

辯證法唯物論

德國狄慈根著

柯柏年譯

辯證法唯物論

著 狄 慈 根

譯 柯 柏 年

上海聯合書店刊

1930

譯者自序

狄慈根 (Johes Dietzgen) 是一個製革工人出身的哲學家，他底著作在哲學史上却佔極重要的地位。他是普羅列塔利亞的哲學底創造者之一。英格爾說：『唯物辯證法是我們底最好的工具和最銳的利器。發見唯物辯證法的，除了我們（指英格爾和馬克斯）之外，還有一個德國工人狄芝根。他之發見唯物辯證法，是獨立的，並沒有依賴我們，甚至也沒有借助着黑格爾。』馬克斯在一八七二年開於海牙的萬國勞働者協會代表大會中這樣地介紹他：『這位是我們底哲學者。』

他底著作，在德國出有全集三冊。譯成英文的有二本（即 *The Positive*

Outline of Philosophy and Philosophical Essays)。譯成日文的有三本（辯證法的唯物觀，哲學底實果，和馬克斯主義認識論）。已譯成中文的，有：辯證法的邏輯和辯證法的唯物觀。

這本辯證法唯物論是他底最成熟的也是他底最後的著作。凡欲研究普羅列塔利亞的哲學之人，尤其是欲研究狄芝根底哲學之人，都有一讀此書之必要。用爲此書所討論的對象，是合辯證法的邏輯相同，故讀者最好是二書並讀。

此書原名爲 The Positive Outcome of Philosophy，我爲求表達此書之內容起見，改譯爲現在這個書名。我底譯本，是根據 Craig 底改正英譯本。錯誤的地方，萬望指正。

末了，我要向讀者告罪一聲，即，我以前譯辯證法的邏輯，把著者名字誤譯爲狄任，及至譯者發覺出錯誤時，已來不及補救，只能等再版時——假如該

書有再版之機會——才改正了。現在順便在這裏聲明一下，一方面使讀者不致誤以爲是二人，一方面表示譯者之無限的歉意。

一九二九年八月十七號譯畢自序

釋者自序

四

目次

1. 智識是特殊的對象	一
2. 認識力是與宇宙同族的	八
3. 智力底有限性與無限性之程度	一七
4. 自然底普遍性	二七
5. 智識力是人類的靈魂底一部分	三五
6. 意識并不只具有知識力但也是全自然底普遍性底先天的意識	五〇
7. 心靈與自然底同族和同一	六一
8. 智識是物質的	七二

9. 邏輯底四條根本法則 八〇
10. 智識在宗教領域中的功用 九九
11. 因果底範疇是智識底一種手段 一二三
12. 心與物：哪是基始的哪是第二的 一二六
13. 對於明確的理解底可能性之懷疑已被克服到什麼程度 一四〇
14. 可疑的智識與明確的智識之差別 一五七
15. 結論 一七二

一 智識是特殊的對象

我們現在所稱爲科學的，我們底祖先稱之爲智慧（Wisdom）；智慧這個名稱，在從前的時候，是很尊貴的，但在現今却帶有幾分戲謔的和攻擊的意味了。智慧之逐漸變成爲科學，是哲學底積極的成績，值得我們去較精密地注意牠。

『祖先們』這個概念是很曖昧的。牠包含着生於三千多年前的人們，也包含着死不到百年的人們。就是在百年前，智者（A Sage Man）還是爲人所尊敬；但現在這個尊稱却含有輕蔑和挪揄的意味。

我們底祖先底智慧，是極古的，古到連牠是在哪日開始的也不知道。智

慧，和語言一樣，是在人類從動物世界發達出來的時候就開始有的。不知牠底起原是在哪一日。但假如我們依照這還是必定正確的俚語的用語，稱智慧的祖先為哲學者，豈即就明白出智慧是古代的希臘人傳下來的。這可驚的文明的民族，產出了最初的哲學者。

『哲學者』這個名辭，是指愛智慧之人，抑是指愛科學之人，在現在是一個不甚重要的區別。而在古代是完全不適切的。我們記得，在希臘人之間，不論是數學者，星學者，醫學者，雄辯者，或處世法之研究者，都有被人尊稱為哲學家之資格；故哲學者這個名辭底意義是全然沒有一定的。這些職業沒有明白的區別。這職業包於另一種職業之中，好像是在母親底胎內的胎兒一樣。在人類還是僅有一點點智識之時代，一個人很能夠做一個無所不知的智者。但現在，研究底範圍非常廣大，專門化是必要的，一個人要終生從事於某一特殊。

的科學之研究。現在底哲學者，已不是一個無所不知的智者，但是一個專家。

星是天文學底對象，動物是動物學底對象，植物是植物學底對象，哲學底對象是什麼呢？對於內行人，只要用一個名辭來回答就夠。但對於一般的人，要使他們明白，就不易回答了。

當我知道鞋工業是製造鞋時，我對於鞋工業所知道的是什麼？我知道鞋工業底大體；但不知道牠底詳細。不論對什麼人，連對有教育的人，不能用幾個字說明鞋之製造。我們也不能用幾個字來說明哲學底對象。哲學底對象，可以用一個名辭來表示，但這樣並沒有說明，並沒有把牠弄明白和弄成爲可理解的，並沒有使人認識牠。

那名辭就是：『智識』(Knowledge)。智識是哲學底對象。

談者要立刻就注意到這個名辭底意義底曖昧。智識，理解，是一切，科學底對象。那不是哲學所特有的。不論什麼研究，都是想要闡明這對象。但：哲學欲成爲一種科學，而不欲退返於古代和變成爲萬有的智慧。說哲學底對象是智識，不過是說出達爾斯 (Thales)，關台哥拉斯 (Pythagoras) 或柏拉圖 (Plato) 所一定會說出來的答語。可驕的哲學，在柏拉圖以後，沒有求得到什麼嗎？哲學底積極的成績是什麼？問題就在此。

哲學在現在還是以智識爲對象。但，不是要知道一切之無界無限的智識，而是智識底方法之智識。哲學在現在是欲知道：我們底心智用什麼方法以闡明其他的對象物？淺顯地說，現任的哲學所研究的對象，已不是那要試知道一切之智識，如在蘇格拉底 (Socrates) 底時代一樣，而是這爲特殊的對象之悟性，思維力，或智識。

假如世界底智者僅只發見哲學底目的，那末，他們所成就的是很少的，不，收獲是比這豐富得多。現在的關於智識的學說，是一種真實的科學，值得把牠通俗化的。我們底祖先，跟着蘇格拉底和柏拉圖底樣子，蔑視外界的經驗，而要在人類底頭腦底內部尋出智識來。他們相信他們自己深思就能發見真理。『尊敬蘇格拉底，尊敬柏拉圖；但更尊敬真理！』

亞里斯多德 (Aristotle) 對於外界，比較注意些。舊文明崩潰，舊哲學自然也跟着凋落。到數百年前，在近代底開始之時候，哲學方才復活。

沒有多久之前，有人宣布他發見出著那些有名的戲劇和悲劇的，不是莎士比亞 (Shakespeare)，而是同時代底英國底大法官培根 (Bacon of Verulam)，因而引起世人之注意。不管莎士比亞是否保持他底月桂冠，培根之名字依然是偉大的，因為大家都認他底名字是近代哲學底里程碑石。

我們可以說，哲學自亞里斯多德底時代到培根底時代是睡眠着的。最少，牠在這個時期是沒有產生出顯著的成果。而且，哲學自古代的希臘底時代至今日，是行於神秘的霧之中，致許多有教育的和正真的人們輕視牠；這也是不能否認的。但這種罪過，與其歸咎於哲學者自身，不如歸咎於哲學底對象底隱晦。要等到整個的文化使人類底智識增進到科學底各部門都放射智的光明出來，哲學才自覺牠底特殊的對象，才能够從過去底垃圾中擇出牠底積極的成果。

假如我們把古代的希臘的智慧與近代的科學比較，哲學底成果比着科學底成果，好像是很無足重輕的。可是，不管科學底全產物底價值是如何重大，牠是諸個別的價值所合成的，而每一部分，都值得研究；心之生出牠底藏有的實際的創造物之方法，方式和形式，也是這許多部分之一。心，在這從昔日底

無智到今日底豐富之進行中，不僅集積了智識底寶物，但也改良了牠底方法，使科學底建設事業現在進行得更加快速。物質上的生產，集積了一堆寶物在牠現在所用的生產方法中，生產方法底價值決不會少於集積的國家的財富之自身；誰會看不到這一層呢？哲學底積極的成果與科學底富之關係，也是如此。

二、認識力是與宇宙同族的

真理底道路，或真的道路，並不是臆想的，而是我們底思想與實際的，知覺的，物質的生活之意識的結合。這就是歷史地成熟的哲學底學說底精髓。但，並不僅只如此。假如我知道製革工人是在製造皮革，我決不是知道製造工底作業底一切，因為他底作業底樣式和方法我還不知道。同樣地，心與物之相互關係之定理——這定理是歷史地演進出來的——需要更加精密的證明，使能理解哲學——或，認識底理論——底成果底真的性質。當如斯地明顯地陳述出來的時候，好像是哥倫布底卵（Egg of Columbus）；並看不出牠有什麼多大的用處。可是，如若我們詳細地研究這成果是如何產生的，那末，我們就不只知道

對於卓越的哲學者要更加尊敬，但他們底事業也展開了廣汎的特殊的智識底豐富的資源。

一切的科學，有很密切的關係。這一部門中的進步，是另一部門中的進步之準備。沒有數學和光學，就不能有天文學。每一種科學，在起首的時候，都是非科學的，隨後，牠所集積的個別的智識一多，就生出這種智識底統系的組織；這種統系的組織，有的極正確，有的不很正確。現在還沒有一種科學達到完善之域。牠們都不是完滿的成果，但都是努力。哲學在這一點上也是如此。假如我們能夠證明出哲學並不劣於其他科學，假如我們只指明出哲學有積極的成果並指明出牠底積極的成果是什麼，那末，我們就可相信我們對於打倒根深蒂固的偏見，已有多少的貢獻了。

現在的人類，很明白地知道『分工』是成功之不可缺少的手段；這就是哲學

底積極的成績之一。古代的哲學者，遍歷夢想之國，以求『真』，『美』，和『善』；但現在的哲學者已不再如此了。真美善依然是一切近代科學底對象，不過，受進化之蔭，現在是循着特殊的方法去追求牠們的。對於這種狀況之明顯的意識，就是哲學的意識。

我們知道要成就什麼事，必須把我們底精力限於某一部門；這就是智識論底一部分。這就是正確的人類的理性之運用之一般的要求。但這原始的冥想者，並不常時知道這種要求。我們常思維時，不好閉着眼睛，也不好張開着眼睛而一無所視，而應當常運用着銳利的眼睛和敏捷的感官。這就是邏輯底教訓。人類常藉感官以思維，我們對於這事實並不欲加以否認。我們不過是主張他們並不是在原則上如斯地做的，否則，舊時的對於感官的智識底不可靠性之責言，對於感覺底欺騙性之責言，老早就會消滅去，而『內在的人』(Inner-

of man，即指「心」）也不會那麼過分被尊重，抽象的思想也不會那麼過分被賞揚，好像僅。只牠是較高的世界和族類底女兒。我不欲毀損抽象力底功績，我只主張謂：塑造亞當之泥土，和賦與牠生命之靈氣，同樣是神聖的。「譯者註：創世記謂上帝用泥土捏成人形，對牠呵一口氣，就成爲人，名曰亞當。」我也並不說人類之學知不於抽象的冥想中求「智識」，但採行分工而運用他底感官以研究特殊的事物，是完全歸功於哲學。這種智識底技術是整個的歷史的運動底產物，做爲一種哲學的成果。文化底整個的進化，使哲學者腳踏實地地站立起來。

無疑地，哲學一直到現在，其爲對於智識之欲求和愛好是多於其爲世界底智慧。現代的有教育的人們與無教育的人們，對於一切關涉及世界的智慧之問題意見很歧異；這很明顯地證明出：連在今日，這種智慧也不是很多的。「什

麼是德性？什麼是正義？什麼是道德的和合理的？』對於這些問題，蘇格拉底在雅典市場和柏拉圖在他底對話中所說的話，恐怕勝於現在的哲學教授們所說的。康德說得好：可以藉專門家底意見底一致，來決定什麼是科學的事實與什麼是僅只論爭。用這種標準來判斷，哲學顯然依然是錯誤的，有待於牠底科學的更變。

我們主張謂這樣的智識是哲學底特殊的對象，而現在應把牠研究所得的結果陳述出來。

我們欲明白哲學底對象，第一要件，是要想起牠底各個名稱。理解 (Understanding) 或智識力 (Faculty of knowledge) —— 也稱為睿智 (Intelligence) —— 悟性 (intellect)，心 (mind)，精神 (spirit)，理性 (reason)，認識力 (Faculty of cognition)，概念力 (Faculty of conception)，辨別力 (Faculty

ty of distinction)，想像力 (Faculty of imagination)，判斷力 (Faculty of judgment) 和推理力 (Faculty of inference)。我們常時企圖分析智識，或將智識解剖為各部分，而藉上面所說的那些名稱來區別牠們。尤其是邏輯，牠知道怎樣去詳細地說明什麼是想像，概念，判斷，和結論。牠甚至把這些區別再分為許多細小的區別。所以，一個老練的邏輯家，看見我用這些名稱來稱呼智識可以罵我是不學無術，因為那些名稱早就科學地和有條不紊地代表睿智底各特殊的部分，僅普通的人才會以為牠們是意義相同而混用牠們。

我對於這種非難，回答說：亞里斯多德和他以後的形式邏輯家，在這方面，已有很銳利的觀察和極好的排列，可是，事實證明出這些觀察和排列是未成熟的和不妥當的，因為古代的智的探險者所根據的觀察是太不充分的。睿智對於睿智之觀察之不充分，把人類繫住於神秘的迷宮中繫得太過久了，使連最

進步的心智也能較深刻地徹悟這個暗晦的主體。哲學底歷史，並不是無益的鬥爭底歷史，但依然不過是謀解決下面這問題之苦戰史：什麼是智識或睿智，理性，理解等；牠有什麼作用；牠是由什麼構成的；牠底性質是什麼？這個問題若沒有解決，質問者就有權利好忽視智力的對象底一切的區別和細別，並且於權利好把各部分和各名稱看做是同一意義的。

在這個問題底解決中的最顯著的成就，是這在現今一天上一天明顯和精確的智識，謂人類的智力與整個的天然是同一種，同一族或同一類的。智識論欲闡明這一點，牠就一定要或多或少地脫去特殊科學底性質，而從事於研究自然全體，變成爲宇宙學（Cosmology）。

我們現在明確地和極精密地知道人類的心智是無限的宇宙底一定的有限的部分，是天然底一部分。這種智識，主要地是哲學底一種成就。

一片橡木，除了具有牠底橡木的特殊的性質之外，不僅具有樹木底一般的性質，但也具有自然全體底無限的一般的性質。人類的智力也是如此。人類的智力具着有限的特殊的性質，同時，牠既是宇宙底一部分，就具有宇宙的性質，並且自覺到牠自己的特殊性和萬物的宇宙性。無限的普遍的宇宙的性質，體現於橡木，體現於一切別的樹木，體現於一切的和力，也體現於人類的和動物的智力。這世界的單元的性質，是會死的而同時是永生的，是有限的而同時是無限的，是特殊的而同時是一般的；牠體現於萬物，而萬物也體現於這性質。人類的理解或智識力，在這方面，也不能為例外的。

宇宙是有限的而同時是無限的，是反映在不斷地轉變的現象之中的無涯的物體和永生的真理。這種宇宙底二重性，使我們很難理解人類的智識力。這種兩重性，曾經由宗教表示出來——宗教幻想謂有二個不同的世界，即暫時的不

合理的有限世界與永存的無限世界，而這二個世界相離得很遠。但在今日，物質底不滅性和物質力底永久性，是自然科學所承認的明顯的事實。

哲學底積極的成果，就是認識出宇宙底兩重性在人類的智識中如何活動。

三 智力底有限性和無限性之程度

受過經驗所訓練之理解，已不再冥想萬有的自然，而是從專門的研究出來求自然之智識了。哲學在大概三百年之前也已着手研究『智識底限界』這個問題；不過，哲學在最初時研究這個問題，是半不自覺的，後來方才明明白白地從事研究。

這個哲學上的問題，最先是以論爭底形式呈現出來的。牠反對宗教上的獨斷說——宗教上的獨斷說謂：人類的心是無限的神的靈底卑小的，從屬的，有限的，和限制的流出物；因而以爲：這塵世的流出物是太有限，不能認識和探索這神的靈。現在，『智識底限界』之研究，已擺脫去這種獨斷說之束縛，但

還沒有使到智識和睿智底周圍不再有神祕的黑雲。人類的理解，是只能認識一部分的東西而一定要把其餘的東西非留神於信仰 (Faith) 和直觀 (intuition) 底不可解的黑暗之中呢，抑是牠可以勇敢地突入物理的和化學的宇宙底永遠性而不遇什麼障礙呢？——在這個問題底周圍的神祕的黑雲，特別不易掃除。

但，最後，我們能够清楚地和精確地知道：『無○限○的』精神，照○這○個○名○辭○底○宗○教○的○意○義○來○解○說，是一個妄誕的非科學的觀念。我在這裏欲指明出，此種智識就是哲學底積極的成果。人類的智識力，照這個名辭底自然的意義來解說，是一種普遍的力，同時，雖然牠具着普遍性，但還顯然是有限的力。牠有牠自己的限界。牠爲什麼不應有限界呢？我們只要把在『這些限界之背後藏有一暗黑的神秘』這幻想捨棄去就得了。

人類的理解力，是許多力之一種力，而凡與他物並存的物，都受他物所制

限。我們能夠知道萬物，但我們也能夠見，聽，觸，和嘗萬物。我們還有動底力，和許多別種力。此術限制彼術，但彼此在各自的領域內都是無限的。人類底各種力，是互相關聯的，集成爲人類的財富。我們只要小心勿把智識力與其他的自然力分離得太開。於或種意味，牠必須要與其他的自然力區別；因爲牠是我們底研究底特殊的對象。但我們一定要常常記得這樣的區別，是只有理論上的價值的。

我們底視力，能夠看見萬物；同樣地，我們底理解力能夠理會萬物。

對於這一點，我們考察再詳細些吧。

我們怎樣能夠看見萬物？不是從一個立點的。在那意味，我們底視力是極有限的。但遠離就看不見的東西，行近就能看見；我所看不見的東西，別人能夠看見，肉眼所看不見的東西，用望遠鏡和顯微鏡就能看見。就使視力是豈鏡

利的和藉着最好的人爲的工具，還是有限的。就使我們把一切過去的和未來的人類底視力當做是人類的普遍的視力底器官，視力依然是有限的。可是，沒有人因爲不能用眼睛着聲或用耳朵聽光而怨言人類的能力之有限。

人類底理解力，也和人類底視力一樣，是有限的。眼睛能看透過玻璃片，但不能看透過木板。然而，沒有人因爲我底眼睛不能看透過木板而說牠是有限的。這些劇烈的對比是很恰當的，因爲有幾個博學家，擺起智慧底架子，手指接着鼻子，警告我們要注意及智力底限界，說得好像是在地上之以科學的方法求得來的知識，都不過是名目上的理解和知識，但都不是真實的理解和知識。這樣把人類的智力貶降爲或種『較高等的』智力底『代表』；而這『較高等的』智力，不是我們所能發見的，但一定要『信』牠是存在於仙人底小頭中或存在於天上全能者底巨頭中。有什麼人要試使我們相信宇宙中有偉大的全能的眼

睛，能看透過木板，而且用木板去做眼鏡底鏡片嗎？『具有無限的理解力之神靈的器官』這個觀念，也是同樣無意義的。一件無限的東西，一個無限的物體，是妄誕無稽的，除非我們把整個的世界，無始無終的世界，無界無限的世界，當做是一件唯一的東西或一個唯一的物體。在這個世界之內，萬物皆不免變化，但沒有什麼東西能夠變化到越出牠底種類以外而還保有牠底本來的名稱和性質。火有許多種類，但沒有一種火不會燃燒，沒有一種火不具着火底一般的性質。同樣地，水沒有不具着水底一般的性質的，心智也沒有超乎心智底一般的性質的，在我們底明白的觀念之現代，超越主義底傾向不過是空想。

想在人類底思維力或智識力之上，有一種較高等的思維力或智識力，這種思想不僅是非科學的，也是空幻的。這是和想有一種六足，十六足，或千六百足的較高等的馬，載着騎者疾馳於空中，其速度快於風或光一樣。

我們知道若欲運用一切的概念，都要用得明確，合理，和通俗；否則，我們就一定會迷失於荒唐無稽之國！——在這國內，兩山之間沒有谷，製出的刀沒有刀柄也沒有刀身，智識底理論沒有智識。這就是哲學底成果，正確的思維法，思維術，或辯證法，所給與我們的教訓之一。

一切的事物，連我們底一切的能力包括在內，誠然都是能夠進步改良的。萬物都會發展。爲什麼我們底智力不是會發展的呢？同時，我們可以跡先地知道我們底智力定然還是有限的——雖不是說牠只限於笨伯底智識，然是和謂眼睛永遠不會銳利到能看透過木板同樣的意思。每一個人各有一個有限的頭腦，可是，人類——這種智識是哲學底歷史的發展底成果——有一個具着廣博的智力之智力；其能力之廣博，是和『在天上與在地上』所能夠想像的，要求的，和見出的智力底能力一樣的。

我們主張謂哲學到現在已獲得有或種積極的成果，已有遺產傳給我們，而牠所遺留給我們之成果，就是：明白地示出如何運用我們底智力以攝得自然和自然底現象之最肖的照像之方法。

爲欲使讀者諸君對於這種方法，對於哲學底遺產會熟悉，我們一定要再詳細地說明這種工具底性質，科學底一切的寶物都是用這種工具去掘來的。我們所特別覺得有興味的，是這個問題：我們所用以追求真理的這種工具，是有限的工具呢，抑是無限的普遍的工具呢？從來，人類的理解力是被蔑視的：使牠受神的形而上的占卜者所支配，所以，很容易看出：我們底智力底本質之問題，與我們應如何運用牠之問題——即，應該僅用牠來考察有限的有量的東西呢，抑也對用牠來研究無限無量的永生的東西呢？——是很有密切的關係，或甚至是一個問題。

我們在這里又再反對這種蔑視人類的心智之傾向。大概在一百年之前，哲學家康德（Kant）認爲對於那些以人類的心智爲玩笑之人，對於那些所謂形而上學者，有挑戰之必要。那卻形而上學者把思維底工具弄成爲一個妖怪。我們若欲把哲學底成果明白述說出來，就一定要使讀者諸君熟知：這種思維工具，在牠底種類中，是最美善的和最宏大的，但，同時，牠是限於牠底種類的。人類的理解力，認識萬物認識得很完全，然我們切不可把牠底完全性誇張到超過眼睛或耳朵底完全性；不管眼睛或耳朵是如何地完全，眼睛還是不能看見草底成長，耳朵還是不能聽見蚤底咳嗽。

聖經說：神是靈，神是無限的。如若牠是靈，是智，和人一樣，那麼，假定人類底智力是無限的，甚至假定牠是神的靈寓居於人類底頭腦，都是假定得很切當的。近世哲學底對象——智力——若還是一個神秘，則人們就總受困於

這些混亂的概念。在現今，能力被認為一個有限的自然現象；這能力雖和一切
的物質和勢力同樣是無限的永久的無量的宇宙底一部分，然還不是無限的。

棄去一切的宗教的觀念，這無限的無量的和永久的，並不是人格，不能說
是男性，但是中性的不滅體。牠有許多名稱，如：宇宙，萬有，或世界。我們
欲明白地理解出在我們底頭腦中的靈是世界底有限的一部分，我們就一定要熟
知這無限的永久的世界。我們底物質世界之外，不能有別的世界，因為牠是萬
有世界。在萬有之內，有許多的世界，但這許多世界都屬於宇宙。宇宙在空間
和在時間都沒有始和沒有終。宇宙擴張及於一切的時間和空間，又『於天上，
地上，和一切的場所』。

但，我怎樣知道呢？答案：宇宙萬有底智識，絕對無限的智識，一半是先
天的而一半是得自經驗的。這種智識，是人類所固有的，和語言之為人類所固

有一樣。這即是說，我們具有智識底胚胎。經驗所給與我們的關於宇宙萬有之智識，是用消極的方法教給我們的，即是，我們從沒有經驗着任何東西底始和終。反之，經驗已積極地示明出一切的所謂始和終，不過是無限的無盡的永久的宇宙底連鎖。智力，比較着宇宙底豐富，是很貧窮的，但這并不阻礙牠之爲描摹自然底無限體底現象之最完全的工具。

四 自然底普遍性

哲學底積極的成果是關涉及人類的心底性質之闡明的。牠示明出心智底特殊的性質，並沒有占一例外的地位，但是與自然全體屬於同一組織。爲欲示明這個道理，哲學不能把人類的心智富做離開自然之對象而討論，但應研究牠底一般的性質。我們底智力底一般的性質，既然是與其他的一切的東西所具有的一般的性質是同一的，而一般的自然，萬有，和宇宙又是同一的；故，一般的自然，萬有，或宇宙，是人類的心智底性質之特殊的研究所不能缺的對象。

我們已經說明出：現在底經驗的理解力，已不再藉內觀的方法，來冥想自然全體，但從事專門的研究，以求得關於自然之智識。當從事於專門的研究之

時候，我們切勿忘記：特殊底研究，也會幫助我們理解一般，每一特殊不過是一般底一部分。

人類的心，既然不過是自然全體底一部分，而且，這一部分既然確實渴想要求得一切的其他的部分底照片，不僅如此，還要求得萬物底相互關係底肖像，渾一無限的整體底肖像。那末，對於哲學家爲什麼熱心地研究着最現實的和最完全的物體這點事實，就 very 易解釋了。這存在物有時被人稱爲神，有時被人稱爲物質，觀念，絕對，或自然，但並不能防止我們在現今去較明確和較冷靜地研究無限的自然，以示明出人類的智力並不是神秘的東西，但是同一自然底合理的一部分，牠之住於自然底其餘的一切的部分中是很合理的和可理解的。

無經驗的辨別力，牠不理解牠自己底功用，把無限的與其有限的個別的現

象之間的差異，誇張得太過。現在，我們得已有這哲學的經驗，人類的智力底一般的性質與特殊的性質之間，只能有適度的和限制的區別；因而達到這個結論：無量的完全的東西，是由有限的有量的不完全的暫時的東西所合成的。而這個一般的東西，並不僅包含着一切是完全，但也包含着一切的不完全。諸矛盾的性質，同時都是自然——矛盾的一般的存在物——底諸賓辭。舊的法則謂：我們對於某一主辭底賓辭，不能同時肯定而又否定。但，這矛盾的一般的存在物，在或種意味，是大使這舊法則失臉了。

自然包含一切，而且就是一切。合理和不合理，存在物和不存在物，一切的矛盾，都包含於自然底裏面。在自然之外，沒有什麼肯定，也沒有什麼矛盾。人類的心智，既然是在肯定和否定之間周圍跑着，以求得自然底鮮明的肖像，所以，牠是有一理解這無限的對象之無限的任務。

我們底頭腦，負着解決自然底矛盾之使命。如若牠充分地知道牠自己並不是一般的自然底例外物，但是與自然全體同一性質的自然的一部分——雖然牠自稱爲『精神』——那末，牠同是也就知道而且一定知道牠底明確，與自然的混亂，只有適度的差異，而問題底解決，與問題之自身，只有很有限的區別。矛盾，只能由適度的差別去解決，只能由認識的理論——謂：過於誇張的差別，不外是過度的空論——去解決。人類的辨別力。在牠未受過訓練時，常有誇張底傾向；而把心靈與其餘的自然的，物理的物質和力量視爲絕對差異的，就是這種無受過訓練的習慣底遺物。假如我們把智力運用法底明確的理論之求得，當做哲學底成果，那末，這種受過訓練的心智之運用法，是遵循着這條法則的：我們可以建立漸次的階段的區別，但不可建立誇張的，遠離的，所謂『本質的』，或絕對的區別。爲欲達這個目的，我們必須認識：物體只有一個，

其餘的一切所謂物體，都不過是一般的物體——我們稱之爲自然或萬有——底部分的表現。

人類的辨別力在起初時有誇張之傾向，因此，人類的智識力就被當爲與智力以外的自然物體不同性質的東西。可是，現在我們一定要記住：自然底每一部分，都是『另一』個個的自然的小片，而且，每一別的部分，雖組織不同，然同時並不是另一種性質的，而是一般自然底一律的小片。物是相互的：一般的自然，只存在於牠底無限多的個別的部分，而這些個別的部分，只存在於一般的宇宙的物體。

自然，被人類的理解力分爲東西南北和許許多多其他的特殊的部分，可是，牠還是一個渾一的整體，我們可以確定牠有無數的始和終，而又可說牠沒有始和終，是形而下的無限體（Coporeal infinity）。天下沒有新的東

西；這是大家都知道的事。沒有東西產生，沒有東西消滅，然而有不斷的變化。

人類底頭腦有左和右，有上和下，有前和後，有內和外。而這頭腦底最深處，也有二方面或二種性質，即物質的和精神的。這二種性質，區別很小；而『頭腦』這個名辭，有二重意義，有時是指物質上的頭腦，有時是指頭腦底精神的職能。在這裡專說『心智』之時候，我們暗假定牠是與肉體有不能分開的聯繫的。

物質的頭腦與精神的頭腦，是二種頭腦而構成爲一個頭腦。如此，一，二，三，四，以及無數的物，同時還是一物。人類的理解力，自然賦與牠一種能力，能把萬有底無限的種別包括爲一個單位，包括於一個概念。世界底一致，是與世界底多樣同樣真實和實在的；而『多是一，一是多』也決不是一句無意義的話，但是藉哲學底積極的成果之智識就可完全解釋之矛盾。

不熟悉這哲學的成果之讀者，依然跟着舊習慣，把肉體當做是心之外的東西。心與肉體之區別，是很正當的；但爲欲使這分類之權利不會用得過度起見，一定要記起這事實：同一讀者也有一種習慣，常把這些異種的東西，認爲是在『切物具』這總概念之下的手斧，剃刀，和小刀，認爲是同一家族底諸兒女。現在，哲學底科學的成果，要求我們對於我們底特殊的研究對象——人類的心智——須運用同樣的方法。我們以後一定要盡力防止想入非非，要把人類的心智底力與一切其他的物質的力認爲同一家族底諸兒女，牠們底永生的母親就是萬有。

萬有是無限的，不僅在時間和空間是無限的，但在牠底產物底種別也是無限的。牠所產出的人類的頭腦，也是如此，在內部和外部都是無限地多樣的，但這並沒有防止牠們構合爲一共通的集團，

我們把自然底現象——萬有底諸兒女——分爲科，屬，種，使其容易理解；這是人類的智識底任務，是人類的頭腦底任務和組織。認識，運用着動物學在動物界和植物學在植物界所用的方法，把萬有底歷程和產物分類起來，以求得概括的觀察，並求得盡可能的詳細觀察。這並沒有說出我們無限的宇宙底有限的兒女——只能於有限的方法完成我們底任務。

可是，人類的智識底自然的物質的限制，切不可與奴隸根性的形而上學對於人類的智識所加的虛假的限制，混爲一談。無限的宇宙，對於人類的理解力是決不會吝嗇的。牠把牠底整個的深處，開放給我們底理解力和辨別力。我們底智力是無盡藏的宇宙底一部分，故具有無盡藏的性質。這以『智力』爲名稱之自然底一部分，是有限的，但『有限』底意思，不過是謂『部分是小於全體』。

五 智識力是人類的靈魂底一部分

一切的哲學底特殊的對象，是人類底智力或智識力；而人類底智力或智識力，是人類底靈魂底一部分，而且對於我們是最重要的部分。文藝界中的一顆被人忘記了的明星，費希奈爾（Gustav Theodor Fechner），在他那個時代就提出了心靈這個問題，並且企圖解答牠。他當企圖解答心靈問題時，把過去的哲學底成果穿上一件奇怪的衣服，驟看起來好像是很虛幻的。他把哲學底成果，視爲個人的產物，而他對於『不滅的靈魂』，『神』，『基督教』這些舊名辭是非常尊重的，不管他如何粗略地處置這些名辭底內容，他總不捨棄這些名辭。

費希奈爾謂：人類，動物，植物，石頭，星球，簡言之，整個的世界，都具有靈魂。

這不過是謂：人類底靈魂，與其餘的一切的自然物是同一性質的。這顯然是謂：一切的自然物具有與人類底靈魂同樣的性質。不僅動物具有或種與我們底人類底靈魂類似的東西，但石頭和星球也具有或種同於人類底靈魂的東西。

費希奈爾在根本上並不是虛幻的，但聽他底話，是很虛幻。他談：『有一春天，我在外面散步。田野碧色的鳥兒唱着歌，珠露發着閃光，而輕煙昇入雲際。在這裡或在那裡有人忙碌工作着。美的光線散布於這一切的東西上面。牠不過是地球底一小片。牠不過是地球底存在底短短的一瞬。可是，我用着無限地擴大着的眼光來看牠，牠不僅是極美麗可愛的，但也是極真確的和明顯的，牠好像是一位豐富的清新的美麗的天使，他底面顏很活潑，向天上飛

去。我自問道：人類怎樣會發育不完全到在地球上除了看見乾硬的土塊之外就看不見什麼，要在地球之外去找求天使，而從沒有隨處隨地找求天使呢？可是這是所謂情感的夢想』。

『地球是一個球體，而牠底以外的東西，可以在自然史底博物館中找到。』
費希奈爾這樣說。

把美麗的地球和牠底周圍的諸星比喻做天使，與愛人把他底情人稱爲上帝底天使，是同樣的。地球，月，和星，按照費希奈爾底用語，是人類與神之間的仲介者，是具有靈魂的天使的存在物。他都知道這不過是比喻的和辭語的。他是一個最大膽的無神論者，但他對於傳統的用語之尊敬和嗜好，使他把靈魂給與物質的世界，把神聖的名稱給與這偉大的無限的靈魂。

假如我們把費希奈爾底宗教的癖好除去，他還留有一特點，即，他所使

用的名辭和名稱，都是照象徵的意義說的。稱愛人底藍眼爲天上的星兒，稱蔥藍的天上的星兒爲可愛的眼睛，稱女人底胸爲雪丘，稱心爲和風，稱水泉我美女，稱蒼老的柳樹爲鬼王——這都不過是舊時的詩人的用法。這種詩人的特權，使全世界充滿着善靈和惡靈，人魚，仙人，小鬼，和大妖。

假我們和詩人一樣地記住我們是在做什麼，而且有意識地把名稱都象徵化起來，那末，詩人的用語法也並不是壞的。費希奈爾只做到或種限度。他底頭腦還殘留有一點幻想。我們所要詳細研究的，就是這點幻想，而藉此研究以證明出哲學底成果。

費希奈爾並沒有知道他底宇宙的靈魂最多是只代表過去的哲學底成果之一半。另一半，就是這種智識：不僅一切的普通的物，都具有靈魂，但一切的靈

魂，連人類的靈魂也在內，是普通的物。這種智識，使對於全體之理解、成爲可能的。

哲學不僅神化全世界並給與牠靈魂，但也現世化神和靈魂。全體是真理，而其每一部分不過是真理底一部分。

心理學是研究個別的靈魂。除心理學以外，還有『國民心理學』(Psychology of nations)。牠把個別的靈魂視爲集合的靈魂底個別的斷片，而個別的斷片所顯示的集合的靈魂定然不僅是牠們底總和。國民心理學底靈魂對於個別的靈魂之關係，是和近世的經濟學對於私人經濟之關係一樣。社會一般的繁榮，與集積個人的袋中的財富，是完全不同的問題，所處理的事情完全不同。假如有一個人底靈魂底組織異於一個個別的靈魂，那末，普遍的動物的靈魂——包含着獅，虎，蠅，象等底靈魂——是怎樣的呢？假如我們把這概括再擴

大，把心理學擴張至植物界，礦物界，各種天體，太陽系，最後至於整個的宇宙，那末，除了是修辭上的頂點（*rhetorical climax*）之外，還有什麼意義呢？

概括，是不夠的。牠底單面性引導至虛幻性。我們能夠用這種方法，把任何東西轉變為一切的東西。概括也要特殊化。我們欲知道象與蚤之區別，鼠與蟲之區別，但我們切不可忘記特殊與一般之一致。博物院中的動物學者與植物園中的植物學者，常時要忘記特殊與一般之一致，而和費希奈爾一樣的哲學的心理學者，却走於相反的極端，知道概括而不知特殊。

哲學底積極的成果，抽象地和概略地定下這法則：一般，是要於牠底特殊的諸形態中去理解；而特殊的諸形態，是要於牠們底宇宙的相互關係中去理解，是要把牠們當做自然全體底諸部分去理解。誠然，這樣的抽象的概要，所

示出的意義是很少的。我們欲理解牠底具體的意義，就一定要深明牠底詳細，深明這學說底特殊的諸方面。

『理性批判』這標題，是康德用以冠於他底特殊的研究之上的書名，同時也是一切的哲學的研究之妥當的總名稱。理性——人類的靈魂底最重要的部分——使理性底批判，使哲學的研究，成爲心理學底最重要的部分。

但，我們爲什麼稱理性爲最重要的部分呢？物質的世界，和負探究這物質世界之任務的智識，豈不是與理性，與智力同樣地重要嗎？一定地：牠是與理性或智力同樣地重要。但我不用「重要」這個形容辭於這樣的意義。我稱智力是靈魂底最重要的部分，而靈魂是世界底最重要的部分，但我底意思不過是說牠們是一切研究底必要的條件，而研究底一般的性質之考察，是我底特殊的對象和目的。不管我底目的是要說明學術上的研究底一般的性質，抑是要考察智

力或考察智識底理論，不過是表示出我以二個不同的名辭來稱呼同一物罷了。

讓我們再從費希奈爾底宇宙的靈魂這方面來進行我們底研究。他把萬物都誇張地動物化起來，謂植物，石頭，和星球都有靈魂。我們借助他這種主張，以證明出：靈擁之稱爲理性，智力，心智，或智識力之那一部分，其一般的性質與石頭或樹木底一般的性質之差異，並沒有如舊時的唯心論者和唯心論者所想的那樣之甚。

我經已說過，費希奈爾是一個詩人，而詩人看見了現實的頭腦所不能看見的類似。但，同時，我們一定要承認那除了差別之外就不看見什麼之現實的頭腦是很貧弱的頭腦。以前的哲學者教我謂：一個良好的頭腦，同時看見類似與差別，並且知道怎樣去區別牠們。冷靜的詩人底資質，以及具有詩的能力和廣博的一般性之冷靜和辨別，是一個良好的頭腦底特徵。可是，最劣的頭腦與最

優的頭腦還是都具有頭腦底一般的性質。頭腦底一般的性質，是智識力底特質，牠於異中認出同，於特殊中認出一般，並且於同中認出異，於一般中認出特殊。同和異，一般和特殊，總是相伴着的。

假如人類和石頭之間的差異是不十分大的，如費希奈爾底頭腦那樣優良的頭腦，能夠很切當地說出人類和石頭都是有生命的東西，那麼，肉體與靈魂之間的差異，當然也不會大到牠們之間完全沒有類似和共通的地方。——費希奈爾就看不到這一點。空氣或花香，豈不是氣的物體嗎？

理性也稱為辨別力。這辨別力不容許誇張的區別；此種智識就是哲學底積極的成果。換言之，萬物是很類似的，一個優秀的詩人可以以任何一物轉變為一切的東西。自然科學能夠這樣嗎？是的，自然科學家也是很進步的。他們把固體變為液體，把液體變為氣體，他們把重力變為熱，而把熱變為機械力；他

們如斯地做。但沒有和費希奈爾一樣地把萬物底差別忘記了。

知道肉體有靈魂和靈魂有肉體，知道萬物都有靈魂；這是不充分的。同時，對於人類的靈魂、動物的靈魂、植物的靈魂，和其他的靈魂，也一定要從牠們底特質和詳細內容，加以適當的區分，分類，和辨別；不過，我們要留心，切不要建立誇張的差別，即沒有意義的差別。

我們對於這種宇宙的靈魂論，用不着再研究下去。費希奈爾他自己說：『在開始時，就一定要承認靈魂底問題徹頭徹尾是信仰底問題……比喻並不是精密的證據……主張靈魂存在與反對靈魂存在，其所有的證據是同樣少的。』

可是，人類底靈魂之意識着靈魂存在，是靈魂存在之最好的證據，這，在加德秀以後，已成爲決定了的事實了，至少在哲學界中是爲大家所公認的。世

界中的最實證的智識，就是有思考的靈魂對牠自身之經驗的觀察。這個主體，是最明顯的客體，而這一部分的靈魂——牠自稱爲意識或智識力——底生活和動作之優美的敘述，就是哲學底積極的成果。

如若智識力是人類的靈魂底一部分，而人類的靈魂是宇宙的存在底明顯的和實證的一部分，那末，具着這宇宙底存在底性質之萬物——不論是木頭或石子——顯然是與人類的靈魂有同族的關係。個人的靈魂，民族的靈魂，動物的靈魂，木片，石塊，天體，都是同一個普遍的自然底兒女。但，自然底兒女很多，若欲辨別牠們，就一定要把牠們類分爲門，科，種，族，等等。因牠們底類似，各種靈魂是屬於一類，各種肉體是屬於另一類，而各類又都需要再精細的分類。如此，我們在最後就把人類的靈魂當做是一獨立的部門，在這部門內的靈魂都具着一種共通的性質。

手工製造業者很知道十個勞働者底產物，與一個勞働者底十次的產物，在數量上和品質上，都是不同的。同樣地，一般的人類的靈魂或任何一民族的靈魂，是異於構成一般人類的靈魂或民族的靈魂之諸個別的靈魂底總和。而且，個人底個別的靈魂，隨地隨時而異，故個別的靈魂，在其組織上，是和任何民族底靈魂同樣駁雜的。

「植物有靈魂嗎？地球有靈魂嗎？牠們有類乎人類的靈魂之靈魂嗎？問題是在於此。」費希奈爾如斯說。

正如我底今日的靈魂與我底昨日的靈魂有點相似，故我底靈魂與我底兄弟底靈魂，與動物底靈魂，植物底靈魂，石頭底靈魂等，也有相似之處；因此，一切的東西，在或方面，顯然都多少有點類似。一羣羊與空中的一羣小朵的白雲是類似的，所以，詩人有權利好稱那些小朵的白雲爲小羊。同樣地，費

希奈爾有權利好主張宇宙靈魂論。

難道沒有把詩歌與真理區別開來之必要嗎？我底兄弟底靈魂與我底靈魂，確是類似的，是照『靈魂』這個名辭底字義來說的靈魂。但，石頭底靈魂呢？牠們不過是比喻！

關於這一點，我要請讀者切不可忽視一個名辭底真實的意義與比喻的意義之間的差別。

名辭是名稱，牠底功用，只是象徵地說明或一物件；除此之外，就沒有什麼別的功用，也不能有什麼別的功用。我底靈魂，你底靈魂，或任何別人底靈魂，不過是同一物之比喻的說法。

當我說弗拉黑(John Flaxhead)具有與我和你一樣的靈魂時，我底意思不過是要指出他具有與我和你和一切人共通的或種東西。他底靈魂是我底靈魂底

肖像。但，我底靈魂與我底靈魂底形像之分界線是在哪里呢？什麼東西在抽象中不是肖像，什麼東西在具體中不只是肖像呢？

真理與詩歌並不是全然差異的。詩人說出真理，而真的智識則帶有很多詩的性質。

哲學已真確地理解了靈魂底性質，尤其是我們所研究的那一部分——即，理性或智識力。這種工具，有一種功用，即：把世界底行程之真相告訴我們底頭腦，敘述我們周圍的一切事物，並把宇宙——牠自身是宇宙的一個現象——及其一切的現象描寫為一個在空間和時間中的無窮無盡的有機體。

假如這是宇宙靈魂論所能夠成就的，那末，費希奈爾一定成為自古以來的最偉大的哲學者。但，他只知道力要把萬物集合為一大捆，而不知智力也要把萬物區分為許多類，故不能完成上面所說的任務。那種任務，自然不是任何哲

學所能完成的。牠一定是一切的科學底工作，而哲學既然是科學底理論，故必須承認這種工作。

六 意識並不只具有智識力但也是全自然底普

遍性底先天的意識

我們底智識，是從什麼地方來的呢？是否有什麼先天的智識，或者說，智識有幾多是天先的，有幾多是得自經驗的呢？在哲學史中，關於這個問題有許多的爭辨。假如沒有先天的能力，不管經驗怎麼多，都不能收集什麼智識；反之，若沒有經驗，連最優良的能力，也一定還是一無所成的。所以，科學底各部門所獲得的智識，是主體與對象之相互作用底結果。

假如沒有什麼可看的對象物，就不能有什麼主觀的視力。俱有視力，同時就包含有視覺底機能之實際的運用。我們若沒有看見物，就不能有視力。這兩

者自然是可區分的，但不是實際上的區分，而不過是理論上的區分；並且，這種理論上的區分，必須伴有這種意識：分開的能力不過是從實際上的機能抽釋出來之概念。能力和機能，是聯結在一起的。

人要等到他知道了或種事物之後，他才獲到意識，才獲到智識力，而這能力是隨着執行這種機能而增大的。

讀者會記憶起我們嘗把「我們切不可將自然的現象區分得太開。」這智識，當做哲學底成果而陳述。意識底先天的能力與後天的智識，也是不可區別得太開。

雖然人類爲求智識之故，在智力上有自由權好去把世界及萬物畫分爲許多部分，但是，富有智力的人一定要知道世界中並沒有二件絕對分離的東西。這是一條確定的普遍的法則。

現在，假如我主張宇宙底概念是先天的概念，讀者切不可因這主張而斷定我是抱着舊時的偏見——舊時的偏見謂人類的智力是一個裝滿着真美善等物底概念之容器。不，智力自己是能夠生產的，牠從牠之周圍的外界，取得原料，而創造出觀念概念等等來。不過，這種生產，是以具有先天的生產的能力為前提。這即是說，在未得到特殊的智識時，必須先有意識，先有存在物底智識。意識就是存在物底知識。這即是說，意識至少是隱約地暗示出存在物是普遍的概念。存在物是一切；牠是萬物底精隨。在牠之外，沒有什麼東西，也不能有什麼東西；因為牠是宇宙——這即是說，牠是無限，是萬有。

意識，牠自身是對於無限之意識。人類底先天的意識，是對於無限的存在物之智識。當我知道我存在時，我就知道我自己是存在物底一部分。而這存在物，這世界——我和其他的萬物同樣不過是牠底一部分——一定是一個無限的

世界；僅只當我開始運用富有經驗的思維工具以分析存在物底概念的時候，我才確切地知道牠。讀者運用此種工具以從事此種工作時，立即就會發見出：「無限」底概念，是他底意識「編者註」：即是他底意識底性質」中所固有的，若沒有這種概念。概念力就成爲不可思議的和不可能的。概念力，智識力，思維力，即是理智宇宙的概念（Universal concept）之能力。智力所有的概念，都是根據於宇宙底概念（Concept of the universe），不過有的根據得極顯明，有的則不甚顯明。我想，故我存在。（Cogito, ergo sum.）凡我所想像的東西，都有存在，至少是存在於想像中。想像的東西與實際的東西，自然是不同的，但這種差異不能超過於宇宙的存在底限度。虛構的生物與真實的生物，並不根本地差異到不好都歸入於存在底總項之內。存在物底樣式和形態是不同的。妖魔鬼存在於幻想，存在於觀念，而波蘭猶太人存在於可摸觸的形體，但牠們都是存

在的。一般的存在，包括着靈魂與肉體，幻想與真實，妖魔與波蘭猶太人。

普遍理解力之爲我們所固有，已不再比圓形之爲圓的，兩山之間之有谷，水之爲液體的，或火之爲燃燒的較難解了。萬物都具有一定的性質；牠們是生而具有的。那還用什麼說明嗎？植物之到適當的時間就開花，人類之經相當的時間就生出能力和智慧，並不比先天的能力較易解釋，而先天的能力也並不比後天的能力較爲神奇。最優的說明，並不能剝除去牠們底自然的神奇性。若我們假定謂人類的頭腦中的說明力是對於自然的神奇之信仰之破壞者，我們就錯誤了。哲學以這種說明力及其說明底性質爲牠底特別的研究對象；牠使我們對於這個老的『神奇工作者』(Old 'wonder worker') 有一種新的和較好的理解。牠指明出物質，自然是極普遍的，牠指明出物質的自然把自然的存在在物以外的一切東西都絕對地排除出於現存的神奇世界之外，藉此把對於形而上的奇

蹟之信仰都毀滅了。

我和許多讀者，在頭腦中都有「這個一般的自然——智力是牠底一部分——是無限無制的自然」這種確實的意識。這種普遍性底概念，雖然是後來獲得的，但我稱牠爲『先天的』。我所欲使讀者注意的，是：先天的能力和性質與後天的能力和性質之間的差異，普通並沒有把牠們區別過度至先天的能力用不着後天的獲得，而後天的能力用不着預先假定有先天的性質。牠們僅在那些沒有理解哲學底成果之人們底頭腦中是互相矛盾的。那些人們，並不知道怎樣區別才會適當，故每每陷於誇張。他們並沒有理解出萬有的自然中的一切的差異和矛盾，是調和的，他們也沒有使一切的矛盾成爲不矛盾。

哲學努力去理解智力。我們當陳述哲學底積極的成果之際，一定要說明出：哲學的智識以及其他的智識，都不是生自孤立的智識力，而是生自萬有的

自然。我們切不要僅只在人類的頭腦中找求我們底智識和理解底源泉，但更要在整個的世界中找求其源泉；而整個的世界不僅是稱爲萬有，但也實在是萬有的。我爲欲證實整個的世界是萬有的，故舉出這個事實：已發達的智力對於「無限」之概念或意識，是一種先天的意識。如若讀者反對我把先天的能力與後天的智識混在一起，那末，我就請求讀者想到我之任務是在於證明智力所劃分的一切區別，於事實和真理上，是從一個渾一的宇宙底不可分的諸部分求出來的。所以，驚異神祕的智力，並不是什麼神奇，或至少，也不是一個比一般的自然神奇——一般的自然的神奇即是無限地神奇的全自然——還要大的神奇。

有一些人，喜歡把意識當爲超自然的東西，而在思維與實物，思想與現實之間，劃下鮮明的分界線。但以研究意識爲務的哲學，已證實出這樣鮮明的界

線，是過度的，是不符實在的情形的，而且並不切合現實和真實。

我們欲理解哲學對於區別萬物之智力底職能這一方面所已得到的智識，就一定要記住：全然想像的東西與所謂現實的東西之間，僅有程度上的區別。

不論是我們的思考力底自然的性質，或是全自然底一般性，都不許我們在那些想像出來的物體底現實性與其他的可摸觸的物體底現實性之間劃下過度的區別。同時，科學要求明白的觀念，不容許我們不去區別那二種現實。誠然，在日常的用語中，單純的思想和全然想像的東西與自然和現實，是站於互相反對的地位，好像是兩種敵對的和差異的東西。可是，以前的流行的用語，並不能阻止「宇宙或一般的自然，是極無限的，牠能夠融和這有限的敵對」這種新得的智識之傳播。例如，貓和狗，顯然是不兩立的對敵，但動物學却認牠們為家畜中的正當的親戚。

人類的意識，第一，是個人的。每一個人有他自己的意識。但，我底意識，你底意識，和別人的意識，有一種特性，即，牠並不僅是某一個人底意識，但也是宇宙底一般的意識——至少，那是牠底可能性和使命。並不是人人都明確地意識到一般自然底普遍性的；若人人都意識到，則不會有錯亂的兩元論。且也用不着有許多的哲學著作來教我們謂宇宙底限界，宇宙以外的東西或世界，是一個無意義的觀念，是與常識和理性相反的觀念了。我們可以決然宣言謂我們的意識，我們底智力，僅只『在說話上』是我們自己的意識，我們自己底智力，但在實際上，是屬於萬有的自然之意識，屬於萬有的自然之智力。

假如我們不能否認日，月，和星是無限的無量的宇宙底諸屬性，那末，我們也就不能否認我們的意識也具有這種特性。這智力既然是屬於無限，且是無限底兒女，那末，這思考力之屬於普遍性和具有宇宙的概念之潛力，是沒有什

麼奇怪的了。不論是誰，他若不再覺得牠是神奇的，就一定要覺得牠是可解釋的，一定要覺得「宇宙的意識」這事實是說明了的。

我們可以把對於神秘之說明，當爲智識底和智力底整個的職務。如若我們把牠底神奇性剝除去了，顯示出絕對或無限底概念；宇宙底概念，是存在於有限的人類的頭腦，那麼，我們就已說明了這個事實，而且藉此證明出事實底說明是等於使我們底頭腦中對於該事實有精確的肖像。

我們把意識底性質，活動，生活，和目的，概括於下面這句話：牠是無限的物體底智識；牠謀求獲得這無限的物體底精確的肖像並說明牠底神奇性。但我們決不能把牠底生活和目的盡包括於這一句話中，我們用盡語言底一切的能力，只能傳達我們底對象底無窮性底模糊的觀念。誰欲知道得詳細些，他要自己去觀察和研究，以增進自己的智識。我只要說：這對象並不比一般的神秘

意識並不具有「神識力」也是全自然意識僅僅先天的意識

(General mystery) 底其他的部分較為神祕。

七 心靈與自然底同族和同一

『自然類似律 (Natural law of analogy) 說明出宇宙所包含的萬物，是同一家族底諸成員，說明出牠們是由親族關係而繫在一起的，牠容許千樣萬種的個別的差異。連兩極端之間的距離也不能取消其親族關係。』如若我們完全理解這句話底意義，那末，我們就認識最近的哲學底成果。這句話教我們如何運用智力以求得宇宙底精確的肖像。

智力也稱爲辨別力。假如，在辨別力底能力底科學中，我們站立於已經達到的自然的立點上，我們就具有明確的智識。知道宇宙中並沒有過度的區別，並沒有不相關涉的兩極端。無限與有限是有關係的。因爲一切會發展的和會滅

亡的東西，都是不減底直接的女兒，是永生的宇宙底直接的兒女。一般的自然與其特殊的部分，是互相交雜而分不開的。在萬有之中，沒有一件什麼有名稱的東西，是根本地異於其他的有名稱的東西。

在我們沒有定下牠們底最後的結論時，對於上面所說的那些話，大概沒有什麼反對。假如萬物是互相關係的，而且都是宇宙底兒女，那末，心靈與物質，也一定是同一匹布底二小幅。人類的理解與其他的人類的和自然的職能之間的差別，我們也切不可把牠誇張到成爲超越的過度的分開得很遠的差別。

讀者欲學知道怎樣辨別才會適當，就一定要想到只有那些依然被神鬼之信仰所支配的人們才不知一切的現實底關係。他們相信真實的神鬼，並確說神鬼底現實性是與他們自己底靈魂全然不同的。這樣的區別，是過於誇張的。不論是誰，他若相信這樣的區別，就是不會辨別地理解，就是不熟知如何運用他底

辨別力。

在日常的談話中，常常將藝術與自然立於互相反對的地位，而忘記了藝術是屬於自然的，正如夜是日底一部分一樣。故相信鬼神的人們底言語並不知道理性與木頭，心靈與物質，雖有許多的差異，然是同一全體底二個部分，是同一萬有的現實底二個表現。各物都是現實的和真確的，因為分析到終極，萬有，世界整體，或宇宙，是唯一的真理和現實。我們之必定把自然的自然 (Natural nature) 說得是與自然的藝術 (natural art) 或人為的自然 (artificial nature) 相對立，我們之只能意義重復地用一個名字來代表現實的現實 (real reality) 去與想像的現實 (Imagined reality) 相對立，我稱之為言語的錯誤。語言對於十二小時底日應該有一個與二十四小時底日不同的名稱，使我們能够較理解出日與夜並不是根本不同的，但是同一把肉叉底二個叉齒。

正如兒童生而具有思維能力，並隨兒童之成長而發展，故人類底思考力，是隨人類之成長而發展的。人類底思考力，在以用一種語言表出牠底自身，而牠所用以表達的語言，只說出心智及其活動底性質底本能的觀念。語言底構造，在一方面說明出人類的心智底狀態；而人類的心智對牠自己之智識，在以前的時候，是極不充分的。正如那些語言底缺陷——我所稱牠們為言語的錯誤——只能從對於思維底歷程之說明底進步去理解她們，故現在這些同樣的缺陷是表達和證明文化底結果之最好的手段。

心智給與人類一張世界肖像，而語言是心智底畫筆。語言，由於牠底構造，描出在這一章底起首所宣佈的萬物底普遍的親族關係。牠是這樣描寫的：牠對於每一樣物不僅給牠一個名字，在名字之前還加上一個姓，以表示該物底家，再加上一個表示其族之名，又再加上一個表示其種之名，又再加上一個表

示其科之名。最後加上一個一般的名字——這個一般的名字——宣言謂萬物是一個不可分的單一體底諸部分，而這個不可分的單一體是稱為世界，存在，萬有，和宇宙。

這種語言底圖表的構造，使我們明瞭萬物底等級的關係，並知道人類的心智如何產生牠底智識或肖像。

我們說哲學努力於闡明人類的思考底歷程。因為對於上面所敘述的普遍的親族關係免不了有誤解，故這種工作是極困難的。超越論者主張謂思維底歷程及其產物——思想——並不屬於普通的物理學，並不屬於物質的自然 (Physical nature)，但是別一個自然——此別一個自然生出「形而上學」(Metaphysics) 這個神秘的名辭——底創造物。語言底構造及其正當的進行——牠把一切的事物都表出是有密切的關係的——和特別是我們所稱為語言底錯誤之言語底變

態，證明出這樣的自然和這樣的科學是不可能的，是不真實的。

語言底缺陷，證明哲學底積極的成果；這種語言底缺陷，有時是把名字給與屬於一團體之諸物，而這些名字並不充分地示出個體，族，種，科等之間的區別。例如，「貓」這個名字，是指家貓呢抑是指老虎呢；這是不能辨別的，因為這名字是指動物底一大部門，而家貓是這部門中的最顯著的貓。

我們選這個示例來表示語言底錯誤，也許選得不適當，因為牠是應該正確地示明出哲學底成績的成果。假如我們選取一個比較好的示例，那末，從名字底混亂的意義之不充分的例證到充分的例證這個過渡，就將使我們大大理解哲學底成果。

語言底構造底缺陷之另一個較好的示例，是魚與肉之區別。在這場合，我們全然沒有名字好來稱呼「一般的肉」(General Flesh)——「這一般的肉」，

一部分是來自水中的動物，一部分是來自陸上的動物。

讀者試把這關於語言底缺陷之教訓應用於形而下學 (Physics) 與形而上學 (metaphysics) 之間的區別，或應用於思想 (thought) 與現實 (reality) 之間的區別，我們缺少一個名字來充分地表示出形而下學與形而上學或思想與現實之間的關係，思想依然是現。實。的。思想 (real thoughts)。誠然，我在想像中有一百元與我在實際中——即在錢袋中——有一百元，是有很顯著的差異的。可是，我們切不可誇張這差異，我們切不可把她做爲超越的差異。描畫的錢或想像的錢，也是現實的，是現實地想像的錢，這即是說，語言缺少把單一體。底。範圍內的各種現實明明白白地表示出來的言辭。

我們對於這些話語言上的事實之理解，會增進我們對於人類底頭腦中的神燈——人類藉這神秘的燈以照世界底事物——之理解和見識。智識底理論

——理性底批判——之培養，對於萬物之闡明，極爲重要。這並不是說，哲學——我們在這里研究的特殊的科學——是如吾人所想一樣之普遍的科學。哲學是普遍的科學，這即是說，牠是和字母或別的初步的科學同樣普遍的。人人都要運用他底智力，故都要費一點精力去理解智力。這雖並不會使其他的努力都成爲不必要的，然牠說明許多觀念。闡明思想——人人都運用思想。但他對於思想常時是比一隻狗對付一個衣衫襤褸的人還要殘酷——底性質。

使偏見的唯心論者與偏見的唯物論者不能互相瞭解的——就是上面所說的語言底錯誤。我們沒有正確的名辭可以表示出精神的現象——如我們底觀念，概念，判斷，結論，等——與可摸觸的可秤量的實物之間的親族關係。誠然，這種語言上的缺陷之原因，是理解之不充分。因爲這個緣故，唯心論者與唯物論者之爭議，雖並不僅是言辭的爭論，然只有用語上的改良才能夠緩和牠。

畢希勒 (Fischer) 在他底名著力與物質 (Force and matter) 中，也和一切的淺薄的唯物論者一樣，把這一點忽視過去；因為，淺薄的唯物論者之偏重他們底物質 (matter)，是正和唯心論者之偏重他們底觀念 (idea) 一樣。爭論和抗爭使問題更加混亂，只有和平能解決問題。物質與觀念之對立，在哲學底積極的成果中找到了牠底調和。哲學的積極的成果謂：一切的區別，都應該適度的，因為不論是我們底思考工具，抑是其他的自然。對於任何過度的區別，都不滿意。我們欲解決這個爭論的問題，只要明悉謂自然在人類底頭腦中所發展的觀念，雖不是我們兩手底工作底原料，然是我們底理解底工作底原料。哲學以研究智識和觀念為務，是與化學之以研究物質為務和物理學之以研究力為務一樣的。

物質，力，觀念，概念，判斷，結論，智識，牠們自己證明出牠們是一個

單元的種屬底諸差異和種別；這是與哲學底積極的成果所引起的啟牖相切合的。萬物底差別並不妨害其一致，正如牠們底一致並不妨害其差別一樣。達爾文擴大了『種』底概念，因而增進我們對於動物學之理解。哲學把『種』底概念擴大得比達爾文所謂的還要遠些。哲學教我們將『種』當做小的『屬』，而將最大的『屬』，絕對，或宇宙，當做無所不包的『種』。

我們若欲把蟲與象、最下等的動物與最高等的動物，植物界與動物界，無機物與有機物，很緊密地聯結或為同一種或同一屬底諸成員，那末，就一定要特別注意着自然中的等級的差別，過渡的階級，中間的連鎖，和中間的概念。胎生學 (embryology) 示明出高等動物底生命之發展是怎樣經過動物的『屬』底各階段。這種胎生學，大大地增進我們對於一切的動物底共通的物種 (the common species of all animals)之理解。

「萬物底自然的等級中的連續性，是完美的，因為牠並沒有遺漏去什麼等級；因為各等級之間的差別，都由「自然律」用中間的形態去補填了……在自然中，沒有什麼急激的差異。在世界底程序中，沒有什麼形而上的跳躍（*not physical jump*），沒有什麼空虛，沒有什麼間隙。」這是現代的著名作家所說的話。他底名字，我不說出，因為這段話自己會表出牠底正確；而我則要把我底議論根據於事實底彰著，而不依靠於名家底姓名。

達爾文教我們謂動物界中沒有根本不同的特種，哲學則教我們謂宇宙中沒有根本不同的事物，我們有一種習慣，喜歡在物質與精神之間，立下過度的區別；這種習慣，使我們很難理解哲學之教訓。

八 智識是物質的

不論我們說哲學是以智識爲其研究對象，或說哲學是研究我們運用主觀的理解（*urteilende u. deskundige*）以求真實的，正確的，優良的，客觀的智識之方法，都不過是同一歷程之兩種不同的說法。不管我們把我們底特殊的科學底對象視爲一物抑視爲一歷程，並沒有什麼關係。我們一定要理解出物與其作用之間的區別，在這場合，是不重要的。

近代的自然科學，謂一切的存在都是在運動狀態之中的。現在，大家都很知道連石頭也並不是屹立不動的，而是不斷地活動着，是不斷地成長和衰敗着的。

理解，智力，和日光，流水，生長着的樹，侵蝕着的石，或其他的自然現象同樣是一個活動的對象（an active object）或一個客觀的活動（an objective activity）。那有意識地或無意識地生於人類的頭腦中之理解，思維，是一知覺，是和最物質的知覺同樣確實的知覺。牠并不能搖動我們對於心智的活動底知覺性之爭點——我們主張謂：不是藉內在的感覺，但是藉外界的感覺，而覺知這種心智的活動的。不啻是存在於外界的石頭，抑是存在於內界的思想，這微小的差異，在「這一種知覺是同類的，是感覺的」之無可爭辯的事實中，生出什麼不同呢？為什麼思維的活動不與心臟底活動屬於同一個範疇呢？雖然心臟跳動是內在的而發舌底跳動是外界的，但我們為什麼不可把這一種極殊異的跳動都包括於自然的或物質的歷程之最高的單位之下呢？假如心臟底機能，可以稱為「機能」（Function），為什麼頭腦底機能就不可以稱為「機能」？誠

然，這種思考方式是與日常的用語相衝突的。但我們必須記住：各種科學，都因不斷地發達之故，而與日常的用語相衝突。在動物界和植物界中，每次發見新的事物，就不得不創出新的名辭或改變舊的名辭底涵義。「物質的」這個概念，在以前的時候，意義並沒有確定。現在，為欲從動力學上理解頭腦底機能之故，必須將牠從超越的或形而上的範疇中拿出來，而將牠與物質的東西一同放於一個共同的範疇之中。因而發生了一個問題：這個聯合，用什麼名稱最適當呢？物質的與精神的，是同一「屬」底二「種」。我們要用什麼名字來稱呼這「種」，這「屬」呢？為求明顯計：需要二個不同的名字，用二個來做二「種」底名稱，用一個來做其共通的總名稱。但，既然我們在這裡所最着重的不是名稱而是理解（若沒有名稱，就不能充分地理解事實），故我們並不固執要稱智識為「物質的」，我們只要指示出心臟底活動與頭腦底活動是屬於一個

共同的『屬』，至於這共同的『屬』是稱爲物質的，現實的，物理的，抑或其他的名字，並沒有什麼關係。在現在的時候，語言還沒有把這些名字底意義弄確定，牠們都很可以應用，同時也都很易惹起錯誤。

哲學底積極的成果之極致，是把智識論與其他的理論放於同一的範疇。觀念底自然的混亂，使哲學底成果很難表現出來。觀念底自然的混亂，與語言底同樣地自然的混亂，是聯在一起的。在手工藝底特殊的部門中，例如在科學的頭腦底工作底諸部門中，用語是很有系統的；然在生活底一般的事務以及在科學底一般的事務中，卻是混亂的，而觀念上的混亂，並不會大於名辭——觀念是藉這些名辭表示出來的——之運用上的混亂。

智識一明白，語言也就清楚。不知道製鞋的人，他對於製鞋之用語也不會理解。這並不是說某一部門底智識與其用語底智識是同一的，但不過是指不出

牠們底實在底聯繫。

讀者既知道了哲學在過去的二千多年中，費去了莫大的勞力，使牠能够報告我們現在對於智識所知道的那一點點知識，那末，對於我們當表述這種智識時之必須遇着用語上的困難，就不會覺得大奇了。

頭腦底機能，是和心臟底機能一樣爲物質的。心臟與其機能是不同的，但她們底關係卻極密切，密切到若沒有機能，心臟就不成爲心臟，若沒有心臟，就不能有機能。我們可以感知機能之一部分。我們感覺心臟之跳動，頭腦之動作。甚至，我們可以用手去摸知心臟底工作；但對於頭腦底工作卻不能。但假如以爲我們對於心臟底機能之智識是盡於我們由摸觸所得的知覺，那就錯了。我們既已戰勝了誇張萬物底差別之習慣，並學知道不僅要注意萬物底差異但也要注意牠們底相互的聯繫，那末，就很容易理解出心臟底機能底科學，是一種

無限的科學，與一切其他的科學都有關聯的。心臟，若沒有血液，就不能發生作用；血液，若沒有食物，就不能存在；而食物則與空氣，植物，動物，太陽，和月亮有關聯。

頭腦底勞働及其產物——智識——也是不能離開萬物底普遍的互倚。血液與心臟底動作很有關係。血液底健全，是一個物質的現象。科學智識底總和——這是大腦底生活底產物——也是物質的現象。牠們之為物質的現象是一樣無二的。

我們雖把智識底物質的性質之理論，認為哲學底積極的成果，然這并不是宣告自十八世紀以來特別流行的狹隘的唯物論之勝利。反之，機械的唯物論，對於所討論的問題，是全然誤解的。這種機械的唯物論主張謂思維的活動是頭腦機能，頭腦是研究底對象，而牠底性質——思維的活動——當被認為一種

性質時，就充分地說明了。這種唯物論，極醉心於機械學，把機械學當做偶像，並不視牠為世界底一部分，卻以為整個的宇宙是以牠為唯一的材料而建成的。因為這種機械的物論全然誤解物與性質之間的關係，主辭與賓辭之間的關係，故沒有暗示出這種關係——牠對於這種關係是用實際的態度而非科學的態度去處理的——是值得研究的對象。舊派的唯物論者是生硬到不能把智識底性質或屬性視為具有成爲科學底一特別的部門之價值之對象。在這一點，我們卻是總從着斯披諾利（Spinoza）底指示；他要求哲學者應該「在永遠的光之止」去考察萬物。我們跟着他底指示做去，就發見出：可摸觸的物——如頭腦——是自然底性質，而這些性質，是自然的物，是宇宙底有形的諸部分。

不僅可摸觸的對象是「物」，但日光、花底香，也是屬於「物」這範疇。智識也是如此。可說，這些「物」都不過是相對的物，因為牠們是「唯

「一」和「絕對」底諸性質或諸品性；而這「唯一」和「絕對」，是唯一之物，是「物之自體」，大家都很知道牠，或稱牠爲萬有，或稱牠爲宇宙。

九 邏輯底四條根本法則

這本書既然是欲說出哲學底積極的成果，讀者可以問著者有什麼證據可以證明出他所介紹的，並不是某一哲學家底研究結果，或甚至不過是著者自己底研究結果，而是數千年來的哲學的研究底精隨。

我回答道，假如我徵引那些最著名的哲學者底著作，這本書一定成爲極巨大的，但那些引證並沒有證實什麼，因爲某一哲學者底話與另一哲學者底話常常是相矛盾的。

而且，康德 (Kant)，菲虛台 (Fichte)，席林 (Schelling)，或黑格爾 (Hegel) 在他們底著作底某一地方所說的話，在同本著作底另一地方若不

說出與牠矛盾的話，至少也把牠大大地更變。所以，我如何藉助他人和藉助什麼人才得到此書所陳述的哲學底積極的成果，是不很重要的。至於牠是否爲實在的成果，只有老練的專門家能判斷，而各人對於牠之意見，自然不過是主觀的。

在這些情況之下，我以著者之資格，主張謂我底意見與任何其他著者底意見有同等的價值，而讀者也可以接受我底主張。至於我底意見底再進一步的價值，那是我們所討論的對象底特質，即，如若讀者在思想上已受過必要的訓練，用不着與別的作家商量，對於我底見解立即就可下他自己的判斷。一個旅行家告訴我們關於非洲內地之事物，若我們不信他底話，那末，他底話就一定要等候其他的旅行家底記述來證實。但，我關於邏輯所說的話却會——我因而希望——在各讀者底頭腦中的邏輯找得牠底證實的。

這變成爲哲學底特殊的對象之「智識論」，不過是擴大的邏輯，且也只能爲擴大的邏輯，邏輯上有許多實際的規律和法則；自亞里斯多德底時代以來，就爲大家所知道和承認。但，世界是僅有一個呢，抑有二個——即，除自然的世界之外還有非自然的世界或尊稱之爲超自然的世界——呢？這個問題，給與哲學很大的困難；若這問題沒有解決，對於邏輯底康健是很有影響的。

維也納教育學院長迪得斯博士（Dr. Friedrich Dites）刊行了一本教育學底學校。該書已重印了好幾版。他在這本書中，對於邏輯很注意。迪得斯，由他底著作就可表明出他是一個很有名的教育學者。他自囿於他底『學校』，他所教的，只是那些很確定的和不疑問的東西。他是一個實際家，他底書是主要地對小學校底教員說的，他一定不——就使他能夠——站立於哲學底成果底尖頂上。他一定自囿於很確定的和不捲入現今底論爭底漩渦中的東西；

但他底著作在這里却可以做我們之砥石，我們藉這砥石來把哲學底積極的成果磨得簇新和銳利。

他在『第一節』底開始就說道：『我們底概念，是和牠所想的對象一樣多形的。幾件物可以有許多或少數共同的特質，至少也有一種共同的特質。但牠們還是可以全然相異的。』

這最後的一點——即，有『全然』相異的東西——是升達到哲學底積極的成果底高位之科學所堅決反對的。『全然』相異的自然物，是不能有的，因為牠們都一定共同具有自然性 (Naturlichkeit) 底特質，具有『自然的』這個賓辭。

自然中沒有非自然的物。這句話是很通常的。自最末的女巫被燒殺以來，大家都具有充分的智識好相信這句話。但，自然的單元論 (Naturalmonismus)

底邏輯的結論，還沒有求得。誠然，自然科學——狹義的自然科學——很努力求這些結論。但『精神科學』（*Science of mind*）更加努力，而其唯一的解救的方法，就是正確的智識論。正確的智識論謂：自然並不僅是絕對的自然，但也是絕對底性質。從這種智識論推演下去，其結論一定是：萬物都不是孤單地獨立的，而是一個實證地同血族的家庭，是依倚的兒女，是單元的世界單位（*Monistic world unit*）底『諸賓辭』。

迪得斯說：『人類的心智底主要的泉源是知覺。……至於和覺是啟示萬物底真性質給我們呢，抑是只使我們熟知萬物底現象呢——這個問題，不是邏輯所討論的。』實際的教育學者，他自囿於兒童底頭腦底教育，或他至多也是只欲影響那些為教育兒童底頭腦之教員；他之滿足於舊的傳統的亞里斯多德的形式邏輯，是很正當的。但：在人類底學校中，這種邏輯是不充足的。因為這個

緣故。哲學者就提出這個問題：知覺——「人類的心智底主要的泉源」——是真實的泉源呢，抑是欺偽的泉源呢？我們在這里所陳述之哲學的研究底結果，宜言謂邏輯學者對於「主要的泉源」之見解是大錯而特錯的。舊的邏輯把知覺視為人類的心智蒐集其智識之最後的泉源；這是舊邏輯底基本的錯誤。自然是最後的泉源，而我們底知覺不過是中介者。牠底產物——所認識的真理——並不是真理之自身，但不過是真理底形式的肖像。萬有的自然是主要的泉源，是永生不滅的真理之自身；而我們的智識，和萬有的自然底其他的一部分一樣，不過是絕對的自然底一屬性，各不過是絕對的自然底一部分。人類的心智——邏輯所研究的——就是人類的心智底性質——並不比任何其他的東西更為獨立的，但是自然底一現象，一表映，或一屬性。

把真的智識或所認識的智識，與一般的真理，與一切真理底最高的真理，

混爲一說，是等於把一隻雀子當做一般的鳥，是等於把文明底一個時期當做文明之自身，使不能再有什麼進步。

近代的哲學——始自培根 (Bacon of Verulam) 而終於黑格爾——不斷地與亞里斯多德的邏輯戰鬥。這種鬥爭底結果，哲學底成果，並不否認傳統的邏輯底舊法則。但在從前所有的邏輯的智識之上，增加一種新的和確實是高一等的邏輯的智識。爲求其較易理解之故，我們用一個特別的名字來稱呼這新的邏輯的智識；這個特別的名字，就是『智識論』(Theory of Knowledge) 或『辯證法』(dialectics)

我爲欲考察和闡明這哲學的產物底主要的內容，同時考察和闡明傳統的邏輯底根本法則，故再引據初等邏輯底教師，初等邏輯學者，迪得斯之話。

他在『判斷底原理』這標題之下，說道：『判斷既然和一切的思維同樣是

以認識真理爲目的，故尋求達到這個目的所須遵守的諸法則。下面所舉的四條法則，是適用於一般的規律，是思考底原理或法則。

(1) 相同律(同一律)。

(2) 矛盾律。

(3) 排中律。

(4) 因素充足律。

關於這四條「原理」的學者式的談論是多得很的，我很難再加以討論。

但·我底目的——陳述出哲學底積極的成果——既然是在於闡明那包含於這四條原理之中的邏輯，我就不得不發露出牠們底核心。

第一條原理，謂：甲卽甲，或數學地說：每一分量是等於牠自身。用平易的英語來說，就是：· A Thing is what it is; no thing is what it is not. (物

是其所是而不是其所非是。）『不論是哪一個概念，凡其所排斥的性質，都不能視爲核概念底性質。』四方形，是被『圓形』底概念所排斥的；所以，『四方形』這個賓辭，決不可給與『圓形』。同樣地，直線不能爲屈曲的，謊言不能爲真確的。

這條『思考法則』，對於家常的運用，即，當所討論只是些明確的數量時是很好的。物是其所是。右不是左，一百不是一千。他名爲彼得或保羅，他永生就爲彼得或保羅。我說：這對於家常的運用是很好的。

但，我們從宇宙的萬有的生命底較大的觀點看起來，這條著名的思考法則，不過是邏輯上的方法；牠並不與事物底性質相符，而只是人類互相了解之一種手段。萊因河底左岸，不是右岸；因爲我們以前已經同意於當決定河流底兩岸底名稱時，我們是面河口而立，從這個明確的地位，以區別左岸與右岸。

這種辨別法，思維法、和判斷法。若我們意識到這有限的立點之有限性，那是很好的和實用的。但以前的情形，並不是如此。這頑固的邏輯，忽視了：其法則所產出的智識，並不是真理，並不是真的世界，但不過是描出真理或真的世界底觀念上的肖像，即多少正確的肖像。彼得和保羅，照同一律看起來，永生是同一的彼得和保羅；但在事實上，他們每一分鐘每一天是不同的。萬物也是這樣，並不是固定的分量，但是極易變化的分量。數學上的點，直線，圓圈，都是理想上的。在現實中，每一根都是占有一定的面積的，每一根直線用放大鏡看起來都有無數的屈曲，連最圓的圓形，據數學者所說，是由無數的直線構成的。

傳統的邏輯，以牠底同一律——成用迪得斯底話「相同律」——宣言謂彼得或保羅自始到終是同一個人，西方的山脈牠們一朝存在就一朝是同一的西方

的山脈。近代的哲學底成果却宣言謂人民，山嶺，和青石之同一，是不能分離地聯繫着牠底反對，聯繫着無限的變化。舊的邏輯把萬物，智識底對象，當爲固定的冰條；而哲學地擴大的邏輯，却以爲這樣的處置，僅只於家常的運用是適當的。讀者勿因爲這句話而誤解我，並且勿就這話底字面去解釋牠。固定的概念之家常的運用，是擴張到一切的科學的，且也一定要擴張到一切的科學的。把物當做『同一物，』這種思想法是必要的；但我們必須知道並必須記住：萬物不僅是同一的和固定的，但同時也是變化的和流動的。這是矛盾，但這並不是無意義的矛盾。這矛盾混亂了人們底心智並使哲學者蒙受極大的困難。這個問題之解答，這自然的事實之闡明，構成哲學的積極的成果。

我在前面說過了邏輯在從前的時候沒有意識到牠以牠底原理所產出的智識，並不是顯示出真理之自身，但不過是顯示出真理底或很精確或不很精確的

肖像。我進而辯證哲學底積極的成果已大大地使人類的心智底肖像。明顯邏輯想要成爲『思考底形式和法則之科學。』辯證法——哲學底遺物——之目的也是一樣，而牠底第一段是：生產出真理的，並不是思維，而是存在物，思維不過是以描寫真理爲任務之部分。因此，遺留「邏輯的辯證法」或「辯證法的邏輯」給與我們之哲學，一定不僅說明思維，必定同時說明思維所描寫之原物，這事實是很易使讀者弄不清楚的。

所以，假如傳統的邏輯在牠底第一條法則中教我們謂萬物是等於萬物自己，那末，新的辯證法現在教我們謂萬物不僅是等於萬物自己，不僅是自始至終地同一的，但這些同一的物也具有一種矛盾性，即：既是同一的而又是全然不同的。思考底法則既然叫我們藉思維以求萬物底最正確的概念，我們也一定要從思考底法則學知道萬物歷程，和作用，都不是物，但是類似於絲底顏色，

牠雖等於牠自身和自始至終是同一的，但深淺還是很差異的。萬物——思維的物或人類的智力，是萬物之一——並不自始至終是僅只同一的，但牠們在真理和事實上是沒有始和沒有終的。牠們是自然的現象，是無限的自然底現象；牠好像是有始有終，然實在不過是一時從無限的自然發生出來的轉變，不久就復歸於無限的自然。

自然的真理或真實的自然，沒有始也沒有終，其組織是極矛盾的。牠僅表現牠自己於外。形或現象，可是，外形或現象是很真確的。這矛盾，就傳邏輯看起來，是很無意義的。舊邏輯固執着牠底第一，第二，和第三法則，主張牠底同一律，矛盾律，和排中律，照牠看起來，一物不是直就是曲，不是冷就是熱，排除一切的中間的概念，於或種意味這是對的。我們對於思想和言辭，在家常的運用中，一定要依照着這種範疇的樣式。但是，同時，幸而從哲學底積

極的成果學知道：在真理和事實上，萬物之發生，並不是那麼精確的，不是那麼理想的。邏輯的語法則對於思想和思想底形式及應用之所見是很正確的。但牠們並沒有把思維和思維所生的思想底正確性，全都說出來。牠們所忽略的，是一切的自然物底無盡性。邏輯底對象——人類的智識力——也是無盡的自然物底一部分。邏輯的對象，並不是從天空降下來的，但是無限底有限的部分，牠確實是具有有超於一切邏輯之上的宇宙的性質之矛盾性，而這矛盾性是存在於牠底特殊的邏輯的性質之中，是與牠底特殊的邏輯的性質並存的。

從這對於首三條「邏輯底根本法則」之批評，就可以看出人類的智識力並不僅隨處是同一的，但牠於各個人的組織中是差異的，而且是會發展的。我們，在邏輯上，自然有權利好把智識力視為獨立的能力，給牠一個誕生的日子，如同我們之對付其他的一切事物一樣。不論在什麼地方，人類開始，智識

——思考底歷程——也就開始。可是，我們在哲學上或辯證法上，也具有同等
的權利——其實是我們不得不——把智識力視爲和具有智識力之人類一樣是沒
有「始」的，雖然我們假定牠有一始點。當追我們溯人類和智識底歷史的發展
至牠們底起原時，我們達到牠們底動物的過渡階段，並看見特殊的性質怎樣
歸入於一般的性質。追溯個人的心智底發展，也發見同樣的事情。小孩子底意
識是始於什麼地方呢？是在出世之先，抑在出世之時，抑在出世之後呢？意識
是生於無意識，而復歸於無意識。所以，我們把無意識視爲實體，而把意識視
爲實體底賓辭或屬性。我們對自然的實體底諸部分或諸現象所爲自己造下的固
定的概念，我們認牠們爲說明自然時之必要的手段。但，同時，必須從辯證法
學知道一切固定的物是漂流於流動的原素之中的。

我們簡略地研究邏輯底第四條法則。按照該法則，各物都必須具有相當的

原因。這法則也是很值得研究和尊重的；可是，牠是極不妥當的，因為「我們對於世界應抱何種概念，和最發達的思維力是怎樣構成」之問題，現在一定要這樣回答：萬物在世界中雖都具有充足的因素，然包括着意識和思考力之世界，不僅是沒有始和終，但也沒有因素，這即是說，世界是一個自足的存在物。因素充足律只適用於人類底心智所描畫出來的肖像。在我所描畫的世界底邏輯的肖像中，各物都必須具有牠底充分的因素。但，我們所描畫的原物——即萬有的宇宙——沒有因素；宇宙自身就是因素和結果。一切的因素，都是基於沒有因素的宇宙；這種理解，是辯證法之最重要的智識。這種辯證法的智識，是最先對一切主張萬物必有充足的因素之法則加以必要的闡明。

每一件物，在形式上，都必須具有牠底因素。可是，在實際上，各物並不僅各有一因素，但有無數的因素。我底存在之因素並不僅是父和母，但祖父

母，曾祖父母，以及他們所呼吸的空氣，他們所飲食的食物，他們所步行的地球，曬照地球之太陽，等等，也都是我底存在之因素。沒有一件物，一歷程，一變化，是另一物，另一歷程。另一變化底充足的因素。絕對的宇宙是萬物底因素。

當哲學開始其求理解世界此任務時，牠立刻就知道這種目的，只有藉專門的研究，才能完成的。當牠選智識或思維的活動爲牠底研究底特殊的對象時，牠把牠底特殊的對象與一般的存在物分離得太遠了。牠底邏輯，把思想與其他的存在物相對立，忘記了相對立的物底相互的聯繫，忘記了思想是屬於存在物體底部門之一形態，一「種」，一個體，和魚之屬於肉底部門，夜之屬於日底部門，藝術之屬於自然，言辭之屬於行爲，死之屬於生一樣。牠並不是爲着想本質自己之緣故，而企圖發見思考底本質，但是爲欲找出正確的研究法和思

雜法而企圖發現思考底本質。牠若超越地理想化真理，並把真理過度地抬高於現象，那末，牠就不能達到所欲的那些法則。自然底一切現象，都是真確的諸部分，都是真理底諸部分。連錯誤和謊言，其與真理之相反對，也沒有舊式的邏輯所說的那樣甚。舊式的邏輯教我們謂：切不可把二個矛盾的賓辭同時歸於同一個主辭；任何一個主辭不是真的就是偽的；任何第三個代替物是不成問題的。這些主張，是發生於對真理全然誤解。真理是一切的存在底絕對的普遍的總和，是過去的和將來的一切現象底絕對的普遍的總和。真理是現實的宇宙，包含着錯誤和謊言。分離的思想。巨妖和小鬼 謊言和錯誤，既然是實在存在的——雖然僅存在於人類的頭腦中——那末，牠們就是真實的。牠們是屬於一切現象底總和；但牠們不是整個的真理，不是無限的總和。連最確實的智識也不外是某一部分底優美的肖象。我們底頭腦中的肖象，與牠們底原物，

有一共通的性質，即，牠們都是真實的部分。一切的錯誤和謊言，都是真的錯誤和真的謊言；所以，牠們與真理之相距並不會遠到一是屬於天國而另一是屬於地獄的。我們還是爲人類吧。

所以，因爲舊邏輯及其四條原則是過於狹隘的，故需要其再進的發展，需要着辯證法。而辯證法是哲學底積極的成果。這擴大的邏輯理解宇宙爲真正地萬有的或無限的。而在宇宙中，一切的矛盾眠於調和底胎內。至於新的邏輯應該用從來的名稱呢，抑用另外一個名稱——稱爲智識論或辯證法——呢，這不過是名字上的爭論，一定要看哪個名稱是便利的來解決。

十 智識在宗教領域中的功用

我們以哲學底特質——即，哲學對於『智識』之探求——爲出發點。哲學底最先的和最主要的獲得物，就是知道牠底對象不是從超越的一般性(Transcendental Generality)所能找到的。不論是誰，他欲求智識，他就一定要專研究或一特殊的部門，而同時不忘卻一般性，不忘卻無限。

一個近代的心理學者，他專論啟牖(Thoughts on Enlightenment)。這個題目，顯然是與我們底研究有關係的。他說：『其實的和純正的啟牖，只能生自宗教的動機。』以我們底用語說出來，就是：每一純正的智識，每一真實的概念或理解，都必須以一無限的宇宙，是主要的本原，這明確的意識爲根

據。

智識與真實的啟牖是同一的。論啟牖說：「誠然，尋求啟牖的人們底性質和他們所探求的對象底性質，使一切的啟牖都以鬥爭底形式出之；但這鬥爭並不是反對宗教的，而是擁護宗教的。」原著者拉撒路教授（Professor L. Zarus）在其序文中說他希望讀者勿從書中摘出一章一句來做判斷之根據。他說：「每一句底價值都是可以試驗的，但我對於宗教和啟牖之整個的見解，不是從書中底任何一句所能認識出來的。」

他底希望是極正當的，而他對於啟牖之心理學上的研究對於我們底立場也頗有利，所以，我們聽從他底希望，從他底全書——不是摘取書中的一二句話——來理會他對於啟牖底宗教的性質（Religious nature of enlightenment）之意見。

我們甚至比拉撒路教授還再進一步，把他對於啟牖所有的智識——即，真正的智識和啟牖一定要於或種程度中，從宗教的動機（religious motives）出發——擴大起來。什麼動機是『宗教的』呢？我們對於這個問題之見解，和他有點不同。就我之所見，拉撒路教授之說宗教的動機，是指『觀念』和理想；但我們得到哲學底積極的成果之賜，把宗教和宗教的解爲宇宙底萬物底相互依倚

熱與冷之分界線，顯然是人們所自由劃定的。人們所擇定的冷熱分界點是「結冰點」（freezing point of water）。不論是誰，都可擇定別點爲標準。熱與冷之分界線，本來是沒有一定的；宗教與非宗教之分界線也是確實沒有一定的。這不是任何學院，任何語言底用法所能決定，而羅馬教皇（Pope），對於這問題，也不是學問上的權威。

我們對於一事物，不僅要從牠底現狀去觀察牠，得也要從牠底起原和衰滅去考察牠。這特別歸功於歷史學派。然則，「宗教」和「宗教的」是什麼呢？是神物崇拜（heishi cult）呢，動物崇拜（animal cult）呢，抑是理想上的創造的神靈之崇拜（The cult of ideal creative spirit）呢？我們要從什麼地方起，至什麼地方止呢？假如古代的日耳曼人視大橡樹為神聖的和宗教的，那末，為什麼藝術和科學在近代的日耳曼人中不應該成為宗教的？在法國福耳特爾（Voltaire）和百科全書派（encyclopedists）所領導的『啟蒙運動』，與在德國勒信（Lessing）和康德所領導的『啟蒙運動』，都是成為擁護理性反對宗教之鬥爭而產生的；但這鬥爭實在並不是反對宗教而是擁護宗教。這樣，我們可把一切東西改變為任何東西。而這是必須先學會的，然後我們才能夠知道各物不僅各有其特質，但也各有其地位，因而知道怎樣調整我們底心智。

我們欲明明白白地理解出在『啟蒙運動』時期的反對宗教的鬥爭同時是擁護宗教的鬥爭這事是怎樣可能的和怎樣能與健全的思想相調和的。我們欲明明白白地理解出一個人怎樣能夠廢除宗教而依然是擁護宗教。

假如我們記住那屢次引用的辯證法則——這辯證法則謂：我們底理解，切不可誇張兩物間的區別——就易理解這道理了，我們千萬不可把宗教的領域與世俗的領域隔離得太開。自然地，宗教的領域是在天上，而世俗的領域是在凡俗的宇宙中。但，我們既已知道連宗教的想像，以及其天堂和創造萬物的神靈，雖牠們具有超越性，然都是凡俗的概念（*profane conceptions*）；宗教既是在世俗的領域之中，那末，這自然的領域，於或種意味，是成爲宗教的。宗教的無限（*religions infinite*）與凡俗的無限（*profane infinite*）有共通之點，最少也有這一共通點：無限的宗教的名稱都很適用於自然的或凡俗的無

限。

『一切的文化，全人類或一民族底每一狀況，並各有其歷史的根原，但各有其歷史的限界，』我們的心理學教授說。德意志皇帝所謂『必須爲人民保存』的宗教，豈不是也有牠底歷史上的限界嗎？抑或宗教是屬於無限，而一定是永遠存在的呢？我們爲欲使歷史擺脫去牠底限界之故，一定要借助哲學底積極的成果，證明出除無限宇宙以外，沒有什麼是無限的，而無限宇宙具有兩重性質，卽，牠是無限的，同時又不能離開有限的自然現象。自然全體是永生的。但，這永生的整體雖是由會滅亡的諸部分構成的，然自然底個別的現象都不是永生的。

我們欲充分地理解自然底固定的整體與自然底變動的部分之關係，總體與構成總體的諸特殊部分之關係，我們也一定要充分地理解人類的心智及其所獲

得的智識和啟牖。人類的心智，若沒有觀察牠怎樣會理解其他的特殊部分底性質，就不能理解牠自己底特殊的性質。人類的心智若欲理解宗教的現象，也一定要把宗教的現象當做固定的永生的自然的宇宙底一般現象底一面，一種。所以，自然的自然——牠是永生的，而同時又是暫時的——是宗教的自然底母親。因此，宗教的自然也具有自然的自然底性質。從歷史看起來，宗教是生於自然，但宗教在哪一天開始，人們能夠自由擇定，和人們之擇定冷熱分歧點一樣自由。自然底總體的運動——從牠生出自然底特殊的性質——在無限的時間中進行着，牠底變化是漸次的，故我們若以某一點為固定的點，這是一種專斷的行爲，但，同時，這種專斷的行爲是必要的，這即是說，人類若欲得到牠底概念，是不得不如此的。所以，宗教底正確的概念，正觸着該事物底核心，觸着宗教的特質達到其特徵的程度之點，觸着其所謂結冰點。從這立點，冷和

熱就可以明確地劃分；宗教也是如此。例如，假若我們謂宗教是支配自然界的超自然的心靈底概念，而讀者也以爲這個定義是有幾分妥當，那末，哲學底成果在辯證法的領域中或認識論的領域中之簡單的論證，就證明出宗教的概念，在這知道怎樣求得自己的經驗底邏輯的肖像之人類的心智底世界中，是不能保住的。

欲爲人民把宗教保存做一種極確定的東西，這種願望是違反一切的邏輯，是等於逆流而游泳。但，跟着拉撒路把宗教視爲同於自然的無限或無限的自然底概念，也同樣是不合邏輯的，因爲這樣會引起心智上的朦混。

哲學的研究所求得的思考法則，大大地幫助我們理解無限的物質的歷程 (infinite material process)。這無限的物質的歷程，其性質是莊嚴到可以用宗教的眼光去看牠，然同時卻特殊並平凡到能夠在自然的明確中把朦混的眼

睛洗亮。

在上一章中，經已說過我們要決定河流底左岸和右岸，必須先決定我們底立點。對於『攻擊宗教而還爲人民保存宗教』這問題，也是如此。我們只要把概念擴張至無限。這無限底概念，斯披諾莎稱之爲「實體」(substance)，萊伯尼士稱之爲「原子」(monad)，康德稱之爲「物之自體」(thing in itself)，黑格爾稱之爲「絕對」(absolute) 欲說明任何東西，不僅要用四乘根，但要用充足理由底無限根。在這範圍內，我們同意於啟蒙或智識不僅是反對宗教的鬥爭但也是擁護宗教的鬥爭。在哲學的研究所得的智識論中，含有宗教底明顯的否定。可是，我們跟拉撒路說：『啟牖底能力及其目的，並不在於否定，並不在於牠所不信的物，而在於牠所信仰，尊崇，或保存的物。』然每一啟牖的智識，每一聯結着智識之啟牖，都是一個否定。例如，我們自己欲理解智

識，必定要否定宗教的要素——若宗教的要素假定神聖的超越的靈魂之存在，並以爲人類的靈魂是生於神的靈鬼——以證明出牠是一個自然現象。或者，我們爲欲理解宇宙。欲知道牠怎樣是真正的普遍的宇宙，我們就不得不否認每一『較高的』世界之存在，因而也否定宗教的世界。但，假如我們欲充分地理解出宗教不僅是被否定但還是被保存，那末，我們就一定要把牠底發源地從現世以外的非邏輯的世界改爲自然的和邏輯的世界。如此，宗教就變成爲自然的，而自然就變成爲宗教的。

如若宗教的崇拜，只限於日或太陽之偶像化，那末，物質底暫時性是人人都很知道的，如若宗教的崇拜只限於偉大的萬能的心靈之崇敬，那末，該種崇拜底暫時性，是凡對渺小的人類的心靈有正確的智識之人都知道的。反之，若我們把宗教的崇拜擴張到人類在過去和將來所尊敬的一切的東西，即，把宗教

底概念擴張到整個的宇宙，那末，他就具有極深遠的意義了。

這是對於宗教之啟牖底精髓，即，我們可以隨意擴大或縮小我們底概念；萬物都代表唯一的自然，在這限度內，牠們是類似的；一切的空幻的觀念，一切的善靈，惡靈，和鬼怪，不管是如何「超自然地」產生的，還是自然的。

哲學的研究所獲得的啟牖底要點，就是領會出：智識，啟牖，科學，等等，其目的都不在於牠們自己，而必在於求人類之發展。牠底物質的利益，要求對於自然的歷程之正確的心智的肖像。

我們選了宗教的觀念為本章底論題。藉以說明一般的思想底性質。我們把對於這種性質之揭露視為哲學底成果之功績。

拉撒路教授是一個很愉快的同伴。他是一個很好的思想家。對於各哲學者底學說都很懂而又不偏於任何學派。他底立場與我們底立場之距離，不到兩隻

手濶。但，這已夠以他底缺陷來證明出我們底認識的立場——人類的心智從這立場施行其思維底作用——比這有名的心理學者底立點，最少有兩隻手濶之優越了。

『啟牖底功用，是去認識現象底因律，去探求每一結果底唯一的因素，去確定牠底複雜之程度，並從牠底諸部分和連續的環鎖去理解牠。』

這一段話，敘述人類的頭腦底心智的動作，述得很好。但還須增添一點，即，心智的動作與其他的現象，是一樣的，一切的現象並不僅各有其特殊的因素，但都有其一般的因素。一切因素底因素——宗教把牠當做崇拜物——必須藉科學底崇拜來把牠世俗化，使上面所徵引的拉撒路對於啟牖所下的定義，變成爲：一切的结果底唯一的真正的因素。是宇宙，或萬物底整個的相互聯繫。但，這種智識決不是啟牖底全領域。還要進而如拉撒路所說，從『牠底諸部

分和連續的環鎖去理解牠（原素）。我們再增添道：一般的普遍的因素，必定不要僅從牠底『連續的』環鎖去理解牠，但也要從牠底相接的諸部分去理解牠。這樣，智識和啟牖才成爲完全的。我們才能看出因素與結果之間的關係，宇宙的真理與其自然的現象之間的關係，就一般說起來，決不是極嚴刻的，但不過是相對的。

『在心理生活底各領域和一切領域中，都有啟牖。很早就認啟牖——宗教的啟牖——爲理解。確是如此。此外還有許多原因，其最主要的原因，就是：宗教的啟牖是最重要的和最緊要的，但也因爲牠因爲這個緣故而成爲爭論最劇烈的。』

這樣地，宗教的智識是一般的或宇宙的啟牖底一部分。說牠只限於『心智的生活底一切的領域，』是一句意義弄不清楚的話。我們相信若謂在一切的領

域中都有啟牖，這即是說，啟牖並不僅存在於心智的領域中，但也存在於宇宙——宇宙把物質的和心智的領域單元地聯結起來——之中，就一定會使我們對於該問題更加了解。在這領域中的排列和分類，是智識底全部的任務，是智識底詳盡的定義。

十一 因果底範疇是智識底一種手段

人類的心智底動作，其主觀的組織，不是純粹。從主觀的狀態而不顧及客觀的動作所能探究出來的；正和手工藝若不涉及原料和生產品就不能夠說明，正如任何種工作不能置生產品於不顧而純粹。從主觀的狀態記述出來一樣。

舊時的邏輯底可悲的缺陷，就是固執著字義而把萬物撕出牠們底聯繫，忘記了一切的特殊之融合是特殊的研究所需要的。這種缺陷，很妨害邏輯之進步。

人類的頭腦中生產思想和智識之工具，並不是孤立的物，也不是孤立的性質。牠不僅與頭腦和神經系有關聯。但與靈魂底一切的性質也都有關聯。誠

然，思維是異於感情或知覺，但，因為這緣故，牠依然是一種感情或知覺，和「喜樂」，「悲愁」一樣無二。思考被人稱為不可解的，而人心被人稱為不可測的。科學底職務，思維及其思想底職務。就是去理解這未解的思考和測探這未測的人心。

人類的靈魂之為肉體的和心智的人類底一部分，是和思維及智識之為人類的靈魂底一部分一樣。人類——全人類或個人——底肉體一發展，靈魂就跟着發展，而智識論所研究的思想或思維也就跟着發展。不僅是肉體上的發展生出了心智上的發展，但，智識也為物質世界中的因素。並不是此方僅為因素而彼方僅為結果。這種絕對的區別，不能充分地理解彼此底相互的聯繫。我們對於上章所徵引的拉撒路教授底『論啟牖，』表示敬意，承認其對於某一論點有好多的闡明，承認只要稍加以補添就足以掃除去關於因果底關係之誤解。

從亞里斯多德底時代以來，稱因果底關係爲『範疇』（*Causality*）。我們曾聽見人說道，啟蒙時代，是範疇——或，因果底立點——成爲最主要的立點之時代。別的時代，各有屬於別的範疇之智識和思維。如若古代的希臘人知道因果底立點，他們之追求科學的智識，還不是以因果底立點爲其主要的立點。他們不和我們現在一樣地把萬物視爲生於原因之結果，但把每一物或每一歷程視爲具有一定的目的之手段。手段和目的底範疇，支配了希臘人的思想。蘇格拉底讚賞安那克沙哥拉斯（*Anaxagoras*）所展示的關於自然的智識，他所能講述的關於太陽，月亮，星辰之故事。但因爲安那克沙哥拉斯沒有闡明出自然造歷程底合理的目的，故蘇格拉底對於這種自然科學智識不很重視。在那個時代，手段和目的是理性底尺度，是心智底提柄，是智識底範疇；在現今，目的和手段却代替爲原因和結果。

在希臘的黃金時代與近代的科學底時代之間，有一所謂中古底暗夜之迷信時代。假如，在那個時代，你出外旅行最先逢見一個老婦人，那就是不幸底前兆。華林斯敦 (Wallenstein) 在他指揮其軍隊之前，先投卜星器 (haroscope)。從鳥之飛，從獸之鳴聲，從星座，從逢過着老婦，他就「知道了。」那個時代底範疇是前兆。及其結果。

照拉撒路的話，這些事是那些決非魯鈍的頭腦所相信的。「我引出一個大家都尊敬的人名：刻卜勒 (Kepler)，他和當時的思想家及千年前的思想家一樣相信占星術，相信「前兆及其結果底範疇」。占星術有好久是一種與天文學並行的科學，促進占星術的人同時是促進天文學的人。」

在這一段話中，堪注意的，是稱前兆和結果底範疇之運用為科學。在近代的科學中，這種運用已沒有地位。

我們現代的立點，我們現今的科學研究事物所運用的範疇——因果底範疇——不也同樣是暫時的嗎？

古代的人們，不顧他們底『目的』，成就了永久的科學的結果。中古的迷信，伴着牠底『前兆』，牠底占星術，和牠底鍊金術，也遺留少數有價值的科學的產物給我們。最近代的科學，是含有各式各樣的荒唐的思想，這連最讚賞科學的人也不會否認的。

手段與目的底範疇，前兆與結果的範疇，在現在還很流行，而在將來也將與因果底範疇並存。因果底範疇也不過是科學中的一歷史的暫時的支配力。知道因果底範疇不過是暫時的支配力此種智識，是哲學底積極的成果。進步的拉撒路教授還離這種智識有三尺遠。

我們並不是預言因果底關係將消滅，但不過是預言因果底關係之優越的支

配的地位將消失，這是應該注意的。

那些粗忽觀察生命底流之人們，當他們看見我們把一切的智識底基石——因果底範疇——放於從前的預言家和占星家所乘過的同一隻小渡船中，一定大驚，人們常好窺視他人底信仰，說牠們是『迷信』，而尊重自己底迷信，稱牠們爲『科學』。

我們若理會出我們底心智底唯一目的是描畫宇宙的歷程底人類的肖像，而其對於自然之深刻的理解，其知悉，說明，會悟，理解，等等，是——也只能是——宇宙的歷程底人類描畫的肖像，——那末，我們底心智立即就失去牠底神秘的，超越的，形而上的性質；我們也就知道那從無物創製出世界和在空管理中宇宙之天上的偉大的神靈，很可以用爲說明底範疇，理解底一種手段。因果底範疇也是如此。牠是幫助說明之極好的手段，但還不是永遠爲充分的手段。

段。

天上的偉大的神靈的渺小的人類的心智的隨意的發明品。這種理解，現在已很流行了。我們可以忽過牠，而討論別的問題。

在現在所要討論的問題中，有一個問題是：近代科學所運用極廣之「因素」，是不是細小的造物主，牠自己產生出牠們結果的呢？這種意見，是錯誤的，但却很流行。

如若一塊石頭墮於水中，牠是波紋的因素，但並不是波紋的創造者。牠不過是一個協作者，因為水底流動性和彈力性也是波紋底因素和協作者。假如石頭墮於乳油中，牠至多是造出一個波紋，假如這創造波紋之石頭，墮於堅硬的地上，就創造不出波紋來。這一事實，表明出因素並不是創造者，而是非結果之結果，是結果之本身。

因果底範疇，若牠伴着「自然底整體是無限的變化底海，這無限的變化並不是一個偉大的創造主或無數的小創造主所創造出來的，但是牠們自己創造自己」，這種哲學的意識，就是一個很好的說明底範疇。

一個很有名的哲學著作家說：「嬰孩在初出世的幾個星期間，對於外面的世界，對於他自己的身體，對於他底靈魂，都不認識。所以，他的感覺，沒有伴着「世界」「身體」「靈魂」這三個要素間的相互作用之意識。他還沒有因素之觀念。」他稱靈魂，肉體，與外界，為三個要素，感覺底三個因素。現在，我們注意到這三個要素或因素，都是無數的要素或因素之貯藏庫，而這許多要素或因素聯合支配嬰孩的感覺。靈魂是由許多精神的部分構成的，身體是由許多肉體的部分構成的，而外面的世界是由無數的部分構成的。

嬰孩底感覺，或其他的人底感覺，並不獨立存在，而是依倚於靈魂，肉

體，和外面的世界；這是沒有疑問的。故萬物底相互的關係，也是沒有疑問的，因果底範疇，牠給我們底心智用做一種整理前因後果使其有系統之手段，故很幫助我們理解自動的宇宙底彎曲的歷程。若一塊石頭墮於水中，水就生出波紋；若有靈塊，肉體，和外面的世界，就有感覺。

哲學底積極的成果決不會拒絕因果範疇底效勞。牠只反對因果範疇中的神秘的成分——許多人民，甚至連「愛過科學的教育的」人民，還相信着因果範疇中的神秘的成分。因果範疇並沒有什麼魔術，但不過是按照自然現象之發生的順序之自然現象底機械的系統或分類。水若是水，並保持其流動性和彈性，而石頭若是石頭，是重擊着水之粗重的物體，那末，石頭一墮於水，水就一定起波紋。靈魂，肉體，和外面的世界，若保持牠們底經驗的性質，牠們就一定會生出感覺。我們之藉經驗底力量而這麼明確地知道這個道理，並不比我

們之有因果底範疇較爲奇怪。在世界之中，除了萬物底性質外就沒有什麼可驚奇的東西。一切的事物，都具有同樣的「可驚奇性」。故人類的智識，因果範疇，或任何其他範疇，都不比任何其他的性質更爲可驚奇的。

唯一的不可思議是宇宙。宇宙因他是普遍的不可思議，故同時是最平庸的；因爲沒有什麼東西能比萬物所共通的東西更爲人所熟悉的。

人類的心智藉因果底觀點以理解自然底現象。因果底觀點是闡明世界之一種工具。

至於要怎樣才能闡明世界，是我們所要研究的特殊的對象。我們並不否認因果範疇是我們闡明世界之一種手段，但不過是許多手段中之一種。我們常把因果範疇視爲普遍的手段，但這是尊奉得過度了。我們經已知道在以前的時代，其他的觀點或其他的思考式，負着同樣的任務，而在現今，除了因果範疇

之外，還有別的範疇存在着，在將來，有的會比因果範疇更有價值。因果範疇對於說明連續的現象是甚有用的。但，我們所應闡明的現象，連續的現象之外，還有相並的現象。對於這種相並的現象之說明，種屬底範疇是同等有用的。赫克爾（Haeckel）說及「博物院的動物學者與植物園的植物學者，」有點蔑視，因為他們僅只把動植物按照牠們底種屬分類起來。近代的動物學者和植物學者，不僅研究這些相並存在的動植物底繁復，但也研究變化和變形底年代的順序。如此，他們連得動植物界底較活潑的肖像，這肖像不僅示出牠底存在，但也示出牠底發達，起原，和衰亡。無疑地，博物院的動物學者和植物園的植物學者底智識是貧弱的，狹隘的，機械的，而近代的科學所貢獻的真理和生活底肖像，是比他們的奸得萬萬。但，我們不能因此而把因果研究法重視太過。因果範疇補種屬範疇之不足。因果範疇幫助理解；幫助思維，但牠並

沒有使其他的思維方式成爲無用的。

智識論一定要把古代和現代底思考底特殊的方式認爲具有共通的性質之特殊的方式。這種思考，智識，或啟牖底共通的性質，是普遍的世界歷程底一部分，而並不是超越地異於世界歷程的。

因素底觀念，說明了現象界之一部分；但，目的底概念，種屬底概念，一切的概念都也說明現象界之一部分。

在宇宙中，所有的部分都是因素，所有的部分都是因素底結果，產物，創造品；然而，沒有一定的創造者，生產者，因素。「一般的」產生「特殊的」，而「特殊的」又產生「一般的」。

一般和特殊底範疇，宇宙及其部分底範疇，包含着一切其他的範疇——我們欲說明思維底歷程，一定要把牠說明爲宇宙的歷程底一部分。思維的歷程——

最高的心靈的存在物——不論在神學的意味或在唯心論的意味中，都不是創造世界之因素，但也不是如十八世紀底唯物論者所說，謂牠不過是頭腦底物質底結果。思維底歷程及其智識是一般的宇宙底一種特質。一般的與特殊的之間的關係，是一切的範疇底明顯的和清楚的範疇。

我們也可以用別的名稱來稱呼這個範疇，如：一與多；本質與其形態；實體與其屬性；真理與其現象；等等。可是，名稱不過是氣息和聲音；智識和了解才是主要的東西。

十二 心與物：哪是基始的和哪是第二的？

把範疇底歷程之神秘的要素掃除去，是哲學的成果底功績。我們若不把因果認為與許多其他的思考方式屬於同一種類之一個思考方式，這許多思考方式都具有這種共通的特性：用各式各樣的概念構成一幅象徵的肖像。使人類的心智藉此以明瞭宇宙的歷程；那末，因果就總帶有一點神秘的性質。

哲學，是闡明範疇為特殊的任務。牠已把牠底特殊的對象弄得清清楚楚，知道：智識是一般的宇宙底一部分，智識底特殊的職務是把現象底世界及其較小的範圍按照牠們底種類的關係和年代的順序分類起來。這樣的配列，呈獻出一幅宇宙底科學的肖像。邏輯家用大的圓圈來表示「全體」，而用大圈中的互

相並立的，互相交叉的，和互相包容的小圓圈來表示「特殊」。他們之象徵地運用概念底圖解，是大家都很熟悉的。這種圖解，很能幫助我們說明出智識力求智識所用之方法。一般的智識，是各種特殊的智識之總和；一般的智識與特殊的智識之差別程度，並不會大於人類的身體與構成身體之各種器官之差別。身體的器官，離開身體就不能存在；特殊的智識，也是如此，不能離開一般的智識。在這種意義上，形而上學是不可能的。

我們確知不論在天上，地上，或任何其他的地方，物底一般的範圍之外就不能再有物；這是和我們知道兩山之間不能沒有谷同樣確定。在世俗的世界之外，不能有其他的小世界。人類底構造得合乎邏輯的心智，是不能有其他的想法的。同樣地，我們不能藉經驗並在經驗底範圍內發見世界外的世界，因為思維是不能離開經驗，因為沒有思想就不能有什麼經驗。一個有頭的人——而世

上不能有無頭的人——不能經驗任何非世俗的世界，任何形而上的世界。包括着思考力或智識力之「經驗力」(Faculty of experience)，是純粹經驗的。我們對於宇宙是單一之堅定的確信，是先天的邏輯。世界底單一，是最高的和最普遍的智識。我們對於世界底單一，再精細地研究起來，立即就看出牠在中心或在胎中包含牠的反對物——無限的變化。「一般」包含着「特殊。」

這是一個比喻，而比喻是跛行的。母親除了母性之外，還具有其他的性質，而宇宙或絕對的一般性，則不過是一切的特殊的和分離的諸物之因素。牠是「純粹的」母性，牠不能沒有兒女，正如兒女不能沒有母親一樣。這樣地，因素也不能沒有結果、不生結果之因素，我們棄去牠吧。兒女是母性中的一個因素，正和牠是母性底結果和產物一樣。同樣地，世界單位從不替——而且是

不能想像的——不包舍許多特殊的兒女於其胎中。

如若思想欲得到「萬因底因」(The cause of all causes)之肖像，概念，觀念，牠就一定要顧及結果。思想很可以把因素與結果分開，但若沒有具着「因素與結果之分離和區別不過是一種形式」這種意識，思想就不能止確。想像，會悟，明悉，理解，是一種形式。「編者註：這即是說，我們描畫和說明這稱為萬有，自然，和宇宙之萬物底單元的相互關係。」

可是，哲學是從相反的或錯誤的見解出發。牠把知悉，理解，會悟視為現實的物。牠之研究科學，並不是把科學當做一種形式，並不是把科學當做次要的東西，即並不以為科學之下面潛伏着一存在的，一因素，一目的，一較深的基礎，但以非邏輯的和不適切的臆說為出發點，這臆說謂：心智的特質，如知悉，理解，判斷，辨別。即邏輯的要素，是基始的，最高的。自存的因素和目

的。連在黑格爾底邏輯——黑格爾底邏輯對於思考歷程有很多的闡明——中，這種原物與摹本之混同，也是一幾乎不能透見的神祕主義底因素。

那些唯心論的哲學者，不以自然爲真理底源泉，但以智識爲真理底源泉。他們以爲『真的觀念』是超乎一切。黑格爾讓這『觀念』交成一團，好像牠並不是自然的兒女，而是形而上的龍。但我們不能忽視：在黑格爾的龍之絞捲中，把心智的組織底性質底一切特徵都赤裸裸地顯示出來了。

照黑格爾底直觀的見解，我們於物質上的交際和肉體上的接觸中并不認出我們的真實的朋友。黑格爾之所謂真實的朋友，其標記並不是他確實活着，而是他符合於『他底觀念』。唯心論者之把真實的朋友關係底『觀念』當做朋友底真理底尺度，是正和柏拉圖把從別一世界所求得之國家底『觀念』或鍋底『觀念』當做現世的國家或鍋底理想的或真正的條件度底尺一樣。

人類的心智之能夠構造理想，這無疑是自然底可貴的賜物。但，這賜物也引起了無數的混亂。我們若欲發展牠底價值，就一定要認明白謂理想是從現實的材料構造出來的。假如沒有認明這一點，人類就永遠不能科學地運用牠底理想力。真正的朋友關係底美麗的理想，會激起我們競爭心。但，我們知道牠不過是理想上的，在實際上總混合有幾分虛偽；這種智識，決不是與空幻的理想之織造相對的解毒劑。真正的朋友關係是如此，一般的真理，真正的自由，正義，平等，友愛，等等，也是如此。

理想之追求是很美麗的，但意識地和明確地知道謂理想永遠不能無混合着一些牠底反對物而實現的；這對牠並沒有損害。勒信說的是什麼呢？『如若上帝左手拿着真理之追求而右手拿着真理來給我，我一定握着他底右手而說道：主呀，保住真理，牠是你一人的。』

哲學底任務，並不是要把世界底精確的心智的肖像給與我們。這種任務，不是任何科學的專門研究所能負的。僅惟各種科學底總和能夠負這任務，但也不過是做到近似的程度。連在科學之中，「追求」也是比「明悉」較高的真理，較高的價值。我重複說：哲學的特殊的任務，並不是在於供給出世界底精確的心智的肖像，而是在於研究人類的心智求得世界底肖像條之方法。哲學底工作。就是敘述這種方法；而本書底任務，就是要說出牠底概略來。

概略，牠底性質使牠爲一不精確的作品。世界，宇宙，萬有，自然，或判斷，結論，思想，心智，智力，等等，在科學底分類中，都已有一定的意義；但我却把牠們當同義的名辭而互相交換地運用牠們。在這一點上，我也許會受人所非難；可是，智識或思考底方法，具有兩重性質：既是固定的，而又還是伸縮自如的。我們所要著重的，就是此點。

科學並不僅決定事物或那物是什麼，但也決定牠怎樣動，怎樣發生，消滅，和存在；牠怎樣既是固定的而同時又是變動的。科學所研究的真實的存在物，即宇宙，並不僅是現在的，但也是過去的和將來時；而牠也並不僅是這物或那物，但是一切的物。連「無物」(Nothing)也是「有物」(Sowohl)而有物是屬於生命底總和。

非哲學的頭腦，很難理解這句辯證法的話。非哲學的頭腦，不僅把「無物」與「有物」看做離開的，但把牠們之相離看做比牧師所說的「天國的幸福」與「世上的悲慘」之分離還再這些。牧師是超越的邏輯學者，而把「無物」視為絕對的「無物」，也是超越的。「無物」至少是一個概念或一個名辭；這是不能否認的。所以，不管是多或少，牠總是有物。我們之不能道出存在之外，不能道出宇宙之外，正如敏斯厚生(Munchhausen)之不能由曳着他

底頭髮而把他自己拉出沼澤之外。

不能有絕對的「無物」，因為絕對與萬有是意義相同的，萬有以外的一切物都不過是相對的物。「無物」也是如此。「無物」不過是含有「不是主要的物」之意義。「那是沒有什麼」這句話底意思，是：在此時此地牠並不是重要的。「那人並沒有什麼」這句話底意思，不過是：他並不是一個非凡的人。至於他之存在，就一般說起來，是沒有疑問的。

有與無底範疇，和一切其他的範疇「編者註：這即是說，和一切表示出絕對的存在物——一般的存在——底區分之範疇一樣，這些範疇雖然僅只關涉現象或特殊，但全體總合起來就構成絕對的存在物或單元的自然。」一樣。頭腦雖然健全但未受過訓練的人們，以為牠是固定的，而其實牠是變化的。牠底兩極是互相交流融合的；其兩極底差異並不是根本的。所以，這些範疇，是變化

的世界單位——牠是由其反對物和多形性構合成的——之例證。

「世界是多形的，而這多形性是具着共通的宇宙的性質」這種智識，是哲學底積極的成果之極致。諸科學之表明這些對象，一定要這樣矛盾的；因為一切的事物是在生於這種矛盾的狀態之中的。博物院的動物學者和植物園的植物學者在動物界和植物界底空間的領域（Spatial domain）中的成就，爲達爾文主義者所接受，並把這領域底連續的多形性（Successive multifornity）包括進去。這二組的科學家，都把他們所研究的對象，歸入於範疇，區分爲種類，建立起系統。化學者對於物質與力是如此；黑格爾對於「有」與「無」量與質，實體與屬性，物與性質，因與果，以及其他之範疇的關係，也是如此，他讓一切的事物互混，變化，流動，變動；而他這樣做是對的，萬物是運動的和屬於一氣的。

但，黑格爾所遺漏而爲我們所補充的，是：更進一步地洞悉出這些範疇流動和變動，不過是一切的思想 and 概念底必然的變動和互流之實例，而思想和概念也不過是宇宙的生命底實例和反映。

唯心論的哲學者，對於這極致的特殊的智識，都有重大的貢獻，但，他們底印象還是多少有點錯誤，以爲思維底歷程是真的歷程，而真的原物——自然或物質的宇宙——則不過是第二義的現象。我們現在一定要理解：現象的宇宙的聯繫，萬有的活的世界，就是真理和生命。

世界是一個概念麼？是一個觀念麼？世界，可以被心智所會悟，但牠並不僅是一個概念或觀念。牠是超於我們底過去，現在，和將來的概念之上。牠底量和質是無限的。我們怎樣曉得呢？我們一面說我們並不明悉現方在過去中的，業已過去的，和將來將過去的世界的一切事物，並不理解全體，然一方卻

謂我們已全然理解出這世界全體並不僅是一個觀念，但是一個絕對的，多於心智所會悟或明悉的，現實的，真正的，無限的存在。我們怎樣解決這矛盾呢？

知道個人的智力以及全人類的智力是有限度的——這種智識，是與宇宙的概念相吻合的。換言之，人類的智力之知悉。牠自己為絕對的宇宙底一有限的部分，是智力所固有的。我們底智力的這種特質，是和樹木之在夏季就長得碧綠之特質及蜘蛛之織網之特質同樣自然的和固有的。智力雖是無限的宇宙底一有限的部分，且牠自己也很知道這事實。但牠底知識力，理解力，判斷力，是普遍的。可能的。或可解的。智力底作用，是不能超過自然所賜給人類之思考工具以上的。固然我們在心智上可以想出巨人，但我們若仔細地觀察，就即認識出這個人智上的巨人，若他不是幻想底創造物，就不能超出思想家底傳統的範圍之外。

思維，明悉，理解，是普遍的。我能明悉一切物，和我能看見一切路石一樣。我能夠都看見牠們，但我不能看見牠們所包含的一切；例如，我不能看見牠們底重量。故，雖然一切物都是可明悉的，但不能明悉牠們所包含的一切。牠們並不溶解於智識之中。這即是說，智識不過是宇宙底一部分。宇宙是全都可明悉的，但對於宇宙的智識並不是宇宙底全體，因為我們底智力僅只是宇宙一部分。

我們可以明悉萬物，但智識並不是萬物。凡猴面狗都是狗，但狗並不都是猴面狗。唯心論與唯物論之劈開，是基於屬與種之劈開。頑固的唯心論者主張謂一切物都是觀念，而我們卻極力使他看出理想的物與物質的物是同一「屬」底二「種」，並使他知道牠們除了特殊的名字之外還需要共同的名字，以表示其共同的性質，並求其切合於邏輯。若得到了這種智識，唯心論者與唯物論者

之爭辯，就不過是言辭上之鬥爭了。

萬物是大的，萬物是小的，萬物是空間的，萬物是暫時的，萬物是因，萬物是果，萬物是整個的，萬物是分開的，因為萬物是萬物底精髓，因為萬物是包含於全體，萬物是互相關係的，萬物是互相聯繫的。萬物是互相依倚的。把全體底概念視為由無數的相對的性質所構成之絕對；把全體底概念視為反映於現象中之宇宙的真理——那就是觀念底科學底基礎。

十三 對於明確的理解底可能性之懷疑已被克服到什麼程度

現代的一個哲學教授，菲西耶（Kuno Fisi Luon of Jena），說：「近代哲學底問題，是物底智識」。但，努力於解決這個問題的，並不僅是近代哲學；古代哲學也研究這個問題。不僅如此，這個問題是屬於全世界。全世界，——我是指全人類的世界——尤其是各科學，都追求着物底智識。我說這句話，並不是欲非難菲西耶教授，因為我很承認他是一個極值得稱讚的哲學家。假如我把他底著述全讀過，一定就可在此中找到對於哲學底問題之更加明確的和具體的記述，謂哲學不僅追求模糊的「物底智識」，而是追求這對於具

着「智識」這特殊的名字之特殊物之特殊的智識。達到發展之最高點的哲學，追求智識底智識（Knowledge of knowledge）。人類一會思考，哲學就已認真地企圖解決這個問題，可以說自有歷史的記錄之時候就有這種企圖了。

我們前面既已討論過萬物底終始和萬物底永生性，那末，就易理解這稱為「智識」之物也是沒有歷史的始點的。「知」是生於「不知」，「意識」是生於「無意識」。我們底近代的意識，雖有很好的教化。但還是一個未發達的意識，一個「無意識的」意識（An undeveloped, an "unconscious" consciousness）。可是，意識經已發達到使我們知道智識之反對宗教之程度了。特別地，智識底智識——即，積極的哲學底成果——帶有一種顯著的反宗教的傾向，而這傾向，在其反宗教的範圍內，是破壞的。但，我們切不可誇張這種破壞。在太陽之下，並無什麼東西被毀滅去，而同時又沒有「新的生命從殘骸

生出來』的。這個概念，是求會悟「概念底概念」(The concept of the concept) 或欲獲得「智識底智識」(The knowledge of knowledge) 所必要的主要概念；而知道這概念之重要，是宇宙底概念底一部。

哲學史是始於異端的宗教 (Pagan religion) 底衰亡，而近代的哲學史是始於基督教 (Christian religion) 底衰亡。統治者既然正式宣言『必要為人民保存宗教，』故官家的教授們不是哲學底積極的成果之明顯和正確的說明人。不論斯披諾利，萊伯尼志，康德，和黑格爾之事業是怎樣偉大，康德和黑格爾之信徒們都缺少研究底自由，而非西耶雖然說得極近這問題底根源。可是這固執着概念底神秘化和智識底神秘化。職業蒙蔽了判斷。

菲西耶教授說：『自然 (Nature) 被人視為智識底第一對象，被人視為其他的萬物所遵從的原理。在這一點，近代哲學是自然論的 (Naturalistic)。』

因此，必須假定萬物底可知性，或萬物底認識之可能性。在這一點，近代哲學是獨斷的（dogmatic）。……康德的哲學，對於理解底可能性，却不抱獨斷的態度，而抱批判的態度（*Critical attitude*）。』（Kuno Fischer: *System of Logics and metaphysics second edition*; P. 101 and 109）在這後來的時期，在『批判的』時期，哲學教授們很熱烈地培養這個問題。批評家們還是嚷說：呵，世界，可驚奇呀！智識是怎樣可能的呢？

第一，沒有什麼可驚奇的東西。『自然論的哲學者』為什麼不把他底特殊的對象——智識——認為一自然的對象，使他底主張前後一致呢？

『萬物底理解是可能的』這個『臆說』。既不是一個臆說，也不是什麼『獨斷的。』

哲學者有一種舊癖，喜歡用他們底『三段論法』（*Syllogismus*）來試證明

一切事物。哲學者應該把這種舊癖捨棄去。現在，我們之證實我們底主張，不是藉言辭，但是藉事實，藉行動。各種科學都有充分的工具，這證明出『智識底可能』是沒有懷疑之餘地的。

那些總閉到聽見草之生長的批評家說：『但，嚴確的科學所產生出來的智識，是真實的智識麼？牠豈不僅只是一種代用物麼？那些科學只明悉萬物底現象；但，會明悉真理的智識是在哪里呢？』

我們將把這會明悉真理的智識呈獻給他們。諸君是自然論者。那末，自然就是真理。或者，諸君是形而上學地把真理與現象區分開來的唯心論者罷？諸君自稱為唯心論者；但這種戰略是沒有什麼用的。明悉之意義是辨別和判斷。外態與真理應該區別，但不可區別得過度。必須記住謂連最惡的外態還是一個自然的現象，而這最崇高的真理，因為牠是自然的真理，故僅只表現於現象。

可是，舊的邏輯不能容受任何矛盾。外態與真理是矛盾，因此，舊的邏輯以爲牠們是不能調和的。但，在這單元的世界中，不能調和的東西，只是由有趣的思想——被假定爲全然不同的——所構成的。舊的邏輯，全然缺乏調和的。思考法 (Mediating mode of thought)。調和的思考法並不把智識及其思考力抬高上天，而却很願意地把它視爲一極有價值的但不過是自然的性質。

舊的邏輯不能奠下任何真確的思考法則，因爲牠對於思維視得太過超越了。牠並不把思維認爲僅只一種能力，一種方式，真的自然底一部分，但把真理底性質靈化爲一精神的存。在物。牠不去理會這有肉有血的靈魂概念，而反試以概念去溶解肉和血。假如這樣的謎底解決法，除了象徵 (Symbolization) 之外，沒有其他的意義，那是很好的。

舊的邏輯，長篇累牘地討論真理之證明。牠以爲真理是與觀念「相吻合」

的，而且是要以觀念去「證明」的。這，假如我們依然意識到觀念和智識對於真理之第三次的關係，是很對的。可是，舊的邏輯並不意識到這種關係。恰恰相反！牠底意識曲解這種關係。牠把心抬高於第一位，而把血和肉貶降於最末位。

「一個概念底必要，是以其反對底不可能來證明的。證明某一概念底不可能，就把該概念駁倒了。若能夠證明出某一物是甲而同時又非甲，或能夠證明出某一物既不是甲而又不是非甲，那末，該物底不可能就被證明出來了，第一種證明法稱為二律背反法(antinomy)，第二種證明法稱為兩刀論法(dilemma)。

現在說明邏輯的證明時，對於「物」說得很多，例如，一物不能同時為直的和曲的，真的和非真的，明的和暗的。這種學說底不適當，是很明顯的；因為牠忽視了「物」這個概念，並不是固定的概念，而是變動的概念。假如一條

直線是一物，而一條曲線是別一物，並且假如這二「物」是互相對立着，那末，上面所說的邏輯，是世界上最正確的了。但，誰將主張謂沒有許多直線進行了相當的距離而後彎曲，即直線在一端變成爲曲線的呢？誰將規定線底定義？一條線可以由十，二十，三十，……部分構成成功的，而每一部分是一條線。

我們對於邏輯的法則欲有切當的議論，一定要先談整體對於其諸部分之關係，宇宙對於其諸部分之關係。舊的神學的問題，是涉及神與其創造物，而舊的形而上學的問題，是涉及渾一與多樣，真理與現象，因與果，一言以蔽之，是涉及形而上的範疇；我們一定要先把這些問題解決，然後對於智識底第二義的事情——形式邏輯底問題——才能够有正確的見解。

「物」是什麼？牧師一定回答道：僅只神是實在的，其他的一切都是空

的！而我們則說道：僅只宇宙是實在的，宇宙中的萬物都是由動搖的，變化
的，不定的，駁雜的，流動的，轉變的現象或相對性所構成的。

從前，神學家說了許許多多無意識的話，而對於智識却很少貢獻。這種情形，使我們在現在說及神之概念時很難不引起讀者之厭惡。但，欲使讀者徹底地理解人類的心智，必須證明出神之概念，與宇宙的概念，或宇宙底概念，是類似的觀念。近代的哲學底初期的著名的作家，如加德秀，斯波諾利。萊伯尼士等，他們之專心研究神底概念，並不是白費精力的。他們發明了神底存在之目的論的證明（ontological proof）。這種證明，應用於宇宙，證實宇宙是像神的。形而上的創造主以及物質的宇宙，都是最完善的存在物底概念底原本的對象。至於我們以為人類所固有的宇宙底概念，抑是宇宙底概念，抑是最完善的存在物底概念，並沒有多大關係。假如這概念缺少存在，他就缺少了完善所

最緊要的東西。所以，最完善的存在物一定要存在的。而牠確是存在的。牠是宇宙，萬物都是宇宙底一部分。沒有什麼東西是在宇宙底範圍外的，智識更加不能立於宇宙之外。所以，智識不僅是可能的，但已由「最完善的存在物」這概念證明出牠是事實。

「最完善的存在物」這概念，還會幫助我們免除去批評家底懷疑，尤其是免除去康德的批評主義——不如稱之為兩元論。康德不願不研究而接受智識底可能之獨斷；他欲先考究一下。他就發見出：我們若不越出普通的經驗底範圍，這即是說，不越出物質的宇宙，並且不踏入形而上學的天國，那末，我們就能夠有正確的智識。但他並沒有認識這他所警告我們不要踏入之形而上學的天國在現今會成為陳腐的立點。

他還是讓這超越的可能性存留着，而他雖勸告我們不要以智識踏入這領

域，然他沒有告訴我們也不可以直觀（intuition）迷入這領域。康德苦鬥於『現象的物』與『物之自體』。『現象的物』是世上的，可以認識的。『物之自體』是超人類的，可以信仰和神奉的。他以這原理把智識——近代哲學底對象——弄成爲可疑的，而叫我們再進一步地研究牠。

我們對於智識，已進一步地研究了，而現在，哲學底積極的成果『明確地』知道謂智識並不僅是這現象世界底一部分，但是一般的真理底真確的一部分，這一般的真理是最完善的存在物，除牠之外，再沒有什麼別的真理。

哲學，是從關於有與無之混亂的爭論出發的，尤其是從希臘人當他們底神底世界幻滅時所遭遇的宗教上的失望出發的。人類是依賴於積極的，堅固的，清楚的，可靠的理解。現在，在我們底世界中，固體的是與液體的混合着，會滅亡的是與永生的混合着，混合得完全不能分開。可是，我們底智力不斷地區

別牠們。牠不會覺得這是神秘嗎？從這樣的研究，顯然一定會引起認識論的問題（epistemological problem），哲學底特殊的問題。哪一條是達到無疑地『明確的』智識之路呢？

希臘的哲學至亞里斯多德就達到絕頂。亞里斯多德是一個實際的人。假如他在近旁能夠找到良好的東西，他就不欲徬徨於遠方。而且，他對於智識底由來，沒有長久的研究。希臘人以爲智識是降自理想的世界。他已經以爲這種見解在根本上就是無效果的。所以，他在最近的一端握住這個問題，並分析在那個時代所有的積極的智識。可是，在那個時代，希臘的科學是很貧弱的，故他之企圖論證邏輯，並不能產出任何確實的結果。但已發見了能夠從固定的前提推求出積極的推論。

亞里斯多德把握住着牠。他明確地和正當地示明出：邏輯的演繹怎樣爲求積

極的智識之所必要。凡狗都是機警的。我底猴面狗是一隻狗，所以，牠是機警的。還有什麼比這再顯明的呢？然則，我們既能藉嚴確的演繹底形式的方法，以求得正確的智識，爲什麼要哲學地空談着神，自由，和永生呢？

但，亞里斯多德有所忽視，或者，因爲他是實際的人故固意忽視。演繹所根據的前提，如「凡狗都是機警的」，是從傳說傳下來而以誠意去接受的。但，牠是基於事實的麼？世上是否也有不機警的狗麼？一切的嚴確的演繹雖謂凡狗皆機警，我們底猴面狗會不甚可靠麼？這，在猴面狗的事件中，是不很重要的。但，對於世界底始終之問題或神之問題，是怎麼樣呢？希臘的神，被亞里斯多德把牠們弄成爲不合時代的。

但邏輯史和整個的哲學史被基督教和被古代世界底衰亡所中斷，一直到宗教改革運動時才開一新的紀元。天主教會（Catholic Church）按照牠自己的方

法，徹底地解決萬物底真實的性質之問題，始與終之問題，因與果之問題。但當牠開始瓦解的時候，當基督教與天主教分離的時候，「不信仰」在哲學者頭腦中重又提起這老問題：我們怎樣求得確實和真正的智識呢？確實與真理，在那個時候，意思是同一的。

開始研究的是倍根與笛卡爾。他們兩人都厭惡亞里斯多德和他底形式邏輯。而對於煩瑣哲學底煩瑣特別厭惡。新的時代，不滿於把實證的智識基於傳統的命題之上，而構成嚴確的演繹。牠是一個急進的時代，所以，是對時代的，新的哲學者與古代的哲學者同樣是要尋求精確的智識。倍根還是與所已有的發生關係。爲倍根做傳記的人說：「我們切不可不斷地反復謂倍根是以經驗爲出發點，因爲這是全然沒有意義的，或者，不過是說加侖布是一個航海者，但加侖布之最主要的事業却不是航海而是發現美洲。……倍根要找到一個與新

生活相符合的新邏輯。……發明的人類的心智，創造了新的時刻，羅盤，火藥，印刷術……他要奠下一種與發明底精神相適應的新邏輯。」他，「發明底哲學者」，是一個世界人物，是英國大法官。「不僅只他，但連他底科學。都是抱太大的希望，太富於精力，太欲探索世界了，使他把他自己埋葬於孤獨之中。那是哲學者之光榮，但同時是新邏輯這特殊的任務之障礙。他對於這任務底重要的意義，僅認識其大概。可是，與他同時並繼續他底工作之笛卡爾對於這問題却有較根本的和精密的見解。

人類的心智，在較近代的時候。雖然由自然科學——尤其是發明——證明出牠之求得實證的智識之能力，但牠於萬物與人類底性質之前提於古人所稱爲「真美善」之前提，還是爲宗教的非蓋然性（Religious improbabilities）之成見所蒙蔽。笛卡爾把根本的懷疑提高做爲一種原理和做爲一切智識之出發

點。然他不能懷疑他至少是在尋求着真理。那不相信任何智識，任何科學，任何發明之人，不論如何却不能否認求智識之衝動之存在，那。是很一定的。我想，故我存在，這是一個不能搖動之命題。笛卡爾以爲其餘的却可以用演演法推求出來（照亞里斯多德之演釋法）。

這種思想，使這代底哲學家再陷於舊時的謬誤，以爲實證地真確的東西是能夠以邏輯的公式去確定的。他之感覺至他頭腦中的思想，以及——我可以說——他之肉和血，使他確信他確是存在的，而他底存在底確實性，就是他所尋求的東西。

這點事實，在以前被人所誤解。謂笛卡爾所得的證據只能使自已確信他底靈魂之存在，他底思想之存在。其實不然。我之所感，我之所視，我之所聽等等，對於我是和我底思維同樣明確的。同時，對於我是和我所聽見的聲音及我

所看見的東西同樣明確的。主體與客體之區別，不過是形式上的，且也一定要爲不過是形式上的。

笛卡爾的命題被人曲解爲謂：對於人類，除了他自己的主觀的概念之外，沒有什麼是明確的。而這種曲解的主張，於意識學中，被人推到極端，至於稱整個的世界爲一個觀念，一個幻影。誠然，笛卡爾需要着神來保證他底概念不會欺騙他。

我爲欲證明現在已用不着這樣浪費的手段，下一章還繼續討論這個題目。

一四 可疑的智識與明確的智識之差別

文化底歷史，可以分爲二個時期。在第一個時期，文化低的時期，可疑的智識佔勢力，在第二個時期，明確的智識佔勢力。我們對於明確的智識底正確的方法之特殊的研究，是從第一時期開始的，在這第一時期佔勢力的，是可疑的智識，牠也被稱爲謬誤的智識。在這個時期，神統治着天，而幻想支配着地。

「擺脫謬誤，」其本來的意思，是離開神和天。這個理想的世界是形而上學底因素。形而上學把對於超自然之研究，認爲牠底活動範圍；而牠之所以研究超自然，是爲欲啟牖人類的心智。這樣，牠底問題在最初時就具有兩重性

實。牠試圖明思考底自然的歷程 (natural process of thought)，而這思考底自然的歷程暫時偏向於超自然的，因為這個緣故，牠就迷於五里霧中了。

人類的理性現在比較清醒些，而「形而上學」這名辭底意義也漸漸清醒。

現代的形而上學者已不再談及古代的形而上學者所說的那些超越的事物了。現代的形而上學是研究着有與無，成與變，物與力，真與錯，這一類的抽象的東西。

尤其是我們在這裏所討論的可疑的，謬誤的，和明確的或真正的智識之研究，是形而上學的研究底一部分。

所以，「形而上學」這個名辭，有兩重意義：一是超越的和「誇張過度」的，一是自然的和清醒的，我們底證明哲學底積極的成果之清醒的任務——牠近來學得了當研究智識時抱清醒的態度——必須要涉及這過於誇大的形而上

學；而這誇大的形而上學一天比一天清醒起來，而變成爲純粹的，明顯的，亦類類的物理學（Physics）。

神聖的變成爲人間的，狂醉的變成清醒的。這樣，智識隨歷史之前進而一天比一天明白清楚。

我們欲理解智識底問題，一定不要再顧及任何個人的意見，思想，或智識。我們一定要研究智識歷程之整體，那末，我們就可看出從可疑到明確之進展；從謬誤的到真正的智識之進展。同時，我們也知道對於真理與謬誤之間的對立持着過於誇張的觀念是何等地愚蠢。

尋求真正的和明確的知識的人，他不能在耶路撒冷，不能在耶里哥，不能在心，也不能在任何單獨的物中，找到真確的智識；但要在宇宙中找牠。「已知」逐漸地從「未知」生出來。生得極漸，不能定出哪一點是始點。牠發生和

滋長，一部分是謬誤的而一部分是正確的，和一天比一天明顯。但，沒有什麼絕對真的智識，正和沒有絕對錯的智識一樣。僅只宇宙是絕對的，不滅的，和永久的；而牠底任何特殊的部分則都不是如此。

我們若欲規定智識底近於正確的意義，一定把智識與無識分開，但不可分開得過甚，否則，就成爲伸張過度了。狹小的形式邏輯教我們道：一物不能同時肯定而又否定，肯定和否定是相矛盾的。但，這樣的邏輯是過於編狹的。草不是莠。莠是草底否定，然莠還是草。謬誤的智識是正確的智識底否定，謬誤不是真理。然謬誤還是真實地存在着。沒有什麼絕對的謬誤，和沒有絕對的真的智識一樣。一切的觀念都是——和依然是——真理底圖形或摹畫。

我們並不欲把謬誤與真理混起來，把牠們做爲一種混雜物，但是欲使牠們都成爲可以理解的。把謬誤與真理混合在一起的，是那些把牠們視爲不能調和

的矛盾之人們，我們先指摘他們之謬誤。他們把謬誤與真理互相對立起來，就無意地和不知不覺地幹了或種行為。他們底目的是要把謬誤的智識與正確的智識對立起來。因欲這樣做，就把「謬誤」假定是和「謬誤的智識」一樣的。這一點可以承認。但，正確的智識與真理，是二件不同的東西，和假如我們欲得到明確的效果，是必須把牠們分開來的。假如我們精確地規定這問題：謬誤的智識怎樣異於正確的智識，那末，我們就可較接近所求得明顯，比從前近得和二個太陽的距離那麼多了。我們就可看出謬誤與智識並不是互相排拒的，但是同一「屬」底二「種」，是同一家族底二個人。

二乘二並不單是四，牠們之爲四不過是部分的真理；牠也是四乘一，也是八乘二分之一，也是一加三，也是十六乘四分之一，……。那最初看出太陽每日週地球一週之人犯了一個謬誤，然他還是做了一個真正的觀察。太陽底每日

行程底真正的人類眼睛所看見的外態，是明瞭轉動的太陽與轉動的地球之間的關係之智識底必要的部分。沒有什麼真理僅只是簡單的，但都是同時由無數的部分真理所構合而成的。切不可誇大地把外觀與真理矛盾地對立起來，但應把外觀視為不過是真理底一部分，正如一切的謬誤都有助於真確的智識一樣。一切的智識的理解力既然都是有限的，故牠們都是謬誤，都不過是真理底一部分。正確底智識所最需求的，是意識地認識出牠是無限的宇宙底一有限的部分。

我們若欲對於人類的智識底性質有一個明晰的概念，一定要思考着整個對於其諸部分之宇宙的關係，一般對於特殊之宇宙的關係。

我們要研究智識或明悉，會悟，理解，切不可把牠與別的現象隔開。在或種限度中，凡被選為特殊的研究底對象的，都是單獨的。我說，『在或種限度

中』，這句話的意思是謂研究底對象與其他的世界對象之隔開。一定要爲意識中中庸的隔開而不是過度的隔開。當我們研究智力時，我們把智力與其他的對象和主體分開，但我們必須意識到這樣的劃分，並不是過度的隔離，但不是過一形式上的劃分。我們爲欲研究木板底性質，把某一木板與其他的木板和其他的東西分開，而看出牠是黑的；我們必須記住：這塊木板僅在宇宙——或世界——底整個的互相聯繫中，才是黑的；牠所具有的黑色，並不是牠自己造出來，但要有光線和眼睛，和整個的宇宙的聯繫，才能存在的。這樣，與一特殊的智識，都成爲整個的智識底標尺底一適當的部分，而整個的智識是宇宙的生命底一適當的部分。

有思想的人，他底意識，理性，常識，使他知道這明晰的宇宙的生命，並不僅只是外態，不僅只是影子，不僅只是空虛的幻想，但是真理。誠然，他常

被他底意識，理性，和常識所欺騙。但，牠們在這場合は說出真理來的，並用不着邏輯，也用不着三段論法的論證。

可是，給與這種論證是重要的，因為這種論證會示明出我們的智力底特質；而哲學底特殊的對象，就是智力底動作底方法之研究。

哲學最先是試用間接的方法來證明出宇宙是普遍的真理，即尋求出一種形而上的真理來試證明出宇宙是普遍的真理。

康德是一個把智識最嚴格地限用於經驗底領域內之思想家，這是無疑問的。假如我們認經驗底領域為普遍的，我們就知道康德所假定的限制，實在完全不是限制。人類的心智是一普遍的工具，這工具底生產物，不論是集合的或個別的，都屬於一般的真理。我們雖然把可疑的與實證的分別起來，但哲學底成果教訓我們謂切不可誇張這區別，而應該以一切的問題都是由蓋然，由真

理底現象，由部分的真理構成的「這意識來援助的。

思維的智識——哲學底結果是這麼樣的——是比其他的任何事物還明確的，而且，牠底明確並不是得自牠自身而是得自普遍的生命。這個普遍的生命——思想從牠推求得智識，智識從牠推求得啟牖——並不僅只做爲一個一般的物而存在着，但也存在於無限地差異的特殊的物。而概括化，萬物底密接的關係，牠們底數量和範圍之全體，其爲無限是和個別化(Individualization)或特殊化(Particularization)一樣無二的。森林中每一株樹，是一個別的，分開的，特殊的樹。同樣地，于山之每一粒砂，是一粒個別的，分開的，顯明的小砂。而一粒砂底每一分子，是特殊的和顯明的，是一個別的部分。自然底無限的個別化，進行得比這還要遠。每一個人，每一日，每一時，每一刻就不相同。砂也是如此，雖然牠底變化要幾千年的變動集積起來方才會顯露。按照時間和空

間，把這矛盾地組成的，無限地一般的，和無限地特殊化的自然，分爲綱，目，科，屬，種，及其他的細小區別；這表示理解和認識。

在宇宙中，每一集團是一個體，而每一個體是一集團。自然底同一，並不於自然底差異。牠們都是無限的。我們按照時間和空間來類分。每一瞬是由諸小瞬構成的。我們不能表示時間底最小的區分得更多於最大的區分，因爲在無限中，在宇宙中，不論於時間或空間，都沒有最小的也沒有最大的。原子是集團。原子的最小的部分，牠僅存在於我們底思想上，這樣，牠在化學中就有限好的功用。我們意識到原子並不是實在的物而不過是思想上的物；但這種意識並不減其用處，而反使牠更加有用。

區分，分類和類集萬物，是人類的智力底性質。我們把世界分爲四個主要的方角；我們也把牠區分爲二界，即心界和自然界；我們再把自然界區分爲有

機界與無機界，或區分爲礦物界，植物界，和動物界。簡言之，科學籍區別來示明宇宙。因而發生一個問題：哪種區分是真正的呢？我們底智識底千差萬別是動搖不定的；但到什麼地方才不搖動呢？我們底智識到什麼時候方才成爲安定的呢？

讀書諸君應該記註：萬物——智識底對象——並不是絕對固定的對象，但是同時變化的對象，而整個的宇宙是一個變動的進步的宇宙；尤其是人類的心智，一世紀比一世紀豐富，一年比一年豐富，因此，智識一定要不僅是凝固的，但也是流動的。連在科學中的固體與液體，也不再是相隔得很開的，確證不能爲明確的，然同時是又有點搖動的。

人類與其智識固是進步的，因爲這個緣故，他一定要藉他底分類，概念，和科學中的經驗來促其進步。

固定的，堅固的，所謂無疑的智識，若精細地研究起來，是意義重複的。當大家已習慣僅稱那些重的和可摸觸的東西爲物體 (bodies) 時，一切的物體就定然是重的和可摸觸的。假如，汽，水，和冰這三個概念，被日常的慣用或科學，限用於同一物質底聚成之三個階段，那末，我們就用不着奇怪我們之確言謂水也在將高於天空的星而將來，還永久是流動的。那不過是謂：我們稱固體爲固體，稱液體爲液體，但牠並不更改這事實：我們底智識力或概念力只給與我們一幅自然歷程底近於正體的寫照，而在自然歷程中，固體與液體並不是全然相反的，也不是全然相異的，但在自然歷程中，積極與消極是互相流合的。

哲學者把真理底概念一步一步地發展起來，到末了就得到了精確的結果；他們藉這種方法，產生出對於智識的很好的概念。但，對於「很精確」這句話

底意味，不可過於誇大，而應該適中。無限的真理，爲一切的物和性質底總和的真理。「其自身」是很精確的，但就使藉心智底手段，藉理性或智識底手段，也不能夠精確地擬仿牠。手段是小於目的，是從屬於目的。我們底智識力也不過是真理底一個從屬的僕役，不過是宇宙底一個從屬的僕役。宇宙是絕對明確的，真實的，無疑的，和實證的。外態，錯誤，不真實，都密附於世界；但這並不損及世界底崇高。沒有罪惡，就沒有美德；沒有錯誤，就沒有智識和真理。真理打勝了否定，弱點，罪惡，和錯誤，然後才發出充分的光輝。宇宙，一般的真理，是進步的東西。牠是絕對的，然並非在任何一定的時間和空間，並非在任何一日或在任何一地是絕對的，但僅只在一切的時間和空間的綜合的單位中是絕對的。

我們有時說道：這是大難了，非我們底智力所能勝任，我們不能理解牠。

誠然，除非我們把無涯的，不限定的，和無限的真理底範疇放於最高點，我們就不能把其歸入於我們底任何範疇或根本概念之中。假如確是不很『明確』的，牠應給我們一個教訓：明確的人類的理解底範疇，必定要承認牠底功用是自然底一從屬的因素。

這種智識底智識，永遠在我們背後之較高的意識，激起一種謙卑的自負，激起了一種自負的謙卑，而這完全是異於牧師底可憐的謙卑，異於上帝與世界之間，創造主與創造物之間的誇張過度的對立。我們以為『被創造的靈魂』並不是一個把這非被創造的奇怪的靈魂底計劃視為不可理解的之蠢笨的僕役。受過哲學的訓練的和自己教育自己的心智，是絕對的自然底一小張，一部分。這心智並不僅是有限的人類的心智，但是無限的，永生的，全能的宇宙底心智；而心智從宇宙求得了能一種能力，能明悉一切所能明悉的事物。但，當這心智

要求能絕對地明悉一切之能力，當牠要求智識應爲一切，和變成爲超越的和傲慢的；牠是誤解智識與無限之關係。無限是多於智識，是智識底對象。

十五 結論

哲學家黑巴特 (Herbart) 主張：「如若辭底意義，是由某一個人對於該辭底用法來定，那末，形而上學。這個名辭一定是很曖昧的和很難理會的。假如欲知道從傳說傳下來的這個名辭在古代的意義是什麼，就一定要閱讀古代的形而上學者及其門徒底著作，徒亞里斯多德學派到烏爾夫 (Wolf) 學派。那末，就可以看出不論在什麼地方，形而上學所研究的對象是物底概念，物底性質底概念，因果底概念，時間和空間底概念；……就可看出形而上學者試以邏輯去分析牠們，因而引起了各式各樣的爭論。這些爭論：決定形而上學底概念。」

我們站在我們底立點，對於這主張加以一點批評，就可示明出哲學底積極的成果之梗概。

形而上學常時是哲學底主要的部分。黑巴特在他底哲學入門教科書（*Handb. d. Philos. u. d. d. Einführung in d. Philos.*）之第一句，就把形而上學底意義定爲「哲學或觀念底研究。」照這個定義，形而上學要研究上面所舉的存在底特殊的概念，等等。現在，應記住：存在底概念不很是特殊的概念，因爲一般的概念包括着一切的概念和一切的物。一切的物，都是存在底一部；形而上學要理解存在，能力是有所不及的。所以，牠就變成爲不和諧的。但，黑巴特剛才說明出形而上學底概念，不是由牠所成就的功業去決定，而是由「爭論」去決定。牠不管發生作用，但不過是在邏輯上嘗試研究實在底概念。牠之嘗試在邏輯上研究存在底概念，引起了論爭，而並不使牠成爲一種獨出的科學。康德在

他底純粹理性底批判 (Critique of Pure Reason) 底序文中，謂科學是由一致而不是由論爭去認識的。

哲學的科學 (Philosophical science) 是概念底研究者，或認識歷程底研究者，牠求得了明確的智識論——我在這裏就是要把這智識論表述出來——就把形而上學的論爭征服了。

迷信的祖先，把概念力 (Faculty of Conception) 當做『另一世界』底物而傳給我們。但，『另一』世界的幻想，是一個形而上的幻想，牠引起了關於實在底概念之論爭。

哲學底積極的成果對我們保證和證明：世界只有一個；這個世界是一切的存在物底總和；這存在有無限多樣的存在物，但一切的種類都屬於共同的自然性質。這樣地，哲學把實在底概念統一起來了，牠當征服形而上的不一致

時，把形而上學也征服了。

萬有的存在，只有一個性質，即一般的存在底天然的一體。同時，這種性質是一切特殊的性質底精隨，正如草底概念包括着一切的草，連莠也包括在內，故存在底概念，不僅包括存在的物，但也包括不存在的物，嘗存在的物，和將存在的物。

欲使『存在底概念』擺脫牠的形而上的論，這對於那些太誇大邏輯底第一原則之人們是件很困難的事。邏輯底第一原則謂：『任何主辭只能夠有二個根本相異賓辭中之一個，因為牠不能同時是甲而又非甲。』

以前的整個的邏輯者，都確實是以這法則爲中心。這是基於或種適切的事物，但是更加基於誤解。僅只在我們知道觀念底科學底工作在最後所求得的成果是什麼的時候，僅只在我們以哲學底積極的產物爲援助的時候，這個頑固地

主張着的和爭論紛紛的法則，才能由正常的修改得夠一種永久的價值。

第一，『主辭』並不是一個固定的概念，而是一個實證地變化的概念。分析到最後，只有一個主辭，即萬有的主辭，牠不論在什麼場合都不是『根本地』差異的。本書對於這一點，已說明得很詳盡。

齊的亞里斯多德的邏輯告訴我們道：一個拐腳的人——主辭——，不能敏速地行動。但我有一個朋友，他全然是拐腳的，但跳得很快，這並沒有什麼矛盾。假如我把這拐腳朋友的事告訴另一個人，而在這故事中，這拐腳的主體驟然跳過椅子和棹子，那末，這樣的事是不可解的，和我『矛盾』我自己，這種矛盾，是違背了一切的邏輯，但不是因為敏速與拐腳是根本地相異的實辭，一個主辭不能兼而有之；也不是因為矛盾不能存在。實在，充滿着矛盾，但矛盾不是驟然的，不是無媒介的。合乎邏輯的話，或合乎邏輯的故事，一定不可忽

視媒介。藉着媒介就可解決一切的矛盾。理解這一點，就是哲學底成果。

在不調和的形而上學中，存在物與非存在物，是不能調和的和互相排拒的。反對物或根本的矛盾。形而上學不能決定這普通的存在是否也是一真的和不僅是一外觀的存在，或是在天上有一『根本地差異的』存在物。但，哲學現在很知道：連最浮表的和最空幻的存在物，也是很現實的；因牠浮表性和暫時性故具有否定，但每一否定都被實證的肯定所壓服，否定因沒有參透的能力故爲肯定所消滅。存在物與其肯定，是絕對的；但否定與非存在物，不過是相對的。存在物是隨地隨時存在的，而且常是極佔優勢到沒有什麼非存在。雖然我們可以說這或那是沒有什麼，但我們必須意識到任何東西我們都可稱之爲『無物。』而還是極實在的東西。沒有任何『無識』是不知道一點事的。沒有什麼莠不屬於草，沒有什麼罪惡不能改爲善。過去的，現在的，和將來的物，都是

存在的。沒有這麼不存在。當我們以一個名字去稱呼她的時候，就使這個名字是無意味的名字，牠至少是一個名字。世界和我們底語言之組織是極實證的，連一個沒有意義的辭還是有或種意義。絕對的「無」是不能表出的。

「在這現象底世界之上，面或潛伏於這現象底世界之後面，有別一個『真』的世界」這種迷信，對於邏輯有很大的損害，使現在很難從人類的心智掃除去不調和的形而上的『存在底概念。』對於根本的差異之信仰，不容易消滅。尤其是難於證明出：思想上的物與現實的物是性質相同的，都是屬於現實底自然的。

「思想上的物，是肖像，是實在的肖像，是現實底像片。一隻想像上的龍，其每一隻足，都是從自然摸畫出來的。這種想像上的創造物與大家所承認的真理之差別，僅在於牠們底空幻的組織。按照一定的秩序，把自然和人類的生活聯

接起來——這就是智識底全部任務。明悉，思維，理解，說明，除了藉區別或分類來記述經驗底歷程外，沒有——也不能有——其他的功用。著名的自然科學家，赫克爾，可以很輕蔑地稱這爲『博物院的動物學者』和『植物園的植物學者。』但他不過是表示出他並沒有理會智力底秘密，而還和他底祖先一樣以形而上的驚異態度去疑視牠。

達爾文對於『物種原始』和對於有機生命的變遷和進化所定下的學說，真在是博物院的動物學底極有價值的擴張。不論是誰，他若奢望着智力底性質希望，就表明出他是不懂哲學底成果，表明出他沒有擺脫空虛的驚異及伴着這種驚異之啟發——在這啟發中，人類的智慧底驚異代替了原始的無識。

從前，智識誤解牠自己，故沒有充分的能力好擔任正確地敘述牠底相對性之概梗，敘述自然和生活底現象之概梗這種任務。可是，在文化底進步中，牠

受得了訓練，並逐漸成就較好的事業。牠底錯誤，永不是沒有價值的，而牠底真理永遠不是充分的。這並不是因為我們的智力底組織之缺陷，而是歸因於實在底無盡藏，自然底無限的豐富。

自覺的和受過哲學訓練的智識和智力，現在已有手段好知道：一切的研究精確者是有限的，而在這限度內，牠底將來的一切的結果都免不了錯誤，這即是說，還是不完全的結果。但，以這種認識論的意識為援助之科學，是與牠底諸制限相調和而把牠們都成為光榮的宮殿。知道其制限之智力，是意識到底是參加於宇宙底絕對的完全之中的。

自覺的智力，得着哲學底成果而更加豐富起來，知道牠能够——於自然的物理的意味——理解全世界，這即是說，能夠敘述全世界。沒有什麼東西能阻礙牠。可是，於超越的形而上學底意味，我們底智識是不配有那個名稱的。

但，因為這個緣故，這樣的形而上學，在清醒的理性之眼中，是純粹的空幻。形而上學從空幻的觀念出發，從矛盾——尤其是實在與非實在之間的矛盾——出發，而在文明底歷程中逐漸改變牠自己，而變成爲哲學。哲學，和其他的科學一樣，是逐漸進步的。

哲學，在最初的時候，是被「求爲萬有的世界智慧」這個茫漠的欲求所推動，到最後，把牠自己改變爲智識論之明確的特殊的研究。

智識論是心理學——或靈魂底科學——最重要的一部分。近代的心理學者，假如他還沒有知道人類的靈魂並不是一件形而上的東西，但是一個現象；他至少也已推度到了。他們，和赫克爾一樣，也非難他們底特殊領域中的死板板的分類。那些分類學者，把人類的靈魂視爲無數的個別的「能力」底集合體。有智識力，感覺力，理解力，等等，沒有數目也沒有終止。但，生命怎樣

注入於牠們之中呢？全體的關係是在什麼地方呢？

例如，在人類的靈魂中，有美底概念和美底感覺。美可分為藝術的美和倫理的美，而這一部分可再分為許多細小的部分。美之外，還有俏麗，迷人，優雅，雄大，高尚，嚴肅，宏壯，悲哀，感傷。心理學也研究滑稽，諧謔，機巧，諷刺，暗諷，幽默，以及許許多多細小的區別。牠把在牠底領域內的東西，試加以觀念上的區別，和植物學，動物學，及其他的科學之區分牠底領域內的對象一樣。

一切的科學，都以「實在」為研究對象。在這種情況下，形而上學有什麼用處呢？不過是因爲牠所想的是另一種存在物，是超越的實在，牠能够使我們底康德把他底一切研究歸納為「形而上學怎能成爲一種科學」這個問題麼？

哲學證明出形而上學只能爲空幻的冥想；這是哲學底功績。

超越地研究存在物，是形而上學底任務。跟着植物園的植物學底樣子去區分存在物，是諸特殊科學底任務。分類的秩序，一定是已存在於植物界中，否則，沒有植物學專家能夠類分植物。但，植物界底客觀的秩序，比在植物中所可能的主觀的秩序，複雜得千萬倍。主觀的秩序，若與該時代底科學的進步相適合，就得優美。不論是誰，倘若考求絕對的植物學式心理學，或任何其他相對的智識，他是誤解了絕對底普遍的自然的性質，同時也誤解了人類底概念底相對的特殊性質。

哲學，很熟悉牠底歷史的成業，理解存在物爲生命底無限的材料，和爲智識底無限的材料，是由諸特殊科學去區別牠和類分牠的，牠教訓專門家當劃分爲個別的部門和概念時，要記住：一切的特殊，是存在於活的相互聯繫中，而且，他們在生活中並不是和在科學中那樣分開得清清楚楚的，但是從這方流動

至那方和從這方推變爲那他方的。

這樣，我們底觀念科學最後就達到這個法則：你不可把萬有的觀念，宇宙底概念，劃下明確的區別，也不可區分到極度，但你應知道這種理解上的分類是一種形式，是人類藉以表記他底經驗並統系化他底經驗的。你還要知道人類有自由可以從改變分類以改善你底日益豐富的經驗。

萬物是觀念，觀念是名稱，而物，觀念，和名稱都是日益完滿的。

安定的運動與運動的安定——那是調和的矛盾，牠使我們能夠調和一切的矛盾。

辯證法唯物論

(全一冊)

實價五角五分

著作者 狄 慈 根

譯述者 柯 柏 年

出版者 上海聯合書店

發行所 上海四馬路中市

上海聯合書店

版 權 所 有
不 許 翻 印

1929.9.20 初版
1930.5.10. 二版
2001—3500

井ノ口
472844

上海服装店