

Royce 著
謝扶雅 譯

宗教哲學

上

中國哲學會西洋哲學
名著編譯委員會主編
商務印書館發行

R o y c e 著
謝扶雅 譯

宗

教

哲

學

上

中國哲學西洋哲學
名著編譯委員會主編
商務印書館發行

譯者序

魯士士 (Josiah Royce 1855-1916) 此書出版於一八八五年 (美國休頓書局 Houghton Mifflin Co.)，爲其多種著書中問世最先之一籍。原名 "Religious Aspect of Philosophy"，直譯應爲「哲學之宗教方面」，實係對宗教根本問題作一哲學的批判的研究，固儼然宗教哲學之一巨構也。乃選譯「宗教哲學」以名書，亦有鑒夫國人心理，居常書籍標題，喜取簡渾方正，以爲得體，大平原環境民族性使然耳。對自然現象之研究，有自然科學，對社會現象之研究，有社會科學，對宗教現象之研究，亦可有宗教科學。蓋率言之，宗教科學之今已形成者有三：一曰宗教史，二曰宗教社會學，三曰宗教心理學。更進而研究科學所未逮之領域，通常稱爲哲學。吾宋儒揭曉讀書窮理四字爲學問工夫。竊謂科學可以喻「讀」，哲學可以喻「窮」。今對自然現象而窮究焉，可謂自然哲學；對社會現象而窮究焉，可謂社會哲學；則對宗教現象而窮究焉，稱之曰宗教哲學，宜矣。作者於是書本名之下，更標有一小題，作「德行與信仰二事根基之批判」(A Critique of the Bases of Conduct and of Faith)。曰根基，曰批判，即所謂窮理之道。透過對宗教外表行爲與宗教信仰現象之觀察與敘述，而更尋根究底，深掘達其奧藏，斯誠非哲學莫任也。本書成自上下兩卷，前者以窮宗教行爲之理，後者以窮宗教信仰之

理。惟宗教問題，除德行與信仰二事外，宜尚有一顯著的心理現象，爲宗教重力所集凝，即稱曰「神契」(Mysticism)者是。東西中古大神契家之自狀及語錄，皆足供吾儕研究此問題之良好資料，亦殊豐富琳琅。按神契心境歷程大致有三：一、滌淨(Purification)，二、豁朗(Illumination)，三、禪悅(Estasy)，而尤以最後之一境地爲神契之最高歸宿。今問其根本原理及價值爲何，恐非藉美學的基準從事探討不可。行爲屬於「善」之範疇，信仰屬於「真」之範疇，神契則屬於「美」之範疇；斯爲宗教哲學三部曲。康德三大批判名著，貽吾人以希世奇珍之哲學方法；惟其最後之審美批判，遠未逮前二種「真」「善」批判之周詳。巨星永隔，吾道弭厥津梁。此殆魯氏所以不得不略去神契之部分，而諷言（見其序）僅涉道德與純理二方面之一未竣的宗教現象學之故歟？

魯氏爲美國加里福尼亞州人，生長於礦山之邑。西美罕產哲人，乃由氏而破其紀錄。惟氏於畢業大學以後，除留德若干年外，生命之大部分幾盡消磨於東美，尤與哈佛(Harvard University)結不解緣。任教之初，即與皮爾士(Charles Pierce 1839-1914)詹姆士(見作者序)爲伍，故受實用主義之影響特深。然氏復感實用主義爲不足，乃乞靈於正統的理想主義，大煽歐陸黑格爾之宗風，世稱其爲新黑格爾派，與英之漢拉特萊(F. H. Bradley 1848-1924)相倫四（見大英百科全書霍金柯爾良兩教授(W. E. H., M.E.C. 所作傳略)。惟其哲學思想中仍含本國產物實用主義之成分不少，故亦有稱之爲「實用的唯心論」或「絕對的實用主義」焉。其

上帝觀(參考其神之概念)一書 The Conception of God, 1895)爲「絕對的內意」(The absolute internal meaning)。凡實在由外象(Pure image)與內意(Will)合成，如黑板由木料，黑漆，長方形……等外象與可以寫粉字教課之內意合成，刀由鐵、柄、銀白色、鋒利之刃……等外象與可以殺敵，可以割雞……等內意合成。此內意即襲自實用主義之恆以「效用」說明知識，而爲此主義之根本精神也。但吾人有限者之知識或經驗，每有錯誤或未完全，此即由於吾人內意之不完全性或相對性；蓋吾人祇知刀可以殺人割物，而不知刀尚可擴大其意義也。錢之意義，淺見者祇知可以買食而滿足肉體之求，稍進，知可以購書而滿足心智之樂，更進，知可以施捨，可以興學育才，可以紓國難而濟鄰邦。若更擴大其意義，尙不知底於何極。故本體爲意念之完成(Reality is the fulfillment of ideas)。忠之意義，昔人祇知爲忠於一姓忠於一人之爲忠，斯爲封建時代，後則擴大爲忠於國，忠於民族，忠於人類，甚至爲忠於忠(Loyalty to loyalty)。斯爲忠之絕對內意(見其忠之哲學)一書 The Philosophy of Loyalty, 1908)。惜吾人僅得想知之而未能實踐之也。神者，即此種絕對意義；此雖無預於吾人有限者之事，特終可就一斑點以測全豹。斯即魯氏採取實用主義之論點，以應用於宗教信仰之一端。故魯氏之正宗目的固爲唯心論，固爲絕對主義，而其所取方法則多涵實用主義的實在論的色彩也。

史稱實用主義不下二十種。就廣義言之，古代主張「人爲萬物之量準」之彼勃洛哥拉斯(Protagoras 490-410? B.C.)，即可謂此主義之先河。康德亦可以此種人本精神(Menschlicher

(Geist)之意義而被視為實用主義之列。非自然支配人，乃人支配自然：為康德精神之出發點。人類理性自身具有一定不變的先驗法則以統率客觀自然而為其立法者，故人生實為宇宙之本。人人皆為目的，而非受役使支配之工具。理想社會乃為「日的之王國」(The Kingdom of ends)。魯氏所稱得力於康德為特多者，除認識論的方法外，當指此種人本精神。彼認「人類諸我之世界為一大社會」(The world of human selves is the Great Community)之概念，當由「目的王國」而來，吾人必須注意此處 finds 一詞之為複數，實與雷氏 Selves 一詞之為複數相同。故氏雖主一元論，而仍不忘多元，雖主絕對無限，而仍不棄相對及有限。絕對為無窮層級之自我表現 (The absolute is an endless series of self-representation)。絕對非超絕於有限而巍然孤懸，不過有限之終極耳。絕對不必否定相對而始高，無限不必撥盡有限而始顯，如漢拉特萊在其現象與本體 (Appearance and Reality, 1891) 一書所主張者。神為各個有限意識之完全表現的形式。物在吾人有限觀念中常為部分的實現，故吾人恆覺事物為外在 (實在論者之所據)。金錢於吾人祇供買物享樂、施捨、教育……之用，而常常錯誤與不完全。其最真而最完全者應為完滿的實現，應能滿足神之欲求。是神之概念為動的而非靜的，神亦如吾人之認識而認識，亦分領吾人之苦痛，亦有其努力，掙扎，奮鬥，與進步，而非與「惡」作遊戲之無聊 (如浪漫悅心論及汎神論者之所見)，否則何解於勝利之崇高與神光之榮耀 (參閱魯氏世界與個人 The World and the Individual 1900-01, pp. 408-410)。在宗教哲學上，

吾人稱此爲內在神觀 (Immanent view of God)，而少有出入於超神論 (Transcendent God) 者也。

西方人運用思想輒無逃乎二型：不入於柏拉圖，即入於亞里士多德。僕拉特萊、柏型也。作者則亞型也。黑格爾常欲集三型之大成，故獨占近代唯心論之魁霸。然綜合工作殊不易爲。黑格爾之成功幾何，頗屬疑問。況其三折（正、反、合）辯證法多涉牽強，宜爲作者所不滿。魯氏秉魯撒孫 (Anglo-saxon) 思想之遺緒，承襲經驗之方 (Empirical method)，而由觀念分析 (Analysis of ideas) 着手，乃毋事乎辯證。但如詹姆士之徹底經驗主義 (Radical Empirism)，則必陷於「不可知論」之泥足。時演化論氣餒萬丈，如斯賓塞之流，輒喜建立哲學體系於此種學說之上，以科學方法自矜，而付本體於「不可知」(The Unknowable)，以之爲崇拜之對象，抑何滑稽之甚也。倫理的演化主義又必與快樂論功利論台流，胥爲魯一士所不取，作者於卷上道德理想之探究，不惜痛駁之至體無完膚，宜矣。對超自然的神祕的實體深致懷疑，自固其所，然而神不在天，豈亦必令不在田乎？現實界儘有宏固之宗教基礎，何事他求？「凡現實者無不爲合理者」，爲黑格爾對吾人之偉大啓示，而此理性的實在必依其內在的論理法則而爲史的發展。故黑學基調爲「既濟」與「未濟」之統一，爲絕對與相對之融和。魯氏承之而演爲「一大自我」與「衆小自我」之組合圓通，夫固順理成章之學也。氏雖攜謙不敢曰命黑格爾學者，但其昌明黑學，重釋黑學，尤能於社會、倫理、及宗教學說方面超越黑學，

實不能爲黑格爾之功臣也。

作者序中深致贊揚於格林之勞績。格林固在英之一新黑格爾學者，而以倫理學說光大黑學，與魯氏可謂當時英美雙絕，而有相視莫逆之會通也。人咸知格林之中心學說爲自我實現 (Self-Realization)。此所謂「自我」，實卽作者書中屢述之「意識我」 (Conscious self)，實言之，卽自覺也。吾人之自覺能使吾人自知何謂較善於現狀，吾人之意志卽乘此所示而努力以赴之。顧何以自我能審知何爲較善？其必有本體無限者於冥冥中促使此有限者之自我而提示之也。然則吾人小我之自覺，不啻卽所以表現此大我，故小我不得不自求進於善，以此實大我爲欲完全其自覺計所使然也。因此，甲小我之所求，在本質上，應不與乙小我所求相衝突，乙小我應不與丙小我相齟齬；蓋一切小我之自我實現，卽所以使大我爲之實現也。以自我必須實現，故我常知有較善較圓滿於目前者引我向前以求之，更有「最高善」或「完全」爲我生命所懸之最後目標；得達乎此，則永久滿足（具見格著倫理學序論 "Prolegomena to Ethics" 1883）。此道德最高目的卽可謂宗教之一大根基也。作者書中所強調之道德徹悟，實等於格林之自我實現，而其「絕對的道德徹悟」，卽與格林之大我或「神聖自覺」 (Divine Consciousness) 相通。絕對徹悟者能完全領會世上一切衝突意欲之內在真性。吾人可念及之，特勿能企及之（第六章末節）。換言之，絕對徹悟者乃爲吾人有限者道德徹悟之達完全表現，而非此神莫任也。

西人之宗教本質觀每集注於基督教之三位一體：言聖父（指上帝），聖子（指教主耶穌），

聖靈（指人之明覺），名雖三而實則一也。本書開卷即引海涅之置疑三一，棒喝當頭。其實世上高級宗教，無不各有其三位一體。佛教三寶：僧寶、佛寶、法寶。法可等於父，佛可等於子，僧可等於衆靈，其關鍵在「一」（父）與「多」（靈）之對立，而以「子」爲緩衝。子者，神子而亦「人子」（見聖經中耶穌自稱）也。神一人多，神絕對無限，而人相對有限。胡以關和通會？教主之意義厥在乎斯。是以教主亦稱爲「中保」，作上天下地之橋梁。大乘經認人皆具佛性，即狗子亦具佛性，不必釋迦牟尼獨是佛尊也。然釋迦牟尼明顯表示由部分的道德徹悟達於絕對的道德徹悟之歷程，親證「多」與「一」之可通，此其所以可貴。中古探柏拉圖兩重世界之說，劃天國與人間爲不可逾越之鴻溝；以「信」證「信」，安得不啓近代人（自笛卡兒以降）之懷疑。黑格爾發見「一」在「多」中，「多」在「一」中，即多即一，以歷史的論理的內在發展，繫「絕對」與「相對」於一環，其功誠不可泯。魯一士生於個人性的魯德撒孫之族，友於多元論的實用主義者之林，其必更爲「衆我」（Human Others）張目，抑何俟言。大我非食絕遠在天城，實深駐乎吾人各個自我之奧。人人皆具佛性，大乘之所以誘掖吾衆者良多。中州素稟寬宏氣度，不拘拘於小乘之戒律，自亦不樂聞泰西中古宗教之認人爲罪惡之蛆，而隔絕塵寰於神國。如魯一士，固可以基督教之大乘派稱之，而宜爲中土所欣悅而接受，以重激其有文華，如唐宋時期之闡明佛教而新創理學者然，不亦懿歟！

抑吾族固有之三位一體則大殊乎亞利安人。吾之倫理哲學，政治哲學，與教育哲學，恆具

一而三，三而一之觀，特無宗教哲學。有之，承自天竺。蓋宗教哲學肇於懷疑(Doubt)，而倫理等等哲學肇於不滿(Dissatisfaction)，兩者心理反應殊不盡同。吾族人士對周遭環境幾多不滿之時，終鮮懷疑之意。今後誠欲自創宗教哲學，或發揚純理哲學，非學懷疑不可。抑吾國非有純理哲學與宗教哲學以豐富及滋益固有之實踐哲學，恐不足以參世界新文化開展之林也。魯一士推譽懷疑不遺餘力，且謂此書之研究法即在表證懷疑之功能，國人於此，蓋宜三致意焉。

譯者宏華，於民國十七年曾草宗教哲學一書問世（上海青年協會書局），實鑒於其時國中是類出版物之幾不可觀，而欲拋一磚焉，蓋條忽十五載於茲矣。西洋哲學名著編譯會於遂印彼士哲典之餘，示下走以魯氏此書，屬承譯事之乏，殆亦有見夫吾國宗教哲學之不可以已夫。譯者昔著之宗教哲學（成自史的研究，心理的研究，形上學的研究三部分），蓋受懷揚黑教授（A. N. Whitehead）之啓發良深。時氏方發表宗教在造作中（Religion in the Making, 1928），譯者攝此以釋宗教史之一帙。至於宗教心理，多採自詹姆士宗教經驗諸相（Varieties of Religious Experience 1902）之觀點，至宗教形上學則全由亞歷山大（Samuel Alexander）穆耿（Lloyd Morgan）等之突創論（Emergent Evolution）的見地，以“Nisus”說明神之實在焉。全書之哲學體系，似傾向於新實在論，與魯一士新唯心論體系頗有出入。惟拙作雜襲無當，不過聊為引起國人對此問題之注意已耳。茲譯此書，回首前塵，能無榮耀日星之感。

『一名之立，旬月踟躕』，乃昔嚴幼陵自白譯作大難之心事也。嚴會懸信、達、雅三字爲譯事之準規，誠吾僑後起所應奉爲座右銘者。惟時勢推移，清末之典雅者今或以之爲晦澀。如 Element 之譯「原行」，Aggregate 之譯「拓部」，又如音譯 Unit 爲「宏匿」，Society of Japan 爲「葉舒會」，今皆可以無需。往往過去翻譯界，偏於直譯者，僥滯而不可卒讀，偏於意譯者，則又易軼原作之真。茲折衷於此二者之間，求於不失原意之範圍內，較自由措詞與行文，以稍順國人之閱讀心理而已。主要名詞，摘出另附後幅。人地名稱之音譯多沿用已通行相習之名辭，其有新見者大致採商務之標準漢譯外國人名地名表本。本書前五章之初譯，皆出拙荆尹振雄女士之手。全稿繕校之勞，室人而外，復有煩國立師範學院同學程懋珩陳錦光戴聰順彭秋羅諸子，合皆於此深致謝忱。抗戰軍興，藏書悉淪南粵，魯氏此本及一切應參考之載籍舉不隨身，窒滯譯事者至大。內中席塞羅 (Sicero) 拉丁引文一節，竟至馳報協和神學院龔約翰 (J. S. Kunkle)院長就詢而得藏譯焉。宗兄幼偉遠自黔中寄借此書原本（波士頓十六版本），已逾一年又半。賀白昭硯兄常由滇滬郵筒無間，給予莫大之鼓勵與嘉獎，皆此譯本之所得成，而不能不並此誌謝者也。

民國三十二年雙十節古會稽謝扶雅謹序於湘中蔚田國立師範學院，距原書降世之年蓋已五十有八稔矣。

原序

本書在簡述一種哲學體系之基礎，而以此體系之原則應用之於宗教問題。故研究之方式及程序須依憑宗教問題之性質而定，不能僅如單為哲學體系本身研究之可自由。作者今茲特取宗教問題以從事於探討，實由本人最初即因是類問題被驅而至哲學，亦以是類問題在人生一切興趣中，所謂最值吾人之努力與效命也。

書中所討論之大部分皆期為哲學專門之士與一般讀者雙方而設。惟仍有一部至多祇能供哲學專士之興味而不能更有所求。然則對於專士與一般讀者之陳訴各屬於何，此處必當先為分別明告。

一般讀者或為好奇心所驅使而一覽此哲學性的長文，惟作者必須坦然自白：在一方面，心中固不無一稍極目的，不欲徒勞閱者得一空虛之否定，竟至毫無所獲以終，特在他方面，本今日既並不舉，亦絕無意興，任何明顯的宗教團體發生關係，故應不致被疑為某種信經撰作護教之文告。此種坦直之自承，非在與人啓釐，毋寧表示對他人信仰懷無限之尊敬也。狐朋喪失其尾，以此自誇於衆，可謂至愚；但本自有之而故掩之，反或竊取一死狐之尾，懸飾之以相炫，其愚更不可及矣。作者今日之目的，決不如狐之慙慙友朋羣模倣其喪尾，而唆使他人剝落

其信仰；毋寧在寧息無益之爭端，相與以平和之理解，研究是類顯著風習之根本要義，其價值及其基礎均各為何。蓋此風習如是廣遠流行，固人人皆以爲宜有一宗教也。倘作者於本書結論爲其自身作一宗教學說，則似表示驅使讀者相從遵守之嫌，而況視此有加，其受疑亦愈大；故今茲所陳述者，不過提議一種基礎，聊供彼此和解之用，此和解雖尙遼遠而不可即，但意義則甚彰明也。苟有能視作者更進一籌，而以哲學的法式，歷陳確證，作者決不阻其爲此。書中多處對於若干人士匠心鑄製之信條，覺有不充分之形式，或不完密之解說者，不憚直接予以否定，但彼等或有善爲詮釋而彌縫之道存焉。果能爲此，作者之中心欣悅將莫與京，雖在意見上未克苟同，則固另一事耳。

至於本書對於所謂現代懷疑精神（註一）之關係，其態度既無取乎盲從，亦不作缺乏同情的反擊。此類所提議「哲學的唯心論」之學說，決不等於現下最流行之不可知論（Agnosticism）。顧懷疑一切，在哲學思省之機體中，原爲必不可省之要素。作者於此，所不厭反復丁寧者，實有念夫吾人對於現代懷疑精神，決不當如古昔衛道派之概予抹殺，乃應和悅而完全接受，一如其形，則於分析導竅之餘，將見蘊涵積極而寶貴之宗教信條，密繫乎行爲與本體（註二）之內。倘不敢底承認偉大之哲學懷疑及今日所遭際之種種疑問，直可謂身處當世而全無哲學的思惟。然若接受懷疑之後，而不即於其深底掘發積極真理之潛存，是猶神仙故事中稚氣之幸運兒，逢奇祕的神賜，初不知如何實用之也。此賜物似甚平常而作黝色，得之者初不經意，置諸室中，

貧乏依然，家徒四壁，苦且益甚。但若善處此物，則可使立變空室爲瑤宮，珠寶盈圍，瓊筵方丈。作者不敏，深懷幻想，以爲懷疑之爲物或可等此祕寶而上之。甚望讀者能試爲此賜物之善用而明證其成功也則幸甚。

對於通常之讀者，如甚「仁惠」，或能勉閱本書上卷全部，至終而不倦，但於下卷則必覺太過艱澀，殆非專士莫由問津矣。惟書中幸有若干記號，告讀者大可以略去。爲諸君計，最好於初次閱讀下卷時，即限於僅讀第八章之引論，初節以及末節，第九章之引論，及一、二、三、五各節，第十章之引論，及一、二、四各節，第十一章之引論，及末節，然後可試讀最後第十二章全部。如是，閱者將不致苦於學理辨證之專門詞句，而可領略吾輩思路之源流，或不致太感乏味也。如逾此而尙有好奇心可賈，則不妨冒險前進，任其所之。

若夫哲學之士，則將於此中窺見吾人企建一種學說，在重要數點上，試作獨立創新之局面，但亦非作者私有之體系，質言之，皆屬於康德後起唯心論派（Post-Kantian Idealism）之壯闊潮流而已。在一翼正愛智者，自稱立一新說，固不敢貿然超趨謙和之度，謂爲全然獨出心裁，蓋在此種學問上，決非吾人今日之所許。作者深感彼今之所陳述，實皆得自讀取及記憶一切哲學與其歷史之成果；彼覺紹承於康德（Kant）者爲特多，其次則自斐希德（Fichte）暨德國新康德派以至英美近年復活之唯心論諸家。對於黑格爾（Hegel）自更不能有一言以謝其厚賜。

（註三）

在近代哲學上有二黑格爾焉：一爲絕不妥協之唯心論者，對於唯心論之偉大根本真理，仗義執言，富具功果；另一則爲「邏輯」之方法學的黑格爾，其辨證法似僅歸結於一種哲學觀念，而未達成一種哲學體系。作者對於後一黑格爾，頗未能愜然於衷；惟對於前一黑格爾，雖其真知灼見未必獨超乎裴希德與其同輩，而終不愧爲本世紀初期唯心主義公共運動之一大盟主，儀態萬方，而極批導駁卻之致，吾人對之孰不深沾其澤。顧因歸榮於黑氏之故，而概置其他唯心論家於不問不問，則亦蹈於偏誤。至若師承黑氏，而重效複習其警奇詰屈之言詞，以爲衣鉢真傳，則尤屬不可恕之大謬。吾人誠舉黑氏，須以其遺說易爲全「非黑格爾的」詞語，否則黑學輾轉支離，舞文嚼字，祇可謂術語之霸王，而非思想之牛耳矣。故在今世而欲傳揚黑氏之真理，必須以現代人鮮活形式出之，斯乃後起者之本務也。時至今日而若再以黑氏文字代黑氏思想而餉世人，無異於令其傷食而吐。倘有如故格林（Green）教授（註四）等人於傳習黑學之餘，終能以自己之方式自由抒發自己之思想，吾人對之應如何深致謝悃；而目前獨立特行之黑格爾學者，繼起迭增，尤爲一大可慶之事。作者無似，祖承黑氏之厚澤，但何敢以黑格爾學者之一自居乎。

於此，作者尤願表示謝意者爲對於詹姆士（William James）教授，霍傑遜（Shadworth Hodgson）先生，傅萊特勒（Otto Pleiderer）教授，范奧格（Hans Vaihinger）教授，李百曼（Otto Liebmann）教授，褒曼（Bergmann）教授，席德得（Christophe Sigwart）教授，與已爾

爾 (Bulfour) 先生。作者初讀其著，在思想上感受莫大之助力，而爲彼等所未知，實則對於本書之影響甚大，故宜特予聲明。其中尤以詹姆士教授及潘茂 (George Palmer) 教授，(註五) 因得時與馮從，而承啓迪，所受影響，難以估衡，今茲表白，亦恐未盡什一也。此外尙餘二人對作者胥效大助，雖此二人之思想各不相侔。其一，在作者初時所讀程序中，占德國諸思想家前列之位置；其他，則爲作者在講辭上，其作品上，兩皆厚蒙其益。前者即爲叔本華 (Schopenhauer)，乃一充滿矛盾而富英智，含刺激性之一人，後者爲新近謝世之陸宰 (Lottze)，作者本書主旨雖較遠於其系統，但不敢忘其所講述者之必有造於此著也。(註六)

本書之外表形式，在哲學之士觀之，當不過屬於一粗疏而不完全之宗教意識現象學，僅在其道德方面與純理方面，先後略有所陳。作者所認爲含有比較新意之處，多見於上卷之六七兩章，下卷之九章。其他一切，實本此數章而次第敷列而已。

第十二章所論之惡的問題，因在本章付排之後，始見與新出之傅萊特勒氏宗教哲學 (Religion Philosophie) 第二版改正本中對於同問題之討論甚相等似。在傳書初版本固已提及大凡，究不若新本之詳哉言之，特作者不敢以此節據爲本人獨有之創見，僅於陳出之形式，所舉之例證，及引申全部於第十一章之論辨各點，或尙非無新解可言耳。尤以最後之一點作者認爲極關重要，幸勿河漢視之。

本書如此結構，實由數種分途之研究演會而成。今之第十一章，其問題原爲作者於一八七

八年在霍布金士大學之博士論文，但其中主要論證已多刪改。其他部分，曾以論文形式，分別發表於思辨哲學雜誌、心靈學報等等。初固參差長短，且未完全，旋皆加以分別申訂，而綜為本書全璧。中經哈佛大學以「宗教問題」學程為諸生講論，遂衍為今書之形式焉。惟講稿之格式及語氣，今僅留存一甚小部分，深望是書對本問題之為一綜合條貫的研究，而非綴補雜湊之作也；至於完善，固不敢承。是為序。

一八八五年一月十一日，劍橋，麻薩秋色州。

(註一)指十九世紀科學蔚興，尤為生物科學及天演論之當陽和盛，因之對於傳統思想及信仰發生普遍的懷疑。
(註二)本書全部即由此二方面之探究工作而構成。行為就實踐經驗而言，本體就理論經驗而言。前者為吾人對社會之關係，後者為吾人對自然之關係。

(註三)作者思想與康德黑格爾之關係見譯者序。

(註四)格林哲學思想及其與作者本書見地之關係見譯者序。

(註五)詹、霍、潘三人皆為當時哈佛大學教授，與作者同事。詹、霍、潘五人皆為作者初前就同時之德國哲學家。巴爾為英國思想家，本書第五章第三節曾述論之。

(註六)叔本華思想之簡明特性，具見本書第四、五章。附宰為作者於留德時所親炙之萊登大學(Leiden)及哥丁根大學(Göttingen)教授，屬於所謂科學的實在論的唯心論系統。