

哲學問答

哲  
學

日本松本悟郎著  
唐開乾譯

商務印書館發行



答

百科問答小叢書

0007211

百科問答小叢書

哲  
學  
問  
答

日本松本悟郎著  
唐開乾譯

商務印書館發行

# 哲學問答目錄

第一編 總論	一
第一章 哲學的起源及目的	一
第二章 哲學的語義	八
第三章 哲學的立腳點	一一
第一節 哲學和常識及科學	一三
第二節 哲學和宗教及藝術	一八
第四章 哲學與哲學史	二一
第五章 哲學史的概觀	二六

第六章 哲學與心理學及論理學	三三五
第二編 實在的問題	四〇〇
第一章 實在與現象	四〇〇
第二章 唯物論	四〇六
第一節 唯物論的主張與根據	四〇六
第二節 唯物論的缺點及效果	五二
第三章 主觀的唯心論	五八
第四章 多元論二元論並行論具體唯心論	六五
第五章 抽象的絕對論	七二
第六章 具體的絕對論	七八

第三編	認識的問題	八五
第一章	什麼叫做認識論	八五
第二章	合理論與經驗論	九一
第三章	康德的認識論	一〇一
第四章	科學的認識的性質	一一三
第五章	哲學的認識之性質	一二〇

# 哲學問答

## 第一編 總論

### 第一章 哲學的起源及目的

甲 今天我來這裏，想請你給我說說哲學的大略。雖然很覺麻煩你，總得請你指教。

乙 哲學嗎？——這實在是很不容易談明白的問題啦！

甲 是，我亦曉得，只求指點怎樣往前研究的條路罷了。要是說得過於深奧，我一定也覺得莫明其妙的。不過我只要知道哲學原來是怎樣的性質；是研究什麼事情，若得明白就夠了。

乙 好，我就照這樣辦法，先把簡單的事情說一說。那麼，怎麼說好呢？

甲 怎麼說嗎？隨你怎麼說，就怎麼說，我都樂意聽的。哲學從那裏起源，和有什麼目的呢？這兩個問題，就是我想請教的。

乙 好，我先從這兩個問題說起罷。

乙 說到哲學的起源，和一切學問的起源，大致是相同的。我就先把他分做心理的起源，和文化史的起源，（發達史的起源）兩種。

甲 真正是麻煩啦！這心理的起源，是怎麼一回事呢？

乙 希臘的大哲學家柏拉圖 (Plato) 和亞里斯多德 (Aristotle) 都說：「驚異會生哲學。」這句話是道破哲學的心理的起源了。驚異感情的當中，包含着好奇的心理。我們所會經驗的事情，有時常常引起驚異的感情；尤其是對於第一次經驗的事情，發生驚異感情更深。譬如我們第一次看見火車，第一次看見飛機，定覺得驚異的。



甲 但是這種感情，爲何和哲學有關係呢？

乙 因爲驚異就生好奇的心理；或者起疑惑的心理，就是心裏頭，對這可驚異的事物起了「原來這是什麼呢？」和「怎麼樣會有這個呢？」的疑惑。並且同時想理會這樣事物，就起了要研究這樣事物的意義的心理。無論對於「山」「海」「人」「物」「風」「雨」「雷」「電」等，都會起了驚異和不可思議的感覺，疑惑這種種的事物，「原來是什麼呢？」「怎麼樣會有的呢？」「因爲什麼緣故，能夠存在呢？」便起了要理解這種種事物的意義和性質的心理。這就是一切學問的發端。所以感覺遲鈍的人，見着什麼東西，和聽着什麼東西，不會起了什麼感覺，那就不能成爲有學問的人；動物與人和野蠻人與文明人的區別，就在這一點的不同。動物和野蠻人，只管注意到和他自己的生活有直接關係的；若是和牠的生活沒有直接關係的，牠都不會感覺着驚異和好奇的心理。

甲 那麼，人們對於事情不會發生驚異，就是對於事物本來的意義，也不能徹底的理解的。牛頓看見蘋果落下來，成着驚異；釋迦對着人有生、老、病、死的事情，也感覺驚異；所以他們成了大科學家和大哲

人。

四

甲 那麼，「驚異會生哲學」的意義，我已經曉得了。請你再言其次罷。

乙 其次，就是文化史的起源。什麼叫做文化史的起源呢？就是說明：原來爲什麼要起了哲學，和學問的實際的事情。本來驚異的感覺，只是文化非常發達的人類纔有的；起這感覺的根源，是潛伏在生的本能的中間；驚異感覺的中間，會包含著可成的理性。這種理性，在某時候，某地方，對着某種事物，就能夠感覺着驚異。若要考察並且追溯爲什麼緣故會起理性動作的事情，則亦不外因生存的必要，人類保存着自己的經驗，隨後就成爲習慣罷了。這種習慣，能夠順應着環境，也能夠支配環境。人類若是沒有這種的動作，那麼，對着一種事情，往往生出新的經驗。若事情的性質和意義，一日不能了解，就是一日不能安心度過了。

但是，守着一定的習慣，這是這樣的，那是那樣的，心裏頭抱這種的思想，對於複雜的環境，就不至手足無措了。但是環境的裏面，常常起有顯著的變化，或者發生完全新奇的事情；這時候，不能把從前

的經驗和習慣，解釋出來，完全不能順應那環境的。這時候，我們對這新的事情，感覺驚異，就發生要理解這新事實的性質和意義的心理。我們若是缺乏這種的心理，在這環境變化的中間，就不易維持其生存了。這種心理，是由實際上的必要（生存上的必要）來的；也是由我們的驚異好奇心理懷疑心理的中間來的。所以這種的根本，潛伏在生存上實際的要求的中間，無論科學，或是哲學，若把分析的去解剖，所得的結果，對於我們的實際生活，總有多少的貢獻。概括的說來，他的效果都是人類生存上所必要的，若是人類生存上不必要的東西，簡直說，是沒有的。由此觀之，哲學實際上和我們的生存，無論間接或直接，都有重大的關係。孔子說的好：『朝聞道，夕死可矣。』這樣看起來，哲學是有人的直接生存的唯一要件的意思。

甲 那麼，哲學的起源，和哲學的結果，也是從人類生存的必要上來的。

乙 不錯，反過來說：就是如若和我們的生存實際上沒有關係的，就不會發生的。關於這個理由，往後再說罷。

甲 哲學的起源已經曉得了。那麼，請你將哲學的目的，說明白給我聽罷。

乙 要說哲學的目的，必先略說明我們關於某種之要求，人類的理性和動物不同。……因為和動物不

同，結果程度亦是不同的。……各個人的經驗，由他渙散的保存着，還不算滿足。要把種種的經驗，比較、分類、和統一起來，組成一個觀念。換句話說：就是要把種種的經驗，構成一種有統一、有組織的系統的知識，那就是認識的要求的了。因有這種要求，無論哲學、科學、以及一切的學問，都會發生。究竟我們的知識慾（學問就是由知識慾產出來）……根據論理學上所謂矛盾律，把種種的觀念和知識，搜集成一種互有關係的系統，我們因此能完滿理解其意義。若有未曾搜集在這系統中間的事情；即是發生矛盾的時候，我們更求能正當解釋這事情之根本的統一原理。因此不論探求到什麼時候，總要得到最後的統一原理為止。這就是知識之本來的性質。於是便生學問。所以學問的目的，在於事物之統一的認識。這一點，不論哲學，或是科學，完全相同的。

甲 但是，哲學的目的，到底是什麼呢？他和科學是應該有甚麼不同的地方嗎？

甲

乙 要說哲學和科學的關係，及其不同的地方，現在我先概括的說一說。就是科學在某種範圍，某種程度以內，得到統一的認識，便算滿足。但是，哲學就要求我們所有一切的智慧，和一切經驗之統一的認識。換句話說：哲學要求的所在，就是全部的、總體的之統一的認識，不是限於某部分，和某範圍的。就是宇宙萬有的本質如何？和宇宙萬有的根本原理如何？結果定要得到全宇宙之統一的認識纔罷。這一點是哲學的特色。所以人家有稱哲學做「世界觀的學」；還有人家稱哲學的要求做「創造世界觀的要求」。

甲

聽你這樣說來，哲學是很重要的啦。但是，科學不能夠做出來的事情；或者科學不做的事情，什麼緣故，哲學會做出來，並且想去做的呢？我想這宗事情，有一點奇怪啦！

乙

這種的質問，很有理由的。不過科學本來有限着一個對象做說明的目的。比方生物學，只限着生物的事情；礦物學，只限着礦物的事情；數學，只限着數理的事情；物理學，只限着物質的本質，和實驗做說明的目的。因為人類的能力是有限的，不得已把這樣的分科起來，便容易研究；並且分科的方法，

也是學問的發達上必要的事情。但是，各種科學的結論，雖亦有一部分統一的知識，還不能滿足我們完全的統一的認識之要求；還有某種科學的結論，和他種科學結論的中間，有互相矛盾的事情，或者完全不見得連絡。那麼，我們的知的要求，無論如何，總得求這種種結論中間的關係，連絡的做成最後之完全的統一的認識總罷。原來各種科學的對象，是因為便利起見，區分起來的。實際各種科學的對象，不外完全的統一的之一部分罷了。所以不是再把這等各種的結論做基礎，再求全部的統一，就不能夠滿足科學本來的目的（統一的認識的要求）了。所以哲學便成很必要的。這理由且待後面再說。現在請你先曉得這哲學的目的，是在全部的統一的認識的事情就好了。

## 第二章 哲學的語義

乙 現在再解釋哲學的這一個名詞。因為要曉得哲學的性質，所以必當曉得這哲學一個名詞的意義。哲學的語源，是由西洋語繙譯過來的。從前有人叫做理學，都是由英語的 *philosophy* 繙譯過來。

德語法語同英語，雖有些許的差異，卻大體相同。德語叫做 *Philosophie*，法語叫做 *philosophie*。這一語是源出希臘。因為希臘是西洋古代哲學的發祥地，希臘哲學的開祖，也算是西洋哲學的開祖，就是在紀元前六百年光景，叫做泰利斯（*Thales*）的人。當這人的時代，還沒有哲學家的名詞，只叫做「識者」或叫做自然學者等。隨後希臘的文化，大發達起來，一般知的要求，也高得許多；學者因為適應這要求，把學問當做買賣，發賣給人的學者，好像雨後春筍一樣出來了。彼等因為種種的報酬，抱學問賣給人的人們，大抵不是很高尚的人，都只管鼓吹物的知識和空洞的理論，對於「人生」對於「真理」多是沒有下過深切的研究。彼等稱着自己，都是用着「哲者」或「賣人」的美號。因此現在都解釋做「詭辯家」的意義了。

甲

哈哈，詭辯家嗎？可以見得他們只管弄着詭辯，且很得意的。

乙

呀！這不過說的大概。還有他們的中間，有叫做畢達哥拉斯（*Pythagoras*）等的偉人，亦是這派的。但是到了後來，因為完全講些空洞理論，便變成欺人欺世的了。可是一方面出了一個大學者，叫做蘇

格拉底 (Socrates) 和這惡濁的潮流反抗起來，這人你當然知道。看他自稱是一個什麼都不曉得的獃子，可見他和那些自稱賢人的大不相同了。他自己因為感覺（自覺）甚麼都不知道，由是生了要求「真」的知識的感覺，就是很渴望智識，真正去求智識的。他的弟子柏拉圖和他一派的學者，欲與哲學間和知識謀生的那班「哲者」區別起來，所以自稱做 *philosophos*，其意就是「愛知識的人」。這就是 *philo*（愛）和 *sophos*（智）兩個字，結合成的。這便是英語 *philosopher* 的原語，英語 *philosophy* 也因此發生出來了。所以就這語源推求，哲學就有「愛智」及「愛智的學」的意思；就是對於知識純粹的愛，因此就是研究物的理性罷了。今日的哲學，就是知識的全部的系統。哲學的動機，並不是因為功利的，完全是因為滿足純粹的窮理心罷了。普通人世的實用學問，和哲學的不同，大部分就在這一點了。

甲 照你這樣說，那麼，科學亦不是這樣的嗎？

乙 若就科學的動機說起來，科學本來都是由實用的目的出發的。現在雖是科學的研究，一天深似一



天，然而現在因為科學非常發達的結果，純粹窮理的傾向，越加強起來。但是，不論科學研究到如何深奧，若要求知識之全部的統一，那麼，這種態度，就是哲學的態度了。更嚴格的說起來，哲學亦不是完全缺乏實用的目的……並且就他意義來解釋，亦可以稱做大有實用的。但從其研究的態度說起來，到底是知的，懷疑的，推理窮源的，決不肯一知半解就了的。這纔可算是哲學的特色。

甲 呀！這個已經大概知道了。究竟「愛」和「智」的哲學的根本意義，是怎麼一回事呢？

乙 是啦！我現在要先聲明一句，原來哲學是「形而上學」。現在有人亦是這樣說。什麼叫做形而上學呢？就是研究經驗以上的「根本原理」和「實在」及「本體」的學問。所以依狹義的解釋，哲學叫做形而上學，固然沒有不可以的。但是，這形而上學的名詞，由那裏來呢？總要曉得的。

甲 形而上學在英語怎麼說呢？不是叫做 metaphysics 嗎？

乙 不錯，英語叫做 metaphysics，德語叫做 Metaphysik，法語叫做 métaphysique，這都是由希臘創造出來的名詞。你已經曉得希臘第一哲學家亞里斯多德這個人了。他將今日叫做形而上學

的給以『第一原理』的名稱，討論他的性質。西曆紀元前八十年光景，有一個安多尼古 (Aristo-  
ticles)，編輯亞理斯多德的全集時候，將這『第一原理』的部分，列在物理學の後頭；他把這部分  
當做『物理學書後』，稱為 (Ta meta ta physika)。這物理學書後的名稱，便偶然的應用於哲學上  
面。究竟物理學是有形的，即是研究形而下之物質的學，他所不能研究出來的事情，就是研究形而  
上的事情的哲學；隨着物理學的後而來。後來把這個名稱，普通的指着哲學。形而上學的名詞，這可  
以說是表示原語大體的意思。研究這個名稱的來源，大概是如此。

### 第二章 哲學的立腳點

- 乙 現在說哲學對於宗教、科學、藝術等，有什麼的立腳點的問題啦！
- 甲 哲學在學問上的位置，應該要說個明白的。
- 乙 是啦！若是不說哲學對於其他各種文化產物的關係；以及哲學在這等文化產物中間所佔的地位。

那麼，哲學的性質，和存在的理由，就都不能夠理解了。並且人類社會之文化產物，都是有互相聯絡的關係，要嚴密的限制哲學的立腳點，宗教的立腳點，科學的立腳點，把這種種弄個清清楚楚，是很困難的。不過他們中心點的所在，和本領的所在，自然是不同，現在先說哲學和常識及科學的關係。

### 第一節 哲學和常識及科學

乙

我們平常所稱常識，是什麼呢？說來有種種程度的不同，可以分做高等常識，中等常識，低級常識的三種。一樣常識的中間，完全沒有學問的人，和未開化人的常識，比較受過高等教育的人，或文明人的常識，是大不相同的。有時也分做科學的常識，和哲學的常識等，常識也有算個高尙的學問知識。因此解釋，常識的意義，是很複雜的，不容易明白的。現在把大體說明，常識是經驗的，斷片的，沒有完全統一的組織的知識羣。換句話說，就是還沒有受過十分知力的磨練，錯雜而且不統一的知識。

甲

但是，這個常識，在某程度，不是亦有統一，亦有連絡的嗎？譬如依常識思考的時候，這個常識，好像是

由多少的知識集合成的。

## 乙

這不用說。人類的知識，倘是錯綜渙散沒有統一連絡，便不算是人類的知識了。並且完全沒有統一連絡的智識，任憑怎麼解釋，不能算個知識。但是，常識則亦有極小部分的統一，不過他的組織是極不完全的。譬如住在海濱的人，他由經驗，能預測氣象。他這種經驗的知識，必定有統一連絡的。但是，這不過限於極小的範圍；若到稍稍不同的地方，他就不能預測氣象了。這無他，因為缺乏常識而已。但從這等常識起，去嚴格的觀察、實驗、比較、推論起來，便發現普遍的一定原理。根據這原理，定要把全體統一的配列好了，再加以說明，就是科學的。科學和常識不同的地方，就是科學在沒有統系知識的中間，探求一定的相同點；比較分類起來，棄去偶然的事實現象，推求事物之必然的關係。由是對於一定的對象，求得他貫通的統一原理，再從結合他的全體和部分的關係，使成有系統的組織。把個個的事實現象，附屬於這個有一定統系的原理，用正當的方法，說明這等的事實現象。這就是常識和科學不同的地方。

甲 這樣說明科學是很好的，那哲學怎麼樣呢？

乙 那麼，現在就要說明哲學了。有人說，有科學，哲學就可不要。如法蘭西的孔德，把哲學歸做形而上學，

以現在是形而上學過去的時代，成了科學的時代，科學以外的哲學等等，只管講空理，這種學問，是不必要的。雖然，昔日科學所奉為研究真理的，在今日許多也成爲空理的。譬如天體活動說，就是最好的例證。還不止此，向來科學的結論，到了今日，各方面都漸漸動搖起來。譬如歐幾里德和牛頓的力學，到現在，已經不能夠維持他的舊狀。只怕今天科學上的真理，到了明天，就變成空理，也不一定。然而斷沒有因爲學問的發達進步，科學會消滅的道理。故把從來當做形而上學的哲學說，不論好壞，斷不能因此去否定哲學。孔德的實驗哲學，也是一種的哲學。科學者，從特殊的科學出發點，把科學的結論和原理，試行完全的統一，完全的說明；那麼，這學者是一個科學家，同時也是一個哲學家。推廣這個意思來說，那麼，就是達爾文（Darwin）以及赫克爾（Haeckel）等，叫做一元論者，沒有一個不是哲學家的。但是，有一個問題，應該研究的。就是我們叫做哲學，真正是十分圓滿的哲學

嗎？本來科學的目的，也和哲學一樣，我們知的慾望，就在滿足統一的認識的慾望。因有這一層，所以科學不憑哲學的研究法研究下去，到底是不會滿足的。

甲 你剛纔所說的，已經把哲學的性質說透了。但是，現在要把前面所說，哲學必要探求到全部的統一的認識，說明一下。

乙 不錯，科學的對象，限於一定的範圍；在他對象範圍以內的原理，確是能夠得着滿足的性質。但是，這祇是部分的，部分和全體有關係，不管全體，怎能夠明白他的真正的意義。所以只限於本來的範圍，是不行的，所以必要有把全體的認識做目的的哲學。就是科學必要借助於哲學，纔能夠完成。前面已經說過，哲學是把特殊科學一切的結論做基礎，去探求這等結論所包含的根本上意義，以及這等科學中間的關係和連絡，然後去求得全體的統一原理。因此哲學離開科學，固然是不能成立；但是並非限於科學的範圍以內，實際是去探究根據科學而成立的根本原理。原來科學的原理，不外一種的假設。不信仰他的原理，就可發現很多懷疑的地方。哲學就不是這樣，所以與科學不同。這種

理由往後再說罷。

甲

你所說的，大概可以明白了。然而講到你所說全部統一的事情，我們能夠在這不明白的全部的當中，把全部統一嗎？

乙

不是。哲學的希望，雖然是這樣的。因為在事實上，我們的知識範圍受有制限，又不斷的進步和擴張，所以那哲學亦不斷的變化和發達。今天我們所有的知識，雖能成全體的統一；到明天，這知識不定是完全不錯的。這一點，哲學和科學一樣，都是希望更發達的進步。若是依據哲學史的見解，來解釋這一點，其意義是很重要的，待後面再說。現在再把科學和哲學不相同的地方，說一說：科學差不多是注重理智方面；哲學到底要給我們情意的滿足。這一點是要注意的。說來哲學有多少宗教的意味，因為哲學是由要求得全部的統一而來；要求得全部的統一原理，有時必要超越某範圍以外，所以若這個只限於嚴密的論理的範圍，是不行的，是非常難解決的問題。不過我想漸漸的說下去，自然就會理解了。現在必要先把哲學和宗教及藝術等的關係說來。

## 第二節 哲學和宗教及藝術

## 乙

原來宗教、藝術、哲學、科學，這等的原始的狀態，都是很混淆錯綜，沒有明瞭的分界。現在卻把這等儘量的分析起來，去發揮他的特徵。然就哲學上看起來，實際可依據他的傾向和色彩之不同，叫這個做科學的哲學；或者叫那個做宗教的哲學，和藝術的哲學。這等的哲學的中間，通常包含了多數其他的分子。柏格森（Bergson）的哲學，是藝術的；克爾格哥爾德的哲學，是宗教的。由是宗教、藝術、和哲學有密切的關係，可以想像得到了。先就宗教說來：他探求宇宙人生之統一的解釋，這點和哲學沒有差別。宗教和哲學，一樣是給我們一種的世界觀和人生觀；並且揭示宇宙萬有的根本的實在和本源。赫克爾等說過，把最高的真理叫做對象，從這一點講起來，宗教和哲學卻沒有什麼大差別。那麼，這兩個原來在那一點相通的呢？說起宗教，第一要件完全是因為滿足我們情意的要求，他的真理，不是理智的發現，差不多是情意創造的傾向。由是這個真理，大大的帶着人格的色彩，發現了



神或佛的神秘。並且這種「活的情意」對於我們有很大的權威，一方面又有什麼慈悲，什麼救濟，種種的人情的動作。因此宗教便和我們有主觀的直接的關係，發揮情意，和搖動情意的能力，很是強有力的。就是宗教的真理，一面有「熱」，一面卻有「力」。此外還有實際的和排他的。然而哲學原來是把知的滿足爲主要的動機；並且到底是依據知的方法去開發真理；所以這真理依着概念和觀念的形式會表現出來。情意滿足這一層，哲學固然並非未曾包含着。但是哲學不以情意做直接的動機。在沒有妨害知性的滿足的範圍以內，有時把知性的滿足就可以算做情意的要求滿足了。宗教是極端主觀的，哲學是大半客觀的。在人人承認做普遍的適當的立腳點上面，解釋事物，是哲學的本色。所以哲學的真理，沒有把權威壓制我們；當然也用不着慈悲救濟的手段了。這真理，並非有人格的，是觀念的，不是實際的。所以我們的情意，不論如何希望這個，喜歡那個；若是所喜歡的，和所希望的，是理智所不許的，那就受哲學的排斥。這一點就是宗教和哲學大不同的地方。

甲 宗教和哲學不同的地方，用簡單言語來說，究竟是什麼呢？

乙 要把簡單的言語來說，未免近於無理的要求。雖然，勉強的說來，無論宗教或者哲學對於宇宙萬有，下個統一的綜合的解析，這一層確是相同的。就是宗教專以滿足情意的要求做主要的目的，把宇宙做人格的表象；哲學專以滿足理智的要求做主要的動機，去理解宇宙的觀念和宇宙的概念。兩者祇在這一層不相同了。

甲 呀！大體已經曉得了。現在請說明藝術和哲學的區別罷。

乙 叔本華 (Schopenhauer) 等，說哲學就是藝術。但是這兩個的關係，說起來很複雜，又是很難說的問題。還有羅素 (Russell) 等亦把數學說是很好的藝術。又如希臘之數學的哲學家畢達哥拉斯和德國數學的哲學家來布尼茲 (Leibniz) 等，亦說數學和科學有藝術的色彩。但是藝術有藝術的特殊立腳點。不過藝術也是捉摸着宇宙萬有的中間，永遠的普遍的本質，這層確是和哲學相同。但是藝術是把這種種事物，藉具體的象徵的形式，表現出來。所以離開具體的象徵的表現，就沒有藝術。哲學就只有概念的抽象的來表現的方法和形式，比較的或許算不得重要的。但是藝術把具

體的表徵，來表現他的精神，故表現的事情，極有重大的關係。在形式上面怎麼能夠表現的，這一層極爲重要的，無論建築、雕刻、音樂、詩劇、小說等等，都不是把概念去說明真理，是把具體的象徵去發揮我們的直覺和想像。換句話說：不是求理解，是求直覺罷了。那麼，藝術說他是知的，不如說他是感性的。哲學是教給我們事物的法則和組織，藝術不外寫出實在事物的活現象，使我們感覺同真事物的一樣，譬如死的東西，表現他同活的一樣，他的香味色彩用特別的方法表現出來，使我們直接感覺得來的，這表現的方法就是藝術的生命。這一層在哲學和科學是沒有的，這就是藝術和哲學不同的地方。現在只說到這裏，還有多少的話可以按下不提。

#### 第四章 哲學與哲學史

- 甲 現在要你說什麼好呢？那麼，請你把關於哲學重要的事情再說一下罷。
- 乙 曉得了，現在把哲學和哲學史的關係，略略說一說，這也是很關重要的。

甲 呀，很好，赫克爾已經過說了。他說哲學就是哲學史，到底這種事情，是怎麼樣呢？

乙 要說明這個問題，總得把赫克爾的歷史哲學，略說一下。講起來，人類的理想，由歷史的漸漸發展去，哲學史就是表現哲學理想的發展狀態，這層意義你要理會纔好。實際哲學史是從人類觀念的生活，亦可說是精神生活，或是思維生活的發展的全部情形，明明白白說出來，哲學史的自身確是有一個統系的。

甲 照這樣的說，好像我是理會的，又好像沒理會的樣子。

乙 不，只說到這裏，那能夠完全理會的。我只要你對這一層，先注意一下。哲學可以說是全部的統一。但是究竟哲學把某時代和某時代的文化做基礎，而發展去。若就「他如何發展」的問題說來，就是本著那時代的時代思想的根本觀念而發展去。因此哲學亦和其他各種的文化一樣，算是時代的產物。不過哲學是把那時代之代表的思想最高觀念，來統一一下，這一層是他的特色。哲學固然因為創造者的天才、個性和境遇的不同，表現了多種多種的形態。然籠統的說起來，某時代的哲學必

受某時代的必然的影響，這層是相同的。但是各人的表現和思考的方法，有多少的不同，他的根底，他的共通的觀念，必定做「中心力」而活動的。還不止這一層，就是民族性質以及政治經濟上的事情，也把種種的形態表現在哲學的上面。這樣說起來，那麼，哲學可說是時代民族的「反射鏡」罷了。譬如印度有厭世的哲學；希臘有調和的樂觀的哲學；德意志有理想的哲學；英法有實證和實驗的哲學；都不外表現他的國民性質。又如笛卡兒（Descartes）把「我」做的哲學出發點和培根（Bacon）的偶像打破的哲學，都是和歐洲文藝復興期以後的歐洲人自覺的開放的時代思潮兩兩相應的。詹姆士（James）和杜威（Dewey）等的實用哲學，亦是和現代之功利的資本主義的思潮，相應而生的。照這樣說起來，時代也好，民族也好……總括的來說，離開歷史，哲學決不會成立的，並且也不能夠十分理解的啊！

甲 真是不錯啦！但是因為時代的變遷，哲學亦不斷的變遷，無論到什麼時代，究竟不能夠達到一定的結論啦！

乙

無論宗教、科學、藝術、一切人類文化的產物，都是不斷的進步發展，雖然到了什麼程度，都不能夠說是到最後的一點。但觀察他的進步發展的途徑，就發生了一貫的問題，「存在呀，實在呀」的問題，往往隨時代的進步，漸漸明瞭和開發起來。哲學史就是說明這個事實。所以今日的哲學，若離開過去的哲學史，就不能理解哲學的十分意義和他存在的理由了。哲學史自然有他一貫的途徑，處處表示他自身種種問題的發展和他的解釋上進步的軌道，而構成大大的思想之形式。這就是叫做一種大哲學系統的。現在已經說明到哲學和哲學史密接關係的連合點了。

甲

大體已經理會了。就科學說來，不是同這一樣嗎？我想大概亦是由歷史的發達來的。

乙

但是科學大部分的事情，同這不一樣的。科學固然亦是文化的產物，也不是和時代沒有關係的。但是科學專把自然界和物質界做對象，畢竟是從抽象的去發現必然的法則，結果不是和某時代或某民族的最深觀念有接觸的。是把目前的事實現象能夠依科學完滿說明的與否，做研究問題罷了。例如牛頓運動的法則，有什麼歷史的關係呢？愛因斯坦(Einstein)的相對性的原理，有什麼歷

史的發展事實呢？因為歷史的事實，是和科學的價值與意義，差不多沒有關係的，不外依據如何能夠滿足說明眼前的事實現象去決定他的價值罷了。就是沒有理解他過去的發達途徑，也能夠充分明白他的意義和效果；說到哲學，這樣就不行了。哲學裏面所包含的觀念和問題，能夠充分理解他的意義，對於過去發展的歷程，亦不可不求理解的。這一層亦是科學和哲學大大不同的地方。

甲 不懂哲學史，就不能夠十分理解哲學嗎？

乙 那是不錯的。研究哲學史，是研究哲學的方法，得着捷徑而且是秘訣的。爲什麼呢？因為古代的哲學比較單純，着手研究哲學的人最容易理解的。並且根據這種的哲學史，按着哲學史的途徑，漸漸走到紛歧的途徑，便能夠完全理解各種問題的意義。哲學的全部，亦可以看見了。所以研究哲學的入門途徑哲學概論，還不及哲學史的好。因為哲學史有歷史的特色，我們研究哲學史，便對於各種哲學具有批評的眼光，對於什麼傾向的哲學，具有什麼特色和運命的事實，自然亦能夠理解了。

甲 不錯，照你這樣說，好像很有道理的。

乙 現在就把哲學思想的變遷，略說一下，但不過是概觀的罷了。

### 第五章 哲學史的概觀

乙

現在只限西洋的哲學史說來。因為便利起見，分哲學史做古代、中代、近代的三大時期：古代哲學史，大抵就是希臘的哲學史，由紀元前六世紀頃起至紀元後六世紀頃止。中代哲學史，是由紀元後六世紀頃起至十四世紀頃止，就是羅馬教會全盛的時代。近代哲學史，是由文藝復興興期以後至今日止，大致和普通歷史的分期方法相同。但是古代哲學，更更分做五期：第一期叫做物界研究的時代；這時代完全是哲學萌芽的初期，專把客觀的宇宙萬物的現象，統歸於某一種的物素而再加以說明的。萬物統一的解釋，哲學的要求和形而上學的要求，在這時代已經發現。如哲學的鼻祖泰利士（Thales）氏說：萬物都是由水成的。他大概是想水的變化性極為豐富的。但是他的朋友亞諾芝曼德（Anaximander）反駁他說：水是有限的東西，不能做萬物的本源。他以無極（apeiron）就可以



做萬物的本源的。

甲 無極原來是什麼呢？

乙 這雖然不十分很明白的，這個東西，不過總是物質的東西罷了。混沌未分的物質，如中國所謂「氣」這一種類。亞諾芝曼尼 (Anaximenes) 氏就說萬物的本源，是空氣。赫拉頤利圖斯 (Heraclitus) 氏主張萬物的本源是火。喀披鐸黎 (Empedocles) 和亞拿薩哥拉 (Anaxagoras) 氏都說原素的愛憎集散，是萬物的本源。巴門尼底斯 (Parmenides) 氏主張以「有」，畢達哥拉斯 (Pythagoras) 氏以「數」，琉息勒斯 (Leucippus) 氏和德謨頤利圖 (Democritus) 氏以原子做萬物的本源。

甲 從前亦有這樣種種的議論啦！

乙 那麼，現在說哲學史的第二期：就是研究人事的時代。在那時代以前，是着眼於客觀的現象方面，說明種種的理論。然而我們的知識，畢竟是從五官來的。離了感覺，就不曉得外界的事物。如勃洛大哥拉 (Protagoras) 氏說：「人為萬物的尺度」，就注意到人類的方面，他就叫做詭辯學派 (Sophist)

的泰斗。從這種的傾向，再進而專注意於人類的問題；如倫理的問題，就是蘇格拉底這位聖人是了。他對於詭辯學派那樣武斷的主觀的懷疑論，還不見得滿意，更探求我國社會生活當中的共通的原理和原則，極力探求善惡的正確標準。到了第三期的組織時代，就是全盛的時代。這時代出了柏拉圖和亞里斯多德等大哲學家。他們把共通的概念的知識，應當做真正的知識。就是柏拉圖以為要得這種真正的知識，不可不藉感官以上的理智，稱這種理智的對象，叫做「理性」或叫做「本質」或「本體」。這柏拉圖哲學的真髓，叫做「理性論」。亞里斯多德因為要使理智的效果更加確實，發明了論理學，創成了更廣大的概念的組織的大系統。他以為表示我們最後的真理是理性的直觀，而趨於唯理的傾向了。他論物理學，論數學，論形而上學，論美學，論倫理學，論論理學，論政治學，論法律學，論天文學等，他實在是古今未曾有的大哲學家。

甲

什麼道理，簡直是亞里斯多德創出來的。如在中國就有「子曰」；西洋的學界就有「亞里斯多德曰」；這種口頭語，他真是偉大的人物啦！

乙 不錯，他是紀元前四世紀的人。到了哲學第四期，就是倫理時代，有斯多噶學派 (Stoics)，會說明理性主義之嚴格的道德說，和伊壁鳩魯 (Epicurus) 派所倡個人的快樂說，可以做這時代的代表人物。他所研究的主要題目，是專關於倫理問題，和人生問題。第五期就是宗教時代，以解脫救濟做目的，就是新柏拉圖學派的時代，由紀元後二世紀起至六世紀止。

甲 古代的哲學史已經完了啦？

乙 是的，現在就說中世紀的時代。這時代亦分做教父哲學 (Patristic Philosophy) 時代，和煩瑣哲學 (Scholasticism) 時代。煩瑣哲學時代，更分做三期；就是發生時代，全盛時代，衰頹時代。教父哲學時代，把基督教的福音，用理智的去解釋說明，而確立教會的信條。這時代即神學發生的時代。煩瑣哲學時代，更把教父時代的哲學，再進一步研究，將基督教義用哲學的組織起來，因此叫這時代做哲學為『神學的婢女』的時代。這時代的哲學，完全為應用於基督教的學問；至於因滿足純粹的究理心而作自由研究，差不多全沒有了。真正可謂是哲學的黑暗時代啦。

甲 但是到了文藝復興 (Renaissance) 時代，那局面又變化起來了。

乙 不錯。十四世紀以後的文藝復興時代，固然是近代文明的曙光，就是哲學方面，亦因文藝復興，人人都脫離宗教的束縛，自己起來，鼓起活潑的自由思想和自由研究的精神，不論對於自然，或者對於人事，都有純粹之理智的研究了。這就是近世哲學史的發軔。不到好久，歐洲大陸方面，笛卡兒，斯賓諾莎 (Spinoza)，萊布尼茲 (Leibnitz)，華爾富 (Wolff) 等大哲學家相繼而起。英國方面，如培根，霍布斯 (Hobbes)，陸克 (Locke)，柏克立 (Berkeley)，休謨 (Hume) 等大學者，也陸續起來。笛卡兒說：「想到自己，自己就存在。」他從自己明白確實的立腳點而出發。培根說：由昔日犯先入的思想，做四種的偶像脫離出來，主張歸納的經驗的新研究法。笛卡兒一派把合理派及唯理的哲學發展起來。培根一派把經驗派的哲學發展起來。兩派都是給康德哲學做成功的基礎。

甲 剛纔所說到底是怎麼樣呢？還請你說一下。

乙 不論笛卡兒，斯賓諾莎，萊布尼茲，這幾個近世初期的大陸哲學家，他們數學和物理學的知識，都是

很豐富的。如笛卡兒是解剖幾何學的發明者，又如萊布尼茲是微積分法的發明者。這等哲學家的專業，究竟是探求潛伏在現象後面的不變的實體以說明「這實體是什麼東西」的？但是一個方面又非常注重理性，以為實體不過是藉着理性的思維認識出來的，和經驗派的思想是正反對的。畢竟他們是形而上學的學者，亦是唯理論學者。所以他們實在的認識，就是形而上學。這個形而上的真理，並不是藉着感覺的經驗得來的。不過只藉着理性去認識他的立腳點是超經驗的。但是培根一流的經驗派，主張用忠實的觀察研究自然，而探求自然的法則，便再去理解自然和統御自然；他說我們真的認識，一切都是基於經驗的，這就是叫做「經驗論」。這亦是英國哲學的中心。起初霍布斯氏說：主觀的感覺之印象，就成記憶，記憶集合起來，就成人類的經驗。洛克氏更深奧的研究知識的性質，說我們知識的起源，不外經驗。但取得經驗有兩種的途徑：一個是藉着感覺；一個是藉着反省。因此可以說明一切的觀念。柏克立氏更把這個立腳點發展起來。到了休謨氏更以為一方知識的起源，在於外界的印象，並且說自然界的認識中間最重要的因果關係，並非由經驗得來。

不過是基於習慣的想像罷了。因為無論本體或是實在，都不能夠在經驗基礎的印象當中發現出來。所以說沒有事實存在的。這就是經驗論否定實在的認識之懷疑論出來，那麼，根本上便動搖了。經驗論不是亦走到極端的嗎？他不是說除了由感覺得來印象以外，便沒有其他確實的事實嗎？是的。因此自然科學的根本原理的因果律，失了必然的普遍的性質，不過單純的主觀的想像，所以自然科學亦被滅去了。經驗派最初的目的，就是自然界的認識，亦不能夠辦得到了。到底算是一種的自殺，所以康德起來，在哲學上面實行一種的革命。

甲 呀！真的啦！把這個再簡單的請你說一番。

乙 可以。唯理派說「實在」只可藉着理性，纔可以認識得來。這樣說起來，是同經驗沒有關係，亦可能認識實在的。但是怎麼這是可能的呢？這個理由是不明白的。這派對於理性這個東西的性質，不是仔細思考的；畢竟可說他是獨斷的。並且離了經驗只靠理性的思維，以為能夠得着實在的認識，在事實上未必妥當的。這種認識沒有要求普遍的客觀的確實性的能力，他所認識的，都是主觀的，個

人的意見罷了。並且由純正的經驗主義的立脚點上看來，自然不能承認經驗以上的因果律和其他法則，是確實的。不免亦流於前面所說那休謨氏的懷疑論，和自殺論的毛病。所以康德對這兩個的立脚點，深加研究的結果，他就想這兩個立脚點的根本的缺陷，是對於我們認識的性質，沒有十分考究的緣故。由是他就想對於我們的認識，在如何根據和如何條件的下面，纔能夠成立的事情，不可不加以批判的。這就是康德的批判論，亦是他批判哲學的立脚點。等到詳細說明認識的時候再說。究竟要求認識作用的根本條件，批判他應有如何條件做根據，我們的認識，纔能夠得着普遍的必然的客觀的判別的結果。因此引起哲學史上面一種的革命。從來把形而上學，看做哲學的中心問題，到現在已被認識批判，占着哲學的中心點去了。

甲 哈哈，批判哲學和批判論，是這樣的意義啦！那麼，他的輪廓已經摸着了，以後可以再研究他的內容去了。

乙 呀，當然是這樣辦法。到了十九世紀的初期，斐希特 (Fichte) 謝林 (Schelling) 和黑智爾 (Hegel)

等，錚錚哲學家一時輩出，把康德思想的一面，更加發展，到了康德的批判之謬誤的預想物那主觀和自我，都認做實在。這新精神的哲學（說來他的內容，有種種的解釋）用實在觀察構成了唯心論的形而上學。就是自然現象，亦從精神的原理用演繹的說明，成了極端的狀態。隨後自然科學非常進步，這唯心論受自然科學的反對，自然科學便成了萬能主義，並且根據這自然科學，構成淺薄的唯物論；但是這一派對唯物論還不满意，發生一種運動，就是把康德的中心的立腳點，再加以批評改正，就是叫做新康德派，如柯根（Cohen），拿托爾伯（Natorp），等的瑪爾堡派，萊柯脫（Reikant）的西南德意志學派等，都出來了。但這學派對於文化現象加以批判，不外證明這個根據，並不希望根據以外實在的認識。但是認識是從意識成立的。所以這意識當中一切活動，能夠確實實在，就應該能夠組成形而上學。但藉着這種的立腳點，明瞭意識的本質，想組成新的形而上學的人，就是柏格森的這個人，還有和他傾向路同的人，就是德漢學派的泰斗，叫做斐西那（Fischer）。此外把實際主義做立腳點的詹姆士（James）和杜威（Dewey），以及從科學的批判，做出發點，主



眼一種的新實在論，如羅素等，都是近代有名的人物。現在已經把西洋哲學史的概觀，略略說過了。因爲太簡單的，你或許還沒有完全理解，亦不一定。但是這亦沒有法子了。

甲 呀！雖然不大明白，總覺着有多少理會的。我想再買一本哲學史來讀。

乙 這種的書籍，如日本波多野博士著的西洋哲學史要，算做最得要領的書，你可以買來一讀就好了。

## 第六章 哲學與心理學及論理學

甲 那麼，研究哲學必要讀哲學史，我已知道了。除讀哲學史以外，還要做別種工夫嗎？

乙 不，還有要求各種智識的必要。譬如生物學的哲學家，就要求生物學的智識；數學的哲學家，就要求數學的知識；物理學的哲學家，就要求物理學的知識；宗教學的哲學家，就要求宗教上的知識。

甲 固然是要這樣的。但是我們立於公明正大不偏不黨的中立地位，要想研究哲學的時候，那就必定要先學普通學問和科學，是爲什麼呢？

乙 已經明白你的意思了。但是起初無論如何，必定把心理學和論理學研究一下。

甲 哈哈，心理學和論理學嗎？請你把一定研究的理由說一下。

乙 現在先把心理學來說。心理學是研究我們精神的狀態和活動的法則。研究哲學時自然要研究他的。就是研究宗教、藝術、社會學、法律、教育學、政治學，一起都和我們心意的活動，有深切的關係。假使沒有心理學的知識，就不能夠正當完滿理解及處理這種種的學問。

甲 這心理學是不是亦附屬於哲學呢？

乙 從前亦曾把心理學當做哲學的一科。到現在這心理學純然為自然科學的一種了。這心理學不過觀察比較和區分我們心的活動的狀態，根據某種的法則以記載事實；並藉因果的說明，對於「心的本體是什麼東西呢？物和心的根本的關係，是怎麼樣呢？我們的心，結果要求什麼東西呢？我們的理想，和價值意識到底有如何的意義呢？」等等問題，加以說明。哲學藉着這心理學，便可以確定他應該討論的範圍。哲學受着心理學的影響亦很不少。例如近世英國經驗派的哲學占了重要的地

位，洛克和休謨等，專從心理學的立腳點，去討論認識論上面的問題，所以沒有心理學的知識，到底不能了解哲學上面的議論和意義了。

甲 但是心理學是心的學問，這個心又有神經和腦髓的關係，那麼，生理學不是亦很重要的嗎？

乙 這個不用說的。現在德意志的瑪特（Wundt）等大心理學家，是根據生理學的實際事實去研究精神現象，發表生理學的心理學出來了。因此要理解生理學，便引起生物學、物理學和化學來了。就是一切的知識及一切的學問，都是互相有關係的。據我理想說起來，研究哲學能夠把一切的學問，都理會了，是最好的。現在所說的不過和哲學最有直接關係的罷了。至於心理學自身是什麼和他把什麼方法？研究什麼事情？只得忽略不提了。

甲 那麼，這個事情可以按下不表。論理學和哲學的關係，是怎麼樣呢？

乙 原來論理學是研究我們思想的法則，就是我們對於事物思考的時候，研究其所思考的方法，決定果然正確與否的法則。再稍稍詳細的說起來，我們的思想不論內容如何，一切都依判斷的形式表

現出來。例如「馬是動物，」「石不是動物，」「人會死，」「火是熱的」這等等的例，若是不把判斷的形式表現出來，就不算思想。還有思想藉着一種的判斷，牽連到其他的判斷，再據這判斷去推理，例如「人會死，」「孔子是人，」「孔子是會死的，」這亦是一種的推理。不過這種推理，是由三種判斷成立的，叫做三段論法。這樣簡單推理的形式，可生許多的複雜的推理作用。這種判斷，這種推理，果然真確與否？從形式上研究而行決定的法則，就是論理學。到了適合於論理法則的事實，果實在與否？和與實在符合與否？的問題，是論理學以外的問題。這論理學不外就我們思想和思考的形式去研究真偽罷了。例如「人有靈魂，」「孔子是人，」「孔子有靈魂，」這種推理，在形式上是沒錯的。故論理學上只限這推理的範圍，算是正當的。然而事實問題，對於這個「人有靈魂」的大前提，果然是真或是偽的問題，那就不可不從別的方面去研究的。由此觀之，論理學不過是對於思想的形式的研究，叫做形式的論理學。但是許多論理的形式，雖然極其完整，他的內容，若沒有藉經驗的實證和經驗的事實，實證起來，就不得確實的知識。由是近來對於心理的論理，和實證的論理，

不滿足從來的形式論理的人，許多出來了。就把論理的效力，制限在屬於經驗的範圍內。這等問題，都讓給論理學上去研究。現在再把論理學在哲學研究上何以有必要的來說。原來哲學和實驗哲學不同，專藉我們思考力的學問是從經驗科學出發，進於論理的批判，而探求根本原理的學問，所以不論從思想及思考上的訓練的意義說來，或從判斷這思想果正當與否說來，論理學的需要，是很重大的。

甲 不錯，簡單說起來，哲學是注重說明理由的學問。所以論理學也變了很重要的。

乙 哲學雖然不是只注重說明理由的，不過現在姑把他這樣看來，也未始不可。柏格森一流的直觀哲學，對於這個的論理歷程，也有幾多的議論。

甲 以前所說的，好像是哲學的緒論和總論的性質。現在好把他暫置不論，把本論來說一下。

乙 前面說的太長，你有一點不耐煩了。那麼，現在還有關於哲學研究方法等的話，祇得不說了。現在要說本論，你只管打呵欠不耐煩，是不行的。

## 第二編 實在的問題

乙 現在漸漸的入了本論的範圍。應該先聲明的，就是這一編分做三段。第一論什麼是實在的事情？就是形而上學也叫做形而上論的。現在想先說明實在問題的事情。其次論真理如何認識？和認識的本質及界限如何？這就是認識論，也叫做知識論。這認識論是說明認識問題的。最後是論善、美、聖的思想，和價值判斷的意義，和他的性質。照事實上去分類起來，更可以分做倫理學、美學、宗教哲學、歷史哲學等。我對這最後部分，只得讓論述這各科的學問的人，去詳細說明，這裏不過略說一點罷了。普通哲學概論的中心問題，大約也只說明形而上學，和認識論的。

### 第一章 實在與現象

乙 哲學的意義，以前所說明的，現在應該大體可以曉得。但是在哲學上，叫什麼實在、實體、本質、本體等，

這些名稱，滿紙都是的。一方和這些名稱相對立的，又有叫做什麼現象，假有，假現的諸名稱，亦復滿紙都是的。這等名稱，在哲學上算是很重要的。所以預先把這等名稱是含着什麼意義呢？是含着什麼思想和什麼人性的意義呢？必定要明白了解。若把這許多的名稱用籠統的意義去概括他們，就是實在及現象的二語可以總括的。因此這實在和現象的兩語，有首先說明之必要。

### 甲

實在和現象兩語，我們在普通談話的時候，亦有用過的。但是他的意義沒有充分的了解，不過一知半解，好像亦有一點理會的樣子。

### 乙

這樣一知半解好像理會的樣子。其實他們的意義，是很深奧微妙的。原來人類的性質，決不是對於經驗的事實，就會滿足的。無論小孩子，野蠻人，假使是叫做人類，日常普通所經驗的，感覺的事實的裏面，都以為有隱藏着什麼正確的根本的意義。我們普通感覺的事實，都曉得這事實並非這樣簡單的，裏面卻有什麼不壞不壞的東西隱藏着。若是極幼稚的社會，人類就生了崇拜自然的多神教的見解了。

甲 這種見解，原來是指什麼事情呢？

乙 他們以為：山定有個山神，水定有個水神，火定有個火神，住我們看不到的地方，行使他們的支配力了。大凡我們看得見，聽得到的一切事實，都以為不是這樣簡單的。一定有什麼牢不可破的本質，潛伏在事實裏面的。這種的思考，可以叫做人類的本能。無論關於宗教、藝術、科學，我們去探求感覺的事實以上的東西，就是去探求他們的實在和本質，這點是沒有不同的地方。

甲 雖然從常識上說來，好像是這樣的。藝術家常常探求藝術的本質，推求藝術的底蘊。繪畫和雕刻等，亦是探究他的有永遠的存在性質，使繪畫和雕刻會躍躍欲活了。

乙 不錯，畢竟我們依賴那感覺的形象，再去探究形象以上的根本的生命科學亦是這樣研究下去。例如什麼原子，什麼電子，雖然看做萬物的實體，實際的原子和電子，是超感覺的，不外是科學的思想上，假定的物體罷了。並且實際感覺的事實，變化無窮，他的範圍完全是捉摸不着的。到了探求本質的物，不把這事物統一起來，自然不能理解說明的。這樣看起來，我們對於經驗以上的物，定有根



本衝動的事實，可無疑了。這個事實，不但限於感情和意志的方面，就是理智的方面，也十分信其必有的。我們的理智，對於經驗的事實，便懷着疑問，就有以下各種的疑問：這事實果然是實在的嗎？這事實怎麼會存在和發生呢？這事實本來是什麼呢？於是就去探求他的根本，這是吾人生來具有的本性。假使沒有這種疑問的要求時候，就算是一種知的自殺啦！

甲 呀，這事情的大致，我已經現會了。那麼，結果怎麼樣呢？

乙 滿足這種疑問的必要，就是稱為實在或本體。我們思考着表現這實在，或本體的實驗的事實，稱這事實做現象或假有。現象是實在的表現，從這點看起來，現象不是空洞的。現象雖然不是空洞的，但是也並非本質的，所以稱為第二義的實在。真正的實在，是第一義的實在，就是根本的實在。換句話說，便是實在的實在。

甲 然而這個實在，除了經驗以外，便沒有別的實在嗎？

乙 不是實在的東西，便是實在。沒有實在的東西，固然不是實在。我們經驗的事物，或者感覺的事物，既

不能承認做實在，那麼，就不得不探求以外的實在。所以這個實在，結果是我們理想的存在。就是說：「有若無，實若虛」罷了。換句話說，這個實在，不是從現在之感覺的及經驗的事實得來。是從感覺及經驗的事實必有的結果的。就是說：「實在是有的一」故這個實在不能夠認識的。可以說是形而上的實在，不可不思考的理想啦。康德等說：超越經驗的事實，而探求真正的實在，是不對的。他們主張經驗的事實以外，是沒有實在的。這種主張，叫做實證論。這實證論，畢竟是否定哲學的思維衝動；因此亦否定哲學了。然而這種主張，是和知性的必然，不相一致，又不免生了事實的破綻。我再漸漸的說明下去，你就可以理會了。我們的經驗，及經驗的事實，嚴密的分析批判起來，往往生了種種的矛盾和確信。因為我們知的要求的範圍，是永久沒有止境的。我們若有了懷疑的心理，若對於事實不能解決，我們就對於經驗和經驗科學所指示我們的懷着疑念，這是當然的。因此發生了各種的問題，亦是當然的。因這樣懷疑，由是進而探求其更確實，並且沒有懷疑的實在，這種的思考，不能說他是不對的。這個就是哲學的立腳點，和哲學的目的啦！就是科學，若把經驗的事實，個個都滿足承

認的，亦就不成爲科學了。必定把經驗的事實，思索，精查，探討，起來得了，最後發現了統一的原理，便成了科學的。這個統一的原理，並不是經驗的事實，卻是科學的思想上產物的一種科學的概念的。譬如原子及分子，都不過是一種的概念；但是科學不是推究到這地步，科學的要求，總算不得滿足的。

甲 不錯，大概是這樣的。簡單的說來，水就是水，火就是火，風就是風，散漫的思索，自然不成科學，亦不成哲學。所以必要有統一的關係纔行的。

乙 對了。所以希臘原始的哲學，無論那一個哲學家（大多數看做科學家的）經驗得來的事實，都是不滿足，常常思考這事實的根本本質是什麼？真正的實在是什麼？前面已經說過那個哲學的真祖退利斯氏說道：萬物的本源是水，水有種種的變化而生了萬物的。又據亞諾芝曼德說：水是有限的，生了萬物，水就沒有，所以不是實在的。那實在的，是無限量的物質。還有埃理亞學派（Eleatics）把「有」的概念看做實在。喀披鐸黎（Chaputoclee）氏，把原質看做實在。德謨頤利圖氏把原子看

做實在。厄拉克斯達斯氏把火看做實在。柏拉圖把理想看做實在。這一班人都是不滿足現象而探求現象背後的實在。這種的事情，繼續到最近世止，實在是哲學和人智的自然和必然的事實。若把這事實說為不對的，簡直是否定知性，那就不能得到正當的思考。畢竟哲學是根據現象並且超越現象而探求實在的。詳細的說起來，就是把形而上的要求和理想，使成具體化了。現在還有一個問題發生，就是實在和實際，是什麼的問題，隨後就說明實在的問題。

甲 漸漸到了本論的範圍，亦漸漸的難懂起來。

## 第二章 唯物論

### 第一節 唯物論的主張與根據

乙 對於實在最簡單的常識的解釋起來，就是唯物論。概括的說起來，這唯物論就是把我們所經驗的

森羅萬象，分析解剖起來，歸納於最抽象的普遍的物質的概念。把這概念看做實在的。那麼，退利斯氏，把水看做實在，應該他亦是主張唯物論啦！

## 乙 甲

若把非常的廣義去解釋唯物論的，他的主張當然亦可算是一種的唯物論。但嚴格的說來，他的主張就不外一種物體活動說。並且唯物論及唯心論，都沒有明瞭的分別，都不是明白說明我們的精神現象，以及所以生長的緣故。所以退利斯說未越多時，哈拔鐸黎 (Empedocles) 和亞拿薩哥拉 (Anaxagoras) 等，因為說明原質的集合和游離的現象，便又必要假設愛憎和好惡的精神的原理起來。德謨利圖的原子論，便具備唯物論的證據，但是他不會承認如近世的唯物論那樣主張原子有十分能動的活力。唯物論完全發揮其特徵的時代，就是十八世紀法蘭西的唯物論學者如拉美脫理 (La Mettrie) 所著的精神的自然史及人的機械論，與何爾巴哈 (Holbach) 氏著自然體系論，就是唯物論的代表。此外笛卡兒及萊布尼茲以至屬於經驗派的霍布斯和陸克等，都很具着唯物論者片面的色彩，不過都沒有徹底的主張，把承認「神」的精神，與物質相對而立的。

甲 但是那位拉美脫理和何爾巴哈等，原來是怎麼樣主張的呢？

乙 拉美脫理氏主張，人類本來和動物植物是一樣的，把人類當做一種的機械罷了。但是稱為唯物論

的代表的議論，那何爾巴哈氏的主張，更進一步。把他的主張大體說出來：就是主張宇宙間除了活動的物質以外，甚麼東西都沒有的。以為物質有綿延性，本來具有運動的能力。我們說明萬物除這活動的物質以外，什麼東西都不必要的。我們觀察自然的能力，甚為淺薄，因為不能發現其原因，只得靠着靈魂和神的力量；這種主張，徒徒洩殺了學術的精神，不是真正的科學的說明；畢竟一個的妄想罷了。人類一切的事情，都是依着物質的運動法則，可以說明的。例如感覺是基於腦分子運動的一種釀酵作用；本來由沒有感覺的物質分子，結合而成感覺的。有了這感覺，便有一切的心理作用。到了物質界的惰性，就是人類自衛性；物質的牽引力，及反動力，就是人類愛憎的情緒。演繹起來，兩個是一樣的。他這樣說，就是主張一切物質，是本來具有運動的啦！

甲 呀！這主張是斬釘截鐵，很痛快的，很有趣味啦！

乙

他這把當然結果去說明一切的現象，極力排斥目的觀，主張機械的說明。據他的理想，若說自然界是有什麼目的的存在，這是大錯特錯的。目不是爲看而生，耳不是爲聞而生，鼻不是爲嗅而生；有眼乃用爲視物，有耳乃用爲聽物，有鼻乃用爲嗅物的。無論眼也好，耳也好，鼻也好，只得依於必然的法則，把物質一定的配列罷了。思考是大腦必然的活動，精神亦不外神經系統的。這樣看起來，把物質看做實在，把現象的發生，到底看做機械的，這就是唯物論的兩種大特徵呵。

甲

果然這樣，唯物論頗徹底的研究，好像有一點過於單純的嗎？

乙

呀，真是單純的。但是他對物質本質的研究，因爲最近科學非常的發達，他的研究亦有種種的變化，並且大大的進步起來。譬如荷巴哈一流的研究，太過單純的。他所說的物質原子，不能理解其正體，不知道這物質原子，有大小的分別嗎？假使有大小的分別，那就應該還可以分割的。卻把這大的分割做無數個，那畢竟就沒有大的了，就是等於無了。所以不能夠把幾多的「無」聚集起來成個「有」的。由是來布尼茲氏，就主張不可不把原子看做力點。到了現在，把原子承認在某種力之勢

力範圍以內，有的更把「質的差」歸納於一切「量的差」，定了這個量，不能再分割的單位，這就叫做量子。最近又把原子看做以太 (ether) 的渦動；或者更把原子分解做電子。又如黑智爾一派的單蟲類說 (monism)，奧斯德克諾一流的能媒說，種種研究的方法變化起來了。但是雖如何研究物質的性質，唯物的根本主張，總是把宇宙間的實在，是由具有總延性和不透入的原子或電子成的。並且他自身具有運動的能力，在空間內運動。除此以外，沒有實在的。並且精神亦是大腦活動所生的，和肝臟分泌膽汁一樣。

甲 這個主張，是真確呢？還是不對呢？

乙 這個主張，從某種意義解釋，是有效果的。但缺點也很多。要說明這個以前，必要先把他們的主張，是甚麼根據？略說一下。

甲 這樣吓，請你先把這個說一說。

乙 起初，他們是把簡單的常識的思考方法，想在生物和無生物的中間，有判然的區別。隨後就深奧研



究下去，對這區別，就覺得靠不住了。並且動物和植物的區別，亦同這一樣。就是最原始的動物和植物，是沒有什麼區別的。所以由原始狀態說來，從無生物以至人類，都屬於同一歷程的。根本的沒有不同的地方。就物質的說來，無機體沒有蛋白質；有機體是有蛋白質的。並且有機體的構成，漸漸複雜，更成了包含最多量蛋白質的神經系統，更進而構成同大腦的一樣發達。精神的作用亦起來了。這雖是精神的作用，不過物質的構成而生了複雜的現象罷了。他們更進探求比較解剖學，和病理解剖等事實，把精神活動的簡單和複雜，同神經組織粗密單複互相平行。神經組織若是單純的，精神的活動亦是單純。神經組織若是複雜的，精神組織亦是複雜。再從生理的心理學給我們的教訓，就曉得大腦和神經系統，生變化的時候，那精神上亦起變化。可以知道他兩個的中間，有不可離的關係，就是說神經畢竟是物質的作用啦。再就能源不滅的法則說起來，物質無論如何變化，他的量決沒有增減的。能源是不能創造和消滅的。所以若有別種精神的實體，不由機械的，卻由自身的創造，生活動力出來的時候，這就是新力的創造，便和能源不增不減的法則，互相背馳了。

甲 但是聽你這樣說，他們亦是有可參的根據啦！這樣嗎？

乙 但是這種主張，很有缺點，亦好像很有價值，再說明下去好罷。

### 第二節 唯物論的缺點及效果

乙 唯物論的缺點，精密的舉出來，是很多的。第一，從認識論上面，是說不過去的。

甲 哈哈，由認識論說起來啦！

乙 前面說哲學思想變遷的時候，亦曾說過經驗論起初是從真正認識自然界的性質做出發點。隨後來了休謨氏，便有非常的懷疑論出世。這懷疑論唯一的理由，是說明無論我們的認識和經驗，畢竟是完全主觀的，並非界示着實在的物；不過我們心理所表現的感念，或是表象罷了。更如康德的見解，說我們所能夠知道的，只有現象，不是「物的自身」。「物的自身」雖然是實在，但超越於我們的認識。由此觀之，唯物論者所謂物質，把他解釋起來，不過是現象並非實在的。英國 穆勒氏說：物體

不外是感覺，而有常常存在的可能性罷了。

甲 這是很難懂的，<sup>1</sup>啦，畢竟這是怎麼解釋呢？

乙 不過是這樣的。譬如房中設着一個的桌子，要看這個桌子，固然看得見的；要捉摸着這個桌子，亦一定生了感覺的。自己就走開了這個房子，亦是相信房中還排有桌子的。由是再進了這房子，亦可以假定同前一樣能得着視覺和觸覺。又因為自己特別的病，或因為死去，失了感覺，無論何人走進這個房子，亦有一定的視覺和觸覺；並且相信這房中是擺有桌子的，這個不過是一種的假定和信念的。唯物論者把原子和電子，看做實體，根據一定的機械裝置，纔生這樣那樣的感覺，並且相信已生了感覺，是常常存在的。因此離開了生這感覺抱這信念的主觀，便不能獨立的存在，和獨立的意思了。他們思考物質的本質，亦主張無論感覺的事實，或基於主觀的一定約束，而構成了一種概念。就是說到假定，亦不能拋卻主觀而能存在的。就是沒有主觀，便沒有現象罷了。我們用望遠鏡和顯微鏡觀察物體，他的結果亦是相同的。利用這等鏡去視物，不預想喚起一定感覺的主觀，就不能思考

到物質的性質；若是我們心理的活動，一旦因為什麼作用根本的生了變化的時候，那麼，我們眼前所感覺着的物質，便不得存在了。所以現在所感覺着的物質，是永遠的，客觀的。不能夠說他的自身是獨立獨存的實體啦！

甲 真是難懂啦！但是我總要把這個的理由記住就得了。

乙 呀，真是難懂的理由啦！因為還沒有說到十分的要點。哲學這一科，一知半解過去，那不行的。

甲 那麼，再把哲學的要點說一說。

乙 現在就說到「比較解剖學是什麼的？」的事情。大凡神經系統和精神作用的中間，畢竟有密接並行的關係，所以就想到精神就是物質的作用。但是雖有許多並行的，不能說這一方是那一方的直接原因，物質的作用就能夠成做精神。還有康德的純粹理性的批判和丹第（Dante）的神曲及歌德（Goethe）的浮士德（Faust）等出來，若不能把他們明白說明，就只限於想像的範圍了。這是好像機車的機械，壞了一部的時候，無論再注多少的蒸汽，這機車總不會動的。蒸汽若不用機車的

機械的構造，亦不能夠表現一定的動作。因為他兩個的當中有密切的關係。雖然，亦不能夠把蒸汽這個東西，本來動作的原因，歸於機車的機械。因此神經和精神的作用，其間雖有密切的關係，亦不能把神經當作精神作用的原因。並且因果律對於物質界說明，雖然有成效的，拿來說明精神界，便沒有效果了。奧大利的大生理學家德尤波亞列蒙氏說：無論如何能夠理解神經系統及腦髓構造，與其動作，這不外知道神經系統及腦髓構造與其動作罷了。當然不能依着腦髓構造和神經系統及其動作等，去說明精神現象的。能媒不滅的法則，若果適合事實，那麼，精神現象及意識現象，是由物質生出來，物質便變為非物質的，就是物質的變為非物質的作用。那麼，就是說：物質會消滅了，就同能媒不滅的法則相矛盾了。對於這個議論，很有可以討論的餘地。我不過介紹德意志的巴包爾會氏的議論，說了一遍。

甲

呀，攻擊唯物論的缺點，說到這裏，可不用再說，好罷。

乙

但是我現在有不可不說的問題發生了。很對不住，請你聽着罷。哈哈，就是說明唯物論之機械的解

釋罷了。唯物論說：萬物都是機械的沒有目的而活動的。耳非因聞而生，目非因視而生，不過有眼乃用爲視物，有耳乃用爲聽物，我們哭泣並非爲悲傷，悲傷就哭泣起來了。這個解釋，是部分的立腳點，是立於全體的前頭的。部分藉着全體而能夠統一，有有機的關係，纔算是有意義的見解，亦是哲學的見解。據這個理由，那麼，眼、耳、手、足，對於所附屬的全體，就是對於全身纔有關係，纔算是有意義的。這個全身又要屬於自我，纔算是有意義的。憑這個見解，物的統一的解釋，纔算成立。有眼乃用爲視物，和有耳乃用爲聽物，這種的見解，若是否認這等的耳目，是因爲要達本來或全體目的的一部機關的發達的目的。那麼，這等都沒有什麼關係，只不過機械的生出來罷了。便不能夠承認彼此中間有統一的關係。所以這樣汎散的東西，便一切歸於混沌罷了。然而唯物論極底的科學研究者等，就中生物學家等，通常對於一片的草葉，一瓣的花片，感覺他有實際的微妙所創造而體現出來的。更如進化論者，探究生物發達的事蹟的時候，難道全然無目的而且機械的說明，便會滿足了嗎？動物和人類，至少不能不承認他們總有多少的目的而行動的。難道花非因結實而開，葉非因吸收空中

質素和經營營養作用而生的嗎？若承認他們有這種作用，那麼，就可算是一種目的觀的動作。目的觀和機械觀，本來是相對立的。若把他看做互相反對的，那就不對了。譬如來布尼茲氏，一面主張機械觀，一面卻說神的意志；並且說明我們人類生活，不但機械的說明和目的觀的說明，是兩立的，還是互相補助的。就是一方承認物理的必然法則支配我們；一方也可以對於自由行為者，督責他們道德的責任的。若就純粹的機械說起來，時錶是根據機械的因果關係而構成的；時錶自身並不會自覺計時是他的目的；然而他存在的理由，是以計時為目的。唯物論始終用機械的說明，不能夠不說他錯誤的思考，就在這一層。

甲 呀，這個大體已經理會了。可不必再說了。

乙 大體會明白了啦！現在還要再略說一下，就是唯物論優點的地方啦！唯物論在哲學上固然算是失敗，然而他的機械觀和目的觀，在科學的立腳點上，是有效果的。科學是探究自然界萬有的事實，他的結論就是事實的報告，所以用隨便的目的觀，便不能知道事實的真相。試舉極端的例證來講，

神話和多神崇拜的見解，去考察自然，便不能研究本來事物的因果關係同他活動的形式。科學之所以為科學，是探求事物之機械的進行的軌跡，而漸漸研究他必然的關係的途徑，並求他最終的普通的法則。那麼，憑這種的方法，科學纔得收最有效的效果。這固然不要詳細說明，科學的態度，先預定這種立腳點，當然可以承認唯物論的態度。因此對於自然幼稚的擬人的見解，卻被其打破，對於人智的發達上，或者大得了助力。這一層確是唯物論的價值。唯物論說到這裏，可不必再說明了。呀，我聽得還覺得多少麻煩呢，那麼，你說得也覺得這樣嗎？

乙 唯物論好像普通人多傾向這樣的方面，應該比較的詳細說了一番纔行的……

### 第三章 主觀的唯心論

乙 現在把同唯物論對立的唯心論，略說一下。

甲 哈哈，現在說到唯心論啦。那麼，「實在」大概不是物質，是精神。雖然沒有聽過，大抵可以想像得來



的。

乙 這樣的想像是不行的，當然沒有你的想像那樣容易的。

甲 呀，浮躁，浮躁。現在一定謹慎的拜聽你的說明。

乙 那麼，我就說給你聽。說起唯心論來，這意義亦是很廣汎的。是把一切心的現象，當做實在的解說，總稱做唯心論。但是同是唯心論派，他們的立說，有種種的不同。待我慢慢的道來。現在先就具體的，並且最簡單的，主觀的，唯心論說了一下。

甲 這樣看起來，他的深奧難懂，是在意想以外啦！那麼，我已經很覺悟了。請你說明「什麼叫做主觀的唯心論」好罷。

乙 概括的說起來，就是唯自己的心，算做實在；心以外，無論什麼，都沒有的。唯識宗所說的：「三界唯一心，心外無別法」就是一個代表的例證呵。

甲 唯識宗是怎麼一回事呢？

乙 他是佛教諸宗派中的一宗派。這個「三界唯一心，心外無別法」的文句，畢竟是說我的心是唯一實在，心以外什麼東西都沒有，萬物都不過我心的產物啦！中國王陽明的理學的立腳點，「心即理」這句話，與此略同。希臘的物洛大哥拉（Protagoras）（詭辯學派的領袖）說：「人為萬物的尺度。」若推究起來，亦可算做主觀的唯心論啦。

甲 什麼理由能夠成為主觀的唯心論呢？

乙 呀，他們在認識論上面，說我們是萬物的尺度，我們的知識，一切都是主觀的。所以世間沒有什麼確實的東西。推究起來，就是說只有自己的心，是確確實實的存在。所以可說他有可成的唯心論的性質啦。原來這個主觀的唯心論，是把認識論（常說認識論）做基礎。若要更得理解其中的道理，可把柏克立的唯心論研究一下，就更會明白了。

甲 這個柏克立氏，是那裏的哲學家呢？

乙 前面亦會把他的名字說過了。他是英國經驗派的哲學家。批評陸克知識論的批評為出發點，而主

張觀念論的哲學的。現在把柏克立的學說介紹一下。他生於一千六百八十五年，英國愛倫地方，著作視覺新論和人間智識的原理，發表他的哲學……

甲 不要說得那樣詳細，只把他的學說請你教給我。

乙 好。柏克立以前有大哲學家陸克，他說：我們的知識，是由一切經驗來的，固然有種種的觀念，其中有區別的。我們對於外界物體所感覺的，通常稱做物體的性質。但其中分做本來屬於物體的部分；和完全屬於我們主觀的部分兩種。屬於本來物體的部分，稱做廣、數、狀態、動靜、及不透入性等。完全屬於主觀的部分的，就是色、音、香、味、及溫熱等。前者是物的第一性質，後者叫做物的第二性質；前者屬於物的自身，後者只存在於我們的感覺。所以他承認物體性質的當中，一半是有實物性的。

甲 這樣啦，我想很是近理的，確有一種的理由啦。

乙 但是陸克所謂第一性質，畢竟和柏克立的主張：「我們主觀的觀念以外，沒有什麼東西」的相同；到底物體的廣、運動、不透入性，我們的視覺、觸覺、運動感覺，一旦互相離開的時候，就不得獨立存在；

哲學問答

六十二

並且這等離了我們感覺，不能成立的這一層來講，就是色、香、味、音等，也絲毫沒有分別的。柏克立氏並且主張這第一性質和第二性質，都是主觀的。把兩個性質區別起來，是沒有什麼根據和什麼理由的。

甲 很不錯，我聽到這裏，不知道什麼緣故？亦相信他的主張，是很正當的。

乙 現在由經驗論的立腳點說起來，柏克立氏的學說，是徹底的合於理論的。卻是柏克立氏的立腳點，是說我們一部分的知識，完全是主觀的。我們的觀念以外，沒有什麼本體和實在；並說知覺和觀念的作用，只有一個心的存在，這一點和笛卡兒的「想到自己，自己就存在」的思想，遙遙相應。但是他把心的作用專看做意志作用；並且主張靈魂就是意志。說到這裏，可以聯想到叔本華說，但把心看做意志，因為只把心看做活動的物。唯有活動的精神，纔算是實在。

甲 哈哈，這就是柏克立氏的唯心論啦。

乙 是的，他的主張，在西洋是代表主觀的唯心論啦。

甲 但是他這種學說，在哲學上面，有什麼價值呢？

乙 主觀的唯心論，比較唯物論的主張，還高明一些的。第一，沒有唯物論之獨斷的弊病；這是相當有力的根據；並且主觀的唯心論，亦會說明意識現象和心的現象，比較唯心論的立腳點，更覺得滿足的。唯物論對於物質的外界說明，雖然是有效的；但其精神界的說明，便不能達到合理的。並且唯物論對於精神界的說明，是非常獨斷的，不能滿足我們的合理性；而唯心論對於說明精神這能十分和當的滿足；並且物質界的說明，亦很適當的。我們對於唯物論所主張的心外之實在，那麼，我們對「這實在的真相果得認識與否？即我們對於其物的自身，果得認識與否？」兩個問題，真莫得解決的。若從唯心論的立腳點，把一切看做假象，那兩個難題，就不會發生了。由此觀之，這一點主觀的唯心論，比較唯物論的立說，稍為穩健些。

甲 那麼，唯心論缺點又要說明的嗎？

乙 當然是這樣，總要說明的。主觀的唯心論的第一困難的地方，就是他所說的心，到底只限於我的心

呢，或是承認多數人的心（或多數人以上的普遍的心）呢？這兩問題，就會發生起來了。若只認自己的心便罷了，那麼，是局限於唯我論的。無論父母、兄弟、朋友、妻子、人類社會，一切便都不是實在，只有自己的心，算是宇宙間唯一的實在了。把我們眼前所感覺的人生和自然界，一切都歸於空幻。但是事實上我們的心，並不是由始至終，是一樣的；因為經驗發達來的，並非由始至終，永久存在的。若是我們的心，有時表現出來，有時消滅去的，那麼，這個世界亦可說是有時表現出來，有時消滅去了。並且實在的心，沒有突然表現和突然消滅的理由，至於從何處會這樣表現出來？至於何處會這樣消滅去了？是全不知道的。所以唯我論就是把世界，或把心的自身，都不能夠說明的。那麼，只得承認其他多數的心了。然而怎樣去承認他呢？因為不得直接去承認他，必定用思維的方法；但是這個思維，畢竟是主觀的，依這主觀的思維，去承認我心外的心，那麼，和自身的立腳點，不是互相矛盾嗎？這一層，就是主觀的唯心論的非常困難的地方。

甲 不錯，不論什麼都是這樣的。

乙 然而唯我論，無論如何，總是不滿人意的。因為向來像這樣澈底的立腳點的哲學者，在事實上是沒有的。都是另闢途徑，自成一說的。譬如，柏克立氏，是主觀的唯心論家，但不是唯我論家。他不承認多數的主觀把我們所得看見的宇宙萬物，是神給予的觀念，這種的模型，他說是神的觀念，歸着於神明的。若使他不是這樣主張，那麼，只得投降於休謨一流的懷疑論。但是，這學說既不能滿足人意，更變了多種多樣的唯心論，亦出來了。

甲 呵，是這樣的，已經明白了。現在可休息一會。

#### 第四章 多元論二元論並行論具體唯心論

乙 說明別種唯心論的以前，為順序上的必要，先就多元論，及物心二元論，並行論等，簡單的說一下。

甲 請你簡單的說明，難懂的不要說，好罷。

乙 呀，這種要求，或難辦得到，但是我總極簡單的說明便了。多元論主張，是從多元的着想。如德謨頤利

圖的原子論，來布尼茲的單子論，赫爾巴特（Herbart）的單子論，就是多元論的。他們把多元的實體研究起來，這是物質的呢？或是精神的呢？然後歸着於唯物論或唯心論的。就是德謨利圖把元子看做物質的，所以稱做唯物論者。來布尼茲和赫爾巴特把單子看做精神的。他們所以便算做唯心論者的。但是這個不必在實體論上分開來說，只就物心二元論，略說一下。

甲 這個物心二元論，就是說物 and 心雙方都是實在的嗎？

乙 簡明的說，就是這樣的：這二元論本來和常識最爲一致的；並且人類自古到今，一般都抱着這種傾向的。我們通常亦把物質和精神分開去考察，無論那一個是實在，確是莫明其妙的。尤其是宗教上的思想，和這個二元論是常常牽連的。就是昔日哲學上亦有這樣的傾向。如柏拉圖把理想的世界，與物質的世界，對立的觀察去。亞里斯多德亦把形相材料並立的。從新柏拉圖派到了中世哲學，大致都是維持這種傾向。到了笛卡兒纔說：物質和精神，是兩個不同的實在。物質的本性有空闊；心的本性有思維。這等的中間，是沒有關係的。然而這樣的二元論，固然不能滿足我們哲學的要求；並且



不能說明全然不同的獨立的實體中間的事實，爲何有相互的關係呢？所以如笛卡兒對於物心兩個，強把只依我們身體中間的腦的松果腺的接觸觸來說明了。但是對於這一層，因何故又怎樣會生了變化，就不能說明了。由是亞諾爾特 (Arnold) 格林克斯 (Goulinx) 和麥爾伯蘭基 (Malbranche) 等的偶因論出來了。他們說：我們的意志作用的時候，把身體會生動作，是神冥感我身體動作，我們的意志，不過是機緣的作用罷了。他把兩者相關係的原因，統歸於神的。然而這種主張，在學術上說得不過去的。因此二元論生了大破綻，現在便有斯賓諾莎的並行論了。

甲 這個並行論，就是物心並行論的嗎？

乙 是的，據斯賓諾莎氏說，他說：一個實體的兩面，有物卽有心，有心卽有物，兩個的性質，完全不相同的。在這兩個的中間，不能求得因果關係的。心的種種觀念的發生，不可不說是藉着別的同心的心的他種想念得來的；物的變動，亦不可不說是藉着別種同一的物的變動發生的。那麼，要說物心兩個的中間，有互相關係的話，畢竟這兩個是一個實在有兩個方面，便是有互相並行的關係啦。例如折

經過的一張紙，由外面看起來，是凸的，由裏面看過去，是凹的，兩個相對起來，一點沒有差異的。因此看了一面，必須看着他面，使兩面相照應，這就是物心兩個，原來不過一個實體，而有兩個方面罷了。由此觀之：斯賓挪莎的根本立腳點，是一種的絕對論。但是他把物心兩個嚴密的對立點，卻是二元論。祇因他所說並行的對應的一層，所以便為並行論了。

甲 真是巧妙的說法啦！把物 and 心看做一實體的兩面，考察這兩個並行的關係，那麼，二元論缺點的地方，應該沒有了。

乙 還不止這樣的，那並行論一面承認物體的實在性，因此可得說明必然的因果關係。所以就是對於科學，亦予以十分滿足的說明。他方面說明精神界的現象，亦是獨立的，這一層是他的長處。但是哲學的要求，仍然不滿足這個二元的意味；因為他說一個實體有兩方面，並不是承認一個實體有完全不同的兩個的性質；且哲學的要求，無論如何對於沒有決定「這是物質或是精神？」的時候，到底不能得着完滿說明的。他說這實體一面有物質，一面亦有精神。老實講起來，可說是一元的解釋。

失敗了。

甲 哈哈，真是這樣啦！我們想起來，確是很巧妙的說法，那曉得還是不徹底的呀。

乙 哲學的要求，兩棲類的蝙蝠的實體，到底不能滿足人意的。可是，要想滿足這個要求的理論，就是最近的叔本華這個人呵。

甲 哈哈，就是叔本華的意志哲學啦？我也漸漸聽得懂的。

乙 這樣的。簡單的說起來，我們知識是由時間、空間、因果的三種形式來的。世界就是由這種形式所成立的表象的世界。但是我們藉着他方內觀的知識，能夠直接知道自己的。這種知識，就是意志。我們曉得再從這意識推到宇宙萬物的內容底蘊，到底亦是意志的。森羅萬象，都是意志的表現。譬如石落、風吹、水流，都是這樣的；又如胃有飢渴的意志，用一定的形式來表現；手要取物，足要行路，亦是意志的表現。我們身體欲生，亦是意志的表現。所以宇宙萬有的本質，都是意志。這等的主張，便是叔本華思想的中心。

甲 呀，真是想不到的弊病啦！這樣說起來，就是先生們，恐怕亦是想不到的。真是說得妙極了。

乙 他那說果是有理，那麼，無論什麼學說，都是真理的啦！原來費希奈爾、陸宰等把科學和哲學、唯物論和唯心論，調和起來，倡個折衷說了。然而叔本華的具體的唯心論，並非折衷論；他完全用自身的人格的要求做立腳點；他的哲學，亦是用他的人格的要求做內容，所以有很強的勢力，和很多的趣味。實際讀他的書，受了很強的衝動，生了一個有統一的感覺。就是皮相的研究的哲學，和虛腦的研究的哲學，全不相同的。不再多說，再談到別的。

## 第五章 抽象的絕對論

乙 有的哲學家，求得超越心、物，或是自己的主觀的差別的原理，把這樣看做實在。就是盡力排除一切的差別，抽象、普遍、平等的點，把這樣看做實在。這稱為抽象的絕對論。其他一種就是沒有排除一切的差別，一起收容一切的差別，認差別與絕對有不可分離的關係，絕對即是差別，差別即是絕對，這

個稱爲具體的絕對論。現在先說明抽象的絕對論。

甲 這樣的抽象的意義，很不明確。

乙 從差別的事實的中間，想做無差別的部分，抽象出來，把這樣看做實在。畢竟是排除了一切的矛盾。

和對立，所成的一種抽象的概念，就看做實在。其最適用的例證，如希臘的理性派，（這派代表者，就是巴門尼底斯啦）他的思想，是把「有」的觀念，看做實在。他極力論理的探求實在的結果，就祇

把「有」的存在，「無」就不存在，也不去思考。做這樣想，那麼，「有」和「無」的觀念，就演繹發展了。就是「有即有，無即無」。只有「有」的是實在，「無」的不是實在；結果只有「實在」的，纔是實在。換句話說，即是把實在的觀念，變算實在的。這種考察，真正是非常抽象的。

甲 這真是很抽象的。這樣的說，不是亦能夠理會嗎？

乙 但是實在（有）在理論上必有什麼性質？和必具什麼條件？說明這一層，確是有價值的。但是這個

「有」雖是實在，未免太過於抽象的。他的內容，便不能理會了。所以柏拉圖把理性的世界，看做實

在，亦可看做抽象的絕對論。理性不但只成理論的概念，不過是成立概念的雛形，把個個的東西，成爲普通的統一的东西罷了。

隨後到了中世煩瑣學派，如安瑟倫 (Anselm) 和卻謨等的適性實在論，亦和抽象的絕對論，差不多極端的啦。卻謨氏說：個個的物是偶的存在的。只有適性是實體的。他所說的適性，畢竟就是把個個物體的中間通有的部分，抽象出來的一個概念罷了。

甲 然而他這個實在，是有什麼根據的呢？這理由是不懂的。

乙 畢竟是爲把物用統一的解釋便利上起見。抽象的絕對論的立脚點，用爲解釋事實，他是很好的，就是抽出這個事實，而設定實在的。所以這一說，不免近於獨斷。從康德以後的抽象的絕對論成立，（這等是具有正常資格的，）無論麥希特及謝林及赫爾巴特及哈特曼 (Hartmann) 等，都沒有絕端獨斷的，但是，程度卻有不同，如謝林的獨斷的程度，可算很深了。

甲 謝林是說什麼呢？

乙

他的哲學，是稱爲「無差別的哲學」。他說無論主觀或客觀，自然界或精神界，這等的本體，都是無差別的，平等且絕對的。這無差別、平等、絕對的本體，成爲自然，成爲精神，就是看做實在的。如哈特曼說：「絕對」是無意識的，其中存有意志和知力，發展這個意志和知力，去構成一切的。這說確與赫林很近的。這種無差別平等之絕對的存在，和無意識的之絕對的存在，都是把事實解釋的便利。上所考究出來的一種概念，把這個看做實在，看做絕對的。這種事情，不免亦是獨斷的。如斐希特氏把「大我」看做實在，看做絕對。和赫爾巴特把非空間的，不可分的，恆常不變的單子，看做實在，看做絕對的，亦和這一說一樣的。我們把差別的現象界的某方面考察一下，便把他看做絕對，那麼，既有獨斷的弊病，還有把部分和全體相混的錯誤。

甲

我怎麼這樣的不大白呢？請你再說明一點罷。

乙

但是抽象的絕對論，有優點的地方，亦有缺點的地方。現在分開說明下去，那就比較的能夠知道他的特色了。先就他的優點說來：就是此說大大滿足哲學上之統一的要求。無論物質界或精神界，都

是由一個根源出來，並且最爲概括的，又最爲徹底的；所以都能滿足科學的要求，和哲學的要求，及宗教和藝術的要求等。並且它具有滿足的性質。這個理由，前面已經說過了。就是他考察的方法，說明一切現象；把最便利於說明的材料，拿來說明根本的原理。他的原理，亦因爲研究方法的不同，一時代有一時代的原理，不過他的原理，在他的時代是具有根本的觀念；或接觸那時代的根本的要求罷了。因此他們的學說，對於那時代有莫大的影響。這一說雖然不是折衷的，能夠十分求得那時代精神，便能非常有力的把時代現象，好好的表現出來了。換句話說：就是把那時代的思想，好好的表現出來，大大的成爲指導那時代的根本動力。這便是抽象的絕對論一種的大特色。但這說或者亦有獨斷的意味；或者沒有十分合理的地方，亦不一定。不過他可得徹底的滿足時代的要求，這一層確有重大的價值，和存在的理由。這亦是一切偉大的哲學不可少的根本的資格啦。然而亦有許多的缺點，就是前面說過的太過於獨斷的啦。

甲 有優點的地方，自然亦有缺點的地方。由片面的說起來，獨斷的亦很有權威的啦……



乙

正是這樣的。我們的認識，離了差別便不能成立的，就是完全超越差別的絕對，我們的認識能力，亦便不能求得了。所以事實上這種的絕對論，把不應該看做絕對的東西，看做絕對。所以無論「大我」也好，「無差別」也好，「無意識也好」，都可得在着差別的現象中，求出來的一種事實，或是一方面罷了。這就是把「絕對」的事實，以部分看做全體的。第一，他們把「絕對」和「相對」用對立的考察。但是這所謂「絕對」不過對於「相對」的絕對，實際並非「絕對」的。他們把「非絕對」說是絕對，便是獨斷了。例如斐希特的大我說，這種的「我」是對於「非我」而言。好像不外說無意識和無差別，亦是意識和差別的反面一般。這一層不可不說是他們根本的矛盾的地方了。那麼，據你這樣說來，結果這絕對論是沒存在的理由啦！若是不把絕對和相對用對立的說明，那就

不行了。

甲

乙 是這樣的。若確實說起來，是很複雜的問題啦！我們的辨別的知識，大概不能求得「絕對」，所以用什麼方法，能求得來，或者亦不能加上名稱，或者加上說明的。所以斯賓挪莎對於本體，只說我們不

這可得說定純然存在罷了。畢竟只說這個存在，沒有限定這存在的名稱。怎麼呢？因為限定起來，便是否定了。又如老子說：「道可道，非常道，」亦是這個理由。這種種都是重大的問題。然而其次的具體的絕對論，便脫卻這種困難，更主張滿足的絕對論了。那麼，便再說明一下。

## 第六章 具體的絕對論

乙 這說大概是非常難懂的。但是這不得不說的，原來是很難懂的……

甲 無論如何，我很注意的。請你把容易理會的教給我。若是說來不懂，那就不說，好罷。

乙 具體的絕對論，前章已經說過一點。就是說絕對即是差別，並不排除了差別。不過攝取包容於絕對的當中。這個絕對論的絕對，也和阿彌陀一樣攝取不捨的大慈悲的結晶。但是在西洋早已有這樣思想的。就是斯賓挪莎的他一面可看做抽象的絕對論者；他方面又可看做具體的絕對論者。畢竟他把兩個立腳點做中心，他把「自足」「圓滿」「無限」「唯一」絕對的東西，看做本體。稱

這本體爲神。他這一說是由論理的，數學的想出來的。由這一層看起來，亦好像抽象的絕對論一般。但是他一透又是說本體，在我們看過去，有兩個完全不同的性質，就是物 and 心。這兩個性質所發生起來的錯雜多數的事，稱做本體的狀態。就是本體的差別現象。本體和差別現象，有不可分離的關係，一方本體和差別現象的關係，亦和線同線的點的關係一樣；原來線和個個的點是不相分離的，個個的點亦不能同線分離的。這兩個就是相即不離的。但本體和萬物的關係，也是這樣的。說到這一層，亦和佛教的大乘起信論中間：水和波的譬喻，遙遙相對，是很有趣味的。

甲 請你把佛教的道理說了一下。

乙 這個大乘起信論，就是說明大乘佛教哲理的大綱。他說：差別即平等，平等即差別，萬法即一如，一如即萬法。用譬喻的來說明，兩個原來恰如水和波的關係一樣。離了水就沒有波，那麼，波簡直就是水了。

甲 不錯，斯賓諾莎的例，亦和這例相同，卻是很有趣味的說法啦！

## 乙

呀，再重複的說起來，絕對就是差別，因為有差別的形式，他兩個的關係，不是對立的，是相印的。就是兩個有一而二而一的關係。這一說確是具體的絕對論的一種。但是這樣觀察，是把絕對和差別，及一如和萬法，是由平面的、靜的、橫的，去觀察的。然而實際上所謂差別就是現象，是時間的、繼續的、生滅變化的，並非已經固定的、並列的，這時間的繼續進行，是縱行的，是推移進行的歷程。但是我們現在對於空間的、橫的，所考察之統一原理，有用時間的、縱的考察之必要。換句話說：就是要用歷史的考察的。希臘的赫拉頤利圖斯（Heraclitus）亦曾說：變遷這樣的東西，是萬有的真相。變化什麼東西便也沒有了。又說：離了變化，什麼東西亦沒有的。就是說世界藉着變化及生滅而存在，隨便什麼東西都沒有不變化流轉的。變化流轉無窮，因物生物，所以物幾能存在。若說：「萬物何故變化流轉呢？」的話，就是物有反對的傾向，互相競爭，有競爭，就有活動。有反對的物，就有一致調和的事實。這種的思想，就聯想到黑智爾的哲學，究竟他的觀察，就是說離了變化，決不承認有別的實體。這樣把變化流轉的物，看做實在的話，那麼，我們要求貫徹這變化流轉，就不可不有統一的理法。這理

法以外，要求固定的實在的東西，簡單什麼東西都沒有的。怎麼呢？就是一切的存在，雖然有物的，亦有心，都有進化的一個歷程，這歷程的當中，沒發現何等全一體和統一原理；所發現的，或所得思維的，不過是發展歷程的內在理法罷了。

甲 呀，真是很難懂的啦！但是這個理法，說變化或是歷程，是一直連貫下來的嗎？

乙 呀，請你先把這種念頭攔起。無論這個變化的歷程，是什麼東西？畢竟總是一個理法的發展歷程罷了。他就是這樣着想的。

甲 什麼人這樣着想呢？

乙 哈哈，就是具體的絕對論的立腳點啦！這個理法是貫通全體，而且體現種種的歷程。反過來說：就是體現各種歷程的理法，是貫通全體的。那麼，就是萬物據這理法而成立的。換句話說：體現一草一木的理法，即支持全宇宙存在的理法。怎麼呢？雖然是一根的毛髮，一片的草葉，能夠使他們存在和活動的理法，亦就是使全宇宙存在和活動的理法啦！佛教萬法即一如的說，實際就是根據於這樣的思想。

甲 真正是極難懂的確，但是用這樣的立腳點的代表的人物，是那一個呢？是在西洋的嗎？

乙 就是黑智爾啦，他的哲學真是很難懂的。雖然，他的哲學很難講解，現在只得說明他的中心思想的輪廓罷了。剛纔說過的理法兩個字，在黑智爾使用絕對理想及絕對理性的名稱來代表他。這理想於外的，便是自然界；處於內的，便是自己意識的精神界。萬物皆不外這種的發現，他所發現的理想，就是事物發現的意義，這意義便是事物的實在。一切的事物，都必要具備這樣意義，就是必要具備這樣理想而存在的。故理性的東西，就是實在，實在的東西，就是理性的。所以無論什麼東西，都有具備絕對理想，在這範圍以內，萬物就是絕對。反過來說：離了絕對，什麼東西便都沒有了。

甲 哈哈，又同前面一樣的解釋法啦！

乙 據他所說的，他這絕對理性（即理想），是以論理的概念的組織拿來做骨體，經過種種的發展，成了自然，成了精神；然而離了這樣發展活動的狀態，便沒有別的理性，或別的理想存在的。並且這理想的發展運動，先由一個概念出發，進行到同這概念反對的方面；既向反對的方面進行，那麼，結局

又成兩個的融和合一。既合一以後，又向反對的方面進行，到底又達了合一的。這三段的歷程，就是正、反、合的歷程，無限的循環着，便爲萬物發展的進行。就是說明理性（理想）的本來具備的性質。說明這種歷程，就稱做黑智辯的（辯證法）。他用這個方法，說明一切的問題，把過去一切的哲學，組織一個大大的統系來。

甲 這樣啦。然而他的說法，和其他的哲學者的說法，大部分不同的。

乙 是的，說來思想確是偉大的。他的說法，把自然界的事實，和精神界的事實，以及流轉變化的方面和全部的理法，一切都巧妙的解決了。並且沒有陷於矛盾的。他的說明方法，亦很巧妙，並且把差別和絕對的關係，定其最妥當的觀念。若從理智的滿足之立腳點上說來，更爲完備的。

甲 不錯，我亦這樣想的。但是這說，都沒有缺點嗎？

乙 呀，有缺點，沒有缺點，這全憑學者的立腳點有種種不同的。就是他的說，亦有不滿意的地方。到了後來又起了種種的學說的。並且從認識論上說起來，亦不免有獨斷的弊病，就是所謂絕對的理法，怎

麼會承認的？這是一個問題。他們一般的思想，還漸漸把什麼經驗的事實，無論什麼，都由絕對的觀念來演繹，若和理法不能適合的時候，那麼，連事實都要否定了。並且對於科學等，非常的侮蔑，便受科學方面的大反對。一時竟然失掉立足的地方。究竟是他說法太過概括的，而且他們演繹的方法，和近代科學的實證的時代精神，確有不相一地的地方。然而最近對於研究黑智爾哲學，反省他的立腳點的人們也很多。因為黑智爾的根本的地方，如「一個和多數，全體和部分」的觀念，從此以後，還有重大意義的緣故。

甲 呵呵，是的。無論如何，哲學總是很難的學問啦！

乙 是這樣的。比較於柯南道爾的偵探小說等，還要艱難的啦！柯南道爾所說的福爾摩斯偵探，大抵偵探一星期，就可偵出什麼犯人來。但是哲學要探求實在，是沒有這樣的容易啦！哈哈。

甲 當然的，哈哈。

乙 現在實在的問題，不再說了。現在把認識的問題來講。



## 第二編 認識的問題

### 第一章 什麼叫做認識論

乙 徹底的研究認識問題的一種科學，就稱認識論。也有人特別稱他做知識論的。嚴格的說起來，這兩個的名稱的範圍，和性質稍稍有不同的地方，不過我們當他大體相同罷了。

甲 你剛纔說認識論是一種的科學，那麼，還不算哲學嗎？

乙 廣義的說起來，亦算是哲學。若把哲學做闡明萬有的根本原理，或實在的學問，就是把他做形而上學的時候，那麼，認識論就在哲學範圍以外了。但是無論如何的狹義去解釋哲學，哲學的研究總不能離着認識論，因為很有密切關係的緣故。認識上的見解，直接影響於形而上學的地方，是很多的。如新康德派說認識的研究，就是哲學，除這種研究以外，並不承認討論實在問題的形而上學的必

要。照他這樣的見解，豈不是把認識做哲學上中心的問題，確把認識做升堂的階梯，登山的路徑，必不可少的要件的。

甲 這又是什麼理由呢？

乙 要說這個理由，必要先就哲學史上何故會發生這個認識論的事情，略說一下。

甲 你要說什麼，都拉歷史來證明，哈哈，哲學這東西……

乙 是這樣的；因為哲學史就是哲學。還有哲學史上最初有證辯學派，把認識的問題，看做意識的，從退利斯以來，對於實在的問題，好多的學者，各有他的種種的主張，都是甲論乙駁，乙論甲駁，沒有決定的，互相主張其反對的意見罷了。他們以後對這層就注意起來了，就想這個主張何故如是的不同的，原來真理是什麼呢？我們原來用着什麼做標準去說明這是真理那是非真理呢？因此漸漸懷疑的結果，由是就想着我們的知識成爲主觀的，就是「萬物的主宰爲我」對於萬人的客觀的真理，不算是真理了。但是人類的知識，漸漸進步達到了某程度的時候，就對於事實上無自覺的肯定和

否定。由是常常懷疑了，我們的知識，到底果得正確嗎？我們能夠認識實在，和不變的真理嗎？有了這種的懷疑，便惹起認識問題了。因為我們若不得確實的認識，那實在也好，真理也好，哲學也好，一起都是空洞的。所以首先解決的問題，必要從考究認識問題而起的。如蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德，都是先考察這個問題，然後纔論哲學的。到了近世，第一個注意這個問題的人，就是英國的陸克。他關於認識論的研究，著了有名的人的悟性研究一書。向來的形而上學者，都想用論理的概念的探求實在。但是我們的知識原來有什麼性質和權能的呢？據笛卡兒等的考察，說我們有與學俱來的觀念，例如「我」「神」及其他數學上之原理的觀念，並非初生的嬰兒就有這種的觀念。那麼，原來我們的知識如何成立的問題，就有根本的探討出來的必要了。

甲 剛纔說的這一層，好像和康德等的態度相同，康德不是也這樣的想嗎？

乙 是的。是同一的態度啦！不過深淺的程度，和內容的性質有不同罷了。由這樣說起來，陸克氏曾說過的：我們的精神和雪白的紙一樣，由經驗而生了印象，便構成對於外界的觀念，一方面又由反省

得了關於我們內部的觀念，把這內外兩個的觀念，結合起來，便成了知識。知識因觀念互相一致的關係而成立，結合了一致的觀念，纔是真正的知識。他又曾說過：從來的哲學是經驗以上的。例如說明實體的事實，是越趨的。雖然沒有否定本體的存在，但是本體的存在是不可知的。畢竟陸克是由經驗論的立腳點去探討知識而批評過去一切的哲學，康德亦本這種的精神，不過由認識論立腳點，去批評過去一切的哲學，這就稱為批判哲學。據康德的說，認識論的研究，恰如製造一物具以前，對此物具詳細檢查果堪使用與否的一樣，所以要研究形而上學的問題，必須先研究認識論的。我們的認識能力，還不能決定能夠探得實在與否？有了哲學，這哲學實不過完全的空論罷了。所以我們的知識在什麼條件的下面，纔能夠成立的？這問題，預先有研究之必要的。

甲 實際上這問題，大概是必要的。但是不知道槍破的性質，要想把這鐵破去擊落天上的星月，那就滑稽的很了，恰如你剛纔說的一樣啦！

乙

黑智爾等就攻擊康德，他以康德這樣的思考，是沒有到水中而欲學游泳的一致。認識離了認識的

事實，那裏得有認識的能力。但是康德的認識論，預想主觀和客觀的對立，你大概能夠十分理解的。……除了認識的事實，便沒有認識，你應該亦十分理解的。卻是反省並研究這個認識在如何條件的下面，能夠成立的問題，亦一點沒有矛盾的。在水中游泳，固然要曉得游泳的方法，但照何等的事情去實行游泳，並可達到如何程度？關於這些，當然要思考一番。若沒有經過思考，隨便實行游泳起來，便要失敗的。

甲 這當然是這樣的。

乙 所以必要預先留心游泳的性質和界限啦。這個認識論，至少是哲學的預備門徑，決無可疑的，到了新康德派說認識論，即哲學及認識論以外，便沒有哲學的見解，果正當與否？這是別的問題……

甲 呀！大體已經理會了。但是認識論的根本問題，若要概括的說明，到底是什麼呢？

乙 這可分做兩層來說明：一個就是「認識起源如何？」的問題，一個就是「認識權能如何？」的問題。關於認識的起源，約有三種不同的立腳點：第一，主張認識由於經驗及感覺得來的。就是剛纔說過

的陸克等的立腳點，稱為認識論的。第二，主張我們由於感覺的經驗，不能得到真正的認識，那真正的認識，就是普遍必然的認識，是我們生來特別的能力，就是由於理性纔可能的。這就是柏拉圖、笛卡兒、斯賓諾莎等立腳點，稱為合理論，或稱為唯理論，或能理論的。第三，主張真正的認識，離了感覺的經驗，便不能成立。但是只靠着感覺的經驗，亦不能夠成立的，只要和理性本來的活動，協同合作起來，便可能成立了。大抵這就是亞里斯多德和康德的立腳點，可看做一種的折衷論；然而仔細考究起來，他很近於合理論的立腳點啦！說到認識的權能就是我們的認識，果是普遍的必然的呢？或是只限於或然的範圍呢？這問題和認識的起源，有密切的關係。大抵合理論的結論，是說可得普遍的必然的；認識經驗論的結論，就說不得不限於或然的範圍內；然而實際他們中間甚為複雜，現在先就合理論和經驗論對立略說一下，就可以明白康德認識論成功的由來，然後更說康德認識論的大要。

甲 又漸漸生出難問題來了。不知道什麼緣故？一聽到康德便很高興起來了。

乙 哈哈，就是我說到這裏，也是這樣的。

## 第二章 合理論與經驗論

乙 要說合理論和經驗論必要就常識的思考（大體經驗論的）說一番，這是經驗論啦！這是合理論啦！亦都是用這個做出發點來做批評的對象。

甲 一切的學問，應該都是先從常識的解剖開始的啦！

乙 是這樣的理由，由常識考察我們所得的認識，是按着存在外界的現象用鏡來拍照的。我們見着桃花的時候，或聽着風琴的聲音的時候，或者嘗着白糖的味道的時候，只想到這等存在外界的形相、色香、音響、甘味等，是實在的，這樣的思考，稱為哲學上簡易的實在論，就是只按着我們所感覺的和所知覺的簡易的考究為實在啦！

甲 簡易的實在論嗎？原來這樣。

乙 但是這種實在論，雖然注入我們腦中，切不可承認的。

甲 這個理由，我多少也總懂得。

乙 但是，現在再說明一點。大凡幻覺、錯覺、和夢等，確是我們的知覺；然而和實在不相一致的，用常識亦會理解這道理。我們把日常所評論的「這是你的夢想」和「你的幻象」的事實，考察這事實有什麼意義？便亦是用常識可以理解了。又如科學的觀察，色是什麼東西？就是以脫的波動啦！音是什麼東西？就是空氣的振動啦！味是什麼東西？就是舌的上面物理的或化學的作用啦！然而色的感覺，音的感覺，味的感覺，並非以脫的波動這物，空氣振動這物，化學的或物理的作用這物，完全是主觀的。若是甲和乙的感覺器官，有了多少變化，雖對象沒有變化，他的視覺、音覺、味覺，亦有不同的。並且隨着感覺的愉快，和不愉快的情感，因人而有非常的差異，如感冒風邪的人，對於鹹辣的東西，因為感覺味苦，便生不愉快了。患頭痛的人，聽了清脆的琴聲，大概只覺得討厭而生不愉快。這種事實，無論主張經驗論者也好，主張合理論者也好，都把這等的感覺，做主觀的，並非客觀的，必然的，普遍的；



甲 這一層沒有不相同的。由是從真正認識的反省出發，一方就發生了合理論；一方又發生了經驗論。可以，這個已經知道了。還有的……

乙 還有的嗎？就合理論說來，古代的代表人物，就是柏拉圖的。

甲 哈哈，又是理想論的柏拉圖啦！

乙 對了，你記憶力很不錯的。柏拉圖說過：從五官得來的知識，是斷片的，並且時時刻刻推移，變化無窮，不能成爲何等確實的普遍不易的知識，所以不能把事物當做真正的知識。要說事物是真正的知識，那麼，便不可不求得事物恆常不變的本性。真正的知識，不是由五官得來的，必要有理性的活動。就是只靠着理性，我們便能得真正知識的。而理性的對面，就是本質（本體）和理想，並且所謂理性，據他的解釋是先天的，那認識便是真正的，就是普遍的，必然的。

甲 呵，畢竟感覺能夠引出所謂理性的特別問題來了。

乙 到了近世，可算做合理主義的代表人物，就是笛卡兒、斯賓諾莎、萊布尼茲等的，其中最有名的是斯

賓挪莎，他說：一切不明瞭不確實的觀念，唯有觀察一切事物的差別現象，纔生差別見解的。人的五官的感覺及種種的情緒等，若脫離了事物，不能察出永久的本體的差別見解的。真實的知識，把事物看做永劫的現象，因為一面根據論理作用，而推理的 *ratio*，他面是把事物的真相，做直觀所得的直覺知識。這兩個合起來，就叫做 *Intellect*，就是理智；這個理智，就是說我們的理性，是本着根本的觀念（即原理）而行動的。畢竟真正知識，不是由經驗來的，是由理性的發展來的。他又說：「真理是想像明瞭的完全的觀念，並且這個真理，藉着想像觀念的事情，自然會證明出來的。」那麼，這個真理，是指自明（自覺）而言的。自明云者，是不必藉何等經驗，他自己覺明白的。這樣看起來，他的主張，很似超經驗主義，和合理主義的一般真面目。笛卡兒和萊布尼茲兩氏，卻把判然的觀念，和明瞭的觀念，為真理的標準。他所說的，和「自明」的主張，約略相同的。他們把這樣「自明」「判然」「明瞭」等觀念，為「真否」的標準，無論他們那一個的數學者，尤其着重幾何學，把他公式定理為超越經驗的「自明」的解釋。然而到了今日，已經知道這等的事實，決非可離經驗而

成「自然」的。然而若許能夠自明數學上的真理，那麼，對於物理學、心理學，以及其他學問的真理，果得自明與否？就是關於事實的知識，離着經驗果得成立與否？這兩問題很明白了當可曉得一定是不可能的事實。例如氫氣和氧氣化合起來，便成了水，地球運行到太陽與月的中間，便起了月蝕的現象，水熱到百度，便沸騰起來，這等的事實，離了經驗，亦是到底不能成立的。所以合理論由「自明」的道理演繹起來，不能得到這樣事實上的知識。所謂「自明」這一層，不外自明的罷了。到底這樣的自明，果真實與否？是不知道的。這問題由今日新的批判實際有證明的必要，若完全離了經驗，便不能成立的。例如說部分比全體小，在今日數學上的純理說起來，未必是真的。可以這樣很難理解的問題，暫且不論，有必要的時候，請你讀羅素著的「數學和形而上學者」一書。

甲 這樣啦！請你再把個問題來說一下好罷！

乙 無論什麼，拋卻經驗，只根據理性的思維作用，以為可得真正的認識，是先忘卻認識，乃在主觀和客觀互相對立的上面成立的這一層，因此不能算做妥當的見解，由是經驗論不得不起來糾正他去

了。

甲 又說到陸克，陸克的學說，不是說了好多嗎？

乙 要說這一層，也是很艱難的。據以前所說的事實，陸克和他以後的多數哲學家的態度，都是說我們

認識起源，是由於經驗的，不過陸克把我們的認識，分析批判的結果，便把物質的第二性為主觀的。把物質的第一性，即綿延性，不透入性，可分割性等，為具有本來物質的性質。這一層在當時的學者，如笛卡兒，斯賓挪莎，萊布尼茲，大致都是這樣想的。但是據這樣的思考，我們的感覺的認識，至某程度止，就祇限於物質的或種性質，可得認識了。這一層，當時的合理論者及經驗論者，都是一致的。這樣的思考與以前所述簡易的實在論，是相對而立，稱為科學的實在論。今日的科學者，也認物質的本性，是有綿延性，不透入性，可分割性的。若不承認這等的事實，那麼，科學便不會成立了。

甲 這樣說，大概可說是這樣的。可是柏克立等雖同是經驗派，在這一層，卻是有不同的地方啦。

乙 不錯，你真曉得很清楚嗎？很好很好。這是你已經曉得柏克立氏是不過把陸克所謂物質的第一性

質，亦和第二性質一樣是主觀的罷了。無論綿延性，不透入性，可分割性，都是依藉視覺、觸覺、運動、感覺等的協同動作，而能夠明白的到了主觀的這一層，亦和色、香、味等，絲毫沒有差別。所以我們一切的知識，對於客觀不生何等的關係。並且隱了我們的觀念，就沒有客觀和實在。他說真正的存在，的觀念，只有我們心中所想像的觀念纔算的。那麼，從他的解釋說起來，我們所能夠知道的，唯觀念的世界，這實在也是觀念的世界罷了。但是這個觀念是想像以上的觀念，這樣的觀念，還不能看做實在，由是柏克立不得已用神來代表。還有柏克立的唯心論的缺點，前面已經說過了，不用再說，現在快要說休謨了。

## 甲

休謨的名字，前面已經聽過了。

## 乙

但是對於他的哲學，還必要詳細說明。不然，便不能明白康德的立腳點，並且亦不能判斷休謨所主張的價值了。休謨把我們的知識，分做印象及觀念兩種；觀念畢竟是把印象作內容，因此我們的知識，若觀念和印象一致所表現的事實，是確實的。同印象不一致的事實，便是不確實的。那麼，印象是

什麼東西呢？就是知識上最原始的東西。然而這東西是由對境來的，或是由心中生出來的，或是有個神，就由這個神出來的，這等的事實，我們的知識，是一切不知道的。這個印象，並非由外界事物所惹起心的現象，不過想到我們知識之原始的狀態，這印象便是這樣一種的狀態罷了。到了物的存在，亦不過印象之強的。強的印象，即感覺實在了。然而事實上只把個個的印象，不能說明一切的知識。他就主張一個聯想律出來了。說明印象是互相結合，觀念互相喚起，亦互相結合而生複雜的知識。然而印象和觀念自身的作用，便沒有別的理性和自我了。這個聯想律，有類似律、接近律、因果律的三種。實在的觀念，以及其他曾經考察確實不動之真理的觀念，都不過是這等聯想作用的產物。其中的因果律，嚴密的說起來，可以歸併於類似律及接近律。因為因果律不過是基於經驗之一種的習慣的信念，並沒有論理的必然性；並且由論理的說起來，一物無因生出來，也沒有何等的矛盾，而且從一物中未必定生他物品。就是從必然的考察起來，由經驗得了某一種事實，隨後他物件於這個事實之接近的事實，屢屢循環發生的結果，便成了一種的信念，就可由甲的事實發現，而預

想到乙的事實，必定發現。這樣講起來，不過是一種的習慣啦！

甲 那麼，他把一切確實的知識都否定了嗎？

乙 這是純理上的。所以無論本體或因果的觀念，和其他自然法則的觀念，都不得證明出來，這不過限於信念的範圍罷了。這種的立說，就是他的懷疑說。但我們要注意的，就是他對於印象及附屬於印象的東西之類似關係和接近關係，一點都沒有懷疑的，並且對於數學上的觀念之互相關係，亦沒有懷疑的。畢竟他關於自然的我們的知識，以及實際生活必要程度的確實，亦從而肯定是有他的宗旨，是以我們的知識的起源，是直接經驗的印象；不是這樣的，知識便是不確實了。所以稱他爲實證主義的思想。他並非一切沒有懷疑，看世間一切有真的存在，陷了詭辯學派式的懷疑，就在這一層的。

甲 但是事實上無論數學的知識，自然科學的知識，雖十分可以承認的，但是否認要求理論上的普遍及必然的權利了。

乙

是啦！你真長於理解的。那麼，我關於休謨說疑問的地方，說了一下。第一，就是印象的起源啦！如我們的印象，是沒有何等的原因和事情，只因突然的發生；或者亦有何等的原因，和對象的。據休謨說：這等事情是我們不會了解的。但是就是不了解，亦不肯就這樣不研究下去，隨後他屢屢說明聯想的感情，好像他是根據這個聯想，去說明一切的知識；但是他的立腳點，又把一個印象（觀念）和別的印象（觀念）互相喚起的事情，卻看做不可思議的。他的出發點，是個個的印象及個個的觀念，除了這兩個以外，什麼東西都不該有的。所以對於別的印象和觀念，何以有互相結合性質的緣故？卻不能說明了。並且因為把個個的印象做出發點，亦不能理解所謂統一作用，進行的理由。總而言之，像他那樣經驗的立腳點，用嚴格的意義說起來，真是把一切普遍的，必然的，客觀的事實，一概都不承認了。

甲

若使承認這樣見解正當，那麼，無論哲學也好，科學也好，應當都不得脫離或然的範圍，或信念以及應說的範圍了。



乙 不錯，是這樣的。康德因此就出來了，一面改正合理論派的獨斷，他面恢復被休謨所剝奪知識的權威，現在就康德的認識論，再說一下。

## 第二章 康德的認識論

甲 你用極簡單的說一說，因為說得太詳細，反覺難懂的。

乙 呀！我亦沒有空閒，說得那麼詳細，極簡單的說明好罷？

甲 說起康德的認識論，近來由新聞廣告等見過有什麼……理性批判，不就是康德的認識論嗎？

乙 不錯，這個叫做純粹理性批判的書，是日本岩波書店出版的。但是最詳細的為桑本先生的康德與現代的哲學一書，可以拿來看看。康德把認識能力分做三段：第一直觀；第二悟性；第三理性。其中第一的直觀，是供給認識的根本材料；第二的悟性，是把從直觀得來的材料，再從組織整理一下；第三的理性，是把悟性所已經組織的整理的，再加以結局的統一。

## 甲 第一直觀，第二悟性，第三理性的嗎？

乙 不錯。但是我們的知識，是採判斷的形式，由直觀所得的，不過是表象及觀念，這不算是知識。例如只說「貓」，這不是知識，若說「貓是動物」，便成了判斷的形式，纔算是真正的知識。畢竟直觀是給判斷的材料，悟性是對這材料下判斷而成立知識的。然而這個直觀和判斷，因為有普遍必然的價值，所以不可不說這等是先天的。但是根據純粹的經驗，便到底不能得到普遍必然的認識了。康德研究的主要問題，就是問我們的判斷，所以成爲普遍必然的先天的條件，到底是什麼呢？

## 乙

他的直覺說，就是說我們的直觀，非如經驗論者那樣說全然被動的，必定他的材料已經分佈於時間及空間的上面，纔成立直觀的。離了時間和空間，直觀便不會成立。但是時間及空間，並非我們經驗的對象，亦不是由經驗來的抽象的觀念。一切經驗成立必要的條件，沒有時間和空間的，那經驗便不成爲經驗。即非由經驗得來，是由經驗所以爲經驗的。先天的經驗的。並且經驗的一切物，是有限量的；時間和空間，是無限量的。從這層說起來，亦可以知道時間和空間，是先驗而非經驗的。因此

時間和空間，是主觀的，並且是成立直觀之先驗的形式。由是我們對於直觀材料的「物的自身」不能夠知道的。我們所得知道的，只有根據直觀的形式的时间和空間所成立的現象，就是主觀的現象罷了。因為這個時間空間，既是先驗的又是先天的，所以成立於時間和空間上面的數學的知識，亦是先驗的，便亦是普遍的必然的了。他就把這個理由，去保證數學的知識，亦是普遍的必然的了。

甲 這樣說，簡單的說起來，我們應用時間及空間的先天的條件，便所以成了直觀的，因此我們的直觀，完全不是由外部來的，是受主觀的某種動作纔能夠成立的。

乙 當然是這樣的，所以我們認識的世界，是主觀的，就是叫做現象。但是並非我們隨便任意的主觀做出來的，是根據先天的條件而成立，故稱為普遍的，又稱為必然的。把知識亦看做主觀，這就是經驗派和康德不同的地方呵！知識不但是由理性創造出來，亦有受外界刺激的必要，這一層和經驗派是一致的。然而只限於外來的認識材料，不能便成知識，所以要成知識，不可不要直觀和悟性以及

理性的先天的條件。這一層是容納合理派的立腳點了。現在卻就悟性的問題說一下。

甲 請你簡簡單單說一番好罷？

乙 可以。康德把成立我們的判斷能力，移為純粹悟性概念，又稱為範疇。這等的概念（範疇）就是構成我們思考力之統一的方法。這種方法，在論理學上看做判斷作用而說明的。康德所謂悟性的概念，可得由論理學上我們所承認的種種判斷的形式，考研出來。他把形式論理上之判斷的形式，用根本的還原出來。這形式可分為量質關係，以及狀態四種；各種又分為三種；所以成了十二個的範疇。這等範疇，到底又是單純形式的，不是從經驗得來的。但是悟性這樣的東西，是先天的來的。所謂十二範疇，可列表舉出來，請你按我所念的寫出來。

（形式論理的判斷的分類）

（範疇）

（單稱的判斷（甲者乙也）

單體

（分益人特稱的判斷（某甲者乙也）

多體

〔全稱的判斷（凡甲者乙也）〕

肯定的判斷（甲者乙也）

否定的判斷（甲者非乙）

不定的判斷（甲者非乙也）

斷定的判斷（甲者乙也）

假定的判斷（丙若是丁，甲便是乙）

選定的判斷（甲者乙乎抑丙乎）

或然的判斷（甲者或是乙）

必然的判斷（甲者不可不為乙）

實然的判斷（甲者乙也）

全一態（統一態）

實在

非有

制限

實體及偶性

原因及結果

相關作用

可能，不可能。

必然及偶然

存在不存在

乙 他用這樣十二種的判斷，各判斷都有一種的統一的觀念的作用，因為便利起見，把這十二種的概

念，稱爲十二範疇。科學的根本原理，確藉這個而成立普遍的必然的認識，因爲我們的認識，藉着時間空間兩形式而成立。直觀更藉着範疇的作用而整理的。所以認識是可得成爲普遍的必然的。但是這普遍的必然的，只限於現象的上面，「物的自身」的實在界，便不能應用的。康德曾舉出這等範疇的作用所生的科學的根本原理，現在暫置不論。

## 甲

呀，畢竟推求悟性作用的先天的條件的結果，得成了十二種的範疇了。藉這等範疇的作用，科學的根本原理亦成立了。所以科學的認識，亦能夠成爲普遍的必然的。大體的要旨，……

## 乙

那當然是這樣的，這等範疇的作用，還不只數學一門，就是一般自然科學上的原理，亦得成爲必然的普遍的。現在把上面所說的概括起來，他的認識之先天的必然的條件，先就客觀的方面來說，有「物的自身」的觀念。就主觀的方面來說，直觀有時間和空間的兩種形式，悟性有十二種的範疇。然而若把這等的範疇，無統一的任意的作用起來，那麼，我們的認識便渙散的了不得。由是他就主張統一這等的能力，成爲「超越的統覺」了。卽和客觀的方面的「物的自身」互相適應的，就是

主觀內的超越的，就是超認識的。康德把這超認識看做論理的自我的本體。

甲 哈哈，主觀的方面，亦有同「物的自身」相似的觀念啦！那麼，就是說「心之爲物」「自我之物」的類似語了。

乙 哈哈，你差不多也成個哲學家啦！很會理解的。再說起來，是這樣的。他說理性的作用，由於悟性所成立的。再從而根本的統一起來。由是他舉出統一內界的靈魂，和統一客觀界的宇宙，以及統一內外兩界之神之三種觀念。用這三個的觀念，去統一理性觀念的原理。並說這個原理，亦和時間、空間、範疇等一樣，是先驗的，並非自身認識的對象。所以把靈魂、宇宙、神，都看做可得認識的實體，這就是他和獨斷論不同的地方。畢竟「物的自身」「自我」以及可看做自我的活動的先驗的種種條件，一起都不是認識的對象，就是超越認識的。他說神、靈魂不滅，以及意志自由等，是認識的對象。不得認為就是現象；但是實踐理性的要求，理想及實在界，就不得不承認了。這不過是關於他的道德論，和認識論，沒有直接的關係，所以不再說了。

甲

實踐理性批判的書確有的，他是說明這事實的呢？

乙

是這不止單說明這一件的事。但是他的書中，總有說到這一件的。現在再說康德的學說，很有疑問的地方。康德的批評，因學者的立腳點，而有種種的不同。實際上那一點是康德的真確的地方，那一點是康德的錯誤的地方，不能十分明瞭的。辯護的方面和攻擊方面的人們，觀察點也非常不同的。現在只把最大疑問的地方，略說一下。

甲

那麼，康德這樣偉人的學說，贊否他的學說，都是很不容易的問題啦！

乙

呀！不錯。究竟康德總有偉大的思想。現在把他的學說，疑問和不缺點的地方來說。他雖然把感性和悟性分開說明，這兩個由來的根本，並沒有加以說明的。他說感性的直覺，有時間和空間兩個形式。「這兩個的形式是根據於何物？」及「由何處演來？」以及何故只有這兩個的形式？關於這幾層，並沒有說明的。並且他對於悟性的純粹概念，只集成十二個的範疇，並沒有說明他的根源。又如悟性的範疇，何以得適用於感性的材料呢？範疇和感覺的現象的世界，若使是全然別物，那範疇便不



能適用於現象界；可是根據感性所創造的現象的世界，和悟性這東西的作用，好像是不相同的。那麼，這便怎麼說明呢？康德對於這一層，雖有種種的議論，但都是不做底的。其次他……

甲

且慢，剛纔所說的我聽得總不大會明白，再簡單說明好罷。

乙

呀！剛纔說的已經極簡單極了。畢竟他把感性和悟性亦有區別的。這樣的區別，不曉得他從何處來的？因何而有的？並且那兩個的關係，亦是不明白的。並且二形式，十二範疇等，何以只有此數，不會多也不會少？亦是不能理解的。到了感性所給與的材料，就是現象，和先驗的悟性作用有關係，這理由更不明白了。

甲

不錯，這可以不再說，還有呢？

乙

還有對於所謂「物的自身」，亦有了疑問的。他把「物的自身」看做無限量的概念，沒有想定這樣的觀念，便不能說明現象的由來。就是這樣的觀念，是思想上必要的東西；但不能推定其實在，並且我們說明直觀材料由來的時候，他把「物的自身」看做實在，因為受這個影響，就以爲我們的

感覺器官，生了感覺一般。但是他把「物的自身」若不做實在，這樣果是他認識論上所允許與否？是難說的。但是他明明說「物的自身」是在我們的認識範圍以外的。若使這個「物的自身」不能當做實在，那麼，認識的材料，是由什麼地方來的呢？更莫明其妙了。並且承認「物的自身」不是實在，那麼，認識的材料，這東西，亦和二形式一樣，是做我們的精神上的物。就不得不和柏克立等唯心論，陷於同一的缺點。這就是他本來立說的失敗。

## 甲 乙

果然，畢竟把「物的自身」看做實在也好，看做非實在也好，都不免有了疑問的。

就是這樣講，還有同這個一樣疑問的地方，就是超越的統覺。他說這統覺是論理的自我的本體，可是這是實在呢？還是非實在呢？若說是實在，那麼，這實在的事情，由他認識論的立腳點來講，怎麼會得認識的呢？超越的統覺不是不得做認識的對象嗎？若說是非實在，那麼，統一一切之先驗的條件和動作，是從何處來的呢？怎麼會有這樣作用的呢？便說不過去的事實上他對於「物的自身」及「超越的統覺」，「超越的自我」，都承認做實在的，他是承認現象界和實在界的對立，有二元論

的傾向，沒有一元的統一方法罷了。

甲 哈哈，他亦是一種的二元論，倒是很談到妙處了。

乙 第四，他的批判的研究，是說明發現知識之先天的要素，但所謂批判的研究這東西，果是先驗的呢？

經驗的呢？這又發生疑問了。他發明了時間空間的二形式，和十二範疇，不是依於經驗的方法嗎？但是完全離了經驗就是離了認識作用，便不能求到認識的先驗的條件了。只是這一層，很會發生很大的疑問了。並且康德說到現象界上科學的原理，當然是普遍的必然的，但是休謨對於這一層，亦大致相同的。怎麼呢？就是休謨亦承認經驗的或範圍，就是經驗上反對矛盾沒有發生的時候，可得把經驗組合起來的一般的認識，亦能夠普遍的必然的。但康德是把現象成立條件的先天的和先驗的，拿來做根據；然而這個條件能夠固定今日的現狀永久不變，那自然不用說。若一旦變化起來，那麼，今日所認為普遍的必然的認識，當然亦不得發生變化了。總而言之，康德所說認識普遍的必然的，亦曾附有條件裏頭，實際的結果，和休謨的思想，到底怎麼不同的地方亦是一個疑問的。

甲 很多的疑問，又發生起來了。

乙 還有種種的疑問啦！現在中止不說了。但是康德的功績，亦有很多的。特別的給與獨斷論和純經驗論錯誤的立腳點，一種大警告。就是我們的認識，無論是什麼？可證明他是曾加了主觀的力量，就是對於一切的認識，明明有先天的（先經驗的）要素和後天的（經驗的）要素，這可算是一種非常的大發現了。但是這個先天的要素，想做是永久不變的事實，在那時代以為當然的。

甲 這是什麼意義呢？

乙 那時代還沒有提倡進化論，不曉得把物分為發生的和發達的，兩種解釋的。雖然無論時間空間的形式，和十二範疇，想不是人類從阿米巴（Amoeba）的時代就有的。所以無論什麼，沒有不依進化的歷程，漸漸進化而來的。所謂先天的要素，當然也不是過去、現在、未來，統是不變的，這一個理由，我們現在很容易理會的。

甲 雖如康德那樣的大哲學家，亦是不能超越時代的思想啦！

乙 凡是人類都不免這樣的，不論那樣的偉人都是這樣。

#### 第四章 科學的認識的性質

乙 現在說明「科學的認識是什麼呢？還具有怎樣的性質呢？」若要詳細說來，實際亦很難懂的。

甲 請你把難懂的事情不要說，簡單說來就好了。

乙 我亦這樣打算的。大概一般人想科學是把經驗和事實照樣模寫，或且記述出來的。但是這思想是大錯而特錯的。我們的主觀，不是全然獨立的經驗，就是沒有純粹經驗和純粹事實的存在。若說有存在的，也不過和康德的「物的自身」一樣，不得做我們認識的對象。科學上的事實，至少亦受統一的主觀的一定作用，不然，便不能成爲事實的。經驗也好，事實也好，既經成立了以後，果如康德所舉的時間空間的二形式，和十二範疇的那樣作用嗎？這很有疑問的。雖然，決不是只限這樣的，究竟統一的主觀統一的作用，無論什麼認識，都不會成立，這可認得是真理的。若是沒有這樣主觀的統一

作用；那麼，科學上的原理和原則，便完全失卻了意義。科學上的原則，和科學上原理，是包含經驗以上的意義，這一看做一種的假設，亦沒有不可以的。所謂假設，是超越於純經驗範圍的認識條件和統一的條件。這種認識的條件，原由過去一切之經驗生出來的。又從實際的心理的說起來，也是因為必要發生出來的。那麼，自然順着時代，和各人的立腳點的不同，而生了變化與發達的。

甲 科學亦是有變化和發達的嗎？那麼，變化和發達或且不是絕對的啦。

乙 原不是絕對的，但是有條件的。原來一種的科學內容，是由積經驗深加研究得來的。譬如從來的比較單純的法則和單純的原理，是沒有力量去說明的。是更求有包括的普遍的法則；由是變成普遍化作用的發達。更因一方研究的愈進步，科學便分化起來了。或且由某種特定的立腳點，抽象他由物理的、化學的、生物學的、心理的、論理的、社會學的，下以種種方面的解釋。所以這等的解釋，一起都是片面的、相對的，並且絕對的，畢竟是一起都成了條件的。

甲 那麼，形式和範疇，亦不是永久不變的啦。

乙 是的。無論科學的認識的材料也好，及組織這個材料的方法也好，依主觀的位置和立腳點而生，差異，不能同康德那樣把這等看做純形式的先天的無內容的。這等並非根本的，是從實際的事情而生起變化來。事實上認識這東西，原來並沒有形式和內容的區別。那樣的區別，本是抽象的結果。因為是抽象的結果，分別的方法，便由時由地而不同了。有時形式成爲內容，有時內容亦成了形式。甚麼緣故呢？就是一切爲主觀的，那時候那場合的條件，都可說是形式的，所以可說一切的概念，都是主觀的形式。

甲 這亦是很難懂的。到底還沒十分理解啦！

乙 那就不對啦！主觀作用的方法，就是認識的條件，不是一定不變的。是時代民族和立腳點不同，因此科學的知識亦要附加條件。若是能夠理解到底是什麼？「藥有什麼作用」的這種假設，那就行了。無論任何科學上的原理之一部或一方面，都有不妥當的性質，就是說科學的對象，只某部分或某

方面，總把統一爲目的的。換句話說，就是把事實的某部分或某方面抽象出來，普遍的解釋他特殊的立腳點罷了。所以時間空間，那樣極普遍的直觀形式，亦不能說都可以應用於一切的經驗上面去。究竟物理的事實，固然都被配列於時間及空間內，至於思維的精神現象，那就不能配列於時間和空間的當中了。就中如心理學把精神活動，假定做附屬於肉體的條件，就是把精神歷程亦看做物質歷程，那麼，把這樣雖能夠看做一種的物質，就是時間空間內的物質，去處理的，然而思維這樣的東西，決不能混雜於時間空間的當中；並且時間空間，是思維自身的形式，自然不能適用於思維自身的。若思維這樣的東西，應受時間空間的拘束，那麼，考察日月的事情以及回想生物發生時代的事情，都是不能辦到的事了。然而我們事實上能夠在一刹那時間，回到幼年時代的事情，或思到大宇宙的事情，畢竟是我們在一刹那思維的當中，能夠分別非常長久且廣漠的經驗的緣故。換句話說，就是思維自身超越時間和空間的緣故。更如柏格森說的：純粹綿延的世界，純直觀的境地；永遠的現在中間，有無限的我存在，那麼，和時間空間完全沒有關係的世界，別有存在的。



甲 呀！你剛纔所說的，我完全都不懂啦！什麼叫做那永遠的現在中間，有無限的我存在呢……

乙 呀！這個理由，雖然不懂，亦可以的。畢竟完全超越時間空間，那就叫做純粹認識的世界。只有物質界的事實，有受時間空間的拘束；純粹的精神世界，就不能應用這時間和空間的規定。所以科學的認識條件，只有某部分是妥當的。又必要知道這科學沒有絕對普遍的地方。就是因果律，實在是一種習慣的假定。甲會生乙，乙會生甲，這等關係，決不算做實在。若有這樣的事實，那就只得認有精神活動的事實啦！例如要使手動，手就會動起來一般的。若把內的事實，移於外界，雖能看做因果的，但是從嚴格的說起來，不能把乙的原因，只歸於甲，亦不能把甲的結果，只看做乙。由本來的事實說起來，甲的結果，大約是無限的，乙的原因，亦是無限的。若把甲的結果，只限於乙，或把乙的原因，只限於甲，那就完全是由某點所抽象來的一種方式，並且是片面的觀察，自然不能應用於一切的事物現象了。所以任由何點看起來，科學的認識，不免是部分的，片面抽象的，不可不說他是條件的相對的啊！大體的意義，好像都會理解的。但是很難懂啦！沒有相當的注意，便不容易理會的。

乙 那是不用說了。講起來，不得不說到這樣叨絮，若再詳舉各種的例證，那就更見叨絮，卻是更容易了。

解的。現在暫擱不提。……但是前所說的，或許你對於科學及科學的認識，覺着不確實靠不住，亦未可知，果然是這樣的，那麼，就必要再補說幾句話。

甲 不錯。前面所說的，好像對於科學，還沒有得到很深印象的樣子。

乙 科學能夠滿足我們推理性的一部分，這一層在事實上，確是有可讚許的獨立價值。這個理由可以考察「特殊科學怎麼會這樣發生和發達起來呢？」問題，便知道了。畢竟科學滿足我們的知識慾，確是最便利的。實際我們要把事物全體理解的最終目的，那麼，對於部分的、多角的、種種要點，要用精細的研究。若是對於部分的、多角的研究，不甚豐富，那對於完全的理解，亦不能十分深透和完滿了。所以科學有時採用片面的事物，因為要對於這一點，下十分的說明，有設假定的必要呵！這個假定，並非單單模寫經驗，和記述經驗的普遍性質；並且亦不是隨吾心任意的虛構物，他是根據經驗作用之主觀的先天的形式所構成的構成物，不可和經驗相矛盾。然而要求超越於經驗範圍之普

這必然的「先天的」(a priori)預想的，並非個人之任意的標準，是超越個人的規範的。科學認識固然是主觀的，然而又係於超個人的先天的作用，這個作用是普遍的妥當的，有萬人共通的性質。畢竟科學的根本思想，凡有健全頭腦的人，對於這一層，都有這樣考察的性質，所以科學一切的範圍，都可以說有確實而且充分的根據啦！然而因為經驗的累集，我們的「先天的」，也有多少的變化和改正了。又在於特殊的範圍，認為妥當的「先天的」，還有以外的範圍，便不能這樣的說了。這一層的理由，就是說實際上科學的原理和假定，並非絕對確實不動的。絕對的普遍必然的事實，恐怕永遠只算一種的理想，事實上大抵永久不能脫離或然的範圍。然而亦不能說科學沒有何等確實的根據，科學並不是根據「人類為萬物主宰」的立腳點，而存在的。是把人類看做超個人的，普遍的，解釋的標準，而存在的。憑這意義看起來，便不可不說科學的認識，實具有普遍的，必然的性質啦！

甲 呀這一點已經大體理會了。請你再說別的罷？

## 第五章 哲學的認識之性質

乙 現在要說明「哲學的認識原來是什麼和怎麼樣成立？」的。實際上因為哲學家的立腳點，各各不同，而根本的生了差異。同科學的認識，完全不同意義的哲學的認識，能夠存在與否的問題？自當別論。許多學者，就中唯物論派，經驗派，乃至實證派的學者等，都不承認在科學的認識以上及以外，還有所謂哲學的認識，這種事實，前面已經說過，大約你已曉得梗概了……

甲 這個曉得呵！但是哲學的認識，原來和「實在」有不同的嗎？

乙 但是把實在為認識方法上所謂科學的認識，在這地方，自然不適用於哲學的事實，對這層應該都理解了。就是哲學的認識，可看做實在的認識方法，就對了。若根據所謂科學認識，纔能夠認識實在，從這一層說起來，那就不對了。若使根據這一層來解釋科學的認識，就是實在的認識，便不要他種的哲學的認識了。但前面已經說過了，科學的認識，若不能求到實在，那麼，若有別種可求得到實在

之認識的方法，就可以叫做哲學的認識，所以現在所說之哲學的認識即探求實在的方法。但在這地方，我們先要解決的問題，就是有沒有哲學的認識的問題。若是沒有的話，那麼，實在便不得認識了。由是連把實在做問題的形而上學，亦不能成立了。

甲 據前面所說應該是不錯的。哲學的認識的特別的方法，想當然是有的。

乙 呀！現在先就大的問題，即由康德和休謨等的立腳點說來，別的不成問題，他們說實在從有這樣的方法，到底我們大概不得認識的。如今日新康德派等把康德的認識論，就是批評哲學的立腳點，更進一步研究，他們亦把批判這一種的事實，為哲學的中心問題。這問題以外，把實在的認識為目的形而上學，他們也不從而承認的，他們只承認現象的認識為可能的預想。又如布拉克馬提母把我們有用的東西，縱看做真理，這個以外所謂實在的事情，亦不做問題去研究的。但是照他這樣的方法以外，若沒有其他哲學的進路，那麼，所謂哲學認識的事實，當然歸於無意義了。

甲 大約是這樣的。但是別種哲學的途徑，亦是認識實在的哲學，纔有可以求得成立的途徑。

乙 到底有沒有，我亦是不知道的。然而哲學的本能的要求結果，無論如何，總是可以進於形而上學的，斷不能不進行而中止的。康德以後無論斐希特、黑智爾和叔本華等，亦不是認識論，倒是在形而上學的方面立說，就是說明「實在是什麼呢？」和「實在是怎麼得認識呢？」的，這一層了。但是這層，在實在的問題上面，已經說過，並且述其種種不完備的地方，現在不必多說。他亦是十分看重康德的立腳點，就是他說，實在是我們不得為認識的對象，並且在某點亦曾試驗去構成形而上學，更用某種特殊的方法，去說明認識的可能，現在把這一層來說。

甲 又是很難懂的，吓！請你再說下去。

乙 呀！極簡單的說下去，現在我們無論怎麼樣，都不能確實的得到實在，然而做我們認識的根本和意識的本質，如康德所稱為「自我」和先驗的積覺，雖不能算做自身實在的全部，但亦可看做意識內所發現實在的一部分，就是成立一切認識和成立一切價值之根本的原理。這原理的自身，是超認識的，絕對的，可看做屬於實在。怎麼呢？因為這個原理，不是現象而是成立現象之超現象的原理。

啦！在這樣看起來，一種新形而上學，可以成立的餘地。但是這一種形而上學，把實在只限於自己內的作用的爲認識作用。所謂直觀和表現的直接經驗的性質，那有觀察的必要。若是這樣，或許可以發現一種特別之實在認識法，即哲學的認識法亦不一定。我現在已把直觀的真相，明瞭說明了，再說實在的認識的可能。把構成一種的形而上學的柏格森的學說介紹一下。提倡這種學說的人，不只柏格森一個，不過柏格森算是最著的罷了。

甲 就是有名的柏格森直觀哲學嗎？

乙 是的。他把意識和生命力，看做實在的本質。這樣實在的本質，是最各種各樣的、流動的、異質的、深透的、無限創造的、無限連續的；並且是純粹時間的、純粹持續的、流動不息，創造無窮的進化世界的。這一個有生命的世界，又稱爲意識的世界，就是普通所謂超越於時間和空間的。但是這個實在的本質，不能夠用我們的理智去探求的。我們的悟性，是實用的，因爲便利起見，把物分析解剖起來，把這個物配列於空間，然後去理解固定的概念。但是實在的意識的本質，是超越於主觀客觀的對立，亦超

越時間空間的純粹持續，故不能用分析的理智探得到這個的。就是概念亦不能捉摸而得的，不過純粹持續的世界能夠藉着直接經驗（斷絕一切分別的相對的思維之直接經驗）就是直觀，就是體驗，而求得實在的本質來。更切實說來，就是只藉着直觀及體驗，實在的本質纔能實際發展活動起來的。

甲

哈哈，漸漸的說到直觀了。然而原來直觀有那樣絕對的性質的。直觀果然是什麼呢？大概直觀亦是有直觀作用和被直觀作用，或者就是主觀和客觀的差別嗎？

乙

你的質問真是有理由的質問啦！直觀這樣的東西，是指主客和彼我的差別，還沒對立的時候，那直接目前的意識狀態而言。例如應徵妙的音樂的時候，望晚霞的天空的時候，將溺死於水中，拚命游泳的時候，在這個時候的狀態的人，幾入了無我的三昧境。那麼，實在意識的本性，幾能夠表現出來。並且直觀就是純粹持續，純粹持續就是實在的。純粹持續，是有各種的性質，和各種的個性不同的意識狀態，互相溶和滲透，而維持內面的統一，並且他的歷程，是不斷無限連續的流動發展進行去。



但是直觀是超越空間，並且超越所謂時間（據柏格森說：我們普通所謂時間，實際是由空間化和數量化的時間，並非純粹的時間）的純粹流動的東西。所以直觀不能夠分別的捉摸，概念的表象出來，不過表現他純粹直觀，及體驗的狀態罷了。這種持續是統一的流動，沒有階段的前後的區別。從他的意義而言，就是永久的現在的意思，就是超時間的。他的意識，是沒有彼此區別意識的。即凡一切是對於他的「我」是沒有的，就是超個人的無差別的，我的意識，就是絕對無限的我。如「永久的現在之無限的我」是直觀內容的片面的意義。然而爾葛屢屢所說的「我」不是固定的靜止的，實際上是活潑潑地不間斷的創造實在的大瀑布的。由是觀之，柏格森的根本思想，由認識論的說起來，可說「我」是只藉着直觀纔能探得實在的，就是這個直觀和認識同科學的理性的認識，是完全性質各異，可叫做實在認識，（認識這名稱，或有不適當，）哲學的認識。他和這個雖有多少意義上的不同，而古來神祕學說，如佛教等亦用直覺和直觀看做認識實在的最後手段，這層亦是我們應該大大的加以考察的。

甲 呀！大體已經理會了。然而像這樣把實在只得發現於直觀的上面，那麼，要說明或者解釋實在的內容，便辦不到了。

乙 柏格森說：實在的真相，只得藉着直觀而能夠理解的。實際上亦同你所說，確是對於哲學不能滿意的。但是「直觀的真相，怎麼會得知識呢？」的問題，還是不能解決的。由是便起了對於思維直觀內面的事實所生的認識，因此認識而間接的或回頭想像到他的背景的背景的直觀的內面關係。那麼，要了解直觀的真相的研究問題，因此發生了。這種研究，就是叫做現象學，又叫做先驗的心理學。德奧學派的代表人物胡沙爾等，就是根據這個的立腳點，去研究直觀的真相。這層在實在的認識和觀察上，直觀和體驗確有極重要的意義。到了理智的抽象的認識，雖然不是柏格森，常常不能捉摸事物的輪廓，再接觸事物內容的核心。但是這直觀和體驗唯一的哲學的認識嗎？羅素等，對於這一層是極端反對的。總而言之：這直觀和體驗，確是哲學上的根本問題啦。

甲 這個哲學的學問，對於什麼問題，都只是沒有解決的啦。

乙 哲學是進步發達無止境的學問，無論研究到什麼地步，斷沒有決定和解決的。就是不斷的解決了某問題，便又不斷的發生新問題來了。這就是知識不斷的進步啦。若說這個理是不對，那麼，人文的發展，便不得不停止進行了。

甲 這樣的理由啦！那麼，要求絕對不可移解決的方法，便不對了。

乙 並不是不對的。無論那一個去求這個解決，確是研究心的理想；然而常限於理想便不得實現出來，因此無限的發展，無限的探求，大約是人生頂有趣味的。大凡已經決定和已經固定的事物，便沒有何等的生命，亦沒有希望、光明、努力、窮求的行為。那麼，人生是很無意義了。黎心克說：「神若右手持着真理，左手持着窮究真理的心，任人擇其所好，那麼，我便不要真理這個物，寧願求得窮究真理的心。一這句話，實際說透人類性質的真髓了。」

甲 不錯。大概是這樣的。已經解決的事實，和一定的事實，完全都是靠不住的。要發現第一個絕對的真理，就是等到子子孫孫，都是希望不到的。學問大概沒有止境的啦。哈哈！

乙

呵這話不錯。前面所述的，大概是理論的方面，但是主要的部分，亦有略述梗概的。現在按着順序來講：應該再說價值問題，即倫理的價值，美的價值，以及其他文化價值的問題。但是現在已說得顛痛起來，改天有機會再談罷。

甲

我實在感謝不盡。

商務印書館出版

# 百問答小叢書

甘浩澤譯

## 教育問答

## 宗教問答

每冊定價二分五角

兩書均用問答體裁闡發奧義，前者討論教育的意義、兒童中心主義的問題及教育即生活的問題；後者討論宗教的目的、根據、代表的宗教概觀、近代宗教思想及其在精神生活上的位置。

## 社會學問答

一冊 定價三角

此書用對話的體裁闡明社會的意義、性質、分類以及家庭生活之變遷、國家之發達與社會之目的。

## 商務印書館出版

### 折口學叢書

- 中國哲學史概論 劉倪元譯 二元五角  
日本渡邊秀方著
- 西洋哲學概論 陳正復譯 一元二角  
奧國 W. Jombalton 著
- 中國倫理學史 嚴宗元合譯 二元四角  
日本三浦隆作著
- 西洋倫理學史 田智吉譯 二元  
日本三浦隆作著
- 邏輯概論 劉杏譯 二元五角  
英 B. Cretcheon 著
- 中國先哲人性論 江恆遠著 一元五角
- 近世六大家心理學 崔毅編 一元三角

### 心理學概論

王國維譯 二元

H. Hering 著

### 現代理想主義

嚴復三譯 一元二角

日本金子博士著

### 佛學叢書

#### 佛家哲學通論

江紹原譯 一元四角

Wm. M. McGovern 著

#### 佛教研究法

呂澂著 八角

#### 印度佛教史略

呂澂編 一元二角

#### 佛典汎論

呂澂編 六角

#### 因明綱要

呂澂編 七角



百問小答叢書  
哲 學 問 答

此書作者編印必完

中華民國二十年六月初版

每册定價大洋叁角

外埠酌加運費匯費

原著者

日本松本梧郎

譯述者

唐開乾

校訂者

馮翰飛

發行人

王雲五  
上海黃山路五〇一號

印刷所

上海立山路  
商務印書館

發行所

上海及各埠  
商務印書館

Popular Library Series  
QUESTIONS AND ANSWERS ON PHILOSOPHY  
BY MATSUMOTO  
TRANSLATED BY TANG KAI CHIEN  
EDITED BY S. FENG, B. Sc.  
PUBLISHED BY Y. W. WONG  
1st ed., June, 1931  
Price: \$2.50, postage extra  
THE COMMERCIAL PRESS, LTD., SHANGHAI  
All Rights Reserved



