

中国现代哲学史

资料汇编续集

辽宁大学哲学系

中国哲学史研究室编

中国现代哲学史资料汇编续集（第十册）

第二次国内革命战争 时期的哲学论战

（一）

主编 钟离蒙 杨凤麟

一九八四年六月 沈阳

目 录

联合战线下的理论斗争·····	方 直(1)
从新哲学所见的人生观·····	艾思奇(3)
直观主义与理知主义·····	艾思奇(8)
理知和直观之矛盾·····	艾思奇(11)
什么是机械论的唯物论·····	思 奇(16)
略说新唯物论·····	思 奇(18)
怀疑论·····	胡 绳(19)
独断论·····	胡 绳(21)
答张东荪哲学批判著者之公开信·····	张东荪(22)
论哲学—驳张东荪教授·····	叶 青(23)
答张东荪之公开信·····	叶 青(35)
理论与实践·····	叶 青(37)
认识论中的实践论·····	叶 青(50)
物质与精神·····	叶 青(52)
存在与思维·····	叶 青(53)
观念论底分析·····	叶 青(56)
经验与理性·····	叶 青(58)
关于‘物质——精神——物质’·····	叶 青(62)
思维科学底必然·····	叶 青(66)
观念论不可吸收吗·····	叶 青(78)
傅统先底“批判”之批判·····	叶 青(87)
与南庶熙谈认识论·····	叶 青(98)
世界生成论·····	叶 青(110)
宗教学是什么·····	如 松(114)
宗教哲学科学·····	叶 青(116)
认识论问题·····	杨伯恺(122)
观念论与物质论·····	杨伯恺(134)
机械的物质论与辩证的物质论·····	杨伯恺(144)
辩证法唯物论批判·····	傅统先(151)
答二十世纪记者叶青·····	南庶熙(179)

联合战线下的理论斗争

方 直

联合战线这一个口号，在民族新的危机之下被人提出，无疑地是万分正确的。这一个口号是民族救亡阵线组织的最高原则，祇有这一个口号正确的运用了，民族阵线才会从意识的过程进入实践的斗争，民族阵线才会不是一句空话，而是一条有力的战线。中国全民族的抗×战争，也祇有这一口号百分之百的实现了，举国之战才能形成。这一个口号的提出，在救亡运动的现阶段中实在有着划时代底斗争的意义。

是的，我们要感激一二·九的运动，把这一口号反映在中国论坛上了。一二·九以后全国各种定期刊物上大致的都讨论到这个问题了。就是在下也曾对这个问题写过几篇文章，发表过一点私见，不过，截至目前止，据我个人狭仄的见闻所及，对于这个问题的讨论还是感觉万分不够的，并且一般的持论，不免多偏于表面的解释这一口号，说明这一个口号的意义，对于这一口号实践的斗争的意义，以及如何运用上，还缺乏更深入的讨论，我们不能不认为这还是论坛上的一个缺憾。

我们现在虽然不能否认这一个口号已在千千万万人的头脑中和行动上发生力量了，但在整个的救亡运动的配置上，我们却不能否认我们运用这一口号还不够，甚至太拙劣，不灵活致发生自己的行动妨害了联合战线。‘到底在联合战线下，我们应该怎样行动呢？’这类问题已经有几位在实践的运动中的朋友和我讨论到了。这确是这一口号由宣传进入实行中应该讨论的问题，同时要阐明联合战线底斗争的意义，我以为，也只有在这一口号的运用中去解释，才能得到更明确更现实的意义。

有人曾用‘把千万颗子弹打在一个靶子上’去形容联合战线，最基本的说明了打枪的人不必站在一个立场，联合是‘有条件的，有限制的，它是许多矛盾的一种综合，并不能消灭各自的矛盾。’在当前中国民族的危机下，不甘作亡国奴的人，并不限于某一个社会层，虽然劳动大众是主力，但其他各社会层，即令是民族资产者和地主，他那社会层虽然不免带着非民族性，但那阶层中的个人并不是个个都没有民族意识的。我们要扩大民族的抗抵力，是尽可能的动员每一个不愿作奴隶的人，形成一条广大的战线。

然而问题就同时来了，这一些人，虽然在救亡的意识上是一致的，但救亡的方法上并不见得能完全一致。因为他们各自生活着的社会层既然不同，他们的利害仍然会使他们生出不同的主张。联合战线不是建立在消灭各自所代表的社会矛盾的幻想的基础上，同时也不能建立在空洞的爱国的概念上，联合战线真实的基础是建立在共同的目的和共同策略与战术上。这里，我要特别强调策略与战术，因为在当前救亡这一目标是容易被大家所认识，但策略与战术却很不容易为大家所领会。救亡运动的实践的斗争是在正确运用其策略与战术。一个参加救亡运动的集团或个人，如果不能接受最能实践的策略与战术，他就在客观上妨害了运动，间接的帮助了敌人联合战线的巩固，就是在战争的策略与战术上争得最大可能的绝对多数参加者所拥护与执行上。因此联合战线可以说是战争的同盟，但同盟作战大家是应该服从整个阵线指挥者按照当时敌人及自己的力的对比及其他一切客观形势而作出的战术的。仅仅

目标相同而游离了正确的策略与战术，不能结成联合战线，因为没有统一的策略与战术就不足言战，不能成立联合阵线。

联合战线我们应该在一种动的状态上考察，矛盾而又一致中考察。这一战线是时时在改编，在变化的，这一战线参加者是许多不同观念和利害的人在共同利害上一时的结合。联合战线只存在在作战中，彼此的一致中，离开了‘战’，就谈不上联合。

那末，在联合战线下，我们对于盟友应该取怎样的态度呢？在联合战线之下，我们还有不有理论斗争的必要呢？

一般误解联合战线的人，以为我们既然共同站在一起了，我们盟友间是用不着再有什么斗争的，战争既然高过一切，还谈什么理论不理论呢？

这一种意见，乍听起来是十分动听，实则是似是而非的。我在以前说过，联合战线绝妙不就是消灭了阵线内部的矛盾，并且联合战线本身也就是在不断的斗争中存续着。盟友间的斗争仍然是不可否认的事实。策略与战术的运用本身就是一种斗争的过程。联合战线内部可以说是藉赖这种斗争而生存，发展的，策略与战术的争辩必然为战线内部中心问题。正确的策略与战术决不是单凭一个伟大的人物所发现，而是生长于实践的斗争中。所以，因着联合惧怕内部斗争而回避应有的斗争，不独不是对联合战线有利，而是对共同的神圣的战争一种不忠实。因为我们所要争取的共同的胜利，是要凭藉最正确的策略与战术的，我们畏惧为真理（指策略）而战，我们就不能取得为真理而战（指共同对敌的战争）的胜利。这是非常容易明白的事。

但是，战线内部的斗争却有一定的限制，那就是为内部斗争应集中在策略与战术上。联合战线之下的理论斗争，他必然是通过策略与战术，而采最最实践的姿态度。本来策略上的斗争在本质上也明显就是理论的斗争，因为策略的正确与否也每每为理论所规定。不过，策略并不能全部的反映他的理论，因为策略所表现的到底还嫌限于一个时间，一种形势，主张某一种正确的策略的人并不能反转来说，其他的理论都正确。因此理论斗争也仍然存在，并不能因策略斗争，而可以取消理论的斗争。在联合战线下，策略与战术的斗争虽然占主要的地位，理论的斗争虽然大半采策略斗争的形势，但并不是说就完全没有理论斗争了，不过，这里千万要注意，这种理论斗争不要妨害联合的破裂，这里的斗争，要特别谨慎，不要因为‘纯粹’理论的斗争而影响共同的作战，分散了联合的情绪，给与敌人一种分化利用的机会。

联合战线之下的理论斗争，应该是针对那理论直接间接妨害当前的策略与战术为前提，不是作纯粹的理论的斗争。甚至在这时，我们可以和缓抽象的争辩，不批评他人，不作理论上的敌对，代表正确理论的团体和个人，应该抱教育者的态度正面的去说服他人和传播真理，在不知不觉中影响他人，不是直接打击他的思想和理论。我们应该避免一切不必要的误解，我们应该时时刻刻注意联合的行动在进展，不要丝毫浪费不必要费的精力，我们要把我们的斗争用到更适当的场所。

联合战线下的理论斗争是取同伴的态度的。我们要鼓励人，说服人，与对敌人理论斗争的态度有别，我们要记住我们是在共同作战，我们的斗争是为的我们对于共同的使命能尽最大的任务，不能像对敌人一样，可以给与无情的打击，粉碎。

但这决不是说，在联合战线之下，不能作理论斗争，或不要理论斗争，恰恰相反，理论斗争是需要的，但这斗争的形态应该配合当前的政治任务与斗争结合的形势上。

无疑的，在当前救亡运动中，联合战线的运用，在这一方面也还没有做到这一地步，这是一个弱点，尤其在民族救亡战线尚未形成之前，在意识的领域内，不能应用联合战线

这一原则，客观上反生出对联合战线组成上一种反作用，在意识上反现出一种分裂，不能合作的情绪，阻碍联合战线的建立，无形的给与了敌人一种利用或分化的机会，这是当前特别令人惊惧的事实。马上应该起来纠正的。

我以为，当前文化领域的一切理论斗争，要马上接受和运用这一个政治的口号，把它作为文化的现阶段上理论斗争的一个最高原则。正确的理论，一定是能领导实践的行动，为行动的指标的。离开了当前实际的任务，纵令如何操着进步的调子，那终不过卖弄卖弄风情罢了。那是对于自己的任务不忠实。

当前理论斗争的焦点在什么地方呢？我们对于敌人和同伴应该取着什么态度呢？我们应怎样检阅目前的一切论战认清论战的性质，而将我们斗争用到更适当的场合上去呢？这一切的课题，已经放在每一个负责任底文化人的肩上了。

（《读书生活》第四卷第一期一九三六年出版）

从新哲学所见的人生观

艾思奇

一 人生观的主观性

提到人生观的问题，不能不使我们想起十年前科学与人生观的大论战。论战的导火线是被称为玄学派的张君勱先生的一篇演讲，他在那里宣言了人生观与科学的势不两立。其最大的根据，就因为“人生观之中心点是‘我。’”

以“我”为根据，于是张先生推论到人生观是：“主观”的，“起于直观的”，“综合的”，“自由意志的”。这，据张先生说：是恰恰与科学相反，因为科学是“客观的，为论理方法所支配的”，“从分析下手的”，“为因果律所支配的”，（注）……科学的这一连串的特点，都和人生观完全背驰，故人生观不能与科学两立。

我们并不向那次论争中深入。现在提出这些来，是因为它是人生观问题的中心，换言之，关于人生观问题的任何争论，在理论上可以都说是以它的主观性和自由意志为中心点的。就以那次论战来说，其社会的根据固然代表着进步的民主思想与复古的倾向的对立，而在论理形式的表现上，仍不外是主观与客观，自由意志与因果律之争；争执者的一方抬高了主观性与自由意志而贬低了科学的价值，另一方面，为拥护科学，不得不高举客观的因果律的旗帜。

主观性与自由意志之成为人生观的中心问题，并不是偶然。人生观的本身，本来具有着主观性的要素，它的对象是人类自己的生活，而人生观就是人类对于自己生活的认识，评价以至于理想，和要求。人类的生活和自然的现象又是不同的。石头的落下，海水蒸发，光的传射，电的中和……这一切自然的现象无不是在一定的法则之下的盲目的运动，而人类的活动则是有着它的特有的目的性，每个人在这社会人生的机构中都抱着他自己的欲望和意志，思想和感情，每个人对于自己的行为，在一定的范围内都有着选择的能力，虽然这选择的能力并没有绝对的自由，街头的乞儿决不走进跳舞厅，但在客观条件容许的一定的限度内，人是依着他自己的决断去行动的，这对于他的主观，就给与了一定的能动性，而显现出意志

（注）括弧内字句见《科学与人生观》一书的人生观文中。

自由的外观。只要我们不否认人类生活的这种特点，我们也不能反对以人类生活为对象的人生观，它的内容与自然科学当然不同，因为自然科学所处理的是机械的盲目的运动，而机械的因果的法则决不能说明人类的带有能动性的主观。

张君勱先生抓着这点不同，想使人生观和整个的科学绝缘。这不仅因为着了玄学鬼（就是形而上学）的附身，也因为人类生活本身的这一面，确然有容易使人着迷的地方。人生观是人类对于自己生活的见解和认识，人类的行为，在一定的限度内既然是依着他的意志和愿望而行动，则对于生活的见解和认识也当然表现了他自己的理想和希求。这就是人生观的本身的主观性的要素。这主观性的要素不是自然科学可以说明的，然而张先生以为自然科学就是科学的全部，所以又以为整个的科学也不能说明，于是玄学鬼而乘机入，将意志大大地抬高了，使人生观成为绝对自由，不受因果律支配的创造物，而在科学之外独立起来。

主观性的要素是玄学鬼的作祟的中心，也就是人生观领域内决定科学的生死存亡的中心，因此就是整个人生观问题的中心。或是让玄学鬼支配着人生观，或者让科学家打退玄学鬼，其先决问题就要能驾驭这有着自由外貌的主观性。而在科学与人生观论战的当时，那些为科学守护的战士们，除了一个人的例外，全部可以说是只知道用自然科学作唯一的法宝，而不很相信社会科学。以自然科学作唯一法宝，势必要把人类生活中的意志现象与人生观中的主观性看成和自然界的机械运动同样的东西，终于走上张君勱先生所谓的‘机械主义’的道路上。然而意志现象和主观性不是机械运动，要勉强使它们同一化，是一件很愚拙的事，于科学的营阵里自己碰了壁，也感觉到机械主义有很多不能解释的东西。最初有丁在君先生的‘存疑’，最后又有吴稚晖先生的‘那不可知的区域里，责成玄学鬼也带着理论的色彩在假设着’。而张君勱先生就此可以出来高呼‘科学家站开，且让玄学家来解疑’了。机械主义是无力和观念论对抗的！

新哲学一方面反对观念论，一方面和机械主义作战，要在这两条战线的夹攻中打出一条血路来。这就是说：不能把人类生活中的意志现象和自然的机械运动同样看待，同时，也不让玄学鬼有作祟的机会，而将具体的解决权交与研究人类生活的社会科学。交给科学，这是说哲学自己用不着管了么？不是的，这不是无责任的移交，这项移交。也有着它的前提条件。新哲学对于人生观的主观性和自由意志性这根本的中心问题不能不先有一个很好的解决。倘若主观意志始终在云里雾里的天空中‘自由’飘荡，没有办法把它拖回物质的地上来，那怎能容你移交？所以，新哲学必须指出主观没有绝对的能动性而意志不是绝对地自由，能动性和自由的活动最后仍被包摄在一定的客观规律和科学法则中。这问题解决了，才可以对社会科学说：‘这也是科学可以支配的，让我们再更具体地研究一下罢！’

我们看新哲学怎样解决这根本的中心问题。

二 主观与客观

主观乃对客观世界而言。在观念论者看来，主观对于客观有绝对的能动性，主观能自由地改变客观。‘不是存在决定意识，而是意识决定存在’，这是典型的观念论的公式。主观既被提高到创造主的地位，它自身必然成为先于客观世界的至高无上的存在，这是走向有神论和宗教去的桥梁，而为唯物论所最要反对的。实际上，主观生活只是人类生活的一方面，而人类生活又只是客观世界的一部分。因此，主观必以客观世界为基础，它发生于客观世界里，作为客观世界发展的一定阶段上的产物。不是主观创造客观，而是客观产生主观，这是

一切唯物论所共通的理解，也是新哲学的最起码的观点。

主观是客观世界的产物，且作为客观世界的一部分而存在，在这样的意味上，它与客观是统一的。但既名之曰主观，则在统一之中就有了差别。这差别是以怎样的特征显示着的呢？由机械论者看来，在整个客观世界的体系上，主观与客观是根本没有差别的。两者只有全体与部分的关系，所以也只有全体与部分的差别。十八世纪的法国唯物论者说人是完全环境的产物，吴稚晖先生以为‘动植物且本无感觉，皆止有其质力之交推，有其幅射反应，如是而已’这样，主观成了客观世界中一切质力交错之一种形态，一种作用，根本已被解消于客观之中，对于客观不更有对立的作用或积极的能动性，它只是被产生出来，消极地被机械的法则决定着它的一切活动。

机械论者的这种理解，是不能圆满地说明人类生活事实的，主观的能动性只是被抹煞了，但人类生活的现实的事实仍现身在他们的论理里，使他们不知不觉地打了自己的嘴巴。法国唯物论者，主张人类是环境的产物，反过来又高唱理性改造环境。胡适之极口称赞吴稚晖先生的漆黑一团的宇宙观，忽然又认为历史的变化‘似乎应包括一切心的原因’理性的改造和心的原因，不是又抬高了主观的能动性了吗？这是机械主义的自己矛盾，自己败北。然也不仅仅是机械主义者的自己矛盾和败北，也说明主观的能动性不是可以抹煞了事，而应该加以正当的把握。

关于主观和客观的统一和差别，费尔巴哈的见解也不能不提一提。因为费尔巴哈的见解并没有真正超越了机械的唯物论，而竟有人把它看得和新哲学一样的高。费尔巴哈眼中的主观，也只是客观的某种形式上的表现，而不是能与客观起对立作用的。王特夫先生在论理学体系里引用了他的一句话：‘我感觉和思维的时候，绝非站在客观对立的主观的地位上，而是站在主观兼客观的地位上。在我看来，客观不仅是可感觉的对象，而且也是我底感觉之必要条件的基础。客观世界不仅在我之外，而且也在我的本身，也在我自己的骨肉里面。’这样的主观，它本身也只是一种的客观，只不过如王先生的意见一样，‘在自觉的立场上是主观的’。而‘在从客观的完整体系的自然世界来说，则是客观的。’这样来了解主观与客观的关系，还不是等于将主观消解于客观，更具体地说，主观与客观只有差别，而无对立。王先生的论理学是机械用新哲学来处理的，而竟和费尔巴哈同样地落进旧唯物论的老巢里去，不能从对立的方面把握统一中的差别，这是很值得注意的歪曲。

由自觉的立场与客观的完整体系来表示主客的差别，也即是由人类生活的内外两面来表示主客的差别，这差别，是静态的，抽象的，费尔巴哈以及旧唯物论所理解的人类本来是抽象的，‘一般性’的人类，因此他们所了解的主观也只是抽象的内的主观。然而在新哲学的理解之中，这种用深宫禁苑来闭锁着主观的行为实在大可以不必有的。新哲学首先要求从具体的方面来了解人类，把人类当做一定历史社会构成的担当者来观察，也即是当做历史的活动之一成员来观察。所谓历史的活动就其基础的性质来说：是物质的生产活动，一般地说来，也就是加尔所谓的‘有对象性的活动’（见费尔巴哈论纲）或实践。在社会条件之下，加劳，动于一定的对象，以改变对象克服对象，这就是人类的历史活动。主观与客观的差别，到在‘有对象性活动’中具体地显现着的，人类不仅仅是从内的自觉上看的主观，作为与对象对立地活动着的主体，这才是现实的主观。主客的统一中，不仅是抽象地有差别，而且是在实际上有对立，有矛盾，有斗争。主观对于客观是能动地作用着的，是能于将客观施以加工改造的。

但这主观的能动性在新哲学里，并不会被抬高到创造主的地位。人究竟是一定的历史

社会构成的担当者，客观的社会法则存在于他的主观之先而成为主观活动的规定者。主观的活动最后仍是在一定的历史条件范围以内的活动。因此，它的活动是有限的，它的能动性是相对的。自然，虽说是相对的，而在相对的情况之下，它还是不失其能动性。在客观法则运动的范围以内，对象的改变仍有待于主观活动的加工，主观的活动只是被规定，而不是纯消极地被决定，不是机械的宿命。没有抵抗的活动，谁能说‘一二八’战争会能支持到一月的？

一定的社会历史条件是些什么？主观的能动性是怎样地被规定？这具体的说明，是社会科学的任务，这里可以省略不提。总之，那主观的活动，虽然是相对的，却有了能动性。能动性的显现形态就是意志，意志这概念的本身，本来含有自由的意味，也即是无因果性必然性有着对立的意味。然则在主观的相对能动性之下，对于意志自由与因果性的关系应该给以怎样的理解呢？

三 意志自由与因果性

在观念论，已经说过，主观是被形而上学底地夸大了，成为绝对能动的主体，主观的能动性既是绝对的，则意志的自由也是绝对的，无拘束，无滞碍，因果性不能加以制约，客观条件不能给以规定，这是观念论者的意志，也就是我们在人生观论战中所见的张君勱先生的意志。但新哲学已经看见主观的能动性只是相对的，客观的历史条件规定着它的活动，因此，意志的发现和归趋也必然是以它为根据，也就是说，主观活动虽然表现着意志自由的现象形态，它的基础仍是因果性和法则性。以因果性和法则性作意志的基础，是一切唯物论（也包括着新哲学）的观点。但旧的机械唯物论虽然反对观念论形而上学的夸大了的绝对自由，回过头来又把机械的因果性投进形而上学的幻镜中，也使它绝对化整个世界成了机械的世界，虽然唯物论与神学势不两立，还不至于成为宿命论，但绝对化了的必然性，却很难有意志立足的余地，哲学史上第一个特别把必然性提高了的人，是斯宾诺莎。他虽然也论到自由，但结果却证明自由也只是必然性的一面。在他，所谓自由，也就是依着必然性存在下去的意思，例如石子向下滚，是石子的必然性，愈能滚动不止，则石子也就愈觉得自由和必然性是完全一致的，故斯宾诺莎认为人类若要自由，只有顺应着必然性而生存下去。然而要能顺应必然，必先对于必然性有所认识。不认识清楚，怎知道从何去顺应起呢？于是就有了他的一句名言：“自由就是必然性的认识”。

斯宾诺莎的见解是机械主义的正格的见解。法国唯物论者的见解虽然与他有点不同，但那是由于他们的不彻底，既认为人类完全是环境的产物，又对人类理性给以改造社会的自由。这一点，是反而替观念论主张了。如果贯彻着机械唯物论的主张，则应该像斯宾诺莎一样地将自由解消在必然性中。对于自由的要求，只能以认识自然为满足。

然而新哲学告诉我们，自由的意志并不仅在认识和顺应必然的行为上就能成立。意志的主观虽然被客观的必然条件所规定，但并不完全是消极地被决定了的东西，它的活动对于客观发生着相对的能动作用，故意志也不只是必然性的消极的一面，也是在“有对象性活动”中显示着自己的。意志的自由也就是改变对象和克服对象的自由。如果仅以顺应必然性为自由，那么未克服的对象对于主观活动的阻碍，也是一种必然，对于这样的一种必然而要讲顺应，这并不是自由而是屈服。有人说，社会科学预言将来的社会是必然要到来的，既是社会的必然，人何必要为着它的到来而多事地努力和争斗呢？其实必然性的本身是有矛盾的。社会的进步是必然，而进步的过程中必有保守的阻力，这也是一种内的必然，进步的必然性不进

而克服了这保守的必然，进步就必不能成为现实性，这里，就说明为什么需要人的努力。于是可以知道，自由不仅是顺应必然性就能成立，而是要依着必然性去克服必然性的体系自身的矛盾，才能显现的。单单认识了自己的主观意志为客观条件所规定，这还只是在必然性中，而非自由；因为这里的意志还只是消极地被决定着的东西。意志只在成为行动而实现而贯彻的时候，才扬弃其被规定的地位而转入规定者的地位，这便是自由。我们是被侵略的半殖民地的人民，譬如我们有反抗的意志，这是客观条件所规定的必然性。但侵略者的压力是很大的，这也是必然性，单单知道了这些就算自由吗？反抗的意志如果不进而实现为克服压力的行动，这仍然是奴隶。

认识和顺应必然，最大的能事只是现状的继续和本性的保持。斯宾诺莎的唯物论不是辩证法的，他看不见必然的矛盾，因此流入这种顺应主义。辩证唯物论的“有对象性的活动”则在于改变周围，同时改变自己的本性，人类社会的发展和进步，基础就在物质生产方面的“有对象性活动。”

四 目的性

但这决不是说，在改变对象的活动中，人类全不需要认识。认识是必要的，认识能帮助我找到正确的活动的目的。

目的是意志活动的中心，随时随地指示着活动的方向。改变对象即为着要使一定的目的实现。这有目的的活动，是人类生活所以不同于自然现象的特征。自然现象虽然有运动但不会替自己规定一定的目的，自然现象中没有主观的能动性，也就因为没有运动的目的。自然现象中没有意志现象，也就因为机械运动并不实现任何目的。人类的活动有一定的目的，为着目的，才有意识地与客观对立起来，而成立了矛盾和斗争。

但目的也自然不是从天外飞来，那规定着主观的意志活动的同一客观条件，也规定了人的目的。“人类的目的是因着客观世界而产生，并以它为前提”（依里奇《哲学笔记》第一册），因此也常是在一定的限定的条件之下成立的。在资本主义机构之下活动的产业主不以利润增大为目的，是绝对没有！前清时代所谓读书人，不以荣华富贵为目的，也可以说没有。在限定了的条件之下，有着限定了的目的的人类活动：他的目的的实现，也当然需要着限定的条件。实现目的的可能性，不会是无限的，有时仅是一部分能实现，有时是全不能实现。黑格尔也说：“目的是有限的，所以也只有有限的内容，因此，目的不是绝对的，它的本身并不完全合理。”（论理学第三篇客观性章）又说“他（人类）的行为里所发生的结果常，有和他所想望的完全不同”（同上第二篇现实性章）黑格尔虽然是观念论者，但剥去了“合理”“绝对”之类的观念的形式，就可以看见新哲学的内容。他不像一般观念论者，把目的看成不可动摇的东西。现在中国内地里为企图荣华富贵而读书的人，并未完全消灭，而这目的在今日的社会条件之下已全然不能实现。利润增大的目的，在无政府生产制度之下，终于有一天会受到恐慌的打击。这说明目的与客观条件不能一致时，会发生怎样的结果。

目的不能实现，是因为客观世界的运动消灭了实现的条件，也因为局限的目的蒙蔽了主体的眼睛，使人看不见客观世界的运动，这就是认识不够。常识的认识都是浮浅的，片面的，不完全的，而太局限的目的，正是根源于不完全的认识。对具体的完全的（虽然不是绝对完全）认识必须求之于社会科学，唯有真正的社会科学的认识可以帮助我们打破那眼前的，局限的，硬化的，俗物主义的目的，而找到更能把握着客观世界之运动的正确的活动目的。

人生观是人类对于生活的见解和认识，一个人的人生观也就包括着他的目的在内。社会科学能以客观的物质条件说明主观的能动性，因此，也能说明人生观，说明各种各样的人生观是发生于怎样的物质基础，说明它的局限性和不完全性，并能找到什么是更完全的目的。在这一切的意味上，科学的法则是能够说明人生观，支配人生观，改正人生观而且应该让它来改正的！

一九三四年

（选自《新哲学论集》一书，一九三四年）

直观主义与理知主义

现代哲学的两大源流

艾思奇

没有学过法文，不知道柏格森生命哲学里的直觉这字是不是可以与德文里的直观（Angschauung）相通用。但从柏格森应用时所给与的意义推测起来，直觉是和艺术鉴赏时所感受的那种直接底了悟状态相类同的，若说艺术鉴赏时的那种感受作用是一种直观，那么，直觉也就是一种直观。

柏格森哲学曾大大惊动了至少美法二国的哲学界，说这是二十世纪初头在哲学史上开始的新发见，在中国，也曾热闹了一时。记得有人称他的哲学是将人类的认识能力解放了，抛却了理知，而劈开直觉这一条新的知认的道路。但我以为这是崇拜者的过分夸大，以旁观者的态度看来，从理知之外去找认识之泉源者，在哲学史上算不得是柏格森开始的。每当社会达到一种崩溃混乱的状态时，对于现实生活感到不能有所把握的阶级底人们常以不信任理知为其哲学的表现。古代的没落时我们看见新柏拉图的神秘主义，中古的末日也在意大利等地产生了许多同样的神秘主义者，他们要以个人的直接底灵感参见神光；这灵感（Ecstasy）可算得是直觉的某种意味上的变相，也即是一种的直观。在中国，战国的乱世生出了庄周，庄周虽然常被人拿来与老子并论，但既生在较迟的战国，自然有他的时代底特点，所谓‘心斋’‘坐忘’，可以说是庄子自己的认识修行法。在坐忘中，他看见万物的同一。他称赞惠施的‘合异同’，然因为惠施拘于论理，而认为不满。这里，表明庄子也是不满于理智，却要在‘心斋’里直接把握宇宙真理，这也是一种直观。佛学里的‘禅宗’发生于怎样的时地，自己还没有考证过，但禅宗欲在坐禅中直接成悟，也要通过一种的直观，柏格森曾称说静坐的心地是有直觉存于其中的，那么，在柏格森之前，至少已有禅宗无疑地是发明过这直觉的认识法了。无论如何，直观底或近于直观底认识方法，不见得是柏格森所首创，而是自有哲学史以来便屡见不鲜的了。因此，提到人类认识的泉源的问题，我们便看见历史上有三种解答：感觉，理性，直观。或说认识来自感觉，或说认识来自理性，或说认识须以直观，由这三种的说法，历史上的许多哲学家一来一往地交相论战，几千年里交织成五花八门的许许多多的流派。

在许许多多的流派之中，有着种种的对垒，就认识论说来，英国的经验派（以认识来自感觉的）和大陆的理性派的对立是最有名的，然通过了全部哲学史来作一个展望时，我们眼中便看见更大的一个对垒，这就是理知主义和反理知主义的对垒。在理知主义这一方面，感觉论者和理性论者都包括在内，在反理知主义的那方，则以直观主义为其表率，其中虽有大同小异，不外都是排除‘混乱’的感觉，压抑着理性的推理活动，让空阔无涯的心海之中

有直观的灵境浮现，所谓的直观，正是他们唯一的法宝。这反理智主义的哲学流派，屡次屡次地在哲学上浮涌而出。他们耸立起来，总是遇到好像理智主义的认知论之航船已触到了‘暗礁’弄得不能前进的时候，因此，每一崛起，总似乎占着莫大的优势。文得尔班（Windelband）的《西洋哲学史》特别将这种印象强烈地投给我们。他将哲学史当作人智的发展史，把这发展描述作几个大循环运动，每一循环都以理智底认识打破宗教迷妄为起点，以理智的发达及破产为中流，以非理智底直接认识力之发现为极顶。这样，人智发展的最高阶段不是理智，而是一种的直观。自然文得尔班的反理智和柏格森是有不同之处的。柏格森的直觉类似艺术鉴赏中的情绪的振动，而作为新康德主义者的文得尔班则是从康德的‘实践理性’里取得了道德意志。这儿是以道德的至高底绝对律令管束着理智，那儿是以生命的洪流淹没了理智，法宝不同，作为反理智主义则是同一的，要在推理和感觉之外找直接底认识论的根据则是同一的。

这样，若据文得尔班的所说，近代哲学是一到黑格尔，便达到了理智主义的顶点，同时也是反理智主义的开始，此后的发展，便是人类对于推理和感觉的日甚一日的不信任。通过了叔本华的盲目底生活意志，通过了尼采的超人权力意志，到新康德派的先验底道德意志，一直线地进行着哲学界的意志的发展，其间，还有柏格森的创化流动底生命作为旁系，有詹姆士的心理学底情欲意志作为支流。‘知’没有了，‘情’和‘意’占据了哲学的领域。虽然黑格尔之后，也出现了海尔巴脱（Herbart）的唯物论和海克尔（Haeckel）的称为‘一元论’的唯物论（海克尔不愿将自己的哲学单单称作唯物论，宁愿称作一元论，）但在文得尔班的眼里，不过是理智主义的回光返照。虽然这些唯物论的声浪也着实昂扬了一下，对于文得尔班，这正如一声声的丧钟，更强烈而沉痛地告示了死运的来临。尤其因为唯物论是唯物论，对于那非常重视意志精神而将唯物论认为是太朴素了的新康德主义者，唯物论是将人智卑俗化了，是哲学的堕落，理智主义而堕落到唯物论，就更足以证明理智主义之频于死运了！至于除海克尔和海尔巴脱之外，那对于黑格尔的观念论底辩证法的体系作了一度的批判而建立起来的辩证法底唯物论，那直到今日，不像别的哲学体系一样总是有式微的日子，反而一天天地发扬光大起来，最近才更普遍地显示了自己的全能底威力的辩证法底唯物论，在文得尔班，那简直是等于乌有！文得尔班的《西洋哲学史》上是没有马克思的名字的，不，不只文得尔班，试一翻看现有的一切普通西洋哲学史，有几本是曾提到关于辩证法唯物论的一字半句？本来，近数十年来的一切西洋哲学史的主要著述，直接间接都是在文得尔班的影响之下，不然就是黑格尔主义底哲学史，在哲学史的黑格尔与文得尔班这两大系统之下；一般地，唯物论是虽被看作是哲学而却被轻视，特殊地，辩证法底唯物论是被看作非哲学而被否定了的。

自然，文得尔班的观察不能说是全无一点价值，不能说是全非事实，但这只是事实的一面，而且是被夸大了的一面。近代哲学确然是从黑格尔以后，便开始起来反理智主义的发展，这发展，一直到目前仍是不见衰歇。柏格森詹姆士的名字已听得令人讨厌了，现在好像谁也不愿提到他们，而在德国，又有狄尔泰（Dilthey）的存在论哲学的异军突起，在日本，作为狄尔泰的直系衣钵之传递者的有京都派的西田（几太郎）哲学，影响极广的三木清哲学。但这并非真的异军突起，很多地方仍是祖述着柏格森的生命哲学的。日本的存在论者们是和一般的柏格森的信徒同样地非常敬服柏格森的慧妙的文笔，说他能以充满着理智要素的言语文字阐明了那难用理智底言语文字加以描述的生命之直观的原理。说是生活、生命、存在、这些东西，除却用生活、生命、存在的自身去直接体验之外，不能真正地加以把握；

从感觉和理性所得到的认识只是游离于生命之上的表象底认识，理知主义的哲学因此被称为‘表象哲学’。言语文字只能传达片段性的表象，却不能承载流动不断的生命。狄尔泰的‘解释学’还被存在论者们自己嫌其太重视语言文字这工具的解释功能而认为不满，不但狄尔泰，便是其他一切生之哲学者，总没有一人能全然跳脱表象认识的束缚。惟有柏格森，借存在论者之一的高山岩男的话来说，是可以除外的！

是的，果如文得尔班所说，近代哲学直到现在是有一条反理智主义的潮流在滚滚地前进。狄尔泰虽然缺少柏格森的灵妙底言词，然不能否认他有种种地方是将柏格森的原理扩大了。柏格森只在生物学里找到他的根据，而狄尔泰却要从历史的实证底研究出发，并将黑格尔的辩证法也借来作‘解释的武器’了；生之哲学是发展着，进步着的。然文得尔班竟没有看到，与生之哲学并行的‘卑俗的’唯物论竟也一天天地获得了更大的力量在世界上更利害地横行起来了。他以为人类的认识力今后将渐渐地生出了灵底羽翼，最后或能直行无阻地飞行向天空的深处、远处、神秘处，却不料这灵底羽翼还在为肉底表象所束缚而不能健全其生命底成长的时候，作为理知主义的表象认识之最高发展的辩证法唯物论却已指导着被压迫者的物质底生命（不是神秘底灵底的生命）实行起来震撼全球的运动来了。这样，今日的理知主义虽然为反理知主义者文得尔班的哲学史所否认，但事实上是谁也不能否认理知主义现在正作为最高发展了的唯物论而健在着了。我们更看见，哲学到了黑格尔，并非理知主义的顶点，人类的认识在这里也未曾真的触到了‘暗礁’不，不但没有触着，反而从此就要‘百尺，头，更进一步’地开始打破一切的暗礁，而这一切的暗礁一被打破了时，理知的航船就能顺利地达到现实的陆地。然而现代的反理知主义哲学家，他们是怕看现实的。近代社会的现实是逼着资产阶级不能不走向没落的现实，资产阶级把握不到现实的光明，因此需要一种能蒙蔽现实的精神上的（唯心论底）光明，因此生命哲学便成了他们的无价之宝（柏格森曾与法朗士同被法国政府当作国宝。）一切辩证法唯物论的言论则遭受到他们种种的压制，否认，和歪曲的破坏，并非偶然地，在资本主义国家里，有着尊严的高位的御前哲学家，会不承认辩证法唯物论有列入哲学史的权利。

在这样的意义上，文得尔班是一个哲学的伪造者，他夸大了现代哲学发展史上的直观主义之一面，而以夸大了的这一面实行去蒙蔽现实底的那一面。在他，反理知主义是理知主义的直系底的产物，直观哲学是表象哲学的嫡子，而一切唯物论，是理知主义的流产。然事实，反理知主义与其说是理知主义的发展之后继者，勿宁就望文生义地解释作理知主义之违反者，阻碍者。人类生而具有感觉和理性，意义在那里？用处在那里？借着理知的助力，人类能无限地认识现实，能知道现实，才能在生活中与现实适应，能在生活中与现实作必要的斗争进而支配现实以利便自己的生活。在不断地战胜现实支配现实的过程中，才能有人类的历史和生活。理知对于人类有这样重大的意义！固然，人类生活自还有其成为人类生活的其他原因，但理知的应用，正就是人类的一个独特的地方。这里，阻碍理知之进步者，也正就是人类自己。人类在社会生活中以阶级的形式自己乖离，为着阶级的利益每每忘却了全人类的利益。在认识论的航船之前自己设立了‘暗礁’将‘暗礁’阻住认识力之前行，使其不能达到现实，以便利观念论和有神论的建立。但我们看见到得黑格尔，理知主义因了辩证法的完成而成长到有打破一切暗礁的能力，这能力并打倒了作为观念论哲学的黑格尔自己的体系，而走向现实，变作辩证法底唯物论。这正应该是理知的胜利，人类生活的胜利。但资产阶级怕见这种胜利，立刻起来高喊着生活不在理知中，生活只在生命中，不要去看迷乱人心的现实，把眼光转向内部来看自己的灵妙底洋溢罢！他们还想在海底再突立起来一个‘暗礁’，

但海底的暗礁之建立起来已不可能，于是从天空上以直观的蜃楼向人智引诱。一切生命哲学家都是甜蜜的引诱家，而文得尔班是引诱家们的辩护士。

这样，我们看见直观主义和理智主义是近代学哲史上的互相对立的两大主流。这对立，正对应着现实社会里作为主要者的两大阶级之对立而存在。随着这阶级对立的发展上之种种样式，这理智主义与反理智主义间之对立也有着各色各样不同的阵形。这问题，这里不能细述。只指出一点，即生命哲学最近在资本主义国家有着不小的发展，它与法西斯蒂的高潮不可分地结合在一起而与‘新唯物论’作殊死敌。德国，日本的情形我们已在前面说过了，便是在中国，虽然似乎无任何人注意，也未尝没有表现，譬如以前便看见报上的广告有朱谦之先生要以黑格尔解释柏格森的著作之出现，原文没有看过，固不敢妄加评议，但是从别国的情形推想起来，那里面一定有许多为中国的醉心法西斯主义者所期待的东西，虽然我这样的话说出来时，难免朱谦之先生也会如‘第三种人’或‘自由人’一般地摆起超然于一切之上的学者面孔来给我一个严重的驳复！

等有机会看到朱先生的著作时，我准备要提出一些正式的意见。现在要说的只是：

生命哲学家们自以为是理智之外另辟了认识论的新天地，实际上这天地仍没有超脱得了理智的园地，它不是独特的金玉，只是化学制成的膺品，不过把普通的理智的碎片，加上‘生命’这一种光彩罢了。关于这膺品是怎样成立，用那些原料，这问题，比较复杂，我想另写一篇‘直观和理智’来详论它。

一九三三年十月

（选自《新哲学论集》一书一九三四年）

理智和直观之矛盾

艾思奇

—

直观（Anschauung）这一种认识作用，在柏格森以来的生命哲学家眼中，是超乎理智之上的灵妙的能力。然就通常的用法说来，它只能算是理智的一部分或一要素，而实际上也只能这样，生命哲学家所给与的意义是太夸了。现在先从直观的通常的意义说起，然后再论及生命哲学为什么是夸大？

理智作用中有感觉和推理两过程，作为附属部分的直观也同样可以分为：（一）感性底直观；（二）理性底直观。

记得曾听过某名人关于文学的演讲，说旧写实主义的方法是直观底方法。他所谓直观底方法者，即‘见到什么写什么’的意味。这意味，和我们所说的感性底直观正是一样，‘见到什么写什么’，是直观底方法，见到什么算什么，便是感性底直观。用术语说，感性底直观是：朴素的感觉印象之接受，即对于所见所感的不加以任何意义和解释，只把单纯的印象接受过来。一条白狗走过，我们才只感觉到一种白色活动物，还未了悟到那是一条狗时，我们便有了感性底直观。若已了悟到那是狗时，便不是感觉，而成为‘知觉’了。再深刻地说，感性底直观对于人们所给与的印象仅是表面的，零乱而分裂的，个别的现象，而未曾达到普遍底联系，在白色活动物之前没有想到一般的狗，没有想到一般底狗与这样特殊的白色活

动物之间的不可分的关系，更广义地说：对于特殊的个物只作为特殊的个物观察，不在特殊性之中洞察到在那儿内藏着的一般性，这就是感性的直观。把这样的意义拿来解释旧写实主义，那么，旧写实主义对于社会只暴露了表面的东零西碎的苦痛与罪恶，却不能深透那潜伏在这社会根底里的，作为一切苦痛罪恶之来源的典型底一般底动向。旧写实主义自囚于特殊性里，因此是被称为‘没有出路’的，也即是直观底。

仅依感性底直观，不能成立知识，仅仅感觉到当前一件有香有色的东西，而未联想到那是花时，算不得已知道了那花。对于那花的知识，是成立于‘花’这一般概念与当前的香色的特殊印象相结合时。一切概念与特殊印象相结合，便成立一个判断：‘这有香色的是花。’因此，判断是知识的起码。单纯的感觉或毫无意义的混杂底印象，其自身：是没有知识的。感觉印象（或感性底直观）既不能单独地成立知识，那么，它在认识作用中应该占什么位置呢？我们不妨先看看十七世纪的感觉论者洛克（John Locke）怎样给我们解答。洛克认为人类的悟性原如白纸，感觉印象投染于白纸上之后，才发生知识。然印象只是知识的起点，不是知识的自身。印象投入之后，还要经过所谓‘反省’作用的一度的融洽，将个别零乱的印象联结而成种种的一般底概念，知识便又在种种的概念结合之下而成立。然概念只是一切类同的印象之总底代名，不是个别印象之自身，成立于这概念的结合之知识，就不能算是感觉的知识。因此，感觉虽是认识作用发生的契机，认识的本身却要‘扬弃’了单纯感觉乃能达到目的。这是在洛克眼中感性底直观在知识过程中所占的位置。

又看康德怎么说。在洛克，感觉是知识的起点，概念是感觉的联结，故除了感觉，不再有其他知识的来源。康德却认为概念不是来自感觉，而是由本来便生就在理性中的先于经验的‘范畴’所构成，感觉世界是混乱芜杂的‘现象世界，现象为理性所摄取，被理性纳入于范畴之中而获得秩序，于是成为知识。这样，感性底直观是知识的材料，‘没有概念的直观是盲目’，理性中的范畴概念不加以整理，感觉只是盲目而无归着的材料罢了。单纯的感性底直观，在康德，和在洛克一样，是不能成为知识，只不过被后者认作起点，被前者认作材料而已。

与这全然不同的是费尔巴赫（Feuerbach）的意见，他，这最彻底的感觉论，把感觉看作知识的唯一元素。概念呢？概念在费尔巴赫被认为仍然是一种感性底对象。他以为，概念与感觉印象的分别只是一般与特殊的分别，也可以说是全体与部分的分别。狗这概念代表一般的狗的种族之全体，白狗是特殊的狗，是种族的一部分。于是，费尔巴赫就问‘难道我们的感觉只能达到特殊和部分而不能达到全部么？’我们‘只能看见树叶而看不见全树木么？’但是，我们能看见全树木，能达到全部和一般，因此，作为一般者的概念并不是感觉以外的存在物，而是感性底直观之一种。因此，感觉是知识的一切！

这费尔巴赫的意见，辩证法唯物论的创始者们是很赞赏的。因为他们不赞同如康德一样要在事物自身的真理之外另找先于事物经验的理性底知识，也不赞同洛克所说。概念是作超于事物感觉之外的另一种东西。概念也是一定的感性底对象，这一点，辩证法唯物论与费尔巴赫一致，但，仍有不能同一的是，正如马克思的费尔巴赫论纲里所说的，费尔巴赫的理解是太‘直观底’了。即是说，把概念当作仅仅的感性底直观，是过分了，作为一般者的概念，可以说是一种感性底对象，但决不是感性底直观，而是比感性底直观更进了一步的东西。感觉世界里只有个别的事物或个别事物的群集，没有一般底事物，人们决看不见一般底，即没有一定的色香的花，要把握一般，是需要想像，需要理解的。人类的知识之大部分就是不能直看见而只能理解的。‘我们看不见电子和原子，但能理解它。’（依里奇）看不见一般底概

念马，但能理解那概念马在想像中的‘形’（依公孙龙‘马者所以命形也’）这样，依辩证法唯物论的正确的把握，感性底直观是知识的初步，概念则并非感性底直观，也非康德洛克所说的感觉以外的就是而是‘感性底理解’知识的大部分东西在感性底理解之上构成的。但有一个重要问题：感性底理解是以感觉的要素在想像之中构成的，想像作用的自由放任是难免会成为空想的，但为什么概念不会是仅仅主观底想像之恣意，却也能对应着客观底事物而成为客观底知识？答道：空想固然是认识主观的恣意底活动，但理解，能成为事物的客观真理的理解，是认识主体在实践之中获得的。实践使主观与客观合一，使想像活动不能作自由底恣意而须适应着客观事物的变动。这适应于客观事物的理解自然就不能是主观的空想，而须得作为事物的反映了。这样，实践是辩证法唯物论的理论之核心。人类在实践之中，能从朴素的感性底直观而更进一步洞察到这直观的根底里所隐藏着的一般底东西，实践使人类的认识力一层层地掘进事物的深心里，实践的发展，便成为知识的精确度之增高。辩证法唯物论是这样地看重实践，而别的哲学家所最不能了解的也就是实践。洛克康德不明白概念是人类以实践为媒介而从事物获得的理解，不明白这是与事物本身不可分地结合在人类的实践中，却以为是事物之外的认识主观之造作物，或先验底固有物，以为这是完全没有感觉性的。费尔巴赫不明白概念是在实践中被透视出来的隐蔽物，不明白这是感性直观因着实践而向想像和理解的领域之飞跃，于是，为要贯彻感觉论，竟朴素地否认了概念的深刻性，使概念同列于感性底直观。

综上所述，可以依着辩证法唯物论的正确的把握，承认感性底直观是知识的发起，是实践中的主观与事物接触时最初的即时的认识反映。一切认识的运动，一切向事物的内心深入进去的辩证法底飞跃，都是感性底直观开步了以后的事。

二

理性底直观和推理不同。即不藉推理的媒介作用，直接的便可以认识出来的‘自明之理’。几何公理便是好例。‘两点间直线最短’，这公理就是自明的。这公理之所以为真理，据笛卡儿（Descartes）的意思，是因为它在理性中‘清晰明瞭’的缘故。凡在理性中清晰明瞭的便是真理，笛卡儿这样想，于是在他的哲学研究中，就处处以‘清晰明瞭’的探求为唯一的方法。

笛卡儿将几何方法搬到哲学里来，将理性底直观作为真理的唯一泉源。这儿照例又有问题：理性底直观自然是理性底真理，但既称为真理，必也能适用于事物，为什么只在理性中清晰明瞭的东西也会能成为事物的真理？笛卡儿没有说出为什么，因此就遭到了康德的批判。笛卡儿是以为，在理性中的真理，同样地也存在于事物里，所以能互相适应。康德以为这有不合理的地方是：我们直接知道的只是自己的理性，对于事物，我们只能看见表面的‘现象’，‘物自体’是认识力达不到的，既这样，我们怎能断定理性的真理也存在于‘物自体’中呢？因此，康德认为：理性底直观（如范畴之类）仅仅是理性中的东西，我们将现象世界中的感觉‘材料’嵌入于理性范畴之中，于是看着便好像是事物的真理而实际只是理性的造作物，并不存在于‘物自体’中。这便是康德的不可知论：认识力只能限于主观范围而达不到客观事物之自体。于是，人类生活在世界上实际完全是盲者，而这盲者竟能永远不会碰壁失足，岂非大奇迹？而且，“现象”是物自体提供于我们的“表面”，从物自体发生的现象竟能离开物自体而受理性的自由镶嵌，岂不又是怪事，对于这怪事，康德自己认为是无法再

加说明。然而，承认无法便算解决了吗？如果到辩证法唯物论的门前去叩问，便知道康德之所以无法，是因为走错了路。

第一，理性底直观并不纯如字面上的理性底真理，它压根儿就是事物自身的真理。直线最短的公理是存在于经验世界里的。人们都知道走直路比绕路近，因为路的本身就以直的为最短，欲取最短的路，谁也不能不依直线。这样，直线最短的公理是先验地存在于客观事物中，实践的人类不能不依从它，因此才获得了它不能不依从者是事实，而非主观理性的清晰明了。

理性论者也许还要说，理性底直观和事物的原理究竟不同，走直路是特殊的事实，而直线最短却是普遍底一般底真理，只在理性中能设想而不是客观的事物。几何学上的直线是无阔无厚只有长的抽象底线，这是客观世界里不能实际存在的，因此，以这样的直线为对象的公理是理性底。关于此，可以用前节论感性底直观中的话来说，口口东西是实践中的人类从特殊事物里所获得的“感性底理解”，虽然仅只是理解底对象，不是客观底存在，然总是以事物为来源的感性底东西。直线决非道路以外的特别事物，而是贯透在道路中的作为本质的核。

科学的进步能给唯物论增加有力的证佐。如果理性底直观仅只是属于理性的，那么，这原理必不会随着事物的变动而有更移。但几何公理却因事物的范围不同而有以异了直线最短的公理在地球的范围是可以应用自如的，离开了地球，应用于大宇宙之中时，我们却看见非欧几里得的曲线最短公理了。这真理，是到了爱因斯坦才成不可动摇。然则直线最短的真理仅是地球上的事物之真理而非理性底真理——这全然没有疑惑了。

三

理性底直观之真理不是理性底自明之理，而是实践底自明之理。“直线最短”和“人皆有死”都是不可怀疑的，这是因为“事实不容人怀疑”。在这样的意义上，一切科学的法则和定律，和几何公理一样，都可以算作理性底直观之真理，都是从实践得来的用不着论证的事实上自明之理。自然，科学法则的发见，常需要精密而复杂的实验，这是几何学里完全看不到的，但这是因为科学法则的对象在客观世界里常是非常混驳杂乱地存在着，对于人类的实践不及直线最短那么来得直接的缘故。又有人用普遍性来区别两者，以为几何公理能应用于任何事物的形状位置，而科学法则只有着有限的对象物。这也不能将两者根本分开。因为应用范围的广狭也是事实上的问题而非理性中的问题。

科学法则与几何公理同样地是事实上不容疑义的真理，以公理为基础，建筑起几何学的推理，以法则为基础，而成立科学的种种假设和说明。这样，理性底直观，对于推理，是基础，是起点。这样，也可以知道直观作用在理知中占什么位置。理性底直观，据前面所说，是‘感性底理解，即不单单是作为客观事物的感觉，知觉已飞跃到主观底想像的阶段了。它‘扬弃’了感觉、知觉，而作为推理的基础；它是直接底原则，而推理是有媒介性的认识活动。用辩证法的术语说，理性底直观是感觉和推理中间的‘结节点’。

感性底直观是知觉，想像的起点，是知识的第一‘结节点’；在这里，我们开始了事物的表面底认识。当实践深进了时，表面底认识便被‘扬弃’而第二结节点理性底直观便来打入事物的深心。认识力就这样随着实践而向事物深进。以社会学的认识为例，十八世纪的《民约论》把社会看作独立的个人之自由结合，这是看到了表面现象。更进，才觉到人类的结合不仅是任意底结合，而一定有必然底内底原因。于是人们或者以为这结合者是民族道德，或以为由于宗教习惯，这达到一种唯心论的社会观。最后，看见宗教道德自身也不是永劫不变的，