

中國哲學會西洋哲  
學名著編譯委員會 主編

朱光潛 著

# 克羅齊哲學述評

正中書局發行

## 序

我譯完了克羅齊的美學原理，想寫一篇長文介紹他的全部哲學當作敘論，使讀者由明白他的哲學而更能明白他的美學。我原只打算寫一兩萬字，但是一動手寫，問題逐漸多，思想逐漸生展，覺得要把話說明白，就非一兩萬字所能了事，於是一寫就寫成六萬多字，竟成了「喧賓奪主」，只好把它另成一個單行底冊子。

我因為要研究克羅齊的美學，於是被牽引到他的全部哲學；又因為要研究他的全部哲學，於是不得不對康德以來底唯心主義作一個總檢討。我窮溯克羅齊哲學是怎樣起來底，他對於前人採取了些什麼，除了些什麼，他要解決底是那些問題。接着我把克羅齊的四大部「心靈的哲學」分篇提要敘述。最後一章我提出對於克羅齊哲學底十大疑難。這一章也可說是對於整個唯心派哲學底批評。

這雖是一個小冊子，它的關係卻並不很小。現代哲學的主潮不外兩個：新唯心主義與新唯實主義。克羅齊是新唯心派的代表。就歐洲近代哲學說，主要底成就是康德赫格爾那一線相承底唯心派哲學。克羅齊是這一派派的集大成者。所以區區一家哲學的瞭解要牽涉到整部近代哲學的發展。如果這部小冊子能引起讀者對於

近代哲學底興趣，作者就認為那是功德圓滿了。

作者自己一向醉心於唯心派哲學，經過這一番檢討，發見唯心主義打破心物二元論的英雄底企圖是一個慘敗，而康德以來許多哲學家都在一個迷徑裏使力繞圈子，心裏深深感覺到惋惜與悵惘，猶如發見一位多年底好友終於不可靠一樣。因此，我回到十餘年前所存底一個信念，就是：哲學以及其它學術的趣味不在結論而在問題。結論是「問舍求田」的打算，問題指着我們看見這世界是一個豐富底世界，可探險底地方正多。就這個意義說，唯心派哲學仍是最能引人入勝底，因為它指出或是生出許多有趣底問題。

介紹克羅齊哲學底書籍在英文中最爲人所知道底是卡爾教授的那一本 (H. Wildon Carr: *The Philosophy of Croce*)，這部書反復重複，要點往往被遺漏，而且缺乏批判底精神，似無甚可取。意大利學者庫勒斯比用英文寫底「意大利現代思潮」(Angelo Crespi: *Contemporary Thought of Italy*) 大部分講克羅齊，頗中要害，我有些地方得了他的啓示。這本小冊子寫在上述兩書之後，也許偶有兩書所不及底地方。但是它只是一種導遊書，最重要底事還是讀克羅齊自己的著作。我很希望它們將來有中文譯本。

我感謝張真如、賀自昭、鄭秉璧諸先生替我審閱原稿。

民國三十六年春北平



## 第一章 新唯心主義的淵源

克羅齊是康德與赫格爾以後唯心派的大師。他的哲學是繼承康德與赫格爾而加以修正底新唯心主義。現在先述新唯心主義的淵源。

大概說來，西方哲學的本旨在探求真實界的本性，在萬事萬物中辨別出某者是本源底，恆住不變底，整一底，真實底，某者是「依他起底」，變動不居底，雜多底，虛幻底。這就是所謂本體與現象的分別。古希臘哲人如柏臘圖與亞理斯多德諸人所得到底大致相同底結論是：現象之後有一個本體，現象可徒憑感官接受，本體則須憑理智領悟。這種現象與本體，感官與理智的區分，成爲後來許多哲學問題的起點。側重本體與理智方面底後來演成理性主義，側重現象與感官方面底後來演成經驗主義。近代西方哲學可以說就是理性主義與經驗主義的衝突與調和。這中間有一個主要底問題就是：心與物的關係如何？心如何知物？無論是感官或是理解，都是我們的知識工具；我們對於宇宙底一切探討都要根據我們的知識。知識是測度的標準，要使測度精確，我們必須審查測度所用底標準。因此，近代西方哲學把側重點由本體的探討移到知識本身的分析，知識論於是成爲

哲學的主要部門。一切事物都必爲知識與思想的對象，我們纔能斷定它是真是假；我們不能知識所不可知識，思想所不可思想底事物，不可知識不可思想底事物對於我們就不存在。哲學上這種觀點的轉變就演成近代哲學思想的主潮——唯心主義。

唯心主義可以說是理性主義與經驗主義衝突的調和。在講調和之前姑先講衝突。這衝突由來已久。近代哲學的開山祖無疑地是笛卡兒，笛卡兒以及稍後起底斯賓諾莎與來布尼茲都屬於理性派。這幾位都是數理學家，他們所專精底學問無形中養成他們治哲學底方法，就是從一些公理與定義演繹出一切個別底事例，它的程序是由理推事，由普遍性推個別相。同時，他們雖反抗中世紀經院派所繼承底古典哲學，其實都受了很深底經院派哲學的影響。關於本體與現象以及感官與理智的問題，經院派哲學留下兩個很重要底觀念。第一個是主體 (Substratum) 的觀念。每一物有若干屬性 (Attributes, Qualities)，例如金子是黃底、硬底、重底，方塊形底等等。物是這些屬性的總和呢？還是有一個像掛衣架底東西把這些屬性掛在一起呢？經院派以爲有這麼一個掛屬性底東西，那就是「主體」。如果把物所有底屬性一一剝開，都剝完了之後，還有一個最基層底本體。這就是本體的現象。其次是先驗真理 (A Priori Truths) 或俱生觀念 (Innate Ideas) 的說法。一切知識是起於經驗，都是後天習得底呢？經院派哲學家以爲在經驗之先，理已存在，例如數學上一些自明公理 (Axioms, Axioms) 不爲非 A，全體大於部分之類) 以及邏輯思想所必假定底本體、屬性、因果關係等等觀念或範疇。我們

有這些公理與範疇，思想經驗纔有可能，所以它們是思想經驗的依據。它們既非得自經驗，所以是自然本有，與生俱來。經院派哲學的這兩個觀念——本體與先驗真理——理性派哲學家都接受過來了。因為接受了本體的觀念，他們承認現象世界後面另有一個真實世界，這真實世界究竟如何，卻有種種揣測。因為接受了先驗真理的觀念，他們承認理先於事，想應用數學底方法來研究哲學，想從這些先驗真理中推演出一切經驗底知識。

英國哲學家洛克繼承培根的傳統，站在經驗主義的立場，對當時盛行底理性主義痛加駁斥。如果真理是先驗本有，我們就無勞藉觀察與實驗去尋求，只要一閉起眼睛，塞起耳朵，「憑先驗底推理，就可把一切知識從本心中默索出來，如同蜘蛛從自己的腹內吐絲來結成網一樣。事實上這絕對不可能。洛克因此否認人心本有先驗真理。在他看，人心好比一張白紙，所有底觀念都是由感官來底，如同在白紙上所圖底畫。思想必根據感官所供給底材料，沒有先已存於感官底東西就不能存於理解。理解是人心對於外物印像底迴光返照。在心裏底是觀念(Idea)，在物上面底是性質(Quality)，每一個性質由感官印到心裏成一個觀念。物的性質有「首要」與「次要」的分別。所謂「首要性質」(Primary Qualities)是物體在任何變化之中所不能離底，即體積、形狀、運動之類，這些首要性質須由觸覺與視覺同時察知，所得底知識有客觀底真實性，要解釋外物的存在，它們是絕對必要底。所謂「次要性質」(Secondary Qualities)是物體可有可無底，如色、聲、嗅、味、冷熱之類，都非物體所必有。這些次要性質只須用某一種感官就可以察知。它們只是物體對於感官所生底影響，在心而不

在物，沒有客觀底真實性，要解釋外物的存在它們並不必要，而它們自身卻可以用物質的運動與佈置去解釋。這兩種性質的總和就組成物的主體，我們的經驗止於此，知識也就止於此。洛克的這個看法還承認物的首要性質外在，作我們的觀念的根據。後來巴克萊進一步證明洛克的分別並不精確，所謂首要性質如體積、形狀、運動之類，還是由幾種感官知覺複合成底，並不比次要性質較富於客觀底真實性。後來休謨再進了一步，證明經院派哲學所認為思想知識所必依據底先驗範疇和真理，如主體、因果、空間之類都只是觀念聯想的結果，這就是說，都是起於經驗底。因此，我們的知識全憑後天經驗，用不着什麼先驗底根據如範疇之類。

無論是理性派或是經驗派，都沒有逃開笛卡兒所建立底心物二元論 (Dualism)，都明白地或隱含地承認人心與外物是兩件對立底東西，心所知底世界後面還另有一個真實底物底世界，為知識之源。他們甚至於都主張心與物之上還有一個主宰，叫做「上帝」(God)，把世界安排像我們所知道底那個樣子，雖然他們對於「上帝」底看法彼此不一致。所以這兩派哲學不但都是二元底，而且都是「外越底」(Transcendent)，不是「內在底」(Immanent)，這就是說，世界的理性不能在世界本身中去找，而要超越本身以外去找。

但是休謨對於理性主義的懷疑與批判，充類至盡，勢必走到「主觀底唯心主義」(Subjective Idealism)。既然知識全憑後天經驗，而後天經驗所得底知識又全是物的世界在心中的所現底「形影」(Representations)，我們憑什麼能斷定這些「形影」不全是人心的幻想而有客觀底真實性呢？而且每個人都只有他自己一人



的知識經驗可憑。我們憑什麼能斷定每個人所見到底世？不全是他一人的心的幻想呢？憑什麼能斷定我以  
外底一切人與一切物有客觀底真實性呢？應有底答案是：大地山河，形形色色，不僅是人心所造，而且是每個人  
的吾心所造。巴克來就多少走到這種主觀底唯心主義。

唯心派的大師康德早年底師承是偏向理性派底，後來休謨的懷疑主義「喚醒了他的哲學底迷夢」。他  
的治學底精神是以批判（Criticism）代替武斷，超然於理性派與經驗派之上而省視其是非得失，所以他自稱  
他的哲學立場是「超越底」（Transcendental）。他的系統大體可以說是糅合理性派與經驗派兩個相反底思  
潮。和經驗派一致，他承認知識須憑經驗，感官知覺供給一切知識的內容；和理性派一致，他以為經驗不能得到  
有普遍性和必然性底真理，從經驗來底感官知覺內容必須經我們的心去想，去運用先驗底範疇，依照心知物  
所必由底理性去加以安排，纔有呈現於知識底那樣形式。換句話說，他把每一個觀念（知識的成分）分析為  
內容和形式兩個要素，內容是由感官來底，後驗底；形式是由理性來底，先驗底。總之，經驗派所倚重底感官經驗  
與理性派所倚重底先驗底範疇須合而為一，纔能有知覺與判斷，也就纔能有知識。一個天生底盲人不能憑他  
的理性見到顏色，可以證明經驗的必要；一個白癡不能運用他的感官（儘管如何銳敏）材料作合理底思想，  
可以證明理性的必要。經驗與理性的糅合就演成康德的「最大底發見」——哲學史家說它是「哲學上底哥白  
尼式底發見」——這就是所謂「先驗綜合判斷」（A priori synthetic judgment）。現在就此略加解釋。

知識都取判斷的形式。判斷以賓詞 (Predicate) 說主詞 (Subject)。賓詞有兩種：一種是它的意義已包涵在主詞裏；一種是它的意義不在主詞裏而新添到主詞上去底。賓詞的意義已包涵在主詞裏底——例如「物體是有體積底」，「人是有人性底」——叫做「分析判斷」，即賓詞的意義由分析主詞得來。這種判斷不能使我們對主詞新添若何知識，好比在繭子中抽出一條絲來，絲是繭子所已有底。賓詞的意義是主詞本來未有而新添上去底——例如「物體是有重量底」，「地球是一個行星」——叫做「綜合判斷」，即綜合主詞的意義與新發見底賓詞的意義成爲一種新知識。依傳統哲學的看法，只有分析判斷纔能是先驗底，即可不憑經驗而純從理性推演出來；數理科學上底判斷都是如此；至於綜合判斷則必爲後驗底，即必憑經驗而不能純從理性推演出來，自然科學底判斷大半如此（所以有「經驗底科學」的稱呼）。休謨已經證明過：經驗不能產生有普遍性與必然性底知識。照這樣看，分析判斷既不能使我們有新發見底知識，而綜合判斷又不能使我們有普遍底必然底知識，然則我們的知識不就是非陳腐即渺茫麼？

康德所要證明底就是這種傳統看法不確。由理性推演出來底知識，如數理科學底判斷，仍必可應用於經驗，自可爲新發見底真理，所以仍必同時是必然底。由經驗得來底知識，如自然科學底判斷，仍必有普遍性與必然性，仍必有理性，即不起於經驗而起於人心統馭經驗所必有底範疇，所以仍必同時是先驗底。總之，知識不是真理則已，是真理就必糅合經驗與理性，感官知覺與心靈理解；先驗綜合判斷不但是可能底，而且是必有底。舉

例來說明。先說最簡單底知覺，比如見到一朵花，花由感官印到腦筋，於是心中有對於花底知覺，這好像是完全被動地接受過來底，其實接受過來底只是渾茫底內容或材料，而花的形式卻仍必由心靈賦予它，心不知花則已，知花就要把它納到空間和時間那個模子裏去知它，它不能游離無定所，它必在空間和時間中佔一個位置，在外或在旁，在先或在後。這空間和時間不是經驗得來底，而是先驗底，因為我們可以假想沒有事物佔住底空洞底空間和時間，不能假想不佔空間和時間底事物。由此可知一個極簡單底感官知覺就已是先驗底綜合。知覺成觀念，判斷表明兩觀念的關係，到判斷纔有思想推理。比如說「這花是紅底」，這判斷像只是經驗的結果，其實要使這判斷可能，也必須有邏輯上底關於量，質，關係等底先驗底範疇。它是一個單稱肯定判斷，而單稱與肯定就必假定量與質的概念；沒有這些概念任何判斷都不可能，所以這些概念是一切判斷的依據或範疇，是先驗底。由此可知判斷是先驗底綜合。

康德的這種知識論有兩個重要底涵義：

第一，由於人心運用理性底先驗底範疇，知識與思想纔有可能，我們可以說人心憑它的理解創造成他所知所想起底對象。這是康德學說中一個基本原理，也可以說是唯心主義的奠基石。在希臘哲學中甚至在近代哲學中，事物（即知識思想的對象）都被認成天生自在底，可以離知識思想而獨立，縱然沒有人知識它或思想它們，它們仍舊像知識思想所見到底那個樣子外存於自然；至於知識思想卻不能離事物而獨立，最多只以模

做鈔襲底方式，使事物在心中再現形影，因此人心如照相底片一樣，必須隨着事物走。總之，「自然替我們的理解定規律」。康德把這種看法翻轉過來，以為知識思想的對象（事物）就是知識思想的創造品，心在知事物時就同時創造了事物，事物由於先驗底範疇纔得到它們的形式，所以「我們的理解替自然定規律」。先驗底範疇是理性之必然與人心之同然，所以知識思想雖創造它的對象，那對象仍有客觀底真實性，不僅是某一人心的幻想。

其次，由於知識不能不根據經驗，經驗所及底只是感官所能知覺底現象。康德沒有擺脫經院派的「主體」的觀念，仍承認現象後面另有一個本體，我們在上文所比底掛衣架，康德把它叫做「事物本身」（The thing in itself）。事物本身不能成爲知識的對象，因爲一成爲知識的對象，它就不復是本體而是現象。事物本身雖不可知，康德卻以爲仍是可思，它可思爲知識的一個限度，到了這個限度，知識就不能施其功用。我們不能否定它的存在，如果否定它的存在，「一切就立刻化成現象」，而人類所能見到底世界以外就沒有什麼是真實底。在康德看，這未免是一種大胆底武斷，並沒有什麼憑證。

由前一說（康德哲學受理性主義影響底一部分），康德應該建立成一種澈底底唯心主義；由後一說（康德哲學受經驗主義影響底一部分），康德還沒有打破心與物，本體與現象的二元觀，沒有指出本體與現象的理性底關聯，還留着「事物本身」那個大疑團。繼承康德底德國唯心派哲學家，如斐希特、薛林、赫格爾諸人，就

想努力打破這個「事物本身」，打破與唯心主義不能並立底二元論。

我們在這裏姑且專講這一派的首領赫格爾，因為他對克羅齊的影響最大。赫格爾不承認心所知底世界之外另有一個本體或「事物本身」。心並不自外接受任何事物，一切事物都是心所創造出來底。康德所謂現象世界就是真實世界本身，並不是心與真實世界中底一種屏障。不過這種真實世界——赫格爾的無所不包底「絕對」——是循着邏輯或理性在不斷地生展演變。哲學的任務就在推演思想的生展演變的邏輯或理性，這其實就是推演真實世界的生展演變的邏輯或理性。從前哲學家把心與物，思想與它的對象分爲兩件事，所以有一套學問專講心與思想，即邏輯學，另有一套學問專講物的現象與本體，即自然科學，歷史與形上學等等。這兩套學問如何聯貫始終是問題。赫格爾既然打破了心物二元論，成立了思想即實在界的學說，所以把這兩套學問看成根本只是一套學問，思想進行的規律就是宇宙演變的規律；說明了思想的系統構造，來因去向，它的邏輯或理性，同時也就說明了真實宇宙的系統構造，來因去向，它的邏輯或理性。哲學就是真實世界，真實世界也就是一部哲學，都依同一個理在那裏生展演變。赫格爾有一句名言總括了他的要旨：「理性底即真實底，真實底即理性底」(The Rational is the Real, the Real is the Rational)。在表面看，他的哲學是極端地理性派底，他的方法完全是先驗底演繹；在實際上，理性底和經驗底分別在他的哲學中根本不能存在，理性底不能不同時是經驗底，經驗底也不能不同時是理性底。「華嚴經」疏家所說底「事理變融」與赫格爾的

學說完全一致，「理」就是理性或邏輯，「事」就是真實界事物。理性派側重理，經驗派側重事，其實即事即理不可分開。）

赫格爾所發見底理與事的生展演變所必依底程序就是他的著名底辯證法(Dialectic)這名詞沿用一個邏輯學底術語，頗易引起「只是一種推理方法」的誤會，如果譯爲「演變程序」或許還較恰當，因爲已成底語文習慣不宜輕改，姑從舊譯。思想依辯證法進行，宇宙也依辯證法演變，這是一體的兩面，根本只是一個程序。辯證法的基本原則在把思想(即真實界)生展演變的理看成生動底(Dynamic)完整底(Concrete)，普遍底(Universal)。就在這一點上辯證法與一般形式邏輯不同：形式邏輯是靜止底，把思想當作尸骸解剖，好比攝影只攝某一靜止狀態底物影；辯證法是生動底，把思想的完整底生命，隨其生展演變，作一個通盤底研究，好比電影顯示人物動作的真相。也就在這一點上辯證法底哲學與諸科學不同：諸科學各踞一隅，閉關自守，所據底原則，所研究底對象，所用底方法，所得底結論也都局於一隅，所以是抽象底(Abstract)從舊譯，在唯心派哲學底意義實爲「不完整底」，「片段底」，猶如 Concrete 舊譯爲「具體底」，意實指「完整底」，「普遍底」，沒有普遍性；辯證法底哲學則以全體真實界爲對象，它所據底原則必有放皆準，不能有任何假定，所以它的結論——「哲學底概念」——必定是完整底，普遍底，所謂「完整底普遍性」(Concrete Universal)譯爲「具體底共相」亦可。是事理雙融，靈肉一體，即體即相，兼包陰陽底太極。

要說明具體底共相和辯證法，我們最好用赫格爾自己的實例，即「邏輯學」中第一個辯證式，有無變。萬事萬物都必具「有」(Being)取中文「萬有」那個「有」字的意義，即「存在」的概念，其它方面儘管不同，而既同是存在，即同是「有」。絕對「有」，「微塵亦「有」，「有」是一個無所不包底概念，也是一個毫無定性底概念，它是一切「有」而非此「有」或彼「有」，絕對「有」或微塵「有」。它否定一切個別性，所以它本身就已包涵它的相反者，「無」。如果它只是「有」，它就不但是空洞底，而且不能變動生展底。純粹底「無」(Nothing)也是如此，也是無定性底渺茫空洞底一個概念，和純粹底「有」沒有分別。「有」與「無」相反而適相成，去「無」不能思「有」，去「有」也不能思「無」，「有」以「無」得意義，「無」以「有」得意義。單說「有」或單說「無」，都是抽象底，片面底，不真實底，互相衝突底。「有」必含它的相反者「無」，所以有衝突，有衝突於是失去平衡靜止的狀態，於是有超越衝突而達到調和的需要與傾向，於是有生展。調和「有」與「無」的衝突者是「變」(Becoming)。「有」與「無」兩個相反底抽象底概念合成一體，相反者同，衝突者調和，抽象者具體，不真實者真實。「變」纔是一個具體底共相。用辯證法的術語來說，「有」是「正」(Thesis)，「無」是「反」(Antithesis)，「變」是「合」(Synthesis)。由正反得合，是以較高一層底整一，克服在低一層對立相反底雜多，這個生展程序便是所謂辯證法。

辯證法底哲學的最大特點在把思想與真實界看成一體，把它看成一個生生不息底過程，在這過程中生

展的主動力是每概念（即每事物）所含底內在底衝突。衝突是必要底，所以在我們看似是壞底勢力（如醜、惡等）在生展過程中可以（應該說「必定」）發生好底效果。衝突本來就要兩個相反底勢力。有低一層底相反者（正反）的衝突，克服了它纔有較高一層底調和（合）。這較高一層底調和本為「合」但不是最後底「合」，它還須生展，因為在這較高一層，它又含有內在底衝突，又有它的相反者，於是有再高一層底調和。如此循序漸進，真實界纔生生不息，以至於最高最完整底境界。據赫格爾說，最高層底辯證式以藝術為正，宗教為反，哲學為合。哲學就是包含一切衝突而且也調和一切衝突底最高概念，就是所謂「絕對」（Absolute）。「絕對」是全體真實界，無所不包，所以再沒有相反者和它對立。由有無變那個基層底「三一體」（Triad）循序漸進以至於「絕對」，這演變的過程便是歷史。歷史並不是只記載偶然底事變，而是從頭到尾都有內在底邏輯底必然性，如辯證法所顯示底，所以它就是哲學，就是辯證法所演出來底整個系統。總之，赫格爾所見到底真實界好比一座大寶塔，從基層到最高層都是用正反兩腳規支撐起來，每一層兩腳合成一腳，一腳不能獨立，又生出相反者成另一腳和它對立，合成次上層底一腳，如此展轉上去，到了「絕對」就成一個巍然普蓋底塔頂。思想如此生展，即宇宙如此演變。這生展演變是一部戲劇，一部歷史，也就是一部哲學。

克羅齊的哲學系統大部分就是從發揮和糾正康德與赫格爾的學說得來。我們介紹康德與赫格爾的學說只限於它對克羅齊發生影響底那一部分。至於克羅齊如何發揮和糾正康德與赫格爾的學說，待下文詳述。



## 第二章 克羅齊的破與立

赫格爾哲學的精華在辯證法和它所依據底「相反者的同一」(The identity of opposites)那個原則，已如上章所述，克羅齊對於赫格爾的最重要底批評在「相反者」與「相異者」(Distincts)的混淆。他以為赫格爾的許多錯誤都是從這個混淆起來底。

什麼叫做「相異者」或「相異概念」呢？在說明這個名詞以前，我們且先來說克羅齊是從那裏得來這個概念。他自己不曾招認過，在我們看來，他無疑地是受了康德的影響。康德研究理性，把它分爲三個階層，知解底(Theoretical)實用底(Practical)與審美底(Aesthetical)。在知解底階層，理性顯爲知的功能，目的在求真；在實用底階層，它顯爲行的功能，目的在求善；在審美底階層，它顯爲審美底意識與審目的底(Teleological)意識，目的在求美與適(Fitness)。他的三大部傑作——「純理性的批判」，「實用理性的批判」，「判斷的批判」——就分別討論這三種理性。克羅齊沿用這個區分而略加變化。他把「審美底」和「邏輯底」(Logical)合爲「知解底」(康德的「知解底」等於克羅齊的「邏輯底」，克羅齊的「知解底」包含「審美底」與