

萬 有 文 庫

第 二 集 七 百 種

王 雲 五 主 編

十 九 世 紀 歐 洲 思 想 史

(四 十)

木 爾 茲 著

伍 光 建 譯

商 務 印 書 館 發 行

史想思洲歐紀世九十

(四十)

著茲爾木

譯建光伍

普名界世譯漢

第九章 宗教

一

一、
思想之國際化

作者在此思想史中，始終皆從國際或無國界觀點，以視歐洲思想。作者首先表明，科學思想如何日見其變為一種普通，及世界所共注意之事，民族或國界之分別，逐漸消滅，即或有之，亦是貢獻於普徧思想，至第十九世紀之末年，則變為全數文明國之所有。其次則表明第十九世紀之哲學思想，如何從民族的、或本地的、或專門學派的、而亦逐漸變為有普徧之重要，其普徧雖不如科學思想，而有其普

徧足可以令人注意之程度；其思辨所注意者，每論其在何處，皆集中於相同之有定之諸多問題中。其所以能如此者，不獨由於交通之較爲便利，其重要原因，則是兩宗趨勢之效之在此一方面節制科學思想，在彼一方面節制哲學思想者。此兩趨勢即算學精神及批判精神是也。在此者是計數、量度、計算之確切方法；在彼者則是邏輯的、訓詁的、歷史的、批判主義之普通法制也。

二
科學趨勢
比於哲學
顯露較爲

然而作者則宜聲明，如是之普徧不分國界之注意之特色，在吾人評論哲學思想（以別於科學思想），致力於諸多問題之進行中，則愈見其變爲不甚顯著矣。如是之諸多問題，誠然爲各處所認爲極爲重要者，然而即以承認此多數問題之存在而言，則頗爲遲緩，且是逐漸承認者，至於正確之研究方法，則承認更遲矣。例如靈魂問題，善之問題，知識問題，皆是當第十九世紀中，德法英三國之思想家所研究者；至於實在之問題，美之問題，及以自然爲一全體之諸多哲學的問題，遲至最新近時期，始變爲各處之有系統的及有方法的反省之目的。更進而言之，吾

三、此諸多問題愈變愈爲思辨的，則不同的點尤爲顯著。

人若注意於其中有數個問題，不過是在近來三十餘年間始列於哲學著作及哲學系統中者，吾人則更注意於此三國著名思想家所採之方法，及其所從以討論之觀念，有對於某某數種問題，比於其他數種問題，較爲變異。今先論心理學，此是研究靈魂問題者，至於今日，則已全變爲國際之學，而以歐美兩洲之諸多貢獻，最易爲各處所吸收，且吸收甚速；知識學此時亦是用頗爲相同之方法研究討論者，到處皆發現相似之不同之點，或相反觀之見解；英法德三國思想家有同等之貢獻於自然諸科學之方法之正確悟解，而以對於悟解其諸多方法之限度爲尤要。以倫理學而論，各處皆有神學的及人類學的諸多見解之代表。惟是吾人一入於玄學及審美學界中，則見得有較爲重要之不同，以標示此三國哲學著作之各有其特性，玄學則已幾乎絕跡於德國矣，其疑似之恢復，是頗新近之事；而英法兩國近來，則先後能以有日見其盛之創始之玄學著作自誇。其在另一方面，審美學之作爲一宗哲學的練習者，則尙不以英法兩國爲家也。

四、以在宗教問題之潛力為最弱

今論本章所研究之精神（宗教）問題，吾人則見得其在英國民族及本土之潛力，則拒絕哲學著作，不使相近，比於他國為尤甚，其研究此主題之哲學研究之名，——即是宗教之哲學，——只在最新近時期間，通行於法英兩國之著作中：其在德國則不然，宗教之哲學，成為第十九世紀上半期哲學思想之中樞及最重要之主題。即以今日而論，有人謂各國之思想家，對於其此思辨之最深區域，仍然是難於彼此悟解，且有人謂，直是不能彼此悟解，如是之情形，有多方之表明，亦有頗多理由以為之解說。其中有宜特別注意者，則有兩點，撇開其次等潛力不計。作者所欲說及之兩點，其一點是關於文字之句語及名詞者，即是本章所討論之思辨所用以達意之哲學名詞。第二點，是關於傳達哲學思想所用之居間之事物：此與英法德三國之歷史事實之造成問題之公式者有關。今欲初步規定作者之意，以助吾人固定其諸多觀念，作者可以謂其所指者，即是此三國所有之哲學與神學之關係，即謂世代留傳之信仰與自由研究之關係。

五、哲學與神學之關係

（原註）參觀本思想史第二編上冊第五章第二十六

六、精神與心靈

若取三國文字中所用之哲學名詞，以達其宗教思辨之意，則讀者第一宜注意於『精神』名詞；此名詞在德法兩國文字中，並無完全相當之字。德文之 *Geist* (德英華文科學字典譯作『精神』或『靈魂』)，當作英字之『心』字或『心靈』用，亦當作英文之『精神』字用，是以在黑智爾系統中所用之 *Geist* 字，有時譯作英文之心或心靈，有時譯作精神。德文從 *Geist* 而來之兩個區別字，則與英文之『知性的』及『精神的』有多少相合；所謂『精神的』，是與『世界的』相反對。因為德文此名物字，既指知性界之觀念，亦指精神界之觀念，是以在德文著作中，宗教的（精神）諸事，與哲學的諸事，向無謹嚴之分開，因而發生極多之紛亂，及極多誤解，而以他國人之讀德文者為尤甚。

假令作者對於如是之名詞之不同，而為詳盡之討論，則未免離題太遠；今只指出其不獨關於普通觀點（此是作者隨處所嘗試介紹者）所發生之諸多為

難，且指出德英兩國思想家，對於本章所討論之問題所居之地位，有重要之不同也。作者今姑且暫時撇開法國哲學著作所用以討論本題之名詞，不論其所以撇開之理由，將見於下文。至於處置上文所云之第二點，即謂哲學與神學之關係，作者今先暫時限定討論英德兩國之思想；因在第十九世紀，其在法國，並無有顯著之神道學派，能超出天主教範圍之外者。今以英國而論，讀者宜注意英國原無一宗神學之能賅括，能自足，如自第十八世紀末年以來德國之所有者。〔原註〕自古以來，天主教亦無之，因已在「神學大典」中，部署為系統，而恢復於此。並法德三國，改其名稱為多馬說（多馬主義），此是第十九世紀間之事。此並

非謂此兩國之宗教著作，不是同等重要，不是同等之為創作也；亦並非謂此兩國無同等創製之哲學著作之曾經討論宗教問題者。惟是有一事實，即在最新近時期間，因為德國神學著作，及哲學著作，連同其分立之學科之發生於大學者，於是神學研究及哲學研究，乃分為兩事；其效果則是同一精神問題，或宗教問題，則從兩不同之觀點以研究之，且各有所為而討論之，——有為宗教起見者，有為

所發明。雖然，在自然之哲學中，則如是之態度，已完全消滅矣；有諸多最佳之哲學著作之貢獻於此主題者，後來則有諸多思想家承認其爲出自物理學家及自然科學家之手；即以第十九世紀中葉之唯物主義學派之膚淺思辨，及新近赫爾之著作而論，今日在哲學史便覽中，皆有其位置矣。在尤爲新近時期，吾人且見得專門神學思辨，從專門哲學家得有較爲適可之承認。如是之表示較爲寬容大度之趨勢，是與推倒彼此格格不相入之專門家之習氣，同時攜手並行者。如是之習氣，標示德國學校爲學之長短利弊，且如是之習氣，使德國哲學家有多年不能辨認外國之近代哲學之重要，及其中之創解，而對於學校制不甚發達者之思辨，尤爲不能辨認。

在第十九世紀之中，德國著作家之研究宗教問題者亦多矣，其中則只有一位，其性情及學問，足以兼研究神學及哲學兩方面者；據事實而言，此君從宗教教師觀點，而注意於宗教問題，同時以哲學思想家觀念，而同等注意於此宗教問題，

九、士來厄馬

此位思想家，即是士來厄馬赫。然而此君亦以為有分開兩方面之必要，例如其分

為哲學的倫理學，及神學的倫理學是也。如是之分開討論，足以證實研究宗教問

一〇、英國則無此雙元主義

題，有兩個地位，此是德國宗教哲學之特別面目。吾人可以比較英德兩國之宗教

思辨之地位：其在英國，吾人則見得其模範當代之哲學思想者，足有半數是神學家。其居於首座者，即是柏克立主教，英國所產生者，大約以此君為最偉大之思辨

奇才矣。只亞於柏克立者，則有蒲脫勒、克拉克、黎德、曼色、及馬鐵努·詹姆士。德國

雖有其頗多之有創解之思想家（宗教思想家、哲學思想家、皆有），足以自豪，然

而德國則不能舉出如是多數之重要神學家之能以其潛力及於哲學思想者。英

國之神學專家，向來不阻礙其承認真正而不存偏見之哲學思想。（原註）「自然神

學為主要之學科，未嘗一日忽略之，且視為宗教神學之所不可一日離者，若無彼自然神學，則宗教神學亦將衰落。」（見累陸棠 Charles de Remusat 之「宗

教哲學第一，一八六四年版第四頁。） 凡是思想家有意自外於本國當時所實行之宗教諸事功及

其生活者，則對於宗教問題，斷不能有適足之領會，及適足之研究，此非過火之言

可分開者。遲至最新近時期，其宗教問題，因政治理由，而與天主教同其利害。如是之地位，姑毋論其有何缺點，至少亦有其利，即謂其以一宗有組織及結合爲一之一體思想，以處置一堅實之現象也。

以英國而論，在此一方面，宗教問題曾經爲著作家之見解有諸多深淺之不同者所研究及處置，如是之諸多著作家，各有其資格之不同，而其學說或討論，並無結合於顯明之思想學派之集中於顯著之名者。每一位著作家，大概而論，皆自滿於獨立各抒己見，向來不顧歷史的接連，及朋友與仇敵之見解，是以此問題之歷史的及批判的處置，殊不適合。（原註）此則以作者之所知而論，其措辭比

於此主題者，惟有此歷史而已。其言曰，「在已往之世紀中，則發一有新觀念新方法之充塞矣，其在某某處，在第十九世紀之末年，則發現一有抑鬱情狀，此則由於吾人在徒勞多少心力之後，吾人不能認爲宗教之哲學之，短求能節制之效，此則由於吾人往及比較今日之爭求，吾人不能認爲宗教之哲學之，短求能或者可以在此一方面，作爲不能知之紛亂，勢所當以提倡之，在彼一方面，亦或以補救對於此不能並容之諸多系統之主義，皆與以提倡之，在彼一方面，亦作之全體，及其兩節目之宗教哲學論不同之序著作家者，一九〇一年得其所爭辨吾人之正瞻覽之此

能深入之證據矣。讀者應注意於此事，是大概由於學校外之思想及學問所致，此則作者曾經在其他思想界及研究界所提及者。

是以嘗試關於宗教諸事之哲學思想之進步而求顯明，則不得不步趨德國如是思想之後塵。德國思想所走之途徑，已有多少表示於本思想史第二編之前數章中矣。作者今特爲本章之問題起見，而逐一數之。

一三、玄學的觀點

第一觀點，大約是最重要之觀念之在第十九世紀所從以研究宗教問題或精神問題者，可以稱爲玄學的觀點；此所處置者，是平常稱爲精神的（宗教的）的真理；原是曾經武斷派神學家所製爲公式者，稱爲精神的真理，以別於自然之真理。是以亦謂之超越自然之真理。共計有三個問題：——卽上帝、自由、及不死或不滅，是也；此外必要加默示事實（或啓示），及罪與贖罪問題。舉凡一切哲學思辨之討論如是諸問題者，在第十九世紀中，皆集中於德國之康德之教義，其他思想家有採用其學說者，有拋棄之者，亦有修改之者。如是之教義，則根據於康德在

其批判主義及玄學的著作所處之特殊地位。

一三、心理學觀
點

第二觀點，可以稱爲心理學的觀點；其所研究者，是人之心靈如何趨近於精神的真理。此則由於反對康德之學說而發動者，其來源則是起自赫得、雅科俾、弗黎斯，至以後來之思想而論，其實是集中於士來厄馬赫之教義。而有一可注意之事，即是在第十九世紀中，德國思想之第一偉大之貢獻於心理學界者，原是獨立信仰之學說，或獨立之宗教信仰，作爲是內界生活之特別方面之學說。如是之觀點，不甚研究精神的真理，其大端則在乎作爲主觀的心靈現象，以研究宗教及精神的生活之本性及其要素。

如是之兩個顯著地位，其一是康德所處者，其一是士來厄馬赫所處者，皆在乎歷史主義精神，及訓詁的批判主義，未在德國之考據及學術未曾據有鞏固地位之先；當第十九世紀之大部分，及其較後時期，則以此地位爲最有特色。〔原註：宗教

問題此兩方面，則有兩名詞以指示之，其一名詞是「宗教哲學」，其一名詞是「宗教哲學」，因倫理學可
是「宗教之哲學」。此兩名詞之分別，與倫理學之分別相似，因倫理學可

一四、歷史的觀點

吾人若爲道德法典及其他解釋，家亦可以作爲道德感覺（即實務，感覺）之對學。依此，則吾人在此兩宗向誰學，或皆向何事物，而受制於此。在感覺之宗下，耶？發在生此。二宗中，吾人同引絕至於一賴者，究竟是誰，或玄學的是何事物，耶？而此一德問及兩宗。感。學之，則吾人所引絕至於一賴者，究竟是誰，或玄學的是何事物，耶？而此一德問及兩宗。感。新近，則大部：分皆是人類學之德意。識及兩宗意識之，歷史，皆有更進一步者，較又爲。有一趨勢（毋論其爲是與非），由研究其原始及起點，學以判斷道及宗教。學說之有效與否，及其價值。以法而論，其宗教之學（以別道及宗教。其較，似是在最近時期文所引累者，幾乎與一道德玄學（以別道及宗教。一者，則以宗教哲學，與別稱自然宗教，而爲哲學的自然神學者爲同。及如是之潛力。一，是一宗對於根本上之宗教信仰，而爲哲學的自然神學者爲同。及如是之潛力。已經穩固時，則得有第三觀點，從此以研究宗教的及精神的現象。從此觀點，則發生非常之多之研究宗教歷史及研究宗教建設之事功。第二觀點居多。是研究個人的及主觀的信仰之現象，此新觀點則研究宗教，作爲是在學殖進步中之文明民族及野蠻民族之生活之客觀之現象；其所研究者，是大規模之人類之精神的（宗教的）生活。以英國而論，自從米勒以來，則稱爲宗教之科學。

如是之歷史的研究，是從諸多方面入手，其研究家則屬於諸多不同及反對之學派。而所有諸家派，則有其一種一致之見解，皆謂必要首先爲大規模之蒐輯歷史事實，而正確證實之，然後乃有有價值之推論之可能。惟是諸家雖有如是之純粹歸納的地位之宣言，而無一派不是先從某種先成（或先入）之概念入手，如是之概念，或得自學說（理想），或從其他研究區域輸入者。近來哲學的批判，居多致力於發明如是之先成（或先入）之概念，已先爲他處所有，並發明其從前是何物。如是則發生一宗趨勢，即坦白承認其有某某種原理或宗旨之必要，又要有諸多普通觀點，且應顯明陳說，不能默然介紹，亦不能暗渡。如是則發生相反之方法，即謂從歷史的方法，而轉入於邏輯的、玄學的、及心理學的地位，意欲從此以求得某某種根基，或某某已經善爲規定之線索，以部署其所蒐輯之非常之多之歷史事實，及詳細節目，而估計其所表示。

如是之趨勢，且與其他諸多潛力攜手同行，而折回於研究康德所居之地位。

康德之哲學，原有兩方面，此是作者所屢次說及者：其一是純粹知性的方面，其一是顯言之倫理的方面。此倫理方面，曾經費希特所極力看重，且是獨立之趨重，而得極其有定之實行效果者，惟作者於前數章中，曾有機會發明如是之實行及道德的研究，則受知性的或審美的研究，而推置於背景。此在第十九世紀之初期三十餘年間，節制一切哲學思辨，而與浪漫舉動，同時告終，同時掃地。

從較為謹嚴之倫理觀點，反對純粹之邏輯及較為自由之審美的方面，以研究宗教問題者，原有極偉大之榜樣，見於士來厄馬赫較後之研究此問題，此指與其較早之作相比而言，見於其著名之宗教演講中。

凡此皆指示有一第四觀點，吾人可以稱為倫理學的觀點，得自聯合康德及士來厄馬赫兩家之地位者。

此外吾人必要加一第五方面，此是從心理學方面而來者，而不是康德及士來厄馬赫所習知習聞之舊時心理學，是以內省所分析人類之心靈者。此是從其

一五
康德之倫
理學與士
來厄馬赫
之心理學
之聯合

他及新興之心理學得來者，此新興之心理學，自稱爲一宗確切科學，或自然科學。赫爾巴特發起於德國，以反對康德，而從兩宗潛力，以資其大發展者，其一方面是受英國心理學之潛力，其一方面則受費希奈爾及馮特之算學及生理學的研究之潛力。此學派對於宗教生活及現象有何議論，則由價值概念介紹。倫理及審美判斷所依賴之根本的心理事實，即是價值，此是冥想心對於某某種自然事物及自然手續所定者，對於某某種人類之行爲，則更重視其所定之價值。如是之概念，既可以有精神的譯解，亦可以有自然的譯解。且能推廣爲一個價值或所值世界之概念，即謂事物自身有其價值，宜有存在者。如是者可以有兩宗概念：其一，本柏拉圖之精神，而概念爲諸多理想，即概念其爲有最有價值之事物，是人類應承認爲判斷之標準及行爲之目的者；其二，或概念其不過爲行爲之常經，或規則，從人類及其社會之自然發展中，或有意識或無意識以抽出之，即如吾人所稱爲自然法律者之從受過觀察之區域而得自反省及抽象者。

第一宗概念，即謂理想的或精神的見解，在近世則有陸宰之清楚宣言，經立特士爾之手，而介紹如是之見解於神學著作。第二宗概念，即是價值觀念之自然的譯解，則成爲積極主義之特殊方面，尤爲新近倫理學派之特色；此派則採用下傳學說，及天演哲學所發明之發展新法律。

吾人今宜對於從此諸多不同及分別清楚之多數方面，所發表之理解及思辨，加以較爲詳細之討論。如是之理解及思辨，成爲精神問題或宗教問題之哲學處置。

其新近研究康德派哲學者，其尤爲重要者，則是柏林之包爾生教授之研究，則最看重於一事實，謂康德在其全體哲學中，其第一注意者，即是宗教，意在調停（或和解）信仰與知識，調停宗教與科學。（原註）參觀本思想史第二編上冊第四章第三十三節以下三頁，尤宜注意者，是原注所引之論。此則曾經包爾生發表，以爲不獨爲看重康德之事功者所承認，且

爲排斥其學說者所承認，毋論其爲赫克爾之流，以康德爲利於宗教起見，而犧牲

一六、康德之三宗確實
心主義，在此則發現其最後之效果，即是一切實在之思想，主觀之自然法也。主觀以，其無限之創造家，道德性，自科學，掃地之康德位，定家。神經：試維由律及道德律，是一信仰家，道德性，自科學，掃地之康德位，定家。神經：試維由思想家康德律，是一信仰家，道德性，自科學，掃地之康德位，定家。神經：試維由英國人，正德國心於虛校，皆作，極其批評國之大事。康德是無國界之顛人，是步自威爾曼，正與德國民族之篤實性，完全相反。此最後兩段，是引事在包爾生之一哲學戰爭論之討論。一九〇。自康德觀之，宗教所注意之事，最後則簡化爲當代傳統之耶穌教三宗確實之一宗哲學譯解：即謂有神靈，人類意志自由，靈魂不滅是也。康德對於自然真理及超越自然真理之入於人心之道之不同之點，並未有心理學之分析，然而則料想，有雙疊觀念之存在，分爲實驗的及超越

一七、雙疊觀念
的。實驗的觀念，其來源是完全得自感覺世界，超越觀念，則得自反省心靈之原始構造；實驗觀念供給知識以材料，超越觀念則供給知識之形相。康德以此公式，而承認陸克之正確地位，及來布尼茲之地位。

來布尼茲持以反對陸克者之著名格言，吾人是第一次得有一宗常識真理

之簡括而富於蘊藏之語，如是之眞理，是往往爲科學及人生所忽略者，此語爲何，卽謂無觀景物之人，則不能有景物。

科學及平常日用之事，往往有以只觀雙元主義之一面，或輪流觀其一面，而得益者；然而哲學之目的則異是，常要提醒吾人實在，永遠是有兩方面，事物之兩方面，是與生俱生者，成爲不能消溶之交互組織。第十九世紀之全體哲學，卽是嘗試發明此雙疊事實之存在，且更進一步而維持一宗堅信，謂此雙元主義已有分析，且在某宗原始及內伏之單一中，有其來源。

康德在其第一批判中，則發露知性的手續，發明只有感覺知識是構造的，其超越的元素，只是組合的及調整的要素。惟是其在人類心靈中，不過是秩序及部署者，一至動作及道德行爲界中，則變爲構造的要素。超越或高等的，在此界中，則現其自身，不獨是存在之規則或公式，且是清楚之命令或法律；卽康德稱爲直言命令，卽是道德責務之事實或感覺。

此宗康德之學說之較後部分，不獨引吸多數之弟子及步趨其學說者，且自席勒爾及費希特觀之，見其有特別之價值，於是首先從創新途徑，以再進步發展康德之教義。雖然，康德不幸而未將人類方面諸事物所本有之雙元主義，置於正當之光線中。當更進步批判之間，如是之雙元主義，受過一番心理學之分析，而得有較爲正確之發明，有過於康德所能發明者。

吾人今日則悟解此雙疊方面，是由於所謂在外感覺及一宗綜合單一之在內之感覺之分別。如是之分別，原是英國哲學所更爲篤守者，雖亦爲康德所承認，不幸而混合於另一宗分別；此後一宗分別，則有埋沒之之趨勢，而轉移全個問題於一不同之基地。

此第二公式，是從來布尼茲與倭爾克混合之學派，介紹於康德派哲學者。此是可感覺的世界與可想的世界之間，之一宗臆猜之分別，或按康德之句語，則謂是物之現象及物之本體之分別。如是之分別，則含有一宗意義，謂有由感覺而直

一八、
可感覺的
世界與可
想的世界
之雙元混
合

接得知之事物，亦有只經由思想間接而得知之事物，而附以一宗緘默之臆定，謂前一宗事物有如造成低級者，其他事物則是造成高級者；如是則介紹高下或正副之分別，以代其敵體或對位之分別。後來之思想及分析，則逐漸發明此分別，既非高下之別，亦非定性多少之別，而是界說或確切性之別。

吾人之感覺，有若干是定位於處間者，如是則能有較多之界說（或規定）及確切。如是者，成爲吾人所稱爲外界或體覺之閱歷之大部分。其餘吾人之外界或體覺之閱歷，及吾人內界感覺之閱歷之全部，則不及上文所云之大部分閱歷之較爲分明有定，亦不及其永久，然而所有一切閱歷，皆是同等之直接，同等之自明；其實此兩宗閱歷，合成吾人之閱歷世界，或現象世界；吾人所知之實在，盡在於是矣。此兩宗閱歷，即謂其分明者，與不分明者，皆不能單獨發現；此兩宗閱歷，皆是接連相混合者，有如吾人心靈組織之經緯；只因有極其特別事故，然後拆散之。

科學及哲學之目的，既在乎使事物較爲顯明，較爲分明，及較易於達意，其進

步則多依賴於在吾人之世界圖畫中，消去其特色之不能有確切界說（或規定）者，而簡化其實在能知者，爲少數之確切及規定清楚之諸多不同之點。（原註）

選擇手續，起自吾人表衆之原始，而助以記性，注意，及主動的，及主觀際之往來。此則打破窩德，所稱爲「表衆之原始，川流」一（知覺的及運動的），及詹姆士。威廉所稱爲「思想川流」者。以大多數人而論，此宗之原始交通，觀的方面，原來之自身之打破，想川流於以語言文字與他人作主觀際之交通，及人生諸事及實行之事業所必需者爲止。惟有科學則再進一步，以推行此分析手續，或由所謂諸多觀念之「分析及綜合」一（觀念是用休謨一意義）。此分析手續，或綜合手續，只能在數目及處問之想中，亦能到至完備之點，其在諸科學之運用如是想念者，亦能到至完。

此手續最先是介紹於真理諸科學及動力諸科學中，亦介紹於多少有成效之嘗試，以簡化自然科學其他支派，例如聲學、光學、熱學、電學、化學、生物學、爲機力的諸多手續者，以其只有數量的（易於量度）分別，而無性量的分別也。其在心理學界中，則與初級及第二級之屬性之分別，攜手同行。所謂初級屬性者，例如大小、形相、阻力，皆是可以量度者，所謂第二級屬性者，例如顏色、聲音、熱氣，皆是主觀的，則難以固定，兩性相比，則以第一級屬性較爲永久，而屬於客觀的。既是客觀的，

即謂自諸多不同之觀察家皆見其相同或相似，是以第一級屬性，則得有較為實在之特色，在吾人之閱歷世界中，如是之第一級屬性，只有較為分明，較為穩固，較為永久；且能易於以圖畫及模型表示之，又能以記性力追憶之。既有如是諸多便利，則能使其較易於思維，易於了解；色、味、熱、臭、或諸多而屢變之內界感覺，例如努力及情緒者，則不然，其在吾人之心眼界中，則易於消滅，第一級屬性則不如是之易於消滅也。

由是思想家以為所謂第一級屬性，是一個客觀及實在世界之真正特色，其對於第二級屬性，則以為此實在世界之消滅的、變化的、及主觀的現象。凡相信精神的實在者，即謂相信事物之高等超越感覺區域者，則必要用某種方法，以解說此超越感覺世界與實現世界之關係（算學及力學則與此實現世界有關）。

包爾生曾有顯明之發表，

（原註）見其所撰之「康德論」，一九〇四年第四版，第一百七十一等頁。

謂當康

德研究此問題時，原已有兩宗見解——第一、是算學家之見解，以牛頓為首，為英

國哲學家所多少採用，第二是玄學家之見解，以來布尼茲爲首。

第一宗見解，則以時間及處間（此是算學及動力學所運用之數量），卽是承受諸事物之實現之器。第二見解，則以時間及處間不過是事物間之關係，而不以爲是實現之事物。如是之見解，自非科學家所能容忍者；然而此見解則任吾人簡化實在爲極不同之事物，伏於存在之外表形相之下，而且出乎其外者，且如是之見解，在吾人思想中，可以作爲與超越自然爲同一。如是則保存偉大之精神的實在，位置於可以思維而不能直接閱歷之事物中。

其他見解或算學見解，則使自然神學不能成立，或簡化神靈之神學的概念，爲一種泛神主義，如是者一見休謨之疑惑主義（或懷疑主義）而自倒矣。

一九、和解

康德見得在前賢之哲學中，卽有如是兩宗見解通行，（原註）如是（康德所據

處問，亦是康德自己所曾經有過者。蓋康德初時原亦居於德國玄學地位，以處問爲實驗的概念，從外物之關係抽象而得之。於是入於第二宗見解（克拉克與牛頓混合者），以處問爲物質世界之先有之相。此宗見解，遲至一七六八年，仍爲康德所維持者，忽於是年，拋棄此見解，顯然見得，其無維

持之可能（指以玄學維持此說而言），而居於新地位，以時間為虛間皆是物質世界之先天形相，只存在於感覺方面之中，如是之見解，原是來布尼茲之見解，曾經康德聲明（一引包爾生）。

於是，以和解兩派之說，其目的在「康德論」第一百七十二頁附註。

乎證明信仰超越自然（即其所謂超越主義是也），而同時又承認機力的或算學的見解。如是之和解，即是以其著名之時間及處間之惟心所生之說為嘗試，即謂以時間及處間，為人類知性所本有之必然之相，人之知性即由是以部署其感覺之複疊底數（或材料），亦由是以概念如是之底數。既是人之心靈之所固有，是故科學之處置時間及處間之相者，即是必需（必然）之科學；是我等人類所必需者，不能與吾人之外界物之知識相離，以吾人之見物也，惟能在時間及處間見之，亦惟能由時間及處間見之。然而同時如是之見解，含有主觀性，或第一級（即初級）屬性之非實在，則尚餘一宗某物，是吾人只能想及，而不能實寫之概念，作為實有而不能解說之實在之果核或果仁；此即所謂「物自身」，即是康德哲學之著名X（即算學所求之數）也。

此『物自身』之概念，誤推廣於『多數物之多數自身』之概念，自從康德以來，節制大部分之德國思想。法英兩國以爲如是之見解，是絕不能行通者，始終並未承認。如是之見解，在英國哲學中，則發現於斯賓塞之『不能知』之說；斯賓塞之達到此地位者，是另走一途之推理，而讀者宜注意如是之學說，亦是和科學與宗教之一宗嘗試也。

諸多理據或辨論之反對斯賓塞之地位者，皆不過是將近百年前反對康德之說之辨駁復現而已。是以其中有數位反對家，則主持一說，謂倘若汝對於此一某宗不能知之事物，既毫無所知，而謂有此一宗不能知之事物存在，則是不合於邏輯，因爲汝必要由某宗屬性或關係，而後能知其存在也。亦有數位反對家，則維持另一說，謂實在之內伏之基地，或實在之核，若以吾人之主觀世界或內界世界而論，並不是不能知；因爲吾人不獨是感覺之一宗接續而已，且知此接續有其聯綴，有其單一，及有其接連也。如是之見解（一時原可通過一宗不能實行不能維

持之強辨，則立刻推廣於概念一宗較爲廣大之意識之包括我等自己之外之其他心靈；因爲我等之存在及思維，有大部分是只能在其他心靈，由其他心靈，及與其他心靈存在及思維也。

又有第三類之思想家，則否認此全個推理之正確，毋論其爲康德之較舊推理，抑或是斯賓塞之較新推理，而以爲必要折回於較爲高深之心理學分析。大概而論，今日思想家所處之地位，大抵卽是如此，然而德國之承繼康德之諸多哲學大系統，則不以此地位爲然。康德所創造之爲難，德國則有第二方法以嘗試推倒之，而分爲兩途，皆直接答復何爲『物自身』，何爲一切實在之核之問題。然而此答復，既非以邏輯手續達到，亦非以證明達到，亦並不維持其說，謂其有證明之可能。此答復是由陸宰所謂品格之一宗議決得來，由一宗道德或知性之努力得來。

費希特曾有顯明之發論，謂一個人之選擇某宗哲學，全視其人之爲何如人。自彼觀之，原是知性的直覺。

二〇、

費希特及叔本華之解決

叔本華原是頗受過費希特之潛力者，自叔本華觀之，則變爲一宗科學的假設或臆說。乃毅然宣布，謂實在之要素，即是『意志』。且謂凡既經達到康德派地位者，則只餘一最後之步可行。叔本華自稱，彼已行此最後之一步矣。

是以叔本華之全體哲學，變爲一宗喻解，或一系之喻解，其所示人之假設的或臆定的答復，由是而言之成理，以深印於讀者心中，且與其他任何科學假設之性質相同，可以利用於解說諸多學術之複疊現象，例如解說物質的、心靈的、道德的生活，及詩歌、美術、音樂所發現之活動之現象是也。叔本華之思想，簡化所有一切實在爲意志，爲努力，而反發生一宗純粹之冥想的系統，其結果則是寂靜主義，悲觀主義，無動作，無希望；而費希特及謝林之知性的直覺，則進步而發展爲黑智爾之知性系統，毋論其能立足與否，而實能多生效果，能啓發、鼓勵、指導極多之殫竭心力之研究，有遠屆之後效及於人生。此非造化弄人之一端乎？

至是吾人必要詰問，此宗教問題，此精神問題，在集中於康德之知性革命中，

得有如何之遭遇耶？吾人若從英國人之觀點，以論德國之宗教的思辨之特別發展，則可以如作者上文所云，分爲兩路之思想，各有其注意之所在——即謂有注意於哲學者，有注意於神學者。如是之兩宗不同之舉動，則有其相符合之兩點，兩者皆力求一宗獨立之科學發明，力求一宗有系統而可以教人之學說，兩者又皆以一宗精神的浚深爲目的。然而按照英文，『精神』只有一個名詞，而德國則有兩個意義，是故如是之浚深，則亦分爲兩路之嘗試。在此一方面，吾人則見得有一宗努力，以趨向於英文所謂精神的復活，頗與發現於英國之宗教復活相合。其在英國，當第十八世紀之下半期，則有衛斯力 (John Wesley) 之大規模之舉動，在此之前，則有一宗規模略小之舉動，此則發起於朋友會主義，附以其內界之光之特別學說。

惟在德國，精神復活所指者，與英國不同，且指有他事在，吾人因是有第二宗而是獨立之舉動。自外國之多數堅持其說者，則謂是一宗知性的及詩歌的（並

非專門精神的，浚深，此則頗與英國在第十九世紀，受哥爾利治之潛力而有所嘗試者相應；其在較早時期之發起，如劍橋大學之柏拉圖派，及牛津大學之知性派，皆鮮長久之效。

此兩舉動皆是反對通俗哲學及神學之膚淺、枯窘、庸俗之形式主義，而有各不相因之原始，幾乎完全分道揚鑣者，而合於士來厄馬赫之人格性；作者前已言過，當黑智爾潛力既衰之時，士來厄馬赫則成爲德國所有一切宗教思辨之中心點。

二、
諸多不同
之舉動皆
驅轉於士
來厄馬赫

以時期而論，知性的復活則較早，且較爲顯露，其所及者亦較廣，吸收多處之潛力，例如吸收其潛力之來自英、法、荷蘭、瑞士、意大利、西班牙、及東方者，不獨發露於哲學，且發露於其他諸學，不獨有學校之學問以代表之，且有其民族之詩歌著作以代表之。有人稱爲大規模之浪漫舉動。

「原註」則是一宗特色而用此「浪漫」名詞，則是在其絕妙之第十册名「浪漫派」
「原註」則是一宗特色而用此「浪漫」名詞，則是在其絕妙之第十册名「浪漫派」
「原註」則是一宗特色而用此「浪漫」名詞，則是在其絕妙之第十册名「浪漫派」

七八年編耳特耳及盧梭之死爲起點，而終止於第十一冊（是奧曼所著，名「浪漫派之得勝」），當第十九世紀，之中葉。其推廣此派名詞之意義，名原以包括不獨非浪漫派之著作，且包括德國所謂考古學派之全體著作，大體之研究文學史者觀之，則見其極不便利，且令人誤會，因爲此著作，自漫德，仍用其狹義。參觀本思想史第一冊第八十五頁原註。

其造成此複雜舉動之諸多不同之橫衝邪灌之潮流，則有法可以分別之。德國自從改革宗教以來，二百餘年間，則有宗教之戰，政治之戰，蹂躪其土地，殺戮其人民，此後則繼以獨立之醒悟；當此時期，則有諸多不同之從外而入之潛力，以灌輸於德國思想中。學者若研究如是之諸多潛力，則能區別其潮流矣。

第一、是機械的見解，如是者，則趨向於以自然爲不過是一部機器（人身之組織亦包括在內）；如是之見解，則要有一宗相反之見解以反抗之，此見解則以自然及生命爲是神靈所開展者；其發表如是之見解者，有諸多不同之形相，其承認之者亦然，而在斯賓諾莎之哲學中，得有其與哲學最相近之發明。德國因受勒新及雅科俾赫得諸君之潛力，而研究斯賓諾莎之哲學。此見解不獨可以有哲學

的譯解，且可以有詩歌的譯解，因是而得推廣，其在恢復德國文學美術之諸位富於創解之知性家中，尤見推廣。大約如是之推廣，不過標示其中有數位思想家之心靈發展之雖爲重要，而不過是暫時之面目。斯賓諾莎之泛神主義，易於資人以一宗詩歌的譯解；其所處之地位，高過機械的見解所處者，機械見解，以神靈至多亦不過是一個技藝匠，而立於其所創造者之外；此主義並不爲人格性、個人性、及自由之諸多觀念留餘地，其對於罪惡及贖罪諸事實，尤少悟解；此見與古代（希臘羅馬）之理想相諧和，而難與基督教理想相諧和。其所教人者，是在全體創造中之神靈之內在性，既然，則能使詩人及思想家發生心思，而對於神靈之人格性之超越，則無通曉，然而此是充塞於當代之思想者，其所以能如是者，則由於歷史的宗教之以神靈爲發起者，及以道德法律，爲是神靈所默示或啓示之概念。

受斯賓諾莎之潛力，而有多數之嘗試，以發明一宗單元主義之見解者，則再三發生一宗深入於人心之堅信（是基督教思想之特色），謂以吾儕人類而言，

有一宗雙疊之事物存在。即是自然事物，及精神的，或道德的事物，謂神靈之默示於人類者，不獨在於自然，且經由在人之個人生活及歷史生活中之精神之直接工作，而有獨立之默示。

是故有諸多不同之原因，吾人則見得思想家如費希特、謝林（其尤為顯著者），士來厄馬赫諸子，在其後來之著作中，則自解脫於斯賓諾莎泛神主義之吸收一切之潛力。其中有多數，則重新看重或領略來布尼茲之哲學，以其承認事物雙疊性，即謂自然及神恩之真理，而竭力以求和解之。

因是吾人可以指出一第二種及獨立之潛力之與斯賓諾莎無涉，而與來布尼茲哲學之精神相類者，——此是歷史之事，即是發展觀念。其哲學系統之與單元派及斯賓諾莎主義之泛神論精神，最有密切之聯合者，即是黑智爾之系統。其最富於新解之作，即謂其所著之精神現象學也。吾人若概念精神的（宗教的）元素，只以為是屬於神靈的，有如費希特早年著作之所為者，則不能了解此大作。

吾人若概念此元素以爲是一宗無足重輕之同一或絕對，有如謝林在其早年之思辨所發表者，則尤其不能悟解黑智爾此作。吾人不得不概念此精神的因子，爲是一宗本人之自身有意識之活動，且不得不聯合『絕對』之泛神觀念，於一宗人格性之神之有神主義的概念。惟黑智爾之文章，及其解釋，已有諸多本來之難了解，又加以其所用之精神（Geist）名詞，既可以當作非人格解，亦可以當作人格解，則更令讀者難以明白矣。況且在其再進步之哲學原理之發展中，常常互用此非人格與人格兩意義，在此一方面，以解說個人心靈之有意識之諸手續，在彼一方面，用以解說客觀心靈之無意識之動作。

後乎康德者，則有德國思想界諸領袖之抽象知性主義，及精細之審美主義，其時則有第三宗潛力發起，與之平行，而各不相因。此潛力即是趨向於通俗教育之舉動之獨立所發起者，原是從瑞士輸入於德國。瑞士之維新教會之教育精神之勢力，與蘇格蘭同；其在瑞士，則有酷好自然，及表同情於羣衆（此兩者原是盧

梭著作之特色，以振興調和之。如是之實行精神之大代表，即是斐斯塔洛齊。中，已發現於德國北部矣。此舉動是由於斯佩訥（Spener）及佛蘭克兩人之努力所發起於哈勒者，及發起於其所創設之學校者。如是之舉動，則生長於路得派之教會懷抱之中，而與一宗派之稱爲虔誠派者爲同一。

至第十八世紀之較後時期，又從此鄰境播傳一宗實行之教育舉動，稱爲博愛主義者。其發起人名巴西多，人雖怪僻，而其舉動則有多數之重要教育家附和之。此派與斐斯塔洛齊派相似，皆產生極多而重要之教育著作。

此三起舉動，聯合而致力於改良通俗教育，且浚深之，升高之。此三者之實行趨勢與道德趨勢，完全相同。此三舉動皆流露宗教精神，惟斐斯塔洛齊派則較爲多表同情，多含宗教（精神）意味，巴西多派則較多實行倫理之精神。如是之大舉動，自有其見解深淺之不同，然而毋論其爲深爲淺，所有其大代表，皆厭惡教士

派之教課，及教士黨之專制；此諸多大代表，則以其真正宗教感情之熱心，及其實行與爲善之用意，而反對之。惟此諸多大代表，則不欲蒸化基督教之真理爲一宗絕對之知性主義，或精細之審美主義。此諸位大教育家立於研究學問之學校之外，且不與其考古理想相入；其領略或重視新哲學也，不出於康德之倫理著作，及費希特之通俗著作之外。是以在當代之普通著作中，此多數教育家則見其與勒新、赫得、保羅相近，有過於其與歌德及席勒爾之哲學著作相近者。此諸多大教育家，不獨有所好之一宗重要詩歌著作，例如革勒特、喀勞狄、嘿柏爾諸人之著作是也；且能吸收一宗真正美術元素，此則由於其重視音樂教育，由於其通曉德國之祈禱歌，及風琴之大樂譜——據事實而言，此諸多教育家以神樂爲一宗重要之教育利器。

若以此多數通俗教育家所給宗教問題之實行解決，比康德之超越主義，及步趨其學說者之諸多系統之對於此問題之玄學的處置，則此處置自然現出其

抽象及不近人情，缺少熱心及缺少情緒，請斷於悟解及想像，而不請斷於感情及衷情。既然，則不合於通俗教育之用，於是到處發生一宗廣播而有致命傷之趨勢，以受過高等教育者及學問家之宗教，與羣衆之宗教不同。因爲康德、費希特、謝林及黑智爾之全體宗教之教義，實在不過是基督教實理之一宗譯解，或玄學的注解，承認其一宗符號或暗比而已，則毋怪乎基督教中有一重要信條，有失落之危險矣。此一信條，即謂基督教是衆人之宗教，毋論貧富，毋論貴賤，亦毋論有學問者或無學問者，皆當信仰奉行。既失去此一信條，即是犧牲發起此宗教者及其使徒之基督教信仰及學說之真正普通主義矣。

二三、黑智爾之宗教公式

如是之見解，則有一個哲學的公式，見於其所著之宗教之哲學中：在此作中，黑智爾則顯然維持其說，謂宗教是心靈或精神的發展之一宗必要而重要之程站，而不是最高之程站；所謂最高程站者，要求之于，要得之於哲學中。在其哲學歷史演講之末章，黑智爾發爲下列之議論曰：

『哲學之目的，及其所注意者，在乎和解思想與實在，即謂和解觀念與實在。若以哲學與美術、及宗教、及此兩者之情操相比，則哲學是真實之神正論（亦稱辨神論），——調停（和解）某宗心靈之在其實在中之自由及豐富中已通曉其自身者。不然，則易於在直覺及感情之次級區域中，求其滿意。』

黑智爾處置宗教問題，所自居之抽象地位，且有其系統之兩特色以隆重之。此系統之發起也，原欲證明每一事物如何皆是神靈之精神之工作，發現其自身於諸多不同之形相之在自然、心靈、及歷史中者。是以一見即知其扶助事物之一宗顯然之精神的或宗教的見解；有諸多熱心少年，厭倦合理派或正統派之守舊教義之官樣文章，及其庸陋者，則暫時趨附於如是之見解，此則無可疑者。如是之見解，似是精神問題之真實解決。又有人以為其有大利益，因為如是之精神化，及浚深思想手續，以其有一定而可以教人之法（即謂辨證法）以實行之也。此種最初之深印，又有黑智爾之演講之人格的潛力所及於聽其演講者以鞏固之。聽

其演講者，眼見一位有強知性之人，與人心所能詰問之諸多最高問題相奮鬪；且對於當代，又起首攪擾煩惱思想家及信仰家之諸多最高為難，而示人以解決，——至少亦示人以解決之途徑；且許人以對於基督教之神約，宗教革命及法國之大革命之熱望，應有可以令人明白之解說，證實及諸利。此外必要加以充塞於黑智爾所有著作中之神祕元素，及其口授或演講之預言家之腔調，所發生之能迷人之處。雖然，黑智爾死後，少年後進，則起首精密批判及考察其系統之現成建築，及其辨證之方法，則見得其方法不過是一宗純粹邏輯的手續，運用思想之最抽象者，有時睨及，有時闌入世事，以使其手續得有活潑之象。黑智爾之於學也，無所不窺，其心目中常有世事之大區域在，能以世事為喻解。在其多數弟子及步趨其學說者手中，此辨證手續，則簡化為一宗乾枯之邏輯規劃，簡化為一宗無靈魂之節奏之毫無趣味之層疊；亦有拋棄其邏輯的骷髏，而致力於歷史及事實之研究者，逐漸忘記其初入手之抽象公式，則大有所獲。其系統之純粹邏輯建築，因有一

更爲有特色之缺點，而變作更顯露：即謂其無專門之倫理教訓，無對於道德問題之適合處置。康德及費希特之哲學則不然，因以處置道德問題標示其特色也。其效果則是對於黑智爾之純粹邏輯腔調，及泛理主義，發生反動，而偏好對於諸多哲學大問題，施以較爲實在、較爲同情之處置（以想像及幻想論則或不然），其尤爲注意者，則是道德及宗教問題。如是之反動，且有諸多研究以扶助之，即謂批判的及歷史的、心理學的及人類的研究是也。黑智爾之弟子，及反對黑智爾學說者，對此研究，皆有所貢獻也。

二四、雅科俾之反對

其最先反對以純粹知性及玄學處置精神問題者，即是雅科俾，在康德刊布其第一批判之後，不久則發起反對。（原註）以康德之教義之異常潛力而論，此潛力不獨見於哲學界中，且見於普通著

作中，尤其顯現於正當神學中。似乎作者在正對於康德之宗教之實在哲學，尚無充足之討論。此則有兩宗原因：第一，康德對於宗教問題之特殊態度，全屬於第十八世紀末年紀，及第十九世紀初年，則已損失其多數之重要方面。第二，吾人且可以謂自有土來厄馬赫此作，始有宗教之哲學，雖謂雅科俾，哈曼，赫得諸君，已先有預備，要以此演說爲起點也。欲求，易於悟解

名其中，即是分別（一）則（一）莫若教以哲學列之（三個）名詞學，的分別教宗（問三題）之宗教方面。此三在個
 第十者，九世紀之前，對於宗教，以歷史，德施以著作而論（即並無宗教法之哲學，以區別於通俗之
 生之活，或一詩歌學的說，而論以也。其從前所出者，：包（甲）通（行）是承認之哲學，即真是理，界，母及
 之論，其思想家自然著作，以，代表或之，默例，如（英）國示之（有）神教派。如法之哲學對，派則之有，諸及不
 布耳特茲耳，，康德國，之諸孟，子特爾，著，及，雅其科，中俾，皆，此有外，並發有起多一人宗。哲學之（宗）斯教實，諾一，莎宗，推來
 之理，而義得，之有信，諸條多，形相帶之，有不多，少，之各，欲，有，其，發，求，表，悟，之，解，法，或，解，今，釋，則，現，在，以，之，哲，宗，學，教，文，字，義，發，表，如，之，是
 相，此，一，是，一，經，宗，過，深，武，思，解，而，得，之，明，系，現，在，相，之，合，武，者，斷，之，則，較，留，深，之，意，；，義，其，不，能，中，相，有，能，與，始，則，終，竄，合，之，理，。不
 其對，於，如，是，批，之，系，一，統，中，，則，是，以，康，判，德，家，為，最，被，壞，批，家，判，，曾，在，能，其，安，中，慰，發，人，明，心，人，之，類，發，理，明，性，家，之。諸，康，多，德，觀，在
 是念，物，之，例，本，如，體，上，，帝，是，，思，自，想，由，所，能，不，及，滅，之，，事，是，物，不，能，而，有，實，任，在，何，是，謹，不，嚴，之，知，證，者，明，者，此。指，如，在，是，現，之，象，觀，世，念，界，
 其中，學，說，吾，之，人，能，所，安，稱，人，為，心，知，之，識，方，之，面，義，其，而，所，言，發。明，惟，者，是，康，即，德，謂，在，其，一，請，第，二，真，批，實，判，，一，是，中，道，，德，則，意，發，識，表
 所，必，要，有，之，公，定，者，；，道，則，德，能，法，使，律，吾，之，人，不，能，心，否，靈，認，之，必，存，在，設，，為，及，吾，相，人，信，之，有，一，道，位，守，立，此，法，法，者，律，之，之，存，可
 在，能，在，其，設，中，為，及，於，相，本，信，務，人，及，類，幸，有，福，守（一）守，聯，此，合，立，存，在，者，成，為，法，最，律，高，之，自，善，由（一），及，有，較，最，為，後，偉，之，大，具，之，體，生，化，活

與處間之空虛之雲霧之域；按照康德之說，則以感覺無物在其後，悟解則無物在其前，是以此全局手續，必定終止於不得不然之純粹疑惑主義矣。雅科俾則以其所著之相信之實在主義，反抗康德之超越無知。舉凡一切真理，皆成於對於實在有知識，如是之知識，是直接的，不是間接的，是感情之事。以所有一切推理手續，與此相比，則推理手續，不過是一串之思想，既無其始，亦無其終，是『對待』「譯者

受有條
件也。

之一宗無盡繼續，無路可以通其『無對待』者。是故所有一切可以證明

之知識，有如雅科俾所云，是斯賓諾莎主義，即是有盡之機械的必然之學說。當第十九世紀之進行中，思想家愈久愈見一宗言論之有具體化，即謂無上帝是科學之利；雅科俾則早已有見及此，且有極顯明之發表。其實若有一位吾人所能知之神，則此神不是上帝，此是以篤守之信仰家之意中所謂上帝而言。惟是如是之科學知識，不過是間接的；舉凡一切真知識，則是直接的，建築於堅信其定性之基礎上，如是之定性，是不能證實者，只能承認者；如是者是由於吾人在事物之低級區

域或感覺區域所給者，亦是由於雅科俾所謂在事物之高級區域或精神的區域所給者。雅科俾是以宣布一宗超越自然之感覺主義，其偉大之精神的真實，如上帝、自由、善、不滅，皆默示於如是之主義中。是以雅科俾則如是斷言，有一宗雙疊之事物存在，惟說法有不同耳；康德之規定此宗雙疊事物也，作爲是可覺的，與可想的相反對，雅科俾則不然，作爲兩宗實在之對位或敵體，由一宗低級及一宗高級感覺以達到之，此兩者皆依賴直接定性之一宗感覺（感情），或依賴於他人之意欲稱爲直覺者。雅科俾以此見解，則闢一途徑，使人易達於處置精神的事物之通俗方法。以事實而言，雅科俾常留其一足，穩踏於當代之通俗哲學之中；倘若（曾經有人說過）雅科俾放膽插其一足於惟心主義家所揭露之思辨之自由區域界線之內，則立刻退縮，而立於其前之地位；彼向來是不敢越界，而安居於超越哲學之中，此時正是大聲疾呼，宣布超越哲學之時，謂是新開闢而富於希望之地，一入其中，則從前之思想及常識系統之爲難，當能消滅矣。雅科俾之著作，有偉

大之潛力，頗能阻止抽象思辨潮流之進行，其著作亦是當代絕妙文章，並不體意用醜怪名詞，如康德所介紹，及繼之而起者所發展者。「原註」雅科俾在哲學思

極，其在宗教思想史中之位置亟應研究。尤饒意味。今日對於宗教教團歷問題，既於有
 代中，之列一，個極多不過有批判的重要。歌德，誠如歌德所云：「雅科俾談在一非常之
 ，七年四月十日一注意之，書，厄刻不謂從此。歌德可以增長學識，俾及其從中人可以書
 見：當一我見有及數重要，關於此事，而此時尙無向人之得何宗概不見也。歌德注之
 人之事，有如球各人有之各象牙之球；解在，緣各呢之一上路，走絕，不預此他人認之識
 其接觸，則分，離或愈遠且。歌德於此。要解有交雅情科，俾然，後能與己為人相友聚，而
 年席，勒爾則反是曰：「歌德他事一位證胸實有成，竹之科人俾之。初要與歌德晤，談是
 者，則知未吾免人好若笑。望予其思想為行言為，，並非謂於其德所無再作變為較好思想
 謂其如花木，無一異歌于德傳好一熟九，○萌芽，開花第，七版第之一可能第一頁引。團此
 雅科俾以難此。學說始為無神主義，雅科俾發明以及新賓諾莎為最崇之神學說之為思想家。為

且使後其於一謝八林一完全年絕，交雅。科惟黑刊智布爾其與雅宗著作之時代，情則，兩人更之有分發展更，甚。讀者此宜作
 重注。黑於此爾兩在人其之最見早解之，多則數自論見其相之近一，篇（後一兩八〇往二年更密見，于彼此一更全相集爲一引
 ，第一冊第一頁起之登多於不批之判哲學之一作者爲（此是黑智之爾與謝林同正當，主或任改者正）
 者。是在此評賓諾之莎中主，義且論是及費希特之辨學論之著作人，諫會之主義，因其必則發發生展
 於。是以斯賓諾莎主義，論是及費希特之辨學論之著作人，諫會之主義，因其必則發發生展
 無神主義之結。黑爾則極且力有反多對雅科視雅，科以俾之費希特之哲學于，當是時康他派思地
 位。黑爾則極且力有反多對雅科視雅，科以俾之費希特之哲學于，當是時康他派思地
 而黑智之爾及，謝士林來所厄表馬代赫之即實在其哲學，以適與是之相反感。情雖及反，省其後之主觀的得哲爾學堡，
 雅，兩俾人一訂全集之時，黑則發爾表對其較爲成熱之教義（則八頗一變六年見至解一。八於一是一七當年評，論
 又見於黑智，爾且一謂全雅集一俾第十發及第十賓七諾莎一主，獲之爲根是本真心理，義爲之思想展家之鋪一
 宗重要而目智，爾且一謂全雅集一俾第十發及第十賓七諾莎一主，獲之爲根是本真心理，義爲之思想展家之鋪一
 言其，堅信對絕對是精神學之，有位思，辨而無遲展，輯的而履實。爾此自時已黑，智爾仍居謝於林單顯簡然斷
 因此道揚德爾，發而爲謝謹論對，於謂雅科俾最後表之新近，哲有學極之嚴一屬而重不娶持而只是攻居擊中，之或面者
 年目稿。黑智爾行且於在黑智一爾哲學死歷之後，演講於其最後全一八第二十五册至，一第八六二〇年八
 頁），特爲斯播之入流一段，黑智明其對並於此類置雅科家俾，於始終表示其輕之度列也（如黑智路

哈爾如是之評論，一，是撰於八年其見於其一系統已成熟之第十冊，第三十重要之作，其評論對，於此兩位極怪僻思想家，則頗重視其人格的元素為基礎之。其晚中所能引窺入者，少屬亦在偶然的。格言謂此二子，即在個人的情緒的思想之。被晚中所能窺入者，又黑智爾自己之哲學之目的為，反對斯賓諾莎及費希特者，置於如何不能牽及其中。此兩位思想家之深，厚私交。在希特本人為一全無神家，或有一著名之尺惟不難科俾曾對費希特言，厚私交。在希特本人為一全無神家，或有一著名之尺惟不難表不稱其在學之尊，崇，曰：「莎學大之斯賓諾莎義，耳神。聖而對斯賓諾莎宜，受則天賜已之發如何者，措，非子誤，誰！而吾論子之靈魂於最高者，固有神靈之真性理，在如何吾子之學研究中，愛，固在也。神之。」

二五、哈曼及赫得

哈曼及赫得亦主持一宗與雅科俾有多少相類之反對。七三〇年哈曼一七八

八年間人在德蘭思想之某種中，經過，頗多之一烟霧及紛亂物，。此入於詩是歌及心派之清明而乾燥淡薄之空氣中，以時及於哈曼他思想家，最顯著之代表爾。雖然，主義則仍有極大之處。常紛亂之時，於哈曼他思想家，最顯著之代表爾。自己為發明之哈曼之智爾作當，聲而響最一長篇時之一評論八二八年一見黑智爾，一見全集一問第七重

第三的十潛力之第一特色，十頁。今日之學者，欲知哈智爾之為人，及其著作與哈
 人同之虛梭，相似之處，以其曾創生非常之極力散。雖然，亦有欠其與盧梭
 不與之虛梭，相似之處，以其曾創生非常之極力散。雖然，亦有欠其與盧梭
 之諸，多著作，則能令此多相反。注意，且人拒而遠之，求之，迷之，祕與是，已
 睿藏之珍寶，及即富于當代所盼，望其於近聽預言之家或前知家，或某種真
 於有思想者，及即富于當代所盼，望其於近聽預言之家或前知家，或某種真
 以真前或真者，或抑或神思俗為後者。先從哈智爾起，不獨哥德之神，示兆之體
 是之特色，謝林及黑智爾，在哈智爾之著作中，亦有之得，是較為廣大之引義一
 黑智爾則發，明信仰及黑智爾，在哈智爾之著作中，亦有之得，是較為廣大之引義一
 為雅科事論著作也。所有者曰：黑智爾此論一哈智爾對於世人之作，以一名一客觀的拉
 可紀之類，而此著作之意，皆內容或目的，少之全人是格的義，而至於其著作信仰否，亦
 而在其類，而此著作之意，皆內容或目的，少之全人是格的義，而至於其著作信仰否，亦
 是性，從人基類及其他諸事，而廣充其性，亦謂稱外為信仰。世界有此事，感則以
 句語之原理，或要語，如出一宗。哲學之信仰，惟經由其絕對之內容，俾而
 仰起之，高附於一要求，則由此道而推廣，有定之內容者。赫得原以康德為

師友者。在此二子之著作中，皆重視一重要之點，當最後一世紀之進行中，此點已

有愈見其顯明之發表矣。此點即是論及語言文字，在吾人之心靈發展中之重要事功。自此二子觀之，若無語言文字，則在人之靈魂中之感覺的，及超越感覺的，則永遠分離，以語言文字爲聯合此兩種感覺使結而爲一之利器。惟如是之觀念，不過是一宗多收效果之啓發，遲至今日，尙無充足之徹底研究也。

此三位反對康德之系統的哲學者，皆不是學校教師，並不覺得有以有方法之著作，以發明其哲學學說於後起之秀之責任。是以其教義皆是散碎而未臻完備者。其著作對於某某點有極顯明之發明，且有文筆以維持其說，而與英國大部分之哲學著作相似，以此兩宗著作皆或欠方法或欠思想之完備也。因其對於重要哲學諸問題，有較爲雅潔之討論，是以有大潛力及於其時之通俗思想，而皆立於原藏於康德之哲學之新觀念之有系統方法之發展之外。雖然，如是之著作，則不無潛力及於學校內之哲學——其覺得有此潛力，則在較後其時超越主義地位，已得有顯明之說明，而暫時其可能之性已告竭矣。當日雖仍居於背景之內，然

二六、

學校外之
教義之潛
力之及於
學校

而已有嘗試以此諸多反對之觀念，發爲較有方法之討論，且用以建設多數有貫串之思想系統矣。在此諸多系統之中，要以弗黎斯。「原註」關於弗黎斯及其著作，宜參觀本思想史第三卷

八，第百五十八頁原註。

之著作爲最有創解，最能啓發，而以克路之著作爲最能通俗。弗黎

斯之研究哲學，真正是爲宗教起見，曾受教育於一教派；此派是培養內界之宗教生活者，適與當時之較爲致力於外界之教士式之宗教者異。既以是爲目的，弗黎斯則看重雅科俾之生硬事功之證明宗教信仰，在人心中有其獨立之區域，而比於雅科俾，弗黎斯則標示一進步，因爲其不滿意於斷言如是之獨立，且見得必要以較爲正確較爲充滿之說明心理學事實，以扶助如是之斷言。弗黎斯既如是之重視心理學，加以其關於算理諸科學，及其趨向於算學的物理學之發展，有較爲深透之知識，於是綜合之以資研究。弗黎斯且見得必要從研究個人之靈魂，推廣心理學於研究湊聚之心靈，及其自然歷史，重視人類學。因其如此，是以其教義要有一種惟一之地位，與使通俗教育家及其實行宗教教義之實在精神，有富於效

「宗教哲學」(一九三二年)中之格言，洩漏此特色；此格言與教
世主之旨：「汝等凡是勞苦而擔負甚重者，皆來前」，正相反對。然而弗

黎斯與克路相同，皆不是神學家，雖其所受之宗教教練，在其心中發生一種對於
宗教問題之特別領會，而固自立於任何專門宗教組織之外，而並未推廣其在此
問題之注意於積極歷史的宗教之一種悟解，及在信徒社會（即謂基督教之教
會）中之表示中之一種悟解。

二

二七、

士來厄馬
赫之通曉
歷史的宗
教

第一位踏步趨向於悟解此近代歷史之最重要之現象者，在近代德國諸多
大思想家之中，只有此君能在真正神學諸問題，與同等真正哲學諸問題之間，維
持其持平態度。士來厄馬赫是曠世逸才，（原名「一七一七」最重要之作之論士來厄馬赫
者「一七一七」最重要之作之論士來厄馬赫）
一，是底爾琪所撰之「士來厄馬赫傳」之宗教演講（從哲學觀念視之，原是一
一八〇二年爲止，而對於士來厄馬赫傳之宗教演講）此冊，只論到
士來厄馬赫最重要之作，有詳盡之討論之文件，與士來厄馬赫內界十二頁
小字，共一百四十五頁大字，皆是有價值之文件，與士來厄馬赫內界十二頁

年有諸作者之深透分析價值，在並不在乎描寫第十世紀初年事，亦不著其對家於其思
 想。家此時吾人最惋惜者，描寫是當時高久已不刊行，而無是繼續之哲學。詩自歌以情
 狀。家此位著名之一作者，而能將來愈顯其植為之第九世紀末年及諸國系統多一此為君
 往解，此思想家之一作者，而能將來愈顯其植為之第九世紀末年及諸國系統多一此為君
 創解，此思想家之一作者，而能將來愈顯其植為之第九世紀末年及諸國系統多一此為君
 嘗，即其是學生之精力以早研究之。有深透之分析，其他著作以表明之，其尤著
 五十二頁十年所引。當黑世，爾有與士知厄之光，並行，性一活八一中點。一底八三
 所撰之，士取來厄於極多傳之，此學成傳為一尺百全書，判以之供當，代吾人不能不感，謝其
 中琪有此代。請多除專門，研究會外，嘗讀之者，可以不必盡失。爾。琪所引不能不。研
 學者尤宜研究此書。與今代絕不相。士在內厄界之最深，及生活時代，七與厄
 馬赫之思維研究此書。與今代絕不相。士在內厄界之最深，及生活時代，七與厄
 期友時，代因情操者，觀念為，此努力期，無已先不與今士日來厄隔馬，而此重分要隔時又極之直，接有
 係矣。爾一引之底爾。琪之卷，首則第五頁得之。此言以施研究今日來，厄仍不其神學力而論。
 於此底爾一引之底爾。琪之卷，首則第五頁得之。此言以施研究今日來，厄仍不其神學力而論。
 八，年此出版，有其二寶冊。其一名士來厄乎其神學對論一，八有七極六年至一八
 而此者所題指者深，藏於士一宗厄論神科學之哲學，其基礎有問題。士當第十世，紀發時明

式開化之精神之中，其時如是之開化，則有當代之創始之詩才，及極能動人之康德之哲學之效果以浚深之，實行之；同時又受考古及批判精神之潛力之生活於其大代表倭爾夫之中者。又由雅科俾而知斯賓諾莎之著作，亦如其由倭爾夫而知柏拉圖之著作。士來厄馬赫極讚美此兩家之高等神祕主義，之與一致兄弟教派之褊隘內界極不相同者。然而其傾倒於斯賓諾莎者，尤在乎其情緒的泛神主義，而不甚在乎其邏輯的泛神主義也。既受如是之潛力，則介紹於宗教之哲學以一宗觀念，謂宗教之神思之來源，及特色之一，即是個人及全體人數間之單一之感情，即較為新近時期所稱爲『宇宙的情緒』者；亦即是一宗堅信（此是曾經發生於數位出類拔萃之教世家者），謂個人自身，及主觀自身，是與『無盡』及『永恆』有直接之切觸，即謂相與爲一也。但士來厄馬赫與並世之其他思想家異，並不完全失陷於如是之精神的，或宇宙的泛神主義之中，其他思想家，雖不久失陷，至少亦不免暫時失陷也；因爲其對於個人存在之價值，與對於發展之人

格的獨立及個人性之重要，有同等之知覺也。以此節而論，其見解則較爲與來布尼茲相近，來布尼茲在其單子學中，則反對斯賓諾莎之泛神主義也。是以士來厄馬赫早已締造一特別之發明，個人與一切之爲一，在此發明中，則以組合於一宗分明之主觀的感情（或感覺）；士來厄馬赫稱此爲絕對依賴之感情（或感覺），此是指個人的，即有盡之自身而論。在其兩種最有創解之早年著作中——即是一七九九年之演說，及一八〇一年之獨語——則竭力維持其所謂宗教情操之重要表現，——即是與一切爲一之感情，同時又有自爲個體之感情，而此則是絕對依賴之感情。士來厄馬赫觀之，宗教情操或虔敬之感情之要素，即在乎置自身於一宗地位，在此一方面，與下級自身之自利主義相離；在彼一方面，則與邏輯的觀念之推崇，有同等之相離；在如是之情操中，毋論何人之失其本人之自身於全稱中者，同時則得有如是之吸收或虔敬信仰之實在歡樂。是故宗教既不是知識，亦不是行爲，而是感情之一宗狀態，是包括一切，吸收一切，之生活之情操。宗教

二八、
宗教之審
美的及社
會的概念

學說，或宗教武斷，是從反省如是之宗教情操所得之結果。是故如是之學說或武斷，既不是平常知識之延長，亦不是純粹倫理的格言，或道德的命令。是故士來厄馬赫之地位，是居於兩者之間，其一、黑智爾對於宗教問題之純粹玄學的處置，其一、是康德之純粹倫理學的處置；而對於兩者，皆能領會。士來厄馬赫之斷言，謂精神的生活，是獨立生活，與知性的生活，及倫理的生活，皆無關係。如是之斷言，雖成爲此兩宗生活之終極根基，而與此兩者發生反動，然而在其自己之諸多思辨之後效中，及在第十九世紀之思想之前進之潮流中，則發起兩宗分開之發展，對於宗教生活、宗教問題（即精神問題）之解決，發生兩宗不同之概念。此兩宗獨立之發展，原是組合於士來厄馬赫之人格，但此後則分離爲二，分隔甚遠矣。爲目前之討論起見，吾人可以規定此兩者，爲審美的及社會的宗教概念及其重要。（原註）

欲知士來厄馬赫之天才之特色，與其富於創解之處，則莫若以其與左右之大思想家相比。其中之有大功於發表士來厄馬赫之特色之概念者，則左右首數費希特，是吾人所尤當感謝者，以其出自無心，以鼓勵士來厄馬赫發表其自己之諸多見解，且鼓勵其產生，及刊行其最能動人之數種士來厄馬赫著作。

輝煌精力以研究其學，觀之人爲。此君毅然不受任何束縛者，以宗教名義之，置此小著作於費希特之旁，其名爲反對費希特以保護宗教者，其實是害之，置此人類靈魂中之根本。』(第二頁八十六頁)。富克斯解於，則破壞其所從發生之靈魂，是士來厄馬赫追溯宗教於一宗隱秘而不通曉之預覺之在少年靈魂中者，此則驅之使拋棄此世界之富厚，而求超越自然。

當士來厄馬赫刊布其最初之著作之時，及其所居之環境，有其特色，即是審美的譯解，則先得較早而又較爲普通之承認。此則有兩不同之形相：第一，得其承認於宇宙的泛神主義之中，如是之主義，則充塞於當時之歌德之詩歌及散文之著作中，如是者成爲在謝林較早之自然哲學中之根本見解。此兩者皆能與士來厄馬赫之感發之作之泛神主義方面，即其斯賓諾莎主義，相諧和；第二，其主觀的及個體化之思想潮之成爲其著作之彼一方面者，則得有一宗熱心響應於浪漫學派之主觀主義及幻想中，此學派當時則有士來厄馬赫之友希勒格兄弟爲其中心點。雖然，此兩者皆不足以消盡士來厄馬赫之概念，且其後即證明此兩者皆有喪失其利於宗教之虞而締造其利於一宗審美學者。第一宗之重要缺點，即謂

泛神主義之宗教及附屬之無人格性之神之缺點，即是對於世界之有罪惡之問題，毫無悟解。對於如是之見解之兩位最偉大之發明家，在其後來之詩歌的及哲學的思辨中，則體會此缺點。歌德是曾經體會者，當其晚年時，撰其浮士德名劇，第二部分之最後幾幕，是明知此缺點矣。歌德耗其畢生之精力於歌詩中，原有其極偉大之概念，至是則實行之，完成之，哲學家謝林則無如此之大成就，然而吾人則知其後來之四十年，皆殫力於苦心研究此人生之至高問題，無或稍懈也。在對方之審美學派之缺點，浪漫家之缺點，即是其極端之主觀主義，遂不知不覺拋棄科學及常識之道德於不顧，雖有發異彩之製作，而喪失一切能力，無所貢獻於當代之知性的及道德的復生，如是之事功，是發起於費希特，原是浪漫家之最初規劃也。

士來厄馬赫在其後來之動作中，其在宗教界中，是其本國之國立教會之有名講經者，又是聯合耶穌教兩大教會之最熱心者，〔原註〕一八一七年九月二十七號，王爾主教公會，

理爲較重要之方面，則似無可疑者。以此節而言，士來厄馬赫則發表其『至善』（最高之善）之觀念，作爲其倫理概念之中樞觀念，即謂一宗『諸善（精神的）世界』要經由人之行爲，及在人之行爲中，而具體化之。由是觀之，既非道德義務之純粹形式上之感覺，——即是康德之直言命令，——又非功利派之幸福概念，造成士來厄馬赫倫理學說之起點及中樞觀念也。此中樞觀念，是『至善的』或（精神的）『諸善』的觀念，此是必要具體化者。此中樞觀念，即是一宗觀念在人類社會中，在此社會之歷史的發展中，經由人類之組合之個人努力，以建設一宗與自然秩序或下級秩序不同，而較爲高等之秩序。如是之理想，其實並未經士來厄馬赫規定充足及顯明之界說也。吾人若不自立界限，以自封於一宗純粹邏輯的及有系統的倫理法典之建設，而指出吾人在社會中道德觀念及宗教觀念所已達到之歷史及現成之具體化，則如是之界說之必要，有大部分可以無需矣。士來厄馬赫是以即在其所爲致力及其所處之基督教會中，求此問題之實行

的解決。不獨在基督教會中，求得此神靈秩序之逐漸具體化；且亦在其中，求得行為及生活之理想於發起基督教者之人格中。毋論何人承認道德理想之始終，及其原起，與其具體化於『他』（此一『他』字是各中文之用抬頭式，即指此發起者），以默示於人心，又為人心所能通曉者，則可不必有『至善』之再進一步之哲學的界說矣；此是顯見於士來厄馬赫之神學者。是故其後來之努力，則多數是趨向於基督教信仰，及基督教本務之重要諸點之有系點之陳說，而不甚趨向

於對於純粹哲學諸原理為獨立之演繹。「原註」吾人在未撇開哲學家士來厄馬赫而討論神學家士來厄馬赫之先

其較早諸著作（其一當士來厄馬赫為一位神學家，如是一者多年）自述錄於
 為尤宜注意者，實在已藏有一宗心理學之起點來，深過康德之心理學派（其尤為謝林之所有者遠甚。以事實而言，吾人若採用近來，發起之心理學派，其尤為顯著者，則是英國之內省派心理學，所用之名詞，及概念，則能遠見士來厄馬赫之宗，教及倫理觀，發明更為清楚，且能表示其諸多觀念，如何遠到，士來厄馬赫與士來厄馬赫多思想家所能及者，節，已在新近時代所顯明發表之諸多觀念，非已為士來厄馬赫所影示矣。此一者，節，已在新近時代所顯明發表之諸多觀念，早與士來厄馬赫多思想家所能及者，節，已在新近時代所顯明發表之諸多觀念，則成見於富克斯之新釋（士來厄馬赫引第六頁）之介紹文中，之概念，厄馬赫之顯實者，心。

厄馬赫後四年，予始知有富克斯之饒於義味之研究，於是見得其對於士來厄馬赫早年諸思想之分析如何有益於一宗適合之宗教心理學，作為人類生活之一宗個人的。其實吾人若不讀士來厄馬赫之神學，則不能悟解其哲學。歷史手續，現成存在之宗教，即是理想問題之實行的解決。

雖然，在其死後所刊行之諸多演講（所包者甚廣，例如辯證學、審美學、心理學、倫理學、哲學史之類，）則有頗多憑據，證明其努力到底，以給一宗較為廣大深遠之理想的基礎，於其神學教義，並證明其致力於重要之哲學問題，宗教之心理基礎，『精神』之問題。吾人亦應研究士來厄馬赫之教義之如是之真正哲學的方面，最要者是其對於心理學之最有創解之處置，如何並不為學者所注意，直至最新近時期，始有潛力及於德國之思辨，（原註）似在本得之著作之長處，自作者馬赫之心理學，本得之言曰：『士來厄馬赫之思想，區域，自始至終，基礎，是玄學的基礎。』以反對盛行於當時之厄馬赫之思想，謂其宗教思辨，基礎，是於兩極，其一極是個人只能在全體中得其生命，其一極即是全體只能得一生命於個人。謝林及斯賓諾莎，雖或曾經侵入，而士來厄馬赫所撰之得，演則足以證明其諸多方面，附以思辨之較後之規則，是以原始的觀念為根，合

二九、
厄馬赫之
心理學

原想，在此中求得於自己最幽深之生活之謎，不能再有進步之發展，其後則在其心理學中，再取而討論之，使其玄學，而科學的這道而行之。予則希望來馬所行之神學（伯尼克等頁）與士來厄德國之心理學，復活，是追隨伯尼克及弗黎士來厄馬赫之心理學，當能得多數學者之重視，此是殆無可疑者。惟是此復活之事工之程度也，惟馬赫之「感覺分析論」，則已向此方開道矣。前此則並不見其有若何潛力也。以作者觀之，似是有兩宗原因：其一是普通的；其二是關於個人的。

其普通原因，則見於一宗事實中，即謂受制於當代之詩歌的天才之潛力之下（發表於歌德及席勒爾之最高等之仿古之諸創作中），幾乎所有觀念學派之領袖思想家，皆致力於詩歌的，及專重詞藻之著作，往往以比喻及演說家之文字，以發表其才思，其所以指示於世人之福音，並不以有規則之思想之端莊形相發表，往往以單簡格言狂論形相發表，以請斷於人之想像。如是之詞句，若用於學校之教課，則必要改爲端莊之合於邏輯之散文，或以如是之散文以譯解之；必要

使其合於教者及學者之用；必要以端莊句語，以製成及研究專門有定之諸多問題。是故有多位思想家之已能造成一宗有定之方法者，則逐漸吸收教者學者之注意，而其他思想家之非無同等之創解者，則爲人所忽略。其中只有兩位當代之領袖思想家，表示其與餘子不同。此兩位即是黑智爾爲赫爾巴特。此兩家所刊布之作，皆有顯明之規則及系統。以其所刊行之哲學著作而論，士來厄馬赫則不在此列。其哲學之基地，皆是經營於其諸多演講中，及其身後刊布，始爲學者所知，其時對於抽象哲學之注意，已見其衰落矣。費希特對於哲學，始終並無一定之解釋，至於謝林，則令世人懸望，且令人無定見，既辭退教席之後，只有一宗有法則之著作，是一篇倫理學短論，最爲叔本華所稱許者。

〔原註〕謝林此短論，名「人類之自由性」，與此相關諸問題之哲學討論，如雅科俾所擬者，分八〇九年。在此著作中，謝林則與雅科俾及斯賓諾莎之完全觀念的方面，皆同存在於上帝之事物之內，在此語引，自由，謝林傳略，第二冊第一頁五十六頁之面目。斐西耶以此爲謝林哲學最後之面目，吾人若接神教及接神教之靈

一個最爲難不明之問題之中，則不能加之於謝林此小著作之論自由者，因爲在此點，則是一極顯明極深遠之傑作也。——（引斐西耶）——近代哲學史——及其應聘赴柏林（一

八四一年）之後，再入演講堂，其時文學及積學之風氣，爲批判的及科學的精神之潛力所轉移（其在柏林，則有倭爾夫學派，及洪保德之提倡自然科學，爲最有勢力之代表）已完全改變矣。當時後起諸秀，及諸多熱心家，自受過司特老司及費爾巴黑第一次震撼之後，皆渴望新曙光之發現，最後則爲謝林所振刷，其時（一八四一年十一月十五日）謝林當多數聽講者之前，口說其授職之演講。而如是之渴望，爲時則並不久。當時聽其演講者，座中頗有當代知性領袖。羣衆在此洗耳恭聽。『其間雖有某甲所得者，比於某乙爲多，然而聽者皆毫無悟解也。』原

（註）此一語見於庫爾齊烏斯·腓特烈所刊之「尺牘」一九〇三年柏林刊，第二頁八（參觀庫爾齊烏斯·腓特烈所刊之「尺牘」一九〇三年柏林刊，第二頁八）與十三頁。此大演講，頗饒趣味（以近代而論，或者只有柏格森之演講可及世人之注意，如八六一年逐漸減落，及日見其增長之幻想醒悟及反動家，而

此外應加入第二宗，或其私人之環境，因為士來厄馬赫原以宗教師為正業，

「原註」英國馬鐵勞之哲學著作，亦有與此相似之遭遇。其在蘇格蘭，有幾位領袖教師，是從教會而來，執哲學教席者，而英國之一神派（不信，三位一體者）學者馬鐵勞，則獨受阻撓，不能執大學學校之哲學教席。此學校之發起人，其目的在乎，以此為高等教育，高等大學學校之無派別之中心點，此學代表之發起人，即是以邊沁及穆勒（詹木士）為中心點之解放思想之諸大無，則應能較早在英國思想有，醜居如是地位之資格也。且時人有普通之默認，可疑者，因其哲學本來有，醜居如是地位之資格也。且時人有普通之默認，

謂其與以玄學方法處置宗教問題，不表同情（如發現於黑智爾系統之處置），

而黑智爾及步趨其學說者，尤不能與士來厄馬赫表同情，以其概念宗教為一種感情之事，作為絕對依賴之精神的感覺。其研究神學如司特老司及策勒者，受業於黑智爾及士來厄馬赫，並未得士來厄馬赫之真正深遠之心理學之注意，而為

其另一宗原始元素所激動。作者在前文曾經說過，「原註」見本思想史第三冊第一百六十六頁，及第一百

六十八頁原註。

士來厄馬赫原是研究聖經之批判主義派諸多發異彩之代表之第一

人，亦是最先之古代哲學之批判派學者之一。其潛力之所以及於哲學界者，大抵

是由於其歷史之研究哲學史之先導立忒及白蘭德司皆出自其學派中

雖然，以哲學思想史而論，最早對於宗教問題，有適合之處置，是否見諸士來厄馬赫之著作中，則不能無疑也。

三〇、三宗分明
之概念

在此諸多著作中，則有三宗分明之概念之組合，其後有諸多學者，從諸多方面考究而得之，且有極顯明之發表。第一宗概念，是將一宗神靈的或道德的秩序，與現在之自然秩序分開；第二宗概念，則謂若求達到或具體化如是之地位，則要經由在人類社會中之諸多個人心靈之組合之事功；第三宗概念，則謂如是之事故，已經在基督教社會或教會中，有歷史的成就，以此教之發起者為其中心點，且為至善之已有具體化之理想。

三一、立特士爾

在德國之宗教哲學之再進步之發展中，吾人可以取此三個有定之點，為指導之方面。例如立特士爾之神學，即是第一點之顯明清楚之幾乎趨於極端之言論。〔原註〕立特士爾（一八二二年至一八八九年間人）是一位著名之一派神學之發起人，與其堂兄弟立特士爾、腓特烈之發起一派古文訓詁者，

的爾趨勢，神之趨於極端之爾所喜者。形式代，偏於一面之消極，結論，教為分析於科學。思想及哲學未充，想分利用者，此地位之陸宰能位，而其後來之著作，則注意，則在後。爾力矣。但陸宰雖為統觀見於宗教，而並不代表一廣，其注意於神學也。則加以立特見其解一，面。欲於其格言曰：「學究派謂之善，於分別善者，則善於表示，而善於通括者，得一則善於表示。其全局，立特士爾之主力，在乎其心，仍有通括之活動，其分部也。」（引立特士爾第六年第二冊所撰一百六十八頁）

立特士爾先從基督教社會之信仰，從耶穌之默示入手，以為一宗公定之基礎，以為不必（或雖為之，亦無效果）深入於如是之宗教信仰之哲學的譯解。即以此為基礎，而建造其神學系統。舉凡一切宗教哲學，皆拋棄不顧，不獨是有神派之自然宗教，即黑智爾所嘗試者，及步趨其學說者之左派之諸多不同之形式，亦皆在所委棄之列。即士來厄馬赫所承認之若干部分之宗教之哲學，亦不為立特士爾所承認；而合上文所云之第二第三兩點為一體，因其極重視教會之宗教生活，且步趨士來厄馬赫，亦重視人格的

黎斯、士來厄馬赫所明白發表者。此是關於宗教感情或情操之要素之問題。即是問：此在人之靈魂中，如何發起耶？關於確切或算學知識，康德則以下列之詞句發問：吾人如何概念人類之心靈之組成，然後可以解說確切科學之存在耶？吾人亦可以如是之形式，發為宗教問題：吾人如何概念人類靈魂之組成，以解說宗教信仰之存在，即是信仰靈魂之直接的不是間接的定性及堅信耶？立特士爾所以解決此問題之事功，亦不過是不成片段者，不完全者，其他姑且勿論矣。

宗教哲學，除此之外，尚有一個未經解決之問題：今姑承認事物原有雙層秩序，其一是自然秩序，其一是精神秩序——此後一宗秩序，得其實行之發表於道德及宗教社會中：吾人對於此兩宗不同之秩序，將欲造成某類觀念；吾人且將欲見如是之秩序，與某宗哲學的學說相諧和，如是學說，是能解說其互相關係及其互相依賴者。以此節而論，立特士爾並未為吾人發明，而置吾人於黑暗中。惟其對於陸宰之哲學之重視或領會，則令吾人追憶，或者在陸宰哲學之中，可以希望求

得一宗指點，如何處置此問題。作者已屢次提及，陸宰如何規定，如何發表此全個哲學問題矣。

但是作者今提及立特士爾及其與陸宰之見解之關係，則已有多少預示德國宗教思辨之流向矣。遠在立特士爾之較大之著作發現之前，遠在陸宰之諸多見解爲當世所知，爲當世所能取而研究之之前，如是之思辨，早已致力於批判康德、黑智爾、士來厄馬赫對於精神問題之規定及解決之事功矣。吾人今宜追憶下列諸事實，即謂康德已示人以一種宗教之倫理的概念，黑智爾之譯解，是一宗玄學的譯解，士來厄馬赫則是一宗心理學的譯解；此後兩位思想家，則因其所取之觀點，完全不同，而皆研究康德所忽略之歷史的方面。此三宗不同之宗教問題，處置發現有義味之反觀，及有義味之符合。今先論黑智爾及士來厄馬赫之處置，此

三五、
康德黑智
爾士來厄
馬赫之諸
置不同之處

兩子者，皆反對康德系統內有之二元主義，惟如是之反對，並未達到善惡之切實規定，亦未達到道德的責務之事實，有如康德所已達到者。在另一方面，康德及士

來厄馬赫兩人之處置宗教大部分，作為心理學的或人類學的現象，對於超越真理或基督教之真實，則不承認其有達到任何邏輯的或玄學的定性之可能；而黑智爾則不然，其全個理解所趨之方向，則是引思想家入於承認最高等玄學的真理（即是絕對之觀念），是舉凡一切哲學的內見之起點，亦即是其基礎，自稱其實已在較為穩固之根柢上，建設最高等之真實，有非在通俗之宗教教義中者所能及。而士來厄馬赫則孤立反對康德及黑智爾，以其自己為感覺——即是為直接知識或直覺知識——要求其在人類靈魂中，有一宗分明之功用及區域。士來厄馬赫且介紹宗教問題之雙層處置，——即是哲學的處置，及專門神學的處置，由是而鼓勵在耶穌教神學範圍之內，諸多哲學著作之發生，如是之諸多著作，則向不重視及考慮其純粹哲學的價值及其重要。此語尤合施用於例如洛忒之倫理學；

「原註」洛忒（一七九九年至一八六七年間人）在哲學界及神學界中，是一位唯一人物。其潛力居多，是人格之潛力，其慘淡經營之哲學系統（一）修改有擴充的倫理學，刊行於一八六七年至一八七一年，第一版，其第二版則有

及於正當哲學系統。霍爾茲曼教授有一篇該括可讀之作，討論洛忒系統。霍爾茲曼一概念，是毋論，應稱爲一思辨之神學要素，惟因作者得有堅信，謂其宗道稱於其中最重要之部分（稱一神學的倫理學一）。霍爾茲曼之結束其序文，主則引陸宰之言簡意顯之格言，謂在洛忒之思辨系統中（在全部之德國惟心，主則悟解中亦然），吾人所得一宗理想之瞭解。其實有如作者上文所云，不獨如是之一種著作，即士來厄馬赫自己之神學著作，亦久已在黑智爾死後起始出現之諸多哲學歷史中，無其位置。如是諸多哲學史，大抵皆是黑智爾之大作所鼓勵，殆無可疑者。

在最新近時期，宗教之哲學，及相與有關係之玄學的諸問題，重新又惹學者嚴重之注意，此則不獨在德國，即在歐美各國之著作中，亦引人注意，其中曾發表意見，謂自從黑智爾及士來厄馬赫時代以來，此主題並無實在進步；後來諸多著作之討論此主題者，大抵皆是瑣碎不成片段者，發凡開端者，不過是爲將來較爲重要事功之設備而已。〔原註〕特洛特士(Troeltsch)教授有一極有意味之作，專評論第十九世紀末年宗教之哲學之地位者，登於一紀

如是之觀念，從其他方向，則往往有與陸宰之思辨相似者。

陸宰對於精神問題或宗教問題之重要貢獻，即是其對於人格性觀念之詳盡及屢次之分析。其分析是步趨外塞之後塵，外塞雖是黑智爾之弟子，且是傾服其師者，而為謝林在其較後之著作，及其在柏林之演講之學生及有力之反對黑智爾之地位，所發生之潛力所轉移。謝林之反對黑智爾，則發表於一公式中，此公式謂黑智爾之哲學，是一宗消極哲學，是應求其成就於一宗積極哲學者。如是者，與自然諸科學相似，應以一宗有定而較為高等之閱歷為基礎。其在謝林之概念中，此宗較為高等之閱歷，得有一宗默示特性，如是者在個人靈魂中，及在結集（湊集）之人類靈魂中，則為一個超越自然的及人格的至高無上之神人存在，供以保證此神人，即是較為高等之宗教之神，尤其是基督教之神。節制謝林之後半段之思辨者，即是如此之堅信，謝林因搜求一宗能滿意之說，以發表此堅信，則為柏麥之神祕著作之潛力所轉移。巴對爾者，世人所正當稱其為謝林之師，亦是

謝林之弟子者，謝林與之有個人之關係，因是而亦受其潛力。但謝林之於其較後之思辨，並未達到最後之點，其後來之事功，則在乎調停，創世之神靈，既是萬能萬善，而其所創造之人類，則有選擇善惡之自由；謝林對於此二者，務求一調停之說而不能，以其有不能推倒之諸多為難在也。然而謝林則實能指出黑智爾系統之大缺點，此則不能否認者，以此系統中，原無人格性之正當地位，且並未嘗試解決此倫理的外表之紕繆也。是故以此兩點而論，則黑智爾之全個規劃，或要拋棄，否則必有以改正之。第一宗事業，則有所謂黑智爾派之左翼以為之。此派之解決人格性問題，是簡化此觀念之用處於人類，且對於處置倫理問題，改神學的為純粹人類學的。其在另一方面之黑智爾派之右翼（以外塞為最顯名最有創解之代表），則對於黑智爾所由以推理之路，以為大致不差，擔任從此再進一步，且為之修改。以此目的而論，黑智爾之規劃，似乎供學者以富於效果之指示。因為黑智爾之原始規劃，當其尚未成熟時則終止矣。黑智爾之原始規劃，即是發明絕對如何

發現其自身於人之思維心中，如何從純粹主觀的及有定之感覺，經由邏輯思想之形相，及如是之形相在自然、歷史、美術、科學、人生、哲學中之客觀化，以逐漸上升，顯現其絕對自身於吾人心中。黑智爾之規劃之所以先時而告終止者，則因爲其所謂絕對心者，其實不過是客觀心之最高之發現，最後仍必要發明一說，謂「此絕對心，既爲發展之第三程站（即最後程站），當有其較深較滿者以復歸於神靈之某種形相，此形相當其在第一程站時，有人格形想，惟其時所有者，不過是有定的（有盡）個人的心之形相。」〔原註〕此數語是引陸宰之「自康德以來之近代哲學史」一八八二年演講錄第七十一頁。

於是外塞擔任重新介紹一個人格之神之概念；〔原註〕見其所著之「基督教哲學之哲理」一八五五至一八六二年，共三冊。惟其思辨則比較上少人注意，雖在其之前克勞西已有相似之嘗試，且稱其系統爲萬有在神主義，以自別於黑智爾之泛神主義。

三五、其與外塞之關係

陸宰自謂曾從外塞——而不是從赫爾伯特（批評陸宰者則謂其受自赫爾伯特）——受過一宗原始根基，毋論在後來之諸多思辨中，如何極少此宗潛

力之發現，既無緣因，亦不情願在此思辨中，拋棄如是之根基。陸宰後來之著作（而以其所撰之小世界爲尤顯現）之目的，在乎於經由自然現象及歷史的天演諸區域之迂迴曲折之後，爲其深伏於內之堅信，給以一宗較爲有定之發表，謂存在之最高形相，只能以『人格』性之形相，表示於人類之靈魂，然後能滿意。在其諸多著作及演講中，陸宰屢次乘機發明此論，以駁諸家之反對批評。如是之諸多批評，皆可以歸根於斯賓諾莎之斷言，謂個人化卽是限制化。如是之觀念，曾經費希特介紹於觀念主義哲學中，而竭力維持之，有以神靈之人爲宇宙之中心點爲統治宇宙者，費希特則拋棄此觀念，而代以一宗神靈秩序觀念，以爲如是之觀念，比於在今日之狹隘人類化之神學所表示之人格之神之概念，更爲崇高，更爲名貴。陸宰雖讚美費希特之概念之高超清潔。而對於其否認『絕對』有人格性之最高屬性之稱謂，則不以爲然。自陸宰觀之，吾人嘗試描寫神靈之要素所用之屬性，皆得自兩個不同之來源。其言曰，『一、玄學的屬性，例如單一、永恆（常在），

等者。心之組織，而個人對其自身之組織，省不獨是，其則容易見得在此，身中，無有數一與之暗。及諸不能詰問之物，存如問，吾人自有身究是何物耶？依吾人之靈，是故發何物耶？完其全。晦不可思議，是向來多詰問之，能發身之，則活動，明於吾人之情緒及激情之中，發者，是。何物耶？如，是向來多詰問之，能發身之，則活動，明於吾人之情緒及激情之中，發者，是。程度，只如，在何無盡小之，神人觀中，念之，有完備，及存，在，允此，神者，人，檢閱，其，是，而，一，已。此，面，人，目，格，及，出，乎，其，時，自，己，無，從，本，遇，性，見，在，其，外，寂，靜，不，或，甚，透，明，不，甚，活，能，中，之，一，宗，面，有，目，盡，心，靈，之，義，及，地，位，原，始，既，受，束，縛，於，事，物，之，普，通，因，秩，序，中，是，其，以，遵，地，守，一，宗，即，是，內，機，械，生，活，法，律，而，以，逐，前，流，外，界，之，刺，激，所，警，醒，之，原，因，秩，序，中，是，其，以，遵，地，守，一，宗，即，是，內，機，械，生，活，法，律，而，以，逐，前，流，故，無，一，原，因。如，是，能，有，機，械，個，自，身，號，令，集，單，中，之，吾，人，念，之，意，識，情，，問，欲，不，望，示，吾，彼，人，此，以，驅，逐，人，全，是，個，自，身，之，一，幅，圖，畫，矣。至，其，所，表，示，於，吾，人，之，諸，多，永，遠，狀，皆，是，然，一，個，在，部，分，間，之，一，發，展，完，全，一，觀，之，意，識，以，反，動，之，能，發，吾，人，常，謂，之，吾，人，動，作。若，此，言，外，界，所，作，為，有，吾，人，限，則，以，意，義，宗，念，其，感，情，之，不，虛，疊，也。而，有，吾，人，宗，事，能，發，現，於，吾，人，多，數，內，事，在，中，剝，其，實，，只，是，心，靈，由，機，械，多，觀，尤，少。念，因，為，感，性，所，一，失，者，有，極，多，之，而，潛，失，力，落。吾，人，在，時，間，之，吾，人，全，之，為，逐，漸，已，滅，少，存，在，個，人，則，心，境，之，現，為，外，來，之，諸，事，體。串，之，人，既，無，能，力，吾，人，得，少，一，年，餘，途，徑，是，所，以，習，折，回，者，於，從，及，前，至，曾，經，年

人格性不
是一宗限
制

之。餘光之指，示從前，確有之前一度迷惑。吾人之能力，今日則一難得見與一種人微。身絕不能分，離之果核，在生所引，吾人早忘記，從前之刺，激矣。吾人其實，有極少之熱望。由，以修談，有盡者之人，既賦於吾人，則又與其他，一切好事相似，理想相受似條，件之節制，而已。得其不完不備者，而已。

吾人至是必要除去古人之成見，謂人格性之賓詞，只能允准於一宗人物之經，由其諸多不同之形相而存在者，與其他人物相反對者——即謂經由其有盡之本性，及其限制者。陸宰則反對之，而堅持一說，謂如是之分開手續，以自身反對一宗非自身，誠是在吾人所生活於有盡存在之中之一宗，必然而不能免之事。此手續活動及反動於一個世界之有諸多他物與吾人相似者之中，惟人格性之較為充滿之觀念，則實得自心靈手續之接連，以吾人既往之閱歷，歸依於吾人自己意識之合一。是故較為充滿及較為廣大之人格性，無所需於接連之刺激之來自外界者，因此刺激而分化其自己之自身，而復知覺之。如是之較為充滿——及其

理更足之完全及美備——之人格性，當於其自己存在之範圍中，求得無窮盡之勸誘，以創造及保存其精神的生活及動作，當不至受貶于毫無活動，及永遠寂靜之情狀，如是者是造成關於世界基地所有一切泛神主義概念之不得不然之諸多特色者。是故自陸宰觀之，此地位正是顛倒其自身。『絕對』或『無盡』並不是人格性較少，或全無人格性，而是此獨一充滿之人格性之家，及其所居，其在另一方面之有盡之人類，則雖有此極高形相之精神的生活，而其所有者，不過是少數，不過是充滿清潔及美備之光之反射而已。

三七、
陸宰與黑
智爾及士
來厄馬赫
之關係

吾人可以從陸宰所至之觀點，以觀從前此主題之諸多觀念之發展於從前之諸多哲學系統者，而以其發展於黑智爾及士來厄馬赫二子之系統中者，爲尤宜注意。今試論此兩位思想家之對於此主題不同之處置，黑智爾之處置人格性問題也，毋論其爲有盡之人格性，抑或無盡之人格性，皆無公平之處置，而士來厄馬赫之於有盡之人格性，則對於其重要，有充滿之理會。換而言之，即謂士來厄馬

赫以充滿及顯明之個性（指有盡之人格性）之概念，介紹於其系統中；而黑智爾之系統則異是，對於人格性之有盡形相，亦極少注意，與康德之系統同。士來厄馬赫心中，對於康德之倫理學，有諸多重要反對，而以此為其中之一。其所以反對者，即謂康德以一宗純粹形式的，及不能活動之要素，為其道德學之基礎，如是者，不留餘地以容納個人形式之行為，而士來厄馬赫則認定如是之行為，是人及人類之諸多重要特色之一。惟常有人謂，士來厄馬赫之宗教概念，作為與無盡之關係，作為有盡之絕對依賴之感情，則多留餘地，以容納有盡之無窮數生活及熱望，而輻湊此關係之地位之全個概念於單一之觀念中，以及一切之觀念中。然而其倫理學思辨之後效，個性之觀念或有盡之人格性之觀念，至少亦使其承認在基督之為人中，有道德觀念之完備具體化，既無再進步之可概念，亦無再進步之可能。〔原註〕參觀本思想史第四冊第一百七十八頁原註所引之首論。雖有如是之讓步，而士來厄馬赫且介紹一宗非其族類之觀念，於黑智爾之系統中，其讓步或尚不足以使其關於一宗人格

之神或一宗默示（以所謂正宗或正統派之意義而言）之充滿概念也。其所介紹者，即是不接連之觀念，即謂有一宗遮攔在接連川流之中及變化之中，此是發展觀念所介紹於近代思想者。由是士來厄馬赫求得一息肩之地，一中央點，是一切心理學的、玄學的、倫理學的、歷史學的思辨，皆輻湊於此點，於是復介紹一觀念於哲學中，此觀念則與第十九世紀思想之觀念派及自然主義派之諸多系統爲異類。此觀念即是奇蹟之觀念。

三八、奇蹟

一提及此奇蹟之觀念，或超越自然之觀念，吾人則談到第二宗重要屬性之附於精神或精靈之要素者；吾人若自限吾人於秩序之概念，則絕不能成造屬於精神諸事之一宗適足之觀念，所云秩序之概念，則毋論其爲機械的，或邏輯的，此是在吾人之詳細研究所用者，所不得不用者，且如是之研究，亦毋論其爲在純粹之物理現象區域中，抑或在心靈或歷史現象區域中。是以吾人見得，舉凡一切成組之思想之以結合分析方法及組合方法，而蒐集之詳盡研究，求知識，求真理，及

求內見者，無不拋棄此奇蹟之觀念而不用，因為見得如是之奇蹟觀念，打破存在及發展之接連性及齊一性也。舉凡一切推理，無不以此接連性及齊一性為公定，不過有時是明言其有此公有，則默認其有此公定耳。

自從休謨撰其著名之奇蹟論以來，此奇蹟或超越自然問題，已有諸多思想家，從諸多不同之觀點以討論之。（原註）休謨此論，見於其所著之「關於人

行於一七四八年，作者隱其真名姓，請讀者，初刊時原名「人解之哲學原理及一情操而居於顯著之地位，而休謨此作，則無人過問，休謨因是頗有不滿之詞。編得爾敦博士之論，是自由研究奇蹟能力者，（一七四八年至一七四九年）為休謨作傳之柏吞（Burton），則告人曰：「引其所撰之「休謨傳」等，而在英文傳記中，則有正確之發明，惟當第十九世紀之進行間，其理據則已勝於英國所有之任，何著作多矣。」

大有改變矣。此則由於哲學思想及科學思想之潛力。當休謨之時，當無任何顯明及有定之學說，以發明科學的或確切的推理之本性，及其界限。自然之法律之概

念，亦未有顯明之規定。當時對於動律及吸力律，尙爲討論之主題，不獨是哲學家所討論，亦是科學家所討論。是以休謨所討論之點，是關於有定之奇蹟，發現有歷史的證據之可能，其尤爲注意者，是新約所記載之諸多奇蹟。其視奇蹟，以爲是事體之異於或越過諸事之通常及習慣之秩序者，如是之秩序，原有諸多在世及可靠之歷史的證人，以其積存之證據以證明之者。深藏於休謨之理據中者（在其哲學中頗以習慣觀念爲一重要部分），實有一宗普徧不能改變之秩序存焉；若無如是之假定或臆定，則所有一切吾人對於事物，則無理據之可能。然而曾經休謨早已指明，或任何繼起之人亦曾指明（在最新時期則不然），如是之普徧及不能改變之秩序，亦可以只能施於受限制而見其加多之事實及事體，如是者，吾人之思想可以詳細討論而能得益，亦成爲吾人某種活潑心靈研究之目的，有如吾人在調整個人及社會生活之節目中，能施於有益之用者。至於較爲廣大區域之諸多事實及事體，吾人對之有不得不自居於不過冥想及收受之態度者，則

每每易於忽略之。當休謨時代，在物理科學中，得有幾宗已經發明清楚之關係之知識，令人希望如是之知識，施於人類思想及學殖，將有非常之結果，至是哲學家始得有如是希望其有結果之印象。自此以後，如是之知識，已有異常之增加，此則由於揭露少數之相似之關係，由於似乎無窮盡之推用如是之關係，即所謂自然之律，後來又有將此諸多似若分離甚遠之諸多科學方面之成功之結合爲一。是以反對超越自然（即奇蹟）之理據，不獨在以歷史的證據以反駁孤立有奇蹟之事之方向，而臻鞏固，其尤爲重要者，則是由於達到如是之不能改變之秩序之一宗更爲顯明之界說，休謨及在其前之古時哲學家，對於如是之秩序，不過有一宗普通的及公理式的相信而已。人之心靈，即使以最聰明最有遠見者而論，亦不過只收取實在之極小部分。人心往往易受如是之理解及如是之推理之路徑之重要之過分深印，如是理據及理路，成爲人心自己發生之思想之區域及其主題。是故科學泰斗，而以其中之研究思想之最抽象，及最顯明規定之思想之前後件

之關係者，爲尤易於附以過於誇張之重要，此指其從普遍地位觀之而言，哲學家只有此一宗地位，以別於科學家。科學家若能證明一宗原則或小數之分立原則之真理，或其可用之性，則已達到極高點矣。而在另一方面之哲學家則不然，既能證明任何獨一之原則或原理之範圍（或限度），而升高至於一宗觀念，謂當必尙有一更高之觀點，高過於所有一方面或一切方面之已經單獨表示其自身於人類之知性者。換而言之，即謂哲學家之趨勢，是常諸多超越見解，有如斯賓諾莎所謂研究事物之『永恆性』，科學家之特色，則不然，以『普遍性』觀事物，其趨勢則是位置一切事物於同一水平線，使其受同一之規則，及同一之量度。凡是哲學家以爲是超越者，一入科學家手中，則變爲內在者，若要其爲一宗有效果之觀念，則必要變作如此。思想家如柏拉圖、斯賓諾莎、黑智爾，則已發明其超越的觀點矣，惟此諸位思想家，或繼承其業者，一旦嘗試抑之下降，置於思想之一宗有用之規則或要素之水平線，則往往失敗；其或有能告成功者，則只因其拋棄超越主義

充明分吾人若在此諸事，多記要對中，不經之臆，奇蹟正，當而只悟自的，一及再能登於人，有
偶勃然一演講及雜著三百〇第二頁版一第士來厄馬百九十七頁對於此主觀之見解，作
理士派厄馬，赫而以批判家資格一，宗及義訓一話中，資附有理想的，新美約之著作之，根本的居於
亦，居士來厄馬，赫一主理爲一所有其他，一切後奇蹟開以調。停；信仰與知其始爲於其宗極之宗教
之，口號爲之時只，依則賴聲明中一之宗觀解念也，謂是以信其徒而表論已，見歷之史語均，方面極，其殊空不足，爲
使其對反最奇蹟反對其言見曰解：，皆奇蹟以同，請是於一與智所有一他策閱歷再進之類而更相顯反明對規者定
百，其前實，此休謨是在異蹟之撰之業奇蹟論念中一之要見義第。三百對於四策頁一。如是策之勒於釋是，重立述特一
目士爾一研撰一初篇論說以教答之歷，史登方於一德一國神第六冊年第一四一八二一八九一第一四一五，其十題
步九等士頁來厄。此篇，答復何，及近策勒聖歷著，皆是從重要之地位，以完全表示科立學特地位爾或之
及玄學生地之完不全新者鮮。其見解所之深印義，於則是以撰述最好聖之悟解者，而爲敘一述宗此關新於信世仰界
一，如特何士使其相一信如是之見第一述册第三悟九，與近等代之科，學有見此解次，辨究全之爲總異結類。
，此謂是題一原有惟兩一方面事，而此不次能之類辨比駁他，事以並判未斷之離。清若楚仍。用若類規定，奇蹟是之不界承說

認其有惟一之分配也。然而士，來厄馬赫及立特爾兩人，皆以全一方面的，
規，則奇蹟之界說，斷所依賴者，不獨是一宗完全之歷史的紀載，假令其有
律，則每一事之判，斷所依賴者，不獨是一宗完全之歷史的紀載，假令其有
後可能，且是且完全依賴。一宗保證，謂吾人之自然法律，或自然之齊一性，似
開之嘗試，並未分清也。如是之清楚分。如是之相信，則發表於物質主義之
果於自信及自鳴得意之教義中，起自法國之百科家，在第十九世紀中葉，經過德
國之物質主義派，以至於今日，此時吾人則目睹赫克爾較後著作之善能通俗。當
時則有一宗較為深遠之哲學的內見，得有立足之地，慢慢與過於誇張過於自信
之學說脫離，且必與之脫離；此則由於其不能寫出任何機械的巧製或規劃，以解
說從最低以至最高之生命之現象，例如意識或個性是也，因而引出開心見誠
之承認，或緘默之承認，機械的秩序為另種之原理所充塞，是科學所不能有一定
之發表者，而此原理則在吾人之自身意識中，及在吾人之同類之意識中，雖不能
規定，而能默示於吾人，為吾人所知。然而如是之學說，正是超越主義家，位置於其

系統之前列及其起點者，而以諸多不同之名詞稱之，例如絕對、精神、或神靈是也。如是之學說，即謂吾人不得不維持一宗言論，謂此較高之原理，不是純粹超越者，而同時亦是內在於如吾人所知之世界中者。讀者於上文曾見及。〔原註〕參觀本思想史第三

冊第五百六十五頁。第六百〇一零頁。物質主義家如畢希勒及佛格特（亦作福格亦作符格忒），

不知不覺，承認此點，以其所用之『物質』及『力』兩名詞，並不是用其純粹機械的意義，而赫克爾賜其內伏之本質（亦作實體），以心靈的即是非機械的屬性，亦有讓步承認此點；此外其他系統之躲藏於無規定之原理或宗旨，例如無意識、下意識、不能知、或不能認識等名詞者，更毋論矣。

三九、自然及超
越自然者

如是之坦白或遮掩之承認，在感覺的現象中，有一宗超越的精神的原理或要素之效果，則是改變及推廣自然或自然秩序之概念。自今日觀之，即以科學思想家觀之，自然並不是一宗機械的巧製，有如一部人造之繁複而又極其巧妙多少美備之機器，亦如第十八世紀之超越自然主義家，及合理（主理）主義家之

不以爲是一部機器也。自然原是（自常識觀點觀之，向來亦以爲如此）一宗紡織物，其機械的經，貫以精神的緯。

是故在多數近代思想家心目中，此超越自然名詞，已喪失其意義矣。精神的要素，並不是超越自然之上，而是充塞於自然之中。尤其是如此者，卽是自然所表現於吾人之最高現象，卽是意識現象，卽是一宗內界思想及人格性之合一之吾人之主觀閱歷——康德之統覺之單一——此雖非純粹機械的現象，而與任何事物相同，同是一宗自然的及日常所見之現象也。其實所謂精神的，並不是舊時意義之超越自然的，而是內伏於機械的——卽謂其充塞或內伏於事物之機械的牽連。若吾人用奇蹟的名詞，不過謂現象之與吾人之齊一及習慣之閱歷相反者，則精神的名詞，則是指其在人類之生活及動作中，每日發現或默示其自身者，默示或發現於往古及今日歷史之諸多事體者，發現或默示於有氣（或有生）之倫者（此則度數較低），或者亦可以發現於宇宙間，作爲一宗內伏及維持之

能力，是以精神的，並非與奇蹟的為同一也。

四〇、
康德系統
中之機械
的及精神

機械的與精神的，如是之密切錯綜交互之概念，已在康德之第三批判中，有頗為明顯之發明，其中至少亦曾指出一宗見解，其中則以一宗單元見解，以代第

一第二兩批判之雙元主義。是故康德在其最後之大作中，所發出而未慘淡經營之諸多觀念，成為謝林之單元主義之思辨之起點，歌德亦歡迎與其性情相近之啓發。其後則繼以一宗哲學思想之時期，其間則過於看重閱歷之精神的因子，而對於機械的重要，既乏知識，尤乏領會；及在另一方面專門研究機械的關係時，又有同等之忽略一切精神的現象。雖然，在陸宰之系統的著作中，（原註）陸宰諸

四一、
費希奈爾
及陸宰

趨勢 最好以正文所用之名詞發表之。此是詹木士（威廉）諸多巧合及善
事解釋之名言中之一所啓發或提倡者。宇宙有一小部分，是吾人之閱歷及善
觀察所能及者，自陸宰觀之，此一大部分，是一宗紡織物象，（以機械為經，
此則隨在可見可尋，精宰觀之，是緯，以現在之花機或活心象，）
於經線之系統中。其較早之著作，意欲使一切生物諸科學得有陸宰所較為重
則看此兩個因子之第一個，即是充塞一切之機械。其實陸宰所較為重
（者）仍是其賦生屬於此第一時期，則無人知之。陸宰在其著作功業之第二時期
中

世界機中，的而路大有其牽，連此，則毋論其在自然的研究中，抑爲即在歷史的見的研究中，亦現在之對於是現象而求，有科學的一悟解附，屬可（或不附加）此種現象的。且有以作爲格及杜撰者，德，派以所爲歷史的思想線入手，則後爲思想家，如司特機械及生物者，科學之，著名領袖思想家，洪，保從德並，不克輕於發言，雷否文則，自是認也。雖能知，派此數君自認，之對於是物之程度，神有的過方面其，潛見解之轉移，持諸平位較爲公道如是之。如潛是之。且解阻，止此諸陸位哲學家，能深識入陸而有之，一或不免題於過論，審慎是過以事有遲奇蹟之研究題，而論之，設策備也。期吾格人，所宜特老意司者，皆以目前之問題而論，審慎是過以事有遲奇蹟之研究題，而論之，設策備也。期吾格人，所宜特老意司者，皆以目前之特能士讀過辨，論或奇蹟，理而不一顧小及陸界一之反省，二册（頗第五十一等頁）發。露當策時勒思及之，以別勢於，聯有合分析者，屬次所多提及者法。如是特士趨勢，趨士作來厄所稱爲，統則觀看前者，一對於自法然。及先從活宗教全體一人之宗及通括態的度象手，作爲一爲全體入意手者，即則謂是基心一對於自法然。及先從活宗教全體一人之宗及通括態的度象手，作爲一爲全體入意手者，即則謂是基研究教見歷史，及批判所教啓示史之，近含代有方法物之同。宗通括原的秩歷史的批，判之在最新顯著的學之代表之，人而爲其教兩宗之研究境，之有潛共所轉之移面，貌雖，不皆是科學求元素，的而事實，美以科學之研究之，人而爲其教兩宗之研究境，之有潛共所轉之移面，貌雖，不皆是科學求元素，的而事實，美以科學充滿之窺見之及真理，人尙未白到之受較合爲普是通之承認實之，時，建此真復理謂之如是象之，其禮陸，宰絕所

不能重造繁多之現象，亦不能得透徹之悟解。其原由於其統觀的全局，或由於被解剖為精多元素，則不能以綜合而再令還原。或由於其繁複性，或由於喪失其結合之約束，此真實在則，愈久愈知，此語不獨有關於吾人在新近時期間（正文有較詳之發表）則，愈久愈知，此語不獨有關於吾人在新近時期間，如基督教之發現，及其原始與歷史，且有關於吾人眼前每日所發見之稱，其最著者，如生命，及現象，自有意志，如吾人等，亦有時發見之稱，或為奇蹟。吾人若試解剖之，以科學解脫之，則立刻有不能並量（無公量）或悖理之事發現。自解剖者觀之，科學解脫之思想，家之立刻有不能並量（無公量）辨此宗，以活閱歷為中樞，概念。及其並世之友人費希奈爾之系統不及而創

解相等之著作中，然後此精神的及機械的方面，始有多少復得其平。（原註）

宜觀陸宰之有味評論（見一八七二年小品一第三冊第三百九十六至第四百三十七頁）。其所論者，是見一八七二年小品一第三冊第三百九十六至第四百三十七條，且可借司特老司見自然科學家之過於迫不及待，謂不能承認司特老司之信外，毋論任何事物之不能自行證明於其主觀。陸宰之系統之特色，第一件即是

其煩重之證明，謂即使是在時處及處間之諸事物之機械的牽連，——即人心所

謂事物之關係或自然之法律，——若不假定（臆定）一宗存在之內伏之單一，

其所稱為普遍本質者，則不能在人類思想中通曉。吾人於此有一宗直接知識者，

只在吾人自己之思想及意識之合一之閱歷得之。

陸宰對於其系統之此一部分，雖始終並未達到一宗有系統的經營，而以一宗內伏之堅信之發起及保持其推理之全體者，公定其諸多結果，而陸宰則更進一步。內伏之精神的單一之要素之於吾人也，有最高無上之價值，供吾人以知性的及精神的歡樂之最高形相，且發現只有其自身爲其自己起見，而值得有存在者，陸宰則規定此要素，謂此卽是真者，美者，善者。又自陸宰觀之，凡人既由其自己努力或決斷，謂此有價值之內容，是在一位活上帝，卽最高之神靈之神聖人格性之中，有實在之具體化，從此而達到更進一步之堅信，卽是宗教之始。因爲若不說及人格，則公道（亦作正義）美、善之最高概念，皆喪失其所有之實在，而變作空無所有之抽象矣。

由是觀之，陸宰之兩個世界之概念，卽機械的及精神的兩世界，或事物世界，及價值世界，與其單一之概念。如是者，在有盡人格性中得部分之具體化，而惟在

四二、
人格性與
至善之關係

四三、惡之存在

神靈之無盡人格性中，得完全之具體化者，似乎在陸宰如是之概念中，得有一宗地位，從此打倒在哲學之其他諸多系統中之雙元主義矣。否則，從此至少亦有一宗解決之指示。然而實在是並非如此。陸宰所主持之說，則謂只有以一宗有定之力爭，只以一宗道德的努力，然後能達到此地位，此說則證明其中另有一宗爲難必要打倒者，而此宗爲難，亦無從解說其無有，即使打倒陳舊之自然與超越相反觀，或外界與內界之相反觀，或充足原因（亦稱動因）與最後原因之相反觀，亦無從解說也。此爲難謂何，即謂世界有惡是也；其包括於一惡字之內者，不獨是發現於人類之罪惡，且有廣播於有氣之倫之種種痛苦，在有氣之倫中，吾人實不能承認其有報施之規劃也。陸宰既承認有此哲學之最高問題，及人類知性對於此問題不能有最後之解決，

（原註）在陸宰諸著作中，其重要之言論之關於此問題者，第一次見於宗教之哲學之演講（第七十五至第八十三節），其中則指出諸多嚴重問題之發生於世界之有惡，世界事物各其對位之惡，上帝之理想（如玄學所解說者）應作爲至善之無瑕世界，其體化。舉凡一切神正論形式之或成或否，皆是極其不合者，實如是之諸多以答

對的其，爲或惡對待，的不，在或乎主其持無一善說，而在從乎神無靈善觀所之發，生則不痛見苦如。是若之謂不惡諧不和過，是此相
 陸宰說又皆屬曰無：用一，若考爲慮自物有盡之倫，觀以之爲，不過是偶然而之痛，苦或，附並屬不消事滅，也則。
 其有不系統確的。此礎是，不且獨其交互相殘通者，之而慘全，個則動已物先界露，其端以於各此種互動物殺之害自，然爲
 以的衝動之矣。論。爲陸宰東於。是其詳言論曰：他，吾解人決此省問之題之果嘗，試適，成爲全自局古以討來論悲，觀則
 吾主，人親所必從假生定之地。臆。定以者理，想，然而後言能，使或吾亦可明發白明事此物該之括流一切諸之多一悲能觀力主一義，是
 人或將來利終有由一善日之可以詞承，認以改，變惟在另之一概方面於，神如是之概念觀。主義，多則悲否觀認派吾
 所見福於一事物之體化向者經，管，見而在最個人基之地心中踏，開展覺，得如是者多，之並不幸爲，歡惟樂有一
 或幸見福於一事物之體化向者經，管，見而在最個人基之地心中踏，開展覺，得如是者多，之並不幸爲，歡惟樂有一
 渴望全此顯不幸之消滅，而已諸。善吾與人諸見惡得並如行是發之現。論惟，以有理極端而之論，於一張面大忽略詞悲，
 完望全此顯不幸之消滅，而已諸。善吾與人諸見惡得並如行是發之現。論惟，以有理極端而之論，於一張面大忽略詞悲，
 觀主義於，不顯是，不可面能又之欲事證，明此樂是觀不能義不是承合認者的，隨若吾說人之其上然帝，之宗完教的
 排斥是每品宗格理所想的定證。明吾，人而一吾且人有仍實聖務信之宗教感覺信，仰以之爲是理受，制於人無盡以如實是在之
 是，吾而人實不能承以認理其想有證，明此真即是此宗教之始，一吾人雖二重能以之理想證，明此見實於務小之感
 止界其之最高九之卷第五的章信，仰陸宰使在此不能欲以重科視學斷行然之者，絕一不能謂爲看越重過在自爲然難及之壓阻

史中之「罪惡」是也。

陸宰令吾人追憶謝林欲執持之諸多失敗之嘗試，不過要再進一步，則可以稱之爲『存在之悖理性』；若有解決之可能，則稱此解決爲超越自然的或奇蹟的解決矣。吾人平生之幸事，卽是眼見卓行君子之善行，及其希聖希賢之功，夫如是罕見之事，亦可以助吾人窺見一高等區域，其中雲霧消滅，俄頃之間，純是一片真理之光照耀；惟自多數思想家觀之，如是之個人閱歷，殊無充足之力，以永遠掃除諸多疑惑之往往湊聚於吾人心中者。如是之掃除，假令其有可能，則只能以一宗絕對的奇蹟掃除之，卽謂只能以一件非常事體或一系非常事體之與尋常生活及尋常閱歷極其不同，不獨其力能改變人類歷史之流向，且能賜個人靈魂之毅力，使其發生及維持其信仰之意志者。

而此正是信仰宗教者所稱爲默示者也。陸宰並不充分研究此問題，大約哲學家之本務，對於如是之問題，亦不過研究至於陸宰所研究之程度爲止；陸宰之事功，是引導讀者經過諸多不同之討論，以達於一宗地位，承認人類知性不能解

決此最高問題，而在其諸多討論之間，則曾掃除多數為難，解決多數小問題。神學

——或較為狹義之宗教思想——則成爲如是討論之反面，或補足之部分，凡相

信有一宗默示，爲哲學所能指出或公定，而不能證實者，則以此爲起點，作爲一宗
已知之歷史事實，及實行之閱歷。惟如是之再進步之解釋所包括者，則不入於哲
學區域之內，而屬於宗教思想界內之事。

四五、立特士爾
斷言宗教
思想之獨
立

自作者觀之，立特士爾之神學之哲學的重要，不在乎其一宗心理學之分析，

亦不在乎其一宗邏輯的分析，有如士來厄馬赫所嘗試者，而在乎徑直宣言宗教
信仰之獨立，以別於哲學的信條，其宣言不獨指個人而言，且指人羣而言，施於人

羣爲更重要。〔原註〕在一部哲學思想史之中，而置立特士爾之學說於如是

史復，是不過略舉立特士爾之姓名而已。此則以其與第十九世紀下半期德國
恢復，研究康德哲學有關係也。惟英國既鑄造及行用「立特士爾主義」名詞，
勢，則可以見得吾人，所討論者，不只是個人之學說，而是一宗思想之趨
勢，不獨德國有之，亦不獨神學學校有之，而且是有較爲寬廣較爲普通之趨
士注意也。立特士爾做到以一宗新方面生，給與信仰。及知識問題，或一自
注爾觀之。立特士爾做到以一宗新方面生，給與信仰。及知識問題，或一自

題，而擾動哲學的神學的及普通的思想，即反，至今亦仍承襲之。中托爾特博士 (Talbot) 有言曰：「此主題之討論，已越過神學，及哲學之思辨之關係矣。凡思維及基督教信仰與近代思想及知識之關係者，皆與此主題有關。以死力而論，則所及者遠。立特士爾地方無其名，一宗或並亦認其主義者，亦有此潛力。此關係有兩種，立特士爾派者，人而不自知其效果。倘若無立特士爾其人，亦當發生一人，與立特士爾極相近者而製之。此著作是與莫斯利之義作，同分劍橋大學一九〇八年之挪利西安獎賞者。此兩篇批判立特士爾主義，已發現其所及於宗教思想及哲學思想之新近諸舉動之潛力，或發主現其與是舉動之類義，例如在法國薩巴退 (Sabatier) 所代表之舉動也。天在教所代表之舉動之類義，例如在英文諸國所代表之實用主義是也。天在

立特士爾之神學堅信發展之流向中，吾人宜注意於兩重要程站：第一，是當其擺脫黑智爾派哲學之束縛時，此派在心靈發展中，位置宗教於一宗雖亦重要而不過是附屬之地位；第二，當其經過一番歷史的及聖經的研究之後，為基督之人格及其事功所深印之時，由是認識其中有絕對新鮮之內容及精神（宗教）的活之起點，即擔任以此新發露為一宗獨立及創始之源頭，為其神學全體之基礎。

陸宰不因襲立特士爾，而在其論宗教之哲學演講中，已獨立承認有新起點有新原始之可能（此指在機械的諸多關係之一宗齊一之系統中而言），但要其內含於存在之普通規劃中之終極目的之不爲吾人所知者，允許其脫離吾人所謂諸事之尋常及齊一之流向。陸宰亦既承認機械的與精神的部分之調停，是要求之於人類之人格性之中。是故此觀念並非一宗新觀念，不過是不能不發現於哲學家及宗教思想家心中者；如是之觀念，則謂假使此最高問題而有解決之可能，則如是之解決，只能得之於崇高之人格性中，其崇高之程度，足以強迫人心堅信最高之道德法律，良心之聲，是一宗神靈之默示，如是之崇高程度，又足以給此堅信以一宗發表，無論其在何時，亦無論其施於所有一切實行目的，皆能替代其互相競爭之哲學系統中之惑人之思辨，或無謂之強辨，免其淪落於一宗純粹例行之道德法典。如是之較高之允准，及較深之發表，是要求之於基督·耶穌之身中，求之於其教義中，其教義謂『上帝卽是愛，』最高之道德法律，卽是愛之關

之法規，即是神靈秩序。在基督教以前之時代，如是之見解，容已爲前知家、立法家、及思想家所瞥見；然而從未登高疾呼，以宣告之，使賢愚貴賤及諸多民族共同注意及承認也。然而竟有爲之者，則是歷史中之惟一無二之事實；此事實之效果，如是其重要，遂成爲此後所有一切發展之中心點，自此以往，成爲文化之中心點。

研究此奇異現象，成爲正當神學之事，應展開吾人之神靈之知識，亦如科學之展開事物之自然秩序。如是而得有獨立地位，無此則所有一切道德的或精神的教義，終久必變成爲不過是哲學思辨之可疑之一卷，或同等可疑，且不過是科學之暫時之學說而已。堅持宗教思想與科學及哲學思想有根本上之分別，原是自立特士爾以來，德國宗教哲學之論調，立特士爾卽如是重視士來厄馬赫教義之最重要方面。如是之論調，所經過之經營，雖有諸多不同，且亦有義味，而尙無重要之新加增。

四六、宗教思想
與科學思想
及哲學思想
有根本上之分別

一相因之觀念之基礎。讀者亦已知如何，必有數條界限，以證明之。變作自然知識，則紀之後半期中，對於科學之研究與哲學之討論，如何得有各不

然如變是足矣。則。科。如。是。滿。之。原。理。若。在。經。一。顯。明。不。寫。出。之。區。域。能。適。用。於。實。作。高。如。是。量。之。度。嘗。試。預。者。科。白。宗。法。教。庭。思。之。想。前。亦。以。相。法。類。庭。之。道。是。宗。場。教。力。的。表。明。其。難。道。哲。學。的。一。獨。立。歷。證。明。在。其。自。身。向。於。一。個。力。獨。看。者。重。即。是。一。立。點。特。且。有。爾。之。學。說。兩。派。大。之。功。又。因。此。兩。派。或。皆。不。自。採。用。學。派。及。保。守。學。派。然。而。則。立。可。特。以。保。爾。立。則。特。士。爾。使。在。此。兩。代。派。神。學。之。考。慮。其。自。得。一。系。統。之。邏。輯。論。的。如。是。之。理。學。史。的。基。礎。以。從。此。明。之。面。或。從。彼。上。方。面。立。論。之。矣。此。則。有。頗。多。著。作。者。今。只。論。舉。佛。特。耶。士。克。爾。所。撰。之。學。一。年。第。四。新。神。學。版。學。歷。史。一。有。格。魯。馬。赫。Grüzmacher。所。接。續。及。修。改。之。本。專。論。一。九。〇。八。亦。爾。之。與。神。學。特。士。爾。主。義。表。生。同。情。舉。之。處。者。而。大。部。分。則。是。反。對。此。主。義。守。派。其。言。論。雖。毋。明。論。其。哲。學。思。想。的。史。抑。或。為。理。想。的。所。依。賴。也。亦。如。吾。人。之。基。礎。而。造。之。建。築。無。涉。科。哲。學。原。理。節。目。中。增。長。亦。以。其。與。極。速。之。自。然。知。識。及。自。然。

四七、自然宗教

但有一重要問題，發生於最後二百年間，為其時思想家所研究者，其名稱不一，有稱為自然宗教者，有稱為自然神主義者，亦有稱為合理（主理）主義者。如是之學說，皆自稱為根據於有思維者之尋常及共有之閱歷，而以科學推理及歷

史研究之結果以爲之助。此學說又自謂蒐輯、容納、證實、基督教倫理學之扼要主義，而無所用於任何特殊之默示，即謂無所用於常識、哲學推理、及責務之自然情感，即平常稱爲良心發現者之外之其他默示。在第十八世紀中，此一宗學說，曾有多少充分及合理之締造，附和之者，亦頗有其人，而以學問界中人，及在英法兩國之文學家科學家爲多，德國後來亦然。如是之學派，自稱爲自然神主義，後來或稱有神主義，——大概而論，其分別則在乎第一派只相信所謂神靈秩序或道德秩序，第二派則以此神靈秩序，造極於且依賴於一個人格之自然神。德國之新近思辨，而以立特士爾派爲最著，不承認如是一種自然宗教，爲能有滿意之締造，及能滿意之維持。此派更進而主持一說，謂毋論如是一宗學說，爲如何正確，如何有精神的扶助，仍要有某種高等之允可，然後可以在此一方面，免於受邏輯的批判所攻倒，在彼一方面，亦可以免於爲人類自私自利之見所利用。總而言之，如是之學說，必要如喀萊爾所云，『是一宗偉大、高與天齊之不能詰問者，包括充塞生活（或

生命)之全。』在「原註」見嗜樂爾所撰之「往古及今日論」，「在全作」(「圖書館版」)第十三册第七十六頁。況且合理思想派之多數教義，毋論其為通俗的，抑為玄學的，亦毋論其為詩歌，抑為散文，皆未能於基督教學說之外，有若何發明之重要之點。有人疑及此諸多著作中之諸多不同之高超觀念，是有意或無意，從現成之諸多歷史的宗教中之信仰輸入者，此非無理之疑團也。

總而言之，吾人可以主持一說，謂今日之思維或思辨如是諸多主題者，實難免於受其環境之知性的及精神的空氣之潛力。如是之思維家及其師，原是長於如是之空氣中，毋論其慘淡經營任何信條，絕不能免於偏見或成見。即使承認有某某宗觀念之存在（例如真、美、善及「四海之內皆兄弟」之說，或愛之說），如是之觀念，毋論其是如何發露，其存在及維持，皆賴有普通之同意然後能，而在所有文明之語言文字中，合為一體；然而如是之諸多觀念，若無較高級之命令或允可，則不能變為實在及有實力，足以制此惡之精神，而終久戰勝之。個人之離世獨

立者，詩人之生活於尋常人生之水平線之上者，思想家之享受冥想之樂者，自製其對於世界及生活之一宗抽象見解，能令其精神之所需滿意者，誠非不可能之事。惟如是之生活，不過是溫室之植物，精神的空氣中之嘉果，普通學殖及文化之結果，其所以能長大能保存者，亦賴有極不同而較為有力之道德之力耳；假令如是之道德諸力，一旦無存，或不接續恢復其生機，則如是之植物及嘉果，亦逐漸消滅，且不得不消滅矣。若欲維持一宗信仰，於如是之深藏於內之精神的諸力之中，若欲培植虔敬之情感，堅信在諸多見解起落之中，原有不能損害、不能改變者存在，對於極端之理想或學說，對於改革之競爭，及革命之風潮，亦然，且堅信有造成穩固基礎者，有造成一個請斷之堅固中心點者，總而言之，堅信其在吾人心中，配稱一切神聖者；爲我等個人起見，尤爲社會之利益及幸福起見，凡此皆是必不可少者。教練及保存如是之情操，似是最重要之事，亦是最爲難之事，此指其擔任教訓指導後起之秀之責者而言。自多數人觀之，以爲不能從此宗虔敬情操者，剝奪

其人格性；因爲如是之情操，含有人與人相交之關係，在吾人孩提時期，如是之關係，發生於家庭中，其後出而問世，如是之關係，且得有較深較廣之意，惟毋論何時何地，其互擔責任及結集責任及互相依賴之高等責務之感情，一旦磨滅或頗變薄弱，則如是之關係，有喪失之虞矣。

在近代之著作中，有一非常現象，而以德國之高等知性的著作爲尤著，卽謂如是之見解，爲一位著作家之在有系統的思想之界外者所重視，而此位著作家，則已吸收近代科學及學殖之至善之潛力。此位著作家，當其早年時，已脫離純粹流俗的及世傳的學說之束縛。此君鶴立於所謂內界自由之學說或內界自由之福音之偉大代表羣中。此君之壽命，雖不過至第十九世紀之三十餘年，而可以稱爲此世紀之思想、熱望、及後來諸多發展之最偉大之代表，在其自己之對於世界及生活之大眼界中，表示其力量，及其所短，與其限度。此一位大人物，卽是歌德，在其諸多想像創製之最，最有哲學思想之作之中，發表其名論，謂教師及教育家之最

四八、歌德論崇
拜之精神

高本務，即是培養虔敬及崇拜之精神。〔原註〕參觀略萊爾（Wilhelm Meister）遊記（見略萊爾之德

文譯件一第二冊第二百二十頁）其言曰：「君既以子託於我，我欲對於君如是信任，事此物

，先得多識，但其友答曰：「君既以子託於我，我欲對於君如是信任，事此物

，三人者將明告子所必宜知之事。予他物相混，聖物亦不為他物所擾。每年只有物

，若千季，此任學生輩進來，教以諸人在時間及長久所需者等。自然已分給之矣

較好。我輩之本務，即是發展，則非孩童出於自然者，有時任其自行發展，一人發

一。確成其為人者，思則依賴，此一頭事。君若不能自行揭露此一事，略停片刻，言無隱

發言曰：「一事即崇敬，人人皆要。有崇敬之心，似有所感。此三人者二次。古今來對

於建設社會新秩序，其嘗試不可謂不多，有略能奏成功者，尤有毫無功效者，吾人

觀此，則知古今哲人，如何重視某種形式之禮拜，或崇拜之基礎，而維持之。吾人之

本務及責務之感情，得以體合於此，得有某種一定之發表，亦可知古今哲人對於

崇敬及請斷（或歸依）之中心點，即是毋論任何最高、真實在之崇敬之目的物，

其求之也何其勤，其得之也，又何其少矣。其尤為顯著者，則見於孔德所撰之積極

政治中之積極主義之後來之發展，亦見於其弟子輩之建設。惟以目前之主題而論，此則非吾人所特別注意者，因為此時並不討論實行施用，而是討論精神問題，即宗教問題之純粹哲學方面也。

三

四九、
喀萊爾與
歌德

作者既提歌德及喀萊爾兩子之大名，則得有可以歡迎之機會，以出於此問題之德國思辨，而入於他國之較無系統之思辨矣。今先討論其在英國者。今有一極有指示之事實，即謂原是歌德之文學的評論及其人格，首先授英國諸多頭等思想家中之一人，以對於德國思想之原始性及重要之洞見。其尤為奇異，尤為可注意者，在諸多思想家之發起注意德國思想者之中，尤以喀萊爾為最有勢力，最能深入人心之著作家。喀萊爾者，受教育於最褊隘最嚴厲之蘇格蘭清潔主義教派中；此君在若干時期間，對於精神的（宗教的），有失其所守之險，然而經過與

無信仰劇烈奮鬪之後，則從『永不信』經過可信、不可信之中心點，以至於『永遠相信』於是在一系之著作中（如是之著作，是惟一無二之著作，在英國藝文中，成爲經典矣），敘述其如何疑惑及如何復歸於信仰。〔原註〕威廉密 W. H. Miller 於一八九七年，刊行一小冊，書名『論喀萊爾與尼采之如何崇尙神權及迷信神權』。八九七年。其中對於此事，有頗饒意味之研究，有神權及迷信神權之合論，以爲此兩君所遇之疑惑及爲難相同，而反觀其各人解決之方向及效果，未同時，承認尼采之解決，不是終極或最後之解決，因爲其哲學的發展，未到成熟也。即已在喀萊爾之諸多論說中，有一篇是最宜注意者，此篇則以歌德研究

在教育中之宗教問題之作，介紹於讀者。

〔原註〕最可注意者，歌德在當時，對於歌德，則是喀萊爾曾

之爲天才，重視之論說，至今仍在關於此主題最佳之作之列，其中不獨對於歌德及歐洲思想與文學者，亦有極足之重視。此著名論說，見於第一八二三年愛丁堡出版之德國傳，奇一介紹文。又見於其全集，第六冊（二七三年）六六頁以下，僅占數頁而已。文中論歌德之特性，雖不過數行之智識，德國及外國許多名著，在歌德死後之八十年間出版者，雖不於歌德之智識，而較喀萊爾所傳之博一八五五年初版，於此足以興起一般讀者之興味，版之對之於喀萊爾所學之思想之特性，則反其工作之原，蓋此書反太偏重於歌德。一以

英國多數有思想者而論，此諸多著作，成爲此諸多有思想者心靈發展之特點，供給其生活及思想，以一宗永不能忘之恒性及腔調，又使此諸君無庸研究或吸收德國極多之抽象及有系統之著作矣。如是諸多著作，是德國哲學家研究精神問題者。

五〇、英國人心
與德國人心

德英兩國處置此問題，原有其不同之點，在表明如是之不同之特色之討論中，作者或可以謂，大概而論，歌德所認爲必要教人之精神，且以之爲其教育系統之最高目的者，卽是虔敬或崇敬之精神，最能深入於英國人心，且較爲能保持勿失，既非德國可及，亦非法國可及。以法國而論，福耳特耳之著作，在大革命之先，已有不清潔之性，又加以侮慢詐僞；及大革命發生，則破壞上中兩階級之人之敬人敬禮之心，且破壞其對於宗教機關之執事者之尊敬（此兩階級之人，原是或應是執事者之代表及其保衛人）。如是之道德及著作之侮慢及不潔，正在流傳於鄰國之時，其實已進行傳染於英德兩國之時，而有大革命所發現之暴烈，及過事

殘殺諸慘劇，使及時發起之反動，得以增加其勢。司各脫及威至威士兩巨子，有不朽之功，以其阻遏其本國文學之侮慢及不潔之潮流，而阻止一宗不敬之腔調，使其不能播傳也。此是吾人所習見於法國之最佳最雅之著作中者。如是之著作，在藝術及詩歌復古時代之後，亦逐漸見於多數德國之著作中矣。其在德國，則賴有歌德之有威勢之潛力以阻止之。

英國人心此種特色，其最美之發現，即是崇敬之精神，亦有其較爲不善之方面。如是之崇敬，在多數人心中，不過是生來不願脫離世傳（傳統）者及習慣成例者；此卽世人所謂英國人之保守主義也。在外國人之試求悟解英國人之特性者，有時不免以爲是一宗奴隸性之服從當道有勢力者，毋論其爲志在爲善，抑在爲惡也——不獨此也，且以爲如是之特性，其關於宗教諸問題，則是一宗詐僞，及好作裝門面之口頭語。如是者，則亦有之，且或者比鄰國爲多，然而爲持平起見，則不得不承認此特性之基地，在乎英國民種之可以稱爲通俗邏輯之特別形相。如

英國人之思想既不是急進的，亦不是有系統的。

是之邏輯，常要多而證明之事實，以爲其理據之起點及基礎。此宗務求事實及歷史之見解之發生，及其令人堅信之力，實因此民族之歷史有數百年來接續不斷之故，加以島國之社會之堅實及其進步，究竟其所因者，至於若何程度，則難以斷定，或不能斷定矣。雖然，英國有大多數有思想者之雅不欲脫離顯明事實之區域及水平線，而求內伏之原因及起始，或抽象及氣化如是之諸多事實，以利於某某宗之臆測的有系統之建設，則是無可疑者。是以英國人之思想（尤其是英國人之哲學思想），本來既不是急進的（根本推翻的），亦不是有系統的。大陸家之所注意者，是實在之下之建築，或在其上之建築，此在大陸則是常有之事，而英國則無如是之發展；其在大陸，在此一方面，則有笛卡兒及康德爲代表；在彼一方面，則有黑智爾及叔本華爲代表。

英國及蘇格蘭之知性，皆不依賴純粹邏輯的公式之指導，其對於三段論法之梯，毋論或升或降，亦不過數級而止已，不敢或過此數也；因爲其常恐在如是之

冒險中，或喪失其造成實在之要素之把握也。英國之思想家，向無誠實相信或維持一宗學說之謂真實在之能以思維手續而探得之，或消盡之者；亦無任何英國思想家，有始終不動搖而相信知識之有完全之合一者。是以自多數英國思想家觀之，自英國之最偉大之思想家觀之，總有或多或少之未能融化之事實，及應為注意之殘餘存在，是其所未經研究者，毋論其為有意識之發現為不能知者，抑或是默然隱藏於其諸多思辨之背景中，成為一宗不甚分明之堅信者，然而如是之思想家，則從此得有有力及穩固之一宗感情。如是之思想家，當以培根為最顯者，自多數英國人觀之，仍以培根為一宗哲學家模範，在英國思想界之諸多英雄中，要以培根為最能標示英國思想家之典型，與大陸諸國之思想家不同。

英國思想尚有第三種特色，即是欠接連。此是其個人主義。英國無長列之諸多系統，或以直接反觀及反動，或以慢進之發展而接連研究者，亦無長系之推理，有如笛卡兒所發起於法國，如來布尼茲繼以康德之發起於德國，及如斯賓諾莎

爲大陸思想家社會所發起者。如是之長系之推理，若是發起於英國思想家者，例如陸克、休謨、及達爾文所發起者，向來皆不是在本國發展，而在外國發展，因爲在外國，則向無遲疑以阻止承認及發表最極端及最放膽之終極邏輯的後效也。英國人心，一見如是之極端效果，則望而卻步，堅信常識之命令，然而對於諸多不同之個人堅信，則仍存緘默及敬重之感情。法國之百科家及自然科學家之標準著作中，則有快樂哲學充塞乎其間，而英國則無之；聽黑智爾之演講，及讀叔本華之著作，則每每爲其嚴重之內界堅信所深印，以助其教訓之成功，英國則無之；謝林及其弟子輩之特色，是一宗神巫宣示之神祕及隱藏之真理，亦是英國所無。上文所云英國哲學思想之三特色，卽謂無急進主義，無系統，無接連，加以個人之毫無疑惑之創解，則尤爲反射於宗教問題（卽精神問題）之分立及分散之討論中。其在大陸則不然，而以德國爲尤著，此問題成爲全個哲學舉動之重要中心點，此是作者屢試表明者，只能謂英國計至最新近時期爲止，對於此問題之討論，不過

有瑣碎不成體段之貢獻而已。

（原註）讀一試觀九科一秋鳴教投所撰之則一立英即美

能見英國思想之關於此問題者之不成體段於此又乏題結之散漫。以作者之爲所知而論，只有此作，將散見於英國著作中之體段，而有十種重要之人物，其貢獻多從模又密實之形式印於讀者心中。名者見有頭等之模範。如物是之，貢獻多從各之著者而來，有從純粹科學著作而來者，如尼孫，至於勞寧（R. Browning）威脫地之著作皆有，若兼收詩人著作家，而如尼孫，至於勞寧（R. Browning）威士不之獨作，則此人名單更可以引其長所。如是之諸大收詩之人，教之哲學，著於他人較多，表示多英國思想之特色，思想之爲外人所悟解者，史柯爾哲學思想，第一要之範圍，在英文著作中，未幾而居多少狹，有統在此範圍之外者，而論，有如多宗教思想者，是純粹所達到的，及個人，其往往所評之者，疑爲極多宗教思想者，是或粹所達到的，及個人，其往往所評之者，疑爲少數，於前此主題之有充其難免於其中，有幾位之觀念，以致主觀少之能使其特別新鮮而有意味者，有（因）其難免於其中，有幾位之觀念，以致主觀論之數，使於前此主題之有充其難免於其中，有幾位之觀念，以致主觀。批評國之諸多思想，及無所適從之處，是，皆有規則者，討論有極顯明是之幾位。有名者，及幾個領袖之觀念。此則顯然見於上文，所以英本思想史第二編，在下冊第三頁，四頁原註，袖之觀念。此則顯然見於上文，所以英本思想史第二編，在下其義而舉之，多有者，大數性之作，不過是以其他之支派學者，且得是名哲學家。德國歷史狹

討論不然，其大部分皆是討論正當哲學之代表，而對於無系統之作者之主義，則居極少之地位。此皆可以證明英國人心靈之個人主義，而令讀者預料將來，在本思想史之最後及告成功之部分及創始之培植，有非外國所及者。今重述及結束上文，吾人可以謂在新近時期，自發的個人科學思想之中心點，德國確是哲學思想之中心點，而英國則是自發的個人思想之中。惟上文曾經言及，如是之不成體段之作，是頭等重要之作，成爲諸多中心點有極多之辨駁著作，環之而生。雖然，如是之辨駁，及此諸多不成片段之作，其特色皆是無結束而已。

喀萊爾早年諸多著作，原難列入哲學著作中，且借後來發展之光，而後有徹底之重視；除此諸著作不計外，吾人若在此最後之一百五十年間，舉三四位作者對於此主題之貢獻，則已幾乎罄其所有矣。第一位及最前列之作者（今日仍不能謂是不合時宜之作），即是休謨，其著作從諸多不同之觀念以專門研究者，卽是宗教問題。在上文所曾說及之奇蹟論之外，尚有諸多著作，亦是討論此問題者，例如在其所著之人類悟解中（一七四八年第十一卷），宗教之自然歷史中（一

五三、休謨論宗教

七五七年)及關於自然宗教之問答(著於一七五一年之前,死後刊行於一七七九年)中,皆有此問題之討論也。自休謨觀之,自以此問題為重要,此則殆無可疑者,有其諸多著作及私人尺牘以證明之;其尺牘且表示休謨亦自知其理解之無結束,與為休謨製傳者及評論其哲學者之意相同,如是諸君皆難斷定休謨所達到之一定地位(此指其若已達到一宗地位而言)。(「原註」關於休謨之適在此小冊中,有最妙之討論。一九〇二年摩黎之「英國文苑叢傳」一謨之著作,選擇評論,皆極其公允。赫胥黎,即是斯實諾,莎主謨對於兩宗相反之假定,或虛說所發之議論,此兩宗假定,即是斯實諾,莎主謨對於兩宗相反之假定。休謨之言曰:「衆人味味表示其厭棄及蔑視第一宗假定,而讚美及尊敬第二宗主義,使予耳為其所聾。予於是注意於此兩宗假定,以尋求如是各執其私見之理由,則見得此兩宗主義,皆有其相同病,即是不能令人明白。此也。以吾人所能悟,解者而論,此兩宗假定,其相去亦不過伯仲之間耳。此

一(引休謨所撰之處,彼一主義亦有之)休謨當日對於此主題之實行之重要,其感覺大約不如後來諸思想家之痛切:此則有一事實以證明之,即謂其委棄玄學的及哲學的批判,而注意於經濟學及史學研究也。

一百年後，則有一宗貢獻，發現與休謨之作同一無結束，同一不成片段。

獻即是穆勒·約翰之宗教三論是也。（一八七四年刊行於穆勒·約翰已死之後）。休謨及穆勒皆顯明發表其說，皆謂維持現成之世傳（亦作傳統）信仰，有其為難，有其不合。此兩君之理據之消極部分，皆成爲最重要最能刺激之貢獻。此二子皆不敢完全反對宗教，此則並非由於其畏人譏彈輕侮，而不敢直言無隱，大約由於兩宗分明而篤實之動機：第一，是對於誠實主持之反對見解，則禮遇之，且敬重之；第二，亦許仍自懷疑其自己，亦並未能徹底了解及深探此問題。此二子者，既引證諸多不同之大約皆是消極之理解後，則任從讀者自定其最後之判斷，此指讀者若不仍有疑惑紛亂之見而言。

「原註」吾人對於穆勒自己之地位，雖在，則更見其為難。穆勒之言曰：「自一主理之懷疑派觀之，基督之爲人，實是有如其所自揣。穆勒之言曰：「自一主理之懷疑派觀之，基督之爲人，實是命之人，以引入類入於真理及美德者。又曰：「主理的批判，仍然盡其能力，以反對宗教之諸多證據，而其潛力之所及於人之品格者，仍然盡在，而所失於此，而取償於彼，一宗較爲穩固之信仰相比，則可之道德之力量，然，而所失於此，而取償於彼，一宗較爲穩固之信仰相比，則可之道德之力量。

偉大之真理及正義也。』穆勒之態度論之為最露公道此一見段及其所撰之後一穆勒之他論
 論者，以庫特尼(W. L. Courtney)之評論為最露公道此一見段及其所撰之後一穆勒之他論
 傳，其一職責在乎要版在。對其言曰：『見解中讀者宜追憶穆勒曾自承反對者之思狀界
 之好過名於一反對者之論自陳教』(見此一著作曾再刊於一此集是指第一版之論說而集言
 一八七一年)因。其後對於版，教則刪去此發現。自思想史家之觀之，此同是方諸面多
 重要文七一年)因。其後對於版，教則刪去此發現。自思想史家之觀之，此同是方諸面多
 有數句有所頗能論發也。如非是諸多討論所發之奧瑪爾感之情操。此數句是歌往，為其中
 者，引皆，被今逐出，之如下癡。其言前曰：『家之所被逐也。哲之出論亦能為人論所蔑視，個且世有界
 門人入者，塞其口亦。從予某門年出時，亦以時上所極熱心詩句，偉大之理論，然而士德先從劇某
 之第一，部自讀一段陸人習作，之及雷論。至以較為充分論說中之解釋及批判，者即
 在當時，自讀一段陸人習作，之及雷論。至以較為充分論說中之解釋及批判，者即
 未，讀過必休見得穆勒之約一問答。之在薄而九世紀舊之矣。且季中人，疑居及穆勒如約是輸不，完並
 全之思想，能出國性實矣。稱其所處思想之最偉大為三部明家，之第一中，則可以分證
 英道或的神，人知性的在者。據第二部主張或反對宗，教之載於基督或宗教說之用處，一且位
 神靈或的神，人知性的在者。據第二部主張或反對宗，教之載於基督或宗教說之用處，一且位
 提倡一宗中，人道主義之最痛切一題，以為則其並未提及其願望之目的概。在前一以部並無或

與物質及國力較早時說，陸宰之討論則著作至如用是之同，其後則拋棄此名詞之用，不慮用，此一若康德或休謨之哲學及科學討論者。如是之亦曾介紹本質或實體之斯賓塞，塞爾之意，多休謨及穆勒且有相於今日之研究，其心思學之趨向亦相類似，而在此各人又宜注意，多休謨及穆勒，且有相於今日之研究，其心思學之趨向亦相類似，而在此各人之心，思發展中，則流無解決之可能，則研究首先以討論，根本的德問題及名詞經入手，及見得此，問題無解決之可能，則研究首先以討論，根本的德問題及名詞經濟問題抽，及研究，歷史事實是也。穆勒之從社會及政治問題，其不能達而不得研究內抽，及研究，歷史事實是也。穆勒之從社會及政治問題，其不能達而不得。亦與休謨同。

五五、曼色之班普吞演講

第十九世紀之中葉，則有此問題之更爲沉重之陳說發現，得有雖然爲難，並不見稍減，而較爲有定之結論，此則在穆勒之論說未刊行之先，然而大約並不能在穆勒撰其兩篇論說之先。此著作卽是一八五八年曼色之『班普吞 (Bampton) 演講』論宗教思想之界限。曼色折回於培根所居之地位，分理性與宗教爲兩事。因爲自從培根以來，有哲學兩大宗派，侵入思想國，卽謂批判主義舉動及觀念主義舉動，曼色之理據，其實成爲一宗討論，問如是之非實驗主義學派，曾有多少改

變此地位，其結論則謂，康德以純粹倫理學的原理，建築宗教，其所居之批判地位，其實並無用處，而觀念主義派之推理，又試以邏輯手續，而求達到絕對，亦是無用。曼色之攻擊此兩派，是兩路並進——一路是純粹理想的，一路是純粹實行的；第一路是哈察爾、敦爵士，在其所著之有對待（有條件）之哲學中所居之地位之一宗效果，及如是地位之極端發明：斷言無對待者（無條件者）或絕對，是不能以思維手續達到者，以其在思維手續中，不過指示一宗限制之概念也；此是人類知識之相對學說。在曼色之解釋中之其他動機，則是實行者，因黑智爾之哲學，有貽害之效果，例如費爾巴黑在其對於宗教問題之理想研究所達到者，及司特老、保爾在其歷史的研究所達到者，皆是也。曼色及當時多數其他保守派思想家，見如是之效果，則恐怖，恐其亦蔓延於英國，及為英國所承受也。

曼色以積極之斷言，反對盛行於德國思想之純粹消極哲學舉動；其借助於默示，更為斬截，更為沉著，有非前此哈察爾、敦及培根所及者。謝林在其哲學之最

後面目中，試以一宗繁複而神祕之推理手續，以達到一宗地位，曼色則從一捷徑以達之。其班普吞演講，發生極大印象，然而其理據，則同為信仰家及懷疑家所不

顧，受摩里士所攻擊，而穆勒則厭棄之。（原註）當時，發現者，所以只選此兩家穆

者，潛力也。此兩方皆受國哲學處置不能知派之地位，而必，要而一經受大普陸吞思想

講發之復，如是地主義，立刻得有顯明之規定矣。穆勒及外國之指導名思

原里士，之於復變，為吾頗人所崇敬之馬赫，亦調有。其主是題是邏不能達一宗者，續只達能以者哲。

學，思想據於較之為；其中充滿觀念，理學，精神，一，宗，雷諾寬維稱之為「靈人閱歷性之摩里士」

正執審美寫學（列此）是用康德時意，對於此節，要與已想有念或明之見相涉。其言曰：觀之，「真

混，德而之運大用其，避輯在，乎其徹明吾撤人用感覺官區時域，應不受何種邏輯條件的。及以知予性的區，域相

子，則不有絕其望其明升之高處，而始之終理不想區域於常時混純此精兩區域。此假區域比曾於居之問，

者，第，二更冊第五百九十八頁也。一。至見於其士來所撰之「及摩里士傳之一評，論，八及八或四，年爾版

等事，則宜繙譯觀士全上厄第一冊之第四百五十二頁。○，雖然而，大吾損人主在持英國之名譽

必要提及曼色，承認心理學應成爲玄學及倫理學之根柢，且承認『意識之諸多事實，是哲學之標準』。參觀其一八五五年之一授職演講（再載於產德勒（Chandler）所主刊之「尺牘演講評論集」一八六〇年版。在今日盛行之版，又載於其所著之一玄學或意識之哲學」一八六〇年版。

五七、斯賓塞

哲學諸著作中，此一路之推理，曾有一度之顯名。斯賓塞所著之第一主義之介紹文中，曾提及之。此作是一八六〇年所著，在曼色之演講發現後不久。此第一主義之結果，即是『不能知學說』，赫胥黎則稱爲『不能知主義』。

謝林及曼色皆同主持一說，謂單獨知性的手續，實不足以在諸多根本問題中，得一穩固立足之地，且謂有實行價值之堅信，應用其他手續以達到之，且必要達到之。此兩君所主持之說之正當，殆無可疑者。與此相同之結果，亦強迫其自身發現於多數其他並世之思想家，及後來之思想家。康德根據其實行哲學，即是人生學說，於某種直言的及實在的，非有條件的而亦非假設的，則已先見及此矣。當班普吞演講刊行時，陸宰已達到一宗結論，謂在表示其自身於人類知性之諸多互相矛盾及不能令人滿意之理解中，並無理想的判決可開，惟只有一宗意志及

品性之實行的議定可用。新近之諸多哲學著作，皆從諸多不同方面，湊集於陸宰此一段之斷言。

五八、
後起之牛
津哲學

對於曼色之演講，今日雖拋棄其理解，以爲過於粗率，過於不合哲學，然而曾能令人注意於某種著作，其潛力原爲曼色所反對，亟欲警告英國之宗教思想家，使爲之防者。後來有一派哲學，發起於牛津大學，以格林爲領袖。格林熱心研究黑智爾之哲學，前此英國只有斯忒林一個研究，在其所撰之黑智爾之祕奧論（一八六五年）中，嘗試開張英國哲學家之目，使其察見在德國諸多觀念派系統中之最大規模者之重要。穆勒曾撰一書，名哈察爾敦爵士哲學之審查，亦以是年刊布，哈察爾敦之哲學，其中有諸多推理之法，是取自康德者，則加以批判。在此兩著作之外，尚有第三重要著作，卽是昭厄特所譯之柏拉圖問答，附以介紹論說，最初刊布，是在一八七一年。譯者卽乘機討論多數近代德國惟心主義學說之與古希臘思辨有關者。格林則擔任聯合觀念派之理據，於根本的批判問題，如休謨所提

起而未經其解決者；揆耳德·愛德華以其對於康德之批判之創始解釋，以備悟解黑智爾之哲學。關於近代德國惟心主義之歷史及批判，既有如是諸多之重要及創始之貢獻矣，於是又有極多著作環生，「原註」關於此項多數著作。請觀本思想史第二編上冊第五百三十二頁。有人稱爲『新康德派』，有人稱爲『新黑智爾派』。其中皆是重要之貢獻，關於一宗哲學之顯然反對純粹實驗的、自然的、及不能知的、各派之思想者，此派以斯賓塞爲中心點及重要代表，世人往往稱此派爲積極主義派。

五九、觀念主義派之論宗

英國觀念主義派之主要論宗（或論題），可以稱爲『精神之實在』。惟此『精神』名詞，並不是作爲專門知性的要素，或知性的手續，此即在德國成爲黑智爾對於如是概念之命題之危險者也。英國學派之精神主義，不只指心靈或理性而言，與黑智爾之要素或精神異，英國學派是兼包括意志、感情、情緒、諸界而言。是故如是之諸多思辨，是從一宗較爲廣大根基發起，比於第十九世紀初年黑智爾之立足根基，較爲廣大——如是之不基之設備，不獨有重新考慮，如休謨所主

之根本問題，以爲之助，且吸收英國心理學家及道德哲學家之諸多獨立事功也。格林謂黑智爾之事業，有重新擔任重新經營之必要，可謂對於其自己所要作之事，及其學派之規劃，有正確之規定矣。

由是觀之，撇開斯賓塞之諸多著作不計外，英國哲學家之較爲重要之事業，則是研究精神問題，及發明諸多事物之精神的（宗教的）見解。惟誠如上文所云，此全個趨勢，在第十九世紀之末年，並無重要之成就。（原註）關於第十九世紀之末年，及其後所經將此册之最後一章中，試表示之。並未集中其教義於有定之諸多觀念中，

未能以適宜文字發表之，以使多數有思想者注意，未能示當代思想以有定之方向，未能示人以某宗成體之新觀念，使能建築一宗推理而得之信條。如是之諸多公式及口號，則是積極主義及自然主義兩學派之知性的效果（未有無如是之公式及口號，而能使思想潮流猛進者），其尤爲重要者，則是天演麾下之學派（有顯明之機械的譯解），在第十九世紀之末年，仍爲流俗所第一尊重也。至於觀念

六一、討論人格性

主義，其實是精神主義之趨勢（反對天演趨勢），則成爲一宗頗深之暗流，將來不久或能得勝，惟在目前，仍是經營設備之事；有對於反對派之見解，爲破壞之批判者，亦有以孤立之貢獻，而作建設之事者。以建設者而言，英國則有討論諸多分立問題，如在較早時期德國思想家所討論者。如第一個問題，即是人格性問題，是從諸多不同之觀點以討論之，其顯著之問難，即是問一宗如黑智爾之規劃，其或承認或不承認人格性之概念，能至於若何程度。此外尚有諸多著作，其中有帕替孫教授之演講，可以作爲模範，此演講名黑智爾主義及人格性（一八八七年），於是在英美兩國之哲學評論報中，有頗多長篇討論，皆是發生於此問題者。

六二、實驗的及超越的意識

格林自身曾力持一第二點，對於實驗的與超越的意識，即謂自然秩序與超越自然秩序之分別，有長篇之討論。吾人於是可見有諸多深淺見解之不同，有以高等或普徧秩序爲超越自然秩序者，亦有以爲是內在於自然秩序者；如是之諸多討論，殊令人追憶陸宰之諸多著作也。

包括於較大之精神問題中者，尙有第三個重要之單獨問題，見於大陸之諸多思辨中者，亦曾爲英國觀念主義派思想家所研究。惟其在英國，大概而論，則偏重於實行方面；其所討論者，不是令謝林爲難，及陸宰所宣言，不能以知性解決之世界爲何有罪惡之玄學的難點；英國之有諸多深淺不同之見解之思想家，所視爲重要者，卽是實行的道德，與宗教之關係。以此節而論，學者宜讀此討論之發起於第十九世紀評論報（一八七七年四月）之第一冊第二號者。此報在近代英文評論報中，是最有名最有創解者。在前三四十年間，此評論報是知性之比武場，各方面之選手皆有，其初發起時，有騰尼孫一首詩以爲之序。「原註」本思想史，三十頁巴引及之，在該章中，日期誤作一八七五年。

六四、馬鐵奴在
第十九世紀
評論報
中之討論

予所云之討論，是處置宗教信仰之墮落，所及於道德之潛力之問題，稱爲一宗近代之談論哲學之宴會（顯然是襲用柏拉圖阿提克宴會 *Attic Symposium*），是史梯芬爵士所發起。有諸多不同學派之頭等思想家，皆討論此問題，而以馬鐵

奴(一八〇五年至一九〇〇年間人)所撰者為傑作。此是一位思想家，獨立研究高等哲學問題者，已有多數年，其最注意者，是倫理及宗教諸問題(其較為重要較為有系統諸作，則五年後始發現)。假令不是為有兩宗理由，則此君之著作，能有較為重要之潛力，以及於英國人之思想。〔原註〕即是一較為重要較為有系統諸宗教之圭臬所在。一宗教之研究。一八八八年，皆有新版。第一理由馬鐵

奴是一位宗教職員，又是一位神學教師，既然自一黨派觀之，以為馬鐵奴在哲學

中，已失去其資格矣。此派為自由教學起見，則反對一切宗教試驗。〔原註〕此事

梯，最為顯露，其時發生一種大論，問此學校所顯然採用之宗教中立宗旨，應以何者為真正之說。於是有一黨員，要維持此一特別教派，以其是一位教派大算作不信三位一體之說者。此之職，對於此學校宗旨不合者，且謂不肯委派馬鐵，或其宗教信條，則無論有何考慮，皆與此學校宗旨不合者。且謂不肯委派馬鐵，或向，其最易為此宗教不能立問題所感動。即發以於八六六年十一月十日哲學，函辭職一切。因其後秋摩剛對人言曰：宗旨，我等之舊學校之生不復存在矣，此且終不答應。所有

觀奴一傳英一國一人九列〇傳五年史梯芬所撰之「狄摩」剛傳之一學。自卡孟特所撰之「馬」
投之要。解馬鐵，其贊成書及反對此對學。校一奴補此教名之票數相等，王席投中對言曰：解
是「穆他勒·補此缺曾致人」奇異之書，於予位，自認其所以特取羅伯特生，於此一地位即
者，地位為，並非是由於考慮高等資格而定也。穆勒原是有哲學派別分家之要見
之地位，其為，自己伸辨，則謂本有教令之學校，皆排斥其見解，則此舉是必之要見
羅伯特復生。友人之穆勒·約翰稱羅伯特生為好徹底研究之弟子，尤在其能表寬，而與
人同情於人偏，使其包括羅伯特生於朋友之列能。且馬鐵奴不獨有文哲學問，而且為
造即於是一國之研究哲學也。第二理由，則以馬鐵奴是不從國教之一小派中人，

因而加之以惡名，表示其教義，為與通行於英吉利蘇格蘭之宗教哲學異趣。是故
馬鐵奴之所以充分能得衆人之聽其言論及重視者，既不是得自純粹注意於哲
學者，亦不是得自其受教育於舊大學者。雖然，其諸多思辨之載以絕妙文章者，將
來當能指揮一條新路之思想，可惜其出場過遲，其時高等思想之實驗學派，已為
牛津大學之觀念主義派，所極力攻擊而收成功矣。以此節而論，其名譽及潛力，頗

受損傷，與陸宰之在德國所受者相似。因陸宰之學說，亦出現過遲，不能居於德國標準的觀念派諸多系統之列，以另一方面而論，又出現太早，未能發起一新舉動，因為對於玄學及一切有系統之哲學之反動之餘威，尙未盡殺也。（原註及馬鐵

二奴之著作者，彼此皆不能相見得。此兩位思想家，頗多一致之點。最奇異者，則是此思想，向不注意也。而馬鐵奴則不然，曾自承認「曾在特樓得模範堡」第一，在德國，受過一宗第二次教育。」此言見於其所著之「倫理學之模範堡」第一，讀美第二頁。在歐洲有若干位，是為其能深印之奴之格，置或。其文章之極多所引之動者。其文章是英國哲學史之惟一標本，新近英國宗哲，學史品，格各將有同耳。其宗新近英國哲學史之惟一標本，新近英國宗哲，學史品，格各將有同史。其宗新近英國哲學史之惟一標本，新近英國宗哲，學史品，格各將有同。又者，以正於其所討論及之理由，惟是在本思想史中，奴之因有系統之著作，大只陸有過而，奴者，以正於其所討論及之理由，惟是在本思想史中，奴之因有系統之著作，大只陸有過而，不則對之於此論點，無適合之討論也。在諸多讚美其學說者，則位置諸馬鐵奴之黑中，將來爾及能模範之第二，十世紀是三宗教哲學系統。中之哈同一位始祖，此三系統不，是學，其言曰：「見今解日，英國是一想之問歷。此家，是入於意馬鐵之奴下之功事，修而改當代之精神

頁的，所登之普的品格與帕能孫之事一。論說。喜在帕爾鐵奴一著作之極多喻解四及十提五
 宗或啓發之發中，予本者。則予不見於此，何尤種爲分，明觀，念，或予創始其觀某某，種拋著人作於
 時始也。代予之英，如思想較早之較深美之潮鐵奴也。則其得自予之父，與泰勒(Taylor)之正交在諒幼
 此則與學說之相信分，一即以上是較遠爾比雪爾(Darbishire)及基督教聯合之有實益行
 其效果，別則以廣充予之眼界，言，在吾人近可謂之潮鐵奴中，此於一德方面所代表者來外厄，
 馬赫少之顯著，彼二色子，在彼。一方面大，人又有陸則宰似士顯著厄馬赫，然而與陸宰著適相反，
 相，陸宰思想家，意常會於此，鐵奴有友誼之會中，最有名之會友思想之習慣，則不解然極其
 向來不喜如是，然後覺得或解，重其潛力。惟以鐵奴之系統，在英，國後，起與陸宰至不能德與
 陸宰會晤時，是然發覺得或解，重其潛力。惟以鐵奴之系統，在英，國後，起與陸宰至不能德與
 認其宗教信仰，擊當代之物質主義。對於此一主義之趨勢，在此，二子一者，皆精神之白(承
 定教。此二中心之學，在大部，皆成在見此規定，及無可護基之堅信，不其用之一理宗據公
 維，則取自主義者，及倫實學若來源爲。是密故研究此二位思想家，皆受人指其有諷內，伏謂之是
 單科元爾狄囑，此作則(用全單上元第百三十五之七頁)義，有非曰：其近來人所願取之意態度。試

則謂馬鐵奴有其不正確之處，以其自稱其有神主義之方法，只有兩層，即是因果及道德也。吾人又宜發明，其規則包括一宗極其不同之面目，即是一宗直覺的領會神靈。吾人對於神祕主義，此二子預存成見，以爲神祕主義之思想勢，是吸收其關於人者於神者之中，此二子者，亦皆努力趨向於思想之顯明。(參觀本思想史上文第三百三十一頁所引陸宰之言)。

雖然，今折回於吾人目前之主題，則可以謂第十九世紀評論報中之諸多討論，發現諸多不同之見解，發起多數之專門問題，今日尙在英國思想家研究之中。其間有幾個問題，則應加以較爲詳細之討論。第一、此諸多討論，頗重視宗教與神學之分別，有多數作者皆表示其同意，謂世人必要有某種之宗教信仰，而亦有若干位，則反對一宗專門之神學鑲嵌。同時則有宗教師如馬鐵奴者，則主持一說，謂道德而無宗教，亦能存在，以宗教是道德之最高成就，而不是道德之基礎。〔原注〕

對於倫理與宗教之關係之如是概念，在上文所提及之馬鐵奴之諸多著作中，有極其充滿之發明。馬鐵奴之著作有言曰：「處置倫理，宜先於宗教。此則並非謂倫理是宗教起點之一宗絕對條件，亦不謂倫理常用包含宗教特色，及其諸多爲離與光耀」(引其所著之一較爲詳盡發明者，且指明宗教)。

名詞，不能爲吾人所裝飾爲或降之低爲二宗信，仰或崇拜（假令有崇拜之，見於其隱名刊布之作，名「自然宗教」，作爲其所著之「一宗」，此作頗受人讚美，是以馬鐵奴即以其對於此作之評論，作爲其所著之「一宗」，此作頗受人讚美，是以

同時在其他方面，則有史梯芬爵士之結論，其言曰：『真之問題，必要在善之問題之先，毋論對於善之問題之任何答覆，皆不能規定真之問題』。吾人是以顯然得有一宗分明之立說，謂道德與道德法律，是人類靈魂所與俱生，或直有之某種物。如是之見解，已見於康德之直言命令，而在另一方面，則有同等沉著之宣言，謂『善之知識，必要依賴何爲真與何爲實在之知識』。

六五、
見解 孔德派之

又有一第二宗地位，是哈禮孫（F. Harrison）所發起者，此第二宗地位，即是孔德派宗旨，其言曰：『此宗旨承認以科學爲信條之宗教，其中之信仰、希望、慈善，皆是實在的，而非超越的，皆是地下的，而非天上的——總而言之，此宗教是完全是人類的，而非超越的，皆是屬於人類的』。如是之宗教，自稱爲科學，此一個世界之科學，人道主義科學，與神學相反；神學所處置者，爲非人類之

實在，而依賴非人類之假定爲基礎。

六六、
道德及歷史的宗教

察赤 (Dean Church) 且重視一第三重要之點，謂吾人居於一有定之道德觀念之環境中，如是之觀念，是與基督教平行，而有歷史的長成者，且爲基督教所扶助者，且謂不能從其歷史的鑲嵌，除去如是之道德觀念，而獨立及抽象以判斷之。最後一層，尙有一宗對於將來之悲觀前程之表示，見於赫胥黎之議論中，茲摘錄如下：

『以予觀之，予則一刻不能認道德之力，不足以維持其自己之地位。惟若有人爲予證明予之錯誤，謂若無此神學之武斷，或無彼神學之武斷，則人類將淪爲兩足之畜類，因其較爲聰明，是以比畜類爲尤殘暴，予之第二問難，卽是責問此武斷之真理』。〔原註〕此段議論所啓發於作者心中之倫理的
反省，已見於本思想史上文第二百三十二頁。

惟此全體之討論，則發生諸多根本問題，當時在英國，始有以康德著作中之批判精神，以處置之。雖已先由陸克柏克立及休謨發起，然而在英國，則只求得其

六七、能有一宗獨立之道德否

答問之折回於常識者，並無較深之研究。如是之研究，是在所必要，試觀上文所引之赫胥黎之所貢獻於『哲學宴會』者可知矣。赫胥黎在此議論中，維持其未經證實之堅信，謂道德之力，足以保守其自己之地位。以其所持之論而言，吾人可以發問，試問其所謂道德，是只指對於某種行為之規則之責務心而言耶？抑或指一宗專門規則而言耶？若然，則究是何宗規則耶？赫胥黎至少亦曾指出，謂或要某宗武斷，或最高真理，以規定道德之界說，或善之界說，且願有以證實之；惟並不指明何種證明，方能滿其意。

讀者既已閱過本章及前數章之討論，則作者毋庸警告讀者，謂如是諸多問題，即是在第十九世紀間大陸哲學家所詳細研究，尤爲是德國哲學家所研究者。英國思想對於如是諸多討論之必要，則在六十餘年後始見及之，其遲緩之理由，作者曾已多次指明矣。讀者所宜注意者，則是倫理問題，在薛知微所撰之倫理學方法中，得有頗新之發起。此作之第一版，發現於『宴會』三年之先。此作之重要，

且不為幾位貢獻家所辨認。遲至多年，然後英國有新派玄學及新派倫理學，其一則發起於牛津之格林，其一則發起於劍橋之薛知微，此兩新派始能以新眼光照舊問題，然後有一宗之結論，有如英國之著作，時常對於重要之爭辨諸點作一結束者；雖然，以目前此事而論，此一宗結束，仍是不成其為結束，與從前之諸多結束，正復相同。

六八、
巴爾福之
信仰之基

一八九五年，有巴爾福討論宗教問題之作發現，名信仰之基礎是研究神學

之介紹。「原註」在此作之前，原有一篇信仰基礎論，其一八七九年所著之，因者頗多，且有大力，吸收於後，且令人疑之，進步之，討論，予是以只限於討；論此一較後之（一九〇〇年），此一亦與所撰之，重要，且較信從之，一宗，文法之出於完論全說不一

同之第一方面也。科爾，狄噶曾頗注意於此作，與馬鐵，奴之見全所引第二冊五百八十八頁至第一百六十八頁，曾表明此作與馬鐵，奴之見全所引第二冊五百八十八頁。

其為近代英文著作中之討論宗教之哲學者之最分助德也。此兩位思想家之處置宗教問題，所由之哲學觀點，可以作為分助德也。此兩位思想家之處置，皆有創解；雖有厄馬二子，其後辨有證，盟皆，其能於人教之信。仰其先有陸

能深，印於後人。心。鐵奴，其用如玄學的多倫據，學的規矩及辨證，皆有創解多，屬
 性。唯陸宰及馬組盟之教無一宗，實能令極分明。又是宗極早之統學，及宗教之信
 理。雖然，馬組盟之教無一宗，實能令極分明。又是宗極早之統學，及宗教之信
 之。發全。或以綜合性為一宗，於心領會之。在事，盟得自著一作中，多有繁諸多閱歷之
 為。宗。有教。言曰：「此不是一過宗。此點以達彼點，而是一宗之動，指示，關乎全
 紐。盟。有教。言曰：「此不是一過宗。此點以達彼點，而是一宗之動，指示，關乎全
 後。依。分。證。而。違。；。到。於。是。有。一。點。自。；。於。是。某。種。用。種。通。想。：。此。後。；。又。折。回。於。某。種。現。行。法。律。；。其
 種。暗。晦。步。記。穩。固。；。如。是。而。有。進。步。不。知。其。自。己。所。攀。緣。；。懸。崖。峭。壁。者。之。所。為。之。；。只。賦。眼。及。日
 快。暗。晦。步。記。穩。固。；。如。是。而。有。進。步。不。知。其。自。己。所。攀。緣。；。懸。崖。峭。壁。者。之。所。為。之。；。只。賦。眼。及。日
 久。之。練。習。以。為。其。所。由。不。留。級。其。足。跡。使。不。通。人。以。其。法。教。之。人。也。其。危。有。險。大。方。亞。智。者。之。登。踏。山
 真。理。之。高。峰。；。其。所。由。不。留。級。其。足。跡。使。不。通。人。以。其。法。教。之。人。也。其。危。有。險。大。方。亞。智。者。之。登。踏。山
 者。之。攀。緣。石。壁。也。其。所。由。不。留。級。其。足。跡。使。不。通。人。以。其。法。教。之。人。也。其。危。有。險。大。方。亞。智。者。之。登。踏。山
 即。證。明。其。所。取。之。途。徑。不。由。差。一。毫。；。只。有。善。教。壇。高。者。能。之。是。一。八。四。〇。年。講。造。於。極。牛，
 津。者。講。集。題。目。是。附。一。明。重。要。之。暗。含。之。理。由。論。及。其。所。著。一。八。七。一。年。法。；。與。其。他。對。於。此。諸。多。刊
 於。演。講。中。之。理。性。；。及。信。仰。之。心。理。學。士。；。來。厄。馬。赫。之。充。分。之。研。究。於。其。一。試。以。七。九。九。年。一。處。置
 演。講。中。之。理。性。；。及。信。仰。之。心。理。學。士。；。來。厄。馬。赫。之。充。分。之。研。究。於。其。一。試。以。七。九。九。年。一。處。置
 宗。教。信。仰。之。問。題。；。與。四。十。年。前。學。士。；。來。厄。馬。赫。之。充。分。之。研。究。於。其。一。試。以。七。九。九。年。一。處。置
 有。二。十。一。年。者。相。比。；。亦。不。無。意。味。也。耶。蘇。教。士。來。厄。馬。赫。而。論。；。其。兩。著。則。發。生。相。隔。一。宗、
 講。集。二。十。一。年。者。相。比。；。亦。不。無。意。味。也。耶。蘇。教。士。來。厄。馬。赫。而。論。；。其。兩。著。則。發。生。相。隔。一。宗、
 地。主。教。之。在。其。條。暢。及。賅。括。之。言。論。中，吾人則見有某問題之討論，大約同時此間

題重令德國思想家注意，此則由於立特士爾在其神學系統及教義中，居於一宗新鮮而新截之地位。

巴爾福之批判，大概皆施用於康德之玄學者，施用於其所謂自然主義之哲學，且施用於惟心主義之某種特殊形相者，其時在格林及揆耳德指導之下，節制大部分之英國哲學思想。德國在五十年間，其他重要之思想學派，對於康德派主義，惟心主義，物質主義，自居於一宗獨立及批判態度，與巴爾福在英國此時所居之態度，不無相似之處。而巴爾福則並不提及此諸多重要之思想學派，是以在當時不甚為英國所知之數位大陸思想家之著作中，則見有若干理據，是已經預先發表者，且見有巴爾福所發表其所居之地位，是巴爾福從其自己之特別觀念，以創新方法發明者。予所指之大陸思想家之著作，即是陸宰及士來厄馬赫兩君之著作。此兩位思想家，皆有其潛力，以建築立特士爾之神學之哲學的基礎。

士來厄馬赫所力爭之諸多地位，其一即是力持一說，謂宗教概念，在人類靈

魂之生活中，居於一宗獨立之區域內，是供一宗特別要求者。士來厄馬赫在其早年之著作中，則規定爲『一切』之感覺，其後則規定爲絕對依賴之感情；五十餘年後，立特士爾則沿用士來厄馬赫之地位，至於某程度，即謂其發明所有全體之詳細之科學研究，不能引至於以實在爲一全個之要素，及指示之一宗通曉之見解。科學研究，包括歷史的研究，愈引而愈入於詳細節目，不能求得其歸途，以折回於一宗無所不包之概念。立特士爾反對如是之批判的詳細節目，則得有一宗較爲賅括之面目，即建築其神學之全個於此根基之上。此面目即是有一宗歷史的宗教，或信仰之系統，在基督教總教會中，已包爲一體者；其目的在乎使事物之一宗不同之秩序，即『神靈之秩序』，有具體化，作爲自然秩序之成就，自然秩序在其自身，及由其自身，並無有概念可能之單一或目的也。神學之事功，在乎研究歷史的起點，研究此惟一之歷史事實，及社會現象之實在發展，及其重要之面目；立特士爾折回於康德所顯明指示之地位，謂要在基督教之分配（亦作賦與亦作

神約)之全部歷史及全個系統中，求倫理問題之解決。康德所自規定之倫理問題，即是在人類之靈魂中，有責務之感覺，有一宗道德的公定之感覺。

巴爾福之著書，是以一位哲學家而著書，立特士爾則以一位神學家而著書。

巴爾福見有兩個或多或少合理之結實系之學說，與之面面相對，即謂在此一方面有科學，在彼一方面，則有宗教信仰之系統。在上文所云，其較早之著作，〔原註參觀

本思想史上文第
三百八十頁。

對於此兩系統之任何一系之純粹邏輯的建築之終極論勢，則

居於懷疑地位。在其較後之著作中，則再進一步，以明示之一宗理據，與康德自己

所用以建築一種宗教信仰者相似，為信仰求一基礎。〔原註〕巴爾福之言曰：

「要題之，存在究竟，憑理據以達於某某種條件之限度之內，惟，吾人乃能從之一宗倫理的需
位能或相其滿意，吾人能以吾人在此世界中，而證，明另要美德與幸福之間，有完全是對
一全相，應耶？德有一律位偉大之倫理，即理，哲學家，曾斷言其可能矣。此位哲學家，受能維持
中一，實為自由性，一為不條件之範圍者，則得一能遵守如是之法律之。因是而在其系統

力求得如是之諸多效果者，是吾人所用者（一頁）。其所用之理據，則仰之基礎論，一九〇六年第九版，第三百三十一頁。

謂其供一宗道德的或精神的要求，能使人類靈魂之一宗需要或公定滿意。

六九、與黑智爾
派地位相
符合

有數位批評巴爾福之著作者，則謂巴爾福亦達到吾人可以稱爲黑智爾派地位——即謂理性兩字之高等意義，藏於一切事物之下，原是所有一切實在之基地；惟巴爾福之達到此地位，是用一宗理據，與黑智爾所用者極不相同——如是之理據，是黑智爾時代所必不能用者。其不同之點如下：黑智爾嘗試發明人類推理之手續，在其諸多不同之程站中，如何與吾人所知之實在之發展手續相對位，或相應；惟黑智爾所最爲注意之實在之區域，是人生、人事、人工，最有活動之區域，即謂其所最注意者，是文化之效果，例如社會、國家、法律系統、道德系統、藝術（亦稱美術）、文學、哲學，是也。及黑智爾嘗試推行於外界之有氣及無氣之倫之區域時，則有諸多爲難，其規劃則不能通行。當巴爾福著書時，則已有六七十年之進步及研究，思想家之注意，已從心靈諸力所用武較爲狹隘之地，移於較爲寬廣

之區域，是純粹機械的或自然的諸力所用武者。自來布尼茲以來，節制近代思想之發展（天演）主義，則已從有意識之人類生活區域，移於無意識無氣之倫之諸力之界中矣；巴爾福之理據，有諸多最創始而不能答復之點，其中之一，即謂近代思想之兩宗賅括之系統，即謂科學之推理，及宗教之推理，即巴爾福所分別稱為自然的思想，及神學的思想，皆以非主理之機關為根基，皆是如是之機關所發生者——即謂是諸多假定（亦作臆說）之不能以邏輯證明者，而是諸多不同之潛力之效果，例如習慣習氣，及諸多現成之相信，毋論其為科學的，倫理學的，或宗教的（巴爾福則稱此為教權），抑或是供應某種實行需要或精神的需要之滿意。雖然，如是之斷言，則引出一再進步之反省，即謂倘若思想之有價值之系統，果然是發生於某宗非主理、機械的、或無意識之手續，則又要一個假定或臆說，謂理性必伏於此全局規劃之下，必是造成其基地者，不然則此斷然成爲不可想者，或不能令人明白者，雖謂如是之規劃，在事體之實在進行中，只在發展之較後之

一程站，發現其自身。（原註）巴爾福曰：「吾人可以謂，若不借助於神學，則，謂舉凡一切信仰，如，皆可以追溯其源於非主理之諸多原因。如是之一承認，發生諸多疑惑，如是之疑惑，屢屢發現於上文之理據中。如是之一承認，惟餘，一直是將毋論任何知識學說，一刀斬斷，莖幹除根。如是則毫無結果，可以，皆不得不自定一宗，主理，且使，吾人對之亦可悟解。」或（全世界所引第三、九、十、三頁。

七〇、與陸宰相接觸之點

巴爾福以其有創解及能令人相信之文章，發爲諸多有意味而重要之議論，令人追憶陸宰之哲學之諸多領袖觀念：吾人之思維心，常見得有兩宗實在，與之面面相對，在此一方面是事物世界，或有或無的（偶然的）；在彼一方面，則是諸多精神的所需之世界，如是之所需，則要求滿意。自陸宰之見解觀之，如是之滿意，則得之於真、美、善、之較爲高等之實在中，或得之於神聖之通括概念中。如是之世界，陸宰稱爲價值世界，或所值世界，因爲惟其能供應或供給吾人本性之一宗專門要求者，爲有價值也。巴爾福則發明一宗事實，即謂他人姑不具論，惟近代思想

家，則有一個第三世界，即是外說（或假象）之實在之世界，即是諸多關係之世界，亦即是所謂自然法律之世界，視同自然之齊一性之詳細發現或實寫。巴爾福之發表此第三世界，或者比陸宰所發表者，較爲能令人相信，此則巴爾福之功也。但如是之世界，不過是人心所造者，毋論何處，皆無如是之世界存在，不過是爲研究科學起見，而以人力造成之一宗抽象，一宗利器而已。自從運用此利器以來，則創造一宗極宏壯可怖之建築，此外人類思想之其他規劃，與之相比，則薄弱而有坍塌之虞。此外吾人尙可加以一篇議論，謂人心此項新近之創造之實在，愈久愈見其得有算理之定性，今爲袒護此宗實在起見，則尙有一宗最有力量之理解，即謂無此利器，不獨現在之世界，有諸多部仍然不能爲吾人所見，亦不能爲吾人所知，有此利器，則無不豁露，且諸多日見其繁複之人造之關係，有此而發現，由是今日之實業，商務，製器，成爲人工之最偉大及聚精會神之區域，成爲一宗新實在。

因文明社會之穩定及進步，皆多數仰賴於爲願勞力者及願勞心者，供以其

願作之事業，如是之思想之近代區域之並不見於三百年之前者，即謂科學研究的區域，及實業及技藝區域，吸收多數作工者，若以較早時期之工業，與此相比，則雖不居於次要之列，而意味則較少矣。近代之工業，毋論其為實行的，或理想的，自有知性者觀之，則更有其利益，以此兩宗工業之成就，依賴其有可教可學之有定方法也。既有方法，則有多數人可以變作有能力之工作家，若無此項練習，則只能居於下等地位也。以從前時代而論，如是之合作，幾乎完全限於軍界中，吾人今日所有者，在備戰之軍隊外，則有一宗實業軍隊，其中之兵卒，則日見其多，且受過更為高等之訓練。凡此皆是近代科學精神之一宗創造。此外又應加以一宗近代文明之特色，是在較前之一章中曾經提及者。單簡言之，可以稱為教練與教訓之分別。在本思想史第一編上冊中，〔原註〕二百五十八等頁〔見第一編上冊〕曾有長篇之聲明，謂此觀念是介紹於法國大革命時代。自此以後，凡是文明國，皆有如此之觀念，充塞於教育之發展中，且指導之。近代之要求學務中不許有宗教性，則發生於諸多原因。

七一、德育問題

例如天主教之國，如法國、意國者，則有所謂『科目』之專制；有如德國及奧國，則有天主教與耶穌教之分，雖名為受同等之待遇，而兩教常相衝突；又如在耶穌教之國，如英國者，則有不奉國教之教派，及自成派別者之相忌——凡此皆發生趨勢，欲從高等、第二級、及通俗學校中，解脫教士派之潛力。然而有一為難發生。只要教育權操自一派之手，例如操自國教之總教會手中，智育與德育則攜手並進，知識與道德有同等之重要，教師之指導及其目的，原以此兩者互相輔助。但今日既昌言要求廢除學務中之宗教性，則發生一問題，即是在純粹無宗教性之學校中，其『道德教課』，應如何措置，惟如是之學校，是在國家監視之下者，能強逼學生受如是之教課也。今日有多數（數日日見其多）人，以為責務之感情，不能與崇敬之感情相分離，而崇敬感情，則要求有一位至高無上者，此多數人，見得有以純粹功利主義為道德之基礎之趨勢，或其最優美者，亦不過以知性的或審美的理想為道德之基礎（此則惟有極少數人有之），則大為恐怖；且加以有新近發起之

幾宗思想學派所有之潛力，最爲顯著者，是在大陸，其中之高等學校，且以自由思想及自由討論爲口號以教人，於是更令人發生恐怖矣。有稱宗教爲羣衆之玄學者。玄學所研究之事，是不能破壞者，若排除世傳（傳統）之信仰於官定之教訓規畫之外，則此玄學所研究諸事，卽謂實在之譯解之要求，必將在其他方向，以求滿意。此則可以解說有數宗近代哲學，如何得有如是廣播，及令人恐怖之潛力矣。自第十九世紀中葉以來，有數位著名思想家，宣布兩宗新福音。此數位思想家，已聚集多數之讚美其學說者於左右，且已強逼反對者發生有思想之反省矣。此則並非無信仰之福音，侵犯近代之通俗哲學界；此則絕不能有合理之締造者。其犯界者，在此一方面，是悲觀主義，或絕望主義，及追逐其後塵者（作爲一宗最後之歸宿）之極端個人主義之福音，或自私自利主義（簡稱爲自身主義）。

七二、悲觀主義
及極端之
個人主義

七三、叔本華及
尼采

近代思想之如是兩宗面目，可以稱爲是叔本華及尼采所發起。此兩位思想家，原是在德國哲學思想之普通發展之外者，久爲哲學之學院教師所不理，然而

此兩君者，則以諸多不同之方法，對於推倒德國當時之最盛行之哲學之偏於一面之學說，皆有所貢獻。吾人之所以感謝此兩位思想家，而尤應感謝叔本華者，則在乎哲學文章，因是而改良，因是而較為清楚，且能使哲學諸問題，使普通讀者得其趣味，且將哲學推理之重心，從知性的問題，移於倫理問題，此問題從前在康德及費希特心目中，固以為是哲學之最重要問題矣。以本章之主題而論，叔本華及尼采二子，復將此問題置於前列，謂是最重要之問題，即指精神的或宗教的問題，亦即善惡及贖罪之問題也。喜太刻有言曰：叔本華哲學之精神，『與大概之歐洲哲學異。其所注意者，即是世界有惡之問題。叔本華與東方之哲學相似，是從宗教出來，而不與宗教相絕，叔本華哲學之結果，是贖罪之一宗學說。平常則通稱其哲學為悲觀主義（此是其所自用之名詞），未免有多少誤會；惟若據其自己之解說，則正確。其所堅持者，即是謂其最後之倫理學說，與所有一切宗教之以脫離此『惡世界』為目的者相符合。……自叔本華觀之，凡人之有為真理思辨之欲望

者，只此欲望，不足以解說其人之哲學研究之動機。叔本華之品性，極其繁複，自其一方面觀之，則頗似脫離世界而入於宗教者，有如警奧古斯丁，而不似平常歐洲思想家之以亞理斯多德爲最顯著之代表者。……叔本華見得世人妄逐其欲望之新目的物，得之亦無以供永久之滿意。叔本華本人亦有如是之感覺，如是之見解，一旦處於勝優地位，雖未必盡規定其哲學之諸多觀念，然而遂得「贖罪哲學」之普通面目矣。」〔原註〕一九〇九年版第一等頁。

叔本華之哲學，適與其私行相反；是純粹客觀的，並不實行其所教。自居於好活動及好爭者之界外；甘作旁觀者，以恣其冥想，有如觀劇者，只觀場上之逐幕發現其情節，而不加入。叔本華所達到之結論，則謂惡多於善，謂動作之要素，即謂人類之意志，是惡之來源，只有消除一切欲望，在完全寂靜中，與佛家之『涅槃』相似者，以求脫離此惡。

叔本華以此問題之如是解決，獻於他人，而自己則並不奉行。尼采之解決，則

與此大異。尼采之教義，是純粹主觀的；是其自心之一宗反照，是其自己本性之不寧，及競爭之不得滿意之反照。叔本華所持以教人者，是退讓，消除欲望，而以悲憫爲最高之德；尼采則不然，其所持以教人者，則是不加節制之能力，自身斷言之學說，置一切現有之武斷及教權於不顧，超出通行之道德界外，以居於一宗地位之在世人現時之水平線之上，及在其外者，以求達到較高較能滿意之生活。此卽是超人之著名學說。所謂超人者，是犧牲一切事物，犧牲一切世人，以求達到一己之理想，以求達到其個人自身之超升者也。叔本華之思辨，是有系統的，其實行哲學，是以一宗理想爲基地者，與從笛卡兒以至於康德之知性的哲學之流向，有直接關係者；尼采則不然，蔑視一切系統，反對一切大思想家，自蘇格拉底始。

七四、
重新注意
於宗教問題

叔本華及尼采雖皆反對世傳（傳統）之信仰，其尤爲反對者，是教士式之如是信仰，然而吾人必要承認此二子者，皆能使人重新注意於宗教問題，其所持以教人者，吸收基督教學說之重要元素——叔本華所重視者，是世人所謂基督

教之美德，以別於上古較後時期之所謂美德，尼采則指出個人性或個人之元素之無上價值。而皆認明倫理問題，必要由於相信及其體化一宗新秩序，以求解決。若如二子所規定者而言，則此新秩序，或不免於似若紕謬，或不過是一宗令人發笑或形容失實之事，然而其推崇一宗其他世界之精神（其意似謂不務人世之浮榮等等也），則不能否認者。外國哲學思辨之如是最後之新創之言論，雖不過簡代較早時期之諸多哲學理解為悖理，發露如是理解之終必至於自縛於種種為難，種種紕謬，然而近來之宗教及哲學歷史家，則仍視如是新創之言論為重要，歷史家如是之態度，是極其正確，且有所指示也。而哈特曼所撰之無意識哲學，且毅然討論當代之迫不及待之宗教問題之解決，則尤應為歷史家所重視也。

英國之哲學思想，雖既未產生任何慘淡經營之悲觀主義系統，如叔本華所締造者，亦未產生個人主義之過於誇張之學說，如尼采之著作者，然而此兩位思想家之著作，則頗為人所注意，有譯本，有解釋及批評之作。「原註」叔本華重要之作，名一以世界為

意志及觀念論一，有哈爾登及曼普同譯之本（一八八三年至一八八六年共三冊）；又有散得茲多種較小之作（一八八九一—一八八三年）；哈特曼之「無意識」評解一，則載於薩立教授之作，名「悲觀主義之歷史及其批判」（一八八七年）（譯本）。尼采全集之翻譯，則尚在進行中。索爾立教授在其「論倫理學之新近趨勢」之三篇演講中之第一篇者，則討論尼采之一日新道德學也。英馬羅克（譯文者）作之討論此兩位思想家者，為數極多，且日見其增長也。

七五、馬羅克

H. Mallock) 曾撰有論說多篇，討論宗教與道德之關係，及信仰之基地之全個實行問題，頗能強迫有思想之讀者注意；此多篇論說，立刻發現（一八七七等年）

於『宴會』之後，登於第十九世評論報之第一冊中。（原註）如是之討論，（宗研究）為一宗可信學說根本為難之一。

哲學思想史與系統哲學史不同，馬羅克之作，

雖有驚人之名稱，名為吾人值得生活否，不得不注意於此若干篇論說也，因馬羅

克從天主教之觀點，直接請斷於默示，謂其中藏有此為難之解決，或者阻止以哲

學為正業者，對於如是之論說，不與以充分之注意也。雖然，科學推理之基礎，及科

學定性之本性，則皆有極條暢之討論，強逼有思想之讀者，注意其所用之理據，則

是習見於最後三十餘年間者。爾之原著，世人固對於德國之馬羅克，馬赫及奴立及特巴

爾不編及從前作之，顯然，皆因有純數哲學者，注意於有特殊之人神學，今日之，如不是能注不意，

是衡奉之。天主教，厄馬赫居於耶某位數，種基督士教神學於，最初最後得二百年之，安紐立

甘爵世傳之信言論所，規定者一，八九五年一高心派教一會所規百七十一頁以上。數哲學家引往洛

克爾於較早之著作，則著較為，有誤純粹哲學是祖護本黨之視論為重。自此多而學學宜觀勿之，巴

爾易於較早之著作，則著較為，有誤純粹哲學是祖護本黨之視論為重。自此多而學學宜觀勿之，巴

凡論對家必要有信多仰少之哲學基礎，而諸多思想論家之人，如陸宰者，見皆，承認不能點討，論如。

是宗之思想學家，並不到與一宗有定門之宗教哲學說同之一門也。能則建時宗停止其哲學學（理別據於，

之宗歷史哲學之測量，於地往之無定略者，其研究此一主事之實證顯明之及，重要謂對作於。此例主如題

爾夫來作得，勒不之注意於，法則國殊得拉梅意於英國之粗置紅及古育之教作，馬羅如科，爾及狄巴

鳴教之授哲所學，析在第十論九世著作之，末年所居之地不位，意仍於馬羅自克然。以哲事實，而在言第，

宗自九世之紀初學者，處即弗黎斯。是常也。今有一勿位論思想數家之研究自派然，哲只學論，赫爾建巴立特一

位善於運用其諸多方法之專門家，則有多數哲學家（而以德國爲尤多）皆來思想有關係者。自陸宰以來，則有，多擔任處置諸多問題之與科學思想，及宗教。自科學專家界中，享受日見增加之注意及重視。例如赫爾木霍斯名，杜步亞。雷文，克希荷夫，馮德，阿斯特五德，馬赫，赫爾木霍斯名，杜步亞。謂家聞之熱衷。然而大而論，則思想受有相同之公道待遇也。以研究自者，即正業之分明有宗教堅信者則不然，世人往往不謂其資格，純粹思想之。界則。世人原畏懼科學的偏見，今日此畏懼，已討論宗教問題，其畏懼而此諸的偏見。學亦不預聞社會之宗教事業地位。

吾人若視歐洲思想爲一全個，而不迷惑於此思想所發現於各國及各學派之諸多特別後效，吾人則有一宗新發露（自多人觀之，或以爲是驚人之新發露）——即謂當第十九世紀末後三十餘年間，英國思想家對於宗教問題所清楚發表之諸多理據（姑且不言所有一切理據），先已爲第十九世紀較早時期之法國思想家所用矣，雖或不爲其所用，至少亦曾經其提議或啟發矣。其所以只能在其本國發生深刻印象，而未能得有歐洲之重要者，則有諸多不同之環境以解說之。

其中有一節，即是上文所云關於馬羅克之著作者。其時有一宗普通印象，以為如是之諸多理據，皆發生於黨派精神，發生於反動之精神。法國當復辟時代，如是之反動精神，則節制法國文學，且反對盛行於英國之寬大實驗主義，又反對盛行於德國之更為自由之知性主義也。

此則有大部分，且可以解說法國宗教哲學地位，何以此哲學自順其潮流，遲至最新近時期，始有所貢獻於國際的處置此主題。其中之有創新觀念者，似與教會的爭辨，及天主教之利益，及宗教與國家之關係之政治的問題，結成一團，是以耶穌教諸國之哲學思想之自由發展，則極少注意在其他一方面，在法國之信仰事體之自由研究之發展中，或以折衷之精神，而吸收德國超越主義之諸多觀念，或受制於確切研究之精神，及第十九世紀之感覺派哲學之精神之綜合潛力，而締造積極思想之系統，其後法國則由是而重入歐洲思辨之比武場中。是以諸多思想家，如得波那爾、得梅斯特、得拉梅內之宗教哲學，在此主題之歷史中，幾乎並

無其地位也。

十九世紀法蘭西哲學史(除一八八〇年斐拉茲(Ferraz)所著之「論第

如「世傳(傳統)主流」主於「一宗及哲學之全史」中，有「證明」其「包序之必要」，且「專以蘇人

氏及拉魏孫，則研究不道德秩序之重要。所謂「純粹思想學」之全，專以「蘇人

推理之助力，所研究不道德秩序之重要。所謂「純粹思想學」之全，專以「蘇人

如波拉亞(Bosquet)思想家，皆承認其步趨是笛卡爾，即在新近時代之顯明，即家謂，

此在純粹所謂「混雜」中，求定，性即是標準力。於是指出其所謂「混雜」及「振(Orgen)

神，聖奧古斯丁，宜及聲明，純粹之等所代表者，向來不是英國領袖希臘之哲學特色與

世。英國此等哲學，更在此一方面，與自然居之地位，則在謂彼一學方面，式則上與之某事

思想，在乎供給一面，(統一)及諧和於往彼一亂方面，自相矛盾之思想實。行如是理之

學系統給之。嘗試所居一宗與此相似，則嘗試以純粹其思想之兩相反對，以區城者哲

之，似亦是內伏斯賓塞及巴爾福。然而此諸家之哲學，則藏有其有價值之觀念，後

來及較為新近時代之思想家所取者。是「原註」已為「傳統」之思想學派所粗淺研究；如

學矣。第一點，是傳統社會思想之潛力說，及其趨向皆在乎維持一說。所有新興環境

依，與其他知性的材料（底數）相似，而皆有一宗或有知識或無知識之祖，宗，或以前之條件。第二點，即是波那爾（一七五四年至一八四〇年）間人創造語觀之語言文字，以為此，是人心之利器，是創造思想者，而不是思想人創造語來發文字之。且更進一步，思想之關係之學，謂語言文字所發一起者，靈及窩德所發一起之主觀的交通之重要，及克魯士推廣語言文字名詞，以包括各宗之發之（稱為普通語言），皆趨向於語言文字之功，此則不獨在文明及學殖之早年生活中，即是重要之默示，即是一個有理之人之得拉梅內早年之著作中之理據，所以未得其應得之承認者，其原因與士來厄馬赫之不見知於德國者相似。德法兩國當時，皆以為研究神學者，則無研究真正思辨之思想家之資格。雖然，吾人則知（原註）參觀上文第二百六十七頁原註。至少是在德國，在頗久時期間，亦有相似之成見，反對其專門研究確切及實驗諸科學者。以較後一層而論，在諸國之中，以法國與首先脫離如是之極端主理主義之精神者，亦是首先嘗試，以確切研究之諸多宗旨為基礎，而建築哲學思想者；其新近發起之宗教思辨之領袖觀念，亦有多數是首先為法國所介紹或提議者。作者前已聲明，其在此一方面，使確切科學與哲學思

想分離，在彼一方面，則使神學與哲學思想分離，在他國則有之，而英國則無如是極端之舉動也。

法國之哲學思想，雖不如德國思想之發現其循有定之路徑之精密及接連之發展，而與英國之思想之發展，則相差尙不甚遠，然而法國之哲學思想，則藏有幾個顯著之榜樣，其中則有思想之一定及復現之諸多方面之發表。今姑毋論笛卡兒，以百科家之著作而論，其中即有可爲模範之物質主義之論調，即如後來德國之畢希勒，今日之赫克爾，亦殊難於其學說之外，有何增加，即或有之，亦並非新原理，亦不能有相似之條暢雅正文章以發表之。從前有人稱法國時代一位哲學家是前知者，吾人亦可以稱法國思想亦是前知家之思想；有時發表似若未成熟之理據，日久而後爲流俗所悟解。〔原註〕札內·保羅 (Paul Janet) 在「得拉梅書中，見得得拉梅內（一七八二至一八五四年間，人有一十九世紀之大問題，疑結於一單個之心中，及於一單個之時間中，此問題即是從專制以至革命之過渡。其言曰：『他人固亦嘗自專制思想而趨向革命：拉馬 (Lamar-tine)』，蓋俄 (Victor Hugo) 乃至抱最忠實之正統觀念之謝多勃良 (Châtea-

七七、得拉梅內

；未嘗有一人對是矣；然他人之中，向未嘗有一人爲其激烈而過甚者。是以得拉梅內之一生，有如一幕動人之戲劇，每集中於唯一之幕中：同時於一世各悲劇中，爲使人感動起見，其精彩，包含於唯一之幕中：同時於一世紀中過去與將來之交爭中，欲盡情表演之，乃必須凝集於一單獨之心靈內，而凝結於一個個之時間中。此拉梅內一生所表演之優點，而不可沒者也。

即其著作與其各時期哲學之所以能如其感動人者，亦以此耳。

得拉梅內在其所著之不關心於宗教論，所

主持之兩點，即是如此。今姑勿論此作之因當地情形及暫時之環境而得名，吾人則見得此作中有兩重要之點：是爲各國宗教思想家所注意者。拉梅內在此作之第一冊中，則處置一宗日見其盛行之精神，不是無信仰之精神，而是絕不關心於宗教諸問題之精神。此君預先宣言，宗教思想日趨於冷淡態度。其第二冊所處置之點，則是定性問題，即是對於知識及信仰諸事，吾人所請斷之終極之圭臬（或法權）。

今日皆大概承認，因受諸多潛力之轉移（拉梅內曾指明數種潛力），於是有一宗冷淡或不關切之精神，侵入於西歐之有思想之著作中。如是之冷淡精神，

有諸多名稱之不同，有稱爲『不能知主義』者，有稱爲『無宗教主義』者，有稱爲『無道德主義』者，亦有稱爲『成分主義』者。况又有一事，令吾人不得不注意者，卽是英國之著名思想家，如巴爾福、馬鐵奴等，已取對於知識及信仰諸事之圭臬所在地，或請斷之法庭之問題，作爲專門研究之主題。

此外尙有一宗有歷史趣味之事，卽謂與此相似之問題，已發現於第十九世紀之初期間，不過觀點不同環境不同耳。卽是在信仰諸事中之定性問題，已於其時發現於拉梅內心中矣。從耶穌教之兼容宗旨，則發生冷淡或不關切之趨勢，原是一宗事實，而當時德英兩國之思想家，皆殊不注意；此則不難解說，當不關心於宗教論發現之時，則有相反之精神，卽謂希望及真正信賴觀念主義派之思辨所允許世人者，如是之思辨，並不要廢除基督教之真實，而要將其位置於較爲穩固之知性的基礎之上；更進而言之，其在英國，則有一宗極不相同而與之相亞之有希望之精神，自第十九世紀初年以來，卽播散於詩歌、文學、美術之中，如是者，則繼

以集中於牛津舉動之後來之宗教恢復，有時亦有與之相輔之事。

德國惟心主義之紀元，有其真正而不能飽饜之熱望，與五十年前在法國者相似，並爲物質主義及實業主義所破壞，在英國文學之新精神之資料，既已銷磨淨盡，然後此兩國之思想家，乃能見到芮農之格言，含有若干真理，芮農謂吾人仰賴追憶往古以爲生活，且能見到其發問中有若干洞見，以芮農嘗發一問題，問：『繼吾人而起者，又將仰賴何物以爲生活耶？』

拉梅內既處置在宗教諸事中之冷淡現象，則研究定性之基礎，而得之於常識之命令。常識或普通承認之公理（或公論）及信仰，即吾人關於諸重要問題所請斷之法庭或法權。拉梅內此種言論，不獨令吾人追憶在休謨哲學中習慣及習氣之重要動作，且令吾人追憶黎德及蘇格蘭學派之常識哲學，此哲學之出現，原以答復休謨之懷疑者。吾人至是，亦可以注意於一位有名之英國哲學家及批評家薛知微，在其最後之一篇論說中，如何獎許黎德之常識哲學。惟自拉梅內觀

之，常識則有頗不相同之意義，比於黎德之常識，較爲廣大，較爲賅括；黎德之常識，居多請斷於有思維之人之無詭飾之堅信，此指其在其自己意識中，對於無裝飾之證據之反省而言；如是者，原是對於每位有思維者之一宗請斷。自拉梅內觀之，則異是，其所謂常識，則是請斷於衆人所共有者，毋論其爲反省所發明，抑或爲實行無意識所採用及承認而通行者。以事實而言，此『常識』名詞，在黎德學派中，則重在『識』字，拉梅內則重在『常』字——即謂人皆有之者，或屬於每人者。此是折回於基督世界最盛時代之較爲通括之思想家之標準，即拉丁文所謂 *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* 是也。

在此請斷於常識之公式中，自拉梅內以來，吾人則有一宗學說之從多數方面介紹於此問題之討論。吾人今發表其意，則可以謂其所請斷之法權，不是單獨一人之法權，不是單獨一條之真理，亦不是孤立之理據，毋論如是者，有時是如何重大，如何能令人相信也。其所請斷者，是請斷於一體之信仰，或思想之有普遍性。

有聯貫性、及穩定性之能令吾人尊敬、能令吾人承認者。是以此見解反對一切分立者、孤立者、及純粹個人者；如是之見解，是請斷於社會，請斷於諸多見解之接連，而不請斷於諸多個人之思想家，或其主觀的堅信，此則毋論此項見解及堅信之邏輯之如何謹嚴銳利也。其實拉梅內所主持之說，謂個人主義，及自身依賴之知識及信仰，終久必定生出懷疑主義，無定性，及冷淡主義。至關於一事之不與此主題有特別關係者，吾人且承認拉梅內此宗理解，如何使其與民主制宗旨及社會主義之諸多學說，極其接近，後來拉梅內竟變作一位極其顯著之此宗主義之政治派發明家。

及第十九世紀之末年，巴爾福又討論法權問題，即關於科學的及宗教的學說諸事所請斷之中心點，則有六十餘年之哲學批判，以供其驅使。穆勒·約翰發起之知識學討論之關於歸納證據之性質，則逐漸發明一說，謂最善最謹嚴之已經成立之科學的諸多學說，是建築於逐漸普通承認之一系之公理（亦作公論），

而此系公理之真實，則建築於積聚的憑證及貫串與實行之效；至關於信仰諸事，亦能以相同之理據而成立。如是之知識學說的理據，自有巴爾福所撰之信仰基礎論出現以來，則已得有更進一步之扶助，此則由於有名之思想家，如德國之馬赫、法國之傍卡累之事功，且得有英國之實用主義舉動之助，此外尙得助力於天演環境、遺傳、諸多科學學說。如是者，若推用於心靈現象，則謂即使在顯明之個人心中之最善規定之邏輯的概念，若脫離其環境，或脫離其所由發生之歷史的相繼，則對於任何事物，皆絕不能悟解。是以宗教信仰，與科學的真理相同，皆同是建築於廣大通括之多系之學說或信仰系統之上，由是而得其所以能使個人堅信之之能力，其得自暫時的及主觀的證據者絕少，如是之證據，是世人誤以爲是信仰所依賴以成立者也。讀者又宜注意，拉梅內及巴爾福（兩君皆請斷於現成之法權者——即謂請斷於普通承認之多系學說，以反對個人及孤立之推論者）如何終受強迫，而承認惟有假定一宗內伏之普遍理性，或內有及終極之存在之

折回於一
宗與黑智
地位

惟理主義或純理主義（亦作合理主義），然後此全部規劃，始能明白，始能實行，

——此一學說則頗與其在黑智爾之哲學中所居之地位相近。（原註）拉梅天

主通論所斥實，則窳，且欲扶助，教皇之法權，刑的及思辨的三哲學，七月間教一
宗思辨早，則頗受謝林之潛意力於。哲拉梅內此種著作，拉，則頗少潛學力及於哲學流，想
，其孤立的：哲學系人統以爲對流於拉梅內，學說，當加以洞見，曾研究定拉，非內之地國
，與其言曰：「吾人統以爲對流於拉梅內，學說，當加以洞見，曾研究定拉，非內之地國
，其價值之呼實，而，數乃因主其義未嘗有絲毫之組織，運動也。無。存在於彼者，雖。以創造斯之特
之大聲疾呼，實，而，數乃因主其義未嘗有絲毫之組織，運動也。無。存在於彼者，雖。以創造斯之特
者，一厥爲拉梅內，創，造教實組織之，而盡其，所有之力量焉。猶：爲強有力之梅內，教
於某，一厥爲拉梅內，創，造教實組織之，而盡其，所有之力量焉。猶：爲強有力之梅內，教
時，而其後，於是此兩自由主義，今猶爲教會，中此所發揮者，若干性質寬大之學，彼者，一，爲
也。純理主義者，於其當代，之雖未嘗發生同機（見斐拉，茲一第十九世紀其能
力之。遜於教皇派及，自由主義派，之雖未嘗發生同機（見斐拉，茲一第十九世紀其能
二國哲學史一第
六八頁）。

吾人至是則遇一點，即今日之宗教思想，在是而委棄黑智爾規劃者，此是康
德所設備之一宗反對，士來厄馬赫則有專門發表，而以立特士爾之神學有最

顯明之發表。黑智爾所嘗試經營之理性系統，不是平常邏輯之系統，而是主理派之形式邏輯系統，或屬於實驗派之歸納邏輯者；黑智爾所嘗試證明者，有若一宗較爲高等之論理，是一宗主理之不獨包括形式的或確切的思維方法，且包括詩歌、宗教及玄學的思想之高等貫串，在其之前，已有諸多名詞，以示此兩者之區別，例如康德之『超越』，費希特及謝林之『知性的直覺』，及雅科俾、弗黎斯之『宗教信仰』是也。雖然，其後則顯然見得如是之高等思想，則不能與確切的及實驗的思想之格言，鎔化爲一種普通邏輯。及如是之思想之格言，經過一番較爲精密之研究，得有較爲明白之悟解，則見得有一宗根本上之分別，即謂在此一方面，則有科學之處置此問題，與在彼一方面，則有美術、倫理、宗教之處置此同一之問題，有根本上之分別；其重要之分別，則在乎科學所依賴者，在節目之規定，如是者，則必引入於抽象，引入於締造一宗人爲之知識系統，如是者則與實現及實在者，不過有部分的及暫時的符合；引入於一宗堆砌的思想，一宗機械的集合，並不是一

活全個之一宗通曉觀及統觀也。如是者且永遠不能達到其全體，更不能達到『一切』或『全是』之內有的及要素的意旨。如是之意旨，正是思想之高等區域所欲從起點以統攬之，而置於其推理之中心點者。若理性是內伏於各物之根成爲各物之基地，則不能與確切及科學知識之合理性爲同一，以其愈引愈入於節目，對於其有較高價值，與有較低價值者，無分別也。然而吾人縱觀環繞吾人之世界，則不能不介紹如是之諸多方面，而此諸多方面，則與科學研究不能相入，假令有此諸多方面，則純粹爲功利主義及商業目的起見，而後使與如是之研究發生關係也。思想家之不絕望於用科學的，卽是確切的法規及方法，以達到最高道德現象之一宗悟解者，亦承認之。如是之思想家，則要研究兩個有定之問題。

第一個問題：在包圍吾人之實驗的及現象的世界中，求一宗旨或原理，以破壞諸事物之單調，以攪擾純粹科學的觀察家之公平性，以介紹一宗價值之標準，以爲判定高低之具。此諸多思想家，求得如是之一個宗旨於進步之現象中，經過

八一、罪惡之難點

諸多不同之證明之後，求得如是宗旨於不能以機械主義規定之生活宗旨中。第二個難點，則有如下列：謂即使吾人假定，吾人果能經由諸多原理，以達到諸事物之合理性，且能以科學之名詞，規定其界說，然而尚有人生之最重要之不合理性者存在，即謂尚有罪惡問題，待吾人解決也。毋論任何自然主義之系統，皆必要處置此兩宗大為難，讀者宜注意，在近代時期中，有從純粹人類學觀點，以最能通括之嘗試，以處置此兩大為難者，見於法國著作中，而以古育之奇特著作為最宜注意。

八二、古育

作者曾於上兩章中，已討論過古育之教義之積極方面，討論其審美之哲學及倫理學矣；作者在下章討論社會問題時，仍要折回於古育之哲學也。今在此章中，作者所欲討論者，則是其消極方面。自古育觀之，事物及人生之精神觀，並不與世代留傳之宗教及道德相符合，其重要之地位，為古育所委棄不取。古育所持以教人者，是一種特別之無宗教主義，及無道德主義，換而言之，古育欲超過道德之

習俗標準，超過宗教之世代留傳之武斷。菲葉對於古育，有一奇異之研究，以古育比德國之尼采，如是之比較，既是正確，亦有所指示。〔原註〕菲葉之作，名「一九〇二年第二版」。從此作之介紹文中，吾人因而知尼采習而古育之重要，著作，其所讀之古育著作，滿紙不是批判，吾人因而知尼采習而古育之重要，雖在若干時期間，有比較其價值之於里維耶拉，皆與尼采素味平生。菲葉對於此兩位思想家，有比較其價值之於里維耶拉，國著作家，亦同舉此兩位思想者，名之。菲葉之言曰：「古育與尼采之個人著作，或一為引起各不相諧，有以古育與之先驅者，點修正之必要。是以吾人雖申說尼采主義，而同時深信有主張之多數學說之一種，改變之新曲；探討尼采之文學天才，而能引誘如許之簡單頭腦或精細人物，一種入於一新之；探討尼采之文學天才，而能引誘如許之簡單一有建設相當的與真確之最高需要。其所攻擊及委棄在道德及宗教思想之通行系統中之兩個重要地位，以道德而論，即是責務及要求一宗較高之允可之感覺；以宗教而論，其所攻擊及委棄者，則是一宗特別學說，或一組武統之存在。其目的在乎一宗道德之『無責務無允可』者，一種宗教之無武斷者；其所處之第一宗地位，是新而創始之地位；第二宗地位，則並非不已為第十九世紀數位德國思

思想家所知，如是之數位思想家，蓋曾談及無一宗有定宗教之宗教精神，換而言之，即是此諸多思想家所稱爲『無宗教之宗教主義』。舉凡一切宗教哲學，及舉凡一切實行之道德及宗教所考慮爲必不可少者，皆爲古育所反對——所云必不可少者，卽指一宗有定而有義務性之道德法律，及一宗單簡或煩難而有定之信仰之系統。思想家既爲諸多方面所強迫，而發生深信實在及定性有達到之可能（此以人之心靈而論），不是由任何單獨之斷言，而只能由一宗多少合理、貫串、及穩定之觀念系統，或諸多觀念之秩序；況且此系統之諸多觀念及概念之爲科學所締造者，既無中心點，又無終極；如是之堅信愈深，則愈能顯然見得若要饜滿人類靈魂之高等需要，則必有另一宗而較爲高等之秩序存在，且見得如是之高等秩序，必要一有定之中心點，以使其穩固，以使其能通括。實行之宗教，永遠要有一系統之信仰或學說，使其對於高等秩序之事物之概念，得以發表於其間，且必要有其所集中之行爲之最高法律。

自直覺主義派觀之，行爲之最高法律，是一宗人性之一宗不能破壞之公定，即是康德之直言命令，是理想的及實行的道德之諸多系統，受強迫而爲之求有定而有改變之可能之發表。在前一宗——即謂高等道德的或精神的秩序，所發表於學說及信仰之諸多繁密之系統——則已爲人類在其進步之歷史及學殖，締造爲其宗教矣。從如是之見地觀之，精神問題，則從兩宗有定之起始，求得解決。其一即是責務之感覺之存在於人心中，作爲一宗原始的天賦或默示；其二即是歷史的宗教之在文明進化潮流中，成爲如是一重要之分子。第一宗是一個有定之中心點，第二宗是所及極廣之諸多事實及諸多事體。此兩者皆是神學或有系統之宗教思想所依賴之材料或底數，以蓋造其所建築者之事業也。第一宗是心理學的研究，第二宗是歷史的研究。此兩者皆引吾人以出於純粹哲學思想區域之外者。

此宗見解則拋棄古育之規劃，如是之規劃，在古育之著作中，則有其最煩重

而同時又是最富於詩歌意味之發表。如是之著作，則表現其空泛及不能通行，是以不能有具體化。如是之判斷，且有再進步及最後之考慮以證實之。古育之目的，在乎建立一種宗教或一宗精神的見解，而不借助於任何有定之學說或武斷，且毋論其是自然發生於曾受教會專制之國，及如是之環境者，使宗教之窘迫殘害之令人可怖之諸多行爲，及作踐武斷諸事，則不能有合理之施行。因爲既破壞一切世代留傳（傳統）之信仰，一切嚴厲之武斷，及一切道德的強制之後，則仍然有一個最後而單獨之武斷存在，爲始終如一起見，則終久亦必並此而破壞之，毫不稍事遲疑者。此一『最後之武斷』，卽是道德自身，卽是『本務』之感覺，卽是『善』『惡』之別。

八三、道德是最後之武斷

讀者宜注意，在近代之著作中，此宗堅信道德自身是一個『最後之武斷』，如何亦必掃地，在乎一宗純粹自然主義之見解之邏輯的後效，逐漸進步，得其有定之發表之前。「原註」關於此主題，原已有最早之多數之討論，其中之一則見於得爾柏夫 (Delboent) 之三篇論說之登於一哲學評論報

一之第十三及第十四兩冊（一八八二年）。有一班思想家，以此爲自然主義之背理證明；又有另一班思想家，則以此爲一宗標示，謂功利主義之道德系統，是建築於一種宗旨之一宗不合邏輯之介紹，與純粹之自然主義見解相背者。如是之一種宗旨，是最後所介紹，以反抗純粹自私自利及個人見解者，孔德則以爲在『愛他主義』；古育則以爲在生活之寬大宗旨；菲葉則以爲在『觀念力』；朗格及其他思想家，則以爲在『理想』；最後則所有以上諸子及其他思想家（包括斯賓塞在內），皆以爲人類社會之組織，及其要求與其法權。惟有一事必要在此聲明者，卽是自然主義在知識之今日程度中，並不與機械主義爲同一，且上文所云之極端見解，暗含一宗斷言，謂生活之現象（毋論其爲個人的或社會的），及意識之現象，皆能以純粹之機械原理解說之也。以此時而論，如是之解說則不可能，自然科學家如杜步亞·雷文、斯賓塞、赫克爾諸子，亦不得不承認，此則或非其所願也；至於在另一方面，諸多思想家，其原始之事業之限於純粹之機械的推理者，或如克爾文之清楚

斷言，以純粹機械的，原不能悟解活物之現象，或如克利佛德，則創造一宗「心靈

物」之學說。（哲學評論）有一篇，一八九年六月，說之題目是「道德是，最後之美國之論

點」，其實此是君承認杜步亞。（雷文所發明）自然主義觀式之，世界是公純式機。其主他姑

且勿論及，如是主義派哲學家，亦最可異者，熱是，既成立其前件執之點，是謂非此自然

可者，確。而惟假見其邏輯的，結使論有則簡化，人，生，行，為，論，及，諸，事，為，其，所，處，之，機，械，的，想，家，果，之，則

，可能務，之，又，假，器，令，作，者，依，賴，於，迷，信，已，及，經，奴，隸，立，性，此，所，發，論，生，即，之，謂，感，覺，道，德，發，附，生，以，責，一，務，宗，不，真，適，心

，合論及，非一科且學為的受過界光之概之念理，性，尤，其，是，壓，對，於，則，人，必，類，無，於，適，合，滅，及，科，如，學，的，概，念，性，，如，則，是，以，之

之，不，必，有，或，極，無，益，矣，定，之。言，既，然，，其，吾，人，曰：可，以，道，誥，問，之，發，展，以，何，予，物，可，道，謂，道，耶，德？之，作，者，消，滅，對

極重，要，是，從，分，一，別，本。務，此，一，趨，正，向，於，字，有，正，數，一，解，，一，其，正，用，此，長，一，則，正，一，本，字，務，，一，與，消，物，一，質。主，此，義，論，家，則，用，啓，發

力，若，用，字，相，似，力，，如，畢，希，奈，純，耳，粹，在，其，力，著，名，學，的，作，意，所，用，之，作，為，動，之，字，一。宗，在，此，君，之，則，哲，學，中

的正，確，字，毫，無，用，處，則，不，過，正，是，一，指，字，一，之，宗，有，形，式，解，的，手，續，如，而，是，也，。與，實，在，無，干，涉。當，作，正，邏，輯

以字解亦作有以理當，作大非約之作反者所解用，者若，用即是解此，義則輸德文一之宗道德與recht與richtig有別此，一亦釋可

正者註「英文 *Logic* 在希臘，尙不此此，今姑譯之作正，此外尙有職，以道德上權利，是根據於一與有理者爲同一之說，頗有討論形式。黑之邏輯則謂此兩名詞之同一，如本來之要素，科學方面無從位置的，則

思想家之不肯以心理學方法或歷史方法，從非道德之諸多元素，以演繹本務及責務之感覺，而與康德同道，以爲是事物之母論任何高等的或精神的見解之起點、中心點及基礎者，則尙有事業在，卽是以某種推理而得之信條，以譯解如此惟一而奇異之閱歷，且要發明其在實行生活之全區域中之意味及其動作。此根本的斷言或公定，必要繼以多少繁密之本體論（實有學說），及一系統之道德（行爲學說）。遠在哲學家未研究之先，人類之常識，則已嘗試譯解及擴充此道德公定，於世界上諸國之諸多不同之宗教及道德中矣。

古育及其他思想家，曾經指明，謂若兼容異教之精神，宜於廢除武斷及破壞武斷之精神，則終久必繼以一宗消極，不獨宗教武斷消滅，且並本務之感覺亦隨

之而消滅，最後則道德之分別亦消滅矣。至是則不能不發問，是否尙有一宗更屬於根本的假定、公定、或公理存在，繼此普通推翻而起者，即問有無真理。此一問題，曾經在實用主義之近來著作及辨駁中發生，亦曾經討論。作者將來則討論及之，因爲其並不直接處置宗教問題或精神問題也。

八四、
神學的見
解之變相

神學的見解，原是求倫理之基礎，於信仰一宗高等的、超越的、或精神的事物，正與純粹人類的事物兩相對，——然而從吾人之觀點而論，若謂此精神的及人類的，互相穿插，如組織物之經緯，亦無不可，——此神學的見解，在第十九世紀中，則已受推廣，已受鞏固，其爲之之法則，是以歷史方法研究，加於康德所發起之純粹心理學見解之上。如是之研究，因擴充眼界及廣輯材料，而頗有所得，雖然，亦不無諸多相對之爲難。反對家或自然主義家，則窺見如是之爲難。近人『研究宗教』，則遇有爲難，即是難以位置任何一宗歷史的宗教於惟一之地位，其尤爲難以處置者，則是曾經有多少有效之發明，在某時期間，曾以某宗學說及格言爲

基督教所特有者，則早已爲其他東方宗教或歐洲宗教所已有，且皆是在基督教之外者。哲學思想界之內，只討論原理或宗旨，並不論定如是之純粹歷史的問題，對於如是之問題，尙無一宗有定之見解，或者永遠不能有一定之見解也。吾人最宜注意者，卽是若在此一方面，歷史的研究，更難於規定任何一宗教系統之惟一性格，而在彼一方面，尤以其受天演學說之潛力，則亦啓發其所創造之問題之答復。自天演學說之見解觀之，精神的元素或要素，則表示其與生命之現象，有一宗類比。作者曾於本思想史之較前一部分。（原註）參觀本思想史第一編下冊第十章第四百六十二等頁。指出，謂近代思想雖未達到生命之能使人滿意之界說，然而已有三宗分清之面目成立矣。卽謂生命是一宗惟一、接連、及無乎不在之現象是也。以精神的要素而論，吾人至是，已趨近於一宗類比之見解矣。吾人視之，亦作爲一宗惟一、接連、無乎不在之歷史的現象之發現於人及人類之發展中者。

雖然，諸多不同之生命，極少各現其純粹或充滿之本來要素，或現其完備之

處，有如吾人所見於人類之單獨標本者——諸多不同之生命所表示於吾人者，則是停頓或近代之發展之無窮盡之變異及可能，在高級及下級之植物生物及有知性之物類之中，則有極多之美麗，及奇形怪狀，或令人生厭之榜樣——其在精神的要素亦然，在其歷史的生命及發展中，亦極少見得有同等之活動及顯明也。吾人所見者，則是此精神要素，亦有時歧出，而為偏於一方面之生長，有時受較為有利益之條件之潛力，亦能長至美麗高超程度，亦常表示其奇形怪狀，及其退化與令人生厭之狀。然而吾人則從生物學，而知聯綴一切活物，從最高以至最下等，承認其中皆有同一之要素，即生命之要素之暢遂其生是也。吾人亦在人類之全個宗教生活中，承認其有同一之要素之作用，此要素即吾人稱為『精神』者是也。此外吾人尚可以從此類比，得有其他知識。生命要素之最高、最純粹、最充滿之發展，以人類之觀察家而論，則發現於人類之單獨標本，發現於人格之最高榜樣。如是之要素，方且授吾人以惟一之線索，以知其本值及意義者。如是之生命要

素，似若在如是之事案中，及在如是之創造中，已達到一種最後之點矣。精神的見解，亦如是也。亦似若在愛人之基督教概念中，承認一種最後之點，爲人類起見，在事物之神靈秩序中，以愛人爲有概念之可能之基地，爲最高之法規。〔原註〕此向來是限於富於學問之讀者，蒐集極多之材料，近來則不然，已逐漸介紹於普通著作中，有思想之讀者，皆得取而讀之。澤豐茲博士之作，最有意義於作，且能有助於讀者，作爲此大問題之介紹。此外尙從前已經提過之較大之較宗教論一，在「劍橋科學文學叢刊」中（一九一三年）。尤宜注意者，則是其對於愛人之基督教概念所發之議論（第一一三六等頁）。吾人

若讀近代生物學研究所得之效果，則頗驚訝（有如生物學之泰斗所云者）。〔原

註〕見本思想史第一編下冊第三百七十二頁。

其實在不能準確預料生物之現象及其事體，不能與確

切科學之能預料死物或機械諸力之作用之準確相比，相差且甚遠也。此則或由

於節制每一個物之繁複，或由於生命要素自身之不能規定之本性。〔原註〕上文作

「原註」上文作。環境，吾人，則不能自然有諸物，尤其是活物，及有氣之倫之世界內，若脫離其不能悟解。如是之兩宗抽出之手續，在科學研究中，原是重要，且是必

的生長，有如世界之諸多宗教者而言。凡一宗抽出及分析之手續，毋論繼以若何巧妙之綜合及再造，必損失其實在本性及指示也。本性及指示，只統觀於吾人所遇者，到處無非是意料所不及者，不能預知者，不能計算者，所遇者

皆是偶然者（或有或無者），個人者，及惟一者。如是之事，誠有如作者前次所言者，強逼吾人接連從科學的、確切的、機械的、自然觀，借助於一宗詩歌的、及美術的譯解，以其似乎尙能使吾人與生命之實在要素及意義，較爲接近也。吾人若處置精神之現象及作用，吾人若嘗試追蹤精神的或神靈秩序的、經緯交互之深藏不見之線，亦如吾人追蹤自然秩序之經緯交互之線之準確及自信，則尤見其如此。在此區域中，更少所謂純一性，尙不如在生物學家之區域中矣；此在區域中，吾人之公式及類比，皆不適用；每凡一種精神的現象，與每凡一種活物相似，皆是惟一的；其接連發現者，皆是意料所不及者，皆是令人驚奇者，自多人觀之，以爲似是精神的之要素及其特色。此是自然而得，自雙疊秩序者，神學的見解所力持者，卽是如此之雙疊秩序，卽是如此之雙元主義，以爲是我等人類構造所本有者，以爲

是我等人類之本性及地位所本有者，有如陸宰所謂，人類並不居處於知識樹之根中，亦不從在外之地位，以測量其全局，只知謙讓未遑，居於樹枝之間。吾人若由此而推論，謂全個規劃是不合於理，亦未嘗不可，不過吾人要定一界限，只能限定以形式的邏輯所公用，及只能充分用於抽象的幾何世界，而得收實效者之一氣貫串之推理為合理，則可。但若吾人推廣理性兩家之意義，以包括精神的及超越的，則今日所謂奇蹟、糺繆、無理、等等，則消滅於高等之有理者，如是者即是黑智爾之系統之理想，雖永遠不能履行（或成就），然而永遠存在，常常復現，為人類知性之不死之熱望。

人心之所以注意於事物之精神觀，注意於神靈秩序者，最後則在乎其譯解及維持人類之道德觀念，引吾人出於純粹主觀的、自私自利的或功利的本務之譯解及概念。讀者曾在上章之末，已見倫理學之兩大學派——神學派及人類學派——皆承認必要超出於主觀的、或自私自利的觀點之外矣；此兩派皆力求位

置人類行為之動機於較廣之根柢上，位置於較深之基礎上。人類主義學派，或自然主義學派之求達其目的也，則介紹及發展人道主義觀念，以人類之社會或人類爲一全個。此派以爲不必介紹，或不能維持任何其他主義，其所介紹者，卽是其發見於個人之閱歷，及吾人湊集之閱歷中者；且有同等之熱心，承認有解說及遵行本務之必要。在第十九世紀中，此派有極重要之動作；其教義比於彼一學派，卽神學派，則較爲新近，或較爲富於創解。前者之著作，大部分在十九世紀之哲學中。作者在下一章則擬討論道德問題之此一方面。是以下章所討論者，卽是人道主義之理想或觀念之生長及散佈。

