

現代哲學評論集



編例

一 本書搜集現代名人短篇作品，分類彙輯，計十種，每種一冊，即：

1. 文藝 2. 哲學 3. 科學 4. 社會問題 5. 政治 6. 財政與經濟 7. 教育 8.

外交 9. 婦女 10. 藝術

一 全書材料，完全以最近出版的雜誌報章爲限；學說取其純正，議論求其透闢，以足供專家研究參考爲率。

一 轉載雜誌報章，雖爲法律所許可，但本書在每篇的首尾，更標出作者名銜及某雜誌某報等，以昭公允，而誌謝忱。

一 名人之文，有主張一致的，也有主張相反的；茲爲便於研習及力避編者主觀起見，一併列入，以示公開。

一 書中所選各文，有側重理論的，也有側重方法的；有概說全體的，也有專論

部分的。編者略加整理，把理論的全體的列在前面，方法的部分的列在後面。并將類似的文題，排在一起，冀便討究。

一 全書對於文言白話，不分界限，一概收入，但標點符號，都取新式，俾便讀者。

一 雜誌報章，往往謬字百出，本書在校對時悉心改正，以期無誤。

目次

現代的哲學	西田幾多郎著 劉崇誼譯	一—三二
羅素自敘思想的發展	束癡	一—二〇
我們對於西洋近代文明的態度	胡適	一—二二
讀胡適我們對於西洋近代文明的態度	范壽康	一—一九
民生主義之哲學方面的研究	余愉	一—二一
新生命之創造	范鐸	一—一九
新創化論	張東蓀	一—四七
談多元宇宙	孟實	一—一八
進化論與近代哲學	張銘鼎	一—三八

唯物論的警鐘響了弄潮……………一一四

認識的起源祇有經驗和邏輯嗎 張雲亭……………一一一

關於試行與錯誤的解釋 陳寶鏐……………一一九

偽智識階級 陶知行……………一一八

無我 鄭天成……………一一四

唯心論 余文偉……………一一五

心理學的最近四分之季 倪文宙譯述……………一一九

一個心理學革命者的口供 郭任遠……………一二五

知識果是工具嗎 張永淇……………一一八

目的與方法 孟和……………一一八

需要——價值 陳關奴……………一一四

中與無夏可尊 一一九

讀墨子雜記 胡懷琛 一一四

墨學與社會主義 朱 悞 一一七

人及其工作 衛中講演 杜太爲筆記 一一三〇

作家與人生 王任叔 一一七

創造的人生 陳瑾瑜 一一七

文人有行 梁實秋 一一九

美的世界 豐子愷譯 一二二

現代的哲學（西田幾多郎原著）

劉崇謹譯

一 現代哲學之背影

——現代的哲學——

題云現代哲學，應包舉現代哲學而論其發展之途徑及其相互之關係；今茲所述，乃不及此巨大問題。論此種問題者有桑本博士之「現代思潮十講」，今僅於現代哲學中，就余所視為最有興趣，最有研究之價值者，略述二三家焉。其說之當否，自當別論。現代中於德有柯衡之馬布兒學派及溫德而班銳克特之西南學派，而閔龍與里布士等崇奉布連達諾，至胡色爾乃求博爾斯諾之復興，由是種思想綜合發展，遂成今日之哲學。至與此等學派異其淵源而富於內省與直觀使人有天才燦爛之感者，則法之柏格森是。柏格森之哲學固有吾人精深研究之價值者也。今略述此等哲學之大概，雖其根本各異，要同為現代之哲學問題，故論其相接相輔之處，聊供初學者

之參考云。

近世哲學之初期即有反抗中世權威思想之自覺精神，至十八世紀之啓蒙哲學興，此種事業乃告成功。當啓蒙思想盛時，凡屬神祕者無不被斥。於是道德宗教皆不得不建立於明晰理性之上，即以吾人人類之理性爲最高無上之權威也。然反觀啓蒙哲學果俱深義而達於自覺之根基耶？其所謂理性云者。不過自然科學之理解力，而認其所謂悟性之個人，爲足以範圍萬彙耳。然支配吾人精神之最高權威，若僅求其理解於論理之中，而視人類如機械之必應乎論理法則者，其於人性，不抑之過甚耶？於是啓蒙思想之反抗聲遂起於詩人之中，是卽十九世紀初葉所謂浪漫主義之權輿也。康德之於哲學，適逢啓蒙思想之終而爲浪漫思想之權輿。

康德信奉當時之數學及自然科學，垂外界之權威，求內心之理性，是雖與啓蒙思想同其傾向，而其深省於知識之根柢，以明數學及自然科學立說之基礎，遂成其著名之批評哲學。其於哲學之功，可與柯柏尼加司後先輝映矣。據康德之言，則吾人

於客觀之知識，乃得於純粹統覺之綜合。所謂自然科學之世界，則由純我之總合作用而成者，蓋純我即自然之立法者也。由是而言，則人類理性非自然界之一部，而爲自然界之所從出者，主觀非依客觀而復見，客觀依主觀而後存耳。康德之所謂我，固非心理中之我，亦非個人之主觀，乃先天之主觀也；非存在之意識，乃價值之意識也。若不識二者之別，則鮮不以康德之說與白克來相提並論矣。康德蓋忍人之誤會也，故於此點反覆陳說之。康德長養於虔敬之家庭，生性虔誠，而明於知識之根柢及其界限，故於自然科學之法則以外，更立道德法則之基。康德之第一批評是否爲其第二批評而作，不得而知，要其維護道德法之心固深入而不可拒者。據康德之純理性批評，可明於知識之界限，而超乎自然之善與美，其根柢亦因以立。倘欲判真美善之價值，彼實互不相犯，各有其先天獨立之根柢也。今日規範意識或價值意識之說，蓋本於康德之創見。然則康德之批評哲學對前此之啓蒙哲學，究有何義耶？康德非獨使吾人超脫外界之權威，實亦能脫自然之束縛。康德返觀於自然科學

世界成立之根基，而有見乎廣大自由之我。其所謂我之自由乃自然界之一人，非悟性之個人之自由，乃自然界成立以前之理性之我之自由也。

如上所述，浪漫派之見解實本於康德，但如康德之條分縷晰，究非純浪漫派。如費西特文里士之夢囈，決不能見之於康德。康德視經驗世界爲純我之總合而成者，然於知識則以爲由形式與內容而成者，外界所與吾人經驗之內容，依時空及範疇之形式而成客觀之知識。形式原具於主觀之內，惟其內容不得不於外界求之。於是「物自身」之假定，遂爲康德哲學中所不可缺者。康德之純我，非世界之生產者，僅爲其構成者而已。康德之於知識方面非僅不能爲純主觀主義，且明別真美善之價值而分析之之態度，隨處可見。道德與美之判斷，原有確實性而無謬誤者，至理論之判斷，則全相異，靈魂不滅與有神說爲實踐理性之必不可缺者，然於知識則處處示其區別，決不可混爲一談。知情意三者同屬於我，若以知與情意相較，則前者屬於客觀，後者屬於主觀。故我之所以爲我，非以其有知識，寧謂其有情意可也。由是

言之，則謂康德獨未達於純我之深諦，亦無不可。

據康德純我之說而棄其物自身，純就主觀主義以自成其純粹浪漫之哲學者，費西特是也。就康德之思想平易言之，則外來之感覺內容，先統一於時空之直覺形式而爲經驗之直覺，即知覺也。其後爲範疇之理解力所組織而成知識，是即所謂經驗也。純我者，不過此種形式統一之根柢耳。然費西特則以我者自生其內容而有創造作用者也。其所著之“*Versuch*” 1797 中解我之概念爲「我者，對於我之作用是也。

此作用以外更無所謂我。即我者 *das sich selbst Setzende* 也，而 *das sich selbst Setzende* 即我也。如是之作用即我之存在。吾人之我，果如上述，則於直覺中之所思與所以思者，皆一物也。即主客觀不能不合而爲一。費西特謂此爲知之直觀。普通意識，分爲主客觀，其間不無可疑之餘地。自覺則主客合一，可直覺而知也。余由費西特，始知宇宙之核，即自覺之真相也。此種主張，雖不免於獨斷而陷於循環論證，然費西特則目爲第一無條件之原理。無此，則各種意識無由成立，蓋不可避免

之循環論證也。費西特嘗以康德純悟性概念與直覺形式所結合而成之經驗原理，必由純我之內而出者。時間空間之直覺形式，費西特亦言之，而於思惟，則以為非自外入，實由其中發展而出，即由直觀吾人自身之作用而出者。余於此僅言費氏哲學入手處，至其經歷，則無暇詳述，其哲學可一言以蔽之曰，世界者，我之發展也。

康德所視為價值之根柢者，至費西特乃視為實在之根柢，而論理中之我竟出於實踐界中之我，知識亦遂為道德界之附庸矣。費西特據主觀立說而以世界為我之發展，寫林則據客觀立說，而由客觀世界即自然本身中發見我之精神，實在者，精神與自然之同一也。精神與自然為其兩極，是即所謂同一哲學。由是，故寫林以藝術為器官哲學。更至於黑格爾則以此為理性辨證法之發展，世界者，乃理性發展而成者也。如是十九世紀之初葉浪漫派之哲學漸盛，主張學問與詩歌合一之浪漫精神，於西來爾馬哈之宗教觀尤為顯著。學問之根柢有無限之理性，藝術之根柢亦有無限之理性。學問者，存物於汝也，藝術者，存汝於物也。能識此二者之統一於生命之殿宇

中，是即宗教之直觀也。宗教者 *Sinn und geschmack für das Unendliche* 也。西來兒馬哈以誠虔宗教之感情，而見兩者之統一與宇宙之根柢。更至於西來兒馬哈與思賓諾札所推崇之詩人諾文內思，則舉萬彙悉納之詩中，而以萬彙皆情，情光照物，各呈物其色。亨利記以斯世所求惟有幢幢之影求其對象，厥爲「青花」。而自經長久旅行之後，於現世事物體驗殆徧，遂一返諸情。

據康德立說之浪漫派有費西特、寫林、黑格爾之哲學，同時復有西來兒馬哈之宗教亦與浪漫派之詩人結合，而浪漫主義風靡一世矣。康德以價值爲存在，而其所分眞美善之價值，其根本原自統一。然至十九世紀中葉，對此發生反動，而實證主義之時期至。蓋由於思想內部之轉變，而自然科學之興，與夫德國物質之發達，則又其外緣也。要之，十九世紀中葉自然科學及歷史研究之盛與夫實證主義之風靡一時，誠不可掩之事實。哲學則有比列及莫利學等之唯物論，文學則有佐拉之實驗小說，皆逞其勢力於當時。然實證主義雖極一時之盛，而卒未能行之久遠。至十九世紀

之末葉，批評自然科學之知識界限及其性質者，蜂出並作。其中最有力而開現代哲學之基者，厥爲新康德派，此派歷史，詳見於朝永博士之「近世我之自覺史」，故此從省略。

二 新康德派

因「返於康德」之呼聲而復起之新康德派，其中最重要者爲柯衡所創之馬布兒學派及溫德兒班所唱之德國西南學派。利浦滿雖可謂新康德派之先鋒，然於康德生知性之說尙未能識其真義，獨柯衡深識其意，能知存在與價值之別，而以生知性爲價值之根柢，以時間、空間及範疇爲科學知識之 *Sin qua non* 方法之解釋。且就康德之說加以深思，其所謂原因之「物自身」，確當摒除。而視時空等直觀形式，不若思惟綜合之更合於根本，此點爲柯衡與溫德兒班所同。但柯衡以思惟爲生長之物，則與溫德兒班相異者也。康德以範疇與時空異其形式，範疇與時空形式所組成之經

驗直覺相結合，由是而吾人客觀之知識即經驗因以成立。柯衡因以思惟爲生長者，遂視時空之形式爲思惟自身必然之發展。故與費西特之「範疇之先天演繹」說相近。自柯衡以及馬布兒學派，雖不欲人之視同費西特，而二者相似，正恐未能否認。普通視思惟爲統一之綜合。既云統一，必當有多數之物而後統一之，此多數之物必爲外界所與於思惟者。但吾人客觀知識之根柢之真思惟當爲創造者，其內容非外界之所與，凡所與於思惟者皆思惟之所求，其所與者乃授以問題，思惟因是而生內容，因其作用即其內容也。多常求一，一亦求多，皆因思惟而分離或綜合之。知識之發展，非因外入之新內容之日增，乃因思惟之自還其本體，使不純之內容得以醇化，氏所謂連續原理，即謂思惟常欲還元而建立知識也。康德以時空形式即與思惟異其根柢之直覺形式，與思惟結合而得客觀性。是柯衡則視此爲純粹思惟中所發展之思惟範疇。以客觀爲基之思惟，不能止於論理中之思考，更當深求之具體之中，因是以經驗知識爲基之數理思想，遂不能不更加發展。數學思惟始於單位而生「一」，

〔柯衡視單位爲無窮小〕「一」生「多」，「多」與「一」相結合而生「總體」。「一」者，數之範疇也。「多」者，時間之範疇也，「總體」者，空間之範疇也。如斯則時空之形式不過以思惟爲本質之知識，由其客觀性之要求，而具必然發展之範疇耳。思惟未可視爲實在，實在由思惟而成立者也。柯衡之思想就 “Kants Theorie der Erfahrung”

“Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte” 二小冊觀之，則知其根柢之所在；而此書所言，尙未能謂爲氏之創見。至「純粹知識之論理」出，而柯衡之哲學系統已完成矣。如上所述，雖柯衡以思惟爲自身發展之進行，以基於實在之時空形式爲思惟之範疇，而時空之形式亦即出於思惟之中者。但如是設想者，常不能免於困難，蓋知識之形式與其經驗內容之如何結合，即難解釋也。柯衡亦謂感覺主義所示之先天方法，今已墮壞，但此處柯衡不似康德之以內容爲外界所與者，而以所與者必爲思惟之所要求者。柯衡之思想，以由感覺而得者，尙非實在之知識，僅謂爲實在知識之指標。感覺之內容，入於知識之系統，而求遂其客觀性，則不得

不合於思惟之範疇，即因“Grundsatz der intensiven Grosse”之要求而視為內包量，於是始得經驗之知識界之市民權，若僅感覺，如意識狀態者，則無此權利也。感覺之於思惟，以其能說明而與之者也，感覺之內容，雖非不合理者，惟思惟能使之醇化耳。思惟與感覺之結合，可暫如上說解決之，而對於馬布兒學派尚有一問題，即意識之問題是。吾人謂為意識者，其事如何，意識之事實起於何處耶？柯衡別 *Bewusstheit* 於 *Bewusstsein*，謂 *Bewusstheit ist Mythos; Bewusstsein ist Wissenschaft*。某一經驗之內容被意識與否，實不與其內容以何種變化，至對於經驗知識之內容之意識狀態，則不過其程式耳。知識因思惟自身發展而成，其「能之程式」(*Modalität der Möglichkeit*) 即為意識。故意識不過思惟範疇之一。柯衡以康德所謂純悟性之綜合原則為知識成立之根本條件，以其第一至第三原則為數理之自然科學，即客觀之知識內容之範疇。其第四假設適與意識之範疇相當。納托浦之於心理學，則以主客觀之區別為意識統一程度之別，如云正負左右等相反意識之兩面之有區別也。