

中華百科叢書

范壽康編

哲
學
通
論



中華書局印行



1.20
8636

163

總序

這部叢書發端於十年前，計劃於三年前，中歷徵稿、整理、排校種種程序，至今日方能與讀者相見。在我們，總算是「慎重將事」，趁此發行之始，謹將我們「慎重將事」的微意略告讀者。

這部叢書之發行，雖然是由中華書局負全責，但發端卻由於我個人，所以敘此書，不得不先述我個人計劃此書的動機。

我自民國六年畢業高等師範而後，服務於中等學校者七八年。在此七八年間無日不與男女青年相處，亦無日不為男女青年的求學問題所擾。我對於此問題感到較重要者有兩方面：第一是在校的青年無適當的課外讀物，第二是無力進校的青年無法自修。

現代的中等學校在形式上有種種設備供給學生應用，有種種教師指導

國家圖書館藏

由國家圖書館數位化

南京 65519 026566

學生作業，學生身處其中似乎可以「不遑他求」了。可是在現在的中國，所謂中等學校的設備，除去最少數的特殊情形外，大多數都是不完不備的。而個性不同各如其面的中等學生，正是身體精神急劇發展的時候，其求知慾特別增長，課內的種種絕難使之滿足，於是課外閱讀物便成爲他們一種重要的需要品。不幸這種需要品又不能求之於一般出版物中。這事實，至少在我個人的經驗是足以證明的。

當我在中等學校任職時，有學生來問我課外應讀什麼書，每感到不能爲他開一張適當的書目，而民國十年主持吳淞中國公學中學部的經驗，更使我深切地感到此問題之急待解決。

在那裏我們曾實驗一種新的教學方法——道爾頓制，此制的主要目的在促進學生自動解決學習上的種種問題，以期個性有充分之發展。可是在設備上我們最感困難者是得不着適合於他們程度的書籍，尤其是得不着適合

於他們程度的有系統的書籍

我們以經費的限制，不能遍購國內的出版品，爲節省學生的時間計，亦不願遍購國內的出版品，可是我們將全國出版家的目錄搜集齊全，並且親去各書店選擇，結果費去我們十餘人數日的精力，竟得不到幾種真正適合他們閱讀的書籍。我們於失望之餘，曾發憤一時擬爲中等學生編輯一部青年叢書。只惜未及一年，學校發生變動，同志四散，此項叢書至今猶祇無系統地出版數種。此是十年前的往事，然而十餘年來，在我的回憶中卻與當前的新鮮事情無異。

其次，現在中等學生的用費，已不是內地的所謂中產階級的家長所能負擔，而青年的智能與求知慾，卻並不因家境的貧富而有差異，且在職青年之求知慾，更多遠在一般學生之上。卽就我個人的經驗而論，十餘年來，各地青年之來函請求指示自修方法，索開自修書目者，多至不可勝計，我對於他們媿不能

盡指導之責，但對此問題之重要，卻不曾一日忽視。

根據上述的種種原因，所以十餘年來，我常常想到編輯一部可以供青年閱讀的叢書，以爲在校中等學生與失學青年之助。

大概是在民國十四五年之間，我曾擬定兩種計劃：一是少年叢書，一是百科叢書，與中華書局陸費伯鴻先生商量，當時他很贊成立即進行，後以我們忙於他事，無暇及此，遂致擱置。十九年一月我進中華書局，首即再提此事，於是出計劃而徵稿，而排校。至二十年冬，已有數種排出。當付印時，因估量青年需要與平衡科目比率，忽然發現有不甚適合的地方，便又重新支配，已排就者一概拆版改排，遂致遷延至今，始得與讀者相見。

我們發刊此叢書之目的，原爲供中等學生課外閱讀，或失學青年自修研究之用。所以計劃之始，我們即約定專家，分別開示書目，以爲全部叢書各科分量之標準。在編輯通則中，規定了三項要點：即（一）日常習見現象之學理的說

明，(一)取材不與教科書雷同而又能與之相發明，(二)行文生動，易於了解，務期能啓發讀者自動研究之興趣。爲要達到上述目的，第一我們不翻譯外籍，以免直接採用不適國情的材料，致虛耗青年精力，第二約請中等學校教師及從事社會事業的人擔任編輯，期得各本其經驗，針對中等學生及一般青年的需要，以爲取材的標準，指導他們進修的方法。在整理排校方面，我們更知非一人之力所能勝任，乃由本所同人就各人之所長，分別擔任。爲謀讀者便利計，全部百冊，組成一大單元，同時可分爲八類，每類有書八冊至廿四冊，而自成爲一小單元，以便讀者依個人之需要及經濟能力，合購或分購。

此叢書費數年之力，始得出版，是否果能有助於中等學生及一般青年之修業進德，殊不敢必，所謂「身不能至，心嚮往之」而已。望讀者不吝指示，俾得更謀改進，幸甚幸甚。



自序

世人對於哲學，往往抱有一種偏見，他們以為哲學乃是一種海闊天空，不切實際的空論。固然，哲學這一種學問，因為範圍廣汎，對象茫漠，而同時性質又極艱深，所以很難得到一般人士正確的理解；但是他們對於哲學所取的這一種輕視的態度總究免不了是一種錯誤。

所謂『哲學研究』，換句話說，就是『營哲學的思索』。而在『營哲學的思索』上所表現出來的根本精神就是『澈底求真』的精神。這一種哲學研究的根本精神，凡當我們閱讀任何偉大的哲學家的著作的時候，都可以直接感得；而在近代把這一種哲學研究的根本精神明白地自覺地表示出來的，卻是法國的笛卡得。笛卡得以為我們對於能够懷疑的事都應一一加以懷疑，我們的哲學思想非從雖欲懷疑而不能懷疑的確實的基礎出發不可。這一種把

所能懷疑的事情都懷疑了，把一切所有的假定都推翻了，然後澈底地論理地一步一步以求達到問題的解決的態度，這就是『澈底求真』的精神，這就是哲學研究的根本精神。

這樣，哲學決不是一種知識上的遊戲，也決不是一種被動的消極的學問。真正的哲學乃是一種要求澈底的論理思索的積極的學問。沒有這種積極的精神，就不能走進哲學的大門。蘇格拉底稱自己為真理的產婆，他以為他自己只能幫助他人產生真理，卻不能對於他人授與真理。康德也說：『我不能教授哲學，卻只能教授哲學的思索。』這都是大哲學家出於深切的體驗的至言。對於自己不想營哲學的思索的人們，我們是決不能授以哲學的；而對於自己想營哲學的思索的人們，我們除時時加以誠懇的忠告外，也不能更有所貢獻。所以，凡是想研究哲學的人，就不可不都抱那種哲學研究上所必不可少的『澈底求真』的精神。換言之，他們在追求真理上就不可不都取一種澈底的、勇敢

的，積極的，虛心的態度。

這本小冊子是爲初學哲學的人們寫的。我深望讀者在開始閱讀這本小冊子的本文以前都先有這一種在哲學研究上必不可少的『澈底求真』的精神。因爲假定讀者沒有這種精神，那末，在我看來，就根本談不到所謂哲學研究了。民國二十四年一月，著者識。





哲學通論目次

總序

自序

緒論

- 第一章 哲學的概念……………(一)
- 第二章 哲學與宗教……………(五)
- 第三章 哲學與科學……………(九)
- 第四章 哲學研究的方法……………(一三)
- 第一編 知識哲學(認識論)……………(一三)
- 第一章 總論……………(一三)
- 第二章 認識的起源……………(二六)

第一節 唯理論……………(二九)

第二節 經驗論……………(三三)

第三節 批評論……………(四〇)

第三章 認識的效力……………(四九)

第一節 獨斷論……………(四九)

第二節 懷疑論……………(五一)

第三節 批評論……………(五九)

第四章 認識的本質……………(六一)

第一節 素朴的實在論……………(六一)

第二節 觀念論……………(六五)

第三節 先驗的觀念論……………(七〇)

第四節 批評的實在論……………(七四)

第五章	結論	(七六)
第一節	對於康德知識哲學的批評	七〇
第二節	辯證唯物論者的認識論	(八三)
第二編	自然哲學或形而上學	(九三)
第一章	總論	(九三)
第二章	本體論	(九六)
第一節	唯物論	(九六)
第二節	唯心論	(一二五)
第三節	具體一元論	(一二六)
第四節	抽象一元論	(一二六)
第五節	二元論	(一二四)
第六節	多元論	(一二四)

第三章 宇宙論……………(一六二)

第一節 自然的歷程……………(一六三)

第二節 自然的究極……………(一七四)

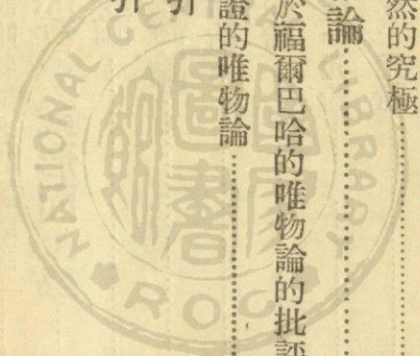
第四章 結論……………(一八一)

第一節 對於福爾巴哈的唯物論的批評……………(一八一)

第二節 辯證的唯物論……………(一八六)

中文名詞索引

西文名詞索引



哲學通論

緒論

第一章 哲學的概念

哲學的原字在英文爲 Philosophy (德法二國均稱 Philosophie)，乃根據希臘原字 Philosophia 而來。Philosophia 從 Philia 和 Sophia 二字合成。Philia 作『愛』(Love)解，Sophia 作『智』(Wisdom)解，所以 Philosophia 就含有『愛智』的意義，也就是『求知』的意思。在古代希臘的哲學的始祖太雷斯(Thales, 640—546 B. C.)時，這個名稱還未存在，或謂匹太哥拉斯(Pythagoras, 580—500 B. C.)始用此名，但氏的著作多係後世偽造，所以此說似亦不確。確曾用此名者，實爲蘇格拉底(Socrates, 470—399 B. C.)蘇



氏和其弟子柏拉圖 (Plato, 427—347 B. C.) 嘗自命爲『哲學家』 (Philosopher)，以別於當時所謂『詭辯學徒』 (Sophists)。柏氏以爲詭辯學徒之講學志在獲利，其徒之求學志在希求富貴，非真欲窮究事理；哲學家則不然，以探究宇宙真理爲其究竟之目的。柏氏並把哲學的內容規定爲論理、倫理和物理三部份，所以把這個字使用到學術上，實當推柏氏爲最早。

哲學是什麼？我們對之想下一個定義，是很難的。綜觀哲學史，各哲學家對於哲學的概念差不多都各樹一義，並無共同一致的見解。我們現在暫採下列三種說法，作爲立論的基礎。就是：第一，哲學是綜合科學 (General or Synthetic Science)；第二，哲學是根本科學 (Fundamental or Ultimate Science)；第三，哲學是理論科學 (Theoretical Science)。在希臘古代，哲學差不多代表一切學術，所謂哲學包括數學、物理學、生物學、心理學、倫理學、論理學、政治學等等。在近代，科學始與哲學分家，但科學分門以後，各自孤立，仍不得不有一科學以綜合

之，這綜合各種科學的科學就是哲學了。科學有假定（如自然現象的認識，因果律等），哲學則對於各種科學的一般假定加以澈底的研究。這樣，哲學一面既是綜合的科學，一面又是根本的科學了。而研究根本原理的學問自不得不為思索的，論理的，所以哲學也就是理論的科學了。

現在根據上面三種說法，對哲學試下一個定義：『哲學為對於自然，人生及知識三者探究綜合的根本原理的學問。』

至於其他，如康德（Kant）以哲學為批評科學（Critical Science），文特爾朋（Windelband）以哲學為規範科學（Normative Science），倭鏗（Fucken）以哲學為精神科學（Spiritual Science），這些解釋都未免有所偏倚，一概不取。

問題

- 一 哲學的原字，在英文叫做什麼？
- 二 柏拉圖對於哲學的內容曾經有過怎樣的規定？

三 試述哲學的定義。

參攷書

一 李石岑：哲學概論

二 陳大齊：哲學概論

三 胡適：中國哲學史大綱（緒論）



第二章 哲學與宗教

人類的文化，分析起來，大體可以說是包含着三種要素，就是：宗教（Religion），哲學（Philosophy）與科學（Science）。至於文學，隨其思想的內容，得歸入於三者之中的一種。（例如託爾斯泰（Tolstoy）的作品，多談哲理，其思想得歸屬於哲學的範圍之內。）

上列三種要素的發生，隨地方而有先後的不同。在印度，宗教與哲學固甚發達，但科學並不產生；在希臘，宗教與哲學發達均早，科學也早已萌芽；在猶太，宗教最早發達，但哲學與科學俱付闕如；在中國，哲學發達最早，宗教方面，古代只有『天』、『崇拜祖先』等斷片的思想，重要的宗教（佛教）是後來從印度輸入的，所謂道教也到後代方纔發生，至於科學則概從西洋輸入，為時最遲。就三者的一般發達的程序講，宗教（神話）最先，哲學次之，科學最後。在

西洋，宗教，哲學與科學三者的分立，亦始於近代（文藝復興以後）；中古時代三者混在一起，教會獨霸天下，文化進步極慢，歷史上稱爲黑暗時代。印度與中國直到最近，三者方纔開始分立，所以印度與中國向來所犯的病症恰與西洋中古時代相同。

考中外的歷史，各時代的哲學思潮不外唯心與唯物的兩種傾向。前者與宗教可以調和，却與科學衝突；後者與宗教衝突，却與科學可以調和。

就宗教與哲學的區別論，約有七點。

(1) 哲學爲廣義的科學之一種，宗教則非科學。（宗教學研究宗教，固爲科學的一種，但宗教本身決非科學。）

(1) 哲學開端於驚異 (Wonder) 與懷疑 (Doubt)，宗教則發端於信仰 (Belief)。

(2) 哲學是理知的，宗教是情意的。

(四) 哲學是個人的，宗教是集團的（例如各種宗教都有各種共通的儀式）
 (五) 宗教教義是已定的，呆板的（例如基督教中「三位一體」與「原罪」諸說）
 哲學理論是未定的，自由的。

(六) 哲學是說明的，其說明純是合理的，宗教則不然，其中想像極佔勢力，若除掉想像的要素，宗教殆不能成立。

(七) 宗教把人生（現世）看做是未來生活（來世）的準備，哲學一般却多注重現世，想探求根本原理以應人生現世的需要。

這樣哲學與宗教既有極大的差別，為什麼二者之間在實際上却會發生密切的關係？考其原因，不外下列三點：第一，宗教的對象為神靈；哲學的對象為宇宙和人生，其中當然包括神靈在內，而且神靈在宗教為信仰的對象，而在哲學則為研究的對象（如道，實在，本體等）；第二，哲學把宗教本身當做研究的對象，宗教哲學為哲學的一分科；宗教則不研究哲學，有時利用哲學，有時則反

對哲學。第二，宗教係保守的，崇尚神祕；哲學則反是，於是衝突由此而起。宗教往往想撲滅哲學，但是終不可能。叔本華（Schopenhauer）說：『宗教為俗人的宗教，哲學則為學者的宗教。』這話確是不錯。

問題

- 一 人類的文化，大體講，包含着幾種要素？
- 二 宗教與哲學的區別何在？
- 三 哲學與宗教既有區別，二者之間，為什麼又會發生密切的關係？

參考書

- 一 謝頌羔：宗教學ABC
- 二 嚴既澄：比較宗教學

第二章 哲學與科學

與宗教相反，專以理知爲工具，以窮究宇宙的真理，這是哲學與科學的共
同出發點。那末，二者的區別究竟何在？當十九世紀初葉，思辨哲學（Speculative
Philosophy）盛行一時，當時一般哲學家都以爲哲學的對象與科學並無差異，
不過哲學專主思辨，科學專主經驗，這一點就是二者區別的所在。同時，思辨哲
學家排斥經驗，蔑視由經驗所產生的科學，他們以爲只有由思辨所得的知識
乃係唯一正確的知識。

但是精密講，我們的知識含有思辨和經驗兩種要素。如只由思辨而拋棄
經驗，或只由經驗而拋棄思辨，我們是決不能求到真正的知識的。若謂哲學較
重思辨，科學較重經驗，固猶可說；若謂哲學專主思辨，科學專主經驗，並以專主
經驗之科學爲不足取，那就未免錯誤了。因此，思辨哲學雖盛極一時，然不久即

告衰落，而思辨哲學家所樹立之哲學與科學的區別也就不見信於世人了。

當思辨哲學衰落時，各種科學方爲長足的進步，於是人心羣趨科學，排斥思辨哲學，後來甚至排斥一切哲學，以爲哲學乃係空談，毫無學問的價值。這種見解，當然也是太偏。其實，哲學與科學各有存在的價值，不可偏廢，進一步講，二者乃是相互爲用的。

至於哲學與科學的區別，照我們想，不外下列二點。

第一，科學爲部分的，特殊的；哲學爲全般的，綜合的。宇宙萬象乃係一統一體，其各部分間均有相互的關係，並非散沙可比。所以研究宇宙萬象的各種科學，當然也不能離羣孤立而與其他科學絕無關係。如研究生物者不得不借助於理化，研究歷史者不能不借助於地理、政治、經濟等，皆其明證。一切科學，相互之間，總有若干的關係，而把各種相互有關的科學合成一體以樹立我們整個的宇宙觀及人生觀者就是哲學。科學的目的在於探究宇宙一部分的真理，

哲學的目的則在綜觀宇宙，取天地間一切事物，冶爲一爐，以構成完美的宇宙觀及人生觀。科學各出研究的所得，以供哲學的需要，哲學則集合各種科學所供給的資料加以統一。所以科學爲哲學的基礎，而哲學實係科學的綜合。

第二，科學在研究上是有假定的，哲學在研究上是無假定的（澈底的，根本的）。科學研究的對象爲日常經驗的各種現象，科學對於這種種現象的真實虛妄並不加以探究，而無條件地假定着這種種現象乃係真實的。如物理學假定着物質爲真有，從而探究各種物質現象中的法則；心理學假定着意識，行爲等爲真有，從而探究此種種現象間的法則。至於物質，意識等究竟爲真爲僞，爲實爲妄，則物理學、心理學等諸科學對之並不加以檢討。哲學不然，哲學在研究上全無假定，就是對於科學所假定着的物質，意識等等，亦必須更進一步以討論其爲真爲僞，爲實爲妄的。

問題

一 哲學與科學的共同點何在？

二 哲學與科學的區別何在？

參攷書

一 王星拱：科學概論

二 張東蓀：科學與哲學



第四章 哲學研究的方法

普通科學研究的方法不外下列兩種：

第一，演繹法 (Deductive Method) 從已知的一般原理推及於特殊事實的方法叫做演繹法，因為這是從已知的一般原理降到個個的事實來的方法，所以又叫做下降法 (Descending Method)。例如：凡三角形，其內角之和等於二直角；這是三角形，所以其內角之和等於二直角。又如凡二等邊三角形，其底角相等；這是二等邊三角形，所以其底角相等。『凡三角形，其內角之和等於二直角，』與『凡二等邊三角形，其底角相等，』這些都是已知的一般原理，至於『這個三角形，』『這個二等邊三角形，』就是所謂特殊的事實了。

第二，歸納法 (Inductive Method) 從特殊事實的分析以達到一般原理的方法叫做歸納法，因為這是從個個的事實升到一般原理去的方法，所以

又叫做上升法 (Ascending Method)。例如：孔子死，孟子死，王守仁死；孔子，孟子，王守仁都是人，所以凡人皆有死。又如根據實驗，熱可以使銅線增長，金屬球的體積增大，水膨脹，空氣膨脹，所以熱能使物體膨脹。『孔子死，孟子死，王守仁死』與『銅線增長，金屬球的體積增大，水膨脹，空氣膨脹』這些都是特殊的事實。至於『凡人皆有死』，『熱能使物體膨脹』就是所謂一般的原理了。

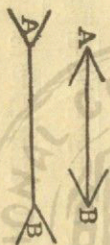
數學概用演繹法，科學則多用歸納法。但歸納法所得的結論是蓋然的 (Probable)，所以一定要有自然齊一 (Uniformity of Nature) 的原理來做它的必然性的根據。因此，歸納法結局仍免不了是一種特殊的演繹法。

有些人往往以為哲學只用演繹法而不用歸納法，這是錯的。羅素 (Russell) 因作哲學中之科學方法 ("Scientific Method in Philosophy")，以闢其誤。其實，歸納法當然應為現今哲學所採用。有些人又往往以為科學只用歸納法而不用演繹法，這也是錯的。所以桑木嚴翼因作科學中之哲學方法以正其

謬其實，演繹法當然也應為科學所採用，不過哲學可以說是偏重演繹，科學可以說是偏重歸納罷了。

又哲學與普通知識，種類既屬不同，所以在上述二種方法外，下列二種方法也常為古來一部分哲學家所採用。

第三，直覺法 (Intuitive Method) 所謂直覺法就是以直覺把捉宇宙的真相的方法。一般世人以為我們的感覺是確實可靠的，但精密想，有時却未必如此。例如下圖：



AB 的長原是一樣，可是由我們的眼看來，則下面的 AB 實比上面的 AB 為長。通常的人們又以為感覺有時雖有錯誤，但使我們得知感覺之錯誤而加以糾正者却為理性，然則理性是確實可靠的了。其實，理性偏於局部的觀察，也

不足以綜觀宇宙的本體；換句話說，理性之用有時也會窮的。例如『勇士亞契雷斯（Achilles）與龜的競走』就足以證明之而有餘。我們現在假定亞契雷斯所在地爲甲，龜所在地爲乙，而龜的跑步的速力爲亞契雷斯的速力的百分之一，那末，亞契雷斯從甲點跑到乙點時，龜已經跑了甲乙中間的距離的百分之一的路而至丙點，亞契雷斯再從乙點跑到丙點時，龜又跑了乙丙間的距離的百分之一的路而到丁點。同樣，亞契雷斯跑到丁點時，龜又跑了丙丁間的距離的百分之一的路而達戊點。這樣，由我們的理性看，亞契雷斯是永遠不能追到龜的，而同時亞契雷斯能追到龜却是實際的事實，所以理性也有時會與事實不符，其可靠的程度也屬有限。因此，有一班哲學家以爲要知道宇宙的本體，我們非依賴直覺的方法不可。如菲斯的（Fichte），謝林（Schelling）等所謂『知的直觀』（Intellektuelle Anschauung），柏格森（Bergson）所謂『直覺』（Intuition），禪宗所謂頓悟等等就是指這一種直覺的方法而言。可是由

我們看來，此種方法究嫌玄虛，實不足取。

第四，辯證法 (Dialectical Method) 所謂辯證法，涵義至多，所以我們想

對之下一概括的定義，極爲困難。大體講，辯證法可分爲主觀的與客觀的二種。前者是指除去概念中間的矛盾以發見真理的方法，後者是指承認事物裏面包含矛盾並承認這種矛盾乃係宇宙進化的原因的那種觀察法。換句話說，前者是在知識的獲得上所用的方法，後者是在宇宙的觀察上所用的方法。舉起例來，古代希臘哲學家赫拉克拉土斯 (Heraclitus) 所用的是客觀的辯證法，柏拉圖所用的係主觀的辯證法，而近代德國哲學家赫智爾 (Hegel) 所用的却係把二者加以綜合而成的辯證法。赫拉克拉土斯說：宇宙間一切事物都在不絕地變動流轉着，只有變化或流轉本身，纔是永久不變。他對這種流轉或變化特名之曰轉化 (Genesis)。他以爲轉化的一般的公式，不外正 (+) 反 (-) 綜觀萬物，無一不含正與反兩種性質，而由這正與反兩種性質的衝突，萬物乃

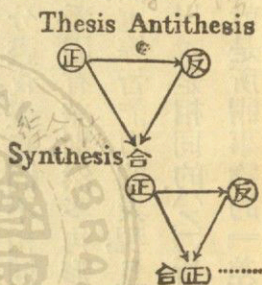
有生滅的現象。赫拉克拉土斯基於這種見解，認定『爭鬪乃萬物之父，萬有之王。』他的學說是帶有唯物的色彩的。

至柏拉圖的辯證法，則着重知識方面。他秉承他的恩師蘇格拉底的學說，對於當時希臘盛極一時的懷疑論，加以反對。他所用的方法就是把蘇格拉底曾經用過的歸納研究法和他自己所倡導的演繹法二者加以綜合的那種有名的辯證法（*Dialectics*）。他以為只有由這種方法我們方纔可以獲得真正的知識。

再次，赫智爾的辯證法，則兼併赫拉克拉土斯關於宇宙方面的學說與柏拉圖關於知識方面的學說，獨樹一幟。他以為我們單由思辨即可以求得一般的法則，而把所求得的法則應用到事物與知識上，就足以構成一切的真理。這種法則的公式如下：

由正而反，由反而合，合復爲正，又由正而反，而合，這樣，變動可以至於無窮，其間由正反進而爲合的推進叫做『揚棄』(Aufheben)，亦譯『止揚』。又柏拉圖與赫智爾兩氏的學說都是觀念的，所以他們的辯證法叫做唯心的或觀念的辯證法。

最後，現今所謂唯物辯證法乃係對於自然，歷史及思惟，探求普遍的關係的方法。這種方法反對對於事物加以個別的觀察，並反對將事物在固定不變的關係上加以觀察。這種方法主張把事物在最普遍的關係上，在相互依存的



關係上，在發展上，加以觀察。這種辯證法成立的根據有三：（一）由於自然的觀察，（二）由於人類歷史的檢討，（三）由於人類思惟的研究。形式論理有三種基本原理，即同一律（甲爲甲），矛盾律（甲非非甲），與排中律（甲爲乙或非乙）。唯物辯證法亦有三個根本法則，茲略述其要點於下。

第一，對立物統一的法則。這個法則又稱兩極統一的法則，或對立透通的法則。這包含兩種意義。（甲）所有事物，所有概念，結局爲一種『絕對的統一』所支配，這就是所謂事物的『同等性』。宇宙間一切事物，從同的方面看，莫不相同。例如『日』分晝夜，晝夜固不相同，但二者均爲『日』之部分，故同；圓與多角形由表面上看固有差別，然多角形之角如增至無窮，其極限即爲圓，故二者也是相同。光、熱、電等皆能力的表現，且可互變，固無不同；即犬羊等，由均爲動物這一點看，也可以說是相同的。（乙）所有事物，所有概念，同時亦爲『絕對的區別』所支配，這就是所謂事物的『差異性』。宇宙間一切事物，從異的方面

看，莫不相異。世界上決無完全相同的兩物。譬如在下雨的時候，吾人能够在無量數的雨點中找出兩個完全無別的雨點麼？原子由電子所合成，然電子間實可以說是無一完全相同者。狗非犬，白馬非馬，其理亦復一樣。

第二，否定的否定之法則。主張唯物辯證法者以爲宇宙無時不在變動之中，而變動成於『否定』。此說導源於赫智爾的『正，反，合』公式，由正而反爲一否定，由反而合，爲又一否定，故曰否定的否定。

第三，量變與質變的法則。普通一般人們以爲質(Quantity)與量(Quantity)二者完全不同；而主張唯物辯證法者却以爲質變可引起量變，而量變也可以起引質變，量變爲漸變，質變爲突變。

問題

一 何謂演繹法與歸納法？

二 何謂直覺法？

三 何謂辯證法？何謂唯物辯證法？

參攷書

一 范壽康：論理學

二 大森義太郎：唯物辯證法讀本（楊允修譯）



第一編 知識哲學(認識論 Epistemology)

第一章 總論

前言哲學爲對於自然，人生及知識三者探求綜合的根本的原理之學問。現在爲什麼先講知識哲學呢？這是因爲我們在樹立宇宙觀與人生觀之前，必須先問我們的知識是否可靠的緣故。認識的研究爲現近哲學研究之中心問題。蓋認識的起源，效力，本質諸問題實爲研究哲學時首先所應解決者。正如我們用眼看物，物的形態如何尙屬次要問題，眼的正確與否實係先決問題。

但是徵諸歷史，哲學研究並非始於認識的研究。希臘哲學實肇端於自然哲學，如米利都學派 (Milesian School)，愛萊亞學派 (Eleatics) 的哲學大都注重自然問題的探究。上述二學派裏面，雖亦有人間作一二關於認識的研究，

然他們的思想都係斷片的，他們視知識論不過為形而上學的附屬品罷了。把認識能力的問題視為哲學上重要的研究問題，實開端於詭辯學徒。詭辯學徒對於知識的主張偏於消極，其後蘇格拉底，柏拉圖，及亞里斯多德（Aristotle）三大師出，對詭辯學徒加以猛烈的反對，他們承認我們人類可以獲得真正的知識，並竭力想把這種知識加以積極的建設。

近代哲學的初期也以建設自然哲學的體系為主要的目的，如笛卡得（Descartes）的心身二元論，荷蒲斯（Hobbes）的機械論，斯匹諾莎（Spinoza）的汎神論，萊蒲尼茲（Leibniz）的單子論都是其例。直到洛克（Locke, 1632—1704）所著的人類悟性論（“Essay on the Human Understanding”）出，而後認識論始成獨立的研究。在洛克以前，關於認識的斷片的研究固屬不少，然依嚴格的意義言之，洛克實可說是認識論的元祖。康德（Kant, 1724—1804）承洛克之後，著有純粹理性批判（“Kritik der Reinen Vernunft”）一書。

於是認識論的體系遂告完備，而世之學者亦益加重視，把它作為哲學研究上的中心問題了。

認識論上有三大問題，茲條列於下：

第一，認識的起源問題

(甲) 唯理論 (Rationalism) 謂認識的起源由於先天的理性。

(乙) 經驗論 (Empiricism) 謂認識的起源由於後天的經驗。

(丙) 批評論 (Criticism) 調和上列二說，以為理性與經驗同為認識之源泉。

第二，認識的效力問題

(甲) 獨斷論 (Dogmatism) 以為認識效力大至無限。

(乙) 懷疑論 (Scepticism) 以為認識效力極為渺小，甚至於無。

(丙) 批評論 (Criticism) 以為我們的認識對於某種問題固能解決。



但亦有某種問題為我們的認識所不能解決的。

第三，認識的本質問題

(甲) 素朴的實在論 (Naive Realism) 以為我們的知識乃係外物的正確的模寫。

(乙) 觀念論 (Idealism) 以為我們的知識乃係主觀的或客觀的觀念，決不依據於外物。

(丙) 先驗的觀念論 (Transcendental Idealism) 承認物如(物本身)的存在，但物如對於認識不過是一種材料，必待物如觸發我們的感官，再經悟性的整理，我們方纔可以獲得知識。知識含有材料及形式二種要素。

(丁) 批判的實在論 (Critical Realism) 承認宇宙之間確有實在，有的知識係外物的正確的模寫，而有的知識却未必如此。其立論較素

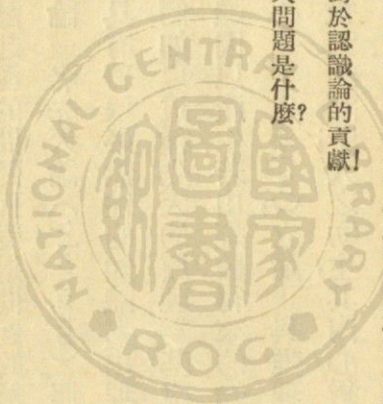
朴的實在論更進一步

問題

- 一 爲什麼我們在研究自然哲學及人生哲學以前須先研究知識哲學？
- 二 試述洛克及康德對於認識論的貢獻！
- 三 認識論裏面的三大問題是什麼？

參考書

- 一 范壽康：認識論
- 二 范壽康：康德



第二章 認識的起源

本章所論爲認識起源的問題，而對這問題的解答從來有唯理論，經驗論及批判論三種。唯理論一名先天論（*A Priorism*），照唯理論講，人類的理性爲一切知識的源泉，凡具有普遍必然性的知識都由理性產生。理性裏面先天地具有正確的原理。我們如以這種先天的原理爲基礎而藉演繹推理法以演繹之，則種種正確的知識因以產生。若由經驗得來的知識是不具普遍必然性的。經驗論一名後天論（*A Posteriorism*），立論正與唯理論相反。照經驗論講，人類知識的淵源乃在於後天的經驗；人之初生，其內心猶如白紙，未着痕跡，一切知識俱由後天的經驗產生。經驗論中有以感官所得外部的經驗爲知識的根本要素者；以其偏重感覺，故名感覺論（*Sensationalism*）。批評論則想折衷唯理與經驗二說，加以調和。照批評論講，知識產生的源泉有二，卽出自理性的那種

形式的要素與出自經驗的那種材料的要素，二者缺一，知識即無從成立。

第一節 唯理論 (Rationalism)

(1) 柏拉圖 (Plato, 427—347 B. C.) 的唯理論 柏氏把世界分爲兩重：一爲理念 (Idee) 的世界，一爲現象 (Erscheinung) 的世界。前者真實常住，爲實在的世界；後者變幻無常，爲虛妄的世界。我們用感覺只能看到現象的世界，若理念的世界則必須依據靈魂 (理性) 始得探知。因爲靈魂本與理念同類，所以與其他理念同，靈魂也係不生不滅，無始無終。我們出生之前，靈魂已在我們死亡之後，靈魂猶存，其與我們的肉身的結合乃係暫時的。靈魂的進入肉身乃係靈魂的墮落。當靈魂墮落到我們肉體裏面時，靈魂爲物欲所蔽，遂至喪失了靈魂的本性。然當靈魂未曾墮落時，曾經目覩過理念世界中的各項理念，所以在靈魂轉入現世後一與現象世界的事物相接觸，便能追憶從前所見過

的理念而致其愛慕。這樣，柏氏以爲宇宙的真理本具於吾心，不待經驗而後得，徒以蔽於肉體，遂至模糊不甚明晰罷了。

(1) 笛卡得 (Descartes, 1596—1650) 的唯理論 我們關於現象方面的知識往往含有錯誤（如普通以爲太陽出自東方，沒於西方等），但關於數學的知識却甚正確（如二加二等於四）。數學的知識的根源完全由於理性，故欲獲得真正的知識，必須依據理性。這是笛氏的根本思想。然而數學的知識是從自明的公理演繹而得，那末，關於我們可用以演繹一切的認識的那種公理究是什麼？笛氏以爲這是『本有觀念』(Innate Idea)，就是人類生來所具有的。那種觀念，那末，我們根據什麼來知道這種觀念，並根據什麼再由這種觀念來施演繹呢？笛氏以爲這就是思惟，就是理性。

笛氏的思想發展上的步驟約略如下。照笛氏想，從來笛氏所看做真正知識的都是直接或間接根據感官而來，但是有時笛氏也曾發見這種感官是會

欺騙人的一次受了欺騙以後，就對感官不肯信用了。有人說：感官關於微小遠隔的事物也許會行錯誤的傳達，但如『我在此地』這種知覺是決不會錯的。但是，我們在做夢時，我們也常常以為『我在某處』而信以為真。可是醒後，有誰肯信以為真呢？那末，現在所謂『我在此地』這種知覺難道一定不會同夢中一樣麼？也許有人說，夢中的現象決沒有這樣明瞭。但是精密想來，這話未必可靠，有誰可以保證我們現在一定不在一個大夢之中？然則我們果真沒有最確實最普遍的知識麼？笛氏以為這是有的，但這不是感覺的知識，乃係數學的知識（形狀，分量等）而更進一步，笛氏對於數學的知識，也未始不加以懷疑。數學的知識難道一定不會欺騙我們麼？懷疑到此，我們在世界遂至一無可信。於是境地一轉，笛氏以為至少『自我』是確實的。為什麼呢？一切知識雖都可懷疑，然懷疑却是事實，而懷疑必須有懷疑的主體。『我懷疑一切』之中已暗示着懷疑的『我』的存在。也許有人說，難道你能保證沒有惡作劇的神使

我想以爲我存在的麼？但即使神欺騙我，神一定也須有可欺騙的對象，這也就是我。故在『神欺我』中也肯定着我的存在。不管『我懷疑一切』也好，『我想以爲我被欺騙』也好，其中都含有『我』的存在。換言之，當我思想時，『我』是的確存在的。所以笛氏有一句名言：『我想故我在』(Cogito ergo sum)。

這樣，他把『自我的存在』當做一切知識的出發點。那末，自我是什麼呢？照普通的解釋，自我乃由身體與精神所合成。但是笛氏所謂的自我却與思惟(意識)同義。這是自我的性質中最直接最明晰的性質，其他性質都由此產生。『我知道』等於『我想我知道』(I know = I think I know)；『我看』等於『我想我看』(I see = I think I see)；故思惟(Thinking)乃係自我的本質。這是最明晰的事實，所以這就是真。這樣，真理性的標準乃爲觀念的清晰(Clear, 指外延而言)與分明(Distinct, 指內包而言)。真偽確否的標準存在於觀念本身之中，不必徵諸經驗。他把一切觀念分爲本有的、外來的及設想的三種。

第三種全出自己的意志，所以可以說是全部錯誤。第一種最爲確實。第二種是由經驗得來，如不依據第一種，也就易陷錯誤。本有觀念爲我們生來具有的觀念，最清晰，最分明。最重要的本有觀念爲神的觀念及物質觀念。這是自明的根本觀念，其他知識俱可由此演繹出來。這是笛氏的唯理論的要點。

這樣，可靠的知識俱由理性而來，其真實與否一以觀念之是否外延清晰與內包分明爲準則，是不必徵諸經驗的。笛氏的這一種唯理論開了歐洲大陸派哲學的端緒。

第一節 經驗論 (Empiricism)

經驗論，與唯理論相反，以爲知識的根源在於經驗，而所謂理性乃係茫茫籠統，實不足靠的。此種思想與大陸唯理派相對立，乃係英美派哲學的特色。

(A) 洛克 (Locke, 1632—1704) 的經驗論 洛克，英人，其所著人類悟性

論(“*Essay on the Human Understanding*”, 1660)爲認識論中重要的著作。經驗論的元祖，通常都推培根(Bacon, 1561—1626, 著有新機關 “*Novum Organum*” 一書行世)；但培根雖知注重經驗，其所論多係方法(此種方法於科學研究上，固有絕大的貢獻)；而於哲學理論則殊略而不詳。經驗哲學的理論，直到洛克始告大備。

洛氏反對本有觀念，以爲唯理派所謂本有觀念，考其實際，也都由經驗而生。在唯理論的學問家，本有觀念在知識中最爲確實，且爲一般所認知。他們並以爲這些就是不從經驗產生的證據。但是洛氏以爲這是與事實相反的。他從論理的及倫理的觀念加以論證。

現在先就其對於論理的觀念的論證講起。

駁論一：在唯理論者以爲論理學上最根本之原理如同一原理 (Principle of Identity, “A is A”)及矛盾原理 (Principle of Contradiction, “A

兒童渾渾噩噩，決不能對這種原理加以認知，我們怎麼能說這些乃是本有觀念？也許唯理論者說，野蠻人與兒童固然不能認知這些原理，換句話說，當做原理，他們在意識上固不能認知這些，可是這些原理的內容及意義是為人人（包括野蠻人與兒童）心中所具有的，例如他們把同一物看做同一物，就是他們常以為『雉為雉，』『雉為非犬』等等，這足以證明他們已經於不知不覺之間根據這些原理而施行推理了，然而洛氏以為唯理論者既說他們在意識上不能認知這些原理，那末，這些原理不存在於他們心中，不是很明白麼？如說在意識上不能認知的東西也存在於心中，這簡直是矛盾，所以唯理論者的說明是錯誤的。又唯理論者如說野蠻人和兒童等心中雖不具有這些原理，却具有認知這種原理的能力，這就與所謂『本有』之義不合，如果把『本有』作如此解，那末，無論什麼知識都可以說是本有的，為什麼呢？因為假定我們不具

認知的能力，我們對無論什麼原理，無論什麼知識，也就無從認知的緣故。

駁論二：唯理論者也許說，這些原理都是隨推理同來，無待於經驗，所以是本有的。然而所謂『同來』可有二種解釋：第一，作與推理同時發生解；第二，作由推理的幫助而方被發見解。如照第二種解釋，這些原理不能說是本有，因為無論什麼原理可以說都是依據推理而被我們所發見的。反之，如照第一種解釋，那末，唯理論者之說乃與事實相反。爲什麼呢？野蠻人兒童不知這些原理而能施行推理，可見這些原理是不與推理同時發生，却比推理發生爲遲。例如不知『甲非非甲』的原理的兒童也能施行『酸與甜是不同的』那種推理的。

駁論三：唯理論者又說，這些原理，一經指示，一般人們即都能認知，所以與其他原理不同，不是從經驗而來，乃是本有的。然而，第一，所謂一經指示，即爲人們所認知，這一點決不能說是本有原理的特徵，就是唯理論者所視爲從經

驗而來的各種原理也是如此。第二一種原理一定須經指示方得爲人們所認知，這一點已是證明其原理已非本有。本有的原理是無須他人的指示的。第三，進一步講，唯理論者所謂一經指示即爲人們所認知，其說與事實不符。我們要理會這些原理，其實是要許多的準備，就是有賴於經驗的。

因此，洛克下結論說，這些原理縱爲一般所認知，我們還不能即說這些原理就是本有，況且事實與此相反，野蠻人兒童對此決不認知。而兒童經驗少，對此不易認知，我們成人經驗多，就較易認知，這不是足以證明這些原理的知認與經驗大有關係麼？這不是足以證明這些原理實非本有麼？這樣，洛氏從論理上對於唯理論加以攻擊，同樣，他又從倫理上也曾施以同一的論駁，他以爲我們關於善惡的標準決非本有，這也是爲經驗所構成的。

在洛氏看來，這樣，我們在經驗以前一無觀念，換言之，我們的心猶如白紙（*Tabula rasa*）。我們一定要根據經驗所得的印象方才得以構成種種的觀念。

經驗有二種：一爲我們感官從外部所得來的經驗，是謂感覺 (Sensation)；一爲關於內心諸作用的經驗，是謂反省 (Reflection)。一切觀念都是由這二種經驗的種種結合而構成的。

觀念分爲單純 (Simple) 及複雜 (Complex) 二種。單純觀念有四類：(一) 由單一感官而來者，如色之來自目，聲之來自耳等等；(二) 由數種感官而來者，如延長，形狀之來自視觸二覺等等；(三) 由反省而來者，如在思惟及意欲等作，用本身的經驗上所獲得的各種觀念等；(四) 由感覺及反省合成者，如苦樂，存在，一力，連續等。再把多數的單純觀念加以結合，比較其關係，抽象其同一，即成複雜的觀念。複雜觀念有三種：(一) 狀態，凡不能獨立存在，而必須附屬於存在物者，是謂狀態，如時間空間等是；(二) 本體，凡具有諸種性質的獨立體，是謂本體；(三) 關係，這是指相互的關係，如因果律等是。

至於就真理 (確實性) 的標準論，這在笛卡得爲『理性的』 (即 Clear

及 *Distinct*) 可是在洛克則爲『直接感覺的』或『能夠直接感覺的』

(B) 休姆 (Hume, 1711—1776) 的經驗論 繼承洛克的學說而加以發揮者爲英人休姆。休姆把古來信以爲本有必然的因果律加以破壞。他以爲我們實際上只經驗着事實，互相前後連續地在那兒生起而已，並沒有經驗着其間的必然的聯絡。投火於木，則木柴燃燒，這是爲我們所經驗的。然而我們對於火燃與木燒之間的關係毫不能知，所以在過去，這兩個現象固然前後相繼而起，但吾人決不能因此斷定在未來也是一定如此。我們不過以過去的經驗來推定未來容或如此罷了。所以因果的原理決非必然地存在於事物之間，也決非吾人本有的觀念。這也是一種經驗的習慣的知識，因而這種知識決非普遍必然的。這樣，休姆對於一切知識都表示懷疑，他已進入於懷疑論的領域了。休姆以後，英人穆勒 (John Stuart Mill, 1806—1873) 把數學的知識也看做是都由經驗而得，其思想與洛克、休姆無異，此處從略。

(C) 康迭克(Condillac, 1715—1780)的感覺論 洛克之說入法國而成爲純粹的感覺論(Sensationalism)在於洛克觀念之來，有內官外官二種源泉，而人心之中具有比較，抽象諸作用。法國哲學家康迭克則以爲觀念的起源及人心的活動可以歸諸更簡單的作用。他以爲觀念之淵源不外感覺，而人心的活動不外爲感受感覺的能力。至於比較，抽象諸作用亦皆成自感覺的感受，我們決非另具此種特殊的能力。康氏的學說把觀念及其他一切心理作用的淵源歸諸感覺，所以在哲學上叫做感覺論（這一種感覺論與晚近的經驗批判論及澈底的經驗論極有關係。）

第二節 批評論 (Criticism)

關於認識的起源問題，唯理論者承認先天的理性的存在，經驗論者則以爲經驗或感覺爲認識唯一的本源。兩說各有所偏，不能概括全體的真理，於是

又有德國大哲康德 (Kant, 1724—1804) 的批評論的產生。他把這兩派的主張加以取捨，樹立了一個獨得的議論。

康德把我們的知識分做形式 (Form) 與材料 (Stoff) 二種要素。他以爲材料爲經驗所與的要素，就是後天的要素 (A posteriori)，形式爲在論理上我們心性所本具的要素，就是先天的要素 (A priori)。洛克單由經驗所與的事項出發，而不許我們心性上所本具的觀念之存在；換言之，他僅在知識的要素的一方面以找求知識的淵源。笛卡得則與洛克相反，他專以我們所本具的要素來說明我們的知識，以爲除本來我們所具的事項以外更無所謂知識。康德則折衷二說，以爲由經驗所與的事項不外是做知識的材料之感覺，而我們的知識却不能單由感覺而成，此外非更有付與感覺以種種形式之作用不可。這種付與感覺以種種形式的作用却是在論理上爲我們心性所本具的，決非從經驗中所獲得的。無形式，則材料就無規則，就無秩序，就無統一。無材料，則形

式也就難免空虛，難免茫漠，難免糊塗。

康德所謂『形式』有兩種：一爲直觀的形式，一爲悟性的形式。

他以爲我們經驗一切事物的時候，把事物必先納入於時間及空間的形式中而後加以知覺，而這時空的形式却非概念，乃係先天的形式，直觀（Anschauung）的形式。我們稱時間及空間爲直觀的形式者，這是與直觀中的材料——感覺——相對而言。把感覺抽去以後，在直觀中所殘留者就是形式。材料的感覺和時空的形式互相結合，於是感官的直觀乃告成立。因爲我們所謂外物一切都在於空間之中，故空間爲外官的形式；而我們在心內所意識的東西一切都在時間中互相連續着，故時間爲內官的形式。但一切在空間中的事物實在也被吾心所經驗，而吾心所經驗的既都在於時間的形式之內，則我們所經驗到的外物自然也在時間之中。所以時間不但爲內官的形式，間接也爲一切事物的形式。

時空是在論理上爲我們內心所本具的直觀的方法，換言之，就是主觀的心性的形式；因之，我們知覺內的事物都非出現於這一種形式之中不可。所以二者既不是實物（在心性以外具有實在的物），又不是這一種物的性質，也不是其相互間的關係。在康德，所謂時間及空間是主觀的，心性的。此種主觀却和平常把感覺看做主觀的時候的那種主觀，其意義大不相同。他以為我們在時空中觀看事物的時候，在我們人類的心性中却不許有個人的差別存在其間。例如看見一物或聽得一聲的時候，所見的色或所聞的聲雖由人而不同，但是在空間中觀看或在時間中聽聞這一點却無人不同。所以把感覺看做主觀的時候，那末，我們對於時空二者毋寧可以說是客觀的，反較妥當。因此，在康德，普遍及必然的是與先天的不能分離，先天的與心性的不能分離，而心性的是與客觀的又不能分離的。所以康德雖把在這一種意義下的心性看做主觀的，那末，我們把這一種主觀的實在也可看做是通常所謂客觀的。（若對感覺，我

們却不能這樣看。)照上面所論，我們可得一個結論，就是：時空是具有經驗的實在 (Empirische Realtaet) (就是說時空是普遍於經驗上所有的事物上面)，但是在經驗以外却非具有實在，就是，由知識的成立言，時空實不外是經驗的觀念性 (Transzendente Idealttaet) 罷了。

康德以爲經驗上的事物不僅是由於時間及空間上之相互前後及相互共在，並且是更由其他種種關係始能成立的。把我們的感覺納入於時空形式裏面的那種直觀，更須依據具有統一作用的那種概念方纔能够成爲經驗上的事物；經驗的事物裏面的統一性是由這種概念而來的。這樣，他把感性所給與於我們的一切看做雜多，對於雜多供給統一的那種概念的作用名之曰悟性 (Verstand)。悟性的概念就是思惟的形式。對於經驗的事物授與統一使之成爲真正的客觀的事物的實在不外是這一種在論理上我們心性本身所具有的先天的形式。又使自然界受客觀的規律之支配的也不外是這一種先

天的形式。時間及空間是我們直觀的方法，悟性所供給的概念乃是我們思惟的方法。

這樣，康德以為悟性所供給的概念不外是由我們的思考力所行使的統一之方法，而由思考力所行使的統一，仔細想來，就是表現在論理學的判斷作用之統一。他把判斷中的我們的統一的思考力從新穎的知識論上的論理學的立腳點加以考察，而他在列舉判斷的種種形式以探究悟性的種種概念的時，他却遵照一般所謂形式論理學上的見解，他依據這種見解把判斷分成量，質，關係及樣相四類，而每類之下又更別為三種，略如次表：

判斷（形式論理學）

範疇（認識論）

單稱

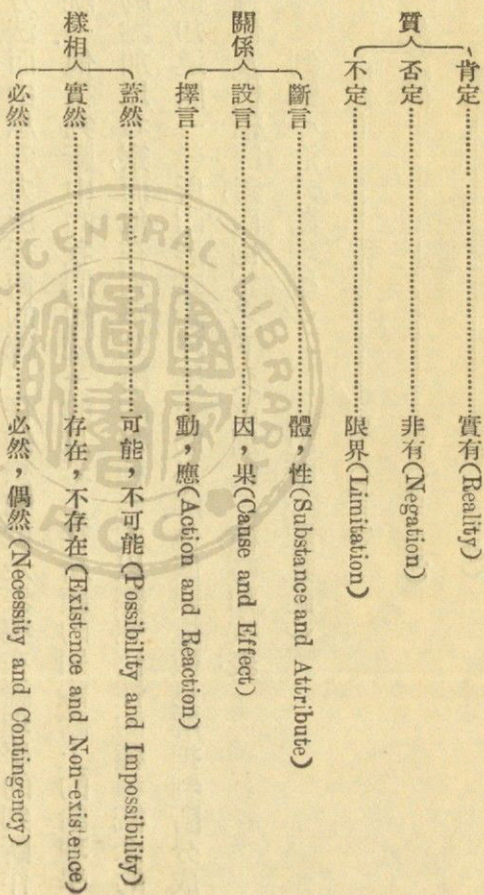
單一 (Unity)

量
特稱

衆多 (Plurality)

全稱

全體 (Totality)



康德以爲十二種判斷中各一判斷內各含有一種統一的概念，並把這十
 一種概念定名做『十一範疇』(Kategorie)而在上述四部類中，第三的概念
 大體是由第一及第二兩概念結合而成(例如衆多與單一相合可成全體，實

有與非有相結可成限界。)

我們用上面所列舉的概念來行思惟的時候，所謂經驗上的事物始能成立。由上述的範疇對於直觀裏面的感覺與以統一以後，於是乃始成爲經驗上的事物。所以這一種統一作用，決不是依據經驗而始告成立的，却可以說是在論理上經驗之所以能够成立的先天的條件。凡是經驗上的事物都爲這一類概念的作用所造成，所以凡經驗事物之所在，這一類概念無不俱被應用。這正和我們之感官的直觀上無一不受時空的形式之支配一樣。因此，這一種範疇乃具有客觀地普遍的效力。

問題

- 一 何謂唯理論？
- 二 何謂本有觀念？
- 三 何謂經驗論？

四 試述洛克對於經驗的見解。

五 何謂感覺論？

六 何謂批評論？康德所謂知識的形式與材料是指什麼？

參考書

同第一章



第三章 認識的效力

認識論上第二個問題爲認識效力所及範圍之問題。哲學上對於這個問題的解答有獨斷論，懷疑論及批評論三種。

第一節 獨斷論 (Dogmatism)

獨斷論的名稱始自近代，而其應用的範圍，今昔各有不同。昔日所謂獨斷論，其義較廣，舉凡哲學組織之未經認識的研究以論證其確實的程度者皆名獨斷論。現今所謂獨斷論，其義較狹，凡主張經驗的知識與超越的事物之間不必設明確的界限者始稱獨斷論。此狹義的獨斷論，既謂經驗的知識與超越的事物，同在吾人知識範圍之內，所以對於人類認識效力之問題斷言我們的認識具有絕大的效力而毫不懷疑到我們的認識具有一定的制限。

獨斷論與唯理論有密切的關係。主張唯理論者差不多都主張獨斷論。爲什麼呢？唯理論以爲一切真實的知識盡出於純粹的理性，無待他求，則人類的知識自然沒有客觀的界限，而認識效力的範圍當然也就無限了。十七和十八世紀的唯理主義的哲學家，如笛卡得，萊蒲尼茲等皆主張獨斷主義，而尤以斯匹諾莎爲諸家之冠。斯氏純藉定義，公理等以爲演繹的研究的基礎。他從神的觀念演繹一切，而對於此等定義，公理等却絲毫沒有認識論的證明。

獨斷論的名稱雖始於近代，獨斷論的應用則已備於古代哲學之中。如柏拉圖之以理念爲宇宙的本體，德謨克利脫斯（*Democritus*）之以原子爲現象的根源，這些都是獨斷的理論。與十七和十八世紀之唯理論者實係同一論調。他們未嘗對於知識效力上作精密的論究。古人的獨斷，其最大原因在於認識論的未曾發達。因爲在當時，認識效力範圍的問題尙未發生，則認識的有無界限自然也就無從論及，而古代哲學家，於不知不覺之間，遂默認知識效力爲無

窮了。

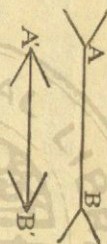
經驗主義亦往往帶有獨斷論的色彩。經驗論以經驗爲知識唯一的源泉，而所謂經驗之中往往有內存的觀念與超絕的實在混在一起，不可分離。因此經驗論實與唯理論一樣，得歸屬於獨斷主義之內。

及休姆出，始明言科學上的敘述與形而上學的見解不能居於同等地位，以爲形而上學的問題爲吾人知識範圍以外的事。自康德嚴斥獨斷主義以來，獨斷主義差不多已絕跡於學術界而成爲歷史上的遺跡了。

第一節 懷疑論 (Scepticism)

獨斷論對於認識的效力加以絕對無限的肯定，而懷疑論反是，却加以絕對無限的否定。故在極端的懷疑論者看來，我們人類是不能獲得真確的知識的。

懷疑論的論據確是很多。第一，懷疑論者以為感覺與思惟決不是如通常所想一想是絕對可靠的。例如我們在做夢時，把夢中所見往往信以為真，但其實這些却是虛妄的。圖畫中的事物，驟視之以為立體，其實却是平面。下列二線



長短實是相等，但因箭頭向外向內的關係，通常我們每以為 Δ B 線長於 Δ A，B 線這都足以證明感覺是含有錯誤的。不但感覺如此，就是理性的思惟也是同樣。譬如說，假定此地有工人一百人在一百天內可以造成某一所房屋，那末，據吾人的思惟，一千工人，則十天可成，假定有一萬工人則一天可成，而假定有十萬工人則（只需 $\frac{1}{10}$ 天）不需半天即可造成。這種說法在我們理性的思惟上固可成立，但與實際事實未免不符。古代希臘哲學家崔農（Zeno）所謂『飛矢不動』的證明，我們也可用以證明這一點。因為就思惟方面說，矢自甲點至

乙點，必需相當的時間，同樣，我們推知矢在通過甲乙間某一無限小的距離時也必需一定的時間（縱使極小）換句話說，也必需在該無限小的距離（就是一點）上停留片刻，再換句話說，也就在該點上停着不動。所謂運動，這樣，是從不動積成的。（此與電影的原理相同，我們所看到的銀幕上的事物，無一非活動的，但是其實，電影的事物的運動不過是從無數的不動的影片的連續開映而構成的。）又有一例，亞契雷斯（Achilles）雖說善跑，可是永遠追不着龜。因為亞契雷斯前進一步，龜也前進了一個相當的距離，由理性的思惟講，他是永遠追不着龜的。可是事實上我們却經驗着運動，我們也確實經驗着亞契雷斯能追到龜。這不是足以證明理性的思惟與實際的事實不相符合麼？這不是足以證明理性的思惟也不足靠麼？所以縱使假定各人的感覺及理性是一樣的，我們從感覺或理性所得到的知識也不過是蓋然的，決不是絕對可靠的。是為蓋然論（Probabilism）。況且照事實看，各人的感覺及理性決非一樣，所以

第二，懷疑論者以爲知識又免不了是主觀的，世間所謂是非，所謂善惡，是俱無共通一致的標準的，是爲主觀主義 (Subjectivism) 或相對主義 (Relativism)。

懷疑論的論據，既如上述，論其派別，則有下列各種。

從懷疑的範圍上講：第一爲普遍的 (Universal) 懷疑論 (認爲一切知識都不能成立)；第二爲部分的 (Partial) 懷疑論 (認爲某種特殊的知識，如宗教，倫理的知識等，不能成立)；從懷疑的程度講：第一爲絕對的 (Absolute) 懷疑論 (懷疑的程度是絕對的)；第二爲相對的 (Relative) 懷疑論 (懷疑的程度是相對的)；普遍的與部分的懷疑論裏面均有相對絕對之分。

(一) 希臘古代詭辯學徒的懷疑論 在西洋哲學史上始創懷疑論者實爲詭辯學徒，其中最有名的學者爲匹羅太哥拉斯 (Protagoras, 480—411 B. C.)，次爲哥爾基亞斯 (Gorgias, 約與 Protagoras 同時)。

匹羅太哥拉斯以『人爲萬物之尺度』一語爲其懷疑論的根據。他以爲我們知覺外物時，我們僅能知道外物接觸感官的狀況，不能知道外物的實相。感官的狀況一有變化，則我們知識亦不能不與之俱變。所謂知識，存於外物與感官接觸的關係，感官的所見就是我們關於萬物的知識。感官隨人不同，個人的感官又隨時不同，故知識爲個人的，一時的。異其人，異其時，則知識也隨之而異。彼我異見，前後異見，我們實在不能定其孰是孰非。這樣，一切知識既爲主觀的，相對的，故絕對不易的真理決非我們所能獲得的了。

哥爾基亞斯的懷疑論更爲澈底。其言曰：（一）『世間無物。』假定有物的存在，那末，這種物體不得不爲下列三者之一，就是『存在』、『非存在』或『存在與非存在的結合』。（a）如物體爲『存在』，則這種『存在』的來源何在？第一，如謂這種『存在』是由他物產生，則所謂他物或爲『存在』或爲『非存在』，二者必居其一。如說他物是『存在』，那末，因爲『存在』是沒有生滅

變化的，所以由『存在』產生『存在』這句話是不通的。如說他物爲『非存在』，非存在產生存在，於理也不可解。第二，如謂『存在』不由他物產生，則這種存在就爲無始，惟其無始，故爲無限。無限的物體須存在於比無限更大的地方。這是不可能的。更進一步，如世間有所謂物體的存在，則這種存在必爲一或爲多。如爲一則爲不可分，而不可分的意義就是說不具任何體積或面積（大小）。可是沒有大小的東西決不是物。如爲多，多乃一所集合而成，無一也就無所謂多。（b）如物體爲『非存在』，那末，非存在是不存在的，所以物體也並不存在。（c）如物體爲『存在與非存在的結合』，但是存在是有，非存在是無，有無二者是無從結合的。因此，三種解釋都不可通，所以世界裏面任何物體並不存在。（二）『假定有物體的存在，我們對於這種物體也無從知道。』因爲存在的物體與我們的思想二者完全不同，所以世界上即有物體存在，我們也決不能知道（思想）。假定物與思想沒有差別，那末，我們的思想何以會有錯誤？就

是，物體與思想果爲一致，我們的思想照理是應該完全與物體符合。可是事實却不如此，所以用與物體不同的思想來知道物體，決不可能。(二)『假定世界上有物體的存在，而這些物體又能夠爲我們所知道，我們也決不能把這種知識傳授於他人的。』爲什麼呢？所謂知識的傳授不得不賴於言語等外面的符號。而這種符號與我們所欲表示的知識相較，全係別物。他人能否根據這種種符號獲得我們真正想加傳授的知識，是誰也不能加以保證的。我們不能把心中的知識直接移入於他人的心中。因此，我們想把我們的知識絲毫無誤地傳給他人，實不可能。

(II) 近代的懷疑論 當經院哲學 (Scholastic Philosophy) 衰落之際，

法國哲學界中頗多懷疑的思想，如蒙德尼 (Montaigne, 1533—1592) 實爲其最著者。他以個人的意見的紛紜不一爲其懷疑思想的根據。他以爲世界的真理不可不一，而事實上人各異見，豈不是因爲人類的理性薄弱無能，不能勝發

現真理的重任麼？果爾，則我們不得不以懷疑的態度爲哲學家的本色了。但是在他，以爲懷疑止於學理方面，若在實行，我們對於何者當行與何者不當行，俱甚明白，是無容疑的餘地的。

此外，英國的休姆對因果律加以破壞，並以爲形而上學的本體爲不可知，其說亦可屬諸懷疑論。不過休姆對於其他經驗的知識並不懷疑，故其說站在懷疑論與經驗論之間，也可以說是一種部分的懷疑論。

由上所述，我們可以窺見懷疑論內容的一般。但懷疑論不是沒有難點的。根據絕對懷疑論者的結論，『我們是不能得真確的知識的。』但是我們要問：究竟這句話是否爲真確的知識？如爲真確，則世界之中至少有『我們不能得真確的知識』一語爲正確不易的真理。如不真確，則我們固有真確的知識了。所以有人說懷疑論是一種自相矛盾的自殺的理論。

不過懷疑的精神與態度在研究學術上，在日常行動上，是很重要的。如詭

辯學徒的懷疑論爲希臘的偉大的哲學組織的前驅，休姆的懷疑論爲康德哲學的先導，卽其明證。

第三節 批評論 (Criticism)

批評論一面不像獨斷論的樣子把認識的可能加以絕對的肯定，他面又不像懷疑論的樣子把認識的能力加以絕對的否定。批評論一方主張認識的可能，同時他面更把可能的認識的根據及範圍加以批評的考察。康德的認識論就是批評論。

考古來對於認識的可能加以批評的考察者，決不始於康德，如古代希臘的愛萊亞學派，也曾對認識的可能加以批評的考察，以爲感官的認識是靠不住的。同樣的思想，我們在柏拉圖的哲學裏面也可找到。到了近世，如洛克、休姆等的認識論也多少帶有批評論的傾向。不過康德總可以說是集批評論的大

成的學問家。康德的批評論把認識的可能問題，加以根本的說明。他一面承認認識的可能，但他面却否定形而上學的認識，以爲認識的可能限於經驗的範圍以內。這樣，批評論在承認認識的可能一點上是與獨斷論相類似，但是批評論決不如獨斷論的樣子主張認識的絕對無限的可能，它承認認識的可能，同時它主張認識的可能是有界限，有範圍的。又批評論在否定形而上學的認識一點上是與懷疑論相類似，可是它承認經驗的認識的可能，却較懷疑論是更進一步的。

批評論與實證論 (Positivism) 一樣，以爲認識的可能限於經驗的範圍，但不如實證論的樣子把形而上學的問題一切加以否定。在批評論，形而上學的認識在理論上雖不可能，但在實踐理性的立場上（當作人類精神上實際的要求）仍是有存在的餘地的。

問題

一 何謂獨斷論？

二 何謂懷疑論？懷疑論有幾種？

三 何謂批評論？

參考書

各種哲學概論



第四章 認識的本質

我們的認識可分為三方面：一為認識的作用，二為認識的對象，三為認識的內容。所謂認識的本質，乃係指認識對象與認識內容的關係而言。

關於認識本質的問題，自來有四種不同的見解：(一)素朴的實在論 (Naïve realism) (二)觀念論 (Idealism) (三)先驗的觀念論 (Transcendental Idealism) (四)批評的實在論 (Critical realism)

第一節 素朴實在論 (Naïve realism)

據素朴實在論的見解，外物（認識對象）與觀念（認識內容）的關係正和人的容貌與其所攝的像的關係相同。所以我們所得的感覺與客觀的事物（獨立存在）全相一致或互相類似。舉凡輕重，厚薄，剛柔，大小以至色，聲，香

味等等都爲事物所本具。我們觀念所含的性質都係事物的性質的描寫。素朴實在論爲一般最爲通行的見解，凡不營哲學的思索的人們莫不採取。

考素朴實在論之所以設想主觀之外有獨立自存的物體以作我們觀念的模型，理由有二：

(一)我們的知覺必待外物的刺激之生而後生，亦必待外物的刺激之滅而後滅，其生其滅一以外物的刺激爲依歸，非我們所得隨便左右。所以知覺的發生都應歸諸外物的刺激。

(二)我們的知覺作用固然時有間斷，而外物則常行存在。我們開眼見山，閉眼則山消滅，但再行開眼，山又依然存在。可見不拘我們知覺與否，外物固皆獨立存在，而我們的知覺要不外這些外物的映象罷了。

這樣，素朴實在論簡而易喻，故常人皆採取之。但是假使我們稍稍加以精密的考察，則於其中即可發見不少的難點：

(一)錯覺,幻覺,夢境等皆足證明我們知覺之謬誤。置棒水中,視之若曲,這便是所謂錯覺。患熱病者往往無形而有所見,無聲而有所聞,這便是所謂幻覺。方夢之時,夢見蝴蝶,固栩栩然蝴蝶也,而不自知其非蝴蝶,這便是所謂夢境。在這種種情形之下,我們的觀念是與實物不相一致的。

(二)錯覺,幻覺,夢境等之屬於迷妄,猶為常人所易知的。此外,亦有種種知覺,在常人觀之,方謂得事物之真相,而在科學的考察之下,却未嘗與事物互相符合。例如食糖而甘,飲藥而苦,素朴實在論者固以為甘與苦乃糖與藥所本具的性質。但是其實,物與味覺機關接觸,始有甘苦的分別。使糖與藥不與舌相接觸而與耳目相接觸,則糖何由甘,藥又何由苦?所以甘與苦不存在於糖與藥,而存在於吾人的知覺。糖與藥固然具有引起味覺的能力,却並不具有甘苦的性质;必待我們的味覺機關的作用而後甘苦方才產生。聲,色也是一樣,無耳即無聲,無目即無色,所以客觀事物所具者決非這些性質,却不過是引起此種感

覺之能力。由此可見觀念與外物是並不一致的。

(三)從外物所得的印象，往往因我們所處情況的不同而異其性質。例如有物於此，明度不同，色彩亦因以異，明度適當則色彩飽和，明度過或不及則色彩漸失其本質而至於無色。又如物體的大小與距離有關，由這方面也可證明觀念與外物並不一致。

(四)外物的刺激增益時，內界的感覺未必與之俱增。據心理實驗，感覺強度的增益與否當視感官當時所已感受的刺激的強弱如何而定。昏夜囊螢，足以照書，置之白晝，或且無睹。刺激增益之度與感覺增益之度，其間有一定的比例。例如聽覺，必加舊刺激三分之一而後始有增加之感。又如聲太大則感覺不增，聲太小則感覺不及。所以觀念與外物決不能說是完全一致的。

第一節 觀念論 (Idealism)

哲學史上 Idealism 一字的意義頗多，簡括言之，約有三種：(一)在形而上學裏面，Idealism 可譯為唯心論，乃指以精神的實在為世界的唯一的本體的那種理論；(二)在倫理學及美學裏面，Idealism 可譯為理想論，乃指崇尚理想的那種理論；(三)在認識論裏面，Idealism 則可譯為觀念論，以為吾人的知識要不外為觀念，蓋與 Realism 相對，主張認識內容純係觀念所構成，並無任何外物的存在以作吾人認識的根據（故認識對象同時亦為觀念的，在它，對象即內容，內容即對象，二者毫無分別。）

觀念論分為二類，一為主觀的觀念論 (Subjective Idealism)，以為我們的知識不外為個人的精神裏面的主觀的歷程，這種主張的極端則為唯我論 (Solipsism)，主觀的觀念論者有白克累與非斯的等，一為客觀的觀念論 (Objective Idealism)，以為我們的知識都係觀念的，但所謂觀念並非指個人的觀念，客觀的觀念論者有柏拉圖與赫智爾等。

(一) 主觀的觀念論

(1) 白克累 (Berkeley, 1684—1753) “*Esse est percipi*”, (「存在即被知」) 這句話是白克累哲學裏面的一句名言。他以為一切物性都係我們心中的觀念。無鼻與舌，我們即不能知道香與味；無視覺與觸覺則延長等洛克所謂第一性質也就無從知悉，所以一切外物的存在皆不外為主觀的認識。普通我們見了某種顏色，嘗了某種味道，然後把這些感覺的集合體名之曰物 (Thing) 並且把這種被知的物看做是與知物的那種活動的存在物 (就是所謂心、精神、靈魂或自我) 互相對立的。可是把物看做存在於心外的這種見解是矛盾的。因為除了我們感官所能知覺的東西以外，實在別無所謂物的緣故。感覺的性質以外的物的本體不過是一個單單抽象的空名。所謂「物」實就是「無」。但是在他方面，白克累對於客觀的自然終究不能拋棄，他也以為天

地萬物，不因個人主觀的消滅，便失其存在；不過在他，天地萬物乃係神的心中
所存的永久的觀念。個人的心縱或消滅，但神的心決不會消滅。所以神的心中
的觀念（天地萬物）也決不至隨個人的心的消滅而消滅的。

考白克累的主張，其中實含有矛盾。若他既以爲一切客觀皆係主觀的產
物，則其極必陷入唯我論，而否定一切他人甚至於父母的存在。又若他用神的
觀念來說明天地萬物的客觀的存在，則神的根據究竟何在？如說神爲形而上
學的本體，則白克累的理論已逸出認識論的範圍而踏進形而上學的圈子了。

(H) 菲斯的 (Fichte, 1796—1879) 他的主張亦爲主觀的觀念論。菲
斯的以爲真實的存在只有『自我』(Ich)。凡我們所能認識的東西都存在
於自我之內。固然『自我』以外，尙有『非我』與『自我』互相對立着。然此
種分割的『自我』與分割的『非我』實皆爲『自我』所樹立而成。『自我』
以外決無所謂與『自我』完全獨立的『非我』。一切事物皆出自『自我』。

所以常人所稱外界實亦『自我』的內界。知識的內容要不外爲我們意識裏面的觀念而已。非斯的以自我爲一切事物的出發點，雖可說是純粹的主觀的觀念論；但其所稱『自我』之中既包含有『非我』則又不能不說是主觀兼客觀的。怎樣從主觀能夠產生客觀的一切事物，仍不失爲一極大的難點。由我們看來，他的這種理論毋寧與科學的事實相反。例如空氣的振動足以引起我們的聲音的感覺，這樣，感覺起因於客觀的刺激，這是誰也周知的明顯的事實。

(一) 客觀的觀念論

(一) 柏拉圖 (Plato, 427—347 B. C.) 他以爲 Idea (觀念或理念) 乃宇宙的真正實在。現象界的事物皆係 Idea 的模倣。真正的知識乃係關於 Idea 的知識，而這種知識的探求有賴於歸納及演繹的方法。這些方法可以使人把捉事物普遍不易的本質，就是 Idea。其理論偏於形而上學，與認識論關係

甚少，茲不多贅。

(II) 赫智爾 (Hegel, 1770—1831) 他把絕對的理想 (Idea) 看做宇宙的本體。這絕對的理想向外發展則為自然界，再向內發展則為精神界。一切事物皆不外這絕對的理想的顯現。所以在他，一切合理的就是實在的，一切實在的就是合理的。一切發展俱由正而反，而合，這就是他所謂辯證法 (Dialektik)。其論亦偏於形而上學，詳見第二編中，此處從略。

第三節 先驗的觀念論 (Transcendental Idealism)

這樣，純粹的觀念論既有缺點，而素朴的實在論也難成立，所以近代德國大哲學家康德站在更高的立場把二者加以綜括，樹立了一種獨得的見解。這就是所謂先驗的觀念論了。

康德的哲學，如上所述，想把唯理論和經驗論加以調和。照他的見解，我們

的感性（直觀）先把外界的刺激排列於時間及空間形式之中構成現象界，而當現象界進入於我們的意識之中時賦與以一定的秩序以構成我們的認識的乃係我們的悟性作用。在他，這悟性的形式（十二範疇）乃係先驗的。這在論究認識的起源時已加介紹，茲不具論。

現在更進而論認識的本質的時候，我們不得不再把範疇的作用加以說明。範疇為悟性的形式，所以我們的問題有下列三個：（一）純粹主觀的概念（範疇）怎樣能夠具有客觀的妥當性？（二）悟性的形式（範疇）怎樣能與感性（直觀）結合？（三）認識的材料是什麼？認識對象能夠為我們所知道麼？論究第一個問題的，就是範疇的先驗的演繹論；論究第二個問題的，就是範疇的圖式論；論究第三個問題的，就是物本身論。

第一個問題實為認識本質論的要點。照康德講，在一切認識，寫象（主觀的認識內容）與物體（客觀的認識對象）二者之間的統一調和是不可少

的。而對這種調和的解釋只有二途。就是或把物體看做寫象的根源，或把寫象看做物體的根源。照前者講，寫象與感覺一樣單單是經驗的。可是我們在說明經驗時以爲經驗以前已經有先驗形式的存在，所以我們不得不把寫象看做是我們所知道的那種物體的根源。範疇（主觀的）的客觀妥當性的根據實在於此。這樣，康德的理論是一種觀念論。他以爲認識內容（寫象）乃係現象的普遍必然的結合，而這種結合的所以成立全賴先驗的意識統一。這先驗的意識統一，在他，叫做先驗的統覺（*Transcendental Apperception*），叫做自我（*ego*）。這樣，我們的經驗的認識完全依據於這種統覺。所謂經驗，所謂自然界，都不外是爲我們的意識所統一的那種寫象。我們所當注意的，此地所謂意識並不是經驗的，個別的，却係先驗的，人人同一的。既係先驗的，所以這種意識的統合是普遍必然的，是具有客觀妥當性的了。

第二個問題爲悟性的形式怎樣能與感性結合？康德用圖式論加以說明。

他以為悟性的形式與感性所以能够結合，全賴圖式（Schema）想像力（位在悟性與感性二者的中間）給與我們圖式，把概念介紹於直觀，而這一種圖式乃由時間的直覺上所獲得的，爲什麼呢？所謂內官的形式——時間——乃一切經驗的直觀形式，無論何物決沒有不在時間內而爲我們所經驗的。因此，我們使用概念上最有關係者當然爲這時間的形式。進一層言，悟性的概念當其被應用於直觀時必定順從時間上某一種關係。分量的圖式爲時間的系列，性質的圖式爲時間的內容，關係的圖式爲時間的順序，樣式的圖式爲時間的綜括。這樣，時間上的某一關係——圖式——作爲媒介，於是各範疇始能被應用於直觀的現象上面。

康德的學說雖大體是觀念論，但在他方，他却以為現象之後還有現象的基礎的存在。觀念雖爲主觀的，但需材料。這就是所謂物本身了。這樣，在他，世界分爲二元，一爲感覺界，一爲本體界。在他，物本身即本體，是不可知的。

這樣，他的學說略含矛盾，所以後來分爲下列二派。注重物本身的一派裏面，有赫爾巴特（Herbart），以爲Reale（實體）是可信而不可知的。排斥物本身的一派裏面，則有菲斯的，謝林及赫智爾等。

第四節 批評的實在論（Critical Realism）

照上所述，色聲香味不存在於物體，而觀念與外物是未必一致的。所以素朴實在論的見解無科學上的價值，自不待言。批評的實在論則以科學上事實爲根據，知道色聲香味之存於感覺而不存於物體，故但言物質的能力與運動於意識之外有獨立的存在。物質的運動刺激感官，因以喚起我們的感覺。然刺激與感覺，初無類似之點，如聲音與空氣的振動，色彩與以太的波動，其間未嘗有一致之點。

洛克（Locke, 1632—1704）的學說可謂此說的代表，他反對本有觀念，

以爲一切觀念皆由經驗而生。經驗有二種：一爲關於外界的經驗，一爲關於內界的經驗。前者叫做感覺 (Sensation)，後者叫做反省 (Reflection)。從順序講，感覺先於反省。反省爲對於各種心的作用的覺知，而各種心的作用是一定要由感覺得來的。觀念做內容的，我們的心本如白紙 (Tabula rasa)。在這白紙上記入觀念的爲經驗。經驗從外官 (External sense) 及內官 (Internal sense) 二個窗戶把印象印在我們心上，這就是我們的知識。

觀念可分爲二類。第一類爲單純觀念 (Simple Ideas)，其中又可分爲下列四種：(1) 由一個感官得來的——色，聲，香味，溫熱之感等。(2) 由二個以上感官得來的——延長，形狀，動靜等。(3) 由反省得來的——關於一切心的作用的各種觀念。(4) 由外官及內官得來的——『快樂』與『痛苦』。內外官俱能感到『存在』。這種觀念由外官（事物的存在）及內官（各種觀念的存在）得來。『力』這種觀念是由外物波及作用於我們，我們的意志波及作用於外物。

而得來的；『一』的觀念由外官（一物）及內官（一個想念）得來；『繼續』這種觀念是由外官（事物的連續）及內官（想念的連續）得來的。

照洛克的見解，我們外官所得的觀念，通常視爲外物的性質。對於這種種性質應設區別。就是說，有些性質是屬於外物本身；有些性質則僅存在於我們的感覺上面，非外物所固有。延長，形狀，數量，動靜及充塞性（Solidity）等性質爲物體所固具，是曰第一性質（Primary Quality）。色，聲，香，味，寒，暖等性質則僅存於感覺之上，是曰第二性質（Secondary Quality）。不過這第二性質雖不得謂爲物體之所固有，但所以喚起我們這些感覺的能力，則固物體所本具者。詳言之，物體根據第一種性質（即組成物體的那種分子的大小，數目，運動等）是具有引起我們心中色，聲，香，味等觀念的那種能力的。

其次，洛克所謂複雜觀念（Complex Ideas）係由單純觀念結合而成。其種類有三：（1）狀態的觀念（以本體爲前提），（2）本體的觀念（可以具有種種

性狀) (3) 關係的觀念 (二物比較後所得) 結合的方法則有結合作用, 比較作用及抽象作用 (捨異取同) 三種。

問題

- 一 認識的本質是指什麼?
- 二 何謂素朴的實在論? 其難點何在?
- 三 何謂觀念論? 主觀的觀念論與客觀的觀念論的區別何在?
- 四 何謂先驗的觀念論?
- 五 康德所謂「圖式」、「物本身」是指什麼?
- 六 何謂批評的實在論? 何謂「第一性質」與「第二性質」?

參考書

關於各家學說, 可參考各種西洋哲學史。

第五章 結論

第一節 對於康德知識哲學的批評

康德的知識哲學一面承認了我們意識以外『物本身』的存在，一面却設立兩重形式而把『物本身』看做是絕對不能被我們所認識的。當康德承認着存在於我們之外的物本身對於我們的表象互相對應的時候，他是一個唯物論者，而當康德宣言着這物本身乃係我們所不能認識的，超越的，彼岸的東西的時候，他是一個觀念論者，因為他承認經驗或感覺為知識唯一的源泉，由此他得把他的哲學轉向感覺論，也得經感覺論，在一定條件之下，再轉向到唯物論，因為他承認空間，時間，因果性等的先驗性，由此他得把他的哲學轉向到觀念論。這樣，康德的哲學的基本的特徵乃在於唯物論與觀念論的調和或

妥協。正因這樣他站在半途的中間，所以不拘澈底的唯物論者與澈底的觀念論者（同樣，連純粹不可知論者）對他都表示不滿，表示反對。

不可知論者休姆和他的信奉者雪爾采（Schulze, 1761—1833）以及觀念論者以爲康德對於物本身的承認乃係他對唯物論及實在論方面的讓步，這最爲不當。照雪爾采的見解，物本身既是超越一切經驗的限界的東西，我們當然非把它拋棄不可。客觀的實在究竟是否存在是不可知的。物本身的承認實與不可知論互相矛盾，且有把哲學轉向到唯物論的危險，所以康德的理論是錯誤的。而觀念論者却要求從純粹思惟之中不但引出直觀的先驗的形式，並且澈底地連世界一般（把「人」擴大到抽象的自我，絕對的理念或宇宙精神等等）也抽引出來。非斯的以爲康德對於物本身的承認乃係一種實在論，他對於觀念論與實在論並未加以以明白的區別。康德既經把物本身當做客觀的實在的基礎，他的理論就不能稱爲批判的觀念論。照非斯的的見解，普

通所謂哲學家往往想把意識從物加以引出，但考其實，所謂物一定是與物的意識或藉物的意識而進入於自我之中的。『意識與物，』『物與意識，』再精確些講，『起初非物也非意識，不過後來逐漸分解爲物或意識的那種東西，』『無條件地主觀的兼客觀的，而且又是無條件地客觀的兼主觀的那種東西，』這纔是我們真能加以把握的。

在他方面，唯物論者却因爲康德的哲學帶有觀念論的色彩，所以攻擊康德；他們在一面對於康德哲學裏面所含的觀念論的各點加以駁斥，而在他面又論證物本身的認識可能性，論證物本身與現象之間並沒有根本的差別，論證所謂因果性等等不應從思惟的先驗的法則，却應從客觀的現實，加以抽出。

近代唯物論者福爾巴哈（Feuerbach, 1804—1872）排斥康德，不是因爲康德是實在論者，却是因爲他是一個觀念論者。他把康德的哲學體系名之曰『站在唯物論的基礎上面的觀念論。』福爾巴哈就在康德把物本身看做

被我們所思維的實體而不把物本身看做現實的存在。這一點施以批評。康德以爲感覺或經驗的對象都不外是單單的現象。所謂單被我們所思維的實體（物本身）對於我們不是現實的對象。在康德，實體爲悟性所把握，存在則爲感官所把握。沒有實體的存在是單單的現象，是感覺的『物』。沒有存在的實體是被思維的實體，是『物本身』。這是爲我們所思維，而且是不得被我們所思維的。但是這是不具存在（至少不具我們所謂存在）這是缺乏客觀性的。這物本身雖是真實的物，却不是現實的物。這樣，康德把真理從現實分離，又把現實從真理分離，這難道不是極大的矛盾麼？福爾巴哈的攻擊康德，決不由於康德的承認物本身，却是由於康德的不承認物本身的現實性；也決不由於康德把物本身看做『被思維的實體』，却由於康德不把物本身看做『具有存在的實體』。因爲康德的理論違背唯物論，而且這種哲學必然地會轉向到非斯的一流的觀念論或其他感覺上面去，所以福爾巴哈把它加以排斥。

福爾巴哈的弟子們裏面也有人攻擊着康德，以爲康德的哲學乃係兩棲動物。它一面是唯物論，一面又是觀念論。當做唯物論者或經驗論者，康德承認着物本身。可是當做觀念論者，他又承認着與感覺的『物』完全不同的那種『精神』。這樣，現實的『物』和所以理解這些物的『精神』互相對立着。那末，這種『精神』究竟怎樣能够與完全異質的『物』接近呢？康德的遁辭以爲精神具有若干先驗的認識，因此，物不得不照現在精神所見到的樣子映入精神之內。所以我們把物照現在所認識到的樣子加以認識，這實出於我們的創造。我們身內所具的精神不外爲神的精神。正和神創造世界一樣，我們的精神從物創造出與物本身不同的那種現象。在唯物論者，物質與精神根本不是具有差別的，所以先驗的認識與物本身的區別實在沒有設立的必要。

此外，拉發爾克 (Lafargue, 1842—1911) 在一九〇〇年對於康德更有澈底的批判。他以爲化學家對於物本身的研究最爲進步，化學家鑽入到物體

的內部，把物體分析爲各種要素，然後再行綜合，由各種要素組成物體。假定人們到了能够自由製出物體以供使用的時候，那末，從這時候起，人們可以說是已經知道了物本身的。即使基督教的上帝是存在的，是把世界加以創造的，上帝的能力想來也不過如是罷。

第二節 辯證唯物論者的認識論

主觀的觀念論者與唯物論者都可以把感覺看做我們知識的源泉。白克累和第台羅（Diderot, 1713—1784）都是從洛克出發的。認識論的第一個前提當然是『我們知識的源泉是感覺。』對此，上述二派的意見可以一致。而認識論的第二個前提乃是『感覺爲客觀的實在的反映。』對此，二派的意見就分歧了。所以同以感覺爲認識論的出發點的時候，我們既能採取主觀主義的方向或唯我論（在唯我論，物體爲感覺的集團或結合，）也能採取客觀主義

的方向或唯物論（在唯物論，感覺爲物體的映像。）在第一種見地，世界上無所謂客觀的真理。在第二種見地，客觀的真理當然是被承認着。

如色彩在實際上爲僅僅存在於網膜的感覺，那末，我們就須承認獨立於我們外部的及具有一定長度與一定速度的那種以太的波及作用於網膜而構成各種色彩的感覺。自然科學者對於各種色彩的感覺都依據獨立存在於我們外部的各種光波的長度加以說明。這就是唯物論的見解。物質波及作用於我們的感官，我們的感覺於以產生。更進一步，感覺又依存於腦髓，神經，網膜等等由一定方法所組織成的物質。物質的存在不是依存於感覺的。物質是第一次的，基本的。所謂感覺，所謂思维，所謂意識，都是由特殊方法組織成的物質的最高的產物。

在唯物論者，感覺爲意識與外面的世界二者的真正的直接的結合。外部的刺激的『能』轉化爲『意識』。這就是感覺。觀念論者則反是，他們把意識

從外面加以分離，他們不把感覺看做是意識與外面的世界的結合，他們以為意識是唯一的存在，却不是外面的現象的反映。但是從唯物論的立場講，這些都是觀念論者的詭辯。唯物論者明白主張感覺實為運動的物質的映像。我們除了感覺更無方法能够知道物質的任何形態和運動的任何形態。運動的物體對於我們感官波及作用，於是就引起我們的感覺。這是自然科學所證明的。就一般講，人類的感覺反映着客觀的實在。所以唯物論者認客體是對主體獨立存在的，而且多少總可以正確地映入於主體的意識裏面的。

這樣，唯物論既承認了客觀的實在的存在，同時必然地也不得不承認時間空間的客觀實在性。在這一點，唯物論是與把時間空間看做先驗的直觀形式的康德主義完全異趣。福爾巴哈主張空間與時間決不是單單的現象形態，這乃是存在的根本條件。物或物體不是單單的現象或感覺的集合，却是對於我們的感官波及作用的一種客觀的實在，同樣，空間及時間也不是單單的現

象，乃是存在之客觀的兼實在的形態。在世界上，除了運動的物質之外，更無他物的存在，而這運動的物質，除在空間及時間裏面外更不能有所謂運動。關於空間及時間的人類的表象是相對的，但是由這些相對的表象可以構成絕對的真理。這些相對的表象一面發展，一面進向並且逐漸接近絕對的真理。在唯物論者，關於空間及時間的概念固然是可變的，但現實的空間及時間却是客觀地獨立存在着，並且爲引起我們關於空間及時間的概念的根源。所謂存在的基礎的形態爲空間及時間；時間外的存在，與空間外的存在一樣，是最無意義的夢話。

唯物論者又明白承認『物本身』的認識可能性。不可知論者休姆和先驗的觀念論者康德都把『現象』與『被表現的對象』把『感覺』與『被感覺的東西』把『我們所謂物』與『物本身』加以歧視。休姆以爲『物本身』是不能爲我們所知道的，所以關於『物本身』的一切理論在哲學上不

能成立。康德雖承認『物本身』的存在，但他也以爲這是一種『不能認識的東西』。『在我們認識能力及範圍以外的彼岸的東西』。『不能知道，却只可信仰的東西』。這二位哲學家的見解，由唯物論者講，是無意義的。爲什麼呢？譬如說，假定昨天我們還不知道在炭脂(CoalTar)裏面有阿力柴林(Alizarine)這一種色素的存在，等到今天，我們方才知道。那末，昨天在炭脂裏面有沒有阿力柴林的存在，乃成問題。當然，這是存在的。如有人出來反對，他可以說是蔑視着一切近代的自然科學，也可以說是抹殺着實際上的事實。我們果能把這種反對的見解看做不合事實與論理，那末，我們就可下三個很重要的認識論上的結論。

(甲)物或物體是獨立地存在於我們的感覺或意識之外的。就是物或物體是獨立存在於我們的外部的。因爲阿力柴林昨天存在於炭脂裏面係一件無可懷疑的事實，而我們昨天沒有知道阿力柴林的存在，我們昨天對於阿力

柴林沒有任何的感覺這件事也是一件無可懷疑的事實的緣故。

(乙)在現象與物本身之間，並沒有而且也不能有任何原則的差別。所謂差別不過存在於已經被認識到的東西與尙未被認識到的東西之間罷了。在現象與物本身之間想樹立一種特殊的界限的哲學的都是捏造，都是空談。

(丙)在認識論，與在科學的其他的領域一樣，我們應取辯證法的考察。換句話說，我們不應把我們的認識看做固定不變的和絕對完全的，却應對『怎樣從無知進展到知識的產生』以及『怎樣從不完全不正確的知識進展到比較完全比較正確的知識』等等加以分析。

這三點就是唯物論者關於物本身的認識上面的主張了。

唯物論者又明白主張人類的實踐乃係檢定真理的規準。假定我們對於自然法則還未認識以前，那末，這些法則存在於我們意識之外，對我們波及作用，把我們當做『盲目的必然性』的奴隸。一旦我們如把獨立存在於我們意

識之外且不絕地在那兒波及作用的這些法則加以認知，那我們就從被自然所支配的奴隸一變而為支配自然的主人翁了。在人類的實踐上所表現出來的這種對於自然的支配乃係自然的現象和歷程的客觀地正確的反映之結果，而這種反映就可以說是客觀的真理了。

再就認識論的辯證法講，馬哈（Mach, 1838—1916）一流的相對主義是不行的。把相對主義當做認識論的基礎的時候，那末，人們必然地會墮入到懷疑主義，不可知論及主觀主義裏面去的。相對主義不僅承認知識的相對性，並且否認那獨立存在於我們外部的客觀的實在。在相對主義者，科學的觀念形態與宗教的觀念形態（爲着二者都有便利或實用）可以並存不悖。辯證法固也認真理爲相對的，但辯證法的歸結決不在於相對主義。換句話說，主張唯物辯證法的人們雖都以爲知識是相對的，但他們所謂相對的意義決不在於否認客觀的真理，却在於承認我們的知識向着客觀的真理逐漸接近時的

那種歷史的制約罷了。就是說，在最近的唯物論，我們知識向着客觀的絕對的真理逐漸接近時的界限固然受着歷史的條件的限制，但是客觀的真理的存在是無條件的，我們向真理漸在接近這件事也是無條件的。這一種對於相對的真理與絕對的真理所設的區別在防止科學的真理的硬化或固定上雖是不確定的，可是同時在防止墮入於不可知論及觀念論上却是充分確定的。這是辯證法的唯物論與相對主義的一條界線。

這樣，唯物論者明白主張客觀真理的存在，客觀真理的否定乃係不可知論或主觀主義（實用主義也爲主觀主義之一）而客觀真理的否定的不合理是很容易加以證明的。唯物論者與自然科學家一樣，承認地球在人類發生以前即已存在爲一種客觀的真理，這是誰也都會贊同罷。可是不可知論者却以爲人類發生以前地球究竟是否存在是不能爲我們所知道的（進一步講，在他們看，連現在地球究竟是否存在也是一件不能知道的事）而主觀主義

者或以爲未曾被我們所經驗到的地球的存在不是眞理（因爲在馬哈主義者，所謂眞理乃係經驗的組織化的形態，）或以爲這種地球已經存在於人類發生以前的理論萬一如不適用時就不能算爲眞理的（因爲在詹姆斯（James）等實用主義者，適於實用的理論才得稱爲眞理。）

總之，唯物論者承認客觀眞理的存在，而我們在認識上決不能一次就把這客觀眞理全部吞下，却在逐漸加以認知，逐漸向之接近。因爲我們關於客觀眞理所現有的知識不是完全的，還在逐漸發展的，所以是相對的；而因爲這一種相對的知識包含着絕對眞理的要素在內並且無條件地正在逐漸向着絕對眞理接近，所以也是絕對的。

問題

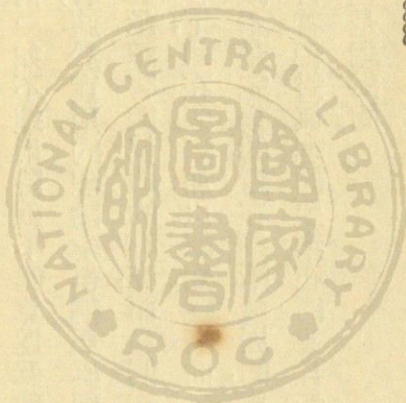
一 試述福爾巴哈對於康德知識哲學的批評！

二 試述辯證唯物論者的認識論的要點！

三 辯證唯物論者謂我們的知識一面是相對的而同時一面又是絕對的，其真義何在？

參考書

楊東尊：新唯物論的認識論



第二編 自然哲學或形而上學 (Metaphysics)

第一章 總論

研究自然的問題的哲學理論叫做自然哲學或形而上學 (Metaphysics) 形而上學在哲學史上占最重要的一部分。考 Metaphysics 的名稱起源於希臘亞理斯多德死了以後，他的門弟子整理他的遺著，把他論究一般原理的論文排在他的物理論 (Physics) 之後而名之曰 Metaphysics (Meta = after, Metaphysics 即物理論以後之論文。) Meta 本為位置上的『後於』之義，但到了後來，又成爲性質上的『後於』之義了。Metaphysics 這個字雖始於亞理斯多德之死後，但形而上學這一種學問却始於亞理斯多德以前，如柏拉圖的 "Dialectics" 也完全是形而上學。

形而上學的問題包括兩類：

I 本體論 (Ontology) 『自然的本質是什麼？』爲本體論所探究的問題。本體論裏面又有一元論，二元論及多元論。

(A) 一元論 (Monism) 以爲宇宙萬象都爲一種最後的本質所構成。其中又有：

(1) 唯物論 (Materialism) 以爲物質爲宇宙萬象的最後的本質，例如拉馬脫利 (Lametrie) 的學說。

(2) 唯心論 (Spiritualism) 以爲精神爲宇宙萬象的最後的本質，例如柏拉圖的學說。

(3) 具體一元論 (Concrete monism) 以爲物心二者乃實在的兩面，乃構成實在的二種根本的要素。例如太雷斯的物活論。

(4) 抽象一元論 (Abstract monism) 以爲物心二者乃實在表現

的二種形式而非構成實在的二種要素。例如斯匹諾莎的無限實體論。

(B)二元論 (Dualism) 以爲宇宙萬象乃由二種最後的本質所構成。例如笛卡得的物心二元論。

(C)多元論 (Pluralism) 以爲宇宙萬象是由多數(二種以上以至無數)的最後的本質所構成。這乃係一元論的變相。因爲唯心、唯物等一元論是單就本質的性質而說的；若就本質的數量講，則唯心論者或唯物論者也可以把心或物看做是從多數的原素(物質的或精神的)結合而成的東西。如德謨克利脫斯的原子論及萊蒲尼茲的單子論就是其例。前者的學說一面是唯物論，一面却是多元論。後者的學說一面是唯心論，一面却也是多元論。

II 宇宙論 (Cosmology) 宇宙論所探究的問題有二，就是：(1)『自然

的發展的歷程是怎樣？』和(二)『自然的究極是什麼？』就是『在自然的背後究竟有無神的存在？』

對於自然的歷程的見解有：

(A) 機械觀 (Mechanism) 以爲世界事物的一切變化都依據着因果的法則，別無所謂意義與目的。

(B) 目的觀 (Teleology) 以爲世界事物的一切變化是有目的的，換句話說，世界向着某一目的逐漸進展着。所謂因果法則乃係世界接近目的的一種手段。

對於自然的究極的見解有：

(A) 有神論 (Theism)

(1) 一神論 (Monotheism)

(甲) 擬人神論 (Anthropomorphic theism) 以爲神是超越的人

格的。

(乙)汎神論 (Pantheism) 以爲神是內在於宇宙萬物之中的。

(丙)理神論 (Deism) 以爲神是合理的。

(丁)人格神論 (Personal theism) 以爲神是內在的，人格的。

(2)多神論 (Polytheism)

(B)無神論 (Atheism)

問題

一 何謂自然哲學或形而上學？

二 何謂本體論？

三 何謂宇宙論？

參考書

各種哲學概論

第二章 本體論

第一節 唯物論 (Materialism)

把物質看做是宇宙的最後的本質的那種見解叫做唯物論。今就唯物論發展的歷史加以簡略的敘述。

(一) 古代希臘的唯物論

德國哲學家蘭凱 (Lange, 1828—1875) 在其著作唯物論史 ("Geschichte des Materialismus") 裏面說：『唯物論的歷史與哲學的歷史同樣悠久。』此言確具至理。唯物論的見解，自有哲學以來，即已發生。我們試觀希臘第一期的哲學，殆無一不為唯物主義，因此可知世界上—有哲學，就有所謂唯物主義。

了。人類思想進展的歷程一般都是由具體而抽象的。西洋哲學的始祖太雷斯 (Thales, 640—546 B. C.) 以水爲宇宙最後的本質。固然，太雷斯 所謂水，其意義與現在所謂水 (H₂O) 不同，他是指流動性的溶液或活的液體而言，因此，他的見解，嚴格講，乃是物活論 (Hylozoism)，不能說是真正的唯物論；不過他的見解總可以說是帶有唯物論的色彩的。亞那克西曼特 (Anaximander, 611—545 B. C.) 繼太雷斯而起，以 Apeiron 爲萬物之原。Apeiron 的意義爲無限 (The Unlimited)。他以為原質在化生萬物時沒有限制，所以其本身也非爲無限不可。這種無限的原質，我們決不能求諸日常事物，因爲日常事物是有限。這樣，他以為在時空上沒有極限的 Apeiron 方纔配做原質。Apeiron 爲一種佔有空間的物體。由 Apeiron 最初分離而出的爲寒暖二種反對的氣體，寒暖混合就成液體，再由液體化生萬物。然後萬物再依據必然的法則還元於 Apeiron。可見亞那克西曼特的思想已較太雷斯更爲進步了。最後，亞那克西

米納斯 (Anaximenes, 588—524 B. C.) 則以空氣爲萬物的原質。他以爲亞那克西曼特的無極，可於日常經驗的事物中求之，所以他以空氣來代替亞那克西曼特的 *Apeiron*。他所以選擇空氣的理由似在於空氣易於變化和易於運動二點。關於從原質化生萬物的歷程，他的說明較亞那克西曼特更爲詳盡。他以爲空氣因運動而生厚薄，因空氣的厚薄乃生萬物。空氣的濃厚就是空氣的寒冷，空氣的稀薄就是空氣的暖和。這樣，他把亞那克西曼特所謂寒冷的對立從同一物（空氣）的作用（運動）加以說明。空氣稀薄則變爲火；空氣濃厚則凝爲風，風再凝而爲雲霧，再由雲霧次第變爲水、土、石。他又論宇宙的構造，以爲大地最爲先成，地上所蒸發的氣體一經稀薄乃成爲火，由火的迴轉而生天體。氏也主張萬物的循環。以上三位學問家，在哲學史上歸入於米利都學派 (Milesian School)，這乃係西洋哲學史上最初的學派，而這派的學者的學說，這樣是都帶有唯物論的色彩的。

古代希臘的唯物論的見解發展到德謨克利脫斯 (Democritus, 460—360 B. C.) 的原子論 (Atomism) 而臻極頂。他以為一切的生滅變化不外為原子的機械的進行。原子本身能營本具的運動，原子自己會衝突，會擠軋，會集合，會分離。我們所經驗的個物的生滅變化要不過是原子的這一種機械的進行。他又主張一切的生滅都係必然而非偶然。在於世界，只有 *What* 與 *How* 的問題，所謂 *Why* 的問題完全是無義的。

德氏以為原子在形狀與大小上互有差別。原子的數為無限。這無數的原子都具有本具的運動，而其運動却無一定的方向，所以這些原子是在上、下、左右到處飛行着。因此，原子與原子勢不得不發生衝突。根據衝突，又發生旋渦運動，這旋渦運動愈擴愈大，於是個物就因以產生。個物的性質隨原子的大小、形狀、相互的位置及秩序等而定。形狀、重量、密度及硬度為個物本身的實在的性質，其他如色、味、溫等性質決不屬於個物本身，却不過是我們在事物上所知覺

到的主觀的狀態罷了。

德氏不僅是原子論者，並且是一個唯物論者，因為他對心的現象也以原子來加以說明的緣故。在他，靈魂乃由圓滑的最微細的最易動的那種火原子構成。心的現象實不過為一種火原子的運動，就知覺講，知覺的產生由於外來的影響，而所謂外來的影響不外為外物的機械的接觸，我們之所以能夠知覺外物實由於外物的微小部分來向我們的感官接觸的緣故。外物的運動因此引起那種與之適應的火原子的運動。這種火原子的運動就是普通所謂感覺了。這種火原子的運動狀態（感覺）一面為外來的影響的來源所限制，他面又為火原子的獨立的反應運動所限制，所以感覺只不過是一時的主觀的狀態，決不能夠把事物的真相加以把握。他說：『對於人類，固有所謂甘苦，寒暖和色彩，但真實講，却只有原子和空虛而已。』因此，感官的知識乃係『曖昧的知。』『真正的知，』只有思惟方纔能夠加以把握。

在他，思惟也與感覺一樣不過是一種火原子的運動。思惟雖不發生於感官上面，但其爲外來的影響所引起的一種火原子的運動，則與感覺無異。那末，爲什麼感覺只不過是主觀的狀態而思惟却能把捉事物的真相呢？照德氏的見解，思惟乃係火原子最微細的運動，所以喚起這種運動的也非爲原子的運動中最微細的運動不可。因爲如此，事物的最微細的結構也就最明顯地映入於思惟了。所以思惟是能够把現實界的最微妙的結構（就是原子的結構）加以把捉的。這一種結構之所以不能爲感覺所把捉者乃由於感覺係適應事物的原子的粗笨的運動而產生的一種粗笨的火原子運動的緣故。

最後，再就德氏的倫理說加以略述。照他的見解，所謂感情，所謂欲望，都不過是火原子的運動。這種運動有粗細的區別。因此，他以爲幸福也有真假的區別。肉體的快樂爲火原子的粗笨的運動，所以這一種快樂係一時的，假的。真的幸福在於火原子的微細的運動，換句話說，就在於心的平靜。這一種火原子的

靜穩調和的運動狀態，我們只能從萬事的節制和心情激動的避免方纔可以獲得，而萬事的節制和心情激動的避免又非用真知無從達到，所以知識可以說是真的幸福的唯一的源泉了。

德氏的原子論後爲愛匹鳩魯斯 (Epicurus, 341—270 B. C.) 所承繼。愛氏以快樂爲人生唯一的目的。他以爲正確的思想足以除去妄想以增進幸福。而古來要以德謨克利脫斯的學說爲最正確。在他，真實存在的東西不外爲空中運動的原子。原子自上下降本作垂直之形，但亦有稍偏左右而斜行者。於是原子之間遂生衝突，因衝突遂生種種運動，因運動遂生種種現象，而萬物之生滅變化於以成立。人類的靈魂亦成自原子。人死之時，靈魂的原子飛散空際，不能復聚，所以肉體一死，靈魂也就隨之消滅。死後因果報應之說，要皆無稽之談，是毫無可信的價值的。

(一)近代英國的唯物論

近代哲學裏面的唯物論發端於英國，而荷蒲斯（Hobbes, 1588—1679）

實爲其始祖。荷氏注重數理等學問，而其倫理政治諸說最爲著名。他的哲學上的根本思想爲唯物論。照他的見解，一切存在都爲物體，一切現象都不外爲物體的運動。所謂精神（心）的現象，結局也不過是物體的運動。而這種物體的運動的生滅都依據着必然的因果關係，所以這些運動都是機械的。所謂哲學就是論述這種物體的運動的學問。詳言之，哲學依據物體的運動來說明現象的原因，又依據這種原因來說明這種現象之所以產生，就是先由結果以推求原因，然後再由原因以說明結果，而所謂原因與結果都不外爲物體的運動。再就他的心理的見解言，他以爲外物對於我們的感官給與印象（Impression），而這種印象傳入心臟，遂生知覺、色、聲、香、味、觸等感覺，非外物所本具，乃係主觀

的。又過去的感覺痕跡的保留，是爲記憶（Memory），而記憶的累積與夫依據記憶的那種對於未來的預期，二者相合即成所謂經驗（Experience）。對於精神作用最有重要的關係的厥爲言語。言語乃係對於經驗裏面的類似的東西所給與的一種符號。所謂通性結局不外是我們所製造出來的言語。通常所謂高等的精神作用，不過是處理言語的作用。判斷係把言語與言語加以連結的作用，推理係把判斷與判斷加以連結的作用。所以所謂理性（Reason）不過是把言語加以連結的那種作用罷了。我們當接觸事物時除生起知覺外，又生快或不快之感。而在快不快的感情上添加預期的念頭時就生欲求及嫌惡，所謂愛憎由此而起。我們的行爲由欲求而起，若干欲求互相鬪爭，其中最強而占勝利者是爲意志（Will）。所以意志的決定並非自由的。欲求的鬪爭依據機械的作用而解決，正和物體的現象依據機械的作用而生滅一樣。

荷蒲斯之後，精神作用之有待於身體，其理益明，於是唯物論亦益發達。吐

蘭 (Toland, 1670—1722) 認運動爲物質所固具，正和延長一樣。物性本動，而我們感官對之有時反生靜止之感者，乃係反對運動互相牽制的結果。物體的差別不外爲各部分運動所呈的狀態。思想的作用不外爲腦質的運動，與尋常物質的運動決無區別。何克 (Hooke, 1635—1703) 也說，記憶乃係腦質裏面的觀念的物質的貯蓄。他並謂成人一生所得的觀念，其數約在二百萬左右，而腦中有無數的容隙容貯此種觀念，若能驗以顯微鏡，不難證明。

考休姆所創的聯想說 (Associationism) 有三大律：一曰類似律 (Association by resemblance)，謂甲乙兩個觀念，如有類似之點，則相互之間就易於喚起；二曰隣接律 (Association by contiguity)，謂甲乙兩個觀念，如在空間上或時間上互相接近，則相互之間就易於喚起；三曰因果律 (Association by causality)，謂甲乙兩個觀念，如有因果關係，則我們見一個觀念時，就容易聯想到另一個觀念。赫迪累 (Hartley, 1704—1757) 把這種聯想說加以擴充，而論

及於生理的方面，他以爲腦神經的微分子具有振動的作用，其單純的振動可以結合成複雜的振動，正和精神方面單純觀念可以結合成爲複雜觀念一樣。精神方面單純觀念作用之際，生理方面即有單純的振動與之相應，及單純觀念結合而成複雜觀念，生理方面又有複雜的振動與之相應。但赫氏所論，只言生理心理兩方互相應和而已。到了匹里斯迭累 (Priestley, 1733—1804) 出，乃更進一層而主張唯物論。他以爲物質乃係一切作用的基礎，心理作用必恃生理作用而始成，非僅相應罷了。匹氏自名其說爲唯物論，而他所謂物質，乃是指相引相斥的勢力而言的。

(二) 十八世紀法國的唯物論

在十八世紀的法國，唯物論盛極一時。法國自笛卡得以來，哲學思想甚爲發達。英國學問家如荷蒲斯，洛克等大都曾留學法國以求深造。及十七世紀的

末葉，英國哲學有長足的進步；到了十八世紀，其哲學思想轉而輸入法國，以喚起法國的新思潮。法國學問家孟德斯鳩（Montesquieu, 1689—1755）與福爾特伊（Voltaire, 1694—1778）二氏實為當時輸入英國思想者的代表。二氏都鼓吹洛克、休姆的學說，一洗法國思想界從來的舊習。當時的思潮，歷史上名之曰啓蒙運動（Enlightenment）。洛克的經驗哲學到了法國以後，成為感覺論（Sensationalism）。這種感覺論更與生物學和生理學上的觀察互相結合，遂造成了唯物論。當時法國唯物論的哲學家以拉馬脫利（Lamettrie, 1709—1751）為巨擘。他著有人間機械論（“L'Homme Machine”）一書，以明示唯物論的主張。照他的見解，一切心理作用都為物質上的變化。思想存在於腦中，各在腦質中占有一定的位置。既占有位置，所以思想也具有延長，所以思想也係物質。據生理的研究，心理作用必賴身體方得存在，離去身體，便無精神。精神與身體既有這樣密切的關係，所以身體如死，精神自亦消滅。從前笛卡得以

下等動物爲機械，其實不僅下等動物如是，就是號稱萬物之靈的人類也不過是一種物質的機械。人類與其他動物之間，只有程度上的差別，決無性質上的差別。

啓蒙的哲學者羅炳耐 (Robinet, 1735—1820) 也以爲宇宙間的萬物構成若干連續的階級，各階級都具有心物二種要素，不過二要素混合的比例各有不同罷了。而二要素之中，物質實爲基礎，精神出自物質，亦終於歸物質。醫學家與哲學家加排尼 (Cabanis, 1757—1808) 研究生理作用與心理作用的關係，最後乃發見精神生活是必定受身體及其生理關係的規定的。他說：腦髓的分泌思想，正和肝臟的分泌膽汁一樣。這是自來唯物論上的名言，同時亦爲唯心論者所竭力攻擊的一個目標。

法國唯物論大盛的結果，學問家彙輯一書以昌明唯物論的主旨。自然的系統 ("System of Nature") 一書實爲當時唯物論的聖典。書中未署著者的真

名，或謂出自荷爾巴哈（Holbach，1732—1789）的手筆，而第台羅（Diderot，1713—1784）、克利姆（Grimm，1723—1807）等實助成之。這書的主旨在排斥一切超自然的思想而以物質的理論代替之。照這書的主張，宇宙之間唯有物質，物質具有延長，同時也具有運動的能力。世間萬事莫不可以由物質加以說明。所謂精神作用也不外為這種物質運動的結果，因為感覺為腦髓分子的運動，而一切精神作用又以感覺為基本的緣故。運動力普遍存在於物理人事二世，在物為惰性，在人為自衛性，在物為引力與拒力，在人為親愛與憎惡。世人不察，誤精神物質為二事，於是二元論的主張。而宗教家的那種世界由神造成的謬見也。由二元論而起。考神的觀念的起因，乃係人類苦於大地上面的意外的災禍，無法探知其原因，因而假設一不可思議的力當作災禍的淵源而諂媚之，以求苟免。畏敬之極，信仰益堅，但是人類在他方面把『非物質的』『無限制的』等性質賦之於神，適足以證明神的觀念之毫無價值。所以世界除物

質外，其實更無別的存在。

(四)十九世紀德國的唯物論

十九世紀中葉德國的唯物思想一時大盛。溯其興起的原因計有二端：一爲反抗赫智爾等思辨哲學的跋扈，一爲心身關係上的新觀察和新實驗的影響。一八五四年哥丁根 (Goettingen) 地方開自然科學大會，學者多所辯論，其結果遂有論文集的發刊，如福克迭 (Vogt, 1817—1881) 的迷信與科學 (“Koehlerglaube und Wissenschaft”)，謨雷旭 (Moleschott, 1822—1893) 的生命循環論 (“Der Kreislauf des Lebens”)，皮西那 (Buechner, 1824—1899) 的勢力與物質 (“Kraft und Stoff”)，都係唯物論上的名著。

十九世紀的德國的唯物論較諸十八世紀的法國的唯物論是更進一步的。十八世紀法國的唯物論是偏於自然哲學方面，而十九世紀的德國的唯物

論除對自然哲學外，對於知識哲學（認識論）亦已顧及。

福克迭斷言思想的界限與經驗的界限相應，我們不能逾越經驗範圍而有所思索。他並以爲腦髓乃精神作用的機關，精神與腦髓的關係正和膽汁之於肝臟，小便之於腎臟一樣，而其理之明確猶如二加二等於四。對於腦髓的細胞何以能生精神作用一節，福克迭雖未能說明，然他堅信二者之間具有密切的關係，他更進而研究精神作用與腦髓的重量及皮質的曲折間的關係。

謨雷旭說，宇宙萬物各賴其屬性以存在，所以物本身（Thing-in-itself）與觀念的物（Thing-for-us）初無差別。在物性刺激我們的感官時，如我們能够一一知道，則我們所得者就爲物本身的真相，而我們對於物的知識也就不能說是不完全了。他並以爲思想乃係腦質的運動，而當其作用時，必須經過若干的時間，這是徵諸心理實驗實無容疑的餘地的。

皮西那的思想頗爲雜亂，他的思想前後難免有矛盾之處。他說，勢力與物

質，猶精神與身體，爲同一實在的兩面，而這實在究爲何物，我們不得而知。這樣，皮西那主張精神與身體爲構成同一實在的要素，這可以說是帶了一種具體一元論的色彩。可是他又說，物質的存在先於精神，精神的產生必須預想有機組織的存在。精神爲腦髓全體作用的綜合的表現，正和呼吸爲呼吸機關全體作用的綜合的表現一樣。神經細胞何以能生感覺與意識，其理雖還不能明白，但我們只要知道腦髓具有這種作用，也就充分。他更進而考究各種精神作用在於腦中的位置，遂把理性，想像，記憶，空間知覺等一一分配於腦質的神經細胞，並謂成人的意識中，觀念的數目在十萬以下，這樣，他又是唯物論者了。

此外，如克查爾倍（Ozolbe，1819—1873）又以爲感覺作用與物質作用乃係同類的運動。外界的刺激藉感官傳入腦髓，其間並無性質上的變化。腦髓之爲意識的總機關是因爲腦髓乃係這種循環運動的舞臺的緣故。

由排魏希（Ueberweg，1826—1871）的唯物論，與衆稍異，因爲他專用演

釋推理以建設他的唯物論的緣故。據他的見解，我們的觀念就是現象界的物體，物體有延長，所以觀念也有延長。觀念起伏於精神之中，所以精神也一定具有延長。有延長的都爲物質，所以精神也係物質。

唯物論的大概已如上述，至於批評，詳見本編第四章結論，此地從略。

第一節 唯心論 (Spiritualism or Idealism)

把非物質的精神（心靈）看做是宇宙最後的本質的那種見解，叫做唯心論。唯心論與唯物論二者爲自來哲學裏面的兩大思潮。過去的唯物論，既如上述，現在再把唯心論發展的歷史加以約略的敘述。

（一）古代希臘柏拉圖的唯心論

柏拉圖 (Plato) 爲蘇格拉底的門人，蘇格拉底以爲欲求道德的實現必

須先有正確的知識。由感官得到的知識是模糊雜亂，決不可靠的。真確的知識乃係概念的知識。我們在探求這種概念的知識上應該使用歸納研究法，蘇氏的根本主張就在於探求這種概念的知識，進而更謀道德的確立。

在蘇氏以前，希臘詭辯學徒最占勢力。這一派的學問家根本不承認普遍不易的知識的存在。這種懷疑的論調深為蘇氏所不滿，乃力創樹德必先樹知之說與之對抗。前者的態度是破壞的，後者的態度是建設的。

柏拉圖本其師說，以為我們如求獲得一種真正的知識不可不依據某一種感官以上的作用。為什麼呢？因為我們五官所感到的，只是流轉變化的，沒有一定的東西，所以只由五官我們決不能夠把捉事物的永久不易的理法的緣故。因此，我們所用以把捉這一種不易的理法的那種作用不得不為某一種感官以上的作用——就是理知，而對於這個理知的對境，柏氏名之曰理念 (Idea, Idea)。柏氏所謂理念與蘇格拉底所謂概念 (Begriff, Concept) 略有不同，乃係

對於蘇格拉底的概念更賦予以形而上學的存在而成。柏氏關於這種理念的議論就是柏氏哲學裏面最屬重要的理念論。而我們用以把握這一種理念的那種方法就是柏氏所謂辯證法（包含歸納法及演繹法）了。

照他的見解，世界有二：一爲常住不變的本體界，一爲流轉變化的現象界。現象界裏面的萬物實爲本體界中各種理念的投影。例如本體界中必先有桃的理念，然後現象界中始有桃；本體界中必先有人的概念，然後現象界中始有人。理念是原型，現象界裏面的事物却不過是理念的模倣而已。理念乃是感覺以上的東西，常住不變的東西，不具形體的東西，對於個個事物加以統一的東西。

這樣，柏氏所謂對於個物加以統一的理念並不限於一個，却隨事物種類不同可以有種種不同的理念。而各種不同的理念之間的關係就是造成論理上各種概念之間的關係的基礎。因爲這各種不同的理念之間有同級或上

下的關係，所以在論理上的各種概念之間也有同級或上下的關係的發生。同級的理念各自獨立，而上下的理念則互相隸屬。這就是理念的組織或系統。而具有這一種組織或系統的理念界就是本體界或實在界。

柏氏在最初好像以爲我們能下一普通名詞的地方都有理念的存在。例如他以爲糞土也有糞土的理念，醜惡也有醜惡的理念等等就是。等到後來，他却以爲只有具有價值的東西方纔具有理念。這樣，他在最初論理念的時候可以說是根據着論理的見地，但到後來，他却更進一步，捨棄論理上的見地而另取了一種價值上的見地。這樣，柏氏的理念論乃成爲一種理想論。他以爲宇宙間實有的東西只有理想，而美善的理想就是理念。在這時候，他不再承認有醜惡等等沒有價值的東西之理念的存在了。

柏氏所謂理念，一方是現象的原因，一方也是現象的目的。原因與目的乃合在一起的。照他的說法，個物所以發生的原因在於理念，而善美的理想乃是

萬物的極致，也就是萬物的目的。現象界的萬物之所以變化生滅正是爲想達到善美的理想（也是理念）的緣故。理念本身固然具有常住不變的性質，然而因爲理念乃是美善的目的，所以把它的形相常常顯現到個物界中來。而當理念顯現於個物裏面時，理念只把它的影子投入，決不能把它的圓滿的真相投入，所以個物常漂泊於變化流轉之中。

這樣，所謂真實存在的東西既不外是善，從這一點柏氏乃在理念的系統的頂點就樹立了一個『善』的理念。他對於這個最高的『善』的理念名之曰神明，而又把來比之於光照萬物的太陽。柏氏的這一種主張大體是淵源於蘇格拉底的學說的。蘇格拉底當觀察事物的時候專取道德論的見地，所以他的着眼點當然注重事物的職分。柏氏把這一種見解擴充到一切的事物，以爲一切事物的所以存在都是各有宜於存在的所在，而各有這一種善的所在却是爲着有一最高的全體的善加以統括着的緣故。就是說：個物的目的乃是爲

全體的目的所規定。因為這個緣故，全體的究極的原因不得不說是善。這樣，柏氏把蘇格拉底所有用於人事方面的主張擴張到宇宙全體。於是蘇格拉底的倫理學的目的論，在柏氏，乃成爲形而上學的目的論，而蘇格拉底所求的善，在柏氏，乃成爲全實在界的究極了。

理念爲什麼在個物裏面只能投入影子？換句話講，個物所以存在的理由究是怎樣？柏氏爲說明這一層起見更樹立了一個『非有』。所謂『非有』大概是指空間而言，是指理念的反對而言。照他的說法，個物只能留住理念的影子者，乃是爲着非有的妨礙的緣故。換句話講，個物乃由理念——有——與非有二者結合而成的。

又柏氏所謂理念並不是由分析抽象而得來的結果，却是由我們直觀事物的本質而方纔成立的。生滅界裏面的各個事物不過是理念的影子，所以也只能夠做使我們內心想起理念本身的一個誘因。換句話講，生滅界的各個事

物決不是使我們內心知道理念的充分的原因，却不過是一種心理的刺激而已。因此柏氏以爲我們所以知道理念的眞因，並不在於事物，却是別有所在。他的見解，我們的心性是本來具有理念的知識的，不過這種知識現在却被我們所忘却，只潛在於我們的心底罷了。我們所以要以事物爲知識的誘因者，乃以事物足以使我們回想到這一種潛在的本具的理想的知識的緣故。所以我們的眞正的知識並不是我們所新獲得的東西，却不過是把我們內心本來具有的東西加以回想而成立的。蘇格拉底於教授學生的時候曾經聲明，說他不能把新的知識注入於別人的內心，却只能幫助別人使之自己產生知識。這就是蘇格拉底所謂產婆術。這一種產婆術，到了柏氏的這一種說法，更成了一種深奧玄祕的思想了。據柏氏的見地，我們的本性決是不會知道理念，不過是現在暫行忘却而已，所以在我們的心性裏面常常存在着一種追慕理念的傾向。我們心性裏面所以有愛慕善美之心者，就爲着這個緣故。這就是柏氏的有

名的愛慕論。我們所具有的這一種愛慕理念之心，在低級狀態時，雖不過是那種愛慕形體美之心（就是通常所謂戀愛），但是一到最高的階級時，這一種愛慕心就成爲那種愛慕真善美本身的哲學研究心。哲學之所以發生實在因爲我們有這一種愛慕心的緣故。

總之，柏氏的哲學把感官以上的實有界與感覺界分而爲二，而他所謂理念是非物質的，同時又是宇宙的最後的本質，所以這是純粹的唯心論。

(一) 白克累的唯一心論

白克累 (Berkeley) 在 1710 年出版的人類知識的原理 ("Principles of Human Knowledge") 裏面說：

『我們知識的對象不外爲感官所實際知覺到的觀念 (Idea) 或爲從觀察感情及心的作用所得到的觀念，或爲藉記憶及想像的助力所構成的觀念。

這對於考察知識的對象的人們是很明白的一件事。依據視覺，我們構成關於光與色以及二者的種種的階段和變化的觀念。依據觸覺，我們知覺到硬，軟，冷，熱，運動及抵抗……嗅覺給與我們各種香臭，味覺給與我們各種味道，聽覺給與我們各種音響。種種觀念同時一同爲我們所觀察的結果。對於這種種觀念，我們乃用一個名目加以表現，我們乃想以爲這是一物。例如我們把某種一定的色，味，香，形態，密度等連合起來，看做一物，名之曰蘋果。觀念的他種集合體就成爲石，樹，書籍以及其他一切感覺上的物。」

這是白克累的那篇文字第一節的內容。他把硬，軟，冷，熱，色，味，香等等當做他的知識哲學的基礎。在他，所謂物不外是觀念的結合。

白克累在觀念（就是知識的對象）之外，又以爲有知識的主體——心，精神，靈魂或自我——的存在。如有觀念，必先有知覺這個觀念的主體，而所謂觀念決不存在於這個知覺觀念的主體（心）之外。爲什麼呢？照他講，只要一

考察存在二字的意義，我們就可了然。在我說寫字檯是存在的時候，這就是說我見到和碰到這個寫字檯，即我出了書房，我固然還是說這個寫字檯是存在的——但這是在『我如走進書房我一定可以看到和碰到這個寫字檯』的這一種意義上。這樣，他對唯物論者就開始論辯了。在他所謂『存在就是被知』（*esse est percipi*）——這是白克累的格言）他說：『奇怪得很！把屋，山河等感覺的物看做與知覺無關的，具有自然的或實在的存在的，那種見解流行得很廣。』這種見解顯然是矛盾的。『爲什麼呢？』上述的對象，除了是我們感官所知覺到的物以外，還有什麼呢？而我們如把我們的觀念或感覺除去，究竟還能知覺到些什麼？那末，如有人以爲觀念，感覺或感覺的結合，雖不被我們所知覺，而仍然能够存在，這難道不是呆話麼？』這樣，感覺的結合是不必更求其來源的。他又說：『諸君也許說，觀念或是外物的摹寫或類似，也未可知。那末，我可以回答，觀念決不與觀念以外的任何物互相類似的。色和形是與其他色和形

以外的任何物不能互相類似的……我並得反問諸位，諸位說我們的觀念爲某種假定的外物的摹寫或表象，那末，這種外物究竟能不能爲我們所知覺？如能，這也是觀念……如不能，那末，試問色彩與眼所不能見到的東西互相類似，硬軟與手所不能碰到的東西互相類似，這些話究竟有無意義？所以在他，物質或有形的實體決不存在。這差不多是一個不必討論的很明白的事情。他以爲物質乃係不存的實體 (Nothingness)。他嘲笑唯物論者說：『諸君！假定諸君以爲這是對的話，那末，別人用「無」的時候，諸君可以在同一意義上用「物」這個字。』

話雖如此，但是白克累對於『自然』，終究是不能忘懷的。他以爲外面的世界（自然）乃係神的心中的觀念，同時又是神在我們內心所喚起的『感覺的結合』。這樣，他保留了自然科學的可能性與確實性，而在他方面，他又增大了宗教的重要性。白克累是一個教會的監督，他研究哲學的動機無非想從

唯物論救出宗教，所以他倡這些議論，實在也無足怪。

這樣，白克累否定了物質世界的存在。他以為只有意識以及由意識所體驗到的感覺纔是實在的。沒有主觀，就沒有客觀。整個的世界存在於人們的意識之內。他就這樣把精神與物質的問題簡單地加以解決。換句話說，他以為只有精神，主觀或意識是存在的。所謂物質，却是絲毫也不存在。而他所謂精神，包含神與心。他稱神為無限的精神，稱心為有限的精神。宇宙間真實存在的只有這神與心。

(三) 菲斯的唯心論

菲斯的 (Fichte) 目擊當時德國政治的腐敗，外患的緊逼，國勢飄搖，危如累卵，於是刊行 “Reden andie deutsohe Nation” (告德國國民)，對於德國的民族運動有巨大的貢獻。在哲學方面，他所著 “Wissenschofslchre” (知

識學）一書最爲著名。

菲斯的哲學思想淵源於康德。康德哲學包含有三大缺點：第一，直觀形式（時空）與悟性形式（十二範疇）沒有統一的根源；第二，知識形式（直觀、悟性）與知識材料（物本身）也沒有統一的根源；第三，知的理性（純粹理性）與行的理性（實踐理性）也沒有統一的根源。

這樣，康德的哲學思想，雖稱精密宏偉，但其間含有不少矛盾與不統一之點。菲斯的就是想把康德的矛盾之點加以除去，把康德的不統一之點加以統一。換句話說，他就是想從一個根本原理來闡發他的全體的哲學思想。

照康德所說，所謂外界實出於我們心性的創造，尤其是照康德的認識論的唯心的方面講，不僅感覺是主觀的，就是觸發感覺的物本身的存在也是與我們心性具有密切的關聯的。菲斯的就以爲這種見解是正當的，並且他對之作更進一步的發揮。又康德所謂心性不是個人的，却是做個人意識的基本的

那種普遍的意識。菲斯的似乎就把這一點作爲他的哲學的根本思想。他以爲宇宙萬物的究極的根源就是做個人心性的普遍的根基的那種根本作用。他把這究極的根源名之曰絕對我（Das absolute Ich）或純粹我（Das Reine Ich）。

絕對我決非靜的實在，乃係一種無限的活動，而把這種活動加以認識的就是理知的直觀。我們的知識是不必待物本身的。絕對我的活動，第一就在『思惟自己』。『思惟自己』實爲絕對我的最根本的行爲（活動），而當行『思惟自己』這種行爲時則最先自須肯定自己的存在。於是活動的絕對我就樹立了實在的我。又絕對我爲實現自己的活動起見又對自己設立對象，藉以開始特殊的有限的活動。非我（Nicht-ich 客觀世界或外界）於以產生。絕對我既係活動，而因活動就無意識地產生了外界。康德所謂物本身，在菲斯的竟成爲絕對我的產物。這樣，我與非我皆存在於絕對我之中，而互相制限。所以

『我』在『我』之中就樹立了分割的『非我』(Das Teilbare Nicht-Ich)與分割的『自我』(Das Teilbare Ich)的對立。由此觀之，菲斯的所謂絕對我，乃係純粹活動之不具實體者；當未活動之先，固無『我』的存在，我之實在乃活動的結果，非我也是一樣。

分割的我爲分割的非我所限制時，我的活動係理知的。所以這時候的我爲理知的自我。換言之，知識的活動是在主觀與客觀相對時方纔開始。康德所謂時空，十二範疇等，都係這理知的自我的發達的階段。理知的自我發展到了頂點，於是自我對於自己遂有完全充分的意識，就是遂對從前覺得爲其所限制的那種非我也出於我一節，恍然大悟，於是理知的自我就一轉而成爲實踐的自我。實踐的自我是想把非我隨自我的意志加以形成的那種自我。換言之，就想把依據自我的理想對世界加以改進，把世界加以自我化，理想化。所謂道德就存於此。康德所謂知的理性與行的理性在菲斯的不過是同一絕對我的

發展上的階段而已。

(四) 叔本華的唯心論

叔本華 (Schopenhauer, 1788—1860) 的哲學也從康德出發。他以為我們的知識乃依據時間、空間及因果律三者而構成的。這樣，他把康德的形式加以簡單化。在他，這三種形式乃係我們心性所本具的形式，所以是主觀的。因此，進入於這三種形式的那個世界都不外我們的表象或觀念 (Verstellung, Id-^{ea})。這一種做表象的主觀的主觀 (我) 不過是對客觀而言。但是此外我們尚有另一主觀 (我) 這是依據內觀的知識而得的。根據內觀的知識，我們可以知道我乃是意欲或意志 (Wille, Will) 而更進一步，從我為意欲這一點，我們又可推知宇宙萬物的根底也都係意欲。鳶飛，魚躍，花落，水流，風吹，雲飛，無一不是意欲的發現。上自星球的運行，下至物體的轉動，都不外是意欲發現的姿

態。這樣，世界與「我」同樣，也是意欲。

意欲是盲目的，是貪求無厭的。意欲爲實現自己而活動，而這一種活動無時不在進行，這就是所以形成自無機物至有機物，自下等有機體至最高等的有機體（人類）間的階段的原因了。意欲之所以爲意欲，在於盲目的追求。貪得無厭，乃是意欲的本性，而這種本性在最高的人類裏面顯現得最爲明白。意欲愈盛則所求愈大，所求愈大則不滿愈增，而不滿愈增則追求愈急。這是一切煩惱的由來。而這種煩惱乃係一切苦痛的根源。尤其是在於人類，人類不但營各種無意識的追求，並用知慧（意欲的婢僕）來營各種意識的追求，所以人類的不滿最多，而苦痛因亦最多。所以人世荆棘，無論何地都係最無聊最艱苦的境域。叔本華的哲學所以稱爲 *Pessimism*（悲觀論或厭世主義）者在此。

這樣，因爲吾人具有知慧，反而不滿愈大，苦痛愈大。但是到了苦痛不堪忍

受時，我們遂生厭世之念，我們遂覺悟到無論怎樣煩惱，無論怎樣追求，終究是不能得到滿足的，遂以爲此世爲可憎可惡的世界，遂想到不另求解脫之途是無從解除苦痛的。於是從來做意欲的婢僕的那種知慧遂反成爲使我們找求解脫方法的原因。那末，解脫方法是怎樣呢？第一種解脫的方法是美的觀照。在美的觀照之中，我們暫時得以滲入忘我之境，把一切煩惱加以拋却。這是一種解脫。更進而言之，第二種的解脫方法是道德的實踐。當我們拋掉利己心，專注意於他人的苦痛而思所以拯救之，就是用慈悲的眼視一切衆生時，在這種道德的生活上，我們可得更高等的解脫。再進而言之，第三種的解脫方法是寂滅。我們倘能把人世歡樂視同虛幻，把一切名利之念加以打破，把一切意欲加以根絕，則我們的心宛如枯木死灰，於是我們遂得進入於最高的解脫了。這一種意欲絕滅的狀態，叔本華名之曰『涅槃』。叔本華這樣，是以寂滅爲我們最高的理想的。其說與佛經有關，自不待言。

總之，叔本華把盲目的意欲看做是宇宙萬物的根元，這也是一種唯心論。而這種學說的構成憑諸個人的想像，不具強人必從的普遍性，也是無須說明的。

(五)對於唯心論的批評

我們在前面已把重要的唯心論介紹二三。總之，唯心論是把心（精神）看做宇宙萬物最後的本質的。柏拉圖所謂理念，白克累所謂精神，菲斯的所謂自我，叔本華所謂意欲，此外如道，天，理，梵，識，宇宙精神，絕對的精神等，都不外是心的別名。構造心理學上把精神作用分為知，情，意三面。這不過是為着說明上便利起見，其實母寧分為客觀的側面與主觀的側面為妥當。前者是指感受外界的刺激的那種知的作用，後者是指對付外界的刺激的情意作用。因此，心理學的見解隨其注重點的不同也有主知說（Intellectualism）與主意說（Vo-

Intuitionism) 之別。而哲學上的唯心論，與之相當，因亦有合理的唯心論 (Rationalistic Idealism) 與非合理的唯心論 (Irrationalistic Idealism) 之分。柏拉圖的唯心論是前者的代表，叔本華的唯心論是後者的代表。這樣，直到現在，唯心論可以說在哲學上占有極大的勢力，差不多有壓倒唯物論之勢。但在他方，唯心論所含缺點甚多，茲擇其重要者列舉如下：

(I) 所謂心的概念，意義甚屬模糊不明，令人無從捉摸。觀自來的唯心論者各異其說可知。

(II) 唯心論的創設，全憑個人的想像，沒有確實可靠的根據。康德斥形而上學爲『概念詩』。我們也可把來用之於唯心論上面。因爲唯心論是佔着自來形而上學的大部份的。

(III) 心的現象是伴隨複雜的物的現象而產生的，所以決不是最基本的現象。心離開了身，是無從存在的。例如沒有感官，就無所謂感覺；沒有腦髓，就無

所謂思惟，依據事實，我們毋寧應說由物生心，決不應說由心產物。我們酒醉則昏迷，即其明證。

(IV) 唯心論的大目的在於否定物質的存在，而把一切實在都歸諸心。但是否定物質，決非易事。自然界的事物——在於我們目前排列着，我們自己不過是自然現象的極小的部分。先有地球，後有人類；先有人類，後有我們自己。對這一點，恐怕誰也不便反對罷。那種把外界的一切看做都從自己產生的唯我論是可笑的詭辯。更進一步，如菲斯的之視『非我』為『我』所樹立，叔本華視自然界為意志表現的形態，也是不甚合理的。

(V) 精神乃係作用，並非實體。這是日常經驗所昭示我們的事實。唯心論者往往把精神看做實體，實屬忽視經驗的事實。感覺實係感官的作用。思惟，感情，意志實係腦神經的作用。換言之，精神不外是物質經過高度組織後所生的各種作用罷了。

第三節 具體一元論 (Concrete monism)

具體一元論，與抽象一元論 (Abstract monism) 相對，以爲心物二者相合而成爲那種構成世界的基本的實體，所以心物乃係同一實體的兩面。抽象一元論則不然，以爲心物乃係同一實體的表現的形式而非構成實體的要素。具體一元論爲哲學史上最古的世界觀。當人智幼稚的時候，人們往往用這種見解解釋宇宙。當時的人們以自己爲萬物的權衡，用以推測一切。自己具有精神或生命，以此衡彼，遂以爲萬物也都具有精神或生命，於是一切自然界的事物，甚至於無機物，遂亦都成爲具有精神或生命的東西了。聽了雷聲，以爲神在發怒；得了甘霖，以爲神在保佑；見了雄偉的高山，以爲山有山靈；見了汪洋的大海，以爲海有海神。大概宗教上一切迷妄怪誕之說，都以這種思想爲根據的。

因爲具體一元論是把一切物質都看做具有精神或生命的，所以在哲學上叫做物活論或萬物有生論（Hylozoism or Animism）西洋哲學的元祖希臘人太雷斯（Thales, 640—546 B. C.）就是採取這種見解的。太雷斯把水看做是宇宙萬物最後的原質。由現在的我們看來，水是物質的一種。以水爲萬物的原質的這一種見解一見似乎是唯物論，可是太雷斯所謂水，與現代人所謂水（ H_2O ）不同，乃是具有生命與活力的。水有動力，水能自動地變化，換句話說，由他看來，水是活的，正和我們自己一樣。所以分析起來，他所謂水其實含有物心二種要素在內，就是水是從物心二種要素構成的。他看了水能從液體有時變爲固體，有時變爲氣體，他看了水具有三態的變化，所以他以爲這一種富於變化而且具有變化的動力的水乃是宇宙萬物最後的原質了。

等到人類的思想逐漸進步，這種物活論當然是站不住了。因爲無機物不能具有人類的精神，是一種明顯的事實，而物質作用與精神作用不能視爲同

一，也爲一般所公認的緣故。在近代哲學之中，與具體一元論的思想較爲接近者，爲德國心理學家馮特（Wundt, 1832—1920）。馮特以爲心爲內界的統一，身爲外界的統一，心與身構成一體，而爲一體的兩面。不過馮特又以爲精神作用是較物質爲更基本的實體，則他的議論已偏向到唯心論方面去了。

對具體一元論，學問家多輕視之，以爲這一種見解乃係二元論的變形。二元論把精神與物質看做兩個獨立的實體，而具體一元論不過把這二元很隨便地很簡單地加以綜合爲一元罷了。

第四節 抽象一元論 (Abstract monism)

抽象一元論的學問家的代表爲斯匹諾莎 (Spinoza, 1632—1677)。斯氏的出發點與笛卡得一樣爲自我認識，但與笛卡得不同者，其所謂自我，偏於倫理宗教方面。他以爲普通人們所謂善，誰能保證其不遺害後人？然則真善是什

麼？我們的心從變幻無常的東西轉向無限永恆的東西的時候方能得到真正的滿足，所以對神的愛爲真正的唯一的善。斯匹諾莎的哲學這樣轉入宗教方面去了，而他以爲對神的愛應該先從對神的認識做起。

在他，實體 (Substantia) —— 神 —— 爲包括萬物的無限的存在，所以我們一定要在認識了神以後方得認識外物的真相。斯匹諾莎乃從神的觀念演繹一切關於事物的認識。

他在哲學上採用幾何學的方法，先揭定義，次舉公理，然後以進於定理，最後終結於證明。斯匹諾莎對於世界，人類的態度，正和數學家對於綫，面，體的態度相同。數學的真理是永久不易的，斯匹諾莎所舉的事物的秩序也是永久不易的。這些秩序爲原因結果的必然的關係，事物及現象爲神的本質的必然的結果，正和從三角形的本質，內角之和一定爲二直角一樣，所以他是排斥目的觀的。

他對於笛卡得的三實體（神、心、物）中，以為只有神是真正唯一的實體。實體是絕對獨立，無限，唯一，其自己即為自己的原因——自因（*Causa Sui*）。其定義曰：『自因指其本質含有存在者。換言之，自因就是指我們由它的本性上除當它存在外更無他種想法的東西。』所以神是必然存在的。所謂自由存在於本性上必然的存在與動作之中，自由決不是任意隨便。所以神是必然，同時又是自由。神為萬物的第一原因。從三角形的本質產生『兩內角之和等於二直角。』同樣，從神的本質必然地永久地產生事物及法則。又三角形的性質不存在於三角形之外，同樣，萬物決不離神而獨立存在。神為萬物的內在的原因（*Causa immanens*），決不是超越的原因（*Causa transiens*）。有限的世界如為『所產的自然』（*Natura naturata*）。神實為『能產的自然』（*Natura naturans*）。這樣，斯匹諾莎極力排斥人格的超越的神（在笛卡得，是『神及自然』（*Deus et Natura*））。他這種理論就是有名的獨創的汎神論（*Pantheism*）。在他，

是『神即自然』(Deus sive natura)。

我們認識實體由於神所表現的屬性。神的屬性爲無限，而普通我們所知的神的屬性只有思維與延長二種。一切屬性都是自存，都是神內所包含的。神爲實體，個物不過爲變化的狀態(Modus)。思维的狀態爲精神，延長的狀態爲物體。神如空間，個物如圖形。圖形的存在爲偶然，所以個物的存在亦爲偶然。所謂偶然決不是指無原因，凡是其產生依據於其他有限物而不依據於自己的本質者都爲偶然的存在。

斯匹諾莎，這樣，排斥目的觀，排斥意志的自由，以爲自然現象也好，心理現象也好，一切都是機械的。普通所謂自由，是無意義的。有限物爲神的狀態，所以同時卽爲思惟，延長的狀態。一切個物包含物心二方面，因其同爲神所表現的狀態或形式的緣故。人類注重於自我保存，對於自我保存有益的努力爲德，否則爲惡。

這樣，照斯匹諾莎講，世界唯一的實體是神，思惟與延長二者非爲實體，乃係實體的屬性。我們對於神的屬性所知道的只有此二種，而這兩種屬性表現出來，就成爲各種事象。他對這各種事象名之曰實體的狀態（*Modis*）。所謂實體的狀態，換句話說，也就是實體的差別相。在心的屬性（思惟）方面，實體的差別相係出沒無常的種種念頭；在物的屬性（延長）方面，實體的差別相係生滅無常的各種個物。實體與它的差別相具有相即不離的關係。斯匹諾莎以爲實體與差別相的關係正和線與點的關係一樣。個別的各點之累積的集合不能謂之爲線。線之所以爲線，不在個別的各點的累積，而在於整個的一體。是在於他面，線決不是與個別的各點互相分離的。個別的事物與實體的關係正復如是。個別的事物的累積固不能就算做實體，但二者却是相即不離的。德國哲學史家愛爾特曼（*Erdmann*, 1805—1892）解釋斯匹諾莎所主張的實體與個別的事物的關係說：『神（實體）之於個個的事物（狀態）猶如水

之於波。個個的事物，正和水上的波一樣，在心的方面與物的方面，顯現種種雜多的差別相，出沒變化，無時或止。』（與大乘起信論中所用的譬喻相同。）總之從永久常住方面看，一切的一切不外是唯一無限的圓滿的實體，就是 *Natura naturans*，而從有限差別方面看，一切的一切又無一是常住不易的，宇宙萬象都不過是在常住的實體中出沒變化的那種波浪而已。這些就是 *Natura naturata*。

這樣，在斯匹諾莎，神爲宇宙的唯一實體，思惟與延長係實體的屬性，而森羅萬象乃係實體在這心的和物的二種屬性方面所顯現的狀態。這種見解實足以代表抽象一元論的。

斯匹諾莎而外，如謝林 (Schelling, 1775—1854) 以『絕對』(Das Absolute) 爲宇宙的實體。客觀的自然界及主觀的精神界皆從『絕對』的藝術的創造力產出，所以自然界與精神界既不矛盾，也非無關。惟自然界低於精神

界，精神界高於自然界而已。由此而推，自然界決非機械的死物。在自然界的本質裏面必也包藏着靈妙的宇宙精神。故自然界與精神界在分量上雖有差別，但在性質上却是平等無差別的。他的哲學叫做同一哲學（*Identitæts philosophie*）又如赫智爾（Hegel, 1770—1831）則以『絕對的理想』（*Absolute Idee*）爲宇宙的本體。絕對的理想顯現於外則成自然界，及其返而自行意識也，則爲精神界。宇宙萬物無一不是這種理想的表現。以上二氏固亦可謂爲抽象一元論者，但二氏於精神物質二者之間偏重精神，所以總不免帶有唯心論的氣味。

第五節 二元論 (Dualism)

一元論者以爲宇宙萬物最後的本質只有一種（或心或物或實體），而二元論者却以爲宇宙萬物最後的本質有二種（心與物）。

(一) 古代希臘的二元論

照通俗的見解，所謂靈魂與肉體二者截然不同。當我們活在世上的時候，則二者共同存在，相依爲用。等到人死了，則靈魂脫離肉體而他去。在一般世人靈魂的觀念至爲曖昧，沒有明確的內容。所以這種見解可名之曰曖昧二元論 (Vague Dualism)。這當然不能謂爲一種哲學上的理論，但是希臘初期哲學裏面，如愛姆匹陀克雷斯 (Empedocles, 490—430 B. C.) 的四大 (地，水，火，風) 與愛憎亞那克沙哥拉斯 (Anaxagoras, 500—428 B. C.) 的物種與 Nous (精神) 他們這一種具有二元主義色彩的思想去曖昧二元的思想實不甚遠。因爲他們所謂愛憎，所謂精神，實與物質尙無明顯的區別的緣故。

希臘大哲柏拉圖及亞里斯多德 (Aristotle, 384—332 B. C.) 的哲學也帶有二元論的傾向。柏拉圖以理念爲實在，視個物爲虛幻，固一純粹唯心論者，

但在他方，他以為理念 (Idee) 表現於個體上面時，理念 (實有) 之外又有非有的存在。他對於非有未有詳細的說明，不過指與理念 (實有) 相反的那種空虛變幻的東西而已。理念為萬物的原型，沒有定相的非有為萬物的材料。宇宙萬象皆由二者合成，所以一切個物都係實有與非有的結合，而理念當表現於個體時不能完全表現其真相，只能暫時表現其幻影者，亦正因受着非有的阻礙的緣故。這樣，柏拉圖也是可以歸入於二元論者的。

至於亞里斯多德的思想也含有二元論的色彩。他用形相 (Form) 與材料 (或質料 *Stoff*) 來說明宇宙萬象的生滅。他以為一切事物都由二者結合而成。他所謂形相，與柏拉圖所謂理念不同，不存在於材料之外，却存在於材料之中。形相是從材料本身裏面實現出來，不是由外附加於材料之上的。譬如種子，各有可以實現的形相，形相從材料逐漸實現，這就是生長變化。這樣，亞氏所謂形相與材料，不外是『將成』與『已成』或『未發』與『已發』的關係。

在這一方面，他的思想可以說是一元的。可是在他方面，他又主張形相爲原動，材料爲被動，形相爲能造，材料爲被造。例如造屋，計畫圖案（形相）爲原動，磚木瓦石（材料）爲被動。又如桃種爲被動的材料，桃樹爲原動的形相，桃種之所以能變成桃樹，乃基於桃種裏面所含有的『桃樹的形相』的推動，使無此種動力，則桃種之變爲桃樹就無從說明。他並以爲形相的實現常受材料的阻礙。觀此則亞氏的思想具有二元論的成分甚爲明顯了。

柏氏和亞氏的二元思想，傳到中古，爲經院哲學所採用。中古哲學逃不出柏氏和亞氏哲學的範圍，所以中古哲學的全部差不多都可以說是二元論。

（二）近代的二元論

近代二元論的代表當推法國的笛卡得（Descartes）。他以神爲無限的實體，以精神與物質爲有限的實體。神獨立自存，一無憑藉，而精神與物質的存在

一賴於神。神既爲精神，物質二者的基本，故笛氏之說在這一點也可以說是一元論。不過他在他方面，以爲精神與物質二者各自獨立，不相依賴，精神自精神，無待於物質，物質自物質，也無待於精神，並且他以爲精神以思惟爲特性，物質以延長爲特性，而思惟與延長截然兩事，所以他的見解是二元的。

笛氏以爲生活作用與精神作用不同，生活作用屬於我們的物質作用，精神作用則屬於我們的非物質作用，二者完全有別。下等動物僅有生活作用，所以不過是一種自動的機器。其見食而趨，被打而啼，都係純粹的機械作用，並非出諸意識，正和時鐘之被撥而鳴一樣。至於人類的身體，亦不外爲營機械作用的一種裝置。人類和禽獸所以不同之故，乃在於我們具有精神作用這一點。

精神作用與物體的運動絕對不同。人既兼具二者，則人的身體中不可不有二者相接的地方，因爲當外物刺激身體時，我們既能覺知，而當吾心有所意欲時，我們又能發爲行動，身心二者的作用每若相通的緣故。這二者相接的地

方笛氏規定爲腦中的松果腺（位於腦的中間）這松果腺爲精神作用與物質運動互相交通的地點。而照物理的原則講，物質的運動是不增不減的。所以物質的運動雖與精神相接觸，因以喚起感覺，但物質運動的量決不因是減少；同樣，心有所欲，我們的精神雖因以喚起身體的動作，但物質的運動的量也並不因是增大。所以精神作用對於物質運動的影響只在於轉移其運動的方向，對其運動的量是不能有所增減的。

笛氏對於心物所以相應之故沒有完全的說明，所以他的後繼者多向此方加以補充。所謂機緣說（偶因說 Occasionalism）就於此產生。創立機緣說者爲葛隣克（Geulinx, 1624—1669）和馬爾蒲蘭希（Malebranche, 1638—1715）。

葛隣克以笛卡得的思想爲根據，以爲外物刺激吾身，吾心緣是怎樣能夠發生感覺，非我們所能知道，同樣，心有所欲，身體緣是怎樣能夠引起運動，這也

非我們所能知道。所以心的作用不能謂爲身體動作的原因，而身體的運動也不能視爲吾心變化的原因。真正的原因不當求之於有限的精神與有限的物質，却當求之於無限的神。心有所欲，發爲身體的動作，此身體上動作的原因爲神，意志不過爲之機緣罷了。換句話說，心有所志，則身體爲神所動。反之，身體上的運動，也不過是精神作用的機緣，就是吾身如有變化，則神就會在吾心中喚起思惟。這樣，心有所志，神即當用力以運動吾身，而吾身每受外物的刺激，則神即當用力以喚起吾心的感覺。神難道不怕麻煩麼？這又不然。心物的作用實都不能喚起神的動作。當神創造心身時，實已造就心身相應的作用。譬如鐘錶匠所造的鐘錶，長短二針互相適應，既不是以一針運動他針，也不是鐘錶匠於一針動時常用自己的力以撥動他針的。

馬爾蒲蘭希的意見與葛隣克大略相同，以爲一切原因皆在神意。所以物與心之間沒有直接的因果關係，就是在物與物之間也是一樣，是只有偶然的

機會的因果關係的。

(二) 心身的關係

笛卡得學派以後，竭力主張二元論者，世不多觀。不過精神與身體間相互的關係如何，却依舊爲哲學上一大問題。近代哲學上對於這個問題的解釋約有一種，卽心身交用說 (Theory of reciprocal affect) 及心身並行說 (Parallelism)。

據心身交用說，精神與身體雖截然異質，然當其作用時二者迭相爲因，迭相爲果，二者互相影響。無形無質的精神，或把腦髓及神經的機能使之興奮，或把腦髓及神經的作用加以抑壓，因以左右身體上的生理作用；而身體上的諸變動，也藉神經的媒介，以左右我們的精神作用。這種見解的有力的根據，在於經驗上的事實。因爲心的影響可以及身，同時，身的影響也可以及心，這是彰明

昭著的事實的緣故。

反對論一 精神與物質截然不同，精神以思惟爲特性，物質以延長爲特性。性質絕異的事物豈能互爲因果？

駁論一 因果關係未必一定以同質爲前提。考因果法則的意義沒有同質的限制。且反對論謂因果法則不能應用於異質作用之間，然後更根據此理以否定心物間的因果關係，其說爲循環論。蓋所謂異質本不過是指心物的異質而言的。

反對論二 物質界的因果關係，以物質作用始，以物質作用終。因果連綿有如珠串。物質界一切現象都可以這物質的因果的珠串加以說明。一面既無須精神作用作說明的媒介，他面也不容精神作用中斷其連絡。

駁論二 物質界的因果關係，始終不出物質作用之外，這不過是一種學問上想像之談，決非真確不易的至理。縱使無機界中有這種事實，然斷不能就

移無機界的原理強有機界以必從，所以有機界的心身仍得以互爲因果的。

反對論三 據能力(energy)常住律言，宇宙間物質的能力是不增不減的。假定物質作用可以爲精神作用的原因，則宇宙間能力不會因此減小麼？又假定物質作用可以爲精神作用的結果，宇宙間的能力又不會因此增大麼？

駁論三 這不然。能力常住律的適用範圍非僅限於物質方面。物質上的能力與精神上的能力本非異物。物質方面的能力增大，則精神方面的能力減小；精神方面的能力增大，則物質方面的能力減小。由全體觀之，初無增減。所以心身交用說與能力常住律並不背馳。

這樣，反對論者所持的理由似欠充分，而心身交用說的成立是確有相當的根據的。

至於心身並行說，則與心身交用說相反，以爲心身之間，決不能自有互爲因果的關係，而其所以不能的理由詳見上述三種的反對論。那末，精神與身體

之間實際上爲什麼會有密切的關係呢？照並行說講，這是因爲心身二者的作用互相並行的緣故。如心有所志則手動，但心不是手動的原因，不過心手二種作用相互並行而已。又如外物刺激身體而引起吾人的感覺，但物不是感覺的原因，也不過身體（神經）的變動與感覺互相並行罷了。精神作用與物質（身體）作用各於自己的系統內有始終連貫的因果關係，斷不容異種作用夾雜其間。要之，心身之間是僅有並行的事實而無因果的關係的。

以上二說之中，要以心身交用說較爲妥適，自不待言。

第六節 多元論 (Pluralism)

多元論以爲宇宙萬物的最後的本質乃係多種的（二種以上）或多數的（二個以上）。如古代希臘的愛姆匹陀克雷斯的四大（地，水，火，風）及愛憎說，亞那克沙哥拉斯的物種與精神說，德謨克利脫斯的原子說，皆其適例。

(一) 萊蒲尼茲的多元論

從培根到斯匹諾莎，他們的理論，最少在機械觀一點，是一致的。這實爲近世自然科學的精神的根本觀點，而與宗教的目的觀完全背馳。而萊蒲尼茲（Leibnitz, 1646—1716）的哲學一面固然尊重自然科學的精神，他面却想把科學的機械觀與宗教的目的觀加以調和。萊氏與笛卡得同樣從『何謂實體？』這個問題出發。笛卡得以爲實體是自存的，所以把這種實體加以澈底化時，遂產生了斯匹諾莎的汎神論，以爲神就是自然，神乃是不具意志與知力的一種盲目的力。這就宗教講，自免不了是一種邪說。如想避免這一種哲學與宗教的衝突確有改造實體的概念的必要。那末，實體究竟是什麼？在於萊氏，所謂物的存在不外是物的活動，沒有活動的物就是沒有存在的。實體乃指能夠活動的存在，而活動就是力，所以力乃是實在。萊氏達到這個結論的最大原因

國立中央圖書館

NATIONAL CENTRAL LIBRARY
CHINA

乃由於物理學的考察。物理學的基本實爲運動，但是運動單由（如笛卡得及斯匹諾莎的樣子）『物體的本質爲延長』這一點，是不能被說明的。生運動者只有力。力實爲物體的本質。實體乃是自行活動的個體。萊氏又以爲實體是多元的。物體可以無限分割，原子論者所謂原子仍有延長，所以他們的分割不能算做無限的分割。真正的實體乃是一種不具延長的，非物質的單元。這就叫做 Monad（單子）。單子是非延長的，故不能再分。單子爲獨立的活動力，故不受他物的影響，能自動地活動。萊氏有一句有名的話：『單子是沒有可以出入的窗門的。』單子的活動爲自己發展的活動。所謂發展不外是表現，所以單子的活動乃是表現自己的活動。單子的一狀態表現着各種階段，正和一粒米表現着一株稻一樣（不過要用神的知力方能知道）。這樣，單子一面表現自己，同時單子並表現着宇宙全體，所以單子是小宇宙，是宇宙的縮影。無數的半徑集中圓心，同樣，一切單子合一於一個單子。所以『一是一切。』單子實爲宇宙

的代表者。

萊氏又把表現看做與表象相同。我們的表象把外攝於內，多攝於一。同樣，單子表現及包含宇宙的那種活動乃是心的活動。所以一切單子都是有心的。又單子上下的階段爲無數，宇宙間有相似的單子而無完全相同的單子。單子都表現着宇宙，但其所以表現宇宙的明瞭的程度則各不相同。至於完全明瞭的表象則屬神的特權。單子的表象都不是完全明瞭的。單子既爲無數，且表現的明瞭程度又各不同，然則宇宙何以會有統一呢？他以爲這由於所想表現的內容完全相同的緣故。宇宙之所以有調和與統一，全由於此。

現實世界乃是神所選擇的最完全的世界。現實的世界，並非因爲神所選擇，所以是最完全；却因爲最完全，所以爲神所選擇。『優良者方得存在，』乃是神選擇世界的標準。所以世界的調和全出於神的意志的預定。萊氏把這種調和名之曰預定調和 (Prestablished Harmony)。這樣，萊氏把機械觀與目的

觀遂加以結合了。

(二) 赫爾巴特的多元論

我們通常的思想裏面，有種種矛盾。哲學的任務在於發見及除去這種種矛盾，使我們思想成爲統一的整體。換句話講，哲學的任務在把我們經驗上的種種材料，站在批評的立場，加以重新組織。照通常的思想，一物可以含有多種的性質。這一與多之間是含有矛盾的。又照通常的思想，一物的性質雖時時變化，但這仍不失爲一物。這變化與主體之間也是含有矛盾的。爲解除這些矛盾起見，我們應把通常所謂一物分析爲各種要素。這樣，在於最後，我們就可發見單純的（就性質言），不變的那種實體。這種實體不是時間上及空間上的東西，却是形而上的東西。赫爾巴特（Herbart, 1776—1841）把這種最後的實在名之曰『實體』（Das Reale）。

第一，實體乃是不可認識的。我們的認識雖僅止於現象，但在現象的根底，我們不得不認有實體的存在，如我們根本否認這種實體則一切認識皆不可能。康德以爲物本身超越我們認識的範圍，但赫氏則以爲物本身雖不可得而認識，然同時我們却也不能懷疑物本身的存在。他以爲在現象存在的限度內，實體也不得不存在。

第二，實在乃是多元的。赫氏以爲實體的數目爲無限，他從實體與實體相互的關係來說明宇宙間的矛盾與變化。對於現象界的許多矛盾與變化的說明，有二種方法：一爲赫智爾的辯證法，一爲赫爾巴特的關係法（*Methode der Beziehung*）。照赫智爾的辯證法，宇宙間的種種矛盾與變化乃係 *Weltgeist*（宇宙精神）發展上必然的歷程。照赫爾巴特的關係法，他以爲這種矛盾與變化乃由實體與實體相互的關係而生。實體與實體的關係不同，則實體的性質也就有別。例如一直線因與圓的關係不同，或爲切線，或爲弦，或爲直徑。所謂

性質的變化與矛盾都由於關係上的變化。實體是不變的，常住的。所變化者不過是關係。關係變化則實體的性質也就先後不同。所以我們通常所謂性質乃係現象界的事實，並非實在界的事實。可是進一步想，要有這種種現象（性質），我們不得不在現象的後面預認實體的存在。所以，宇宙間事物的現象既為無數，那末，實體自然也非為無數不可了。

現在把赫爾巴特的『實體』說的特點總括於下：

第一，他主張『實體是常住不變的，』所以他的思想與古代希臘愛萊亞學派相同，而與菲斯的謝林，赫智爾等主張活動發展的見解有別。

第二他主張『實體是無數的，』所以他的思想與原子論相類似，但他又主張『實體是非空間的，不可分的，』則與原子論不同。

第三，他主張『實體是非空間的，不可分的，』所以他所謂實體與萊蒲尼茲的單子相似，但他主張『實體是非活動的，』這又與萊蒲尼茲的思想異趣。

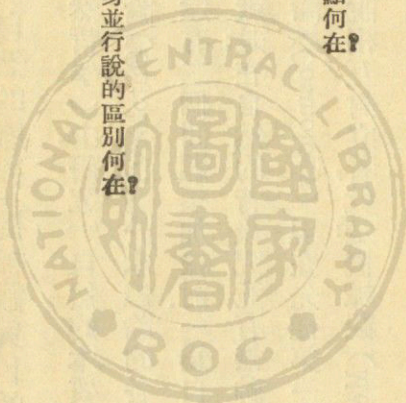
了。

問題

- 一 何謂唯物論？
- 二 何謂唯心論？其難點何在？
- 三 何謂具體一元論？
- 四 何謂抽象一元論？
- 五 何謂二元論？
- 六 心身交用說與心身並行說的區別何在？
- 七 何謂多元論？

參考書

各種哲學概論及各種西洋哲學史



第三章 宇宙論

第一節 自然的歷程（機械觀與目的觀）

形而上學（自然哲學）中，研究『自然的本質是什麼』這一個問題的部分，通常叫做本體論（Ontology）。關於本體論的各種學說，約略已如上述。

形而上學裏面，還有二個問題須加檢討。一為自然的歷程是怎樣？一為自然的究極是什麼？（就是在自然的背後究竟有無神的存在？）研究這二個問題的通常叫做宇宙論（Cosmology）。現在先從第一問題講起。關於自然的歷程，哲學上有二種學說相互對立着，就是機械觀（Mechanism）與目的觀（Teleology）。

第一項 機械觀（Mechanism）

(一) 唯物論者的機械觀

把自然界裏面的那種盲目的必然的因果關係拿來當做宇宙萬物生滅變化上的一般原理的，這就是機械觀。機械觀與從來的唯物論（最近的辯證唯物論不在此例）有密切的關係。一看哲學的歷史，主張唯物論的學問家大抵主張機械觀。古代希臘的德謨克利脫斯一方面為機械觀的代表，一方面又為唯物論的代表。

照德謨克利脫斯的見解，宇宙萬物最後的本質為充實而不可分割的原子。原子自具動力，自具重量，故從太初以來，在無限的空間，作無窮的運動。但各原子的重量不是相等，所以當原子從上方向下降的時候，不能有同等的速度。其大而重者速，小而輕者遲。因有遲速快慢，所以大而重者得追及小而輕者而與之衝突。原子的運動本為垂直的，及既衝突，遂發生斜行的運動。而斜行的原子

與其他原子又發生衝突。衝突復衝突，乃發生旋渦運動。而根據這種旋渦運動，個物因以產生，就是靈魂，也係從原子構成的。這樣，原子本身自具動力，所以原子的運動是必然的。原子的運動，速度不同，所以原子與原子的衝突也是必然的。其他如旋渦運動的引起是必然的，個物的產生也是必然的。宇宙萬物的生滅變化都遵循着機械的必然的因果關係。其生滅變化本無特別的目的。

近代英國哲學家荷蒲斯也主張機械觀。照荷蒲斯的見解，一切存在都爲物體，一切現象不外爲物體的運動。所謂心的現象也不外是一種物體的運動，而物體的運動無一不遵循着機械的必然的因果關係。所以哲學爲研究這物體的運動的學問。詳言之，哲學的任務在根據物質的運動以探求現象的原因，又根據這種原因以說明這種現象之所以發生，就是先從結果以推究原因，然後再從原因以說明結果。而所謂原因與結果都不外是物體的運動，而物體的運動間的因果關係都係機械的與必然的。這樣，由他看來，宇宙間的一切生滅，

一切變化，也是盲目的，無目的的。

“System of Nature”（自然的系統，未署著者名姓，或謂出自法人荷爾巴哈之手筆，而法人第台羅及德人克利姆等實贊助之）爲十八世紀法國唯物哲學的經典。照這本書的理論，宇宙萬物運行不息，甲爲乙因，乙爲丙因，因果連續，沒有窮極，而萬物的生滅變化，都依據因果關係，不具任何目的，所以我們也不得以善惡美醜評論之。所謂善惡，所謂美醜，皆爲我們主觀上的設想，決非自然界事物所本來具有的。

（二）一元論者的機械觀

主張機械觀者未必一定限於唯物論者。一元論者裏面也有採取這種見解的學問家。如斯匹諾莎就是其例。斯氏所謂原因是指數學的原因而言。（他研究哲學採用數學的演繹法。）換句話說，他用一個概念作爲根據，然後從此

加以演繹，加以推論。假定某一件事可從這個概念必然地演繹而出，他就以為這一件事的所以發生乃係依據那個概念的（就是以那個概念做原因的。）這樣，斯氏所謂原因與結果，實與論理學上所謂理由與歸結相同，含義較普通所謂因果為廣。他以為神乃是萬物的原因，其意非謂神是根據自由意志創造萬物，却不過說既有此神，就不得不有萬物而已。（正和從三角形的本質我們一定會得到『內角之和等於二直角』的結果一樣。）這樣，斯氏同數學家一樣，是排斥目的觀的。他以為目的觀的主張乃出於『推己及物』的那種錯誤。果如目的觀之言，則神不得算做完全圓滿的實體。為什麼呢？因為神既懷抱目的而活動，則在未達目的之前不得謂為完全，一定要待目的既達，始能稱為圓滿的緣故。

（二）近代思想中的機械觀

近代思想中的機械觀則有下列三種科學上的根據。

(1) 進化論 (Theory of Evolution) 達爾文 (Darwin, 1809—1882)

所創的進化論把從來的物種神造說及物種不變說加以打破。他根據種種觀察與實驗，以爲一切物種是由進化而來。生物由單純以進於繁複，由同質以進於異質，由低級以進於高級，這叫做進化。生存競爭與自然淘汰爲生物進化的主要的原因。生物在這種公例中演進，其變化是不含任何的目的的。

(1) 原子論 (Atomism) 原子論謂任何物質分至不可再分時，其各部

分稱爲原子。某物所含原子的數目，如有增減，則其性質亦因之而變。要之，一切生滅變化皆由於原子的結合與分離。這種結合與分離完全是機械的，絕無目的之可言。原子具有重量，物質的重量爲造成物質的原子的重量之總和。如從其一物質除去原子若干，則該物質的重量亦必隨之減少若干。宇宙間的全體物質是不會有增減的。

(11)能力常住律 (Law of Eternity of Energy) 所謂能力，並非物質，乃係物質的作用。物質具有重量，能力却沒有重量。就宇宙間能力的全體言，甲能力固可變爲乙能力，但宇宙間的全體能力却永遠不增不減，是常住的。

根據上述三點，近代自然科學家往往主張機械觀，以爲宇宙的進行是遵循着機械的必然的因果關係的。但因最近物理學有了長足的進步，這種理論的基礎已在搖動，機械觀大有不能自圓其說之勢。詳見結論，此地從略。

第11項 目的觀 (Telology)

(1) 柏拉圖的目的觀

主張『宇宙萬象都向着一定的目的發展着或進行着』的見解，叫做目的觀 (Telology)。希臘的柏拉圖的學說就是其例。柏氏以爲理念爲實，現象爲虛，觀念如形，現象如影。形爲影的原因，理念也爲現象的原因。而他所謂原因在

他方面又是目的。理念一面爲現象的原因，一面又爲現象的目的。理念常住不變，而現象界的個體則變化無常。現象界的個體之所以變化，是因爲現象逐漸向着理念這一種目的發展的緣故。不過現象界的個體的變化固由於追求目的，而當變化的時候却不能超越因果的關係，作自由的行動。

(1) 亞里斯多德的目的觀

亞氏的思想與柏拉圖大致相似。亞氏以爲自然界的事物，自一方面看，外空間的運動，因而完全服從着機械的因果關係；自他方面看，則又向着目的逐漸變化着。他嘗創四因論，以爲普通所謂原因，可分爲四種：(1)材料因 (Material Cause)，(2)形相因 (Formal Cause)，(3)動力因 (Efficient Cause)，(4)目的因 (Final Cause)。譬如造屋：磚瓦木石爲材料因，計畫圖案爲形相因，工匠勞動爲動力因，房屋完成或居住爲目的因。考一屋的成就，先有造屋這種目的，然後

確定計畫與圖案，搜集材料，加以勞力，始得完成。亞氏更進一步，以爲四因之中，動力因與目的因實亦不外是形相因。爲什麼呢？因爲動力依據目的而後生，而目的又與計畫圖案無甚區別的緣故。所以四因可約爲形相與材料二因。這樣講時，形相因包含目的因在內。考萬物的生滅變化，不外是形相材料的關係，換句話說，萬物爲欲表現其所包涵的形相，故有變動與發展。所以萬物的變化莫不具有目的。最下等的物爲純粹材料（Pure Material），由此逐漸變化，愈變化愈進步，達到最後的階段，這就是所謂純粹形相（Pure Form），也就是所謂神。

（二）康德的目的論

取批評的態度，分析目的的觀念，以之應用於一切自然現象的學問家，實爲康德。照康德的見解，自然界（現象界）與道德界（物本身的世界，本體界）是兩個截然不同的世界。自然界是有條件的，本體界是絕對無條件的。可是我

們的知識限於自然界，對於本體界我們是只能信而不能知的。自然界爲現實（*Sein*）的境域，道德界爲理想（*Sollen*）的境域，前者爲感官的，悟性的範圍，後者爲感官以上的理性的範圍。二界之間究有怎樣的關係，我們不得而知，可是事實上道德却要求把其思想實現於自然界。那末，二者之間不得不假設一種關係。所以康德在上述二界以外，又設立了一個判斷力（*Urteilskraft*）的境域。這判斷力的境域位於上述二界的中間。悟性的作用依據着局部的統一，理性的作用依據着無條件的觀念，而判斷力的作用却依據着自然界中的目的的觀念。判斷力把自然界看做是好像具有目的的東西的樣子。判斷力的這一種統一，與其說是近於悟性的那種局部的統一，毋寧可以說是近於理性的那種無條件的統一。而所以與二者不同者，是因爲這既不是學理的知識，又不是道德上的要求，却不過是把自然界當做好像具有目的統一的樣子加以判斷罷了。目的適合性有二種：一爲主觀的，一爲客觀的。一事物適合於我們的了解

力時，這是前者。一事物適合於事物的職分或本性時，這是後者。把一事物看做是好像合乎客觀的目的，這種判斷，叫做目的上的判斷（Teleologisches Urteil）。把一事物看做是好像合乎主觀的目的，這種判斷，叫做審美上的判斷（Ästhetisches Urteil）。這些是康德的判斷力批判（“Kritik der Urteilskräfte”）的主要問題。這樣，他把目的觀看做是自我中心的見解（Ego-centric View）或主觀的見解。這種看法不是學理的，不過是以自我為中心而加以假想出來的東西罷了。自然界的歷程，在知識的範圍，是機械的因果關係。所謂自然界具有目的，不過是說我們依據判斷力可以把自然界看做好像具有目的的樣子而已。所謂目的是一種理想上指導的原則（Regulative principle）而非實際上構成的原則（Constitutive principle）。所以目的觀與機械觀不但不互相衝突而且是相互為用的。

(四) 活力論 (Vitalism)

近代生物學家裏面有兩派反對的理論就是活力論及非活力論 (Anti-vitalism)。生活現象最爲複雜，最富變化，生物的構成也最微妙，所以根據這些事實，有一班生物學家以爲生物具有一種特別的生活力 (Vital force)。這種生活力統攝個體的生活，運用無機的物質，當十八、十九二世紀之交，活力論盛行一時，主張活力論者以爲生活力爲目的的超自然的原則，而與自然界中普通的力截然不同。到了十九世紀中葉，德國生理學家繆勒 (Mueller, 1801—1858) 雖也主張生活力的存在，然他所謂生活力乃係自然力的一種而服從着物理上化學上普通的規律。故繆勒之說已可說是啓了非活力論的端緒。當時實驗生理學愈行進步，而達爾文的進化論風靡全世，於是活力論遂至衰頹，更無立足的餘地。蓋實驗生理學與進化論對於人類生物的構造的巧妙與夫

生活現象的富於變化皆用機械的說明說明之。這樣，非活力論遂取活力論的地位而代之。可是到了現在，德國生物學家杜里舒（Driesch, 1867—）輩又大張舊日活力論的旗鼓而創新活力論。他所謂『隱得來希』（Entelechy）即舊日 Vital force 之代名詞。Entelechy 神妙不可思議，實為關於生物的一切現象的主因。對於 Entelechy，他以為決不能用機械觀加以說明。

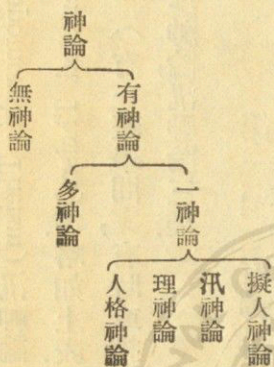
第二節 自然的究極

照上所述，宇宙論的問題有二：一為自然的歷程的問題，一為自然的究極的問題。關於前者，約略已如上述。現在更進而講述自然的究極的問題。

自然的究極是什麼？換句話講，自然的背後究竟有無神的存在？在這乃係形而上學中最後的問題。我們把形而上學研究到於終極時，我們不得不涉及神的觀念。所謂自然究竟從何產生？這個問題當然為哲學家所不能忽略的問題。

因此，在哲學上把神看做自然的究極的學問家實在很多。故克爾沛（Kuelppe，1862—1915）把這些哲學家名之曰『形而上學裏面的神學的學派』（Theological Schools in Metaphysics）。

對於神的有無的解答當然有二：一為有神論（Theism），一為無神論（Atheism）。有神論肯定神的存在，無神論却否定神的存在。而有神論之中，又根據神的數目，大別為二派：一種是一神論（Monotheism），以為神是唯一的，一種是多神論（Polytheism），以為神是多數的。又在一神論之中，更有擬人神論（An-



thropomorphic Theism), 汎神論 (Pantheism), 理神論 (Deism) 及人格神論 (Personal Theism) 等略如上表。

(有一班學問家, 有時或把汎神論從一神論中抽出, 把有神論分爲一神論, 多神論, 汎神論三種。)

第一項 有神論

(一) 一神論

第一, 擬人神論 擬人神論把神看做是全知全能, 完全圓滿, 最善最美的實在。就是把人類最高的理想名之曰神。因爲把人類最高的理想名之曰神, 所以有擬人神論的名稱。擬人神論又以爲神是超越於宇宙以外的存在。神依據神的自由意志從虛無創造宇宙。從這一點講, 擬人神論乃是一種超越神論 (Transcendent Theism)。基督教所謂神就屬於這一類。

第二，汎神論 擬人神論把神看做是超越於宇宙以外的存在。反之，汎神論却以為神是內在於宇宙之中的。所以汎神論是一種內在神論 (Immanent Theism)。照汎神論講，神與宇宙是一體的神。在宇宙生成的各種歷程裏面都存在著。無論何物都包含神在內，一滴水，一粒沙是無一不含有神性的。斯匹諾莎所謂神就是其例。

第三，理神論 理神論反對不合理的基督教的超越神論，以為我們對神應採合理的解釋。照基督教講，神超越着現世，而神又能在現世中表現種種的神奇的事情。這，由理神論者看來，是不合理的。理神論的運動發生於十七世紀的英國，而盛於十八世紀。理神論者主張神是宇宙的創造者，可是在神既創造了宇宙以後，宇宙的一切現象俱遵照機械的自然法則而進行，決不再受神的直接的支配。英人吐蘭等為理神論的代表。

第四，人格神論 人格神論一方面以為神是具有知情意的實在，一方面

又以爲神爲宇宙的內在的根源。在把神看做人格的一點，人格神論是與擬人神論相似，可是人格神論把神看做內在的，這是與把神看做超越的那種擬人神論不同的。又在把神看做內在的一點，人格神論是與汎神論相似，可是人格神論把神看做人格的，這又是與汎神論不同的。近代人格神論的代表爲德人羅宋 (Lotz, 1817—1881) 等。

(11) 多神論

一神論各派的要點，約略已如上述，現在述多神論。多神論係對一神論而言。一神論以爲神是唯一的，多神論却以爲神是多數的。根據多神的思想而成立的宗教甚多，但在哲學上則價值甚少。大體講，多神論一方面承認多數的神，一方面在多數的神中也承認有一最有力最主要的神，以統轄其他一切的神。我國一般人民裏面最流行的通俗宗教（道教與佛教的混合物）就可以說

是屬於這一類的。

第二節 無神論

關於有神論已經講述大概，現在更就無神論一言。有神論（包含一神論及多神論）主張神的存在，而無神論却否認神的存在。無神論常與唯物論相聯結，自來的唯物論者大概都是無神論者。在啓蒙時代（十八世紀）的法國，因為唯物論盛極一時，所以無神論的思想也就風靡一世。照當時的唯物論者的健將荷爾巴哈的見解，存在於宇宙裏面的一切不外是物質。物質具有延長，物質能夠運動。運動裏面有引力與斥力，根據引力與斥力一切運動因以產生。宇宙萬象都可依據物質與運動二者加以說明。所謂精神，所謂神，是沒有的。

問題

一 何謂機械觀？

二 何謂目的觀？

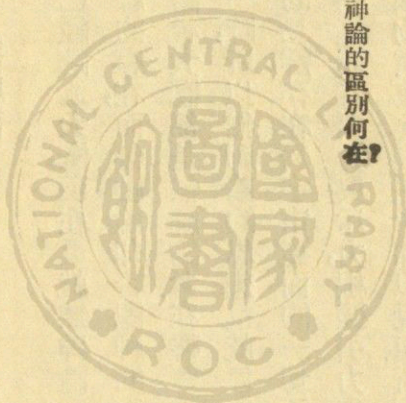
三 何謂汎神論？

四 何謂理神論？

四 擬人神論與人格神論的區別何在？

參考書

同上章



第四章 結論

第一節 對於福爾巴哈的唯物論的批評

福爾巴哈 (Feuerbach, 1804—1872) 的唯物論與本編第二章第一節所述的各家初無大別。不過他爲引起辯證唯物論的學者，所以我們把他併入本節，並擬加以比較詳細的說明。唯物論到了福氏，可以說是有了極顯著的進步。在他，存在於宇宙間的東西只有物質。物質具有延長的性質和運動的能力。運動有種種不同，因之一切事相也有種種不同。宇宙萬象無一不可由物質與運動加以說明。在福氏，並無所謂神與精神的實體的存在。我們之所以承認精神，無非因爲我們對於身體所起的變化之中只能察知外部的運動而不能察知內部的精微的運動的緣故。這種錯誤都從把自己看做二重的東西發生出

來。我們於世界之外相信有神的存在，以爲世間種種禍福的原因都由於神。這種見解的錯誤當然與上述的錯誤一樣。其實，一切精神都由感覺而生，而感覺乃係腦分子的運動。腦分子爲純粹的物質分子，其運動與其他物質的運動毫無區別。這種物質分子相結合時則生感覺。就此可知精神的力都從身體的力導引而出。至於神，這乃係一般教徒所主張的自欺欺人的愚說。宇宙爲存在物的總體，實無假定神的必要。他論意志，主張決定論而排斥目的論。他又以爲靈魂不滅論是迷妄的見解。

在認識論上，照福氏講，我們表象的對象是與我們的表象本身不同的。換句話說，物本身是與我們所謂物有別的。爲什麼呢？因爲後者不過爲前者的一部分或一方面的緣故。在他，味覺神經與鹽同爲自然的所產，而味覺神經所感到的『鹹』乃係鹽的客觀的性質之主觀的表現，並不就是鹽的客觀的性質。所謂感覺，實係客觀地存在於我們外部的物本身對於我們感官波及作用的

結果感覺爲客觀的世界之主觀的映象。這樣，現象與物本身之間，在他，是有差別的。不過他所謂差別，並非是那種觀念論者所主張的神秘的差別。他以爲把物本身轉化爲我們所謂物這件事就是認識。所以經過這種轉化後的物就是我們關於物本身所得的知識了。他是反對物本身的不可知論的。

他也承認自然裏面的客觀的合法性或客觀的因果性。在於福氏，這種客觀的合法性的承認是與物體的客觀的實在性的承認不能分離的。所以他所主張的實爲澈底的唯物論。他澈底反對着一切觀念論。在他，把因果性不從外的世界而從意識或理性等加以抽出這件事，不僅把人類的理性與自然加以分離，並且結局會把自然看做理性的一部分的。他明白主張理性乃係自然的一部分，以爲自然的客觀的合法性是可由我們的頭腦加以近似的反映的。

十八世紀法國的唯物論及福氏的唯物論對於打破觀念論和宗教固有相當的貢獻，但是也未始不含極大的缺點。這些唯物論者對於『發展』根本

未曾理解。他們都是形而上學者。所謂形而上學乃是指把自然及社會裏面的必然的發展加以否定而把一切事物在普遍的相互關聯之外加以觀察的那種見解。形而上學不僅在觀念論的立場上得以存在，就在唯物論的立場上也是能够存在的。這些唯物論者既把自然看做固定不變的物質的總體，所以他們仍不免爲形而上學者。他們固然主張物質都在運動，可是他們所謂運動是不會引起物質的質的變化的。在他們，一切物質都是由最小的原子結合而成。所以原子永遠在運動之中，但是在運動之中，新的東西却永不會產生。與過去一樣，在現在，原子不過在空間中變換位置與重新結合罷了。我們所能觀察到的一切變化都是表面的，並且是非本質的變換。對於自然的那種永久不易的本質是絲毫不能加以變動的。這些唯物論者於研究由一物產生他物時，又不注意二者的關聯。他們把世界看做是孤立的和固定不變的物質之機械的總和。這樣，他們的見解是機械的。這就是他們重大的錯誤了。實際講來，在宇宙除

了不絕地發展着的自然之外，更無所謂永遠的存在。一切物，都在另一物的裏面，有它的自然的基礎。物從另一物產生，而這一物的裏面又包含着此後變化的根源。所謂對於現象的說明，換句話說，就是要找出現象的發生的原因，也就是要在自然的普遍的發展的連鎖中間找出這個現象的地位。科學發見了動物及人類的發生的原因，觀念論就不得不拋棄物種神造說及物種不變說。形而上學的唯物論者一面固在反對宗教，可是他面他們却找不到宗教的發生的原因。他們不把宗教看做歷史的發展之必然的產物，却把來看做民衆的錯誤與教徒的欺騙。同樣他們也不能對他們所竭力攻擊着的社會的各種矛盾的發生加以說明。所以歷史，在他們，乃是爲着偶然的各種事情的發生因而引起的人們的各種意見的結果。這些唯物論者以爲意見支配着世界。這樣，他們不能把自己的唯物論應用到社會現象上面去，於是在社會現象的領域，他們就不得不轉入於觀念論的立場了。總之，機械的及不能依據唯物論說明社

會現象這一點，乃是過去的唯物論的最大的缺點。

第二節 辯證的唯物論

辯證的唯物論的體系的建立，還不過是最近數十年來的事。辯證的唯物論的發源地為德國，目下則大有普及於全世界的趨勢。現在把辯證的唯物論的要點摘錄於下：

(1) 物質與運動乃係宇宙間事物的根源。

(2) 客觀的實在獨立於我們的外部。感覺為運動的物質的映象。運動的物體對於我們波及作用，於是就引起我們的感覺。這是自然科學所證明的。紅色的感覺為具有一定速度的以太的振動的反映。藍色及其他各種顏色也都一樣。以太的振動對於我們的色彩感覺是獨立存在着。我們的色彩感覺根據於以太的振動對人類的視覺所及的作用。一般講，人類的感覺反映着客觀

的實在。

(3) 時空具有客觀的實在性。感覺既自獨立存在於我們外部的實在而來，則所謂時空也當然獨立存在於我們的外部。福爾巴哈謂時間與空間決不是單單的現象形態，乃是存在的根本條件。在世界，除了運動的物質之外，更無他物的存在，而這運動的物質，除在空間與時間裏面外，更不能有所謂運動。所以空間與時間為所有存在的基礎的形態。所謂空間與時間外的存在是毫無意義的。

(4) 在自然界裏面，一切事物都在不絕地發展與變化。事物之間並無絕對的區別。萬物，殆如長江之水，不絕地在變化。主張這種理論的，在中國有『易經』一書，在希臘則有赫拉克拉土斯其人。他曾說過一句名言，謂：我們不能兩次站在同一河流之中。又事物之間決無絕對的區域。為什麼呢？譬如生物與無生物的界限，照科學的研究，決非絕對明顯，動植物的界限也是如此。又如從

前的科學家以爲原子與能是絕對不同的，以爲原子具有重量而能則不具重量。可是最近因物理學的進步，我們知道從前所視爲固定不變的原子也會變化，而且構成原子並具有重量的那種電子也可以變爲沒有重量的能。這樣，能與原子間的障壁又被打破。從前視爲絕對不同的原子與能二者，現在又不能說是絕對不同的了。

(5) 運動的物質，從一個狀態，可以變化成爲與通常見地似乎不能一致的另一個狀態。上述物質可變爲能的實例，卽其明證。

(6) 物本身具有認識的可能性。通常存在於我們外部者曰對象，曰物本身，曰被感覺體。爲我們所知覺者曰內容，曰物，曰現象，曰感覺體。不可知論者休姆和先驗的觀念論者康德都把這兩方面加以嚴密的區別。休姆以爲『物本身』是不能爲我們所知道的，所以關於『物本身』的一切理論，在哲學上，不能成立。康德雖承認『物本身』的存在，但他也以爲這是一種不能認識的

東西。在辯證的唯物論者，物本身與物雖有不同，但其所謂不同，不過是指精粗的區別，並不包含任何神秘的意味在內。爲什麼呢？因爲在辯證的唯物論者，我們所知道的物就是我們關於『物本身』所獲得的知識的緣故。

(7) 意識或精神爲物質經過了高度組織後的產物。物質的存在不是依存於感覺的。物質是第一次的，基本的。所謂感覺，所謂思惟，所謂意識，所謂精神，都是經過了高度組織後的物質的產物。

(8) 感覺，知覺以及一般所謂意識作用，都係外部的世界的反映，都係客觀的實在的映象。

(9) 關於物質的構造和性質的一切科學的命題都只具有近似的相對的性質。

(10) 從相對的真理的總和可以積成絕對的真理。

(11) 相對的真理乃係獨立存在於我們外部的對象之相對地（或近似

地)正確的反映。

(12)這些反映不絕地趨於正確。

(13)在一切科學的真理之中,不拘它的相對性,絕對的真理的要素却是被包含着。

(14)人類的意識是依存於圍繞着人類生活的那種環境的各項條件的。

(15)意志受着因果關係所支配。

(16)自由乃指支配社會或自然上所行使的自由而言。無論在自然現

象或社會現象,我們皆可發見其中的必然的因果關係,而利用這些所發見的法則,我們就可支配自然或社會,所謂自由就在於此。

(17)社會現象發展的原因在於物質生活的內在的矛盾。

(18)關於自然的歷程,機械觀與目的觀各具一面的真理,自然的發展是機械的,又是非機械的或目的的。換句話說,就是辯證的。這種見解乃是把機械

觀和目的觀加以綜合的更高一級的辯證觀。照辯證觀講，因果關係有時是機械的，但有時却是非機械的（如物質變爲能）或目的的（如人類的行爲）。

（19）關於自然的究極，辯證的唯物論者所主張的是無神論。所謂無神論的戰線，即以打破宗教的意識形態爲目標的。

問題

- 一 過去的唯物論的缺點何在？
- 二 試述最近辯證唯物論的主張的大概！
- 三 辯證唯物論者對於宗教的見解是怎樣？
- 四 辯證觀與機械觀及目的觀有什麼不同？

參考書

- 一 王特夫：甚麼叫做物質？
- 二 各種辯證的唯物論或唯物辯證法。



中文名詞索引

一畫

四、一五

一元論

六、一七、一八

二畫

人格神論

七、一六、一七

人類悟性論

四

人間機械論

一〇

人類的實踐

六

人類知識的原理

一三

二元論

九、一六、一四

十二範疇

四

三畫

上升法

四

下降法

三

四畫

心的概念

一五

心的屬性

一四

身心二元論

身心交用說

心身並行說

西里斯迭果

西太哥拉斯

西羅太哥拉斯

內在神論

內官的形式

火原子

火原子的運動

反省

太雷斯

文特爾明

分量的圖式

五畫

主知說

主意說

主觀主義

主觀的辯證法

主觀的觀念論

主觀的精神界

本體論

本有觀念

本有的原理

本體的觀念

矛盾律

矛盾原理

生活力

生活作用

目的觀

目的上的判斷

白克累

白克累

白克累

加排尼

皮西那

四因論

由排魏希

外官的形式

古代希臘的唯物論

自我

自然

自然界

自然哲學

自然的系統

自然的歷程

自然的究極

自我的存在

同等性

同等性

同等性

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

一〇

同一律	三〇	合理的唯心論	一三	材料因	一六	物心二元論	五
同一原理	三四	形式	四	希臘	九	物體的運動	一〇五、一〇六、一〇六
同一哲學	一四	形式	四	希臘哲學	三	物質的運動	一〇九
先天論	元	形相	一四	言語	一〇六	物質與運動	一〇九
先驗的統覺	三	形相因	一六	何克	一〇七	物本身的認識可能性	六
先驗的觀念論	二六、七〇	形而上學	三、七四、八四	延長	一四	亞契雷斯	一六、一五
先驗的觀念性	四	形式論理學	四	身體	一五	亞里斯多德	二四、三、一四
多元論	五、二四	形而上學的目的論	二〇	杜里舒	一四	亞那克西曼特	九
多神論	七、七五、一六	判斷	五、一〇	否定的否定之法則	二	亞那克西米納斯	九、一〇〇
宇宙論	五、三三	判斷力	一七	八畫	三	亞那克沙哥拉斯	一四
宇宙精神	一五	判斷力的境域	一七	物	二、二七、一	亞那克沙哥拉斯的物種	一四
吐爾	一〇六、一〇七、一〇七	判斷力的批判	一七	物質	二、二七、一	與精神說	一四
休姆	三、五、五、五、九、九	批評論	二五、二六、四一、五	物體	一四	非有	一三〇
六、一八		批評科學	三	物活論	九、九、三	非我	一三〇
汎神論	二四、七、四〇、一六、一七	批評的實在論	三	物本身	三、六、六、一三、三	非活力論	一三〇
一七		批判的實在論	三	物本身	三、六、六、一三、三	非合理的唯心論	一三〇
有神論	五、一五	克利姆	二	物本身論	七	知的直觀	一三〇
因果律	三、一〇七、一〇三	克爾沛	一五	物的屬性	一四	知的理性	一三〇
行的理性	二九	克查爾培	一四	物的存在	一五	知識哲學	一三〇、一三
米利都學派	三、一〇〇	材料	四、一、四	物的活動	一五		

- 知識的主體 一三三
 宗教 五
 宗教哲學 七
 空間 四三、三〇
 空間與時間 五五
 拉發爾克 二二
 拉馬脫利 四九、〇九
 叔本華 八、三〇、三三
 叔本華的唯心論 一四
 近代二元論 一四七
 近代的懷疑論 五七
 直覺法 一五
 直觀的形式 四
 易經 一七
 松果腺 一〇
 孟德斯鳩 一〇九
 性質的圖式 四
 狀態的觀念 六
 表象或觀念 三〇
 具體一元論 四、三六
- 抽象一元論 四、三六、三二
 九畫
 客觀真理 七
 客觀的實在 四三、三〇
 客觀的實在性 五五
 客觀的合法性 二二
 客觀的因果性 四九、〇九
 客觀的辯證法 八、三〇、三三
 客觀的觀念論 一四
 客觀的自然界 一四七
 思維 五七
 思維哲學 一五
 思維的形式 四
 科學 一七
 科學的目的 一〇
 科學中之哲學方法 一〇九
 柏格森 一六
 柏拉圖 二、七、二四、二九、五〇、五五、五九、六一、二五、三三、四五
- 柏拉圖的唯心論 二四
 相對主義 四、九
 相對的懷疑論 四
 洛克 二四、三、四、五、四
 後天論 二二
 活力論 二二
 美的觀照 一八
 十畫
 純粹我 一七
 純粹材料 一七
 純粹形相 一七
 純粹理性批判 一七
 純粹的感覺論 四
 時間 四、三〇
 時間的形式 一〇
 時空的形式 四
 時空具有客觀的實在性 一六
 神 四〇、四、四七、六六、七〇
 神意 二五
- 柏拉圖的唯心論 二四
 神的觀念 一三
 神的屬性 四
 哲學 一五
 哲學的目的 二
 哲學中之科學方法 二四
 原子 二五、二四、二六、二六
 原子論 二五、二〇、二七
 馬哈 八
 馬爾蒲蘭希 一四、二〇
 悟性 四
 悟性的形式 四、三
 倭鏗 三
 記憶 一〇六
 差異性 二〇
 根本科學 二
 桑木嚴翼 四
 哥爾基亞斯 五、五
 個物的存在 一四
 能力常住律 一五、一六
 素朴的實在論 二六、三

十一畫

理性 三〇、二〇六
 理念 五〇、二六、二五、二五、二六
 一六
 理念論 二七
 理想論 六
 理論科學 九七、七六、二七
 理念的世界 二
 理知的直觀 二九
 理知的自我 二九
 唯理論 二五、二九、二五、二五
 唯心論 六、六、二五、二五
 唯我論 六、六
 唯物論 六〇、六、八五、六、六、九、〇五、一〇八、二六
 唯物論史 一八二、一八四
 唯物辯證法 九
 唯心的或觀念的辯證法 九

康德 三、二四、四一、七、七九
 八、八七、三七、七〇
 康迭克 四
 康德的認識論 五
 康德的知識哲學 六
 現象 一五、一六
 現象界 一七
 現實世界 一七
 現象的世界 二
 第合羅 二
 第一性質 六
 第二性質 六
 荷蒲斯 二四、二五、二四
 荷爾巴哈 二二、二七
 培根 二
 推理 二
 崔農 三
 寂滅 三
 排中律 三

十二畫

笛卡得 二四、三〇、四、五、五
 〇八、二六、二七、二五
 雪爾采 七
 偶因說 四
 動力因 五
 基督敎 六
 規範科學 一五、一六
 啓蒙運動 一七
 部分的懷疑論 一七
 絕對 二
 絕對我 六
 絕對的理想 六
 絕對的懷疑論 二四、二五、二四
 單子 二二、二七
 單子論 二
 單純觀念 二
 單子的表象 三
 無神論 九、一五、一六、一六
 無限的神 三

十三畫

無限實體論 五
 量 五
 量變與質變的法則 二
 揚棄 九
 涅槃 二
 馮特 二
 非斯的 二、六、六、七、六、三六、三七、三三
 悲觀論 三
 循環論 二
 進化論 二
 斯匹諾沙 二、四、五、五、二九、二九、二四、二五
 萊蒲尼茲 二、四、五、五、二五
 善的理念 二
 超越神論 二
 感官 三
 感性 三
 感覺 三、四、五、五、三、三

101、103、186

感覺論

26、29

馮特

107、115、181

赫爾巴特

115

蓋然論

115

感覺界

27

達爾文

117

赫爾巴特的辯證法

115

綜合科學

115

愛爾特曼

114

詭辯學徒

114、115

赫爾巴特的關係法

115

複雜觀念

115、116

愛萊亞學派

113、115

解脫方法

113

赫爾巴特的實體說

116

對立物統一的法則

116

愛匹鳩魯斯

114

預定調和

115

認識論

114、115

十五畫

116

愛姆匹陀克雷斯

115

萬物有生論

117

認識的研究

115

範疇

117

愛姆匹陀克雷斯的四大

115

普遍的懷疑論

115

認識的本質

115

範疇的圖式論

117

十四畫

意識

114、115

實體

113、114、115、116

認識的可能問題

116

德國的唯物論

113

意志

114

實證論

116

認識論的辯證法

116

德謨克利脫斯

110、111

意識

113、115

實在論

116

精神

115

德謨克利脫斯的原子說

113

意識或意志

113

實踐的自我

116

精神科學

114

論理學

114

經驗論

113、114、115、116

實體的屬性

114

精神作用

114

論理的觀念

114

經驗論

115、116、117

實體的狀態

114

福爾特伊

113、115

論理的觀念

114

經驗的實在

115

實體與實體的關係

115

福爾特伊

113、115

樣相

114

道德的實在

115

實體與差別的關係

114

福爾巴哈

116、117、118

樣式的圖式

114

道德的實踐

113

赫爾巴特

117、118、119

圖式

118

質

114

頓悟

116

赫爾巴特

117

演繹法

113

概念

116

隣接律

審美上的判斷

十六畫

機械論

機械觀

機緣說

穆勒

獨斷論

謝林

十七畫

禪宗

繆勒

聯想說

撰人神論

隱得來希

曖昧二元論

一〇

轉化

雜多

歸納法

膜雷旭

十八畫

關係

關係的圖式

關係的觀念

羅素

羅采

羅炳耐

懷疑論

類似律

蘇格拉底

二十畫

十九畫

二十一畫

辯證法

辯證唯物論

辯證的唯物論

蘭凱

二十五畫

觀念

觀念論

觀念的物



西 文 名 詞 索 引

	頁數
Absolute	54
Absolute Idee	144
Abstract monism	94
Achilles	16
Aesthetisches Urteil	172
Anaxagoras	145
Anaximander	99
Anaximenes.....	100
Anthropomorphic theism 96, 175, 176	
Apeiron	99
Aposteriorism	28
Apriorism	28
Aristotle	24
Ascending Method	14
Association by causality ...	107
Association by contiguity	107
Association by resem- blance	107
Associationism	107
Atheism	97
Atomism	101
Aufheben	19
Bacon	34
Bergson	16
Berkeley	67
Buechner	112
Calanis	110
Concept	116
Concrete monism	94
Condillac	40
Cosmology	95, 162
Critical Realism.....	26
Criticism	25
Czolbe	114
Darwin	167
Das Absolute	143
Das Absolute Ich	128
Das Reale.....	158
Deductive Method.....	13
Deism.....	97, 176
Democritus	51, 101
Descartes	24
Descending Method	13
Dialectical Method	17
Diderot.....	83
Dogmatism	25
Driesch.....	174
Dualism.....	95, 144
Ego	72
Eleatics.....	23
Empedocles.....	145
Empiricism	25
Empirische Realitaet	44
Energy	153
Enlightenment	109
Entelechy	174
Epicurus	104
Erdmann	142

Erscheinung	29	Lafargue	82
Eucken	3	Lametrie	94, 109
Feuerbach	80	Lange	98
Fichte	16	Law of Eternity of Energy	168
Form	146	Leibnitz	24
Genesis	17	Locke	24
Geulinx	149	Lotz	178
Gorgias	54	Mach	89
Grimm	111	Malebranche	149
Hartley	107	Materialism	94
Hegel	17	Mechanism	96, 162
Heraclitus	17	Metaphysics	93
Herbart	158	Methode der Beziehung ...	159
Hobbes	24, 105	Milesian School	23
Holbach	111	Mill	39
Hooke	107	Modus	142
Hume	39	Moleschott	112
Hylozoism	99	Monad	156
Hylozoism or Animism ..	137	Monism	94
Idea	69	Monotheism	96, 175
Idealism	26, 66	Montaigne	57
Idee	29, 116	Montesquieu	109
Identitaetsphilosophie ..	144	Mueller	173
Inductive Method	13	Naive Realism	26, 62
Innate Idea	30	Natura naturans	143
Intellektuelle Anschauung	16	Natura naturata	143
Intuition	16	Nicht-ich	128
Intuitive Method	15	Nous	145
Kategorie	46	Objective Idealism	66
Kuelpe	175	Occasionalism	149
		Ontology	94, 162

- Pantheism 97, 140, 176
 Parallelism 151
 Partial 54
 Personal theism 97, 176
 Pessimism 131
 Philosophy 1
 Pythagoras 1
 Plato 2
 Pluralism 95
 Polytheism 97, 175
 Positivism 60
 Preestablished Harmony 157
 Priestley 108
 Primary Quality 76
 Probabilism 53
 Protagoras 54
 Pure Form 170
 Pure Material 170

 Rationalism 25
 Reflection 38
 Relative 54
 Relativism 54
 Religion 5
 Robinet 110
 Russell 14

 Scepticism 25
 Schelling 16, 143
 Schema 73
 Scholastic Philosophy 57
 Schopenhauer 8, 130
 Schulze 79
 Science 5
 Secondary Quality 76
 Sensation 38
 Sensationalism 28, 40
 Socrates 1
 Speculative Philosophy ... 9
 Spinoza 24
 Spiritualism 94
 Stuff 146
 Subjective Idealism 66
 Subjectivism 54
 System of Nature 110, 165

 Teleologisches Urteil 172
 Teleology 96, 162
 Thales 1, 99
 Theism 96
 Theory of reciprocal effect 151
 Toland 107
 Transcendental Apperception 72
 Transcendental Idealism .. 26
 Transzendente Idealitaet 44

 Ueberweg 114
 Universal 54
 Urteilkraft 171

 Vague Dualism 145
 Verstand 44
 Vital force 173
 Vitalism 173
 Vogt 112
 Voltaire 109

 Weltgeist 159
 Windelband 3
 Wundt 138

 Zeno 52

哲學概論

鄒謙著
一元二角

本書計分四篇：第一篇緒論，敘述哲學之心理的起源及其史的發展，哲學之形式及實質的定義，哲學之關係科學，哲學研究之方法，哲學之分類，哲學之態度、精神及價值；第二篇認識論，包含認識論之意義，認識之界限，認識之起源及認識之本質等；第三篇實在論，則綜論形而上學，實在之本質，實在之生存，實在之究竟及實在論關係諸問題；第四篇價值論，申述價值論概說，真理的價值，倫理的價值，美的價值及宗教價值等。文字顯明，取材豐富，為哲學書中最完善之本。

老莊哲學

胡哲敷著
一元一角

本書為著者積多年研究之心得，參考新舊書籍百餘種，著為是書，故能對於老、莊哲學之精髓，發揮無遺，凡近世一切牽強附會，矇蔽老、莊面目之處，均經明白辨正。全書都十七萬餘言，除於老、莊哲學本身盡量申述外，更將老、莊哲學與儒、法、道教諸家之異同，分割顯明。學者手此一編，則凡前此諸家註釋之謬誤，自能瞭如指掌矣。

心理無線電

Upton Sinclair: Mental Radio

本書不但報告讀心術實驗是怎樣的情形，而且報告讀心術實驗怎樣作法，讀者若具有相當的條件，便有實驗成功的希望。全書分二十六章，前二十章分別敘述辛克萊 (Mrs Sinclair) 夫人和她的妹夫，一位青年靈魂術家及辛克萊諸人合作的讀心術實驗，把全部成功的和一部份成功的實驗，一一詳述出來。至二十一章，便是辛克萊夫人自己的報告，她報告她作讀心術實驗時是怎樣作法，是本書最重要的部分。以後數章，便是發刊是書時，辛克萊所遭受的指謫。譯者以第一流小說家的文筆，描寫科學實驗的材料，既饒興味，又極正確。

中華書局出版

中華書局發行

哲學論文集

景昌極著 二冊 一元六角

本書係成都大學教授景昌極先生所作關於哲學的論文。全書分玄學、認識、倫理三部，共十五篇，頗能融會中西，折衷一是。著者曾從南京歐陽竟無先生講學有年，其中有關於唯識論之論文若干首，尤見精采。

現代哲學思潮綱要

瞿菊農編
一冊七角

本書先敘述現代哲學思潮之淵源與背景，復說明現代哲學思潮之主要派別，並介紹各派代表人物的學說；再以派別為主，討論各派對於特殊哲學問題之見解；最後，編者合派別的研究法與問題的研究法之長，作一概括的探討。

哲學研究 一冊七角

光華大學哲學會著

本書係光華大學哲學會師生共同研究所得之成績。其中如蘇格拉地以前的希臘哲學，邏輯革命，哲學與科學，身與心，以及周易之倫理思想，墨子兼愛、非愛、無差等辯諸篇，均有極新穎之學理，極精到之論斷。

道德哲學

張東蓀著 一冊
二元

本書以淺顯之文字，闡高深之學理，述自然主義與理性主義兩大思潮內之十派，每派因互相調和而有進步。著者係以思想之型式，籍明思想之進化；而以個人獨到之主張，殿於各派之後。

中華書局出版

中國哲學史

謝无量編 一冊 一元八角

吾國哲學一門，素鮮綜合之紀述。本書凡關於六藝、九流、諸子、百家，以及釋老之教義，宋、元、明、清各家之學說，以時代為經，以宗派為緯，分別作系統之研究。其間淵源派別，離合異同，無不提綱挈領，深入淺出，於吾國哲學書中，可謂別開蹊徑，另具卓見。

中國哲學史綱要

(中華百科叢書)

蔣維喬編 楊大膺編

三冊各七角

本書內容，將中國哲學分為自然主義、人爲主義、享樂主義、苦行主義、神祕主義、理性主義六派。其特色有六：(一)對於中國思想之演進，窮源究委，敘述明瞭；(二)以語體文敘述，讀之極易瞭解；(三)書中故實，另加詳註，附於卷末；(四)每章之末，均列有問題，以便研究；(五)每章均有索引，以資檢查；(六)本書所引用參考書，詳載編末，俾讀者可以查對原文。

中國近三百年哲學史

蔣維喬編述

七冊 七角

自清初至現代三百年間思想界之劇變，與周秦之際無異，實爲研究中國哲學者，最感興趣之時期；然至今尙無專書，以供學者之探討。蔣竹莊先生有鑒於此，編成是書，以供學者之研究。共分兩編：一爲複演古來學術之時期，一爲吸收外來思想之時期，於思潮之時代背景及進展過程，敘述頗爲詳盡；即最近如康有爲、嚴復、梁啟超、王國維諸家之思想，亦一一叙入，允爲嶄新之傑作。

中國思想小史

(新文化叢書)

常乃惠著 一冊 五角

本書歷述中國五千年來各時代思想過渡的源流，以及在當時及後世的影響，前因後果，分析精詳；文辭亦簡潔通俗。全書凡二十二篇，約七萬餘言，爲研究中國思想史者不可不讀之書。

亞里斯多德 劉衡如譯

A. F. Taylor : Aristotle 一冊 四角五分

亞氏主宰歐洲思想界一千多年，他的勢力，影響於西洋哲學界者至深且廣，所以我們要想明白歐洲文化的精神和變遷，不能不讀本書，藉以明瞭亞氏的學說。

康德傳 一冊 七角五分

卡爾·弗爾倫德著 商承祖 羅璈階譯

康德這一派的哲學，在近百年中，佔極重要的位置，對於這一位德意志大哲學家的研究，固然已有許多專書出版，但要一部詳細而有系統的傳記，在中國出版界，還是找不到。本書原著者，搜集關於康德生平之材料，切實鋪敘康氏底生活。全書共分六章：①家庭，幼年，高等小學時代，②大學時代和家庭教師時代，③十五歲大學私教授和被授學位，④到“純粹理性底批評”出版止，⑤康德精神活動的全盛時代，⑥老年。讀完本書，可以窺見他這種澹泊恬靜的學者生涯，而明其與精神活動的關係。書末附有康德年表，尤便讀者的參考。

霍布士 劉衡如譯 三冊 角

A. L. Taylo : Thomas Hobbes

霍布士是歐洲近代哲學家第一個接受科學教訓而建立唯物哲學的思想家。本書將霍布士的學說，作系統的介紹與批評。內容分五章，首先敘述霍布士的家世和生平，以及當時的社會，政治和科學的狀況，作為他的學說的背景。次論述他的哲學理想和系統，詳細說明他所主張的機械的唯物主義；復次從唯物方面着眼，討論他的經驗心理學和知識論；第四五章，是從純粹的自然主義立場上，討論他的倫理學和政治學。在現代思潮開始時，確是一個很大膽的企圖。

中華書局出版

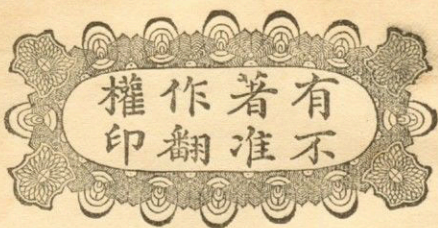
民國二十四年八月印刷
民國二十四年八月發行

中宣會圖書雜誌審委會審查證審字第一八〇六號

中華百哲學通論 (全一冊)
科叢書

◎ 定價銀六角五分

（外埠另加郵匯費）



有不准 著作權 翻印

總發行所

上海棋盤街

中華書局

分發行所

各

埠

中

華

書

局

編者 范壽康
發行者 中華書局有限公司
印刷者 上海靜安寺路
中華書局印刷所

代表人 陸費逵

上海靜安寺路
中華書局印刷所

著者 范壽康撰

書名 哲學通論

書碼 120
8636
Call No.

登錄號碼
Accession No. 026566

月日 Date	借閱者 Borrower's Name	月日 Date	借閱者 Borrower's Name

國立中央圖書館

書碼 120
8636

登錄號碼 026566

國家圖書館



000026566



音