moment，即停止正反之矛盾衝突，而創生新的狀

態之一種能動的要素也。赫格爾以為世界一切事物，常經此三段順序而發展，解釋之方法，亦唯有依此自然程序而解釋之，故一切事物，皆可由此正反合之關係而說明之。至究明其所以存在之理者，無他，即辨證法也。如此方法由分析已知之原理，而產生他原理，固不類於普通演繹法，然綜合各原理而產出新原理一點，視為一種演繹法，亦未始不可也。

赫格爾辨證法，批判之者頗衆，如羅采 (Lotze)，鐵嶺得客堡 (Trendelenburg) 等，皆有精細之批評。(註1) 略謂由甲概念移於乙概念，可絲毫不假之於經驗，完全為虛構之事實，在經驗界，亦未必如辨證法之所云，定有此正反概念之關係，且概念之自身，亦無發展作用之動力，凡此皆其主要缺點也云。赫格爾哲學，原為論理的唯心論 (logical idealism)，認自然人生之後，有絕對的理念 (Idea) 或理性之存在，所有具體的有限的實在，皆由此論理的面演出之者，如此絕對的原理，即為一切存在之根源。氏之辨證法，亦與其哲學思想有密切之關係，純為超越經驗之概念的作用，故多為科學者所輕視。但此辨證法，苟能參以經驗的要素，亦可以造出正當的概念；因概念之發達，不能不有資於經驗也。且此方法，於學術研究上及組織法上，亦多所貢獻，而於人類歷史，社會現象，尤多可以說明之處，固不限於哲學之研究也。但必一一錯入此方法，則不免陷於牽強附會，反有害於事實也。

其次為反省法 (reflective method)，反省者，自己熟察內的經驗之謂也。吾人經驗，原有內外之分，外的經驗之意義，科學方法，足以說明之，內的經驗之意義，則唯有反省方法，可以體認之；故科學方法，所以使人理解世界

之現象，反省方法，所以使人批判世界之價值。人生深遠之意義，超越時空關係者，捨反省法外，無從而體認之；反省法，能使人意識部分對於全體之關係，而了解人生宇宙全體實在之意義。但所謂實在者，非離人生經驗而獨立之幻想，實為人生經驗中最有價值之表現也。所謂反省法，即對於記載科學，所排列之經驗事實各部分，精密而考察之，以冀發見其全體之意義，或統一的原理；次在全體之意義之下，而為反省的分析與批判。蓋部分之自身，原無甚意義，所有經驗，必對於全體發生關係，始有價值之可言。科學方法之性質，為時空關係之所限，不能發見經驗的部分與全體之關係，欲明事實（或部分）與實在（或全體）之關係，唯有反省之方法耳。故反省法，在哲學上亦不失為特殊的方法也。

哲學特殊的方法，除上述直覺辨證反省外，尚有歷史的批判的方法（*historical method*），哲學為未完成之學，研究之者，各異其義，即哲學概論，亦由各人見地，而異其組織，故欲窺哲學之全豹，史的研究不可無；但哲學又為議論最多，爭辯最烈之學，故又不可不出以批判的態度。且哲學為進步之學，哲學史上種種不同之見解，可視為哲學研究之過程，對此學問之研究，自不能用歷史的批判的方法。歷史的批判的方法，是熟察哲學史上各派對於哲學問題之見解，而批評其長短得失之謂也。各科學之研究，各有其歷史，固不限於哲學，但必加之以批判，則捨哲學外，恐無他科學能出此，故歷史的批判的方法，亦不失為哲學特殊的研究方法也。

由上觀之，哲學研究法，可分三方面而言，第一、因哲學與科學，同為一種之學，其研究方法，自與各科學同，故歸

納與演繹，亦爲哲學之研究法也。第二、哲學爲研究根本原理之學，自超越於假定的蓋然的演繹與歸納，不能不訴諸於直覺、辨證、及反省，蓋捨此亦無以體認哲學之根本原理也。第三、哲學又爲進步之學，始終向最後完成而進展，故欲知哲學之過程，不能用歷史的批判的方法。更自此等方法性質而言之，歸納與演繹，適用於哲學之科學的方面，直覺適用於宗教的形而上學的方面，而辨證法反省法及歷史的批判的方法，則所以調和二者，而爲哲學研究之精神。至於哲學思維之態度，則約可分三方面而言：一、獨斷，二、懷疑，三、批評。獨斷缺少知的反省與批判，唯依主觀信念，而解決宇宙之問題，故非研究者應取之態度；懷疑不究明認識能力之性質，而遮斷人之知力，不能認識普遍之原理，結果唯有自陷於矛盾，故亦非研究者應取之態度；唯批評能深思省察，而得確實之信念，故爲研究哲學最適之態度也。以下當詳論之。

註 1 *Lehrer Logik*, II.

註 2 *Trendelenburg: Logische Untersuchungen*, S. 361.

第五章 認識論

一 認識論研究之進展

認識語意，自心理的方面言之，爲外物影響內心，而生一種知的作用之謂，凡感覺、知覺、記憶、思惟諸作用，皆包括在其中。自論理的方面言之，認識爲主觀之知的作用（思考）與感官之感受性（receptivity）互相結合而成，而被知的對象，與能知的主體之意識的關係，卽所以構成概念、判斷、推理等思考之成果也。所謂認識論，卽論究吾人如何能認識外物也。蓋此問題不解決，則宇宙實在之探究，亦究屬不可能。

吾人見角者而知其爲牛，聾者而知其爲馬，固觀念與對象全然一致也，但何以能知其角者之爲牛，聾者之爲馬，其所以知之之根據，又何在？且吾人感覺及知覺中，又往往有虛偽錯誤之表現，更將何以判斷其真偽耶？此等問題，早爲古人所慮及，欲對此而與以適當之解釋，此認識論所由發生也。至其研究方法如何，亦早爲古人所注意，故古者論理學與認識論，常混爲一談也。

認識論之完成，雖爲較近之事實，然認識論之思想，早見於希臘之古代。例如帕美尼德（Parmenides, B. C.

503) 以感覺爲不可恃而驕之，而以理性爲真確之知識而崇之，謂可見聞之世界，非真正之實體。不過對人耳目而表現之幻像耳。此殆對今認識本質問題，而下解答者。至詭辯學者，對認識問題，益有明確之意識，但僅消極的而解釋之，謂萬世無不易之真理，各人卽爲真理之尺度，欲求統一的原理，究屬不可能，此蓋對認識能力而懷疑者。及蘇格拉底出，先究詭辯學派之論點，而指摘其矛盾處，欲由此而達真正認識之境，氏所研究，殆全著眼於人間知力之考察。後傳至柏拉圖、雅里斯多德，認識論之形態，遂大完備，柏拉圖在其名著共和國 (Republic) 中，謂「真實在 *in the being*」，認識之忻想，唯有哲學者知之耳。」然其時所謂認識論，猶與形而上學論理學混而爲一談，未能成爲獨立之學，且所涉問題，亦未有今日之廣也。

雅里斯多德以後，希臘哲學者，雖亦討究此問題，然無新的見解之表現。至中世時，宗教哲學極一時之盛，所謂認識問題，不過神學及形而上學之一部，研究之者，亦可屈指而數焉；如阿利格勒 (Origenes 183-254)、奧古斯丁 (Aur. stinus 354-430)、愛利格拿 (J. S. Erigena 800-877)、安馬斯 (Thomas Aquinas 1227-1274) 等，皆鋒鏗者也。迨及近世，歐大陸哲學之開祖笛卡兒出，對於認識確否問題，雖嘗深究，而樹立一派之見，然仍未能成爲一科之學，其所說，常與形而上學混同也。

爾最初創立認識論者，厥爲洛克 (John Locke)，洛克在其名著人間悟性論 (Essay concerning Human Understanding) 中，始組織的攻究認識之問題，分爲認識之起源，認識之界限，認識之本質及效力 (validity)。

但洛克專從心理方面考察之，未能適用正當之方法，論者懼之。然其分析認識之材料，及確定認識之程度，裨益後之學者實不鮮；如巴克列 (Berkley) 之人知論 (Treatise concerning the Principles of Human Knowledge)，休謨 (Hume) 之人性論 (A Treatise of Human Nature)，甚至反對論者賴布尼士 (Leibniz) 之人間悟性新論 (Nouveaux essais sur l'entendement Humain)，皆因其刺激而作焉。認識論至是，遂成獨立之研究。洛克以前各家之所論，均為認識論上斷片的研究，嚴格言之，洛克實為認識論之始祖也。

但洛克所論，亦多未備之處，康德繼之，乃集厥成，認識問題，遂以大備，迄今既成爲獨立之學矣。初康德猶信奉舊時形而上學，一如笛卡兒、霍布士、斯賓諾沙輩，欲建設形而上學的體系，爲其哲學研究主要之目的，後始傾心於英國經驗論，且受洛克、謝夫之巴利 (Shaftesbury) 等思想影響頗深，及休謨 (Hume) 以印象事實爲判斷認識確實標準之說（卽一種 positivism），遂自言曰：「起予於獨階之迷夢者非此乎？」（註一）於是對形而上學乃發生疑問，以爲吾人認識能力，對於形而上學，是否有攻密之可能？因此疑難，遂創設其特有批評哲學 (Kritische Philosophie)。蓋所以統一獨階懷疑二派，亦卽所以調和唯理論與經驗論之爭也。康德卽據此批判的態度，先論數學及自然科學之成立，進而推論形而上學，并論及使數學及自然科學成立之認識作用，對於古代之形而上學，則斷爲無甚效力之可言。於是分析認識之要素，闡明認識對象之意義，及論究認識要素與經驗之關係，借此以確定認識之範圍；於是認識論之中心問題，殆盡包括於其中矣。康德之純粹理性批判 (Kritik der

reinen Vernunft (1783) 卽所以批判關於一切認識之理性的能力也。所謂認識之確實性、客觀性、必然性、普遍妥當性（卽認識之價值）等問題之性質，皆於此確定之矣。

康德以後，費希脫、森林克、赫格爾輩，對於認識問題，皆有所論及，然卒又復歸於形而上學，是對於形而上學與認識論，猶未能區而分之也。與洛克以前各家之所論奚異乎？及赫格爾哲學說之勢衰，多數學者，乃唱復歸康德，認識論之研究，遂復盛於今日。今之言哲學者，無論其派別何若，個人主張何若，莫不傾全力研究認識論上諸問題，甚者鄙視形而上學，認爲哲學之研究，唯有認識論的問題。現今各國學者，對於認識問題，固多未能解決之處，但如此繼續努力，必有更進步之一日。雖然，認識問題之研究，無論如何進步，亦不過哲學研究之一部門，完全忽視形而上學，非也。形而上學諸問題，亦爲人心所不能自已，必欲進而研究之者，與認識論固同爲哲學研究主要部分也。上述僅就認識問題研究之過程而言，使讀者得知其梗概，以下更就認識問題而詳述之。

註 1 參考 Thilly: History of Philosophy, p. 375.

二 認識論與各科學之關係

認識論是以根本研究一般知識爲任務，其所涉範圍甚廣，就中尤與論理學及心理學有密切之關係焉，卽與形而上學，亦有不解之緣，故古來多有混同者，赫格爾之形而上學的論理學，無論矣，卽康德超越的論理學，亦繞有

形而上學的意味。蓋世界不外有二重之關係，一知之者，一被知之者，宇宙萬物為被知之者，吾人主觀的認識為知之者，知之與被知之間，自有密切關係也。茲先就認識論與論理學之關係而言之。

認識論為研究吾人如何能認識外物之學，而論理學則為研究推理法則之學，認識之可能，知識之運用，多賴於推理，故認識與論理學，自有不可分離之關係。且認識主要之問題，為研究認識之確否，而論理學則以發見運用知識正當法則為職務，其間亦自有密切關係也。又認識本質問題之研究，對於認識對象，亦不能不考察其有無客觀的妥當性，論理學為判斷客觀的事理真偽之學，是又不能無密切關係焉。認識論與論理學，已有如此密切之關係，故古來對於二者常有混同之傾向；如溫德則於論理學中，兼述認識論，窩爾克特（Vaihler）則於認識論中，併論論理學，桑木嚴窠則於「知識哲學」名稱下，統括認識論與論理學。其實認識論，是論究認識之先天的基礎，如上述認識確實性，客觀性，必然性，以及普遍性等，皆為其攻究之範圍；而論理學則以論究一般思考之形式的法則，為其特殊之領域；二者之有明顯的研究對象，甚為易見，同一視之，非當也。不過認識論研究知識之作用，而論理學則研究知識之方法，甚有密切關係耳。

其次，吾人欲解答如何能認識外物之問題，則對於認識作用，自不能不分析之，以究其性質，而考其起源；但欲為此，又不能不有待於心理學。何者？心理學為記載及說明意識狀態（或心的過程）之學，對於認識的精神作用，自有明確之說明；且心理學知識可能之假定實為認識論之根據，若認識論而無此認識事實為基礎，則其所論亦

空漠而無稽，此溫德所以謂心理學為認識論準備的科學也。但心理學僅假定人之意識，能知客觀的對象，對於人之意識，何以能知客觀的對象，則非所問也。其研究此認識究竟原理者，唯有認識論耳；故謂認識為一種精神作用，不出於心理學研究範圍者，非也。若認識作用，僅為一種精神作用，與其他感情意志等之作用同，則自不出心理研究之範圍；但心理學僅說明由單純感覺，而進於複雜認識之過程，無論如何作用，苟有意識，皆可謂之精神作用。譬如薄暮遊行，見朽索而驚為蛇，或視朽索，而認為索，自視覺作用一點言之，固無所軒輊於其間，然於認識論，必辨其真偽，斥前者為謬妄，而認後者為事實，故價值的認識論，實與說明的心理學不同。在心理學上，對於錯誤之知覺，固嘗別之為錯覺或幻覺，然不追論其所以視為錯誤之理由，若必從而說明之，則又超出研究精神作用之領域，而考究精神作用與對象之關係矣。然而認識與對象之關係，或認識價值之研究，又為認識論之領域，心理學究無從而說明之，故心理學與認識論，又不能無明確界限也。

最後，再一言認識論與形而上學之關係，形而上學為探究實在之學，舉凡物的心的存在究竟原理（即第一原因）之探求，皆為此學之領域，故又可稱為一切知識之基礎。自我（*ego*）之概念，即人格之概念，亦為形而上學最重要之概念，視人格為理想與目的互相結合之究竟的實在，（註）故欲說明具體的經驗我，捨統一各科學原理之形而上學外，無他求。認識論之最要問題，為認識本質之問題，即所以論究認識與對象之關係者也。觀念論者，謂認識之對象為概念；實在論者，謂認識之對象為實在；前者以概念為正確之認識，後者以實在為正確之認識，

固不相侔也。但欲究明認識之主體，不能不究人格之本性，欲明對象之真偽，又不可不究根本實在也。蓋何物爲其之問題不究明，而遽問知識之本質及範圍，究屬無意義；又認識如不可能，則真偽問題，亦不發生矣。故研究實在之形而上學，與研究知識之認識論，實有密切關係也。津內扶斯 (Tweves) 亦嘗論及認識論與形而上學之關係，謂「世界可分爲知與被知兩界，而研究二者如何能復合而爲一體，則爲認識論之職分，但此二世界不同之意義如何？若以一真世界而現於二方面而言，則所謂真世界之本質又如何？研究此問題者，則爲形而上學之職分」(註二)云。觀此益可知認識論與形而上學之關係矣。

註一 參考 Horne: Idealism in Education, p. 7.

註二 參考 Shewey: The Philosophical Basis of Education, p. 118.

三 認識論之問題

知識之爲物，常與人以極困難之問題，令人百思而莫能之解。吾人常曰：知某物，知某事，而不知其意義之何居。夫所謂知某物知某事者，固爲意識與對象之關係，然此關係，果爲如何之關係？究未易明也。譬如觀山而知其爲山，玩水而知其爲水，水與山固爲認識之對象，而知其爲水與爲山，則爲認知之意識，但意識與對象，究有若何關係哉？此豈非難於解答之問題乎？然而人類必思所以解答之，下惟不畏其艱苦，且視此以爲樂，則又何哉？柏拉圖謂「探

究實在爲世界最大之快樂，且爲世界最大之快樂。」此蓋人類窮理盡知之表現。

然則知識之研究，果研究若何之問題乎？在認識論上，論者所見固不一，然皆可視爲認識研究之問題。帕爾馬（Parmenides）謂：「認識論之任務，在決定知識之界限（*content*）及效能（*validity*）」（註一）蓋此問題能解決，則認識可能之問題，及認識價值之問題，亦可同時解決矣。而范拉屯（Fulleton）則謂：「認識論是知識之本質及範圍之研究。」又謂：「其次所須注意者，則爲吾人知識之研究，必須結合心意與外物而考察之。」（註二）似此，則認識之問題，又以認知之意識與認知對象之關係，爲認識中心問題矣。霍推拿（Hiltenan）亦謂：「本是一具體的經驗，何致分爲主觀方面與客觀方面哉？其所以必然致此區別之原理果何在？對此主客二方面，所以維繫之真理，又如何？對此問題而說明之者，非他，卽認識論問題也。」云。（註三）故說明主觀的意識，與客觀的對象之關係，實爲認識重要問題也。

至於認識之可能及範圍，亦爲認識論上主要之問題，若認識而不可能，則一切人生理想之追求，實在之探究，究屬無意義，且亦不可能。古來對此問題，議之者甚衆，其中固有否定認識之可能者，然已懷疑知識之可能，而又能斷言知識之不可能，得毋自相矛盾乎？故絕對懷疑論者，適足以自殺。蓋已知認識之不可能，則不能認識一切矣，夫又何能有所論列哉？倘吾人已假定認識有相當之可能，則其難起最困難之問題，當爲認識範圍之問題，卽吾人知識範圍，是否限於經驗之特殊的知識，抑吾人能認識普遍的真理。換言之，卽知覺作用所不能得之概念，或其他一

般的觀念，普遍的原理，是否亦可得而知之？對此問題，有種種之解釋：或以知識限於經驗之知覺作用；或以知識能知知覺單純作用之關係；或以知識能依知覺作用所不能使人意識之內容（例如抽象原理）及知覺的經驗之關係。約而言之，某學者視知識之界限甚狹，而否認其能超過其能力之界限；某學者則摺除一切知識之界限，而斷言能與神相接；此蓋為懷疑論與獨斷論爭持之點也。

此外，認識論上尚有關於認識起源之問題，唯理論（Rationalism）者，以人之理性為一切知識之淵源，且知識之有普遍的效力者，亦莫不出諸於理性，蓋理性實具有先天的正確之原理云。而經驗論（Empiricism）者，則以後天的經驗為知識之泉源，謂人心初如白紙，及閱世以後，知識始因而生焉；且以為吾人知識，必起於內外之經驗，始有確實性之可言。所謂批判論（Criticism），則調和二派而折衷之，以為先天的理性，後天的經驗，同為知識之淵源，康德所謂一切認識由經驗而始，但非由經驗而生，即能簡括表明其義；此蓋以認識之作用，基於先天的理性之形式也。

總上所述，關於認識問題，約可分為三部分：即一為認識起源之問題，一為認識本質之問題，一為認識範圍之問題。但認識起源之問題，實不限於認識淵源之論究，蓋欲據此以定認識中確實與不確實之標準。換言之，即認識基於先天的理性，始有確實的普遍性乎？抑基於後天的經驗，始有客觀的確實性乎？而批判論即調和二，而統一之，以認識之作用，歸於先天的理性，以認識之內容，則歸於後天的經驗，是理性與經驗，皆包攝於其中也。認識本

質之問題，以論究認識對象究爲何物。爲其主要之論點。實在論 (realism) 者，以認識之對象，爲外界的事物，而外界的事物，各能獨立而存在，不必假能知的主觀而後能成立也；而觀念論 (idealism) 者，則以爲一切經驗之對象，自其本質言之，莫非意識中之概念，而非外界事物也；而謂和此二說者，則爲現象論 (phenomenalism)，以認識之對象，歸諸於現象，而所謂現象者，則爲主客二觀所構成意識之內容，蓋不欲意識與實在，各有所偏廢者也。至於認識範圍之問題，即認識效能所及界限之問題，獨斷論者，對此問題，不加論證，而違斷人之知識，有絕大之能力；懷疑論者，亦不加論證，而違斷人之知識，不能認識普遍的真理；而實證論 (positivism) 則認知識之效力，僅限於經驗之範圍之內，超越經驗的事實，而欲求真正之實在，實虛妄之論也。觀此可知認識論上三大問題，皆有三大學派之爭論，各是其所是，而非其所非，欲考其長短得失，不可不再詳述之。

註 I 參看 Palmer: *Field of Ethics*, p. 13.

註 II 參看 Yaltonen: *Introduction to Philosophy*, p. 248.

註 III 參看 E. B. Titchener: *Outlines of Psychology*, p. 307.

四 認識起源之問題

(一) 概說

吾人認識事物，由於先天的理性作用乎？抑由於後天的感覺經驗乎？對此問題，古來爭論最烈者，有唯理論 (rationalism) 與經驗論 (empiricism)。唯理論者，以爲人之理性，爲一切知識之淵源，吾人認識之正確，而且普通性質者，莫不基於理性之思惟，由感覺而得之知識，不唯不正確，且無普通之效用；吾人之知識，實由先天的知力而來。故唯理論又稱之曰先天論 (a priori)。經驗論者則反是，以知識悉爲經驗之結果，經驗乃爲知識之淵源，經驗以外，實無知識之根據，所謂理性，直無稽之幻想耳；吾人之知識，捨後天的經驗外，實無自而生焉。故經驗論又稱之曰後天論 (a posteriori)。唯理論與經驗論之見解，早起於希臘之古代，但經驗論不若唯理論之普遍。希臘古代之哲學，多有唯理論之傾向。彼等分世界而爲二：一真，一假，由感覺而知之世界，爲假相之世界，由理性而知之世界，爲真正之世界。至柏拉圖益發揮此思想，認梭格拉底所論究之概念，爲真正之實在，於是概念之世界，遂變爲真正之世界，而現象之世界，則爲虛妄之世界，人生真正之知識，必由理性的思惟，而後能得之，而此理性，則先經驗而存在云。此可稱爲極端的唯理論者。蘇道亞學派，雖尊重視理性，認爲宇宙根本之原理，但對於認識起源之見解，則純爲感覺論 (sensationalism)，以爲人之精神，原空虛而無物，受外物之刺激，感覺始因之而生焉，所謂觀念，實由感覺而生，故真偽之標準，視感覺是否與事物直接發生關係以爲斷，此爲純粹經驗論者。

唯理論與經驗論之對峙，至近世初期而益著，法國之笛卡兒，與英國之培根，實爲二派之開祖。笛卡兒派如斯賓諾沙 (Spinoza)、賴布尼士 (Leibnitz)、高魯夫 (Wolff) 輩，所謂大陸派，皆以理性爲唯一真知之根源，認識必

彼理性而後能正確，感覺貽誤實多云，而借根源則反乎是，如洛克、休謨、米爾（Mill）等，所謂英國學派，皆以一切知識，出自經驗，人心如白紙（*blank paper*），必經經驗而知識始因而生焉。然細察古人對於認識起源，何以發生此正反對之學說，此殆基於認識隱否之問題，及認識之普遍性或必然性問題而起。吾人認識，原有真偽之別，有目見耳聞而為偽，推理思辨而為真，此豈非感覺知識不足恃，理知思惟始為真理乎？故唯理論者以感覺認識為皮相，理性認識為真理，誠有未可厚非者。但所謂理性者果為何物耶？唯理論者固以為與生俱來，與外界經驗全無關係，知識之根源，或認為靈妙不可思議之知力，然試以心理分析而研究之，實無此知力之存在，結果所謂理性的知識，與感覺的知識，究無所差別，必借經驗，而後能發達焉。然則所謂知識，豈非由經驗而生乎？此為經驗論者之所論，是亦有一面真理也。至於經驗論中之感覺論，且以吾人知識悉由外界而來，謂感覺由外界刺激，傳諸腦而生，而知識即由各種感覺之積聚而成云。此又失諸偏激矣。但經驗論者中，亦有分經驗為內外者，外的經驗為感覺之作用，內的經驗為精神之作用，（含有記憶、想像、思惟等作用）是又與溫和的唯理論相接近矣。總之，認識確否真偽之問題，實為發生爭論之一因也。

但吾人認識，不限於確否與真偽，確否真偽問題外，尚有認識之普遍性及必然性的問題，吾人對於認識之結果，雖不能一一直接實驗其然否，然有幾許認識，我信以為然，人亦信之以為然，我信以為真，人亦信之以為真者，譬如地球繞太陽而行，吾人雖不能親見，然皆無異辭，是認識誠有普遍性（*universality*）也。且認識亦有限於一

時一地之真，而能超越時空，具有永久不變之必然性 (necessity) 者，如數學之原理，幾何之定義，固無間古今也。然則如此普遍之必然的知識，訴諸經驗而得之者乎？抑訴諸理性而得之者乎？唯理論者，認此知識，必訴諸理性，而後能成立。經驗實為偶然的性質，僅能認識個別的特殊的事實，不能涉及一般的範圍，而具有必然性。經驗論者，則認經驗以外，無認識之可言，吾人唯有由一部分之事實，推論及於類似之部分，而得特別的蓋然的判斷，決無普遍之必然的原理。蓋經驗論者，不惟排斥理性之存在，且併認識之普遍必然性而否定之，結果陷於懷疑論；而唯理論者，則不待論證，而遽斷其必有，實近於獨斷論。此又以普遍性必然性問題，而惹起認識起源之爭論也。

對此唯理論與經驗論之論爭，欲調和而統一之者，為康德之批判論 (criticism)。康德以為吾人認識，雖由經驗而起，然未必由經驗而生，吾人對於種種經驗，不惟能容受之，而且能整理之，顯此整理經驗之作用，則非感覺能力之所及，實為經驗以前先天的能力之所賜。康德即欲以此見解，而調和二者之爭論，探二者之所長，而補二者之所短，認識起源之爭論，遂因此而告一段落。但康德之立場，仍不能脫卻唯理論之羈絆，所謂先天的形式，實與生而俱來，與唯理論者所主張之先天的理性，殆無甚區別。康德以後，大哲學者如費希脫、費林克、赫格爾以及叔本華等，皆有此傾向。殆至魏近，則無論如何唯理論者，亦帶有幾分經驗之要素，而經驗論者，亦不完全否認先天的理性之存在，蓋彼此已漸接近矣。

但關於認識起源之問題，論者猶多不滿康德之批判論，就中尤以溫德之批判的經驗論 (critischer Empirismus)。

irritans)及杜威(Dewey)之實驗論(experimentation)爲最著。批判的經驗論者，主張認識非僅由外界刺激受動的而生，亦非全由思惟作用而起，必內外具有根底，由彼此互相作用，而後認識始因之而生焉。實驗論者，對於上述唯理論及經驗論，均持反對之態度，對於康德之範疇，亦有所不滿，以爲彼等皆離行爲(action)而論認識，似以認識爲可獨立而發生者，而不自知其妄也。夫脫離實行而論認識，果有若何之意義哉？所謂認識，又果因何而起哉？爲認識而求認識，究難說明認識之起源。且所謂經驗者，非僅指知識而言也，實由實行而記憶，而蓄積之經驗也。換言之，所謂知識者，非僅外來之消極的印象，實爲行爲之記憶與蓄積也。記憶過去之行動，以爲將來之應用，即認識發生之條件也，然則認識豈非因實行而發生者乎？且認識爲反應外界刺激而發生之工具，認識之範圍，嚴格而言之，即爲反應(reaction)之範圍，而反應之範圍，亦即認識之範圍也。蓋實驗論最重要之判斷，即以認識爲實行必要之工具，而實行爲認識發生必要之條件，爲知識而求知識，爲真理而求真理，皆虛妄之論也。故實驗論之知識觀，又名之曰工具主義(instrumentalism)。以下對上述諸說，更分別詳論之。

(二) 唯理論

唯理論之思想，雖起自希臘之古代，然與經驗論明顯之對峙，實始自大陸哲學之開祖笛卡兒，此後大陸學者，多祖述其說，而自成爲唯理論之學派，與英國經驗論者，遙遙相對峙也。笛卡兒以現象界事物之認識，殊多誤謬，其最精確而無疑義者，唯有關於數學知識也。何者？因數學之知識，純出於理性之思惟也。譬如數學之公理，幾何學之

定義，固不待經驗而後能成立，所以然者，因出自理性，且爲理性之所是認也。此外一切知識，亦當以數學爲模範，蓋無自明之理爲基礎，則一切知識皆僞也。雖然，數學之知識，固由公理而演繹之者，一切知識，當以何爲標準乎？笛卡兒先假定有天賦觀念（innate ideas）即與生俱來之觀念之存在，謂一切認識，即以此觀念爲其依據也。然而吾人又何從而知此觀念？又如何依此觀念而演繹之？曰：無他，思惟作用也，質言之，即理性也。此實爲笛卡兒根本之思想，所謂唯理論，亦即立腳於此也。

笛卡兒謂吾人認識事物，多由感覺之直接或間接而來，然感覺常有欺瞞吾人之事實，吾人又安能相信哉？吾人常在夢中，自以爲真者，又焉知其非僞耶？然則人世之間，豈無真實存在乎？曰：是又不然，具有廣義性的物質之形狀與分量（即數），以及物體存在之時空，皆最確實最普遍者也。故笛卡兒認物質不滅，勢力常在，爲自明之理，且欲據此以論證自然科學一切事項也。

笛卡兒固常以感覺知識爲虛妄，而重數學的知識矣，但笛卡兒更進一步，即對於數學之知識，亦懷疑之，終至於無一事物之足信，似陷於極端的懷疑論矣；然笛卡兒又以爲一切事物雖可疑，尚有一事之足信，此可信者，果爲何物耶？曰自我（ego），自我實爲唯一確實之存在也。何則？對事物而懷疑，不可無懷疑者，我對事物而懷疑，足證我已先事物而存在，縱令我被神所欺，亦必有被欺之物之存在，不然，神何自而欺乎？故無論我疑物，或我被神欺，皆有自我之存在。約言之，我能意識，即我能存在也。笛卡兒「我能思故能存」（I think, so I am）之格言，即所以

表示疑卽思，思卽存者也。

然則所謂「自我」者何？笛卡兒「自我」之見解，與尋常不同，認「自我」不外是思惟（卽意識），因思惟爲自我之性質中，最直接而最明晰，且爲其他性質之基礎也。吾人或覺外物，似爲感官之作用，其實已意識其爲感覺也；譬如見一物，聞一事，實思惟解釋其所見所聞也，故思惟實爲自我之本質。夫思惟爲自我之本質，已明晰而確實，則欲得明晰而確實之認識，不可不以思惟爲標準，亦明矣，故笛卡兒以爲清晰而判明之概念，卽爲最確實最妥當之概念，而清晰（clear）與判明（distinct），亦卽爲認識確實性之標準也。蓋觀念而清晰，自能區別彼此觀念之不同；觀念而判明，則能洞悉觀念之諸性質矣。換言之，真僞確否之判斷，一以觀念爲標準，固可不問能否與經驗相合也。笛卡兒所以視數學上之概念，爲最確實妥當者，因概念之自身，已有確實妥當之論證，而不在于經驗也。例如直線之概念，爲兩點間短距離，已先自有確實論證也。

雖然，笛卡兒對一切觀念，未必皆視爲確實，亦嘗區而別之矣。據氏所云：觀念可分爲三種，一、天賦的，二、外來的，三、設想的，而天賦的最確實，外來的必依天賦的而後可，否則謬誤滋多，至於設想的，全然基於個人之意志，實誤謬之尤者。天賦的觀念，爲與生俱來之觀念，人之思惟性質（卽理性）中必然存在者，故清晰而判明。但種種觀念中之最重要者，莫若神之觀念，物質之觀念次之；然皆可由觀念之分析，而察知其確實，固不必假經驗之助也。以上爲笛卡兒認識論之要點，以自我之理性，爲真正觀念，或確實認識之根據，觀念之真僞，一視是否由理性導出以爲斷，

此殆爲唯理論者最精密之說明。繼笛卡兒而起之唯理論者，大抵祖述其說，然亦有獨到處，茲就其比較著名者而一言之。

斯賓諾沙重視笛卡兒數學的知識，更欲用數學方法，而論究哲學，以爲依據明確之觀念，用數學之方法，可以判明一切事物之究竟也。故斯賓諾沙研究哲學倫理，莫不取範於幾何之研究法，先明定義，次及公理，再次揭命題，終則證明之。（此亦摹倣笛卡兒而來者，笛卡兒曾用幾何學的方法，說明其名著 *Meditations*, 1641）。然則如此研究之結果，與客觀之事物，是否一致乎？斯賓諾沙先假定神爲思惟與廣袤（物質的）之實體（*substance*），所謂精神與物質，卽爲其屬性，茲二者雖平行而永不相交，然實爲一體之現於兩面者，故精神界之所思惟，常與物質界一致也。蓋斯賓諾沙認無相對之物體，則無觀念，無相對之觀念，則無物體，一切存在，是精神，同時亦是物體，是觀念，同時亦是觀念之對象。夫物質與精神，其性質根本不相同，斯賓諾沙必混一而論，得毋錯誤乎？鮑爾生（*Baillie*）評爲混淆問題之性質，未始無因也。且氏所唱之實體，爲絕對統一心物二元者，則認識主觀意識之獨立，勢有所不能，主觀的意識之獨立已不能，則欲唱唯理論，亦矛盾之至矣。

賴布尼士欲避免上述之矛盾，於是改變實體之概念，而許認識主觀個人之獨立，氏所唱單子論（*Monadology*），卽以單子（*monades*）爲不可分之實體，各單子之本質雖相同，然其數實無限，而且各自能獨立，此蓋矯正斯賓諾沙絕對統一實體之概念者也。賴布尼士認單子爲自行活動發展之精神的個體，因此各人之觀念，亦能自

行發展，無需乎外求，此賴布尼子所以亦唱天賦觀念之說也。但各人之觀念，是先具於無意識之中，由不明顯之狀態，漸進於明顯之狀態，非生而完備者也，不過爲人心所固具，而非來諸外而已；故由感官而知覺者，皆爲事物之現象，由理性而認識者，始得爲判明之觀念也。賴布尼子而起之窩魯夫，在啓蒙時代，雖曾提德國哲學界之牛耳，然不過對唯理論諸家之學說，嚴立體系，組織而敘述之耳，對於賴布尼子思想深遠之部分，亦多遺漏而不究，文德爾班 (Windelband) 且以淺薄而非難之，茲不備述。

總之，唯理論者，皆一致主張精確之知識，是由人之內心而湧出，凡一切永遠的普遍的必然的真理，莫非理性之所產，感覺的知識，或經驗的事實，不過偶然的現象耳，且必依充足理由原則，而後能成立，故其範圍甚狹，而其價值亦甚微。唯理論者認確實的知識，必由自己內心而發出，確有一面之真理，蓋欲求精確知識，而捨棄直接認識之自我，實無所據也。但既自以爲真理，則必徵諸客觀之事實，或依經驗而論證之，然後始足闡明其客觀的普遍性，若自信以爲真之觀念，竟與經驗事實相矛盾，亦不過個人之臆測或想像，未足稱爲客觀的確實的知識也。唯理論者，完全排斥經驗，以爲依據先天的理性，由演繹的推理，可得正確之知識，未免武斷也。且所謂天賦觀念，視爲與生俱來完美之本性者，亦不能無疑，真理之認識，雖有普遍的性質，然必資經驗，而後能擴充之，認識之，無智之愚民，縱有天賦之觀念，亦莫能辨別真僞之所在，據心理學之見地而言，理性與感覺爲同類，必待經驗而後能發達，未有生而即完美之理性，設使認天賦觀念，爲認識真理之可能性，必賴後天的經驗而後能充實之，發展之，則未始不當也。至

於唯理論者，謂數學上公理原則，不受經驗的限制與證明，亦為錯誤之見解，公理原則，原為假定的，而非絕對的，經驗上苟有新的真理之發見，則舊的定理，亦當隨之而修改，或推翻；且脫離經驗而獨立之公理原則，果得而為確實之標準與否，亦為疑問，何則無從而證實之也。

(三) 經驗論

首倡經驗主義者為培根，人固知之矣，然培根之所說，不過提倡經驗研究之必要，及經驗研究之方法而已，對於經驗哲學，猶未有所組織也；及至洛克 (John Locke) 始努力而建設經驗論，後雖有繼者，然終莫能出其右，且多祖述之，故與其謂培根為經驗論之始祖，毋寧謂洛克之為念也。願洛克所努力者，非思惟運用之方法（即研究法），而在認識論之研究，其名著悟性論，即所以考察認識之起源、性質及效力者也。洛克以為一切認識，皆由感覺而來，設無感覺，則無所謂認識，亦無所謂觀念也。（此殆依霍布士主張而云者）人心本如白紙 (tabula rasa)，豈有天賦觀念之存在？人之有觀念，蓋必待經驗而後生者也。此為洛克立論之要旨。

洛克對於認識起源之問題，即首先攻擊唯理論者天賦觀念之主張，以為根本論點一擊破，其餘問題，亦可迎刃而解矣。於是洛克就論理的倫理的觀念，而論證天賦觀念絕無存在之理由。唯理論者，常以同一原理 (Principle of identity) 及矛盾原理 (principle of contradiction) 為天賦的原理，而為一般人士所共認；而洛克則以為孩提之童，必不能認識之，如不能認識，又烏在其為天賦哉？縱令謂此原理，於無意識中，早存於孩童之心內，

雖不能認識其爲原理，然究能明其意義或內容，亦不能證明其存在，何者？已不能意識，則自無此原理之存在矣。此蓋洛克不承認人心有無意識之作用也。（對賴布尼子無意識之說而發）若謂孩童有認識能力，即可稱爲天賦觀念，則無論如何知識，皆可謂之曰天賦，何者？苟無認識能力，則一切原理，一切事物，皆無從認識之矣。

洛克更進一步，駁論天賦原理之說。略謂若論者謂此天賦原理，與推理同時並顯，可絲毫不假借於經驗，則所謂同時並顯者，果何謂哉？若謂此原理與推理同時發生，則適與事實相反，孩童不解原理，而能知推理，則原理之認識，固後於推理也；若謂由推理之助，而始發見此原理，則更不足以爲天賦之證。洛克又假設之曰，或謂此原理，與他原理異，倘一言及，人無不承認，是知其非自經驗而來也；洛克對此疑問，乃分析而駁之曰：（一）由經驗而來之原理，亦有此種之傾向；（二）待人言及而後知，不足以爲天賦，因天賦原理，固不待人教而後知之也；（三）所謂天賦原理，決不能因人一言而即曉，必需有相當之準備；故謂爲無資於經驗者，實與事實相違也。

洛克於上述論理的論證之外，更從倫理上的觀念，論證決無普通的天賦觀念之存在。譬如善惡正邪之觀念，孩童究莫能辨之也，且道德上之規範，亦不能通行於各國之國民。若謂此等觀念，先具之於人心，俟精神發達而後能意識，則一切觀念，莫非天賦矣，又何待普遍價值爲之證明耶？總之，無論從論理上或倫理上，亦不能證明天賦觀念之存在，人之觀念，實由經驗而來，決非定於人間悟性中也。此爲洛克之結論。

如上所述，洛克固以經驗以前，無生得的觀念之存在，必依經驗之印象，觀念始得而生焉；但洛克所謂經驗，亦

有二種之別：一由感官感受而得之外的經驗，謂之曰感覺 (sensation)；一由內心作用而生之內的經驗，謂之曰反省 (reflection)。一切觀念，均由上述內外經驗種種之結合而生，但亦可大別而爲二：一曰單純觀念 (simple ideas)；二曰複雜觀念 (complex ideas)。而單純觀念，又可別之而爲四：(一)由單一感官而來之觀念，例如香、色、熱等之觀念是也；(二)由各種感官而來之觀念，例如廣袤形狀等之觀念是也；(三)由反省而來之觀念，例如思惟與意欲二作用所產生之觀念是也；(四)爲感覺與反省結合而成之觀念，例如快樂、痛苦、存在、統一、勢力等觀念是也。而所謂複雜觀念，即由此四種單純觀念之結合而成，但亦可分之而爲三：(一)狀態 (modes) 之觀念；(二)實體 (substances) 之觀念；(三)關係 (relations) 之觀念。據洛克云：狀態之觀念，非能獨自存在者，必待維持此狀態之實體，而後能發生，吾人常見事物之性質與狀態，互相結合而存在，而其結合之原因，每歸於在此狀態中之實體；但吾人對於實體，僅知其性質與狀態耳，至於實體之自身，則不可得而知也。狀態之觀念，及關係之觀念，是以單純觀念作資料，而與精神作用互相結合而發生，或由精神作用自由而製出，例如距離、形狀、容量等空間之觀念，繼續久暫等時間之觀念，以及勢力運動等之觀念，皆狀態觀念也；因果、同一、差異等觀念，以及道德上之觀念，則爲關係之觀念也。(註二)總之，吾人之觀念，無一不歸諸於經驗也，而經驗即爲種種認識之起源。

洛克又分知識而爲二：一爲哲學的知識，一爲事實的知識；前者論究各事物間存在之關係，無需乎一一徵諸於經驗，可由概念演繹而出之；後者必需經驗，而後能得之，譬如水之概念，雖甚明，然至零度時，發生如何變化，則非

依經驗無從而知之。至於對於數學的知識，似亦認為別種的知識，而與唯理論同，但由洛克之立脚地而言，認識確實性之標準，不在觀念之明晰，而在能直接或感覺之，不能直接或感覺，或不得而感覺之知識，無論其觀念如何明晰，亦不能稱為確實的知識，譬如有翼之馬，其觀念雖甚明，然不得成為事實。是洛克之主張，究為感覺論也。然而洛克又承認人心自由製作之觀念，並承認論證的認識，較感覺的認識為確實，則又似與唯理論者相接近，故與其謂洛克為帶唯理論色彩之經驗論者，不如謂帶經驗論色彩之唯理論者。

繼洛克而起者為休謨(Hume)，休謨之經驗論，較洛克為澈底，洛克對於唯理論者所主張之因果原理，不惟不敢論駁之，反往往假此以為推論之助，至休謨則力駁此因果原理為天賦觀念之說。唯理論者，常以因果律為其論證之武器，以為事實上原因結果之觀念，實等於論理上理由斷案之關係，因之生果，可由演繹的推理而得云。休謨則駁之曰：因果原理，非論理上所能論證，緣因果關係，非分析的真理，吾人即取原因而分析之，亦未必能得其結果，故未嘗經驗二物之必繼起，而謂能由先天的理性，察此而知彼，實虛妄之論也。吾人常見一事物之發生，他事物亦因之而發生，一事物之變化，他事物亦隨之而變化，但未嘗經驗彼此必然之聯絡，蓋事物間有無必然之關係，誠非吾人所知也。吾人常見事物之繼起，以為此間定有必然之關係，於是更據過去之經驗，而推之於未來，以為事物皆必有必然關係也，如此對於未來之預期，即為因果律由來之根據。但此預期之所由生，又因於觀念之聯合也。吾人屢見事物之繼起，遂於心中養成一種之習慣，見一事物之起時，逆料他事物亦必因之而繼起，於是更推之於

未嘗經驗之事實，亦信以爲然，反成一種堅強之信念。是知因果之原理，決非必然的存於事物之間，而其知識，亦非先具於人心之內，不過經驗的習慣的知識耳，斷無普遍的必然性之可言。

休謨之經驗論，固較洛克爲澈底，然對於數學之知識，仍不敢視爲經驗的習慣，以爲數學上之公理，乃自明之理也。及米爾 (J. S. Mill) 繼之，乃完全貫徹經驗主義之主張，即數學的觀念，亦認爲由經驗而獲得之觀念，數學之原理，亦不外經驗的偶然的原理也；甚至謂數學所含之真理，亦非先天的自明之理，徒以習慣聯想，而認爲真耳。米爾在其著述中，所說雖甚精密，然其根本思想，實不出洛克休謨之右。此外經驗論者中，亦有完全主張感覺論者，認一切之知識，皆由感官之知覺而生，如法國孔氏笛克 (Condillac) 感覺論是也。孔氏克以爲人心一切之內容，均爲感官所賦與，所謂精神，亦不外由感覺與感覺之關係而生，此殆爲其中心之思想。洛克嘗倡內外經驗之說，而視經驗爲觀念之根源，而孔氏克則否認內經驗（反省）爲認識之根源，而專倡重外經驗，結果自趨於感覺論。洛克嘗視人心具有比較抽象諸作用，而孔氏克則認此諸作用，皆爲感覺之感受而成，而非人心有此別種能力也。總之，孔氏克認一切觀念，及心的作用之淵源，皆歸諸於感覺，誠爲純粹的感覺論者也。

如上所述，經驗論者，無不痛擊唯理論者之主張，洛克力駁其天賦觀念說，休謨抨擊其因果之原理，而米爾則對數學觀念，亦否認其爲自明之理，至孔氏克則更趨於極端的感覺論，經驗論至是，可謂極一時之盛矣。然經驗論者，僅論及認識之起源爲經驗，而未明言所以起自經驗之理由，吾人認識事物，由於經驗，然何以能認識之，則非

心理的所能說明也。經驗論者之所論，常混入心理的問題，對於人生所以能認識外物之究竟，終未能道及也。夫純由經驗而論知識，不惟範圍甚狹，且亦無從而論確實性，何者？經驗範圍，常限於時空，而事實真相，則常超越於時空；欲在時空內尋知識，已覺其難，況在時空內之事實，亦尙多假相乎？經驗派常以經驗為零碎的斷片的，而不注意其彼此聯絡之關係，以樹立共通之原理，至於休謨，即對事實之認識，亦認為蓋然的，故經驗論者終其極，必陷於極端懷疑論，事物真相，已非所知，其通知識，又必其無結果，則一切科學真理皆否認，而經驗論自身亦破滅矣。且經驗論者所謂經驗，亦為外物映之於心而生被動的經驗，毫無自動的活動的能力，則其知識範圍，亦自有限，對於主觀的思想論證之知識，則茫無所知矣。此外，經驗論者，不承認有全稱的通則，亦為經驗派之錯誤，全稱的通則，在科學上佔極重要之地位，其價值在能整理散漫的事實，而構成有系統的組織，以便適用於將來，經驗論者不承認此通則，即等於不承認科學也，其誤謬孰甚焉？

註 1 參考 Tilly: History of Philosophy, pp. 300-312.

(四) 批判論

康德哲學，是由批評的態度，而研究哲學之問題，通稱為批判哲學 (critical philosophy)。蓋所以調和馬爾堡懷疑二派，而統一唯理論與經驗論者也。康德對於知識批判之結果，認認識之資料 (或實態)，由經驗而來，認識之形式，則為理性作用，是理性與經驗，皆包括在其學說中也。但所謂形式，在論理上是先經驗而生，而先驗的 (trans-

cardinal) 觀念，即爲批判哲學之根本的觀念，故批判哲學，又可稱爲先驗哲學。上述唯理論與經驗論，對於認識起源之問題，均未有適當的解釋，康德哲學三大批判中之純粹理性批判，即所以批判理性之認識能力者也，在認識論上通稱爲批判論 (criticism)，蓋對認識起源問題，能另立見地，而予以滿足的解答者也。康德批判論，對於確實認識之可能方面，採用唯理論之主張，而對於認識本由經驗而來一點，則取經驗論之所見，所謂「一切認識由經驗而始，但非由經驗而生」，最能簡括表明此意。但康德對於理性與經驗之關係，果如何而聯絡之乎？康德分認識而爲形式 (Form) 與實質 (Materie) 二要素，認識的形式，爲先天的理性，認識的實質，爲後天的經驗，是經驗與理性，對於人生之認識，各有密切關係也。從前唯理論者，僅認識人心所固有之理性，而拒絕知識所自來之經驗，故僅得認識之形式的一面；經驗論者，只承認由經驗而來之知識，而不承認整理經驗之先天的理性，是僅得認識之實質的一面；皆一偏之見也。康德之所論，則以成覺之經驗，爲認識之資料，先天的理性，爲認識之形式，形式與資料，必相需以爲用，而後知識得成立；若徒有經驗之資料，而無整理資料之作用，固不成其爲知識，即有形式之作用，而無經驗之資料，亦空虛而無物，故二者必兼而後可。

但康德對於認識之形式，又分而爲二：一、直觀之形式 (Anschauungsform)；「思惟之形式 (Denkform)」直觀是感性之作用，殆與知覺同，思惟是悟性之作用，所以統一知覺者也。而直觀之形式，又更分而爲二：一、空間，二、時間，前者又稱爲外感之形式，因吾人知覺外物，必帶有空間的性質，而知其廣袤形狀等空間所佔地位也；後者又

稱爲內感之形式，因吾人直觀之內心狀態，常覺有時間的連續也。至於思惟之形式，又稱之曰範疇（category），所謂範疇者，即根本的思惟之形式，凡人認識外物而成概念之際，所必依據之者也。康德認此能統一有時空性質之感覺的材料，蓋爲思惟最高之概念也。但此範疇，又可別而爲四大綱：一、分量（quantity），二、性質（quality），三、關係（relation），四、情狀（modality）。而此四大綱，又各有三目，共爲十二範疇。凡此形式，康德皆認爲先天的，爲認識經驗根本之條件，故批判論，雖曰調和經驗理性二派，實則傾於唯理論也。以下更就直觀形式與思惟形式而詳述之。

直觀形式中，時與空二形式，人皆以爲客觀的實在，而康德則認爲具於內心之形式，其爲觀念，非由經驗而生，亦非可以由論證分析而得，純爲先天的形式也。但何以知其然？康德更一一論證之。略謂吾人之經驗，必有現象之存在，而時間觀念，則無現象之可言，故知其非由經驗而得之者。人或謂此爲抽象現在的及繼續的事實而得之者，其實所謂現在或繼續之中，已預含有時間觀念也，苟無時間觀念，則亦無所謂現在或繼續也。空間之觀念亦然，決非由物體之在此處或彼處，抽象而得之者，因所謂此處或彼處，不外空間之名稱而已。是知空間及時間之觀念，究非由經驗而來者，經驗之自身，反爲時間空間所構成。何者？一切經驗，均由時空二形式所造成也。更詳言之，時間空間，乃經驗成立根本的條件，非俟經驗而後生者也，此一也。時間空間，爲先天的必然的觀念，吾人對於其他現象，或可假想其無有，唯無現象可見之時間空間，則不能作此無有之假想，實爲不可分離之必然的觀念，人心之所向，即

時空隨之矣。且時間空間，亦爲一切現象存在之必需的條件，故又先一切現象而存在，而爲先天的觀念，此二也。康德又進而論時間空間，非分析的普通的概念，略謂時間爲一繼續不斷之時間，空間爲一連續相接之空間，初非抽象幾許時間空間，而爲包括的概念也。古昔現今，此處彼處，非時空之分子，乃時空局部的限制，且不能離全體而存在也，故無際限的時空，只爲單一的觀念，而非如他事物，得抽出共通之點，而構成其概念也，此三也。至於時空爲無限的觀念，可用直觀而覺之，無需乎經驗，則又爲易明之理也。總之，康德之所論，乃證明時空之爲先天的必然的直觀形式，而非由經驗而來也。

夫時間空間，已爲先天的必然的觀念，則無論何人，自當是認之，既人皆是認而不諱，則此觀念，必具有確實性普遍性而無疑，從而以此觀念爲根據之知識，其必確實無訛，亦明矣。然則此爲如何知識乎？數學的知識也。但數學的知識，何以與時空發生關係耶？吾人在幾何學上，常得連接空間之部分，以成其形體，而於算術上，常得繼續時間之部分，而成其數目，而此形狀與數目，卽最確實之知識也。康德之所說，實足予唯理論者以更新穎之根據也。

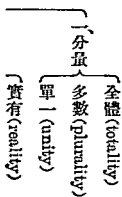
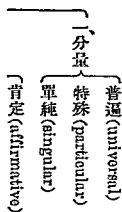
康德批判哲學，分一切判斷而爲二：一、綜合判斷 (synthetic judgment)，一、分析判斷 (analytic judgment)。判斷之賓辭 (predicate)，寓於主語之中者，謂之曰分析判斷；例如物體有廣袤性，廣袤性之概念，必然寓於物體之概念中，如此判斷，不過說明已知之事實，故不足以擴充知識之範圍。賓辭不寓於主語之中者，曰綜合判斷；例如物體有重量，人一間物體，未必卽思及重量也，此爲擴充知識所不可缺者，康德又名之曰擴充判斷。分析判斷，因此對

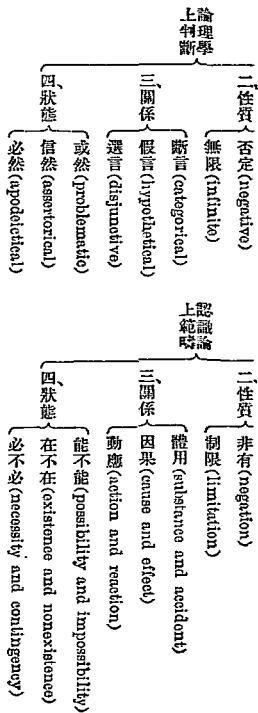
證，又名之曰證明判斷。分析判斷，是不待經驗而自明者，故爲先天的；而綜合判斷，則非俟經驗，而無以別其真僞，故爲後天的；前者因其爲先天的，故爲必然的普遍的知識；後者因其爲後天的，故爲偶然的特殊的知識也。但學問的認識，原期知識之擴充，其必需綜合判斷亦明矣，然而綜合判斷，又爲經驗的智識，經驗的知識，自難期其普遍與必然，是則吾人知識，亦極不確實矣，然則欲去此懷疑，將何爲而可耶？換言之，綜合判斷，必去其偶然的特殊的性質，而爲先天的綜合判斷，方能有必然的普遍的性質也。此實爲批判哲學之根本問題，康德三大批判中，皆有論及之。

康德以爲數學及純粹物理學之原理，即爲先天的綜合判斷也。茲先就數學而言之，七加五爲十二，綜合判斷也，何者？七加五數目之概念，與十二之概念，完全不同，七加五爲由一起算至七又至五之數，而十二則爲由一起算至十二之數，是此二項數目，絕非由分析而來也。至於幾何亦然，「直線爲二點間之短距離」，亦綜合判斷也，何者？主語非必然的含有賓辭也。斯二者雖爲綜合判斷，然究不失爲確實的知識，因其中所含之數目形狀，均爲先天的觀念故也。何者？時間空間，既爲先天的觀念，則由時間繼續而得之數目，及由空間制限而得之形狀，亦自爲先天的觀念也。由此可知數學幾何學之原理，亦爲先天的綜合判斷也。以上關於時間空間之議論，爲論證純粹物理學之可能者，康德名之曰先驗的或性論 (transzendental Aesthetik)；以下關於範疇之論辯，爲論證純粹物理學之可能者，康德名之曰先驗的分析論 (transzendental Analytik)。換言之，前者爲論證數學之得爲先天的綜合判斷，後者爲論證自然科學之得爲先天的綜合判斷也。

康德於是進而研究自然科學之原理，是否亦可為先天的綜合判斷。康德以為直觀之形式，所以認識時空間之事物，而整理統一時空間之事物者，則為思惟之形式；而此思惟之形式，無他，即所謂範疇也。範疇為認識外物而成概念之際，必須依據之形式，亦即所以使經驗的認識為可能者，簡單言之，即為經驗之根本的條件也。既為經驗之根本的條件，則自與直觀形式，同為先天的形式也。夫所謂思惟者，即概念之認識也。思惟之際，不能無概念，一如直觀之際，不能無時空也。惟其不能無，斯足以證明其為先天的形式。既為先天的形式，則吾人對於自然界之事物，亦自能構成普遍的必然的知識，此自然科學之原理，所以亦得為先天的綜合判斷也。

不寧唯是，康德更由範疇——即最高類之概念，而論自然科學之為先天的知識。康德以為人之悟性，常在判斷中表出之，而悟性思惟，即是判斷之能力。人致力於思惟，亦即是致力於判斷，故判斷之方法，亦即為思惟之方法也。但欲發見判斷之方法，不能不分析判斷，而考察其所具之形式也。而論理學判斷之形式，即能示吾人以發見範疇之路，茲去各種判斷內容之事實，而存其純粹之形式，即可以得認識論上之範疇焉。





康德依論理學四種判斷形式，而得四綱十二目，即所謂十二範疇是也。如此十二範疇，為判斷構成上必要之概念，一切經驗，均由是而成立，設無此種範疇，即無經驗之可言，故範疇實為經驗先天的條件，而非因經驗而後生者也。夫此等範疇，已為先天的形式，則其綜合之判斷，亦自為先天的綜合判斷也。如此十二範疇中，分量性質之六目，為數學的範疇 (mathematic categories)，關係狀態之六目，為力學的範疇 (dynamic categories)。吾人應用此等範疇，以統一直觀，遂得於自然界中，設立種種法則，以構成自然科學上普遍之知識。是知認識之對象，為吾人心力之所造，而非既成對象，映寫於吾人之心也。

康德的批判證，認認識有形式實質之別，形式爲認識先天的要素，實質爲認識後天的要素，一舉而解決唯理論與經驗論多年之爭，可謂巧妙之至矣。但康德之所論，亦不免過於抽象分析，而流於技巧，同是判斷，必分爲綜合判斷與分析判斷，同是形式，又必分爲直觀形式與思維形式；而此二形式中，又更細別種種之形式，豈非過於技巧乎？理本易明，反因過於抽象分析，多設名詞，以致莫明其義，又豈非所謂理淺而辭艱者乎？且所謂先天的形式，不過理性的作用，而爲認識之可能性而已，若謂種種形式，必具之於先天，則仍不免經驗論者之指斥也。且康德所謂表象時，亦不過各概念中比較概括的觀念，康德未加熟察，即斷爲先天的普遍的形式，亦未免武斷也。且康德所謂表象之世界（Vorstellungswelt），即爲形式與內容結合之自然界，既非形式，又非內容，吾人將以何爲標準，以分析認識所得之表象，孰爲主觀的形式，孰爲客觀的內容乎？康德亦未有所說明。總之，康德之學說，殊多卓拔的創見，實爲世界偉大哲學者，但其堅決之主張，亦即爲受人攻擊非難之處也。康德歿後，反對之者頗多，對於認識起源問題，欲另開途徑而解決之，就中尤以思辨哲學（speculative philosophy）、實證論、經驗批評論（Empirio-kritikismus）以及下述經驗的批判論與實驗的經驗論，爲其最著者也。即悲觀主義哲學者叔本華，亦擅棄其先天的分析論，對於十二範疇，僅取其因果關係而已，此亦足見康德哲學，尙多不完之處也。

（五）批判的經驗論與實驗的經驗論

批判的經驗論，又名經驗的批判論（empirischer Kriticismus）爲溫德（Wundt）對於認識起源問題之主張，蓋由批評經驗而說明認識者也。康德對於認識論，提出二問題：第一，主觀與客觀，或表象與對象之關係如何？第二，經驗與思維，或認識之先天的要素與後天的要素之關係如何？溫德對第一問題，認爲無對立之必要，主觀與客觀，或表象與對象，二者必然結合，爲根本的事實，而此根本的事實，卽由直接經驗（unmittelbare Erfahrung）而來者也；直接經驗，爲事物與觀念（卽主觀與客觀）未分時，渾一體的經驗也。蓋主客二觀之區別，實起於直接經驗之後，依分析而得之結果，在未分析以前，誠無所謂主觀客觀也。但在直接經驗中，有受情意支配者，亦有不受情意支配者，前者爲經驗之主觀的內容，後者爲客觀的內容，所謂主客二觀，卽因此而生焉。故直接經驗之心理現象，實寓有主觀之表象，與主觀以外之對象焉。然則表象與對象，內界與外界，豈非同一之物，而現於兩方面者乎？

溫德對於第二問題，亦與康德所見不同，康德對於先天二字，有三種異義：一是必然的普遍的確實的意義；二是經驗之形式；三是認識主觀之根源。溫德不設認識主觀客觀之區別，既如上述矣，故以爲由主觀根柢之有無，而論先天後天之區別，誠無意義；且認識之形式與內容，僅爲思想上之區別，二者本爲互相結合者，故脫離內容而獨立之形式，亦殊無意義也。但溫德對於認識之必然的普遍的確實的要素，則未嘗不是認之，然亦不似康德認直觀形式及範疇，爲最初固定而存在者。蓋溫德認此必然的普遍的確實的要素，爲經驗反復之結果發展而來之概念

也。此點固與經驗論相似，但溫德同時又認直觀形式及範疇，適用於各個經驗時，又爲先天的，所以然者，因先天的普遍概念之所由生，實基於吾人直觀作用及思維作用之本質而來也，似此，又依然接近於先天論。總之，溫德以爲認識非受動的由外界之刺激而生，亦非與外界毫無關係，全憑思維作用而來，必刺激與思維，互相協作而後可，此批判的經驗論，對認識起源問題，所以另樹一幟也。

杜威 (Dewey) 繼承詹姆士 (James) 實用主義 (pragmatism) 而另標一幟，名之曰實驗主義 (experimentalism)，網羅經驗論唯理論之所長，而去二者之所短，欲謀最後解決三百年來認識起源之問題。但其所論大抵與實用主義同，重實行，而貴實驗也，故此派認識論，可稱爲實驗的經驗論，與上述批判的經驗論頗接近，故合而述之。例如批判的經驗論，由原始的經驗而出發，實驗的經驗論，亦由原始的經驗而出發；又實驗的經驗論，認範疇非自始而即固定者，實爲適應實際之要求，而假定之原理 (postulate)，經反復經驗，而後固定之者也，此點亦與溫德所論同，茲先一言其立論之要旨。

實驗的經驗論之主張，由進化論而出發，誠富有活動的冒險的改進的要素也。此派視真理知識爲相對的，而反對獨斷主義；同時對於絕對的懷疑主義，亦反對之；蓋不懷疑，則無以發見真理，而絕對懷疑，則又無從而建設，故此派主張之懷疑，實窮理盡知，應有之懷疑也。此派既爲實驗派，故其研究方法，常先設一假定以試之，如能達其目的，則爲真，否則另設一假定，而實驗之，將其實驗之結果，而再探求新的真理，繼續試驗實證，繼續創造進取，誠爲實

用主義之特色。

實用主義，頗重視人類共通的普遍的根柢的要素，詹姆士之根柢的經驗，杜威之無反省經驗，皆萬人共通之經驗也；但同時對於個體的特別的方面，亦所注重，以爲人皆有個性，人能由其地位，而達到其特殊觀點，自有特別所長之表現。但對於萬世不易之真理，及整理之宇宙 (Mole universe) 之主張，則絕對反對之。實用主義，以爲真理是適應種種特殊要求而設，爲實用上已證實之假定，故所謂真理，所謂知識，不外吾人期望達到目的之工具，其自身全無所謂價值也。人之思惟，果爲真理與否，可一視實驗之結果，有無效力以爲斷。觀此亦可知實驗論者之態度矣。

實驗的經驗論，對於認識起源問題，一方否認經驗論，以知識由於外物，反映內心而生；一方排斥唯理論，以認識出於超經驗的理性之思索而來。據杜威云：經驗之一部分，確由感覺受外物刺激，印之於心而生，例如白雪之白，爐火之燃，魚無水則死等是也；但數學上之公理，自然科學之原理，人生哲學上道德的法則，則非由外而來，實爲偶然的內面的經驗也。蓋此等原理法則，經人類長期之經驗，殆無異先天的形式，然亦非超自然者。故認識起源，自實驗派觀之，殆有二：一來自前門之官能感覺；一來自後門之偶然發生內面的經驗也。但此派經驗觀，非如經驗論者所主張之被動的，散漫的，限於過去的經驗，實爲活動的，繼續的，向將來而發展之經驗也。杜威在其實驗論理學 (Dewey in Experimental Logic) 緒文中，力言「經驗時間的發展」觀念之重要，蓋杜威以經驗爲生活，思考

判斷、反省、認識等，皆在人生經驗之流中，而自能發生作用也。但在生活的經驗中，杜威亦認為有有反省的，有無反省的，反省的經驗，即為知識的經驗，常由無反省的經驗而生，及其既生，漸次又變為無反省的經驗，迨至有困難發生，要求解決時，反省的經驗，又因之而起；但要求既滿足以後，不久又入於無反省之狀態。如此經驗觀，實較經驗論者經驗觀，範圍更為廣大也。

夫知識既在無反省的經驗中，矛盾衝突，要求經驗改造時而發生，則自與唯理論者批判論者之先天的或先驗的之見地異。杜威以為知識各應其特殊之要求而起，而非抽象的普遍的發生者，知識之問題，非理論上如何辯論之問題，乃為實際上如何實行之問題。蓋實驗的經驗論，以生物進化作用，應用於心理學，以為人類知識，概由適應環境而生，一切心的作用，皆為反應作用，知識非中心，行動乃為中心也。據詹姆士之心理學而言，知識不過心的作用之一部，介於刺激與反應之間，顯慮兩方，使反應能得其當耳；人類習於知識之應付，竟以為知識能獨立，而唱為知識而求知識之說，實謬妄之至也。知識之所以重要，在於二者之間，能使反應稍為停頓，而為有計劃之舉動，不致一受刺激，倉猝即行反應，而陷於危險云。杜威與溫德，原為主意的心理學者，但杜威更得進化論之助，聯合意志與知識，使向將來目的而活動，如此進取的知行合一之主張，實為此派之特色。

實驗的經驗論，認知識為活動的，適應實際的生活而起，確有獨特之見，而其繼續努力之勇，亦饒有向上進取之精神，誠有足多者！但其應受指摘之處亦不少：第一、實驗論者，反對經驗派知識全由經驗而發生之說明，而不知

自己亦純爲經驗論，何者？實驗論者，固皆承認普遍的必然的知識，而謂爲由內的經驗偶然而發生，但所謂內的經驗，究其極，亦不過斯賓塞之「人類經驗之結果」，結局普遍的必然的定理，亦不外由祖先經驗而來，豈非自相矛盾乎？第二，實驗論者，以經驗爲生活，以知識爲生活之工具，生活有困難時，輒起反省作用，從而改造之，後復歸於常態，此爲人類社會生活進化之程緒，若認認識事實，亦爲自然的必然的之過程，則其認識論之說明，其價值亦自有限，至多等於記載科學，或說明科學耳，對於吾人何以能認識外物之問題，依然未解決也。第三，此派受現代自然科學之影響，無論何事物，必需具體的實驗的而研究之，哲學之根本問題，夫豈科學所能解決哉？且落頭於實際生活，對於人生效果以外之事理，則全無興趣，其認識範圍，亦自有限，烏在其能發見普遍的知識哉？第四，此派創立者爲詹姆士，而詹姆士之哲學，實由心理學而出發，其根本的經驗論 (radical empiricism)，即爲個人的心理學之說明，夫認識過程，純由個人的心理學而說明，則自不足確立認識之客觀性，且對於認識之意義，認識之所以成立，亦無從而解釋之，孰謂其能解決認識之問題？至於溫德之批判的經驗論，雖亦重視原始的經驗，且必然的普遍的知識，爲經驗之結果，但同時又認必然的普遍的觀念之所由生，基於直觀作用，思惟作用之本質，是對於認識之所以成立，亦有穩健的說明，較專注重實際生活之實驗論，似更進一籌也。

五 認識範圍之問題

(一) 概說

吾人之感覺的認識，有一定之限度，固人所共認，但理知的思惟，每能超越時空之界限，且能由論證推理，而認識終身不可經驗之事實，譬如地球繞太陽而行，雖為確實之事實，然誰能奮飛九霄雲外，一觀其運行乎？故人之認識，自某一方面言之，可斷言其極有制限，自他一方面言之，又覺其未可限量也。古來學者，對於認識範圍之問題，有認識有絕大能力，且具有絕對確實性，而不問其範圍或界限者；有認某種認識為確實，某種認識不確實，而承認認識有一定之範圍者，甚有完全懷疑者。康德對此問題，謂自來學者，不為獨斷論，則為懷疑論，獨斷論不細察認識能力之性質，始終是認認識之確實，且應用於純正哲學，以說明一切之事物；懷疑論亦不究明認識能力之性質，因一事認識之不確，而遂斷言吾人不能認識外物；二者皆不免陷於誤謬，吾人宜先究明認識之原理，而後應用於哲學云。故康德哲學，先由批評而出發，而論究認識之原理，所謂純粹理性批判，即所以論究認識之先天的要素者也。獨斷論者，不詳加論證，而遂斷一切認識之確實；懷疑論者，亦不詳加論證，而遂否認一切認識之確實；是二者均可稱為獨斷論，不過有肯定否定之別耳。康德以前之大哲學者，如笛卡兒、斯賓諾沙、賴布尼士、高魯夫等，皆立足於獨斷論，即希臘及中世哲學者之大多數，亦莫不有獨斷的傾向也。而懷疑論，則以希臘古代之詭辯學者，(Socrates) 及近世初期法蘭西懷疑學派為最著，而所有經驗論者，亦有懷疑傾向也。但人之精神，苟不專務外物，而為內心省察，必不致陷於獨斷論，而取批判的態度矣。

獨斷論中，又有所謂超越的獨斷論，未經批判論證，而遽承認超自然的神之啟示或存在，通稱爲神祕說（*Revelation*）。希臘宗教時代之哲學，認神爲超越的存在，完全與自然世界相隔絕，欲投歸於神，唯有依神之啟示，或神祕的直觀耳，此一種神祕說也。中世時之宗教哲學，謂外界可由肉眼而認識之，內界可由理眼而認識之，唯神必由心眼而後能認識之云云，亦一種神祕說也。至於啓蒙時代德國之信仰哲學（*Faith Philosophy*），認信仰爲哲學最後之基礎，實在之認識，或真理確實性之證明，均非以分析爲主的悟性所能爲力，必由感情信念，方能直接感知絕對的實在，（一切事物的根柢）或神之存在之說，則又爲更顯著之神祕說也。此蓋爲當時一般之思潮，卽直捷亦有輕知而重信之傾向也。

懷疑論中，亦有種種之形態，有所謂主觀論（*subjectivism*）者，對一切問題，均主觀的考察之，解決之，以爲認識不過主觀的作用，但主觀方面，雖然是確實，而客觀方面，未必確實也，詭辯學派所謂「人爲萬物之尺度」，卽其最顯著之例也。又如英國大哲學者巴克列（*G. Berkeley*），以爲物之存在，不外知覺之表象，彼謂對抽象的概念，必有客觀實在之存在者，實虛妄之論也云，亦爲個人的主觀論也。又有所謂相對論（*relativism*）者，亦爲一種懷疑論，主張認識不過是相對的，而非絕對的；蓋然的，而非必然的；故又稱爲蓋然論（*probabilism*）。洛克、休謨、哈米爾頓（*Hamilton*）十九世紀蘇格蘭之最大哲學者）等，經驗論者之立脚地，皆相對論也。與此相對論有密切結合者，厥爲不可知論（*agnosticism*），以爲事物之本質，實不可得而知也，如哈米爾頓之無條件無制約之本體，

實無從而認識之制約說 (doctrine of conditions)。斯賓塞之現象可認識，本體不可知之不可知論，皆其著者也。即康德「物之自身」(Ding an sich)不可認識之意見，謂為不可知論，亦未始不可也。

獨斷論與懷疑論，處於極端反對之地位，而欲調和之者，則為實證論 (positivism)。實證論以為認識之能力，自有一定之限度，而知識之效能，亦各有等差，知識之範圍，原限於經驗範圍內，一切學科之研究，實不出此範圍。一逾此範圍，則知識為不確矣。實證哲學 (Cours de Philosophie positive 1840) 著者孔德 (Comte)，對此知識效能所及範圍之問題，即取此見解，以為吾人所能認識者，唯在於現象與現象之間，因果的關係而已，現象事實以外之本質及目的，則超越吾人認識矣。吾人之觀念，實為事物之符號，種種觀念結合，固能創生新知識，然離卻事實，則觀念亦無特殊之內容，故欲依據概念，而推論一切事物之本體，實為虛妄之舉也。

觀上所述，關於認識範圍之問題，可有三大學派：獨斷派，武斷認識有絕大能力，能與神相接，或斷言認識能力，能窮知一切事物之根本的實在；懷疑派，則懷疑人之認識能力，能超越感覺的經驗範圍外，甚者即對自然現象之認識，亦懷疑之；而實證論，則折衷二說，一方承認認識能力，能及於現象界；一方則否認認識能知事物之本質，似較穩健也。

然細察獨斷派與懷疑派，其立論態度雖不同，然其根本錯誤，則一也。何者？二者均不究明認識之能力及範圍，而遽斷定認識之確否也。且二者對於認識確實性程度上之差異，亦未有所論及也。夫認識原有主客二觀之關係

(或我與物之關係。)自客觀方面言之，事物確為千態萬變，欲窮理盡知，殊覺其難，故有愈研究而疑心愈重者；但自主觀方面而言之，我之為我，始終是統一，對於確定之事實，誠不能不有所措信焉；故獨斷論有重信而輕知之傾向，而懷疑論則疑更多於知焉。此又二者不同之處也。以下更就各派而一一詳述之。

(一) 獨斷論

獨斷論 (dogmatism) 語源，原出自希臘語 *dogma*，而 *dogma* 則有成見、信條、教理等含義也。故獨斷論，常有主觀的信心存其中，而缺少知的反省與批評。但獨斷論之意義，亦有今昔之不同，古之所謂獨斷論，含義較廣，凡確立定說，而未有認識論的研究，而論證其確實程度者，皆得謂之獨斷論；在希臘古代，凡唱精極的哲學說，而無疑議者，懷疑論者皆目之為獨斷論。但今之所謂獨斷論，含義較狹，自康德唱批判論以來，凡對認識之可能界限，未加討論，而唯信賴認識能力有普遍確實性，足以解決宇宙問題者，始得謂之獨斷論。康德對其自己以前形而上學論者及唯理論者，皆以此名之。其實康德以前之哲學，無論其為唯理論，或經驗論，皆無認識之批判或者察，唯依前提，而推論事物，實不免於獨斷，即懷疑論者如休謨，亦未加省察，而遺漠然否定人之認識能力，豈非獨斷乎？總之，無反省批評，而遽斷定認識能力之有無者，均可稱為獨斷論也。

古者人知未發達，見自然現象，變化莫測，或井然有條，每多駭駭怪異，及知識漸次發達，遂思研究其中之奧蘊，於是乎有唱「水」為宇宙根本之原理者（如 *Thales*）；有唱「無限」(apeiron) 為萬有之本質者（如 *Anax*

imander) 有以「氣」爲萬物之本源者(如 Anaximenes) 有以火爲宇宙萬有之真相者(如 Heraclitus) 有以「有」(Being) 爲一切存在之根本者(如 Parmenides) 此外如德模克利 (Democritus) 以「原子」(atom) 爲現象之根源；柏拉圖以「觀念」(idea) 爲宇宙之實體；若確信一原理，足以說明一切事物者，此爲古代獨斷論也。

希臘哲學傳入羅馬後，當時學者，無能力以統一之，類多選擇各說之長，雜然而混合之，名之曰折衷派 (eclecticism)。未幾，更混以希伯來之宗教思想，而變爲神祕說，斷言能與神相接。及再傳入中世，而爲中世哲學，概以擁護教會，及說明基督教教義爲目的，所謂煩瑣哲學 (scholasticism)。即以哲學而說明基督教信條之應遵守者也；由第九世紀至十五世紀六百年間之中世哲學，殆以此爲其中堅。當時宗教哲學者，對於自然的認識，無批評的而拒斥之，而對於神之啓示，超自然的認識，則無反省的而承認之；似此，無論其爲否定或肯定，皆可稱爲絕對的獨斷論，此爲中世獨斷論也。

過渡時代(十六世紀)之德國神祕學者，如修涅克 費爾 (Schwenckfeld)、佛蘭克 (Frank)、衛格爾 (Wolff) 輩，皆主張神之認識，宜求諸內，以爲吾人捨除慾望，脫離外界耽溺，向內心而默識，可明人之本性，本性已明，則神可發見矣云云，亦爲一種獨斷論，何者？神之認識，已求之於內心，則舍主觀之信念外，無俟乎客觀的論證或說明也；至於外界經驗，科學知識之宜捨絕，更無論矣。

反對此等獨斷的哲學說而起之哲學，爲近世之哲學，近世哲學之開祖笛卡兒，即依懷疑態度，分析方法，以擊破中世以來獨斷論，然未幾復由懷疑而返於獨斷。笛卡兒視神之觀念，爲最重要之觀念，未加論證，而遽確信神之存在，非獨斷而何？即確定自我理性，爲真正觀念，確實認識之根源，亦未免流於武斷也。繼笛卡兒而起之斯賓諾沙、賴布尼士、窩魯夫等唯理論者，亦有同一之傾向。斯賓諾沙固嘗以數學知識，爲最確實知識矣，欲假定公理，爲演繹的研究之基礎，然對於此等定義公理，則未嘗有絲毫認識論上之證明。賴布尼士亦嘗以單子 (monad) 爲實在之要素矣，而單子之爲單子，則爲神之所造，其獨立爲神之所賦與，其調和亦爲神之所預定，然所謂神者，究爲何物耶？亦未有認識論上之論證。至於窩魯夫爲繼承唯理論諸家之說，組織的敘述之者，其論哲學研究法也，以爲哲學之爲用，唯在分析概念，以推究宇宙之原理，故其哲學之內容，亦爲吾心所造之概念而已，其爲主觀的獨斷論，亦明矣。

總之，唯理論者，確信神之存在及啓示，是已承認人之認識，能超越自然矣，對於認識能力之問題，自不疑其有一定之界限，且所謂先天的理性者，已認爲是一切真實知識之根源，則人之知識，自無客觀上之界限，而認識能力之範圍，亦自無窮矣，故唯理論者，類多主張獨斷論。蓋確信認識有超越之能力，無待於外界之經驗，則不免陷於神祕的獨斷論也。然古之人，所以每易陷於獨斷論者，因認識論研究未發達，對於認識範圍問題，全無人慮及，唯憑主觀之意見，相信認識效力之無窮而已。自希臘古代而至十七八世紀，所有獨斷論者，均未能於認識效力上，作一精

審之考察也。但自康德嚴斥獨斷主義以來，凡論哲學問題者，均不敢全憑個人主觀之確信，而妄下斷言，獨斷主義遂漸絕迹於學術界，而為哲學史上陳迹矣。至於絕對的獨斷論，非研究哲學者所應有之態度，固人所共喻，無待贅述，但哲學史上所以必有獨斷論者，殆為人類思想必然發生之過程，人智未開時，見一切外物，均覺其為真，自不免流於獨斷，及漸次發見其錯誤，遂發生懷疑，而認識覺的認識之不可靠，而轉求之於主觀的理性之思惟。然專恃懷疑，不唯無以建樹，即精神上亦殊覺不濟，於是由懷疑態度，一轉而為批判態度矣。而此批判的態度，即為研究哲理最適宜之態度也。蓋經再三批評省察，而得確實之信念，則為研究之結果，而非獨斷的臆測也。

(三) 懷疑論

懷疑論 (Scepticism) 之語，原出自希臘語 *skepsis*，即考察、反省、研究等之義也。較諸不加認識之省察，而遽確信知識有絕大能力之獨斷論，自進一籌也。故懷疑論者，類皆懷疑人之知力，能達到普遍的認識，與獨斷論正相反對也。但亦有種種之別焉：(一) 絕對的懷疑論，對於認識能力，加以絕對無限制之否定，以為吾人一切知識皆不可憑，唯有萬事皆懷疑一點，方可無懷疑之餘地，結果自己亦不敢有所主張，惟有固守緘默耳；蓋絕對的懷疑論，必陷於自相矛盾也。古代懷疑論者，皆為絕對的懷疑論，如薩農 (Zanon)、克拉特羅 (Cratylus)、哥季亞 (Gorgias)、勃羅得哥 (Protagoras) 等，皆是也。(二) 主觀的懷疑論，以為認識不過主觀的作用，主觀以外，別無所謂認識價值也，故吾人認識，於主觀雖確實，於客觀未必必然，通稱為主觀論 (subjectivism)。詭辯學派，為其

最顯著之例也。(三)相對的懷疑論，反對認識有絕對的必然的普遍性，而認識不過蓋然的相對的事實，以爲人之知識，多憑借經驗當時之特別狀態而成立，故僅能限於一時一地，或某種狀況下而確定也。通常稱此爲相對論 (relativism)，或蓋然論 (probabilism)。近代經驗論者，如洛克、休謨、陪米爾頓等，皆立脚於此，且認認識有批判之必要也。(四)方法的懷疑論，此派與詭辯學者爲懷疑而懷疑的態度，完全不同，視懷疑爲一種方法，蓋欲獲得確實知識之根據而懷疑者也。人稱此爲獨斷論者，欲達到更高深的立場時，必經之階段，獨斷論者笛卡兒「應懷疑一切」(de omnibus dubitandum)之言，信不誣也。此外，如斯賓塞等之不可知論 (agnosticism) 亦懷疑論之一也，氏以爲一切思惟，不外關係之決定，超越關係之絕對，則非吾人所能知也；吾人悟性之認識，原爲相對的，而非絕對的，事物絕對之本質，亦非吾人所得而知也。但因其不可知而排斥之，則又不免陷於錯誤，何者？相對（卽有限）必待絕對（卽無限）而後能存在，若無絕對，則亦無所謂相對的現象矣。

懷疑論雖有種種之區別，然自哲學史上觀之，絕對的懷疑論與主觀的懷疑論，實早發達於希臘之古代，茲舉詭辯學派中著名懷疑論者哥季亞及勃羅得哥而一言之。哥季亞取離農辨證術，而論證「有」(Chein)之不存在，謂縱令「有」能存在，亦非吾人所能認識，縱令能認識，亦不能傳諸人。其意若曰：「有」者，「非有」者，以及「亦有亦非有」者，俱無存在之理也。茲請先言「有」之不存在。夫「有」者，是生而有者乎？抑非生而有者乎？是一乎？抑爲多乎？使其爲所生，則將生於「無」乎？抑生於「有」乎？「無」固不能生「有」，「有」亦不能生「有」，

何者「有」爲不生不滅，不易不變者也。使其爲非所生，則必無所始，無所始，則無所窮矣。無窮之物，又烏在其能存使其爲一耶，則一不可分，既不可分，斯無容積，斯不成其爲物矣。使其爲多耶，則多出於一，一既無有，多又安存故「有」者究無所有也。然則使其爲「非有」乎，非有已爲無有，而又謂之「有」，是自相矛盾也，故「非有」者，實不能存在也。然則使其爲「亦有亦非有」乎，「有」與「非有」，既不能並存，則「亦有」與「亦非有」亦不能並存也，並存則矛盾矣，故「亦有亦非有」者，亦不能存在也。

夫「有」之不存在，固已論證矣，今假令「有」能存在，亦非吾人之所知，何者外界之物，自爲外界之物，吾人之思想，自爲吾人之思想，本非一體，何能相通，既不能通，斯不能認識之矣。今假令能認識之，亦決不能傳諸人，何者思想之傳達，必假於語言，而語言僅爲事物之符號，符號與實物，又非一體也；且人之聽吾言者，又不能保其能明吾之意，故欲以知識傳諸人，究屬不可能也。如此議論，果出自哥季亞真意乎？抑詭辯學者，故逞其辯乎？則無從而知之也，但見其對認識而絕對懷疑，斯名之曰絕對的懷疑論耳。

勃羅得哥爲主觀的懷疑論最適之代表者，其名句「人爲萬物之尺度；在者謂之在，不在者謂之不在」，卽其主觀論之根據也。蓋此認物之存在，只限於一個人，苟外界存在物，與認識主觀無關係，則謂之不在可也，卽謂之不確，亦無不可也。勃羅得哥雖爲研究認識問題最初哲學者，但其立腳點，實爲感覺論；以爲一切認識，均由感覺而導出，吾人知覺外物，僅知外物之狀況，而莫能明其真相也，設或官有變化，則吾人知覺亦隨之而變化，所謂知識，卽爲

外物與感官互相接觸而發生之關係也。一切感覺作用，雖甚真實，但只限於知覺之主體，及感覺發生之刹那，同時亦為知覺之對象及知覺之主體所制約，故真理是相對的，斷無萬古不易者也。且認識之真，只限於主體感覺時之真，轉瞬對象變，主體亦變，不復而為真矣。是知知識為個人的，一時的，異其人，異其時，則知識亦隨之而異矣。此蓋根據黑拉克勒特 (Heraclitus, B. C. 535-475) 「一切萬物，不絕變化流轉，感官自身，亦隨感覺對象而變化流轉」之說而來者也。

希臘經此詭辯學派以後，大哲學者相繼輩出，可謂極一時之盛，然至末期，思想復趨於衰落，懷疑論者相繼而起，此殆為精密研究之結果，欲進於批判論而未能，遂不能不出於懷疑之態度。通常分此為三期：即古懷疑派，埃稽派 (Academy) 派，及新懷疑派是也。古懷疑派主唱者為派圖 (Pyrrhon, B. C. 360-270)，故又稱派圖派，派圖無著述傳於世，其學說，為其高弟霍門 (Timon) 所記者。派圖派懷疑說，基於認識之相對性，而以安心樂命為其立論動機也。據霍門之記載云：欲得生活之幸福，第一，應知物之性質；第二，應知吾人對於物之態度；第三，應知抱此態度之結果。氏以為物之性質，究不可知也，何則？感覺與思維常互相衝突，欲解決此衝突，必需有解決一切懷疑之標準，然而事實上，又無此標準也。故吾人對於事物之判斷，唯有相對的，事物之真相，究不可得而知也。然則對於事物之態度應如何？曰：宜擯絕一切善惡、美醜、真偽之判斷，苟能知實際上必要之知識（現象的）足矣。如此判斷中止 (epoché) 之結果，則一切焦思憂懼，皆可消滅於無形矣。此即吾人所求之最高善。此派懷疑說，殆與蘇道

亞派、愛被克羅派等實踐倫理說相似，蓋以潔身處世，爲其立說之根本義也。

埃格兌彌學派，原出自柏拉圖，柏拉圖嘗講學於雅典郊外之 Akademos 體育場，遂以埃格兌彌名其學派。柏拉圖死後，至紀元前一世紀，更分埃格兌彌學派，而爲古中新三階段，但此學派之唱懷疑說，實始自亞克西羅（Axeios, B. C. 315-241），人稱其爲中埃格兌彌派主唱者。氏以爲吾人實無一物能認識之者，簡直言之，卽謂自己無知亦不能也，彼蘇道亞、及愛被克羅學派，固皆主張有正確之表象，可爲真理之標準，其實吾人亦可作此正反對之主張，而認此反對爲正確，派醫所謂判斷中止，實爲脫離此等獨斷論唯一之途徑云。及傳至加內亞德（Karnades, B. C. 214-128），懷疑之思想益盛，人稱此爲新埃格兌彌派。加內亞德亦無著述傳於世，世之所傳者，爲其門人加氏（Kleitomachos）所記載者也。加內亞德一如亞克西羅，極力攻擊蘇道亞派，謂實踐上固不妨精神之存在，但不必如蘇道亞派，定要證明其存在也，如必欲證明，其證明根據，果何在乎？蘇道亞派又常主張正確表象之爲真理矣，其實真理之標準，又果何在乎？吾人實踐上唯有要求蓋然的知識爲已足，固不必探求事物之真相也；何者？吾人感覺、表象、及概念的思維，皆不足恃也。此蓋懷疑一切認識作用，而主張認識的蓋然論者也。但氏亦嘗研究蓋然性，而分爲三種類矣，謂第一種爲單純的蓋然的表象；第二種爲蓋然的而無反對者；第三種爲蓋然的而全無反對者。似此蓋然亦有程度之分也，然亦不過比較而云耳。

埃格兌彌派，未幾棄懷疑論，而爲折衷論（eclecticism）及至金克羅（Cicero B. C. 100-43）時代，塞

門以來哲學派，均隱跡潛聲，其說唯見行於岐黃家之間耳。乘此哲學思想衰落之後，起而復唱懷疑說者，爲亞內西德模（Leontides）、塞克他斯（Sextus）、亞格爾帕（Agrippa）等，通稱爲新懷疑派。亞內西德模唱絕對懷疑說，即對於加內亞德之蓋然說，亦排斥之，以爲實際生活上，能有主觀的現象的知識足已。氏不惟對認識形式的可能性而懷疑，即對於獨斷論者所論實質的認識，亦反對之。嘗曰：人固無知，然若自稱爲無知，亦謬妄也。人能去是非之心，膠執之見，則心地自泰然云。氏嘗提示懷疑論之要點，稱爲派圖十條難（10 tropoi）：（一）生物體有種種；（二）人類間有區別；（三）各感官之感受異；（四）人人狀況之相遠；（五）位置距離所在等之差異；（六）混合；（七）容址；（八）關係；（九）度數；（十）習慣及學說。因此種種，知識究難得確實根據也。而亞格爾帕則約爲五條難：（一）意見不一；（二）論證無限；（三）知覺相對；（四）論據不確；（五）相互證明。因此種種關係，論證亦不能正確也。

一、懷疑說至近世其勢益衰，所可舉者，唯有文藝復興時代法蘭西之懷疑學派而已。其代表者，當爲孟德紐（Montaigne）。孟德紐懷疑說，見其論文集，殆根據古代懷疑說，及幸福主義倫理觀而立論者。氏以爲吾人一切知識，皆爲相對的，物之本性，不可得而知也。換言之，吾人不可不自覺自己之爲無知無能，自覺之結果，自能於實踐上，尊重習慣，而服從自然。此爲立身處世之要論云。受其思想之影響者，爲其友查倫（Charron）。查倫以爲學問之研究，可以導人入於信仰之世界，不斷之懷疑，所以使人爲不斷之研究，但欲確實認識事物之本質，則無論其爲

經驗或理性均爲不可能，道理宿於神胸中，吾人實無從而知之也。人生爲充滿苦惱錯誤之弱者，吾人宜中止判斷，滿足於蓋然的真理，其結果自能心平氣靜，而脫離一切煩惱羈絆矣。總之，近世懷疑說，究不能出古之懷疑論之右也。

懷疑論者，對於人之認識能力而懷疑，固有相當之根據，然絕對懷疑，則不惟非研究哲學者應有之態度，即其自身亦陷於矛盾矣。何者？既言人之知識，不能有所論斷，則自己亦不應有所主張矣。若身知其無知，而又有所論列，豈非自相矛盾乎？故絕對的懷疑論，殆爲過去之陳迹，今人必不致復蹈此故轍矣。但懷疑論之發生，亦自有故，非思索家故意之遊戲，蓋對事理疑惑，常伴不快之感，較諸安於錯誤者，其苦痛實多。然其所以必自尋煩惱者，或因時勢使然；或因當時思想界意見之紛歧；或無偉大哲學者統一其思想；或不能發見高深之原理，遂安於實際處世之常識；或因科學之研究，未能獲統一之原則；凡此皆足以使人懷疑，茫然不知所可也。但研究哲理，與其遽下斷言，不如懷疑之爲愈，何則？斷定既有所滿足，當無再進之理，而懷疑則尙感不安，當更向前而追求，故與其獨斷也寧懷疑。雖然，專事懷疑，又只有破壞無建設，故懷疑不可不審慎周詳，而期有所建樹也。康德謂懷疑爲休息之地（*Ratio placida*），而非居住之所（*Wohnplatz*），蓋此之謂也。

（四）實證論

獨斷論者，以認識能力，出於先天的理性，無待於外求，對於知識效力，加以絕對的肯定，而認識範圍，自無窮大

矣；懷疑論者，以感覺理性，均不可恃，自認無能知事物之真相，對於知識效力，加以絕對的否定，而認識範圍，自無限小矣。對此極端反對兩說，而加以折衷者，爲實證論 (positivism)，以爲認識能力，自有一定之界限，而知識之效果，亦各有其等差，認識之範圍與經驗之範圍，初無二致，一切學術之研究，苟出經驗的範圍，則其知識爲不確。夫觀念之聯合，固常予人以新知識，然觀念者，實爲抽象事物而得之符號，倘無事物之存在，則觀念亦無從而生矣，故欲以概念爲基礎，用以推論本體之存在，誠爲虛妄之舉也。顧主張實證論者，爲十九世紀法國大哲學者孔德 (Auguste Comte 1798-1857)，據孔德云：實證原有現實、效用、確實、精確等含義，誠爲消極之反對也，故實證的知識，非否定的，亦非批評的，實爲積極的知識也。孔德實證哲學，爲實證的學問之系統的研究，對於絕對的原理，不欲窮究之；對於事物之本體，不欲考慮之；對於最後之目的，亦不欲追求之；唯於個個事物之中，期發見其普遍的性質，持續的關係，常住的要素，以及反復的次序，而確定其統一之原理而已。蓋孔德以爲吾人所能認識者，唯限於現象與現象間因果的關係，現象以外之本質，事實以外之目的，均爲超越吾人認識能力者也。學問之要在於由觀察實驗，而精密考察目前之事實，比較而統一之，冀得現象間自然之法則，故其結果，僅爲相對而非絕對也。似此實證論者欲統一經驗，以發見自然律，既非懷疑，亦非獨斷，所以較前二者之所論，更進一籌也。

但此實證的知識，又非一蹴可幾，實爲歷史進化之結果，蓋必經神學的及形而上學的階段，而後發達者也。據孔德云：人之發達有三階段：第一爲神學的階段 (theological stage)，人知最初出發點也，當此之時，人之視

物，皆以爲與神同體，一切現象，均爲神意所創造，故對事事物物，均擬爲神而崇拜之，是謂庶物崇拜（*totemism*）。其次，人類又以爲事物之外，有衆神之存在，能支配一切萬物，是之謂多神教（*polytheism*）。由此更進一步，以爲世界爲一神之創造，而信仰一體之尊矣，是爲一神教（*monotheism*），而牧師僧侶，則爲其指導者，故其時一切理論之基礎，皆爲想像，其解釋自然現象，唯有上帝是賴焉。夫人之思想，既不出神之本體，則其所努力者，亦唯有絕對的超越的說明耳。第二爲形而上學的階段（*metaphysical stage*），在此時期，人之說明宇宙也，以抽象的本體（*entities or essences*）代替人格的觀念，以爲據此原理，可以說明一切現象也，所以然者，因各人皆信一切物體之中，咸寓有超越的本體，如此本體，即爲一切現象必需之原因，欲知此原因，唯有賴於推論耳，故在此階段，人所要求，亦爲絕對本體之解釋，所與神學的階段不同者，一重想像，一重推論耳。第三爲實證的階段（*positive stage*），在此時期，人皆擯棄事物本體之研究，而唯努力於現象間一定關係之發見，其目的，在確定事物間不易之關係，而冀得統一的自然法則也；其方法，則以觀察實驗爲主，不復以想像與推論爲事也。蓋實證論者，以爲經驗之所示，止於有限之關係，宇宙間紛繁之現象，究不能以一原理而說明之也。故實證論者，不追求絕對原因，究竟目的，唯求現象間共通法則之發見耳。

由是可知第一階段，由神意而說明一切現象，第二階段，由自然力而說明一切現象，均不能得正確之知識；必至第三階段，由經驗的法則，以說明自然現象，始有精確知識之可言。孔德即依此知識發達之順序，分學之階段爲

六、數學，二、星學，三、物理學，四、化學，五、生物學，六、社會學。在此實證的階段中，簡單的根本的知識當在先，而複雜的關係的知識則在後，但由數學而至生物學五階段之研究，又為社會學研究之準備；故集合諸學研究之結果，而組織體系的社會學，實為孔德實證哲學之任務也。

孔德以後實證論者，當為米爾（J. S. Mill）及斯賓塞（Spencer）。米爾對認識起源問題，固已極力反對先驗的理論，而認數學的認識，亦與因果原理，同為經驗的歸納的作用矣，但同時亦拒絕絕對之論究，而主張一切原理，皆為經驗的相對的，則又與孔德全然一致也。米爾以為自然齊一（uniformity of nature）及因果律（law of causality）等根本原理，皆非具之於先天者，實由過去經驗之積聚而成之者也，故不得謂為絕對的確實，但未有打消此原理之新事實發見時，尙可措信耳。歸納法之為用，在能發見自然之原因，而說明現象耳，換言之，現象必由現象而說明，自然之本質，究不可得而知也。

斯賓塞對於絕對之本質，固認為不可知，而為懷疑論，然同時亦受孔德之影響，而主張實證論。斯賓塞綜合哲學（A System of Synthetic Philosophy, 1862-96）第一部，（共五部）名「第一原理」（First Principles），即先驗「不可知的存在」（the unknowable）後論可知的存在（the knowable），前者即所謂本體，後者則為現象也。氏以為世界不可不說明，但不能完全說明，所可說明者，現象也，不可說明者，不可知的本體也。吾人雖能認識一切現象，但不能認識本體，故認識不能涉及現實全體之範圍，無論如何哲學及科學，均不能不

屈服於此真理。何者科學之根本概念，爲時間、空間、物質、運動、力、知覺、及自我而已。至實在之本質爲何實在之起源如何？則非所知也。此一也。所謂事實之說明，即從之從屬於更高原理之謂，但已達到至高之原理，則將無更高原理之從屬，既無更高原理之從屬，又將何從而說明？此二也。一切思惟，實如陷米爾頓之所云，不外關係之決定，故超越關係之絕對，則終無從而認識，此三也。總之，據科學之所示，吾人之認識，實爲相對的，而非絕對的，絕對之本質，究不可得而知也。斯賓塞又云：人之認識，雖爲相對的，但不至完全統一不止也，完全統一維何？哲學也；蓋哲學爲最高的完全統一之認識，而科學則爲部分統一之認識也。顧一切變化之中，不絕反復，而最普遍的事實，則爲進化（*evolution*），通於一切事物，而爲最根本之原理，則爲勢力不滅云。斯賓塞即欲以此進化之理法，而說明自然現象，精神生活，及社會生活之全體也。謂氏之哲學體系之中心，即爲進化之思想，亦無不可。

實證論折衷於獨斷懷疑二派，認認識能力，有一定之界限，認識效力，亦有一定之範圍，近世科學家，自然主義者，類多主張之，所見確較獨斷懷疑二派爲高，且一事之論斷，必有確實之根據，一理之假設，亦必有精密之實驗，固非全憑主觀之想像者可比。但人之理知能力，未必盡限於經驗界事物之認識也，經驗以外之事物，往往亦能依理知之作用，而推論其然否。古者信天圓地方，天動地靜，而今則闢其妄，認地球爲橢圓，繞太陽而旋轉，且以種種理由證明之，人皆信而不疑，現雖未能證其絕對無訛，然只此足見認識能力，已超經驗範圍矣。且人之認識，固不限於時空之間，時空以外，其不可得而聞，目不可得而見者，亦能推測而知之，譬如吾人意志之企圖，心情之所向，往往能於

言外知之，固未嘗有絲毫現象之表現也，及發於言，現於色，不過事實之說明耳。又常有事理，不能由語言文字而知之者，其神妙處，全依個人悟性，默識而心通，人之認識能力，豈非有無微不至之處乎？且人生不自知其能力之有限，始終向着絕對真理，永遠無限價值而追求，懷疑論者，罔目之爲虛妄，實證論者，亦譏之爲徒勞，然依過去人知進步之速而推之，又烏知其終不可發見根本原理耶？故人知自其有限者言之，固可斷其爲有限，自其無限者言之，亦未可知其究竟也，但以現今科學知識言，則誠膚淺，科學所能說明者，只限於時空間之事物，至於無形可見之心靈，則一任信者自信，疑者自疑耳，雖明知其爲事實，然終無從而說明之也。

六 認識本質之問題

(一) 概說

認識事物爲主觀之作用，固無論矣，但認識之對象，果爲與主觀分離而獨立客觀界之實在乎？抑爲認識者自身自行構成之觀念乎？則尙待探討也。若吾人認識，確有被認識實物之存在，則認識自有客觀的對象；若主觀的認識，而無客觀的對當之實物，則認識自爲主觀所構成之觀念，然則認識果有客觀的實在乎？抑爲主觀的觀念乎？今縱令有客觀的實在之存在，而此實在，又將何以移入於吾人意識之中也？約言之，認識與對象之關係，究如何而說明之乎？此爲認識論中心之問題，亦即所以闡明認識之本質者也。古來對此問題，所見各異，然大別之，可分爲四派：

「實在論 (realism)」、「觀念論 (idealism)」、「現象論 (phenomenalism)」、四、觀念的實在論 (ideal-realism) 或實在的觀念論 (real-idealism)。實在論者，以為認識之對象，確存於客觀之實在，吾人之觀念，常與外界之實物相符合，吾人因感受外物之刺激，認識始因之而生焉。觀念論者，以為認識之對象，不外主觀自己之觀念，而此觀念，又非由外物映射而生者，認識之世界，實為吾人觀念之世界也。現象論者，則異乎二者之所說，以為認識之對象，為主客二觀協作而生之現象，即主客二觀所構成意識之內容也，申言之，現象論一方承認客觀界實物之存在；一方又以為實物自身，非認識之對象，認識之對象唯有現象耳；蓋欲綜合二者之主張，而另立原理，而調和二派之爭也。至於觀念的實在論，或實在的觀念論，則意識的將觀念與實在區而別之，主張觀念為實在所賦與，而說明實在如何刺激觀念，觀念又如何認識實在也。此殆為關於認識本質問題種種學說中最進步之學說。

雖然，對一認識本質問題，何以發生正反對之學說？其原因約有二：(一)吾人感覺之錯誤，常足使人懷疑感覺認識之虛偽，因此吾人對於認識確實性，縱不全部懷疑，亦必有一部之否定。或覺既不能代表外物，則由感覺而生錯誤之觀念，非摹寫外物無疑，換言之，即觀念實由吾人自行構成之者也。然而觀念又確有摹寫外物而來者，然則將以何為標準，而區別自己構成之主觀的觀念，與摹寫外物而來之客觀的觀念乎？其標準傾於主觀的觀念者，其結果則近於觀念論；其標準傾於客觀的觀念者，其結果則近於實在論；若以一切觀念，皆出自主觀，且以主觀的觀念為最正確，則為純粹觀念論；反而言之，若以一切觀念，皆來自客觀，且以客觀的觀念為最正確，則又將為純粹

實在論矣。(二)觀念雖有主客二觀之別，然必現於吾人意識之中，始有意義之可言，故所謂主觀客觀，亦不過主觀的作用之結果。但吾人既以認識為主觀之作用，何以又能摹寫外物乎？既能摹寫外物，則客觀的認識，不可不承認也，既已承認客觀的認識，則認識固不限於主觀的範圍也。其完全否認此事實，而主張認識純為主觀作用者，則爲觀念論；其承認客觀事實，爲認識對象者，則爲實在論；至於現象論，則熟考二者爭論之後，始發生者。吾人一度對此認識對象問題，而發生疑問，斷不能滿足於純粹實在論，但純粹觀念論，又反乎吾人之常識，且多不符於事實，故亦不足信。欲調和二者之爭論，而圓滿解決此問題者，則爲現象論，實較二者爲優也。但康德以後又有所謂實在的觀念論，或觀念的實在論者，明別觀念與實在，以觀念如何能認識實在爲其研究之問題，如海巴爾特羅采、叔本華、以及溫德等，皆立脚於此者也。

希臘古代之哲學，對認識本質問題，未有意識的研究，間有所論，亦爲素朴的實在論，以爲知覺如是，對象亦如是，感覺是由外物之刺激而生，觀念是客觀的物體之摹寫，故外界物體，是確實存在者，此爲最單純實在論。但厥後經驗之結果，或科學之研究，而知覺未必能示人以外物之真相，於是對知覺之認識，而發生懷疑，僅認知覺一部分，確有客觀的確實性，其餘部分，則當以主觀觀念，更爲精確也。如近世笛卡兒，一方承認物體之廣袤性，他方又承認明觀念，爲認識之最精確者，是於主觀的觀念外，尙認客觀界有一部分事實之存在也。至於洛克承認物體廣袤、形狀、數量等第一物性之存在，亦可稱爲批判的實在論也。

由此更進一步，以認識之對象，爲主觀意識之內容，而不承認有客觀的確實性之存在，則又爲觀念論矣。如愛列亞學派 (Epicure) 以感覺世界爲虛妄，唯理性方能認識事物之實在 (being) 之說，以及蘇格拉底，以概念的認識，爲事物本質之認識等，皆可稱爲觀念論也。

但觀念論與實在論，常有混同之傾向，欲嚴區而別之，似屬不可能，譬如柏拉圖繼承蘇格拉底之理性說，分世界而爲二：一現象的世界，一本體的世界；前者爲知覺之對象；後者爲思維之對象；而事物之本質，必由思維而後能認識之，由思維而得之觀念，則爲最根本之知識，是已。承認客觀的實在之存在，又承認主觀的觀念，爲事物本質之知識，實在論之要素，與觀念論之要素，皆含有之也。又如雅里斯多德承認事物之本體，可於感覺世界發見之，固爲實在論；但同時又以感覺的知識，未必盡正確，有時於客觀無意義，而於主觀則不失爲確實之知識，是又傾於觀念論矣。至於近世哲學史家，固稱大陸學派爲觀念論，而稱英國學派爲實在論，其實亦未必盡然也，凡唱觀念論者，未必無實在論之要素；而唱實在論者，亦未必無觀念論之要素，不如依其傾向之輕重，而定其差等也。譬如經驗論者洛克，固嘗別物之性質，而爲第一第二矣，然於青色香味等屬於第二性質之物，則目爲非物之所固有，不外吾人之觀念，是不無觀念論的色彩也；又如斯賓諾沙固爲唯理論者，然以本體爲根本的實在，據此而說明認識之事實，是又不免傾於實在論矣。

然細察二說，所以不免混合者，殆由於認識論與形而上學之界限不清也；形而上學根本觀念中，自我觀念，常

不免傾於觀念論；反而言之，無論如何觀念論，苟一涉及根本原因之本體，則又不免近於實在論矣。例如休謨以一切事物之本質，及其附隨之法則，皆爲自我之觀念（或想像之產物）；費希脫（Fichte）論究認識論上的主觀——即自我，終認爲形而上學的本體，皆是也。即以現今言，亦難嚴別其類，不過就其傾向而言耳；然究以觀念的實在論，或實在的觀念論，爲最近最有勢力之學說也。

（二）實在論

關於認識本質之問題，實在論者，主張觀念與外物能一致，吾人之知識，能知客觀實在也，所謂知識之內容，不外客觀之事物，故客觀之事物，自能獨立而存在，固不必觀能知之主觀，而後能成立也。質言之，主觀之觀念，即客觀實在之符號也。如此主張之實在論，又可分爲素朴的實在論，理性的實在論，反省的實在論，以及現今新實在論四方面而言，彼此所論雖各異，然同立腳於實在論也。

素朴的實在論 (Primitive realism) 以爲吾人所感覺之物體，確爲外界存在物，吾人因受其刺激，而發生感覺焉。外物與觀念之關係，猶顏貌之於鏡影也，故吾人感覺之所得，與外界之事物，初無二致焉。吾人目之所見，耳之所聞，口之所嘗，鼻之所嗅，手之所觸，皆爲外界存在物之反映，換言之，吾人所經驗聲色香味，輕重厚薄，以及剛柔大小，皆爲外物所固具之性質，觀念不過摹寫其性質而成之耳。如此以外界經驗，悉爲實在之見解，爲一般人士所最易措指者，亦爲一般人士所常有之思想也。素朴實在論之爲素朴實在論，其在斯乎？

雖然，一般人士所以認主觀之外，另有客觀獨立存在物，而爲觀念之模型者，亦正有故也；吾人日常經驗之事物，潛寐時固不覺其存在，然醒後仍依然，縱令此身長不在，而青山綠水，當依舊在人間也；此豈非客觀實在，能獨自存在乎？吾人經驗隨時間經過而進展，但見其連綿不絕，繼續不斷，初非固定觀念所能說明也；故外物有變化，觀念亦必隨之而變化也；此豈非觀念因外物存在而存在乎？且吾人知覺，隨外物刺激強弱，而異其性質，知覺作用，亦隨外物刺激有無而起滅，初非意志所能左右也；此又豈非知覺之發生，由於外物之刺激乎？

以上爲素朴的實在論之論據，簡而易喻，固爲一般人士所樂從，然稍加審察，又覺其說之不易成立：第一，感覺未必與實物相一致；水驟冷，而成冰，加熱，而騰爲汽，固呈絕不相伴形態也，然研究結果，同爲含有輕二氧一之物也。又如植木水中，但見其曲折，而不知仍爲垂直之棒也；此豈非成學之迷妄，莫察實物之真相乎？第二，觀念未必爲實物之摹寫；據物理學者之研究，種種物理現象，莫非勢力 (Energy) 狀態之變化，而一切萬物，亦不外九十餘元素 (Elements) 所合成，鑽石與石炭，同爲一種炭素也；故吾人之經驗，皆爲物之外形，而非物之本質，似此，觀念又何能摹寫實物也？第三，客觀之事物，每由感官而後能覺之，非物能獨自具有性質也；例如目之於色，耳之於音，鼻之於香，口之於味，實在論者，固認此色音香味，爲外物固具之性質，然無目何以能辨五色？無耳何以能聞五音？無鼻何以能覺其香？無味覺機關，又何以能辨物之五味？是知色音香味，不具之於外物，實存之於人之知覺。第四，觀念不過解釋刺激之意義，而非摹寫刺激自身也；譬如橡皮有彈性，吾人但見橡皮之爲物，不知其彈性之有無，欲知其彈性之有

無，必待經驗而後知；又如金屬有延長性，延長性亦莫能見之也，所可知者，某金屬之爲某金屬耳；故事物之觀念，僅能說明事物之意義，非摹寫事物也。第五，事物之性質，常隨主觀狀態而變化，非主觀之觀念，隨外物性質而轉移也；譬如來船初見其小，近覺其大，去船初見其大，後覺其小，是知吾人所處地位不同，距物遠近不同，而物之形狀大小亦隨之而變化；又如瞽者熟視而無睹，聾者靜聽而無聲，患熱症者，則每無形而有所見，無聲而有所聞，是知吾人知覺不唯與外物不一致，而觀念亦與外物不同也。第六，物體真相不易知，而觀念亦不能完全表現外物也，例如外物之色彩，常因光度強弱而變化，光度適當，則色彩鮮明，光度過度，則色彩或異其性質，或終至於無色之可見，吾人感覺，亦有一定之範圍，在刺激域內，而受刺激，則覺之，過此，則茫然無所覺，皮膚然，即視覺聽覺亦無不然，人生既有種種之缺陷，又烏能知事物之真相，而獲正確之觀念耶？

素朴的實在論，既有上述種種困難，不易成立，於是更有以純粹思惟爲實在者，茲名之曰理性的實在論。理性的實在論，以爲人之感覺的知覺，不唯不能明察客觀的實在之真相，反易發生種種之誤謬，如錯覺、幻覺、夢覺等事實，若足表示感覺不能捉摸客觀的實在也；其能洞察物之真相者，唯有理性耳。理性由其概念的思惟，每能示人以客觀的實在，不似感覺徒捉摸物之幻影也。如此實在論，又名之曰概念的實在論，但仍以認識爲摹寫客觀的實在，則又未嘗不與素朴的實在論同，不過一以感覺所受刺激爲實在，一以理性的思惟之概念爲實在，茲不能無別耳。然此實在論，對於概念未加省察批評，而迷信能捉摸客觀的實在，究不免爲概念的獨斷論也。

據近世生理學、心理學、物理學等研究之結果，益覺感覺內容，不足示物根本的屬性，不過客觀事物刺激感官之結果而已。所謂色、音、香味，俱不存於物體，而存於感覺之間也；但物質之勢力與運動，則於吾人意識外，確能獨立存在也。代表此說者，當為洛克、洛克之言曰：感覺所得之概念，人固視為外物之性質，然此性質亦宜區別之，即有若干性質，為外物所固具，有若干性質，存於感覺中，如廣袤、形狀、數量、動靜等物之第一性（primary qualities），即為物體所固具之性質；色、聲、香味、寒、暖等物之第二性（secondary qualities），即為依附感覺之性質。顯物之第二性，雖非物體所固具，然能喚起吾人之感覺，則物體固具有此能力也。如此實在論，名之曰反省的實在論（reflective realism），或曰批判的實在論（critical realism），較上述二種無批評的獨斷的實在論，似更進一籌也。

此外尚有所謂新實在論（New realism），為最近發生反觀念論之新運動。在美國有培尼（Perry）等，主唱之；在英國有羅士（Russell）主唱之；而羅士與培尼在實踐的人生觀方面，所見雖不同，然對於理論的實在論方面，所見則一也。羅士對於認識論，先討論知之者與被知之者之關係，即主客對立之關係也，但於主客之間，尤注重客觀方面。申言之，即由客觀方面，而分析主觀，分析結果，自然承認客觀事物之存在。羅士在其哲學問題（Problems of Philosophy）一書中，謂吾人感覺各有不同，確為主觀的，但感覺所以能成立，必有客觀的事物在。今有桌如此，色形如何，見者各異，擊之成音，聽者各異，以手觸之，所覺亦各不同，故感覺的認識，確因人而殊，感覺的

性質，亦因人而異（即主觀的），決非其自外物者也。然而各人所見雖不同，必有使之覺之之物在，吾之在此固能見之，吾之不在，物亦如之，似此感覺之成立，豈非有使之成立之物在？羅士即如此分析感覺要素，而歸於主觀，而最後確立物理的對象之存在，故羅士新實在論，與形而上學的本體論的實在異，與無批評的獨斷的實在論亦不同，純由數學者物理學者之立場，依論理的分析之結果，而確定客觀的實在之存在，此殆為科學者應取之態度也。

（三）觀念論

承認知覺之一部，應歸於主觀之實在論，若再進一步，則將承認認識之對象，不外吾人意識之內容，而否認認識有客觀的確實性矣，如愛列亞學派，（認成覺認識為虛妄，理性認識為真實，）詭辯學派等之立場，皆是也。但觀念論（idealism）之為語，亦有種種之意義；在形而上學上稱為唯心論，蓋以精神的實在，為宇宙之本體也；在美學上倫理學上稱為理想論，蓋以實現理想目的，為人生價值的追求也；而在認識論上則對實在論而言，反對認識為模寫外物而生，主張一切認識，均為主觀之作用，客觀現象，不過由此作用而發生耳。但觀念論又可分為主觀的觀念論（subjective idealism），及客觀的觀念論（objective idealism）二方面而言，茲先就主觀的觀念論而評述之。

主觀的觀念論，以認識之對象為觀念，而觀念不外個人精神意識之內容，主唱之者為巴克列（Berkley），巴克列不贊成洛克物性第一第二之區別，而主張一切物性，皆為個人之觀念，物體存在云者，不外能刺激精神，使

之知覺耳。巴克列以爲吾人知覺外物而成觀念，人固以爲知之者爲心靈，被知者爲物體，兩兩對立，而成主觀與客觀之概念，其實以物體能存於心之外，實矛盾之至也。何者？外物皆爲吾人之感覺，除由感官而知覺之物外，別無所謂物體也。顧誤謬之所由生，殆基於以抽象的概念，認爲實在也。故所謂物之本體，亦不外抽象的名稱而已。但巴克列又以爲觀念，非吾人可任意造成或拒絕，因精神以外，尚有物之原因——神之存在也。想像爲人之所造，而知覺則爲神之所與，觀念之全體，謂之自然，其間所存之秩序，則謂之自然律云。（註）然則巴克列之說，亦非純粹的主觀的觀念論，個人主觀以外，尚有爲萬物主宰之神之存在也。然而神之存在之根據爲何？氏未嘗論證之也。且既以客觀爲主觀之所產，主觀以外，又承認神之存在，是前後矛盾也。若以主觀精神，視爲形而上學之本體，固能免此矛盾，然而認識論上之主張，又失其意義矣。巴克列固嘗批評洛克，於觀念外向承認物性及實體之存在爲矛盾，而不知自己亦陷於矛盾，其亦明於觀人暗於觀己歟？

巴克列後，主張主觀的觀念論者，爲費希脫（Fichte），費希脫之言曰：一切經驗中，其能直接知之者，唯有自己之意識，自己之意識即爲真實之存在，凡吾人所得而認識者，皆存吾人意識之中也。故吾人能先確立自我之存在，而後能成立自我反對之非我，由此自我與非我，兩相制限，百物因之而生焉。換言之，先有能認識之主觀，而後生出被認識之客觀，由此更分裂繼長，而成自然界。夫自我之外，固有「非我」之相對，然此皆爲自我之所立，非謂自我之外，真有非我之實在也。蓋一切事物，皆出諸自我，常人所認爲外界者，亦即自我之內界也。費希脫以自我爲萬

物之源，固應爲主觀論，但所謂自我，實包括非我而有之者，故於主觀外，尚含有客觀之要素，實言之，卽主客二觀亦兼而有之者也。夫主客二觀，已兼而有之，則此自我不復爲人格的自我，而爲形而上學本體的自我矣；既爲形而上學本體的自我，則吾人又何從而認識之乎？吾人已無從而認識之，而又謂能自己意識，且認爲真實之存在，豈非矛盾之至乎？

巴列由經驗論的立場，而主張極端的觀念論，費希脫由唯理論的立場，而主張極端的觀念論，其立腳之點雖不同，然皆中道而變其主張，足徵純粹主觀論，事實上不易成立也。據發生心理學而言，客觀觀念，實先主觀觀念而發達，觀兒童不易自己意識，而先能認識周圍之事物，可知矣。且經驗原有主客二方面，若不承認客觀經驗之擴充，而唯主觀觀念之是賴，則不唯孤陋寡聞，亦無以說明知識之進步發達，欲矯此弊，自不能不顧慮客觀的觀念也。

古來唱客觀的觀念論者，希臘時代有柏拉圖，近世有赫格爾，至晚近則有舍佩 (Schuppe) 及南克 (Rahnke) 等所唱意識一元論 (Bewusstseinsmonismus)。柏拉圖在形而上學上，以觀念爲本體，以現象爲觀念之外形，但所謂觀念，卽蘇格拉底之所謂概念，而益以客觀的實在性者也。然而柏拉圖又不以個物爲實在，而以個物之概念爲實在，換言之，不以個人的主觀之觀念爲實在，而以普遍的客觀之觀念爲實在；故可稱爲客觀的觀念論也。赫格爾以觀念之發展，爲實在界發達根本之原理，但所謂觀念，卽依正反合之辨證的程緒而發展，而實在界亦依此順序而發達。故此觀念論，亦可謂爲客觀的觀念論也。但二氏之說，皆混入形而上學的思想，不得謂爲純粹的認識

論之說明也。誇佩、南克等，則完全立脚於認識論，而主張客觀的觀念論者也。誇佩等反對實在論及主觀的觀念論，以爲實在與意識，本爲同一之物，一切存在，皆寓之於意識，而爲意識之內容，但所謂意識，非個人之意識，實爲一般之意識；而所謂意識內容，亦與尋常觀念異，實含有實在性者也。質言之，非個人的主觀的意識，實爲普遍的客觀的意識也。

但誇佩等所謂一般意識，果何謂哉？想爲個人的自我外，普遍的自我之意識也。然而如此普遍的自我，又果何所指哉？若認此爲抽象個人的自我而得之概念，則仍不免陷於主觀的觀念論也；若認此爲超越個人的自我，而爲本體的自我，則又混入形而上學之意義矣；烏在其能立脚於認識論，而主張客觀的觀念哉？總之，觀念論者，無論爲主觀的觀念論，或爲客觀的觀念論，皆不能滿足解決認識本質之問題也。

註一 參考 Burkley: A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, 1710.

(四) 現象論

實在論、觀念論，既不能解決認識實在之問題，其繼起之說，勢不能不另立原理，以調和二派之爭論。所謂現象論，即立脚於此；蓋欲滿足調解二者而統一之者也。現象論者，以爲吾人認識事物，實爲主客二觀所象制，不宜有所偏廢也；設吾人無內在的精神，則無以營認識之作用，無外界之物體，亦無以供知覺之內容，故主客二觀，必互相爲用，而後知識乃得以成立也。

康德的學說，即爲現象論之代表者。康德對認識本質之問題，先論究純粹主觀的概念之範疇，如何方得爲客觀的認識之標準。一切認識作用之必爲主觀，固無可疑議，但如此主觀，如何能認識客觀，以不可不說明也。若以康德用語言之，範疇之純粹悟性形式（即概念）如何能與感覺結合，而構成經驗乎？換言之，範疇客觀的確實性，如何方得而證明之？此爲認識本質問題之要點。康德以爲一切認識，必需主觀的表象，與客觀的物體之統一調和而後可，但此調和，非賴布尼子單子論之預定調和，必能自然的解釋之而後可。康德以爲欲自然的解釋之，不外說明物體如何能使表象之成立，表象又如何能認識物體之存在。但康德所謂表象，與普通的感覺同，純爲經驗的，不似唯理論者所謂先天的觀念也；然而欲說明經驗，又非考察經驗以前之事實不可，經驗以前之事實維何？即先天的作用也，故表象能認識物體之存在，自爲先天的作用也。範疇之客觀的確實性之根據，即在此。如此論調，足示康德之立場，亦爲觀念論也，不過對其餘觀念論，可稱爲先驗的觀念論耳。

康德更進而論究經驗的對象，如何由現象而發生，即現象何以能變爲吾人之經驗。康德以爲經驗的對象，爲現象之普遍的必然的結合者，單就現象言，形狀性質，不可以數計，必需結合而後能構成經驗，但此結合，又非經驗之所產，實爲純粹的先天的作用也。據康德云，如此結合，釋而分之，可有三作用：一、知覺所感覺之事物；二、再現所成覺之事物；三、認識所成覺之事物；知覺方面，由直觀而總合之；再現方面，由想像而總合之；認識方面，由概念而總合之。如此三作用，固必相需而爲用，相依而後能成立，但想像實位於一與三之間，而經驗之結合，必待第三認識作用。

而後能完成，是知認識爲悟性最高之作用，對一切變化而能獨立存在者，且必依此而後能爲全體之總合，故必爲先天作用而無疑。換言之，吾人之認識，即依此先天的意識之統一，而後能成立，康德特名之曰先天的統覺（*transcendentale Apperception*）。是知吾人之經驗的認識，純爲此統覺之作用，現象之所以變爲吾人之經驗，亦即此統覺之作用也。換言之，所謂經驗，所謂自然界，皆不外吾人意識所統合之表象也。

但此所謂意識，非經驗的個別的意識，是先天的普遍的意識也，故不能以尋常主觀的意識而解釋之。且既爲先天的普遍的意識，則亦自有其必然的客觀的確實性，故如此意識與知覺相結合，自非一時之感受，實爲發動之主因；非直觀之統察，實爲判斷之作用也。但吾人意識之結合，既爲判斷之作用，自非依判斷之形式不可，既依判斷之形式，則爲判斷形式之範疇，亦自有先天的客觀的確實性矣。

康德已說明範疇之有客觀的確實性，更進而言現象最後之原因——物之自體，而物之自體，則爲康德哲學說中最曖昧之概念也，但與其現象論有密切之關係，故不能不一言之。康德原主張認識爲先天的形式與經驗的內容，互相結合而發生，但所謂形式（時間空間範疇）即爲超個人的主觀之所自具，而內容則爲外物所與之感覺，是感覺亦爲認識之要素，而與形式互相對立者也。然則感覺之起源如何？康德欲解答此問題，乃假設「物之自體」（*Ding an sich*）認爲感覺之原因，以爲如此物之自體，爲超越主觀意識獨立存在之實在，所以刺激吾人感性，而使之感覺者也。是知康德於主觀以外，尙承認「物之自體」之存在，不可謂爲非實在論也。但康德同時又

謂此「物之自體」吾人僅能思惟之，而不能認識之對象，爲吾人純粹意識所造成，是又不能不謂爲觀念論也。雖然，康德既以「物之自體」刺激主觀而生現象，則認識之現象，亦非純粹主觀之產物也。質言之，所謂現象者，固爲主觀之產物，同時亦爲客觀的實在也。如此立脚點，通常稱之曰現象論，或曰唯象論，康德以爲如此可以綜合實在論與觀念論，而爲認識本質問題最後之解決也。然細察之，亦正復不易，何者？康德已以範疇僅能適用於現象界，不能適用於物之自體本體界，何以物之自體能適用現象界因果範疇，而刺激吾人之感覺乎？此豈非矛盾之至哉？康德學派知其然，故有排斥「物之自體」而唱觀念論的形而上學者，如費希脫、赫格爾等是也；亦有重視物之自體，而唱實在論的形而上學者，如海巴爾特（Hebart）是也。然無論如何，康德之不能滿足解決認識本質之問題，則爲不可掩之事實。雖然，後之討論此問題者，又鮮有不受其影響焉，康德學派無論矣，即實證論者，謂吾人僅能認識現象界之現象，而不能認識本體界之本體，亦未始非受康德二元的世界觀之影響也。

最近德國哲學者如丘爾培（Oswald Külpe）亦自認在大體上贊成康德之現象論（註一），但謂經驗之自身，原不能分主客二觀而言，不過加以抽象的思辨，始有此區別。溫德、亞溫余利（Avenarius）、馬希（Mach）及其他學者，所見雖有多少不同，然莫不承認經驗最初是完全渾一者，祇因有兩方面之表現，吾人遂區之爲主客二觀耳。故對於最初經驗之內容，專就所知之主觀言，可謂之主觀；專就所知之客觀言，可謂之客觀；但不能謂經驗之全體，均爲主觀或客觀也。丘爾培又以爲吾人對於經驗之資料，亦不得濫稱爲客觀的事物，必經細察其從屬關

係而後可云。蓋氏之所見，一如溫德之主張，溫德以主客二觀之結合，為必然的根柢的事實，實無區分之必要，其所以必致有此區別者，殆為直接經驗後，依抽象分析而得之結果，在未分析以前，誠無所謂主觀與客觀，或表象與對象也。

現今對認識之根本概念及法則，而能精密研究之者，為佛塞爾 (Edmund Husserl)，現象學 (Phänomenologie)。佛塞爾名著論理學的研究 (註二) 中，現象學之論究，實佔其大部分，所謂現象學，即敘述先驗的絕對的認識之根本概念及法則者也。質言之，即研究意識之本質之學也。佛塞爾現象學，即由研究名詞 (Amelrnick) 事實而出發，所謂名詞，即以語言文字而表出其意義之謂，與思惟殊有密切之關係，吾人可由研究名詞作用，而知思惟 (即論理作用) 之本質。但所謂名詞作用，又果何謂哉？據佛氏云：名詞作用，含有二要素：一為音韻，語言，文字等物質的形式；二為對名詞而與以意義之作用。前者之義固易明，但後者細察之，實含有二種之作用：一為意義賦與之作用 (Bedeutungsverleihende Akte)；二為意義充實之作用 (Bedeutungserfüllende Akte)。前者對名詞之形式 (即音韻等物質的形式) 而與以意義，使名詞各有其含義；後者使各名詞，對其對象，而能發生關係；蓋名詞所以表示某事某物者，故必有其對象之關係也。譬如一言書籍，必有明瞭對象，浮之於吾心，是知意義充實之作用，在直覺上，更有明瞭之對象，不似意義賦與之作用，尙未能明知其對象也。所謂名詞，則因此對象之關係，而成其意義。但名詞之物質的形式，意義賦與及意義充實，非各自獨立作用者，彼此實有密切之關係，而為一種

統一體也，吾人不過研究上分析而言之耳。如此意義賦與之作用，意義充實之作用，即爲佛塞爾現象學中心之概念也。

如上文所述，充實作用，能使名詞發生對象關係，固矣，但此所謂對象，又可分爲個別的及普遍的二種。個別的對象，限於時空及人之關係，固無論矣，但純粹論理學上所取之對象，自非普遍的不可；申言之，純粹論理學領域內之對象，非專事物特殊的對象，乃爲專事物共通的普遍的觀念，佛塞爾特稱之曰思想統一之極（*die ideale Einheit der Species*）。試以實例言之，如數學上之數，幾何學之原理，普遍的論理的判斷（*die ideale* 死之物等）等，決非由抽象作用，概括作用而造成之者，實爲自然獨立存在之對象，而給與吾人者，無論何人，在如何時空之間，苟一致思，莫不有此同一之觀感。換言之，如此普遍的觀念，實爲超越時間空間個人，而獨自存在之對象，至其本質，則爲先驗的絕對性也。若對康德物之自體言，此可稱爲觀念自體，或真理自體也。

佛塞爾既解釋普通的對象，更進而說明認識之概念，佛氏以爲事物之認識，是意義賦與作用與直覺之結合，換言之，名詞作用與直覺之結合，對名詞所表出意義，能直覺其明顯之對象，即謂之認識。更約言之，名詞與直覺之統一，即認識也。吾人平日對於所思惟之意義，而能直覺其對象，亦不外認識而已，例如幾何學上三角形，吾人能明瞭其本質而爲直覺之對象，即所謂認識也。但直覺事物對象，既爲意義充實之作用，則意義愈完全充實，即認識愈進於完全之域，夫認識既已完全充實，則明確（*Clarté*）意識，亦隨之成立，故認識愈充實，愈完全，愈完全，愈進

於明確之程度。

佛塞爾又稱認識爲同一意識，蓋以名詞意義作用，與充實作用之同一，即認識也。換言之，思惟與被思惟之物之同一，即謂之認識也。以佛氏用語言之，意義與直覺之同一或統一，即事物之認識也。如此意義與直覺之統一，是一種單純的認識作用，佛氏稱之曰靜的統一；如意義與直覺，不即行統一，而名詞所表出之意義，俟時間之經過，徐徐充實於直覺之上，而爲複雜的認識作用時，佛氏稱之曰動的統一。事物之意義，達到如此完全充實統一的状态時，即謂之真理，亦無不可；蓋所謂真理，不外意義充實之客觀的統一云。

佛塞爾現象學，爲現今德國哲學界最新而且最流行之學說，蓋對於認識之對象，而欲確定其態度者也。客觀的實在，原爲吾人體驗之現象，但此現象，非心理考察所能爲力，必也論理的研究而後可。佛塞爾之而努力，即力言心理考察，不能達到認識之本質，對於洛克、巴克列、米爾等心理主義之論理學者，極力反對之，以爲彼等否認先驗的普遍的觀念，而唯滿足於經驗的相對的觀念及判斷，故其論理學，不能立於絕對的確實的基礎之上也。但佛氏之學說，除康德外，受心理哲學者勃冷他羅 (Franz Brentano) 思想之影響實深，勃氏與普通心理學者異，於一切意識現象中，特注意表象或觀念之要素，分認識作用而爲二：一、表象自身；二、表象作用；而表象則各有其對象也。故意識對於對象，有種種之關係，可稱爲認識作用之特徵。勃氏如此分析認識作用，而爲對象與作用二要素，即爲佛塞爾純粹論理主義思想之根據也。佛氏認事物之認識，爲意義與直覺之統一，意義常含對象的內容，直覺則爲

內心體驗之作用故意義與直覺之關係，即爲對象與作用之關係，而對象與作用之關係，亦即爲客觀與主觀之關係也。主客二觀必統一，而後認識能成立。此現象論之主張也。故佛氏現象學，亦爲現象論之一種。至於佛氏普遍的對象之思想，認真理觀念，有普遍的客觀的存在性，則受保爾沙羅（Barth Bohano）「真理自身」（Wahrheit an sich）思想之影響而來者也。所謂真理自身，即爲超越時空與個人，而爲絕對的普遍的客觀的存在物也。保氏對於認識與真理，力爲絕對的必然的客觀的之說明，又爲佛氏普遍的對象思想之基礎。故佛氏亦認真理與認識，有普遍的客觀的性質也。

註一 參考 Kūiper Introduction to Philosophy, p. 201.

註二 參考 Husserl: Logische Untersuchungen.

（五）實在的觀念論

實在論者，認認識之對象，爲客觀之實在，觀念不過實在之模寫，是偏於認識之客觀方面者也。觀念論者，認認識之對象，爲主觀之觀念，而否認認識有客觀的確實性，是偏於認識之主觀方面者也。現象論者，認二者皆有所偏，思所以折衷之，而主張認識之對象，爲主客二觀協力構成之現象，無主觀作用，則無以認識外物，無客觀事物，則無以供經驗之內容，可謂盡調解之能事矣。然而事實上客觀的實在，與主觀的觀念，究有所區別，混而一之，非當也。於是更有明別實在與觀念者，但究實在何以能刺激觀念，觀念又何以能認識外物，茲名之曰實在的觀念論。

或曰觀念的實在論。其能詳密論究之者，固罕見，然此思想，實散見於各家，彙而述之，亦足見認識實在問題，另有別解也。例如海巴爾特·羅采 (Lothe) 叔本華等，皆立脚於此者也。

費希脫、薛林克等闡發康德之觀念論的方面，而唱唯心論；海巴爾特則一如心理學派，由經驗事實而出發，欲達到「物之自體」(即實在)之世界，固與唯心論者異，但海巴爾特同時亦認現象與物之自體不相同，吾人僅能認識現象之世界，而不能認識物之自體之世界，是又未嘗與觀念論者或現象論者所論不同也。故海巴爾特之實在論，可稱為觀念論的實在論。

海巴爾特認客觀實在，與主觀觀念，各能獨立而存在，吾人所應努力者，唯有說明觀念如何活動，實在又如何存在也。海氏以為康德所主張「有」(Sein)，吾人不能認識之，吾人僅能認識所與之假象 (Schein) 耳；但假象之存在，又所以示吾人以「有」之存在也，設無「有」之存在，則感覺之形式及內容，亦隨之為有也。吾人應由此假象 (即現象) 而出發，構成適於經驗與論理學之概念，以調整事物中種種矛盾之概念，而期發見真正之實在也。海巴爾特稱此為概念之修整 (Bearbeitung der Begriffe)。但欲造成此概念，須用如何方法乎？海巴爾特乃提出其所謂「關係法」(Methode der Beziehung)，蓋欲據此以解除經驗概念中種種之矛盾也。海氏以為吾人對於一事物，常視為有幾許之屬性，而不知屬性之雜多，即與事物之唯一相矛盾也，故矛盾之所由生，實基於吾人對一實體，而常信其有幾多屬性之結果。倘吾人能知事物之屬性，是與他物發生關係而來，則事物附屬之矛盾，

可迎刃而解矣。至於事物之變化，固可依因果關係而說明之，但實在之自身，則無變化，常保有同一之性質，其變化不過實在關係之變化而已。故海氏所謂實在，實脫離吾人觀念及他物，獨立而存在者也。

海巴爾特又以爲在吾人思辨上，實在之本質與「有」固得區而別之，但本質與「有」實同一實在而現於二方面者，假象之衆多，是吾人預想實在之衆多，同時亦足使吾人承認時間空間之客觀性。但海氏之實在，已極單純而不可分，何以又能產生有廣袤性之物質乎？曰：實在自身，雖無廣袤之性，然此實在與彼實在，原不能相合，實在與實在之間，自有空間之阻隔；彼此排列之結果，廣袤（或延長）自因之而生焉。所謂物質，即實在之所集合者，實在與實在之間，既有廣袤，則由實在集合而成之物質，亦自有其廣袤矣。實在爲獨立存在之物，固無所謂運動，但實在集合而成物質時，因其內部關係，遂發生運動，故物質成有廣袤性與運動之能力。此爲海巴爾特對於客觀的實在世界之說明，殆受賴布尼子單子論思想之影響者也。

然則主觀的觀念，將如何而說明之乎？主觀與客觀之關係，又將如何而說明之乎？海氏認自我爲認識自己者，換言之，即主客二觀之合致也，然而主觀原非客觀，又將如何而說明此矛盾乎？海氏以爲在吾人意識之中，表象與對象，原非同一之物，不過對象常被表象而同化（*Identifizieren*）耳。我之爲我，爲精神的諸現象，密切聯合而構成之者，故欲獲純粹的自我觀念，必分離種種表象而思惟之。但所謂表象（*Vorstellung*，或觀念）者，無他，即心的諸現象根本之機能也，其他感情衝動等，必依其關係，而後能認識之。然而觀念之爲觀念，必依成勢而後能成立。

而感覺又必後於覺神經之發達而後能生焉。至於感覺預備之條件，刺激去時，感覺雖停止而不消滅，化成觀念，而宿於吾人之心，此為吾人精神內部之狀態，對外部刺激，而為自己保存者也。但觀念又常因強弱而消長，類似觀念，彼此互助而求存，反對觀念，彼此排斥而衝突，吾人心的狀態，因此排斥結合，而高尚的表象生焉；如記憶、概念、類化、感情、意志及時空觀念等，即因此而發生，所謂自我，亦因此等表象聯合而構成。上述為海巴爾特對於主觀的觀念之見解，雖不認為模寫外物而生，但亦主張必依感覺而後能成立，是先於外，而後於內也。氏不混淆主觀與客觀之關係，而嚴分實在觀念而論之，確有獨到處，但對認識本質之問題，往往混入形而上學之論調，茲不能無憾耳。然而研究認識之對象，而及於客觀之實在，自不免流於形而上學，蓋形而上學即為研究實在問題之學也。

羅采亦立脚於實在的觀念論，對認識論與形而上學，比較能區分其性質，而說明之也。羅采雖嘗自辯非海巴爾特派，然其思想，受海氏影響實深。羅采以為一切事物之存在，皆有其相互密切之關係，所謂實在，即關係（Relation）之謂也，宇宙間無一事物能獨立存在者，必彼此在能動的或受動的關係之下，方有意義之可言，不然，亦無以說明事物相互關係之事實也。至於維多事物之能互相關係而成統一體，則為精神作用特殊之現象，宇宙間設無此精神作用，亦無以為統一云。此羅采哲學根本之觀念也。

羅采認識論，亦與其唯心論有密切之關係，羅采主張時間空間之直觀，及範疇之悟性的形式，皆屬於主觀者，

即事物之思惟考察，及其他所與之材料，苟非心的解釋說明，亦完全無意義。羅采視認識，亦為相互關係之作用，依從於能認識之主觀及被認識之客觀，表象非刺激之模寫，實為刺激之結果也。表象之目的，不在忠實於客觀之模寫，而自有其價值，世界苟無此價值，則亦不能完成其為世界矣。事物之目的，必先由精神而認識之，及至能精神的存在，始得達到其目的。至於思惟之本質，即在於現象間，能發見新穎之意義，世界之創造及形而上學研究之根底，則為至高善之觀念云。羅采一方承認客觀事物之存在，一方又以為必經主觀的認識而後有意義，可知主觀的精神之存在，更重於客觀的實在也，對海巴爾特觀念的實在論，此可稱為實在的觀念論。但羅采同時又主張認識，從屬於主客二觀相互關係之作用，似又類於現象論矣。此外，羅采亦承認時空之直觀及範疇，皆為主觀的作用，可知康德之後，對其學說，無論贊成或反對，未有不受其影響者。但羅采認事物必待主觀認識，而後有意義，則又足令人首肯矣。

此外，叔本華亦立脚於此實在的觀念論，認識只限於時空間現象的世界，對於表象（或觀念）之成立，主張主客二觀應區而別之，不似觀念論者，認一切現象均為主觀作用所構成，但叔本華亦未嘗不承認表象，常為意識之先天的形式所制限。康德曾以直觀形式及十二範疇，為意識先天的形式，而叔本華則於十二範疇中，僅取因果之形式，聯合時空直觀之形式，稱為充足原理（Satz von Zureichenden Grunde），以為一切現象，必有其存在之根據，不然，必不致井然有條也，顯此根據維何？即充足原理也。觀此，可知叔本華亦承認客觀事物能獨立而

存在，且有其存在之根據也。

叔本華又以爲吾人認識力約可分爲四：一、感性，二、悟性，三、自己意識，四、理性，凡此皆具之於認識之主觀者也。充足原理，對斯四者亦有四種之根據：一、存在之根據 (Seinsgrund)；二、變化之根據 (Grunde des Wandens)；三、行爲之根據 (Grunde des Handelns)；四、認識之根據 (Erkenntnisgrund)。但表象亦因此而分爲四階段：存在之根據，爲時間及空間；變化之根據，爲因果；行爲之根據，爲動機；認識之根據，爲論理的理由。總之，一切存在，在時間空間而認識之；所有生成變化，則由因果法則而支配之。至於知覺所供給之材料，亦可適用因果之原理，而作成客觀的世界，叔本華名之曰直觀的悟性。蓋叔本華認因果爲認識不可缺少之範疇，即感官之直觀，亦認爲有因果之作用，且認此爲自己新發見也。但所謂直觀的悟性，只限於人生，人生以外，無此特殊之作用，吾人能作成抽象的概念，卽此作用之賜云。

叔本華自認爲康德真正之繼承者，極力維護康德現象及物之自體之區別，且認世界爲表象之世界，固多類康德之主張，但其研究表象之世界，蓋欲認識物之自體之世界也；故氏卒信直觀能體驗實在最後之本質，（卽絕對的本體），而認直觀爲認識最高之能力，似又未嘗與康德之主張相同也。（康德認物之自體，不可認識。）且氏對康德之十二範疇，亦僅取其因果關係，而去其他，夫豈真正繼承者所應爲哉？但自別一方面觀之，可見康德現象論，不足以愜人心，故海巴爾特諸人，另覓原理，說明客觀事物如何能獨立而存在，而主觀觀念，又如何能認識外物。

也。

依吾人觀之，認識之對象，有存於客觀事物者，有存於主觀觀念者，如山川草木，鳥獸蟲魚等自然現象，存於客觀者也；抽象概念，公理原則等內心表象，存於主觀者也；主客二觀，原有所區別，且各能獨立而存在，必執一端而論，斯偏矣。但外物何以能刺激吾人之感覺？吾人內心又何以能認識外物？無他，人生原有種種精神之作用，感覺者，能感受外界之刺激，而反應之者也；悟性者，能認識感覺所感受之刺激，而判斷之者也；而感覺及悟性，則爲人生純粹的先天的作用，凡有感覺及悟性者，皆能意識之者也。如此先天的認識能力，加以後天的經驗，自能認識外物也。而外物則無論其性質何若，形狀何若，咸富有刺激之可能性；吾人受其刺激，而感受者有之，受其刺激，而毫無所動於中者，亦有之，其無所動於中者，無論矣，其有所感受者，必能刺激其神經系統，惹起其注意而認識之，但能否辨別其爲何物，則全基於經驗也，非謂有此先天的認識能力，即能認識一切事物也，先天的認識能力，不過一種可能性耳。但外物雖有刺激之能力，設吾人生無感受之作用，則主觀認識與客觀對象，決不致發生關係也；反而言之，吾人雖有認識之能力，設無外物之刺激，或經驗之對象，亦空虛而無物。認識與對象，或觀念與實在，所以有密切關係者，即因一切外物，皆有刺激之作用，而人生，則無論智愚賢不肖，咸有感受之可能。然則觀念皆爲模寫外物而生乎？不然，有模寫外物而生者，亦有由論證推理，或想像思惟而來者，實在論者之所見，僅就客觀之觀念言，故覺認識對象爲實在；觀念論者之所論，則專就主觀之觀念言，故覺認識對象爲觀念；其實，觀念不限於主觀之觀念，亦不限於

客觀之觀念，實含主客二觀念而有之，必執一而論，斯偏矣。雖然，彼外物固能脫離主觀獨立而存在，然若無認識主觀之認識，則亦失卻其意義，世縱有蘊芝九莖，亦徒芬芳幽谷，吾人亦莫解其價值之何在也。故一切被認識之客觀的現象，必與能認識之主觀發生關係，而後有意義，不然，吾人亦不覺其有無存在之價值也。

第六章 實在之問題

一 實在之意義及形而上學之沿革

認識論上認識本質問題之研究，固常足使人脫離主觀之領域，而考察客觀之對象，但仍就主觀認識與客觀對象之關係而言，至於客觀對象之究為何物，則未嘗討論之也。此章則專就此問題而論究焉。哲學上通稱此客觀的對象，為實在 (reality)，或為有 (being)，或為自然 (nature)，而研究此實在性質者，則為形而上學也。但實在亦有種種含義焉：一、凡吾人所得而思惟之者，皆可稱為有或實在，即如「無」，吾人能思惟之，「無」亦有也。此為最廣義之用法。二、吾人所得而思惟之者，不得即謂為有，必也離開思惟，而仍存在，或能存在，始得謂之有。此蓋反對能思即為有之解釋也。三、反對生滅變化，而以常住不變之實體為實在，如愛列亞 (Plotinus) 學派，否定變換，而肯定實有是也。四、對現象而言，希臘哲學者，多認現象為感官之對象，實有乃為理性之對象；而今之學者，則發現於認識之事物為現象，離認識而獨立存在之物之自體為實在，然無論如何，研究此實在問題者，皆為形而上學之領域也。

形而上學 (metaphysics) 之爲語，始用於雅里斯多德歿後。雅里斯多德在其哲學體系中，稱研究一切存在根本原理之部分，爲第一哲學 (Prota Philosophia) 稱研究天文、氣象、動植物、心理學之部分，爲物理學 (Phisika)。但於教授程序上，則認爲宜先物理學，而後第一哲學，及雅氏歿，編輯遺稿之門弟，遵其意，置第一哲學於物理學之後，所謂形而上學，卽 *meta* (卽後之義) 與 *phisika* 結合而成之語，次於物理學之意也。但現今所謂形而上學，多認爲研究實在問題之學；蓋對研究現象爲對象之物理學而言，則以實在爲研究對象之形而上學，自爲超驗的對象之學也。

但在希臘古代，如此超驗的本體的形而上學，實未見於思想界。學者不過就經驗的物質之中，選其最根本者，視爲萬物之源而已，如打內斯之水，亞拿其孟 (Anaximenes) 之氣，皆是也。蓋希臘初期哲學者，專注力於物質之現象，以爲求得一物源，足以說明一切生滅變化也。史家稱此爲宇宙論時代 (cosmological period) 及龍辯學者出，力詆此說，遂漸次歸於廢滅，學者之注意，始由外界之物質，而轉向內界之精神，而以研究人事爲主矣。史家稱此爲人性論時代 (anthropological period)。至柏拉圖始建設完全形而上學，柏拉圖分認識世界而爲二：一爲生成之世界，(卽現象之世界) 而爲知覺之對象；一爲觀念 (Idea) 之世界，(卽本體之世界) 而爲思維之對象；觀念世界，爲生滅世界之本源，生滅世界，則爲觀念世界之幻影，故柏拉圖之觀念，爲潛藏於一切生滅變化與底之真實在，且爲永遠不變之世界目的也；人生知識之追求，道德之實踐，皆爲實現此理想目的也。

形而上學，至雅里斯多德而大完備。雅里斯多德繼承柏拉圖之後，集希臘哲學之大成，史稱此為全盛時代。二氏所論範圍甚廣，但對於實在問題，所見各異。雅里斯多德第一哲學（形而上學），即專究事物之本質——去其時空關係及偶發性，而究其絕對必然之本性者也。雅氏認實在，非脫離個別特殊事實而存在者，觀念為模型，事物為寫像，不過限於詩的表現而已。一般觀念，非能脫離實際事物而存在也。蓋雅氏以為普遍寓於特殊之中，觀念存於事物之內，觀念究為形相之表現，而非能脫離實體而存在也。雖然，物質脫離形相（長廣大小等），亦不得稱為實在也。離形相之物質，或離物質之形相，皆不過抽象之名辭耳。運動亦然，非運動自身能存在，吾人實預想運動之物體耳。是知雅氏之所謂實在，究為具體之物，由形相（觀念）、物質（素材）及運動（變化）而構成之者也。

時至中世，固以宗教思想為中心，以求人生之救濟或解脫，但仍不脫離自然論之立場，不過異其自然之解釋耳。依基督教思想而言之，自然，實為自然之後之神所創造者，一切自然變化，皆有其目的也。然至近世，自然研究勃興以來，此種思想，遂大失其勢力。英國培根，首倡征服天行，用觀察實驗，以研究自然，遂一掃從來神祕的思想。厥後科學研究，日益發達，哲學者對於實在問題，多不置慮，如洛克、休謨，皆以認識論、倫理學，為其論究之主題，對於本體論，雖管道及一二，然咸有忌避之傾向也。然而歐大陸則反是，專以研究形而上學，為其哲學任務也。人稱歐大陸為形而上學根據地，未始無稽也。如笛卡兒、斯賓諾莎、賴布尼士等，皆苦心鑽研本體及其屬性之問題，依此以說明自然之現象也。而康德則懷疑超驗的實在研究之可能，其哲學之研究，先定認識之領域，摺棄經驗以外本體之論究。

關於自然一般之原理，則依悟性之形式——即範疇，而演繹之，更進而論究自然之目的，此殆欲確定自然研究之範圍者。

康德之後，費希脫之哲學，亦以論究認識論及倫理學為主，對於形而上學，不過略有所論列耳。費希脫之哲學，以自我爲中心，由自我而說明一切現象，（精神界自然界。）認直觀、思惟、理性、意志，均爲我之作用，認識之對象，非外物之所與，乃爲自我之作成，所謂自我者，實爲萬物之根源也，故人稱其說，爲主觀的唯心論。及至齊林克、赫格爾，復潛心於形而上學之建設，據此而說明一切現象，樹立偉大之學說。齊林克之學說，雖有幾度之變遷，然其立脚點，則爲唯心論，（美的唯心論，物理的唯心論，或客觀的唯心論。）視自然爲活物，自然之存在，爲我所必需，我之存在，亦爲自然所必需，而所謂能產的自然（die schaffende Natur）——世界精神——則視爲絕對，由此而說明一切生成變化也。自然與精神，雖同以絕對爲根本的主體，但由精神莫能理會絕對，必由自然而後能體得之。蓋齊林克之絕對，非如費希脫之精神的道德的活動，實爲自然的物理的活動也。齊林克雖承認自然與精神之對立，但認二者，皆爲主觀的絕對無意識活動之所產，故二者根柢，實同一也。齊林克同一哲學（Identitätsphilosophie），卽以此同一，爲其研究之對象，以爲無此同一之原理，則一切森羅萬象，皆歸於支離滅裂矣。但認識同一之爲同一，實爲理性之作用；視同一而爲雜多之表象，則爲想像作用也。一切現象，固爲想像之所構成，然其根柢，則仍保存同一之性質也。

赫格爾視絕對與理性爲同一之物，而理性，卽爲思惟也，故論理的過程，非理性性之所產，實理性性之自身也。世界爲實現之理性，一切爲思惟之現象，所有發生事實，則爲觀念 (Idee) 之運動，觀念之發展也。故赫格爾之絕對，非費希脫之所謂我，亦非海林克之所謂同一（或平等）實世界發展之根柢，論理的觀念也。但此絕對，又非抽象的「同一」原理之可比，實爲具體的潛在種種差別反對之後之實在也，而所謂實在，卽理性也。一切精神界自然界之現象，皆不外絕對繼續發展之階段，因絕對非固定的，是不絕向前發展者也；雖卽世界生成的發展，則無絕對，離卻絕對之發展，則亦無現象的世界也。赫格爾之哲學，卽以此絕對爲其研究之對象，史稱其立腳點爲論理的唯心論 (logical idealism) 或汎理論 (Panlogismus)，蓋因赫氏以絕對的觀念（或理性）爲一切存在之根源也。

赫格爾之後，研究超絕的實在問題者，漸罕見於世，海巴爾特之形而上學，不過謀解決有與非有一與多、肯定與否定等，相反之問題而已，氏認現象，爲所以暗示實在者，無論如何懷疑論，終不能懷疑現象之存在也，種種難多矛盾，變化，皆可依無數單純不變之實在 (das Reale) 而解釋之。但此所謂實在，殆與賴布尼子之單子相類也。至於叔本華經驗的形而上學，雖嘗以意志爲根本之實在，事物之本質，然究非以此而說明宇宙之究極原因者，不過欲理解經驗事實之內在的真相而已，故其思索之根柢，在於事實，欲以歸納實證，而達到普遍者也。此殆謀所以調和科學與形而上學之衝突者。但時至今日，自然科學之研究，日益精進，形而上學之領域，日益狹小，論者且以形而

上學時期已過，無復研究之必要為辭；然大多數學者，仍認哲學體系中，不能缺少形而上學之研究，不過不復以超絕的本體，為其研究之對象，而以事物根本之原理，為其論究之問題而已。但形而上學究能存在與否，似不能不再考察之。

二 形而上學存在之問題

如上所云，形而上學，固為研究超絕的實在之學，但此超越經驗之實在，吾人果能認識之乎？如不能認識，固無論矣。如日能認識，則吾人不能不說明何以能認識之也。此為獨斷的形而上學存廢之問題，論者所見，固不一也。茲先就形而上學成立可能之要點，而言之。

說者曰：經驗之世界，現象也，倏現倏滅之幻影也，感覺構成之假相也，而非真正實在之所寄；真正實在，潛藏現象之後，而為一切現象之根柢，且為一切生滅變化之原因也。如此超驗的本體，決非限於時空間，研究感覺界事物之科學，所能窺其萬一也，必也論究事物本質之形而上學，始能明其義，故形而上學之領域，不能不保存也。但歷之者曰：吾人所能認識之世界，既為適於感覺思惟之世界，則吾人知識之能力，僅為相對而非絕對可知矣，既為相對而非絕對的知識，則無論如何努力，終莫能認識超絕的本體之世界。關於此點，康德固嘗有所論列之矣。康德以前所謂形而上學，實包括唯理的心理論 (rational psychology)、唯理的宇宙論 (rational cosmology) 及唯理

的神學論 (rational theology) 三部分而成。(Voll 形而上學之分類) 但康德則力言其妄，略謂唯理的心理論，固嘗依思辨的或反省的方法，而主張不滅的靈魂之存在，然以論理的主體之我，視作心靈之主體，實犯語意混淆之虛偽也，吾人僅能認識各種精神作用，而不能認識總括各種精神作用之主體，唯理的宇宙論，亦嘗依思辨方法，而欲普遍的闡明宇宙全體之一定的時空因果之性質，但此亦無從而論證之，何則？世界之有無始終及界限，無論如何，皆可論證之，謂之有可，謂之無亦可，既然可有又可無，則為不可認識之明證。至於唯理的神學論，亦有種種之論證，或謂神為至上之實在，且有一切之屬性，故「有」之屬性，亦必然含於神性中，觀自然現象，非井有條，（是從神之目的而然者），足徵神之存在也；觀世界之進行，若有一定之目的，亦足徵神之存在也。然康德對此種種證明，皆認為不完全，謂人生實無從認識神之存在也。總之，康德是完全否認超越的形而上學之能存在者。

但說者更從人性而論形而上學之必須存在，以為人知識不完全，踟躕於有限之世界，然人生既信生成變化之後，有不生不滅，不變不易，統一的本體之存在，則欲窮知其蘊，自不能已於情也。換言之，知的認識，雖不適於窮知根本之實在，然為情意之所迫，不能不欲建設形而上學，以想如渴如慕之心情也。然此亦不能證明形而上學之必能存在。何者？若形而上學，僅如詩歌，訴諸情意為已足，固無需遵從知識之法則，真偽不問可也。若哲學之研究，而為真偽之問題，實在之問題，則不能不訴諸知的判斷也，否則如此形而上學，縱能成立，亦與哲學無關也。夫情意作用，固含有知的要素，知的作用，亦伴有意意之成分，但知的作用，既為相對的，而莫能認識絕對之實在，則與知的作用

鼎立之情意，亦自爲相對的可知，既爲相對的作用，又烏能體認絕對之實在乎？故訴諸情意之形而上學，縱能成立，亦爲相對的形而上學也。

然則形而上學，終無成立之可能乎？曰：是又不然也。獨斷的形而上學，因種種研究自然科學之發達，固既失其權威，而歸於廢滅之狀態，但在現象界，而研究普遍原理之形而上學，則依然有存立之可能，且有存立之必要，固不必限於現象以外之本體，始得謂爲實在也。形而上學，爲審慎探究全體實在之學，爲吾人思考之最深奧者，對於一切物的心的存在之根本原理，皆欲闡明之者也。無論何人，皆自有其形而上學，華丘（Emile Faguet）所謂「極端反對形而上學之人，亦爲形而上學者」是也。蓋人偶一念及宇宙人生全體，自有其形而上學之感想或見解也。吾人對於各種自然現象原理之認識，猶未爲滿足也，必進而探究現象之所以千變萬化之理由而後快，然此又非總括種種現象，而抽其共通之點而言之，蓋此爲物理學或力學之領域，而非哲學之任務也。何者？科學之研究，先假定現象之存在，或假定研究對象之爲真；而形而上學，則務探討現象所以存在之根柢，絕對不以假定爲事也。譬如時空物質，科學固假定之以爲真，形而上學，則必探究其何以認之以爲真，所以爲真的意義又安在？各科學基其特殊之知識，而爲各個現象精細之研究；形而上學，則由全體而考察其根本原理之所在；科學賦予經驗事實以秩序；形而上學，則賦予經驗以全體的關係也；故有人謂形而上學，爲科學之科學（the science of sciences），或謂形而上學，爲科學原理之批評。

其實，形而上學之職務不止此，所謂科學之科學，至多能將各種特殊科學研究之結果，而加以概括的關係，或加以系統的說明而已，此外則無何等意義矣，何者？其餘一切皆不可知也。故視形而上學，為完全綜合各科學之結果者，蓋僅能觀察形而上學之一面也。形而上學，雖嘗探科學之原理以為資料，然其終局目的不在此，而在於探究諸科學之實在的基礎（*Realgrund*），或諸科學原理存在之根據也。換言之，形而上學，即探求實在究竟之原理，或全宇宙之根本原理者也；故形而上學可稱為根本原理探究之學，而為一切知識之基礎也。夫形而上學，既為根本原理探究之學，則對於本體之概念，自不能不承認矣，但此所謂本體，非脫離自然，超越經驗之本體，其性質，亦與現象無異也，故不必稱之為絕對。其研究方法，亦為經驗的相對的，而不脫離自然現象也。如此形而上學，殆與自然哲學相類，而以普遍的研究自然根本原理為任務者也，故有認形而上學，即為自然哲學者。但此所謂自然，實為廣義的自然，包括物質現象（或物的自然），及精神現象（或心的自然），而有之者也。

三 根本原理之問題

探究根本原理之形而上學，如上所述，固能存立矣，但所謂根本原理者，果為何物耶？曰：無他，凡事物之本質，現象之本體，宇宙之根源等實在問題，皆為形而上學研究之對象也。古來哲學者，對此諸問題，所見不一，各是其所是，而非其所非，究莫能一也，但釋而分之，約可別為六項：

第一、關於根本原理之數者——主張宇宙萬物之本質，爲單一者，曰單元論 (singularity)；主張非有數多獨立之原理，不足以說明宇宙萬物者，曰多元論 (Pluralism)；如柏拉圖、羅素、黑特孟 (Hartmann) 等，認根本原理，不可以不一，費希脫、赫格爾、澤林克等，認普遍的原理，不可以不一，皆欲依一根本原理而說明宇宙萬物者也。但元子論者、唯物論者、蘇道亞學派，以及賴布尼子、海巴爾特等，則主張多數根本原理，而說明宇宙萬物者也。但人之心情，常要求包括的統一的原理而說明一切現象，對於純粹的多元論，多抱不滿也。

第二、關於根本原理之性質者——通稱此爲本體論之原理，蓋論究實在之大本，爲物質，或爲精神，或爲物心合一，或爲物心並行者也。其認本體論原理，或宇宙根本原理，爲物質者，曰唯物論 (materialism)；如以物質爲根本原理之元子論，及視精神現象，爲物質原素之作用之近代唯物論，皆是也。其認此原理，爲精神者，曰唯心論 (Idealism or spiritualism)；如賴布尼子、巴克列等視主觀精神，爲形而上學之本體，是也。其認精神物質，同爲唯一根本原理之表現者，曰一元論 (monism)；同一哲學者，皆立脚於此也。其認精神物質，俱爲宇宙之本質，分離而並立者，曰二元論 (dualism)；如笛卡兒認物質與精神，爲互相對立之實體，是也。

第三、關於根本原理之表現者——通稱此爲現象論的原理，或宇宙論的原理。現象之說明，所採用根本原理有二：一、因果；二、目的。其依因果法則而說明現象，視一切事物，皆有盲目的必然的關係者，謂之機械論 (mechanism)；其依自由目的而說明現象，認一切事物，皆依一定意向，一定計劃，而進行者，謂之目的論 (teleology)。凡

唯唯物論、決定論、及必然論者，原則上皆爲機械論；其唱自由論、非決定論者，原則上皆爲目的論。如元子論者、雅布士、斯賓諾沙、及近世進化論者，皆爲機械論；而柏拉圖、新柏拉圖學派、及康德以後同一哲學者，則爲目的論；彼此立脚點，迥不相侔也。此外，尚有唯理的目的論（rational teleology），併立機械目的之原理，以說明宇宙之過程，蓋欲調和二者之立論也；如希臘時代、雅里斯多德、近世賴布尼子、最近世羅采、黑特孟、溫德等，皆立脚於此，即最初批判研究此問題之康德，亦有此傾向也。上述三項，爲根本實在之中堅問題，形而上學，必須論究者也。以下三項，雖不若上述三項之普遍，然亦不失爲形而上學重要部分也。

第四，以神爲實在之根本原理者——上述各種主張外，尚有以神爲實在之根本原理者，探究神之存在，神與世界之關係，及神與人之關係，以說明根本實在也。其視神爲全智全能，超越世界，而又能支配世界者，稱之曰起神論（Theism），基督教哲學者，無論笛卡兒、賴布尼子、康德、海巴爾特、羅采等，亦皆立脚於此也。其反對一定信條、儀式、制度，唯從理性之要求，而確立合理的宗教者，曰理神論（rationalism），啓蒙時代、英法之理神論者、德國之理性教，皆此類也。其否定神之存在者，曰無神論（atheism），其範圍頗廣，如視感覺爲唯一認識之源之皮登蘭，否認一切信仰之懷疑論（休謨），摺棄現象以外一切形而上學之認識之實證論；視自然因果爲唯一實在之自然主義；以及視一切現象爲物體之運動，而否認精神存在之唯物論；皆持此態度者也。至於認一切存在皆有神寓其中者，曰汎神論（pantheism），或曰萬有神論，近世哲學者，多有此傾向，而其種類亦頗衆也。然無論

各家之立脚點如何，此等關於神學的原理之見解，皆與本體論的原理，有密切之關係也。但若視宗教信仰，爲人心無限之追求，則又爲人生之理想矣。（詳見宗教的理想價值。）

第五、關於意志自由與否之問題——此與現象論的原理，有密切之關係。主張意志不自由者，曰必然論或決定論（necessitarianism or determinism），以爲宇宙間一切事物，皆爲原因結果必然之關係，人生之意志，絕對爲神所支配，或爲自然過程所支配，實無自由之可言，如斯賓諾沙機械主義之哲學說，即否定意志自由者也。其主張意志自由者，曰自由論或非決定論（libertarianism or indeterminism），以爲人類道德的行爲，確能獨立自由，而不爲因果關係所支配，如奧古斯丁（Augustine）、史哥之斯（Duns Scotus）非決定論，即其代表者也。至於康德亦唱自由論，但其立脚點稍異，殆欲調和自由論與必然論之爭也。

第六、關於人心本質之問題——形而上學上心理學派，對於神學者見解，多持反對態度，而重視人心之本性，但亦可分兩種對立態度而言：主張個人精神作用之根底，有心體（substance）之存在者，曰實體論（the theory of substantiality）；主張人之精神，不外心理作用過程之總稱者，曰現存論（the theory of actuality）；因人能直接經驗而知也。關於心理作用根本性質之問題，又有唯知論（intellektualism）與唯意論（voluntarism）之對立，前者主張知識爲一切精神作用之根抵；後者主張意志爲一切內的經驗之淵源；是又各異其態度也。

上述六項，各依其問題，而爲分類，形而上學上主要之問題，殆盡於此也。但各項問題，彼此原有脈絡相通，各家

學說亦不限於一問題，常採擇其中要素，而構成其哲學系統也。主張唯物論者，大抵亦主張機械論、無神論，而否認心體之存在；主張唯心論者，大抵亦主張目的論、超神論，而承認心體之存在；殆略有一定之蹊徑也。觀此可知形而上學所探究之問題，雖分爲六項，彼此亦有相互之關係，不過各項問題，各有其特殊議論耳。以下更分別問題輕重而詳論焉。

四 根本原理數的問題

(一) 單元論

對於實在之問題，主張根本原理數止於一之單元論 (Unitarism) 爲西洋哲學最古之形而上學，在希臘上古自然哲學時代，泰來斯以水爲宇宙根本之原理，以爲萬物莫不生於水，水卽爲萬物之根源。一切生滅存廢，特水之變化耳。亞拿西孟代 (Anaximander, B. C. 611-546) 以無限 (Infinite or apeiron) 爲實在唯一之原理，萬物皆由是而演出，無限之爲物，充塞乎宇宙之間，既無一定之性質，亦無一定之界限，殆爲萬物之覆載也。其弟子亞拿西孟 (Anaximenes) 則以空氣爲萬物之根源，以爲人生類呼吸，以保存其生命，宇宙亦假空氣，以維持其運行也。蓋古時學者，每欲於現象中，求一根本之物，以爲萬物之源，且爲一切事物之本質，彼等所見雖不同，然咸欲得一根本原理，以說明宇宙萬象也。但吾人終不覺彼等所主張單一原理，能爲根本之實在，亦不覺如此單一原

理，能說明一切現象也。

但單元論，至愛列亞學派，(Eliatics 卽 Xenophanes, Parmenides, Zeno, Melissus 諸人) 所論似更精進，彼等以爲統一，是存在必需之屬性，實在之特徵，是反對多及變化者也，多與變化，爲感官之幻覺，唯理性方爲真知之淵源，蓋彼等主張實在無變化，變化乃爲現象或幻覺耳。帕米尼得 (Parmenides, B. O. 510-480) 曾論證實在無起源，無廢滅，爲永久不變，獨自無雙之實體。氏謂者認「有」(Being 卽實在) 有始終，必始終於「有」，或始終於「無」(non-being)。「無」不可以致思，「有」自不能始終於「無」，但亦不能始終於「有」，何者？「有」之外，更無所謂「有」也。夫「有」既無始終，則亦無所謂生滅矣。氏又謂「有」爲不可分之連鎖，何者？「有」與「有」之間，不能有「無」之介在，既無「無」之介在，則「有」亦不可分矣。又謂「有」亦不能運動，何者？運動必在於空間，空間之爲物，不外「有」，「無」之問題，設空間而爲「有」，「有」動於「有」之中，實等於不動，設空間而爲「無」，「無」本不能「有」，既不能「有」，又何所動於其中乎？總之，無始無終，不變不動之實在，乃爲宇宙之根本原理也。

帕米尼得弟子唯農 (Zeno) 繼承師說，極力攻擊反對論者伊阿尼亞學派 (Ionians) 之流動說，以見多與動之不能存，而宇宙本體之終爲一也。唯農卽用辨證法，而證明反對論之不能成立，例如論證運動之不能存在，謂運動爲由出發點而至達到點之推移，但二點間之線，實爲無延長性之點之連鎖，且爲無數無限之點所構成，從而

點與點間之間隔亦無限，無限豈有達到點之可言哉？又如矢之飛行空中，各個瞬間，必占有空間各點，而占有空間一點，即爲停止之意，結果，所謂飛行，不外停止之連續，又豈有運動之可言哉？總之，一切雜多運動，皆不能存在，唯不變不易之實在，乃終能存積耳。

但畢拉克勒特 (Heraclitus B. C. 530-470) 之流轉說，似更近於現代的思想，氏謂世無不動的實在，不變的實體，一切皆爲變化與運動，萬物不絕流轉，無片刻之休，人生亦然，如火之炎上，亦如火之銷滅，火誠爲萬物之本源，所謂宇宙，爲無始無終之大變化，生滅流轉之過程，火滅而形現，形消而復歸於火，在此不絕創造破壞之世界中，所謂固定、休止及存在，皆官能之幻覺耳。此派之學說，雖與愛列亞相反，然以火爲一切生滅變化之根源，則因爲單元論，不過所主張唯一的實在，各不相同而已。

蘇格拉底皆以概念視爲事物本質之知識，柏拉圖繼承其說，主張事物之本質，可由思惟而認識之，對於蘇氏之概念，更賦予客觀的實在性，名之曰觀念 (Idea)。而此觀念，是普遍的統一的，能包攝各種個體之觀念，而自成一體，且爲至美至善，萬物究極之目的也，故亦可稱爲單元論。降至近世，費希脫、薛林克、赫克爾等思辨哲學者，亦爲單元論主張者。

費希脫繼承康德之認識對象爲我心所造之說，以我爲宇宙根本之原理，一切現象，皆由是而導出。但康德所謂我有二義：一爲理論我，一爲實踐我，前者爲受外界支配之受動我，後者爲支配外界之能動我。費希脫據此，以爲

前者由實有（即實在）而導出觀念，由觀念而解釋世界，將陷於獨斷論；後者由精神而理會實有，由意志而理會精神，結果物之自體（即本體）不過一幻影，而所獨立自存者，唯我耳。故費希脫舍獨斷論，而取唯心論。氏以爲必依此我而說明一切，方能維持我之獨立性，一切認識道德、自由，亦不致失其意義也。故費希脫認直觀、思維、理性、意志，皆爲我之作用，而非客觀的外物所能左右也。但費希脫之我，有三種根本活動：一、我立我，二、同時又立非我，三、我與非我之相對——即彼此互相限制也。第一根本原理之我，非個人之我，實爲超個人之我，即能產之活動，費希脫名之曰絕對我（Das absolute Ich），我與非我，皆爲此我之所產，互相而制限者也。如此絕對我之特色，爲無限之活動，即自我道德的絕對活動也，其所以必產生非我者，蓋欲以此而實現其活動也。費希脫以我爲一切之根源，故其學說，可稱爲主觀的唯心論，但同時又極重視道德的活動，故亦可稱爲倫理的唯心論。

但濬林克同一哲學，則以爲「非我」非「我」之反對，實爲我之發展前驅也。所謂我者，無他，即精神也。所謂非我者，無他，即自然也。自然與精神，雖互相對立，而其根底則同也。何者？精神必俟自然充分發達後而始現，而自然則必俟精神出現後而始明，故自然與精神，自本質上觀之，宛平等而無差別。而此平等無差別，即爲潛在自然與精神根底之絕對也，一切現象，皆由是而湧出，而爲宇宙萬有之根源也。

赫格爾亦以絕對爲其哲學研究之對象，但其所謂絕對，非費希脫主觀的我，亦非濬林克抽象的同一，是理性，是思維，亦即是具體的潛於各種差別反對之後之實在，而所謂實在，亦即理性也。蓋赫格爾視實在與理性，爲同一

實體也。森林克視自然與精神，爲絕對之兩方面，而赫格爾則視自然與精神，爲絕對之自身，絕對繼續而發展。一切現象（無論精神或自然），皆爲絕對發展之階段也。凡能思惟者，皆能存在，思惟之主觀的形式，與現實之客觀的形式，初無二致也。所謂自然或精神，一切皆爲理性之顯示，其本質亦莫不相同也。但赫格爾視精神較諸自然，更爲高級理性之顯示，不似森林克認二者爲平行也；森林克視活動的自然爲絕對，而赫格爾則認自然爲無意識的精神，是又不同也。

森林克視藝術，爲最完全表示自然與精神之合一者，是主情論也；赫格爾認一切現象，皆爲理性的思惟之表現，是主知論也；而叔本華則以意志爲唯一之實在，宇宙萬象，俱爲意志之表現，是主意論也。叔本華視意志爲本體界之本體，世界爲現象界之世界，對康德現象與物之自體（即本體）之區別，確執而不移，欲於現象界，求得物之自體之秘密也。氏卒以意志，爲萬物之根源，以爲吾人自外觀之，固爲肉體，但自內觀之，則爲意志，意志與肉體，原爲同一之物，因考察方向之不同，被認識而爲二，但外部的表象，非吾人之本質，吾人之本質，乃爲內部的意志也。自然爲因果所支配，植物爲激因所支配，人生爲動機所支配，而動機實包含目的及認識而有之也。認識目的者，爲知識而產生目的者，則爲意志也。因果激因，動機，雖有程度之異，而無本質之差，意志既爲動機所支配，則人生之本質，同時亦爲因果激因所支配之自然及植物之本質也。所謂力，所謂衝動，所謂努力，皆不外潛於現象與底之低度的意志；意志爲一切之本質，一切之本質，皆同此意志也。所異者，知耳，意識之程度耳。但意志原爲無意識的盲目的努力，

不絕要求其志之實現，所志愈高，要求愈切，煩惱愈加，故一切存在，皆不能無煩惱，而人欲尤盛，其煩惱亦益劇也。意志為吾人可得而想像之苦痛，唯天才哲學者，方能超脫一切欲求，脫離一切苦痛云。此叔本華之厭世觀也。

以上所舉，皆單元論之著者，但其所以主張之理由，約可分為四：(註一)一、論理上，最普遍者，不可以不一，如費希脫、森林克、赫格爾，皆一致主張之，以為一切特殊觀念，必依附於最高之觀念，一切特殊知識，必根據最高之原理，且思惟與存在，為完全平行之關係，故必須有一最高原理，以為說明一切生滅存在之根據。二、最根本者，不可以不一，此為柏拉圖、羅傑、黑特孟等所主張，以為人智說明萬有，必依其因果，但因果遞推，必溯至最後之原因，故根本原理，不可以不一。三、統一的存在，不可以不一，此為愛列亞學派之論旨，德國實證論者杜克林 (Dilthey) 亦有此主張也。四、最善最美者，不可以不一，柏拉圖即持此見解之代表也。總之，統一的唯一的根本原理之要求，實人心之所同，思想之所趨，其所以必分為二元或多元者，因覺單一原理，不能滿足說明宇宙萬象也，故對此單元論，復有多元論之主張焉。

註一 參見 Külpe: Introduction to Philosophy, p. 116.

(二) 多元論

反對單元論而起者，為多元論，以為依單一原理，以說明生成變化，究不足使人理解也，根本的獨立的實在，原

不限於一，必依多數根本原理，方能說明宇宙萬有也。願首唱此說者，爲希臘古代庇波多克（Empedocles, B. C. 490. 於 0），庇波多克亦贊同愛列亞學派，認實在爲不生不滅，但又認伊阿尼亞學派之變化運動爲真實，但不變之物，何以能發生變化？氏以爲物體之本質，雖無變化，然物質與物質之關係，則不能無變化焉。火之爲火，固不能變爲水，亦不能變爲氣，但不變之元素，因種種結合離散，遂發生物體無限之變化；故氏極端反對事物歸於單元之見解，而主張地水風火，爲宇宙四大根本要素也。一切生滅變化之現象，不外此四元素聚散離合之狀態，而此四元素之所以聚散離合，則有愛憎二作用，爲之原因焉。愛爲結合之因，憎爲離散之因，宇宙之調和破壞，亦因此交迭而興焉。

安拿沙哥（Anaxagoras, B. C. 500-429），亦反對轉化論，其思想略與庇波多克同，但認地水風火，猶不足以說明宇宙萬象，對於千態萬狀之事物，必有無數之元素，始足爲其形成之根據。氏稱此無數元素爲種子，種子爲無始無終，不變不滅之微分子，質最肯無增減變化也。虛無不能生實有，實有不能化虛無，故生滅，不外種子之結合離散，而變化，亦不外處所之集散，或外形之變轉，本質實無所謂變化也。但宇宙何以能運行？安拿沙哥則假定物質以外，有心靈（*nous*）之存在，心靈者具有偉大知力，完全自由，而爲一切運動及生命之根源，且能洞悉萬物，而支配宇宙也，一切事物之能動，實以此爲其原動力云。

安拿沙哥於物質的種子之外，又假定精神的心靈之存在，由此而說明種子之集散離合，是知種子自身非能

動，實假外的心靈爲之主動也。但元子論者，則更進一步，由元子自身之運動，機械的而說明元子之集散離合，似更澈底也，然而精神的要素全滅矣。元子論始創於亞當斯 (Anaximenes)，而大成於德漠克利 (Democritus)。德漠克利學說之特色，在極力反對目的論，以機械的必然關係，而說明一切現象也。氏亦認物質爲極微小無數分子所構成，物體之生滅，由於微分子之結合離散也，微分子非他，即最單純不可分之元子 (atom 即不可分之意) 也。元子不變不滅，占有物理的空間，在化學上爲同質，但有形狀大小分量之差耳，其運動，非由超然的外力之使然，實基於各元子自身含有永遠運動力也。且其運動，亦非出於意志之自由，實基於必然之關係，宇宙萬物，苟無必然之原因，決不致發生變化也。萬物之生滅變化，固爲元子之集散離合，但此所謂集散離合，不外彼此互相聯合排斥而已，元子之爲元子，猶各自保存其個體，未嘗融合而爲一也。

上述種子論、元子論外，尚有單子論 (Monadology)。單子論爲賴布尼士之所創，蓋欲假此單子 (monada) 認爲形而上學之本體，據此而說明宇宙萬物也。但此單子，果爲何物乎？據賴布尼士云，如此單子，非物質，無廣袤，爲單純不可分之精神的個體，即具有活動能力之實體也。單子之數無限，各能獨立自存，不受影響，亦不能相侵，各依其生活樣式而活動，但其本質，則同也，所異者，活動表現之程度耳。故宇宙爲各種表現程度不同單子之階段，各單子表象 (賴氏視表現與表象同義) 之內容，即全宇宙也。蓋賴布尼士以單子爲映寫全宇宙之活鏡，即小宇宙 (microcosmos) 也。但無數單子，既各自獨立活動，何以能成統一之世界？賴布尼士乃假定預定調和 (pre-estab-

liberis Harmonia) 之說，以為各單子能取一致行動，為神預先賦予各單子性質之結果，似此，無數單子，雖各為立之實體，然其根本性質則相同，雜多之中，自有其統一也。

賴布尼子之單子，其數雖無限，而其本質則相同，似不足稱為純粹多元論也，其能澈底明示多元論之特色者，為海巴爾特，海巴爾特觀實在 (Causa Reali) 為萬物根本之元素，事物之變化，性質之衆多，皆由無數實在之積聚及其關係之變化而起，實在本身，原無變化，無廣袤，無分量，無差異（程度），單純之實體也。質言之，非時空上之實質，乃形而上學上之實體也。如此衆多之實在，雖與德穆克利之元子，賴布尼子之單子頗相類，但元子占有空間，具有廣袤性；而單子亦具有自發活動之精力，而能變化與發展，而實在則俱無之，故與前二者，又不能無所異也。海巴爾特，認現象所以暗示實在者，而非虛妄幻覺也，事物之存在，雖有可疑之處，然存在之事實（現象），則無可疑也，正如懷疑論者，不能懷疑「懷疑」之存在也。但現象之世界，為紛繁雜選，變化矛盾之世界，而矛盾紛亂，則又由「有限」及「關係」之觀念而來，至於實在，則非存於時空之上，無所謂否定及界限也。但實在既為單純不變，絕對的實體，吾人何以有紛繁雜沓之幻覺？事物又何以有種種之性質及變化？曰，苟能明單純不變實在之衆多，則此問題自易解。一事物，一見似有多數性質之附屬，其實現象，而此現象，不外多數實在之集積，實在為絕對單純，無可延長之實體，無數相合，遂成一物之現象，有幾多性質，即有幾多之實在也。變化非實在自體之變化，諸實在（或單子）之間，「關係」之變化也，同一直線，能為一圓之半徑，亦能為他圓之切線，因因其關係異也。實在原為絕對

靜止之物，僅有自己保存之傾向，故同質的實在，在同一點上，常能保持其安靜，但異質的實在之間，則不免有衝突之發生。各實在，因欲排除異質的反對的實在，矛盾紛亂，遂隨之而起，如此狀況，映射於吾人者，非他，即現象也，故現象不失為實在第二次之性質。

以上所述多元論，完全以無數元素之集散離合，說明宇宙萬象也，此外尚有一元的多元論 (monistic pluralism)，殆欲折衷單元與多元之爭者也，羅采形而上學說，即立脚於此。羅采採用顧布尼子多元論，主張宇宙為多數單子所構成，但自世界全體而考察之，則世界實為一有機體，故其組織成分雖多，其所以為有機體則一。此殆欲統一的說明一切現象也。氏以為吾人所經驗之世界，是由各要素，依一定理法，彼此互相結合而成，但各要素，是在關係之下而存在，非能獨立自持也。事物之存在，實為關係的存在，對他物而能為受動或主動之狀態而已。設事物彼此全無交涉之點，各各分離而獨立，則何以說明相互關係之事實哉？故必有包含一切之實體，而支配各要素之關係，始能解釋其機械的作用。如此實體，自本體論上名之，可稱為普遍的實體，而其具體的內容，則為倫理上所要求之善云。

多元論者，對其立論之理由，鮮有所論及，大抵以為無多數異質之元素，不足以說明宇宙萬象也。現今實用主義 (pragmatism) 者，則力抵單元論為虛妄，謂古來哲學者，如唯理論者，絕對論者，主知論者，咸欲依單一原理，而說明一切現象，實為空想獨斷，視世界為神祕也。願實用主義者，所以主張多元論之理由，約有數點：一、多元能解釋

宇宙萬物之存在，不致陷於一元論抽象調和之苦境；二、必主張多元，方能保持人格之尊嚴，所謂世界，無非多數個體之精神之集聚，由此多數精神之要求，始有認識之發生，真理之追求；三、必採用多元論，方能說明道德的現象，統括一切之一元論，必然陷於決定論，適足掣肘道德的主動者之行爲；四、多元論切近於事實，而能說明實在之現象，真理之真偽，善惡之存在，以及完全與不完全。總之，實用主義者，以爲欲以一元而統馭一切現象，實遠離於事實，必主張多元，方能說明經驗的實際的世界也。

五 本體論問題

(一) 唯物論

形而上學爲探究宇宙萬有根本原理之學，固既如上述矣，但其所探求根本原理，約可分爲二：一爲論究實在之本質者，通稱爲本體論，蓋即探求實在之最普遍最根本之性質者也；二爲論究實在之過程者，通稱爲宇宙論（或現象論），蓋即探求支配生成變化之原理者也。換言之，前者探究萬有之本性，以爲事物雖千變萬化，然所歸之大本則一，或爲物質，或爲精神，或爲物心合一，或爲物心平行，四者必有其一焉；後者探究萬有之關係，以爲事物雖千態萬狀，然彼此必有一定之關係，或爲必然的機械的關係，或爲有意的自由的關係，二者必有其一焉。茲先就本體論的原理而論之。

本體論中，主張實在之本質爲物質者，曰唯物論。唯物論以物質爲宇宙根本原理，欲據此以說明一切現象也。此思想早起於希臘之古代，如泰來斯之水，亞拿西孟之空氣，黑拉克勒特之火，庇彼多克之地水火風，皆以物質而解釋宇宙者也。因可稱爲唯物論。但彼等視物質之中，含有精神的要素精神現象，卽由是物而導出，故與其謂爲唯物論，不如謂爲物活論（*tychoniem*）。論者固多目德模克利元子論，爲唯物論之首創者，其實元子論，亦何莫非物活論哉？元子論者，固皆以物質爲根本原理矣，但對被動之物，與主動之力，嚴區而別之，而認主動之力，寓於被動的物質之中，是物質含有活動能力矣，豈非所謂物活論乎？元子論者，以元子解釋物質，亦以此解釋精神，謂宇宙萬物，莫不成自元子，元子形異而質同，因其聚散離合，遂生千態萬狀之現象，此固以物質而解釋萬有矣，但德模克利同時亦認靈魂出自元子，謂萬物莫不有此元子，亦莫不具有此靈魂，不過靈魂元子，平滑而圓，輕捷易動，較諸元子爲精耳。故純粹唯物論，在哲學史上殊不多觀，所謂唯物論，不過就其論究實在之本質，而側重物質的傾向而言耳。但元子論者之所論，既具唯物論之系統，使精神與物質，兩相對立，而以物質而說明精神，大與前此所論異也。迨至十八世紀英法兩國唯物論，及十九世紀德國唯物論，則所言更趨於極端，足稱爲唯物論之健者。

笛卡兒對於有機界，嘗予機械的說明，視動物爲一完全之機械；如此思想，足使人想像人生亦機械，靈魂非特殊之實在，究爲肉體之機能。洛克之感覺論，亦足以使其後繼者，將一切心的過程，歸諸感覺，而感覺之本源，則爲腦髓之作用。英法兩國唯物論之物與，未始非亞二氏之影響。英國唯物論之先鋒施蘭得（*Toland*），謂運動爲物質

所固具之屬性，正如廣袤爲物質之特質也，物之自體，固無意識，但在腦，則有之；思想爲腦之機能，或腦之運動，腦爲思考之機關，一如舌爲味覺機關也。黑特賴（Helmholtz）則謂心靈與肉體，固各異其趣，但同爲一種之物體，蓋物與心非本質之異，實程度之差耳。腦之白色髓質與脊髓，爲感覺及意志活動之根源，腦神經之振動，觀念卽隨之而生，觀念之聯想，亦不外思惟之活動。但二氏所述，猶限於生理與心理相應之說明，未足稱爲唯物論也。但至勃利斯（Preyer）則更進一步，認物質爲一切作用之基礎，卽心理作用，亦必恃生理作用而後成。但其所謂物質，乃指引斥之勢力而言也。氏嘗用論證法，反駁唯心論，略謂若使心靈而非物質，則不應占有空間，從而不應宿於肉體之內。心靈而非肉體，能獨立而行動，則又何所用於肉體哉？且非物質而不可分之心靈，又何以能保有由部分而成立外物之觀念？若謂元子之集合，不能爲心的統一之作用，則可以同一理由，反證諸觀念諸情意之集合，亦不能爲心的統一體矣。

法國拉美特利（La Mettrie）之人間機械論（*L'Homme Machine*, 1753）更進而言人生亦機械，謂動物能依其神經組織，而成覺，而判斷，則人固動物也，何獨不然？故縱無非物質的靈魂，人亦能爲理解及志其所志也。自然之法則，支配於萬物，人亦機械也，唯較動物爲複雜耳。人非從天降，實由下等動物進化而成也，吾人一切精神作用，不外物質之變化，思想寓於腦中，各占有一定之位置，其爲有廣袤性之物質，決無疑。且依解剖實驗之明示，既足證明精神作用，不能離肉體而獨存，人之自稱爲萬物之靈者，亦僭說？

十九世紀德國唯物論者，亦受身心關係上新的實驗觀察之影響，及自然科學研究精神之支配，而主張極端的唯物論，就中值得吾人注意者，爲厄克特（Karl Vogt）、毛列叔特（Molecholtz）、布希內爾（Brichner）及克早爾培（Faehrich Caelbe）。彼等或主張腦髓爲精神作用之機關，或以思想爲腦質之運動，精神與腦髓，確有密切關係也。至腦髓細胞，何以能發生精神作用，則皆未能有所說明，其所以異於十八世紀唯物論者，則在注意說明認識論上之理由。例如克早爾培視感覺作用，與物質作用爲同類之運動，謂刺激之來，每假成官與神經，以傳達於腦髓，復由腦髓發令於成官。至腦髓之所以有意識，則因其爲此反復運動之器官也，感覺意識既與運動相一致，則運動亦必與感覺意識相一致，故運動之所在，意識亦隨之矣。彼等唯物論，多根據生理學、心理學，以說明精神現象，視精神作用，基於物質的腦髓之運動而生，但對於神經細胞何以能生感覺與意識，則多置諸不可知，猶不敢公然武斷也。至於馬克斯唯物史觀，認道德、宗教、哲學、政治等社會文化諸現象，皆以經濟生產分配方式及制度爲基礎；人生活動，則以性與食之本能爲依歸；精神文化之發展，無一不以經濟生活爲條件。對於人生精神生活發達後，而能相對的支配經濟活動，則全無所顧及，此殆爲獨斷的唯物論也。但馬克斯之錯誤，殆因急於改造社會熱誠之使然，否則爲宣傳之方便，故作此澈底之主張耳。至其階級戰爭之說，欲由爭鬪而實現和平，殆信赫格爾矛盾的辯證法爲真理；其重視性與食之本能，殆受赫格爾左派福愛巴赫（Foucault）思想之影響。福愛巴赫認食物，在倫理上政治上占有極重要之意義，謂人之性格，依食物而異，欲望國民之改良，與其責難罪惡，不如給以良好食物。福氏固非

唯物論者，但如此思想，遂足助長唯物論之勃興也。最近黑克爾 (Haeckel) 自然主義的一元論，亦可稱爲獨斷的唯物論也。黑克爾 視宇宙萬物，皆爲生活體，有感覺，有勢力，同時亦爲物質（亦物活論之一）而統一此萬物之根源，則名之曰實體 (Organism)。精神與物體（或勢力與物質）俱爲其屬性也。但此所謂實體，非從來之本體，亦非康德 物之自體，是無批判無反省獨創之世界，其所依從法則，則爲勢力常住，物質不滅，以及宇宙進化之法則而已。對於認識問題，黑克爾 則主張認識，爲感官的經驗與理性的思惟合作而成，但二者俱爲屬隨之作用云。

唯物論者，固有種種形式的主張，但在理論上均不能無憾焉，茲擇其主要者而言之。第一、近世唯物論者，得科學之根據，固自以爲有確實之基礎矣，但自然科學上最普遍最根本之勢力常住律，即不能爲唯物論者之助也。何則？勢力常住律，乃科學家得之於物理學之領域，而非得之於心理學上之事實，果能適用於心理現象與否，實爲疑問。設心的作用，而爲一種物的現象，當一刺激之來，惹起一種心的現象，固可謂爲由刺激之勢力，轉變爲心的勢力；但設吾人之經驗，一刺激常能惹起神經及軀體之變化，是一勢力而能變化而爲二，豈非與不增不減，勢力常住原則相反乎？既已相反，則物心二現象，不能視爲同一勢力，亦明矣。

第二、據吾人之經驗，精神現象與物質現象，相差實遠，心的作用，固常伴物的作用而來，但心的變化，與物的變化視爲同一，則非也。若認二者同歸於一物，則心之爲心，非爲物之一屬性，即爲物之所生之結果，似此，心的作用之特色，猶可共認也。但必強心物爲同一，或視思想等於分泌液，或將理想像等分配於細胞，則不免武斷，而背於事

實矣。第三、精神現象中，與物的現象有關係，且能說明者，止限於簡單感覺的作用，若高尚的複雜的志情意之作用，果伴如何物的變化哉？則無從而認識，縱令有之，兩種現象間，亦不能謂為有因果之關係也。何者？因果之關係，限於質量同一之現象，及時間前後之關係，若物心二現象，質已不同，量亦迥異，豈能依一定標準而測定之乎？故心與物雖有相依之關係，然必以因果而說明，則殊矣。

第四、凡物質皆有廣袤性（或延長性），而吾人意識則無之，有廣袤性之物質，何以能生無廣袤性之意識？此理殊不可解，若必曰意識亦有廣袤性，則與事實相背馳，若承認其為無，則意識與物質自非一物也。唯物論者，必謂物質的腦髓，能生精神作用，而又不能說明其理由，縱非武斷，亦難免矛盾之譏也。

第五、唯物論者，固以物質為唯一之實在，但所謂物質，果為何物乎？論者所見不一，或以運動為物質之屬性，或以勢力（Energy）即物質，是唯物論者，不惟不能說明精神作用，即對其根本概念，亦未能確定也。以普通見解言之，物質固為聲、色、香味、動、靜、廣、袤、形、態等屬性之結合體，但此等屬性，俱不外感覺之作用，離開成覺，則莫辨其為聲、色、香味矣，然則舍此等屬性外，尚有所謂物質者乎？唯物論者似不可不再究明之也。

（二）唯心論

唯物論欲以物理的原理而說明一切精神現象，既有所不能，於是有另立精神的原理，視為實在之本質，欲據此以說明一切現象者，通稱此為唯心論，所謂「萬法唯心」、「萬物皆備於我」是也。但此亦有廣狹二義之別，廣

義唯心論，即認識論上觀念論亦包括於其中。狹義唯心論，則專指形而上學上與唯物論對立者而言，即以精神爲宇宙之本體者，是也。唯心論思想的出現，在哲學史上較遲於唯物論，蓋人智之發達，初向外而後內省也。希臘哲學唯心論，人固推爲柏拉圖，但柏拉圖觀念論，僅爲概念上之實在，或內經驗之內容，而未嘗表示一切事物發源於心也。嚴格的言之，實不能與唯物論相對；而近世賴布尼子、巴克列、羅采諸人學說，似較近也，故人又稱唯物論之反對，爲非物質論 (immaterialism)，或心靈論 (psychism)。

賴布尼子爲近世唯心論之泰斗，氏認物質與精神之對立，爲現象界之事，而在本體界，則一切皆爲精神也。氏所謂單子，爲精神的實體，所謂宇宙，即各單子所表現之全體也。據氏所云，實體者，力也，自己活動精神的個體也，既非物質，亦無廣袤，實爲最單純而不可分之元素也。氏稱此爲單子。單子之數無限，而其本質則同，所異者，活動表現 (manifestation) 之程度耳。吾人表象所以有明有不明者，只此程度之差也。世界爲表象程度不同單子之階段，各單子表象之內容，即全宇宙也，故賴布尼子視單子爲宇宙之縮影，所以表現宇宙之本體也。氏又以爲單子之表象不明者，則無意識之可言，謂之裸單子 (nondes rous)。其有意識者，則爲靈魂，或爲精神也。但此高等單子之表象中，亦常混有無意識之表象，謂之微小表象 (petites perceptions)，而此微小表象，即爲單子之制約，使單子爲有限，使單子而分階，個別之原理也。賴布尼子注意心的作用無意識之要素，即所以與唯理論者之天賦觀念說，強固之基礎也。但各單子之數既無限，又各獨立而自展，何以爲統一宇宙乎？曰：各單子本質相同，雜多之中，自有其統一

也。如此雜多統一，氏稱之爲調和，而其原因，則歸諸神也。蓋此調和，乃係神所預賦與單子者，故稱爲「預定調和」。世界因此調和，遂爲最良之世界，所謂不善，不足爲神累也。

宇宙萬物，爲單子之結合而成，而單子又無廣袤，吾人見單子之集合，何以即視爲物體也？曰：無他，吾人之表象，極不完全，不能認識思惟之所以爲思惟，僅見有廣袤之現象耳。換言之，精神的單子之集羣，原爲精神的，其所以視爲物體者，吾人主觀上之現象也。賴氏又以爲思惟與延長，雖爲同一單子之屬性，但思惟究爲本體，而廣袤則爲現象也。物體與精神之對立，亦爲現象界之現象，在本體界，則無所謂物質，一切皆爲精神也。

唯心論者中，反對物質之存在更澈底明快者，爲巴克列（George Berkeley），絕對的唯心論。巴克列否認物質之存在，僅視爲感覺之幻覺，時間爲吾心繼起之觀念，空間則隨心之所在而存在，宇宙間足稱爲實在者，唯有心靈（多數）耳。巴克列對洛克物體第一第二性質之分，完全毀棄，以爲物之色聲香味，固不能離感覺而存在，即廣袤、形態、運動等屬性，亦不能離感覺主體而獨存，凡不能知覺者，即不能存在也，所謂存在，即能知覺，或能被知覺之謂也。山川草木，能離感覺而存在，因吾人觀念，能爲之模寫也。凡映射吾人官能之外物，不外二途：一能感覺者，一不能感覺者，其能感覺者，固無論可以成爲吾人之觀念；其不能感覺者，則等於不可見之色，不可觸之堅，亦殊無意義矣。故事物與事物之觀念無區別，感覺之事物與觀念，亦同一語義也。換言之，所謂觀念，即事物，所謂事物（或物體），亦即知覺之集合體也。

但此物象的觀念，又爲受動的，不能爲任何事物之原因也。事物之原因（即觀念之原因）爲精神，亦即思維之實體也。精神爲單純不可分之活動體，構成觀念時，人稱之爲理解；發生觀念，或爲以上活動時，則釋之爲意志，但意志對入眼之物象，無論能見與否，皆不能左右之，其能喚起吾人事物之觀念者，爲偉大之精神，即全知全能之神也。宇宙萬物，莫非神直接賦與之觀念，觀念之全體，即自然間所存之秩序，亦即所謂自然律也。一切事物，皆爲觀念。觀念以外，原無物體之存在，而吾人所以另有外界之知覺者，亦此偉大精神爲之原因也。蓋吾人所思惟之觀念，有能隨意喚起者，亦有不能隨意喚起者，其能隨意喚起者，固爲吾心之所造，其不能隨意喚起，而又能映入吾心，則爲外界偉大精神爲之原因也。此殆巴克列所以證明神之存在者也。

巴克列對心之實體，固確認其存在，但對物之實體，則堅決否認之也，以爲實體之爲實體，既與事物所具之性質異，則於事物性質外，當另有性質也，吾人實際所能思惟者，不外事物諸性質所結合之物象（即觀念），舍此物象外，無所謂物質，亦無所謂實體也。一切物性，如色、香、大、小、輕、重、形態等，苟引而去之，夫復有何物性之存在？是知一切物體，不外所具性質之結合，而一切性質，又不外吾心之觀念，觀念誠爲一切事物之結合體也。然則事物而無觀念之主體，則將消滅乎？是又不然，觀念之精神，非我所獨有，我之外，尚有多數之精神，然無論如何，苟有心靈之存在，即有觀念之存在，有觀念之存在，亦即有事物之存在也。

巴克列之所說，固能貫徹其主張，但亦難免種種說明之困難，何則？不能知覺之物，則不能存在，吾人熟睡之時，

臥室陳設之物，何以能依然而存在空間之存在，只限於吾心，何以識別各人之存在，自我固能意識自己心靈之存在，自我以外之心靈，何以能知覺之？偉大宇宙精神，又何以能使吾心創造知覺的觀念？凡此疑問，皆未能精確說明也。

羅辭亦近世唯心論之泰斗，認精神為唯一真正之實在，物質的實在之有無，則不易知。氏以為吾人所知之實在，僅有二類：一為人生，一為事物之根源，普遍的實在——即神也。此外宇宙間，究有無第三類之實在——自然的實體——則難言，縱令有之，殆為人間以下精神的存在所構成，而與人間同隸於普遍的精神（神）也。蓋羅辭不直認事物之世界，為人心之表象，而認自然之事物，是神之活動之表現，故有多少存在之可能。但存在云者，又非獨立自存之謂，實事物彼此互相關係之謂也。物性有變易，吾人所能認識者，祇有事物互相關係之運動與反動耳。但此事物之相互活動，又何由而生？氏以為欲說明此理，吾人不能不承認有包涵一切，至高無上精神之存在，以為各個存在之基礎，事物關係之總因，據吾人經驗之所知，唯精神的實在，能於種種變化中，保持其統一，故事物之有統一，能為吾人之認識，其必為精神的實在而無疑。

唯心論者由自己直接意識，而推論其他一切現象，視萬物皆為心的表現，固能推崇人生，使此世界更有尊貴的意義，但欲以精神作用說明一切現象，則未免空泛也。精神作用，不能說明一切物質現象，猶物質作用，不能說明一切精神現象也。頑石之下墜，與內心之思惟，豈可相提並論哉？故唯心論者之所見，亦不能無缺陷焉，茲將其要者，

略述之於下。

唯心論者，視宇宙萬物，咸具有精神的屬性，或爲心之表象，或爲本體之發現，或爲神之活動之表現，固各有其主張也。但所謂心者何？所謂精神作用又如何？論者所見區區，或重視意識之作用，或重視理性之作用，或重視意志之作用，是根本概念尙未嘗確定也，根本概念既未能確定，又何以爲推論之據乎？此一也。

唯心論者，對於精神，固無確定之解釋，即對於物質，亦莫解其所以，唯心論者中，亦有認完全否定物質之存在爲武斷，而以主觀精神作用，說明客觀之物質者，但精神與物質，其性質迥異，（如笛卡兒之所說，精神之特質爲思惟，物質之特質爲廣袤，）有廣袤之物質，固不能生無廣袤之精神，無廣袤之精神，又何以能生有廣袤之物質哉？此理殊不可解，唯心論者，未能說明之。此二也。

且物質之存在，固未易否認之也，據現今心理學之所言，大腦中神經纖維，爲精神作用之所寄，腦中某部受傷，即某部精神作用爲之喪失，是精神之作用，誠有賴於物質之腦而存在，精神又安能獨立自存哉？夫人之精神生活發達後，固可不依物質，而反能支配物質，但在精神發達過程中，則不能無所依賴於物質焉，一日不食則餓，七日不食則死，精神又豈能超然物上哉？此三也。

唯心論者，固嘗以外界事物，爲主觀的觀念之表現，但觀念之來，必有刺激爲之因，設無外界之刺激，觀念又何自而起哉？吾人對未經驗之事物，則不致發生觀念，既有觀念，則必有致發生觀念之事物，是觀念之起，亦必假外界

之事物也，設無外界之事物，觀念又何自而來哉？縱令吾人精神作用，能想像未經驗之事物，或推得未經驗之結論，然亦必有想像事物，為其想像之對象，或推論原理，為其推論之根據，斷無無刺激暗示或經驗，而能發生觀念者，故觀念不能無資於外界之事物。此四也。

又精神之特質，在於作用之表現，除精神作用外，實無精神的實體之可言，所謂心，所謂精神，所謂靈魂，不外指精神作用之統一體而言，據吾人之經驗，從未見有超越的心體之存在也。巴克列對於物質的實體，而不承認，固矣。但對於精神的實體，則認其存在，以為觀念之外，更有喚起事物觀念之主因，名之曰神，神之概念如何？則又未嘗解釋之也，故不免於獨斷。此五也。唯物論應批評之點五，唯心論應批評之點亦有五，二者所論雖不同，而其為偏則一也。

(三)二元論

實在本質之問題，唯物論者，既不能以物質作用而解釋之；唯心論者，亦不能以精神作用而說明之；於是更有所謂二元論 (Dualism) 者，以為宇宙萬象，決不能以單一物質，或單一精神而說明，必也二者並爰而後可；於是主張物質與精神，主觀與客觀，各能獨立而存在。此思想早見於希臘之古代，中世宗教時代及近世，亦頗流行，蓋最易令人理解者也。希臘安拿沙哥，即為古代二元論代表者，氏嚴分物質的種子與精神的心靈 (Nous) 之對立，而認心靈能使混亂雜者，無活動能力之物質，變易為能運動有秩序的存在物，而萬象生滅變化，即此無始無終元素之

集散離合。此固以物質與精神而說明宇宙一切現象者，但柏拉圖與雅里斯多德之所言，亦可稱為二元論。柏拉圖分世界而為二：一、現象界，一、本體界，本體界為觀念之世界；現象界則為物質之世界；二者絕不相侔也。而對於實在問題，又分為實有 (existence) 與非有 (non-existence)。實有為觀念，非有無定形（即物質），而與實有相對，凡觀念可以形容者，其反對則為非有也，現象界之個體，即此實有與非有互相結合而成者也。柏拉圖於實有之觀念外，又承認非有之存在，是亦一種精神與物質對立之二元論也。

雅里斯多德二元論，彷彿與柏拉圖同，氏認事物生成有四因：一、素材因，二、形相因，三、動力因，四、目的因；譬如雕刻，素材為大理石，形相為作者計劃之觀念，動力為作者之腕力或用具，目的為作者刻像之理由。但後三者，常為同一之原因，申言之，觀念予作品以形相，同時亦為動力，且為完成之目的，故事物之原因，究為形相與素材，即觀念與物質也。前者為本質的原因，後者為次要之原因。但二者又非如柏拉圖之所云，絕然相反者，設二者果立於正反對，何以能結合而為事物之原因哉？故雅里斯多德不似柏拉圖視物質為非有，而認必與關係的形式相對，而後得稱之為實質。質言之，物質即可能的實在也。素材，自形相而觀之，亦為可能的形相，形相與素材相結合，即為實現特殊事物之形態，故二者關係，殊為密切也。譬如作舟以木，木為未成之舟（即可能之舟），及既成舟，則為木之實現其形態，故物質為萬物之始，而觀念則為其目的也。設物質為非有，非有又何以能生實有哉？雅里斯多德即以此形質二概念，說明宇宙萬象之生滅變化也。但雅里斯多德二元論，與柏拉圖二元論，又不能無異焉，何者？雅里斯多德認

形質二原理，爲互相結合而存在者，故可稱爲內在的二元論 (immanent dualism)；柏拉圖視實有與非有，本體與現象，爲絕對分離者，故可稱爲超越的二元論 (transcendental dualism)。但二氏哲學思想，傳至中世，爲煩瑣哲學者所採用，以神與物質（或世界）而說明宇宙萬有，終中古之世，莫能出其範圍，故中世之哲學說，亦二元論之哲學說也。

近世笛卡兒形而上學，亦二元論也。笛卡兒認神爲無限之實體，萬物皆依神而存在，固一元論也，但同時又認物心二實體之存在，心之特質爲思惟，物之特質爲廣袤，各不相依，獨立而存在，是神之實體外，尚有物質精神二實體也，所異者，神無需憑藉，而物質與精神，則必依神而後能存耳。笛卡兒不惟視心物爲絕對相反之實體，即對靈肉合一之人生，亦否認其精神作用，與生活作用爲有關係也。以爲生活作用屬於身體之物質作用，精神作用屬於身體之非物質的作用，二者之不同，一如思惟與廣袤，截然兩事也。精神爲能動的自由的精神，物質爲受動的必然的物質，絕無相互交涉之點也。人生固爲靈肉之合成體，但靈因肉體之刺激，由其固有之本性，而發出觀念；肉體因靈之意志之發動，由其自體之生活，而發爲運動；是其作用根本不同也。靈不依肉體而存在，肉體雖滅，而靈仍不朽，人之所以爲人，專賴有此精神之作用，不然，亦與機械的作用之動物無異云。笛卡兒在形而上學上，固不認靈肉之有關係，但在人類學上，則認腦爲二者相接之點，是其立脚點又不能無矛盾也。總之，笛卡兒哲學，無處不表示其二元論的思想，對世界以物心說明之，對人生以靈肉說明之，對本體以神與世界說明之，包含種種要素，同時亦包含種

種矛盾也。

精神與物體，既各爲實體，則自相離而獨立，但事實上，人之爲人，實由二者結合而後成，則又將如何解釋之？笛卡兒未有明確之說明，後之奉其說者，每思所以闡發之，例如周爾克斯（Goulinx）對物心結合之原因，神祕的說明之，以其原因歸之於神，謂在此有限的精神與物質中，難明其原因之所在，必訴之於無限真神而後可身有所動，神爲之也，意志不過其偶因耳；心有所志，亦神爲之也，身體動作，不過其偶因耳；故人又稱此二元論爲偶因論（occasionalism）。此外，尙有一難題，即物心二實體，既完全相反，異質之精神，何以能認識異質之物體？換言之，物體之觀念，何以能入吾人思惟中？對此問題，而欲匡正之者，則爲馬魯白恩希（Malebranche），馬魯白爾希認一切觀念，皆在神之內，吾人因神而得物體之觀念，因神而認識一切之事物，人苟能認識神之所在，則一切皆能認識之矣。其思想與周爾克斯同，皆以精神作用與物質運動，各爲機緣，以相喚起，其根本原因，則爲無限之真神，但如此神祕說，不能合理的說明其所以，殊難令人滿足其解答也。

上述二氏之學說，固繼承笛卡兒之思想，而欲闡揚光大之者，但其說明，富於神祕的性質，而與笛卡兒唯理論的態度，實不相容也；其能體笛卡兒之意，合理的說明物心相關之理者，爲斯賓諾沙。斯賓諾沙於精神物體之上，假定一實體，名之曰神，精神物質則爲其屬性，但此所謂神，非他，即自然也，神以外，無自然，無世界，世界以外，亦無神也。此殆欲兼物心二實體，爲唯一實體之屬性，改正笛卡兒之二元論，而爲一元論者也。但物質與精神，既爲同一實體

之屬性，則其根底自相連，根底既相連，則二者自爲平行也。延長方面，屬於運動之系列；思維方面，屬於觀念之系列；是亦所謂並行說（parallelism），或內在的二元論也。其所以異於笛卡兒者，氏認物心非絕對相反之實體，二者同爲唯一實體之狀態也，無相對之物體，則無觀念，無相對之觀念，亦無物體；一切存在，皆爲精神，同時亦爲物體；皆爲觀念，同時亦爲被觀念；是一者且有相互關係也。

二元論自笛卡兒學派後，唱之者殊罕，但至十九世紀時，有復唱斯賓諾沙平行論者，如精神物理學原理（*Principia mente de Psychophysik*, 1860）著者費希那（*Fischer*），即以斯賓諾沙平行的汎神論，爲其形而上學之中心也。氏以爲精神與物質，是本質同而現象異，物質自身，即精神也，其現於他物者，曰物質，其現於自己者，曰精神，換言之，心爲實體，物爲外形，究其實，則一也。人生外表爲物體，本質爲心靈，即其他一切萬象，亦莫非心靈之外觀。但靈亦有大小之別焉，人間之靈，爲地球靈之一部，地球靈，又爲宇宙靈之一部，而宇宙靈，即神也；神爲諸靈之統一體，一切活物之靈，皆包攝在其中云。是亦平行的汎神論也，其所以異於斯賓諾沙者，不視心物爲實體之二方面，而認心物不過表裏不同也。但此皆就世界全體，而論物心平行者，可稱爲形而上學的並行論（*metaphysical parallelism*）。此外尚有專就人生，而論其精神與身體相互之關係者，一曰，身心互用說（*Theory of reciprocal effect*）；一曰，身心平行說（*parallelism*），皆爲心理學上之論究，通稱爲人性論的並行論（*anthropological parallelism*），茲不備述。

(四)一元論

唯物論者，視物質的原理，爲宇宙根本之實在，唯心論者，視精神的原理，爲宇宙根本之實在，是各取實在之一面，而遺棄其他面也。究難闡明宇宙根本之原理。二元論者，合物心以論之，固足以說明精神與物質之現象，但異質之心物，何以能生靈肉合一之存在？且二者性質既懸殊，各爲獨立之實體，精神又何以能認識外物乎？純粹二元論者，亦未能精確而說明之也。於是更有一元論之發生。一元論者，卽於物質與精神之上，建立統一的根本之原理，視精神與物質爲唯一實在之表現於二方面者，各有同等之價值，而自成系統。自其不承認物心因果關係一點言之，可稱爲並行論；自其認物心二者本質相同一點言之，可稱爲同一說（卽同一哲學 *identical philosophy*）；斯賓諾莎形而上學之思想，卽立脚於此者也。故其學說，可稱爲並行的一元論。

一元論主張物心同出一體，而無主從之別，亦無偏袒之虞，爲形而上學諸說中，最精進之學說。自斯賓諾莎以此說以來，形而上學者，自然科學者，心理學者，固翕然風從，卽詩人思想家，亦多信奉之者。此殆爲現今最流行一種思想之傾向也。但諸家立說各異，雖同唱一元論，而其見解各不相同也。例如費希脫、森林克、芬格爾、司賴愛爾馬海（*Meilhorn*）皆爲一元論者，但對於「絕對」見解懸殊。費希脫認絕對爲絕對我，森林克視絕對爲同一（平等無差別）；赫格爾視絕對爲理性；而司賴愛爾馬海則認爲神（卽世界）是其內容，絕不相侔也。但自大體言之，可別爲二派：一曰具體的一元論（*concrete monism*），以爲物心二者，結合而構成宇宙根本之實體，物心卽

爲實體之兩面，是物心與實體，而非別物也；一曰，抽象的一元論 (abstract monism)，以爲心物爲超越的本體之屬性，而非構成本體之要素，是心物與本體，毅然兩事也。但本體既超然心物之上，如何能產生心物乎？說明似甚困難。具體的一元論，認心物與本體爲同體，因易說明心物二現象，及心理的事實，但認二者之關係，非交互，非因果，而爲平行，則又復陷於二元論矣，其所異於二元論者，不視精神物質爲二個獨立之實體，而認二者爲形異質同之合一體也。

具體的一元論，爲人類最古之思想，所謂精靈說 (animism)，萬物有生論或物活論 (hylozoism)，皆以物質非無生命之機械，而認物質本身，原有活力或靈魂，一切生物及無生物，咸具有精神的意識，固不限於人類已也。此蓋以人類有精神之作用，遂推萬物咸有意識者，希臘最古哲學者，如泰來斯、亞拿西孟代、亞拿西孟等，皆可稱爲物活論者，執近黑克爾 (Haeckel) 自然主義一元論，亦有此傾向也。溫德固爲主意的唯心論者，但認物質與精神已爲完全相異之屬性，(斯賓諾沙見解) 何能結合而爲一實體殊不可解也；以爲欲說明此理，應以外界的物質之本質，與內部的精神之本質，視爲同一而後可，而吾人內在的意志之統一，即爲一切之本質也云。是心與物爲一體之兩面，同爲構成一體之要素，故亦可稱爲具體的一元論也。

抽象的一元論，當以斯賓諾沙之學說爲代表，因斯賓諾沙視宇宙之本體，爲脫離宇宙而獨立之實體 (substance)，精神與物質，不過其屬性也。斯賓諾沙繼承笛卡兒實體之觀念，以作一切推論之基礎，以爲觀念之中，其原

則確而無疑義者，祇有此實體之觀念，萬物咸以此爲其根源也。斯賓諾沙實體論，認實體爲自存、無限、唯一、恆久、自由之實在，揆言之，即獨立不倚、美滿自足、萬物之原因也。如此實體，既無個性，亦非人格，純爲絕對獨立之實在，蓋有個性人格，即有所限制也，有所限制，即否定之表示耳。實體既非人格體，故無認知意志之作用，亦無意識的行動，蓋實體而需依一定目的而行動，則亦不得稱爲絕對獨立之實在矣。但實體，亦非任意而行動者，其運行，亦有一定因果的必然的關係也，不過不受他物掣肘耳。如此獨一無限萬物之本源，斯賓諾沙名之曰神。但此所謂神，非笛卡兒超然物上之神，實爲萬物內在的原因（或原理）也，質言之，即由一基本觀念，而論事物之存在，其爲理所必然者，始得謂爲由此原因之所生；蓋氏所謂萬物之原因者，殆指數學的原因而云爾。吾人由此可知斯賓諾沙所謂萬物因神而存在者，非謂神能運用認知，而創造萬物也，實萬物因必然之結果，必依神而後能存耳。氏嘗取三角形以喻神與萬物之關係，謂三角之和，等於兩直角，爲三角形性質必具之結果，正如萬物，必依神而後能存在也。

然則神之屬性 (attributes) 爲何如？曰：屬性者，所以構成實體之本質，而爲吾人智力所能認識之者也。如此屬性，正所以表現神之美滿者，其爲數當無窮，其程度亦當爲無限，但吾人知力所能及者，僅心與物二方面之屬性耳。心爲思維，物爲廣袤，種種現象中，吾人所能認識者，或在此思維之內，或在此廣袤之間，捨此以外，則非吾人所能知矣，故神（或實體）之真相，究非吾人所得而知也。如此心物二屬性，各自爲種類，其數實無限，彼此相對而獨立，不生影響之關係，故心對物或物對心，均無喚起變化之可能，亦無因果關係之發生；蓋爲並行之現象也。而神則爲

支配一切之實體，宇宙萬象之原因，常住而不變者也。宇宙間所以有千態萬狀者，實體屬性之變化耳。實體之屬性，常以種種特殊狀態 (mode) 而表現，謂之實體之變形 (modifications)。廣袤之爲物之屬性，常依運動靜止，及其他特殊物體而表現；思惟之爲心的屬性，則常依各個觀念，及意志活動而表現也。廣袤自身，思惟自身，不能抽象而思考之，必依特殊之觀念，特殊之物體而後可，故心物之形態甚衆也。但實體與變形，亦有相即不離之關係，正如點與線，有密切關聯也，各個之點，固不能稱爲線，然點點相連而成之線，究不能與點分離云。

此外斯賓諾沙對於身心關係，亦有所論列焉。氏以爲心與物，已爲一實體之兩面，則人之靈，亦與其他智的形相同，即爲無限思惟之一變形也；人之體，亦不外無限廣袤之一變形而已。蓋斯賓諾沙區別實體之狀態而爲有限與無限，而無限之狀態，即指心物兩方面之全體而言，而介於實體與種種變形（即有限狀態）之間也。斯賓諾沙以爲心的過程，固非體的過程之結果，然而亦非原因也，二種之過程，皆居於並行之地位，已爲並行，則無相互之影響，亦無相互之作用也。萬物爲物之狀態，同時亦爲心之狀態也；肉體所在之處，即有心靈，心靈所在之處，亦有肉體，蓋心與物已無處不平行，則心的發展與體的發展，亦無處不並行也。

康德以後，同一哲學者，如費希脫、費林克、赫格爾諸賢，皆反對現象以外物之自體之存在，而欲一切求之於精神，乃着眼於精神之統一性，而以發見統一原理，或同一原理，爲其唯一之任務也，故人稱之爲同一哲學。其根本原理，非他，即絕對 (das Absolute) 也。絕對云者，超越一切反對，而爲獨一無二根本原理之謂也；是亦抽象的一元論。

但同一哲學者中，尤以薛林克之同一哲學，更足比擬斯賓諾沙一元論。費希脫視非我（自然界）爲自我無意識的所產，而認超個人的能產的自我，爲絕對我；薛林克則以爲無自我，不致有非我，無非我，亦不致有自我；若認非我爲自我之所產，則亦可認自我爲非我之所產，從而客觀世界之存在，亦即爲自我存在之條件也。然則所謂絕對我，自非我所得而限制，蓋有所限制，則不得謂之絕對也。故吾人如不承認有絕對則已，設確認有絕對之存在，則此絕對，非超越自我與非我之對立而爲最高原理則不可，申言之，必須有包含自我與非我，精神與自然，思惟與廣袤之絕對無差別（Indifferenz）之實體而後可。蓋薛林克以爲世界，非自我之所產，吾人能思惟自然，非謂能產出自然，不過能模寫自然而已，自然是事實，是資料，而非自我（精神）與非我（自然）之所產也。思惟與知識，非由感覺而來，實由精神與自然之根源——絕對而生，經驗不過思惟之出發點而已。事實之世界，與思惟之世界，既同出於共通之根源（絕對），故經驗事實，決不致與思惟法則相矛盾。自然爲存在之理性，精神爲思惟之理性，自然與精神，皆依同一法則而發展，二者之關係，非並行，實爲絕對發展之階段也。蓋薛林克於精神自然之間，頗側重自然，故對費希脫主觀的唯心論，自稱爲客觀的唯心論。

總之，一元論者，欲以物心合一之實體，而說明精神與物質之現象，固不致陷於二元論之困難，但所謂實體，果爲何物乎？不假之以神，當假之以「物之自體」，然而神與「物之自體」，究不可得而知也，不可知之物，又烏得以爲說明之根據乎？故凡假神以說明宇宙萬象者，不爲神祕說，則當爲獨斷論。吾以爲純物質，不足以說明精神，純粹

神亦不足以說明物質，固無論矣，即假以物心合一之實體，亦不足說明精神與物質二現象也，何則？因此所謂實體，根本爲不可知之神也，不可知之神，又安能意識之，而爲說明之根據乎？倘此實體，不目之爲神，亦不目之爲「物之自體」，而目之爲物心合一之人格體，則無論理論上經驗上，亦易說明物心二現象也，下節當詳論之。

(五) 唯人論

人之爲人，實爲最難解之謎，論者所見，固各異其辭也。唯物論者，視人生爲機械，精神之現象，純爲肉體之作用，一切思惟意志，皆由感覺而生，而感覺則不外物質的機能，肉體之不存，精神將安附？唯心論者，視人生爲精神的獨立之實體，一切現象，雖變化無常，而真正之自我，則永爲宇宙之本體，常住不變，無限而獨存。經驗論者，視人生爲種種事實之積聚，無一不可以具體的考察之，各人之顏貌、軀體、行爲、態度，各人固能辨別之，即意識、情感、思想、意志之特質，人我亦能辨別之，人生與真正之實在，實大異其趣也。但此諸說，皆不過說明人生之一面，而非全人解釋也。唯物論者，僅就人之形骸言，得人之外表；唯心論者，重視人生內在的心靈，而超越肉體之事實，得人之內心；而經驗論者，則拘泥於經驗的事實，而忘其超越的精神，亦不過得人之一面；人之爲人，實包括心靈肉體而有之，偏於肉體，則失其心靈存在之事實，偏於心靈，則失其肉體關係之現象。人之易見者，爲有生之形，人之難解者，爲潛藏之靈；靈寓於天地，充乎萬物，不知其所自來，亦不知其何自往，縹緲虛無，究難知其蘊也。故古來賢哲，多稱人爲萬物之靈，或以世界之中心目之，或以宇宙之目的稱之，或以萬物之標準視之，或以神祕的人格崇之，所見固不一，然人之所以爲

人之地位，可知矣！

古今來對於宇宙根本實在之問題，多以非人格的原理或概念，視為宇宙唯一之實在或本體，而不自知研究根本實在之人生，即為宇宙根本之精神，萬物究竟之原理也。唯心論者，認宇宙之本質為精神，吾人固無異議，但此精神，不屬於超越人生之絕對的概念，而屬於有感情意等精神作用之人生。人生之在宇宙間，固為現象之一部，然其餘一切現象，必待人生之認識，始有意義之可言，必待人生之評價，始有價值之可言，設此世界，而無人類為主，則吾人亦不解世界價值之謂。何然則人生宇宙間，固為萬物之中心矣。夫豈人生以外，尚有超絕的實在之存在哉？唯心論者，認自然人生之後，有絕對的觀念（*Idea*）或理性之存在，所有具體的有限的實在，皆由此論理的面演進出之者；如此絕對的原理，即為一切存在之淵源，赫格爾之汎理論（*Philosophie*）以世界為絕對觀念發展之過程，即其最顯著之例也。赫格爾視自然為絕對的觀念發展之一階段，由此更向精神而發展，固無可非議，然對此絕對的觀念，不視為人格之敘知，而目為超越的本體，則迂矣。彼能運用其理知，而窮究高深之原理，而不知如此高深之原理，即為自己人格敘知之表現，其結果，則與唯物論、自然主義、同陷於非人格主義也，其所異者，不過名辭耳。自己有窮理盡知的敘知，足以支配萬物而不知，必思此敘知之後，更有偉大的絕對之存在，不亦惑乎？

唯心論者，又常於精神物質之上，假定一絕對獨立自存之實體，名之曰神，一切萬物，皆為神之活動之表現，如笛卡兒、斯賓諾沙、羅采等所稱之神，皆非人格體，而為超絕自然人生之本體，宇宙萬象之淵源也。他如神學者，亦每

以萬有爲無始無終，全知全能，絕對真神所創造，是皆不信人格有偉大能力，必僥以超絕之神，以說明一切現象者也。夫神人同體，原無本質之差，所謂神也者，亦不過爲人格之所化，而非超絕於人生之上也。人類生而有信仰，對於自然現象，常有恐怖、驚駭、畏懼、期望等宗教的情感，則人生自然的理性中，具有宗教之根源，可知矣。所謂神學者，舍神學的歷史、教義、哲學等外，其研究對象，亦唯有人生宗教的信仰，及道德的生活而已。吾不知舍人格神外，更有何超越的真神之存在也？人格偉大的精神，往往能實現其最高之目的，欲爲神，則神固可爲之也。彼猶太拿沙列村之耶穌，而可崇之爲教主，則人固與神同也。人能有過人之節，兼人之行之，後之人敬之，畏之，必崇之以爲神。小則信奉一方，大則神臨四海，有志者，固皆可廟祀千秋，垂聲萬世也。至其所以有能有不能者，則爲人心道心（或天理人欲）之辨，而非神人異格之問題也。總之，唯心論者，所謂絕對的觀念，獨立的實體，超越的真神，皆不足爲根本之實在，而爲說明一切現象之根據；因此所謂觀念、實體、及真神，皆超絕人格之上，吾人無從而體認之，亦無從而說明之，既不能體認，又不能說明，則將何以爲說明一切現象之原理乎？

此外，尚有欲以物質的機械的原理，而說明一切現象者，如視精神作用，爲物質附產物之唯物論；視世界爲自然的必然的機械論；視時空間之存在物，爲唯一實在之自然主義者，皆不認人格偉大精神，能爲說明一切現象之根據者也。就中尤以自然科學家之世界觀，爲最近最流行之主張，似不可不詳辯之。自然科學，對於實際經驗事物，就其一般的關係，欲確立普遍法則而研究之，固已多發明發見，但至今仍未能確立絕對的普遍之原則，不

過就經驗之事實，從其類似點，歸納而為同類，記述其通有性而已。且自然科學，欲樹立統一的自然觀，而忽視事物之個性，及其價值之關係，則其認識，決不能涉及個性及價值之問題，充其量，不過為經驗科學一部門，對其他記述事物價值關係之歷史的科學，則望塵莫及矣。故只能認識自然人生之一部。至其目不得而見，耳不得而聞，人生精神之作用，更無從而捉摸之也。自然主義者，固常依分類法及因果法則，而機械的說明一切現象矣，但一切現象，確能必然的機械的說明與否，則究為疑問也。（註一）分類法，常以集合事物共通之要素或性質，為其唯一之手段，其區別類概念而為種概念，是逆轉之過程，事實上，則常彙集多數種概念共通之性質，而構成更大之類概念，故與其謂為分類，毋寧謂為彙類。科學家常用之，其價值，在能知事物之通性，但未能洞察事物內在的個性，故僅得事物之外表，可以為形式的說明之方便，而不可以究事物之原因或理由也。且分類僅能統括事物類似點，而予以共通之名辭，對於事物彼此差異性，則毫無如也。以此，將何以得事物精確知識乎？譬如概括一切生物，名之曰有機物，在一共通名稱下，而包含無數之生物，吾人所認識幾何？自然主義者，即用此彙類方法，視一切現象為物質與運動之合成，吾人將何從而省察事物之真相？倘自然主義者，認此物質與運動，為人生自然之一部，或表面的特徵，吾人固無異議，若必以此概括人生與自然，則與裁縫匠只知人類為穿衣裳之動物何異？吾人亦承認人類生活之一部分為物質與運動，但其餘部分，未必盡為物質與運動也。人生知情意精神之作用，固與物質運動有關係，然知情意之自身，非物質與運動也，吾人之意識、思想、希望、企盼、反省等，蘊藏於中，無泯之於外，人固莫能知也，及其表

現於行爲，雖可稱爲運動，然不知運動意義之何在？至最後見諸事實，不過是說明其意識、思想、希望、企圖、及愛憎，而非意識、思想、希望、企圖、及愛憎之自身。吾人精神作用，有可現之於外者，有不能現之於外者，若不能見其現於外，而遽謂無此精神作用之事實，不亦僥乎？

自然主義者，又常假因果法則而說明一切現象，謂事物苟無發動原因，必不致發生結果，苟有一定之結果，必有惹起之原因，原因結果之關係，儼如響之應聲，影之隨形；且不限於一回之發生，同一原因再起時，同一結果亦隨之而至，秋毫無爽，故又稱此爲自然合法性。如此自然的必然的因果性，視爲自然變化說明之根據，固無可非議，但能適於社會生活、道德生活、精神作用與否，則屬疑問也。即對於感覺界種種事物之變化，恐亦難以說明。吾人見一狀態之發生，知其必有他狀態之繼起，純由經驗而來，反復習以爲常，雖愚夫愚婦，亦能道之。如見月暈，而知將風，見礎潤，而知將雨是也，但其所以發生此關係之能力何在？因果法則不能論證之，吾人知覺亦無從而觀察之，唯有預期其必然耳，故休謨謂此預期，爲因果之本質。是知吾人信事物間有必然之關係，不過基於主觀的信念，將主觀的思維，投射於客觀的事物耳。然則因果必然性，非因果自身有活動能力，明矣。苟無此活動能力，又將何以說明千變萬化自然人生乎？吾人窮理盡知，而知事物之性質，常能以人力而造成因果也，譬如欲獲結論，先定前提，前提既定，則結論隨之而出矣，又如工業、化學、物理、農業、教育、政治、經濟等，皆能預下必需條件以爲因，翹足而待其必然之結果，如操左券也。即對於天文現象，吾人亦能依重力法則，而知物體加速度，準此以測定行星之位置，作方程式以示

人，天地雖大，如指諸掌也。吾信吾人意志的因果，更強於機械的因果也。機械的因果，根本之性質，為其先行條件（或曰前項）所規定，苟無先行條件之規定，結果無自而生焉，故機械因果之自身，即為過去條件之所產，絕無將來目的之可言，一切事物皆結果，即一切事物皆無目的也。夫現在為過去所產出，將來為現在所決定，機械的物質或如是，人類生活決不然，故欲人類生活有自由，社會生活有進步，舍人為的意志因果外，無他由。夫論理不過研究思考法則之科學，其價值在示人以思惟的規範，有結論必先有前提，縱前提媒語，或大小名辭，無不周延之患，而能導出適當之結論，亦不過為機械的形式，決不能示人以動的作用，及規定時間之關係也。自然主義，欲假其分類及因果方法，以說明一切現象，不亦惑乎？而唯心主義，視論理為最高概念，欲據此以考察自然與人生，尤為荒謬，故其結果，流為形式的空論，其價值，僅在其自身有嚴整的思惟系統而已；知的作用之在宇宙間，僅為宇宙精神之一要素，若視此而為宇宙之絕對，則迂矣。

吾嘗謂實在之本質，非純精神，亦非純物質，實包括心物二者而有之，類包括心物二者而有之者，非他，即人格體也，故人格實為宇宙根本之實在，以此說明物質，物質不出其範圍，以此說明精神，精神亦在其領域中，其理固甚明也。自人生肉體方面而言之，則人與物，固無少異，但自其心靈方面而言之，則相距不可以道里計，人之所以超然物上者，其在斯乎？雖然，物質與精神，又必相需以為用，而非能獨立存在者，不過相需相依之程度，因人格之進展，不能無所差別耳。幼稚時代，需物之助者孔多，鞠育撫養，無一不假之於物質，種種精神能力，雖為先天所固具，然不過

學而能事而成，天賦可能性，故此時之心，依於物者實多。及漸次成長發達，內部精神能力，逐漸向上發展，吸取物質的文化的資料已多，心的發展，亦日見其顯著，當此時也，物心相依各得其半。迨至人格充滿發展，能意識人生存在之意義，而要求理想價值之實現時，則非現在的生活所支配，而能超然物外矣，當此時也，且將以人格散知能力，征服自然，而發見宇宙之奧妙；以人格意志能力，創造文化，而促進世界之文明；故物之依於心者實多。唯心論者不察，認人皆有此超越的精神，能脫離自然物質的支配，而唱超越的精神生活，迂矣；但唯物論者，着眼於人生現在的物質的需求，而忘其超越的精神之作用，亦疎矣；故二者僅知人生之一面，未能認識全人生活也。全人生活，則包括物質精神而有之，不過發達有遲速耳，故論其先後，當以物質為先，論其久暫，當以精神為久。世有鑿體早沒，而精神耿耿，上與日月爭光者，人之精神，不必賴肉體而後存，豈非明顯之事實乎？

雖然，吾所謂精神者，又非指精神之一部分知的要素，情的要素，或意的要素而言，實指包括知情意而有之之人格全體精神而言也。赫格爾以論理而考察宇宙，得宇宙精神知的要素也；齊林克以藝術而考察宇宙，得宇宙精神情的要素也；費希脫以道德而考察宇宙，得宇宙精神意的要素也；而宇宙之全精神，則包含人格知情意而有之，自然不過為此精神表出之方便耳。自然之自身，原不完全，必待人類精神能力，始能完成其自然；今之禽獸草木，依人力保護培養，而後能生長發達者，正不知凡幾？昔之江淮河漢，依夏禹政治決導，而始不致泛濫橫溢，亦一明例也。盧梭謂一切自然，一經人手則不善；吾謂一切自然，必經人力始能完其善。社會生活有改良，世界文明有進展，皆人

類精神能力爲之也，宇宙間設無此人格精神之存在，則一切萬有，皆歸於支離滅裂矣。吾獨怪哲學者、科學家，必捨人格精神能力，而求根本之實在，統一之原理，得毋舍近而圖遠乎？吾人能信仰神之存在，是已先神而存在矣；能假想實體之存在，是已先實體而存在矣；能意識絕對之存在，是已先絕對而存在矣。我之爲我，乃爲最確實而無可疑之實在，欲求統一原理，根本實在，而捨棄直接認識之自我，其將何以爲據乎？

人格之精神，自其全體而觀之，實有永遠無限之生命，時間萬古長流，自然不絕變換，而人類精神生活，亦繼續進展而無已，永爲宇宙根本之實在，吾人無厭之欲求，無窮之希望，即此永遠無限精神之表現也。然卒至有有限與無限之分者，則視自我人格意志奮鬥能力之如何，而非精神本質有限也。吾人意志能造成知的活動的因果，向無限將來而進行，自由選擇條件，而求實現其目的，不似形式的必然的因果律，只能說明物質的機械的對象，向過去而推測，視結果爲自然，全無創造進化之可言也，固定的原理，抽象的概念，其將何以解決不絕進化自然與人生乎？故欲解決自然與人生之問題，捨人格創造的意志外，無他由。如此創造的意志，初非抽象的形式也，既屢見諸於事實，聞聞洪荒，征服天行，無論矣，即道德、藝術、宗教、科學等永遠無限之生命，亦爲此意志之所創造也。自然主義者（或唯物論者）不認人生有自由之意志，故其說明止限於時空間之事實，唯心主義者（或主知主義者）視抽象的概念，爲超越的絕對者，雖能認識無形之事實，然亦遺忘人格創造的意志，故皆未能說到宇宙根本之精神。自希臘古代自然哲學發達以來，研究宇宙最後原理者，多矣，或用思辨方法，而論證之；（按格拉底以前宇宙論，多用

此方法)或用形而上學的論理學(赫格爾之辯證法)而推論之;或用經驗的自然科學方法,而說明之;(自然主義者)然皆不過獲觀宇宙之一面,非方法之不善也,因不着眼於人格自由之意志,故終不能說明動的自然與人生也。人格的自由意志,是活動的,奮鬥的,繼續前進的,永為宇宙存在唯一之根據;且能自己選擇,自己決定,自己實現,自己發展,進而支配一切現象,駕御一切自然,而為世界根本統一之原理。設世界而無此創造的意志之存在,則萬象早歸寂滅矣!豈復有世界之可言?然則如此人格的精神世界,將如何能體認之乎?曰:此人格的精神世界,是事實,是理想,是原理,是概念,是活動體,亦是唯一的根本實在也,思辨的方法,過於抽象,不能論證之;論理的方法,過於形式,不能推論之;自然科學方法,過於機械,亦不能說明之;惟有自己意識,足以體認之。吾人依此自己意識之方法,而省察人格的世界,不唯無形式的方法所束縛,亦無機械的方法所制限,有形事物,固能說明之,無形事實,亦能體認之;物質現象,固能說明之,精神現象,亦能體認之;是之謂無方法中之方法。

註一 參考范德爾著「世界改造之原理」宇宙根本之精神。」

六 宇宙論問題

(一) 機械論

本體論問題,論究宇宙實在之本質,為精神乎?抑為物質乎?宇宙論問題,則論究宇宙間各部分相互之關係,或

部分對於全體之關係，爲必然的機械乎？抑有意的結合乎？本體論既如上述矣，而宇宙論問題之解釋，約有二大根本之原理：一爲因果，一爲目的，因果者，宇宙間存在之事物，成爲機械的必然的關係之謂也；目的者，一切現象，雖千差萬別，咸有計畫，向着一定方向而進行之謂也。其主張以因果法則，而說明一切現象者，曰機械論 (mechanism)；以爲所有生成變化，不過物質與運動之必然的表現也；其主張以目的原因，而說明一切現象者，曰目的論 (teleology)，以爲事物之存在，皆有一定目的也。凡唱唯物論，決定論 (determinism)，或必然論 (necessitarianism) 者，殆盡爲機械論；而唱唯心論，自由論 (libertarianism)，或非決定論 (indeterminism) 者，則多爲目的論；例如元子論者，霍布士、笛卡兒、斯賓諾沙、進化論者、及自然主義者之世界觀，屬於機械論；柏拉圖、雅里斯多德、及康德以後同一哲學者，則屬於目的論，茲先就前者而述之。

希臘元子論者德模克利 (Democritus)，固爲古代唯物論之泰斗，亦爲機械論之先鋒也。德模克利主張萬物皆同質，而非異質也，所謂物質，爲無數極微小分子所構成，而物體之生滅變化，不外其分子之集散離合也。所謂各分子，非他，卽爲極微小不可分之元子 (atom) 也，元子不變不滅，各占有物理的空間，且具有運動的本質；但其運動，爲必然的趨勢，而非出自意志或目的，蓋宇宙間一切事物，苟無必然之原因，必不致於發生也。各元子之本質，雖爲同一之物，但其大小分量，常因形而異，各依其相類狀態而結合，種種物體，卽因此而構成焉。所謂靈魂，卽爲細滑輕快元子所結構，如此元子，多量集合，而構成感覺機能，遍布於全體，吾人因此而有精神之作用；所謂感覺，卽爲

知識唯一之資源；所謂觀念，非事物之再現，實吾人與事物之關係也。靈魂元子結合強固時，吾人能意識，睡時失去，則各離散，而個性與人格，亦隨之而湮滅。德模克利不惟視人之生死，甚於元子之集散，即神亦為必然法則所支配也。氏以為神之為神，固較人為賢明，為長生，然非絕對不滅者，元子之離散，亦即隨之而滅亡，故亦為非人格的必然法則所支配。吾人之幸福，亦唯有服從必然之法則而已云。

霍布士對於現象之說明，亦主張機械論，其思想殆與唯物論決定論、自然主義同。氏謂哲學，為由原因而推論結果，由結果而追溯原因之合理的知識。正確之思惟，為依分析綜合，而計概念（事物之記號）之結合與分離而已；故不能分解與組成之物體，不得為哲學之對象也。（所謂神及純粹精神，皆非哲學之對象，而為信仰或神學之對象也。）哲學之任務，在考察物體之運動，以求現象之原因，更據此以說明現象也。蓋霍布士認一切存在，皆為有形之物體，所有現象，俱為物體之運動，而運動必依機械的因果關係，而後能發生云。氏之唯物的心理觀，謂心的生活之基礎——知覺，不外腦之作用，知識為感覺之集成，而感覺為個人主觀內部所起之運動（或變化），所謂記憶，即此運動之持續也。據氏所云，即心靈（或精神），亦不外腦神經之作用，所謂精神，雖能逃感官之覺察，其實亦物體也，不過更純化而已；蓋世無非物的精神之存在也。人與動物，俱為物的存在，所異者，唯有程度之差耳。苟能滿足其欲情，則成快，否則覺其苦痛也。能使吾人喜悅者，謂之善，而使吾人不快者，謂之惡，是善惡亦人為之也，時與地為之也，豈有絕對善惡之可言？至人之意志，亦常為相當原因所決定，決非自由也，吾人於幾多志向中，固常有熟慮

選擇之作用，但此非斷諸理性而決定，常爲憂俗恐懼，欲求情緒所左右也。所謂意志，不過此等作用之結果而已。故意志實無所謂自由，行爲乃有自由耳。

霍布士反對論者笛卡兒，對於自然界之說明，亦主張機械論。笛卡兒對人神物三者，俱稱之爲實體，實體云者，不限他物之助，而能獨自存在之謂也。神爲絕對美滿之實在，其爲觀念，非人思惟之所產，蓋由神思必然而至者，吾人思惟，殊有限不完全，有限之原因，決不致產生無限之結果，因結果不能較原因爲大也，故神爲必然之存在。此外，心與物亦爲實體也，不過依神之存在而存在，嚴格言之，不能不稱爲關係的有限的實體也。心的實體之屬性，爲思惟；物的實體之屬性，爲延長（或廣袤）；延長之特質，爲可分性，具形性，及運動性；而可分性，又不外離合之運動，故延長之特質，究爲運動也。自然界之變化，無他，卽物質集散離合，運動之結果而已。但物體運動，原無內在的原因，卽重力，亦非物之自體之運動，運動之原因，實爲神，神卽萬有究極之原因也。物質世界，不外運動連續之必然的機械的過程而已。至人之肉體，亦爲自然界之一物，故亦可以機械的面說明之；但精神現象，卽完全與物理現象異，人之精神生活，能依其自由意志，而自行活動也，故肉體雖亡，而心靈不滅。笛卡兒機械論，視萬有爲一體，各部分對於全體，俱有必然的關係也，但精神現象，含有神之性質，自不能無自由意志耳，其所以異於霍布士機械論者在此。

笛卡兒對神與自然，及心與物，固嚴區而別之，而目神爲獨立之實體，其餘一切事物，皆爲依神而存在之關係的實體，但所謂實體，如果爲獨立存在之義，則神以外，實無所謂實體也，所謂思惟與延長，亦非心物二實體之屬性。

而爲神之實體之屬性而已。斯賓諾沙即持此見，認精神與物質，爲唯一實體之神之二屬性，一切萬象，皆由此實體而發生。但此發生，爲必然之趨勢，正與數學之演繹，爲理之所必然同，初無所謂目的或計劃也。換言之，已有此萬有原因之神之存在，即不能不有萬物之發生也。所謂宇宙，不過一因果之連續，恰如推理之斷定，必基於前提也。一切萬物，咸與其原因有必然之關聯，即一切事物，皆爲其原因必然之結果。宇宙全體，不過一個互相關聯之系統，各個事物之在其中，咸保有其必然的地位也。似此，斯賓諾沙不惟主張機械論，亦爲宿命論者也。又斯賓諾沙對於目的論，亦嘗辭而闕之，謂自然界之現象，不能不依物體運動，機械的而說明之，設誠如目的論者之所云，則神不得爲完美實體矣。何者？神抱目的而活動，則未達目的，不得稱爲完美也。

此外，進化論者，或自然主義者，對世界之變化，亦認爲有必然之法則，確立種種原理，而說明之，例如達爾文（Darwin）視「生存競爭」不惟是社會進化之原理，且爲自然發展之根源（或第一之原因），謂生物諸機關之化成，種屬之變異，皆基於自然的生存競爭也。生存競爭之結果，「自然」無意識的對於強者賢者，予以生存，且助其繁殖，劣者弱者，則歸於敗亡，是之謂「自然淘汰」。斯賓塞則認一切變化中，最普遍之事實，爲進化（evolution），最根本原理，爲勢力不滅，（或勢力常在 *Persistence of force*）。氏即依此進化理法，以說明自然、精神生活、及社會生活也。申言之，斯賓塞即欲依此進化原理，而建立宇宙人生之綜合的統一觀，而先假定勢力不滅之觀念者也。氏以爲吾人內部活動之力，與外界活動之力，俱非無中生有者，無已不能生有，則有亦不能變爲無，所異者，由一物

而轉化於他物耳。運動亦然，運動非由靜止而來，故亦無所謂休止，不過改變形狀，繼續而運動耳。所謂物與心，自我與非我，主觀與客觀，亦不過同一之力，活動於不同方面，而為不可知絕對之種種表現而已。故一切現象，皆依綜合的一貫的組織的法則而行動，質言之，即一切事物，皆不斷的差別化，個體化，同時亦伴集中化，統一化而俱來也。所謂進化，不外由單純而進於複雜；由不確定而進於確定；由散漫無組織之同質，進而為緊密有組織之異質之謂也。總之，斯賓塞即以勢力不滅，進化的法則，而說明宇宙人生一切之變化也。至於自然科學家，亦以必然的因果關係，而說明宇宙萬象，以為一切事物，苟無發動原因，必不致發生結果，有一定之結果，必有惹起之原因，原因結果之關係，為必然之趨勢，倘同一原因再起時，同一結果亦伴之而至，如響應聲，秋毫無爽，故又稱此為自然合法性。自然主義者，即以此自然的必然的因果性，視為宇宙變化說明之根據，是亦一種機械論也。其所以異於唯理論者，不假神為最後之原因而已。

人生宇宙間，見自然現象，并非有條，動靜流轉，確有一定之秩序，有生者必有滅，有華者必有實，亦似有一定的法則也。孰謂種種變化中，毫無相當之關係？縱令不信自然現象，有超越真神為之主，然亦不敢武斷宇宙全無法則也。何者？若完全否認宇宙之法則，不惟陷於極端懷疑論，而不能自維其學說，即欲研究自然，亦將無從而研究之。宇宙之變化，固不知其意義之所在，然吾人之研究，豈可無研究之法則乎？故機械論者，主張自然變化，必有一定之法則，誠有未可厚非者。且依自然而說明自然，亦為近世哲學之趨勢，科學家據此而研究自然之現象，其觀察之精

密，誠無可非議處。不過以必然的機械的因果法則，視為唯一研究之方法，則迂矣。機械的因果論者，以為一切事物之後，皆有先行條件為之因，可以回溯而至於無窮，吾不知無窮之後，更有何物也？若云有起初，則此最先起初為何物？若云無起初，則現在結果何自來？如此推測，而至於無窮，吾恐因果論者，究無辭以答也。然已無最初原因之在前，則亦無最後結果之在後，因果法則，亦斷章取義之法而已。斷章取義之法，又烏能說明一切現象哉？且因果論者，視因果關係，為必然的關係，夫關係而為必然，則為機械矣，已無變化之可言，又無進步之希望，將何以說明不絕變化，未嘗固定一刻之自然乎？在因果原則上，結果必用前因以說明，是結果必寓於前因明矣，既云結果必寓於前因，則其說明，亦不過同語相反覆，如結論之與前提關係然；若云結果不寓於前因，則前因又何以能說明其結果乎？正如無前提，則亦不能尋出結論也。故因果關係，如果為機械的必然的關係，則不惟其自身陷於循環論之虛偽，抑亦無理由以說明自然人生之進化也。笛卡兒、斯賓諾沙輩，固嘗假定神為最後之原因，但神之觀念如何？非吾人之所能體認，亦非吾人之所能說明，究為虛誕之論，類彼等所以必假神為最後之原理者，想為說明之便耳。

(二) 目的論

機械論者，視宇宙人生，無何等之意義，一切事物，皆由盲目的作用而發生，一切萬有，皆依必然的關係而存在，絕無目的之企圖，純為機械的因果必至之事實。目的論者，則異是，認為萬有咸有究極的目的，各依其理想而存在，決非無故而生存，萬象之變化流轉，皆有一定的意向也。此蓋欲以目的原因，或目的概念，而說明宇宙萬有者，但亦可

分數方面而言；有認此究竟原因，爲超於物上者，以爲萬物與人生，皆爲唯一眞神，依其一定目的，而創造之，且支配之者也；有認此究竟原因，在事物之內者，以爲一切事物，皆有其自身目的而存在也；有認此目的，遍存於萬物，萬物成有其終極目的也；亦有認此目的，限於有生之物，其餘一切，皆可機械的說明之也。然而無論如此究竟原因，爲超越的，或爲內在的，或爲全體的，或爲部分的，其以目的的概念，認爲說明宇宙之原理，則一也。

但古來純以目的原因，說明宇宙現象者，殊不多觀，大抵採用目的原因，以爲最高原理外，復用機械的因果關係，以爲附屬原理也。顧首先唱此目的原因，以說明宇宙者，當推希臘古代安拿沙哥。安拿沙哥認世界之生成，爲精神之作用，而非物質自身內在的運動也，而此精神，爲獨立存在之實體，萬物中最微妙，最純粹，而能支配萬物，認識萬物者也。如此精神，能使物質變化，漸次擴大，卒以事物之紛出，而形成世界也。氏對於世界最初之生成，雖認爲目的原因之動力，但厥後之發展，則認爲基於自然的機械的因果，是其說明宇宙，以目的論始，而以機械論終也。

柏拉圖世界生成之說明，亦採用安拿沙哥目的論，氏雖嘗承認物理的原因，然視此爲從屬於目的者，火、水、地、氣等四要素，皆合神之目的，而創造之者也。神已創造物之四要素，復創造衆星與地球，而授以永遠不朽之生命，然後再創設地上之生物，而以人爲模範，一切萬物，咸爲人而存在也。但此神話的說明，柏拉圖亦不認爲嚴正的學問，在其 *Timaeus* 著述中，所言宇宙論，柏拉圖亦僅認爲「或有其事」耳。但柏拉圖之所謂神，始爲其至善之觀念，因柏拉圖之觀念，爲萬物之極致，美善之究竟，且爲一切現象之原因，萬有之目的也。換言之，即統括一切最高之實

在也。而所謂目的，柏拉圖則認為說明自然最上之原理，一切現象，各自有其理想的模範，始終向最善觀念而進行，即人之肉體，亦為合於一定計畫之表現，最適於道德之完成者也。但此目的，不存於自然過程中，而在於超越現象界之真神；故柏拉圖之目的論，可稱為超越的目的論（*transcendent teleology*），然而柏拉圖，又分世界而為二：一為本體界，一為現象界，本體界為適於目的，實有（或實在）之世界，現象界為偶然發生非有之世界，而此非有世界作用之法則，即為因果律云。是柏拉圖亦承認機械的法則也。蓋單純的目的原理，實不足以說明一切現象也。

雅里斯多德宇宙之說明，亦探目的論，但不認此目的，存於事物之外，而認為在自然過程之中。氏以為世界，不外萬物欲表現其形之運動，其目的，即由其不絕的活動，而實現之，故萬物之變動，莫不各自有其目的也。如此目的論，又可稱為內在的目的論（*immanent teleology*）。雅里斯多德視事物之變化，為實在之過程，對於事物生成之原因，甚為重視，嘗以四因而說明之。以為一切事物之生成，咸有質料、形相、動力、目的四原因；譬如鑄銅像，銅為質料，像為形相，技術為動力，而造此像目的，則為目的因也。但此目的，與技術家造像時胸中所窺之形相，固結合而為一也。至於自然之生成，亦可同樣解釋之，所異者，有機體之生成，不必如銅像，形相目的，均自外而來，質料自身，自有其形成之作用也，故在自然界，無需目的與動力之分，有質料因與形相因足矣。蓋雅里斯多德認自然界，常無意識的合目的而活動，質料之中，固含有發展到一定形相之素質也。（如動植物然。）

雅里斯多德認目的原因，存於事物之中，且不以一目的概念，說明一切現象，固甚穩健；但至新柏拉圖派，及中

世宗教哲學者，復以世界爲上帝之所創造，吾不知上帝，運存於各事物之中乎？抑超於事物關係之上乎？如存於各事物之中，則各事物，固各自有其目的，何庸上帝之創造？如超於事物關係之上，則完全脫離事物關係之上帝，何以能創造萬物？又何需乎創造萬物？事實上，宇宙間各事物，常互相關係而生，互相扶助而長，適於目的者有之，不適於目的者亦有之，藉曰：終其極，將合於目的，吾人實無從而確定之。唯見相互背反事實之存在，而無可容疑，故欲以單純目的概念，而說明一切事物，究有不可能。康德殆有見於此，認自然現象，爲必然之結果，適於因果之說明，而有機體之構造，則應有目的概念之解釋，而探目的論，蓋欲調和機械論與目的論之爭也。故史家又稱此爲合理的目的論 (rational teleology)。

康德分目的觀念而爲二：一爲不假理智之助，能直接起於吾人心中，而有快樂滿足，及內的調和之感者，稱之爲主觀的目的，所以構成美的觀感者也；一由經驗推理之結果，間接而喚起快樂者，稱之爲客觀的目的，所以構成適合於吾人目的者也；譬如花草，詩人視之，爲賞心樂事，是爲美的判斷之對象；博物學者視之，則爲藥劑價值，是爲目的判斷之對象；美感，爲直接之自適，目的感，則依於已往之經驗，是各異其趣也。康德三大批判中，第三批判力批判 (critique of judgment)，即研究此審美的判斷，與目的的判断者也。

康德認自然現象，爲機械的必然的過程，可依物理，作無限因果系列以說明之，但對於有機體之研究，不能不加目的之解釋，例如眼耳及各機關之構造，皆依其作用而構成，各部分對於全體，均有密切之關係，求之於無機

物中，則無此關係之存在，是知各有機體中，各自有其目的，為極明顯之事實，說明現象，又烏能去此目的概念哉？

夫有機體各部分之對於全體，既有明顯目的之關係，則吾人擴充此觀念，認宇宙全體，亦為有目的之體系，於理似無不可，但此機械觀與目的觀之矛盾，又將何以解釋之乎？曰：機械觀目的觀，皆關於現象之說明，其對象固同一也；機械觀之原因結果，目的觀之原因、自由、手段、目的，亦同為時間上之事實；且離開吾人主觀，（時空之直覺，）則一切原因、結果、目的、手段，皆歸烏有矣；是機械觀與目的觀，非絕對不能相容者，實能互相為用也。更自因果意義而解釋之，所謂原因，實為產生結果之手段，所謂結果，即寓於原因中，依此而解釋目的，則所謂目的，亦不能在手段之外，實存於手段之中，似此，則目的論與機械論之調和，結果亦唯有內在的目的論，因內在的目的觀，認事物各有其目的，而目的又各寓於事物中，是自立目的，而自為手段，換言之，亦即自為原因，而自獲結果也，故頗能調解目的觀與機械觀之對立。康德以後，赫林克、赫格爾之自然論，皆立脚於此，即羅采、黑特孟（Hartmann）、溫德諸賢，亦莫不取此態度也。

七 形而上學上意志之問題

形而上學上意志問題，與上述宇宙論的原理，有密切之關係，吾人由此問題之解釋，得知神與世界，及神與人間之關係也，但對此問題，亦有二種相反之見解，決定論（Determinism）或必然論（necessitarianism）者，認世界

之過程，爲超越者（神）之所預定，而吾人意志在此必然的過程中，全無自由之可言，規定者（神）與被規定者（意志）之關係，正與全體與部分，無限與有限，理想與現實之關係也。此與機械論者（或自然主義者）視宇宙之過程，爲必然之機制，意志之作用，爲因果連鎖中之一環，殆無少異也。非決定論（Indeterminism 或自由論 *Libertarianism*）者，則反對意志行爲，有規定原因之存在，謂吾人意志，能獨立自由，決不爲機械的因果關係所束縛，亦不爲超越的規定者所限制，爲善爲惡，皆須自負其責也。設吾人意志，純爲超越之神，或自然過程所支配，則人生之行動，亦等於傀儡耳。此與主張世界之過程，爲非必然之趨勢之目的論，殆同一態度也。

決定論與非決定論之對立，固與機械論與目的論之對立，有密切之關係，但機械論與目的論，皆可與決定論，或必然論，取同一之態度，認宇宙之過程，皆爲必然的關係，或有一定之原因，不過一以因果說明，一以神意說明耳。至於機械論與決定論，則有同一之傾向，哲學史上，殆未見有機械論者，而主張自由者也。意志自由問題，古之學者，罕有道及，自基督教輸入歐土後，始見自由論與必然論之爭焉；如斯賓諾沙、賴布尼士、海巴爾特輩，主張必然論，而奧古斯丁（*Augustinus*）、史哥之斯（*Johannes Scotus*），則主張自由論也。

斯賓諾沙意志之解釋，與尋常不同，謂觀念與意志，無甚區別，吾心對事理之真偽，能肯定，能否定，即意志也；所謂睿智，亦不過能知觀念而已。但此肯定與否定之判斷，非基於自由選擇，實爲觀念自身之決定，故無所謂意志之自由。一切萬有，由普遍的實體必然而發生，人之心靈，亦不外神的思惟之一樣相（*mode*，即實體種種變形之一）。

各個意志之活動，常爲其他意志活動所決定也；意志（或欲望）之爲心的法則，必然所規定，正與物的現象，爲機械的法則所規定同也。吾人常有自由意志之感者，非意志真能自由也，實不明因果關係之使然，生物行動，出於生物天性之自然，一如三角形種種之性質，爲三角形形狀必然之結果也，人之自由，亦唯有從本性而行動耳。斯賓諾沙又云：吾人不過宇宙間一分子，全無自發活動之可能，唯神能有純粹自由活動耳。吾人實有限而無力，常受動的，而爲事物之奴隸，祇能依知識而理解宇宙，方能解放，而獲自由也，故自由，必在理性思維之領域而後可。所謂真知，即能從憎、恐、嫉、與夫愛、望、憐、悔，而解放之謂云。斯賓諾沙決定論，完全否認意志之自由，殆與其機械的宇宙觀，有必然的關係也。

但賴布尼子對宇宙過程問題，是主張目的論者，何以對意志自由問題，亦與斯賓諾沙同取一態度也？賴布尼子意志之解釋，頗與斯賓諾沙相類，認意志無自由活動之能力，常爲思維所左右。氏謂思維之作用，每有由不明瞭狀態，漸進於明瞭狀態之傾向，如此發展之傾向，謂之衝動，所謂意志，即吾人能意識之衝動也；故意志之活動，常爲有意識的思維所決定，非能自由也。且賴布尼子視變化各過程，爲先行過程必然的結果，且爲未來過程之根源，過去產出現在，現在產生將來，殆有一定的秩序，故入之心靈中，實無所謂自由也。但賴布尼子精神的單子，是否能自由？賴布尼子各個單子，正如斯賓諾沙全一的實體，同不受任何外物所左右，而能依其內在的本性，而自由活動也。此外海巴爾特，亦認意志，不外一種思維之作用，完全與斯賓諾沙同一見解也。海巴爾特認意志爲一種之思

惟，所謂道德的自由，爲反省的思惟制取情成，而保均衡之狀態，殆與事物爲物理法則所支配同也。吾人心的生活，爲機械的現象，純爲數學的所決定，絕無所謂意志自由也。心的生活之基礎，非自我之主體，而爲精神的實體（即單子）云。

設人之意志，如真不自由，則行爲之善惡，將誰負其責乎？神（或實體）已爲萬物之本源，則無論爲善或爲惡，神將負其責矣。於人何與哉？對此問題，雖基督教哲學者如奧古斯丁，亦不能不承認人有意志之自由，蓋不如此，則惡之責任，亦歸於神矣。故奧古斯丁認人之墮落，基於人有自由意志，不料人有自由意志，反爲罪惡之奴隸也。人欲脫離罪惡，唯有求神之赦免。但神之予以恩惠，亦有所選拔，非盡人而予之也，故有獲救者，亦有不獲救者，此蓋爲神之所預定也。似此，奧古斯丁雖主張意志自由，亦不免爲宿命論 (fatalism) 或預定論 (predestination) 也。但煩瑣派哲學者史哥之斯，則異是，對安馬斯 (Thomas Aquinas) 決定論，完全持反對之態度，謂神之意志，若果爲善之觀念，必然而決定，則世界將無所謂偶然，亦無所謂自由矣。事物之明顯的表現，殆爲神之本質必然之結果，故神與事物之本質，當無何等之差別。神之意志，較諸神之睿智，爲更高之原理，（正與安馬斯相反。）神之於善，非因其善而志之，實因其所志而善也。神之行爲，無何等之根據，故不能以理測之，從而合理的神學說，亦無成立之可能也。神之支配宇宙，舍自由外，更無所謂原理或原則也。至於人生，亦與神同有其自由，縱令墮落，亦不失其自由意志。人之能爲善爲惡，或選此擇彼，亦莫非自由也。頗史哥之斯所以必主張意志優於睿智，且爲最高原理者，因恐否定

意志自由，適足輕視上帝之尊嚴，阻害個人道德的努力也。設神之意志，爲善與睿智或道德法則所規定，則神非至高之自由，亦非至高之實在，其何能創造萬物乎？設善之觀念（或知識），爲決定意志之本源，則人之行爲，必從理性之命令，始得謂之自由，是適足否定意志自由也。罪惡之行爲，將誰負其責乎？故氏不能不斥決定論，而主張人神各有其自由。

康德與叔本華，在稍異立腳點上，亦唱意志之自由，蓋欲調和自由論與必然論之爭也。康德認人生在現象界，不免爲因果法則所支配，但在實體界（即物之自體之世界），則有絕對之自由。康德對意志之解釋，認意志爲心的能力之基礎，一切事物之動力，道德宗教之根源，較諸言理之理性，誠有主從之別也。意志有其獨自之特質，獨自之形式，獨自之立法權，與純粹理性各殊其領域，康德名之曰實踐理性（praktische Vernunft）。故康德認道德的法則（實踐理性），與自然的法則（純粹理性），根本不相同。物理法則，爲必然不可抗之強制的法則，倫理法則，爲當爲與負責之規範，實言之，即自由也。自由雖不能由學理而立證之，但自意志而觀之，則無可疑，因自由爲實踐理性之自決，道德意識之直接的事實也。但康德在其純粹理性批判方面，認現象界一切事物，爲必然的因果關係所規定；而在此實踐理性批判方面，則認意志自由，爲實踐理性之自決；似此矛盾，將何以調解之乎？康德信自然界之法則，與道德上之自由，非必然違反者，理性與良心，睿智與意志，實各不侵犯也。康德對此問題，即依其二重世界觀而解釋之，在現象界，各個事物，常爲他事物所左右，因果關係所維繫，吾人睿智莫能發見自由之原因，故自由

觀念，非自經驗而來，實為先驗的觀念。但在實體界，則為自由之世界，同一現象，自其為時空世界之一分子觀之，則為必然的因果關係所連結，但自超越感覺之物之自體之活動而觀之，則為自由原因之行動，而所以惹起吾人感覺者，準此而觀人生，亦何莫不然？自感性悟性方面觀之，人生實為自然現象之一部，因果連鎖中之一環，所謂經驗，或經驗的性情（empirischer Charakter）是也。但自物之自體方面觀之，人生實為實體界之一員，而有獨創活動之自由，所謂理想我，或睿智的性情（intelligibler Charakter）是也。換言之，吾人之行為，在時空世界，不免為定命的，不自由，但自超越時空之叡知的特性而言，則為自由，非定命的；故知力與意志，實不相悖也。

康德即依上述見解，而欲調和必然論與自由論之爭。決定論者或必然論者，認時空為客觀之實在，自不能承認意志之自由，以為人在時空之間，自不免為自然所支配也；但康德視時空為主觀的感性之形式，（時間為內感之形式，空間為外感之形式，）而非事物之屬性，自不能不承認意志之自由。決定論者，僅就一事實，或一概念，而言事物之必然的關係，而康德自由論，則能表示事物之本質，認自由為先驗的觀念也。叔本華意志之世界，亦與康德取同一態度也。叔本華認自然為因果所支配，植物為激因所支配，人生為動機所支配，斯三者，僅有程度之差，而無本質之殊。但動機（由自己意識而來）又含有目的及認識二要素，認識目的者為知力，產生目的者為意志。人生自其外表觀之，固為肉體，但自其內部觀之，則為意志，意志與肉體，本為直接同一之物，因知覺方法不同，遂分為兩方面。但外部的表象，非吾人之本質，而內部的意志，乃為吾人之本質也。意志既為動機所支配，則人生之本質，同時

亦可稱爲因畏、激因所支配之自然及植物之本質矣。何者？所謂努力，所謂衝動，所謂努力，亦不外現象與底之低級的意志而已耳。是知意志爲一切之本質，而一切之本質皆相同也。所異者，知力及意識之程度耳。然則如此意志，自由乎？抑不自由乎？曰：意志世界之特色，卽爲自由，卽爲獨一（*Einzig*），超越時空，超越充足理由（或原理），實爲世界之本體也。本體界之意志，又烏得不自由乎？叔本華亦嘗自白曰：以意志爲本體之思想，實自康德而來云。

必然論者，謂人之意志不自由，自由論者，謂人之意志是自由，各立於反對的地位，然則人之意志，是自由乎？抑不自由乎？宗教的決定論者，固以神之意志爲自由，人之意志不自由，然以此說者，非神也，是人也。宗教中無論其教派何者，創始之者，皆有絕對的意志之自由。何者？因彼等先有信仰天命，上帝，真神，如來等，堅強的意志也。後之人，或信，或不信，或信此而不信彼，亦各自有其自由意志也。超越的真神，莫能強制之，甚有固執其信仰，而甘就刑戮者，意志信仰，豈非自由乎？唯物論的決定論者，謂吾人意志，常爲環境所左右，是外的刺激之產物，吾不知其受刺激而行反動者，自我乎？抑刺激乎？若云刺激之自身，則與事實相違背，若云此舉是自我，則我固有自由意志也。何則？因我對於一定刺激，（無意識之反動作例外），或反應之，或不反應之，或反應之而旋即去之，或反應之而久留之，皆爲自我之自由，外的刺激，莫能爲力也。外的刺激，僅能引起吾人之注意，而取之，舍之，愛之，惡之，棄之，乘之，誠爲吾人意志之自由。至於自然法則，或因規律，雖能支配現象界一部分之事實或狀態，然吾人精神生活，社會生活，道德行爲，心的作用，及無形可見之事實，則非物理法則所能支配或說明之；且意志行爲，多屬於個人之特質，又豈能依此必然的

普遍的「自然法則」而規定哉？自然主義決定論者，固嘗以意志作用，必基於一定之原因，其原因之所自出，無論其為「並行或交互」，然原因而非自由可斷言，但吾人不知此所謂原因者，果何自而生乎？若云來諸外，則外的原因，何以能激動吾人之意志？若云發諸內，則吾人內心，固能創造原因也。縱令吾人行爲，有時不免為外力所壓迫，不能不遷就，然壓迫一去仍行其素志也，彼偏強者，且將犧牲性命，以博其自由外的原因，何能爲力也？且吾人選擇手段，決定行爲，以實現其所志，亦爲吾人意志之自由，外的原因，不過一刺激耳，刺激不能支配人意志，猶意志不能支配刺激也。外的刺激原因，縱能利誘人，或威迫人，然最後取決，仍操之於自己意志也，外的刺激原因無與焉。但吾人之所謂意志者，非謂人生有單純獨立的意志作用也，實指包括衝動、情感、意欲、欲知等，自我全體之活動也，意志不過表示其主要作用耳。換言之，意志者，是避惡趨善，創造發展，自我全體之奮鬥的精神能力也。（註一）析而分之，可有三作用：一、自己選擇，選擇二者以上活動之方向，或此或彼，自由取舍之者也；二、自己決定，決定其所志價值的目標，或最高之理想也；三、自己實現，即努力實現其最高理想目的也。斯三者，可稱爲意志之作用，亦可稱爲意志之要素也。但自己決定，常包含自己選擇，而行爲動機單一，亦只有決定而無選擇，故自己決定，實爲自由選擇根本的原則。但選擇行爲或事物，多資於知識或經驗；而決定行動或方向，則貴自我有主宰；故亦不能無分焉。倘決定不經比較選擇之作用，則其價值亦甚微耳。然無論價值之有無，選擇事物，決定行爲，實現目的，皆爲人類意志之自由，超越的真諦，機械的因果，莫能爲力也。

哲學概論

註一 參考施萊格爾著世界道德之原理「人類意志之自由」。

第七章 人生之問題

一 人生之意義

人生哲學，是以闡明全體人生之意義及價值，爲其任務者也。在哲學體系中，占有極重要之地位，足與認識論實有論鼎足而爲三；但論者往往側重認識論實有論，對於人生問題，則罔及之，推其原委，殆以人生論，限於道德實踐之問題，道德之標準，道德之價值，另有倫理哲學（或倫理學）探討之，無庸在哲學領域內，討究此問題。其實，人生問題，固不限於道德之實踐已也，凡人生之意義、本質、及理想，皆須闡發之，以明人生究極目的之所在，其研究任務，固非淺鮮也。

雖然，古來對人生問題，認人生存在之意義，卽爲道德生活者，固不乏人也，所謂哲學，亦卽爲實踐的道德的處世之學也，例如愛彼克羅（Epikuros）派及蘇道亞派之哲學說，卽側重實際生活，認哲學所以使人安靜祥和者也。愛彼克羅派謂幸福爲人生之目標，快樂爲人生之至高善，但欲獲幸福與快樂，宜避恐怖喧囂，而使心神安泰；宜清淡寡慾，以求心靈安適；凡足以使人倦怠厭惡者，皆宜忌避之，故愛彼克羅自身，亦嘗謂曰：但願有水及麵包足矣。

此派學者，視個人道德的生活，以獲得快樂爲唯一之手段，對於犧牲、愛衆、藝術、熱情，以及英雄事業，藐如也。

蘇道亞派諸賢，亦以閉靜的道德生活，爲人生唯一之目的，認學問之可貴，即在能助人發見人生之目的，而有德之生活，凡無補於進德之學問，皆無意義也，故倫理之研究，爲此派之主眼。彼等視人生不過大海之一瀾，野火之一星，不甚重視，人生最高善，唯有道義之行爲，爲義務而盡義務，爲道德而行道德，皆善之至者也。所謂健康、財產、榮譽、快樂，皆無價值之物，因其最後目的，非他，惡也，吾人宜誠心而求德之修明，幸福自至，無待外求也。但彼等所謂德，實包括智、勇、節制、公正而有之，苟有其一，能概其他，苟失其一，則有忝厥德，故世間唯有善惡之別，或德與不德之辨耳。人能脫離時代、社會、偏見之羈絆，超越人間任意訂立之法制，遵從理性法則而後行，則自能達到真正自由之域云。故此派學者，對於富貴尊榮、聲聞利達，亦藐如也。今人所視爲人生最有意義者，彼等皆鄙棄而不爲，夫豈與人異情哉？亦各人對於人生觀感不同耳。

悲觀哲學者叔本華，則完全否認人生之快樂，視「人生斯世，爲最大之罪惡。」人類歷史，不外殺害、盜竊、欺騙、陰謀之連續；人間道德，如勤勉、忍耐、節制、儉約，亦不外美化的利己，除同情慈悲之外，所有道德行爲，皆基於樂生之意欲而表現者。吾人不知人生一切努力，一切奮鬥，果何所爲哉？若謂求生命之美滿，則美滿的生命，反足爲人生之禍水，睿智的人生，較諸愚昧之野獸，更深無限之哀愁，悲啼悽哭，零淚沾襟，實爲人生特有之現象耳。樂園何在？終覺其爲幻影也。幸福追求，常伴無限苦悶與煩悶，滿足初獲，倦意隨之，又轉逐無限之欲求，馳如奔馬，將安所止哉？人生

如鹼泡，愈服則破滅亦愈速，又何事多所徵逐哉？

人生既如此悲慘，世界又如此黑暗，將何爲而可耶？據氏所云，似亦有解脫之道，解脫之道維何？曰：藝術、知識、道德、宗教是也。藝術不拘特殊之現象，而能實現宇宙永久之典型，天才作者，專心致思於作品，鑑賞者，忘懷個我之意識；故能解放個體生命之煩惱。知識亦然，人能忘其自我，專心客觀事物之考察，自能忘卻苦痛，脫離利害關係，而超越意識之羈絆。雖然，藝術與知識，猶爲一時之解放，欲真正之解脫，應依徹知，徹底了悟人生之虛幻，快樂之浮華，進而放棄之，而爲道德的生活。汝與我雖有外表之差異，然同爲普遍的意志，（汝我本質，皆爲意志）故同情實爲一切道德之根源，所以表示人我之爲同一也。雖然，道德之實踐，尙含有自己保存之努力，真正之獲救，應拋棄一切欲求，擺脫一切煩惱，而爲宗教的寂靜之生活，故欲忘卻意識（自我），希達涅槃，非積極的祈求，實爲消極的諦觀。然則真正之解脫，豈非歸宿於宗教的生活乎？叔本華視意志爲人生之本質，宇宙之實在，而人生之禍患，又基於無限之欲求，則人生之罪惡，爲必至之事實，任人之性，可也，何庸解脫爲？若必從而解放之，得毋違反人生之本質，宇宙之實在乎？故叔本華人生觀，與其解脫論，實矛盾之至也。且氏之人生之觀察，亦基於片面之事實，未能洞悉人性之全體，其幽愁孤憤，殆爲天性與環境之使然，而奔放之天才，無限之意識，亦足使其自傷也。雖然，善者所以激發人之善心，惡者所以懲創人之逸志，叔本華謂人生是罪惡，得毋有僥而云乎？

尼采 (Nietzsche) 超人論，則道真無爲絕欲之思想，反認生命根本，是自己主張之勢力，進化是強者對於弱

者之勝利，而進化之過程，則依吾人意志而決定之。人生之目的，決非爲人類之全體，誠欲極度擴張其勢力，而爲人上人。尼采即依此根本信條，以解釋知識倫理及宗教。謂知識之價值，在能保存生命，而使之向上，適於生之要求之知識，卽真理也，知識而需論理之證明，其非真理可知矣。所謂哲學，不過各人無意識的所描寫之自敘傳，或懺悔錄而已。一切之價值，在強有力者自身之所致，真正之道德，卽爲自己之主張，勢力與榮譽最高之發展，卽爲道德之規範，克己節制，哀憐於憫，適足以否認高邁優越，而獎勵脆弱卑劣，實爲奴隸的道德云。尼采於是更進而攻擊基督教，謂基督教所以使人類墮落頹廢之邪教也，基督教之神，爲貧者弱者之神，所謂謙遜、溫和、寬恕、同情、博愛、及獻身，皆不外與弱者生存之機會，而阻害強者之發展云。尼采起人主義，殆受達爾文優勝劣敗思想之影響，極力鼓吹個人權勢之伸張，視叱咤風雲，旋轉乾坤，爲人生最高之目的，人生至此，固足以自豪，但其所云，無足昭示將來人格之理想，意者氏之爲此，其將暴露極權支配下，人類之慘狀乎？抑假此以自奮發激勵，而藥其膽怯懦弱之素性乎？二者必有其一也，人評氏爲俾斯麥之兄弟，蓋徒見其表，未察其意也。

人生如朝露，勳業如曇花，吾人非不知之也；一瞬之須臾，千載之悠久，較諸無限之光陰，等於一剎那，吾人非不知之也；生前氣概萬千，不可一世，死後寂然無聲，潛藏塊土，人生之無可告訴，吾人亦非不知之也，然而芸芸衆生，何以必熙熙攘攘，競勝而爭優？明知其不可久，而必欲久之，明知其不可留，而必欲留之，其不然而然，必有所以然者，吾人饑而欲食，渴而思飲，固與其他動物同，但除此現在的直接要求外，更能回潮過去，顧慮將來，而爲未來之活動，

不似其他動物，祇有順應目前刺激而已也。所以然者，因有理化作用也，唯其有理化作用，所以能忍人世之痛苦，而為超現在的生活；有此超現在的生活，所以能為合理的理想目的之追求；有此理想目的之追求，自能脫離自然之支配，而為無限的精神生活也。吾人超越的精神生活之最易見者，為窮居而志於道，求知有甚於生，衣食足矣，而希望無窮，身安逸矣，而幽思百出；他如宗教之追求，道德之實踐，科學之鑽研，藝術之愛慕，皆為人心所不能自己者。如此內在的精神之要求，實超出肉體死亡之恐怖，人生所以能不與草木同朽者，專賴有此超越的精神之存在。唯其有此超越的精神之存在，故能繼續努力，繼續奮鬥，不避艱苦，不畏強禦，而求最後目的之實現；人類社會有進步，世界文明有進展，亦賴此奮鬥的創造的精神。

且人之精神，固不賴肉體而後存，其所資以寄托者，至衆也，可見諸傳說，可見諸史乘，可見諸詩文，可見諸宗教，可見諸道德，可見諸學說，可見諸藝術，可見諸功業，有為者亦若是，固無限制也。吾人欲使此生有意義，欲使此生有價值，唯有在此無多歲月中，努力而求實現其最高之目的。願種種價值中，其最能表現人生最深奧之意義，且最能滿足人生最深切之要求者，厥為道德、科學、藝術、及宗教。因此等價值，最普遍，最悠久，而為個人意志努力最高之表現，故又稱為理想的價值。人能戮力而求此等理想價值之實現，則其個人既為道德化、科學化、藝術化、宗教化，永為人世普遍的理想價值，區區肉體，何計其久暫？更何傷其衰滅？

二 人生之本質

一切存在之物，各自有其存在之本質，所謂本質 (essence)，即物之爲物，所必具之固有性，缺此要素，則不成其爲同類之物也，故本質常含有普遍性，必然性，而爲某事某物共通之特質。但此所謂普遍性，非指自然法之無制限普遍性而言，實爲各事物各自之統一性也；所謂必然性，亦非經驗事物前後關係之必然，實爲各事物所必具之特殊性也。物之爲物本質如是，人之所以爲人之本質亦然，所謂人生之本質，即普通的人類所共有之根本的素質也。古來論者，對人生本質問題，所見各異，大別之可分而爲二：唯物論者，視人生之本質爲物質，謂生活之原因，純爲肉體的作用，精神之爲物，即基此作用而生者也；肉體之不存，精神亦隨之而湮滅，吾人一切思惟、意志、情感、衝動，皆由感覺而生，而感覺不外物質的機能，所謂靈魂不滅，實爲虛妄之論。唯心論者，視人生之本質爲精神，人類之自我，皆爲判然的獨立的實體，一切現象，雖生滅變化無常，而真正之自我，則永爲宇宙之本體；蓋人生之本質，是單純的獨立體，與一切經驗無涉，其根底之所在，無他，即精神生活也。但此精神生活，決非心理的意識之狀態，亦非經驗的質景所構成，是一切心靈現象之淵源，人之所以異於萬物者，即在有此精神作用也。雖然，唯心論者，對此精神作用，又有主知、主情、及主意之別焉。主知論者，認理知爲精神作用中心之特質；主情論者，認情感爲精神作用之原動力；主意論者，認意志爲精神作用根本之要素；是又各異其說焉。然人之爲人，實包括種種精神作用而有之，固不限於

理知，亦不限於情意也；且此等精神作用，亦不過抽象之名辭，事實上實難嚴區而別之，不如統稱為心的作用之爲愈也。

然則人生之本質，爲物乎？抑爲心乎？曰：物也，亦心也，有心之物也，換言之，物心合一也。精神無肉體，無自而發生；肉體無精神，亦失其作用，軀殼空存，直等於木偶耳，故二者必互相爲用而後可。雖然，僅以肉體言，猶不足稱爲人生之本質，因其他動物，咸有肉體之存在，成分也，組織也，構造也，亦莫不相同。人之聰明，發於眼鼻耳，其構造雖甚精密，然其他動物，亦固有此器官也；人之思惟，發於腦，腦之神經細胞，結構雖甚微，然其他動物，亦同有此機關也；故以物質言，人生與動物，相差實無幾，誠不足以爲人之所以爲人之特質也。且以價值言，區區肉體，合全身之磷、鐵、炭、輕、養等質計，亦不過一元數角之值。以時間言，人生肉體，經短期之歲月，必歸於衰滅，數十載之生活，較諸無限之光陰，曾不能以一轉瞬，亦至無意義也。以空間言，七尺之軀，高躍不過數尺，俯伏至低，亦仍有一尺五寸，較諸無限空間，其伸縮亦至微也；故以肉體言，人生不惟無價值，亦無甚意義，其不足以爲人生之本質，亦明矣。

然則人生之本質，自爲精神矣。但此所謂精神，初非能脫離肉體，超越經驗，而獨自存在者，是由肉體出發，經人格意志之努力，繼續奮鬥，繼續進展，而至於最後之完成者，及已完成，則不問肉體之有無，而能超然物上矣。是知人之精神，非生而完備者，亦非能自給自足，獨立存在者，必經努力奮鬥，然後克臻於完美之境域，人之所以異於其他動物者，即在能假肉體之存在，而發揮其內在之精神，不似其他動物，肉體脫化，精神亦隨之而湮滅。雖然，人之精神

種種作用中，其最根本，最澈底，最尊貴者，厥爲無限之追求，繼續之創造，斯二者，謂人之精神作用之中心可，謂人之所以爲人之特質，亦無不可，蓋舍此不足稱爲萬物之中心，不足稱爲世界之目的，更不足稱爲宇宙之本體，從而人格個體之尊崇，宇宙永久之價值，亦無從而表示矣。

吾人人類爲無限欲求所驅使，對現狀常不滿，必欲另闢生面而後快，及所希望既達，要求既遂，固可愉悅一時，然不久又覺其無意義，更欲進而要求更高之目的，及更高目的已達，又不肯廢然而止，再謀最後最高目的之實現。設此最後最高目的不得而實現，則人心終覺其不安，雖至死亦將含恨於九泉。如此無限的絕對的追求，殆爲人心所固具，而爲人生最深刻之傾向也。世有衣食足，而希望無窮，身安逸，而幽思百出，搔首含淚，仰天而長嘯者，其一種不可抑遏心情，幾不可以言喻，唯身歷其境者，方能體認之。是知人生內面之要求，更有切於物質生活，目前生活者，倭伊登目此神秘的傾向，稱爲無限欲，絕對欲，蓋亦無以形容之也。倭伊登謂吾人對現代文明之不滿，足徵吾人更有高遠的內心的要求，如此內心的要求，非個人主觀的傾向之謂也，實爲人心所固具，超經驗超現實之要求也。換言之，爲人心更深刻內面化之要求，非貫徹至最後最終而不已之絕對的傾向也。人心苟不能將現實一切，絕對而統一之，則終於不安已耳。吾人種種精神作用中，確有此深刻而內面化之傾向，人生設無此傾向，不惟不足以爲萬物之靈，即人間生活，亦殊覺其無意義矣。且此傾向，亦非思索家想像之理想也，常見諸事實，其最明顯表示者，厥爲道德的現象，人生忠義的行爲，固非爲自己保存，亦非爲一時的快樂或幸福，義之所在，此心莫之能已，必欲貫徹之。

而後快，縱令殺身或誅族，亦將無少悔，因其所追求者，更高於一切現實也。康德所謂無上命令，卽此絕對的道德精神之表示也。其不能理解道德之超越性者，亦不能體認道德之真精神也。道德發諸千百萬年之過去，垂諸千百萬年之將來，殆有永遠無限之生命。且人生無限之追求，固不限於道德已也，卽真理知識之鑽研，亦能表示此絕對的傾向，人之知識欲，始終向無限而進展，對於片面之真理，相對之認識，終莫能滿足也，必達最後統一之原理而後快。古來哲學者，科學家，欲窮理盡知，而究宇宙根本之實在，卽此絕對的無限追求之表現也。歐美學者，兀兀窮年，隻身孤處，頭童齒豁，而志不少衰，夫豈爲求人間富貴耶？其所欲爲，蓋已超越一切事相，而期發見宇宙之奧妙也。如此無限的知識之追求，亦爲人生之特質，宇宙間，捨此被動物之皮，而爲無限精神生活之人間外，恐無他物能出其右也。

至於繼續創造，亦爲人之所以爲人之特質，與無限追求，蓋有密切關係也。吾人對於已知之理，已獲之物，常懷不滿足，必欲超越之，發揮之，或改造之，然後快於心，卽對於個人學說見解，藝術作品，亦每欲指摘其短，闡發其晦，彌補其缺，另創新者而超越之，實爲吾人所常經驗之事實。當其目的未達，問題未解決時，固嘗努力而求其實現或解決，但既實現或解決，又再求新的目的，新的問題，而期實現之，解決之，如此繼續創造，繼續進取，實爲人生無限的創造活動之表現。設其目的未達，問題未決，則無論有如何障礙，有如何艱險，必盡排除打破，而求最後目的之實現，最後問題之解決，人類社會生活有進步，世界文明有進展，端賴人生有此奮鬥的能力，創造的活動。但此所謂創造，亦有形式與實質之別焉：形式爲先天的先驗的人間之本性，實質爲後天的經驗的文化之教養，所謂人之創造性，實

象形式與實質而有之，謂天才爲天賦，固不啻，謂天才爲努力，亦非也，二者所見，皆天才之一面也。創造之作用（或動力），與創造之內容（或對象），常有同質的連續的關係，偏一則不足完成其創造也。當一創造階段告竣時，不滿之感，常隨之而發生，因此而激動創造之作用，思所以超越之，於是創造之動力，更產生創造之對象，而創造之作用，又從而超越之。如此不斷的分裂與統一，矛盾與調和，而成自己超越之過程，無限之發展，所謂努力向上，獨立自創，皆此創造精神之表現也。更自實質的方面觀之，人生常不絕拒斥陳腐而少價值之事物，更向新穎而富價值者追求之，繼續破壞，繼續建設，而向終極的美滿的統一而進行，人生之自由性，即可於此發見之，所謂價值現象，亦不外此自由創造之表現也。質言之，所謂人文對象，或文化現象，即創造也，其所以異於自然現象者，因其特質，存於價值也，故狹義之創造，亦即價值創造之謂也。雖然，人之所以異於一切存在者，固不僅因人有此創造性，而能爲種種創造也，實因其具有創造獨特之性質，而能自覺其所以也，故無甚意義或理由，而爲自覺的行動者，誠不足稱爲創造也。換言之，必有自覺作用，始得稱爲創造也。譬如自然之產大理石，原無甚意義，及藝術家施以雕刻，而爲藝術作品，然後始表現其價值焉，故藝術的價值，亦即爲創造的價值也。反而言之，自然之生產，雖爲人生之作用，亦不足稱爲創造也。總之，創造爲因襲、摹倣、消極、靜止、保守、滿足、回顧、退卻之反對，而爲革新、創始、積極、能動、進取、渴望、前衝、邁進之極致也。故人生之創造性，不惟是教育之原理，亦爲生活之本質也，羅素（B. Russell）所謂創造衝動，是生之原理，蓋指此。

上述無限追求，繼續創造，同爲人生之本質，關係至密，可稱爲人生本質根本之屬性，抽象的分爲二方面者。人能不絕努力，要求向上，亦即創造之活動也；創造活動不已，向着無限永遠而進行，即絕對之追求也。不過慾望難堪，始終向金錢權勢，而爲無厭之要求，則其價值亦甚微耳；又創造活動，徒有破壞分裂之一面，而無更完美之建設與統一，則其創造，亦止於消極之階段，又何所貴哉？但人生無限之追求，其特質在內而化，要求心靈永垂宇宙而不朽，其如泣如暮之心情，殆不可以言喻；創造活動之特徵，爲進取，繼續破壞分裂，繼續建設統一，要求最後最高之完成；是二者又未始無分也。

三 人生之理想

(一) 概說

人生爲靈肉合一之存在物，自其肉體方面言，固亦一客觀之現象，與鳥獸蟲魚無以異也；但自其心靈方面言，則與自然存在異，而爲具有特質之價值的現象也；故所謂人生觀，究爲人生之價值觀，而非人生之存在觀也。人生哲學之研究，即在精神世界，能發見其價值之所在，何者爲有價值，而附之以價值，何者爲人生之目的，而定之爲人生之目的，所謂理想，即人生最高之目的也，例如規範，當爲 (Norm) ；至上善，究竟目的，絕對價值，皆所以表示人生之理想者也。人生之理想，不獨爲現實之標準法則，且爲規定意志之主觀的動力也。設理想而僅爲客觀的標準，則

失其內在的意義，但僅有主觀的意志，亦無以為活動的也，故二者必兼備而後可。且理想亦非不能實現也，不能實現之理想，實非理想，乃為空想也。理想有一定之標的，自有一定之觀念，有一定之觀念，自有一定之內容，如功利主義快樂主義之理想，究可完全實現也，不過人心無限之追求，隨時間無限而進展，欲完全實現，似有不可能耳。然而人心又始終向盡善盡美而追求，設美善而無所終，則亦已矣，如其有所終，則又烏知其不能實現耶？人心無限之追求，繼續之創造，亦即為要求最後最高目的之實現也，人生之理想在此，人之所以為人之價值亦在此。

雖然，此所謂價值者，非實際的經濟的器用的價值，非官能的快感的娛樂的價值，亦非特殊的相對的一時的價值，是普遍的絕對的永久的人生理想價值也。人生為理想價值表現之主體，其道德的行為，價值也；藝術的創作，價值也；真理之認識，價值也；信仰之追求，亦價值也；故能體驗價值者，所以創造價值也，能創造價值者，亦即所以永為宇宙之主宰也。雖然，此等真善美聖，又何以能為人生之理想價值也？曰：此等價值，皆為人心最深奧之要求，且最能滿足人心者也，所謂真，為思惟認識之理想，吾人一般先驗的意識，所認為一切學問之標的也；所謂善，為行為之理想，吾人一般道德的意識，所認為一切行為之規範也；所謂美，為觀感之理想，吾人一般藝術的意識，所認為一切藝術之準繩也；所謂聖，為信仰之理想，吾人一般宗教的意識，所認為超越一切現實，人心無限之追求也。總之，凡此皆為人格活動之理想，人生最高最後之要求也。

如此理想價值，雖可實現於事實，然其本身又非現實也，常能超越現實，而為現實之目的。蓋事實判斷，知識判

斷也，所以判斷客觀的物與物之關係者也；價值判斷，情意判斷也，所以表示主觀對於事物評價之關係者也。譬如觀花，而稱之曰美，此非花與花之關係，實為我與花之關係也，所謂美，即吾人對物之批判，而非物之自身之性質也。故所謂價值，為主觀對於事實之要求，舍主觀外，別無客觀之存在也。吾人通常所謂「應當如此」「非如此不可」，皆價值判斷也，例如道德的命令，與其謂為事實，毋寧謂為要求或當為也；他如其偽之判斷，美醜之判斷，亦為一種要求，而非僅為事實已也。至此等價值，所以必稱為理想者，無他，祇因其超於現實，而為現實之目的也。現實的價值，為感性的自然的價值，其若眼處，只限於快樂與痛苦，故非真正價值也；理想的價值，為理性的文化的價值，其出發點，雖必經個人意志之努力，然究其極，則為人生之目的，且永為宇宙根本之實在；故理想價值，咸具有普遍化，永久化，絕對化性質也。

雖然，價值亦有相對的特殊價值，非盡為普遍的絕對的價值也，其限於特殊的時代，特殊的個人，而且有所謂限者，皆為相對的特殊的價值，必也超越時空之界限，人人皆認為有價值者，始得稱為普遍的絕對的價值也。然而人生何以能認識此等普遍的絕對的價值？此等普遍的絕對的價值之標準，又安在？曰：人類意識中，原具有一定不易價值的判斷，何者為真，何者為偽，何者為善，何者為惡，何者為醜，皆能一一判斷之，縱有時莫能辨別真偽之所在，然亦祇限於一時的相對的價值，至於真理、至善，則無人不亟稱焉。孔子謂：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。」足徵人無文野，事無古今，皆有一定的價值之判斷；文得爾班（Wilhelm Windelband）謂「人生具有

普遍的價值之意識，「信不誣也。設吾人無此價值意識之存在，則將失其判斷之標準，批判之尺度矣。既無判斷之標準，批判之尺度，又將何以爲判斷或批判乎？從而善惡之辨別，真偽之鑑識，美醜之批評，亦將無以爲據矣。故吾人對於價值意識，不能不承認也。所謂論理哲學，其研究對象，即爲關於真偽普遍的價值也；倫理哲學，其研究對象，即爲關於善惡普遍的價值也；藝術哲學，其研究對象，即爲關於美醜普遍的價值也；至於宗教哲學，其研究對象，亦即爲關於信仰普遍的價值也。

但論者有以宗教哲學及美學，歸諸自然哲學領域者，而以自然之理想釋之，所謂人生之理想，則僅限於道德上之至善，即爲道德哲學所研究之問題也。夫自然無意識，何有於理想之追求？若謂自然之美，足以爲人生之理想，則美固爲人生之理想，而非自然之理想也，且之爲自然之理想，得毋主客顛倒乎？藝術與宗教，皆爲人生無限之追求，所以安慰人之心情者也，應爲人生之理想，而屬人生哲學之問題，以下當與道德的理想價值，一一評論之。至於真的普遍價值，則已詳述於認識之問題，茲不備論。

(二) 道德的理想價值

倫理哲學研究之問題，或爲善，或爲自由，或爲自律，或爲行爲，或爲良心，或爲道德標準，固有種種之主張，而善的問題（即行爲究竟問題），尤爲議論之焦點；所謂道德的理想價值，亦即此善的價值也。但所謂善，論者所見，固各異其辭，然亦可分形式方面與實質方面而言之。善的形式方面，即對善之所以爲善，或道德評價標準而論究之者

也有主張行爲之適於外界標準者謂之善，善之本質，無他，即合法性 (Legalität) 也，外界之權威，即爲善惡之標準，舍此權威，則無以爲據也。如此權威說，霍布士、洛克、企爾希曼 (Kirchmann) 諸人皆主張之，謂帶有強迫的命令的性質，而使人發生敬畏之情，不得不遵從之者，始足爲道德原理也。但此權威說，因其強制的意志所在之不同，又有種種之區別：有以國家權威爲標準者；有以宗教權威爲標準者；亦有以社會習慣爲標準者；所見雖不一，然皆可稱爲他律說 (heteronomous theory)，蓋以他律的法則，爲道德標準也。有主張遵從自己理性之命令，依自由意志而行爲之者，謂之善，善之本質，無他，即道德性 (Moralität) 也。善意志之自律，乃爲道德之標準，舍此標準，不足以言道德的價值也。蓋以自律的法則，爲道德標準者。如此自律說 (autonomous theory) 爲康德所主張，康德以爲人之意志，能自立法則，而自遵從之，乃爲道德上之至善，設此意志，而爲慾望之對象所支配，則爲他律云。康德之後，自律概念，爲多數倫理學者所採用，咸認其有普遍性質也。然彼等所以認自律具有普遍性者，因彼等認道德意識，爲人心所固具，無待乎後天的經驗也，如此先天論，即爲自律說之根據。但他律說則反是，認人之道德意識，基於後天的經驗而生，實爲特殊的，而非普遍的，如此後天論，又爲他律說之基礎也。

至於善的實質方面，即對善之內容，或道德判斷之對象，而論究之者也。但此亦可分兩方面而言：一、動機說 (motive) 以人之「善意」(good will) 爲道德評價之對象，不論行爲結果如何，但求動機之純粹者也，換言之，即行爲目的概念，務求其純正，實現手段如何，在所不計也，此爲主觀的動機說。然亦有考慮實現目的之手段，

而以全體動機，視為道德評價唯一對象者，人稱此為客觀的動機說。動機論者，對於快樂、苦痛、利害關係，常不計較之，排除一切情感欲求，唯期遵從理性之命令，故又稱為嚴肅說，或克己說。但此所謂理性之命令，又為各人理性自己所立之先天的法則，故與自律說，又有密切關係也。二、結果論（consequentialism），以行為之結果，為道德評價之對象，動機之如何，或動機能否預想其結果，皆非所計也。蓋結果論者，以為結果之善惡，為判斷行為善惡唯一之關鍵，動機之臧否，非他人之所知，人之所得以判明者，唯有行動之結果耳。

但在實質方面，因實質解釋之相違，復有種種之主張，有以獲得多量快樂，為善之至者，通稱為快樂說（hedonism），有以克己自制，而為有德者之生活，為善之最高者，通稱為嚴肅說（rigorism），如基尼克學派（Cynics）、蘇道亞學派（Stoics）諸賢，積棄安富尊榮，而為清澹素朴之生活，是也。有以發揮人之知德能力，而為合理的活動，為人生之幸福者，通稱為合理說（rationalism），如雅里斯多德、笛卡兒、斯賓諾沙、顏布尼子諸賢善之見解，皆可以合理主義稱之。有以自我人格之實現或完成，為人生最高善者，如克林（T. H. Green）所主張自我實現說（self-realization theory），是也。有以繼續奮鬥，而求最後理想之實現，為人生最高目的者，如鮑魯增（Paulsen）之努力說（enorgism）是也。但快樂說中，又有以個人的肉體或精神的快樂為主眼者，曰個人的快樂說（或利己主義），如基列內學派（Cyrenaics），以身體的快樂，為最痛快；愛狄克羅學派（Epicureans），以精神快樂為最永久，皆個人的快樂主義也。有以社會一般之快樂，或幸福之增進，為主眼者，曰大眾的快樂說（或功利主義），

如塔克（Tecker）、柏雷（William Paley），以增進公共福利，為道德標準之神學的功利說；（因彼等信此標準，為神所啓示）邊森（Bentham）所主唱「最大多數最大幸福」之功利說（utilitarianism），皆是也。有以社會之進化，為增進快樂之直接目的者，曰進化的快樂說，如斯賓塞進化論的快樂說，是也。

上述各派，對於善之解釋，或行為之究竟，固有種種之主張，然皆不能滿足解答此問題不過各得善之一面耳。善之為善，非服從自己以外權威之命令為已足，必須有充分理由，自發的進而遵從之，始得稱為善，完全聽從外的權威之支配，而無意志之自由，則亦奴隸道德矣。烏尼稱為善哉，故道德的行為，必須依內在的自律法則而後可。然自謂依良心命令而行動，而行為結果，與國家法令相牴牾，則人亦不稱其為善，故自律的行為，仍貴有普遍的客觀性也。此其一。道德意識之本質，原為先天的，但必經後天的經驗，而後能增長與發達，設道德意識，而非先天的，則人生何致有普遍的道德之觀念？設無後天的經驗，則亦無具體的特殊性，及進步發達之可能矣，故有先天的形式，不可無後天的經驗而助長之；但僅有後天的經驗，亦無以發生道德之意識，設人生無為善可能性之存在，雖有後天的經驗與教育，將奚為？此其二。善之為善，固具有形式的法則，然亦有質質的目的在，良心之命令，必有所據而後能發之，斷無未有目的之意識，而能為道德的行為。所謂道德的行為，必須有善意的動機，及合理的結果，外能適客觀之要求，內能獲主觀之滿足，始得稱為真正善。若僅有善意，而無好結果，人將不諒其心迹；反之，若僅計結果，而不同其動機，則亦莫明善惡之所在。世有結果不良，而用心純正者；亦有居心不良，而結果偶然善者；論者且有誅心

而諒述之，是知依結果而判斷善惡，誠不免為膚淺之說也。不過完全之善，必有善意及善果而後可，任何一方，不足稱為善，亦不足為評價之對象也。此其三。

吾人為人生最高善，非個人的快樂，非禁慾的自憐，非最大多數之幸福，亦非必與自然法則相一致，（蘇道亞派之主張）實為人格價值之實現也，吾人努力實現其最高意志，最高目的之時，即其人格價值之表現也，宇宙的實在，無他，即此人格之表現，所謂行為之究竟，人生之目的，捨此人格實現觀念外，亦無他語，足以表出之。蓋各人對於善的理想價值，努力而求其實現，實為一切行為最高的動機，最高的目的也。但此個人人格之實現，又非狹小的個人理想之實現，何以言之？各人努力而求超個人的理想價值之實現，已棄其私慾的利己的性質，而為普遍的價值也。至善之所以為理想價值者，因善之價值，較任何價值，更為高深悠遠，實為人生最深奧之要求，且為宇宙根本之實在也。自善之全體言之，固為超個人的普遍的價值，但必經個人人格意志之努力，始有實現之可能，故曰：人格的價值，即善的價值也。

善不獨為行為之理想，且為道德之規範，所以使道德現象，具有必然性普遍性者也。柏拉圖嘗謂善之理想，為一切理想最後最高之理想，且為一切正當行為最高的動機，最高的目的，努力而求善之理想觀念之明晰，實為人生最高之義務。蓋亦以善為一切價值之根本，在積極的具象的實質的價值中，實占最高地位也。一切價值，同咸具有當為的性質，但當為性質，於善之行為，最能明顯表現之；人之為不善，固有法律為之繩，人之不為善，則非法律所

能強制也，然人之所以必爲善者，誠爲義務本務之要求也。故道德的理想，非存在的事實，實爲內心的要求，所謂道德上之法令、命令、規律，皆爲當爲的價值也，道德的世界，卽爲當爲的世界也。但當爲根據何在？曰：在意志之自律也，人生有無意志之自由，則亦無道德現象矣。

所謂道德，亦卽人格的意志奮鬥努力之表現；排除一切艱險，打破一切障礙，戮力而求實現其目的者也。故道德之本質，卽爲意志之奮鬥。意志爲統一理知、情感、行爲的原動力，不絕創造自己的對象，而自認識之，而自實現之，向着無限永遠而進行，故道德的行爲，實爲自覺的、自律的、自己創造，而又自己實現者也。康德之重視自律，因自覺之意義，卽道德之意義也，善之所以爲善，誠多存於動機。但此又非謂善爲主觀的，而無客觀性也，道德的動機，爲普遍的良心之發動，實踐理性之要求，對道德法則，自發的而欲遊從之者也，故基於道德的動機而發之行爲，不惟合於形式的自律的法則，亦合於實質的客觀的法則也。人能依道德的動機而行動，在主觀方面，能使良心充分滿足；在客觀方面，亦能使人生全體價值增進也。道德之貴自律，只因能自立目的，而自實現之，不假其他手段，而自有存在之價值，故所謂善，亦卽自律的人格價值也。彼以快樂功利爲善之道德觀，自意志之自律一點言之，不得不謂爲深謬之見解。但個人的道德行爲，其結果，自爲社會的現象，而有影響於人心，自社會方面觀之，亦不失爲功利，人之道德行爲，苟無裨於世道人心，亦不足稱爲道德也，故以結果視道德，雖非道德之本質，然決不致與道德相矛盾也。道德爲意志努力之具體的實現於行爲者，事實上，非僅爲動機，亦爲結果也。所謂結果者，無他，卽行爲及行爲之影

也。

但此謂道德爲行爲之現象，非謂意志與理知情感無關也，不過謂意志必統一理知情感，始能發揮道德的意義；而理知情感，必爲道德意識之一要素，始有意義之可言。事實上，理知情感，不足稱爲道德，必須道德化，始有道德的意義之可言。所謂同情愛情，必變爲敬愛，然後有道德的意義，同情自身，愛情自身，未必卽爲道德也。故所謂道德，實爲全人格之活動，而以意志爲其根本動力者也。意志爲人性之中核，猶道德爲人生之精髓也。但人生之本性，始終向無限而追求，繼續向前而創造，則所謂道德，亦永無完成之一日，不過人之意志，始終向完成而追求之耳。故謂道德經一定時期，當就衰滅者，非也；謂道德從此無復進步者，非也；謂道德惟有相對價值者，亦非也；道德之爲道德，實具有普遍的絕對性，而能獨立存在，無限向上而發展者，其形態可因時而變，其稱雖可因地而殊，然而道德精神不渝也，自其全體而觀之，實備有無限永遠之生命。一切萬物之存在，不過爲人道德活動之工具，而吾人生存於無多歲月中，而能動心忍性，排除一切誘惑，刻苦奮勵，打破一切阻礙，亦無非求人間生存最高之價值。最高之價值，維何？道德生活也。人類苟無道德生活之事實，則吾不知其價值之謂何，世界苟無道德生活爲之主，則亦早歸於支離滅裂矣；故謂自然世界，爲道德的世界，可謂道德的世界，卽爲人格的世界，亦無不可。

(三) 藝術的理想價值

美爲藝術的理想價值，所以滿足人生美的情感之要求者也，論究之者，爲美學。但美學而爲獨立之學，實自近

代始。希臘古代，美善莫辨，常混爲一談；新柏拉圖派泰斗勃羅得那士（Plotinus 204-270），對於自然美、藝術美，雖曾有深刻之理解（認藝術爲理想內容之表現），然亦無組織的敘述；直至近世包讓甲丁（Baumgarten 1734-1792），始於窩魯夫哲學之體系中，新加一美學，視高級知性之理想爲真，論理學司之，低級知性之理想爲美，美學掌之；且規定其研究之範圍：一、如何感覺之認識始爲美？二、感覺之認識，應如何排列，始得稱爲美？三、美的排列之感覺的認識，應如何表現之？此爲美學成立之始。自是研究之者輩出，多認美屬於情感，而非屬於感覺也；亦有認美之研究，爲藝術美，而非自然美者；及康德「判斷力批評」出，益確定其基礎，及其研究之問題。康德認美感與理智意志不同，而爲自體獨立之現象，美感之於美，一如理性之於真，意志之於善也。美之本質，爲美感，脫離美感，則無美之存在也。時空爲理智之直覺，而美則爲美的直覺之所產也。且美具有必然的普遍性，見可喜之物，人莫不喜之，見可厭之物，人莫不厭之，故所謂「美，實爲超越理由欲望，無意識（或無關心）的與人以悅樂者也。」此爲康德之美之定義。

康德之後，起而唱異議者，實繁有徒，其主要問題，約可分爲三：一爲美之本質問題，形式主義（Formalism）者，主張美之本質，在表現之形式，（例如比例、均衡、調和、對稱、統一諸要素之配合，）而不在美的對象之內容，（排列各部分，）康德之外，如海巴爾特、真美爾孟（Zimmermann）、李布士（H. Lips）、等，皆主張之。但實質主義（materialism）者則反是，主張美之本質，不在於形式，而在形式中所包含或所表現之實質（即內容），例如赫

格格認美爲無限理想（或觀念），偶然表現於有限的質料中之狀態，是也。二爲美之表出問題，主知主義者認人生及自然之真爲美，在人生方面，務心理之描寫，在自然方面，務實寫之逼真，依此見解爲基礎之藝術，通稱爲自然主義（naturalism）。主情主義者，以美的快感，爲美之特質，重情感理想，而務創作想像，通稱爲浪漫主義（romanticism），蓋爲注重形式之古典主義（classicism）之反動也。三爲美之目的及效果之問題，人生主義（humanism）者，認美之爲美，在對於人生而有所貢獻，功利實用，乃爲美之標準也，人生最高價值，美即居其一。唯美主義（aestheticism）者，則以美之爲美，在藝術之本身，不在人生之實用，爲美而求美，即美之真諦也，故極重視美的價值之創造，及美的價值之鑑賞。蓋亦以美之本質，在於美感也。康德以後，新康德派及西南學派，皆繼承康德之主張，認美感爲特殊之心情，所以區別道德論理，而遠離利害關係者也。但經驗論者，及現今科學家，因科學研究之結果，對於從前思辨的美學之理論，不復置重，而傾向於心理之解釋，方法之研究，認美感在根本性質上，與其他感情無異也。

上述種種美的見解，各有其理之所在，然皆不過一面之觀察，美之形式與實質，原非截然兩事也，必形式與實質，相需而爲用，然後成其美，有優美之形式，不可無優美之實質以副之，高尚情操，悠遠思想，必具體的表現於形象，始足稱爲美，故形式與實質，初無對立之必要也。美原爲人生情感之理想，與學術道德宗教，各異其趣也，爲美而求美，爲藝術而求藝術，誠自有其獨立性；且藝術至上主義之要求，亦未必即與人生主義衝突也，蓋爲藝術而求藝術，

非以藝術之價值，爲人生最高之價值，不過以創造美的價值，而與真善並存，爲其直接之目的；並以此增進人生全體之價值，爲其最高追求也；故美之爲美，究爲人生之理想，所以滿足情感之要求也。但此所謂情感，非一時之快樂及興趣，乃爲純潔的情操也，真正藝術，非僅以描寫宇宙人生爲已足，貴能創造新的宇宙人生也，故浪漫主義所主張藝術的創造，究爲藝術的職能也。但浪漫主義，因過重個性情感，往往流於肆情縱慾，則又近於厭世主義矣。

雖然，美之爲美，非僅爲抽象的理想已也，實爲主觀理想，具體的表現於物象之謂也，美之世界，爲抽象自身完具之世界，亦即表現之世界，創造之世界也。藝術之特色，在假物象而表現其價值，苟無物象與表現，則亦無所謂藝術矣；在藝術上，自然及外界，非僅爲藝術之手段，且爲藝術之內容，質言之，自然自身亦一表現也，故藝術不獨爲形式，亦爲內容也，自然主義實質之注重，自有一面之真理。但此所謂內容，包含於形式之內容，所謂形式，亦含有內容之形式，即主觀與客觀，直接結合之形象也。換言之，即主觀的人格之理想，經由知覺感覺，表現於客觀之物象也。故在藝術上主客二觀，亦無對立之必要。

雖然，藝術之特質，是以感情爲動力之創造的作用，以感情爲動力，即表示脫離現實，而放任於主觀也，且所謂美之世界，爲抽象自身完具之世界，亦所以表示主觀能超越時空，脫離周圍關係，而得自安息於物象之中也，如此物象，即爲主觀所支配，所統一，所美化，而脫離客觀關係者也。故所謂藝術，實爲主觀美化物象之表現，（即美之創造），不得不謂爲主觀的表現也。但此所謂主觀，未必即與客觀衝突也，何者？藝術之內容，究爲客觀也，不過爲美的

表現時，必經主觀之作用而已。故主客二觀，實爲合一之物，必抽象而析之，始有所區別焉。

然則藝術批評之對象，爲主觀的形式乎？抑爲客觀的內容乎？曰：主觀的形式，多屬於作者之意義或理想，苟不表現於形象，無從而捉摸之，故不得爲評價之標準；客觀的內容，僅爲藝術之資料，資料不變爲形象或美化，且不足以爲藝術，烏得爲評價之對象哉？反而言之，無論如何素材，苟得具備形象，而爲藝術化，則皆可稱爲藝術也。故二者均不足爲藝術批判之對象。藝術批判之對象，必爲形式化之內容而後可。質言之，即必主觀理想，表現於客觀內容之形象，始得爲評價之對象也。雖然，優美的藝術，苟能加以真善之內容，益足以增高其價值，且能垂諸不朽，是內容亦非不可以爲評價之對象也。真與善，固與美異其趣，亦不能直接而爲美，但能爲美之資料，藝術家苟能攝取真善之內容，而創造形象，則與不德之藝術作品，自異其價值也。藝術之價值，在形式之卓越，內容之優異，苟偏於一方，則不能完其美，此爲人所易見者。雖然，藝術之內容，又非外力之所與，實爲主觀之創造，作者取客觀之資料，而化爲己有物，在自然現象中，而另創新天地，即所以表示藝術，而爲創造之典型，所謂天才，獨能於藝術上表出之，益足徵藝術之特質，即爲創造也。夫藝術之特質，已爲創造，則藝術作品，自爲個性的自由的表現，而非爲功利也。康德謂美之特質，爲「無關心」；格羅綏 (Tarnst, Grosse) 認美的表現，爲自由之神悟 (inspiration)；叔本華視藝術所以解脫意志之羈絆，是皆所以表示藝術爲自由的創造的表現也。

夫藝術既爲主觀的情感，經優美的形象而表出之物，則爲主觀的個人的作用明矣，烏得稱爲人生之理想哉？

曰、藝術雖爲主觀的作用，但此主觀，實爲具有先驗的普遍性之主觀，因其動力爲普遍的先驗的意識也，而情感爲意識根本的作用，藝術又爲主觀的情感之直覺，則藝術無目的與手段，或部分與全體之對立，而爲渾一的統一的表現亦明矣。既爲渾一的統一的表現，則自超越乎個人，既超越乎個人，烏在其不爲普遍的人生之理想哉？所謂「藝術爲小宇宙之創造」，即所以明示藝術，經由特殊的個體，而表現其一般的普遍的性質者也。認識作用，道德生活，既有先驗的普遍的規範，則藝術生活，亦自有先驗的普遍的規範存其間，人類之興趣，美之批評，固爲個人的傾向，而無一定之規律，然細察之，又可發見其一般的普遍的規範，例如莊嚴之感，華麗之感，優美之感，和諧之感，凡有意識者，莫不有之，且非絕無規範者，時無古今，地無中外，皆有此普遍的價值之感也；從而美之判斷亦有此普遍的傾向，蓋目之於色，耳之於聲，誠有同嗜焉。人當衣食不給之際，固無暇講求藝術，亦乏美的興趣，但一旦溫飽，無物質壓迫之虞，則美的觀感，勃然而生矣，除實際生活務求整潔外，更進而要求古董名畫之陳列，是知人生美的價值之愛慕，實爲內心無限之追求，常人慮不及此，非無美的觀感也，誠爲物質所窘，無暇及此耳。設人生無先驗的幸福感之潛在，則將與其他動物無少異，見自然風景之清幽，亦毫無所動於中也。總之，美爲藝術的理想價值，與道德科學宗教，同爲人生理想之追求，具有永遠無限之生命，斷非一時一地，或特殊的個人及團體所得而私焉，不過因個人或團體而表出之耳。彼以藝術爲個人的主觀的表現者，蓋祇見藝術創作之一面，未曾計及鑑賞之方面也。

(四) 宗教的理想價值

人生內心無限之追求，其最明顯者，爲宗教之信仰，蓋欲其心靈永垂而不朽者也。而宗教的理想價值，則爲聖聖也者，人生最高之理想價值之極致，神聖而不可侵犯之實在也；神聖觀念，爲宗教本質的要素，較諸普通神之觀念，更爲高遠，更爲徹底者也。宗教而無神之觀念，固不成其爲宗教，但宗教而無聖之觀念，更不足以表現其理想價值也，故聖爲宗教的理想價值，正如善爲道德的理想價值，美爲藝術的理想價值也。

雖然，對於宗教價值，議論之多，亦不亞於道德與藝術，自其大概言之，可分爲三問題：第一爲神之存在問題，其認神爲宗教中心要素者，曰有神論 (theism)；其否認神之存在者，曰無神論 (atheism)。凡對宗教問題，而承認神之存在者，皆可稱爲有神教，如下述超神論，理神論，汎神論，萬有在神論等，是也。而無神論，則所涉範圍頗廣，在哲學上，以感覺爲唯一認識之源之感覺論（如干彖克），無神論也；否定一切信念之存在之懷疑論（如休謨），無神論也；現象以外，拒卻一切形而上學之認識之實證論，無神論也；自然因果以外，不認爲實在之自然主義，無神論也；主張一切現象，爲物體之運動，而否認宇宙間，有精神存在之唯物論，亦無神論也。

第二爲神之數的問題，其以崇拜對象，爲唯一之真神，而不承認其他神之存在者，曰一神教 (monotheism)。如猶太教、基督教、回教等，即其代表者也；其以崇拜對象，不限於一尊，而認種種神靈之存在者，曰多神教 (polytheism)。如印度教、波羅門教、希臘教、釋教、日本神道教等，即其代表者也。古代之宗教，及原始民族之宗教，類爲多神教，諸神間，不惟無系統之組織，即最高神之觀念，亦不明瞭，較諸一神教，似更幼稚，然皆不失爲一種之信仰，信仰爲

宗教之本質，又豈有優劣之別哉？此外，亦有唱二神教（duotheism）者，以為唯一善神，不足以說明世界之善惡，而有善惡二神之對立，但此二神之對立，又不能滿足人生宗教的心情，故取之者少也。

第三為神與世界關係之問題，但此可別而為二：一、視神超越乎宇宙之上而支配宇宙者，一、視神在宇宙之內而支配宇宙者；前者通稱為超神論（theism）；後者又有理神論（或自然神論 deism）、汎神論（pantheism）及萬有在神論（panentheism）之別焉。超神論認神全然離世而獨立，而又為創造世界，支配世界，全智全能，至神至聖之人格體，基督教哲學者無論矣，即雅里斯多德、笛卡兒、賴布尼子、康德、海巴爾特、羅薛等神學說，皆立腳於此者也。理神論由人知或理性合理的說明神之觀念者，在十七八世紀啓蒙時代英德自然神教論者，即其代表者也。汎神論視神即為宇宙，宇宙即為神，殆欲調和一神教與多神教者也，為近世哲學者間，最流行之主張，大別之可分為二：一為普通的汎神論（universal pantheism），視神與宇宙為同一之物，神即宇宙之內在的目的也，愛列亞學派（Epictetus）、勃魯羅（G. Bruno）、意大利自然哲學者（斯賓諾沙等）之神學說，皆是也；二為特殊的汎神論（particular pantheism），在宇宙之中，擇一根本原理，而認為宇宙之起源，且目之為神也，如壽林克重視自然，認自然即神，神即自然之自然的汎神論（naturalistic P.）；勞格爾認理性為宇宙根本原理，且與神同一視之之汎神論（panlogism）；叔本華以意志為宇宙根本原理，且與神同一視之之汎意識論（pantheism）；黑特孟（Hartmann）認理性與意志合一之精靈（pannum），為宇宙根本之原理，且與神同一視之之汎靈論（panp.

oumafin) 他如費希脫之倫理的汎神論 (ethical p.)；溫德等之汎心論 (panpsychism) 皆特殊的汎神論也。至其結合起神論、汎神論而唱萬有咸寓于神之內之萬有在神論，則爲馬爾白蘭希 (N. Malinche) 克拉烏 (Krause) 等之立場也。

此外孔德人道教 (religion de l'humanité) 在宗教上亦不失爲一立腳地也。孔德晚年極重視情感，謂苟非使情感支配思惟與行動，殆難望精神之統一及調和也。氏之人道教，即以博愛爲主旨，人類全體之進步爲目的，以爲舍其類抽象的概念外，更無神之存在，崇拜人類，即所以理解宇宙也。孔德否認神之存在，固可稱爲無神論者，但孔德神之觀念，即人格神之觀念，與彼有神論者之所論，誠有別，然崇之爲神，而信仰之，則一也。且人道教，既規定僧侶職掌之細則，使各僧侶不置產，不貪權，不務名利，而盡瘁於人類之教化、平和、及幸福，是早具宗教之形式及信仰矣，烏得以其否認超越人格之神之存在，遂目爲無神論哉？人道教現雖未盛行於各國，然苟能積極而宣傳之，亦未可限量也。

上述諸說，所信雖不同，然皆不失爲一種之信仰，信仰爲情意之要求，殊難確定一標準，以批判其優劣也；信基督教者，不以涅槃淨土，爲極樂之世界；信佛教者，亦不以永樂天國，爲來世之天堂；各信其所信，各自安慰其心，情不相妨，亦不相非也。但宗教，既爲人生內心無限之追求，則其理想的真神，自非一體，不足以滿足人心也，且此唯一之真神，亦不宜信爲超越宇宙之上者，蓋超乎宇宙之上，則變爲二元論矣，神之世界，與人之世界，固不相侔也。縱令人

之世界，爲神之所造，則神之爲神，又不免陷於超絕的一元論矣。超絕的真神，吾人何從而認識之？又與人生發生若何之關係？皆不可得而知也。故神之爲神，必在宇宙之內而後可。但既在宇宙之內，又非與人間具有同一之形體不可。換言之，必具有人格，而又能超乎人格而後可。何者？神與人間若全然一體，則宗教之理想，與道德之理想相混矣；反之，若全反乎人格，則又不得爲人生之理想矣。斯言也，一見似矛盾，實不矛盾也。彼爲神爲聖者，豈非由具體的人格，進而爲超越的人格者乎？關於此點，彼以神爲宇宙內在的目的之汎神論，不得不認爲更完全之宗教觀也。雖然，汎神論是認神卽宇宙，宇宙卽神者也，神之根本屬性，爲絕對不變，美滿無缺，則宇宙亦不能不爲絕對不變，美滿無缺矣。然而事實，又反乎是，宇宙間，善有之，惡亦有之，美有之，醜亦有之，真有之，僞亦有之，固非完全者也。假令爲完全，則又何貴乎有宗教哉？關乎此點，彼視一切萬有，咸在神之內之萬有在神論，似更進一籌也。萬有在神論，認一切觀念，皆具之於神之內，吾人必經神，而後能認識事物也。又曰能認識神，亦卽所以認識萬物也。但此所謂神，究爲何物？吾人實無從而認識之，既不能認識，又烏得爲人生之理想哉？故所謂神，不得不認爲人格神，具有人格，而又能超乎人格，而爲人生最高之理想也。如回教之真神阿拉（Allah），儒教之先師孔子，基督教之教主耶穌，佛教之教主釋迦牟尼，皆爲人格神也。

聖爲宗教之規範，理想之價值，爲人而至於聖，亦人生之極致也。故稱爲宗教的理想價值。所謂宗教，卽人生依其固有之神聖感，對以價值爲本質之超越的實在，而體驗之，或信仰之之謂也。故神人畢竟同性，神之觀念，必依個

人人格之體認，而後能存在也。所謂以價值為本質之超越的實在，無他，即神也。神為價值的存在，由人格無限之追求，現於宇宙間者也。故與人生具有同一之人格。但人生經其繼續追求，繼續奮鬥，而實現其最高理想後，其人格又為普遍化，永久化，而為絕對的實在，超乎人間，永為人生敬畏之對象矣。故神之一面，又超乎人格也。吾人因其為人生最高之理想價值，故愛慕之，敬畏之，信仰之，瞻矚感泣而莫能自己，此人心無限追求之表現也。彼誠心信仰者，且犧牲一切，致身於神，而願長與神相接，叔本華所謂宗教信仰，最能解脫人生之痛苦，蓋亦謂信仰愈篤，愈能超脫一切，而進於忘我之境界也。

雖然，僅信仰神為絕對的實在，且為人生最高之理想，猶未足表現宗教的價值也，必認神為自己生活之究極的目的，最高之理想的價值，對於自己存在，而能賦與實在的基礎，且能覺醒其繼續追求創造之動力，向着最後目標而進行，以期復歸之於神，始足稱為達到宗教的境地，而宗教的價值，亦在於此也。且信神不僅以神為敬畏之對象已也，必愛之慕之，而自以為神之子女，或自以為神之徒，心靈常與神相接，且自信神能扶助可憐之人生，使之復歸於天國，而得心靈之安息，無限之滿足，始足稱為達到真正信仰之境界，而宗教的價值，亦在於此也。總之，對神聖不可侵犯之神，而敬之，畏之，愛之，慕之，認為可以匡助人生之不逮，被救宇宙之不完，舉身家性命以托之，而已則合眼放步，聽良心之命令，向最高理想而追求，即信仰宗教之真諦也。

雖然，宗教的價值，又非可由理知而認識之，亦非可由分量而測定之，或由性質而決定之，必訴諸信仰而後可，

信仰非理知之力所能支配，實爲理性所不能及之情意作用也。故宗教的知識，與普通知識不相同。普通的知識，以對象爲基礎；而宗教的知識，則超乎對象之外。例如天災流行，普通的知識，則以事相爲根據，而研究其因果之所在，或挽救方法之如何，而宗教的知識，則以慘劫之發生，爲神之所啓示，所以矜憐人心也。故宗教之真髓，非知識，而爲基於情意要求之信仰也。信仰之不同，即宗教形式之不同，宗教情感之不同也。宗教情感之不同，亦即宗教價值之不同也。然而均能保存其價值，所恃者無他，即信仰也。觀時無古今，民無文野，而各能保有其宗教，可恍然而悟矣。

文得爾班謂宗教之價值爲聖，聖之內容，即真善美也，似無可非議處。然宗教之爲宗教，究有其特質之所在，未必即爲真善美之合一，不過與真善美，各有密切關係而已耳。不然，有一宗教之價值，即可以盡人生之理想，又何貴乎更有真善美價值之追求哉？然則宗教之特質維何？析而分之，亦有二方面之可言：一、宗教之生活，爲自由之生活；夫世界本爲自然之世界，常爲自然法則所支配，一切皆爲必然的過程，人生亦等於機械也，豈有意義之可言？然而必然過程中，而有自由之生活，從屬關係中，而有獨立之意義，顧發見之者，非他，宗教也。故宗教之信仰，所以使人脫離自然支配，而爲獨立自由之生活。二、宗教之生活，爲無限之生活。人世無常，轉眼成灰，百年歲月，旋踵即逝，依無限時空言之，人之生活，亦至有限也，然而有限生活中，而有無限生活在，現實世界中，而有理想世界在，願使人向無限生活而追求，而獲無窮慰藉者，非他，宗教也。故宗教之信仰，所以使人脫離有限之生活，而爲無限永遠之生活。總之，

宗教之信仰，爲人心無限追求之表現，其價值，不存於內容，而在於形式，不可以論證，而可以體驗也。



中華民國二十三年三月初版

(20148平)

大學叢書
教本 哲學概論 一冊

平裝每冊定價大洋壹元壹角

外埠酌加運費

版權所有
翻印必究

著者 范 鈞

發行人 王 雲 五

印刷所 商務印書館

發行所 商務印書館

(本書校對者呂鑑平)

*C12471(11)

