

目次 下冊

第九章 近世哲學·····	一
第一節 近世哲學之特色·····	一
第十章 培根與笛卡兒·····	四
第一節 培根·····	一三
第二節 笛卡兒·····	二四
第十一章 霍布士斯披諾利與萊伯尼志·····	二四
第一節 霍布士·····	二四
第二節 斯披諾利·····	二八
第三節 萊伯尼志·····	三四
第十二章 洛克柏開來與休謨·····	四〇
第一節 洛克·····	四〇

第二節	柏開來	四五
第三節	休謨	四八
第十三章	康德	五二
第一節	康德的純理批判	五二
第二節	康德的道德論與目的論	六二
第十四章	黑格兒與叔本浩	六七
第一節	黑格兒	六七
第二節	叔本浩	七一
第十五章	斯賓塞洛志與伯拉德來	七五
第一節	斯賓塞	七五
第二節	洛志	七八
第三節	伯拉德來	八二
第四節	近世哲學補遺	八四

第十六章 現代哲學……………八八

第一節 序說……………八八

第二節 英國的現代哲學……………八九

第三節 美國的現代哲學……………九九

第四節 德國的現代哲學……………一〇二

第五節 法國的現代哲學……………一一五

第六節 意大利的現代哲學……………一二一

西洋哲學史 ABC 下冊

第九章 近世哲學

第一節 近世哲學之特色

雖則在思想史上分期是一件隨意的事，然而人類思想的進展似頗有自然的段落。在古代哲學史往往分爲三期；就是(1)宇宙論時代；(2)人事論時代；(3)綜合時代。由綜合而衰落，所以最後是所謂懷疑論與神祕論時代。因爲一到了破壞性的懷疑與神祕性的信仰，則學問便不能再發展下去了。但是近世哲學却亦有與他相彷彿的地方。我們先講近世的初期。須知近世思想便是希臘思想的復活。所以有人說近世哲學的分期正與古代一樣。二者好像並行線一樣，只是在時間上是繼續的（註五）。此說未免太近附會。但我的意思却以爲在大體上確有

相類的所在。我以為最易見的就是在近世亦與在古代一樣，其開始的時候都是側重於宇宙問題與自然界的研究。換言之，可以說在每一個時代中苟有哲學思想必是先有唯物論而後有唯心論。在近世的初期就是先有唯物論與自然主義。後來方有唯心論與理想主義。以後便是在兩派思潮之調和與折中之進行上而有各種各樣新奇的學說。我因為這個緣故把近世哲學與現在哲學分爲兩大時期。其理由就是以爲近世哲學和古代哲學一樣：有開始，有極盛，並且有衰落。至於現在哲學則緊接近世哲學的衰落而起的。

(註五)德國人梅爾且格 (Kuno v. Reichen-Meldegg) 論列甚詳。此外如大哲學史家波虛爾

(Kuno Fischer) 亦作此說，特其主張不同。

近世哲學自何人作開始乃是史家所爭論的問題。有人說以意大利的伯魯諾 (Bruno) 爲開始者；有人主張以英國的培根 (Bacon) 爲開始者；有人以爲法國的笛卡兒 (Descartes) 是真正的開始者。諸說各有理由。不過我以為當從近世

思想的特點上着眼。因此我主張以培根為開始，在比較上妥當些。

近世思想的特點是甚麼？我以為可以說就是自由思想的復活。在希臘時代思想本是很自由的。思想家只信自己所見到的真理，可以毫無顧忌主張自己的真知灼見。但到了中世紀則不然了。凡人研究學問必須依據耶教；發表思想必須合於宗教。所以在中世紀可以說思想已經統一了。而在這個思想統一之下而生活的人們只有感着不自由。近世思想乃是對於這種情形的一個反動。近世思想於第一點上是恢復自己。就是在以前不知有我，而只知有神。不知有我則一切皆不為我而設。只知有神則一切皆有待於神。所謂恢復了自己就是好像大夢初醒時一樣。先睜開眼睛看見自己，然後以懷疑的眼光對付我的四圍。這時一切都都不相信了，一切都須親自再考查一下了。所以近世思想的根本精神是打破陳說，破除成見，拋棄迷信，滌洗舊習。因此近世思想在初期注重於破壞的批評；到了後來方有建設的主張。

雖則培根可以算是近世哲學的始祖，但他的功勞却只是偏於一方面——即破壞的方面。所以必須再有一個人從建設方面方有完成此哲學的真正魁生。這個人當然要推法國的笛卡兒。現在我即敘述這兩個人的學說。

第十章 培根與笛卡兒

第一節 培根

培根 (Francis Bacon 1561—1626) 是英國人。他的一生與他的哲學沒有甚麼關係。不過都可以表現他的性格。他是一個崇拜知識的人；他相信有知識就有權力。所以他往往把他的知識用為權力。他在政界活動但從來不忘却學理的研究。晚年為人控告受賄而罷免。但這件事係對於專賣權的特許，亦未嘗無獎勵科學之意。恐怕與他生平並無甚相反。後世對於他仍可充分原諒。

他的著述甚多，我們今天所根據的是：①新工具 (Novum Organum)；②知識之力量 (The Advancement of Learning)。畢德蕭 (Peter Shaw) 編其哲學上的著述成 The Philosophical Works of Francis Bacon (Robertson 亦有刊本)。

他的思想是先從撥開謬誤入手。他以為希臘思想太偏於道德問題；羅馬思想太偏於法律問題；中世紀太偏於神之研究了。我們必須矯正他們的偏弊而首先把「自然科學」(natural sciences) 從這些壓制之下救出來：使自然科學不作道德的預備，法律的奴隸，神學的分支。他以為惟有自然科學可以使人類生活變為豐富，就是惟由研究自然界方能操縱事物，而有所利用，乃可以減少苦痛而增加幸福。

自然科學既如此重要則必有新方法方得成功。所謂工欲善其事必先利其器。他以為以前所以自然科學不發達就是由於沒有好的方法。他的貢獻亦就在這個科學方法 (其實即是學問的方法)。所以他的書名曰新工具乃是對於亞里斯

多德的名學而言——亞里斯多德名曰工具 (organon)。他以為亞里斯多德所發明的工具是演繹法 (deductive method)；而他所發明的乃是歸納法 (inductive method)。

凡讀過普通名學的人大概可以知道歸納法是甚麼。然而在未歸納以前必先有觀察。譬如我看見一百個人都是黃頭髮的，我自然可把他們歸納為一個人種。但若我的眼睛上戴了黃色鏡，則我看見白髮老者亦認為和他們一類。其實却是兩種人。這便是由於我的觀察不確。須知這觀察錯誤是由於我戴了眼鏡。培根以為有形的眼鏡易見而無形的眼鏡難防。我們的心上自然而然的就有許多的偏見。這些偏見在我們的心上就和顏色眼鏡在我們眼上一樣：顏色眼鏡使我們看東西有顏色；偏見亦使我們對於事物改變其本來面目。不過我們却不自覺有這偏見存在。所以我們第一步必須自己發見自己的偏見。偏見有許多種。有基於人類天性的，換言之，就是人人都有的。例如我們吃橘子覺得是酸的。我們總

以爲這個酸性乃是橘子所有的。又如我們以手摸桌子覺得是冷的；我們必以爲這個冷性是桌子所有的。培根對於這一點有最明白的舉例。例如熱，他舉了許多的事情都是有熱的，又舉了許多事情都是沒有熱的；於是互相比較起來便知熱的性質是甚麼。詳述之可如下：

一 有熱的

A 太陽光集中於凸形鏡上。

B 鐵器經磨擦後。

C 電流通過的地方。

D 水沸起來。

二 沒有熱的

A 沒有太陽光的地方或不吸收陽光的東西。

B 靜止的水。

C 未經磨擦的金屬品。

照上述等等正負兩方面合觀之，便可知熱只是「動」(motion)。換言之，即在我們的感覺上是熱，而在外界的真相却只是動。這乃是培根的正負比較法 (table of presence and absence, and its comparison)。這一種歸納法就是後來彌兒所謂五法中之異同法 (method of agreement and difference)。這是敘述其方法論方面的貢獻。

他却從這個方法論的背後引出一個哲學問題來。其實這真是形而上學的問題。就是試問我們所見所聞所觸所感既都是不即為外界事物的本來面目，則外界所有的究竟是甚麼呢？他以為一切都是現象，而現象的背後確有所謂隱伏的條理 (latens schematismus, hidden order) 或隱伏的作用 (latens processus, hidden process)。他亦名此曰「方式」(forma)。其實這種隱伏的條理並不是一種具體的東西。所以所謂方式乃只是一羣公式 (formula) 而已。這種公式代表外

界一定不移的關係或作用，這便是所謂隱伏的作用。可見培根把世界當作一個大而複雜的機括。我們生於其中須了解其機括與樞紐。於是我們便能依其機括，攬其樞紐，以達到我們人生福利之目的。而這個機括則視為是本來存在的。我們只須發見他便了。照這樣說，是顯然以為外界本身就潛含有因果公式。我們研究學問不外乎發見這個因果公式而已。可見他所謂方式與古代柏拉圖有些相同，亦有些不同。相同的地方只在他們都認這個世界的背後有一種固定的理法；我們用名學方法可以把他從雜亂錯綜的感覺現象中抽繹出來。

此外培根以為有基於個人性格的偏見。例如有人觀察事物往往從相同一方面着眼，換言之，即只注意於事物間之同點。但另有一種人專注意於事物之異點。這乃由於個人性癖的緣故。最顯見的是悲觀派與樂觀派。悲觀派的人們無論對於何事總是向壞的一方面來看。這種性癖影響於行為思想是顯著的。我們須知凡根於性癖而發的議論不是完全真理。因此我們聽悲觀派的悲觀論與樂觀

派的樂觀論都須得打折扣，不可認為完全真理。

他以為還有一種偏見是由於言語而來的。例如「鬼」，有了這個字以後，使我們覺得真有這樣的一個東西。其實只是見者自己的一種幻覺（或錯覺）。又如「風」與「雷」，有這兩個字以後使我們以為風是一個東西，雷是一個物體，而其實不過只是空氣的流動與電流的激震而已。可見我們的言語往往把本非物體的變為一個物體；把本不存在的變為一個存在；把本沒有的變為有了。在希臘哲學上關於「有」(Being) 與「無」(non-being) 的爭論就不免中了這個偏見。此外還有一種是所謂學說系統。往往人們自己甘居於某某派便是中了這個偏見。現在人們一談到社會問題不是自命為馬克斯派即是自稱為克魯泡金派。這便是公然自認中了偏見而不想改過。在培根的意思以為每一學說，故意造成一種系統，就好像編戲一樣，自成一齣。你如有系統迷，你就自然而然入了他的戲劇中，為他所騙了。所以我們第一必須把一切系統學說都當作一齣戲

來看。我們看戲而不把劇情當作實事，則我們便不會受欺了。

以上所述四種偏見，他名曰「偶像」(idols)。按此字係取希臘字原義，乃指幻影而言，非後來用於木偶土塑之神像的意思。第一種名曰 *idola tribus* (the idols of tribe 可譯為種族偶像)。第二種名曰 *idola specus* (the idols of cave 可譯為洞穴偶像)。第三種名曰 *idola fori* (the idols of market-place 可譯為市場偶像)。第四種名曰 *idola theatri* (the idols of theatre 可譯為劇場偶像)。培根所以提出這些偏見來以警告我們實因為他有鑒於以前學者治學的態度不好。他一方面反對玄學家，以為玄學家好像蜘蛛，只是自己吐絲，布成網；而他方面反對經驗派，以為經驗派好像螞蟻，只是搜羅東西運往巢穴內。他主張真正的學者應該好像蜜蜂，一方面採花蕊，他方面製造蜜糖。所以既不是只憑主觀方面的妄想，又不是只存客觀方面的原樣。因此他主張我們的知識就是能力。我們對於自然界可以發見其中的因果法則，遂用此法則以改造自然界。他的標

語是(1)知識即是權力 (*scientia est potentia, knowledge is power*) ; (2)由順適自然界而反得征服自然界 (*Natura parendo vincitur, nature is conquered by obedience*)。

就上述的而觀，他可算是近世科學的始祖。他的哲學毋寧謂為科學的理想。但他後來却亦和亞里斯多德一樣，承認於一切科學之上尚有一個科學，專論諸科學之最高原理。亞里斯多德名此為最高原理之學，即是所謂哲學。培根則稱之曰「科學之母」(*mother of the sciences*)。又名之曰「根本學」(*prima philosophia*)。他雖然沒有十分把這個根本學的內容詳細說起來，但他却告訴我們這個根本學即所謂哲學乃是與科學為伍的，而不是與宗教為伍的。因為他以為宗教不築其基礎於理知上，而一切學問則無不以經驗的知識為出發點。所以宗教與哲學絕然是兩類。宗教是出於神祕的感通（即通神），而哲學仍和科學一樣仍以經驗為材料，由分析與歸納而成知識，得有結論。他雖不因此而反以

輕視宗教，但著者以爲這樣把宗教與哲學劃分了極嚴格的界限却很可以使以後的哲學免了不少糾紛。

第二節 笛卡兒

嚴格說來，在近世，培根只可說是科學（或科學方法）的鼻祖，而笛卡兒方能算是哲學的鼻祖。因爲笛卡兒所主張的方法乃真是哲學的。

笛卡兒 (René Descartes 1596—1650) (註六) 是法國人。他從小就習數學，所以根本上是一個數學家的頭腦。他的著述有多種；我們今天所根據的是 *The*

Philosophical Works of Descartes 2 Volumes by Haldane and Ross。

(註六)按原名本爲 *Les Quartes*。

他的學說自然是以數學的精神爲出發點。他總是只求確實。因爲他以爲凡不確切的知識不足稱爲知識。凡是說我知道這個東西必須是等於我知道二加二

爲四一樣。否則雖是知道而實等於不知道。不知道而猶自以爲知道乃是最可恥的事。所以學問之道第一在首先必須知道自己的知識是否確實，換言之，卽是能否稱爲知識。蘇格拉底以先明自己的無知爲入手。笛卡兒的精神亦是如此；不過稍稍改變一些方向。他以爲我們對於所知的一切，無論是耳聞目見，亦無論是有形或無形，亦無論是屬於外界或屬於內界，都必須加以懷疑，而不可遽然承認。後世稱此方法爲普遍的懷疑 (universal doubt)。這就是無論何物何事凡我所見所聞無一不須懷疑。譬如我見一個橘子，我不應卽承認其物本來就是橘子；而應懷疑我看他是橘子究竟是否他的本來原樣，其間有無不合之處。如此懷疑下去，則無一物不可懷疑；無一事不可懷疑。於是凡我所見所聞所感所覺所知所想無一可以遽然認爲確實如此。然須知我們雖必須普遍地懷疑與澈底地懷疑，但仍有不可懷疑的地方。例如二加二等於四便不容懷疑。因爲二加二等於四是最清楚的觀念 (*the clearest idea*)。笛卡兒以爲除了最清楚的觀念

以外沒有一個不可懷疑的。所以我們須從普遍的懷疑中求真理，就好像在沙裏淘金一樣。如果一切皆可疑，而其中不可疑的究竟是甚麼？笛卡兒以爲一切都可疑；睜開眼睛所看見的無一是確實的；耳所聞，手所觸亦然；而獨有我們的那個疑一切皆不確實的「疑心」(doubting) 却不可以懷疑。這事極易明白。因爲疑一切則一切皆不確實而惟此疑則必爲確實。例如我謂一切學說皆非真理而我此言則必爲真理。我疑一切，一切遂不可靠，而我之此種疑心必不能亦不可靠。因爲若我之此種疑心亦不可靠，則豈非此疑亦沒有了麼？我疑一切的疑心既沒有，則我還能疑一切麼？所以我疑一切，則必定是一切不可靠而獨疑爲可靠。因爲疑心是最可靠，所以此疑是一種最清楚的。於此我們須知笛卡兒所謂最清楚的就是所謂自身明白的 (self-evident)。而所謂自身明白的亦就是最根本最確實而不必加以推論的。例如我疑一切的疑乃是最根本的亦是最確實而用不着推論。因爲此疑乃是一個絕對的前提。必定有了這個前提方能有其他

一切。所以是最根本的。一切皆有疑惟有這個前提不可疑；一切皆不可靠，惟有這個前提可靠。所以是最確實的。可見我疑一切的疑是自身明白的。既然疑是自身明白的則這個疑必是「有」了。因此笛卡兒以為論到他的存在（即是有），我們可以說一切的存在都不可靠而獨有這個疑的存在則確是可靠。換言之，即一切都可疑其為沒有，惟有這個疑則決不能說他亦是沒有。於是他有一句名言：曰「我疑故我在」（*cogito, ergo sum; je pense donc je suis; I think therefore I am*）。這句話中不可重視「我」字，其實乃是「懷疑故疑為存在」。

須知疑即是「思」。疑既存在，則思亦即是存在。換言之，有疑即有思；有思即有我。因為疑就是思，思就是我。笛卡兒於是由一切皆可疑之中尋到一個不可疑的東西——即是我。因為若沒有我就沒有思，沒有思就沒有疑。至此一切亦就都沒有了，尚有何知識？

但是笛卡兒尋到這個不可疑的以後，他就以此為前提：他以為存在中最確

實的就是我——即是思。我雖就是思，但不僅是「能思」，並且亦須包括「所思」。譬如我在那裏想一個人，則這個人必是存在——即存在於我思想中。若沒有這個人則我即不能想。可見想這個東西即等於有這個東西。普通人以為我們想一件東西必是由於先看見這個東西。其實我們却亦有未經看見而即有此觀念的。例如「三角的圓」與「獅首的人」這些東西我們從來沒有看見過，並且世界上亦從來沒有這樣的東西。但是我們却確實有這樣的觀念。所以我們不能說凡是觀念都是由經驗而出的。柏拉圖更說得好：他說你看見這塊石頭與那塊石頭相似，你遂有「同」的觀念。但這個同的觀念乃是絕對的同，而實際上兩物無論如何只有相似而不會絕同。可見這個「同」的觀念不是由於實物上取下的。又如「圓」，實際上任何圓的東西必不能真正的圓而沒有絲毫偏缺。但在觀念上則這個圓確是絕對的。由上述的數例來看，可見觀念是有兩種：一種是由外界事物所映印而成的；一種則是由我們的思想中自己生出來的。他名

後一種爲天生的觀念 (*idea innata, innate ideas* 或譯自成的觀念)。

在這種天生的觀念中有一個觀念，就是所謂「神」 (*God*) (註七)。須知於此所謂神與宗教上的所謂神完全是兩個意義，切不可誤會。此處所謂神乃是對於這個宇宙全體的本質而下的一種專門名辭。他的意義只是指世界總體的本質而言；包括最後的實質與無窮的時空。決不是宗教上以玉皇大帝等人所代表的神。這一點先銘記在心上方能看下文所述的「神之存在」。笛卡兒以爲我們無論何人都是宇宙中的一部分。宇宙是全體 (*whole*)；各個人是部分 (*parts*)。總是全體包括部分，而不能部分包括全體。例如一個桌子，這個桌子是全體；而桌腳，桌面與抽屜則是部分。一個桌子可包有桌腳，桌面與抽屜；而抽屜則不能包有這個桌子的全體。但這件事用於我們對於神之觀念卻有些不合。因爲神是全體，而我們是部分。用他的言語來說，即神是「完全者」 (*perfect being*) 而我們是「不完全者」 (*imperfect beings*)。神是「無限者」 (*infinite*)

being) 而我們是「有限者」(finite beings)。爲甚麼我們是不完全，乃是因爲我們只是部分而不是全體。爲甚麼我們是有限者，乃是因爲我不能就是你，你亦不能就是我，各有各的位置，其外尚有別的東西，致爲萬物中之一物，而爲其外所限了。我們既是部分，既是不完全，既是有限者，何以我們的思想中會有一個觀念，即所謂全體，完全者，無限者呢？可見以部分而竟含有了全體，以不完全的，有限的，而竟含有了完全的，無限的，這豈非一件奇怪的事麼？笛下兒至此便主張這個完全的無限的全體決不能是不完全的有限的部分所產生。既然不是部分所產生的，然則是那裏來的呢？照普通的說法自然是以爲由於拼合與擴充。我們把無數的部分拼合成爲一個全體。笛卡兒以爲：我們這個拼合的能力又是從那裏來的呢？可見這個拼合說依然不能解決此難題。不得已我們只可以說部分中之所以有全體的觀念即正因爲部分是隸屬於全體的。譬如一個人是一個全體，其耳目自然是部分，但這些耳目中可以具有人的影象或性

質時，便是由於他們是隸屬於人的。於是笛卡兒至此乃把以前的方法完全倒置過來了。就是以前以我爲出發點；我以外皆是可疑，皆不可靠。但至此却以爲必是先有全體而後有部分；換言之，必是先有神而後有我。因爲我是存在中的最確實者，而神亦是存在中的最確實者。在這兩個確實的存在之間却是我只是部分而神乃是全體。只有全體能生部分；斷無部分能生全體之理。所以有我必須先有神。這便是笛卡兒的本體必有說。

(註七)笛卡兒有時固公然承認這個觀念就是所謂自然界總體 (natura generaliter spectata, nature in general) 見『The Sixth Meditation』

於是我們又得一言這個全體的「神」之性質。一切既從神而出，則神必爲一切之因。但神則不能更有所因，所以神必是「自因的」(causa sui, self-caused)。一切於各自以外都有其他，惟神無外，所以神必是絕對的 (absolute)。一切皆有變化，惟神不變，所以神必是永久的 (eternal)。一切都可歸根於神，所以

神必是包含一切的 (all-embracing)。須知所謂自因即是指自己存在 (self-existent) 而言。因為天下萬物都有所自來，則其所自的來源必是自己存在的，不能更有來源，以為依靠。可見笛卡兒所謂神只是一個由邏輯上推論而出的萬物根本元能了。

笛卡兒雖以神為萬物的本體，好像是一元論；但他却又於神之下再設立兩種「本質」(essences)。他以為神是絕對的本質，而這兩種却是相對的本質。在我們看來，可以說神是最高的最後的最根本的本質，而這兩個則次高的次根本的本質。這兩個是甚麼？那就是「物」(matter) 與「心」(mind)。笛卡兒是個數學家，他非有最清楚的觀念決不認為真實。對於物與心亦是如此。他以為物決不是心，換言之，即物決不能歸併於心。心與物亦然，因為物有一個特徵：就是所謂「廣袤」(extension)。所謂廣袤就是體積。譬如我看來一塊石頭，摸一摸是硬的，冷的，看一看是白的；你可以說硬的冷的白的都是由於

我的主觀所賦予，而不是那個外物的原樣。但你無論如何却不能說那個外物是不在那裏。他既在那裏便是占有了空間。占有了空間便是有體積 (Body)。所以物的唯一特徵是體積。至於心則是思維 (Thinking)。因為沒有了思就是沒有了心；沒有了體就是沒有了物。而所謂思亦正是輓近所謂「覺」 (consciousness)。須知物的廣袤與心的省覺都是互不能併存的。我們決不能說覺就是體，因為他們兩個的性質太不相同了。我們決不能推定廣袤中必含有省覺；亦決不能推定思維中必含有體積。因為這兩個太不相類。所以笛卡兒主張他們是兩類的本質，互相獨立。詳言之，即物的存在不由於心；心的存在不由於物。至此笛卡兒乃由一元論而變為兩元論了。

但我們須得再補充一句。就是笛卡兒所以主張物的唯一特徵是廣袤的緣故。他相信我們知道一件東西必是由於感覺 (sensation)。感覺的內容雖決非外物的原樣，却必有一個外物在那裏則不容疑。這一點乃是當時科學的結果。知

道色香味觸以及溫度都不是外物所本有的。笛卡兒根據此理遂以爲外物雖不似我們感覺上所現的却仍必有其物。不得已惟有把外物的占據空間性與可以分割性以及可以移動性歸之於外物本身。這便是他的廣袤說的由來。赫甫定 (Hobbes) 說他的功勞不在分別物心而在把物與心各給予以一個最清楚的觀念與定義。我以爲這句話實在是很對的。

總之，笛卡兒在哲學上功勞實在大得很。第一是他把哲學的態度決定了。他用大開大合的態度來決定以後的哲學所應取的途徑。他的大開就是那種普遍的懷疑。他疑一切，疑自己，但由這個澈底懷疑中反而尋到不可疑的神——萬有根本。這是他的大合。就是由極端的懷疑而一跳到極端的肯定。由目前對於一切的不信任而一跳到對於最遼遠最渺茫的反而加以信任。自表面來看，似乎有些可笑，而其實却步步都是嚴正地依着邏輯的進程。我們說他是跳，其實乃是名學上推論的必然結果。他雖用演繹法但又與普通的演繹法不同。所以我說

他的方法乃真是哲學的方法。

第十一章 霍布士斯披諾利與萊伯尼志

第一節 霍布士

霍布士 (Thomas Hobbes 1588—1679) 是英國人，生於馬爾姆斯伯 (Malmesbury)。他曾認識培根，後來他到法國又認識了笛卡兒。他是一個飽學者，深通希臘文拉丁文。他曾從希臘文中翻譯出來好些重要書籍。他的著述亦是用拉丁文寫的。

霍布士的思想固然是受了培根的影響，但亦是很受笛卡兒的影響。培根以歸納所得的公式認爲宇宙間的理法；霍布士則進一步不僅只認這種理法並且更設定這些理法有一個統一，於是理法乃有所附麗。從這一點看來，霍布士顯然

是受了希臘哲學家德穆克里托斯的影響了。但他却又吸收笛卡兒的數學精神。笛卡兒想建立一個普遍的幾何學 (universal geometry)。而霍布士亦是作此想，却又更進一步想作一個普遍的力學 (universal mechanics)。人家以幾何學的方法適用於一切，他則以力學的方法適用於一切。

霍布士以爲最終的實在就是所謂「動」 (motion)。但動不能無所藉。所藉便是「體」 (corpus, body)。於是宇宙的本質乃不外乎動與體。有動所以有變化，有異樣，有時間；有體所以有空間，有地位，有所對。他以爲最根本的就是這個所謂動與體。空間是因體而始有的；時間是因動而始有的。須知體與動是分不開的；斷無沒有體而仍是動的道理，亦斷無不動的體。所以霍布士的哲學頗有與德穆克里托斯相像的地方，却又與他不同。因爲他把體（在他爲原子）與動認爲可以分開。而霍布士則以動來解釋體，而又以體來表現動。須知霍布士這種學說大有一元論的傾向。他很可以建立一個大的系統。所以我們不

妨稱他爲近世哲學中機械主義之鼻祖。就是因爲他能將各種科學都彙集起來而成一個系統的學說。詳言之，他以幾何學爲動律之數理的說明；力學爲一物體與他物體相關係時的動律之說明；物理學爲物體內分子之動律之說明；心理學爲起於人身內部的動律之說明；政治學道德學爲起於人與人之間（即合羣關係）的動律之說明。他的主要點不全在於物質（即體）而實在於「動律」（The law of motion）。有各種動律遂有各種科學。而總合統一起來以研究其根本則爲哲學（*philosophia prima*）。此點可說與培根完全相同了。總之，他的學說主要在研究動的律則，所以可以說是機械論的始祖。

現在再述一述他的心理學說。他以爲感覺是外物的動而影響及於我們的身體（即感官）。而記憶與影象則是腦內的運動而不關於外物。思想亦是如此。不過這些運動其規律各不相同。例如記憶其來源雖由於感覺上的印象，然而我們往往因此物像彼物而於看見此物時致憶起彼物，不必同時看見彼物。可見記

憶的法則與感覺的法則並不相同。思想的法則如甲大於乙，乙大於丙而推定甲必大於丙，亦另是一種新的法則。雖則法則有各種而其為動則一而已。質言之，即只有各種各樣的動就是了。從「動」而言，霍布士不能算是真正的唯物論。不過他却可以說是開唯物論之先河。

霍布士於倫理方面更主張一種性惡說。總之他頗有客觀精神，對於當時的宗教空氣敢於澈底反抗，實在不失為一個愛真理的人。他的貢獻仍在於系統化。而尤可佩服的地方還是在其崇尚數學——和笛卡兒一樣。至於他比笛卡兒而較近於培根仍是由於他推重科學。他以為決無所謂全體（宇宙全體），決無完全者與無限者。有之只是萬物罷了。科學是研究萬物的，但對於所謂無限者決不能由科學以研究之。所以知識屬於科學，知識以外的是為信仰。信仰則不是在科學的了。因此科學不能研究宇宙的來源與本體。換言之，即科學只能問次級因而不能問最高因。這樣一分開來，便把本體論（ontology or theory of sub-

science) 完全拋除於科學界以外了。從此以後乃開了哲學與科學的爭端。而其質這種主張仍然亦是一種哲學，不過是取科學的結果而製成的一種哲學罷了。

第二節 斯披諾刺

斯披諾刺 (Benedict Spinoza 1632—1677) (註八) 是生於荷屬國的安司頓頓 (Amsterdam)。其族是猶太種。生下來就隸屬於宗教。但他對於神另有見解，遂為教中所不容，宣告斥逐。幾被暗殺。他乃變名逃至瑞典的海格 (Hague) 附近而隱居。他深通光學，所以專磨眼鏡以維持生計。德國的大學聘他作教授他亦不去。他的著述不多，現在英譯的有 R. H. M. Elwes, *Works of Spinoza* 2 vols. 比較上完全些 (其主要的 *Ethica* 則以 White 的譯本為佳)。

(註八) 他本名 Baruch。後乃改此，但意義無殊。

他的學說是大體上從笛卡兒出來的。不過比笛卡兒來得顯明，整齊與緊密

。他對於知識論上的意見是調和培根的經驗論與柏拉圖的理性論。他雖不承認有獨立自存的理性但他却以為我們只有靠着推理能力方能窺得事物的實際。

他的思想的要點仍在本體論上。但這種本體論依然是一套邏輯的戲法。大部分雖繼承笛卡兒的意見，却暗中改換了意味。詳言之，即笛卡兒是一個一元之下的兩元論，而斯披諾利則是純粹的一元論。並且笛卡兒的「神」是否即指自然界的總體亦不甚明白；而斯披諾利則公然說「神即自然」(deus sive natura)。所以笛卡兒尚不免有「有神論」(theism)之形迹，而斯披諾利則顯然是「汎神論」(pantheism)。笛卡兒雖於神認為是唯一的本質 (the only substance) ，但又認物與心亦是本質 (即是次級的本質) 。雖則他說神與物心同是本質而於「本質」一辭不是同一意義 (univocce) 。據我們看來儘管意義不同，而要不失為高低的差別或根本與分出的差別。照此說來，物與心仍不失為一種本質，不過不是根本的唯一的絕對的罷了。斯披諾利對於此說不能滿意。他覺得這種

的說法在邏輯上不周密。所以他主張本質只限於最根本的那一個。於是他對於本質下了一個定義如下：『本質者由其自身而成；不必藉助於他物而始知之者也』（By substance I mean that which is in itself and is conceived by itself, that is, whose concept needs not the concept of another thing for it to be formed from; per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debet）。於是他的本質乃完全成一個邏輯上的限極概念（limit concept）。一切必須以此為起點。原來當時的學界深信因果律（causal law）。笛卡兒就如此；斯披諾利更然。他以為天下的東西沒有一個是無因而至的。一切東西都有其前因。然後一一逆推又必定推到有一個是無因的，不然則一切又何所因呢？所以一切皆有因，則必另有一個是自因的（self-caused）。這乃是邏輯上必然的推論。因此我們從一切現象（即一切事物）上推論下來必定推出一個「本體」來。這個本體是自己存在

的。就是因爲一切事物都是依靠其外的另一事物而存在。你依靠我，我依靠他，則最後總須得有一個不依靠的。不然則萬事萬物皆不能存在。這個本體是絕對的。就是因爲一切事物都是相對的。此有待於彼，彼又有待於此，則最後必有一個絕對的，而沒有對待。不然則一切事物不能成立。所謂自因亦就是此義。斯披諾拉的所謂本體（即本質）乃完全是由於邏輯而來的一個必不可缺的概念。這個概念雖不可缺，然而不可以由經驗上得之。因爲凡是可見可聞的都是事物，而不是本體。換言之，即都是相對的，依靠的，有因的。我們雖必於這些有因的，依靠的，對待的，事物之背後推定有一個自因的絕對的，獨立自存的本體；然而我們却不可把本體與事物分爲兩截。倘若分爲兩截，便如柏拉圖所爲，無由以說明兩者的關係。斯披諾拉不然；他以爲一切事物只是本體的表現。他名具體的表現曰「形態」(modi, modes)；名性質的表現曰「賦性」(attributes, attributes)。他以爲本體應有無數的賦性，不過我們所能窺見的只有兩

種。就是所謂廣袤與思維（與笛卡兒相同）。但此兩賦性並非獨自存在而必附麗於具體事物之中。所謂具體的事物（concrete thing）正即是所謂形態。關於形態，他下一個定義是：「本體之表現，即由其他而始得知之者也」（by modes I mean the affections of substance or that which is in somewhere else, through which also it is conceived）（註九）。可見所謂形態正好像水之波紋。離波無水，但波非水。無水不波，然不可認水為波。於是我以水喻本體，以波喻形態。明白了此理便知道斯披諾的本體不是超越的（transcendent）。所以他把自然界同時認為「即能即所」。能的自然他名曰 *natura naturans*；而所的自然則名曰 *natura naturata*。這便是他的汎神論所在了。

（註九）affection (affectio) 一字伍光德譯為「情」，真可謂不通之至。須知此字乃由 *afficere* 而出。其為動詞與 *assumere* 相同。

斯披諾又以為有限者的形態彼此互相間是嚴正制定的。但這種互相限定

不是由各形態的自身，好像無數的環一個一個連串起來；乃正好像一個海水裏無數的波，每一波雖爲其四鄰的波所限定，而其所以限定之故則由於海水所使然。所以他的主張是一種定命論 (determinism 亦可譯爲呆定論)。並且他這種呆定論是非常極端的。不過他不是多元而互相制限的定命論，乃是一元而早已安排的定命論。因爲形態是限定的，所以一切形態直等於無限的因果大連環。在這個連環中決無偶然。不過這些形態的大連環又依賦性而分二大類：一類是廣袤的連環，另一類是思維的連環。換言之，即物必與物相接連，相延續，相制限，而心必與心相連續，相引伸，相規定。所以物不能產生心，心亦不能連接物。這便是後來所謂心身並行論 (Parallelism)。但是兩者却又相應，猶如鐵路的雙軌，永不會合，而常自並行。

此外斯波諾利以爲一切形態既由本體而顯出，則各個形態必保存其自己。於是他把自己保存的努力 (in suo esse perseverare) 認是各物的天性。我們人生

的目的亦在乎此。但我們能達此目的必須自覺與本體合體。這種學說和中國儒家所主張的「人與天地參」和「人與天地相通」頗相類似。

總之，斯披諾利的貢獻，在嚴正地應用名學，較笛卡兒為進一步。他這種主張，在人類思想上永久為一種型類 (Type)。他可以說是這一類思想的正式代表。

第三節 萊伯尼志

萊伯尼志 (Gottfried Wilhelm Leibniz 1646—1716) 是德國人，但是他的著述不是用拉丁文即用法文。因為他嘗為宮廷中的圖書館長，所以他是博學的人。他是歷史學家，又是大數學家 (微分方程式是他與牛頓不約而同地發明的)。可惜他沒有十二分大的著述；他的思想多在於信札中表之。除 *Monadology* 與 *New Essays on Human Understanding* 以外，我們根據的是 Duncan, Philo-

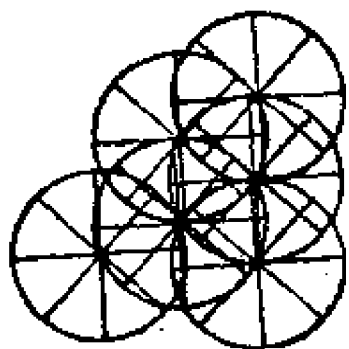
philical Works of Leibniz.

萊伯尼志的思想與斯披諾利正相反對。相傳萊伯尼志曾往訪斯披諾利，曾拜讀他的 *Ethica* 稿本。但萊伯尼志在那時就有了多元論 (Pluralism) 的傾向，而不以斯披諾利為然。其後他更發展其思想，以形成澈底的多元論，而與一元論相對待。

萊伯尼志亦是以研究動為出發點。霍布士以為一切變化都是由於動而出，亦就是動。萊伯尼志則以為一切動都是相對的 (relative)。譬如我說火車往東走是動，乃是由於我立的地方而觀始覺其然。倘若火車的往東走與太陽的向西落而同其速度，則我立在太陽上便不見火車的動。可見一切的動皆是由比較而出。但所以致動之由則必不是相對的。於是把「動」(motion) 與「力」(force) 分而為二。動是力的表出；力是動的由來。所以霍布士的力學是靜力學 (statics)，而萊伯尼志的力學是動力學 (dynamics)。前者可改稱為機械學；

後者可改爲力學。萊伯尼志既以爲動是相對，則由動而成的廣袤亦必是相對的。且由廣袤而見的「空間」亦必是相對的。空間既是相對的，則由動而表現的「時間」亦必是相對的。於是萊伯尼志把廣袤，空間，時間都認爲不是絕對的。但他却以爲力必以個體 (individuality) 爲憑藉。沒有個體則不可有力。至此他乃吸收希臘原子論的精神，而加以修正。向來的原子論總是把原子認爲一種質料，不過是極微罷了。但既爲質料必有廣袤，而占空間。萊伯尼志以爲如此說法必陷於矛盾。希臘的散諾已早見之。我們要免除散諾的駁難，勢必把原子認爲不占空間。但不占空間又何能演成這個世界呢？於是他只有主張這個原子就是力的中心 (the centre of force)。所謂力的中心就是指發動的根由而言。於是廣袤空間與時間都是由力的發現而成。乃是派生的 (derivative)。而最根本的只是這個力。力有無數的中心。萊伯尼志名他這個力中心曰「純一」 (monad)。所謂純一，在字義上和 atom 原無分別；不過原子指物質的極微而言

，此則指無形象不占空間不居時間的而言。他以為一個純一，既沒有體積，則此一純一與彼一純一的區分必不在空間上的地位。例如此桌所以與此椅不同，就因二者各占一個空間，不能混同。凡有形之物決不能同時以二物同占一個空間。但無形的純一則可以如此。為便利起見，茲以下圖表明之。



圖內每一圓圈代表一個純一。而各圓圈之內容可以互相重疊。設若每一個皆與其鄰相重疊，則就內容言，可謂沒有新的。然就中心點言，每一圓圈自有其中心，而不與其他圓圈相共同。萊伯尼志的純一大約就是如此。就其中心言，他是純粹的一個，不可分。但就其內容言，他却包

括一切，其外的一切都可吸收於其內。所以他以為一個純一可以攝全世界。佛教上所謂「一攝一切」「一切攝一」就是這個道理。萊伯尼志謂純一沒有窗戶 (windowless) 亦就是指此。萊伯尼志的純一又有種種等級與類別。例如無機物

的極微是一種純一，這種純一是渾渾噩噩的，名曰素樸的純一（*monades rures*）。其次則為生物的極微，這種純一是具有攝象的，名曰有心的純一（*monades animas*），至於人類，則為有理性的純一了。須知萊伯尼志還有一點與原子論不同。就是原子論視原子如沙堆。只有沙粒是實在的，而沙所堆成的東西則是派生的。名之曰合成物（*the compound*）。萊伯尼志不然。他的純一，在一個原子固然是個純一，在一個人亦是一個純一，在全世界亦可算是一個純一。就人身上的細胞言，是一個純一，而細胞內的分子亦是一個純一。所以我們可以把純一與原子認為一個是均同的（*homogeneous*），一個是雜異的（*heterogeneous*）。換言之，即一個是可以無機物來說明，一個則必須以有機物來說明。因為這個緣故，萊伯尼志把心理亦吸在純一內。他以為心意作用亦是由小而大。在低級的純一具有「極微的知覺」（*petitia perceptions*）。由人身內各細胞所有的極微知覺而成人身所具有的明顯知覺。這種主張亦和他的一攝一切與一切攝一

相通。因爲一個純一而必是攝吸其他純一，所以好像鏡子 (Miroir) 一樣，能把其外的都照入進來。純一的等級愈低就好像鏡子愈模糊，其所攝收便愈少。倘若好像鏡子愈明亮的，則便是攝吸愈多了。所謂極微知覺正即是極模糊的鏡子。所以他始終不採「堆沙式」(mosaic) 原子論。

萊伯尼志既主張一切都是力的發現，所以他以爲天下沒有無理由的事物。例如葉是綠的，則必有所以如此的理由。火能燒東西，亦必有其所以如此的緣故。這就是凡事物無不有理由而存在。否則即不能有這樣事物。這個原理名曰充足理由律 (principium rationis sufficientis, principle of sufficient reason) 此說在邏輯上居然成了最高的原理。

萊伯尼志更有關於身心相關的主張，他以爲兩者的調和是預先早定的。這是所謂有名的預定調和說 (harmonie préétablie, preestablished harmony)。

總之，萊伯尼志又是一種型類。可作一個正式的代表。他的特點是把有形

的有礙的 atom 而變爲無形的能攝的 Monad。同時又把整個兒的宇宙變爲多元的疊套連合。這種思想對於斯披諾刺的一元論可謂遙遙相對。所以我說他另是一個新型類了。

第十二章 洛克柏開來與休謨

第一節 洛克

以上所述的幾個哲學家除了霍布士以外，有人稱之爲大陸的理性派 (Rationalism)。因爲他們都是重視數學，同時又以爲我們的知識能力中有一種理性能力，能推知實際。現在當述三島 (英國) 的經驗派 (Empiricism) 了。經驗派的功勞在從新的觀點而重新建立認識論 (epistemology)。所以在經驗派往往以認識論而代哲學全體。這個趨勢的開始者不能不推洛克。

洛克 (John Locke 1632—1704) 是英國人。他的哲學思想是由讀了笛卡兒的書而啟發的。他亦和柏拉圖一樣很熱心於政治。他主張政治上最不好的是東風壓西風，或西風壓東風。這樣則決無進步可言，而只有互相爭搏。而要使政治進步必有一種公開的態度使大家都能自由討論。而尤要者是貴在能「容忍」(Tolerance)，質言之，必須尊重他人，儘量使他人發表相反的意見。洛克的這種主張却作了英國憲政的真髓。英國之有今日實賴有此。

他的大作是人類悟性論 (An Essay Concerning Human Understanding)。他的主張却不能算是純粹的經驗論，因為他是以經驗論始而以理性論終。這亦是英國學風的長處，即富有折中性而不偏於那一極端。他首先反對笛卡兒派一流的天生觀念說。他以為一切觀念都是由經驗上而來。你不看見馬，你決不會有馬的觀念。所以他說人心如白紙 (tabula rasa 即白板)。在一張白紙上你愛寫甚麼則上頭就有甚麼。這句話的意思是以為心是白紙，而經驗則是寫上去的

字迹。但寫過了一次則有了痕迹。所以如白紙是指本來的心而言，不是說有了經驗以後的心。他以為經驗有起於外界而印在我們心上的，這個名曰「感覺」(sensation)。亦有起於內界而自己覺得的，這個名曰「反省」(reflection)。其實就只是內感與外感罷了。人心如在黑屋內，凡入此屋必經過這兩個窗洞。所以無論任何觀念不是由外感而成，便是由內感而來。沒有破空而飛來的。至於思想無不以內感外感所給予的為材料。思想的自身不能由無而創為有。思想好像是廚子，而外感內感好像是魚肉雞鴨。沒有魚肉雞鴨決燒不成菜。這便是他的經驗論。

但他以為凡由外感內感而來的經驗上的觀念都是一個一個的。因此他名之曰「單純觀念」(simple idea)，由單純觀念而組織配合起來乃成所謂「複合觀念」(complex idea)。其實他所謂單純觀念却近於具體的觀念(concrete idea)。而所謂複合觀念則確近於抽象觀念(abstract idea)。好像他以為愈單純即愈具

體，而愈複合便愈抽象似的。他把色，香，味，音等認爲單純觀念乃至於廣袤，亦謂爲如此。於是他乃把距離與位置認爲由廣袤而複合以成。他於論複合觀念中最可注意者就是所謂「本體」(substance) 這個觀念。他以爲這個只是支持一切性質的支持者 (the support)。好像我們看見一架衣裳，雖則滿載衣裳，而不看見架子，但我們必定因爲衣裳能够直立不倒，必定可以推定其背後確有一個架子。本體的觀念亦然。我們看見顏色，又聽見他的聲音，更聞着他的臭味，則我們對於這些色香味必定推知其有所附麗，而其所附麗的必定就是支持這些性質的本體。但本體僅爲一個支持者，其尙有何種性質則不可知了。於是我們可見洛克所謂複合觀念乃是單純經驗的抽象組合。於此組合必先設有心的能力——即心能重新配列所得的印象又能加以總括與抽繹。設心如白紙則必不能如此。因爲白紙完全是受動的 (passive)。至於配列經驗加以抽象則必是能動的 (active)。洛克之說以被動的爲開始而到了後來不知不覺變爲能動的了，

未免含有矛盾。這却是英國人注重常識的好處，不可以不調和而短之。

洛克更把這些道理用於認識論以明其價值。他以為我們的知識有真偽的分別，不在觀念與實物是否相應，而只在觀念與觀念是否能配合一貫。有一種觀念間的區別可由「直覺」(intuition)而得。如圓便不能有角。還有一種則有待於「論證」(demonstration)。如一個正方形內以其對角線再畫一正方形，則此方形必為原方形之半。這種決不能一看便明，而必須用幾何學的圖形為之證明。此外還有一種如金是可以融洽的，或紙是可以燒為灰的。這些知識純依靠於經驗。有時金子竟不融化，有時紙燒了竟沒有灰。所以這個知識不是必定的，換言之，即沒有必然的。他因名此為「概然的」(probable)。

此外洛克對於道德學上亦有主張。他雖不離快樂論的原理，但他依然以神的命令為道德的權威之來源。其詳茲不贅述。

總之，洛克的貢獻在開創一個新方面。他先估量我們的認識能力；他不盲

且地承認我們的知識能力所到無涯。他隱然指示我們的知識能力是有限制的。——這一點乃是康德所從出的。我們不應該先講萬物的本體與真相，而應先問一問我們的知識能力究竟能達到甚麼界限為止。這個問題後來遂變為哲學的中心了。

第二節 柏開來

柏開來 (George Berkeley 1700—1753) 是英國愛爾蘭人。後來在教會得過了極高的地位。他的著述由 A. C. Fraser 彙刻為四冊 (*Berkeley's Complete Works*)。

柏開來的主張從心理學上出發。他對於視覺有研究。原來洛克承認物理學者蓋列利 (Galileo) 之說，以為我們所看見的色與所聽見的聲是屬於我們主觀的，不是外物的本相。但大小與遠近則確是屬於外物。這便是所謂初性與次性

(primary qualities and secondary qualities)之分別。柏開來以爲從視覺上便證明此分別之不當。他以爲視覺所見只有色，決沒有物象的大小與觀者相距之近遠。物象之大小與距離之遠近都是由於眼球的轉動而成。換言之，即由視覺與運動的筋覺聯合而成。可見這個性質依然是我們所附加於外物的，而仍不是外物所自己本有的。柏開來把初性與次性的分別取消了以後，便是把一切性質都歸於我們的心影。於是只有心影（即觀念）而無外物。洛克雖主張一切都是觀念，但仍以爲觀念的背後尙有個支持者。在物理學上講，這個支持者就是物質。柏開來出來，以爲這個物質簡直不必要。因爲我們所見是色，所聞是聲，所觸是硬與冷，等等，試問去掉了色香聲礙等尙餘有甚麼呢？既無所餘，便是沒有背後者。直言之，即是沒有物質。翻過來說，亦可以說物質只是一句空話；有了他亦無關係，沒有他亦無妨礙。但我們求澈底起見，簡直不妨直截主張沒有這個東西。這便是柏開來的非唯物論 (immaterialism)。

他有一句名言是「有卽是被知」(esse est percipi, to be is to be perceived)。這句話的意思正如上述。就是以爲感覺觀念只是感覺觀念，大可不必假定他背後另有東西。因爲這個假定是永不能證明的。我們決不能撥開感覺觀念而直達其背後的那個東西。則我們有甚麼法子可以說這個東西必定存在呢？譬如我們說世界外有一個三頭六臂的人。我們既不能飛到世界以外，去看見他。我們有甚麼法子證明他必定是有呢？所以我們不如說沒有這個東西。因爲凡一件東西是有在那裏，必定有人看見——我不看見，你看見，你不看見，另有別人看見。倘若絕對沒有人看見，則簡直可以說沒有這樣東西。

但柏開來亦知道感覺和記憶想像不同。感覺不能隨主觀的好惡而出沒。例如我聽一個很難聽的聲音，我心裏雖很不歡喜他，然而這個聲音還是在耳旁。因此他主張感覺觀念不是個人意志的產物。既不是個人意志所產又不是外物，然則是甚麼呢？他於此則以神爲答案。以爲乃是神所給予的。因此所以你與我

能共見一物。其實在我們看來，柏開來此說不管就把「外物」改爲「神」罷了。——只是換一換名稱而已。不過他亦有貢獻。貢獻即在批評方面。他能把外物本體的觀念打破，把一切性質都留於心影，這確是他的長處。

第三節 休謨

休謨 (David Hume 1711—1776) 是英國蘇格蘭人。他是個博學的人。曾撰有英國史。他的主要著述是 *Treatise on Human Nature* (此書後來節刪其後半而成爲 *An Enquiry Concerning Human Understanding*) 與 *The Principles of Morals*。

他亦和洛克與柏開來採同一的徑途，不過要比他們澈底。他以爲我們所見所聞所觸都是所謂「印象」(impression)。這是由外而成的印象。至於我們所樂所苦，有要有不要，這便是內的印象。可見休謨的所謂印象實包括洛克的感

覺與內省。直言之，即印象有兩種。一種起於外的是謂外感；一種起於內的便是內感。休謨以爲這種內外的印象必是新鮮的 (fresh)。但他們只能一次出現。迨至第二次出現便不是原來那樣新鮮了。便變爲模糊不清楚的了。休謨名此種模糊的印象曰「觀念」(Idea)。觀念不是別的，只是原來印象的再現，而比原來的印象不清楚。然而無一觀念是不由於印象而來的。總之，觀念既是印象的再現，則沒有印象斷不會有觀念。所以一切觀念皆由印象而起。這便是休謨的極端經驗論所在的地方了。然而如何由觀念而聯合成爲秩序的世界呢？這便是休謨所必須研究的問題。因爲照他所主張，只有一個一個的印象，而印象再現的觀念亦是一個一個的。猶如散沙，只有沙粒。試問只有散沙，則一切構造，格式，架子，條理等又從何處來呢？休謨解答這個問題，以爲觀念與觀念間之聯合，其自身有一種律則。就是所謂聯想律。第一，是因爲「相類似」(similarity)；第二，是爲空間上時間上「相鄰近」(contiguity)；第三是因爲

「因果相生」(causality)。休謨這樣一來乃是把外界物理的秩序都變為內界觀念間互相聯合的法則了。

就中因果律一項在笛卡兒等認為是自明的原理。一切推理皆須自因果原理而出。而因果律的自身則不能再推論了。這樣便是以因果律為不容議的先決前提。但休謨以為不然。我們看見火柴一劃就燒着了，以為劃是因而燃着是果。且以為因能生果。殊不知這不過這兩個事象常常聯在一起罷了。火柴一劃即燃。我們經驗了無數的次數。遂致我們推想其中有一個因果連鎖。其實劃是一件事，燃又是一件事。今假定名此二事為甲與乙。實因為我們看見甲時必繼見有乙。於是在我們心中自然而成了一種習慣：以為今既有甲，則乙必定跟着而來。但事實上又未嘗有時只有甲而不見乙的繼生。所以因果律並不是在外物界內的真正條理，乃只是我們推測事物變化時的一種習慣。他名此為心的習慣(habit-ude of mind)。既然是心的習慣，則不啻謂外界無秩序。外界沒有秩序

，則只剩了內界的秩序，便不言可喻了。所以休謨的學說到此乃由經驗論而轉入懷疑論。

休謨的懷疑論不僅至此而止。他一方面仿照柏開來，以爲就本體而言，沒有外物的本體（外物只是一簇感覺印象而已）；同時他於他方面又以爲亦沒有自我的本體。所謂自我亦不過一連串的感情而已。他的學說可算是很澈底的。他既不承認外物的存在，以爲除了一個一個的外的印象以外就沒有統一的永恆的外物本體。他又不承認有內心的存在，以爲除了一個一個的內的印象與由印象而生的觀念以外，本沒有統一的自我本體。外物的本體的觀念從那裏來呢？內我的統一的觀念又從何處生呢？他以爲這些都是根據我們的觀念與觀念間互相聯結拼合的規則而推出來的。換言之，即都是依據經驗上前後左右的秩序而推論出來的。這種推論（*referance*）是沒有必然性的。雖然大多數人作如此的推論，然未嘗不可有一個人作相反的推論。按休謨所謂推論即等於近人所謂「

邏輯構造」(logical construction)

要之，休謨在哲學上的貢獻是很大的。第一是他的態度非常徹底。第二是他的邏輯非常謹嚴。

由洛克到休謨可謂是英國認識論的哲學時代。這個潮流乃一轉而入於德國，遂有大哲康德。洛克的態度比較上中正，而富有調和色彩；柏開來的功勞即在抹煞初性與次性的區別，以打倒唯物論。休謨則承繼柏開來的精神，一方面打唯物論，他方面打唯心論。頗有一箭雙鵰之妙。總之，認識論在哲學上的地位經過他們三位這種努力可算已確定了。以後哲學乃由本體論而專限於認識論亦就是因為這個緣故。讀哲學史的人不可不特別注意於這一段。

第十三章 康德

第一節 康德的純理批判

康德 (Immanuel Kant 1724—1804) 是德國孔尼許堡 (Königsberg) 地方的人。父親是一個製造馬鞍的工匠。母親是一個虔敬宗教的教徒。他於十七年以後進了孔尼許堡大學。他當時所研究的還是數學物理學天文學自然地理等。畢業以後因為生計關係做了七年的家庭教師。後來居然為孔尼許堡大學所聘，更升為正教授。他的生活除了著述以外就是教書。他在行為方面可以說是最平淡的。而在思想方面却是非常豐富。他終生沒有離開本鄉，但偏偏愛讀他人的遊記。所以他真有一秀才不出門能知天下事的樣子。他的大著純粹理性批判 (Kritik der Reinen Vernunft) 是他五十八歲的那一年成功的。此外的著述尚多。我們現在所要根據的是如下：

1 Immanuel Kant's Critique of Pure Reason translated by Norman Kemp Smith.

11 Kant's Theory of Ethics translated by Abbott.

三 Critique of Judgment, translated by Bernard.

四 Kant's Prolegomena by Carus

現在把他的認識論上的學說在本節內敘述，至於其他學說則在次節內述之了。他自稱其學說等於歌白尼 (Copernicus) 的革命（本來以太陽繞地而出沒，歌白尼出來乃創地球繞太陽之說故為革命）。我們現在先得明白這是一種甚麼革命。須知康德是依然繼承着洛克的問題；即我們的知識能力究竟是怎樣的？萊伯尼志雖不滿足洛克的主張，却仍沒有圓滿的解決。康德以為今天不是評判經驗論與理性論孰是孰非的問題，乃是應該檢查一下，究竟經驗論與理性論各個的當中有無合乎真理的地方。倘使經驗論中亦有正理；理性論中亦有真理；則我們便不可籠統地有所棄取。於是康德便於兩派以外另立一種學說，名曰批判主義 (criticism)。這裏所謂批判乃和分析解剖差不多。就是說不能籠統地偏於那一方面。康德用批判方法遂於經驗論與理性論兩條道路以外另闢了一個新

路。他名這種方法爲批判方法，他名這種態度爲先驗的 (transcendental 按普通 transcendent 爲超越的，此則稍異其義)。這種先驗的態度之發明便是等於歌白 尼的革命。甚麼是先驗的呢？第一是異於心理的 (psychological)。因爲心理學是自然科學之一。所以從心理學上以講我們的認知力必不外乎講甚麼刺激與反應。而這種方法決不能說明何以我們能有認識力。第二是異於物理學的 (physical)。物理學所講的是動。霍布士 一流的唯物論遂以爲動在我們的感官上遂成知覺。殊不知感官內的亦只是動，又何能成爲知識呢？所以這些自然科學的態度都是預先假定有了知識，然後去研究知識的內容。若要研究「知識自身」 (knowledge in itself)，則自然科學的方法便無用了。因此康德 乃提出先驗的方法。所謂先驗的是指我們的認識力其自身具有一種格式而言。並不是說你的知識如此，我的知識如彼，乃是說凡是知識便都有這個格式。我嘗拿戴眼鏡 爲比喻。戴了黃色眼鏡 自然所看見的一切東西亦都是黃的了。但因爲有不戴黃眼鏡

的人，所以你戴黃眼鏡便成爲特別事象。倘使所有一切人類都是戴了黃眼鏡，試問怎樣呢？在普通人必爲倘使人人乃至一切生物都戴了黃眼鏡，則便不知道是戴了眼鏡。康德的意思正與相反。他不管主張人人乃至一切生物都戴了眼鏡，而我們偏能發見這個眼鏡是甚麼。所以他所講的「主觀」不是指那一個人的，乃是汎言認識力（*bewusstsein überhaupt, consciousness in general*）。我們必須先記着這一點。他所發見的眼鏡是甚麼呢？他以爲有兩種：一種是屬於我們的感覺的；另一種是屬於我們的理解性的。感覺是受動的，所以可以說只是一種能受性罷了。外物雖施其影響及於我們的感官，我們受了乃成感覺，則顯然可見外物只是一種材料而已。好像我們本來有一個格式，外來的東西必定填入於其中。倘使填不進去，則只好把他刪削了。康德發見在感受性一方面我們本有的格式就是空間與時間（*space and time*）。康德以爲空間與時間既不是先於事物而自存的一種東西，又不是存於事物間的一種關係。他們乃是我們感受性上

先驗的方式 (a priori form)。何以見之呢？不看見任何事物必占據有空間與連串於時間麼？可見空間與時間並不是從事物上抽象出來的。乃反是事物必依靠於空時，而不是空時由事物而產生。我們任何感覺沒有不具空時的。例如你看見一朵花，便有這花所占的空間。可見必先有空間時間而後方有感性；即否亦必同時俱來。因此我們可以說這是先驗的格式。於感受性上有先驗的格式，而於理解性上亦是有的。康德以為感受性是專接收外來的「所與」(the given)；而理解性則是我們的一種能力可以把所與加以綜合。他名這種為「綜合的統一」(synthetische Einheit, synthetic unity)。他主張是一種自發的能力 (spontaneous activity)。這種能力所製造的便是所謂「概念」(begriffe, conception)。而概念中的最根本者，在亞里斯多德名之曰「範疇」(categories)。康德則以為這些範疇就是思想上的先驗格式。他把普通名學上的判斷式樣加以整理與分類。共分四類，每類之中又分三種，凡十二種。茲列之如下：

判斷式

範疇

單稱——此甲為乙

單一性 (一)

分量
特稱——有甲為乙

多數性 (多)

全稱——凡甲為乙

總體性 (全)

性質
肯定——甲為乙

實在性 (正)

否定——甲非乙

否定性 (負)

無限——甲為非甲

限制性 (限制)

斷言——甲為乙

本質性 (本質或本體)

關係
假定——若丙為丁則甲為乙

因果性 (因果)

選定——甲或為乙或為丙

相互性 (關係)

概然——甲將為乙乎

可能性 (可能)

模態
確然——甲為乙

現實性 (現實)

「必然——甲不能不爲乙」 必然性（必然）

除了幾種新的以外大抵與亞里斯多德的十種範疇相同（但較爲整齊）。不過亞里斯多德的態度只是把這些當爲對於一個東西敘述起來的時候所用的方法。康德乃進一步竟把他們認爲是我們思想上所本有的格律了。我們有了這種先驗的格律總能去認識對象。所以在康德的意思，外物投入我們的認識中而爲我們所知道，就好像一件生銀而經過兩次的融冶。第一次是受了感性上的先驗格式所左右，換言之，即必須嵌入於感性所具的先驗格式中而後方能成爲所與（即對象）。但是這種對象還是粗樸的，必須再經過第二度的剪裁配合而後方能真正到我們的思想中，而變爲思想上的對象。我們對於外來的所與，第一次由感性上的先驗格式加以限制，再第二次由悟性上的先驗格式爲之綜合配列。這樣一來，於是康德乃大膽主張那個經過我們兩次製造過的對象，換言之，即在認識中的對象決不是那個東西的原樣。他名這個非原樣的狀態曰「現象」（Ph.

eromena)。而於原樣則稱之爲「事物的本身」(ding an sich, things in themselves)。於是他說事物的本身，換言之，即事物的原樣，是不可知的。好像我們天生戴了黃眼鏡；凡是所見必須經過這個眼鏡。事物要被我們所知則必須經過我們認識能力所具有的格律的作用。所以事物不被知則已，一旦被知必是變爲「現象」而不復是原樣。這就是康德的不可知論。

康德對於第一次感性上先驗格式與第二次悟性上先驗格式的關係更有詳細的說明。他以爲感性上的先驗格式與悟性上的先驗格式之中間有一個第三者來把他們聯合一起。這個第三者就是「時間」。所以時間在一方面是感性的先驗格式，在他方面却又擔負這個溝通純粹概念與經驗內容的職務。他說直觀而無概念是瞎的，概念而無直觀是空的。這就是說悟性的概念離不了感性的直觀。但所以能把概念而套在直觀上使其有效，則不能不求助於時間爲之媒介。於是

康德便提出「想像力」(einbildungskraft productive imagination)。他以爲時

間在直觀與概念之間把直觀上的材料送給於概念，於是我們便能知道經驗上的個個事實，在未來依然能够成立。這便是康德所謂先驗的綜合判斷。欲明此理，須先一講先驗的判斷與綜合的判斷是甚麼。如說紙是可燒的，這便是一種綜合判斷。因為紙是一種東西，可燒的是一種性質。我們把二者綜合在一起，所以是綜合的。又如說正方形有四個角，則便是所謂分析的判斷。因為分析正方形則其中自然包含有四個角。我們普通情形是凡綜合判斷必是經驗的，而分析判斷反可以不由於經驗。現在要設法求得一個先驗的綜合判斷，似乎是不能有的罷。所以康德特別注意於此。他以為設能求得，便可以說明何以概念與直觀能結合在一起的緣故。他舉七加五是十二為例。以為我們分析十二不限定得到七與五，所以不是分析判斷。但此判斷不必求之於耳聞目見的經驗上。可以說是一個綜合的先驗的判斷。這樣一來，便可見經驗的可能性不在對象而實在於我們的悟性作用。

總之，康德的學說非常精細。但有許多太細的地方已爲後人所補充與修改了，反沒有詳述的必要。他最後的結論可以說只有一句話：就是我們的認識力乃是自然界之立法者。

第二節 康德的道德論與目的論

康德既主張事物的本樣是不可知的，所以他把舊來一切形而上學的描想都推倒了。他主張我們的知識無一不是現象，而要直透現象的背後以見其本體則是必不可能的。因此關於現象上的知識，如數學與自然科學是可能的。獨有形而上學在現象界是不可能的。然則我們就不要形而上學麼？康德却不是和現在學者那樣只要科學而不要哲學。他以爲我們的知識既由範疇而把渾亂變爲條理，我們得此尚不能完全滿足，而必須比他再進一步。於是這個比範疇更進一步的先驗格式，他名之曰理性(*idea, reason* 或譯爲理念)。須知這便是第二次的對

於所與的消化配合。第一次由感性上因為有其先驗格式所以把外物變化了；第二次由於別上因為有其先驗格式更把連第一次的亦都變化了；第三次則由理性上因為有其先驗格式所以連第二次的亦一齊變化了。不過這個三次各有不同。第一次的感性，我們簡直不覺得有甚麼先驗格式。換言之，即其先驗格式與感性密合無間，不易分別。第二次的了別（即悟性）則稍稍明顯了，然而思想的方式還不能離開思想的內容。所以是概念必有待於直觀。迨至第三次的理性便不須有對應的對象。概念可以左右直觀；而理性則可左右概念。從材料的貢獻而言，是感性大於悟性，悟性甚於理性。但從控制力而言，理性高於悟性，悟性又高於感性。理性既不須有對象，則理性便不是一種認識，乃只是一種「要求」（demand）罷了。但這種要求乃是必不可少的。例如「我」在休謨看來，只是一串喜怒哀樂見聞行動而已。在康德以為在現象界而尋求這個我，誠然如休謨所說；但在現象界以外却不能不要求有個「我」。世界的總體亦然。世界的

總體是不能經驗的。因為凡經驗總是世界內的一部分。但我們却不能不要求有個世界總體，這種要求就是所謂「假定」(Postulate)。因為不如此假定便不能使我們安然生活下去。這却和隨意假設不同了。

康德的道德論就是從這裏出來。他以為我們認識外物時有先驗的格式，而我們發出自己的行為時亦有先驗的格式。前者是屬於「知」一方面，以外物為對象；後者是屬於「行」一方面，以自己為對象。屬於知一方面是以主觀的立法而置在客觀上。屬於行一方面是以意志的決定而左右自己的行為。康德在知一方面以知識的對象只是現象所以主張有止境；而在行一方面則以為我們的意志既可以決定自己，便是意志有自己立法之權。這個自己能立法以管束自己之意志乃正是自由的意志。這一種自由而又自律的意志則名之曰「實踐理性」(practical reason)。康德以為這種實踐理性亦與純粹理性一樣，不是能在自然界中求得的。因此道德律與自然律完全相反。自然律是「實然」(E)。道德

律是「當然」(ought to be)。前者好像水流。這個流是沒有甚麼應該不應該的。後者如無端殺人。因為本可不殺人，而竟殺人，所以是不應該的。康德以為自然界只有「必然」(necessity)而無自由。道德界既根據於自由，則便沒有必然於其間。他因此以為我們應當把自己的自由意志教他自己立一種法，這一種法可以普遍適用。這種法便是所謂道德律。根據此理，康德的主張遂成嚴格主義，絕對不容包含任何自然界上的要素。

康德把道德界與自然界既嚴分為二，則必然與自由，經驗與先驗，現象與本體未免分為兩截，而無法溝通。其故乃在康德把經驗界（即自然界）太視為與先驗界隔絕了。所以他後來亦覺得不大好。於是他仍想即在自然界中求自由與目的。這便是他的第三部書（判斷力批判）的由來了。

他以為對於人類精神可從三方面來研究。從他對於事物的認知來研究，是為「知」的方面。這是純粹理性批判上的問題。從他對於行為的決定來研究，

是爲「意」的方面。這是實踐理性批判所從事的。從他對於在所感上的表現來研究，是爲「情」的方面。判斷力批判一書就是爲此研究而設。他擇取兩點：就是「美」與「有機體的生物」。他以爲美與生物是第三者。何以言之？純粹經驗上的自然界物理現象是第一種。這一種可以說是自然的事實。純粹理念上的可解界道德規律是第二種。這一種可以說是本體的要求。但這二者設若不溝通必依然是兩個互不相統屬的世界。所以必須有第三者。此第三者乃介乎二者之間。換言之，就是第二者發現於第一者之中。再換言之，即本體的理法而發現於自然的事實中。康德的判斷力批判完全是想打通本體界與現象界（即先驗界與經驗界）。他以爲在自然中却暗含有目的。如美又如生物的有機體構造。這些顯然是自然的事實。但我們看見美時感得忘却自己，把一切利害都不計較了。這便是自然界上的美實含有合乎我們理念上的目的的意思。至於有機體亦然。他的構造雖全出自然，但却不能以機械作用來解釋。可見有一種所謂「

無目的的合目的性」(zwecklose zweckmassigkeit)。這便是康德從情一方面結合自由本體與必然現象的用意。

總之，康德的哲學十分偉大精密。他的貢獻在大處有一點，在小處有好幾點。大的一點是所謂他那種等於歌白尼革命的事業。質言之，即是他發見那個先驗的方法。小的幾點第一，是他把空時認為我們感性上的格式；第二，是他把理性只認為一種合理的要求；第三，是他把經驗界與外物本樣完全分為兩截；第四，是他從這個地方證明哲學不能求證於經驗；第五，是他把道德亦就不在經驗界內解釋；第六，是他居然還能設法打通這個隔絕的兩界。

第十四章 黑格兒與叔本浩

第一節 黑格兒

康德出來以後一切哲學學說無不受他的影響。在德國因為這個緣故更起了唯心論哲學一大派。開始的人是費虛台 (Johann G. Fichte 1762—1814)。他曾見過康德。後來他的學說却不為康德所喜。他的哲學是由認識論而轉到本體論，顯然是把康德的不可知論打破。他一方面由知識問題上求得一個自我，而他方面却又把這個自我當為一種「行動」(tathandlung, act)。並且由我而產生非我（即自然）。非我乃為我而有。這種理論在哲學史家則名之曰浪漫主義 (romanticism)。

後繼費虛台的便是謝林格 (F. W. J. von Schelling 1775—1854)。他的哲學思想頗有前後時期的不同。但其根本貢獻似乎在他主張自我與自然是一物。此同一的基礎是為「絕對」(the absolute)。所以後來稱他的學說為同一哲學 (philosophy of identity)。由費虛台經謝林格而直到黑格兒，這乃是由康德所啟發的德國浪漫唯心派。

我們現在應該述黑格兒 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770—1831) 了。他的哲學成一個大統系。他的思想自然受了康德的影響，但他很受謝林格的暗示。他却反而罵謝林格，真不免有文人相輕之痕迹了。他的思想有兩個大的特點。第一是把理論與事實合而為一。他不認有一個理性世界另外還有一個自然世界。他以為自然就是理性的表現，而理性亦惟見於自然。所以他說凡是現實的無不是合理的。第二是把本體與具體的東西合而為一。所以他講抽象的概念。他以為本體（即絕對）就是具體的，乃即在於自然界的流轉內。自然界的發展程序就是絕對。而別無靜止的絕對。所以從第一點而言，他所主張的是汎名理主義 (Pan-logicism)。而由第二點來說便是所謂動的一元論 (dynamic monism)。他於是把名學上思想變化的歷程法則即認為事實上宇宙發展的歷程法則。他這種法則即是所謂「對演法」 (dialectic)。舊譯辯證法係襲取日本人，實在完全不通)。現在即請講一講這個法則，其餘請從略。

所謂對演法亦很單簡：就是先有一個意思以後必定會有一個相反的意思。這這個相反的意思出來以後又必定會與原有的那個意思相調和，遂產生第三個意思。他名這三種曰「正」(thesis)「反」(antithesis)「合」(synthesis)。就是由正而反，由反而合。思想是這樣進展，宇宙亦是這樣進展。但是讀者千萬不可誤會，以為是一個正反合以後就跟着又一個正反合接連下去。黑格兒的意思不是如此。他主張只是一個大正反合。而在正中又有一個正反合。在反與合中亦然。在這個小正反合中的正又有一個正反合。如是小下去，如是包容下去，乃至於無窮。可見不是連接的無窮，而乃是包含的無窮。不是兩個正反合相連接，乃是大正反合而套有小正反合。從這一點上講，馬克斯 (Karl Marx) 採用黑格兒的方法乃是完全誤解。其實馬克思對於黑格兒可以說沒有懂得其中精義。他說要把黑格兒所說的顛倒過來。須知黑格兒既把思想與自然認為一物，又何以能倒過來呢？可見馬克思的思想不過託名於黑格兒，而實際上確是完全不

相干。

黑格兒的哲學系統分三大部分。第一是所謂名學。但他的名學不只是思想的法則乃兼是自然發展的歷程，不過從他的純粹性方面去研究罷了。這種純粹進展發爲具體的便是所謂自然哲學。自然與理性合一起來又變成了「精神」(Geist, spirit)。所以第三部便是精神哲學。其實名學是正，自然哲學是反，而精神哲學是合。

黑格兒的哲學苟細按起來，其中暗昧的地方很多。因爲他要建立大的系統，其中強勉的地方亦就不少。不過他有極偉大的所在，就是他居然打破本體與現象的對立以及抽象概念與具體事實的對立。後來英國的新黑格兒派完全根據這個精神而出——不過換了一種論證的方法罷了。

第二節 叔本浩

與黑格兒反對的有叔本浩 (Arthur Schopenhauer 1788-1860 舊譯叔本華)

他的哲學到晚年始爲人所注意。他自稱是繼承康德。但我們看來，他實是受了印度佛教的影響，而把康德來作一個引子。他的大著是相與慾之世界 (The World As Idea and Will)。早年著述論充足理由亦是一種重要的出品。

他的哲學是以康德爲出發點。承認我們的認識所得只是現象。却更進一步乃做柏開來，以爲凡我們所見只是我們的「意象」(Vorstellung, idea)。除此以外別無所有。我們既不能見事物的本樣，然則豈非就沒有事物本體麼？叔本浩至此乃與康德分道揚鑣了。他以爲不是不可知的，乃就是我們向前衝動不已的「意志」。他說我們只須自己省察自己的心便可知道。因爲我們必總是覺着自己在那裏念念相續有所希望。這種意欲便是造成這樣一個世界的根源。這種意欲是無目的，無理性的，沒有日光的。他只是一味向前衝動，而從未有滿足的時候。因爲一個慾念達了。立刻又生第二個慾念。如是盲衝下去，遂演成今天

的世界。但這樣盲衝却只有苦痛，決無快樂。就是因為他沒有底止。既無止境，便沒有最後的目標。因此叔本浩以為向前衝進不能得到極樂世界。而要得到快樂必須向後退而自己抑止自己的盲動。這便是佛教所謂「寂滅」。他們名之曰涅槃。而叔本浩則稱之為「意志之否定」(the denial of will)。

在叔本浩的意思以為宇宙的本體本來是靜止的，本來是一個的，即是所謂絕對。在這個絕對之中忽然有個體發生。就好像本來是一個寂靜的大海，而無端興了無數的波浪。每一個波自以為自己是獨立的實在。這就是佛教所謂「我執」。叔本浩則名之曰「個體原理」。這個個體原理是迷妄之根源。就是把我和絕對的本體打為兩截。叔本浩又名這個個體突起為「求生之欲」(the will to live)。每一個個體都有求生之欲，想把他自己永久生活下去，於是各個個體之間便不能不競爭。論到此，叔本浩可以說已見到達爾文(Darwin)的「生存競爭」(struggle of existence) 與優勝劣敗了。特叔本浩以為所謂

優者必勝，不指道德的超越而言，乃只是說其物的意志較其他為最強。所以在叔本浩看來，愈是勝者與優者必定愈是求生慾念中的強者。因此亦可以說是最壞的。達爾文以生存競爭來解釋生物體構上的變化，叔本浩亦然。他以為動物所以生有口，就是盲目的意志隱然有吞食他物之念，所以才會漸漸變出一個嘴來。他名這種為「意志之客體化」(objectification of will)。他的學說固然在形而上學有見地，然而却仍是注重於實行。這乃是印度思想的根本精神。所以印度只有宗教而無哲學。叔本浩亦是主張我們應得把自己意欲設法抑止，不許其衝動。於是我們便得歸真返璞了。

叔本浩究竟忘不了西洋哲學傳統的精神，所以他又採用柏拉圖之說。他以為意志之客體化而發現於自然界，在無機物為自然力；在有機物為種類；在人類為個性。他做柏拉圖亦名此為「理型」(idea)。他並且說個體是生滅不已，而這個理型却不隨之而生滅。故由個體而升為理型，亦可以算近於不死。學者之

可貴就在於能知道理型，所以學者之精神能永留天地間。因為他當時已稍稍超脫了那個無厭的意欲。至於真正的解脫，尙不如此。他以爲美術可使我們得暫時的解脫，而真正解脫則只有所謂涅槃。

總之，叔本浩的貢獻在能於不可知的本體界內覓得一線春光。但他的弊病則在無法說明何以本來一如的大海會起了無數的波浪。他把現象界與本體界打通了，但却又把本體界分爲兩截——即本來寂靜的絕對與向前盲動的意欲。

第十五章 斯賓塞洛志與伯拉德來

第一節 斯賓塞

斯賓塞 (Herbert Spencer 1820—1903) 是英國人。他的哲學不是從德國思想而出發的，乃是根據於達爾文的進化論。他的書在哲學方面，則是第一原理

(The First Principles)。

但他在表面似乎亦與康德相類，因為他亦主張絕對的本體是不可知的。何以言之？因為我們的知識總是「相對的」(relative)。有大才知道小；有黑才知道白，沒有一種知識不由比較而成。我們說此物是甲，便由於其四圍的東西都是非甲。這便是所謂「知識之相對性」(relativity of knowledge)。知識既是相對的，則我們如何能用知識去認知絕對的本體呢！可見絕對是知識所不能加於其上的了。嚴格講來，此義亦與康德不相違背。

但斯賓塞則於此不可知的以外另立一個可知界。這個可知界就是我們的知識所能對付的，而我們在可知的範圍內求有所對付則必見有一個共同的法則。他名此為「進化之法則」(law of evolution)。就是說絕對是不可知，可知的只是相對；而在相對的之中却有一個法則統御其間。詳言之，就是在可知的這個世界中無一不是由進化而成。這種進化法則是甚麼？質言之，即是由散而趨於

集；由同而趨於異；由漫而趨於定。即由散布而變為集聚，由勻同而變為雜異，由無組織而變為有組織。這個原則能普遍應用於這個全世界。例如星霧而變為各個太陽系便是由勻散而變為異聚。如由原始生物的阿米巴而進化到人類，即是由一個單純有機體而變出各種分職異掌的機關（如目耳鼻等）。總之，在斯賓塞看來，所謂進化不外由勻同而趨於雜異（from homogeneity to heterogeneity）而已。但是他却暗中採用唯物論的態度，以為由同而至異的就是物質與動力（matter and motion）。物質是由散而凝；動力却是由凝而散。力愈散則愈動。質愈凝則異樣愈多。因為力總向散所以質不能常凝。這兩個乃是相反而却又相成。不有力的四散不能有質的凝聚。不有質的凝聚則力亦無由散放出來。所以斯賓塞的進化論乃是主張力質的組織由單簡而至複雜。

但他却不是純粹的唯物論，他從生物學上研究生命，以為生命就是內部與外部的關係，換言之，即自己變化內部以求適應於外部的一個歷程。生命既是

一種「歷程」(process)，則必是永久不自停止的歷程而專以使自身的構造而適應於外界境遇的。這樣說來，豈非生命於自己不知不覺中實含有一個目的。這個目的不過不是自己定的乃是自始即有而從未自覺罷了。所以斯賓塞的生物學與心理學却富有目的論的色彩。他是以進化而說明目的。

他於倫理學特別有貢獻。從進化論的見地而修正快樂論(hedonism)。以爲不是我們因爲快樂而始去尋求，乃是因爲快樂只爲有益於生命的符號。我們尋求快樂乃只是尋求有益於生命的事情。他以爲天使我們有快樂的感覺就是因爲在進化上我們自己得着一種便利。使我們知道凡是快樂必是有益於生存的。此說著者曾在拙作道德哲學（中華書局出版）中詳細討論之，可以參觀。

總之，斯賓塞最大的貢獻在以「進化」一個原則而貫通自然界有機界道德界各現象。亦可以說是從康德而另闢新局面。

第二節 洛志

洛志 (Rudolf Hermann Lotze 1817—1881) 是德國人，由醫學而出身。他的著述有(1) *Microcosmos*、(2) *Logic*、與(3) *Metaphysics*。

他先從「有」(existence) 講起。以爲凡一物而能謂之爲有，則必定是異中的同與多中的一 (a unity in multiplicity)。因爲天下沒有不變的東西。一樣東西既在那裏時時刻刻不斷地變化着，還能說他是存在麼？但亦不能說他不存在。須知所謂一件東西亦不過是一簇的性質(如紅，硬，冷，方等等)。這些性質無時無刻不在那裏變化着。一個性質變化了，其他的性質亦跟着變化。但在這個變化中其互相關係却有一個均恆。我們便從這個關係的均恆中謂其爲存在。所以存在(即「有」)不是別的，乃是關係中變化的恆率(a constant action and reaction in relation)。所以在變化中乃有所謂因果律。因果律止能用於個物，或一個一個的性質，而決不能用於宇宙全體的「絕對」。因此洛志以爲現實界無一不是相關共變的。換言之，即這個世界在表面看來好像一堆散沙，一粒

一粒是獨立的；而其實乃只是一個大綱，每一絲每一結都與其四圍的相聯合。簡直是牽一髮而動全身。所以這個世界從個體上看，是無數的東西，但從其互相關聯來看，却是一個統一。洛志完全根據以反對機械論(mechanism)。他以為機械論不是完全不合真理，乃是機械論所見的只是宇宙的低級方面。我們把一個人從解剖學上來研究，未嘗不可說人是目耳口鼻手足等所合成。目一動手亦跟着一動，直似一個機器。但這乃是把人降級為一個死東西。這種觀察亦不全錯，但只是忘了人的統一作用。所以我們不妨把一個人體即等於這個世界全體。人體可以從機械方面來觀察，同時又可以從目的方面來觀察。機械的觀察適用於人體內這一部分與那一部分的關係。而目的的觀察則適用於人何以配合各部分而成一全體。我們何以對於宇宙不用此法呢？必定要把宇宙認為死東西，止有機械作用行乎其間呢？洛志即志在矯正此弊。他建立目的論(Teleology, *Teleology* of *World*)。他以為人即是一個小的宇宙。而宇宙就是一個大的人。

但他不僅把宇宙認爲一個大的有機體 (organic unity)；並且他主張亦就是大精神。何以言之？因爲異中的同與多中的一惟見之於我的精神。我們的心理就是於無數的意念情感中有一個背後的統一。我們從自覺上可以知道這個統一。因此我們的精神比較上近於實在 (即本體)。所以洛志的學說，人家名之爲目的論的唯心論 (teleological idealism)。

洛志的長處在全廢科學的機械主義，而又於哲學上建立一個目的論。他是深受有生理學物理化學的學養的人。現在人們歡喜以科學來攻擊哲學，殊不知有許多哲學家，他們知道科學比那種反對哲學的人們還要精深得多。

洛志原來是繼承費虛納 (Fechner 1801—1887)。這個人就是發明以物理學方法研究心理學的。他雖則以物理的法則來對付心理，却承認這個世界是一個整個兒的有機體。並且這個大的有機體內包含有小的有機體，小的有機體再包有更小的有機體，至於無窮。宇宙是一個有機體，則太陽亦是一個；人是一個

有機體，則細胞亦是一個。所以是一個套著一個，一個包含一個。

第三節 伯拉德來

伯拉德來 (F. H. Bradley 1848—1924) 是英國人，可以說最近英國唯心派的唯一重鎮。他的著述有 (1) *The Principles of Logic*、(2) *Appearance and Reality*、

(3) *Essays on Truth and Reality*、(4) *Ethical Studies*。

他的思想在精神上可說與黑格兒相似，而在方法上則迥乎不同。他從思想入手，先檢查我們的思想究竟能否得着實際。他以為我們的思想總離不了客觀與主觀的對立。但主客一經對立，便成爲幻象，而無由以成真知。他更進而檢查思想內的一切範疇，如本體，如因果，如關係，如一多，如空時等等。在他看來，苟將這些範疇一加分析，無不立見其中含有矛盾。所以他說一切思想的範疇都是自身矛盾的 (self-contradictory)。而凡是自身矛盾的必定是所謂「現象

」(appearance)。不能爲「實在」(reality)。於是他以爲一切盡是現象。此說和斯賓塞的知識之相對性有些相通。

但他却由一轉以爲一切雖皆是現象而實在即在這個現象的本身中。這句話怎樣呢？就是凡思想都是自身矛盾的，然凡自身矛盾的都是暗中推出有一個調和的總體 (a harmonious whole)。這個主張很像洛志。然而他却又以爲這個調和的總體就是我們當前的經驗，他名之曰 sentient experience。他一方面承認超出現象的絕對，而他方面又說這個絕對就是我們的當前經驗。在此處他的意思似乎不甚明瞭，究竟我們的當前經驗是絕對的一部分呢，這就是絕對呢？似乎他主張這個當前的經驗 (immediate presentation) 是主客未分的，所以能够一即一切。換言之，即是不起分別的。這個不起分別的單純經驗，可名之曰 *simplex*。却可算是實在，亦可以說就是絕對。不過不是宇宙的絕對。乃是我與宇宙相通時的絕對。從這一點上講，他所以可以稱爲新黑格兒派。然而他與黑格兒

相似的地方却止此而已。他的哲學實在與印度思想上的三論宗相同。不謂西方思想發達起來竟與印度思想合了軌轍真是一件奇事。

伯拉德來的貢獻在他能用極精細的分析工夫，把所有的思想範疇都加以檢查，其結果正和希臘的散諾 (Zeno of Elea) 一樣。都是由名學上的研究而證明現象界中無一不是自相矛盾的。康德研究思想從正面求得先驗格式；伯拉德來則從負面發見一切思想的格律都是互相衝突而自包有矛盾性。伯拉德來可算從康德又另闢一條路。這一條並不與康德相違背。

繼承伯拉德來的有鮑申葵 (Bernard Bosanquet 1848—1923)。所不同的地方在他特別注重「個性」 (individuality)，其實他所謂個性乃就是指「具體的總體」 (concrete whole) 而言。他的著述以 *The Principle of Individuality and Value* 一書為最能代表。

第四節 近世哲學補遺

我述到伯拉德來已不知不覺由近世而到現代了。現代與近世似乎應得有一個分界。有人以叔本浩死的那一年（1860）為近世哲學的終了期。我的意思以為至少亦須把一八八〇年歸入於現代，這就是說現代哲學，乃係指最近五十年而言。

下一章我們應得敘述現代哲學了。但關於近世哲學尙多遺漏。因為上列的諸人完全是著者以個人眼光來選出來的。不過各個人所見不同，我亦不能強人皆贊成我的選法。但若把漏下的人一律敘進去，則這個小冊子決容不下。不得已，只有像開菜單子一樣，把這些人名開列在下面。讀者雖未吃到這樣菜，却看見這樣菜的名目。

一 笛卡兒學派之中有開林克私（A. Geulincx 1625—1669）。又有馬爾伯朗（Nicolas Malebranche 1638—1715）。皆是應當注意的。

二 霍布士倫理思想所激的反對派有寇德渥斯（R. Cudworth 1617—1688）

)，莫亞 (Henry More 1614—1687) 與康伯朗 (Richard Cumberland 1632—1719)。他們都是說人本來就有利他心的。

三 英國關於倫理學方面有許多的思想家。主張人有良心而即為利他情感的是沙甫志培來 (Lord Shaftesbury 1671—1713) 與侯企孫 (F. Hutcheson 1694—1747)。主張有良心而即為善惡的辨別力的有拔特勒 (Joseph Butler 1692—1752) 與克拉克 (Samuel Clarke 1675—1727)。

四 休謨以後英國的哲學在蘇格蘭起了所謂常識派，其首領乃是黎特 (Thomas Reid 1710—1796)。本書對於此人本應詳述，實為篇幅所限。繼承的人中有哈米爾登 (W. Hamilton 1788—1856)，最值得研究。

五 與康德同時而敢於批評康德的是耶谷皮 (F. H. Jacobi 1743—1819)。

六 宗康德而兼採耶谷皮的是佛里斯 (J. H. Fries 1773—1843)。

七 反對黑格兒的尚有黑拔脫 (Johan Friedrich Herbart 1776—1841)，他

的思想頗接近於實在論。

八 此外尚有怪人物尼采 (Friedrich Nietzsche 1844—1900) 他的思想可謂浪漫派。

九 關於唯物論有缶依爾拔哈 (Feuerbach 1804—1872) 與布虛納 (L. Büchner 1824—1899)。

十 關於唯心論，在法國有畢倫 (Maine de Birane 1766—1824)，在英國有格林 (Thomas Hill Green 1836—1882)。

十一 關於推崇科學而主張實證論 (positivism) 的則有法國的孔德 (August Comte 1798—1857)，在英國則有彌兒 (John Stuart Mill 1806—1873)。

十二 根據叔本浩而主張厭世的則有哈特曼 (Eduard von Hartmann 1842—1906)。

大體已盡於此。如再有遺漏，敢乞讀者原諒，實在是容納不下了。

第十六章 現代哲學

第一節 序說

第一點須聲明的即所謂「現代」究竟指何時。按「現代」一語是指與我們同時的時代而言。照這樣說，則現代究從何時算起似不難推知。於是我們有下列的幾點可以決定：

一 凡一種學說雖在此二三十年發生，而已公認為有多少不妥當處，所以以後便無人繼續主張，則這種學說不能算為現代的學說。例如黑開兒 (Haeckel) 的宇宙之謎 (The Riddle of the Universe, 1899)，其出版迄今正三十年，但他的學說卻不能算為現代流行的學說了。

二 凡一種學說其出現雖在數十年以前，而迄今尚有人祖述，且有一種勢

力支配現代的思想界，則這個學說便可為現代的學說。例如新康德派是開始於一八六〇年，而至今甚盛。

三 凡一種學說雖不能得多人的追隨與信從，然尚不失為一種意見，則這種學說雖不能算為現代思潮中的主潮，而至少可以算作其中的一個旁流。例如英國的伐瑞特（Douglas Fairbairn）以為宇宙是一個大的想像，他名曰想像論（imaginarian）。

根據以上的分別則讀者當可瞭然於本章所述的各派學說的性質了。質言之，即凡所不述的除以個人見聞有限而有所疏漏以外大概都是本人以為不足以列作現代思潮的。

第二節 英國的現代哲學

通常總是把哲學分作英美派與大陸派，但我覺得這種分別不甚切當。我們

似可以說在現代至少可有三派：即英國的哲學，德國的哲學與法國的哲學。至於美國不過是英國的附屬品罷了。此外還有意大利。於是本篇就以這五個國爲限。

我們現在請先說英國。須知英國的哲學自始即有三個潮流。一個可名之曰經驗論派的潮流，自培根 (Bacon) 洛克 (Locke) 白克萊 (Berkeley) 休謨 (Hume) 一直傳下來。一個可名之曰蘇格蘭派的潮流，自李德 (Thomas Reid) 以下流傳而來。一個可名之曰受德國唯心論派影響的思潮，這一派所受的影響是康德 (Kant) 與黑格兒 (Hegel)，所以這一種思潮可以說是英國的康德黑格兒派。開始介紹黑格兒的是斯第亞林 (Stirling)。他的大著黑格兒之秘密 (The Secret of Hegel) 一半敘述一半翻譯。介紹康德最詳細的是卡德 (Edward Caird)。他的兩大本的康德之批判哲學迄今還可算解釋康德的唯一著作。除此三派以外還有從科學上影響到哲學的一種思潮，就是達爾文的進化論。於是我們共得四種

：即（一）經驗論的潮流；（二）實在論的潮流；（三）唯心論的潮流；（四）進化論的潮流。

以上四種潮流互相結合起來遂成了現代思想的分野。於是我們可以知道現代的英國哲學共有下列各派：

- 一 唯心論派 這其中又可分二種，即一元論派與多元論派。
- 二 實在論派
- 三 進化論派

其實這個分類還不能算十分嚴正。伯洛德（Broad）分哲學為二種：一種是名曰批評的哲學（critical philosophy），一種則名曰冥想的哲學（speculative philosophy）。前者專批評科學所根據的前提與所收穫的結果。所以這種批評的哲學可以說就是對於科學下檢討的工夫。至於冥想則無異於猜測。他是不求證明，而專重推論的。前者當然限於認識問題；後者方侵入於本體論。我想這個

分別亦很有理。並且現代哲學的特點亦可藉此表出：即現代哲學完全趨重於批評的方面。於是我們且將英國的現代思潮述之如下：

第一，英國的講壇哲學依然是以唯心論爲占勢力。自格林（H. F. Green）以來，不特在哲學方面如此，即在倫理學方面亦是傾向於唯心主義。當代最大的思想家當推伯拉德來（F. H. Bradley）。他雖近已逝世，但在哲學上不能不算有創見。他的大著現象與本體（Appearance and Reality）雖是一八九三年出版，但迄今已至六版，並且各國的翻譯本已不少。他的倫理研究（*Ethical Studies*）新近又再版了。再次便要算漢爾唐爵士（Lord Haldane）。他的重要著述要算 *Pathway to Reality*。他後來用相對論來解釋黑格兒的知識包括一切的主張。著有 *Reign of Relativity*，亦是他的代表作品。再其次便可推瓊司（Henry Jones）。他研究洛志（Lotze）很有心得。他的著作自然以 *Idealism as a Practical Creed* 爲最。後來還有 *A Faith that Enquires*。但我終覺得他太偏於宗教了。

他們三個亦都是新近逝世的。現在尚存於世的則有泰洛 (A. E. Taylor)。他的舊作形而上學序論 (Elements of Metaphysics) 可說是繼承伯拉德來與漢桑葵的學說。但他以後沒有主張的著述發表，乃專心於研究希臘哲學——尤其柏拉圖。所以他與勃乃特 (Burnet) 是英國研究希臘哲學的「權威者」。其次是柏靈 葛·帕第孫 (Pringle-Pattison)。不過他的 Hegelianism and Personality 卻有幾分趨向於人格論，是想以絕對論與人格論調和。從人格論來講，後來解釋黑格兒遂有多元論的傾向。此外尚有白黎 (Bain)。他亦是以絕對的經驗來說明自己的經驗。他的大著 An Idealistic Construction of Experience 是採納幾分美國 唯用主義。可以說亦是以絕對論與人格論相調和。以上諸人都已成就，現在沒有甚麼新發展。並且都是老年的人了。惟有赫恩萊 (L. F. A. Hoernle) 可以說是最新進的。他的近著 Idealism as a Philosophy 比較上是一部淺顯的書。此外有賤納 (F. E. Turner)。其近著 The Philosophical Basis of Moral Obligation 雖

是屬於倫理，而實是新黑格兒派哲學。

第二，以上所述的唯心論都是以絕對的經驗為歸宿，自屬於一元論方面，然而黑格兒的學說未嘗不可作多元論來解釋。所以我們名上述諸人為一元論的唯心派。於是須另述多元論的唯心派。英國的多元的唯心論當推瓦德 (J. E. Ward)，他的思想並不是自黑格兒出發。著述很多而以 *The Realm of Ends* 為最重要。他於心理學上很有貢獻，其 *Psychological Principles* 迄今仍為名著。

此外即是麥克他噶 (Max Tegart)。他是解釋黑格兒的。他的著作似以 *The Nature of Existence* 為最重要——其第二冊是於他死後出版的。再其次就是卡阿 (H. Wilson Carr)。他的著述當以 *A Theory of Monads* 為代表。他可以說是萊伯尼志 (Leibniz) 派。他們三個人都不相同。麥克他噶是黑格兒派的多元論者；卡阿是萊伯尼志派的多元論者。祖述瓦德的學說的有黎卻德孫 (Richardson)。

第三，此外有一部分學者雖充分受了唯心論的影響，但他們仍覺得實在論有不可埋沒的真理。這一派的學者當然以衛爾孫（Cook Wilson）為首領。他死了以後，他的弟子有柏里卻德（Prichard）。此外斯密司（Norman Kemp Smith）的 *Prolegomena to An Idealist Theory of Knowledge* 雖則自稱為唯心論者而實則亦是採取實在論的見地。總之，他們都是研究康德的人。可以名之為康德派的實在論者（Kantian realists）。

第四，於是我們須談到實在論的潮流了。英國的實在論是以穆亞（G. E. Moore）的 *Refutation of Idealism* 一篇文章為挑戰的呼聲。穆亞亦是一個康德研究者。而他的實在論的態度卻比較最徹底。他不但在認識論上是一個極端的實在論者，而在倫理學上亦是採取實在論。他的 *Principia Ethica* 總算是一個新見地。其次要算希克斯（David Hicks）。他亦是一個研究康德哲學的重鎮。他沒有單行本的著述，而只有在雜誌上發表的論文。他有時自稱為批判的實在

論者 (critical realist)，又有時自稱爲常識哲學 (commonsense philosophy)。再其次即是拉德 (J. Laird)。

第五，實在論各派中以羅素 (Bertrand Russell) 爲另有來源。其近著 *Outlines of Philosophy* 頗足代表其學說的全部。

第六，統系最大而整齊的亞歷桑逗 (S. Alexander)，在認識論上自然亦是一個極端的實在論者。但他在宇宙論另有見地。我們應當重視他的宇宙論的新說。

第七，與亞歷桑逗相近的是大生物學家穆耿 (C. Lloyd Morgan)。他的層創的進化論 (emergent evolution) 已成當代哲學上討論的主題了。

第八，比較新進的是伯洛德 (O. D. Broad)。他在認識論上雖是一個實在論者，而在本體論上有承認「心」的存在。可以說，他很近於層創的進化論一派。

第九，以數學大家而創立一種新哲學的是懷特海 (A. N. Whitehead)，他用「通體相關」(organic)的原則來解釋物理並及於全宇宙。他的 *Science and Modern World* 以外尚有 *Reality and Process* 足代表其學說的全部。

第十，與懷特海相似的是斯墨次 (J. O. Smith) 將軍。他的整全主義 (Holism) 亦與通體相關的原則相通。都可以說是現代科學上最新的方面。

第十一，與穆耿的進化說相近而特別注重於內部的調和則有霍魄好司 (H. F. Hobrhouse)。他的修正版的 *Development and Purpose* 可以說是他的最重要的著述。

第十二，此外從科學而進入於哲學的有赫胥黎 (即著 *天演論者*) 的孫子里·赫胥黎 (Julian Huxley)。他是一個生物學家。但和他的祖父不同，並贊成唯物論。另外一個是天文學大家哀丁頓 (Eddington)。他對於相對論的理論有新解釋。近來哀丁頓的著述漸漸地深入了哲學的領域。他的頤福德講演 (

Gifford Lecture) 是 The Nature of the Physical World。他公然主張物是外的結構，心是內的材料。把克黎福德 (Clifford) 的「精神原料」(Mind-Stuff) 此說謂精神是內部的原料) 的學說重新恢復起來。而坎里·赫胥黎亦與此相類。不過不用 Mind-Stuff 而用 World-Stuff。但他仍以爲惟於自覺的心一方面較爲接近於這個宇宙原料。

英國的現代哲學思潮，以我所知的而言，大概不過如此。此外於倫理學方面似亦可一述。須知倫理學本是英國的土產。邊沁 (Bentham) 沙甫培來 (St. afebury) 等迄今是倫理學上的經典。不過近來英國倫理思潮無不受康德的影響。自格林 (H. F. Green) 以來，可以說倫理學是偏重於唯心論派了。現在所有的重鎮是棘許答麟 (Rashdall) 有 The Theory of Good and Evil) 墳里 (Sorley 有 Moral Value and the Idea of God) 德阿瑪 (D' Aey 著有 Short Study of Ethics) 以及彌亞漢特 (Muirhead) 麥肯啓 (Mackenzie) 等人。

此外如伐珊特 (D. Farwell) 的想像主義與喬特 (C. E. M. Joad) 的生命主義雖不失爲一種主張，而要無多大影響被於思想界。

第二節 美國的現代哲學

我們跟着須述美國，不是因爲美國在哲學上有其特別的地位，乃只是因爲他與英國相近罷了。

第一，美國的土產可以算唯用論 (pragmatism)。英國唯用論首領席勒 (F. C. S. Schiller) 卻應聘赴美國了，可惜他近來沒有甚麼著述發表。想來他的思想是沒有新變化。獨有美國的杜威 (J. Dewey) 卻真是「老當益壯」。近來又到英國，擔任頤福德講演。他的 *Quest for Certainty* 很有新見地貢獻於思想界。並且在美國他的學徒亦還不少。

第二，美國的唯心論而受有黑格兒影響的以洛哀司 (J. Royce) 爲首。他死

了以後，現在則有赫金 (W. E. Hocking)。他的近著 *Self and its Freedom* 很足以表示唯心論的復活。不過我總覺得這個人有些宗教臭味。此外可以說還有卡爾金 (M. W. Callie) 女士。她在其最新改版的 *The Persistent Problem of Philosophy* 上以唯心論爲立腳點向實在論所加的攻擊有所辯護。

第三，唯心論有多元論爲出發點的，即是以人格爲主體。此說自霍維遜 (G. H. Howison) 創之。鮑恩 (Borns) 更進而發揮之。不料他們二人死後，其說居然大盛。現在有柏萊特曼 (M. S. Brightman)。其近著 *Philosophy of Ideals* 可以說是一部代表這個潮流的書。還有寇奴村 (A. C. Knudson) 著有 *The Philosophy of Personalism*。又有佛里威林 (R. F. Flewelling) 著有 *The Creative Personality*。他們還辦了一個雜誌名曰人格主義者。

第四，美國於一九一〇年起了一個新哲學的運動，就是所謂新實在論 (*neo-realism*)，乃是六個人共同簽名發表的一個宣言。這六個人雖共同宣言卻是各

做一段，不過所主張的有重複的地方罷了。他們的新實在論(The New Realism)即於翌年發表。但他們以後卻並不曾再有合作的著述。其中諸人反而分歧各向他方面去研究了。——如潘萊(R. B. Perry)傾向於研究價值問題。且其中孟泰荷(W. F. Montague)有新著 *The Ways of Knowing* 卻頗含有調和的色彩，不是純粹的實在論了。

第五，因為新實在論太極端了，照新實在論的主張，勢必沒有所謂錯誤。因此激起了一個反動。這個反動就是所謂「批判的實在論」(critical realism)，並且亦是一個合作的著述。執筆者共有七人。他們在未建立這個批判的實在論以前，都是知名之士。在七個人中。似以桑他耶那(G. Santayana)與斯趨朗(O. A. Strong)為最。桑他耶那又有新著 *The Realm of Essence*，更發揮他的這種主張。斯趨朗現在住於英國。他本來是主張汎心論的。他們七個人的批判的實在論本是只限於認識論方面。而在本體論方面各人主張不同，並不能合

作。其中的散勒司 (R. W. Sellars) 是主張進化論的，而菊立克 (D. Drake) 則近於中立一元論。

第六，散勒司的進化的自然主義是和英國的層創造化論相通。近來美國思潮很受這種進化說的影響。如薄丁 (Brodin) 的宇宙的進化 (Cosmic Evolution) 主張全宇宙是相通的；又如康節 (Conger) 主張宇宙是無數的套而成；又如吳特伯來奇 (Woodbridge) 的 The Realm of Mind 主張心亦是在宇宙中的一個層階。

總之，美國的實在論潮流漸漸地有些轉向了。換言之，即由極端的實在論轉到溫和的實在論；並且由溫和的實在論又要與唯心論接軌了。

第四節 德國的現代哲學

我們應得繼續講德國的現代哲學的大勢。德國的哲學可以說大部分都是受

康德的影響的。所以德國的現代哲學中可以加以「新康德派」頭銜的就有數派之多。我們可以大別為三大類：即第一類觀念論或理想主義；第二類實在論或客觀主義；第三類實證論或經驗主義。而於第一類中無論何種理想主義都是受有康德的影響。現在且分述之如下：

第一，所謂新康德派原不止一二派。就中有一派主張真理的認識是一種價值的實現。這樣便把「真」等於「普遍的有効」了。這一派名曰價值哲學派。是以文且爾邦德(Windelband)為首領。他的論文集是 *Präjudizien*。其中有關於哲學性質的討論。他以為哲學的能事不是純粹的靜觀的知，乃是離不了評價。他雖已死了，而現在尚活着的是李卡特(Heinrich Rickert)。此人迄今為德國哲學界的重鎮。他的大著認識之對象(*Der Gegenstand der Erkenntnis*)於第三版更加偏向於先驗的方面。他的主張不外乎以為事實上的「是如此」實係由理性上的「應如此」而出。所以他的標語是：應然先於實然(“Ought” is prior to

(Erst)。他們因為側重「應然」，所以他們自然而便趨向於文化與歷史方面。於是他們在哲學本部的貢獻亦隨着移於所謂「文化學」(Kulturwissenschaften)與「歷史學」(Geschichtswissenschaften)。他們這一派又名曰西南學派，因為他們最初是在德國西南方面的大學(如佛里堡大學，許特拉斯堡大學，漢且爾堡大學)講學的緣故。屬於此派還有李卡特的門人拉斯開(Ernst Lassk)，可惜於歐戰時歿於戰役了。現在屬於此派的人尚有 Mehlis, Kroner, Lesser, Meutzger 等。

第二，西南學派是從文化方面發揮康德的精神，而尚有從自然科學方面更把康德的批評精神澈底一下的，這便是所謂馬堡學派 (the Marburg School)。馬堡學派的遠祖可以說是著唯物論史的朗蓋 (Lange)。而真正的首領則是柯亨 (Hermann Cohen)。他有三部書，其分配亦是仿康德。一為純粹認知之名學 (Logik der reinen Erkenntnis)，二為純粹意志之倫理學 (Ethik der reinen

Wiliens)；三爲純粹感情之美學 (Aesthetik der reinen Gefühls)。而他的康德之經驗論亦是一部重要的著述。柯亨學說的特點在把思想與自然打成一片。他以爲思想不須另有所對，而思想自身即有其起源。所以他以「起源原則」加入於固定的範疇中，於是思想自己完全成了函數的了。繼他的是那托魄 (Paul Natorp)。他的大著是確實科學之名學基礎 (Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften)。此書於改正版中有論及相對論的地方。但他又向教育學方面發展。於是他的「理想主義的社會主義」(idealistic socialism)爲學界所特別稱道了。現在社會主義中有所謂新康德派，就是指他以及許丹姆拉 (Stammhuber)等人。他們二人雖已逝世，而尚存的則有喀西野 (Ernst Cassirer)。此人的大著實體概念與關係概念 (Substanzbegriff und Funktionsbegriff)已有英譯本。他們是完全以關係來說明知識，並且以爲知識只是相關共變的關係。這種關係是自足的。有了這樣關係則有了一切，不必再另尋「所對」了。總之，從批

評自然科學一點來講，可以說馬堡學派比較上更接近於康德。但康德仍脫不了有固定的方面。馬堡學派把知識認為只是函數性質的關係；西南學派把應然置於實然之前，在我個人看來，似乎都有要想把固定變為活動的傾向。果爾似又可以說都於暗中受有黑格兒的影響。現在屬於此派的人尚有 Kinkel, Boeck, Kellermann, Bachmann 等。

第三，與西南學派的文化學相近而又不相同的是第爾泰 (Wilhelm Dilthey)。他自名其學為「精神學」 (Geisteswissenschaft)。而其實只是文化學。不過他的文化學自內部來研究。他以為文化完全是內界生命的精神表現。所以他的哲學富有生命哲學的色彩。但他以為文化的方式是內界生命的表現，同時又不捨去方式主義，所以他對於哲學依然是採用批評的精神。可以說他亦是受有康德的影響。他的著述中有黑格兒傳 (Die Jugendgeschichte Hegels)，我們亦可以說他受有黑格兒的影響。總之，他是一個多方面的學者。他的全集 (Gesammelte

Schriften) 於其死後已刊行了。他這一派頗有勢力；屬於其派的人有密許 (Misch)、諾爾 (H. Nohl)、李特 (T. Litt)、佛來耶 (H. Freyer) 等。而就中有許普朗格 (Eduard Spranger) 則以文化的類型來說明「人的類型」。他的著述是 *Lebensformen* (此書有英譯本名曰 *Type of Man*)。總之，這一派用生命的精神來解釋文化，一方面表明生命的一貫，他方面表明文化的方式與階段。所以這一派在思想界上是很有貢獻的。

第四，與這種生命哲學相近的是辛茂爾 (George Simmel)。我們可以加他一個徽號曰：康德派的唯用主義者 (Kantian pragmatist)。他以爲生命由於自身的發展而現有種種方式。但方式一化爲固定以後，生命又須沖破這個固定的東西而另有所創造。於是生命是不斷地在那裏流轉；就是自己建設再自己沖破，又自己重新建設。他的大著是 *Philosophie des Geldes*，可以譯爲價值之哲學，他又是一個社會學者，他的社會學是方式的社會學。所以他於方式主義一方

面是受了康德的影響，而於生命主義一方面則頗近於英美的唯用主義。

第五，以生命主義與康德哲學相聯合的又有杜里舒 (Hans Driesch)。杜里舒曾在中國講學一年，所以他的學說茲不贅述。不過世人多稱他為康德派的生機論 (Kantian vitalism) 的主張者。與杜里舒主張「生機」(entelechy) 相類的則有藍因開 (Johannes Reinke)。

第六，以生物的見地而講知識的是范杭葛 (H. Vaihinger)。他的哲學名曰「宛若之哲學」 (Die Philosophie des Als-Ob)。他的著述即以此為題 (此書有英譯本為 Philosophy of As-if)。他是一個註釋康德的人。他以為一切東西都是「假擬」 (Fiction) 他並且相信這個主張是可由康德的學說中推演出來的。而在我們看來則頗與英美的唯用主義相通。他這一派的哲學亦頗有人信從。現在的學者如克勞斯 (Oskar Kraus) 等，即是他的信徒。

第七，此外另有專從直觀方面來說明思想的範疇的，這一派本自佛里斯 (

(Fries) 開始。這一派自命爲康德派正統。佛里斯與黑格兒同時，而聲名爲黑格兒所壓。其後有阿僕爾特 (Apet)。迨至納爾松 (Nelson) 乃創有認識論爲不可能之說。此派完全以數理中的範疇爲根據，主張有先天的思想格式，不能用經驗推證。

第八，有所謂內在哲學派亦自命爲屬於康德派中。這種內在哲學是主張客觀的實在只存在於主觀的認知以內，以爲凡假定有一個超認知的實在乃是不必要的。此派的人物是休僕 (W. Schuppe)，朗姆開 (J. Rehmke) 以及休伯特·

索爾頓 (Schubert-Soldern)。而朗姆開的著述 *Philosophie als Grundwissenschaft* 迄今仍是很重要的。但據我看來，此派與其說是屬於康德毋寧說近於伯開萊 (Berkeley)。朗姆開的學說迄今尙盛，德國學界有「朗姆開學會」。

第九，我們又輪到以外的新康德派了。就是指專門註釋康德學說，校訂康德著述，並搜羅康德事跡的人而言。這些人中有阿第開斯 (E. Adickes)，佛朗

德爾 (Vorländer) 以及包哈 (Bruno Bauch)。其屬於這一方面而已逝世的人則有李伯曼 (Otto Liebmann, 1840—1912) 李爾 (A. Riehl, 1844—1924)。就中各有各的主張，不能歸併作一派看待。例如李伯曼主張應側重於批評的精神，而不必要「物如」；李爾主張批評的出發點當在感覺的經驗，把哲學限於認識論。此外尚有許套定格 (F. Staudinger) 與許他德來 (A. Stadler) 以及拉斯維志 (K. Lasswitz) 則可以說與馬堡學派相近。至於包哈則又與西南學派相近。此外尚有多人，恕不詳述。

第十，此外復有二個人。一個是孔奈流斯 (Hans Cornelius)。他雖是屬於批評哲學派內，而實兼有實證論的臭味。一個是哈特曼 (Nicolai Hartmann)。此人本屬於馬堡學派，但他後來思想變化了，卻漸漸傾向於呼塞爾的現象學一派。這二個人都是值得我們注意的。

此外我們須述與康德關係較遠的各種唯心論。大約有數種如下：

第十一，有主張意志的，可以名曰意志論派。這一派的首領本是費虛納（G. T. Fechner）與翁特（W. Wundt）。後來則有保爾遜（F. Paulsen）。又如哀時萊（R. Eiser）亦是近於此派的人。總之，這一派以意志說明精神，以為心的本質就是意志。而又以精神說明宇宙，以為宇宙的本質是精神。所以結論便自然而至於主張宇宙的本體是意志。

第十二，與主意論派相近而主張精神生活的是倭伊鏗（R. Eucken）。他的思想很流傳到英美，所以他的著述幾乎可以說都有英文譯本。他名其學說為 *noo-*logy。頗有人採用其說以入教育學的原理中。所以他在思想界亦成爲一大派。

第十三，此外有一派是主張人格是最後實在的。這一派是許透恩（Wilhelm Stern）。其人研究兒童心理有素。他的代表著述是 *Person und Sache* 三冊。於是我們又須述至實在論方面了。

第十四，建立批制的實在論（critical realism）的是寇爾魄（Oswald Külpe

）。他的大著是 *Die Realisierung* 三冊。此派主張大半根據科學，其要點與英美的新實在論相似，但與美國所謂批判的實在論不同。寇爾死後，現有梅爾 (*August Messer*)。而耶路撒冷 (*Wilhelm Jerusalem*) 雖偏於生物學方面，亦與此派相近。其所著哲學概論有中文譯本（可惜譯得十分不好）。

第十五，論到實在論我們不能不推曼儂 (*Alexius von Meinong*)。不過他是奧地利人，不是純屬於德國學派內。他的學說名曰「對象說」 (*Gegenstandstheorie*)。其說雖先以心理為出發點，而結果則歸於實在論。他先以心的經驗來分類，於是在心的經驗中覓得所謂「對象」 (*objects*)。這個對象並不是具體的事物，乃是抽象的必然性。這種抽象而普遍的必然性能左右思想。所以這些對象雖發現於思想中，認識中，但卻不是倚靠思想而始為存在。我們的認識只是直觀於這些對象，並不能把對象從無中生有地創造出來。他這一派的學說很有獨到的地方。

第十六，與曼儂相類而自成一派的是呼塞爾 (Edmund Husserl)。他的大著中較早的是名學研究 (Logische Untersuchungen)。他後來自名其學說曰「現象學」 (Phänomenologie)。並且集合同調的青年學者創立所謂現象學年報 (Jahrbuch für philosophische und phänomenologische Forschung)，迄今尚繼續出版，未嘗終止。他的學說自然是受了曼儂的影響，但於自心理學分析經驗內容為出發點，亦是受了伯朗泰諾 (Brentano) 的影響。他的學說是在我們的經驗中除去感覺的對象以外另覓一種條理或方式的對象。康德雖是如此，不過康德認這些方式是主觀所先天本有的格律。而呼塞爾則不然。他以為這些方式是自存的實在。我們有一種直觀的能力。所以能直接認知這些方式。他名這些方式為 *Wesen* (即 essence)。他這種見地和英美新實在論者主張有 *subsistentia* 大抵相同。他的貢獻似乎在方法論方面為多。他名他的新方法為「現象學的方法」。須知他的所謂「現象學」和黑格兒的完全不同。即「現象」一辭亦與康德的不

同。他這一派現在頗有勢力。有許多青年學者追隨他。例如 Heidegger, Heidegger, Honoo Iker, Geiger, Linke, Ingarden, Becker 等等。而其中尤以新近逝世的席萊爾 (Max Scheler) 爲有特別貢獻，可算是一個特出的人。他研究的方面是倫理學與美學——以現象學方法研究之。

於是我們須接着述實證論 (Positivism) 的各派了。

第十七，實證論的各派不能不以馬哈 (Ernst Mach) 爲翹楚。他以為只有純粹經驗，沒有別的——即既無心又無物。而所謂純粹經驗又只是感觀。所以他是唯感覺論。和英國的羅素把感覺爲中立的根本材料，一切由此組成，頗有相似之處。不過他仍是以心理爲出發點。此派的人有 Boltzmann, Gomperz 等。

第十八，與馬哈同一見地而趨於極端的是阿梵那流斯 (Richard Avenarius) ）。他美其名曰純粹經驗之哲學。不知者往往誤會，以爲與美國的傑姆斯 (W. James) 的極端經驗論相同。殊不知他的學說乃是變化一元論 (monism of be-

coming) 中的唯物論。他雖然只講現象，而其實無異於物質。可以說他是新式的唯物論，因為這種唯物論把本體本質 (substance) 完全拋棄而只講現象的變化。比他稍偏於感覺的是倍索爾特 (Petzoldt)。其主張似稍近於中立一元論。

德國哲學思潮的分野大概如此。此外自曼儂以對象論來研究價值，於是又起了一派價值論的哲學。其中代表是哀林斐爾斯 (Ehrenfels) 魏泰山克 (Witasek) 等。茲因不屬於純正哲學，故不詳述。但於此以外尚有潘拉格伊 (Mr. Palagis) 其人，他是從研究空間時間入手，亦認為是一個。他亦頗有學徒。

第五節 法國的現代哲學

法國的哲學不像英美的哲學那樣側重於經驗方面，又不像德國的哲學那樣側重於方式方面。我們可以拿近代哲學始祖的笛卡兒作法國哲學趨勢的決定者。他一方面趨向科學，尤其是數學。他以爲惟有數學可得最清楚最確實的理。

但他另一方面又不肯捨去神秘的「神」。後來法國的哲學總不能脫了這個趨勢。換言之，即總是向最確實的數理方面同時又向最神祕的自由方面而進。於是到了現代，我們可以說法國哲學可分三大類。一類是專向「最清楚的觀念」（此笛卡兒語）方面發揮。就是所謂批評派。他們所批評的便是科學。所以亦可以說是批評科學派。另一類是形而上學類。其中有若干派，而大抵都是唯心論。因為他們的中心問題離不了「自由」。此外便是所謂實證論一類了。

現在我們爲便利起見，請先述實證論派。

第一，實證論中要推杜克漢姆（Emile Durkheim）。他本人是一個社會學家。他用社會學方法研究宗教，因而指示人以實證論的態度對付思想問題。和他同樣的社會學者是愛斯彼那斯（Espinas）。我們因爲不是直接與哲學有關係，所以不必多說。今且說根據這種見地而向哲學與倫理學發揮的人們。第一可說是藍梵·伯魯爾（L. Levy-Bruhl）他研究原人心理。他用社會學來蠶食倫理

學。比他更急進的是濮伊甫 (Boyer)。

第二，此外從歷史方面來研究史的哲學有皮亞 (Henri Perr) 與拉康伯 (Paul Laouenbe)。他們都以為歷史與自然科學差不多。——即以科學上定命論的態度視文化的歷史。

其次我們須說到批評科學的一類。

第三，批評科學的人首先當推伯那德 (Claude Bernard)。他的大著是討論醫學上的實驗。他以為一切實驗必先有「假設」(hypothesis)。並且假設的建立是有關於直觀。所以他可以說是第一個攻擊經驗論的人。其次便是唐奈萊 (J. Tannery)。他是一個數學家。與他同時的是大名鼎鼎的彭因卡萊 (Henri Poincaré)。他們都是反對實證論與經驗論的。他們以為科學只是人類致用的工具，所得的真理不過一種 convention 而已。再其次要推杜黑姆 (Pierre Duhem)。他是一個物理學家。他很偏向於康德派，以為必有心的固有格律不能對於物界

有所認識。再其次就是孔都拉 (Louis Couturat)。他是一個符號名學家。還有密爾浩 (Gaston Milhaud)。

第四，批評科學的人見於上述的都已經逝世了，現在的則有二個人，都是我們須特別重視的。一個是曼洽遜 (Ernie Meyerson)。他的最初大著是同一與實在 (Identité et Réalité 此書已有英譯本)。後來他還有討論相對論的著述。他以為一切知識，其本性都是求最後本體的。所以他說「知識」的本性是形而上學的。另外一個人比他著述更豐富，則是伯龍企維克 (Leon Brunschvicg)。他比較上是一個哲學家。——不像彭因卡萊等都是科學家，他比較上很注重主觀所具有的思想格律，以為認知乃是以主觀的格律去開拓客觀的礦產。此外尚有魄羅第 (Dominique Parodi) 是在倫理學方面發揮，而批評所謂科學的倫理學。

最後我們應說到形而上學的各派了。

第五，法國唯心論者專向自然界尋求自由的首先當推拉凡遜 (Edin Ravaisson)。他真是祖述比倫 (Biran) 的。他以為一切自然現象皆由習慣而成。而習慣即是自由而表現於必然中的。其次便是拉企里 (Jules Lachelier)。他亦是注重於自由意志，不過他卻亦很受康德批評哲學的影響。他們兩人都早已逝世了。

第六，與上述一派相同而專從自然界的偶然性上發見自由的乃是鮑特魯 (Emile Boutroux)。他的最初大著是自然法則中之偶然性 (De la Contingence des Lois de la Nature 此書有英譯本)。他是新近死去 (一九二一年)。

第七，比鮑特魯稍前而從心理方面研究觀念作用而發見自由的是佛依里 (Alfred Fouillée)。他的學說的特點在主張觀念就是一種力量，所謂觀念力 (idées-forces) 是也。他與鮑特魯不僅是自己創造新思想，並且對於哲學史上的哲學家都有研究。

第八，我們當然要說到柏格森 (Henri Bergson)。他是既受拉凡遜的影響，又受鮑特魯的影響，對於佛依里亦有受影響的地方。我們遠在東方一聞柏格森的高論，便以為是絕大發明，而其實法國早有若干哲學家開其先河了。並且柏格森的哲學始終是一個在機械的自然界中求發見自由。這乃是法國傳統的問題。不過他的思想頗足以風靡一世。即在法國就有多數的信徒。例如 H. T. Roy，(但此人亦可歸於批評科學一類中) J. Wilbois, Georges Sorel，此外還有 Segond, Chide, M. Pradinas 等人。

第九，我們於柏格森生命哲學以外尚有蓋育 (J. M. Guyou) 的生命的倫理。他的主張雖與英國斯賓塞 (H. Spencer) 相同，但更富於活潑的生氣。可以說另有特色。

第十，最後我們須回到認識論上康德派的唯心論者。法國當代之重鎮是新近逝世的哈曼林 (Octave Hamelin)。原來開創批評的唯心論派則早有黎奴佐 (

Renouvier) 與杭乃勤 (A. Hennequin)。黎奴岳是開創者，而哈曼林集其大成。他不僅祖述康德，且兼收黑格兒。

法國的哲學大概已如上述，此外尚有馬里登 (J. Maritain) 與吉爾遜 (Etienne Gilson) 是研究中古哲學的，可以名曰新的托摩斯派 (New Thomism)。

第六節 意大利的現代哲學

意大利的哲學亦有一個特色，就是比較上偏於唯心論。茲分述其大要。

第一，意大利的實證論者可推阿第果 (L. Ardigò)。他是死了沒有幾年（一九二〇年死），但他的根本概念在「律動」 (rhythm)，以此說明萬物與精神。所以他尚不能算真正的實證論者。

第二，意大利的唯心論派中當推新康德派。這一派的人可以馬斯西 (M. Masci) 為代表。而其中有偏於內在論的則是馬丁尼蒂 (P. Martinetti)。

第三，唯心論中具有絕對論趨向且有黑格兒色彩的則是吉柏蒂（V. Gioberti）。其前則有費拉（A. Vera）。而最足以代表此派的則是斯潘文泰（B. Spaventa）。

第四，意大利的黑格兒派健將是大名鼎鼎的克洛企（B. Croce）。他的主要著述大概都有英文譯本。他的思想是側重於黑格兒的歷史哲學。他以為歷史的開展即是本體。他的貢獻又在美學方面——這亦和黑格兒一樣。他可以算是意大利當代的第一大思想家。他還辦了一種雜誌名曰批評（La Critica）。

第五，第二個大思想家要算是新第來（G. Gentile），他把「心」純認為一種「動」（act）。其說頗似費虛且（Fichte）的Tathandlung（deed-process）。他的著述甚多，就有英譯的是Theory of Mind as Pure Act。他曾任教育總長。在法西斯特（Fascist）黨執政時代頗有關於文化與教育上的貢獻。他更以唯心論重建教育學說。

第六，此外還有一個新黑格兒派的人物，就是魯蓋羅 (G. de Puggiero)。他比較上是更忠於黑格兒。

第七，從另外一面而達到唯心論的是梵立斯柯 (B. Varisco)。他的著述有 *The Great Problem* 與 *Know Thyself* (皆英譯本)。他是唯心論中的實在論者，與人格主義有些相近。

第八，從科學的批評入手而偏向於多元論的是阿劉泰 (A. Aliotta)。他的最初著述 *La Reazione Idealistica contro la Scienza* 有英譯本。內述現代哲學甚詳盡。

第九，從心理方面研究以記憶來說明遺傳而證明人不是機器的是黎格那諾 (E. Rignano)。他的著述有 推理之心理學 (英譯本)。其主要的 *Biological Memory* (英譯本)。

此外偏於唯用主義的有潘批尼 (Papini)；批評科學而偏於實證論的有英

黎寇斯 (Enriques)；偏於中古經院哲學的有斯托梭 (M. Sturzo)。

英美德法意五國的哲學界現狀已經大略說完了。說起來，似乎太可憐了。

中國不但是在哲學思想界上沒有創造，並且從來沒有忠實的介紹。本來我們東方要想對於西洋哲學上有一些貢獻，加入於他們的創造中，這真是談何容易呢

！例如日本，吸收西方思想以來迄今五六十年，亦尙未曾出有特創的哲學家。

所以我們中國在今天實是够不上言創造，只要好好地介紹就行了。我相信西方的科學要輸入中國必須把西方的哲學亦同時輸進來。因爲在思想上哲學始終站在與科學合作的地位。雖有時矯正科學而與科學家爭吵，卻並不是想要打倒科學。至於有人主張中國現在可以只要科學而不要哲學，這未免太不知哲學的性質了。我們只須一讀科學史，便見有許多哲學家的姓名是見於科學史上的，可見哲學往往作科學的領導。因此我以為居今天而介紹西方哲學思想，對於中國前途決不是無益的事。

自跋

本書下冊與上冊微有不同。因爲原定計畫以近世哲學爲中冊；而以現代哲學爲下冊。現在合併在一起，篇幅更覺不够用了。不得已只述了一個大概。自知真是舉一而漏萬。並且上冊是根據各哲學家的原語，下冊則因急於脫稿就未能照辦。有時不能不取資於哲學史。如費霞（*Fischer*），赫甫定（*Hoffding*）以及維伯（*Wolff*）等哲學史。這是不能不聲明的。

此冊在數禮拜中寫定，不免於太匆促。錯誤必多，容他日改正罷。正當脫稿之日適聞友人丁佛言先生病歿。丁先生憤世憂國，素所欽佩。無以爲吊，卽用此冊獻之。

民國二十年二月一日識

