



三十年來世界哲學之進展

李石岑

自從十九世紀下半期自然主義哲學發展達于絕頂以後，於是新哲學運動雖然並起。從生命、意志、欲望、行為等以說明人類與自然之不同的；有柏格森（Bergson）的創造進化說，有倭鏗（Eucken）的精神生活論，有尼采（Nitsche）的超人哲學，有詹姆士（W. James）的實用主義。從理性思惟、價值意識等以說明人類與自然之不同的；有文德爾班（Windelband），李克特（Rickert）的價值哲學，有柯亨（Cohen）的系統理性哲學。從創造衝動、德與本務以說明人類與自然之不同的；有羅素（Russell）的社會改造原理，有摩爾（Moore）的倫理學原理。他們立說不一，而所以說明人類超越于自然之上者實同。這是二十世紀開初到歐洲大戰時一種顯著的現象。自歐洲大戰以後，尤其是自俄國革命產生以後，哲學家的新運動又起，是為風靡一世的辯證法的唯物論。這種運動，直到現在，方興未艾。這是俄國革命以來一種顯著的現象。俄國革命是一九一七年，我們從一九〇〇年到一九

三四年的世界哲學發展史去觀察，知道這一九一七年恰好成為一個分界線。知道前十七個年頭의 思想和後十七個年頭의 思想完全不同。我們可以這樣說：前十七個年頭思想的主要傾向是新唯心論，後十七個年頭思想的主要傾向是新唯物論。即辯證法的唯物論。我們就這樣地把本文分作上下兩篇來說明。

上篇

關於新唯心論的解釋，說來話長，非本文所許。但我們可以概括地說，新唯心論是站在唯心論的觀點上，解釋一切現象，而參以現代的語言和科學的材料。譬如柏格森，不是現代高倡新玄學的一個先輩麼？但他的創造進化說，却是用他自己所理解的生物學或數學的知識來充實的。又如倭鏗，不是現代新宗教哲學的鉅子麼？但他的精神生活論，却是用他自己最得意的詞句，所謂『為精神的生活內容而戰』，『向

93816 事業上努力。『變歷史的時間爲現在的時間』這些硬性的詞句來充實的。尼采標榜超人哲學，又是一個認『神老早死去了』的無神論者，但所謂『權力意志』，『生生不已的力感』，『不和叔本華（Schopenhauer）所倡的『生活意志』相同，充滿着曖昧神秘的色調麼？詹姆士揭櫫實用主義，稱之爲硬性派與軟性派之調和，但所謂『信仰的意志』，『真理取決於實際的效果』，『不和馬哈（Mach）及阿文那利（Avenarius）所倡的『技術爲意志的工具』相同，暗藏着混淆欺騙的能事麼？可是他們慣用的詞句，是生命，是意志，是欲望，是行爲。用這些富眩惑性的詞句，以掩蓋其唯心論的企圖，是一般新唯心論者的特徵，而他們乃是十足地具有這種特徵者。

我們再看新康德派哲學的內容，如西南學派的文德爾班、李克特的價值哲學，和馬堡（Marburg）學派首領柯亨的系統理性哲學。他們也好使用富眩惑性的詞句，却是不拿科學的材料做招架的幌子。他們承認是康德派，當然自認是站在唯心論的立場的。不過他們的法術更巧妙。他們以爲新康德派，不在意義上充實康德，而在精神上刷新康德（如文德爾班、李克特）或在形式上假扮康德（如柯亨）。康德到了他們手裏，遂成爲現代哲學舞臺上的交際之花。譬如康德哲學上最值得注意之點，便是他能看到客觀存在的『物自體』，但他們却完全把他這點抹煞掉。李克特提出一個『所與性的範疇』（Kategorie der Gegebenheit），無形中代替了康德的『物自體』。柯亨却來得

更爽直。根本不承認有『物自體』。因爲如果承認有『物自體』，便有礙于他的『先思惟、後存在』的主張。這樣地歪曲康德，這樣的新康德派，不是證明了他們的法術比馬哈、阿文那利一流人更來得巧妙嗎？

我們再看新實在論派哲學的內容。新實在論產生于英、美，上面所舉羅素、摩爾二人，僅就英國的新實在論者而言。但無論英國的新實在論者，或美國的新實在論者，他們有個共同的特徵，便是形貌上是唯物論的，骨子裏却是唯心論的。他們和新康德派正相反，便是拿科學的材料做招架的幌子，却很少使用富眩惑性的詞句。愛因斯坦（Einstein）的相對論便是最好的科學的材料。他們的『用函數代原因，用構造代本體』的觀念，不是使用了相對論的材料麼？可是他們所提倡的新實在論，關於實在的性質，他們不是避而不談（如美國新實在論者），便是提出一種心理的原子說（如英國新實在論者）以爲解釋。美國的新實在論者只說到認識主體和認識客體二者的關係，卻不曾把這主體和客體的性質闡述明白。結果已是傾向主觀主義。英國的新實在論者來得更巧妙，他們避去唯心唯物物的字眼不談，以爲實在既不是心的，也不是物的。原子之物質的性質既被否定，於是剩下的只是他們所謂『可感覺性』的了。就這限度說，他們的主張，何曾超過馬哈和阿文那利？這樣看來，新實在論派和新康德派所用的方法不同，而其所以掩蓋唯心論的企圖則一。他們都是努力地發揮新唯心論的特徵的。

以上是一九一七年以前的哲學界的情形。在一九一七年以前，資

本主義逐漸發展達於頂峯，形成帝國主義交鋒對壘的形勢，因而不免爆發爲一九一四年的歐洲大戰。帝國主義之形成，是資本主義發展之必然的結果。帝國主義需要唯心論做它的盾牌，但外面又不能不用些現代的語言和科學的材料以掩蓋之，眩惑之，混淆之，於是有各式各色的新唯心論。在資本主義發展的過程中，社會主義的根芽亦潛滋暗長，漸漸地形成一種勞資對立，就在這時，在資方遂提出勞資協調的口號。因此反映在哲學思想中，遂有與勞資協調同一性質之靈肉一致之思想出現，而靈肉一致之思想，亦成爲新唯心論之特徵之一。

十八世紀下半期至十九世紀上半期的哲學，史家稱爲浪漫主義時期的哲學，其特質着重在「靈」的方面；十九世紀下半期的哲學，史家稱爲自然主義時期的哲學，其特質着重在「肉」的方面。於是到了二十世紀初頭的哲學，因有「靈肉一致」之稱。俄國的批評家麥勒（Мерзковский）稱之爲希臘主義與希伯來主義之調和，挪威戲曲家易卜生（Ibsen）稱之爲「第三帝國」。靈肉一致，並不是一個怎樣含惡意的名詞，可是落在新唯心論者的手中，便變爲用靈制肉，正如以資取勞。資方倡勞資協調，他們便倡靈肉一致。二十世紀初頭的哲學既以靈肉一致爲其主潮，則凡上面的說明，所謂用現代的語言和科學的材料以掩蓋其唯心論的企圖者，更可得到一種有力的證明。因爲他們便是用靈肉一致的詞句，來掩蓋其用靈制肉的企圖的。

柏格森的新玄學，便是靈肉一致思想之具體的暴露。他說明物質

和記憶根本是一致的，無機物和有機物根本是一致的，因爲都統一於綿延不絕的意識。倭鏗的新宗教哲學亦具同樣的伎倆。他分生命爲自然生活與精神生活二者，認二者是一致的。吾人生活的直接條件，雖自外界（自然）侵入內界（精神），但人類進化的結果，乃由內界支配外界。他的結論是由自然生活發展到宇宙的精神生活，爲人生的理想。合上二者觀之，前者用綿延不絕的意識，統一物質和記憶，後者用宇宙的精神生活，統一自然和精神，這便是他們所謂靈肉一致。推而至於實用主義和新康德派，都未嘗不可以用同一論法推見他們靈肉一致的主張。在勞資協調聲中而有所謂靈肉一致，可見這種思想之產生，決非偶然。由靈肉一致思想發展的結果，必然地走向一偏，即所謂用靈制肉。於是靈本身得大展其魔力，因而促進宗教思想之發達。

倭鏗以發揮新宗教教理爲唯一的天職，其哲學思想中，滿含着僧正的口吻，這是不足怪異的。以實驗實用頌言於人的詹姆士，其提倡「信仰的意志」，「宗教的經驗」，與乎認「神爲人格最發達的產物」，並不見得比倭鏗有多大的氣質上的不同，這倒不免使人發生一種怪異之感。其實，在一個唯心論者伴着有神論發抒宗教上的意見，哲學史上本是屢見不鮮的事。無怪詹姆士的同派失勒（Schiller），就簡直作這樣的宣言：『若是證明了一切宗教都是有效果的東西，那麼，宗教一切都是真理。』因此，實用主義，在現在成爲英、美僧侶們的聖經。

新康德派的文德爾班和李克特，他們以爲發揮康德的哲學，除發

93818
揮真善美之外，還在發揮一個『聖』。這便是宗教哲學。他們以為宗教哲學，是知識哲學——真、道德哲學——善、和藝術哲學——美的總匯。

據文德爾班所說，宗教的精髓乃有限者對無限者之皈依的感情。這是一種超越的感情。超越的感情發展為超越的觀念，同時更引起超越的欲求。如果讀到文德爾班的哲學的宗教之部，就立刻使你恍如回到中世紀阿拉比亞式大教堂頂禮膜拜一般。新康德派尚有一個柯亨，也認宗教哲學為統括知識哲學、道德哲學和藝術哲學之綜合的哲學。不過他比文德爾班的主張更進一步，他想從道德和實在的統一之上，證明宗教的確實性。康德以宗教的信仰為道德的假定，宗教乃是從認識和真理的範疇離開之實際的信仰，但柯亨不以為然。柯亨認宗教亦須歸到真理問題。真理問題不單是道德的信仰，同時也關於認識的實在。於是神的存在，成為柯亨的認識的客體。這樣看來，新康德派固完全以宗教哲學為其研究的主题。這種企圖，在勞資協調的情況之下，固無不如願以償的。於是新康德派成為現代哲學的驕子。

在資本主義逐漸發展的瞬間，社會間的貧富懸隔的現象，亦日益加甚，至於使下層社會無法以聊其生。結果只有相呼號、相離散，以煎熬於一種非人的生活情況之下，而輾轉以死亡。這種情況反映到哲學思想中，便是人本主義、平民主義之發達。這也成為新唯心論的特徵之一。因為他們是拿人本、平民一類富眩惑性的詞句，來掩蓋唯心論的企圖的。實用主義者的失勒和杜威，都竭全力於這方面的思想之宣傳。失勒

幾部名著，都是反覆闡明人本主義的。杜威便在教育哲學上大倡其平民主義。他如尼采所倡的超人道德，倭鏗所倡的人生理想，莫不以提高人類的價值為唯一的目標。又如羅素所倡的創造衝動，摩爾所倡的德與本務，亦在設法增進人類的意義。總之，以說明人類之不同於自然，不同於機械，不同於動物，而特別看重人類的平等，是他們的苦心所寄。這無異代下層社會向上層社會所遞的一種陳情表，而他們是以上層社會代言人的資格來充當下層社會的義務律師的。一九一七年前，哲學界確實有這樣一種情形。在這裏，我們不難想見一九一七年以前的世界哲學的全貌。

下篇

在歐洲大戰以後，尤其是在一九一七年俄國革命產生以後，哲學界的情形便不同了。全世界人的視線，都集中於蘇俄，尤其是它所持的理論的武器。我們知道他所倡導的是辯證法的唯物論，這是它所認定的單一的世界觀。但這種思想決不是蘇俄單獨發明的，決不是無中生有，這有它的線索可尋。我上面已經說過，在資本主義發展的過程中，社會主義的根芽亦潛滋暗長，因此反映到哲學思想，有觀念論的，有唯物論的，也有辯證法的。而辯證法的唯物論的思想，遂隨社會主義的生長以生長。一旦社會主義發展成熟，辯證法的唯物論遂以其全威力支配思想界，因而有蘇俄新哲學之產生。這裏面的因果關係，非短紙可罄，現

在貝敘述辯證法的唯物論在蘇俄發展的大概情勢。

辯證法的唯物論有兩個主要的來源：一個是唯物論，却是機械論的唯物論常易佔到上風；一個是辯證法，却是觀念論的辯證法常易喧賓奪主。因此於蘇俄哲學界便發生兩個流派：一派是機械論派，布哈林（Bucharin）等代表之；一派是觀念論派，德波林（Deborin）等代表之。機械論在蘇俄，距今十年前，幾有囊括一世之概，這是由於馬克思主義哲學與自然科學之關係問題之討論所形成的一種趨勢。當時機械論者的主張，可分作幾個要點說明：一、自然科學不需要任何哲學；二、馬克思主義哲學即是現代自然科學之一般的結論，此外別無所謂馬克思主義哲學；三、史的唯物論或唯物史觀可認為馬克思主義之一般的理論；四、辯證法只是馬克思主義哲學的一部分，而不是他的方法論的基礎；五、辯證法不是科學的方法論；六、黑格爾（Hegel）的辯證法是觀念論的，所以研究他的辯證法，是後退回到黑格爾；七、辯證法既由馬克思完成，再也毋須努力。以上七點，第二點特別為他們所堅持。他們以為：馬克思主義哲學（即辯證法的唯物論，）在社會科學方面，則化為史的唯物論。在自然科學方面，則化為機械論的唯物論。這種主張在當時居然成為一種主潮，而斯提拔諾夫（Stepanov）實為主要的代表。可是現實的過程，並不是那麼機械的，單純的，尤其是涉及政治上社會上的問題。他們只知道牢守着他們的機械論的方法論，因此產生右翼派的政治見解。而布哈林便顯然是執持這見解的人。布哈林想用

力學上的均衡論，替代辯證法的唯物論，將辯證法上的根本問題，如對立的統一、質量、飛躍等問題，一筆抹煞，其不免陷於巨大的謬誤，自是意計中事。

在資本主義發展之下，自然科學所達到的理論的成果，確實有許多是很可珍貴的。一旦入於社會主義的技術建設之較低階段，其不能消融於世界觀之中，亦是當然之事。因此之故，哲學界更容易趨向於辯證法的唯物論之否定，而走於力學上的均衡論一途。此不僅在當時，即在今日的自然科學的領域，亦頗不容易覺悟自身的謬誤。這固然是由於馬克思主義自然科學者自身力量之薄弱，而辯證法的唯物論理論之不易普及，亦有以致之。然則救自然科學的危機，亦為當前新唯物論者重大的任務。

機械論在蘇俄形成於一部分自然科學者之間，決非偶然之事。這在過去有很長久的歷史，乃由馬克思主義哲學修正派綿延蔓衍而來。其中人物頗多，約計之，有斯提拔諾夫、提密拉塞夫（Timirusev）、瓦里亞希（Variasch）、布哈林、巴柴洛夫（Bazarov）、波格達諾夫（Bogdanov）乃至亞克塞洛德（Akselrod）女士等。在他們當中，有多數實用主義者，有柏格森主義者（如巴柴洛夫），有弗洛伊德（Freud）主義者（如瓦里亞希），有康德主義者（如亞克塞洛德），甚至有主觀的觀念論者，有不可知論者，其中尤以直接紹述馬哈和阿文那利的思想者為最易引起他人之注目。因為馬哈和阿文那利在俄國哲學界

會充過重要的脚色。由上所述，可知機械論者決不是一個統一的學派，而是許多的學派之雜揉而成者。因為他們的主張既不一至，又犯着很重大的觀念論的錯誤，所以引起各方面的批判和責難。就中德波林遂充了機械論批判的主角。

德波林一派為與機械論者作理論的鬥爭，曾獲得了某種功效。鬥爭的期間前後亘四年之久，不可謂不激烈。惟德波林一派自身的立場，並不見得如何正確，所以他們雖是花了許多氣力，却並不會克服敵人。他們自身陷於黑格爾觀念論的陷阱，欲藉馬恩諸氏的文獻以自掩蔽，却終不免為對方發覺。而所謂對方，這時不是機械論者，乃是新進的少年理論家。在一九二八年的時候，許多的少年理論家從嚴重的哲學上的訓練而出，以操縱各方面的哲學教壇。他們一面用澈底的理論以克服機械論者，一面又用銳利的眼光以集射於德波林一派。因此德波林一派又成為當時的衆矢之的。

德波林在當時實為蘇俄哲學指導部的主腦，屬於同派的，還有卡烈夫 (Karev)、斯特恩 (Sten)、盧波爾 (Luppol) 一流人。在一九二九年四月馬伊主義科學研究所第二次會議中，對於德波林一派在過去四年間的論爭，認為頗著實蹟，機械論者亦因此被一般人認為修正派之一。可是德波林一派即據以自滿。對於一般少年理論家常表示傲慢不遜，而自身理論上的不健全，比往日有加，因此引起各方面的嚴重非難。其非難之點有三：一、對托洛茨基 (Trotsky) 主義鬥爭的

不充分；二、理論與實踐之分離；三、對魯賓 (Rubin) 主義的和解。譬如卡烈夫所持托洛茨基的見解，斯特恩所犯同樣的謬誤，以及德波林全派的哲學理論與蒲列哈諾夫 (Plekhanov) 哲學上的弱點緊相關聯，都成為周知的事實。因此，德波林遂陷於無法自持的地步。由一九三〇年四月至一九三一年一月，德波林一派所受各方面的非難，日甚一日，終於暴露自身觀念論的立場，而哲學指導部亦隨之而宣告破產。

德波林一派哲學上最大的弱點，為黑格爾主義化。他們只知道死守着黑格爾，不敢越出雷池一步。他們愛黑格爾，却不知道怎樣去研究黑格爾，結果反因黑格爾而召禍。他們不知道從黑格爾本身去謀發展，發展為馬伊哲學，却使馬伊哲學為黑格爾主義化，其不能免於嚴重的批判，乃勢所當然。於是在一九一七年以後的哲學界，前有機械論派，後有德波林派，相繼沒落，引起全世界人的注目。機械論派否定德波林派之黑格爾的辯證法，却並不是站在馬伊哲學的立場，乃是站在黑格爾以前形上學的唯物論的立場。德波林派否定機械論派的唯物論，也並不是站在馬伊哲學的立場，乃是站在黑格爾辯證法的立場。兩有所失，都由於不理解黑格爾辯證法與馬伊哲學之分。這是世界哲學上一個不幸的對照。

平心論之，機械論派之不理解辯證法的唯物論，實比德波林派之不理解辯證法的唯物論，更表現一種愚昧。哲學上唯物論與觀念論的區別，決不是那麼簡單的，決不是單憑直接的外形可以斷定的。如果僅

憑抽象的形式斷定某也是唯物論者，某也是觀念論者，那是一種極幼稚的見解。譬如哲學上昌言對立的範疇，喜歡談到普遍和個別的問題，原因和結果的問題，必然性和偶然性的問題，我們不能單憑這些抽象形式，斷定那個是唯物論者或觀念論者。因為這種斷定是沒有具體的內容的。又譬如感覺一物，唯物論者認識的起點是感覺，觀念論者也認識的起點是感覺，你能夠單憑感覺去下一個斷定麼？極端的觀念論者已克萊（Berkeley）主張「一切存在都由感覺而生」，但是我們僅可以運用這句話做一個澈底者唯物論者。可見單憑抽象形式貿然地下斷定，是一種幼稚見解的暴露。而不幸機械論者就犯了這種弊病。他們單憑抽象形式斷定德波林派是觀念論者，只是暴露自身的無知。他們把唯物論和觀念論看作絕對的對立，是怎樣的缺乏積極性的見解啊！

93821

德波林一派也不了解唯物論和觀念論的區別，他們把唯物論的辯證法和觀念論的辯證法混為一談，這種謬誤，實由蒲列哈諾夫啓其端。蒲列哈諾夫把黑格爾的辯證法看作絕對不變的真理，以為只要把黑格爾的辯證法一倒轉，附上唯物論的命題，便成為完整的辯證法的唯物論。德波林正落入這種窠臼之中。以為唯物論和觀念論的區別，只要闡明物質和精神那個是主體那個是客體，便算完事，就講到黑格爾的辯證法，也以爲只是抄襲，便算完事，這都是由於不會深究黑格爾辯證法的本質，不知對黑格爾辯證法的內容有所改變，以致陷入觀念論

的迷途。

我們可以指出德波林一派確實不會理解的，便是當作認識論看的辯證法。他們把辯證法和認識論完全對立起來，把方法論和現實認識之歷史的發展完全隔離開來。他們不知道辯證法本身即是認識論，也即是論理學。論理學，辯證法，認識論成爲一件東西的異名，他們全然不理解；他們只聚精會神於概念與範疇的研究，這便成爲他們的謬誤的根源。例如關於「質」的範疇的說明，他們和機械論派表現一種似異實同的謬誤。機械論派分析質，不是辯證法的，也不是歷史的，而是形上學的，統計學的。機械論派的看法是這樣：對象可分解爲分子，由分子到原子，由原子到電子，既到電子的階段以後，在電子以前一切的階段都是虛偽的。他們不能說明新質發生的問題，不能區別質的界限，不能理解一質和他質相結合而成的質量。德波林派便不如此。他們着重質的範疇，並且主張從客觀的見地理解質。以別機械論派從主觀的見地理解質。不過他們把質看作自身孤立的東西，不從質的發展之現實的條件去考察，結果所謂質，變成一種凝固的、空虛的、陳死的質。在認識的發展階段，質的概念佔了一個怎樣的地位，怎樣才可以到達客觀的質的概念，質又是怎樣發生的，怎樣相互移行的，這些問題，他們完全不注意。他們以爲辯證法之一般的概念已經由黑格爾說明好了的，我們只要充實唯物論的基礎，便可以應付質的問題。這樣看來，德波林派和機械論派固同樣的不能說明質。辯證法的唯物論對這問題的解決便

93822

是這樣：我們到達質的概念，須通過客觀的物質世界之感性的直觀。我們想認識某種對象之際，必先從感覺、直觀把握對象，然後移於表象的形式，而從其中抽取互異之物；這種理論的抽取物則在實踐上檢證，而對象固有的某種同一物則反映於質的概念之中。這即是費爾巴哈所說「質與感覺的同一」。感覺是最初步的，最單純的，最直接的東西，可是其中蘊藏着質。質為事物或現象的規定性之一。牠直接映於吾人的眼簾，而與人類的實踐隨處會合。在具體的客觀的現實界，一切事物的質雖是一種未發展的狀態；可是入於認識過程，質的概念便成為最初步的最單純的抽象。因此，一切事物之一步一步地被深刻地理解，即是以該事物之現實的歷史的發展為前提的。所以真正的認識是歷史的認識。歷史的認識是單純的事物向內容豐富的概念和法則的移行；一方面聯結論理的範疇，理解移行一般的法則，他方面則要求對史的發展的事實為不絕的考慮。於是認識論與辯證法合而為一。

從抽象的範疇漸次進展到具體的範疇，這是黑格爾的看法。馬伊主義的看法便不是這樣。他們規定人類認識發展的過程，是由生動的直觀到抽象的思惟，再到實踐。——這便是真理的認識、客觀的實在性

的認識之辯證法的程途。在這裏，歷史的東西和論理的東西是一致的，事實的辯證法和概念的辯證法是一致的，辯證法和認識的歷史是一致的。

以上概括地敘述三十年來世界哲學之進展。我們可以看到一九一七一年以前的哲學和一九一七年以後的哲學，完全表現一種不同的輪廓。一九一七年以前的哲學，所重在理想的創造，故以宗教為中心；一九一七年以後的哲學，所重在現實的創造，故以反宗教為標幟。一九一七年以後的哲學有一種最大的特色，便是批判的精神。或則對人批判，或則自我批判。自從恩格斯批判丟林（Dering）以後，繼之者有伊里奇批判馬哈和阿文那利、蒲列哈諾夫批判培倫斯坦（Bernstein）和史彌特（Schmidt），德波林派批判機械論派，而新近少年理論家又批判德波林派。理經過一度鬥爭，則真理的支配力便一度擴大，這不僅可以激動世界哲學的進展，並可以加速整個世界的改造。

一九三三，十一，二八。上海。

