

叢譯著名學科會社

史學哲代近

by A. M. DEBORIN

譯 新 一 林

1934

版局書明聚·編主冰寒孫

叢譯著名學科會社

譯 新 一 林

行 發 局 書 明 黎

## 樸列哈諾夫序言

哲學的任務何在？策勒曾有答案說：哲學的任務是在于研究認識和存在之最後的基礎，並由此一基礎的連繫上來了解一切實在的東西。此種說法是對的。然由此立卽發生一個新的問題：能否將認識基礎視爲離開存在基礎的東西呢？此一問題之答案，又常是絕對否定的。

我們的『我』是與外在世界（『非我』）相對而立，然同時我又能感覺自己對於外界之連繫。所以當人類從事哲學研究時，換言之，卽當人類存有建立嚴整宇宙觀之願望時，必遇到『我』與『非我』意識與存在之間的關係爲何一問題。固然，此一問題曾有一個時期在哲學家中不曾發生過，古代希臘哲學之發展初期，

便是如此。例如泰利士雖以水爲萬物之所從出，且以爲水是最原始的第一物，但此時他自己對於意識與第一物之間有何關係一問題，並沒有提到。又如亞拉西孟勒也以爲第一物是空氣而不是水，但他對此一問題，亦未發生過問題。一到了後來的時代，即希臘哲學家亦絕不能避免『我』對『非我』意識對存在之關係問題。此一問題在當時即已成爲哲學上的根本問題，直到現在仍是如此。

各種的哲學體系對此問題之答案，極不相同。然而我們對各種的哲學體系一加考察，當知道此等答案遠非驟看時之複雜，所有一切答案皆可按二大門類而加以劃分。

凡是思想家以客觀或以存在以及自然爲出發點的情形之下所得之答案，可以歸納之爲一種門類。此種門類中之思想家所力求之說明，在于主觀是如何附屬於客觀，意識是如何附屬於存在，精神是如何附屬於自然。因爲此等哲學家之說法的不相同，所以在出發點上雖是一致，但體系不儘是完全相同的。

凡是以主觀，意識及精神爲出發點之一切哲學結構，則屬於另一種的門類。此門類中之哲學家，其任務是在于說明客觀是如何附屬於主觀，存在是如何附屬於意識，自然是如何地附屬於精神。這是可想而知的，他們之間，亦因完成自己此種任務的方法之不相同，使此一門類中之哲學體系，亦互有差異。

誰以客觀爲出發點，而他具有澈底思想力和勇氣，則由他們便可以創立出無數種唯物論宇宙觀中之一種。

以主觀爲出發點的人，如他敢于堅持到底，則亦可以成爲某種色彩之唯心論者。

至于沒有澈底思想力的人，皆走到半途，而以唯物論與唯心論之混合爲滿足。我們稱此種不澈底的思想家爲折衷派。

或許有人可以反對我的說法，以爲尙有一種『批評哲學』之存在，牠與唯心論及唯物論皆相隔甚遠，且能解除折衷派宇宙觀所常有之弱點。記得某時奢爾班諾夫教授曾對我作過此類的反對說法。但我可以介紹讀者來讀一讀傑波林本書第六章（先驗的方法），便可知這一種反對的說法，其無能爲力是達到了何種程度。傑波林明白肯定地指明康德的『批評』哲學，是陷爲二元論之錯誤。欲引康德爲根據來反對我所說的『澈底哲學家不爲唯物論便是唯心論，二者必居一』之論調，確有無知始能出此。

費希特曾指出過康德派之不澈底。雖然他在開始時只以爲康德主義中的此種缺點，是屬於康德的門徒，而非屬於康德本身。費希特對康德門徒說：『你們的地球是建立于象之身上，而象本身又是建立在地球之上。你們的物之自體，是一種純粹的思維，牠必然是在主觀方面起作用的。』費希特確信康德自己是能解除這個事實上無可爭辯且不能容許的矛盾，但他也可以爲康德的康德主義之真正思想，是一種唯心論的思想。（按費希特之科學的說法）但是此種說法，康德是不同意的。他要作文來抗議人們對他的哲學，做了此種的解釋。據他的說法，以爲費希特的所謂唯心論體系，在他看來猶如一種幽靈：『當你以爲牠得以捕

捉時，在你除了自己什麼了看不到，而且在牠本身，除了捕捉的手以外，亦一無所有。」（註一）自此而後，費希特除了非難康德本身亦是不澈底外，別的也無話可說。費希特以後也做過了此種的非難，稱康德爲 *Ein Dri-eiviertelkopf*（直解是四分之三的頭腦。）

## 二

茲更進而論之。我們對於自己（我）是主觀，而對於他人，只能是客觀（你），這是完全明白的。至於人類不是存在于自然界的範圍以外，而是存在于其中，這也是非常明顯的。所以一切哲學體系，都是應以這個自然（存在客觀）作爲他的出發點，然則那些以精神而不以自然爲出發點之諸系統，牠的發生是應作如何的說明呢？

欲解答此一問題，必先考察文化史。

有名的英國人類學者愛德華伯泰羅爾早就說過：與唯物論哲學相對立之唯神論哲學的本質，其發生是起于原始物活說。註二此種說法或人將視爲一種怪論。而且或尙有讀者將以爲此種人類學之說法，在哲

（註一）見 Kant's werke, "Aussage von Hartenstein" Band, SS. 577-578 此問題之詳細發揮，可以參閱我的論文。

我們的批評家之批評中唯物論還是康德主義一文。

（註二）見 *La Civilisation primitive*, Paris, 1876, P. 493.

學史上一般地是無多大權威的。我可以答覆此等讀者說：這位人類學者對於此點之見解至少亦有一個有名哲學家贊成此種說法。高姆·伯爾斯在他論述『希臘思想家』之天才著作中認爲柏拉圖之觀念說與生長于物活說基礎上的原始民族之見解有極大之類似。(註三)但我們又何必引用權威學者之議論，我們可試用自己眼光來把問題考察一下。物活說是什麼？這是野蠻人說明自然現象之嘗試，不管此種嘗試是如何地無力，如何地薄弱，但在原人生活條件之下，這是不可避免的事情。

原人在其生存競爭中從事某種活動，某種現象即由此現象而引起，原人因此遂習慣以自己當爲此等現象之原因。他們的判斷，亦是以類似自己方面的東西爲根據，以爲其他現象都是和他同樣具有感覺、欲望、判別力及意志之生物活動所引起。然而在他們心目中又看不到此等生物，于是他便以爲牠們是一種『精神』，在普通條件之下爲他們的外部感官所不能感知，且唯有在特殊環境中，對牠始有直接影響。宗教即是以此種物活說爲基礎而產生，而物活說之發達前提，是由社會發展的過程決定的。

所謂神者即是原人所認爲可以支配他們而因此爲他們所崇拜之各種精神；同時他們又以爲此各種精神中有某個或某幾個是世界的創造者。固然，原始獵狩人民所注意之問題，不是他獵狩得來用爲他的生

(註三) 我手邊沒有德文原本，故引用法譯本，上述伯爾斯的意見是在第二卷。(洛桑出版，一九〇五年)見四一四—四一

活資料之動物爲誰創造的問題，而是這些動物從何而來的問題。狩獵人民對此根本問題之解答，是有他們的天地開闢說。宇宙創造之傳說，只是在生產力的發展擴大了人類生產活動且由此使創造觀念日益成爲習慣觀念之後所生之結果。顯然地，宇宙創造者（或諸創造者）之活動在原人看來，是與他們自己的生產活動相似的。所以如美洲土人神話中，有以爲人類係爲粘土所捏成，孟菲斯人相信佛達神之創造世界是如石匠之建造房屋一樣，塞斯人傳說世界乃爲一女神所織成等等。

我們由此可知天地開闢說是與技術有密切之關係，然此係我們在此附帶提及的。（註四）此外所應注意者只有一點：即世界是爲某種精神所創造這一信念一經確定，這便是無異爲一切以精神（主觀）爲出發點且以爲牠是自然（客觀）存在之某種決定者之哲學體系準備好基礎了。我們所以能夠且應當認爲凡與唯物論相反對之唯神論以及一切唯心論之哲學，皆發源于原始物活說，其意義卽在此。

唯心論者所謂創造精神——如黑格爾及雪林之絕對精神等——之與我上面所說那些相信人類爲粘土造成的美洲土人所稱之神極少相似，是用不着說的。原始土人心目中之神，乃是完全模擬人類，其與人類不相同者，只是神之能力比較強大而已。至于雪林及黑格爾之絕對精神，唯爲意識一種，而無其他人類的東西。換言之，原人對於精神之觀念，必須經過極長期的『蒸溜』過程。（如恩格斯的說法）始能混在德意志

（註四）此問題之詳細發揮，可閱文集由防禦到進攻中我第一篇文章論宗教之追求。



諸大唯心論者所形成之絕對精神一觀念中。然長期的蒸溜過程，是不能實質上改變物活說之觀念，牠們在實質上，是前後如一的。

### 三

物活說我們素知牠是人類對於自然現象間因果關係之意識上最初表現。物活說是藉神話以說明自然現象，此種說明雖是滿足原人之好奇心，但牠並沒有增加他們對於自然之支配權力。

試以例說明之：得病的菲治人，常臥地召魂，因為他相信自己靈魂可以復返于牠所已拋開之軀體。自然他對於自己靈魂之訴求，毫無影響于他的有機體中之病理過程的發展。人類欲隨意影響此等過程發展之可能，則必須先從科學觀點上，對於有機體的生活加以考察。從科學觀點上來考察自然現象，此意義就是說我們之說明自然現象，不是用某個精神生物之行動，而是用這一個自然法則。人類唯有在他了解各種現象連繫之法則時，始能增加他對自然之支配權。對於某種自然現象之科學的見解，是與物活說之見解不能相容。希臘有一個歷史家正確地說過：凡是知道那種人所共見的太陽繞地的運動真正原因的人，將不至再來談論赫里阿斯是如何地在每天早上乘着有火之車出發，沿着天道上昇，及至黃昏則西落休息等等的傳說了。然這是說：他之說明太陽繞地之可見運動的原因時，他已不是以主觀出發，而是以客觀出發，不是藉助于精神，而是借助于自然了。

希臘伊奧利亞學派的思想家，其所爲正是如此。誰以爲萬物之原因爲水或空氣，則他的出發點，顯然是以客觀而不是以主觀了。赫里克里德便是此例。當他說宇宙不是神或人所創造，『而是宇宙在現在以及將來是永遠的火，而且永遠是忽明忽暗的永遠的火』時，欲使他和物活說的世界觀（即以爲世界爲某個精神或幾個精神之產物）相連系，不管你是何等地熱望着，也是不可能的。我們試一回想策勒對於哲學任務之定義，則可以說伊奧利亞學派思想家的認識基礎，是建立在存在的最後基礎之上。

觀察自然現象之科學見解，和物活說比較起來是有如此偉大之優越，足以使希臘哲學在其繼續發展中不能不顯然地以客觀而不以主觀爲出發點。換言之，即使其成爲唯物論哲學，而不成爲唯心論哲學。我們知道至少是從蘇格拉底時代起，希臘哲學是絕對地入于唯心論之道路。而現在唯心論還是達到了完全統治之地位。現在研究哲學之專門家（特別是私家講師諸先生們）還以爲沒有和唯物論者爭論之必要。他們都以爲用此種方法來批評唯物論，其爲多餘之舉正似叩已開之門。素多哲學教授（這些教授性質，叔本華分析甚確）（註五）的德國，在過去及現在，自然都是一個最痛恨唯物論的典型國家。而俄國既有極多的知識份子，追隨在德國哲學教授之後，則我們俄國的許多 *The philosophical people*（哲人）——當時約瑟·普里斯特的說法——之居高下視我們的弟兄頑梗的唯物論者，是沒有什麼可怪。上面所說就可以用爲說

（註）見 *paragrah und paraiipomena. "Ueber die Universitäts-philosophie"*

明我國所以有這許多把馬克思、恩格斯的學說建立在新的哲學基礎之上的嘗試，這一個爲讀者所素知的事實之原因所在。所有這些嘗試，其目的是在於使唯物論的歷史觀和某種唯心論的認識論相調和。然而牠們早已命定不能達到此種目的，因爲折衷論好像是獻身于神的處女一樣，常是不妊的，而且作此嘗試之作家，既無知識，又無哲學天才。他們的著作，雖然可以作爲時代最有特徵之標誌，但無研究之價值。

#### 四

科學的自然觀顯然是優於物活說，但唯心論何以尙能戰勝唯物論呢？

這主要可以從兩種原因來說明：

第一是因爲自然科學在長期中之發展甚緩，所以不能從他的各方面來驅逐物活說。人類一方面在某種現象中習用科學見解，而他方面在其他更廣泛的現象中則繼續保持物活說之解釋，所以他的宇宙觀在一般說來仍繼續爲一種物活說之宇宙觀。當社會生活日趨複雜及各個社會的關係日趨頻繁，而完全新的現象亦因而形成，此種新現象在長久時間以內，迄未予以科學之研究，故仍用物活說來說明，用某某神明之行動來作爲解釋之方法。愛立彼達的悲劇之結尾常說：『天之威力由多方面顯示著自己的存在，神明也做出許多意料不及的事情——沒有成就我們所希望的一切，但神明却有實現不能實現的手段。』在某種民族的各種勢力互相競爭中，以及在各民族間的戰爭和商業交通中，過去和現在都極少能夠實現人們所認爲

不可能的事情及成就他們所希望的東西。因此大部分仍使他們保持對於『天力』存在之信仰及祈求『天力』援助之心理。此種信仰和心理即是在那些科學世界發展中文明人類之先導的思想家中仍然存在。科學的自然哲學之始祖——伊奧尼亞學派的思想家，仍然信仰神之存在（註六）

此外尚有不能不述及的。物活說觀念之發生及其在若干時間內之延續，雖與野蠻人關於自己所屬社會之義務見解，無連帶之關係，然此種見解在早期中已開始與物活說相結合。及至以後文化發達之更高階段上，物活說觀念乃凝固而成爲相當完整之宗教信仰體系，而與人類相互義務之概念，有極堅固之結合。漸次此等義務，使視之爲神明的訓戒，宗教神化了。該社會流行之道德及所有其他之社會『制度』

我們讀到馬努的法典中，說到世界創造主是以自己軀體之各部分創造各種社會階級之人類，以口（這是最貴重的部分——模列哈諾夫註）創造波羅門，以手創造克舍特利亞，以臀創造貝舍，以蹠創造斯德拉（註七）。創造主希望下層階級永遠服從上層階級（註八），且社會上現存階級之分化應當不變，亦如一年中季候之循環一樣。（註九）

（註六）固然人們皆以爲『神以及萬物生于火』是佛利斯的思想，但此傳說祇是證明佛利斯時代的人皆認爲他們自己對神之觀念與佛利斯對神之觀念，是不相類似的。

（註七）法典第一卷第三十一節。

此種社會秩序之宗教的神化，造成極大之保守勢力。所以一切保守派皆極重視宗教。若該社會中的統治階級從自己環境中提拔研究理論問題以及一部分的哲學問題的人才，則此等人才將必成爲那些欲擴大世界觀中之自然法則和推翻宗教信仰的本來基礎之哲學學說的頑梗敵人。洛克列策曾用得意語調讚美伊壁鳩魯並未破壞神的信仰。他說：

「當地上的人類生活受宗教重壓之侮辱時（這個宗教從天上伸出自己的頭腦且示人以可怖的面目），第一個希臘非常的男子，敢以目相視且圖反抗。他是爲聖堂，雷電，神明及上天震怒所不能屈的人。」

作此類稱讚的人，不是仇敵現存社會秩序，便是堅定地相信現社會本極堅固，無須『精神武器』來保護。二者之中，必居其一。任何一個統治階級在他整個方面說來，從來沒有起來反對自己的統治地位。同時，在現今曾經無數變亂的歐洲社會，並無絲毫根據足以相信現存的事物秩序有不可動搖之固定性。因此他們絕對不能放棄『精神武器』，他們的思想家正用全力洗清哲學中之『破壞』成分。

在社會發展的過渡時期中，一定的階級雖不完全，但已漸次取得立於其上的階級之勝利，而且此時社會中並未完全克服因鬥爭而引起思想上之震動——在此種社會發展的過渡時期中，哲學上之欺騙，遂認

（註八）法典第九卷，第三百十三節到三百三十六節

（註九）法典第一卷第三十節

爲是一切有思想者對於『有秩序』社會之一種義務了。這也許要被視爲不可信的事情，但這實是正確的。今試一讀下面幾行，這是離哲學史之唯物說明再遠沒有的人寫的。所論是關於十七世紀及十八世紀上半期的英國：

『若謂初期的自由思想得從教權中奪得自己發展之地位，則不久在其本身中亦要引起一種呼聲：起來反對自由思想家之無限制的統治。歷史的觀點離開原來宗教日益疏遠，且受了法蘭西著作界之部分影響而開始接受他們所固有的世俗懷疑論。但在公教學說 (Paxtonianism) 中，則反而日益迎合純粹警察及政治上之宗教觀念；此種情形恰在英國社會的上層階級中表現其形態。』

## 五

溫傑里巴德曾正確地以有名論歷史學的書信 (*Letters on study of history*) 一書 (一七三八年初版) 的著者洛得柏林勃洛克 (一六六二年——一七五一年) 爲此種情形之精神上最明顯的表現。

我們試來讀一讀溫傑里巴德所說的話：『他 (柏林勃洛克，僕列哈諾夫註) 可以說是自然教徒 (Deist) 中之最頑梗者。他十分透澈地理解批評主義且對聖經不十分相信，但却會宣布凡傳佈此類見解之一切著作爲革命的著作，且稱之爲社會的百斯篤。他不隱存所謂自由思想是統治階級的權利，且是使社會特權階級的全部利己主義反對解放思想之普遍化的見解。他雖以爲既成宗教觀念之狹隘及不合理，應受人嘲笑，

然他自己尚不怕最不客氣的戲弄，宗教在社會生活中是一種必有的力量，牠在國家基礎未破壞及民衆信從心未破壞以前，是不能動搖的。（註一〇）

溫傑里巴德發現出柏林勃洛克『之揭破當時上層社會的秘密，即揭破不僅這一時代所有之秘密，不過祇有相當勇氣而已。』這自然只能夠如此。然由此看來，可知階級分化的社會中哲學觀念的歷史，我們應以唯物論的理論，（不是思維決定存在，反而是存在決定思維）加以整理。今日唯心論的宇宙觀之一時的到處勝利，迅即要成爲反對此種宇宙觀之論據，而非于彼有利。

有誰不知西歐社會的階段鬥爭日趨尖銳？又有誰不懂得擁護現存社會之意義，在統治階級眼中，應因此而日見其大。

溫傑里巴德責柏林勃洛克爲『自覺欺騙』，並謂『其論證之淺薄』甚易指出。溫氏此言，也是對的。當上層階級的先進思想家，以他們所非笑之真理，介紹于衆人之時，他們思想之真面目有最後爲人民發現，且在其間廣佈之危險。而且衆人之信從心（信從心是國家之基礎）亦能動搖。由當時社會秩序之觀點來說，上層階級思想家中存在有『內面的思想』是極不利的。如此等思想家棄置此種思想，而與『既成宗教』結成誠實的和約，則社會秩序將較有保障。然此等要求是否向他們提出呢？他們『自覺欺騙』之準備雖富，然而

（註一〇）溫傑里巴德著：新哲學史，（俄文版溫傑新集編）第一卷，彼得堡版本，一九〇八年，二三八頁到二三九頁。

不能強使他們得出他們所無之信念。這就是說，必須貫輸他們以此等概念，且必須改造他們的觀念，尤其重要的，必須力量毀壞危害社會安甯的『內面的思想』之理論的基礎，始能達到貫輸之目的。

然則此種連特權階級同情者也視為危險之英國自由思想，其基礎何在呢？此種基礎即是在于牠終結地說來是一種以為一切自然現象皆不變地服從其固有法則之主張。換言之，其基礎是建立在唯物論的自觀點之上。凡是讀過此等自由思想之傑出代表者約翰·多倫（一六七〇—一七二二年）之著作，即可相信此言。他的學說是透澈地具有唯物論之精神的。（註十二）所以英國保守派見『內面思想』之散佈，雖只及社會上層份子中，然從英國教會以及社會安甯之觀點看來，亦是有害，他們不得不反對唯物論而予以首先之攻擊。凡當全社會或某社會階級有莫大意義之某種需要發生時，常可發見自願為滿足此等要求而誠意效勞之人。英國出而與自由思想作鬥爭者有約翰·柏克萊（一六八四—一七五三年），而他之鬥爭乃在于力圖破壞自由思想之基礎。

柏克萊後來成爲大僧正，然從其學習時期中的雜記中即知他遠在青年時期已以鍛鍊保護傳統信仰之良好『精神武器』爲目的。在他還是一個學生時，已形成其有名的理論 *Esse percipi*（存在即是感覺）

（註十一）多倫作文述及自己及其同思想的人時，都是說：*We free thinkers*（我們是自由思想家）而且人所說之 *free thin*



了。至于推動他形成和擁護此一理論之原因，亦不難知道。他在雜記中說：『將存在與感覺形態中之存在分別爲二之見解，將有極危險之結果，而此見解乃是霍布士的學說（即唯物論——樸列哈諾夫註）』的基礎（註十二）。這位青年學生在他處筆記中又說：『一旦承認物質的存在，則誰亦不能證明神不是物質了』（註十三）。爲欲避免此種『危險結果』，唯有不承認物質存在之一法（註十四）。而此目的可藉『存在即是感覺』一學說而達到。由此學說可以得到安全之結論說：物質本身僅是我們觀念之一種，且我們沒有權利來說何爲神的問題，何爲自然的問題。當他後來成爲大僧正時曾宣稱：『神爲一切自然現象之原因』（註十五）。他有言曰：『如我的學說得到良好之理解，則所有這些自承爲宗教敵人之伊壁鳩魯，霍布士及斯賓諾查等人哲學，皆得以破壞之』（註十六）。啊！夫復何言，沒有物質，唯物論自然也沒有了。

（註十二） 見 *Le Journal philosophique de Berkeley, étude et traduction Ragnoud goury*, Paris, 1908 P.P. 197-198。

（註十三） 同書，一二三頁。

（註十四） 據史梯芬的說法，以爲在柏克萊看來，「破壞物質即所以感知精神」。「to destroy matter was to feel the soul」  
（見 *History of English Thought in Eighteenth Century*, London, 1881, Vol. 1.P.39.

（註十五） 見同書，八九頁。

## 六

然事情並非完全如此順利。在柏克萊看來，似乎他的學說得到良好理解，即所以表示肯定他的學說是不可動搖之正確，事實上此正表示他的不澈底性之暴露。

如果 *Falso-proditi*（這是柏克萊始終所堅持的理論）則神將與物質有同一之運命；牠亦要如物質一樣，只有在我們觀念中始能存在。如此說來，則不僅唯物論，而且宗教亦皆得以破壞之了。柏克萊學說用新的方法所得到的，正是這位思想家所決欲剷除的『危險結果』。柏克萊不曾指出此一矛盾，或是不願意指出此一矛盾。他是爲他所死不敢放鬆之擁護自己傳統信念一願望所蒙蔽了。

康德亦受過此同一願望之蒙蔽，他的『批評』體系，實際上是一種企求調和新教徒所遺傳之某種觀點及十八世紀實際批評思想之結論的嘗試。康德以爲如將信仰界與知識界分離使信仰屬於本體，並使科學權力只及于現象方面，則由此可使牠們二者得到調和（註十七）。他並沒有向自己讀者隱存他必須限制科學權利的理由。他在所著的 *Kritik der reinen Vernunft* 一書的二版序言上，曾率直地說明他之出此一舉，實受清除信仰座位一願望所驅使。（註十八）

湯里特爾是加特立教會之不可調和的敵人，記得他尚有格言說：'Gottersons Unfrucht'（打破可惡

的迷信！)然而渦里特爾亦如康德一樣，以爲應爲信仰保留地位。他爲一自然神教徒。一方面和加特立教劇戰，同時又宣傳有神論，卽宣傳對於勸善戒惡之神之信仰。要知道他何以有信神必要之主張，只要略知他對于此一信仰有利之論據便已夠了。馬列·得巴在其回憶錄中敘述某次搭蘭伯爾和孔德爾色于晚餐後，當渦里特爾在座時替無神論辯論，是時這位『佛里斯基大主教』卽匆匆令僕人離開食堂，然後說道：『諸君，現在你們可以繼續你們非神的言論了。我不欲我的僕人今晚卽殺戮我和劫掠我，所以我不要他們聽見你們的談話。』由此可以使人回想到他對於波伊里（他以爲波伊里是一個無神論之使徒）所發之論調說：『如果他管帶農民五六百人，他將不至忘却在他們面前宣傳勸善戒惡之神之存在了。這位法國啓蒙主義者在這方面使人連想到那位英國人柏林勃洛克（柏林勃洛克對於他的思想一般是有莫大的影響）他們同是爲了社會秩序的利益而替信仰清除座位。實在說，渦里特爾亦不外是『自覺欺騙』而已。』

渦里特爾是法蘭西第三階級的思想家，會爲自己解放而與精神的和俗世的貴族作爭鬥。從社會學觀

（註十六）此在奧爾道特克斯（亞克色洛夫）所著的哲學概論一書中有極好之說明。（一九〇六年在彼得堡出版）。我誠摯地

希望讀者注意此書。

（註十七）他說：『如此，我不能不爲信仰取得地位而揚棄知識』。見『Kritik der reinen Vernunft』 herausgegeben von Dr.

K. Kehrbach, Verlag von Reclam, Vorrede zur zweiten Ausgabe, SS. 25-26。

點說來，最主要的事實，是當時第三階級母胎內所包含之階級對立，雖在革命以前，然已在法國啓蒙學者中反映出來，使他們形成一種宇宙觀時不能不十分操心，務使此種宇宙觀一方面可以解放已經陳舊之宗教及其他所有之偏見，他方面又可以說服經濟上被掠奪之民衆。只有極少數十八世紀啓蒙學者是見外于此種見解，且嘲笑他們。但唯物論則一往直前，直到使這位大教主停留而對自己僕人及自己農民相視不安的地步。革命以前唯物論在啓蒙的法國資產階級中尙遠不及成爲法國資產階級對於唯物論皆不願談且不願聽。當時他們的情緒較適合于和平而得當的折衷論。

我曾說過：哲學史亦如所有一切的思想史一樣，完全證明唯物論的理論所說的『不是意識決定生存，而是生存決定意識』這一句話是正確的。但我並不欲說哲學家常是自覺地從自己體系中製造足以防衛本階級利益之精神武器。此種說法乃是無根據之說法。固然我們曾從溫傑里巴德那裏得知『自覺欺騙』曾在一個時代的哲學思想的運命中起了莫大的作用。然若我們將此等時代視爲例外，則更爲慎重。每個人是無須乎『自覺欺騙』以圖自己符合于本階級的利益。他可以堅信本階級利益乃是符合于全社會。當發生此種堅信時（此種堅信因個人受其周圍中人之影響是自然而然而發生的），人類之最善本能效忠全體及犧牲精神等可以使他認爲那些帶有引起足以震嚇本階級的『危險結果』之思想，是錯誤的，（試回想青年時代的柏克萊）而以爲一切有利于本階級之思想爲真理。形成該階級之各個人，其眼中亦是以有利于

本階級這一社會階級利益之思想爲真理。所以，我們若是就那些生存在剝削其他階級或諸階級的基礎之階級方面來說，他們把自己有利的思想和真理的思想混爲一談之心理過程，其前提每爲一種不自覺之欺騙，而此種不自覺的欺騙勢不得不敵視一切足以防碍上述混合過程進行之思想。而且隨着這一統治階級之日趨沒落，這一種不自覺的欺騙亦日見增大，進而使不自覺欺騙與自覺欺騙相結合。近代實驗主義哲學，卽可以作爲說明此事之好例子。此一哲學在傑波林本書中會數頁極正確之論述。

然而不論自覺欺騙或不自覺欺騙在混合有利思想及真理思想之心理過程中的作用如何，此種過程在社會發展中總是不可避免的。我們若是看不見這些欺騙，則我們不論在一般思想史上及部分說地說在哲學史上將毫無所知了。（註十八）

## 七

康德的『批評』哲學犯了二元論的錯誤，此遠在費希特時卽已洞察。這位克尼格斯堡格思想家的二元論在理論上說來是有缺陷，但他在實踐上說來，是極有利于西歐近代資產階級思想家。他的二元論是十分

（註十八）

甚至新康德派即格亦認爲『沒有自行生長之哲學，唯有存在一種哲學家；他及他的學說實質上是時代之產兒者』。

（見唯物論史，斯特拉哈夫譯，二版，三九頁）。其實這是重覆黑格爾之有名思想：『某一時代之哲學是牠在思想

上之表現。此語祇須補充一語：『在人類史上，各個時代之特性，最後是用該時代所固有的社會關係決定的。』

陳舊的兩重真理學說之最新版。可以使統治階級的思想家在科學範圍以內成爲唯物者，同時在科學知識範圍外的概念中保留唯心論之觀點。康德派變態的兩重真理學說，在德國散佈極廣。英國各學說不甚熟悉，康德因而喜將兩重真理的學說連繫于休謨哲學中。我不止一次在行文時以赫胥尼爲上述說明之例子。我之出此，是因爲此例最爲正確。

一方面，這位有名的自然科學家曾以爲「今日凡站在近代科學頂點之上而認識事實者，皆不懷疑心理學基礎乃發現于神經系的生理學之中。所謂精神活動之現象，皆爲腦髓器官之總體，而我們意識上之材料則爲腦部活動之產物」(註十九)。此種主張卽最「極端」之唯物論者亦無以復加了。此外我們又看見赫胥尼承認：『近代生理學直接趨向于唯物論，因爲凡是以爲除佔有外延的實體以外便無任何其他思維實體之學說，皆可應用此種名稱。』此種說法已是公開的唯物論，而且是最正確的表現中，換言之，他是除去神學外衣之斯賓諾查主義了。

然而這位自然科學家似乎受了自己過于大膽之震驚，亟亟說明在他自己並無包存絲毫與最純粹唯心論相矛盾之思想，欲藉此方求自己最純粹的唯物論觀點不至受害。(註二〇)

(註十九) "Hume", as *et sa philosophic*, "Par. Th. Huxley trad. par. Compayre, Paris, 1880, p. 108.

(註二〇) 見上引書，一〇八一—一〇九頁。

赫胥尼之證明此點（不與唯心論相矛盾——譯者）係提出以下之說法：我們所知無非是根據于自己的感覺。

他說：「腦髓是物質世界得以達到自覺之一種機械，這是可以說的。但主要的還是必須指出我們雖然承認此種世界觀和我們此種對於世界其他要素與認識之關係一問題之觀點是正確，但我們仍然不免是不能跳出思維的範圍以外，並不能推翻純粹唯心論之論據。我們愈是趨向于唯物論觀點之接受，亦愈易明瞭唯心論的論據之不可推翻，至少當唯心論者能固守在實證知識範圍內時是如此。」（註二一）

此種思想是有利于「高貴的」英國公衆對於赫胥尼自然科學理論之妥協（註二二）。此種思想能使他本身安心，因他尚保持有物活說見解之殘餘。很明顯地，此種殘餘思想在赫氏看來，是和十八世紀幾乎全體最富有自由思想的英國人一樣，同是認為十分堅固的思想。然而他究竟何所據而能說此等思想為不可推翻，則實是不可解的。

讀者應當還記得：柏克萊一經否認離感覺而獨立的物質存在，他便必至于否認神之存在。（如他欲使自已思想合于邏輯的話）赫胥尼欲使自已的唯物論觀點不至過于驚人，而接受了唯心論之基本理論，因

（註二一）見上引書，一一一頁。

（註二二）他的傳記作者密查爾是何等地稱讚此種思想，請見密查爾著：赫胥尼傳，第十章，二一〇—二二二頁。

此便也陷入同樣的情形之中：卽他如果欲使自己思想合于邏輯，則我們這位生理學者便應當否認有機的生命以及自然之爲離感覺而獨立的存在了。

有機生命如無有機體與牠的周圍環境中的物質之交換，是不可能的。如果笛卡爾能說：『我思故我在』，那末我們這位自然科學家亦能夠而且應當說：『我存在，因此離我的感覺而獨立的自然亦存在。』自然我可以解釋說：最後說來我並不是有機體，而只是某種感覺及觀念之總和。現在在赫胥尼眼中亦具有了此種他是否亦會想到此類『實證知識』會走到謬誤呢？

我們退一步說：柏克萊是正確的，存在在實際上是等于感覺中的存在（*Esse - percipi*）但是如果此種說法是對的，那末不僅物質，不僅自然，而且神也都不是離我的感覺而獨立存在的了。由此則可以說，我們所接近之萬物都消失其存在了；牠們的存在也都是等于我們感覺中的存在了。無人而且無物是存在着，除了我和我的各種意識以外。——這就是存在等于感覺中的存在這一唯心論基本理論所得之唯一結論。無人而且無物！讀者，試想一想，這是什麼意思？這是說，你不是從你們的父母來的，反而是你們父母是從你來的，因爲他們的存在是你們感覺中的存在。如果唯心論只能以此等唯有柴霍甫『六號室』居民重視之無稽說法來防禦唯物論，則在理論上唯心論的事業是無望而且自誤。

我及我的觀念以外無物而且無人之學說，是叫做唯我論（Solipsism）（註1111）。讀者可以看到，凡是以個



人意識爲出發點，即思想家以主觀唯心論爲立場的地方，唯我論之產生，都是不可避免的。

## 八

因爲唯我論無稽之顯著，此種主觀唯心論者之立場，我們可以不加評論，我們且來研究：假設我們從那些缺乏勇氣承認唯我論之唯心論者所依靠之超個人意識的觀點來觀察感覺中的存在時，唯物論與唯心論之間的爭論形式爲何如？

首先爭論的問題是：超個人意識到底是什麼呢？牠從何處來？若謂存在即等於感覺中的存在，則我是絕對沒有權利（注意：這是從邏輯上說下來的）可以談論有所謂超個人意識，似乎在個人之外尚能存在。此乃是重覆柏克萊之錯誤，其始說：無所謂離感覺而存在之存在，而以後又宣言神之存在是離感覺而獨立者。承認超個人意識存在之唯心論者是一種獨斷主義者，不論他是如何以爲有批評之必要。然而在此姑且客氣些，我們姑承認這種獨斷，看牠能得些什麼結果。

超個人意識這一獨斷學說以在黑格爾及雪林者爲有最完善之形態。他們的絕對精神，無非即是超個人意識，且在此種超個人意識之中，所包含的似乎有客觀亦有主觀，有自然亦有精神（主觀的）。然在雪林看來，這是指唯有此種精神的自我直覺才是宇宙的意思。據黑格爾的學說（在他的體系中，替無人稱的，絕

註：insimpliciter字源是由拉丁字來的。

對的邏輯過程佔有許多地位，則以爲宇宙卽是絕對精神的自我思維。當赫胥尼防禦唯物論時，而想求救于絕對唯心論的立場，則他不得不只能這樣地向我們說道：『當我自視爲一個生理學學者時，自然是承認有機生命及其周圍環境之物質的存在。然當我以哲學家資格說話時，則是以爲有機體周圍之物質環境，有機體自身，以及我這個研究有機體比較解剖學及努力完成有機體進化論之生理學家；總言之，凡過去，現在及將來之所有的一切，都祇是絕對精神之自我直覺或自覺思維。』

沿用此種『幽靈』（請記着這一個康德論費希特體系時之回答！）也是不可能的。雪林及黑格爾的體系自有他自己之偉大功績。他所貢獻于有思想的人們者非常之多。然而他們貢獻之多，並非因他曾經說明絕對精神是宇宙過程之完成者這一點，反而正是因爲這一點，形成了他們之最大弱點：使他們這些體系之天才作家在注意世界實際情形時所得之光榮發明的價值，大爲減色了。

我們重覆說：凡是欲依靠唯心論的理論（Esse-Pariphi，沒有主觀便沒有客觀）逃避唯物論之企圖，皆得到可悲的失敗。如果此等企圖在過去，現在甚至很久的將來尙一再重覆，則此已非理論上問題：此種理論上無希望企圖之一再重覆，乃是上面所述之社會心理原因。

然則那些未受此種原因影響的思想家，應如何解決哲學上的問題呢？以下述之。

## 九

唯心論者及新康德派責難唯物論者將心理現象『歸爲』物質現象。郎格謂唯物論者『對於說明意識感覺如何形成于物體運動中，永成爲不可侵服之困難』(註二四)。然而郎格是一個唯物論歷史家，當知唯物論者從來不以此一問題之答覆爲己任。他們僅以爲(亦如上述赫胥尼非常成功之說法一樣)除了佔有外延的實體外，並無其他任何思維的實體。意識亦如運動一樣，是物質的機能。此種唯物論的思想，遠在傑奧格·阿波羅尼亞的學說中卽已表現過，雖然牠的表現還是極端原始的。此一學說以爲第一物(他的意見卽是水)亦賦有意識，且『知道許多事情』。拉美特利是被號爲『最粗野的唯物論者』的，他曾拒絕說明物質的感覺能力是從何而起的問題。他對此能力之理解，以爲這是一個事實，牠之屬於物質，正如運動能力一樣。拉美特利對於此物之見解，甚接近于斯賓諾查之見解，然此並不希奇，因爲他在笛卡爾影響之下完成其學說，但他亦如斯賓諾查一樣，是否認了大法蘭西人的二元論。他在他所著的 *Le Homme-Plante* 一書中謂人爲所有生物中佔有精神最高者，而植物爲佔有精神之最低者。然他同時亦明瞭植物『精神』全不相類于人類的精神：『精神之高超者，沒有任何慾望，任何企求，任何熱情，任何過失及任何品德，且不過任何肉體需求的操心所煩惱。』他說這些話，意欲說明不同的精神程度是與不同的物質形式相適應的。(註二五)

(註二四) 唯物論史，六五三頁。

(註二五) 以下一事是值得在此指出的：特巴萊因孟在他論拉美特利的演說中(一八七五年在柏林)，謂他(拉美特利)——譯者

我在與柏恩斯坦爭論時，曾有根據地指出十八世紀法國唯物論之另一派別的光榮代表第德羅是以『新斯賓諾查主義』（這是他自己的說法）為觀點的。新斯賓諾查主義之出發點的基本原則，是物質有感覺能力，且以爲『存在者』唯有物質，而物質之存在，卽足以充分說明一切現象。（註二六）爲避免多餘的重覆計，我只擬再說一事：當時我們有名的唯物論者摩勒雪特在自己著作中亦竭力提出此種觀點，他曾予此種觀點以一特徵名詞爲：物質的精神觀。（stoffgeistige Anschauung）（註二七）

在今天唯心論到處都佔有統治地位之時，哲學史之以唯心論觀點來說明，原是極乎自然的事。其結果使斯賓諾查亦爲人列爲唯心論者，所以必有其他讀者對於我之以斯賓諾查主義視爲唯物論，甚覺奇怪。然此種實爲唯一正確之看法。

遠在一八四三年時，佛爾巴黑提出一個完全確定之主張，以爲斯賓諾查亦不能避免本時代之影響。據佛爾巴黑之指出，以爲斯賓諾查之唯物論，是穿着一重神衣（註二八）。但我們所視爲重要點者，乃是在于他到

（）不僅正確地說明了他的觀點，而且承認他的觀點是近今自然主義所持之一元論的觀點。

（註二六）第德羅說過：『過去斯賓諾查主義者與近代斯賓諾查主義者之混同，是不允許的。後者之一般原則，是以爲物質有感覺能力。（Encyclopedie, t. XV, me P. 474）後面使接著簡括地分析第德羅自己的意見。』

（註二七）“Für meine Freunde” Lebens-Erinnerungen von Jan. Mieschott. Gießen, 1901, S. S. 222, 230, 239.

處消除精神與自然之二元論。若自然在斯賓諾查看來是神，那末他所謂神之屬性之一是外延。此點即是斯賓諾查主義與唯心論之根本區別（註二九）。

唯心論中已剷除了精神與自然之二元論了。絕對唯心論則進而宣傳『絕對者』胎懷中主觀與客觀合一之主張。然而此種合一唯有以爲客觀存在是絕對精神的『自我直覺』（或自我思維）中之存在時，始有達到之可能。如此是則所謂存在，結果仍是『感覺中之存在』（*Erfahrung*）了。唯心論所說之客觀與主觀合一說，亦是可以建立在此種基礎之上。

唯物論所主張不是主觀與客觀之合一。『我』不僅是主觀，而且又是客觀，一切的『我』對於自己是主觀，對於別人則爲客觀。『對於我者或在主觀看來者，是純粹精神的，非物質的，非感覺的行爲，而牠自身在客觀看來，則又是物質的東西』（佛爾巴黑）。

然若此一說法是對的，則我們沒有權利提出客觀不可知說了。

## 十

（註二八） 天才的第德羅了解了這一點，所以剛才我們看到：他是不欲將新的斯賓諾查主義與舊的斯賓諾查主義混爲一談。

（註二九） 柏克萊說過（見上節所述）：承認離感覺而獨立之物質存在，其結果不免承認神之外延。他的意見以爲此種承認是包

含有唯物論之實質。

康德名字有密切連繫之客觀不可知的『批評』學說，實際上已甚陳舊。他是從柏拉圖之唯心論輸入于近代哲學中的。至于柏拉圖唯心論，我們由上述中已經知道，牠本身是從原始物活說中得來的。

蘇格拉底在柏拉圖之 *Phaidon* 中，以爲精神經過肉體而感覺存在，『祇是如經過牢獄垣牆一樣；然而並非經過牠的自身』，所以存在是一種『完全無知的狀態』(註三〇)。他在該篇對話的他處中表現得更確定些：他說：『當我們包覆以肉體，當我們精神與此罪惡相結合時，我們便永遠不能取得所希望的全部；我們不能理解真理。』(註三一)。真理是不能『經過肉體』而認識的，換言之，即不能經過我們感官，不能經過此等精神的牢獄而認識。柏拉圖之全部認識論，即是建立于此種說法之上。而此種理論正似該理論之在以前爲近代唯心論者以及中世紀的唯心論者(『實在論者』)所佔有一樣，也爲這『批評』哲學之父，不加批評地佔取了。物之自體不可知說，唯有以此完全原始的認識論爲觀點，始有意義。喪失自己陳舊基礎之不可知說，不免陷入不能解決的矛盾中，深慮的康德在與此矛盾鬥爭時，正是費希特所命名的 *ein Dreyeretskopi*。

認識是以(一)被認識及(二)認識二對象之存在爲前提。認識對象是叫做主觀。客觀如欲多少爲主觀所認識，則客觀必對主觀有某種之影響。斯賓諾查說：『人類肉體是在他所得外在物體的某種影響之範圍

(註三〇) *Phaidon* 傑米特利·列比譯本，一八九六年莫斯科出版，六〇——六一頁。

(註三一) 上書同譯本，三三頁。

內來知覺外在物體的。』(註三二)

外在物體對於人體之影響的結果，在人體看來，其客觀方面是純粹物質的（某種組織之新狀態）而在主觀方面說來，則爲心理的（某種感覺）。然而不論從何方面說來，此結果都是認識者方面之狀態，換言之，是主觀。由此說來，一切知識都是主觀的。被認識之對象，其意義即是『對於他人之物』。然而這並非說，客觀之真正認識對於主觀是不可能的，或換言之，對於他人之物，不等於物之自體。唯有以爲認識者方面的『我』是超出自然界以外之非物質的東西，上述情形始可得而想像。佛爾巴黑很正確地說，『我整個的身體，就是我的『我』，也就是我的真正實質。能夠思想者（即能夠認識外在世界者——樸列哈諾夫註）不是抽象之個體，而是這個實質的個體——即這個身體。』這個身體是宇宙之一部分。若外在物體是在此種情

（註三二）見摩傑斯多夫譯：論理學八十六頁：論理學中此節甚關重要。茲特列原文如下：“At quatenus corpus humum a

corpore aliquo externo aliquo modo afficitur, eatenus corpus externum percipit” (Benedicti de spinoza:

“Opera eque supersunt omnia”, Vol. II, jena, 1803, p. 104) 。此語與恩格斯下面的話作一比較，是有益的。『

“Von Koppfern, ausser der Bewegung, ausser allem verhältniss zu den andern Körpern ist nichts zu sehen”

（物體除了運動及其對其他物體的關係以外，別的東西就沒有什麼可說了）。見“Friedrich Engels und Karl Marx”

herausgegeben von. A. Bebel und Ed. Bernstein, stuttgart, 1913. IV Band, S. 344.

形之下而不是在別種情形之下影響于身體，則不論是在客觀方面或是從主觀方面說來，牠是受全部自然界所限制的。然據赫胥尼之僥倖式說法，以爲人類腦部是宇宙中自我意識之器官。然而此種器官之身體是生活于一定環境之中，若腦部甚至不能認識此等環境中的一些性質，則人類有機體亦將成爲不可能了。人類爲能生存計，必須能夠預見，至少要預見一些現象。而他的預見必須以有真正認識爲前提，至少亦必須認識構成少部分認識方面的主觀之全部中一些性質。(註三三)

末了，那些力求結合唯物論的歷史觀和唯心的認識論之折衷派的『思想家』他們不懂得：如果客觀是爲主觀所不可知，那末無論社會進化，無論社會本身的存在，皆要成爲不可能的了。社會進化及社會之存在都是以能有符合于自己某種行動即彼此可知之客觀，與主觀之若干程度的存在爲前提的。

(註三三) 彼·傑里朋曾有傑出之名說：“Pour établir la valeur de nos sensations, il suffit que pour une même excitation, la réaction cellulaire soit la même, et aucun esprit scientifique ne saurait douter qu'elle le soit. si elle la même pour une même excitation, la répétition du phénomène entraine nécessairement a établir une concordance entre l'excitation et la réaction, de telle sorte, que cette réaction devient révélatrice de cette excitation. Ainsi s'établit une concordance du monde extérieur quine peut être trompeuse”. (La



自然及其相互間之認識的材料，是經過我們外部感官而取得。我們判斷力在感官所得到之材料中，形成之爲一定的秩序；判斷力使所得材料中對於某現象中加以結合，某現象加以分別。康德所謂『判斷力用自已法則來指揮自然之說法，卽以此爲根據。實際上，判斷力僅是引導和『表現』對牠所指揮的東西。佛爾巴黑說：『我們所加之分別，乃自然界中已有之分別，我們所作之結合，是自然界中已有之聯繫。』我們使事物有因果之從屬關係，乃是因爲牠們在事實上，感覺上，對象上之相互關係已是如此的。（註三四）

科學的進化論告訴我們：物質不但在人類及其意識和一般的生物未有之時，而且甚至地球本身，以及太陽系尙未發現之時卽已存在了。

人們又告訴我們說：尙有許多自然科學家傾向于能力說的世界觀，並且有名的能力說宣傳家德國化學家奧斯特窪爾德早已揚言『科學的唯物論之克服』（*Überwindung der wissenschaftliche materialismus*）呢！

然此只是一種簡單的無知。大化學家奧斯特窪爾德所以欲藉『能力』克服唯物論，祇是因爲他對於哲學之不善理解。

（註三四） Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie (aus dem handschriftlichen Nachlass)

Feuerbach Werke, II Band, Stuttgart, 1904, S. S. 322-323.

我不能以能力說之世界觀爲滿足；我以為他在各方面皆有弱點。能力說的認識論，在我看來是陷入不可解決的，又可以說是可恥的矛盾中（註三五）。然當能力說的世界觀和唯物論對立時，我只得爲之搖頭不已。約瑟普里斯特里，不僅爲一重要化學家，他與奧斯特窪爾德不同，他同時又是一個深慮的思想家。他以物質有不可入性之性質（*impenetrability or solidity*）。據他的學說，以爲物質只有兩種性質：吸力和離力（註三六）。此種對於物質之觀點，從他的本義上是從泊斯考維奇那裏得來的（註三七），換言之，據普里斯特里之意見，以爲物質分子祇是某種力量之中心。然而此種觀點（實質上甚近于能力說之觀點）並不妨碍他堅持唯物論之主張，如吾人一憶及唯物論者所規定物質之定義：凡是對於我們感官能起影響作用者皆爲物質，不論其影響形式是如何，間接的還是直接的。（註三八）

『我們感官』一語，此處如用『對於生物機體之外部感覺』來代替，則更好些。但無論如何，只要我們不會（註三五）甚望傑波林此書第二版時，加以專章批評能力說的世界觀及以此爲根據之認識論。

（註三六）“Matter is a Substance possessive of the properties of attractive and repulsion only” (*Disquisitions relating matter and spirit*”, Second edition. Birmingham. MDCCCL XXXII. P. 32.

（註三七）同書，二三——二四頁。

（註三八）此種定義之起源是易于了解的，人們都知道唯物論者是以爲精神對於外部感官是不起影響作用的。

以爲能力對生物外部感官無影響作用，那末能力之定義便已是包含在物質的定義之中了。

這就是說，能力說的世界觀可以與機械的世界觀相對立，（註三九）但不能與唯物論之世界觀相對立。

有些德國唯心論者及追隨其後之各色唯心論者（如黑爾倩所說的）亦甚稱讚化學上之新發現，視之爲反唯物論之論據。傑波林對於揭破此種僞說之無能爲力，曾有充分說明。今我尚有數語，作爲牠的補充。

薛諾夫教授說得很好：電子論在原則上如接受了『原子與分子有密切關係之』電子運動與擺動之可能性，『那很明顯地，這在實際上實已承認電子爲物質的構成部分。』這位自然科學家還同時以爲化學上之新發現已引伸了某些比原子更小之第一物（*Materia prima*）存在之思想。（註四〇）然而必須指出此等原子胎內所完成之現象，乃是辯證的、自然觀之最好的證實者。

黑格爾非難當時『有限物理學』（*Die endliche Physik*）過于堅持抽象理智之定義。他說：由此所發生的錯誤之一，是在于有限物理學要素之轉變的可能。（註四一）在後來十九世紀五十年代末期中，恩格斯研究當時的比較解剖學及生理學，覺得此位『老人』（*Der alte*）如在『現在』（一八五八年）寫作自然哲學，那

（註三九） 見一九〇八年巴黎出版亞雷的 *L' Energetique et le Mechanisme* 一書，此書頗有趣味。

（註四〇） 見自然「原子胚胎」內，一五一—一五二頁出版。一八二頁及一七九頁。

（註四一） *"Naturphilosophie" S286: Zusatz (Hegels Werke, VII. Band, SS 172-173)*。

末他對自然過程之辯證了解的正確，可在各方面得到證明的事實。(註四二)然而到了我們的時代，各種發明竟能使『原子胚胎內』(原子在不久以前還是被人們看爲不變的東西)所發生之物質，亦起可驚的變化，那末恩格斯那時還要說些什麼呢？

一切皆流，一切皆變。不能兩次跳入同一的河流。我們現在比任何時都更了解此語了。

(註四二) 見一八五八年七月一日他致馬克思的信中。

樸列哈諾夫。

# 目次

樸列哈諾夫序言	一——三四
第一章 培根	一
第二章 多瑪·霍布士	一七
第三章 約翰·洛克	二七
第四章 柏克萊的現象主義	六三
第五章 大衛·休謨(心理主義)	九七
第六章 先驗的方法	一五七
第七章 辯證法與辯證唯物論	一七七
第八章 再論辯證法	二一一
第九章 新休模主義	二二二

第十章	馬赫主義與馬克斯主義	二九七
第十一章	辯證唯物論與經驗象徵論	三一三
第十二章	實驗主義與唯物論	三三三
批評雜記	論波格達諾夫的『經驗一元論』	三六一
	論亞克西諾夫(奧爾托多斯)的『哲學概論』	三七一

## 第一章 培根

培根是新時代第一個偉大哲學家，他的學說是發生于中世紀煩瑣哲學的廢墟之上，爲新時代第一個相當完善之產物。有利于煩瑣哲學發達之社會條件，漸漸崩壞，新的條件代之而起，新思想之發展，即是在此種新生之社會條件的基礎之上。毫無可疑地，中世紀煩瑣哲學發達條件之一，是僧侶的統治，和僧侶欲使宗教與理智要求相調和之努力。然因當時教會教義是最高準則，所以哲學全部爲神學所掩沒。神學是僧侶之天然思想，他用此來證明他們在社會上及另一世界中之權力和地位，是正確的。有利于煩瑣哲學發達之第二條件，我們以爲是封建制度。此種制度吞沒了個性，所以概念獨立存在之學說，即是此社會制度之思想上的反映，個性在此制度中皆被抹殺，而該制度中之真正實在，是『承類』換言之，是『一般概念』。

隨封建制度之解體，及新的資本主義社會關係之成長，頹廢哲學的舊思想漸次衰滅而資本主義社會之新思想亦由之而發展。此種過去與新生兩個世界之猛烈衝突，遠在封建制度母胎內即已發生，當時實在論者與唯名論者對於概念之意義問題的有名爭論，即表現中世紀思想之崩潰過程。

實在論者與唯名論者間，是以波爾斐里所提出之『五元』本性問題為論爭之開始。波爾斐里提出我們中所謂『種類』『屬性』等概念，在我們思維之外，是否還有實在的存在。抑是他們祇是存在于我們理智中。這個問題，以進行他對『五自然』的或『五元』的本性問題之研究。若他們的存在，是實在的，則其本性如何；物體的還是精神的；其生存所表現之形式又如何；即他們是不可分離地生存在于物體的本身中，或感覺世界中，抑他們尙別有獨立的存在呢？

安西倫康特布利派的實在論者，附和柏拉圖之學說，也以為一般概念是離感覺事物而獨立的無形體之存在，概念是實在的，且先于事物 (*substantia res*)。實在論者是以思維概念為出發點，然後進而分析此種概念而揭發其已知的定義，或確言之，揭發某概念所因有之定義。他們即以此所得之屬性，視為一種物理上的存在，即視為一種實在的性質。安西倫及全體實在論者之錯誤，一般地都是在于他們以客觀的實在性質，加諸祇有『主觀』意義的東西之上，都是在于他們將思維與存在，邏輯範疇與『實在論』範疇混為一談。



唯名論者出而反對實在論。無疑地，當時的唯名論者是一個進步現象，並且是一種個人反對抹殺個性摧殘個性發展之社會制度的抗議。唯名論者同時且有復歸于具體實際性之意義。若說實在論對於概念意義的解釋，是玄學的學說，是一種合理論（或譯為純理論）那末唯名論一開始便表現他是接近于唯感主義之傾向。實在論者主要是以柏拉圖論觀念的學說為依據，（註一）唯名論者則以自己的觀點與伊壁鳩魯學說相連結。亦就是說，他是以自己的觀點與唯物論相連結。所以實在論與唯名論之論爭，在某種意義上，可以說是表示為唯心論與唯物論間之論爭……

唯名論完全與唯物論一致，同是否認觀念及概念之玄學的意義，且以為宇宙間祇存在有各種單一的對象，而事物是先于我們的邏輯概念，概念祇是一種抽象而已。

唯名論在與實在論者論爭中，事實上是站在唯物論的觀點上，這我們在上面是已經說過了，但是如果便由此以為唯名論是否認神之存在或是以為他們中一般地是存在若干顯著之無神論傾向，那又是一種錯誤的想法。實則相反，煩瑣哲學中兩種理智傾向的代表者，都是信教的人，都是僧侶。佛蘭西斯加派之不想與宗教作鬥爭，是可想而知的。但是這件事並不妨礙他們一面在哲學思想之發展上及他方面在封建思想之崩壞過程上，起了偉大的革命作用。（註二）

（註一）這件事是沒有什麼奇怪的。因為替基督教準備基礎之柏拉圖主義，在中世紀是很容易成為宗教與哲學結合之學說。

自然，實在論及其玄學的概念對於教會的教義，比唯名論對於教會的教義，更爲調和些。所以要求將哲學與神學，知識與信仰分別起來之嘗試，首先是在唯名論者中發現。

唯名論在相當時間以後，便成爲普遍的思潮，其所以如此，實在是因爲社會生產力之發展有以助長之。生產力之發展，漸次破壞了封建教會制度且使人類個性，從牠的束縛的桎梏中解放出來。

在中世紀時候，人們都是集中注意力於超經驗的世界中，以爲這便是值得學習和研究之唯一的實在性。但在十四世紀時，研究具體的實際性之傾向，已漸次成熟，此種研究在過去祇視爲表面上的需要。當十四世紀時，人們都覺得：如果概念不具有真實的存在如唯名論所證明的那樣，那末我們爲什麼爲了無益的推理而浪費精力呢？所以人類便漸漸開始轉來研究具體的事物及其合于法則之連繫。由此便發生了『新』科學及『新』哲學。

現在我們對於那些在今天名字已半被忘記的思想家，都不加以論述，雖然他們當時在哲學及科學思想的發展史上有過重大的作用。對於哲學思想發展上所有的學者之探討，非本書的任務。我們祇從對於唯

(註二)

卡爾馬克思曾在某處說過：『遠在煩瑣哲學家頓士斯哥特已提出了『物質不能思維嗎？』一問題來。他曾借助神的萬能

的力量，使此一奇蹟(即物質亦能思維——譯者)成爲可能的事實，換言之他迫得以自己的神學來宣傳唯物論了。唯

物論『神學化』之企圖，其結果必不可免地變成爲神學『唯物論化』了，即不可免地使神學趨于消滅。

物論之關係上，來對那些『經驗』哲學，作一個扼要的說明。又因為經驗論是以在英國者為最典型的表現，所以我們的研究，應先從英國的經驗論者為開始，唯我們亦不決定對於此等學說作詳盡之分析和批評，祇是利用適合於我們所預定之特殊目的之材料而已。

經驗論之發達以英國為最早。然而此種情形是與該國的資本主義關係之發展，封建制度及其思想——神學之破壞過程，都有密切之關係，這是很明顯的。我們曾經指出過，唯名論可以視為反對柏拉圖主義及唯心論之抗議及唯物論之復歸。此不僅從『形式邏輯』的觀點上，即從哲學思想發展之『歷史』行程的觀點上來說，都是可以明白的。柏拉圖主義在當時即當他是在于希臘時，已經就是唯物論哲學之反對者。柏拉圖論觀念的學說，是在牠與唯物論，唯感論，赫里克里德主義鬥爭中形成起來的。唯物論及唯感主義曾為柏拉圖的唯心論所排斥。柏拉圖的唯心論對於思維之形式方面的發展是有利，但對於實際的具體物質方面之發展則有害。因為此種學說的信徒，是以另一世界中那些表現感覺事物之觀念，概念，作為真正的實在，而具體的實際之研究，在他們的意見看來，以為祇是足以淆亂聽聞且使注意力遠離了存在之真正的實質。因科學興趣之激動而引起的反柏拉圖唯心論之鬥爭，其能得到成功，唯有在唯物論基礎之上；唯物論在古代時，已予科學的發展以有力的推動了……

然而大部分的唯名論者還不能公開以唯物論為觀點。但無論如何，唯名論總是如馬克思氏所說的，他

是『唯物論之原始表現』。唯名論者，因其係以普洛塔格拉斯的唯感主義爲出發點而建立自己的見解，所以不免又重投入唯心論的懷抱中去。實際上，近代現象論及主觀唯心論之萌芽，我們已可於某些唯名論中發現。此等唯名論者自己的結論很早就是否認外在的世界。唯名論者一旦離開唯物論且立足于純粹經驗論及唯感主義的現象論之基礎，則其應當復歸之實際性，他亦是否認的。威廉奧卡就已指出內在經驗與自我認識是有最高之真實性；又說，對於我，內在狀態及內在經驗，比較在我以外之事物的存在，是要確定得多。此種對於問題所採取之立場，自然是得到直接相反的結果。但不管唯感主義是如何地爲一種偏面之公式，其實在論之最可理喻之合理論相比而論，仍不失其有前進一步之意義。

科學（最主要的是自然科學）唯有當科學家已採取了唯物論的觀點之時，始能獲得偉大之勝利。喀列里可以說是一個能在這一點上（即科學家能採取唯物論觀點者——譯者）已成熟之哲學家 and 科學家。

唯名論反對實在論之論爭，其本質主要的是在於所謂方法論上的問題。合理論的煩瑣哲學的思維方法，實在說來，牠是應當爲新的唯物論的認識方法所代替。近代哲學的始創者如笛卡爾及培根，在這方面的意義上說來，可以算是了解他自己的任務，即是了解從方法論上來建立科學的偉大勝利。實際是先于理論而存在的，我們應當在自然科學所已成就之結果的基礎上，進而研究科學的研究方法之基礎前提，以確定一般的認識原理，完成此種任務之第一個哲學家，是培根。

郎格在其所著的唯物論史中對於培根之論述有言：『欲嚴格且確定地指出他與唯物論之區別點比指出唯物論之共通點更爲困難。』這話是完全正確的。實際上我們若不注意其中若干不澈底的各點（此不但培根有之，卽在這一過渡時代之全部思想家中亦可發現），那末這個新時代哲學之始創者，已是無可置疑之唯物論者了。實際上他亦是不能不如此，因爲全部的近代自然科學之基礎，皆以唯物論前提爲唯一之依歸，培根既是從近代自然科學基礎中之諸條件抽象而得之認識，那末他亦唯有傾向于唯物論。所以方法論問題成爲哲學及科學興趣之中心，而爲培根集中注意之所在。所有對於培根常發之非難，如謂他在實質上並無何等之新貢獻，他的學說之全部要素，已爲他以前之各思想家如特列申、奧康、帕列拿、福溜特、克里蒙尼諾得爾培根所已構成等等之說法，都是經不起批評的。此類的責難是無何等的價值，現今已凡人皆知，沒有一種偉大的學說是天生的，能夠像美涅爾、窪之從柔、彼德、誕生那樣。若某種學說是表現時代之需要，則牠因不同的思想家可以表現爲不同的形式。所以哲學家培根之意義，並不因他有了前輩而稍減。培根所遺留之功績，就是在于他努力以最澈底及最有系統之形式結合全部已成之要素于一個整個的結構中，且爲全部人類知識界中廣佈了科學的方法。

培根在其所著的新機械論 *Novum organon* 中說：『如果知識世界』（卽理智世界）在物質世界方面（國家、海洋及行星）已極端擴大且被認識時，仍舊是停留在那個爲古代所支配的界限以內，那末這將

是人類莫大的恥辱。』

培根上引的話，是誠所謂中肯。英國思想家所處的時代，是科學非常勃興的時代，科學的勃興，終結說來，是因生產力的發展及社會的物質需要所引起的。新發明及新發現一方面提高了人類支配自然力之權力；他方面擴大了人類認識的範圍。新的思維形式便應當適合于新的生活物質條件。

凡是最善于了解自己時代需要的人，便是真正的偉人。培根無疑便是此種的人物。他懂得新的生活物質條件必不可免地引起知識界方面之變動。新時代生活不能以舊的思維形式為滿意，而培根便是確定和堅決地站在新生長的生活方面來，欲由此創造一種反映新時代之新邏輯。新邏輯（確言之，便是新的認識方法）與煩瑣哲學有所區別，而與唯名論完全趨于一致，他倆皆是集中自己全部注意力于具體的實際，研究完全客觀的自然界並力求認識牠所固有之規律性。據這一哲學家之意見，科學之最高目的及唯一任務，乃在人類支配自然之統治權的建立，而智識乃為取得此種權力之有效手段。唯有智識能保證人類支配事物，支配物質世界之權力，因為我們的支配自然之權力，乃是唯一地建立在我們對於事物內在互相聯繫之了解及自然律之認識的基礎之上。所以，知識就是力量，而力量就是知識。『能行』者便是『強者』，而『能知者』便是『能行者』。因為『人類的智識與權力是一致的』（註三）。是以在培根看來，科學是不與實際生活相分離

（註三）“*Scientia et potentia humana in idem coincidunt*” (“Nov. Org. B.I. §.3.”)

的，反而是與他相連繫着。因為科學本身即為一種物質生活需要之產物，且首先為擴大人類物質能力可能之手段。科學係完成兩個交相連繫而不可分離之任務：第一，牠既是一種為物質生活需要所引起之科學，其任務便是在于揭發事物之內在連繫，發現自然界之公律；第二，自然公律的知識，使人類有支配自然和統治自然之可能，換言之，其任務是在于變理論上的知識，使之成為引導人類文化發展之有力的方法。中世紀哲學之實質，即是在于用一種詭辯方法及藉純理智及抽象概念中所得之三段論法及證據以建立某種真理。此種中世紀哲學之性質，使牠成為空洞的無花果。所以新哲學據培根的意見說來，所研究的不是『概念』，亦非『三段論法』，而是事實。煩瑣哲學是研究抽象而空虛的概念，新哲學則是與中世紀哲學相反，其任務是在于分析和研究自然界，具體的實際之本身，因為『凡是存在者』皆有認識之『價值』。唯有對於事物有真正之認識，始能使人類爭服自然，而使之如人類需要所驅使。

培根欲以自己之新方法，包括全部的人類知識：自然科學、政治學、論理學等。『自然』者是有內在統一性相連繫之個體。我們不應以現象中之一方面的研究自限，而必須努力認識全部的自然，俾有建立全部自然界現象所共通之公律的可能。錯誤，據培根的說法，其性質是有種種的不同，而真理則是統一的。整個自然應視為統一的整個有機體，他應以揭發此一有機體規律性為最後目的之同一的哲學方法所認識。

我們問：然則自然現象是如何研究呢？培根對此問題之答案是說：『以觀察和實驗為手段』，換言之，即

以經驗爲手段，而不依某一『主觀』所提出之邏輯概念。事物維有藉經驗而得到認識。經驗可因新邏輯而形成認識的原理。然若以爲培根所了解之『經驗』乃是如後來之休謨及現代『純粹經驗』之信徒們所了解的那種狹隘和片面之意義，那便是錯了，他的方法不是心理學的（此在以下論及），而是唯物論的。他的模範，不是普洛塔拉斯，而是德摸克里特。據培根之正確指出，以爲德摸克里特是古代哲學者中最能深刻看透自然界本質之哲學家……科學者，其任務即是在于能指示實際之最正確的客觀描寫。我們不是把自然界加以理想化，而是研究他的結構，因爲只有在此種場合之中，我們始能了解現象之原因，他的客觀連繫；始能由此依照人類支配自然力之目的，即依照文化上之目的而利用我們的知識。在某種意義上是有克服我們所研究的客體之必要。假如培根是以經驗作爲認識之根本原理及來源，並且以此爲出發點，那末他的所謂經驗，比之休謨氏及一般純正『經驗論者』是有完全不同之意義。由培根之觀點說來，認識的標準是對象，是物質世界，而不是認識的內在經驗，也不是內在體驗的狀態。培根曾批評普洛塔拉斯及全部後起的『純粹經驗論者』的信徒們之所謂人爲萬物之尺度這一基本理論。培根對此問題，在他的主要著作新機械論第一卷中有言：『此種偶像』是源起于人類本性自身；凡是人類感覺爲事物之尺度者，都是錯誤的事實。上是相反的，凡爲我們感覺及理解力所感受的萬物，乃是按人類之模形而創造，而非依宇宙之模形而創造。人類的理解力對於事物的光線，甚似一個凸凹鏡，他將人類的本性和物的本性混淆起來，把事物屈折或破



壞。』(註四)

這位哲學家，不把前三種偶像看做像我們這裏所引過的 *idola tribus* 那樣有害于科學，我們以為他在這一點上是沒有錯誤的。這第四種的偶像，當他被人提高為理論上的原則，當全部物之總和都是以 *sub specie hominis* (人類的見解) 來觀察時，那末牠愈有害處。人是物之鏡，牠經過自己感覺的方法認識周圍的世界。將世界屈折在人類精神中，世界便隨着變化了。客觀世界是採取了適合于人類本性，人類器官的特點之形態者，便必須從客觀認識的成分中抽去人類器官所固有之主觀成分，如果我們以人類的願望及象徵之狹隘眼光來觀察世界，則我們永不能達到認識客觀之目的。凡是以同一的客觀世界的觀點來研究客觀世界所得的東西，才是真正的認識。

一切自然的認識，開始都是隨着知覺之感受而來的，然而我們不可盲目地依從知覺之感受，接受牠們所提供的東西而不加以評判。科學就是經驗。科學是一種方法，對於外在感覺所得的根據之合理的應用。我們不可由事物所得到之感覺為限，因為對象之感覺不是與所感覺之對象相一致的。感覺是外在對象影響于我們感官之結果，將此二者——客觀的與主觀的——混為一談，完全是莫大的錯誤。以主觀的感覺之狹隘眼光來觀察世界，是不正確的。若我們沒有客觀的知識而使世界服從人類本性而以直接經驗為事物的

(註四) 新機械論，第一卷，四十一節。

尺度，這實質上是表示他是以 *ex analogia hominis*（人類的模形）來觀察世界。我們必須以達到客觀世界的本性之全部的認識爲目的，使我們的感覺經過「合理」的整理工作。如果柏克萊及休謨以後之近代現象論者所講論是『純粹經驗』，那末他們此種所了解之『純粹經驗』便是認識之直接內容。此種『純粹』經驗論之『純粹經驗』，其歸結是內在經驗，是主觀體驗。現象主義者將知覺或感覺提高爲認識的原理及標準，所以他們所謂的純粹經驗，在他們的說法中，無非是說，我們必須使感覺超出任何人們所稱爲外在世界者之上。至于培根的『純粹經驗』，其意義則完全不是如此。我們這位哲學家是希望成爲唯物論者德摸克里特之偉大傳統的承繼者。他努力探求之純粹經驗，其意義是要使外在事物——物質世界超出于主觀混合物之上。休謨主義者以內在經驗爲自己的出發點及最高的目的。他們以爲，凡與客觀存在成分相分離之直接體驗才是真正的認識，此之謂『純粹經驗』。他們反對一切在感覺範圍以外之研究所得之認識而以爲除了感覺之外，其他是什麼也不存在的。此種觀點，我們把牠叫做主觀心理學的觀點，因之現象主義者所應用之方法，亦稱之爲心理學的方法，因爲他們是在主觀的直接體驗觀點，*ex analogia hominis* 之下來研究世界的。

至于培根的方法，則完全可稱之爲唯物論的方法，因爲這個有名的英國思想家是以影響我們之感官且發生于我們知覺中之物質世界的認識爲出發點的。培根所認爲的認識標準，是現存而獨立于意識之現

實世界。他是以具體的實際，*ex analogia universi*（宇宙的模形）來研究自然界的。總言之，培根是客觀主義者，而現象主義的信徒是主觀主義者。

『一切自然的實際說明——培根說——是由真確的經驗所構成，其中感覺只判斷實驗，而實驗則判斷客體自身。』工具是完成我們感覺力所不及的地方，感覺是變動的且感受之程度甚低，而工具則不如此。實驗尚有更大之意義。我們由此能以窺見自然中之最深的神秘，使其依一定形式而起作用並強其答覆我們所追求之問題等。

唯有能夠揭發事物的客觀連繫及現象的原因之實驗，始有實際的科學意義。欲認識自然界，必須從自然界本身中去加以研究，並必須放棄所有只足以切斷實際之『偶像』。

然而實驗這個東西，實質上只是各種事實之確立，牠證實並修正我們所感受之感覺。然而科學不能以簡單的事實之提出爲己足，他們須進而力求揭發自然界之諸公律而確立一般的理論。培根不僅了解工具和經驗之偉大意義，換言之，即不僅了解近代科學上所必須之『技術』的偉大意義，而且他還是第一個了解新知識在理論上之必要，即他還了解新邏輯之必要。培根是新歸納邏輯之始創者。此一邏輯是指示如何從各單一的事實（由觀察及實驗而得來者）使其成爲一般化，成爲普遍的公律，成爲理論之方法。他論『例證』之學說，在此點上亦可注意。凡是由局部的事實歸納爲一般的推論，即凡所謂一般化者，都應當以否定

的例證及肯定的例證之相互對照為基礎而求得，此種例證的對照，使我們有得到一般公理及發現自然公律之可能。人類在應用所發現之自然公律時，即可成為自然界之統治者。

煩瑣哲學是以三段論法為根據，他分析概念與語言並由此而發現了新思想；而新哲學則是創造了一種足以分析自然界本身——具體的實際並分析自然界所固有之規律性的研究方法。

我們的判斷之由概念而構成，這是不成問題的，然而我們的概念必須是為一種實際正確的和客觀的描寫。一般的公律是不能從抽象的邏輯概念中而『求得』，而必須將牠們（即指一般的公律——譯者）從具體事實中抽象出來的。我們從判斷所出之概念，應成為實際本身之『反映』。

凡是在自然界中一切之運行，皆依一定的公律，所以事物之最高認識，是在于某種變動所由生之因果的研究和確立。培根則是以機械的因果視為事物之因果連繫，而廢除一切目的論于科學領域之外。此在天然生物學及哲學皆復歸于目的論的觀點，而講論所謂『有目的之因果性』或『因果的目的性』，並欲以自然界所追求之『目的』之揭發和確立來代替客觀因果研究的時候，指示培根哲學中這一要素，尤為重要。培根說過：『Vere scire est per causam scire』（知因果而知者為真知。）我們唯有堅持培根所說那種意義上之『純粹經驗』始能對自然有真實的說明和客觀的認識。我們必須以擬人觀的要素視為人類的本性，換言之，即與人類的目的無關。本性之意，只是指機械的因果而言，且這就是我們所應以全力研究的。培根

所力求指明的，乃是以何種方法，足以用爲達到最高認識之目的。在他看來，客觀認識之可能是無可置疑的（他在這點上並不是一個懷疑派），其任務即是在於如何將我們的感覺和判斷結合起來。卡爾馬克思所謂培根的『合理』方法，就是此種意義。培根不是只從事于感官的感覺，直接的體驗之研究，而是研究一種感官的感覺之『合理』的整理工作的方法，俾能力求能夠超出牠的範圍，而由此克服絕對經驗，此種經驗論是趨向于絕對的，主觀的唯心論的……

正確的方法是由對於實際之正確觀察及真實描寫而構成的。我們唯有在此種情形之下，始能求得實際的客觀情形。或反言之，唯有合于事物本性的客觀知識，始爲人類能夠支配自然之不能免和必要條件，因爲『唯有依據自然公律，始能克服自然。』（註五）每一新發現現象的原因，每一自然律，皆成爲我們實踐活動之準則。科學在培根看來，不僅是有理論上的價值，且能滿足偉大文化上的目的。科學使我們有爲社會文化及人類需要而克服自然之可能。培根的心目中，常有此等科學之純粹文化上之任務，而他在這點上亦可以說是他本時代之代表者。人類實踐活動，據培根的見解，應當以事物的客觀本性之理論上的認識爲基礎。理論的知識使我們有以人類實際需要克服自然之可能，使人類得有高于自然力之權力。

近代哲學始創者培根和近代社會學的始創者卡爾馬克思氏，不僅在了解科學的文化上任務上，而且

（註五）培根著：Neues organ der Willensschafft, P. 96.

在對於外在感覺所得的東西之合理方法的應用上，都是相近的。此二思想家皆相互有創造各方面皆極完善而為各時代皆可適應之體系的嘗試。他們二人皆以確立正確的科學方法為自己的首要任務。

擺在培根前面的問題，是純粹方法論上的問題。而他的方法，因為是與德摸克里特相結合，承認物質與力為從古以來所已有的東西，而且因為他不懷疑外在物質世界之存在，最後他所認為客觀標準，並不是直接體驗，而是存在於我們之外的客體，所以同時亦便是唯物論的方法。

## 第二章 多瑪霍布士

在牛津，霍布士讀書的地方，唯名論者 威廉奧卡的邏輯學會做過演講。無疑義地，此種事情對於這位有名的唯物論者（指霍布士——譯者）是有決定的影響。我們已經說過，唯名論在『邏輯上』及『歷史上』都是傾向于唯物論的。威廉奧卡唯名論的邏輯學推動了霍布士走上唯物論的道路，自然是可信的。在任何情形之下，牠（指唯名論邏輯學）都是能夠使他取得正確的科學觀點及培育厭棄煩瑣哲學之思想。

霍布士亦如培根一樣，以為認識現象之因果連繫是科學的目的，而且也和他一樣，了解科學成爲人類征服自然的工具。這一個偉大的文化意義，爲要能夠統治自然力，必須知道何種行動是特定原因之結果，及其相反方面何種原因可以引起特定之行動，必須知道由行動求得牠們的原因，及由後者求得前者，因爲唯

有我們明白此一現象對他一現象之內部的依附，始能預見現象及將我們理論上之認識應用在實際上。所以，由霍布士之觀點看來，認識者就是物質世界之因果連繫的充分研究。

科學所要研究之唯一現實性，即是物質世界，因為一切存在者皆不過是物質的有形體。自然界一切之變動皆因物質之運動而來。我們觀念亦是由外在對象外部物質有形體對於我們感官影響之結果。霍布士是唯物論者，自然亦是應當保持唯感論的認識論之見解。

唯物論是澈底的唯感論，此外『純粹唯感論』則是不澈底的唯心論。在實際上，澈底的唯感論應當承認為我們感覺原因的物質世界。堅持純粹唯感論者，是表示其為半途而廢。唯物論是唯感論之闡明且為牠的根據。不僅事物之第一次性質而且牠的第二次性質，如果不承認物質世界，是不能得到說明的。唯感論一方面注意外在世界及我們感覺的客觀基礎，他方面注意主觀體驗及知覺。唯物論以客觀世界為出發點來說明我們感官的知覺。純粹唯感論或唯感論的現象主義則只注意我們知覺之主觀性質。純粹唯感論否認外在世界，必無力說明我們感覺體驗之源起及來源，結果必迅速地站在主觀唯心論的基礎上，把世界之客觀成分變成為主觀現象。

我們已經說過，霍布士不是站在『純粹』唯感論上面的。他是一點也不懷疑外在世界之存在。然而同時誰也不能像我們這一個『認識論』時代中人們所常欲無根據地非難唯物論者那樣，也罵霍布士為原始的



實在論。恰恰相反，霍布士在新哲學史上是一個唯感論及唯感主義的認識論之始創者。然而他知道『徹底是哲學之第一個天職』。他正因為是一個徹底的唯感論者，才看見過渡成爲唯物論是不可避免的。『感覺的客觀是有形的實體，我們感受對象是經過感覺，而感覺是不可與對象混爲一談，對象乃是感覺的原因；發生在感覺基礎之上的我們觀念，因此是由那影響我們感官的外在對象之性質決定的。物質世界之存在是與我們意識無關，牠是有特定的客觀性質；外在運動，卽有形的實體之偶性，牠引起了我們中的主觀過程。』霍布士和笛卡爾一樣，皆是以爲外延與形態是物質之不變性質，物質的實質；此外如運動顏色等僅是事物之可變性質。實體本身是在運動基礎之上且佔有空間的東西，知覺則連繫着我們的觀念，主觀世界和有形的或客觀的世界。我們以我們感覺爲根據而得出關於物質的實體——第一物之性質是如何的結論來。此種實體之一定性及偶性，我們是能直接感覺的。霍布士完全正確地以爲無形實體是爲我們感覺所不可知。至于唯感論的現象主義者之主張，恰恰與此相反。他們的主張以爲直接的根據是『無形的』意識體驗或意識內容；他們說，『我們的一切，絕對是從知覺開始；因爲知覺是意識狀態，是心理現象，所以很明白地絲毫談不上物質實體；有形的實體，這是抽象的概念，牠是我們從知覺或觀念構成的，且抽象的概念是不能有實體化的卽物理上之存在。』自然不是說所有的現象主義者都是像柏克萊那樣走到極端，他是以上述所說的主張爲根據更進而成爲唯神論，但不管怎樣，總不能否認柏克萊在某種意義上，是比其他現象主義者徹底

些。

這樣說來，霍布士及柏克萊是直接相反對的。一個是唯物論者，以爲知覺本身卽是物質狀態，一個是唯心論者，宣稱物質世界是精神觀念。

培根是了解數學對於自然科學之意義的。培根的唯物論的方法，霍布士發展並補充之。他對於數學在自然科學中之作用的觀點與他自己同時代中所有大思想家都是一樣。伽列里(Galileo)笛卡爾，斯賓諾查，霍布士——所有他們皆一致企求說明自然，且以機械、因果、律、及質量轉化數量的原理爲根據：『凡是我們欲探求原因的地方，皆可以應用數學』。機械、原子、論之學說，便是應用數學于自然研究之結果。

霍布士否認一切精神實體，同時就把唯物論原則帶到心理學中來，使心理生活服從管理物質世界之同一的法則。

笛卡爾告訴我們說：『思維是心之屬性，又因爲我們認識實體，是經過屬性，所以心是思維實體，而此種思維實體是不死的。』

我們現在聽一聽霍布士的意見：『沒有思維的主觀，就沒有思維。』這是這位有名唯物論者的論據。笛卡爾的有名理論 *Cogito, ergo sum* (我思，故我在)，其意義是什麼呢？笛卡爾是想說：因爲我思，所以思維是實體。此中所謂我思之意，卽『我自己是能思者』。而這是說，思維不是獨立的實體，而祇是主觀的某種

能力。讀者可以看到，這裏的錯誤是在於他將主觀的行動和狀態實質化或實體化之故。

霍布士亦像所有的唯物論者一樣，在認識方面是站在唯感論的觀點上的：『知覺是爲那居于外在物質形體及我們感官之間的運動所引起的。所以我們知覺是以有形實體及物質世界之存在爲前提，意識中的觀念之存在是以意識外的觀念之對象爲得我們能夠知覺對象，對象應當是離我們而獨立存在的。如果對象是離我而獨立存在，離我的意識而獨立存在，則他應當是有實體的及物理上的存在。』現象主義者以爲對象已盡爲我們感覺所吸取，外在世界祇是在我們所感覺的範圍以內存在着的。然而知覺着或感覺着對象之意，是受得對象之某種印象，試問假如對象是完全不存在，則印象如何是可能的呢？二者之中必居其一：否則我們也如柏克萊一樣，應當承認神（或是其他某種神秘的或玄虛的力量）引起了我們中之知覺或觀念；便是要以唯物論觀點來代替此種『不甚可靠』之假設，唯物論觀點便是以爲觀念是外在對象對我們感官的影響所引起的。很明顯地，第一個假設，連『不甚可靠』的信任都沒有，牠在實質上是無力解釋任何一種事情。科學實際上是任何時都不站在此種觀點之上，永遠是走到唯物論的假設，此種假設是唯一能建立科學經驗的。

在柏克萊看來，知覺按其本質是與物質相對立且相排斥；知覺是非物質性質之總和，而且他既是非物質的本質，其存在唯有是無形的實體——精神了。他對於知覺的原因的說法，亦是如此：『精神之基礎，亦唯

有精神，』換言之，所有存在之基礎是神——絕對的精神實體。柏克萊思想之全部行程，完全是建築在邏輯上所謂的 *petitis principia* 之上，這是很明顯的。然而我們所感得興趣的，還不是這個，我們祇願意指出一點：唯物論在他反對變物質為感覺，為精神狀態時，其主張是與他相反的感覺，本身只是物質一種狀態。霍布士以為精神不是獨立的實體，而祇是物質之賓辭。霍布士是要求一個統一的物質的實體的。

由柏克萊及其門徒之觀點看來，『存在便是感覺』(*esse-percipi*)，換言之，即是感覺體驗的對象。一旦知覺是和物質絕對相反的東西，那很明顯地在前者及後者之間是沒有什麼接觸點了。知覺是不能過渡到物質了。而且我們認識一切若是經過知覺，那很明顯我們亦是不能超越知覺範圍，且亦不能知道有所謂物質。物質實體從柏克萊現象主義的觀點看來，是矛盾的概念，因為我們的一切只是由感覺而來，而感覺是存在于我們本身之中；至於物質實體在本質上說，是以外于我們為前提的。

霍布士所持之意見，則完全相反：不是物質實體而是精神實體為一矛盾的概念，因為一切存在者都是物質。說到精神，假若牠們是實際存在的，便應當是存在于某個地方，換言之，即還應當佔有特定的空間，然而凡是在空間中佔有一定地位者，都是有形體；精神不是別的，是有形體的狀態。我們在經驗中是遇不到的，而我們所見的都是有形體。在客觀上存在者唯有物質，至在主觀上，物質在意識範圍內採取着觀念的形態。霍布士完全同意于佛爾巴黑對於外在與內在，客觀與主觀的世界之相互關係一問題所發表之言論：『對於

我的東西或是在主觀上說來，是純粹精神的、內在的、及非感覺的行為，但此同樣的東西在客觀上說來，是物質的及感覺的行為。』(註一)如果柏克萊的公式是『*esse-percipi*』則霍布士佛爾巴黑及全體一般唯物論者之思想，得到的公式是：“*esse-corporis*” (註二)。

不論是培根或笛卡爾都是從溫和的懷疑論開始。然而此二思想家之懷疑論是帶有純粹方法論之性質，而不是他們自己的目的。培根及笛卡爾是欲回復及再生科學，建立新的研究方法。此種方法不論是在經驗論的創始者或新合理論的始祖方面，就其本質上說，都是走向唯物論的方法。這兩個哲學家的方法論，極端帶有唯物論性質之表現，但這還不是說他們在自己唯物論中已是澈底的。他們雖然以為科學再生之唯一可能，唯有回復德撲克里德的唯物論，他們雖然事實上還把自己的研究建立在唯物論方法基礎之上，然而他們終不免是『玄學』中的二元論者……古諾菲雪爾說：『培根在精神與形體(神與世界)(註三)一問題上，是站在笛卡爾唯心論的觀點之上的。然而科學是欲建立現象間之統一和連繫的，在牠的(科學的)本性上是與二元論相衝突。此種情形也可以用以說明培根所建立的哲學何以是要消滅培根的二元論。一旦

(註一) 佛爾巴黑著· *Werk*. II. B., 1848. P. 350.

(註二) 佛爾巴黑著· “*Sein heist Sinnlich sein*” (*Todes gedanken*, B. I. 1903, P. 256.)

(註三) 培根把『精神』及『心』加以分別。據他的意見，心是物質實體，而精神是『不能說明』之實體，牠的來源是上帝。

培根哲學欲使自己的基本理論成爲正確，且在實在論思維之利益上着想，都要避免二元論，牠應當否認精神（精神亦是培根哲學所不能解釋的），且不得不承認精神和心一樣同爲物質的實體。這樣培根就要消滅二元論而不可免地走向唯物論，亦像笛卡爾的哲學之走向斯賓諾查的哲學一樣。（註四）

不論在培根的哲學上，在笛卡爾的哲學上，都有妥協的印痕。然而這不是這兩個思想家之個人缺點，而是他們所處時代之缺點。當互相角鬥之兩方面中一個尙未充分鞏固，而他個已是十分疲弱之時，單方面的最後勝利是不可能的，那時此兩方面之妥協是完全自然的。此種妥協之傾向，並不只是『自然方面』*human naturale* 之特徵，即在神學方面 *human supernaturalitate* 牠自己亦是向哲學方面作了很大的讓步。宗教運動與科學、哲學運動有相互的鬥爭，然常常是言歸『于好』。

休厄之類的僧正都成爲懷疑論者及唯感論者，亦好像都站在自己相反地位方面似的，其目的是在于由此能更有根據地鞏固基督教的教義。法國人傑·拉·莫特·列九茵準備承認人類知識之相對性，欲由此證明賦有絕對診斷的信仰是優越的。牧師海生德是信奉基督教的教徒，也回復遇伊壁鳩魯及德摸克里特的體系，據他的意見，基督教即神學是完全與唯物論可以共存的。柏尼斯巴斯加里得到結論說：科學是能满足理智之需要，但『心』及『感覺』是必需宗教。我們的唯心論者，神祕的無政府主義者，新基督教，『索羅

（註四）古諾菲雪爾 (Kuno Fischer) 著：“*Frang-Bacon von Verulam*” Leipzig 1846, P.P. 241-522.

彼也夫派』等等，都是近似于此。

兩重真理的學說，這樣就成過渡時代的特徵。這是一種調和兩種社會形式及其相互排斥之兩個宇宙觀之嘗試。我們看到，讓步是出于最難期待的方面，即是出自僧侶方面。然則在笛卡爾及培根的哲學中浸透以二元論有什麼可怪呢？然而隨時間之變遷，科學思想之鞏固，使此種二元論不得不趨于消滅。在英國執行此種任務者，是霍布士，他發展並系統化了培根哲學。笛卡爾體系之繼續發展則是在偉大的斯賓諾查的哲學中。

笛卡爾的思維實體，斯賓諾查把牠降落而為一種屬性，即成為次要的成分，牠成為統一實體之賓辭，和外延一樣。斯賓諾查論笛卡爾說：他『對於精神和形體不相同程度之估計，使他在說明此二方面間的連繫上以及說明精神的本身上都不能指出某種唯一的原因來。』由此看來，很明顯地，據斯賓諾查之見解，精神與形體不相同之程度之估計，必須使其在說明形體與精神之相互連繫時，避免某種神秘 *qualitates occultae* (玄虛性質) 之說法。所以斯賓諾查體系比起笛卡爾學說在傾向唯物論的一元論上說，是前進了一步。唯有不從偉大思想家的學說的精神上而從他的字面上來解釋，才可以說斯賓諾查的思想是唯心論。』斯賓諾查把自己全部統一的實體(世界)命名為神，這亦似盧騷在其社會契約說中 *social contract* 把人民命名為王 (*Le prince*) 一樣。此兩人皆沿用固有的傳統名稱，然皆去其固有之內容。』叔本華此言，是完

全正確的。

在斯賓諾查哲學及霍布士學說之間存在有一種內在的連繫，此種連繫是同一哲學之兩種不同形式間之可能的連繫。他們二者皆是把形體及精神，外延與思維，看爲統一實體之屬性。笛卡爾及培根的二元論，由斯賓諾查及霍布士轉變爲澈底的和完整的唯物論的一元論了。



### 第三章 約翰洛克

培根及笛卡爾是新哲學中唯物論方法之始創者。科學特別是自然科學所以能達到最光榮及最偉大之勝利，祇是因爲牠是以唯物論爲基礎來說明自然現象。所以毫無可怪地，培根以及笛卡爾皆欲使唯物論方法成爲所謂廣泛的方法，一般科學研究的方法，而力求此種方法普遍于全部人類智識界中。霍布士及斯賓諾查承繼他們所開創之事業，而斯賓諾查解除笛卡爾及培根學說中所固有之二元論，並使唯物論方法及全部唯物宇宙觀相聯繫，唯物論宇宙觀據我們在前章的分析，牠是唯物的一元論。

依斯賓諾查的見解，所謂自然在任何地方都是相同的，所以研究方法亦祇有一種。他在倫理學第三篇緒言上說，一切現象皆有同一的機械因果，同一的必然性，及同一的自然力，且他又告訴讀者：他在研究心情

之源起及本性時，亦是用此同一的方法。笛卡爾，斯賓諾查及霍布士，實質上是在心理學上安置好了唯物論方法之基礎。然而尙不止此。霍布士，斯賓諾查皆不僅在心理學上，而且在倫理學上，政治學上，皆以唯物論方法爲觀點。而此心理的，道德的，及政治的諸生活所旋轉之中心，亦成如斯賓諾查及霍布士之自衛自守的努力。

如果這位爲各時代最傑出和最偉大的哲學家，置身在那些與『絕對者』作對話之唯心論者們的當中，他對他們亦如他在倫理學中那種無畏精神，向他們宣稱說：絕對的惡與善是沒有的，善與惡祇是相對的概念，且進而完全用粗暴唯物論者和討厭的馬克思主義的態度說道：『所謂善者，便是指那些所確認爲有利的東西而言。』（註一）那末他將由這些先生們聽到何種言論，讀者亦可想而知了。所以無產階級如無『自衛自衛』之感覺中發見了反對資本主義制度是對自己和社會有利的事情，那末他們此種努力和鬥爭在斯賓諾查看來，一定是有最高的道德。現在我們不能多論斯賓諾查，必須轉來敘述英國哲學。唯還有一事必須在現在指出一下。即在斯賓諾查，霍布士及一部分的培根哲學中，我們已可以看到唯物論方法應用於社會科學之開始，所以他們在某些意義說來，皆爲科學的社會學之始創者。實證哲學概論著者（他是首先應用社會學這一術語且努力社會學的科學）——（按指孔德——譯者）稱霍布士爲『革命哲學之父』不爲

（註一） *Ethik. V. Spinoza, S. 253, Peñinatonou, Reclanis ansgabe.*

無因。

現在轉來敘述洛克。我們應當指這位人類理性論 (*An essay concerning human understanding*) 著者之學說之若干成分，已存在于霍布士及培根的哲學中。這裏我們應當知道：在霍布士哲學中已萌芽有所謂心理學方法，此種方法在洛克學說中幾已失去獨立之意義，後來在柏克萊及休謨的體系中，才成爲主要的方法。心理學方法在霍布士哲學中是次要成分，在柏克萊及休謨哲學中則變爲基本原理。前面我們說到霍布士的唯感主義時，曾說過他是非常着重此種成分的，而且他有時完全帶有一種現象主義精神之論調。

其次，因爲此種原因，霍布士常有一種思想，以爲真理是在觀念之一致中。『真理之超越的概念，即那些以觀念與事物相比較爲前提之通常認識的概念，因此便消滅了，同時在洛克學說中有一種真理之內在的概念，遂代之而起，而且做了未來一切認識論之表徵。在唯名論的全部發展中，已有此種理論之準備，且已爲霍布士所完全闡明。此種理論是以爲：人類所謂真理，不是在于觀念及事物之一致中，而是在觀念之彼此的·一致中。真理者非他，乃是觀念之正確結合，在此種意義上說，真理不是某種單個的和簡單的觀念，牠唯有在人類從一定法則之下吸取第一觀念之內客，且在彼此相互連繫中而提出之時才開始的。』(註二)我們從溫

(註二)

溫傑里巴德著：新哲學史，第一卷，二〇八頁。

傑里巴德的哲學史中摘引此段值得注意的見解，俾能向讀者立刻指明我們所了解之唯物方法及心理學方法，究竟是什麼東西。關於此點，我們以後尚有說明，現暫以上述指明爲止。現在先來繼續說明洛克和他的前輩，主要是培根及霍布士——之間是有何連接點。(註三)

我們已經說過：培根和笛卡爾都是從溫和的懷疑論，從一般未確定之認識條件的規定開始自己的研究。培根研究偶象之學說，有一種顯然之嘗試：欲將認識中之主觀成分與客觀成立劃分起來。笛卡爾及霍布士繼續此種傾向。純粹認識上問題，笛卡爾特別是霍布士已經提出，然而此等問題在他們中只有次要之作用，只有第二等之意義，及至洛克，此種成分就躍爲第一等的地位而成爲最主要的了，正確說來，他的全部任務，便祇是理論的認識論的問題了。

認識論問題應當在牠的全部範圍內建立起來，才能取得對於唯心論及中世紀之實在論的絕對勝利。因此，經驗論就成爲新哲學中之必要成分。牠從唯名論和實在論的有名之時代起，就已準備了新哲學之全部發展。必須克服唯心論之狂妄及獨斷合理論之極端，藉以使一般科學及科學的哲學成爲可能，藉以使得我們認識能建立在堅固基本的事實之上，藉以使主觀主義能代替以客觀主義。爲能在邏輯上及歷史上達到所有這些目的，要求我們對於認識能力及一般科學認識條件有一個根本的及全般之研究。所以毫無可怪

(註三) 笛卡爾對於洛克之影響是無疑的，我們以爲此無多述之必要。

地，此種哲學任務，主要是在英國提出，且提出之時代適在我們所討論之時代。空間與時間決定了一般哲學運動之性質。

培根和霍布士是新文化時代之代表者。企求支配自然之新的社會力量出現于舞台上。上述二大哲學家之學說，可以視為此種實際情形之反映，科學在此二哲學家看來，其主要意義是具有文化上之意義；產生社會成分之力量，是在于知識，而不是在于信仰。社會生活新形態之發展是建立在知識，科學，技術的基礎之上。超感覺的世界及超經驗知識在與自然競爭中，不能予以顯著和積極之結果。

此種超經驗知識之信仰，應永遠加以克服，因為牠使人類離開地上之任務，這即所以阻礙了人類對自然力之進步競爭。

然實際知識不是從純粹概念的分析而獲得，不能從純粹理智而吸收。中世紀實在論與柏拉圖的合理論，現在應當代以現實的實在存在之事物的研究方法。此種傾向在唯名論中即已顯現。必須建立人類理智及一般認識能力之分際，俾不至陷于無益的推理及概念上之遊戲。

實際上科學已為新方法所利用，而自然科學因此亦得到空前之發達，然而尚留有一種理論上之任務：說明此種新方法原理之純粹理論上的原理，俾使牠之自覺應用及其普及于全部人類知識界成為可能的事情。但為能達到此種目的，必須研究人類認識之工具；他的理智，他的能力；必須確定認識之範圍及分際。經

驗論之以此爲己任者，以洛克爲第一個代表。而洛克之歷史意義亦就是在此。

但我們現在必須指明經驗論在其充分發揮自己內部之內容及達到其發展之一定階段時，卽走入另一極端，一變而成爲自己之反面：變爲唯感主義或經驗唯心論，而所欲克服之主觀唯心論亦由此而再度產生了。

柏拉圖客觀唯心論及柏克萊與休謨的主觀唯心論二方面之間的分別是在於：一個以合理論爲合理論爲基礎，一個以唯感主義爲根據；一個主理智爲認識之根源，一個以感覺爲認識之根源。因此，我們也有把柏克萊及休謨之唯心論稱爲唯感主義或經驗論。由此我們可得以下的結論（此結論在下章論柏克萊及休謨學說時再加說明）：經驗論發展史同時便是經驗論之崩潰史。

唯此地我們要說明：以洛克爲代表之經驗論，尙未完全走到自己的否定。他的學說甚似康德學說，其中一開始便包含有互鬥之兩種成分：實在論的及唯心論的。在洛克這一方面或更正確地說來，是有唯物論的和心理學的兩種互鬥。確定些說，在洛克學說中唯物論成分高于心理學成分，正似康德學說中之相反形式：唯心論成分最終對於唯物論的或實在論的成分是佔了勝利的地位。然在洛克學說中心理學的成分又已得有一種可以使其在柏克萊及休謨學說中引伸而成爲最主要的原理且會最終排斥唯物論成分之作用。洛克已準備有此種心理學的成分，且已在他的學說中成熟，但尙未達到轉變爲新質量之地步，卽尙未發展

成爲一種新原理。

在認識論問題方面說來，情形就完全不同。培根，笛卡爾，霍布士，赫伯已懂得研究認識能力之必要。及至洛克，認識問題乃成爲中心的問題了。他贊同培根之出發點：經驗，然而他所努力之傾向，是像霍布士：他力求『得到那種以數學爲表徵之純粹證明而不依經驗之科學。』（註四）

如果我們知識是如培根及霍布士所想的那樣，可以使我們得有支配自然之權力，那末顯然地必須知道：何種知識是屬於事物之本身，且我們認識是在何種程度之下才是客觀的和實在的。洛克以此種任務之全部爲己任。這自然不能就說他解決此種任務是很完滿的，但他自己也沒有根據可以使人說他的學說是純粹經驗論之體系，或今代所說之純粹經驗的體系。

我們所說的互鬥中兩種成分——唯物論的與唯心論的或心理學的，——之矛盾是在于洛克一方面欲使我們認識屬於事物本身，並符合于客觀世界，因爲唯有實際事物及其內在因果連繫之知識，可以保障我們支配自然，支配實際事物之權力。洛克之此種願望，並非純粹形式的知識，由純粹思維來吸取全都生活之內容，如實在論者合理論者等之所爲者然。他欲以物質內容充實自己的知識，而此物質內容，自然是由現實中吸取來的，因爲人類活動唯有在牠是以事物之客觀連繫及其在人類認識中之正確『反映』爲基礎。

（註四） Hartmann, "Geschichte der Metaphysik" 卷一，四四九頁。

時，始克有偉大及實際有效之成就。

這是洛克學說中之一種傾向，我們稱此種傾向爲唯物論的傾向。

同時，洛克在他方面又吸取他種思想：以爲我們一切的認識無非是有關於我們自身之知識，自身觀念之知識，因爲對於我們之直接對象，祇是我們的觀念，因此真理是觀念之相互一致。我們稱此種思想爲洛克學說中之唯心論的或心理學的成分。

如果認識之唯物了解，其實質是我們思維決定于存在，則心理學方法之實質是存在決定于我們的觀念。在第一種情形之下，我們所見的是客觀的認識，而真理標準是觀念對於對象之適應。在第二種情形之下，客觀主義爲主觀主義所代替。在培根、斯賓諾查、霍布士（註五）看來，思維是決定于生活，因爲他們在一般說來，是完全站在唯物論觀點之上。在他們看來，第一個真理是客觀真理之存在。

我們現在在進而說明洛克學說中那個與唯物的研究方法相平行之心理學的或唯心論的研究方法（此種方法在柏克萊及休謨中達到了最高點）時，首先必須指明：從這個唯心論的觀點看來，第一個真理完全不是客觀世界，不是存在，而是內在觀念或心理內容，換言之，即是思維，或如上述溫傑里巴德的主張所說，是關於我們本身之觀念，根據此種說法，他的根本理論是：存在是決定于思維。我們如將此種唯心的

（註五）

霍布士學說中已有心理主義之萌芽，此點業已說過，然而霍布士在主要點方面說來，總還是一個唯物論者。



論或經驗的唯心論以三段論法表現之，可得以下的公式：

沒有主觀就沒有客觀，

物質及世界是主觀認識的內容，

Erso. (所以) 沒有主觀，物質與世界便不存在。

我們說得太多了，然而我們爲要告訴讀者以此兩種之根本觀點，兩個世界觀（關於這些，如詳細說起來，那更太多了）間差別之相當顯明的形式，俾讀者對於問題，能有所歸趨。現在我們必須暫告一小結束並再轉來敘述洛克。

由我們以上所論得來的結果是：心理學的或經驗的唯心論不僅將諸認識形式轉變爲純粹主觀現象（如在康德學說中者），而且全部我們認識的內容，都變成爲純粹主觀的現象。所以我們可以稱柏克萊及休謨的唯心論爲實質的唯心論，而與康德之形式的或先驗的唯心論相區別。

洛克之完成偉大的歷史任務是在于他嚴格而確定地提出認識之源起，範圍，分際及條件這一問題。他所完成之任務縱是不光榮，他的學說縱是侵透以二元論，然而他實有不可爭論之功績。他是相當正確地形成此問題之第一人。凡是不以科學及哲學爲空言的人，皆易于了解正確方法在研究自然或歷史上某種現象時之意義。在歷史的『哲學』方面，卽是到了現在，許多學者尙在利用唯心論的或主觀的方法。他們說：『必

須設想一個最好的理想，並力求其實現，』必須希望歷史事實屈服于我們偉大而美滿的理想，我們善良的努力和願望。

假使我們向讀者提議使用此同一的方法于自然科學方面，讀者將會發生何種感想呢？很明顯地，讀者不會相信我們理智能力之『正常性質』，且會答覆我們說：由純粹理智所吸取之『概念』是不能創造事物的。然而，我們說，不僅那些以爲『神之存在生于神之概念』的中世紀實在論及合理論者是如此說法，而且所有近代的唯心論者，即使不是自然科學方面（註六）那末他們在歷史哲學及『純粹哲學』方面，也仍莫不作此種主張，這就可以說明凡是哲學家以主觀概念來建立哲學體系，則此哲學體系照理不僅是用于人類方面，而且是應用于自然本身的；有的以爲存在的本質是『觀念』，有的以爲是『絕對精神』，又有的以爲『無意識者』爲存在之本質及其他諸如此類的主張。

如果此種現象在洛克及康德以後仍然存在，則讀者亦可想而知在洛克以前，特別是在中世紀實在論者及柏拉圖派（當時尚以爲『觀念』概念、神是固有的第一物和唯一的對象）時，其對於此點上所支配者，有何『自由』可言。對於實在世界之狂妄論斷及極端輕視，即是此一時代之特徵了。在當時，必須克服人類的思想，勿使他永遠飄游于無益的抽象之中且使他從冥想中的空中降落在罪惡的地上。洛克事業之方法

（註六）我們在下面尚可看到：在自然科學方面，亦有非常奇怪之現象。

論上之意義，便是在此。

每個特定的觀念以及一切的概念，必須與特定的具體事物相連繫。此數語即足以表徵企求征服自然使之服務人類文化的新時代之方法論上或認識論上的要求。洛克亦明瞭自己的此種任務，然而他又發現出最大的不澈底性，而且他自己不能解除許多與他自己基本方法論上的原則大相矛盾之成見。我們暫不論述所有這些矛盾，只論述他的學說中對於我們所說有直接關係之問題。

格克在自己的人類知識論的第一卷中，批評笛卡爾關於先天觀念之學說：若我們在實際上具有先天觀念，那末顯然地，隨此而來的亦必有離開經驗之知識。因此，必須證明我們認識中並無所謂任一種的先天觀念，這就是說同時還必須我們是沒有先天知識。我們現在不全部分析洛克在第一卷中所指出反對先天觀念之論據，因為現在很少有人尚站在笛卡爾的觀點上，雖然康德的先驗主義仍無疑是笛卡爾及列布萊茲哲學之新的變態。

洛克在第一卷中得出結論說：先天觀念是沒有的。但如果先天觀念是沒有，我們要如何解釋我們觀念之源起呢？洛克在第二卷中便是討論觀念之發生和源起之問題。

笛卡爾先天觀念之學說及洛克反對此一學說之鬥爭，是比通常人們所設想者有更大之意義。因為先天觀念一理論，在實質上是與承認特殊的無形的思維實體相攸關的。洛克對於先天觀念一理論取得勝利，

實質上是等于他對於唯神論及唯心論取得勝利。笛卡爾說：心便是思維實體，經過了心的思維而理解自身的實質。人類『思』，此事不僅證實他（人類——譯者）存在，而且證明心成爲有意識的思維實體（*sub cogitand*）之存在。先天觀念是這樣地和心之實體相連繫着的，此種心之實體，必須是具有意識及思維。推翻先天觀念一理論，便是表示這一特殊思維實體之同時宣告消滅。

此種理論之所以不僅在科學上，而且在社會學及倫理學上皆極重要者，顯然是由于下述的思想：因爲思維或心是獨立實體，所以牠必獨立于有形體而存在。因此成爲獨立實體的牠，不僅可以使先天知識由其本身而產生且獨立于存在，而且牠還可以不按客觀事實而以先天觀念及思維實體之情形來創造歷史。思維應當由其本身取得自己的內容，而無須乎外在世界，無須乎客觀存在了。如此我們精神不必從外界取得一定的印象和感覺。依此種說法，牠自己是可以創造自然和歷史。實在說，合理論之全部實質皆在上述的思想中了。經驗論之歷史功績，便是在於牠的反對。合理論之鬥爭，牠是這一點上是新哲學發展中之必要成分。我們已知：斯賓諾查及霍布士在此點上已先於洛克盡了很大的作用，因爲他們都是否認思維實體之存在。斯賓諾查將笛卡爾所視爲實體之思維，變之爲一種屬性。由此便消滅了思維實體——精神——之獨立意義。而且，因爲自然由斯賓諾查觀點看來，是統一的，牠是外延與思維之現實主體，因爲在他看來，思維事實上只成存在之次要成分。思維是決定於存在，存在世界是反映在我們思維之中。因此，現實世界是反映於精神

世界中，且正是經過本身的有形體而反映出來的。因為心之內容是為形體所構成，而形體之各種各樣過程，形體之各種狀態及刺激等，皆反映於精神之中。經過其他東西在形體中所引起之印象，使形體亦反映在人類精神之中。』(註七)我們已引證過斯賓諾查與笛卡爾爭論中所說的話：心不論是從他自身或是從他與形體之結合來說，其與形體之不同，絕不是因為牠存在有某種神秘原因之故，心不是與形體相異之本質或實體。

至于霍布士之意見，完全與斯賓諾查相同，不以為心或思維是獨立的實體，且其在笛卡爾爭論中已經指明：思維只是一種『活動』，祇是形體之表現形態，祇是我們觀念之邏輯的主觀。由此說來，此二思想家已將思維之獨立意義剝奪殆盡，且使精神實體變為一種『屬性』。思維是存在的，或唯一實體的次要成分。

洛克反對唯心論之鬥爭，一般說來也是整個地站在唯物論觀點之上。

他在反對笛卡爾的鬥爭中，是採用純粹唯物論之論據，此種論據在他特別是從霍布士學說中摘取來的。我們現在不必再向讀者指明笛卡爾所曾認為先天概念如神、道德裁判等等，第一次被人加以研究和批評。這一件事情，是有何等科學的和社會的意義了。

洛克就是以此種批評和研究為自己的目的。他否認先天觀念之存在並證明觀念如何是外來的，及其

(註七) Spinoza: "Ethik" 斯特倫序言，十頁。

如何是漸次積聚而成我們的意識。在我們看來，觀念也並不是一成不變的及自古以來就成爲意識而出現，牠是漸次爲我們所獲得的。如果說精神是思維實體，則牠之本質便是在思維之中，如此是牠能經常地思慮，而觀念也要成爲精神、意識諸種固定形態了。反之，在意識中若沒有牠，如果牠不是先天的，而是漸次外來于我們的，那末這便是說牠是不依存于我們，而是依存于外，在世界，這便是說，成爲實體的精神，也因此而消滅了。

如果觀念在我們看來不是先天的，不是自古以來就成爲意識，另一方面，沒有觀念就沒有思維，如此我們便可以說，我們之獲得思維是與觀念同時，而觀念又與印象同時，至于此印象是外部對象影響于我們時所發生的。所以，所有我們的思維，卽所謂精神者，祇是因爲受了外在物質世界之影響而發生的。回述此言，是極重要的，因爲在否認先天觀念時，讀者可以知道，唯物論方法在解釋我們心理體驗及觀念之源起時與唯心論不同的地方是在那裏。自然，洛克不是十分澈底，然而這不能阻止他在某種情形之下採用正確的唯物論方法。所以洛克把所有我們的觀念及所有人類『精神』之內容，視爲一種外在世界影響于我們的結果，而爲一種感覺之變態。『從此種觀點來觀察心理活動，就是以爲一切觀念，一切概念及一切人類感覺，是周圍環境加於人類之影響的結果。』（註八）

（註八）白里托夫（撲列哈諾夫）著：『歷史一元論之發展』，第二版，五頁。

洛克沒有直接從他的固有學說中，主要的是沒有從我們上述關於觀念，概念之源起問題之正完正確及最重要的思想中來做所有的結論。法國唯物論者承繼此種傾向而更加發展起來，他們不停留在不澈底的唯感論上，而將洛克的觀點在邏輯上發展到底，直到自然與歷史、人類社會相接觸之交點為止，如果事實上真是如笛卡爾所想的那樣，如果精神是思維實體，而且牠賦有了先天觀念，此觀念又具有絕對而一般適當之意義，則在此情形之下，這將如上面所說的，存在決定于思維了。此種觀點應用在歷史上及社會上，那就是說，社會制度及社會政治關係是決定于意志，換言之，『世界是為意見所統御。』至于斯賓諾查之否認思維實體，且認牠只是一種屬性，及後來洛克之否認那個因思維實體之存在而有之先天觀念，皆可使我們得到結論說：我們精神及與此同時並存之我們觀念及概念是決定于我們周圍的環境，決定于世界。斯賓諾查將思維實體變為屬性，他同時就已是否認了先天觀念。反之，洛克之否認先天觀念已表示他同時是否認了思維實體了。因此人類思想必得之結論及其已為法國唯物論者完全明白地確定的是：『意見是決定于環境。』他們——法蘭西唯物論者完全肯定而熱烈地聲言：人類及其全部自己的觀點與感覺，是從他的周圍環境中所得的東西，換言之，即是由于（一）自然及（二）社會中所得的東西。『人類完全決定于教育』（L'homme est tout education）——這是黑里維奇肯定之言。他在此言中所了解的教肯之意義，是全部社會影響之總和。此種以人類為環境產物之觀點，是法蘭西唯物論者的維新派要求之理論基礎。實際上

如果人類依存于其周圍的環境，如果人類是以環境性質爲其自己性格之特質，則人類自己性格之缺點亦當歸之於環境性質。因此，如果你如欲與自己缺點奮鬥，那你便應當適當地改變你的周圍環境——確言之，即改變你的社會環境，因爲自然是不使人類善，也不使人類惡。今設人類是在合理的社會關係之下，即在一種條件之下，每個人類自守自衛之本能足以使他皆停止對他人之競爭，各個人利益與全社會利益相符合，而德行 (Virtu) 之自行出現，正似無支持之石塊之自然墮地。德行必須不是靠宣傳而來，而是由社會關係之合理制度準備起來的。自前世紀保守派及反進化分子得了勝利以後，法蘭西唯物論者的道德，直到今天仍被認爲利己主義的道德。但他們（法國唯物論者——譯者）自己對於道德所提的定義是非常的正確。他們說，道德在他們看來是完全依存于政治的。（註九）我們現在引白里托夫（樸列哈諾夫）此言爲說明，這一說明對於唯物論及其在社會生活上之關係的意義和作用，說得非常明白。

法蘭西唯物論者是在笛卡爾和洛克影響之下的，所以他們在人類意見決定于環境及環境決定于意見的二種意見之間的矛盾，可以說就是笛卡爾及洛克之間的論爭。法蘭西唯物論者固然已脫離先天觀念與思維實體之思想，然而他們在意識中仍然承繼他們不能自拔之某種觀點。他們很好地知道，如果沒有獨立的思維實體，我們的觀念是受環境限制的。然而他們在自然科學方面雖然是充分地應用唯物論觀點，但

（註九）白里托夫（樸列哈諾夫）：歷史一元論之發展，第二版，五頁至六頁。



當他們論到社會及歷史現象時，便又回復社會生活決定于思維之思想，換言之，他們並非完全脫離笛卡爾的二元論。

一切我們的觀念，實質上無非皆是感覺之變態。牠們是外在世界，社會環境及教育所予我們影響之結果，是經驗的結果。總言之，我們的觀念是獲得的，而不是在意識這一已成形態中發現的。即牠不是先天的。如此便必然可得一結論說：觀念是由外在世界引起的。

由此說來，我們的心，原是 *tabula rasa*，原是純潔之版，是一張經驗未寫過自己記號的白紙。所有我們的觀念，其根源都是經驗。經驗是有兩種：一種是因感受外部對象而引起之外在經驗；一種是由上述方法所得的觀念在意識自身中生起之內在經驗——或是由內部體驗及返省之狀態中生起之內在經驗。外在的客觀供給我們以感覺性質之觀念，各種對象引起我們某種印象，此種印象是經過感官而知覺。一般引起我們意識活動之第一個對象，是外在對象，外在客觀的感覺。我們知識是從外在經驗而開始，在外在經驗之前，或是沒有外在經驗時，一般說，我們是不能有什麼觀念的。所以思維是隨外在對象之感覺而開始，沒有外在對象之感覺，思維是不可能的。因為思想之內容是觀念，而觀念之取得，即表示其在初時已感覺着外部的對象了。因為內在經驗是所謂外在經驗之延續，內在感覺之經驗是在外在經驗基礎之上而發生和發展起來的。由此說來，可知我們的心之思維不是永遠的，經常的，像笛卡爾所說的那樣。在笛卡爾看來，心是一種實體，

思維實體就應當有經常之思維，而物質實體沒有牠是不能有外延的。

然而我們所有之思維，並不完全經常屬於我們，且不是與心之初端相吻合。因此，牠不是思維實體之本質，而祇是心之活動形式之一種，或確言之，是我們身體之一種性質或一種屬性。因為我們唯有在我們經過感官而知覺外部對象時，才能開始思想。外在經驗及內在經驗之感覺——Sensation and reflexion（感覺與反省）形成了認識之根源。內在及外在經驗供給我們全部的材料，供給我們觀念，供給我們認識之全部總和。我們的觀念可以分爲簡單觀念及複雜觀念兩種。洛克以爲凡我們不依于隨意活動而發生及具有強制意義之觀念，是謂之簡單觀念。

『對象引起我們理智中的觀念之能力，我稱之爲對象的性質。』（註十）此種性質有第一次的，有第二次的。第一性質是不能完全與外在對象相分離，而第二性質，牠雖然是由外部對象而引起，但並不與此種對象本身相一致，換言之，牠並不與牠們引起之原因相一致。第一性質是主客合一的。運動、不可入性、靜止、外延、形量、數等是屬於第一性質，第二性質或主觀性質是色、味、香、音等等。

洛克稱實體的、形態的、及關係的觀念爲複雜觀念。複雜觀念是由簡單觀念構成的。簡單觀念之感覺，是

（註十） 洛克著：“*Essay on human understanding*”，“The power to produce any idea in our mind I call quality

由我們的理性在牠的完全被動情形之下所得來的。他們對於我們是第一次的材料，此種材料由理性加以某種改造，結合而成爲複雜觀念。第一次觀念之入於我們理性中，是獨立於我們意志之外，而且我們是沒有權力加以改變的。在第二種情形之下，則完全不同。理性變成爲積極成分，牠結合簡單觀念，並使牠們建立在相互的特定關係中或是在牠們的構成的成分之上而建立起複雜觀念。

我們以爲在複雜觀念之說明中，以實體的觀念爲特別重要。

各種簡單觀念之結合的及共存的基础中所有之原因，即各種性質之本體或主體，我們稱之爲實體，簡單觀念是不能獨立存在的，我們所看見的此種觀念之一定總和，常在一起發生。由此我們可以假設所有這些觀念之屬性，是同屬於同一的對象。我們可以把他們共同聯結起來而予牠以一個名稱。簡單觀念既是不能單獨存在，因此必須有一個担負對象的所有這些性質及特性之共同的支持者，而此等性質之基礎——本體，我們稱之爲實體，而實體之性質及活動是叫做偶性。

實體之本性是如何及其實質是在那裏，我們是不知道的，因爲我們不會感覺到實體。凡是我們所知的實體，都是實體之屬性，各個別之性質及特性，這些東西在我們間是簡單觀念。實體者，這是一種我們以我們感覺爲基礎所構成之概念，這是從外在經驗及內在經驗的觀念中所得之抽象化。複雜觀念是經過內在經驗及外在經驗而得到的，牠是簡單觀念之基礎如實體、本體等等的影響結果。所以理性自己能夠從簡單

觀念中得到實體的概念。洛克分實體爲三種：物質的，思維的及神的實體。我們現在不來證明他是如何地自相矛盾，並姑認後兩種實體是存在的。所謂神之概念，乃是他仍然完全站在煩瑣哲學之觀念上，始能出此。

我們現在說一說思維實體。洛克自己都已證明思維不是我們心的本質，有物質的外延及不可入性那樣的本質。思維只是物之運動及其他類似的性質。這即等於說：心之成爲思維實體者是完全不存在的。另一方面，洛克又證明出思維所從而開始之我們觀念及一般精神生活，完全是外來的。牠們是由物質世界而產生的，因而不是人類的心之固有性質。心卽是有機體，牠是佔有某種感覺之一般能力，然而此種思維則不是心永久所固有之屬性，不是牠的不變和永存之本質。如果心是實體，那末當牠在自己活動時應當是完全不依存於物質或外在的世界了，而外在世界亦無論如何不能影響於思維實體，因爲物質實體及思維實體彼此間是互不相容的。洛克以爲我們的心原是純粹的白紙，外在經驗卽物質世界，牠是經過我們感官而劃自己印痕於其上，若洛克這一理論是正確的，則心之成爲獨立實體之意義，亦將因而消失了。我們的心理生活在此種情形之下，依洛克所證明，僅是一種活動，而不是實體，不過是我們身體或我們器官之表現形式。我們試問：洛克是以何種根據可以違反自己所設的前提而以爲心的實體是存在着呢？洛克也覺得此種說法之不妥，乃假設物質上在實際上亦賦有此種知覺或感覺能力，而完全沒有說到神之存在，其本身卽是從假設思維是存在這一前提而來的。

洛克之出發點，是相信認識乃經過外在經驗及內在經驗之方法而獲得，而外在經驗是有成爲一切認識之出發點之意義，因爲關於我們本身以及心之內在狀態的知識在實質上是與外在經驗有密切依附之關係，而且外在經驗是由外在世界引起的，然而洛克無論如何仍以爲有形世界之存在是不能確實證明的。我們在洛克已看到一個基本的矛盾，與後來全部康德『純粹理性之批評』中所犯者是同樣的。外在世界之實在性，在他們都是用爲研究之開始，以此爲出發來說明所有我們的觀念及概念之源起。到了全部我們意識內容即全部認識材料已由外在經驗吸取和獲得時，即已從外部對象對我們感官之影響中吸取和獲得時，則又對外在世界開始懷疑。

洛克由此便完全割斷他與物質世界連繫之線索，且幽閉在知覺及感覺之狹隘和沉悶的範圍以內。他聲言說：『因此，認識不是別的，牠是我們觀念互相適合或互相不適合之連繫的感覺。』這便是說，我們認識是直接受一定的限制而不能跳出意識範圍，牠是不能事物世界的。我們的理性時時都有自己的觀念爲其直接的客觀。認識只是在我們意識中之觀念的比較和對照，因此真理祇是在於觀念之彼此適應中，而不是在觀念與事物之彼此適應中。

我們已經說過：洛克中有相互爭鬥之成分：唯物的及唯心或心理學的。可是他並沒有完全站在真理之心理學的或內在的觀念之觀點上，如溫傑里巴德所設想者，溫傑里巴德是唯心論者及康德派，自然以爲洛

克之內在或唯心的真理概念（他以為此種概念就是觀念之正確結合）即是『將來一切認識論之表徵』。洛克不是完全站在此等觀點之上，然而在洛克學說之中此種成分是在與唯物論成分互鬥之中，其與在康德中者是一樣的。

洛克同時是很明白：一切認識是與事物發生關係的，因為認識從其本身實質上說，是應當對事物作一定之說明。一切認識之努力，皆企求了解事物本身，思維則是企求達到存在之認識，而洛克所研究便是在于我們觀念對於客觀，對於認識的對象之間的關係這一問題。我們的研究雖然是從觀念開始，換言之，我們認識雖然是直接屬於意識內容，屬於觀念，然而如果觀念是與事物相適合，則牠亦將失去主觀的性質，因為觀念所說出來的判斷，都是屬於事物之本身，所以此種判斷及觀念亦有客觀的意義。『我們認識之所以是實在的，唯有是因為我們觀念及實際事物之間的適應是存在着的。』（註十一）

這樣洛克是違反了他自己的主張而以為真理是觀念之相互適應，且同時聲言認識唯有在觀念與實在對象之間的適應存在之時，才是客觀上現實或實在的東西。然而據洛克的見解，又仍以為我們是不能跳出我們感覺範圍之外……所以我們在此又看見了康德所犯過的同一矛盾；一方面，認識如果不屬於事物

（註十一）見洛克同書中：Our Knowledge is real only so far as there is conforming between ideas and the reality

本身則完全不能稱之爲認識，他方面，事物是不可知的，因爲我們理性任何時都不會達到于事物本身，所有的僅是觀念而已。此種唯心的成分在洛克學說中雖已十分嚴格而明白地表現出來，但還沒有成爲主要成分，此種唯心成分在柏克萊及休謨中才提高了，在他們看來，這是認識的原理。

事物是爲我們所不可知，然而總還要求我們的觀念是適合于事物。

現在我們試來看一看洛克是如何地跳出此種迷途，如何解決這個矛盾。很明顯地，他除了重新提到我們觀念源起問題，是沒有其他出路的。因爲觀念之源起，足以決定牠們的意義，觀念的根源是牠們真理之最確實的標準。

洛克研究源起問題，得到如下的結論：牠們是由外在世界引起的。因此，觀念是由外部對象決定的。洛克在此已見到了一種我們自己所不能創造之觀念（簡單的），因此，牠是不依于人類意思之觀念。牠們不是我們想像力所得之產物，牠們是外部對象對於我們感官影響之結果，且與此等外部對象完全符合。這難道還不明顯，簡單觀念之客觀性問題已由牠們的源起問題而得到解決嗎？牠們不是別的，祇是事物性質之縮影。

複雜觀念在本質上是理性活動之產物，而不適應于外在世界，于現實對象。若簡單觀念之『原型』是事物，則複雜觀念——依洛克的說法——實質上是以自己爲原型，形態的複雜觀念是由人自己所形成的，所

以對象的觀念及觀念的對象是合一的。

凡是以複雜觀念爲自己對象之認識，都是必須的，客觀的，及現實的。例如數學便是屬於此類的認識。在此種情形之下，我們觀念是不適合于事物及外在世界，反而是對象適合于觀念。此種思想由柏克萊繼續加以發展。在柏克萊及休謨學說中一切我們認識皆轉變爲自己觀念的知識，其原型則是在我們自己的心理中，意識中。

依洛克的意見，複雜觀念雖然是由我們自己形成的，但他們仍須與我們之外的事物相適合，應與事物一致。舉實體的觀念爲例來說明。實體的觀念是我們從外來得來之簡單觀念而構成起來的。我們自己由此等簡單觀念而建立起複雜觀念，而此複雜觀念是應當和我們之外的事物相適應，因簡單觀念是直接由外在世界引起的，因此，牠應當是最可信的。但形態的及關係的複雜觀念則不然。牠是有自己的觀念原型，在此時觀念的客觀同時便是客觀的觀念。

據洛克的見解，這三種的認識形態，彼此是以現實性及客觀性之性質及程度爲區別的。認識的現實性最後是依存于我們觀念與對象之適合中，對象是一切認識之基本前提及一切認識內容之原因。但這並不能阻止洛克聲言直觀認識最有確實性之標準，不過不能因爲我們意識中存在有某種觀念一事，就說現實客觀是和牠們相適應的。



在洛克看來，外在世界的現實性是站在最末一位的。自然，他承認，我們應當把觀念看爲事物影響之結果，牠們的根源，是外在世界。然在洛克觀點看起來，外在世界之實在性未免終是可疑的。外在世界之確實性是由感性的知覺決定的，此種確實性之程度是由牠在實踐上所要求之程度而定，然而在理論上，牠無論如何是不超出現存感覺之範圍。當我看見某種對象，則我由現存的感官的知覺而得知，牠由我看來是在某種形式中存在着。然而此種對象（例如我正在上面寫字的棹台或我正在接談的人）當我不會感覺時是否仍繼續其存在，那我們便不可得而知。『過去』與『現在』物之存在間是沒有必然的內在連繫。此種思想，在休謨懷疑論中已顯著地形成起來，此在下章中即可看到，現在我們必須再看洛克學說中其他爲後來充分發展之成分。

必須再來注意一個最主要的情形。

物之實際存在，我們是經過經驗而認識的，而經驗是任何時都不具有一般適當之認識，因爲我們所能認識的，只是各單個之事物，而一般適應之認識是應以一般的或抽象的觀念爲前提的。然因概念及抽象觀念只是在我們理性中才存在着，所以普遍的及一般適當之判斷是不能完全爲事物本身之說明，而祇屬於我們的概念，換言之，牠是完全沒有對象的或客觀實在之意義。

一旦『經驗』或爲解決認識之客觀性及實在性問題之最高標準，那末很明顯地在經驗可以還元爲感

覺總和這一條件之下，各單個感覺及知覺是實在性及客觀性之標準。而且全部存在物之一般的內在的連繫，在實在性及客觀性被消除及被否認時，也是澈底中斷。若只是各單個感覺是存在的，而實體無非是概念及我們由簡單概念所形成之複雜概念，則實體亦只不過是邏輯上之抽象，一般的觀念及概念本質上祇是對於事物本身無關之主觀記號，而我們認識是受各單個事物之特性及個別性質之唯一的限制了。因此便可得到結論說：一般判斷之意義，乃是實在的存在之邏輯的概念。實體就是此種概念，因為他是從感官的知覺而抽象化來的。因此之故，實體直接是不可認知的。這樣洛克是把培根的經驗論變成爲唯感主義。經驗論並不完全是唯感主義。經驗論說：一切我們的認識之根源是『經驗』。至于唯感主義則把經驗還元爲感性的知覺之總和。洛克將知覺或感覺和對象截斷起來，由此便改變唯物論爲唯感主義，改變唯物論的『經驗』爲『唯感主義』的經驗。同時他便由此而準備了否認實體及轉變第一性質或客觀性質爲主觀性質之根基。若我們不能跳出我們知覺的範圍外，那末顯然地就是說：所謂客觀性質或第一性質，本質上不過是知覺而已……

自然，洛克還未成爲此種的懷疑者或唯心論者。他自己是感受了格利洛、笛卡爾、霍布士、及德撲克里特等對於對象之第一性質的客觀性及實在性之學說的影響。他如上述這些思想家同有一種意見：以爲事物本身所固有之第一性質，是在于牠們所表現于我們面前之形式中，而第二性質雖然是主觀的。（此處主觀

是就牠不與外部對象合一而言的，)但牠的原因，仍是在實在事物中。然而在第二性質(或主觀性質)及第一性質(或客觀性質)之間，是存在有不變的因果連繫……我們被強制地承認了某種事物有一定的顏色例如紅色，因為該物中有各種性質與力，牠在我們方面所引起的，必然永遠是紅色，而不是別種的色素。這是必須永遠記着：凡是贊成主觀性質的學說之思想家及自然科學家，無論如何都不想到這些事情，而以為此等性質是與事物之客觀性質或客觀的實在世界是沒有何種的一般連繫。此種無知，實際上仍存在于許多哲學家，而且此種無知亦是一種原因促成柏克萊以為第一性質亦為主觀性質。但是第二性質具有主觀性質這句話之原來意義，是在于承認這些性質是外部對象對於我們感官影響之結果。對象之第一性質或客觀性質是第二性質之原因，因此第二性質和前者是同為實在的和客觀的。隨第一性質之消滅，第二性質亦要消滅。他一方面，第二性質唯有在第一性質存在時才存在。此兩方面，其為實在的是相同的。誰欲致力于真正科學的自然研究，必須根據那個引起我們中某種觀念之客觀原因，而不可堅持觀念是『主觀』之說法。

柏克萊及休謨完全否認有客觀性質及主觀性質之差別，並把客觀性質變成為主觀現象，洛克在這一點上，亦有一部分之罪惡。因為洛克違反自己所說的一切，終以為外在世界之存在，是有令人懷疑之可能，但由他的觀點說，懷疑又是最不允許的。洛克以實在的及唯物之原理出發，而以唯心論終結自己的研究。

洛克在所謂『混合形態』一問題中，站在唯心論的觀點上先于康德而提出了康德的有名的理論來：不是理性適應于事物，反而是事物適應于理性。形態的複雜觀念，不應當完全帶有對象或客觀的意義。牠們本身是由理性構成的，而無須乎事物作爲自己的原型，然而牠們同時却應當與客觀存在相適合。此種思維與存在之間的和合，是由什麼來確定和建立的呢？

我們觀念的根源是外部對象，而其發生則是此等對象影響于我們的感官所致。這一點是實在論的成分。另一方面唯心論的成分則包含有如下之主張：我們所能根據的，唯有感覺和觀念，超出此等範圍是不可能的。然在此兩方面如果沒有連繫的成分，換言之，如果客觀世界及其主觀的『反映』能夠站着同一距離的兩邊，平行地通過而不至相遇或衝突，則試問他們之間適合的標準何在？我們觀念及我們外面的對象之一致的保證在那裏？此等問題對於『混合形態』亦是有關的，洛克欲以『此種混合形態』宣佈爲客觀世界的法則，以爲事物應當適合于牠，即是等于適合于我們理性的結合。

如果我們記得洛克的見解是以爲判斷只對於我們觀念才是適當，那末這即是說我們的認識是與事物本身無關。洛克將觀念結合之實在性和作爲判斷要素的觀念本身之實在性分開起來。通常確認判斷之中有觀念之某種結合，而洛克則以爲唯各個觀念是實在的，換言之，即唯有各單個判斷要素是實在的，至于牠們結合或連繫之某種形式，則是依賴于主觀。由此種觀點說來，判斷和真理（對於實在判斷之體系或總

和)之意義和性質,祇是在觀念及判斷之相互適應中,換言之,是帶有純主觀的及唯心的性質。

從唯心或內在的觀點說來,一切觀念之結合,本質上無非都是真實的,因為沒有客觀的標準,所以就不能確定那種觀念是正確的,那種觀念結合是不正確的。唯心論只能有主觀的標準,這實際是等于沒有一切標準。真理的標準或客觀判斷的標準,建立在觀念相互結合之『確實性』的基礎之上,這只是建立一種純粹形式的標準。所以洛克在這一點上,仍可以說是一個康德的先驅者……

所以,培根的經驗論是由洛克改變而成唯感主義。在洛克的唯感主義中則又包含有現象主義及主觀唯心論之若干萌芽,所以在某種程度上說來,洛克的唯感主義之發展,可以變成唯感主義的唯心論了。

經驗論是近代哲學中之必要成分,牠之發生,必然成爲反對狂妄的唯心論,合理論及柏拉圖之實在論之反對者或反動。牠必然會創造哲學之自由的和實際科學的發展之基礎。爲要能夠如此,預先必須深刻研究所有一般認識之前提,必須研究認識之根源,牠的範圍,認識客觀性及實在性之條件。經驗論就是爲要來解決此等任務乃應運而生。經驗論應當指明:我們認識應當受廣義之經驗所限制,超感覺的世界是無形的幻想,是自欺。我們認識唯有在以實際客觀的實在性爲基礎時,始能有一定之價值。

經驗論在其柏拉圖的爭鬥中,提高了個體的意義,而立在唯名論觀點之上。經驗論和合理論相反,他的任務是在于指明:悟性無論如何是不能取得知識;先無感覺,則無論如何亦沒有悟性,換言之,所有我們的認

識之取得，不能借助于純粹的概念，而是借助于那個由外部對象而獲得之知覺。總言之，經驗論是採取有唯感主義之形式，然而此種唯感主義之能實際獲得科學意義，唯有在他與唯物論相結合之時。在實際上，唯感主義在其開始時，就與唯物論有了連繫。及以後洛克開始把感性的知覺與實在的對象，把原因與結果分開起來，唯感主義與唯物論才完全脫離關係。

在經驗論充分發揮自己內容之後，牠便漸次地開始變為自己的反面，將對象與感覺分開起來，由此便從唯物論過渡到純粹唯感主義便成為可能的事情，而唯感主義不轉瞬又要轉變而成為主觀唯心論：

在他一方面說來，洛克的唯感主義又引導法蘭西人重新走到唯物論。唯感論是具有唯物論及唯感的唯心論之共通點，此兩種宇宙觀是相交于一共通點之上。洛克是由外部經驗中研究觀念之源起，把知覺視為外部對象對我們感官影響之結果，然而我們看到他同時又把意識與存在，意識與外在世界最後分開起來。兩種不同傾向——唯物論的及唯心論的——之萌芽已包含在此矛盾之中。唯物論也是唯感主義之結果，因為知覺是被視為外在對象影響之結果。唯物論經過知覺使意識與外在物質世界，與對象發生連繫。

唯感的唯心論或唯感的現象主義，完全忘記了我們觀念的根源及我們的原因問題，他以為直接所得的就是意識的內容，在原則上不以為有超出知覺範圍之可能。這樣，現象主義便把意識和對象，感性知覺和實在世界，對象的觀念和觀念的對象分隔起來。外在世界被除外以後，所餘的祇是體驗的總和，意識的主觀

內容。全世界都變爲心理現象，對象之客觀性質被除除了，牠們由此便只是心理體驗，沒有一切客觀原因的主觀體驗了。如此我們便是主觀唯心論者。洛克學說中之合理論及唯心論的成分，一方面推動了唯物論之發展。他方面，推動了主觀唯心論之發展。法蘭西哲學家改造洛克之唯感主義而成爲唯物論，唯感的認識論成爲一般唯物論宇宙觀中之次要成分。

柏克萊及休謨則以洛克學說中『內在的』一要素爲出發，改造此同一的洛克唯感主義而成爲現象主義或主觀唯心論。

唯物論把事物及對象看爲我們感覺的原因，而現象主義則以感覺爲出發點而以爲外在世界是我們感覺之產物，是客觀化之感覺。(註十二)唯物論提高真理之超主觀或超現象的概念，並由此以爲觀念是符合于事物或受牠之限制。現象主義或唯感的唯心論則發展真理之內在或心理的概念，而引伸之爲觀念之相互適應或觀念之正確結合。

洛克學說中所埋伏之兩種不同派別的傾向，便是如上述那樣發展下去的。

然而唯感主義生長爲唯物論是在法蘭西基礎之上一說法，郎格是反對的，他以爲法蘭西唯物論之發

(註十二) 法國唯物論及辯證唯物論是一般唯物論發展之兩個不同階段。在模列哈諾夫著作中，讀者可以看到近代辯證唯物論

的觀點對於法蘭西唯物論之分析與詳細批評，及歷史對牠之評價。

展，尚比康的郎克的唯感主義爲早。自然，此在某種程度上說，是正確的。同時郎格所指出拉美特利著作的 *Histoire naturelle de l'âme* 在一七四五年時卽已出現，而康的郎克之最初著作只是一七四六年才出版，這也是對的。(註十三) 郎格在此駁斥黑格爾及所謂黑格爾派，但黑格爾自己對於此點並無關係。黑格爾所指出祇是感覺 (*Sentir*) 及思維 (*pen ser*) 間之對立，及以爲佛爾巴黑的自然體系 (*Système de la nature*) 及拉美特利的論人類機器 (*L'homme-machine*) 是轉變爲唯物論，因爲此等著作中思維是被視爲知覺的結果，而知覺自己則視爲物質對我們影響之結果。

至于古諾斐雪爾及奢萊爾，他們實際上是犯了『年代』上的錯誤，至于拉美特利傾向于唯物論，先于康的郎克出版其最初著作，這點郎格是正確的。

毫無疑義的，笛卡爾對於十八世紀的法蘭西唯物論有很大的影響嚮，除了笛卡爾之外，對於法國哲學家有影響的，尚有斯賓諾查及霍布士，所以由此點看來，郎格所作的結論是錯誤的。(註十四)

溫傑里巴德亦不滿黑格爾並寫道：『郎格之積極的功績，是在于他反對黑格爾的解釋系統，(他以爲依黑格爾的系統，自洛克以至康的郎克所移植于法蘭西之唯感主義，似在法國產生了唯物論，) 他用手

(註十三) 郎格所指的是一七四六年在奧姆斯特丹出版者，其署名爲“*Essai sur l'origine de la Connaissance humaine*”

(註十四) 見耶格著：哲學史，第一卷，索洛維也夫譯，一九六頁及以下。



的事實來證明拉美特利唯物論之發生，完全是不依靠于這一方面，反之，法國的唯物論，祇是佔有唯感主義並利用牠以發展自己的體系，然而拉美特利在此種情形之下，並無首先創造唯物論之必要，而祇是發現已成之唯物論而已。唯感主義之從洛克學說中發展起來，是必然的，此在柏克萊中看的最為明顯。然正是這位唯神論的創造者最足以證明唯物論之為唯感主義的必然結果之處是多麼的少見的事情。渦里特爾（*ancoismarie aronel de Voltaire*）對此亦是可以證明。（渦里特爾不管他是如何地傾向于洛克學說的唯感主義見解，但是一個永遠反對唯物論的人。）法蘭西最傑出的唯感主義者康的郎克亦是如此。（註十五）這裏沒有一句話不是錯誤的。第一，『依據黑格爾的系統，以為自洛克以至移植為法蘭西的唯感主義似乎是在法國產生了唯物論。』然而黑格爾並沒有說到康的郎克的唯感主義是似乎直接在法國產生了拉美特利的唯物論；第二，拉美特利的唯物論並不與十八世紀法蘭西一般唯物論為一致的東西。

依所謂黑格爾的系統說來，唯物論是唯感主義之邏輯結果，而據郎格及溫傑里巴德之見解，唯感主義是唯物論之後裔。我們上面已經說過，唯感主義從其本質說來，是可以變為唯物論可以變為唯心論之學說。此不僅在邏輯上說，而且在歷史上說，都是正當的。此可以由以下的事實來說明：即唯感主義中已包含有唯物論及唯心論之萌芽。唯物論除了唯感主義之外是沒有其他的認識論，而唯心論則完全不與唯感主義的

（註十五）見溫傑里巴德著，新哲學史，一九〇二年出版，第一卷，三一六頁。

認識論，有何種邏輯上之連繫，然而唯感主義當牠把知覺或感覺和那個引起知覺之對象分隔起來的時候，就不可避免地要變為唯心論。

然則郎格及溫傑里巴德證明在法國唯感主義是由唯物論以後而產生，這是否成功了？郎格是和『黑格爾學派』所說相反，牠主張唯感主義是繼唯物論之後而來的。他在某處欲證明康的郎克是依屬於拉美特利的。此在其本意上是要說：唯感主義是唯物論的產物，牠是一個比唯物論更成熟的果實，且是在更高的發展階段上發現出來的。至於唯心論是最高的真理，而牠的發現，其時間是更遲些，牠是唯感主義之結果。這就是郎格思想之內面的過程。如果此種說法實際上是與真理相符合，則溫傑里巴德之內心，必對此情形，備極欣喜。然而對於溫傑里巴德引為最大遺憾的是指出唯心論從自己方面產生了唯物論，此事即是引德國唯心哲學為例，亦足相信之。這暫可不論，最主要的祇是郎格及溫傑里巴德反對黑格爾的系統，却是以另一種完全不合於歷史事實（雖然不在『年代』上發生衝突）之『系統』與之對立。說到康的郎克之走向唯感主義，是以拉美特利唯物論為出發，此點郎格是完全無所證明。其不能成功之簡單原因，是在於拉美特利最初著作與康的郎克的最初著作之入世，其間相隔的時間，無論如何是不能超過一年。因此不能假設說，康的郎克之走向唯感主義，是在拉美特利影響之下的。很明顯的，康的郎克之觀點在一般上及整個上說來，都是完全是在認識拉美特利著作之前即已完成，他是不依於拉美特利的唯物論而走向唯感主義的。康

的郎克也無疑地是洛克唯感主義在法蘭西基礎之上的直接承繼者。直接認識洛克學說者不僅是康的郎克一人而且當時全體的傑出的人都是知道的。所以康的郎克要成爲唯感主義者並沒有必要預先追隨拉美特利學派。另一方面，拉美特利之能走向唯物論，是經過洛克的唯感主義的。當這位法國唯物論者到來登（一七三三年）訪問蒲爾甘夫時，他已經二十四歲了。那時他已了解洛克的唯感主義，這是沒有什麼可疑。但我們知道，蒲爾甘夫自己是斯賓諾查主義者，且熟知笛卡爾學說，所以拉美特利由蒲爾甘夫得一推動，使其傾向于唯物論及笛卡爾派，亦是可信的事情。至于拉美特利走向唯物論之不可依存于康的郎克，並不能證明他的唯物論之產生亦是不依存於一般的唯感主義。怎樣可以把唯感主義與康的郎克一個人的學說混爲一談！拉美特利可以直接研究洛克學說，無須乎經過康的郎克而後達到此目的。至于康的郎克則是與拉美特利的唯物論沒有關係，他是法蘭西中的洛克唯感主義之承繼者。

從溫傑里巴德前面的幾句話中顯然知道，他是把拉美特利的唯物論與法蘭西唯物論混爲一談。他說，郎格用手中的事實證明：『拉美特利的唯物論』之發生，完全是與唯感主義（應當說：與康的郎克的唯感主義——傑波林）無關，『反而是法國唯物論佔有唯感主義並利用牠以便自己體系之發展。如果法國唯物論佔有『唯感主義』，那顯然地，唯感主義應當先於唯物論了，否則唯物論亦將不能『取得』唯感主義了。不管我們是如何地觀察黑格爾及黑格爾學派之『系統』，郎格之『手中的事實』來證明，其結果無

疑地是毫無所得，或至多亦不過是證明拉美特利與康的郎克無關而已，而不能證明他是與一般唯感主義無關。此種證據之第二方面，欲證明康的郎克依存於拉美特利，唯感主義應依存於唯物論，其『隨便』處比黑格爾的『系統』更甚！爲什麼康的郎克要接近洛克唯感主義，一定要經過拉美特利的唯物論呢？至於說到拉美特利，假使他之走向唯物論是與唯感主義無關，但什麼東西可以作爲證明呢？在溫傑里巴德，他是把拉美特利的唯物論與法蘭西唯物論混爲一談的，他如拉美特利與唯感論之無關，卽足以證明其他一切。然而假如我們還記得法國除了拉美特利之外還有其他的唯物論者時，那末問題便不能如此簡單，隨他的便利以郎格及溫傑里巴德自己的系統來解決的。我們若以其他唯物論者爲例，則可以確信康的郎克的唯感主義（十八世紀許多思想家是受牠的影響的）實際上是引起了唯物論。試舉我們有關的時代中最傑出的唯物論者——佛爾巴黑爲例。若說拉美特利的唯物論是洛克經驗論及笛卡爾機械論之綜合，那末無疑地，佛爾巴黑是由康的郎克唯感主義脫化出來，他完全是以牠爲基礎的。我們對於其他唯物論者亦可作此類似的說明。

所以郎格欲證明唯感主義是人類更成熟的果實，且後於唯物論，其結果是無所得的。十八世紀法蘭西哲學發展之頂點是唯物論，而不是唯感主義。

## 第四章 柏克萊的現象主義

洛克一方面是站在培根及霍布士之間，他方面是站在柏克萊及休謨之間。洛克（他結合矛盾而不可調和的成分而爲一）此種不澈底性，必然使他的學說分解爲澈底的唯物實在論及澈底的現象主義。

在洛克學說中，唯物論成分及唯心論成分還是同時並存的，但在洛克之後，此等成分變成爲兩種獨立的哲學派別之出發點。

觀念與知覺是由外在對象引起的一切我們理智活動的及一切我們意識的出發點及其最初根源是外在經驗。——這是洛克告訴我們的。法蘭西的唯物論即是由此點開始，牠從此種真正唯物論理論之隱存形態中得到所有的結論。

我們得以直接根據的，只有知覺而已，我們永不能超出我們感覺及觀念範圍之外，所以我們的認識實質上只是屬於觀念，屬於內在的心理體驗。——這也是洛克告訴我們的。此種唯心論的理論，成爲柏克萊及休謨學說之出發點。以後所謂純粹經驗的哲學或經驗批評論亦是建立在此同一的唯心論理論之上。

洛克自己也承認外在世界即超現象主義的世界，是存在的。然當洛克承認外在世界而同時又以爲我們是不能超出我們感覺範圍之外時，就變成非常不澈底了。因此他所了解之真理，有時是內在的意義，有時是超越的意義；我們在上章曾引過一段洛克以唯物實在論的精神來下真理定義的地方。洛克雖然是經常動搖在唯物論及唯心論之間，然我們在一概及大體上說來，他總還是以唯物論成分佔主要地位，我們以爲此種說法是沒有錯誤的。

他是以爲客觀世界是存在着，而此種超主觀的世界所具有之性質，亦卽是那成爲第二性質（或主觀性質）的原因的性質；如果在我們之外，實際是存在着客觀現實世界，那很顯然地，我們觀念就應當在某種程度上和客觀世界相適合，如果我們的認識，實際上是有客觀的意義，則真理亦是我們的觀念與我們外面所存在的對象相適合的東西。

我們在柏克萊學說中所見的，就不是這樣。在他裏面，我們看見是一種相當澈底之心理主義；主觀是圍在一己的本身內，圍在個人意識的範圍內。他研究自己心理的觀念或心理的體驗，是因爲全世界只能夠分

解爲心理成分；超越的成分卽外在世界，是全部被除外了。

心理主義的出發點是意識之內在的內容。我們一在此種內在的觀點上，馬上就完全轉到新的方面來了；在新的方面是有自己認識的標準，自己的真理定義等等。由這裏就完全表露出兩種完全不同之宇宙觀的全部區別，此兩種不同的宇宙觀卽是唯物論與唯心論。在此兩種宇宙觀中存在有不可逾越之鴻溝。凡是以爲似乎此兩種不可調和且互不相容的見解可以結合，或是以爲科學對於此兩觀點皆可一致，這都只是一種滑稽。以下的分析中我們就可以看見此種主張是毫無根據的；自然科學領域中以及歷史領域中之科學經驗，唯能以唯物論的觀點爲觀點。

唯物論是以承認客觀世界爲出發點，此種客觀世界對於我們感官起了影響作用，並由此引起了我們意識中之某種觀念。我們的觀念實質上是我們感覺之變態，而感覺是由外部對象引起的。很明顯地，在特定的觀念及特定的對象之間是應當存在有適合之點。正確的理論上認識及成功的實踐上活動更是建立在此種對象的觀念及觀念的對象之適合中。真理之基礎及標準，從唯物論觀點看來，便是外在世界客觀。如果我們的觀念正確地反映了對象及其相互連繫，則我們便可得到客觀的認識，卽可得到真理的認識。所以重心是在于客觀，牠是認識的出發點及最後目的。

我們知道的，唯物論是站在『純粹經驗』基礎之上，然而很明顯地，他不是如柏克萊、休謨、馬黑及亞孟拉

里斯等所了解的那種意義。

我們已經在上面指出培根的『純粹經驗』及經驗批評論者與休謨主義者的『純粹經驗』之間的區別。培根所要求的是要對象之研究完全是客觀的，換言之，人類要把自己的主觀願望或主觀同情抽出來，從自然所固有的法則為觀點來考察自然；唯有我們由世界的類推（*ex analogia universi*）來研究對象，且必須隔絕所有的『偶像』（牠對於我們是一種帶有謬誤色彩的對象），始能得到客觀的認識。

唯物論者亦是經驗論者，這因為在他看來，由純粹概念及純粹觀念得來之認識是不存在的，因為他充分在經驗中吸取全部的材料。然而另一方面，唯物論者是用『合理的』方法來應用外部感覺所提供之根據。他是承認思維有某種獨立的意義，自然這不是說，理智有『由自己』認識某種東西之能力，但他是與經驗的現象主義者相反，他承認概念是以單個的根據經過歸納方面而取得的，這是有巨大的認識意義。唯物論是不僅僅以有限的和狹隘的經驗論為滿足，此種經驗論僅是以提出各單個的對象甚至各單個的感覺為自己的目的；片面了解之經驗論是不能把所有的存在物連繫成爲一個內在法則所支配之統一的全體，牠把一切都看成『本質化』的概念。不論是物質的存在，或是外在世界的存在，在他的解釋說來，都是一種以『概念實在論』為基礎之不正確的邏輯結論。唯物論是反對此種對於認識之『合理論』成分所採取的態度，唯物論是要將『合理論』之積極的方面與『經驗論』結合起來。這樣，唯物論的觀點，可以得到思維與直覺的



統一，亦可以視為一種『對象的思維』之特徵。

現在我們來看看，柏克萊的心理主義之實質是在那裏及唯物論方法與所謂心理學的方法之區別是什麼？

心理主義的基礎在洛克學說中即已確立，然心理主義之完全的發達，是在柏克萊及休謨的學說中。在此二人的學說中，洛克的唯感論，帶着現象主義的形式……經驗則得有主觀心理的性質且為感覺之總和或印象之集合，所以『印象主義』在此遂得片面地提高而成為認識的原理了。從培根的觀點說來，也可以說，從唯物論的觀點說來，客觀及外在對象是應研究的東西，在柏克萊觀點看來，研究的對象是我們的感覺；對象僅僅是從我們感覺中提出的。在前一種情形之下，我們認識是屬於事物，而研究方法是帶着唯物的或超現象主義的性質；在後一種情形之下，我們的一切絕對是我們感覺及觀念，站出牠的範圍是不可以的，而研究方法便帶着純粹內在的或心理學的方法了。唯心論者常把事物倒置過來。唯物論者說：思維是由存在決定的，換言之，我們觀念概念是由外在世界引起的。唯心論者把此種關係倒置過來，而主張說：感覺、觀念、概念、創造對象、創造全世界——總言之，生存是由思維決定的。觀念的原因（對象）在唯心論者看來，却變成結果，而結果（我們的觀念）則宣稱為事物的原因。對象的觀念，成為觀念的對象了。

柏克萊爲了說明感覺的目的而提出了一個超越的因素——神。據他的意見，是神引起了我們的觀念。

如果我們將此種超越主觀的因素除外，（此因素使心理主義的根本原則，引起新的動搖。）則試問那時如何能自圓其說？休謨實際上就是想不用這個超越的因素使現象主義得到邏輯上的究竟。但他得到的是什麼呢？得到的是現象主義是從絕對的謬說中產生出來的。現在有許多人仍認牠為唯一的科學觀點。

心理主義之基本傾向是在於他欲把事物之全部總和溶解為感覺，使全部存在溶解為我們的意識狀態，此種傾向在洛克中即已顯現，然柏克萊及休謨將此種心理成分改變而成獨立的認識原理。

我們直接所得到的，唯有意識內容及感覺，假如我們不欲站在『概念的實在論』的論點上面。我們是沒有任何邏輯上權利可以說感覺似乎是與現實對象相適合的。現實對象我們是不能根據的，從感覺得到對象這一邏輯的結論，只是表示使祇有現象主義的（即心理上的）存在的東西或為實體化的，超現象主義的存在。

這樣說來，對象就由感覺之現實在原因一變而為唯一的意識內容或意識狀態，變為唯一的主觀體驗了。主觀的表面形態，代替了客觀的實際。且現在一切了解並不是集中在客觀的對象及其內部的連繫之上，反而是集中在主觀的心理體驗之上。

洛克是把『被認識的東西』與感覺體驗，把感覺體驗與對象，把觀念的對象與對象的觀念都看為一個東西。所以主觀的體驗就是認識的標準，而主觀體驗之相互適合及觀念之正確結合就構成了真理。

凡要能夠走到心理主義，走到內在觀點，就必須消除超主觀的世界，分解主觀存在爲心理成分，爲不適合于實在之體驗，洛克對於被認識之實體，已完全表現其懷疑論的思想；但據他的意見認識還是事物之屬性，只是一種性質，而不是爲此等性質之基礎及爲這些性質之支持者的實體。洛克在這個問題中自己是互相矛盾的，因爲一方面他以爲我們所認識之事物性質是有些是屬於事物之本身，屬於所認識的客觀之實質；他方面他又以爲事物之本性，牠的實在的本質，我們是不能認識的，換言之，是不可知的。

洛克此種思想，柏克萊更加以發展，他全部消滅了合理論的成分，而絕對地站在心理主義的基礎之上。洛克告訴我們說：感覺是認識之唯一客觀，因爲實體我們是得不到的。我們的意識祇是從感覺而來的東西。柏克萊乃繼續着說：如果我們意識祇是感覺一方面的東西，那末很明顯地，凡是在感覺之對方世界中的一切，對於我們都是 *terra incognita*（不可知的世界）了。而且，我們完全不能知道某種超出我們意識範圍之外的何種『國度』之本身存在。柏克萊更發揮自己的思想說：凡是以爲在我們意識之外，存在有一種具有第一性質及第二性質之現實世界者，都是盲目的因爲第一性質，實質上說來就是一種抽象于主觀而言的東西，所以如分意識內容爲主觀性質及客觀性質就是矛盾的，因爲一切性質都是『第二性質』客觀性質就是等于主觀的性質，也就是第二性質。

意識之第一性質的根據，據柏克萊的意見正是事物之第二性質或主觀性質，而客觀性質的成爲第一

性質，離主觀而存在且又是抽象于我們主觀性質（或簡單地抽象于我們感覺）的東西，這對於我們意識是完全沒有根據的。洛克指出在意識中存在的觀念及反映事物所固有之實在性質的觀念之間的區別，而柏克萊則與洛克相反，以為我們除了第二性質或主觀性質，事物的第一性質是不能設想的。因此，洛克與柏克萊之間的區別是：據前者的意思，沒有第一性質或客觀性質；主觀性質是不能存在的，因為主觀性質是客觀性質的結果，而柏克萊的學說却以為沒有主觀性質，客觀性質完全不能設想的，客觀性質實質上是主觀性質之抽象。從洛克（伽列略，笛卡爾，德摸克里特等亦在內）的觀點看來，主觀性質亦可以說是客觀的，他們在客觀上是現實的基礎，沒有此等現實基礎，牠們是不可思議的。但從柏克萊的觀點說來，事物之客觀性質是主觀的，因為我們是從感覺中，是從一定的直接體驗中提出客觀性質或第一性質。至于唯物論的學說，則把意識內容分為離主觀而獨立存在之客觀的事物性質及外在對象及我們感官互動結果之主觀性質。我們說，唯物論學說從其自己本身的實質說來，是客觀化了一切意識內容，因為此種內容是屬於我們外面的現有世界，而柏克萊及休謨之唯心論的觀點却把客觀存在的全部內容都加在我們的意識中，變一切存在物為心理現象，總括說來是主觀化了全部客觀的事物性質。唯物論的觀點及唯心論的觀點之主要區別即在于此。

柏克萊利用唯感論為唯神論之根據。然而他却犯了反現象主義的錯誤：他提出了一個超越的因素，由

此却改變了自己的內在觀點。柏克萊很聰敏地利用洛克的弱點：洛克以爲我們所直接得到的是感覺，超出感覺的範圍，是不可能的，此種觀點實等于準備了否認外在世界的基礎。如果我們所直接得到的是感覺，而外在世界還『成了問題』，卽一般說來還是可疑的，那末，第一感覺原因被消除了，而承認感覺爲意識的直接根據；第二，邏輯上是使客觀性質變爲主觀性質。因此，柏克萊便宣佈一切的存在，全部的世界都是意識內容或意識狀態，宣佈物質爲抽象的邏輯概念，柏克萊由此得到結果說：『一切存在者，皆存在于精神之中，換言之，不過觀念而已。』(註一)

一旦物質，有形體及全世界都變成爲觀念的總和，那末我們觀念原因的性質，是精神實體了。唯神論可以高唱戰勝唯物論的凱歌了。這樣，柏克萊利用了唯感論之不澈底性而達到唯神論之目的：唯感論一方面以爲一切我們的觀念是感覺的變態，他方面又否認引起我們感覺之有形世界。

物質的實體不是別的，只是一堆的感覺。(註二) 柏克萊利用唯感論，以便將物質有形的世界，分解爲心理的現象。原因與結果都是同一的東西。全世界是感覺的總和，因此，此等感覺的原因是精神。柏克萊從現象主義的前提出發，他之完全沒有任何邏輯上權利來做此種結論(卽神是感覺原因——譯者)及提出此

(註一) 柏克萊著……“*Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntnis*” 1689, XXXIV, P. 38. 德

文版。

等超越的因素或此種超現象主義的因素，那是十分顯然的。現在我們在這裏只願指出一種情形：如果人們不願意以求得意識的內在的內容爲滿意，且欲在意識的對方尋求我們知覺的原因，則柏克萊的唯神論，在實質上便是唯感論之邏輯的結論。隨物質世界之消除，同時就要假設精神實體爲我們觀念的原因。唯物論就爲非唯物論所排斥了。

很有趣地，大僧正柏克萊在企圖利用唯感論來建立唯神論這一點，教會之父格利歌里海盛安生（三一—三九四年）還比他優越。格利高里亦是傾其全力來證明物質自身亦可以說是非物質的，而且非物質的東西亦可爲同類的東西——非物質的東西——之原因。格利歌里亦如柏克萊一樣，預先把物質實體分解爲心理成分，分析之爲觀念的總和，俾能藉此替精神實體——神——清除座位。神學利用哲學——在現在情形之下，是利用唯感論——以便系統地建立唯神論以與『無神論』的唯物論作鬥爭。

柏克萊亦將事物之客觀性質變爲主觀體驗；將外在有形世界變爲意識狀態之總和，想由此達到消除及否認物質實體之目的。現實的客觀基礎及一切感覺體驗之原因，其本身在柏克萊看來，都是主觀性質之總和，而溶解爲人類的心理。唯物論變成非唯物論或唯心論，哲學變成爲心理學。如果在霍布士、斯賓諾查、培

（註二）我目能見手能觸之事物是存在着，實際地存在着，這我是一點也不懷疑的，我們唯一要反對的是哲學家們所稱爲物質

或有形實體等的東西。見柏克萊著：“Abhandlung über die principle etc” XXXIV, P. 38.

根及一部分在洛克等看來『客觀』是『主觀』的尺度，事物是觀念的標準，那末在柏克萊，他是完全轉變為普洛達哥爾的觀點：以為人類是事物的尺度，『主觀』是客觀的標準。認識世界變為自我認識。

世界之客觀實體的存在僅是一種表面形態，因為物質無非是抽象的概念，而現實存在（即物理上的存在）之概念是沒有的。

否認共通的抽象觀念之結果，便是否認事物通常所固有的所謂第一性質（或客觀性質）這一個共同性。我們的觀念實質上是各單個事物之觀念。據洛克的意見，我們悟性把各單個事物的觀念構成而為共通的觀念，由事物中抽象出牠們所共通的性質或特徵。此種由現實事物中所抽象之性質結合而成共通的觀念。此種概念照洛克的觀點祇是人類悟性的結果。然而柏克萊唯神論的見解則走得更遠些。他不僅否認共通觀念之『物理上』的存在，而且以為此種共通概念亦是不可思議的。

經驗在經驗論者看來是認識之基本原理，也是牠的根源：必須從全體中抽去我們的理性及我們的思維始能離開自己而得到一定的經驗，得到感覺。而在經驗中所根據的祇是各單個的對象，因此我們在經驗中亦祇能思維着個別的觀念。在這一問題上，培根使人記起了霍布士，他亦是以為共通的抽象觀念是不存在的。然而在霍布士，語言是有共通意義的，據霍布士的意見，語言的共通記號，不是與普通所設想那樣，可以與共通觀念相適合。此種共通觀念是不存在的，霍布士的觀點是如此？柏克萊的觀點亦是如此。然若共通觀

念真是不存在的，則試問在何種根據之上，我們能夠和霍布士一樣地以爲語言，語言的記號有獨立而共通的意義呢？霍布士說：科學之所以可能，是因爲語言獲得共通的意義，且即因此人們才有可能形成共通的判斷。洛克對於語言記號的意義問題，主張了另一種的意見。洛克說，共通的名字，共通的稱呼或語言無非是共通觀念之表現。我們上面已經說過，洛克是以爲實在存在只有各單個的對象，因此亦只有各單個或個別觀念，然而我們經過了抽象方法能夠形成共通的觀念，而此共通觀念之言語上的表現，即爲共通的稱呼——語言。共通判斷之所以可能，是因爲我們具有形成共通觀念之能力。據霍布士的意思，認識是與語言之正確應用，有最密切之關係。而洛克則以爲認識不是依存于語言，而是依存于共通觀念。現在來看看，柏克萊對我們這個有趣的問題，是有何等的見解。

柏克萊有一點和霍布士相同，就是我們沒有思維着抽象觀念之能力。至于此等觀念之不具有實在的存在，此點不論在霍布士及洛克，不論在柏克萊及休謨，都是一致的，因爲所有他們都是唯名論者，自然是不僅染中世紀實在論的成見。表面看來，問題是不在于實在上（也可以說『物理上』）是否存在有共通概念，而在于此等共通概念之思維是否可能，如果可能，那末牠在認識上之意義是如何。柏克萊以否認共通概念爲自己主要任務之一，而以爲共通概念之否認，亦就是等于不識事物之共通屬性及其通性質。

以下就是他的論據。當我們說『一般的三角形』或說『一般的人類』，我們在實際上並不是思維着『人



類』或『三角形』這些抽象觀念，而是每次我們所見的皆是在單個標本的形態之中，特定的個別的人類或三角形代替了全般的人類或三角形。今見有三角形，牠便不是直角，也不是銳角，不是等邊，也不是不等邊。然而同時想像兼有這一切的三角形便沒有可能。他是拿這些話來反對洛克，洛克是以爲共通觀念是存在的，至少是存在于理智及悟性中。柏克萊說：這裏誤解的地方，是由于我們通常以同一的話來認識最不相同的個別觀念而發生的。但這句同一的話完全不是一個概念及一個共通的抽象觀念之表現。我們只要把此種共通的或抽象的三角形略加考慮一下，我們便可以知道這是空洞的概念，便可知此種共通的觀念只是一種虛構。我們的一切，通常都是個別的單個的觀念，代替了全般的相似的觀念。然而我們意識內容之分析告訴我們：我們是沒有失去思維抽象的或共通的觀念之能力。柏克萊承認語言是有共通的意義，因爲語言是多方面對象之象徵，正是語言（是對象的總和）的特點證明：語言所有的不只一種的意義，他不只是一種抽象的概念，而是代替許多單個的觀念。

柏克萊在某處說過：『我應當指出我所否認的，絕對不是共通觀念的存在，而是抽象的共通觀念。』（註三）他在某處表現得更肯定：『在我所了解的範圍內，共通性不是在於絕對的實證的實質，而是在於某種東西對於代表或代替牠之另一個單個事物的關係，使此等事物名稱或概念（這些在其本性上都是各不

（註三）見柏克萊著，全書，九頁。

相干的)有可能成爲共通的東西』(註四)

這樣可以得到非常意外的結果。各單個的觀念佔有代替全般觀念之能力，因爲牠與全般的觀念有共通的性質。從上面所說的話中很明顯的是柏克萊已經承認共通觀念之存在，然而他否認共通抽象觀念之存在。我們是能夠抽出一定的個別觀念所固有的特點，而同時承認此一定的觀念爲共通的觀念，因爲可以在各單個觀念的基礎之上得到關於一定秩序之全體觀念的結論來。觀念是在各單個的本質上說的，然因各單個觀念具有全體觀念或多數觀念所具有的性質，牠是能夠代替牠們的。柏克萊指出了他所謂的 *totalition* (卽定義) 及共通的抽象觀念之間的區別；然而無論此種區別是何等的重要，牠在實質上柏克萊只是以其他的稱呼來表示同一的概念。自然我們也可以完全和柏克萊共同以爲抽象的共通觀念是不存在的，而所謂『共通』者是表現每次具體的單個的觀念；然而此種具體的單個的觀念總具有共通的意義，因爲關於牠的判斷，對於全體各單個的觀念或對於我們所提出的一定具體對象之性質都是妥當的。各單個觀念中應當包含有這一類的全體觀念之共通點，而正是因爲一定疇類之全體對象的共通性質是用一定的個別觀念來代替，所以牠(這個觀念)是能成爲共同判斷之基礎。這樣說來，柏克萊欲消除共通概念或共通觀念不能成功，反而要來承認牠的存在(雖然是在其他的形式中)，這是很明顯的。柏克萊僅僅

(註四) 見柏克萊著，全書，十六頁。

使此等共通觀念加以具體性質而已。

一般人所謂抽象共通觀念，是指由各單個的可感覺事物中抽象而得的觀念。實在論者將此等抽象的觀念作為每種獨立的存在。在於柏克萊的共通觀念，這是具體的可感覺的觀念，此種觀念在所有牠們自己可感覺性中及具體性中包含有這一類的全體觀念之共通點。即令此種共通觀念不是抽象的觀念，即令此等共通觀念之作用，是代替者的作用，然而此等觀念既能具有普遍的表示，由此即可得到具有共通意義之結論了。

獨立存在之抽象『外延』思維上的，是沒有的。然而所有具體的對象，實際上都有外延的屬性，而所有具體的單一的對象因此都是所有各個『外延』性質不同之對象的代表者或代替人。

這是柏克萊的判斷。然而這是否可以使柏克萊達到所企求之目的呢？否認共通的抽象觀念是可以作為否認外在世界否認事物之共通屬性的根據；由於共通觀念之不存在，必然會由此而否認物質。柏克萊說，物質與外在世界之存在，唯有假手于抽象現象或抽象觀念而得到證明。據柏克萊的意見，物質無非是抽象的概念。

感覺在柏克萊觀點說來是認識的唯一根源。我們所感覺的只是單個的事物，或正確言之。感覺所給與我們的，常只是單個的知覺或單個觀念。『事物』實在說來是各單個觀念之總和，所以牠是抽象化的，牠是

抽象的概念，而此概念是不能獨立存在的。我們之感覺世界，我們是由各種感官得到各種單個的觀念。眼睛供給我們色彩的知覺，耳供給我們聲音的感覺，觸官供給不可入性等的感覺，這樣我們所得皆為各單個的，個別的知覺之系統。此等由我們『感覺力』而取得之單個印象，是我們所根據的唯一實在的東西。而且我們的一切若欲只以『純粹經驗』為根據，則我們是不能超出此種範圍，感覺乃是我們理解世界唯一可靠之材料。由此『純粹觀念』之觀點轉變成為認識論上的印象主義。(註五)

一旦我們所根據的是各單個的感覺，而這由每個感官所供給的又都是獨立的感覺，那末我們是不能把牠們作為一種統一物——一種事物。我們唯有從個別的，獨立的而不相依附的各種感覺系統的結合，構成之為抽象的統一物——事物概念。柏克萊說，很明顯地，此種各個感覺的混合是理性的行為，當我們構成統一事物之概念時，我們已越出經驗的範圍以外，因為事物是抽象化的，此等抽象化的『事物』是沒有『物理化上』或『實體上』的存在。

在實際上事物有形體，物質是些什麼東西呢？事物之第一性質是與主觀性質毫無區別，主觀性質與第一性質皆不過同為感覺而已。而感覺祇構成意識狀態，祇是主觀體驗，此種說法是與那些以為在我們意識之外存在某種物質世界之說法不相容。物質，有形的實體不能為我們所感覺，而我們所感覺的祇是我們自

(註五) 這裏必須注意：“impression”（印象）一名詞，本來是屬於最徹底的認識論印象主義者休謨的。

己的體驗而已。物質是我們體驗之總和，各單個感覺之集合，至于感覺是不能離感覺者或是在感覺者之外而存在。而且，各單個感覺之總和的物質是一種抽象化，是沒有實體存在之抽象的概念。因此物質我們意識及在我們意識之外者是不存在的。

所有的存在可以分解為各單個的感覺。而感覺又必須有引起之原因，此種原因之唯一可能者，是能動的精神實體——神。神直接引起我們全部的感覺及觀念，牠是所有存在之真正的實質，一切存在都是神的活動之產物。柏克萊自身之發展到如此地步，正是因為他是以神為本源思想。但是他的論證過程，巧妙地隱蔽了僭正的先入觀點。柏克萊必須在『哲學上』證明：物質是無形的，非物質的性質，俾使精神實體得到『證實』或換言之，使神之信仰有速立之可能。

『我們感官所得之觀念，是實際的事物或是存在于實際中，這一點我們是不否認的；然而我們否認牠可以離感覺牠之精神而獨立存在，或牠是精神之外的表徵之反映，因為感覺或觀念之實際存在是在于牠們的被感覺性中 (esse-percipi)——存在者被感覺也。』而觀念只能與觀念相類似。而且感官所感覺的事物不是由精神本身所得一舉而創造的，牠是由另一種不與『感覺』事物之精神相同之精神所引起，感官所感覺的事物唯有由牠此種的源起說來，才可以稱之為外在的東西。』(註六)

(註六) 見柏克萊著 "Abhandlung" etc. S. 69. § Xc.

視爲『實體』之物質，其與構成牠之屬性，或牠所能分解之心理性質，是不能有所區分。物質在此情形之下便是非物質。牠無非自『觀念』之集合。然而此等無形之性質或『觀念』是應當有自己的原因，很明顯地此種原因是精神實體，因爲『觀念亦能與觀念相似』，精神只能與精神相似。

凡是我們對於世界所知道的一切，皆可化爲感覺或我們自己的觀念。然而隨着感覺之外在原因或感覺性質的支持者之消滅，事物之統一或事物之現實的（即實體的）一致亦被消除。凡我們所認爲同一的對象，在實際上都是由各種感覺系統所構成，所以若說我所見的對象與所觸的對象是一個東西，這種說法便是不正確的。例如我們面前有一株樹。我們看見了牠，即是等于我們由牠得到視的感覺，我們接觸了牠，即等于我們是得到觸的感覺。

唯物論在此種情形之下，完全是與人之健全思想相一致（與原始的實在說相一致）皆以爲我們所見到及所觸到的是同一的對象——樹，此種對象是離我們感覺而獨立存在，牠對於我們的眼起影響作用者是一種形式，對於我們的手起影響作用者又是他種的形式。

同一的對象有對於我們不同感官起不同影響作用之能力，但此種情形並不至消除對象之統一，對象的本身中是混合有一種使人能夠感覺之客觀性質。客觀的連繫，和此等性質及此等連繫之實體的或『物理的』主體是離我們意識而獨立存在的。

現象主義者，在我們現在便是柏克萊，他是如何地觀察此等對象呢？首先他們自然是以為外在對象是完全不存在的。如果唯物論者說：統一的對象（樹）是離主觀而存在，此等對象可以引起我們各種感覺，則心理主義者就答覆說：各種感覺是可以得到，至于成爲統一或整個東西的對象則是完全沒有的。事物對象已經是抽象化的抽象概念，各種對象只供給各種感覺，所以我們所見和我們所觸並不是同一的樹，反之，我們所見及我們所觸的，是不同的事物，因爲沒有一種東西能夠使我們設想此等感覺是屬於同一對象。沒有一種東西，會實際把不同的感覺連繫而爲一。所以感覺是由我們自己結合和連繫的，但此等主觀的連繫之與任何實在的及外于我們而存在之東西相適合，是可想而知的。

有一種情形我們必須指出：在柏克萊，特別是在更進一步的休謨看來，事物以及實體之概念都已消失了。康德就進而完成柏克萊及休謨在成爲經驗論及唯感論者方面所未完成的事情，其所繼續完成的地方，就是在于他宣佈『範疇』爲思維的先驗形式，然而此等範疇已在柏克萊及休謨時成爲主觀形式了。

由上面這些話說來，我們對於我們外界所存在的事物，是不可知的，我們爲了最大便利才把各種感覺作爲一個客觀，作爲一個事物。而此事物亦不過是我們理性之概念，換言之，牠是主觀的。

我們現在把柏克萊對於事物觀念之觀點，表現爲上段此種狹小形式，俾能證明康德的觀點是接近于柏克萊及休謨以『範疇』爲主觀性質這一觀點。自然，自然，上面所說，即在實體及原因這二個範疇方面亦是

如此。

事物是沒有絲毫實體的成分——這是柏克萊的主張。

事物祇是性質或主觀感覺之總合。如果事物不包含一點實體的成分，而祇是知覺之總合，且在主觀感覺到或思維到時才存在着，那末由此很明顯地是說，外在世界沒有連續的或一貫的存在。世界當我不感覺到牠的時候，是消滅的。他的存在之連續性，完全是例外，我們沒有權利能夠說我昨天所寫的棹子與我今天所寫的棹子是同一的東西，也沒有權利以為這張棹子當我不在房子的時候，即我沒有感覺到牠的時候，也繼續他的存在。

我們亦可以正面地說，棹子當我們不在的時候就不存在，因為存在是盡于感覺的範圍以內的。我若不，在那末我一點也不能得到棹子的感覺。矛盾正是在此。在心理學者的現象主義看來，存在根據他的根本原則，是可轉化為被感覺之存在；即是如柏克萊所說的“*esse-percipi*”（存在即是感覺。）由此便可得到一種信條：凡是我們感覺的東西都是存在；反之，凡是存在着，祇能說是感覺，是意識狀態。物質，有形的實體的世界，皆盡在我們感覺或體驗的範圍內，而另一方面，我們的感覺或體驗又形成世界。現象主義不可避免地把對象的思維與思維的對象混為一談，因為他把存在本身變為我們心理體驗或狀態，換言之，即變為思維。

經驗主義的唯心論是不能超出此種矛盾，因為從現象主義的觀點說來，沒有任何一種標準，能夠區別



思想與對象，對象的觀念與觀念的對象，如果被『認識者』祇是直接體驗，換言之，如果認識對象已盡于我們意識中及我們心理中之存在，反言之，即如果一切直接感覺即作為外在客觀，那顯然地科學應當以主觀感覺之證言為限了。且因為認識主觀之感覺或體驗不是連續一貫的，所以世界只有在認識主觀體驗的時候才存在着。在我們不感覺的時候，就不存在了，因為他的存在僅僅是意識上的存在，這一種意識上存在，已盡在我們的感覺範圍以內，因此也就是說牠已是盡在我們觀念範圍以內了。所以唯感論的現象主義就以為感覺便是一切認識的根源，由這個觀點說來，我們在知覺上所能感受者，唯有直接的根據，而直接的根據，又是我們自己體驗和知覺以及我們意識的內容。這樣說來，我們是永遠逗留在我們心理的範圍以內了。

柏克萊為要補救事物之連續性，迫不得已提出玄學的原則，以『維持』事物之連續存在。柏克萊論證說，如果我沒有感覺得某一對象，這不是表示這一對象是不存在的。他是對於我是不存在，但對於別個主觀，對於一般精神，是存在的。人類中斷他自己的存在，然而世界還仍然是現實的東西。因為牠對於絕對精神，對於神是存在的。柏克萊說，『這是因為我們雖然在實際上是以為感覺的客觀不過是沒有感覺便不能存在之觀念，然而不能由此便得到結論說：牠們唯有在我們感覺時才存在着，因為牠在我沒有感覺時，對於別個精神亦是能夠存在的。如果說，形體在我們精神之外便不存在，那末，不應認為這個精神的意義是指各個別的精神，而應當認為牠是指所有一切的精神。』(註七)

由此看來，柏克萊自己是不能站在主觀連續之觀點上了。他在開始時把『本體論』變爲『心理學』。物理世界變爲心理世界，而現在他迫不得已又做了一次轉變：他把心理學變爲神學，自我認識變爲神之認識。但他自己是藉此以重新回復了『本體論』或『玄學』。不過他只有帶着唯神論之外殼。在實質上，柏克萊亦是需要此種外殼。『本體論』爲心理學所推翻，所掩沒。神學則又在『心理學』或唯神論基礎之上，回復了本體論。

一切實在之真正和原始的根源是神。一切存在僅是神之現象，神之本質之表現形式；因此，凡是存在的，必須是非物質的和唯神論的。斯賓諾查以爲：統一的實體有兩種屬性，柏克萊與之相反，將外延屬性轉化爲思維屬性。世界之絕對主觀是思維實體，是爲神。物質，這只是存在于思維或觀念主觀中之現象或觀念，沒有思維或觀念主觀，物質世界是空無所有。

然而我們問：柏克萊所謂一般的『精神』及特別說來之絕對精神——神，是以什麼爲根據呢？絕對主觀的神是玄學實體，在經驗中是無根據，這是自明的且無須解說的。然而什麼是一般『精神』呢？柏克萊之類的現象論者如何能夠在觀念之外還能找到某種精神，如何還能有此種主張。從現象主義的觀點上說，所可說的，唯有意識狀態，感覺體驗，最後說來，唯有自己的觀念。若說上述觀點是對的，那末顯然地，不僅一般的精神，

而且自己的精神，他都不能有直接體驗之根據。我們對於自己所知道的一切，是存在於某種觀念的意識中，而觀念自然不是統一的，固體的和連續的東西可以認識，反之，牠是非常變動不居的。至于在另一世界的觀念中之精神實體，這是最愚蠢的不澈底；但這是現象主義者所能自安者。在實際上，難道柏克萊『見過』觸過，『聽過』『嗅過』自己的心，自己觀念的主觀嗎？自然這是沒有的。如果是沒有，那末，現象主義的唯感論（對於他們，感官亦是認識之主要成分及基本根源）如何能夠堅持『除了精神，沒有任何他種實體』等類的主張呢？現象主義者如何能以實體為根據呢？

現象主義者告訴我們說，實體（不論其為物質的或是精神的）是不能感覺的。實體可以分解為具有純粹主觀性質之本質。如果我們為了較大便利計，結合此等本質為一個個體，使此等個體有一個『負擔者』，有一個『主觀』，此主觀還有一定的名稱，那末這個主觀，據柏克萊自己的說法，是叫做抽象概念，抽象觀念；牠是不具有獨立於我們之外的存在。然而柏克萊之所以能夠自安於此種矛盾，僅僅是因為他為要救濟『精神實體』而已。至於物質實體，我們這位僧正為要澈底自己現象主義的觀點，是不允許有一種思想，承認此種有形實體之存在的可能。他之所以否認物質實體，其理由是因為物質者，祇是各種性質之總合，所以物質實體祇是理智上之概念。柏克萊此種論據，一般說來，到底是正確到什麼程度，這是另一問題。但有一點總是明白的：如果此種論據在物質實體上說是正確的，那末牠應用在精神實體上，更是適合了，此時我們這位

大僧正所以自安此種矛盾和不澈底，不過是因為他的目的……主要是在推翻唯物論和汎神論和主張神學和唯神論。柏克萊爲了虔敬的事業，自然是能夠犯了邏輯上的錯誤和反對邏輯。

柏克萊說：『一切沒有思維的精神客觀，彼此間之相同點是在於他們皆爲完全被動的東西，且牠們的存在是成立於他們之被感覺性中。反之，心或精神是自動的事物，牠的存在不是成立於被感覺於他人時，而是成立於自動感覺觀念和自動思維。由此提出了精神和觀念之間的區別，藉以避免兩個不同和不相似的東西有兩可性質和混同。』(註八)

由此看來，精神實體之主要表徵，是牠的自動性。然而爲什麼自動性是精神實體區別於物質之屬性呢？另一方面，即從柏克萊自己的觀點來說，我們亦沒有任何權利從屬性推得實體自身的本性，邏輯結論一般說來是理智行爲。

不難繼續指出：柏克萊是把邏·輯·主·觀·與·玄·學·主·觀·混·同·起·來。『凡是存在的一切——柏克萊說——都祇是存在于精神中，換言之，僅僅觀念而已。』柏克萊僅僅是根據『感覺事物』之認識主觀的存在，便假定獨立的精神實體是存在的。他的玄學的精神實體，也不過是本質化的認識論主觀。認識，換言之，感覺及思維能力，是一種活動，是全人類的一機能，又因爲器官是創造機能，所以腦是思維器官。將思維看爲獨立的精神實

(註八) 柏克萊著，上引書，九十七頁。

體，是表示本質化了一種活動，本質化了主觀的機能。這等於說：因為我『視』，所以『視』是世界實體。

休謨把柏克萊此種不澈底消除之，他把精神實體和物質一併加以否認，宣佈『心』是一束的觀念。

如果柏克萊站在現象主義的觀點上，無權來說所謂個人精神是實體，那末他最後改變了自己的觀點，成爲最頑梗的獨斷論者或煩瑣哲學家，將絕對的精神實體本質化起來。我們問：柏克萊所說的此種實體是真實地存在着，而且牠還有的特定的屬性，究竟是從何而來呢？難道『統一的、永遠的、無限的、善良的、和完全的』屬性是屬於『那個從萬物產生萬物 (alles in allem) 及萬物皆藉以存在之』精神（註九）此事在柏克萊亦是直接得到的嗎？很明顯地，經驗論者柏克萊是不能鞏固地站在經驗基礎之上的，他在此點上完全是站在最頑梗的獨斷論的觀點之上。即使是柏克萊，不管他是居于僧正之權位，亦不是由『感覺而感受到』絕對精神——神。

還要說一說『個人的多數性質』問題。柏克萊堅決地宣稱說：只有精神及其觀念是存在着。然而此種獨斷主張，是那些所謂有機的現象主義者所固有之諸矛盾之一，——假使後者還未公開和明白地變成爲唯我論。

我們在亞孟拉里斯處，發現了一個作爲經驗批評論基本前提性質之人類原則平等的學說，我們又在

（註九）柏克萊著：上引書，一〇一頁。

馬赫處亦可見到同樣的論調，他認爲在學說上可能判定別人是存在的，其理由是他們的存在能使我們不  
論在理論研究或實際生活上，都要『容易些』。『容易』固然是『容易』，特別是當我們說到克服唯物論如此  
『困難』哲學時，更可以使我『容易些』。但問題不是在於此一學說或前提是否可以『容易些』，而是在牠  
之邏輯上的根據。不論是亞孟拉里斯或馬赫都非常清楚，唯我論是現象主義者之不可避免的結論。亞氏在『  
人類的概念世界』一書中直接地說：唯我論當作認識論及方法上的原則，是可能的，然而他以爲他的人類原  
則平等』之學說，是更可信些。讓一步，我們暫不爭論並不反對此一基本原則。然而這裏問題還是在於我們  
不能承認現象主義的認識論原則。所絕對不能相容的獨斷，作爲認識論的根本前提。唯感現象主義的認識  
論原則則是說：感覺，是認識的對象；反之，感覺是構成認識對象自身。然在此情形之下，現象主義不能說明人類  
之原則上平等之說的基本前提，一般地說來，他是不能解決別人存在的問題。對於我明白的，祇是我個人的  
『我』。從現象主義的觀點上能有何種根據談得上多數性的『精神』呢？

現象主義在邏輯上是要走到唯我論上面去。然沒有一個人願意公開以唯我論爲立場，因爲唯有在『  
瘋人院』中始有理論的唯己論者（或主義論者）立足之餘地，所以很明顯地人們爲要避免穿上『瘋人衣  
服』就提出一個沒有根據的獨斷學說——人類原則平等的前提，而沒有注意到此等前提是不能根據牠  
來用爲認識的原理。所以，現象主義的認識原理，與他所說的所有主觀原則上平等之前提，是站在不可調和

的地位。全部體系是建立在 *peitio principii* (竊取論點) 之上，因為前提還必要加以說明和確立。作爲基礎之基本前提，是不能根據的，因爲牠與唯感的現象主義之認識論原理不能相容。正因爲「個人多數性」的前提不能證明，所以牠之確定及其構成爲學說之一部分，是獨斷的。

馬赫、亞孟拉里斯及其全體的研究者又重覆了柏克萊之錯誤，柏克萊是把現象主義澈底地形成爲主觀唯心論，同時又在主觀唯心論之上，鄭重地在唯一之神之前面，宣布所有的「心」之平等。

我們已知，柏克萊是否認物之存在的。然而他同時又承認精神之存在，雖然「他人的心」對於我們是「不甚了了」的。凡是我們對於人類所以知道的，皆歸爲無數的感覺，而此感覺是由我們從我們所命名爲形體(肉體)而得來的。至于意識，那末我們從現象主義的觀點來說，我們是不能知道的，因爲牠對於我們是不能直接得到的。

由此我們可以得到結論說：現象主義對於相異于我之「精神」同時加以承認，同時又加以否認，此種矛盾證明凡是現象主義所表示無用的地方，這一派的哲學之承繼者皆轉而傾向于：唯物論，由此便改變了純粹現象主義的觀點。我們這些「經驗主義」的唯心論者不能避免此種利害的矛盾，他們很快地變成爲唯我論者。此在個人多數性問題上便很嚴格地顯露出來。若是要成爲澈底，必須承認世界之客觀的存在，這就是說，必須與現象主義斷絕，因爲現象主義乃是充滿着頑梗而不可調和之矛盾。

我們已知，柏克萊是使世界存在依存于一般精神，最後依存于絕對精神。終結說來，世界祇是對於絕對精神而存在着的，換言之，祇是在神之思維範圍以內。對於我們主要的是在於指出此種形態的相對主義，因為我們開始在康德那裏所發見的所謂『一般意識』以後在拉斯之流的康德派的實證論者，以及最後在那些內在哲學家們中所遇見者，皆不過是柏克萊相對主義之變形。『一般意識』是柏克萊變形之殘餘。

在亞孟拉里斯及馬赫看來，世界不過是『現象』而已。這就是說，在客觀上存在者，祇是主觀的觀念而已。由此可以說，亞孟拉里斯及馬赫是和柏克萊相似，柏克萊是以爲世界祇是在世界爲絕對精神實體——神所思維時才存在，在亞孟拉里斯及馬赫也以爲世界祇是對於感覺的主觀而言，是存在的。亞孟拉里斯『經驗批評論之原則的同格化』在實質上便是世界與神之間的『同格化』。沒有絕對精神，便沒有世界——這是大僧正柏克萊教導我們的。沒有主觀便沒有世界——這是從康德及費希特起，至亞孟拉里斯止的一切唯心論者跟着柏克萊隨聲附和而主張着的。由此我們知道：上述柏克萊變形之殘餘，還是固着于新時代的哲學中。以下我們尙說及馬赫及亞孟拉里斯，現在祇是指明『人類原則平等這一前提』不過是康德之『一般意識』而康德的『一般意識』自身乃是柏克萊之改造的絕對精神或神。

在柏克萊，神維持了全部的一切存在。在康德，拉斯及修帕存在是相對『一般意識』而言。其對於亞孟拉里斯及馬赫的相對主義，亦是如此。柏克萊說，排除了神，同時世界便要沒落。新唯心論者也說：沒有『一般



意識，』便沒有任何存在。讀者可以看到，不依存于一切意識而存在之物質外在世界，皆全部被上述這些思想家所否認。所有他們皆一致地贊成以下的見解：世界是為主觀所決定和『維持』，存在爲思維所決定和『維持』。我們的觀念是與對象相一致。因此在他們看來，只有真理之內在的即唯心論的概念，是存在的。真理轉化爲觀念之相互適合（註十）

經驗論是由抗議那些唯以純粹概念（客觀與真實意義是因此概念而得到的）爲基礎之毫無拘束的合理論而來的。經驗論是柏拉圖的合理論之反動，牠在此點上是一個進步的現象。他帶着一個新的認識原理而出現，此原理是：存在者唯有我們所能感覺得到的東西，而且一切能夠存在的，都應當是能夠感覺的東西，經驗論之歷史意義是在于他以為思維不是以純粹概念，抽象觀念爲根據，如中世紀人們所設想的那樣，而是實在的事物。我們的概念，必須是與特定的具體的內容相連繫。我們的概念應當是從實際對象或實際過程中抽象而來的。認識應當是建立在客觀根據且能超脫主觀之混雜物。達到此種程度之經驗論是應當和唯物論相結合，如培根，霍布士，及一部分的洛克學說所代表者。然經驗論在其繼續發展中，又採取了唯感論及現象主義（洛克，柏克萊及休謨）之形式，且由此一變而成爲其相反方面去，即變爲主觀唯心論了。經驗論崩壞之『可能性』已在認識之偏面形成的原理中包含着了。如果凡是存在的一切，應當是能夠感覺

（註十）康德承認『物之自體』之存在，所以我們的用語，對牠完全不能適用。以下對於康德之不徹底，當再說及。

的東西，那末，明顯地由此觀點是不能承認真實的『因果性』，因為我們不能直接感覺一個對象對他個對象之『影響』。柏克萊即以此為根據進而成為無限小學說堅決的反對者。（註十二）

離開唯物論之唯感論，是喪失了自己的根據，而經驗論的認識原理，又轉變成自己的反對方面。『對象便是感覺』一變而成相反的形態：『感覺便是對象』。存在，實在性皆不過感覺而已，感覺成為客觀。所以柏克萊便是根據發展到了此種程度之經驗論，才有可能宣言：他不是轉變事物為觀念，反之，是轉變觀念為事物。凡是我們感覺或是簡單體驗之萬物，皆是實在的存在，而一切有實在存在者，都是我們的感覺，我們直接的體驗。而此又是思維與存在相一致之主張；思想是對象，對象便是思想。實在事物之客觀方面是為主觀所吞沒，因為物理世界轉變為心理世界。世界祇是我的感覺或觀念，他的存在祇是對於主觀而言，沒有主觀，便沒有客觀，因為後者是在主觀中在某種意識中具有存在而不能在意識中而獨立存在。物質世界是為心的心理世界所包覆了的。

（註十）

『所以，例如無限小底概念與無限的可分性的概念，皆為一個沒有實在性之設想。因為感覺當是有限的，而且只是有限量的一部分。凡能無限被感覺之事物，是不存在的，而不能知覺之事物，亦是為有。柏克萊因此對於超越感官之直觀界限之一切數學思考以及對於微分，皆成為堅決的反對者。』見 *Hartmann, geschichte der metaphysik* 第

假如說世界已盡在知覺所知的範圍，那末由此可以說，唯有當主觀已感覺或知覺牠時，才具有存在。然而不是一切事物之總和都能夠同時爲主觀所知覺，所以唯有在特定時間內，我們所知覺者，才是存在着的。存在之經常性與連續性，完全是依存于意識。這樣我們是在每一時間內創造世界，因爲他之存在，唯有我們知覺牠時才存在着的。然在每一時間內我們又消滅了牠，因爲世界當我們不存在時便不存在。（註十二）世界變成一種特殊的萬花鏡了。一切滅而又生。世界僅是構思的對象，在意識中始能成立之觀念的萬花鏡。

然因此種觀點之妄誕，過于明顯，所以通常皆虛構了一種神秘的『一般意識』或『一般精神』爲了牠而且因爲了牠，世界才存在着。此種『一般意識』之功績，一方面可以克服唯我論，他方面牠又能保證存在之連續性或不斷性。關於唯我論，我們在上面已經說過了，至于第二點——存在之連續性及存在脫離個人意識的獨立性，很明顯地，此處又是遇到了像個人多數性問題時所遇見之矛盾。如果存在僅是感覺，如果意識不存在有連續的存在，那末很明白地，世界對於我之感覺之依存，同時是指牠的連續性對於我的感覺之連續之依存。世界之經常性，固定性及連續性，因我的體驗之不經常性，不固定性，及不連續性而被破壞。此種觀點（即世界依存于個人意識之觀點）雖然妄誕，然至少和唯感的現象主義之基本理論，尙能有相當之一致。然而現象主義者拒絕得到此種結論。他們以爲世界不是依存于個人，而是依存于『一般意識』而此『一般

（註十二）柏克萊是贊成『神（絕對意識）每分鐘都在爲人類意識創造和消滅世界』這一意見的。

意識』從現象主義的觀點看來是某種玄學的實質，在經驗中我們是完全得不到的。然而是否我們使『一般意識』有了創造世界的能力，對於問題有所改變呢？次之，如果我們把『一般意識』或『一般精神』了解為集體的主觀，那末所認為實在者已不是個人的感覺，而是集體的感覺了。反之，集體觀念或集體思想是具有最高之確實性。其結果是使所有集體主觀的『偏見』皆成為正確的了。個人意識這樣是與集體意識相矛盾，因為集體意識是最高確實性的保障，所以個人意識之內容，惟有在牠是與集體意識之內容相適合時，才具有客觀意義。然而試問對於個人意識，所謂集體主觀或集體意識之內容是些什麼東西呢？集體意識或『一般意識』是在我的個人意識範圍之外而存在的，然而同時牠又應當作為個人的『我』之內容的真理性及客觀性之標準，很顯然地，神秘的『一般意識』僅僅是加深了問題的困難。

然而無論此種『一般意識』是如何地矛盾，牠重新地證明了現象主義者迫不得已站在唯物論的觀點之上，假如他不願意走到絕對的謬論上面去。

從柏克萊的觀點看來，世界之相對者是神。柏克萊感得有建立世界之連續性及客觀性之必要。他使世界不依存於人類個人或某族個人，而依存于絕對意識，所以對於人類，存在物是有了連續性和客觀性的性質。然在此種情形之下，世界對於人類意識是一種『超經驗』的東西。

所以柏克萊是違反了現象主義的基本原理，迫不得已承認世界是獨立于個人或集體意識而存在着。

世界一方面是意識之內在的內容，然他一方面牠又是某種絕對存在，對於人類意識上是先驗的內容。柏克萊引出了絕對意識，欲以補救存在之客觀性與連續性，換言之，自然之獨立的和實在的存在，而這是絕對地與他的內在觀點不能相容。

現在我們對於柏克萊問題，應當停止了，並且要下一個總結。

反對合理論和『實在論』之反動，表現為經驗論及唯名論之復興。合理論以為，存在在實質上是獨立于經驗而得到的，牠在一切經驗之前，便已為思維。因此凡是在思維中得到的一切，即在概念中的一切，都是存在的。而由此便又得到結論說：一切思維上的存在都是客觀的和實在的，而概念是『物理上』的存在。因此，研究的對象不是客觀的和實在的實際事物，而是抽象的觀念。合理論認為思維是認識的根源，在經驗論則加以更換，而以感覺為認識的根源。然而經驗論之反對合理論及唯心論，唯有在牠是在和唯物論相聯繫時始得成功。離開了唯物論，唯感論便要經過現象主義而又返於唯心論了。當在柏克萊和休謨的哲學中存在是感覺，而感覺成為存在——真實的實際事物時，經驗論事實上是與自己的原來前提發生衝突。經驗論帶着主觀唯心論的形式了。合理主義的唯心論將概念或觀念變為『物理上』的存在事物。而唯感主義的唯心論則以為發生在感覺基礎之上的主觀的觀念是對象。合理論者說：世界是概念或觀念，現象主義者說：世界是我的感覺或觀念。前者是使概念成為絕對真實的存在，即是把主觀的邏輯內容客觀化起來。後者是以『

絕對實在存在是主觀心理或意識的內容，即是把世界之客觀內容『主觀化』起來。合理論者把邏輯概念變成爲『認識論』範疇；現象主義宣佈『認識論』（即實在的）範疇爲心理學的，換言之，最後是又成爲邏輯的。所以，絕對客觀論轉變爲絕對主觀論，反之，絕對主觀論又轉變爲絕對客觀論。

不論在唯心論及主觀論此兩種形態之間有何種的區別，牠們有一共通點就是此二者之觀點，『皆以爲思維或感覺的定義，實質上便是事物的定義，而凡是存在的東西，在其被思維範圍以內，自身皆爲人所認識』……感覺是一種形態，思維便是藉助于此形態，這是經驗論之缺點，此種感覺，常是個別的和暫時的。而認識是一般的東西，這是由純粹感覺轉變成爲經驗。爲要形成經驗，經驗論者主要是採用分析形態。分析在具體中指出其差異……而差異在此時又僅僅是抽象的定義，換言之，便是思想。因此，在此種思想是指 (setzen als dasjenige) 那些對象便是牠自身的東西範圍以內，皆不過又是舊時的玄學之前提，明言之，便是事物的真理 (das Wahre) 是存在于思維之中。(註十三)

(註十三) 黑格爾著 'Encyclopädie' (VI B der sämtlichen Werke), §37, P. 83. 又見 §28

## 第五章 大衛休謨（心理主義）

### 一

在柏克萊體系中存在有兩種成分：內在的或心理學的成分；及超越的或玄學的成分。柏克萊是一個現象主義者，但雖然如此，他在自己體系中仍添入了那與現象主義絕對不能相容之玄學成分。實際上，如果有我們的認識皆盡于感覺或主觀體驗，如果知覺便是對象，對象便是知覺，或知覺總合，那很明顯地，凡是我們感覺直接所不能及的，便不存在，而凡是存在者，皆可感覺，因為存在正是意識的內在內容之意義。柏克萊由此種設想出發，以為必須否認事物之存在，物質實體之存在，總言之，必須否認外在世界之存在。然而『外在世界』乃違反此種主張，無論如何是存在着的。固然，此已不是物質外在世界，而是『精神上的』唯神論

的，然由此難道對於事實上有何變遷了嗎？最主要的，便是柏克萊添入了超經驗的成分，此種成分是爲現象主義所不能根據的。精神皆唯有當牠們能夠具有『現象』的存在時才可以，然而柏克萊却使牠們成爲實體的存在。在這點中就包含了一種不可克服之矛盾，而充滿在全部柏克萊學說之中。

澈底的邏輯，必不可避免地要消除此等矛盾，要使精神實體，因果性及其他等等趨于瓦解。所以柏克萊自己是已創造一種基礎，使他的『精神』及精神實體走那個由他用詭辯說而使物質實體失敗之同樣的道路和命運。假如我們之出發的基本立場是認爲：除了觀念和感覺之外，我們的主觀得不到其他任何的東西，那末我們可以說，超越的東西（*Transcendens*）對於認識主觀是絕對不可感覺和不可知的，後一句話與前一句話必不可免地是『同義反覆』。如謂超越的東西是存在着，那末此種主張在澈底的現象主義觀點看來，亦是不合理的。

休謨就比柏克萊澈底。他走到底，推翻了一切超越的東西。因此，休謨是站在純粹心理主義的觀點之上。在柏克萊，一切認識皆歸爲神之認識，在休謨，一切認識皆歸爲自我認識。休謨由此在他論人性一文中之末段便聲言：『人性是人類知識之對象。』（註一）

休謨是以下列前提爲出發的：似乎柏克萊實際上已成功地消滅了事物之第一性質或客觀性質及事

（註一）見休謨著：“*Braktat über die menschliche Natur*”，I. Teil, deutsch von Lipps, 2 Aufl., S. 351.



物之第二性質或主觀性質之間的區別。他認為柏克萊所說的我們賦與那些獨立于我們的存在事物之客觀性質祇為從後者抽象出來之性質，祇為第二性質之產物這一種主張是完全可以證明，且無須新的論據。如果主觀性質完全不是『主觀』這一假定是在客觀原因與牠不相適合的意義上說，那時很明白地是可以從第二性質得到第一性質之某種結論。然柏克萊以為：主觀性質是沒有客觀的物質的原因。如果此種說法是對的，那明顯地，主觀與客觀之間的一切差別是消滅了，一切主觀的和客觀的都是一樣，換言之，我們知覺便是對象，正似對象亦不過是我們觀念而已。

休謨一點也不懷疑地說：柏克萊在這個問題上是站在正確的觀點之上；且他也一點不懷疑地以為我們認識是可以歸結為我們自己觀念之認識，這種認識範圍，我們是不能跳出的。如果我加上休謨所謂柏克萊之『大發現』即柏克萊所以為抽象概念式一般觀念不可能之學說，那末我們便可得到休謨所用為出發點之成分。

不論休謨的意見是以為：所有我們的觀念，實質上都是我們的觀念，但休謨仍然覺得自己被強制地在意識方面要我們從感覺過程中所得之觀念與前者反映之觀念間劃分出差別來。德撲克里特，格列里等人將科學經驗之內容劃分為第一性質及第二性質，此與休謨將我們意識的內容，劃分為第一觀念與第二觀念，是不可混為一談的。在前者情形之下，是建立了主觀性質之客觀原因。物質世界是離我們意識之外而存

在的，是與我們是否感覺到牠，沒有關係的事物本身所固有之客觀性質或第一性質，其爲我們認識者，是主客合一的；唯有爲一切同一的客觀性質之影響所引起之主觀性質或第二性質採取特殊形態時才需要主觀，此種特殊形態大部分是受人類機體之組織所限制。

至于休謨所劃分我們意識內容爲第一觀念及第二觀念，其意義則完全不同。不論是第一觀念或第二觀念，皆是我們意識中之存在，換言之，都是『主觀的』。然在主觀的觀念之中，彼此尚有差別，休謨以爲必須提出兩種或兩類的觀念，此二者之區別，則在于牠們之明顯程度和強度之上。第一觀念與第二觀念之間的差別只是在于『量的』方面，至于『質的』方面，彼此間是沒有什麼不同。

此種觀念等價性的基本思想，休謨是從柏克萊方面得來的。休謨的文章著作，完全是由分析我們觀念而開始。感覺 (perceptions) 或觀念是我們意識之唯一內容，休謨對於此等觀念是如何和什麼是在我們意識中引起一問題，完全沒有注意到。休謨之出發點，便是以觀念視爲意識之直接內容並不覺得有將牠轉化爲他種東西之必要。然在實際上休謨所根據的，直接，是有某種特定的表徵，他根據此種表徵，將全部我們的體驗，劃分爲 (impressions) (印象) 及 ideas (觀念) 兩種。休謨說：『人類精神的體驗，可以分爲我所稱的印象和觀念兩種。牠倆間之區別，依其浸透精神及進入我們思維或意識範圍之內的能力和活動程度而定。帶有最大強度及明確程度而來之體驗，我們稱之爲印象。我將最初進入心中的全部我們的感覺、情緒

及刺激，皆以這個名稱總合之。反之，我所謂的觀念，是牠們進入我們思維或悟性中的微弱反映。』(註二) 根據這樣說來，是特定的直接感覺。而觀念則是印象的反映，是原型之輕淺摹寫。觀念是以印象為根據，觀念因印象而引起，換言之，印象實是觀念的原因。

特定的觀念必須適合于特定的印象。這就是說，凡是我們所思維的一切，皆應預先根據于印象。為要避免誤會計，我們此地應當指出，休謨所謂的『印象』並不是指通常人們所習知的對於該概念之了解，換言之，不是指外在對象對於我們感官之影響。我們在上面已經說過，休謨是以此種意識內容為出發，且加以分析。然在分析結果，知道不是所有體驗皆有同一性質，而牠可以根據我們體驗時之強度和明確程度，分為兩類：印象和觀念。休謨在意識本身的範圍內，可以分為兩個階段：其中之第二個階段（觀念）是以第一階段（印象）為其根據。沒有印象，便沒有觀念，而沒有觀念，也沒有印象。凡是我們所思維的一切，應當預先被感覺着，他一方面，一切感覺必須適合于觀念，換言之，凡是構成感覺對象的也就是思維的對象。

我們所認為唯感的現象主義之特徵的基本理論是對象是感覺總和，而感覺總和便是對象，而此種唯感的現象主義之基本理論，我們又在休謨學說中發現。據休謨的觀點，思維經過觀念，可以轉化為直接的特定印象。如果我們問休謨：印象是從何處來呢？那末他對此問題有一個答覆說：我們是直接得到牠們的。我們

(註 1) 休謨著：“*Practical*”，P. 9-10.

引出休謨對於我們這個有趣的問題的答案，是必需的。他說：『如果『先天』一概念是指某種原始的東西，且是不從任何預有之印象而抽得之概念，那末我們可以說：所有我們的印象，對於我們都是先天的，而觀念對於我們才不是先天的。』(註三)此種說法對於休謨及一般的現象主義者，是最特徵的判斷。如果唯物論說明印象的起原是由于外在對象對於我們感官之影響而來的，那末牠是以為我們感覺之最初來源是存在於我們意識之外之物質世界。根據唯物論者的見解，我們中是沒有任何的印象，或任何的觀念是先天的，因為他們是由『原始的』即我們所謂外在的世界所引起的。因為物質實體是我們觀念最後轉化之『原始的東西』。然而物質實體自身是不能轉化為其他更『原始的東西』。所以唯物論者自己是有完全權利可以說：若把『先天』一語，了解為原始的東西，換言之，便是了解為不依存於任何原因的東西，那末此種原始東西便是物質。物質對於世界及所有的存在物，都是先天的東西，都是不能用別種東西來說明的東西。一切觀念和印象是由此等外在世界所引起的，因此是由我們『獲得的』。

休謨和柏克萊皆同聲地說：凡以為世界是外於我們而存在，這都是矛盾的，其簡單原因便是因為世界不過是我們感覺之總和罷了。而感覺這個東西，除了感覺的主觀而外，是不能具有存在的。Erase—percipi 存在就是被感覺的意思。所以很明顯地，如果沒有感覺主觀，那末感覺客觀也是沒有的。沒有主觀，也沒有客

(註三) 休謨著：“Untersuchung über den menschlichen Verstand” 德譯本，二五——二六頁，附註A。

觀。

我們已知，在柏克萊學說中，神是存在之客觀性與連續性之原理。神把世界從人類之個人意識或種族意識中『拯救出來』。個人意識或集體意識是能夠消滅的，然而世界是『得救的』，因為牠（世界）在此時對於神是繼續存在着，世界對於神在一切人類意識發生以前是存在着的。總言之，神『維持了』世界之存在，牠是世界客觀性與規律性之原理。然而我們同時又知道，神以及一切的一般意識（自然，人類意識亦在內）構成了柏克萊學說中純粹玄學的成分。但同時一切超越因素又為現象主義所絕對不相容。柏克萊的『澈底性』，唯有在與唯物論鬥爭時，才抓得住。當他一旦『斷絕』了唯物論（他在實際上是否絕斷了唯物論，那是另一特殊的問題），我們這位大僧正便要藉『抽象概念』來復興唯神論，而此『抽象概念』在他解決物質存在問題時，又被推翻。柏克萊的體系，這樣是合理論和唯感主義之混合物。然而無論腐化『柏克萊主義』的矛盾是怎樣，主觀唯心論在一種不該有的成分——神的中間，得到了自己的保障。存在之經常性，連續性，規律性皆因神而得到保證。

休謨比柏克萊澈底，他已經沒有做出那個『在神的名義之下』的大僧正所做巨大邏輯的錯誤。內在的觀點，引導牠走到澈底。然而在他以值得稱讚的邏輯澈底性發揮現象主義的範圍以內，他走到『自我認識』。休謨的澈底性對於現象主義說來是走到最高點了。

人類悟性之研究，應以建立人類知識之限界和範疇，尋覓一切研究之正確的和唯一的科學方法，指出達到客觀認識之可能的手段爲目的。在此種情形之下，分別主觀成分與客觀成分之任務，是爲首要的任務。現象主義是否能夠建立科學經驗？我們以爲是不可能的。固然，現象主義者以爲，他們的觀點，是唯一科學的觀點，因爲科學是把『玄學』除外，因爲他們僅根據『現象』等等理由。但若我們一攢在事實上來考察一下，便容易知道：所有這些說法，皆由于誤解，或不過是由于簡算的辭句而已。

自然科學實際上是從『現象』開始的。然而此時人們却常常忘記了，在自然科學邏輯之意義上完全不與哲學上現象主義意義上之『現象』和『觀念』相一致的。自然科學上之『現象』是有實在的、客觀的存在，而哲學上現象主義所了解之現象是主觀的體驗——觀念。在現象主義觀點上，世界是『主觀』『性質』之總和，此種性質總和是在意識之外且獨立于主觀，便不存在。如果世界祇是主觀性質之總和，那很明顯地，除了主觀客觀也就消滅了，換言之，世界也就消滅了。主觀是存在的支持者，意識是一切現象及全世界之實際『主觀』事物，世界之總和是觀念之總和，牠是我的意識所支持之絕對虛無。現象主義的觀點，實質上不過是溫和的唯神論。至于科學在任何時候，過去以及現在，都不能站在此種觀點上。所以現象主義是『唯一科學觀點』之說，是沒有一點根據的。反之，科學是永遠與反對者所說之『唯物的玄學』或與『玄學的唯物論』有最密切之關聯。

如果『玄學』是指超主觀（即意識所依存之對方）的學說，如果物質是指這個『超主觀』所藉以創造的『主觀』、『材料』，在此種說法上說，那末我們便是實際上站在『唯物的玄學』之立場上面。然正是在這個意義上，一切科學過去以及現在都是站在『玄學的唯物論』觀點之上。而且那些斤斤與唯物論爭執的現象主義者自己，一當他們實際來研究自然現象時，他自己也站在唯物論的觀點上面來了。在哲學或認識論的『緒言』上，可以侃侃而談：一切，一切事物的總和，全世界皆是『現象』，然當研究自然『現象』時，現象主義則不可避免地便不得不『似乎』此種現象是有實在的，獨立于一切意識之存在……

現在再轉來說休謨。

## 二

觀念確實性之標準，隨觀念之來源而同時得到。休謨以為觀念唯有當他們與特定印象相適應時，才有實在和客觀的意義。休謨確定說：『範疇形態』（因果性、實體性等）是不能成爲印象或感覺的對象，既不能成爲感覺對象，就是不存在。範疇形態，因此是不能從印象中得到的，所以牠們是不能有客觀的和實在的存在。

合理論以思維爲認識之唯一來源。在思維中可以得到一切存在內容所從抽出之絕對範疇和形式。唯感主義則與合理論相反，牠是以感覺爲出發點，此種感覺形成了存在的內容；至于範疇形態，換言之，即是使

自然得有連繫和規律的東西，唯感主義則是不能由感覺所得之特定的世界內容中『抽引』出來。『思維形式』是不實在的，這一件事情，在柏克萊，尤其是休謨，已經明顯地指出，所以康德所取的進路，從思想之相續性及理智發展之連續性這個觀點上說，是應有的邏輯。範疇形式是主觀的，且是悟性之演繹的機能。世界內容是客觀的，是感覺所能得到的。這是康德結合唯感主義與合理論之嘗試所得之結論。依康德的意見，我們感覺的內容，最後是由外在世界，物之自體來決定的。在此種意義上，我們可以說，內容即經驗的物質是客觀的，而在現象主義的觀點來說，在否認外界情形之下，故無論是認識的形式，還是認識內容皆一樣是主觀的。形式與內容之間的差別是在於內容是感覺的對象，而形式是不能成為感覺或直接知覺之對象。因為唯感的現象主義不能從自己基本的認識論原理上來建立範疇形式，所以牠也失去一切認識客觀之可能——牠因此便是為復興合理論而準備基礎了。

古諾斐雪指出說：『據休謨的見解，一切人類認識，祇是我們在我們那裏感受一些印象而已。認識的客觀性是在那裏呢？認識有何必要？如果人類認識，失去此等兩個表徵。那末何處是自我認識呢？』我們已經說過：現象主義是否認一切科學，一切認識。凡是我們不是從事物着眼，而從自己印象或體驗着眼者，便無所謂客觀認識了。

從現象主義觀點來說，『客觀』是與主觀相吻合。一旦宣布『主觀性』是客觀性之標準，人是事物之尺度，



那末這無異是等于否認一切認識之標準，因為在此種情形之下，我們的觀念是認識的客觀對象，換言之，主觀是認識之客觀對象；另一方面，一切觀念不免都成為認識對象。在此種條件之下，很明顯地，客觀性的標準是完全不存在的。

休謨聲言說：我們觀念是由牠們所由生之印象的指示，而證明牠們的真理性。然而此等印象實質上又是同一的觀念。如果真是如此，如果最後我們仍然永遠是着眼于直接所得的根據，着眼于觀念，那末我們問：爲什麼真實的實在性，應當是第一類的觀念——印象——爲什麼『客觀性』恰恰是存在于第一觀念呢？印象是有更大的感覺強度，和明確程度，仍是不能在實際上作爲牠們真理性之證明。而且，何處是從主觀中分別出『客觀』之觀念的感覺強度爲分別之界限呢？『客觀』是從何處開始，主觀是從何處終止呢？休謨對於此等正當問題之不能答覆，其簡單原因，便是因爲從現象主義的觀點上來說，一切主觀與客觀並無分別之故。爲要能夠實際上建立客觀性及真理性之標準，便必須站在唯物的實在論的立場之上，因爲在客觀與主觀之間是存在有原則上的區別，而不是存在『數量上』之差別而已。不論我們印象是如何有明顯的程度及強度，很明顯地，對象的觀念或印象，是不能創造觀念的或印象的對象。觀念的對象除了『觀念性』以外，還應當佔有特殊的性質，來在實際上成爲實在性及客觀性之性質。然據休謨的見解，『客觀』與『主觀』『存在』與『思維』是有最高心理學上之統一，牠們構成了主觀心理學的範疇，因此在此同一的『現象』的一致上，

亦有『從數量到質量過渡』之可能。……心理體驗之總和，特定強度之觀念的總和，過渡爲『客觀的』對象，而對象本身是主觀性質之總和，心理體驗之總量。以特定程度之強度及活動力爲區別之主觀體驗，是叫做『客觀』。然而結合客觀和主觀之最高範疇是心理上的存在或『思維』。此在實際上，『客觀』與『主觀』是同類的東西。

休謨欲證明『最初地位』不屬於觀念，而屬於印象。他違反了自己現象主義的觀點，認爲有建立印象及觀念間之因果關係之可能，其意義不僅在於『澈底性』而且在于實在的限制性上，都是如此。觀念對於印象之依存，印象之優越于觀念，休謨是由經驗中得到此種說法，因爲由此種經驗中，很顯然地，『簡單印象常常是先于那適應于印象之觀念』。『爲要使兒童有紅色或黃色之觀念，甜或苦之觀念，我便將具有此種性質之對象，指示給兒童，或換言之，我使他有所適應之印象；然而我不是先使他激動起適應的觀念而引起他的印象，我是不做此種愚蠢的企圖。我們的觀念在那適應于觀念之印象初發生的時候，是不會產生上來的。他一方面，我們每次皆看見觀念跟在印象之後，不管此種印象是爲精神內容還是有形體的內容。觀念和印象是相似的，其不同于牠的，祇是強度及活動力程度上之不同。感覺之間相似的繼續存在，如剛才所說的，足以證明一個爲他個的原因，而印象之優越性，足以肯定證明：印象是我們觀念之原因，而不是觀念爲印象的原因。』(註四)

首先應當避免一個誤解。休謨說：思想永不能成爲感覺的原因。這說得很好。爲能得到一定的觀念，必須預先『感受』對象。此種說法，差不多似乎完全是唯物論的實在論之精神。在實際上，如果從意義上來解釋，那末，我們可以得到下列認識過程的階段：

觀念不能引起任何知覺或感覺。對象的思想，不能創造思想的對象。觀念是絕對由印象引起的。而印象自身是因對象的感覺而產生。爲要使兒童引起紅色的觀念，必須給他來『觀念』這個對象，換言之，必須使對象影響于兒童的感官。

然讀者如果以爲此種認識過程之觀察，是休謨的見解，那便是根本錯誤。我們已知，從休謨觀點看來，最原始對於主觀的根據是印象，而印象是不能還有更原始東西可以還元的。對象、事物等，此不過是抽象化；牠們是沒有實在的存在，牠們在我們意識之外是不存在的。如果此種說法是對的，那末休謨所說的必須先使兒童『來觀念』對象，換言之，即因有使他引起特定觀念爲目的，用帶有相適應性質之對象，來引起兒童一種印象等等的話，到底是什麼意思呢？而且，結果同時又是自己的原因，這如何是可能的事情呢？依休謨的見解，對象無非是感覺之總和，我們行動的結果，而同時又欲引起我們的感覺，休謨使我們感覺對象，換言之，是即變對象爲感覺的原因。其次，若外在世界沒有實體的存在，而祇是我們的觀念，或我們感覺之總和，那末，我如

(註四) 休謨著：『*Treatise*』 etc. P. 14

何能夠強要兒童（順便說一句，兒童也不過是『現象』而已）感受我的感覺或觀念呢？不是外在世界引起我們的印象，反而是我們印象的總和，我們體驗的總和構成外在世界。如果你問休謨：什麼是不依存于主觀的世界本身，那末他會答覆你說：此種世界，即『物之自體』完全是不存在的，因為凡是存在的東西，祇是存在于我們主觀中，而成爲主觀的體驗。主觀之外，是沒有客觀認識，無非是自我認識。一切存在，分解爲意識狀態，分解爲心理體驗。休謨是澈底的心理主義者，以心理主義者的資格，提出所謂純粹經驗的觀點。

休謨的『純粹經驗』和培根的純粹經驗是有極大之差別。在休謨，世界是爲人類心理所吞沒；心理經驗是力求超脫客觀的物理混合物，超脫全部構成世界之絕對實在的東西，除去物質外在世界，剩下心理現象的世界，意識狀態的世界，所以經驗是在心理學的術語中表現。心理方法，因此便與唯物的研究方法，形成了兩相對立的東西。

唯物論將心理體驗以及我們的觀念、概念等，皆視爲外在世界對於我們『感官』之影響。外在世界變遷（在社會政治生活中，便是組織及社會制度之變遷），則我們由牠所得到的印象，亦隨之變遷，隨着印象之變遷，我們的觀念及概念，亦隨之而變遷。因爲真理性的標準，是觀念及感覺之根源，所以在唯物論者看來，唯有真理之客觀概念，始能存在。我們觀念對於外在世界之適合，對於客觀實際之適合，這便是一切真理認識之最後歸結。觀念之能適合于真理，唯有在牠們是與實在的實際事物，『超主觀世界』適合之時。只有在此種唯

物的認識論之上，合理的實踐始有根據，因為理論是從普遍法則及內在規律性之觀點來着眼的。客觀實踐性。而實踐（註五）也是在應用此等一般法則為觀點之實際性方面着眼的。在現在，有計劃地應用理論上所建立之普遍化于實踐上，是一個少有的現象。我們現在的『實踐』都為『實踐的無政府主義』，然而合理的實踐活動，應當以客觀法則之理論上認識為基礎。這樣可以使我們的生活，在有計劃的組織力和自覺力的法則之下進行着。以最小的力量可以得到最大的效果。

『休謨主義』不過是實踐的無政府主義的哲學，近代實踐的哲學。他觀察是一個各種在空間中同時並存而在時間是前後繼起的現象之總和。『休謨主義』看不見各單個現象之任何內在的客觀的連繫，他不承認實在的、因果的依存。世界是現象或觀念之總和，心理的現象。主觀，個人之自動的活動能在此種混亂狀態中予以統一性和規律性。在各主觀的觀念之間存在有某種預先建立之調和（註六）……心理方法之勝利，也許是表示科學中之絕大轉變吧。然而不管柏克萊休謨及近代心理主義者之如何努力，科學研究皆繼續採用唯物論的方法。我們由以下可以看到馬赫自己都迫得去承認『質量』及『運動』（以及一般的物理現象）不能用心理這一術語（或心理體驗，感覺）來表現。

（註五）自然，是合理的『實踐』，而不是經驗論無政府的實踐。

（註六）利益調和之有名學說，自然是不會忘記的。

其次，從心理主義的觀點上說，印象或感覺是原始的根據，而不能還元為其他更原始的東西。對象，事物總言之，外在世界比起知覺或感覺，是第二等的，派生的。外在世界之變遷，其原因是依存于我們知覺及觀念之變遷。不是意識為存在所決定，而是存在為意識所決定。在此種情形之下，理論研究及實踐活動是以何為歸結呢？可惜，科學永遠是不顧哲學上現象主義及主觀主義之努力——變物理為心理現象，為主觀體驗之努力。

洛克是從『經驗』中得到觀念的。然而『經驗』這一概念的本身不是不動的。經驗，開始是在客觀的唯物論之意義上來了解，以後却漸漸為英國經驗論者為主觀的色彩。在洛克，經驗是我們體驗或觀念之根源。然他所了解之『經驗』是什麼呢？洛克以為，我們是不能超出我們知覺或觀念的範圍以外。同時洛克又要求我們的觀念是與事物，即與經驗的基礎相適應。故從一方面看來，並不是從知覺過渡到對象，但從另一方面說來，洛克的意見以為此種過渡是應當完成的，因為我們觀念真理性是由牠對於外在對象之適合來決定的。此種矛盾是『經驗』之兩重了解的結果。（客觀唯物論的及主觀心理的了解。）因此，我們在洛克學說中亦可看到兩種的真理概念：超越的與內在的。一種（超越的）是歸結到觀念與對象之適應，他一種（內在的）是觀念之正確結合，觀念之相互的適應。

在休謨，『經驗』是純粹心理學的性質；純粹經驗者，這便是主觀體驗之總和。凡是存在于意識之對方的

一切對於我們，都是 terra incognita（不可知的世界），因為如果除了我們感覺之外，對於我們精神便是一無所有，而且觀念之發生，是從精神中已經存在之東西來的，那末由此可以說，我們是不能構成一種與觀念與印象有特殊區別之觀念來。無論我們如何強烈地集中注意我們之外的世界，無論我們是如何努力構思蒼空及極限宇宙，我們仍是不能逾越我們自己一步云云（註七）……總言之，我們永遠只能從自己的觀念，從自己，從自己的心理來着眼。每個個人皆構成獨立世界，這樣看來是個人有多少，獨立世界也便有多少。雖然在此等個人及世界之間不能存在任何接觸點（因為牠們是互相排斥的），但在牠們之間，仍有調和及相互適應之存在（註八）。

心理主義及主觀主義是與『內在』解釋之『純粹經驗』的觀點，有密切之連繫。一旦實體世界是沒有的，世界不過是觀念之總和，那末『經驗』是盡于主觀的心理內容。然而我們意識的內容僅是單個的印象或知覺，沒有任何實在的連繫，這些印象或知覺在空間上是同時並存的，在時間上是前後繼起的。此種觀點是『認識論上』的印象主義。

我們時代中認識論上的印象主義之產生是與文學及藝術方面印象主義運動之復活，是相吻合的。從

（註七） 休謨著：“*Traktat*” etc. P. 91—92.

（註八） 讀者請回想萊不尼茲之單子說。

印象主義的觀點說來，世界是一個特殊的萬花鏡。一切皆在不斷的流動和變遷，連相對靜止也不會有。構成近代文化之特點的不安動亂及無休止之變化，不使人類有集中之可能，人類似乎是在生活表面上滑來滑去的東西，反之，世界各種現象皆在人類感覺中『滑過』。人類所抓住的東西，祇是現象的表面，而不是牠的內在的因果連繫。近代人之忙碌，生活之緊張，皆包含在時間及空間之『凝縮』中。凡此皆使人類之心理的生理組織，有了重負，而引起神經上之特別緊張。人類現在在單位時間中可以獲得從未有許多經驗。無數的印象是由我們因加速生活形式而獲得。此種無數的印象皆經常為新的印象不斷地排擠。所有這些，皆使這些印象之同化過程及佔有過程至為困難。一切皆以空前的速度在我們面前滑過，由這一切所能獲得的唯一東西，是一些斷片的印象。引起一定之對象滑過我們的注意力，留在我們記憶中者，唯有各單個性質或感覺，而此等性質或感覺自身是很快地被拭去。此種印象主義成為理論的原理。認識論上的印象主義與文學及藝術中之印象主義運動，一部分皆是受社會生活之加速之約束，同時是因為人類或某種社會集團對於新的和變更了的生活條件之不適應而來的……

主觀知覺或體驗，由此種觀點看來，便成為確實性之根源及標準了。主觀者『客觀』之尺度也。客觀的存在是被消除了。唯一留下來的是印象，主觀之直接體驗，我們的觀念及意志便是在此種基礎之上而發生的。休謨的純粹心理主義，除了內在的真理概念之外，是不知其他的真理概念。真理還元為觀念之相互適應。觀



念與外在世界，外在對象之任何適應，是談不上的，因為我們觀念或感覺，便是對象自身。主觀主義與心理主義不能予我們以觀念之客觀性與真理性之標準。洛克的 *idea* 一概念中所包含之東西，在休謨則把牠分爲印象 (*impressions*) 及觀念 (*ideas*) 兩種。休謨說：『所有我們的觀念或較弱感覺，實是我們印象或較強感覺之摹寫。』(註九)

休謨把觀念以及印象，都分爲簡單與複雜兩種。『簡單感覺或簡單印象或觀念，是那些不能分解及不可分別的東西；而複雜印象或觀念則相反，可以分解爲數部分。特定的顏色，味道及香味是某個蘋果所結合的諸性質，然而仍舊是很容易地知道此等性質不是同一的且牠們是互相差別的。』(註十) 休謨在簡單印象及複雜印象之間加以區別後，便得到結論說：他所提出之理論——觀念適應於產生牠的印象——是受了一定的限制，因為複雜印象並不完全先于複雜觀念，反之，複雜印象在觀念方面之正確摹寫，並不適應于許多複雜印象。我們指出，在複雜感覺及複雜觀念之間是存在有很大的相似，但若以爲牠倆之間是存在完全的一致，那是不正確的。此種一致，唯有在簡單感覺及簡單印象方面，始有建立可能。簡單印象必須適合于簡單觀念，反之亦是如此。世界是兩次存在着：一次存在于印象形態之中；他次存在于觀念形態之中。然而例如

(註九) 休謨著：『*Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*』, P. 22.

(註十) 必須說：我們批評不是反對心理學之聯合，而是反對認識論之聯合。

在我在太陽的直接感覺中所得的紅色的印象與某種對象（此時便是指太陽）的直接感覺不存在時之紅色的觀念之區別，祇是我們體驗之強度上之不同，然而在牠的本性與質量上，是沒有差異的。

認識是發生于經驗的基礎上。而經驗予我們以各單個的印象和觀念。認識過程不是在于確定各單個觀念之存在，而是在于發現觀念之間的連繫。從唯物論的觀點上說，客觀之認識是可能的；客觀認識是在于實際事物之正確反映中。觀念之秩序及連繫，如斯賓諾查所說的，是由事物之秩序與連繫所決定的。但在休謨看來，事情就完全不是這樣。在他看來事物世界是完全不存在的。這是說過了，經驗是盡于直接所得的各單個印象或觀念。在他否認外在世界的觀點之下，認識之客觀標準，是沒有的。真理的認識是還元為我們觀念之『正確』結合。很顯然地，除去客觀的現實世界，除去了事物之實在連繫，唯有主觀能成為連繫及規律性之原理。我們的精神，佔有一種依自己觀點自由形成世界之能力。我們的想像能力，根據時間上，空閒上及因果關係上之相類，把觀念結合起來。一種觀念藉某種聯合的法則，使他種觀念與自己結合。我們不知道觀念相互『吸引』基礎上所存在之原因，此種原因是存在于人之原來本性中，他的心理中，我們所知道的，祇是此等原因之影響。

此等藉聯合法則而得的觀念連繫的結果之一，便是從簡單觀念或基本觀念而發生之複雜觀念。此等複雜觀念，休謨分之為形式、關係及實體。

觀念聯合是因習慣而爲想像所完成的。自然，此種習慣的連繫並不是具有必然性與客觀性爲其特徵。想像藉某種『主觀心理』條件將觀念結合起來。觀念之此等連繫，是具有某種『強制性』，但此並非實在的和客觀限制的強制性。

所以，複雜觀念是藉主觀結合簡單觀念而形成的。在這些複雜觀念中最值得注意的是實體。實體底概念是事物底概念之發展的繼續。從唯物論觀點上說，事物是有客觀的實在性。事物存在有某種客觀性質，此等性質又以特定形式『反映』爲我們意識。我們意識之外，獨立于主觀性質，是存在有『物質』。牠是此等性質之原因，客觀的本體。這個事物性質之客觀的本體或主體，我們稱之爲物質的實體。

洛克對於事物之了解，是我們所思維的那個包括于單個主觀中的簡單觀念之總和。一切簡單觀念有，而且爲簡單觀念之支持者的『某物』。洛克認爲是實體，如此說來，簡單觀念不過是此一主體之聯合。

從各種哲學體系中來研究實體一概念之發展及其意義，是很有意思的。自然我們現在是被迫暫不作此種研究。我們現在只要指出以唯感的現象主義爲基本原理之實際性，是存在于何種連繫之中。就已經夠了。唯感的現象主義之基本原理是：凡是存在的，皆從直接經驗中得到的；這些是可以認識的；凡在『經驗』中能夠得到，在感覺中能夠得到的一切，皆是存在。

據我們所已指出的，合理論是從存在形態中或原始觀念、概念、範疇中抽出存在的內容。思維的規定，是

視爲實在的事物規定。在前者（思維）中，永遠是可以得到事物之實質。概念在客觀存在上之存在性，是由概念在思維中之存在性而得有保障。合理論的玄學及玄學的合理論在此種根據之上，認爲可以藉助純粹思維而同時認識偶性及實體。合理論者以爲肯定實體之存在與可認識性，感覺是沒有必要，因爲在他看來，得自概念及觀念中的一切東西，都是實在的和可認識的。

從唯感主義的觀點看來，感覺是實在之根源及標準。根據此種唯感主義的根本原理，如果牠是從感覺中來，實體便是有實在的存在。如果說，洛克之解決實體的實在性與被認識性問題，其意義是說實體是有存在，但是不可知的，那末明顯地他是與自己矛盾。康德對於『物之自體』亦是如此說法。他同時承認牠的存在和牠的不可知性。牠是存在的，然而不能達到我們的意識中。實體是不可知的，因此『不可知性』便是實體。（註十二）此種洛克所提出問題的結果，是另一個矛盾的理論：外在世界是存在的，我們觀念不僅是由外在世界而產生的，而且必須和牠適合，然而超越過知覺或觀念之外，是不可能的。

休謨欲剷除此種矛盾，然而他想，這唯有除去實在的唯物論成分，才是可能的。休謨轉變爲澈底的現象主義者，從這一澈底的現象主義之觀點看來，一切存在皆分解爲感覺，而實體祇不過是主觀的觀念。休謨指出論據說：哲學家皆以爲，很明顯地我們是有明顯的實體觀念。然在此種情形之下，他們就不能不指出何種

印象是實體觀念的基礎。如果說，此種實體的觀念是由我們的感覺而得到的，那末是用何種感覺和何種方法呢？——休謨提出了這個問題。目所提供的感覺，得到顏色的知覺，耳所提供的感覺，得到聲音的知覺。如此等等。但休謨說：誰也不能說，實體是顏色，聲音，味道。因而實體觀念是沒有獨立印象的根據的。牠不過是簡單觀念之總和，由想像加以連繫和結合而成爲一個個體。我們已經說過，事物概念之哲學的分析，達到了實體的概念。依休謨的見解，事物是還元爲感覺性質之總和。又因爲感覺只有在主觀中才存在着，所以在主觀之外，是沒有事物。事物是感覺之總和，至于感覺的總和，牠自身構成了事物。

### 三

特定的印象適應於每一觀念。惟有當觀念有印象爲其自己的根源時，始能得有實在的意義。至于感覺中之『實體』是不能得到的，所以牠是沒有任何的實在意義。

我們能夠感覺到物質實體嗎？休謨對於該問題之答覆是：印象這個東西，僅是感覺的性質，我們意識的狀態，而實體從其概念本身來說，牠是有無條件的實在性。感覺性質及心理體驗一經消滅，那末事物及事物之基礎的實體，也同時要隨着而俱消滅。

唯物論是以物質爲感覺性質之基礎，我們之印象及觀念，是由牠所引起的。除去此種存在之實在的基礎——物質實體，那末世界以及我們的感覺狀態，都是空無所有的。

休謨與柏克萊皆一致地以爲：事物以及實體皆不過爲感覺之總和，感覺性質或主觀觀念一經消滅，事物及實體皆隨之而俱消滅。

實體是沒有和性質集合體相異之獨立的存在。牠也不是像柏拉圖的 *ideas* 那樣，存在于事物之「後」或事物之外。我們所得之集合體，是一個統一物，牠是不能離事物之客觀性質而存在。但是，另一方面，事物性質在此種實在的統一物之外，是不獨立存在着的。事物性質，這是抽象的產物，因爲此種性質，在實際中的獨立實在性是完全不存在的。『對象、事物、實質上是我們所說的性質所屬之「第一物」；對象，卽最後說來的物質，是此等性質之主體。事物之性質具有客觀的意義：性質是『實體』，而實體又是『性質上的』，換言之，性質具有實在的存在，而實體經過了數量上的變遷，產生了客觀性質，各種各樣的性質。因此，實體是不能被感覺爲獨立的東西，其簡單原因，便是因爲一切被感覺的一切『性質』的東西，便是實體上的，反過來說，一切實體的東西皆發現在性質之中。實體在『偶性』之外是不獨立存在。休謨否認實體成分之存在，因爲事物皆分解成爲性質的總和。事物之性質，我們是藉感覺而認識的——休謨以爲——因此感覺實際上便是性質。然而感覺或知覺唯有在主觀中始能存在，因此事物之性質是客觀的、『現象的』。因此在我們之外，是沒有任何實體成分，沒有事物之實在的本體。事物之統一性與固定性，不是客觀的和存在的，而是主觀的和現象的。形體是感覺之總和。然而對象或形體是成爲感覺或觀念，而祇是存在于主觀中，且在牠被感覺之時才存

在着。我們感覺不是由外在形體所引起和決定的。反之，外在世界是由我們引起的事物是我們體驗或感覺之產物……

我們的觀念或意念是以感覺爲其原因，欲超過感覺範圍以外，是不可能的。即客觀實在世界是存在的，亦是不能爲我們所能達到了解；意識常是在于由感覺所引起之觀念的範圍以內。一旦實體不能由印象或感覺抽引出來，那末實體也不能成爲認識之對象了。實體者，這僅僅是簡單的、各單一的、觀念之連結物。此種簡單的單一的觀念，是由經過了聯合的能力使牠結成爲一個整個的個體……然而，在我們之外，是沒有任何實在的本體。實體成爲簡單性質或簡單觀念之原因，在此意義上牠是爲心理的現象，而不能有實在的意義。我們習慣以特定形式結合各種印象，由此便漸漸地發生了觀念之必然共存及觀念繼起之概念，發生了觀念之必然連繫之概念。所以由此看來，休謨所說的，不是我們之外現象之實在連繫，而是在我們本身中，在意識中以特定形式強制結合觀念之心理的連繫。

休謨又以爲，實體底概念，是由主觀對於事物性質之不斷結合而帶來之概念。休謨堅持下面的意見：『形體的觀念不過是我們精神結合各種獨立的感觉性質（此種性質構成了客體且發現有不斷的相互連繫）之觀念所創造出來的東西』（註十二）然此等性質雖然是我們意識之獨立客觀，我們仍是每次把牠們

（註十二） 休謨著· *Juyktar* etc. P. 288

所構成之總體，視爲一個統一體，而且不管其有最主要的變化，仍視之爲同一的東西，』即視爲相對固定與不變的東西。（註十三）

所以，一方面，『事物』是許多性質之結合，而另一方面是排除性質數多性之統一物。我們在現象可變性及現象一致性問題上亦可看到此類同一的矛盾。很顯然地，事物之可變性與事物之同一性，是處在矛盾的地位的。休謨是如何解決此種矛盾呢？

同一的事物，可以結合各種性質于自身中，在事物變遷時，此等性質便爲他種性質所排擠和代替。牠們在相互間是如此密切連繫着，所以我們很容易在彼此間轉移，而完全不見該事物中所發生的變化過程。此種情形使我們把該事物視爲一件不變的東西。尤其是當我們觀察彼此直接繼起之各瞬間內，尤其是如此。但是如果我們在相當間隔的不同時間內，比較客觀（正確些說，該客觀之性質）那末我們在以前我們對此一性質漸漸轉移他一時性質時所感得不變的東西，在現在便有極大的變遷。由此便破壞了客觀之『一致性』……

休謨說：『因此，在我們以不同觀點來觀察對象時，換言之，在我們比較直接繼起的時間，比較相當間隔的時間時，在我們了解中便發生無數的矛盾。當我們觀察對象是在牠的不斷繼起的變遷中，判斷力之自由



活動，便使我們予繼起的連續性以一致性了，因為當精神是以觀察不變對象時之相似的形態起作用的，反之，當我們在對象經過巨大變遷以後，來注意對象狀態，那末我們便可看到觀念之活動是突變的，我們便得到相當于該觀念之差異了。爲要調和此種相互矛盾的思想，我們的想像便要設想一個不顯著和看不見的，在全部變遷中仍舊是同樣的和一致的東西來。想像把此種抓不住的東西，稱之爲實體，或原始物質或第一物。」（註十四）

所以，事物之實在的本體是不存在的。如果是這樣，那末對象之統一性與固定性之構成，亦祇是現象的，主觀的範疇。換言之，是思維的範疇，而不是實在的客觀的範疇。我們將『思維的』三字加上黑點，是因爲要特別指出休謨之解決問題，是接近于康德，休謨已準備好新認識原理——先驗的唯心論之發生所必要的條件了。

休謨觀點之歸結是什麼呢？休謨以現象主義者之資格，祇允許有心理成分及現象之存在。因此，休謨否認了此等存在之心理成分之實在的基礎，他不承認實在的統一性是客觀的，他迫不得把此種事物的『統一體』或『本體』改變成爲意識上的，想像上的本體。思維的實體或實體之思維的想像還是不會創造出事物之固定性及性質之統一性的實在的條件。

（註十四） 休謨著：上引書，二八九——二九〇頁。

性質之特定總和的並存，果能僅依想像而得以維持嗎？但即是現象主義者自己也承認特定連繫之爲強制性質，這就是表示某種的相互關係，是有離主觀的想像而獨立的性質。因此，性質固定共存及其統一性的基礎，是超出意識範圍之外的。

我們已經知道：一切意識內容，皆分爲印象及觀念。觀念是印象之正確摹寫。觀念之關係與連繫，構成數學的對象。休謨又說：數學理論可以由純粹思維之活動而建立，因爲此種理論是不依存于『存在』。

認識之第二個對象，形成爲『事實』。然而事實是些什麼東西呢？依休謨的見解，世界祇可思維，爲離意識而存在的東西。在實際上，世界祇是存在于我們自身中，因爲印象及觀念的感覺是不能在主觀之外而存在的，不能離某種意識而存在的。

休謨研究了存在的觀念。休謨所了解之存在，祇是意識之現存的內容。在此種情形之下很明顯地，『我們是沒有不被思維爲存在物之任何印象與任何觀念。』（註十五）其次，因爲我們不能記着那些未爲我們賦與以存在性質之任何一個觀念或印象，所以存在的觀念，應以每個感覺或每個我們觀念的對於相連繫之獨立印象爲自己的來源，或是存在的觀念應與感覺或對象的觀念相一致。（註十五）

由此我們可以看到，休謨對於對象的觀念和觀念的對象之間，並不得出何種的差別來。意識上之觀念

的存在，在他看來，是和意識之外對象的存在是相一致的。然而如果是這樣，那末一切真理性與客觀性之標準，都是被消滅了：一切感覺，皆解釋成爲對象……在休謨看來，一切客觀是不存在的，因爲『心理存在』是一般存在之唯一的形式。

合理論者是從思維中抽出存在。他們獨斷地使一切邏輯概念，皆得有本體論的存在。心理主義者休謨宣佈一切『心理存在』（意識上的存在）爲實際的及唯一實在的存在。在合理論者、實在論者及休謨之間的差別是在於前者承認思維爲意識的根源，然而承認外在世界之存在。而休謨是將外在世界本身轉變爲主觀心理現象，爲僅僅思維上的對象。合理論者把一切主觀的東西，一切思維上的東西，加以『客觀化』；而休謨則把一切客觀的東西，一切『存在物』加以『主觀化』。很明顯地，合理論者及心理主義者所站之共同立場，皆爲思維與存在物之獨斷的一致。一個承認邏輯概念爲實際存在，另一個則承認心理內容——即觀念爲實際存在。意識內容是認識之出發點與唯一根源及客觀性之標準——此種說法在合理論者及心理主義者方面所共認的……一切成爲意識客觀之對象，是必須存在的（註十六）因爲『在』及存在的事物便是指體驗對象之意義。這樣說來，是等於說：我們把內在存在當作超越的存在或客觀的存在來思維，這簡單是非常奇怪的自欺……

（註十六）上引書，九十一頁。

感覺或觀念，實是對象。我們是把此種對象當爲存在來思維。如果對於我們意識，除了觀念之外，什麼也不能得到，如果我們觀念是以預先已存在于意識中之東西爲基礎，那末由此可以說，一種與印象或觀念有特殊區別之觀念，是不能形成的。休謨說：『在一般上說，我們自然完全不可以爲外在客觀與我們感覺有特殊之差別。』（註十七）

然而我們爲什麼把一種『意識內容』宣布爲主觀的錯覺，把別一種內容又說有『事實』、『客觀真理』之意義呢？我們試看，休謨是如何跳出此種困難。

我們所能得到的，祇是構成『可知世界』“*Solus intellectualis*”的觀念，一切一般的存在，皆盡在于此。可知世界中了。我們是不能超出此種意識世界範圍之外。如果是這樣，那末顯然地，正如存在的觀念（這是最高和包羅一切的範疇）不能對於事物或構成事物之性質總和加上任何本質的東西一樣，外在世界底觀念也不能對於體驗總和或意識內容加上任何本質的東西，因爲依休謨的見解，意識內容之存在客觀性之觀念是隨着一定意識形態之直接體驗同時得到。當我們判斷之際，我們不能不假定形體之存在。我們迫不得已而『相信』外在世界之存在。我們是『實際地』相信着世界在我們之外存在着，這一點是完全無可爭論的。樸列哈諾夫說過：『休謨非難完全不動思想的觀點，是完全正確的；但當休謨欲思維而開始『相信』

外在世界之存在時，便每次拋棄了此種觀點。」（註十八）

『信仰』是心理學上的事實，因此對於心理主義者休謨，問題是可以由此而得到應付。他祇能利用全部同一的心理學方法，來研究我們體驗對象『對象』——外在世界之存在的信仰，是如何漸次地發生和發達。然而『信仰』是心理體驗，還不能成爲此種『信仰』自身確實性之標準。……必須有一個邏輯上的根據，使此種『信仰』得到客觀真理之性質。休謨之說法又是怎樣呢？

休謨提出了兩個問題，並欲加以答覆：第一，爲什麼我們卽是存在是爲我們感覺直接所不能得到時，還要使對象得有存在呢？第二個問題是爲什麼我們以爲此等對象是離我們意識而存在着呢？第一個問題轉化爲在存之連續性問題；第二個問題則轉化爲世界之獨立存在的問題。

洛克的『經驗論』與唯物論尙有相當之連繫。洛克雖然對於外在世界之存在，有時尙說出折中之判斷，然而在一和整個地說來，他是承認世界之實在性。在他承認世界實在性的範圍以內來說，他的經驗論與唯感主義是站在唯物論之上。洛克雖然同時是以爲實體是不可知的，總是承認實體之存在。……如果存在着僅是我們所感覺的東西，而且如果『被感覺的東西』是可知的那末明顯地，實體或是被感覺的東西，此時牠是具有實在的存在，且還可知的；或是牠是完成不構成爲感覺的對象，此時以現象主義觀點看來，是不可知。

（註十八） 恩格斯著佛爾巴恩中撰列哈諾夫的註解。

的主張『不可知』的東西之存在，這只是表示其爲不合理的邏輯。然而此種不合理邏輯在現象主義者及唯感主義者的心目中，仍是特殊的意義。洛克的『實體』是不能由唯感主義的認識論根本原理來證實和作爲根據。洛克學說中之各種成分是相互矛盾的；純粹的唯感主義是與唯物論不能相容，或更正確些說，唯物論是與『純粹經驗』的哲學相容的。然而不管這些，不管他在實質上既不是澈底的唯物論者，也不能澈底的唯感主義者，他在某種意義上說，可以算爲法蘭西唯物論，以及英國現象主義或純粹唯感主義之開創者。雖然他不曾抓住實體。當爲他的認識論原理，但他仍是承認世界之實體性。世界存在之連續性。是與世界之實體性同時得到。註十九依休謨的見解，世界是存在于我們自身中，他是沒有獨立存在的。他唯有在成爲感覺意識之對象的範圍以內才是存在着的。沒有主觀也沒有客觀，沒有意識也沒有世界。然如果是這樣，卽如果世界沒有獨立的與超越的存在，那末顯然地牠只有在主觀感覺到牠時才是存在着的，意識消滅牠的內容。——世界亦隨之而消滅。根據洛克的唯感主義，世界僅是感覺之總和，意識之內在的內容。然在洛克學說中，還保持有實在的成分，所以他迫得與意識之內在內容同時來承認超主觀之因素，世界存在之客觀性，實體性

(註十九)

承認超越的世界之存在，然同時又否認牠的內在的連續性，使神永遠創造並消滅世界，這是可能的事情。例如亞拉

伯的原子論者及以厄里·亞斯爾爲首的十世紀神學（所謂摩特加列派）便是主張過此種意見。現象主義的觀點，實

質上亦是歸結到這一點來。意識代替了神的地位……

及連續性是由此而得到保證的。此種超主觀的世界同時是意識內在世界之原因、基礎和根據。所以唯感主義之基本原理是說：世界是感官知覺或感覺之總和，而洛克是不堅持此點的。他是從我們意識之對方中所存在之超主觀原因中而得到知覺之總和。因此對象不僅是感覺之總和，或正確些說，世界並非盡于我們的感覺中，而是一種實在的和獨立的東西。由康德的語來說，實在世界是「觸發」于我，而由此引起了我們的感覺。洛克亦如康德一樣，同是必然陷在矛盾之中，是無力將自己現象主義的學說與唯物論相適合。對象僅是感覺之總和，這是內在的認識原理。對象是超主觀的實在感覺的原因——這是唯物論的原理。一方面，一切存在皆分解為心理成分，意識狀態，他方面，此種心理內容又由如此種意識之對方中所存在之對象所引起和限制的……欲跳出此種矛盾者，一方面唯有澈底唯物論，他方面唯有澈底的唯心論。在論柏克萊時已經說過。現在轉來說一說休謨。洛克之不澈底的唯感主義，在休謨便採取了澈底的現象主義的形態。如果洛克告訴我們，對象是感覺之總和，那末澈底的現象主義在柏克萊及休謨的學說中者，便是告訴我們：感覺之總和是對象。經驗論之瓦解，認識之基本原理，便是走到此種形式之中。對象是感覺之總和！然而感覺是唯有在意識中始能存在，在主觀中始能存在，所以如果觀念盡于知覺或感覺，那他是沒有絕對實體之存在。此種意見如何能與實體的現實是存在于我們意識之對方這一主張相適合呢？休謨以澈底現象主義者之資格，否認洛克之超主觀的世界，因為此種 *transcendent* 是與內在的認識原理是站在不可調和之地位。自然，超現

象主義的成分是不能爲現象主義的成分所能包容的。

對象是感覺的總和！然依洛克的見解，此種感覺總和是受超主觀因素所限制的。認識之內在的成分，是以超越的成分爲根據。因此，在意識之內在的內容，是爲超越的世界，卽爲離我們而獨立實在的客觀現實所決定的範圍以內。構成對象之『感覺總和』是依存于此超越的和實體的『東西』。休謨消除了此種實體的『東西』，消除此種所謂外在世界的實在基礎，因此澈底的割斷了主觀體驗與客觀存在之連繫的線索。經驗論的唯感主義的公式……世界是感覺之總和，變爲一個反面：感覺總和是世界。休謨說：『一切對於我們意識所能得到之對象，是必須存在的。他是無意識上的存在，與意識之外的存在之劃分（按他所站之立場的本質來說，也是不能作此劃分的）。意識上觀念之存在，同時便是表示觀念之對象上的存在，反之，對象的存在，其意義不外是意識上對象之觀念的存在吧了。對象是存在于意識中的東西，存在于意識中的一切，便是對象，換言之，便得有實在性。洛克提出了現象主義的或內在的成分，然而並未將牠和實在論成分隔絕關係。他還元對象爲性質總和，然而同時又以爲此種性質是有實體的『東西』爲其基礎。然我們意識之外一經存在有實體的成分，那末對象便是超過主觀體驗的東西了。此種實體的『東西』若消滅，對象便是絕對盡于主觀體驗。對象在後一種情形之下，僅是感覺總和。如果對象僅是感覺總和，那末一切感覺總和都是對象了……

在洛克，『感覺總和』是受超越原因所限制的，是受『物之自體』所限制的——康德是如此說過的。世



界是我們意識範圍內之觀念總和，然而觀念總和並不構成了我們意識之外的世界，即並不構成了所謂決定我們觀念之對象的世界。以爲世界僅是由超越的，即絕對實在的世界所引起的意識之內在的內容這一主張是不合理的……休謨便是站在澈底現象主義的觀點，欲由『消滅』外在世界的方法來解決此種矛盾。隨主觀的觀念的客觀原因之否認，世界也分解爲心理成分，爲感覺總和了。在感覺的對象及對象的感覺之間，形成了一致。

洛克主張說：實體是不可知的，但牠是存在着的。這是說不是一切存在的東西，皆可得爲感覺。還有『某物』存在着——非常重要的『某物』——但爲感覺所不能及的，因此是不可知的。這是以爲，作爲被感覺的或被認識的東西之基礎的『某物』是不能感覺和不可知的，而且一切不可知的東西雖是爲我們感覺之所不能及的，然而又是存在着的，自然這種主張是很盲目。但此時尚有另一方面，應爲我們所值得注意的，便是洛克所以爲外在世界是有絕對的實在的意義，世界不分解爲感覺等等。世界是有獨立的實在的客觀存在，而此存在是有內在的連續性。世界是離我們意識而獨立。這是說，牠在我們完全感覺到時仍是存在着。休謨否認了一切的 *transcensus*。在他看來，所謂物質原子是不存在的。一切存在皆盡于主觀的心理體驗。如果休謨說過外在世界，那末這便是指『觀念上的』『思維上的』世界。主觀之思維世界，以爲是在我們之外而存在，這是普遍的謬誤，自欺——如果想到此種世界是經過我們主觀而存在的話。

一旦世界由休謨轉變爲觀念或感覺之總和，那末由此觀點看來，很明顯地是說不上什麼不可知的事了。在實際上，『不可感覺的感覺』或『不能觀念的觀念』皆是妄誕之談。內在的觀點：一切存在的，皆得自感覺，反之，一切得自感覺中者，都是存在，這種觀點必不可免地會走到上述的結論。但因存在是指感覺的意義 (esse per se) 而且因爲意識之外，便是絕對的虛無，那顯然地，存在的一切，唯有在主觀意識可以得到之時，才是存在着。而意識之連續性，是經常地被破壞着，因此存在之連續性亦經常地爲主觀所『中斷』或回復……世界祇有在我們感覺牠的範圍以內和我們感覺牠時，才是存在着。因爲我們意識一有中斷，牠便不被人所感覺，所以世界不是時常都是存在着。

從我們上面的分析中，可以明白爲什麼休謨提出了一個在表面看來似乎是非常奇怪的問題說：我們在對象不爲我們感覺所得時亦賦與對象以存在，倒底是以什麼爲根據？我們已經說過：否認了物質世界，剩下的唯有一個意識之內在內容。如果世界祇是在我們意識中，在我們感覺中才是存在着，如果感覺是對象，對象便是感覺，那顯然地，不成爲感覺對象之事物，是不存在的，因此，當對象不爲我們感覺所得到時，我們是沒有權利使對象得有存在。

第二個問題是與上面所說的公式，有密切之關係，這個問題是：爲什麼我們使對象有連續的存在？最後第三個問題是：爲什麼我們以爲對象在我們意識之外，還有獨立的存在？

存在連續性問題是與世界之絕對的實在存在問題，有直接之連繫。休謨完全正確地說過：『如果我們感覺的對象，在牠不爲我們感覺時還是繼續存在，那末牠的存在自然是獨立於我們的感覺且與感覺相反；如果牠的存在獨立且相異於感覺，那末牠在人們不感覺牠時，仍然繼續牠的存在。』（註二十）休謨又繼續着問道：我們對於世界之獨立的和實在的存在以及世界存在之連續性的『相信』是以什麼決定的呢？休謨以爲說到感覺，那顯然地，我們此種能力是不能在對象不爲我們所感覺時，仍引起我們關於對象獨立存在之思想。如有此種想法，那便是表示：我們感覺之一切活動停止時，仍設想牠是繼續發生作用着。然當休謨聲言說：如果我們感覺在特定時間之顯示能爲我們注意力所接受，那末牠們能爲我們所得的唯一東西，這是可以引起我們對於離我們意識而獨立且與意識相異之事物的存在，但不能使牠的存在之連續性，那末休謨便無異對於自己的論敵，作了一個讓步。我們在上面已經看到：休謨自己承認說：『如果事物的存在，是離我們感覺而獨立且相異于感覺，那末是當我們不感覺到對象時，對象仍然應當還是存在着。』

他又繼續着說：我們感覺的印象，或是獨立存在之外在對象的反映，或便是直接對象。我們感官的印象不是存在于我們之外的反映——這種說法對於他是非常明白，無須繼續考慮的說法，這是他的出發點。我們感官永是供給我們以各單個的感覺，其中是沒有一點似乎還有存在于此種感覺的東西。對象是不引起

（註二十）見休謨著：“*Traaktat*” 二五一頁。

我們的觀念，反之，對象自身便是我們感覺的產物。在感覺基礎之上的各單個的觀念，是由我們結合之成爲一個觀念或一個事物的觀念。因此事物之統一性，是判斷力之產物，是主觀綜合活動之結果。休謨主義者說：我們一經使事物得有實在的意義，我們便是站在概念的實在論的立場之上。休謨主義是與唯物論的實在論相反，唯物的實在性以爲客觀存在的事物是我們感覺或知覺的原因，休謨主義是以印象、感覺、觀念爲原始根據，事物是由此種根據而引起的。休謨教導我們說：事物之統一性是完全不能爲我們感覺所能及。感覺既不能及，那便是沒有實在的意義。在質量和觀念相異的東西，我們是一點也不能知道的。很明顯地，此種感覺是不能在感覺主觀之外而存在着。在我們感覺及意識之外，不是對象的感覺或對象的觀念，而是感覺的對象或觀念的對象。但是休謨一把感覺的對象和對象的感覺混同起來，那末他的觀點很明顯地是談不上與感覺或觀念相異的外在世界。休謨說過，『各單個的感覺任何時候都不能引起事物之雙重存在的觀念。』這唯有判斷力或構思，才能達到。『在我們精神超出了精神所能直接得到的範圍以外，便不能由感官而得到結論。我們的精神，當牠從簡單的各單個感覺得到兩重存在時，並使二者得到相似的關係和因果連繫時，便不可避免地超出了直接根據的範圍以外。』(註二十一)我們的精神是以感官知覺實際上所指示的東西爲我們的感覺。感官是不欺騙我們的。我們意識上所得的一切之存在，便是如我們所得到及實際上存在的東

西一樣。(註二十二)如果我們對於感覺是獨立於我們而存在之對象。抑祇是構成主觀意識之主觀體驗一問題，尙抱有懷疑，則此種懷疑不是屬於感覺性質方面，而是在於感覺在空間中之地位及對主觀之因果關係問題 (relations and situation) 問題是在於——休謨又發揮自己的思想說——印象本身是否離我們而獨立存在。『但若我們的印象由感官所顯示者，是離我們而獨立且存在于我們之外的東西，那末對於我們感覺必成爲一種對象而得到，正和我們自己一樣。不然，我們感覺便不能和我們自己比較。因此問題便是歸爲我們自己之成爲我們感覺之客觀，是何了到何程度的問題了。』(註二十三)休謨以爲：『如果感覺是提供存在于我們之外的對象，那末我們的『我』亦成爲我們感覺的對象，因爲只有在此種情形之下，我們才能夠建立此兩類印象之間的適應，換言之，卽始能建立此兩類印象之間的相同點與差異點。然而我們問：然則我

(註二十二) 此種原始實在論的觀點，是最特微的。心理的自然主義或自然的心理主義，皆不可免地把事物之主觀性質或第二性質與其客觀性質混合起來。『心理主義』的代表者聲言說(凡是心理主義者或主觀唯心論者皆是說得非常澈底)：事物第二性質之客觀性是謬誤的。色彩，臭，光，在他們看來，是具有事物之客觀性質。馬赫，奧斯挺立特，黑里穆，李姆客，斯瓦爾志等皆以爲現實之成分，在質量上，是一定的東西(此是與機械唯物論的方法是相反的)，而且是可以敘述來了解的。唯物論與現象主義之間的論爭，如此便變成爲承認現實之機械唯物的結構，牠的數量上的限界性及說明方法與承認現實之心理現象的結構，牠的質量上的限界性及敘述方法兩方面之間的爭鬥了。

(註二十三) 休謨著：上引書，二五三頁。

們的『我』又是些什麼東西呢？我們個性同一性所從出之我們個性的統一性是爲什麼所構成的呢？外部的以及內部的一切印象、情感、嗜好、滿足與痛苦的感覺——所有這些皆同一程度地成爲我們的感覺、印象或體驗。所有這些在質量上彼此都是無區別的，因爲『一切我們精神的狀態及一切感覺，皆藉意識使我們得以明白；所以牠們在各方面對於我們看來必然是呈現爲其在實際上時之實質，且是如其所呈現的樣子而存在着的。進入意識範圍內之一切，皆不過是知覺（*perception*）所以牠是不能視爲是和我們相異的東西，而爲我們所直接體驗。不然，卽是任何東西皆成爲自己直接意識之對象，我們亦能陷入謬誤之途。』（註二十四）

我們的『我』不論最後是歸結于什麼東西，有一點在任何情形之下都是無疑的：就是我們自己的身體是屬於『我們』，而某種印象，我們則是把牠算爲我們形體之外，我們自己之外的東西。休謨說：『我現在正在寫着的紙張，是在我的手之範圍以外，棹子是在于紙之範圍以外，房間範圍是在棹子之外，當我看到窗戶我可以感覺到我的房間之外有許多建築物及原野。由所有這些，可以得到結論說：除了感官以外，要確定我門之外的形體的存在，是無其他能力可以藉助了。』（註二十五）休謨說：此種關於外在世界之結論，是經不起批評的。第一，因爲我們是完全不能感覺到此類的我們自己身體。我們所能得到的，僅是某些印象，所以若我們

（註二十四） 全上，二五四頁。

（註二十五） 上引書，二五五頁。

把牠當爲實在的存在，那便難以說明了。此在其他對象上亦是如此。形體概念，一般說來乃是我們精神活動之結果。此種的概念，是不能實在性的。第二——休謨接着又說明——音、臭味在空間中並不在空間中佔有位置，雖然通常我們是把牠看爲獨立于我們之外的性質。第三，沒有某種經驗的判斷，即使是視覺，也不能給與我們以外在世界的直接知識……

#### 四

所以休謨之開始主張是：『我們形體在任何情形之下，都是屬於我們的。』然現在我們所看到的，我們的形體，是完全不屬於我們的，或且正確些說，牠之屬於我們，其與一般的一切『形體』是有同樣的權利。一般『形體』對於明白的，祇是許多的印象，這些印象是由我們精神把牠結合成爲一個個體。至于印象是存在于我們的自身中，而不是存在于我們之外。我們的形體也是印象之總和，因此不是在于『我們』之外，而是在于我們之內。人類的『我』因此併吞了全世界。除了我的『我』之外，是什麼也沒有。這是唯我論的觀點。然我們再繼續分析下去，便可肯定：即是人類的『我』自身也不過是謬誤的錯覺。休謨結果必然要成爲絕對的謬論，或哲學上之虛無主義，由此種絕對謬論及哲學上之虛無主義的觀點看來，一切存在物皆可分解爲絕對的『虛無』；然而我們試再看一看休謨自己的話。

若說我們印象是存在于我們中間，然爲什麼我們爲什麼還要使牠們得有外在存在的性質呢？外在在世

界之承認，是以世界之獨立存在爲前提。此種獨立存在是永不能成爲我們感覺之對象。休謨說，當我們說起事物之實在的或獨立的存在，這在通常意識所說，皆不止是牠離我們之獨立性，而且是說牠在空間中是存在于我們之外。對象之有實在性的性質，是當牠的存在是連續的且是不依存于我們感覺狀態之不斷變遷。然而我們感官之不能提供我們以世界之連續存在的觀念，只要因爲我們感官之不能超過自己活動範圍一點就已夠了。我們的感官亦是不能我們對於世界獨立存在之『相信』，因爲我們意識之內容，既不是實際之反映，也不是此種絕對實在和獨立于意識之實際的本身。在第一種情形之下，即當我們意識內容成爲存在反映這一假設情形之下，我們的感官必然亦是將『原型』即絕對實在，及實在的反映同時提供給我們的意識。在第二種情形之下，即當我們感官提供我們以獨立于意識之直接存在這一假設情形之下，則感官引我們入于『欺瞞』狀態中。此種感官之欺瞞是兩方面的，一方面是對象對於主觀之因果關係，他方面是對象于空間中又在我們之外同時佔據一定的位置。一方面成爲意識內容之對象，似是在于我們之中（似乎是內在的），他方面這些對象又是應當于我們之外（即爲超越的實際）。我們感官應當是有比較對象和我們自己之能力。然在此種情形之下，我們感官是不能欺騙我們。因此，我們能有確信，可以得到結論說：感官是永不能使我們生起獨立且相異于我們意識之事物存在的思想，以及實際之連續存在的思想來。

我們感官供給我們以各單個之知覺或感覺。然而牠們是不能供給我們意識以存在于知覺或感覺對



方且相異于知覺或感覺之質量上不同的任何東西。休謨將我們印象，分爲三個部分。第一部分是形體形態、數量、運動等之印象，第二部分是色、臭、音、熱、冷等之印象，第三部分是滿足與不滿足之知覺。此種知覺是發生于我們之中，且是對象對於我們形體之影響的結果。（註二十六）哲學家以及原始的實在論者皆以爲第一類之印象是客觀的。第二部分的印象，在原始實在論者看來，僅是爲獨立于我們之外的存在物，而第三部分的印象則在任何人看來，都是以爲是主觀的體驗。然而所有這些三種存在對感覺的間之差別——休謨又繼續着說——是完全不能由感覺之本性及實質來劃分的。色與音、熱與冷、運動與凝固——所有這些皆爲我們的感覺，在此種意義上說，彼此間是無何等的區別。他們間差別不是在感覺的範圍以內發生，祇是因爲我們構思之活動而引起。如果還承認此兩類的印象（第二部分及第三部分）無非是在特定運動及物質單位（註二十七）之某種結合的結果上發生之感覺，那末我們問牠們之間還有什麼差別？在感官成爲認識問題中之最高標準的範圍以內，是必須承認一切感覺對於存在及實在性的關係都是同一的。意識在體驗或感覺

（註二十六）限制感覺的「物質單位」，難道不是「transcendental」嗎？

（註二十七）休謨以自己的觀點來說，是沒有任何權利來談什麼對象觸動。我們的形體。休謨若是說對象觸動等等的話，那便是發

成一個對象可以影響他一對象，換言之，便是認可對象與我們感官之間的因果連繫，成爲感覺總和之對象，其不能

影響我們，那是很明白的，她只是構成意識之內在的內容……

形態中所能得到的一切絕對是依存于我們的精神而完全不能離精神而獨立存在。休謨以為我們固然是將我們感覺屬於對象，或如休謨所說的，使感覺同一于對象，使對象亦得有內在的，獨立于我們意識之存在。然正因為我們將感覺同一于對象，我們是不能存有可以從感覺之存在轉為對象之存在的感想。即使我們能夠分出感覺與對象之間的差別，那時我們也是不能得到感覺存在可以轉為對象存在之推論。因此，不論是感覺或是理智，皆不能使我們確信有形世界之實在性。所有的只有一個來源，即只有一個想像或構思是殘留着。

『因為一切印象是有內在的和暫時的存在，因為一切對象恰恰是以此種存在表現于我們之前，所以關於牠們之獨立的和連續的存在之思想，是應當以印象之某種性質及想像力之性質能夠吻合為基礎。因為此種思想不能擴張到一切印象上面去，所以此種思想應受存在于特定的相當的印象上之性質所限制。此種性質從一種我們會賦與以獨立和連續存在之印象及我們所視為內在的和暫時的印象二者之比較中，便很容易地可以得到。』(註二十八)

因此，我們必須揭發出我們所以能夠賦與印象以獨立的實在性之根據——印象的特點和性質來。我們若把我們所認為有絕對實在之印象和我們視為內在和暫時的東西之印象，二者加以比較，我們便可以

看到：此種差別之所由生。並非此二者之中有一個印象，能發生比另一個更有強度和更有強制性之作用。譬如說，滿足與痛苦之感覺，對於我們所影響之作用是比色及音之知覺爲強有力；然而我們並不因第一類之印象而予以絕對實在之性質。很明顯地，並不是在感覺之強度程度之強弱中，來找出那和我們意識相異的存在所以歸屬於某一定印象之原因所在。

首先必須指出的是：『凡是我們賦予以永久存在之一切存在，都是那些以特殊的恆常性爲標識者，牠是和那些存在是與牠的被感覺性相關連之印象有別的。在我們賦予以連續的和獨立的存在之印象和那些我們只賦予以內在的和暫時的存在之印象之間，其差別的基礎是在於觀念之某種恆常性及其內在連繫。我們的棹子，我的書與紙，房屋與樹林，我們皆是在一定秩序中看到。當我閉起眼睛，或轉而他顧，我便會失去一切東西于不見，然只要我重新開起我的眼睛，一切便會在同一不變秩序中重新又發現出來。這是表示：事物發現有一定之經常性和類似性，而此等性質便決定了牠自己存在之固定性和規律性。』當連續性在視覺活動或感覺能力中已經破壞時，牠們還是不變。』註三十此等表徵是屬於一切的印象的，此等印象我們便視之爲獨立于我們的存在。然此等經常性，自然不是絕不動的，此種經常性祇是相對的，因爲形體皆是變。

（註二十九） 休謨著，上引書，二五九頁。

（註三十） 休謨著，同上。

動着的。唯形體不論是如何地變動，皆保持有一定之連繫規律性。……我們這位哲學家說：我在離室一小時之後，又回到自己的房間，自然我會發現爐火已不是我出去時那種狀態了，而且我在其他情形中亦可見到此種的變化，且不僅是我不在的時候，而且在不離開的時候，亦是如此。此種印象在牠全部可變性中之連繫，與經常性或固定性是一樣地成爲外在世界的對象之特有的表徵。外在世界之『信仰』因此是依存于特定印象之規律連繫及其固定性。然而爲什麼印象之此種『連繫』及『固定性』引起了我們對於外在世界存在之『信仰』呢？我們的內在印象——這種印象我們認爲是流動的和暫時的——亦有某種連繫和規律性，然而我們是不能予以我們的情感以離主觀而獨立之存在……

從『外在世界』之對象說來，事情就完全不同。世界之規律性是以世界存在之連續性及或不斷性爲前提；換言之，事物之特定連繫及相互依存之承認，必須假定世界之獨立的和連續的存在。

由以上的說法，結果便可得到非常奇怪和意外的結論。休謨是復興了他自己已經推翻和破壞之一切。我們在上頭已經知道，現象主義者是排斥事物之統一性，客觀之規律性，經常性及相互依賴性。而且他還是否認世界存在之思想，而科學經驗是唯有能以承認此等思想的前提爲其基礎。我們這位哲學家自己是很清楚地感覺和了解着的。休謨是如何地復興了他自己所已破壞之建築物，我們在以下分析中便可看到。現在必須指出的是那種似乎以爲科學經驗應以現象主義爲哲學基礎這個意見，這個似乎是『公認的』意

見，完全不合于真理。休謨的哲學——現象主義一般是不能成爲任何『實踐』任何『科學經驗』之根據。我們應該再轉說休謨，並盡可能用他自己所說的最有特徵的話（直接和我們所說的問題有關係的）來分析一下。

休謨推論說：我坐在我的房間內，我面向火。一切圍繞在我的身旁的對象，皆影響到我的感官來。在我的記憶裏，浮現起我在某時曾經見過的形象和其他的對象，然而此種回憶祇是關於這些對象以前的存在而已。任何感覺，任何記憶皆不能使我們確信牠們在現在仍舊是存在着的。在我正在坐着且正耽于記憶的時候，我聽到了一個意外的喧嘈聲，想起來是門戶上軋軋的響聲，經過一些時間，在我面前發現了一個郵差。此種情形可以使我们得到新的構思和新的結論之論據。第一，我從來不曾聽過此種軋軋的響聲，是門戶以外的東西可以發生。由此我可以得到結論說：此門依着我的記憶是在房間之側面，如果此門在實際上是不存在的，那這是破壞了我的經驗。此外我們知道，人類之特點——重量，使人類不能行走于空中。如果我現在所能記着的各階段情形，能在我不在時消滅，換言之，如果在我不會感覺到牠們時便不繼續存在，那末郵差便有飛行空中的能力。郵差送信與我，我啓信後便知道此信是我的朋友寫的，他通知我他是住在二百哩外。很明顯地，該信是經過了很長的路途，該信是不能沒有郵局和交通路程而可以達到我這裏來。『因此，我已不得不把世界視爲實在的和連續的東西，當牠不爲我所感覺時仍然保持存在的東西。』（註三十一）

我們認爲下面一種情形有先使讀者了解之必要。據我們在上面所看到的，休謨的見解是以爲我們所得到的感覺，同時便是牠自身的對象。我們知道，感覺是不能在感覺之外而存在着，換言之，便是在感覺主觀之外而存在着的。現在我們又看到了，我們在許多感覺基礎之上，又可以得到獨立于意識之外的世界是實在地存在着之推論了。然而如果『門戶』、『各階段』、『交通路程』、『朋友』可以在牠們主觀之『感覺』以外而獨立存在，那末明顯地牠們的存在不是盡于『感覺性質』。休謨自己說過：若是我們感官的對象，不依存于我們之是否感覺，皆繼續其存在，那末牠的存在是獨立且相異於我們感覺或體驗。所以休謨是『被強制地』承認世界是『實在的』和『非暫時』的東西，且賦予牠以獨立于我們感覺之存在。因此休謨自己是『復興了』他所破壞了的東西，因爲他從感覺得到存在於感覺對方之實在世界的推論。

休謨是這樣地想着：我們所指出之推論，是與我們根據事物之因果連繫而得之推論，完全是不可混爲一談的。自然此兩種之推論，都是以習慣爲自己的根源。然如加以密切研究，便可知牠倆在實質上是有區別的，我們所說的推論，其受習慣及判斷力活動之限制，僅是間接而非直接的。

然而什麼是習慣呢？我們如何能得到牠呢？休謨對此問題之答案是說：由習慣而得到之連繫，也是不超出于我們觀念範圍之外，此種習慣是我們所感覺之不斷連續的現象之結果，換言之，也便是我們意識中的

觀念連繫之不斷重覆的結果。從我們感覺的對象之連繫得出客觀連繫和獨立于意識之推論，是不正確的，因為意識中一種觀念之重覆性，是不能創造似乎實質上相異于我們觀念之一種觀念來的。我們皆習于賦予對象以一定的固定性，經常性及內在規律的連繫。然而這裏不要忘記休謨的見解，以為對象祇是感覺之總和。因此，我們的『習慣』是不能超出我們在觀念中所能提出之事物連繫。然而『我們只要一轉頭或只要一閉目，便能消滅此種經常性』(註三)換言之，即能消滅此種我們感覺所得到之『事物連繫』或對象『固定性』，因為由休謨看來，實在對象之實在連繫，是完全談不上的。

然而無論是如何地『只要一轉頭』便可消滅世界，無論事物之連續性是如何不斷地破壞，我們總可以『看到世界之連續存在及維持後者特定之連繫』。

事物連續之假設，是超越特定經驗的範圍以外。這樣說來，是否僅僅以一種『習慣』便是以解決問題呢？一切屬於事實之推論，皆以其習慣為其唯一的根源。習慣自己是在感覺及其連繫之重覆過程的結果中發現的。因此，如果『習慣』是超出了感覺範圍之外，牠便不能成為觀念連繫及其經常重覆之直接和天然結果。必須加入其他的因素，這便是想像。

休謨說：想像是一種特點：牠一經引動以後，即是在引動牠之對象不存在時仍然能繼續牠自己的活

(註三十二) 上引書，二六三頁。

動。此種『原理』亦可說明我們對於有形世界之『信仰』。對象之發現特定的連繫 (coherence) 是在他們爲我們感官所能得到的範圍以內。然此種連繫在我們假設事物是有連續存在之時，對於我們便可表現得更完全和更『同形』。我們的精神，常有假設對象同形之傾向，所以精神之欲使此種觀察上的『同形』變得更完全和更澈底的嘗試，是十分顯然的。因此我們的想像，是使我們在感覺中所直接得來之連繫更加補充得完整起來。(註三三) 休謨解釋說：存在連續性之簡單的假設，便可達到此種目的。此種假設使我們有一種可能，賦予事物比牠發現爲直接的特定意識性質時更大的規律性。經驗中之現象連繫，必須有現象之經常性及固定性之觀念，休謨又說：有形世界能在我們感官活動停止之後而繼續存在這一『信仰』便是發生在現象及其連繫之經常性與固定性的基礎之上，而此種『信仰』又引起世界的獨立性與實在性之確信。(註三十四)

我們在不同的時間以內，可以得同樣的感覺聯合，而且不管意識的連續性及活動力是中斷了，我們仍然是把特定的感覺總和，視爲同樣的東西。對象祇是在意識中始能存在，牠的存在必然不是連續的，意識的內容是變動不居的，所以在不同時間內所得之感覺總和，依休謨的觀點是不能認爲同一的東西。然而我們總是把昨天我所感覺的棹子和今天我所感覺的棹子，看爲同一的東西。連續性之破壞是和對象之同一性。

(註三十三) 試將此段話與馬赫所謂 *Vervollständigungstrieb* (補充的衝動) 比較一下。

(註三十四) 見上引書，二六五頁。



相矛盾的，反過來說，對象之同一性是以對象存在之連續性爲前提。此種問題之解決，對於休謨是非常困難的。而且從現象主義的觀點來解決這個問題，是完全不可能的。如果存在卽是指感覺之意義，那顯然地，感覺之中斷，其結果便是對象之消滅。而且我的感覺之中斷（此種中斷是存在的，這是大家都知道的）破壞了我自己存在之不斷性。然而，我的『我』是以牠是與自己視爲同一的東西。此種『自相衝突』（Antinomy）是如何才能解決呢？此種現象是以什麼來說明呢？

在唯物論者看來，世界是離我們意識而獨立存在的，所以感覺方面連續性之破壞，並不能表示客觀實在方面連續性之破壞。世界是離我們感覺而存在的，因此牠在時間上是任何『時』都是存在着的，不管牠們是如何地細微，都是如此。發生于世界中之一切變遷，自然也是在時間上之變遷而完成了的，時間因此是『存在之客觀範疇』。唯有在主觀範圍內，在感覺範圍內才是可能的事情。至于休謨的觀點，我們已經知道是完全不同的。然而我們這位哲學家有一個特點，便是他不斷被強制地得到此類的假設，此種假設將他轉向唯物實在論的觀點上面來了。休謨知道，澈底的現象主義是要否認現象，外在世界等的規律性，但另一方面他也知道，沒有此種前提（規律性之存在——譯者），科學是不能成立。于是乎現象主義雖然否認外在世界，然爲了某種原因又總還是『確信』外在世界之存在。這裏顯然地在我們『信仰』及現象主義所揭發之理論上的『真理』二者之間，有極大之矛盾。休謨爲要解除此種矛盾，便求助于想像、習慣等『原理』。

休謨在我們上面所論述的存在同一性問題上，以為必須承認『我們原始感覺是經過那滑過于直接意識之事物的實際存在而得以連繫一致』。由此種說法，便可以說世界是盡于感覺或觀念以內，而感覺或觀念，是在連續『流動』的過程中，因此是可變的；或是表現在表面上，或是重新又消滅了去。自然在此種條件之下是談不上事物之固定性及存在之連續性，因為『觀念』唯有在我們『觀念』着時，才是存在的。不過我們是『信仰』世界之連續存在，及其固定性的；休謨因要解釋此種『信仰』，不得不求助于一個根本上與現象主義基本前提相矛盾之奇怪的『假設』，說我們中斷的感覺事實上是由那個存在于感覺對方之 *transcensus* 得以連繫起來。休謨沒有這個『實在的存在』，是不能解釋任何現象的規律性及其相互連繫等。但是，休謨一旦承認此種具有直接的特定意識所不具有之性質的『實在的存在』，他自己便是改變了自己的觀點，而站在認識的實在論的立場之上了。

在實際上，『實在的存在』是我們感覺及意識之基礎，且受牠之限制；這就是說，此等『實在的存在』與意識內容，不是同一的東西。我們承認實際的存在，構成了我們感覺的基礎，我們便是承認牠是在我們意識之外，承認此種『實際的存在』是完全相異于感覺的東西。

我們將類似的感覺視為同一的感覺，此種使類似感覺得有『同一性』之想像使我們虛構感覺是連續存在着的。判斷告訴我們，成為不同時間內的兩次體驗之客體的對象，與對象自己，不是同一的，因為構成

對象的我們感覺，是互不相同的，且沒有連續性為其特徵。而想像則賦予此兩種互不相同而相似之體驗。以連續的存在。判斷與想像之間的矛盾，是藉『虛構』而解決。由虛構調和了判斷和想像之不一致，不同的客體之間，存在有矛盾之表徵：『連續性』存在于對象，『中斷性』存在于感覺。我們在這裏便可以看到，如果沒有假設對象是獨立存在的，欲跳過此種矛盾是不可能的。對象在我們不感覺到牠時仍繼續其存在，此唯有在對象是獨立于我們感覺而存在的情形之下，才是可能的事情。這樣是把對象和感覺及觀念分別開來。我們的精神——休謨解釋說——創造了這個獨立和實在存在之虛構，因為沒有此種『虛構』便不能解釋實體之統一性或事物之實在的同一性及其存在之連續性。

由所有以上的所說中，所得的結論便是休謨一方面認為自己是被強制地在自己體系中加入了與他的現象主義不相容之概念，他方面他又因否認實在世界不得已已在我們精神方面，在主觀方面來尋覓現象之連系及其規律性。這就是說：存在的形態，即所謂範疇者，乃是意識之產物，是主觀的機能。由此可以說，先驗的唯心論已在『心理主義的』或『經驗論』的唯心論方面漸漸地準備好了。

然在我們沒有說到康德的先驗的唯心論之前，休謨學說中還有幾點，特別是因果性問題方面，有再說一下之必要。

一切認識在休謨觀點看來，都是些我們意識內容之比較，及其相互關係之研究。休謨亦如康德一樣，有

經驗判斷及感覺判斷 (erfahrungsurteile und wahrnehmungsurteile) 兩種之劃分。後者之內容，是以直接的或再生產的感官感覺爲其根源。『經驗判斷』便是建立在超出直接經驗之範圍外的推論基礎之上。休謨是以事物之因果關係，作爲經驗判斷之確信的根據。所以必須預先研究因果性這一概念，唯有在此研究之後，始能得到認識之根據。

我們已經知道，特定印象是觀念的基礎。如果因果性要有實在的意義，那末因果性觀念之基礎，亦應是此種特定的印象。然而因果及因果連繫等，是些什麼東西呢？顯然地，『原因』不是對象的性質（如顏色等），可以隨某種對象而同時感覺。一切我們所能說兩種客觀之因果連繫，乃是現象之繼起或現象之先後。然而顯然地，『因果性』問題，不能以這些表徵便包括了，因爲因果連繫唯有在牠具有了一種必然性質之時才存在着的。從何處去取得此種必然連繫的觀念呢？必然連繫這一觀念之能發生，必須要有一個發生此種觀念之印象。然我們既不能看見一個對象對另一個對象之影響作用，我們便要永遠不能得到『因果影響』或因果連繫之直接印象。認識之唯一根源——感官之力量，祇能提出說：一個現象繼他個現象而起落。因此，必然連繫的概念是不能以兩個『因果連繫』之短促觀察爲其根源。牠唯有在此種同一的體驗有了多次的重覆以後。『此種心中所感覺之連繫，此種由一個對象推想該對象所經常連在一起的東西之習慣上的推移，創造了一種知覺或印象，使我們生起了『能力』或『必要連繫』之概念來。』（註三十五）因果連繫完全不存

在于對象本身，牠藉判斷而附着在體驗或事物之上的。

一切人類思維之對象——休謨又說——可以分爲兩類：第一是屬於數學上，牠的客體，是觀念之關係或觀念之連繫。數學上真理，可以藉純粹思維的方法而得到，並不依存于牠們是否存在于實際上。第二類是科學，牠是以事實爲對象。事實之確信程度，不是如數學真理所具有的那樣。

各單個的事實，還不成其爲『認識』。科學是以研究各種事實之相互連繫爲自己的任務。一切事實上之推論，皆根據于因果連繫。休謨說：當我們問人們：他相信他在特定時間內直接得不到的東西，是根據些什麼東西？例如他爲什麼相信他的朋友是在法國？那末他的答覆是根據其他的事實，例如根據他接到他的朋友的來信。所有我們的推論，皆帶着這樣的性質，便是在特定事實與他個事實之間，存在有特定的連繫。如果此種連繫是不存在的，那末我們的推論，便是任意的。但此種連繫若沒有客觀與實在的意義，必然連繫不是以相當印象爲基礎，產生特定行動之『神秘』力量，不爲我們直接感覺所能達到，那末我們將失去以必然性爲基礎從一事實推論他一事實之可能了。我們僅僅知道：特定現象通常都是繼我們所已知的某現象而起。此種『習慣的』連繫，我們便提高之爲必然的連繫。不過此種必然性只有主觀心理的意義，而無客觀實在的意義……云云。

(註三十五) 休謨著：“*unter, aber d menschl. Verstand*” P. 75.

不論這個因果性的問題，還是其他還完全未爲我們提及的問題，詳細的說明，皆有極大之興趣，然而這樣不是我們的直接任務。我們利用各種問題，其目的是在顯明經驗論及現象主義之一般觀點而已。現在我們說了這許多之後，應得出一個總結，由此總結中先驗的哲學是休謨的現象主義及一般經驗論之邏輯上必有之繼續。

康德是知道：先驗的唯心論，無非是解決休謨所提出的問題之嘗試而已……

休謨認識論之基本原理是：每一觀念皆當適應于特定的印象。然不論印象或是觀念皆同爲意識內容。因此全世界皆分解爲心理成分。事物是什麼？外在實體世界是什麼？事物、世界——所有這些皆分解爲意識狀態，爲性質總和。在此種情形之下，任何實體成分，都是談不上的。然而我們又知道，在休謨看來，雖然任何實體成分都是談不上，但他仍被強制地承認事物由我們『思維之』爲一個統一體，爲一種固定，而連繫存在的東西。簡單觀念藉聯合法則由我們聯合成爲複雜觀念。各種不同樣的性質之統一。是以牠們之一定的內在連繫爲前提。此種我們由觀念結合而得之統一體，不過是想像上的『虛構』。我們由此在意識內容上增加了一個主觀的新成分。統一性、固定性、規律性、『實體』——所有這些，都不是存在于事物本身之上，而是主觀把牠們附加于純粹意識內容，于感覺總和之上。我們主觀得到的是各單個的成分，此等成分按主觀之本性而結合起來……等等。

經驗論分解世界爲簡單心理成分，消除了客觀的『範疇』，這樣就替先驗主義創造了基礎。在洛克實體外在世界，因果性範疇尚有客觀和實在之意義。然而愈趨愈往，此種『範疇』便愈與實際相隔愈遠。如果休謨所謂我們亦曾把純粹感覺所不具有之成分附加于純粹感覺內容之上是正確的，那末顯然地此等成分是具有主觀的意義。休謨證明過：純粹經驗能夠給與我們以各單個的感覺。然而此等感覺——分散的知覺，在空間上祇是同時並存，在時間上祇是前後繼起，還不能構成科學上的認識。而此認識是建立在感覺中所完全不具有之前提的基礎上。此種前提是從那裏來的呢？休謨答說：是由我們即由主觀把牠們結合于我們感覺所能得到之物質上面而得到的。

康德即是由此而開始，他完全同意于休謨所謂『主觀形態』使『參差不齊』之知覺或觀念得到一定秩序之說法。休謨以及康德皆附加『先驗』的成分于認識過程之中。休謨與康德之差別祇是在于前者是以心理主義的先驗 (a priori) 爲基礎，而康德的先驗，則只有邏輯的或先驗的意義。休謨的心理主義之先驗，是發生在『習慣』經驗之結果上。然而在休謨只有相對的心理意義者，在康德則獲得絕對邏輯之意義。

我們已經知道，數學在休謨看來，是先驗的科學。數學的真理，不是以經驗，而是以純粹思維爲其根源。數學真理，只有因爲牠是爲先驗的性質，對於經驗，才是確當的。廣義之『自然科學』休謨認爲是經驗的科學。至于康德則把休謨對於數學之見解（即是純粹思維的科學）應用到全部的人類知識方面，把一切客觀範疇

皆宣稱爲主觀形態，而主觀形態則宣稱之爲一切認識之邏輯的前提或條件。

休謨從實際中「消除了」一切客觀範疇，並把牠們轉化爲意識。至于康德則把此等存在形態變爲思維形態。休謨的經驗的主觀主義不提出意識內容之真理性與客觀性之標準，休謨承認現象之統一性或規律性（以及「因果性」）是以主觀爲其根源。不過存在于主觀中的東西，是可以使我們有心理上及主觀上之確信，然而不能得到客觀實在的意識。因此，我們的認識，是得有主觀確信之性質。

康德的觀點，則以爲認識所能達到的祇是「現象」（康德的「現象是與休謨的“Perception”爲同一的東西）將一切「範疇」從存在形態變爲思維形態，康德由此便得到結論說：經驗可能的條件，同時便是經驗的對象的可能條件。先驗形態使經驗對象的本身，也成爲「可能」換言之，先驗形態「創造了」經驗對象的本身。康德面前之任務，是在于必要克服休謨的懷疑論。依休謨的見解，任何科學的認識都是不可能的。一切「經驗的」認識絕對是建立在主觀自信之基礎上。康德則是藉經驗這一概念之改造，來克服此種懷疑論。爲什麼主觀判斷得有客觀的性質？經驗爲什麼一般地是可能的呢？康德對此答覆說：我們認識的對象，不是「物之自體」，祇是我們的觀念。現象形態是由思維形態決定的。因此，唯有在認識形態佔有思維形態時，「經驗」才佔有確實性，此種認識形態，乃是判斷之先天的機能云云。

「心理主義」轉變爲「先驗主義」之過程，在實體性問題上，亦可得到說明。休謨否認實體，成爲我們感覺



之實在原因，成爲性質之『支持者』。理由是除了性質以外是沒有一點別的東西，我們所視爲此等性質之基礎的那個不確定的『某物』，乃是想像之虛構。此種『某物』在客觀上是不存在的。休謨以爲，此種『某物』是同一感覺的結合之多次的重覆所得之結果。因爲此種重覆，使我們的想像中發生一種特定的傾向，欲在特定感覺總和之下，形成某種與此特定感覺總和本身相同，能似乎爲此等性質的基礎之『某物』來。然我們被強制地思維之爲一實體的『某物』。此乃是心理的必然性。

康德繼續此種思想的行程。如果我們沒有實體性底概念（以及因果性的概念等亦在內）就不能做些什麼，如果此等是『不能取消』之概念，那末牠便具『認識論上』的意義。依休謨的見解，此等概念，一點認識論上的價值也沒有，牠們祇是『虛構』，其存在之『相信』，雖然可以，但是在邏輯上及認識論上便不能認爲『正當』。依康德的見解，此等『範疇概念』是經驗上可能且先于一切經驗之必要的主觀形態。正因爲此等概念是先經驗而存在，且爲經驗之必要前提，所以牠們具有超經驗之意義。

休謨證明過：根據在『純粹經驗』的基礎上的科學，是完全沒有的，科學是根據于事實，所以牠是實際存在，牠是建立在——休謨如此地告訴我們——主觀心理前提之上，建立在由習慣所得的結果——『信仰』之上。

康德便繼續着說。正是因爲某種經驗上得不到而又主觀的根據之前提存在着，而且沒有此種前提，

科學認識，便成爲不可能，因此主觀形態是一切經驗及一切認識之基礎。自然此種前提由感覺中是得不到的，但牠們是屬於意識內容。

我們已知，在休謨主觀前提在心理上，是不能取消的，但在認識論上是毫無價值。由此便得到以下的矛盾：科學依現象主義的基礎來說，應當建立在『純粹經驗』之上，因爲唯有在感覺中的東西，始有認識的及實在客觀的價值。然而純粹經驗不論對於統一性、規律性、固定性或經常性、存在之連續性等，即對於一切主觀因欲將純粹感覺形成而爲科學認識而必得附加于純粹感覺之前提，皆不可得而知。我們已經說過，此種前提在心理上，是不能取消的，在此種情形之下，科學唯有能以主觀的、確信爲基礎。因此，認識之客觀的基礎，必然走到懷疑論。

經驗論因欲使建立在實際具體材料之上的科學經驗，得到根據而以特定感覺爲根據。經驗論與合理論相反，牠是應當證明我們的概念是外在世界之感覺的結果。然而『經驗論』在其發展過程中，却失去其積極方面的內容，一變而成爲一個相反對的東西，牠竟採取了主觀唯心論和現象主義的形態。『經驗論』如此是又把自己復歸而爲合理論了。在合理論者看來，思維中概念之存在同時便是指牠在意識之外的存在，邏輯的存在，是與本體論的存在相一致。在主觀唯心論者看來（柏克萊、休謨）感覺的對象與對象的感覺是同一的東西，而『心理』存在是與『物理』存在相一致。

## 第六章 先驗的方法

在休謨形態中的經驗論，其結論是說：純粹的感覺內容，本身是沒有任何的連繫；在感覺『雜亂』之中所得到的連繫和規律性的東西，僅具有主觀意義而已。『形態』是與內容截斷的。此種主觀形態，此種心理學前提，在康德是稱之爲一切認識之邏輯的必要條件。此等條件是有最高的認識價值，且是認識之客觀性與真理性之唯一標準。

在『印象主義』或『心理主義』及『先驗主義』二方面之間的差別，是在於前者以『純粹經驗』爲出發點，而後者是從主觀的先驗形態。從『純粹思維』爲出發點。『純粹經驗』所說者唯認識內容，唯有『內容』在『客觀上』是可得的，然牠與不過爲主觀妄想之『範疇形態』是截斷的。先驗主義則相反，牠是從純粹思維爲

出發，此思維形態是與一切內容截斷的。先驗形態是一切實在性之根源，包含在此等形態中之經驗內容，自身變爲『現象』。因此，思維形態，實質上同時又是成爲現象之事物形態。

先驗主義的哲學，是經驗論與合理論之綜合。康德之任務，是在於以經驗論之觀點改造合理論，以合理論爲工具改造經驗論，說明康德以前之合理論基本原理並指出先驗主義哲學與合理論有何種之關係，所涉太廣，批評主義之批評家的分析，亦不論及，因爲此事離我們本題太遠。我們現在所注意的，只有一點，這一點便是內在成分及先驗成分之相互關係的問題。

在康德學說中，存在有兩種成分：人類精神之經驗的內容與先驗的機能。『思想沒有內容便空虛，考慮無概念則爲盲目』——康德說。康德欲把純粹經驗和『純粹思維』結合在一起，純粹的感性內容，是離先驗形式而獨立，牠是『雜亂』的東西，沒有任何連繫和規律性。純粹形式的本身，即沒有經驗內容者，便是『虛無』。認識唯有經過先驗機能——即主觀形式和感性內容之有機結合，始有可能成爲『現象』之對象，祇是主觀活動之結果，因此對象確實性之程度，視自己先驗能而定。一切認識是以經驗同開始，然認識因此還不能絕對以經驗如自己的根源。經驗內容唯有當牠具有一般性及必然性時，始獲得認識之意義。然經驗內容之一般性及必然性之標識，是依存于主觀之先驗機能。唯有藉助主觀的先驗形式，建築在所謂感性材料之上，感性內容之上，牠們始同時成立作爲現象之事物形態，並使後者本身（即『現象』）得有一般性及必

然性。世界認識完全是決定于我們精神之『本性』。認識是為主觀之先驗機能所預先決定。因為客觀必須採取主觀所預先賦予于牠之形式。

康德因欲結合合理論及經驗論在一起，因此承認認識之兩個根源：悟性與感性。康德自己用下列的話來表徵此兩個根源：我們精神在他以某種方法『觸知』的範圍內感覺觀念之能力，我們稱之為感性，反之，我們精神獨立創造觀念之能力，是謂之悟性。（註一）我們之本性是這樣：直觀祇能是感性的，而『思維』則是悟性的。此兩種能力不可偏重，牠們是同等重要的。因為沒有感性，我們便完全得不到對象，沒有悟性，對象便無從思維。感性與悟性結合之結果，便產生認識。我們悟性不能自封于推理的領域之內，因為悟性所推論的，都是由感覺直觀而來之對象，（註二）悟性之沒有直觀的能力，（註三）正似感性之沒有思維能力一樣。

認識材料構成印象，牠是由外部對象對我們感性之影響而引起的。『感性』改造印象成為知覺及觀念，而悟性則藉牠所固有之先驗形式改變感性的直觀而為認識。所以，外部對象或『物之自體』對我們感官起

（註一）“...das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen; oder die Spontaneität des Erkennens, ist der

Verstand" (Kant, "Kritik der reinen Vernunft", S. 76, Reklams Ausgabe.)

（註二）反對合理論。

（註三）反對偏面的經驗論。

影響作用，此種『影響』之結果使得知覺。因此，康德一點也不懷疑那『觸知』主觀的感性之對象或『物之自體』之存在。康德之出發點便是：對象是『物之自體』，因為我們是把牠當爲離主觀而獨立之存在物而加以思維，然此一對象又是『現象』，因為我們是在牠對於主觀之關係來觀察牠……

知覺是『現象』之經驗的內容，是經驗之直觀的性質。而形式則構成現象中之先驗的成分。現象形式，即純粹直觀，我們能視爲一個先驗的 (prior) 觀念。我們之得到牠們，是在於一切經驗直觀之前，即在影響的對象之感覺之前，牠們是先于此等對象。對象按照此種形式可以先驗地被認識，然此自然也不過是現象而已。(註四) 而知覺是由『物之自體』所引起，因此，我們是後驗地 (posterior) 而得到。(註五) 我們不能有先驗之某種色彩的知覺或觀念。我們知覺之根源，是絕對實在世界，離我們意識而獨立存在。然而無論如何，康德着重地指出說，知覺按其本性，是主觀的，牠們祇是我們感性之變態。

康德是一個焦點，一切哲學派別皆以特殊形式中斷並屈折之在這一焦點之中。我們在本書中將康德視爲經驗論哲學之承繼者與完成者，認先驗的唯心論爲休謨之現象主義和主觀主義之邏輯的結果。

這位德國哲學家完全同意于英國的懷疑論，同意于『牠的破壞傾向』，但不同意于牠的學說中之積

(註四) 康德著：『Prolegomena』S. 61, Reklams Ausgabe.

(註五) 康德著：『純粹理性之批評』，一七〇頁。

極的部分。康德集中自己思想的全力來克服休謨的懷疑論。康德說，經驗論必不可免要走到懷疑論的結論，因為牠實際上是無力成爲科學經驗之基礎。然因科學，科學經驗及其他皆爲無容疑之事實，故在各思想家之前，皆提到此等事實之是否可能的問題，如經驗論不能對此加以解釋，那顯然地科學經驗必須另找基礎。康德欲藉助主觀的先驗機能克服經驗論並在數學上建立科學經驗之邏輯上的確實性。

休謨曾以爲，唯有數學上的真理，是先驗的。至于自然科學（自然歷史科學亦在內），則是絕對建立在『事實上』。我們現在不能詳細分析休謨所提出在邏輯數理上的與自然科學真理之間的相對差別。我們祇指出休謨所劃分數學的邏輯真理與自然科學（以及歷史科學）之純粹『事實』性質之間的差別。此等分界之基礎是：數學上的客觀是我們『創造的』，而數學上真理係不受『矛盾』之拘束，而經驗認識的對象，我們是『得到的』，牠的真理可以爲新事實、新的經驗內容所推翻。（註六）所以數學的與邏輯的真理是一般的和必然的，而『物理上科學』之真理，就不能有此特徵。『物理上的』（即自然的和歷史的）科學爲要得到如數學上一樣之確實性，必須使前者本性是一致於後者之本性。康德就以休謨所已準備之此種任務爲己任，休謨是以爲數學的判斷，對於經驗內容是先驗的和妥當的。使自然科學亦得有數學上的確實性之性質，這便是康德的任務。然欲能完成此種任務，必須預先確定『事實上的』或自然科學的客觀，其本性與數學上之

（註六）參閱萊布尼茨之永久真理（*Veritas eternelles*）和事實真理（*Veritas defuits*）。

客觀，是沒有差異。數學上之客觀，其特徵是牠乃為主觀所創造，是為我們所『構成』。數學上的情形——休謨說——可以藉純粹思維之活動而揭發，而與牠在世界上之存在無關。』(註七)

至于外在世界的對象之認識過程，休謨則以為我們所說的，只是『現象』。意識之內在內容，而不是『物之自體』。因此認識的『客觀』是因『主觀』本性決定的。固然，認識對象我們是『得到的』，然我們是當為我們的體驗，我們的觀念而得到的。

即是因為我們所說的不是『物之自體』，不是『超越的』，而祇是『現象』，是『內在的』——康德繼續說——所以一般的和必然的認識，才是可能的。因為我們認識的，祇是『現象』，所以我們實際上所有的祇是意識之內在機能及內在形式『所構成的』之內在的意識內容。因此，在客觀為主觀自己所『創造』的範圍以內，牠的先驗認識才是可能的。

『先驗主義』據現在所看到的，乃是現象主義的形態。在康德（以及休謨）看來，唯有現象認識這一可能才談得上『物之自體』。因牠是存在于我們意識之外及因此是獨立于主觀這一點，已是為認識所不能達到的了。物之自體因為是在意識之外，不為我們『所構成』，不為主觀的機能『所產生』因而不能為我們意識之客觀，所以不能為我們而存在。因此，祇有現象才是可以認識的。現象主義是休謨和康德之共同的立

(註七) 見休謨著·“*Unters*”, S. 28.



場。他們倆間之差別，祇是在于休謨的現象主義是『經驗論』的和『唯感主義的』，而康德還包含有合理論之成分。

『純粹經驗』是應用心理學方法，批評主義則應用先驗方法。先驗主義方法之實質，是在那裏？實在說來，從康德的觀點來說，世界在牠獨立于主觀的智力機能而爲我們得到時，祇是雜亂的感覺。智力使雜亂的感覺得到連繫和規律性。先驗方法之特點是在于牠研究一切認識之先驗的及普遍的條件，研究那個轉變『雜亂』感覺爲整齊『宇宙』之主觀的一般形式。『先驗方法 (Method d'entelure) —— 康德說 —— 我之了解是指純粹理性的全體系的形式條件之定義。』(註八)

所以，心理學方法是從事于感覺之全部總和，意識內容方面，而先驗方法祇是從事于那個先于一切經驗內容之形式方面，此形式在其成爲『純粹理性』的形式條件之中，同時又是認識對象之先決的形式條件。

因此，認識的性質是由先驗形式或『概念』決定的。在客觀藉智力機能而創造的範圍如何，對象藉『純粹理性』而認識亦有若干可能……

現在問：『純粹思維』如何有可能轉變爲『存在』？爲什麼對於思維妥當的，對於實際亦便是妥當的。此

(註八) 康德著：純粹理性之批評，五四四頁。

種問題會對於一切合理論之發展中提出過。在他一方面，經驗論也提出問題說：如何可能從純粹存在轉變爲思維？純粹經驗的內容以何爲根據採取或能夠採取普遍妥當的判斷之形式呢？簡括來說經驗論提出的問題便是如何可能從直觀（Anschauung）轉變爲概念？反之，合理論的問題便是如何可能從概念轉變爲直觀？

調和派綜合派的康德之答覆，我們所知道的是說：『思想沒有內容便是虛空，直觀沒有概念便是盲目。』然而康德方面的『概念』不是從客觀實在的存在，在抽象得到的，而是思維所構成的，且對於現實對於世界皆爲妥當之先驗形式。因此，『純粹理性』的真理，是有客觀的意義，反面說來，凡具有客觀意義者，皆構成悟性的先驗真理。悟性法則對於現實是妥當的，因爲現實唯有在悟性本身中，在我們本身中才有存在之地位，總言之，因爲現實乃是『現象』（註九）自然之『最高法制』（die oberste Gesetzgebung）是在我們本

（註九）『Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der nature, und die Grundsätze der erstern sind selbst die Gesetze der letztern. Denn wir kennen natur nicht anders, als den Begriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellung in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders, als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d. i. den Bedingungen der notwendigen Vereinigung in einem Bewusstsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, herrechnen』 Kant, "Prolegomena", S. 100—101. (Kochlams Ausgabe).

身中，是在我們的悟性中，所以自然的普遍法則，不是在自然本身中去尋找，並不是藉助于經驗；反之，自然的規律性盡在我們感性及悟性中之經驗可能的條件中。『經驗可能的原則』及『自然可能的法則』之間之所以『調和』，是因為自然是從『經驗可能的法則』中『引出』，且與後者之普遍的規律性相一致。』(註十)悟性法則同時便是自然法則，因為自然是悟性所創造，為悟性之產物。……此便是成爲心理學方法之邏輯的繼續之先驗方法的本質了。『經驗的實在論』或『心理主義』是從事于意識內容方面，各單個的印象方面，或確言之，是從事于印象方面。牠否認『範疇形式』之實在意義，把世界分解爲心理成分，牠是並存于空間中，在時間上是前後繼起的主觀用此種『細木細工』依自己心理的法則創造『宇宙』，使雜亂的知覺得有某種統一性，此種統一性是特定的經驗材料，感覺總和所沒有的。用先驗的唯心論來排斥『物質的唯心論』，用先驗方法來代心理學方法；先驗方法之任務，據我們所已曉得的，是在于研究一切認識之先驗的形式條件。至于認識的內容則是我們的觀念（休謨亦同後一點的說法）。否則不可，因為超越的世界（即『物之自體』）是有其自己的內在規律性，假設此種絕對實在世界是爲認識所能達到的，則牠的法則對於我們思維亦是妥當的。意識之內在的內容，即唯一能夠達到認識之現象世界，是不見有，如經驗論所證明過一樣，嚴整

(註十) "Der Verstand schöpft seine gesetze (a priori) nicht aus der Natur sondern schreibt sie dieser von."

(*"Prolegomena"*, S. 102).

的規律性，一般性及必然性。而此結果乃是懷疑論。康德以為有克服之必要，以為可以藉主觀之先驗形式而達到克服之目的。超出現象世界的範圍是不可能的，其次，現象世界又不見有一般性及必然性，另一方面，具有一般性及必然性等表徵之科學又是無疑之事實，顯然地由此可知唯有主觀才能確定此等表徵。自然，主觀的法則，只能適用於此一現象世界，適用於意識之主觀內容，而不適用於『物之自體』，不適用於超主觀的世界。康德若是澈底，他便應當限於一個現象世界，並公開走向主觀唯心論。然康德並不如此。他獨斷地以為在『現象』之後，還存在有『表現』的東西，即『物之自體』超越的世界。因此，我們可以轉來康德學說中我們所認為有興趣的第二個問題：超越的東西與內在的東西，『物之自體』與現象世界之間的相互關係問題。

『物之自體』按牠自己的本質，是不能達到人類的認識。但在他一方面，一切現象是以『自己表現』的東西，即『物之自體』為其基礎。『物之自體』欲成為認識的對象，牠應當採取『現象』形式。此處我們又看到洛克所犯之同一的矛盾。洛克以為，我們所認識的，祇是表現為意識之內在內容的東西。至于實體，依其自己本質而言，是存于在意識之對方，因此，牠是不可認識的。我們所以能夠說牠仍是存在的，是因為『偶性』是以實在的本體之存在為前提。洛克因承認我們感官所不及之實體之存在，他便添入了與『經驗論』無關之『合理論』的成分。實在是存在的，因為牠為我們所思維的。

在康德學說中，我們又看到了先驗的成分與內在的成分之間的矛盾。洛克的經驗論之繼續發展，必使

其走到分解和自己否定，康德主義亦正是如此，他欲調和唯物論與經驗論（及現象主義）與合理論，其結果便要分解為自己的構成各部分。此在以後再述之。

所以在康德學說中，存在有三種成分：『物之自體』影響于主觀，引起了主觀的知覺，此點理論是與唯物論完全一致。然而『物之自體』或『超越的世界』雖然存在，但不可認識（不可知）而能達到認識者，祇是現象或意識的內在內容，這點便是現象主義的觀點。經驗的材料，被包含于主觀的智力機能中。此點我們又是看到了合理的形式主義，或形式的合理論。康德學說中之此三成分，是處在『互相敵對』之地位。如我們對此一問題加以詳細論述，未免所屬太廣。因此我們今只以指出數點為限。

人類思維是從感性直觀取得自己的內容。範疇形式或一般悟性法則祇能應用于現象，牠們之所以應用于現象，據我們所知道的，是因為牠們是存在于悟性自身中，于我們的自身中。但在他一方面，物之自體一消滅，現象亦要隨之而不見，因為現象者是物之自體影響于我們感性所得之結果。由此的結論便是：決定于物之自體之現象，全部又是決定于主觀的本性。但是現象若是決定于超越的原因，則現象之規律性亦是由後者而來。在此種情形之下，是『自然可能之法則』是藉經驗從客觀的實在的自然而抽象來的，因此，自然便不能從『經驗可能之法則』而引出。或則便是現象構成我們精神的產物並完全為主觀本性所決定而不與『物之自體』有何種之依存關係，此時現象法則實際上是與思維法則相一致……主觀唯心論便成為不

可避免了……

現象實是感覺之對象，(註十二)感覺的對象實是現象，(註十二)——康德這樣說。我們已經知道，柏克萊及休謨為代表之經驗論會得到此種結論。現象祇是存在于我們自身中，牠們祇是我們感性之變態，我們意識之狀態。(註十三)康德也和洛克一樣，切斷了意識的內在內容與牠的超現象基礎，與影響我們感性和供給我們認識材料之物之自體的關係。依康德自己的意見，現象是在物之自體與主觀相互影響之結果中得到的。因此，現象應當依兩方面來觀察：牠對於物之自體之關係，及牠對於主觀之關係。沒有物之自體，便沒有經驗的對象，便沒有直觀的對象，因為後者無非是我們主觀中所屈折及為我們機體所限制之物之自體。實在的客觀世界為我們所得者，直接便是經驗對象，只要這一點就可以使我們不能懷疑到牠的存在了。

康德在有一處曾有下語說：『……當我們僅把外部感官之對象，視為現象時，我們同時便可由此承認物之自體是現象之基礎，我們雖然不能知道牠的本身性質，僅知牠的現象，即僅知我們所依而觸知這個未知的東西之方法。』(註十四)所以是有一種未知的東西，此種東西對於我們所已知者，是牠所表現之某種形

(註十一) 康德著：純粹理性之批評，一六三頁。

(註十二) 同上，一七五頁。

(註十三) 同上，一三七頁。

態，即所表現之完全特定的形態！

關於此點，我們祇能引樸列哈諾夫以下之不可反駁的思想：『知道某種事物，便正是知道牠的性質之意義。而事物之性質是什麼？這正是牠對於我們所影響之直接的和間接的方法。』(註十五)

所謂事物自身是不可知(不可認識)，我們所認識者祇是牠對我們所生之印象，這等于說，如我們抽去事物本身對於我們之影響，我們不能想像牠是如何地影響于我們……其次，物之自體是影響于我們的，這是康德承認的。對於對象之影響，這是表示對於牠之某種關係。因此我們至少一部分是知道我們和牠之間存在有若干關係。然若我們知道此種關係，則我們亦可知道——經過我們感覺的幫助——存在于事物及事物本身之關係。(註十六)此外還有恩格斯關於有名的『挺粘士』問題之以下可注意的話：『什麼是現象？

(註十四) 康德著：“*prolegomena*”，P. 96.

(註十五) 對事物之認識，除了以該事物所有之諸現象為根據而得之推論外，別無可能。見 Priestley a free discussion on the principle of materialism. London, 1778, P. 20. 事物，實體或實質(如何命名隨便)唯有計算牠對於我們已明白之諸性質，始能成立……如我們去其所有我們已明白之性質，則能夠談得上具有觀念的東西便一點也都沒有。見同書，四六頁。(樸列哈諾夫的附註)。

(註十六) 樸列哈諾夫著，我們批評之批評，一七一頁，旁點是樸列哈諾夫加的。

這是事物之本身對於我們起影響作用所引起之我們意識狀態。康德亦是如此說法。因此種定義中可以说預見某種現象即是表示預見事物自己加于我們意識影響。現在問我們是否能預見某些現象答曰：自然是能夠。我們科學及我們的技術學可以取信于我們。然此正是表示某種事物對於我們所引起之影響。如果我們能預見事物本身對於我們之某些影響，這即是表示我們是明白牠的某些性質。如果我们明白事物本身之某些性質，那末我們便無權稱此等事物爲不可認識。『康德的此種『發明』是沒落了，爲他的自己學的邏輯所打破。』(註十七)一方面，物之自體是不可認識的，而牠的性質又是可以認識的！他方面，現象是事物本身對我們影響而引起的，但又祇是『內在感覺』之定義。我們知覺或現象是以物之自體爲自己的原因，同時又祇是構成『我們觀念之遊戲』(註十八)

其次，超越的因素(物之自體)依康德自己的學說，範疇對牠是不適用的。牠是影響于我們的感性，換言之，牠與主觀是有因果關係，因此，又是以範疇之應用爲前提。超越因素是在時間與空間之外而存在，同時又是在時間與空間之內而『起影響』。在他一方面，內在的成分，即物之自體這一超越的因素所引起的現

(註十七) 同書，一六九頁，圈點是樓列哈諾夫加的。

(註十八) ……現象不是物之自體，牠不過依內在的感官規定結果所用的我們觀念之簡單的遊戲。(康德著：純粹理性之批評

，二七頁，並參閱 Prolegomena 三七頁及其他)。



象，僅是我們感性之變態，我們內在感官之規定。然依康德主義之基本前提是可以說，成爲『物之自體』性質之超越因素，是不能成爲意識之內在內容之原因，即不能成爲現象之原因，『現象』者，其本身最後是轉化爲內在感覺之規定』及『我們觀念之遊戲』的。(註十九)是不能『物之自體』之結果。『物之自體』與『現象』超越的成爲與內在的成分，相互間是不相容的。這便是康德學說中所貫穿之內部矛盾。此等矛盾，一方面應當分化爲主觀的唯心論，他方面應當分化爲唯物論。二者之中必居一；或是觀念爲絕對的現實，或是此種現實是觀念之本質的相對者；物質及其空間的與時間的規定。前者是與柏克萊與休謨之主張相一致，後者便是唯物論……

我們所認識的，僅是物之『自體的現象』——這是康德所常常如此說的。然而我們永不能談什麼作爲此等現象基礎之物之自體。(註二十)我們已在上面引證過列哈諾夫的話，由此可以看到即是以康德自己的觀點來談什麼『物之自體』之不可知說，其盲目是達到了何種程度。

(註十九) 然此點並不能妨礙康德說：『我們從我們外部的事物得到我們內部感覺之全部的認識材料。(康德著：純粹理性之批評，第五卷，三十一頁。圈點是我加上的)。』

(註二十) 但是作爲現象基礎之物之自體，任何人也是談不上的。(純粹理性之批評，七十一頁)。在此康德已懷疑到物之自體之存在了。

現在我們再指出以下一種情形。主觀是『一個』而事物是『多種』。此種『多種』的客觀在與之對立之『一種』的主觀之下，到底是受什麼的限制呢？玫瑰花之紅色及紙之白色，顯然是不受主觀的組織限制的，且不僅構成『我們內在感覺之規定』。因此時牠們僅是『我們感性之變態』。我們沒有看到將玫瑰花看為白色，紙為紅色，是有何等『障礙』。感覺之特定總和之固定性與經常性是受事物自身的固定性，客觀的和離主觀而獨立的規律性所限制的。事物自身的客觀結構一有變動，我們知覺或觀念的主觀世界亦隨之而變動。因此對象所具有之一切變遷，不是因我們知覺之變遷而發生，反之，觀念方面之一切變遷，是由客觀實在方面即事物世界中所有之變遷來決定的。客觀之固定性與變遷性，統一性與數多性，因此是受事物自身所限制的。（註二十一）

康德說：『……我的觀念對於我是很明白的，因此，牠們之存在，亦如具有此種觀念的我自己之存在是一樣的。然而外在對象（有形體）實際祇是現象，無非也是如觀念之類的東西。觀念的對象實際祇是藉此種觀念而得之東西，除了此等觀念之外，便空無所有。因此，外在事物之存在，正是如我自己之存在一樣，所以此

（註二十一）

叔本華完全正確地說過如下的話：『此種先天形式，是毫無差別地屬於一切成為現象之事物，唯因事物具有明顯之差

別，故此種差別，即事物之特徵的不同之決定者，是物之自體』。（叔本華著：*Perçu und paraliptomena*，第一

卷，九九頁，一八六二年出版）。

二者皆爲我的自我意識之直接的證見，所不同的，我的『我』之觀念，是思維主觀，是屬於內在的，至于觀念，是表示外延的本質 (ausgedehnte Wesen)，是屬於外部感覺的。』(註二十二)

由上引康德的話可以得到什麼意思呢？外在對象之存在之確實性，和我的『我』之存在之確實性，是同樣的程度，因爲此二者，外在世界以及我的『我』，皆構成直接體驗。然而我們之具有外在世界的觀念，卽柏克萊亦未加以否認。問題不是在于外在世界的觀念之確實性，此點在任何一個主觀唯心論者都不會加以懷疑，問題是在于超越的實在，是否與此觀念相適應，觀念的對象，是與對象的觀念相適應。當康德繼續地聲言道：除了觀念，外在世界便是空無所有時，他由此已是變觀念爲絕對實在，因此他是完全站在他的論敵柏克萊的主觀唯心論觀點之上了。

我們與此同時又可遇到以下的思想：『唯心論之主張，係以爲除了思維存在物之外，任何他種事物都不存在，由此觀之，我們所感覺之一切其他事物皆僅爲思維生物之觀念，皆僅爲完全不適應于此等生物之外之對象的觀念。我之主張相反，我以爲我們所得之事物，是存在于我們之外的外部感覺的對象。』(註二十三)

所以，一方面，觀念的對象，除了觀念，使實無所有，而他一方面，『我在任何時皆承認形體是存在于我們之外。』(註二十四)

(註二十二) 純粹理性之批評，三一四頁。

(註二十三) "prolegomena", p. 67.

然而說形體，牠是我所知道的，牠是存在于我們之外，對於我們是明白的，而又說牠是不可認識的，此顯然是矛盾的。康德是完全與柏克萊與休謨之獨斷理論相結合，此理論便是說：知覺中對象之存在是與牠的客觀實在不相容，事物之客觀性質，我們從『現象』中是得不到等等。但如事物之客觀性質完全不能從現象或客觀中得到，那自然無所謂從意識可以轉變為存在了，由此我們也不能知道有所謂外在世界之存在了。外在世界之存在，我們只能從感覺直觀中而得知，但在感覺直觀中所能得者，祇是現象，而不是物之自體。如物之自體不能為感覺直觀而得到，那範疇對於牠便不能適應，而獨立于直觀之純粹範疇之適用，是無實在的和客觀的意義。由此，我們可以得到以下之循環論法（*Circularity*）物之自體是可以認識的。那時我們知道牠的性質，那時牠對於我是『表現着』，那時牠在感覺直觀中可以得到。然而一切在感覺直觀中得到者，乃是現象或觀念。（註二十四）因此僅存在于我們之中，存在于我們之中的一切，不能存在于我們之外，然物之自體是存在于我們之外，而一切存在于我們之外者，依其本質，是不能達到于我們認識的，因之『物之自體』是不可認識的結果，使得一個意外的怪論，事物本身之為非實在的和不可認識的，正是與牠之為

（註二十四）同上。

（註二十五）對象是我們所思維的，故對象是思維。對象是我們所觀念着的，故對象僅是觀念。此種判斷之不合理是顯然的。康德從柏克萊

及休謨承認了此種詭辯法。

實·在·的·和·可·認·識·的·同·其·程·度·實·際·上·如·事·物·自·身·是·可·以·認·識·的·則·牠·亦·祇·有·經·過·牠·對·于·我·們·所·生·之·印·象·而·被·認·識·然·因·為·印·象·柏·克·萊·休·謨·及·康·德·皆·前·後·地·以·為·實·質·上·不·過·是·我·們·意·識·的·狀·態·故·事·物·自·身·……  
是·不·可·認·識·的·……此·種·思·想·自·然·是·屬·于·近·代·的·現·象·主·義·。

依·我·們·的·見·解·唯·有·唯·物·的·實·在·論·的·觀·點·始·能·消·滅·我·們·上·述·之·矛·盾·及·連·繫·客·觀·與·主·觀·『超·越·的』與『內·在·的』。

現·在·可·以·得·到·總·結·先·驗·的·唯·心·論·把·客·觀·世·界·之·基·本·定·義·存·在·之·形·式·或『範·疇』移·入·于·主·觀·意·識·之·中·結·果·牠·們·便·成·為·一·切·認·識·及·先·驗·認·識·之·形·式·的·或·必·要·的·條·件·一·切·意·識·皆·存·在·有·主·觀·機·能·而·構·成·所·謂·先·驗·的·統·覺·或『一·般·意·識』因·此·此『一·般·意·識』是·客·觀·性·與·一·般·性·固·定·性·與·規·律·性·之·根·源·主·觀·藉·此·等·先·驗·形·式·在·客·觀·的·實·在·構·成·經·驗·世·界·現·象·世·界·的·範·圍·以·內·構·成·了·客·觀·的·實·在·(註·二·六)在·形·式·的·關·係·中·的·自·然·是·悟·性·之·法·制·規·範·之·總·和·在·物·質·關·係·中·之·自·然·是·觀·念·之·總·和·我·們·感·性·之·產·物·(註·二·七)而『物·之·自·體』是·存·在·于『形·式·的』和『物·質·的』自·然·之·對·方·事·物·本·身·雖·然·被·認·為·經·驗·直·觀·之·原·因·然·而·牠·在·邏·輯·上·是·排·斥·主·觀·的·先·驗·機·能·此·等·機·能·是·完·全·不·適·用·于·事·物·本·身·的·因·此·意·識·之·內·在·的·內·容·與·超·越·的·即·絕·

(註·二·六) 我·們·以·為·唯·物·實·在·論·是·辨·證·的·唯·物·論·之·一·構·成·部·分·(認·識·論·部·分)。

(註·二·七) 所·以·柏·克·萊·的『物·質』唯·心·論·之·添·入·康·德·學·說·的·構·成·中·只·是·成·為『次·要』的·成·分·。

對實在的世界是切斷了的。而且，據我們所知道的，事物之被認識，性是排斥事物之客觀存在，因為一切達于認識的，僅是觀念，如此是我們除去一切達于認識之性質以外，事物自身並無留存任何東西了。

所以，事物自身是影響于我們的感性，這是康德出發之假設。然事物自身影響于我們感性並使我們生起印象，牠祇是成爲一種現象或觀念，祇是存在于我們之中。因此，在我們將事物自身之一切性質移入于主觀之後，『物之自體』中祇留存一種思想。柏克萊及休謨之詭辯主義，是說：對象是我們所思維的，故對象是思想，這我們上面已經引過。以此爲理由，事物自身由康德最後變成爲物之自體之思想，因爲事物自身之一切性質移入于主觀中，便宣布之爲觀念。超越的客觀——康德說——祇是結合我們純粹思維與現象總和之思想。康德以此爲終結，並爲費希特準備了基礎。物之自體影響于我們。這是說，『我們思維着影響于我們之對象。』費希特之復興主觀唯心論便是如此說法……

## 第七章 辯證法與辯證唯物論（註一）

### 一

我們已經曉得，心理學的方法如何轉變到先驗的方法，及經驗的唯心論如何轉變到先驗的唯心論了。我們已經曉得，休謨從客觀世界中消除其一切之連系與規律性，使他除了將存在之形式及一般規定移入于主觀以外，不能有別的辦法。然在休謨此等形式僅有相對的，主觀的心理意義。用此種觀點來建立一般適當的及普遍必然的法則，是完全不可能的。

康德知道，唯有藉助于『數學的直觀』真正的科學意義，始有成立可能。感性直觀並不包含一般適當

（註一） 本章只印在論文集在困境內。

的認識所必要的條件。感覺的外形，是不能包括現象認識所屬之全部總和。因之康德便完成從心理主義到先驗主義之轉變。然因康德接受了心理主義之基本的獨斷論，故他得到物之自體不可知說之獨斷的主張。康德的判斷，係採取以下的形態：一切可以認識的東西，應是得之于直觀中，應成爲感覺的對象。然成爲感覺對象之一切，皆爲『現象』，卽不是離主觀而獨立存在。Erscheinung（因此，）物之自體，或是可以認識的，——那時牠便構成『現象』，卽停止其爲物之自體，或是物之現象不僅爲一種現象，且存在于我們之外，——那時牠是不可認識的。

藉助于邏輯數學的意識而經過最高認識機能之應用，便有可能獲得更完全的世界的整個畫圖。康德稱形式在認識論上是一切認識之不可缺的，絕對必要的條件。康德的先驗意識和經驗唯心論所根據之經驗的意識比較起來，其實質是邏輯機能中所得到之客觀性最高形式。認識之形式條件，佔有最高科學的確實性與客觀性。現象之所以得有一般適當性與必然性，正是因爲牠們是被包含于主觀『形式』之中的緣故。康德的『先驗意識』是認識問題發展中之較高階段，這是不能否認的。因爲牠使世界之完整的畫圖有建立之可能，使人類對於自然之統治比較容易些。康德的錯誤，祇是在于他以爲唯現象始可達到認識並認爲認識機能乃是主觀的先驗的機能。依康德之意，客觀的世界是圍繞主觀而運動。物之自體是不與意識相連繫，因此是不可認識的。



不論是自然之形式的（規範、法則）抑是物質的（知覺總和或觀念總和）前提，都被康德移入於主觀意識中，主觀意識以自己的法則指揮自然。固然，與「我」同時存在的並有「非我」，物之自體之存在，但是牠們是不可認識的。我們已經知道，物之自體已被轉變為物之自體的思想，即已被轉化為意識內容了。如此是物之自體已成爲多餘的無用長物，因爲「形式」與「內容」皆唯有由主觀中始能獲得之。

「我」成爲存在與思維之原理，所有物類之創造者與法制者。康德的二元論（一方面是「現象」，他方面是物之自體）被費希特之唯心一元論所消除。現象不論在形式方面，或內容方面皆不過是人類精神之產物。物之自體或非我在康德方面已被轉化為意識內容，爲我們觀念。在費希特方面，非我是存在于「我」中，「我」之外便無所有。客觀與主觀同爲絕對的「我」之產物。費希特之絕對的「我」實質上無非是康德的「一般意識」或先驗的統覺。「我」構成主觀與客觀之最初的統一。牠是主觀的客觀。事物此僅是主觀或「我」的客觀活動之產物或是一個假象。辯證法中起作用之活動成分，在費希特中以完全顯著性質表現出來。從實質上說，此一成分以及當爲的成分，在康德中即已具有。可惜我們不能詳細來論述德國唯心論之發展，因爲此係超出本書之範圍。然而無疑地，在康德現象世界最終是從屬於主觀之道德的自由，「應爲」的成分支配了整個的現象世界及一切物類。這是無足驚奇的，因爲凡是沒有存在的地方，那裏所有的，唯有一個「應爲」意志或實踐理智是高于理論的理智，這是康德以及費希特所共同承認的。從費希特的觀點看來，現象世

界是主觀創造力之產物。現象世界是主觀的道德創造力之產物。

康德教導說，「現象」是可變的，而物之自體是不變的。康德依此便把世界劃分為 *mundus sensibilis* 與 *mundus intelligibilis*（感覺世界與智力世界），現象世界與本體世界。

在自己的「天體的理論及一般自然史」（一七五五年）中，康德對於發展一問題的觀點，完全以近代自然科學為立場。他之出發立場是「世界」發生、發展、並「消滅」。但後來他改變他自己最初的見解，欲建立絕對的與不變的真理。

赫爾德兒在康德的天地開闢說，直接影響之下，發揮了歷史進化論。相對主義與歷史主義便是此二大思想家之二個主要思想。

我們已知，休謨的「想像」在康德是變成為先驗的統覺之統一性，而經驗的意識變成為先驗的或形式之邏輯我的意識。康德的先驗統覺在費希特則又採取了絕對的「我」之形態了。經驗的形式以及內容都是主觀創造的。邏輯的，超個人的「我」是我之具體的與經驗的內容——即非我之根源「我」以自己的活動來製造具體的和客觀的世界。因此「我」在費希特不是形而上的、不動的、固定的與不變的存在，而是運動、活動。「我」之活動，必須是表現在辯證的過程。這一形態之中，此種過程是隨着內在必然性而完成的。牠在「我」與「非我」之對立的範圍以內，同時完成了兩種行為：牠在客觀（「非我」）與主觀（「我」）的對立中認知

了自己本身的一致性。(我——我)自己與「非我」之差別性；第二，在「非我」構成「我」的活動之產物及此種對立「我」自己的範圍內發生這一方面「我」在與「非我」對立中，進而與自己發生了矛盾。矛盾是在于確立或假定（“setzen”）了自己的我，便要否認了「非我」，反之，將自己與「非我」對立，便要否認了「我」，即否認了自己。此種矛盾是藉「我」與「非我」之相互地限制，換言之，即藉助于綜合而得到解決。

「我」之創造自然或「非我」是以實踐為目的，一切自然皆為主觀無意識創造力，無意識活動之產物。因此，主觀是活動，是自由創造力。自然之與牠（主觀——譯者）對立，是成為他的自由之「限制」，是成為主觀為要克服障礙而產生之「障礙」。理論的主觀同時便是實踐的主觀。而且，前者從屬於後者。「我」祇是在他所行動的範圍內而認識。主觀在「理論上」是如何，是要看牠在「實踐上」是怎樣。（註二）所以費希特的唯心論和形而上學的唯心論之差別點，便是在于他是貫通了辯證法。在他看來，真正的存在物，世界的本體乃

（註二）關於費希特的「道德主義」，我們祇指出以下各點。在康德，現象世界最後已是服從主觀的自由意志。在費希特，現象

世界是我們的「我」之形態，而我們的「我」之形態，不是既成的，而是暫時現象的。因此，現象主義在每一特定時間內皆為純粹的「我」之非既成的或非完成的表現。歷史過程的意義，便是感覺世界變為道德的世界秩序之轉化，絕對的「我」之真正實質與本性之發現。因此「真理」最後是與「善」相吻合，存在物是與應有的東西相恰合，因為應有東西之規範與內容，同時便是存在物之法則，牠對於現象世界是適當的。

是服從內在規律性之辯證過程，永恆的創造力，而不是不動的和靜止的存在。

費希特之直接承繼者是雪林格(F. W. Schelling)。在雪林格眼中，自然權利之回復，是第一重要的事件。當然我們是不能來論述雪林格是如何漸漸地把費希特的主觀唯心論改造為客觀唯心論，我們這位哲學家如何地從費希特的『我』(在費希特看來，自然與『非我』僅是現象且祇存在于主觀中)走到客觀世界之獨立意義之承認這一個問題。最後，雪林格把實在論提得很高，他聲言自然與精神是唯一的本質——絕對者——之原來屬性。絕對者構成主觀與客觀之統一，自然與精神之統一。雪林格的絕對者是如費希特之絕對的『我』一樣，是發生于永恆運動過程之中。絕對者在自己發展之中，其結果分化為精神與物質，主觀與客觀。此兩種屬性，其始是以『未分化』或隱存狀態發現于絕對者中，以後展開而為兩個對立之系列，以便最後重新又克服此種對立而為更高的統一。讀者可以看到，雪林格之觀點，實質上是表示為斯賓諾查之『復興』。(註三)如果在康德與費希特，主觀與客觀之間的符合之可能，是因為客觀是現象，牠構成主觀之產

(註三)

斯賓諾查是近代思辯哲學之真正的開山祖，雪林格是其復活者，黑格爾是其完成者(佛爾巴黑：文集，第二卷，斯

徒嘉特出版，一九〇四年，二二三頁。)雪林格的學說，與斯賓諾查學說不同，牠是唯心的一元論，而斯賓諾查哲學

，據佛爾巴黑的說法，是『神學的唯物論』(亦如斯賓諾查哲學之為神學的唯物論一樣，黑格爾是為牠的反面，即是神

學的唯一論。(佛爾巴黑文集第二卷，二七九頁)。

物，因之服從意識之規律性；那末在雪林格。此種符合之可能，則是因為不論主觀與客觀，皆共同服從絕對者的法則。同具有同一的實在根源，並構成同一實質之兩面；單一實體，單一過程之兩個平行的系列。自然與意識（註四）思維與存在，客觀與主觀，是以同一原因，同一的根源為自己的基礎，牠們是受同一法則之支配，因此是相互符合，是一致的。

雪林格的『絕對者』在黑格爾便變成爲『絕對精神』。費希特的『我』漸次地客觀化起來，所以絕對精神是全體存在之實在的同時又是客觀的本質。然此種絕對精神實質上是我們所本質化的及被稱爲獨立實體之主觀思維。『什麼是黑格爾的絕對觀念？——樸列哈諾夫說——這無非是不關於牠的主觀性質且被稱爲世界過程本質之我們思維的過程。』（註五）費希特，雪林格及黑格爾，因此是發展了康德的『形式的合理論』，重新使之成爲『物質的』合理論。依康德，悟性機能是在先驗的統覺的統一中，在純粹思維中得到的，此種『純粹思維』在這位德國偉大的唯心論者（指黑格爾——譯者）又重新成爲認識的根源。而且，

（註四）“*Naturphilosophie*” und “*Transcendentalphilosophie*” (“*System des transcendentalen Idealismus*”)

（註五）『自然科學』與『先驗哲學』。（『先驗唯心論之體系』）

（註五）白里托夫：二十年來，二八一頁。又看佛爾巴黑文集第二卷，二二六頁。（佛爾巴黑在那裏指出說，黑格爾邏輯之實

質，乃是超越思維，置於人類之外的人類思維）。

牠還成爲全體存在之創造者，現實之『造物主』。

依黑格爾的觀點，自然是觀念的轉化。絕對精神之實質是運動。世界不是別的，乃是邏輯的過程。世界的實質或邏輯過程的主觀——邏輯的觀念，是牠的基礎。世界的發展是邏輯之有·限·制·的·過·程，換言之，此種過程之每一階段在邏輯觀念之發展中皆爲必要的成分。邏輯觀念是隨着內在的辯證的必然性而發展。絕對精神構成全體存在物之總體。客觀在黑格爾的思想中是爲思維的屬性，思維自身便是存在。思維與存在是一致的。事物被黑格爾轉變爲思想。因此，主觀與客觀是在構成世界實質之『超越的思維』之中合一起來。思維之表現形態是邏輯概念。邏輯的思維，是當爲邏輯概念而自己思維。此種邏輯概念是因內在矛盾而發展和運動，是構成黑格爾辯證法之實質。

我們已知，在費希特，『我』是如何地和『非我』對立，在意識方面如何地發生了需要解決的矛盾。在黑格爾絕對精神亦發生有同一的階級。所不同的僅是黑格爾的絕對精神是世界過程之客觀的實質，與意識無關之實在性。我們以爲現在沒有必要論述絕對精神在牠的發展過程中所劃分之各階段的特徵如何，只對辯證法略說數語。

黑格爾自己把現象研究或了解方法，分爲形而上學與辯證法兩種。『依昔日形而上學的觀點，以爲如認識陷于矛盾時，此僅是基于推論或判斷中的主觀錯誤而來之偶然的謬誤。依康德則相反，思維的本身的

本性是當牠欲追求無限之到達時，便要陷于矛盾（二律背反）……

二律背反之真正的和積極的意義，是在于一切現實皆在自己之中包含了矛盾的規定……而此時陳舊的形而上學在觀察事物時，是固定了悟性之抽象的規定，且排斥其對立物，康德則反之，他欲證明一種主張可依同一的理由及同一的必然性用對立性質之他種主張與之對立。（註六）

悟性固定了發展之各個成分，且在牠的孤立性中來觀察牠。悟性的原理，是同一律；悟性之抽象性質，是在于他之觀察各個發展的成分，是離開牠們對於現象之整個總體之連繫的。每一個此等的成分，所有各單個之表徵皆構成抽象化。抽象的思維，黑格爾說，是青年人之所固有。成年人則不固執于『或此——或彼』，而注重具體。辯證法的成分，實是指此等有限規定之『自我揚棄』（“sich aufheben”）或自我否定及其到對立物之轉化。（註七）

一切有限東西，『消滅』變化且轉化爲自己的對立物，皆因牠包含有內在矛盾之故。沒有什麼絕對的、鞏固的、固定的、及不變的東西；一切有限的東西都是可變的、暫時的，且因爲內在的原因超出牠所直接表現的範圍而轉化，轉化爲自己的對立物。（“Die Dialektik des Endlichen”）如黑格爾的說法，這便是有限。

（註六）黑格爾：“*Encyclopädie*” P. 103-104, VI. B., 1840.

（註七）黑格爾：上引書，一五一頁。

辯證法抽象的、悟性的、或形而上學的研究方法與辯證的、研究方法之間的差別，是非常重要的。形而上學的學者固定了發展的各單個成分或各階段，在其『自我存在』中，在其『自己同一』中（ $\Delta \parallel \Delta$  同一律）來觀察某種狀態。形而上學者在抽象的、孤立性中來了解事物或狀態，而辯證論者便是在牠的相互的內在聯繫中，在牠的包含矛盾規定之具體的、統一性中來觀察事物或狀態。形而上學者亦如夏娃一樣，向世界大呼說：『停止！因而把有限變為無限，相對變成絕對，暫時變成永久。』自然辯證論者是承認抽象悟性的規定在事物之既成狀態方面有其『相對的適當性』。然在世界中沒有絕對既成的和不變的東西的範圍以內，即在說到過程，說到運動時，『形而上學』的方法在辯證論者的觀點看來，是有害的，而『矛盾邏輯』便有正確的。抽象的悟性的思維方法，是低級的或原始的認識形態。所以恩格斯指出：歷史上過程的研究，必須先于對象之研究，這是完全正確的。然因對象，不過是靜止的過程，故認識之高級形式是『辯證法』。

一切特定的對象，一方面形成性質之特定總體，即與自己同等，與自己同一。牠在此種意義上為自己（*an sich*）而存在。然因對象是變動的，所以牠們又不同一于自己，與自己矛盾。『存在與無之真理——黑格爾說——是二者之統一。此種統一便是成生。』（註八）

運動之結果，是矛盾，反之，『矛盾乃推動前進的東西，一而運動及發展又受牠之限制。因此，黑格爾哲學



的原理，不是靜止的不變的存在，而是成生。一切自然現象之基礎，構成絕對精神之運動。(註九)

真理的實在性是邏輯概念，而『此概念之自我發展』同時又是世界之『自我發展』。哲學之任務是在于辯證法來研究邏輯觀念發展之辯證過程的內在必然性。因為概念(主觀方面)之辯證法發展是與那個以同一的邏輯觀念為表現形態之世界(客觀方面)的辯證法發展是一致的。

因此，德國的唯心論，一方面是回復了一元論，他方面是回復了存在與思維之『平行主義』。在某種意義上，是回復了斯賓諾查。必須和只要棄去神學思辯的外衣，俾能得到唯物論。

『唯心論對於自然及社會發展的現象之解釋，牠的觀點之無力——樸列哈諾夫說——是應當而且實際上已經使有思想的人們(即非拆衷派，非二元論者)走上唯物論的世界觀。但新唯物論不使只簡單地重覆十八世紀末法蘭西唯物論的學說。唯物論係充實以唯心論所獲得之全部的豐富內容而復活的，此

(註九) 一切自然現象之基礎，——辯證唯物論的信徒說——是物質運動。不論物質或是黑格爾絕對精神之存在形式，皆為運動。運動依其自身的本質，是『矛盾的』。所以，何處有運動，何處便可應用辯證法。辯證唯物論的反對者便反對辯證法與唯物論結合。

我們介紹讀者去看樸列哈諾夫論馬斯爾克著作一文(我們批評家之批評，二三五頁)及恩格斯佛爾巴黑中樸列哈諾夫的序文那裏證明上述之反對論之毫無能力。

等獲得中之最主要者是辯證法，從現象之發展中，發生中及消滅中來觀察現象。此一新派別之代表者，是卡爾馬克思『歷史一元論之發展，一〇一頁。』

黑格爾的『絕對精神』不是別的，牠無非是神學外衣隱蔽之下的自然。依恩格斯的話，黑格爾體系在其方法及其內容上說，都是倒置的唯物論。『黑格爾的辯證法——恩格斯說——是概念之自我發展。絕對概念是永久存在（存在於何處是不明白的），且構成一切存物之活的靈魂。牠自己發展着，經過了牠自己內面所包含之各階段，在『邏輯學』中對此各階段有詳細之觀察。然後牠自我化生，轉變而為自然，牠在自然中又重新發展，在此一次是不自覺的，採取自然必然性之形態。牠在人類中又重發生自我意識。而在歷史上此種自我意識又自下而上，那時絕對概念在黑格爾哲學中最後是復歸于自己。在自然界中及在歷史上所發現之辯證法發展，即依迂迴的及一進一退的曲折的向前運動之因果連繫，在黑格爾看來，祇是自我發生的，永遠的，不知來自何處且完全不依存於人類腦筋之一種概念的前進運動之單純的映像。此種唯心論上的倒置，是必須消除的。我們轉向為唯物論的觀點，便不再以實際事物視為某種發展階段中之絕對概念的映像，却以人類概念視為實際事物之映像。辯證法由此便可還元為研究外在世界及人類思想中之一般法則的科學，此兩種法則，本質上是一致的，而依形式便有差異，因為人類頭腦能自覺的應用此種法則，而在自然界中，而且在人類歷史上還大部分是不自覺地發生法則的作用，而處在外部必然性但夾以無數類為偶然

性的形態中。所以，概念的辯證法祇是外在世界辯證運動之自覺的反映而已。同時黑格爾的辯證法曾經是建立在頭上，正確些說，是建立到足下來了，因為以前牠是建立在頭上的。」（註十）

由此辯證法的唯心論便轉變為辯證法的唯物論。前者是使『邏輯的』或『概念的』概念得有內在運動。後者以為觀念方面之矛盾，乃是『實在』中所存在之矛盾的『反映』。在黑格爾，自然無非是精神之另一存在，同樣的，在辯證唯物論看來，精神無非是『另一存在中之自然』而已。

唯物的辯證法因此是客觀的過程。這是過程之形式的方面，因此她便轉化為研究此種過程之一般法則的科學。辯證法如此是排斥有限存在之可能。辯證法視思維之一般形式或規定，同時便認為她是事物之一般形式或規定。事物的法則便是思維的法則。只有如此，實在過程之客觀認識方是可能的。

我們已知，在康德認識的對象是包括主觀的普泛形式中之感性的感覺，且此有使認識得到一般適應性之可能。與經驗意識相異之先驗意識，連結自己以範疇形式，而成為那個構成邏輯數學的意識之前提的絕對普泛機能之支持者。然而康德的先驗意識祇能統治于現象方面，物之自體之認識是不可能的。現象世界之法則是由悟性之嚴正的普泛的機能而得出的，此等機能預先已包括一切可能的感性手段，一定秩序之現象總體在內。『現象』領域內所能建立嚴正的、普泛的、一般適當的法則，亦即受此限制。

（註十） 恩格斯著：佛爾巴黑，三四——三五頁。

此種先驗意識及其範疇機能在德國唯心哲學之發展中，其結果成爲客觀存在之『超越思維』。範疇不是主觀的，而是普遍的。在康德，一般適應之認識之所以可能成爲現象的客觀是服從主觀的規律性，主觀的範疇，宇宙性便是包含在主觀自身之中。在黑格爾，主觀是包含在宇宙之中，客觀的及一般適應之認識之所以可能，是因爲客觀服從『超越思維』之絕對普遍的形式。

辯證的唯物論和先驗的唯心論及經驗的唯心論（以及牠們的特殊『官能』——先驗意識及經驗意識）都不相同。牠是從客觀與主觀之統一出發，而承認具有一般適當的及普遍的法則之物之自體的認識，是可能的。範疇即純粹普泛概念，如時間、空間、因果性等，從辯證法唯物論的觀點說來，一方面是邏輯的規定，他方面是事物之實在形式。一般的思維規定或邏輯形式同時便是事物自身之實際的實在的規定，因此很明顯地，範疇或形式是普遍的或一般的。所以一般適應的認識的可能問題，在辯證唯物論是在唯一正確和科學的形式中得到解決。辯證唯物論『調和』經驗論和先驗主義，同是便是『克服』兩者，提出了客觀性及科學確實性之最高形式。經驗論在認識的起源問題上是正確的，先驗主義在論認識之意義問題上，是正確的前者之陝隘性是在于牠不允許有一般適當及必然的認識，而停留在感覺、形象的範圍內不能抓到事物之全部總體。嚴格說，經驗論是沒有權利來談論什麼法則，牠只能在特定事物之總和中求得特定的經驗規則而已。先驗主義之陝隘性是在于牠沒有擴大自己的權利到事物的實在方面，以爲範疇，祇是意識之主觀的

甚至還是先驗的形式。

辯證唯物論消除了思維與存在之間的矛盾。人類自己便是存在之一部分，因此對於存在，對於客觀適當之形式，對於主觀，對於思維亦是適當的。

『故人類依對象便是認識了自己；對象認識便是人類的自我認識。』

你認識了對象，便認識了人類；對象是牠的實際本質，牠的真正的、客觀的我。』（註十二）

經驗論以心理學機能為根據，牠只有各單個具體的感性形態，只有具體的個別的固定性中之感性直觀。先驗主義提出了『邏輯的』直觀，作為自然認識的科學方法的基礎。邏輯的或數學的直觀包括了全部的具體事實，全部感性直觀之總和，感性直觀是邏輯的或普泛的直觀之可能的成分，而邏輯的或普泛的直觀又是一般適當及必然的認識之前提。辯證唯物論，是從對象及意識、客觀及主觀、內在與外在之統一出發，便克服了我們在康德中所見之現象與物之自體、思維與存在之間的矛盾。辯證唯物論承認存在形式便是直觀形式，因而建立了認識之嚴整性及普遍性，此在康德方面祇是為現象及事物世界所要求的。辯證唯物論因為牠宣稱形式為『普泛的』客觀的實在的『直觀』而得到認識之無條件性及普遍性。實在之數學的，或說好些，『幾何學的』即正確的認識，其可能基礎，便是建立于此。『幾何學的』空間與『純粹時間』便是

（註十一） 佛爾巴恩著：基督教之本質，列克拉姆版，五八頁。

普遍的實在的直觀且爲感覺世界之『數學的』認識之前提。然而辯證唯物論和唯感的現象主義或經驗的唯心論與其主觀心理的機能以及先驗的唯心論與其主觀邏輯的機能都不相同，牠是以同時是客觀又是主觀是實在又是觀念之普泛實在的『機能』爲認識的基礎。心理主義是以感性直觀爲出發點，而不提高到普遍的，必然的和一般適當的概念；先驗主義之出發點是賦予一切主觀以先驗的，一般適當的機能；是抽象的邏輯範疇，此種範疇是由那個自身不具有任何的規律性及連繫之感性材料所學成的。在前者情形之下，我們面前所看見的是純粹心理主義，在後者情形之下，我們面前所看見的是純粹邏輯主義，在此兩種情形之下，實在世界、物之自體，都是在不可認識的範圍內。辯證唯物論是從感性的、個別的具體的直觀爲出發，然而牠由此經過邏輯地改造牠們却得出對於全部特定的感覺直觀之共通的法則。正因爲最一般的邏輯規定同時便是最一般的事物規定，所以每個感性直觀之基礎是那個使普泛認識成爲可能之普泛形式的本身。因而由特定的各單個感性直觀之中，例如由任一個三角形中，能在一定條件之下求得對於所有三角形所共通之法則，換言之，感性直觀使提高到邏輯或數學邏輯的程度上面來了。幾何學是僅以『空間的』直觀爲自己的對象，故在此種情形之下，此事更覺容易些。一般說來，數學之所以有此種無條件性及正確性，是因爲牠是從事形式本身，即從事普泛的『機能』，最一般的『概念』——空間的緣故。對於邏輯亦是如此。『數學的』規定愈少，認識對象亦愈複雜，而牠之有普遍性及一般適當性亦愈少。所以真正的科學認識，當力

求分解質量爲數量，分解對象爲普泛的邏輯數學的形式。

自然之實際性的『無意識』形式，在人類中，在主觀中，便提高而爲『有意識』的了。牠們當爲一般概念或普泛形式而自己意識着。

人類意識在原則上是無止境的和無限的。人類構成『我』與『你』之統一，內在與外在，主觀與客觀之統一，所以他的意識構成客觀實際之『有意識的』機關。

辯證的意識克服了抽象悟性之隘陔性，把宇宙看爲無限的普泛過程，在此過程中此一有限轉變爲他有限；在此過程中，一切都是活動、創造力。然同時辯證的意識發現有提高爲『整個的』自然『直觀』爲自然秩序之內在限制性之直觀的能力。

獲得科學認識的人類，是視爲社會動物、『社會』人類，而非個人；是視爲創造的、實際的、爭鬥的、生物，而不是直觀的、被動的、從屬的。

自然界中的一切，都是處在互相的內在連繫之中，處在相互影響的過程之中。自然影響于人類，人類自己也反影響自然。人類是在他影響所能及其自己所受外在世界的反影響的範圍之內而得到認識。

辯證唯物論教導說：『人類主要是在他于自己反影響于外在世界的過程中所經驗的知覺而推動他走到思維。』此種對於外在世界之反影響是受生存競爭之制限，故在馬克思認識論是他對於人類人化的

唯物史觀，密相連繫。所以這位思想家在他的資本論中說：『人類在他對於他們外部自然加以影響時，便改變了自己的本性。』此種理論——樸列哈諾夫指出說——『唯有在馬克思認識論的光輝之下，始可發現其全部深邃之思想。』(註十二)

## 二

我們在上面數頁中，主要的是從辯證唯物論之形式方面來說的，即只說到辯證法是研究方法，是認識論這一方面。現在我們來研究這一學說之物質的或實在的成分。

在此容我們先略追溯一下。

大家知道的，黑格爾是在新時代克服了形而上學，同樣的，赫里克里特是在古代中克服了形而上學。

以巴爾門尼底爲首之埃里亞學派 (Eleatic school) 曾教導說，感性的知覺所能得到的，祇是事物之假象，而真正之世界實在性，是隱蔽在此種假象之後，且是經過思維而認識。事物之『外殼』——假象是變動的，事物之『核心』或本質是不變的。運動和靜止祇是應用於『現象』，事物之假象 (schein)，而完全不觸及事物之本質，牠是永遠不變和不動的。因此，世界是劃分爲感性知覺所得之假象的世界及概念中，或思維中所得之『本質的世界』。依此巴爾門尼底便教導說，『單一祇是對於概念是存在的，對於感覺則相反，是』



數多性』和『多形的』(註十三)巴爾門尼底因此凡能爲思維或悟性所認識者或是在流動變遷現象之後者，是真正事物之本質(單一的)。他這樣是把感性知覺和牠的基礎，現象世界和超現象世界割斷。埃里亞學派承認『現象世界』在性質上祇是假象，迫不得已去尋找真正存在與悟性及思維中之真正實在性的認識基礎和根源。埃里亞學派依現象世界及本質世界之世界劃分方法，亦認爲認識是有兩個根源：感性只是有永遠流動的現象或事物性質之各種形態；悟性(或理性)則超出現象範圍之外，而從事超越世界，從事于存在方面。凡是符合于『存在』真正的實在性的東西，便被認爲客觀的和真正的認識。然而真正的本質——『單一的存在』是不變的，因此，真理是不變的，牠是永恆的。

巴爾門尼底在『存在』與『非存在』之間形成對立。然此種對立純粹是抽象的，而非具體的。『存在』是絕對的不動，永恆的靜止；『非存在』則指絕對的可變性。此等成分是純粹抽象的，絕對的對立，其結果不是從一個成分到他個成分之轉化，沒有此二成分之具體的統一。『存在』是被思維着，『非存在』(即現象世界或假象)是在感性上被知覺着。非存在並非存在物。若我們以爲牠便是存在物，這是自欺。在存在與非存在之間，存在有『不可逾越的深淵』。存在與非存在之間的絕對對立，其結果是使感性的知覺不能轉化爲存在物，存在物不能轉化爲感性的知覺。埃里亞學派不能解釋：不動的和不變的實體(『存在』)如何能產生運動，及同

(註十三) 亞里斯多德著：形而上學，*deutsche Uebers.*, 1904, S. 33, Erste Hälfte.

時而來之現象『數多性』。他們是停留在形而上學之內，因為他們否認辯證法的成分，宣稱『現象世界』為『感覺的欺騙』為幻影。

巴爾門尼底及全體埃里亞學派，可以像拉思所曾經正確的指出，認為他們是一般地可以稱為最初的合理論者，合理論認識論之創立者。依他們的意見，我們所思維的一切，都是存在的，反之，實在的，祇是被思維的東西，牠是存在之必要屬性。

如果說，在埃里亞學派及合理論者看來，一般實在的東西，是自得思維中概念中的東西；那末，在唯感主義者兼現象主義者看來，實在的東西，是得自感性的知覺中的東西。感覺世界是唯一實在的世界，而且也如埃里亞學派之『存在』不能轉化為『非存在』一樣，唯感主義者現象主義者亦不能把感覺世界和事物的客觀世界連繫起來。

普洛搭哥爾是唯感主義和現象主義之始祖，(註十四)他以感覺為認識之唯一來源。除了我們經過感官而取得的認識以外，其他任一種的認識，都是不可能的。超出感官的一切東西，我們完全得不到的，因為牠不能感覺的。因此，『現象』是認識的客觀，此種現象不免提高而成為絕對的現實。現象是被視為一種意識內容，主觀狀態，而牠是排斥外在世界之對象，在唯感主義者和現象主義者看來，『非存在』不轉化為『存在』對象。

(註十四) 在德撰克里特，唯感主義是與唯物論密相連繫的，至于普洛搭哥爾則是『純粹』唯感主義之代表者。

的觀念不轉化爲觀念的對象，變動的現象不轉化爲固定的實在性。唯感主義者現象主義者承認運動，然因在他看來，真理實在性是觀念，故此運動祇是觀念的『運動』。經驗意識的內容是可變的和流動的。性質之實在本體是被排除了，只存在有多形的、數多性的觀念，然而沒有統一性。在現象與現象之間無內在連繫，牠們祇是並存于空間，而在時間上是前後繼起的。

存在與非存在之統一——德撲克里特說——是成立。德撲克里特用此來克服埃里亞學派的學說和普洛塔哥爾的學說。(註十五)他和埃里亞學派相反，他教導說：真正存在是過程，是運動。我們已經着到埃里亞學派的存在是不能產生運動、變化。而德撲克里特則以運動爲實體之最初的『屬性』。依普洛塔哥爾的心理主義和主觀主義，我們只能得到感覺，然而事物是一點也不能知道的。依牠的見解，事物祇是牠們對於特定的個人所『表現』的東西。德撲克里特以客觀的相對主義與此等心理的相對主義相對立，依客觀的相對主義的見解，客觀存在的世界實體，是有運動和可變性，統一性和數多性。神之初發性，也是這一實體之體現。因此，世界之實在的、事物的本性，自己是發現在永遠運動和變化過程之中。至于我們的觀念和概念，實是客觀過程之『反映』。德撲克里特藉辯證法，得把唯感主義和埃里亞學派的超越存在結合起來。認識在適合于客觀存在時，悟性法則正確，『反映』存在法則（世界理智的法則）時，便是真實的。認識的根源是我們感覺。

(註十五) 不是指亞里士多德，而是指亞里士多德。上克服了普洛塔哥爾，而是在邏輯上的。德撲克里特比普洛塔哥爾早生。

『世界理智』即客觀世界，是經過我們感官而『入于』我們的身體。至于我們的感官自己，是受『內在理智』即思維之節制的。

形而上學的埃里亞學派以爲一切皆『存在』，但什麼都不是成生的。存在物等于他自己和自己一致，因此是不動的和不變的，而變動的東西，不是『存在物』，而是自欺、幻想。唯感主義教導說：一切都是成生的，實在的存在是沒有的，變動的祇是現象或體驗，此現象或體驗是被視爲絕對實在的。德摸克里特的辯證法克服了現象主義與形而上學：一切存在的東西是變動的，一切變動的便是實在的存在。

在近代哲學中唯感主義和合理論之間所存在之關係，亦如古代時一樣：一方面是現象世界，他方面的不變實體，祇是悟性始能認識且在感性直觀之對方。康德以調和哲學思想中此種對立傾向爲自己的目的。然而他的學說之結果，是加深了和擴大了事物世界和現象世界間之鴻溝。事實上，如認識的客觀是感性直觀的對象，如物之自體依其本性是永不能成爲感性直觀之對象，那末顯然地，事物自身在原則上是不可認知的，牠們是和感覺截斷的，因此是爲主觀所不能及的。康德企圖將現象主義的「物自身不可知說」及合理論的形而上學學者所謂絕對實在的存在「物之自體」之存在說結合起來。康德欲在實在存在，絕對不變之物之自體與現象世界之間架一橋梁，這是不成功的。

康德的二元論爲德國哲學之繼續發展所剷除，剷除之者開始是辯證唯心論的一元論，以後是辯證唯

## 物論的一元論。

我們在說到辯證唯物論時，必須先敘述他和十八世紀法蘭西唯物論之差別。『霍爾巴赫與黑里維奇——樸列哈諾夫在其名著中說——是形而上學的唯物論者。他們與形而上學的唯物論者鬥爭過。他們的唯物論讓其地位于辯證的唯物論，而辯證唯物論自己又爲辯證的唯物論所征服。』(註十六)不論是形而上學的唯物論，還是形而上學的唯物論，皆堅持實體絕對不變之主張。『此等(即法蘭西的)唯物論之陔隘性的特點——恩格斯指出說——是在于牠們的宇宙觀、社會觀之無力，他們不能在牠們的連續發展中來觀察牠。』

此外以佛爾巴黑爲首的法國唯物論者皆以本性當爲事物之形而上的本質與牠的性質相對立。此種對立亦可視爲某種意義上的康德之『現象』與『物之自體』之間的二元論。然而同時他們又認爲事物之『本性』或『本質』可以觸知我們的感性，即影響于主觀而引起某種印象。此種物之自體之定義，我們在康德學說中亦可見到。讀者可知，凡是以爲法國唯物論混同現象與物之自體的人，其對於法國唯物論之了解，是有何種正確之程度。樸列哈諾夫之功績便是在於他是第一個能以真正眼光將法國唯物論顯示出來。

(註十六) 樸列哈諾夫著：歷史一元論之發展，二〇一頁，附註。

佛爾巴黑的物質定義及康德的物之自體的定義，其相吻合大半祇是字面上的，康德說：『我們感官爲物之自體所觸知。』佛爾巴黑說：『物質是那些以某種形式影響于我們的一切東西。』(註十七)因此，康德和法國唯物論者都是承認那個影響於我們感官並引起我們一定的印象之外在世界的存在。不過『物質』及『物之自體』雖是影響於我們的感官，我們仍是不能認識事物之本質或本性。然而我們如果把法國唯物論和康德主義混同起來，此對於法國唯物論是不正常的。十八世紀的唯物論，無論如何總還承認事物本質之相對的認識。法國唯物論者在我們從物質所得之印象的根據上面，以爲可以認爲物質有某些性質及『本質』或『本性』自身，但依康德的學說，印象唯有主觀的意義，不管牠們是由物之自體所引起的。法國唯物論比起康德是要澈底些。在康德，事物自身的認識性問題，或正確些說，事物自身之不可認識性問題，是因範疇這一矛盾學說而陷于混亂。除此以外，康德學說中所謂對象影響于我們而引起了我們的印象（即成爲感覺的對象），而此印象又是沒有客觀意義的。所謂實在客觀的世界，印象是受牠的限制，但此客觀實在的因素，正是爲印象所不能容——所有這些學說，皆非常的矛盾。

法國唯物論者亦是以物質(註十八)影響于我們感官這一點爲出發，但他們承認事物自身之若干性質

(註十七) "La matiere en general est tout ce qui affecte nos sens d'un facon quelconque ("systeme de La nature".

是可以認識的。不過法國唯物論者所以還不十分澈底，就是因為他教導我們說：所可認識者祇是事物之若干性質，而牠的『本質』或『本性』是對我們隱蔽起來，是不能完全認識的。

事物性質與其本性之對立，使康德走入主觀唯心論之黑暗的迷途。事物性質移入于主觀意識，而抽開了事物本身。然而從事物中除去一切性質以外，還留下什麼東西呢？是烏有而已。所以此時（除去其一切性質以後）尚談什麼物之自體，則此物之自體顯然亦不過實際上化爲某種神秘的本質，這自然是不能達到認識之地步，其原因很簡單，就是此種事物是完全沒有的，事物性質移入意識，實際上便是等于移入了事物本身。此種以事物性質與其『本性』之對立，康德是從現象主義者的唯感主義者（直接從休謨）那裏搬來的。最後事物性質便被宣佈爲主觀的意識內容，所以外在世界也完全被消除了。此種意義上的唯感主義者，本質上是和合理論者一樣地不相信認識根源的感官，因爲依他們的觀點說來，經過客觀的外在世界是不能經過感官而認識的。唯感主義可以說是某種意義上之顛倒的合理論。在不可知者看來，從『主觀』到『客觀』，從思維到存在，是不能轉化的。物之自體是絕對的客觀性，現象是絕對的主觀性。

康德欲把休謨的現象主義和合理論者的『本體論』結合起來，然而由此在形而上的事物和現象之間

（註十八）依康德的觀點，物之自體與物質並不是同一的東西。在物質成爲『現象』的範圍以內，牠是當爲經驗事實而直接爲我們

所得到的。如將『物質』了解爲感性知覺的原因，那末牠是現象之基礎，牠便是物之自體，也就不可知的。

的二元論更加深化了。

我們已經看到了法蘭西唯物論之缺點了，我們看見牠和形而上的唯心論一致承認不變的實體，和現象主義一起承認物質之本性或本性之不可知性。然而不管十八世紀的唯物論這一些缺點，我們總還得承認牠在事物可知性（或可認識性）的問題上，是比合理論、現象主義及康德主義站得更正確的道路上。

我們在上面已經證明過，脫離了唯物論之唯感主義是如何地變為主觀唯心論了。若要避免唯心論，就必須將『內在的』東西及『超越的』東西，結合在一起。法蘭西唯物論就是完成了這一種的任務。

實在不變性（形而上的成分）及事物本質之不可認識（不可知論的成分）的學說，是形而上學唯物論之特點，此等特點皆為辯證的唯物論所消除了。

法蘭西唯物論之不徹底性，是第一次為樸列哈諾夫所揭發的。

樸列哈諾夫說：『在實際上，如果我們改站在主觀唯心論的觀點上，那對於我們明白的我們的『我』是能夠認識牠自己所創造的『非我』。唯若我們自作作為一個唯物論者，則在若干思致之下，便要得到以下的主張：如果我們——因為事物自身對於我之影響——而認識了此等事物之若干性質，那末，我們和佛爾巴黑相反，我們在某些程度上說，也就知道了牠們的本性，事物的本性為正是發現在這些性質之中，通常以本性和性質相對立，是完全沒有意義的，正是此種對立使認識論陷入煩瑣哲學的峽谷中，康德曾經迷陷于



此峽谷中，而近代一切唯物論的反對者亦無緩地步他的後塵。歌德依其天才的詩人思想家的嗅覺還比康德的『先驗唯心論』甚至此佛爾巴黑都更好地了解真理是在何處。他說：

Nichts ist innen, Nichts ist draussen,

Denn was innen, das ist aussen.

So ergreifet ohne sämmiss

Heilig offentlich Geheimniss

『可以說在這句話中已包含着唯物論的全部『認識論』，然而不論是這幾句話，還是唯物的認識論，直到現在還是爲那些以外在世界爲不可認識之煩瑣學派所不能了解的。』(註十九)

休謨的心理學方法轉變爲康德的先驗方法，而康德的先驗方法，又轉變爲黑格爾的辯證法的方法。在另一方面，先驗唯心論，自身已包含着形而上的唯心論，形而上的唯物論及現象主義之基礎。但康德的先驗唯心論產生了黑格爾的辯證唯心論，而黑格爾的辯證唯心論，在其『倒置到足下來』時，又採取了辯證唯物論的形式。所以，與辯證法直接相連繫之唯物論——辯證唯物論，乃是全部新哲學發展之結果。

辯證唯物論是以物質實體，實在的本體作爲存在之基礎。辯證唯物論把世界看爲一種『過程，不斷發

(註十九) 恩格斯著佛爾巴黑中機列哈諾夫的附註。又參閱機列哈諾夫著，我們批評家之批評，一六九——一七一頁。

展中之事物」(恩格斯)形而上論者之不能知的和不受限制之存在，一變而成爲變動的、實在的實在性，亦認爲是可變的。變化與運動，是存在之實在形態。辯證唯物論克服了『存在』與『非存在』之二元論，克服了『內在』與『超越』。事物性質與事物本身之間的形而上和絕對之對立。物之自體與現象，內在與超越在辯證唯物論基礎有創造科學連繫之可能。且一方面能克服物之自體的不可認識性，他方面可以克服性質之『主觀主義』。因爲『事物本質』——如樸列哈諾夫所正確指出的——正是發現在牠的性質之下。』我們以我們從事物本身所得到之印象爲基礎，便有判斷事物本身的性質及客觀實在存在之可能。

辯證唯物論接近于法蘭西唯物論，且爲後者之繼續發展。牠將法蘭西唯物論對於事物自身的認識性一問題之觀點，在邏輯上發展到底，不稍遲留地對事物本身的本性問題，以爲事物除了在事物性質所發現者，便無其他的本性可言。辯證唯物論提出了物質世界之『密接的』認識性，推翻了現象與客觀世界之絕對二元論。『內在』獲得了客觀實在的性質，不可知的範圍中及在現象之對方的『超越』。從我們感覺不可及的神秘本質，一變而爲我們意識之『內在』的內容，變爲感性知覺之對象。在『內在』獲得客觀實在的意義及其依印象爲根據所能判斷事物性質的方面來說，『內在』就變爲『超越』。在把牠認爲認識範圍內的東西（雖然是在主觀的對方）來說，『超越的』却變成爲『內在』。樸列哈諾夫亦有如此說法。樸列哈諾夫說：『依此種理論說來，本性首先是現象之總和。然因物之自體構成了現象之必要條件，換言之，現象是由客觀對於

主觀之影響而引起，所以我們被強制地承認自然法則不僅是有主觀意義，而且有客觀意義，換言之，便是主觀中觀念之相互關係是符合——假設人類不發生錯誤時——于牠的外部事物之相互關係。』(註二十)如此是唯一正確地和科學地解決了現象與物之自體之相互關係的問題。這是認識之最主要的問題，形而上論及現象主義者所劇烈爭論的問題。此問題之解決是這樣的：存在之每一變遷是與牠對主觀影響之變遷相符合。

形而上學的論者說：真正存在着的存在，是與牠自身相一致，換言之，是不變的。一切存在的東西是不動的，因為沒有東西是成生的，沒有東西是變遷的。這便是否認了發展、運動及變遷之可能性。在他們看來，變遷的祇是現象及牠們的不斷流動，換言之，祇是觀念性質之可變性。然因沒有本體，便沒有性質，沒有變動的主體，便沒有變動，所以從事物上抽出了具體性質，剩下的祇是抽象的烏有或非存在，作為一切狀態及變遷之主體。因此如果依形而上學的論者觀點說來，一切是有，但沒有東西是成生的，那末依現象主義的觀點說來，便是一切是成生的，但沒有東西是有的，換言之，沒有東西是實在存在着。

存在與非存在之統一成立——這是辯證法教導我們的。翻譯為具體的唯物論說法，此種理論便是表示事物物質是一切存在物之基礎，而物質事物又是在不斷發展的過程中。這是表示變遷是實在的和具

(註二十) 樸列哈諾夫：我們批評家之批評，一九九頁。

體的，他一方面實在的和具體的，便都是變遷的過程的主體是絕對實在的存在，『實體的一切』（與現象主義的鳥有，正是相對立）『存在』與『非存在』之間的矛盾，即特定狀態與剛發生之新狀態之間的矛盾，構成了過程。

有一種不正確的意見，在全部哲學中佔了優勢，此一觀點便是以為存在有一種排斥性質與狀態之不變實體，或一種排斥實在主體之性質與狀態。我們說，性質與狀態在邏輯上是以實體之可變性為前提。事物之認識是經過牠們的性質，然不變實體是無性質之事物，依康德的術語來說，便是排斥性質與狀態之『物之自體』。無性質的事物是不可知的，是我們感覺之不能及的，說好些，是僅為我們所思維而已。他一方面，現象主義者以為，能夠得到性質的地方，是沒有實體的，實體依其本質來說，是沒有性質的和不變的。在這一點上，形而上論者和現象主義者彼此間是一致的。現象主義者可以說是倒轉的形而上學的論者。由此，事物性質便被認為我們意識之可變的狀態。性質是可變的，實體是變動的；因此，可變的狀態是不能成為不變實體活動之產物。其次，性質和狀態藉感性的印象而得認識，而印象，現象主義者以為，是存在於我們之中，因此事物性質所構成的祇是主觀活動之產物，我們意識之內容而已。事物性質是經過了感性的感覺而認識，所以事物本身是『主觀的』。註二十二）失去一切性質的，不變的和無性質之物之自體是不能認識的，因為否則牠

（註二十一）此種現象主義者的判斷是以為：如果物之自體能夠認識，那末不是由感覺而來，而是藉助來他種的認識器官。

應當發現有特定的性質、特性、行動。

在無性質的和不變的形而上學的實體及似乎排斥實體的實在性之主觀性質和可變狀態兩方面之間的矛盾，由辯證唯物論以下列意思來解決牠：實體、物質是在永久運動及變遷中，性質及狀態是有客觀的意義，物體、物質是性質變遷及性質狀態之原因基礎，『主觀』。

辯證唯物論推翻偏面的唯感主義的經驗論（此種經驗論是把思維和感官的感覺『混同起來』）而站在『合理的經驗論』基礎之上。（註二十三）依合理經驗論之觀點說來，科學經驗是外在世界所提供的印象之悟性的改造。

一切認識之出發點，最初的根源是感官的經驗。而實驗的經驗及能建立法則之『合理方法』是最高程度的認識。

而此時，偏面的唯感主義的經驗論是止在感官經驗（註二十三）上面，把世界變成爲知覺之總和及把一切的一般概念，視爲『形而上學的實在論』之表現（形而上的實在論，其觀點是以爲法則、物質及外在世界都是一般概念，而無客觀的意義），而他一方面，合理論則以爲唯能以一般邏輯『概念』或『觀念』和由牠們所吸取之經驗事實爲出發，至于辯證唯物論則調和極端的經驗論及極端之合理論爲最高的統一。

（註二十二） 馬克思說過：科學是『合理方法對特定的外在感官所提供之特定東西之應用』。

因此，辯證唯物論是把現象主義（及其心理學方法）先驗唯心論（及其先驗方法，因為辯證唯物論也承認悟性形式之一般適當性及必然性，只要牠們是成爲存在形態，即只要牠們是抽象于外在世界時）形而上的唯心論（及其形而上的方法，此方法之相當正確性，辯證唯物論亦是承認的）及其對於絕對實在存在之承認等等。

總言之，辯證唯物論是把一切哲學派別皆在最高的哲學綜合加以調和與結合，而自成全部新哲學發展之成果。『新康德派努力復活康德的觀點，而英國的不可知論者（德、法、俄的不可知論者亦是如此）——

（註三）

我們如要了解問題之正確提出之廣大意義，只要略一回憶政治經濟學中所謂新歷史學派及所謂「理論派」之間，即一方

面的斯摩勒 (Schmoller) 及他方面的卡爾孟革 (Karl Menger) 之間的方法論上爭論，便可知了。如果經濟學領域內

『具體事實』或『經驗』與科學的理論之對立是以證明馬克思主義的經濟學說之非科學性爲目的，那末，『研究自然的科

學』與歷史的或『文化的科學』（或簡單的『精神科學』(Geisteswissenschaften)）之對立，似乎後者與自然科學有邏輯結構

上之相異（此可以所謂溫傑里巴德及李卡德派爲代表）這便是要證明馬克思主義在歷史哲學學說方面之非科學性，歷史

唯物論之非科學性。以溫傑里巴德及李卡德的著作，在我國（指俄國——譯者）馬克思主義的破壞者如斯脫物威及勃加

可夫之流的眼中看來，就如真正的啓示似的，實非無因。可惜我們在本章中不能對歷史方法論問題加以論述。今唯指出

一點：辯證唯物論是把自然和歷史在同一的邏輯觀點或方法論觀點之下來加以考察的。

傑波林註）亦在力求復活休謨的觀點，那怕此二者在理論及實踐兩方面都爲人們所推翻了。這在科學意義上說，乃是退後運動，在實踐上，不過是使這些人有在門後接受他在大庭廣衆中所要排斥之唯物論之可能而已。（恩格斯）

以後如有欲藉先驗方法（新康德派如 Stammler G. Simmer）或欲藉心理主義來鞏固馬克思主義（休謨、馬赫等），此亦不過是表示同類的邏輯遺傳而已。

### 三

唯心論體系中的出發點，是無限的絕對精神。唯物論用爲自己哲學的基礎的，不是絕對精神，凡是在絕對精神中一切有限的對象的、物質的東西，都陷爲空虛的抽象且祇是此等抽象概念之賓辭；牠用爲基礎的，自然是實在的存在。佛爾巴黑說過：『思維與存在之真正關係是：存在是主辭，思維是賓辭。思維是爲存在所決定，而不是存在爲思維所決定。存在是由自己所決定，而且經過自己。存在唯有經過存在能可得到，存在是以自己爲基礎。』（註二十四）

哲學不能從抽象概念爲出發點，不論是存在底概念或其他東西的概念。因爲我們從存在抽去了牠的一切主要性質之外，所餘者唯有觀念而已，唯有一種抽象的存在概念，而失去其一切具體的規定。佛爾巴黑

（註二十四） Ludwig Feuerbach, werk 2. B.2.P.239. herausgegeben von Iodt, 1904.

以此種設想爲出發點來批評黑格爾的哲學，由此使牠能爲辯證唯物論確立堅固的基礎。以實現全部事物總體，整個的存在爲對象之哲學，自然是以存在爲出發點，不過是具體的存在，實在的存在，牠與黑格爾哲學基礎之存在的概念，是相異的。至于具體的存在沒有一切性質的規定，沒有特定的空間和時間，是不可思維的。『爲我之物』構成了『爲他之物』的前提。『某物』之『爲我們』或『爲他人』而存在，一般地是因爲牠是特定的某物。佛爾巴黑說：『不具有任何性質的東西，便不能顯然地成爲意識，感覺的對象……一般地不能爲他人而存在，因爲性質正是某物爲他人表現自己存在所藉以爲用之手段……只有特定的存在是存在，故事物是經過性質爲手段而爲人所認識的』……（註二十五）佛爾巴黑在別處又指出說：『存在是指成爲主觀的存在，爲自己的存在』（註二十六）因此，不是如現象主義的唯感主義者所以爲的形體是盡在牠的被感覺性中，而完全是離我們感覺而獨立存在的，爲自己而存在，是以『主觀』資格而存在。然如果形體完全離我們感覺而獨立存在，那末此等感覺全部便是依存于影響我們之形體。沒有後者便沒有感覺，沒有觀念及概念。我們思維是由存在決定的，即是由我們從外在世界所得之印象決定的。由此我們的觀念及概念是有客觀實在的意義。悟性之一般規定是有普通的和實在的意義，因爲牠們是從具體的現實中，從存在中抽出的。杜

（註二十五） Ludwig Feuerbach, werke, 2B, S. 77-78, 1904.

（註二十六） Ludwig Feuerbach, werke 2B, S. 284, 1904.



蓮德能堡指出說：『沒有與思維對立之存在，便沒有思維，思維是以存在為基礎的。』（註二十七）佛爾巴黑亦說出此等意思。思維是由存在決定這一個非常重要的和基本的認識論立場，在其應用到人類史、道德、政治上時，便獲得非常深刻之意義。

所以，感覺實是客觀對主觀影響之結果。牠們唯有在有形對象接觸于我們感官時，始能發生。此種外在對象，或一般些說，外在世界，與我們感官之間的連繫，是因果連繫。影響于我們感官之形體，是視為牠所產生的影響，即感覺之原因。現象主義者對此一問題設立之可能性的本身，曾有所爭論。內在論者以為，即使外在世界是存在着，牠不僅是為感覺所不能及，而且思維也不能及之。此種獨斷的主張是正確的嗎？自然如內在的東西祇可了解為意識內容，超越的東西是指不能成為感覺對象的東西，則在邏輯上必要承認超越的東西是不能認識的，因為我們不能使牠同時得有『感覺性』及『不可感覺性』。然而這裏完全不是說：成為意識內容之感覺是有主觀之外的存在。唯物論所主張的，完全是完全另一種東西，牠是指可感覺的超越東西，其與感覺內容這一內在的東西，是相異的。唯物論所了解的『可感覺性』完全不是指意識內容，而是那個經過對於我們感官的影響而成為意識對象的東西。總言之，唯物論者在感覺對象及對象的感覺二者之間，是劃定了嚴格的界限的。感覺的對象之總和，構成了離一切意識而獨立存在的外在物質世界。至于對象

（註二十七） Trendelenburg, "Geschichte der Kategorien", S. 364; 又參閱他所著的 "Logische Untersuchungen", S. 136; 及其他。

的感覺之總和是形成內在的世界，意識內容且沒有意識便不能存在。任何一個唯物論者都不會以為意識內容是超越的，都不會有如此盲目之主張。唯物論者僅僅以為，感覺對象是超越的，現象主義實際上是陷于不可解決之矛盾，因為依牠的觀點，是找不到實在世界的。實際上，承認世界為意識之內在的內容，而同時又主張世界之超越性，這無異是承認意識內容是在意識之外而存在的東西。唯物論在任何情形之下皆不至有此種矛盾之發生。而且辯證唯物論正是牠消滅了此種矛盾。唯物論嚴格地使存在的觀念和存在自身區別起來，所以在牠看來，存在是實在的內容，是離存在的觀念而獨立存在的。存在之概念或觀念實際上是依存于主觀的意識並與後者相吻合。至于存在自身，即外在世界，是獨立于我們意識而存在的。我們的意識，我們的思維是受外在世界，即存在，所限制的。因為主觀是在宇宙的客觀之歷史發展過程而創造起來。牠不是天上的，超自然的起源，而地上的，物質的起源。意識完全是由存在決定的。我們感覺是從外面來到我們這裏來的，且是受影響于我們感官之外在對象所限制的。在現象主義看來，感覺的對象是與對象的感覺一致的，牠把外在世界及我們對外在世界之觀念，視為純粹同一的世界。對象依此種觀點說來，在我們外面的，亦如在我們內面的，是一樣的。不是把感覺視為某種外在世界之影響，而是視為原有的固定物，而提高之為絕對的現實。感覺在現象主義基礎之上，依其內容，是與對象，與『外在世界』是同一的：當我看見到紙，感覺到紙時，是白的，而牠自身也便是白的。至于唯物論是把感覺看為外在世界之影響，所以依唯物論的觀點，外在世界

與感覺之吻合是不可能的，他們之間的數量上同一也是不可能的。然同時却承認我們感覺是兩種因素——外在世界與我們感性——之影響的結果，唯依其內容是不與外在世界的對象同一的，外在世界是不能由我們直覺而直接得到的。對象的感覺（或依哲學的術語便得名為現象），是兩種因素——物之自體與我們的『我』之性質——之共同的影響。物之自體或感覺對象是一種無需任何主觀或任何的『我』而能自己存在的東西，因為存在亦如佛爾巴黑所說的，其所以具有意義，祇是因為牠不僅了解為一種思維上存在而已。（註三）所以，辯證唯物論首先建立了外在世界和現象之間的差別。物之自體和現象，不論是在數量上，或在內容上都不可混同起來。作為知覺的白色和『白色』的紙，不是同一的，後者之得到白色，是與牠對我們之影響無關。作為結果之知覺不能與作為知覺原因之對象同一。物體影響于我們的感官，我們的神經，影響於眼膜、於皮膚。發生在我們神經中之過程和此過程所以引起之事物性質是相異的。用心理學的術語，便是刺激和知覺是不同一的。在此種情形之下是談不上什麼物之自體和現象之不同一。然此並非說，物之自體是不可認識的。物之自體之能達到認識，完全沒有必需感覺和對象，知覺和刺激之間，存在有內容之同一。然是否因為知覺和知覺原因之間有了差別，就可以為此等是不可認識的呢？絕對不是。『人類在所感覺的對

（註二十八）佛爾巴黑在他處亦有同樣之指出。他說：『Die Existenz hat für sich selbst auch ohne saubarkeit sinn und

Vernunft" (Bd. 2 werke, 1904, S. 288)

象間所發現的類似和差異，乃是現實中之類似和差異。」（註三五）樸列哈諾夫在此數語中所提出之思想是以為：即使假定知覺與對象之間有了差異之處，然對象自身仍然是可以認識的。（此處並未確定對象之本性，因為我們這位思想家對於本性問題在此階級上完全不提及，祇說到對象自身是否可以認識，不論牠的本性是如何。）對象影響于主觀而引起主觀的知覺，此知覺在內容上是不類似于對象，在數量上亦不與之同一。然而對象仍然是可以認識的，這是因為我們所感覺的類似和差異（知覺或感覺之類似與差異）是有現實之類似和差異，與之適應。馬赫主義者及其同派中之辯證唯物論的批評家們，以為上述的話是矛盾的。然此種見解之所以發生，乃是由于我們的批評家無力來了解和深思辯證唯物論的哲學而來的。我們在本章中不能以他們著作，加以詳細的分析，但我們不能不指出此等作家如何以自己對物之自體，物質之了解加罪于辯證唯物論之處。他們囿于本學派的概念，所以無論如何亦不能懂得這位思想家（指樸列哈諾夫——譯者）何以能在自己認識論以『物之自體』為出發點，而同時却與康德不同，不承認後者之不可認識性，及事物的對方中所存在之某物。

（註三五）

樸列哈諾夫在他處由下數語中亦重覆過此同一的思想：『客觀對主觀的影響所引起主觀的知覺，完全不與後者相類，

正如牠們之不與主觀相類是一樣的。然而客觀對主觀之影響的變遷與客觀中之每一變遷是相適應的』。見樸列哈諾夫

我們批評家之批評，一九九頁。

瓦里金諾夫寫道：讀者試考究樸列哈諾夫哲學中『二十二個不幸』的這一個不幸，便可看出他的煩瑣哲學的內容：『純粹抽象』，『無價值的殘滓』(caput mortuum)，却構成了現象的條件！(註三十)

瓦里金諾夫及其同思想者之最初和最後的不幸是在於他們不能解除形而上的概念。辯證唯物論是完全不以此等空虛的抽象為根據的。康德的『物之自體』是不具任何性質的，牠是抽開具體事物之概念。這是一般的概念，是獨立于具體性質，獨立于一切具體規定的實在性所屬之抽象，辯證唯物論是否認此種空虛的抽象，這是完全正當的。然否認此種抽象並不能表示牠是否認獨立于我們意識之對象自身的存在。依辯證唯物論的觀點，物之自體在其本身是當為『為自己』而存在的東西而構成了對象的。樸列哈諾夫是在此種意義上，把物質定義為『物之自體之總和』，而此又是在此等事物成為我們知覺根源的範圍內來說的。(註三十一) 此種物之自體或物質不是存在于具體性質之後的抽象概念，而是具體的概念。物質的存在是不能和他的本質切開，反過來說，牠的本質也是不能和他的存在割開。物質的本質是由牠的具體性質決定的，牠的實在賓辭決定的。現在我們希望讀者自己來判斷這位深思的批評家瓦里金諾夫，依這位批評家

(註三十) 瓦里金諾夫著，馬克思主義之哲學構成，第一卷，五十八頁。

(註三十一) "Das Bild dieses seins ausser dem Denken ist die Materie, das substrat der Realität" L.

Feuerbach, "werke Bd. 3, 289.

之高明的見解，樸列哈諾夫的哲學，是把存在或實在分爲三種形態：『最下面——物質是『唯一的實在』；第二階段，物質是『物之自體之總和』；第三階段，便是與可知的物之自體相異之不可認識的本質！』（註三十二）可是在實際上，我們的批評家只要更根本地來研究一下辯證唯物論的哲學，便可以了解，所有此等混亂，都是熱心的批評家們所例外創造的，而完全不是辯證唯物論所固有的東西。

所以對象本身在辯證唯物論看起來，是與形而上學相異的，牠乃視爲一種性質上已經確定的東西。對象之不具有一切性質者，是不能爲我們所思維，不能存在，不有任何存在。外在世界是由我們以外在世界，對象自身對我們所引起之印象爲基礎，從我們的感覺中構成起來的。由此我們可以說：我們對於外在世界的觀念是包含那些在外在世界之內的性質中。如果我們賦予外在世界以特定性質，那末此特定性質是由感性範圍取得的。然在感性世界內之此等性質是由牠們所藉以引起之外在世界『出來』的。『在外在世界與內在世界之間是有特定之差異，然同時亦有特定之差異，所以我們以印象爲基礎而認識外在世界，然所指的印象乃是由外在世界的對象所引起之印象。我們以對象對我們的影響所生之印象爲基礎，使對象得有特定的性質。印象是兩種因素之共同影響，而此種共同影響不可避免地是受此二因素的本性所限制，且包含着構成某個因素的本性之某物，包含着牠們所共通之某物。外在世界與內在世界之連繫，便是如此。我們受

了客觀之影響，而認識了客觀。

只有以辯證唯物論及其對於外在世界之認識為基礎，始有建立純粹科學的認識論之可能。誰要是否認了外在世界，誰便是否認了我們知覺的原因而走向唯心論。然外在世界亦構成規律性的原理。如我們在我們感覺之中見有牠們之特定的、有秩序的連繫，那末此種連繫是由我們知覺的原因，即外在世界而來的，沒有外在世界便沒有事物之相對的固定性，而沒有此相對的固定性，任何認識，任何人類生活，皆是不可能的事情了。我們感覺的本身是一點固定性也不曾有的。對象的感覺消滅時，外在世界仍然繼續存在。感覺是變動不居的。例如當每次我閉起眼睛時，我們的視覺便停止了。其他的感覺，亦復如此。牠們完全是處在主觀的權限之內的。外在世界在此等變遷之時，仍繼續其不變的存在。（自然是相對的不變。）因此科學認識之可能，唯有以下列為條件，即我們是以主觀的變動的感覺與外在世界之相對不變的對象發生關係之時，各個人之『體驗』之間的相互吻合及適應，是以由外在世界所引起的我們體驗之一般適當的基礎或原因來說明的。一切感覺是受主觀和感覺對象之間的關係如何而定。我認識了此等外在對象之性質，便知過了由對象影響所決定之關係。特定感覺之如何發生，對於我們是明白的，換言之，在某種條件之下便要發生某種的感覺，而不發生別種的感覺。這使我們有可能預見具有客觀意義之一切感覺，從牠的客觀原因而取得之。沒有預見的可能，科學地認識自然及人類生活之現象，亦是不可能的。然一旦排除一切知覺之規律的原因

之外在世界，只承認有知覺一事，此時足以解釋現象之同類的和唯一的原因，便不會有了。此時我們所研究者祇是各個人感覺之間之無限的和多樣的關係而已。沒有外在原因之感覺本身，于是乎形成了不具有一切規律性和一切連繫之大混亂狀況。但是外在世界的對象不僅對於我們有因果連繫之關係，而且彼此之間亦有因果連繫之關係，即在外在世界的對象自身之間亦存在有特定的相互關係，而關於此種關係之條件的知識，又使我們所能預言和預見不僅是對象對我們之影響，而且及于牠們之客觀的和獨立于我們之關係和影響，即且及于事物之客觀性質。在我們——即成爲主觀——及外在世界之間的差別僅僅是我們有一種能力，能夠認識外在世界的對象對我們所生之影響，能夠覺察一方面對象和我們之間及他方面對象自身之間所存在之連繫及因果關係。因此依辯證唯物論的觀點說來，一切現實是影響行動之總和。一切以某種形式表現其影響行動之東西，便是現實的，在某物影響行動的範圍以內，便是現實的東西。活動力便是現實的；實在的東西之標準。『影響行動』及活動力之概念是與『變動性』之概念，有不斷之連繫。沒有變動的地方，便是沒有生活的地方，那便是只有存在在絕對固定性，不變的物之自體的地方；沒有運動的地方，那便是只存在有絕對的靜止。我們感覺是外在原因之影響，所以事物本身一變動，我們的感覺，亦將隨之而變動。因此，在外在世界中是存在着變化、運動。如果外在世界中沒有變遷，那末我們感覺亦是固定的。然而從感覺之可變性中便可知我們感覺原因之可變性。一方面，爲要科學認識成爲可能，必事物自身，外在世界的



對象是固定的，他方面，必須承認此等對象是變動的，因為現象，即對象對我們影響之結果，是變動的。固定性和變動性，乃是對象自身之兩個特徵。由此說來，外在世界能有相對的因定，而處在不斷變動之中。

形而上學——形而上學的唯物論亦在內——是承認實體是沒有絲毫變遷的，牠是絕對固定和不變的。辯證唯物論和形而上學的觀點相反，是以爲現實之最後成分是相對地固定和不變的，他是以此說法爲出發點。物理學上認爲不變而最簡單之原子，乃是最基礎而不可分析之『形體』，仍然是由更始基的單位或粒子構成的。人們都以爲我們的電子，乃是存在之最後的成分。然而難道辯證唯物論以爲原子是存在之絕對成分嗎？此種主張是屬於形而上學的唯物論，而不是屬於辯證的唯物論，牠正是否認絕對的不變性的。

如我們馬赫主義者之流所以爲電子論之承認是消滅了或爲現實的物質，同時那以爲物質是唯一實在性及經驗系統化之唯一有力武器之辯證唯物論亦要隨而不存在。電子論首先是關於電氣之原子論構成之假說。電子論之創造者是威柏，而主要的是赫倫霍里諾。『電子』的命名本身是由斯多倫，他以此名標明不具有力學上惰性質之電粒子。然而難道電子論排除了原子嗎？電子論僅是證明了原子是相對地固定的，不可分的，和不變的，牠自己也是由『諸原子』之複合或集團，即是由更微小的粒子之總和所構成的，此時電子之游離與能力之發生的過程是在原子本身的範圍內，換言之，原子是此等過程之實在的或物質的基體。所以，原子是各種轉變過程所由生之物質基體。經過了特定電子數量之游離，此一原子轉變爲他一原

子，此一『質量』轉質爲他『質量』（由拉智姆轉化爲赫留姆等）然而實在的基體原子，並未爲電子論所排除。

可惜我們不能繼續詳細發揮，不得已先以此爲止。由以上的分析，可以得到結論說，要素轉變的學說，『數量到質量』經過突變而轉化的學說，和生物學上之突然變異說（即物種突然進化論）都是辯證唯物論之正確性和真理性的光榮證明。

現可總結一下。在辯證唯物論的形式方面，據我們所知的，因爲牠以爲存在形式即是思維形式，客觀世界中之每一變遷是與感覺方面之變遷相適應，因而使一般適當的及客觀的認識，成爲可能的事情。至于物質方面的成分，辯證唯物論是以承認物之自體或外在世界或物質爲出發點。『物之自體』是可以認識的。無所限制和絕對的東西是爲辯證唯物論所否認的。自然中之一切是在變遷和運動的過程中，物質之特定結合，即是在此過程基礎之上。依辯證法，一種存在『形態』是經過突變而轉化爲他種形態。最新的物理不僅沒有推翻了辯證唯物論，而且完全證實了辯證唯物論之正確性。

## 第八章

(註一)

### 再論辯證法(註二)

俄國現在正經過一個嚴重的國內危機，此在理論思想方面，亦有極強烈之感覺。國內政黨組織之破壞，主要是受了外力之影響，至于思想之『崩壞』大部分——如果不是全部——則是因為文化之落後和我們智識界科學特徵的堅固『傳統』之不具有。在半農奴封建半資產階級制度的國家中，知識階級是留戀在兩個的極端之間：神祕的神學的獨斷說及庸俗的資產階級的實證主義或經驗論。對於一切『思想』及一切哲學科學的派別，都是皮相的了解和忽視的態度，這便是我國智識階級之特有的而且最優越之特點。智識

(註一) 本章是專論伯爾曼所著，近代認識論照耀下之辯證法一書。

(註二) 本章最初曾一度登載于近代世界雜誌。

階級在昨天那樣地熱烈狂信讚頌的東西，今天却又尊嚴地（必定又是如賽會般那樣尊嚴）把牠葬送。而明天，這是可信的，便要對於今天『信仰』連一絲也不留存。所有這皆是沒有痛苦，沒有特殊的內在悲劇，似乎牠是應有之事，似乎牠是完全合于事物秩序。值得注目的，是甚至連死之舞蹈之進行是否有充分的根據，亦永遠不加以研究。我們這些的『跳躍者們』只簡單地在大眾面前宣言說：現在是相信的，而今後又不相信了。正是因為我們的智識階級，祇存在有信仰的對象，而沒有知識的對象，所以屢次葬送『宇宙觀』我們的智識階級會有過傾向馬克思主義的時代（為時亦不甚遠）而現在『當日』的各個作家又唱起馬克思主義的輓歌了。他們說，馬克思主義隨着革命失敗而俱失敗了。大家就是來聽也斯歌也夫的話也可知道，他對於此點覺得此乃是一明白確實的事情。我們不來否認以俄羅斯革命為題目之有名的手術，其進行是非常不成功的，以及近今的手術家們已經暴露出『外科醫學』的根本基礎之完全無知和忘記，然還必須請教的是『外科醫學』之錯誤是在那裏？為什麼成為科學理論的馬克思主義會因此而遭到崩壞呢？

馬克思主義已經大半不能令人滿意了！此種口號已經混雜地在『馬克思主義者們』的本身中發生起來；這些『馬克思主義者』正昏迷地在尋覓着一種足以推動某種積極『行動』之新『理論』。最劣等的手術者，創造最劣等的理論，捏造宗教等，這些是最勇敢的人們所從事的。其次焉者，便致力於馬克思主義各方面的批評，並以爲此等批評現在已獲得了成功。這些嚴正批評家之一，便是伯爾曼，我們現以數頁來論述伯

爾曼的著作。

伯爾曼寫了整本書來討論辯證法。這算是最上等的工作和最有益的事業，蓋辯證法是最複雜同時又是極深奧的哲學問題，可是分析之者又極少數。我們現在還沒有各時期中採取各種形式之辯證法史，而且辯證法的本質的自身對於許多人仍然是個混鈍的，非常錯亂的東西。因此在伯爾曼之前，似乎有大可活動之寬大地盤。然而他實受了柏恩斯坦之蒙蔽，不知道你們已經看到了沒有？我們在他的該書的頭數頁上，並不從事辯證法本質問題之研究，却看到以下的冗談：『在馬克思的宇宙觀中有幾點，僅是因爲攻擊的人所用的武器已經完全生鏽，始能不再受此等攻擊。』『資本論』的天才作者之努力所完成之嚴正體系中的陳舊部分，無疑地是要加以修改，而依我們的深信，以爲根本的修改，最先而最主要者是馬克思主義的哲學基礎，部分地說來，便是有名的辯證法。』(註三)伯爾曼說，柏恩斯坦是第一個馬克思主義者營壘中『指出唯心論殘餘的辯證法與馬克思社會學說之科學性質的不相容。』以柏恩斯坦爲首之馬克思哲學觀點之批評的再檢討，其結果必至與那些帶有『新科學收穫』正確說，那些帶有馬赫和亞孟拉里斯的概念之馬克思哲學之出發點，趨于完全一致。在馬克思主義之中有爲『新科學收穫』所不能承認之成分，便是辯證法。辯證法是唯心哲學的煩瑣學派的殘餘，而馬克思主義不僅在邏輯上，而且在歷史上是一點也不與黑格爾哲學有

(註三) 伯爾曼著：辯證法，三頁。

絲毫連繫。『我們由個人方面看來，古諾夫的見解是最接近真理的。依他的見解，馬克思主義對於辯證法之依存，是帶有純粹外來性質，但是此一性質和馬克思自己的意見，由我們上引的話看來，是相矛盾的。』(註四)

在我們看來，是與古諾夫與伯爾曼之意見正相反，此種依存是非常密切的，其密切之程度在我們以為：沒有·一般地黑格爾哲學及部分的辯證法，便簡直不能了解馬克思主義。我們試來解釋此一依存！

黑格爾是絕對唯心論者。存在與思維在他看來是同一的。思維也就是存在本身。然而黑格爾亦如黑斐丁格所說一樣，是極端實在論的自然。因此在黑格爾體系中可以窺見有內在的矛盾，此種矛盾是為以佛爾巴黑及馬克思為代表之『實在論』或唯物論的勝利所解決了。全部黑格爾哲學在邏輯上及歷史上皆是為一種反對抽象思維之抗議，同時是傾向于具體的實在的主張。此兩種重要之鬥爭便開始構成全部黑格爾體系內部的對抗及內在的辯證法矛盾。在古代辯證法中，具體的實在的東西，總言之，現實，是排除純粹邏輯及抽象思維的東西。個體為普泛所包容。古代辯證法不能克服存在之抽象的同一的觀念，牠停留在純粹邏輯的範圍內，而不能走近客觀具體的和感覺的存在。成生的觀念，過程的觀念的自身，祇是邏輯上的抽象，此種抽象是超出于事物之上，實在的現實之上。觀念與實在之間的對立，主觀與客觀之間的對立，是康德哲學的特點，然而康德和他的先驅獨斷論者不同，他了解陳舊的抽象的形而上學是應受批評的。抽象的形而上

的觀點，祇是着眼于人工的抽象，和活的全體是隔離的。此種觀點可以活的全體為觀點來觀察，是把觀念上的及無內容的東西更進而作為既成的，靜止的和不變的實在性，而此實在性又以抽象固定之存在的性質一變而為死的邏輯的圖式或形式。因此感覺的東西變為抽象的東西。黑格爾的責任，就是要將抽象的東西變為感性的東西，變為具體的東西或變為觀念到實在之溶化。觀念不是和實在矛盾的東西，而是實在性的本身，因此實在自己也就是觀念。現實是『積極的』觀念的實在。辯證法之目的，不是在于『事物之體系』而是無數觀念的實在之行動及活動的描寫。觀念的實在性不是彼此孤立的，而是在于彼此之不斷連繫中而構成了活的全體，彼此間互相轉化並合流為綜合的統一。分析與綜合是相互地化身在現實之辯證的了解了。抽象的思維是直觀的和被動的，辯證的思維是實際的和自動的。前者只有固定的、靜止的抽象概念；後者是着眼于那不服從形式邏輯的同一律且本質上具有普遍性和對立性並同時包含着類似與差別之流動的現實。抽象思維是形式的，辯證的思維是要抓住現實內容之全部的完全性及全部的多樣性。抽象的形式主義建立事物之絕對類似與絕對差別；具體的思維消除了此種的絕對界限，到處都在那些似乎是不可毀壞之界限中間有中間的形式和漸次的轉化。在經驗中，在現實中，此種不可毀壞之界限是不存在的，事物越是同一，便越是對立，越是類似，便越是差別。此種內在的兩重性——事物之自我肯定和自我否定——形成一切鬥爭及一切運動之內在原因。活的生活比死的邏輯圖式及公式更複雜，更豐富，更多樣，活的生活是不

包含在死的邏輯圖及公式中，也不爲其併吞。試于動物和植物之間設一不可毀壞的界限來看一下。形式邏輯在研究便利上建立了絕對界限，不變的範疇，觀念上的同一，而把某種現象之各個別成分或表徵總和加以本體化。然而此種觀念上的同一，此等抽象的實體，是被視爲既成的，靜止的和不變的本質，並爲邏輯上的圖式，思維上的實在性。抽象思維移入此種觀念上的本質，此種觀念上的實在性于客觀的世界中。這裏正是包含了抽象形式邏輯之不法的詐術，便是牠變邏輯範疇爲形而上學的實在性。客觀性只是屬於經驗世界，經驗的實在性，而此實在性在其爲過程方面來說（自然及人類史不形成『完成』事物，完成直觀之體系，而是形成過程），是構成了類似的抽象實在性之間的過渡形式，中間階段。抽象思維圖式化了，『觀念化了』現實，辯證的思維則欲抓住了現實——生活與歷史之具體內容。

黑格爾哲學是抽象形式哲學之否定。黑格爾的辯證法必不可免地走向純粹思維之否定，走向使抽象瓦解而爲具體和物質的，這裏我們在黑格爾的體系中可以看到辯證法與他的哲學之基本傾向——使這個實在的自然停留在抽象範圍之內——間的矛盾。樸列哈諾夫說過：『佛爾巴黑發現了黑格爾哲學消除了存在與思維之間矛盾，此種矛盾以在康德者爲表現得最顯著。然而依佛爾巴黑的見解，牠消除了此種矛盾，但仍然在牠的內部，即仍然在牠的哲學成分中的思維這一成分中繼續其存在。在黑格爾，思維就是存在——『思想是主辭，存在是賓辭』。』由此可以說，黑格爾及一般的唯心論者，其消除矛盾祇是藉牠的構成成分中。



的一成分，即存在、物質、自然之消除而消除。然而消除矛盾構成中之一成分，並不是表示解決了矛盾。」（註五）

同時黑格爾的辯證法的全部是傾向于反對抽象思維，牠全部是在努力從實在中建立觀念，從具體中建立抽象。可是最後黑格爾不能達到觀念與實在之統一，他以比他的先驅者更大的力量來主張存在與思維，觀念與實在之同一，換言之，是又復歸于絕對唯心論，而以思維為存在之真理了。具體的東西是包含在黑格爾體系之中，然而實在性是當為抽象的思維成分的性質，是與思維自己範圍內之思維相對而立。抽象的東西，包括感性的東西于抽象形式之中。因此，感性的實在的存在是消滅了。但黑格爾却又是反對形式主義，反對抽象的思維，他以具體思維，具體或客觀的概念與之對立。抽象的內在內容，在黑格爾看來，乃是具體的物質的世界。抽象的東西，在黑格爾看來，乃是具體的實在的形式。在形式與內容之間是存在有矛盾。黑格爾依辯證法的精神，努力溶解抽象的觀念及形式成為具體的和活的內容，同一律亦如其他形式的邏輯定律一樣，是抽象思維所藉為根據的，乃是『觀念上的』，牠是不構成最初的實在；牠是思想之產物。依辯證法的觀點，成為抽象思想之形式的抽象定律，是應當加以解體並轉變之為原始的實在性，不變的範疇對牠是不適用的。經驗的實在，物質的世界不知有所謂絕對同一的存在，此種存在祇是抽象的對象，抽象思維的對象而已。黑格爾因為站在『純粹思維』的立場上，把抽象化包括在辯證法的範圍之內，這種可能祇是因為抽象思維之

（註五）

模列哈諾夫著，馬克思主義基本問題，一九〇八年，第九頁。

中已包含了全部實在世界之豐富性，祇是因為『神秘的外殼』包含了具體的活的內容，而此內容乃是概念運動之內在的彈條。所以馬克思以下的話之思想，現在便可以了解了。他說：『在黑格爾思維的過程（黑格爾在觀念名稱之下是把思維轉變為獨立主觀）是現實之創造主，而現實自身祇構成他的外部表現。在我則相反，觀念上的東西。思維上的東西無非是人類頭腦中之改造過的及再生產的物質上的東西。』馬克思把黑格爾辯證法之抽象基礎改變之以物質的、具體的基礎。黑格爾哲學之真理，因此便是馬克思主義。如果黑格爾哲學中之物質成分，是抽象形式中之抽象之否認，而同時又是概念或觀念之內在的活的内容，如果在黑格爾看來，物質上感性東西乃構成了觀念上的東西之抽象的對立物，並同時構成了概念辯證運動之實在事實基礎，那末依馬克思主義的觀點（自然佛爾巴黑的觀點亦是如此）物質上的東西是感性東西之正的肯定，或由黑格爾的術語來表示，便是抽象的否定之否定。因此，馬克思主義構成了德國古典哲學的發展過程中之必要成分。而且他是後者之邏輯的完成。誰不懂得馬克思主義和黑格爾派之此種連繫，那末他對此二者，便沒有一個是懂得清楚的。

現在很明顯地，觀念實在性的概念，在馬克思哲學中始首先得到深刻之思想。現實所產生且與現實吻合之觀念，祇是自己“*ideas-forces*”的『實在性』，而觀念力自己又是指導現實的。觀念的實在性便是主觀上的客觀。正確了解的馬克思主義，構成了唯一科學的認識論。說馬克思主義的崩壞，這等于說一般科學

的破產。因爲『馬克思主義是一種科學傾向，其目的在認識世界，俾能由此認識而改變世界』（考茨基）。

我們以爲，讀者在以上所說中便可得到伯爾曼及其他批評家之反駁，他們以爲辯證法是唯心哲學之煩瑣學派的殘餘，與馬克思主義的哲學無絲毫之內在連繫。可是批評家諸先生們以『新科學收穫』爲出發點，却復歸于抽象的形式邏輯，和走到唯心論的觀點上去了。我們不來分析伯爾曼所作之『辯證法圖式』之批評，此種『辯證法圖式』如我們所已證明過的，事實上黑格爾是以經驗的實在爲自己的內容，而因此牠所起之作用，必不至是黑格爾在本質上所反對的論據作用，必不至是先驗原理及先驗形式的作用。首先實在世界是要研究的，而且是要加以客觀的探討。如果說，現實是——不僅思維是，如伯爾曼所說的——辯證的且列入于一定圖式之中，那末這已不是我們的罪過。伯爾曼說：『近代思想藉概念的體系從無限的多樣的現實方面加以檢討；此等概念結合成爲一個特定的全體，某些性質的現象之共通物，因此使我們能在我們中間絕大多數之各種現象之中得到方向之指示。但是我們不以爲此等概念是一種事物的部分而存在于事物之中的實在。』（註六）這樣是抽象的實在之作爲形式邏輯的結果者以及抽象的思維，依伯爾曼的話是不在客觀上存在的。形式邏輯被視爲以建立某種目的之埃渦列斯基原理。他一方面，現實自身不是置于不變的有限的思維形式之中，依一般馬赫主義及部分地依伯爾曼的觀點說來，現實乃是普遍的非經常性及

（註六） 伯爾曼著，辯證法：二〇一頁。

不變性。』馬赫主義否認『實體的觀念之實在性。』他『提出了相對的經常性及相對的可變性』來代替了絕對的經常性或絕對的可變性。』然而相對經常性一概念，同時是包含着固定性之概念，即（不變性之概念）及可變性之概念（即不固定性之概念）在內。因此，現實是辯證的矛盾。如果說，科學的責任是在『描寫現實，在於我們思維對於事實之符合以達到事實之預見的目的。』（註七）那很明顯地，具體的現實及其矛盾是『反映』在思維中，而抽象的形式邏輯（她是以不變範疇為基礎）是不能反映此種矛盾的。所以抽象思維予我們的，僅是抽象的實在性，此實在性是沒有客觀存在的；牠是完全不能操縱此種存在的。伯爾曼（全體馬赫主義者亦是如此）站在形式邏輯的立場上，承認抽象是不具有實在的存在，否認了『實在的元素』外于我們之客觀世界的存在。他一方面，為要使實在世界之『普遍的非經常性及可變性』能『反映』于思維中，即能達到客觀的認識，便必須利用辯證法，而不能利用形式邏輯的方法。抽象思維不能轉化為具體存在，具體存在不能轉化為抽象思維。抽象思維經過了抽象實在性，邏輯抽象之本體化的道路而走向形而上學。『實在元素』之否認，必不可避免地而且迅速地走到抽象的虛無主義和絕對唯心論。伯爾曼說，『一切現象（事物——感覺）我們皆可視之為要素（知覺）之複合。自然此等要素在經驗上永遠不是互相分離的，而是彼此連繫着，如果我們仍然在談論要素，那末我們之能如此，唯有在思維上，經過對他要素之抽象。』

(註八) 外在世界(自然內在世界亦在內)僅僅構成知覺或觀念之綜合，使知覺提高成爲實在性，不管牠乃是抽象的產物。知覺與實在之同一走到觀念和實在之同一。如此我們是復歸到黑格爾所謂觀念的實在性的了解了。不能以客觀實在性歸到形體的客觀，我們能夠無遺留地分解形體的客觀爲主觀上特定的知覺全部外在世界構成觀念或直觀，或知覺之總體。因此，馬赫的現象主義是表示復歸于唯心論，復歸于客觀的唯心論，因爲知覺或要素是被認爲獨立于一切主觀而存在的東西。將此種基礎置在馬克思主義的建築物之下，是要毀壞了馬克思主義。所以毫無可怪地，不能接受辯證唯物論及其具體思維(此種具體思維是避免化石的形而上學概念之斯智爾拉——希臘神話中六頭十二足之怪物——和流動不居之心理主義及其絕對萬花鏡的相對主義——此主義是要變現實爲空想的遊戲，爲不具有規律性和內在連繫之知覺跳舞的——之哈利勃但爲——也是希臘神話中之怪物——的伯爾曼及其同思想者們，是要在『新宗教意識』中去尋求安慰。

(註八) 同上書，二一二頁。



## 第九章 新休謨主義

### 一

德國唯物論之發達，是與該國的社會發展一致的。然一當革命潮流之低落，便使社會反動重新抬頭。而在哲學領域中，唯心論之學說，亦重新發現。康德派於是在『新康德主義』這一形態中復活起來（一八五五年）。這是對於誰也無半點神秘可言；新康德主義之發生，乃是反唯物論反無神論之反動，而在最初時便是立於唯物論哲學之敵對地位。現我們不能對新康德派之文獻，予以分析和批評，因這將要超出本書的任務。所要指出的，祇是康德學說一經再生，一切與承認物之自體及祇能應用於現象而排斥物之自體之先驗的主觀機能這兩方面有關之矛盾，便要不可避免地同時隨着發生起來。哲學家們皆站在以下的交叉路上：或

是站在唯物論觀點，及其承認那引起特定的意識內容之客觀實在世界（物之自體）或是拋棄與現象『內在性』及悟性機能之『先驗性』不能相容之成分的物之自體，而站在主觀唯心論的觀點之上。新康德派發現了（自然，不是全體）跳出此交叉路之原型的土路：他們把康德的全部矛盾成分結合成爲一個矛盾的整體。拋棄了康德學說中較澈底的唯物論成分，便開闢了到唯心論之道路。

新康德派的運動，使現象主義的復活及康德的責任上所要克服之思想家的復生，得有所根據。以康德學說爲出發點之各種各樣的主觀唯心論中，所謂內在哲學者便算是一種。

經驗批評論代表者之一——我們此處是指馬赫——自己承認康德學說使牠變成如此的一種思想：物之自體者，完全無用之贅物也。……我們如從康德學說中消除去物之自體及先驗的合理論成分，便可得到『休謨主義』或新休謨主義。

讀者現在可以明白馬赫及亞萬拉里斯哲學是一點『近代性』的原子亦不具有。然而壞處自然完全不在於這位似是而非的『近代夫人』，乃是我們所熟知且爲極可尊敬的老嫗。如果馬赫及亞萬拉里斯的哲學是休謨哲學的再版，那末，『修伯主義』便是以康德主義爲基礎之變態的『休謨主義』。我們以爲現象主義是『修伯主義』及『馬赫主義』之共通成分。不論馬赫或亞萬拉里斯，還是修伯都同是以純粹經驗爲出發點，卽同是以我們意識內容爲出發點，而否認絕對實在之存在。然此時『修伯主義』從康德學說中消



除去物之自體，而承認悟性的先驗機能。馬赫主義否認先驗主義而全部站在休謨的經驗論和唯感主義的觀點之上了。

內在哲學(註一)在否認物之自體的條件之下，又重新提出了結合先驗主義(即形式的合理論)和純粹知覺內容之嘗試。內在哲學重新又走到費斐特之合理論的現象主義。

馬赫及亞萬里拉斯的觀點可以稱之為唯感主義的現象主義，這是排除物之自體和先驗主義的唯感的現象主義之出發點，是為知覺總和——感性的感覺。

英國經驗論發展所得之結果，是說得自感覺中的一切是存在的，反之，存在是得自感覺中的一切。我們已知，康德也站在此同一的觀點上，且此觀點使他走到事物本自不可認知之獨斷說。康德的判斷是一切認識的東西，應當是得自直觀，應當是感覺的對象。然成為感覺對象的一切，是『現象』，是不離主觀而獨立存在的，牠唯有在我們本身中，始有存在之地位。因此，物之自體當牠僅構成現象時，即當存在於我們之中時，是可以認識的，當物之自體是存在於我們之外時，那時又是不可認識的。費斐特否認了物之自體……

這位思想家(指費希特——譯者)問道：我們以為物之自體是存在於我們之外這個主張，是以什麼為根據呢？答覆是說：這是以物之自體影響於我們的感性這一『知識』為根據。

(註一) 實在說，『內在哲學』一術語，對於『修伯主義』以及『馬赫主義』這兩個派別，皆可同樣的適用。

然而知道對象影響于我們這一件事，是表示思維着影響于我們感性之對象。物之自體是我們為要限制我們感性而創造之概念等等。

內在哲學的承繼者，本質上是站在費希特這同一的觀點之上。

因此，新康德主義使康德學說分解為數部分。我們現在所說的祇是新康德派發展之結果，我們以為不能論及這一發展之自身。新康德主義是使獨立哲學派別之康德學說，再分解為各單個的『成分』。我們現不論述內在學派之學說，只論述經驗批評論並主要地論述馬赫主義之若干方面。

為達此目的，首先從馬赫的機械論引用一節來開始。

『自然——他在該書中說道——是由感覺所得之要素構成的。』

『原始時代的人類首先抓到的，便是此等具有相對固定性且對於原人最為重要之要素所構成的這種複合體。』

『最初而且最古的語言，便是『事物』的名稱。由事物『環境』(umgebung)由此等複合體所引起的，且不為人注意的，似乎不甚重要的微小變遷所得之抽象，已于此種其根源。在自然中沒有不變的事物。事物，這是要素之複合體的抽象，名稱和象徵；要素之變遷，我們是不注意的。我們用一個象徵來表明全部此種複合體，此事是因爲我們必須將一切有連繫的印象在一起稱呼的緣故。當我們(在最高的發展程度上)集中

注意力于變遷，如不願求助『物之自體』及其類似的矛盾觀念，我們自然不能同時認識不變性。此等知覺不是『事物的象徵』。寧可說此等『事物』是知覺複合體（具有相對固定性）之思維上的象徵。不是事物（形體），而是色、音、『壓力』、空間等等，我們所稱爲要素的東西，實是世界之實際要素。〔註二〕

上引的話，依我們意見看來，是包括了全部的馬赫哲學。此處亦表現有那足以引誘許多馬克思主義者的所謂『黑拉克里特主義』和分解全世界爲心理成分之『心理主義』以及那入于抽象領域且抽開具體現實的特殊『象徵主義』等之面目。在機械論這一段中尙論及思維經濟及因果性等問題。

大家已知，馬赫所提出的任務，專門是方法的任務。馬赫一點也沒有論及認識的材料問題。方法（研究現象的方法）乃是認識之形式的條件。馬赫主義者是作如此想法的。然這是正確的嗎？難道研究方法與認識的『材料』一點連繫也沒有嗎？難道方法或認識之形式『條件』不爲內容或材料的條件所決定嗎？由先驗的方法來說，認識材料是無差別的，因爲認識的形式條件在本質上是創造了認識對象本身。然此唯合理論者始能作如此主張，因爲他是從概念或從悟性形式得到世界內容。由經驗論者的觀點來說則異，他是從經驗中所得之材料或內容中得出『形式』，即認識之一般前提。因此，應加研究的客觀之本性，在某種程度上是由研究方法來決定。辯證唯物論承認物質爲世界之普遍內容，而運動爲牠的存在形式，由此進而

〔註二〕 馬赫 (Mach) "Die Mechanik" 4. Aufl. S. 512.

承認了認識及現象研究之『普遍』方法。方法論上的一元論祇能建立在實體的一元論基礎之上，形式的統一，是由實在的或物質的統一來決定的，或可以說是後者之抽象。(註三)

我們思維是完全由實在的存在所決定，由此我們觀念及概念才有客觀實在之意義。反之，悟性之一般規定，唯有因為牠們是由具體的現實，由存在所抽象來的，才具有普遍的實在的意義。

杜蓮特里堡格說過同樣的話：『沒有與思維對立且為牠所根據之存在，亦沒有思維。』(註四)

不論馬赫是如何『避開』事物之實在原理，他因為了上面所說的情形，迫不得已也着眼于思維之特定內容，着眼于他的思維所要根據之經驗材料。由馬赫看來，知覺的複合體便是此種實在的內容。他的研究方法(牠必然要採取『心理主義』的形態)是由此等知覺複合體來決定的。馬赫是站在那個混同了感性知覺

(註三)從這個意義上說來，杜蓮特里堡格以下的話是完全正確的。他說『邏輯決不是純粹思維的產物，在多數情形之下，却是純化之直觀，自然預想之抽象』。(見 *Logische Untersuchungen* 1870, I. B. 78, Leipzig)。正因為辯證邏輯不是純粹思維的產物，而是經驗，是絕對實在存在之抽象。正是辯證唯物論才把辯證的自然觀和歷史觀作為辯證法的基礎。(又參看模列哈諾夫為佛爾巴黑一書所作之序言)。

(註四) 見 *Geschichte der Kategorien*, S. 346, 又參看 *Logische Untersuchungen*, S. 136... 等頁，讀者可以看到模

列哈諾夫所說杜蓮特里堡格自己是和唯心辯證法鬥爭過，這是完全正確的。

和感覺對象之偏面的唯感經驗論的『經驗』立場上面。此種『純粹經驗』之內容是知覺或直接體驗。而此直接體驗因此便構成他的一元論的方法。所從以抽象之『質料』。

知覺是存在之實在成分，牠是被稱爲絕對的現實。物質變成爲心理的，非物質的性質之總體。(註五)有名的生理學維爾窩倫是與馬赫有同一的觀點，他對心理學方法有如下之分析：

『問題——他說——不是在於說明心理是物質的，而是在於把物質現象（此種現象亦如其他一切心理現象一樣）亦如心理的（Psyche）的觀念那樣，轉化之爲牠們的心理成分』(註六)

馬赫同樣地也以爲科學的責任，是在於『以知覺，即以心理要素，來建立物理的體驗』(註七)依心理主義的觀點，知覺，內在體驗是直接所得的東西。而因此在外世界，物理的東西皆應轉化爲心理要素。所以馬赫和維爾窩倫同是站在『泛心理主義』或心理一元論的立場之上，所以這位維也納物理學家是不能提出

(註五) 大僧正柏克萊及神父格里歌里以爲物質是非物質性質之總和，此點我們已經論到。在萊布尼茲，物質也祇是精神實體

『現象』。Leibniz: "Neue abhandlungen über den menschlichen Verstand" 第四卷，第三章。

(註六) 維爾窩倫著: "Allgemeine Physiologie" 第一卷，四〇頁。

(註七) 馬赫著: "Erkenntnis mid Irrtum" 1905, S. 12. 俄譯本，二十一頁，附註內。又參看波格達諾夫的『普遍代換』說。外在物質的或物質的世界是可以心理的複合體來代換。

反對『心理一元論』之抗議。(註八)

由此我們看到，心理學方法把世界內容看為意識的狀態，將『物理的東西』化為直接體驗。認識的材料以及世界材料已預先為心理學方法所解決了的。

反之，心理學方法乃是心理主義或『經驗』觀點之不可避免之結果。

『純粹經驗』轉化一切存在物為一種實在的成分——知覺。然而我們在經驗直觀中得到物理的和心理的『二元論』，所以在純粹經驗立場上使物理現象與心理現象得到統一，本質上是不可能的。知覺構成了主觀體驗之總和，建立實在世界必須主觀的成分。但因超出直接所得的東西在現象主義者看來，這是不可能的，所以他們迫不得已以感性知覺作為實在世界。

內在哲學的門徒以為，外在世界不僅是不能達到感覺，而且是不可思維的。此種主張是正確的嗎？自然，如果把內在的東西了解為意識內容，超越的東西，了解為那些不能成為感覺對象的東西，那末，便必須承認超越的東西是不能成為可感覺同時又不可感覺的東西。

然而問題不是在於成為意識內容之感覺能否原樣地具有主觀之外的存在。唯物論者所主張的，完全

(註八) 波格達洛夫亦是站在『心理一元論』或『泛心理主義』的立場之上。大家知道他是應由『經驗批評論』這一術語，然事之本

質並不因此語而有所不同。『心理一元論』是結合了馬赫，維爾馮倫，亞孟拉里斯，波格達洛夫等。

是另一回事，他所主張的，正是成爲可感覺之超越的東西，以別于成爲感覺內容之內在的東西。唯物論者所了解之『可感覺的東西，完全不是意識內容，而是那個經過對我們外部感官的影響而成爲意識對象的東西。』意識內容不是超越的東西——任何一個唯物論者皆從不曾作過如此盲目之主張——而是感覺的對象是超越的。現象主義實際上是不能以自己的觀點找到走進客觀實在世界之出路，因爲他們在他們所承認的外在世界的範圍內，是陷入了不可解決的矛盾。實際上，承認世界是意識之內在的內容而同時又主張世界之超越性，這是表示宣佈意識內容是存在于意識之外。然此種矛盾，在唯物論中便不存在。而且只有唯物論才能消滅此種矛盾。

舉現象的其他判斷來說。他們說，客觀唯有主觀才能思維，又因爲沒有主觀便沒有客觀，因爲超越概念自身是與主觀有依存之關係，所以由此可以得出結論說：超越自身是存在于主觀中。

修伯在其所著邏輯一書中，有一處曾說過以下的話：『如果依着某一實在論的理論，當我所思維的事物抽出思維時，非思維之事物仍然是無疑之存在。但這顯然地只有當我把牠當爲非思維的事物來思維之時才是如此。』(註九) 這個修伯在另一處又說：『一切能成爲思維客觀之存在依其本身的本質說來，已永是意識內容，且因此是原樣地存在于『我』之中，而不成爲意識內容之存在，乃是 *Contradictio in se* (自己矛盾)。(註十) 上述的思想欲自成爲深刻的思想，然實際上牠們依其自己本質上來說，是矛盾的。這乃是柏克

業的詭辯說，他以為因為我思維着存在，故後者僅是思想，即存在僅是思維上的存在，然而不是客觀實在之存在。

由上述無容置疑且不可爭辯之事實——沒有思維主觀，便沒有存在的概念或意識，可以得出結論說：此種概念所指明的東西，是牠的實在內容對象，如沒有『意識』，即沒有『主觀』是不存在的。我們一把事物的概念和事物自身混同起來，那末顯然地，『不成為意識內容之存在』是“*Contradictio in se*”（自己矛盾）。然在此唯物論者對此一錯誤及此種『混同』上，是不負責任的。修伯所說之『一個實在論』的信徒，他如果是堅持了修伯、馬赫等人之觀點，實際已犯了極大的邏輯錯誤。

唯物論者嚴格地把存在的觀念和存在本身分別起來，因此在他們看來，成為實在內容之存在是離存在的觀念而獨立存在的。存在的概念或觀念實際上是依存于主觀意識且與牠相恰合。可是存在自身，即外在世界，是獨立于任何意識而存在。我們還要問：『一個實在論的理論』是犯了何種『不可解決的矛盾』之罪

(註九) “denke ich an dererseits das die Dinge denkende Denken weg, so ist zwar nach einer realistischen Theorie die Existenz der ungedachten Dinge gesichert, aber doch offenbar nur wenn ich sie mir als ungedacht denke” (Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, Bonn 1878 S. 26.)

(註十) 同上書，六十九頁。



過呢？

現象主義者說，外在世界實際上是存在的，但牠之存在，乃是一個意識內容。客觀是由主觀創造的，在此意義上來堅持了世界與意識之不可分離性。

在所有此等主張之中，意識和外在世界之真正關係是『頭顛倒的』，因為在實際上主觀于發展過程中是由客觀創造的，所以意識又是與外在世界與客觀不可分離的。

當現象主義者說到存在或外在世界對意識之不可分離性時，他們又是把實在的外在世界變為我們對外在世界之觀念，這自然又是與意識有不斷之連繫，因為沒有在『觀念者』之外的觀念，沒有在『認識者』之外的認識。

人類的『我』在現象主義看來，是存在之最高標準。這個『我』之現存的內容是直接所得的東西，而此種東西是沒有必要任何其他更『原始』的東西。牠形成一切認識之出發點和最高的標準。只有是我們的『我』的法庭能夠『證明』的東西，只有是他的直接體驗的東西，才能得有實在性與客觀性。我們的『我』是一切事物總和中所得出之一般概念。對象成爲我們的『我』之賓辭。

唯物論者與唯心論者相反，是以現實的概念爲出發點，此概念才是認識的眞理性之唯一標準。因爲認識對象在唯物論者看來，乃是現實，故很明顯地，依唯物論者的觀點，我們觀念與概念是應與此客觀的現實

和諧與適應。現象主義者以爲自己的『我』的體驗是最可信的，並因此被迫轉化一切客觀的東西爲主觀的東西。唯物論者是把意識自身也當爲現實的一部分來看待，而一切主觀的東西，即我們的觀念等，是必須『還元』爲現象認識的對象，同時又作爲認識之真理性與客觀性之標準。

依新休謨主義的觀點，即依馬赫主義的觀點，我們的『我』之內容，就其本性來說，是分爲主觀和客觀。意識之現存內容是客觀存在之條件。特定內容之成爲客觀上的，祇是在牠是構成個人體驗而構成集體意識之範圍以內。然此種觀點內部是矛盾的，因爲集體意識自身首先是個人意識的直接體驗。在建立認識之真理性及客觀性于集體的『我』之內容或體驗之上以前，必先建立主觀存在之『真理性』。超出個人意識是沒有出路的。故賽伯爾特·桑里德倫否認抽象邏輯的『我』（個別的『我』是其一部分）時，他是完全正確的。他公開地站在唯我論的觀點之上。

亞萬拉里斯（馬赫在內）承認了『人類之原則上平等』，不得已從最一般之個人的『我』之內容中引出『客觀的』東西，正確些說，他是被強制地把『客觀的』東西和對於全體主觀所共通之體驗合一起來。

康德把先驗意識與經驗的或個人心理的意識分別起來。前者是具有客觀和普遍的意義，因爲牠在一切意識中皆可遇見，後者祇有主觀的意義。形式的及抽象的『我』或即所謂『一般意識』創造了客觀世界並構成真理性之標準。

然而普通邏輯意識一概念是與亞萬拉里斯和馬赫的心理主義不相連繫的。在他們看來，只有一個經驗的意識和他的等價體驗，才是存在着的。依心理主義的觀點，欲在他種的個人的『我』之內容之前來選擇一種個人的『我』之內容，這是不可能的。心理主義當他把『共認的』、『普遍的』客觀概念和偶然的和個人的主觀概念相對立時，自己便陷在矛盾之中。『心理主義』是把邏輯意識和個人意識混淆起來的。心理主義是以承認一切個人經驗意識之體驗的等價性爲出發點，他是不能不以此爲出發點的，同時只要他欲建立任何認識的客觀性的標準時，他便立即要與自己相矛盾。依『心理主義』的觀點，我們是完全沒有任何可能分別出客觀的東西和把牠與主觀的東西相對立，我們是沒有任何標準來建立此種區別。然因他們在心理上仍然是被強制地把客觀和主觀分別起來，所以便得到構成心理主義的否定之純粹邏輯的成分來。客觀和主觀之區別走到體驗等價性之否定了。

依馬赫的見解，世界所由以構成之要素是心理現象，且沒有任何物質實體爲其基礎。此種世界要素——知覺，不是固定的東西。牠們是永遠流動的。因此，便有了一種不具有任何物質基礎之過程。在永遠運動和變遷的過程中之絕對東西，是存在着的。全部此等的認識論是建立在混同客觀的東西和我們心理之內在過程，即和主觀的東西，二者的基礎之上的。

馬赫的承繼者之一寫道：質、力等等實僅是（依馬赫之說）我們幻想之概念、形象，而不是思維之外之

存在的實在性。此種實在性是完全不能達到于我們認識上的。我們是沒有任何可能認識我們之外存在的某物。然而我們即使承認存在于我們之外的實在性之達到于我們是可能的事情，那我們亦是不能將邏輯法則應用于我們之外的實在性，此種邏輯法則是我們的法則，祇能應用于我們思維的產物——我們的概念。（註十二）首先必須質問的是：如果實在性是不知的，那末克里恩彼特從何處而知道邏輯法則不適用于此一實在性呢？很明顯地，馬赫主義者克里恩彼特從最初便是以為我們概念和實在，『邏輯法則』和現實之客觀法則是有區別這一獨斷前提為出發點的，然而克里恩彼特有何權利作此主張呢？我們是不知道的。克里恩彼特獨斷地把主觀與客觀相對立，概念世界與事物本身的世界相對立，如此他自己已切斷將邏輯法則或我們概念應用于客觀世界之可能了。克里恩彼特及其全體的同思想者，都沒有看到以下的一種情形：邏輯法則是主觀適應于客觀現實之過程的結果，主觀是不與『形而上的』和絕對的客觀相對立，反之，牠自己同時便是客觀，所以客觀現實的法則同時便是『邏輯法則』。樸列哈諾夫完全正確地說過：實際上我們思維之基本形式不僅完全適應于事物之間所存在之關係，而且不能不與牠適應，因為否則我們的一般生存便要成爲不可能的，因而便是『思維形式』也要成爲不可能的了。固然，我們常常在尋求此等根本形式時，

（註十二） Kleinpeter, "Ueber Mach's und Heinrich Hertz's prinzipielle Auffassung der physik" *Archiv für syste-*

*matische philosophie*, U. B.

會發生錯誤，我們也會把那些完全不是範疇的東西認為範疇。但這是另一問題，沒有直接的關係。關於此事，我們只指明下面一點：當我們說到外在世界的認識性時，我們是完全不欲說任何一個哲學家對於牠都有正確的概念。」（註三）正是如此。只要我們觀念沒有實在的意義，不是從現實中抽象來的，牠們便是我們幻想的產物。幻想所從事之要素自然是由具體的現實中得來的。但是這些要素的合綜及結合之形式是主觀的。我們的想像依聯想法則使這些要素結合起來。然具有科學意義之概念，是應與事物之客觀聯繫相適應。新休謨主義者之流的人物，以為世界是盡于心理體驗，對於問題是以純粹心理主義的理解為出發點，這種人為除了『聯想』的連繫之外，其他任何連繫都不知道。現象連繫之法則是與直接體驗之法則相一致。『馬赫主義者』或新休謨主義者是不知心理範疇之外的範疇。新休謨主義者把心理範疇和聯想連繫與客觀實在的連繫，『本體論的』範疇混同起來。

心理主義者把思維內容與所思維的東西混同起來。沒有思維的行為，便完全沒有任何的內容，沒有思維的主觀，便沒有判斷的內容。因此人類是真理的『尺度』。真理祇是對人類而存在，祇是因為牠們構成我們判斷的對象。為要能夠成為真理，某一判斷應當是為某人所思維的及為某人所『發表』的。總言之，判斷內容是與判斷主觀分不開的，並不能抽開邏輯行為；因此，感覺內容不能抽開感覺的主觀，至于感覺的對象和

（註十二）恩格斯著佛爾巴黑中稜列哈諾夫的附註，一一〇頁。

感覺的主觀有不斷而不可分離之連繫，且在感覺的主觀之外，牠一般地是不可思維的。此種邏輯和心理之相互關係，是由心理主義之全部觀點決定的。首先牠是以承認體驗為經驗的材料為出發點。我們邏輯概念及判斷之基礎是意識的事實。心理學構成一般哲學之主要中心和基礎。所以邏輯是以斷定意識之特定事實及牠的聯想的連繫（此種連繫是以按照思維經濟來描寫牠們為目的的）為自己的任務。換言之，邏輯學是心理學之一部分，更正確些說，牠是與心理學相恰合的。依心理主義的觀點，邏輯形式不是獨立的東西。馬赫說：『思維不是從事于空洞的形式，而是從事于活的直接的或思維上所觀念之內容。』（註十三）

依心理主義的觀點看來，在思維的範圍內，主觀是不會犯錯誤的。因為一切意識內容，在其係由我們得到這一點來說，已是真理。一切主觀所得的體驗，都同是現實的，因此都同是真理。因為否認了客觀標準，所以一切意識體驗都是等價的，所以一切體驗，都構成思想的對象，亦如一切思想的對象是意識的事實一樣。特定意識內容之眞理性，是由牠的現存性及牠的被思維性之單純事實決定的。如果說到經驗上的個人意識，那末顯然地，牠的全部體驗是客觀的。然而如把『客觀的』一語，解為『社會表徵的』，即解為全體具有正常有機體之主觀皆可得到之內容時，事情也不見得更好些。承認個人經驗意識之內容，是客觀的，眞理的，勢不免要走到主觀主義：是否能藉普遍的或集體的意識或『社會有機的經驗』的概念來克服主觀主義呢？

（註十三）馬赫著：“Erkenntnis und Irrtum” S. 178.

形式的或先驗的唯心論承認意識形式是普遍的和必要的。意識內容因爲思維之一般適當形式對牠之應用（此種形式因此是保證意識內容之一般適當性的），而轉變爲經驗。客觀判斷之所以可能，祇是因爲我們在一切經驗之前所有之悟性的純粹概念成爲感性內容所抽象之概念的基礎。感性知覺的內容是包攝在純粹的悟性概念之下。一般適當的和客觀的判斷之形成的可能，亦是由此。

至于心理主義從何處得到客觀性和一般適當性之基礎呢？先驗的唯心論以先驗意識，意識形式作爲此種標準。唯物論是以外在世界，實在對象爲真理性與客觀性之標準。心理主義則完全異是。他否認外在世界，獨立于意識之對象的存在。而把牠們分解爲心理成分，爲體驗。他一方面，形式的先驗主義又是被心理主義所排除。經驗之客觀性和一般適當性是由心理之『材料』的內容決定的。經驗材料是認識之客觀性與一般適當性之根源。（註十四）心理主義者如果他們以爲，意識之形式的成分不能保證內容及認識材料之一般適當性和客觀性，那是完全正確的。心理主義者如承認了普遍的和正常的意識，便被迫地在一切正常有機的主觀皆可得到之經驗意識的內容中去尋覓客觀性的標準。

首先必須指出的是：我們如依現象主義的觀點，便完全沒有權利來說，在我之外還存有其他的主觀。及（註十四）有些唯感論者，例如拉思，是以康德之『一般意識』的概念爲出發點的。我們以爲此是莫大的矛盾，毫無可疑地，

承認『一般意識』之現存，是與唯感經驗論之出發點有不可調和之矛盾。

不到達于我們之意識。爲要能決定某一意識內容之『客觀性』，必須存在有認識對象，至少亦存在有兩個主觀。沒有對象，便沒有某種判斷有關之材料或內容。此外還必須建立兩個主觀的體驗之相互適應。試問：此種適應是如此建立的呢？牠是以什麼決定的呢？因爲沒有絕對的實在，故不能不比較兩個主觀的體驗。因此在我的意識之內容和別個意識之內容之間的適應，必須建立。然我所對立之主觀，意識乃，在我看來却又是所要認識的對象之體驗或意識內容。

實質的客觀主義是包括着集體主觀之心理體驗，所以牠和形式的客觀主義不同，牠也主張意識內容之一般適當性。（註十五）在集體主觀所共通之思維的形式的和實質的成分之基礎上，發生了認識的客觀主義。爲要能夠克服主觀主義，必須提出集體主觀，此種集體是已包含了絕對實在之個別主觀在內。其次，爲要能夠克服形式主義（在形式主義立場之上是不能建立內容之客觀主義的基礎的），必須求助于全體主體所共通的體驗之客觀化，而此體驗又轉變之爲實在性。從個人總體的體驗之全部總和中，劃分出來一切意識中所存在之東西。此種爲全體主觀所共通之東西，形成了『客觀世界』。個人意識因此把『集體的』或『同類的』體驗，當爲自己意識特定內容之客觀性及真理性之尺度。

然而什麼是『集體主觀』？很明顯地，此種集體主觀不能離個別主觀而獨立的。所謂成爲獨立的認識的

（註十五）不論形式的還是實質的，客觀主義都唯有在承認外在物質世界之存在這一條件之下，才是可能的事情。



主觀之集體意識，無非是說這是完全不存在的，空洞的抽象。如果集體主觀一語，解爲多數個人的經驗意識之總和，那末，爲什麼我們還必須以爲一人的經驗的意識內容比二人、三人至任意的若干個人之一般意識爲優，這點便認人不可解了。因爲沒有任何獨立的普遍的主觀（牠的一部分，是個別的『我』）所以我們不可免地仍是不能超出個人意識的範圍之外。對於現象主義者，其他的出路是不能存在的。

承認其他主觀及後者之『原則上平等』的不澈底現象主義者，不得已來說明各個主觀之間的意識內容之適應的事實。波格達洛夫說：『集合人』之經驗內容對於「物理的」複合體之關係，是一致的；『客觀性』即此等複合體及其相互關係之一般表徵性，亦包含在此。反之，經驗對於『心理的』的複合體之關係，唯在隔離之每個人方面，才是一致的，在各個人方面，是不一致的；『主觀性』即心理複合體及其連繫之個別表徵性，亦包含在此。』（註十六）此種經驗之一致性是從那裏得來呢？各個體驗之相互適應及『修伯所說的全體的我所共通之大部分的意識體驗』這一事實，到底是以什麼來說明此種一致性，此種適應所發達之基礎的實在根本是應當存在的。人們之相互的交通，自身並不會創造內容，並不會創造『物理複合體』。據我們所知道的，現象主義是否認世界之實在性。然否認了實在世界，體驗之『相互一致性』這一事實所能解釋之基礎，是要隨此否認而被消除了。此種基礎必須是一種足使一切單個存在物有同等程度之影響且能使

（註十六）波格達洛夫著：經驗批評論，第三卷，三十二頁。

每一個都引起事物的直接現象之唯一的共通力。』(註十七)而此種『唯一的共通力』是材料和能同樣影響一切，即同程度地影響于全體存在物之對象。任何一個的現象主義者如果一經承認多數主觀體驗之『同類性』與『同一性』，他一方面，如果承認特定體驗之『強制性』，在本質上便不能否認此一共通『力』。如果我們被強制地思維着特定內容，那這就是說，推動我們來感覺着和思維對象之特定『力』是存在的。我們現在就要問現象主義者說：此種『力』是些什麼東西呢？

所以，邏輯思維是不能以現象主義為觀點。就澈底的現象主義來說，個人體驗是應被認為唯一真理的和客觀的。世界是我的觀念之遊戲，且是我的意志所創造的。如此至少也有某種程度之澈底。然而人們又說，現象主義者承認某種足使我們得到體驗和知覺之『強制力』是存在的。如此對於個人意識又是完全引入 Transcensus (超越的東西) 來了。而且『客觀』一語之了解，是指對於『集合人』一致的東西，我們如此無異是承認一切個人意識內容，不都是『客觀』的了，是承認存在有一種集體意識為最高的標準了。此處是以對於全體『集合人』所共通之內容為『客觀世界』了。此種成為『客觀的』內容，是與個人的『我』相對立着，這一個人的『我』是成為被強制地思維着外力，思維着超越的東西之某物了。然而『集合人』云者，乃是此等個人之總和，所以很明顯地，此種個人的總和首先是與被強制思維為『集體』之某物相對立，因為即是依現象

主義的觀點，意識內容是爲我們所得到的，而不是隨意和自由創造的。然如果特定強制是存在的（某種體驗是由此強制而『強加上來』的），那末顯然地是存在有某種帶有能夠影響我們之強制的某物，換言之，外在世界是存在的，集體意識也不自外于這個外在世界。

我們已經知道：大僧正柏克萊提出過支持世界之『一般精神』。我們也已經證明過：柏克萊之提出此種成分，其目的在拯救世界之客觀性，連續性和規律性，並藉以避免個人的任意。在現在之求助于『一般精神』或『一般意識』之虛構者不僅修伯之信徒而已（在他們，『一般意識』是採取神性的形式——如列姆喀、列克拉等是）（註十八）而且有休謨之信徒（如拉思等），他們把自然看爲『抽象的一般意識中之觀念』（註十九）此種抽象的一般意識，同時包括着各單個意識之總和且同時也構成了個人意識之部分。『一般意識』這是我們的『我』之形式的和抽象的成分。此種形式的『我』沒有任何具體的性質。這是邏輯主觀，牠應與客觀性質之全世界相對立。世界唯有在牠成爲此等行式的和抽象的『我』之客觀時，始能存在。如世界獨立于個別經驗之意識，那末牠在任何情形之下，對於『一般意識』都不是獨立的東西。世界之客觀邏輯的規定，無所依『修伯主義』的信徒的觀點還是依拉思的觀點，都是存在于『一般意識』中。因此，邏輯的東西是

（註十八）此和柏克萊是差不多的。『創造行爲』亦有些人是承認的。

（註十九）Laas, "Idealismus und positivismus" III, S. 53.

與心理學的東西分開，一般適當的東西是與主觀適當的東西分開。『一般意識』這是空洞的表徵，這祇是個人經驗意識之思維上的成分。在康德『一般意識』是超經驗的意義。然則試問：牠是如何和拉思的唯感經驗論相連結呢？如果不把『一般意識』本體化起來，簡直地把它當爲經驗意識之抽象的和思維的成分，那末，顯然地，此種抽象不能由自己創造具體存在之多樣性。其次，普遍意識是由個別的意識中來的，因爲除了個別意識之外，其他任何的意識是不存在的。因此，一方面，個人意識是比普遍意識更加廣泛和豐富，而他方面，普遍意識是應包括個別意識之內容。『一般意識』是不能成爲獨立的和離個人意識而獨立之東西而存在着。反之，個人意識是『一般意識』之支持者。如果一般意識是當爲包含着個人的『我』之獨立的形而上的統一物而存在，那末這個『絕對的我』之統一物是可用以說明個人的我之體驗的適應。然而如此種一般意識是當爲個人的我之多樣性而存在，那末此種虛構便不能說明各個人體驗之間的適應及提出客觀性的標準。他一方面，必須指出：個人意識在時間上是先于普遍認識，且依現象主義的觀點，由前者到後者之轉化，一般是不可思議的。

所以，如果普遍意識不是包括個人意識之統一物，而自己分解爲獨立存在之個人總和，現象主義便因此從內部破壞了自己的體系，因爲在此種情形之下，是必須承認『集合人』之客觀實在之存在的。

俄羅斯的馬赫主義者說：『在論絕對獨立于思維規定之實在性問題中，是包含着內在的矛盾。因爲在

此情形之下，實在性當爲問題的對象時，便與思想有相互的關係，而同時當爲絕對的獨立東西時，便與思想分離。（註二十）此種論據之無力，我們在上面已經揭發過。我們證明過，如果那裏是有矛盾，那末此種矛盾在任何情形之下都不是屬於唯物論的。而現在我們所欲證明的，是現象主義自己體系中之以下的不澈底性。兩者之中必居其一。或是人類是實在，那時他亦如其他的實在一樣，不能同時存在于意識中和存在于意識之外，即『當爲問題的對象，便與思想發生關係，當爲絕對獨立的東西，便與思想分離；或是人類不是『實在性，』那時必須變爲唯我論了。

然而『實在性的人類』即不澈底現象主義者之信徒亦不否認的，因此，那時現象主義者是承認人類名稱之下的實在性，承認牠可以『與思想發生關係而當爲問題的對象。』同時又與思想分離而成爲絕對獨立的東西。（註二十一）如果對象就是我們的體驗，那很明顯地，沒有對象是在主觀之外和獨立于主觀，因爲實際上思維在思想之外的思想，在意識之外的思想是矛盾的。正因爲在內在哲學的信徒看來，存在是和思維同一的，把存在當爲絕對獨立于思維的東西而思維，是矛盾的。

邏輯法則對於『民主黨人』及對於『社會民主黨人』都是適當的，所以對於何處去取得『個人數多性』

（註二十）『實在論宇宙觀概論』，一九〇四年，二九頁。

（註二十一）修伯爲要避免一切類此的矛盾，便聲明說：個人數多性可以歸爲『人類』這一概念。然而此種規定在邏輯上是不允許的。

一問題，不能答覆說：依我們的『民主主義』或『社會民主主義』之方便如何而定。

問題是有原則上的意義的。依現象主義的根本觀點，把實在當爲問題的對象及當爲絕對存在而同時加以思維，這是不可能的，所以很明顯地，人類的實在性亦是服從此一普遍法則，或則是不服從此種法則，如然，則又是法則或原理本身是不正確的，換言之，現象主義是遭了失敗，而唯物論高唱勝利了。因爲如果實在的人類能夠『與思想發生關係而成爲問題的對象，而同時又與之分離而成爲絕對的獨立東西』，則此一說法，亦可照樣地應用於實在性的事物了。這裏『民主主義』與否，是沒有關係的。

因此，現象主義的信徒，從自己哲學的獨斷說之基礎上發生了矛盾。因爲承認了人類之原則上的平等，便是表示否認了實在之爲現象也。他一方面，此是承認了獨立于存在意識之絕對實在性。然由此更證明了事物本身（人類）及超越的實在性能夠成爲認識之對象及意識之內在內容。換句話說，現象主義者自己是放棄了不可知論之根本立場，放棄了超越的東西，即事物自身不可知論之根本立場了。

將不澈底的現象主義之思想行程，表現在三段論法的形式中，便可得下式：

世界是現象，

人類是世界之一部分，故（Ergo），人類不是現象。

如此是在結論（Conclusio）中，否認了大前提（propositio major）所肯定的東西了。

形式的唯心論承認真理之形式標準，『超越的意識』及其範疇存在于一切經驗之前。邏輯的形式或範疇是從具體的、經驗的內容而抽象來的，且轉變為獨立的絕對。（註二十二）此等邏輯的抽象應成爲真理的尺度。然而明顯地，一個形式的標準仍不足作爲認識材料客觀性之基礎。

心理主義者也企求尋找認識之實質的標準。認識形式之一般適當性，尙完全不能保證認識內容之一般適當性，所以尋求實質的客觀主義之企圖，牠自身自然不僅是合法的，而且是必需的。可是由此我們便要說：此問題如要得到滿意的解決，唯有依唯物實在論之觀點，才是可以的。實際上，如果『邏輯主義』是由意識內容而來之抽象，而且是由現實之客觀範疇而來之抽象；如果即是存在之一般規定也成爲邏輯概念之成分，本體化且轉變爲某種存在於那先于一切經驗，先于一切現實之超經驗的意識中之絕對物，那末，心理主義便是一切體驗之等價性，即因而承認了一切判斷成分之等價性，而被強制地承認了一切內容，一切判斷都是真理的，和客觀的了。由此明顯地，心理主義雖欲走向實質的客觀主義，而實際上是走向了實質的主觀主義了。『邏輯論者』之邏輯抽象及現象主義者唯感主義者之心理學的聯想，都是和具體的現實切斷了的。心理主義者以經驗材料作爲真理的標準，然而他們轉變『經驗』爲體驗總和，並轉變客觀實在世界爲心理成分的總和，那便是消除了實質的客觀主義（以爲相反之形式的客觀主義）所藉以成爲可能之基礎。

（註二十二） 此處可把「真理之自體」這一概念（這是波里材諾的國語）回憶一下。

依心理主義的觀點，轉變爲『普遍意識』『集體主觀』是不合法的一回事。因爲『普遍意識』等是意識之純粹抽象的，形式邏輯之成分。此在心理主義及現象主義之觀點說來，乃是走向同一的『邏輯主義』之本體化的概念。（註二十三）

在心理主義者看來，判斷內容及判斷之對象，是與思維主觀離不開的。由此觀點說來，真理祇能爲我們而存在，沒有客觀的科學，有的只是『人類的』科學。我們是把普路達歌爾之有名理論：『人類是一切事物之尺度』解釋爲個人的無政府的還是解釋爲『集體的』意義，在我們看來，是沒有區別的。在不論二者中那一種情形之下，卽是不論以個人心理爲出發，還是以集體的（社會的亦然）心理爲出發，我們總還是不會超出體驗範圍，且不能達到獨立于人類欲望和利害之客觀真理。（註二十四）

如果僅有適當于客觀世界之『人類的』真理存在，那顯然是隨利害及欲望之變遷，心理體驗之變遷而變遷了真理，和邏輯主義者之絕對主義相對立之心理主義者的相對主義，便是由此而來的。然而顯然地，此乃是心理主義的『相對主義』，其與辯證唯物論所承認之『相對性』一概念，是沒有絲毫共通點的。

（註二十三）『具有普遍意義之意識內容，打破了個人界限，而且繼續地走到更一般的、非個人的超經驗之存在了。牠雖與個人有了連繫，但是離牠的發展所藉以爲媒介之個性而獨立的』（馬赫著：『Analyse der Empfindungen』S. 19, 4 Aufi

（註二十四）承認客觀真理之存在，是馬克思全部建築物所建立的基礎，如何能獨把心理主義類馬克思主義結合起來呢？



心理主義之相對主義不可避免地要走到絕對的懷疑論，走到以心理動機（個人的還是集體的，這是沒有區別的）的『意見』來代替客觀的科學。『意見』是建立在心理必然性之上且依存于各種偶然情形。牠是與科學無絲毫之共通點，在科學上，『主觀的一般表徵性』是由客觀之真正基礎，對象之實質的『普遍性』來決定的。凡是感覺成爲認識之唯一根源且又與對象相一致的地方，那裏便沒有存在物的，客觀的，實在認識之餘地了。

感覺本身是隨各個人及其所依存之生活條件如何而各異，是隨每個人在時間上及其他之不同而各異，所以心理主義是不能供給我們以客觀的知識。懷疑論者之利用辯證法，是欲證明科學之不可能。（註二十五）詭辯論者及披倫派之出發點乃是以爲一切意見皆可以同一的理由使其正相反之意見與之對立，此種『辯證的』矛盾，是排斥任何一種客觀真理之建立的可能性。依此觀點，一切都是真理，且一切都是謬誤。又因爲『意見』是『感覺』和『習慣』之產物，所以真理無非是有條件之錯誤，並不能有任何實在之意義。人類意見及利益的『相對性』我所體驗及所希冀之『相對性』自然是不可爭論的事情。『心理主義』在某種限度以

（註二十五）亦如古代披倫派及懷疑論者之利用辯證法，是從普洛達歌爾之唯感主義爲出發而以破壞客觀的真理爲目的一樣，近

代心理學的赫拉克利特主義亦唯有走到懷疑論和主觀主義方面去！

內，是完全合法的且爲反對邏輯主義者之『絕對主義』反對一般合理主義之反動。然而錯誤的地方，我們以爲，是在于牠把真理的『成分』當爲完全的真理。

波格達洛夫說：『在實際上，太陽每日依蒼空天道自東而至西這個思想，在古人看來，能有什麼還比此更確信的呢？這是最完全『明白的事』，不能想還有比此更進一步的了。以這個『真理』爲自己實踐（及後來的其他認識）之出發點，在當時誰也不至發生任何矛盾和背理。顯然地，這是當時的『客觀真理』，牠比近代之貨幣論更是無疑和無可爭議。然而這明白而確定之客觀真理怎樣了呢？科學完全把太陽運動的觀念完全顛倒過來，而蒼空天道却變爲光學上的幻像。誰能保證白利托夫同志之客觀真理，不會如如此地成爲不大確信和不大明白的呢？』（註二十六）

『此地我們同時得到了經驗有組織的兩個型形之生理學的評價：凡是牠們互相競爭或衝突起來之時，社會有組織的型式（或客觀的型式）皆表現其爲生活上之最高的型式。主觀經驗或個人有組織的經驗是必須符合于牠，否則便要成爲生存之不適者。這是完全顯然地，因爲客觀經驗的基礎非常廣泛，此種基礎乃是社會發展，數千百代中千萬人之生活，而主觀經驗之組織的基礎是特定環境中特定個性之個別的發展過程。上述的此等評價，在本質上當我們分析一系列的經驗有『一般表徵性』，分析另一系列爲祇有個

（註二十六）

波格達洛夫著，經驗批評論，第三卷，七頁到八頁。波格達諾夫著別處也說過同樣的話：

別表徵之時已爲我們所得到了。〔註二十七〕

波格達諾夫在附註中又附加上說：要『一再』請讀者記着的，便是『客觀的』經驗完全不是成爲『社會』經驗的東西，主觀經驗完全不是成爲『個別』經驗的東西。社會經驗遠不就社會有組織的經驗，且常包含各種矛盾，所以其中之一部分，不與他部分相恰合，樹神和家神尚能存在于特定的人民或某集團的人民的社會經驗之中，例如農民的社會經驗之中，然而由此尙未把牠們包含在社會有組織的經驗或客觀經驗之中，因爲牠們是不與其他的集體經驗相調和，不能加入于他的有組織的形態中，例如在因果性的連鎖之中。反之，在其他的經驗場合之下，此時經驗雖還是個人的經驗，例如某個研究學者的經驗，（該學者發現了新事實，並探討的事實而推翻其一部分），但事實上是與集體經驗之全部總和有最大程度之調和，且與他的一般有組織形式是完全符合的。〔註二十八〕其他類此。

我們對於波格達諾夫的上引文中所指出之真理的標準，不加以論述。茲僅指明心理主義者的他所完全澈底地堅持之『真理者乃是我們所當爲真理而接受的東西』一觀點。主觀的確信，主觀的信念，及最後的主觀『信仰』解決了什麼是真理一問題。樹神和家神存在于『社會有組織的經驗』之中，牠們便能在成客

〔註二十七〕

波格達諾夫著：經驗批評論，第一卷，一九〇五年，四十五頁。

〔註二十八〕

波格達諾夫著，同書，四十五頁，附註。

觀的真理。如果你們也和波格達諾夫一起，把樹神及家神驅逐在「社會有組織的經驗」範圍之外，那末，波格達諾夫就會向你們警告說：「這是」近代的「客觀的真理」呀！「永遠真理」是沒有的，所以我並不保證樹神及家神在別時代不會成爲客觀真理，因爲在我們「歷史世界」中是沒有超歷史的標準之客觀真理。

依心理主義者及主觀主義者之觀點，如普特列涅及哥白尼的學說，在特定「歷史」時期中，爲人們當爲真理而接受，那也一樣地是真理。而且，兩種體系在同一的「歷史」時期中，可以同成爲真理。（註二十九）難道這不是哲學科學上之虛無主義嗎？以下我們更可看到，馬赫的學生是走得更遠些，牠們否認了一切認識之一般適當性。當我們問波格達諾夫說：究竟「家神和樹神」的問題是怎樣的呢？哥白尼體系在實際上，是怎樣的東西呢？自然，當他一旦不放棄自己的「觀點」，他是不能給我們以滿意的答覆的。爲要能夠得到科學的答覆，必須承認太陽「本身」，地球「本身」等，是存在的。

只有如此，才談得上客觀認識，如果我們認識（此時便是指哥白尼體系）是符合于現實，那時認識才

（註二十九）

所以波達格諾夫的先生，馬赫寫道：「我們如不于自己身上得到強制之時，都是以爲地球是靜止的，太陽及恆星

界是運動的。此種見解不但對於日常實踐之目的，是足夠的，且極簡單而便利。然而此種見解之相反方面的見解，表示牠對於某種智識之目的更加便利，此二者皆同爲正當的，且在其各個領域之內皆合乎目的，唯後者乃是經過

苦鬥之後，始成爲適當的東西」。（見：„Analyse der Entfindungen“ 4. Aufl. S. 278）

是真理。反之則否。唯有站在唯物實在論的立場上，始能實際上達到客觀的認識。此類真理標準如『大多數意見』、生理學的適應成分、『效用性』等等，皆不可避免是主觀的，且勢必至于否認一切科學，而流為懷疑論者披倫派的虛無主義。

如此說來，我們新休謨主義者之認識的實質標準是如何的呢？實質的標準是和型式的標準不同，牠應當保證經驗內容之客觀主義。然而把經驗之實質內和意識之內在內容混同起來，乃是表示對於內容客觀性之否認。依心理主義的觀點看來，『一切』都是主觀的，因為一切客觀的，都是主觀的。心理學的赫拉克里特主義是把意識狀態的變遷，視為事物自身之變遷。意識狀態、體驗，是流動的和變遷的。那不具有客觀基礎之心理學的相對主義，便是由此而來。因為主觀的感覺和體驗是相對的，因為同一主觀的體驗在各個時期中是不相同的，所以主觀的心理主義之體驗的『相對主義』和客觀實在的存在之相對主義混同了起來。由此所得之主觀的心理主義之辯證法，是與唯物辯證法無共通之點，唯物辯證法之基礎是唯一的客觀的現實，此一現實對於一切主觀都是適當的，且不依存于個人之『意見』和『體驗』。

近代的『詭辯論者』及其主觀的辯證法，是不可與唯物辯證法之信徒混為一談，依心理主義的意見，同一的對象，是可以有二種正反對之『意見』。

感覺是不供給我們以關於事物本身之知識。這是普洛達歌爾所主張的。一切感覺在得到牠時是真正

的。因為事物本身欲經過感覺而認識，是不可能的，所以人類之認識事物，乃是事物在特定時間內對牠之表現，事物乃是我們對牠所觀念的東西。因此在普洛達歌爾以及近代以一切詭辯論者看來，一切發生在感覺基礎之上的意見，都是真理的。特定真理不能要求有普遍性，其原因是：第一，人類在另一時間內又有另一種的感覺和觀念；第二，此種真理在特定時間不是對於他人亦是適當之真理。因此，真理同時又是虛偽。

顯然地，此種『辯證法的矛盾』在體驗的範圍內是可能的，牠之所以可能是因為認識在本質上是主觀的，完全與事物自身無關，與客觀的現實無關。

至于唯物論者之客觀的辯證法之基礎，乃是實在的現實，而此現象是不容有不同之解釋，不容有主觀意見及個人之差別。現實的辯證法是不與感覺的辯證法混同的，猶之乎感覺的對象之不與對象的感覺混同一樣。因此，唯物辯證法亦承認『形而上的』成分（自然，心理的成分也是如此）之相對的正當性。傑列哈諾夫說：『運動的物質分子，彼此結合，形成了某種結合物——事物對象。此種結合物是有相當的鞏固性，並存在于相當的時間，然後消滅而為他物所代替；永遠的只有一個運動的物質，而此物質自己是不可破壞之實體。然當某種暫時的結合物因永遠運動結果而已經產生和尚未消滅之時，則此結合物之存在問題，其解決必須是肯定的意義。所以如果有人指示我以金星並問我們說：這一行星是存在着嗎？那我們便要無疑地答道：如果有人又問我們說：妖魔鬼魔是存在着的嗎？那我們也一樣堅決地答說：否。這是什麼意思呢？這是說，當

我們說到個別對象時，那末對於牠之判斷是應當適用上述的伊伯維格的定則並一般地是受『思維根本律』之指示。(註三十)

在我們的詭辯論者的判斷中，『現有存在之成分』(依樸列哈諾夫之說法)是爲『成·生』的成分所代替。這實際上是謬誤的辯證法，而不是辯證法之正確應用。

否認『現有的存在』否認客觀的現實，其結果便是轉化唯物辯證法爲：唯心的辯證法。如果杜蓮特達堡格以爲黑格爾辯證法之缺點是在于牠主張純粹思維之自我產生的運動，而此純粹思想同時又是『存在』之自我化生；那末我們的『詭辯論者』之感覺的辯證法亦有此種缺點：

感覺之『自我產生的運動』及以此爲基礎之觀念，最後便是純粹思維之自我產生的運動。而此種感覺的觀念的以及純粹思維的『自我產生運動』是感覺的辯證法之基礎，是心理學的赫拉克里特之基礎。近代詭辯論者之唯心的辯證法，其結果是走到絕對的相對主義及虛無主義，是走到否認一切現有的存在，一切客觀的現實。

此種辯證法之基礎，是絕對的『烏·有』之運動，否認實體的成分，否認絕對的現實，其結果便是承認觀念——此在最後說來，便是概念——爲唯一的實在。依心理主義者的觀點，『意見』對於對象的『見解』是

(註三十一) 樸列哈諾夫在恩格斯的佛爾巴黑一書中之附註，二十頁到二十一頁。

矛盾的。依唯物辯證法之觀點，包含在概念中之矛盾，祇是事物本身所固有之矛盾的反映。對象自身結合正相反之性質，所以此等客觀實在的矛盾，對於一切認識主觀皆為適當，且構成不依于某一個的主觀『意見』之客觀的基礎。客觀過程及此過程之基礎，其自身乃是『事物』對象；其與心理主義者所承認之心理過程是不同一的。物質之結合物是不如意識『狀態』心理『內容』那樣地『迅速地流動』。一個是物質的與客觀的過程；一個是『精神』的主觀過程：我們認識在牠是成為客觀過程之反映的範圍以內，不論何時皆為真理的。不可知論者否認事物本身之認識的可能，不可避免地要去承認兩個主觀之正相反的判斷，同為真理。（註三十一）

如果真理是觀念之相互適應，如果我們說真理是觀念或概念之相互吻合性，那末這便是如克里恩彼得所說的：『對於一個人適當的東西，還不是完全對於別個人適當的東西，科學的唯一目的，不是客觀的

（註三十一）有一個最狂極的馬赫信徒寫道：『從全部認識的相對論這一件事情來說，An und für sich 地存在且離主觀而獨

立之真理體系，是不可能的。此等真理乃是屬於人類個性方面的東西所構成的。而且只能如此而已。因此，牠是

不能離開思維的主觀。一切認識首先乃表現為某一個人的行為。但因一切思維主觀之同等性者，不過是一種為人

所忽視之假說而已，所以對於一個人適當的東西，不能說也一定適當于別個人。一切科學所能達到之唯一目的，

不是客觀的確實性，而是主觀的確信』（見 Kleinpeter, "Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der

gegenwart", 1905, S. 9-8）。



確實性，而是主觀的確信。但一個真理對於同一的個人，也不是完全適當的。馬赫的意見會以為哥白尼和蒲特別淵二體系，皆同為真理，因為二者皆有『效用』，而其中並不包含邏輯的矛盾。註三十二 這種意見我們在上面是已經引過了。

某種理論是否合於現實一問題，在馬赫及其後繼者看來，是完全不存在的。因為他們對於現實本身是

(註三十二)『蒲特別淵的體系，並不含有任何矛盾，其各部分皆能互相融和。那裏有一個靜止的地球，有整體而運行之恆星圈

，以及太陽，月，游星等之個別運動。在哥白尼的體系中，和他的古代先驅者一樣，一切運動皆為圓運動及軸運動』。

馬赫又繼續着說，『在喀蒲拉之法則中，亦無任何矛盾』。又說：『但是連地上的落下：滿潮等現象，亦可歸納在牛頓

的引力法則這一個法則之下，是非常可喜的』。又說：『光之屈折和反射，干涉和偏光雖各構成一章，然此等學說，

並非互相矛盾。然而扶列內爾(Fleissel)把這些學說又歸納為橫震動，又是更加平易化，是值得驚喜之進步，而麥克

斯衛爾(Maxwell)把全部光學包括為電氣學一章，更是大加單純化了，還有一例，即地質學上之大激變說，Ourier

之創成時代的觀念，亦不包任何矛盾，但一切人們對於拉馬爾克(Lamarck)，來埃爾(Lyell)及達爾文之探求地球

及動植物界歷史之更簡單的理解，必皆感謝他們(見馬赫著：*Erkenntnis und Irrtum*, 1905, 174-175)。我們

故意將『可喜』，『平易化』，『單純化』，『更簡單的理解』及『並無任何矛盾』諸字，加上黑點，俾讀者能注意到馬赫的認

識之標準及此標準之純粹主觀的成分。對於本問題之更詳細的分析，我們認為這是不必要的了。

否認的。

故真理依馬赫及其後繼者之學說，不是一義的，而是多義的。

### 三

現在來說一說另一個問題——因果性問題。

因果性一概念是與實體性一概念有不斷的密切連繫的。

因果性底概念在否認外在實在世界（實體）的情形之下，祇具有內在的意義而已。因果性轉化為感覺在時間上之繼起性；原因與結果之間的實在的內在的連繫便被消除了，因為世界過程已成爲特定現象之間所預先建立之形態。

建立在習慣之上的『聯想』底連繫，代替了事物之實在連繫。

我們『習慣』都看到：在舉槍及射彈到人類身體以後，人類便死亡了。現象主義者以爲：在此一時間內有此一現象，在他一時間內有他一現象，然而不能說明存在于此兩種現象之間的內在因果連繫。原因已盡在那先于結果所引起的現象而發現之條件總和之中。原因與結果常常是在不同的時間以內，而不是同時的。（註三十三）唯有在『原因』（即全部的條件總和）的既成形態之中而表現其面目時，始發生影響或結果。因此，事物狀態是被視爲既成的和靜止的。

變遷過程的本身，『影響』的本身，好像是完全不存在的。在構成原因之條件總和之中，還未有包含着結果。休謨說，悟性就是在最正確的研究之下，也不能在前提的原因之中去尋覓結果的。因為結果完全和原因不同，故永遠不能從原因中而揭發出來。（註三十四）結果是形而上地和原因對立着，在此二者之中是沒有絲毫實在的和必然的連繫，所以由一種對象狀態之轉化為他種對象狀態，是不能經過特定狀態之變遷，為他種特定狀態（新的狀態）的過程，而是經過某種不可解之奇蹟。在特定的時間以內，得到某種既成狀態，他種時間以內，得到他種靜止狀態。此一狀態與他一狀態之間，是無絲毫之接觸點。因為：『結果完全與原因相異』也。此種情形之下，就不得不求助于此兩種『完全相異』之狀態之間的『預先建立之調和』了。說到『自然過程』和『我們觀念的模仿』（註三十五）之間的連繫，休謨之說法是：『自然過程和我們觀念的模仿之間的』（註三十三）

例如舉兩種社會形態來說，資本主義和社會主義。依現象主義的觀點來說，社會主義是隨在資本主義之後，然而從資本主義中而來的。然而說在資本主義之後跟有社會主義，如祇以『習慣』經驗為根據，是高興的嗎？兩種形式之『因果』連繫，可以說得上嗎？其次，事物或現象之一義的連繫是完全不存在的。故（Ergo），社會主義不跟在資本主義之後亦是可能的。

（註三十四） 見休謨著：“*Untersuchung über den menschlichen Verstand*” S. 32.

（註三十五） 在『自然過程』和『我們觀念的模仿』之間亦存在亦存在因果連繫。

預先建立之某種調和，是存在着的，支配自然之力和彈條，我們雖完全不明白，可是我們總還知道：我們的思想和觀念與自然的運行，是取着同一的方向。習慣是建立此種吻合性之原理。……（註三十六）

最先要指明的是：當休謨說到相異于觀念之自然時，已改變了自己的觀點。這就是不澈底性。休謨在消除了實在世界及其實在過程之後，便不能說明外在世界及我們觀念之間的連繫，迫不得已假設了牠二者之間『某種預先建立之調和』。然而在否認了在『諸狀態』之間的實在連繫，便必須擴張了此種調和到全部的現象總和上面，到全部自然上面去，因為我們完全不知道足以引起某種新狀態之事物的內在力量及其過程。『爲什麼牛乳及麪包爲人類的良好營養料，而不爲熊和虎的良好營養料，其最後根據何在，誰能夠斷言說能夠指出呢？』必須承認——休謨繼續着說——自然是不能使我們知道牠自己的秘密，而只使我們有認識事物若干性質之可能性，而事物活動所依存之力和原理，自然又是向我們隱蔽起來。我們知覺雖然供給我們以麪包之色彩、重量和體質之知識，然而任何知覺，任何理智亦不能告訴我們那個足以使麪包適合于人類之營養和保健之性質。休謨說，我們不知道不能達到于我們認識之『神秘』的力。但無論如何，是有如此一個的特點：便是他否認了『影響』、『力』等之概念，以爲牠們是沒有適合于印象之根據。然而他總還是以牠們之存在爲前提。這不是完全偶然的。因爲『實證論者』是倒轉的形而上論者。爲要能肯定地了解

上述的話，必須良好地考慮一下休謨的思想行程。他的全部研究是以煩鎖哲學的術語中之形而上的概念爲前提。他是需要麪包及牛乳成爲滋養材等之某種『最後根據』。然因自然向我們隱蔽起此等『影響』所依存之『最後根據』，『力』及原理，因爲感覺祇供給我們以事物之外部性質（色彩，重量及其他），所以休謨對於一般事物之認識性問題是懷疑的。休謨和形而上的煩鎖哲學，一起去找那似乎存在于牠的一切性質『之後』之隱蔽的事物之神秘的力（*qualitates occultae*？），但因他在形而上的煩鎖哲學家中没有先例，不能找到此種神秘力，所以他是實證論者及『經驗論者』。我們重覆地說，休謨所必要之神秘『力』及『最後根據』，對於我們是不明白的。然而我們以爲：自然是並不會如此地向我們隱蔽了自己的『力』，以致使我們都不能認識牠。自然，我們從感覺，知覺等等方面亦是無所得的。唯我們如注意到『實在性』，便可確信麪包及牛乳自己便是已經包含了滋養的質料，換言之，便已是用爲保持我們組織的東西（蛋白質，脂肪，炭水化合物等）。我們組織中之變化，便是此等足以特定形式由牠們同化作用而『影響』我們身體之滋養料。

休謨否認現象之實在連繫，並將因果性移入主觀中，原因乃是我們用以連繫現象所經過之主觀的概念。沒有任何的客觀的必然性，我們所當爲客觀的一切東西，無非是發生在特定的觀念之習慣的聯想基礎上之主觀的強制而已。因此，必然的因果連繫只是存在于主觀中且沒有任何的客觀實在的意義。（註三十七）

由感覺在時間上之繼起而產生了因果連繫的概念。然而在感性的知覺中，沒有而且不能有必然的連繫。日和夜之繼起性，完全不能視爲牠倆中之因果連繫。電與雷之繼起的感覺，自然是不能表明雷對電之實在的因果連繫。總言之，感覺的『繼起性』不能作爲因果性之『原理』。感覺的繼起性是依存于客觀世界的現象之繼起性，因此之故，我們被迫在特定的，不依存于我們的秩序中感覺着現象。

因果性擴張到一切能以作某種變化的東西，換言之，即擴張到一切能生成及完成之東西上面去。反之，一切成生及變化的東西，都是爲特定因果所限制的東西。特定的『狀態』祇能從牠的『形成』的觀點，即依成生過程的觀點，始能得到說明。存在物之變化乃是實在的過程，我們觀念之秩序則是實在地依存于那意識對方中所存在的實在過程。

以上我們說過：我們被強制地在特定的秩序中來感覺世界，及感覺的秩序係依存于客觀世界的現象之繼起性。爲要避免誤會計，必須指出：在主觀上，『結果』及影響可以先于原因（如我們在上面所證明過的）而爲人所知覺，然而這是不與現象之客觀的實在連繫相符合的。由此可以說，現象之主觀的繼起性（先有

（註三十七）

茲可應用上舉的例子來作爲說明一下。社會主義和資本主義因爲原因和結果之間沒有接觸點而當爲兩個既成及靜止的形式而對立着。牠倆間之必然的和客觀的連繫是不存在的，可能的，祇是對於社會主義之到來，具有主觀的

『信仰』而已。……

現象B，已有現象A跟在其後）是可以和牠們之客觀的繼起性（先有A，而後B）相對立着。現象之客觀的繼起性是以時間之客觀的繼起性爲了前提，所以因果性在本質上是現象在客觀時間的繼起性中之客觀連繫。

馬赫說：『在自然中是沒有原因和結果，自然之存在都是一次的。』（註三十八）在另一地方中說：『自然界是很稀少地如此之單純（so einfach）以至能夠在特定場合中指出一個原因及一個結果。』

『因此我已在多年以前，欲以機能的依存的數學的概念，即現象之彼此的依存的，正確些說，現象的表徵之依存的數學上的概念，來代替因果的概念。』（註三十九）

在『內在』的範圍以內，是沒有現象之必然連繫存在之餘地，亦如沒有『影響』成分存在之餘地一樣。因果性在此種理由之上便轉化爲那先于由結果所引起的現象而發現之現存條件的全部總和。關於此事，我們已在別處寫道：一切因果連繫是特定現象之相互依存的某種關係，此事絕不是說，一切依存關係已同時以此等現象間之因果連繫爲了前提。『機能依存』的原因祇是以爲一切現象皆存在于某種的相互關係之中，然此點誰也沒有反對的。我們所需要的，並不是在于此種一般的立場，而是在于一個能夠用爲說明現

（註三十八）『自然之存在都是一次的。原因與結果因此便是經濟的機能所思維的東西』（Mach, "Mechanik", S. 513-515）。

（註三十九）Mach, "Analyse der Empf." 5. Auf. S. 74.

象及其相互關係之變遷的原理的特定南針。『現象的相互依存』對此情形于我們亦有所幫助乎？一點幫助也沒有，因為這祇是說：一切結果是許多無數的條件之結果，所以我們要把牠和任何一種的條件相連繫且亦名之爲原因，那都是很隨便的了。然而此種連繫對於事物及現象之特定的、一義的連繫上，是不能供給以絲毫的指明。亦爲其理是多義的一樣，現象之因果連繫亦是多義的。雖然在某種意義上自然在實際上的存在僅是『一次』的，（如馬赫所說的）雖然一切現象在自然中是存在于某種的相互關係之中，而且雖然在自然中實際上『一切是流動和變遷的』，然而相當固定的條件（此條件之存在還未引起一定之變遷）及某種事件或某種現象發生所依之『決定條件』總是存在着的。

現象主義的信徒們爲要從因果性的概念，除去『影響』的『成分』，便必須假設現象之間的『某種預先建立之調和』。沒有『影響』成分的地方，在本質上便談不上因果的連繫。所以省格瓦特（Sigwart）以下所說是正確的。他說：『物體恰在我爲手觸到牠時，非自動地（von selbst）落下來，器具正當我用石頭來擊時，非自動地（von selbst）打破起來，雖然此種暫時的連繫唯一地是直接感覺的對象，但在此一運動與他一運動之間不僅只存在着此種暫時的連繫。已發生的變化之根源，是在于影響的原因，影響的客體，是不從自己中（Von sich aus）生起此種變遷的。』（註四十）



因此，一方面的『影響』成分及他方面的『決定條件』構成了因果性的概念。在因果連繫中的『影響』成分變成爲實在性的成分，而決定的條件則保證現象連繫之一義性。對於因果性及實體性及其相互關係的問題，此處如加以詳細的分析，我們以爲是多餘的。

我們現在重新再來說一說馬赫。

他曾說：科學之任務及目的，是在于思想對於事實對於特定感覺，對於主觀的直接體驗之適應。而我們思想對於特定感覺之適應，是依力之節約原理或『思維經濟』的原理而完成的。思維經濟的原理，對於我們的精神而說，是內在的。科學之責任，是在于以此等人類思維所固有之內在原理對於自然現象及過程加以敘述，但不是以因果連繫的觀點來說明現象。現象之爲我們得到者，是當爲『經驗』得到的東西，意識之內在的內容的；而在『內在的』範圍以內，是沒有現象必然連繫存在之餘地。馬赫又繼續着說，只有在我們思想適應于相當固定的一系列觀念的過程中，始能發生特定系列的思想之連繫的因定性和經常性，才能發生邏輯必然的連繫。馬赫聲言說，『除了邏輯的必然性以外，其他的任何必然性，例如物理上之必然性，都是不存在的。』因此，在我們的概念之間建立了因果連繫，因而對於客觀的實在的世界——對於自然現象及歷史過程，是沒有強制力的。

物質（形體，事物）僅是對於相對固定的感覺要素複合物之思維上的象徵——這是馬赫教導我們

的。他又曾繼續地說：『我應當指明：對於我，世界不簡單的是知覺之總和。反之，我是明白地說要素之函數的關係。但是由此穆勒的『可能性』不僅成爲『無用』，而且爲更確實的東西——數學的函數關係所代替。』

(註四十一)

爲要使讀者明白所設計，必須對於休謨主義者穆勒（及拉思）之『可能性』問題，略說一些話。誰也明白的，如果形體是存在于我們意識之外，那末世界是主觀的幻影。欲把此種幻影轉變爲現實，卽是『集體主觀亦是無能爲力。他一方面，現象主義者需要一個能維持世界之連續存在之原理，于是乎乃求助于『一般精神』（柏克萊），『一般意識』（康德，拉思等）等各種『假說』，使此等的『一般精神』，『一般意識』得有和經驗的個人意識之暫時性質相異之超經驗的非暫時的存在。而這乃是現象主義的內部矛盾之一。

必須指出的是：所謂『知覺可能性』或『感覺的可能性』（拉思的“*Empfindungsmöglichkeit*”）及穆勒的“*Possibilities of sensations*”）（註四十二）乃是和『主觀』原理之一般意識相異之『客觀』方面的存在連續性的原理。此種『知覺可能性』或『感覺可能性』在柏克萊及休謨學說之中者，乃是在不發達之形態中。在休謨主義者看來，物質僅是現實的卽特定的知覺之總和，所以這便發生了這樣的一個問題，當我們不

(註四十一) Mach. "Analyse der Empfindungen" 5 Aufl. R. 296. o.

(註四十二) 又可參閱修伯之“*Wahrnehmbarkeit*”一概念。

感覺到物質時，物質究竟怎樣了呢？依現象主義者對此問題之見解，祇能有一種答覆：那時物質是不存在的。然此種觀點之不合理性，是極顯然的。牠是把主觀變為物質存在之唯一的條件（及牠的原因），也就是變為全世界的唯一的條件（及牠的原因）了。現象爲要從意識中救出物質之不斷性及獨立性，便直接求助于『知覺可能性』。

我把書放在棹上並出室外。現在我們問：這本書以及室內之一切陳設（桌子，椅子等）在不曾感覺到牠時，還是繼續存在的嗎？如果世界祇是現實知覺之總和，那末顯然地，對象是不能離我們感覺而獨立存在。然而不管我在特定時間內不見或不感覺到書，我仍然是確信：書是沒有消滅及在某種依存于我的條件之下，是能夠得到同一的感覺。這就是說，世界並不是盡包括在一個現實的感覺，而且包含着無數可能的印象之數多性。此種 *Possibilities of sensations* 之『無用』是很明顯的。『一羣的可能知覺』之總和，構成了『一般存在』或一般自然。因此『一般存在』是『一般意識』之相對者。然則什麼是物質？如果物質是現實的存在——實在，那末牠便是離我們感覺而獨立存在。如果物質不是實在，那末牠便不存在于我們之外，而祇是我們的觀念或概念而已。然而物質是不能同時存在于我們之外，又不存在于我們之外——穆勒，拉恩之『可能性』正是應當具有此種性質（按即同時存在于我們之外又不存在于我們之外——譯者）的東西。因爲，如果物質是存在于我們之外，那末牠便是實在，現實，如果物質在我們之外是不存在的，即牠不是現實，

那末牠是連『可能性』亦不能有。或是物質是現實的可能性——那時牠便是存在于我們意識的現實，是與牠所被稱爲可能性（註四十三）的東西是相反的，或是牠祇是『可能的』，即祇是『思維上的』『現實』——那時牠便不是離我的意識而獨立存在的。于此種情形之下，其他的出路是沒有的。『知覺可能性』是產生現實的知覺之主觀的概念或觀念，如果牠們不是獨立于主觀而存在。『一般存在』如是思維上的（然而不是實際存在物的）實在，如是單純思維上的『知覺可能性』那是無稽的。

其所以想出此種無稽的概念，是因爲此等『物質』如了解爲現實之意，勢不免要成爲唯物論，而我們的現象主義者之害怕唯物論更有甚于烈火之故。

馬赫論到穆勒之『知覺的可能性時』便指出。在他看來，世界不是盡包括在總和的現實的知覺以內，在他看來，在本質上是存在有要素之函數的關係。這是自然的。從『現實』知覺方面，是無所得的！因爲如果都盡包括在現實的知覺以內，即盡包括在我們意識所得的東西以內，那末明顯地，世界之存在是因爲我的意識且只是在意識存在時才存在。然而此種觀點是謬誤的且要變成唯我論。爲要避免此種謬誤及避免唯我論，現象主義者（柏克萊等）便不得已假設某種的『一般精神』或抽象的『一般意識』。而此『一般精神』或抽象的『一般意識』是應當要保證離個人經驗意識或甚至離集體經驗意識而獨立之獨立性，保證

世界及其他的連續及非暫時的存在。關於此種一般意識，我們已經說得很夠了。現在我們又看到，我們的新休謨主義者又把『一般存在』或『一般自然』當爲對於『一般意識』之相對者。如果『一般意識』能夠保持世界在所謂主觀方面之存在，那末，『一般存在』便應『保持』世界在客觀方面之存在。此一『支柱』——『一般存在』是什麼東西，我們在以穆勒的例子中已經看到了。現在來看看馬赫的『支柱』又是什麼。(註四十四)在馬赫，要素之函數關係這一概念，便是此種支柱。然而什麼是函數關係呢？要素的函數關係首先便不是感性感覺的對象。牠只有經過悟性而始爲人所認識。因此，馬赫便改變了自己的『唯感主義』而添入了合理主義的成分，並把合理主義宣稱爲世界的構成原理。這裏不難指出：馬赫在此時亦是承認了離那由悟性在知覺之相互關係中所揭發的主觀條件之意識而獨立之存在性，形體或事物，據我們所知道的，乃是知覺團集之縮小的象徵。自然此種『象徵』在我們思維外是不存在的。牠不是實在，而是概念。形體是由我們通常所稱爲知覺之不可分解的『要素』構成的。此等要素不具有經常性及固定性之性質。因此，『唯有具有連繫的一般經常性』如果我們再把空間和時間的知覺除去，則一切的連繫經常性將盡包括在要素之相互的依存性

(註四十四) 我們在討論休謨的一章中已經看到了：這位思想家是被強制地承認，沒有關於絕對實在性，連續性，獨立性（離意識而獨立）及規律性，科學之認識是不可能的。關於此事，我們也曾指出過：他是恢復了那些他由客觀存在所消除之一切『範疇』（自然是在主觀意識中恢復的）。

以內了。』(註四十五)知覺的要素，牠最後是概念表徵所轉化，便是物理的和心理的事實(Thatsachen)。構成物理命題(die physikalischen sätze)之反作用連繫的經常性，便是最高的實在性，此實在性是現在研究所能揭發而比一切稱為實體的東西有更多的經常性的。(註四十六)『形體——馬赫繼續着說——不是別的，乃是一束的依照法則而連繫之反作用。』依照法則之反作用構成了(唯有牠構成了)經常的和固定的東西。這是批評而加以純化(Kritischgeläuterter substanzbegriff)之實體性的概念。(註四十七)

所以，形體或事物在我們意識之外是不存在的。形體是知覺的象徵，而不是獨立于主觀而存在之絕對的實在性。形體或事物——這乃是抽象，這是整個要素複合體之一個一般的象徵(一種的名稱，一句人類的語言)而世界之現實的要素乃是知覺。然而世界在馬赫看來不盡包括在這個簡單的總和的現實知覺的語言)而世界之現實的要素乃是知覺。然而世界在馬赫看來不盡包括在這個簡單的總和的現實知覺。要素是存在于相互的函數依存之中。各單個的要素是流動的和變遷的，沒有固定性和經常性……

因此，馬赫開始是把形體消除了，把牠宣稱為僅僅是知覺要素複合體之象徵。他把形體變為知覺要素之複合體之後，自己又把知覺要素分解為『關係的體系』分解為『一束依法則而連繫之反作用。』在所

(註四十五) 馬赫著：“Erkenntnis und Irrtum”，271。

(註四十六) 馬赫著：全上書，一三四頁。

(註四十七) 馬赫著：全上書，一四六頁。

有這些的手法以後，會達到些什麼東西呢？此種『轉變』之後的結果是如何呢？關於此等問題讓一個大體上傾向于馬赫之作家來答覆。赫格里說，很明顯地，『在物質爲法則所代替的情形之下，代替形而上的概念的，如馬赫的想法，是不只簡單的經驗的概念而已，他以超越的函數代替超越的事物。』當馬赫說：『形體無非是一束的依照法則而連繫之反作用』時，這句話在任何情形之下都是和澈底的經驗論不相投合。如果馬赫更進而對於反應什麼一問題答覆說：所反應的是非固定而是變遷的諸要素，那末，全世界最後便轉爲法則存在的只有一個反作用，然而所反應的東西却是空無所有。

『當作最後實在性而思維之要素，會成爲形而上的東西，把全部要素分解爲函數，便要終成爲『更加無用之形而上的東西』』（註四十八）。

在我們意識之外的形體是不存在的，而『要素的連繫之強固法則』却是存在的。

馬赫把此等要素的函數關係本體化起來，並宣稱牠們是實體，由此便得到和感性要素原則上相異之本體底概念。『函數關係』是存在於感性的感覺之對方的思維上的實在。因此，函數關係却成爲現象主義者的馬赫所不能承認之『物之自體』了，他否認了『經驗中』所不能得到的東西——物質的實體，而恢復了絕對固定的『函數關係』形態中之實體，此種實體成爲本體的性質，其基礎是在於感性感覺之對方

（註四十八）赫格里著：『Ernst Mach's Philosophie』. S. 49.

要素之各種形樣的結合，這是和馬赫的現象主義的觀點絕對不能並立的。

依馬赫的意見，我們的『圖解的形象』是創造了現象之同類性和多樣性。此種同類性和多樣性，惟有在我們之中，始有存在之餘地，然而不存在於現實之中，牠是流動的，變遷的，因而是『多樣的』。一定表徵之相互的依存，唯有在我們的主觀的『圖解』中才能存在的。而在各要素之間是不能有客觀的及必然的連繫存在的餘地。我們已知，必然連繫祇能在概念的範圍以內始能存在。馬赫說，除了邏輯的必然性以外，任何其他必然性（例如物理的）都是不存在的，主觀概念是不能得有絕對實在的意義。然而這並不能防碍同一的馬赫把自己的主觀的概念客觀化和本體化起來。而法則，概念等所轉化之主觀的圖解形象又被稱之爲具有必然性及一般適當性之關係的客觀體系。如此是馬赫之自相矛盾是很明顯的，這是很明顯的，因爲依他的觀點，必然性，規律性，固定性等皆不爲感覺的感性所能得到。心理主義者休謨主義者又只有內在之『聯想』的，或習慣的連繫，即觀念或體驗之『聯想的』或習慣的連繫，才談得上。

#### 四

不管馬赫在我們上面所述的情形之中自己是立在『概念實在論』之立場上，但他總還是爲反對『物性與力』而進行鬥爭。因爲德·莫克里特及道爾頓之原子、牛頓之光學的理論，近代化學家的理論及近代『電子』學說等，皆不過是我們幻想之產物，我們承認牠們是客觀存在的實在，本體化了我們的認識武器。物



理的研究應當從事于感性知覺之分析。那時我們便可確信：『我們的饑餓不是與硫酸之浸蝕傾向有那樣地本質上之相異和我們的意志也不是與石對於支盤之壓力有那樣地本質上之相異，如其在近代所設想的那樣。我們那時重新感覺着自己是接近于自然，而沒有必要溶解自己于我們所不能了解之更深的由分子構成之雲霧中，或溶解自然為幻影的體系。』(註四十九)而且：『我們不論何處都不能感覺到原子，牠們亦如一切實體一樣，乃是思維上的事物』(Gedanke ding)。(註五十七)馬赫已準備承認暫時假設之原子論，在實際上是有益的：牠是能夠說明許多的事實，然而牠仍然要代替以自然之『自然觀』。茲再看看，此種自然之『天然觀』所能得的是什麼。如果原子論及自然之『機械』觀，依馬赫自己的話，牠是能夠說明自然，那末馬赫及其後繼者之『心理主義』的自然主義，便不能說些什麼。

馬赫的努力，亦如一切心理主義者一樣，是朝向着使物理世界表現在心理學的術語中，分解一切存在物為心理學的體驗或成分。馬赫在否認了外在世界為實在的存在，把物理世界視為我們意識的狀態，視為心理學的規定或『賓辭』之後，便失去可能應用人類主觀活動的產物——概念于那存在于我們心理之對

(註四十九)

馬赫著，機械論，四九三——四九四頁。在上引的話中以及在感覺之分析及“*Erkenntnis und Irrtum*”(S.1)

中所明白發現之『意志的形而上學』的問題，我們對此目下不能加以論述。

(註五十)

馬赫著：機械論，五二一頁

方的世界。依馬赫及其後繼者之觀點，形體、事物、原子及其他等等的概念，能夠有一定之實踐的價值；然而牠們不有任何的理論意義。科學沒有概念，便不能進行，這自然馬赫是知道的。『概念在發展的最高階級上，是表示和語言術語相連繫之反作用的意識，牠是我們從客觀（事實）的分類東西而來的。』（註五十二）馬赫又繼續地說：『當客觀發出由牠而來之反作用之時，客觀是符合于概念的。概念缺乏直接的直觀性（Anschauungshkeit）。其原因有二：第一，概念雖包括着客觀（事實）之一分類的全體，但其中之各個物體是不能完全觀念出來，其次，各個體之一般表徵（只有此表徵才談得概念）通常都是我們漸次達到認識的東西』（註五十二）。概念之科學的價值是在于牠們有把廣汎的事實，在思想中觀念並象徵化起來之能力。其次馬赫向那些以為似乎概念祇是空中樓閣而無一點事實之適應的人們指出說：抽象的概念自然是不為一獨立的物理事物而存在，然而『我們實際在心理生理上對於同一分類之概念，其反應的是同一的，對於不同的分類之概念，其反應則為差別的。概念表徵最後所轉化之知覺的要素，便是物理的及心理的事實（Tatsachen）而構成物理法則（Sätze）之反作用連繫的經常性，是最高實在性』（註五十三）。在他處，馬赫論到康德時曾得到如

（註五十一）馬赫著：“*Erkenntnis und Irrtum*” S. 13r

（註五十二）馬赫著：全上書，一三二——一三三頁。

（註五十三）馬赫著：全上書，一三四頁。

康德之同一的結論。他說：『概念沒有直觀便是盲目，直觀沒有概念便是空虛。馬赫更把此思想加以發展，並指出說：一切科學，數學亦在內，其所以成爲科學祇是牠是從事于概念方面的。』因爲我們的邏輯的統治範圍只及於內容爲我們自己所決定的那些概念。』（註五十四）馬赫又在自己的『機械論』中分析赫爾志的體系時，曾同意赫爾志以下之意說：『我們的概念實際上是我們自己所創造的，雖然其結果不能完全任意的創造，而是由對於感覺環境之適應的努力中而創造起來的。概念之相互的吻合，是邏輯必然的要求，而此邏輯的必然性，是我們所能明白之唯一的必然性。』（註五十五）物理的必然性，據我們所知道的，那是不存在的。

因此，一方面，馬赫以爲：我們概念是從知覺及其相互連繫——從感性要素而發生的。他一方面，概念是主觀之任意的產物，因爲我們是由自己決定其內容。由此以保證我們對於牠之統治。概念是以事實本身爲自己的根據，牠的內容不是由我們自己決定的，而是由事實決定的。混同概念與事實是不會的，——馬赫繼續地說，——因爲牠們不是同一的觀念者，——馬赫又進而說明，——乃是個人——各個的人之需要的產物，而概念是人類之要求所引起，並帶有時間之痕跡。『最後，不要以爲凡是我們的研究所唯能揭發反作用連繫的經常性的地方，絕對的固定性（Beotändigkeit）是符合于我們的概念。』（註五十六）

（註五十四）全上書，三七九頁。

（註五十五）馬赫著，機械論，二七〇頁。

我們即使認爲：我們的概念不與觀念同一，難道能因此說：我們是由自己任意地決定概念的內容，而我們，如馬赫和赫爾志斯他爾羅等所共同主張的，在科學中的任務，只是在于自己固有思想這一方面嗎？爲要知道不能把從種類概念方面來說的『馬』和具體的和成爲各單個觀念的馬互相混同，爲要知道不能把概念本體化起來，成爲獨立的物理的『事物』，完全沒有必要成爲一個馬赫主義者。然同時很明顯地，如我們的概念是正確地形成着，客觀事物及觀念所固有之表徵，以必然性表現在概念之中。在『人類』這個概念之中，沒有『筵』的表徵在內，在『筵』這個概念之中，沒有『乳腺』的表徵在內。於是，如果我們任意地加入此等表徵，則我們用馬赫的話來說，便不能得到我們所期待于該『概念』之反作用；我們的任意形成的概念便與具體的事物相矛盾，因此將會失去一切科學的價值。概念之科學的價值，是由牠對於客觀世界的事物之適應決定的。而我們思維的產物是任何的科學價值也不能有，因爲牠們不能得到客觀的和實在的意義；此種概念是主觀的，且有多義的之解釋，自身是決定了真理的多義性：

我們的概念，依馬赫的意見及李卡爾特等的見解，不是現實的反映，他們以爲科學的思維不是完全着眼于現實方面，因爲我們思維的對象是我們自己所形成的概念。我們的思維是專門集中到一般適當之判斷的創造。邏輯法則之所以應用到我們的概念上來，正是因爲後者乃是構成我們思維的概念。我們自己，依

馬赫的話來說，是決定概念的內容的，並使邏輯法則有對牠統治之可能。明確的判斷和必然的連繫，因此便只有在我們思維的範圍內，邏輯必然性統治的地方，才有存在之餘地。（註五十七）至在『事實』的現實之範圍內，存在的祇是現象之時間的繼起，而沒有必然的因果的連繫。反過來，我們看到，馬赫、亞孟拉里斯及其後繼者，仍然是不澈底地在談論現象之函數連繫的適當性及必然性。這是矛盾。

因此，概念依馬赫的觀點說來，是具有嚴格表現之主觀性質。馬赫完全同意于赫爾志之意見，以為我們是能夠自己創造同一對象之各種的，即多樣的，寫象（*Bilder*）。以為概念完全不應符合于事物，而祇符合于自己對於事物的觀念『事物』，原子，質力——所有這些皆祇是我們自己所創造的概念，然其與現實是無任何的共通點。概念是主觀根據對於事物的觀念所創造的象徵。我們自己創造我們所不能到達之事物的觀念，又根據概念創造概念，因此概念的內容又是由我們自己決定的。最後，因為概念構成主觀創造的產物，所以顯然地我們判斷，是不能具有客觀實在的意義，而不能適用於事物本身。因此，科學是我們精神的產物，

（註五十七） 我們試回憶克里恩彼得所寫的話：

「人類對於自然現象，只能成爲一個觀察者之作用。他觀察並敘述所觀察的

東西。長期之觀察，常常可以得到反覆的規律性。故他對於未來亦作此同樣之期待。他決不能說，某事不能不發生。自然現象，依牠的規定，是無我們的共同動作（甚至反與之對立）而演之心的經驗。我們的意志對此一心的經驗只能予以

變更其到來之諸條件的影響而已。（*Die Erkenntnistheorie der Naturforscher chung dar Gegenwart*, S. 123-124）。

而真理由以上所述說來，必須是由純粹的主觀成分——我們的觀念與概念之相互吻合性而決定的。

我們因特定主觀需要而創造概念，因此牠們完全不應當符合於實際。因此等等，同一的事實範圍內（如克里恩彼得所說的一樣）（註五十八）可以允許有多數的物理事敘述，多數的理論（其中沒有一個可以是虛偽的）；因此，物理學的責任，不是得到一義的解決，而是允許有多義的解決。（註五十九）

此不僅對於物理學是如此。克里恩彼得在論幾何學的原理的一章中曾說：幾何學可以允許有許多體系存在之可能，歐克里所設立於幾何學章中所定立的命題，因此是沒有邏輯必然性之性質，此等命題可用其他命題來代替，在其他命題之基礎上亦可以建立脫離矛盾之幾何學體系。因此，只要此等命題之性質符合於定義（Definitionen）的性質，此兩個命題便皆具有定義之多義性及任意性。（註六十）我們感官的觀察，

（註五十八）馬赫論到我們上面所引克里恩彼得教授所著『Die Erkenntnistheorie der naturforschung』一書時，

自己曾說道：該書中他的觀點所提出之基本立場，他（馬赫——譯者）在所主要點上，都是同意于他的。（參閱

*Erkenntnis und Irrtum*, S. U.）

（註五十九）見克里恩彼得著“*Ueber Mach's und Hertz's prinzipielle Auffassung der physik*”，*Archiv für system-*

*atische philosophie*, U. B., S. 168。又見“*Die Erkenntnistheorie in der naturf.*” S. 83...及“*Die princ-*

*ipien der Erkenntnis in den einzel ven Wissenschaften*” S. 74-136。（該節大體上可全閱）。

克里恩彼得繼續着說：正是具有一種驚人的特點，即牠們不允許有一義之證明，因為我們根據經驗，祇能確實斷定：某種理論是不正確的，而沒有絲毫可能來證明某種理論是正確的。

馬赫在有一處中說：『一個觀念只能得到空洞的思辨，而一個觀察不能提供有組織的知識。』我們完全同意于此種的一般理論，可惜我們總還得承認：馬赫自己是以自己關於概念等形成的學說使自己站在『空洞的思辨』的立場之上，且將科學轉變為『脫離矛盾的觀念之體系』。由此他便是接近了合理論，而與合理論一起以為我們主觀所創造之觀念與概念有高翔于獨立世界之可能了。

然而我們曉得：馬赫除了邏輯之調和以外，即除了概念之相互吻合性原理以外，尚提出有一個此等概念『正確性』(Richtigkeits) (註六十一) 即概念對『經驗』之適應原理。概念是由我們自己創造的，(註六十二) 然而牠們仍然是以事實的『經驗』為證驗，而真理者祇是牠對經驗之符合。然而這裏是顯然的無知。或是概念是從現實抽象來的，那時不是為我們所創造的，或是牠們是由我們創造的，那時為什麼『經驗』——現實應

(註六十) 克里恩彼得著：“Die Erkenntnistheorie” 一〇七、一一〇八頁。

(註六十一) 馬赫 (與赫爾志等一致) 除了此兩種原理以外，還有承認一個『目的性』原理。

(註六十二) 對於『概念的形成』一問題，還必須指出馬赫在這一點上，其與李卡爾特是有接觸點的。(見李卡爾特著的：“Über

er die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung”)

當與我們的邏輯結構，與主觀的概念（牠的內容是由我們決定的）相吻合，這一點便是不能了解的。『不是彼便是此』。其次，如果多數的敘述是可能的，如果物理學的責任（以及一般科學的責任）不是一義的，而允許有許多的解決或許多的理論，其眞理性是由觀念與概念之相互吻合所決定，而不是對超越的現實之適應所決定，那末顯然地，所有這些皆是認識之極端的主觀主義。

消除了存在，結果便要承認當爲否認外在世界便是等于消除認識所從以建立之客觀強制性的基礎。現象連繫之客觀性及一義性之標準，在否認外在世界情形之下，便必需在那追隨特定目的之主觀中去尋覓。（註六十三）主觀是來限制客觀的界限的。『只有此種最複雜的且受各種各樣的間接情形之影響的觀察事實——本質上比所能觀察的更簡單和更正確的觀察事實之理論，只有此種理論，馬赫說，是符合于一義的特定性之理想』（*Erkenntnis und Irrtum* S. 443）馬赫在他處又說：『赫爾志目的性之要求是與我們的經濟要求相吻合』（註六十四）

（註六十三）凡沒有存在於物的地方，便沒有當爲的東西。就是費希特亦是一例。李卡爾特否認超越的存在，然而承認超越的應爲。他以爲，認識的對象，其根源不是存在，而是應爲。否認絕對實在的世界便不免要走到此種『道德主義』

——現實的或存在於物之應爲東西的附屬物。

（註六十四）馬赫著：機械論，二七〇頁。



然而馬赫學說中之組成部分之第三種成分——力之節約或思維經濟原理，又是什麼東西呢？誰也明白，此一原理（這是與赫爾志的『目的性的要求』相一致）不是存在之構成原理，而是，如康德所說的一樣，使科學經驗有成立『可能』之主觀範疇。思維經濟是真理之最高的標準，因為牠使混亂的經驗帶有統一性及固定性，秩序及規律性，而由此決定了認識的對象。馬赫及亞孟拉里斯視上述的思維經濟原理為人類對環境的適應過程之最高表現。此等原理之起原是生物學的起源，因為人類之形成認識的對象，是依照生物學的需要。因此，思維經濟原理，就獲得了先驗的範疇。認識的客觀是主觀『任意』活動之結果。在此種意義上說，馬赫及亞孟拉里斯是站在康德的『哥白尼』的觀點之上的。我們的思維是以自己法則賦予客觀：

思維經濟原理之經不起批評，是有兩種原因：第一，牠是主觀的原則，自然對於客觀世界是不適當的；第二，提高生物學的事實為邏輯的規範，是不正確的。『思維經濟原理』——這是先驗的前提，牠在事實上是否認科學要敘述特定的感性知覺這一個與牠有直接關係之要求。實際上，敘述現象的總和在客觀上，只有一義的形式，才是可能的，即要現象為人所安排的秩序應與牠們在實際上所發現之並存和繼起的關係相適應。『思維經濟原理』是叫我們從可能的結合方法之中把最簡單的東西當為正當的東西而選擇出來，不僅在形式上，而且在實質上都是以各種的敘述形態為前提。此種選擇亦包含有現象連繫之解釋，因而在事實上此種選擇不僅是敘述而已，而且是『說明』，而且還是為先驗主義的要求所完全確定了的東西。此種要求

若推論到究竟，便是那爲我們的思維所最簡單地建立的連繫，亦爲人稱之爲客觀的真理了。因爲在此種或和牠相類之主觀的要求之統治下，據科學的歷史告訴我們，是要陷入最深的謬誤，所以不論牠是爲先驗的前提，仍不能使牠有絲毫之確實性」(註六十五)

所以，所謂我們思維的內在原理具有客觀意義以及思維以自己的法則賦予客觀的存在之學說，是經不起批評的。

依馬赫及亞孟拉里斯的觀點，認識的眞理性之尺度和標準，是目的性的成分，而不是客觀的活動。思維經濟的原理是認識確實性之最高的標準，因爲現象依照此種原理的『敘述』是符合于我們自己所自覺地或預定地所建立的科學研究之目的。馬赫完全不要求牠們符合于事物，于客觀的現實。概念(及法則)之有科學的價值，是因爲牠們是合于目的的。而牠的眞理性是由牠的目的性決定的。因爲目的是主觀決定的，所以概念是由主觀自己所創造，而依存于主觀所追求之目的……

還有一點，我們以爲必須再請讀者注意。我們知道，馬赫是不滿意于唯物的及『形而上的』原子論的。因此他轉而傾向于質的成分及直接體驗等。然而應成爲全部哲學基礎之近代的心理學難道能告訴我們關

(註六十五)

見溫德特

(Wundt) 著 "Einführung in die Philosophie", 2. Aufl., S. 299-300。又參見溫德特對於伽利里的

於感覺的一些什麼東西呢？馬赫自己不是也說『簡單知覺是抽象嗎？』如果真是如此，知覺亦是『如自然科學的原子一樣的科學輔助概念了』（羅斯特堡格）。心理學是把知覺概念當爲一切複雜的心理形成之基本成分，而以之爲出發點，亦如『物理學』之原子的結合物爲一切物理現象之基礎。依這一位的心理學者之觀點看來，不論是原子，還是知覺，都同樣是不能達到于直接經驗。經驗所得的東西之科學的改造——我們重覆說一句，我們在此處仍是站在現象主義者本身所站的觀點——使我們得到兩個基本概念——原子與知覺。

此二者是存在于抽象中且直接是不爲人所感覺到的。然而如此心理主義者究竟是根據何種理由使知覺得有如此的優越性呢？（註六十六）

知覺亦如原子一樣，是『形而上的本質』。他一方面，如果知覺在馬赫及其後繼者看來，乃是視爲一種假說，一種科學上之輔助概念，那我們實不明瞭爲什麼原子的假說在『我們的認識論者』方面，却應受到如此的蔑視呢？其次，如果知覺不能直接達到于我們，我們只能當爲實在包含在知覺的概念中，那末同一的選

（註六十六）

即是李卡爾特亦不得已指出說：『所謂的實證論者及純粹經驗哲學的信徒，因爲使一切存在皆轉化爲心理的東西

，所以牠們是站在唯神論的形而學上的觀點上了。』（李卡爾特著：“*Ueber die grenzen der naturwissens*

*chaftlichen Begriffsbildung*” S. 178.）

輯過程不是也可以適用於原子或一般物質的基體嗎？總之，即使我們是站在我們論敵的觀點上，我們亦看不到『知覺』會比『原子』有任何『邏輯上』或認識論上之優越點。

現在可以作一總結。新哲學之發生，是為反對中世紀的實在論及狂妄的合理主義之反動而產生的。新哲學以培根、霍布士等為代表，近和那些以概念和觀念為現實，以思維為存在之合理主義相對立，並轉向到現實本身，轉向到客觀世界，而以感覺為認識的根源，最後以客觀的現實為我們一切概念及觀念之根源。這些思想家之唯感的認識論，是建立在唯物論的基礎之上。然而在及至洛克，外在世界就與意識相割離，感覺的對象就與對象的感覺相割離。柏克萊及休謨則又把事物之第一性質，一併和事物之第二性質，同視為意識狀態，他們完全否認外在世界之存在，割斷意識內容和牠的原因之關係，而自成爲純粹的唯感論。然而他們否認外在世界，事實上却把世界內容移入于意識中，並謂此種內容為對意識不可分離的東西。

主觀與客觀之相互依存，由此便確立了。沒有主觀便沒有客觀，沒有『一般意識』便沒有自然或『一般存在』。存在依其本質不能成爲意識或思維的原因，因為牠是和意識同時得到的。牠們是相互地連繫着的。作為現象之客觀對於意識之依存的學說，使康德得一根據來建立超出於感覺世界之觀念的世界。存在有構成那個足以決定現象世界的所謂超越意識之先驗機能。德國的唯心論之繼續發展，復興了辯證法和

合理主義。黑格爾哲學乃是此一環中之最後一扣，牠便採取了以下的形態：精神者世界之原因也。據我們所看到的，主觀一經置之於客觀之上，客觀一經被宣稱（柏克萊，休謨，以後是康德，費希特）為某種對於主觀不可分離的東西，則最後精神便要成為現實的創造主了。黑格爾教導說，觀念依其本質，便是過程。過程之第一階級——這是純粹的邏輯存在，以後這個邏輯存在便轉化為自己的非存在（*„Anderssein“*），變為自然。在第三階段，觀念在精神的形態中，由此非存在復歸于自己。因此，純粹的邏輯存在，抽象的觀念是創造了現實。以佛爾巴黑及馬克思為代表之唯物論，重新又進行反對唯心論的鬥爭，牠自然是站在全部前期的積極收穫的基礎之上的。由此便發生了辯證唯物論。辯證唯物論教導說，現實乃是辯證的過程，其基礎乃是物質的基礎。不是觀念創造自然，反而是自然創造觀念。

在現代，新休謨主義者又來進行反對唯物論的鬥爭。新休謨主義者又號召我們回到休謨及柏克萊。我們已經看到了此種學說之缺點。我們近代的現象主義者，亦如柏克萊和休謨一樣，是主張客觀對主觀存在對思維之依存性和不可分離性（註六十七）（亞孟拉里斯之『經驗批評論之原則上的同格』及相對主義的觀點等等皆是）。然此學說，據我們所看到的，祇能陷入主觀主義及唯我論之迷途中去，而表現其比辯證唯物

（註六十七）客觀對於主觀，『一般存在』對於『一般意識』之原則的依存性與不可分離性的學說，不論何時皆不能與歷史唯

物論的學說相結合起來……

近代哲學史

論爲落後的東西。

## 第十章 馬赫主義與馬克思主義

### 一

我們思想對於我們周圍的外在世界之關係一問題，是一切哲學及一切科學理論最重要問題之一。馬克思與恩格斯在研究社會現象之時，便提出了這個哲學上的基本問題。因為他們知道一切科學研究之價值是依存于此問題之最正確的解決。馬克思與恩格斯將于思維對存在之關係一問題，從唯心論的了解改變之爲唯物論的了解，始使此二思想家能以完成社會科學中的革命。成爲他們的宇宙觀之基礎的邏輯的前提可以概括于以下各點立場：（一）唯自然是實在；（二）自然是獨立于主觀而存在；（三）主觀構成同一自然的一部分；（四）一切認識是生自經驗，生自主觀從外在世界而得的感覺；（五）因此我們意識是由外在世

界，存在決定的；（六）現實是認識的唯一對象，我們知識唯有在牠符合于現實，于存在時，才是真理的和客觀的。

這便是科學的社會主義所藉以建立之基本哲學或認識論的基礎。科學的社會主義在批評家的先生們方面，所以成爲不可動移之學說，正是因爲牠是以唯物論的認識論爲其基礎之故。

然而我們馬赫式的馬克思主義者却對於馬克思的哲學深致不滿，並欲在馬克思主義之下，造成新的哲學基礎。我們試加考察，究竟他們換的是什麼東西，牠們的『等價物』到底又是些什麼東西。我們的目的，不是在本章中便把此一問題全部加以充分說明。我們的責任，祇是證明馬赫主義之走進絕對唯心論和唯我論。在他一方面，我們欲略加指出俄國智識份子對於馬赫哲學之所以傾心之客觀的社會條件。

在『沒有沾染』於哲學的人看來，世界原是離他而獨立存在，一如他所體驗或感覺于牠的那樣。『健全的』人類悟性，原始的實在論者，皆把色彩、聲音、臭味、視之爲存在于牠的意識之外且獨立于牠的意識而存在的實在。一切人們皆在生活的實踐中保持此等觀點。然由科學研究之後，我們皆確信此種絕對的實在論是經不起批評的。遠在古代時之德模克里德；及新時代中之伽里洛、笛卡爾、霍布士、洛克皆指明感性性質如色彩、聲音、味、臭等，不能認爲事物之反映，各原始的實在論所設想的那樣。此等性質不是和獨立于我們的形體世界而存在相合一之摹寫或寫象。而是形體對於我們感官影響之結果。



因此，科學的哲學思想是得到以下之推論：成爲對象自身之反映的觀念及祇是反映對象之間之關係的東西是存在着的。絕對的實在論乃是爲唯物論的實在論所屏除，唯此唯物論的實在論又爲有些唯心論所不滿，此等唯心論者皆欲回復原始實在論者的『世界之天然底概念』。然而此種走到原始絕對實在論之復歸，事實上就等于轉變爲絕對的唯心論。因爲前者是以爲一切存在于主觀之外且獨立于主觀而存在，而後者却以爲一切僅是存在于主觀中。世界一如我們所體驗于牠的那樣，這一點是絕對唯心論相似于絕對的原始實在論的地方。然而絕對唯心論和絕對實在論是相異的，絕對唯心論是以爲此種世界不成爲絕對的現實而存在于我們意識之外。馬赫主義者以爲，色彩便是我們所體驗于牠的那樣東西，牠是因眼睛刺激結果而產生，然而正因爲牠是發生于我們的眼睛中，牠便不是存在于我們之外的東西。因此色彩祇是在眼睛存在的範圍以內始存在着。此不僅在色彩、味道、聲音等性質是如此，而且對於運動、形態、外延、不可入性等亦是如此。一切僅是存在于我們頭腦中，在頭腦之外，什麼實在也沒有。事物之存在于我們頭腦中，正如牠之表現于我們的，及我們所體驗于牠一樣。馬赫主義說，外于我們而存在有某種實體、物體，是完全不可信和不能的。在一切情形之下，我們觀念對於物質的實體，對於外在世界，是沒有任何的關係。世界不是別的，乃是直接意識的事實。此一世界的內容是觸覺、視覺、味覺等知覺之總和，在此基礎之上，便發生了觀念。因此，在馬赫主義者看來，最初的東西不是自然，不是外在世界，如馬克思及恩格斯所想的那樣，而是我們意識所能得到

且不能還元爲他種東西之原始的知覺之總和，如果馬克思及恩格斯保持唯自然，唯客觀的現實乃爲實在之觀點（見上列第一點），則馬赫的見解便是以爲心理世界才是實際的實在。物理的和心理的、客觀和主觀、世界和我，依馬赫的見解，是爲一個最高的範疇——知覺的概念，即心理的世界，所包括，因爲知覺是我們所直接得到的，而心理的世界對於我們乃是最可信的東西。我在我的體驗存在時，懷疑是不可能的。而外在世界却是可疑的東西。而且，我們對於此種實在的，離我們而獨立存在的世界，不但不知道，而且不能知道。主觀永遠是只在于自己意識的內容方面，超過其範圍是不可能的。我們是經過我們的思想而思維世界，由此而知道的，只是自己的主觀的觀念，此種主觀的觀念，便是所用爲創造世界之材料。

今在我前有一盞燈。我感覺着牠，這就是說：我看見了牠，即獲得了視覺，我觸了牠，即獲得了觸覺；如此等等。然而此等知覺祇是存在于我們之中。因此，馬赫主義者便得到結論說，燈是不成爲實在的事實而獨立于我而存在的，而是祇有在我的頭腦中，在我的意識中，才能具有存在的。牠祇能成爲心理事實而存在。因此，事物便分解爲心理成分，物質便分解爲知覺的色彩；全部客觀世界移入于意識中，且喪失其獨立的存在。無物是存在于我們之外，不過當一切東西在我們思維起來時，似乎牠是離我們意識而獨立存在的。

世界之認識，唯有經過供給我們知覺之感官始有可能，而觀念及概念首先是在知覺的基礎之上而發生的。馬赫由上述此種唯感主義的立場出發，使得了一個不合理的結論說：感性知覺及隨其而來之觀念，直

接便是存在的外在對象，——現實的本身。因此，感覺的對象便是與對象的感覺同一起來。唯物論者亦是以感官爲認識的根源，然而他是承認那影響于我們感官並引起我們觀念之外在世界上的存在。唯感主義者馬赫否認物質世界的存在，其結果必是要一方面消除了觀念之客觀性和真理性，而另一方面是把觀念當爲唯一的真正的實在。而且休謨（他是近代現象主義者的父親）曾告訴我們說：『一切成爲意識客觀之對象，是不能不存在的。』然消除了物質世界之後，所餘的祇是觀念而已，觀念的支持者是意識，精神，主觀。此種說法使馬赫有權利來說世界是我的觀念之總和並存在于我的頭腦之中。不是存在決定意識，而是意識決定存在，因爲依馬赫的觀點，我們是由知覺構成現實，知覺乃是一切存在及一切思維之最初的要素。

馬赫說，物理的和心理的，存在和思維，並非彼此有什麼特殊不同的東西。在世界及我們的『我』事物與知覺之間是沒有對立性，因爲此二系列皆構成同類的知覺之複合物。否認物質並把全部客觀世界移入意識和心理的範圍以內，這是使存在和思維皆有視爲等價的心理成分及在此二者中之建立同一性之可能。馬赫以爲，在存在及思維，在客觀及主觀之間的任何二元論是不存在的。從我們之外的物質世界轉化之爲我們之內的心理世界如何是可能的呢？外在對象之爲我明白的，祇是依着我們在我們意識中所有之感覺或知覺而了解起來的。然在此等感覺之中是沒有絲毫應存在于感覺之外，意識之外且和感覺及觀念在性質上相異之東西的痕跡。馬赫說，全世界不論是內在的還是外在的，都由等價的要素所構成。在此等物理

的和心理的要素的關係上，是同一的。

事物不能分離于和獨立于我們意識來觀察的。因為我們所賦予給客觀的性質，亦是我們的『我』之一。的知覺。主觀和客觀，彼此間是不可分離地連繫着。把事物及意識孤立地來觀察，乃是表示他是陷于二元論之中，事物之存在，祇是一次，即作為我的意識之知覺和觀念而一次地存在。可以說只有兩種的研究方法，而不能說有兩個原則上不同的世界。研究的『質料』是同一的，因為我們都是着眼于同一類的要素——知覺。色彩之所以是物理的客觀，乃是因為我們是就他和其他色彩要素，聲音要素者相依存相連繫中來觀察而說的。色彩之所以為心理的客觀，乃是就我們從他對於眼膜之依存來觀察而說的。然而不論在此二種情形中之任何一個情形之下，我們都是着眼于同類的和一致的要素——知覺，此種知覺獨立于意識或在我們的精神之外是不存在的。

任何事物，任何主觀在世界上都是不存在的，馬赫教導說，實在的不是形體，而是要素，即是特定一團的知覺。存在或客觀是由那和思維，我們的『我』一樣之心理要素構成的。存在是心理體驗之對象，而其中是沒有絲毫保證牠的實在性，即保證我們心理之外的獨立存在的東西。存在和思維是等價的主觀體驗。因此，一切成為意識客觀之觀念，是不能不存在的，換言之，便是具有客觀的意義。而此便是承認了存在對於思維之依存。我們的『我』是從一團知覺或其總和而創造出事物，因此事物祇是知覺複合物之思維上的象徵。事物

不是存在于我們之外，而是主觀活動之產物，所謂主觀活動乃是主觀結合知覺的總和爲一個事物的抽象概念，爲一個統一體之活動，此統一體僅爲我們所思維的，而不存在于意識之外。我們爲了實踐計，爲了力之節約計，便以某種表徵來表示特定的相對固定的一團知覺，並稱牠爲事物。爲要描寫構成特定事物之全部的知覺總和，我們便以簡括的象徵來表明此種多形的知覺：此種簡括的象徵，如『形體』，『燈』，『紙』等皆是。對于構成人類的『我』之一團的體驗，感覺，情緒等，亦是如此。這些便是馬赫的觀點。

## 二

現在首先要指出的是，依辯證唯物論的觀點，色彩、聲音等等乃是從主觀與客觀之相互關係中產生出來的。此種性質之存在，不是兩次，而祇是一次，所以唯物論者在這一點上是無一點犯任何二元論之錯誤可言。唯物論者很好地知道，白色或紅色獨立于他的眼睛，是不存在的。然接着他又堅決地知道那引起我們某種知覺的對象是存在于他之外的。馬赫當他一方面說要素或知覺是從主觀和客觀之相互關係 (aus der Relation) 中而發生；他方面又說客觀在此等要素或知覺的連繫之外，便不存在時他是陷入了極深的邏輯矛盾。馬赫說，綠色的知覺是因爲『樹葉』和我們的『我』之相遇的結果而發生的。我在試問客觀——『樹葉』(牠又僅是我的意識之內容且爲知覺總和所構成——如何能夠同時作爲構成的要素而加入要素或知覺之形成的過程之中呢？

馬赫主義者及經驗一元論者波格達諾夫所指責唯物論者的『二元論』在本質上不是和你們這些唯心論者隔得很遠的。因為外在世界並不因我們用了『環境』一術語來代替時，就會消滅如馬赫及其後繼者所想的那樣。凡是以爲似乎馬赫及亞萬拉里斯是克服了主觀和客觀之間的對立，克服了世界與意識之二元論，此種主張之根據，無非是無知而已。實際上此種『環境』倒底是些什麼東西呢？如果牠是獨立于我們的『我』而存在，如果牠是規定主觀及感覺之性質的客觀條件，則『環境』顯然是那具有在我們之外的存在之外在世界一概念之另一句話吧了。然而存在，外在世界，依馬赫的學說，那是在解體爲心理要素之總和，且是獨立于人類意識便不存在的東西，因爲『在知覺或要素之連繫外，形體乃是烏有』，因此，所謂此種要素或知覺是發生于『環境』與主觀之相互關係云云，乃是極無意義之事。客觀是主觀最初所得的東西及意識之直接體驗，牠是不能轉化爲其他的東西，然而同時却又依存于某種的客觀條件，此客觀條件顯然又是不依存于主觀的。二者必居其一；或是對象，形體，事物在知覺或要素之外便是烏有（這是馬赫的意見），那時便必須說：唯心理世界是實在，這個世界無非是我的觀念，那時世界及『我』實際上是『消滅了』，然此種消滅是極高代價購得的，因爲在此種情形之下，我們已走到主觀的唯心論，走到絕對的謬誤論。全世界，一切人類，皆不過爲幻影而已。唯有一個我的『我』是真理的，真正的實在，或是我們承認其他人類也是存在的，世界是獨立于我的『我』而存在着的，某種能夠在我的意識之連繫及依存以外而思維之『環境』是有的，此種

環境與主觀是有一定的關係，那時世界與『我』的二元論又是被重新建立起來，換言之，是允許在意識之對方，尚存在有對立于主觀之實在世界。我們是否把此種客觀世界定名為『環境』？這在事實上是不關重要的。世界仍然是繼續他的存在。

馬赫的『要素』是些什麼東西呢？馬赫說，形體，物質在此等要素（知覺）的連繫以外是不存在的。我們的意識，我們的『我』便是此種知覺的複合物。這就是說，意識之對方——存在，是沒有，也不能有。因為知覺唯有主觀中才有存在之餘地。但在另一方面，要素即在意識中也是不能存在的，因為『我』自己首先便是知覺之複合物及要素的連繫。此外，要素乃是客觀與主觀之關係的結果。此種要素倒底會存在于何處呢？在主觀與客觀之間嗎？這一未知的『王國』倒底是什麼東西呢？這個既不存在于我之內又不存在于我之外的第三世界，倒底又是些什麼東西呢？在我之外是不能存在的，因為在此情形之下，是必須承認：同一于要素總和之世界是存在于此等要素之外了。然而他不能僅僅存在于我們之外，因為構成此種世界之要素是『環境』及主觀之相互關係的結果。

『環境』一概念，由此便獲得了某種神秘的性質。此種環境影響于主觀的東西，因為馬赫主義者所主張的『環境』是與主觀有某一定的關係一點，除此以外不能更有其他的意義。『此種環境』又是如一切形體一樣，在主觀之外便是烏有。『環境』構成了『環境』與『我』、『客觀與主觀』這一關係中之一分子，且同是構成

此一關係中第二個分子——主觀——的產物。如果『環境』是『烏有』，則他還能對主觀有某一定的關係嗎？如果牠與主觀是有某一定的關係，那便是說，牠是構成某物——實在了。

然而馬赫主義者固執地以為將『環境』或客觀世界在牠對於『我』的關係以外來思維，是不可能的。因此世界是主觀體驗，且僅僅是主觀的體驗，環境，世界之『主觀性』便是依此而斷定的。(註一)

這是顯然的不合理。至于所謂我們思想是我們的心理體驗，這自然是自明之理。然而難道能由我們對於世界的思想，不存在於我們之外而存在於我們之內這一點，就說我們思想所表示的世界，對象，也只是存在於我們之內嗎？思維他人的所有物，絕還不是表明佔有了他人所有物之意義，這是誰也能同意的。關於他人所有物之思想，是屬於我的，然而思想的對象——所有物——是獨立于我的思想而存在，是不屬於我的。一切之存在於我的意識的範圍內者，都不能當為相異于意識之東西來體驗。然而在我的意識範圍內，所存在的唯感覺和觀念，而感覺和觀念的對象，在性質上是和意識內容相異，並在牠之外，構成了我們體驗的原因。

馬赫主義否認外在世界，便無從取得意識內容。顯然地，如果不願意求助神來充當萬物之最後根源，如

(註一) 馬赫的同思想者亞萬拉里斯很不澈底地以為我們可以在對於我的關係之外來思維環境，客觀，"das Genengete"，換

言之，是間接地承認了外在世界或『物之自體』之存在了。



大僧正柏克萊所做的那樣，則我們知覺或感覺便是從鳥有中創造出來的，這是已經說過的，否認外在世界，便必至于消滅了認識之一切客觀性和真理性的標準。客觀的和對於一切人們適當的認識，唯有在以一個客觀現實為各個主觀體驗之基礎的地方，始有發生之可能。在唯物論者看來，『人類的概念乃是現實事物之縮影』（恩格斯），因此他以為唯有適合于此等現實事物的東西，才能真理的。然而那以為唯有心理世界、觀念及感覺世界才是實在之馬赫，他是從何處去取得真理的和客觀的標準呢？如何能夠在人類的『我』不能平等的地方，在作為各種意識之媒介物的唯一對象不存在的地方，存在有對於一切人們適當之認識的可能呢？末了，在客觀世界不存在的情形之下，各個人的體驗之比較又如何是可能的呢？我們是不能貫通于他人意識之中的，他人的意識我們是絕對不能達到的。我們所能得到的，唯有我的體驗而已。而我的體驗，既不能成為真理，也不能成為虛偽，因為感覺是完全符合于感覺，即是牠是和牠自己同一。現實的認識，是完全包括在現實的體驗之內，而與事物是沒有絲毫關係的。客觀實際上乃是牠對我『所表現』的東西及我所體驗于牠的東西，因此客觀的和真在的規範，一切事物之尺度乃是我的『我』。所以一切客觀的確實性是被消除了和被否認了，所餘者唯有主觀的、確信；對於一個主觀適當的東西，還完全不是對於他個客觀適當的東西。

體驗世界是不知道真理與謬誤之對立性的，因為一切體驗，我們都是直接得到的，因此都是等價的。馬

赫說，真理與謬誤是具有同一的根源——心理，特定體驗之效用性，解決了關於牠的真理性的問題。然而難道謬誤及虛偽不能對於某人成爲有效用的東西嗎？難道近代資產階級學者，不是爲了利害關係及自己接近的階級，僞造科學嗎？難道內在哲學（馬赫學說亦是此種哲學之一變相）不是成爲反對歷史唯物論的鬥爭中極『有效用』的武器嗎？

## 三

歷史唯物論之基本理論，大家知道的是：不是人類意識決定牠的存在，反而他的社會存在決定他的意識。歷史唯物論是建立在哲學的或辯證的唯物論的基礎之上。由我們所知，在辯證唯物論看來，『唯有一個自然是現實的』（恩格斯），而『人類概念乃是現實之縮影』。我們在前段中所提出六點的唯物論的認識，是與我們所分析之唯心論的觀點相對立的，依唯心論的觀點，唯有心理世界是現實的實在，即唯有觀念世界才是現實的實在；依唯心論的觀點，獨立于主觀之世界是不存在的，所以，自然存在、客觀，乃是意識的產物。如果站在此種唯心論的觀點上，則歷史唯物論將失去一切的意義。然而那些以馬赫哲學爲新天啓之馬克思主義者們（此種新天啓是要使馬克思主義『革新』並帶批評地予以新基礎而引起的），却對此不能了解。然而此種雜色的馬克思主義者們不能了解，而資產階級學者及哲學家却能了解之，此等學者及哲學家皆以爲正是辯證唯物論承認外在世界，現實或自然，才成了馬克思主義及歷史唯物論之『禍根』。例如

內在哲學家的承繼者馬爾司涅爾之論據便是。他在其所著的『歷史唯物論之認識論的基礎』一書中，努力「證明」外在世界一概念之無用，其目的是在克服歷史唯物論，他很好地知道歷史唯物論與辯證唯物論之連繫。依他的見解，是以爲要破壞歷史唯物論，必先推翻其哲學上的唯物論。馬爾司涅爾說：『實在說，外在存在，此種自滅的無意義的東西，乃是馬克思歷史觀之禍根』（註二）

我們還可以引無數的例子，來說明內在哲學在近代西歐是資產階級思想家所『希冀』能用爲『打破』歷史唯物論之武器，此等唯心的及主觀的哲學在客觀現實已成爲無產階級對於崩壞舊制度及產生新社會制度之不可避免性這一不可動搖的信仰之根源時破壞科學的信仰及否認客觀現實認識的可能性這一方面來說，實是起了反動的作用。

我們雜色的馬克思主義者之論據，正是和馬爾司涅爾一樣，然又不曾徹底地得到他們哲學中在邏輯上所應得之結論。當麥克司亞特勒爾（註三）對於歷史唯物論加以著述時，他不得不以康德派的資格，站到

（註二）馬爾司涅爾是這樣說：“Das ausserhalb des Bewusstseins angesetzte sein dieser transzendente oich selbst vernichtende ungedankte ist die eigentliche Wurzel des neBELS, an dem die Marx'sche Ansicht des geschichtlichen Kranko”。

（註三）參閱他的著作“Marxistische Problem” stuttgart 1913 c.

馬爾司涅爾之觀點上面來說：物質的及觀念的東西皆存在于同一的領域之中，即於心理之中；物質的東西不是什麼事物的東西，而是人類的東西，而此人類的東西必然是精神上的東西，意識，依內在哲學的觀點以及依馬赫主義的觀點，乃是現實所依以構成的，存在所依以創造之元始的東西。這應用在歷史過程上面，便是說：精神創造了社會存在，社會存在是由意識決定的。而這歷史的唯心論或歷史的心理主義便代替了馬克思恩格斯的歷史唯物論！客觀對於主觀，世界對於『我』，存在對於意識之依存，便是內在哲學之基礎，依雜色的馬克思主義者們的思想，這却是科學的社會主義之應有的基礎呢！

馬赫否認了外在世界及由此消除了認識之一切客觀的標準以後，便不得已承認一切思維內容是真理。又因為我們的認識在沒有外在世界情形之下，不是屬於事物，而是屬於我們自己的觀念，所以世界便是我在一切特定的時間以內自己『在主觀上』對牠所『觀念』的東西。如果一切意識內容皆是真理的，如果我的『我』是真理的規範，則顯然地一切謬誤，一切偏見，當其表現有某種效用時，例如能夠保持現存的社會制度之存在時，便可稱之為客觀的真理。如果牠們對於統治階級是有害時，客觀真理也可以稱之為偏見了。資產階級被強制地轉向于主觀主義，理論的虛無主義及個人主義，藉以反對構成科學社會主義基礎之認識上的客觀主義及反對無產階級之實際的要求。依主觀的哲學，真理祇是對於我有利或有效的東西，主觀哲學要證明一切現存東西的醜惡為正當，宣佈現實為合理，藉以使無產階級的合理的現實，為新的社會制

度之決死爭鬥更加困難起來。

總括以上所說，我們可以得到以下的結論：一、依馬赫主義的觀點，唯心理世界，觀念世界才是實在的；二、與觀念世界同一之自然或存在，是不獨立于主觀而存在的；三、因為世界是我的觀念，故自然存在或客觀是主觀之一部分，牠只存在于人類的精神中；四、一切認識皆轉化為意識現存內容（知覺或觀念）之認識；五、因為主觀或意識構成世界存在之邏輯的前提，所以存在是由意識決定的；六、現實是同一于心理世界，而認識對象是我們的觀念，牠是不屬於事物，不屬於客觀的世界，故我的『我』乃是真理的規範。馬赫主義者，乃是沒有世界之世界觀也。

馬赫及亞萬拉里斯復活了休謨的哲學，而休謨哲學自己在當時又是表示為普路達哥爾的詭辯學說之復歸。此地篇幅不能來論述那決定古代希臘及十八世紀休謨之社會政治條件。無疑的是，不論是詭辯學說還是休謨學說皆為個性對個人自由之極烈願望，在當時算是進步的現象。叛逆的個性（主觀）是為着反對歷史上複雜的社會秩序（客觀），反對一切客觀規範的抗議而出現的。這便是笛卡爾的懷疑論在資本主義產生時期及封建制度否定時期中之文化歷史的意義。在他的學說中，已可強烈地感到那新生的資本主義社會之個人主義了。但笛卡爾為自己的個人主義的急進主義所驚嚇，乃亟使資產階級的個人服從于神，即對舊的社會力量妥協了。

然而在資本主義的黎明期中成爲進步的東西到了，此一資本主義已走入沒落時，便成爲反動的現象了。資產階級社會之崩壞過程，其特徵便是在於從『生活主人翁』所不感到興味的現實，逃避到主觀主義的，唯心論的，浪漫主義的等懷裏中去。其目的是在於肯定自己『存在』之正當，及使無產階級離開他所要以革命來改造之罪惡的現實。所以，西歐的資產階級就使主觀主義，狂妄論及虛無主義的哲學來與正確的實在論，科學的客觀主義及構成科學的社會主義之基礎的辯證唯物論相對立起來。

## 第十一章 辯證唯物論與經驗象徵論(註一)

近代在馬克思主義中帶有某種哲學傾向之反唯物論的哲學文獻，都帶有哲學陰謀的痕跡，至少在俄國是如此。依了特殊的協議似的，一切唯物論的批評家，近來都唱着同一單調的歌聲說：馬克思與恩格斯的唯物論是一回事，樸列哈諾夫的唯物論又是一回事。樸列哈諾夫（伯利托夫）的唯物論是形而上的，和唯心論的，因此牠是和馬克思主義的創造者之唯物論，是極端相異的。

游西克維奇是『前進的』人，自然是不落于自己的同志們之後，自然是應用同一的『研究』方法。馬赫主義者是常常嫁罪于別人的。大家知道，人們都責難馬赫主義者們爲唯心論，及『背叛』馬克思主義，因此他們

(註一) 本章曾登載于近代世界的雜誌上。見游西克維奇著：『唯物論與批評的實在論』（論馬克思主義中之哲學傾向）。

除了如巧妙的盜賊一樣，一面飛向前跑一面大呼『捉賊！捉賊！』使衆人轉移對於自己的注意力並誣陷自己的敵人以外，實別無善法。此種太過於初步和原始的策略，自然不能取信于任何人，或者只是對於蠢才，才有用處。所以我們對此問題便不加以論述。我們現在所欲說的，祇是我們的馬赫主義者因欲證明自己對於馬克思和恩格斯的『一致』，便不能不預先對於馬克思主義的創始者本身施用手術，由唯物論的形而上學』根本來治療馬克思主義的創始者。

但是必須公平地說一句：游西克維奇完全不是慎重的，他批評了樸列哈諾夫，同時也批評了恩格斯。我們這位著者完全和其他的馬赫主義者一致的，在他的著作中，同樣地把辯證法和唯物論『痛』罵一下，然後誇勝似的在其所破壞的衝擊後所餘留之廢墟上，揭起自己經驗象徵論的旗幟。但我們這位著者在把自己的經驗象徵論的雜會完全養好之前，却是先把狄茨更及馬赫亞萬拉里斯的哲學中所包含的且為經驗象徵論之構成部分的低級真理或局部真理，當為『最高真理』，在讀者面前炫耀一下。這種辦法完全是黑格爾式的！

所以，毫不存留游西克維奇的著作中之辯證唯物論是與此等以經驗象徵論為外表之批評實在論相對立的。我們這位著者是以辯證唯物論之『克服』或辯證唯物論之『破壞』為其開始，而于其第一章便提出其赫然的和驚人的問題說：『什麼是辯證法？他亦如此等真摯批評家』近時』之期待的一樣，立即把唯物論之



基本概念之『不明瞭性』和『不確定性』完全曝露出來。他以為，『恩格斯之反杜林論及佛爾巴黑論依其最明顯之點看來，乃是反對形而上的』方法之辯證的方法的典型特點，但一點也不與十九世紀下半年達爾文大發見以後所澈底勝利之進化論點，有何相異之處。』（見該書第三頁）這是第一。第二，我們無情之批評家，又發現了『辯證唯物論營壘中所說之辯證法的概念是和十分複雜及不完全確定的觀念複合體相結合，而此種觀念複合體實際上是與進化不相合的。這點是對於辯證論者不利。』我第一所指的是辯證法從研究方法，從觀點，變為特殊的普泛的自然公律這一點。』（第四頁）繼續研究的結果，又使游西克維奇得到一種新發明，以為『辯證法』一術語之應用，乃是在于特殊的思維手段的意義上的。故辯證法乃是特定的『觀點』研究方法，其次又是普泛的自然公律，最後復為思維的特殊手段。游西克維奇正是在這一點之中看見辯證法概念之『不明瞭性』及『不確定性』，因為『觀點』研究方法是一回事，自然以及最後這個完全特殊的階級——思維，那又是一回事。我們現在試來看看。我們的批評家喧鬧些什麼事以及為什麼辯證法一概念在他看來是那樣的『不明瞭和不確定』。

我們是以為，如果說方法是對於研究對象所藉以能夠達到客觀判斷之研究手段，那是沒有錯誤的。由此看來，顯然地，研究方法，是必由所應研究之對象的性質和本性決定的。方法建立了由事物本身抽象而來並形式上和牠相適應之特定規範。唯有在此種情形之下，才能經過正確方法而達到客觀的對象認識。

斯賓諾查便是在此種意義上下方法的定義爲『反映認識』爲『觀念的觀念』。黑格爾亦大抵是以同一的說法來指明方法的特點：他說，方法者，是自己把握的概念。我們是唯物論者，我們是說，辯證法是『自我把握』之現實。辯證法是一種方法，是存在于存在及思維的本質之規律性之自覺的及科學的應用。而『悟性規定，事物及一般有限的東西』如黑格爾所說的，是服從辯證法的法則。爲什麼在此等情形之下，辯證法這一種方法之自覺的應用，會與自然之現實本性相矛盾呢？如果恩格斯下辯證法定義時說過『辯證法之觀察事物及其反映的概念，主要是在牠們的連繫中，牠們的交織中，牠們的運動中，牠們的發生與消滅中』。那末爲什麼游西克維奇以爲『觀點』或辯證法這一種研究方法，應與現實相切離而不反映事物之真正狀態，不符合于真正的現實？辯證法不是主觀的『觀點』而爲我們所『堆積』于現實者，而是客觀現實所反映之『形式』的自覺應用。

我們不僅辯證地來觀察事物，而且這些事物在客觀上是存在的，在客觀上是一種客觀的過程。辯證法之所以成爲方法，『觀點』（我們的觀察）正是因爲牠是客觀的事實。辯證法之觀察（『觀點』）事物及其反映的概念，主要是在于牠的連繫中，牠的交織中，……因爲牠的連繫、交織、運動、發生和消滅，乃是客觀的事實，和牠的現實存在之形式。如果辯證法僅是『觀點』，那末形而上學便是正確的了，因爲我們的『觀點』完全不適當于現實的。

游西克維奇不了解作爲觀點的辯證法及作爲普泛的自然公律和思維手段之間的辯證法之間的連繫。然而他願意站在那承認主觀和客觀、思維和存在之統一的辯證唯物論的觀點上，那他便會明白，思想之辯證的運動是存在之辯證運動的正確反映。而在游西克維奇所說的思維手段和普泛的自然公律之間任何的矛盾是沒有的，而且也不能有。如辯證法是普泛的自然公律，那末顯然地，存在所決定之思維，亦是屬於一般的普遍公律之內的。樸列哈諾夫正確地指出說：『辯證思維之確當性是要由存在的辯證性質所肯定。』『存在在此地是限制了思維。』然而游西克維奇對此是一無所知，一無所爲，他一旦起了『批評』的慾望，那末不正當也自成正當了！但是，預先應當了解論敵者之觀點。而游西克維奇乃爲一唯心論者，切斷了思維與存在，他實際上對於『思維手段』與存在之辯證性質之間之無矛盾，是『不明白』的，而且也是不能明白的。然在此種情形之下，如果游西克維奇不了解恩格斯和白里托夫的觀點及其『思維手段』，要拿些什麼來歸罪于他們呢？

游西克維奇說，辯證法『完全和十九世紀下半期達爾文偉大發見以後所澈底勝利之進化論點相一致。』白里托夫曾有抗議說：『在一方面辯證法及他方面進化論之間是存在有一定之差別，因爲進化論者是主張不論在自然界以及在歷史中，都是沒有突變。』而游西克維奇對此駁議便答覆說：『實際上，自然科學的進化論以及辯證法，都不能排除突變。』一切進化事實所分解之基本過程，都是突變的，然因其如此細微

（那個細微過程還是突變？傑波林）以致使觀察者看來是連續的。此亦如鐘針之連續運動一樣，實際上是由肉眼看不見之無數的突變所組成是一樣的，『一切進化過程都是無數微小的『革命』而『革命』與『進化』之差別，不是原則上的，而是純粹數量上的，進化論自己就不是進化的，牠沒有什麼是反于此種由數量到質量之轉化的。』（第二頁）

這是何等奇怪的論據！第一，此處說到進化論『自己』，牠是獨立于進化的理論家而存在的；依相對主義者游西克維奇之觀點，這乃是不允許之疏忽。

客觀的進化過程，是獨立于進化論的理論家而存在的。客觀過程之不能排除突變，此對辯證論者是顯然的，此乃是辯證論者的觀點，但自然科學的進化論，在牠為進化論的理論家所擁護的範圍以內，就是排除突變的。第二，游西克維奇自己以下又說以前的自然科學家（是反對舊日異變說之反動）皆傾向於主張構成進化基本過程之緩慢性和微小性。游西克維奇很正確地說：『此種主張應用到社會現象時，其增長進化的進化性，自然表現得更嚴格些。』（第四頁）

如上述的話是對的，則辯證法的信徒即使暫把其他事情姑置不談，只由此一方面來說，亦有權利將進化和辯證法相對立起來。而且如上述的話是對的，那末白里托夫所說的『近代進化論者將很多的保守主義的混合物加入于自己學說之內』及近代進化論者是欲證明自然及歷史中並無存在突變』等語，也是

正確的了。游西克維奇此時還要斤斤爭論些什麼東西呢？

我們的著者說，這在以前是如此的，不過現在『回復』『革命』或『突變』權利之企圖，換言之，漸變說的進化論，已為突變進化說，即辯證法所代替了。因為突變的進化形態，已比以前開始（游西克維奇自己承認是『開始』）有了比以前更大的意義，所以他們實際上已自覺或不自覺地站在辯證法的觀點之上了。（註二）

然此時科學（物理學、地質學、生物學等）發達之過程，重新肯定了統治于科學界中之進化論不論是在自然方面或是在歷史方面皆不曾正確地反映其客觀的過程。此唯物論的辯證論者之信徒以前及現在皆是如此主張過的。這，重覆地說，是重新地證明了辯證法的信徒們是有根據將辯證法和進化論對立起來。（註三）

游西克維奇，雖然也知道：學者祇是剛開始了解突變對於科學的進化論之意義，然仍以爲馬克思和恩格斯的辯證法『與十九世紀科學上之偉大的勝利之一——進化原理，其相類甚似兩滴水』（第十頁）。啊原來是『兩滴水了！』那末游西克維奇爲什麼必要稱讚進化論而污辱辯證法，而于此改變了『科學的偉大收穫』之一的真正性質呢？如何能夠把不同一的『兩滴水』而同一起來呢？誰不知道進化論（例如達爾文

（註二）這一點很可以把德夫利思回憶一下。

（註三）

恩格斯說：『自然科學家對於自覺的辯證法的自然科學之關係，亦加烏托邦主義者對於近代共產主義者之關係一樣』

（反杜林論）

的物種原始說)是以漸變性概念爲出發點呢?但是,辯證論者是主張必須承認發展過程中的突變。

自然,我們的批評家對於否定及否定之否定這一種圖式的進化法則,是不滿意的。然則我們的著者用何種的證據來反對此種法則呢?一點證據也沒有。他在那裏毫無理由地說,馬克思與恩格斯之判斷不是無可非難的,而是『完全牽強的和任意的。』對於此種『完全任意』之論據,自無多說的必要,因爲我們完全不明瞭,恩格斯及白里托夫之判斷,爲什麼竟爲我們這位著者所不喜歡。然而以後我們只知道,即使恩格斯及白里托夫之判斷是無可非難的,辯證的進化法則,也是斷然無用。

游西克維奇在反杜林論中引了一個地方,那裏恩格斯會說明辯證法中的否定性質,第一是由一般的自然過程及第二是特殊的自然過程決定的。恩格斯說明自己的思想道:『每一種類的事物,因此皆有發展所從出之特殊的否定。此對於每一種類的觀念及概念亦是如此。在微分中否定之產生,不與由負根而成之正的自乘相同。這亦和其他一切的事情一樣,是要加以研究的。』游西克維奇引了這段以後,固執而同時又謙遜地加以論述,並說道:『如果這是要加以研究,則這個如此一般並且普泛發生作用之否定之否定的法則,何以對於我們是如此『重要』呢?』(第六頁)如此同樣的問題,亦可對於其他一切的『一般且廣泛發生作用之法則』而提出。我們也可以說,引力法則及其他各種同樣一般的法則,爲什麼對於我們是重要的呢?

(以上『進化』譯爲『發展』,以下視情形而定——譯者)

辯證法是研究『自然發展及運動，人類社會，及思維之一般法則的科學』，因為一切過程皆為否定之否定的『圖式』所包括，故牠為發展過程之一般公式，並為『一般及普及發生作用之法則』。然同時我們如不從事于具體事實之研究，我們對於法則亦不能有何作用。

游西克維奇不同意有一種和形式邏輯相異之辯證邏輯的存在，並不同意以辯證法解釋運動。我們的著者問道：『然而似乎某一運動物體存在又不在于同一地方和同一的時間，是正確的嗎？不正確的。若是此種主張初看起來，是有真理的表現，那也祇是因為時間和空間加以不同樣的解釋吧了。如果『特定地方』一語，是當為數學上的一點來了解，則隨此亦必須找得年代學上的點——瞬間。在特定的瞬間以內，運動的物體唯能存在于空間上之特定點。色諾的舊詭辯說中，其錯誤是在把時間看成為某瞬間，看為年代學上的點，而空間則視為非常不長，然而還有若干延長性之小線（第八頁）。這裏，顯然地，我們的著者也不了解問題之全部困難，而發現他不僅完全不認識黑格爾的而且也不認識古代的辯證論者對於問題的立場。色諾亦如其他埃及亞學派一樣，曾證明過運動之不可能性，其理由是因為運動是有矛盾的規定。依色諾的見解，『運動的』矢是靜上的，因為在特定的瞬間以內僅能存在于空間之特定點，如果站在游西克維奇的觀點，必須承認運動之不可能，因為物體在每一特瞬間以內，僅存在于空間之特定點上，換言之，是靜止着的。

色諾之證明，其根據是以為不能把無限的東西當為有限的量。黑格爾說：『他（亞里斯多德）——傑波林

註)把連續性(此連續性是在時間上及空間上皆有關係的東西)和此等證明中之最有名的東西所根據之無限的可分性對立起來，所以無限的數多性即抽象的數多性，祇是『自己』(an sich)當爲一種可能性而被包含在連續性之中。因此，抽象的東西祇是構成實在的成分，無限的東西之存在，祇是一種可能性，而不是實在性。那與抽象的數多性以及與抽象的連續性相對立的『現實東西』是牠們之具體的統一。運動的自然，唯有在我們能將連續性與中斷性當爲辯證法的統一時，始能有正確之了解。

茲可停止對於辯證法之論述，進而來說唯物論。

依辯證唯物論的觀點，我們的觀念及印象是得自物之自體對於我們感官之影響的結果。由此很明顯地，事物之所以對於我們是明白的，正是因爲事物影響于我們。除了事物對於我們感官的影響以外，事物對於我們，自然是不明白的。其次又因爲我們是承認事物唯有藉事物對於我們的影響所引起之印象始能明白事物，所以顯然地，對於唯物論者，物之自體和現象不是同一的，現象乃是兩種因素所生的東西，是兩種關係份子的產物，是不能與此關係中之一份子同一起來。當『批評家們』說起物之自體時，他們常常以爲便是康德之不可認知的物之自體。但我們是否認此種不可認知之物的自體，而承認可以認識之物之自體，而此種物之自體是不與現象同一的，我們即使承認事物的『本質』是爲我們感官直接所不能及，然而經過了邏輯的推論，牠是可以直接認識的。



外在世界的性質，依辯證唯物論的觀點，不僅是主觀的，而且是客觀的。此對於空間、時間、因果性等等性質，亦是如此。如果現象是物之自體對於我們器官影響之結果，那末明顯地，物之自體每一變遷，事物對於主觀之影響的特定變遷，亦必與之符合。因此，思維的主觀形態與存在之客觀形態之間，是存在有一定之適應，此種適應之限制便是：主觀同時便是客觀，而客觀自己又是『對於自己』的主觀。

游西克維奇在引樸列哈諾夫所說的：『作為主觀形態之空間與時間，是適應于某些客觀『自己』(ан себя)』的話以後，便誇勝似地得到結論說：這便是說時間與空間的形態，是不適用於物之自體。『只有實體界中的某種東西與之適應』(二十四頁)。實在說，我們的批評家是完全失去幽默的感覺。否則他們是不能從樸列哈諾夫的客觀 *an sich* 而得到此種結論的。讀者們自己可以想想，我們的批評家，究竟是有何種的邏輯：因為依樸列哈諾夫，空間與時間的主觀形態是適應于客觀的時間和空間，所以牠是不適用於物之自體。這就是我們批評家的邏輯了！

如果唯物論承認物之自體和現象是同一的，則牠便同時承認世界不是獨立于我們意識而存在的。依唯物論的立場，是不能把現象提高到『物之自體的地位』，而『物之自體』亦不能下降而為『現象之卑下的地位』。在物之自體及現象之間，唯有類似及差異的特定關係，是可能的。我們要客觀地認識外在世界，有此便完全夠了。

因爲否認物之自體，才使我們的『批評家』走入唯心論的泥坑中去。因而接受了相對主義的觀點。可惜，本文篇幅不能允許我們來論述狄茨更、馬赫及亞萬拉里斯的學說，及此等人的哲學如何變成游西克維奇該書之獨斷的部分。現在進來研究我們著者『自己』的觀點。游西克維奇藉助相對主義的原理，即存在和思維之相對性的原理，欲以之克服一切唯心論的詭辯說。他說：『在更精細分析之後，便可知那和某種思維沒有關係的存在及和某種思維沒有關係的存在，是不能有的。如內在學派的信徒們所說的，一切存在祇是思維上的存在，然而一切思維也祇有關於某種存在的思維。思維與存在依此觀點說來，祇是一個主觀上客觀過程之兩面。存在自身，獨立于意識之存在，這是無意義的東西，這是木製的鈇，因爲只要我們欲思維此種的存在，我們自己便已涉及此種我們所欲遠離的思維本身。』他又說：『依此種觀點說來，存在自身，物之自體，乃是內在的矛盾概念，而此種內在的矛盾概念，可以走到無數的矛盾。』（九十三——九十四頁。）這便是相對主義及內在哲學的信徒們之『傳統的』證據。游西克維奇以爲馬赫亞萬拉里斯的相對主義乃是某種特殊的學說且相異于柏克萊的觀點，這是徒勞無益的事。他又把柏克萊以及叔本華學說歸爲相對主義之唯心論的變種。但馬赫亞萬拉里斯及拉思以及內在哲學的信徒，又是不相同的。然所有此等的思想家——一切相對主義的信徒們——同是站在『沒有主觀，沒有客觀』的觀點上，所以他們都同是唯心論者，而他們之間是沒有任何的差異的。一切相對主義的學說，都是建立在以下的唯心論的詭辯說（柏克萊正是其源起）

之上的。我們是思維着存在，故無獨立于思維之存在；存在的思維這一行為自身，使存在成爲思維本身之內在的內容；關於物之自體，獨立于意識的存在，超越東西等等的思想，乃是矛盾的思想。此等詭辯說是沒有絲毫的邏輯上之正當性的。凡是以爲似乎關於存在的思想是不能離思維本身，不能從牠抽象出來，這是完全不正確的。我們是不能不思維而思維的。然而爲什麼不能夠經過我們思想爲媒介來思維對象，物之自體呢？爲什麼不能夠思維此種正是獨立于我們思維而存在之物之自體呢？我們對於對象的判斷是不能把對象變爲我們的思想，而把思想變爲對象的。他們欲以相對主義的原理來說：『當我們思維時，我們是經過自己思想爲媒介而思維的。』此種說法是使克治瑪·普魯特柯夫聞名的真理。他們欲以此同一的原理來說我們所思維的對象，不能離我們思想而獨立存在，那不過是簡單的妄誕而已。

相對主義教導說，主觀與客觀，是唯一的連繫中之互不分離的成分。外在世界只有是隨着主觀和爲了主觀而得到的。在假象及實在之間，在虛構及現實之間的差異，是因思維之規律性的連繫而得認爲實在性。理想的東西只要牠是一般適當的東西，就是實在的東西，牠是構成我們唯一明白的和能達到的實在。一切『物之自體』皆爲相對主義所否認，而認爲這是不合理的東西。此種相對主義或批評實在論的觀點，便由此轉而爲唯心論了。

相對主義之缺點，便是游西克維奇自己亦感覺到，他曾聲言說：『可是例如我們以爲當我們離開紙時，

紙便不存在，唯有看到他時才能重新發生，這一種想法在實際上是不合理的。』(一百頁) 以為世界是連結于主觀，這自然是最大的妄誕。所以唯物論是正確的，他是承認事物離一切主觀而獨立存在並把此等事物，看成『物之自體』，換言之，是以爲牠的存在是不需要任何的主觀的。客觀在牠具有獨立的存在之範圍內，牠是『爲自己』而存在的，牠是主觀，同此，主觀同時又是客觀，爲他人的客觀。

游西克維奇爲要找到脫離由相對主義所創造之矛盾的出路計，爲要找到思維與存在之關係一問題之正確解決計，乃轉向于馬赫所提出的要素之函數的連繫這一概念。此種概念是要『起客觀存在的作用』並用以代替『物之自體』這一不合理的概念。物之自體、實體，無非是現象連繫之人格化，此種現象曾被我們轉化之爲特殊的拜物教，絕對者，與現象本身相對立的神秘本質。站在恆數論(牠是與實體論對立的)的立場之上，事物的經常性(物質的實體)是被否認了，並代替以理想的不變關係(恆數)。「馬赫對於物質一概念研究的結果，曾得到結論說，在他看來，「除了表現爲各單個性質之間的經常關係以外，是沒有其他的機能。」(一四八頁) 所以，物質依馬赫主義的觀點，乃是各單個性質之間的經常連繫，理想的不變關係，乃是我們知覺之思維上的象徵，或如休謨所說的，是我們想像力所創造之虛構。因此，馬赫(以及繼其後的游西克維奇——他的承繼者)的客觀存在，一方面是知覺，他方面是知覺之間的函數關係。而要素或感覺，其自身又被溶解于體系的關係之中，所以所餘者唯有一個神秘的函數連繫，經常的關係，而此關係，就成了

爲那引起『担任客觀存在作用』及用以代替『物之自體』這一『不合理概念』之連繫『自體』的關係或法。則游西克維奇以爲爲要使函數連繫這一概念能完成任務計，卽爲能『起客觀存在的作用』及『用以代替物之自體這一不合理概念』計，必須將牠和由牠而發生的一切結論相連結，那時我們便是轉變爲經驗象徵論的觀點，依此種觀點，是以爲客觀世界是溶解爲無數的經驗象徵，且不是把感覺要素，視『爲客觀的實在』，而是邏輯（象徵的）關係，才視之爲『客觀的實在』（一一七頁）。

因此，經驗象徵論首先是把世界溶解爲抽象的、邏輯的、或象徵的關係之總和。真理的、客觀的、及實在的東西，是我們經過了對於感性要素之抽象及以那結合人類經驗之經驗象徵的要素（如以太的震動、放電等）代替感性要素之連繫而得到的。此等經驗象徵依相對主義的原理來說，牠已不是與特定個人的主觀之思維相結合，而祇是與抽象的思維相結合。客觀的真理是沒有的，真理祇是存在于人類的關係中，所有各種真理的、實在的、客觀的概念，皆不過是合于目的（依認識的觀點來說）的結構和主觀的結構。游西克維奇說：『凡是利便結合牠的認識的東西，對於人類便是真理的和實在的』（一二四頁）。爲要消滅經驗中各個人的矛盾，我們便求助于邏輯的結構，求助于那結合集體的人類經驗的象徵之形成，我們經過了上述這些東西來說明經驗中所得之內容，卽把此內容加以系統化起來。此等由象徵所引起之邏輯的結構，便構成了客觀的、實在的及真理的內容。然而牠們乃是對於人類對於抽象的思維爲客觀的、實在的及真理的東西，牠

在這一點上及爲了這一點才是存在的。因此，所謂『現實存在』云者，乃是結合經驗的象徵之體系。但此種象徵不是絕對的實在，牠們祇有相對的、暫時的意義，真理之動的方面，便是包含于此。特定象徵之眞理性，是受其有用性、受其目的性之限制的。因此，經驗象徵論是『不準備來答覆』存在的『本性問題。牠是不說：存在本身是精神還是物質，抑是要素（知覺）存在。在科學上的意義，在牠看來，便是特定經驗無矛盾的連繫這一假定』（一三一頁）。此種無矛盾的連繫是由不構成實在性『自身』之經驗的象徵所創造的，又是我們自己從所謂技術的構思所創造的。存在自己不能達至于我們的認識，『存在是等于極限中之思維』等于極限底概念。經驗象徵論是相對主義的，因爲牠是不研究實在的本身，『最後本體』的實在，在牠看來是不存在的，認識的象徵是不與實在性本身相適應，而與我們自己的『創造物』思維的事物及邏輯的抽象相適應。依同樣的技術觀點看來，『任何的象徵體系對於任何其他體系皆有同等的價值』及任何的科學理論，皆隨其是否有利，而決定其爲真理還是虛僞。

游西克維奇說，存在的概念是轉化爲『特定經驗之無矛盾的連繫』。然而這是極端的主觀主義。連繫對於一個人之『無矛盾性』，對於他個人又是矛盾的。我們以此爲標準是找不到真理的。一切的唯心論者都是以此標準爲根據的。然而特定連繫之形式的眞理性，不能解決特定連繫之實質的眞理性問題的，牠所建立的祇是我們思想之形式的一致性，然而一點也沒有說到牠的存在之實質的適應，沒有說到內容之適

應任何的象徵永遠是不符合于現實，我們是接近于現實，但永遠不能接觸到牠。我們是傾向于牠，但永遠不能佔有了牠。總言之，現實是達不到的。因為『實在之合理的概念使現實轉化為象徵的限界體系。一切特定的科學體系，對於限界體系，僅是接近中之一個。』這就是游西克維奇之思想行程。

然而依游西克維奇的觀點來說，什麼才叫做存在呢？我們在此處上可以看到三種『真正的實在性』的定義。一方面，必須以直接所得的要素作為最後的實在。純粹敘述的信徒是站在此種立場之上。然如果依結合並座標化的認識活動之觀點來觀察此種直接的要素，則我們便可以得到結合各單個的個人經驗之一般的認識公倍數。在此種情形之下，便必須以此等一般的公倍數，結合經驗之象徵的體系，看為實在。此外，『有一種結合經驗的判斷，牠不僅經得起了某一代知識之試驗而且經得起繼其後以至于無窮之全體知識之試驗，此種判斷亦是真正的實在性。因此，真正的實在是在限界概念，這是所謂兩重象徵之事物』（一二四頁）。在此情形之下，是以為只有唯一的公式（牠是排斥一切其他的公式且與其他任何說明——結合——不相並立的）『才是可能為前提。』換言之，我們肯定真理（即限界真理）是一義的。（一二四頁）。我們在引證了這幾個『真正』實在之定義後，還是不得已要問說：最後什麼是『真正』的實在性呢？有時此真正實在之了解，便是那由我們依體系化某一經驗之目的而創造之合于目的象徵體系。但結局牠是特定經驗之無矛盾連繫的必然性這一假定。真理是一義的且祇允許一個決斷及一個定義，即一個不能與其

他任何的象徵體系並立之象徵體系。顯然地，一切特定的科學理論在其符合于此祇允許有一個特定決斷之「限界」真理的範圍以內，便是真理，而其他一切科學便是虛偽。

現在可以總結一下。游西克維奇的經驗象徵論，這是渦形的唯心論。他一方面是以知覺爲「存在」，他方面又是以牠們之間的函數關係爲「存在」，最後復以我們對於實在之思想（可是此種實在是不符合于絕對的實在的），即經驗的象徵，作爲「存在」。實在在他看來是指某種的經驗象徵，即是對於實在之思想。經驗象徵僅是在對於抽象思維的關係之中而存在着的。即僅是在如康德及內在哲學的門徒所說的「一般意識」的關係之中而存在着的，除了抽象思維之外，任何意義之經驗象徵是沒有的，因爲絕對實在對牠是不符合的。一切我們的知識僅是屬於恆數的，知識是完全不研究存在本身之本性。實體是被消除和溶解于關係的體系之中。然而否認實體便是承認現象連繫的法則，承認關係本身便是物之自體，特殊的形而上的本質了。

只有辯證的唯物論，承認實體與恆數，物質與對象的相互連繫，此種事物之事物，的經常性與關係的經常性之統一——只有辯證唯物論能夠得到問題之唯一的科學解決。同樣的，一切特定的科學理論對於限界的科學理論之關係問題，即動的真理對於靜的或有限的真理之關係問題，也只有由辯證唯物論來解決。辯證唯物論是不在此等真理中將一個真理與他個真理相切離，而辯證地力求牠們的一致。辯證唯物論



不。僅。把。物。質。看。爲。只。是。對。于。抽。象。思。維。而。言。之。思。維。的。象。徵。而。是。沒。有。一。切。抽。象。思。維。尚。能。存。在。之。真。正。的。存。在。



## 第十二章 實驗主義與唯物論(註一)

近來在實驗主義名稱之下而有名之新哲學學說，在我們俄國，亦得到了熱烈的信徒。正當此一學說在國內及國外皆極流行之時，而此學說之創造者及最好的擁護者——威廉詹姆士離我們而長逝。此時我們正是應當介紹讀者相當接近地來認識詹姆士的學說，因為他的學說乃是『這個舊思維方法的新名稱』——實驗主義之主要表現。

實驗主義，實質上就是經驗論，不過在邏輯上更引伸到澈底的地步吧了。牠是極端的經驗論，或如詹姆士自己以前的著作中對於自己的觀點所曾經說過的，牠是『急進的』經驗論。(註二)

(註一) 本文以前曾登載在『近代世界』的雜誌上

然而實驗主義不僅是理論的學說，他還以特殊任務爲自任；此特殊任務便是把直覺主義或心理主義與合理論、宗教與科學各各調和起來。他欲提出關於真理的新學說，並磨練和陳舊的學說及退時的價值鬥爭之新武器。近代文明的人類皆生活在一個動搖和懷疑的時代之中。在各種生活中皆感覺到我們的『生活』之不安定。資產階級的思想家，不僅在他們周圍的世界中失去信仰，連在自己方面也失去了信仰。特別是我們『智識份子』尤其感覺到一種可怕的空虛及令人驚恐的孤獨。填補此種空虛之努力與企求，亦已好幾多了。而命運註定之悲苦的孤獨使他們更加深沉和凝思于自己，探索自己的本身體，尋求能夠作爲個人生活支柱及社會創造基礎之新價值。不幸我國現在社會創造的事業，最爲不振。在西歐及美國，皆成爲文化建設之精神基礎或社會自衛的武器，而在我國便採取了個人自衛之武器的形態。『我們』是要生活的，但無處可以生活。而我們便由較先進的民族中借得某種能肯定我們自己的生存及我們醜惡生活之正常性的任何一個理論，任何一個哲學來。我們生活在我們現在所生活的時代中，欲熱心從事廣大的任務和前途，乃爲不可能的事情。因此我們便日以繼夜地過沒有廣泛而深遠的可靠理想的生活。生活意義的問題對於許多頹廢的精神及幻滅的心靈，遂成爲中心的問題了。

爲什麼生存呢？爲誰而生存呢？最後，如何生存呢？——這便是全部的近代追求中所站在中心的問題了。

宇宙觀的問題因為牠能夠由牠求得對於人生觀問題之相當滿意的答覆，因為牠能夠從各方面來指示生活，主要的是能從『生活對於我們，對於我們之各個人之價值如何』一方面來指示生活，故牠（宇宙觀的問題）對於我們社會中那些歷受失敗與毀滅經過肉體的打擊，精神的擾亂之人，皆感到興趣。西歐及新大陸是已經體驗過，那以自己的資產階級思想家為代表並以實驗科學為基礎的文化與哲學的宇宙觀了。西歐及美洲的資產階級為了自衛，就必須在近代文化形態之下提出新的精神基礎，藉以使牠能保持他對於其他社會階級之統治。一般的實證科學是不能滿足生活的『需要』。牠會震嚇了資產階級的本身統治。別種用為指導人類在世界及社會中之方向及用為重新估價一切價值之觀點，是必要的。然首先必須使實驗科學及其尋覓真理之客觀主義及其一切的理論，宣告終止。凡此（指實驗科學等）皆帶有非常抽象之性質而不能使『實踐』得到滿足。『我』首先是行為的人類，實踐的人類，行為及實踐是為理論的問題及廣泛的理。想任務所不能涉及的。我們所需要的觀點，是要能指示我們每日的工作，能抓住並說明其一切的事務。更多的我們亦不要求，其代價是不高的，一切人們皆可了解此種觀點，且取得甚易，不費過度的思想，用很少的力量便可得到。

通常的『宇宙觀』都是帶有非常抽象的性質，這話是可以同意的。在此等宇宙觀之中不能感覺到人類的心之跳躍，人類的血之熱烈，真正生活的脈搏。這些宇宙觀常常失去活的內容。故接近於我們周圍的實在，

並進而與實在發生更活的連繫而從其更具體方面來考慮，這顯然是很需要的。然遠不是由此便否認了科學，科學的真理及一切抽象的知識。

由新的生活形式及新的精神價值所引起之非常的苦悶及暴躁不安的激動爲近代意識所感覺到的，日益尖銳而生動。以前生活形式化之最直接的根源——宗教，已成過去的陳腐之物了。形而上學——此種宗教意識之殘餘，此欲在看不見的王國中找到地上生活的基礎，牠現在也失去牠的引誘力了。科學認識代之而起，科學認識是要否認一切不見世界中之統治。牠進而與真正生活發生更密切的關係，與牠的前進的運動和發展，發生更密切的關係。唯有實證科學能成爲我們生活及文化創造之精神上的基礎。

實驗主義首先是以否認理論的真理之絕對價值這一傾向，爲其特徵。實驗主義是以提出爲我們行動所指揮之規矩和公理爲目的之理論學說和實踐哲學，牠是西歐及主要是太平洋對岸之各先進國中的複雜環境的產物。實驗主義又是『阿美利加主義』的產物，牠是近代社會中統治階級之生活的哲學。這是他們實踐活動之理論上的粉飾及辯護。實驗主義欲包括近代俗人及其道德宗教之全部體驗的總和。總言之，實驗主義是近代俗人之哲學。他適應于俗人之心理，因爲牠是俗人的產兒。俗人是什麼東西都需要一點，宗教要給他一些，道德也要給他一些，而且沒有實在知識，也是不能過得去的。其結果便形成了一種對他十分需要之折衷主義的胡椒雜味。此種俗人在我國亦是高居其上的地位。不很久以前在我們知識生活中之傾

導地位尙屬於科學的，客觀的真理。今則我們知識份子中已發生另一種的需要了。命定孤獨的他們，曾主觀地來估計世界，更客觀的科學的宇宙觀，客觀精神的文化已不能滿足他們了。這就是實驗之所以流行于我國的原因了。『主觀精神』的文化便是近代俄國人之苦惱受難的精神所渴望的東西。

實驗主義替他們提出新價值，新宇宙觀及新人生觀。實驗主義以新的精神內容來填補他們空虛的精神。所以人們之所以如此受實驗主義之引誘，乃是無可驚疑之事。溺水的人就是一根稻草也要抓住的：

然則實驗主義是些什麼東西呢？

詹姆士說：實驗主義的方法，首先是調停哲學爭論的方法，哲學方法假如沒有牠便要延長到無止境。世界是單一的還是多數的呢？統治着的是自由還是必然呢？世界基礎是物質的原理還是精神的原理呢？所有這些（同爲正當的世界觀）的爭論是無止境的，實驗主義的方法在此種的情形之中，是由牠的實踐結果，來嘗試解釋每種的意見。如果把某種意見當爲真理的意見來接受，而不接受他種意見時，則對於某人會得到何種的實踐上之差異呢？如果我們不能找到任何的實踐差異，則此兩種對立意見在本質上都是一樣的，而任何繼續的爭論此處都是無益，唯有在我們能夠指出某種由肯定某一方面正確而生之實踐的差異時，嚴重的爭論才能發生。

從此種學說之歷史方面加以觀察，便更可向我們說明什麼是實驗主義。實驗主義一名詞之產生，是由希臘文 *Praxis*（意即『行動』）一語而來，我們的『實踐』或『實踐的』一語亦出於此。最初是由查理斯·比爾司在一八七八年便引用於哲學之中。比爾司在一八七九年的“*Popular Science Monthly*”雜誌一月號登載一文，題名為“*How to make our ideas clear*”（如何使我們觀念明瞭）。他在此文中首先指出我們的確信便是事實上的行動規則，以後他又說，爲要說明某種斷定的意義，我們祇須規定此種主張所能引起之行動的（*Conduct*）方法，特定主張之全部意義便是包含在此種行動的方法之中。我們與我們思想及我們斷定之間所發現之全部的差別，（即使此種差別是最細微和纖小的差別）其基礎都是存在有以以下具體的事實：即不論此種差別是如何地細微，其表現除了在實踐範圍內的某些可能差別之形態以外，是沒有其他的表現方法。所以爲要使我們對於某種對象的思想能得到完全明顯性計，我們只要來考察何種實踐的結果是包含在此種對象之中，換言之，我們由牠所期待的是何種知覺，及我們在自己方面會有何種的反作用便夠了。我們對於此等結果之觀念——不論是最近的還是最遠的——只要此種觀念一般地能有某種活動的意義，那就是我們對於該對象所能觀念的東西。（註三）通常的哲學理論，其特徵是在於牠從靜態的直觀的觀點來思考世界。他們不提出世界改變之必要性與可能性問題，不提出關於現實

（註三）詹姆士著：實驗主義（西波夫尼克社出版一九一〇年，三三——三四頁）。



之活動方面的東西。實驗主義亦似辯證唯物論一樣，欲提出行動的哲學。

我們在上面已經說過，實驗主義也就是經驗論，不過為經驗論之最急進的形式罷了。『實驗主義是避開抽象及不能達到之事物，以及言辭上之確定，可厭的先驗論據，堅固不變的原理，封固的體系，架空的絕對及根元等。實驗主義是注目于具體的東西，可以達到的東西，事實、行動、力等。』(註四) 實驗主義是不欲成為一成不變的封固和完成的體系。他首先是提出新的研究方法。依其本質，牠只是我們用為研究現實及改變我們所得的現實之一種新方法。實驗主義之基本動機是在轉變一切思想為特定行動之刺激物這一企求之上。實驗主義經常地指出現實之實踐的成分，及其活動的本性。實際上活動的價值就同程度地包含在實驗主義之中。然而，第一，實驗主義在此點上並不是什麼創舉，第二，他祇限于現實之主觀的方面。因為實驗主義是唯心論的，牠不能超出一定的範圍，所以牠的活動主義是帶着主觀的性質，並祇限于生活之現存的形式範圍以內。

一切我們的意見及判斷，皆要找到實驗主義之使用。概念自身祇是簡單的形式。我們應當較少地注意于一切概念之邏輯及理論的內容。『我們在每一句話中都應當引出其實踐的現存的價值 (Practical each-value)，應當在你們的經驗之中來活用牠。』……

(註四) 見上引書，三十七頁。

因此，理論不是對於謎的答覆，而是我們所藉以自安的答覆，故理論成爲武器。（註五）

一切理論一方面不過爲我們對於外在世界之反作用，他方面爲邏輯工作之武器。在認識過程中，重要的不是在於觀念是正確地並客觀地反映事物世界和真正現實。在認識中重要的祇是如何能夠使趨于一定的行動。

一切意見皆可以在牠對於我們之效用性的觀點而加以觀察。他之所以是真理的，祇是因爲牠是效用的，此對於一切理論及任何我們的思想皆是如此。一切真理皆應適應于我們的需要。一切我們的知識和觀念皆應服從于實際的生活目的。實驗主義應當觀念着一種影響于我們活動，引起我們方面某種反作用之世界和現象。關於某種斷定的真理問題，必須以由承認此種斷定而得之實踐結論爲基礎來解決牠。「實驗主義承認那最能『作用』于我們的及最接近于生活的各部分及最能毫無遺漏地結合我們經驗之全部總和的東西爲真理，而此等東西亦是真理之唯一的標準。如果宗教思想能完成此等條件，如果神之概念能滿足此等條件，則實驗主義有何根據來否認神之存在？如果把在實驗上是十分豐富的概念，認爲『不是真理』，則此在實驗主義看來，便是無疑義的事了。難道除了此類對於具體現實之一致外，對於實驗主義還能有其他的真理形態嗎？」（註六）

（註五） 詹姆士著：實驗主義，三十八頁，點是著者自加。

依實驗主義的觀點，真理自身是沒有絲毫價值的。意見之成爲真理，唯有在他是與人類需要有了有一定關係之時。如果宗教對於我們生活有某種的價值，如果牠能夠幫助忍受生活的不幸，牠便必然是真理。在意見、觀念、概念對於生活需要之關係以外，便沒有什麼真理。依實驗主義（以及依馬赫主義的觀點，牠在其他部分也極類似于實驗主義）真理僅是合于目的之行動方法之一種工具及手段。在實驗主義所指出現實之活動成分及真理之實驗主義的性質的範圍以內，其中是包含有真理之活動的種子，這我們在上面就已經說過。然而實驗主義是過于偏面的和唯心論的。

辯證唯物論之注意到現實以及思維之活動的和辯證的本性，早于實驗主義甚多。然而辯證唯物論知道真理的概念是不能單有這一個成分就可以包括的。辯證唯物論是最先把真理中此種行動的成分從抽象的，唯心論的概念（黑格爾）轉變爲實在的力量。辯證唯物論是從全體各方面來吸取現實及真理之「概念」。牠看到消極的，靜態的成分，同時也看到那表現現實之實在的，革命的方面之活動的，動態的成分。真理在一定條件之下，成爲行動的刺激物。然而真理的特徵，不是爲效用的及合目的這一概念所能包括得盡。某一判斷之能有效用，唯有因爲牠是真理，即唯有在牠是與實在的現實相一致及思想之活動成分是爲現實之活動成分之時。唯有對立于我們的世界能保證客觀發展的法則能夠成爲我們人類活動之規準及調

（註六） 魯姆士著，實驗主義，五十五頁。

節原理之時，『活動』性始能成爲可能的事情。

在外在世界及客觀現實性問題上，實驗主義是完全站在唯心論的觀點之上。『：獨立于人類思維之現實是顯然極難找的事物。此種現實乃是某種剛進入于經驗領域而尙未能定名的東西之概念，或是在適用某種人類概念于經驗以前最初由經驗所得的東西之觀念。這是絕對混沌而不可捉摸的東西，是我們思維之某種純粹理想的界限。』(註七) 依實驗主義的觀點，現實無非是感性知覺。我們依自己的隨意，劃分感性知覺爲事物和事實，爲事物之間所存在的關係或連繫及我們理智所已支配之觀念兩種。知覺是由外部強給予我們的，知覺的源起，我們是明白的，牠是存在于我們控制之外。然而因爲我們所注意的是何種的知覺，及我們在全部總和中所選擇的是什麼，皆依賴于我們的利益和需要，所以顯然地，現實之內容是絕對依存于我們的選擇。『因此，即是在知覺的範圍內，我們精神是皆能有某種程度之自由意志和選擇。經過了我們去取，我們便可定下此一領域之界限，我們抓住此一領域之某一特點，把前景和背景劃分起來。我使此一領域得有某種秩序而設法來理解牠。總言之，牠們是給與我們以大理石，然而我們是要用這塊大理石刻出彫像來的。』(註八) 事物是我們完全隨意的產物，我們自己的創造物，我們是依着我們的需要來創造事物的。

(註七) 詹姆士著：實驗主義，一五二頁。

(註八) 同上，一五一頁。

自然此在那祇是表現事物與我們感覺之關係的事物賓辭方面，亦是如此。全部感性知覺皆加以人性和人類化起來。人本主義者斯勒說過：『世界依其本質乃是人們以世界為基礎而製造的東西』我們依自己的隨意根據我們對於實在所立之目的來創造實在。不僅那些我們所稱為真理的東西，就是客觀世界的本身，皆是我們主觀的創造物。我們創造事物世界自身，我們賦予事物之間的關係以現實性，我們並產生關於世界的一切真理。這便是唯心論的實驗主義之概念了。實驗主義是以成為事物尺度之人類的需要為出發，而由自己創造世界。沒有絕對的現實，也沒有客觀的真理。真理也不是外于我們而存在之客觀現實的知識。真理首先是主觀的，純粹人類的價值，人類需要的產物。客觀真理是以客觀世界之現存，外在的現實及我們思想對此客觀現實之適應為其前提，唯依實驗主義的觀點，客觀實在是不存在的。真理的東西，這只簡單是我們思維形態中之有效用的（Expedient）東西。同樣的，『正確的』東西，這祇是我們行為形態中之有效用的東西。』（註九）

因此，真理乃是有效用的東西之變相，凡在我們確信中有效用的東西，那便是真理，因為思想之所以良好，正是因為牠是效用的東西，正是因為牠之信仰對於我們生活有利。一切有效用的東西，其自身便是真理。所以在實驗主義中一切皆帶有偏面主觀之性質，客觀世界、現實、真理——凡此皆得有為達到某種人

（註九）同上，一三六頁。

類目的而使用的工具之性質。認識是與意志、邏輯——倫理相同一的。意志在實驗主義中變成爲世界構成之力量了。牠能創造真理和萬物：

所以，實驗主義是完全站在認識中之目的論的觀點上。我們之形成觀念是以牠對於我們的行爲，我們的目的之有利與否爲觀點。真理是有現實的和可能的。『可能的真理是在將來發現其價值的真理。』此種『預見的』真理，應當在將來的『活動』中證明牠的有利和他的價值。現實是我們所要加以工作及我們藉以創造世界之原料。因爲我們所得到的東西，可以依我們在特定時間內所感覺的生活需要而加以各種不同的工作，所以很明顯地，由各種主觀所創造的世界，是不會相一致的，依實驗主義的觀點，世界之客觀的相貌，是無存在之餘地，世界的相貌可以是多形的，且能夠由主觀轉變爲客觀。

我們中的每一人都依自己的模形創造自己的世界。沒有既成的，一成不變的特定實在，而真理亦是如此。不論是現實還是真理，都是由我們生成的，而不是由我們發現的。我們自己永遠加工于現實，創造並再創造牠。認識是創造的及意志的過程，在認識過程中，世界是成爲我們思想及感覺之客觀和對象。卽成爲認識的對象。因此，唯心論的實驗主義是將現實適應于主觀的觀念及主觀的好惡。依實驗主義的觀點，如果真理因某種條件而發現其無效用性，卽如果我們承認某種判斷爲真理所根據之目的或需要，已經變遷，則真理亦要變成謬誤。人類需要，生活需要，我們主觀的慾望及目的，乃是認識及判斷之真理性的最高和唯

一的標準。認識是生活的工具，武器。而最初的價值是我們的需要，我們的生活任務，我們所建立並能減輕我們生活困難之目的。我們藉某種學說所能達到之目的和需要愈是重要和有價值，則此學說亦愈重要和有價值。然因我們生活的任務及目的是由我們生活利益提出的，而所有的人之利益又不相同，所以『利益』是成爲實驗主義學說之中心，這是第一。利益有多少，學說或理論之眞理性亦有多少。這是第二。

今有一種天真質樸的人，尙以爲實驗主義和馬克思主義有某種之相似。然而此種想法，只是證明他對馬克思主義之了解和說明是何等的簡單化。首先必須指出的是，馬克思主義在認識中提得最高的東西是科學眞理的觀念，而不是利益。馬克思主義僅是以爲觀念的概念是由特定感覺引起的，知覺及感性是由人類對於周圍環境之直接反作用來決定的。在我們的行爲上我們首先是受我們需要及利益之指揮。（此特別是可以應用到整個的社會制度及社會階級。）在心理上對於每個社會階級，凡是能成他爲保護自己統治地位鬥爭，爲政權鬥爭，爲改良自己地位鬥爭之最有效的及最上工具的那些眞理，是最易于了解，但遠不能由此就承認人類及其慾望和感覺，就是事物的尺度，眞理的標準。就承認認識之內容是主觀的。

如果說，實驗主義之積極的價值，便是活動主義的觀念，那末可以說，此種積極的價值因實驗主義之唯心的認識論而完全改變和消失了。活動主義或『實驗主義』之觀念在辯證唯物論中已獲得有自己眞正文化和哲學上之價值。辯證唯物論之出發點的確信是我們對於對象之觀念適應于觀念的對象。因此，我們

之能利用對象，只是在對象是客觀地佔有滿足我們需要，及達到我們所提出之目的所必要之性質。在客觀現實範圍之外，便不能成爲我們『行動』之對象，也不能成爲對於我們有效用的東西。『現實』只有一個，牠之能成爲我們所『改造』的也祇是『一種』，因爲真理是一義的。我們對於世界之觀念，自然是變動着的，然牠之變動是依現實自身之變動而變動的。不僅概念及觀念不是不變的及靜止的，而且現實自身也是經常地在變動着的。依辯證唯物論的觀點，我們是經常加工于現實，然而是以客觀趨勢及其本身性質爲根據。我們不能由牠製造一切有利于我們的東西，如實驗主義所說的那樣。現實是有自己的界限。我們行動的證驗，是由現實自身而產生的。我們概念是適應于現實，而不是現實適應于我們概念。某種判斷獲得有真理的性質，不是因爲牠們對於我們有效用，能滿足某種我們的需要，反而是因爲牠們是真理，即適合于事物之客觀關係。真理之『活動的』成分，是現實之『活動』成分的反映。唯心論的宇宙觀和人生觀把世界及生活轉變成爲直觀，世界及生活的直觀提供永遠的和美的形式，絕對的及完成的真理之悅樂。辯證的哲學之觀察世界及生活，不是以直觀爲觀點，而是以行動爲觀點。世界是活動的，行動的。我們從存在之現實成分及現實之活動傾向爲出發點，創造了新世界，創造了新的生活形式。在此種意義上，我們可以說，我們是不存在有既成的，一成不變的及完成的世界，和生活之完成的形式。世界及生活形式，必須是征服的。只有爲新生活形式而進行的不屈不斷的活動，永遠的鬥爭，才能傳達我們存在以真正的人類意義。



因爲實驗主義是以調和科學和宗教爲任務，所以實驗主義對於宗教問題之關係，我們有觀察之興趣。據我們所已知道的，實驗主義的觀點以爲一切假說只要牠對於我們有某種程度之效用及利益，皆同爲正當的。絕對的觀念和一般抽象的概念，如果牠對於生活是有意義，則牠和任何具體事實，便皆具有同一的意義。然因全部的人類生活史證明絕對者或神之信仰可以使人類得到滿足，並能減輕其生活困難，所以溫和人類心靈之信仰便是真理，神便是實在。詹姆士說：『如果宗教思想對於現實生活是有價值，則依實驗主義之觀點說來，牠們在對此有利益這一點上說，便是真理。至于提到是否能夠使此等真理得有更多的真理性一問題，則此問題之解決完全是看牠對於其他真理（此真理亦應當是被人承認過的）之關係如何而定。』

（註十）

實驗主義是爲求神者開闢道路。他對辯證唯物論之優越處便是牠不僅不是反宗教的，而且他『如果在個人生活之最深奧的幽冥界中能找到神，則他亦是準備接受的。』<sup>註十一</sup>實在說來，實驗主義是準備接受一切有利的東西的。如果神秘的經驗是有實際的結果，則他亦是接受的。但宗教無非是人類對於全部環境生活之反映，宗教不僅是不可見世界之信仰。這不是一定的思維形式，而且是特定的活動，因爲不可見的世

（註十） 詹姆士著：實驗主義，五十頁。

（註十一） 詹姆士著：實驗主義，五十五頁。

界對於我們生活，對於可見世界，是有一定之活動，我們孤立的意識，我們軟弱的意識，使我們和不可見的世界發生一定的交涉，即牠引起了我們之一定的實踐活動。各種宗教是由各種需要決定的，各種宗教之內容，通常皆由特定時期內的人類社會的需要構成的。物質的需要使人類將種種能夠使人類喜悅，滿足需要及一切饑寒等損失之『自然力』神化起來。自己孤立性及依賴性之意識，對於因果現象及其內在必然性及條件性之不認知，使他來信仰上天的力量，希望其能拯救不幸。在事物支配人類及其意識的時候，宗教對於人類愈有力量且愈加鞏固。隨着科學日益成爲人類統治事物之武器，隨着人類之發明及科學化不僅能理解現象之內在原因及其連繫，且日益能利用牠們以爲己用，宗教便也日就失去自己的魔力。宗教被人認爲虛偽的及原始的認識形式。以前趨向于天上力量之慰安的實踐活動——如犧牲或祈禱——隨着科學認識之發達和發展而採取其他的形式。事物之不可見的制度是被破壞了，牠被人認爲幻影，有害的偏見。到現在我們皆以可見的世界（這是我們活動所趨向的）當爲唯一的實在。

從科學認識之觀點來說，宗教之源起及其漸次沒落過程之正確的了解是如此。然從實驗主義來說，宗教信仰便完全不是如此看法了。實驗主義乃是貫通有主觀的及心理的。因爲在實驗主義看來，體驗是最後的實在，而主觀信仰乃是客觀性之最高標準，因此就已沒有一種可能使其依客觀科學之觀點來評價宗教信仰，而以爲神秘秩序的真理，有存在之可能，因爲牠們是適合于我們內在的生活，或正確些說，唯有

內在的教養，內在的啓發及真理之主觀的評價，才是存在着的。宗教之價值是『因牠對於信仰牠之人的效用性』如何而決定的。我們的感官是特定事實的實在性之最充分的保證。詹姆士說過：『實在的中軸，是絕對經過利己主義之中心而發生的。』我們的感覺及企求是決定我們對於世界之一種力量。『我們的知識慾最後是和我們欲洞悉我們個人運命之秘密的願望，有密切之連繫，普遍化的客觀（爲我們理性所直觀的）世界，和此等活的個人感覺之世界比較起來，却是一個非實在的和死的世界。』（註十二）詹姆士說——是比科學更實在，因爲我們生物之最後的限界是存在于不能達到的，神秘的及超自然的世界中。『我們精神上的企求，其大部分顯然是產生于本領域之內，否則牠們便不能爲我們所佔有，即我們不能說明牠之出現。』所以此便可承認：我們之屬于此一領域比屬于可見的世界，有更高的程度及更大的密切意義。因爲我們生活在我們精神企求及理想所由生的這個世界內，是最爲廣大而密切。然此種不可見的世界不僅是理想的，牠還具有對於可見世界之影響，而對牠起作用。對此等不可見世界之交通，便是伴着實在的成果之實在的過程。此一實在的成果是反映在完成的人類個性上之根本地改造，此種人類的更生是以某種結果經過他的生活行爲而反映在自然世界的種種事件之上』（註十三）內在狀態是那能使我們洞悉對方的世

（註十二）詹姆士著：宗教經驗之多形性，四九一頁。

（註十三）詹姆士著：信仰對於意志之依存，六十九頁。

界及認識絕對的實在——神之一種機關。神秘的經驗是人類所藉以能達到悟性所不能達到的地方之最高的認識形式。因此我們經驗的世界是由兩方面構成的：可見的或感覺的世界與超自然的世界。人類從自己生存之各方面而同時附屬於此兩世界。可見世界僅是不可見世界之一部分，我們生活之指導權是屬於牠，至少是應當屬於牠的。生活之最高目的，是包含在我們生存對於不可見的事物秩序之適應中。然而此種不可見的世界自己之存在，一部分是依存於我們自己，依存於主觀。牠便是我們自己對牠所創造的那樣。我們相信我們所能得到應用的事實、理論和世界。然依實驗主義的見解，爲要說明某種理論的意義，必須預先決定此一理論或假說對於我們行動、我們實踐的活動，能有何種的影響。因此，如果對於不可見世界之存在的信仰是依存於牠對於我們的實踐、生活之成功的應用中的確信，如何來決定的，那末顯然地，某種信仰之保證我們的成功之確信愈深，則其爲真理亦愈甚。實踐的結果，便是我們宗教觀念之標準。但是實驗主義之行動的，創造的性質，尙不止此。不可見世界之存在及世界中神自己之現存，又是依存於主觀的創造。主觀不僅是創造可見的世界，而且創造不可見的世界及神自身。詹姆士在另一地方說過：『我不理解，爲什麼不可見世界不是有幾分依存於我們中每一個人對其所歸依之宗教而給予之答案。總言之，神自己在其依存於我們信仰之時，才愈變成更有生氣和更實在些。』(註十四)

神之概念能保證永遠的世界秩序，保證牠的理想制度和理想性質。而神自己在其依存於我們信仰時，

便愈變成更生氣和更實在些。『最後斷定屬於神的世界，自然是能夠消滅于灰燼之中，也可以變成冰結，但是我們以為神是保持着舊之理想，牠自然能在其他什麼地方把牠實現出來。因此，凡是神所存在的地方，悲劇皆僅帶有暫時和局部之性質。決定的破產和滅亡，此地皆不是一切的終局。此種永遠道德的世界秩序之需要，是我們心靈中最大的需要之一。』註十五我們的心靈是在等待着一個最高理想的永遠道德的世界秩序。讀者可以看到，實驗主義在這一點及其他各個問題上，皆極接近于康德派。牠亦如康德派一樣，把世界分為兩半：感性世界或可見世界及理性世界或不可見世界。而不可見世界又是可見世界的根源，一切理想及企求之根本。但是，最後神的價值，祇能由牠對於我們自己的效用，對於生活的效用來決定。而不可見的世界唯有在牠對於生活有某種效用行動的範圍內，才是實在的。不可見世界以及神是依存我們對牠的信仰之程度而變為更實在和更有生氣。而我們的信仰是由牠在實踐生活中對我們所提供之成功如何來決定的。一切都是為人類而存在。哲學觀點的重心于是便應移轉。不可見世界和神不構成目的本身，他們是沒有獨立的價值。牠們的價值是由牠對於地上的實踐生活之意義來決定的。『我們地上及其全部的特定問題（牠已很長久地移動于天上以太之莊嚴華麗之蔭影中）是應當行使自己的權利的。此種觀點的轉換是表

（註十四） 全上書

（註十五） 詹姆士著：『實驗主義』，六十九頁。

示近來的哲學問題是不依以前過于依賴于抽象之理智來考究，而是依更科學的和更個人主義形式，同時又不是非宗教的理智來考究了。此種觀點之轉換，要使『權力所在』加以改變，這使人會回想起宗教改革所行之改革來。』註十六所以，詹姆士是把實驗主義看為全部的革命哲學見解。這是哲學中之宗教改革，哲學的新教 (Protestantism) 和宗教的新教一起，改變人類、利益和觀點之重心。牠引起全部我們的注意力，集中在地上的利益和純粹人類的問題。牠是科學地同時又是宗教地來考察事物。宗教以及科學，皆降低為『有利』于生活的概念水平之上。神之所以需要，是因為牠保證了我們的永遠和理想的世界。『有神在天，此即說，世界的一切是有秩序的。』(詹姆士) 所以，神之概念 (以及其他相類的概念) 是如詹姆士所說的，牠是提供我們以一定的利益。牠是有實踐的意義。大家知道的，康德是不能為此等概念，如神、不死靈魂、自由意志等，提出以理論的及科學的根據。他把這些概念當為實踐、理智的對象，而加以正當化。但依實驗主義的觀點，一切問題及一切理論所有的祇是實踐的性質，祇是依其實踐的意義的程度而成為真理。或正確些說，一切理論哲學，一切為『實踐理性的批評』所更換之一切理論哲學，皆為實驗主義所否認了。凡是能夠在『實踐理智』之前表示為正當的東西，便有『理論的』意義，便獲得真理的性質，人類及其需要，以及他的主觀慾望和企求，乃是萬物的中心。這也就是普洛達哥爾、馬赫主義及其一切變態學說和已死的米海諾夫斯基之觀

點。我們已經不止一次指出過，一切形態的實證論否認客觀的實在，承認體驗為最後真理，最後並進行對於科學真理一觀念之否認，並承認主觀主義。末了尚有真理源起之生理學的解釋，亦是否認一切客觀的真理，客觀的規範。不僅如此，牠還承認凡對人類有一定意義及在特定瞬間之內對於人類有效用之一切，皆為真理。然因人類生活中有效用的東西，有時却正是虛偽的觀念，即有時却正是謬誤，如此其結果便必至得有某種混亂的，和某種反自然的混淆。

有些還是保持有若干健全思想的人亦能為此種實驗主義所表示之折衷主義的雜會所誘惑，這實是奇怪的事。從理論的及邏輯的觀點來說，實驗主義是經不起絲毫的批評的。若欲對他有所說明，那末只有從社會心理的方面去加以說明。欲得到此種說明，是很容易的。在幾年以前，有些我們的實證論者及馬赫主義會獨立地從自己獨立的理論構成，得到宗教的結論。其中之一（此處我們是指盧那查爾斯基）便帶着『宗教與社會主義』一書而出現，他在該書中努力證明：社會主義不過是新宗教而已，在他看來，社會主義的宇宙觀所藉以支持及藉以構成之科學基礎，是不夠的。在他看來，社會主義是必須建立理想之宗教的根據，因為他以宗教要素作為推動行動之新刺激物。如果人類不願為暫時的及過渡的任務而犧牲，那是可以允許用永遠的及不朽的東西來束縛人類，此種東西是可以神聖化人類的活動及能成為更堅固的及更有價值的幫助我們的實踐生活之『原動力』。

實驗主義亦是把宗教視爲生活的武器，達到一定的實踐的生活目的之手段。只要相信地上之一切皆有秩序便已夠了，因爲存在有最高的理智，來麻痺那能與地上進行鬥爭之人類的精力。不管實驗主義者是如何地解釋他們的學說是地上活動的要求，實際上實驗主義只是使我們創造『對方世界』之價值，而此『價值』是由地在我們中所引起之情緒及體驗來決定的，最後說來，牠不是闡明人類意識，而是模糊人類的意識，因爲全部實驗主義的哲學，依其實質是帶着主觀的和個人主義的性質的。牠是能使我們離開地上的任務，而從虛僞方面來說明事物及現象之關係。

在先進的社會階級看來，客觀成爲真理的理論，才是有效的，但在統治階級看來，則是相反，唯有對牠有效的，才是客觀的真理。這就是此種離科學的真理不啻天壤之主觀的和個人主義的雜會所以要創造的原因。此種似是而非的科學思想之產物，因此是有自己的邏輯，牠向我們指明了：我們是應當更堅固地維持科學的認識！一切科學的僞造品應當無情地把牠暴露出來！

★ ★ ★ ★ ★

實驗主義所自誇地是他和現實有密切之接觸。而且他是沒有合理主義對於現實所採取之觀點：認爲牠是既成和絕對的東西。辯證的唯物論，發展了和深入了黑格爾的辯證法，首先確定抽象邏輯之界限，指出其缺點並同時建立了自然之『動的性質』或正確些說，建立了概念之辯證的性質，因爲概念乃是發展中，



變遷過程中之客觀現實之反映。而實驗主義是否認抽象的立場，並把現實視為觀念及感性印象之總和，而承認現實之條件的性質及事物本性之相對性。唯有那些能有相對固定性之觀念的總和，始能和客觀實在一名稱連結一起。我們通常皆只注意到可變的普遍化和概念，牠的背後是沒有絲毫的絕對的現實。普遍化和概念是服從我們的需要的。此處『存在』降低成爲『假象』。主觀的幻影。而概念僅有『人類的』價值，但不能有任何客觀的意義。然而否認我們普遍的及抽象的理論之客觀的意義，便是否認一切的知識。若說我們概念及抽象理論僅是我們『願望』，我們意志之產物，而真理無非是我們對於我們需要之關係，那末此一新學說之心理主義的及主觀主義之性質，是顯然的了。實驗主義是人性論之新變態。人類及其需要和體驗是事物的尺度。我們結構之真理性是依隨人類而定的一切科學的概念及基本理論是有條件的和主觀的。某種要求之選擇，即一切世界的相貌，皆是依存于我們的自由意志。沒有客觀的規律性，沒有經常性，因爲沒有客觀的現實。有的祇有人類及其意念，而此意志是不服從于任何的客觀事實，任何的客觀規律性。詹姆士說，『現實的內容，是依存于選擇，而選擇是依存于我們。』至于人類意志是不受限制的，牠是自由的。因此，詹姆士及其他的實驗主義（斯勒）是必須否認決定論的。『承認自由意念之真理的基礎，是實驗主義性質的現實，意志自由在實驗主義的意義上說，便是世界上之新物，換言之，是有權利期待將來，不論在最深刻的成分上還是在呈現于現象表面上的方面，皆不會同一地重覆過去的東西並模彷彿過去的東西，』非決定論

亦承認改善之可能，而決定論却是主張一切關於可能之概念不是人類理智之產物，而必然性及非可能性却是世界之唯一的支配者。

因此，意念自由的學說，這是和絕對者，精神或神意的學說一樣，皆為一般宇宙論的誓約論。註十七詹姆士是以意志自由的學說來提出世界改善論的學說來。如果意志自由一概念能夠使我們有改善世界的希望，能夠有益于我們的利益，則我們也應當接受非決定論，不管牠在理論上是如何的無意義。一切概念無非是生活競爭之指向手段，是『行動的方案』（杜威的話），又是『行動方案』的真理之造成的手段。

把一切我們的抽象概念，當為『器具』，造成真理的工具和手段——此種『器具的邏輯』本質上說來，是為一切經驗批評論者，經驗象徵論者及我們的馬赫主義者所擁護，雖然他們是不應用此種術語。他們也是把自然法則看為不具有客觀意義之象徵，看為那只能存在于我們理智中之主觀的普遍化。我們在『辯證唯物論』（該章係論述西克維奇之經驗象徵論）一章中，已經證明：象徵主義會得到現今實驗主義所得的同樣之結論。象徵主義是破壞客觀的現實的，象徵主義是主張主觀心理主義的真理觀，承認我們科學結構及普遍化之有條件的性質，便是承認多形的世界相貌，否認客觀現實之邏輯的結果，便是把我們主觀的需要，當為真理的標準，在象徵主義的哲學中，我們對於客觀的觀念之間的選擇，最後乃是表示為自己

所製造的客觀，所製造的現實。象徵是轉變科學爲信仰，其結果是爲『宗教的象徵』創造了基礎。

所有以上的成分，在實驗主義中皆得到完全的邏輯發展。這是很明白地，游西克維奇（他曾供給過詹姆士著作及論文的俄譯本）會感覺到實驗主義之基本結論和出發理論是和潘加列的經驗象徵論（游西克維奇是他在俄國的代言人）相一致，爲一件『不甚便當』的事。然而欲否認主觀主義的經驗象徵論，對于游西克維奇，是一件不容易的事情。所以他在上述論文之中，用全力證明實驗主義已過于濃厚色彩，並濫用象徵主義，使其趨于極端。游西克維奇想把自己和實驗主義分開來。他自己指出實驗主義之消滅科學認識的傾向方面。他自己很好地知道：『實驗主義利用象徵主義的真理論來破壞決定論之城堡』。又知道『器具的真理論，在實驗主義的手中，成爲宗教黨徒們之良好器具了。』然而游西克維奇仍舊是以爲實驗主義『在思維上凝固着科學思想的象徵主義，以便以宗教象徵代替真理。』他還不知道實驗主義及其將科學降低爲信仰（似乎一切科學認識是建立在信仰之上）的行爲，乃是由象徵主義以及一切變態的馬赫主義之基本前提中所得之澈底的結論。

且讓實驗主義來作爲那些尙未根本喪失健全思想及現實本能的馬赫主義的追隨者之一警告。  
現在來指出幾個總結。

實驗主義之發生，是起着科學與宗教之間的媒介者之作用的。科學經驗之原料，是我們從外部接受的

知覺而得到的。現實的概念是盡包括在觀念的總和之內。唯有以爲一切現存的意識狀態都是實在的，這一種最可確信之真理是存在着。我們從全部體驗或意識狀態之總和中，人爲地選出我們依某種原因所認爲最重要的東西。此種選擇是我們依照某種需要而提出的。一切的普遍化僅有條件的及假設的性質，因爲在他的基礎之上是沒有牠所應當反映之客觀的現實。一切的科學認識皆低降而爲『有利的』假設。因爲沒有客觀的實在，所以假設之真理性的標準，是信仰，主觀的確信。某種假設對於我們有利，那便是真理。科學是以信仰爲自己的根據。他一方面，此種信仰，又是比一切科學的普遍化和公式化的東西更有不可比擬之效用的假說。因此，實驗主義是必須減輕科學的意義，以使用宗教來代替牠的地位。

最後唯有我們信其爲存在的東西，才是存在着的。合理主義便由直覺主義、宗教的啓示來代替了。依合理主義或一般科學認識的觀點，『絕對者』是空洞的，然他對於生活有價值，所以我們應當相信此種絕對者。在我們相信牠之範圍內，牠便是實在的和真理的。對於一切其他的科學概念以及如意志、精神及不可見世界之概念等，皆是如此。一切此等的概念，由理論的觀點來加以考察和分析時，唯能發現其無內容。然如果你們從實驗主義的尺度去接近此一概念，則一切在理論上及科學上之虛無和空洞的東西，能在某種程度上對於我們成爲有價值的東西。能夠爲統治階級的目的所利用之刺激物和工具，便是此種幻想和謬誤！

實驗主義是『阿美利加主義』的真正哲學，統治階級在理論上證明其存在及其『實踐』之正當的『新』

思想。一部分的智識份子便抓住實驗主義，當爲新的天啓，欲在此中找得避免馬克思主義及社會主義之『精神上的安慰』，正如他之欲于此中找得避免動亂和震驚之精神上的安慰，是一樣的。



## 論波格達諾夫的『經驗一元論』(註一)

(波格達諾夫著：『經驗一元論』，第三卷，一九〇六年，彼得堡出版。)

在幾個月以前，波格達諾夫討論經驗一元論的著作，出版了第三卷。因為著者是以是齊開始分析『自己哲學的宇宙觀之基礎』，所以對於他在哲學領域中之活動，特別是在認識論中之活動，提出若干的結論，是很饒有興趣的。

波格達諾夫亦如以前一樣，是繼續站在『純粹經驗』的觀點上，在他看來，『純粹經驗』是一切認識之出

(註一) 本文曾登在近代世界的雜誌上。

發點和最後的目的。沒有沾染哲學秘密的讀者，都會知道，以經驗爲唯一根源之認識論，是最進步的和最科學的認識論，因爲牠是超脫一切神學的及形而上學的偏見，如果這真是如此，那當然是如此的。然而問題是在波格達諾夫及一般的經驗批評論者和他的經驗一語所表示之概念，是非常之隨意，以致使其立即引導自己的信徒走入主觀主義及唯心論之牛角中去了。在經驗批評論者看來，經驗是等于感性的知覺，這就是說，一切我們的認識是受主觀的直接體驗之限制，主觀所能知道的，唯有自己意識的內容，他並從此內容建立自己的世界相貌。因此顯然地，依此觀點說來，感覺或知覺乃是世界構成之最初的和必要的要素。而我們通常所稱爲事物的那些東西，皆不過是知覺的空間以內之客觀化和和部分化了的東西。由以上所說看來，則『物體者是我們在感覺中所命名爲『知覺』這一要素之複合體也。』這一理論（見經驗一元論，第一卷，十二頁）的意義所在及波格達諾夫所以把事物及形體等字加以括符的符號之原因，皆可得而明瞭了。如果全世界不過是客觀知覺的總和，（這便是經驗一元論及經驗批評論之思想，因爲否則便必須承認事物是離一切主觀而存在，並要承認外在世界之絕對的實在。）則以此觀點說來，事物及形體如無括符是無存在之餘地，因爲外在世界以及我們隨着後者之存在，皆幸而因爲波格達諾夫，即主觀之思賜。讀者由此可以看到，『純粹經驗』的觀點是會走到唯我論的。然而波格達諾夫不了解這一點，因而很無知地來質問那指出馬克思主義和唯我論結合爲不可能之模列哈諾夫說：『我們的學派是在經驗的『批評』中把人類的交



通看爲既成的成分，看爲 a Priori 的，欲創造一種可能的簡單和正確之經驗的相貌，同時此一學派便有此種相貌之普遍的有用性，對於多數的『集合人』在可能的相當時間以內之滿足。由此則樸列哈諾夫之責難此一學派可傾向于唯我論，傾向于承認此等個人的經驗代替 *Universum*，代替爲認識而存在的『一切』，其情形究係如何，便可得而知了。經驗批評論之特徵，正是承認『我的』和我的『集合人』的經驗之經驗的等價性，因爲『集合人』經過他的『發表意見』對於我是可以達到的。這裏便是『認識論上的民主主義』（『經驗一元論』第三卷，十八頁——十九頁）。

『認識論上的民主主義』這自然是極可讚美的。然而問題是在于波格達洛夫有何權利能成爲『民主主義者』。他一方面，如果你是如此堂皇地承認人類之等價性，那末你爲什麼不走到底，爲什麼又不承認生活上一切存在呢？讀者可以了解，波格達諾夫在 *petitio principii* 的名義之下是做了邏輯上的錯誤了，換言之，便是他所說明的和所證明的，仍是要再加以說明和證明的東西。『純粹經驗』的許多不澈底哲學之一，便是包含于此。然而不澈底的東西不是一種證據。

波格達諾夫及一般實證論者之錯誤，是在于他們以感覺內容，即感性知覺，當爲感覺的客觀或對象來看待。自然，沒有主觀，便沒有認識，然而純粹經驗之信徒，把意識當爲存在的條件，從成爲認識的條件之意識，歸結到成爲外在世界存在之根據和原因之意識中去。一切意識內容或所謂知覺複合體，總之，那些命名爲

經驗的東西，亦是受認識主觀之本性所限制，但由此得到結論說，物質或外在世界之存在，是受感覺的意識之現存性所限制，物質以及一切一般的存在，祇是在我們感覺中存在，則是完全不正確的。

我們姑承認：我們是以直接所得之我們意識的出發點，主觀體驗是認識的根源。然而試問：此種意識內容是從何得來的呢？唯有唯物的實在論，才能給予此一問題之答案，很決定地來告訴我們以我們感覺的原因。這是唯一正確的觀點，他明白地答覆了存在于主觀世界之對方的經驗條件問題。如果實在的，客觀的及離主觀而獨立之世界，是不存在的，那末我們感覺或知覺，是不能有可靠的原因，且必是創造于烏有中的東西了。但是柏克萊縱是不能承認此種正確的觀點，然他還以為感性知覺是特定原因——神——之結果。所以只要一提到我們知覺的原因問題時，我們便必須立即得到結論說：沒有客觀，便沒有主觀，凡是否認外在世界及否認世界之絕對實在性的地方，便是不能有任何認識之可能。即是如赫特曼之流的唯物論論敵，也要承認自然科學中之研究對象，完全不是主觀的體驗，而是獨立于一切意識而存在之物質的客觀世界。

波格達諾夫說：『集合人』方面之經驗內容對於『物理的複合體之關係，是一致的，『客觀性』即此等複合體及其相互關係的一般表徵性，也是包含于此。反之，經驗對於『心理的』複合體之關係，唯有在對於每個人時，是一致的；對於各種人便不一致。『主觀性』即祇有心理複合體及其聯繫之個別表徵性，亦便是包含于此。』（『經驗一元論』第三卷，三十二頁。）

如果外在世界是不存在的，而形體及事物又皆不過是知覺之複合體，即感覺空間以內之客觀化的和限定化的東西，那末顯然地，其他能成爲一般性之客觀性的標準，是不能有的。世界之法制者，創立世界規律性及客觀性之標準。這裏自然對於澈底能思想的人，會提出新的問題：此種經驗的一致，是從何處得到的呢？爲什麼在一切人們之間存在着此種的調和呢？欲從此種情形之中求得唯一正確的出路，便是要承認世界之絕對的實在。唯有事物形體，才能一般地成爲各個意識之間的媒介，沒有物質世界的地方則人與人之間的任何交通，是不可能的。我們在承認了世界之實在性以後，便能容易說明：一般表徵性正是由存在、決定、一般表徵性是存在的結果，而不是存在的原因，波格達諾夫不是在必然性的範圍內（註二）不是在客觀方面之外的強制性中，不是在牠之不滅性中，來找客觀性的基礎，而是在集體經驗之普遍性中去找客觀性之基礎。大家可以看到，世界之佔有必然性與客觀性之表徵，不是因爲牠是存在着，不是因爲牠是一切我們體驗之原因，總言之，不是因爲牠是實際地存在着的，牠之所以是實在的，祇是因爲牠對於集體意識是便利的及集體意識是要如此來承認牠。然而集體意識之命令可以在一個很光明的日子中改換過，那時我們便要失去一切權利和優越。然而波格達諾夫又答覆白利托夫樸列哈諾夫說：也許「客觀真理的標準」在白利托夫的意義來說，是不存在的，真理乃是觀念邏輯的形態，人類經驗之有組織的形態，如果對此是無疑地

（註二） 尚有其他的出路，即求助於神一種方法。

知道，且知道觀念思想之物質基礎是在變遷着，經驗內容是在擴張着的——我們是否有任何權利來主張：此種觀念邏輯形態永遠不爲牠的客觀基礎之發展所改造，此種經驗形態不爲牠的發展內容所瓦解。」（第三卷，九頁）。

讀者已經知道：客觀性在波格達諾夫看來，是指普遍性或一般表徵性，牠是集體經驗的產物。如果真是如此（波格達諾夫之意見正是如此），則所謂「真理，即經驗之一般形態，是爲牠的客觀的，即一般的，基礎的發展所改造」一語，究竟是有什麼意義呢？顯然地，這是簡單的妄言而已，因爲如果客觀性是一般表徵性的結果，那末顯然地，真理只是在一般表徵性，即集體意識的內容，有了變遷的範圍內，才能變遷和發展，然如果沒有外在世界，且一切的外在刺激物亦不存在，則此意識內容將何由且因何動機而起變遷呢？在此點上又是沒有充分的原因。由此可以得到結論說：『純粹經驗』的哲學絕對是與進化論（發展論）是不相容的。因爲此種哲學必須承認意識內容之絕對的不動性。顯然地，我們是站在交叉路上：或是如柏克萊一樣再來一次求助于神，或是承認唯物的實在論，即承認真理，或簡單思維是受客觀的實在存在的基礎所限制和決定，那時真理及一般觀念邏輯形態是隨着客觀基礎，即存在之變遷的程度而變遷和發展的。因爲否則我們便不能了解：思維如何地能受思維之決定，及因何種我們不能達到之他物，一個意識內容可以爲他個意識內容所代替，一個『一般表徵性』能爲他個『一般表徵性』所消滅。

我們通常對於真理之了解，是指存在于我們判斷及實在對象或過程之間的適應。唯有在我們「意見」是適應或吻合于此等「存在」之範圍以內，牠們才是真理，才是客觀。樹神與家神能存在于集合意識的範圍內，但牠還不能由此而成爲實在的，客觀存在于現實的東西。（註三）樹神與家神之信仰，是人類在發展的某種程度上之「普遍的謬誤」，然欲轉變此種「普遍的謬誤」爲客觀真理，那是不可能的。自然是不能依我們的謬誤來估計的，且亦不服從我們的高興如何來決定。反之，一切的我們思維形態及一切的我們邏輯範疇，乃是存在形式之意識上術語的翻譯。我們經驗是隨我們對此客觀世界之認識而更加豐富，牠是由客觀世界而「定評」和改造起來。此定評和改造是不依于「集體意識」之意志的，或正確些說，是要克服此種意志並使其本身改變起來。

經驗批評論的信徒們，自把外在世界否認以後，便要立即墮落而爲主觀主義和唯心論。因爲依他們的觀點說來，真理到底是些什麼呢？這乃是人類體驗之間的適應，這乃是集體意識之內容。唯有主觀能成爲真理的基礎。「純粹經驗」的「批評」，卽一個經驗內容由他個的經驗內容來代替，究竟是以什麼來決定的呢？經驗批評論或經驗一元論是不能對此問題有所答覆，因爲他否認了外在世界之存在，同時便是消滅了意識內容之變遷的原因。牠祇能以純粹重覆的話（同義反覆）來答覆此一問題說：集體經驗的內容之變遷

（註三） 皮格達諾夫著：經驗一元論，第一卷，四十五頁，附錄。

和改造是隨集體經驗之變遷而定。然而這同時便是表示：集體意識或集體主觀是由自己創造自己的內容，產生自己本身的客觀思維決定存在。而此正是唯心論的觀點，此種觀點是絲毫不能和馬克思主義相『結合』的。

依『純粹經驗』的觀點，什麼是因果連繫呢？自然，因果連繫是不能感覺或知覺的，因此必須推翻，或至少是要放在括弧以內。允許我們從經驗批評論第二卷中引證一段話如下：『認識是以實踐爲自己的基礎和自己的目的，從實踐之中吸取自己的材料，認識使實踐得有預見，將來之根據。因此，無數部分的生活表現之每一部分所趨向之認識生活的中心，直到現在是各種因素之因果連繫，牠之必然的和經常繼起之連繫。所預見的，必須是以過去已有或現在所有爲根據，預見所無的東西。所以生活上重要的，正是那種連繫不同的東西，連繫那前者與後者的東西之依存性。這便是普遍的現象因果性。』

最新的實證論者在反對因果性的『拜物教』的鬥爭中，便以『經驗因素之函數的依存性』來代替牠。（十四頁）馬赫及亞萬拉里斯以及追隨他們之俄國的學生，皆以爲科學之任務祇是建立一個因素與他個因素之同時並存的現存性，由此科學之特殊方法及唯一的任務，是在于因素及現象之完全的敘述，而不是在說明現象。然依此觀點是否有預見現象之可能呢？我們以爲是不可能的，而其原因顯然。一切因果連繫皆爲特定現象之相互依存的關係，由此一事實完全不能就說：一切依存的關係已同時是以此等現象之

因果連繫爲前提。『函數依存』的原理，這是一句什麼也沒有說到的話。他祇是說：一切現象是在于一定的相互關係之中，然而這一點誰也不會反對牠。我們所需要的不是此等一般的立場，而是特定的能夠用爲說明現象及其相互關係之變遷的原理之主要的線索。在此種情形之下，『現象之相互的依存性』是否對我們有所幫助呢？一點幫助也沒有，因爲牠祇是提出說：一切結果是許多無數的條件之結果，所以我們把牠和此等條件中之某一種條件相連繫，以及把牠命名爲原因等等，我們都是隨意的。然而此等觀點是不能使我們得有絲毫證明來估計事物和現象之特定的和一義的連繫。爲什麼認爲經濟關係是社會關係的原因和基礎呢？我們是否有權利依波格達諾夫的觀點來說什麼唯物·的·歷史觀呢？簡單地說許多因素之『相互影響』是否爲不正確的觀點呢？

一切現象皆有自己的原因。然因我們不能知覺牠，所以我們不能認識存在于結果及引起此結果之現象之間的連繫。馬赫說過：『除了邏輯必然性之外，其他任何的必然性，例如物理的必然性，都是不存在的。』這就是說，因果性是邏輯之一般產物，然而不是感覺。因此，因果連繫是在我們概念之間建立起來的，卽對於歷史過程及自然現象，是沒有絲毫的強制力的。我們能夠在我們概念之因果連繫的根據上來預見社會主義制度之出現，而客觀的歷史過程能夠欺騙我們和純粹的良心，因爲我們概念是與事物之客觀連繫，無共同之點。波格達諾夫是在說那一種的預見呢？但依他的觀點是談不上事物之必要連繫及現象之無條件的。

現象繼起性。在他看來，必然性是純粹的邏輯範疇，在客觀世界中是無存在之地位，至少是不可認識的。

此外還須指出的便是，唯物論的實在論以為因果性是存在的形式（註四）是客觀的，獨立於我們而存在的世界之變遷的規律性之條件，是說明事物及現象之原理，唯物實在論是與此種說法和那所謂因果性是社會有組織的經驗之主觀的（就算是集體主觀的吧！）形態一說法相對立着。

（註四）對於空間和空間方面，亦是如此。



## 論亞克西諾夫（奧爾托多斯）的『哲學概論』

我們本國的哲學家們，是非常之不嚴格的。他們祇要是唯心論的，形而上學的，神秘主義的產物，便任何一種的『雜會』，皆可以用爲自滿。他們今天熱心于批評的哲學，明天又趨向于神秘的唯心論，最後又追逐最上等而能得到安慰和『救星』之神秘主義。他們很少注意到自己的宇宙觀之統一和嚴整。反之，他們却正是以此等『雜會』，以此種絕對不能形成綜合及有機統一之各種成分的混合物，視爲一種特色和一種和諧。然而在此種邏輯之不澈底性中却有牠自己爲生活所浸透之澈底性。

當法國資產階級成爲反對專制及封建制度之戰士而出現，並成爲新的生產方法之代表者時，他們在更先進的社會階級沒有出現以前，不論在政治上和理論上，皆站在革命的地位。他還無須危懼無產階級利

用革命的哲學理論——唯物論——其原因很簡單，就是此一新的社會階級還未成爲獨立的整個的和懂得以自己的利益與全部資產階級社會之利益同基礎相對立之社會階級。在德國的情形已是不同了。在俄國，各階級有更複雜的及更交錯的社會關係，無產階級的思想在其一開始時，便是在那由自己的歐洲學者所承繼之唯物論名義之下出現。此種情形便是成爲我們的資產階級的思想不能長久停留在唯物論之內的原因。因爲此處無產階級已成爲一種獨立的革命力量，資產階級因而便有走到保守主義的傾向，在唯物論能成爲資產階級反對專制的思想及烏托邦的獨立理論的武器之範圍內，他們對於唯物論在現在及過去都是承認的。然而在辯證唯物論成爲資產階級本身利益之另一極端時，他們便要明白地成爲唯物論的反對者，且以唯心論神秘主義及神學，卽以一切失去科學要素之反動的思想來和唯物論對立起來。因此，維護科學之光榮和成績，是唯一科學的哲學理論——辯證唯心論之義務，而近代此種光榮的代表者，是白里托夫。（卽樸列哈諾夫）。

奧爾多托克斯的『哲學概論』是用辯證唯物論的觀點來寫的。如果說，我們本國的哲學家，因以上所述的社會原因，皆是以各種的『雜色思想』爲滿足，並且是欲結合那些不能結合的東西，又避免在救濟精神的形態中來結合可以結合的東西，那末真正鄭重的人，要注意到自己宇宙觀之有機的統一和嚴整的，他便不能以『雜色思想』爲限來滿足自己。

『哲學概論』的著者無疑的便是此種鄭重的人。

辯證唯物論的論敵之一切怨言的基本動機，皆是說科學的結論是無精神和無感覺的，而精神又是如此地渴望着『救星』。因此他們是用全力以自己的『主觀的』哲學和無精神之科學來對立。然因失去科學性之要素的哲學，便要變成爲空洞的形而上學的烏有，所以他之『避免科學，實際上便是『避免』辯證唯物論。然而他却由此反而證明了唯物論是科學的，而科學是唯物論的。

唯心論們此種結合科學和神學，馬克思主義和默示錄·達爾文主義和批評哲學之企圖，其結果便必至成爲機械的結合，成爲永遠的內在矛盾，且必至承認那在近代哲學中尙佔勝利之兩重真理。

因爲結合馬克思主義和批評哲學之企圖，最爲特別利害，所以奧爾托多克斯之批評的利刃，首先是朝向康德派。著者不僅證明馬克思主義和康德派之結合，是不可能的，而且證明康德派本身之內在的矛盾。欲鄭重地成爲哲學家，那末他便能同意：佔有黑格爾的『矛盾邏輯』比較考究康德的矛盾邏輯要容易三倍。由此奧爾托多克斯便得到公平語：牠是成功地完成了自己的批評任務。

近代哲學史是以教會和復興時代之代表者之間的妥協（便是表現在兩重真理的學說中及包含在哲學及神學之間特定分界之建立中的妥協）爲其開始。超感覺的世界是在教會領域中提出，而自然或我們中所了解的感覺世界，是屬於理智和哲學。在此種兩重真理的影響之下，經驗論及歸納法之最熱烈的擁

護者如培根、洛克等便發現出來。洛克首先提出了認識的界限問題，而成為先天觀念之詳盡的評批者，以為一切我們的認識乃是外在世界之感覺的結果。他亦如赫列里及德摸克里特一樣，在科學經驗之內容一問題上，亦是贊同關於客觀性質和主觀性質的學說。客觀性質是以外在世界為自己的根源，主觀性質是以我們能力和感覺為其根源。雖然洛克的學說依其本質說來是唯物論，但他仍然是「以神的存在之認識論上的根據，繼續神之信仰」，換言之，仍舊又是站在兩重真理之立場上（註一）。然而依奧爾托多斯的意見，洛克體系中之主要缺點，是他的形而上學的方法。觀念世界和事物世界是現象之兩系列，知覺是站立于其間。主觀是不能超出自己的感官知覺的範圍以外，客觀是不能貫通于意識之中，因此，便得到三種孤立而相互隔離之份子。『因此，在對象和意識之間是有知覺站立于其間，知覺是一種不可克服之障礙物。所以，對象對於我們感官之影響，是代替那連繫我們和對象的東西，把牠和我們隔絕起來。我們在康德中亦可見到此種同樣的說法，康德是以『成為我們知覺之原因的客觀是存在着的』這一主張而開始『純粹理智之批評』，而以完全否認此種客觀（他的研究基礎）而告終的。

洛克的唯感論，產生了兩種傾向：唯心論的及懷疑論的。柏克萊是從直接所得的東西出發，利用由洛克

（註一） 試一回憶洛克有一句特微的話說：「神之存在對於我們比在我們之外的事物存在，更可確信些」（經驗，第四卷，第

承繼而來之唯物的思維方法，他不以為從我自己的意識可以轉化為存在于意識對方之對象。然而他比較洛克澈底，他否認了外在世界並把客觀的第一性質轉變為主觀的性質（註二）俾能藉此來建立更完整的主觀唯心論。另一種的傾向，是休謨所代表的懷疑論之傾向。『哲學概論』的著者說，『與對象相分離的純粹意識之形而上的分析，使前者（指柏克萊——傑波林註）否認了現實的客觀世界；形而上學的自然觀，是成為後者（指休謨——傑波林註）否認客觀必然性及規律性之出發點。（註三）』

我們應當說，奧爾托多克斯之此種指明，是非常正確的。我們在此點上尚有欲加以指出的，便是此種形而上的自然觀，推動了休謨，亦如萊布列茲一樣，承認『在自然及我們觀念之間某種預先建立之和諧』。此在他的觀點說來，是非常澈底的。

批評哲學便是在此種影響之下發生起來的，該哲學之主要任務，是在于建立科學經驗。『牠（批評哲學——譯者）為要達到此種目的，應當用批評的方法來推翻柏克萊之唯心論，並把外在世界回復起來，他一

（註二）然柏克萊亦不能避免超越的東西，因為他的神，如果不是超越的東西，即外在的世界，那又是什麼東西呢？但在柏克萊方面所最為重要，乃是在以此種超越的東西即信仰同一性來否認一切物質的東西。就是此種原因，柏克萊才在近代得到如此之等尊崇。

（註三）見『哲學概論』十八頁到十九頁。

方面，便要批評休謨的懷疑論並救出客觀的規律性。（註四）康德完成了此種任務嗎？爲要答覆此種問題，必先指出他的學說之一般的特點。

經驗之可能的條件，同時便是經驗對象之可能的條件——這便是康德學說之本質。但由我們這個指出中便可看到康德是完全站在主觀唯心論的觀點之上，因爲他把主觀看爲經驗對象之創造者，即看爲外在世界之創造者。

固然，康德在『純粹理性之批評』開始時，曾以爲產生主觀感官之印象的客觀，是存在的。我們由客觀所得之印象，乃是一種現象，構成此種現象的東西，形成牠的實質。此種無連繫而散亂之現象世界的統一性和秩序性，是在主觀的先驗機能之中。

對象的統一性是經過我們建立同一性之能力而創造起來的。此種同一性之基礎，依康德的學說，是超經驗的意識，不受何種變遷之超越的悟性。所以，規律性完全是屬於主觀的。

誰以『雜色的』觀念自滿，那末他在先驗主義及其創造者這一思想，便可以津津有味地狂喜，但對於有哲學修養的人，在這裏便開始了思想的鄭重工作，此種工作最後會使康德學說成爲絕對不能允許的學說。奧爾托多克斯便是從事于分析貫通于康德的全部體系中之矛盾。著者詳細地證明有兩種成分好似紅線

地通過于全部『純粹性理之批評』中，一種是實在論的，一種是唯心論的。康德用唯物論爲工具來反對唯心論，用唯心論來反對唯物論。然因唯物論與唯心論之結合，對於康德本身是不可能的，所以此種由兩種相對立觀點之不合法的結合，使康德走入了本身的矛盾之中，並在智性世界的和平港灣中求休息，在那裏物之自體，自由意志及超越的悟性皆匯合而爲整個的統一體。

康德在與獨斷的唯心論鬥爭時，是站在唯物論觀點之上，依此觀點便是說在主觀之外及獨立于主觀之外是存在有客觀世界，牠是我們知覺的原因。他反對唯物論時，便擁護先驗主義的觀點，牠是排斥外在對象認識之任何的可能性，因爲主觀的機能是不適用於物之自體。奧爾托多克斯完全正確地說：『因此，康德的體系，分爲兩個對立的部分，彼此是相互限制而同時又是互相排斥的』(註五)一方面，外在世界變爲先驗機能之影響，他方面同一先驗機能是排斥外在對象的。

其次，主觀感覺着牠由客觀所得之印象。然而客觀是沒有統一性和規律性的，此等形態是由那使現象世界得有秩序之主觀所賦予于客觀的。因此，主觀是以自己法則來命令客觀的。所以自然是現象之總和，或如康德所說的，乃是『多數之精神上觀念』之總和。此種總和是以先驗的悟性爲自己的根源。此種總和在先驗的悟性的統一之中，唯有如此時，才可以命名爲『一切經驗之客觀』。主觀是自然之創造者和法制者。

(註五)『哲學概論』，三十二頁。

然而我們在康德學說中除此種唯心的思想行程以外，同時又可以看到許多實在論之觀念，此種觀念是絲毫不與剛才上面所說的觀點相容。因為康德會非常明確地聲言說：只有是因爲那先于一切主觀的先驗形式之現象的客觀規律性，我們才能特定某種現象的規律性。然而這是說，「客觀的連繫，獨立于主觀之認識的先驗形式之客觀連繫，是存在于特定的現象經驗之中。」（註六）奧爾托多克斯這話是正確的。

『哲學概論』的天才著者在該書中證明「物之自體是剝開爲各種的變態」這一部分，極饒興趣。物之自體在最開始時，在康德看來，是我們感覺的原因。然隨着這位哲學家加深其對於主觀的先驗性質之分析時，他便剝奪一切內容的對象，所以其中便無任何實在的東西，牠便變成爲限界概念，即變爲我們自己的思想，而此思想又是我們認識之界限。『宇宙是有限的概念，即我們當爲感性知覺之原因的概念。我們僅僅把宇宙當爲感性經驗之外在原因來思維，然而此種東西是否存在，現實中的某物是否適應于我們對於同樣的客觀之觀念——這些都是成爲問題。總言之，宇宙是我們純粹思維之產物；牠是被思維爲說明現象之現象。」（註七）

所以，一方面，物之自體是主觀活動的原因，他一方面又是主觀活動之結果。一方面，影響于主觀之物的

（註六）『哲學概念』，二〇六頁。圈點是著者加上的。

（註七）『哲學概論』，二〇六頁。圈點是著者加上的。



自體，是以空間、時間、因果性等的客觀性爲其前提；他一方面，此等範疇又不能應用於物之自體，牠們祇不過是主觀的機能。一方面，物之自體是可以認識的，他方面，牠又是不可認識的和不可思議的。一方面，牠又看到獨立於主觀之客觀的規律性，他方面，主觀又是規律性之唯一的根源，且與物之自體的規律性絕對不相容。如此等等：奧爾托多克斯對於此等矛盾之分析，幫助了俄國讀者，奧氏對於康德派之批評，是非常之成功的。

通常的習慣皆以爲，『純粹理性之批評』是完全和『實踐理性之批評』是分開的，可以成爲前者之無條件的崇拜者而不能成爲後者之追隨者。然而這是不懂邏輯的人才可以作如此想法。因爲如果康德隨着自己對於人類理智之研究的發展，其與唯物論之脫離關係也日益嚴格和日益堅決，則他便要更加努力來『建立』唯心論，而最後更接近於『實踐理性之批評』。『實踐理性之批評』是從『純粹理性的批評』之終點作牠的起點，即爲前者之直接的繼續物。此兩部批評之內在的連繫，在奧爾托多克斯的自己分析中，亦繼續地加以證明。我們在以上已經看到，作爲實在客觀之物之自體轉變爲限界的概念，即變爲思維的客觀，變爲作爲經驗直觀之原因的對象底概念了。而對象底概念是由我們思想之自由活動創造的，康德在開始時是說，經驗之客觀或實質是自外得來的，而現在我們却是確信：不僅經驗的形式，而且經驗的客觀，是以人類的『我』爲自己的根源。主觀自己創造全部的經驗世界。『先驗悟性的本質』因此便轉化爲自由意志。現在

不難指出：先驗的悟性是和範疇的義務構成道德律之主要內容的義務，正是在于他是提高在統治現象世界之因果性以上這一點。〔註八〕因此，實踐理性或信仰之優越性已在『純粹理性之批評』中得到保證了，而兩重真理不但不為康德所消滅，反而得到新的根據。超經驗的意志或超感覺的世界乃是物之自體，先驗悟性及範疇的義務之根源。康德面前之歷史任務——主要是在于建立科學經驗之必要，這一任務我們這位哲學家是不會完成的。

他不曾成功地推翻了柏克萊的主觀唯心論，反之，他以先驗形式是統一性及規律性之唯一根源，這一學說正是使他自己走到了主觀唯心論上去了。然因康德不決定確定地站在主觀唯心論的觀點上，同時又不決定推翻後者而承認唯物論，所以『批評主義是不澈底的唯物論，不使物之自體成爲外在的客觀，而剝奪物之自體之因果性；批評主義是不澈底的費希特主義，把物之自體變爲有限的概念，而不欲承認客觀是絕對的『我』之活動的結果；批評主義是不澈底的柏克萊主義，只承認主觀知覺是實在而同時又堅持外在世界之現實性』〔註九〕。這便是奧爾托多克斯之不可駁倒之論據。

現在請讀者棄去康德體系中的物之自體，卽外在世界，則他便可看到一種主觀的唯心論或所謂內在

〔註八〕『哲學概論』，三十五頁。

〔註九〕『哲學概論』，二一六頁。

的哲學。馬赫及亞萬拉里斯之經驗批評論及波格達諾夫的經驗一元論，皆爲此一哲學之各種變態。

主觀的唯心論否認外在世界之實在性，建立思維和存在之同一性，承認主觀是唯一的萬物之創造者及法制者，而賦予牠以自由意志，絕對的獨立性。依此觀點說來，一切存在皆祇是思維上的存在。不難指出此種觀點是會流爲絕對的妄迷論的。如果說，哲學家之第一個義務，是在於澈底性，那末內在哲學的追隨者及經驗一元論之信徒，在邏輯上是應當走到絕對的妄迷論的。然而他們與其墮入『瘋人院』，不如早些自成爲不澈底者，豈不更好。在奧爾托多克斯上述的兩篇文章中，揭發出主觀唯心論所固有之矛盾，並證明此種觀點之不澈底。

我們不能在幾頁中來分析該書（指『哲學概論』——譯者）之有益的和豐富的內容。詳細的研究，由讀者自己在該書中去追尋。

由此，我們已經看到：無論是批評的哲學，無論是最後否認世界之客觀現實及其規律性之主觀唯心論的觀點，皆不能建立科學經驗之基礎。然而還不止此：『哲學概論』的著者又證明不論是批評主義還是主觀唯心論，皆陷入內在矛盾之苦痛，而此內在矛盾皆爲此二學說之絕對不能克服的。洛克，柏克萊，休謨和康德所應用之形而上的方法，使科學及哲學皆受到莫大之害處。柏克萊主義及批評主義之再生，在本質上是表示兩重真理之復歸，即復歸爲新哲學之出發點，然在復興時代，兩重真理立場之上的妥協是有進步的意義，

因爲那裏是在科學名義之下，進行反對宗教的鬥爭，而在現在，牠則有反動的意義，因爲現在是在宗教及形而上學的名義之下，來進行反對科學的鬥爭。

因此，唯有辯證唯物論，始能建立科學經驗之基礎。辯證唯物論，依其自己本質說來，是科學的，因爲科學本身，是嚴格的唯物論。因爲牠是一個原理——物質，及由唯一的經驗世界爲出發而否認一切超感覺的世界，所以牠又是一元論的。因爲牠是在相互連繫及其不斷發展之中來觀察事物，所以牠是辯證的。

辯證唯物論的認識論不是以主觀和客觀相對立，而是以爲主觀同時便是客觀，主觀及客觀爲同一的客觀世界之構成的部分。（註十）依辯證唯物論的觀點，認識的出發點，因此不是主觀的意識（唯心論），不是知覺（唯感主義），而是物質的對象，客觀，『他』。所以辯證唯物論是應當以存在於我們之外且佔有內在規律性之外在物質世界爲自己研究的出發點。實在的世界，征服我們主觀的知覺及一切所謂客觀形式，此等形式依康德的學說，是在一切經驗之前存在的，並使現象世界帶有秩序性和統一性，從辯證唯物論的觀點來說，牠是有客觀的意義，換言之，牠是外在世界所固有的東西。然而此等外在世界或物質，是些什麼東

（註十）模列哈諾夫將辯證唯物論之觀點，很中肯地加以公式化起來，說：『爲要解決所引起的問題（我與非我）之相互關係

的問題——傑波林註），必須跳出『我』的範圍之外，然後來考察『他』（佔有意識的有機體）對於他的周圍的外在世界，

究是有何種的關係』（見模列哈諾夫在恩格斯著的佛爾巴黑論書之附註）。

西呢？「物質是物質，牠是最初的事實，是外在經驗和內在經驗之出發點，因為『除了對於物質及經過物質，任何的影響，都是不可能的。』如果物質是最初的事實，那顯然地，他是不能為其他在他之外的原因所決定，因此物質是經過牠對我們之影響而為我們所認識的。」(註二)自然，提出絕對而完成的物質定義，是不可能的，因為此種定義是以事物及其性質之全部總和的知識為前提。一切世界現象是由物質過程產生出來的，因此，唯有此等物質過程，牠的內在連繫，牠的發生，發展，及消滅之條件，才是一切科學——研究生命的科學亦在內——研究之基礎。因此，科學應當到處受機械因果法則之指揮，此種因果法則是存在於一切物質過程之基礎並為客觀本身所固有的，而不是為主觀所強加於牠的。(註三)所以，唯物的自然觀，是唯物的歷史說明之基礎。

如果為一定的客觀法則所支配的實在外在世界是存在的，那末，研究現象之內在的連繫及認識（唯物論是站在物之自體之原則上的可認識性的立場之上的，在牠看來，唯有相對的，即歷史的界限，是存在着）牠的有規律之發展以後，我們便有可能預見發展之傾向，將來的一般輪廓，斯脫路威及波爾加諾夫對此曾竭力反對，然此對於人類社會是非常重要的。人類在他已經認識了此等法則並加以研究之後，又能對歷

(註一)『哲學概論』，七十四頁。

(註二) 如果主觀唯心論是正確的，則科學應當分解為心理學了。

史過程加以合于目的之反影響，及依人類利益來利用自然力的範圍內，是自由的。辯證唯物論認為依必然性之自由，依客觀歷史過程之合目的活動，是可能的。『一切趨向于將來之目的，其基礎上存在有若干認識的因果性，則亦有若干實現之機會』〔註三〕

辯證唯物論把自然和歷史，自由與必然，理論和實踐連繫起來；他亦提出了新方法：唯物的辯證法，總言之，他是包括一切之哲學理論，並建立了科學經驗之基礎。

我們轉述了奧爾托多克斯這本有趣味著作的內容，並誠懇地向讀者作一介紹。

（註三）『哲學概論』，一四二頁。

## 照 對 名 人 西 中

中  
西  
人  
名  
對  
照

伽利略 Galilio

笛卡爾 Decartes

伯列申奧 Bernardino Telesio

康帕列拿 Campanelle

福溜特 Flud

克思蒙尼尼 Cesare Cremonini

諾德爾·培根 Roger Bacon

美涅爾雀 Minerva

柔波德 Jupiter

休謨 D. Hume

德摸克里特 Democratus

柏克萊 G. Berkley

霍布士 Thomas Hobbles

斯賓諾查 Spinoza, Baruch Beudict

佛爾巴黑 Feurbach

康德 Kant

赫伯 Herbert of Cherbury

愛爾伯狄斯 Helvébus

白利托夫 Biletoff

康的耶克 Etienne Bounot De Condillac

拉美特利 Julieu de La Mettrie

傑波林 Debvrin

樸列哈諾夫 Plehanoff

策勒 E. Zeller

佛里斯 Fries

亞拉西孟勒 Anaximemes

伊理亞學派 Elian School

蘇格拉底 Socrates

約瑟·普利斯特里 Joseph Priestley

埃壁鳩魯 Epicurus

魯克列斯 Lucrituis

溫傑里巴德 Windelband

約翰·托蘭德 Toland, John

耶格 F. A. Renge

赫胥尼 Thomas Henry Huxley

培根 Bacon of Verulam

坡爾裴里 Perpyrios

安西倫 Anselm of Canterbury

柏拉圖 Plato

馬克思 Karl Marx

普洛大哥爾 Rratagoras


威廉·奧坎 William of Oceam

# 歷史哲學概論



by Robert Flint 譯士博佳斌郭

歷史哲學爲一切學術思想之總匯，亦卽所有社會科學之基礎，凡治西洋學術者，如無歷史哲學之智識，卽無門徑可找，不能作有條理之研究。然歷史哲學尙係新興之科學，佳作不多，而在中國尤爲少見。本書作者爲歷史哲學學者之權威，本書尤爲其生平之傑構。譯者爲歷史學博士，對於歷史哲學之造詣，亦爲國內有數之名教授。名著名譯，允稱雙絕。



實價八角

上海黎明書局發行



# 本課史歷名著

用適中高

MODERN HISTORY

by HAYAS & MOON

## 近世世界史

本書即為依照最近改訂版譯成，全書以民主政治為中心論題，旁及社會經濟之遞變，科學文化之演進；敘述最近四百年來之史蹟，闡明民主政治發育之過程及其當前之危機；最後數章，討論現在國際政治之趨勢，尤為精到。譯文淺顯明晰，插圖精確詳密，並附有復習題、參攷書等，可為學校課本之用，並供自修參攷之需。

精裝一冊三元六角

耿淡如譯  
沙牧卑譯

用適學大

A POLITICAL & SOCIAL  
HISTORY OF MODERN

EUROPE 1500—1815

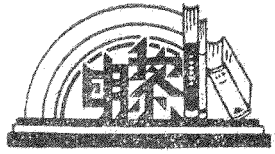
by J. H. HAYES

## 近代歐洲史

本書即海斯教授所著，內容自一五〇〇年近代國家成立起以迄一八一五年拿破崙帝國傾覆為止。凡近世歐洲之重要史實，皆已挈綱振領，詳細備載，每件大事之起源、變演因果，剖析無遺。洵近世歐洲史之唯一名著，至編譯文辭方面，亦經再四釐訂，處處顧全史筆體裁，尤為顯達流利。凡研究西洋史者，尤宜人手一編，若採為大學課本，更為相宜。

實價二元四角

余楠秋 謝德風  
吳道存 譯



# 各種原理書

## 政治學原理

M. N. Gidehoffer 著

繆元新吳友三等譯

◆實價三元八角◆

## 憲法原理

——社會科學名著譯叢——

(Goodnow; Bryce 等著

吳友三譯

◆實價一元角◆

## 農村工學教育原理

——黎明鄉村教育叢書之——

張石樵 滕仰之等編

◆實價五角◆

## 財政學原理

——社會科學名著譯叢——

H. Dalton 著

杜俊東譯

◆實價一元◆

## 國際貿易原理

——黎明商業叢書——

Griffin 著

沈光沛 李宗文譯

◆實價一元八角◆

## 會計學原理及實務

Wrightson 著

張忠亮 李鴻壽譯

◆實價二元四角◆

孫寒冰主編

# 社會科學名著叢譯

價值學說史

Liabnecht, Rubin, Bukharin 等著

孫寒冰  
林一新譯

財政學原理

Dalton: Principles of Public Finance

杜俊東譯

中國古代社會

俄國柯金著

岑紀譯

伊利經濟學

Fly: Outline of Economics

朱通九  
孫寒冰譯

近世世界史

Hayes & Noon: Modern History

耿澐如譯

近世歐洲經濟史

Knight, Barnes, & Flügel 等著

區克宣  
章植譯

十九世紀經濟學說史

俄國佩爾著

楊心秋譯

社會主義思想史

Laidler 著

鄭學稼譯

分配論

F. N. Carver 著

伍康成  
張素民校

馬克思主義之崩潰

Bohm-Bawerk 等著

汪馥泉  
鄭學稼譯

憲法原理

Goodnow, Bryce, Dicey 等著

吳友三譯

黎明書局發行

# (一) 書新版出局書明黎

## ◀ 類濟經治政會社 ▶

- |                          |                          |
|--------------------------|--------------------------|
| 社會科學大綱(三版).....孫寒冰著編(二元) | 近代歐洲經濟史.....區克宜合譯( )     |
| 中國古代社會.....岑紀譯(一元八角)     | 近代經濟思想史.....宋通九等著(一元六角)  |
| 農村社會學大綱.....馮和法著(二元二角)   | 價值學說史.....林一新合譯(一元八角)    |
| 社會學與社會問題.....馮和法著(一元二角)  | 孫寒冰合譯(一元八角)              |
| 文化與文明.....葉法無著(四角五分)     | 龐巴衛克的經濟學說.....鄭學稼著(一元八角) |
| 人口問題研究.....陳天表著(五角)      | 價值論概要.....鄭宗儒等譯(三角)      |
| 社會學研究法.....蔡毓聰著(二角半)     | 土地經濟學.....章植著(二元四角)      |
| 日本殖民與人口問題.....包懷白著(二角)   | 勞動經濟學.....朱通九著(二元四角)     |
| 東亞文化之黎明.....汪馥泉譯(九角)     | 中國土地政策.....潘楚基著(九角)      |
| 農村合作運動.....侯哲荃著(五角)      | 地租論.....鄭學稼著(一元二角)       |
| 合作事業.....王世顯著(六角)        | 經濟學研究法.....朱通九著(二角)      |
| 政治學原理.....吳友三譯(二元八角)     | 西洋五大經濟學家.....唐慶增著(二角半)   |
| 近代政治思想史.....陸國香等合譯(二元)   | 戰後經濟學的趨勢.....朱通九著(二角)    |
| 法制.....潘楚基合編(八角)         | 最低工資立法的研究.....蔣學楷(二角半)   |
| 農政學.....張國幹合編(八角)        | 侯厚培合編(一元五角)              |
| 法西斯主義與新意大利.....董霖合編(八角)  | 吳學農合編(一元五角)              |
| 憲法原理.....佩嶺合編(一元八角)      | 趙爾平著(一元)                 |
| 經濟學.....李權時著(六角)         | 伍康成譯(一元八角)               |
|                          | 張素辰核(八角)                 |

社會科學名著叢譯

# 近代哲學史

傑波林著 林新一譯

1931年2月10日初版，1—20000本

每本八元 實價

所 版

黎明書局

有 權

## 本書介紹

哲學為最深奧之學理，而尤以近代哲學思潮為最繁複。歷來治哲學史者，僅述各家思想之大概，殊少深究其思想之所由起，以及其歸趨。本書作者以批判的物觀的方法，將浩繁之近代哲學思想，加以有系統的敘述，指明自培根至現代之各個思想所代表的社會背景，及其理論之正確性，清晰易讀，譯筆流暢，凡治哲學及研究近代思想者，不可不人手一篇。

上海黎明書局

印刷者

黎明書局  
南成路大德里

發行者

徐毓源  
四馬路二五號

出版者

黎明書局  
四馬路中市



12