

新潮

第二册



上海书店

●本社事啓

(一)本號原應在八月一號出版的；只因幾月來，爲了五四運動，本社社員自當分負些責任；況且我們的學校，那時候天天在驚風駭浪之中，也不能安心作文辦事；所以遲至今日。多承閱者厚意，來信催促，實在抱歉的很。

(二)本誌的銷數，超過了期望；每號出版，總在幾天內買完；以致顧客要買而不得的很多。屬次接到來信，要求重版。本社現已託上海亞東圖書館將第一卷全卷一律三版；不久可以出書，請大家看亞東的廣告罷。

(三)幾個月來，接到通信和投稿，非常的多；同人等因事不能立刻回覆。到如今越積越多，一時更覆不了。實在的抱歉。以後的信，自當隨到隨覆；其應行登載的，自當陸續登出。從前的信，只好慢慢兒的檢理了。請諸君原諒。

(四)本誌的代派處，還不見多；所以閱者要定報時，很有不便的地方；而且代派處定數既多，郵寄時往往延擱，比較直接定購的要遲幾天。代派處的性質，適宜於零買；而不適宜於長期定閱。希望諸君要定常年的，按照本誌價格，匯款到「北京漢花園國立北京大學出版部」。那麼，每號一出版，便可用最快的時間，寄給諸君翻閱了。

(五)本誌銷數既多，登載廣告的效力，自然很廣。如有要登廣告的，請來信寫明地址，即將詳章寄上。

物和我

王星拱

這個問題，乃是常識中所以爲無須討論的問題，又是哲學中討論而難得其究竟的問題，然而又是我們每日生活之中必須解決的問題，無論我們解決得對不對，我們總是隨時隨地底在那裏解決牠。因爲各人有各人的人生觀，所以各人有各人的解決的方法。我想：多數科學家解決這個問題的方法，和中國歷史上沿襲下來的而在現在社會上流行的解決的方法，大不相同；我現在且把這個解決法說一說。

若有一根針刺到我們的手上，我們必定覺得「我」痛得很，我們又覺得：這個痛是從外邊的一個物——一根針——所發生出來的。我們的這個見解，是從我們的老祖宗野蠻人類沿襲下來的。野蠻人類以爲：他的一張皮，就是物和我之間之不可磨滅的界線，凡在皮以外的都是物，凡在皮以內的都是我。這個謬誤的見解，到了現在的時候，仍然爲我們不知不覺底保存於頭腦之中，或者我們實在是保存着這個見解，我們却不承認我們的見解——物和我之區別——是如此底粗淺的。然而若有人問：我們的見解究竟如何？我們又答不出來。

「我」這個字的意義，既是不易了解的，「我的」這個字的意義，也是不易了解的，不過在實際一方面，我們每天糊裏糊塗底用這個字罷了。例如我們在假期內，從北京回家，到了「迴瞻衡宇」的時候，我們覺得那兒是「我的」家了。其實那兒不過有幾株樹幾間屋，和別的地方的樹和屋一般，何以見得就是我的家呢？根本的說來，不過是因爲那兒的幾株樹幾間屋曾經爲我所據有經歷若干時間罷了。」

把我所習慣底據有的東西當做我的」這個見解，也是從很古的時候低等動物沿襲下來的。甲街上的狗，若跑到乙街上去，乙街上的狗必來追牠，若是追到甲街上去，則甲街上的狗，必定豎起尾巴張開牙齒來抵抗，其意若曰：「這是我的領土，有我的主人保護我，你是不能來的。」這是赫胥黎所舉的例來（Territory）之由來的，並非我故意底開頑笑。其實牠的領土，牠的主人，何曾真正是牠的呢？也不過是曾為牠所習慣底據有（為牠所據有經歷若干時間）罷了。或者動物本有據有的衝動，而對於一些曾經為他們所據有若干時間的東西，就以為「這些東西是『我的』」是固定的了。若照相對關係的意義說來，各種東西彼既不能據有此，此亦不能據有彼，即以最固定的據有物而言，我對於棹上的一本書而說「我的書，」然而從書的方面對我而言，也可以說「書的我，」但是我們不說書的我，一定要說書之據有者（The possessor of the book）不過是取其文法的方便，並沒有什麼充足的理由。況且我可是有獨立的存在，還是難了解的問題。如果我是不能有獨立的存在，那麼「我」之不存，「我的」又將焉附呢？我們現在討論「我可是有獨立的存在」的問題；在未討論之前，我們可拿討論所得的結果提前提出：我不能有獨立的存在，我是不能和物分開的。這個討論，我們且分做兩層：（一）物質的我，（二）精神的我。

物質的我

這個物質的我，就是身體髮膚等等野蠻人以爲這明明白白底是一個我，除非死了，是永久存在的。這個見解，當然是很易得駁消的。一個人現在是小孩子，將來可以變成大人，一個人今年沒有鬍子，

明年可以有鬍子。設若有一個人，當二十歲的時候，有一定的容貌狀態，我們把他的這個容貌狀態，叫做他的二十歲的「我」。設若他的二十歲的「我」，可以離開他自己而生存，而其容貌狀態又永遠不變，像相片一般，但是他自己却「繼續增高」，底往前生活着，到了四十歲的時候，他又有一定的容貌狀態，我們把他的這個容貌狀態，叫做他的四十歲的「我」。假使他的二十歲的「我」和他的四十歲的「我」，有一天在街上對面相遇，他倆必定不能認識自己，即令旁人也必定不能認識他倆本是一個人。一個「我」在不同的時候，竟直不能被人認識是同一的，還能說是永久存在嗎？永久存在的意思。

從生理學講來，生命不過是消長的變遷（Metabolic Change）。我們一方面吸收食料進去，構造成為神經、肌肉、皮膚、骨骼、脆骨、血液、凌液，各種細胞而存置於身體之中，這是長的變遷（Katabolic Change）。一方面又藉養氣之養化力，撞散這些細胞成為水、炭養，含淡的有機酸各種東西，而排洩於身體之外，這是消的變遷（Anabolic Change）。野蠻人所看做的物和我之界線——他的一張皮，若用分子的眼光看起來，實在是內外交通，一點兒障礙也沒有，——即皮膚的本身，也隨在一道變遷。這些細胞分起來看，和單細胞的下等生物一般，個個都有獨立的生命，合起來看，各盡所能，成了一個有機的系統，就是我們所看做的我的生命。其實我的生命，就是許多細胞的生命集合起來的，並不是另外一個東西。所以斯賓塞（Spencer）說：生命是各部分之互組（Corroboration of parts）。我們再看：這些細胞，生的生，死的死，竟直是變遷不息的，我們實在說不出在那一羣特別細胞既生之後未死之前，

有一個我的生命，在其餘的時期以內，沒有我的生命。試拿一座北京城做個比喻，無論城裏的男女老少生死不息，而這一座城指此城之組織不是城牆房屋仍能接續存在，但是不能獨立存在，若是有一天北京城裏的人都死完了，那北京城也就化為烏有了！再就針刺指頭之例來說，我們總以為這個痛是從外邊的針生出來的，若是我們害了盲腸病，我們又以爲這個痛是從裏邊的盲腸生出來的。其實我們的皮，既不能爲物和我之界線，則無裏外之可言，針和盲腸，都不過是「物」罷了。但是有人說：針和盲腸固然同是物，然而針或盲腸所發生的痛，是一個精神界的活動，總是屬於我的。針是大家都能看見的，盲腸若經解剖之後，也是大家都能看見的，因爲牠們是屬於外界的物的。至於痛，祇有我一個人知道的，因爲這個痛是屬於內界的我的。說到這裏，我們要想想：什麼是我們所叫做的針，不過是尖銳的形式，白的顏色，如金的光澤；這些形式，顏色，光澤，都不過是視覺器官的神經所供給的感觸（Sensation）盲腸也不過是如虫的形式，肉紅的顏色等等感觸。若是不幸把針刺到指頭上，指頭上又有一束神經供給我們一種感觸——不受歡迎的感觸，我們把這個感觸叫做痛。視覺器官的神經所供給的感觸——形式、顏色、光澤——和指頭上的一束神經所供給的感觸——痛——感觸雖不同，前是形式等，後是痛。其爲感觸則一也。試問除實用的方面，我們還有什麼理由把前引的感觸，推到假定的針之實體上去，而說牠是物；把後引的感觸，却留在假定的心之實體上去，而說牠是我呢？所以羅素說：宇宙之間，心也不是真的，物也不是真的，另外還有一件東西是真的。這個另外的東西，就是感觸。參觀皮耳孫科學之文法第二章。

精神的我

這個精神的我，簡略說來，就是指我們各人不同的性質——和平，激烈，怠惰，發奮，潔淨，骯髒，滑頭，犢頭，等等——而言。我們討論這個題目，最好是分做兩層：(甲)先天的我，(乙)後天的我。

先天的我 先天的我，是從祖宗遺留下來的。依生物學講起來，各種性質，並不是直接遺傳下去的，但是這些性質之發展之可能，是直接遺傳下去的。參觀 Goodrich 進化。這些可能，都是依附於生殖細胞裏面的。一個生物之起源，是從上代生物所有的生殖腺津 (Germ plasma) 分出來的。這個生殖腺津，藏在生殖細胞核的裏邊，和獨立的生物一般，可以藉食料而生長，就是細胞學裏所叫做的格羅馬丁 (Chromatin)。

這個格羅馬丁，是由若干 Idants 集合起來的，每個 Idant 是由若干 Ids 集合起來的。這些 Ids 經過一定的染色之後，都可以用顯微鏡看得出。每個 Id 是一個小宇宙，把各種性質之發展之可能，都包藏在裏邊，牠的組織，是依過去無限的歷史而規訂的。每個 Id 由許多定子 (Determinants) 集合起來；每一個定子，將來即長成一個「可以獨立底隨環境而變衍」的機關。如手足心肝之類。這些定子之集合之形式與股分，就是由歷史規訂的。如人之脊椎和四肢骨成大字的形式，下等乳哺下等乳哺尾大而頭小。每個定子，又是由許多 Biophores 集合起來的。這些 Biophores 可以離細胞核入細胞液，而支配其行動。

各種性質之可能，由定子如何集合而規訂，定子如何集合，又由過去的歷史而規訂，換一句話說，就是由祖宗遺傳下來的。祖宗的性質之發展之可能，究竟有多少遺傳下去呢？依加耳敦與皮耳孫的祖先定律 (Ancestral law) 而言，一個生物由遺傳得自每個祖先的部分，等於此代祖先之數之反

數 (Reciprocal) 之平方。例如最近的一代祖宗，祇有父母二人，則子女得自父母各人的部分，爲 $\frac{1}{2}$ 之平方，即四分之一；換一句話說，一個生物之先天的我，有四分之一，是從父遺傳下來的，有四分之一，是從母遺傳下來的；共總有二分之一是從最近的一代祖宗遺傳下來的。其次最近的一代祖宗，有祖父，祖母，外祖父，外祖母，四人，則孫子孫女得自祖父祖母外祖父外祖母各人的部分，爲 $\frac{1}{4}$ 之平方，即十六分之一；換一句話說，一個生物之先天的我，有十六分之一，是從祖父遺傳下來的，有十六分之一，是從祖母遺傳下來的，有十六分之一，是從外祖父遺傳下來的，有十六分之一，是從外祖母遺傳下來的，共總有四分之一，是從其次最近的一代祖宗遺傳下來的。其餘倣此類推，相離代數更遠的祖宗，所遺傳下來的部分更少，一直推到安麥帕，我們由牠遺傳下來的部分，真正是微乎其微了。

我們說了這一大篇的話，我們所要得的結論，在什麼地方呢？我們所要得的結論，是我們的先天的我，不是有獨立的存在，是由父母祖父母外祖父母……遺傳下來的。試問父母，祖父母，外祖父母，……還是應該屬於外界的物呢？還是應該屬於內界的我呢？（縱令實在有這個區別。）我想，我們都要用「是」來答復第一問，用「不是」來答復第二問，至少那些受過家庭壓制的而「不以父母的意見爲自己的意見」的一班青年，一定要贊成這樣的答復!!!

後天的我 我們對於同一的東西，各人可以構成不同的概念。例如有一支毛筆在此，一個國民學校的學生看見了牠，就構造起來以下的概念：一根長圓堅硬的管，管杪有柔軟的麻和羊毫；一個生物學家看見了牠，就構造起來以下的概念：長圓堅硬的蘆管，中間有如星的水管束，柔軟的麻和羊毫。

每根中間都有洞通的微管；一個化學家看見了牠，就構造起來以下的概念：長圓堅硬的蘆管和柔軟的麻和羊毫之中，都是纖維質布滿了；一個物理學家看見了牠，就構造起來以下的概念：長圓堅硬的蘆管和柔軟的麻和羊毫之中，都有無限的電子在那裏旋轉不息。這是因為我們各人的過去的經驗不同，所以對於同一的東西，而構造起來不同的概念。然而各人對於毛筆的概念之中，又有一部分是大概相同的，你覺得筆管是長圓的，我也覺得筆管是長圓的，你覺得筆端是柔軟的，我也覺得筆尖是柔軟的，這又是什麼緣故呢？這是因為我們的器官——經驗所穿過的途徑——是有同樣的組織的，我們的眼睛，大概都能在離眼睛十英寸的地方，看見二百五十分之一英寸的東西，我們的耳朵，大概都能聽見每秒十八擺以上的音響。所以我們所見聞的宇宙，大概是相同的，就同「大概相同的模型，必定鑄出大概相同的機器」一般。若拿下等動物來比較，例如具有複眼^{即千萬眼珠合在一處}的蒼蠅，牠所看見的這支毛筆的顏色形式，必定和我們具有兩隻單眼的人類所看見的大不相同。

以上所說的，還是假定毛筆是一件外界的東西，毛筆不過是一羣感觸，並不是一件外界的東西，——這一層道理，在前面針刺手指的例中，已經說明白了。現在我們所要討論的，是這一羣感觸，還是完全都是從最近的刺激得來的呢？還是有一些是從過去的經驗得來的呢？當我們看見一支毛筆的時候，我們的最近的刺激，不過是筆管之長圓的形式和白的顏色，與筆端之尖的形式和黑的顏色。至於筆管之堅硬性，和筆端之柔軟性，我們並未曾用手摸牠們，我們何以知道呢？然而我們却知道：倘若我們用手去摸牠們，我們的觸官必定報告我們：筆管是堅硬的，筆端是柔軟的。這是因為我們曾經有

「筆管是堅硬的筆端是柔軟的」的經驗，儲留在記憶界裏，記憶和感觸是聯續的，例如我們看見電，仍然有電光的感觸若干時間，但是愈久愈淡，漸漸入於最近的記憶。當我們視覺器官感觸了毛筆的形式顏色之時，我們把記憶界裏之筆管的堅硬性，筆端的柔軟性，湊合在一道，而構造成爲毛筆之概念。若是各人過去的經驗不同，——例如生物學家有生物學家的經驗，化學家有化學家的經驗，——則其所構造的概念，自然可以不同。這些經驗都是過去之感觸，足見我們構造概念之時，都受過去感觸的支配，並不是有一個獨立的我，可以「毫無憑藉突如其來」底在那裏構造啊。

當我們解決一個同一的問題的時候，你有你的意見，我有我的意見，你的意見是由你的歷史環境構造起來的，我的意見是由我的歷史環境構造起來的。我們無論用什麼方法——歸納演繹推較——去思想，都是把過去經驗的分子選擇集合起來。我做這一篇不通的文章，是因為我對於這一類的題目，曾經讀過幾部書；我想到極樂世界的金堂玉戶，是因為我曾經看見過金堂玉戶，或與此相似或相反的東西。但是有人說，我們構造概念解決問題之時，所用的材料，固然是過去的經驗，然而總有一個東西——我——自己——在那裏把這些經驗分子集合起來。這也是應有的疑問，然而並不是不能解決的疑問。我是由過去經驗分子集合起來的，這些分子，無論如何集合，總要成一個我。在此意義之中，我們也可以說：經驗是物質，我是形式；但是這個形式的我，隨經驗分子之增加而變遷；經驗是增加不已的，所以我也變遷不息的。經驗是器官的感觸，我就是這些感觸之集合，並沒有一個形而上的精神的，我可以脫離經驗而存在。如此說法，並沒有什麼奇怪；現在的科學，把許多形而上的存體，

如時間，空間，物質，能力，都漸漸底簡約而爲器官的感觸了。

這樣看見，物質的我，既是和外物互相交換變遷不息的，精神的我，又是由先天的生理組織和後天的器官經驗規訂的，那麼，物和我還能分得開嗎？

從前的人以爲物和我是可以分得開的，於是發生出來種種倫理觀念；綜合起來，可以勉強分爲兩大派：

(一)消極派 因爲他們以爲物和我是可以分開的，所以他們以爲：我是可以脫離世界而獨立的；往消極的方面去做，於是發生厭世思想。他們的意見是：世界是壞極了，我還是遠引高蹈超世獨立遊於物外罷。誰知道：我們無論如何超脫，總還在這個地球上，於是他們又以爲另外有一個精神界的獨立生活，在這個生活之中，有極樂園，有波羅密，是值得去尋覓的。至於物質的生活，却是不值一錢。若是他們受着物質生活的痛苦太大了，而在精神界裏，實在又找不出他們所希望的極樂園波羅密，他們竟直可以陷入於自殺的地步。

又有一些文學家，從厭世而變爲嫉俗，於是發爲笑罵玩世的文字；他們極力底痛罵某甲如何窮凶，某乙如何極惡，然而却忘了某甲何以至於如此底窮凶，某乙何以至於如此底極惡。我想：我國近來寫實派的文字，也有這一種趨勢；他們對於描寫個人罪惡的地方的確是長進的多了，然而對於描寫社會罪惡的地方，却未曾十分注意。這是我個人的意見，我並沒有文學的知識，我不知道這個意見對不對。這樣的文字，只能引起我們嫉惡個人的意念和「預防入險」的小心，不能引起我們改良社會的動機；縱然可以引起我們改良社

會的動機，決定不能引起憐憫罪人的同情。我們子細想想：某總長何以要侵吞公款，是因為他必定如此，然後可以照顧他的親戚本家，然後可以「終其天年」，然後可以留貲財給他的子孫；某督軍何以把衛兵掛在汽車上來嚇人，是因為有這些無執業無知識的人願意當衛兵去壯他的威風，大家又以爲這是莫大的榮耀。其實：他們的腦筋，也許同我們的腦筋，原來是一樣的。但是如此說法，把個人的罪惡，都推到社會身上，那麼，各人都可以隨意作惡，沒有責任心了。我們對於這一層的答案，是我們相信：好社會裏就不會發生惡人出來；而且科學中的因果律，最能增加我們的責任心，若想有一個良好的社會，必須我們竭力去做，良好的社會，不是能夠徼倖得來無因而至的。因果律所牽涉到可討論的地方甚多，下次當另作辨論。所以照科學發產出來的倫理觀念說來，不會使人沒有責任心。

(二)積極派 因爲他們以爲物和我是可以分開的，所以他們以爲：社會無論如何毀壞，我是可以單獨底做好人的；於是他們專在刻苦礪行克己復禮上做工夫，凡社會上有種種引誘威脅加到我的身上，我必定要抵抗牠，要做一個「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的大丈夫。但是有一層，却是很奇怪的：他們以爲社會不能影響我，我却能影響社會；他們一方面在「我」上做工夫，一方面又要社會好，於是他們創造出來一種「唯心的淑世主義」，他們說，「一正心而天下定」，「中孚之信可格豚魚」，祇要我心上時時刻刻底求好，天下就會好了，用不着在社會制度上去求進步。

又有一派的積極的力行家，以爲社會改良，完全可以在個人事業上做起，不要藉什麼團體的力量；例如耶穌之犧牲，墨子之兼愛，都是拿個人的力量去拯救社會的。這樣的行爲，自然是可欽佩的，然

個人事業的結果，比社會事業的結果小得多。我們在街上拿錢散給叫化子，縱然把我所有的錢都散完了，不如用社會的力量創造許多貧民工藝場；我們多賞校役一份節錢，不如藉羣衆的力量，多開些校役夜班。至於對於其餘的社會的痛苦，我們不能做一個救苦救難的好人，來滿足一時劇熱的感情，就算完了，我們要用智慧去搜求這些痛苦之來源而剷除之例。如要免水旱必講水利，要減少死亡率，必講公衆衛生；然而水利公衆衛生等等事業，都不是個人所能辦得了的，更要從社會方面下手了。總括起來：物和我，我是分不開的，物是我的環境，我又是物的分子，與其偏重分子，不如偏重環境，所以我們須得改造環境，然而這個環境，又須得我去改造，這就是科學中間之貌似底矛盾的物我觀。

少年中國

月刊第二
卷第六期

少年中國
學會出版

目錄

- 留學平議……………李璜
旅法兩週的感想……………張夢九
詩體革新之形式及我的意見李思純
失路之兒(小說)……………何魯之譯
詩
瓊瑤璘與薔薇(戲劇)……………田漢
少年中國學會消息
會員通信

總發行處 上海亞東圖書館 每冊一角二分
全年定價 連郵費 一元四角

英文叢刊第一卷二號出版預告

諸君想研究最新的學術嗎？
諸君想明白近代的文化嗎？
諸君想得些英文的知識嗎？
倘是如此，請看

北京高等師範學校英文叢刊

現在第一卷二號快出版了；
每本壹角半，各省書局均有出售。
總發行處在本校英文學會事務所

▲評論之評論二號已出版

評杜威底社會哲學與政治哲學	費覺天
評陳啓修國家存在之理由	郭夢良
基爾特社會主義批評	陳學池
羅素的布爾扎維克主義批評	陳伯售
中國的社會主義與世界資本主義	李大釗
中國勞工與各國勞動組織之比較觀	陳啓修
私有財產制度進化史	鄭祥禔
達爾文主義與社會主義	費覺天

▲評論之評論二號要目

關於社會主義事論之總批判	費覺天
社會主義與資本主義	程振基
社會主義與資本主義	陳啓修
關於資本主義和社會主義的爭論的我見	高一涵
評馬克思派社會主義	徐六幾
文化史概論	小航
德模克拉西與代議制	王世杰
薄魯東底生平與其著作	楊志暄
此外尚有時論編目出版界評論等欄詳細編目不及備載	
通信處北京大學第二院本社	

●法政學報第二卷第十期目錄

論自治統治與英國殖民政策之變遷	仲綸
日英法德四國比較自治制度之研究	馬鐸
世界的生產主義(續)	李秀藩
對於湖南制定自治根本法之意見質王兩先生	謝源
勞農俄國之婚姻法	許藻鎔
我的地方自治制度觀	高季侯
日美外交之預測及我國應持之態度	李鴻典
再賁論(續)	陳重民
一九〇三年俄國刑法之大概	劉震
審理無領事裁判權國人民訴訟章程的解釋	謝遂
遊歐小記	
社會結構學(羅素講演)	
本校紀事	

●民鐸雜誌第二卷第四號要目預告

宗教論	李石岑
家庭改制的研究	沈雁冰
環境之創造	舒新城
近世教育哲學之唯識的批評	黎錦熙
進化觀念在近代哲學上之影響(續)	陳兼善
家庭與婚姻	易家鉉
哲學上各種理論之畧述(續)	楊昌濟
國語文法表解草案(續)	黎錦熙
蕭伯納的作品觀	羅迪先
伊萬伊利之死(脫爾斯泰原著)	楊遇夫
美人國的旅行談	羅迪先
關於心理學之名著介紹	
編輯通訊	上海法租界貝勒路同益里民鐸雜誌社
總發行所	上海四馬路泰東圖書局

柏格森的哲學方法

馮友蘭

哲學並不是一件希罕東西；他是世界之上，人人都有。人在世上，有許多不能不幹的事情，不能不吃飯，不能不睡覺；總而言之，就是不能不跟著這個流行的大化跑。身子跑著，心裏想著，這『跑』就是人生，這『想』就是哲學。因為沒有一個活人能不跑，沒有一個活人不想，所以沒有一個活人能沒有他自己的哲學。走到鄉下，隨便找一個所謂『粗人』，你問他『天上有老天爺沒有？』『人有靈魂沒有？』『人有良心沒有？』他對於這些問題，決不是從來沒有想過的。(一)他的答案，不是正，就是負；再不然，他就說：『那誰知道哇？』他的答案，要是正了，那麼他就是威廉詹姆士 (William James) 所謂軟心的 (The tender-minded) 的哲學家；他的哲學就是演繹的 (Going by Principle) 是純理論的 (Rationalistic) 是智識論的 (Intellectualistic) 是觀念論的 (Idealistic) 是樂觀的 (Optimistic) 是宗教的 (Religious) 是自由意志論的 (Free Willist) 是一元論的 (Monistic) 是獨斷論的 (Dogmatical)。他的答案，要是負了，那麼他就是詹姆士所謂硬心的哲學家；他的哲學就是歸納的 (Going by facts) 是經驗論的 (Empiristic) 感覺論的 (Sensationalistic) 唯物論的 (Materialistic) 悲觀的 (Pessimistic) 非宗教的 (Irreligious) 定命論的 (Fatalistic) 多元論的 (Pluralistic) 懷疑論的 (Skeptical)。(二)就讓他說：『誰知道哇？』而這四個字在哲學史上也有名目，叫做 Agnosticism (此字本義就是『知道自己不知道』) 那麼他就是個 Agnostic 哲學家了。

據此說來，難道人人都又到大學當哲學教授嗎？也不是。因為一個哲學，包有兩部分：一部分是他

所給我們的態度，信仰最終的斷案，一部分是他所以能叫我們到得這些態度，信仰的方法，這些斷案的前提。夫立安 (James Ferrier) 常說：一個哲學固然是要真，但並不是一真就算完事，他是至少也得要真。有真哲學的人，不一定就是專門哲學家；因為他的真哲學，也許是瞎猜猜著的，也許是做夢夢著的。專門哲學家的哲學，和普通人的哲學，的區別，就在他們的來源不同。人人都有信仰，但是普通人只知道信仰，不知道爲甚麼要這樣信仰。他們是雙腳一跳，跳到他們的信仰裏頭，就站在那裏了。專門哲學家不然，他在信仰一個信仰之先，要把那個信仰的前提，及其所不能解釋的困難，以及別人反對或贊成那個信仰的話，一切都研究過了，覺得那個信仰可信，他才信他。還用上面的比喻，他所以進到一個信仰裏頭，不是用雙腳跳的，是一步一步走進去的。這就是專門哲學家與非專門哲學家的區別了。(三)

再進一層，我們可以說：不但因爲方法論的不同，而生出專門哲學家與非專門哲學家的區別；並且哲學史上，也因爲方法論的不同，而分出許多派別，生出許多爭論。柏格森 (Henri Bergson) 的哲學的特色，因在他本體論上的一個『變』 (Change) 却也在他的方法論上面的一個『直覺』 (Intuition)。所以他的哲學，稱爲變之哲學 (Philosophy of Change) 也稱爲直覺的哲學 (Intuitive Philosophy)。(五)而『直覺』這個方法，從前雖也有人常用，但却沒人正式提出鼓吹。現在柏格森把他正式提出，好像一個哲學方法的革命，所以無論贊成或反對柏格森的人，都以『直覺』爲辨論的焦點。好像中國從前也常常有人用白話文，但總是無意的。近來一把他正式提出，就轟動一時，稱爲文學

革命；無論贊成或反對『新潮』的人，都以白話文爲評論的焦點了。所以我這篇要單講柏格森的哲學方法。

『不偏之謂中，不易之謂庸；』中則不偏，庸則不易。這幾句老生常談的話，實則很是精確。天下至精的道理，往往都是很平常的道理。所以哲學科學上的發明，猛一聽說，是很奇怪；一轉想，却是極平淡的。哥白尼（Copernicus）以前的人，都說是日繞地；哥白尼說，也許是地繞日。一般人都說『物』先存在，所以我們纔能看見他；巴克來（George Berkeley）說，也許是有人去看他，他纔存在。諸如此類，只在一個轉語，當時令人覺得別有天地。柏格森所講的直覺，也不過是對於歐洲的智識主義（Intellectualism）下一轉語罷了。

現在先講歐洲的智識主義。自從希臘蘇格拉底柏拉圖以來，哲學家就講：凡天下之『物』，他的要素（Essence）是真的，現象（Appearance）是假的。一個『物』的定義，就包含他的要素；要素一定真，所以定義也一定真。我們要知道一個『物』的定義，不管那定義是什麼，我們就可以說那『物』是一定如此了。智識主義，要僅止於此，本來有益無害。但是世間的法律，信條，起先都是達目的的一個法子；後來成爲習慣，最後就變爲專制魔王，不但不能達目的，反而爲達目的的阻礙了。智識主義，也是如此。我們要想把一個『物』弄的可以講說，自然須要把我們所得於那物的知覺（Perception）變爲概念（Conception），把那概念，發爲定義。好像我們要給一個人照像，不能不用照像器給他留下一個影子。這也是沒法子的事情；不過我們要知道這個概念，是那個活東西的死影子，不可執著他就是