

102
2754

臺灣省立臺中圖書館



31120003524641

青年基本知識叢書編審委員會主編

周輔成編著

哲 學 大 綱

正中書局印行





31120003524641



編輯大意

(一)本書名為「哲學大綱」。哲學一辭，本來自西洋，自有其系統，但我們不能謂中國無哲學，故本書力求加入中國哲學問題於書內，惟中西哲學問題差異甚大，有時相互對比，均感困難，不得已仍祇有以西洋哲學問題為主，取中國之可比者而比之。因「哲學大綱」重在哲學常識之介紹，我們如顧及中國哲學系統，則又不免使西洋哲學系統破壞，誠大有「二者不得兼」之概。

(二)「哲學大綱」乃以問題為經，學派為緯；「哲學史」乃以年代為經，學派為緯；「哲學史」之範圍，故所有關於歷史的敘述，本書均留給哲學史，因作者希望讀者能將「哲學大綱」與「哲學史」同讀也。

(三)本書限於字數，故若干重要問題均未能盡量發揮，現代若干重要學派，亦未詳述，而最重要之第四章價值論，本書內所占篇幅，較其他各章反少，所以如此者，乃因各種理想價值之專論，另有獨立研究之專書。至於本書之所以獨對知識論敘述較詳，亦因現代西洋出版之哲學書，大

國立公共資訊圖書館 圖書館藏 由國家圖書館數位

102
7755 特藏

多係關於此方面者。我們中國哲學又自來少在這一方面發揮，故不厭多給讀者以此方面之知識也。

(四)本書係為一般讀者而作，非專作學校教科書用，故所列參考書亦附於全書之末，而未附於每一章之末。

思想，不僅對最高尚之事物加以
思索而已，惟最善之思想，乃為
思想。

引自亞里斯多德著形上學第十二章

蘇林大意

第一章 緒論

第一節 哲學是甚麼

每門學問之開始，雖不了有一個定義，但哲學則沒有如此容易。我們初學的人，大致聽說過「哲學」一辭了，比如「商人有商人的哲學」，「希特勒有希特勒的哲學」，「孔子有孔子的哲學」，「王陽明有王陽明的哲學」。但哲學究竟是什麼，很難找得住它的要點。既然商人也有哲學，豈不是我們自己也有一種哲學？然則哲學莫非是一個人的處世態度麼？倘使所猜的不錯，則哲學的種類甚多，隨便就可成立哲學，似乎用不着我們大費精力去研究了。這是某一種人的意見。

還有有人大致看過他人在研究哲學，或者聽說過哲學家的私生活故事，或者聽入譏諷過哲學的人，遂「人云亦云」地稱哲學為空想，為不務實際的，並以爲哲學就是深奧玄妙，專作文字遊戲的一種學問。比如他是失了戀，正在悲痛之際，你忽然對他說，「苦痛也是快樂，大膽地承受了罷！」



他立刻會想着你是在用哲學思想來要他自欺，用甜言蜜語來安慰自己。在他看來，哲學家就是專愛戲弄名詞的，對實際毫無裨益。他如果在釣魚的時候，還可偶爾一聽；如果在作事與失戀之餘，他寧肯掘蚯蚓而不願弄什麼哲學了。哲學之無用，原來就如廟子內和尚之無用一樣。這又是另一種人的意見。

此外，尚有一些治中國學問的人，以為哲學乃是西洋的知識與中國毫無相通之點，也不必求其相通。好像哲學也如物理學、化學、機械工程等等科目一樣，無須他們用心。

其實，這些都是誤解。對於專治中國學問的人，我只願提醒一句，中國古來義理之學，大部分本來就是哲學。中國哲學夾雜於義理之學中，實在就是中國哲學特色的所在，也是最能逃脫空想之譏的原因。如有人謂中國義理之學是不着實際的，我們敢說他對於學問乃是一竅不通。我們祇可說很少人將中國哲學和西洋哲學接頭，決不可因為哲學一個名詞對我們似乎生疏而就認為是西洋的特產。

至於對社會上一般人的誤解，我們卻願意來多為解釋，使他們知道哲學決不如他們之所想像。因我們對哲學之所以感覺困難，主要還在尋找對象或題材，並不如物理學、化學那般容易。我們

平日最關心的，是利害的計較和人事的應酬等等，很少擡起頭來想想這環繞我們的宇宙以及我們在宇宙內的地位如何，至於反省人生，那更是無暇及此了。頂多對宇宙，當我們賞月或旅行於郊外時，論一論天空的星宿與大地山河；對人生，當清夜或失望時，稍微看看作事是否謹慎。除此而外，就什麼都不易入耳了。而且哲學家既未被列入於技術人員之林，對哲學又無一處懸掛過獎金，好像哲學的不重要又有了顯然的證據。

殊不知哲學正是要我們於人事利害之外，站在一個客觀超然的地位，來看我們人類生活於此宇宙之中作了一些什麼工作，又將可能作些什麼工作，以及我們該對宇宙人生取一種如何完善的態度。人們如永遠不能持此態度，則永遠不能找得哲學題材，也將永遠不能接近哲學。人或許有些天文、地理的知識，但不是哲學上的宇宙觀；人或許有些生物學、生理學的知識，但不是哲學上的人生觀。因這些都祇是宇宙人生的一部分，不能視為哲學。哲學是在我們已有了這些知識或能留心這些知識之後，而又反身自察此類知識對吾人的意義何在。我們普通人既然無心反省已得的宇宙知識，更無心反省自己生命的意義，當然不免與哲學絕緣了。不過，一當有人指示了反省之道，知道如何去靜觀全宇宙，默省人生，則恐又會興起無限的趣味。因為我們生活在世，總不免有意

地或無意地對人生對宇宙都有些意見，憑這些意見，纔能決定我們的努力方向。若有機會能將這些基本意見整理成一貫的系統，則其樂趣又當如何！這是哲學對個人的意義，也是當今學哲學的人們何以每被人譏諷而居然視若無觀的理由。所以我敢對現在初學哲學的人說，哲學對於我們實在是最切身的學問。哲學是一面鏡子，我們可以在其中看出我們人類本來的樣子。儘管哲學上派別甚多，但哲學是從人性出發，人性有共通點，故各派哲學也必有共通點。人性對哲學要求的強弱不等，正如音樂上的音調配合各異，而有不同的曲子。但曲譜本身總還可以指出一些基本原則來，以供初學者入門之用。我們也據此敢請先陳述哲學的意義，使初入門的讀者不為社會上流行的「哲學」的意義所欺。

第一我們即應知道西洋通常流行的所謂「哲學」(Philosophy)有兩種意義，不可不辨。比如我們說「哲學家柏拉圖的哲學」，「哲學家康德的哲學」，「哲學家懷特海的哲學」，這「哲學」一辭是一種意義，我們說「希特勒有他自己的哲學」，「鄉間的農人有他自己的哲學」，「城市商人也有他自己的哲學」。這「哲學」一辭又另是一種意義。前者乃指成立一種知識，經過自覺地用理論方法努力研究而得的結果；後者則係一種個人的態度，不一定有意地構成，大抵是無

意識地存在着，還須經過學哲學的人代爲解釋，乃能顯明。後者萬不可視爲等於前者，因爲態度決不能成爲知識。不過哲學上的知識，卻基於此根本態度而發展的，離去了人類一般的根本態度，哲學也就沒有生根之處。所以自來哲學家所成立的哲學，決不是僅將自己的態度用理智方法說出，卽算完事。自古以來的哲學家，大部分均是力求避去採用自己的態度爲基礎，而以人類全體或民族全體的共通態度爲出發點，努力爲人類或民族的思想謀出路，使我們每一注意哲學的人，都能由此得到一面指導吾人根本思想和態度的鏡子，以爲借鑑。換言之，哲學家的哲學，乃係客觀的，他是將全人類或整個民族的态度，取其共通點，而以論理方法闡明其底蘊，並據此以代人類或民族解決一切玄妙不易解決的問題。不幸而其哲學中過重地滲入了作者自己主觀的態度，這也是因爲組成人類共通態度的分子本身也是其一之故。因爲世界任何科學，都還未能做到像氣象臺上測量器那般記錄氣象的客觀，固不僅最易滲入主觀態度的哲學爲然，而且進一步說，我們還可見這是不得不然的，毋庸我們擔憂。每一種學問，都允許個人態度有滲入的機會，而後人類或民族文化化的推展，可以由在個人身上的反映而直接表現於每一門學問之上。所以我們可見歷史上自始卽無一致的哲學，只有各派的哲學。而各派哲學，均羣集於文化之旁，思對文化有以助長之。因此有

人說哲學是空虛的，或不着實際的，這完全是一句欺人的話。我敢寫張保稟，說哲學比任何其他科學更着實際。只因爲太着實際了，關心我們太切了，處處從大處着眼，精微處入手，甚至關心到我們最根本的態度，所以反被人認爲空虛或不着實際。其實，這全是誤會。這是說哲學對吾人的意義。

第二、從歷史上來觀察，哲學本身的意義更可明瞭。一般人都知道西洋哲學的開山祖是泰萊士（Thales, 640—548 B. C.）。他說：「萬物之來源是水」。這一句話，在現代的人看來，或許不免認爲近於荒謬，但是哲學的發生卻是從這裏發芽，而後愈進步，枝葉愈繁茂，以至於開花結實。他這種看法，實包含了幾種意義：（一）無窮變化的宇宙現象，必有根源；萬象之後，必有一物爲其究竟或真相，或本體，或實在；（二）人有力量可以窺現象後的真相或本體；（三）我們在宇宙內活着，必要知道了真相或本體的所在，而後不爲幻象所騙；（四）宗教上的迷信，不能解答宇宙真理的問題。泰萊士之後，哲學愈進步，他這幾種意義愈更開展。中間雖經過智者派（Sophist）的運動，擴大人類認識真理的力量，於是主張「一切真理，均依人爲標準」。很多人都依據以自誇爲智者，使整個社會到處充滿偏見，是非標準乃漫無一定。但人類究竟忍受不了此種騷動，因此激起了一個人，使之不能不砥柱中流，爲人類的最高價值爭其永久和公認的地位，縱使刀槍架於頭上，亦絕不終止其奔

走呼號。這個人的名字，就叫蘇格拉底（Socrates, 469—399 B.C.）他是西洋正統派哲學的柱石，與智者派奮鬥，雖然犧牲其身體服毒以終，但遺留於世間的理論，那種護道的精神，卻永久不滅。西洋哲學至此纔算根基穩固，概念分明。他認定智者派自稱為智者，實乃愚而自用，破壞真理的絕對性，以真理決定於人，無異否認真理有普遍性。因此於竊笑之餘，自願於「智」（Sophie）之前加「愛」（Philos）字而成為愛智者（Philosophie）（今人因之，但譯為哲學者）以示謙遜。此即無異告訴人說：「小子何敢自詡為智者？知即是真理，我們人的力量甚微，無權自認為即是真理的化身，祇可稱為一個愛智者，其願足矣。」所以他叫人第一要「知汝自身」（Know Yourself）。他這樣把前人已用過的普通用字，賦以特別意義，於是後來承繼他的學問的人，多願取此字以示其學風。我們今日沿用的「哲學」一辭，原是如此一脈傳下來的。雖然後來意義不能無變，但基本點仍在乎此。因此，蘇格拉底對此字的採用，有幾個要點，我們不可不知：（一）我們人類最可貴的知識，是真的知識，也就是最根本的知識，我們必須努力奔赴以求之；雖終未必可得，但第一條件則要愛之，愛即是求。因此（二）真理是客觀的。由於我們所見所聞而來的知識，不外是現象上的，既是現象，因人們在不同時間空間，所聞所見必不一致，而真理必為相對的。真理既是相對，則我們人生的

所憑藉即不免動搖了。因此我們相信於現象之外，另有一獨立的合理世界，這纔是智慧之源。雖了它，世界決無絕對而又普遍的真理，祇有人為的真理，如智者派的所見。但這智慧之源的合理世界，又是必有的；不然，不僅真理無法獲得，連道德和美都會失其客觀獨立的性質了。（他的學生柏拉圖（Plato, 429—347 B.C.）最能發揮此點。）（一）我們對真理，只有慢慢接近，雖然相隔或許甚遠，但努力追求，總或可希望見到。（四）人的力量有限，我們必得自知，乃可明白自己手中所執的刀能破何種樹木；如果真理是一根百年大樹，我們手中只有一柄小小的削筆刀，如此我們千萬休想一刀就將樹子砍倒。這意思即是說：我們要明白真理固重要，但須明白自身的力量尤為重要。因為我們有若干力量，纔可希望得若干真的知識，否則就會流於「不自量」，不自量即是愚而自用。所以知道「所不會知道的」，比較知道已知道的還更重要。由不知之點以窺已知之點，人類的知識是何等可憐！我們還可自誇嗎？因此蘇格拉底祇自願承認是一個愛智者，他的終生之願，即此可以表達無遺。

這是蘇格拉底給與哲學的意義，也是他對哲學的貢獻。他為西洋知識找到或力爭其所力求的客觀合理世界，此世界可以令吾人向之追求，雖粉身碎骨，亦所不惜。他使我們相信真、善、美都是

客觀的，我們必須追求乃可獲得；近代西洋發展了自然科學相信道德和藝術有客觀的標準，價值可以堆集，都是這一貫的精神。他的哲學見解是西洋哲學的起點，也是我們研究哲學的起點。我們研究哲學，如果沒有他所謂的自知之明，恐怕對西洋哲學也永難得窺其堂奧。他認定客觀的合理世界，就是肯定了本體或實在（Substance or Reality）的存在為無疑。他認為一般知識非真的知識，並不可靠，這就是肯定現象（Appearance）乃屬虛幻或相對的。這些問題，即是西洋哲學至今還在爭論的問題。尤其是他要為真、善、美尋求絕對標準，這一目標至今未變。

可是，西洋哲學一貫的大題目雖如此，沒有什麼大變化，但吾人對西洋哲學，不能謂其毫無進步。西洋人為本體、人力、現象三者間的深奧的研究，有似中國的天人物問題，不知統盡了若干的腦汁，纔有今日一套引人入勝的哲學！我們常在擔心是否西洋人可以在哲學上另外呈現出一嶄新的花樣來。其實，西洋哲學的意義，已經逐時在變換，問題雖然差不多仍是那一些，但解答的方法，現代已經比古昔精進豐富得多了。在蘇格拉底以前，宇宙論與人生論，未必有何必然的關聯，但自蘇氏以後，哲學差不多不能將這兩個問題分散獨立而論了。有人將宇宙論附於人生論，也有人將人生論附於宇宙論。總之，哲學幾乎成了為了解人生而去了解宇宙，或為探究宇宙而去追究人生。

的學問。雖然也偶有反動時期，有根本不提人生的哲學系統，但這決非西洋正統哲學。西洋哲學史幾從未讓這種哲學出過頭。

第三、宇宙與人生爲何關係？至於如此密切呢？這也是我們初學的人不可不知道的。原來宇宙人生之能如此關聯，乃依於我們在事實上，人生觀的決定，不能不憑藉一種宇宙觀。我們的人生，不是盲目的人生，既然生活着必須尋求其「意義」。——何謂意義？就是我們這小我的存在，必求與大我的宇宙有關聯。在論理上，我們不是先有一種對人生的看法，然後有一種對宇宙的看法；我們往往是先將宇宙看成如何樣子，我們纔覺這人生應該如何做去。一個人如發見了宇宙是有無窮意義可尋，則此人決不會爲悲觀思想所沉浸的。反之，一個人見不出宇宙與自己有關聯，只覺自身是僅能浮生數十載，轉眼即入死亡，則此人必不免走入浪漫或悲觀一途。這是對有思想的人說的。至於一般人，當然也有先具悲觀思想，然後去發見宇宙也是有限的，缺陷的。但不管怎樣，宇宙人生二問題，總是接連在一起。我們見出人生是如何，必推及宇宙是如何；反之，我們見及宇宙是如何，必使人生也是如此。這是我們人類爲生活找求合理基礎的唯一辦法。我們往往見有很多的哲學家，努力在追求宇宙的究竟，這熱誠，一方面自然爲求真之心所迫，但一部分實也是爲人生找求不

披的基礎，使人生更增自信。西洋第一個不重宇宙論，專究認識能力（即知識論）的哲學家康德（Kant, 1724—1804），他不但不棄論人生，反是具有較他人更大的熱誠而求出人生理想的標準不在知識的範圍內。可惜後來有一部分粗心的哲學家，纔專去論知識，拋棄人生論於哲學之外。除康德外，其他的正統派哲學無一不將宇宙人生併在一起而論。可見西洋哲學範圍雖大，但仍有一線索，可供我們了解。好像音樂曲子的在五條墨線上轉變一樣。

至於中國呢？中國哲學雖然與西洋哲學的發展有異，問題不同，但出發點或最根本的意義，仍然是相同的。有人認為中國哲學頗富於神祕意義，但說出「道可道，非常道」的老子，自己著書成立學說，仍不能不用論理的方法。所以，謂中國人之對宇宙人生的態度有神祕色彩固可以，若謂中國哲學本身亦係神祕的，此則大大不可。而且，中國除道家思想或可找出一點神祕色彩外，中國人大體都是注重身體力行，注重自然的說及人生，總仍必歸到宇宙。這樣人與宇宙的關係，是可以用道理說出來的，不過中國人言宇宙時乃用「天」字代替而已。中庸上「天命之謂性」以下一段，本都是說明人與天的關係，也是中國哲學的出發點。這何曾有甚麼神祕色彩？

我們從這樣看來，可見哲學不論中西，仍有其相同點可以抽出，這些相同的要點是：

(一) 哲學是理智的，以理智的方法通觀宇宙人生的究竟。

(二) 哲學所求的知識是真的知識，最根本的知識，即為一般知識的根本原理；為哲學不僅將各種科學綜合通觀，且必追問到底而注意到全體、本性、意義等等問題。

(三) 哲學之探求宇宙問題，不僅為科學找根據，主要乃為人生找合理的基础；反之，當其治理人生問題時，亦為證明宇宙的系統乃係合乎條理的，一貫的，宇宙是情理相融。

現在又把這些相同點約為下面一長句。即是哲學的定義：

「哲學者，乃以理智之努力，有意地或無意地根據人類或一民族對宇宙人生的態度而組織成一更完善自圓之宇宙人生觀，期以爲人類或民族之理想標的者也。」

這定義中我們加入「期以爲人類或民族之理想標的」一段，實在已經將哲學的用處包括入內。所以如此，乃因近來哲學的風氣，似已愈來愈精細，但也愈來愈忘去哲學的本來面目了。哲學本不是祇弄清楚幾個命題，玩弄字句和符號，亦不僅是批評自然科學知識的根據；哲學還有更遠大的目的，即是它總想站在人類理想的前頭，將人類理想，以理智的方法指示出其絕對標準來，並告

訴吾人尚有可能的更善良的路子。因絕對標準就無異是絕對理想。人類本不是安於狹小的理想，一聽有人以可靠的理智方法求出可能的更善良的道路，當然會爲遠大的理想所鼓勵，因而舉身以爲更廣大的理想奮鬥了。所以有人說：「哲學雖然烘不出麵包，但卻可使人吃起麵包來更有意味。」這「意味」就是全靠理想。哲學對人類的理想，因其具有如此功用，故它一面是在表現或批判文化，一面也是在指導文化。我們還可說如哲學做不到這一步，則此哲學決非真的哲學，正如一把刀沒有刀的功能一樣。蓋使哲學而離開文化或人類的理想，恐怕哲學纔真是空空如也，不着實際了。所幸哲學自來卽未曾如此。西洋哲學，在思想粗疏的人看來，好像多是名詞的爭執，但其實不知西洋人類的理想及文化，曾受過它如何廣大的恩賜！西洋大哲學家幾無不深信他的哲學可以指導文化，改正人類的理想，而實際亦確然如此。至於中國哲學家對於中國民族的貢獻，亦莫不如此。中國哲學，一向注重「學以致用」，「身體力行」，他們幾以學不能行，乃學之恥，尤其是大學首章所說格致誠正修齊治平的一貫道理，更足證明中國哲學是如何注重實用。在西洋最受人崇敬的是宗教家與詩人，唯此二者可謂爲聖人，但在中國，則惟哲學家乃是聖人。如孔子，在中國民族理想上的影響，可比耶穌之於西洋，可見中國人談哲學，自來卽是針對人類實際，決非閉門造車，出門未

必合轍的。中國哲學之於中國民族，實在做到了一爲人類或民族之理想標的。我們這個民族的宇宙觀和人生觀，比了西洋，也因此無一處不顯現其特色。

明白了這點，纔可談到哲學內容的分類。原來，任何學問的分類，都根據於其問題爲何。我們在上面所提及的，只是哲學出發點的意義，這出發點，固然古今中外哲學家都大致相同，但談到據此而發生的問題，則就各各有些差異了。我們也可說上面的出發點，乃自各種複雜的哲學問題中抽出其同點。至於問題本身，則不能不用另一種方法以分類。我們常見哲學史上，有些大哲學家的貢獻，是在提出問題。有些哲學家是在於解決問題，解決與提出都顯出同樣的偉大，所以哲學上問題，不必永是固定的，只可說比較是固定的。因爲哲學是反映人類的根本精神，人類精神雖在基礎上無殊，但所遇客觀情景不同，則發展不免有異，因而問題亦不能無別。不過，大致說來，哲學問題總還算是有線索可尋的。例如：

第一、現象與本體間的關係問題——這是西洋哲學問題中，在理論程序上，最基本的。提出這一個問題的人，當然是先假定人有力量可窺探宇宙的本體的。中國人雖未必有此種相同思想，但關於天理亦仍自己有一貫理論，足以媲美西洋的此種窮本體、究現象的工夫，毫無愧色。而且我們須

知這本體與現象間的關係問題，其提出決非無故。西洋人在宗教上相信一個渺茫不可證明的上帝，這是爲了可增加他們對宇宙人生的熱心；在哲學上相信而且用理智證明出一個本體或理的世界，這也爲了增加他們對於真理的熱心。唯由此乃可知世界上有無窮盡的真理可待我們追求。倘西洋人一聽到說宇宙是無本體或條理的，真理都是相對的，全倚於現象的或人的，則西洋人會像在宗教信仰上的上帝被人搗毀一樣，立刻起來，如像蘇格拉底般力爭真理的絕對尊嚴了。因爲如果真理變爲是相對的，則不僅善與美的價值成爲相對，失其尊嚴，即自然科學的尊嚴亦將受損了。本來自然科學上所發見的真理大抵是相對的，但自然科學本身的價值，總還必是絕對的，倘有人說世間真理都是相對的，則自然科學之能有價值，豈亦非是相對的了？這樣看來，豈不是在有些時間空間之下，自然科學還不是真的？在這一點，不但爲西洋一般人及自然科學家所不許，而尤爲哲學家所不許。

第二、知識的能力問題——即所謂「工欲善其事，必先利其器」的問題。這問題本是一問題的附屬。因爲大家談本體問題太厲害了，於是不免使人反省自問：我們果然有力量足以窺見本體麼？這答案當然有正負之分。找證明，也各從起原對象，或標準諸方面下手，不過自從有人這樣一

發問後，今日研究此問題的人一天一天地多了。幾乎令人想到這就成爲哲學的中心問題了。其實，這只是哲學的初步功夫。我們這本書爲方便起見，也打算先述知識論，然後述本體論或宇宙論。

第三、價值問題——這是專指道德、藝術、宗教等價值而言。價值本包含真（科學）、善（道德）、美（藝術）、信（宗教）等。前面言宇宙論和知識論，卽就是爲真找基礎，同時也是爲價值本身找基礎，所以列於價值問題之前，而同時也將科學上的「真」專論於此中了。剩下來的善美等，爲方便計，所以將各項列爲一題。因爲此諸價值，對人生關係，較諸科學更直接些，故也有人名之爲人生理想論。但近來有一種偏激的哲學，力想屏棄人生理想論於哲學之外，惟哲學的一般趨勢，還未至此，我們也頗不願採此態度。因西洋正統派或較深邃的哲學家，無不視此問題與自然科學的批判問題同爲重要，至於中國，更特別看重。孔子有幾句話說得很好：「道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。」這是中國哲學的核心，實也是西洋哲學的核心。我們千萬要記着這點。

上面三個項目，都是從西洋哲學問題中抽出的，祇是爲了初學方便，並不具每一個哲學家都分成此數項而有意地完成其哲學系統。但我們從此三項去了解哲學，或更便利些。所以本書亦不

放棄近來通行的分類法，將前面第一項列名爲宇宙論（通常將本體論與宇宙論二者聯合稱爲形上學，這是取二者的狹義用法，以廣義言之，三者實是一個問題的幾方面注意。本書採用宇宙論，期使人一見卽知是在解答宇宙問題，亦卽指如何構成宇宙觀）；第二項列名爲知識論（亦卽認識論）；第三項列名爲價值論（亦卽人生理理想論）。

第二節 哲學的方法

哲學的定義、用處、和範圍，既明白了，尙不得不一論哲學的方法。方法本看對象而定。今哲學的對象既指人類的精神作用，指對整個無限宇宙和人生的估價，注重在全體與整個而求絕對標準，或最後的本體，則其所用的方法當然不同於物理學化學的方法，正如社會科學方法之不同於自然科學方法一樣。因爲自然科學可以實驗，而社會科學只可以調查，調查與實驗之差，乃由於對象的各異。現在哲學的對象，更異於社會科學上的對象，所以哲學雖同列爲科學（Wissenschaft）之一，其方法則與調查法有別，因此有人說哲學方法就是論理方法，而論理方法就是科學方法，科學方法就是通常所用的歸納演繹法。這些話本沒有錯，但成爲問題的有二事：（一）哲學所用的論理

方法，是否即完全是自然科學所用的方法？我們已知社會科學因對象的不同，不得不用調查等法以代替實驗歸納法，而哲學因對象不同，是否也可取另一種適合於哲學對象而用的方法，以代替實驗調查等方法？如果這答案是正面的，則我們當然有理由主張另採取一種或幾種補充的方法，或甚至另一種代替的方法。明白了這一點，就可知道何以哲學上將另有一種麻煩初入哲學門者的什麼懷疑法、直覺法、思辯法、批評法，等等方法了。這些方法，在思想粗疏的人初看起來似乎與平日所常見的科學方法不相合，其實，細究其所以然，則知這二類原祇有程度的不同，並無性質的差異。(11)所謂論理，也難得到一個公認一致的概念。普通所謂論理，均係指的亞里斯多德 (Aristotle, 384—322 B. C.) 的形式論理 (Formal Logic) 但另外尚有辯證論理 (Dialectic Logic) 實驗論理 (Experimental Logic) 佛教之因明學等，亦不能謂其非論理，所以同是論理方法，而各人所了解的意義則未必全同。中國論語上所謂「仁者人也」，這是中國人自來的「體」決定「用」的思路，也可說是中國的展開式論理。由此可見我們所謂論理方法，尙非一定。不過我們可以大致決定，即形式論理的方法，我們仍無法否認，仍爲一般治學者所必遵從。但有時，因對象不同，於通常學科，勢不得不另想補救之法而已。

宇宙 現在我們且先述哲學上的懷疑法。這方法，初看起來好像不相信世界上的一切，處處表示懷疑，與自然科學之必肯定客觀世界爲實在，爲定理之所自出，態度似屬兩樣。但細看起來，又覺不然。自然科學上本也有懷疑，不過沒有哲學上的懷疑徹底而已。自然科學上的懷疑，大半是對待宗教上的迷信，對待一般社會的俗見，哲學則進一步追問至自然科學本身，使得世界任何一種知識，都毫無一點假定而後止。牛頓 (Newton) 說「我不造假設」，其實自然科學的真理，大部還是寄存於假定上，無非此假定有若干事實可以作爲根據而已。至於哲學上的懷疑，尚不以此爲止境，必連自然科學上的假設，亦須窮追到底，疑問到底。現在自然科學可以對社會上任何意見給以懷疑，而有一件東西則自然科學決不敢懷疑，那就是我們從五官上得來的知識。自然科學如果對五官的所見所聞予以懷疑，則自然科學根本上就成問題了。但哲學爲了求宇宙的根本究竟，將宇宙作通觀，而不如自然科學劃定現象的一小範圍以爲研究，因此它就可有權對我們目所見耳所聞的現象界完全予以疑問了。須知這一疑問，是積極的而非消極的，是爲愛護自然科學道德等，而非破壞自然科學道德等。大膽採用這方法的哲學家是笛卡兒 (Descartes, 1596—1650)，他祇用此方法爲手段，並非目的，即爲了想肯定一個比了現象更真實常住的道理，所以不得不細省，是否世界

上還有比現象更根本的東西。其實現象是變動的，誰也知道，今天的樹子，不同於昨天的樹子，甚至今天此桌子亦不同於昨天此桌子；因為有時間和氣候等影響。凡是現象上的東西，都受限制於時間或空間，決不能同一，既不同一，則不能抽出超於時間空間的不變的真理，此實顯然。因此我們求真之心，如循此而細細推敲下去，必可見現象多少有些不能使我們確然相信了。再舉例言之，如有一桶冷水在側，一個剛從球場歸來的運動員插入內，必感到水像冰一樣冷，但如果是一隻已被雪風吹凍的手插入，或覺水桶內的水還是暖的。準此以推到我們的對待宇宙現象，也是這樣子。所以可見現象的實際 (B. I. S. T. H. E.) 爲何，未必如我們五官的所感。於是我們的外界，是否實際真是如此，根本成爲可疑的了。

這種徹底的懷疑法，本是因爲宇宙太大，人力太微，但又必求窺出宇宙是否有一線光明可以引導我們一睹實在或永久的真理，因而在無可奈何中所用的方法。自然科學上有所謂實驗或搜求的歸納法，以圖得出若干因果原則，用以說明某種現象的變化，而哲學則只有努力懷疑以求出不變的原則，以爲解釋宇宙全體之用。這意義本是同出一轍，只緣哲學是了解宇宙一切，須總括宇宙一切知識，故不得不向最根本地方追究，不得不對宇宙一切見聞之知懷疑一下，正如自然科

學的懷疑信仰與常識一樣，由此可見哲學上的懷疑法，並未曾離開論理方法一步。懷疑得愈厲害，其求真精神愈表現得雄偉，其基礎亦將愈鞏固。自從笛卡兒發揚此方法以來，雖有人覺得此懷疑法尚嫌不足，而又另創他法爲補，但從來無人說此法不對。所以笛卡兒的懷疑法，大多哲學家均有意或無意地取用；我們因之可說懷疑法就是哲學方法的第一方法，也是要懂哲學的第一步。如果一個人能對宇宙現象，處處以徹底懷疑的態度，探究其中是否尚有不能置疑的任何事物，如是則此人就會漸漸走近哲學的門了。反之，一個人如果看見桌子就以桌子爲實在，見着自己所認識的宇宙現象，就肯定其無可置疑，則此人不但不能入哲學之門，即使讀了幾十年哲學書，知道一些哲學上的名詞、術語，亦依然不會明白哲學究竟是什麼的。

但哲學的不能純恃懷疑，此乃必然，故又有所謂批判法。批判法又可稱剝蕉法；即我們對宇宙人生龐雜的現象，去其枝節而直探究本心，好似吾人剝蕉然，一層一層地直入，務得其心而後止；這方法之不同於懷疑法，本祇在表示積極性更顯然些；除此以外，就是對象略有分別。最能發揮批判法的是康德，他祇是求我們所知的知識的成立條件，不若發揮懷疑法的笛卡兒，是在現象中找尋有沒有永久真理可尋。因此，在結果上，前者對我們的世界，並不存輕視態度，而後者則不免四顧茫

然，只有回頭來相信，惟「我」是實在的，把人視為在夢境中生活。這樣看來，兩種求差別甚小的真的方法，結果卻差異很大。這真是差之毫釐失之千里了。但此二方法所對的對象不同，我們務必注意。懷疑法固然得出了宇宙現象無永久真理的斷論，但批判法涉及懷疑法的題目，也未曾在宇宙現象上找得本體或永久真理這類東西。例如康德認定現象背後的「物本身」(Ding an sich)，吾人無法知道，不過批判法比了懷疑法更加謹慎些，這卻是真的。

懷疑法與糾蕉法都使我們見不到宇宙的最後究竟，然人類求徹底，求最後的心又如此般切，豈能因此使我們思考止於中途？所以不得不另找一條出路。於是思想深遠的哲學家又創出一種方法——思辯法或通觀法(Synopsis)。這方法也是發見得很早的。最能發揮此方法的是黑格爾(Hegel, 1770—1831)。他覺得懷疑法與批判法雖然是注意宇宙人生的全體，但其追究方法卻是割裂的，一點一滴的，正如一個人用數學的演證法來求宇宙的究竟，這在性急的人看來，卻不免覺得迂闊，有點不大耐煩，而況所求又無結果，是以非找一個與題材最相適合的方法不可，這方法就是思辯法，又可叫通觀法。現在有很多人以為黑格爾是唯心論者，所以連他的方法也加以排斥。但也有人利用他的方法而以唯物見解推演成又一過激之論，可見方法與結論並無必然的關

聯。黑格爾因爲要注重變動的現象全體，又以宇宙人生是開展的，活動的，所以用靜的方法去窺測，未必全合，即未必可能求出究竟，於是爲了要了解全體，爲了求總體的研究，使不致蹈懷疑法與批評法的覆轍，纔叫人注意通觀或洞識（Synopsis or Insight）的方法，這就是黑格爾專門注意分析「變」或「開展」（Becoming or Development）的概念而所得的方法。換言之，思辯法或通觀法乃是將世間許多事物先即肯定爲相對的，但以爲使此爲相對者必非相對，所以我們求永久真理或絕對真理即可自此打洞。這洞居然是打開了，黑格爾發見了他的動的論理即辯證論理（Dialectic Logic）。這是思想方法，也是宇宙的「實在」的意義。他這種結果對否是一問題，但其方法精神確乎不失爲一種新的哲學方法。今人對其「正」「反」「合」的機械排合，痛加評駁，但黑格爾確爲我們在日日常所接觸的形而下的世界以外找出一個形而上的新天地，以此保證科學真理是絕對的，人生的意義與價值，也有絕對的意義的，在這一點上其功確不可沒。這種通觀或洞識的方法，至今還要算是最重要的哲學方法之一，雖不必是唯一的。因爲對於絕對真理的探求，通觀法至少告訴我們不但自然科學上的所謂歸納與演繹法不夠，即懷疑法與批判法亦仍嫌不足。好像宇宙是條大牛，我們必得用大刀乃可剖解，如仍用懷疑批判等小刀以割裂，實在是力量太微小了，結果吾人

自然不免失望。

除以上三法外，尚有一種直覺法。這方法，在哲學上引起誤會不少，比了通觀法還更甚。其實，發揮此法最力的柏格森（Bergson, 1869-1941）乃從生物科學研究所得的結論，決非空想可比。

這是相信理智分析必有走不通之時，故有直覺法的發明。要懂得直覺法的道理，最好莫如先一看語言與意義的關係。當我們心中興起一意義時，就用語言或符號來表示，但符號是靜的，意義卻是動的，我們要從語言以了解意義，中間必經過一想像或了解的階段，如是而後纔能與作者的意義相溝通。把這個道理應用來看宇宙人生，則知科學等所敘述的道理，有似語言文字，而宇宙的根本實在，乃係意義，要了解此意義，必用一種直入內部的想像，或理智的同情（Sympathie Intellectus）。

中國程伊川和朱子有所謂「虛心涵泳，切己體察」，正可作此註解。賀麟教授解釋此八字很好。他說：「虛心，則客觀而無成見；切己，則設身處地，視物如己，以己體物。體察，則用理智的同情以理會省察，涵泳，有不急迫不躁率，優游從容玩味觀賞之意。」可見直覺不是憑空想起的偏見或空想，乃因對象是生命問題，不得不於普通的歸納法之外，另探這一種補充方法。生命不同於通常所謂「開展」與「變」，而有活的意義，所以必使我的生命與彼的生命有銜接涵容之處，乃可知其究竟。這

種直覺法，本有欣賞的意義，也有數學上自明真理之意。祇因我們平日對於宇宙，多是執着自然科學上的見解，所以不免視宇宙是一座機械的寶塔，這習慣養成了，往往使我們對宇宙一切都看成真是自然現象了。無如我們的實際宇宙，決非如此。宇宙不僅是在「變」與「開展」且的確自有生命存乎其中，層層地進化，時時在增加，所以用任何靜的照相機去攝它的影，都不過攝其遺痕而已。

儘管有許多人反對直覺法，但我以為多未抓到癢處。因為哲學史上任何主張直覺法的人，都未言吾人的了解宇宙人生全靠直覺，祇謂在某一處必取此法，乃能融會貫通。吾人用理智所得的知，正如程伊川所謂：「凡學問，聞之知之皆不為得，得者須默識心通」。今人發論，本多信口開河，或人云亦云，所以至今我們還要相信直覺法也是哲學上的主要方法之一。

最後我要說到一種「以行證知」的方法。這本也如直覺或通觀的補充理智的不足的意思。在西洋，最能發揮此說的是美國的實驗主義（Pragmatism），他們相信過去一切哲學方法，都以為知識是靜的，直覺法雖有意去了解此世界的動的方面，但仍不徹底。實驗論者相信我們求宇宙真理必須證實，好像自然科學上的真理須待證明一樣。但自然科學與哲學，因對象不同，是以要證明吾人對宇宙的認識是否恰當，最好是自己參與宇宙的活動，即由行為以證明能合節拍與否。換

言之閉門造車之後，必須出門合轍，而後知所造之車乃真合用。這種求宇宙人生究竟的方法，直接有一功效，便是使我們知道行爲中也有知的成分，而知中尤不可缺少行的成分。實驗論雖然別有其西洋精神的根據，但與中國自來的「以行證知」的學說，卻十分接近。中國人的求宇宙人生，自來即不放棄行爲的重要性。原來中國人一方面取直覺以補理智力的不足，一方面又取行爲爲證知之用。所以自來哲學上，都是一個吾人如何接近天理（即宇宙的實在）的問題，不全是純粹了解的問題。如朱子說「知行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知爲先，論輕重，行爲重。」王陽明更說得直截了當。他說：「行之明覺精察處便是知，知之真切篤實處便是行；若行而不能明覺精察便是冥行，所以必須說個知，知而不能真切篤實，便是妄想，所以必須說個行。原來只是一個功夫。」這種由行以窺宇宙人生的究竟的方法，在中國哲學上，可謂是一獨到的特色。我們這種哲學方法也因此是最踏實的。當西洋人發見宇宙是發展的或活動的時候，遂有思辨法與直覺法，而中國發見了宇宙是「天行健，君子以自強不息」，和「逝者如斯夫，不舍晝夜」的時候，於是有了知行一致的方法。如此以行求宇宙人生的究竟，實也是補平常所謂理智方法的不足。歌德借浮士德的口說出「泰初有力」，此語可說最能表示出中國哲人所見的宇宙，中國哲人也因此主張唯有身體

力行，乃可深入宇宙人生的內心。這種「以行證知」的方法，到了國父孫中山先生更加放一異彩。他分人類進化爲三個時期，即「不知而行」，「行而後知」，及「知而後行」，而勉人們以「能知必能行」，「不知亦能行」；他實在是希望人們都從「行」中去求得「真知」，去證實「真知」。總裁蔣中正先生把國父的學說更加闡揚，倡導「力行哲學」，明白指示出「不行不能知」，這真是「以行證知」說的最切實際的理論了。這種「以行證知」方法的提出，完全是因爲對象問題；即我們非如此不能與真理接近，果能行，則宇宙的生命與我的生命交流（即天人合一），我與宇宙之理合一，如此乃可有真實的了解。我們如果只是站在外面高談闊論，這都是格格不入，好像我們不曾親身坐在席上食魚翅而高談其味的鮮美，總覺得永遠是隔漠的。

上面五種方法，看來好似盛行於不同時代，提倡於不同的哲學家，各不相容。其實吾人平心一想，則知五種方法，各有其界限與功能。懷疑法與批判法，只限其範圍於現象界的理則，當然不會爲主張思辯法、直覺法、知行一致法的人所反對。主張直覺法最力的柏格森，從未說現象界的理則可不恃理智方法或批判法，祇謂要了解宇宙人生的究竟，不能不另換方法的形式而已。反轉來說，如果主張懷疑或批判法的人，知道別人所以倡導非理智的直覺、通觀、力行等方法，祇僅用以爲補充

或代替而求深入宇宙人生的核心，則或不致毀謬此諸方法為神祕，為空想，為僅僅是修養問題了。現在我敢擔保，古今中外哲人，除禪宗的證道外，決無任何一派哲學，主張不要理智的，既要理智，則不能不用科學方法或分析方法。

說到這裏，本來已經將科學與哲學的關係說了一些了。哲學與自然科學本互有同點，互有異點。在異點上，自然各有其互不侵犯的領域，但國人多不深思，動輒主張自然科學萬能，甚至更進而主張哲學將為各種自然科學取而代替。這種說法，不僅是不懂哲學，連自然科學也根本不懂。現代各種自然科學雖自哲學範圍中分裂出來，但祇能證明哲學的目標更顯明，決不能說哲學本身快要破身毀的。同是一朵花，為宇宙現象之一，但研究它的自然科學已有無數，推至將來，亦不知再將有若干自然科學新成立而研究花的另一方面。所以有人就說自然科學已將宇宙現象研究完了，這完全是一句自欺欺人的話。植物學研究的花是一方面，美學、地理學、化學、物理學等的研究又各是一面。我們可以對一個現象成立無限的科學，而自無限的各方面下手，然對象可仍是在一個物件上。整個宇宙與人生亦然。儘管自然科學有其發展的範圍，但哲學仍有其活動的方面。此方面，甚至一部分仍在自然科學本身上。因為自然科學愈發展，則學問愈零碎，愈須把它統一而成完善。

的宇宙觀。比如，自然科學好像一部一卷的電影片子，雖很精細，但祇是一些片子堆在身邊，哲學如像電光，片子必在電光上移動，使之聯繫而後在銀幕上表現出整個的活的宇宙來。我們假若僅依哲學的冥索，不顧自然科學的結果，以爲即可成一完善的宇宙觀，固是狂妄；但若謂僅依自然科學即可得一完善的宇宙觀，實亦是誇大。因此我也相信有人說哲學就是各自然科學的綜合，非無所見，祇是我們要知道此種綜合，非是僅僅純靠自然科學的結論，必執有另一超自然科學之物而後可。此物爲何？卽人生的情意（亦卽價值觀念）。因自然科學純屬機械，人生上的一切行爲則屬於活動的情意，我們必得使情理圓融，而後對宇宙人生乃可闡其至微，不至情旨理枯。自然科學本不能管及我們的情意，祇有待哲學來將理與情調和後，而後用以指導人生，兼以導引自然科學。有人說哲學快將被自然科學取而代之，如果真是這樣，不獨宇宙是一副機械，連人生也將毫無自由的餘地而成爲一架機器了。不知宇宙人生乃是活的，動的；自然科學本是我們人類用以了解宇宙之物，我們以此靜的手續將宇宙切成各面加以研究，所得出的結論本都是「人生」的，今人不察，便以爲是宇宙的根本究竟，此真無異認拿破崙的銅像就是有生命的拿破崙本人了。這實在是笑話。自然科學在其求精確上，限其範圍於現象的冷靜分析，但我們治哲學而作通觀的人，便不容自己限

於一面而忘整個宇宙人生的本身。故哲學總要求吾人超出現象而看現象，要求吾人使理智能回首反省。由此以觀，自然科學雖有偉大成績，但仍有情意在其後幫助。換言之，自然科學雖有成績，而決不可忘恩於情意為其主動或歸趨。若問哲學對自然科學有何貢獻，有何必須存在的價值，則單就此點，也可說明其貢獻與價值了。

自然科學的不能打倒哲學，正如刀的不能自割，也如人類的不能失其反省力。我們人類如失其反省力，則必終日祇見到他人德學如何低陋，而永無法知道自己本身的缺陷，自然科學若離去了哲學亦然。哲學的最重要目的，即是要找求各種價值的根據，而自然科學的本身就是一種價值，所以也在其範圍之中。（本書第四章對此將有敘述）。我們的哲學要為自然科學找根據，實也是要
看自然科學本身究有何得失？自然科學的反省自問，就是哲學研究的入門。明白了這點，我們就可知道自然科學永無吞食哲學的可能了。在此，我們有最要的一點須聲明的，即哲學非僅是專事批評自然科學，尚有積極指導人生的意義。假使哲學離開人生而言，直是概念的遊戲，決非正路。人不求「知」而已，尚有善、美、信諸方面，因此我們對一般主張哲學僅批評自然科學的假設的人，自然也不能同意的。

第二節 哲學與民族文化

在哲學定義中，我們已提到：哲學乃依於人類或民族對宇宙人生的態度而爲之組織成一更完善自圓的宇宙人生觀的，現在特爲提出討論，以見民族文化與哲學的關係，這是很重要的一點。我們由此可知何以現今各國哲學不能強爲同一而各有其特色之故。

本來一個哲學家未必自覺地全依人類或民族對宇宙人生的態度以爲研究的出發點，但每一民族的哲學家卻自然而然地有其國界，好像文學一樣，任何一偉大作家，未必有意要發揮本民族之特色，但結果卻不自覺地滲入其中。這原因乃是我們所治的文學哲學本身就是一幅精神文化化的理智的影片，哲學家本身乃是一個理智的三稜鏡，在三稜鏡上所現的光，原是由文化投射過來的。一個人固然可因愛好的特殊而持與民族興趣相反的態度，但整個民族所歡迎的見解與態度，總是與此民族個性相投的。有人說英國人的態度很冷靜，所以他們的文學哲學等精神文化都是清澈而無偏見，可爲全世界的模範。說這話的人，並還舉出昔之沙氏比亞和培根，今之蕭伯納與羅素爲例。其實，這都是知其一不知其二。英國人雖成於此，卻毀於彼。我們相信人是不僅作到如英

國人的客觀而止的。照像機可謂極盡客觀的能事，但像片卻不能構成完美的有生命的文化。當我們見到英國人把他的喜怒哀樂逢人便收藏於心內的時候，我們該知道這祇有英國人纔能作得到，其他能坦然與宇宙人生正面交鋒的人，必不以此為滿意了。英國人至今在文化中缺乏一種音樂的節奏性，他們雖然會造成世界上最好的鋼琴，但他們自己不善製譜演奏。可見英國人的客觀，也祇能代表英國人的精神，非可強迫他人接受。現在世界上各民族文化各有其「客觀」的意義，我們祇可說英國人的「客觀」乃寄於現實之上，而歐洲大陸的人，他們的「客觀」卻又寄於理想的標準上，所以他們對真理的態度，彼此也因而大異了。

這種種文化的差異，造成哲學上各種不同的派別。這些派別如果我們不細究其根據，則將必為名詞所煩擾，而疑心談哲學的人都只是喫飽子飯玩弄名詞的把戲了。現在我們且稍一考察各民族性，即可知其影響哲學至鉅。原來民族文化的精神全為民族性所決定。民族性就是一民族的個性，任何獨立於世界的民族，都有其顯明的個性，纔能屹然有以自立。我們如能對各民族的個性徹底了解，則對各民族的文化，就算了解其大半了。同時對於各民族哲學的根柢，亦可思過半了。

我們試再分析英國的民族性。到過英國的人，都知道英國最顯著的現象，便是差不多每人都

喜戴着帽子，而且是硬殼禮帽，好像我們中國北方人出街時必穿鞋襪，成都、重慶一帶的人出街時必穿長袍一樣，連車夫工人亦無例外。英國人真是文質彬彬，十足的紳士派頭。一頂重帽與禮服，使得英國人過街都不敢東張西望，見着人即預備脫帽行禮，如此重視禮節的英國人，幾乎把一切浪漫情感都在外表上壓抑下去，只剩下一副嚴肅的面孔，這面孔是很難見笑容的。他們爲了要服從世界的習俗，心中什麼也沒有，只想看實際上可以有什麼，該有什麼。所以這民族是向外的民族，你對他們談什麼理想，反省，他祇在暗中笑你什麼經驗也沒有，好像你是坐在閨房中的小姐一樣。但你如果對他說某次在非洲獵虎的經驗，說中國水牛耕田的情形，他必洗耳恭聽，他的熱情立刻會爲此所動，說不定第二天就要去打聽到非洲或中國去的輪船了。英國人常說的「我是胡亂地過生活」(I am to muddle through)，這實是他衷心中最真誠的一句話。

民族性總是長處的所在，亦即短處的所在。英國人實在太冷靜了，他們祇講經驗閱歷，不爲理想所動，對理想的熱誠頗少。我們只見他們一往前行，毫不反省，靜靜等待耳目之所見聞。這實在代表他們常常飄浮於海上的態度。他們對人對事，無一處不像在表示說：「既然海上若干時日的孤寂航行均能耐過，我們對日常一切事物還不可冷靜地等待一下嗎？」他們的民族既養成了這種

習慣，所以對於任何革新似乎都有些討厭。他們願意在實際上有貢獻，而不願在形式上有什麼大變動。他們都是願意靜看結果的。

至於歐洲大陸的法國，則態度與英國人似正相反。法國人的態度乾脆得很，平日並不大喜歡戴帽子的，戴時，多是一頂便帽。他們隨時將頭露在外面，此可表示他們的思想是毫無拘束的；頭腦中好像有一種天賦的力量，可與外界隨時接觸。所以法國人在街上行走時，態度是很隨便的，一下子躍到咖啡店，則可坐上幾個鐘頭，或又踉蹌地跑到別處。他是想將自己的思想找安頓，找着便躺身而下，找不着便「如喪考妣」一樣，努力追尋。故法國人相信自身有力量可以支配一切，外界的什麼變化，都一概不放在眼中。法國大革命即是此種精神的表現。他們以為宇宙間有一些很明顯的根本道理，如數學的正確一樣，只要找得這些道理，其他一切均可藉此迎刃而解了。在革命中，是以真理征服現實，在咖啡店內，是征服現實後的享樂或欣賞。總之，無論在何處，都是先有一腔熱情在心，先必求幾條根本原理於腦中。

說到德國人，這個民族又另是一樣。他們是在蒼蒼森林之內生長出來的，民族本身幾乎即可說是一大森林。大家應該知道森林有一種蒼鬱剛毅的特性，凡具此特性的人，都屹然自立地向天

空發展，心中也懷抱一遠大理想。這民族與重實際的英國人相比，固然一見即可分別，而與法國人相比，亦顯然不同。法國人只是熱烈，就有理想，也極容易變更。德國人剛毅，他們執一理想，必終一生。他們拿他們的理想看成樹木的向上成長，所以看到理想的毀滅即無異毀其自身。他們祇要理想一定，則必以整個意志趨赴之。他們的敢於立一遠大目標，實由於相信自己的敢於慢步實行。英國人的勇往直前，是虛懷若谷，而德國人的勇往直前，卻簡直是一股蠻勁。但德國人雖蠻，個性雖極強，每當志向決定後，則訂下很完善的組織計畫，好像德國的森林一樣整齊。如此，任何勸告，對他都将無用，甚至失敗了也不能使他回頭。有痛苦來，坦然受之，毫不悲觀。所以歐洲民族中，德國人最富於悲劇性。他們深心中如一團烈火，不發洩是不痛快的。他們所發出的語言文字，都祇求自慰，非以聳人聽聞。總之，這民族活動得太厲害，如不能在大舞臺的世界上演劇，即使在本國內，也還要徧處設些劇臺演劇的。這是他們國內盛行戲劇以安慰其人民感情的原因，也如法國咖啡館的盛行所以安慰法國人的情感一樣。

這是西洋最主要的三種民族性。意大利可以附於法，美國可以附於英。茲且不必細述。回頭來看我們中國，則中國的民族性與西洋相比，又另顯一種特色。我們是農業民族，人與自然非常接近。

我們無大森林，黃河、長江兩流域都是沖積平原，一望無際的天地合一，使得我們對世界不存一點畏懼之心；對一切，我們永遠求其清楚。世界對我們既清楚地給我們看，我們也因此不相信超乎現實之外有什麼東西，我們只要對自然盡量欣賞即可。西洋人視中國文化最可述的，便是藝術。實在我們平日對人處事的確多少有些藝術上的自得和欣賞態度。試看任何貧窮人家，祇要有一小小空地，便修竹數竿，屋中牆壁必懸字畫，門外的對聯，雖有時語句俚俗不堪，但總不缺少。我曾與人打譬喻，說明西洋各民族的氣質。我以為德國人是喝啤酒的民族；法國人是喫咖啡的民族；俄人是喫麥酒的民族；英國人是飲茶的民族；他們的性情均為此諸飲料所決定。最猛烈的是俄國，最清淡的是英國。看來英國人飲茶，頗與中國人接近，但英國人飲茶方法比了中國又嫌猛烈了。英國人飲茶，和着糖、醃肉，一齊嚥下；中國人則專飲茶，慢慢的細品其味，於此可見中國人與英國人雖同樣有清淡之趣，但英國人是求避免刺激，中國人則優游於世界之中，藉茶爲助，所謂「醉翁之意不在酒」是也。因此我們中國人無處不表示其自得欣賞之意。有人說德國人之對其理想，抱的是柏拉圖式的戀愛（Platonic Love），即愛而永不結婚，如此對照，則中國人是彷彿先與理想結婚然後談戀愛了。

懂得了各主要民族的特性我們即可看其如何影響於其哲學。

英國人因為只是冷眼注重實際或經驗，不相信，且不愛戀現實外的理想，所以他們的哲學思考，祇是注重他們閱歷經驗之後的事。當歐洲大陸諸國正在拚命證明絕對真理時，英國人則仍以冷眼分析，以經驗去證明是否有無此物。凡經驗上所不能證明的，他們一概否認。因此發揮懷疑法的笛卡兒，並未曾走入懷疑的結論，而注意經驗分析的英國人，倒有休謨反成為懷疑主義者了。不過英國懷疑論有一特色，即只懷疑經驗外的東西，對經驗內的東西卻又推崇備至。因英國人重經驗，故他們的方法雖是分析，但不必是論理的分析，寧是心理的分析；因經驗乃存在於吾人心理上，他們相信事實上的理，更重於論理上的理。世間惟經驗最實在。哲學方法雖可為論理的方法，但證明真理之物必為心理上的經驗，所以英國不信任歐洲大陸的哲學者所說的理性，而寧將經驗（experience）一字的第一个字母大寫以代之。無論任何道理，如不能經驗，則決非實在。

至於法國呢，其民族性恰與英國相反，因而哲學風氣亦相反。法國人即欲求一簡切明顯的真理，可以應用於宇宙一切，使自己能獨往獨來。他們自來就覺得現象與絕對真理無緣。法國人認為真理如要名實相符，必須如數學的精確明白，而有系統。自笛卡兒後，這潮流一直推演下去，至今之

柏格森，其直覺說，亦仍是此種自明真理說。因為法國人性厭煩瑣，尤不願像英國人的臨渴掘井的態度，作任何事必先有一絕對真理為指導，然後他們的熱情，如大雨的傾盆而瀉。法國人的態度是很乾脆的，所以哲學也很乾脆。是，就是；不是，就不是。成功，就成功；失敗，就自認失敗。永不拖泥帶水。當法國人用求證數理公式的方法以求真理，如仍不能得一結果時，就祇有索性拋開不管了。

再看德國，其民族性的支配其哲學精神，更為顯然。德國人既是帶着抑鬱性，悲劇性，因此世界上沒有任何一國，其看重意志之力有過於德國人的。有人以圖畫解釋德國的哲學家叔本華（Schopenhauer, 1788—1860）的哲學，畫一猛虎坐困於兩旁皆山的境地，而虎卻躍然欲起，總想奮闖而出。這是叔本華哲學的註解，實也是德國整個民族的註解。現時德國哲學界仍重視康德黑格爾的哲學，而一般社會，則對叔本華、尼采（F. Nietzsche, 1844—1900）一脈相傳的意志哲學甚為遵從。可見這民族較能欣賞注重意志的學理，而對黑格爾派的理智至上主義，反覺其煩厭。康德是一個平情的哲學家，對於意志也相當推重，所以論流行，康德又較黑格爾更易受人歡迎。

最後，我們來看中國。中國因文化精神與西洋大異，其哲學見解途亦不同。西洋人儘管注重經驗、意志和自明真理等不相同的東西，但我們仍可找出一線索，知道他們均重視身外有一客觀世

界，須待努力追求乃可獲得。而中國呢，則稟其與自然無隔的見解，舉目即視在身邊的宇宙爲己有之家。程伊川謂「一人之心，即天物之心；一物之理，即萬物之理；一日之運，即一歲之運」。此即天人合一的見解，毋庸我們將天人物三者割裂。王陽明更痛快直捷言之：

「大學者，昔儒以爲大人之學矣，敢問大人之學，何以在於明明德乎？陽明子曰：『大人者，以天地萬物爲一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。若乎問形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本若是其與天地萬物而爲一也。豈惟大人？雖小人之心，亦莫不然，彼顧自小之耳。』……」

中國民族在哲學精神上，根據這種信念，所以祇是去講夫婦和合之道，而不談求愛之道。我們所有的理想，都是腳踏實地的宇宙人生的見解，均祇在求見本性的所在，藉以便知發展之源。我們中國人所言的理，始終是現實上的理，非現實外的理。中國人在青天白日之下，決不願否認當前世界以爲祇是幻覺，必以真理就在此所見的世界中。大致我們中國人常常看重農場上草木的成長，因此祇求理於「物」之性中；如能知「物」之性，即可窮萬物的究竟。中庸所謂「能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可與天地參矣。」以及大學的「格

物「致知」都是本乎此義。因此，我們對於人性問題，或性善性惡的問題，特別有趣。哲學上舉例亦多取農業上的現象。所有對宇宙人生的態度，亦如農人的注意其種子，視其性而決定其用。田裏一株一株的稻麥，是由具有稻麥性的種子生長出來的，則人亦必由人性而來，毫無疑義。不僅如此，中國人心目中的性，且與天（自然）合一，中庸開首一句，便是「天命之謂性」，正如麥之在自然中為自然的一部分一樣。我們對自然既能清楚得見，宛若見街上的行人，富於哲學意味的中國醫學，總以為人身是一小天地。是以天人合一，在中國人看來根本無須用論理證明，實乃自明的事實。明乎此，即可知何以中國自始即言「天命之謂性」，而不必多加旁證了。

中國哲學被文化的決定至於如此，再進一層，以之比於西洋，頗饒興趣。德國文學家席勒（J. C. F. Schiller, 1759—1805）著「一篇論名樸質的與感傷的詩人」（*Naive und Sentimental Dichtung*），以為後者是失去自然而力求返於自然的詩人，前者則為本身即自然，「從心所欲不踰矩」的詩人，並暗示歌德是樸質詩人的例，而自己則為感傷詩人的例。這比喻，可以應用於哲學。我們由此可見整個西洋哲學都是感傷的，整個中國哲學都是樸質的；西洋人的宇宙觀是先將個人與宇宙畫開，但人須力求與宇宙合其節拍，而又不能一步即可辦到，乃至於終生亦未必可能，故

不能不假定人是有限，宇宙是無限，從有限走向無限，恰如孤子的尋其失母，明知失母不可能見到，但祇要能打聽到一些消息，亦即心滿意足了。是以我們見到西洋的人生觀，總是向前奔走，若有所尋，而深心中實在是悲痛滿腔。至於中國人，則不然。中國哲學以爲己身無異一小宇宙，能知此小宇宙，即知大宇宙，事人即所以事天，人事盡即天事畢，故眼光一直向內；縱有向外之時，亦所以求了解「內」而已。孟子說：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天也；存其心，養其性，所以事天也。」「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」。這幾句話，可爲中國哲學的精神作一完善的註釋。中國人亦因此無往而不覺得自足自適。我們的快樂不在外求，即在自身之中。我們每一合乎「性」之活動，都是圓滿的，我們不用求旁的規則。人生整個活動就是宇宙最完善的規則。所以中國人的衷心，根本上是快樂的，自足的。我們的哲學雖沒有連篇累頁的論理推證，如西洋必以理證其失母的消息爲可靠，然後心靈纔能稍得慰藉，但中國人卻能提要鉤玄，將我們記憶想像中的母親，用草草幾筆，繪畫她的個性出來，使我們一見其像，即如親見其人。中國繪畫上有所謂寫駿馬的神性，寫山水的神性，中國哲學則亦可謂爲寫天人物之理與性的繪畫。我們不必自鄙證理的程序不如人，更不必自鄙我們的哲學書沒有人多，書中字數比他人少。我們該像尊敬我們的繪畫一樣，雖然草草幾筆，但畫

中的意境，比了講究透視的西洋畫面上所現出的豐滿得多。須知繪畫不在寫盡實際影像，而在意境的動人，哲學亦不全寄其靈魂于論證，而在其表示的情趣與境界。祇要懂得了這一點，我敢相信，中國哲學比了西洋哲學，毫無愧色，正如中國畫比了西洋畫一樣。

（此處文字模糊，難以辨認，但可見其為對中國哲學與藝術的論述。）

第二章 知識論

第一節 知識問題的意義

當西洋哲學家正在討論我們所知的宇宙的實在或本體爲何的時候，大約是討論得太熱鬧了，糾紛不能解決，忽然有人大聲叫道：你所知道的是真的麼？我們所知的何以見得即是宇宙的實在？我們憑藉甚麼可以致此這疑問？一經提出，無異一羣熱血青年說了一大篇「我的雄志」，忽然有人問他們：你們本身有行此志的能力嗎？於是聽者都不免瞠目而視了。從此纔知談論宇宙還有一先決問題，即我們知識的能力限度問題。正如我們不能離開本身力量而空談志向一樣。

哲學問題遇到這知識問題，乃是哲學的一轉機。明白提出這問題而作系統的研究，乃是近二三百年的事。西洋哲學中自從明白地有此問題後，所有哲學家均無不先對此問題發表意見。我們也可說知識論已成了西洋哲學的一把鑰匙，西洋哲學的門必藉此而開。如果我們有志研究哲學

而不細究此一問題，則無異哲學本身也失去自知之明了。

知識問題究竟是什麼？原來即是將我們認為有真理在其中的知識加以研究。而此知識，乃指我們認識所及於實在或現象的本體的關係，故特別看重「真理」二字。所以知識問題在另一意義上，又可名為認識問題。稱其為知識，乃因指其純屬理智；言其為認識，乃因此為吾人對宇宙本體的所知。而知識必藉判斷以表示，因我們是以論理方法去窺宇宙，無論結論為何，均屬於判斷。所以我們要研究知識的究竟，即可從判斷下手。（唯知識論的研究判斷與論理學的研究判斷不同。前者所治為內容方面，後者所治則為形式方面。此不可不分別的。）

例如我們說「此花是紅的」，原來的意思是「我知道或認識此花是紅的」。其中「我知道或認識」，照例被省去。但我們治知識論時不可不添出，以便我們能探究知識能力與所知的對象的究竟。前者又名為能知，後者又名為所知，即指知識的主觀方面與客觀方面。我們從這種分割下手，可以知道知識的成立，本有一定的秩序的。我們如何造判斷，即是如何可以得知知識，亦即如何可以使能知及於所知。而此種認識作用，因其為二者得以聯繫的根本，所以我們在入題之前，不可不先對認識的作用簡單說明幾句。

我們既以知識或認識作用乃藉判斷而表示，則除了判斷以外，我們就不能另有所認識麼？
祕論者或宗教家將其「啓示」的經驗視爲一種認識，有一派哲學家，以爲除去由判斷而來之「思維的認識」或「真理的認識」外，尚有自五官感覺而得的印象或感識，亦可謂爲「認識」，並特別以「感性的認識」或「事物的認識」名之。這種擴大認識意義的舉動，我們以爲都是一種不必要的企圖。因哲學上的所謂認識，必係指真的知識；一個人的幻想決非哲學上的知識，一個人感覺上所感的也非知識，二者都是依據個人態度而定，根本上是相對的，不可共通的。至於知識，則係絕對的，人人可共曉的，不因個人態度而可更易。是以感覺上的所感，不能成認識，認識乃係清楚明白的過程，僅判斷可以名實相符。

但是，清楚明白的判斷，可以不管感覺麼？這又不然，我們說「這是花」的時候，本有一感覺在側，即必先有綠葉上托一束紅瓣的印象，然後判斷方有着落處。判斷固係理智的認識作用，但卻是以感覺爲基礎，惟判斷之成，乃係感覺成立以後的事，二者截然有別，故不能不分別而論。比如我們聽音樂，當各種聲浪齊趨耳膜之時，我們所得的印象只是一些節奏，一些聲音，這聲音或者是曾聽過的，或者能聽得懂，但除非我們加入理智的判斷作用，則必無法知道這是一章最好的音樂。不過，

有許多時候，我們沒有明白用判斷時因習慣上「感」與「思」總常連在一起的關係，所以不免當日落西山，我們心中就有太陽快要沉下去的事實的認識。其實這祇是思想的潛意識作用，並非感覺的意義上真有此認識的作用。懂得了這一點，就可知我們不以感覺為認識，正與我們不將幻想目為認識相同。認識是對「理」而言，感覺是指「事實」而言，二者切不可混淆。

不過當判斷既成為認識作用的中心時，又有人疑到這是注重分析和理智，必不能見宇宙的實在或本體。能認識宇宙本體的，本非理智；如全依理智，則柏格森等以直覺見宇宙實在的哲學，豈不是非哲學而為一幻想的神祕論麼？對此疑問，我們的答覆很簡單，須知柏格森等的直覺說，甚至笛卡爾、斯賓諾莎（*Spinoza*, 1632—1677）的直覺說，都是以理觀理，柏格林的理智同情，也如笛氏、斯氏的自明真理，他們何曾離開理智而言。法國人思想系統，以哲學近似數學，他們本來祇說求真理，只能如對幾何上的圓的了解，將一切作通觀而求之，何曾說此種認識與判斷相反？無非他是一種通觀或統一觀的判斷，顯然與我們平日知識上的判斷略有分別而已。但這分別甚小，至多可謂直覺的知，是指對宇宙實在或本體的認識，而普通所謂知識論上的知，乃指自然科學上的知識。不過，這種分別是很勉強的，且不免有毛病，因為二者同為求「確實而不容置疑」的理想，固很顯

然。

但須知我們將一切認識視爲寄存於判斷，決非是認定我們在宇宙內，一切均恃推理作用，主張理智萬能。哲學上的知識，本自人類對於宇宙人生的根本態度加以理智化而來；知識或理智化，固然只能在判斷內打滾，但態度則可不必爲此拘束。凡未受判斷拘束的，未必沒有價值，亦未必是哲學之可缺少的。我現再用語言文字與其意義的關係來看知識與態度。語言乃求所以表示意義的工具，自必須合乎條理，但意義本身卻不必就是條理，或竟是超於條理，而條理反倚於其身。知識之於態度亦然。是以我們哲學上所言知識，只限於吾人對於宇宙加以分析而得的知識，未嘗及於態度的本身。此態度與知識，根本乃爲二事。正如感「道」之不可道爲一事，用文字寫出「道可道，非常道」而造成一判斷，乃又是一事；前者或倚於情意，而後者則絕對屬於理智。知識問題上所研究的知識，亦即指此後者而不及前者。所以我們謂認識即判斷，非謂判斷即一切。我們從此纔恍然大悟。我們理智範圍並不是大至無邊，理智的基礎未必能離情意而獨立。哲學雖然是理智上的事，但這種理智，乃是如何得使理智與情意和諧無間；使理智而全離開了情意，則必是空空如也，僅是一些呆板的、無對象的公式而已。

第一節 認識的可能限度

知識問題的意義既明，我們不能不進一步追問：這種認識能力，既祇是以判斷為作用，則其認識宇宙的真相或實在究竟可能否？如果答案是肯定的，則顯然我們的知識將無根據。我們所謂真理也可懷疑，如此我們要在宇宙內找永久真理以為人生的寄託，均將不可能；既不可能，不僅哲學失其尊嚴意義，而世間所有真理均將動搖，連自然科學也在內。於是提出此問題的人，誠不免使聽衆驚惶。但人類的力量究竟也很偉大，不僅提出此問題的人有完善的解答，而聽衆也決非是瞠目不知所對，他們也各能自抒所見，使問題大有進展。現在我們該知道此種知識能力的考察，確已花樣翻新，層出不窮了。倘如一個未入門的人，想窺一窺此中的堂奧，真要像劉姥姥進大觀園，不知如何叫好，也不知如何尋出條理。哲學自從經過如此一回反省，現在的哲學，無論從那方面想，都比了過去的謹嚴得多了，步伐也更為從容有序了。

對一個初學哲學的人，如果要想在極方便情形之下，用少許的話說出此大觀園內的情形，又如之何呢？其實這也不是沒有簡便的方法。我們可以從肯定、否定、半肯定、半否定諸方面去敘述。因

對於「是否」疑問的回答，僅本此數項，我們須牢記着的，尚在偶有一二哲學家的解答，並不能以此去分類包括，祇可謂他們略近於數項中的某一項而已。本來自然科學的分類，尚不免現出例外，哲學當然更是在所不免了。

(一) 現在且先述肯定「吾人之認識可以窺見宇宙的真相」的意見（即通稱的理性論）。這一派人認定吾人的認識力並無限制，萬一普通的理智分析之力不足，吾人尚有其他一種力量可以代替。此代替的力量，或為「信仰」，或為「理性」，或為「直覺」，或為「思辯」，或為「通觀」，或為「神祕經驗」，均隨哲學家的主張而定。平心而論，這是一種急性人，以為非窺見宇宙的真相，則真理與人生將無着落，宗教家誠可利用此見解，以為其「上帝」作證明，使基督教烈能至今不熄。但這究竟只是利用而已，此見解的本身，並無如是意義。我們相信哲學上普通所謂獨斷論 (Dogmatism) 一辭，祇能加諸於宗教家的身上，決不能加諸純粹哲學家的身上。萬一必須加上，則此獨斷論必變更其原來意義，因為希臘原語有「成見」、「信條」、「教理」之意，而哲學上的主張「吾人之認識可以窺見宇宙的真相」者，很少有如宗教家肯定「吾人能見上帝」一樣。普通哲學家對認識，肯定其能窺見宇宙真相者約分二派：一信理智萬能，一信普通理智分析不足，尚

可用其他合理方法代替。二者均無中世紀神學家主張獨斷之意。所以我們必謂肯定認識能力足以窺見宇宙真相者為獨斷，則批評者本身根本就成了獨斷。

須知從來肯定認識能力者，已經經過很大的變更。在認識論未明，自公認為哲學主要問題之前，希臘前期的哲學思想，如有人認宇宙的根本原理為火，有人認為是水，有人認為是氣等，誠然是未曾對知識能力加以反省，即貿然持刀亂斬，大有獨斷之嫌；中世紀的宗教與哲學，兩兩不分，動輒即謂宇宙以上帝為主宰，這更近獨斷。但哲學一入近代，精神已漸漸轉移，自從笛卡爾倡懷疑法以來，除少數依傍神學者外，大多數均無不否認希臘前期及中世紀的哲學方法，力闢一合乎論理之路，例如笛卡兒的要懷疑，就是因為不相信我們的信仰可特為窺探宇宙真相之用，必以理智方法批評之，後來笛卡兒又主張「我思故我在」，用以推論神的存在，這也是因為他以推理方法，相信世間總有可使我們認為確實不容懷疑之物。可見近代主張能窺見宇宙真相的，均力求依據理智，決無武斷之病，至多可謂其分析不徹底，但這條路，總還是理智所循之路。我敢說西洋自康德劃分過去哲學為獨斷與懷疑平分的天下以後，哲學上的主張認識能窺見宇宙真相的，比了笛卡兒的懷疑法與斯賓諾莎等的數學推理法（又稱演繹法），還要更為謹慎得多。過去或可謂

論哲學家被知識論者視為不滿，但康德以後至今的本體論的哲學家或探究宇宙真相的哲學家，則又反轉來要批評專究知識論的哲學家是一種偏見的武斷論者了。他們認定祇知批評認識能力的人，如像祇知道磨刀，將鋼刀磨至鋒利程度後又束之高閣，此豈是我們對待哲學的態度？叔本華說，人人都有形而上的要求（Das Metaphysische Bedürfnis），如果他的話沒有錯，則肯定認識可以窺探宇宙真相者又有一理由了。

（二）與上述意見相反的，是否定我們的認識能力可以窺見宇宙的真相的意見（即通稱的經驗論）。——這一派人因不相信認識是萬能，所以推論真的知識也不能得到，所得到的知識都是相對的。西洋發生此思想甚早，幾乎有哲學發生，即有此種思想發生。這一派大致有一點，我們該先知道的，原來他們都是從感覺或事實方面出發，不必如肯定論者的自推理下手，既從感覺出發，即必在心理的事實上找證據；在心理的事實上找不到的，則認為不實。如果我們的了解放寬一點，可謂肯定論者多是取的論理主義，而否定論者全取心理主義（即事事取證於在心理上的事實）。這話從何說起呢？因為肯定論者以為能窺見宇宙真相，大多取決於推論，從一種事實推證其意義，永遠取一般共認事實為起點而分析之。其起點為共通的，其結論屬於共通，當無容置疑。而否定論

者則不然，他乃以一切訴諸於心理事實，他執着肯定論者的問題，偏要看經驗或感覺上有否？因重感覺，則不能不從個人經驗出發，殊不知使知識而倚於個人，則不僅人我之間無法使經驗溝通為一，即我們個人的前後經驗亦無法溝通為一，由是一切真理知識，均不免生出問題。希臘有個思想家畢羅（Pytho, 365—275 B.C.）曾舉十出條以證吾人感覺的不可靠。最重要的如：（一）同一對象，因生物不同，而所得感覺與觀念亦異；（二）即使同為人，而此一人與彼一人的所感又不同；（三）即使同一人，而前後的所感又異；（四）感覺總不免受吾人身心狀態的不同而異；（五）事物本身亦要依其性質與環境等而有變化，吾人即使能共知，亦無法得其永遠一致的通性。這幾項都說明了感覺的不可靠，由此我們在推論上可知我們永遠無法知道事物或宇宙的真相，亦即永遠不能得真的知識，因為真的知識是有普徧性與必然性的，而感覺上則無一可為此下一證明。懷疑論至此可謂成了極端的虛無主義。倘認識的無力果至如此，則自然科學根本將為自欺欺人之談。無如歷史上雖有懷疑論的普徧流行，但他們對哲學上的貢獻，總是消極的對另一反對的見解加以評量，即歷史上必另有一種極端的肯定論，然後有此極端的否定論。我們還可有更進一步的認識，即西洋的肯定論變溫和，則否定論亦變溫和。大概希臘時代的肯定論者太武斷了，所以懷疑也懷

疑得太過度了。

近代初葉的笛卡兒，他採取了懷疑法，對認識的可能問題，卻又採取了肯定論，所以他算是使肯定論與否定論都變為溫和，甚至是使二者調和而不衝突的第一位哲學家。自此以後，肯定論與否定論二者之間的衝突，並不如我們所想像之甚了。近代的懷疑論者，初看起來，似乎是哲學界的虛無主義者，其實，在事實上他們並未說自然科學不是知識，只謂自然科學上及哲學上的根本原理，我們無法在經驗上證明出來。至於證明不出來之後，如何得以解決此懸案，近代懷疑論者當然另外也舉出了些積極的理由，但這積極理由，直至英國哲學家休謨（D. Hume, 1711—1776）纔算明白地舉了出來。而懷疑論入休謨之手，更是沖淡了虛無的色彩。已經比較舉羅的主張溫和得多了。

休謨的懷疑見解，我們有幾點不可不知：（一）他以為感覺上所得的印象，都是零碎的，變動的，吾人不能自感覺上得到獨立存在和繼續存在的觀念，所有這些觀念，都是由我們心理所加上的想像。（二）我們所謂本體或實在，其被認識總不外由二個方向：一是自感官，一是自反省。如由前者，則試問由眼，抑由耳，抑由舌，由眼必有色，由耳必有聲，由舌必有味。但自來主張宇宙實在可見的人，

則從未有入說實在乃就是表現於感覺上的。如由後者，則反省不免與熱情和情緒相混，既混入情緒，則更不能窺客觀的宇宙的真相無疑。(三) 凡是不能投現於感官上的，我們如假定其存在，那是一種自相矛盾。因為凡觀念都導源於印象，觀念既是依於印象，則任何存在都必在印象上。謂其為存在而不投現於印象，真乃不通之論。(四) 既然我們不能離開感覺或印象而談真理，則主張宇宙除現象外另有客觀的實在或本體者，無異自己欺騙自己。原來執在我們手中的，並不是一把刀，可以劈開宇宙而見其客觀真相，而實際認識能力只是一個木杵，只可攪和宇宙現象而已。休謨比了昔日懷疑論進一步的地方，乃在他破壞了哲學上的「實在」之後，能自己貢獻一些積極的見解，以為宇宙根本無所謂永久繼續存在和必然性這一類東西，一切都憑藉我們的習慣，反覆經驗出來的；因此知識乃是相對的，真理亦是相對的；我們得不到必然性，祇能得着或然性，以或然性的知而欲求得宇宙的真相，直無異緣木求魚。是以懷疑論至此，根本已經將本體論或形上論逐出於哲學之外了。

休謨是徹底的一位英國式的學者，代表了英國人的崇拜經驗至上，也代表了英國保守主義的將一切思想認為均由習慣養成。他們本相信理想只是一朵鬼火，所以凡不入經驗或感覺中的

任何一物，都斥爲毫無根據。此種思想之將否定我們的認識之可能窺宇宙真相勢乃必然。因此無怪休謨甚至連因果和自我等等，都視爲是習慣或由習慣而成之一束觀念，我們生活在世界上所依憑的任何道理，都是相對的，或然的了。

這種懷疑，到十九世紀之穆勒（J. S. Mill 1806—1873）手內，又進一步，並將我們普通論理學上的推理價值，亦化爲相對的了。穆勒以爲三段論式都是從此一特殊推到另一特殊，並非由普遍推到特殊。他以爲我們所謂大前提本只是無數特殊事實之結合，所以三段論式亦只是或然的，相對的，並無必然之理，再推而至因果律，自然齊一律，亦莫不皆同。

懷疑論到此，本來已不容我們大驚小怪。這實在是由於信仰真理必藉感覺顯現之所得之必然的結論。此結論或許是很令我們必求出宇宙真相以寄託我人的理想的人，頗爲不滿，但其病源之來，卻昭然若揭。我們也不必多爲解釋。現在且進而看另一爲上面否定論與肯定論二者謀調和的見解。

（三）折衷於否定論與肯定論間的意見——做這個工作的人是康德。他不滿意在他當時和以前的肯定論者，總必執一理性，肯定人有理性可以窺及宇宙之實在，因理性既萬能，人的認識力

也萬能。不知理性本身乃一完全不能經批評的東西，一經批評，立刻可見其本身乃是模糊的。老實說，一個東西既然視如上帝一樣而崇敬之，如我們竟連其意義都不過細看清，此非獨斷而何？所以他認為懷疑論無論從方法上言，或從結論上言，都較之獨斷見解進一步，因為懷疑論所用的方法，總是對的。我們在對一事相信之前，不能不予以徹底懷疑，懷疑即是批評，凡經過懷疑或批評而相信的，總比未經過懷疑而信的好。但康德又嫌懷疑論做的工夫未免太消極，破壞多於建設，肯定論或理性論的見解，又未必全非無已，康德只得求在二者間作一公正人，期能造成一平穩的見解。

其實，康德的批判主義乃是休謨的懷疑主義之進一步。休謨於懷疑世界之外，在積極方面所貢獻的，毋乃太淺薄貧乏，所以他不得不繼起來破除「習慣」的勢力，而以世界上的知識，不管它有力以及於宇宙真相與否，自身總還是有條理的，條理既不在經驗中，則必另有所在。獨斷見解假定在吾人身外之客觀的宇宙實在，以理性或直覺等為媒介，可能天人相合，因而有真知可尋。此在康德看來全屬主觀之空想，不足以語哲學之思考。因此康德不能不獨出心裁，以自求解決此兩難（dilemma）解決的方法，乃是注意我們認識本身中是否伏有一條理。這東西，因此所以不假外求考察分析的結果，竟居然如是。於是康德在此根本將過去的哲學問題，多少也變了些質，而只

注意分析知識成立之條件。我們能分析知識之真相，即可見我之知識能力是否足以涉入宇宙實在之探究。

我們在此應該知道的，即康德完全是用的論理方法，非心理分析的方法。他先假定一般知識是可能，從而分析其成立之條件，所以他用的名詞，與前人的意義大有不同；即他的名詞，全無心理上的意義，只是論理上之存在。譬如「理性」一詞，他爲了怕人誤解，遂另加一「純粹的」形容詞，以示區別。他認定唯經驗與「純粹的理性」相結合，而後乃可成知識。純粹理性即是我們主觀能力，經驗即是吾人所感之對象；二者若缺其一，則知識均無法成就。他這種見解推論出去，不免使知識受了拘束，不能隨便亂用了。換言之，我們認識有一部分是可疑的，有一部分是決不可疑的。比如自然科學上之知識，決無可疑，因爲它是倚於現象或經驗，我們的純粹理性，本可使其力及於經驗或現象。像休謨連這一點都不相信，那就未免太過激了。至於可疑的呢，乃是指那不可經驗的部分，因爲無經驗，即使我們有鋒利無比的箭，也無對象可施。康德對於知識之可能限度問題，因此遂得一有限的結論。這限制乃因我們的箭，只能對現象或經驗行使。

關於康德學說之論證，我想在下節去略述，此處有一點不能不注意，即康德欲從休謨手中爭

回自然科學的尊嚴，但又將知識能力給予限制，乃在於康德要爭回我們人類的力量，決不是全無着落的。理性論將我們的一切知力，表面上是定爲可以認識宇宙之真相，實際上卻是否認人力而肯定另一種渺茫無限之力，以爲人唯倚彼乃可見絕對真理。這亦是不相信人力爲世界之主人。康德則掉轉來，以爲人所創有之智力，不能見宇宙真相，但卻是經驗界的立法者，人在自然界中的地位雖小，卻有力使世界依從其權力；換言之，人類身體雖然產於自然界，但人類卻因純粹理性之力而竟可以反爲自然之主。康德雖然限制了知識對宇宙的實在之力量，但在對付經驗上卻又大大的擴充了我們的力量。這種加重人力的態度，乃是德國人對付世界的根本精神。德國人必要爭回人的力量，乃可以左右一切，使得世界來服從自己。康德之不滿意休謨，也正如一個滿懷有理想的德國人之不滿意於處處遵從習慣的英國人一樣。因爲如要一個德國人相信人是無力量的，只有胡亂地過生活，讓宇宙和經驗來支配人生，只怕他會頭痛叫喊而至於瘋狂了。知識不因懷疑論之懷疑而致被人認爲全無着落，不必可信，於是哲學經過康德之手，我們又知歷來各派否認現象是實在或是絕對真理寄託之處，雖是一句公認的話，但人類究竟還有另一可爲寄託真理之物。此物爲何？即我們自我之活動，可以就經驗而有造就一切價值之用；我們不必倚靠什麼現象背後之本

體界，我們如相信「自我」就是我們所能尋到的最真實最可信靠之物，則我們的人生觀，自然科學觀等，只要是依附於經驗的，都會有其不可動搖之基礎了。康德也因此只解答了知識問題，就停步不進，以為如此即可說明人類一切價值之基礎。如再進一步想入非非，則我們所有論說都不免要走上自相矛盾之一途。康德此種注重經驗但又更注重自我之哲學見解，實可代表一個抱有理想但又比較冷靜的德國人。所以近代德國的頭腦稍為冷靜而不如希特勒那般熱狂的人，大致都相信康德的哲學見解，至今仍有不可磨滅之價值。

第三節 認識的能力之來源（「能知」方面）

認識之可能限度乃是知識論之中心問題。但要對此問題之根本了解，還須從旁解釋乃可。我們且先自認識的主觀方面（即能知）之來源下手。當我們說對宇宙之真相，能窺或不能窺諸問題時，所謂「能」與「不能」，究竟依賴什麼？換言之，對宇宙認識之結果為知識，而此知識之究竟果何由而成？

原來我們構成判斷或知識時，總有一些條理的關係，使我們之感覺變為知識，如因果、時空、分

量等。如果沒有這些，則任何知識根本為不可能，不僅我們不能以理智方法窺宇宙之本體，連自然科學也根本不能成立。歷史上除了古代的絕對的懷疑論外，幾乎無一不承認有這些格式，即休謨也承認，不過他又另用一種解釋法而已。但這些東西我們必為其找出基礎來，而後我們知識之基礎才穩，我們才可再看是否知識有窺宇宙本體之力量。現值自然科學發達之際，這種探源的工作，尤不可少。而我們所謂尋求認識之來源，實也即是為這些格式尋求來源。

但自來對此問題的解答，派別甚多。大有頗難分類之概。不過也可潦草一些來區分。凡對於來源之解答，總不外三途：（一）由吾人本身或與生俱來之先天稟賦；（二）由吾人身外或後天之經驗所產生；（三）先天稟賦與後天經驗各有一半。這三種意見與前節所謂肯定、否定、折衷論，頗能呼應。唯有些哲學家對前一問題說話頗多，而對此問題頗無新意見的，也有對此問題有新意見而對前一問題又幾乎無話可說；也有對此二問題都一直滔滔辯論的。此則我們不可不知，我們亦因此不能不分別而論。本書後而尚有幾節所提問題之畫分，亦取此態度，希望讀者留意。

（一）主張知識中之條理或格式乃本於吾人的天賦者——這一派又稱為先天主義或理性主義。他們都相信凡人皆有若干天賦的或固有的觀念（innate ideas），藉理性即可得到。得到後，即

可應用於世界而得到可靠之知識。至於如何用理性以求呢？這也是很簡單的，只要我們處處追問理由即可，不必由於經驗，因為求合理就是在應用理性，用理性即可明白我們本身具有若干清楚明白的觀念，如數學上觀念之明白清楚一樣，並不待諸經驗而有。力倡此說的，當然以笛卡爾為首，但此思想，在希臘時代柏拉圖哲學內已經萌芽，不過至笛卡爾卻明白提出而已。此思想後來竟成另一派人攻擊之目標，所以每提到理性主義，總是先想到笛卡爾。笛卡爾之得到此結論，乃是如此的：即在日常生活中，我們對任何事都可以懷疑，但有一件事卻決不可懷疑，即我們的思想。所謂「我思，故我存」，就是指世間總還有確實無容置疑之觀念，如我的思維，這是清晰而明瞭，用不着證明的。我們既得了一樣確實之知，則由此又可用數學之推理法而可推得另外確實之知，如神的觀念。因為我在疑，則我必不完全，不完全的觀念本由比較而得，如此便不能否認世間必有完全的神的觀念。而觀念必有生起之因，神的觀念本身便可證明神之存在，亦如我的思維之存在，乃確然無疑。由神又再推至物之存在亦然。笛卡爾如此一步一步推論下去，遂演成我們的真的知識之系統。所謂天賦觀念，即指這些自明的而無待證之最確實的觀念。我們的知識就靠天賦之觀念的應用，而後得以確實無誤。

笛卡爾後，有個哲學家名斯賓諾莎，更將此意義推進一步，竟以數學之推理方法而推論一切知識的格式之來源。夫求知識之方法是數理的，而自明真理也如數學之清楚明白，則凡知識均必有其必然性了。不過他相信知識又有等級，低級的為意見或想像等，由知覺之所得，其地位僅在意識中具有而已，並非真正知識，因為它並不清楚明白。我們知識上之錯誤，往往由此而來。我們世間許多無必然性的知識，即屬此類。至於第二級知識為物性之知，實即指我們以自明真理應用於現象所得之知。如「因果」「聯繫」等觀念，都是自明的，我們用理性即可考察得到。是以此第二級之知，又可謂為「理性的知識」。斯賓諾莎對此理性之知，解釋得較為詳細，因為我們世間所謂確實之知即由此而來。我們因有此理性所窺得的自明的觀念，而後知識乃能成系統，乃可知何者是真，何者是偽。至於第三級之知，乃指「直觀之知」，即以理性窺宇宙之實在的理而有者。大概斯氏的道德要求很強，所以他的直觀之知，除有求宇宙之實在的意義外，尚有道德上的意義，即人必完全用思維而後乃能有完全之認識，我們有了完全之認識，即是完全之德。德之最高境界，即與最高真理合一，而能與最高真理合一者，厥為完全之思維。所以斯氏之理性論一變為徹底之主知主義。

大概斯賓諾莎之見解太趨極端了，因此另一哲學家萊布尼茲（*Leibnitz* 1646—1716）起來

爲之緩和。萊氏的見解，比較實際些，即對於我們通常的感覺，多少有些注意，決不像前人之完全瞧不起感覺。原來前人之天賦觀念的見解，已被英國哲學家洛克（Locke 1632—1704）痛予駁斥。理想家被太注重經驗的人罵了以後，似不能不多有些顧忌。所以萊布尼茲便來解釋：人類固不能排斥感覺，但感覺顯然不能告訴我們以必然普遍之知，可是人之知識又無一不藉感覺，因此萊布尼茲雖認人有天賦觀念，但不是與生俱有，而是隨意識之發展逐漸出現的，即彼乃潛伏或可能之存在，而不必是與生俱來之實際存在。但這些天賦觀念是些什麼呢？其實即是指論理上之同一律、矛盾律、因果數量等。在笛卡爾時，天賦觀念乃指「我」、「神」、「物」等；在斯賓諾莎乃指必然、因果、聯繫等；至萊布尼茲則天賦觀念更加擴充了，但也更切近於自然科學知識了。在理性論的意思，以爲人類知識之有確實性，實均由於此諸種天賦觀念。因感覺決不能告訴吾人這些觀念，但這些觀念在事實上都是我們人類具有的，於是「由推理可知一切」，乃是吾人本身具有的。以其太自明了，並又太不能離開我們了，所以才命名爲天賦的。可見雖名天賦，實並無神祕莫測之意。萊布尼茲已將感覺與思想視爲係程度上之不同，遂使我明白理性論已從天上漸漸地掉在地上來了，從此也暗示了一條可以調和經驗與理性之路。惟在萊布尼茲之手，究仍是理性論的色

色彩，這色彩乃是法國人精神之根本表現。原來十七八世紀時，無論政治上或思想上，法國乃是歐洲的盟主；巴黎乃是歐洲大陸的主腦，所以上述三人國籍雖不同，但都是在此情況下孕育成的，都同一具一精神，即相信人總有理性之力，可以窺出如數學之自明清晰的觀念而足以作解釋知識來源之用，因人有窺知知識根本條件之力，即有組織知識系統之力，而人既有此力，我們就可以憑此創造世界，了解世界。所以法國人對臨世界的時候，總覺世界是完全清楚的擺在面前，並無祕密；我們手中所執的刀，對彼剖解，可以無往而不合節拍，正如庖丁之解牛然。法國人以爲我們對世界，只要有幾個根本原理即足。這態度今昔未嘗改變。深受此態度的笛卡爾、斯賓諾莎、萊布尼茲，都同站在理性之上而爲理性辯護。哲學史家也因此稱三氏爲近代初葉的理性派鉅子，並以大陸派之名予之。實則大陸派即指法國派，因當時德國思想界尙混亂，處處皆模倣法國。

（二）主張知識中之條理或格式，乃由經驗給予者——這是英國人的思想。英國人做事情，都是從低到高，如像我們造塔一樣；法國人做事總以幾條大線索向外擴張，好像編造竹席然。所以他們解答知識之來源，其態度恰相反。法國人說知識中的條理是自明的，乃天賦的觀念；但英國人卻說我們生下來不識不知，未與經驗接觸前，都如一張白紙一樣。既然如此，我們何曾有什麼天賦的

東西？試問我們如離了由五官感觸而來之經驗，尙有什麼？若謂天賦觀念乃係每人所必須認可者，則吾人經驗上所得之認識何一不然？況天賦觀念亦非任何人一見即明，尙有待於解釋，既解釋則又不能不用實際之經驗了。因此注意經驗的英國學者，至此遂不得不爲知識之條理，另謀其他方法以解釋了。

我們說過英國人是冷靜的，冷靜到面對事物時心中全無成見，他們的心實在原來是一張白紙，所以英國哲學家洛克爲防範法國之理性論的思想，第一即執着經驗。在洛克看來，經驗就是所感之堆集，無感覺即無思想。至於使知識得以成立之格式，當然亦從此尋求其來源了。

洛克認爲經驗有二種：一自外而有，是謂感覺或外感 (external sense)，一由反省吾人之心智活動而得，是謂反省或內感 (internal sense)。由此二者聯合，即成所謂觀念。但反省必依感覺，所以洛克始終是感覺主義。由此種感覺以說明人間一切觀念之來源，當然不假於任何自明真理。或天賦觀念，而可直求之於後天的經驗，即有着落處。經驗本來有一個神妙的地方，乃在它可聚集如堆塔一樣，因此經驗愈多，則我們就愈明白得多，愈明白得多，則自然會興起有條理觀念，使我們由此旁及其他經驗。如此，世間知識即得以成立了。在洛克之意，我們的知識原理，是循序告成的。

我們初由內感外感所起之觀念，本很單純，例如最初對外物或只有些形狀、運動等觀念，這些觀念都是指物之本身，故稱爲物之初性（primary quality），接着我們與物接近，遂知色、香、味等，這些都依賴吾人主觀活動，故爲次性（secondary quality），及我們對於物之初性次性知道得多了，漸漸觀念複雜起來，遂又另有三類複雜觀念，如：（一）對於物之樣態（mode）所得之時空方面之距離、繼續等觀念；（二）對於物之實體（substances）所得之性質與狀態觀念，惟實體本身（things themselves）如何，則不得而知；（三）對於物與物之關係（relations）所得之因果、同一、差異等觀念。這上面所述一切觀念，藉聯想之作用，乃使之統一集合而造成我們世間的一切知識。

但這樣組成之知識，能有必然性與普遍性麼？這一問，就涉及感覺論之根本。因真理既依於感覺，則任我們如何抽出其同點，亦只能使真理成爲或然的了。如天天看見太陽出自東方，我們再推論說明天太陽亦要自東方出來，這只能說大概要如此，不能謂其必然如此。因單是一束過去經驗，對未來並沒有普遍與必然之可能；在論理上一點也推不出來，至多只可在習慣上相信其如此。但洛克於這個地方，卻又承認有必然性之因果律存在，於是他留下了一種矛盾不能不給後人來解決了。

解決洛克之矛盾而使經驗主義更進一步的是休謨。休謨以為我們要知道知識之來源，第一即應當知道使知識得以有確實性之條理觀念。如因果、聯續、類似等，與普通我們由五官所接受之印象，本只有鮮明程度之不同，而非根本之不同。任何一種觀念都只是印象之複寫，至於複雜的觀念初看似與印象迥然大異，其實過細一分析，無一而非來自印象。印象既為一切知識之本，則知識確實性之根本當亦寄於印象，可以無用置疑。惟在印象中居然可以找出因果律之必然意義麼？休謨以為前人之大錯即在必維持此因果之必然性，殊不知因果律本依據我們聯想的習慣，何曾有什麼「必」字之意義，如有至多乃是我們心理上的「必」，而非事實上的「必」。

當休謨痛駁因果律之必然意義時，他對數學多少取長懼態度，所以畫數學為治數與量的觀念的關係之學問，與客觀事實無關。本身只是概念的分析，由主詞導引出賓詞，此則無異認理性論所崇敬之自明真理，仍有一部分價值。但到後來穆勒之手，連此點也推翻了，乾脆將數學亦列為來自經驗，經驗之為用，於是真變為萬能了。他以為我們所有一切知識之確實性，或認識格式之來源，都全為經驗所左右。自穆勒後，英國之斯賓塞（Spencer 1820—1903）從種族遺傳方面來對此加以證明，德國之馬哈（Mach 1838—1916）又倡思維經濟說，還有各種感覺主義或經驗主義，大致

都不外上面所述見解之另換方式的解釋。

現在我們該知道的，即英國人本是性情不急的，他們可以等待結果之徐徐出現，所以即使世間的確只有相對知識，對於他們也都沒有好大關係。他們放開耳目，祇想多見多聞，所以他們看到知識雖不能得知宇宙真相，但也感着這些經驗的知識很夠用了。一個民族對於知識之態度都是如此，所以我們對於他們理論上之缺點，也不必多事吹毛求疵。我們還是且看另外的意見和建設自己的理論罷！

(三) 折衷論。提出這種主張的是康德。康德認為經驗論與理性論都不足以窮盡認識之意，對於知識之來源的解釋，尤欠充分。所以康德爲了說明知識之可能限度，對於知識之來源，分析得特別詳盡。他的學說有一要點，即我們本都相信知識是有增加的，康德則專從增加這一點下手，只要我們能窺見知識何以能增加，即可知認識的確實性之所在，亦可知我們的認識格式來源之所在。他於是且先檢查我們的判斷。原來我們的判斷有兩種：一是將已得之概念分析其義而推出一部分，好像我們從荷包裏取出錢來，放在手裏的錢與荷包裏的錢，總數並未增加。二是將已得之概念另外新增意義，好像我們並不從荷包裏取錢，而是自他處取來放在手裏，並即刻將它放在荷

包裏，於是我們知道我們身上的錢更增加了，康德名前者爲分析判斷，如說「凡物有廣袤性」，意謂物之廣袤性，乃是已知之事實，說這話對原來意義並無增加，故這種分析判斷又名說明判斷，言其只是說明而已。後者則名綜合判斷，如說「凡物有重量」，因我們聽人說物，物的觀念自身並不含重量之觀念，故此判斷中卻帶來了一點新意，即使物之意義有所擴充，故綜合判斷又名爲擴充判斷。凡說明都必根據自明性與必然普遍性，在這一點，理性論者確然大功，凡擴充必依經驗，在此一點，經驗論者又有大功。但捨此就彼，均有缺點。例如從經驗論，則不免求不出必然性之法則，而自然科學之確實性亦成相對了，此豈能滿足吾人求理之要求？從理性論，則將捨棄經驗，認知識爲由一理性之展開，殊太武斷，我們新知之增加決不能由此說明。問題至此，使康德想到是否我們下綜合判斷時，即新增知識時，是否有一種在經驗中尋不到但又必然性普遍性的東西，而使新增之知識可能呢？如果有，則此判斷就成爲先天的綜合判斷（*synthetische urtheile a priori*）。言其爲綜合，因這判斷乃係有待於經驗，言其爲先天（*a priori*），乃因具有理論上之先在性，經證即可自明，且可賦予知識以必然性與普遍性。康德認爲知識論之根本問題，就是研究此先天的綜合判斷如何可能的問題，亦即是研究有何者可以保證我們的知識之確實性。因此我們見康德集全

力注意我們所謂認識之格式，係寄其基礎於何處。所以如此，乃由我們的數學與自然科學本身都是一種含有必然與普遍性之知識。從經驗論拋棄知識之必然性與普遍性，固然不對。從理性論而看經驗，亦屬非是。無已，折衷而為之，或可見真理。惟我們對康德之折衷須注意，因他的折衷非調和，實際卻有新的創見。他使我們的理智能力，只能限其範圍於自然科學與數學，過此即非理智之力所能達，而須依賴其他力量。誠使我們之應用理智，不得不小心翼翼，同時又將哲學置於批判數學與自然科學之地位，以後哲學之基礎更為穩固，決不致被人認為癡人說夢了。

康德所用的方法，徹頭徹尾為批判法；他將知識之來源問題，一變而為知識成立須賴如何條件的問題。所以他不治知識成立之程序問題，而係治的條件問題。換言之，康德哲學中所謂先後，決非心理事實上之先後，而係論理上之先後。懂得了這一點，可知康德之先天，只是在道理上該在先，不是事實上在先。我們謹記此點，就可以明白他後面所主張的意義了。

他說我們的知識，雖與經驗俱來，但卻不是純為經驗所產生。經驗之來臨，使我們受其所感，故人之接受經驗，乃為被動，但知識卻決非被動，此理甚明。我們總是天天在組織知識，可見我們主觀上的能力，亦占一部。主觀既有一部分力量為經驗之補，則是我們知識中的條件不能於經驗上得

見的，當必在於主觀能力上了。康德認為此主觀能力就是純粹理性，此純粹理性與理性論之所謂理性迥然不同。前者僅是論理上之存在，即指判斷之主體，非指實有其體之存在；而理性上加純粹二字，乃因人之理性不僅全在理智上，尙有意與情之理性。康德之整個哲學，亦因此分爲三部。除純粹理性之批判外，尙有實踐理性與品鑑理性之批判。後二者關及人生理想論，此地不必提及，現在只言純粹理性之批判。

純粹理性可分爲三階段：一是理性顯爲直觀以構成「感性的認識」。例如我們對物，只是感覺到而未了解之前，已先有物在時間空間中之觀念。此時間空間之意義，又非感覺上之原有物。感覺上只有前後彼此，無連續的時間之流與空間之合，我們單從物件本身，決找不出空間時間之意義；但我們又無一經驗不有時間空間之限制，所以我們只有視爲吾人直覺之形式。此形式乃自明的、必然的、普遍的，故又曰先天的直觀形式。我們的數學何以有普遍性、必然性呢？就是因爲它的根基，都是直觀的形式，其演證純爲直觀的活動，與我們平日之理論過程有異。至於「感性認識」之進一級，則爲「思維的認識」，它賴理性現爲「悟性」的活動而成爲可能。而表現它的形式卽爲「判斷」，此種判斷的作用，卽就是我們通常所謂論理作用，或理智作用，自然科學卽以此爲基。

但康德證明此點特費苦心。他以為感覺必藉此一階段，乃能成爲知識；而悟性即在使其成。但悟性如何使其成呢？這又必靠悟性有些先天的或潛存的形式以統御駁雜的感覺而後可。原來這些形式，也不是什麼神祕的東西，即指知識賴以成立之格式；如因果性、必然性、數量等，這些東西本是論理學上判斷的範疇，但康德略加以變更遂成整齊的認識論上之十二範疇。其實，這不過爲整齊一點，便於思索，並非謂我們思想中果然有此呆板之十二格式。康德之此種範疇論，重要貢獻乃在說明我們自然科學之知識，初看似乎均是自然界本身的規則，其實，這些規則卻由於吾人先天的悟性之概念或格式，對感性的認識加以統御整理而來。其實自然現象或仍如感覺上之所感，但我們對自然界的概念，卻必倚於主觀而出；悟性本身之法則，範疇，就是自然科學原則的根本。範疇因其爲先天潛存，且又有普遍性與必然性，所以自然科學之客觀真理乃能成立。換言之，悟性憑其範疇或格式，遂爲自然界之立法者。如果要我們作個比喻，則感覺之自然現象乃是銅砂，範疇就是造銅元的模子。當我們奇怪由銅產生的銅元何以會個個相像的時候，我們忘掉這些銅元原來都是由於有必然性普遍性之銅模所鑄的了。

但康德究竟不是理性派的思想，他以為我們主觀的純粹理性的能力雖有如此大，但仍不能

全離經驗而獨立。銅模如果沒有銅砂，根本就是無用的東西。所以他一方肯定格式乃是先天的，一方也覺得所感覺的世界（即經驗派所謂之經驗），也斷乎不可抹煞。

純粹理性還有第三級，即精理性（狹義的）之作用，而以理念（Idee）為格式，以求統一悟性之所認識。這些理念即指靈魂、神、世界。這三者與悟性上之範疇，大為不同。因理念並無所感覺之對象，根本由類推而得。所以我們關於這方面的知識，都不可能；即理智不能解決這些問題。比如說由我思以證「我」之存在，其實這是將「論理上之我」認為是「實際上之我」了。靈魂之意亦然。至於世界之來源與終結的問題，根本自相矛盾；因為肯定論如成立，否定論也可成立，世界既大至吾人知力之外，我們所有推論都不免逾越。至於神，更無法證明了。神既無法證明，對此世界的生滅之推論又不免矛盾。靈魂與我又非實體之存在，則所有理智之力，均不能用以窺形而上的東西了。換言之，理智只能限其範圍於經驗界或自然現象上，一入靈魂、神等問題，都失其力；因為只有經驗之格式，而無內容。所以關於形上的東西之存在，不能不用理智以外之力去親證。康德於此，為人生之情意論留了莫大的範圍。

康德的學說我們不能在此詳細討論。但讀者千萬要記着康德的必證明這些格式（如直觀

上之時空，悟性上之十二範疇，理性上之三理念）爲先天的，只說這些東西乃是在論理上我必假定爲主觀之所具而後知識之來源或條件，可以更爲顯明，更能說明我們的知識系統，也如我們自然科學上之必謂太陽並未繞地球，而反是地球在繞太陽運行一樣。思想粗疏常識淺薄的人或以爲康德是居心打倒常識，違反常識。我們的常識總像覺得經驗論所說一切來自經驗確有證據然，其實一經考證，便弊竇百出；正如我們之依常識認定太陽乃繞我們的地球行走一樣。說到這裏，我們才知近來很多執偏狹的唯物論或唯實論的常識見解以罵康德的，都是游談無根了。

自從康德以後，好些性急的哲學家，看見康德排斥宇宙論太厲害，但又見康德之純粹理性第三階段之分析確有理由，遂專從康德之格式打洞，於是康德用以說明知識來源的格式，居然具有形而上的意義，以格式不僅爲知識之構成條件，且爲宇宙構成之條件，這是知識論之推進一步了。我在此地暫不述它。

第四節 認識的對象之性質（「所知」方面）

這一問題是研究我們認識之對象本身性質爲何？「所知」究竟是什麼東西？有人說「所知」

就是所知的東西。即是我們腦中之觀念，由外界得來的。但這話很籠統，究竟所知是我們主觀上的，抑是客觀反映於主觀上的，抑或是主客觀相合而成的？我們的回答中，意義都不明晰，故哲學不能不將此弄清楚。但此問題，實即是上面所述兩問題之附屬。我們既知認識的格式或範疇之來源自何處，大致即可推知認識之對象的性質是什麼了。不過，哲學的發展頗不簡單，有些哲學家固然很熱心注目上兩項問題，但也有大部分從知識之性質或認識之對象下手而窺知識之究竟的，兼以各時期各派之哲學，其論證大有出入，比如在康德前理性派與經驗派之對立為一重要事實，但康德後二派又另換形式，其在知識論方面之意義又不盡同。以前很多人都重視知識能力或可能限度之問題，但後來人見着知識的範疇問題之研究，反不如細看我們知識之對象方面，是否尙可使我們的解答更進一步。這些問題的錯綜，遂使爲敘述醒目計，不得不另列一項。

對於性質問題，此處仍不外是三類，即：(一)由外或客觀說；(二)由內或主觀說；(三)折衷說或現象說。

(一)何謂客觀說——實即所謂實在論，或唯實論 (realist)。這一派人都相信我們知識之對象，必有客觀之來源，或本身就是實在。其存在爲獨立的人類的心之認識作用，並不能創造出對

象之客觀實在性。這派見解中，其最顯著的是樸素實在論（naïve realism）。樸素實在論者，以我們所知的對象，卽就是事物之實在或本體，我們認識它與否，全不影響它的存在問題。我們見到桌子，而後知桌子的存在；本來是棹子在先，我們的認識在後，如果我們不去認識它的時候，它依然在自若。可見凡我們所認識的物象，都是獨立的，並也是事物之實際狀態。這見解，實就是我們常識的見解。比如南京失陷，我們失掉了一架好書，這些書，我們無法再認識它們了，但它們如未被火燒，總還會存在的，並不是我們主觀認識力不在，就連書也不在了。這種看法是一般人常用的。但哲學上從來無人如此主張過；在哲學上只是一個假定的見解，因爲，至多這只能對付日常生活，不能解釋整個知識之系統。樸素實在論之錯誤，實很顯然。例如：插手入水中，手現屈折狀，由此推論，安知我們所得知之感覺現象，不是另一種實物之屈折？再例如香味、顏色、聲音等，純恃我們的五官感觸，有色盲的人，對於若干顏色根本就不能辨識，安知我們人類的五官不是如色盲病人的，因而不得知現象之實在究竟如何？再例如：外物之對吾人，其本身亦恃環境之變化；遠處之物，我們總看來很小，近的總覺大些，光線強則物之顏色顯得鮮明些，反之，顏色或致模糊不清，而且白色就根本可由若干色湊合混雜而成，又安知我們認識的東西不也是如此？

歷來認識論總是第一步即駁樸素實在論的見解。因為由此，乃可知哲學上何以竟稱感覺爲現象 (appearance) 而須另尋實在 (reality) 爲何。專門作此工作的，是近代的經驗論。如果依據哲學史，當以洛克爲開端。他以物象即觀念，即認識之材料，其中有些性質是物象本身上的，有些是我們以主觀力附加的。前者就是他所謂物之初性，如物之形狀、數目等；後者就是他之所謂物的次性，如聲、色、香味等。他這種分類法，後人都覺勉強，所以有人專來加以修正，因為他曾說認識的對象都是觀念，所以柏克萊 (Berkeley 1685—1753) 將他的初性視爲仍係次性一類，根本無別，遂發爲主觀觀念論。近代有一派新實在論者 (Neorealists)，則倒轉來認爲次性也與初性同，乃是獨立自存的，不因我們的主觀認識力而有變動。比如聲音，我們不聽它的時候，雖不能聽其音，但其他人聽它的時候，必有同感。

關於新實在論，我想多說兩句，因爲它已成爲現時英美哲學之中心，大有想強霸西洋哲學之概。其實，分析起來，新創意見並不多，還是想將歐洲大陸的哲學思想吸收一部，使英國自來的傳統的經驗至上主義的基礎，更穩固些，合潮流些。我們在前述理性論時，曾說過有一位萊布尼茲，因想穩固理性論的基礎，所以吸收了一些經驗論的見解，現在新實在論的主將羅素 (B. Russell)

1873) 等，不過反轉來另用一種調和而已。羅素等見論理主義的基礎，根深蒂固，知非經驗方法所能摧毀，故直以治論理和治數學的態度，整理經驗，解決哲學問題。這一方法，誠是頗具遠見，因為萊布尼茲就曾做過，不幸未能徹底，但想不到幾百年後，在英國會出一派新實在論來繼其志，所以也難怪羅素特別推崇萊布尼茲了。——原來，羅素等的新實在論，有一要點，即我們論知識，該向外分析，不應反身自省，如笛卡爾康德等，我們應看所知的對象是否真的沒有條理。羅素的答覆，以為我們對着身外世界，雖然由感覺與料 (sense-data) 只能得到無數的觀相 (perspectives) 或譯為「配景」，但可推論出一個有條理的世界來的，例如：我們見着有一個方形，且是發光現紋的東西，我們却可推知說，這是桌子。這桌子的概念，固非感覺與料上所現出，但我們從外界所現各事端 (event-point) 之關係上，却可推論得出。概念既由推論而得，則不僅我們本身有論理力，外界實亦必有合乎論理的東西存在。羅素在此遂進一步主張現象界是一串一串的事素 (events)，事素上現有各種「關係」，這些「關係」乃獨立自存，與人本來不發生關係，所以又名曰「外在關係」 (external relation)。我們所謂認識，本即是認識這些外在關係，將這些外在關係弄清楚，則知識之真相即明。因為我們的認識，必依這類獨立於身外之論理的存在 (logical being)，而後知識才

有普遍性。我們今天見此物起一桌子觀念，明天起來見此物仍有桌子之觀念，這就是因此觀念爲論理之存在，由推論而來，且因係獨立存在，故日後任何時來見此物，均可有此一觀念，除非我們神經錯亂，或桌子搬走了，則我們必不會有一天不稱此爲桌子而稱爲櫃子的。現在我們該明白，羅素等主張之所以稱爲新實在論，亦由其相信我們身外乃係一個合乎論理的世界，有這個世界而後有我們的知識，無論感覺與料也罷，論理存在也罷，都不恃主觀而存在；論理存在乃是推理上之「潛存」(subsistence)，感覺與料乃係事實上之「實存」。所以這種哲學始終相信人應力向外面的客觀世界追求一切觀念。人類本身的力量，不應亦不能改變外界的原形，因爲外界本是完好的，實在的，如必以爲它是幻象而非真實的，只緣自己有所蔽罷了。

不過，羅素等的哲學，其中「論理」一辭，我們該注意一下。因羅素最痛恨世人誤執亞里斯多德的形式論理，只知思想是在主辭與述語上用功夫，由主辭推出述語。這永遠只能知主辭之性質，而無法顯示其與另一性質之關係，亦即無法了解我們的世界。所以形式論理學的缺陷應該另有一種論理學來補足。這論理學爲何？即以「關係」爲中心，而可以用符號來表示之論理學。我們依據此點，可認它一方面是思想的形式，另一方面實也是客觀的事素之「關係」的反映，換言之，這是思想

上的東西，也是客觀的實在上的東西。我們平常弄教學的時候，總可知數學有一種純粹表示關係的符號與公式；現在我們即可以此符號與公式借來治理論學（其實就是研究知識論上之「論理存在」）。因此這種論理學，稱爲符號論理學（symbolic logic），又稱爲數理論理學（mathematical logic）。它是論理的格式，也是認識的格式，並也是知識的對象之性質，與感覺上之觀相，同爲具體之實在。但羅素爲了怕人誤解他的理論，曾自稱爲「論理的原子主義者」，即謂世間實在的，乃是些論理上的單位。

以上是英國羅素一流人的見解。新實在論本有英美二派。英國派的新實在論，亦尚有亞歷山大（S. Alexander）穆爾（G. E. Moore）等，而亞歷山大之成就，比之羅素，另有特色。亞氏理論，較之其他新實在論，更多積極性與建設性。他的知識論，有一宇宙觀爲根據，即以宇宙乃以時空爲基礎，由時空出現物質，由物質出現生命，由生命又出現心靈，一層一層地推展，最後推展到神。心靈之認識「所對」，乃是同在之關係，正如地板與桌子之關係。我們認識上之範疇，如同異因果部分與全體等，都是自時空而來，其存在爲普遍的，並貫徹一切的，同爲經驗之實在的根據。亞氏此種認識論，其意即在以知識爲客觀的，人心是大關係中一小關係者，對外界雖有選擇作用，但只能選擇世

界之某某方面或「配景」(Perspective)所以說實在的事物，並不是心理的，也不受心理支配。要詳細介紹亞氏學說非本書所許，不過我們該知亞氏學說實有新物理學作根據，氏之分析力頗強，且有突創進化論(emergent evolution)爲之證明其宇宙觀，故其在哲學上之地位，較之羅素等，實有過之無不及之概。

至於說到美國派的實在論，雖其中有新實在論與批評實在論之分，但彼等意見紛歧，很難得說他們的學說，已經成熟。同時他們也無亞歷山大、羅素等卓越人物，故此地只有略提兩句。他們大致都認爲認識是一種關係，而此關係乃外在的，我們可見在特殊事物之外，另有一「潛存」(Subsistence)爲一切事理之根本。此潛存爲客觀獨立，所以事物之理亦客觀獨立。其與英國派新實在論最大不同處，乃在英國派力求有一宇宙觀之根據，而美國派則僅止於知識之分析。

(二)再看，何謂主觀說——此派在哲學上之專門名詞爲觀念論(idealism)。知識論上之觀念論，(在宇宙論上，idealism當譯爲唯心論，在人生論上，當譯爲理想主義，三種在最初並無必然之關聯。自康德以後，這三者才常合在一道，讀者不可不知)。在英國哲學家柏克萊之手，並不如唯物論或實在論所批評的那般玄妙。我前面說過，柏克萊之主張，只是將洛克之初性也化爲次性，所

以免把知識對象上之東西，如方、圓、重量等都視爲倚於我們之認識而後存在了。實際，這並不是說我們的知識全是心的幻象，只是說心爲主動的，毫不受物象之拘束而已。平常我們的知識系統，總以爲有很多概念乃是依所知的對象才有的，殊不知所謂方、圓等，亦仍在我們知覺之內；試問我們全人類，如沒有一個人是有知覺，則我們人類還能得到方、圓等觀念麼？從這樣看來，不在知覺內，就是不被感覺，既被感覺，總必被知覺，也必成觀念。如此，感覺、知覺、觀念，乃係全等了。既係全等，則一切知識必是倚賴我們人類之心而存在；人類不感到某物的時候，這某物決不會被知道。凡知道的物體，都是感覺集合而應。感覺有恃於人之五官，這些物體的概念，亦卽有恃於人之觀念。離開觀念，便無所謂物體。因我們所知之對象是不能離開我們的觀念而獨立的。我們的知識中，亦因此只有觀念是實在。

柏克萊以後，到另一德國哲學家黑格爾（Hegel 1770—1831），觀念論又變一新意義。世上稱前者爲主觀的觀念論，後者爲客觀的觀念論。因前者只說知識寄存於觀念上，後者則謂吾人於普遍觀念外，尚有一客觀而又普遍的觀念。原來自康德後，本體論者知理性論的路實在也是走不通了，所以要找本體論的基礎，必在康德之所謂範疇格式上想辦法。黑格爾繼承這個潮流，遂直認

我們知識上之主體，與宇宙之實在上的「我」乃是一事，「我」在知識上活動之方式，其實即是宇宙活動所表現於一小處之方式，我們一小我，不過力求其與宇宙之活動相合而已。他這一種說法，無異說認識就是認識人類之精神作用，因為黑格爾已將康德所注重之感覺的獨立性，隨其看重「我」而一筆鈎銷，剩下來，把世間所有知識的對象，都視為存在於人類意識中之一種意識上的內容。既然認識有實在性的，不是外物而乃是主觀的認識方式，（黑格爾呼此為辯證論理學），則黑格爾之主張是直以知識論併於本體論或宇宙論了。論理學、知識論、宇宙論三種亦因此居然被打成一片（當然不是謂三者均是一事，祇謂連成一氣而已），此實乃思想界一大變換！

這個主張到英國，曾有柏拉德萊（Bradley 1816-1894）等承襲，便此風氣移入英國，所以難怪今日的羅素等亦不得不依傍論理學為開啓哲學之門了。

（二）再看何謂折衷派——哲學上稱此派名曰現象派，仍以康德為主。因彼認所知的對象為現象，主體與客體均有一分在內。我在上面已說過黑格爾，現在又回頭來看康德，以時間論，似乎掉了頭，其實哲學史上的掉頭，乃是常事，並不像歷史掉了頭便該叫退步。康德的哲學雖經黑格爾一度擾亂，但至今猶有他的勢力，不少的人仍正在叫「返於康德」。不過康德的貢獻，關於主客相需

一點，我們在前面早已說過，不再重述。現在此地該說的，却幾乎都是他的缺點了。他說我們的主觀理性力，乃將感覺為才料以造成知識，立基於現象上。但若有人問，這些現象究竟是實在麼？值得我們看重麼？換言之，感覺究竟是什麼？如是幻象，當然不可為知識中之一主要成分。康德於此，深恐不能自圓其說，遂假定感覺之後，還有一個物自身（Ding-an-sich），這是不可知的，但又須假定其有。殊不知康德此種折衷辦法，要說認識之主體為立法者，對象又有外物保證其有實在性，完全是自相矛盾。康德就謂惟現象乃有因果，今又說物自身為物象之因，則豈非「物自身」亦仍是知識上的，並非不可了解了。康德這一種理論，可說至今無一人敢接受，我們只可說康德在此問題上作了一個失敗的嘗試，後人如要繼其志的，必不得不另尋出路了。

第五節 認識的理想（真理之標準）

以上所述各種派別，都是想由上面幾個問題以窺知知識是否有力足以得知宇宙之本體或實在。有些得着肯定答覆的，都揚長走入宇宙的實在之門；否定的，則立於門外，或甚至背道而去；折衷的，或徘徊於門前，或繞後門而入，所取方式各有不同。知識論也因此而顯得五花八門。於是使一

些探求最根本原理的人，不忍長此拖延下去，遂另求一方法以解決。這便是西洋近來知識論，所以忽然有人專門提出真理標準的問題之緣故。因為吾人之認識，不能不有一認識上所懷之理想，此理想原即是真理。既然我們目的是在求真，則若能判斷如何可謂為真，知識問題也就可算解決大半了。

提出這問題的人，乃是想使我們答覆知識問題，另走一條捷徑，不必在過去的左右擺動的圈裏打轉。本來，哲學史上，每一哲學家都對真理的標準有所主張，現代英國哲學家波桑葵（Bossier-quet）、伯拉德萊對此問題尤其熱心。但正式提出視為認識問題之中心的，却不能不歸功於英美之實驗主義（pragmatism）。實驗主義是英美哲學的特產，主張者有詹姆士（James 1842-1910）、杜威（Dewey 1859-）、席勒（F.C.S. Schiller 1864-）等。他們共通的主張是：我們一切知識都必起於經驗，而終於經驗。但什麼是經驗呢？原來經驗的最初形式，乃是渾一不分的。當我們的五官初與世界接觸時，實對外界一無了解，所有了解均起於後來。可見我們平日將認識過程必先二分為「能知」與「所知」並不妥當。能知與所知實乃經驗的分化，即經驗堆積後，因經驗漸次分明而後方有主客之分。而真與偽之標準，亦當取決於經驗內，不可在經驗之外。過去的哲

學家，既將主觀客觀畫分爲二，則永感無法再行縫合起來；他們以爲不是主吸客，便是客吸主，或者折衷爲之，殊不知此乃根本錯誤。我們的二分法的前提，根本就是錯誤，如過去那種辦法，我們只有些靜的知識，他們忘記知識原是在發展中，它的本質是動的。我們將知識拆散爲靜的主客二位，試問那動的原理，又該如何解釋？我們過去總在靜的條件中間求真之標準，不知我們的分辨或知識，既起於純粹渾一的經驗之後，則以我們所歸納的過去經驗之條件，決不能作未來知識之標準。換言之，過去的經驗有過去的經驗的標準，我們無法再以之概括未來的經驗。由此可知我們的真理標準，不可不寄放於未來之更分明的經驗上。我們的知識既由一個渾一的經驗向前擴展而後發生，則我們知識之真實與否，卽在看此知識能否有助於經驗之擴展，亦卽視其對全經驗有否效用（*utility*）而定。如經驗證明爲有效用，則爲真；否則爲僞。換言之，經驗如能將我們的知識證明其爲實在，則爲真，好像開煤礦，居然洞開有煤，則我們過去認爲「此山有煤」這話便對了；反之，卽使有充分理論，亦無異算命先生的卦辭。所以我們該認識乃指我們整個人類對於客觀世界的了解，客觀世界靜靜地擺在我們身側，它既不發言，也非微小的動物，我們的認識都是人類憑過去已分化的經驗去了解，說得對與不對，世界都不答覆。我們所恃爲回覆的，祇有不妨與之發生接觸再看。倘

使我們的話說對了，則所說的話都必有效用；如不對，必定要碰壁。不但如此，倘使我們多與世界發生接觸，則對世界亦必更能了解；更了解世界，則更知道世界，好像是朋友一樣，既然相交有年，則批評這個人必比邂逅相逢的爲能中肯。這些話應用來解答真偽之標準，則是凡認識必藉行爲，行爲亦必能助認識。我們的經驗愈多，則知識愈多，真理亦愈明。由此可見認識乃係一過程，求真理即如摩漆器，漆愈摩愈光，真理亦愈因知識而愈明。至於所謂偽，即指我們從漆上摩下之粗糙物；此粗糙物因真理愈現光明，則愈變爲廢物了。

實驗主義，其出發點我們不可不知。因爲他們都是反對偏狹的主知主義者。意謂吾人經驗包括智、情、意三者；惟三者連合乃可爲經驗；既然如此，則此經驗就無異是指行爲。我們既相信認識後於經驗，則等於說知識後於行爲，換言之，「行」先於「知」的。真理原是為了實踐而乃爲真的。離了效用，則任何真理或知識都是爲算命先生的紅批，只能視爲幻想。

實驗主義，不管它的理論之深淺，確乎爲西洋哲學新創一門面。它曾用力攻擊傳統哲學上真理問題之解答爲非當。以爲真理標準如不對，則知識論全體均不免錯誤。單就此一句話論，誠一針見血之論。現就其所攻擊者之言略一提，並藉以知過去各派對此問題之意見。

(一)主張眞即與原物相符合者——在哲學史上，此派稱爲抄實說 (copy-theory) 或相應說 (correspondence-theory)；或代表說 (representative-theory)。名字雖然如是多，但實指主張眞理就是與所被知之原物相合或相應，正如抄本之抄其實，或市長之不能出席派其代表然。此派的理論，大致寄存在洛克之經驗論中。有人將康德之「物本身」學說亦列爲此派之理論。因爲他們相信觀念若符合於經驗外之實在或物本身，即觀念與實在物乃係一致，則就是眞的知識。其實，這種眞理標準說，不值一駁。因爲常識上我們對若干事物，本是先知其爲何，或他人已知其爲何，然後用以對照。但整個人類對於宇宙之經驗，決非如此簡單，我們對全宇宙之了解，正如世界只有一人在那裏自言自語一樣。除非地球外另來一大怪物，能看清楚我們在宇宙內演了些若干可笑的把戲，否則我們人類仍係一個魯賓遜，甚麼事的對與否，都只有付之行爲以實證。我們如要說所知乃與實物一致，其實仍是我的所知與「我所知的實物」相一致；對實物之知，仍係我們知識中之一成分，既然如此，則其不能反轉來證明知識之眞否，勢乃必然。此說之大弊，乃在將能知與所知視爲獨立，不知二者乃相依而不可離。

(二)主張眞理乃與系統相調和者——在哲學上此派名配合說 (coherence-theory) 或貫

通說 (consistency-theory)。他們均認真理是觀念與觀念之一致，而非與物本身或實在一致。因將標準置於外，則不免犯循環論證，若以之寄於倚內之「觀念」本身，則庶幾近理。但此新得之觀念如何去合另一觀念？此誠爲一問題。原來我們的舊觀念，必先有一系統。譬如書的觀念，我心目中必有若干清楚的意義，今忽見一大堆紙頭，此紙頭與我過去書的觀念全然不合，故由此如竟得一書的觀念，則此觀念有僞，反之，見四方形白紙黑字之物而曰書，因爲這觀念與過去書之觀念相合，故知此觀念爲真。這種系統調和說，主張者多爲客觀的觀念論，如黑格爾、柏拉德萊、波桑葵等都如此主張。他們的意思以爲知識是一層套一層，以漸趨一絕對的系統的。我們任何觀念，如係真的，都必與一絕對系統發生關係，此關係並不如新實在論之外在關係，實乃內在關係，即我們總必與宇宙之大系統相一致。此系統之於新觀念，正如海水之於魚蝦，倘我們證明出一物不適用於海中居住，則其非海中之物無疑，亦即是說此觀念必僞。實驗主義以爲此派之病，在不知我們知識系統乃是多數而不是唯一的；換言之，宇宙至大，知識範圍至大，不可以一系統括之，既不能以一系統囊括，則各種系統當各有意義。由此可知：絕對系統根本不能成立；我們各系統的知識之存在，即便新觀念在求配合於其中，但亦必力求使經驗能推進而後乃可爲真。可見真並非以「小」調和於「大」，

乃指經驗上有一種東西得以實現，使有助於經驗，換言之，系統調和說決不能為真理之標準。

(II) 主張真理乃自明者——此派名自明說 (self-evidence-theory) 或直覺說 (intuition-theory)，即以真理是真理自身之標準，用不着另找證明。好像數學上之公式，任何人一見即曉。又如思想上之「我」，只要憑直覺一反省，即可自知之。如三加二等於五一樣，不僅自明而已，尚有必然性和普遍性。這派當然就是指理性論者，如笛卡爾，斯賓諾莎，甚至近代之柏格森之流。斯賓諾莎用幾何學的口吻說：真理如除自身之外，尚另有真理為其標準，則此所謂真理者必非真理，因尚另有所謂真理在，這一句話可為自明真理下一很完好的註釋。實驗主義者對於他們的批評，以為所謂自明，意義太模糊了，自明真理本不是分析到最後不能再分析的東西，所以我們還可對他們所謂自明，再細加分析。如思想上之「我」，其由來複雜至極，我們何能說它乃最實在？一個商人與一個宗教家之「我」，相差何等！一個人前後之「我」，又差得何等！

關於實驗主義者批評他人的話，我不想多為述說了。我相信他們對於系統調和與直覺說之批評，必難使人承認。我藉此不過表示實驗主義確實開一想走捷路之門，這條路西洋人雖曾走過，不過還沒有實驗主義走起來的勇猛。但實驗主義確乎走通了麼？這就使我們不能不進一步考察

實驗主義了。

實驗主義之基礎，究竟是什麼呢？原來這派哲學乃係美國所產，現時風行於美國，竟可認為此派哲學乃係美國精神之哲學說明。美國人自從獨立以來，地利甚多，急待開發，所以西向開墾運動，一時風起雲湧，人民都造成一種前鋒者（pioneer）的思想，其希望就是成功（success）。至今這民族仍然看重外物，看重經驗。他們與英國人民思想，雖大體上一致，但近來亦逐漸分道揚鑣，美國人確已把英國人之功利思想發揮到極致了。他們認為不「行」則就失掉一切機會。英國人本還有一種事事服從習慣的心理，所以在真理方面，也頗能等待；而美國人則決不願作此愚想，因此真正的美國人，簡直可說是一實幹主義者。他們爲了實利之目的，可以不放鬆任何一個可以幹的小機會。這個民族的思想，反映在哲學上，亦覺得行爲是至上，真理如不合用，不生效力，則等於零。必定要我們的觀念能兌現，能使我們的荒土更爲富沃，則所有一切話才算是實在了，也就算是真的了。

我覺得我們站在中國人的立場來批評實驗主義，當另有一種與歐洲人所批評的不同的見解。實驗主義，在歐美人看來，誠不免有膚淺之譏，但我們該知此膚淺之由來，實因其所謂「行」，大都只是無目的之「行」；其所謂「效用」，也不外指工商業上之「效用」。他們在知識論的論理見解

上，或能掩其拙，但在宇宙論或人生論上，究竟是原形畢露的。他們的思想既脫離不掉感覺上之所謂經驗，則其所實行的，也很少能使人高瞻遠矚。說得明白點，他們的心目中，祇是希望工廠內出品加多，農產上產品加倍而已。他們對待人生既如此簡單，則所要求於知識者，自必有限。根本上，他們並不希望了解宇宙人生之謎，那永遠使幾千年來哲人絞盡腦汁的深遠問題，他們幾乎沒有接觸到。他們完全從自然科學上之現象出發，不會亦不能有任何健全的宇宙觀為根據。我們相信實驗主義提出真理標準為知識論的中心問題，因而有行與知的討論，以行吸知，確有其不可磨滅之功績，但當我們一聽到他們的理想、行為和效用之內容，我們又確知他們是失敗了。他們自始祇在感覺的經驗上用功夫，所以結果所謂「效用」和「行為」，當然也不免就是指感覺上的事物，如像農場、工廠、商肆所列的產品。這失敗本是必然的。

幸而他們是失敗了。我們反得藉此現出我們中國自來傳統的知識論見解，更有其遠大之意義。當實驗主義者正熱切討論，自以為提出知行問題是新發見的時候，不料東方有個古國，他們在幾千年來早已有一個比之他們更為新鮮而深遠的見解了。這是我們古來哲人貢獻於認識問題上的，我們不可不在此略為提及。

我何以說中國哲學是最先提出知行問題呢？原來中國自古至今有一貫之知識論，這知識論雖無西洋的哲學形式，但我們決不應謂之爲非哲學上的知識論。我們應該知道西洋知識論之成立，主要在於究問知識能力之限度，因此其研究着重於知識成立之條件，而中國的哲人則不以知之範圍有如西洋人所視之狹小，更不信人不可以知天或宇宙之實在，故對知識論之貢獻，亦多在真理之標準方面，即對真理爲何，確有徹底之討論。我們本來不像西洋人那般問「人可否知『天理』或『宇宙之實在』」，而且以天理爲自明，所以我們對於「天」或「宇宙之實在」之接近，不是能不能的問題，而是願不願或肯不肯的問題。換言之，我們既能見出吾人自身確有可與宇宙相通之處，則知識即不僅限於我對於宇宙之了解的問題，我們如將吾人除外，而獨立對身外宇宙加以客觀分析或了解，這不能算真實之知，只是人爲之知，此知永有正反之二面，不足取爲絕對真理之標準，而真正的知識，則是去人之蔽後所見者。以此，中國人不認所謂「知」僅在分析方面，以分析所得，必不能知宇宙之實在，或竟需其他方法爲助，故中國對於知識真僞問題，特別重視，各類知識不僅有程度之差別，且有性質之不同；這不同的判別必有特於標準，所以哲學上對「工欲善其事必先利其器」之問題，一轉而爲「何謂真知」之問題。我們既以爲天人一體，則人之究竟亦宇

宙之究竟，天道卽人道；人道爲何，則知之方向卽爲何，換言之，人道爲真之準則。在中國的哲人，總以人道（正善之行爲），爲知之目標，恰如西洋哲人視宇宙之實在卽爲真理之所本一樣。我們既把真的知識寄放於人道或行爲上，所以測量知之真否，於是非正誤之外，尙須另有一善惡之標準爲衡量。懂得了這一點，就可知中國人何以自來卽看重知識在德性上之地位和注重知行問題之故了。孔子說：「知之者，不如好之者；好之者，不如樂之者。」孟子說：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天也。」在這裏，所謂「好」，所謂「樂」，所謂「盡」，都是看重行爲，欲由行以顯知識之究竟。卽素來看重五官之「徵知」的荀子也說：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有知亦且有義，故最爲天下貴也；」又說「心不可不知道」，也着重「義」，着重「道」，自仍以德性之知爲一切知之首。所以我們見到整個中國哲學思想上，所謂「致知」，無一是離孟子所謂之「良知」，亦無一是離開德而言知的。再證以老莊之說，更能顯明中國哲人自來卽以對外物分析之知，不足定爲真理之標準。老子所謂「智慧出，有大僞」，「爲學日益，爲道日損，損之又損，以至無爲」，「知出乎爭，知也者，爭之器也」，均以「見聞之知」或對外物分析之知爲不可靠，乃係人爲，不足爲真理之準。莊子則從另一面說明對外物分析之知，永無法窺見真理，如「旣使我與若辯

矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也耶？我勝若，若不我勝，我果是也，若果非也耶？……吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既與我同矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？「是，亦一無窮，非，亦一無窮。庸詎知吾所謂知之非知耶？庸詎知吾所謂不知之非知耶？」中國思想界，自從老莊等對外物分析之知痛駁其無絕對標準以後，永無人將感覺上之分析知識，視爲是有絕對性，足證爲真理之所在。莊子曾說過：「吾所謂聰者，非謂其聞彼也，自聞而已矣；吾所謂明者，非謂其見彼也，自見而已矣。」中國的哲學思想，亦因此至今不放棄人道在知識上之重要，此誠爲東方之特色。我們可再看到宋時程伊川明白將「見聞之知」一德性之知，剖分爲二，他與朱子雖重卽物窮理，向外格物，但二人仍以重「用力之久而一旦豁然貫通」爲主。其由外窺內之企圖，頗爲顯然。是則雖向外實仍注重於內。而且由重德性問題變爲知行問題，又是重德性之進一步。朱子說：「知行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知爲先；論輕重，行爲重。」又說：「萬事皆在窮理後，經不正，理不明，他如何履踐也？只是空！」由德性而走向行，實乃論理上之必然。我們從此才知道中國先哲所謂「吾道一以貫之」，此「一」卽不僅爲因果同異之理，且兼有道德之理，因重德，而結果不得不重身體力行，誠乃以深遠之理想爲指導，迥不同

實驗主義之以感覺經驗上的「效用」為標的了。

知行問題，經朱晦庵陸象山而到明代之王陽明，又精進一步。知識之倚於力行，更為注重。朱子

尚說，「未致知，怎生行得？勉強行者安能持久……學者須是其知，纔知得是泰然，行將去也。」此語

頗有重知之意，不免將知與行分裂為二事。但到王陽明，則將此二元論根本泯滅，以為知行直是一

事，這又更進一步了。如王氏謂「行之明覺精察處便是知，知之真切篤實處便是行。若行而不能明

覺精察，便是冥行，所以必須說個知；知而不能真切篤實，便是妄想，所以必須說個行。原來只是一個

工夫」（語錄）。「我今說個知行合一，正要人曉得一念發動便是行了」（傳習錄）。這些見解，

實是最能代表東方人的態度。中國恃此，乃知真理即在「行」中可求，不認為須在身外慢步分析。因

此中國哲人遂掉轉來認真理之得絕非難事，而人之求知，第一步即應知何者為偽。所以整個中國

先賢的哲學思想，對於真理，一直是採的「擒賊先擒王」的辦法，以為我們如能獲得真的知識，則

就如黑暗中得到燈光，可以依此去找徧世界無往而不合拍。我們倘無自知之明，則無異在黑暗中

摸索，即有所得，亦不過猜度其如此而已，其非本來之實在，則很顯然。但中國自來，亦並非不要聞見

之知，只謂「德性之知不假見聞」而已。換言之，天人一體本甚顯然自明，今由「聞見之知」不能

窺得此絕對真理，只有相異的見解（如莊子之所駁），則此知之非真知，可知矣。故不能不「反身而誠」。此正是先求得本，然後可以致本，不先求之於己，而直求之於外物，是謂「捨本逐末」。所以從根本上說，朱子與陸王並無分別，王陽明不過不求繞道而已。因之倡「先知後行」的朱子，與倡「卽知卽行」的陸王，其根本動機，仍是一致的。有此一致點，所以中國之知識論，較之西洋的確另有特色。此特色爲何？卽重德與行，以爲知識應以德與行爲標準。所以我要說中國之提出知行問題，遠較西洋的實驗主義爲早。從孔子以至今日，中國哲人一直以爲知之準則乃在於「行」。

然而我何以要說中國之知識論不若實驗主義這般淺薄呢？這道理可分二層來論：第一，西洋實驗主義，美國人因以「效用」爲真理之準則，固可斥爲膚淺，就是英國實驗主義者席勒所謂善爲真理之準則，其所謂善，亦指功利主義之善，其所見仍甚狹小，不足以比中國人所謂之德行。因中國哲人的見解，以德爲準則，非在知識之外另取一效用或功利之善爲理想，直以爲知之本身卽係一德，知與德本非二事。所以中國人證知行，均從知行本身求之。中國人之知識論，有一健全之宇宙觀在後，故所謂付諸行爲，非求證明之故。如實驗主義之以未來經驗爲此時知識之標準，這在中國哲人看來，根本非知識論之態度，乃是以另一概念套合已得之概念。中國人發揮知識之標準，乃以

知爲德行大系統內之一小系統，真的知識乃是最實在的知識，亦是最能與宇宙之流相接近的知識；這知識如果居然由參與宇宙之流而來，則其更爲實在無疑。本來，我們中國人自始即不以宇宙乃是靜止以待人之認識的，而人之認識必須與宇宙交流，然後可有真知，因此，我們之對「工欲善其事必先利其器」的問題，絕不懷疑真知之可能性，只注意探討「何者爲真知？何者非真知？」而所得的結果，則認爲凡參與宇宙之活動而毫未受蔽的才是真知，所以我們見中國說文長箋上「真」字的解釋，真字爲「化」與「惡」二字之合，即真有化惡爲善之意。此見解實有所見。先哲謂：「大德敦化，小德川流」；既要化，要流，所以我們就毅然以「與天地合其德，日月合其明」爲知識之懷抱了。可見中國人所指之知與行，其含義誠不知高出實驗主義若干倍！第二，中國哲人看重行在知中之位置，決非故意要混合真善二種概念。中國人以爲如欲知外界自然，而不把本身置於其中，或不免使所得之知非爲實在，即不足以語真的知識；但人既爲宇宙之一部，則我人心中所隱伏之理，必有與宇宙相通之處，世間最實在的，誠莫若自己，如能知己之性，發揮自己之性，不就是等於窮究到宇宙最實在的知識麼？所謂真有化惡之意，亦自此來。因爲我們反省，總不能一步直見真理，必須盡撤一切的人慾私見，然後乃得有公見。公見者，即我之與宇宙及他人共有之物。我身上既有真

知，只緣自己蒙蔽，故求真只要先去這些惡物，能如是，即就是中國人所謂「復性」，「返本」，也就
是得見真理了。孟子說的盡心知性，王陽明說的致良知，都是這一種意見。現在回頭來看西洋，以黑
格爾之學說相比較，更可明瞭。黑格爾以爲宇宙的條理即論理上的條理，故他把宇宙條理認爲條
理分明，我們可憑理智分析的方法得到了解，而中國人之看宇宙，則以爲是有生命的，其中雖有條
理可尋，但根本是指那生生不息的生命，這是超乎論理而有「完全」之義，故有「至善」之義。因
此我們知識中，如不能流露此種氣概，則所知甚淺，不足以語真知，而此知識亦無必然性與普遍性，
只是私見之充斥，尙未能去人之蔽。因此，我們的知識論與西洋知識論比較起來，實各循一路而發
展。西洋人之對知識，有如了解狗，乃是從狗之形式，關節等去認識，而我們則從狗之性能上去了解。
西洋人對狗總是問：狗有些什麼法則規矩，可以爲任何一狗之通則？中國人認識狗則祇問：狗究有
何種特性，可以使我們每遇一狗均有順其性而養之？西洋人因爲求的是通則，所以可將狗解剖而
研究之；中國人乃研究狗之特性，故決不能將狗解剖，使活的狗變爲死狗，且必須與之常相親近而
後能知活生生的狗的完全性能。此所以西洋人以知行爲截然二事，而中國人則坦白承認知狗的
「知」與養狗的「行」乃是一事。在中國人看來，知與行，在本質上，不能而且亦不應畫分的。這是

知行問題之深邃的了解，其較優於實驗主義，誠不可以道里計了。

然而中國對於知識與德行問題，亦非固定不變。中心點雖如上言，形式上各時代亦有各時代之變遷。這原因，牽涉實甚遠，但我們不能不想到產生哲學思想之環境。從道理上說，王陽明之即知即行說，誠能補救程伊川與朱子之知行二元論的見解，使理論更能自圓些，但人類因為客觀環境變動了，也必須如此了解，乃可顯示我們人性中的偉大點，以為符合實際之用。我們該知道中國人看知識，有一個大趨勢，即愈往後，愈重行。昔日證知識在德，愈後則證知識愈在行。故知行問題到王陽明之即知即行，尙未完全達頂；王氏以後，另有顏（元）、李（塏）之學，這一派直以「行」為一切之主。此誠欲百尺竿頭更進一步了。但顏、李很少積極見解，而當時東西洋交通尚未發達，西洋知識猶未輸入，故對知之意義的了解，仍係古代式的。一直至海禁開後，民國成立，西洋之科學知識，如潮湧至，遂使我們對知之態度，驟然一變，我們如再說「德性之知，不假見聞」，或「致知在格物，非由外而鑠者也，我固有之也」，則不能不躊躇一下了。我們到了現代，如仍恃昔日之拒不談「見聞之知」的態度，恐怕萬難得人承認。因此，國父孫中山先生，乃求為此知行問題謀一總解決，一方不悖西洋之所謂「知」，一方又須顧及中國傳統之文化精神，故特創「知難行易」之學說為其政治主

張之哲學基礎。他以為知識並不是「非艱」，力行才是非艱。他舉出各種知識為證，從日常生活以至科學原理，均以西洋知識為對象，以為這些知識均不是庸人所可輕易了解的，所以古來有些人看知識為易事，實乃自作聰明。至於他接着說「行易」，這當然指以良知或是非之感為依據的行爲。我們行爲之依據總不外此二者，所以「國父之意，以為指導我們行爲的，決不必是推理和經驗而行爲有時反可爲知之助，如行得愈多，則知亦愈增多。」國父於此，一方坦然接受西洋人對知識的見解，而一方又完全接受中國文化上一貫的重德性重身體力行的精神。這二者本不衝突，故我們的中國民族精神，在「知難行易」的學說中充分發揮出來。須知我們中國人自來是一個注重力行的民族，而在此時代，尤應發揚此種態度，可以頂天立地。國父雖認王陽明倡「知行合一」之說，即所以勉人為善，但同時認爲並「不合於實踐之科學」。他以為「世界人類之進化，當分爲三時期：第一由草昧進文明，爲不知而行之時期；第二由文明再進文明，爲行而後知之時期；第三自科學發明而後，爲知而後行之時期。」可見世界人類的進化原是先行而後能有知，因而推斷出「能知必能行」與「不知亦能行」的兩種結論，他的看重實行，溢於言表，這種注重實行的知識，到了總裁蔣中正先生，繼承國父的遺教，更有進一步的闡發，他簡直認爲「不行不能知」。

了。總裁對於「國父倡導『知難行易』學說的原意，有一段話說得很詳盡，今且引用之於下：

「總理發明『知難行易』的原理，完全是要我們注重『行』字。因為總理生在滿清末年，與王陽明生在明季同是看着中國人中了幾千年來『知易行難』學說的毒，一般士大夫，不是學漢儒解經，就是學宋儒講性，結果只是空疏迂闊，無補實用。所以王陽明便重知行合一的學說，來醫治當時中國的民族性。然而我們總理以為這知行合一的學說，還不能補救中國人心之弊，而且這個學說，結果還是難易顛倒，更不能恢復中國固有精神，所以更進一步用知難行易的學說，要來啓發中國的民族精神，並用來實行他的革命主義。」

至於「國父之知難行易的學說究與王陽明有何不同呢？總裁也有幾句很清楚的話：

「我以為總理反對知行合一的哲學，最重要的一點，就是陽明時代與現在時代完全不同之故。如果按照明代的環境來說，王陽明能發明這個哲學，實在於我們中國哲學思想上，不能不說他佔了很重要的地位。至於我今天所講『致良知』的道理，如果我們不像從前讀書人只知讀死書一樣，而能將這個哲學來應用得法，並且能夠理解良知之知為內在的『生而知之』的知，而不是總理所指的『知難』的外求的『困而知之』的知，那這『致良知』三個字

就與我們 總理「知難行易」的革命心法，不會衝突了。如果我們僅是講「良知」而不講「致」，那就像宋儒一樣，不免落於空虛。王陽明所以要在「良知」下加一「致」字，就是要從各人良知到事物上去切實體驗，所以「致」就是「行」，致良知，就是打破「行難」的錯誤觀念，就是要實實在在去做。

國父創了知難行易的學說，從中國一貫文化精神出發，提高了我們對於「行」的興趣以後，總裁更從而建設了「行的道理」。他直以為「行」就是人生，以為「行」祇是天地間自然之理，是人生本然的天性。「宇宙皆為行的範圍」，故肯定的說：「古今來宇宙之間，只有一個『行』字，才能創造一切」。惟其如此看重「力行」，故他解釋格物致知也是不離此「行」字。「白衣、食、住、行等日用常行的瑣細，以至天文地質等一切久遠博大的事物，沒有一件可以隨便放過，都需要注意研究」，因為他認定「凡百事物，都有他發生和存在的道理，我們做一件事或是用一件物，便須探本窮源，研究他發生和成立的諸原因，如此對於事物，才有清楚的認識，才能窮其性，然後才能盡其用」。所謂「窮其性」，「盡其用」，都須從「做一件事或是用一件物」上去做功夫，換言之，就得從切實力行下手。我們懂得了這一點，就可以知道何以 國父必說知難行易與 總裁何以必將「力行」

二字特別標出，以為知識之準則了。國父之見解，仍是以正統思想為基，而加以修改，使適應於自

然科學知識流行之今日，所以我們亦以此說置於中國知識論之最後，藉以見中國正統的知識論

之最近最正確的趨勢。所謂正統的知識論，不外乎以正統的知識為基，而加以修改，使適應於自

然科學知識流行之今日，所以我們亦以此說置於中國知識論之最後，藉以見中國正統的知識論

之最近最正確的趨勢。所謂正統的知識論，不外乎以正統的知識為基，而加以修改，使適應於自

然科學知識流行之今日，所以我們亦以此說置於中國知識論之最後，藉以見中國正統的知識論

之最近最正確的趨勢。所謂正統的知識論，不外乎以正統的知識為基，而加以修改，使適應於自

然科學知識流行之今日，所以我們亦以此說置於中國知識論之最後，藉以見中國正統的知識論

之最近最正確的趨勢。所謂正統的知識論，不外乎以正統的知識為基，而加以修改，使適應於自

然科學知識流行之今日，所以我們亦以此說置於中國知識論之最後，藉以見中國正統的知識論

之最近最正確的趨勢。所謂正統的知識論，不外乎以正統的知識為基，而加以修改，使適應於自

然科學知識流行之今日，所以我們亦以此說置於中國知識論之最後，藉以見中國正統的知識論

之最近最正確的趨勢。所謂正統的知識論，不外乎以正統的知識為基，而加以修改，使適應於自

最實之西洋人亦出之不費苦心以論其式活與其式活謂其宇宙與現象間

第三章 宇宙論

第一節 宇宙問題之意義

出自我在第一章裏曾說過西洋哲學有個最根本問題，即本體與現象之關係，他們以這樣的思路去解決宇宙問題，其得出結論，自然不與中國歷來之宇宙哲學的思想相同，中國人也因此對於西洋之本體論，了解起來，多少有些困難。我們聽慣了「天命之謂性」，「天地與我並生，萬物與我同」，忽然聽說西洋人正神遊於現象外之本體，爲之神往，不惜盡全力以證明其必有，實覺無限的驚異。我們中國人，不以現象界之外，尙有其他任何支桂體（*substratum*）爲此現象之基礎，縱然有，都不外人爲的割裂或揣測而已。但西洋人却必證明在現象外另有一個最根本最實在的世界，以爲我們假如證明不出來，則我們人類的一切活動（連知識也在內）將都無根基了。此種態度，誠與中國人對待宇宙之態度相異。惟西洋人從來不懷疑他們這種出發點是不對的。雖然西洋哲學中，

也有如康德、休謨等人，不以爲宇宙之本體可以用論理證明，但他們却都不是否認世間根本無此不可見之物。他們尙相信本體之接近，若於論理方法之外，另取一方法，或當更能把握得實在些。這另取的方法，或爲道德，或爲宗教，或爲藝術，均隨各哲學家之氣質和主張而不同。

所以我們該知道西洋哲學家的宇宙論，限其範圍於本體之研究，乃是他們哲學之最重要的特色。這個主張的後面，我們該先想到他們有他們自己的整個文化作基礎，決非遊談無根。他們的氣質，很投合於基督教的見解。基督教肯定人是天生有罪（原罪）的，自從吃了智果，離開了「伊甸園」後，人就是一個罪身（此爲西洋聖經上之寓言）。所以西洋人雖有徹底的反省，但反省以後，看出自己太可卑了，於是不能不將希望寄之於外，總覺自己本身並無解脫之力，有解脫之力者是身外的上帝或宇宙的主宰。因此，他們總要去設法證明在世界上必有一物爲此世界之主，同時也相信感覺現象是萬不可靠的。極端的現象論或唯物論，在西洋乃是反動，不足以代表西洋精神，故其在哲學上之地位極小。蓋感覺現象之存在，就寄存於人之五官，而五官不僅不光明，且永無握得一最實在之物。西洋人在此，遂不得不費苦心以論理方法或其他補充方法，證明此宇宙現象雖變動無常，無永久真理可見，但現象後總必有一個東西，以使此世界能日臻完善，變成有條有理的。否則，

人又何必努力向前爲善呢？西洋人大有「即使世間本無上帝，我也要憑力創造一上帝」之概。故對於宇宙總以爲是另有本體的。這本體同於他們在宗教上相信之上帝。我們還可進一步看，如一個西洋人發現宇宙之本體是物質，則此人即無異以物質爲其理智上可以憑信之上帝。這本體的見解，在西洋哲學上的意義既這般重大，於是使我們一個中國初學西洋哲學的人，不能不將自己平日對宇宙之傳統的態度暫時壓抑下去，且看他們如何建設其理論。

第二節 宇宙本體之性質

我們平日舉目環視四周的時候，總以爲世界是有秩序的，比如日沒月出，春去夏來，月暈知風，礎澗知雨，都像世界安排得很好，不必再探究世界外另有什麼東西的了。但我們過細一想，這些道理，究竟是零碎的。水之變化過程，與火之變化過程，迥然不同；桌子造成的道理與房子造成的道理，又顯然有異。然則我們世間豈不是只有各各相異的原理而無統一的原理麼？如果真沒有，則宇宙豈不是非調和的，矛盾的，我們的知識與生活之根本也都隨而發生了動搖麼？無如我們生活在這世界，我們的知識、道德、藝術，都能隨境而得適當之處置，我們今天追求得的原理，明天尚可應用

之於新起的現象，不但明天，甚至像永久都有可能的樣子。於是使我們又驚異起來了，世界既然現出一種永久或比較永久之原理，則此原理究來自何處呢？既然現象是變動無常，而原理却可比較永久，或甚至千古不朽，則原理必不是全等於現象之本身，此理又甚顯然。如此，我們就不能不用心追問此比較永久的原理之來源了。原理既然保存得永久些，也即是比較更實在些。原理既實在些，又可以爲此宇宙秩序之根據，則此比較實在之原理亦可謂爲此宇宙之根本了。從此我們才明白西洋人之追究宇宙本體問題，乃在力求證明宇宙之條理究寄源於何處。他們不相信五官所接觸之世界，就是一切，必認有些東西，比之感覺現象更爲根本，這些根本的東西，或仍須自感覺現象上抽象而出，但抽出者總還要依靠吾人之努力，於是我們知道感覺上所現之世界，缺乏的就是一貫的條理，能夠說明此世界的一貫條理之性質爲何，則我們就算了解了宇宙之究竟，亦即能總答「宇宙爲何」之問題了。近時西洋著「哲學概論」的人，常將宇宙之本體的問題，分爲性質、數量、過程等問題，其實最重要的，就是此性質的問題。所以請讀者先對此問題注意。

我們既知爲此宇宙之根本者乃條理 (order)，則條理之由來，如不是由於外界自然的各個事物 (particulars)，即必與潛伏之精神作用有關。換言之，宇宙之本體或實在，不是存在於獨立

的客觀事物之本身，即必倚存於宇宙之精神能力而得成立，或二者兼而有之。凡主張宇宙之本體即如感覺上所現的世界，而以宇宙之條理即為感覺上各種物之分子所湊合者，此種主張，稱為唯物論；這是因其認宇宙之最終的本質僅為物質之故。凡主張宇宙之本體乃精神之活動，甚即吾人之感覺亦為精神活動之結果，此種主張，則稱為唯心論；這是因其認宇宙之最後的實在只有心靈或精神作用，或理性之故。其他如心物並行論，或心物一致論，則均為折衷之見解。現在且循序敘述其特點：

(一) 唯物論 (Materialism) —— 宇宙論上的唯物論，與知識論上的實在論頗有關聯。知識論上之實在論者，肯定吾人認識之對象，乃係獨立的客觀世界，其存在與人不發生關係；吾人的認識只在發現此客觀世界之秩序與條理。宇宙論上的唯物論，則肯定宇宙間最根本的東西為物質，除去物質，則無所謂世界。進而言之，人亦為物質。試問人若去其心臟或頭，尙能有思想嗎？我們倘在孤寂病中時，多現悲觀思想；反之，我們當在健康活潑時，必多樂觀奮鬥之思想。可見思想必倚存於物質之身體，誠屬無容置疑。當我們人死以後，肉體死亡，精神亦隨即消滅，如再說宇宙另有一大精神，實乃「百鬼見鬼」。唯物論在此又推進一步，直認宇宙間任何一種活動，都是由於物質的活動所

謂因果、條理、時間、空間等等，亦均不外若干物質之特性。我們不能憑空造出一種物理學定律，單就此點，即可證明外界自然之原理，不倚存於吾人，而係獨立自存者。既然如此，人心之力，渺小至極了。反轉來，試看人心又如何成立的呢？原來人之有感覺，亦正如物之有重量和延長性等。『感覺』增加到比較複雜的程度，即產生觀念；我們人類亦必待至觀念複雜後，而後有反省；由反省乃可見人是有心靈。如此，即我們的心靈，謂為物質之所產，亦未嘗不可。而且我們試將人身置於實驗室內，不是除了能見到腦與心臟等等物質外，什麼也不能見麼？須知思想亦如火之發光，磁之發電，精神與物質本依同一秩序發展。世間上是否凡物質均具有感覺或思想，我們固不得而知，也不必如此去知；但凡具有感覺或思想的東西，必為物質，此點即可斷然認定。因此，我們見唯物論之證明物質與精神的關係，有三種論據：（一）精神為物質的屬性（屬性關係）；（二）精神為物質之結果（因果關係）；（三）精神實即物質之一（性質相等的關係）。除此而外，另有一種較平和的唯物論的見解，乃以物質變動的原理，說明精神活動之原理。這四者雖不必為同一唯物論者所主張，但歷來唯物論之主張，實不外乎此四種。四者同樣稱頌物質之偉大，以宇宙一切奇妙之處，均存於物質之本身。此物質本身，究係何物？雖各說不同，但大致唯物論都取乎自然科學上的「物」的見解。因為唯

物論者幾無不推崇自然科學之成績，他們大抵以爲由自然科學上之見解即可構成一種宇宙觀。此宇宙觀既以實驗之科學爲依據，則比之其他見解當更可靠些。故自然科學上如以宇宙各種物質爲原子所構成，則唯物論即以原子爲宇宙之本體，自然科學上如將原子再化爲電子或中性子，則唯物論所執之本體，亦即指電子或中性子。這樣推證下去，故唯物論之宇宙觀，可說非獨立的而爲倚存的。嚴格說來，唯物論的見解，並不是哲學上的見解，實乃常識上或自然科學上的見解。站在唯物論旗幟之下的，大抵希臘時代有德謨克利特士（Democritus 460—357 B.C.）的原子說（Atomā），近代初英國有霍布士（Hobbes 1588—1679）之機械的運動說，法國有何爾巴哈（Holbach 1723—1789）之物質與運動說，德國有布希納（Buchner 1824—1899）之力與物同一說等等。

平心而論，唯物論在人類思想上，並非全無用處。例如它要我們注意客觀現象，好像對一個害了疾病或身體衰弱的人，提醒注意其健康一樣，爲了說明身體健康與思想清明之關係，當然他有一篇滔滔不絕的證辭，除非人類沒有病象則已，如竟有了病象，則唯物論的見解，總還能說出一些動人的道理來，更不愁無人附和。但我現在敢鄭重對人說，唯物論若僅欲憑此以建立其哲學基礎，

決定不夠。我們且先看自然科學上之物質概念。如果自然科學上之物質概念，不足為宇宙本體之說明，則唯物論之基礎根本即發生動搖了。

原來自然科學上確有物質一名詞，物理學一辭不是顯然的例子麼？但物理學上的「物」，迥異於宇宙論上之「物」。前者乃係指我們在自然界所認識之對象 (objects)，並無宇宙本體的意思；後者則直指宇宙現象之根本，乃造成宇宙一切而又離人類而獨立之物。物理學上之「物」，只謂我們假定這是實在的，然後便於研究；即我們姑且認現象上之對象乃係如我們感覺上之所現，再看其中有何規則定律可尋；至於宇宙尚有無其他更實在之物為此現象之根本，則物理學或自然科學却無力問及。所以自然科學上之物，又可稱為「我們所知之物」 (things known)，即自然科學只是照我們所知之物而研究之。我們每人都感着桌子是木質造的，我們就此所知之木質而分析之；至於木質的桌子，離開我們人類的感覺時，尚有沒有其他基體或物本身，我們不得而知，也不必去知的。自然科學之限其範圍於此現象，乃因自然科學之實驗法，若超乎此，即無能為力。但自然科學並未說「除開我們自然科學所了解的宇宙而外，就不能再另有宇宙觀了」。因為自然科學有一前提，即認為我們臨此宇宙現象，我們且以實驗分析態度待之，看可求得若干奧妙。

規則否？自然科學家說此話，決無武斷態度，以爲我們不應用其他態度，隱約間，自然科學尙力求與其他學問之態度分工合作，以使宇宙之究竟，能更清徹地顯現於人們面前。所以有人說自然科學便是一切哲學上之宇宙觀亦可全恃乎此，這簡直是宗教上的獨斷態度。因爲哲學上之所謂看宇宙，看人，乃是注意人與宇宙之總體；自然科學是以理智方法分析宇宙，而其他尙有併情感意志爲態度所觀照之宇宙，則自然科學直無暇照及了；但我們能說併意志上和情感上所得了悟之宇宙，不具宇宙而是幻象麼？人類情感上與意志上所體察之宇宙，雖不是藉因果律之形式表現，但其爲實在，恐較之因果法規更無容置疑。比如「己所不欲勿施於人」，其爲善，不是比宇宙引力說還更確然麼？從此可見自然科學上之宇宙，乃是由於一種態度所產生之宇宙，人的態度還不僅止於實驗分析的了解；我們在第一章雖曾一再聲明哲學是以理智方法下手，但構成哲學對象之各種對宇宙人生的態度，則不全是理智的。我們如果從哲學以觀自然科學，則自然科學實亦人類對宇宙人生之一種態度的表現。從此我們可以明白即使自然科學再進步五千年，其永不能以其答案代爲解決哲學上之宇宙觀，實很顯然。我們由此亦可明白何以古今哲學上之宇宙論，其視宇宙總多少有情意成分。例如中國哲人之看宇宙，就覺得宇宙是充滿着情意的。如此，宇宙觀上，即使有所

謂本體之「物」，當然不是自然科學上之「物」。說至此，唯物論之基礎，遂不能不令人根本懷疑了。

唯物論既不能以自然科學為擋箭牌，其他所謂物質為宇宙主人的見解，亦更無法成立了。唯
物論說宇宙最實在的為物質，但須知物質本身仍係人類理解宇宙所得之一種概念。如果單是說
「物」乃是感覺現象，則感覺上只可有些色、聲、香味等，試問這些感覺上的東西就是宇宙之實在
麼？倘使答案是正面的，則唯物論於此無異取消了哲學問題，根本就是科學概論或常識論，與哲學
上之所謂宇宙的本體問題還隔得很遠。我們如果取乎哲學上本體之義，則即等於說感覺上的色、
聲、香味等感觸之後，另有一客觀獨立之「物」為這些感覺之根本，果然如此，則唯物論比之知識
論上的樸素實在論還幼稚。樸素實在論還是見一物即肯定一物之為確然獨立自存，而唯物論則
進謂物象之外，另有一「物」為宇宙之根本；我們究將何所恃而知道此「物」呢？唯物論當然說
是恃乎感覺。但浮在感覺上的，只能是印象，而非實在之本體；感覺既是印象，又即是物，又即是宇宙
之實在，這見解太膚淺，太無分析力，好像鄉間人之認太陽繞地球而行一樣。這主張將不但不能見
容於哲學，抑且不能容於自然科學。因此，我們可見唯物論之在哲學史上，只是在社會大變動之際，

常有此派理論出而將過激之唯心論予以克制，或以滿足那些重視物質的人，借以為自己野心之解釋。其實，人不專靠物質，單是物質，決不能滿足人類之要求，所以凡是處於承平時代之人心稍為安靜，唯物論就都全然銷聲斂影了。唯物論的功勞，因此亦至多在於消極方面。它好像一個普通人家的主婦，這主婦天天問她的丈夫要錢，並又要丈夫注意健康，除非她的丈夫真是囊空如洗或病臥床上，否則他在社會上去努力事業，仍要氣魄與光明的理想為指導，而後有所成就。如果社會上都是些要物質的和重健康的主婦，則我敢相信我們的世界必比之現在這般黑暗的社會，還要黑暗若干倍！

唯物論之理論至此，似已人人知道。但又有一種唯物論，以為唯物論如加入一種歷史的意義內，而成「史的唯物論」，則可以自圓其說，且將為最完善的哲學見解了。這也是聊以解嘲的意見。作這種主張的人，其苦心我很明白，只是舉動太繞圈兒了。他們認為前述的唯物論的確僅僅是機械的，不足以說明動的社會，更不能得出「社會環境應該革命」的結論。換言之，這種歷史唯物論（一名新唯物論，又稱辯證法唯物論），居心先要拿哲學來證明他們之立志要改革社會的物質環境，乃是有哲學根據的。其實這種見解乃昧於下列許多事實：（一）創此說的馬克思（K. Marx）

1818—1863) 身住在黑格爾右派(即極端的唯心論)的烈焰之下,一方面欲殺右派過激之徒,一方面因萬家爭鳴,不料自己仍是極左極過激之反面見解,這學說完全是當時環境的產品。近代哲學已經跳過唯心與唯物對待之問題,正如十九世紀之跳過經驗與理性之爭,我們人類對待宇宙之根本態度已有差異,單爭唯心唯物實在已嫌落伍了。(一)史的唯物論既要證明「物」有歷史性,或動的,則求其所以動之理,必在物之自身。因物之外再另有物,則唯物見解就將失其意義,於是史的唯物論遂用物之內在的矛盾性,以說明物之「變」或開展。這內在矛盾性之觀念,實際上乃借之於黑格爾者,然而黑格爾用此觀念尙另有意義,今用之於物,直同廢話。因寄託「物」之感覺現象,其爲變動是無須證明,乃係事實,冠以「內在矛盾」,簡直多餘!如麥之由麥芽來,並非由於其內在矛盾性,而乃由外面環境之變。倘麥芽置於陽光之下,不加水分,則麥芽將永無法成爲麥草,這道理可應用之於任何社會。可見我們對社會之變更,撇開外在條件不談,單說內在矛盾,完全反乎自然科學的態度。如果既言外在條件,又言內在矛盾,此後者乃係多餘。比如新桌子之變爲舊桌子,麥芽變爲麥草,我們說它們有矛盾性,難道實際上這些「物」之變,曾有何種矛盾麼?若竟由矛盾而推論,以爲此可爲階級鬭爭說張目,這更是擬於不倫不類了。因相反與鬭爭根本是二事;由新

到舊，或由芽到樹，至多可謂爲相反，若貿然指爲鬭爭，矛盾，衝突，真是對一般論理的概念太不了解了。辯證法唯物論可駁之處甚多，但其最主要的論證乃在唯物史觀上，我們且將其餘的話留在有論唯物史觀機會時再說罷。

(二) 唯心論——宇宙論上之唯心論與知識論上之觀念論，在初本非一事，但因康德曾說過「物本身」不能用論理證明，於是康德後之唯心論者，均大多在知識論上也持觀念論相同的見解。這是十九世紀以來的事，至於十九世紀以前之唯心論，其宇宙論之意見亦不一致。我們敘述唯心論的見解的時候，總覺不如敘述唯物論之容易。因爲自來唯物論都以自然科學知識爲依據，見解也頗少變化，而唯心論則時時改變，古代唯心論與近代唯心論，差不多成了南轅北轍了。因此我們該分爲幾期來論：第一，古代，這時以柏拉圖思想爲中心。這時的唯心論，以爲現象乃是變動不居的，我們不能在現象上求得任何永久存在的東西，但我們在論理上又能推論有一個永久不變的世界，這世界決不能用現象上的事物之形式來說明。換言之，我們在變化無常之現象界外，可尋得一個條理的世界，這是根據道理而有，只要人有求道理的心，宇宙是有條理的，則這個寄存道理的地方，就可以被任何人在任何地任何時都求得。比如數學上之二加三等於五，決不因異人異地異

時而失其真實之價值。但現象上任何二與三之物，都有被毀損之可能；既有毀損之可能，則其不可視爲宇宙之實在，勢乃必然。「理」既是實在的，則我們的宇宙，因此總可見有實在或本體了。至於這個理的世界，乃是如何得知的呢？這也是很重要的問題。古代唯心論，大致都能取乎論理主義，即分析一般概念而求出概念之由來。感覺上的一般現象，因爲不能經論理之分析，故找不出永存的。而我們人類之知識，却有可分析至最後而有一絕對性之「理」；此絕對性之理，即爲一般概念之由來，也是我們在宇宙內最能把握得實在的。所以這派人都相信宇宙之實在，或構成此有條理的宇宙之本體，即爲一些含有絕對性之理念（*Idea*）。張東蓀氏譯此字爲「理型」。蓋取其義爲一切理之模型也。此理念，初本由於知識之分析，後遂一變爲宇宙之本體，此點初看似乎唯心論越了級，實則彼等確有一貫通之見解。因爲他們都相信我們所謂宇宙本即指我們所知的宇宙，離開知識，則根本對任何事物都不能了解，更何言宇宙？因此他們將宇宙上的道理，視爲即是認識上的道理，在概念上有絕對性的東西，也是在宇宙內最實在之物。本體的性質，亦因此染有知識上的意義。以我們人類之認識力爲主動，所以難怪他們將主觀上的名詞如「理念」等視爲宇宙之實在。原來人的靈魂或理性，本可以在現象界上或認識過程中隨便處置，人可以脫去現象界之束縛而倚

於理念世界，亦係論理上的必然。惟人終因是不在理念世界中，而理念世界又是客觀潛存的，故吾人只有由現象界悟出理念而力求追慕理念世界；同時這種追慕是人類求真理之來源，也是我們藉以知宇宙有「實在」之憑藉。這一派唯心論，大致在專論一般概念中有絕對性的理念時，他們僅守的是論理過程，一轉入本體界或宇宙論，他們又將宇宙賦予以倫理的意義，甚至理念亦朝向最高的理念（即善的理想）走去。這更使論理的世界，一轉而為道德的宇宙了。古代唯心論，大抵倫理的動機強於論理的動機，所以無怪中世紀繼承此派者，都主張用以為基督教之「神」作辯護了。

第二，近代初期的唯心論，大致不再以論理上的概念之理念視為宇宙之本體，它一轉而為以精神為宇宙最實在之物了。此派唯心論者以為宇宙任何事物莫不自精神而來。試思在天地之間，除去精神作用，尚有何物乎？此精神作用，在人以觀念等表現之，在物則以「力」表現之；人之有無觀念，亦如物之有無力。我們人類之能了解宇宙，亦因持其最實在之「觀念」，故能無往而不合節拍。精神既有如此之意義，所以宇宙根本是合理地發展的；有物就有精神，此精神即為物體得以存在之原因，其自身具有條理性。我們宇宙的一切，亦因各有精神，各有條理，故能相互得以協調，毫無

混亂。這種協調性，有人謂爲「預定的協調」(preestablished harmony)，有人謂爲神性。他們的意思，大致均以爲宇宙間一物一理，亦卽一精神，宇宙之單位爲無量數，正如物之爲無量數，然而物與物能相互協調，精神與精神毫無衝突，均由於宇宙之奇妙的道理。這奇妙道理，無以名之，故名之曰神性或預定的協調，賴乎此我們宇宙才有統一性。

但我們何以知物必有精神呢？這結論之達到，本因我們所謂物，實乃一束無擴張性之「力」有以致之。此「力」不管是物之本有或由我們人類本身之「力」變爲觀念，總之，只要「力」一喪失，則物卽不成物。物本屬吾人主觀上之現象，原無獨立自存之性；所有能獨立自存者，乃物中之精神作用。我們何以知其爲精神作用？因爲人本身就是很好的例子。我們所謂手足等物體，不是我們參與活動之精神作用而發展的麼？我們不是先有「以去感覺」之念頭，然後得有感覺現象之事實麼？由此可見人物之間本無嚴格分界；我們個人固有精神作用或心靈，但個人外，其他人與物亦不能謂其沒有。換言之，精神乃徧在，人不過爲其中之一，觀念則在凡有精神作用之處卽有其存在。因之，這一種唯心論又可稱爲唯精神論(spiritualism)。以其認精神徧在，較之古代之理念論的見解，又變一形式。

主張此種唯精神論的哲學家乃萊布尼茲、柏克萊等。他們的理論，似也未能自圓。比如說，我之外，另有大精神或其他精神，在認識上，則是如何了解的呢？又如說物既爲主觀上的現象，何以又知其構成爲精神性的單子（monad）？所謂神性，所謂預定協調，均不外我們之獨斷的假定。所以這種唯心論不久即失去地位，等到康德之批判方法風行後，唯心論遂又另變一形式了。

第三，康德以後的唯心論，我們可先以一句話概括之，即他們都以爲心不即是我們個人的心靈，而是論理上判斷之主體；它乃指任何一有合理思想的人所用以了解宇宙之精神作用。故此精神作用，乃是客觀的，獨立自存的，只要每一能作合理思想的人，都能分享此精神作用；反之，如我們的思想不合正規，沒有論理上之一貫，則即是吾人遠離於精神作用。如此，我們即無法了解宇宙了。所以康德以後之唯心論，又掉轉了一方面。他們不再純依個體之心靈以創立宇宙論，而反以爲個體乃依另一客觀獨立之精神作用。此客觀的精神作用有如大海，我們的思想則如其中之一波。我們未曾見海波可以離海，亦未曾見能有離開客觀精神作用而尙可思想者。故西洋唯心論者，遂直以「純我」（reines ich）同一性（identity）、理性（reason）或邏各斯（logos）等詞，名此客觀精神作用，或又以「絕對」之名加之。須知「理性」一辭，在十八世紀開明思想時代，均指存於

個人心中之抽象能力，但在康德後之唯心論者，則逕取以指宇宙之條理界，亦即指宇宙之實在（*reality*）。所以昔日的宇宙之本體問題，一變而為宇宙之實在的問題了。我們將不再問現象之原因，而僅問現象之所以變為有條有理究由何物以致此。因此，這派哲學能使哲學不超乎經驗變為專究此世界中現實存在所潛存的「實在」之學問。他們有一句解釋「思想」的話最能表示其精神，如「思想在我們心內思想」（*it thinks in me*）。此語之主詞「思想」（*it*），乃是指另有一客觀之精神來臨於我，其動詞思想（*thinks*），乃指我們的心被另一客觀精神的作用所驅使而不得不如此。好像我們解釋數學習題時，我們的心，乃被另一些數學上的公式等有必然性之思想所鼓動所支持，然後我們對目前之習題給以若何之解答，而此刻之解答，非我心之解答，實乃另一客觀精神的作用之所答，我們的心，不過因與大客觀精神的作用相接近，受其指導，所以有解答之方法而已。這種唯心論之前提，遂將宇宙之根本實在視為存在於吾人之心外，亦即在萬有的存在物上，存在物雖未必即是精神作用或理性，但其得以存在，必有潛存之精神作用或理性。吾人之治哲學，一面也是為了尋出此潛存的理性作用。所以我們的心如欲知道宇宙實在，則不可不力求自宇宙存在物之研究進而與客觀的精神作用或「理性」相接近。但我們普通的理解力（*under-*

standing) 可以與之接近麼？這派唯心論，大致都取否定的答案。因為自從康德說過我們的認識能力不能了解宇宙之本體（如必欲求之，則必得有正負相反的見解，二者都可成立。比如靈魂與上帝之有否等。因為知識必建立於感覺印象上，而宇宙的本體或實在諸概念，又是無實際對象的，故知識無力及之）以後，唯心派哲學家則另走一路，將「理性」之意義擴大，由個人之心力變為宇宙之根本實在，潛存於事物之後，於是假定我們的理解力雖不能窺宇宙之實在，但另有一種理性力可以致之。此理性力即為天人相通之唯一東西。即我們如願受理性之指導，則即能見之；不僅能見，且能行之。例如我們對於某一事物的實在的問題，我們由理解力必可得一正面之結論，但同時反面見解，也有存在之可能（此點，即如康德之證明形上學不可能時之情形），這似乎使我們思想陷於矛盾而不能自拔，但偶一回想，原來此二者之衝突，均由同一之根源，乃某種判斷所不可避免的。於是我們在此即算超出此矛盾而為之平衡或協調了，亦即使吾人之了解由「正」「反」而至於「合」了。我們從此一了悟中，於是乃明白宇宙之實在，原來是如此；理解力之所不濟者，尚可另用一種與實在相合之態度對之，由此以解決康德所不能解答之問題。此派哲學家，亦因此大膽以我們所謂知識上之原理，即視為宇宙的實在之原理，我們思想的方式，即理性表現於我們之

方式。推到極端，此派中有一些人，遂把我們普通如此用以了悟之論理視爲即宇宙之本體；因此論理學變成了本體論。而他們之所謂論理學，亦即指此種由「正」「反」求「合」之論理學，又名曰矛盾論理學，或辯證法論理學（Dialectic Logic）。這種極端唯心論（其實，應該稱爲唯理論，因爲他們只謂「理」最實在，非謂心最實在。本書因從流行的哲學譯名，故未改動，但請讀者千萬注意此點），因我們的思想，我們的宇宙，都是動的，所以不取康德之分析靜的知識和宇宙的態度，而乃轉換方向，專治理「變」或「發展」的問題。從這樣出發，又見理性格式有由「正」「反」「合」向前推進之趨勢，故直以宇宙之實在，非是宇宙發展到某種程度而後出現，卽就是發展之本身。此發展過程，乃是具體的，但又實在。所以這極端派唯心哲學家，遂將人類思想史視爲卽是宇宙理性之發展。他們的野心已經是想包括宇宙任何一種思想，甚至與自己相反的見解，都一齊拉入自己思想系統內。此誠哲學史上之一新紀元。

代表此極端唯心派的哲學家爲黑格爾。代表上面所述較爲和平者爲費希特（Fichte 1762

—1814）謝林（Schelling 1775—1854）。他們都是德國人。德國哲學界出此三人再加一位康德，可

謂德國哲學界空前的繁榮。而此所謂唯心論，實亦有其所以成立之故。原來德國在法國大革命時

代，正值康德死後，文學上興起有一種狂飈運動，生長在此空氣下的人，都以爲宇宙人生乃是朝向無限的理想走，人類在現世上不能不奮鬥以求之。換言之，人的理想既高，不免所遇現實均不如意，但又必用力克服之。故當時的德國人均以爲宇宙人生乃有「正」「負」相反的二面，人是不得不爭鬪，惡也是不得不有，現實是矛盾的，但在理想界又必是圓滿的。因此反映在文學上的，卽有歌德之浮士德（Faust），表現當時人與惡魔奮鬥之經過；反映在哲學上的，卽有費希特，謝林，黑格爾之唯心派哲學，以人類思想，必經「正」「反」之過程，以至於「合」。這種「正」「反」「合」的思想格式，除非我們曾與惡魔久經交鋒，必不易明白此諸字之完全意義。德國人在十九世紀開端，全國遭拿破崙之蹂躪，各地封建勢力又盛，人民的苦痛，幾有難以形容之概，然而幸賴德國人懷抱理想甚爲高遠，奮鬥追求，始終不懈，故能坦然忍受苦痛，待機會以爭光明，所以這民族簡直把一切惡魔也容於自己宇宙觀之中，視爲宇宙必不免有「正」「反」之爭，但人類終另有求「合」的理性力，故終能藉「反」以求得更合理之真理。有人說，苦痛或「反」是外來的，可以逐之於外，但十九世紀上半期的德國人則認爲這是不免的，必有的，人類且應歡迎之；我們有了苦或相反，而後我們人類乃可奮發以求最高之理想，人類的精神，宇宙的精神，纔能更顯其偉大，並可與日俱進。這種宇宙觀實

是一個民族深受痛苦後所得之結論。他們如何去悟得此種宇宙之實在，雖然各循不同之路（如費希特求之於道德，謝林求之於藝術，黑格爾求之於理智），但他們深感此宇宙確是正反對，有待綜合而超越之，確為他們的哲學之根本特點。

第四，現代之唯心論，却又另現一形式。黑格爾死後，唯心論遂分成二路進行：一是反黑格爾派，一是修正黑格爾，另加康德的持平的見解。前者將宇宙之「實在」視為是有生命的，決非是機械的呆板的一些整齊格式，所有整齊格式，都是理智的，亦即人為的，我們將活動的宇宙居然剖為碎片，直如像喜劇中之可笑材料而已。後者則將宇宙之呆板過程，尤其是黑格爾之「正」「反」「合」格式，根本化為一合理的有創造性的東西，認為宇宙之實在，乃是情理圓融的。代表前者為德國之叔本華（Schopenhauer 1788—1860）、尼采（Nietzsche 1844—1900）、法國之居友（Guyau 1854—1888）、柏格森（Bergson 1859—1941）等。代表後者則為英國之新黑格爾派，如格林（T.H.Green 1836—1882）、伯拉德萊、波桑葵、意國之克羅齊（Croce 1866—）等。

現在且先看修正黑格爾學說的人，如何改其機械的格式為創造的和情理圓融的。原來黑格爾哲學最受人指摘的，乃是他的辯證法論理學，但黑格爾最大的功績也在此。所以修正他的學說

的人，首先使他的辯證法論理學，去其形式而取其意義。因辯證法乃是企圖在靜的形式論理學之外，另加補充，以我們對世界能認識其所依從的客觀獨立的原理（或曰宇宙最實在的原理）；換言之，主張辯證法的人，必以普通所謂知識上之原理，即是宇宙之原理。但此認識原理，決非形式論理學上之格式，因形式論理學只是些靜的形式，沒有內容。尤不能從每一判斷之主體，變為宇宙之實在。然判斷之主體，又非為宇宙之實在不可。否則我們必不能與宇宙相關聯，我們的知識亦必不能有確實性與必然性。其能打破此難關而使我們的認識能力可與宇宙之「實在」有關，則捨用思辯或理性以從辯證法不可。但辯證法又決不能如黑格爾之正反合形式。試想，我們取用辯證法，原欲企圖使我們能藉以窺活動的宇宙之實在，今若將辯證法也弄成死板的，則豈能合乎宇宙之理性？因之，難怪現代之新唯心論，首先將正反合之概念變為活動的，不必是「正反合之後，又再正反合」，乃是宇宙表現於我們認識內，經矛盾的形式而直向一絕對界或實在界進行。即我們的思想，除非達於絕對的實在，否則將無往而不矛盾；但矛盾是因人之努力而逐漸減少，所以我們人類如能循宇宙所循之過程，則前途必會很光明的。但人類之以自己的思想合乎宇宙之理性或實在，必不僅依理智之了解力，因使理智上之矛盾能有前進而超出之者，必非理智力。所以這派唯心論

者，大致不再如黑格爾之純以理智爲開宇宙之門，而直加入情感於吾人對宇宙了解之過程中。他們以爲我們所用以了解宇宙之精神原理，或辨晰意識（*distinguishing consciousness*）本來就伏有感情在內；正因如此，所以我們才有前進求真與避免矛盾之要求，亦惟有此要求，而後我們可
 知知識上之「我」，乃即宇宙實在之「我」。從這樣看來，乃知我們的思想，甚至我們的「我」，亦乃另「一大宇宙之我」之一分子，或我們本身之「我」，乃「大宇宙之我」所投之影。然吾人如能使個人之「小我」與宇宙之「大我」相一致，做到神交天啓的地步，或者知行並進，使我們的「小我」得與「大我」時相往來，豈不是這就是宇宙的絕對之境，亦可表現在我們的心境中，而我們平日思想上的矛盾，因爲接近了大我之絕對境界，不是從此也變爲沒有了麼？我們由此纔恍然明白現代的新唯心論所肯定之絕對境界，雖爲一永恆的不變的東西，但人類之追求此絕對的境界，確又是滿懷情感的。因爲人類是有感情的，不免使「絕對」（*absolute*）也有感情成分。我們的宇宙本是一慈母，它的本性，也是我們人類的本性。我們在理智上雖只得到一些矛盾的經驗，或不完全的經驗，不足以求得「絕對」，但人如能用辯證法反身自問所持之原理，或從矛盾而超越之，亦未嘗不可由我們自身及較不矛盾之經驗上，顯出有「絕對」之一線光明。所以難怪克羅齊

竟稱黑格爾之辯證法爲感情的邏輯 (Logic of Passion)。波桑葵又稱自己的辯證法爲愛的邏輯 (Logic of Love)。他們都無非使我們知道凡了解宇宙之實在或絕對境，本身必做到能對宇宙一切正反矛盾均能體察入微，使自己超出於矛盾而更客觀些，然後可識大體，如像自己的兩個兒子在打架，我們如任站一邊去斷理，都是不愛護兒子的態度，我們必得眼光放大，以大理勸他們不衝突，這才是對的。但我們之做到此豁達的態度，必是能識大體的，亦必須具有拍拉圖所謂對理想之愛慕 (eros) 的精神。好像中國繪圖上所謂的「以大觀小」，意即我們站在大宇宙之地位來看小我之活動，則小我之一切活動情形，表裏精粗，真是無所不到，在這時，我們才能超出世俗上所計較之道理，而後知宇宙之實在，並不在任何矛盾性或不完全之經驗上，原來宇宙內最實在的，乃是最不矛盾的。我們也從此才能明白他們所謂的具體的共相 (concrete universal) 之意義，乃指我們看到世界一般特殊的具體事物時，能以宇宙中之絕對而窺悟其中之普遍性，使此普遍性與大宇宙之絕對相聯繫，而後明白世界任何一事物與經驗，不論爲正爲反，均包括於絕對之範圍內，亦即是說宇宙任何事物與經驗，均分享有絕對之性，特殊中有普遍，差異中有同 (identity in differences)。此所謂絕對，吾人固可窺得一些，但現象却也能代表一些。我們人類之終生努力不

懈，亦在於盡力脫離矛盾之衝突世界，以實現伏於我們本身內之宇宙的實在（即大宇宙投於我們身上之「自我」之實現），並以窺宇宙之實在（絕對）。

本來現代新唯心論之「具體的共相」一概念，仍是黑格爾的，但現代新唯心論却將此概念變得更實際了。黑格爾究竟是一個德國式的哲學家，所以「普遍」或「絕對」之位置，異常高遠，而英意二國之唯心論者，則竟將此「絕對」置於經驗之後，以自人出發而求得之「經驗」，可以有全權決定「絕對」，即以「絕對」仍是經驗上的，不過我們的經驗不完全，故不能全知，但愈後則總可愈知得完全。

以上是修正黑格爾唯心論的見解，另外還有一派反對黑格爾的，則乾脆不要黑格爾哲學中任何一點。他們以為黑格爾派唯心論乃是死板的哲學，支離破碎的哲學。宇宙實在既是「理性」或「絕對」或「純粹概念」（pure concept），則我們的新鮮活潑的生命來自何處呢？生命如江河之就下，我們能抓得住的只是水，而不是河。因此這一派對理智（intellect）根本加以懷疑，他們不相信理智是宇宙唯一實在的東西，宇宙尚有比之理智更為實在的。因理智乃是人為的，宇宙決非人為；所以我們找宇宙之根本的實在，必求一能貫通宇宙無一不具有此性質的東西。此東西，也不是

唯物論所謂之物，因物並不是分析至最後而不可分析者。我們如能先注意物之所以爲物，則當知能致此物之存在者，必有致此之力；此力與物根本有異。例如頭腦之於思想，我們說思想由腦而成，這話並無錯誤，但腦之成爲腦，又由何動力爲之？這點我們却不可不知。唯物論自然會說腦就是細胞。但細胞何以要構成腦，而不構成如菌子之柄？這一點却非唯物論之物質論可以說明。從此我們知道物質之後必有一「力」，有此力而後宇宙的一切才可發生。此力不是如黑格爾之理智的呆板格式。當甚顯明。這「力」在無生物界爲物力，在生物界爲生命力或意志力。其了解的方法，乃是於理智分析和辯證法之外，另取直觀法或理智的同情法，即吾人沉潛於對象之中，而視「物」「我」爲一體，然後求出物之最實在者爲何。人以生命力最爲基本，所以宇宙任何物亦當以物力爲最基本。這派哲學家，大致都以爲人之有腦，是先有腦力然後有此腦力的機體。我們所有生命之變化，亦隨此生命或意志之流向而推展，而有不同之變化。凡此，均不循論理之途。譬如猿之變爲人，並無論理上之必然，乃是「力」之適當表現。論理或理智原來是我們人類爲了了解此宇宙之實在而纔有的產品，非宇宙之實在乃即爲此理智。——這派唯心論的宇宙觀，大致可以改名爲唯意論（也可以稱爲唯生論），以與黑格爾派之唯理論相對立。他們都以爲宇宙是無數生命力或意志力所匯結。

而成的。

關於唯心論，我們已說了不少。有幾點不可不注意：（一）任何一派唯心論，並未否認經驗與自然科學。故說唯心論乃主張宇宙爲吾人個人的心所造，根本是不懂唯心論的。（二）嚴格說來，唯心論一譯名，頗不妥當。西洋唯心論，大致只主張理性或生命最實在，一是由論理推證而得，一是由事實可爲證明，均是客觀的。（最有主觀唯心論的嫌疑者是柏克萊，但他也只謂知覺現象之本體的「物」不能證明，最主要是反對將自然科學變爲形上學，以科學上之「物」變爲宇宙之實在。）

（三）唯心與唯物之爭，乃在黑格爾死後一時之反動，所謂「道高一尺，魔高一丈」，唯心論既然大鬧起來，當然反面的極端的唯物論便不免出來。馬克思適生於此時，所以竟以唯物唯心之爭爲哲學之根本。其實，這是一句錯誤的話。黑格爾自己說，凡理智上的東西，總不免有正反對，只有用理性而求其合。哲學既然是理智活動，黑格爾之極端唯心論，必有極端唯物論，是爲理論上之必然。但入二十世紀，已有人覺悟心物之爭，乃是錯看問題，遂在心物之外求解決，大約這就是黑格爾所謂「合」的時代來了罷。然而我們從此即可知心物之爭，並不能算是宇宙的最根本問題之爭了。現代唯心論，無一不是重經驗與實際的。十九世紀後半期，曾有人說唯心論爲空想，但現代這句話就

完全不適用了。

(三)心物二元論——這派人以爲宇宙根本上是有心物二重相異之性質。心與物在宇宙內各有其不相涉之特性，心與物根本不能合併或附屬，其本身即爲實體。所以這一派的問題，常由心物關係一變而爲身心關係。他們將思想與物質，視爲各循不同之過程，物質是占空間的，思想則不然。我們的身體與精神結合，只是結合，並未曾併合。這種理論的主張者，近代初葉有笛卡兒，他在認識上見到有神、思物三者爲自明確實真理，遂進而以神綜合「思想」與「物質」於一道，故稱宇宙二元論。其意即謂「無限」爲神，「有限」乃心與物，而我們所見之宇宙，即以心物爲最根本實在。除笛卡兒外，希臘時代有亞里斯多德 (Aristotle 384—322 B.C.) 以宇宙爲質料 (Matter) 與形式 (Form) 滲混而成，因爲他曾認宇宙之最根本是此二者，故也有人列爲二元論。除上述二人外，哲學史上，主張宇宙二元者甚少，到現代幾乎絕跡了。因爲將心物嚴格畫分，我們必感到無法縫此裂痕，而事實上我們的身心或心物關係，也從未見過如此各不相謀之例證。

(四)心物一致論——此說剛爲針對前說之困難而生。因心物如爲實體，則宇宙難得諧和，故心物一致論乃以心物並行論之錯誤在於將「實體」之屬性視爲「實體」(Substance) 以致

實體之屬性有二，遂視實體爲二。其實，心與物都是由同一實體而來，實體較之心物更爲根本。試想，離實體，尙能有心與物麼？至於實體爲何？乃即無個性無人格性之絕對實在，呼之爲「神」亦可。但此所謂「神」，非高懸在空想中的，乃是實存於宇宙之中而爲萬物之內在原因，亦即是產生此自然之因。但我們所見之自然，亦只爲所產生之自然，至於實體或神究爲如何，我們不得而知，可知者唯其屬性之心與物而已。由此看來，此派人，只是將心物調和，在現象上仍係二元，但不過此二元之關係，却被解釋得更巧妙了。心物或身心之關係，宛如點線之關係，線必由點，點亦必恃線。又如有人比喻爲琴與音之關係，我們聽一首歌的時候，琴與歌都同在；若歌無琴則無聲，琴無歌亦不成音。心物二者之相需與和諧，有如此者。主張此說的人爲斯賓諾莎等。

(五)多元論——這派乃主張宇宙之實在，爲數甚多，不能以心物二者包括之。極端的乃是德國哲學家黑爾巴特 (Herbert 1776—1841)，他以現象後必有「物自身」，此「物自身」乃是多數。另有萊布尼茲主張宇宙之實在爲多數之單元 (monad)，陸宰 (Loize 1817—1881) 認定各個體爲獨立之存在。但嚴格說來，黑爾巴特的見解根本矛盾，因彼自認爲康德之信徒，不知康德絕不認現象上之原因概念，可以應用之於「實在」；我們不能謂實在亦如現象，亦有因果關係；次則萊布

尼茲與陸宰見解，仍認宇宙有統一性，單元與個體既有共通原則，故頗難歸為多元論。近來只有美國實驗主義之主張，纔可說近於多元論，因彼等不相信宇宙有所謂抽象的統一性，只有各個體之分途發展其個性。其實，這是氣魄頗小的人之見解。美國人變得太實際，所以對宇宙之根本統一性也不願見其有，因而自願退於一隅。這樣看來，如此般的多元論，也不算是很進步的。

第三節 宇宙本體之生成

此問題是研究宇宙，如何由舊變化至新？其中是否有規則可尋？從這一問題得到答案，於是我們的宇宙論就將循此而直入於人生論了。因為我們明白了宇宙之實在後，接着就要看宇宙之生成及其各分子是站在如何的地位。好像我們參加一個團體，既明白了團體之究竟後，則須看其動向與各分子職務如何派定，而後我們即可對此團體盡責了。

西洋哲學上對此問題之回答，自來不外四派：

(一)機械論——這派人以為宇宙的程序或生成，都是受因果法則支配的，因我們所見之宇宙無不藉乎現象，而現象無一不是自然科學上的題材。我們從未聽說自然科學上有不可能求出

因果法則者。因為規定宇宙的，不外是些物質；物質由運動演成萬物，其間各有聯繫，亦即有其生存原因。且物既非有意識的東西，人的意識亦由物而成，當然宇宙只能用機械的因果法則去說明。主張此說的人，大抵是唯物論者。但也有非唯物論者，如斯賓諾莎之流，也認宇宙是用機械的因果原理可以解釋。但斯氏之機械論，是指「神」性決定物性，宇宙以神的必然法則而生成，這種機械論已經與唯物論或經驗的機械論，頗為不同了。

(二)目的論——主張此說的人，不以機械論為滿足；因為機械論之因果乃是零碎的，但宇宙確然又有秩序與統一性，凡能使宇宙有統一性者，必有一致之動力，此動力為一切之因，是以我們通常所謂之因果，其本身是有目的性的。這「目的性」一辭，在目的論看來，即指我們進行之總目標或總原因。我們對總目標或總原因，雖未必能詳知，但總相信宇宙之生成必有此為助。所以這派又分為二支：一是主張目標在外，我們逐步向前追尋；一是主張目標在內，我們宇宙之進行，自身即為目的。前者如柏拉圖等，後者如亞里斯多德等。

(三)調和派——這派人大致相信自然現象確為因果必然法則所可說明，但因果法則之本身，確有目的性；或者認現象界為因果法則所支配，但精神界則全是目的性之範圍。因構成現象的

爲機械之物質，而構成精神的爲意志或心靈，這却是有目的的。即使世界無目的，精神也要自造一種目的。代表調和派見解的甚多，如萊布尼茲、康德、陸宰等。

(四)超越派——這派多屬現代主張生命哲學的人。多從生物學研究入手。有德之生機主義，英之突創進化論，法柏格森之創化論等。主張最成熟的，當算柏格森。他相信我們的宇宙，最實在的是生命，生命之進程爲創造，既非機械亦無目的，只是創化向前，如像燃鞭砲，一爆發後可有各種各類的花樣，這些都不是我們所預先知道的。我們不能倒溯其因，亦不能預測其目的，只是這些爆發，或衝動本身含有目的性，本身是脫離機械格式而趨向上（不能向上者，則變爲機械之物質），所以不至爆亂得一場混亂。我們宇宙之能得和諧，亦可追其原因於此。

這四派理論應用到宇宙之個體或每一分子之活動上，則成爲自由論 (liberalism or indeterminism) 與必然論 (necessarianism or determinism) 之分別。大致持機械論者，都不相信宇宙之個體可以有自由，因其被宇宙之生成所決定，故此理論爲必然論或命定論，持目的論者既相信宇宙之進程有目的，則個體亦能充分發揮其目的性，故此理論爲自由論或非命定論。至於調和派，大致折衷於二者，以宇宙之每一分子在客觀上雖不自由，看來似受因果法則所決定，但主觀上

個體固有充分之自由。宇宙問題討論至此，於是我們生爲宇宙之一分子的，應該知道我們的人生如何方可以發揮其生命的意義了。

第四節 中國哲學上的宇宙觀

在轉入研究人生問題之前，我們該略爲看看我們中國哲人歷來之宇宙觀是否與西洋相同。在此須聲明的，即我們在本書內只能述說可與西洋相比者，至于專論中國哲學上之宇宙論，當俟諸專書。

我們在前面已見到西洋哲人總是將人與宇宙分離，不管唯心論也好，唯物論也好，或折衷論也好，均以爲宇宙是與人有隔離的。我曾在第一章說過，西洋哲學有似孤子之尋其失母。他找不到失母，遂只能依據自己或他人之報告而得其形影，聊以自慰。現在看他們的宇宙觀，尤可瞭然。第一，他們對宇宙，總覺宇宙是獨立於人以外的。唯物論固然會說物乃離人而獨立，即唯心論之「絕對」或「神」，實亦高懸於人之上，儼然至尊。他們必信現象外另有本體，就是相信人非與宇宙合一，幸而人有靈性，才可在努力之後，或能與宇宙合一。換言之，若以宇宙爲人之家，則西洋人總以爲人是

站在家之外的，只是人須力求返家而已。第二他們的哲學上的宇宙觀，不僅天人相隔，即宇宙之精神和物質也是相異的。雖然他們有的主張或以物屬之於心，或以心屬之於物，即所謂調和，亦仍保持有一種破鏡重圓之義。因為他們是在宇宙之外看宇宙，所以宇宙動的力與靜的形，概視為相異的二個意義。第三人既可獨立於宇宙之外而窺宇宙，則宇宙雖為動的，但人則可為靜的人，既可靜，則我們就可冷眼分析，剖解此宇宙。前面所述的現象與本體之分，以及心物之異，都由於此。

反轉來看中國人的哲學思想則不然。(一)中國人首先即將宇宙統而觀之，以人升到天人合一的境界，而後統觀宇宙萬物，因之，中國人之接近天，並不如西洋人接近宇宙的「實在」之困難。程伊川說：「一人之心，即天地之心」；中國視天人之無隔，乃係自明真理，故人之不能與宇宙精神相往來，乃由於「蔽」或「昧」有以致之。中庸開始便說：「天命之謂性，率性之謂道」。總裁解釋這句話，就以爲「天性人性，本是一體，率循這個天性，則日用事物之間，便莫不各有至當不易之路，此即所謂道」。中庸對於「誠」字更說得具體：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」。從這看來，中國人是把天性與人性認爲一貫的，天道與人道也是一貫的，只要能夠「誠」（即是去「蔽」，去「昧」），則人就可與天（即宇宙）相接近，相貫通，此即中庸所謂「可以贊天地之化育」。故

中國人始終不發生獨立於人外之客觀自存的宇宙本體的問題，這乃因認人之本質，即宇宙之本質，人性與天性乃是一事之故。二二天性人性既無別，於是中國人之對宇宙，遂儼如以演員之資格談戲，其態度迥異於西洋人以觀衆談戲的態度。觀衆可以街談巷議，細細分析戲劇之結果，而演員則只有時時顧及劇情，緊緊把握每一情節之表現，纔能盡其演戲人之職能。因此，中國人看宇宙，不重在分析其細微，而在「贊天地之化育」，亦如演員之助成一戲然。須知橫在演員面前的最實在的東西，是劇性，亦即劇的生命；演員即在順乎劇之生命而表演一切。這時顯在戲臺上之動作與景物，都是劇的生命之表現。劇的生命決定劇中之動作與景物。戲劇中之一幕情節，一句言語，一個動作，乃最實在，亦最緊要。演員在此時的責任不是批評，乃是表現，即以動作對待生命，不是以尺寸度量生命。換言之，演員必與劇中生命交流共感，方可達其至情，故劇臺上，在演員看來，最根本的爲一貫順流之劇的生命。這生命包括吾人自己之生命，非是我們以靜觀得見之生命。西洋之唯生論，尚係由靜觀得來，故不免以生命爲獨立的實體，中國人則以宇宙生命既包有我之生命，則我們之在宇宙內，直如海中的小波順大波，小波與大波渾然而流。故有任何含實體意義之生命，均爲自隔於宇宙生命後所見之另一活動之物，並非真實之宇宙了。

中國人對宇宙之出發點既持此態度，故所有傳統的宇宙論約有下列數特點：

(一) 宇宙是心物渾一的——說心物是渾一而不說一致，不說並行，乃因我們中國人並無西洋人所持的靜的心與物的概念，而確認心與物為一體的。中國人將宇宙任何一物，均視為生生不息的。易繫辭傳：「生生之謂易」。是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。莊子說：「氣變而有形，形變則有生」。諸如此類，中國哲人沒有不重視「生」的，生生不息就是中國哲人的宇宙觀。如果說有形者為物，有力者為心，不啻將活的宇宙，腰折為二了。不知橫貫宇宙者為「生」，生之動時為天，靜時為地，天地本是一理。樂記上所謂「着不息者天也，着不動者地也」，易乾鑿度上所謂「天地含情，萬物化生」，都是將宇宙一切化為一生生之過程，也正如海水之為波然。波谷波峯固儼然有異，但其同為水，則一天與地，物與心亦然。動靜之間，祇為其形，根本上萬物是生，生也即是萬物，因為世間只有生的觀念和事實，可以總釋此宇宙變化的大理。程明道說：「天地之大德曰生，天地絪縕，萬物化生，生之謂性，萬物之生，意最可觀」。又說：「生之謂性，性即氣，氣即性，生之謂也」。這就是完全將我們的宇宙秩序與條理，推其源於「性」，亦即推其源於「生」。「性」本是與「生」俱來的，就是指發動點。所以中國人的宇宙觀

乃以「性」代「心」「物」。西洋人所謂「心」「物」，各有基本點的意思，因此宇宙正如所編之席子然，宇宙本是動的，變成席子，當然被割裂為靜的而可供於桌上細細分析了。中國哲人之所謂「性」，乃是就其動點言，是指生生之源，故自來中國哲學上，無一哲學家不含有「生」之概念，亦無一不求說明「性」。嚴格言之，中國人的宇宙觀，乃是唯性主義，亦可說是名副其實的唯生論。

（西洋雖有 *essence* 一字可譯為性，但這仍是指靜的性，而非中國人之「生之謂性」。）我們因為是從此點出發，所以能超出心物，而不以心物為最根本。這種心物渾一的宇宙觀，到了近代，國父說明精神與物質絕然不可分離以後，乃更明顯。總裁復從而解釋之，他說：「精神與物質，原屬一體之二面，同物之異象，相因而生，相需而成，在本質上既不可分離，在學理上自不容偏重。」這種見解，比較西洋偏狹的唯心論，唯物論固為圓滿得多；即西洋的心物並行論心物一致論，也不可與我們的唯生宇宙觀——心物渾一的宇宙觀同日而語了。

（二）中國哲人的宇宙觀是打通有限與無限為一貫的——我們如果說有限與無限，這必先假定二物有所分別而後可。比如一大堆橘子，我們如要說其中有「一個」與「全體」之關係，必先看出此「橘子與全體相異之點。如無相異處，則不能單獨提出來說，但既相異，則即不能共為一

體。因爲全體橘子乃爲此諸個體橘子所合成；既然各個均相異，則即不能有全體一致之共通性。說至此，我們纔知有限與無限的問題，均起於我們的抽象作用。我們抽出了一個共通點，成爲共相，而後此共相可爲無限；殊別的則成爲殊相，亦即有限。如此，再求以有限合無限，便根本困難了。因這種抽象作用，乃將生生不息的活動的宇宙硬割爲兩不相屬的部分。而中國人在此則完全另循一相異的路，即自始即視爲一貫；以有限溶於無限，無限亦溶於有限。我們對萬物均以超然態度視之；不說世間有任何事物祇屬於殊相，也不說萬物有普遍的共相，只以爲宇宙發展萬物，以每一物爲一至德，一物之爲一物。正如海中一波之爲一波，一波之理，即全海波之理，一物之理，亦即宇宙之理。所以程伊川敢說，「一人之心，即天地之心，一物之理，即萬物之理，一日之運，即一歲之運」。又說：「萬物皆是一理，至如一物一事雖小，皆是有理」。朱子也大膽說：「物物具一太極」。因中國自來即不以宇宙作靜的分析，西洋所謂的殊相與共相的問題，在中國根本沒有。中國人處處是以自然或陰陽五行等解釋各事物之差異；但周濂溪曾經說過，「五行，一陰陽也；陰陽，一太極也」。可見中國人自始即將一切殊異或有限問題盡於渾然生生不息之大生命中。我們也因爲沒有無限與有限的問題，所以宇宙觀只是創造而不是發現。總裁說過：「生命的意義，在創造宇宙繼起的生命」，這就

是創造的宇宙觀。創造是人滲入其內，發現則是人始終站在門外的。從這一點看來，我們未嘗不可說中國人的宇宙觀，較之西洋人的宇宙觀，實更走進一步。

(三) 中國哲學上的宇宙在一般趨勢上頗富有道德和藝術氣味——老子說：「天道無親，常與善人」；易繫辭云：「一陰一陽之謂道，繼之者善也」；朱子所謂「天理只是仁義禮智之總名，仁義禮智便是天理之件數」，都是表明宇宙一貫有道德的意義，原來中國哲人以道德是普遍萬物而與之交流，宇宙是一生命交流之過程，故宇宙亦係至善的宇宙，言其爲至善，乃因其不假旁求，以己身向前激流。總裁會說：「人類的天性無不是善的」，這就因爲天理是善的，人性卽本於天理，故也是善的，此卽人與宇宙相通之理。中庸上說：「致中和，天地位焉，萬物育焉」；及「中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也」，此種由「中」由「和」之宇宙過程，乃是使宇宙所以爲善之理，也就是宇宙所以卽與人相通之故。從此種自足自適之中和的宇宙，又常演變而爲藝術的宇宙。中國古代哲人之常以禮教與樂教相通，亦由此意義推論而得。原來我們的哲人心中之宇宙，乃是「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說，聖人者原天地之美而達萬物之理」。無怪中國自來哲學家，無不對於詩樂有趣，無不於哲學推理外，尙有不朽之詩文留世。從中國哲學

上，我們在宇宙中所見的，居然是「洋洋乎，發育萬物，峻極於天」，真使人嚮往不已。王陽明讀易經時曾寫出下面詩句：「俯仰天地間，觸目俱浩浩，筆瓢有餘樂，此意良匪矯；幽哉陽明麓，可以忘吾老。」這種心胸，實在可代表中國人的宇宙見解中所含有的意義。我們的許多哲人所見到的宇宙，既非冷靜的論理公式，更非死板的符號，乃是新鮮活潑的詩的意境，所以我們每有此種宇宙見解時，每能「與天地合其德，日月合其明」，任何外來的挫折，亦不能消滅我們對宇宙之仰慕了。總裁對於宇宙之美，有一段描寫得很好的話：「月光的幽美，雲霞的燦爛，深林的幽香，松間的風濤，流泉的清影，以及鳥語花香，草色蟲聲，無一不有天然的興趣，亦無一不可細心領悟，用以增益人心。」而且多多欣賞天然的景物，一定可以啓蒙幽邃的心志，開拓偉大的胸襟，涵養高尚的德性，「惟其因為宇宙之對吾人，不僅有道德上的引誘，尚有藝術上的沉醉，故不但不致因利害關係而使我們中道而廢，且真能使人勇猛向前，一往而不返。藝術原是自圓自得，無求於外的，而中國人之道德的根源，乃即寄於此種自圓自得的藝術觀念，所以我們觀察出來的宇宙，就成了至美與至善同在之所了。」

這都是中國哲學內所表現出的對宇宙之態度（我並不否認中國哲學史上有例外，如荀子

第四章 價值論

第一節 價值問題的意義

價值問題又稱人生理想的問題，故亦可稱為人生觀的問題。言其為價值，乃指其對人之關係，言其為人生理想，乃指其為人所努力實現之目標。人類的目標本很多，各有各異，但分別之可為數類，如宗教、藝術、道德、科學等方面；人類即在此諸方面中，實現其自我，或發揚其靈性。我們治哲學問題，也必歸結於此，纔可顯出我們的一場理智努力不落空虛。所以價值論，乃專為研究人生之理想及其實現的，亦可稱為人生論。

我們的人生觀，就是我們的人生觀。我們的人生，待「理想」而為之推動，價值亦倚「理想」而有實現之可能。理想既成了這一問題之樞紐，於是我們的哲學的分析，亦由價值而轉為理想之研究。吾人之理想，乃欲使當前現實的人生有所增益，即依照我們所觀照之宇宙，使我們的人生放

大而與之合其節奏，同為呼吸。如此，我們的人生纔不為枉然，同時每與宇宙同呼吸後所實現者，均為價值，人生即以此價值為理想，為目標。我們人類亦惟有藉此，纔知宇宙好似我們的一個慈愛的母親，她使我們生命得以存在。我們的生命亦藉她而得擴大。總裁說過：「生命的意義在創造宇宙繼起的生命」，可見生命如果沒有與宇宙相溝通的機會，我們的人生，將不免自陷於一隅而茫無目標了。難怪宋代有人說：「學不際天人，則不足以謂之學」。這不僅是中國之理想目標如此，實則西洋人的生命目標亦莫不如此。我們也要這樣纔能作到「險夷原不滯胸中，何異浮雲過太空」。我們心地既變得光明，以天地萬物為一體，則所謂「從心所欲不踰矩」，乃可實現。孟子所謂盡心養性，事天，亦不過如此罷了。

但我們如何去研究此理想呢？須知人生理想論或價值論上所謂之理想，並非存在於個人主觀上之幻想，乃指有客觀性之理想，即一民族或全人類藉以為生命活動之目標的「理想」。這理想雖寄生於每個人，但個人之理想却未必就是一社會一民族之理想。比如有人希望在國外考一張博士文憑回來混資格，一去國外二年，用巧術居然做到，這決不能叫理想之實現，只可叫個人野心之達到目的，好像作奸商也居然發財一樣。何以言之？因為他的野心中，沒有普濟所謂之「理想」。

的客觀的必然性。他這一副臉，如果全盤暴露的時候，不僅將被視為無價值，簡直是在毀壞「理想」。一個人的懷抱變成了如此的時候，這樣一個人，我們都可稱之為敗類了。因為他是混亂我們人類一般所謂價值的人，而非能真正增進人類的價值者。從這裏，我們纔知道哲學上之所謂研究價值或人生意義，正是要為人類標立一獨立的、客觀的價值標準，使我們知道人類每一志願或懷抱，如能盡量合於此標準，則人之懷抱即愈近於理想，亦愈有價值；反之，如我們見到一個正在毀壞價值而侮辱人類的理想的人，則此人就可說是全人類的盜賊了。

我們哲學上所謂價值問題，就是如此與人有密切相關的問題。我們人類天天在談理想的時，總可有理想之客觀標準。比如道德上之「己所不欲，勿施於人」，這一個具有絕對性的標準，即可以放諸四海而不悖；我們測量人世的一般道德理想，也可拿來應用。所以我們哲學的價值論之研究，價值本身雖為倚人而存，但價值之標準（即哲學上所謂治價值論之目標），却係客觀的。正如宇宙論乃以求宇宙的一致性與普遍性的原則，我們的價值論亦是欲將紛紜雜亂的人世間各別的人類理想，求其共通一致所認為理想之基礎原則，得此基礎原則，即可稱之為價值之絕對標準。這標準因其係自每人之理想抽象而得，故亦可應用於任何人而有客觀之必然性。從這樣出

發，我們纔知道張橫渠所謂「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」的確別有一層更深邃，更偉大的意義了。原來中西哲學的情調容有差異，而根本目標則萬無不同。中西哲學均欲求客觀必然性之絕對標準，可以應用於人世，而使吾人安心立命，知有所遵循。這目的是中西哲人所貢獻於人類的，也是人類在世上雖久經折磨，久流汗血，終不致頹喪悲哀，反而怡然自得之故。因凡努力於理想的人，以其有絕對標準在握，故終相信自己的努力必有其價值的。

但是，如何去尋此絕對標準呢？是否人世一切，真有絕對之價值標準，可許我們求得呢？問題至此，遂使我們不得不由標準問題又轉入文化問題。因人類之求其理想與實現其理想，均在於文化之中；人類之沐浴於文化，正如花鳥之浴於春風。我們人類如果離開文化，則正如一人沒有理想，無理想，則純然為動物學所描寫之動物，而世間所謂的任何價值也就都無價值了。但人類決不安心於此；我們人類經若干年之奮鬥，其唯一目的即在求理想之擴大價值之保存，由一人傳他人，一代傳一代，務使人類去盡其粗惡之生物本能，而切合於人性所視為最善，最良之理想。我們今人之理想勝於野蠻人之理想，亦即今人之文化勝於野蠻人之文化。所以我們研究價值，亦當自文化入手。我們未嘗不可說以哲學方法治文化，即為哲學上之價值論；哲學若離去文化，亦必空無所有。

文化既爲人類實現理想之產物，則文化亦依人類之各別精神活動力而可分爲幾種類，例如滿足我們的生存慾望之經濟，實現我們的求知理想之科學，實現我們的求善行爲理想之道德，實現我們的審美理想之藝術，實現我們的信仰理想之宗教。這幾種活動方面，都是文化寄託之所在。我們也靠着此各方面之發展，而使人類的各種不同的理想能成爲一系統。我們從此纔知我們任何一活動，都可有理想之存在；只怕我們人類不活動，如稍一活動，都可在文化上成爲一個有貢獻的人員。我們只要能尋得其標準，則我們的行爲，就可由慾望之衝動或興趣，經過一翻淘汰選擇而終於純化爲一完潔之理想。此理想可以合於價值之標準，亦即對人類的價值將必有增加。人生至此，我們纔可說不是虛度一生了。古今之哲人志士，英雄豪傑，其一生所以磊磊落落，蓬蓬勃勃，均由其理想能更切合於絕對標準，直以己身視爲是努力擴大人類的總價值之一員，所以雖屢頂放踵，造次顛沛，而終無反悔之心。總裁曾說：「我們要把整個民族之歷史的生命當作自己的生命，所以我們對於整個民族整個歷史，要負起承前啓後繼任開來的大責任。」必須具有這種大抱負，我們各個人的生命纔有意義，纔有價值。孔子說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」這是古今中外最有生命的人所賴以爲理想者。而我們治哲學的，卽在於用理智方法，指出這些理想中所憑依之絕

對標準。哲學上所謂人生理想問題，分析起來，卽就是這些問題。

照這樣說來，價值的絕對標準，豈不是果然有的麼？果然有的麼？西方哲人大致有兩種相反的態度，卽一派認爲有，另一派則認爲無，而以爲標準係相對的。至於中國哲人，則除了楊朱一派極端之厭世和懷疑外，幾乎全體哲學家無一不認此絕對標準爲自明的。陸象山所謂：「東海有聖人出，此心同，此理同；西海有聖人出，此心同，此理同。」中國哲學史上幾乎無一人反對此點。因爲中國哲學家不從抽象而自具體方面出發，故事實上所有的中國哲學家就都許它有必然存在之理由。我們在事實上既然能共感一是非善惡之事，則任何人想用理智方法來說明價值標準僅是相對的，都不能使中國人相信。因爲事實具在無容反對。只有西洋人太相信理智分析力了，所以纔持刀亂斫，居然有一派人不相信價值之批評有絕對之標準。西洋哲學史上名此派爲自然主義（naturalism），因爲它是要求所謂價值亦須有實驗的證明。這一派大致是些自然科學家，他們首先就把人視爲是生物之一，然後以生物原理去證明，將人類評價之主體，變爲生物學上之動機，或慾望，或興趣等，於是價值問題，在他們手內，頓然改觀了。因人類之興趣慾望不一，於是人類價值之標準也不一。本來，價值之過程，乃如我們由鐵砂以練鋼，由粗至細，至精，以至鑄成美麗的物品。我們是一級

一級地向上增加的，每一增加就有一新花樣，每一新花樣都是使價值之絕對標準也愈爲純化，更爲潔白；但自然主義則倒轉來，即總愛以鐵砂說明打字機，好像說打字機之價值與一堆鐵砂之價值相等，不知打字機雖自鐵砂而來，但打字機之價值決不因其爲由鐵砂而來之故。好像說紅樓夢上的林黛玉，我們不從她的價值或理想之根據言，只是倒轉來，根據生物學上之分析，說她的一切思想行爲，都是性慾之表現，這還成什麼文學批評？——簡直是在打倒人類的價值了。自然主義在人生理想論上，簡直是混淆黑白。不僅中國的傳統思想不許其存在，西洋思想上，亦迄無他們的永久地位。雖然它在西洋隨時都出現；但只是在人類思想徬徨無依的時候，乃有人類思想稍一安定，人類又必信價值自有其絕對標準了。這是由於西洋思想家，要爭回我們一切理想之必然性，普遍性以「爲天地立心」，也是由於他們如中國哲人之相信事實不容人否認之故。這派肯定有絕對標準者，可以以理想主義（idealism）一名總稱之。

現在我們想盡力避免價值之抽象討論，另從具體問題下手，即進而看人類所用以實現理想之各別價值，是否可以找出絕對標準？

第二節 經濟的價值

經濟對人究竟有多大的價值？這話頗難下斷定。不過我們可斷然說，人類確實是不能離開經濟的。俗語說：「一日不食，則飢；三日不食，則病；七日不食，則死。」可見吃飯問題比任何問題都來得切身。吃飯問題解決了，還要愁衣；冬日無衣穿，也不免凍病或凍死。衣的問題解決了，再有住的問題與行的問題，也可從這樣去推想。以上數端統稱之為經濟問題；人類爲了謀解決此諸問題所努力而得之成績，均可曰經濟的價值。因爲社會上任何能滿足吾人經濟要求之物，對於吾人均有價值。本來，對此問題，我們只說到經濟對吾人確有價值之意義，卽已足矣。因爲吾人在此大世界裏，均在汲汲從事於經濟上的努力，思欲由此以解決生活，任何人原無例外。但社會中偏有一種人，大約是腰中鈔票太少了，或者是鈔票又太多了，忽然昂起頭來，大聲主張人生之目的唯在求經濟生活，經濟生活解決，則任何目的均可達到了，於是進而要求我們的眼光只看重在經濟上，以爲世界任何理想均必依存於經濟。由他們的說法，經濟價值遂變爲居於領導的地位。這類人或是因爲身上錢鈔太少，便認定社會上任何理想之成就，均由錢，世間任何價值均是錢或經濟造成的；或是因

爲身上錢鈔太多，即認定社會上任何理想的活動，均爲的是錢或經濟，不但作書教書的人是爲了想得稿費與薪水，就是革命家的革命也恐怕是爲了想錢。原來這兩種人，雖然好像是站在兩個相反的陣壘，其實根本出發點是一樣，都在大聲叫：「金錢萬能！」都以爲人類談理想，乃是在騙人。實在說，人類思想到此地步，我敢相信他們的憎味均由嫉妒與誇驕而來。惟其嫉妒，所以纔憤激地把自己所不能努力的理想，歸爲由於他人的特殊環境之功，惟其誇驕，所以纔覺自己鬼鬼祟祟得來的錢，居然視爲是任何人所欲得而不可得之目的物。這兩種人確是太愚而自用了！不知經濟對人，雖爲必需之物，但不是決定人生一切之物。世間上雖然到處見到：「熙熙壤壤皆爲利來，熙熙壤壤皆爲利往。」的人物，但造成人類文化的動力，決非是這些行爲；人亦決不僅專爲利來利往。我們常見奸商大盜，在其他行爲方面，往往也表現有些可歌可泣之事，比如一般所謂「盜亦有道」，又如一般軍閥奸商，用盡卑污人格所得的造孽錢，也可以爲了妻子故舊一旦耗盡。這些都是表示人類行爲在一方面雖有時罪大惡極，而在另一方面也許有可以刮目相看之處。從此可見經濟雖爲人之所必需，却不是有了經濟就有了一切。進一步看，經濟本身對人雖有價值，但此價值竟不是積極的。我們凡說每一事足爲人類理想之寄託時，則此事必能使人愈行之而人生愈有進境，人生價值

愈有堆集；換言之，只要是稱爲人類的理想，則人即可努力使之實現而使人生有積極發展之意義。經濟之對吾人，並無此可能。經濟對吾人之用處，在另一常用名辭就叫物質生活，這種生活固然我們任何人不敢說不要，或者在機器已經發明的現時，我們固不敢再叫人回轉去過手工業時代的生活，但有一點我們必須注意，即這種生活，不能視爲吾人追求之唯一目標，即使我們要將物質生活或經濟視爲目標以努力，其中亦應有限度。我們本來需要穿衣、吃飯，但衣穿了，飯吃了，我們對此要求即已完盡；所以嚴格說來，經濟只能說用以滿足吾人之慾望，而非用以爲人類實現理想之目的。不過我們在實現其他理想時，不能不多少依於經濟而已。經濟好像園中的泥土，其他理想則如樹上的花果，花果雖產自泥土，但泥土並非即是花果，而且泥土本身也不會單獨生出花果。懂得了這點，就可知我們社會上實現理想的人，雖亦需每日三餐，但人類的天才，他們努力的成績，顯然不是由這些菜飯所決定的。好像沙氏比亞之天才戲劇，並不與當時他吃的牛尾湯或豬排發生關係。如果我們硬要說沙氏比亞爲他的經濟生活所決定，則當時千千萬萬與他過着相同生活的人，何以竟不能寫出幾篇不朽的文藝傑作？我們於此應該恍然大悟，凡寄託人類理想之文化，乃是以創造的天才爲基本；天才之活動，憑依於理想，故人類的「理想世界」，與我們平日只知發展本能滿

足慾望的「生存世界」，其目的迥然不同。生存上只靠滿足即完事，如餓了要吃，青春期到了要結婚，這是身上機體的要求，而理想世界，則要人依理想上之絕對標準以行爲，我們有時甚至要拋棄機體的要求，如顏子之一簞食一瓢飲，更進一步，則古今「殺身成仁，舍生取義」之志士，他們爲理想，往往將生存之慾望一齊毀棄，此不啻根本取消經濟之生活了。

固然，現在我們不可將社會上任何人均以聖賢志士期望之，但人類之文化，却是以聖賢志士爲最有功勳。談到價值，我們決不可忘記他們。同時，我們雖說經濟不能直接產生文化，然却未會說我們人類不該要經濟。經濟是要的。我們每一個人的最低生活確應該得到，我們的物質生活也該極力改良。只是我們千萬要留意，我們即使每人有了最低限度生活，每人生活已改良，但人類的理想世界，或文化也並不即能由此而湧現。好像我們平常一般人，真是沒得飯吃，固然該找飯吃，而且生活也該改良，但衣食住滿足了，或竟富足了，這種人並不因此就有任何文化教育可言。統統子弟本來所在皆是，而天才十九又往往是窮愁潦倒。我們如要說經濟竟可自己獨立而成爲一理想而值得人們不息追求，這真是大錯特錯了。我敢正告大家：經濟對人之有價值，乃因其可以助成其他價值；其他價值必倚此而爲可能，但單恃經濟爲人類之唯一目標，則必無善果，因人生價值上的標

準，是要我們付諸實踐的；經濟被視爲理想而實踐，祇在衣食成問題時，衣食問題一經解決，則衣食即成反作用，好像吃飽了飯，再要他多吃幾碗，則此人非病不可。而人在衣食滿足後，又將不以衣食視爲問題或理想，故可見經濟之對吾人的價值，根本無積極性，並不能使我們終身不息去追求。故我們可以說經濟價值之對吾人，乃是暫時的或消極的，我們的人生必另有一種值得我們終身趨赴之絕對價值，而後人生始有意義。一個人或一個民族，或整個社會，如果理想豐富的時候，果有經濟問題發生，祇須暫時視經濟爲理想，很可稍一俯仰即得解決；反之，一個人或民族或社會，只知道物質經濟之重要，其結果，不僅不能追得任何理想之實現，就是經濟恐亦未必能有若何改善。因爲任何經濟優良之社會，必有所以致之的原因，此原因，決非即是對經濟的努力，而乃人類對其他任何有積極性的理想之活動。我們如果連這點都不知道，真有點像一個世俗的商人不曉何以別人的子弟既有學問又有社會地位之故了。

我們不贊成「金錢萬能」的話，更不贊成「經濟決定一切」的主張，故特慎重言之如此。

第三節 科學的價值

我們有了經濟生活之後，生存問題已得解決，接着纔是我們人生舉目遠矚此世界，向此世界探求。我們對此世界最初是取的接近它的態度，大致是理智的。什麼叫理智？理智就是指我們所有分析辨別之了解力。因為我們處此宇宙之中，如不先對世界有所了解，則我們必不能在宇宙內行之無阻，更不能利用宇宙所可能給予吾人之利益，如此，天與人即不免隔絕，我們生活在宇宙內也。只有坐以待斃了。但人生却常想超出乎此，必盡自己之能力，以了解此宇宙。我們對宇宙了解後，又必造成一系統，然後纔有世間一切科學。因為世間任何科學，都是我們對宇宙以理智努力所求得之系統知識。所有科學之原理與定律，都不外人類理智努力之結果。因此，我們要分析科學對吾人之價值，即等於研究理智作用對吾人之價值。我們知道了理智之所以有尊嚴與其可為理想寄託之故，即無異明白了科學價值之標準所在。

但是，什麼是科學？這一問題對我們中國人，還有解釋之必要。中國人應用此名辭，頗為含渾。在中國一般人的腦中，一提到科學，大約就是指的自然科學，比如現今大學裏之農理醫工各學院所有的課程均是。其實，此可謂世界上範圍最小之科學，而我們今日科學之所以不能大發達，亦當推因於此。英國的 science 一字，範圍又較為寬點，即科學已經包入社會科學，人文科學等。但哲學與

文學批評等，仍未被列入爲科學。只有德國的 *Wissenschaft* 一字，則包括任何一種由理智努力而得的學問。哲學既以理智爲方法，當然也應視爲科學之一。我們相信德國這種意義乃是最公允的。因我們所謂哲學和文學理論等所用之方法，與自然科學之方法，只有程度之不同，並無根本之差異，二者同爲人類理智作用之各種形式。哲學上雖時時提到意志與情感的作用，但這只是作爲題材之用，只是指人類的態度，非即哲學本身。譬如我們依個人之理想而行，此乃係哲學題材。而以理智方法證明出人類理想之絕對標準，乃是價值論，亦即是哲學。我們也必明白此點，纔知科學之尊嚴，並不是因爲自然科學能造出機器和化學藥品，更不是因爲自然科學家被列入爲技術人員，所以想起科學，就連想到「生財之道」。我們的思想應該徹底換過，須知科學之能產生機器，乃是副產品，並非科學之目的。科學是完全以了解宇宙求得一系統知識爲目的。我們的工廠，我們的真空玻璃管，我們的毒瓦斯，通通是因爲宇宙系統知識之應用，乃使一切日用品改良。須知我們人類並非是因爲有了機器，有了毒瓦斯，纔有今日的科學。科學之偉大，只表示人類了解宇宙的力量之偉大，並不是表示利用自然與造機器之偉大。誠然機器也偉大，毒瓦斯也偉大，但比之人類所了解宇宙之成績，則相形不免見拙。我們也要明白此點，纔知英國的皇家科學院，何以竟拒絕發明許多

電氣機之愛迪生 (Edison) 列入爲會員之故。因爲人類之尊敬科學，乃尊敬其最能代表理智的作用。我們也因此知道科學的價值，乃寄其基礎於理智；理智之權威，就是科學之權威。凡我們的理想，以理智爲指導，而努力促其實現，則其所謂實現者卽爲科學。我們的理想並不是憑空而有，凡受理智指導必向外分析與綜合，故我們所求得之科學，亦因分析綜合之對象各異，而科學遂有種種不同。我們的科學上研究物理或化學的時候，並不是先想到要造真空管或譚瓦斯，乃是因我們了解了宇宙各物之理，以及各物化合之元素之後，居然有些新的東西可以利用，乃順便而利用之。我們如果不明白此點，我敢相信這人始終是沒有真正懂得什麼叫做「科學」的。

上面所述科學一詞的意義，在中國，則國父與總裁均有精確的指示。國父說：「夫科學者，統系之學也，條理之學也，凡真知特識，必從科學而來也。」卽此可見凡有統系條理之學都是科學。總裁說：「凡是黃帝的子孫，天生就有科學的頭腦」，可見科學不是近代纔有，也非外國人所獨有。總裁又說：「大學和中庸所講的道理，無論就其科學或哲學的價值而論，無論就我們做事或做人而論，都是人人所必須熟讀精研身體力行的基本要道。」可見他把哲學也包括於廣義的科學範圍之內，與德國的 *Wissenschaft* 的詞義相同。並且 總裁把卽物窮理、研究預備、分工合作、

精確真實、條理系統等等來解釋科學精神與科學方法，更可見他完全認定科學乃是以理智為基礎而求得的一種系統知識。只要所求得的是真理，這種學問就是科學。

科學既以理智為基礎，理智又以分析綜合為活動形式，則其標準必取決於「真」與「偽」，惟其因為科學上之目標乃為真理，於是我們不得不追問：真理是否有絕對的標準，這一問關及哲學上整個「知識論」之問題。原來哲學上之知識論，自從康德後就是指的科學知識。我們在此也不必多述，請讀者回想本書第二章的意思即可知哲學家追究科學價值之絕對標準如何熱鬧了。不過我願於此再說一句，即東西洋哲人，無不相信理智是有絕對標準的，任何一個懷疑知識的力量與尊嚴的人，都是一時的反動。說中國人不重理智，完全是欺人之談。不過中國人並不相信理智為至上，所以論知識，總不免提到須以德行為目標。我於此又該提醒一句，即中國人大約是不贊成將人生活動割裂為理智、情感與意志三分的，在此無怪中國哲人，不以理智上之真理標準僅僅歸結於理智之本身。

第四節 道德的價值

我們人類的道德努力，均從意志出發。意志之目標乃爲「善」，故每一善之實現，卽爲道德的價值之所在。但道德之價值標準何在？這標準是否也有絕對的普遍必然性？對此問題之解答，西洋哲學上，不外兩派，卽前面所述的自然主義派與理想主義派。前者乃以自然科學的方法對待道德問題，所得的答案是否定的；後者則以論理方法對待道德問題，所得的答案乃是肯定的。二者結論懸殊，我們不可不知。原來自然主義派也有激烈的與穩健之分。激烈派自然主義，直無異否認道德有共通標準，以爲自然界根本是弱肉強食，爪牙相見，人類實現生命的，乃是權力意志；這一派甚至相信道德乃強者欺騙弱者的名詞，或弱者無力而求援的呼叫，名詞雖然很漂亮，但自然界的生活規則，決非取決於此。大致每當社會變動，新舊道德觀念正在過渡之際，舊的道德理想已經動搖，新的律則尙未樹立時，這種見解頗爲流行。但流行不久，必有另一派主張道德必有絕對標準之學說起而代之。因爲人類始終相信世界必有善惡之絕對標準，然後我們的文化乃能提高，人我之間纔有一致之態度；而且事實上，道德之意義又確然人人可共通的，可見否認道德有標準的人，自身並未根據事實說話。因此無怪近來的自然主義者已變爲平穩了。他們大致都相信世界確有道德一事，甚至亦有承認道德有絕對標準者。於是近代之自然主義與理想主義亦漸失其衝突之點而兩

相接近了。惟自然主義總是取證於生物學上的原理，理想主義則取證於論理上的意義，故二者仍是殊途，不過均在為道德的基礎或其標準找論證而已。

自然主義所取的是生物學方法。生物學上之人，只有慾望與本能，故自然派遂自慾望或本能出發而說明道德性質之由來。原來生物學之慾望，乃是被動性，即被本能或機體決定，因此生物學觀點下之道德學說，不得不由盲目之慾望滿足及其展開而窺道德意義潛伏之處。人們都說道德行為是由意志決定，自然派因在生物學中，只見有慾望為行為之發端，遂認意志與慾望為一事。意志既成了一種被動性的慾望，故無怪自然派均相信人類的意志不自由，即使有自由，至多也不外是主觀上的自由，客觀上本為自然律的因果法則所支配，正如生物學之原則然。自然主義以道德既自此而起源，因此在推論上遂不得不相信道德意義之發生，不在行為本身，而在行為之結果；因行為之原因，若無結果，則無所謂道德與不道德。例如見孺子墜井，我們只是心想救他，而實際上並未去救他，此實無道德之意義。凡具有道德意義，必是我們在行為結果上，能顯出使他人受了吾人之扶助，乃可有道德意義。所以自然主義者，有一派人，如功利主義者（Utilitarianist），遂相信道德之意義取決於「最大多數之最大幸福」，道德的價值之絕對標準即在此。另有一派人，如社會主

義者，則相信道德意義之發生，乃在互助與正義為基礎而發生之自我犧牲上，即吾人只要在互助與正義上所發生之自我犧牲的行為，都必有道德的意義，道德之絕對標準亦取決於此。

我們過細一想，大抵自然派此種結論，在某種範圍內，我們都可予以承認。若我們只注意道德現象之分析，則自然主義之主張，總有幾分真實，只是自然主義並未說明道德之本質 (essence)。我們根據自慾望或本能而有之自我犧牲，何以必有道德之意義，勢不能由此說明。因意志既為被動性，則自我犧牲亦非出自己心，行為之推動者既不在自身，則道德上之「應該」(ought to be) 變為循因果律而行，既循因果律，則非「應該」，只是依據「必然」，如此，道德乃失去獨立之意義，我們從因果必然性，根本推不出善之意義來。試問我之自我犧牲，既不由我作主動而為被動，則道德尙有什麼尊嚴？

自然主義走不通時，西洋的理想主義，却又在另一方面去發揮。理想主義第一步即不承認意志就是慾望。不過意志雖與慾望無關係，但意志却是經過訓練的或變質的慾望。訓練或變更慾望的，乃是自覺心或理性。凡慾望既經過自覺心之訓練或變質，故慾望亦依於自覺心或理性，而循理性所指之路，自現其自主性，此種有自主性之慾望，即道德上所謂之意志，所以從這樣看來，我們的

意志，本質上必是自由的，因為自由我們以後由意志所發生之行爲，乃含有責任性；我們的行爲，既負有責任，故行爲每一實現，纔有善惡之意義。因善惡之意義，根本基礎在於責任，責任分明，善惡意義乃能分明。我們的行爲，既有意志負其責任，故道德之意義，亦推源於動機。動機本是理性或自覺心在司其主動或指揮職能，所以道德之絕對標準，便在看理性或自我之實現者有若干。理性或自我之實現愈多，則道德意義愈廣大，反之，即愈小。

理想主義之找求道德的絕對標準便在此。我們擬爲之聲明者，即理想主義雖將標準置於理性或自我上，而此自我或理想，並無神祕性。我們可將此理想歸爲社會的起源，也可將理想或自我視爲即一般所謂之良心。總之，這是指一般善行爲之主體，與生物學上之本能，迥然有異。所謂道德的標準，即在叩問行爲是否出自我們的自我之立法或主動？我們是否依良心之無上命令而爲之？如果我們的行爲是根據自我或良心之無上命令，就是有善之意義，即不得被稱爲「善」。反之，我們違反良心命令而爲，則是「惡」或「不道德」。另一面，如行爲與良心命令無關，則與道德亦無關。如此行爲，則爲「非道德」。例如人對物所施之行爲，以及循規則而有之行爲。至於良心的無上命令，究竟是什麼呢？大抵不外中國人所謂的「己所不欲，勿施於人」及「殺身成仁，舍生取義」。

等形式，亦不外西洋人所謂「汝當如此行爲，俾汝無論在汝自身或他人之身，皆應認人道爲目的，決不能以手段視之」等等。

以上爲自然主義與理想主義對標準問題之根本論證。此二派別之分，均爲近代發生之事實。在西洋古代道德論，大抵祇有苦行論與快樂論二派對立，以解釋道德之標準。快樂論以善必寄根於快樂，苦行論以善必由於苦行，但二派均屬極端。所以近代人找道德標準，不再在二極端上求基礎，而以二者均有原因在。因此，同注意於幸福一問題。惟解釋幸福問題，意見又異，故又有自然主義與理想主義之分。這兩派之找論證，各出一方，故對道德上其他附屬之問題，其答覆亦各異。比如（一）道德上判斷之主體爲何？自然派則謂善惡之判別以個人爲主體，理想派則以善惡爲普遍的，取決於理性。主張前者的多爲英國派思想家，主張後者的多爲德國派思想家。又如（二）道德上有一種規範，如「己所不欲勿施於人」等，爲人人所應從，但這種規範，究竟來自何處？自然派以爲一切均不外乎經驗，道德規範，當然也來自經驗。但理想派以爲人具有理性，理性以直覺等在吾人自身顯其作用，故以道德規範，乃人類天生即知。又如（三）道德對人有一強制力使人不得不遵從，人生天地間，無一不希望作善者，然則此種強制力由何處而來？自然派以爲此力在外，由外迫使我們

作比；如社會之輿論，環境之逼迫，均爲主要動力。理想派則反乎此，以爲人有良心，良心根據於自我或理性，決非受環境支配（除非自願受其支配），故人之從善，乃係理性或良心之決定。再如（四）判斷道德之着眼點或出發點，當在何處，自然派與理想派亦無一致見解。自然派從經驗與個人出發，一切均倚於有形之事項，故必然看重行爲之結果，遂成道德學上之結果論；理想派專從理性與良心立論，以善惡當視人之初心善否而定，因如初心是善，而結果是惡，吾人決無法責行爲者爲錯，道德究竟不同於法律。

總之，近代西洋道德論上出現二種相反之派別，使得道德問題至今仍爭論不已。不過我們以三者來看西洋人之爭論問題，頗有趣味，且另有意見。因西洋人證明道德之基礎，看來兩派儼然不睦，但仍有一根本點可尋，卽均以道德爲自我之活動，以自身應依於另一大無限之物而後始有道德之義。例如自然派之自我犧牲，或「最大多數之最大幸福」，則以人應爲另一大集團服役；理想派之自我實現，則是實現另一大我之命令，如個體之我的行爲，不與客觀獨立的大無限之物生關係，則根本不可謂爲道德。道德之意義，只在有限趨向無限時始有。換言之，個體本身，不能單獨具有道德意義，再換言之，人之實現道德必求助於外，道德乃一向外（對社會或大理性）追求之過

程，一步一步的慢慢實現。

這個見解，與中國人的道德觀，頗有差異。中國人不相信人生在本性上有任何罪惡（原罪）可以使我们瞧不起自己，因而須另追求一大無限物以求解救。中國人直以人生本身就是一種德，與宇宙之有德性同理。老子所謂：「天道無親，常與善人」，「人法地，地法天，天法道」，乃為中國古來一貫之倫理思想，因此不相信有限與無限乃有任何不同之處。我們的行為之能推展得出道德意義，也在使我們的心盡量發展其本性。孔子所謂：「仁遠乎哉，我欲仁，斯仁至矣」，這均是說明道德之意義，不在求諸外，而求諸於有限之自身。孔子所說：「人者天地之心」，即是說明人之行為有否道德意義，均全看其自身能否盡其性。

如何盡其性？這是中國人我求道德的絕對標準所循之路。中庸首先就說：「天命之謂性，率性之謂道」。又說：「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和，中也者天下之大本也，和也者天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉」。此中之所謂「中」與「和」或「大本」與「達道」，即是道德意義之所出。「中」或「大本」，乃指「天命之謂性」，「和」或「達道」，乃指「率性之謂道」。均在說明道德之標準，乃寄於「發而皆中節」之「性」，「性」是清白的，只要無所蔽

則發亦必中節。故朱子解釋中庸時云：「中也者，天地之所以立也，故曰大本；和也者，化育之所以行也，故曰達道，此天命之全也。人之所受，亦莫非此理之全。……中和在我，天人無間，而天地之所以位，萬物之所以育，其不外是也。」所謂「君子依乎中庸」，卽以此中和爲行爲之標準，合乎此爲君子，反乎此爲小人。君子小人之分，卽善惡之別，亦是德行標準之所在。中國此種以中和爲道德理想之目標，乃根據於天人一體，無限有限合一之見解而來。而吾人實行此中和，卽可有一種足稱爲「仁」之德。有人說「仁」卽指同情心。其實，中國所謂「仁」之意義，尙不如此狹小。戴東原所謂：「天地之德，可以一言盡也，仁而已矣；人之心，亦可一言盡也，仁而已矣。」（原善上）。可見「仁」不僅有同情之感，且有和合之情；天地人均「並育而不害」，所以天地人均有「仁」之德。仁爲任何實行「中和」的行爲所得之價值，故我們中國人認定行爲中所具有的道德意義，亦在於和合；卽人類之理想追求是「己欲立而立人，己欲達而達人」；凡「推己及人」或「以其所愛，及其所不愛」，均是德。從此我們纔知道中庸上所說：「君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地」，實有深到的意義。我們的道德，本就是像夫婦之和合一樣。能和合，不僅爲「仁」之所在，亦且爲「樂」之所在。我們之道德的生活，實卽是藝術的生活，藝術生活所要求的，乃圓滿自得；我們的道德生活所要

求的亦是如此。因之無怪禮記上說：「德者性之端也，樂者德之華也」；原來我們中國人的道德理想，乃是就已有者而發揚光大之，與西洋人之永向一不可實現的無限物追求，誠有天淵之別。我曾經比西洋人的哲學，為青年戀愛式的哲學，中國人的哲學，是為夫婦和合式的哲學。在道德論上，尤為顯然。有人曾謂中國傳統婚姻有似將一壺冷水放在火爐上，求其慢慢變熱；西洋人的婚姻乃是將一壺熱水放在桌上，慢慢地就將變冷。這譬喻實在有意思。我們相信中國哲人對人生理想，甚至對宇宙的態度，都是如我們的傳統婚姻形式；我們來到世界上，始初確是人地生疏的，但久了，與宇宙相見熟習了，纔發現出竟是一家人，則不禁驚喜交集。我們既已賓至如歸，我們就應該致中和，行「仁」德，而後不致辜負一生。此種與宇宙萬物及人類為一體的态度，總裁所說：「生命之意義在創造宇宙繼起的生命，生活之目的在增進人類全體的生活」一語可以概之。明代的王陽明對於此種態度也解釋得恰到好处，今錄之於後，以見中國人的道德理想之特點與卓越處：

而大學者，昔儒以為大人之學矣。敢問大人之學，何以在明明德乎？陽明子曰：「大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫問形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。豈惟大人，雖

小人之心，亦莫不然。彼顧自小之耳。是故見孺子入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而爲一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之之哀鳴斃觫，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而爲一體也。鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而爲一體也。草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而爲一體也。是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之，是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故謂之明德。小人之心，既已分隔隘陋矣，而其一體之仁猶能不昧若此者，是其未動於欲而未蔽於私之謂時也。及其動於欲，蔽於私而利害相攻，忿怒相激，則將戕物圯類，無所不爲，甚至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣。是故苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁猶大人也；一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋猶小人矣。故夫爲大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳，非能於本體之外而有所增益之也。」

懂得了上面一段話就可知道何以中國之道德理想迥不同於西洋，亦可知道何以中國必以中和與仁爲道德的絕對標準的原故了。

第五節 藝術的價值

藝術爲感情範圍內之理想價值，以品鑑 (taste) 爲表現，其本質爲「美」。自從康德曾以由品鑑之批導而得之「美亦有絕對標準或普徧必然性可尋」後，於是美學 (aesthetics) 乃正式成立，並列爲哲學上主要問題之一，與知識論和道德論鼎足而三。因一物之所以爲美，固很難用理智分析，但美之所以爲美，却可以用理智方法指出。我們的近代哲學，亦因此無意間多添一部門。

藝術的價值之根本問題爲「何謂美」？「美的判斷之根據爲何」？其聯帶問題則爲創造與欣賞的問題。專門研究此項問題的有美學。美學上稱根本問題爲美的價值論，稱聯帶問題爲傳達論 (依據 I. A. Richards 之分題)。今天我們當在此敘述的，只限於美的價值論。即美之所以爲美，其標準爲何？有否絕對標準？可尋？原來西洋美學，也因各人之注重點不同，仍大別之可爲二派：一派自美感經驗之心理分析下手，一派自美感之概念的論理分析下手。前者用科學實驗方法，後者則用論理的剝蕉法。前者又可曰心理主義，後者又可曰論理主義。二者之出發點不同，所得的結果也異。大抵論理主義是從概念出發，概念是普徧的，故肯定美必有絕對標準無疑。心理主義則自美感之

心理過程或快感出發，以美乃倚於我們各個人的心理作用，故對美之絕對標準頗為懷疑。但二派的爭論點均集中於美的判斷之根據。自概念出發者，以此與吾人共通之判斷力有關，故重視美之形式。自經驗出發者，以美感始終在人的心理上，人心極複雜，不能單單提出美感獨立討論，勢必牽涉到其他心理活動，於是不能不看重美之內容。此二派立論各異，遂造成美學史上形式主義與內容主義之爭，等於宇宙論之有唯心、唯物之爭。但近代思想家又覺此二分法均嫌不當了。形式與內容本相互如倚，決不能割裂為二，或以此附於彼，或以彼附於此。於是美學家遂掉換方向而集中於狹義的「表現」一問題。因「表現」乃集內容與形式於一起，藝術品上如內容不經表現出來，固無所謂內容，即形式未得適當表現，亦無所謂形式。故與其爭內容與形式，毋寧細細追究「表現」之底蘊。但注意「表現」問題的美學者，又因方法不同，仍不能一致，那哲學上重內或重外的情調，依然布滿此間。現代美學，雖然不爭形式與內容，而根本上仍無法脫去此舊套。現代美學上最重要一派，克羅齊（Croce, 1866——）所領導的，固然是昔日形式主義之脫胎，就是另一派如利普斯（Lipps, 1851——1914）等，也不過是內容主義之變形。前者仍重形式，後者仍重內容。但有一要點，即現代形式派決不輕視內容，內容派也決不看輕形式。雖然克羅齊在論美之本質時，以為不與道

德活動等有任何關係，但說到淫穢作品非真的作品時，又顯然以善與美在人類活動力本身，却有密切關係，這又不反乎內容派所謂美與善常聯在一起之理論。利普斯之感情移入（*empathy*）說，亦顯然看重美之形式分析。不過現代另有一派形式主義，與克羅齊派之重形式，迥然不同。克羅齊祇重分析美之形式，而此派形式主義則以美爲物之性質，注重分析藝術品之形式。其基礎反與心理主義相近。我們姑可名此主義爲方式主義，而克羅齊派因太重視表現，且將表現作廣義應用，姑稱之爲表現主義（*expressionism*），以示分別。前者多爲自然科學家，甚至有人希望能從數學幾何去排列音樂、圖畫，這纔真是太重視形式了。

以上，實際只有二派。他們不僅對標準問題，藝術與道德的問題，持相反態度，就是對天才等問題，亦仍不一致。天才問題，本也是藝術價值上的重要問題。但形式派，總以爲此乃先天存在；而內容派多以爲乃由後天訓練，或甚至不相信有天才一事。大抵現代人討論藝術價值，有一趨勢，卽力避開天才一問題。因天才在藝術價值之討論上，好像是一個躲懶的網，網在內的都是一大堆尙待說明的東西。

以上兩派人之見解，爲是爲非，我們不擬在此討論。我們只想藉此表明西洋的藝術理想，雖然

有此相異的兩派，但根本上乃是根據其宇宙觀而來。我說過，他們的宇宙觀是天人相隔的，他們是以一腔熱情叩問現象之後究竟有沒有本體，有的人，答案是肯定的，有的人，則加以否定。不管肯定也好，否定也好，他們都以爲我與宇宙是對立的，宇宙即是我所見之宇宙，以我爲觀點而窺客觀的宇宙，故宇宙之外形，對於西洋人最清楚，因此他們就在宇宙現象之外部叩問宇宙之究竟。於是他們的藝術理想，也從現象之形式方面入手。他們或以美感就是現象之本身所具有，或以物只是表現另一大理想或大無限在於自身，但他們總是以構成美的因子，必是在我們耳聞目見之現象上；我與物是對等的，獨立的心與境之間，總是有分裂的遺痕。所以他們的藝術理想，不是全然肯定現實，就是全然否定現實；他們認爲美，不是在形式上，即是在形式後所伏之內容上。前者演爲自然主義或寫實主義，後者演爲理想主義或浪漫主義。二者都同認爲有限之我，乃在宇宙之外，我們的美感之發生，乃是以小我投於大我之懷抱中所興起之感情。因此不管西洋所用以定美之標準者爲無關心 (disinterestedness) 或感情移入 (einfühlungs theorie) 或純粹直觀 (pure intuition) 都是假定物我之間或心與境之間，根本是兩回事。

中國藝術上所現出的美，與西洋所表示的，卻全然相異。我們中國求美之標準與根據，乃直入

宇宙內心而反觀世界一切現象物，所以我們的藝術理想，乃是與天地精神，浩然同流，美不在有限與無限相交接之一點，而乃在萬物交流周徧創化之際；因此中國人之藝術美，不由於以人窺天，而乃以天窺萬物，中國繪畫上有所謂「以大觀小」，即人升到與宇宙生命同交流然後以視宇宙萬物。這樣觀點下所產生之藝術理想，乃不是主客對待的。我們不以藝術是對任何物或理，加以模倣，乃係生命之表現；這生命不只是人的生命，直指宇宙的生命。因為中國人不信有形之物為屹然獨立之實體，必以萬物之形，為陰陽二氣湊合，其本身是一大宇宙之生命的流布，因此無怪樂記上說：「大樂者與天地同和」，也無怪中國人對於任何事物，均以生生不息之流解釋之，我們的藝術理想，原來即求之於與造化同流，不似西洋之求有限投於無限之中。西洋人因為視藝術理想乃從小我或有限出發，故所見的美，雖動也是靜的；中國人因自宇宙之流出發，故所見之美，雖靜也是動的。中國人也因所見的美的宇宙，實在太流動了，宇宙生命的起伏，使我們震驚至於說出「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉」！因此我們的藝術上，爲了表現此種大生命之流，不得不自物之流動力上表示之，我們因為是從宇宙之生命以窺萬物，故我們祇見到物之所以爲物一點物之形狀爲何，我們中國人是不大注意的。最能代表中國人的藝術理想的東西是繪畫，每一畫面上我們不

見畫境上之明暗等形色，只有流動的線條。這線條，是我們美的宇宙上所見之最實在的東西。好像我們是在大山上，所有山下之樹與人，均成了一些點線形了。我們是站在大宇宙之生命中，所以宇宙內之任何一物，亦是些流動的線紋。我們懂得了這一點，纔知何以中國人必以「氣韻生動」視為繪畫批評之標準。原來中國人之藝術理想，就是在把握此宇宙生命，表現此宇宙生命；我們的動物如馬，鳳凰等最為流動，但馬與鳳凰有時還不足以表示宇宙生命之流動，故另創一理想之龍以表示之。龍能代表天人流動之情態，因此我們在敦煌發現之壁畫上見到一馬，因為負聖人上山，故亦似龍形。可見中國人之藝術理想，或美的標準，乃寄於宇宙之大生命上。莊子所謂：「原天地之美而達萬物之理」，這是知識與德行之標的，亦是藝術理想之標的。中國藝術上，後來雖注重山水畫，但山水不是使人逃避生命，正是走入生命，與宇宙生命默泳而行。中國的花鳥畫等，看來是比較重色彩，其實也是寫其生命發展之過程；一張畫上的花鳥，雖獨立自存，但此獨立，亦僅在眼上，而非在心內。在我們心內，畫面却與我們及周圍的世界密切貼着。因為中國畫所攝取的是其生命，故每一見生命，則聯想到其活動所及之周圍世界而使人嚮往了。中國人之藝術美不由於以人與天而宇宙從這樣，我們中國的藝術，纔能脫去西洋「模倣」的理想。我們藝術的創造，亦因此不是以實

物或理想爲型，乃是以生命之培養爲主。西洋因重模倣，故特重經營位置與隨物賦形，中國人因重培養，故以藝術之創造，有如宇宙生命之創造。宇宙創造萬物，先並無計畫，造時亦無修改，故中國人之創造藝術，正如明代董其昌所云：「讀萬卷書，行萬里路，胸中脫去塵濁時，自然丘壑內營，立成鄩鄂，隨手寫出，皆爲山水傳神」。原來中國的藝術理想，根本是求與天地同「和」；「和」爲中國藝術理想之絕對標準，從此標準，遂以藝術之創造，有似宇宙生物之創造。我們欣賞宇宙與藝術，都是站在一個超然的觀點，迥異於西洋人之站在「小我」的觀點。西洋藝術中，無處不現我之意義，中國藝術，則無處不表現宇宙生命之洪流。所以難怪在繪畫中，中國山水畫特別發達，西洋的人物畫特別發達，西洋人亦因此既在藝術上尙不能使天人完全一致，萬物一體，故不得不求助於獨立的宗教以寄託其人生。中國人則在真、善、美上都是天人一致，與天地同「和」，故中國人的人生走到如此境界，即已自滿自足不再旁求了。此所以中國自來無獨立的宗教上之信仰理想，也是西亞及歐洲的宗教輸入中國，何以至今不能生根之故。

中國藝術上有一特著現象可作證明，即是悲劇不發達，或竟可說沒有。這即是因爲中國人對於命運始終抱樂觀；人既與天地同「和」，故人之本質上是沒有可哀的成分。人的本質既無可哀，

則命運之好壞，均由於人事責任之盡否。所以中國的戲劇，多是以倫理觀念收尾。如豫善有善報，惡有惡報。因為人實無根本可哀之處。西洋則不然。西洋人不以奇事奇遇為可悲，不以惡與惡相遇為可悲，亦不以善惡相遇為可悲，惟善與善遇，或平常事與平常事相遇而竟有不幸結果，斯為最可悲。西洋人不相信世界已臻至「和」境。歌德「浮士德」中的瑪甘淚及莎士比亞之哈孟雷特，其令人流淚與同感，即在藉此表現我們常人或善人，亦無可免於悲劇。然而此觀念，在中國人頭腦中，尚嫌生疏。中國人沉泳於宇宙生命之內，只求能握持生命之力，或甚至表現此生命力有幾分之幾。中國文藝批評上有一「神」字，可謂為藝術價值上之絕對標準。「神」即與天地生命相和之境；賴此，表現於藝術品中，「技」乃進乎「道」。「神」是什麼，雖古人未嘗詳說，但觀古人言：「讀書破萬卷，下筆如有神」；「詩之極致有一，曰入神」（嚴羽），「神韻得而風格，才調、法律三者悉舉諸此矣」（楊繩武），「大抵古人詩畫，只取與會神到，若刻舟緣木求之，失其指矣」，（王漁洋）。從這些話，「神」乃與天地往來之精神，攝此「神」於「技」中，則技即進於道，即已成藝術了。如此「神」之所在，即美之所在。繪畫上之所謂「氣韻生動」，原即由此。故吾人欲取此「神」，頗不容易，無怪古人論藝術修養，頗為謹嚴。同時文學上有一批評標準，即「雅」字，亦寄其基礎於此。此

「雅」字與中國山水畫上之言「妙在無處」相通，均求表現無限之「神」於有限地位（即藝術品）內。我們的「雅」，在西洋人看來乃是一種節制美（歌德即甚為稱讚），其實不知我們並非借節制或道德為美，實乃藉道德或節制而更易現出其他另一種與天地精神往來之美。我們如果要在西洋找一同志，恐怕只有黑格爾纔略相近。因為唯他，纔以美是大無限之生命表現於小無限之境界內。但他之所謂無限與有限，又與中國人之宇宙觀念不同，所以我們仍不敢以他與中國藝術觀相比。

第六節 宗教的價值

宗教在西洋人的生活之上重要，遠非我們中國人所能想像。我們中國人過慣了不單獨崇信宗教的生活，所以對西洋反動派之毀罵基督教的話，聽起來頗為入耳。其實，西洋人至今尚未顯出無需乎宗教的趨勢，屠孝實先生說西洋近代物質文明如是發達，而西洋人的生活不致蹈羅馬末期荒淫情形者均由基督教之貢獻，此誠為不刊之論。

今日我們談宗教，須知立場最不好取；西洋中世紀的神學家以論理學研究宗教，後來康德等

又從道德來談宗教，以宗教不屬理智之範圍，再後德國思想家謝林等又從藝術來談宗教，以宗教係一藝術，今日又有些德國思想家如文德爾班（Windelband）等，以上面三種態度均偏，宗教實是貫通知情意，而為其基礎，於是宗教之意義更為擴大了。

宗教是什麼？本是由信仰而來。故「信」之所在，即應該說是宗教之所在。但西洋宗教除此意義外，另有一義，即他們先有一假定，以人是有限的，宇宙是無限的，我們的有限存在，必得依附無限存在而後有意義，否則此有限存在乃是即生即滅，毫無可留戀，更不用說奮鬥努力以維持了。然以有限如何能得知無限呢？故必賴於信仰。即信仰乃為有限存在找求無限之意義。因此信仰之維持，必有幾個假定：（一）大無限之宇宙乃是完滿的，值得我們以生命寄託於彼；（二）有限之小我，乃是渺小的，甚至有罪（*guilt*）的，我們必求解脫；（三）無限與有限，可以因靈魂之求解脫而得接近，所以人只要能努力於理想，盡棄我們有限存在上之惡根而儘量向光明走，則有限之中，也可寓無限之意義，如此我們的現實世界，轉眼就與理想世界接近了。

西洋宗教既自此出發，有限存在既在無限前顯得那麼渺小，故有限小我，不得不求皈依，宗教既自皈依而推展其意義，於是在信仰上，亦不得不以目標認為是「聖」（*holiness: das heilige*）。

因如不是「聖」，則必值不得我們皈依。「聖」之意義，不僅爲善之極點，亦係真與美之極點，人生理想之最後的境地。我們爲了表達此「聖」之意義，常常用「神」或「上帝」之字以表示之；意即指此乃我們人生之主宰，理想之最後目的。須知宗教上的「神」，不必就是基督教的「上帝」。我們甚至可以將此辭變爲「物質」或「自然科學」，祇要我們視一事物有「聖」之意義，則此物即「神」或「上帝」。因我們每當以一事物有「聖」之意義時，我們必是傾心崇敬，正如宗教家之跪地祈禱一樣。所謂宗教的概念，即從此推出。今日中國有些常識缺乏的人，必以宗教就是指禮拜堂或廟宇內之事情，此實是對宗教完全不懂。

西洋宗教既以「聖」爲目標，以皈依爲形式，所以在根本上，設定有一「不朽」(immortality)的意義。即我人既將有限附屬於神聖之域，神聖又必有永存之義，故我們有限亦可有「不朽」之意。此不朽全在意義上，也即指其實現的理想可以不朽，非謂吾人之肉體可以不朽。比如康德是算死去了，但康德一生，貢獻其生命於理想，此理想有「不朽」性，故他的肉體雖亡，但寄託他的生命的理想，仍是留存於世。我們的信仰，也必要伏有如此意義，我們的信仰纔堅定。比如一個研究自然科學的人，他總必相信他所研究的科學真理有「不朽」性，然後纔將生命奉獻之。這都是認定精神或靈魂爲不

附錄

IX. *History of Philosophy* (開明書局中譯本)
IX. *History of Philosophy* (開明書局中譯本)
IX. *History of Philosophy* (開明書局中譯本)
IX. *History of Philosophy* (開明書局中譯本)
IX. *History of Philosophy* (開明書局中譯本)

參考書

張東蓀著 哲學 (世界書局出版)。

張東蓀著

現代哲學 (世界書局出版)。

科學哲學與人生 (商務印書館出版)。

方東美著

西洋哲學的發展 (神州國光社出版)。

瞿世英著

以上四書，行文均深入淺出，與坊間抄襲日本人或美國人哲學著作的書籍迥然不同。盼

一般讀者讀本書時，能取上列四書併讀，當更得益不少。

讀者如對哲學頗有心得，願進一步研究，則請閱下列書籍，論言其附編本令人讀之，關於知識論。

Locke: An Essay Concerning Human Understanding.

Berkeley: Principles of Human Knowledge. (商務印書館有關其桐譯本, 名人類知識

原理)

書刊論及士國書刊館當更書益不少

Berkeley: Three Dialogues between Hylas and Philonous. (中文譯本名巴克萊哲學

談話三篇關其桐譯, 商務出版)

Hume: A Treatise of Human Nature. (中譯本名人類理解研究, 關其桐譯, 商務出版)

Descartes: A Discourse on Method. (中譯本名方法論, 有關其桐譯本與彭基相譯本, 均

商務出版)

商務出版)

Descartes: Meditations on First Philosophy.

Descartes: Principles of Philosophy.

Leibniz: New Essays on the Human Understanding.

Kant: Prolegomena to any Future Metaphysics.

Kant: Critique of Pure Reason (聞商務有中譯本)

Bradley: Principle of Logic. (商務印書館東亞部本館分館)

B. Russell: Scientific Method in Philosophy. (商務有王星拱譯本，名哲學中之科學方法)

方法)

B. Russell: The Problems of Philosophy. (有中文譯本，名哲學問題，似已絕版)

B. Russell: Mysticism and Logic. (商務印書館)

Bergson: Introduction to Metaphysics. (商務有楊正宇譯本，名形上學序論)

Rickert: Gegenstand der Erkenntnis, 2 vols.

Windelband: Einleitung in die Philosophie (Introduction to Philosophy).

淀野耀淳著。認識論之根本問題 (羅軌青譯，商務出版)

張東蓀著。新哲學論叢 (商務出版)

關於宇宙論

Plato: Dialogues. (商務出版，有柏拉圖理想國、對話集等)

Aristotle: Metaphysics. (商務出版，有亞里士多德形上學)

Spinoza: Ethics, (商務有伍光建譯本, 名倫理學)。

Leibniz: Monadology.

Hegel: Phenomenology of Spirit.

Hegel: Logic.

Hegel: Encyclopedia of philosophical Sciences.

Spinoza: Philosophy of Hegel, *qua Philosophia*.

Schopenhauer: World as Will and as Idea.

Bradley: Appearance and Reality.

Bosset: The Principles of Individuality and Value.

Bosset: The Value and Destiny of the Individual.

Whitehead: Process and Reality.

Croce: Philosophy of Pure Concept.

Bergson: Creative Evolution, (商務有張東蓀譯本, 名創化論)。

Heidegger: Was ist Metaphysik. (商務出版)

Heidegger: Sein und Zeit. (商務出版)

賀麟譯 黑格爾學述 (商務出版)

賀麟譯 黑格爾哲學 (商務出版)

後二書原作雖非不朽之著，但頗可作研究黑格爾哲學之入門。作者人之努力也，雖極近

關於價值論

Windelband: Praeludien 3 vols. (商務出版)

Rickert: System der Philosophie. (商務出版)

Musterberg: Philosophie der Wert. (英譯本名 Eternal Values)

Kant: Critique of Practical Reason. (開商務有中譯本)

Eucken: The Problem of Human Life. (商務出版)

N. Hartmann: Ethics 3 vols. (商務出版)

Wundt: Ethics. (商務出版)

Groce: *Philosophy of the Practical.*

T. H. Green: *Prolegomena to Ethics.*

Kropotkin: *Ethics, its Origin and Development.*

張東蓀著 道德哲學 (中華書局出版)。(開明書局中譯本)

Hegel: *Philosophy of Fine Art.* (開明書局中譯本)。(開明書局中譯本)

F. V. Schiller: *Aesthetical and Philosophical Essays.*

Groce: *Aesthetics.* (本書上部商務有傅東華譯本名美學原理)

Bassanquet: *History of Aesthetics.*

Tolstoi: *What is Art?* (商務有耿濟之譯本名藝術論)。又入門。

Kant: *Critique of Judgement.* (開明書局出版)

朱光潛著 文藝心理學 (開明書店出版)。

關於中國哲學

H. Bergson: *Le Problème de la Conscience.*

H. Bergson: 關於中國哲學, 除中國古籍如四書五經, 戰國諸子, 宋、元、明、清四朝學案等必須閱讀外,

本書作者願爲讀者介紹下列著作以爲研究。

梁漱溟著 東西文化及其哲學（商務出版）。

胡適之著 中國哲學史大綱上冊（商務出版）。

馮友蘭著 中國哲學史（商務出版）。

以上三書，各有所長，各有所短。此正表示中國哲學史之整理尤待後人之努力也。難怪近來國內研究西洋哲學的人，多轉其趣味於中國哲學了。

熊十力著 新唯識論。

此書內獨創見解不少，可推爲近年來吾國哲學界比較成功的作品之一。惟公亦受其善

賀麟著 知行合一新論（北大三十五週年紀念刊）。

馮友蘭著 新理學（商務出版）。

以上二著作均以西洋哲學思想解釋中國傳統哲學問題。賀麟先生取斯賓諾莎與黑格

爾見解爲基本，馮友蘭先生取新實在論之潛存說爲基本。

湯用彤著 漢魏兩晉南北朝佛敎史（商務出版）。

方東美著 中國先哲人生哲學概要（教育部）哲學三慧（重慶時事新報學燈，第三期第四

期）。

唐君毅著 中國哲學精神的一個嘗試解釋（中央大學文藝叢刊第三期）論中西哲學間

題之不同（成都重光月刊第三期）中國哲學中自然宇宙觀之特質（重慶時

事新報學燈，第五十七期至第六十期）。

方唐二先生均欲說明中西哲學所以不同之故。我在本書中論中國哲學部分，亦受其啓

示不少。如果不是他們創見了如此多的論證，我是不敢立刻就說中西哲學的精神必是

根本不同的。西者哲學之入，其精神與於中國哲學。

以上三書，均係作者親自編譯，其內容之豐富，其精神之博大，誠非他人之所能及也。

那文蘭著 中國哲學史（商務出版）。

馮友蘭著 中國哲學史（商務出版）。

梁啟超著 國學東西文及其哲學（商務出版）。

以上三書，均係作者親自編譯，其內容之豐富，其精神之博大，誠非他人之所能及也。

哲學大綱討論問題

第一章

- 一、反省自己平日對「哲學」之看法，注意有否誤解「哲學」之處？
- 二、哲學是空談嗎？與實際有沒有關係？如有關係，是一種甚麼關係？
- 三、爲甚麼學哲學要從「知汝自身」下手？試從這一點聯想到哲學上各問題？
- 四、比較各種哲學方法之界限，並特別注意直覺法是否可以爲一種哲學方法？
- 五、自然科學的發展，是否就是哲學範圍的縮小或甚至消滅？如果是，請舉出理由；如果不是，亦請舉出理由。
- 六、試就本章所述各種民族性影響各種哲學之關係，再就中西民族的實際生活中舉例證明其如何影響中西哲學思想之不同。

第二章

七、知識何以必與判斷連繫在一起？感覺何以不能稱為知識？

八、假定哲學只注意判斷或理智問題，是否就沒有情感與意志的位置？如果有，我們當從何處去認

識？

九、康德為甚麼要反對休謨的懷疑論？他們兩人的主張，根本不同之處何在？

一〇、注意「天賦觀念」之意義與其變義，再討論這些觀念是否為經驗所產生？末後，參考康德在

兩此這方面之貢獻。

一一、注意討論新實在論的「感覺與科」、「觀相」、「事象」、「關係潛存」、「理論」諸名詞意

義之相關與一貫。

一二、西洋的真理標準說有幾？中國人的知行問題在真理標準論上有什麼獨到見解？

第三章

一三、西洋哲學必談本體，必為本體爭絕對地位，他們的根本立腳點何在？請用心討論。

一四、唯物論所憑以立論的理由如何？牠可以解釋那類現象與事實？但有那些現象或事實是為牠

所不能解釋的自然科學的進步，果有助於唯物物的理論否？

一五、比較古代唯心論，近代初期唯心論及康德後德國唯心論之異同。

一六、現在唯心論修正或反對黑格爾哲學，意在使唯心論更平正切實，試根據自己見解說出贊或反對的理由。

一七、由西哲人解釋宇宙態度顯然有異，試論其原因與立場。

一八、中國哲人的宇宙思想，本書所舉者你全然贊成嗎？你是否還有補充的？請儘量列舉。

第四章

一九、理想與個人的野心或幻想，其不同處何在？

二〇、理想與文化之關係如何？

二一、評述自然主義之立場。

二二、經濟對人生與社會的價值是否絕對的說「經濟決定一切」，這話一否語病？

二三、科學對人生之貢獻如何？理智在人生生活範圍內，牠的活動是積極的還是消極的？如果是積極



版權所究
翻印必究

中華民國三十

十五年十一月
渝初版

哲學大綱

全一册 定價國幣二元八角

(外埠酌加運費匯費)

主編者

青年基本知識叢書
編審委員會

編著者

周

輔

發行人

吳

乘

印刷所

正

中

書

局

發行所

正

中

書

局

(1422)

中國人文科學社叢刊

物價統制論

伍啓元編著 一元二角

中國法律之批判

蔡樞衡編著 八角

日本的歷史

王迅中編著 一元六角

民治獨裁與戰爭

王贛愚編著 六角

從心理觀點談人事問題

陳雪屏編著 七角五分

貨幣新論

滕茂桐編著 一元一角

國民所得概論

巫寶三編著 一元五角

◎書用學大科各版出◎

◎張紙具文種各造自◎

正 中 書 局 印 行

總局 重慶中山路二四二號
分局 全國各大都市

102

7230

7755
著者
Author

周輔成撰

書名
Title

哲學大綱

31120003524641
S 102 7755

哲學大綱

PTI 國中圖

臺灣省立臺中圖書館

