

教育叢著

第七十九種

教育雜誌社編輯

哲學與論理

上海商務印書館發行

理 論 與 學 哲
著 等 適 胡

六	教
週	育
年	雜
彙	誌
刊	十

第 00137 號

（教育哲學與論理一冊）
叢著

(每册定價大洋壹角)

(外埠酌加運費匯費)

發行者 商務印書館

印刷所
商務印書館
上海北河南路北首寶山路

總發行所
上海棋盤街中市
商務印書館

分售處

商務印書館	蘭谿	濟南	北京
	安慶	太原	天津
	蕪湖	開封	保定
	南昌	西安	奉天
	九江	南京	吉林
	漢口	杭州	龍口

長沙 常德 衡州 成都 重慶 廈門
福州 廣州 潮州 香港 梧州 雲南
貴陽 張家口 新嘉坡

目次

五

中國哲學的線索……………(一)

知識之本質……………(九)

人生哲學大要……………(三七)

(一)人生之開闢 (二)現代思想家的人生觀 (三)我對於人
生的看法

近代論理學底趨勢……………(六)

論理學之派別……………(九七)

(一)沿襲的論理學 (二)實驗的論理學

(三)數學的論理學 (四)結論

哲學與論理

中國哲學的線索

胡適講

我平時喜歡做歷史的研究，所以今天講演的題目，是中國哲學的線索。這個線索可分兩層講。一時代政治社會的狀態變遷之後，發生了種種弊端，則哲學思想亦就自然發生，自然變遷，以求改良社會上、政治上、種種弊端。所謂時勢生思潮，這是外的線索。外的線索是很容易找出來的。內的線索，是一種方法——哲學方法。外國名叫邏輯（Logic）吾國原把邏輯翻作論理學或名學。邏輯原意不是名學和論理學所能包含的，故不如直譯原字的音爲邏輯。）外的線索只管變。而內的線索，變來變去，終是逃不出一定的徑路的。今天要講的，就專在這內的方法。

中國哲學到了老子和孔子時候，纔可當得「哲學」兩個字。老子以前，不是沒

有思想，沒有系統的思想；大概多是對於社會上不安寧的情形，發些牢騷語罷了。如詩經上說：「苕之華，其葉青青。知我如此，不如無生。」這種話是表示對於時勢不滿意的意思。到了西紀前第六世紀時，思想家才對於社會上和政治上，求根本弊端所在。而他們的學說議論終是帶有破壞的，批評的，革命的性質。老子根本上不同意當時的社會，政治，倫理道德。原來人人多信「天」是仁的，而他偏說：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」天是沒有意思的，不爲人類做好事的。他又主張廢棄仁義，入於「無爲而無不爲」的境界。這種極破壞的思想，自然要引起許多反抗。孔子是老子的門徒或是朋友。他雖不滿意於當時風俗制度以及事事物物，可是不取破壞的手段，不主張革命。他對於第一派是調和的，修正的，保守的。老子一派對於社會上無論甚麼政治，法律，宗教，道德，都不要了，都要推翻他，取消他。孔子一派和平一點，只求修正當時的制度。中國哲學的起點，有了這兩個系統出來之後，內的線索——就是方法——繼續變遷，却逃不出這兩種。

老子的方法是無名的方法。老子第一句就說：「名可名，非常名；道可道，非常道。」他知道「名」的重要，亦知道「名」的壞處。所以要主張「無名」。「名實」二字在東西各國哲學史上都很重要。「名」是共相 (universal)，亦就是普通性。「實」是「自相」亦就是個性。名實兩觀念代表兩大問題。從思想上研究社會的人，一定研究先從社會下手呢，還從個人下手？換句話講，是先決個性，還是先決普遍之問題？「名」的重要可以舉例明之。譬如諸君現在聽講，忽然門房跑來說——「張先生，你的哥哥來了。這些代表思想的語言文字就是「名」——倘使沒有那些「名」，他不能傳達他的意思，諸君亦無從領會他的意思。彼此就很覺困難了。簡單的知識，非「名」無從表他。複雜的格外要藉「名」來表示他。「名」是知識上的問題，沒有「名」便沒有「共相」。而老子反對知識，便反對「名」，反對言語文字，都要一個個的毀滅他。毀滅之後，一切人都無知無識，沒有思想。沒有思想，則沒有欲望。沒欲望，則不「爲非作惡」，返於太古時代渾樸狀態了。這第一派的

思想，注重個性而毀棄普遍。所以他說：「天下皆知美之爲美，斯惡矣；皆知善之爲善，斯不善矣。」美和不美都是相對的。有了這個，便有那個。這個，那個都不要，都取消，便是最好。這是叫做「無名」的方法。

孔子出世之後，亦看得「名」很重要。不過他以爲與其「無名」，不如「正名」。論語子路篇說：

子路曰：衛君待子而爲政，子將奚先？子曰：必也正名乎。子路曰：有是哉！子之迂也！奚其正？子曰：野哉！由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順，言不順，則事不成，事不成，則禮樂不興，禮樂不興，則刑罰不中，刑罰不中，則民無所措手足。

孔子以爲「名」——語言文字——是不可少的。只要把一切文字，制度，都回復到他本來的理想的標準。例如：「政者正也。」「仁者人也。」他的理想的社會，便是「君君，臣臣，父父，子子。」做父親的要做到父親的理想標準。做兒子的亦要做

到兒子的理想標準。社會上事事物物，都要做到這一步境地。倘使君不君，臣不臣，父不父，子不子，則君，臣，父，子，都失掉本來的意義了。怎樣說「名不正，則言不順」呢？「言」是「名」組成的。名字的意義，沒有正當的標準，便連話都說不通了。孔子說：「觚不觚，觚哉！觚哉！」觚是有角的形，故有角的酒器，叫做「觚」。後來把觚字用泛了，沒有角的酒器亦叫做「觚」。所以孔子說：「現在觚沒有角了，這還是觚嗎？這還是觚嗎？」不是觚的都叫做觚，這就是「言不順」。現在通用的小洋角子，明明是圓的，偏叫他「角」，也是同樣的道理。語言文字（名）是代表思想的符號。語言文字沒有正確的意義，便沒有公認的是非真假的標準。要建設一種公認的是非真假的標準，所以他主張「正名」。老子主「無名」，孔子主「正名」。此後思想，凡屬老子一派的，便要推翻一切制度，注重個人的發展。屬孔子一派的，便要講究制度文物，壓抑個人。

第三派的墨子，見於前兩派太趨於極端了。一個注重「名」，一個不注重「名」，

都在「名」上面用功夫。「名」是實用的，不是空虛的，口頭的。他說：

今瞽者曰：「鉅者，白也。黔者，黑也。」雖明目者無以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰：「瞽者不知白黑者，非以其名也，以其取也。」

（取）就是實際上的去取，辨別。瞎子雖不曾見過白黑，亦會說白黑的界說。要到了實際上應用的時候，才知道口頭的界說，是沒有用的。許多高談仁義道德的人，也是如此。分別義利，辨入毫末，及事到臨頭，則便手足無措。所以墨子不主張空虛的「名」，而注重實際的應用。墨子這一派，不久就滅了。而他的思想和主義則影響及於各家。遺存下來的，却算孔子一派是正宗。老子一派亦是繼續不斷。如楊朱有「名無實，實無名。名者偽而已。」等話。亦很重要。到了三國魏晉時代，便有嵇康那一般人，提倡個人，推翻禮法。宋明陸象山和王陽明那班人，無形中都要取消「名」。就是清朝的譚嗣同等思想，亦是這樣。亦都有無名的趨向。正統派的孔子重「名」，重禮制，所以後來的孟子、荀子和董仲舒這一班人，亦是要講禮法，制度。

內部的線索有這兩大系統。

還有一派近代的思想。九百多年前，宋朝的儒家，想把歷代儒家相傳的學說，加上了佛家、禪宗和道家的思想，另成一種哲學。他們表面上要掛孔子的招牌，不得不在儒家的書裏頭找些方法出來。他們就找出來一本大學。大學是本簡單的書，但講的是方法。他上面說：「致知在格物。」格物二字就變爲中國近世思想的大問題。程朱一派解「格物」是到物上去研究物理。物必有理，要明物理，須得親自到物的本身上去研究。今天格一物，明天格一物，今天格一事，明天格一事，天下的事物，都要一個個的去格他。等到後來，知識多了，物的理積得多了，便一旦豁然貫通。陸象山一派反對這種辦法，以爲這種辦法很笨。只要治自己弄好了，就是「格物。」所以他主張：「吾心卽萬物，萬物卽吾心。」物的理都在吾的心中，能明吾心，就是明萬物。吾心是萬物的權衡，不必要像朱子那麼樣支支離離的格物。這種重視個性發展自我的思想，到王陽明格外的明瞭。陽明說：他自己本來信格物是到

物上去格的。他有一位朋友去格一枝竹，格了五天，病起來了。他就對這位朋友講：「你不能格，我自己去格。」格了七天，也病了。因此，他不信格物是到物上去格的。物的理在心中，所以他特別的揭出「良知」二字來教人。把良知弄好了，弄明白了，善的就是善，惡的就是惡，是的還他是，非的還他非。天下事物都自然明白了。程朱和陸王這兩派支配九百餘年的思想，中間「格物」的解說有七八十種；而實際上還是「名」和「實」的嫡派，不過改變他們的方向罷了——格物還是從內起呢，還是從外起？

思想必依環境而發生。環境變遷了，思想一定亦要變遷。無論什麼方法，倘不能適應新的要求，便有一種新方法發生，或是調和以前的種種方法，來適應新的要求。找出方法的變遷，則可得思想的線索。思想是承前啓後，有一定線索，不是東奔西走，全無紀律的。

知識之本質

張東蓀

我撰了「這是甲」一篇，已載東方雜誌第二十卷第一號，稍稍說明我所綜合的一種主張，這個主張後來我在學燈（時事新報附張）上又更名爲理想主義。不過我自己亦覺得遺憾很多，因爲我自己知道實在敘述得不明顯，且略去的地方不少。因此我不能不補足，於是纔有此篇。恐怕此篇亦祇能補足所遺漏中的一小部分，至於其他部分則請另以他種題目來說明。現在所要補足的雖是很小的一部分，然這個部分却是最根本最重要的。

所謂最根本最重要的就是知識問題。原來哲學思想的發源由於追究不變的本體。如泰來（Thales）主張萬物的根本是水。所以有這種主張乃由於看見一切事物都有變化，而人類的天性則必取得一個永久不變的方得安慰。於是認定一切變化的事物必定於其背後有一個不變的存在。所以哲學思想的發源是最初

由於分判現象與本體爲二而對於現象認爲不能滿足。照哲學的這個原始動機而講，哲學的最後的目的始終是玄學（或稱形而上學）而不是認識論。不過後來種種研究覺得非先問我們有知道這個本體的可能性與否。於是暫置玄學，而都集中於認識論，換言之，即轉而先研究知識。研究的結果自不外乎兩種：我們的知識有知道本體的可能性或我們的知識實不能透視到本體。第二種不但否定本體並且否定知識；第一種肯定本體乃由於先肯定知識。於是認識論變了玄學的咽喉：凡不經過咽喉必不能深入腹地。認識論在哲學上雖如此重要，但哲學史上却始終仍有一線相延的反對趨勢，這種趨勢就是想拋開知識而另覓途徑以直達本體。在我個人則以爲無路可通，所以要證明我的主張合理則必須說出歷來拋開認識論而講玄學必致失敗的理由。不僅此，即重視認識論的哲學者大半亦祇視認識論爲到本體論的甬道，兩者有相當的關係罷了。若說看得甬道的情形便即知房屋（本體）的情形，他們尙不作此想。認識論在哲學上占高位置是自

康德開始，這是人人知道的。但康德並沒有以認識論而蠶食本體論的心，所以他說認識祇施於現象，他於現象背後仍假定一個不可知的「物如」。近代如來華的杜里舒，人稱爲康德派生機主義，在認識論上創立他的秩序論，但於本體論上又立有實有論。總之，這班哲學者祇認定認識論與本體論有相當關係，祇認定知識的性質與本體的研究有相當關係，總不願把本體論吞沒在認識論中，把本體吸收在知識中。但我個人的私見則以爲不然。我以爲認識論若在哲學上占一重要位置，必是完全主宰了玄學。否則這個半重要的認識論既對於知識不能使之復蘇，又對於本體不能使之重光。換言之，即若不把知識置於第一位，（即置於第二位），則這樣講法必不足使玄學重見天日，亦不足使認識論得確立不搖。須知認識論所得的結果不外乎兩途：即我們的知識能符驗本體或我們的知識不能透澈本體。若取後一途，不但本體論不立，即認識論亦不能卓然而立；若取前一途，則勢必推到極端，但推到極端勢必主張知識即本體，研究知識就是研究本體，研

究知識的所得便是研究本體的結果。但本篇專是志在說明知識的本質，對於上述兩層：第一層是除研究知識外別無打通本體的路；第二層是知識的重要若不置於第一位仍不能使哲學復蘇，祇能於敘述中畧提一二罷了。

從來認識論的研究是分三方面：即認識的起源與認識的所對以及認識的可能。認識的起源是追究認識作用從何而來，可以說是研究認識的作用；認識的所對是追究認識所對的究竟是甚麼，可以說是研究認識的對象；認識的可能追究認識作用對於認識對象究竟關係到何種程度，平常所謂真偽便是這個程度的標準，可以說是研究作用與對象二者的關係。為研究便利計，自然是這樣的分類，但實際上三方面非同時解決不可，因為我們對於一方面有解決必定同時解決了他兩方面。所以這個三位一體的認識問題若分開來各各單獨研究，勢必不能得有圓滿結果。因此我現在不用講義式的說明，照三分法來講，而改用通俗的說明，把三方面合而為一。

我們暫且假定沒有研究過哲學，亦沒有知道科學，我們睜開眼睛必看見萬物；我們對於已見過的事物能憶得起來。這些「看見」與「憶起」都可總名之曰經驗。經驗是最確實可靠的。經驗以外還有甚麼，因為我們未曾經驗，所以不得而知。可見經驗是唯一的。則柏開萊的“*to be is to be perceived*”，可以改為“*to be is to be experienced*。”這乃是說一切都是經驗，經驗以外絕對沒有甚麼。須知這個意思並不是哲學中經驗派的一種主張，乃是哲學上各派所公同的，因為經驗或事實是唯一的。研究資料。先驗派哲學亦是從經驗中抽繹出來先驗的要素。所以我們研究哲學，在第一步必須以經驗或事實為唯一的資料，於經驗以外不得任意有何等假定。

經驗既是唯一的，於是我們祇能對於經驗其物（即其自身）下研究，換言之，即我們研究的唯一對象即是「經驗」其物。然則我們怎樣研究經驗呢？這亦很容易。就是研究經驗是如何成立的。於是哲學便分出若干派來了：一派始終不越經