

論導閤哲

羅鴻詔編

學藝叢書



中華學藝社出版

學 藝 叢 書

14

哲 學 導 論

羅 鴻 詔 編

例言

一 本書原爲中山大學講義，以友人徵惠付梓，乃刪改一過，以付手民。粗率矛盾在所不免，博雅君子幸垂教焉。

一 譯名多用日本之通行者，間採時賢之論，或竊用己意。至如 Kritik (英 Critique) 或用批評，或用批判；又如 *data* (given 英, *das Gegebene* 德) 則或譯棣他，或譯所與。今亦仍其龐雜，未曾一一改正，亦以示譯名之難確切，不妨兩存也。其他概念多附原文，讀者細釋其義可也。

一 文體以白話爲主，而亦不廢文言。其理由有兩面。主觀方面，則隨當時現於心者筆之於書，不復再作翻譯工夫。客觀方面，則使讀者着重其內容，不拘拘於文章之工拙。

一 參考書目近例多附註於每章之下，然而繁徵博引未必有裨補於讀者也，今概從略。惟望讀者先將西洋哲學史通讀一遍，庶見人名而知其思想，無所惑也。（中文之西洋哲學史亦難

求善本，但爲準備計，則任何一本均可）

自序

哲學之書，專論易而通論難。專則其範圍狹，而論究易精；通則其問題多，而體要難明。今導論之爲書也，於現代哲學上各種問題，皆不能不加論列，而尤須有一貫之思想爲其中心，然後能折衷衆說，歸於一是。嗟余末學，曾何足以語此？茲篇之成，亦述他人之成說而已。

往在東京，習聞桑木嚴翼先生鼓吹德國西南學派之說；此篇材料之來源，不外桑木先生之講義，及文德班之哲學導論（Windelband, Einleitung in die Philosophie）。文德班者西南學派之鼻祖也。至現代諸家之說，祇略涉其藩籬，未窺其堂奧，譾陋之識，知所不免。惟意在介紹批評（批判）哲學，非以博涉爲能，識者諒之！

然而書非翻譯，終不能依樣葫蘆。如篇章次第微有出入，詳略先後各有不同，理固然也。卽就內容而論，亦時而接近，時而遠離。言無接近，則雖全章多譯，不嫌勦襲；何也，述者與作者之意見所

合無間也。言其遠離，則雖自出機杼，不嫌杜撰；何也，述者之述，必有其所以述，苟變而不離其宗，固述者之應有事也。

十六世紀以來，大陸倡理性之論，英倫主經驗之說，聚訟紛紜，莫衷一是。康德卓起，乃問經驗之所由來，思愈審而辨愈明矣。厥後形上之談，唯物之論，各趨極端，相激相盪。於是復歸康德之聲，瀾漫全德意志，而批評哲學以再起焉。

認識之對象由何道而成，對象之認識循何途而至，此批判問題之中心也。苟知對象之成立必經選擇的綜合，則所謂經驗皆非現成，已有先天的分子參廁於其中矣。彼以心爲白紙者，乃以經驗爲外爍，故其說明知識多所齟齬，以穆勒之精深博大，尙未能逃出例外，其他則又何說？幾微之辨，君子所以謹其始也。

價值論爲西南學派擅場，自然科學以外，認定文化科學之成立，尤爲獨到之論。哲學者科學之所自出也。故得其緒餘，推而演之，以成專科之學者，已大有其書，歷史學，經濟學，其較然者也。竊謂學問之對象不外自然與人事，陳篇斷間，古人之成說而已。卽自然之演變，以求其因果，明其究

竟，而後公例 (Law) 以立，理論 (Theory) 以成。此自十六世紀以來，已成績卓著，日新月異者矣。人事紛繁，變化萬端，雖悉心推尋，難期纖毫畢現。然其根據不外乎歷史，其觀察不離乎社會，果有方法以御之，未見其不能就範也。本書於此章論之獨詳，然亦限於原理，不遑他顧，書非專論，其職分應爾也。

難者曰，「批評哲學在德國爲胡色爾 (Husserl) 一派之現象學 (phenomenologie) 所壓倒，已日卽於衰微，子胡爲尙岌岌爲之介紹哉？」應之曰，學問之道必由邇以至遠，由淺以及深，不可飛躍而躐等也。今日中國之學子能知哲學問題之所在者尙鮮，茲篇所述雖淺陋不堪，猶恐有日爲難解者。若驟語以純現象，本質表出，原本直觀等等，其能有所領悟乎？且就認識而言，認識不涉及其他問題，則批評哲學之光輝，雖在今日，未嘗失其燦爛也。

至於西南學派之說，余亦不能完全贊同。昔在學生時代，以不慊於其說，乃改趨新黑格爾派 (Neo-Hegelianism) 而研究布拉德勒 (Bradley)，魯以士 (Royce) 之著書；講學三年，日與理論哲學相親炙，更不能守一先生家言，曖曖昧昧，而私自悅以足。惟學如淵海，未得指南，至今

尚在歧路間，言之滋愧耳。蓋嘗論之，文德班謂，「實在爲無盡藏，吾人不過取其片段以爲學問之對象。」故實在世界較經驗世界爲尤大，廣漠無垠，不可究極；昔日之形上學所以無不失敗者，蓋欲推求實在之究竟也。然則，統一經驗之原理果何在？若李克特（Rickert）之所謂價值，乃超出有無之外，元非統一之原理也。夫經驗已爲吾人所自造，則必有統一而後可，各科學自封其疆域，不必求全，哲學已以經驗全體爲對象，舍此統一原理而不求，將何所事事乎？今後之形上學如不能成立則已，苟尚有可以成立之理，則必以求此原理爲職志，可斷言也。西南學派祇說明經驗之成立，而不求經驗之統一，此其所以蔽歟。

是故實在世界乃無盡寶藏，任吾人之安排選擇，而思維之職司即在取此材料，爲之編排，由專而及公，由狹而之廣，俾綱舉目張，而成系統。所取彌多，則經驗彌富，而認識亦彌真。故知識之進步有增而無已，不獨新知之發見時有所聞，即舊所已知者，亦幾經修改而逐漸逼真。各科學之歷史無不證明此例也。然而經驗之疆域雖時有變更，而總貫經驗之原理則爲理之所應有，求之而必得。惟然，則實在之形上學（metaphysics on reality）雖屢經嘗試而終於失敗，而經驗之

形上學 (metaphysics on experience) 倘窮思力追，必有成功之一日，此吾人之確信也。至於經驗統一之原理，具何法相，經驗之形上學有何性質，是乃吾人往後努力之目標，而非今日所敢斷言者矣。

昔康德根據古判斷表而得範疇，自以爲可執此以總貫經驗；厥後幾經討論，日趨崩壞；如四綱之間並無聯絡，十二目之立未見圓全，諸如此類，缺點尙多。自是以後，諸家各標異說，爭鳴於世。文德班擬代以反省構成二範疇（見所著 *Princip der Logik*）猶不免分經驗爲內外，未見其確當不易也。布拉德勒指明實在爲經驗，而經驗唯一而不二（見所著 *Appearance and Reality*），誠爲卓見；然其實在以吸收一切爲能，愚誠不知其說也。（按布氏之所謂實在，含義未明，若吞盡一切者，則應與經驗有別。參考上節可知其非）竊謂經驗之究極厥爲直觀（intuition）。主客未分，名言未定之際，雖無所謂真僞，而不能不謂之爲「有」（being）。洎乎名言定而能所分，則判斷（judgment）立而詞（proposition）成，而真僞判然爲二途矣。故直觀者經驗最初之地盤也。吾人選擇之，綜合之，而成認識之對象，爰有名言之稱謂。然則真僞所由分之端緒，

其在選擇綜合之際乎。選擇必依乎法，綜合必循乎軌，依法循軌者爲真爲誠，橫逸斜出者爲僞爲妄，此不易之經也。惟其法軌伊何，則後學之所欲究心，而尙未得其端倪者矣。

「生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已！」此莊生所以齊物而養生，終其身於懷疑之鄉也。然而徵諸史蹟，則藝術道德之進步退步尙無定論，惟知識之進步獨彰明而較著。前人之所獲者，後人得而承襲之，前人未竟之業，後人得而發揮光大之，前代未有之疆土，後代可探險而開闢之；愈積而愈多，愈演而愈精，故求知之業其增進且無既也。茲篇之述，知識界旅行之首途耳，固不敢以此而自足，尤不肯因難而自餒。願世之同好者，攻其失錯，匡其不逮，勉勵之，鞭策之，以幾於有成。倘他日繼此而有明，無不賴他山之助也。

十九，十一，三。於南京九華山下

哲學導論

目次

第一章 哲學之概念	一
第一節 學的哲學	一
第二節 哲學之形式	六
第三節 哲學之內容	一一
第二章 哲學之方法	二〇
第一節 方法總論	二〇
第二節 辨證法	二五
第三節 直覺法	三一

第四節 批評法	四一
---------	----

第三章 實在問題（形而上學）	四八
----------------	----

第一節 實在之本質	四九
-----------	----

第二節 實在之屬性	六〇
-----------	----

第三節 實在之過程	七〇
-----------	----

第四章 認識問題（知識哲學）	七六
----------------	----

第一節 真理	七六
--------	----

第二節 認識之起源	八七
-----------	----

第三節 認識之妥當	九六
-----------	----

第四節 認識之對象	一二三
-----------	-----

第五章 價值問題（文化哲學）	一二九
----------------	-----

第一節 價值	一二九
--------	-----

第二節 倫理

一三八

第三節 美

一六九

第四節 宗教

一八〇

第六章

結論——實在與價值

一九八

哲學導論

第一章 哲學之概念

第一節 學的哲學

哲學這個名詞含義甚多，極易濫用，我們現在要嚴密些，所以叫做學的哲學，和哲學的思想才有分別。哲學 (philosophia) 的語源出自希臘，由 philos 和 sophia 兩字結合而成其意義是愛智。但是這個詞的起源卻有許多說子。我們知道在 Homer 的詩中沒有看見；Herodotus 的歷史書中，有一個 philosophien 的動詞，在 Solon 和 Kroesos 的談話之中出現，這是最古的記錄了。此語的意思是為考察起見正在考察中，對於學問還沒有關係。最初用此語於學問上的，有人說是 Pythagoras，但仍是靠不住，大概最初用 philosophia 的還是 Socrates（蘇格

拉底)吧。當時一般學者開幕授徒，考究辯論術，個個都自稱為智者(sophia)。Socrates反對這種風氣，自認無知以駁倒他人，所以他並不是智者(sophia)，乃是愛智者(philosophia)。故在這裏，philosophia還沒有甚麼學問的意思，到柏拉圖亞里士多德用此語的地方很多，才漸漸成為學問的意思。

再看 philosophien 的意思，是撇開利益效果的念頭，為考察而考察，和普通的考察完全不同，已經含有純粹研究的意思了。由這個意思看起來，一方似有很深遠的意思，他方還是接近常識的一般的考察，並非特殊的研究。這麼說來，哲學是由常識中之哲學思想進至於嚴密的哲學，即由學問以下至學問以上，皆在所網羅了。

所謂一般的考察，就是將各個事物比較分析起來，抽出一個共通相，即概括(generalization)是也。常人的考察多屬日常的經驗，而哲學上所謂一般的考察，乃是對宇宙人生的感想，是我對物(最廣義)的態度，或物我之關係。換言之，就是尋常叫做宇宙觀人生觀的。哲學的起源在於說明自然現象及理解自己的運命，各民族的神話傳說，聖哲的格言，詩人的詠嘆，宗教的販

依，都是哲學的胚胎。障及後世，理論固然越發精深，但問題仍是相差無幾。不過我們要講學的哲學，必須有學的形式，哲學和宗教常常研究同一個問題，而兩者所不同的地方，完全在乎方法和過程。哲學的人生觀宇宙觀，必經一定的過程，成功一個嚴整的系統，所以和普通所謂哲學思想迥然兩樣。那麼，學的哲學究竟是怎樣一種東西呢？

學的哲學必具一般學的智識之條件，所以和其他科學一樣，要下一個明瞭的界說。但是要下一個界說，應該於各家哲學之中，找出一個共通性質，而此事頗難。文德班（Windelband）在“Was ist Philosophie？”（何謂哲學？）的論文中，曾謂徵諸歷史，欲求諸家之會通到底不能，至多不過得到一個絕無內容的形式罷了。怎麼講呢？平常邏輯上所謂界說，是類概念加上種差，哲學的類概念勢必是學（Wissenschaft）了。但是有些哲學並沒有學的形式，而且玄學也不能說他是學，有些講科學的哲學的人，他自己的哲學當然自命是學，而對於其他哲學仍是不許其為學，所以學之一詞，不能為哲學的類概念。現在退一步，假定哲學是學，那麼，他的種差——即他和別種科學的差異——究竟是甚麼東西？我們要求他的種差，非於對象，則於方法，但是哲學的對象

廣狹萬殊，最廣的則無所不包，最狹的則專限於一種，他方，哲學的方法也各家不同，所以欲在歷史上求哲學的界說，幾於完全絕望。

或者謂哲學之所以如此不同，完全在乎各人的個性，他是怎樣一種人，便選擇怎樣一種哲學。所以在各個科學，雖各人的解答不同，總有萬人承認的問題；而在哲學，則不特解答不同，其提出問題已是各人各樣了。

其實，科學是研究經驗的，其對象顯而易見，故其問題亦確定不移；哲學要超越經驗，其對象已渺而無徵，故其問題亦歧而不一。但哲學的問題雖說各人各樣，若我們仔細考察起來，自古及今，未必沒有共通的。比方，實在問題，豈不是古今哲人都想解決的問題嗎？Schopenhauer（叔本華）所謂「形而上學的要求」，豈不是深根於人性嗎？已有共通的問題，便有共通的對象，便可以謂之爲學了。不過哲學之中，到底總有非學的性質存在，比方神祕論生命論之屬，講得越玄妙，則離開學問越遠了；他方，如近代的認識論，儘有許多很精密，無愧學問之名的。這兩者之間交互錯綜，殊難分曉，想找出他的究竟，不得不把智識和生命的問題認識清楚。但知（智識）（生）（生命）