

# 朗格維物論史上卷

GESCHICHTE DES  
MATERIALISMUS

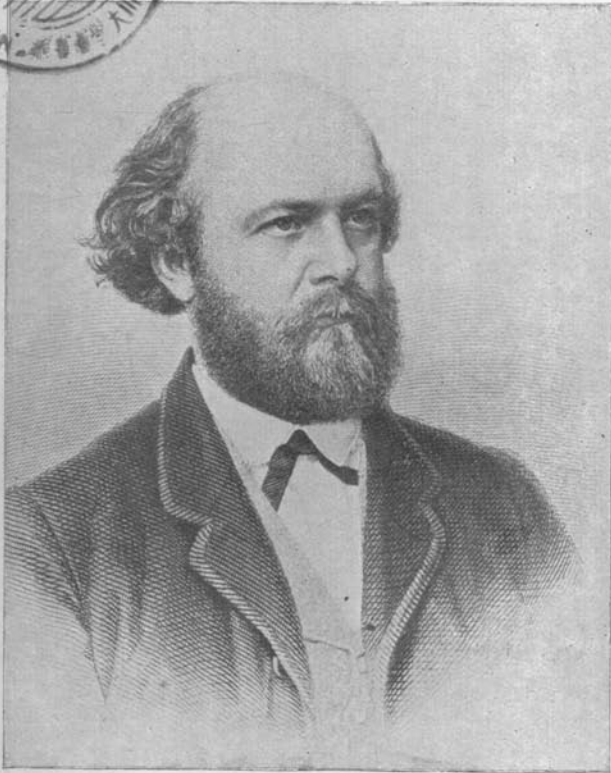
FRIEDERICK ALBERT LANGE

史論唯物唯格朗



李石岑  
郭力夫  
合譯

中華書局印行



朗 格 像

## 譯者序

一九三〇年冬，石岑師從歐洲歸來，我亦新從故鄉來上海，我們久別之後，在蘇州會見了。在所談的許多事情當中，他告訴我把朗格的唯物論史譯成中文，且已譯成一部分。他說此書篇幅巨大，文字艱深，將來如約定出版家，要我亦負一部分責任。我當時答應了。

次年，我們同住在閩北景雲里，兩窗相對，更常常談到唯物論史的譯事。因為這書篇幅巨大，我們都覺得不易找到出版的地方。他雖有翻譯此書的決心，但亦因事忙，沒有續譯下去。直到暑假快要來到的時候，才由舒新城先生商得陸費伯鴻先生的同意，允將來此書在中華書局出版。

但這大規模的譯作，遲至暑假後才繼續進行，因為暑假中，石岑師到福建講學去了。那時，他教了幾個大學的課，餘暇是很少的，我的參加，遂成爲事實上的需要。但我對於德文，幾乎是不識的。我必須以英譯本及日譯本爲根據。困難就從此發生了。這兩種譯本有許多地方互相參差。我有時雖亦能參照原本來判別是非，但這種判別，大都是他的責任。

一九三二年初，我們把唯物論史上卷譯成五分之四的時候，滬戰突然爆發了。這已成的部分，曾在炮火中寄存四十餘日，而未成的部分，亦不得不暫時停止。上卷延至同年夏方才譯完。

新城先生的盛意是極可感的。他自始至終是這個譯本的保育者。去年秋，我們能續譯下卷，亦是他的督促的結果。這時石岑師的工作更忙了，他除了患病，幾乎每日都有很繁重的工作要做。下卷的翻譯，遂不得不以最大部分歸於我。我雖毫無間斷的進行，但依然到今年五月，才算把全書譯成。

全稿成後，我們會於今年七月三十一日，特爲此稿，約在徐園討論了一整天。除了指示應改正的各點以外，他說他將要細校原稿一遍，並撰一長序，作爲批判的介紹。誰想到，不過半月，他就病了。我總以爲，身體素來強壯的他，不久就可痊愈。誰又想到，他會在病已轉好而在我返贛葬母的時候，拋棄他所熱望着的事業，與我們永別！

他的死，將增加此稿一層意義。此稿雖非他一手譯成，但他所譯的那一部分，將成爲他畢生唯一的可以紀念的譯作。他的著作，與當代各學者比較，論質論量，皆可無愧色。但翻譯他是很少做的。他不是看輕翻譯，是因爲他的性情，使他不能受他人文字上的束縛。

但他的死，又使此稿受一種極大的損失。我相信，此稿的缺點，定可因他的校閱而減少。他死了，這是此稿的不幸。他原要撰一長序，但剛要動筆就病了。當我不得不撰一短序，以敘譯述的經過時，悲淚迸流，要止也不能够。

他死了，他的聲名，不須有這個譯本來傳揚，但至少這個譯本是他死後的一個紀念。郭大力一九三四年十一月

## 朗格小傳

朗格 (Frederick Albert Lange) 一八二八年九月二十八日生於杜塞爾多夫縣 (Düsseldorf) 梭林根 (Solingen) 附近的瓦爾德 (Wald)。他父親是有名的聖經註釋家朗格博士 (Dr. J. P. Lange)。時方任波恩大學教授。他能由車夫及工人的地位，一躍而成歐洲福音派的大神學家，可見他的精力是非凡的。

哲學家朗格的幼年生活，是在杜易斯堡 (Duisburg) 度過的。十二歲時，因父親被任爲舒里克大學教授，乃隨往瑞士。瑞士遂成爲他的第二祖國。他後來的政治主張，亦多受影響於此。

一八四八年，他入舒里克大學。德國青年多好由一大學轉至他大學。他在舒里克上學二學期後，卽轉學至波恩大學研究言語學。對於當時的革命鬥爭與活動，他十分感到興趣與熱心。他得博士學位後，旋在科隆 (Cologne) 文科學校任副主任，翌年結婚。

一八五五年他回波恩大學任哲學『私講師』演講『教育史與教育學說』、『十六世紀之學校』心理學，及人事統計，最後在一八五七年夏演講唯物論史。同時他又研究自然科學，聽黑爾模浩爾慈 (Helmholtz) 的生理學演講，並與烏柏衛 (Frederick Ueberweg) 發生親密的友誼。此二人均於朗

格深有影響。

一八五八年他擔任杜易斯堡文科學校主任，至一八六一年辭去，而從事社會問題與經濟問題的研究，並參加政治運動。他曾任杜易斯堡商會的祕書。杜易斯堡的工商業家，多驚頌他的理財的天才。此時他已準備唯物論史的著作。一八六二年至一八六六年，他是『萊因魯爾日報』編輯之一，他主張自由與進步，以與反動政府的惡勢力相戰。有一個時期，他曾與人合夥經營出版印刷事業。一八六五年他出勞動問題一書，至一八七四年已三版；一八六六年出約翰穆勒關於社會問題的見解，及卡勒在社會科學上的革命一書。他曾於萊因區域發行一報紙，主張勞動者的利益，但僅九個月，便停刊了。

他的處境，因此甚感困難。他的獨立的主張，既使他不能與政治上的友人合作，政府的壓迫又時時威壓到他身上。他乃於一八六六年偕妻子遷寓文德台爾（Winterthur），與一舊學友，合夥經營一個提倡民主主義的報紙。

一八七〇年，他被聘往舒里克任哲學教授二年。此時，康尼斯堡雖曾一度聘任他，但辭未就。一八七二年纔回國，任馬堡大學教授。

他在馬堡的時期不久，因為他的身體是多病的。不過他雖多病，卻仍在教書之外，修訂他的名著唯物論史。唯物論史初版是在一八六五年出版的。上卷第二版的序，記日為一八七三年六月，下卷的序，記

日爲一八七五年一月。工作的繁重，卒使這位多病的哲學家不得不遷居。他於一八七五年十一月二十一日卒。他臨死三星期以前，尙從事於論理學研究一書的撰述。

他有『科學的光明，有純潔的品性，爲自由與進步而努力。』他雖反對唯物論，但他仍認唯物論較舊觀念論有更高的權利。他看重理想，且爲理想而努力。





## 原著者第二版序

唯物論史第二版的改訂，一部分是本書原來計畫的必然結果，但一部分也是本書所受的待遇的結果。

在第一版我會偶然說過，我原意無寧說在發生立時的影響；本書若經五年再被人忘記，我就十分滿足。但情形殊不類此。當時雖有許多好意的批評，但本書仍幾乎經過五年纔爲衆人所知，本書出版以來的需要，亦從來不比絕版的時候更大。我覺得，本書的許多部分，早已過時。後半部尤其如此，那至少須像這個新版一樣經徹底的改訂和改編。論爭所關的書籍人物與社會問題，都發生了局部的變化。特別是，自然科學的迅速進步，使本書若干篇的材料須全加改訂，雖然思想的線索與結果，未曾在本質上發生變化。

第一版是多年工作的結果，但就形式言，却幾乎是匆促寫成的。由此發生的缺點，有許多已經除去；但第一版的若干長所亦同着消滅了。一方面我很願接受讀者對本書所提示但與我原意相反的更高的標準，他方面我又不能完全破壞本書原來的性質。即在新形式上，我也不能說前半部有普通歷史記錄的性質。我不能也不願放棄教訓的和釋義的語調。這種語調，自始便爲下卷的最後結果作準備。純粹

客觀的平坦的研究，因此犧牲了。但我既處處引證來源，並在註解中提示豐富的證據，所以我希望正確記錄的缺少，可在不損害原目的的情形下，大大得到補救。本書的目的，現在和以前一樣是原理的暴露。我覺得我的體裁是得當的，就使有人認其為不當。這已有其歷史的理由，這種理由以後也許還可保留。我覺得上下兩卷是一貫的；但我的權利在我擱筆時就完了；如果一切我的讀者，甚至僅能參閱本書某幾部分的讀者，能適當地瞭解我的工作，我就滿足了。

# 朗格唯物論史上卷目次

朗格像

譯者序

朗格小傳

原著者第二版序

第一篇 古代的唯物論

第一章 古代原子論時期尤其是德謨克利特士

唯物論是哲學的世界觀之最初的嘗試之一、哲學與宗教的衝突

這種衝突在古代希臘史上的證據

與東方的交接、商業、哲學的勃興

數學與自然研究的影響

演繹法的優勢

目次



唯物論由原子論而嚴密完成·····	八
德謨克利特士、他的生平和性格·····	八
他的學說·····	一一
物質的永恆性·····	一二
必然性·····	一三
原子與空虛的空間·····	一五
世界的形成·····	一七
事物及原子的性質·····	一九
靈魂·····	二〇
倫理思想·····	二二
恩比多立與合目的性的起源·····	二五
第二章 哲人派的感覺論及亞里士提卜斯的倫理的唯物論·····	二九
感覺論與唯物論·····	二九
哲人派、尤其是勃洛大哥拉斯·····	三〇

亞里士提卜斯.....三五

理論的唯物論與實踐的唯物論的關係.....三八

希臘文化在唯物論及感覺論的影響下解體.....四一

第二章 對唯物論及感覺論的反動——蘇格拉底、柏拉圖、亞  
里斯多德.....四五

與唯物論比較雅典學派的退步是無疑問的進步是有疑問的.....四五

由特殊到普遍的步驟、哲人派在這方面的豫備.....四七

反對展開的原因及大進步與反動要素相結合的原因.....四九

雅典的情狀.....五〇

當作宗教改革家的蘇格拉底.....五二

他的哲學的內容與傾向.....五五

柏拉圖、他的精神傾向和發展.....六二

他的普遍概念.....六五

『觀念』與『神話』在思辨上的功用.....六七

亞里斯多德、他不是一個經驗論者但是一個系統製作者	七〇
他的目的論	七二
他的實體說、名與本質	七四
方法	七六
亞里斯多德哲學的批判	七七
第四章 亞里斯多德以後希臘與羅馬的唯物論——伊壁鳩魯	八一
希臘唯物論之斷續的影響	八一
亞里斯多德以後的唯物論的性質、倫理的目的的估優勢	八三
斯多亞學派的『唯物論』	八三
伊壁鳩魯、他的生平與性格	八六
他對於神的尊敬	八八
迷信與死的恐怖之解脫	八九
快樂說	九〇
物理學	九一

論理學及知識論·····	九五
伊壁鳩魯當作一個著作家·····	九八
由哲學的統治到實證科學的支配之轉變、亞力山大利亞·····	九九
唯物論在希臘科學研究的成績上有怎樣的貢獻·····	一〇七
第五章 魯克里底斯關於自然之教訓詩·····	一一三
羅馬與唯物論·····	一一五
魯克里底斯、他的性格與傾向·····	一一六
第一篇的內容、宗教爲一切罪惡的來源·····	一一九
無中不能生有、任何物皆不能消滅·····	一一九
空虛的空間與原子·····	一二一
對於恩比多立的稱揚、宇宙的無限性·····	一二二
引力的觀念·····	一二四
合目的性在一切可能的結合中是一個持久的場合·····	一二四
第二篇的內容、原子及其運動·····	一二五



感覺的起源、生滅世界的數是無限的	一二八
第三篇的內容、靈魂	一三〇
死的恐怖是徒然的	一三二
第四篇的內容、特殊的人性論	一三三
第五篇的內容、宇宙開闢論	一三四
說明自然之可能的方法	一三五
人類的發展、語言藝術及政治社會的起源	一三六
宗教	一三八
第六篇的內容、流星的现象、疾病、黃泉路	一三九
磁石吸引的說明	一四〇
第一篇註	一四三
<b>第二篇 過渡時期</b>	
第一章 與唯物論有關係的一神教的宗教	一六七
古代文化的衰落	一六七

奴隸制度的影響：宗教混合物的影響：半開化狀態的影響	一七〇
荒淫與迷信	一七〇
生活的唯物論、罪惡與宗教的盛行	一七一
基督教	一七四
一神教的宗教之共同的特徵	一七六
摩西的創造說	一七八
神之純精神的概念	一七九
基督教與唯物論之堅強的對立	一八〇
回教之比較有利的態度、愛維羅斯主義、阿刺伯人對於自然研究之貢獻、思想自由	一八〇
與寬容	一八〇
一神教對於美學的自然考察之影響	一八六
<b>第二章 經院哲學及亞里斯多德質料形相說的支配</b>	<b>一八七</b>
亞里斯多德將名與物混合、這種混合是經院哲學的基礎	一八七
柏拉圖的類與種的概念	一九二

亞里斯多德形上學之根本觀念·····	一九三
亞里斯多德的可能性概念之批判·····	一九五
本體概念的批判·····	一九九
物質·····	二〇一
近代對於這個概念的修正·····	二〇二
亞里斯多德的概念對於靈魂學說之影響·····	二〇三
普遍的問題、唯名論者與實在論者·····	二〇七
愛維羅斯主義的影響、拜會庭論理學的影響·····	二〇九
唯名論是經驗論的前驅·····	二一三
<b>第二章 科學的再生與唯物論見解的復興</b> ·····	二一二
一 經院哲學是歐洲文化統一的紐帶·····	二一三
二 文藝復興運動以哲學改造爲終結·····	二一六
三 兩重真理說·····	二一七
四 愛維羅斯主義在勃篤亞·····	二一九

波本納提斯	二二〇
尼苦拉德奧托里古利亞	二二四
洛倫提亞斯渥拉	二二五
梅倫克登與宗教改革時代的心理學者	二二六
哥白尼	二二八
布魯諾	二二九
浮魯倫的培根	二三三
笛卡兒	二三七
培根與笛卡兒論靈魂	二四〇
動物心理學的影響	二四〇
笛卡兒的系統及其真正意見	二四一
第二篇註	二四三
第三篇 十七世紀的唯物論	
第一章 迦桑狄	二六七

迦桑狄是伊壁鳩魯哲學的復興者.....	二六七
這個系統的選擇有關於時代的需要就自然研究來說尤其是如此.....	二七〇
與神學的妥協.....	二七二
迦桑狄的青年時期、「反亞里斯多德研究」.....	二七二
他的性格.....	二七三
反笛卡兒研究.....	二七四
他的學說.....	二七七
他的死、他在物理學改革及自然哲學上的地位.....	二八一
<b>第二章 霍布士</b> .....	二八一
霍布士的發展.....	二八一
他居留法國時的工作與經驗.....	二八五
哲學的定義.....	二八七
方法與笛卡兒有關、非與培根有關、他承認近世各種大發現.....	二八八
對神學的攻擊.....	二九〇

霍布士的政治學說	二九一
宗教的定義	二九四
奇蹟	二九四
物理的原理	二九五
相對性	二九七
感覺學說	二九七
宇宙與神的物體性	二九七
<b>第二章 唯物論在英國的影響</b>	<b>二九九</b>
十七世紀唯物論與十八世紀唯物論的關係	二九九
英格蘭的情形有利於唯物論的傳佈	三〇二
科學的唯物論與宗教的信仰相統一	三〇七
波以耳：他的生平與性格	三〇八
他對於實驗之愛好	三〇九
贊成機械的宇宙觀	三一〇

- 牛頓的生平與性格……………三二二
- 論牛頓的發現的真性質：他亦相信引力之物理原因……………三二四
- 天體運動亦由這假設的原動者決定的思想是很近的，達到這種思想的路早已  
豫備好了……………三一五
- 以聯合的勢力歸於各個部分，乃是原子論的一個結論……………三一六
- 無重的物質將由其衝動發生引力的假設，已由霍布士對於原子概念之相對的  
論究提出……………三一七
- 關於牛頓學說輓近流行的見解，牛頓會極明白的提出反對……………三一七
- 但他把問題的物理方面和數學方面分開……………三一八
- 由純粹數學研究的勝利發生了新物理學……………三一九
- 當時政治活動對於這學說的結果之影響……………三二〇
- 約翰洛克：他的生平與精神發展……………三二一
- 他的『人類悟性論』……………三二二
- 其他的著作……………三二五

約翰托倫特：他的哲學禮拜的思想……………三二六

『運動爲物質的根本性質』論……………三二八

第三篇註……………三三一

## 第四篇 十八世紀的唯物論

第一章 英國唯物論及於法蘭西德意志之影響……………三二二

英吉利是唯物論及宗教信仰與唯物論相統一的故鄉……………三五三

十八世紀英國的唯物論者哈提勒……………三五五

蒲里斯提勒……………三五七

法國的懷疑論拉莫特勒維爾……………三六〇

貝勒……………三六〇

英法間知識交通的開始……………三六一

福祿特爾……………三六二

他的贊成牛頓哲學的活動……………三六三

他對於唯物論的態度……………三六六



沙夫慈伯里	三六八
第德羅	三七一
他和唯物論的關係	三七三
到洛賓訥的轉變和他對於唯物論的修正	三七七
德意志的精神狀況	三八〇
笛卡兒與斯賓諾莎的影響	三八一
英吉利人的影響	三八二
『關於靈魂本質的通信集』	三八三
唯物論的種種痕跡	三八九
第二章 德·拉·麥托里	二九一
年代記的修正	三九一
小傳	三九五
『靈魂自然史』	三九七
亞諾比亞斯的假說和康狄亞克的立像	四〇二

人間機機論	四〇三
拉麥托里的性格	四一六
他的道德學說	四一八
他的死	四二七
<b>第三章 自然之體系</b>	<b>四二一</b>
法蘭西文學運動的領導者：他們對唯物論的關係	四三一
凱本尼和唯物論的生理學	四三二
自然之體系：其一般性質	四三二
其著者何爾巴哈男爵	四三三
何爾巴哈的別種著作	四三四
他的倫理學	四三五
此書的內容：人性論的部分及自然研究的一般基礎	四三五
道德界的必然性：對法國革命的關係	四四〇
『秩序與無秩序皆不存於自然界』：福祿特爾對這原理的論駁	四四一

唯物論由觀念聯合所得的結果	四四五
對於美的概念所得的結果	四四六
第德羅的美的概念	四四七
倫理的及美的理念之承認	四四八
何爾巴哈對靈魂非物質性的攻擊	四四九
關於巴克萊的註解	四五〇
在生理學上求道德根據的嘗試	四五一
政治的言論	四五二
此書的第二部分對於神這個觀念的攻擊	四五三
宗教與道德	四五七
無神論一般的可能性	四五八
此書的結論	四六〇
<b>第四章 德意志對唯物論之反動</b>	<b>四六一</b>
試要克服唯物論的萊布尼茲的哲學	四六一

哲學原理之通俗的影響和真的意義他的靈魂非物質性的學說	四六二
樂天觀及其與機械原理的關係	四六六
生得觀念的學說	四六七
沃爾夫的哲學及靈魂單純性的學說	四六八
動物心理學	四六九
反對唯物論的諸種著作	四七〇
煩瑣哲學不足以反對唯物論	四七五
十八世紀理想的努力排除唯物論	四七五
十八世紀初以來學校的改革	四七七
理想的追求	四七八
斯賓諾莎哲學的影響	四七九
哥德的斯賓諾莎主義和他對於自然之體系之判斷	四八〇
第四篇註	四八三



# 朗格唯物論史上卷

## 第一篇 古代的唯物論

### 第一章 古代原子論時期尤其是德謨克利特士

唯物論和哲學一樣古舊，但不是更古舊的。支配文化史發展最初時期的物理的自然觀，永不能脫二元論之矛盾與擬人法之幻想。其欲避免此等矛盾，把世界作統一的解釋，並超越易犯的感官之錯誤，那最初的嘗試，就導入了哲學的領域。而在那最初諸次嘗試中，唯物論即已凜然保有其位置。〔一〕

然自繼續的思惟開始，即有反對宗教傳統假定之鬥爭，與之相伴而生。宗教之爲物，在最古老最粗雜而又矛盾充斥的根本見解中，即已植其根芽。這種根本見解，是由無知的民衆，用一種不易破壞的力量，常常重新創造出來的。一種內在的可隱約感到而不能明白意識到的啓示，給宗教以甚深的內容，同時神話之豐富的裝飾及傳統之可尊敬的古代性，又使民衆覺其可以親敬。東方諸國及希臘古代之宇宙開闢說，其所詔示於我們的，既非唯心論的見解，亦非唯物論的見解。那不會想用單一的原理，來說明



世界，而所詔示的，乃是擬人的神之姿態，是半感官半精神的本質，是在雜多而又轉變無端的鬥爭與活動中被渾沌支配的物質與勢力。在此構想的產物之前，覺悟的思想遂因有統一與秩序之要求。因此，任是何種哲學，莫不應當下的情形，而以多少公然的敵意，與當時之神學宣戰。

在希臘古代，這種鬥爭的存在，不，這種鬥爭影響所及之深處，如果看落了，便是一個錯誤。不過，這個錯誤何以發生，並不難於了解。

如果老遠的未來時代，想評判我們的全文化，而僅僅根據一個哥德 (Goethe)，或一個謝林 (Schelling)，或一個赫德爾 (Herder)，或一個勒沁 (Lessing) 的作品的斷片，恐怕對於我們現代所引為特徵的諸相反傾向間的深隙與劇鬥，不見得會被注意到吧。任何時代最偉大的人物之特徵，都在能將同時代的反對論，融和於一己。古代的柏拉圖 (Plato) 和梭福克勒士 (Sophokles) 便是這樣。而那些最偉大的人物，對於推動當時民衆而自身又確曾依某一種形式經驗過的鬥爭，却不曾在他的著作上，留下多少的痕迹。

因由希臘與羅馬的詩人而披上明朗輕快的外衣之神話，既非一般民衆的宗教，亦非富有學問的知識階級的宗教，不過是兩者相通的中立地帶而已。

民衆對於詩化的全阿林普士 (Olympus) 之信仰，遠不及他們對於各城市鄉鎮之神之信仰。這各

城市鄉鎮的神像，安在廟宇中，配享特殊的敬仰。祈願的羣衆所醉心眩目的，不是著名藝術家的可愛的創造，而是舊式的、胡亂鑿成的、爲傳統所認爲神聖的、受崇拜的雕像。不僅此也，在希臘人中，尙有一個頑固的狂熱的正統派。他們一方面立足於倨傲的僧侶階級之利益上，一方面立足於求助的羣衆之信仰上。

若不是蘇格拉底 (Sokrates) 不得不飲毒杯，恐怕人家老早把這件事忘了。但就連亞里斯多德 (Aristoteles) 也不免要從雅典逃亡，不然恐怕這城市會第二度侵犯到哲學上。來了勃洛大哥拉斯 (Platón) 亦不得不逃，其論神之著作，亦被公然燒燬。安納撒哥拉斯 (Anaxagoras) 曾被禁錮，而被迫逃亡。無神論者推阿脫魯斯 (Theodorus) 固不必說，便是阿婆羅尼亞的狄阿格奈斯 (Diogenes of Apollonia) 亦不免被認爲無神論者而受迫害。這些這些，都發生於昌言人道的開明的雅典。

就民衆的立場說來，普通的哲學家不必說，便是最理想的哲學家，亦可以當作無神論而加以迫害。因爲他們當中，沒有一個人所描述的神，是依照僧侶的傳統所規定。

我們把希臘精神生活最有光輝的時期以前那幾世紀小亞細亞海岸一看，便知道伊奧尼亞人的殖民地及其衆多的重要的都市，在財富物質的繁榮、藝術的情趣、生活的醇化那諸點上，是如何的出色。商業、政治的聯合，日益增大的知識慾，使米利都和埃菲索斯的住民，旅行於遠方，常與異地之風習思



想相接觸，遂至促進自由思想的貴族政治，使超在狹隘的民衆見地以上。多利亞在西西利亞和南部意大利的殖民地，亦早就享有類似的繁榮。在這情形下，我們大可假定：在哲學家出世的老遠以前，在社會的上層階級當中，已經傳播了一種更自由更開明的世界觀。

在有幸福、有聲譽、對世事有經驗、而又常常旅行的人的社會中，哲學便於是產生了。達雷士 (Thales)、亞諾芝曼德 (Anaximander)、赫拉克里特士 (Heraclitus) 及恩比多立 (Empedokles) 諸人，都在同胞市民之間，佔着優越的位置。沒有一個人想到要他們對於他們的見解說明理由，那是不足奇怪的。但事實上，他們總不得不經受這種試鍊，但爲期是更後得多了；因爲，前世紀就有人提出達雷士的無神論問題，以特殊的專攻論文，而熱心地加以研究。『從這點說，我們把第六世紀伊奧尼亞的哲學家們和第五世紀第四世紀雅典的哲學家們相比較，就立刻會使我們想起十七世紀英國的啓蒙運動和十八世紀法國的啓蒙運動二者之對照。在一場合，沒有誰想領導羣衆加入思想的鬥爭；』在他場合，則啓蒙運動乃是反抗宗教熱狂的武器。

在伊奧尼亞人之間，隨着這種精神運動，有數學與自然科學之研究，伴之而生。達雷士、亞諾芝曼德、亞諾芝曼尼諸人，從事於天文學上特殊問題的研究及宇宙之自然的說明。薩摩斯的畢達哥拉斯 (Pythagoras von Samos) 又將數學物理學研究的興趣，移植於多利亞族之西部殖民地。和埃及、非尼基亞、

波斯交通最頻繁的希臘世界的東部，科學的運動即已開始。這種事實，可以叫我們知道東方諸國對於希臘文化所及之影響，那比較荒謬的傳說所說希臘哲學家會作某種旅行會作某種旅行修業的話，是更明白的。[巴]希臘文化具有絕對本原性這個觀念，如果把這本原性解作形式的本原性，如果從花的繁茂逆推到根的潛深，就不妨與以是認。然而，如果堅持着對於一切特殊傳統的批判之消極的結果，並否認普通歷史資料所不談却為環境視察所明白指示的關聯與影響，那種本原性亦就是騙人的。政治的關係，尤其是商業，必然會用許多方法，將知識發明及觀念，從一民族流入他民族。如果席勒(Schiller)的話『諸神啊，商人是屬於你們的』(Euch ihr Götter gehört der Kaufmann)，真是適合於人性，而在一切時代都有價值，那結果就會是這樣：即作媒介的本人永被後世遺忘了，其媒介的大部分，却到後來反而依着神話，與一些有名的名字結合起來。

東方諸國在天文學和時間計算的範圍內，確實要比希臘人優先。而在希臘人尙未想到數學的知識與技巧時，東方民族就已具有它們了。不過，在數學這個範圍中，希臘人注定了要強過古代一切民族。希臘人推理的天才，常與希臘精神之自由和勇敢相結合。所謂推理的天才，即是長於嚴密清晰地論述普遍的命題，長於強韌確實地把握研究的出發點，長於明瞭顯活地整理研究的結果。一言蔽之，是科學的演繹之才能。

低視演繹法的價值，在我們今日，已經成了一種時髦。而在英國，自培根（Bacon）以來，就更加如此。休埃爾（W. Whewell, 1794—1866）在他所著『歸納科學史』中，對希臘哲學家屢失公平的態度。對亞里斯多德學派更加如此。他常常拿我們這時代的標準和我們近代科學見地的標準，應用到他們身上，並特設一章，討論被他認為失敗的那回事情的原因。然在觀察與傳說之無批判的累積，能變成我們的有效的實驗法之前，尚有一宗待要進行的大工作，那是我們必須記着的。換言之，必須先有一個學派，其思惟嚴格，但以根據前提，達到其直接目的為滿足。這個學派，在希臘人間建立了；到後來，給我們以演繹法最根本基礎的，給我們以數學原理及形式論理學原理的，就是這個學派。〔三〕在人們研究如何可以發現正確的推理出發點以前，必先研究如何能有正確的演繹。這事一見好像違反自然的順序，但依照心理學的及文化史的考察，就知道那其實是自然的。

自然哪，關於宇宙及其相互關係之思辨，不能像數學的研究一樣，可以獲得有永遠價值的結果。在哲學的批判未曾說明如何表面上同樣的方法，在一場合會招致確實的進步，在他場合却不免陷於暗中摸索以前，必先有無數的無效的嘗試，來搖動人們冒險乘放這海洋的信心。〔四〕然而，在過去數百年間，最能把剛剛脫離經院學派羈絆的哲學，導入新的形上學的冒險的，亦就是十七世紀數學可驚的進步所引起的陶醉了。實際上，在這裏，又是謬誤促進了文化的進步。因為笛卡兒、斯賓諾莎、萊布尼茲的體

系，不單對於思惟與研究，提供了許多刺激，並對於已受批判判結的經院學派，最先加以屏除，從而為一個更健全的世界觀，開闢了一個進路。

在希臘，人們必須從奇蹟的迷霧中解放其視線，從宗教的、詩的諸種觀念之眩目的寓言世界，把世界的研究，導入悟性及冷靜的理論之領域。然這在第一步，就只有以唯物論為媒介始能成就。因為外界的事物，比『自我』更接近於自然意識。並且，在原始民族的觀念中，就連自我，也更不與影像的靈魂——半夢半醒的產物，被假設是宿於肉體之中——相結合，却與肉體相結合。〔2〕

就別方面說，可說是唯物論的激烈反對者福祿特爾（Voltaire）曾承認『余為肉體而余思惟』的命題。這個命題，恐怕古代希臘哲學家們亦能同意。人們開始讚嘆宇宙及其部分之合目的性——尤其是有機體之合目的性——時，伊奧尼亞自然哲學繼承者阿婆羅尼亞的狄阿格奈斯，即合理性——支配世界的理性——與空氣——本源的實體——為一。

如果這種實體單是含有感覺的東西，而其感覺復被想像能由實體日益錯綜及運動而成為思想，那麼，嚴密的唯物論也許就要向這個方向展開的。這恐怕比原子論者的唯物論，還要更能持久。但狄阿格奈斯的『理性質料』乃是無所不知的。於是，現象界最後的謎，又在這剛剛出發之際，沒有解決的希望了。〔3〕

原子論者確定物質的本質時，却把這個循環論證的圈套突破了。在事物之一切特性中，他們認物質祇有最單純的，爲某事物在時間空間表現所不可或缺的特性；他們僅從這種特性，努力展開現象的總體。在這一點，埃里亞學派也許會爲他們開路，因爲他們認永續的物質，僅能在思想中被認識，而爲唯一實在的存在，與感官現象的虛妄的變化，大有區別。他們把一切感官性質看作是原子的結合形態，也許又會受畢達哥拉斯學派的影響。畢達哥拉斯學派在數中，換言之，在諸物體形態之數的決定的關係上，認識事物的本質。但無論如何，把物質看作是一切現象的基體，總以原子論者所提供的概念爲最早又最明白。有了這個概念，唯物論就成了一切現象之最初的明確徹底的學說了。

這一步，是大膽的、勇敢的，同時在方法上又是正確的。因爲當人們從現象界外部事物出發時，要從平易說明深奧，從單純說明複雜，從已知說明未知，那是唯一的方法。一切機械的世界觀，雖都不免有缺陷，但亦祇能在這方法下出現，因爲要得到充分的說明，那已經是唯一的方法。

沒有幾個古代的偉人，會像德謨克利特士（Demokritos）那樣受歷史輕薄。在非科學的傳統之曲解的描寫中，關於他，幾乎就只能見到「笑的哲學家」的名字，而對於比較更不重要的人物，却反而拉長來講。培根能在古代諸哲學家，中特挑出一個在歷史上向不被人重視的德謨克利特士，盛稱其真正的研究，同時又責稱中世哲學的偶像亞里斯多德，祇創始了有害的表面知識即所謂虛偽的知識，和一

個空無一物的名辭哲學，那真不禁使我們嘆賞其手腕。培根對於亞里斯多德，或尙不免失之不公，因爲他缺少歷史的意識——不知道那就令是最大的錯誤，却也是進一步理解真理所不可避免的過渡。但他在德謨克利特士身上，却發現了一個親切的精神，跨過了二千年的間隙，好像是同時人一樣，予以判斷。事實上，原子論亦就在培根以後不久，在伊璧鳩魯（Epicuros）所定下的形式下，成了近世自然科學的基礎。

德謨克利特士是特拉細亞海岸伊奧尼亞族阿布拉人殖民地內的一個市民。『阿布拉人』在古典時代後期雖享得了『假賢人』的稱號，但在他那時却尙未有此種名聲。這繁榮的商業都市，是很富裕而有教養的。德謨克利特士的父親是一個非常富有的人。這位天賦甚高的兒子曾受一種優秀的教育。那種事實，就令他由波斯博士養育成人的故事，毫無歷史的根據，亦是不容懷疑的。〔10〕

德謨克利特士的全部遺產，似乎是花在『大旅行』中。他對於知識的熱心，竟使他大旅行去。可是歸來後，就亦貧了，遂仰給於弟兄；但不久，他在自然哲學範圍內的豫言就成功了，遂博得了賢人天才的名聲。最後，他撰著他的大著作『全宇宙』——其宣讀，曾在他的故鄉，取得一百個（或謂五百個）台倫特（Talents）的贈品，並設立紀念像作報酬。

德謨克利特士的死亡，殊不確定，但大家都承認他曾享非常的高壽，死時甚愉快，毫無痛苦。

有許多趣話和軼事，和他的名字相關聯，不過其中大部分，都不足特殊地表示其人之性格。世人每稱他爲『笑的哲學家』，而與『哭的哲學家』赫拉克里特士相對照。關於對照的各種軼事，尤其是這樣。因爲根據那些軼事，只知道他對於世間的愚昏，是一個歡笑的談諧家；只知道他的哲學雖不失其深奧，但總是從好的方面觀察一切事物。把他看作祇是一個博識家，甚至於看作是一個神祕教理所有者的故事，亦是同樣不適當。總之，關於他的爲人，有許多互相矛盾的報告，而在這無數報告中，最確實的當是他全生涯都投身於科學的研究。那是嚴重的、論理的、廣博的研究。他的著作，留傳的已經不多了，其短篇殘篇之搜集者，曾稱他在亞里斯多德以前的一切哲學家，要算爲第一位的天才與知識。這位搜集者，甚至於猜測斯太基賴特人（指亞里斯多德）的知識的豐盈，雖常爲我們所嘆賞，實際卻非常得力於德謨克利特士的著作的研究。〔二〕

一個有如此廣博的知識的人，而竟言『我們不應爲知識的充足而努力，但應爲悟性的充足而努力』，那是頗含深意的。〔三〕在他以可原諒的自信而自論其成績時，他並未講到他著書的數量種別，却祇自誇他親身的經驗，自誇他和其他學者的交誼，自誇他的數學方法。他說：『在我一切同時人中，以我所旅行的地方最廣，所探尋的事物最遠，所見的氣候國土最多，所接談的思想家最衆，若就幾何學的構成及證明說，就連埃及的幾何學家——我曾在那裏作了五年客——亦不比我更好。』〔三三〕

德謨克利特士被人遺忘的原因有種種，而在這種種原因中，我們不應忘記敘述他這個人沒有野心，又不喜歡辯證法的辯論。據說，他在雅典就不會與雅典任何哲學家相識。他會有這樣的道德的格言：『喜歡反對別人而又多言的人，不能學得任何正當的事情。』

這樣一種心情，是不大適合於哲人派的都市，而全然不適合於一個蘇格拉底或一個柏拉圖的際遇的。蘇格拉底、柏拉圖的全部哲學，原來是用辯證法的名辭遊戲而發展的。——德謨克利特士未建立任何學派。他的著作，更爲人們所引錄，而不爲人們所傳寫。他的全部哲學，最後由伊壁鳩魯吸收了去。亞里斯多德引述他的時候，屢屢表示敬意。但他引述他，大部分是在攻擊他的時候；這樣，他當然不能常有適當的客觀態度和公平的批判的。〔四〕他曾怎樣借用他的意見而不舉出他的名字，我們不知道。柏拉圖不會講到他——不過，會否在某地方辯駁他的意見，而不舉出他的名字，亦尚有疑義。相傳，柏拉圖會狂熱地要買盡德謨克利特士一切著作而付之一炬。這種傳說，也許就是這樣發生的。〔五〕

近世利特 (Ritter) 在他所著的哲學史上，曾將對德謨克利特士的反唯物論的憎惡，除去了不少；至若布朗底斯 (Brandis) 的靜默的承認，宰勒 (Zeller) 的光彩地使人信服的辯護，那是使我們更加滿意。因爲，事實上，德謨克利特士在古代諸大思想家中，必須數爲最偉大的一個。

德謨克利特士留傳的著作，比許多其他哲學家，是更不充分的。但關於德謨克利特士的教理，我們



所得的知識，却是比較可靠。也許因為他的世界觀明瞭而一貫，遂使我們能安然以最瑣細的斷片，加入其全體。他的世界觀的核心，即是原子論，那雖不是他發明的，但其充分發達，却一定出於他的手。在我們的唯物論史中，我們將可證明近世的原子學說，乃由德謨克利特士的原子論逐漸發展而成。我們可以把下述諸命題，看作是德謨克利特士玄學之本質的基礎。

(一) 無中不能生有；一切物都是不能消滅的，一切變化，都不過是原子的結合和分離。(二)

這命題，在原理上包含了近世物理學二大原理：即物質不滅說及勢力持續說（即能力不滅說）。這命題，在本質上，出現而為康德的第一個『經驗的比論』，即『在現象一切變化中，本體是存續的；在自然，量是不增不滅的。』康德發現了一切時代，不僅哲學家，就連常識，亦豫想本體的永恆性。這教理，要求公理的妥當性，以作為規則的經驗一般之必然的前提。這亦有其歷史事實上，想像勝於論理的思想之自然人，最熟習的即是生滅的觀念，至若基督教的信條——創造『出於無』——並不見得是喚醒批判的第一個障害。

本體不滅的公理，跟哲學而進向前面——雖然開始有一點點的遮掩。亞諾芝曼德的萬物所從而出發的『無限』(αἰωνίον)，赫拉克里特士的變化世界所從而續入續出的神的火，都是永恆本體的化身。埃里亞 (Elean) 的巴門尼底 (Parmenides) 是否定生成與消滅的第一人。在埃里亞學派看來，

真實存在的，祇是『全體』——一個完全圓形的無變化亦無運動的領域，一切變化，都是假現的。然哲學不能解決的假現與實在間之矛盾，亦就在這裏發生。一個公理的片面的主張，會傷害別一個公理：『一切都有原因。』從這樣不變的實在，如何可以生出假現？更有進而荒謬地否定運動者，那自然會引出無數的論戰，又從而促進了辯證法的發展。恩比多立及安納撒哥拉斯（Anaxagoras）因視一切生成與消滅為結合與分離，才把這種荒謬排除了。但這種思想，是第一次才由原子論得到充分的表現，而成爲嚴密的機械世界觀的基礎。但這種思想，又必須與『一切事物之生起均有必然性』之公理相結合。

(二) 『任何物都不是偶然發生的。一切物的發生都有其根據和必然性。』〔七〕

這命題按照一個可疑的傳說，早已爲盧西巴斯（Leukippos）所主張，必須視爲一切目的論之決然的否定。因爲『原因』（Αἰτία）不過是原子按無條件的必然性而運動時所依從的數學的機械的法則。所以亞里斯多德就屢屢責稱德謨克利特士排除一切目的論的原因，而以自然的必然性，說明一切事物。但這正是培根在學問的進步一書所竭力稱揚的一點，雖然他在其他諸點，曾竭力限制他對亞里斯多德體系的憎惡。

究極原因之唯物主義的否定，在德謨克利特士的場合，所導出的誤解，與今日一般流行的對唯物主義者的誤解，正是一樣——責備他相信盲目的偶然。偶然與必然，雖屢屢被人混同，但完全是矛盾的。

蓋因必然性的概念，是完全明瞭的確立的概念；偶然的概念，却是非常動搖的相對的概念。

瓦落於街上行人的頭上，被視爲偶然；但任何人亦不會懷疑風的氣壓、重力法則及其他諸自然狀態曾充分規定這事件，所以這事件乃起於物理的必然；同樣，在特定瞬間出現於特定地點的頭受擊，亦是起因於物理的必然。

這個例，明白說明了偶然的假設，祇是究極原因之部分的否定。在我們看來，石的降落如被稱爲偶然，那就不能有合理的原因了。

但若我們依從基督教的宗教哲學，假設一個絕對的目的豫定，那亦就像假設絕對的因果性一樣，全然把偶然性排除了。在這點上，這兩個最徹底的學理是全然一致的。二者均給偶然的觀念以一個任意的用法，那實際是毫無用處的。我們對於任何事物，如不知其原因與目的，即稱之爲偶然。這種稱呼，僅僅爲了方便，是全然非哲學的。我們從片面的立場出發，在目的論者面前，亦可爲要攆除究極原因，而主張偶然說，但若就充足理由的原理說話，我們就得再把這偶然說全般放棄。

在所論爲物理的考究或嚴密的科學時，正是如此。蓋因惟有從活動原因方面，現象世界始有受研究的可能。究極原因——位在服從必然性的自然力（即以確證的法則之嚴密的普遍性而活動之自然力）之上或側，以爲補助——除了當作科學之部分的否定，任意把一個未經充分研究的範圍排除

以外，是沒有任何意義的。〔二〕

培根亦承認絕對的目的論，不過他關於絕對目的論的概念，並不十分明白。自然全體合目的性的概念，祇能依着活動原因。逐漸一步一步地予以理解，但這概念無關於絕對的人間的合目的性，所以亦無關於任何可爲人細細理解的合目的性。但宗教必須有一個絕對的神人同形的目的。這好像詩與歷史的真理互相矛盾一樣，大大的與自然科學相矛盾。所以，亦好像詩一樣，祇能在事物之理想的考察上，維持其地位。

於是，在科學一般能够成立以前，必須嚴正地把究極原因排除。如果我們問，在德謨克利特視絕對必然性爲一切自然研究之基礎時，這動機是否爲他的推動力，我們對於此處所提出的問題，是不能解答的。但這是無可懷疑的：即，主要點乃在於明白承認，事物有自然的必然性之假定，是一切合理的自然知識之條件。這見解之起源，祇能在數學的研究中尋得。在這意義上，數學的影響，在近世亦是非常決定的。〔二六〕

(三) 原子和空虛的空間以外，沒有任何物存在；其他一切，都不過是意見。

在這一命題，我們立即看出了原子論之強點與弱點。一切合理的自然之說明，一切近代的大發現，都以一種還原爲基礎，即以現象還原作最小分子的運動。無疑，就連古典時期，如果起於雅典的反對哲

學家熱心研究自然科學的反動，不如此佔着上風，則最重要的諸結果，也許早就用這個方法取得了。我們今日是根據原子學說，來說明聲光熱的法則和最廣義的事物之化學變化物理學變化的法則。但在今日，亦好像在德謨克利特的時代一樣，原子論尚不能說明聲、光、熱、味等等最單純的感覺。科學無論如何進步，原子論無論如何修正，這罅隙總是不小；即令我們對於大腦的機能，能立下一個完全的學理，並明白證明與感覺相應或影響感覺之機械運動及其原因結果，這罅隙亦當如此。但以這有力的武器作媒介，科學仍有希望按照能力不滅的法則，從衝動——在神經刺激的影響下，在腦中解放出來的衝動——說明活人的最複雜的行為和最價值的運動。但要在下述二事之間發現一道橋梁，科學却是永無希望。所謂二事，其一是作為主觀的感覺而存在之最單純的聲，其一是科學因要把特殊的感覺，解作客觀世界的一種作用，而不得不假定的腦的分解過程。

德謨克利特士解決這難問題的方法，恐曾受埃里亞學派的影響。埃里亞學派把運動及變化一般解作假現，事實上是純粹虛無的假現。德謨克利特士却把這種消極的批評縮小範圍，僅用以批評感官的性質。「甘、苦、暖、寒、色，均祇存在於意見中；實際，原子及空虛的空間以外，無任何物存在。」<sup>[10]</sup>

在他看來，直接的與件——感覺——既帶有令人迷惑的事物，他抱怨真理深深隱藏，在知識方面更不看重直接的知覺，而更看重反省，就很容易理解了。他的反省的對象，是和直觀相結合而因此又特

宜於說明自然之概念。其他的人，僅僅從概念演繹其假說，故不免僅見一面。他却絕不在直觀形式上繪畫原子的運動，來試驗他的原子學說，故得免僅見一面。

(四) 原子是無數的，且有無限多樣的形式。原子從無限的空間永遠向下落。較大的原子，降落更迅速，與較小的原子相衝突，便發生側面運動和迴旋運動，是為世界形成的開始。無數的世界，就這樣相續地並且同時地形成和消滅。〔三〕

這概念的壯大，在古代亦屢屢被視為十分怪異，但較亞里斯多德的見解——他先天的發明：除了自我的世界，即不能有第二世界——為更近於我們現時的見解。關於伊壁鳩魯及魯克里底斯（Lucretius）我們所知道的，比較更充分，等我們討論到他們二人時，我們將更詳密地討論他們的世界觀。在這裏，我們祇要說：我們有各種理由，假設伊壁鳩魯原子論的特色，有許多是出自德謨克利特士。不過，伊壁鳩魯認原子之數無限，但不認形式有無限的多樣性。關於側面運動的起源，他的修正尤為重要。

這裏，德謨克利特士曾給我們以一個完全一貫的見解。這個見解，雖不能在近世物理學面前維持，但可指示這位希臘思想家，曾按當時的嚴密的物理學原理，成就他的思辨。從一個錯誤的見地——密度假設為相同時，他假設較大物體，較小物體，降落得更迅速——出發，他認較大原子，在降落時，會追及較小原子，而發生衝突。但因原子有各式各樣的形式，衝突將不發生於原子的中心，所以就按照近世

的力學原理，亦可惹起以軸為中心的迴旋運動及側面運動。側面運動一經惹起，又必日益複雜。不變的新原子及其原子層之衝突，既在側面運動中不斷分出新的勢力，所以我們正可假定，運動是日益劇烈。次之，側面運動與迴旋運動相結合，又很容易生出逆行運動。假如在如此運動的原子層中，較重的——即較大的——原子，繼續承受較強有力的向下的推動，它們最後就會集合於下，而由輕原子形成其上層。

這全部學說的基礎——較大的原子降落較為迅速的原理——為亞里斯多德所攻擊，所以伊壁鳩魯雖保留這體系的其他各部分，却主張原子得偶然與直線相違。亞里斯多德曾謂，如能有空虛的空間，（他以為那是不可能的，）則一切物體均將以同等的速度下落，因下落速度的差異，乃取決於媒介物（例如水或空氣）密度上的差異。空虛的空間既不能為媒介物，所以不同物體在空虛的空間之下落速度，不能有差異。亞里斯多德在這點，是和近世物理學一致的。他的引向宇宙中心的學說，亦與近代物理學一致。但他的演繹，僅僅有些地方是合理的。他爲了要論證在空虛的空間內運動不可能，遂陷入了他屢屢不能免的煩瑣中。伊壁鳩魯却簡潔了當，定下這樣單純的結論：因在空虛的空間內毫無抵抗，一切物體必同樣迅速的向下落——這種見解，表面上和近世物理學是全然一致的。但祇是表面上，因為關於引力及下落的本質，古代人完全缺乏正確的觀念。

葛里略 (Galileo) 經無數辛苦的努力，得到了正確的下落法則。他曾大膽地、先天地提出這樣的結論：在空虛的空間內，一切物體必同樣迅速的向下落。他提出這結論時，抽氣機尚未發明。這結論是否事實，亦尚未予以證明。這事實，當可予以一種有趣的比較。亞里斯多德及魯克里底斯的追憶，會如何幫助葛里略達到此種結論，却還是一個待研究的問題。〔三〕

(五) 事物的多樣性，乃是原子的數量、大小、形狀、及配列的多樣性的結果。原子沒有性質上的差別。原子沒有任何『內部條件』；其相互間的作用，祇由於壓迫與衝突。〔四〕

我們就第三命題，知道德謨克利特士把色、聲、熱等感官性質，看作僅僅是感人的假現。換言之，他因要成就一個更徹底的客觀的說明，會完全犧牲諸現象——這是唯一的直接的與件——之主觀的方面。結果，德謨克利特士關於事象的感官性質的實體，遂事實上會有最徹底的研究。主觀的印象，取決於圖式內原子排列的差異；那種圖式，頗使我們想起近世化學家的圖式。〔五〕

亞里斯多德非難德謨克利特士把一切種類的感覺，還原作唯一的觸覺。——這種非難，在我們看來，無寧說是稱揚問題的要點，即在於這觸覺。

我們實際很容易達到視一切感覺為觸覺的變形之見解。但如此，恐猶有許多未解決的謎！關於最單純最基礎的感覺，如何與惹起此種感覺之壓迫及衝突相關，我們是不能那樣素樸地予以解答的。感



覺不是單獨的原子，更不是原子的和；因為，感覺如何能由空虛的空間，而合流於一點呢？感覺乃由原子相互活動的形相而產生，而決定。在這裏，唯物論遂與形式主義相近了。這一點，亞里斯多德亦未曾忘記指出。<sup>〔六〕</sup>但他超越的、認形相為運動的原因，遂致予自然科學全體的根柢以打擊。德謨克利特士却小心謹慎，不追向他自己的學說的形式主義方面——這只能導他陷於形上學的深淵。這裏，我們第一次發現了，對於這一個神祕的深淵，要投射最初的微光，康德的『理性批判』乃屬必要。這個神祕的深淵，在自然知識非常進步的今日，和在德謨克利特士當時，是一樣大。

(六) 靈魂由稀薄微細圓滑的原子所構成，好像火的原子。此等原子是最能動的。其運動，貫徹全肉體，因而造出生命的現象。<sup>〔七〕</sup>

這裏，像阿婆羅尼亞的狄阿格奈斯一樣，認靈魂是一種特殊的質料。德謨克利特士亦相信這質料是分配於全宇宙的，隨處喚起熱與生命的現象。所以，近世唯物論者所不能承認的靈魂與肉體之差別，德謨克利特士承認之，他像一個二元論者一樣，知道利用這種差別，來辯護他的倫理學說。靈魂是人間的本質部分，肉體只是靈魂的器具。我們第一要注意靈魂。幸福是宿於靈魂內。無悟性的肉體美，祇是動物的。神的世界靈魂說，實際有人說是創始於德謨克利特士。但他所謂神的世界靈魂，僅僅是這能動的質料之一般分布。他很可以比喻地，把這種質料，看作是世界的神的要素，但不在物質的屬性及機械的

運動之外，更賦它以其他的屬性。

亞里斯多德曾用一比喻，嘲笑德謨克利特士關於靈魂如何影響肉體之見解。德伊特羅士 (Diels) 據說會爲愛的女神造一活動像。伶人菲利博斯 (Philippos) 說這活動像的製造，恐怕是用水銀注入木像的內部。亞里斯多德以爲，德謨克利特士殆依同樣的方法，認人間是受動於他內部的能動的原子。這比喻，顯然是不適當的，<sup>〔三〕</sup>但可用來說明兩個根本不同的自然原理。亞里斯多德的看法異此，他以爲靈魂之推動人間，乃由於選擇與思惟。似乎這個道理，在學問尙未有多少進步以前的野蠻人中，不大明白！其實，我們全部的理解，即以現象界的特殊，還原爲現象界的普遍法則。這努力的最後一步，即是把理性的行爲放置在這鏈鎖中。德謨克利特士走了這一步，亞里斯多德却誤解了它的意義。

宰勒說：德謨克利特士的精神學說，其所以生起，並非爲了說明自然，一般須有『較深的原理。』德謨克利特士不認精神爲『世界建造力』，僅認精神爲諸質料中的一種質料。恩比多立認理性爲原素之內部的特性；德謨克利特士反之，却認理性爲『一現象，起源於某種原子與其他諸種原子相關係時的數學構造。』但這正是德謨克利特士的優越處；因爲一切真要理解現象世界的哲學，都必須歸到這一點。名爲『理性的』那諸特殊過程，必須由一切運動之普遍法則說明；反是，將全無說明可得。一切唯物論的缺陷，祇在這裏：即它雖如此說明，但在哲學的最高問題開始時，它的說明就終止了。有些人，用悟

性所不能理解的臆測的先天概念出發，關於自然——包括人類的合理行爲，創設些粗劣的說明。他們無論是叫作亞里斯多德抑是叫作黑格爾，都是科學全部基礎的破壞者。

老康德在這裏，無疑在原理上是站在德謨克利特士的方面，而與亞里斯多德及宰勒相反對。他以為經驗論如果不是獨斷的，便是完全正當的。他反對「誤認其本務的理性之狂妄，」因為這種狂妄，竟「在洞見與知識本來不能有所作用的地方，誇言其洞見與知識，」又混同實踐的興味及理論的興味，「而在不適合的地方，切斷物理研究的絲。」「理性對經驗的誇妄，物理研究的絲之不適當的切斷，在今日的作用，是和希臘古代一樣的。關於這點，我們還有許多話要說。健全的哲學，無論怎樣嚴格地怎樣有力地爲唯物論掩護，皆不爲過，却也常爲的是這一點。

德謨克利特士無論怎樣把精神高揚在肉體之上，他的倫理學却到底是一個幸福主義的學說，那與唯物論的世界觀，是全然調和的。他的道德格言，比較他的物理哲學的斷片，被保留下來了更多得多。在這些道德格言中，我們發現了，事實上可在最不同諸體系中尋出的古樸的智慧學說。這種智慧學說，連同他從主觀的生活經驗得到的處世法。他是過於實際地通俗地教誨着，那似不宜認爲是他體系中的判然的特徵；但我們要把這全部聯成一系列的思想，使立足於少數單純原理之上，亦不是不可能的。幸福存於精神之喜悅的安靜中。要得到幸福，只有制馭自己的諸種慾望。心情之中和、純潔，精神之

教養、理智之發展，即可不問盛衰榮枯，供人人以達到這目的的手段。感官的快樂，祇能提供暫時的滿足。行善，必所為的是善的內部價值，非因有所恐怖或有所希望，方才能够確得這個內心的報酬。

這樣一個倫理體系，固和伊壁鳩魯的快樂主義相去甚遠，即與改良的與十八世紀唯物論有關聯的利己主義倫理學，亦是相去甚遠。但這倫理體系，無論如何亦沒有唯心論的道德規準。唯心論的道德規準，乃是直接從意識出發，其主張不涉及經驗之行為原理。關於善惡正邪的區別，德謨克利特士似曾設想其可不由研究而知。靈魂之喜悅的安靜，是最持久的善。祇有由正當的思惟及行為，能得到這種最持久的善。這種種都是經驗的結果。至於為什麼要追求這內心的調和狀態，其理由即全在於個人幸福。

現時唯物論所基的諸大原理，在德謨克利特士思想中祇缺少了一個。那就是依照從無目的性到合目的的性的發展的自然原理，把一切目的論排除出去。事實上，如果我們要探出一種因果性——即原子之機械的構成——我們亦萬難省免這樣一個原理。單是指出有機界諸現象，是由最微細最能動最平滑的原子構成，還是不夠的。我們尚須說明，為甚麼藉着此等非任意的非不合目的的原子幫助，就會產出植物與動物的肉體，那既有微妙的組織，復有一切器官以維持其個體及物種。我們必須論證這事的可能性，然後始能真正把理性的運動，解作普遍的運動之特殊場合。

德謨克利特士嘆賞有機體，尤其是人體的合目的性。其嘆賞，有如反省的自然研究者的嘆賞。我們

在他那裏，不能發現虛偽的目的論的痕迹。這個虛偽的目的論，乃可說是一切自然科學的不共戴天的仇敵。他亦不會由自然必然性的盲目的支配，說明此等合目的性。這是他體系中一個缺陷，抑是傳統思想中一個缺陷，我們不知道。但我們知道，一切唯物論這最後的根本命題——那固然是粗雜的，但甚明瞭可以十分理解——乃發端於希臘人的哲學的思想。有廣多實證知識為基礎的達爾文，在我們這個時代固是成就了；但恩比多早已以同樣的成就，供獻於古代的思想家——那是一種單純而又透關的思想，認合目的性所以得佔優勢，正因為這是一切物保存其自身的本質，不合目的的，早就滅亡了。

希臘人精神生活之活潑的發展，在西西利亞及南部意大利，並不較在小亞細亞海岸遙為遲緩。有誇張的富裕的都市之『大希臘』，在哲學之光、結局再集中在一個焦點即雅典以前，是遠駕在母國之上。此等殖民地所以能有這種急速發展的原因，恐怕即是哥德所以如此嘆詠的原因：『阿美利加，你比我們這個舊大陸更好；但你沒有毀壞的城，亦沒有玄武岩。』那裏有更大的自由來脫離傳統，來脫離古宗教儀式，來脫離僧侶家族及其專制的根深蒂固的權威。這種自由，可促使人們脫離宗教信仰的錮見，轉到科學的研究及哲學的思辨。畢達哥拉斯的盟社及其峻嚴性，在當時亦是一個頗為激進的宗教革命。在這盟社的大學者間，對於數學及自然科學——那在亞力山大利亞時期以前，即已為希臘人所知曉——進行了最有效果的研究。從小亞細亞遷至南部意大利，而在其地建立埃里亞學派的塞諾芬尼

(Xenophanes) 即是一個熱心的啓蒙者。他攻擊神的神話的表現，而以哲學的概念爲之替代。

阿格里根登 (Agrigentum) 的恩比多立不能稱爲唯物論者，因爲在他看來，勢力與物質仍是根本分離的。但最先分物質爲四要素的希臘人，也許就是他。這四要素，賴亞里斯多德之力，得確保一個如此長期的生命，甚至於在今日科學上，亦可不斷的尋得它的痕迹。除了這諸要素，恩比多立又假設有兩個根本力——即愛與憎——那在世界的形成與解散中，發生吸引及反斥的作用。若恩比多立認此等力爲此等要素的特性，我們就可安然把他看作一個唯物論者了。何故？因爲不僅他的哲學詩，是在富有比喻的言語上，從人心的感情中，獲得它的表現，而且他因要給他自己的概念以活活的印象，爲悟性並爲想像獲得領域，遂致於承認阿林普士山及下界都在運動中。但他的根本力，是獨立於質料之外的。在無限的期間內，有時是這個力佔優勢，有時是那個力佔優勢。假若愛達到了完全的支配，一切質料就集合而爲一個大球，安享一種幸福的平和。假若憎達到了力的最高點，則一切均將陷在散亂轉動中。在這二場合，均無任何個物存在。世間生活全體，均與轉變的條件相關聯。這種轉變，是從統一的宇宙之球，經由日益加大的憎力，而達到絕對的分離，又從絕對的分離，經由日益加大的愛力，而達到統一的宇宙之球。後一進向，即是我們的世界紀元。從這體系諸根本原則推測，則在這紀元後，顯然有一個非常長的期間。他的宇宙開闢說的特色，在這裏，僅因其涉及有機體的發展，故能使我們注意。我們這裏遇見的這個

原理，依伊壁鳩魯及魯克里底斯爲媒介，嗣後曾發出如此鉅大的影響。

『憎』與『愛』非按計劃而活動，至少，除了普遍的分離與結合有一種方案，即不復有任何其他的計劃。有機體之生，出自要素及根本力的偶然的活動。最初形成植物，然後形成動物。動物的器官，最初個別的順自然發展：眼無面，臂無體，以及其他之類。然後在結合衝動的進步中，成爲軀體之混亂的活動，時而在這方式下結合，時而在那方式下結合。自然同時試行一切可能的結合，直到後來方形成能够生存能够繁殖的生物。這種生物一經產出，即行永續其自身。以前的產物，就在它們成立時滅亡了。

烏柏衛 (Ueberweg) 說（見哲學史卷一第四版第六六頁）：這教理可與謝林 (Schelling) 與鏗 (Oken) 之自然哲學及拉馬克 (Lamarck) 達爾文之遺傳論相比較。但這等學說，是在較單純的狀態之繼續的分化上，尋覓進步的說明；同時，恩比多立的教理，則在異種形態的結合上，尋覓進步的說明。這種評論非常正當。但我們可以補充一點：即，後來的遺傳論，有事實爲之支持，同時，恩比多立的教理，從我們現今的科學立場說，却是不合理的、妄想的。至若把這兩個教理聯結起來，使其最顯明一致地，與謝林及鏗的見解對立的究是什麼，我們亦值得一加說明。那就是，認合目的性是在生產與破壞之無限反覆的活動中，純粹機械地成立的。在此反覆的活動中，一種生物必須其比較的偶然的性質，有持續其生命之保證，方能繼續其生存。恩比多立對於這件事情是否真如此理解，雖尙不無可疑，但如次的事情，

總當是完全確實的。即，伊壁鳩魯曾如此解釋恩比多立的學說，並把自己的原子學說，和他的一切可能皆爲現實的學說，融合起來。

在恩比多立的名字的周圍，好像在德謨克利特士的名字的周圍一樣，有許多神話與傳說，這大概是因爲他精通當時人認爲最不可思議的自然力。但德謨克利特士的生涯與學說，雖有極冷靜的單純性與公明性，卻仍可由他的積極的功績，博得此名譽；恩比多立却似乎愛好奇蹟製造家的花冠，想利用這花冠，來作改革的目標。他雖不會達到塞諾芬尼的合理論而拋棄一切神人同形說，但會努力於普及更純粹的神的觀念。他相信靈魂的輪迴，禁獻犧牲，禁食肉類。他的真誠的態度，他的火熱的雄辯，他的事業的名聲，都可籠絡民衆，使民衆尊敬他像神一般。在政治方面，他熱心贊助民主主義，並援助民主主義，使在他的故鄉勝利。但他亦會經驗到民意的無常；相傳他曾被放逐而死於庇羅卜尼斯。他的宗教觀，如何與他的自然哲學相一致，我們不知道。幸勤會說：『有多少神學的教理，不會爲基督教的哲學家所信仰啊，這種哲學家之哲學的結論，原可與這些教理全相矛盾！』





## 第二章 哲人派的感覺論及亞里士提卜斯的倫理的唯物論

感覺之於人間內部生活，有如質料或物質之於自然外部世界。如果我們相信意識無感覺亦能存在，是必出於微妙的錯誤。人間有忙於處理最高尚最重要諸事物之非常活潑的意識，同時又有感官力極弱的諸感覺，乃是可能的。但感覺是常常存在的。意識的內容與價值，即由是等感覺的關係之調和與不調和而形成。那好像大寺院由粗石建造，深有意義的圖畫由精細的物質的線造成，花由有機的質料構成一樣。視察外界自然的唯物論者，以諸事物之形相，還原作構成諸事物的質料，並據此為其世界觀之基礎；同樣，感覺論者亦以意識全體，還原作感覺。他們都看重與形相對立的物質。在這點上，感覺論與唯物論，到底是一致的。但他們相互間如何區別呢，那就成了疑問了。

認感覺論者所論關於內部世界，唯物論者所論關於外部世界，顯然不是一個僅僅的因襲之見。這見地，在我們不徹底的慣習中雖是最普通的，但全然是一個哲學的見地。

但徹底的唯物論者，寧願否定感覺得離物質而存在，從而認識的作用，祇是通常的質料變化的結果，所以他們對於此等作用，和對於外界其他的質料作用，是以同樣的見地考察。他方面，感覺論者却不得不否定我們有知道任何質料及外界一般事物的可能，因為我們所有的，祇是關於此等事物的我

們自己的知覺。這知覺，究與物之自體，持有如何的關係，是不能知道的。所以，在他看來，感覺不僅是一切意識作用的質料，而且是唯一直接的所與的質料。因為我們祇在我們的感覺中，持有並認識外界的一切事物。

這個命題，解釋了普通意識，同時又暗示了一個統一的世界觀，那有不可否定的正確性。如是，感覺論就似乎是唯物論之自然的發展了。<sup>[10]</sup>希臘有一個學派，就建設及破壞兩方面說，都一般會予古代生活以最深的影響。那就是哲人派。而這發展，在希臘人間，亦就由哲人派引出。

據說，在古代後期，賢人德謨克利特士，有一次，看見一個挑夫，在他的故鄉，用一種極乖巧的方法，繫他所負荷的材木。德謨克利特士和他接談，頗驚訝他的伶俐，遂把他收做學徒。後來對於哲學見地提供大革命機會的，便是這位挑夫。他後來成了為黃金而傳授知識的教師。此即哲人派最初一人勃洛大哥拉斯 (Protagoras) <sup>[11]</sup>

希比亞斯 (Hippias)、勃羅底哥斯 (Prodikos)、高基亞斯 (Gorgias) 和許多比較更不著名的人，主要是由柏拉圖的著作而出名。他們很早即旅行於希臘諸都市，教書、辯論，一部分還成了大富翁。到處都有最聰明的青年，羣集於他們所在地。受他們教誨，不久就成了時髦的記號。他們的教理與演辭，成了上流社會日常的話題；他們的名聲，竟以不能置信的速度散播出去。

這在希臘還是新奇的。搖頭反對的保守家，不祇是古馬拉托戰爭者（Marathonkämpfer），獨立戰爭的老兵。哲人派的贊助者，對於此等哲人，雖竭力予以嘆美，但其居心，殆如今日優伶的顧客。他們大多數，是在嘆美中，恥為其繼。蘇格拉底常常提出這樣無禮的問題，來煩惱哲人的學徒。即他們的教師的職業，究以何者為目的？我們從菲底亞斯（Phidias）學彫刻，從希卜格拉底（Hippokrates）學醫術——但從勃洛大哥拉斯學什麼呢？

哲人派的尊大與華美，不能代替古代哲學家的敬肅態度。哲學上貴族的享樂主義，據設想，比較彼等職業化的任務，是更為高尚。

有個時代，我們祇知道哲人派體系的黑暗方面。我們現今，亦遠離那時代不遠。那時有亞里士多芬（Arisophanes）的嘲笑及柏拉國的道德的真誠，後來又有無數哲學家的軼話，於是，輕佻的術學氣，金錢的辯證法，系統的不道德性那種種話，全都集中到哲人派的名稱上來了。哲人於是成了一切偽哲學的輕蔑語。在伊壁鳩魯及伊壁鳩魯學派的辯護，已成爲有教養的人們的共同財產以後許久，這種非難，依然附在哲人派的名稱上。亞里士多芬如何能把蘇格拉底看作哲人派的頭目，亦依然是一個不能解決的謎。

賴黑格爾（Hegel）及其學派，及近世語言學之公平的研究，遂在德意志開出了一條道路，使人們

得有更正確的見解。格羅特 (Grot) 在其所著希臘史中，尙有更決定的見地；在他之前，魯易斯 (Livy) 亦曾力爭哲人派的名譽。格羅特嘗謂柏拉圖的歐太德瑪斯 (Euthydemus) 和亞里士多芬尼的雲是同樣誇張。亞里士多芬尼對於蘇格拉底的諷刺和柏拉圖對於哲人派的諷刺，言其真確程度，是完全一樣的；其差別，在於前者出於政治上的反感；後者出於「思辨上的反感」。格羅特告訴我們，這種熱狂的憎惡，全然是柏拉圖的塞諾芬 (Xenophon) 的蘇格拉底，對於哲人派的對敵態度，就更和緩得多。

勃洛大哥拉斯在希臘哲學史上，印出了一個大的斷然的轉點。不從客體即外部的自然出發，而從主體即人間精神的本質出發，他是最初的一人。格羅特在這點，他無疑是蘇格拉底的先驅者。在某一意義上，反唯物主義思想發展最初的一個人，雖通常說是蘇格拉底，實際却亦是他。但同時，勃洛大哥拉斯又與唯物論有最密切的關係。德謨克利特士從物質出發，他便從感覺出發。並且，他又以為，特殊的與個體的，才是本質的，普遍的不是本質的。在這一點，他顯然和柏拉圖及亞里斯多德相反對，而與唯物論保持密接的關係。勃洛大哥拉斯的感覺論，又附帶一種相對論，使我們想起畢希訥 (Bichner) 及俾雷叔特 (Moleschott)。某物存在之斷言，往往須進一步決定其物在對何物之關係上存在，或將成爲何物。不然，這斷言殆無任何意義。畢希訥爲了要反對「物自體」便說：「一切事物均僅是相互的存在，除了

互相關係，便無任何意義。』「伴雷叔特還更明確的說：『倘非由光線送入目中，樹即不存在。』

凡此議論，在我們今日，均尚被認為唯物論。在德謨克利特士看來，原子是『物自體』。勃洛大哥拉斯放棄了原子論。他以為物質之自體乃是全然不定的，永遠在流動，永遠在變化。物質究是如何，乃定於個人所見。

勃洛大哥拉斯哲學最顯著的特徵，即是下述諸命題。那是他的感覺論的基礎。

第一，人是一切事物——人見其為存在的便存在，見其為不存在的便不存在的事物——的尺度。  
第二，矛盾的主張，等是真理。

在此等命題中，第二命題最為奇怪。人往往以為哲人派體系的本質，即是不正直的術學氣。這第二命題，最使我們想起這一種批評。但是，如果我們由第一命題加以解釋，那就有一層較深的意義了。第一命題，才是勃洛大哥拉斯學說的核心。

人是一切事物的尺度。換言之，那須取決於吾人的感覺，看事物如何假現於我們之前。所與的，祇是這假現。因此，作一切事物的尺度的，不是具有普遍必要性質的人，却是個個瞬間的個個人。如果這所指的，是普遍的必要的性質，則勃洛大哥拉斯就必須完全看作是康德理論哲學的先驅者了。但關於主觀的影響及客觀的判斷，勃洛大哥拉斯所論，乃緊執着個個的知覺。若把人如是觀，則嚴格的說，他尚不能

把個人當作事物的尺度，因為個人是常常變化的。同一的溫度，對於同一人，在這時覺得冷，在那時覺得暖，這二印象在各自的一瞬間，必等是真理。凡此以外，決無其他的真理。

若像勃洛大哥拉斯體系所要求的那樣，在二不同個人的意味上，予以更詳細的規定，那我們對於這第二原理，即可較為容易的，予以無矛盾的說明。

勃洛大哥拉斯的目的，並非要主張出於同一個人之口的同一主張，同時是真又是僞。他不過主張，任誰主張了一個命題，如若任何他人覺有反對餘地，即有同樣的權利，提出反對的命題。

這種事物的考察法，含有重大的真理要素，那是很明白的；因為真的事實即直接的與件，就是現象。但我們的心，總想在現象的流中，見出某種永續的東西。蘇格拉底曾尋覓求得這永續要素之路；與哲人派完全相反的柏拉圖，就相信他曾在普遍中，發現這永續的要素，並認與普遍相對立的特殊，祇是不實在的假現。在這論爭中，如果我們全從理論方面着眼，哲人派乃是正當的。至若柏拉圖的理論哲學，就只能在一個隱沒的真理之深的豫感上，和它對於人生理想要素的關係上，現出較高的價值。

在倫理學方面，勃洛大哥拉斯見地之宿命的歸結，是最明白的。勃洛大哥拉斯固不會親自引此種歸結，但他會把快樂看作行爲的原則。不過，他曾嚴格區分向善的好人，及常爲惡所吸引的壞人與凡人。<sup>〔六〕</sup>同時，絕對的相對論之理論的世界觀，又必致於引出如下的歸結：即，在各場合均於人爲正爲善

者，即於人爲正爲善。

實踐家，其實又是德的教師的哲人派，就老實採用希臘傳統道德的全部，作爲他們自己的道德。那顯然不是從一個原理演繹出來的。促進國家安寧幸福所由而促進的心情之教理，雖極近似道德的原理，但不能稱爲道德的原理。

由這專斷的原理，不僅熱狂反對派如柏拉圖會引出最危險的歸結，甚至於有時候，哲人派的大膽的學徒，亦會這樣。路里斯雖會辯白這種有名的把惡因說成善因的技術，說這技術是實踐家辯護自己的辯論術，但這事的反面太明白了。〔三〕這種辯解雖充分說明了，依據普通希臘道德的一般基礎，哲人派雖可大膽表示自己無可非難；但不足反駁下述一點，即哲人派的精神，乃是希臘文化崩潰元素之一。但若我們對於認快樂爲行爲動因之命題，予以緻密的考察，我們很容易就會知道，勃洛大哥拉斯的感覺論，已經爲施勒尼學派（Cyrenaïschen）的快樂說，準備好了根基。這萌芽的展開，即由於『蘇格拉底學派』的亞里士提卜斯（Aristipp）。

北非洲炎熱海岸邊，有一個希臘商業殖民地，叫做施勒尼（Cyrene）。那裏有東方諸國的豪奢與希臘文化的文雅相結合。亞里士提卜斯出自這都市上一個富商的家庭，而在長於世故的人的感情與教育中培育成就的。他幼年曾因震於蘇格拉底之名，趨往雅典。



他有綺麗的姿態，有最上乘的風采，有最伶俐的談話之魔力，所以深得人心。他贊成蘇格拉底的意見；他的學說所採的方向，雖與蘇格拉底學說的本質不同，但仍被視為蘇格拉底的學徒。他個人特別喜歡快樂的、鋪張的生活，受哲人派的影響又極深，遂至於成立一種學說，認快樂為生存之目的。亞里斯多德稱他作哲人；但我們仍能在他身上尋出蘇格拉底學說的影響。蘇格拉底在德之中尋得了最高的幸福，並謂德與真知相一致。亞里士提卜斯則謂唯克己與慎重——換言之，真正的蘇格拉底的德——使我們有享樂並保存享樂的資格。唯賢人能有真幸福。但在他，所謂幸福，自然祇是快樂。

他把感覺分成兩種形態。一由溫柔的運動成立；一由粗雜的急激的運動成立。前者是快樂；後者是痛苦或不快樂。

感官的快樂較精神的快樂，既可明白生出更活潑的感覺，亞里士提卜斯遂從此推論肉體的快樂，較優於精神的快樂，肉體的痛苦較劣於精神的痛苦。這祇是希臘人的思辨所難免的推論的歸結。伊壁鳩魯在這裏就以一種詭辯來自救。

最後，亞里士提卜斯就明白的說，真正的目的，不是許多單一的快樂感覺之永續的結果所生的無上的幸福，而是個個的感官的具體的快樂。當然那種無上的幸福是善的；可是它須自己發生，所以不是目的。

古往今來一切感覺主義的倫理學家，殆沒有一個比亞里士提卜斯更能保持論理的一致。他的生活，即是他的學說的最好的註釋。

因有蘇格拉底及其學派，雅典遂成了哲學的努力之中心點了。柏拉圖及亞里斯多德獲得最決定的勝利之反唯物論的大反動，雖由此地出發，但在那裏，唯物論之精神的影響，亦有充分勢力，喚起這樣一種反動。

德謨克利特士對於雅典，實際不會感到如何的吸引力。據說，他曾說過，『我來到雅典，但無人認識我。』在當時負有盛名的他，曾趨往新近繁榮的學問中心地的雅典，以便細密考察當地的思想界，但不得不悄悄離開，一點也不會表現他自己。也許對於當時沸騰的運動，德謨克利特士之偉大懇切的哲學體系，比較那更不邏輯，但更易理解的，支配蘇格拉底以前全哲學時代的廣義的唯物論，所生影響似乎更小得多。哲人派的精神，無論就好的方面說，抑或壞的方面說，都在雅典尋得了一塊豐沃的地盤。自波斯戰爭以來，已經在新思想方法的影響下，發生了一度變化，那已漫佈在社會各階級了。在巴利克斯（Pericles）的有力的指導下，國家已意識到它自身的命運。商業與海上的霸權，適於振興物質的興味。在雅典人間，出現了一種宏大的企業精神，勃洛大哥拉斯設教，與亞克羅博利斯極大建築物的出現，殆在同一時代。

凝固的古風消失了；日趨於美的藝術，已經達到了崇高的風格，我們可以在菲底亞斯（Phidias）的作品上看出來。帕來斯·巴提諾斯及阿林普士之神之驚人的雕像，乃建在黃金與象牙之上。而在一切階級的信仰都開始動搖的時節，祭神典禮却達到了最高調的華美與莊嚴。高林特在各方面都較雅典為更物質的更豪華的，但高林特非哲學家的都市。那裏，精神的淡漠與墮落，卒流為肉慾的橫流。而對於這情況，傳統的禮拜形式，尙不僅與之適應，且曾予以獎勵。

所以，就連在古代，理論的唯物論與實踐的唯物論，亦是極其明白的，相互依存着而又相互反對着。如果我們把實踐的唯物論，解作物質取得及物質享受之支配的傾向，則與此對立的理論的唯物論，就是追求知識之精神的努力了。不，我們不如這樣說，古代偉大的、唯物主義的、以冷靜誠懇為特色的體系，也許比較極易於自欺的空想的唯心論，更宜於保持純潔的靈魂，使不致為一切低級的卑俗的事物所薰染，而不斷努力追求那有價值的對象。

起源於高尚的理想的高揚之宗教傳說，即使沒有『信條的唯物論』，有時經過數世紀，也很容易為民衆之更物質的更低級的心情所染污。這情形，即在根深蒂固的正統教中，亦可見出——如果宗教的教義之外形，比較產生此等教義之精神，更為人所重視。這個缺點，不能單由傳統的解體而得匡正。宗教固很難如此凝固，以致不能有任何理想生活的火花，由崇高的形式，降入心意中；但他方面，文化的啟

蒙，也不會使民衆都成爲哲學家。

倫理的唯物論之真實概念，當然又自有別。我們必須把倫理的唯物論，解作一種道德學說。這學說認人間之道德行爲，出於人間精神之個個的興奮，且非依絕對命令之觀念，乃依追求所望狀態之努力，來規定行爲的目的。這樣一種倫理學說，亦可稱爲唯物論的。因爲，像理論的唯物論一樣，它的出發點，是與形相對的質料。不過它所謂質料，不是外體的質料，亦不是感覺——理論的意識之質料——性質的質料，却祇是實踐的行爲之要素質料，即衝動和快與不快之感情。我們可說這祇是比論，它們的傾向並且不顯然是統一的。但據歷史所詔示，這個比論，幾乎一般會十分有力的，規定這幾個體系的關聯。

這一類十分完成的倫理的唯物論，不但不是下品的，且似乎會依着一種內在的必然性，導入尊貴高尙的生活型式，並引起對於這種生活型式的愛。這種愛，超越了幸福之平凡要求。這好比完全發達的唯心論的倫理學，亦渴望個人的幸福及其衝動的調和。

但我們今在民族之歷史發展中，成爲問題的，不是理想的倫理學，祇是完全固定的傳統的道德形式。此等道德形式，非根據人自身的抽象的反省，却是許多年代的集團生活之傳授的遺傳的產物，其存立，往往因新原理發生而受擾亂與震撼。所以我們的經驗，一向似乎就這樣教訓我們：一切唯物論的道德，如果是純粹的，便在轉變及過渡的時代，最有溶解劑的作用，但一切偉大的決定的變革及改造，最先

都是由新倫理的理念爆發。

這樣的新理念，在古時，乃由柏拉圖及亞里斯多德介紹來的。但那種新理念，既不能深入民衆之中，又不能羅致國民宗教之古舊形式，來作它的目的。因此，希臘哲學上這種產物後來對於中世基督教的完成，纔發出更深的影響。

勃洛大哥拉斯著書論諸神，以『關於諸神，我不知其是否存在』的話開始，遂被逐出雅典。這時候像亞里士多芬尼斯那樣以全力救濟保守黨的利益，亦嫌太遲了。就連蘇格拉底的殉難，亦不能抑壓時代精神的進步。

早在庇羅般納新戰爭之頃，巴利克斯死後不久，雅典市民全部生活的大革命，即已決定。這次革命的實行者，特別地是哲人派。

這迅速的崩潰過程，尙爲歷史上僅見之例。沒有一個民族的生活，會有這樣迅速的轉變。他們歷史上這一轉點，雖富有教訓，但我們即因此益有引出誤謬結論之虞。

巴利克斯以前的雅典，國家是在適度的發展中，古時的傳統牢不可破，市民在對抗其他諸國時，常常感到共同的利害。但哲人派的哲學及施勒尼學派的哲學，却有世界主義的色彩。

歷史上須數千年來實現的結果，在思想家懷中，却祇要少數的結論，就被擁抱住了。因此，世界主義

的觀念，在一般雖是十分正確，但在特殊場合却就有些危險。因市民對於國家的興味及國家的生活力，將要受其癱痺。

在人間尙固守其傳統時，個人的野心與天才，必須有若干制限。如果各個人自己即是萬物之尺度，這一切制限就都排除了。對此，唯一的安全策就是因襲。但因襲是非理性的。因為思想常常推進新的發展。這事情，不久就為雅典人所理解了。不僅哲學家，即與彼輩熱烈相反的人，亦學習推、批判、論議、計畫。哲人派且致力於創造民衆煽動術。他們教演說術的明揭的宗旨，即在於如何指導民衆，使依從自己的意向與興味。

矛盾的主張既等是真理，於是有許多勃洛大哥拉斯的盲從者，遂祇留意主張個人的意見。道德的力的權利，遂被導入了。無論如何，哲人派左右人類心意的技術，必含有非常的熟練及深透的心理的考察。否則，他們決不能領受那樣的收入。他們的收入，如與我們今日所得的俸金較，那至少亦像以資本及利息相較。因其根本觀念不是報酬他的勞力，祇是向所有者購買他所造作的技術。

活動於第四世紀的亞里士提卜斯，是一個十足的世界主義者。獨裁君主的宮廷，是他愛遊訪的地方。在西列克斯的狄奧尼西斯 (Dionysius von Syrakus) 宮廷中，他曾屢次遇見他精神上的反對派柏拉圖。狄奧尼西斯待他，比待其他哲學家，是更為尊敬。因為他知道利用機會，並能滿足獨裁君主的一

切怪想。

原理的本身，是無可罪咎的。而在原理上，亞里士提卜斯就和「犬」狄奧格奈斯一致，所以他亦被一般人稱爲「王家之犬」。但這並不是偶然的一致，祇是原理的類似——雖然他們從此引出的結論，是彼此不同的。再者，亞里士提卜斯並無何種必需。他常常有他所需要的一切物。穿着破舊衣裳遨遊，和過王家豪華生活，在他是一樣感到安全與幸福。他愛悅外國的宮廷。在他看來，終生爲一國的狹隘利益服務，是不合理的。這個例子，不久就有了模倣者了。雅典及其他諸共和國政治上的使臣，不久就有模倣他的了。又沒有德謨斯台尼斯（Demosthenes）可用以救濟希臘的自由。

關於宗教的信仰，我們應注意，依歐里庇德斯的影響，由劇場擴播到民衆間的信仰，是弛緩了，同時却出現了許多新的祕法。歷史屢屢指示我們，如果知識階級開始嘲笑諸神，或以其生存分解爲哲學的抽象，則半受教育的人，馬上就會無把握地，暴躁地，把各種騙人的事，奉作宗教。

有各種奇異的乃至不道德的慣習之亞細亞祭禮，遂受非常的愛好。Kypole 及 Kolytho, Alomis 禮拜及以捏造的聖書爲根據之 Ophisele 豫言，在雅典及希臘其他地方流行了。亞力山大遠征後，東西洋的結合及此後基督教的傳佈，都賴此諸宗教之大混合。而這諸宗教之大混合，就是這樣形成的。

對於藝術與科學，感覺論的教理亦有不少的改造作用。經驗科學的材料，賴哲人派而通俗化了。他

們大都是大博識家，富有各種確實的知識，可隨時拿出來實用。但他們在自然科學上不是研究者，不過是普及者。反之，文法學的基礎，模範的散文（那依隨時代的要求，必須發生以代替狹隘的詩的形式）的完成，尤其是演說術的大發展，都是他們的勞績。在他們的影響下，詩逐漸從其理想的高位，往下降落，而在音調與內容兩方面，近於近代的性質。清跡、佈局、巧妙的機智、情緒，是益益被人重視。

沒有什麼歷史，還比希臘史更明白的指示了，依人間發展的自然法則，善與美的持續，都不是毫無間斷的。最偉大與最美麗，是藏在由一原理到別一原理的規則運動中的過渡中。我們沒有權利為蟲噬的花鳴不平。開花的法則，即是使花凋謝的法則。就這點說，亞里士提卜斯教我們，祇有現在這一瞬間能給我們以幸福，乃是立在他那時代的最高點。





### 第三章 對唯物論及感覺論的反動——蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德

我們通常把希臘思辨的產物看作是最高尚最完全的；對於唯物論則通常加以酸辣的批判。如果我們現今把此等產物看作是對唯物論及感覺論的反動，我們就有低視此等產物而予之以同樣酸辣的批判的危險。因為，如果我們忽視了這大危機的其他諸方面，則我們這裏所有的反動，乃是最惡意味上的反動，即有意識地以純粹的智的作用，把一種較低的見地高揚，使超在較高的見地之上。換言之，拿幾個觀念——非哲學的思惟之古舊的謬誤，就在這幾個觀念上，用新形式復現出來，威權是添新了，但舊時的有害性質，却未曾除掉——來壓抑較良見解的萌芽。

唯物論以不變的必然法則，解釋自然現象。其反動則加入一種擬人形態的理性，使與必然性爭纏，從而用一種任意的隨便的手段，把一切自然科學的基礎全行破壞。〔云〕

唯物論認合目的性為自然的最高產物，然並不會因此犧牲其原理之統一。其反動則專憑熱狂，為目的論而戰，那就連在最光輝的形式上，亦包含平板的神人同型說，故其根本滅絕，乃為一切科學進步的必要條件。〔云〕

唯物論又以優先權予以數學及物理學的研究——人間精神最先就在這二部門，取得有永久價

值的認識。其反動却全然拋棄物理學來為倫理學；到亞里斯多德手上，被忽視的研究雖再提起了，但因有倫理的概念造次導入，遂致根本受傷。〔20〕

我們在這諸點上，既有無可懷疑的退步，其進步，至少在雅典大哲學學派宣言斷然反對唯物論及感覺論時，是非常令人懷疑。我們所負於蘇格拉底的，是幾個妖怪一般的定義，認言語與事物有一種想像的一致；我們所負於柏拉圖的，是一種欺人的方法，這方法把假說放在還更普遍的假說上，直到最後，竟認最抽象的為最確實的。我們所負於亞里斯多德的，是可能性與現實性間之幻術，和一個完全的無所不包的知識體系之空想。雅典學派這一切獲得物，就連在我們今日，尤其是在德意志，亦還深有影響，那是不容懷疑的。因此，關於這一學派之歷史的意義，我們用不着浪費一辭；但我們要問問，這個歷史的意義，是一件幸事抑是一件不幸事？

關於這幾層，我們僅就其本身及其對唯物論之純粹理論的反對而言，我們的判斷已必須認其為不幸。但我們還可進一步。平常都說勃洛大哥拉斯是古希臘哲學的解體，故此後必須有個全新的基礎。這基礎為蘇格拉底及其自我認識論所提供了。但對於這種見解，思想史將在如何程度上予以是認，我們不久就會知道。這樣一種見解，倘非考察希臘精神生活之總體內容，即不能維持。哲學，尤其是狹義的理論哲學，罕能因真理的取得而被放棄，那大都是用往時的誤謬，從頭再開始。比方說，由康德到菲希特

(Fichte) 的轉變，也許就是如此。但我們關於這一切現象，均須由全部文化史予以說明，因為哲學在任何民族的精神生活中，都非獨立存在者。純粹理論地說，哲人派的相對論，乃是認識論上一個十分健全的進步。決非哲學的終末，不如說是哲學之真的開始。我們在倫理學上最明白看見了這一點。因為外表上顛覆一切可能的道德基礎的哲人派，正以宣教德及治國術為愛好的職業。他們以於國家有用的東西，代替本身是善的東西。這原理，與康德的根本倫理規則——如此行為吧，俾你行為的公準，得成為一般立法的原理——是如何近似啊。

事實上，從正當的路徑，或更抽象的說，如要從正當的路徑，踏過由特殊到普遍那一步武，正可不放棄哲人派所主張的相對論及個人主義。在倫理學上，在一切外與的客觀的規範崩解後，如所謂德猶未全然捨置，但進行與社會協同生活的保存及促進之原理相合一，這一步武就被跨過了。哲人派是採的這個路徑，但未意識到這原理的意義。但這意識不是早晚就要從他們教理中發展出來的嗎？在這場合，最高點雖未立即達到，但從此以往，他們足下的地盤已十分安全而強固。

蘇格拉底解德為知識。純粹理論的檢討，將表示這原理果較哲人派的見地為高強嗎？善之客觀的概念究如何呢，在柏拉圖全部對話篇中，我們也不能發現出來，正如在鍊丹師的著作上，我們不能發現仙丹的性質。但若我們認德的知識，為行為的正確原理的意識，倒與國家一般幸福的基礎，很可調和。試

一考察蘇格拉底所舉的例——無節制的人，僅因其不曾充分意識到他現在快樂之苦痛結果，遂致於犯罪——無論那一個哲人，亦不會否認如此構成的不缺少這意識的人，是構成得更好；從而對於他，純粹主觀地個人主義地說，善亦是較善的。一個人所以選擇較善的，非因其認識善的概念，祇因在選擇的那一刹那，其心理狀態不同於無節制者。由這實例的考察，當可見包括各不同刹那時間的一般的善概念，對於個人實有其必要性。究其實，這一種概念，德謨克利特士已有。德謨克利特士及勃洛大哥拉斯的學徒，如繼續從他們的哲學，進行一種切線的運動——如果可以這樣說——不繞着蘇格拉底打灣，他們很容易就會達到如次的命題：即人為事物之尺度；刹那狀態中的個人，為個別現象的尺度，平均人為現象總和的尺度。

勃洛大哥拉斯及勃羅底哥斯，對於文法學及語源學的基礎的考察，亦曾盡力。關於這二種學問，我們通常是歸功於柏拉圖及亞里斯多德，但實際應如何歸功於勃洛大哥拉斯及勃羅底哥斯，我們尚不知道。但在我們，只要知道哲人派會注意字及字義的研究就夠了。他們以為，字一般是感覺總和的記號。在這方法上，他們不很早就達到了中世唯名論所謂普遍概念說嗎？在這樣一種學說上，普遍當然不比特殊更為現實、更為確實，反之，乃離物象更遠更不確實——換言之，與柏拉圖的主張正相反對。愈普遍即愈不確實。

最後，對於從嚴密個人主義見地考察是一樣好的人類諸行爲，若哲人派按照國家一般生活的規範，區別何者應稱讚，何者應非難，他們不又達到了這樣一種觀念麼？即，就本身說，諸種知覺雖等是真理，但按照一般思惟之歷史的見地，仍得有正常及變態之區別。最狹義的『真』，即確實，誠然不過是特殊人的個個的感覺，但在此以外，要按照人間交際上一般所承認者，亦未始不可爲各樣的知覺取得一個確定的價值規範。

若有人把這樣一個交際價值的尺度，應用到唯名論者所謂剛剛發展的普遍概念上來，則蓋然性的概念，恐將無可抵抗地表現出來。在這場合，哲人派的見地，與近代思辨最成熟的果實，是多麼相近啊。看來，進步的路已經啓放了。爲什麼必須介着起一個大反動，使世界數千年來，陷在柏拉圖的唯心論的邪路上去？

這問題的答覆，是已經暗示了的。我們所不得不處置的，不是繼續依反對或沿直線而發展其自身的哲學，却祇是哲學的人。這種人，像他們的教理一樣，乃是他們的時代的兒女。像黑格爾所謂依反對而展開之迷人現象，乃以下述的事實爲根據：即，支配一個時代的思想或像是哲學理想的思想，祇是民族精神生活的一部分，同時因少外露而較強有力的其他諸種潮流，亦同時在活動中，直到後來，此等思想突然成爲主潮，其他的思想纔退到背後去。

過分搶在時代前頭的理念，必失其勢力，然後依反動之鬥爭，再強健起來，辛苦地、決然地奮鬥着再現出來。然這如何實現呢？新觀念新見解的抱持人，越是迅速地奪得輿論的支配權，則傳統觀念的反對，必在他們同時人心，越是有力。在長期盲目耳聾的狀態下，所謂偏見，由外部的迫害與壓迫，或由新的理智的創造，起而與邪魔的意見相戰，圖予以征服，而益益有力地奮起。如若這樣的新的理智的創造，本身原是貧乏空虛的，其維繫全賴對進步的嫌惡，那就會像反對宗教改革的耶蘇社派一樣，要達目的，祇有與奸智暴力與壓服的政策相結合。但若除了反動的意義，它本身尚含有生命之萌芽，尚含有在其他各方面可以引導進步之內容，則與那因持有新真理而尊大，但往往在陰謀成功之後，即覺無力為繼的黨派行動比較，它往往能產出更光輝更可喜的現象。

在蘇格拉底與哲人派相對立的時候，雅典的狀態正像後一種類。抽象地考察，哲人派的見地，正可進一步發展起來，那是我們講過了的。但若我們必須證明，設無蘇格拉底的反動介在中間，將有何種推動力可以實現此種發展，我們倒覺有些困難。哲人派的鉅子，是以實際的結果為滿足的。他們的相對論是無約束的；他們對於市民道德是漠然容認，不暇確立任何原理的；他們的個人主義，又使他們隨處為瞬間的目的而隨意去取——那種種，都為『實際政治家』的教育，豫備好了基礎。那種教育，自有史以來，一直到我們今日，都隨處可以確保最大的外部成功。哲人派會益益由哲學走入政治學，由辯證法益

益趨往修辭學，原不足異。事實上，我們在高基亞斯身上，已可明白意識到，哲學已淪為實際生活之準備。在如上所述的狀態下，哲人派的後繼者，幾乎不要根據勃洛大哥拉斯的基礎，排除柏拉圖所導入的超越的神祕的普遍，以繼續哲學的發展，並促進近世唯名論及經驗論的見地，原不足異。後期哲人派惟知誇張其意志原理，誇稱其師曾為希臘諸邦當權者製造理論，以顯示其自身。這哲學上的嚴格的哲學的芽，遂有了一種退步；在這方面，更真誠更深透的性質是不可復見了。

這裏所說的一切，當然不能以同一程度，適用於德謨克利特士的真誠的嚴密的唯物論。我們知道，德謨克利特士未建立任何學派。那件事情，一部分確應歸因於他自己的傾向與嗜好，但一部分又應歸因於他的時代的性質。相信原子永遠存在的唯物論，固會一度因有感覺論否認現象之後尚有物自體，而得較高的評價。但仍須有一大進步，才會再把原子看作是未知事態之必然的表現方法，認此為自然研究的基礎。僅有感覺論的哲學為之繼續，還是不够的。所以在這時代，對客觀的研究一般，是沒有興趣了。在這點上，亞里斯多德殆可說是德謨克利特士的真正的後繼者；不過這位後繼者，乃是將這已得的結果及原理，用在一個完全相反的目的上。在雅典哲學隆盛時代，倫理的和論理的問題作了主體，其他的哲學問題幾至忘却。

倫理的和論理的問題，何故能佔得單方面的優勢呢？這問題的答覆，會立即告訴我們，這新方向所



由起，並使這新方向不僅成爲對唯物論與感覺論之反動，且有更高更獨立的價值的，究是何種最裏奧的生活力。在這裏，如果我們要瞭解，爲什麼某種哲學的革新，能够取得如此重要的意義，我們必不能把學理和人分開，不能把純哲學要素與全部精神運動分離。喚起這新方向的，是蘇格拉底。柏拉圖給它以唯心論的特徵；亞里斯多德則使其與經驗論的要素相聯合，創造了那支配後此數千年思考方法的堅固的體系。對唯物論的反對，至柏拉圖已達絕頂。亞里斯多德的體系，對於唯物論的見解，亦是最頑強地反對。但這種攻擊，乃開始於一位最令人注意的人。據歷史所述，他的性格，非常偉大而果斷。此即雅典人蘇格拉底 (Sokrates)。

關於蘇格拉底的一切記錄，都表示他這一個人有甚大的體力與智力，有剛健鐵硬的性質，有嚴格的克己心，過着單純的生活，勇於戰，不僅耐勞，在必要時尚能禁酒宴，而生活甚爲適度。他的克己，不是精神平穩，沒有什麼要克制，乃是偉大精神，支配着強烈的感性及熱情的氣質。〔三〕他的思想與努力，集中於少數要點上。他內心的全部熱情，都用來促進這思想與努力。他對於工作認真。他心中有燃燒着的火。這種種都使他的演說，有驚人的勢力。在萬人之中，只要他出現，就可使亞爾基巴德斯 (Alkibiades) 感到羞恥。他的不加修飾的演說，有力使最不易感動的人落淚。〔四〕他有使徒的氣質，他心中一團熱火，只想向同胞市民尤其是向青年同胞市民傳達。他的事業，就在他自己看來，亦是神聖的事業。他的辯證法

雖以狡猾的諷刺爲特色，但在這後面，却隱着精神的懇切的力量。他的精神祇認識，亦祇尊重這精神所由而保持的理念。

雅典是一個敬虔的都市，蘇格拉底是一個純粹的雅典人。他雖教養甚深，他的世界觀却依然是宗教的。他所熱心——即令不說是狂信——堅持的目的論的自然觀，對於他，不過是神之存在與活動之證明。實際，視神之創造與活動全都擬做人間的方法，乃是一切目的論之主要的源泉。〔三〕

像這樣一個人竟會被誣爲無神論者而處於死刑，並不足使我們過分驚異。在一切時代，被磔殺被燒殺的人，都是忠誠的宗教改革家，不是世俗的自由思想家。蘇格拉底的活動，就連在宗教的範圍內，亦是改革家的工作。當時的時代全部特色，即是宗教觀念淨化的傾向。不僅哲學家之間，就連最有勢力的希臘僧侶間，亦似乎有一種強烈的傾向，一方面要在敬虔的民衆間保存神話，他方面又要形成一個更精神化的神的觀念，按照神學的根本理念之內部關係，整理結合各地各式各樣的禮拜式，使阿林普士的左斯（Zeus），尤其是德爾菲的阿婆羅（Apollo）那樣的國家主神，儘可能取得普遍的效力。〔四〕蘇格拉底處置宗教問題的方法，在若干點上，是十分適合於這諸種努力的。至若我們不應把德爾菲識言之奇妙的宣言——宣稱蘇格拉底爲希臘最賢的人——看作是 he 深信唯理論之祕密的證明，亦還有若干疑問。但這位先生越是公然討論最蠱惑的事情，彰明較著以感化其同胞市民爲目的，民衆就越

是容易把他視爲宗教之敵。這位大人物的宗教的熱忱，決定他生與死的全部行爲。這種宗教的熱忱，在某一程度上，比他的教理，還更使他取得重要的地位。並且他的學徒所以會熱心把這種高尚靈感之火焰，更廣播的散佈出來，亦是出於這種宗教的熱忱。蘇格拉底依從他的義務心，便以元老的資格，反對民衆熱情的興奮，拒絕服從三十暴君，「定罪後，又不願逃亡，寧願服從法律，而以平和的靈魂等待死日。這種種態度，都充分證明了，學理與生活在他是完全融合的。

近頃有人以爲，我們須指示蘇格拉底祇是一個道德的教師，從而說明他在哲學上的地位；他曾提出若干思想上的改革，而於哲學發展有極本質的關係，那是無可否認的。不過，我們願說明，這些有其光明方面，亦有其黑暗方面之新見解，如何以支配蘇格拉底全部行爲之神學的及倫理學的根本思想爲根基。

我們如要問，如何蘇格拉底捨棄了關於事物本質之思辨，而以人間的道德的本質，看作是他哲學的主要對象，我們就將從他自己及其學徒，知道他在少年時代，曾研究物理學，但這範圍內一切事物，在他看來，都是極不確實的，他才把這種研究看作是無用的，而放棄了。據德爾菲的識言所說，對於他，自我認識是遙較爲重大。自我認識之努力，其目的即是止於至善。

蘇格拉底曾否有一個時期熱心於物理的研究，我們不要像亞里士多芬的諷刺畫那樣，予以

考究。但從柏拉圖及塞諾芬的記錄，我們所知道的他這一時代的生活，就不是這樣的。反之，柏拉圖尙告訴我們，蘇格拉底曾閱讀許多古哲學家的著作，但全不能滿意。譬如他讀安納撒哥拉斯，當他看見安納撒哥拉斯以世界創造歸於『理性』時，他非常喜歡，因為他是這樣想：安納撒哥拉斯對於創造之配列，將在理性根據中予以說明。例如地球是扁圓形的，他就說明爲什麼最好是這樣；地球在宇宙中央，他就說明爲什麼必須是這樣。如果安納撒哥拉斯當初祇提到自然的原因，他就不會如此失望的。這殆可用下述一事爲喻。有某人，要解釋蘇格拉底何故坐在此處，他的解釋，不是雅典人認判罪爲善，蘇格拉底認不逃亡坐此處以待命運爲善，却是按照解剖學及生理學的原理。〔六〕

由這一例示，可見蘇格拉底着手研究這一類著作時，原有一個成見在心。他深信創造世界之理性，乃做傲人間的理性而活動，我們雖應承認其無限的優越性，但我們能隨處追從其思想。世界由人間解釋，非人間由普遍的自然法則說明。於是，在自然事象中，遂被認有思想與行爲之對立，有計畫與物質的實現之對立；因爲在我們自身的意識中可以發現這種對立。隨處都有擬人的活動。必先有計畫、目的，然後有質料、勢力，爲之實現。在這裏，我們看見了亞里斯多德認形相與質料相對，認活動原因爲最後目的之所支配，到底祇是一個蘇格拉底學徒。未曾親自研究物理科學的蘇格拉底，却會爲物理科學指定一條路。此後的物理學即以如此固執的步伐，循這一條路前進。但這種世界觀的固有的原理，乃是神學的。

世界建築者的全部行為，雖是不可理解的，但必然是一個能為人間所理會的人。『理性』做了這一切那一句話，一看乃是一句非人格的表現。但就連那一句話，亦含有絕對的神人同形說——這理性的作業即由此加以考察——而蒙上宗教的特徵。因此，我們就發現了，就連對於柏拉圖的蘇格拉底——這特色當然是真的——『理性』與『神』亦屢屢被用作完全同義的字。

蘇格拉底關於此等事物的理解，本質上就以單一神論的見解為基礎，那是不足異的。時代就是這樣。實際，這單一神論並不是獨斷的。反之，它明白主張神的多元，但所謂世界創造者及支持者的神既佔優勢，遂把其他諸神壓下了，那諸神為了許多思辨問題，正可被壓在較低的階級上。

如是，我們就可設想，蘇格拉底所非難的物理學思辨之不確實性，不過明明指示了，要在理性根據中，予世界全建築以說明，乃是不可能的——他曾在安納撒哥拉斯那裏尋求此種說明，但徒然費力了。因為當蘇格拉底講到活動原因的時候，他並不以為那是重要的東西。他以為，不把它們看作是普遍的自然法則，僅把它們看作是理性——其思惟與創造，均是擬人格的——的用器，亦不是不可思議。愈把理性看得重、擡得高，就愈把這用器看得輕、看得低。蘇格拉底乃以十分的輕蔑心理，論述『外部原因的研究』。

從此我們可以知道，如何尋根究底，思惟與實在同一的學說，乃有神學的根柢。這學說假設世界靈

魂或神有理性。和人間理性僅有程度之差的這個理性，會如此思惟萬物排列萬物，使我們能够再度思惟出來；如我們使用我們的理性十分得當，那就必定會再度思惟出來。

蘇格拉底所取的宗教的傾向，可與近世純理論相比較。蘇格拉底願維持敬神的傳統的形式，但隨處予以一層深的內容。譬如，他說，我們祈禱諸神，不要為特殊的財寶，無寧為善；因諸神最知道何者於我們為善。如果我們想不到，在希臘人信仰中，特殊財寶的祈願如何與特殊諸神的本質相深深融合，這學理就似乎不僅合理且亦無害了。蘇格拉底不過要改造民衆信仰的神，使它成為更純粹的信仰的代表者。傳統的信仰，本祇要加以純理主義的新解釋，民衆的禮拜，就得與啓蒙者的禮拜保持統一。蘇格拉底稱揚識言（Orakoi）的事情，與這傾向正相一致。何故？因為對於人間的利益，在這些極微細處，也能予以考慮的神性，如何不與人間交際而給人間以忠告呢？在近代文化史上，在英格蘭，尤其在德意志，亦起了一種極有力的傾向，覺得應當廣佈更純粹的信仰形式，熱心於再興宗教及其影響。這傾向的根本衝動是純理主義的，又是實證的。沒有誰比有這傾向的人，還更熱心反對唯物論，認神、自由、不朽諸信仰為理想之財寶。蘇格拉底恰當文化崩壞之時，而又愛好信仰之理想的內容。在這二重影響下，他當然願救濟後者。滲透他全身的特徵，並不致妨礙他着手急進的改革，甚至於在政治的領域。要這樣，政治體之最本質最高尚的要素，即活的社會意識，才永遠不致為佔優勢的個人主義的激流所侵襲。

關於蘇格拉底，路易斯的描寫在許多點上都是可稱許的。他就愛根據蘇格拉底德即是知的學說，證明他一生的真正事業不是道德，是哲學。這種區分，有使人誤解的可能。蘇格拉底當然不祇是一個道德家——如果所謂道德家，祇志在使自身及他人更守道德，再不進一步確立一個原理。但他的哲學，就其最內部的本質說，即是道德哲學，即是以宗教基礎為基礎的道德哲學。他的行為的衝動力，即在於此。道德有理解可能有傳授可能的假設，自始就包含在他所特有的宗教立場上。至若他進一步不僅主張道德有理解可能，且視實踐的德與道德之純理的理解為一，却是他對於這關係之人格的理解。但在此處，我們仍可證明有宗教的影響。

發揚道德的神德爾菲神，就在他殿堂的碑上，要人去「認識自己。」這句話，在兩點上作了蘇格拉底哲學生涯的指導：第一，建立精神科學以代替表面上無效果的自然科學；第二，提倡以知識作媒介而追向道德的修養。

哲人派的相對論，對於有這種精神傾向的人，必然是十分可厭的。宗教的意識，特在關於神、關於靈魂、關於生活規矩那諸點上，要求確定之點。所以在蘇格拉底看來，必定有倫理知識這一句話，乃是一個公理。飛散這個公理的相對論，既以個別印象之是為基礎。反對相對論者，自必確立普遍及普遍妥當性。我們已在前面講過，到普遍的那一步，儘可從相對論的立場出發，不必有任何原理上的倒轉。但在

這場合，普遍二字，就在嚴密的唯名主義的意義上被解釋了。知識正可在這地盤，不必超出經驗論及蓋然性，而推廣至於無限。試一觀察柏拉圖的蘇格拉底，在駁論 洛大哥拉斯時，若進一步討論普遍，就屢屢像一個哲人派的真正學徒一樣辯論，那亦是頗有興味的。但辯論決不在此終止；那往往超出直接的目的，以致普遍一辭，在超越的意味上被吟味，並在超越的意味上，由柏拉圖導入科學中了。無疑，蘇格拉底，曾爲這事立下基礎。例如，柏拉圖的蘇格拉底（在克拉特魯斯中）曾證明名之於物，非任意給與的，乃與物之最內部的性質相對應，後此爲柏拉圖所高揚——高揚在被低視爲假現的個別事物以上的『本質』，亦在萌芽形態上，包含在事物的這性質中。

亞里斯多德以爲方法上兩個本質的革新——定義的使用與歸納法——是蘇格拉底之功。辯證法的這二大手段，都依存於普遍概念。蘇格拉底所教的辯論術，主要即是以特殊的事情，確實的、巧妙的、歸於普遍，並利用普遍，以歸結於特殊。當然在這裏，我們又在柏拉圖的對話篇中，在常常勝利的蘇格拉底那一方面，發現許多論理的跳躍以及各種竊取與詭辯。他常常像一隻戲弄鼠的貓一樣，戲弄他的反對派，即用大大讓步的方法誘他們陷入窠中，然後告訴他們此中推理，含有一個錯誤。然此一錯誤甫經改正，反對派又再被捉在第二陷窠中了。這第二陷窠比第一陷窠，並不更爲真實。

在那裏，特殊的議論雖有大部分是柏拉圖的；但一般的議論却無疑是蘇格拉底的。我們又須承認，



這種詭辯式的反對哲人派的論法，是更適宜於談話，即更適宜於彼此以精神力角鬥的直接論爭，而更不適宜於冷靜的文字的討論。因為文字的討論，至少在我們想來，必須由遙為嚴密的尺度，來測度證據的真實性。

蘇格拉底殆未曾意識地困擾過他的反對派；他不過戰勝了他們，但未曾根本地反駁他們。他深信他自己的根本命題，以致不能看見自身推理的謬誤，却祇不斷地發現反對派的謬誤，而以有經驗的角力者的力，來利用這種謬誤。在論爭上，我們雖不能責蘇格拉底不誠實，但他像他的前輩和希臘古時諸辯證法家一樣，往往混同反對派的克服與反對派意見的反駁。精神的鬥爭，法庭上原告被告二者間的鬥爭，（尤其是我們在亞里斯多德著作中所發現的），到處都可看見；思想與人聯在一起；論爭之活躍的雕塑術，代替了冷靜的完全的分析。

蘇格拉底裝作無知而請教於反對派的『諷刺』屢屢是獨斷主義的微薄的面紗。那隨時準備，隨便地、無邪地、外表上祇是嘗試地混入一種成見中，使其不知不覺地得人承認。但這種獨斷主義，祇是少數單純教義之不絕的重覆，即德即是知；唯正人有真幸福；自我認識是人間至高的任務；改善自身，比注意任何外部事物，都更重要等等。

關於自我認識及德之固有的內容，蘇格拉底常常祇是一個搜求者。他雖以信仰心的全力搜求，但

他不敢確下任何一定的結論。他的定義法，與其說使他實際確立定義，不如說祇屢屢使他假定定義，即敘述待知的事物之觀念。如果我們所達到的點，尚有事待研求，我們就看出那祇是一個嘗試，不然就是有名的蘇格拉底的無知。他表面上以否定之否定為滿足，並使我們回想起那個讖言——宣稱他為希臘最賢的人，因為他知道自己無知，他人却不知道自己無知。這外表上純然消極的結果，與懷疑論極不相同。因為懷疑論者否認確實的知識之可能；但對於蘇格拉底，必定有確實的知識這一觀念，却是指導他全部努力的北斗星。他甘心情願破壞偽知，組織一個可用來區分真知和偽知的方法，並使用這方法來為真知關一道路。這方法的任務，是與懷疑論相反的批判；他擁護批判，視為科學的工具。至少在這一點，他的活動的成果，是有永久價值的。但他在哲學史上的主要意義，決不在此，而在於他相信知識及其對象，換言之，他相信事物有普遍的本質，相信現象的經過中，有靜止的極點。這種信念，也許大大跨過了它的目的以外。但相對論及唯物論所不得不跨過但其疲倦的精力又不能實行跨過的這一步——即，就普遍對個別之關係而研究普遍，並研究與知覺相反對的概念——就這樣跨過了。柏拉圖理念論的雜草，雖與麥共同發芽，但土地再被耕作了，又有一個強壯的手扶起犁來，外表看似乎一定無所生產的哲學園地，遂重結了百倍的果實。

在蘇格拉底學派中，抱有最深的從蘇格拉底出發的宗教熱情的，是柏拉圖；在最純粹的方法上引

伸其師之思想的——雖亦非常片面——亦是柏拉圖。蘇格拉底世界觀之根基上的錯誤，就在柏拉圖手上，取得了極有力的支配幾千年的發展。但是，柏拉圖此等謬誤，因其深深反對從經驗出發的各種世界觀，所以對於我們，倒有特殊的重要。此等謬誤，像唯物論的謬誤一樣，是世界史的謬誤。不過此等謬誤，不能像唯物論那樣，依直接的結合點，而與吾人思惟力之性質相聯絡，卻更確實地依存於我們全部心理組織之廣闊的基礎。這兩個世界觀，都是人間思惟的必然的通過點。與柏拉圖哲學相較，在特殊幾點上，唯物論雖更能維持地位，但柏拉圖哲學所提供的世界全圖，也許更近於未知的真理。在任何場合，那都和人類的情緒生活、藝術、道德任務，持有更深切的關係。不過，此等關係雖甚高尚；由此等關係，柏拉圖哲學在人類整個的發展中，雖在各時代都有更多的影響，但我們仍有不可推諉的義務，要徹底暴露柏拉圖哲學的謬誤，不暇顧及其較高尙的諸方面。

最初，請一言柏拉圖的一般的精神方向。我們稱他爲最純粹的蘇格拉底學徒，我們又發覺了蘇格拉底是一個純理論者。但一般却認柏拉圖爲神祕主義者及詩的夢想家，這兩種看法就是很不一致的了。但一般的看法是錯誤的。路易斯曾以特殊的精力，反對這種偏見，並這樣描述柏拉圖的特性：「他在青年時代寫詩，在壯年時代著書激烈反對詩。在他的對話篇中，他決非普通意義的「夢想家，」即非普通意義的「理想主義者。」他本來是一個辯證家，是一個嚴密的抽象的思想家，是一個大詭辯家。他的

上形學，如此抽象，如此微妙，除了最果斷的學者，都將聞名疾去。他的道德觀政治觀，無絲毫浪漫色彩，乃是論理的嚴肅性之最極頂；冷酷、不妥協、而超越人間。他認人間的熱情爲病，人間的快樂爲無益。惟一值得我們努力的，是真理。辯證法是人間最高尙的修養。」〔四〕

然而就令如此，我們仍不能否定柏拉圖主義，從歷史的觀點看，屢屢與狂信相結合，亦不能否定就連分歧甚遠的新柏拉圖主義，亦在柏拉圖學說，尋得若干基礎。就連這位大師的直系弟子，亦有些可稱爲神祕主義者。他們附在柏拉圖傳說中的畢達哥拉斯的要素，亦在此等傳說中，發現了若干適當的支點。當然，在這一以外，極冷靜的『中學園派』亦同樣與柏拉圖有關係。他們的蓋然說的端緒，事實上即可溯源於柏拉圖。

實際，蘇格拉底的純理論，到柏拉圖身上，是突進得太過了，他努力把理性的領域揚在感性之上時，因跨得太遠了，遂不得不退入神祕的形式。柏拉圖所登的那個領域，人間對之，尙不會有任何言語與表象。力他自身遂亦發覺了，祇有請助於比喻的表現。但他的體系，却剴切證明了純粹超感覺的事物之比喻的表現，全然是背理的，企圖由這梯子爬上不可能的抽象之頂點，結局必致於以單純的比喻支配思想，從而在感覺的觀念聯合之魔術下，把一切論理的推斷破滅，而草草的提出結論。〔五〕

柏拉圖在歸依蘇格拉底之前，曾被介紹研究赫拉克里特士的哲學。因此習知無靜止的永恆的實

在，認一切事物均在不絕的流轉中。等他在蘇格拉底諸定義中及其所表現的事物的普遍本質中，發現某固定的事物時，他就把這學說和赫拉克里特士的要素結合了，即僅認普遍爲真的實在，有不可分離的靜止的固定性。反之，個個的事物，却是本來全不存在的，祇是轉變的現象是流去的，不實在的；實在才是永久的。

今日我們知道了，能下定義的概念，祇是抽象的自造的概念。數學家爲要無限地接近於無公式可以完全說明的事物之量的屬性，就使用這樣的定義。給事物以定義之企圖，全都失敗了。用語之因襲的用法，可任意決定，但在用這用語、按一類事物的共通本質、而表示這一類事物時，就遲早會覺得，與最初的承認相比較，那事物還有別樣的關係和別樣的特性。老定義無用了，必須有新定義爲之替換。這新定義，當然不比老定義更有保持永久妥當性的理由。恆星的定義，不能妨止此星的移動。任何定義，亦不能在流星及其他天體間，劃出永久的界限。研究大進步了，定義往往要改變。個別的事物，非依照我們的普遍概念而得調節；反之，我們的普遍概念，却須依照我們所知覺的個別事物而受決定。

柏拉圖從蘇格拉底受取的論理學要素，在他手上，是更爲發展了。在柏拉圖手上，我們第一次發現類及種，同位概念及等差概念之明白的表象。他很喜歡應用此等新結果，依分類法之助，而在研究對象上，投射光明與秩序。這當然是一個偉大的重要的進步；但就連這進步，亦可同樣看作是大謬誤。以內容

最空虛的概念放在最高階位之概念等級制度，即由此而起。抽象是哲學家攀登確實性的天梯。所以他離事實愈遠，他就以為他自己愈近於真理。

但當柏拉圖認普遍概念與流動的現象世界對立而永恆不變的時候，他又看見了他自己不得不再進一步，使普遍與特殊分離，並與普遍以獨自的存在。美不僅在美的事物，善不僅在善的人。純粹抽象地說，善與美均是自存的本質。在這裏如要充分討論柏拉圖的理念論，我們就太深入了。為我們的目的，對於此種學說的基礎加以檢討，並觀察如何由這基礎會生這種精神傾向——這傾向，把自身擡得那樣高在流俗的經驗論之上，但就任何一點說，為科學之積極的進步計，都必須再讓道給經驗論——亦就夠了。

我們要得到知識，必須有普遍與抽象，那是非常明白的。個個的事實要成為知識的對象，必須假設並論證有一個標準的知覺，換言之，有一個與個別的知覺相對之普遍的知覺，一個與變動的知覺相對之平均的知覺，而揚在勃洛大哥拉斯的個人主義以上。如是，知識未引向相似的對象之類以前，即已開始升在單純的意見以上了。我們為要確定我們的知識，使其有傳達可能，則在我們正確認知這全類屬以前，亦必須有普遍的名辭。其理由至為單純，即因為言語均不足表示一切特殊，並且因為用足以表示一切特殊的言語，則理解，一般認識，語義的無限性的保持，皆成為不可能的。在這點，第一個投射光輝的

光的，是洛克（Locke）。但我們不可忘記，洛克生在柏拉圖以後許久，他所處的近世，正進行脫離柏拉圖、亞里斯多德學說的羈絆。

蘇格拉底、柏拉圖及亞里斯多德，好像他們全時代的人一樣，常爲言語所欺。我們講過，蘇格拉底相信每一語當初都必然表示事物的本質；所以一般的語，會表示成問題的那一類對象的本質。語存在的處所，即豫想有某物存在。正義、真理、美，必指示某物；故必有實在，與此等語言相當。

亞里斯多德說柏拉圖是分離事物之普遍的本質及個物的第一人。蘇格拉底沒有這種分離。且不祇此，亞里斯多德所特有的普遍對特殊之關係的學理——我們不久就要加以考察——蘇格拉底亦未曾有。蘇格拉底雖主張知識與普遍有關，但這學理與普遍概念爲知識所必需的學理，大有區別。照蘇格拉底說來，有德的人，即知何爲虔敬何爲不虔敬，何爲高尚何爲不高尚，何爲公正何爲不公正的人。而在如此主張時，他眼中殆無時忘記他不絕追求的定義。所求的不是特殊場合爲公正爲高尚的事物，祇是公正與高尚的普遍的本質。是從普遍我們必能取得特殊；不是從特殊我們必能取得普遍。蓋因歸納法助人達到普遍，僅使普遍更爲精神所明瞭，而非在個別事物的總和中尋得普遍。按照這個見地，就祇有承認普遍是自存的，才不致互相矛盾了。因爲祇有這樣，我們才能承認普遍是完全獨立的。祇有這樣，我們才能確立普遍對特殊之內在的而在原理上又是獨立的位置。但我們仍不可忘記，柏拉圖教育

中的赫拉克里特士的基礎，對於普遍和特殊之分離，亦有極本質的貢獻。

我們又須知道，從這種逆理的論法，當然祇能得到逆理的結果。名被視為一種事物，但名之為物，與任何他物均不相類，而在人間的思想之性質中，亦唯消極的賓辭能與之結合。但積極的斷言既有絕對的必要，於是，我們就發覺我們自己自始就在神話與象徵的範圍內了。

『觀念』一語所從出的 *concepts* 或 *ideas*，就持有這種象徵的印號。與個物相對的種的概念，乃是同樣的。我們很容易就可在想像中，表示種的原型——那與個物的一切偶然性相離，可代表一切個物的模型，又復是一個絕對完全的個體。我們不能想像本來的獅子，本來的玫瑰；但我們可以在想像中表現一個輪廓有定的獅的圖畫或玫瑰的圖畫，個物形成之偶然性概被視為原型的變則或缺點，而不包含在內。但這不是獅或玫瑰之柏拉圖式的觀念；乃是一個理想。想，是感性的創造，其意圖乃在儘可能完全表現抽象的觀念。觀念本身是不可看見的，因為一切可見的事物，都屬於流動的現象世界。觀念沒有空間的形式。因為超感覺的，不能與空間相聯絡。同樣，此等觀念，設不在何等感覺的形式上被思考，必不能表現任何積極的事物。此等觀念，設不能由代表的言語而與感覺的表象相結合，必不能說是純粹的、卓越的、完全的、永遠的。所以柏拉圖在他的觀念說中，遂不得不藉助於神話，由最高的抽象，一躍而蹴於神祕主義之真生活元素——即感覺的超感覺。



但神話只有比喻的效力。賴有這種比喻，本身祇是純粹理性的對象的事物，固得以現象界的形式表現出來了；但對於原型不能被提出的事物，什麼才是比喻呢？

觀念本身據說是由理性而知覺的。可惜生在地上的人間，其理性雖極不完全，但理性之於超感覺的本質，正如感覺之於感覺的本質。理性與感覺之粗雜的分離，從此以後，曾支配着全部哲學，激起無窮誤解；但此種分離即由此而生。據說感官與知識無關。感官祇能感覺或知覺，祇能與現象生關係。反之，理性却能理解超感覺的本質。理性遂與人間其他官能全然分離了。這種學說，到亞里斯多德手上又推進了一步。與『現象』相對的為最高認識對象的本體，被假定為純粹理性認識的特有對象。然實際不僅此『本體』是幻想；即理解此本體的『純粹理性』亦是假作的。沒有感覺或知覺為媒介即可知覺普遍的、抽象的、超感覺的觀念之理性，人間是沒有的。就連在我們的思惟，引我們超出感性的限界時，在我們被誘導作如下的假定——我們的三次元的空間，我們現在的生於亦無滅於無的時間，都不過是人間關於無限廣無限深的實在之概念形式——時，我們亦須利用我們的普通的悟性，而此等悟性的範疇，就悉與感覺有不可分解的關聯。我們除了混入感覺性，即不能想像一與多，不能想像與自體性質相對立的自體，甚至於不能想像任何賓辭。

所以在這裏，我們處處都遇見神話了。而這神話的核心與意義之所在，就是完全的不知——甚至

是絕對的虛無。所以柏拉圖這一切表象，降至今日，都不過是思想與研究之障物與鬼火，僅足妨害悟性及方法確實的科學，使不能精透現象罷了。但因人間的精神，不能以精密的經驗所可提供的悟性世界爲滿足，所以柏拉圖的哲學，倒長此成了精神之詩的高揚——揚在知識之不滿足的粗工以上——之最初而又最高的典型。我們是依在靈化的思辨之翼上，像用精神力肉體力那樣，實行這種高揚的。我們如果考察一下，在世事變化中探求一與恆之精神之自由作用，會如何以活力的生動的影響，反響到一切時代，並間接對於科學的研究，提供一種新衝動，我們對此或將賦與更高的價值。但我們必須常常記着我們在這裏所有的，不是知識，祇是詩——這詩也許可以在象徵的描寫上，爲我們，關於一切不可以悟性直接理會的事物，描寫出本質之真實的現實的方面。蘇格拉底要撲滅過激的個人主義，爲客觀的知識開拓一條路。結果所得方法，却把主觀與客觀完全混合，使確實知識不能由直線前進，並爲個人思想與思辨開放一個最無限制的放縱的領域。但這種放縱，事實上並非如此無限制。柏拉圖、蘇格拉底所從而出發的宗教的和道德的原理，曾指導這大思想的創造，向着一定的目的，並使這大思想的創造，對於數千年倫理的鬥爭與努力，予以完成性之深奧的內容及高尚的特色，同時又能與外國的非希臘的概念與傳統全相融合。甚至在今日，必須從科學區域中驅逐出來的觀念論，亦因其倫理的及美的內容，而成爲諸多福音之源泉。因席勒 (Schiller) 曾把『觀念』這個色褪的字，翻成如此美麗如此活潑的

字，所以『形相』一語，依然在光明鄉的諸神之間逍遙，在今日，同在古希臘一樣，有力使我們依着它的兩翼，高揚在世間的系念以上，而飛入理想的王國。

關於亞里斯多德，因討論中世時，尚須討論其體系之影響，所以這裏我只要簡單的說說。中世近世從亞里斯多德體系中借來，但曾加以多樣修正的最重要諸概念，我們以後還要詳論。這裏我們不如祇說這體系的一般性質，及其對唯心論唯物論的關係。

有著作留傳至今日的希臘諸哲學家間，要以亞里斯多德及柏拉圖二人爲最有影響最有價值了。關於這二人，我們很容易假設他們之間有尖銳的對立，好像他們是兩個主要趨向——先天的思辨之趨向及合理的經驗之傾向——的代表。實際，亞里斯多德所創造的體系，乃極附屬於柏拉圖。這個體系，結合了表面的經驗論、和蘇格拉底柏拉圖世界觀內根本破壞經驗論的一切謬誤，那雖不無自相矛盾之處，却亦在所不顧。<sup>〔四九〕</sup>

現今依然有一種非常流行的意見，說亞里斯多德是一個大自然研究家。但我們既知道在這領域內，<sup>〔五〇〕</sup>他以前已有如何的成就，他如何安心奪據他們的議論而不引舉原著者的名字；又知道有許多主張，是他自己的主張，但因其全然虛偽，<sup>〔五一〕</sup>致不爲人所注目。所以對於這種意見，近來已經有人批判，雖然批判的進行尚未十分完全。實則，在任何場合配留給亞里斯多德的稱譽，都祇是黑格爾給他的稱

揚。黑格爾說亞里斯多德曾把現實世界的豐富與繁多，置在概念之下。在特殊科學上他的獨立功績無論是大是小，我們終不能不說他全部活動的最大功績，是把一切現存科學的材料，蒐集在思辨的見地下。這種活動，在原理上，和近世體系組織家尤其是黑格爾的活動，是一致的。

德謨克利特士精通他那時代的全部科學，也許比亞里斯多德有更大的獨立性與徹底性。但我們沒有什麼痕迹可以證明他曾把這一切科學，屈在他的體系的軛下。在亞里斯多德，則以引伸思辨的根本上思想為唯一大事。柏拉圖在事物之外求一與恆，亞里斯多德却要在物自身的諸多性中求一與恆。他曾把外部世界看作一個有圈界的領域而視地球為其中心點；他對於學問的世界，亦以同樣的方法，同樣的思考方式及表現方式，予以貫通。一切事物，均集於主觀者之周圍；主觀的表象，因為對於認識的限界，起了一種素樸的誤會，遂被認為真正的究極的認識對象。

培根主張知識組成體系，是再向前進步的妨礙。對於這種見解，亞里斯多德殆不能反駁。因為他主張科學一般的任務有時而盡，始終相信，他的地位是對於一切本質的問題，予以圓滿的解答。他在倫理的及政治的關係上，把自身局限於希臘世界所示的典型，殆未注意到他目前進行着的大變化。亞力山大遠征對科學家所提供的無數新事實與新觀察，他亦不會怎樣關心。隨亞力山大以滿足知識慾及從遠方送動物植物供他研究云云，都只是寓言。亞里斯多德在他的體系中，把自身局限於他當時已有的

知識，並相信那已經是真正重要的知識全部，足以解決一切原理的疑問。<sup>〔三〕</sup>亞里斯多德後來會在中世如此顯著地被稱為哲學先生，而在有進步傾向有革命傾向的近代，却以炸裂他的體系的楷錄為最重要任務者，就因為他的宇宙觀，有這一種限制，因為他確確實實地在他的狹隘的宇宙範圍內活動。

比柏拉圖蘇格拉底還更保守的亞里斯多德，到處都執着傳說、輿論及言語內含的概念。他的倫理的要求，儘可能與希臘社會的普通習俗與法律相接近。所以，保守的學派及保守的黨派潮流，常常愛好這位哲學家。

亞里斯多德為要保持其世界觀之統一，竟使用極疏忽的神人同形說。由人間及人間目的出發之腐惡的目的論，乃是他體系中最本質的成分。人間的生產與活動，例如建造一屋或一船，乃以全部的觀念為其活動的目的，那往往居在前頭，然後由其部分之完成而實現其自身於質料之中；同樣，自然亦被設想是由同一的道路進行。因為在他看來，目的與事物，形相與物質的這種關係，乃是一切存在物的模範。有機體的世界，乃依人間及其目的而建設。此等有機體世界，使他能够指示在種子中有樹的真實可能性，使他有模範作種與類的區分，有事情作目的論原理之模範例，以及其他。但不僅如此，他還依下等有機體及高等有機體之比較，確立了這樣一種見解：宇宙間一切，都能按品位階級及價值概念而配列。這個原理，在亞里斯多德，且不妨應用到最抽象的關係上，如上下、左右。他顯然相信，這一切關係不僅存

在於人類見解中，且依存於事物之性質。所以到處普遍均由特殊說明，輕均由重說明，單純均由複雜說明，高均由低說明。亞里士多德體系所以能如此通俗化，當有大部分基因於此。人，他最熟知的，當然是思惟與行爲之主觀的狀態，所以常常要把主觀狀態對事物世界之因果關係，說得那樣明白單純，遂至於以活動原因之祕密的動因，混同內與外的時間連續。例如蘇格拉底把「思惟與選擇」——人間的行爲，即由此依從目的概念而起——看作是非常單純的事情；決定之結果，亦似乎是一樣單純。筋肉與神經之附帶狀態，却被視爲無關重輕的偶有性。自然的事物，既好像表現了合目的性，必亦由思惟及選擇之自然過程而成立。一個像人一樣的創造者，遂被假設了；因其有無限智慧，全部世界觀遂以樂天主義爲基礎。

對於事物內活動的目的，亞里斯多德的思考方法，當然有顯著的進步。人們如進一步在更嚴密的方式下，對於這目的的實現方法反省一下，則最素樸的神人同形說——認創造者依人間的手動作——即不復能成立。純理論的世界觀——認民衆宗教觀爲超感覺的事實之比喻的表現——當然不能在目的論的場合，造成任何的例外。並且亞里斯多德在這地方，既然同在其他一切地方一樣，要依照他的方法，努力取得完全的明瞭，故必至於由目的論及有機世界之考察，引向於泛神論，認神的思想，隨處滲入質料中，而實現其自身，並在一切事物之生成與轉變中，成爲內在的。這種見解，略加修正，本來就可

發展爲完全的自然主義。但在這種見解之側，却在亞里斯多德那裏，出現了一種超越的神之觀念，即認一切運動，結局均從某種不動的東西出發。〔三〕

在亞里斯多德著作上，經驗之推揚，一部分可在孤立的辭句中見出，其中最重要者，厥爲要求吾人尊重事實之言句；一部分則在他的實體（*Ousia*）學說中見出（這個學說當然亦有不可調和的矛盾，使我們不快。）在這點，亞里斯多德和柏拉圖根本不同。他在第一的本來的意味上，稱個別的存在與事物爲實體。形相——本質的部分——與質料，即在個別的存在與事物中相互結合。其全體即是具象的完全真實的存在。不，亞里斯多德有時且說，完全的實在性，本來祇屬於具象的事物。這是中世唯名論的見地。但亞里斯多德的意見，並不全然是中世唯名論的見地。因爲亞里斯多德復容認第二種實體——特別是種的概念，普遍的概念一般亦如此——來玷污一切。不僅我窗前的蘋果樹是一個實在；種的概念亦復指示同樣的實在；不過蘋果樹的普遍的本質，不存於輻射影響到現象界事物上來的觀念幻境。蘋果樹的普遍的本質，即存於個別的蘋果樹中。

在我們祇討論有機體，祇比較種與個物時，實際這裏就有一個欺人的假現，那會迷惑了多少近代人啊。讓我們嘗試指示真理與誤謬的分歧點吧。

唯名論的見地，是十分明白的。且讓我們先立在這個見地上罷！那裏祇有個別的蘋果樹，個別的獅

子，個別的黃金蟲等等。此外尚有此等的名稱。我們即依此等名稱，綜合由類似性及同種性而互相關聯的現存對象物之總和。『普遍』祇是名稱。對於這種理解方法，人們要指出其皮毛的外觀，祇須指出，我們這裏所論的，不是偶然的隨意依主觀而概括的類似性，並指出客觀的自然會提示某幾種顯然相異的羣，此等羣，由其實際的關聯性，強迫我們與以這共同的概念。獅之間或黃金蟲之間即令有最不相似的個物，彼此間的類似，仍必較勝於獅之於虎，黃金蟲之於鰍形蟲。這種考察，無疑是正確的。但試略一吟味這觀察的意味，那就將指示吾人，為簡單起見而不暇討論即與以承認的真實聯帶，無論在任何場合，都與種之普遍模型——那在想像中與蘋菓樹之名相結合——完全不同。

於是，我們可從這點，關於個別對普遍，一對多的關係，更進而繼續形上學的討論。假設我們已知胚胎細胞中質料結合或昂奮狀態的法則，依此法則，即可決定這胚胎將發展為蘋菓樹及梨樹的形相罷。但我們依然可以推測，每個個別的胚胎細胞，在這法式的條件之外，尚附有個別的變異，而實際，亦隨時是普遍與特殊的結果，或不如說是沒有普遍與特殊之區別的具象事實。這法式，却是純然存在於我們精神中的。

我們在這裏還很容易看出唯實論的反對論調。但為了要理解亞里斯多德的關於普遍的學說的錯誤，我們沒有再循此連鎖而進一步追究的必要。這錯誤的探索，並不要遠溯如此。蓋因亞里斯多德直



接拘近於語言。他不在蘋果樹之普遍的本質背後，尋求未知的何物。普遍的本質已是十分理解了的話。言直接表示了一個本質的事物，以致亞里斯多德把有機體上的所見，移至其他對象例如一斧時，亦從『斧之性』分別這特殊的斧的個別性。『斧之性』與金屬那種質料相結合即成斧。在金屬未為與普遍相應之形相所捕捉所佔有時，任何一片金屬亦不能成斧。以本質直接歸於言語之傾向，是亞里斯多德概念說之根本缺點，從而歸根結底，亞里斯多德又違其所好，而與柏拉圖同樣把普遍揚在特殊之上。因為承認個物之本質在於種，則種之最本質的部分，又必然在一個更高的階段上，換言之，種之根據又在於類，以上可以類推。

實際，柏拉圖思想方法之徹底的影響，在亞里斯多德常用的研究法上是很顯明的。因為我們立即發現了他的由事實出發及由事實到原理的歸納法，依然不過是一個理論，就連亞里斯多德自己亦不會在任何地方應用過。至多他不過引用了若干孤立的事實，而從這諸事實，立即跳到最普遍的原理，從此，他對於這最普遍的原理，就在一種純粹演繹的手續上，獨斷的固執着。〔亞里斯多德即會從普遍的原理，證明在我們圈定的世界之外，沒有任何物存在。關於與『暴力』運動相反對的『自然』運動，他的陳腐的理論，又引出如下諸種主張：即肉體的左側較冷，一種質料可變形為他種質料，在空虛的空間運動不可能，冷與熱輕與重有絕對的差別等等。他又先天的證明世間有多少種動物，並根據普遍的

原理，證明爲甚麼動物必須賦有這肢體那肢體，及其他許多命題。此等命題復以最嚴密的推論而適用。就全體說，要研究成功是全然不可能的。柏拉圖、亞里斯多德哲學所最相投的學問，當然是演繹原理得到了頗光輝結果的數學。所以亞里斯多德就認數學爲一切學問之模範；在自然研究上，他不過隨處把量的還原作質的，以閉塞數學的用途。他所採的進路，遂與近世自然科學正相反對。

論爭點之辯證法的考察，與演繹法密切相關。亞里斯多德對於他前人的見解，好加以歷史的批判的論議。這些見解，在他看來，已是一切可能的意見之代表。他以他自己的意見，作爲這一切意見之最後的反對。普遍的一致，即是完全的證明；一切其他見解都被駁斥了，外表上唯一殘存的見解，遂被視是必然的。柏拉圖會區別知識與『正確的意見』。他對於一切可能的反對論，都予以辯證法的擊退，而在意見的鬥爭中，維持自己的主張，以底於勝利。亞里斯多德則介紹反對派，使他們說明他們的見解，（但往往不甚正確，）在紙上和他們辯論，再坐在裁判人的座位，來袒護自己。於是討論的勝利代替了證明，意見的鬥爭代替了分析，卒致全部依然是一個純主觀的考察，真實的科學決不能從此展開。

如若我們現今要問，這樣一個體系，如何數世紀來，不僅能作唯物論的障礙，且可作一切經驗論傾向的障礙，並且『亞里斯多德的有機世界觀』，如何在今日尚能爲哲學上一個有力的學派所稱讚，當作一切真哲學之堅固基礎，我們第一切不要忘記，思辨一般是愛從兒童及燒炭夫的素樸見解出發，並

一般愛在人間思想的領域中，聯絡與相對論的中間相對立之最高及最低。我們已經講過了，合論理的唯物論，能以秩序及關聯持入感官的世界，——其他的體系，是不能如此的——能從這出發點，承認人及其行為不外是普遍自然法則之特殊事例；並且，當作經驗研究對象之一的人和當作直接自我認識主體之一的人，其間會有永遠的間隙。從自我意識出發，我們不能得到一個更滿意的世界觀呢，關於這問題，會有不絕的嘗試要予以探究。在這方面人間的祕密的特質是如此強固，所以，即令承認以前一切努力全失敗了，這嘗試亦不妨一百遍視為是成功的。

實際，此等努力最後的斷然放棄，亦是哲學最本質的步武之一。但情形決不會這樣，除非人間理性的統一衝動，已在其他方法上圖得了滿足。我們不僅要認識，而且要想像，要建造。我們雖多少會不信用悟性及感性所給我們的東西之終極的妥當性，但人類常常會以喜悅之心，對於知道如何奮發天才，利用時代教化，來補吾人知識之不足，並在世界上及精神生活上創造統一的人，表示歡迎。這種創造，實際祇是時代對統一性及完全性的憧憬之表現。但就連這點亦不是一件小事，因為我們精神生活的維持與滋養，其重要有如科學本身，惟比較更不那樣持久罷了。蓋因實證知識的細目之研究和當作唯一認識對象的關係之研究，均賴其方法而有絕對的性質；絕對之思辨的把握，却僅能要求相對的意義，作為一個時代的見解的表現。

就此等領域之明晰的區別言，我們對於混亂思辨與研究，並要概括且支配實證知識的亞里斯多德體系，雖要認作是吾人的敵對勢力，是背理方法的典型，是我們應該避免的先例；但在他方面我們又必須承認，自有歷史以來，亞里斯多德的體系真不愧稱爲最完全的體系，那實際建立了一個統一的無所不包的世界觀。我們就使應當貶損亞里斯多德當作一個自然研究者的名譽，但他會統一並總集他那時全部知識使成爲一個調和的體系，終不愧稱爲精神的一大事業。我們雖須指出他的背理方面，但在各部門，他的犀利的洞察力，都會留下豐富的痕迹。此外，作爲論理學創立者的亞里斯多德，在哲學上亦就享有了大名譽的地位；他把論理學和形上學完全融合，雖足減少這科學的價值，但這種融合却增加了這體系的力量與魔力。必須在一個如此堅固的建築物中，精神才能够在沸騰的激烈的時代——那時候，古代的破碎的文化，與新宗教的動人的概念，結合起來，在西洋人的頭腦中，喚起那樣鉅大而陰暗的運動，引出那樣軒然大波的追求新形式的努力——休息下來，並尋得它的支點。我們的祖先，相信地球靜止在永遠迴轉的天穹的環中；當哥白尼（*Kopernikus*）把這幕炸碎時，無限中爆發的空氣的激流，會如何喚起非常的痙攣呀！

但我們忘記了，我們尙未舉出亞里斯多德體系對於中世紀的意義。若在希臘，亞里斯多德體系卻是極漸漸的才取得對一切其他體系之優越性。那時，亞里斯多德以前的古典時代沒落了，他以後方才

開放的科學活動的花亦凋謝了，搖曳的精神才在這裏握住了似已提出的最堅固的支點。暫時間，巴里伯提特學派 (Terpaltischen Schule) 的星，雖在其他諸星之傍，發出十分的光輝，但亞里斯多德及其學說之影響，終不能防止唯物論的見解侵入。在他死後不久，唯物論就以高揚的勢力侵入了。唯物論的見解，且亦能在他體系中尋出連接點。

## 第四章 亞里斯多德以後希臘與羅馬的唯物論——伊壁鳩魯

黑格爾以爲，對於歷史之哲學的考察，反對展開 (Entwicklung in Gegensätzen) 有甚重大的意義。我們又在前一章講過，可常常根據反對展開來說明一般文化史的關係。一個傾向在非常廣佈而貫透全時代以後，即開始失其勢力，不能再支配新的時代。一向在無形中進行的思想潮流，却現出了新的勢力，並適應着民族及國家之變化的性質，提出新的口號。時代，像生產同種產物過久的土壤一樣，在觀念的生產上把力費盡了。最豐富的禾苗，往往在荒地發芽。

有力與無力這樣的交代，我們在希臘唯物論史中見出了。唯物論的思考方法，支配了紀元前第五世紀希臘——即德謨克利特士及希卜格拉底 (Hippokrates) 那時代——的哲學。但這世紀終末之頃，爲蘇格拉底所創始而在柏拉圖、亞里斯多德體系中經過種種修正的唯心論，就起來支配了後一世紀。

然在亞里斯多德自己的學派中，竟亦出了像底克爾柯斯 (Dikearchos) 亞里士多生諾斯 (Aristoxenos) 等人，否定靈魂的實體性。最後又出了有名的物理學家藍蒲薩克斯的斯德拉圖 (Strato Lampuskus)。他的學說，就僅少的傳說來推想，則與純粹唯物論的見解，殆無二致。

亞里斯多德的理性 (noos) 在斯德拉圖看來，僅是以感覺為基礎的意識。[註]他以為靈魂的活動即是現實的運動。他把一切存在與生命，還元為物質內在的自然力。

但我們雖發覺了第三世紀全部，以唯物論的思考方法之復興為其特色，但斯德拉圖對於巴里伯提特學派的改革，猶不過主張了一個妥協的見地。終極的衝動，乃從伊璧鳩魯的體系及其學派發出。但就連他的大反對派——斯多亞學派 (Die Stoiker)——在物理學的範圍內，亦斷然傾向於唯物論的見解。

為這新潮流開道的文化史的轉向，即是希臘自由的破滅及希臘生活——這短而僅有的開花時代——的崩壞。雅典哲學即起於這開花時代之終末。蘇格拉底及柏拉圖是雅典人，有真正的希臘精神，但這精神正在他們眼前開始消滅。亞里斯多德，則就時代說性格說，都是立在過渡的入口上，但因其與蘇格拉底、柏拉圖相關聯，遂與前一時代更為密切相關。在柏拉圖與亞里斯多德的場合，倫理觀都和他們的國家觀密切相關！柏拉圖的國家根本改革，同亞里斯多德的保守政治論，同樣供獻於一個國家理想，以強烈抵抗得勢的個人主義。

個人主義是時代的產物，而支配這時代思想的，是一種全然不同種的人。這時代的主要哲學家，雖大部分出於希臘世界的外域，但這個外域，實際已不是古希臘在伊奧尼亞及大希臘的殖民地，而主要

是希臘要素與外國尤其是東洋文化潮流結合的地方了。〔亞〕對於實證的自然研究之愛好，在這時代重行活潑起來，但有部門的分別了。在古代，我們雖不能發現今日普通可以見到的自然研究與哲學間之敵對，但這二範圍內的偉大人名，已不復相同了。即研究家更有加入某哲學家學派的自由，哲學家學派的主領，却不復是研究家，祇是他們體系的代表及教師。

蘇格拉底在哲學上主張的實踐的見地，現今與個人主義相結合了，結果不過成爲更片面的。蓋因宗教與國家生活從前對於個人意識所提供的基礎，現今全然崩壞了，孤立的靈魂遂在哲學上求其唯一的支點。所以就連這時代的唯物論，在自然考察上雖如此密接於德謨克利特士，但主要仍是從倫理的目的——即從懷疑與不安的境地，解放其精神，而獲得靈魂之平靜的愉悅的平和——出發。

但在我們尙未言及狹義的唯物論以前，請一言「斯多亞學派的唯物論。」

最初一瞥見，似乎世間最徹底的唯物論，就要算斯多亞學派的唯物論了。斯多亞學派以爲一切實在的都是物體。神與人類靈魂，德與情緒，都是物體。在柏拉圖及斯多亞學派之間，反對是再顯明也沒有了。柏拉圖說，人是公正的，因爲他分有公正的觀念；斯多亞學派却說，人是公正的，因爲他的肉體中含有公正的質料。

這是十足的唯物論了；但同時却缺少了唯物論的決定的特徵——物質之純唯物的性質，即認一



切現象（包括合目的的現象和精神的現象）的成立，均由於質料合於普遍運動法則的運動。

斯多亞學派的質料，有最多種的勢力，使其在各場合如此存在的，到底亦即是勢力。但一切勢力中的勢力，却是滲透全世界而以其影響推動全世界之神性。神性與無規則的質料，遂互相對立，同亞里斯多德體系中最高形相（最高能力）與單純可能性（形相從此可以造成一切）對立一樣。換言之，神與物質是互相對立的。實際斯多亞學派不認有任何超越的神，亦不認有任何靈魂絕對與肉體有別；但他們的物質是全然生動的，不僅是運動的。他們的神則與世界同一，不僅是自動的物質，乃是『世界像火一樣的理性。』而這理性，又像阿婆羅尼亞的狄阿格奈斯的『理性質料』一樣，所作的是有理性合目的的事業，所按照的是人間在意識中取得的法則，不是人間由觀察可感覺的事物而得的法則。於是，神人同形說，目的論，樂天主義，遂全然支配了斯多亞的體系，其真正的根本性質，必須說是『汎神論的』。

關於意志自由，斯多亞學派有一個十分純粹而正確的理論。道德的責任性，包含在如次的事實內，即行爲出於意志，出於人間最內部最根本的本質。但各人意志之形成方法，却僅是有力的必然性及神的宿命——那支配着世界的全組織，乃至於最小的部分——之結果。

人間對於思惟須負責任，蓋因吾人的判斷，亦不能不受吾人道德的品性之影響。

靈魂在性質上雖是肉體的，但死後仍有若干時存在；惡的惡的靈魂，因其質料純粹更不耐久，故滅

亡較速；善良的靈魂，卽昇入樂土，並停居在那裏，直到大宇宙火災，使一切存在物逆流入神性之統一中。  
斯多亞學派的軒昂的德論，如何會引出，在許多點上，與唯物論如此接近的世界觀呢？幸勒以爲，他們因爲有實踐的傾向，所以亦在實踐生活的直接經驗之最單純的形式上，思考其形上學。「亞里士多見解，尙有許多話可說；在伊壁鳩魯體系上，倫理學與物理學間，固有更深的聯結，但這樣的聯結，在斯多亞學派中就缺乏嗎？齊諾（Zeno）不亦在宇宙絕對統一的思想中，尋得他的德論的基礎麼？亞里士多德的二元論，是超越的神和所治世界的二元論；是肉體（有動物靈魂的肉體）和精神（可分離的不朽的靈魂）的二元論；這種二元論，對於中世基督教熱望由塵世升天堂的破碎意識，固是非常好的基礎，但對於尊大自滿的斯多亞學派，却不是很好的基礎。

由絕對一元論到斯多亞學派物理學的步武，並不很寬。蓋因，無論是一切物體必須還原爲純粹的觀念，抑是一切精神及一切在物體中運動的東西必須還原爲物體，甚至於同斯多亞學派一樣，簡潔了當認物體祇是空間之擴延，這二種表面極端反對的見解，實際仍是相差不遠的。——但我們必須在這裏中止我們的議論。斯多亞學派的倫理學與物理學無論有如何的關聯，就空間對觀念界物體界之關係來思索空間，畢竟是近代的事。——我們現今且回過來，講伊壁鳩魯如何在純機械的世界觀上，復興徹底的唯物論。

伊壁鳩魯的父親，據說是雅典一個窮教師，曾抽籤得薩摩斯（Samos）殖民地的股分。伊壁鳩魯就在那裏生的。他生的時候，是三四年之終或是三四年之始。十四歲時，據說他就在校讀希齊阿德（Hesiod）的宇宙開闢論，發現了一切事物出於渾沌（Chaos）的解釋，他就喊起來問：那麼，渾沌又是那裏來的？對於這一問，先生的答覆不能使他滿足。從這時始，伊壁鳩魯就獨自討究哲理了。

伊壁鳩魯體系中包含的最重要的思想，一個一個的說，雖已爲一般人所周知，但他仍可稱爲獨學者。他的一般教育，據說是很不完全的。他未加入任何當時流行的學派，但會熱心研究德謨克利特的著作，他的世界觀的基礎元子論，即是由此取得的。據說最初在薩摩斯以這學說傳授給他的，是諾希芬（Nausiphanes），他是德謨克利特的信徒，但有懷疑論的傾向。

我們不能推定，伊壁鳩魯是因爲不知其他體系，遂致成爲獨學者。蓋因十八歲青年時代的伊壁鳩魯即居住雅典，也許聽過柏拉圖學徒芝諾克拉底（Xenokrates）的講義。那正是亞里斯多德被控爲無神論者而逃往卡爾西斯（Chalcis）臨終之際。

這時候希臘的情狀，和一百年前勃洛大哥拉斯尚在執教的時候比較，是相差得多遠了呀！那時候自由教育家的雅典，就外部的力說，殆已達至極高點。藝術與文學，都在最盛的開花時代。哲學亦以青年的朝氣與活氣，異常活躍。——但伊壁鳩魯在雅典研究的時候，却正是自由的沒落期。

細伯斯 (Theban) 已經滅亡了。德謨斯台尼斯正在放逐中。亞力山大勝利的消息，從亞細亞傳來。東方諸國的奇象被開發了；跟着視野的擴大，有其光榮過去時代的希臘母國，似益趨向新的發展，而此發展從何處來往何處去，却還沒有誰人知道。

亞力山大突然在巴比崙死了；自由之最後的痙攣，不過殘酷的爲安提培特 (Antipater) 所壓迫。在這困亂中，伊壁鳩魯亦離雅典而返其兩親伊奧尼亞的故居。嗣後，據說他曾在科羅芬 (Kolophon) 米提倫尼 (Mitylene) 和藍蒲薩克斯 (Lampsakus) 設教；在最後那一個地方，他得到了他最初的弟子。他壯年時代才返雅典。他在那裏買了一所花園，與弟子共同遊息於其間。據說這花園會有這樣的題字：『未知的訪問者，這裏定能使你合意；這裏，快樂是最高目的。』

他和他的弟子住在那裏，中庸的，質素的，像在和氣的家庭中一樣，共同努力，而保有真心的友情。依他的遺囑，這花園遺贈給他的學派，而他的學派亦就有一個長時期，以這花園爲中心。像伊壁鳩魯及其學派那樣，在古代，要算是最光彩最純粹的共同生活之例了。

伊壁鳩魯自來沒有充任公共職務，但據說他亦愛他的祖國。他自來不與宗教衝突，因爲他是按照傳統的儀式尊敬諸神。關於諸神，他自來不會伴認不信以爲信。

諸神之存在，被歸源於吾人關於諸神之純粹主觀的認識。他以爲，否定民間諸神的人，不是無神論

者；關於諸神，一味順從民間意見的人，才可說是無神論者。我們承認諸神為永恆的不朽的存在者，但其神聖，不許有懸念或職業的思想。所以一切自然事象均按永恆法則進行，決無諸神干涉，若吾人設想諸神將勞心注意我們，那簡直是玷辱諸神的尊嚴。我們必須敬諸神，蓋因其完全。

將此等一部分矛盾的言論總括起來，便知道伊璧鳩魯實際祇把諸神之觀念看作是高尚人間性質的一個要素，而尊敬諸神之觀念，不把諸神之自身看作是實際客觀的存在，而尊敬諸神之自身。那是無可懷疑的。且亦祇有根據這個觀點——即對於諸神，予以主觀的靈魂和協的尊敬——我們才能解釋伊璧鳩魯體系非此則不可免的矛盾。

何則？如若神是存在的，但無活動，則信心輕浮的民衆，將有充分理由僅信仰諸神而不尊敬之。伊璧鳩魯之道，却正與此相反。他因其完全而尊敬之。這完全性無論是表現於其外部行動，抑是僅僅作為我們思想中一種理想而發展，他的尊敬可以是同樣的；不過他的見解，似乎是後者。

在這意味上，我們不要以為他尊敬諸神，僅僅是一種偽善，以圖與多數民衆及危險的僧侶階級保持良好關係。這種尊敬，是從他內心發出的。因為事實上這無懸念無苦痛的神，正是他哲學上真理理想的化身。他遵守諸種儀式——從他的見地說，儀式自然是隨意的無足重輕的——至多只是對現存狀態的一種讓步，但同時確實是青年的一種好習慣。

因是，伊壁鳩魯乃能在生活上有如此賢明的敬虔心，而又以靈魂安靜的取得為哲學之中心點。但要取得靈魂的安靜，其唯一不動的基礎，即是脫離愚蠢的迷信。

故伊壁鳩魯遂明白倡言，就連天體的運動，亦不取決於神性的願望與衝動。天體不是神性。一切均受支配於永恆的秩序；這永恆的秩序才是支配生滅之交代的。

研究這永恆秩序之原因，是自然研究者的任務。無常的存在物，亦即在這認識中尋得幸福。

關於自然事象不知原因祇有歷史知識之知識，是毫無價值的。因為這種知識，不能解脫我們的恐怖，亦不能免除我們的迷信。我們越是發現變化的原因，我們就越能取得默想的平靜。而且，這種研究，亦不能被設想無所影響於我們的幸福。因為最深切的人心的不安，是會從此生出的。我們既認這地上諸物是常住的、幸福的，則我們必認一切變化為可驚怖之事。不過，如視變化為一切存在物所必有，這種驚怖就解脫了。

有一些人，相信古神話，擔心永遠不幸之來到；又或他們對於這些過易於相信，遂恐死之來到，將剝奪他們的一切感情，好像靈魂到那時尚能感到這種剝奪一樣，認這種剝奪為不幸。

但正因死剝奪了我們的一切感情，故死實於吾人毫無關係。在我們存在時，無所謂死；而在死來到的那一瞬間，我們已不存在了。一種事情，其本身既不足驚恐，為何我們仍畏其來到。自然哪，讚揚不自然

的隨時可以自己招來的早死，還更愚蠢。總之，真正相信無生即無不幸的人，生活上即不復有不幸。

一切快樂都是善的；一切痛苦都是惡的。但我們非因此故而追求一切快樂，避免一切痛苦。靈魂的平和與痛苦的解脫，才是永續的快樂，才是生存的真正目的。

在這點，伊壁鳩魯顯與亞里士提卜斯不同。亞里士提卜斯以為快樂在於動，宣稱個人的快樂為真正目的。他的狂暴的生活，與伊壁鳩魯的安靜的花園生活相較，指示了他們互相反對的理論，已見諸實行。民族上和哲學上的奮興青年時代與隱退老年時代，立即在這種反對上，反映出來了。

伊壁鳩魯所得於亞里士提卜斯的固屬不少，但伊壁鳩魯說，因精神不僅為現在所刺戟，且為過去及將來所刺戟，故精神的快樂較高於亦較優於肉體的快樂，這亦是伊壁鳩魯和亞里士提卜斯不同處。伊壁鳩魯以為，為快樂的目的必須選擇德，正如為健康的目的必須選擇醫術一樣，這是全然合論理的。但又補充着說，德是快樂的唯一不可分離的要素；一切其他卻都可以消滅，可以與快樂分離。在這點，伊壁鳩魯在論理上又和他的反對派如何相接近啊。他的反對派齊諾（Zeno）與克里西卜斯（Chrysippus）亦認德為唯一的善。但因各自的出發點不同，故其體系亦有最大的差別。

伊壁鳩魯以為一切德均溯源於智慧。智慧教訓我們，不賢明不高尚不公正的人，決不能有幸福；反之，非真幸福的人，亦決不能賢明高尚公正。在伊壁鳩魯體系中，物理學作了倫理學的使役；這種從屬的

地位，必定會對於自然的說明，予以不利的影響。因為自然說明的全部目的，既然是使我們解脫恐怖與懸念，這目的達到的時候，就是研究者衝動停憩的時候了。事象能由普遍法則說明之事實一經指出，這目的就算達到了。這其中的可能性，是充分的。因為，如果一種結果可歸因於自然的原因，我自無需再追求超自然的原因。在這裏我們認出了一個原理，那會為前世紀德國純理論所屢屢適用以說明奇蹟。

我們能不能說明什麼是事象的現實原因呢？怎樣才能與以說明呢？這問題我們是忘記了問了，這問題沒有決定，亦是不行的。因為祇有此等說明，可以發現聯貫與統一原理的說明，可予我們以永久的滿足。伊壁鳩魯如我們下文所述，是在這大膽的思想中，抱有這樣一個原理——即、在世界無限的條件下，一切可能的事物，均必在某處某時現存於宇宙中。然這普遍的思想，對於物理學之倫理的目的，却頗少關係，因這目的必須與我們的世界持有關係。

關於月，伊壁鳩魯假設其自有光明，但又說其光明可以自得自太陽。所以假若月突然蝕了，那或是因為光明暫時消滅，或是因為地球介在太陽與月之間，依地球的影而生月蝕。

伊壁鳩魯學徒似特贊成後一種意見，但因其與前一種意見聯絡，所以我們覺得，他們也許以為在二者間，似不必予以何種決定。你擇取那一種就擇取那一種罷，但必須使你的說明，成為自然的說明。

這自然的說明，必根據於其他已知事例之類推。伊壁鳩魯曾宣稱，正確的自然研究，不應隨意提倡



新的法則，但處處須以實際觀察所得的事實為基礎。我們放棄觀察的方法，即失去自然的踪跡，而墜入妄想世界中。

在其他諸點上，伊壁鳩魯的自然論，殆全然是德謨克利特士的自然論，但他留存給我們的說明是更詳細了。如次諸命題，即其自然論最重要之成分：

無中不能生有。何故，因為如果不是這樣，任一物能從任一物生出來了。一切存在的都是物體。非物體的，祇是空虛的空間。

在物體之間，有些是由結合而生；其他便是一切結合所由而生的東西。那是不可分割的，絕對不變的。

宇宙是無限的，所以物體的數亦是無限的。

原子是在不斷運動中，一部分是彼此相隔甚遠的，一部分是彼此極相接近而聯合的。但這運動是無始的。原子除了大小，形狀，輕重，即無何等性質。

這命題，正式否定了與外部運動及結合相對立的內部性質，乃一切唯物論的特點之一。假定原子有內部性質，就把原子變成單子，由唯物論走入唯心論或泛神論的自然論了。

原子比一切可以量度的東西都更小。原子亦有大有小，但非此大，亦非彼大，因凡可以講得出的大，都不能

適用於原子。

原子在空虛的空間運動，其時間之短是不能言述；它們的運動是絕無障礙的。現實存在的原子形式，其數雖非絕對無限，但原子的形狀，終有不可言述的多樣性，何故？因在這場合，宇宙間可能的形成物，不能局限於有定的限界內，就使這限界亦非常廣闊。〔美〕

在有限的物體中，原子的數與差異是有限的，沒有無限的可分性。

在空虛的空間內，沒有上下。但在此處仍有不同的運動方向相對立。這種方向是無限的，但關於這些方向，我們能在思想中，想像其上與下。

靈魂是細微的散佈全身物體，最與混有熱度的空氣相類。——說到這裏，我們又要在伊壁鳩魯思想中，插入一段簡單的註解。

這種靈魂學說，以為靈魂由微細的物質構成，那在現代唯物論者看來，自然是最可反對的。這種學說，在今日，大部分只能在空想的二元論者間發現，但當日關於神經活動方式及大腦機能，尙一無所知，所以情形是兩樣的。伊壁鳩魯的物質的靈魂，乃是肉體生活的真正成分，是一種器官，不是異樣的、自存的、在肉體崩解後依然存在的物體。依照如次所說，那是十分明白的：

肉體包藏靈魂，而傳導感覺於靈魂。借靈魂之力，肉體得有感覺，但不完全。靈魂解散了，肉體即失去

感覺力。如若肉體破壞了，則靈魂亦必解體。

悟性中的心像，起因於細微分子從物體表面不絕放散。事物之現實的物質的副寫本，即在這種情況下，印入我們心中。

聽覺，亦由發音物體之出流而生。音響一經發生，音即由或種的波——那似乎生出了一種空氣之流——而形成。

這些假定，缺乏真正的自然研究，祇能成爲童話。比這些假定更有興味的，是與精密的實證知識較少關係之說明。伊壁鳩魯會試由自然法則，說明言語與知識之發展。

他以為，事物之命名，決非積極發生的，乃由人按照事物性質發出來的特殊聲音發生的。這種聲音的使用，因因襲而確定了。以是，有各種語言發展出來。新對象惹起新聲音，此新聲音復由使用而推廣，以至一般人都可理解。

自然把許多事情教人，而使其必須行動。

在人與對象相接觸時，反省與研究便會急速地或徐徐地發生出來。概念的發展，會經過一定的階段而無限前進。

伊壁鳩魯對於論理學地完成，很少貢獻；但人們對於他的性格與思想，與以如此的尊敬，仍是有意

的，有其理由在。試一反省希臘哲學家之大羣，莫不以奇怪的主張和辯證法的詭計來光耀自己，而且大部分是以混亂事物代替說明事物，我們對於伊壁鳩魯排斥辯證法視之為有害無益的那種健全精神，是只有予以讚美的。他不使用生僻的術語，祇以普通的用語說明一切。對於演說家，他所要求的祇是明晰，但他亦要確立真理的標準。

這又是伊壁鳩魯幾乎一般被誤解被輕視的一點。他的論理學非常簡單，那是大家承認的，但大家的承認，都帶一種輕蔑的嘲笑意味。那種嘲笑，其實是不適當的。伊壁鳩魯的論理學，顯然是感覺主義的經驗主義的；從這一種見地看，我們從斷簡殘篇中所搜集到的他的論理學根本原理，就不僅是明晰的、條理一貫的，而且在某一點內——一切經驗論都在這一點上見出它的限界——還是不可反駁的。

一切認識都以感官的知覺為究極的基礎。感官的知覺，本身是真的；錯誤的發生，祇由於它和對象的關係。設有一狂人看見一龍，這感覺的本身，是不錯的；他感到了龍的圖像；沒有什麼理由和思惟法則，可以變更事實。但若他相信這龍會把他自己喫掉，他就陷於謬誤了。這謬誤在知覺對對象的關係上。學者在最真切的研究後，若對於天的現象，予以不正確的說明，則其謬誤，殆屬同一種類。知覺是正確的，他所假設的原因錯誤了。

亞里斯多德以爲真與僞，僅在主辭與賓辭的綜合上指示，換言之，僅在判斷上指示。噴火獸既非真亦非僞，但若有人斷言噴火獸是存在的或是不存在的，命題就有了真僞之別。

烏伯衛主張（見所著哲學史卷一第四版第二二〇頁）伊壁鳩魯混同了真理與心的現實性。但爲了要提出這個主張，他對於真理，遂不得不下定義曰：『真理者，心像與實在物相一致之謂也。』這定義雖與烏伯衛自己的論理學相符合，但既不爲一般所承認，亦非必要。

我們不要作名詞之爭。伊壁鳩魯的狂人造出『這現象是龍的映像』這個判斷，亞里斯多德必不能斥其不真。狂人的判斷，實際（雖然不是常常）雖是全然不同的一個判斷，但於此處，我們不必講到。這註解對於烏伯衛亦是充分的答覆；因就用語最本原的意義說，如世間一切物均從觀念導出，則世間一切物定然沒有觀念那樣的『獨自』的存在。但烏伯衛對於這事情的理解頗與此異，所以這裏對於僅僅用語上的誤解，亦應有別樣的答覆。按照他的用語，伊壁鳩魯的知覺不能稱爲『真』，恐祇能稱爲『確實』，因爲那是單純的、明白的、直接的與件。

於是問題又發生了，個別的、具象的知覺之直接的確實性，即是一切『真理』之基礎嗎？——不問所謂真理，是否烏伯衛所謂真理。經驗論者必曰『然』；觀念論者（柏拉圖派的觀念論者，巴克萊派的觀念論者）必曰『不然』。此後我們關於這種反對，尚可進一步探究。這裏，能把伊壁鳩魯的思想行程

說得完全明晰，從而證明其正當，就很够了。

在這點，伊壁鳩魯的見地即是勃洛大哥拉斯的見地。於是有一種誤解，假設他可由如下的推理被論駁：即伊壁鳩魯與勃洛大哥拉斯同樣，認相反對的命題等是真理。伊壁鳩魯必答曰：相反對的主張，各對於各的對象是真的。關於同一對象之相反的主張，僅僅名義上有同一的對象。對象其實是不同的？因為對象不是『物之自體』，祇是物之心像。物之心像，才是真正的出發點。『物之自體』不但不是認識過程的第二階段，甚而不是第三階段。〔五〕

伊壁鳩魯承認記憶心像的形成，出於反覆的知覺，故與個別的知覺相較，已有普遍的性質。因此，他是在經驗論的確實的道路上，超過了勃洛大哥拉斯。這普遍的觀念，或堪稱為普遍的的觀念，（例如在一個人看見許多同種動物以後所發生的馬的觀念，）比本原的個別的觀念是更不確實的，但同時正因其有普遍的性質，故在思想上能有更大得多的作用。

這是原因推究的中項，換言之，是『物自體』研究的中項。科學是第一次從這種研究生出，因為，原

子論不是關於『物自體』——現象所本之物自體——的理論，還是什麼呢？同樣，一切普遍命題之真理的標準，即是由知覺——一切認識的基礎——而得確證。普遍不特別為確實特別為真確。那原來不過是人與物接觸而自己發展出來的『意見』。

此等意見，若由知覺確證，便是真的。今日的經驗論者要求由「事實」確證。但事實是否存在的判斷，我們依然祇有訴之於知覺。如若論理學者竟謂事實是否存在，不取決於知覺，祇取決於方法的檢討，我們就必須提醒他，這方法的檢討，結局亦只能還原作知覺及其說明。所以，要素的事實常是知覺；見地的不同，祇在如下那一點表示出來——即，確證的方法是純經驗的呢，抑是根據被認為必先於一切經驗而存立的命題呢？這論爭，我們沒有在這裏解決的必要。我們只要有如下的說明就够了。即在論理學的問題上，我們往往為敵意的傳說所誤導，而拿淺薄背理的話來非難伊壁鳩魯，但其實若就他自己的立場看，他的工作至少亦與笛卡兒（Descartes）一樣合理。笛卡兒亦拒斥全部傳統論理學，而以少數更單純的研究規則為之代替。

斯多亞學徒克里西卜斯要在著作之量上賽過伊壁鳩魯，事實上亦是賽過了他。但除了克里西卜斯，在古代就要以伊壁鳩魯為著作最多的著者了。但克里西卜斯所著的書，有許多剽竊和引用，伊壁鳩魯却自來不引用別人的話，一切都從他自己的材料造出。

他輕蔑一切引用。這輕蔑不是自然史原理的輕蔑，祇是歷史原理的輕蔑。在這種輕蔑中，我們認出了屢屢與唯物論見解相結合的急進主義。

我們且把如次三點綜合起來看，即伊壁鳩魯是一個獨學者，不會加入任何有力的學派；他嫌惡辯

證法，使用一般能够理解的文字；最後，他決不引用，照例他不過問思想不同之人。如是，我們即可充分說明如何許多專科哲學家，會對他如此厭惡。又有人非難其淺薄，這種非難，出自同一原因。因為就在今日，亦着與在難解的辭句中，探尋體系的深邃。如果我們現今的唯物論者每每過於攻擊哲學的術語，致謂本有確定意義（雖不爲初學者所一目了然）的名辭，太不明瞭，這種攻擊，自有大部分應歸因於語言之歷史的精密的意義被忽視。我們雖無理由拿這話責備伊壁鳩魯，但不可隨意看過這忽視歷史的共通點。在這點及其他許多點上，最與唯物論相反的，都是亞里斯多德。

下述那一件事是值得注意的。表現而爲健全的、統一的、純粹以倫理觀及認識論爲基礎的希臘哲學，是開始於伊奧尼亞的自然哲學，而告終於伊壁鳩魯及其學派。再向前進步，有待於實證科學，至若思辨哲學則在新柏拉圖主義手上全然墮落了。

老伊壁鳩魯在雅典學徒圍繞中，愉快的畢其生命時，亞力山大利亞（Alexandria）已開始了希臘精神生活之新舞台。

最近尙盛行用『亞力山大利亞的精神』一語，來譏笑淺薄的似是而非的學問與術學的知識賣買。而且，我們雖承認亞力山大利亞人研究的權利，但同時却常伴着這種承認，發生一種見解，以爲祇有活躍的國民生活完全破滅以後，知識之純粹理論的要求，方有提出的餘地。



在此等見解之前，我們爲我們的目的，實應指出，亞力山大利亞學界曾在一種更接近的見解上，示我們以創造的精神及努力——言其目的，是大膽而堅實，言其手段，亦是大膽而忠實——的奮昂。

若希臘哲學發芽於唯物論的開場，經過一切可想像的見地，在短期的光輝的循環之後，而告終於唯物論的體系及其他有唯物傾向的體系，我們正有權利問道：什麼是這一切變化的最後結果呢？

但這「最後結果」可有各種解釋。有人說，哲學的行程可比如一日的經過，即由夜經晨午晚而再入於夜。這比喻在哲學範圍內頗得人稱讚。伊奧尼亞的自然哲學家和伊壁鳩魯的哲學，都當在夜中。

但我們不可忘記，希臘哲學的告終，雖是復歸於伊壁鳩魯最單純的根本見解，但決不是導人民使復返於詩的兒童時代，却不如說形成了一個自然的過渡期，其所導出的時代，即在實證科學範圍內，發生了最有效果的研究。

歷史家喜歡主張，希臘哲學之急速的發展，使精神的貴族之思惟與民衆之想像考察，發生不可言狀的隔離。這種隔離，遂使國家沒落。即令我們承認這一切，我們仍可主張，個別國民之沒落，不會妨礙人類的進步，不在國民沒落時期努力的結果，是好比凋落時期植物的種子一樣，達到了最成熟最完全的時節。如果我們看見了，這些結果如何，實際會在以後的時代，成爲新的不曾預料到的生命之芽，我們就從一較高的文化史的見地，對於哲學及科學研究的行程，予以更公平的考察了。那還會實際證明，我們

現代赫赫的科學研究，在其成立時期，各方面都與亞力山大利亞的傳統相連結。

亞力山大利亞的圖書館，學校，國王施贈物，教師及學生之熱心，那是世界所周知的。但亞力山大利亞在歷史上的重要，尚不祇此。亞力山大利亞是一切科學的生命的神經，初次出現了規準將來的方法。這方法論的進步，非限於一二學問，亦非限於亞力山大利亞。反之，那不如說是思辨哲學告終後希臘研究的共通特徵。最初基礎由哲人派奠好的文法學，亦在這個時代，在薩摩斯的亞里士達可斯 (Aristarch von Samothrake) —— 模範的批評家，今日的語言學有些地方尚不得不就學於他——手中發展了。

在歷史上，鮑利比奧斯 (Polybius) 始以原因結果加入有機組織的關聯中。近代偉大的斯卡利格 (Scaliger) 即在瑪尼多 (Manotho) 的年代史研究中，尋得了出發點。

歐幾利德 (Euclid) 創幾何學方法，所提出的原理尚為今日幾何學之基礎。

阿基美特斯 (Archimedes) 在槓杆說中發現了一切靜力學的基礎。從他到葛里略，其間力學沒有有種進步。

但在這一時代的科學中，天文學是放出了特別的光輝。天文學，在達雷士及亞諾芝曼德的時代以後即開始休息。休埃爾以特別的強調，說及『希拔克斯 (Hipparchus) 的歸納時代。』蓋因最徹底最多

產的歸納法，是第一次由希拔克斯發明的。但歸納法的證明，却須以自然齊一法及自然必然法的前提為基礎。這二法則，是第一次由德謨克利特士予以明確的觀察。歸納法僅由培根組成公式罷了，其真正復興者實應推哥白尼及克蒲勒（Kepler），而他們那時代天文學所受的根本影響，就可這樣予以說歸納法之必要的補足物，我們現代科學之第二礎石，自然是實驗。但實驗亦起於亞力山大利亞的醫學校。

希洛斐羅士（Herophilus）及伊拉西斯托拉特士（Erastrotatus）以解剖學為醫藥知識之基礎。他們似會使用活體解剖法。有一個有力的學派出來了，認經驗——最好意義上的經驗——為其偉大原理；他們努力的報酬，是大進步。如若我們把這一切光輝的現象綜括起來，則亞力山大利亞的研究，大可值得我們注意。這種研究所以馬上就終止，並非因為缺乏內部的生機，祇是世界史的行程，使其必致如此。我們正可說，科學的復興，主要便是亞力山大利亞原理的復活。

我們並不要低視古代實證研究的結果。我們這裏沒有講到文法學，論理學，歷史學，言語學。古代在這諸種學問上的偉大的永久的成績，誰亦不要有所論爭。我們寧指出，對於近數世紀非常發達的這諸種學問，希臘研究的根本結果，有極高的意義。

曾考察奇蹟無窮、地域有限，關於天與星宿則有素樸概念的荷馬世界的人，必承認希臘民族間的能人，不得不全然更新他們的世界觀。印度人埃及人的知識，傳入希臘者尚僅僅是些斷片，設無自身之努力，這種知識決不能得到任何顯著的發展。地中海周圍那少數國家的歪曲的輪廓畫——此等國家就連柏拉圖亦明白它們祇是全地球的極小部分——極北地人民及日落極西地民族的寓言，西拉及卡里底斯的神話：這一切都立即暗示我們，在那世界，科學的概念與詩的概念尚未有何等分別。事象與戲場，殆相符應。一切自然的事變，都被認有神從中作怪。民族美感在創造人間精力與光榮之模型時，其所本之事物，隨處都存在而又無處存在。原因與結果有牢固關係之思想，全被破棄。神在原理上是萬能的，其能力並無確定的限界。一切都是可能的，但一定可靠的却是沒有。希臘唯物論者的反證論法——『因爲在那場合，任何物可從任何物生出』——在那世界是無所應用的。任何物實際是可從任何物生出，但既然非神干預，即不能有葉落，霧起，光射，（不要說電閃雷鳴了），所以科學的出發點在那裏是沒有的。

羅馬人雖曾從希臘受得最初的科學的刺激，但其科學恐仍較爲劣。此中，唯伊托魯斯坎人會熱心研究鳥類所示的預兆；尤其是暴風雨的觀察，曾在自然事象的範圍內，成爲一系列的實證事實。在希臘、羅馬文化的發端中，很難發現天文學氣象學的始基和物理學生理學的痕跡，亦不能夢想到化學。所生起

的，全是偶然的或不可思議的，毫無科學認識的對象。一言以蔽之，自然科學的始基還是欠缺。換言之，還是欠缺假說。

古代文化的光輝的路程，不多時就終畢了。在這終點，我們發現了一種完全的變化。自然事象之齊一性與可知性，已無可懷疑了。追求這種知識之努力，已看出了決然的道路。特殊事實之精密的研究，及研究所得結果之明白的整列，已爲實證自然科學之目的。在這時候，實證自然科學早已與思辨的自然哲學完全分離，蓋因思辨的自然哲學，要超越經驗的限界，而深入事物之究極原因。自然研究，此時已取得了有定的方法。慎重的考察已代替了偶然的觀察。器械使觀察正確，並保持觀察的結果；實驗亦已試行了。

精密科學，賴有數學之精巧與完成，而取得了一種器械。那種器械在希臘人手上，阿刺伯人手上，近世條頓、羅馬民族手上，已一步一步生出了最偉大的實際方面理論方面的結果。柏拉圖及畢達哥拉斯即鼓勵其學徒培養數學的意識。歐幾利德的著作，至今已過去二千餘年，但在牛頓（Newton）的祖國內，依然是數學教授的第一基礎。最古的綜合方法，仍得在『自然哲學之數學的原理』中，得到最後的最大的勝利。

天文學受天體運動之精緻的錯綜的假設之指導，所得成績，與古代印度人巴比倫人埃及人的星

宿觀察者，簡直是不能比較。關於行星之位置與狀態，關於日蝕及月蝕，都有頗適切的計算；關於恆星，亦有精密的記載與彙類。但其成績決不祇此。哥白尼體系之根本思想——太陽居於宇宙中央——亦可在薩摩斯的亞里士達可斯那裏尋得。哥白尼也許看見過他這種見解。

試一考察多利買 (Ptolemaeus) 的地圖，我們誠將發現一個寓言的南國，把非洲及北印度聯絡起來，並使印度洋成爲第二個但較爲大的地中海。當多利買猶視此國爲純粹假想的境界時，對於歐洲及亞非二洲之鄰近地方，那早已顯出十分的驕美了！在這老早以前，一般已承認地之圓形。用經緯度決定地方的方法，對於已取得的事物之保持，一切新發現的事物之接合，是一個強有力的支點。甚至於全球範圍，也已由巧妙的天文學的方法算定。這種計算，雖不免錯誤，但美洲的發現，即由這種錯誤導出。哥倫布要由西航達東印度時，即根據於多利買。

在多利買以前好久，亞里斯多德及其先驅者的研究，關於遠近諸國的動物界植物界，已經普及了豐富的知識。有機體內部構造之解剖學的研究及精密的記述，已經爲形相——這諸種形相，從最低的到最高的，被視爲最後生出人類（世間最完全的事物）的成力之繼續的實現——之總括的考察，開一進路。這種見解，雖亦有許多錯誤，但若研究之精神依然活動，則此基礎實有無限價值。亞力山大的遠征，又在東方，充實了科學的內容；由比較，擴大了開放了視野。亞力山大的精勤，會集積材料而淘汰

之所以，在老蒲林尼（Plinius）試在其百科全書敘述自然及文化之全體時，近一步觀察人生與宇宙之關係，已經是可能的了。他在他的大著的終末，即向自然——萬物之母——祈願。而在他生涯之終頃，猶在觀察火山。對於這種不息的精神，自然及於人類精神生活之影響，構成一種有效果的見地，並為研究提供一種鼓舞的刺激。

古代物理學那種科學，包含有聲學、光學、靜力學、氣體、蒸氣等學之基礎的見解，那是以實驗為基礎的。從畢達哥拉斯學徒的研究——研究音之高低，為發音物體的量的關係所制約——到多利買的實驗——實驗光的屈折——希臘研究精神所經之長遠道路，已有有效驗的創造。羅馬人的偉大建築物、戰器及土木事業，都以科學的學理為基礎。這種學理之精密的應用，使此等創造的完成，急速而又容易。不似東方雖有更巨大得多的事業，但其創造，都由於時間與人力之非常的浪費，而在專制皇朝壓迫之下完成的。

由白格馬斯的格倫（Galenus aus Pergamus）集大成之科學的醫學，已依最難的要素——神經活動——說明肉體的生命。大腦——以前總以為大腦是一種死的質料，其作用尚不為當時人所知，正如脾臟的作用尚不為今人所知一樣——被認為是靈魂的座位，是感覺的機能。桑麥林（Cönnnering）在前世紀發現的大腦學說，幾乎就是格倫留傳下來的。古代人亦知脊髓的重要；查理士·背爾

(Sir Charles Bell)前幾千年，人們已經分別感覺神經與運動神經。格倫曾治療手指麻木病，其治療法即為觸動諸多神經所從而出之脊髓部分。那種治療法，曾使當時人驚訝無疑，格倫已認觀念為肉體狀態之結果。

我們既看見了，深入自然本質並假定事象齊一原理之知識，是這樣從各方面累積的，我們就必須問古代唯物論對於這種知識和見解的到達，曾有何種貢獻？

這問題的答覆，初一看，似乎是極奇怪的。因為除了德謨克利特士那一個唯一的例外，此等大發現殆無一是顯然屬於唯物論的學派。且不祇此。在這一羣最可尊敬的名字之中，我們可以發現一系列的，是屬於完全相反的傾向，即唯心主義的、形式主義的、乃至於狂熱的方向。

這裏對於數學，必須特別注重。在歷史進程中時而深美時而狂雜的狂想主義之父柏拉圖，同時又是使數學（一切科學中最明晰最合理的科學）被精研到在古代堪稱為最高點的各個研究家之祖。亞力山大利亞的數學家，幾全部屬於柏拉圖學派；甚至於在新柏拉圖主義已開始發展，大宗教危機之沈鬱的酵母已侵入哲學上來的時候，這學派依然產出了大數學家台翁（Theon）及其貴女希拔蒂亞（Hypatia）（為基督教的賤民所殺害，）可指示這一階段。在亞基塔斯（Archytas）產出第一流數學家的畢達哥拉斯學派，亦由同一方向進行。而在這一切之旁，伊壁鳩魯學徒鮑利亞諾斯（Polyä-



mus) 是難與之並稱的。甚至於薩摩斯的亞里士達可斯——哥白尼的先驅者——亦執着畢達哥拉斯的傳說。大希拔克斯——晝夜平分表的發現者——相信人間靈魂之神的起源。伊拉杜生尼斯 (Eratosthenes) 屬於以懷疑論要素腐敗柏拉圖主義的「中學園派」。蒲林尼、多利買、格倫，無任何嚴密的體系，不過皆傾向於泛神論的見地。在二百年前，泛神論固常在無神論及自然論的名義下，與唯物論的眞信奉者相混同。但蒲林尼不贊成任何哲學體系，不過公然反對民衆信仰，而傾向於斯多亞主義。多利買專心於天文學，而在哲學的一般原理上，與其說信奉伊壁鳩魯，無寧說信奉亞里斯多德。在三者中，最配稱爲哲學家的，是格倫，然格倫爲折衷論者。他熟知各式各樣的體系，但最不傾向於伊壁鳩魯的體系。他雖在認識學說上，主張感官知覺有直接的確實性，但又假定先於一切經驗的理性，有直接的眞確性，以爲補充。[K07]

我們很容易就能知道，唯物論所以與實證研究的結果會如此少關係，並非是偶然的；這不能祇歸因於伊壁鳩魯主義之寂靜的瞑想的性質；事實上，對於學問的征服者，理想的要素，實與發明發現，有極密切的關係。

這裏，我們須知道，最能促進我們乃至引導我們得到最豐富的客觀眞理的，不是客觀上正確而合理的東西。這是一個大眞理。下落的物體，要求迅速達到目的地，則與其由傾斜面，無寧由擺線 (Cycloid)

stochrone) 同樣，由於人間複雜的組織，在許多場合，由空想的迂路，反而比由真誠的努力來穿過最緻密最難多的假裝，能更迅速地達到純粹真理的理解。

古代原子論雖距絕對真理甚遠，但在科學所能理解的限度內，是遙較畢達哥拉斯學徒的數論和柏拉圖的觀念論，接近於事物之本質。那是無可懷疑的。至少，我們可以說，古代原子論，比較幽玄的動搖的全由個人思辨中湧出的哲學考察，是踏向自然現象的比較直接比較真實的步武。但柏拉圖的觀念說，與人類對於純粹形式——在此等形式上，一切偶然的與非正常的，都被除去了，一切形相之數學的觀念，却被關心着——之無限的愛好，是不能離開的。畢達哥拉斯學徒的數論，亦是如此。在個別靈魂中產出發明的思想的，是對於調和之內心的愛好，換言之，是精神潛沈於音樂及數學之純粹的數的關係上。所以從 *Μηθεις δὲ Σοφιστικῶς Στοιχῶν* 最初樹立以來，迄至古代文化終末為止，發明及發現史中，都有如次的特色，即、傾向於超感覺之精神，幫助人們在抽象的路上，啓發感覺現象世界之法則。

然則唯物論之功績又何在呢？換言之，除了對於藝術、詩歌及心情生活，難道我們還須承認精密科學和空想的思辨多有關係麼？那當然不是；事情恰好相反；如若我們一看唯物論的間接效果及唯物論對於科學方法的關係，就會明白這一層。

在追求真理的運動之方向及勢力的上，我們當然承認主觀的衝動，換言之，承認究極原因之個人的

推測，有莫大的意義。但我們一刻也不要忘記，這種空想的神話的見地，曾如何長時期地，嚴重地予知識之進步以阻礙，而在今日，依然在最大程度上，繼續地予以阻礙。如若人們對於個別的作用，能有真誠的明晰的確定的觀察，並使觀察所得之結果，與一種確定的理論（就是一種錯誤的理論，但至少是一種堅固的單純的理論）相結合，則以上的進步，便有了保證。這種方法和設想或空想究極原因之過程，顯然是不同的。設想或空想的方法，雖如上所述，在適宜的條件下，有高貴的主觀的以精神力共同動作為基礎的價值，但就某一種意義說，最先與事物本質真相接觸的，仍是方法的觀察。這傾向的價值，是客觀的。同時，事物亦要求我們必須以如此的方法和它接觸；自然祇在我們提出已細心考慮過的疑問時始能予以答覆。在這裏，我們必須知道，希臘科學活動之出發點，是應在德謨克利特士及其體系之啓蒙的結果中尋求。這個啓蒙的結果，實有利於全國民。然這結果的完成，便須對於能被思惟之事物，予以最單純最冷靜的觀察，對於紛紜的多變的宇宙，分解之使成爲不變的能動的分子。與伊壁鳩魯唯物論最密切相關的這個原理，雖在近世始獲得充分的意義，但在古代，亦曾當作一切變化之活躍的完全的表現之最初的例示，顯然發生了極深的影響。所以就連柏拉圖，亦以「非存在」的然爲構成宇宙所絕對不可少的物質，分解爲能動的元素的物體；亞里斯多德雖以全力反對空虛的空間之假定，而維持物質延續性之信條，但亦從這困難的見地出發，要和德謨克利特士，在變化與運動之理論上，一較

長短。

現在，化學已經完成了；在最小分子中活動的力的振動說及其數學的考察，亦已經完成了。從此以往，原子論已與實證科學有遙為直接之關係。但要以一切非此即甚形紛雜之自然作用，換言之，要以生滅的事象，表面的滅，未有說明的從物質而起的生，使與單一的根本原理（或明白的根本見解）相聯結，則對於古代科學，依然是哥倫布的蛋（*Ei des Columbus*）。神與惡魔的不斷的干涉，依一強大的打擊而排斥了，思辨的人們雖要在現象世界之背後，空想一些什麼，但世界本身已從迷霧中解放出來而暴露於我們眼前了。就連柏拉圖或畢達哥拉斯的真學徒，在實驗或省察自然作用時，亦不致以觀念或神祕的數的世界，混淆於直接的與件。近世德國自然哲學家雖有些犯了這種混淆的毛病，但這種混淆最初乃出現於古代的妄想的新柏拉圖學派及新畢達哥拉斯學派。此時，一切文化正當衰微。而希臘唯心論者所以能遠離此種謬誤者，乃因有真誠的唯物論為之對抗，故得保持思想之健全的道德性。就某一種意義說，希臘古代的全部思想從開始之日始，至完全衰微之日止，都在唯物論要素的影響下。感覺現象之說明，大都按由感官所知覺，或按由知覺所主張。

對於伊壁鳩魯體系全體，我們所能下的確實的判斷是：古代的自然研究，非得利於這體系，乃大得益於這體系所本的普遍的唯物論基礎。伊壁鳩魯的學派，在一切古代的學派中，是最牢固不變的學派。

伊壁鳩魯學徒改入其他學派的例固然極少，而在這學派存續的時候，曾一度容納的教理，亦不許有任何發展或修正。這種宗派的團結，證明了這體系之倫理方面，遙重於其物理方面。十七世紀迦桑狄（Cassiodorus）復興伊壁鳩魯體系，認伊壁鳩魯反於亞里斯多德體系時，他自然要在基督教所能容納的限度內，維持伊壁鳩魯的倫理學，並且我們亦必須承認伊壁鳩魯的倫理學對於近代精神之發展，有極強烈的酵母作用；而最重要的事實，即為從體系的束縛中，立即解放古德謨克利特士的原理。經過許多人如笛卡兒、牛頓、波以耳（Boyle）修正的原型物體說及一切現象起於運動說，成了近代自然科學的基礎。但伊壁鳩魯體系所以從文藝復興以來能如此影響於近代的思想方法，還是靠了羅馬人魯克里底斯（Lucrilius Carus）的詩。對於魯克里底斯，特因其歷史的意義，須專闢一章為之論述。同時，這一章亦將使我們對於伊壁鳩魯學說之最重要部分，有較深一層的洞見。

## 第五章 魯克理底斯關於自然之教訓詩

在古代一切民族中，也許要以羅馬人最遠離於唯物論的見解了。他們的宗教，深深種根於迷信；他們全部政治生活，爲迷信的方式所限制。他們執拗頑固地遵奉他們所繼承的風習；藝術與科學，不能予他們以多少刺激；他們更不能埋頭於自然之沈思。一種實踐的方向，比什麼都更支配他們的生活，但這並不是唯物論的，却全是唯心論的。他們重權力甚於重財富，重名譽甚於重幸福，重勝利甚於重一切。他們的德，不是愛平和，不是勤勞的企業，不是正義，却是勇敢、忍耐、節制。他們的惡，不是奢侈與享樂，祇是無情、慘酷與不忠。他們的組織力加以他們的好戰性，使這民族強大；他們自己亦驕傲地意識到了這點。他們與希臘人交接以來，有數世紀，因彼此性格不同而屢有違言。希臘藝術及文學，祇在漢尼拔敗北後，始次第侵入羅馬。同時侵入羅馬的，又有亞洲、非洲諸民族之奢侈享樂，放蕩淫邪。被征服的國民，擁入他們的新都，遂使舊羅馬生活的要素，發生混亂，而慢慢地更加取得了對文化及高級享樂之興趣；將軍與太守，強奪希臘的藝術品；希臘哲學及演說學的學校開設了，但屢被封閉；人們恐懼希臘文化之崩潰的要素，但又益益難於抗拒其魔力。老伽圖（Cato）亦學習希臘語；但語言文字一經被熟習了，哲學的影響遂不能再在停滯狀態中了。

在共和政體之末日，此過程之完成，已足使一切受過教育的羅馬人，全都懂希臘語；青年的貴族，就到希臘去研究學問；最有能幹的人，即着手按照希臘的樣本，努力改造祖國的文學。

當時，在希臘哲學一切學派中，有二學派特別迷住了羅馬人——即斯多亞學派和伊壁鳩魯學派；前者因率直的誇張於德，原來極近於羅馬人的性格；後者比較更近於時代的精神及其進步的狀態，但二者都有實踐的傾向及獨斷的形式——這正足顯示羅馬人的性格。

這二學派，有截然的異點，在希臘本國常相水火，但二者間仍有如許的共同點，故在羅馬比較能發生友誼的接觸。固然，自亞里士提卜斯以來，斯多亞學派對伊壁鳩魯學派所散播的無限的譏謗，已迅速移植到羅馬。那裏多數民衆均視伊壁鳩魯學派爲快樂之奴隸，而以二重的皮相之見，放棄其自然哲學，蓋因其自然哲學沒有難解的辭句爲之屏障。不幸，西瑟羅（Cicero）又就伊壁鳩魯學派之惡意方面，普及伊壁鳩魯學派說。於是，對於許多事情，遂投下了一種可笑的認真考察一下就會消滅的色彩。但無論如何，羅馬人大部分是可稱讚的爲藝術而藝術家。他們不極端關心他們自己的學派，大都能够尊重反對的見解。他們在世界上的位置的牢固，他們的生活關係的普遍，使他們能够闕除偏見；於是，就連在西尼加（Seneca）著作上，迦桑狄亦找出證據，稱他爲伊壁鳩魯學派。斯多亞學派布魯達斯（Brutus）和伊壁鳩魯學派凱西亞斯（Cassius）都參預了克薩爾的殺害。關於伊壁鳩魯學派說這種通俗的皮相

見解，在西瑟羅的場合，雖大可中傷這種學說，但一究其實，那不僅使這種學說能與最相反的學派發生友誼的接觸，且足滅煞羅馬大多數伊壁鳩魯學徒的特性，使他們在事實上受一般貶斥的理由。甚至於當希臘文化對於羅馬人尚依然是外邦的時候，羅馬人已以放蕩淫逸的傾向（就我們屢屢所見的個別場合言，那種傾向，在他們更不熟習自由狀態時，是更無拘束，）代替其原始風習之苛刻與嚴肅。早在馬利耶及蘇拉之時代，這種變化已極顯著了。羅馬人在未研究唯物論的理論以前，即已成爲實踐的唯物論者。但此所謂唯物論者，往往有最不好的意味。無論從任何一點說，伊壁鳩魯的理論，都較羅馬人的實行爲更高貴更純粹。於是，對於他們有了兩條路——走向高尚的路，而謙遜節制，不然就是廢敗這理論，而與其友其敵之概念相混淆，結局使自己所有的伊壁鳩魯理論，得和自己的習性相一致。但就連更高尚更徹底一些的哲學家，亦更傾向於後一種便宜的見解。荷勒斯（Horace）亦如此。他自稱爲『伊壁鳩魯獸羣中的一頭豬，』這雖顯然是一種滑稽的諷刺，但古伊壁鳩魯哲學之真誠的冷靜的意味，却確乎已經喪失。事實上，荷勒斯亦常常自認施勒尼學派的亞里士堤卜斯，是他自己的模範。

威基爾（Virgil）是更堅決的。他有一個老師是伊壁鳩魯學徒，但他曾在其他體系中取得多樣的要素。但在這一切半哲學家之中，立着一個徹底的真純的伊壁鳩魯學徒。那就是提達斯·魯克理底斯。他的教訓詩『關於自然之事物，』在文藝復興時，比任何其他著作，都更有助於伊壁鳩魯學說之復活，



從而把伊壁鳩魯學說放在更適當的光明中。前世紀唯物論者都研究並愛好魯克里底斯。祇從我們現在這個時代起，唯物論似乎才完全與古傳統相脫離。

魯克里底斯生於紀元前九十九年，卒於紀元前五十五年。關於他的生涯，我們幾乎一點也不知道。他似乎要在內亂的騷擾中，尋求內心生活的着落點，而在伊壁鳩魯的哲學上尋得了它。他的偉大的詩，乃因要說服他的朋友詩人門彌亞斯（Memmius），使他轉向這個學派而作。他熱狂地反對門彌亞斯哲學對於當時紛擾及虛無主義所提出的救濟。這種熱狂，使他的著作，有一種高昂的調子，有一種信念及想像之白熱，而超在伊壁鳩魯生活的無邪的恬靜以上，並往往有斯多亞式的推動力。不過，白恩哈代（Bernhardy）在其羅馬文學中，以為「他從伊壁鳩魯及其學徒處，除了取得自然哲學的骨骼以外，沒有取得任何其他物，」亦是錯誤的。這裏誤解了伊壁鳩魯了，但這種誤解，在著名語言學家下述一段話中，還更顯明。

『魯克里底斯實際是立在機械自然觀的這個基礎上。但因他所關心的，是個人對一切宗教傳說之自由與獨立，所以他導知識入於實行，要以事物的根基及本質之洞見，解放人類，使人類自立。』

我們已經講過了，這種解放的努力，正是伊壁鳩魯體系的真髓。西瑟羅的淺薄的敘述，雖然把這一點遺漏了，但勒爾特的狄奧格奈斯（Diogenes von Laerte）在他的最好的傳記中，曾為我們保持伊

壁鳩魯自己的話，這些話就是我上述那種見解的根據。〔二〕

魯克里底斯何以傾向於伊壁鳩魯呢？換言之，他何以會對伊壁鳩魯這樣熱情呢？那就因為伊壁鳩魯置道德於堅固基礎上，因而拔去神的信仰的刺毛時，是大膽的，富有道德力的。這一點，魯克里底斯會充分明白地表示出來，因為他對門彌亞斯寫完漂亮的詩的序論以後，接着就寫：

「宗教從天空擡出頭來，以可怕的面孔，俯視人間。當人類生活為這種宗教的重壓所服，而卑怯地伏在地上時，有一個希臘人，竟敢舉起其肉眼來反對宗教，並對宗教抱反對的態度。他不怕神的殿堂，不怕電光，不怕天空之威嚇的吼聲；那些都只能更加煽動他——他靈魂中的熱烈的勇氣，使他滿心希望，首先破開自然之門的堅鎖。」

魯克里底斯會利用許多其他的源泉，會熱心研究恩比多立，而在其理論之博物學的部分，又會加入不少自己的觀察，那都是我們所不否認的；但我們在這裏仍須提醒我們自己，我們不知道伊壁鳩魯已散佚的著作，究含有如何的財寶。幾乎一切評論家，對於魯克里底斯的教訓詩，都以爲就敘述之巧妙與活力說，當是奧古斯丁前期著作物中最特出者。但教訓的部分，依然往往是乾燥的無味的，或依急激的轉變而與詩的描寫相結合。

就其用語說，魯克里底斯頗有古代的粗野性素樸性。奧古斯丁時代的詩人，雖覺得自己的藝術，遠

勝於前輩人，但仍極尊敬他。威基爾曾以如次之詩獻於彼：

『認識事物的原因，不理會

一切的恐怖，一切無常的運命，

一切饑餓地獄的喧嘩，那就是幸福。』

魯克底里斯，對於伊壁鳩魯哲學在羅馬人間的傳播，無疑地有極大貢獻。但在奧古斯丁的統制下，這種傳播，才達於頂點。蓋因當時雖已不復有像魯克理底斯那樣的代表者，但麥西納斯及奧古斯丁周圍的詩人的晴快精神，莫不為這體系的精神所鼓舞所指導。

但在底伯里亞斯 (Thorius) 及尼祿 (Nero) 的統制下，各種暴行全出現了，一切享樂均為危險或恥辱所染毒。伊壁鳩魯學徒遂隱退了。在異教哲學這最後時期中，與非德及卑怯戰者，以不動搖之勇氣而卒為暴君所殺害者，多為斯多亞學徒，例如西尼加或培達斯·特拉西亞 (Patus Thrasea)。

無疑，純粹的伊壁鳩魯哲學，尤其是依魯克理底斯的剛毅性格而推廣的伊壁鳩魯哲學，亦適於提  
供這種崇高的情操；但魯克理底斯見解上的純粹、強固、與勢力，在這學派中已極不易見，實則，自魯克理  
底斯以來，直到今日，恐怕亦沒有再發見過。因此，關於這位可注意的人的著作，我們就值得努力予以更  
精密的考察了。

這篇詩的序詞，乃是向女神威拿士（Venus）祈願。威拿士是生命、繁榮、及平和之施與者。這序詞的特色，是比喻的神話的想像及明晰的深奧的思想。

這裏，我們立即看出了伊壁鳩魯學派對宗教所特有的態度。不單是宗教的觀念，即宗教之詩的形態，亦為其尾隨之人，以顯著的敬虔心及熱忱所利用。（據上所述，他是把這點看作他體系中最重要的點，要藉此以克服對於諸神之卑怯的尊敬。）古羅馬的宗教概念——那雖不能在語源學上有確實的解釋，却確乎表示了人對於神的依存性及義務性——所給於魯克理底斯者，正是他最排斥的東西。他非難神，攻擊宗教，但我們不能因此，便在他體系中發現任何可疑的矛盾的陰影。

他說明了，如何依希臘人——這裏所指的是伊壁鳩魯，蓋因他雖亦稱讚德謨克利特士，但和他相去較遠——的大膽的不受束縛的研究，會一度殘酷壓迫人類之宗教，已被拋棄而受踐踏於足下。往下，他就提出了如下的問題——這種哲學，是否會引我們走入不道德的犯罪的路。

在他方面，他又說明如何宗教是最大的罪惡之源泉；如何使人類犧牲幸福及心意和平而為豫言家所慘害的，便是對永遠刑罰之不合理的恐怖。〔三〕

於是，展開第一原則：無中不能生有。這命題，在今日看來雖不如說是經驗的概括，但即認它是一切科學經驗之基礎的指導的原理，亦十分符合於科學的見地。妄信無能生有的人，雖隨時可以確證其偏

見；但信念與此相反的人，才有真正的研究精神，才能發現現象之真正原因。這命題之確立，乃由於如下的考慮，即：如若無能生有，發展方式就不能有任何限制了，任何一物均可由任何他物生出了。譬如說，人可從海間生出，魚可從土裏生出；沒有一種動物，一種植物，是按照物種的確定性保存自身了。

這見解所以是正確的，就因為如若無能生有，我們就不能想像，為什麼理由，某一些東西不會生出來。像這樣的世界秩序，必致於成爲一幕常變的無意味的遊戲，奇奇怪怪常在生滅之中。但不然。自然的合法則性，使我們春有玫瑰，夏有穀物，秋有葡萄，並使我們斷言，創造之完成，乃由於事物的種子在確定的期間內聚合。如是，我們就可以假定，好像字母之於字一樣，必有某種物體，爲許多事物之共同成分。

同樣，他又說明了沒有什麼事物實際是可消滅的。事物的消滅，不過是分子分散，好比事物的構生，祇是分子的聚合。

有些人以爲我們不能感知分子的聚合或分散。對於這種異論，魯克理底斯以激烈的暴風的描寫爲答。他因要使其意思更爲明瞭，又舉出激衝的急流爲譬喻，並說明如何風的不可見的分子和水的可見的分子，會產出一樣明白的結果。熱、寒、音，亦以同樣的方法，被引來證明不可見的物質的存在。在次一例中，還現出更精細的觀察：一件放在浪頭海邊的衣服被打濕了，放在太陽下旋即乾了，但我們始終不看見水分子的來去。那分子一定是小到不可看見。又如帶在指頭的戒指，經許多年數之後更薄了；水的

下落，可以磨損石塊；犁頭在田間用盡；鋪道石由人踐踏而磨去；但每一瞬間消滅掉的分子，我們都是不能看見的。我們的目力，所以不能在一切生滅過程中發現分子的來去，正以此故。自然的活動，乃以不可見體（即原子）為媒介。

接着又證明宇宙非充滿物質，因為，宇宙不如說是原子運動所在的空虛的空間。這裏，最重要的理由，復被假設是先天的理由。即，空間如若是絕對充滿物質，則運動為不可能，但關於運動，我們是時時可以知覺到的。其次是經驗的理由。水滴可以滲入最緻密的岩石。生物的營養料，可以滲入全身。寒冷與音響，可以穿過牆壁。最後，重之差別，祇能還元為所估的空虛的空間之大小。有人說，以魚而言，魚所排開之水，即流入魚去後所留的空間。對於這種反對論，魯克里底斯是以如此的主張為答覆。即，在這種場合，運動何由開始，是全不能想像的。因為，在魚未去以前，水所要估的空間既尚未存在，水是在何處呢？同樣，在二物體分開之際，亦必有一瞬間，二者間有一空間存在。單是說空氣濃厚然後稀薄，決不能說明這事實。因為，即使真是如此，那亦只能發生在如次的場合：即，分子因為充滿在原來使各分子隔離的空間，故能更為密集起來。

但除了原子與空虛的空間，便無任何物了。一切存在物，都是二者的結合，都是二者的作用。就連時間亦無自體，不過是先後相續之感覺。時間決沒有像空虛的空間那樣的實在性。歷史的事變，被認為物

體及空間之作用。

物體，或爲單純原子（即魯克理底斯普通所稱的『始源』*Principia*或*Primordia rerum*），或爲複合物。如果是單純原子，即不能由任何暴力毀滅。無限的分割，是不可能的。事物之分解，比構成，是遙爲便易，分解過程在無限時間的進程中進行到一定的程度，事物就不可得而恢復。事物所以能保持，即因其可分性是有限的。再者，無限可分性，亦與生產事物的法則不相容；因爲，如果事物非由不變的微小分子構成，一切事物的生出，就毫無確定的法則與順序了。

無限可分性的排除，是原子與空虛的空間之學說的關鍵。我們的詩人在確認這點以後，會稍停息，以反駁關於自然的各種見解，尤其是反駁赫拉克里特士、恩比多立及安納撒哥拉斯。就中，我們講過，恩比多立與唯物論有密切關係。他對於恩比多立的稱讚，是值得我們注意的。我們的詩人，在以崇高的譬喻稱讚西西里島之後，便說：

『這大國雖在許多點上值得人間嘆美，值得人們遊歷，譬如那裏的物品極豐富，那裏的人民有強固的自衛力。但沒有什麼，比這個人物還更可引爲光榮，引爲神聖，引爲崇高了。他的歌，出於神一般的天才，其聲調高亮，如此如此的提出光榮的發現，好像不是一個凡人。』〔三〕

在這樣辯駁之後，他即以宇宙形成之討論結束了第一篇。這裏，他忠實地追隨伊壁鳩魯的先例，排

斥世界有一定限界的假定。且假設其有一限界，並設想有一矛從這限界，用強有力的臂投來罷。那麼，這將由某種事物而停落呢，抑將繼續前進而入於無限呢？無論結果如何，我們都不能設想世界有現實的限界。

這裏，有一卓絕的議論，謂：如若世界有確定的限界，一切物質老早就聚集在有限空間的地盤上了。在這裏，我們看見了伊璧鳩魯全部自然學說之本質的弱點。他顯然駁擊許多古代思想家所已容納的中心引力說。魯克理底斯的教訓詩的這一段，雖不幸多有割裂；但仍可由此看出這議論的特色，認出這議論的根本錯誤。伊璧鳩魯假設原子之本質的特性，在抵抗力以外，尚有重量即重力。創設古代唯物論的深奧的思想家，仍不能避免通常的感官的假象。伊璧鳩魯雖明言，嚴格的說，在空間無所上下，但他關於構成宇宙的原子之下落，却又主張有決定的方向。實際，要避免重力之普通的感官的直觀，乃是人間精神所不易成就的功績。與天文學研究相結合的對極住民（*Anipoden*）學說——因陰間（*Tartarus*）之信仰已經動搖，這種學說是展開了——在古代，曾與絕對上下的自然觀，作無益的鬥爭。不斷由感官而予吾人以印像的直觀，是如何不甘屈服於科學的抽象，我們還可在近代，尋出別一個例——即地動說。就連在哥白尼以後一世紀，亦尚有已受科學訓練而有自由思想的天文學家，拿地球堅固而靜止的自然感覺，來證明哥白尼體系的不當。



從原子重力的根本見解出發，伊壁鳩魯體系不能認有二重方向止於中央。蓋因，像在其他各處一樣，在此中央，分子間亦有空虛的空間，不能互相支持。但若我們願認此等分子已由直接的接觸而以某種絕對的密度凝集於中央，則按伊壁鳩魯的學說，在時間之無限的持續內，一切原子必早已密集於此處，世界上再不能發生別種什麼了。

這種思考方法的弱點，用不着我們予以批判的證明。〔四〕對於人間發展之思惟的觀察者，一定更高興知道，在自然事物的考察上，要得到一種純確的見解，是怎樣困難。我們驚嘆牛頓引力法則的發現，但不常想到，對於這個必然會為某一大思想家發現的學說，會有如何深的步武，為之開路。當哥倫布的發現，一舉而予對極住民學說以全新的光明，而結局在這點排斥伊壁鳩魯的見解時，全部重力概念已有改革的必然性了。然後來了哥白尼，然後克蒲勒，然後葛里略的關於下落法則的研究。於是全新的學理的提出，便把一切都準備好了。

在第一篇快要結束的時候，魯克理底斯會扼要敘邊最初由恩比多立提出的大見解。按照這見解，宇宙間一切的尤其是有機體的合目的性，不過是一個從機械事象無限性中生出的特別情形。〔五〕

即令我們能在亞里斯多德的目的論上發現偉大處，我們仍不能因此故，便否認無條件否定目的概念者的偉大。這裏，我們所問的，是唯物論世界觀全體——其體系的一部分，為近世唯物論者所不會

充分注意——所本有的要石。目的的理論，即今天較能博得人的同情，其中也包含更多分的人間的偏見。要完全排斥已由偏狹而導入吾人見解中的東西，雖使我們厭惡，但感情不是議論。那至多祇是一個指導的原理。與嚴密的論理的歸結相對而言，那也許是更廣泛的解決之豫兆，但此等解決，乃在此等歸結之後，決不在此等歸結之前。

魯克理底斯說：「事物各自置於適當的地位，並非由於原子的聰明的商量，事物各自如何運動，亦非由於原子的聰明的確定。但因其數多，在全宇宙間有多式多樣的變化，自無始以來，即以衝擊而相互驅迫；經過各種運動與結合的嘗試以後，世界的位置才如我們今日的世界的形狀。創造進行了無數年，事物才投入適當的運動中，江河才以河水補充貪饞的大海，大地才為太陽所溫熱而常更新其產物，生物的種族才日益增殖，並有「以太」的閃光從而發生。」

認合目的的事物為可思惟的事物之特殊情形，並以存在的事物之合目的性還元為合目的的事物之存在，都是壯大的思想。自存的世界，不過是一個情形，這情形，在永遠的經過中，是必定會在無數的原子結合中，自己發生的。自存的世界，不過是這個事實，即此種運動的性質，將會如此，使此種運動能在大全體中維持並更新其自身，從而使這世界的關係有它們所有的持續性。

第二篇，魯克理底斯更充分地說明了原子的運動與特性。他說，原子是在永遠的運動中。而這運動，

便原來是永恆地、均等地、經由空虛的空間之無限的無限，向下落。

伊璧鳩魯的體系，在這裏又發生了大困難。這永恆的均等的原子下落運動，如何結果會形成世界呢？照德謨克利特士說，原子是以不等的速度下落；重者與輕者衝突，變化遂由而發生。伊璧鳩魯謂空氣中或水中物體下落速度不同，由於媒介的抵抗，那是一點不錯的。在這一點，他是依從亞里斯多德。但他旋即堅決反對亞里斯多德。亞里斯多德不僅否認有空虛的空間，且否認在空虛的空間有運動的可能性。有更正確的運動概念的伊璧鳩魯，却反過來主張在空虛的空間，因無抵抗，將有更迅速的運動。但如何迅速呢？這是伊璧鳩魯體系的又一暗礁。

據云，原子在空間的運動的速度，雖一瞬間即由太陽穿過空間降至地面的太陽光線，亦不能與之比較。〔亞〕這是一個比較，但是一個標準麼？這裏我們有速度的標準麼？當然不；因事實上，任何有定的空間，固皆可以無限小的時間通過，但空間是絕對無限的，在尚無任何對象可為運動的尺度時，這運動必全然是不定的。且以同速度作平行運動的原子，必是相對地在完全靜止狀態中。伊璧鳩魯在這點是和德謨克利特士不同的。但這種不同的結果，伊璧鳩魯自己似未十分明瞭。他所容納的世界形成法，極為奇異。

本來像雨滴一樣按循平行直線而運動的原子，又如何達到側面的運動，急速的循環，及無數的時

而鬆懈時而強固的結合，並依永遠的合法則性發生新的結合呢？要決定何時原子始與直線的進行相乖違，那是全不可能的。〔七〕稍稍離平行線，固可在時間的進程中，使原子會合或衝突。而此事一經發生，原子形式的多樣性，又就會立即造成最複雜的回旋運動、結合與分離。但此事是如何發生呢？這是伊壁鳩魯體系的致命的缺陷。魯克理底斯解決了這個謎，或不如說他是求助於人與動物的隨意運動，來把這個結頭斬斷。〔八〕

從機械的原因演繹隨意運動的全體，乃是近世唯物論最重要的努力之一。但伊壁鳩魯却把一種全然不可計算的要素，導入他的體系中。固然照他說來，人類大多數行為，都是物質分子發生一定的運動之結果，因一運動常例會惹起他一運動。但此處我們不僅明白激烈地把因果系列打破了，而關於運動的性質，背後亦隱有更進的不明晰處。即在生物界——這就是魯克理底斯所選的例——自由意志立即會佔得最重要的意義，好像欄柵一經除去，馬就會突入賽馬場中。依他說，這情形的起源，祇是各個靈魂原子之無限小的衝突。這樣的根本見解，和地球靜居宇宙中央的理論，（關於這理論，我們以下還有說明）似乎極相像。

德謨克利特士也許沒有犯這種錯誤。但是，如若我們一想到，就連今日，意志自由說雖有形上學的微妙，其本質仍不外是感覺假現之無知與偏頗，我們對之，當能予以更寬大的評價。

物體之構成部分既始終在急速運動中，如何表面上又靜止着呢？爲要說明這點，詩人曾用下述一事爲比喻。吃草的家畜，一羣一羣，帶着活跳跳的小羊，但從遠方看去，却僅僅是綠郊上一個白點。

魯克理底斯以爲原子的形式非常多樣。時而平圓，時而粗尖，時而分枝，時而作鈎狀，各按其形狀，予吾人的感官或所感事物的特性，以一定的影響。形式之數雖有限，各形式所有之數却無限。在每一物體中，都有最不同的原子，以相互間的特殊關係而結合。像字母結合而成字一樣，物體的種數，亦由這種結合而非多。設非如此，要因原子形式不同而成如此多種的物體就不可能了。

下述那一段詩，正從魯克理底斯的精神出發，而對神話的自然觀下一種批判。我們於此不禁要引用如下：

『若有誰認海宜稱爲海神（*Nepunm*），穀宜稱爲穀神（*Ceres*），酒宜稱爲酒神（*Bacchus*），則我以爲，如果他僅要避免以卑污的宗教污其心情，我以爲，宜認地爲諸神之母。』〔五九〕

魯克理底斯會進一步說明顏色與其他感官的性質不是出發於原子自身，祇是原子在一定的關係與結合上發生作用之結果。在這種說明之後，他就提出了這樣一個重要的疑問，即，感覺與物質究有如何的關係。

在這裏，他的根本見解是：有感覺物是由無感覺物發展出來的。詩人會精密敘述此種見解說：感覺

不是在任一事情下，從任一物，都能夠發生的。那大都依存於物質的精粗、形式、運動、及秩序，看此種物質是否能夠生產感覺或賦有感官。感覺只能在有機的動物體中發現，「然非屬於身體某一部分，而屬於身體全體。」

在這裏，我們看見了唯物論在其他諸點雖有條理一貫的發展，但往往在這一點公然地或隱密地拋棄他的見地。那顯然在原子與空虛的空間之外，加入了一種新形上學的原理使聯成一氣，而作為一種十分獨創的補充。

魯克理底斯曾以多少滑稽的態度，證明感覺不屬於個別原子而屬於全體。他以為，如若人間的原子能哭能笑，能明論事物之組合，能詳究什麼是事物之本來的構成部分，當然不是一種壞事。人間的原子，必須在每場合如此，才能有感覺；但在這時候，它們已不復是原子了。這裏雖然看落了，發展了的人間感覺，可以是各種較劣感覺由特殊協力而成之全體，但雖如此，本質的困難依然存在。全體的感覺，無論在任何場合，都不祇是個體某種可能的機能之結果——除非全體亦有本質的實在性。因為，從原子無感覺性的非此即不可能的總和，決不能產生全體的感覺。

這樣，有機的全體，便在原子與空虛的空間以外，成了一個全新的原理了。不過事實上未曾承認其如是而已。

第二篇的結論，是上述諸種見解之壯大的大膽的一個系論。即有無限數的世界，經莫大的期間與距離，相並而又互相上下，永久持續而又重行解散。是即古代唯物論者關於無限世界之見解。

遠在可見的世界限界以外，各方面有無數尚未形成物體之原子，經由人間所不能尺度的空間與時間，繼續其安靜的下落，或在無限的時間內再行分散。不過因為廣大宇宙隨處都有同一的條件存在，現象遂得照其原樣反覆下去。總之，在吾人之上，吾人之下，吾人之側，乃存有無數的世界。如若我們一思及此，全體受神統制之思想就消滅了。這一切都在生成與消滅的過程中。它們有時不斷從無限的空間吸引新原子，有時又與其部分分離而忍受益益大的損失。我們的地，已經老了。老農夫搖頭嘆息，以為昔時的善果，乃由於祖先的敬虔，現在，這種善果，已因這世界的消耗而益益損破了。

魯克理底斯在教訓詩第三篇中，盡其哲學與詩之全力，以說明靈魂的性質，駁斥不死說。此處，他以除去死之恐怖為出發點。這種恐怖，毒害一切純粹的快樂。詩人以為，人們所以犯罪，有大部分應歸因於這種感情的驅使。對於未受真理薰陶的心，貧窮似乎是死的門。為了避死，人們往往犯最卑下的罪以積聚財富。不死的恐怖，往往隱蔽我們，使我們尋求我們所要避免的東西。死的恐怖，將使生活難於支持，從而驅使我們自殺。

魯克理底斯認靈魂 (Anima) 與精神 (Animus) 有別。但他以為二者是人身上有密切關係的

部分。手足、目是生物的器官，精神亦然。有人以為靈魂祇是全肉體生活的調和。他否認這種見解。死時即離去肉體的溫熱與呼吸，即由靈魂形成。位於胸內的最微細最內部的部分，即是精神。惟精神有感覺。但二者都是肉體的，都由最微細最圓最能動的原子構成。

葡萄酒雖失去其香味，膏藥雖散其香氣於空中，但我們看不見重量的損失。所以，靈魂消滅，體重仍不減輕。

這裏，我們再看見了，要確定感覺的正確地位，是很困難的。伊璧鳩魯的體系，在這最重要的點上，完全迴避了這種困難。就連在生理學非常進步的前世紀，唯物論亦同樣有這情形。個個的原子無感覺，即有所感，亦不能融合。何則？無何等基體之空虛的空間，不能傳導感覺，更不能有感覺。所以我們常常逢着如次的威令：原子的運動即是感覺。

伊璧鳩魯及魯克里底斯因要掩飾這點，便說除了構成靈魂的細微的空氣原子、蒸汽原子及熱原子，尚有第四個成分。這成分全無名稱，又最微細最能動。靈魂之靈魂，即由此形成。〔二〕但關於這些最微細的靈魂原子，疑問依然是一樣的。拉麥托里（De la Motte）的振動的大腦纖維，亦復如是。即：

本身無感覺的物體之運動，如何能成爲感覺呢？那麼，誰感覺呢？感覺是如何發生的呢？從何處發生的呢？——對於這種種疑問，魯克里底斯均未答覆。我們以後也許還有談到此等疑問的時候。



在一切可能的形式上詳細反駁不死說，是第三篇的重要部分。在這點上，詩人會如何着力，我們是知道的；因為結論已充分包含在前文了。全部證明的結論，即是說明死於吾人無足輕重，因為死的時候，主體已不復能感知任何不幸。

詩人說，人們見肉體腐爛於墓中，燒燬於火焰中，或為猛獸所撕裂，遂隱隱中留有一種觀念，覺得自己將來亦有一天如此，因而怕死。就使他否認有這觀念，他依然會撫育這觀念，不能『從這個我分開他自己，亦不能從這個如此投棄的肉體分開他自己。』他不知道在他真是死了的時候，他已不復存在，却徒以如此的命運苦其自身。『君之故居不再如此歡待君矣，君之愛妻愛兒不再前迎吻君矣，不再以靜默的歡悅感君之心矣。君之事業無可繁昌矣，君不能保護君之自身矣』——於是他們慨然——『生活之財寶，悉為一不幸之日所奪矣。』不過他們忘記了補充一句：『君對於此等事物，已全無所求矣。』如果他們正確地理解了這點，他們就從大困厄與恐怖中解放出了他們自己了。

『君死矣，君永眠矣，君之未來永遠解除痛苦矣；吾人以難抑之悲思，見君臥於火葬之薪上，片刻化成飛灰，不禁為君痛哭。任何長久之時日，亦不能使吾人之永哀，在吾心中消滅。』如果有人如是說，我就必須問他——在他如此永眠休息時，有如何的苦楚，會使人在永遠的悲哀中憔悴？

第三篇的全部結論，據此處所引述，實有大可稱讚注意之所。他借自然之口，證明死的恐怖全然是

無益的。一切可用來說明人生及其痛苦與情慾之可怕的地獄神話，他都曾極其美地加以利用。如果那不是屬於古代，人們也許會以為那是前世紀唯理論者的話。

不是地獄中的唐達魯斯，對於掛在頭上的岩石抱一種徒然的恐怖；是人間在生活常常為神及死的恐怖所煩惱。不是地獄巨人德多斯，橫臥佔九英畝地終為鷹所撕裂；是人們個個為愛或慾望的煩惱所吞食。爭求國家高位的野心家，像西斯卜斯一樣，捲巨石上山，但再滾落於地下。暴怒的賽爾伯魯士及地獄的一切恐怖，例不犯人所不得不恐懼的刑罰。他雖避免了牢獄及死刑之污辱，但他的良心，仍以正義之恐怖，予他以處罰。

英雄與王，大詩人與大賢人，都有死；生活遙少價值的人，才以為必死是一種不幸。他的全生活，是浪費在煩惱的夢中和無益的懸念中。他們覺得他們不幸的原因，有時在此，有時又在彼，但不知道他們所實際缺少的是什麼？如果他們知道了這個，他們就會放棄其他一切，而專心致志於事物之自然的認識；因為，人要在生命終結以後仍能永續其自身，是祇有走上這一條路。

第四篇包含一種特殊的人性論。在這裏我們不必深述詩人學說所根據的很多的屢屢驚人的自然觀察。他這些學說，即是伊璧鳩魯的學說。我們所關心的，不是生理學假說的原始，而是重要原理的發展，所以我們略述伊璧鳩魯關於感官感覺的學說，就很够了。

第四篇的結末，特就愛及兩性關係加以詳論。詩人在這裏流露的真誠與嚴肅，既不能在伊璧鳩魯體系的通常概念中發現，亦不能在開卷對威拿士（*Venus*）大祈願詩內發現。他根據純粹博物學的見地，來討論他的主題。他要說明性的慾望之成立，同時並認其爲惡。

第五篇特敘述地球、大海、星辰、及生物之起源史。其中最特異處，是認大地靜止於世界中央。

大地所以靜止在世界中央，他曾舉出這樣的理由：散佈地下，並因其自始即與地球牢相結合，故不爲地球所壓縮的氣狀原子，與地球不可分離地結合着。這見解的根柢，缺少明晰性，那是我們必須承認的。再者，他舉出人身不爲四肢所壓縮，却由精細的氣狀的靈魂分子所支撐所推動之事，以爲比較，但這種比較並不能幫助我們十分了解這觀念。我們必須注意，地球絕對靜止的思想，既與全體系顯然矛盾，亦甚不合於這位詩人自己。宇宙必須被認爲是同原子一樣向下落；可奇怪的，是他竟不用地下氣狀原子的下落時自由轉位的事實，來作問題的解決。〔五〕

當然，伊璧鳩魯及其學派如能充分說明相對的靜止與運動之關係，他們就超越了他們的時代好幾百年了。

不依『現實』而依『可能』以說明全自然的傾向，我們已經在伊璧鳩魯的場合看見了。魯克埋底斯亦非常精密地表明了這種傾向。我們如若把這種傾向同勒爾特狄奧格奈斯的傳說關聯起來講，

就可以達到如次的結論：在這點，我們眼前所有的，並不如衆人所設想，祇是無所關心或淺薄，却是伊壁鳩魯學派的確定的精密的方法——這根本思想所能有的精密的方法。〔三〕

提到星辰運動的原因，詩人曾如是說：『在此等原因中，何者在這世界上有作用，是不易確實斷言的；我所主張的，祇是在依種種計劃而創造的種種世界內，究有何者能通宇宙而發生作用。我將舉出通宇宙而存在的星辰運動的一般原因；在這一般原因中，有一個也是這世界諸現象運動的原因。但這原因究竟是什麼，慎重的一步一步前進的人，不必把它舉出。』〔四〕

可能性的總和，必在無限的世界中某處，有其現實的存在——這思想，完全符合於這體系。認可思惟之總和(Summe des Denkens)與實際可能之總和(Summe des real Möglichen)相一致，從而與無限世界內某處的實在相一致——這思想，在今日，對於實在與思惟同一說，依然投射了有利的側面的說明。伊壁鳩魯之自然研究，雖傾向於可思惟之總和，不傾向於實際可能之總和，但同時却又傾向於實在之總和(Summe des seienden)，不過，當決定何者存在於吾人的特殊場合時，懷疑的躊躇(επ' εὐλαβία)便有了根據，使我們發表實際認識以上的見解。特殊說明有較大的蓋然性這個假定，很可以和這深奧的聰明的方法相調和。實際，我們亦有許多痕跡，贊成這種最動聽的說明。

第五篇討論人類漸次發展的幾節，可認為是全書最重要的部分之一。在其他諸點上不會以十分

公平態度待伊壁鳩魯的辛勤，却很公平的說，他的哲學在這諸問題上建立了極健全的見解。

照魯克理底斯說，原始時代的人類，較現今的人類遙為強壯。他們有更強健的骨骼。在霜侵暑迫之下，他們的身體硬健得很。他們的生活，像動物一樣，沒有農業技術，肥沃的土壤，自然地提供他們以生活資料。他們渴了，就到流泉邊去。他們住在森林洞穴中，沒有道德，亦沒有法律。火的使用，甚至於毛皮的覆蓋，他們都不知道。他們與野獸鬥，大都佔勝利地位，僅少數為野獸所迫害。慢慢他們知道建築小屋了，知道墾地栽種了，知道用火了；家族生活的結合於以形成了，人類始益趨於溫和。鄰人之間開始發生友誼，對婦女兒童開始發生憐惜，此時雖未完全調和，但大部分人類彼此間是處在和平情狀下。

人由自然命令發出多樣的言語的聲音。此種聲音之應用，即成事物之名稱。其初期發展，即導兒童使用語言以指示他眼前的事物。小山羊在角未長成以前即感其有角，而試以角抵觸；小豹小獅在爪牙未大成長以前，即以爪牙衛其自身；小鳥很早就信賴它的羽翼。就語言一點說，人恰好是如此。相信有某人以名給當時一切事物，後人即從此學習最初的語言，實在是毫無理由的。因為，為什麼可以假設，在其他一切人均不能發出明確的聲音而創造言語的各種聲音時，却有一個人能够如此呢？並且在其他一切人均不能瞭解聲音的目的及價值時，如何會有一個人，能指導其他一切人，叫他們去使用此等聲音呢？

就連動物，在其恐怖時苦痛時喜悅時，亦會發出各種不同的聲音。摩洛西的獵犬，掙牙咆哮時，高聲吠時，與幼犬嬉戲時，獨留家時，被打而逃時，也自然會發出各種不同的聲音。其他動物，亦復如是。於是，詩人推定：我們其實不如設想原始時代的人，必能由各種不同的音，表示各種不同的對象。

他又以同樣的方法，討論藝術之漸次的發展。魯克里底斯雖容認情操及發現的勢力，但他嚴格遵守他自己的世界觀，所以他以為最與此有關的，乃是幾分盲目的試行。試行許多迷誤的路以後，人們才得到因有顯明價值而能保持的正路。紡織最初由男子發明。婦女專司紡織，祇是後來的事。那時男子已投身於更困難的作業了。

今日婦女的勞動，已漸次（有時竟是一躍）轉入為男子所創設並夙為男子所專司的職業。但在伊壁鳩魯及魯克里底斯當時，則據我們所知，職業的這種轉移，尙未實行。所以，這種思想在今日亦較在當時為適切。

關於政治制度及宗教制度之形成，詩人所有的思想，均編在歷史的哲學的考察中。魯克里底斯以為，有才幹有勇氣的特殊男子，先建設城市並建築城堡，然後當作國王，隨意以其土地財貨，分給臣民中。最美最強最有才能的人，使財富高於權力與美之經濟現象，乃是黃金發現以後的現象。此時，財產亦可造就渴仰者，而與功名相聯結。但漸漸的，有許多人追求權力與勢力。嫉妬把權力破壞了，帝王被顛覆了。

先前越爲人所恐懼的王權，將越爲人所踐踏。此時粗暴的羣衆，將實行暫時的支配。直到後來，經過一種無政府的過渡狀態，才有法律與秩序隨之而生。

此處插入的種種註解，有退避或嫌厭政治活動的性質。那種性質，一般說，乃古代唯物論的特色。魯克里底斯既宣揚節儉與滿足，而反對熱望財產，又以爲，與其願望支配權而維持帝政，遠不如安安靜靜的服從。我們知道古代市民道德及純共和自治社會的觀念，已經消滅了。讚揚受動的服從，無異否認國家爲道德的社會。

個人主義之專斷的執着，曾過於和自然哲學之原子論，發生密切關係。在其他諸點認政治與道德行爲有密切關聯之斯多亞學徒，到後來亦會斷然不問國事。反之，斯多亞學徒如此重視的賢人社會，在伊壁鳩魯學徒手上，被表現爲較狹隘較親密的友誼的形式。

驅這時代哲學家抱靜寂主義的，遠不如說是古代人民政治力之消竭，自由之消失，政治狀態之腐敗與絕望。

魯克里底斯以爲宗教之起源，本來是純潔的。人們在醒時，尤其是在夢中，在精神上觀得了崇高有力之神的姿態，並以生命、感覺、及超人之力，附歸這些空想的像。他們觀察節季及星辰升降之合則的變化，但他們對於這些事物之理由，是不知道的。於是，他們遂以爲神在天上——光的地方；並以爲天及天

的現象——暴風雨、雹、雷閃、雷鳴——是以神爲原因的。

『人們以此等活動歸於神，並給他以激怒之情，那是如何不幸啊！他們對於自己會由此齋來多少悲嘆，對於我們，會由此齋來多少損害，對於我們的子孫，又會由此齋來多少的淚啊！』〔書〕

詩人會詳細描寫，人們很容易注意的恐怖，不復靜默地考察事物——這種考察，是唯一的真的敬虔——而以無用的犧牲及祈禱，來解除神的憤怒。

教訓詩的終卷，所論爲病理學——如果可以用這個名稱。對於氣象學的現象，這裏會論究其原因。關於電光、雷鳴、雹、雲、尼羅河漲水、歐特納噴火，這裏都有討論。在前篇，人類原史既當作宇宙開闢論的一部分來討論；同樣，在這裏，人類疾病，亦編在宇宙怪現象中，而以瘟疫之描寫，爲全書之結束。詩人在著作之始，祈禱生命胚芽之女神，在著作之末，描述死之力，也許都是故意的。

關於第六卷的特殊內容，我們祇要鉅引他關於『黃泉路』（Avernischen Orte）及磁氣吸鐵之詳細研究。前者特證明詩人之啓蒙傾向；後者却以一種特殊的難點給自己，而在自然研究上，對於這個難點，以非常慎重的複雜的假說，予以征服。

古人因見意大利、希臘及小亞細亞，常常有些地方發出一種氣體，可以使人及動物昏睡乃至於死亡，遂把這些地方叫作『黃泉路』。一般民衆，自然相信那裏與陰間——死神的王國——相聯接，說陰



間的幽靈及魔物，會在那裏出現把生物的靈魂拉下去，以說明這種致命的影響。但我們的詩人，却試根據原子的各種性質，說明這些地方，對於各種不同的創造物，有時有益，有時則有害。此後他又考究各種無形中散佈的毒物，並敘述——雖仍不免含有若干迷信的傳說——開礦時的金屬含毒及煙氣，有致死作用。古人不知碳酸氣，遂以為原因在於惡臭的硫黃樣的蒸發氣。他斷定這地點的地面蒸發氣，使空氣有毒。這結論是正確的。這結論的正確，證明了整齊的類推的自然研究，即不應用更嚴密的方法，也是知識大進步的條件。

磁氣作用的說明，雖不免仍有缺點，却使我們瞥見了魯克理底斯會如何根據伊壁鳩魯物理學全部自然學說所本的假定，作巧妙的條理一貫的引伸。魯克理底斯最先指示我們，在一切物體細孔中循環而由物體表面發散的細微原子，有一種非常急速的不斷的運動。根據這種見解，一切物體，都不絕在各個方向播送此等原子——此等原子會在空間的一切對象之間，產出不絕的交互作用——之流。這即所謂普遍流出說，與近世自然科學的振動說相對。若不論其形式，則在今日，不僅這種交互關係，已由實驗證明，而在其種類、數量及速度上，人們所與於它的意義，亦非伊壁鳩魯學徒的最大的空想所能想像。

魯克理底斯告訴我們，從磁氣發出的激流，會把空氣驅逐，致在磁氣與鐵之間產出一個空虛的空

間，爲鐵所突入。如若我們考察一下這學派的物理學，便知道這裏未提到有神祕作用的「空虛的恐怖」。其所以會生出此種結果，乃因一切物體在各方面都不絕爲空氣原子所衝擊；所以在有路可通的任何方向，都不免發生這結果——除非物體的重量過大，或其密度過小，致空氣原子得無阻地通過物體的細孔。這說明了，爲什麼在一切事物中，最激急地受磁氣吸引的是鐵。詩人以爲這現象，全然發因於其構造及其特殊重力；其他物體一部分因過重，例如金，不易在氣流中推動，亦不易經空虛的空間而爲磁氣所吸引；一部分則因多孔，例如木，致氣流得自由通過，無任何機械的障礙。

這種說明，雖尙有許多疑問，但其議論，顯然可以和亞里斯多德之假定及理論，作一有益的對照。我們第一可以疑問：磁氣的流出，如何既能驅迫空氣，却不以同樣的勢力驅迫鐵呢？「表」事實上，由一簡易的實驗，便知道由空氣稀薄而生的空虛的空間，不僅鐵，其他一切物體，亦是可以用吸動的。但我們能提出異論的這事實，却表明了這種說明之嘗試，是一個有效果的嘗試；同時，假定有祕密力，有特殊交感，及與此相類的各種手段，都是阻害進一步的反省。

這事例還指示我們，爲什麼這種自然研究法，在古代不能有多大進步。古代自然研究上的實際成績，全都屬於數學的方面，故在天文學，靜力學，機械學，光學，音學方面，頗有成績。記述的自然科學，亦會蒐集許多有價值的材料。但要變動觀察，結合觀察，以發現法則，在古代却尚不可能。唯心論者對於具體的

事象，固缺少感情與興趣；唯物論者亦往往以單一的觀察而中止，他們有一個初步的說明就滿足了，再不會去窺究事物的根柢。

## 第一篇註

「一」有時爲人誤解的這開卷命題，一方面反對唯物論的輕蔑者，他方面又反對某一些唯物論者。唯物論的輕蔑者，在唯物論的世界觀中發現了絕對與哲學思惟相反的東西，否認唯物論有任何科學的意義。某一些唯物論者，却輕蔑一切哲學，認自己的世界觀，並非哲學思辨的結果，却純然是實驗的，健全常識的，自然科學的產物。也許可以簡潔了當的說，伊奧尼亞自然哲學家哲學上的最初嘗試，即是唯物論；但一考察由最初的動搖着的不完全的諸體系，降至十分條理一貫的有明晰意義的德謨克利特士的唯物論，曾經過怎樣一個長期的發展，便知道唯物論祇能算作『最初諸嘗試中』的一種嘗試。實際，如若我們不混同唯物論與物活論（Hylozoismus）泛神論（Pantheismus），則唯物論祇在物質被解爲純粹唯物的物質時，始得成爲完全的體系。所謂純粹唯物，即認物質之構成份子非自體思惟的質料，祇是一種物體，其運動乃按照純物理的原理，自身無感覺，但因有某特殊的結合形式，才發生感覺與思惟。完成的唯物論，似必須爲原子論；因爲如若我們不把質料分解而爲小原子及小原子運動所在的空虛的空間，我們要明白說明從質料發出來的事象，而不混入超感覺的性質及勢力，就簡直是不可能的。德謨克利特士的靈魂原子和阿婆羅尼亞的狄阿格奈斯的暖空氣，表面上雖十分相像，實則有區分的必要。後者是一種絕對的理性質料；其自體能感覺，其運動似應歸因於其理性活動。德謨克利特士的靈魂原子，同一切其他原子一樣，按依純粹機械的原理而運動，其思惟現象之發生，祇由於特殊的結合，而這種結合，又復是機械地發生出來的。再者，達雷士的『生的磁氣』，適與Hydrae Talamon

(Gey) (一切都充滿着神)的話相調和，但與原子論者的磁石吸鐵說，到底是顯然不同的。〔二〕試一觀察宰勒氏的完全相反的說明(見希臘哲學卷一，第三版，四四頁)，也許應作如次的聲明。對於「希臘人無任何等級制度，亦無任何不可侵犯的獨斷論」那一句話，我們是可以首肯，不須修正其說法。但我們須記着，此等制度與獨斷論所由而發展的政治統一，在希臘人間，還是沒有的。他們的信仰制度，比個個的都市及地方之制度，還表現更多式多樣的形式。禮拜之純粹的地方性質，加以平和實際的頻繁，自然會導向有堅毅信心同時又是中央集權的民族所不能想像的寬容與自由。而在希臘人追求統一之努力中，恐以追求教主政治和神政統一之努力為最重要；我們對於德爾菲僧徒之位置，正可以看作是僧職所得「多名譽而極少權力」通例的一個例外。〔參看克帝亞斯希臘史卷一，第四五一頁，內有格赫特(Gerhart)，斯帝芬尼(Stephani)，威爾克(Walck)及其他作家，關於德爾菲神學者普及酒神崇拜及祕法所提出的說明。〕即令希臘沒有僧侶階級，亦沒有僧侶階級制度，但至少是有僧侶家族。這種家族之世襲權利，乃以最牢固的正統主義為保證，而照例屬於最高的貴族，且能維持地位歷數百年。伊羅西斯的祕密，對於雅典人，有如何的意義；此等祕密又如何與歐莫爾皮德、克里克斯、菲里德之家族相密接啊！(參看黑爾曼古代之神之祀奉第三章第二節；蕭曼希臘古代卷二第二版，三四〇頁以下。)這些家族究有如何大的政治影響，可由亞爾基巴德斯的沒落，予以最明白的說明——雖然在大眾宗教熱情與高教會及貴族勢力共同活動之裁判上，我們往往會把網的一條一條的絲線看落。關於正統派，當然不能認其中含有煩瑣的有組織的學說體系。但若德爾菲神學者及祕教之神政，不是來得那麼遲緩，致不及防止貴族階級知識階級中的哲學啓蒙運動的普及，那樣一個體系也許真已發生了。如是，人們將滯足於神祕的禮

拜儀式。在這種禮拜下，雖許一切人在其他各方面順其意願以思惟，但對於一定的神，對於這些禮拜儀式，對於這些特定的神聖的言語與習慣，其一般信仰必益難違犯。於是個人會大受拘束。一切懷疑，一切未經特許的改革，一切輕率的議論，必全受禁止。那是無疑的，就連關於神話的傳說，詩人的自由與地方僧侶的傳統束縛（那與祭典有密切關係），亦有極大的區別。一個民族如對於自己的神聖的傳說，有不搖的信心，且在各都市上，有不同的神，不同的屬性，不同的系譜及神話，他們亦必以較大的容忍心，許其詩人隨意處理其民族文學一般的神話材料。但若這種自由，稍稍露出要攻擊（直接攻擊或間接攻擊）地方神的傳統，那詩人就會同哲學家一樣大禍臨頭了。本文所舉諸哲學家，固然在雅典受人迫害，但在雅典受迫害的哲學家必不祇此數。譬如斯蒂而卜（Stilpo）及德奧夫拉斯特士（Theophrastus）（麥耶及蕭曼著雅典之訴訟第三〇三頁以下），還可以加入詩人梅樂斯的底奧哥拉斯（Dionysus von Melos），有人懸獎購取其頭，亞細羅斯（Aeschyus），即以褻瀆祕法之神聖為名而致生命於危險，幸雅典高等法院念其勞績甚大，始得赦免；歐里庇德斯亦被指為無神論者而受驚恐，尙有其他等等。在雅典人意識中，寬容與不寬容如何相互交接，只要看如下的演說便知。這次演說，是彈劾恩多基德斯（Andokides），據伯刺斯（Blas）雅典之雄辯五六六頁以下，這演說似非出於里西亞斯（Lysias），但實為訴訟中的彈劾演說。其言曰：梅樂斯的底奧哥拉斯不過違犯了外人的宗教，恩多基德斯却褻瀆了他本鄉的靈場。前者當較可恕，後者實罪無可逭，因違犯外人的宗教，並非褻瀆自己的神。如若不敬之心非對雅典的靈場，祇對外人的靈場而發，這種主觀的辯解，必成為客觀的釋放。又從同一演說中，我們再看見了歐莫爾皮德的家族，有權在一定條件下，按照一種不知作者為誰的祕密法律，裁判瀆神的人。（這法律是否在亞肯王議長之下

發現的——參照麥耶及蕭曼一一七頁以下——在我們是不關重要的。）徹底保守的亞里士多芬尼斯所以能嘲弄諸神，而以最酸辣的嘲笑對付新興的迷信，其理由是全然兩樣的。而伊璧鳩魯所以不致受迫害，祇因為他斷然參加各種外形的宗教儀式。這種彈刻的政治傾向，與其說是破壞狂信的基礎，無寧說是建立狂信的基礎。如若不敬虔的罪名，是推翻最得民心的政治家的最有效手段，那就證明，不僅墨守法律的虛文的心情是存在的；即民衆的熱情的宗教熱亦是存在的。從而，蕭曼（古代希臘卷一第三版第一一七頁）關於教會對國家的關係，所敘述者，我們是決不能認為充分。辛勒對於這問題的議論，亦有許多點是如此。迫害不當與典儀相關聯，而常與教理及信仰相直擊，此點似可由彈刻以對哲學家的彈刻估大多數，而得充分明白的證明。但若我們僅就一城市，一短期間，來考慮那決非少數的這類訴訟事件，並考慮其危險，則在哲學上受攻擊者『僅為少數代表者』的話，似不能稱為正確。往下，我們還要鄭重討論。就十七世紀十八世紀（十九世紀？）的近世哲學而言，在威嚇的迫害之壓迫下，思想體系曾如何有意或無意地求適應於民衆信仰。〔三〕參照辛勒第一卷第三版一七六頁註二及馬爾巴哈（Marbach）哲學史五三頁所引用的前世紀唯物論辯爭時期出版（那並非偶然的事情）的著作物。在我看，辛勒未免過於看低達雷士了。關於辛勒的敘述，我可作如次的批評。先前曾有人引用西瑟羅論神的性質的話（卷一第一〇章第二三頁），來證明達雷士的有神論，而以西瑟羅式的淺薄，認『外的創造』（Ungere ex）一語，指世界質料以外的造物主。但同『世界理性』一樣，神，尤其是斯多亞學徒所謂神，祇是內在的神，並非人形的，從而亦非人格的神，就使斯多亞學徒的傳說所根據的，是按照自己的體系對一個較古的傳說所提出的說明，這種說明（不問用語是否原來如此），亦不因此便是謬誤的。就前後的關係判斷，一切事物均充滿

着神這一句話，多分就是這概念的起源——這句話，就連亞里斯多德（靈魂論第一卷第五章第一七頁）亦顯明是予以象徵的說明。所以，『蓋然的』(Vero)一辭所暗示的疑問，僅（很適當）指他自己的解釋，而這種解釋，比較斯多亞學徒的解釋，事實上是遠較為錯亂，遙較為不可靠。亞里斯多德的話（形上學卷一第三章）來拒絕後一種見解（宰勒第一卷一七三頁），是很不適當的。蓋因亞里斯多德在這裏無疑是引伸安納撒哥拉斯的主張，即分離形成世界的理性（即生成之原因）與動作所在的質料。這種主張，和亞里斯多德自己的哲學是很有關係的。至於他所以不滿意安納撒哥拉斯這種主張，如次章所述，乃因超越的原理，僅偶然出現於安納撒哥拉斯的場合，且未條理一貫的貫徹。安納撒哥拉斯的態度，本來是過渡的，不十分徹底的。亞里斯多德之不滿意，無怪其然。亞里斯多德謂其功績可疑，並嚴責其不徹底，不過表明了，亞里斯多德承繼了柏拉圖的蘇格拉底（『費多』第四十六章）討論同一問題時所抱的狂信的熱心。〔四〕參照巴克爾 (Brudke) 英國文明史卷二，一三六頁以下。〔五〕參照宰勒卷一第三版，第二〇頁以下，那裏，對於希臘哲學起於東方思辨的見解，曾有詳細的辯駁，烏伯衛卷一第四版第三二頁（十版第二〇頁），對於同一問題，亦曾有簡潔而極細心的討論。東方學者欲希臘人以哲學，這種粗笨的見解，因宰勒及其他諸人之批判而永遠排除了；反之，關於印度日耳曼同源的影響及近鄰的不絕影響，宰勒的詳註（二三三頁以下），卻隨東方研究之進步，取得了益加的意義。但關於哲學，宰勒因受黑格爾見地的影響，顯明看輕了哲學與一般文化發展的關係，過於使思辨的思想孤立。我們却以為思辨與宗教的啟蒙及科學的思惟的端緒，有最密接的關係。如若我們的見解不錯，思惟方法改變的衝動，也許竟是自東方來，但在希臘，則因其土壤特別適宜，得成熟比較高貴的結果。再參照路易斯 (Lowy) 哲學史卷一



第一一二頁的註解如下：『希臘科學思辨的黎明，與東方宗教運動符合，這事實頗值得我們考慮。』又反之，特殊的哲學觀念，說是從東方移到希臘，乃是十分可能的。其所以在希臘發生者，正因希臘本身的發展，已爲之準備適當的文化條件。歷史家亦可能曉自然科學的見解。獨創性與傳統二語之對立，是粗笨得不能再用了。觀念同有機的種子一樣，遠飛廣行，但唯正當的地盤，能使之發展並予以較高的形態。在這場合，無這衝動，希臘哲學固然未必就會不能成立，不過獨創性的問題，終當另有說明。希臘文化之真正獨立，不在於其開始，而在於其完成。〔六〕近世亞里斯多德學徒說，亞里斯多德論理學，從著者的見地考察，本質上非形式論理學，乃是論理學的形上學的認識論。這種看法是很正當的。但同時他還傳給了我們若干形式論理學的原理，那自然祇是由他編纂完成的。此等形式論理學的原理，我希望會如我以後的著作所示，祇表面上與他的概念論的原理相關聯，而事實上且往往與之矛盾。現在一般人都喜歡輕視形式論理學，過於重視形上學的概念論，但試一靜思，就知道形式論理學的根本原理，祇在其未受亞里斯多德形上學之惡化與腐化的限度內，才能嚴密的論證其爲數學的原理。〔七〕參照康德關於同一問題之說明。見純粹理性批判緒論，尤其是哈吞斯坦版康德全集卷三第三八頁。本書下卷，對於方法的問題，還有更徹底的研究。〔八〕參照教育及教授法百科辭典的『靈魂論』條。卷八第五九四頁。〔九〕參照註一。論阿婆羅尼亞狄阿格奈斯的詳文，見拿破卷一第二一八頁以下。那裏假設，無原子論，亦能有同樣徹底的唯物論。關於這點，我將在下卷討論烏伯衛的見解時予以考慮。現在我們，只要注意第三種可能性，那在古代亦是同樣不會發展的，那就是有感覺的原子之假定。但此處如若根據肉體原子之感覺狀態之總和來建設精神生活，我們又和德謨克利特士的原子論，碰見了同樣的絕壁了——他根據自身並不發光亦不發音的

原子的集合來建設聲音與顏色。反之，如果我們把人間意識的全內容——內部狀態——還原為一個單一的原子，（這個學說在近世哲學上以最多樣的修正而出現，但和古人的意思相去甚遠了，）唯物論便變成了機械的唯心論了。「110」決不能

根據這句話，便以我完全贊同模拉克（Quilault）宰勒加等人對於這種傳說加所的批評。僅僅因為看見維賴里亞斯·馬克西（Valerius Maximus）的可笑的誇張及狄阿格奈斯的引證的不正確，便否認色爾克塞斯（Charcos）曾駐居阿布拉，是不對的。布羅多達斯告訴我們，色爾克塞斯曾滯留於阿布拉，甚願留在那裏，（卷八第一二〇頁，狄阿格奈斯也許有這一章記在心裏。）在這場合，王及其廷臣必宿泊於當地最富裕市民之家，那是當然的；色爾克塞斯行隊中必有最有學問的波斯道士為伴，亦是有史可稽的。但若假定對於這位有知識慾的兒童的精神，此等波斯人曾予以初期的刺激的影響，却未必確實。我們還不如提出與此相反的主張。內部的或然性越是巨大，這故事的萌芽就越容易由僅僅的假定與結合，發展而為假定的傳說。同時，這故事後始出現於不可靠的著作家間，又足見其外部證據極不充分。與這問題相關聯的德謨克利特士的年齡問題，雖曾費盡炯眼（參照夫勒著勃洛大哥拉斯的疑問一八四五年波恩版，宰勒哲學史卷一第八四頁註二及七八三頁註二）來考究，但關於這問題，我們所得答案，要為黑爾曼（K. F. Hermann）的意見辯解，終不是不可能的。我們在本書第一版，即依從黑爾曼的見解。然內部的證明（參照路易斯哲學史第一卷二一六頁）却似乎要把德謨克利特士列於較後的時代。亞里斯多德以為德謨克利特士是概念規定的創設者（蘇格拉底及其同時人僅為繼續者）（參照宰勒卷一第六八六頁），這種見解，必不可匆匆採納，因德謨克利特士無論如何，要開始發展他的學理，終須待到成年。如若我們認定蘇格拉底的業績出於他和哲人派交際



拉克三二五七頁。ἡ δὲ γὰρ καὶ νόμος πικρὸν, νόμος νεκρὸν, νόμος ψυχρὸν, νόμος χαλεπὸν, ἐνεστὶ δὲ ἕκαστα καὶ νεκρὸν. [111] 原子論之根本特徵，因缺乏可憑信的斷片，我們祇得主要根據亞里斯多德及魯克里底斯摘取。我們必須注意，此等敘述，雖與西瑟羅的嘲笑之曲解與誤解相去甚遠，但其根本思想之數學的明晰性及個個部分之關聯，恐仍不免有些缺陷。對於這種有缺陷的傳說，我們常常就德謨克利特士全體系所由而支持的數學的物理的自明性，予以補足，本來是很對的。幸勒討論原子之大與重的關係時，所採態度無疑是十分正確的。（卷一第六九八頁——七〇二頁。）但在這裏，講到運動理論，亦尚有缺乏明瞭性的痕迹。幸勒說（七一四頁）：在無限的空間沒有上與下的觀念，對於原子論者，非為必備的觀念；又，伊壁鳩魯在狄奧格奈斯第十章六十頁關於這點所發言論，太皮毛了，太非科學了，非出於德謨克利特士。但這種判斷，殊嫌嚴格。對於在無限的空間無『目擊』的上與下——這種反對意見，伊壁鳩魯並未反對，幸勒的話殊非事實。至若伊壁鳩魯說，在無限的空間上與下雖是相對的，但從頭到足的方向，為有定的既知的方向，從足到頭的方向（雖其量所由而測定的線，得大延長），可認為是絕對相反的方向，這種說法，乃是十分正確的，全然是屬於德謨克利特士的系統。自由的原子的一般運動方向，顯然祇是人立在線上從人頭到人足的運動，這方向即是從上到下，與此相反的方向即是從下往上。 [112] 參照模拉克物理學斷片二第三五八頁及幸勒卷一第七一七頁註一，論同種原子之純機械的結合。但曲線運動（『圓運動或渦旋運動』，幸勒七一五頁本文及註二），實際在德謨克利特士體系所佔地位是否真如後世報告者所云，却比較更不確實。他多分以為，構成世界的原子集團的渦旋運動，是在原子尤其是宇宙外圍原子已由原子的鈎所拉合而形成緻密的物體以後，方始發展出來。這種物體，一

部分由於其分子本來有運動，一部分因為外來原子之衝突，遂發生迴轉運動。照德謨克利特士說來，星辰依迴轉的世界的蓋被而動。伊壁鳩魯與德謨克利特士較，當然是一個極弱的數學家，所以其所處時代雖較後，依然以為太陽因曾一度在宇宙的一般運動中接受到衝動，故能繞地球而繼續迴轉。如若我們考察一下葛里略以前的運動觀念是如何含糊，我們就不用着驚訝，就連德謨克利特士亦以為圓周運動是由直線的衝突導出來的。然對於這種假定，可靠的證據却是全然沒有。〔二三〕參照休埃爾歸納科學史卷二第四二頁。〔二四〕這裏又缺乏可靠的證據；我們主要又須仰賴於亞里斯多德的報告。但這報告却極充分，不致引起誤解的猜疑。其詳見宰勒卷一第七〇四頁以下。〔二五〕這裏我們在狄奧夫拉斯特士（*Theophrastus*）有相當充分的據錄。參照模拉克物理學斷片二四至三九，第三六二頁以下。斷片二四的普遍原理有注意價值。『法式是自存的（*ἄτακτον*），甘味及感官性質，祇與其他相對，祇存於其他』。這裏我們又看見了亞里斯多德的實體與偶有性之反對的源泉，好像他曾在德謨克利特士那裏發現了可能（*δυνατός*）與現實（*ἐστὶν*）之反對的模範。（模拉克物理學斷片七三五八頁）

〔二六〕亞里斯多德物理學卷二，那裏解釋自然有二元，即形相與質料。以前的哲學家只顧到質料。『恩比多立與德謨克利特士對於形相及實在這類用語的意義，不大理會。』〔二七〕參照宰勒卷一第七二八頁。〔二八〕參照註十四。要對德謨克利特士的觀念說句公道話，請參照笛卡兒感情論第十章十一章如何在肉體的運動上表現物質的『生命之靈』之活動。〔二九〕純粹理性批判原理論第二部第二章第三節，哈吞斯坦版第三卷三三四頁以下，並參照同書三三五頁的重要的註。〔三〇〕參照近世哲學史上洛克對霍布士（*Hobbes*）的關係或康狄拉克（*Condillac*）對拉麥托里的關係。我們自然不必常常期望

這種年代的連續，但這種連續是最自然而又最常有。我們必須注意，如何感覺論的要素，一般會早已表現在深透的唯物論者那裏；而在霍布士及德謨克利特士的場合，更為顯明。再者，我們又看見了感覺論到底只是轉到唯心論的過渡——例如洛克便立在霍布士及巴克萊（Bakley）間難於支持的地位；因為一經承認感官的知覺為唯一的條件，則不僅客觀的性質會發生動搖，即其存在與否亦必發生疑問。但古代還未曾進到這一步。〔三一〕挑夫的故事雖在極古時代已有痕迹，但也許須認為是一個寓言。參照布朗德斯（Brandis）希臘羅馬哲學史卷一第五二三頁。並參照辛勒第一卷八八六頁註一，那裏過於着重伊壁鳩魯的『誹謗僻』了。至若勃洛大哥拉斯是否是德謨克利特士的學生，則與註十所論之年齡問題有密切關聯。我們在這裏仍不要下斷語。勃洛大哥拉斯長德謨克利特士二十歲這個有力的假定，決難有十分的證據，雖然德謨克利特士會如何影響勃洛大哥拉斯的認識學說，依然是極可疑的。我們必須假定原來祇是修辭學者政治教師的勃洛大哥拉斯，乃在他第二次滯留雅典與其反對派蘇格拉底發生精神的交際時，才完成他自己的體系。這時，德謨克利特士的著作，也許已經發生影響了。辛勒隨在夫勒（Fou）著勃洛大哥拉斯的疑問，一八四五年）之後，試完全從赫拉克里特士演繹勃洛大哥拉斯的哲學，完全不顧到德謨克利特士。這種嘗試，錯在沒有十分的支點，來說明勃洛大哥拉斯認識學說之主觀傾向。他認感覺生於感官與事物之運動，固可說是受了赫拉克里特士的影響，（參照辛勒卷一第五八五頁），但赫拉克里特士並未把感官性質還原為主觀的印象。反之，德謨克利特士的『甘的法則和苦的法則』及其他（物理學斷片一），却是從古代物理學者的純粹客觀主義的世界觀到哲人派的主觀主義的世界觀一個自然的過渡。勃洛大哥拉斯為要成就他自己的見地，誠不得不推翻德謨克里特士的見地；但他對於

赫拉克里特士，亦是抱這種態度。赫拉克里特士以爲一切真理在於普遍，勃洛大哥拉斯卻在特殊中尋求真理。從歷史的見地說，柏拉圖的蘇格拉底如何會把勃洛大哥拉斯的一切均在動中的命題，當作是一切繼起的命題之本原，（參照夫勒勃洛大哥拉斯的疑問七九頁，）還是不能決定的。但一般的說，赫拉克里特士自然影響到了勃洛大哥拉斯的學說，而同時這亦可以說是本原的要素，不過後來又加入了德謨克利特士把感官性質選原爲主觀印象的要素，作爲發酵的要素。「三二」路易斯哲學史說，卷一第一〇六——一〇七頁。「三三」參照夫勒勃洛大哥拉斯的疑問一一〇頁。「勃洛大哥拉斯人爲萬物尺度的學說對於哲學的進步，實有莫大貢獻。人間持有自意識的心，故爲萬物之靈長。」爲這個理由，我們必須承認，勃洛大哥拉斯完成的哲學的眞基礎，是這命題，不是赫拉克里特士的 *ταυτα εστι*（萬物流轉）。「三四」夫勒勃洛大哥拉斯的疑問八八四頁以下。「三五」參看畢希訥人類在自然的地位萊比錫版一八七〇年一一七頁。俾雷叔特的用語，我們將在下卷予以更充分的討論。「三六」夫勒勃洛大哥拉斯的疑問九九頁；宰勒卷一，第九一六頁以下。「三七」路易斯哲學史卷一，第一一四頁。「三八」這學說曾在柏拉圖提麥奧斯反覆詳述，可參照四八A、五六C、六八B的章句。在這一篇，到處都明白說出了二種原因，即神的、理性的、神學的原因及自然的原因。關於二者的一致，却殊少提到。理性支配着必然性，但非無條件的支配，其支配有一定的限度，且僅以「說服」爲手段。「三九」這種目的論之擬人的性質及其主張之反唯物論的熱心，可從「費多」一書最明白的看出。蘇格拉底在「費多」一書，深對安納撒哥拉斯表示不滿。因安納撒哥拉斯在其宇宙開闢論上，不使用如此有希望的「理性」，却由純粹物質的原因，說明一切。關於這些章句，我們下文還要引用。「四〇」倫理學起源於特種的目的論。柏拉圖的目的論較

蘇格拉底的目的論爲進步，亞里斯多德的目的論又較柏拉圖的目的論遙爲進步，但他們三者都有倫理的根本特性，並與真正的自然研究不相調和。在蘇格拉底看來，一切都似爲人間的目的而創造。柏拉圖承認一切事物均有其自身之目的，他們的合目的性是更屬於內部；亞里斯多德却以爲目的與事物之概念的本質，完全一致。但就令如此，我們已引入一種自身實現力，到自然物中。那絕對不能當作自然現象來考察，祇在陶冶人間，形成人間之實踐的意義上，持有唯一的原型。且亞里斯多德尙引入許多其他倫理觀念，最有害於研究的進步。最要者，厥爲一切自然事物之等級『上』與『下』、『左』與『右』之抽象關係；此外，則爲『自然的』與『強制的』運動等等。〔四一〕這裏我們不要提到佐皮魯斯（Zopyros）的不十分確實的記載及其他。按照這些故事，就連在青年時代，蘇格拉底亦是急躁的、放蕩的。（參照宰勒卷二第二版、第五四頁，他無條件地否認亞里士多生諾斯的記載。）我們既然按照塞諾芬及柏拉圖的記載，尤其是宴會一篇所述，來描寫他的性格，所以我們不說蘇格拉底生涯有任何時代，是放縱其熱情性質。不過，他本質上的倔強的天性基礎——後來轉變爲道德的使徒之熱情——亦有其重要處。〔四二〕參照柏拉圖宴會（尤其是二一五頁D及E）中亞爾基巴德的讚辭。〔四三〕在與蘇格拉底有關的限度內，這事情，實很詳細說明在他和亞里士多登摩斯（Aristodemus）的討論（塞諾芬的回憶錄卷一第四頁）中。詳見路易斯哲學史卷一第二八五頁。〔四四〕關於德爾菲僧侶階級之雜神崇拜（把各種神及禮拜儀式混合且融合爲一），已在註二中敘述。阿婆羅在蘇格拉底精神傾向中所佔的地位，近頃已由尼采（Nietzsche）在悲劇的發生（萊比錫版一八七二年）中予以極怪異極明顯的指示。這種傾向，與柏拉圖的學說結合起來，如何有若干世紀不絕趨於繁榮，直到後來——但那時異教要復活，已經太遲了——



——才完全爆發呢？試研究『希里奧斯王』之哲學的神祕的禮拜（鳩里安大帝以為這是和基督教對立的），我們對於這問題，就能予以解答。參照包爾（Baur）希臘教會史卷一第二版，第三三頁；道肥爾（Douffau）研究與性格描寫來比錫版一八七一年，第一九〇頁。〔四五〕蘇格拉底是元老院長，他就以這資格，任這一次的投票監察員。亞其魯薩戰後，將帥忽視戰死者的葬儀，激昂的國民就要投票列處將帥。這提議不僅內容上不正當，形式上亦有缺點。蘇格拉底遂不惜冒萬難斷然拒絕投票。三十暴君命他及其他四人，從薩拉米斯解列馮（Taenon）到雅典，其他四人聽命，蘇格拉底却悄然歸來，雖明知不聽命即有生命之危險。〔四六〕路易斯哲學史卷一，第一九五頁，曾詳細引用『費多』這一章（參照註三十九）。他以為這是真正的蘇格拉底學派的，並說明如何安納撒哥拉斯會為蘇格拉底所誤解。路易斯在這裏是很得當的。〔四七〕路易斯哲學史卷一，第三一二頁。他方面可參照辛勒卷二第二版第三五五頁對於柏拉圖哲學之詩的性質表示敬意的言句。『生產這樣一種哲學，既必須有藝術的性質，所以這種哲學亦必然要有藝術的敘述。我們在柏拉圖著作中看出的與觀念有如此近接關係的現象，乃是美的現象；觀念在現象中的直覺，乃是美的直覺。在他，科學與生活是彼此滲通的，所以在他，科學就只能在活的敘述下傳達出來。但若所傳達的是一個理想，那敘述當然會成爲一種詩的敘述。』無疑，路易斯曾經視柏拉圖對話篇中的藝術要素。但他們二人的描寫都是正當的，不是不可調和的。蓋因柏拉圖之形式的影塑的美與阿波羅的明晰性誠然一樣是『詩的』——就這字的廣義說——但不是神祕的，亦不是浪漫的。同時路易斯所念念不忘的執拗尊大的辯證法，真是過分擴張了，以致顛亂藝術形式，並由其獨斷主義及對『知識』之特殊要求——那祇能由組織的努力得到——與一切真正的思辨之真正的詩的原理（那是根據於心的直

觀，非根據於媒介的知識）相反對。如若這藝術的要素曾引伸出來，柏拉圖哲學，事實上就成爲一切時代的思辨之最好的模範了。但這要素是與抽象的辯證法及論理的嚴峻性（路易斯非常注重這點）相結合的，這結合遂生出了一種異質的全體；更因其全然混淆科學與詩，遂創出了後此哲學之大困亂。〔四八〕宰勒希臘哲學史卷二，第二版，第三六一頁，承認柏拉圖的神話，不單純是思想的外裝；哲學家往往在其他形式上，有這種外裝。他所以有時候要使用這種神話，乃因爲在這時候柏拉圖所願表明的事物，不能以嚴格的科學形式傳達。那是很正當的。但若視此爲哲學家之弱點，却就錯了，因爲他在這裏更分是哲學家的態度，更多分是詩人的態度。柏拉圖所提出的問題，非用比喻方法，即無法處置。對於絕對超越的事物，我們不能有適當的科學知識。近世亦有若干體系，使用超越的事物之概念的知識之幻想。就這方面說，這些體系，事實上決不較柏拉圖的體系，有更高的位置。

〔四九〕爲要證明此事，我願介紹一新近出版之著作，即倭鏗（Hirsh）所著亞里斯多德之哲學原理及研究方法，柏林版一八七二年。這部精粹的有見識的小著作，對於我所夙持的見解，雖無予以確證之目的，却到底作了它的顯著的確證。我一向以爲托倫德倫堡（Trondelund）創設的新亞里斯多德學派終必大有助於我們，使我們能決然解脫亞里斯多德的權威。倭鏗分解哲學爲亞里斯多德的言語學。但這言語學乃是徹底的客觀的。這裏比任何其他地方都更明白更概括地指出了亞里斯多德方法的缺點。著者雖主張那亦有其長處爲之抵消，但精心的讀者當不難發現其證據之脆弱。著者以爲亞里斯多德在自然科學發現上的成績所以會如此稀少，幾全應歸因於缺少必要的工具，來完成感官的知覺。不過，從歷史方面觀察，則在近世進步的開始期間，自然研究任一部門所有的工具，殆與古人所用者完全一樣。今日所用的壯大的工具，大部分都是由這種進步創造出來

的。哥白尼沒有望遠鏡，但他敢破壞亞里斯多德的權威。這是一個斷然的步武。在一切其他部門，亦復如此。〔五〇〕這一點，倭鏗沒有看到。在他所著書一五三頁，便以爲他前人的成就很少。是的，現存的文獻不是很少麼！參照註十一，我們在那裏就讀了亞里斯多德曾利用德謨克利特士，不過在引用前輩的話的時候，他不會舉出前輩的名字，而在舉出前輩的名字的時候，便爲了要予以駁斥。倭鏗七頁以下，亦曾如此說明。〔五一〕倭鏗在一五四頁曾舉數例：惟人間有心臟的鼓動；男比女有更多的牙齒；女人的頭蓋骨和男人的不同，有一環狀的縫合線；人類後腦蓋有一個空虛的空間；人有八根肋骨。一六四頁以下，有幾個例據說是實驗得來的：蛋在強鹹水中浮游；人們可用閉口的蠟製器皿從海洋攜帶飲水回來；幾個蛋的黃，攪在一起，會集在中央。〔五二〕古菲爾 (Ouvier) 以爲亞里斯多德描寫埃及動物，並非根據他自己的觀察，祇是根據希羅多特的陳述。不過就他的描寫看去，倒像他親自見過這些動物一樣。漢波特 (Humboldt) 以爲亞里斯多德的動物學者作，對於亞力山大大戰役所造就之知識，並不見有何等增加。〔倭鏗亞里斯多德研究方法十六頁及一六〇頁。他以爲他是科學知識的集成者，這種見解，見同書五頁以下。〕〔五三〕亞里斯多德神學的原理，曾爲烏伯衛所精細說明，（見其所著哲學綱要卷一第四版，第一七五頁。）即，世界之原理，在於神；這原理不僅作爲世界內在的形式而存在，亦且作爲絕對自存的實體而存在，換言之，不僅像軍隊中的秩序而且像軍隊中的將帥。他以荷馬之言『Ὁ δὲ κτάνου πᾶσι νόστος ἐστίν』(『主將不以多爲貴，而以統一指揮爲貴，』)作爲他的神學的結論，已暗示有倫理的傾向爲根柢。但超越神之本體論的基礎，却在於如次的命題，即一切運動，(由可能性到現實性的發展，)都以本身不運動的某事物爲運動的原因。『一切發生出來的事物，都含有一個現實的運動原因；世界一般，必

須有一個絕對的最初的能動者，以形相給一切自然的被動的構成世界的物質。」「五四」倭鑿在亞里斯多德研究方法一六七頁說明：亞里斯多德對於歸納法，並不會予以嚴密的意義，因為他常以歸納法一語代替類推法，但二者實甚不同；他還有時以爲歸納法不過是由實例說明抽象觀念。有時，歸納法一語的使用，有較嚴密的意義，（即認歸納法是由特殊達到普遍，）但他依然有匆匆由特殊到普遍的傾向（見亞里斯多德研究方法一七一頁）。『在自然科學各部門內不管是特殊的抑是普遍的，他往往以最大的確信，由少數事例推知普遍。從而，他所提出的判斷，往往超出他親自實際觀察之範圍。』同書一七一頁以下，會舉出若干實例。關於寧可使用歸納法的那些先天的推理，請參照倭鑿同書五四頁以下，九一頁以下，一一三頁以下等頁。」「五

五」一般的說，希臘人間最熟知的唯物論，乃是人性論的唯物論；亞里斯多德的學說——認人間有可分離的神的個別的靈魂——就在古代他的後繼者間，遇到了最頑強的反對。音樂家亞里士多生諾斯以爲靈魂對肉體之關係，有如調和對絃之關係，因調和即生於絃。底克爾柯斯 (Dietarchos) 以爲沒有個別的靈魂實體，祇有普遍的生命力與感覺力，那祇能暫時在肉體的對象上成爲個別的。（烏伯衛哲學綱要卷一第四版，一九八頁）。帝政時代亞里斯多德最重要解釋者之一阿夫洛底西亞士的亞力山大 (Alexander of Aphrodisias)，以爲可分離的精神 (vous nous) 沒有人的部分，而是神的本質，可以影響自然的不可分離的人的精神，並使其發展結局，思惟過程，即由此而生。（參照宰勒卷三第一、第二版七一、二頁。）在阿刺伯諸解釋者間，尤其是愛維羅斯 (Averroes)，便以爲神的精神侵入人間之學說，是泛神論的。中世基督教哲學家，比亞里斯多德還更承認理性的個別性及可分離性，他們就從此主張他們所謂不死的『合理靈魂』（Anima rationalis），但這與正統教會

的嚴格解釋無關，因正統派以爲不死的靈魂，不僅包括理性，且包括各種低級官能，所以，就在這點，亞里斯多德本來的意見，亦未曾有何處適用。〔五六〕參照宰勒卷第三第一、第二版、二六頁。〔五七〕參照宰勒卷第三第一一二頁以下。『原來以全部精力獻於實踐問題的斯多亞學徒，其理論的世界觀，却立足於常談的見地上。所謂常識的見地，即在可感覺的有體的存在物以外，不承認有任何真實的事物。在形上學，他們本來的目的，是發現人類行爲之確實的基礎。在行爲上，人間直接與外界對象物接觸。此時呈現感官前的事物，被他們認爲是真實的事物，其真實的存在不容懷疑。它們的實在性，實踐地爲他們所承認，因爲它們有影響及於人間，且爲人間實施能力的對象。這種能力實施的主體與客體，都是物質的。就連人間最內部的作用，亦必有某種物質的東西爲其直接手段——即聲音與姿勢。在經驗的領域內，沒有非物質的作用。』參照同書第三二五頁。那裏會切實對照斯多亞學派關於神意絕對支配世界之倫理方面的和理論方面的見解。但在這裏，唯物論亦祇是從實踐興味的優勢演繹出來的。廣義的唯物論（泛神論的或機械論的），在古代，實際幾乎是嚴格的一元論及決定論之不可避免的歸結。古代人依然遠隔於近世笛卡兒、萊布尼茲、或康德的唯心論。〔五八〕關於伊壁鳩魯與德謨克利特士的分歧，我們一部分可參看本書論德謨克利特士的部分，一部分可參看本書下文所摘錄的魯克里底斯的自然論。〔五九〕參照宰勒卷第三第一、第二版第三六五頁，視此點爲伊壁鳩魯未曾費力去解決的『難點』。但他又說，依勃洛大哥拉斯的見解，感官的錯誤爲不可能。這句話是很可注意的。且他隨文繼以正確的言論，謂錯誤不在於知覺，祇在於判斷。例如，一棒插入水中，據眼所見，似已折斷。但這知覺——斷棒的知覺——不僅是全然真實可靠的（參看該書反對烏伯衛所言），而且是光屈折說的重要基礎，設無此種知覺，折光說當無得到的可能。但棒（被視爲客

觀事物的棒)折判斷,捧出水後依然折斷的判斷,却是錯誤的。這種判斷,很容易就可以根據第二知覺,予以糾正。如若這二知覺之本身不全可靠,非進一步認識之基礎,也許有人提議像放棄不正確的判斷一樣,斷然放棄其一。但這顯然是不可能的。有一類感官的錯誤(在古代還不知道的錯誤)——在此等錯誤上,不正確的判斷(誤斷)直接地無意識地影響知覺的機能(例如網膜黑點的現象)——作為知覺,卻是可靠的。宰勒以為這個難點,要更進一步予以解除,只有區分心像的知覺和對象的知覺。這種主張,似立足於一種誤解。關於真的心像與不真的心像將如何分別的問題,可如次答覆:一切心像都是真的。即,對象物在必然會從媒介物及吾人器官的特性生出的變形中,會十分確實地被提示出來。所以,我們本來的任務,非否認心像,認其為絕對『不確實』,而以他物為之代,却不過承認心像是原像的變形。這種承認,像其他各種承認一樣,是很單純地,由豫想 (Толкуну) 及意見 (Судъ) 的形成而生,而豫想及意見的形成,則由於知覺的反覆。譬如,我們可參照盧騷 (Rousseau) 使愛彌爾從斷棒的心像,展開折光概念之方法。伊壁鳩魯雖不曾如此精確地處置這問題,但他如次的言論(如西瑟羅之報告真確)——聰明人之任務,為區分空虛的意見 (Opinio) 與確實 (Parsplonitas) ——顯明不是伊壁鳩魯體系對於這問題的答案全部。這種區分的發生方法,顯然和其他一切知識的發生方法相同。那就是形成概念,並根據知覺,參照概念,假定變形現象之原因。[六〇]本書第一版第六五頁有一段,曾引用漢波特『宇宙』的索引來證明亞里斯多德在自然科學上的重要。因考慮到希臘一般文獻散佚,亞里斯多德著作却得保留的事實,便把這段取消了。漢波特稱讚亞里斯多德的話,是否有點過於推崇他,也許還有懷疑的餘地。』包括一切有機體的亞里斯多德的形態學見解固是如此,柏拉圖的可尊敬的數學思想,亦含有後來自然

科學一切進步之萌芽。『事實上，我們亦必須承認目的論的假設，在有機的範圍內，頗爲重要；但近世自然科學的大發展，却須從這『有機世界觀』的獨裁，解放出來，並以這解放爲前提。對於無機的自然，對於最普遍的自然法則，我們的知識，事實上就與德謨克利特的原理，有遙爲密切的關係。只有根據德謨克利特的原理，物理學和化學才有成立的可能。』〔六一〕利特 (Lit-ter) 要分別魯克里底斯學說和伊壁鳩魯學說。宰勒卷三第一，第二版第四九九頁，曾予以駁斥。反之，道肥爾 (Daufer) (羅馬文學史三二六頁) 第二版第三七一頁，却特別看重他『解脫迷信的黑夜』之熱情。我們還可以更確定地說，魯克里底斯之真正的創見，是對於宗教之墮落的敗壞道德的影響，抱有一種純粹的高貴的熱烈的嫌惡。伊壁鳩魯雖亦以解脫宗教爲其哲學之本質的目標，但僅以冷淡的平靜的心，追求此目標。當然，我們同時又須視此種差異，有一部分應歸因於羅馬宗教制度比希臘宗教制度，還更可厭，還更有害；但仍可看出他所特有的宗教觀。無疑，魯克里底斯在近世所以能取得如此重要的地位，固以其嚴格的伊壁鳩魯主義爲根據，同樣亦以這個特徵爲根據。』〔六二〕卷一第一〇一頁（根據拉西曼 Teichmann 版引用）有屢屢被人引用的一句名言：『宗教多分是從惡意的挑撥而生。』〔六三〕卷一第七二六頁——七三八頁。『Quae cum magna modis multis miranda videbatur Genibus humanis regio visendae fertur, Rebus optima bonis, multa munera virtum vi, Nil tamen hoc habuisse viro praclarus in se Neco Sanctum Magis et Mirum, Carumque Videtur. Carmina quin etiam divini pechoris eius Vociferantur et exponunt praecleara reperta, Ut vix humana videtur stirpe creatus』。〔六四〕從當時的知識及概念的見地考察，則伊壁鳩魯的學說比亞里斯多德的學說，曾在許

多重要點上提出更好多的理由，而後者所以更接近於我們現今的見解，乃出於偶然，非由於證據的勢力，那是應該講的。例如，亞里斯多德全部學說，根據於宇宙中心點的概念，而魯克里底斯（卷一第一〇七〇行）却從宇宙無限性的見地，予以正當的否定。同樣，魯克里底斯關於運動亦有更優的概念，因為他主張在空虛的空間（即令那是宇宙中心點）運動一經開始，即不能停止，亞里斯多德卻從目的論之運動觀出發，以為宇宙中心點是運動之自然的鵠的。但最顯明之優點，却在於伊壁鳩魯體系能排斥亞里斯多德所主張的自然向上的（離心的）運動。魯克里底斯又會極其巧妙地反駁亞里斯多德（卷二第一八五頁，也許是第一卷最後一行，即一〇九四行），認向上運動為平衡法則及衝突法則之必然結果。〔六五〕參照同書二二頁至二五頁（第一卷一〇二一行至一〇三四行）“*Tam certe neque consilio primordia rerum Ordine se sua quaeque sagaci mente locarunt Nec quos quaeque darent motus pepigere profecto, Sed quia multa modis multis mutata per omne lxx infinito vexantur percita plagis, Omne genus motus et coetus experitundo Tandem deveniunt in talis disposituras, Quallibus haec rerum consistit summa creata, Et multos etiam magnos servata per annos Ut semel in motus confestast convenientis, Efficit ut largis avidum mare fluminis undis Inlegant annos et solis terra vapore. Tota novet fetus summissaque gens animantum Floreat et vivant labentibus aetheris ignes.*”按照恩比多立的原理，更詳細地討論有機物的發生，見卷五詩八三六行以下。〔六六〕何故？蓋因太陽光雖甚微細，但非由單一的原子構成，却是由原子的集合成成的。其進程雖是經過一種極稀薄的媒介物，但非經過空虛的空間。（卷



二第一五〇——一五六行。)反之,我們且可說原子降落之速度,比較光線之速度,不知要大多少倍。(卷二,第一六二行——一六四行)“*Est multo citius ferri quem lumbus solis, multiplexque loci spatium transcurere eodem Tempore quo solis pervolant fulgura coelum.*” [六七]魯克里底斯卷二,第二一六行以下。 [六八]魯克里底斯卷二,第二一

——二九三行。何以這種『意志自由』說,會被設想是魯克里底斯較優於伊壁鳩魯處,並被設想是他的道德性質較強之結果,那是難於瞭解的;因為,即不問在伊壁鳩魯處是否同樣可發現這點,我們仍當說這種見解,和不贊成道德責任說的物理學說,其間有極重大之矛盾。反之,靈魂原子決定方向及規定意志傾向與作用時所表現的無意識的任意,正可認為是對於任意的平衡 (Equilibrium Arbitri) 之諷刺。因為,要明白這種平衡決定的假設,怎樣會把個人的行為與性格間之鞏固的關聯破壞,最好是憑藉這一幅圖象。 [六九]卷二,第六五行——六六〇行 (六八〇行)。“*Hic siquis mare Nophunum Caver in quo Vocare Constituit fruges et Bacchi nomine abuti Mavolt quam lacteis proprium proferre vocamen Concedamus ut hic ferrurum dicitur orbem Esse denum matrem; dum vera re tamen ipse Religionem animi turpi contingere parcat.*” 關於這正文,可參照拉西曼註釋 1—12 頁。最後一句,在原稿上排錯了位置,但其訂正 (柏納斯 Bernays 就採用這種訂正) 亦是很明白的;因為設非如此,則『*dum vera re tamen ipse*』數字,僅足使思想減弱。 [七〇]卷二,第九〇四行以下。『*Nam sensus jungitur omnis Visceribus, nervis, vasis*』這全段 (其字句有幾分不確實) 指示了此等部分的脆弱。從而,此等部分特易於破壞,非永遠的,亦不能像感覺的要素那樣,由一個感覺體傳至別一個

感覺體，但魯克里底斯屢屢說那些部分有一種特殊的構造，而感覺體之原子既無獨立的存在，故亦不能自有感覺。這裏，詩人亦相當接近於亞里斯多德的有機體的概念，我們沒有理由疑心這是伊壁鳩魯的教理。（參看九一二行以下："*Ne manus a nobis pctis est secreta neque ulla Corporis Omnino sensum pars sola tenere.*" [七]）當然，從他一方面說，即參照運動學說上一個大的缺陷來說，假較有一種無名的極微細的質料，亦似乎持有一種深深考慮過的價值。伊壁鳩魯曾假說——與我們的能力不滅說極相反對——一個微細的物體，可在其自身的運動中，轉成爲較顯著的獨立於質量之外的物體，而這又可轉成爲仍較顯著的物體，故此際機械作業之總和，非靜止不變，却是一步一步的倍加。魯克里底斯在卷三、第二四六行以下，曾描寫這種階段的連續，即首由感覺（有意志）可參照卷二、第二五一行至九三〇行）要素推動熱的質料，次由熱的質料推動呼吸，由呼吸推動與靈魂混合的空氣，由此種空氣推動血，始由血推動身體之固形部分。〔七二〕辛勒關於這事件，有不同之解釋，（卷三、三八二頁）辛勒以爲，爲要使魯克里底斯體系條理一貫，必須假定世界的落下（那當然又須假設地球與世界相對而言是靜止的），但他沒有想到，伊壁鳩魯就曾提出這個結論。但若說在這種落下過程中，世界必定很快就會互相衝突，却是不正確的。這種事變，多分只能發生於長期間以後，因諸個別世界之間，必須假設隔有一個非常大的距離。世界由衝突而破滅，魯克里底斯似曾明白承認其可能。同時他又承認外來的許多小衝突，亦是世界破滅的原因，是年老的世界死亡之自然的原因。至於關於地球如何依微細空氣原子之不絕衝突而保留，他似乎是以伊壁鳩魯之運動說（註七一）爲基礎。按照伊壁鳩魯的運動說，衝突之機械的影響（用我們的用語來說），乃在由較微細的物體轉變到較顯著的物體時，增加起來的。〔七三〕這裏當然不是

說精密的科學方法，祇說精密的哲學方法。關於這點，詳見文特辛爾（Wentherbur）對唯物論史之新貢獻（一八六七年一七頁以下）。近頃復有一法蘭西人布郎克（A. Blanque）著星辰之永遠性一個天文學的假說（巴黎一八七二年），很鄭重地再引伸一切可能的均會在某地某時實現於宇宙間，且常常實現於宇宙間這個觀念。一方面這是世界絕對無限性之必然結果。他方面這又是諸要素——其可能的結合，必同樣是有限的——之數的有限性及不變性之必然結果。後者亦是伊壁鳩魯的思想。（參照魯克里底斯卷二，第四八〇行——五二二行。）〔七四〕這段詩，見五二七行至五三三行：“Nam quid in hoo munto sit eorum ponere certum Difficile est: sed quid possit fiatque per omne In Variis mundis, varia ratione creatis, Id doceo, plurisque sequor disponere causas, Motibus astrorum, quae possunt esse per omne; Et quibus una tamen sicut haec quoque causa necessesse: Quae vegetat motum signis: sed quae sit eorum praecipere haec quaquamst pedetantim progredientis.”參照伊壁鳩魯致恩比多立書勒特狄阿格奈斯卷十第八七頁以下。〔七五〕詩一一九四——一一九七行：“O genus infelix humanum, talia divis Cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbas! Quantos tum gemitus ipsi, quantaque nobis Volnera, quas lacrimas peperere minoribus nostris!”〔七六〕人們在這裏可參照這個大家知道的實驗。即，設有一容器，容器有一孔，有空氣之急流從孔流出。設以一金板近於氣孔，馬上就會被吸過去。這是因為側邊急流的空氣，在容器與金板之間，較為稀薄。（米勒物理學卷一，第九頁九六頁。）我們就使不能肯定伊壁鳩魯學徒已知道此種現象，但說他們會按由同一方法，考察因石之出流而把空氣逐出，亦未嘗是不可的。

## 第二篇 過渡時期

### 第一章 與唯物論有關係的一神教的宗教

基督紀元最初數世紀，古代文化殞落了。關於這事件的重大的謎，尚有大部分未曾解決。

要總觀羅馬帝政時代之糾紛事件，探究其重要事實，是很困難的；但要充分評價諸國民日常交通上，下層民間，城鄉賤族家庭內，那種種小而又無限多樣的變化之結果，其困難更不知要大得多少。二

但我們要說明這大變革，又確乎只有從中下層人民着手。

不幸，我們常認所謂哲學發展的法則爲一種神祕的活動力，那必然會使我們從知識的光天，導入迷信的黑夜，而再從那裏，在更新的更高的形態上，開始其進程。實則，這種民族發展的衝動力，好比有機體的生命力。那是存在的，但僅僅當作個個自然力之合成力而存在。這種力的假定，常可幫助我們的觀察；但是，如若我們在綜合起來就和這種力一致的諸要素之外，再把這種力當作一種補足的說明根據，那就會掩飾無知，引出錯誤了。

爲我們的任務，頂好不要忘記，無知不是知識之特有的歸結，狂妄的幻想不是方法的歸結；理性不會導出迷信，其自身亦不能導出迷信。我們會講過，在古代啓蒙的、知識的、方法的進步間，精神的貴族如

何離開民衆。完全民衆教育的缺乏，定會加速這種分離，加強這種分離。從某一意義說是古代全部文化基礎的奴隸制度，在帝政時代已改變其性質；努力改良這危險制度的結果，不過使這制度更難於維持。

三

諸國民間的交通加進了，這種加進的交通，開始在迷信的民衆間，引起宗教的混淆。東方的神祕術，在希臘的形式上，藏掩着了。在被征服國民所羣集的羅馬，各種信條都有了信仰者，亦沒有一種信條不受多數人嘲笑。對於受蠱惑的羣衆的狂信，或則加以輕浮的嘲笑，或則加以鈍感的冷淡。上層階級的興趣，已起了一般的分化；要形成嚴格的有訓練的黨團，已經是不可能了。

由於文學之驚人的增大，多事的散漫的研究，及日常的交際，科學發現之斷片已侵入民衆間了，並產出了我們今日引爲特色的那種半開化狀態（這種狀態，與其說是我們今日的特色，遠不如說是那時代的特色。）但我們切不可忘記，這種半開化狀態，主要是帝政時代富有者有力者的狀態。就某種哲學的意味說，最完全的社會教養，莊嚴的社交形式，以及廣闊的社會關係，常常具有最可悲憫的缺陷。普通人總以爲哲學家的教理，含有危險，實則在這個無所執着、無所主張而爲自然性向及豪放情慾所奴隸的半開化團體中，才真有這種危險。

伊壁鳩魯爲求高尚公正而以熱情投棄宗教的桎梏時，荷勒斯（Horace）鳩文那（Juvenal）培

特羅尼亞斯 (Petronius) 所描寫的放逸的利那主義的寵兒出現了。他們不顧廉恥，姿縱於最不自然的惡德。此等邪徒，縱不要求斯多亞學派的名字，亦要求伊壁鳩魯的名字，來保護這種可哀的哲學。

民衆信仰的侮蔑，在這裏，不過是內部空虛的假面具，以掩飾其全無信仰與真正知識而已。對不死觀念的嘲笑，是惡德的符號；但此惡德，乃發因於當時的情勢，決非從哲學生，不過雖有哲學，亦不足阻止此惡德之發生。

在這階級中，伊細斯的僧侶、魔術師及豫言家，挾其幻術，發現了豐富的收穫；不，有時甚至於猶太人間，亦有改宗者。

全無教養的下層人民，亦在都市中，分得了半開化的大人物的無節操的性格。從而，實踐的唯物論即生活的唯物論，就在這時代開放了最鮮豔的花。

在這點，主要的概念猶有說明的必要。有時遭人誹謗有時又受人稱揚的生活的唯物論，仍可在別種實踐傾向之旁，現出面來。〔三〕

如果努力所爲的，不是暫時的享樂，而是事態之真的完成；如果物質企圖的勢力，受支配於有理論基礎有目標可達的明晰的考量，則使現代英吉利二百年工夫就蔚然成爲大國的大進步，就發生了。這種大進步，曾在巴利克斯時代的雅典，與世界上最高度繁榮的精神生活，共同發生。

但羅馬帝政時代的唯物論，却有完全不同的性質。那曾在拜會廷（Byzantium）亞力山大利亞（Alexandria）及帝國各重要都市，復演其自身。在那些地方，好像荷勒斯及鳩文那的辛辣筆法所描寫的那樣，金錢的問題支配了一般民衆。但在那些地方，却缺少偉大的原理來提高國民的威力，來利用自然資源的公共利益，以高尚化唯物的時代傾向。蓋因彼等雖從質料出發，但以勢力醇化此質料。羅馬所知者，非繁榮的唯物論，乃腐敗的唯物論。哲學和繁榮的唯物論相容，但腐敗的唯物論則無原理可言。實在說，在此恐怖發生的時代，哲學是消滅了，或不如說已經消滅了，但關於這恐怖，我們在這裏却不許有所議論。

但我們必須指出如次的無可否認的事實，即在尼祿、凱里古拉或希里涅格北拉斯以極惡非道玷污地球的那數世紀間，最被忽視且最與時代精神無關之哲學，就是那平心靜氣沈思默想，最誠樸的最純粹的以散文研究的哲學——換言之，即是德謨克利特士和伊壁鳩魯的哲學。

巴利克斯時代，是古代唯物論感覺論哲學之開花時代。其果實，亦在亞力山大利亞研究時代成熟了。那正是基督紀元前二世紀的事情。〔四〕

然帝政時代的民衆，既沈醉於惡德及祕法二者之中，一個誠樸的學者也找不出，哲學自然滅亡了。大家都知道，在那時代通行的，是新柏拉圖主義和新畢達哥拉斯主義，但在這兩種主義上，舊時的高尚

要素，亦爲狂信及東方祕法佔了優勢去。柏維提挪（Plinius）以有肉體爲恥，自來不提他的兩親，在這裏，我們已經在哲學上，達到了反唯物論傾向的頂點，換言之，我們已經有了一個要素，這個要素，如其本來的領域內，即宗教的領域內，還更有力。除了基督紀元後最初三世紀，實沒有別的时代，是這樣以種種形式——從最純粹的形式到最可嫌惡的形式——發展其宗教。所以，無怪乎這時代的哲學家，亦屢屢是僧侶與使徒。其學說已有神學特徵之斯多亞學徒，即首先踏向這個方向；因此，在未爲新柏拉圖主義的禁慾的神祕主義者所戰敗所迫害以前，斯多亞學徒居然在一切古代學派中，享受着最悠久的尊敬。〔五〕

世人屢屢說，無信仰與迷信，常常互相鼓舞，互相喚起。但我們在這裏，切不可爲對立之虛光所迷惑。我們要知道這話是怎樣真確，唯有考量特殊的原因，並慎察時代與環境。

嚴密的科學體系，如根基堅實的原理，以仔細考量的理由，從知識排除信仰，那就最確實最完全地，把一切模糊的迷信排除了。但上述那一命題，在科學的研究，和信仰的國民原始形式是同樣混雜，同樣分裂的時候，確有其效力。羅馬帝政時代，情形便是這樣。

事實上，在那裏那時候，殆無一種傾向，一種生活需要，沒有其相應的宗教形式。在酒神之淫蕩的祭禮（伊細斯之祕密的蠱惑的祕法）之旁，有嚴格的自我否定的禁慾主義傾向，不知不覺的，益益擴大



起來。

在一切快樂都享盡了，開始覺得飽厭疲倦以後，就只有一種新奇的刺激，可以刺激他個人了；這刺激，即是嚴格的自我否定的生活。古代世界就一般如此。無怪乎這種新方向，會和前一時代追求肉感快樂的方向截然反對，而引導人們去過極端的隱遁生活和自我否定的生活。〔六〕

闡揚不可思議而動人的天國教理之基督教，對於這種見解，似曾予以極適切的內容。被壓迫者及奴隸的宗教，勞苦者及悲愁者的宗教，亦會吸引那不能再以快樂財富為滿足的游惰的富人。為利己主義所乾涸了的心，遂由這種禁慾的博愛的原理，取得了新的精神的享樂。迷惑的孤獨的心情，正渴望強固的團結和積極的信仰，這種渴望亦因此而得滿足了。信徒的鞏固團結，散佈世界各地的教區的統一，比豐富的奇蹟史，還更有傳佈新宗教的效力，因為奇蹟祇能愉悅願信者之耳。總之，奇蹟與其說是傳教的工具，無寧說是愛好奇蹟相信奇蹟時代的信仰的必然補助物。在這關係上，不僅伊細斯的僧侶及魔術師曾與基督教競爭，甚至於哲學家，亦會以奇蹟發現者及神證豫言家的資格而出現。近代卡里奧斯特羅及加斯納的體驗，不過是最著名豫言家特亞那的阿婆羅尼亞斯（Apollonius von Tyana）豫言之薄弱的模寫；但阿婆羅尼亞斯的豫言却有一部分，甚至於魯西安（Lucian）俄利貞（Origen）亦予以是認。這一切的結果，都說明了惟單純的一貫的原理，可提示永遠的奇蹟——那奇蹟，至少會逐

漸在基督教徒的祭壇周圍，使分裂的國民及宗派結合起來。〔七〕

向貧民傳達福音的基督教，振動了古代世界的基礎。〔八〕將因時機成熟而實現為現實事實的東西，已經為敬虔的精神在心情中把捉住了，那就是愛的王國，在那裏，最後的即是最初的。以秩序建立於強力之上，認財產為人類關係之不變基礎的羅馬人的剛性法律概念，在這裏碰着了——一個非常強力的要求，主張人們應放棄一切私人的權利，應愛其敵，應犧牲其財貨，應尊重絞架上的罪人像尊重自己一樣。

古代世界被這種教理的神祕的恐怖所佔據了。〔九〕對於這種顛覆一切存在物，不僅嘲笑牢獄與火神，且嘲笑宗教與法律的革命，有權力者會以慘忍的迫害，想予以鎮壓，但沒有效果。一個受奴隸死刑的猶太謀叛人，從天堂把永遠的父的賜物——幸福之大膽的自足——帶到地上來的時候，這個宗派就征服了一國又一國，並能逐漸把迷信的觀念，感覺的傾向，異教的熱情及法律概念（因為這些都不能完全破滅），引用來扶助新的創造，同時却又堅持其根本思想。富有神話的阿林普士的地位，遂為聖徒及殉教者所代替了。諾士提主義（Gnosticismus）構成了基督教哲學的要素。基督教的修辭學學校，凡要結合古代文化及新信仰者，均得入學。從古代教會之單純的嚴格的訓練，又發展了宗教政治（Hierarchie）的要素。主教們競集財貨於自身，過一種放逸的世間的生活；大都市的賤民，則陶醉於

憎厭與狂熱之中。貧民救濟衰滅了，高利貸的富者，用警察制度司法制度，來防護其掠奪品。就淫逸華美說，其祭典不久就和衰落的異教祭典相似；敬虔的祈念，似乎在放縱的感情的洶湧中，把新宗教的生命萌芽窒息了。但新宗教的萌芽，決不這樣就被窒息。那還會反覆與外來的勢力鬥爭。就連古代哲學——那，從溷濁的新柏拉圖主義的源泉，流入基督教的世界內——亦須與這宗教的性質相適應。平等超度一切人類的思想，留待近世雖成了民衆運動的基礎，但基督教國家的建立（其本身即爲一個矛盾），却是藉助於奸策、欺騙、與殘忍。希羅塞爾（Schlosser）說：『人類的迷想與欺騙，就這樣成了神在古世界廢墟上發展新生活的手段之一。』〔101〕

現在，我們應研究基督教原理會如何影響唯物論史，並連帶討論猶太教及回教，而後者尤屬重要。此三宗教的共通點，是他們都是一神教（Monothéismus）。

異教徒認一切均充滿着神，慣視各種個別的自然作用爲某種惡魔勢力的特殊領域。這樣，妨害唯物論宇宙觀的困難點，就和神國的組織一樣，非常之多了。如果有某些研究者，認一切事物均出於必然，均出於法則的規律，均出於一舉一動都受法則支配的不滅的質料，他就根本不能和宗教和解。所以伊壁鳩魯的精巧的媒介，其實只是一種薄弱的嘗試；否定神的存在的哲學家，是比較更爲徹底。但一神教徒對於科學，却抱有別樣的態度。我們承認，就連一神教亦承認低劣的感官的解釋，以個個自然作用

歸因於擬人的神之特殊的地方的活動。這是比較更可能的，因為各個人都自然只會想到他自己和他的周圍。像這樣，遍在（神）的觀念，就依然是一個空的法式；根本上，人們依然有多數的神，但默認我們將認他們一切神為同一的。

這個見地，本來是燒炭夫的信仰。從這個見地出發，好像從異教徒的信仰出發一樣，科學仍然是不可能的。

只有自由地崇高地認全宇宙事物均受唯一神的調和的指導，事物間的因果關係，才不僅是可思惟的，而且是學說之必然的歸結。因為，假若我在某處看見無數輪轉在動，並假設有一個人從中指揮一切，那我就不得不假說，在我之前，有一機械，其中一切最小部分的運動，均不變地受決定於全體的計劃。像這樣設想的，我，將能認出這機械的構造，至少也能局部地理解其作業，於是，科學的進行，就有了餘地了。

就爲了這個理由，這個見地，在必須設想這機械是永久自動機械以前，竟可有數世紀之發展，以豐富科學之積極的內容。此結論一經取得，還定然會爲事實所推重，同時古哲人派的武器，在我們看來，就非常薄弱而不完全了。

所以，在這裏我們正可把一神教的作用，比作一個大湖；那個大湖，在突然決堤以前，會把科學的洪

水集流在一個地方。〔二〕

一神教的新特徵，就這樣被我們看明白了。其根本概念，有一種教義上的彈性及思辨上的曖昧性；那兩種性質，在變化的文化狀態下，在科學的教化有最大進步的時候，特宜用以維持宗教的生活。周而復始的或按隨永遠法則的宇宙秩序之假定，決不如豫期而立即導出宗教與科學間之鏖戰；反之，以神對世界的關係比作肉體對精神的關係之嘗試，倒是起來了。所以這三個偉大的一神教的宗教，都在其信徒精神發展到最高度的時候，轉向到泛神論去。這包含着對傳統的鬥爭；但這鬥爭，離鏖戰之期，依然甚遠。

在一切宗教之中，首先認創造為無中生有的，即是摩西的誠律。

我們且回想一下，據傳說，幼年的伊壁鳩魯在學校裏，因聽見一切物出於渾沌的主張，但沒有一個教師能向他說明這渾沌是從何處來的時候，即專心致志於哲學罷。

有些民族，相信地球是立在龜的上面，但不問龜立在什麼上面。人類就這麼容易，好幾百年，滿足於任何人都不能真正滿足的解答。

在這一切幻想之旁，世界生於無的學理，至少亦是明晰的、真誠的。這種學理，是公然直接包含一切思想的矛盾。一切較微弱的較退縮的矛盾，都覺相形見拙。〔三〕

然尚不祇此：就連這觀念，亦是可以改造的；一神教引爲特徵的彈力性，這觀念亦分得了；曾有人試以超凡的神的優先性，看作祇是概念的優先性，以創造日看作是發展的年紀。

這些特徵，猶太教是早就具有了的。但基督教除有這些特徵，却又認神爲毫無感覺的姿態，嚴格地把他看作是不可目見的精神。神人同形說遂被放棄了，那是第一次在通俗的濶雜的見解上歸來，此後又在教義之歷史發展中，不知歸來了多少次數。

基督教既有這些卓越處，那我們就可以假定，它一經取得勝利，新科學就會開放最鮮豔的花了。但我們很容易就可以看出，情形並不是這樣。一方面，我們切不要忘記，基督教是一個民衆的宗教，在它尚未成爲國教以前，它是從下面慢慢發展到上面，普及到上面的。哲學家那一類人，恰好離開這種宗教最遠；更不着重敬虔心，更不傾向空想主義的哲學家，尤其是這樣。『基督教所向的新國民，都是一向不與文化接近的國民；所以，無怪乎古代希臘、意大利雖從最初殖民以來即已通過了一切豫備的階段，但在這裏所開設的學校，仍不得不再從根本上作起。

但最要緊的，我們切不要忘記，基督教教義的着重點，原來不是它的偉大的神學原則。那遠不如說是：忘世俗快樂以純化道德的主張，救世的理論，及基督降臨的希望。

不過，一旦這大勝利把宗教往昔的特權恢復，異教的要素會有大量侵入基督教的教義中，從而使

基督教馬上取得非常豐富的神話，却亦是一種心理的必然。所以，此後數百年間，不僅唯物論，甚至於任何徹底的一元論的哲學，亦無成立的可能。

但對於唯物論，影響特較爲大。波斯聖經（Zand-Avesta）宗教之二元論的傾向——把世界和物質代表惡，神和光代表善——在其根本觀念上，尤其在其歷史發展上，都與基督教相似。所以，最被討厭的，莫過於古代哲學的傾向了，那不但假設一個永遠的物質，且認此物質爲唯一真正存在的實體。如果我們要加入伊壁鳩魯的道德原理來說，那亦是和基督教完全對立的；因此，我們就可瞭解，爲什麼中世紀對於這個體系，會加以如此不合理的評價。<sup>〔四〕</sup>

在這最後一點上，三大一神教的宗教中，要算回教比較更適合於唯物論了。在這三大宗教中，回教是最後起的宗教，但要算它最先與阿刺伯文化之光輝的飛躍相關聯，而發展自由的哲學的精神；那先對於中世紀的猶太人，發生有力的反響，旋又對於西方的基督教徒，發生有力的反響。

在希臘哲學未爲阿刺伯人所知以前，回教中就已產出了許多宗派和神學學派了。其中，有一些人提示了那樣抽象的神的概念，以致任何哲學的思辨，亦不能從這方向發展；但別一些人，却祇相信一切能理解能證明的事物；還有些人，却把狂信與無信，附結於幻想的體系。而在亞巴西德斯（Abassiden）的保護下，巴斯拉（Basra）的高等學校，又發生了一個學派，要在唯理論的方式下，調和理性與信仰。<sup>〔五〕</sup>

傍着純粹回教神學及哲學（曾有人以之比於基督教的經院哲學，那並非不正當的）之巨流，有巴里伯特特學派（那，我們一提起阿刺伯的中世哲學，就不期然而然地會想到），形成了一個比較不很重要的支派，惟其內部亦不免複雜。至若在西方大名僅次於亞里斯多德的愛維羅斯（Averroës），却不是回教哲學界第一等的明星。他的真價，在於他集合『阿刺伯亞里斯多德哲學』（Arabisch Aristotelischen）的結果，作為最後一位代表者，並在廣泛的文學活動中，尤其是由註解亞里斯多德，而把這些結果傳到西方去。這種哲學，好像基督教的經院哲學一樣，是從亞里斯多德之新柏拉圖主義化的解釋，發展出來的。不過，第一期的經院學派僅保有極少的巴里伯特特學派的傳說，且完全為基督教的神學所混和、所支配；由敘利亞學派（Syrischen Schulen）媒介而流入阿刺伯的泉水，是更豐饒得多，其思想之發展，亦比較更不受影響於神學，而自有思辨之路。所以結果，亞里斯多德體系之自然主義的方面，就僅能在阿刺伯人間發展了，而發展的方法，乃為早期經院哲學所全然不知，直到後來，基督教教會，也把愛維羅斯主義看作是最有名的異教的源泉。這裏有三點，是應該特別注意的：（一）反對基督教的創造說，主張世界及物質的永遠性；（二）主張神對於世界，祇影響恆星之最外部，一切世間的事物，祇間接由星辰的力，而受支配於神，不然，神與世界就泛神論地互相滲透着了；（三）關於理性的本質，主張祇有理性是人間不死的部分——這個學說，否定個人不死，因理性是照入人心，使知識可能之唯



## 一的神光。〔二七〕

這幾種主張，所以會在基督教教義所支配的世界中，發生有害的作用，愛維羅斯主義所以會依此方法及自然主義的要素，作了近世唯物論的準備，決不是難解的事情。不過，這兩種傾向仍是根本不同的。愛維羅斯主義成了經院哲學的基柱，而經院哲學則因無條件地崇拜亞里斯多德，確立我們次章將要詳論的根本概念，遂使唯物論的見解，那樣久沒有成立的可能。

但除了哲學，我們還有一點，是要感謝中世阿剌伯文化的。那一點，和唯物論史也許有較密切的關係。那就是阿剌伯人在精確研究（即數學及廣義的自然科學）範圍內的成就。阿剌伯人在天文學及數學的範圍內，其赫赫功績已爲人所充分知道了。〔二八〕這種研究，與希臘傳說結合，再爲宇宙進行合法則性合規律性的觀念，留一餘地。此時，基督教世界的信仰的墮落，使事物之道德的及論理的秩序，比希臘、羅馬任何異教時代，還更爲混亂。此時，一切事物均被認爲可能，但沒有一種事物被認爲必然。此時，想像中賦有新的特性的人，得姿意在無限的領域中活動。

天文學與占星術的幻想相結合。這種結合，其無利之程度，殊不如人所設想，而所以如此者，即因此故。占星術及與此極相似的鍊金術，在各點上，都有科學之正規的形式。〔二九〕中世阿剌伯人及基督教學者所實行的較純粹的占星術及鍊金術，比較在十六世紀尤其是十七世紀（此時，更嚴密的科學，已經

把這些迷信的要素排除出去了）出現的詐術，實相去甚遠。此等祕密是重大而難測的，其研究之衝動，老早就是天文學化學上科學發現的幫助。但我們姑不說此。在這神祕研究的本身，就包含了事象的正常進行依照永恆法則之信仰，而以這種信仰為一個必然前提了。這信仰，便是從中世到近世文化全部發展的一個最有力的衝動。

已在我們今日相當成為唯物論的神學之醫學，在這裏亦須特別留意。阿剌伯人特別熱心研究醫學。〔三〇〕這裏，除了與希臘傳說發生關係，又曾秉持一種獨立的感情，去作精密的觀察，從而發展一種生命學說，和唯物論問題有密切關係。對於人，對於動物界，對於植物界，總之，對於有機的自然，阿剌伯人的精細的精神，都不僅要探索其特性，且要探索其發展，其生滅——生命之神祕的見解，就在這裏，有了基礎了。

大家都知道，醫學校最初設起於南意大利地方，那裏回教徒和較有文化的基督教徒種族，曾發生如此密切的接觸。早在第十世紀，僧人君斯坦丁（Constantine）即設教於孟特·凱新諾的僧院。此人，曾被當時人呼為希卜克拉底第二；他曾遨遊東方各地，以餘暇繙譯各種阿剌伯醫學著作。在孟特·凱新諾，此後又在塞勒諾，在納蒲爾斯，設立了有名的醫學校。歐洲各地，都有人來此尋求知識。〔三一〕

我們敢說，雖不能與完全唯物論混同，但確與唯物論密切相關的自由精神，就在這地盤上，第一次

在歐洲出現了。南意大利一帶，尤其是西西里，在今日，雖然是盲目的迷信及瘋狂的幻想最繁盛的地方，但在那時候，却是啓蒙思想的故鄉和寬容思想的搖籃。

回教徒的知識極爲高尚的友人，實證科學之博學的促進者菲力特利克二世 (Kaiser Friedrich II)，無論曾否宣稱摩西、摩罕默德、基督爲三大騙子，三三但這種意見，至少在這時候這地方發生過。但丁 (Dante) 曾估計，立墓頭猶輕視地獄的大膽懷疑者，凡幾千人。這並不是毫無理由的。在這種一種一神教宗教的密切接觸中——因爲這時候猶太人亦很衆多，而在文化上又不較阿剌伯人落後——精神的交際一經發生，對於特殊儀式的尊敬，就不免減退；宗教勢力之存在於特殊儀式，正如詩的勢力之存在於個人。

菲力特利克二世曾怎樣深爲人所不信任，可由如下的控告事件說明。他曾被控與回教狂信者 (Assassin) 同謀。此等回教狂信者，曾被稱爲回教的耶蘇社派，據說他們抱有的秘教，曾公然發表完全的無神論，凡極力滿足享樂慾及權勢慾的利己主義的一切結果，他們都毫不忌諱。但是，如果回教狂信者的教義的傳說不是假的，我們對於這個宗派，就應付以更大的敬意，不應採取這種莫須有的敘述。今日有一些無知的幻想的偏見家，因要攻擊唯物論者順利，往往設想出一種唯物論者，而以最高等的回教狂信徒爲代表。回教狂信者，於是成了歷史上一個空前的例，人們往往以此來例示唯物論哲學怎樣

與慘酷、權勢慾組織的犯罪相結合。

我們不要忘記，關於這個宗派，我們所得一切報告，都來自和他們極端反對的敵人。從最無害的世界觀出發，就其內部條件說，未必能發出那樣可怕的勢力，這勢力須有精神力極端緊張，且在一切其他場合，都僅與宗教根本思想相結合。此等宗教根本思想，就其可畏敬的崇高性及其蠱惑的魔力說，乃是世界史上一個要素，在這要素之前，我們甚至於會從最高的見地，原恕狂信主義之極端的暴行。這乃深深根據於人類的本性。我們不敢丟開傳說，單憑內部的理由，猜想回教狂信者間的宗教根本思想，極為活躍——除非關於回教狂信者，我們的知識來源，使我們可以這樣猜想。☹☹☹但最高程度的自由精神，得與狂信的宗教根本思想相結合，耶穌社（Die Jesuiten）諸人，可以為我們證明。回教狂信者，在本質上，就和他們極相類似。

再回頭來講阿刺伯人的自然科學，我們結局又不得不舉示漢波特的大膽主張：『我們現今通常所謂物理科學，阿刺伯人實為其建設者。實驗與測量，乃是他們進步的大工具。在他們之前，有希臘短期歸納時代的功績，在他們之後，有近世自然科學的功績；他們賴有這種工具，遂得位自身於二者之間。』回教所以最能促進自然科學，我們會歸因於其一神教的原理，但那與阿刺伯人的天賦有關，與阿刺伯人對希臘傳說之歷史的空間的位置有關，更無疑地與下述的事情有關，即摩罕默德的一神教是

非常嚴格的，比較最沒有攙入神祕的成分。最後，我們又把這更進的一點——即美學的自然考察會在一神教及閃族文化影響之下發展，那會在漢波特宇宙論第二卷中詳細論述——看作是一個新文化要素，會影響到唯物的自然觀的。

在古代，盛行擬人說，很少把自然看作純是自然。帶蘆花環的男人，代表大洋；水神代表泉水；森林神或牧畜神代表平原及森林。祇有剝奪曠野的神性，自然的真正考察才會開始，自然現象之雄大與美，才會引起人們喜悅。

漢波特說：『希伯來自然詩有一個特色，即當作一神教的反射，它是常常總括宇宙的全體，把世間的生活和光輝的天空總括在統一之中。這種自然詩，很少講到個別現象，但樂於直觀其大全體。其中有一段讚美詩（第一〇四篇），正可說已經把全宇宙的影相描寫出來了。』主啊，光明當作你的衣，天空好像你的帷，地球因你而有永遠不動的基，山間的谷因你而有水；谷在山間，你又爲之設境使不泛濫。羣獸因此得飲，羣鳥因此得息，而在樹枝上高唱。富有樹汁的里巴南杉啊，好比鶴居的樅樹，有鳥來築它們的巢。』

漢波特繙譯的大聖巴西利（Basilus）的書翰，對於隱者小家所在的寂靜森林地，會有盛壯的感情的描寫。但這種書翰，已屬於基督教隱者時代了。

近世精神生活的大河，就這樣從各方面的泉水合流的。但我們却就不得不在此處，尋求複雜變形下的研究對象，即唯物論。



## 第二章 經院哲學及亞里斯多德質料形相說的支配

當阿刺伯人從豐富而污濁的來源，汲取亞里斯多德的知識的時候，西方的經院哲學，即開始研究非常不完全又非常朦朧的傳說。<sup>〔四〕</sup>

經院哲學之主要題材，是亞里斯多德『關於範疇』(Kategorien)之著作，和波爾費利(Porphyrius)對於此書所作之序論。此序論所討論者為五語。這五語，即全部經院哲學的入門。所謂五語，即『類』(Gattung)，『種』(Art)，『差異』(Unterschied)，『特性』(Eigenthümliches)及『偶有性』(Zukommendes)。十範疇即是實體，量，質，關係，空間，時間，位置，狀態，能動，及所動。

大家知道，會有許多著作，討論亞里斯多德所謂範疇（即斷言或斷言之類）究作何解的問題。那種著作，現今還是不絕增加。如果人們在研究進行中，把這一切看作是不成熟不明晰的概念，不想在每一個難解的語句後面，探尋最深奧的知識的秘密，這目的也許早就達到了。這樣，我們正可說，亞里斯多德所以提示此等範疇，是因為他要確定我們能在若干種主要方法下，敘述對象物為何，但因他誤信語言的權威，遂認斷言的方式和存在的方式為同一。<sup>〔五〕</sup>

我們這裏，不要討論我們能在如何程度上——像烏柏衛的論理學或詩萊爾馬哈(Schleierma-



chors) 托倫德倫堡 (Trendelenburgs) 那樣——是認存在的形式與思惟的形式之平行或二者間有多少精密的對應。我們却須馬上指出，在我們關於事物的見解中，主觀的要素和客觀的要素之混同，乃是亞里斯多德思想最本質的特徵之一，但這混同，就大抵在最粗劣的形式下，成了經院哲學的基礎。關於這點，我們往下去，還要更爲明白。

亞里斯多德未將此混同導入哲學中。反之，非科學的意識所屢屢認爲同一之事物，他還是第一次予以區別。但亞里斯多德的嘗試，是極不完全的；結局最爲背理最不成熟的他論理學上他形上學上的這個要素，却被泰西諸粗野國民，當作是知識的基礎，因爲那最適合於他們的未發展的悟性。阿爾奎斯 (Alcinus) 學徒夫里特居索斯 (Fretagisus) 就是一個有趣的例。他曾致查理大帝一封神學的書簡，名『論無與黑暗』，謂上帝從『無』創造世界，這『無』便是一個實際存在的事物，並就爲了這極單純的理由，認每一個名，都有其相關的事物。[25]

施高塔司·愛利根奈 (Soctus Brigena) 認『黑暗』『沈默』及類似的用語，爲思想主體的觀念。他的地位是更高得多的。不過，施高塔司更進而認事物之『不在』及事物之自身，爲屬於同一種類；從而，光明與黑暗爲同一種類，音響與沈默亦爲同一種類。我在一時有事物的概念，等一會又在同一的方法上，有事物不在的觀念。於是，『不在』 (Abwesenheit) 亦成了客觀的與件，而成爲實在的。

這個缺點，我們在亞里斯多德的場合，亦可發現。他認判斷中的否定 ( $\delta\tau\tau\lambda\theta\sigma\iota\sigma$ ) 爲思惟主體之動作，那是很對的；但他認概奪 ( $\sigma\beta\epsilon\tau\eta\sigma\iota\sigma$ ) 例如本來能視的生物的盲目，也爲對象物之特性。事實上，我們並沒有在這種生物身上，發現眼珠，僅發現了某種單有積極性質的墮落的形式。我們也許會發現，這種生物的運動，祇在暗中摸索，遂爲困難，但運動之本身，却完全是確定的積極的。我們祇有把這個生物和其他（根據吾人經驗可稱常態的）生物比較，才能生出盲目的概念。視覺祇在我們觀念中缺少。就物之本身考察物，則此物存在即是此物存在，毫無關於視覺之有無。

像這樣的嚴重的錯誤，當然很容易推想到，在亞里斯多德的範疇的系列中，是可以發現出來的。在關係 ( $\pi\tau\theta\sigma\iota\sigma$ ) 範疇中，『加倍』、『半』、『較大』尤爲顯明。在這些處所，恐怕誰亦不會鄭重地主張，此類用語，不與思惟主體比較，也能適用於事物。

但關於實體及類的概念，名與事物之關係的曖昧，還更重要得多。

我們會見在一切哲學的門闕上，如何出現了波爾費利的『五語』——這五語，乃從亞里斯多德論理書上選出，其目的在於以方便的形式，予學徒以第一必要的東西。『類』與『種』居五語之首；此緒論之緒論，會使中世發生關於『普遍』的大論爭。波爾費利提出如次的大問題，即類與種是否有獨立的存在，抑是僅僅存在於精神之中？是有形的實體，抑是無形的實體？是與可感覺的事物分離而存在？

抑是存在於其中且以此爲媒介而存在？這個問題是如此堂堂提了出來，其解決却延期到後來；因爲這個問題乃是最高對象之一。但我們很有理由相信，『五語』在哲學入門上的地位，和類概念及種概念在思辨上的重要，是正相關聯的；他的辭句亦充分表現了著者對於柏拉圖主義的同情，不過他把問題的判斷中止了罷了。

關於類概念及種概念，柏拉圖的見解，乃是前期中世紀最通行的見解，不過已經很傾向於亞里斯多德了。巴里伯特學派尙保有柏拉圖的玄關，其門徒一經踏入哲學的講堂，即被祝以柏拉圖的聖禮；也許同時還要對於亞里斯多德範疇之躊躇的特徵，懷抱着一種故意的對抗。在論究實體 (ontology) 的時候，亞里斯多德便說，在嚴格的第一義上，具體的個物像特殊的人，像這裏站着的馬一樣是實體。這種看法，當然不合於柏拉圖輕視具體的脾味，無怪乎斯高塔司·愛利根奈會排斥這種學說。亞里斯多德稱『種』僅爲第二義的實體；至若『類』則又惟有以『種』爲媒介，始得實體性。於是，在哲學研究的入門上，就引起了層出不窮的學派的爭論了。不過，在中世紀快要結束以前，大體是以柏拉圖的見解（即唯實論，因普遍被認爲實在的）佔優勢，同時並以此爲正宗的學說。所以，古代最反對唯物論的見解，從中世哲學最初發展以來，就成了支配者；甚至於在唯名論發生之初期，亦有幾世紀，不從具體的現象——那多少會使我們想起唯物論——出發。全時代，都受支配於語言，受支配於思惟上的事物，受支配

於可感現象的意義的曖昧。這種可感的現象，好像夢境一樣，是經由受奇蹟的腹想的僧侶之心，飄然過去。

十二世紀中葉以來，阿刺伯及猶太哲學家的影響已經很大，亞里斯多德的更完全的知識，又逐漸依繙譯，最先由阿刺伯人，復由拜會庭保存的希臘原本，而普及了。從此以後，事情始日有變遷。但同時，亞里斯多德形上學的概念，亦一步一步有更完全的更深徹的根基。

這些根本概念，於我們是很重要的。但其所以重要，不僅因為它在唯物論史上有消極的作用，並且因為它有助於我們對於唯物論之批判。但它所以有助於我們的批判，並非因為我們仍須根據這些根本概念來批判今日的唯物論，却是因為我們如得有這些根本概念的幫助，就能完全排除討論這對象時不免要時時發生的誤解。我們只要把我們這裏不絕討論的概念弄個明白，我們這裏所論問題的一部分就解決了，唯物論中那一些是正的，那一些是誤的，亦就一目瞭然了；並且，我們對於此等概念，亦有探索其本源，注意其漸次變化之必要。

亞里斯多德是形上學的創造者。大家知道，形上學（*Metaphysik*）的無意義的名稱，乃由於此書在亞里斯多德全集中所佔之位置。這種學問的目的，是研究一切存在事物的共通原理，所以亞里斯多德又名之曰『第一哲學』——即普遍哲學，不討論特殊的枝葉。認這種哲學是必要的，原是十分正確。

的，但若不承認普遍存在於吾人容受一切知識之精神之性質中，則問題之解決，殊難有成功之望。分離主觀與客觀，分離現象與物自體，其失敗至可注意。即因有此失敗，亞里斯多德的形成學，遂成爲幻覺之無盡的源泉。但中世紀却就特別熱心於吸收此等最有害的錯覺；所以，此等錯覺，對於我們的問題，亦就特別重要了。那些，都存在於與形相及現實性相對而言的物質及可能性的概念中。

亞里斯多德曾敘述一切存在物的普遍原理四項如次：形相（或本質）、質料（*συστάσις* 拉丁文譯爲 *Materia*）、活動原因及目的。〔三〕我們這裏主要是考察前二者。

質料的觀念，與今日所謂『物質』大異其義。我們的思想，雖在許多部門內，依然保有亞里斯多德的概念的特徵，但在這點，由自然科學的影響，唯物論的要素總算侵入了我們的思想方法中。無論主張不主張原子論，我們總認物質爲具體的，散佈於各處（除了空虛的空間）的東西，其根本性質雖不免有若干變異，但大體上則是一致。

在亞里斯多德，質料的概念，乃是相對的；他所謂質料，乃是添加形相即可轉成他物的質料。沒有形相，事物就不能照現在這個模樣存在；有形相，始能有現實的存在；而原先的質料，却不過提供事物的可能性。但質料都有它自己的形相（不過是更低級的形相），且與轉成之物全無關係。

例如銅像的銅，是一種質料；彫像的觀念是一種形相；由二者之結合，遂轉成了現實的彫像。但銅之

爲質料，非意指這特塊的銅（因爲銅所有的形相，與銅像全無關係，）却是意指一般的銅，其本身無現實的存在，但『能轉成』爲某種東西，所以，質料僅有可能性的存在（δυνατότης）；形相僅能有現實性或現實化的存在（ἐκτελέσις或ἐκτέλεσις）。由可能性轉到現實性，即是轉成；所以轉成即是質料爲形相所型成。

我們知道，這裏不必問一切事物之獨立的有形的基體如何存在於某處之具象的顯現的物自體——例如，橫在那裏的木塊——在別時候僅是質料，但在這時候，即是『實體』，是有形相有質料的現實物。木塊是『實體』，是完全物——如其已從自然受得形相；木塊是『質料』——如我們所提到的，是棟樑彫像所由而成的東西。這裏，我們祇須附加幾個形容字，即『限於在它被認爲質料的時候。』這樣，一切都明白了，但我們這樣一限制，我們所得的概念就不復是亞里斯多德的概念了；因爲這種關係，僅存於吾人思惟中，亞里斯多德却把這種關係移入事物中去。

除了質料與形相，亞里斯多德又認活動原因和目的，爲一切存在物的根據。但就事物的性質說，則目的與形相一致。形相既是彫像的目的，亞里斯多德又把在質料中實現其自身的形相，看作是轉成之自然的頂點，即目的或最後原因。

這種考察法，完全和它自己的方法相一貫，但完全忽視了，這裏相關的概念，雖然可以提示一個有

組織的從主觀立場出發的體系，但如假定其為客觀世界的實際承認了的屬性，却必然會發生錯誤。所以，我們更有把這點弄個明白清楚的必要，因為從來祇有極少數極聰明的思想家如萊布尼疵(Leibniz)、康德及赫爾巴特(Herbart)會完全避去這個暗礁。

其根本謬誤，是把『可能的』的或 *Sein* 的概念——那就其性質說，單是主觀的假定——移入事物中去。

質料與形相，是我們所賴以考察事物本質的兩個方面，那是無可否認的；就連亞里斯多德亦十分謹慎地，不會主張本質是由這二者合成，不會說這二者是本質上兩個可分的部分；但若我們把轉成及現實的事象，看作是物質與形相，可能性與現實性之滲和，我們所要避免的錯誤，就在這裏，以加倍的重力發生了。

我們遠不如這樣推論：如若沒有無形相的質料存在，——就使那祇能假定，不能想像——在事物中亦就沒有可能性存在。我們一經離開假定的立場，*Sein* 或可能的存在，就是一個純粹的虛無，不復是實在的。在外的自然界內，祇有現實性存在，無可能性存在。

例如，亞里斯多德認會打勝仗的將軍為現實的戰勝者。但這現實的戰勝者，在戰前，亦是戰勝者，不過是 *Sein*，即可可能的罷了。我們當然承認，在戰之前，他的人格，他的軍隊的強大與配置，

及其他種種戰勝條件，都已經具備，即他戰勝已是可能的；但這『可能性』的概念所以有用，僅僅因為我們這班非不死者，祇能看見活動原因的一部分；如果我們能概觀其全體，我們就應當說，那勝利不是『可能的』，而是『必然的』；偶然的外部事情，已立在確定的因果關聯中，整然有序，只能發生這特殊的結果，不能發生其他的。

於是，有人抗議說，這不完全和亞里斯多德的假定一致麼？何故，因為必然會戰勝的將軍，在相當程度上已經是戰勝者，但他未現實的如此，却僅僅有像這樣的『可能』。

這裏，概念與對象很分明的混同了。無論我是否稱此將軍為戰勝者，他總歸是他——是一個現實的人，立於內外屬性及作用的過程的某時點上。未發生作用的狀態，對於他，是全不存在的。他不過在觀念中有一定的計劃，在臂膀及聲調中有一定的勢力，對於他的軍隊有一定的道德關係，有一定的希望感情或疑懼感情；總之，他在各方面都具備條件。這種種條件，和他的敵人、戰場、軍隊、氣候及其他種種條件相關聯，結局使他戰勝了。這種關係，如若由我們的思惟去理解，不必取去一物或加進一物，就可生出可能性的概念，甚至於結果有必然性的概念。

這思惟上的可能性，要轉成現實性，除了必須在吾人思惟中，即不須有任何的附加。

康德說：『一百個現實的台婁 (Thaler)，就包含一百個可能的台婁，一點亦不多。』(二六)



這命題，在一個金融家看來，就令不是背理的，亦似乎是可疑的。康德死（一八〇八年七月）後數年，康尼斯堡（Königsberg）財政部證券一百台婁，竟難現售二十五台婁。<sup>三五</sup>於是，在這大哲學家的故鄉，一百個現實的台婁，比四百個可能的台婁，所值還要更多。這對於亞里斯多德，經院學者，以至沃爾夫（Wolf）、包迦吞（Baumgarten）等人，也許是一個顯著的證明。即由二十五個現實的台婁，所得的財政部證券，可代表一百個可能的台婁。但若我們的觀察稍為精密一點，我們就會知道，二十五台婁所換得的財政部證券一百台婁，其未來是否支付，極為可疑。二十五台婁，即是此種希望的現實價值，亦即是此種證券的實際價值。但吾人抱有希望的那種東西，其名義價值却是一百台婁。這名義價值所代表的可能額，祇有四分之一的希望可以獲得。現實價值與可能額毫無關係。在這限度內，康德是完全對的。但康德此例所示的意義，尚不祇此；在這更進的意義上，他依然是對的。因為，如果我們的金融家，在一八一六年一月十三日以後，就領得了一百台婁足正，那亦無關於可能性，因為那已經成為現實性。僅僅思惟上的可能性，決不能成為現實性，現實性祇能從既往的現實狀態發出，因為這個現實性，全受規定於既往的現實狀態。並且，除了國家信用的復活及其他諸條件，他還須提示一個現實的財政部證券——不是提示一個『可能的』一百台婁。這可能的一百台婁，祇存在於金融家的大腦中；這種金融家知道了影響紙幣兌現的事情的一部分，就把這種知識，作為希望、疑懼、及反省之出發點。

如果我們再極簡單地指出，可能性的概念，是許多最惡劣的形上學的誤認之源泉，人們也許會原諒這議論的冗長罷。當然，亞里斯多德對此並不能負責任。因為根本的謬誤，乃深深地根基於吾人的組織。但這根本謬誤，對於這一個，比以前任何體系都更使形上學以辯證法論究為基礎之體系，自不免有加倍的禍害；而亞里斯多德由這手續（從別方面說，那是毫無效果的）取得的崇高的尊敬心，又似乎會把這種禍害永遠維持下去。

亞里斯多德既不幸認轉成及運動一般，是純粹可能的質料之結果及形相之現實化，邏輯的結論便是事物的形相與目的，必然是運動之真源；像靈魂推動肉體一樣，作為世界形相及目的之神，就是一切運動的第一原因了。於是，我們決不能希望亞里斯多德會認物質自動，因為在他看來，物質只是一種消極的規定性，只是轉成一切事物的可能性。

這種錯誤的可能性概念，對於物質概念，曾發出這樣有害的影響。但這種可能性概念，又在永恆事物對其變化狀態之關係上，再度和我們遇見；用他的體系的術語來講，又在本體與偶有性之關係上，再度和我們遇見。本體是事物之自存的本質，偶有性是本體中『有可能性的』偶然的特性。沒有事物是偶然的，不過有時由於我們不知道，遂有些事物不得不被稱為偶然。

同樣，在一事物中，亦不能存有任何特性或屬性的可能性。可能性，不過是吾人結合觀念的結果。又，

任何特性，亦不能在事物中，作為『可能性』而存在。如此的特性，不是存在形式，祇是思惟形式。種子不是可能的莖，而是種子。如一片布浸濕了，浸濕的性質，在浸濕的那一瞬間，便和布的其他特性一樣是普遍法則的必然結果。浸濕的性質，固可在事前當作是可能的而被思考，但後來浸在水裏的布，絕對不比不施行這種實驗的布，有更多的別種性質。

在概念上把本體和偶有性分離，固然對於我們的考察，是一種方便的也許還是絕對不可少的補助手段。然若窮究事物之本質，我們就當承認本體與偶有性的區別已經消滅。在一種事物的各種特性中，有一些確乎比別一些更和其本體發生耐久的關係，但確乎沒有一種特性是絕對永恆的，到底一切都不絕地變化着。設吾人認本體為個別的東西，不認其為種，為普遍的有形的基體，那我們為要完全規定其形式，就必須限制其考察於某一期間，並在這期間內，視這一切互相滲透的特性，為本體的形相，且認此形相為事物之唯一的本質。

反之，如果我們和亞里斯多德一樣，認事物中之概念的東西 (*τὸ ἐν τῷ σίμῳ*) 為其真正的本體，我們就會發覺，我們自己已經在抽象的領域中了。蓋因，吾人形成種的概念的方法，無論是由十二隻貓的經驗，抑是由通觀家貓之全生活史，通觀其全部變化與態度，而認此貓為始終如一之動物，論理的抽象過程總是同樣的。本體與偶有性的對立，祇在抽象的領域中有其意義。因為我們要精察事物，則亞里

斯多德所精巧造出的可能性與現實性，形相與質料，本體與偶有性之對立，決不可全然缺少。不過，如果我們忘記了那幾種概念之主觀的性質及相對的妥當性，忘記了那幾種概念不能幫助我們進一步觀察事物之客觀的本質，則在精確研究的範圍內，我們會為這幾種概念所誤導，也是十分確實的。

近今唯物論一般所主張的通常經驗思想之立場，不會免去亞里斯多德體系的這些誤謬。因為，如果可能，他還會更倔強更確實地主張這種對立，不過其方向相反罷了。如果我們認質料或物質（那祇代表抽象的概念）為真的本質，我們就會認事物的質料為事物的本體，形相為其偶有性。例如，彫像所由而成的石塊，將被視為現實的；彫像所受的形相，將被視為可能的。但這種看法，祇在如下的限度內，才是真的。即，石塊亦有其形相，從石坑出來的時候的形相，作為彫像質料的石塊，祇存在於思想中，而由藝術家設想出來的彫像的形相，却至少當作一個概念看，是有現實性的。僅就這點說，與通常經驗論相對而言，亞里斯多德是很正當的。他的誤謬，祇在於把思想者的現實的觀念，移入未知對象（這是思想者思想的對象）中，作為這未知對象之『可能的』特性。

亞里斯多德關於本體、形相、質料等等之定義，在被理解的限度內，在經院哲學支配的限度內——譬如，在我們德意志，就一直到卡笛兒哲學時代——始終佔着優勢。

然若亞里斯多德待遇物質已有幾分冷淡，並特別否認其有自運動，這種冷淡的待遇，在基督教的

影響下（我已於前章略述之）就益加重了。但人們仍不認為物質所以有定義——例如惡的或罪的影響，即因有亞里斯多德意義上的形相。這體系尙未修正到這程度，致把物質看作是惡的有害的原理，但他們依然高興把它看作是絕對受動的。他們認物質為不完全，不會想到如次的事：即，在物之完全，乃成於自身目的之適合，所以如果我們像孩稚一樣，檢察一切存在物的最後根據，我們還多分會轉而讚賞物質，因物質有如此顯著的穩靜態度。到後來，沃爾夫以惰力性賦與物質，物理學家在經驗的方法上，以重力及不可入性的特性（那些又必然是形相）移入物質中的時候，像這樣可怕的圖畫，不久就展開了。

『物質是暗的、鈍的、堅硬的、絕對被動的本體。』

『這本體是思惟的麼？』有些人問；同時，別一些人却訴說，應該有非物質的實體，因為在日常用語上，實體的概念已與物質的概念一致了。

近世唯物論當然有影響於此等概念之變化，不過亞里斯多德概念之影響及宗教之權威，足抵殺此種影響之結果而有餘。於物質概念的改造上，有最大影響的二人，當然是笛卡兒和牛頓。他們兩人主要都立在為迦桑狄所復活的原子論的基礎上（笛卡兒因否定空虛的空間，遂儘可能把這一點掩藏住了。）但他們在這點上，都和德謨克利特、伊壁鳩魯不同，因為他們把物質和運動分開來了，並以爲

運動是發生於神的意志——神，最先創造物質，次又由一種獨立的（至少可在思想上被認為獨立的）活動，使物質能夠運動。

亞里斯多德的見解，在對唯物論問題特別有批判意義的特殊範圍內，即在心理學的範圍內，保持得最長久，而亦比較地保存得最純粹。這種靈魂學說之基礎，乃建立在可能性與現實性的謬想上。亞里斯多德的靈魂定義，是有『可能』生命的有機體之現實化。〔三〕這個定義的曖昧與迷惑，殊不如衆人所言之甚。『現實化』或『成就』，即是 *ἐντελέχεια*（現實或完成）的意思。這定義會攙入多少東西，是很不易說的。在亞里斯多德，這用語乃所以表示 *δυνατότης*（可能）之反對，其意已盡於此。〔三〕有機體祇有可能的生命。這可能性的現實化，是從外來的，這就是他所要說的一切。這全部見解都是不真的，其不真，比較形相質料說的不真，猶為顯明——而這兩對概念之反對，却是恰好互相平行。單單作為人類可能性而沒有人類形相的有機體——那豫想人類，當作可塑的質料，有其能動的現實性，即豫想靈魂——實無法可以思考。這事實，乃是正宗亞里斯多德派的見解——那無疑會在本質上有助於斯德拉圖主義（*Stratonismus*）之完成——的暗礁。亞里斯多德因要避免去這暗礁，乃退一步說，在產生的行為中，至少有一種無形相的質料，是從產生者的心力，受得其成爲人體之現實性。但這種退返，不過把這體系所要求的形相和質料，現實和可能性之分離，移入一個不熟習的過程的微光中，其目的在於混

水捉魚。〔三〕不過中世紀倒很能利用這種見解，使其與教義發生圓滿的調和。

斯太基賴特哲學家如次的聰明的學說，是更有價值得多。他以為，最高的被創造物，人類，包有一切較低階級的性質。植物的機能為營養與繁殖，從而，植物的靈魂的本質，便是生長營養的本質。動物就有感覺、運動、及慾望能力了；生長營養的生命，在這裏為更高等的感覺的生活服務。最後，在人間又有最高的原理，即理性（*ratio*）的原理，並以此支配其餘一切。但此三者——生長營養的靈魂，感覺的靈魂，及理性的靈魂——却依經院哲學家所愛好的某種機械過程，變成了三個幾乎完全可以獨立的靈魂。第一種靈魂為人類動物植物所共有；第二種靈魂至少為人類動物所共有；最後一種靈魂則為人類所獨有，那是不死的，有神的起源，其所包括之精神力，雖高等動物亦無之。〔三〕基督教的獨斷論者特別喜歡區別靈魂與精神（兩種更高等的力），即是從這種區別出發；最低等的力（生長營養的靈魂）却成為此後生活力學說的基礎。

無疑，亞里斯多德僅在概念上，分離人間的這三種力。人間的身體——那是最高等的一種動物身體，但在其特殊形成上，却全然是人間的——雖有動物的性質，但此動物性質非存於其人間性質之外，而是存於其中；所以，照他說來，我們是必須想像靈魂之等級關係。人間形相所包含的精神的本質，乃與感覺能力及慾望能力全相滲透，好像動物的感覺能力及慾望能力與單純生活力全相滲透一樣。按理

性可分說——那，一方面作了愛維羅斯主義者唯一心說 (Monopsychismus) 的基礎，他方面又作了經院哲學家不死說的基礎，——這統一才被否定，但就連在這裏，亦很明白地牴觸了體系的根本特徵。人間形相所賴而與一切低等形相結合之統一，是由經院哲學家破壞了的。姑置這理性可分說不問，經院哲學家要把這種統一破壞，仍可以引證這位大哲學家許多話。這位大哲學家，在他體系中，到處都有顯著的躊躇態度，與最嚴密的條理一貫精神相混雜。關於不死說，尤其是這樣。不死說像神學一樣，和這體系本僅有極疏漫的結合，且在許多點上，和這體系相矛盾。〔三〕

唯物論者常常斥為背理的舊形上學的假定，有許多可以由亞里斯多德的哲學說明。靈魂不僅分配於全身，且在身體每一部分表現其全部的斷言，尤其屬於這一類。道麥斯·灣·阿奎諾 (Thomas von Aquino) 就彰明較著的說，靈魂不僅在可能性上而且在現實性上，以統一的不可分的本質，表現於身體的各部分。這在唯物論者看來，是再荒謬沒有的，但按照亞里斯多德的體系，則其合理，至少亦好比說圓的原理——那就是  $x^2 + y^2 = r^2$ 。那一個不可分的原理——實現在圓（其半徑為  $r$ ，從圓中心點出發，各半徑全相等）的任何一個弧上。

比較人體的形式原理及圓的方程式罷。我們對於斯太基賴特哲學家根本思想的理解，比較他自己的敘述，也許還要更為純粹更為明瞭。但關於感覺及慾望之意識機能的在處，其疑問是另一疑問。這



種意識機能，亞里斯多德把它放在心臟上；經院哲學家却像格倫那樣，把它放在大腦上。但亞里斯多德會條理一貫地，認這種機能是出於其物理性質，從而與唯物論者在這非常重要的點上互相一致。（參照註三十一）。在這點上，經院哲學家當然不是追隨亞里斯多德。後來的形上學，曾在許多方法上，把一種神祕的紊亂，引導到本身確乎是單純確乎是易解的法式中。那種紊亂，當然是更近於荒唐，而更遠於明晰的思想。

如果我們要在這裏明瞭唯物論對形上學的反對，我們只要回頭看看思惟與存在之混同；那種混同，在『可能性』的概念上，是非常重要的。我們堅決主張，這種混同，原來祇有普通誤謬的性質。這幾年來的束縛，近世哲學家依然解脫不了；他們依然把存在與思惟之未證明的一致，建為原理。

試藉數學之構成，以粉筆畫一圓，粉筆分子之空間的配置形式，遂作為目的，而存在於吾人精神中。這目的是運動原因，形式是原理在質料部分上的實現。但這原理究在何處呢？在粉筆上？當然不在個別的分子上，亦不在其總和上。但在於分子的『配置』上，即在於其抽象中。原理是存留於人間的思惟中。那麼，誰給我們以如次的權利，使我們能夠把已存的原理，移入那不經人間智慧即行生出的東西，如人體的形式中呢？這形式究竟是什麼呢？那當然僅存在於我們的見解中。此即質料顯示其自身之方法，亦即質料顯示於吾人之前之方法。不過，事物顯示自身的方法，能已存於事物自身中嗎？能離事物而存在嗎？

我們既知形相與質料之反對，所以如果我們一究事物之根柢，我們就歸到普遍是否存在的問題上去了。因為一般形式，祇有當作普遍，始得認其能離人間思惟能力而獨立存在。亞里斯多德的世界觀，當我們根究事物之根柢時，隨處都會還元到柏拉圖主義；我們屢屢以為亞里斯多德的經驗論是與柏拉圖的觀念論相反對的，但我們亦同樣屢屢發現亞里斯多德自相矛盾之點。譬如，亞里斯多德在其本體說上，是完全立在經驗論的立場上，從個別的具體的事物之本體性出發。但這概念，搖身一變，就假定事物之概念的方面（即形相）為本體。然概念的即是普遍的；質料是全然不定的，形相才是規定的要素。這種主張，在認個物為虛無的假現之柏拉圖主義上，是很有意義的；但在亞里斯多德體系中，却是全然矛盾的，從而對於賢者愚者，同樣是一種迷惑。（三五）

如果我們把這種議論應用到唯名論者（Nominalisten）和唯實論者（Realisten）的論戰上，我們就會瞭解，個物的起源，對於唯實論者定然是一種非常的困難。普遍的形相，決不能從質料中造出何等的個物。那麼，我們從那裏得到經院哲學家所說的 *Principium individuationis*（個物的原理）呢？亞里斯多德決不會答覆我們這裏提出來的問題。愛維森納（Avicenna）曾試把個物的原理——比方說，特殊的大乃從大的概念中生出來——移到物質的逃路上來，但這逃路，不是把亞里斯多德的（原是柏拉圖的）物質概念破滅，就是像柏拉圖一樣把個物概念破滅。甚至於在其他諸點上曾以慎重態

度利用阿剌伯註釋者但要避去其異端邪說的聖道麥斯 (Thomas)，在這裏，亦絆倒了。他把個物的原理，移到物質上來；遂成了異端者。何故？那正如大主教斯蒂芬·吞庇爾 (Stephan Tompier) 所說，這見解，如同天使和死靈一樣，是與非物質的個人說相悖的。頓斯·斯考特斯 (Duns Scotus) 曾試以個體性 (Individualitas) 說自救。這種學說，常爲人所引用，但引用者多不顧慮概念之關聯，而認此爲經院哲學之最背理者。事實上，認個體性爲普遍之結果，也像是不合理的。但是，這種解決困難法，在一切提議的方法中，還算最與全部亞里斯多德學說相調和，至少也是最少矛盾。

這裏，對於唯名論者，並沒有很大的困難。奧肯模 (Occam) 很鎮定地說明了，個體性的原理即存在於個體之中。這種說明，很與亞里斯多德相調和。亞里斯多德亦認個物爲實體。但又與亞里斯多德極不調和，因爲亞里斯多德是柏拉圖化了，竟發明了『第二實體』(類概念及種概念) 及本體的形相。第一個亞里斯多德必然會把第二個亞里斯多德排除。但第二個亞里斯多德才是主要的亞里斯多德。在經院哲學中如此，在阿剌伯人中如此，在古註釋家間如此，甚至於在純正無僞的亞里斯多德體系中亦如此。因此，我們事實上就可認唯名論，尤其是第二經院哲學時代的唯名論，爲經院哲學終末的開始。但唯名論在唯物論史中所以佔如此重要的地位，尚不僅因爲它一般反對柏拉圖主義，而承認具體，並且因爲一種鮮明的歷史痕迹，指示了唯名論實際是唯物論的開路先鋒，並在唯物論後來極其發展的

英格蘭，特別有旺盛的發育。

如果早期唯名論，特與亞里斯多德範疇論相關，而反對新柏拉圖派的註釋家，<sup>〔三〕</sup>亦無疑，亞里斯多德全集的流行，曾大有影響於後期唯名論的成立與普及。經院哲學家一經從新柏拉圖派傳說之引綱中解放出來，而追逐於亞里斯多德體系之大洋，他們不久就會發現，在他們關於普遍的學說中，詳言之，在他們關於名、關於概念、關於事物的學說中，實有那麼多的難點。這大問題，曾有無數人試要予以解決。事實上，亦正如卜倫特爾 (Prantl) 在其『泰西論理學史』中所說，不祇有三個主要的見解（普遍居前、居後、居中 *Universal ante rem, post rem, odor in re*），而且有極多樣的融合和解的嘗試。但『普遍』原來起源於人間精神中的見解，僅孤立於大體上決然相信唯實論的著作家中。<sup>〔毛〕</sup>

除了亞里斯多德著作的廣佈，愛維羅斯主義亦有若干影響。愛維羅斯主義因有自由思想的立場，故被認為唯物論的先驅。蓋因阿刺伯人的哲學，雖趨向於自然主義，但在中世黨派的意味上，本質上仍是唯實論的，即依然是柏拉圖化的；並且，就連它的自然主義，亦喜歡採納神祕的色彩。但因阿刺伯註釋家有力地提出了我們這裏有關的問題，強迫人們增加思想的獨立性，故亦間接促進了唯名論。但主要的影響，却是從我們所意想不到的地方送來——即從拜會庭的論理學送來。拜會庭的論理學，因有抽象的繁瑣性，曾受無限的惡評。

極端的經院哲學，極端的形式論理學，竟會與以掃除經院哲學為結局之復活的經驗論相關聯，那是我們所不能不訝然失驚的。但我們却可發現那種關聯的痕迹，會一直維持至於今日。我們現代大論理學家之間，要以約翰·斯多亞特·穆勒（John Stuart Mill）為最顯明的經驗論者了，但他在『論理學體系』中，即引用康多塞（Condorcet）及哈彌爾登（W. Hamilton）二氏的話開卷，備稱經院哲學家在思想之言語的表現上，是如此細緻與精密。穆勒自己亦會把中世紀後期經院哲學家用語上的幾種區別——我們通常把它們看作是一串不斷的誤謬——採入『論理學體系』中。

如果我們考察一下自從霍布士及洛克以來，英吉利哲學的主要功績，即是從思辨上的空名辭的錯誤支配之下，把我們解放出來，並使我們的思想更與事物相結合，更不與傳統的言辭相結合，這一個謎馬上就解決了。但因要達到這點，字義之學說，必須徹底瞭解；並且最先要對於用語及其意義之關係，予以精銳的批判。但為這個目的，拜會庭論理學（那是在泰西，尤其是在奧肯模學派中完成的）所表現的準備作業，仍有積極的興味。

除了這點不講，經驗論與論理的形式主義互相提攜，亦不是什麼稀奇的現象。我們的努力，越是傾向於事物之自然，越是傾向於以經驗與自然研究為見解之基礎，我們就越是感到有如次的必要，即必須以我們的觀念，聯絡於嚴密地正確地代表我們所要敘述的事物之記號，不再容認普通的言語形式，

使其伴同過去數世紀及人類精神發展幼稚期的偏見，攪入吾人的見解中。

當然不是全部拜會庭論理學，都原是有意識地要從言語形式解放，遠不如說那是企圖由言語與思惟之表面的一致，以追究結論。結果却一定是思惟之精密的表現，得從言語形式中解放出來。現今，仍有些人，和托倫德倫堡、貝克爾（K. F. Becker）、烏伯衛一樣，喜歡把文法學和論理學看作一種東西。他們這些人，必定會從這時代的論理學家學得了許多事情，因為這些論理學家會努力就文法學作一種論理的分析，他們在如此做的時候，至少也創造成了一種新的語言，其粗野，曾爲人本主義者所驚訝不止。

在亞里斯多德，文法學與論理學的一致，仍是素樸的。因爲，在這場合，這兩種科學是由同一的根苗生出。關於這點，托倫德倫堡的話是很正確的。當然，在亞里斯多德的場合，對於言語與概念之區別，已經發出爛爛的眼光，不過這種眼光，尙不足破滅一般的黑暗。在他論理學中，有的祇是主辭與賓辭，看作辭類，就祇有名詞和動詞，如不是動詞，就是形容詞及綴系字；此外，再加以否定詞，及表示範圍（賓辭適用於主辭的範圍）的字，如「一切」「有些」以及若干用以表示判斷方式的助動詞而已。反之，在十三世紀傳播於泰西的拜會庭論理學，却不僅把副詞加入了論理學，擴大了論理學上使用的助動詞的範圍，並考察名詞的位的意義，而且想到了名詞的曖昧（隨名詞對於其概念圈的關係而生），努力予以

除去這種曖昧，在無冠詞的拉丁文中，比較在德文中，是更多得多。例如，有一個酪酊的學生，發誓他不會飲『Yinum』；他會利用狡猾的心算，把『Yinum』一字，解作周延的葡萄酒，換言之，解作世間一般存在的全部葡萄酒。他當然不會飲印度的葡萄酒，甚至於不會飲他鄰人杯中的葡萄酒。像這樣的詭辯，就成了後期經院哲學家論理學之確實的任務。經院哲學家之區分，其煩瑣大都如此。這種現象的過度，受人非難，是很正當的。那還幫助了人本主義者，使能戰勝經院哲學家。但經院哲學家所以如此做的主要動機，却是非常莊重的。這全部問題，恐早晚還有重行討論的機會——當然，那是就別一種關係討論，而討論的最後目的，亦是和這裏不同的。

這大試驗的結果，在這限度內是消極的。循由這一條路，決不能達到任何完全的論理學。煩瑣得過度了，自然會發生反動。那種反動，不久便把兒童連浴盆一齊拋了。然而，康多塞的話是很對的。『古人所不知道的』精密表現思想的習慣，就從此取得了。且不祇此，從此，還取得了一種關於語言本質的見解，與經驗論非常調和。

蘇格拉底以為，一切語言原來都儘可能完全表示所示事物之真的本質；亞里斯多德受着經驗論的刺激，却以為語言是因襲的（*Conventional*）；奧肯模學派却有意——但無完全的意識——要把科學的用語作成因襲的，換言之，依概念之任意的確定，而從歷史的表現方式下，把科學的用語解放出

來，從而除去無數曖昧和有害的附帶概念。這全過程乃是必要的，如果要發生什麼科學。因為在科學上，不是從主觀創造各種事物，却是讓事物自己發言；惟事物發言的文法與字典，常常和我們的全不相同。在這種情形下，奧肯模遂成了培根、霍布士、洛克的最重要的先驅者了。但他所以是他們的先驅者，非僅因為單純的複述，（雖然這亦是他的一種傾向，）却是因為他在獨立的思惟上有更大的活動；尤其因為他的論理學的研究，與唯名論的根本思想——即一切『普遍』，祇是代表唯一實在物（即具體的、個別的、可感的東西，祇有它存在於我們的思惟以外）的總名詞——自然相調和。此外，唯名論不像其他各學派的主張，祇是學派的意見。那還是懷疑論的原理，曾反對中世紀對於權威之愛敬。在聖芳濟派（Franciscanem）僧徒的撫育下，它的分析思惟法之尖鋒，除了攻擊概念世界上的教主政治，又轉過來反對教會制度上的教主政治制度。所以，無怪乎奧肯模會要求思想自由，無怪乎他在宗教上，會牢執着實踐的方面，無怪乎他會像他後來的同鄉霍布士那樣，宣稱信仰的教條不能證明，從而放棄全部神學。〔五〕他以為，科學除了可感覺的個物，即不能有別的對象。他這種教理，在我們今日，便是穆勒『論理學』之基礎。他彰明較著說柏拉圖主義，與健全的人間悟性相對。他在這樣主張的時候，他的精敏，給了他以永遠的價值。〔E01〕





### 第三章 科學的再生與唯物論見解的復興

經院哲學支配科學界的結果，沒有生出任何積極的成績，却祇生出了一個概念的名辭的體系。那是根深蒂固的，有數百年視其爲神聖。但其實，這個體系不過是傳統哲學之偏見及根本誤謬之具體化。所以，進步的工作，必須先打破這體系。但就連經院哲學的束縛，在他們那時代，亦會對人類精神發展，提供重要的役務。像同時代的神學家的拉丁語一樣，經院哲學的法式，亦成了全歐精神交際的共通要素。姑不論思惟之形式的磨鍊——那就連在亞里斯多德哲學的最墮落的形式下，亦是非常重要而有效——這古體系所創造的共通性，不久就成了新思想普及之優良媒介。學問復興時代，成了歐洲諸學者間的聯合，這是此後再也不能發生的。那時，發現重要書籍，及文學論爭所博得的好評，在諸文明國間，即不較今日傳佈更速，亦必較今日傳佈更普遍更澈底。

再生運動始於何時，終於何時，是很難確定的，但若認其起於十五世紀中葉，終於十七世紀中葉，我們就可以把這兩世紀的期間，分作四期。那當然是不能截然分開的，但各時期都有各時期的顯明特徵。第一期歐洲集中注意於言語學。這就是洛倫堤亞斯·渥拉 (Laurentius Valli)、安居羅·鮑利吞諾 (Angelo Polhano) 和大伊拉斯瑪斯 (Erasmus) 的時代。伊拉斯瑪斯再過渡到神學時代。神學的

支配，可由宗教改革運動的暴風雨，得到十分的指示。有一長時期，一切其他學問的興趣，都被壓倒。在德意志，尤其是這樣。然後就是自然科學時代。自從文藝復興以來，自然科學即在研究家的悄悄的研究室中，取得了活力；但在克蒲勒及葛里略的光輝時代，自然科學才取得了支配的主要的地位。第四期才是哲學——雖然培根，笛卡兒的根本活動，在克蒲勒的大發現以後不久，就達到了頂點。此等有創造活動的時代，一直到十七世紀中葉迦桑狄霍布士之唯物物的自然哲學已有系統的發展當時，尚有新的影響及於當時的人。

如果我們不把「文藝復興」運動即「復古」運動看作徒有其名，却承認這運動有其真正的特質，那我們把哲學的再生，放在這全時代的終末，不見得會惹起怎樣嚴重的反對。這時代，非常熱心地附結着古代的努力與傳說，但同時，這時代又到處含有新時代大時代獨立文化時代的萌芽。要從嚴密意義的文藝復興運動，分開這「獨立」的性質，及葛里略、克蒲勒、培根、笛卡兒的新努力及新目的，而另開一全新的時代，固然是可能的；但是，像歷史時代的各種劃分一樣，我們不免在其中發現相聯的線索和交錯的特徵。所以我們看見了，十七世紀的迦桑狄、波以耳，尚與古代的原子論握手，同時，達文齊 (Leonardo da Vinci) 及路德維·維夫斯 (Ludwig Vives)——他們無疑是新運動中最新的人物——却已遠離古代的傳統，嘗試建立一種經驗的科學，撥亞里斯多德及一切古代人於不顧。

復古運動，究始於何時，我們也難嚴密地劃定。我們前曾說在十五世紀中葉，因為意大利的語言學，就在這時候十分發展，人本主義（Humanism）就在這時候開始與經院哲學奮鬥。但這運動，必在一百年前已有其序曲，那就是勃托拉加（Petrarca）和波克西奧（Boecio）的時代。我們亦不能否認，在意大利出現的新精神，至少亦可溯源於菲力德利克二世（關於他的重要地位，我們已在本篇第一章中斷定了）時代。就這種關係說，由亞里斯多德及阿刺伯文學「二」之研究而起之經院哲學的變革，亦可說是這大復活過程中最先而又最重要的事實之一。結束這全運動，完成這大革命的哲學，已出現於運動的先頭了。

我們在前二章，已經講過了如何在中世紀最後二世紀中，在阿刺伯哲學及拜會庭論理學的影響下，會出現毫無拘束的自由思想，並如此痛烈地爭求思想自由。這種無益的求思想自由的奮鬥，有一種特殊的形式，即二重真理說，意謂哲學的真理與神學的真理，雖全然相反，但可相並而存。這種主張，顯然是近世所謂「複式簿記」<sup>〔三〕</sup>（這用語是很不適當的，但現今已根深蒂固）的原型。

此說最流行的地方，是十三世紀的巴黎大學。甚至於在這世紀的中葉以前，那裏亦發生了一種奇妙的學說，說「有許多不屬於神的真理，自無始以來，直至於今日。」巴黎有一教師名傑恩·德·布勒斯凱因（Johann de Brescaïn），曾於一二四七年說，凡為主教所斥的異端的教理，非「神學上」的真

理，祇是『哲學上』的真理，以為辯解。大主教雖絕對禁止這一切遁辭，但這種『僅僅哲學上』的主張，仍一天一天有更大的聲勢。一二七〇年至一二七六年，有許多從愛維羅斯主義出發的命題，被懲罰了。復活，世界之時間的創造，個別的靈魂之無常，都以哲學的名義被否定了，但同時這一切教理，都『按照加特力教的信仰』而被認為真理。他們所以如此隨便承認神學的真理，似乎是因有這一種情勢。即下述那樣的命題，亦被列為犯禁的命題。例如：『因有神學，我們遂不復能有其他的知識。』『基督教使我們不能學知任何更多的東西。』『世界上唯一的賢人，便是哲學家。』『神學家的話，以寓言為基礎。』

〔四三〕

我們不知道這些命題的始創者，那是真的。但其大部分，也許從來未曾載在書本上，至少未曾公然載在書本上，乃散見於演講辯論中。但主教關惡的方法，却很顯明地指示了，產出這些命題的精神，散佈得很廣，並會大膽地猛進。認這一切命題僅有『哲學上的真理』的謙遜主張，與如次的命題比較，就明明只是躲避迫害的藏身所，俾審問時有個退路。這所謂如次的命題，即倡言哲學高於神學，神學為科學之妨害。很顯明的，那時候有一派人，不僅在解釋亞里斯多德的時候，偶然提出這樣的命題，而且故意提出這些命題，來反對正統派的獨斷家。這種精神，在英吉利、意大利亦曾發生。在十三世紀之頃，這兩地幾乎和巴黎同時發生了同樣的原理，為主教所責罰。〔四四〕

這時候，在意大利，潛有愛維羅斯主義，在勃篤亞（Padua）大學種下了深根。曾指導意大利東北部文化事業的這間大學，受威尼斯商人及政治家的影響。這種商人與政治家，都是世間的自由思想家，有實踐唯物論的傾向的。愛維羅斯主義，伴着對亞里斯多德的崇拜及經院哲學的野蠻，總算在勃篤亞，一直保持到十七世紀。因為比較起來這間大學很少參加論爭，所以亦很少被人談起。但像『野蠻之堅固的城砦』一樣，勃篤亞曾盡力對人本主義者奮鬥。這種人本主義者，因見柏拉圖之文字思想，處處有動人的優美形式，所以幾乎都傾向於柏拉圖。但他們除了少數幾個例外，都警戒着不陷溺於柏拉圖哲學之神秘的方面。

勃篤亞的經院哲學家反對人本主義者，雖堪稱為理性主義者，但因其受束縛於其傳統，故會儘可能長期與自然研究者抗拒。經院哲學家中最後一人克勒曼尼尼（Guemonini）與葛里略同時執教，於勃篤亞大學。葛里略教幾何學初步，得俸甚少；克勒曼尼尼教亞里斯多德的自然研究的著作，却得俸二千格爾登（Gulden）。據說，葛里略發現木星的衛星時，克勒曼尼尼就從這時起，誓不再用望遠鏡，因這事情與亞里斯多德反對。但克勒曼尼尼是一自由思想家，他關於靈魂的見解，雖不是嚴格的愛維羅斯的見解，但斷然不是教會的主張。亞里斯多德著作中所有的一字一句，他都可以稱讚的堅決態度，堅持他有講授的權利。〔六〕

在經院哲學的自由哲學家間，有一位特別值得在這裏舉出，那就是白特拉斯·波本納提斯（Petrus Pomponatus）。他曾著書論靈魂的不死，於一五一六年出版。那時，不死的問題，是如此通行於意大利，所以在這位新任教授到校第一次演講時，學生因要探悉其傾向，遂請他演講靈魂問題。〔七〕那裏，正宗派的教理，似乎不是最受人稱頌的教理；因為，波本納提斯便在二重真理說的掩護下，極大膽極銳利地攻擊當時一般人所知道的不死說，而他便是一個極得人望的教師。

他當然不是一個愛維羅斯主義者；不，他所主領的學派，尙曾與愛維羅斯主義者發生劇烈的爭鬥，並引用註釋家亞扶羅地西亞斯的亞力山大（Alexander von Aphrodisias）的話，作為教理的根據。但這論爭中的爭論，其實不過是靈魂與不死的學說；『亞力山大學徒』在一切主要點上，都立足於愛維羅斯的思考方法上。但關於不死問題，『亞力山大學徒』的研究，更為徹底；他們排斥唯一心說（Monopsychismus），並宣稱『按照亞里斯多德，靈魂也非不死。——但加特力教會的信仰依然被保留，却也是大家知道的。

波本納提斯在論不死的著作中，對於教會，採一種非常謙恭的態度。他極力稱讚聖道麥斯之辯駁愛維羅斯主義。但他在評判不死問題時所傳達的思想，却極為膽大。大體說，他的議論方法，是嚴密的經院哲學的議論方法，而與經院哲學不可分離的惡劣的拉丁語，也未會除去。但在這書最後一節，〔八〕波

本納提斯討論不死說的『八大難點時』他却不能滿足於亞里斯多德之概念的論究與引證。在這裏，充分表現了當時的懷疑精神，甚至於顯然贊成『三大騙子』的理論。

波本納提斯認靈魂的死滅性，已有哲學上的證明。八大難點，僅僅是不死說的最普通的一般論據。波本納提斯非立在經院哲學的方法上，駁斥此等論據。他所根據的，乃是健全的常識和道德的論究。在八大難點中，第四難點爲：『一切宗教（Omnes Religiones）既全主張不死說，如果世間無不死，那全世界都受欺騙了。對於這點的答覆是：全世界人幾乎都受宗教欺騙，那是必須承認的；但並不因此而有任何特殊的害處。世間有三種法則——摩西的，基督的，摩罕默德的——或者全是偽的，從而全世界受欺，或者至少二者是偽的，從而世界大部分受欺。但我們必須知道，照柏拉圖及亞里斯多德說來，立法者（Politicians）乃是靈魂的醫士，立法者的任務既以使民有德爲重，使民有識爲輕，所以他必須適應於他們各式各樣的性質。比較更不高尙的，自須有賞罰。然賞罰有時無用，遂發明不死說以代替賞罰。醫生每每說誑話。乳母常常拿許多不合理的話來誘導孩子。宗教創祖的用意，正復如是。所以，他們創不死說，是完全正當的；他們的最後目的，乃純然是政治的目的。

我們不要忘記，這種見解在意大利的上等階級，尤其在實際政治家家中，傳佈得很廣。所以，瑪齊威利（Machiavelli）在論述利噉亞（Livyus）[前]時說：『共和國或王國的君主，必須維持他所信的宗



教的基柱。這樣，他們要使國家成爲宗教的，使國家繁榮統一，就很容易了。有利於他們的，那怕被認爲是假的，他們亦須佑助促進；他們愈是賢明，愈是通曉事物，他們就愈要這樣做。賢人的這種行爲，是這樣發生的；爲宗教所尊重但同樣虛僞之奇蹟信仰，亦是這樣發生的。賢明者不問其起源如何，使其益益擴大；他們又尊重它，使它得普遍的信仰。』里奧十世準備審判波本納提斯時說得很好：『這個人是完全對的，如果那不會惹起何等騷擾！』

第三難點，說：『如果靈魂是可死滅的，則世界將無正當的指導者。』對於這個抗論，波本納提斯答說：『德的真酬，卽是德，因爲德可以使人幸福；按照人間的性質，德就是最高尚的可得物，因爲德可以使人安全，解除煩惱。有德的人，一切都是調和的；他沒有憂，亦沒有望，幸與不幸他都無所動心。對於惡人，惡就是懲罰。亞里斯多德在其倫理學第七篇中曾云，對於惡人，一切都是麻亂的。他不相信任何人；他沒有休息，無論在醒的時候，抑是在睡的時候；心與身都有苦惱，所營生活的苦慘，使賢智之士，無論怎樣貧賤，都不願選擇暴君惡棍的生活。』

關於幽靈的現象，波本納提斯亦有說明。他以爲，那全是興奮的幻想之錯覺或是僧侶的鬼話。中魔的人是病人（抗論五及六）。但他又承認其中一部分現象，認其出於善神惡煞之影響或占星術上之原因。占星術的信仰，嘗與愛維羅斯主義的教理，發生極密切的結合。

最後，波本納提斯又竭力辯駁如次那一種主張（抗論八）有些人以為，惡人罪人普通否認靈魂不死。義人正人則相信靈魂不死。波本納提斯反對着說：顯然有許多惡人是相信不死的，而一任情慾橫加騷亂；同時有許多正人君子却以為靈魂是可以死滅的。例如荷馬、西曼尼底斯（Simonides）、希卜克、拉底、格倫、亞扶羅地西亞斯的亞力山大；最後如我們同邦人（在我們同邦人之中，就連在經院哲學家間，亦可看出文藝復興的精神）蒲林尼、西尼加。

波本納提斯以同樣的精神，著書論意志自由，並大膽指出它的矛盾。他說，神既全能，既全知，既善，又謂人須負責，豈不大相矛盾。他又以同樣的精神，批判基督教的神的概念。在一篇專攻的論文中，他攻擊奇蹟的信仰。實際，占星術的作用，如果當作自然的現實的事實，亦被他認為是我們論爭的一部分。例如，他認豫言的天賦，出於星辰之影響，出於對未知的精靈之神秘的交通，「言」就純然屬於阿刺伯的系統。他方面，他又以為，聖骨的作用，依存於輕信者的想像，那怕聖骨是犬骨，其作用亦是一樣大的。

關於波本納提斯的見解，曾經發生一種爭論。他對於教會信仰的服從，單是一個形式麼？這樣的疑問，在許多同樣的場合，確是極難決定的，因為我們不應當應用我們現今的標準。對教會之非常的尊重，由火刑的積薪而加重了。這種尊重，甚至於會使最大膽的思想家，對於教條發生神聖的畏懼。這種畏懼，便在不能穿透的霧中，把語言與事實之限界遮住了。但波本納提斯曾充分向我們表示，在哲學真理與

神學真理的鬥爭中，他倒底要使天秤盤的指針，傾向那一方面。他說過，惟哲學家為世間之神；真身遠與畫像有別，他們亦遠與其他一切人有別！

信仰與知識的關係的曖昧性質，就許多點說，都可說是過渡時代（引出近世思想自由的過渡時代）顯著的持續的特徵。甚至宗教改革運動，亦不能把這種性質除去。從波本納提斯及卡登（Cardan）降至迦桑狄、霍布士，從膽怯的畏首畏尾的懷疑到有意的諷刺，我們可以在各階段上，發現這種性質。伴着這種性質，發生了一種傾向，要曖昧地辯護基督教乃至個個的說教，而把黑暗的方面轉向外面。且有數例，像瓦尼尼（Vanini），又像麥省尼（Mersenne）創世紀註釋一樣，表示有予以不利證據的意圖，其真正性質，難於確定。

有種人，以為唯物論之本質的要素，即在於反對教會的信仰。這種人，也許會把波本納提斯及其大膽信徒，列為唯物論者。反之，我們如要探求實證的唯物論的自然觀，却一定不能在最開明的經院哲學家間，發現這種說明的始基。能作如此觀的，祇有一個奇特的例，出現於十四世紀。一三四八年巴黎，尼苦拉·德·奧托里古里亞（Nicolaus de Autricuria）[註]不得不撤回幾種信條，其中有一條文曰：『在自然的過程中，除了原子的分合運動，不復有任何物存在。』在亞里斯多德自然觀獨裁時，竟出現了一個正式的原子論者！但同時還有同樣大膽的精神，宣稱我們應把亞里斯多德及愛維羅斯拋在一邊，而

直接投身於事物之本身。原子論與經驗論，在這裏是互相提攜了！

實際，在我們能直接與事物之本身發生接觸以前，亞里斯多德的權威非破壞不可。據我們所知，尼苦拉·德·奧托里古里亞在這方面的孤立的努力，是全無結果的。不過，差不多在同時意大利的勃托拉加（Petrarca）的激烈的攻擊，已經開了人本主義者對經院哲學家大戰的序幕。

但決定的鬥爭，乃發生於十五世紀。大體上，那雖無關於唯物論——因為意大利偉大的人本主義者，大都是柏拉圖派——但試一觀察，人本主義最初一位戰士洛倫提亞斯·渥拉（Laurentius Valla）即以關於快樂之對話一書聞名於世，却亦是一件頗有意味的事。這本書，可以說是辯護伊壁鳩魯主義的第一個嘗試。〔三〕誠然，對話中代表基督教倫理的人，對斯多亞學徒勝利了，亦同樣對伊壁鳩魯學徒勝利了；但對於伊壁鳩魯學徒，那顯然有祖護的模樣。在一般人都畏懼伊壁鳩魯主義的時候，這種祖護是值得我們特別重視的。渥拉又嘗改革論理學，他對於經院哲學的煩瑣，似不常公平處置，而他自己的敘述，復使論理學染上極強烈的修辭學要素。但這種企圖，有很大的歷史的意圖，因為那不僅攻擊經院哲學的墮落，甚至在亞里斯多德權威之前，亦不稍示輒弱。並且，這種莊嚴的批評，還算他是最初的嘗試者。在其他範圍內，渥拉亦是覺醒的批判之第一流代表。他的出現，在各方面，都表示了，傳說及神聖權威之絕對支配，已經完結。

在德意志，人本主義運動當初發之日雖頗爲有力，但很早就完全爲神學的運動所併吞。德意志的情形，曾使這種反對，公然決然與教主政治破險。但在這裏科學的範圍所以一部分被人忽視，一部分所受的待遇較他處更爲保守者，或亦就因由這種情形。數世紀之後，思想自由的獲得，才把這種犧牲抵償。在亞里斯多德的老基礎上改革哲學的，有腓力·梅倫克登(Philipp Melancthon)爲顯明的例。他公然表示他意欲復返於亞里斯多德的眞著作，以改革哲學，好像路德意欲復返於聖經，以改革神學一樣。

但梅倫克登這種改革，結果並非德意志的安寧幸福。一方面，這改革既不徹底，因爲梅倫克登自己雖有十分精巧的思想，但終不免爲神學及占星術的束縛所阻害；他方面，這位改革家的異常的活動及其大學教育的影響，都在德意志，引起了經院哲學——那一直維持到笛卡兒時代，是德意志哲學的主耍妨害——的復歸。

梅倫克登自編教科書，正式演講心理學，是值得注意的一件事。他的見解，很接近於唯物論，但處處爲教會的教義所限制，不曾嘗試予以進一步的調和。他對於靈魂一語，因誤讀 *anima* 爲 *anima*，竟把它解爲不中絕的。這種讀法，乃因假定亞里斯多德相信靈魂不死而發。有一位亞梅巴哈(Amerbach)，威吞堡大學的教授，著心理學，亦嚴格抱亞里斯多德學徒的見解。他就因爲堅信這種讀

法，竟離去維吞堡，再成爲加特力教徒。

還有第三部心理學著作，幾乎出現於同時候，著作者爲西班牙人路特維·維夫斯。

維夫斯必須認爲是這時代的最重大的哲學改革家，是笛卡兒和培根的先驅者。他全生涯，是在不斷的對經院哲學鬥爭，其成就亦甚大。關於亞里斯多德，他的見解是這樣：有他那樣的精神的真學徒，應該超過他，像古代人一樣向自然發問。要認識自然，根據盲目的傳說和煩瑣的假說，是不行的；那必須用實驗法直接研究。不過，維夫斯雖非常明瞭研究的真正根據，但他在他的心理學中，很少歸訴於人生的事實，以傳報自己的觀察或別人的觀察。書中有一章論靈魂不死，乃全然修飾辭藻，把不可抗拒的證據，放在最皮相的證據上——這種敘述法，一直傳到今日，依然是頂流行的。不過無論如何，維夫斯總是他那時代一位頭腦最清晰的人。他的心理學，尤其是他的情緒論，都富有微妙的言論和動聽的特徵。

舒里克的真誠博物學者康拉德·格斯訥(Konrad Gesner)，亦差不多在這時候，著了一部心理學。其內容，其研究法，都很有趣。他曾以一種簡明的幾乎是表解的敘述法，敘述關於靈魂本質的各種可能的見解，然後突然敘述一種詳細的感覺論。在這點上，格斯訥似特感到意趣，而徘徊於生理學的論究者久之。這種論究，一部分亦有極徹底的性質。但是，如果我們一瞥此書前部各種靈魂學說的可怕的渾沌，那也許又會生出一種極奇異的印象。因爲格斯訥會以平穩的心情，告訴我們說：『有些人主張靈

魂是空無，有些人主張靈魂是實體。」〔三〕

所以在各方面，我們都看見了古亞里斯多德傳說的動搖，意見的紛紜，疑惑的紛起，惟僅極少數見於文獻中。但從十六世紀末葉以來，已有非常多著作加以討論的心理學，很快就再度體系化了，過渡時代的醞釀，再為獨斷的經院哲學——其重要目的為與神學調和——開路。

但在神學依然充分支配精神的範圍，激昂論爭蓋住平靜判斷的時候，却在自然外界的範圍內，有一種嚴密的研究，靜悄的，對於全然革命性的世界觀，放下了一個牢不可破的基礎。

一五四三年出現了一本書，論『天體的軌道』獻於教皇，著者為托恩的尼告拉·哥白尼（Nikolaus Kopernikus aus Thorn）。這位年老的研究者，在生涯最後數日接到了他的大著的最初一冊，就很滿足地與世長辭了。〔四〕

三世紀後每個青年學生都須學習的地球依自軸而轉繞太陽而行的學理，在當時，却是一個偉大的與當時一般意識正相反對的新真理——雖然亦有少數幾個前驅者。這個真理，與亞里斯多德相反對，教會亦不贊成。哥白尼學說，所以在保守羣衆的嘲笑下，與經院哲學的教會的狂信主義相抗，猶能得幾分保護者，蓋因著作之形式，極為科學，著作之證據，極有力量。著者著此書時，尚任沃老恩堡的僧職；他是以三十三年來的忍耐，偷閒把這書著成的。他在最活潑的創造的年齡，已經懷有這種驚動世界的觀

念，並充分意識到了它的範圍，但猶能退隱下來，以其未來生活之全部，埋頭研究這種觀念。這已足見其思想之真正偉大了。他那幾個最早的門徒的熱心，術學者的倉皇失色，教會的遠慮，明乎此，全都可以說明。

要知道在這方面，這種企圖是如何危險，我們只要看這書的出版家與西安德教授（Professor Oslander）照例加上的序言，竟宣稱哥白尼的全部學理為假設。哥白尼自己似不會參與這種蒙蔽。充滿思想自由精神的克蒲勒，就稱他富有自由精神；事實上，亦只有這樣的人，能完成大事業。〔五〕

『地球動轉』不久就成了一個公式。相信科學，相信理性不誤的人，都贊成這公式；盲目的附和傳說的人，都排斥這公式。經數世紀的鬥爭之後，勝利已顯然歸於科學方面的時候，這公式就好像會用一種奇蹟，把一向不動的地球推動了一般，極為科學所重視了。

這種新世界觀出來的時候，有一徹底的哲學家名叫喬登諾·布魯諾（Giordano Bruno）的意大利人，最早並且最堅決地作了這種學說的附和者。他的學說全部雖應視為汎神論的，但因其其在多數點上有關於唯物論，故不能置而不論。

哥白尼歸依於畢達哥拉斯的傳統——教會的禁書目錄，說他全部學理，都祇是畢達哥拉斯的學說——布魯諾却引魯克里底斯為模範。他很巧妙地選定古代伊壁鳩魯關於無限世界的學理，使與哥



白尼的學說相結合，從而主張：一切恆星都是太陽，在宇宙中有無限數，並各有其不可目見的衛星，好像太陽有地球，地球有月球一樣。這種學說，因反對古時的宇宙有限說，故與地動說幾有同樣大的意義。

〔一七〕

布魯諾說：「物質的無限形式，並非外來，乃係自生。形式乃生於物質的胎內。有幾個哲學家願意把物質當作是空虛的。實則不然。且他們的主張亦是常常衝突的。物質並不是不活動，不完全，不實在的。赤裸裸的徒有其名的可能性。就令它自身無形式，但不是像冰無熱，深淵無光，祇像忍痛的產婦，從她的胎內生出兒女。甚至於亞里斯多德及其後繼者，亦寧認形式出於物質之內的能力，而不必認形式是按照外的模型而生產於物質中。但他們因見可感的事物的現象，不是事物存在的主要根據，而祇是事物存在的結果，遂不承認這活動的能力，存於形式之內的形成中，卻承認這活動的能力，最大部分祇存在於發展了的現實。我們知道，自然之生產物品，和人之生產物品一樣，非由於增減，乃由於分解或展開。希臘賢人便是這樣教訓我們。摩西在說明事物之起源時，亦教普遍的活動本質如此說：「地產出生物的動物罷，水產出生物的動物罷！」這儼然是說，「物質產出它們。」因為，照摩西說來，事物之物質的原理，便是水，所以說活動的形成的理性——他名之曰「靈」——在水面上浮動。這種理性給水以生產力，於是有創造。總之，他們都以為事物非生於接合，而是生於分離與展開，所以物質決非無形式者——不

物質含有一切形式，因為物質展開其本身含有的一切，故物質實為一切生物的自然，一切生物的母親。〔五〕

這個定義，曾被卡里爾（Marriore）稱為哲學史上最重要的事實之一。如果我們試把這定義和亞里斯多德的定義比較，我們就發現了這一個大的決定的差別。布魯諾不認物質為可能的，而認其為現實的，活動的。亞里斯多德亦謂形相與物質在事物中是一個東西；但他既認物質為形相所造，一切的可能性，真的本質遂僅屬於形相。這個定義，為布魯諾所倒轉了。他認物質為事物之真的本質，一切形相均從物質生出。這命題是唯物論的。所以，我們正有理由說布魯諾完全是唯物論者，不過他的體系的發展，在某數終極點上，取得了泛神論的轉向。

實際，泛神論本身亦祇是某種一元論的變形。唯物論者如認神為一切有生的物質的總和，那他要成為泛神論者，一點也不須放棄他的唯物論的見解。但以精神歸向於神或神的事物之自然結局，每每是把出發點忘記，每每是愈研究愈有如此的傾向，即認宇宙間的靈魂，不一定包括在物質中，那至少在思想上，是原先的創造的原理。甚至於布魯諾，亦是依這方法完成他的神學。他說，聖經既原來是為民衆的，故不得不順應於民衆的博物學的見解，不然，即難得民衆信仰。〔五〕他就用這種話，來和聖經和解。就他的表現方法說，他是詩的；他大部分著作，論其形式，亦是詩的，一部分用拉丁文寫，一部分用意大利文

寫他的深奧的精神，隨時準備埋頭於思考之神祕的臆障中；但他有時亦大膽地，無顧忌地，明明白白地表示他的意見。

布魯諾初曾加入多明尼肯教團（Dominican-Order），冀得研究之餘暇。被疑爲異端者後，他就不得不逃了；從這時候起，他便過一種漂流無定的生活，會繼續受許多次數的迫害和虐待。他曾旅居於日內瓦、巴黎、英格蘭、德意志，最後始決意歸其故國。一五九二年他在威尼斯墜入異端審問處手中了。在多年禁錮之後，他在羅馬受罰了，但仍嚴持其見解。在貶黜破門之後，他被引渡到異端裁判所，請在可能範圍內，處以最寬大的不流血的刑罰。這就是處以火刑的意思。但當判決書向他宣讀時，他卻說：『我猜想，你們宣讀這判決書，比我接受它，會更覺得畏懼。』一六〇〇年二月十七日，他就在羅馬的康卜費歐被焚了。他的學說，對於哲學的繼續的發展，自有非常的影響，不過在笛卡兒、培根出現以後，他就退入背景中去了，像許多過渡時代的偉人一樣被忘記了。

文藝復興運動在各種人類精神生活範圍中所導入的大解放，在哲學的範圍內，是在十七世紀前半，才有成熟的果實可以收穫。在這一世紀的最初十年，培根出現了；其中葉，又有笛卡兒出現。他的同時有迦桑狄、霍布士，爲唯物論哲學的真正復興者。但兩個更有名的『哲學復興者』笛卡兒及培根，亦與唯物論有密切的顯著的關係。

特別是關於培根，要在徹底的研究中明白證明他和唯物論的差別，比要指示他和唯物論的共通，幾乎還更困難。

在一切哲學體系中，培根把德謨克利特士置於最高地位。他稱讚着說，他這個學派比任何其他學派，都更透徹自然的本質。考察多種變形的物質，比抽象，更引我們入深透的地步。不假定原子，不能好好說明自然。自然界是否有目的爲之支配，很難確實決定；研究者須以活動原因的探究爲止。

世人常認培根與笛卡兒爲哲學上兩反對派的始祖。一從笛卡兒出發，經斯賓諾莎、萊布尼茲、康德、菲希特，到謝林和黑格爾；其他由培根出發，經霍布斯、洛克，到十八世紀法國的唯物論，從而我們必須間接從後一路線，探究我們今日的唯物論。

唯物論之名，始現於十八世紀，乃是偶然的現象。實際，在各根本要點上，培根都是唯物論者。我們所以不認培根爲唯物論哲學之真正復興者，乃因他幾乎祇注意方法，而在最重要的點上，又以曖昧的態度表現他自己。培根的迷信的虛榮的非科學性，(一)與大多數其他體系比較，固不更與唯物論哲學一致，但亦不較劣。不過，培根在其自然哲學上，曾廣用『精神』(Spiritus)一語，關於這點，我們却得加以若干說明。

培根在這裏是傾向於傳說，其研究方法，在『科學復興者』盛名下雖應當感到若干慚愧，但他是

滿足了。各種『精神』在新柏拉圖派經院哲學的宇宙論與生理學中，都佔重要地位；在阿刺伯人中，精神即因與世間事物內住的精神發生神祕的同感及反感，而統制世界，故精神尤為重要。精神學說，主要是在心理學生理學上取得了科學的形態。而在心理學及生理學上，精神學說的影響，直到今日，猶可尋得。（例如，睡眠的、覺醒的、或興奮的『生命精神』）格倫之心理的和動物的精神學說，很早就在中世紀與四種液體氣質說相結合，而與亞里斯多德的心理學相融合。這種學說，就在梅倫克登的心理學，亦言之甚詳。按照這種學說，則這四根本液體，乃在肝臟中製造（第一有機過程起於胃後，第二有機過程即起於肝臟。）此後，『生命的精神』（*Spiritus Vitalis*）再在心臟中，由最高尚的液體（即血液）經過一個新過程，加以製造。最後，這又在腦窩中（第四過程即最後過程）再精鍊而為『動物的精神』（*Spiritus Animalis*）。

在感性的與超感性之間，新柏拉圖派及基督教神學者都覺須有一架橋梁。上述那種學說，在皮相的思想家看來，却就是這樣一架橋梁了。也許就因為這個原故罷，這種學說竟有了非常深的根柢。比方我們在梅倫克登那裏，就依然可以發現他把物質的漸次精鍊的精神，當作這諸種作用的直接保持者。這諸種作用，在學理上應該是純精神的，但在事實上却被這位博學的神學家在物質的形式上表象出來。神的精神便與人間的生命精神及靈魂精神混合了；然若魔鬼亦在心臟中有他的座位，他就會打擊

精神，使精神混亂。〔六〕

這種溝隙——一方是超感覺的，一方是最微細物質的最微細分子，卽全地球——在思想條理一貫的人看來，當然還是同樣大的。近世英、美精神學者的精神，在他們強力振動信徒的衣襟時，或持重傢具疾馳屋中時，乃是全然正當的。

動物有機體的生命精神說，是極有規則的，至少在形式上是嚴密的科學學說。但與此種學說相並，尚有占星術鍊金術的狂妄的學說，把一切事物之本質，分解爲精神的作用，從而在感性的及超感性的間，除去了一切的界限。我們固可說這種自然觀的『精神』乃是絕對物質性的，與我們今日所謂『勢力』相一致。我們姑無論『勢力』這個概念，尙附有不明瞭性的餘痕，但我們對於不以壓迫和衝突，而以同感影響其他物質的事物之物質，將作如何的思考呢？我們祇須附言，占星術者鍊金術者的自然觀，在其狂妄的形式上，亦把一種意識，歸屬於無生命的事物。帕勒西爾索斯（Paracelsus）曾認『精神』爲擬人的，而在全世界大小一切事物中，充以無數的魔，以爲一切生命一切作用都從此種魔出發。我們這裏這種學說，和帕勒西爾索斯是相距不遠的。

現在，講到培根。表面上看，培根對於鍊金術的自然觀，確有相當決然的反對。他反覆把精神視爲質料或物質的勢力，所以我們正可相信培根的唯物論，在他的『精神』學說中，表示得最明顯。但我們略

細心觀察一下，我們就會知道，他不僅把各種迷信的假定，從祕教徒的睿智，採入他的理論中，就連他在唯物論的方式上把魔術譯成『自然』現象的企圖，亦非常陳腐，簡直可以說全然失敗。例如，培根毫不躊躇認物體有一種思想力，認磁石能『感知』鐵的鄰近，並視『精神』之『同感』、『反感』爲自然現象之原因；從而，『毒眼』、疣一類東西的交感治療法，在這種自然科學上，便占優越的地位了。（三二）培根在他的熱學中，居然把金屬星宿等等的占星術上的『熱』和物理學上的熱，列在同一的線上。這種事情，與上述那種學說，是很相調和的。

從祕教(Kabala)出發的鍊金術的神學的自然觀，在英格蘭已如此根深蒂固，而在貴族階級中尤其然，所以，說培根在這一一切點上並無何等創見，僅僅在其周圍的觀念內移動，是一點也不錯的事實。我們還可假定，培根因卑顏屈膝於宮廷，其所以採納此種見解，爲辯護自己者實居少數，爲恭順宮廷者實居多數。但反之，我們又可發現，像帕勒西爾索斯那樣，假定一切都有生氣，甚至於無機的自然亦有生氣，又與唯物論有極特異的交互關係。這種反對的極端，不僅常與唯物論有接觸，且往往從唯物論生出。因爲結果，精神的產出，必須歸因於物質本身——不過中間須經過無限多的階段而已。帕勒西爾索斯主張物質一般有生氣說時，其狂想的人格化的描寫，乃是時代的謬誤；至若培根，還可說曾在相當程度上脫離了這種錯謬。他的『精神』既無手，亦無足。並且這位『自然科學的復興者』曾誤用『精神』來

說明自然，但終不爲他同時代的更有知識的人所暴露，亦大可注意。但我們的歷史就是這樣。我們要在何處看出這種現象，就能在何處看出。——唯物論對道德有如何的關係，是一個甚多爭論的問題。關於這問題，我們可以毫不躊躇地假定，培根的品性如較爲純粹較爲鞏固，則從他的思维的特色看，他無疑應當成爲更嚴格的唯物論者。但我們這裏所發現的，却不是大無畏的徹底，祇是科學的一知半解、軟弱與道德的墮落。

笛卡兒是哲學上另一派系的始祖。他建立精神世界與物質世界之二元論，以名言「我思故我在」爲出發點。一看，他既與唯物論哲學相反對，他對於唯物論的影響，亦僅在於他的一貫性及明瞭性上。但我們將如何說明法國最壞的一個唯物論者德·拉·麥托里（*De la Mottrie*）願成爲徹底笛卡兒學徒（他所以如此發願，並非沒有理由）的事實呢？所以在這裏，我們又發現了更直接的關係，那是我們以後要說明的。

講到研究的原理，培根和笛卡兒原來對於一切古代哲學都抱反對態度，尤其是對於亞里斯多德的哲學。他們兩人都以懷疑一切開始；但培根因爲要這樣，才由外部的經驗，導出真理的發現。懷疑一切獨不懷疑自我意識的笛卡兒，却因爲要這樣，才可從自我意識，用演繹的推理，導出真理的發現。

這裏無疑，唯物論祇存在於培根那一方面，笛卡兒哲學如從其根本思想，作條理一貫的展開，是必



然會陷於唯心論，而承認整個外部世界爲現象，自我才是真的實在。〔三〕唯物論是經驗的，很少使用演繹法；祇在我們已用歸納法取得充足材料時，才能從這種材料，由三段論法之自由使用，得到新的真理。笛卡兒從抽象與演繹出發，那不僅非唯物論的，而且非實際的：所以，無怪乎在一切大哲學家，中也許要算他最多推論上的誤謬。但演繹法却因此而一度抬起頭來，演繹法的最純粹的形式即數學（笛卡兒除了哲學，就最重視數學），亦因此而一度抬起頭來。培根却看不起數學。數學家的傲慢，或不如說數學家的嚴肅，使他覺得討厭。所以他以爲，數學只宜作物理學的侍女，決不宜裝作物理學的主婦。

所以，以數及幾何圖形的標準應用於一切自然現象上之自然哲學之數學傾向，主要是從笛卡兒發出來的。甚至於十八世紀初葉，唯物論者之名猶未普遍的時候，唯物論者已常被稱爲『Mechanici』，即從機械自然觀出發的人。這是值得注意的。然這種機械的自然觀，却實際起源於笛卡兒，而爲斯賓諾莎、萊布尼茲所發展——雖然萊布尼茲，並不是這傾向的追隨者。

雖然在主要點上唯物論是從培根出發，但以機械論的印痕，印在德·拉·麥托里『人間即機械』的思考方法上的，却終推笛卡兒。一切精神生活上物理生活上的機能，所以會被認爲是機械作用的結果，是不能不歸因於笛卡兒的。

笛卡兒關於自然科學一般，曾作如次的輕率的結論以自救。即在其他場合，我們固須懷疑我們以

外的事物的實在性，但我們猶可推論那些事物是實在的，因為，反是，則給吾人以外界觀念的神，便是一個騙子了。

這個危險的冒險，結果遂立即把笛卡兒送到自然中去了。他的研究，在這領域內，比較在形上學上，成功是更大得多。講到外界自然學說的一般基礎，笛卡兒不贊成嚴密的原子論；他否定原子的可思惟性。就使有最小的不能進一步分割的分子，神必猶能分割它們，因為它們的可分性，依然是可以思惟的。但是，他雖然否定原子，但仍不會踏入亞里斯多德哲學的路上。他的空間絕對充滿說，不僅就物質的觀念說，是有全然不同的基礎；甚至於就其物理學的理论說，亦有極近似於原子論的形態。古代原子論者主有原子，他就說有微小的周圍的小體，那實際和原子是一樣不變的，僅在概念上或可能性上有分割的可能。古代原子論者主有空虛的空間，他就說有非常纖細的碎片，形成於小體間的空間。傍着這種見解，我們或可鄭重地發問，空間絕對充滿的形上學的理论，是否祇是二個應急策，俾不致與正統派的見解相距過遠，同時又可像原子論那樣，對於自然現象，予以直觀的說明。再者，笛卡兒要明白主張，分子及物體的運動，都按照機械的衝突法則，出於轉移。他固然把運動之普遍原因稱爲神；但照他說來，一切物體都有其特定的運動；一切自然現象，不問其爲有機物或無機物，都不過是一物體的運動轉移爲別一物體的運動。因此，自然之神祕的說明，就馬上除去了。他這裏所根據的原理，和原子論者其實相同。

十八世紀論爭的主要點是人間的靈魂，關於這點，培根又是唯物論者。他固然假定有理性靈魂（*Anima Rationalis*），然僅基於宗教的理由；他並不把它看作是可以理解的。他以為，能用科學方法研究的，祇是感覺靈魂（*Anima Sensitiva*）；他像古代人一樣，把它看作是纖細的質料。事實上，培根承認非物質的實體是可思惟的。他的全部思想方法，都和亞里斯多德的靈魂說不相一致，因為亞里斯多德認靈魂為物體的形相。

在這點，笛卡兒雖斷然與唯物論反對，但唯物論者亦就在這點，從他那裏取得了會發生最重要結果的原理。

笛卡兒的微分子論（*Corpuseulartheorie*），在有機的自然和無機的自然間，未立何等本質的差別。植物是機械；關於動物，他亦假定其僅為機械。

笛卡兒的時代，對於動物心理學，非常熱心。在法國，才氣煥發的懷疑論者曼台（*Montaigne*）[註]的著作，傳誦最廣，亦有最大的勢力。他就宣佈『動物的理性和人類一樣多且往往更多』的大膽的命題。但曼台宣佈這命題，是因為要辯護薩朋特的勒伊孟（*Raymond von Sabunde*）而隨隨便便說出來的。希羅尼瑪斯·羅拉里亞斯（*Hieronymus Rorarius*）却就把這命題當作一專著的題目，於一六四八年由加布里爾·諾篤斯公布於世，書名就是『*Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius*』

homine』[註]（動物比人類往往更能够好好地使用理性。）

這命題和笛卡兒的命題，似乎正相反對。但這二命題——動物是機械，又能思惟——在這裏正有綜合的可能。動物到人類的步武，原來是很短的。但關於這點，笛卡兒又是先覺者，我們正可說他是唯物論的直接先驅者。在他所著的『動物的情感』中，他要人注意如次的重要事實，即死了的身體所以是死了，不僅因為它缺少靈魂，並且因為身體的機械已有部分的破壞。〔六〕試一反省原始人類的靈魂觀念，全都出於活體和死體的比較，而對於死體的生理現象之無知，乃是靈魂學說最有力的支點之一——這種幻想的靈魂，是一種幽幻玄妙的人，民衆心理學把它看作是人間內部的動力——我們當能承認笛卡兒這種主張，對於人性論的唯物論之完成，是一個重要的貢獻。對於哈威（Harvey）的血液循環的大發現，其明白的是認，亦是一樣的重要。〔七〕有了這個發現，亞里斯多德——格倫的生理學，遂顛覆了。笛卡兒雖仍主有『生命精神』，但他所說的生命精神，至少，物質與精神間之神祕的對立位置是沒有了，『同感』『反感』對一切半感性半超感性的精神之不可解的關係是沒有了。笛卡兒所說的『生命精神』，乃是純粹的可以實際思惟的物質，比較伊璧鳩魯的附有奇異要素的靈魂原子，還更能首尾一貫地被思惟。它們運動，並促成運動，是完全按照數學的和物理學的法則。這一點和德謨克利特士是恰好一樣的。笛卡兒所努力發現的壓迫及衝突之機械性，是這種作用——其產生乃由於外界的

事象，經由感官，達於大腦，再由大腦，經由神經及筋肉纖維，而達於外部——之不絕的連鎖。

德·拉·麥托里說他自己的唯物論是出於笛卡兒，並且說這位哲學家本來全用不着靈魂，却祇因為怕僧侶，才把靈魂加入他的學說中。這種說話是不是確當的，在這種情形下，就很值得一問了。如果我們不如此說，那是因為我們看重笛卡兒哲學之觀念論的方面。這種看重，是一點也不錯的。他怎樣演繹『我思故我在』的命題，固是可疑的；這位在其他各點都是思想明銳的人，在從內部建築其世界時，其論理的跳躍與矛盾，固是很顯明的；但現象總和祇是非物質的實體之表象那一種思想，依然有其重要，不可忽視。然笛卡兒缺少的地方，正是康德成就的地方——即在唯物觀的自然與唯心論的形上學（認全自然為現象總和，存在於實體不為我們所知的自我中）間，建立確實的關係。分開來看即互相矛盾的這兩方面的知識，在康德哲學中，是很調和的互相結合着。但笛卡兒要明白瞭解這兩方面，從心理上講，是十分可能的。如果他看見了他必須用大膽的命題，由人為的結合法，把這兩方面結合，他也許還會更堅決的，把它們結合起來。

此外，十分看重自己的科學研究，數學研究，自然機械論「六六」的笛卡兒，他的名聲雖與他的形上學說密切相關，但他自己却不怎樣重視他自己的形上學說。不過，他對於靈魂的非物質性及神的存在已經提出新的證明，就在懷疑論盛行，同時人均感不安的時代，博得了大的稱譽。他十分願意變成一個形

上學者，並日益注意於他這一部分的理論，是無足怪的。他原來的宇宙觀，比較他後來的學說，是否更接近於唯物論，我們不知道；因為大家知道，他是因為恐怕僧侶，才提回他的已成的著作，全行改編一次。他曾違反自己的確信，從著作中撤除地球回轉說。〔六〕



## 第二篇註

「一」近頃從自然科學及經濟學的見地考察歷史，對於國家生理學，提供了一種極有價值的洞見。這光明，且曾普照到赤貧如洗的茅屋中。但那依然不過指示了事物的一面。民族精神狀態之變化，在未能由社會變遷說明的限度內，依然是掩在朦朧中。利比居（Liebig）的地力涸竭說，曾爲卡勒（Carey）引伸爲誤謬的誇張的結論（見社會科學原理卷一第三章第九章，卷三第四十六章），而與全不合理的學理（參看拙著穆勒對於社會問題的見解及卡勒對於社會學變革的影響一文，一八六六年）相融合。但這學說，在其主要的特徵上，無疑是正確的；應用於古代文化，亦無疑是正確的。出穀的地方，已漸漸貧瘠，住民亦着着減少。但在羅馬及次一等中心地的周圍，財富與人口却導出了一種最集約的農業形態。在這形態下，那怕是一塊小小的園地，如果施肥甚厚，耕耘甚勤，也比較僻遠窮鄉的廣大農場，能生出更多的收入。（參看羅雪爾 [Roscher] 農業的國民經濟學四六節。那裏說，羅馬近鄰果樹一本，所結果實，每年可得一百一十台斐爾，「同時，意大利的穀物，却大概不過生產四倍的收穫。因爲用以栽種穀物的，都是較劣等的土壤。」但交通中心點的集中的經濟，比較普通關係上的農村的經濟，更容易受外來的刺激，且依存於周圍各地（交通中心點所絕對必需的生活品，即仰給於此）的生產力。豐沃的農村，就令人口同時減少，一經戰爭而成爲廢墟，亦很快就可由自然與人間的勞作，而得補償。若但首都，如遇有打擊，却很容易就會發生全體的擾亂。在農村的資源已經減退的時候，尤其是這樣。因爲這種打擊，會妨礙中心點貿易的全部，從而突然破壞奢侈所費與所造的誇大的價值。但是，即令沒有這種



外來的打擊，如若農村如此貧乏，農村人口如此減少，以致加緊壓迫亦不能使其貢獻保持常則，那都市就依然會以不絕的加速，趨於衰微。羅馬帝國的情形，更能明白地把這種過程的全部姿態，顯示於我們之前，但第二世紀諸大帝之中央集權，既崇高而又得有力的支持，故其利益足够抵殺其弊害，並還在一般衰微的時候，生出了一個物質繁榮時代。居責羅馬帝國衰滅史第一章的優美的描寫，主要就是根據古代文化這最後一次的繁榮（其利益，大部歸於都市及少數受恩惠的農村）。但帝國終須屈服的經濟的災害，已達到了嚴重的發展，亦是很明顯的。以財富之蓄積及集中為基礎的光榮，如果蓄積的手段已開始消滅，那很容易就會達到最高點，如同太陽落了，一天的最高的暑熱亦會停止一樣。在這大中央集權過程中，道德的腐敗，還出現得更早，因為許多不同種的民族，一旦發生隸屬與合併的情形，就不僅要擾亂道德的形式，且將擾亂道德的原理。勒克（Loek）（見歐洲道德史從奧古斯丁到夏里曼卷一第二七一頁以下）關於與古羅馬人的愛鄉心及其本土宗教密切融合的羅馬人的德，如何必然會因古代政治形式沒落，懷疑論的發生，外國文化的移入，而致於消滅，曾有很得當的說明。至若文明過程如何不能用新的更優良的道德——『更高尚的習慣和擴大的慈愛』——來代替舊道德，他曾列舉三個原因：即帝權，奴隸制度，及劍鬪。這種主張不把原因結果混同了麼？勒克前此關於皇帝馬卡斯·亞勒里亞斯（Marcus Aurelius）的高尚意圖及其所治民衆的性格，曾有巧妙的對照的描寫，在這裏可供參考。個人能以哲學為助，而得到與宗教及政治無關的倫理原理；但人民大眾，却祇能在普遍性與特殊性永遠有效性與可變性（依地方傳說的教訓而成立且不可分解）的關聯中，看見道德。（這種情形，在古代，較今日為尤甚。）所以，世界帝國的大中央集權，在這範圍內，必然會同樣在征服者及被征服者間，到處發生分解的破壞的影響。但是，

能以新道德代替舊社會道德的『正常社會狀態』究在何處呢？（勒克二三四頁）道德原理要與感覺的要素及空想的附加物融合，最所必需的，乃是時間及新型的民族的出現。所以，古代文化所類而達到最高點的蓄積過程及集中過程，亦就是古代文化沒落的原因。事實上，中世基督教所由而出發的醞釀過程之熱情的特徵，似乎就在這裏得到了一個說明。因為，那個特徵，顯明指示了民衆各階級之極端奢侈，極端禁慾，極端逸樂，極端耐苦，已使神經系統過分緊張。而此狀態，又不過是蓄積的結果。但奴隸制度又在這種結果上，加上一種極不愉快的顏色。——關於古代羅馬的蓄積，可參看羅雪爾國民經濟學的基礎二〇四節，尤其是註十。關於日就衰亡的國民的無意味的奢侈，可參看同書二二三節以下，及羅雪爾『歷史觀的國民經濟學說』關於奢侈的論文。奴隸制度的影響，在康登（Ountan）社會問題，題其文，獻及其對於現代之意義（萊比錫版再版一八七二年）中，亦曾特別指示。可參看下註。〔二〕居實羅馬帝國衰滅史第二章，說自侵略以後，奴隸人數比較少，故價值騰貴，待遇遂亦較佳。在侵略的戰爭時代，戰爭的俘虜得大批以廉價輸入內地，但從這時候，這種輸入就停止了。所以，在內地飼育奴隸，漸漸地愈有必要。允許奴隸互相結婚，亦漸漸地愈有必要。由這方法，前此在各領地內由許多民族構成的全部奴隸，就漸漸成爲同種的了。再者，富人的大領地及宮殿，又集有非常多的奴隸。被解放的奴隸又在帝國的社會生活中，扮演着重重要的角色。——勒克歐洲道德史二七二頁，曾很正當地把奴隸位置分爲三時代：（一）最初時代，奴隸爲家庭的一部分，所受待遇比較好；（二）第二時代，奴隸人數大增，待遇漸劣；（三）最後時代，開始於居實所指示的分歧點。勒克又特別指出斯多亞哲學曾使奴隸的待遇，日趨溫和。——在這第三時代，奴隸制度就不再由大奴隸戰爭的恐怖，影響於古代的文化生活了。奴隸制度到這時候所以猶能影響古代文化者，乃

因支配階級對於人民的全部思想方法，益有大的影響。這種影響，與古代理想正相反對，乃與基督教的普及相並而來。關於這點，可參看勒克歐洲道德史卷二第五二頁。〔三〕曼孫（Momsen）羅馬史卷三第十二章曾說：『不信與迷信是同一歷史現象的不同色彩。二者在當時羅馬世界中攜手而來。把這二者結合的人，未始沒有。這種人和伊壁鳩魯一樣否定神，但在禮拜堂前祈禱，祭祀。』同章又曾詳述東方宗教如何移入羅馬。『元老院（紀元前五十年）命令建在周壁中的伊細斯的殿堂，概行拆毀時，沒有一個工人敢首先動手，執政魯夏斯·卜魯士不得不親自動手先劈一斧。我們敢說，一個女子愈是淫蕩，就愈誠心尊敬伊細斯。』再參看勒克歐洲道德史卷一第二三八頁以下。〔四〕德勒勃（Dirpeol）所著的歐洲理智發達史，在許多點上都很有價值。但他認伊壁鳩魯主義及俗人——社會腐敗，他們應負過半的責任——的偽善的不信為同一物，却未免不公平不正確。（參看卷一第一六八頁一六九頁。德勒勃的最後判斷及全部思想方法，固然表示他是有見解的，但他說明伊壁鳩魯時，尤其在認亞里斯多德為經驗哲學家時，他顯然受了錯誤的傳說之影響。〔五〕宰勒希臘入的哲學卷二第一章，第二八九頁說：『一句話，斯多亞主義不單是一個哲學體系，而且是一個宗教體系。其最初的贊和者，即如此觀察斯多亞主義……斯多亞主義亦就這樣和柏拉圖主義在一起，對最好的最有教化的人，在希臘勢力所及的地方，提供一個代替物，以代替敗壞的自然宗教，滿足宗教要求，支持道德生活。』勒克歐洲道德史卷一第三二七頁，關於最初二世紀的羅馬斯多亞學徒，說：『在最能予以深刻印象的家人死亡之際，通例請他們來安慰生者。死者在其生命最後一瞬間，請求他們的安慰，他們的保護。有實際道德的糾紛待人解決的時候，或在絕望或良心呵責的時候，人們亦來請求他們作良心的指導者。』關於斯多亞學派影響的消滅，及新柏拉圖學派的

神祕主義的代起，可參看勒克歐洲道德史卷一，第三三七頁。——宰勒卷三第二章第三八一頁說：『新柏拉圖主義是一個宗教體系，柏拉圖主義與斯多亞主義固亦可說是一個宗教體系，但新柏拉圖主義所以稱爲宗教體系，尙有進一步的意義。單以道德義務及人間精神生活，結合於從神的觀念出發，但由科學方法成就的哲學，他們還是不能滿足。甚至於他們的科學的世界觀，自始至終，就反映着人間的宗教傾向，根本爲迎合人間宗教需要及使人與神發生最密接的人格的交通之願望所支配。』〔六〕這種極端，在三世紀後，特別顯明了。其說明，可參看勒克歐洲道德史卷二第一〇七頁以下。〔七〕關於基督教的普及，可參看居實書第十五章。這一章包含了充分的材料，供我們從各種見地評價此種作用。但勒克在其歐洲道德史及其歐洲理性主義史中，曾提出更正確的見解。神學方面的要籍，或當推包爾（Baur）所著最初三世紀之基督教及基督教會。從哲學的歷史的觀點說，便有拉薩爾（H. von Lasaulx）所著希臘主義之沒落及基督教皇帝之沒收，明生版一八五四年。此外，還可參看烏伯爾 教父哲學史，哲學史中的一節，但不幸世人多把這值得注意的一節忽視了。（參看我所寫的烏伯爾傳，柏林版，一八七一年第二一頁二二頁。）——關於當時的奇蹟，狂，請參考勒克歐洲道德史卷一，第三九三頁。三九五頁又講到製造奇蹟的哲學家，說：『基督教帶着東方的迷信與傳說，浮着輕信的浪，流入羅馬帝國……它的奇蹟，基督教之友固接受之，基督教之敵亦接受之，認其爲宗教教義的普通伴侶。』〔八〕基督教救助貧民，實曾發生怎樣大的影響，可參看如下的事實。背教者鳩里安（Julian）在嘗試以哲學的希臘國家宗教驅逐基督教時，亦公然承認基督教在這一點是較優於古代諸宗教。他因要在這一點和基督教徒競爭，遂建議在各都市上建立收容所，以收容不信教的外國人。因要救濟這種外國人，並分配給貧民起見，他曾捐納巨金。他寫信給

勒格登高等牧師亞薩西亞斯曾說：『在猶太人中沒有一個乞食者，同時與神對敵的基督教徒卻不僅維持他們自己的貧民，且能維持我們的窮無所歸的人，那在我們確當引為奇恥。』拉薩爾著希臘主義的沒落六八頁。〔九〕參照德西達斯 (Troilus) 年代記卷十五第四章。那裏說，尼祿 (Nero) 曾謂羅馬火災，基督教徒應負其責。他『因憎厭基督教徒的兇惡，往往加以極嚴重的處罰。基督教徒這名稱所由而起的基督，即在底伯里亞斯的統治下，在太守旁夏斯·庇拉達斯手下，受了極端的重刑。受一時壓抑的不幸的熱狂，不僅在妖怪的母國猶太，甚至於在萬惡匯萃，凡百無恥均以其地為中心地的羅馬，都重行爆發了。從而，凡被控為有罪者，一律均予逮捕。據他們的報告，還有許多人，不以放火燒城的罪判決，而以憎厭人類的罪判決。』他們自相團結而憎惡他人，常常使猶太人受非常的非難。拉薩爾在希臘主義的沒落第七頁以下，曾說明羅馬人這種見解之內部的必然性。並從蘇丹尼亞斯 (Suetonius) 及小蒲林尼 (Plinius) 引用同這一樣的判斷。關於一神教的宗教之不寬容（那在希臘人和羅馬人是不知道的），那裏亦曾有極正確的指摘。在這諸種宗教之間尤其是基督教，自始就採攻擊的態度。——居實亦認基督教之不寬容的熱心及其對於別一世界的期待，是基督教傳佈迅速的最要原因之一。——永遠的地獄苦痛，對於全人類的威脅，以及這威脅對於羅馬人的影響，可參看勒克歐洲道德史卷一第三六六頁。〔一〇〕克里格 (Kriegk) 訂正的蕭塞爾 (Schlosser) 所著的『德意志人的世界史』〔一一〕這在近代，特別使我們想起牛頓世界觀通俗化所引起之轉向點。牛頓的世界觀，乃由福祿特爾 (Voltaire) 而通俗化的。〔一二〕試考察摩罕默德的正統派，如何會採用原子來使超越的創造（創造者為世界以外的神）更易於理解，亦很有趣。參看勒南 (Renan) 著愛維羅新及愛維羅新主義，巴黎版，一八五二年，第八十頁。

「二三」神祕的新柏拉圖派如（柏羅提挪〔Plotinus〕波爾費利〔Porphyry〕）都是基督教的決然的敵對者。波爾費利曾著書十五卷，以反對基督教。但就其內部說，他們又和基督教原理極相近似。那是毫無疑問的。他們對於基督教哲學後期的發展，曾發生大影響，亦是毫無疑問的。格倫與塞爾蘇斯（Galen）却立在更遠得多的地位。（塞爾蘇斯，以前曾有人信其爲伊壁鳩魯學徒，那固然是不確的。但他是柏拉圖派。參看烏伯衛哲學史第六十五節。）安耐西登馬斯（Aenesidemus）學派的懷疑論者及『經驗的醫師』（宰勒卷三第二頁第二版一頁以下）尤其塞克達斯·恩比利卡（Sextus Empiricus），離得最遠。

「一四」極端反對超神論及禁慾論的伊壁鳩魯學徒及伊壁鳩魯主義的概念，自很早的時期以來，就通俗化了。在古代一切哲學學派中，雖要以伊壁鳩魯學派保持住了最顯明的特徵，最有一貫的體系，但台爾瑪德（Talmud）竟把薩杜塞教徒（Saducees）及自由思想家看作是伊壁鳩魯學徒。十二世紀佛洛倫斯出現了一派伊壁鳩魯學徒。但這一派，不僅就嚴密的學派意義說，即按照但丁（Dante）的說法，也不能說是伊壁鳩魯學徒。（參看勒南愛維羅斯第一二二頁及二二七頁。）斯多亞學派的名稱，當然亦有同樣的通俗化。「一五」勒南著愛維羅斯第七六頁以下，說明了如何神的概念之最抽象的見解，會因基督教的神的三位一體說及化身說起而抗爭，居然得了本質上的促進。誤太居里德（Mozartihen）的併合學派，勒南曾以之比於詩家爾馬哈學派。「一六」愛維西納（Avicenna）附和前一種見解，但按照愛維羅斯所提出的意見，他的見解其實是後一種見解。愛維羅斯認世界上一切變化與運動，尤其是有機體的生成，已在『可能性上』包存於物質之中，神之作用不過是把這種可能性轉爲現實性而已。但我們一旦採納了永遠性的見地，可能性與現實性間之差異就消滅了，因爲在永遠性的關係上，一切可

能性都成了現實性。且若從考察之最高見地出發，就連神與世界的對立，亦消滅了。參看勒南、愛維羅斯第七十三頁及八十二頁以下。〔一七〕這種見解，基於亞里斯多德更創造的理性（*νοῦς θεωρητικός*）說，（靈魂論卷三第五章，）即所謂唯一心論。意謂，與可死的動物靈魂有別之不死之靈魂，在一切分有靈魂的存在物中，是同一的。〔一八〕參照漢波特宇宙卷二第二五八頁以下。德勒勃著歐洲理智發展史一八七五年版卷二第三六頁以下。這位著者，對於自然科學的問題，最有說話的資格。他在第四二頁便慨然說『歐洲著作界，乃有系統地故意把摩罕默德教徒的貢獻抹煞。』〔一九〕參照利比居化學上的書信第三信第四信。『鍊金術即是化學』的話，當然說得過分些。抗議將鍊金術混同於十六世紀十七世紀的鍊金術，固有片面的理由，但我們不可忘記，鍊金術祇是野生的鍊金術，好比同時代的生辰術（*Naturvidenensch-wissenschaft*）祇是野生的占星術一樣。關於近代化學與中世鍊金術，可由理論與實驗之關係，明白顯示二者精神之最大差別。鍊金術者認理論在一切主要的根本特徵上，都是確定不變的；理論被置於實驗之上位；如實驗之結果，反於原來的期待，也勉強使其與先天的理論相合。所以，根本上，實驗的目的，與其說是自由研究，不如說是產出豫期的結果。這種實驗傾向，在我們近世的化學上，固然尚是十分活動。普通理論之權威，即令在我們今日不大，但在我們以前不久的時代，却確乎還是很大的。但就令如此，近世化學的原理，仍必須稱為經驗的原理；鍊金術的原理，雖有其經驗的結果，終須說是亞里斯多德的經院哲學的原理。鍊金術與占星術的科學形式，立基於若干根本命題的徹底的推究——這些根本命題，乃關於物體的性質及其交互關係者，其本身雖單純，但其結合却有非常多的樣式。——科學精神會依更純粹的占星術而進步，可參看勒克歐洲理性主義史，卷一第三〇二頁以下。該書三〇三頁的註二，尚舉有若干例，表示占星

術的自由思想家，曾有如何大膽的思想。——並參照漢波特宇宙卷二第二五六頁以下。〔二〇〕德勒勃歐洲理智發展史卷一

第三八四頁以下。赫叟（Häser）著醫學史（二版，傑納，一八五三年）一七三頁以下，大連堡（Darmberg）著醫學史（巴

黎，一八七〇年），關於阿刺伯人的醫學，都有更不利的判斷。但他們在這範圍內的大活動，就連在此等敘述中，亦可以明白看出。

〔二一〕參看溫克勒爾（Wachler）文學小史卷二第八七節。——邁納斯（Meiners）中世道德與近世道德之歷史的比

較卷二，第四一三頁。——大連堡之醫學史卷一第二五九頁，說明了塞勒諾（Salerno）在醫學上的重要，比阿刺伯人的影響

還要古。古代的傳說也許是在塞勒諾復活的。但醫學校確曾由菲力德利克二世受得有力的衝動。〔二二〕相傳愛維羅斯，或菲

力德利克或任何其他的大膽的自由思想家，曾斥摩罕默德、耶穌、摩西為『三大騙子』。那種傳說，在中世紀，似乎只是一種無根

的謠言，蓋因當時人厭忌有自由思想的人，故作此以示其憤厭疑忌而已。但後來有一書論三大騙子，即以此假造的故事為對象，

並有許多（根特 Ghent）宗教騙術綱要一八三三年第十頁以下，勒南愛維羅斯第二三五頁，都曾列表記述這許多人的名

字）被控著作了事實上從未曾有的書籍。關於是否真有此書的疑問，曾惹起了熱烈的辯論。這種熱烈，終誘致一般勤勉的偽造

者，去偽造這一類的書。但此等偽造的書，甚為脆弱。其詳可參看根特所著書。〔二三〕漢李爾（Humay）根據東方的資料，著

回教狂信者的歷史一書（一八一八年），把回教狂信者分為欺騙者與被欺騙者，而在最高階位，祇發現了冷酷的計算，絕對的

無信仰，及最醜惡的個人主義。對於這種結論，東方的資料是頗為充足的。但我們不要忘記，這是戰勝的正統派處置戰敗的各宗

教的通常方法。除了惡意的誣妄以外，實際這裏的處理，與私人生活上所謂『偽善者』的判斷正相同。異常的敬虔，在民衆眼裏，



不是真的神聖，便是掩蓋罪惡的可惡的假面具。純粹的宗教情緒，與卑野的利己心及不德的衝動相混合，其心理之微妙，實非普通人間所能鑑識。漢牟爾關於回教狂信主義之心理的根據，曾以如下的幾句話，表示他自己的意見。（二十頁）『使舌尖、筆桿、寶劍動作起來推翻王室震撼時代的諸種熱情，要以權勢慾居第一位而最有力了。權勢慾以犯罪為手段，以德為假面具。它不尊重任何神聖的東西，但依賴最確實的，最爲人所愛戴的，被人認爲最神聖的東西——即宗教。因此，宗教史上最駭然最殘殺的一幕，即是三重冠（羅馬教皇所戴的冠）與王冠結合，而授受大權力的時候。』但全無權勢慾的僧侶，那裏有呢？如果宗教之最初信奉者，僅以宗教爲滿足權勢慾的手段，宗教又怎樣能成爲人類間最神聖的要素呢？如果權勢慾大概只能由一種非常不安穩的路徑，導向一切自私自利者心目中的快樂生活，爲什麼權勢慾又是這樣普遍這樣危險的情慾呢？在世界史的大事件上，一方面被估價過高，一方面又與其保持者發生片面關係的理想，往往與權勢慾共同作用。這就是宗教的權勢慾持爲頻頻發起的理由。因爲宗教被有權勢慾但不信宗教者當作主要工具而被利用的情形，在歷史上是極少見的。——這種考察，亦可應用於耶穌社教徒（Jesuites）。據漢牟爾所述，耶穌社教徒，在其歷史之某一時代，確與回教狂信主義極相接近。但他們非藉助於真的狂信主義，即不能在信徒的心情中，建立其勢力。漢牟爾常常（見三三七頁及各處）把他們和回教狂信者對比，那當然是正當的。但（三三九頁）他又以爲法蘭西革命的弒君者，應該說是『山嶽老人』的衛星。這說明了，這種概念，對於特殊的歷史現象，甚易於引出誤解。無疑，法蘭西大革命時代恐怖政治家的歷史的狂信主義，大體上是非常真誠的，一點亦不偽善。『二四』卜倫特爾（Prandl）泰西論理學史卷二第四頁，僅在經院哲學中看見神學與論理學，但全未看出『哲學』。但說經院哲學的時期

的劃分，必須按照逐漸增加的經院資料而改變，却是一點也不錯的。（例如，烏伯衛把它分為三時期，亞里斯多德哲學與教會教義不完全適合時期，完全適合時期，再不完全適合時期。這種分期法，是維持不住的。）——那裏，還把他所有的中世的經院資料，完全列舉了出來。〔二五〕後一點，休勃博士（Dr. Schupp）曾在亞里斯多德的範疇（柏林一八七一年）一書中很詳盡地說明了。關於實在的範疇（*mathōlogia tou byros*）一語的意義，反對波尼茲（Bonitz）的論據，在我看，似不其有力。原書所以引用這一語，乃所以避免論爭。關於這種論爭，我們如加以論究，便未免深入了。按照卜倫特爾泰西論理學史卷一第一九二頁，則實際存在的事物，乃依範疇中所述的要素，而取得十分具體的規定。〔二六〕卜倫特爾泰西論理學史卷二第一七頁，尤其是註七十五。〔二七〕烏伯衛哲學史卷一第四版第一七二頁及一七五頁，那裏所舉的證明，為我們的目的，已是十分充足了。因為我們在這裏不要提出亞里斯多德形上學之新見解，我們所要的，祇是用一種批判的敘述法，敘述大家公認的亞里斯多德的概念與學說。〔二八〕康德純粹理性批判原理論第二部第二篇第二章第四節，哈吞斯坦版四〇九頁。康德在這裏討論神的存在之本體論的證明，為不可能。又說明『存在』並不是一個實在的賓辭，即不是『附加於某其他事物概念上的某事物的概念。』所以現實的（在其概念上），並不較僅僅可能的，含有更多什麼。現實性與可能性所示為同一事物，惟現實性所示者為事物之對象的存在（純粹論理的），可能性所示者祇是事物的概念。為說明這關係，康德使用了如次的例。即『一百個現實的台婁，即包含一百個可能的台婁，一點亦不多。蓋因後者示其概念，前者示其對象，設假定前者內含大於後者內含，我們的概念便不是全對象的表現，換言之，乃是全對象的不充分的概念，但從別一方面說，則謂一百現實的台婁，較一百可能的台婁，即較一百台

妻的單純概念，含有更多的東西，亦未嘗不可。因為現實的對象，並非分析的包容於我的概念中，却形成了我的概念之綜合的附加。（我的概念，祇是我的精神狀態的規定，）不過，這對象的存在，如離開我的概念，便不能增加上述一百台妻的毫末。」本文添入的財政部證券一例，可以把這事情弄得更為明白，因為除了純粹論理的可能性（即一百台妻的概念，這裏又加入蓋然性的根據，以影響一百台妻是否實付的條件之局部的洞見為基礎。這種條件（有局部的洞見）即烏伯衛所謂「現實的或客觀的可能性」）（見烏伯衛論理學第三版六七頁六九節。）這種關係的外現，乃由於如次的事實，即對於條件之純粹實現的存在與受條件事物之現實的存在，我們心中所思惟的關係，被移入對象中。〔一九〕克魯格（King）普魯士公債史布勒斯勞版一八六一年第八十二頁。〔三〇〕完全的定義（見靈魂論卷，二第1頁）如下： $\psi\upsilon\chi\eta\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\ \eta\ \pi\epsilon\delta\alpha\tau\eta\ \sigma\epsilon\lambda\eta\tau\omicron\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\nu\ \epsilon\chi\omicron\upsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma\ \sigma\upsilon\upsilon\chi\eta\tau\epsilon\lambda\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \delta\acute{\epsilon}\ \delta\ \tau\upsilon\ \eta\ \theta\eta\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$  克齊曼哲學叢書卷四三）譯文如下：『靈魂乃有可能生命且有器官之自然物體之最初的完全的現實。』這裏的註釋，大體上是頗為適切的。但克齊曼說（五八頁，）這定義並不是現代所謂靈魂之定義，祇是人類動物與植物所共有的有機力之定義。這是不對的。因為亞里斯多德早已聲明他要給靈魂一個普遍概念。他所說的靈魂，乃包括一切種類的靈魂。但如克齊曼所設想，這並不能指示一切生物所共有的那一種靈魂的概念。因為，在此以外，有一部分生物倘可有別一種靈魂，這定義所不會包括者。所以這定義不僅包括了植物靈魂，且包括了全部人類靈魂，及其高等能力事實亦正如此。因按照亞里斯多德說來，作為有機體的一種，人類的肉體是適合於理性的靈魂的。這靈魂就是包有下等能力的人類肉體之現實化。〔三一〕伏特拉格（Forlanger）心理學叢系一八五五年第一卷第二四

頁註『Die negative Grösse eines Immaterialien, von welcher die Aphäre des äusseren Sinnes beherrscht sei, wurde von Aristoteles durch den räthelhafte und vielsüchtigen, dann tiefstehende sehenden Ausdruck der ἐντέλεια fixirt, und gleichsam aus nichts zu etwas gemacht.』說亞里斯多德在現實學說上，曾認整體出於無，那是一點也不錯。但這不僅適用於靈魂的觀念，且適用於 *ἐντέλεια* 一字所適用的一切地方，及亞里斯多德的全部可能性現實性學說。在事物中，自始至終就只有完全的現實性。每一事物，如就其本身考察，都是現實；我們想像一事物，復在其旁想像其現實，不過是言語重複。在靈魂的場合，毫無殊於在其他任何場合。照亞里斯多德說，人的靈魂即是人。這重複語，在這體系中所以有深的意義者，乃因（一）作為可能的人的肉體現象，是與現實的完全的人相反，（二）現實的完全的人，嗣後又與人之本質的論理的部分相混。亞里斯多德沒有在形式的概念中，亦沒有在靈魂的概念中，再為確立非物質性的消極程度。在現實概念中加入神祕主義意味的，第一個乃是新柏拉圖派的超感覺論。〔三二〕參看靈魂論第二篇第一章，克齊曼譯第六一頁，『Auch ist nicht das, was seine Seele verloren hat, das dem Vermögen nach Lebendiger, sondern das, was sie hat; dagegen ist der Sinn und die Frucht ein solcher Körper dem Vermögen nach.』這裏亞里斯多德想要避免這種適當的指摘，即照他的體系，每一個人部須由生命圖極（Entelechie）的加入而從死的肉體中興起。他很可能主張，屍體不再會有這樣適當的條件，因為那已經不是完全的組織（不過，亞里斯多德的思想曾否如此進步，尚係疑問；參看克齊曼此節之註；）但若如此，要設想一個例來說明『在可能性上』有生命的物體與在現實性上有生命的物體互相不同，就不可能了，因

此，亞里斯多德乃不得求援於種子及果實。在此二物中，他發現了，他的對立有表面的理由，但祇是表面的理由，因為，種子與果實本身均是有生物，且有與人類本質相對應的形式。設我們以本文所說明的相對性應用，說：『胚胎固有胚胎的形式（與生命圓極）』但與已發展的人相對而言，那却祇是可能性，從而祇是質料。假如我們僅着眼於極端，匆匆看過實現的作用，那也是很聰明的。但是，如果我們採這方法，並追尋其各個步驟，則全部幻想便直等於零了。因為，亞里斯多德並不要說，因為青年人是成年人的可能性，所以青年人是成年人的肉體。『三三』分開理性的靈魂及下等的精神能力，雖為教會所否認，維也納長老會議（一三二一年）亦提出相反的主張，但更方便的更亞里斯多德化的見解，總不絕起來。『三四』烏伯衛在綱要卷一第四版一八二頁（十版第二二六頁）亦承認，就不死論而言，理性說是有矛盾的。餘可參照第一篇註五五。『三五』參照卜倫特爾泰西論理學史卷三第一八四頁。『三六』關於這點，除了卜倫特爾，特可參看巴拉克（Barach）唯名論史。那裏證明了第十世紀的記錄，已有非常發達的唯名論。『三七』亞爾伯圖·瑪格拿斯（Albertus Magnus）曾屢屢這樣主張。參照卜倫特爾卷三，第七頁以下。『三八』拜會庭論理學在西方的普及，與唯名論之急速的發展，頗有關係。卜倫特爾在其泰西論理學史中，曾證明這點。這是卜倫特爾最有價值的成績之一。卜倫特爾自己曾指出，奧肯模的傾向，非『唯名論』，僅為『名辭論』（因這學派的主要工具，即是論理的『名辭』）。這種指示，無關於我們的研究。因為我們無取乎論到這裏。所以，我們依然把唯名論用作廣義的唯名論，那是反對柏拉圖主義的，因為柏拉圖主義『否認』普遍是事物的名字。照奧肯模說來，那固然不是『名字』，而是『名辭』，是代表所指事物的『名辭』，但名辭是心理判斷的要素。在心以外，那是不存在的。但那亦不是純然任意的。那和表示名辭

的字一樣。名辭，乃精神與事物相交涉依自然的必然性而發生的。（參看卜倫特爾卷三，第三四四頁，尤其是註七、二頁。）「三

九」卜倫特爾卷三，第三二八頁。思想自由的要求，誠然僅有關於哲學的命題，（參看下一章關於中世二重真理的註，）但神學

既本質上依然是信仰的範圍，不是知識的範圍，故這要求，乃實用於科學思想的全範圍。「四〇」同時，奧肯模並未誤解普遍命

題的價值。他明白主張科學有關於普通，不直接與個別的事物生關係，但科學所討論的，非普通本身僅僅是普通所含各個物的

名稱。卜倫特爾卷二第三三二頁以下，尤其是註七五〇頁。「四一」卜倫特爾泰西論理學史卷三，第一頁，曾謂：「關於哲學數學

及自然科學，所謂古代復活，大部分在十三世紀就發生了，主要是因為亞里斯多德及阿刺伯人的文獻的認識。「四二」這諸事

實，全見於勒南著愛維羅斯卷二第二頁第三頁。與二重真理說特別有關於一切事物，均略述於梅淮特（Maywald）『二重真

理說，中世神學與哲學分離的研究』「四三」梅淮特二重真理說第一一頁。勒南愛維羅斯第二一九頁。「四四」梅淮特第三

頁，勒南第二〇八頁。除了浩榮（Haueneau）的經院哲學，我們又可在這二個地方，發現一些文句，說明英吉利的愛維羅斯主義

與聖芳濟派之關聯。「四五」勒南愛維羅斯第二五八頁。「Le mouvement intellectuel du nord-est de l'Italie, Bolog-

ne, Ferrarese, Venise, se rattache tout entier à celui de Padoue. Les universités de Padoue et de Bologne

n'en font réellement qu'une, au moins pour l'enseignement philosophique et médical. C'étaient les mêmes

professeurs qui, presque tous les ans, émigraient de l'une à l'autre, pour obtenir une augmentation de

salaires. Padoue d'un autre côté, nést que le quartier latin de Venise; tout ce qui enseignait à Padoue, s'im-

primat à Venise' [四六] 勒南愛維羅斯第二五七頁及三二六頁以下。 [四七] 勒南愛維羅斯第二八三頁。 [四八] 十三章及十四章。最後一章（第十五章）表示他屈從教會的判斷。不死說沒有任何自然的根據，所以僅基於啓示。最有力的章句，見於巴地利杜賓根版（一七九一年）一〇一頁至卷終。一五三四年有一個不知出版地的版本，亦載有這些章句，見一一八頁以下。最初諸版本，我不知道。我第一版所引用的話，乃得自卡里爾君一八四七年於斯特加特及杜賓根出版的宗教改革時代的哲學的世界觀。那些話，在最重要的諸點上是很忠實的，但大意譯了，比較原本，音調也似乎更悲愴。 [四九] 參照瑪齊威利 (Macchiavelli) 關於利贖亞最初十年的論究柏林版一八七一年四一頁。 [五〇] 梅淮特二重真理說四五頁以下。 [五一] 卜倫特爾泰西論理學史卷四第二頁以下。 [五二] 參照渥拉在瓦倫的講演，柏林版一八七〇年第六頁八頁。 [五三] 這裏引述的宗教改革時代各種心理學著作，曾於一五六三年為格斯奈集印於舒里克；前三種又見於巴塞爾。一般教育及教育制度百科辭典，有靈魂論及維夫斯條，可供參照。 [五四] 參照漢波特宇宙第二卷第三四頁及註二十二，及第四九七頁以下。 [五五] 漢波特宇宙卷二，第三四五頁。『有一錯誤的意見——謂哥白尼雖主張地球有行星的運動，太陽位於全行星體系的中心，但因怯懦並畏僧侶迫害，才把這種見解，看作單是一種假定，其目的，僅在使天體軌道，更宜於計算，但其本身不必是真的，亦不必是蓋然的。』——直到今日，依然很為普遍。這些奇妙的話，見於哥白尼著書的緒言，名 *De hypothesebus Huius operis*，作者不知為誰。但這些話，完全和哥白尼的意見相反，並直接和他對教皇保羅第三的獻詞相反。『據迦桑狄說，這緒言的作者，為安特里亞斯·奧西安德 (Andreas Osiander) 他也許真如漢波特所說，『不是當時住在牛倫堡的數學家，』祇是有名的路德派的神

學家。校對者，無疑是牛倫堡數學天文學教授約翰·林納爾（Johannes Schoner）哥白尼之書，所以會由林納爾及奧西安德負責印刷，乃因受賴提凱斯（Rathicus）的委託。賴提凱斯是威悉堡的教授，是哥白尼的學生。賴提凱斯以為此書「更宜」於在牛倫堡刊印，更不宜在威悉堡印行（漢波特字宙上引那一段話的註二十四，卷二第四八九頁。）這種辦法，多分因為顧慮到梅倫克登，因梅倫克登亦熱心研究天文學與占星術，為哥白尼體系勁敵之一。——當時羅馬比較自由。耶穌社教團之設立，其目的一定是為要撲死布魯諾，裁判葛里略。關於這種變化，佛郎克（Frank）在批評馬丁的葛里略時（見道德家與哲學家一五三頁，巴黎一八七二年）曾說：『Chose étrange! Le double mouvement de la terre avait déjà été enseigné, au XV<sup>e</sup> siècle, par Nicolas de Cus, et cette proposition ne l'avait pas empêché de devenir cardinal. En 1533, un Allemand, du nom de widmannstadt, avait soutenu la même doctrine à Rome, en présence du Pape Clément VII, et le souverain pontife, en témoignage de sa satisfaction, lui fit présent d'un beau manuscrit grec. En 1543, un autre Pape, Paul III, acceptait la dédicace de l'ouvrage ou Copernico développait son système. Pourquoi donc Galilée soixante et dix ans plus tard, rencontrait-il tant de résistance, soulevait-il tant de colères?』這種對比，是很巧妙的，但若佛郎克以為差別在於葛里略不能滿足於純粹數學的抽象（輕視克蒲勒的思辨）而藉助於觀察、經驗與檢查，其解決就頗不合理。事實上，哥白尼、克蒲勒及葛里略三人的品性才能，無論有怎樣的不同，他們的研究精神，總是一樣的，他們都要改良科學，向前進步，並破除狹隘的成見，絲毫不顧慮學者世界與民衆之界限。所以，我們不能不引述



以下那一段話，那是漢波特的，那一段話，大可表示作者的卓見（原文見漢波特宇宙第三卷三四六頁。）『現時宇宙觀的建設者最出色的一點，與其說是他的知識，無寧說是他的勇氣與確信。克滿勒在盧多芬表（Rudolphinischen Tafeln）的序言中，稱讚他爲「有自由精神的人」，他確實值得受這種稱讚。『Vir fuit maximo ingenio et quod in hoc exercitio（與見相關）magni momenti est animo liber。』哥白尼獻教皇的獻詞中，會描寫他的著作，原不要把神學家地球不動住於中央的意見，名爲「不合理的音樂」，亦不要對附和這謬學理的人，攻擊其愚昧。他說：「倘有任何空虛的饒舌家，毫無數學的知識，要對於他的著作，故意牽強附會於聖書某章節，（propter aliquem locum Scripturae male ad suum propositum defortum），而加以判斷，他必輕視這種粗率的攻擊，而置之不理！』」〔五六〕我且利用這機會，附加一註，闡明哥白尼和薩摩斯的亞里士達可斯的關係。那種關係，我已經在第一篇第三章說明了。我說哥白尼曾看見過古代天文學家的見解，這種說明，照漢波特宇宙卷二第三四九頁以下所說，並不是不可能的。哥白尼曾明白參證西瑟羅學園研究卷四第三九頁及布魯達克（Plutarchi）哲學信條論卷三第一三頁兩段話，這兩段話使他想像地球有變動的可能。西瑟羅的著作，提到了西勒卡斯的希克達斯（Hikatas）的意見；布魯達克的著作，提到了畢達哥拉斯學派愛克芬特士（Ephantos）及赫拉克里特士的意見。據哥白尼自己的敘述，亦可見他進行研究，確是最初受着希臘古代思想的刺激。但同時，他並不會特別提到亞里士達可斯。參看漢波特宇宙及利希吞堡所著哥白尼。〔五七〕布魯諾不僅喜歡引用魯克里底斯的話，並故意模倣他，寫成他的教訓詩宇宙與世界（De Universo et Mundo）。他的對亞里士多德宇宙論的論爭，曾爲韋俄·浮納克（Hugo Wernicke）（一八七一年）所

討論。〔五八〕這一段話，錄自莫里茲·卡里爾(Moritz Gariere)宗教改革時代的哲學的世界觀第四二六頁四二七頁。在這富有思想的著作中，特別喜歡討論布魯諾——此外，可參考巴道麥斯(Bartholmæus)，所著約登諾·布魯諾(巴黎，一八四六年二卷)。〔五九〕卡里爾宗教改革時代的哲學的世界觀第三八四頁。聖經之倫理目的及其表現法(其表現乃按照於其著作時代之見解)之區別，已見於阿剌伯諸哲學家著作中，又可見於葛里略致克里斯登大公夫人書中，其言曰：『De morum scripturæ testimonis in conclusionibus more naturalibus, quæ sensu experientia et necessarius demonstrationibus evinci possunt tenere non usurpandis』〔六〇〕在這點利比居之否定的判斷(關於培根及其自然研究的方法)明生(一八六三年)不能由任何抗辯(見烏伯衛哲學史綱要第三卷第三版第三九頁)而緩和下來，事實太的確了。在他身上，自然科學研究已染上了輕浮的享樂主義，科學已淪為偽善的阿諛工具。不特「大復興」即已起來的哥白尼、克蒲勒、葛里略，其科學成績，竟為他所忽視所誤認。鄰近的真正研究者如居伯特(Gilbert)、哈威(Harvey)，亦為他所反對所蔑視。這諸點，已足表示培根之學問的品格，和他的政治的及人格的品格，是一樣不光彩。所以，早已為古諾·菲謝爾所駁斥的麥琴萊(Macauley)的意見，已根本不能成立。關於培根的研究方法，其判斷却沒有這樣單純。關於這點，利比居未免把善點惡點一齊拋棄了。不過，他對於歸納法理論(參看歸納法與演繹法明生一八六五年)的批判的說明，對於科學方法之完全理論，却包含了極有價值的真諦。像侯塞爾(Herschel)及約翰·穆勒那樣富有思想富有研究的作家，其論研究方法之著作(如侯塞爾自然哲學研究緒論)都依然把培根的歸納法理論，當作是他們自己的理論之最初的不完全的基礎，那亦是十分值得注意的。我最近才想

起培根在方法論上的先驅者如里奧那·多·達文西、路德維·維夫斯，尤其是葛里略。但我們在這裏仍須注意像佛郎克在道家與哲學家上那樣過於誇張的話。佛郎克在其著作「La méthode de Galilée, antérieure à celle de Bacon et de Descartes, leur est supérieure à toutes deux」——再者，我們又不可看過了如下的單純的事實。培根的大名譽，並非出自後世人的歷史的誤解。那是出自他同時人的傳說，而降至我們現今。但這種事實，正可證明我說他在當時發生了很大的很廣的影響。他的學理雖有許多缺點，但他的影響，對於自然科學的進步及價值，都有所增益。並且，他的著作又有極有力的體裁和燃熱的光閃。如果再考慮一下他的優越地位的權威，他對於時代所提示的適當的格言，我們實在不應該把他的歷史的高義減損。〔六一〕參看下一段話，見生理學部分之末。（舒里克版五九〇頁）。『Galenus inquit de anima hominis: nos spiritus aut animam esse, aut immediatum instrumentum animae. Quod certe verum est, et luce sua superant solis et omnium stellarum luce. Et quod mirabilis est, his ipsis spiritibus in hominibus Pius nescitur ipse divinus spiritus, et efficit magis fulgentis divina luce, ut agnitio Dei sit illustrior et assensio firmitior, et motus sint ardentiores』Daum。——Et contra, ubi diaboli occupant corda, suo affluunt turbant spiritus in corde et in cerebro, impediunt judicia, et manifestos furores efficiunt, et impellunt corda et alia membra ad crudelissimos motus。』參照改革者的身體卷一三第八頁以下。〔六一〕參照夏勃爾 (Schaller) 自然哲學史（一八四一年）拔粹本第七七頁至八〇頁。〔六三〕科學及美術史紀要（一七一三年九二二頁）曾引述一碼

爾布蘭主義者 (Malebranchiste)，生在巴黎，但未舉出其名字。他就主張他自己是唯一的存在者。〔六四〕曼台同時又是經院哲學的最危險的反對者，法國懷疑論的建立者。十七世紀卓越的法蘭西人，無論爲友爲敵，都會受他的影響；不，我們還發覺了，他的快樂哲學的反對者如拔斯克爾 (Pascal) 及卜特·洛約 (Port Royal) 諸人，亦都受了他不小的影響。〔六五〕希羅尼瑪斯、羅立里亞斯的著作，足足等了一百年，才有出版機會，所以，其起源比較曼台論文爲早。這部書，有辛辣的嚴重的音調。動物之特徵，雖被認爲『高等精神能力』的產物，而被否認爲動物所有，但特別爲他故意看重。他把動物的德，與人的惡，作截然的對比。他本來是一個僧徒，又是教皇和皇帝的朋友，他的遺稿所以依然須留待一個長時期才有發表機會，就是爲了這個理由。——出版者諾篤斯 (Naudius) 爲迦桑狄的朋友。迦桑狄和笛卡兒不同，他極看重動物的能力。〔六六〕感情論第五章：『Ergo non esse credere animam dare motum et calorem corpori.』卷六章：『Quaenam differentia sit inter corpus vivans et cadaver.』〔六七〕一般都反對哈威的大發現，而同意笛卡兒關於這點，可參看巴克爾英國文明史一八七一年卷二第八〇頁。〔六八〕他的方法論中，有一段話很可以表白這個意思，見第一卷第一九一頁以下，一八二四年巴黎維克多·可漸版。『……bien que mes spéculations ne plussent fort, j'ai vu que les autres en avoient aussi qui leur plaisoient peut-être davantage, Mais, sitôt que j'ai en acquis quelques notions générales touchant la physique, et que commençant à les éprouver en diverses difficultés, p. ridicules, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent, j'ai vu que je ne pouvois

les tenir cachés sans pecher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie; et qu'on tien de cette philosophie speculative qu'on enseigne dans des écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connoissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environent, aussi distinctement que nous connoissons les divers métiers de nos artisans.」參看下一篇註十七。〔六九〕關於笛下兒的人格，意見頗不一致。問題在於：他以大發現家的自許野心，他對於其他大數學家大物理學家的嫉妬，是否有時超出受人尊敬的限度。參照休埃爾的蔚納科學史卷二第三七九頁。那裏會指稱他不加聲明，即利用斯累爾（Snell）所發現的屈光法則；但巴克爾在其英國文明史第二卷第七七頁以下，却在某幾點，過分重視笛卡兒。——關於這點，可參照他對大數學家浮瑪特（Fermat）的論爭，可參照他對於葛里略的運動學說所下的顛倒的輕蔑的判斷；可參照他不加聲明即奪拔斯克爾山上氣壓減輕的大發現爲已有的事實及其他等等。——關於這一件事，在我，似尚未有何等解決；至若他因畏懼僧侶而否認自己的見解，却須從別一立場解釋之。巴克爾隨在勒明尼爾（Laminier）之後把笛卡兒比於路德。但我們須記着，德國宗教改革家，有無所顧忌的大膽性；笛卡兒在自由思想與壓迫思想之鬭爭中，却時時注意迴避敵人。笛卡兒每每反對自己的更好的知識，使其理論，屈從於教會的理論，且儘可能屈從於亞里斯多德。這是事實。試一觀下述的書翰，即可毫無疑問。——致麥生函，一六三三年七月。笛卡兒開葛里略所著書受罰，大驚；猜想葛里略受罰的原因，爲地動說，並承認他自己的著作，亦當受此種處罰。其書

譯文「論科學」Et il est tellement lié avec toutes les parties de mon Traité que je ne l'en saurois détacher, sans rendre le reste tout défectueux. Mais comme je ne voudrois pour rien du monde qu'il sortît de moi un discours ou il se trouverât le moindre mot qui fût désapprouvé de l'Église, aussi aimé-je mieux le supprimer que de le faire paroître estropié. 『又致前人書 一六三四年一月十日』 Vous savez sans doute que Galilée a été repris depuis peu par les inquisiteurs de la foi, et que son opinion concernant le mouvement de la terre a été condamnée comme hérétique; or je vous dirai que toutes les choses, que j'expliquois en mon traité, entre lesquelles étoit aussi cette opinion du mouvement de la terre dépendoient tellement les unes des autres, que c'est assez de savoir qu'il en ait une qui soit fautive pour connaître que toutes les raisons dont je me servais n'ont point de force; et quoique je pensasse qu'elles fussent appuyées sur des démonstrations très certaines et très évidentes, je ne voudrois pour rien du monde les soutenir contre l'autorité de l'Église. Je sais bien qu'on pourroit dire que tout ce que les inquisiteurs de Rome ont décidé n'est pas incontestablement article de foi pour ceux, et qu'il faut premièrement que la controverse y ait passé; mais je ne suis point si amoureux de mes pensées que de me vouloir servir de telles exceptions, pour avoir moyen de les maintenir; et le désir quej'ai de vivre au repos et de continuer la vie que j'ai commencée en prenant pour

ma devise bene vixit qui bene laetit, fait que je suis plus aise d'être délivré de la crainte que j'avois tâcher plus de connoissances que ne désiroy par le moyen de monérite, que je ne suis fâché d'avoir perdu le temps et la peine que j'ai employé à le composer』。但在這書稿結尾的時候他又說『Je ne perds pas tout à fait expérience qu'il n'en arrive ainsi que des antipodes, qui avoient été quasi on même sorte condamnés autrefois, et ainsi que mon monde ne puisse voir le jour avec le temps, auquel cas j'aurois besoin moi-même de me servir de mes raisons』。後一段話，總算是够明白了。笛卡兒不敢使用他自己的悟性，所以他決心提出的新理論，不要公然與教會衝突。

## 第二篇 十七世紀之唯物論

### 第一章 迦桑狄

完全唯物論世界觀的復活，我們特別要歸功於迦桑狄（Gassendi）。但我們把這個位置給他，必須有幾句話作辯護。我們特別看重這點，即，迦桑狄使古代最完成的唯物論體系，即伊壁鳩魯的體系，再放光明，並適應當時的情勢。但亦有人，以為獨立哲學時代乃開端於培根及笛卡兒，迦桑狄不能說是獨立哲學時代的哲學家，祇能說是再生古典哲學那舊時代的承繼者。〔二〕

這種說法，未免忽略了，在迦桑狄的時代，伊壁鳩魯的體系和古代其他一切體系之間，存有本質上的差異。為教父所不悅的流行的亞里斯多德哲學，已在中世紀當中，幾乎與基督教完全融合了，但伊壁鳩魯却依然是極端的異教的象徵，且與亞里斯多德正相反對。如果在此之外，我們再想到伊壁鳩魯會怎樣受流言的中傷，並想到雖時有有識見的言語學者，指斥此種流言為毫無根據，但皆未能予以斷然的打擊，我們就知道，伊壁鳩魯名譽的恢復及其哲學的復活，即僅就消極方面說，認其為亞里斯多德哲學之完全反對，亦應該與這時代的最獨立事業並列。但迦桑狄功業的全部價值，決不祇如此。

迦桑狄恢復伊壁鳩魯及其哲學，決非由於偶然，亦非由於反對辯。他是自然的研究者，其實是物理



學家經驗論者。培根已經主張古代最偉大的哲學家，不是亞里斯多德，是德謨克利特士。富有哲學的歷史的教養而對於一切古代哲學體系都有研究的迦桑狄，曾以確實的窺探，從古代一切體系中，選拔一個於近代極相適合的體系，即最適合於他那時代經驗論傾向的體系。他再從古代選出原子論來。由他選出的原子論，經後來諸研究家之逐漸修正，遂取得了永遠的價值。〔三〕

把底納高僧學院的主監，正統派加特力教的僧侶迦桑狄，看作是近世唯物論的祖先，或不免有疑分使人生疑。但唯物論與無神論，縱令是相近似的概念，亦決不是同一的概念。伊璧鳩魯自己亦敬神。這時代的自然研究家，都經過長期的練習，有法術在形式上與神學保持友好的關係。例如笛卡兒的世界成立觀，謂世界的發展，始於小體，却又主張神會一度創造世界。我們雖知道世界非自身發展的，但試一考察世界如何發展其自身，亦是極有意味的。笛卡兒置身於自然科學理論中時，他放在眼中的就祇有這種發展的假說。這假說既與一切事實相調和，沒有一點缺陷，是則神創說，就不過是毫無意義的公式，但爲人所承認罷了。關於運動，亦然。神雖爲運動的第一原因，但那與自然研究家，並無進一步的關係。如是，勢力由機械衝突運動的不絕傳達而保存這個原理，言其內容，雖極與神學相反，言其形式，却與神學相似。在笛卡兒爲然者，在迦桑狄亦然。迦桑狄身爲高僧學院主監，其研究法即如是。麥生 (Morsenne) 亦一神學家，置身於自然科學的研究，但同時又是希伯來學者。他曾著書註釋創世紀說。在這書中，他曾

答覆無神論者自然主義者所有的反對論。但其答覆的方式，却使許多人搖頭不認爲正確。他的最大的努力，與其說是反駁反對論，無寧說是蒐集它們。麥生居在笛卡兒與迦桑狄的中間地位，是他們兩人的朋友，亦是英國人霍布士的朋友。麥生爲堅決的王黨，屬於監督高教會派（*Bischöflichen Hoehkirche*），但同時又可看作是無神論的首領與祖先。

迦桑狄的模稜態度的理論，非從耶蘇社派的理論推出（那是十分可能的），却以之基於伊璧鳩魯的例，那是很有興味。在他的伊璧鳩魯傳中曾詳細討論這一點；即從內部說，伊璧鳩魯本來可想他所需要的，但就外部說，他必須聽從本國的法律。霍布士還更強烈地，把這教條敘述如下：國家對禮拜式有絕對的權力；個人必須聽從國家的判斷，但不是就內部說，因爲我們的思想，是不受指揮的，所以，我們不能強迫任何人信仰。一三

伊璧鳩魯之救出及其學說之重建，在迦桑狄，是煞費心思的。他著書論述伊璧鳩魯的生涯與道德，並曾在書前撰一序，我們從這一篇序，可以明白看到，奉信伊璧鳩魯的學說，比創立一種新宇宙開闢論，還是一種更冒險的事業。一四爲要證明他的主張，他所用的辦法，不是深思慎求其根據，而是大大應用辯證術，從表面集合許多根據。這辦法，比較鄭重地獨立地企圖以教會的教義，調和於無關的或敵對的成分，還更能與教會言歸於好。

伊壁鳩魯是一個異教徒嗎？——亞里斯多德亦是。伊壁鳩魯攻擊迷信與宗教，是對的，因為他不知真的宗教。他不說，神無所賞亦無所罰麼？他不因神完全而尊敬神麼？——我們祇有兒童的敬念，沒有奴隸的敬念；總之，我們有更純粹的更基督教化的見解。伊壁鳩魯的錯誤，必須小心改正；這種改正，是在笛卡兒式的精神中進行的，這種精神，我們剛才在敘述世界創造說及運動說時，已講過了。但迦桑狄在一切古代哲學家中獨辯護伊壁鳩魯為最純粹的道德家，總可見其真率的熱心。亦即因此故，我們很有理由認迦桑狄為唯物論的真正復興者。當我們考察他對於以後各代會發生怎樣大的現實影響，我們更有理由如此說。

庇爾·迦桑狄是一個貧農的兒子，生於一五九二年，居近勃洛文斯的底納。他幼年好學，十六歲即充任修辭學教師，再三年，又充任愛克斯哲學教授。那時，他已著有反亞里斯多德研究一書。這部書，明白表示了他的學說。那裏，充滿着少年的熱情，對亞里斯多德哲學，下一種極嚴肅極大膽的攻擊。此書，後來在一六二四年至一六四五年印了一部分，但因受友人的忠告，其中有五篇被燬棄了。不久，他就由博學的最高法院顧問官勃里斯夏斯推薦，被任為底納的牧師，旋被任為底納的高僧學院主監。

這種迅速的經歷，使他經過種種範圍。他既充任修辭學教授，自不能不教言語學。魯克理底斯在言語學界是一向負有盛名。他愛好伊壁鳩魯，也許就是為的這個原故罷。一六二八年迦桑狄旅行尼德蘭，

洛文的言語學家愛里夏斯·普亭諾士 (Eryceus Puteanus) 會贈他一件非常貴重的物品，那就是寶石複製的伊壁鳩魯像。〔五〕

反亞里斯多德研究一書，事實上，必然是一部非常大膽非常精銳的著作，我們有各種理由假定它對於法國學問界，會發生影響。勸他燬棄五篇的友人，定會看見過這五篇已佚的著作的內容。迦桑狄會聽信和自身見解相近，不僅顧慮其危險，且能從他方面理解其著作賞識其著作的的人的勸告，是可理解的。當時，有許多火在暗中燒着，其火焰却在他處爆發出來。幸而，已佚各篇的內容，都會留有要錄，供我們參考。我們從這種要錄，知道第四篇不僅提示了哥白尼的學說，且會提示布魯諾從魯克理底斯那裏推出的世界無限性學說。這書既會攻擊亞里斯多德的要素，我們正可以推測，那裏會推稱與亞里斯多德相反的原子論。這是很可能的，因依其所示內容，第七篇就會正式推稱伊壁鳩魯的道德學說。〔六〕

迦桑狄有一種好品性，他到處都責己嚴於責人。精神的早熟的發展，不會使拔斯克爾 (Pascal) 亦不會使他自認學問飽滿，使他獲得一種憂鬱的性格。他為人快活和愛，到處可以得到朋友。他的態度謙遜，又使他能親信之間，儘量地歡笑戲謔。相傳，他曾反對傳統的醫學，亦吃了這種醫學不少的虧。他以為，曾在青年時代給他以最大的影響，使他從亞里斯多德的束縛下解放的作家，不是機智的嘲笑者曼台 (Montaigne)，乃是敬虔的懷疑論者沙隆 (Charron) 和真摯的路德維·維夫斯 (Ludwig Vives)

(他常常以論理的犀利，結合於犀利的道德判斷。)

迦桑狄敘述其世界觀時，像笛卡兒一樣，不得不放棄「其自身理智的使用」但他沒有超在必要程度上，以適應於教會的教義。笛卡兒必要立德性，並在唯心論——因新奇而使人迷惑的唯心論——的大外套下，掩飾住他自然哲學上的唯物論。迦桑狄却本質上保持唯物論者的真面目，毫不掩飾地，以不滿足的心思，看待意見和他相同的人的主張。在笛卡兒看來，居上風的是數學家，在迦桑狄看來，居上風的却是物理學家。有些人，像古代的柏拉圖及畢達哥拉斯，受着數學的例的迷惑，讓自己的結論，超越一切可能的經驗範圍。迦桑狄却牢牢執着經驗，除非教會的教義絕對禁止，否則決不把根據經驗以建立最大膽理論的思辨範圍放棄。笛卡兒強蠻把思惟和直觀分開，飛越地定下極冒險的結論；迦桑狄却以不可搖撼的堅忍心，維持思惟與直觀的統一。

一六四三年，他刊布反笛卡兒研究一書，那可以說是論戰的模範作，那是徹底的，機智的，又是優美的，鄭重的。笛卡兒以懷疑一切開始；感覺給他的東西，他亦懷疑。迦桑狄却以為，要實際把一切感官所與，行一種抽象作用，無論如何也是不可能的。所以，「我思故我在」云云，決不是最高的第一真理，要從這句話推演一切，乃是不可能的。

事實上，為要使靈魂解脫幼年以來所染的一切偏見，而在某一美晨（生涯的一度）發生的笛卡

兒的疑，僅僅是輕浮的空虛概念的遊戲。在具象的心理作用中，思惟決不能與感官要素分離。我們祇能在空空洞洞的公式中（例如計算 $\sqrt{-1}$ 時，我們不能表示這個數量）依同一方法，拒絕懷疑的主體，甚至於拒絕懷疑的行動。我們不會由此取得什麼，亦不會由此喪失什麼——除了這種思辨所費的時間。

迦桑狄以為，存在固可從思惟推出，但同樣可由任何其他行動推出。〔七〕這種有名的抗論，是很明白的。這種抗論，會屢次在與迦桑狄無關的場合被人提起，並屢屢被人責為皮毛的、不可理解的畢希訥說，這個論據，好比我們說：『狗吠故狗在。』巴克爾〔八〕却認這種批評未免近視，因為這裏的問題，不是論理的過程，祇是心理的過程。

要反駁這種厚意的辯護，我們必須牢記如次的極明瞭的事實。即，混同論理過程和心理過程的，便是笛卡兒；如果我們把二者明白分開，這全部議論就崩潰了。

抗論之形式的正確，是毫無疑問地根據原理（第一卷第七章）內這樣一句話：『*Repugnāt enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, nihil esse*』這裏，笛卡兒自己應用純粹論理的論據，從而喚起迦桑狄第二反對論。但若，以心理過程為其代替，則又引起迦桑狄第一反對論：心理的過程是不存在的，亦不能夠存在，那純然是虛構。

笛卡兒根據論理的演繹，以爲『我思惟』的前提是確實的，反之，『我行故我在』所本的前提，却是可疑的，不能推出任何結論。這種辯護，一看似乎是很深遠的。但一究其實，却依然是空空洞洞的詭辯。如果我真去散步，我固然可以把我的散步，看作祇是與自體有別的過程現象。但我亦可依照同樣的方法，把我的思惟，看作祇是一種心理的現象。非陷於絕對的不真，我們決不能抹殺我思惟的觀念——如果像笛卡兒那樣，在思惟中尙包有選擇作用，表象作用，及感覺作用，那就尤其如此——亦同樣不能抹殺我散步的觀念。

並且，推論一個思惟的主體，不能說是正當的。利希吞堡 (Lichtenberg) 曾剴切說明：『我們說它思惟，好比說它發光。把「思惟」譯爲「我思惟」太過了。我們實際必須聲明，這個「我」是假定的。』

[九]

一六四六年迦桑狄充任巴黎的數學教授，其講堂充滿了各種年齡的人，其中尙有當代知名的學者。他不得不忽然離棄南方的故居，但不久就爲肺病所襲，於是返底納，在那裏一直住到一六五三年。他關於伊壁鳩魯的著述活動，以及自己的學說的積極發展，大部分都屬於這一時期。在同一時代，迦桑狄除出版了幾種天文學著作以外，還著作了幾種極有價值的傳記，其中以哥白尼傳及德浩·布拉伊 (Tycho Brahe) 傳爲最可注意。迦桑狄，在一代最著名的唯物論代表之中，算是唯一賦有歷史意識的人。

他所有的歷史意識，還頗爲出羣。就連在他的哲學纂集中，他亦就各種可能的觀點，對於各個題目，最先予以史的討究。

關於宇宙體系，他宣稱多利亞體系，哥白尼體系，德浩（Tycho）體系爲最重要。在三者中，他全然否認多利亞體系，宣稱哥白尼體系最單純最與事實相呼應；但德浩體系亦須承認，因聖經是明明白白把運動歸因於太陽。從此，我們可以窺見這個時代會一度如此慎重而在一切其他點上都要維持唯物論及教會間和平的迦桑狄，仍不能拒絕哥白尼的體系，不責其爲宇宙觀上的異端。迦桑狄要推翻舊宇宙觀，但不要予以明白的攻擊。如果我們看清了這點，則舊宇宙觀遵奉者的憎厭，亦就可在相當程度內理解了。哥白尼的反對者，常慣使用這樣的論據，即如果地球是自動的，大砲彈直向空中放射，就不能再落在大砲的位置上了。迦桑狄曾自問自答，作過一個試驗：〔一〕即在一駛行極速的船上，直向空中投擲一石。那塊石，跟着船的運動，再落於船身的時候，其部位，適與擲石所立的部位相同。石從桅頂落下，恰落於桅尾。這試驗，在我們看是很平常的，但在當時，人們方才得葛里略指示而開始瞭解運動律，所以有頗大的意義。否認地動者的主要論據，就由這種試驗的幫助，根本推翻了。

迦桑狄亦認世界爲秩序整然的全體，唯一的問題，在於秩序的性質。尤其是世界有沒有靈魂。如所謂世界靈魂僅指神，僅說明神因其本質及其存在，以支持統制，並在某一意義上構成一切事物的靈魂，



這亦往往是可能的。一切人都承認熱是遍存宇宙間的；這種熱，亦可稱爲世界的靈魂；然而，嚴格的說，說世界有生長的感覺的及思惟的靈魂，畢竟與現實的現象相矛盾。因這世界不能像動植物一樣，產出別一世界；又不由飲食而發育滋長其自身；那更加沒有視覺、聽覺、及靈魂所有的其他官能。

迦桑狄以爲空間及時間，乃是獨立存在的，既非實體，亦非偶有性。在沒有有體物的地方，空間仍得無限際的擴大。時間，則在世界創造以前，和現今是一樣地流過。物質的原理或『*matéria prima*』，意即指不能進一步分解的物質。人是由頭、胸、腹等等成立的。這等等又是乳糜及血液構成的；此二者又是食品構成的，食品又是所謂原素構成的；原素又是原子構成的，原子即是物質的原理或『*matéria prima*』。從而，物質即無形式，亦可存在。沒有物質體的形式，却是沒有的。物質體是永續的基體，形式却變是化而又消滅的。所以，物質自體乃是不可滅的，亦不能被創造。無不能生有。（不過，這並非否認物質神造說。）原子，就其實體說，是互相同一的，就其形態說，却是互相不同的。

關於原子，空虛的空間，無限分割性的否定，原子的運動，及其他等等的進一步的說明，他全然依從伊壁鳩魯。我們祇須註明，迦桑狄認原子的重或重量，與原子自動的內在能力，爲同一的事物。此外，這運動自始就是神賜於原子的。

造出地與水，動物與植物的神，又像形成物的種子一樣，創造了一定數的原子。現今尚存在今後亦

存在的生成與消滅的系列，就是這樣開始的。

『一切事物的第一原因是神，』但他全部研究，祇有關於直接生出一切個別變化的第二原因。它們的原理，必然是有體的。在人工的產物中，運動原理固與質料無關；但在自然界，活動原因乃是內動的，祇是物質的最活動的最能動的部分。就可見的諸物體說，此常爲他所推動；自動的原理即是原子。

物體的下落，迦桑狄以爲是由於地球的吸引；但這種吸引，不能成爲距離作用（*Actio in distans*）。倘非有某種事物，從地球發出，把石塊捉住，並把它拉下，石塊是不會停在地球上的。那好像磁石必須在某種真實的（雖不可目見）情狀下，把鐵捉住，以吸向其自身。他以為，這種吸引，並不像投魚叉釣鈎一樣。迦桑狄爲說明這引力，會使用一個頗有意味的比喻。比如一個兒童，因由感官感到蘋果的形相，而爲蘋果所吸引。二二這是值得注意的，在這點追蹤於迦桑狄的牛頓（*Newton*），亦不認他的重力法則，是一個無媒介的距離作用。二二三

事象之生滅，即是原子之結合與分離。木片被燃燒，會發出火焰、煙、與灰等等，但這等等的原子，都是早已存在的，不過結合的方法不同。一切變化都只是同一事象諸構成部分的運動，所以，單純的實體是不能變化的，不過能繼續其在空間的運動。

原子論的弱點，換言之，從原子及空間說明感官性質及感覺之不可能，似已爲迦桑狄所充分認識。

他會詳細討論這問題，他不僅努力把魯克理底斯所提出的說明，弄得非常明瞭，且提出新的論據來加強魯克理底斯的說明。他雖承認仍殘留些事物未曾說明——但他以為，一切其他體系都不免有這種情形。二三這是不十分正確的；因為作用在此所由而定的結合的形式，在亞里斯多德學徒看來，是本質的事物；在原子論者看來，却是虛無。

迦桑狄因假定有不死的非物體的精神，和魯克理底斯是相隔很遠的；但這精神，和迦桑狄的神一樣，全無關於他的體系。我們為方便起見，正可不必過問。他所以要假定有這樣一種精神，並非為了要求統一；他所以如此假定，乃因宗教要求他如此假定。正因為他的體系祇承認一種物質的由原子構成的靈魂，所以不死的非物質的性質，必須由精神供給。他這種情形，痛烈地使我們想到愛維羅斯主義。例如，精神病祇是腦病；那種病不能影響不死的理性，不過因為理性發表的工具已經破滅，故理性不能發表。但個人的意識，即實際會為疾病所擾亂且不能當作外界觀察者來加以觀察的自我，是否存在此種工具之內呢？關於這點，迦桑狄却會當心不予以詳細的論究。當時雖有正統派的壓迫，他依然不要隨着問題的曲道而迴行，因為這種曲道，會誘致他離開經驗的範圍。

原子論所極贊成的外界自然觀，比之心理學，是更為迦桑狄所看重。在心理學的範圍內，笛卡兒曾在其形上學的自我說之外，試加以獨立的研究，迦桑狄却除了為完成他自己的體系，幾乎沒有獨創的

思辨。

亞里斯多德哲學尚在巴黎大學諸年老教授間有支配力的時候，笛卡兒及迦桑狄的見解，却在諸青年教授中取得了益益擴大的勢力。那裏遂發生了兩個新學派，即笛卡兒學派和迦桑狄學派。其一在理性的名義下，其他在經驗的名義下，熱望致經院哲學以最後的打擊。這種衝突，因在這時候，恰好在反動趨勢的影響下，亞里斯多德哲學又受到了新的衝動，所以更加值得注意。神學家老諾（Lamy），在其他諸點上，本是一位學問淵博的比較有自由思想的人。他敘述其同時人迦桑狄的見解時，曾驚訝地說，『勒瑪斯（Ramus），里托篤斯（Litardus），維羅尼亞斯（Villomus），和克勒維亞斯（Clavius），如果是這樣主張，人們將會怎樣看待他們啊！』〔四〕

迦桑狄不為神學的犧牲，因為他的命運，使他成了醫學的犧牲。當時流行的熱病治療法，使他的身體大弱。他渴望南旋於其故居，但未果。返巴黎途中，他再為熱病所襲，十三次的放血，斷送了他的生命。他卒於一六五五年十月二十四日，享年六十有三。

物理學及自然哲學的改良，通常是歸功於笛卡兒，但迦桑狄在這方面，至少有相等的貢獻。笛卡兒在形上學方面的名聲，把許多應歸於迦桑狄的功勞，被歸於笛卡兒。又因這兩個體系，在一種特異的方式上，同時有相同的地方和相異的地方，同時有反駁的論調和提攜的論調，所以，由這兩個體系發出的

影響，亦是全然混合着。所以，唯物論者又爲迦桑狄之友的霍布士，遂成了笛卡兒微分子說的遵奉者。牛頓的原子說，則遵奉迦桑狄。要調和這兩個學說，承認原子與分子並存，尙須等待以後的發現，而在這兩種思想各有相應的發展以後。我們今日的原子論，無疑是從迦桑狄笛卡兒一步一步發展出來的，不過它的根基，又無疑是溯源於盧西比斯（Leucipp）及德謨克利特士。

## 第二章 霍布士

唯物論史上我們所遇着的最顯著的人物中，無疑要數到英吉利人馬爾梅斯柏勒的托麥斯·霍布士 (Thomas Hobbes aus Malmesbury)。他的父親，是一個素樸的農村牧師，受了中庸的教育，但亦有充分的能力，向民衆宣講必要的教義。

一五八八年西班牙人菲力 (Philip) 所率的傲慢的無敵艦隊來犯英國海岸，人民都在戰戰慄慄朝不保夕的時候，這位牧師的夫人，就在驚愕中，早產出了一個孩子。這個孩子，在嬰孩時期雖甚纖弱，但仍享了九十二歲的高齡。這個孩子，就是托麥斯·霍布士。

霍布士的名聲，和他後來的傾向及愛好的職業，都在生命的後期，才在極迂迴的方法上得到。

十四歲他入牛津大學時，按照當時當地流行的研究精神，他最先就要研究以亞里斯多德原理為基礎的論理學和物理學。足有五年，他極熱心地企圖精通此等煩瑣論，在論理學，尤有進步。這對於他未來的發展，無疑會生若干影響。他那時熱中於在原理上和唯物論有密切關係的唯名論學派。霍布士後來雖全然放棄了此等研究，但他依然是一個唯名論者。我們又實在可以說，他給了這個學派以一種在歷史上堪稱為最大膽的發展，而結合普遍概念單有因襲價值的學說及普遍概念僅有相對性的學說。

後者殆與古希臘的哲人派極爲相近。

二十歲時，他就職於卡文底西爵士之家，後又就職於德文夏公爵之家。這個位置，決定他以後的整個外部生涯，對於他的見解與原理，那似乎生出了不斷的影響。

卡文底西爵士有一子，年與霍布士相若。霍布士即在爵士家爲此子之友伴或家庭教師。後來，他又曾教爵士之孫。對於這貴族的三代，他都保持着親密的關係。所以，他的生活，乃是英國最高貴族社會內家庭教師的生活。

這地位，使他走進世界；這時代英國哲學家一般引爲特徵之持續的實踐的傾向，他亦由這地位取得了。他是生長在經院哲學知識及牧師偏見的狹隘的範圍中，但他畢竟超出了這狹隘的範圍。在他的頻頻旅行中，他遊歷了法蘭西、意大利，尤其在巴黎，他得有餘暇與機會，與當代最聞名的人交際。同時，這情形又使他很早就遵從並傾向於王黨及國教黨，而與英國民主黨及非國教諸宗教的努力相反對。他在這新地位，不久把拉丁語、希臘語忘記了。在第一次旅行中，同着幼公爵，他才學得若干法國語、意大利語，以爲補救。因到處都感到，經院學派的論理學，已成一切聰明人輕蔑的對象，他才把這種論理學完全放棄，而再開始熱心研究希臘文、拉丁文，但已比較傾向於人文主義了。但就連在這種研究中，他亦未嘗放棄已轉向於政治方面的實踐的意識。

英國革命爆發前的風波，開始騷動了，他遂在一六二八年把蘇西底德斯（Theophrastus）的著作譯成英文。其目的至為明白。他要暴露民主政體的愚劣，以警醒其邦人，而蘇西底德斯在描寫雅典人命運時，就描寫了民主政體的愚劣。當時有一種迷信，以為歷史可直接用作教師，歷史上的先例可直接取來應用，且可應用於最多變的事情下。這種迷信，直到今日亦尚未全然消滅，但在當時，傳佈尤廣。霍布士所加入的黨派，十分顯明是正統派保守派，雖然他個人的思惟方法和他的有名的學說，都根本和保守主義相反，且直接與保守主義相反。〔五〕

一六二九年他同另一少年貴族遊歷法蘭西時，霍布士開始研習歐幾利德幾何學。對於幾何學，他不久就非常愛好。那時他已四十一歲了，但他就在這個年紀，才開始注意數學。他不久就研究完了當時所有的最高級的數學，從而，使他倡導一種系統的機械的唯物論。

二年後，他再遊歷法蘭西、意大利，即在巴黎開始研究自然科學。不久，他就提出如下的問題，作為他研究的主要對象。這問題的提出，已可明白指示他的唯物論；其解答，又提示了次世紀唯物論論爭的口號。這問題是——生物的感覺及想像所由而生的運動，是屬於那一類的？

他會有許多年研究自然科學，在此等研究中，他每天都和明寧僧徒麥生（Morsemme）交際。一六三七年他回英格蘭後，還常常和他通信。



一六四〇年長期國會開幕，反對民主黨的他，已有隱退的各種理由了。他遂逕赴巴黎。這時，他在巴黎除了與麥生來往，且不絕與迦桑狄來往，受其見解之薰陶不少。他在巴黎住了不少年數。當時亡命巴黎的英國人甚衆，在這大羣的亡命者中，他居了甚被尊崇的地位，遂被選任爲未來查理二世的數學教師。同時，他又撰成了他的主要政治論著市民論和巨靈。在此等論著中，尤其是在巨靈中，他曾公然敘述質樸的奇拔的專制主義，但不是正統派的專制主義。在這種論著內，僧侶曾發現許多異端邪說，其公表暫時破壞了宮廷對他的寵遇。他在失意中，又竭力攻擊教皇，以致被迫逃往巴黎，得有享那過於濫用的英國人的自由。王復位後，他再與宮廷和解，而在一種名譽的退隱中，從事研究。八十八歲時，出版了一本荷馬的譯文；九十一歲，出版了一本測圖法。

霍布士因患劇烈的熱病，曾一度臥病聖日耳曼，麥生即被派親至該處，希望這位名人不死於羅馬教會之外。麥生宣稱教會有權赦罪以後，霍布士央求他，寧可告訴他最近何時會見迦桑狄，他們的談話，於是轉到其他問題上去了。但他曾接受一位英國主教的扶助，其條件爲不違背教會規定的禮拜式。

霍布士關於自然哲學的見解，一部分散見於他的政治論著中，一部分見於人間論及物體論兩種著作中。他的哲學導論，發揮了他的思想方法的最特色。其言曰：

『在我看哲學對於今日的人類，有如野產菓物對於古代的人類。野生物的成長既無人爲之培植，

亦無人爲之播種。人類大都習慣了依懈實爲生，若有某人試食未知的漿果，他就有損失健康的危險。同樣，在今日以日常經驗爲滿足而不大熱望於哲學的人，亦被視爲更健全的更可尊重的人。」

霍布士指出了，要從人精神中，排除根深蒂固的復爲纖巧作家名望所確證的妄想，是如何困難。又因真正的或精密的哲學，蔑視文辭的粉飾與文字的裝飾，而一切哲學之最初基礎，又都無味而不美觀，所以要排除這種妄想就更困難了。

在這導論之後，他又下了一個哲學定義。把哲學解在通常意義上，那亦同樣可說是哲學的否定。即哲學是從已知原因，由正確推論而得的關於結果或現象之知識，或是從已知結果，由正確推論而得的關於可能的原因之知識。但一切推論都是計算，一切計算都不外是加減。〔二〕

不僅這個定義把全部哲學轉化成了自然科學，完全把超越的原理撇開；在說明哲學的目的時，還有更明白的唯物論的傾向。哲學之目的，在於預料結果，使其能用於生活上。——這裏所表明的哲學概念，已在英吉利如此根深蒂固了，所以，要使『Philosophy』一字的意義，譯成德文中相應的字，簡直不可能。真正的『Natural philosopher』，簡直就是實驗的物理學家。就這點說，霍布士是培根的條理一貫的後繼者。此等人的哲學，對於英吉利的物質的進步，曾發出頗大的促進的影響；反過來，此等人的哲學，又是那生來的國民精神的產物。那種精神，在當時，已急趨於有力的發展。那就是足踏實地的實際的人

追求權力與財富的精神。

但就令有如此易見的關係，我們亦不能否認這個定義，曾受影響於笛卡兒。不過，我們在心中必須明白記住著方法論的笛卡兒，不要牽連到笛卡兒哲學之傳統的見解。在這篇處女作上，笛卡兒特看重他的物理學的見解，而更不看重他的形上學的見解，他曾誇稱他前一方面的見解說：這諸見解，開闢了一條路，『以代替學派的思辨哲學，創設實際的哲學。如果我們像通曉匠人的各種手藝一樣，通曉火的，水的，空氣的，星的，天空的，及我們周圍一切事物的勢力與活動，我們即可依同一方法，把它們用在適當的用途上，從而使我們自己成爲自然的主人及所有者。』<sup>二七</sup>我們正可以說，這一切，培根都在更有力的方法下說過了。霍布士青年時代即已充分認識了的培根學說，就會這樣主張。但這種一致，祇存在於一般傾向上。因爲笛卡兒的方法，在一個最本質的點上，是和培根的方法截然不同。

培根以歸納法開始，希望由特殊昇到普遍，即能突進到現象之真實原因。但此種原因一經達到，却就可使用演繹法，一方面充實其細目，一方面實際應用其已發現的真理。

反之，笛卡兒却要作一種綜合的研究，不過不像柏拉圖及亞里斯多德那樣，自認他的原理，有絕對的確實性（這個語法，曾被保留用在他的形上學的反動的發展），他明白意識到了真實的證明力，乃存於經驗。他是嘗試地提出他的理論，由這理論說明現象，再由經驗檢討理論。<sup>二八</sup>這種可稱爲假設演

繹法 (Hypothetisch deductive) 的方法 (如按證明力來分類, 這種方法, 實屬於歸納法, 應在歸納的論理學中討論) 比較培根的方法, 較近於自然研究的實際方法, 雖然兩者都沒有充分表明科學研究的真正性質。在這一點, 霍布士無疑是贊成笛卡兒, 反對培根。後來, 牛頓才再 (當然是理論方面較甚於在實行方面) 歸到培根。

霍布士坦白地毫無顧忌地承認近世自然研究的大成果, 所以值得大稱讚。培根與笛卡兒尚非難哥白尼, 霍布士却承認哥白尼應得的榮譽地位。在這點, 像在其他各論爭上一樣, 他斷然宣佈合理的正確的見解。 (在此, 成爲例外的, 也許就是他對於真空說的否定。但他自己曾聲明, 他否認真空, 乃爲笛卡兒所誤。) 就這關係說, 就他的傾向的決定說, 物體論一書的獻詞, 「五」都是值得注意的。那裏會說, 地動說是古代人的發明, 不過, 它和天文學 (天體物理學), 都由後世哲學家用名詞的繩絞殺了。所以, 除了觀察, 天文學其實是始於哥白尼, 不能遠溯於哥白尼以上。哥白尼在前二世紀, 復活了畢達哥拉斯, 亞里士達可斯, 及菲羅洛斯的意見。其後, 葛里格首先開放自然哲學 (物理學) 的門; 最後, 哈威又由血液循環說及動物生殖說, 建立了人體學。在此以前, 除了各人自己的經驗及博物學, 即不復有任何他物, 且博物學也不較世界史更確實。但從此以後, 一切自然科學都爲克蒲勒, 迦桑狄, 及麥生所異常促進了。至於霍布士, 却正可說他 (市民論一書) 建設了『市民哲學』。

那裏往下又說。在古代希臘，盛行一種幻想，其外表有一點像哲學，但充滿着虛偽與污物。——最先，有若干有害的柏拉圖的命題，與基督教混淆了；此後，又從亞里斯多德那裏，混進了許多愚妄的話；如是，信仰失去了，却起來了一種叫做神學的東西。這種東西，以一足跛行，（因為它一部分基於聖經，一部分基於亞里斯多德的哲學，）像一隻妖怪一樣，引起了無數的論爭與爭鬥。要解脫這隻妖怪的魔力，最好是建立國教以代替個人的信條，同時並以宗教基於聖經，以哲學基於自然的理性。

這種思想，他曾大膽提出，尤其在巨靈一書中。在這一點，我們有時驚訝他的大膽的奇警，有時又驚訝他的判斷之直截痛快。他反對亞里斯多德。關於這點，在四十六章有一段特別值得注意的話。在那裏，他說名與物的混淆，乃是惡的根。霍布士說綴辭「cat」的實在化，乃是無數謬誤的本源。亞里斯多德把「存在」變為實物，好像宇宙間有一種現實的對象，可以由「存在」一辭來指示一樣。照這樣看，我們試一想像，霍布士將如何判斷黑格爾！

他攻擊神學，把神學看作是一種不幸的怪物，祇表面上為純粹的聖經信仰辯護。事實上，不如說這對於宗教，是一種祕密的厭惡。但霍布士將更嫌惡神學，如果神學與僧侶的統治要求相結合。他絕對非難這點。他以為，基督的王國不是這個世界，僧侶團決不能在這世界要求任何人服從。霍布士曾特別攻擊教皇無過的學理。〔10〕——一般說來，他的哲學定義已如上述，則謂思辨的神學思想為不可能，正可

說是必然結果。神的認識，不是學問的一部分。神既不能有所增減，思惟對於神是無用的。誠然，原因與結果的關聯，會使我們假定一切運動的最後原因，一切運動的最初原理；但其本質之進一步的規定，却依然是不可思議的，是與思惟相矛盾的，所以，神的觀念之實際的認知與實現，依然不得不說是宗教信仰的作用。

信仰之盲目性與無思慮性，這體系比任何體系也表示得更明白，雖然在許多點上培根與迦桑狄佔有極相類似的地位。夏勒爾 (Schaller) 關於霍布士對宗教的態度，曾很確當地說：『那在心理上如何可能，依然是一個神祕，所以最先必須對於這樣一種信仰的可能性抱有信仰。』<sup>三二</sup>但這種信仰學說的真正支點，還在於霍布士的政治學說。

霍布士以為要避免各人彼此互相戰爭，有建立一種最高意志的必要。他並從此推出他的專制政府論。世人遂亦視他為專制政府論的建立者。他假定，自然想要保持自身利益的人，即令和平相處，亦因祇要努力保持自己，致不能無害於他人的利益。霍布士否認亞里斯多德的原理。亞里斯多德以為人類像螞蟻蜜蜂海狸那樣，生來便是政治的動物。霍布士却以為，人類所以互相團結，以保公眾安全，並非因有政治的本能，乃因有恐怖與理性。他為一貫其主張起見，甚至於否認善惡之間，德與非德之間，有任何絕對的差別。任何個人，均不能給此等概念，以任何確立的妥當性。他事實上是受着個人利害關係的指

揮，所以，如果國家的較高意志不存在，我們既不能責備肉食獸剝食弱小動物，亦不能責備個人自私自利。

此等原理，固嚴密地互相調和且與全體系相調和，但霍布士，即同時承認有一個政治的自然衝動，甚至承認人類自然會傾向爲保證一切人最大幸福而採用的習慣，亦不會陷於何等矛盾。自由意志的否定——這是霍布士體系當然會有的事情——不一定要認利己主義的倫理學，爲必然的歸結。那不過是，如果把這概念擴大到人爲的地步，即福利鄰人之行爲，亦因其可滿足自然傾向，而被名爲利己主義。但霍布士不知道這概念的人爲的擴大，在他看來，國家建立者的利己主義，乃是純粹的完全的非人爲的，意指個人利益與他人利益及共同利益相反的利己主義。貶視感情在教育上的價值的霍布士，否認人類自然是傾向於政治生活，傾向於共同利益之理解與領有。他由此放棄了一條大路，因而不能從唯物論的觀點，進到較高級的倫理的政治的根本見解。在否認亞里斯多德的政治動物說（*Zoon Politikon*）時，他走了別一條路，再加以他的別種原理，他就沒有辦法，只好主張這個奇拔的結論了。霍布士所以走了邪途仍能給我們以異常的教訓的，乃因爲他能毫無顧忌地貫徹到底。沒有第二個作家，能像他，既爲各派學者所同聲咒罵，但同時又鼓勵他們一切人，使他們有更大的明晰性與準確性。

後來的盧騷，就以爲國家的最初建立者，結有一種契約。霍布士亦如此主張。在這點，他的學說是徹

底革命的——不問階級之原始的神的秩序，亦不問世襲的神聖的王權。這一類的保守的幻想，他都不問。霍布士以爲君主政體是最好的政體，雖然他曾自認他這種學說，在他全部學說中，最不能圓滿證明。他又以爲君王的世襲，亦祇是爲便利起見的制度；至若君王何以必須是專制的，却僅由於這一種要求，即國家的統治權，就使委託於一個團體或議會，亦必須擁有專制的威力。

人類生成就是自私自利的，要他自然而然後從一種憲法或法律，簡直是不可能的。只有恐怖，能強迫人類服從法律。所以，爲要使羣衆團結，使各人彼此間的鬥爭，能被視爲最大的惡而避免，統治者的利己主義即須有專制執行的權力。要這樣，才可以抑制一切人民的無約束的，就總和說又更有害得多的利己主義。政府不能有任何制限。如果政府侵犯憲法，市民爲要予以有效的抵抗，自必須互相信賴，但這是利己的動物所不可能的；個人必較政府爲弱小。那將怎麼辦呢？

照這體系推去，每一次能建立新政權的大革命，都必然是正當的了。暴君不必以『權力先於正義』的諺語來慰藉自己，因爲事實上權力和正義，全然是同一的。但霍布士不要把他的體系停在此等結論上，他寧願描寫專制的世襲的君主政治，有怎樣的利益。這一切，都不致變化他的理論。『巨靈』(Leviathan)一辭，顯明表示了一種國家的怪物。這隻怪物沒有像神一樣的高等願慮爲之指導，却是按照自己的意志，定立法律與判斷，權利與財產，甚至隨意決定善惡的概念，霍布士並使一切屈膝於自己面前，爲



自己而犧牲的人，取得生命上財產上的保障。

規定宗教及人民思想方法的權利，是國家的絕對權力。霍布士像伊壁鳩魯克理底斯一樣，以為宗教出於恐怖與迷信。但伊壁鳩魯克理底斯就為這個理由，宣稱提高宗教的界限，是思想家最高尚最貴重的任務；霍布士却知道如何利用這一般的材料，來為國家的目的。他關於宗教的根本見解，曾如此簡單地確立下來，乃竟有人集精費神來研究霍布士的神學，真不免使我們失驚。他會有這樣一個定義：『對不可目見的權力的恐怖，為精神所虛構，為傳說所留傳，如得國家確認，便是宗教；不得國家確認，便是迷信。』<sup>〔一〕</sup>霍布士曾在書內心平氣和，把摩西在埃及建立巴伯爾塔及諸奇蹟的故事，當作單純的事實來敘述。<sup>〔二〕</sup>在此我們必定會回想起他的宗教定義。須知以奇蹟比於不嚼即行吞下的丸藥<sup>〔三〕</sup>的人，不能把這種奇蹟的故事，當作迷信，因為在英格蘭，聖經的權威已為最高國家權力所確立。所以當霍布士講到宗教問題的時候，我們須時時分別以下三種情形。第一，霍布士直接根據他自己的體系說話，把宗教看作祇是迷信的一種形式；<sup>〔四〕</sup>第二，他間或論及特殊點而祇在實際方面應用他的體系的原則，他就把宗教的教義，當作是單純的為科學所不能討論的事實；第三，霍布士有一時期，是貢獻其自身於巨靈。

最難堪的矛盾，至少在形式上可以這樣除去。這裏我們只要提到第三種情形，即霍布士貢獻其自

身於巨靈的時期，那裏很謙遜地提議純化宗教，排除最不好的迷信。在此，我們必須承認，霍布士曾盡其所能，以減小信仰與知識間的溝隙。他分別宗教之本質的要素和非本質的要素。他嘗試區別聖經的表現法及其道德的意圖，從而除去聖經與信仰間的明白的矛盾，例如地動說。他把『中魔』(Possession)解作一種病；他主張自基督教建立以來，奇蹟就已終止；他甚至於對我們說，在這個人看是奇蹟，不必各個人看都是奇蹟。〔二〕此外，我們再看他對於聖經之歷史的批判的討論，我們很容易就會承認，唯理主義的全部武器，都可以在霍布士那裏發現，不過其應用範圍，尙待後人擴大而已。〔三〕

其次，論他的外界自然論。我們最先須注意，霍布士完全混同物體的概念與實體的概念。培根著書反駁亞里斯多德的非物質的實體，霍布士却已超過他，毫不遲疑地，分別物體與偶性。霍布士宣稱一切事物都是物體，獨立於吾人思惟之外，佔有空間的一部分，而與空間相一致。偶性則與此相反，不像物體一樣是真正客觀的東西，祇是物體所由而理解的方法。這種區分，已較亞里斯多德的區別，更爲明瞭；並且像霍布士的一切定義一樣，表明霍布士的精神，頗有數學的教養。在其他諸點上，霍布士的解釋又如下：偶性不能認爲是物體的任何部分，反之，偶性是可以取去的，即令取去，亦不妨礙物體之爲物體。缺少了便不成爲物體的不變偶性，祇是廣與形。其他一切，例如靜止，運動，顏色，堅硬等等，即令變化，物體亦依然是物體。所以此等偶性，不是物體，祇是我們理解物體的方法。霍布士以爲運動是『繼續放棄

一地位而取得他地位。』這裏，他顯然忽視了，運動的概念，已經包含在地位的『放棄』與『取得』之中。與迦桑狄及培根比較，我們就說霍布士的定義，是亞里斯多德哲學的復歸，亦無不可。即令就其形式不能如此說，至少就其表現法，是可以如此說的。這事實我們在敘述其精神發展時，曾予以說明。

就其物質的定義言，他復歸於亞里斯多德的傾向，尤為顯著。霍布士宣稱物質既非物體之一，亦非與其他各種物體不同的特殊物體，所以，他認物質實際不過是一個名目。這裏，他顯然以亞里斯多德的概念為基礎，但因他改良了偶性的概念，遂徹底適應這種改良，而改良了他自己的見解。霍布士既認可能性或偶然性不能存於事物之內，僅存於我們對事物的概念之中，遂不承認偶性為客觀的偶然的要素，却承認其為偶然的主觀的見解，從而，很正確地，修正了亞里斯多德體系的根本缺點。他不把物質當作是能變為任一物但不是任一有定物的實體，却以為物質是一般理解中的物體，換言之，是思惟主體的一個抽象。經一切變化猶為不變的要素，在霍布士看來，不是物質，乃是『物體。』物體僅變化其偶性，換言之，它有時在這方法，有時在那方法，被我們理解。但在這變化的概念之根柢，却有某種不變的事物，那就是物體諸部分的運動。

所以，當一對象變其顏色，硬化或軟化，分成塊片，或與新分子結合的時候，具體事物的原量是不變化的，對於我們所感覺的對象，我們將按照我們感官所得的新印象，而予以不同的名稱，我們假設一個

新物體來作我們感覺的對象，抑僅給舊物體以新的性質，乃取決於我們表示概念的語言，所以，間接乃取決於我們自己的意志，因為語言祇是記數的號碼。又因此，物體（實體）與偶性的差別，僅是相對的，乃定於吾人的見解。真實的物體，除了其各部分的運動，即不能有任何其他的變化。而這種真實的物體，亦即由其各部分的繼續運動，而在吾人感官上，激起相應的運動。

這裏值得注意一點。像勃洛大哥拉斯超越德謨克利特士一樣，霍布士因主張一切概念相對性說及感覺說，事實上亦超越了唯物論。我們講過，霍布士不是原子論者。他關於事物本質的思想，亦表明他不能稱為原子論者。他既以相對性的範疇，適用於一切其他概念上，遂亦把它適用於『大』與『小』的概念上。他說，許多恆星離太陽的距離太大了，所以，與之比較，地球離太陽，似乎祇有一點點距離。分子，在我們看來所以如此小，亦是爲了這個原故。在這方向，亦有一無限性。人間的物理學家所考察的最小分子，乃爲研究方便而假定，但其實那亦是一個世界，在這個世界上，亦有無數的階段，從最大的一直到最小的。[101]

他的感覺說，已在胚胎形式上，包含了洛克的感覺論。霍布士假設具體事象的運動，能以空氣爲媒介，而傳達到我們的感官，再由感官傳達到大腦，終由大腦傳達到心臟。〔三〕每一運動，都有反動之相應。那在有機體，是和在外界自然一樣。從這種反動學說，霍布士導出了感覺；但構成感覺的，不是外部器官

之直接的反動，却僅是從心臟出發，再經大腦，由外部器官而歸的運動。所以在印象與感覺之間，屢屢須經過頗大的時間。感覺心象之向外的轉移，遂由感覺運動之逆行（那是趨向客觀界的努力）而說明了。〔三〕感覺與感覺心象（Phantasie）相一致；感覺心象又與趨向客觀界的努力運動相一致，不單由後者惹起。如是，關於當作主觀條件的感覺，如何與運動發生關係的問題，霍布士就這樣用快刀斬亂麻的方法，切斷了。但事情依然沒有弄明白。

感覺的主體，是整個的人；客體即是被感覺的事物。感覺所由而行的心象或感官性質，不是物自體，乃是吾人內部發出的運動。所以，光不從發光體發出，聲不從發音體發出。光與聲，都不過是物體某一形式的運動。光與聲都是感覺，其發生於吾人內部，最初，乃是從心臟發出的反動。從這個結果，感覺論者遂以為，所謂感官性質不屬於事物，却僅從吾人內部發出。唯物論者却以為，就連人類感覺，亦不過是物體分子之運動，其發生乃由於事物之外部運動。霍布士自來沒有想到要放棄這個唯物論的原理，以贊助條理一貫的感覺論。因為，像古代的德謨克利特士那樣，他的出發點，是外界事物之數學的物理學的考察，所以，他的體系雖已含有感覺論的芽，但本質上終歸是唯物論的體系。

霍布士的宇宙觀，僅牽涉到可知的可由因果律說明的現象。一切我們不能知道的事物，他盡委之於神學者。在神有體說中有一顯著的怪論。這個怪論，因其與英國國立教會的信條相矛盾，所以不會切

實被主張，而僅僅當作一個可能的結論被提出。『吾人若幸能竊聽迦桑狄和霍布士的親密的對話，也許會聽見一個這樣的爭論：即，必須認為是神的，究竟是興奮一切的熱，抑是包括一切的『以太』。』



## 第三章 唯物論在英國的影響

無遠慮的著者德·拉·麥托里，特別喜歡基督教所深惡的那一方面的唯物論。但由唯物論體系之近世的完成，到德·拉·麥托里那樣的著作，其間幾乎隔有足足的一世紀。固然，就連迦桑狄霍布士，亦不曾全然避去唯物論體系之倫理的歸結，但他們倆都會設法與教會保持和好關係——迦桑狄的膚淺，霍布士的隨意的不自然的推論，都成了他們和教會和睦的手段。如果十七世紀唯物論者與十八世紀唯物論者在這方面有根本的分歧，那麼，除了純粹的教會事件，二者間的分歧，就要以倫理學方面的溝隙為最廣闊了。德·拉·麥托里，像古羅馬的哲學的享樂主義一樣，以輕浮的喜悅，認慾望為生活的原理，並由其低劣的見解，在數千年之後，依然染着伊壁鳩魯的記憶；迦桑狄却依各種方法，提出伊壁鳩魯倫理學的更真誠更深邃的方面。霍布士亦以奇妙的遁辭，是認那流行的半基督教半有產階級的道德。他雖認這種道德未免狹隘，但不認這種狹隘為不當。他們二者，都過着極單純極誠實的生活，並不違反當時流行的概念。

然而，十七世紀的唯物論，即令與十八世紀的唯物論大有區別，但以其傾向自然之體系，其中尚有共同的連鎖。從德·拉·麥托里到現代瓦格特或伴雷叔特，其間雖亦相距一世紀，但似乎沒有一點連



貫康德的哲學，尤其是最近數十年自然科學的大成果，是要求我們從理論科學的立足點，作這樣斷然的特殊的考察，反之，如一考察物質的生活狀態及文化史的狀態，我們卻必然會在一個內部的統一上，把握住降至法國革命為止的那全時代。

我們如首先注意國家及市民社會，我們將會感到過去二時期的類似。這個類似點，顯著地，劃開了過去和現在。霍布士迦桑狄住在宮廷，換言之，生在英法二國的貴族社會。德·拉·麥托里亦爲大菲力特利克所保護。過去兩世紀的唯物論，都受世間貴族的支持；對教會之關係所以彼此不同者，一部分乃因這二世紀的世間貴族及宮廷，對教會抱不同的態度。反之，我們現代的唯物論，却有徹底的民衆傾向。它不靠任何事物，除了靠思想自由信仰自由的權利；對於民衆，科學的結果，混着唯物論，在最方便的形式上，成了他們所容納的東西。所以，要瞭解由十七世紀唯物論到十八世紀唯物論那一個意味豐厚的過渡，我們必須注目社會諸上層階級的關係，以及他們間這種關係在這時代的變化。

十七世紀後半英吉利，以努力的轉向爲最顯著的特色。王政復古以後，對於支配革命時代之清教徒主義之奇矯的僞善的嚴肅，發出了一種激烈的反動。

加特力教的保護，在查理二世宮廷中，與世間的放逸相伴而生。當時的政治家，照麥泉萊說來，「三」也許是腐化社會中最腐化的部分，他們在輕浮與奢侈之外，又毫無政治上的主義，不顧廉恥，把政治當

作野心的玩物。

宗教及道德之輕浮的特質，即是宮廷的特質。固然，法蘭西是先鋒，一切時髦都從那裏發出，但法蘭西在這時期，正在所謂古典文學的隆盛期中，它在文學方面政治方面給與外國的影響的光輝，構成了路易十四的時代，從而，使國家與宮廷的努力，取得一種衝動和品位，遙遙超出唯物論的趨向，而傾向於功利的目的。但同時，日益發達的集權主義，加以對人民的壓迫及榨取，又在心理方面醞釀着革命的種子。在法蘭西，在英吉利，唯物論都種下了根。但在法蘭西，僅其消極方面被人受取；而在英吉利，人們却日加無已地，把唯物論的原理，應用到全國民生活之經濟上。所以，我們可拿法國唯物論與羅馬帝政時代的唯物論相較；人們容認它，因為要腐敗它，並因它而腐化。但在英吉利却完全兩樣。在英吉利，上層階級亦是非常輕浮的。他們或有信仰，或無信仰，因為他們在這兩方面都無主義。他們既可稱為有信仰，亦可稱為無信仰，因為究竟如何，祇看如何適合於他們的情慾。但查理二世除了抱着自我萬能主義以外，又曾就學於霍布士，學得了一點更好的東西。他是一個熱心的物理學家，自己有一個實驗室；全部貴族都做倣他。甚至於巴金漢宮內亦學化學——那時的化學，當然不免有鍊金術之神秘的吸引力，即探求金丹。貴族，僧正，法律家，都以其餘暇，用在流體靜力學的研究上。晴雨計及光學器械，為適合多樣的用途而製造了。貴族之優嫺的貴夫人，亦引入實驗室，親見磁電吸力的實驗。上流階級之無目的的好奇心及

遊惰的享樂主義，加以專門家之真誠的真純的研究，英吉利遂應了培根的豫言，走上了自然科學進步的路。巴黎那裏，每一個人手上，都引起了真誠的唯物論的精神。那種毫無破壞性的精神，就在這時候，使英吉利取得了未之前聞的發展。而在法蘭西，復活的伊壁鳩魯主義的斷片，加以日甚一日的頑迷，結果，遂引出了福祿特爾以前那一時代堪引為特色的兩極端間的無窮的動搖。結局，在法蘭西，輕浮的精神日日增加。但在英吉利，這種精神却成爲一時的現象，而出現於革命時代唯心論原理到大商業時代唯物論原理的過渡時期。

當時麥泉萊曾說：『機智（Witz）對清教徒主義（Puritanism）的鬥爭，不久就成了機智對道德的鬥爭。偽善的清教徒所尊崇的一切，都被嘲笑了；他們所嚴禁的一切，都被獎勵了。他們除了引證聖經的章句，便不開口；現在人們却是一開口，就是最粗野的罵人的話。就詩而言，德里登（Dryden）的放縱的文體，在清教徒厭惡世俗詩，且把一切才能壓迫下來以後，遂代替了莎士比亞的文體。』

以前，舞臺上的女性，都由青年男子扮演，大約從這時候起，才由女伶扮演。准許女伶上臺的要求，一天大似一天。劇場遂成了不道德的中心點。增大的奢侈性，與增大的生產力，相並而來，不久前者就與後者均衡了，乃至於後者佔優勢。在競求財富之激烈的競爭中，前一時代的良性美質及其弊害之一部，遂一齊沒落了。快樂的唯物論，遂爲政治經濟的唯物論所代替了。『商業工業發達的高度，爲前時代所

不會夢想。交通的機關改良了，停開甚久的礦山再開了，那都由物質生產時代所特有的能力而行。但這種能力，在受着有力的刺激的場所，又必順利地，在其他諸點上，反應到能力與企業之上。這時候，英國起來了許多大都市，其中有一部分是突然興起的，有一部分是長足進步的，從而，不到兩世紀，英國就成了世界上最富的國家。<sup>三六</sup>

在英吉利，唯物論的哲學甚為繁昌。像法蘭西革命與福祿特爾有密切關係一樣，英吉利的異常的躍進，無疑地亦與哲學家科學家（從培根，霍布士，到牛頓）的活動有密切關係。這很容易被忽視的，因為滲入生活中的哲學，在其滲入生活中時，即失其獨立的存在。事實上，唯物論在霍布士手上已經完成了，已不許學說有更進一步的發展。

思辨哲學的隱退，把地盤讓出來給實踐的傾向。伊壁鳩魯要由其哲學以福利個人；霍布士却努力福利全社會，但其方法，與其說直接由於他的哲學，無寧說由於哲學所得的結果。伊壁鳩魯的根本目的是放棄宗教；霍布士却利用宗教。在他看來，好的市民，是信奉民衆迷信的市民，不是以哲學為媒介而達到同一結果的市民。就多數民衆言，要達到信仰的目的，與其讓個人尊重權威，洞察權威之必要，以調節個人自己的宗教觀念，是無寧讓信仰單純地由一代傳至一代。後一方法，既更優良，復更容易。

如市民不用哲學亦能保得其努力之一切結果，換言之，如服從國家，僅在有成功希望時革命，在平

時則以全部精力與活動，以圖自身地位之物質的改良，以圖新利益的產生及現制度的完成，那麼，在市民生活的集合經濟上，哲學便成了贅餘物了。如果哲學的用處，祇是把這種態度看作是最好的最有利的，而予以獎勵，那麼，假設我們不照哲學學說傳達於各個人，亦能獎勵這種態度，不用哲學，不顯然是勞動的經濟麼？哲學對於國王及其顧問，對於貴族社會的領袖，才是有價值的了，因為此等人必須在全部的動向中，注意保存全部。

由霍布士學說引出的這種種堅決的結論，一看，雖僅僅是英國新文化史的抽象，實則英國全國的發展，都依從霍布士所已定下的模型。上流的貴族保持着個人的自由思想，同時，對於教會制度，又抱有真誠（或可稱為真誠）的尊敬。實業家認懷疑宗教真理為「不實際」，因為贊成神學基礎或反對神學基礎的議論，他們都不關心。他們排斥「日耳曼氣質」，因為他們更看重現世生活的安全，更不看重彼岸生活的期待。婦女，兒童，及感情派，是無條件地歸依宗教。社會下流階級，在受壓迫狀態中，正不必要維持上品的心情生活。在他們中間，除了畏敬上帝及牧師，即不復殘留有宗教的成分。思辨哲學，即令不是有害的思想，亦是贅餘的思想。自然哲學的概念，改為物理學的概念。與基督教和解了的緩和的利己主義，遂當作個人道德及社會道德的唯一基礎，為社會上一切階級所充分承認。

我們不以為，近世英吉利之燦新的模範的發展，是由於一個霍布士的影響。不，那無寧說是該國國

民在這些發展過程中本性上活潑潑的根本特徵。那是一切歷史關係物質關係之總體。霍布士的哲學及英吉利國民性以後的轉向，都應由此說明。但無論如何，因霍布士會豫先在他學說中描寫英吉利國民生活的後此的現象，所以我們總得從一較高的見地看待他。〔三〕現實往往較任何哲學體系更奇異得多；人類的實際行爲，總必較思想家所能盡力搜集的矛盾，有更多的矛盾。關於這點，正統的唯物論的英吉利，可提示我們一個顯著的例。

再者，在自然科學範圍內，同時又起了一種奇異的結合。那種結合，乃至今日，亦足使大陸的學者大驚。那就是有一些人抱有徹底的唯物論的見解，同時，對於宗教傳統的信條及習慣，又非常尊敬。這裏有兩個人，特別可以代表霍布士以後那一時代的這個精神。那就是化學家洛伯特·波以耳 (Robert Boyle) 和伊薩克·牛頓 (Sir Isaac Newton)。

後世在此二人之間，曾劃分一個大溝渠。波以耳的大名，僅見於化學史上，他在近世一般文化生活上的意義，幾乎全被遺忘了。牛頓的名字，却像第一等明星一樣，放射光明。〔四〕他們同時人的看法，却不十分是這樣。更精密的歷史研究，亦不能肯定這種評判。牛頓的價值，並不是這樣無偶；波以耳在科學史上，必賦有更高的榮譽地位。但牛頓終是一個比較偉大的人物。他由引力法則說明天體運動，固然是當時已成熟的果實，但他這個人，既在如此稀有的程度上，兼有數學的才能，物理的機械的思考方法，和耐

苦的勞作力，所以，這種說明何以會在他手上集大成，決非偶然。波以耳亦傾向於物理的機械的明晰的自然觀。在這點，他和牛頓是完全一致的。波以耳還比較年長。所以，談到唯物論基礎如何導入自然科學，我們必須把他看作是一個最有力的開拓者。賴他，化學才進到一個新時期。〔二〕賴他，化學才與鍊金學及亞里斯多德概念完全絕交。這兩個大自然研究者，使一個迦桑狄一個霍布士的哲學，化爲實證科學，並由他們的發現，使這種哲學確保決定的勝利。但奇怪得很，他們兩人都很誠實地信仰神，其信仰又不像霍布士那樣別有用心。在他們依然留在現象界的時候，要這樣，是難免發生大弱點與大矛盾的。但若他們降格而爲哲學家，他們對於科學方法發展所生的影響，却是十分健全的。在這一點，好像在許多其他點一樣，波以耳和牛頓都可以稱爲指導者，他們最先從實驗研究的多結果的範圍，嚴格分開了一切超越的，至少在科學現狀下尙難研究的問題。所以他們兩人都表示了自己對於方法的問題，感到十分興趣，對於思辨的問題，却興味甚少。他們顯然是經驗論者。關於牛頓，更須堅決地如此主張；因爲他的引力原理的大普遍性和他的數學天才，曾使人們過分重視他精神活動的演繹方面。

洛伯特·波以耳（生於一六二六年）是考克伯爵里嘉德之子，因享有頗大的財產，得以其全生涯研究學問。他生來就有陰鬱憂抑的傾向。他關於基督教信仰所抱之疑念，也許是由他的科學研究所激起。此種疑念，他曾鄭重考察。他雖由誦讀聖經及反省而與此種疑念相戰，但他覺得，他必須使別人亦

覺得，信仰與知識有互相調和的可能。抱着這個目的，他曾作多次公開演講。克拉克（Murke）因要證明神的存在所撰的論文，就得力於這種演講。克拉克會按照牛頓的世界觀，構成一種自然宗教。凡一切與此體系不相適合的見解，他都加以駁斥。他不僅著書反駁斯賓諾莎、萊布尼茨，且著書反對英國唯物論感覺論之始祖霍布斯和洛克。然克拉克所追蹤的大物理學家波以耳和牛頓的滲有宗教要素的全世界觀，沒有唯物論，是決不會成立的，不過從唯物論將引出全然相反的結論。

如果想到波以耳的宗教的冥想的人格，我們會更加驚嘆，在突破鍊金術的羅網的時候，他的判斷是如何直率。他雖然是神祕主義的最有力的反對者，但因此等神祕主義，在當時尙一般支配着化學與醫學，所以在此等科學範圍內，他的科學的理論，無可否認地尙含有神祕主義的痕跡。他的懷疑的化學家（一六六一年）被視為化學史上的轉向點。這個書名，就提示了對傳統觀念的宣戰書。在物理學上，他亦有極重要的發現，不過，其中有一些，後來被世人歸功於別人了。但我們終須承認，他的理論往往缺少必要的明瞭性和完全性，所以他所做的，與其說是終極的解決，遠不如說是給人以刺激與準備。〔四〕

但是，他天生性格的一切缺點，終不能妨礙他的成就。他對於經院哲學之名辭彫築及似是而非的知識，抱有真實的憎惡心。他對於親眼見的，對於能試驗給別人看的一切，是絕對信賴。〔五〕他是查理二世所立「皇家學會」最初會員之一，沒有一個會員，還比他更以皇家學會建立的精神，從事作業。他的



實驗。都有正式的日記。<sup>〔四〕</sup>如果發現了非常重要的東西，他從來不隱瞞他的共同研究者和別的人。只要有這種精神，他在近世科學史上，就有不可輕視的地位了。但若不在實驗之外，再加以實驗之不斷的整理，他仍不能得到現在這樣的名望。

這種實驗的傾向，賴有自然物體的本質之唯物論的見解，而得到了極本質的支持。就這關係說，形式與性質之本源<sup>〔五〕</sup>一論文，是特別值得注意。在這論文中，他敘述了一長列的亞里斯多德的反對派。這一切反對派的著作，都於他有用。但他獲益最大的一部，書乃是迦桑狄撮敘伊壁鳩魯哲學的內容非常豐富的一本小書。波以耳曾自恨未能早識伊壁鳩魯的見解。<sup>〔六〕</sup>波以耳在其他諸論文中，對於伊壁鳩魯哲學，亦表示了同樣的稱讚。當然，他對於伊壁鳩魯哲學的無神論的歸結，亦曾提出極激烈的抗議。我們講過，在迦桑狄的場合，關於這抗議是否誠實，尚不免有若干疑問；但在波以耳的場合，却一點疑問亦沒有。他以宇宙比於斯托拉斯堡（Strasbourg）寺院的巧妙的大鐘。<sup>〔七〕</sup>在他看來，宇宙是一個大機械，其運動按從一定的法則。但就爲了這個理由，宇宙亦就像斯托拉斯堡的鐘一樣，有一個聰明的創作者。在伊壁鳩魯哲學諸要素中，波以耳決然排斥恩比多立的有目的出於無目的的理論。他的宇宙觀，像牛頓的一樣，把目的論建在機械論的基礎上。在這一點，到底是牛頓（比波以耳更年輕，但亦曾深學於迦桑狄）就學於波以耳，抑是波以耳得力於牛頓，我們尚不能確定；我們如知道，他們在如下諸點是完

全一致的，亦就夠了。即，他們都認神爲原子運動之最初創作者，神和自然進行有相當的關係，但在自然界出現的一切事物，其普通規則，乃是原子運動的機械的法則。

德謨克利特士所謂原子一名所由而得的絕對的不可分性，立即爲近代人所全然放棄了。其所以如此者，蓋有兩個可能的原因。第一，或由於這樣一種考察，即，創造原子的神，定必能將原子分割。第二，或由於一種相對論，（這種相對論，霍布士表示得最明白，）即，甚至於在物體界諸要素中，亦不許有絕對的最小。波以耳曾名其學說曰：『分子哲學』（*Philosophia Corpuscularis*），但與笛卡兒的修正原子論的說法，頗不相同。他認物質有不可入性。笛卡兒否認有空虛的空間，他却相信有空虛的空間。關於這問題，他曾對霍布士發生一次頗爲激烈的論爭。因爲霍布士把真空解作是更稀薄的空氣。波以耳對於每一種物質的最小分子，都指出了它的形式，大小，與運動。在某幾種分子互相結合的時候，他還進一步說明了它們在空間的地位和它們互相結合的秩序。然後，像德謨克利特士和伊壁鳩魯一樣，由此等要素的變異，說明諸物體在感覺器官上的印象的變異。但波以耳從來不曾進一步討究心理學的問題：他所討究的世界，乃是創造最後一日的前夜的世界，換言之，祇是物質的事物之體系。在波以耳看來，事物之生滅，祇是原子之結合與分離。這一點，他和古代原子論者是一樣的。除了對於奇蹟，他尚有若干保留以外，他對於有機生活的過程，亦和古代原子論者，有同樣的看法。笛卡兒曾提

出一個命題：在死的時候，肉體的機械，不僅爲靈魂的起動力所拋棄，它的內部分子亦被破壞。這個命題，爲波以耳所推廣了，並在生理學方面予以證明。他又說明了，有許多現象，一向被歸功於靈魂的活動，但都有純粹的物體性質。〔五〕他是醫藥機械學（Iatromechanischen）傾向的最初領導者之一。當時盛行的醫藥及毒藥學說，以爲醫藥及毒藥及於人體的影響，如使人發汗，使人麻木等等，乃是醫藥及毒藥的特殊勢力和特性。他很明白地反對這種學說。因爲這種種影響，其實不過是此種物質之通性與有機體之屬性互相接觸所生的結果。玻璃碎片刺傷了小腸，當時人的解釋，並不是玻璃碎片把小腸傷害了，却認玻璃碎片有一種『傷害能力』。〔六〕波以耳曾在一列小論文中，嘗試證明了熱的，磁的，電的，固體液體氣體的變化等等的機械性質。他在此等方法問題上的熱心，幾乎等於他在實證研究上的勤勉。當然，他亦不免像伊壁鳩魯一樣（但見解比他正確多了），往往滿足於僅僅可能的假設。但他的直接目的是驅逐可能的性質和實體的形式，導入直觀的因果性（那在自然過程的全範圍內，都不失其作用）思想。而爲這個目的計，此等假設，亦就在一切地方都很充分。

對於機械宇宙觀的復興，牛頓的影響，比較更非多方面的，但更深刻。在神學上，牛頓較波以耳爲忠誠，事實上，且爲正統『索西尼派』（Socinians）所疑忌。牛頓祇在年紀很大，精力已衰的時候，才要以約翰之啓示，〔七〕行神祕的思辨，不暇問這種啓示，怎樣和他的科學的偉大成就相反對。他的研究的重

要結果，尙未全部完成以前，他的生活是學者的安靜生活，有充分的餘暇以發展其驚人的數學才力，完成其偉大的事業，亦就從此突然取得了一個顯著的位置，「美」來報酬他的功績。此後殘下的許多年數，他的科學研究的結果，沒有任何本質的增加。在兒童時期，據說，他祇以機械的熟練勝人。他的病弱的不活潑的身體，使他在學校不能有何等進步，亦不能在他父親的職業上，發展何等能力。十八歲時（一六六〇年），他進了劍橋的三一學院。學習幾何學原理時他所表現的聰敏與自力，雖導師亦不免一驚。十七世紀產出的數學天才，本極豐富，這時候，歐洲人類的一般發展，都迫向這個方向。在這些特異的數學天才之中，牛頓是一個。試一精密考察他的功績，我們當會知道，堪稱爲天才及辛勤的發現之數學研究，隨便在什麼地方，都是鼓舞一切之活動的精神。一六六四年牛頓發現了他的微分學說，他發表這種學說的時候，比萊布尼已較後二十年，發現的名譽，險些爲萊布尼所奪了。引力說他早就懷抱着了；微分學說雖可成爲他的計算的一個說明，但要證明物體下落運動與天體吸引互相一致，却尙有待於暫時缺少某種前提的數學。牛頓有一個如此長的時期，沈默地自守着他這兩個大發現，使自己可以從容地利用其一，以完成其他。他這種沈默，是值得我們稱頌的，並使我們回想起他的偉大前驅者哥白尼的類似的堅忍不拔性。但在這裏，我們又認識牛頓的偉大的性格特徵。物體下落法則及天體橢圓軌道間的關聯的發現，他雖已覺得十分滿足，並已有充分的計算，但仍不單獨把它發表，而必在偉著原理一書

(一六八七年)內共同發表。原理一書，討論了一切有關引力問題之數學的物理學的問題，所以牛頓正可名其書曰：自然哲學之數學的原理。

牛頓還有一個更重要的特徵。我們今日皆推牛頓爲引力說之發現者。但我們講過，牛頓並不認引力爲『一切物質的根本力』。關於引力之物質的原因，他所得的僅僅是不成熟不明瞭的假定。他把這種假定撇開了，而固執着他所能證明的東西，以冀引力說能得一般的承認。換言之，他不問現象之物理的性質，但固執着現象之數學的原因，假定有一個近似的原理，其活動與距離之平方成反比例。

全部唯物論史，就在這裏，起了一個極重要的轉點；因要把這點弄得明白，我們必須插入幾句話，來表白牛頓的真正功績。

我們今日已經看慣了勢力之抽象的概念，或不如說，習慣了在神秘的朦朧中，浮游於抽象與具體理解之間，所以我們很容易以爲，物質的分子，不與其他分子直接接觸，也可影響到其他分子。我們正可以想像，『沒有無物質的勢力』這命題，已經是極唯物論的，而默認物質的分子，無物質的結帶，亦可由空虛的空間，而彼此互相影響。但十七世紀的大數學家大物理學家，還沒有這種思想。他們依然主張古代的唯物論。他們認直接的接觸，爲互相影響的條件。原子的衝突，或鈎狀分子的吸引（祇是衝突的變形），乃是一切機械的原型，於是，科學的全部運動，遂以機械爲目標了。

在兩個重要點上，法則之數學的公式，先於物理學的說明——即克蒲勒的法則和葛里略的下落法則。此二法則，遂以原因問題，煩惱全科學界。這裏所謂原因，當然是下落運動及天體運動之物理學的機械的、從小分子衝突而說明的原因。特別在牛頓前後有一個長期間，『引力的原因』成了純物理學所愛悅的題目。在物理學思辨的這個普遍範圍內，遂產出了一種思想，認這二種力，本質上是互相同一的；按照當時的原子論的豫想，一切自然現象亦只有一個根本力！但這個力，得在極不同的關係與形態下，發生作用；並且，就在那時候，人們亦已經不能再滿足於伊壁鳩魯物理學的不可必的可能性了。他們要求構成，證明，及數學的公式。要首尾一貫地貫徹這種要求，葛里略必須戰勝笛卡兒，牛頓及浩芬斯（Hygenens）必須戰勝霍布士及波以耳，因為笛卡兒、霍布士、波以耳依然滿足於冗長的事實如何可能的說明。牛頓這種努力的結果，數學的構成遂第三度搶在物理學的說明之前頭。這事情在這一取得的意義，就連牛頓自己，亦是深信不疑的。

是故，因與蘋果落下「五」故事相關而爲人所讚美的這個偉大的歸納，在牛頓的發現中，決非主要事件。他的學說的影響，我們已經講過了。姑不論這種影響，我們亦有充分痕跡，來說明如下一件事，即重力伸張在宇宙間的觀念，相去並不甚遠。不，這種思想，已經在古代出現了，古代已有人主張，月如不藉不定狀態中的動轉，必致落於地球上。「五」牛頓知道了力的組合。「五」他把這思想推進而假定月實際是

落向於地球。這種下落運動，再加以切線方向的直線運動，即組成月的軌道。

把這種思想看作偉大科學力之個人的成就，這種思想的本身，比對這種思想所下的批判，是更少價值的。大家知道，牛頓曾拋開他的計算，因為計算所得的結果，與月的運動不能恰相符合。<sup>〔六〕</sup>牛頓似曾在不放棄主要思想的限度上，冀以某種未知作用的影響，說明這種差異。但他既不能精密地認識這未知作用以完成他的證明，結果全部問題遂暫時無法決定。後來，畢加特（Brink）的經緯度測定器（一六七〇年），才證明地球比我們以前所假定的，更大得多；這要素的修正，才使牛頓的計算，如人所望，而臻於精密。

牛頓假定一個天體的引力，祇是這天體各部分引力的總和。這個假定，不僅因其證明，且特因其結果深遠，而取得了偉大的價值。從這個假定直接推到的結論，是地球上諸物體互相吸引，更進而，這種物體的最小分子亦互相吸引。分子物理學，就這樣有了第一個基礎了。這歸納，因是如此接近，所以原子說分子說的每一個主張者，都能採納。全體的作用，不外是各構成部分的作用的總和。如果人們假定，原子論必定會使這個學說不可能，因為原子論認一切事物基於原子衝突，而這裏所論却是『引力』問題，那我們就不過把從康德福祿特爾以來一般所說的『牛頓學說』，再度混同於牛頓關於此等事物的真的見解。

於此，吾人必須回憶霍布士對原子論之修正。原子概念之相對性，在『以太』(Aethers)對『可秤』物質之決定的區別上，生出了物理學的結果。按照霍布士說來，不能由感官認識的小物體，即在相當程度上堪稱爲『原子』的小物體，是能够存在的。同時，又可假定，在此等小物體之旁，還有別種東西存在。那種東西，與此等小物體比較，已極爲微小；而在那稱極微小的東西之旁，還可假定有比這更小的東西，以至於無窮。物理學不過使用這無窮系列中的第一位，從而把一切物體的原構成分，化爲有重的受引力影響的原子；然後再假定別一種無限小的，無重的，但依然是物質的，受同一衝突法則同一運動法則規定的小物體。他們就在此尋覓重的原因。當時的著名物理學家，都只想到了衝突運動的機制，再不會想到任何別的原因。

認重力出於『以太』小物體的衝突，在當時，不僅笛卡兒爲然。<sup>〔三〕</sup>但我們今日，却慣嚴厲責備他的大膽的假定，認他的假定，與浩斯芬牛頓的證明相反。我們忘記了，在自然過程之統一的機械的概念上，總之，在自然科學之直觀的機械觀上，浩斯芬牛頓之流，無疑都與笛卡兒一致，且曾通過笛卡兒學派。現今流行的距離作用 (actio in distans) 說，被視爲極不合理；牛頓亦不是例外。他在他的偉著中反覆宣稱，他是爲方法論的理由，才不問重力之未知的物理學的原因，但無疑那是存在的。所以，例如，他就說，他把向心力看作是引力，但若用物理學的用語，也許稱爲動力 (impetus)，是比較正確。<sup>〔四〕</sup>他



的信徒，既宣稱重力爲物質的根本力（由此，從『可秤小物體』衝突而得的進一步的機械的說明，遂被放棄了，）他遂感到，他不得不在一七一七年光學再版序言中，顯明對這種見解提出抗議。〔三三〕

在他這最後的說明以前，他的先驅者又是同時人浩芬斯，已宣稱他自己不信牛頓會視重力爲物質之根本特性。此外，浩芬斯又在他的光論第一章，再宣稱真正的哲學，須由『機械的理由』說明一切自然作用的原因。人們現在知道了，此等見解怎樣會互相關聯，就連萊布尼疵及約翰·白爾諾伊（Johann Bernoulli）這樣的人，怎樣亦爲新原理所非難；我們又知道了，白爾諾伊亦不禁要看看，數學的構成，能不能從在事實上亦爲充分的笛卡兒原理導出。〔三四〕

這一切人都不願從物理學分開數學。他們亦不能把牛頓學說當作物理學的學說來把握。

這裏所見到的困難，與哥白尼學說所遇到的困難相同；但這兩個事情，在一個極本質的點上却是相異的。在這兩場合，都須克服感官的偏見。但在地球運動的場合，我們能利用法則，以證明我們所感到的，祇是相對的不是絕對的運動。但在別一場合，問題却是自創物理學的根本見解，而與一切物理學的直觀原理相矛盾，至今猶相矛盾。〔三五〕我們知道，牛頓自己亦有這種見解，但他斷然分離他所能提示的數學的構成和他所不能發現的物理學的構成。所以，他遂違反本意，成爲一種新宇宙觀的建立者，而他所提倡的新宇宙觀，又不免在其最初要素上，包含顯明的矛盾。他的『自設的假定』把理論的唯物論

之舊基礎放棄了，同時又似在慶祝其最大勝利。〔六〕

我們已經講過，牛頓的最大功績，在於他完成數學的證明。英國有幾個數學家同時主張，克蒲勒的法則須由中心力說明，中心力又與距離之平方成反比例。〔七〕但牛頓不僅是第一個達到目的的人，而且他所完成的事業，還是那樣精闢確定，對機械學物理學的一切部分都放射了豐富的光明，所以，即使新學說的主要命題，不會這樣光輝地確立起來，他的原理依然是一部值得稱譽的著作。他的師表，如此眩惑着英國的數學家和物理學家，使他們不能自立，以至有一個長時期，以機械科學的領導地位，委於德意志人和法蘭西人。〔八〕

純粹數學的工作的勝利，很奇妙地生出了一種新物理學。讓我們細心觀察，二現象——例如物體的下落與月的運動——之純粹數學的關係，須在豫想有一般的隨處發生作用的物質原因的限度內，才能導向那個偉大的歸納。歷史的進行，把這未知的物質的原因除去了，而以數學的法則位於物理學的原因之列。原子衝突，讓位於無任何物質媒介亦得支配世界的統一思想。牛頓認為任何哲學思想家也不能設想〔九〕的大背理，竟為後世大大稱讚，認其為牛頓關於宇宙調和的大發現！如果瞭解得正確，那是他的發現，因為，這調和，無論是否產生於一種貫通各處並服從衝突法則的微細物質，亦無論物質的分子是否不藉任何物質媒介即按數學法則而支配其運動，總是一樣的。如果我們在後一場合要排

除背理，我們就必須排除事物在其不存在之處活動的思想；即原子相互影響的全概念，須當作一種擬人說來排除，因果性的概念必須取得更抽象的形式。

英國的數學家考特 (Cotes)，在原理再版（一七一三年）的序上，把重力當作是一切物質的根，同時又伴着這種思想（從那時候起，這種思想已支配着科學，）附加了一篇激烈的彈劾演說，反對唯物論者認一切事物出於必然性，非出於創造者的意志。牛頓體系認一切事物出於最無束縛的神的意志，他以為，這就是牛頓體系的特別的卓越點。照考特說來，自然法有許多處表示了最賢明的意圖，沒有一個地方表示必然性。

不到半世紀，康德公表其一般自然史及天體學說（一七五五年），就把牛頓學說的通俗化，結合於其大膽的擴張（那在今日，一般被稱為康德·拉普拉士假說）。在這書的序言中，康德承認他自己的學說，很像似伊壁鳩魯、魯西比斯和德謨克利特士的學說。「志」再沒有誰想在物質分子的一般引力上，發現機械原理以外的任何事物。在我們今日，唯物論者大都贊成牛頓的宇宙觀，但在十八世紀，唯物論者却大都贊成古代人的原子論。這種學說，以為一切事物都由物質本有的特性而必然成立的。

牛頓及波以耳的事業，對於一般文化的進步，生了頗大的影響。在這種影響上，他們的宗教傾向和他們的成果的科學意義，不久就很容易地分開了。但在英吉利本國，他們的宗教傾向却似乎生出了若

干結果；唯物論和宗教性這種奇妙的混合，正可說是英吉利土壤的特殊產物。同樣，他們性格上的保守的特徵，亦可說在相當程度上，與他們生存所在及影響所及的時代與環境，保有關係。巴克爾說得有趣，革命時代尤其是英吉利第一次革命之政治的社會的大騷擾，對於著作階級的心情，曾發生深大的影響，而主要原因即是權威之動搖與懷疑精神之覺醒。〔三〕他還以為波以耳化學上的懷疑主義，乃是時代精神的產物。在查理二世時代，尤其在革命運動中，至少就某一點說，實驗研究的精神的普及，是不絕在進行中。在他方面，我們當然要說，波以耳及牛頓的研究的開花時代，是介在二次革命風潮之間的比較平靜的反動時代，他們兩人都很少和政治發生關係。〔三〕但政治鬥爭及於下述那一個人的影響，却全不相同了。那一個人，生在培根與霍布士之後，必須看作是英國哲學運動的最著名的保持者，他比他那兩個先驅者，在大陸是發生了更重要的影響。

約翰·洛克(John Locke)生於一六三二年，英國感覺論派的首領，在唯物論史上保有着多方面的關係。就年齡說，他是生在波以耳和牛頓之間，但他的主要活動，祇出現於牛頓主要活動已經閉幕以後，他的著述活動，強烈地受了第二次英國革命所由而生及所伴而生的各種事件的影響。洛克和霍布士一樣，曾就職於英國的第一流家庭。這種生活，一樣成了他晚年地位的基礎。他又和霍布士一樣是在牛頓大學開始研究哲學。但霍布士到晚年才輕視經院哲學的教養，他却在學生時代已經輕視這種教養。

他在這時候，曾晤見笛卡兒。笛卡兒對他會生若干影響。但他不久就學醫了，所以他第一個地位，就是阿胥勒公爵 (Lord Ashley)，即是後來的沙夫慈伯里公爵 (Lord Shaftesbury) 的醫學顧問。他的醫學見解，與著名醫士西登汗 (Sydenham) 很相一致。西登汗當時在英國，好像後來波爾哈夫 (Boerhaave) 在荷蘭一樣，開出一條路來，改良了尚未發展的醫學。他有這種知識，證明他很早就有健全的人間悟性，而能將迷信與形上學避去。洛克又是自然科學的熱心研究者。我們在波以耳著作中，可以發現一篇洛克許多年的日記，記錄他用晴雨計，寒暖計，水速計觀察氣候的報告。但阿胥勒公爵却使他轉而注意政治的和宗教的問題。他對於這種問題的興味，既然是不斷的，又復很強烈。

霍布士贊成專制主義，洛克却贊助自由運動——不，即視他爲近世立憲主義的始祖，亦未嘗不當。立法權與行政權分立的原則，雖已在當時英吉利實際完成，但使它成爲定說的，他仍是最早的一個。三沙夫慈伯里公爵是他的朋友，又是他的保護人。洛克暫時在商務部擔任職務以後，就和沙夫慈伯里公爵一道捲入反對黨的漩渦中去了。有好幾年，他住在大陸上，一部分爲自願逃亡，一部分亦因政府迫害。在大陸上，他更熱心於爭求寬容與市民自由。有一個有權力的朋友，本來可以爲他向宮廷求得寬恕，但他因自問無罪，而拒絕朋友的提議。一六八八年革命，才把他召回祖國來。

洛克開始政治活動的時候，即於一六六九年，爲北美卡羅林納州草擬一憲法，但甚拙劣，不能與他

後來成熟了的自由主義相符合。他的更重要的造幣論，雖僅片面的承認國家債權人的利益，但他的議論，頗含有光輝的觀察，所以必須視為英吉利國民經濟學一個重要先驅者。<sup>〔五〕</sup>

英國諸哲學家，均在活動的生活中，抱有豐富的世間知識，而熱心於抽象問題的解決。洛克是這諸哲學家中的一個。洛克的名著人類悟性論一書，早在一六七〇年就有計畫了，但二十年後才以最完全的形式出版。其所以遲遲至此者，一部分固因作者遠離母國，但洛克對於曾一度思想過的觀念，無疑是不絕在研究，而益益求其完成。使他進而研究人類知識之起源與限界的問題的，<sup>〔六〕</sup>是一件極平常的事情——幾個朋友的無目的的論爭。同樣，在他的研究中，他亦隨處使用普通的但有力的見地。在德意志，我們直到今日仍然有一種所謂哲學家，他們以形上學的粗工，著大冊書論觀念的構成，當然不主張以『內感作精密的觀察』亦不主張在自己屋內有育嬰房，以供他們用耳目觀察觀念構成之外徵。像這樣的雜草，在英格蘭是不生長的。洛克在反對天賦觀念的論爭中，即求訴於兒童與白癡。一切未受教育者，對於我們的抽象命題，不能有任何思考。此等命題果是天賦的嗎？反對者以為此等觀念實際存在於悟性中，但未經意識到。洛克認此說全不合理。因為，我們所知的，即是存在於悟性中的。我們不能說，我們開始使用悟性的時候，意識所最先知道的東西，即是普遍的命題。反之，特殊的知識必先於普遍的命題。兒童在認識矛盾的論理法則以前，老早就知道甘不是苦。

洛克以爲悟性形成的方法，正與此相反。我們決非最先在意識中有普遍的命題；意識的特有內容，乃後來得自經驗。經驗，感官的經驗，是我們知識的第一根源。感官最先給我們以或種單純的觀念或印象。洛克常用印象一字，其意極近於赫爾巴特學徒（Herbartianer）所謂『表象』（Vorstellungen）。聲、色，觸覺之抵抗感覺，廣袤及運動之觀念，便是這種單純的觀念。如感官頻頻給我們以這種單純的觀念，則其間互相類似者，必互相結合；抽象的觀念就是這樣形成的。未受教育的悟性的黑暗，所以能得光明的，是以感覺內的知覺（反省）爲『唯一的窗』。實體的觀念，變化性的觀念，關係的觀念，都是複合觀念。我們到底只知道實體的屬性，不知道實體。實體的屬性，乃從單純的感官印象如聲色等等取得。我們所以能在變化的現象中，形成實體的複合觀念者，祇因此等屬性頻頻在一定的關係下表現。就連感情及情緒，亦出自單純的感覺之反覆及多樣的結合，而我們所以有單純感覺，即以感官爲媒介。

亞里斯多德的命題：靈魂原來是一張『白紙』，『不先存在於感官中，卽不能存在於精神中』。直到這時，才獲得今日一般人所認定的意義。就這意味說，我們儘可認這些命題是洛克的命題。〔表〕

對感官印象及複合觀念之形成單取容納態度的人類精神，如進行以文字爲媒介，而確定它所已經取得的抽象觀念，隨意使此等文字聯結於思想，則它所走的道路，必不復有自然經驗的確實性。人類越是遠離感官，他就越易犯錯誤。錯誤多生於文字。文字本來是觀念之任意的符號，必須慎重使用。如果

把文字看作是事物之充足的記號，或把文字混同於事物之真實的記號，那會生出無數的誤謬。洛克對理性的批判，遂由此變為對文字的批判。這種批判的根本思想，也許比體系中任何其他部分，都有更高的價值。後來有人區分語言之純粹論理的要素及其心理的歷史的要素。對於這個重要的區分，洛克實開了端緒。這個區分，設非有諸語言學家的豫備研究，恐尚不致於被認是重要的。但是，『哲學的科學』所一般應用的結論，所以會大多數是論理上的謬誤，却就由於概念與文字不斷地相混淆。舊唯物論者以為文字有因襲的勢力，洛克更竭力說明文字僅僅是因襲的。必須在這樣的限制下，文字才有確定的意義。

在最後一書中，洛克曾檢驗真理的本質及我們的認識能力的本質。他以為，真理祇是記號（即文字）——形成判斷的記號——之正確的結合。單純文字上的真理，不過是迷妄。三段論法沒有多大用處，因為我們的思想，常常間接的或直接的，導向於特殊。『啓示』不能給我們以任何單純的觀念，所以不能實際擴大我們的知識。信仰與思惟的關係如此，以致在思惟所及的範圍內，祇有思惟是有標準的。不過，有些事物，洛克終承認其超越理性，所以成爲信仰的對象。熱烈的確信，不是真理的印號；啓示亦須由理性裁判。熱狂不足證明教義之神的根源。

洛克所著關於寬容的書翰（一六八五年——一六九二年），教育論考（一六九三年），政府論



(一六八九年)及基督教之合理(一六九五年)都發生了大影響。但其中祇有一部分是屬於唯物論史的。經若干考察之後，洛克即認識傳統的中世制度所以會腐敗，其故是政治與宗教混合，政治權力被用來維持或壓抑見解與意見。『卡』那是很明白的，如洛克所努力的目標一經達到——即教會與國家分離，而在教義問題上採用一般的寬容政策——唯物論的態度，亦必會改變。直到十八世紀猶未消滅的半遮半掩的思想發表法，遂逐漸消失了。保持許久的匿名的假裝，終於撤去了。因為最初在荷蘭，其次在菲力特利克大王的國內，自由思想家，已經獲得了安全的避難所，直到後來，法國大革命又給舊制度一個致命的打擊。

與洛克抱同一思想且發展洛克思想的英國自由思想家，要以約翰·托倫特(John Toland)最近於唯物論了。把新宗教的禮拜建立在純粹自然主義的(即使不是唯物論的)學理上，他也許是最先的一個。他的論文，『克里多伏拉斯』(Chidophorus)即『鑰匙的保持者』，嘗參照古哲學家所為，提出顯教的(exoteriche)教義和密教的(esoteriche)教義。顯教的教義，為一般大眾而設；密教的教義，則專傳授於受學的學徒。在這關係上，他嘗在論文第十三章內插入如下那一段話——『我會屢次提到，內教外教在今日，是和以前一樣有用；雖然其間的界限，沒有在古代那樣公然明白。這不禁使我想起，曾有人說我和老沙夫慈伯里公爵親近，沙夫慈伯里公爵，有一天，和威特曼少校，談到世界上雜多的

宗教，他們最後的結論是：這種無限的區分雖由牧師的利益及民衆的無知促成，但一切賢人終屬於相同的宗教。當時室中有一貴婦人，她的注意點，似更在她的針線，不在他們的談話。她就起來發問，何謂宗教？對於她這一問，沙夫慈伯里急起答曰：太太，聰明的人不談這個。』托倫特很贊成這種方法。但他以為，他有方法，使普遍的真理的言語，成爲可能的。——『讓一切人自由說出他們的思想，如非有惡的行爲，即不加以烙印或刑罰；並讓他們發表他們思辨所得的思想，以任人駁斥或稱許；這樣，你才能聽見全部真理。反是，那就至多只能聽見一點點，甚至於一點也聽不真切。』

托倫特自己曾在匿名的著作汎神論（一七二〇年）上，公然表示他的密教的教義。他在這篇論文中，要完全排斥啓示與民衆信仰，並建立一種新的和哲學完全一致的新宗教。他的神，即是萬物所從而生及所由而歸的宇宙。他的禮拜，即是真理，自由，與健康的禮拜。這三事，是賢人所極看重的。他的聖者及教父，即是天才崇高的一切時代尤其是古典時代最卓越的著作家。但就連他們，亦沒有權力可以束縛『人類的自由精神。』在蘇格拉底的禮拜式中，主席大喊：『不要用主的話發誓！』會衆當即大聲應曰：『亦不要用蘇格拉底的話發誓！』（一六）

托倫特在汎神論中既如此廣泛的表示他的見解，所以他的唯物論並不怎樣決定。關於自然的本質及勢力與物質的一致，他曾引述西瑟羅的話。這些話，與其說是唯物論的，實無寧說是汎神論的。但在

他方面，他有兩封信給斯賓諾莎學徒，附錄於給西倫拿的書信中，却發表了一種唯物的自然論。西倫拿是普魯士王后蘇菲·夏羅蒂。她和萊布尼茨的交誼，是大家知道的。她和許多年流寓德國的托倫特，亦有交際，並高興聽他的見解。這書信集中最初三封信，雖署有西倫拿的名字，按其性質，却其實是一般的。托倫特在書信集的序上，曾明白宣佈他和這位貴婦人通信所討論的，乃是別的更有興趣的問題，但這些信札，都不會留下底稿，所以才添上其他兩封信。第一封駁斯賓諾莎，謂從斯賓諾莎的體系，不能說明世界及其部分之運動與內部變異。第二封討論唯物論全部問題的核心。如果我們不問其實際標題爲『運動爲物質的根本性質』，我們把它名作『勢力與物質』，也許還來得更明白。

物質的舊觀念，認物質爲死的硬的被動的實體。我們曾反覆說明，這個觀念會如何深入一切形上學的疑問中。對這個觀念而言，唯物論必全然是正當的。我們這裏所問的，不是基礎同樣穩固的種種見地，乃是科學知識的種種程度。唯物論的世界觀，雖需進一步的說明，但無論如何也不致於拉我們向後退。當托倫特著作其書翰時，人類的精神已有半世紀以上，看慣了迦桑狄的原子論，浩芬斯的波動說，對於最小分子的生命，又提供了一種深闊的洞見。化學過程之無限的鏈鎖，雖須再七十年後，才由蒲里斯提勒（Priestley）發現氧素，而顯露它的最初的環，但物質的生命以至於其最小分子，都由經驗而確定了。托倫特常常以非常的敬意，引述牛頓。牛頓因假定原始的衝突，並在說明其世界觀時，屢屢插入一

個創造者，固仍認物質爲被動的。但視引力爲一切物質的屬性這種思想，不久就從徒勞的補綴細工——牛頓的神學的狹隘思想即與此聯貫——解放出來了。引力的世界是自存的。無怪福祿特爾所領導的十八世紀的自由思想家，會自認是牛頓自然哲學的使徒。

托倫特又根據牛頓的暗示，進而主張，沒有物體是在絕對靜止中的。「志」不，他還巧妙地應用英國舊唯名論（這種思想，曾幫助英國人，使他們在自然哲學上，有如此大的進步，）說明能動與所動，靜止與運動，是純粹相對的概念，同時，物質之永遠的內在的活動，當其予物體以加速的運動，或因有其他勢力的對抗而維持物體於比較靜止狀態中時，還是以同樣的勢力進行。

「每一運動，對給與運動的物體說是所動的，對規定此一運動的物體說是能動的；使此等名辭的相對意義變成絕對意義，遂引出了關於這問題的許多錯誤和爭論。」（它當時人都沒有歷史觀。沒有歷史觀的托倫特，不知道絕對概念之自然的發展，亦不知道相對概念是文化與科學的產物。『強固的廣延的物質諸部分之運動的規定，即吾人所謂自然現象。我們按照它們對於我們的感官所生的影響，對於我們的身體是引起痛苦抑是引起快樂，是有助於我們的保存抑是有助於我們的滅亡，而給之以名稱，用途，並稱其爲完全或不完全。我們在給它們以名稱的時候，不按照它們的真正原因，或彼此互相生出的方法，如彈性，堅，軟，流動性，量，特殊物體的形態。有許多運動之規定，如動物的隨意運動，我們不

以之歸因於任何原因；實則，此等運動雖可伴思想而生，但若視爲運動，例如犬追逐兔，它們就有它們的物理原理。外的對象的姿態，以其衝動或吸引之全力，影響於神經，神經又與筋肉、關節及其他部分相調整，致在動物的機械中，發生各種不同的運動。設有誰能相當瞭解諸物體由直接的接觸，或由物體內不絕流出的極微分子而生之交互作用，又能有機械學、靜水學、解剖學的知識，他就會相信，一切坐的、立的、臥的、起的、跑的、行的及其他各種動作的運動，都有其特殊的物質的外的及比例的規定。」〔六一〕

這是再明白沒有了。托倫特明認思想這一種現象，必伴神經系統之物質的運動而生，好像光由電流而生一樣。隨意運動亦是物質的運動，其發生與一切其他運動之發生，受支配於同一法則，不過表現於更爲複雜的器械上罷了。

當托倫特以牛頓理論的更廣泛的表現掩蔽自己，不承認牛頓體系足使理性支配說成爲贅餘物的時候，我們不禁要想起，他曾區分顯教的教義和密教的教義。匿名刊佈的泛神論一書，正可就這個理由，被視爲密教的教義。那部書，不尊敬任何種類的超越的世界精神，却僅尊敬精神與物質永遠統一的宇宙。從他的著名的書翰，我們所能搜集的，已足證明托倫特不復像古代唯物論者那樣，把現今的世界看作祇是經無數不完全試驗後所生出的偶然結果，却假定在宇宙間永遠有一個內在的偉大的合目的性。〔六二〕

托倫特是一個快心的人物。他在我們面前顯示了人類本質各方面完全調和的偉大人格。度一個波瀾疊出的生活以後，他即在快活平靜的心地上，享受田園生活的隱世的沈靜。不到五十歲他就爲病所襲了，他是以哲學家的平靜，忍耐着病的侵襲。他死數日前，曾自撰墓誌銘，和諸友告別後，即在精神的安定平和中長眠了。



## 第二篇註

「一關於迦桑狄我在唯物論史第一版中未曾說得十分明白。他確實是笛卡兒的先驅者，與浮魯倫的培根無關係。在其他場合不甚稱讚他人的笛卡兒，對於迦桑狄，却承認他爲自然科學界的權威。我們假定他看過反亞里斯多德研究（一六二四年），甚至於假定他曾由談話得悉已焚五篇的內容，亦是十分可能的。後來笛卡兒因畏懼教會而創設的世界觀的根本原理，已和迦桑狄的原理根本不同，這是大家知道的。調和科學與教會教義的嘗試，使他成爲偉人以後，他對於迦桑狄的論調方才改變。——但如嚴格的考察一下迦桑狄和笛卡兒的關係，則流傳到今日依然未消滅的那種世界觀，迦桑狄是最早的一位代表的結論，必更爲明白；因爲仔細考察一下，就知道笛卡兒對於唯物論思想方法的發展與普及，發生了更顯異的關係。福祿特爾在其牛頓哲學原理（一七八四年）中，曾說他知道許多人，都由笛卡兒哲學引導，進而否認神！——夏勒爾（*Sollner*）在其自然哲學史（萊比錫一八四一年）上，位霍布士於迦桑狄之前，是沒有理由的。固然，就年齡說，前者較長於後者，但迦桑狄的成就特別早，霍布士的成就特別遲，所以他們同寓巴黎時，霍布士顯然居在學生地位，至若迦桑狄的著作物老早已經刊布，又無待說了。」（二）諾曼（*Norman*）所著熱化學概論（一八六九年），是一種頗有科學價值的著作。其中第十一頁，就說「化學的原子論，與古代魯克理底斯及德謨克利特士的原子論，沒有共同的地方，或者幾乎沒有共同的地方。」這話是不當的。我們待要證明的歷史的連續性，表示從發展之開始，一直到最後產物，其間雖有各種不同之點，但終歸有一個共通點。這兩種見解，其實有一個共通點



——費希奈認這是原子論的最重要的特色——即，它們都假定有分離的質料分子；這個共通點，對於化學家，也許沒有對於物理學家那樣重要，但依然是一個重要點。如果像諾曼那樣從物理的作用說明化學的現象，那就是更重要的點了。同書第十頁十一頁又說，在道爾丹（Dalton）以前，沒有人會參考事實來試驗原子論的正確與應用。這亦是不確當的。迦桑狄以後不久，就在化學上有波以耳，在物理學上有牛頓，作了這種嘗試。波以耳牛頓的嘗試，雖不類於今日科學的嘗試，但我們必不可忘記，道爾丹的理論，現在亦是被人駁倒了見地。——但諾曼說（與費希奈共著之原子論，一八五五年第三頁），如要反駁近世的原子論，必須先知道它是什麼，却是十分正確的。不過我們仍可附註曰：如要反駁古代原子論與近世原子論之關係，我們既須先知博物學的事實，亦須先知歷史的事實。〔三〕伊壁鳩魯之生涯與道德第四卷第四頁『Dico solum, si Epicurus quibusdam Religionis patriae interfuit caerimonis, quas mente tamon improbare, videri posse, illi quandam excentonionis speciem obtendi. Intererat enim, quia jus civile et tranquillitas publica illud ex ipso exigebat: Improbabat, quia nihil cogit animum Sapientis, ut vulgaria sapiat. Intus, erat sui juris, extra, legibus obstrictus societatis hominum. Ita persalvebat eodem tempore quod et aliis debebat et sibi…… Pars laeo tum erat Sapientiae, ut philosophi sentirent cum paucis, loquerentur vero, agerentque cum multis.』此所云云，特最後一句，與其應用於伊壁鳩魯的時代，不如應用於迦桑狄的時代。因伊壁鳩魯享有教授言論的大自由，亦會親自利用這種自由。霍布士（巨靈第三十二章）主張，遵從國教，即有不反對宗教教義的義務。這段話的意思，誠如其字面所云，但對於一

般能有所主張的人，他仍毫不躊躇，要把一切宗教的基礎都撤去。巨靈出現於一六五一年；伊壁鳩魯之生涯與道德一書出版於一六四七年；在這裏，着重點不是思想的優先；而是時代及一般問題（此處與數學及自然科學無關係）在一般問題上，霍布士在未與迦桑狄認識以前，無疑已經是獨立的了。〔四〕伊壁鳩魯之生涯與道德之序臨要結束時，迦桑狄曾以非常嚴肅的調子，保留教會的教義，這是值得注意的。他說：『In Religione Majores, hoc est Ecclesiam Catholicam, Apostolicam et Romanam sequor, cuius haecenus decreta defendi ac porro defendam, nec me ab illa ullius unquam docti aut indocti separabit oratio.』〔五〕伊壁鳩魯之生涯與道德序言的結末會說：『Habes ipse jam penes te dupliorem illius effigiem, alteram ex gemma expressam, quam dum Lovanio faecorem iter, communicavi mecum vir ille eximius Irycaeus Putaenus, quamque etiam in suis epistolis cum hoc elogio evulgavit: 'Inhæreo, mi amice, et in linois istis spirantem adhuc mentem magni viri. Epicurus est; sic oculos, sic ora ferebat. Inhæreo imaginem dignam istis linois, istis manibus, et porro oculis omnium'. Alteram expressam ex statua; Romæ ad ingressum interioris Palatii Indovisianorum hortorum exstante, quam ad me misit Nannæus nosstor (羅克里斯論文集的發行人) usus opera Henrici Howeni in eadem familia Cardinalitia pictoris. Tu hæc inservito utram Vales; quando et non male alicui, ut vides, refert alteram, et memini utramque congruere cum illa in amplissimo cinctu archæ Viri nobilis Casparis Monconisii Liérgviti, proprietoris Ling-

immensis ussryvta.』[六]反亞里斯多德研究(一六五六年)序『Uno verbo docet Iphicuri de voluptate sententiam: Ostendendo Vitiosecet, qua ratione summum bonum in voluptate constitutum sit, et quemadmodum laus Virtutum actionumque Innumerarum ex hoc principio dependet.』[七]『我行故我在』的例,非由迦桑狄提出,乃由笛卡兒提出。笛卡兒會在他反駁中使用此語——就別方面說,那是十分與此抗論相應合的。[八]巴克爾文明史卷二第八七頁。[九]最先提出這種說明的,似乎是康德。康德在純粹理性批判一書原理論卷二第一部第一篇純粹理性之論過中,曾說:『這個思惟的我,或他,或它,所代表者不過是思想之超越的主體。此主體即又,僅由賓辭所述的思想而被認識,離開這種思想,即不能形成任何概念』云云。同時,這段話,並不因利希吞堡提出如下的問題,而減少其大功績。利希吞堡曾在最單純的方法上,如此明白的,證明了主體的假定性質。——我們又要說,教父奧古斯丁(Augustinus)以『懷疑』證明心存在的嘗試,與『我行故我在』的命題,非常相合。奧古斯丁在(三一)位體論第十卷中,曾說:『Si quis dubitat, vivit si dubitat, unde dubitat meministi, si dubitat, dubitare se intelligit.』會一度廣播的哲學珍寶(一四八六年—一五〇三年等)會在第十卷(靈魂論中,引述這一段話。笛卡兒的原理,雖與這句話一致,但似乎不會知道這句話。他承認奧古斯丁曾提議用這方法證明我們的存在的確實性;但他會利用這個論據,來說明這個思惟的我,乃是一個非物質的實體。笛卡兒要把這個最公然假定的要素,當作他所特有的財產而看重它,原是十分正當的。[一〇]在『De Motu Impresso a Motore Transfuso』一論中,此論,據云,乃為著者所不願付印者。其中有葛里略一信,論聖經與地動說之調和。此書出版於一六四四年里昂。[一一]關於這點,

烏柏衛哲學史卷三第十五頁以下所述的意見，是否正當，在我看，仍是一個極大的疑問。烏柏衛這裏的意見，一部分基於對唯物論史第一版的誤解，一部分又基於這意見本身的誤謬。關於迦桑狄，烏柏衛說：『迦桑狄的原子論，比伊壁鳩魯的原子論，還更少生命。迦桑狄給原子以勢力，乃至於感覺。一個孩子為蘋果的形像所動，會捨棄他原來的路，走向蘋果樹。同樣，一塊向空中擲的石頭，為地球的影響所動，而捨棄石原來進行的直線，走向地球。』唯物論史第一版第一二五頁曾假定，錯誤似乎在以感覺移入原子中，但在細校一遍之後，我不承認那有任何證明了。錯誤似乎是這樣發生的，即，迦桑狄關於有感覺物如何能由無感覺物生出的難題，曾在一個非常可注意的點上，遙遙超出了魯克里底斯。我很抱歉在這裏祇能引述柏尼爾（Bernier）迦桑狄哲學要略卷四第四八頁以下的話。我這時手頭沒有迦桑狄的全集，但出版期又不能再延了。柏尼爾曾說：『En second lieu（在魯克里底斯認為可加入而迦桑狄認為不可加入的諸理由中）que toutes sortes de semence estant animée, et que non seulement les animaux qui naissent de l'accouplement, mais ceux mesme qui s'engendrent, de la pourriture estant formés de petites molécules seminiales qui ont esté assemblées, et formés ou dès le commencement du Monde, ou depuis, on ne peut pas absolument dire que les choses sensibles se fassent de choses insensibles, mais plutôt qu'elles se font de choses qui bien qu'elles ne sentent pas effectivement, sont néanmoins, ou contiennent en effet les principes du sentiment, demesme que les principes du feu sont connus, et cachés dans les veines des cailloux, ou dans quelque autre matière grasse.』迦桑狄至今在這裏承認說

有機的萌芽與其感覺的素質，在創造的當初即已存在，是可能的。這種萌芽，其原初（自然與伊壁鳩魯的宇宙觀矛盾）雖不是原子，但是原子的最單純的結合。——兒童見一蘋果所生的心像，其解釋可以引出誤解，即被誤認為純粹精神的作用。這其實應該說是純粹物理的作用，因為那祇是一個複雜的吸引過程。但迦桑狄會否像著動物感情論的笛卡兒那樣首尾一貫引伸唯物論，却確乎還是一個疑問。在動物感情論中，一切事物都被解釋為分子的壓迫與衝突。〔一二〕福祿特爾在其所著『牛頓哲學原理』（一七八四年卷三一第三七頁）一書中，曾說：『Newton suivait les anciennes opinions de Démocrite, d'Epicure et d'une foule de philosophes rectifiées par notre célèbre Gassendi. Newton a dit plusieurs fois à quelques Français qui vivent encore, qu'il regardait Gassendi comme un esprit très-juste et très-sage, et qu'il ferait gloire d'être entièrement de son avis dans toutes les choses dont on vient de parler.』

〔一三〕白尼爾迦桑狄哲學要略卷四第三二頁至第三四頁。〔一四〕老諾著亞里斯多德在巴黎學士院種種命運第十八章第三二八頁，我所參看的，是一七二〇年威吞堡版。〔一五〕第一版這裏，還附註了一筆，即，這種學說頗適合於我們今日拿破崙的政策。這個附註，或不免引起誤會，因波拿拔特族在他們的政策上，要採用一種正統主義。這裏不如更單純的說，巨靈的原理，事實上更與克倫威爾的專制主義相一致，更不與斯圖亞世襲神權的主張相一致。〔一六〕這定義，在第一版，還更為簡約，以圖盡他所能，對於如何由哲學轉渡到自然科學，說得明明白白。原文如下：『Philosophia est effectuum seu Phaenomenon ex conceptis eorum causis seu generationibus, et rursus generationum, quae esse possunt, ex cognitis

effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio。』我們如願詳細考察這定義所提示的方法，我們必須記着『Conceptis』及『quae esse possunt』並非閒字。那反對培根的歸納法，指示了假設的演繹法的性質。這種方法，先假設一個理論，然後參照經驗來試驗它，修正它。關於霍布士對培根對笛卡兒的關係，本書以後還有說明，可參考。這裏所引述的那一句話，見物證論第一卷第一頁。『一七』古諾·菲謝爾及克齊曼，在繙譯此段之際，均很正當的指示了笛卡兒與培根的關係。但克齊曼認笛卡兒為經驗論者，並從這傾向演繹『我思故我在』（自我觀察的結果，）他是完全誤解了演繹方法的性質。演繹方法在這範圍受制於經驗，在別範圍又可不受制於經驗。笛卡兒自己，在一六三七年，關於這點，亦甚為明瞭，所以他對於他的物理的理論，要求客觀的妥當性，但對於超越的思辨，却並未這樣要求。『一八』方法論快要完結的時候，有如下那一段話。那一段話，很決然的牛頭：Rationes enim mihi videntur in iis（即底奧蒲屈里克的假說等等）fieri serie Connexae, ut sicut ultimae demonstrantur a primis, quae illarum causae sunt, ita reciproce primae ab ultimis, quae ipsarum sunt effecta, probantur. Nec est quod quis putet, me hic in vitium, quod Logici Circulum vocant, incidere; nam cum experientia maximam effectuum istorum partem certissimam esse arguat, causae a quibus illos elicit, non tam iis probandis quam explicandis inserviunt, contraque ipsae ab illis probantur。』

『一九』獻給德文夏公爵，倫敦，一六五五年四月二十三日卷一第七頁。『二〇』霍布士曾在巨靈第四十二章反駁教皇無過說。大僧正伯拉明（Bellarmine）會著書贊成耶穌社團的教皇權力高於地上一切公侯的學說。霍布士力駁其說。這全部議論，都表

明了霍布士已認識此種主張所見的危險性甚大——但這種危險，直到今日，才能爲一切人所見。〔二〕夏勒爾所著自然哲學史（萊比錫八四一年第八二頁）但我不要在夏勒爾書中，尋覓關於這一點的更明白的說明。古諾·菲謝爾關於霍布士的宗教觀和道德觀，所下判斷，都是很巧妙的，大體上都是確實的。（見所著培根論第三九三頁。）但關於培根全部趨勢，這片面的意見，竟認笛卡兒爲直截的反對，却不免有一二缺點。這缺點所以會發生，不能說不是爲黑格爾的分類法所誤。黑格爾的分類法，把一切都弄得非常明白，但對於極複雜交錯的絲，却往往橫被切斷。其必然結果，遂使古諾·菲謝爾（他通例能以微妙的伎倆，理解這一類現象），不能認識笛卡兒在恭敬服從教會判斷時所不能免的世俗的輕浮。霍布士的宗教心情，不能認爲全是偽善的；至少，他是反對加特力教的他本國國教的忠實信徒。也許就在這意義上，像麥生及笛卡兒，甚至像迦桑狄那樣的人，都是熱心的加特力教徒。〔三〕國家統一所由而生的公式如下：『Ego hinc homini, vel hinc coeli, auctoritatem et jus meum regendi meipsum concedo, ea conditione, ut tu quoque tuam auctoritatem et jus tuum tui regendi in eundem transferas.』各人如此互相協約，原子論的集合，遂成了我們稱爲國家的統一。『Atque haec est generatio magistri illius Leviathan, vel ut dignius loquar, mortalis Dei.』〔靈第十七章〕——關於一切人的自然的平等（這與亞里斯多德的意見相反，亞里斯多德以爲主人與奴隸都是天生的，）可參看同書第十五章一一八頁。〔三〕在國家不加以干涉的限度內，按照霍布士說來，每種事物，對於欲望此事物的個人，都是善的。（巨靈第六章。）良心，祇是一個人對於他的行爲言論，所抱的祕密的意識；這個名辭，往往誤用到個人的俗見上來。這種俗見，僅因有我見及虛榮，而難於破除。（見同書第七章第五

二頁) 在他看來,使私人認自己爲善惡的裁判官而以一切反本人良心的行爲爲罪惡,乃是侵害市民法律之最大罪過。(第二章二三三頁。) [二四]巨靈第六章『*Mens potentiarum invisibilium, sive fictae illae sint, sive ab historiis acceptae sint publice, religio est; sive publice acceptae non sint superseditio.*』霍布士文附註『*Quando autem potentiae illae re vera tales sunt quales acceptimus, vera religio.*』但這附註,祇是一個表面的救濟條文。因爲,既然祇有國家可以決定什麼宗教可以容納,既然國家不能以政治的理由來反對,所謂『真的宗教』就顯然只是一個相對的觀念了——又因關於宗教一般所說的一切,沒有什麼可說是科學的,所以,我們更當說其應當如此。 [二五]參照古諾·菲謝爾培根論四〇四頁。巨靈第三十二章第三卷第二六六頁。 [二六]參照巨靈第四章卷三第二十二頁『*Copia haec omnis…… inferit penitus ad turrem Babel, quo tempore Deus omnem hominem sermonis sui, propter rebellionem, oblivione percussit.*』同書第三十七章第三一五頁『*Potentiam ergo illi dedit Deus convertendi virgum, quam in manu habebat, in serpentem, et rursus serpentem in virgum.*』及其他。 [二七]霍布士例如就從這觀點,討論宗教的成立。他以爲宗教的成立,完全由於人某幾種自然性格(參照巨靈第十二章),尤其由於輕率下結論的傾向等等。所以其摘要云(八十九頁)這四件事——對靈鬼的恐怖,對『第二原因』的無知,對於人所畏懼諸物之尊敬,認偶然的事情爲預兆,——乃是宗教的『自然種子』。 [二八]就中,特可參照巨靈卷三第六四頁以下及二〇七頁的章句『*Miracula enim, ex quo tempore nobis Christianis positae sunt leges divinae, cesserunt.*』『*Miracula narrantibus credere*



non obligamur.』[Etiam ipsa miracula non omnibus miracula sunt.』[二九]例如參照巨靈第三十二章第二十六或『Libri testamenti novi ab alio tempore derivari non possunt, quam ab eo, quo retores ecclesiarum collegerant』及其他。[三十]物體論卷四第二十七頁，關於方法，有一段極有價值的話。『Agnosunt motuales Magna esse quaedam, etsi finita, ut quae vident ita esse; agnosunt item infinitam esse posse magnitudinem eorum quae vident: medium vero esse inter infinitum et eorum quae vident cognitivae maximum, non statim nec nisi multa eruditione perscendantur.』如不復考察分割可能性及大小相對性的理論問題，霍布士或不致反對把微分子 (Corpuscula) 描寫成爲原子 (atom)，例如在他的引力理論上，物體論第四卷第三十章四一五頁。[三一]物體論卷四第二十五頁。認衝動 (Conatus) 爲此處所指的運動形式的學說，在這裏，不必要有進一步的研究。要充分暴露這個理論，可參看包曼 (Baumann) 所著空間時間及數學論第一卷第三二一頁以下。三二七頁曾指摘此學說（認感覺的產生，由於心臟歸來的『衝動』）的缺點。這缺點，在我看來，是不必十分辯護的。因爲，按照霍布士的理論，對物體衝擊而生的反動，雖必同時發生於最初被衝擊的部分，但這並不能在常新的動與反動之下，阻止運動向內部（運動得在此處成爲反動的）傳播。例如讓我們爲簡單的目的，假設有一系列的彈力的球，放在一條直線上， $a, b, c, \dots, n$ ；並假設  $a$  直接向  $b$  衝擊，此種衝突必由  $c$  等等傳播至於  $n$ ；假設  $n$  以直角衝擊壁，然後運動必經全系列，而正反歸過來，不致因  $b$  會對  $a$  反動而受阻礙，而限制其運動。借此說者，不得視感覺和  $b$  對  $a$  的最初的反動爲同一，祇許視感覺和由  $b$  到  $a$  的歸來的衝擊爲同一。這種見解，無疑最適於事實。

參照傳達中斷作用的附註，（摩勒士律版三一九頁以下）。〔三二〕物體論第四卷第二十五章第二節：『*Ut cum conatus ille ad infima ultimus actus sit eorum qui fiunt in actu sensationis, tunc damnum ex ea reactione aliquandiu durante ipsum existit phantasma; quod propter conatum versus externa semper videatur tanquam aliquid solum extra organum.*』〔三三〕關於這點，特可參照巨靈第一章的附錄。那裏曾主張，一切真正自存的東西，都是物體。然後又假定，就連一切精神，如空氣，亦是具體的，不過其中有無限階段的纖細。最後，又指示了像『非物體的實體』、『非物質的實體』那一類的名辭，在聖經上是找不出的。誠然，三十九條之第一條，即謂神無『肉體』無『部分』。這是無可否認的。但第二十條却說教會對於非以聖經為基礎的一切，均不得信仰（第三卷第五三七頁以下）。這種明白的矛盾之結果，給霍布士以機會，使他主張神是不可理解的，而祇給神以消極的賓辭。同時，在引述像 *Tertullian* 那樣的典證時，討論聖經的用語時，尤其是在被摺地使用那一類須由讀者自作最後結論的前提時，他却到處要喚起這樣一種見解，即，如我們在物體與幻想（即無物）二者中，認神為其中之一，神的概念就是非常容易理解的；神的概念所以難於理解，僅因我們被吩咐祇許認神為『無體者』。參照第三卷第八七頁第二六〇頁以下第二八二頁。（此處，話特為明白：『*Quia natura Dei incomprehensibilis sit, et nomina ei attribuenda sunt, non tam ad naturam eius quam ad honorem, quem illi exhibere debemus congruentia*』）此外，霍布士全部神學的神髓，在人間論中，也許表現得最為明白（第三卷第十五頁）。那裏曾明白說：神的支配，必經由自然，神的意志的宣佈，必經由國家。我們從此決不可斷言，霍布士是在泛神論的方法上，把神和自然全體，看作是一個東西。他似乎

認神爲宇宙的一部分；這一部分是標準的，到處散佈着的，一致的，並且由其運動，而機械地決定全宇宙的運動。世界史是自然法的流出，同樣，國家的權力，作爲事實上存在的權力，亦是神的意志的流出。〔三四〕麥學萊 (Macaulay) 《英國史第二章，尤可參照社會道德之變遷及政治家的墮落二節。〔三五〕麥學萊英國史卷一第三章英國的科學狀態，再參照巴克爾英國文明史第二卷三六三頁以下。那裏(三七一頁)會特別敘述皇家學會的建立的影響，而當時歸納法的精神，却就以皇家學會爲中心點。——黑提訥 (Hofmann) 著十八世紀的文學史卷一(三版)第十七頁，即稱『爲獎勵自然科學而設的倫敦皇家協會』的建立，是查理二世最光榮的政績。這話並不爲過分。〔三六〕英國史第一卷第三章英國謙恭文學的不道德性。關於這點，再可參看黑提訥十八世紀文學史卷一第一〇七頁以下。〔三七〕英國古典經濟學雖到後來才成爲一種發展的科學，但其根柢却已在這時種下了。經濟學之唯物論，早已在孟德維爾 (Mandeville) 的蜜蜂寓言中充分發展了。參看黑提訥十八世紀文學史第一卷二〇六頁以下，參看馬克斯 (Karl Marx) 資本論第一卷第三三九頁註五十七。那裏認孟德維爾爲亞當斯密的先驅者。同書三七七頁註一一，又曾論述笛卡兒及英國諸哲學家 (尤其是洛克) 對於經濟學之影響。關於洛克，可看以下的註七十四。〔三八〕麥學萊英國史第一卷第三章都市的發展。〔三九〕巴克爾英國文明史第一卷第三九〇頁，關於霍布士，曾說：『十七世紀僧侶的最危險的一個敵，當然是霍布士。霍布士是當時最巧妙的辯證論者，是一個極其暢達明瞭的作家，在英國諸形上學者間，也許祇有巴克萊 (Berkeley) 勝得過他(?)……在他生存的時候及死後若干年，凡敢有所思惟的人，都被指稱爲Hobbit (霍布士派)，有時又稱爲Hobbian』這種觀察是不錯的，雖然對於霍布士及其影響，倘非

顯及另一方面，其形容即未免不當。這所謂另一方面，在麥皋萊英國史第一卷三章社會道德的變遷中，曾這樣描寫：『托麥斯·霍布士比任何其他形上學者都用了更精確明瞭的語句，主張國王的意志是正邪的標準，一切人民都須在王命之下，承認基督教，信回教，抑信異教。有許多人，因沒有能力瞭解他的思辨的真價何在，遂熱烈歡迎提高王權，放弛道德義務，使宗教淪為國家事務的理論。霍布士主義不久就成了上流紳士品性的一個本質部分。』那裏還說英國高尙教會，即由這種輕佻紳士而取得財產與名譽。這話亦是很正當的。高尙的樂道者雖不依教會的命令而支配生活，却準備為教會的教堂宮殿，為教會的各種法式，為教會的裝束，而『拚命鬥爭。』麥皋萊的有名的培根論，關於霍布士，有這樣一段值得注意的話：『……他的敏銳的目光，不久就洞悉了霍布士的優越的才能。他一定充分賞識了他的弟子的能力，並豫見了這位最活躍最犀利的聰明人，對於後二時代，定會在善的方面惡的方面，發生巨大的影響。』〔四〇〕巴克爾英國文明史第一卷第三六七頁的判斷，更為準確。『培根死後，波以耳當然是英國最有名的人物之一，如與同時人比較，數過牛頓以後，馬上便要數到他，雖然作為一個獨創的思想家看，他是遠為遜劣。』對於後一種意見，我們是不能贊成的，因為牛頓所以偉大，不是因為他的思想有獨創性，僅因為他有珍奇的數學天才，同時又兼有本書所描寫的各種性質。〔四一〕格麥林 (Gmelin) 化學史（一七九八年）即以波以耳之時代（一六六一年——一六九〇年）為第二主要時代或近世化學史的開始。他在卷二第三五頁會很正當地說，沒有一個人，像波以耳那樣出力來破壞會如此支配心情與科學的鍊金術。——科蒲 (Kopp) 化學史卷一第一六三頁以下，會更充分地討論他說：『努力於化學而祇具有高貴的衝動即自然研究的衝動的化學家，第一個就是波以耳。』其次，他又屢屢在歷史的特殊的部分，尤其是在愛

力論史中（卷二第二七四頁以下），說到波以耳，說波以耳關於要素的問題，自始就以和今日一樣的研究方法來理解。〔四

二〕巴克爾英國文明史卷一第二章以為，精密地試驗顏色與熱的關係，建立靜水學（Hydrostatics），發現空氣密度與其壓力同變化的法則（後被稱為馬里奧古法則），都是波以耳的功績。關於靜水學，巴克爾不過在英吉利人之間給波以耳以最優地位；在他如此看待的時候，他無異間接承認帕斯克爾（Pascal）的地位更為重要。〔參看同書註六十八頁，那裏其實還可進一步說，對於這兩人的評價，都太高了。杜林（Dühring）著力學原理史，即在九〇頁，承認葛里略在這部門，亦是真正的建設者。拔

斯克爾不過很巧妙地應用他的理論。波以耳，杜林甚至於不會提起他。他在這部門的主要貢獻，亦是由試驗明白說明新的原理。〕關於馬里奧古（Mariottésche）法則，波以耳能否要求絕對的優先權，亦成疑問。波以耳顯然不要匆匆結論，他亦似乎不會

充分知道，嚴密法式化的法則是怎樣重要。關於這問題，他的主要著作空氣之彈性及重力及其結果之新試驗之繼續，出版於一六六九年牛津，就顯然承認壓力取決於容積；事實上，波以耳對於殘留容器中的空氣的壓迫與數量，雖會提供方法，來作準確的量的決定；但他未曾明白引出任何結果。所以，例如試驗第一卷第六節第四頁（一六九四年日內瓦出版的拉丁文版），我們就看見了如下的話：『……Functa intor varios aeris in phiala conscripti expansionis gradus, et respectivus succ-

rescentes Mercurii in tubum elati altitudines comparatione, judicium aliquod ferri possit de vi aeris elasticae, prout varis dilatationis gradibus infirmati, sed observationibus tam curiosis supersedi.』〔四三〕在

近世諸物理學者間，看重良好而精確的器械的，波以耳也許是第一個，這是值得稱揚的。〔四四〕參看新實驗（一六八〇年），

那裏會附記各次試驗的日期。〔四五〕形式與性質的起源——按照微分子哲學來說（一六六四年牛津；拉丁版牛津一六六九年；日內瓦一六八八年。）我所引述的，是後一版本。〔四六〕同書 *Discurus ad Lectorem* 說：『*Pius certe commodi o parvo illo sed locupletissimo Gassendi syntagmate philosophiae Epicuri perciperem, modo tempeschivis hii me assevissem.*』〔四七〕參看自然哲學之效用演習第四 (*Exercitatio IV. de Utilitate Phil. Naturalis*) 那裏，會詳論此問題。論實驗的自然哲學之效用，第一版出現於牛津，一六六三年一六六四年。此書拉丁版名如上，出版於一六九二年林德維（格麥林化學史第二卷第一一〇頁，曾引述一拉丁版，一六九二年出版於倫敦）。〔四八〕參看論爭著作 *Hicam- en dialogi physici domini Hobbes de natura reris*，出版於一六九五年日內瓦。〔四九〕形式與性質之起源日內瓦一六八八年第二八頁以下。但我們仍須注意，波以耳不認運動是物質的根本特性；物質在靜止時，其性質亦決不改變。不過運動是物質的最上的形相；他和笛卡兒一樣，以為物質之分爲微分子，乃是運動的結果。參照同書第四四頁以下。〔五〇〕參看自然論，我這裏所引述的，祇是一六八八年日內瓦出版的拉丁版。這論文，從哲學的關係看，亦是極有趣味的。〔五一〕例如，自然論第七十六頁，即稱讀宇宙進行的規律性，在那裏，就逐外表上的紊亂，例如日蝕，尼羅河泛濫等等，亦必須認爲是自然法則之豫見的結果；這種自然法則，創造者一度定下即永遠如此。至於雅蘇亞時代的太陽靜止，伊薩里特人通過紅海的道路，却被視爲例外，因爲那都由創造者的特殊的干涉，而在希有的重要的場合上發生的。〔五二〕哲學的實驗之效用演習第四章：『*Corpus enim hominis vivi non saltem concipio tanquam membrorum et liquorum congeriem simplicem, sed ta-*

num machinam, o partibus certis sibi adunatis consistentem.』形式之起源第一頁：『corpore vivendum curiosas hanc et elaboratas machinas.』其他各處，亦屢屢有這種情形。『五三』形式之起源一六八八年日內互版第八一頁。『五四』形式之起源第八頁。『五五』牛頓之『Annotations in vehicula Danielis, Habaenot et Apocalypson,』出版於一七一三年倫敦。『五六』牛頓一六九六年任皇家造幣局局長，薪俸一五〇〇鎊。一六九三年，一部分原稿的損失，曾引起他一場病。這場病，對於他的精神力，頗有惡影響。參看里特勞（Littrow）所譯露納科學史中所作的小傳，（一八四〇年）卷二第一六三頁註。『五七』參看休埃爾露納科學史第二卷第一六六頁以下，那裏，按照朋白登（Pamberton）及福祿特爾的相當可考的傳說，說牛頓早在一六六六年他二十一歲的時候，獨坐在一個庭園中，反省重力問題，並推論，重力既可從吾人所知的地中心而在最遠距離上動作出來，當然亦會影響月的運動。『五八』參照杜林力學一般原理之批評的歷史一八七三年柏林第一七五頁。一八〇頁以下，關於哥白尼及克蒲勒，有很可注意的言論。再參看休埃爾露納科學史第一卷第一五〇頁波勒里（Morelli）的見解。又須注意，笛卡兒在渦動的理論上，亦發現了重力之機械的原因。所以，二現象統一的觀念，在當時已是一般盛行。杜林很正當的說，問題乃在於如何使天體接近或落下的曖昧觀念，與葛里略的地球落下運動的數學確定的概念相一致。這諸先驅者，不絕地說明了實際的綜合已經不遠。我們在本書又會說明，原子論如何必致於促進這種綜合。但牛頓的功績，乃在於他把一般的問題，變成數學的問題，尤其是他對於這問題，曾提出一種光輝的解決。『五九』關於這點，浩芬斯已經作了有力的準備，但正確的理論，仍須追溯於葛里略。參看休埃爾露納科學史卷二第八〇頁以下；杜林一六三頁以下及一八八頁。

「六〇」休埃爾歸納科學史第二卷第一六八頁，關於計算之創立史，那正可與黑提訥十八世紀文學史卷一第二三頁對照來看。

「六一」原理論第四卷。「六一」『Phil. Nat. Princ. Math.』第一卷第二章結束，有一段話，有恰好相同的傾向。在這段話中，牛頓名假定的質料（那由衝動而發生引力）爲「靈」。這裏會敘述許多不同的可能性，其中，如物體互相吸引之傾向及無形的媒質之作用。但這段話的特別目的，仍在於指示，不論物理的原因如何，數學的展開終有無條件的普遍的妥當性。牛頓所懷抱的思想，在全書結束的時候，表現得十分明白。我們且把這一段全部錄在下面：『Adiungere jam Hoeret nonnulla de

*spiritu quodam subtilissimo corpora crassa pervadente et in iisdem laborante, cuius vi et actionibus particulae corporum ad minimas distantias se mutuo attrahunt, et contiguae factae cohaerent; et corpora electrica agunt ad distantias majores, tam repellendo, quam attrahendo corpuscula vicina; et lux omittitur, reflectitur, refringitur, inflectitur et corpora calfacit; et sensatio omnis excitatur, et membra animantium ad voluntatem moventur, vibrationibus scilicet huius spiritus per solida nervorum cepillummenta ab externis sensuum organis ad cerebrum at a cerebro in musculos propagatis. Sed haec paucis exponi non possunt; neque adest sufficientis copia experimentorum, quibus leges actionum huius spiritus accurate determinari et monstrari debent.*』「六二」參看烏柏爾綱要第三卷第三版一〇二頁。「六四」休埃爾歸納科學史卷一

第一四九頁，但在當時能充分認識牛頓的成績（尤其是數學上的成績）的價值的，在大陸上，亦就幾乎祇有浩芬斯，伯爾諾伊，



及萊布尼茲諸人而已。參看里特勞所譯歸納科學史的有趣味的附註。這種附註，如參照牛頓引力說最初在英國所受的反對而言，尤有趣味。「六五」由直觀的物理的原理說明重力的嘗試，曾不斷發生。這是我們容易瞭解的。勒薩格 (Lesage) 的嘗試，見烏柏爾綱要卷三第三版第一〇二頁。近頃，希拉模 (Schramm) 作自然現象之根本原因與物質之一般意義，亦作了同樣的嘗試。但這種嘗試近日猶爲專門家所非常冷視。這又表明了習慣的勢力。他們一度承受『距離作用』的學理即永遠承受之，並不要改絃更張。哈根巴克 (Hagenbach) 物理科學之目的第二頁說：要由『較單純』的原理說明引力，直到今日，還有人在作同樣的嘗試。這種註解，有一個顯然的誤解。即，這種嘗試的目的，不是求單純性，而是求容易理解的直觀性。「六六」『自設的假定』一語，見全書將結束處，在註六十二所引諸語前數行，其下尚有『Quidquid ex phaenomenis non deducitur, hypotheses voo inda esit; et hypotheses seu metaphysicæ, seu physicæ seu qualitatum occultarum, seu mechanicæ, in philosophia experimentalium locum non habent.』牛頓的實驗科學的真方法，是命題由現象搜集，由歸納法而綜合。這決不正確的主張及見於第三卷初頭的『自然研究四規則』都表明了有意反對笛卡兒。牛頓對於笛卡兒，有極強烈的成見。參看休埃爾歸納科學史第二卷第一四八頁，所載福祿特爾的談話。「六七」牛頓自己承認克利士托浮·倫 (Christopher Wren) 與佛克 (Hooker) 「尤其是後者，他對於引力的全部證明，正可以要求優先權」曾發現距離平方相逆的關係。與佛克相反的最有嫉妬心的牛頓稱頌者之一哈勒 (Halley)，亦懷抱這種非凡的思想，即：引力必然會按這比例減少，因爲放射的勢力所擴大的球面，將以同一比例擴大。參看休埃爾歸納科學史第一卷一五六至一五八頁。「六八」參看斯耐爾 (Snell) 著牛

顧及機械的自然科學萊比錫一八五八年第六五頁。〔六九〕一六九三年牛頓致書勞提勒 (Bantley)，曾有這樣的自白。參看哈根巴克物理科學之目的萊比錫一八七一年第二一頁。〔七〇〕康德全集哈特斯坦萊比錫一八六七年卷一第二一六頁。

〔七一〕文明史卷二第七〇頁以下關於托瑪斯·布羅恩 (Thomas Browne) 變心一事，我們可附述莫浩夫 (Mortals) 博學者一書所敘的謠傳，即他著『醫學的宗教』乃因要解脫無神論的嫌疑。但若這個例巴克爾認爲不甚適切，由引述這個例而證明的一般見解，却無疑是正確的。〔七二〕休埃爾歸納科學史第一卷第一五三頁以下，曾描寫革命風潮，曾如何影響到主要英國

數學家與科學家的生活。其中有幾個，和波以耳一道在一六四五年組織『不可見學院』，後來由查理二世建立的皇家協會，即發端於此。〔七三〕參看摩爾 (Moore) 國家學歷史及文獻第一卷二二一頁以下。〔七四〕關於洛克和財政大臣洛德斯 (Lords)

(Lords) 的論爭，可參看卡爾·馬克斯政治經濟學批判柏林一八五九年第五十三頁。洛德斯，在改鑄劣幣時，欲使先令之重量較輕於先前法律上的規定。洛克却主張，鑄幣必須按照法定標準，這久已在事實上無人注意了。若按法定標準，結果是債務（尤其是國債）本來用輕先令借進來，現在却須用重先令償付。洛德斯的見解，本質上是更正確的，但他把他的意見建築在一種惡劣的論據上，遂爲洛克所駁倒了。洛克之黨派態度，甚爲銳利。馬克斯就說：『代表新有產階級的約翰·洛克，代表產業家的利益以反對勞動階級及貧民的約翰·洛克，代表商人的利益以反對古式地主的約翰·洛克，代表金錢貴族以反對國家負債者的約翰·洛克，曾在著作上證明有產階級的悟性爲人間悟性的模範的約翰·洛克，亦向洛德斯挑戰。洛克戰勝了，以一幾尼合十先令或十四先令借入的貨幣，遂以一幾尼合二十先令的貨幣償付。』——此外，馬克斯（大家知道他是最博學的現存的國民

經濟學家)又主張洛克對於貨幣學說的最有價值的貢獻,不過把畢特(*Butt*)一六八二年一篇論文中所已發展的意見,伸論一番而已。參看馬克斯資本論漢譯一八六七年卷一第六〇頁,政治經濟學批判卷一第五六頁。「七五」人類悟性論前有致讀者一文,關於這點,又可參看黑提訥十八世紀文學史卷一第一五〇頁。「七六」『靈魂原來是一張白紙』之譬喻,見於亞里斯多德靈魂論第四章。洛克人類悟性論第二卷第一章第二節,不曾提到亞里斯多德之可能性與現實性反對,却不過把精神看作是一張『白紙』。但這種反對,就在這場合,有其重大的意義,因為亞里斯多德的容受各種性質的『可能性』,乃被認為板之真實性質,非被認為單純的可思惟性,或妨害事情的缺乏。所以亞里斯多德乃更接近於如下那一種人。他們並不以為靈魂中有完全的觀念,却以為觀念之前提已經存在,故一與外界接觸,結果所得的現象,便成了『有觀念』的樣子,以為這就是人類觀念之本質的特色。主張這種學說的,譬如萊布尼茲,尤其是康德。表象之主觀的前條件,是我們全現象界的基礎。但這一點,洛克沒有十分注意。——關於如下那一命題『理性中無一物,一切有結果的都存於感覺』(萊布尼茲與洛克爭論時,再加上了一句:『*nisi intellectus ipse*』參看烏柏綱要卷三第三版第一二七頁。)我們須記住亞里斯多德在靈魂論卷三第七章第八章所說的話。托麥斯·阿奎那(*Thomas Aquino*)亦主張,人間的現實的思維,其最初發生,乃由於知性與感能的幻想相合作。但精神已在可能性上包含一切可思惟物。這個重要點,在洛克,是完全沒有意義的。「七七」關於國家應許自由發表宗教意見那一點,洛克亦有其先驅者,就中,必須特別指出者為托麥斯·摩耶(*Thomas Morus*)及斯賓諾莎。在這裏,他的重要地位,與其說由於獨創性,尚無寧說由於他對於適應新社會狀態的思想,能適合時代,作有結果的引伸。但對於無神論者及加特力教徒,他獨認為

應置於寬容規則以外，那可參看黑提訥卷一第「五九頁以下」〔七八〕要更充分的知道托倫特，尤其是要更充分的知道他的

最初作品基督教非神祕主義（一六九六年，此書與洛克密切相關，）可參看黑提訥十八世紀文學史第一卷第一七〇頁以下。

——『蘇格拉底的禮拜式』黑提訥又在同書一八〇頁提示了它的最特色。黑提訥還從此推知了英國自然宗教與共濟組合制（Freimauer-Bunde）的關聯，那是很正當的。那裏，尚可指出一特點，即托倫特顯然在哲學的宗教教義的意義上，把泛神論者的禮拜，認為是開化人的祕密社會的禮拜。民衆的粗雜的觀念，雖由未成年的兒童所成立，但若能由影響國家與社會，而使狂信成爲無害，則開化人所創導的禮拜，亦就得在相當程度上容認。上所云云，均主要表現在汎神論者之二重哲學之附錄內。附錄之第二章，有一段話，正引錄如下：『At cum superstio semper eadem sit vigore, etsi rigore aliquando diversas;

Cumque nemo sapiens eam penitus ex omnium animis evelle, quod nullo facto fieri potest, incassum tentaverit: faciet tamen pro viribus, quod unice faciendum restat; ut donibus evulsis et resectis unguibus, non ad lumbum quaquaversum necesse hoc monstrorum omnium pessimum ac perniciosissimum. Viris principibus et politicis, hac animi dispositione imbutis, acceptum reformi debet, quidquid est ubi vis hostio religiose libertatis, in maximum liberarum, commotioarum et civilis concordiae emolumentum. Superstitiosis aut simulatis superum cultoribus, larvatis dico hominibus aut mechanicose ruis, debentur dissidia, secessiones, mulctae, rapinae, stragulae, incarcerationes, exilia et mortae.』〔七十九〕致西倫拿的書信，倫敦，一

七〇四年，第二〇一頁，該處所引述的原理論上那一段話，見於書前說明之註，及第一卷第二章之初始：『Es kann nämlich sein, dass kein wirklich ruhender Körper existirt.』及一六六頁：『Bis jetzt habe ich die Bewegung solcher Körper auseinandergesetzt, welche nach einem unbeweglichen Centrum hingezogen werden, ein Fall, der kaum in der Natur existirt.』〔八〇〕致西倫拿的書信一〇〇頁。〔八一〕致西倫拿的書信二二一頁至二二三頁。〔八二〕致西倫拿的書信二三四頁至二三七頁。托倫特在這裏，反對恩比多立的進化原理，據我所知，他曾認真使用如下的例證，即，我們不能從單個字母之幾百萬度的混淆反覆，而說明 Aeneis 或 Ilias 之成立，亦不能從原子之無目的的遷返，說明一花一蠅的成立——這個議論是錯誤的，但是值得欣羨的。這是屬於公算的論範圍，但哈特曼的『無意識哲學』即以對此事之誤解為基礎。——托倫特在他方面，甚至於在最重要諸點上，都不贊成伊壁鳩魯的學說。他拒認原子與空虛的空間，並從而拒認獨立於物質以外的空間一般的概念。

## 第四篇 十八世紀的唯物論

### 第一章 英國唯物論及於法蘭西德意志之影響

近代唯物論之成爲體系，固初次出現於法蘭西，但英吉利終歸是唯物論世界觀的發祥地。在英國，唯物論世界觀的基礎，已爲羅吉爾·培根（Roger Bacon）及奧肯模（Occam）所準備好了。浮魯倫的培根，再稍爲首尾一貫點明晰點，便成了一個唯物論者了。他全然是他那時代那一國家的人。霍布士，近世最徹底的唯物論者，他所得於英國傳統者，決不較少於他所得於迦桑狄的表率與模範。牛頓與波以耳，固會給物質的世界機械以一個精神的建設者，但人們越能提示神的設計者而與宗教相和協，則關於自然過程之機械的唯物論的見解，便越根深蒂固。宗教信仰與唯物論這種奇特的混合，一直到今日，依然在英吉利維持。我們祇要提到法拉第（Faraday）就夠了。法拉第是一個敬虔的宗派心強的人；他的大發現，根本就應歸因於他在考察自然作用時賦有一種感能的生氣，在物理學化學上適用機械原理時能首尾一貫。

就連在十八世紀中葉，法蘭西唯物論者在大陸如此動搖人心的時候，英吉利亦有它自己的唯物論者。醫士大衛特·哈提勒（David Hartley），就在一七四九年，出版一部兩卷的著作，哄動一時。其書有

一奇特的標名曰『人類論，其組織，其本務，及其期待之考察。』<sup>二</sup>最主要者，乃指吾人未來生活之期待。內含一部分生理學，或稱爲心理學，又一部分神學；但最惹人注意者，爲後一部分。哈提勒對於神學問題，極有心得。他是一個牧師的兒子，他亦曾熱心於這種職業，但因懷疑三十九條，才投身於醫學。所以他在宗教事件上，是不贊成霍布士主義的，他亦不會欣賞過這種疑念。我們在他的著作上，可以發現他的缺點。他爲奇蹟辯護，爲聖經的權威辯護，他還評論死後的生活，不過他懷疑地獄刑罰的永遠性！這搖動了宗教政治的根蒂，而在其他其餘各種學說之上，漫佈異端邪說之黑影。

哈提勒在所著書的生理學部分，認人類思想與感覺之全部，出於大腦的振動，唯物論會從這種學說取得豐饒的滋養，是不可否認的。但哈提勒之敘述此種思想，並不牴觸正統派的教義。哈提勒很忠順地把人間分作兩部分：即肉體與靈魂。肉體是靈魂的工具；大腦是感覺與思想的工具。他以爲，其他諸體系亦假定精神上的變化，必伴以肉體上的相應的變化。但祇有這體系，會根據觀念聯合說，對於這種相應的變化，提供一個完全的理论。把觀念聯合看作精神現象基礎的學說，在洛克手上，就有了萌芽。但哈提勒之直接先驅者，却是一位牧師格伊君(Gay)。<sup>三</sup>他曾嘗試由聯想的共動，說明一切精神過程。這種學說，一直到今日，依然持續於英吉利。從來沒有誰懷疑過，聯想這種東西，在大腦中尚有一定的現象爲其基礎；更慎重地說，從來沒有誰懷疑，聯想之起，必伴有大腦的相應的機能。對於這種心理學基礎，哈提

勒所附加者，祇是生理學的理論；但就因此，他雖不自認爲唯物論者，我們亦須承認他是唯物論者。即在我們僅言大腦機能之廣漠的一般性的限度內，假定精神得隨意使用其工具，亦無何等矛盾。但我們如進一步研究這一般觀念，我們就知道，物質的大腦亦必服從物質的自然法則。無邪地陪伴思想而生之振動，亦不過是機制的結果，其運動必由於外界的刺激，且須按照物質世界的法則。<sup>[一]</sup>我們不能一躍而像康德那樣，大膽承認一序列的行爲，當作現象，便須服從絕對的必然性，當作物自體，便以自由爲基礎。但我們不可避免地應承認大腦的機能含有必然性，從而直接的結果，是在心理學範圍內亦有必然性。哈提勒容認這種結果，但他似乎在研究聯想學說多年以後，才不高興地承認它。所以，這問題，霍布士得公然明白的予以討論，萊布尼士亦不會在此發現與宗教相反的要素，唯物論者哈提勒却在此感到非常困難。他承認意志之實踐的自由即責任，藉以辯護自己；但他還更熱心，要證明他亦承認地獄刑罰之實際的永遠性，亦承認地獄刑罰的時期非常長，程度非常強，足夠威嚇犯罪者，使教會所預許的祝福成爲無限的祝福。

哈提勒的主著，曾譯爲法文，德文，但與原著相差甚遠。兩繙譯者，都認此書包含兩個種類不同的部分。德文譯者認神學部分爲最主要，故對於聯想的理論，祇有一個簡略的拔粹。<sup>[二]</sup>法文譯者却專注重生理學的說明，從而把神學丟了。<sup>[三]</sup>哈提勒的更爲大膽的承繼者蒲里斯提勒（Prichley），雖是一個神



學家，却步着法國譯者的後塵，在編輯哈提勒的著作時，同樣省去了神學部分。〔七〕蒲里斯提勒不絕與人論爭；無疑，他最受反對派攻擊之點，即是他的『唯物論』。但同時我們不要忽視了，他是全然依藉別的事情，來和正統派或保守派挑戰。他是非國教組合的說教師，處在這個地位的他，很有餘暇從事自然科學的研究。這件事是大家知道的。但有別一件事却是大家所不深知的，即，他是唯理論的最大膽最熱心的戰士。關於基督教之腐敗，他曾著書二卷以論之。當中，曾詳論基督的神性說。同時他又在別的著作裏，主張自然宗教。〔八〕他在政治上宗教上都是一個自由思想家。所以他不惜非難政府，尤其是非難教會制度及高教會的位置。我們很容易瞭解，這樣一個人，就使不提倡感覺是大腦的機能，亦一定會受人迫害。

但在這裏，我們仍可指出這位英國唯物論者別一種非常的特色。當時英國的無信仰派的統領或代辯者，與其說是唯物論者哈提勒，尚不如說是懷疑論者休謨（Hume）。休謨的見解，不僅破棄了唯物論，且根本破棄宗教與形上學的獨斷論。蒲里斯提勒却從目的論及有神論的見地，著書反駁他，好像當時德國的唯理論者著書反駁唯物論一樣。但蒲里斯提勒又攻擊自然之體系——法國唯物論的主著——雖然在那部書上，無神論的熱忱，顯然比唯物論的理論，更為着重。他對於這種攻擊，是非常熱心的。他像波以耳、牛頓、克拉克一樣，認世界為有意識的創造者的創作。他在這樣主張時，他的語調，是斬釘截鐵

的，十分確信。並且，他又像詩萊爾馬哈一樣，不斷努力純化宗教，除去混亂宗教的迷信，以復興宗教。<sup>[6]</sup>

哈提勒及蒲里斯提勒的著作，在唯理論的神學家甚多的德意志，亦很注意地被人閱讀了；但德意志人閱讀他們的著作，與其說重視他們的唯物論，無寧說重視他們的神學。反之，在法蘭西却沒有真誠敬虔的唯理論派，從而，這兩個英國作家祇有唯物論影響到法國。在這一點，當時的法蘭西並不需要進一步的科學的刺激。從前期英國影響出發，那裏已發展出來了一種精神，大膽飛越理論上的一切缺點，在自然科學的事實及理論之匆促建立的基礎上，達到極大膽的歸結。德·拉·麥托里與哈提勒同時著書；自然之體系曾爲蒲里斯提勒所反對。這兩種事情，很明白地說明了在唯物論史中，哈提勒及蒲里斯提勒，大體僅佔有微小的地位，雖然他們在英國唯物論思想的經過中，極值得注意。

像英吉利的國民精神傾向於唯物論一樣，法蘭西人所愛好的哲學，本來是懷疑論。敬虔的沙隆（Marion）及世界化的曼台（Montaigne），就推翻獨斷論一點說，是相一致的。他們的事業，又在迦桑狄笛卡兒創立機械的自然觀以後，爲拉·莫特·勒·維爾（La Mothe le Vayer）及庇爾·貝勒（Pierre Bayle）所承繼了。在法蘭西，懷疑論傾向的影響，是如此有力的承續下去了。所以，在十八世紀唯物論者中，就連那班自認爲最極端最堅決的，亦與霍布士的體系相差甚遠，似乎僅僅要使用唯物論來抑阻宗教的信仰。第德羅（Diderot）即在懷疑論的旗幟下，開始與教會宣戰；甚至於德·拉·麥托里，在十八

世紀法國人間算最密切地附和伊壁鳩魯的獨斷的唯物論了，但亦不免自稱爲庇倫主義者（Pyrrhonianer），稱曼台爲敢於思想的第一個法蘭西人。〔10〕

拉·莫特·勒·維爾是路易十四時代樞密院議員之一，是後來的奧林斯公的業師。在他的五篇對話中，他確曾犧牲神學以擡高信仰，且在說明哲學家的想像的知識和神學家的想像的知識一樣空洞無物的時候，他仍認懷疑爲歸依啓示宗教之一階梯；但他著書的語調，極不同於拔斯克爾。拔斯克爾的懷疑，結局乃與對哲學家的憎厭相融合；他對於信仰的尊敬，不僅是正直的，而且是褊狹的狂信的。我們知道，霍布士亦擡高信仰，俾可攻擊神學。如果拉·莫特不是霍布士，他亦定然不是拔斯克爾。〔11〕在宮廷中，他被認爲是無信仰派；他所以能維持他的地位，祇因他生活異常嚴肅，且富有遠慮，教養又較人優越。他的著作的影響，至少是適合於啓蒙的運動，他所享受的尊敬，尤其是上等階級對他的尊敬，又大大增加了這種影響。

當然，貝勒的影響，不知要更重要得多少。庇爾·貝勒——兩親都是新教徒，他在少年時曾一度改宗耶穌社派，但不久就再信新教了——因路易十四對新教徒施行嚴厲的法律，而被逐往荷蘭。當時荷蘭幾爲各國自由思想家所愛好的避難所。貝勒是笛卡兒派，但他根據這體系的主要命題所引出的結論，却和這體系的創立者不同。笛卡兒處處保證宗教與科學的一致，貝勒却故意指出它們的差別。他會

著歷史的批評的辭書，有名。在這書中，據福祿特爾所說，他從來不曾公然攻擊基督教，但他每一頁每一行都有意要喚起疑念。理性與啓示的對立，一看，似爲啓示的利益而決定了，但其實，他是有意要使讀者得到相反的決定。這本書的影響，總算儘可能是最大的了。他在這裏會把各種知識，說得最易於使人容認。這種知識的豐饒，吸引了不少學者。他對於科學問題的討論方法，又如此使人愛悅，所以，皮相的讀者亦不免爲其魔力所吸引。黑提訥說：『他的文體，有最高的戲劇的生氣，新鮮，直截，大膽，猛進，明白，急於達向目標。他表面上似乎不過巧於操縱主題，實則他對於主題，分析必至於最裏，檢討必至於最深。』『福祿特爾及法國百科學者（Encyklopädisten）所使用的辯論體裁，乃是從貝勒得來的，勒新（Lessing）的作風，似亦曾大受貝勒的影響，因爲他青年時代，對於貝勒很有研究。』

路易十四死的時候（一七一五年），近世史上起了一個顯著的轉點。那個轉點，對於國民之社會的及政治的命運，固甚重要，對於知識階級之哲學的思想方法亦甚重要。那就是英吉利與法蘭西的精神交接。那種交接的發展，既然如此突然，又復如此深刻。巴克爾在所著文明史中，曾以活躍的也許有一點誇張的顏色，描寫這種動向。他懷疑，在十七世紀終末之頃，有沒有五個研究文學或科學的法蘭西人懂得英文，都還是疑問。『三國民的虛榮心，使法蘭西社會輕視英吉利文化爲野蠻的欺瞞自己的；英吉利發生的兩次革命，當法國宮廷的壯觀及大王的勝利，尙足使人們忘記這種光榮，會犧牲多少國民幸

福才購買到的時候，亦僅足增進這種輕蔑的感情。跟着國王年齡的增加，壓迫增加，光輝却減少的時候，人民的愁訴與不平鳴更易聞見了。一切思想家，都提醒了一種思想，以為壓服在專制政治下的國民，已走上破滅的途徑。對英吉利的交通再開始了：好像以前的培根霍布士那一流人都在法蘭西完成其教育一樣，現今，法蘭西的聰明人，却雲集於英吉利，巴黎努力學習英文及英國文學。

在政治範圍內，法蘭西人亦在英國取得了市民自由與個人權利的觀念。但這種觀念乃與民主的傾向相結合。這種傾向，在法蘭西，不可抵抗的起來了。但這種傾向，正如德·托克維爾（De Toqueville）「巴黎所說，壓根兒就是這快要沒落的帝政的產物。同樣，在思辨範圍內，英國唯物論又與法國懷疑論相結合了；這種結合的結果，即是極端排斥基督教與教會。但在英吉利，却自從牛頓波以耳以來，基督教與教會都和機械的自然觀，保持着非常和解的關係。牛頓哲學竟能在法蘭西被用來完成無神論，是一件奇妙的事情，但不是不可說明的事情，但當其輸入法蘭西時，却竟有人證言，它對於信仰，一定比笛卡兒哲學更少妨害！

把牛頓哲學輸入法蘭西的，當然是福祿特爾。福祿特爾，就溝通英法文化那一點說，是最初的一人，亦是最多影響的一人。

福祿特爾的異常的活動，在今日，比在這世紀的前半，已經被人看得更為明白了。英國人和德意志

人，爭着在吾人精神生活上，對於這位偉大法國人，給予相當的位置，而不問其一切缺點。『杜·波以·勒伊蒙 (Du Bois-Reymond) 以爲，暫時蔑視福祿特爾的原因，『很奇怪但很明白，』即事實上『我們都多少是福祿特爾學徒，但不自知亦不自稱爲福祿特爾學徒。』』他以如此長的生涯，如此不倦的熱忱，如此情熱的獻身，以一切精神的武器，尤其是以可怕的嘲笑，來爭求理想的財寶——即寬容，精神自由，尊重人類，正義——但這種理想的財寶，對於我們，却像空氣一樣，成了自然的生活要素，我們只有在再有需要的時候，才會把它想起，——一言以蔽之，在福祿特爾筆下尙爲大膽的理想，在我們今日，已成了常套話。』(二)

牛頓世界觀得在大陸上爲人所確認，乃是福祿特爾的功績。那是大家早已有定評的。他對於牛頓的瞭解，他的獨立的行爲，他所須克服的困難的鉅大，亦是大家早已知道的。我們所要指出的，祇是牛頓哲學原理一書，不准在法國出版。這部著作，亦不得求助於荷蘭的自由！我們決不要假定，福祿特爾是把牛頓世界觀，當作攻擊基督教的武器來使用。我們亦不要以爲，他對於牛頓世界觀，曾加入刻毒的福祿特爾的諷刺。這著作，大體上是莊嚴的，靜默的，明白的，簡單的；其實，當中尙有許多哲學問題的討論，顯着怯懦，尤其在如下的場合是如此。即在萊布尼茲（他曾反覆顧到他的體系）比牛頓尙更大膽更首尾一貫的地方。關於神的活動我們是否必須假設其有充分理由之疑問，福祿特爾非常稱讚萊布尼

疵，因為他對於這疑問的答語是肯定的。照牛頓說來，神所以如此安排許多事物——例如行星自西而東的運動——僅因其願如此行爲，即僅因其神意。福祿特爾感到，克拉克用以反駁萊布尼疵的論據，尚不十分使人滿意。他遂努力舉示他自己的理由，以爲之支持。這時候，他正在意志自由問題上躊躇莫決。『二』後來，他在長期研究洛克以後，『三』曾有這樣一個顯明的見解，即『所謂自由，乃能行吾人之所欲，非能欲吾人之所欲』。這命題，如解釋正確，當與萊布尼疵的定命論及自由學說一致。但在一七三八年的牛頓哲學一書中，福祿特爾又表示他自己，仍爲克拉克的學說所拘束，以求十分的明晰。他以爲，不置可否的自由也許是可能的，但不是重要的。問題不是我能否祇憑我自己的意志而向左動或向右動，乃是卡托克 (Cartouche) 納底爾·夏 (Nadir Shah) 能否避免殺戮。這裏，福祿特爾的意見，當然和洛克及萊布尼疵一致，即，他們不能。但全問題，就是這個『不』如何說明。在人類品性中尋求責任心的決定論者，必否認人類能違反品性而形成一種持續的意志。如我們發現一個相反的場合，那祇足證明在這樣一個人的品性中，有一種被忽略的勢力，依然在睡眠狀態中，但能够喚醒。但若我們要依這方法決定關於意志的任何問題，那末，判決這表面上全然不關重要的案件，即判決古經院哲學的『決定力平衡』的案件，決非如福祿特爾所想像那樣不重要。我們祇有放棄這個幻想，才能應用科學原理到意志問題上來。

關於此等問題他的態度既然如此，他稱讚牛頓關於神及世界合目的性的見解，就毫無疑問，是很真誠的了。如何牛頓的體系會在法蘭西促進唯物論與無神論呢？

這裏，我們切不要忘記這新世界觀，曾使法國最優秀的頭腦，以最新鮮的興味，再考慮並再檢察一切在笛卡兒時代已經提出的問題。我們已經講過了笛卡兒對於機械世界觀的貢獻，我們以後不久還有機會講到這種事跡；但大體上，笛卡兒主義的刺激力，在十八世紀開初，就經消竭了。我們不能希望他對於法國諸學派，再有進一步的極大的影響，因為他已經爲耶蘇社教徒所懷柔，而適合於耶蘇社教徒的目的了。大思想的系列，究竟是在新活的原本下，抑是攙入許多傳統的偏見，而在混合物的形式下，給其同時人以影響，決不是一件無足重輕的事情。並且，人們的心靈究以如何的氣分與態度，接受一種新學說，亦決不是無關輕重的。但我們仍須大膽主張，要完成牛頓所建立的宇宙觀，最適合的環境，最適合的氣質，都當首推十八世紀的法蘭西。

笛卡兒的旋回運動，不爲數學的理論所確證。數學是牛頓博得勝利的記號。杜·波以·勒伊蒙很正確的說，福祿特爾的影響，在於使紳士淑女的優雅的社會歸化於新世界觀。『范台尼爾(Fontenelle)的月，被福祿特爾的原理，從貴婦人的化粧室驅逐出來的時候，牛頓對笛卡兒的勝利，才可說在法蘭西完全了。』說牛頓理論之得確證，乃依一位法蘭西人的計畫而成就，決不祇是民族虛榮心的滿足；[10]



在引出這大變化的最基礎上，我們又發見了，法蘭西人的數學感，依着牛頓的影響，受了強大的刺激。十七世紀的偉大現象，以增大的光輝復活了；在波斯克爾及浮馬特（Kennart）的時代以後，又偕着茅卜杜斯（Mauricius）及達蘭保（D'Alembert），發生了一長列的十八世紀的法國數學家，直到後來，拉普拉士才放棄創造者的假設，而引伸出牛頓世界觀的最後結論。

福祿特爾雖在其他諸點上都是過激論者，但終不會引出此種結論。他固不承認其師牛頓及克拉克要與教會和睦，但對於形上學這兩大思想，他終生都是很忠實的。我們不能否認，這個人雖以全力推翻教會的信仰，雖首倡『corusez Pinfame』（戰勝污辱）那種有名的學說，但仍不免竭力支持純化的目的論，他也許比任何一個英國自然宗教論者，都還更真誠地，討論神的存在。在他看來，神是一個卓越的藝術家，而按照賢明的合目的性的理由，創造世界。福祿特爾後來無疑發生了一種更暗黑的見解，寧願描寫世界上的惡，但最不合於他的精神的，依然是自然法則之盲目支配說。〔三〕

福祿特爾不欲成爲唯物論者。他的思想，曾在『神不存在，但人們必須假定神存在』一語顯著表示出來。他曾反覆歸到這個思想上來。可見康德的見地，在他心中，已顯然有粗雜的無意識的萌芽。康德說，我們要以神的存在爲道德行爲之基礎。福祿特爾以爲，認無神論國家有成立可能的貝勒，如得五六百農民受其統治，就會馬上宣說神的報應。這話固近於開玩笑，但若棄其輕浮，我們就當承認福祿特爾

的真正見解，已包在此中，即爲維繫道德與正義，神的觀念乃是不可缺少的。

現在我們瞭解了，福祿特爾是眞反對無神論聖經即自然之體系，但不像盧騷那樣瘋意的熱狂。福祿特爾更接近於人性論的唯物論。在這點，洛克是他的嚮導者。洛克對於福祿特爾全部哲學，似曾發生最大的影響。洛克自己在這點，是全未予以決定。他雖主張人類全部精神生活都從感官的活動流出，但他對於如下的問題，却全未予以裁答，即接受感官所供材料的，是不是物質；進言之，物質是不是能够思惟？有一種人常常以爲，物質的本質即有廣延者的本質，與思惟的本質是互相矛盾的。洛克反對着這種人，却以爲，如主張思惟的物質是不可能的，那就無神了；因爲，如果神願如此，他就可以由他的全能，創造一種能思惟的物質。這種見解，顯得有些淺薄。但這種神學的轉向，却頗爲福祿特爾所愛悅，因爲，在與信徒爭論時，這是一個很滿人意的支點。福祿特爾對於這問題既如此熱心，所以再不能像洛克那樣不予以決定，而必須在唯物論的意味上予以裁決。

關於英吉利人，他在倫敦書翰中說：「我是肉體，所以我思惟；此外我不知道什麼。一件事情，既然很容易委歸於我所熟知的唯一有結果的原因，爲什麼硬要把它委歸於未知的原因呢？事實上，除了抱不合理的無神論思想，還有誰敢確言，創造者不能予物質以思想與感情呢？」

當然，形式更爲嚴密的唯物論，是難於這樣主張的。福祿特爾相信，人們倘非失去健全的常識，就不

致於假定，單是物質的運動，已足產生有感覺有思惟的東西。〔三〕所以，爲要使物質能够思惟，不僅創造者是必要的，並且，創造者亦不能像霍布士所說那樣，單由物質的運動，即可在物質中生出思惟。他以為物質有一種特別的力；這種力，照福祿特爾說來，雖然不是運動，但總可在隨意的行動中生出運動。如此看待物質，就成了物活論（Hylozoism）了（參看第一篇註一）。

我們已經有勢力保存法則。所以，從純理論的觀點說，嚴密的唯物論與物活論之間，實有頗大的差別。前者能與那法則相調和；後者則不能。康德宣稱物活論是一切自然哲學之死滅。〔三〕顯明祇因爲物活論會把機械自然觀破壞。在評論福祿特爾時，過分看重這種區分，當然是不正當的。對於他，有些結論，比原理還更重要。他的觀點所以如此，乃因他對於基督教的信仰，對於以信仰爲基礎的教會的權威，持有一種實踐的關係。他的唯物論，跟着他對信仰的攻擊日益強烈，而日益強烈起來。然無論如何，他對於不死問題總是沒有弄得明白的。就純理的理性說，不死是無可容認的，就實踐的理性說，不死却是可以容認的。福祿特爾即躊躇於這二說之間。這不免使我們想起康德。在康德，不能由悟性證明的教義，都被視爲道德生活的豫想及基礎，而被保持着。〔四〕

在道德哲學上，福祿特爾亦受英吉利的刺激，但他的典據已不復是洛克，而是洛克的學生沙夫慈伯里公爵。沙夫慈伯里公爵因對於十八世紀德意志諸主要思想家有深切影響，故特使吾人感到趣味。

洛克在道德範圍內亦否定生得的觀念；霍布士所導入的善惡相對說，爲他所極力通俗化了。他曾從各種遊記搜集材料，以說明如何明格里安（Mingrelion）人活埋其兒女，不稍示憐恤，如何道與賓納波人（Tupinambos）相信他們可由復仇而登天堂。〔三〕福祿特爾有時亦能使用這種記載，但這種記載，決不能搖動他對於下述那個原理的信念，即正與不正的觀念，在其最內的根蒂上，隨處是同一的。這種觀念，雖非當作已充分形成的觀念爲人所生得，但至少在出生時已有這種觀念的素質。好比人雖到後來才學走，但生來就是有腿子的。一個人在出世的時候就有分辨正與不正的器官，他的精神的發展，又必然會促動這種器官的機能。〔四〕

沙夫慈伯里爲人，富有理想主義的熱情，抱有詩的世界觀，他的世界觀既有純粹的美感，而對古典的古代又有深刻的把握，故特宜於影響德意志。在這時，德意志已趨向國民文學之最豐富的發展。同時，法蘭西人亦在他那裏取得了充分的營養。當然，曾發生影響的，不祇是實證的學說——例如說，對於德的熱情，各個人腦中都有自然的萌芽。但我們還是第一次知道研究這種學說。洛克，乃在不利的意味上，認『熱情』（Enthusiasmus）爲狂信及自負心的源泉，爲過熱的大腦之有害的產物，完全相反於理性的思惟。〔五〕這種看法，完全適合於他的凝固的無趣味的散文的全部世界觀。洛克完全受指導於他的悟性，沙夫慈伯里却在更優良的情狀下，受指導於他的詩感。他在藝術之上，美之上，尋得了某種在洛

克心理學上毫無地位而爲他所蔑視的東西。這種東西的價值與品位，在他看來，是毫無疑問的。這種東西，在全範圍內投射着明晃晃的光線。沙夫慈里雖不否認熱情往往生出狂信與迷信，但他又在其中發現一個源泉，以爲人間精神所顯示的一切最高貴最偉大的東西，亦從這個源泉流出。人間道德，是由此起源的。宗教亦是從此起源的。這所謂宗教，當然統指善的和惡的。在不幸時節安慰人類的宗教，固包括在內，在火刑積薪上點火的復讎的女神，亦包括在內。心情對於神所做的最純潔的高揚，固包括在內，人性的高貴性所受的最卑劣的冒瀆，亦包括在內。他和霍布士一樣，主張宗教與迷信是互相連結的，但其間之隔牆，已不復是巨靈的粗劍，而是——美的判斷。氣質好的，快活的，愉快的人，爲他們自己，建立高尚的崇高的自由的<sup>3</sup>好意的神；陰鬱的，發怒的，不平的人，即建立憎厭的復仇的神。

沙夫慈里伯以基督教列在快活的氣質好的宗教那方面。但他對於歷史的基督教，曾予以如何的攻擊呢！對於教會制度，曾予以如何嚴厲的非難呢！對於信者所稱頌的傳說，對於被他們認爲神聖且無議論餘地的傳統，又曾予以如何不容情的責罰呢！

沙夫慈里伯在其他諸點上雖極稱讚其師洛克，獨關於其宗教觀，則表示責罰，然他所責備者，非洛克個人，乃爲英國全部自然神教徒。他根據霍布士哲學，予他們以共同的非難。其中，特別指出了英國自由思想家大多數，對於宗教之精神及本質，都抱着內心的嫌惡。但洛克著作的出版者，却以爲他有轉用

此武器以攻擊其敵人的權利；他爲洛克的正統派辯護，又稱沙夫慈伯里爲『對啓示的宗教之冷笑的無信仰者，及道德上極端的熱情家。』〔二六〕

這個人並不是全然錯誤的，如果我們從僧侶的見地（視教會之典據高於其教義之內容）予以判斷，那就更加不是全然錯誤的。但我們可以遙進一步，說：沙夫慈伯里在心內是比洛克更接近於宗教，但不瞭解基督教的特別精神。他的宗教，是能保持優美氣質的快活的人的宗教。他的世界觀，被稱爲貴族主義的世界觀，但我們必須附帶聲明，或不如修正其說曰——他的世界觀，是天真無邪的、處境優裕的、以自身水平線爲人類水平線的、兒童的世界觀。基督教會一度被稱爲孤苦貧民的宗教，但同時，根據歷史的明白辯證，基督教又是下述那一種人的宗教，那種人認貧苦是上帝在此世間立下的永久制度，他們特別喜歡這種神的制度，因爲那是他們自己境遇優良的天然基礎。蔑視這假設的永久制度，在某情況下，無異是最激烈的直接的攻擊。再者，我們這裏所以要注意沙夫慈伯里及於勒新（Tossing）赫爾（Herler）席勒（Schiller）諸人精神的影響，乃因要說明，從素樸的樂天觀，到如此形成世界使其與此樂天觀相應的看法，其間相距並不遠。

沙夫慈伯里最近有一位傳記家，三曾明白指示有兩個極端，和他相反對，一方面是蜜蜂寓言的作者孟德維爾（Mandeville），他方面是正統派。這兩極端，藉由這種情勢，發生了顯著的結合了。不過，孟

德維爾這個人既是罪惡的辯護者，同時又是高教派教會的擁護者，這是我們必須要正確理解的。孟德維爾反對沙夫慈伯里說，真正的德，乃依存於自我的克制及自然性向的抑壓。他這樣主張時，他的意思，不是制服他自己和他自己的性向——因為如果此等性向不努力追求無限的滿足，一切商業交通都將陷於停滯狀態，國家必定會滅亡！他所指的，乃是勞動階級的自利心及情慾，因為「適度的生活和不斷的」工作，乃是貧民得到物質幸福的道路，亦即是國家進於富強的道路。」[101]

如果我們記着，沙夫慈伯里不僅攻擊火刑與地獄，奇蹟與破門，而且攻擊說教壇及宗教問答；並記着，他曾以得僧侶的誹謗為無上名譽；我們就不難知道，福祿特爾所取受於沙夫慈伯里的地方，究在何處。說沙夫慈伯里哲學之實證的特色，於福祿特爾有影響，當然不錯；說福祿特爾思想上可作為康德見地序曲的某一要素，根本可溯源於沙夫慈伯里，當然亦是不錯的。

當然，沙夫慈伯里世界觀的實證的特徵，及於第德羅的影響，比較及於福祿特爾的影響，還更有力。這位十八世紀精神運動的大領導者，有徹底的熱狂的性質。羅生克郎茲（Rosankrauz）會活躍地描寫他的矛盾性格及無組織的文學活動之弱點，又以光彩的筆，發揚他天性上的情熱的天才。「我們把第德羅和蘇格拉底一樣看待，說他的學說，表現於著作上者少，表現於言辭上者多，並且說從攝政時代到革命時代那個時期發展的各階段，都曾實現在他身上，我們才算瞭解了第德羅。第德羅和蘇格拉底

一樣，有不可思議的魔力。他又像蘇格拉底一樣，必須自拔到真善美的觀念，才自認爲已經完成。如他自己所說，他的歡欣鼓舞，會形之於外表，他前額中央的髮會動起來，他四肢會震蕩起來，而第德羅亦祇在這種歡欣鼓舞情態中才能表現真的第德羅，他像蘇格拉底一樣，能以滔滔的雄辯，感動一切聽衆。」  
「這樣一個人，不僅會對沙夫慈伯里的『道德家』——『對於永遠的美之酒神的歌，貫通全世界，並結合一切表面上的不調和，而成爲深切的高調的調和之酒神的歌』（黑提訥語）——抱着情熱；就連嘉德孫（Richardson）的小說，其道德傾向雖平凡單調，亦會因技術之生動活潑，使他生出熱情的稱歎。他的見地雖在不絕變化，但他對於德及其在吾人精神性質中的深基礎，却抱持不搖的信念；這是一個固定點，他努力要使它和他理論思惟中表面上極相矛盾的要素相結合。

第德羅是如此堅執地被認爲法蘭西唯物論的首領與指導，至少，被認是引伸『洛克感覺論』爲唯物論的第一人，所以我們必須在下一章根本清算黑格爾極端輕視年代紀的組織癖。那對於十七世紀十八世紀的哲學，比對於任何時代的哲學，都更引出了混淆。我們所根據的，祇是這幾種單純事實，即在人間機械論出版之前，他依然不是唯物論者；他的唯物論的發展，僅由於和何爾巴哈（Holbach）周圍諸人相交際；其他法國著作家如茅卜杜斯，洛賓訥（Robinet），甚至於拉·麥托里，對於第德羅的影響，比較第德羅對於任何著名唯物論者的影響，都要更爲決然的。我們是參考一種明晰的理論的見



地之採用，說『決然的』影響——因為第德羅所引起的鼓舞激勵的影響，也是很為重要的；因為，在這一沸騰的時候，各種革命傾向是會發生相互影響的。第德羅熱心讚美道德，攻擊道德基礎的思想仍可在別人心中覺醒過來，——雖然他們兩人的心都充分厭惡僧侶的道德，都痛恨僧侶統治下人類的屈辱。福祿特爾雖鼓勵無神論者，但又辯護神的存在，因為他主要的任務，即是奪取教會對於被濫用被曲解的神學的獨佔權。那時候，對於一切權威，有繼續不斷的攻擊，在這不斷的潮流中，聲調無疑會越來越激烈。其領導者才終於利用唯物論，同着無神論，使其成為反宗教的武器。但無論如何，在運動的最初期，唯物論的首尾一貫的理論的體系即已完成，不過運動的領導者依然抱持英吉利的自然神論，或自然神論與懷疑論的混合物。

第德羅所以有此鼓舞激勵的能力，應感謝他的稀有的文學天才和描寫的非常有力。他著有多種獨立的哲學著作，又從事不倦地著作大百科全書。後者尤可表白他的能力，固然，第德羅不常在百科全書中表示他自己個人的意見，但在百科全書着手著作的時候，他亦還未有無神論和唯物論的思想。自然之體系固有很大分出於他的手筆，但以下那一件事，亦毫無疑問，即不是他推何爾巴哈進到極端，而是何爾巴哈以其堅決的意志，明晰的平靜的耐久力，把這位天才家束縛到自己的路上，並使他接受自己的思想。

當拉·麥托里著作靈魂自然史，公然宣佈其唯物論時，第德羅尙全然立在沙夫慈伯里公爵的立場上。他在價值及德論中，會緩和其原有的鋒銳，而在註解上，反駁他所認爲過激的見解。這也許是慎重的先見，但他對自然秩序（他後來又和何爾巴哈共同予以攻擊）的辯護，對無神論的反駁，則在後一年著作的哲學思想一書中，是同在這裏一樣誠實。在哲學思想一書中，他的意見依然根據牛頓所導出的英吉利的目的論，以爲給無神論及唯物論以最強大的打擊的，即是近代的自然研究。顯微鏡的奇蹟，乃是神的真的奇蹟。蝶之羽，蠅之眼，足以粉碎無神論者。但同時這裏又流着別一種全然不同的空氣。傍着無神論之哲學的破壞，滾滾湧出了一個最豐富的滋養料，以營養社會的無神論。爲簡便的目的，我們說，這種無神論，是否定且非難現社會組織，國家，教會，家庭，及學校所承認之神的。

第德羅表面上似僅僅攻擊不寬容，「因爲他看見了關在地獄般的牢獄內的死屍，聽見了他們的呻吟愁訴。」但這種不寬容，乃與神的流行觀念相關聯！第德羅會問：「此等不幸的人，究竟犯了什麼罪？那個人使他們忍受這種苦悶？他們所觸犯的是神。那麼，誰是這個神？全善的神。哈！一個全善的神，高興自浴於淚中？我們必須知道，人民不是畏敬神，祇是對神恐懼。試看看這位最高存在物的圖象，他易怒，他急於復仇，他所要殺的人遠多於他所要救的人，那怕最正直的心，亦定然願意沒有這樣一個神存在。」

這種斷然的辭句，比人間機械論任何章節，亦對當時法蘭西社會發生了更強有力的影響；全然離開思辨的理論不說，一個人如在唯物論中祇看見對教會信條的反對，他要把第德羅稱為唯物論最大膽的一個代表，是用不着等候達蘭堡的夢的出版（一七六九年）了。本書（即唯物論史）雖為著者之計畫與目的所驅，有時，在嚴密的唯物論之外，還得考察許多相關的見解，但促進這種混淆，總不是我們的任務。

在英格蘭，貴族的沙夫慈伯里，得平靜地秤衡復仇的神，從而發覺他的缺欠。在德意志——那自然後了許久了——席勒亦要求從神殿把祇給人類以苦悶以眼淚的神驅除出去。『知識階級，有力樹立一個更純粹的神的觀念，用以代替被他們推翻了的神的觀念。但對於民衆，尤其是對於法國的加特力教徒，復仇的神即是愛的神。就那種宗教說，天堂與地獄，祝福與咒詛，竟在一種神祕的統一與刻板的傳統觀念上，互相結合了。』第德羅從黑暗一面描寫出來的神，祇是他自己的神，即是他所信賴，他所恐怖，他所日常尊敬的神。這個圖像，好像異教徒的神會一度為波尼拂斯所破壞一樣，是可以破壞的，但要由筆尖把它破壞，並以沙夫慈伯里的神為之代，却是不可能的。同一滴溶質，投在不同的化學液中，可以發生極不相同的沈澱。第德羅早就實際為擁護無神論而戰了，雖然他依然在學理上破壞無神論。

在這情勢下，對於他的唯物論的性質，要更詳細的予以研究，並沒有多大的歷史的意義，但為批判

唯物論而簡單討論他的見解，亦未始毫無用處。他的見解，不經充分解釋，單就最明顯的一目瞭然的特徵說，就可說是唯物論的一種修正，那是新的。在這種修正上，從德謨克利特到霍布士原子論所受的重要抗論，顯然是避免掉了。

我們會屢屢說明，古代原子論不以感覺歸原子，但以感覺歸於小胚種的組織，但按照原子論的原理，這種小胚種的組織，又不過是原子（單獨的說，那是不能感覺的）之特殊的空間結合。我們會講過，就連迦桑狄竭畢生之力亦不能征服此種困難。我們又講過，霍布士雖斷然把某種分子運動和思惟，看作是同一的事物，亦不會把這個困難改良。這裏，除了認感覺為最小分子的物質的特性，殆沒有第二條路可走。洛賓訥在其『自然論』一書（一七六一年）中，就是這樣做的，不過拉·麥托里一七四八年的人間機械論却尚依然保持老魯克理底斯的意見。（二四）

洛賓訥的奇特的體系，富有空想的要素和粗野的假設，有時被認是萊布尼底單子論之曲解，有時被認是謝林自然哲學之序曲，有時又被認是純粹的唯物論。最後一種看法，才是正確的，不過，我們讀他的書全篇不會知道他是站在什麼立場上，却亦是一種事實。洛賓訥予一切最小分子以生命與精神；在他看來，就連『無機的』自然之構成要素，都是生的胚種，雖無自我意識，但自身具有感覺的原理。但就連人類（那又是康德學說一個重要的要素）亦祇知他的感覺，不知他自己的本質，不自知其為實體。

洛賓訥全書都承認這兩個原理——物質之物體的原理和精神的原理——是互相影響，好像最放縱的物活論那樣主張。但突如其來，我們又看見了下述那個簡單且極重要的解釋，即精神對物質的作用，不過是物質的印象之反動，在這種反動上，機械之（主觀的）自由意志的運動，其起因不外是機械之有機的（這其實是機械的）活動。『言這原理，就這樣，無何等誇示地，首尾一貫地引伸出去了。例如，如果有一種感官的印象，刺激靈魂去欲望某種事物，那其實不過是大腦中觀念纖維對欲望纖維發生了機械的作用，從而發生制約的活動；並且，如果我為實現我的欲望而伸出我的手來，那其實又不過是自然過程之嚴密的機械的結果——那從大腦出發，經由神經與筋肉，而使手臂運動——之內部的主觀的方面。』(三六)

康德會非難物活論，說物活論是自然哲學之死滅，但他這種指摘，不能射到這個見地。勢力保存的法則，用我們現代的話來說，已由洛賓訥應用到人類一切現象上來了——從感官的印象，通過大腦機能，而至於言語行為。他很巧妙地，把這種學說，和洛克福祿特爾的自由意志說相結合了：即，所謂自由，是能行他所欲，不是能欲他所欲。我的手臂的運動是自由意志的，因為其運動依從我自己的意志。客觀地考察一下，此意志作用之生起及其與結果之關係，一樣是自然必然的。但就主觀而言，這種自然必然性就消滅了，存下的祇是自由。在主觀方面，意志僅依從有精神性質的動機，但此動機，在客觀方面，又受制

約於相應的大腦纖維之必然過程。

這裏我們又看見了，徹底的唯物論，常常鄰近於唯物論的限界，略一懷疑物質及其運動之絕對的實在性，我們就有了康德的見地了。康德以爲這兩個因果系列——依外部必然性而行的自然的因果系列，及依自由與精神動機而行的經驗意識的因果系列——都不過是第三個因果系列的現象。這第三因果系列的真正性質，尙非吾人所能認識。

洛賓訥著作出版以前許久，第德羅即已傾向於這樣一種見解。茅卜杜斯一七五一年在一篇假名的論文中最先說到感覺的原子，第德羅即在自然說明的思想（一七五四年）反駁這個假定，他的反駁方法，教我們覺得他是十分明瞭這問題。不過，這時候，第德羅依然抱懷疑論的立場，茅卜杜斯的研究，大體上似乎沒有發生很大的影響。〔三〕

第德羅在採用洛賓訥的見解時，未嘗不會感到這種修正的唯物論，依然有弱點。〔三〕在達蘭堡的夢一書中，夢想者曾反覆敘述此點。事情是簡單的。我們既承認原子有感覺，但這感覺又如何綜合而成爲意識的統一呢？——此難點決不是心理學的。因爲，如果感覺是像調和音系中的音一樣相互交流，我們就可想像要素的感覺之總和怎樣，可以提供意識之最豐富的最有意義的內容。但是，感覺如何經由空虛的空間，而在原子與原子間互相交流呢？夢想的達蘭堡，即第德羅，並沒有回答這個問題，他不過設

想，這感覺的分子，相互間會發生直接的接觸，並從而形成一種連續。但這必在概念上放棄原子論，從而放棄烏柏衛晚年在內教哲學上所贊成的那種唯物論。〔五〕

現在我們進而考察英國唯物論及於德意志的影響。但我們且先簡單考察一下，德意志本身曾在這方面有怎樣的成就。那成就是非常小的。其所以如此之原因，與其說是熱情的唯心論占着優勢，不如說是宗教改革大門爭後，德意志政治紊亂，道德淪亡，從而精神虛脫，以致於一般墮落。其時，其他各國均呼吸着新的精神自由的空氣，獨有德意志却在獲得這自由的鬥爭中，成了犧牲者了。沒有什麼地方的凝固的獨斷論，還比德意志的新教徒，更為狹量。從而，自然科學特陷於苦境。『新教僧侶，反對採用改正的克里哥林曆，僅因這種改正，倡於舊教的教會；按照杜賓根元老院一五八三年十一月二十四日的意見，基督不能與惡魔（Belial）及基督教反對者合為一。克蒲勒，天文學的大改革者，曾於一六一二年九月二十五日受斯杜特加宗教裁判所勸告，須克制他的過於思辨的精神，並在一切事件上以神的名稱來修鍊自己，切不可不必要的穿鑿，躊躇，註解，來混亂基督的聖經及教會。』〔六〕

威吞堡大學教授生納德（Semmel），竟在德意志諸物理學者間介紹原子論，在我們看，好像是一個例外。但這個革新，不但無大益於物理學，且不能引出一種傾向唯物論的自然觀。宰勒說，『形式上與德謨克利特的原子論無根本差別的』原子論，在德意志諸物理學者間，有一長時期佔着這樣重要

的地位，所以萊布尼疵亦宣稱，那不僅使人們忘記勒瑪斯主義（Raminism），且大大破壞了巴里伯提特學派的學說。不過，我們很可以猜想，萊布尼疵的話，未免誇張。至少，生納德自然科學概要（一六一八年威吞堡版）中原子論的痕跡很不顯著，所以，他的全然以經院哲學為基礎的見解，為原子論的異端所擾亂者較少，為他從巴勒西爾索斯（Paracelsus）借來的要素所擾亂者尚較多。

此時，在法蘭西有曼台拉·莫特·勒·維爾，貝勒提倡懷疑論，在英吉利有培根，霍布士，洛克提倡唯物論及感覺論，在某一意義上，那都形成了一種國民的哲學了，而德意志却依然滯留在玄學的經院哲學的老家。對於貴族的粗野，伊拉斯瑪斯（Erasmus）曾痛快地予以「半人半馬怪物」之綽號。這種粗野，絕對不能在社會文化的基礎上，像英吉利那樣，建立一種完全的哲學。法蘭西日益活動的不穩的沸騰要素，德意志亦不是全然欠缺，但因宗教的見地佔了優勢，這種要素遂扭向極為錯綜同時又極為悲慘的路上了。宗派的分裂，就在無限的無任何耐久結果的鬥爭中，把國民的最善的力消磨盡了。諸大學，佔有講壇和教椅的人，是一代不如一代。梅倫克登為再生亞里斯多德哲學而起的反動，在此輩人手下，引出了一個異教排斥運動，那不禁使我們想起中世紀的黑暗時代。笛卡兒哲學，除了在小杜伊斯堡，即難尋得任何安全的養育所，因小杜伊斯堡為開明的普魯士王所保護，得享受荷蘭精神自由的空氣。我們講過，笛卡兒輩均依辯護的形式，予亞里斯多德哲學以曖昧的攻擊。這種精神，是很重要的。但是，就



連十七世紀結末之頃，笛卡兒哲學，亦還保有這種精神。不過，那已逐漸消滅了；在這世紀終末之頃，許多人都覺得有一個更好的時代快要來的時候，我們却發現了無數的非難，說笛卡兒哲學在宣傳『無神論』。正統派的人，是在這時候，隨時準備向無神論攻擊；但很顯明，爭自由的人們在德意志，已經牢牢墨守着一種已經與法國的耶穌社教徒成立和解的教義。〔三一〕

在德意志，斯賓諾莎的影響，幾乎和笛卡兒哲學的更深的影響，同時顯著起來。在對經院哲學及正統派的鬥爭中，斯賓諾莎學徒不過是極端的左派，他們在斯賓諾莎學說之神祕要素泛神論要素所能容納的限度內，遂因而更接近於唯物論。德意志的最重要的斯賓諾莎主義者，是佛里特里克·威廉·斯托齊（Friedrich Wilhelm Stosch），他著有理性與信仰之一致一書（一六九二年），此書曾惹起非常的評判與忿怒，著者因隱匿於柏林，曾受五百台累罰金之威脅。斯托齊直率地否認靈魂的非物質性，且進而否認靈魂的不死性。『構成人的靈魂的，是血液與分泌物之適當的混合物，那經由完全通管而流出，且能生出各種隨意的和非隨意的活動。』『精神是人類的更好的部分，那是人類用以思惟的。那由大腦及無數器管所構成，由纖細物質之合流與循環而有種種變形，並且這種纖細物質亦同樣有種種變形。』『顯明的，靈魂或精神的本身及其性質，都不是不死的，且不能離人的肉身而存在。』〔三二〕

關於一般反教會信條運動的發展，尤其是關於唯物論見解的發展，英吉利人的影響，要更普遍而

痛切。一六八〇年官房長科爾托爾特 (Korholt) 在居爾著作大驅徙時，就指屈柏勒的侯爾巴特 (Herbert von Cherbury)，霍布士，斯賓諾莎為基督教真理三大仇敵。〔註〕此三人中，就有二位是英吉利人。其中一個，是我們早已認識的霍布士。侯爾巴特（死於一六四八年）是『自然神學』即反對天啓信仰主張理性信仰的最老而又最有勢力的代表之一。他和霍布士在德意志究會發生如何的影響，我們可以參看根特 (Gente) 發行的宗教騙術撮要一書。那部書也許不是十六世紀的作品。〔註〕那多分是這時候的作品。在這時候，官房長科爾托爾特正努力轉用敵人的武器來反對敵人。這種大抵已被忘却的自由思想家的研究，曾有如何的多產性，可由如下那一事實說明之，即官房長謨斯痕 (Mosheim) 死於一七五五年，曾搜集這種稿本，不下七種之多，那都是笛卡兒斯賓諾莎死後，從而亦是侯爾巴特霍布士死後那個時期著作的。〔註〕

英吉利人的影響，在下述那一本小書上，表示得最爲明白。那本小書，完全屬於唯物論史。但因爲最近諸文學史家，對於那本書均不會予以適當的評價，且爲他們大多數所不很知道，所以我們喜歡在這裏加以詳細的論列。

那就是關於靈魂本質的通信集。那在當時會引起如此的評判，而從一七一三年以來又會重版數次，受多種反駁與評論，甚至於使傑拿大學一位教授著一專書來反駁。〔註〕那書包括三篇演講辭，據稱

是由兩個人著作的，還有第三者一篇長序。作序的人，稱一七二三年版爲第四版，他見前幾次版本未被沒收，曾表示十分驚訝。Leibniz 威勒爾（Wolton）在假名辭典一書中，曾謂此書作者爲 J·C·威斯特福爾（Westphal）德里茲（一位醫生），及 J·D·霍謝西爾（霍謝生，威吞堡大學哲學助手）〔？〕奇怪得很，前世紀還有人認二位神學家羅雪爾及畢謝爾爲此書的作者。後者是熱烈的正統派，當然不會和一個『無神論者』通信——所謂無神論者，在當時，乃泛指笛卡兒學徒，斯賓諾莎學徒，自然神教徒等等。羅雪爾是一個物理學者，我們如根據內部的理由，亦正可說，第二封（反唯物論的）書簡，是他寫的。但在這場合，誰是唯物論者，即誰是第一信第三信（不是全書）的作者，却依然是莫大的疑問。〔五〕此小書，很適合於那時代的慘憺現象，是用一種很可怕的文體寫出來的——內中的德文，攪雜着拉丁文和法蘭西文的斷片，並表現一種機智的精神和徹底的思想。此思想，如在古典的形式上，出現於十分自信的民族間，也許能夠像福祿特爾的著作一樣引人注意。但這著作的形式，却指示了德意志散文價值之零點。其著作的時代，乃是一切著名自由思想家均從法蘭西人貝勒學習的時代，最初數版尙爲人所愛讀，但不久就爲德意志人所棄置了。著者本人，似亦十分意識到了這種情況，因爲他曾說：『我用德文起草此等書翰，當不致被認爲不當，因爲我並不設想它們是 *Aeternitata*。』著者曾讀霍布士，但正如他自己所說，那是『爲的別個目的；』關於法蘭西的啓蒙學者，他還什麼也不能知道。〔五〕一七二三

年，（即此書出版的年度，）第德羅還才出世，福祿特爾還才十九歲，因曾爲詩譏嘲政府，第一次被囚於巴斯蒂獄。出版者在此書翰的緒言中，既已證明了一切古哲學的誤謬，（即笛卡兒哲學，亦包括在內，）說明了物理學近頃已從形上學取得其第一位置以後，即進行考察如下那一般的論爭，即我們是否要把一切新觀念和一切舊的殘存的權威一同打倒，或一同攻破。

『有些人介紹我們自己於 *juxta caplum vulgi eronei*，別一些人又 *par tout* 主張要爲自己所信爲真的，貢獻其自身。對於這爭論，我沒有解決它的聰明。但在我看，平常人當會漸漸更聰明起來：同時，我又看見了，不僅下等人是偏見很重的，即所謂學者亦如此。除偏見是很困難的，因爲畢達哥拉斯學徒的獨斷的定言 (*cathegoria*)，乃是許多哲學家掩飾無知的一件很好的外套。』

『在一千個例中，舉一個例來說罷，即靈魂問題。這可憐東西曾忍受多少的變遷呢，整個人身都被人指到了。有人把它放在大腦中，相信此說者甚衆。有人把它放在松子腺中，奉此說者亦不少。但別一些人，又認此居處太窄了，而把它放在 *Quantivis corporis partem*，放在全身體中。理性雖將告訴吾人，如果真是這樣，身體有多少部，分就會有多少靈魂，但七十五歲的曾任二十年大學校長的教授先生，總有許多愚民在背後附和着。』

『又有人把它放在心臟，使它與血液共循環；別一些人把它釘在心室；還有別一些人，把它看作是

不安靜處的可憐的門役。』

『當他們談到靈魂本質時，情形還更壞；我不要說，關於孔門尼亞斯（Comenio）的失敗，我是怎樣感想；我感謝上帝，在我身邊，沒有這樣荒唐的東西。』（譯者附註：以上數段，原文是德文，法文，拉丁文混雜着寫，譯文是根據英文的意譯，直譯出來的。）

亞里斯多德博士（Dr. Aristoteles）在『嚴格的學位試驗』中，不知道他的『生命圓極』（Entelechie）應如何說明，黑莫老斯·巴巴魯斯（Hermolaus Barbarus）亦不知道他的『Recht haben』應譯為柏林的夜提燈，抑應譯為萊比錫的夜巡照。不使用異教的字眼『θεωρετικὴ ψυχή』以煩惱良心的人們，因要說些甚麼，遂認靈魂是『祕密的性質。』『如果他們的靈魂果是祕密的性質，就讓它成為祕密的罷，他們的定義不被輕視，乃因其有充足力量攻破其自身。』

『我們且講那些自認為優良基督徒而與聖經相一致的人罷。這些聰明人即稱靈魂為精神，換言之，是我們所不知道或竟全不存在的事物。』

第一書翰相信唯物論的著者，關於他自己的思想的進行，曾給我們以十分的說明。生理學者和哲學者，像毫不遲疑地信靈魂有種種的機能一樣，以更複雜的人間諸機能，放在靈魂上面。他有見及此，遂以人類行動比於動物行動，進而探究諸機能的根本性質。他說：『動物的情緒及未開化人的情緒之類

似。既然使近世某一些哲學家覺得，未開化人亦有一種非物質的心，所以，無論古哲學家是否不用靈魂來說明他們的行動，近世哲學家總要這樣斷言，我們是不能不用靈魂來推動人類的行動。』接着，他就說明，尋根究柢，古代哲學家殆無一人，在我們現今的意味上，認靈魂為非物質的實體。亞里斯多德哲學之『形式』，梅倫克登曾予以很正當的定義，說是『*ipsam rei exaeditationem*』。照西瑟羅的解釋，其意當為『永久運動』(τὸ αἰώνιον)而『此運動，乃從肉體的構造生出，所以是人間生命的一個本質部分，其分離當非現實，而祇存於心理上。』聖經，教父，各宗派，都被引述。就中，且曾引述一五六八年克拉考出版的再洗禮論派的論文：『我們否認靈魂於死後繼續存在。』他自己的意見則有如下述。

通常稱為無機的（即非有機的）靈魂的機能，如洞見與意志，亦以感覺為基礎。『知識過程』是這樣，即，『當感覺器官尤其是視覺及聽覺向於物象的時候，大腦中纖維即發生種種運動，』那種種運動都以感覺器官為終點。大腦這種運動，有類於光線落在暗箱感光板上而發生一定影像的運動，因為這種影像實際不在感光板上，却祇在眼中顯出。像網膜的纖維受了刺激一樣，這種運動在大腦中延續下去，從而形成一種觀念。種種觀念的結合，乃生於大腦纖維的運動，好像語言生於舌的運動。觀念如此成立，更證實了如下的原理：即，『理性中無一物，一切有結果的都存於感覺。』一個人的大腦纖維，如非適當地受感官刺激，他就不能知道任何事物。那又由教育，練習，及習慣而來。人的外部的四肢既像他的

兩親，所以我們亦須想像，其內部亦必像他的兩親。

著者雖毫無忌憚地嘲笑神學家，但他的全唯物論的人類觀，却處處當心不與神學發生尖銳的衝突。他絕對不對於宇宙及其對神的關係，作任何的思辨。他很公然在各處拒絕非物質的實體之概念，但不免陷入一種矛盾中，即不把他的原理，擴充到自然全部。但這到底是前後不相照應，抑是依照點滴石穿的原則，我們不知道。他的神學觀，表面上是依從英吉利人卡特沃茲（Card-worth）——即設想，在最後之日，靈魂當與肉體一同覺醒，冀不致與教會信仰相違反。所以，他認最初的人的完全大腦組織，是以神為其創造者，這種大腦組織，像人因疾病喪失記憶一樣，是因墮落而受了傷的。

行為上意志的決定，往往隨在更強烈的動機以後，意志自由說是全然無用的。影響意志的動機，可還元為情慾與法則。我們或不免設想，大腦中既有如許多的運動，那必然會引出混亂。但讓我們反省一下，如何那許多『以太』光線，為要把事物的影像傳達於我們，必須互相交錯罷。反省一下，如何適當的光線，無論在什麼時候，都會彼此互相遇合罷。我們的舌，且能發出無數的字音，形成無數的話，為什麼大腦纖維不能產出更多的運動呢？一切均取決於此的事實，特可從神經錯亂的情形認識出來。血液既被擾亂了，纖維的運動遂亦不均而混雜，神經錯亂的現象遂發生了；如果這種混亂的運動不是由於發熱，癲狂就會日甚一日。神經錯亂的病得由血液傳入的事實，可由癲狗咬，毒蜘蛛咀毒等等證明。

別一種精神病，是必須由教育，教導，訓練而救濟的無學。『這種教育與教導，是人間的當然的靈魂，人所以是理性動物，即因此故。』（第一版第二五頁。）在別個地方（第三九頁。）著者又說，認人身心有三不同部分即精神，靈魂，與肉體的人們，最好是以『精神』指示他所受的教育，以『靈魂』指示他的肉體的某一部分，尤其是大腦纖維的力，一言以蔽之，以靈魂指示能力。

著者又非常細密地試與聖經和解，雖然他屢屢以嘲笑的註解，中斷正統派的意見。這第一封書簡所基的理論，實際是很強烈地傾向於亞里斯多德學說之古唯物論的說明，而認形式為物質的一種特性。從而，著者特喜引用斯德拉圖（Strato）和底克爾柯斯（Dikearchos）的話，雖然他對於他們的無神論，亦曾提出抗議；他特別喜歡梅倫克登的靈魂定義，並曾幾度歸還到他這個定義。認靈魂或精神為教育結果的說明，在一個地方（第一版第三五頁。）會顯明參考愛維羅斯和台彌斯底斯（Themistocles）；但愛維羅斯的柏拉圖化的汎神論，在這裏轉變成了唯物論，亦是很容易看得出來的。誠然，在愛維羅斯看來，不死的理性，在一切人身上，是同一的實體，而與知識之客觀的內容相同；但精神與其內容之同一，乃以思惟與實在同一說為根據，意謂思惟，當作神的建立萬物的理性，在個人之外有真的存在，而像神的光一樣，映照入於個人。但在此書翰的作者看來，教育乃是語言對大腦的物質作用。實際，這種主張，殊不類似亞里斯多德學說之無意的『冲淡』，却好像是亞里斯多德學說在唯物論意味上的有意



的修正。

在第三書翰，著者的主張如次：『雖經這多次的爭論，我仍不要主張靈魂是物質的。我不知道，主張靈魂是物質的，究於物理科學有何利益。我更不知道，其他動物尚如此構造，使我們以其所現的結果，歸於由神而適於目的之物質，爲什麼人卻不能以此自誇，而必須認爲是 *iners, mortuus, inefficax* 的。我們必須插入某種東西到人身上去，使人能有一種行動，來區分人及其他動物，並給他以生活。』

著者以爲辯護自己不是『機械論者』或唯物論者，是甚得策的。『我除了介紹巴里伯特學派的形式，我不說任何機械或物質性向；事實上，我也不曾介紹什麼新哲學，我寧可受權威之偏見之責難，承認我是信從梅倫克登的。梅倫克登（爲說明形式，卽有靈魂的人）就會利用 *Exaedicatio materio* 一辭。』但我們如更明瞭地考察一下亞里斯多德的見地，很容易就可看出『*Exaedicatio materio*』或『*Ipsius rei exaedicatio*』那一類的話，對於如下那一問題，依然未有解決。卽，形成力到底是從物質出來的，抑必須認爲是形式的性質，而認形式爲一種特殊的更高的自存的在這場合特可指示『靈魂』的原理？關於這點，著者顯然要隱其自身於梅倫克登的典據之後，或要模倣神學家；又或兩者兼有。他對於他的全部巴里伯特學派的見地，似不怎樣認真，這似可由下述那一事實說明之。卽，他不久在說明形式的時候，就感到了困難，這種困難，終驅使他不得不隱身於『德謨克利特的原子

論，』因為他以為，原子是一切自然物體的支持者。『』這種隱身術，似乎在下述那一件事，亦可看出，即，第二封信表面上反對唯物論的作者，曾嘗試證明第一封信作者的無神論的結論，也許，他就要像貝勒之流一樣，故意這樣來一下，好教讀者傾向於這種結論。並且，這又是全書出於同一手筆的別一個證據。

我們現在所論的值得注意的著作，不是德意志精神鬥爭的唯一紀念物，亦不是新唯物論在德意志較古於在法蘭西的唯一證據。早在一六九七年就有一位忠實的醫生般克賴夏斯·沃爾夫（Philippus Wolff）在法醫學考一書中說：『思想不是非物質的靈魂的作用，祇是人類肉體尤其是大腦的機械作用，』以待著作界之批判。一七二六年沃爾夫又出版一小書，更提出他的舊見解，『脫離一切非基督的結論，從而，神的特殊的智慧，自由意志，一切道德，都被否認了。』沃爾夫會親自觀察熱病神經錯亂——和德·拉·麥托里大體相同——而得到他自己的見解。

甚至於有名的萊比錫醫學教授米凱伊爾·愛特米勒（Michael Bithüller）據說亦曾『確立一種物質的靈魂，』但惜未否定其不死性。愛特米勒是醫化學學派的領袖；單是這種情形，似已不許我們在現代的意味上，認他為唯物論者。但十七世紀之末，十八世紀之初，即在法國唯物論尙未普及以前許

久，醫學先生們已開始從神學家及亞里斯多德的靈魂說，解放出來，並貫徹他們自己的思想，却亦是顯明的事實。不能稱爲唯物論之見解，已常常爲正統派所非難，而稱其爲唯物論。且在別一方面，我們又必須知道，有一種特殊的發展過程，已引導醫學及自然科學走向首尾一貫的唯物論，所以這種過渡的見地，在唯物論史上，亦值得加以最小心的考察。但現在，這種必要的材料，還是甚爲缺乏。<sup>[五]</sup>

## 第二章 德·拉·麥托里

鳩里安·奧夫勒·德·拉·麥托里 (Julien Offray de la Mettrie) 或如通常的簡稱拉·麥托里，在文學史上最被人咒罵的一個，而其著作亦最少人閱讀。認他應當受咒罵的人們，亦祇有少數懂得他一個皮毛。這種傳統的看法，是從他同時的人以來，就是如此的；就連和他意見相同的人，亦是如此看待他。拉·麥托里是十八世紀法蘭西唯物論的替罪羊。凡與唯物論締結非友好關係的人們，都攻擊他，說他是唯物論的最極端者。就連那些意見接近唯物論的人，亦踢拉·麥托里一足，俾自己不致受最惡劣的非難。這是很適合的，因為拉·麥托里不僅是法蘭西唯物論的最極端者，而且就時代的順序說，他亦是最先的一人。嘲笑是日加無已，數十年來，人們一方面雖漸漸採用他的思想，同時却又以莫須有的罪名，來處罰這個罪人；後來，他們把他們從拉·麥托里那裏學來的東西，當作自己的製造品來出賣了——因為他們會如此一致，如此用力來分別他和他們自己，故能迷惑他們同時人的判斷。

讓我們先整理一下年代記！在哲學史上，我們必須感謝黑格爾的無數創制的遺產。至少在大多數場合，對於其『缺點』却是沒有人指示過；大家知道，黑格爾是從原理構成概念之真的系列，設若自然錯了，以致某人或某書早出或遲出若干年，錯誤是不在他，而在於自然。他的學派，在這一點，是承繼着

他的；甚至於有些人，雖不復贊同這種強蠻的辦法，但依然受其結果的影響。例如，宰勒就從希臘哲學史，有意的，排除這一切對年代記的輕蔑。他著萊布尼疵以來的德意志哲學史，亦到處努力對於事物之實際的進行，予以公平的處理。但等他偶一提到法蘭西的唯物論，他在敘述上雖是慎之又慎，却把它看作是『感覺論』——爲康狄亞克（Condillac）從洛克經驗論發展出來的感覺論——的一個結果。至少，宰勒指出了拉·麥托里在世紀中葉以前，已引出這個結論。『拉』但他的看法是這樣，以致最有影響最獨創的近世思想家之一霍布士，是全被忽略了，而僅被列在政治學史上，或僅被認是培根的餘響。反之，在當時通俗化霍布士主義並在霍布士主義邊際上繞圈的洛克，却好像是二重發展系列——英吉利的和法蘭西的——獨創的祖先了。在後一系列上，有福祿特爾，康狄亞克，百科學者愛爾法修（Holwehins）最後拉·麥托里，何爾巴哈等繩繩相續。這種發展系列，是這樣被人熟習，以致古諾·費謝爾竟有一度認拉·麥托里爲何爾巴哈的學徒。『拉』這種看法的影響所及，且遠在哲學史範圍之外。黑提訥主張拉·麥托里一七四五年所著的靈魂自然史及一七四八年所著的人間機械論，主要地均受第德羅哲學思想一書的刺激，他在這樣主張時，未免忘記了他的年代記了。蕭塞爾（Chalcoser）著世界史，亦說拉·麥托里是一個非常無知的人，因爲他不顧廉恥，把別人的發現和觀察，當作他自己的。『拉』但其實，如果我們看見了拉·麥托里和他同時任何名人有極相類似的見解，那幾乎在一切場合，前者都有

無可辯駁的優先權！

就年齡說，拉·麥托里委實是法蘭西啓蒙時代諸著作者中最年長的一個。除了屬於前時代的孟德斯鳩及福祿特爾，幾乎一切人都比他年輕。蒲豐（Buffon），拉·麥托里，盧騷，第德羅，愛爾法修，康狄亞克，蓬蘭堡，是依次相承的，他們都出現在一七〇七年到一七一七年那一短期間；何爾巴哈，則在一七二三年以前尚未出世。當最後那一位，在待客的家中會集他們下出入的才氣煥發的自由思想家時，拉·麥托里早已作古了。再者，作爲一個著作家說，尤其是，如果所關涉的是我們所論述的問題，拉·麥托里尚可說是這全系列的開始。蒲豐在一七四九年開始發行其博物學的大著最初三卷；但他在第四卷，才展開多樣有機體有統一原理的思想，這種思想，後來在一七五一年重現於茅卜杜斯的匿名著作，在一七五四年重現於第德羅自然說明的思想，『卷』但一七四八年出版的拉·麥托里的人間機械論，已先此而以非常的明確性，發展這種思想了。引導拉·麥托里著作此書者，乃爲林訥（Linne）剛剛出版的植物分類學（一七四七年）。我們在他一切著作上，都可發現他不斷地熱心追隨最新的科學研究。拉·麥托里引述林訥；後來的作者，却沒有一個以爲必須引述拉·麥托里，雖然他們都確乎讀過拉·麥托里的書。在傳說中游泳而忽略年代記的人，當然會說『無知的』拉·麥托里，是以借來的羽毛裝飾自己！

洛生克倫茲（Rosenkranz）著書論第德羅，關於拉·麥托里的生涯與著述，曾予以大體上頗爲

正確的說明。他甚至於提到一七四五年的靈魂自然史。但他仍稱洛克的感覺論爲康狄亞克由巴黎導入法蘭西以來，即成爲『法蘭西唯物論原理的出發點』並隨着就講康狄亞克最初一種著作是出版於一七四六年。但這出發點，竟較最後的結果出得更晚；而在靈魂自然史中，唯物論又僅僅有一層極透明的面帕爲之遮掩。在這著作中我們可以發現一種思想，那對於康狄亞克的感覺論，或許還提供了暗示。

以上所論，都爲表白真相！真的關聯，所以有一個如此長時期被人誤解者，除了黑格爾及其學派的影響，次要的原因，當爲拉·麥托里攻擊基督教道德，曾引起世人的忿怒。結局，世人把他的理論的著作忘記了；他的最平靜最莊嚴的著作，（靈魂自然史亦包括在內，）亦最完全地被人們遺忘了。對於拉·麥托里的生涯及著作，人們的責罵，有許多祇能嚴密地適用於他的倫理學著作。此等被遺忘了的著作，並不像一般所想像的那樣淺薄空虛。不過，拉·麥托里，尤其是晚年的拉·麥托里，在他努力的範圍內，特別熱心的，是爲解脫道德的束縛而戰。這種事情，加以他的挑戰的意圖——他甚至在他的主要著作上，亦要把人當作『機械』——遂使拉·麥托里的名字，成爲萬人厭惡的對象，就連最寬容的作家，亦不承認他有任何好的特質。他和菲力特利克大王（Friedrich dem Grossen）的關係，遂亦被認爲十分怪異。實則，拉·麥托里論肉慾，雖有犬儒學派的論著，其死雖肇因於過度的貪食，但我們要知道，他

比福祿特爾盧騷，都有更爲高尚的性質；而比較此等曖昧的英雄，他又更軟弱得多，因爲這一班人的酸酵力，曾激動全十八世紀，他的活動，却依然局限在非常狹隘的範圍。

也許，拉·麥托里得稱爲近世唯物論中的亞里士提卜斯。他以為人生的目的是肉慾，但他所謂肉慾，又像鮑新（Poussin）的立像與麥底西（Medici）的愛的女神（Venus）有關係一樣，與亞里士提卜斯的理想保有關係。他的最有名的製作物，既沒有大感動力，亦沒有誘惑的詩的靈感，那似乎只是銜學地追究他曾一度採用過的原理。大非力特利克說他有一種靜正的自然の快活與親切，並稱揚他有純正的靈魂和可尊敬的人格，當然不是全無理由。但他的這種性格，終難免輕薄的非難。作爲一個朋友，他是很親切而肯犧牲自己；作爲一個仇敵，他在手段的選擇上却是惡意的卑劣的。亞爾伯勒西特·灣·赫勒爾（Albrecht von Haller）就會受他這種待遇。〔美〕

拉·麥托里生於一七〇九年十二月二十五日之聖瑪羅。〔美〕他的父親經營商業，所以他能夠受到良好的教育。他受完大學豫備學科的時候，備受各方面的獎賞。他的天分，主要在修辭上詩歌上表現出來。他熱情地喜歡美的文學。但他父親却以爲，作一個牧師，定比較作一個詩人，能夠度更好得多的生活。他遂決定教他的兒子到教會去服務。拉·麥托里遂被送到巴黎去了，而在真生教主義（Jansenist）的教授下，研究論理學。他既如此透徹地研究了老師的見解，遂亦成了一個極熱心的真生教徒。據



說，他還著了一本書，甚得此派的稱贊。他是否像其他真生教徒一樣採納神秘的禁慾主義，並傾向敬虔的懺悔苦行，我們不知道。但無論如何，這種傾向，在他，決不能維持至相當長的時間。

有一次，他回到故鄉聖瑪羅，當地有一醫師，使他發生了研究醫學的傾向，並使他父親相信『做好醫生比做牧師更有利益』。年青的拉·麥托里，非常熱心地投身於物理學及解剖學的研究，畢業於萊姆斯後，即曾有一個時期充任醫生，一七三三年為大波爾哈夫的名聲所誘，乃親往勒登聆教。

這時，波爾哈夫（Boerhaave）雖早已停止講學，但其周圍，仍集有一羣熱心的稀有的青年醫士。勒登大學，在當時是醫學研究的中心，那也許是以後所不會再有的。在波爾哈夫周圍擁集的學徒，都對他非常尊敬。這個人的大名譽，會使他取得頗大的財富。他的生活雖如此樸素，但他的廣施博助，足證明他很有錢。他作為一教師，固有優良的教授才能，然除此以外，他的性格，亦特別值得稱揚。他雖曾一度主張無神論，雖難於改變他的理論的見解，但他的敬虔心，亦是特別值得稱揚的。因為波爾哈夫和拉·麥托里一樣，是以神學的進路開始的，不過，後來，因為他彰明皎著地贊助斯賓諾莎的哲學，而斯賓諾莎的哲學，在神學家眼裏又復與無神論無異，他才不得不把這個進路放棄。

堅實的實證的這位大師的精神，在貢獻其自身於醫學時，原不要根據自然主義的世界觀，而向其他原理的代表者挑戰。他對於他的活動與努力，已是滿足的了；但同時他的全部傾向，却終不免幫助唯

物論的見解，使普及於其學徒之間。

在這時候，與英格蘭尼德蘭及德意志比較，法蘭西的醫學是比較落後的。所以，拉·麥托里爲要開闢一個更好的體系，遂着手繙譯波爾哈夫的著作，嗣後，他自己又出版了幾部書，因此不久就與巴黎的醫學的權威，發生了嚴厲的敵意。同時，他在他的故鄉執行醫術，又大爲成功，並還不斷地研究醫學著述。他的先生的實證精神，不稍被放鬆；他的興奮的努力，雖使他每日在醫學爭論中鬧個不休，但對於哲學，他却依然未曾過問。

一七四二年，他到巴黎去，藉着有力的薦舉，他在那裏取得了近衛軍軍醫的位置。他在德意志一役充任軍醫，這次戰役，決定了他未來的全部方向。他一度爲劇烈的熱病所困，且利用這機會，以自身爲對象，來觀察血液波動及於思惟的影響。他的結論是：思惟不過是我們的機械之組織之結果。有這種思想的他，遂在病體復元後，試藉解剖學之助，以說明精神的機能。他的假定，曾以靈魂自然史的標題出版。聯隊野戰佈教師，首先提出警告，但不久一般人都對他表示憤怒。他的著作，被認是異端，他的近衛軍軍醫職務，遂不復能夠繼續了。不幸，同時又因答允幫助一位朋友爭奪國王侍醫的位置，曾譏笑最著名的巴黎醫士。因此許多人都厭惡他。高尚的友人們，忠告他暫時躲避一般人的復仇慾。他遂於一七四六年逃亡勒登。在那裏，他對於醫師的蒙混與無知，馬上又發表了一篇新的諷刺文，嗣後不久（一七四八年）

## 又出版人間機械論。〔三〇〕

靈魂自然史〔六〕開卷即說，從亞里斯多德到瑪爾布蘭（Malebranche），沒有一個哲學家，能夠說明靈魂的本質。人和動物的靈魂的本質，好像物質和肉體的本質一樣，自來沒有被人瞭解。靈魂與肉體是相伴而生，亦是同時生成的。要研究靈魂的性質的，必須豫先研究肉體的性質，靈魂只是肉體的生活原理。

這種考察的結果，引出了如下的結論：即，感官是最確實的指導者。『感官是我的哲學家。』我們無論能從感官取得多少，我們都須請教於它，——如果我們要發現真理。所以，我們且公平正直的，問問我們的感官，究能在物質上，在肉體上，尤其是在有機體上，發現一些什麼。不存在於此的一切，均可不必過問。物質自身是被動的：它只保有惰性的力。舉凡我們看見運動的地方，我們都須把運動歸於運動原理。如果我們在肉體上發現了一個使心臟鼓動，使神經感覺，使大腦思惟的運動原理，我們就說這是靈魂。以上所述，拉·麥托里的見地都確乎是經驗的，但不全然是唯物論的。但以下，他却非常微妙地，不絕參照經院學派和笛卡兒學派的原理，而逐漸移到唯物論上來。拉·麥托里說明物質的本質，它對於形式及對於外延的關係，它的被動性質，最後，它的運動力及感覺力。他的說明，表面上和經院學派的最為人所容認的概念相一致（這些概念，他很模糊的委歸於古代諸哲學家，）好像他的說明和他們的

說明，大體上是一致的。他因要更確實地除掉實體與物質間的嚴密的區別，故亦注意於這種區別。他因要間接地認形式，被動的物質所由而取得規定性與運動的形式，為物質的性質，不可分地附着於物質，且亦不能從其本質分離出來，故亦談到形式。

這一切的主要目的，都好像在斯德拉圖主義的場合一樣，在於除去『動的主動力』即除去亞里斯多德的存於世界以外而促起世界運動的神。物質如僅由形式方成為有定的實體，那麼，它究在何處取得此形式呢？從別一個實體，但其本質亦是物質的。這別一個實體，又復從別一個，從此推演，以至於無限。如是，除非形式與物質相結合，我們就不能知道形式了。形式與物質的這種不可分解的結合，互相影響，互相形成；而物質與運動的關係，亦復如是。此被動的本質，祇是抽象的，獨自思惟中的物質。具體的現實的物質，無時無形式，亦無時無運動。如是，具體的現實的物質，事實上，就和實體是一個東西了。在我們不感覺運動的地方，已有運動潛存，好比物質是在可能性上包含一切形式於自體中。假定物質世界以外尚有一個主動者，實在沒有一點理由。這樣一個主動者，就說是『*ons rationis*』（理性的生物，）亦不成。笛卡兒假定神是運動的唯一原理，那在必需證據的哲學上，是毫無意義的。在信仰的光明之前，那雖是一種假說，但旋即就證明了，物質是有感覺力的。這種見解如被說明了是本原的自然的見解，則這裏所需要的一切，就不過是證明近代人（曾對此提出反駁的近代人）尤其是笛卡兒的錯誤。人對

動物的關係——這是笛卡兒哲學的最大的弱點——自然首先成了問題。拉·麥托里很巧妙地主張，我所直接確知的，到底祇是我自己的感覺。要證明他人亦有感覺之結論，與其取證於他們自己表白的话，遠不如取證於他由姿勢及聲音所表示的感情。表示情緒的有力的聲音，人和動物是一樣的；這種有力的聲音，比笛卡兒一切詭辯，有遙為巨大的證明力。人們總是從外部形態，尋取人與動物的差別，實則按照比較解剖學，則人與動物的內部組織，殆完全類似。——如果感覺力如何得成為物質屬性現在依然是一個不可解的謎，這個謎亦就好像許多其他的謎一樣，照萊布尼疵的思想說，我們祇能看見其隱藏本身之面帕，而不能看見其本身。——物自體有沒有感覺力，換言之，物自體是否祇在有機體的形式上，才取得感覺力，還是一個未解決的問題。但就在這場合，感覺亦必然像運動一樣，會在可能性上屬於一切物質。古代人就是這樣思想，他們的哲學，在一切有判斷能力的人看來，都較優於近代人的不完全的嘗試。

往下，拉·麥托里講到實體的形式說。關於這點，他依然在傳統概念的樊籬內來去。有一種見解，認為事實上，使事物成為現實的，即是形式，因為此等事物，倘無形式，換言之，倘無性質的決定，即不成其為此等事物。他對於這種見解，曾予以檢驗。所謂實體的形式，即是決定物體的根本性質之形式；所謂偶然的形形式，即是決定物體的偶然變形之形式。在有生的物體中，古代哲學者曾區別如下的幾種形式：即，營養

靈魂，感覺靈魂，及理性靈魂（就人類而言。）〔三〕

一切感覺，都由感官得來。感官以神經為媒介，而與大腦相聯。大腦是感覺的座位。神經管中，流出一種液體即生氣。這種生氣的存在，拉·麥托里以為已由經驗確證。傳感覺到靈魂中的生氣，要受器官變化的影響。沒有這種器官變化，感覺是不會發生的。靈魂並非在人們設想其有所感覺的地方發生感覺；靈魂乃按照感覺的性質，而以其感覺歸於其外某點。器官的實體是否亦有感覺，我們不得而知；但這祇能就這實體本身，不能就全動物來考察。〔三〕靈魂所佔據的地方究為特殊的一點，抑為一個範圍，我們也不知道，但因一切神經並不在大腦的一點上會集，所以前一種假設，乃是不可能的。一切知識，祇在知識為靈魂所觸發的那一瞬間，存在於靈魂之中。知識的貯藏，應分解為有機的狀態。

如是，靈魂自然史，從普通的概念出發，漸漸引我們到唯物論上去，結果，在若干章以後，便下結論如下：感覺的東西，必然是物質的。那究如何發生，拉·麥托里亦不知道；但為什麼（照洛克說）我們要限制創造者的全能，在我們的知識範圍內呢？記憶想像情慾等等，就這樣都在完全唯物論的方法上，予以說明了。

書中，有比較很短的一節，論理性靈魂。在這一節中，他以同樣強硬的傾向唯物論的態度，並以同樣的果斷，討論自由，反省，及判斷力諸問題。下一章的標題，即為『祇宗教的信仰可證實理性靈魂存在的

假定。』但這一章的目的，却在說明形上學及宗教，怎樣要採用靈魂的概念；結論則謂，真的哲學應坦然承認無法瞭解那以靈魂的美名自稱的不倫不類的東西。那裏又引用了福祿特爾的名言：『我是肉體，所以我思惟。』經院學派證明物質不能思惟的命題，福祿特爾會嘲笑之。關於福祿特爾這種意思，拉·麥托里是高興予以敘述的。

最後一章標題『確證一切觀念皆出自感官之故事』，亦是頗有趣味的。查特爾的聾啞（他突然恢復聽覺，學習語言，他幼年雖習了各種宗教儀式與宗教動作，但無任何宗教觀念；屈塞爾登的瞎子（他被施手術後，方始看見多色的光線，但不能辨別球與立方體；亞門教育聾啞的方法；那種種都在那裏提到了，其討論亦頗為周密詳細。像當時的習慣一樣，他毫無批評的，再介紹了一系列的野人故事，並按照非常誇張的報告，把猩猩描寫得活像人的模樣。一般的結論是：人所以爲人，祇因他由感官受得了教育。他有所謂靈魂那種東西，亦祇因他由感官受得了教育。從內向外的精神發展，是從來不會有過的。

關於靈魂本質的通信集的作者，不禁要拉梅倫克登加入他自己的體系；同樣，拉·麥托里亦依據教父亞諾比亞斯（Amobius）。他曾從亞諾比亞斯的著作反系統論，借取一個假設，這個假設，也許就是第德羅，蒲豐，尤其是康狄亞克的人類觀的原型。

我們且假設有一間陰暗的地下室，一切聲音與感官印象都不存在，但其中有一新生的嬰孩，僅爲一裸體的永遠不說話的乳母所撫育，所以到他長成到二十歲，三十歲，甚至四十歲，對於世界及人生，仍舊沒有一點知識。但他長到數十歲以後，忽教他離去這孤獨的生活。這時候，我們問他，在孤獨生活中，他究竟有什麼思想，他究竟是怎樣撫育長成的。他會沒有回答；我們對他發出的聲音，他亦不知道其中有什麼意義。那麼，神性的不死的部分，究在那裏呢？有如此教育如此教化的肉體中的靈魂，又在那裏呢？

[五]

像康狄亞克的立像一樣，我們須假設這個僅有人形及生理組織的動物，會由感官的使用，而取得漸次整頓其自身的感覺，以教育輔之，即可取得靈魂，因靈魂的素質，是潛伏於生理組織中。——康狄亞克的學徒卡本尼（Cabanis），雖曾確當地放棄這種不自然的假定，但若與笛卡兒的天賦觀念說的非常薄弱的證明比較，則我們又不能不承認此種假定，亦有若干是處。

拉·麥托里的結論說：『無感官亦無觀念。』『教育愈少，觀念亦愈少。』他非常漸漸地達到了他的目的，最後並下結論說：『然則，靈魂根本就是依存於肉體的器官了，是和肉體器官一同形成，一同生長，一同消耗的了。*Ergo participem lehi quoque convenit esse*』

人間機械論與靈魂自然史的著作方法，非常不同。人間機械論所要論述者，已顯明表白在書的標



題上，其最後結論，已見於全書的開場；但靈魂自然史却是注意深深的，配列周密的，逐漸提出其驚人的結論。靈魂自然史因要逐漸證明靈魂不過是一個空虛的可灌入唯物論內容的形式，遂與全部亞里斯多德的形上學相聯結，人間機械論不再討論此等纖巧的區別了。對於實體的形式之問題，拉·麥托里曾與自己論戰；所以如此者，並非因為他的意見，已發生本質的變化，却是因為他希望能藉此以保護他的姓名。他對於他的姓名，曾盡其所能來掩護，並用最有效的方法，來防止迫害者的迫害。並且，這兩部書的形式，亦是根本不同的。靈魂自然史照例分成若干章若干節，人間機械論則以流利的言辭暢論下去。這書的文章，是極美的散文，是證明和辯服並重的；其著述，具有一種意識的意旨，要使其在知識階級中，容易被採納，迅速被流佈；一種論爭的著作，其主旨在為一種學說開闢道路，不在於證明一種發現。但無論如何，拉·麥托里曾以廣大的自然科學的基礎，支持其自身事實與假設，議論與演說，都集合起來為達到這一個目的。

拉·麥托里此書，曾有一篇獻詞給亞爾伯勒西特·灣·赫勒爾，其用意究在使此書更為人所容納，抑為隱匿其自身，不得而知。為赫勒爾所拒絕的這篇獻詞，曾以他們兩人的個人的爭執，混入科學的疑問中。但拉·麥托里認此獻詞為他的散文的傑作，故以後諸版，仍印在上面。獻辭的內容，乃熱烈稱揚藝術與科學的功績。

此書開始即謂，賢者僅僅研究自然與真理，還是不夠的；他必須爲那少數能思惟並願思惟的人，傳佈真理；多數民衆，均無力得到真理。一切關於人類靈魂的哲學體系，可還原爲二：較古的體系是唯物論，次之是唯心論。我們如果像洛克一樣，問物質能否思惟，那好比問物質能否指示時間。這問題，乃取決於它的本性能否如此。〔六六〕

萊布尼茲在其單子論中，提出一個不可理解的假設。『他使物質精神化，不是使靈魂物質化。』

笛卡兒犯了同樣的錯誤，似乎看見了數過了一樣，提出兩個本體來。——最聰明者，則謂靈魂唯依信仰之光，方能認識其自身。如果他們以理性存在物的資格，自認有權研究什麼是聖經上用以指示人類靈魂的精神，他們必和神學家全相矛盾。其實，諸神學家亦是同樣自相矛盾的。因爲，如果真有神，則神既是自然的創造者，又是神示的創造者。他給我們以二者之一，即因要說明其他。他又給我們以理性，因要使二者一致。二者不能互相矛盾，不然，神便是騙子了，若真有神示，則此神示必不能與自然相矛盾。——對於這種思想的進行，會引起一種輕率的攻擊。對此，拉·麥托里曾引述蒲魯克長老（Abbe Pluch）〔六七〕的話，以爲例。蒲魯克在其自然的考察中，曾參考洛克，作如下的主張：『這是很奇怪的，一個如此貶蔑靈魂，認靈魂爲污物的靈魂的人，竟認理性爲信仰的祕密之最高的審判者；如我們承認他所謂理性，則關於基督教，我們將有怎樣奇特的思想呢？』這種辯論，就連在我們今日，不幸尙屢屢被人用以反對

唯物論。拉·麥托里對於這種孩氣的辯駁所加的反駁，是很正當的。理性的價值，不在於『非物質性』一字，而在於它的功績。如果『污物的靈魂』得在一瞬間，發現無限數觀念的關係及其系列，那麼，就使黑暗的單純的靈魂，是由最高價的材料構成，我們亦寧願有前者，而不寧願有後者。像蒲林尼一樣，因見我們的出身微賤，遂覺得面紅，殊非哲學家所應出。因為，表面上看來是卑賤的，正是自然表顯其最大藝術時所用的最高價物。就使人是出身於更低微得多的源泉，亦不減其為世界上之最高貴者。只要靈魂是純潔的，高尚的，崇高的，那便是一個美的靈魂，而賦有此種靈魂的，亦便現得尊貴。至若，關於蒲魯克君的後半見解，我們當亦可做效着說，『我們決不可相信托里西列（Torricelli）的實驗，因為我們如果放逐了「真空的恐怖」，則關於哲學，我們將有怎樣奇特的種類呢。』（這種擬說，不如寫作這樣，即我們決不可以實驗判斷自然，因為如果我們依從托里西列的實驗，則我們關於「真空的恐怖」將獲得一種怎樣奇特的觀念呢！）

拉·麥托里說，實驗與觀察，是我們唯一的指導者。成為哲學家的醫家學，會實驗與觀察；但不成為醫學家的哲學家，却不知道實驗與觀察。祇有醫師，就靈魂的偉大處及其窮因處靜觀靈魂的醫師，在這裏說話的權利。別個能說些什麼？尤其是神學家能說些什麼？他們對於這個問題永無瞭解的資格，只不過常常以曖昧的研究，使這問題陷入無數的偏見中，一句話，陷入狂信中，更使他們昧於肉體的機制

而已。去聽他們關於這問題的不顧羞恥的判斷，豈不是大笑話？

拉·麥托里雖很正當的，指摘他的反對派會犯竊取論點的誤謬，但他自身亦不免犯同樣的錯誤。就連神學家，對於人類靈魂，亦有機會獲得一種實際的經驗；其價值所以有區別，僅因實行經驗的方法與組織經驗的範疇各有不同。

拉·麥托里再進而作如下的說明。人是一架如此構成的機械，要先天的形成一種人類觀，不是不可能的。笛卡兒，瑪爾布蘭(Malebranche)，萊布尼茲，都會嘗試先天的形成一種人類觀，他們雖繼以不斷的努力，但都沒有成效。他們的偉大的精神，是值得稱佩的，但我們必不可依照他們的方法。我們必須採取一種完全不同的途徑。那就是採用後天的方法。即，我們祇有從經驗出發，從身體器官的研究出發，才能得到最高程度的蓋然性，（即令不是確實性。）以物理原因為基礎的種種氣質，決定人的品性。在疾病中，靈魂有時是暗淡的，有時又可說是二重的；不然，就是散亂成爲白癡。愚痴的療救法，即是使其有悟性。最大的天才，往往會變成傻子，失去他辛勞獲得的一切可稱贊的學問。一個病人，會問他的腿子是不是在床上，又一個病人會以爲他的被切去了的手臂，依然在他身上。在死日臨到的時候，甲將像小孩一般痛哭起來，乙則談笑自如。怎樣可使鳩里·凱薩，西尼加，貝特羅尼亞斯，轉其大膽無畏心而爲怯懦或自慢呢？使其脾臟，肝臟，靜脈有了障礙，而想像力與此諸內臟有密切關聯；希卜康德里亞(Hypochondrie)

和希斯特里亞(Hysteria)種種怪現像，都是從此發出的。有些人相信他們自己是人狼是吸血鬼，又有些人相信他們的鼻子或肢體是玻璃造成的。對於這一種人，我們又當如何解釋之呢？拉·麥托里再進而論述睡眠的影響。鴉片，酒，咖啡，都被認為有影響於靈魂。曾飲強性飲料的軍隊，會對敵人施以勇敢的襲擊，但若飲水，則將聞敵先逃。好的食料，會發生一種增益精神的影響。

半熟食的肉食的英吉利人，其野性即由於食料。這種食料的作用，祇有教育可以抵殺。那種野性，在英吉利人的靈魂中，生出了傲慢，怨恨，輕視他國人，難於教訓，及性格上其他諸種缺點。那好比粗劣的食料，將使精神粗鈍。——饑餓及節制，氣候及其他等等的影響，都可以看見的。人相學及比較解剖學，有其貢獻。有精神病的人，倘無大腦病，那就一定因有某小部分的血積或其他變化，致發生錯亂。『六』『一點點，一片小纖維，一點為解剖學所不能發現的東西，已足使伊拉斯瑪斯和范台尼爾(Fontenelle)成為白癡。』

拉·麥托里有一種奇特的思想，說：教猴說話的試驗，換言之，使一部分動物受人類教育的試驗，是有成功的可能。他以猴比於聾啞；他對於輓近發明的教育聾啞的亞門法，是非常熱心的。他也很熱心買了一頭大的特別聰明的猴，以實行這種試驗。『六』

在文字未曾發明，語言未被認識以前，人究竟是怎樣的呢？拉·麥托里曾提出這問題來。這樣的動

物，不過比別種動物更少一些本能，而有其特殊的面相及萊布尼所說的直觀的知識而已。最優的組織較好的人，發明記號，且像馴育家畜一樣教導別人。

打鋼琴，會在琴絃上發出一種振動和聲音，同樣，人類大腦的絃，如受聲音感覺的影響，即發生語言。有適當組織的眼，必定會看；同樣，大腦亦會由相似的必然性，於各種事物的記號都已提示以後，立即比較它們，注意它們的關係。各種事物的類似，使它們得集成一類，從而有計算發生。我們一切觀念，都與相當的語言或記號之表象，密切相關。靈魂中發生的每一事物，都可歸因於想像力的活動。

最富有想像力的人，必須看作是最大的精神。自然更難於造就牛頓那樣的人，抑更難於造就考尼爾（Cornelio）那樣的人，更難於造就亞里斯多德那樣的人，抑更難於造就索伏科斯（Sophocles）那樣的人，是不能斷定的，但我們可以斷言，這兩種才能，不過指示想像力的使用方向不同。所以，如果說某人有很多想像力但少判斷力，我們的意思不過是：他的想像力，專用於感覺的再生產，非專用於感覺的比較。

人類的最大特色是他的組織。對於真正的優點，作適度的誇耀，是應當的。抑止之，反覺其不自然；實則，一切優點，無論其如何成立，都是值得尊敬的；但我們的尊敬，必須求其適度。天才，美麗，財富，爵位，即令是偶然的，亦和技術，知識，德行一樣，有它們的價值。

或謂，人之所以異於動物者，乃由於一種自然律教人辨別善惡。但這是一種幻想。這種自然律在動物界亦有。例如，我們在惡行之後，感到悔悟。但別人是否亦有這種感覺，我們只有聽他們自己的話或他記號。這種記號，就可在動物間發見。例如，設有某犬咬傷了它的發怒的主人，它就立即現出愁苦，垂頭喪氣，羞恥的樣子；並用一種卑下的態度，承認它已經犯罪。歷史提供了一個有名的例，說有一隻獅子，不咬害自己的恩人，並表示自己的謝意。因此，他便斷言，人和動物，是由同樣的材料構成的。

道德法則，就連在殺人放火的無惡不作的殘食近親的人間，亦是存在的。這種不幸的人，已充分受着悔悟心的懲罰。與其援照往例，把他們火焚或活埋，遠不如引渡到醫生那裏去。爲善包含一種快樂，所以，爲惡本身就是一種充分的刑罰。——在這論爭點上，有一思想可以講講。嚴格的說，那雖不應在這裏論述，但這種不禁使我們回想起盧騷的思想，本質上就屬於拉·麥托里的全思想範圍。我們一切人生來都是幸福的；那本來不須學習。我們所以必須學習者，也許祇因爲我們的素質被誤用了。——這裏，我們又要一考年代記！人間機械論著作於一七四七年，出版於一七四八年之初頭。笛真（Dijon）學院一七四九年公佈有名的徵求，而盧騷領得獎金，乃在一七五〇年。但這小事件，按照從來的經驗，仍不能服衆人之口。一般人仍責備拉·麥托里，說他以盧騷的羽毛裝飾自己！

他又說，自然的道德法則之本質，在於這個原理中，即，己所不欲，勿施於人。這法則的根蒂，也許祇是

一種健全的恐怖；我們所以尊敬別人的錢袋和生命，祇因我們要保全我們的所有物。那好比『基督教的伊克西奧』(Ixioms des Christenthums)愛上帝而遵守諸種美德，祇因為恐怕墮地獄——狂信的武器，能破壞宣教真理的人，但決不會破壞真理自身。

拉·麥托里不懷疑最高者的存在。一切蓋然性，都為其存在辯護。但這種存在，決不比任何其他存在，更有禮拜的必要。那是理論上的真理，在實行上是無用的。有無數的例證，可以證明道德不是和宗教相伴而生的，我們正可結論說，無神論亦不排斥道德。

為求心安起見，不一定要瞭解世間有沒有神，神是不是物質的創造者，物質是不是永遠的那諸問題。關於此等事情，我們沒有認識的可能，即使認識了，亦不能增加我們一點幸福，我們實在不必去自尋煩惱！

世人以有名宗教辯護者的著述質於余。實則，此等著述，除了重重複複，殆沒有一點內容。而此種反覆，與其說可以推翻無神論，尚無寧說可以證實無神論。無神論的反對者，最着重世界的合目的性。關於這點，拉·麥托里所參照者為第德羅。第德羅在哲學思想「Le」一書中（此書，在當時，尚出版不久）曾主張：他得以蝶之羽，駒之眼，粉碎無神論者，而他則有宇宙之重，以粉碎無神論者。拉·麥托里却以為，我們尚未充分認識在自然界作用的原因，來否定一切物是她由她自身生出。托倫布勒「Tremblo」



所切斷的水蠅，其本身即有再生的原因。我們所以以神爲遁辭，乃因我們昧於自然原因，而照某人（那就是他自己，即靈魂自然史的作者）說來，所謂神，甚至於不是『理性存在者』（ens rationis）。破壞偶然，不是神存在的證據，因爲世間正可以有別一種東西，既不是偶然，亦不是神，但能產生萬物——此何物，即是自然。『宇宙之重』不能嚇倒真正的無神論者，更談不到粉碎無神論者。那不知重複多少次數的爲創造主辯護的證明，在輕率判斷的人看來，固甚充分，但亦祇此而已。對於這種種證明，自然科學者可以提出同樣有力的反對證據。

結論，拉·麥托里說，『對於正反兩面的論據，我都不置可否。』但我們很明白看見了他所贊成的方面。因爲他接着就說，他曾以此種種告給一個朋友，他像他一樣是懷疑論者，是一個有許多功績的而且值得享有佳運的人。但他就會說：我們對於此等事既無明瞭的可能，我們爲此等事煩心，實在是極不哲學的；但世界如非無神論的，亦就決不會有幸福。以下便是這位『討厭的』人的理由：『如果無神論一般擴延了，一切宗教的分枝都斷根了。神學的戰爭，即不復有；宗教的兵隊，這種可怕的兵隊，亦不復存在。爲神聖化的毒質所感染的自然，將復得其權利而回復其純潔。不能聽到一切其他噪音的人們，將依從自身的個別的衝動；祇有這種衝動，能由德行的快樂的路，引導人們到幸福的彼岸。』

拉·麥托里的友人忘記了，與神示完全不同的宗教本身，亦必須算是人類自然衝動之一，如果這

衝動會生出不幸，則天然起源的一切其他衝動，如何會生出幸福，就是一個頗難理解的問題了。引出這破壞性結論的體系，在這裏，沒有首尾一貫的推究，那其實是前後矛盾的。拉·麥托里關於不死的觀念，其討論方法，無殊於他的神的觀念，但他顯然樂於承認不死為可能。他設想，最聰明的毛蟲，亦決不知道它自己會變成蝴蝶；我們祇知道自然的一小部分，我們所由而構成的物質既是永遠的，我們不知道從這物質將會生出什麼。我們的幸福，在此，乃依存於我們的無知。作如是想者，即是聰明的，公正的，安分的，從而是幸福的。他等候着死，不怕死，然亦不要死。

在此，拉·麥托里所斤斤注意而繞道趨向者，無疑是結論之消極方面。他宣稱，不死的機械這個概念，不包含任何矛盾；但其目的不在求得不死，而在於從各方面確定機械的性質。拉·麥托里如何才能想像他的機械是能不死的，我們實在沒有方法知道：因為除了毛蟲的譬喻以外，即不復有其他暗示，他亦不要有任何其他的暗示。

拉·麥托里不僅不在靈魂（在他看來，這僅僅是物質的意識）中發現生命的原理；他以為，生命的原理決不存於全體之中，而僅存於個個的部分。有機體中每一小纖維的活動，都依於內存的原理。對此，他曾舉出如下諸種理由：

(一) 動物的肉，死後仍搖動，其久暫，則與動物本性之冷度為比例。（龜，蜥，蛇。）

- (二) 從身體切開來的了筋肉，如受刺激，即收縮。
- (三) 臟腑有一長時期繼續其蠕形的運動。
- (四) 溫湯的注射，可使心臟及筋肉復生（參照考白爾 (Lowpar)）。
- (五) 蛙的心臟，離開身體之後，得運動至一點鐘以上。
- (六) 照培根說，人類亦有同樣的情形。
- (七) 實驗鷄、鳩、犬、兔的心臟，鼯鼠的切斷了的前足，依然可以運動。
- (八) 毛蟲、蛆蟲、蜘蛛、蠅、蛇，亦有同樣的情形。在溫水中，切離的部分的運動，還會加甚。
- (九) 一個酒醉的兵士，以劍打落了一隻七面鳥的頭。這七面鳥立着，向前動，終於跑。它跑得碰到了一扇牆，才回轉來，振起翼似乎要繼續跑一樣，但終倒下來（我自己的觀察）。
- (十) 寸斷的水螅，在八日中，得按其段數，繁殖而成爲多數動物。

人對於動物的關係，類於浩芬斯的天文時計對於普通時計。沃康生 (Watkinson) 製造吹簫人，比較製造家鴨，須多用幾個齒輪，同樣，人的活動工事，亦較動物的活動工事爲複雜。沃康生如要製造一個能够說話的東西，所需齒輪，還要更多，但這樣一架機械，決不能說是不可能的。

當然，我們不能設想，拉·麥托里所說的能够說話的東西，即指有理性的人；但可見他是怎樣高興

把沃康生的傑作（那是他們的時代的特色）比於他自己的人間機械。」

把人性機械論的思想，推到極端的拉·麥托里，又自問自答的自相辯駁，並非難靈魂自然史的作者，因為靈魂自然史依然懷抱不可理解的「實體的形式」說。但根據以上所言，則在此處，他顯然沒有改變主張，不過作為一種策略，一方面因為要隱匿他自己的名字，一方面亦因為要從相反的兩面出發而終向同一之點進行。為要使這點更明白起見，我們還要從靈魂自然史第五章，指出別一段話來。在這段話中，他很顯明主張，形式的發生，由於一個有機體的部分壓迫別一個有機體的部分。要言之，即以原子論的形式，隱匿在經院哲學的「實體的形式」的假面具下。

這時候，他突然針對笛卡兒來攻擊。不過他終承認笛卡兒在其他諸點雖是錯誤，但他稱動物為機械這一點，已足使他成為一位大哲學家。這種思想對於人身之應用，是很明白的。人與動物的類似點是很顯明重要的，大家都可看見。笛卡兒誘神學家吞嚥的餌，是藏有毒的，這種毒祇有神學家不知道。

拉·麥托里略一考察他根據經驗所建立的結論是否堅實，是否適切，並以之比於神學家玄學家的幼稚主張以後，遂把本書結束了。

「這是我的體系；不，我如果不錯，這便是真理。真理是簡潔而單純的；誰能辯駁，就來辯駁罷！」  
這書所引起的騷動頗大，但不是不可理解；這書的流佈亦頗速。在德意志，因為一切學者都通法蘭

「西語，所以未有何種譯本，但原著爲人所愛讀，故此後數年間，一切有名的新聞雜誌，都予以批評，並立即喚起了許多辯駁。沒有一個人公然贊成拉·麥托里；但此等辯駁書，與我們同時人的論戰比較，有許多論調尙屬溫和，批評尙稱穩健周到。這種情形，表示當時人不像今日人們一樣，視這種唯物論爲絕對的怪物。在英格蘭，此書原著出版後不久，就出現了一個譯本。但該譯本竟認原著者爲馬魁斯·達根斯（Marquis d'Argens）。達根斯亦是一個可愛的自由思想家，且爲菲力特利克大王一位親信。但原著者的真姓名，仍沒有隱歿許久。」〔註〕

拉·麥托里前曾發行一種關於肉慾的哲學著作，嗣後又繼續出版了一些別的同類的著作。這一事，使他所處地位，特受不良影響。在人間機械論中，就連在無關宏旨的地方，他亦隨處以幾分故意的放縱，討論性慾問題。我們在這裏不要忽視他的時代及民族性的影響，我們亦不要否認他有一種可嘆的個人的傾向，但我們必須堅持這一點，拉·麥托里相信他的體系，使他必須是認肉感的快樂。他是這樣想，所以就這樣說。他的哲學全集序文，曾明白表示這個原則：『在著作的時候，你當自認獨存於天地間，一點不要怕人們的嫉妬與偏見，否則，你會達不到你的目的。』在這樣辯護自己的時候，他曾盡其文藻，分別他的生活和他的著作。拉·麥托里在這裏或不免自粉太過。但世人責他是『放蕩者，他贊成唯物論，不過要粉飾自己的不品行』却亦言之過甚，我們沒有理由說這種傳說是正當的。我們所要考慮的

問題，不是拉·麥托里所過的生活，是否和他那時代許多著作者一樣放蕩浮華，關於這點，我們很少有效的證明。我們所要考慮的，無寧是他的著作，是否以他自身的腐化為根據，他是否為一個當作過渡而有真意義真價值的時代思想所吸引，而獻其生涯以說明之。我們瞭解他同時代人對他憤怒，但我們相信，倘若正義有一天能認識他，那對於他，後世的判斷必更有好意得多。

一個青年人，既已順利地通過他的研究時代，且已踏入實踐之門，倘非對於真理，心中有一種活躍的衝動，就斷乎不會爲了要深入學問的堂奧，而把實踐地位放棄。醫學的諷刺家，很知道在醫藥界，通俗藥方比合理治法的報酬更好。他知道，波爾哈夫（Boerhaave）和西登漢（Sydenham）的原則要輸入法蘭西，非經一番奮鬥不爲功。他爲何不盲從有力的權威者，而情願加入這種奮鬥呢？逼他如此做的，單是天然的好勝心嗎？他爲何除了諷刺，還如此尅苦費時間作翻譯，作摘要呢？一個這樣聰明伶俐的人，如要弄錢，分明是以執行醫術爲佳爲易，或謂拉·麥托里之著述醫學，乃所以自鈍其良心。是這樣嗎？自以爲是的觀念，對於他的天性是全然不適合的。他在誰面前自認爲是呢？在一般人民之前？當時法國哲學家大都把一般人民看作無是非的羣衆，不配講自由思想。他和他們一樣嗎？在他周圍人面前，他周圍的人，除了極少數，都和他一樣愛肉感的放縱。他所異於他們的，祇是他們不寫關於這一類問題的書。在他自己面前？但我們在他全部著作上，都祇能發現愉快的滿足與自足，沒有任何熱情的辯證法，在苦惱精神

中發展。有人說拉·麥托里是無恥的，虛浮的。這種嚴重的責難，恐未必恰合他人格的全部意義。拉·麥托里的特別的惡行，我們全不知道。他沒有像盧騷那樣把兒女送到孤兒院去；沒有像斯威夫特（*Swift*）那樣欺負兩個女人；沒有像培根那樣被判定是腐化；亦沒有像福祿特爾那樣有偽造文書的嫌疑。在他著作中，罪犯被指為疾病，沒有一個處所，像孟德維爾（*Mandeville*）在有名的蜜蜂寓言中那樣，頌揚罪犯。拉·麥托里攻擊司法行政的冷酷殘忍，那是十分正當的。他主張以醫師代替神學家和裁判官，雖不免是一個錯誤，但他不會為罪犯曲飾；因為既名之曰疾病，疾病總歸無可讚美。不過，試一想到如次的事實，却不免使吾人失驚。他到處都惹起非常的憤怒，但人們對於他的生活，從未加以任何積極的罪名。這個人，當然不能說是有德行的，但舉世對他的責備，却祇在他著述中搜尋短處。而這些著作，雖不免有片面的文辭和輕率的諷語，却其實有一大部分是健全思想。

拉·麥托里的道德學說，在其幸福論上言之最詳。後來為何爾巴哈沃爾訥（*Volney*）所系統發展的自愛為德說，其根本原理殆已盡包於此中。其基礎為除去絕對的道德，代以相對的道德。此相對的道德，和霍布士洛克所見到的一樣，乃以社會及國家為基礎。拉·麥托里又把這種相對的道德，和他自己特有的快樂說相連結。他這種快樂說，為他在法蘭西的後繼者所放棄，而代以一種漠然的自愛觀念。他還有一個特色，即他曾就道德的關係，十分重視教育，並駁斥良心的呵責。

至今尚有人以「奇妙的諷刺畫」形容拉·麥托里的道德學說。關於這點，我們必須極簡略地舉出他的體系之最本質的特徵。

人間的幸福，依存於快感。這種快感，無論精粗久暫，在性質上總是一樣的。我們既然祇是肉體，最高的精神享樂，實質上亦就祇是肉體的快樂。不過就價值言，快感却有無數等的差別。肉感的快樂是強烈的但是瞬刻的；由全身調和統一而生之幸福，是平淡的但是持久的。全自然界多樣性中的同一性，在這範圍內，亦可發現。各種快樂與幸福，在原理上是同樣合理的，雖然高尚的有教化的，比下賤的平凡的，更有別種樂趣。但這種區別，畢竟是次要的，如僅就其本質說，不僅無知識者得與有知識者同樣享有快樂，而且惡人亦得與善人同樣享有。（參照席勒「善者惡者，一齊追向他們的玫瑰的足跡」）。

感覺是人類的本質的性質，教化祇是偶然的性質。所以主要問題是人類能在一切情狀下幸福麼？換言之，他的幸福是以感覺為基礎，不是以教化為基礎麼？這一點，由大多數無教化人的處境證明了。那些無教化的人，在不知不識之中是覺得幸福的，他們就連在死的時候，亦用一種於己有利的幻想的期待，安慰自己。

反省可以提高快樂，但不能提供快樂。有幸福者，得由反省而取得更高的幸福，但這種反省，破壞快樂的時候，實居多數。甲依其自然傾向感到幸福，乙雖享有財富名譽與愛情，但仍會感到不幸福，因為他



是不安定的，不耐的，嫉妬的，爲情慾所奴隸。鴉片的陶醉，比較任何哲學的論文，也更從生理方面惹起幸福的精神狀態。設這種陶醉所暫時給與的精神狀態，能通全生涯而保持不喪，這個人將是如何幸福呢！如是，夢之幸福，甚至於幸福的幻想之幸福，都被認爲是真實的幸福，尤其是因爲我們醒的時候，往往不比夢的時候更多。理智，知識，理性，在幸福的獲得上，屢屢無用，甚至於有害。那些全是心可有可無的贅餘飾物。實際沒有理智知識理性的大羣人，並非從此就爲幸福所外。自然所以能給一切人以同等的權利及同等的滿足要求權，並使一切人同樣愉快，乃以幸福的肉感性爲主要手段。

差不多要說到這點的時候（約去全書六分之一），黑提訥在他的報告（十八世紀文學史卷二第三八八頁）上，似曾顧慮到他的幸福論，雖然在那裏，仍不免把觀念之論理的關聯破壞。但以上所論，尚不過是這倫理學的一般基礎。我們值得停下來，看看在這基礎上，建立了一種怎樣的德論。且再一講這基礎！

據上所述，我們已知道，拉·麥托里所以置肉感的快樂於第一位，僅因其爲一般的。我們所謂精神的享樂，並不會在客觀的本質上被他否定，就它對個人的價值說，就個人說，那亦不會被他位在肉感的快樂之下。那不過包攝在肉感快樂的普遍性質之下，當作一個特殊場合來考察。在原理一般的考察上，那並不像一般原理重要，但那有比較更高的價值，却無可駁斥。——我們且以此比於康德的一句話

罷！康德說，『據我看，我們很可對伊壁鳩魯讓步。由喚起美的觀念之概念所喚起的快樂，都是動物的肉體的感覺。我們承認這點，仍可致觸犯尊敬道德觀念之精神的感情。這種感情，並不是快樂，祇是一種使我們超越此種需要的自尊心。並且亦可致觸犯高貴性稍遜一籌的趣味的感情。』〔卷二〕於此，我們既予以是認，亦予以批評了。拉·麥托里的倫理學所以可排斥，乃因其為快樂說；非因以概念為媒介而生的享樂，被他還原為肉感快樂。

拉·麥托里最後會精密的論述幸福與教化之關係，並發現理性本身不與幸福反對，而其所以與幸福相反，僅因有偏見附在思想中。設釋除偏見，以經驗及觀念為基礎，理性就寧說是幸福之助。那是一個良好的指導，設其能受自然指導。有教化的人，比無知識的人，可享受一種更高尚的幸福。〔卷二〕這裏我們重視教育，就有了第一個理由了。實際，自然組織乃是幸福的第一源泉，是最重要的；教育是幸福的第一源泉，亦非常重要。教育可由其長所，補償我們組織的缺陷。但教育之最初的最高的目的，乃以真理平靜我們的心。拉·麥托里在這裏像魯克理底斯一樣，主要目的在於顛覆不死的信念，又無待煩言了。他曾特別費力，說明西尼加〔卷二〕及笛卡兒的見解到底是相同的。尤其是後者，在這裏特為他所稱讚。笛卡兒因懼怕神學家的污蔑不敢明言，但後來更不偉大但更大膽的學者，就賴有他開道，才能引出他們自己的結論。

爲要從幸福論的基礎，達到德的概論，拉·麥托里使用國家及社會二辭，但其意義，本質上就和霍布士的不同。〔五〕他以爲，世間本無絕對的德，一切所謂善惡都是相對的——事實上，祇與社會相關而言。這一點，他和霍布士是一致的。但在這裏，非絕對聽命於『巨靈』的意志。關於社會的善與惡，個人得有自由的判斷。合法與道德在霍布士看來全然沒有區別，但在這裏却是有區別的。（雖然他亦認法律與道德是從同一的源泉流出，故在某意義上都是政治制度。）法律是威嚇惡人，限制惡人的；德與功績的概念，却是對善人的刺激，使其盡力於共同幸福。

拉·麥托里主，張公共幸福得由名譽感而促。進後爲愛爾法修（Holwell）所充分展開的道德學說，蓋以此爲完全的核心。唯物論可引爲基礎的最重要的道德原理卽同情原理，亦在這裏述出了，不過祇是偶爾提及。『我們可由善行而自富，我們給人以喜悅，自己亦可得喜悅。』對自我的關係，使拉·麥托里不能充分認識他已觸到的一般真理。後來沃爾訥在法蘭西市民道德問答中的敘述，是怎樣更爲純粹更爲燦麗呀！那裏說，自然使人組織成社會。『自然給他以感覺，自然如此組成人類，使別人的感覺得反映於自己心中，並喚起相應的快感苦感，同情之感，從而造成社會之刺激及其不可解散的紐帶。』此所謂『刺激』卽同情與自愛原理間的紐帶。這紐帶，在法蘭西全部道德理論家間，自拉·麥托里以來，都被認爲是不可少的。——拉·麥托里又以大膽的詭辯，認蔑視虛榮——他以為這是至上的德——

亦從虛榮心生出。他以為，真幸福須從自身生出，不由他人齋來。我們如能使百聲女神噤若寒蟬，僅自知自我之榮譽，亦是一種偉大的事業。聲望出於全國人以上的人，即不得同胞公民喝采，僅以自我尊重為滿足，亦不致喪失任何榮譽。

德所從生出的源泉，我們知道，並不是頂純粹的。但德是存在的，他亦承認其存在。我們沒有理由設想拉·麥托里的態度不真摯。然則，如何指他辯護罪惡，稱揚罪惡？

拉·麥托里依照自己的見解，很正確地說明了善與惡之區，別僅在如下那一點，即如果是善，公共利害關係必較私人利害關係佔優勢，如果是惡，私人利害關係必較公共利害關係佔優勢。二者都是遵從必然性。從這關係說，拉·麥托里當然會指斥良心的呵責，因為這樣的悔悟，祇能擾亂人類精神的平靜，不會給他的行為以任何影響。

在這裏我們如一考察，怎樣在他體系的最不好的方面，會明白地現出一點，和他自己的原則相矛盾，亦是有興味的。實則，對他人格的種種非難，亦即在這點尋得了最多的營養。我們關於他的描述，既不要過於他有利，亦不要過於他不利，因此，我們且說明他怎樣指斥悔悟罷。——他的出發點，顯然是這樣一種觀察，即，據我們經驗的結果，疑慮與悔悟往往會在哲學家認為不能非難的事務上，搖動我們。這裏我們第一要想到個人對宗教及教會所抱之全部態度，尤其是想到似乎並無何等禍害的肉感的

快樂，特別是性愛的快樂。在這範圍內，拉·麥托里所領頭的這時代的法國著作家，都缺乏精密的區別能力，因為在他們所知的社會中，家庭生活之更嚴密的秩序及與此不可分離的更純粹的道德，早已喪失得幾乎被人忘記了。由此而生的幸福，亦早已喪失得幾乎被人忘記了。愛爾法修所推稱的賜美女以報答德與勇之奇矯思想，已有拉·麥托里爲之序曲，因為他曾慨嘆，德性的自然報酬，將爲無用的無理由的疑慮，喪失一部分。這個原理之一般應用，乃以此事爲基礎，即悔悟爲過去道德狀態所是認，但在現今，對於我們已不復有任何意義。

在這裏，拉·麥托里顯然忘記了他會顯然給教育以最高的意義——對社會，對個人之最高的意義。此蓋有二說。第一，據上所述，教育可以改良個人的組織；第二，拉·麥托里亦承認爲一般幸福起見，社會有權以教育促進個人服務社會的觀念，使他在這種服務中尋取幸福，即有犧牲亦所不辭。

所以，由不當的教育——那不當地咒罵肉感的快樂——而生的悔悟，善人正有充分理由使其根絕。同樣，能有多少幸福拉·麥托里即許他有多少幸福的惡人，亦用不着悔悟。他既捨此即無他路可由，故無論悔悟與否，掌刑罰的正義，總不會讓他漏網。

這裏不僅錯誤地把人類分成「善」人與「惡」人，看落了善惡動機之心理的結合，有無限的多樣性，並又看落了惡人的悔悟，有其心理的因果性，雖然在善人的場合，他曾假定有這種心理的因果性。

但若善人能由所獲道德之剩餘，避去無害的享樂，惡人當亦可由所獲感情之剩餘，避去惡的行爲。前一場合的悔悟，顯然可以變爲後一場合的阻止的動機。但拉·麥托里因要極端排斥悔悟，遂非否定或看落這一點不可。

他的體系的更好的結果，是要求刑罰應儘可能使其合乎人道而緩和。社會爲保存其自身故，誠須制裁惡人，但除了爲這目的而加惡人以懲罰以外，必不可再有所害於他。——最後，我們又看見了，拉·麥托里爲要使其體系更爲完全起見，曾主張快樂可使人快活愉快，殷勤，所以是社會的有力的紐帶，但自我克制却使性格粗野褊狹，而成爲非社會的。

設能從心所要來判斷這道德體系，我們實不能否認那是深沈研究的結果，富有重要的思想，其重要性由如下的事實證明了。即這種思想，廣泛地系統地發展後，出現在別個思想家那裏，便大大惹起當時人注意。像何爾巴哈，愛爾法修，沃爾訥，曾在如何程度上，有意取得拉·麥托里的見解，我們實無法研究。但他們都讀過他的著作，都自信遠在他之上，却是沒有疑問的事實上，這些思想有許多乃是他們那時代的特質，我們祇能說拉·麥托里居先，不能說是他創始。在未有人敢記之以筆印之成書以前，這一類東西已有許多由口傳而普及了！有許多已在某種曖昧的辭句上，在假定的形式上，作爲一種滑稽，而暗暗地使人不注意地敘述在各種書籍上了！尤其是曼台（Montaigne），在法蘭西文學上，幾乎是編激

思想的無盡藏。拉·麥托里曾自稱，他曾熱心讀曼台的書。此外還有貝勒與福祿特爾——雖然後者在拉·麥托里出現後許久才有褻激的傾向。所以我們必須研究如下那一問題，即斷定什麼是留傳下來的，什麼是拉·麥托里自己的思想。我們憑良心所能判定的，是當時的思想家，也許要算他最少以借來的羽毛裝飾自己。我們在拉·麥托里那裏，固難發現正確的引語，但他常常用一句話或一個暗示，指出他的先輩的名字；在非自己創始的處所，他不會表示他自己是創始者，但在他所獨有的地方，他還常常指陳某一些人同抱這種意見。

再者，像拉·麥托里那樣的著作家，既然不畏懼普通思想所畏懼的大膽觀念與言辭，且正要尋覓它們，所以很容易達到最大膽的概念。就這關係說，我以為，曼台的直言性和拉·麥托里的直言性的反對，是再大沒有了。在我們看來，曼台就連在最大膽的觀念上，亦常常是素樸的，從而是可親近的。他的曉舌，並無意要侵犯任何人，却是無意脫口而出，其影響如何，他自己並不會見到，但讀者一經看到並注意到這種文句的時候，即不免訝然失驚。拉·麥托里却永遠不是素樸的。他的研究，必求其有影響，這是他的最不好的缺點，但使反對派容易誤解他的思想的，亦就是這種缺點。所以就連他判斷上的表面的矛盾，（他有時故意攻擊自己，以隱匿自己，）亦屢屢可由誇張的矛盾表現——那不能說是根本的否定，祇能解作部分的缺陷——來說明。

拉·麥托里有幾種著作，對肉慾有一種詩的讚美。這類著作所以特別覺得可厭，即因有這種性質。席勒論作法的法則，關於詩的自由，曾說：『唯自然能是認之，』又說，『唯美的自然能是認之。』就這兩方面說，如適用這標準，我們對於肉慾論及享樂之術二書，都應決然斷定它們是文學上的產物。烏柏衛關於這兩書，很公道的說，這兩書企圖是認肉感快樂，與其說是出於輕浮，無寧說是出於藝術的誇大。〔20〕根據原理而在熟慮中有作有爲的人，比之所作所爲均從筆下自然流露的人，是否更應受道德裁判呢？關於這點，我們只好置而不論。

無論如何，菲力特利克大王當他不准居留荷蘭時，把他邀聘到柏林來充任國王教師，准入學士院，准行醫業，我們總不必予以非難。大王對他的頌辭中說：『哲學者與不幸者的名聲，已足使拉·麥托里到普魯士來避難。』他的人間機械論及靈魂自然史就這樣被認爲哲學了。他後來雖很輕蔑地論述拉·麥托里的著作，但這時候他所指的，無疑不如說是我們剛才討論的那幾種著作。關於他的人格，大王的批判始終是表示好意的，那不僅在這篇公開紀念演說是如此，即在他私人談話中亦是如此。大家知道，拉·麥托里在宮廷中甚爲自由，與王交際，亦甚親密。所以這一點就更覺得重要了。

拉·麥托里之死，最傷害了他自己的事情。如果近世唯物論祇有迦桑狄，霍布士，托倫特，第德羅，格里模，何爾巴哈那樣的代表，好吹毛求疵的熱狂判斷者，或將失去一個咒詛唯物論的好機會。可惜拉·



麥托里在菲力特利克大王宮廷中享受新幸福不過數年。法蘭西公使帝康內爾有一次患重病，爲拉·麥托里所治痊，及其既痊，設宴爲賀。誰知道這一次賀筵，竟致此輕率的醫師於死地呢！據說，他爲要誇示自己健啖，顯示自己健康，一口吞了一個整的松露麵包，因此害病在公使館中，害急性神經錯亂病而死。此事件會惹起世人觀聽，無神論者能否平和死去，曾惹起當時人許多辯論。一七一二年法蘭西出現了一種著作，據云是德斯倫特（Destinatus）所著，其中有一表，列舉了一些在談笑中死去的名人。一七四七年此書譯成德文，至今仍爲人所記憶。那雖多有缺點，然頗有一種意義，因其反對正統派的教義。正統派祇承認絕望的死或與教會相調和的死。無神論者能否有道德生活的問題既爲世人所討論，能否有無神論國家的問題既爲貝勒所提出，同樣，無神論者能否平安死去問題，遂亦成爲大衆辯論的題材。在構成普遍命題時，論理學雖視一個消極的例爲重，視許多積極的例爲輕，鄙俗的偏見，卻竟在這場合，更看重與自身見解相合的一個例，而蔑視與自身見解相反的一切例。拉·麥托里吞一大松露麵包後生熱病的神經錯亂而死，總算毫無遺憾的，完全適合熱狂者的狹隘眼界了。然關於主要點——死的真因——全部感情的歷史，仍不免要引起若干疑問。菲力特利克大王在他的葬儀紀念式上，曾說：『拉·麥托里曾救活法國全權公使帝康內爾，亦即死於他邸宅中。他的奇怪的病，知道先破壞他的大腦，後破壞他的身體。大腦被攻擊後，即伴着了劇烈的神經錯亂與急性熱病。這屢屢醫好別人又屢屢醫好自

己的患者，就不得不求助於同業者的學問了，但可惜沒有一個人，能有他那樣神妙的醫術。『不過，他給他妹妹貝羅伊特候爵夫人的親筆信，却與此極不相同。』拉·麥托里死的真因，是咽食雞肉麵包，不能消化，致為一次針灸所殺。拉·麥托里以為不消化病可以針灸治療。德國諸醫師持異說，拉·麥托里遂以自身為試驗，致把生命送掉。



## 第三章 自然之體系

我們在計畫中如要迂迴曲折的追尋唯物論世界觀的各個支流，考驗那些僅偶然信奉唯物論，或逐漸進到唯物論，或最後違己所願而表明唯物論心情的思想家與著作家，究有多大的一貫性，那就沒有其他時代，還比十八世紀後半，更能供我們以豐富的材料，沒有其他國家，還比法蘭西，在我們的敘述上佔有更廣的地位了。最先有第德羅。一個機智的情熱的人，通常被稱為唯物論的領袖元帥。但他在未發表堪稱為唯物論的見解以前，他實際不僅經過了一長期的發展，且直到最後一瞬間，他還滯留在醞釀期中，不許自己的見解，達到圓滿明曉的地步。這位高尚之士，有理想主義者一切長處，亦有理想主義者一切短處。他特別熱心於人類幸福，熱心於自我犧牲的友愛，熱心於真善美，熱心於世界的完成。他，據我們所見，乃是受時代思潮的驅迫，違反本願而傾向唯物論的。第德羅的朋友及共同研究者達蘭堡，却早已超過唯物論，『覺得自己要相信，人們所見的一切，都祇是感官的現象，在人身之外，沒有什麼，可相當於人們自信已見之物。』他在法蘭西，猶如康德在世界——如果他能堅持這種見解，而提高其自身略高於懷疑論的見地。福祿特爾雖嘲笑他是他那時代的『勃洛大哥拉斯』，但他就要做到這步，亦不可能。細心謹慎的蒲豐 (Buffon)，沈默寡言的外交的格里模 (Grimm)，好虛榮的淺薄的愛爾法修

——這諸人雖接近於唯物論，但拉·麥托里所以出人頭地的那個根本思想（雖然他的表現法頗為輕浮，）他們都未曾堅定的抱持，亦未曾有首尾一貫的引伸。我們雖應認蒲豐為一動物學家而予以敘述，並特別要研究唯物論的生理學之祖凱本尼（Cabanis），但我們的計畫，使我們在陳述根本問題之歷史以前，須立即採取決然的論點，並保留對特殊科學之考察。我們把由人間機械論到自然之體系那個時期，那個在文學史上呈現豐富材料的時期，輕輕的看過，立即討論那通常被稱為唯物論法典或聖經的著作，亦未嘗是不正當的。

自然之體系，有明白暢達的言辭，有德意志式的思想的進行，有理論家的詳盡，突然的，明白的，把那個時代所醞釀的活潑潑潑的思想之結果表示出來了。這結果，在其嚴格的絕對性上，且至於排斥對於這結果的發生極有貢獻的人拉·麥托里主要是使德意志驚動。自然之體系則驚動法蘭西。這結果，在德意志伴有德意志人所痛心的輕浮性，在法蘭西則此書的教訓的嚴肅性會惹起騷動。比較兩國精神活動的全狀態，就知二者出現的時期顯有區別。德意志傾向於文學及哲學的繁榮期，法蘭西即瀕於革命時期。在『自然之體系』中，革命尖鋒已可感到。

此書於一七七〇年，在自然之體系，物理世界及精神世界之法則的題名下，名在倫敦，實在阿謨斯特登出版。書上所記著者名為米拉坡（Mirabaud），時已棄世十年。書中附有一小傳，敘此人——法

蘭西學院的祕書——的生平與著述。沒有一個人相信此書是他作的，但很奇怪亦沒有任何人追問著者是誰，雖然這書是從唯物論陣營中心送出來，事實上，亦祇是一位獨創的著名學者許多著作中的一種。

保羅·亨利·底特利·灣·何爾巴哈 (Paul Heinrich Dietrich von Holbach) 德意志一位富裕的男爵，生於一七二三年拔勒廷耐的希德爾夏，幼年即往巴黎，像他同邦人格里模——他們是頂好的朋友——一樣完全為法蘭西的國民性所融化。如果我們考察這二人對於他們周圍的人會發生什麼影響，並拿何爾巴哈家中所招待的爽直煥發的人物來和他們比較，我們很容易就會知道，對於在他家討論的種種哲學問題，這兩位德國人是居在指導地位。他們坐在才士的渦卷中，靜默的，不動的，像一個自付的舵工。他們居在觀察者的地位，各憑各的方法，將那不可思議因而不可抵抗的深切影響，結合起來。何爾巴哈對於哲學會簡直就是一位賢慧和氣的主人公，他的和悅與友誼，使一切人心服；他的仁愛，他的處家的及處世的德行，他的素樸的謙遜的感情，加以下述的事情，而更為人所稱頌。即他周圍的各種才士彼此間皆有充分認識而聚於一堂，他除了盡和氣東道主的責任以外，即不必有別種責任。但人們所以不敢認這騷動學問界的著述為何爾巴哈所作，亦就因為他有這種謙遜。但就連此書已被斷定是從他周圍發出以後，亦有許久，人們有時認其為數學家拉格倫格 (Lagrange) (曾為何爾巴

哈家庭教師）所作，有時認其爲第德羅所作，又有時認其爲若干人之共同著作。現在大家都相信那是何爾巴哈的著作了，雖然其中有若干特殊部分，爲專門家拉格倫格所作，若干爲文章家第德羅所作，若干爲納鳩（Nisison），第德羅及何爾巴哈文學上的助手）所作。〔三〕何爾巴哈不僅是全書的真著者；支配全書，決定全書傾向的，亦以他爲系統的頭腦。他不僅有唯物論的傾向，且有豐富的自然科學的知識。他曾研究化學，他曾在百科全書中撰化學的論文，且曾從德文譯幾種化學著作。格里模說：「他對於學問，好比他對於財富。如果隱匿起來，不致減損自己的享樂，尤其是朋友的享樂，誰亦不會疑心他隱匿了什麼。」

何爾巴哈尙有許多其他的著作，〔三〕大部分討論的問題，即是自然之體系所討論的問題——「例如判斷力，超自然的觀念對自然的觀念，一七七二年普及版，其顯明目的，即在於影響民衆。就連何爾巴哈的政治觀，亦比較大部分法蘭西同時人的政治觀，更爲明白確定，雖然他未曾立任何確定的政體。對於無移入可能的英國制度，一般人抱有一種漠然的熱中，他却不是這樣。他以一種沈着的、不帶感情力量的、提倡民族自決的權利，主張一切官憲均有服從這權利並爲國民生活目的效勞的義務，宣佈一切以維持個人不合法權利並反對國民主權的契約、法律、及法律形式爲無效。人民在暴虐情勢下有革命權。他認這是公理；這裏，他一矢中的了。」

何爾巴哈的道德觀是真摯的，純粹的，雖然未能超出幸福的概念，那沒有喚起伊壁鳩魯心情調和說的深情與詩的胸懷，但他的倫理觀，總算努力克服了個人的見地，而把德建立在國家及社會的見地上。在『自然之體系』中雖亦有些辭句近於輕浮，但這種辭句與其說是對於道德加以皮毛的嘲弄——這才是真正的輕浮——遠不如說是對於傳統制度（尤其是教會及天啓的信仰）道德內容及理想內容，加以完全的蔑視。這種蔑視，乃是十八世紀缺乏歷史意識的結果，而在當時法蘭西那樣無任何真詩歌的國家，並不是不可理解的。真的詩歌，是一個生活的源泉。一切不經理性是認即在人本性中有存在力創造力的東西，都從這源泉湧出。哥德對自然之體系所下的有名判斷，是最深刻的批評，但在這位詩人的自我活動之素樸的自意識中，混着最大的不公平。這個判斷，表示德意志的青年精神活動，如何尖銳地相反於法蘭西表面上的『衰老』。

自然之體系分成二部。第一部，為一般的基礎及人性論；第二部為神學——如果這個名辭是適用的。序文中，表明了作者的真正出發點，為求人類幸福之努力。

序文開端即說：『人所以不幸，祇因誤解自然。人間的精神已如此為偏見所害，他們簡直有永遠陷在錯誤中的危險，他們從兒童期即為幻想的桎梏所縛了。這個桎梏既如此深深的加在他們頭上，要從這桎梏解放出來，非有最大的努力不為功。不幸，他們每每要努力超在可見的世界之上，痛苦的經驗』



則使他們覺得他們的企圖無效。人們放棄了自然的研究，而追蹤於狐火一般的幻想，那迷惑他們，使他們捨真理的大道弗由，幸福之門遂阻塞了。幻想陷人們於不幸中。現在我們是在自然中尋求救濟法的時候了。真理祇有一個，那決不會傷害我們。誤謬所以起，乃因專制君主及僧侶到處束縛國民，以致發生一種可厭的桎梏。但國家所受束縛，又由誤謬而起；使人們陷於恐怖中，或爲妄想而互相殺害的，亦是誤謬。根深怨恨，殘忍的迫害，由誤謬起；不絕的流血，可怕的悲劇，亦由誤謬起。我們所居的地球，因此不得不爲天國而成爲悲劇的舞臺。

『拂開偏見的雲霧，教人們對於理性放出勇氣與尊敬心來。不能除去妄想的，至少要让別人按照他自己的方法，來形成見解，讓別人相信，對於世上的居民，最重要的東西是公正仁慈與和平。』

前五章討論他的自然觀的一般基礎。自然，運動，物質，一切現象之合法則性，秩序及偶然之本質，這些題目均與何爾巴哈的根本命題相連合。在這五章中尤以最後一章，斷然排除神學的遺跡，永遠分離唯物論者及自然神教論者，福祿特爾所以劇烈攻擊自然之體系，亦特別因爲這一章。

自然是大全體，人是自然的一部，且受自然之影響。自然以外的一切物，常常是我們想像的產物。我們既不能知道它們的性質，亦不能知道它們的居處及活動方式。在這包括一切物的範圍以外，沒有什麼東西，亦不能有什麼東西。人是物理的，其道德存在不過是其物理存在的特殊方面，是起因於其特殊

組織的特殊活動方法。

人類精神爲改善境遇而想出的一切事物，都祇是人類衝動及自然環境交互作用的結果。動物是由單純的需要及形式，益益進到複雜的形式；植物亦如此。龍舌蘭不知不覺地長了幾年，直到後來開花，就預兆它快要死了。人，當作一種物理的存在，是依可見的感官之影響而活動；當作一種道德的存在，是依偏見所不許我們認識的影響而活動。教育即是發展；那正如西瑟羅所說：『*Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura*』。我們一切不適當的觀念，都由於缺乏經驗；一切錯誤，都有損害。人們，因其自然知識有缺陷，遂想像有神爲希望或恐怖的一個對象，不知道自然既不知怨，亦不知愛，祇往前活動，或生幸福，或生災禍，乃一定於不變的法則。世界無論何地，除了物質與運動，便沒有任何事物。世界是原因與結果之無限的鏈鎖。有最多種的物質，在不斷地交互作用中。物質之種種性質及結合，爲我們構成了各個物的本質。廣義的自然，是個物一般中種種物質之總和；狹義的一物的自然，是此物的性質及活動方式之總和。我們說自然生出結果，切莫抽象地把自然看作是一種人格；我們祇是說，這成問題的結果，是我們所見大全體中某一物的性質的必然結果。

何爾巴哈的運動學說，和托倫特在一篇論文中所立下的基礎，頗爲接近。他的運動定義雖不好，只  
但他曾周到地根本予以討論（雖未曾論到數學的理論）。他適合着他的實際目的，在全書中，以

一般的抽象的考察，代替積極的特殊的研究所。

每一物，均依其特殊性質而能爲一定的運動。我們的感官能從一定的對象，接受印象。一物，倘非直接或間接在我們之中生變化，我們對於它決不能有任何理解。我們所感到的各種運動，或是一全物體變遷其地位，或是生於物體最小分子間，使其發生一種變化。我們所以能感知後一類變化，僅因物體的性質已有變化。生於物體最小分子間的運動，即是動植物生長及人類精神活動的基礎。

運動若由外強制及於一物體，即可命其名曰移轉的運動。運動若起因於物之自體，即可命其名曰自發的運動。在後一類運動中，就人而言，包含行，言，與思想。不過，在更精密的考察下，實際是無所謂自發的運動。人間的意志，亦爲外部原因所決定。

由一物移轉運動及於他一物，必須遵從自然法則。宇宙間一切事物，均不絕在運動中。一切靜止，都祇是表面的。『*Mechanics*』（推動力）亦祇能由運動說明之。靜止地上的重五百磅的石，每一瞬間會以其全重量壓迫，亦從地球接受相應的壓迫。我們只要把一隻手放在石塊與地之間，即令石塊表面上是靜止的，我們亦將發覺它有充足的力量壓壞我們的手。無論何時，動都會引起反動。所謂死力與活力，實係同種力，它們不過是不同情形下表現出來的。就連那種最耐久的物體，亦在不斷變化中。物質與運動是永遠的。無中生有，乃是一句空話。追溯事物之起源，不過推延我們的困難，使不能

## 受感官檢討。

就物質說，何爾巴哈不是嚴格的原子論者。他假設有原素的分子，但又宣稱物質的本質爲未知的。我們祇知其性質之若干。物質的一切變化，都是運動的結果。運動改變事物的形相，分解事物的成分，使一種事物促使別種事物發展與保存。

在所謂自然三界之間，物質的分子是在不絕的交換與循環。動物須消費植物或別種動物，以取得新的勢力。空氣，水，土地，火，都有助於動物的保存。但同一原素，在不同的結合形式下，即可成爲動物解體的原因；同一要素可以引起新的創作，亦可惹起新的破壞。

『這是自然之不變的進程；這是一切存在物所表現的永遠的迴轉。運動，就這樣形成了宇宙的部分，暫時使它們互相保存，漸次使它們互相破壞。因此，存在物的總額，無論在什麼時候，都是一樣的。自然之結合作用，創造太陽，作爲許多體系的中心；又創造若干行星，賴其特殊性質，受太陽吸引，而在太陽的周圍回轉。運動，又極其漸次的，使一一發生變化；它從那些分子形成了人們短生命中祇能瞬間瞥見的驚人的大塊，但也許有一天，會再把那些分子離散。』〔六六〕

不過，就一般原理說，何爾巴哈雖完全與我們近世的唯物論一致，但他關於物質變化，依然保持舊時的見地。（這證明了，這種抽象，和自然科學的正常道路相差很遠。）在他看來，火依然是事物之生命

原理。伊壁鳩魯、魯克里底斯、迦桑狄，他都以為一切生命進程中，有火的性質在當中發生作用，那有時是可見的，有時是隱在其他物質之下，生出許多現象來。自然之體系出版後四年，蒲里斯提勒（Pristley）發現了氧氣；何爾巴哈還在和他朋友討論原理或敘述原理的時候，拉瓦節（Lavoisier）所作的許多實驗，已開了真燃燒學說之端緒，同時並為何爾巴哈所研究的學問，立下了一個全新的基礎，但何爾巴哈和伊壁鳩魯一樣，滿足於以前研究之論理的及道德的結果，拉瓦節却為一個科學觀念所鼓舞，而獻其生命於這科學觀念。

研究現象合法則性的何爾巴哈，並從此追蹤到自然之根本勢力。吸引與排斥，是物體內分子離合所由而來的勢力。二者的相互關係，有如恩比多立在道德界所洞見的愛與憎的相互關係。但就連這離這合，亦受最嚴密的法則及原理支配。有許多物體，其本身雖不許有任何結合，但可由其他物的媒介而結合。存在，祇是在特殊方式上運動。持續，祇是那種運動（作為個物繼續存在的條件的運動）的傳達或受納。石塊之抗拒破壞，僅因其分子有結合力；有機體，則由於較複雜的手段。自我保存的衝動，在物理學上稱為持續力，在道德學上稱為自愛。

在道德界和在物理界，因果都有必然性。暴風雨與旋風中的塵分子及水分子，和革命暴風雨運動中的個人，是依同一必然性而運動。

『在政治的社會中，屢屢會掀起致帝國於沒落之可怕的動亂。在那種動亂中，有的人爲革命而走着破壞，有的人爲革命而戰死。這些破壞者戰死者，不論他們的言論如何，思想如何，意志如何，情緒如何，都不能說不是必然的。這一些人，都是行其所不得不行。他們，按照地位，在道德旋風中所取得的地位，是必須這麼做。凡能理解並評價在參加者精神及肉體中所發生的各種動作各種反動的人，都能明白這一件事。』

何爾巴哈死於一七八九年六月二十一日，恰在第三階級議員組成國民會議之後數日。那次革命，驅逐格里模（他的朋友）回德意志，並屢次險些危害拉格倫格生命的革命，當這位極力鼓吹革命，認革命爲自然現象必然現象之人與世長辭時，就瀕於發動了。

福祿特爾最初對於這書予以攻擊，〔文〕乃對秩序章而發。這一章，特別重要。福祿特爾在這裏照常是普通常識的代表。這種常識，有感情的偏見，鄙俗的宣言，就連與最低級的哲學思想相比較，亦是絕對無用的。但在這裏我們正好利用這點來權衡正面的議論和反面的議論，來表明下述那一點，即，如要超越唯物論，雖精明智巧如福祿特爾，亦尙嫌不足。

自然之體系中用『秩序』一辭，原來祇要表示一個方法；由這方法，我們對於全體，那以其存在形式活動形式和我們自己相一致之全體，必更容易就其個別關係，予以理解。（實際到後來方始發展的

更嚴密的概念，不應誤認是原始的概念。這種誤認，顯然是時代錯誤。人們每每把他們特有的思想方法，加之於外界。世上一切物既都是必然的，在自然界中，自不能有有秩序與無秩序的分別。這兩個概念，都祇屬於我們的理性；和一切玄學概念一樣，在我們自身以外，實在沒有什麼東西和它相應。我們如要把這二概念應用到自然上來，則所謂秩序，其意義當不過是現象之合法則的繼起。那是不變的自然法則之結果。而所謂無秩序，則依然是一個相對的概念，其所包括的現象，固會擾亂個別事物之存在形式，不過，如從大全體的觀點着眼，却實在沒有任何擾亂。在自然界，本來沒有有秩序或無秩序那樣的東西。凡與吾人本質相應的事物，我們統稱之曰有秩序；凡與吾人本質相反的事物，我們統稱之曰無秩序。這種見解，立即使我們知道了，在自然界本來沒有奇蹟那樣的東西。按目的行事的睿智的概念，及與此相反的概念，是由同法，由我們人創造出來的。全體不能有目的，因為在全體之外，沒有什麼東西，可以做它的目的。一切原因，其作用如與我們的活動方式相同，我們便稱之曰睿智，而認其他原因的作用，為盲目的偶然的作用。『偶然』一辭，僅有與睿智相對的意義，而睿智這個概念，又是我們人創造出來的。盲目作用的原因實際是沒有的，因為我們盲目，因為我們誤解自然的勢力與法則，遂認其結果出於偶然。

就這點說，自然之體系所循的途徑，已為霍布士所豫備了。霍布士的熱烈的唯名論，認善惡的概念

是相對的，主觀的。有秩序與無秩序，睿智與偶然之概念，當然亦是如此。霍布士雖未進一步指出這點，但從這點退却，其實是不可能的。我們證明了這等概念的相對性，又證明了它們的基礎，在於人的本性，但這種證明，依然祇是明遠的認識所不缺少的第一步。前進的路，依然在開着。因為使我們超越唯物論限界的，就是此等概念起源於人的組織的學說。但『自然之體系』之命題，並非鄙俗的偏見所能搖動。我們對於一種結果如不能認識其原因，即以之歸因於偶然；秩序與無秩序，在自然界是不存在的。

對於這點，福祿特爾的反駁是怎樣呢？讓我們聽罷。我們且用何爾巴哈的名義來給他答覆。

『什麼！在物理範圍內，有一兒童生來就盲目跛足，是一個畸形兒，亦不違反人類的自然麼？自然有規則性，不便是有秩序，自然無規則性，不便是無秩序麼？設自然給兒童以饑餓，又閉其食道，還不是錯亂不規則麼？排泄是必然的，如排泄之道阻塞，就須施以醫術呀！這種無秩序，無疑有其原因；沒有沒有原因之結果；但這結果是秩序之大錯亂。』

從普通非科學思想方法考察，畸形兒確乎是違反人類的自然；但什麼是這『人類的自然』呢，除了經驗的人類觀，還有什麼呢？但這種經驗的人類觀，對於客觀的自然，並無何等拘束力，且無任何意義。我們親自感覺到的似乎無秩序的，如僅承認其有原因，還是不夠；我們必須承認，這原因和宇宙間一切其他原因，保有必然的不變的關係；大全體是以同一的方法，按同一的法則，在大多數場合，生出完全的



組織，而在若干場合，生出不完全的組織。且與此大全體聯結起來觀察罷——福祿特爾如非故意自陷於不公正，他就應當這樣做——我們對於永恆秩序所生出，換言之，對於大全體規則進行所生出的結果，就不能承認其無秩序了。何況何爾巴哈亦未否認這種現象在感覺的同情的人看來，像似可怕的不規則的現象呢？福祿特爾不過證明了何爾巴哈所承認的事情罷了，其實，他還更不會觸着問題的核心。但我們且看他在道德界曾否有更高的證明。

『謀殺朋友，謀殺兄弟，不是道德界上的無秩序嗎？格拉西、台利愛、篤新，對真生派（Jansenisten）的誹謗；真生派對耶穌社派（Jesuiten）的誹謗；拔托伊利及卜利安的欺詐，不是小的無秩序嗎？聖巴多羅謨夜之殺害，愛爾蘭之殺戮等等，不是可咒咀的無秩序嗎？此等罪犯，固有熱情為其原因，但其結果却是可厭的；其原因不祥，其原因使吾人戰慄。』

殺害確乎是人們所恐怖的事情，是人們公認的對於道德秩序之可怕的錯亂。但罪犯對於其所由而起之錯亂及熱情，概可說猶影之於光，那祇是人類衝動及活動之必然的方面。我們必須承認這種必然性，如我們不再以原因的概念為遊戲。我們還更須承認，就連人類彼此間的活動及人類對自然全體的活動，也保有一種完全的因果關係。因為我們在這裏，好像在物理界一樣，將會發現一個因各部分有因果關係而致不可分解的共同基礎——是即自然——其作用，乃按照永恆的法則，而在同一的秩序

中，惹起德與惡，惹起罪犯的恐怖，並使我們相信，與這恐怖相連結的無秩序觀念，祇是片面的不恰當的人間概念。

『無秩序是存在的，我們祇要證明這無秩序之起源。』

其起源在於人間的觀念；人類確有無秩序這個觀念，但福祿特爾所證明的，亦不過如此。不正確不邏輯的人的悟性——即令是最能幹的人的悟性——亦時時會把它的經驗的觀念，混淆於事物之自體；恐怕今後，還會繼續如此。

我們不要在這裏對於何爾巴哈的見地，予以更深一層的批判，雖然在我們研究的進行中，這種批判將會自行指示出來。我們祇要指出，唯物論者雖然證實了一切現象的合法則性，但終以其片面觀而限自身於這觀念的環中，致不能適當地予精神生活以評價，因在精神生活上，祇有人間的觀念，得有正當的工作。批判的悟性將否認目的論的觀念，自然睿智的觀念，秩序與無秩序的觀念等等，有所謂客觀性，但此等觀念對於人間的價值，即不全被否定，亦容易被他們過分輕視。何爾巴哈確會相當是認這一類觀念；他以爲，人類若不爲此等觀念所奴隸，若知道他所須處分者非客觀事物，祇是關於客觀事物之不完全的觀念，他就很可利用此等觀念。但下述數種意見，却與這唯物論者相去甚遠。即此等觀念雖不能符應於事物之自體，但在廣大的生活範圍內，那不僅須當作方便的無害的幼年習慣而被容忍，並且，

不管它們是生於人類精神中，不，也許正因為它們是生於人類精神中，所以是人類所有的最高尚的財寶。即，它們供給人類的幸福，沒有任何物可爲之替代。這數種意見所以和他相去甚遠，非因它們和他的體系相矛盾，祇因他奮鬥勞苦所得的思考方法，使他離去人間生活的這一方面。

即因此故，唯物論不僅在反宗教的鬥爭中，比別的武器更危險，且多少會和詩歌藝術相敵視。詩歌藝術有一個長所，即在詩歌藝術中，人間精神的反現實的自由創造性，得取得公然的承認；同時，在宗教的教義及形上學的組織中，人間精神的反現實的自由創造性，却往往荒謬地要求得客觀的真理。

當然，宗教及形上學對於唯物論，後來還會表現一層更深的關係。但我們且就秩序及無秩序那一章的關聯上，一論藝術。

秩序及無秩序既不存在於自然界，美與醜的對立，亦就祇基於人間的觀念了。有這思想的唯物論者，必與美的範圍相離甚遠；比較近的是善；最近的是真。一個唯物論者如担任藝術批判，一定更重藝術之自然的真理，而忽視或輕視理想之嚴格的美；美與自然真理不相調和時，他更加有此傾向。因此，我們覺得何爾巴哈幾乎沒有詩與藝術的感覺。至少，他在著作上不會談到詩與藝術。只有第德羅，他最初批判藝術，本非所願，但後來却以特殊的熱情，在一種驚人的方式上，敘述唯物論對於美的賞鑒之影響。

他的關於繪畫之論文，有哥德的巧妙的註解，已爲人手一篇了。哥德看重藝術之理想的任務，第德

羅却要把自然首尾一貫的觀念，看作是造形藝術的原理！秩序與無秩序，在自然界是不存在的。從自然的觀點看，（假定我們的目，祇能看見首尾一貫的全體的美，）駝背的姿勢不和愛神的姿勢一樣好嗎？我們的美的概念，豈不在根本上，祇是人間的缺陷嗎？益益發展這種思想的唯物論，勢必把美之純粹的享受及理想之崇高的影響減少。

第德羅言其天性，本來就是一個理想家，我們在他身上，亦可發現斷然的理想主義的論調。但這種事實，不過更明白地說明了唯物思想的影響，會違反他的意志，把他奪了過去。能由自然所現的最美的部分形式之經驗的結合，發現理想——「真線」——麼？對於這問題，他的答覆是否定的。他以為，大藝術家是真美的本型，理想則是由大藝術家的精神中湧出來的；在必然性的壓迫下，自然往往沒有任何部分，有真的美。這個命題是真的。自然在駝背者或盲婦人的姿勢中一度形成缺陷，即難有任何變更，她的手腕的微妙，雖最偉大的藝術家亦望塵莫及。這個命題亦是真的。但若把這二命題結合起來，說我們無需乎理想，因為，如果我們能在首尾一貫的關聯中，看透全系統，「一」也就可在自然之直接模倣上，得到最高的滿足，却與真理不符。我們如把此事推到極端，誠可問，為絕對的知識——那在一個斷片中，可以窺知其對全體之關係，並因此故，每一直觀都是宇宙的直觀——計，離開現實，能否有美？但第德羅對於這事情的看法，不是這樣。他的命題，必承認藝術家及藝術批評家有實際的用處。又必主張，與理想之

『真線』相背離，是許可的——不，與單純的範本關係比較而言，真的理想實存於這種背離——如果我們能够，至少在情操上，就其統一性及一貫性來實行這種背離。但若如此，理想便失去了獨立性了。美是隸屬於真的，喪失了本來的意義了。

我們如要避免這錯誤，最先就得承認，倫理的及美的理念，乃是一般自然力在人類精神特殊範圍內按照永恆法則所生的必然結果。人類的詩意與志願，像生出美的觀念一樣，生出秩序的觀念。然後自然哲學的認識發生，把這觀念破滅了，但這觀念會再從心情深處流露出來。創造的官能與批判的官能互相鬥爭；這種鬥爭，不比任何其他自然界諸種勢力間的鬥爭爲更不自然，亦不比生物界的生存競爭爲更不自然。不錯的，我們須從最抽象的見地，像否認有無秩序一樣，否認有誤謬。誤謬，亦生於有器官的人類與外界的印象二者間的合法則的交互作用。誤謬，和更好的認識一樣，是外界事物在人類意識中投射的方式。物自體之絕對的認識，存在嗎？至少，人類是不會有這種認識。不過，如果人類對於他們自己的本質有一種更高的認識，而與此相較，誤謬——雖亦是一種合法則的認識方法——祇可說是誤謬，是與更高級的認識方法不當地違背着；則在這場合，不亦有一種以人類本質爲基礎的秩序，其爲物不應與相反方面的無秩序，換言之，即不應與人類本質相違背且完全與之相反對的秩序混爲一談麼？

『自然之體系』文章雖甚冗長，過於反覆，但其中所包含的許多議論，一方面既以其熱烈健全，值

得注意，他方面又明白地顯示了唯物論世界觀所進退的範圍未免太狹。

拉·麥托里過好自稱爲笛卡兒學徒，並斷言笛卡兒曾根據機械原理說明人類，不過把一個靈魂附在這機械上，來使僧侶喜悅；但何爾巴哈却以爲，靈魂有精神性質的學說，笛卡兒實應負大部分責任。『雖然在笛卡兒以前，靈魂已被認爲是精神的，但第一個主張思惟的性質必與物質相異，並斷言我們的思惟的性質是精神（一種單純的不可見的實體）的，却無疑是他。我們作如下的結論，不更自然嗎？即因爲人，一種物質的存在者，實際是會思想的，所以物質亦能思想。』倡豫定調和說的萊布尼茲，甚至於倡機會說的瑪爾布蘭（Malebranche），都和笛卡兒一樣主張。但何爾巴哈沒有充分駁斥此等人；他接着指出他們的原理荒謬就夠了。從他自己的觀點看，這並不是不可理解的；因爲，如果一個人不能理解他們會如何努力形成他們的理念，如果一個人要使他們的體系經受一種嚴格的悟性的檢討，他看見他們這班受世人大大稱揚的哲學家，竟以體系之基礎，安在絕對的無之上，自不免大露輕視之意；他們過於淺薄，過於輕率。何爾巴哈到處都祇看見神學的影響，不知道我們人自有一種形上學的本能。這種本能，是和建築的興趣一樣，深深種在我們本質中。何爾巴哈以爲『這是無足怪的，近世最深刻的思想家，爲神學的偏見所驅使，會因要調和靈魂之精神性質及物質的實體對於非物質的實體所生之物理影響，要說明靈魂對於物質的實體之反動，說明靈魂與肉體之結合，而不得不自道於巧妙的不滿意

的假設。』祇有一個唯心論者，能使他覺得困難，並我們認識我們全部研究之根本問題那。就是巴克萊（Bekeley）。他是英格蘭教會的主教，比笛卡兒、萊布尼茲還更為神學的偏見所驅使，但他所抱的世界觀，却比他們二人更合邏輯，而在原理上，又比他們二人，更遠於教會的教義。

『要證明世界一切物都不過是妄想的錯覺，全宇宙不過存在於我們之中，存在於我們的空想之中，並由一種詭辯——這，在堅主靈魂有精神性質的人，乃是無法解決的——使一切物的存在都成疑問的巴克萊，我們將做如何的批判呢？』如何一切不堅主靈魂有非物質性的人，都應與巴克萊絕交，何爾巴哈忘記加以說明；而在一個註釋上，他還明白承認，這個最法外的體系，幾乎是最難駁斥的。『唯物論很堅決地認現象世界為現實世界。對於攻擊這素樸見地的人，唯物論究持有何種武器呢？事物真和它們所表現的一樣嗎？它們真是存在的嗎？這些問題，在哲學史上不絕的成爲問題；對於這問題，到現在，才得了一種半圓滿的答覆——這個答覆，不贊成任何一極端。』

何爾巴哈熱心注意到了倫理學的基礎。他的思想，雖然都可在拉·麥托里那裏發現，但在拉·麥托里那裏，僅僅是散亂的，混有許多輕浮的文句，在何爾巴哈這裏，却純化了，方法化了，系統地發展了，且嚴格避免了一切平凡與鄙俗。像伊壁鳩魯一樣，何爾巴哈以爲人類努力的目的，是持久的幸福，不是暫時的快樂。『自然之體系』亦要把道德學安在生理的基礎上，並對於市民道德，提出強力的主張。

『我們如與經驗商酌，不與偏見商酌，精神的醫學必可解決人間心情的謎，我們可以斷言，它還有時會以醫治肉體的方法，醫治精神。』二十年後康狄亞克學派醫士賓納耳（Pinel）才建立新精神病學，那漸漸地發展起來，減輕了人類一種最可怕的痛苦，使人們以好意看護狂人，並承認大部分罪人都是精神病者。——『靈魂不死說，使道德成了一種想像的科學，它所教導的，全不是感化人類的真正手段。設以經驗為助，我們就知道形成人類氣質基礎或一國大多數人氣質基礎的，是一些什麼要素，我們亦就會知道什麼適宜於我們，什麼法律是必要的，什麼制度是於我們有用的。一句話，不能從靈魂非物質說取得甚至想到的道德上政治上諸種利益，可從唯物論取得。』<sup>〔五〕</sup>何爾巴哈這種思想，至今仍有其前途；不過，人事統計，也許比生理學，還更有用於道德的物理學。

何爾巴哈以為，我們所以有道德的及知的能力，是因為我們對於外界所生的印象有一種感覺力。『易感的靈魂，即是這樣構成故特易感受外來運動的大腦。如有某甲，見一種不幸的生物，見一種可怕的意外，或僅因想像中有一種痛苦事情，便會流淚，我們就說他是易感的。』在這段話上，何爾巴哈恰好在唯物論道德哲學的入口。但迄至今日，道德哲學尚屬缺乏。我們當然希望其能發展，雖然我們不要保持唯物論的立場。我們所要的，是超越個人利己主義的原理。憐憫確乎是不够的；但若我們把同情的喜悅包括在內，並擴大我們的見解，把一切高等生物對同類所生的一切自然的同情，亦包括在內，我們



人類的由來，卡魯斯譯，卷一第四七頁。「二七」言語起源的問題，近來頗引起辯論。在此討論這問題，未免太深入了。我們祇要說，要在語言的任何要素（例如，有意義的語根的形成）中，發現人與動物的「絕對」差別，會和絕對差別的其他證據一樣，完全失敗。人類生活與文化的個別要素，都屬於一般的種類；但若真正的特徵，在其持續上，果有某種事物是絕對的，則在此限度內，我們亦可以說，人與動物的絕對差別，乃存於一切相對差別因要生出特殊形式而共同動作的特殊方法。形式之絕對的特徵，在這意義下，當然亦為動物所有，且這特徵決不包含不變性。人類所以得有較高的意義，非由於博物學的考察，乃由於倫理學的考察；在此確立『精神的』與『動物的』的差別，是很適當的。「二八」曾有人要以成功的物種交配的這個例，當作物種不變的證據，斷言盧君（Bohn）八分之三的兔，引續交配下去，會回復母性的兔形。（靈界評論一八六九年卷二第四一二頁以下可供參考。）但這並非否定交配物種的不變性，但誰也不能說，新兔與原母族在本質上將永遠毫無區別，否則，飼養之目的將何在。關於主要點，不必浪費一辭，因為這些動物及相似的產物，現已成爲顯著的商品。但說中間的形式，有一種傾向，要回復經歷了數千年且確定了數千年的兩種形式之一，與達爾文主義及目的論那一章的說話，很相調和。「一九」『從猿起源』一句話，常爲通俗反對進化論者所憎惡，其所以然者，僅因人與現存的猿比較，而普通人所知道的猿的性質，亦皆以現存的猿爲根據。所以，這久已忘失的古形，在動物學的意味上是否被稱爲猿，毫無關係，因其與現存的猿比較，有絕不相同的性質。奧斯加·斯米特（遺傳論及進化論二七二頁以下），關於這點，曾說：『類人猿的發展，在最近的人類祖先之傍進行，人不能變爲大猩猩，正如果鼠不能變爲鼠。』……『這種猿的骨質的頭蓋骨，已達到極端，與家牛相彷彿。但這種端是在生長過程中逐漸形成，小牛是不知道的，

它只有羊樣的祖先的頭蓋骨。……」類人猿青年時的頭蓋骨，雖以不可否定的顯明性，表示祖先（那有較優良但仍可塑的頭蓋骨，及與人類相近的齒）的進化，但這些部分及腦的變形（因為逐漸變小），却打出一條不幸的路。同時在他方面，人類却在淘汰作用上，更能使頭蓋骨的性質保存。參看同著者的講演『進化論在人類之應用』，萊比錫一八七三年第一六頁至一八頁。——赫克爾自然的創造史第四版五七七頁。〔二〇〕上卷第四篇第二章及該篇末。註七二可參照。〔二一〕密勒爾人類生理學原理卷一第三版一八三七年八五五頁。〔二二〕加斯特爾骨相學斯杜特加一八四五年第二七頁以下。〔二三〕郎克神經系統之解剖學與生理學赫恩博士譯，卷一，萊比錫一八四七年六一七頁以下至六二〇頁。〔二四〕前書卷一第五二二頁以下。〔二五〕庇特里（Priest）腦與精神，生理的心理學案。萊比錫，黑特爾堡，一八六三年。在此，以精神活動還原為反射活動的思想，仍分別『表象器官』與『感覺器官』。這種分別，其實是不能支持的。——馮德（Wundt），他不僅計劃了『生理的心理學』，且完成了『生理的心理學』，他在三二八頁以下，就明白說，『複雜的腦髓反射』與脊髓反射是完全相似的。——又可參看浩維居（Herwig）心理的分析哈里一八七二年第二〇二頁。〔二六〕參看夫里格爾（Frigg）哺乳動物脊髓的感覺機能，柏林一八五三年，關於反對方面的實驗，可參看康尼斯堡醫學年報卷二（一八六〇年）蛙的神經中樞的機能。——要知詳細，尤其是關於後一種實驗，可參看馮德人類與動物的精神論一八六三年卷二第四二七頁以下。——此外可參看馮德的生理的心理學八二四頁至八二七頁。〔二七〕所以我決不要認反射與（主觀的）感覺是客觀的相應着；這等可說是反射必須在中樞機關克服的抵抗，故反射愈不受阻止，則感覺愈少。當反射為上位的中樞所阻止時，我們須假定，感覺發生的地方，亦移

這病的傾向，除去最後的基礎，從而不僅要熱心反對教會的觀念，且超出時代，同樣熱心反對自然神教及泛神教的觀念。但就因為這原故，所以就連在自由思想家間，亦有人激烈反對『自然之體系』。

但我們同時又得承認，反對有神論的那幾章，大部分是非常冗長的。被認為已證明神存在的那種論理組織，是極無根據而曖昧的，所以，採納呢，排斥呢，其實都不免多少成爲自欺的問題。固執這種證據的，不過在煩瑣哲學的表現上，表示他自己的信神的傾向。這種傾向，在康德爲神的理念創出一個方法來作基礎以前，就常常祇是實踐的精神生活或心情生活之流露，不是理論哲學的結果。經院哲學喜歡作無謂的討論，有『自存者必然是無限的，萬能的』或『必存者必然是唯一的』這一類命題，就滿足了。但要在這些曖昧的概念上，尋到一個出發點來作真正值得研究的研究，却是不可能的。像何爾巴哈那樣的人，竟會用將近五十頁的著作，來對付克拉克（Clarke）的有神的證據——這種證據所要證的命題，全無一定的意義——我們還有何話可說呢？自然之體系，似乎故意要盛滿丹納的水壺。反覆覆的駁了又駁，但終未超出一個單純的命題：即，我們沒有任何理由相信神的存在，物質的存在才是永遠的。

何爾巴哈自己亦知道，他所攻擊的不是一個論證，祇是一個論證的影。他嘗說明克拉克的無的定義和他的神的定義完全一致，那僅包含一個消極的賓辭。但在別一個地方，他又說，一般說來，感官所示

於吾人的，單是事物的外殼；但提到神，就連這個，它亦不復能示於吾人。下述那一段，更於此有關：

『克拉克博士告訴我們，只要神的屬性是可能的，我們不能反證，就夠了。這真是不可思議的論證！祇有神學，才會教我們因其可能，便斷言其爲現實。』

一個人既有比較健全的大腦，又不是十分邪惡，怎樣還會滿足於完全建立於空中樓閣上的命題呢？這在何爾巴哈不將成爲問題嗎？這不將使他相信宗教原理上的錯覺與日常的錯覺有點兩樣嗎？在外的自然界，何爾巴哈不能看見神的殼，但若這極無根據的證明，就是一個脆的外殼，而那以人類心情特性爲深切根據的神的觀念，就隱藏在這外殼下，那又將怎樣呢？關於這點，他其實應該把宗教看作是一種道德的文化史的要素，而予以更正當的評價。但自然之體系所本的基礎既如彼，要其如此，就頗爲無望了。

自然之體系反對神這個觀念所採的見地，頗爲粗雜。這情形，在論泛神論的那章，最爲顯明。如果我們記得，斯賓諾莎主義者和唯物論者有一長時期被認爲同義的名辭，這兩種見解往往被包括在自然主義下，而事實上，我們亦屢屢發覺唯物論的領袖有泛神論的傾向，我們看見何爾巴哈那樣熱心要把神的名字——縱令視神與自然爲同一事物——從人類的思想範圍內排除出去，當不免有點驚疑。從他自己的觀點考察，我們固不能說何爾巴哈是行過其當。他以爲，人類本性中的神祕傾向，乃是一種病，

是人類所犯最大罪惡的肇因。實在說，我們人一經有了神的觀念，那就無論它是以什麼爲根據，無論它是如何細心地被定義，人的心情終不免爲他所拘束，而給它以詩的形式，使它人格化，尊敬它，崇拜它，其影響，與此觀念之邏輯的形上學的起源，毫無關係。除非這種宗教傾向，每每突破邏輯範圍的宗教傾向，即與詩比較，亦顯見更少價值；不，除非這種傾向是絕對有害的，不然，我們實無須把神的名除去，但自然主義世界觀的要石，卻就建立在這種除去之上。而且，當何爾巴哈論到自然之真禮拜及其祭壇時，我們又必須指出，他的修辭是頗有缺點的，那也許會引出危險的結果。

兩極端的話，常常併在一起。何爾巴哈教訓人們永遠除去神的迷想並廢除神的名那一章，却又包含一段話，敘述人類迷信的傾向是如此普及，如此根深蒂固，如此不可抵抗，故不能視其爲人類一時的病患；並且說，我們必須假設人類的墮落（在反對的意義上），才不致於結論說：這種迷信傾向，和音樂美術的嗜好一樣，是爲人所本有，說引出這種現象的既爲自然法則，故與自然法則相抗實屬不可想像。

『人們永遠認一切不可思議較優於單純，一切不被理解者較優於能被理解者。他們看輕習見的事物，祇看重那些爲他們所不能評價的事物。關於這些事物，他們雖祇有曖昧的觀念，却推論其中有若干重大的超自然的神的東西。一言以蔽之，他們需要一種神祕的刺激，以鼓舞他們的想像，衝動他們的精神，滿足他們的好奇心。人們對於不能解答的謎，總是非常熱心的。』

這段話有一個註解，指出若干民族，是從可理解的神，如太陽，進到不可理解的神。爲什麼？因爲最隱匿最神祕最不可知的神，往往比可目視的存在者，更能使我們的想像愉快。所以，一切宗教都使用祕訣——僧侶的祕訣，亦即起因於此。奈何，他竟突然說，知識雖進步，而民衆對於祕訣的自然需要依然甚強，難有更純粹的見解者，須由僧侶階級負其責任。殊不知這個階級的發生，乃由於民衆需要祕訣。於是，我們在此又看見了這個最激烈攻擊一切偏見的見解，本身仍有極重要部分是偏見。

論宗教及道德的關係那一章，亦有同樣的情形。自然之體系不從批判的立場，攻擊以宗教爲道德行爲之唯一基礎的偏見，却進而說明積極的宗教，尤其是基督教，在道德上有怎樣的害處。在這點，歷史與教規都供給了他許多例示，但這種研究，本質上就是皮毛的。例如，他以爲，宗教原恕惡人，過分要求善人，是在道德上有害的。這樣，惡人將受鼓舞，善人將受威嚇。但善惡間的對立的和緩，數千年來，會如何影響於人道，自然之體系是未曾考慮到的。自然之真體系，將會表明這種嚴格的對立乃是不合理的，那將使貧者愈受壓迫，弱者愈受貶抑，病者愈受虐待。基督教所倡導的罪惡平均說，正符合於精確自然研究（尤其是自由意志觀念的除去）所必致引出的原理。所謂『善人』即幸運者，對於不幸運者，往往加以虐待。固然，就這事件說，中世基督教所佔的地位，和異教是一樣的。近世啓蒙時代，才引出顯著的改良。歷史研究者應反躬自問，數千年來與人類野蠻性在神祕形式上相鬥爭的基督教原理，會不會在它的

形式可以消失，人們已準備接受純粹思想時，不再發生最大的影響就宗教的形式本身，尤其精神對於禮拜，對於儀式，對於心情生活的感動及解放的傾向——那往往與宗教相混同——而言，我們正可鄭重地問，依此而生之柔弱性與感能性，以及指導悟性之抑壓，自然良心之墮落，是否常常極其有害於個人及全民族？至少，瘋人院的歷史，刑事裁判的記錄，人事的統計那種種所供給我們的事實，也許有一天會集成一種經驗的證明。何爾巴哈不大知道這點。他的研究，非用經驗法，乃用演繹法；關於宗教見地之影響，他一切理論，都豫想教義得單由悟性來調整。結果，他討論所得的一切結果，遂都極不充分。

他論證無神論者存在及無神論與道德相融合的那幾章，是更適切更深刻得多了。在這一章，他以貝勒為根據。明白主張人類活動非從其一般觀念流出，但從其熱情及衝動流出的，第一個便是貝勒。

最後，能否全民族均信奉無神論的問題，其研究亦不是毫無興味的。我們曾反覆指出，法國唯物論與英國唯物論世界觀的影響恰好相反，而有民主傾向。何爾巴哈決不比拉·麥托里第德羅更少革命性。然則，他既熱心要使自己成爲通俗的，並如格里模所說，賴有他一本著作的拔粹，雖按摩女理髮師亦能瞭解何謂無神論，爲什麼他又明白宣告「此等觀念不適合於人民大眾」呢？何爾巴哈有急進思想，他亦即因此故，而爲巴黎貴族社會所排斥。他那時代多數作家——他們以全力顛覆現制度，但仍保持貴族階級的特色，輕視愚鄙的百姓，並在必要時發明一個神來威嚇民衆——的游移性，他全然沒有。但我

們須知道，何爾巴哈所從而出發的原理是真理決不能成爲有害的。這原理，又從一個更廣泛的命題推出：即一般理論的知識，卽令謬誤，亦決不會有危險。宗教的誤謬所以有害，乃因有一種熱情與之結合，有一種國家權力，專橫地把宗教維持。最極端的數種意見，如沒有橫暴手段使其一獨佔優勢而排斥其他，卽可共存。以自然法則的認識爲基礎的無神論，所以不能普及，僅因爲大多數人類，沒有時間且沒有傾向，要由這種真正的研究，取得這種全新的思想。但自然之體系並無意要把宗教作爲哲學之代替物而留給大多數民衆。它既要求絕對的思想自由，不許國家干涉，所以又提議，讓人類的心情，得遂其自然發展罷。讓他們相信他們所願信者，讓他們學習他們所能學者！哲學研究的成果，遲早會像自然研究的成果一樣，有利於一切人。新觀念或不免要惹起激烈的衝突，但人們將漸漸由經驗知道它們所帶來的，祇是幸福。關於它們的傳佈，我們必不可僅着眼於現在。我們必須兼顧未來及人類全體。數世紀的時間與進步，甚至於可以感化最頑強反對真理正義與人類自由的君主。

全書最後一章，我們疑其爲第德羅所作，但亦滿有這種精神。這『自然法典綱要』並不是乾燥無味的問答。法蘭西革命，卽以何爾巴哈的原理爲根據。那實在是一部文藻動人的著作，就許多點說，都是一篇傑作。像魯克理底斯的著作一樣，有一長節僅討論自然。她要人類服從她的法則，她要人類享受她給人類的幸福。她要人類行德輕惡——但不是厭惡惡人，祇是憐惜他們遭遇不幸。自然有其使徒在不



絕促進人類幸福。即令其努力未必成功，但敢於嘗試，亦就滿足了。

自然及其女兒——德，理性，真理——最後被稱爲唯一的神，值得人們以香火祀奉。如是，自然之體系在破壞一切宗教之後，却由一種詩的高揚，把自身變成了一種宗教。這種宗教，將來亦會有一天生出野心的僧徒嗎？人類的神祕傾向既如此強烈，這部因要除神名甚至排斥泛神主義的書的命題，不又將成爲新教會——那會巧妙地混合可理解物與不可理解物，並創造禮拜的儀式與形式——的教條嗎？

自然究在何處生出非自然？支配一切發展之永恆的必然性，如何能生出差違與誤謬？我們對較進步時代的希望，究存於何處？設偏處都是自然，又有何物可以恢復自然之本位？對於這些問題，『自然之體系』未給我們以任何圓滿的答覆。我們在這裏達到了唯物論的極點，同時又窺見了唯物論的缺點。自然之體系在嚴密關聯下所給與於我們的，近來又在多種方法下分割散亂了。新動機，新見地，出現了許多，但根本問題的圈，却始終未有變動——事實上，自伊壁鳩魯，魯克里底斯以來，直到現在，那都未有變動。

## 第四章 德意志對唯物論之反動

我們講過，唯物論很早就在德意志種下了根；但十八世紀大部分反對這思想傾向的有力的反動，亦即發生於德意志。這一點我們必須予以考察。十八世紀初期萊布尼疵的哲學已經普及，而這哲學之根本特徵，還形成一種光輝的努力，一擊就把唯物論除去了。誰亦認識 Monaden（單子）與物理學家的 Atomou（原子），是很相似的。萊布尼疵用以代替魯克理底斯的原子之 Principia rerum（事物之原理）或 Elementa rerum（事物之要素），可表示一個上位概念，而把單子原子包括在內。伊壁鳩魯的神，雖在世界與世界之間，有其黑影的存在，但其作用却是不必要的；同樣，萊布尼疵的單子，是原始的存在物，是形上世界的真元素，他雖在他體系中承認神的存在，認神爲『單子之充足理由』，但其作用亦是不必要的。萊布尼疵，一位外交家，有普遍的天才。利希吞堡（Lichtenberg）說得好，他『少有固定性』，無論是置身於最深遠的思辨的深淵中抑是在日常議論的淺水中，都能以同樣的便易，避免固定的思想家所不能避免的砂洲。他的體系是矛盾的，要從他的著述的斷片予以說明，是無益的；好像這位大天才，曾把完全的體系保留在自己心中，又好像他偶然忘記給我們一個說明，以致他著述中一切謎，都無從理解。這種矛盾，或不免是萊布尼疵性格薄弱的一個證據，但我們切不可

忘記這些矛盾，不過是這位偉人肖像中的陰影。」<sup>〔五〕</sup>

推薦托倫特於女王蘇菲·夏羅蒂的萊布尼疵，自己亦必定知道他的辨神論(Theodicee)的曖昧模糊的理據，不過是對唯物論的薄弱的防波堤，而對於真的思想家，那是全然沒有防波堤的作用的。西倫拿(Serena)從貝勒的辭典及托倫特的書簡固難得到真正的滿足，但從這著作亦一樣難得到真正的滿足——且對於我們，真正重要的，不過是單子說與豫定調和說。這二概念，比他的冗長的體系，更有哲學的內容。但要說明這二概念的重要，我們把它們說明就夠了。

採用原子概念的唯物論，我們會屢次講過，必難也許還是不能說明感覺及一般意識過程的位置。它們是由原子的結合而成嗎？如是，它們就僅存於抽象中，客觀的說，便不存於任何處了。它們是存於運動中嗎？情形還是一樣。我們就認運動的原子自身，即是感覺所在地罷。那麼，感覺又如何形成意識呢？意識又存於何處呢？在個別原子中，在抽象中，抑在空虛的空間？如在空虛的空間，那空虛的空間就不復是空虛的，而充有非物質的原素了。

要說明原子的相互影響，除了可用衝擊原理以外，即不復有任何原理可用。衝擊之無限連續，能夠在振撼的原子中生出感覺來。那好像絃的振動或空氣一部分的振撼，會生出聲音來一樣。但音究存於何處呢？實際，在我們所意識到的限度內，它是存在於假定的中樞原子中。但這一個比喻，於我們沒有何

等幫助。我們有了這比喻，並沒有比前進步。在原子中，我們沒有概括的原理，可以使衝突的多數，變成感覺的統一。我們當前的困難，永遠是這樣。原子是由不動的部分構成嗎？是由能動的部分構成嗎？是由小原子構成嗎？是含有『內部狀態』的嗎？是不含有『內部狀態』的嗎？總之，我們對於原子要怎樣思考，就怎樣思考吧。但衝突將在何處，以何法，由多數而變為感覺的統一呢？這問題，現在還沒有現成的答案。我們如尋根究底，此事不僅尚無人明白，且恐難於思想。要把感覺解作這種衝突相互結合之自然結果，那是祇有移開悟性的眼。比如我們移開肉眼，若干點就會匯成一點。但事物所以能被理解，僅因為我們祇略略使用悟性麼？真如蘇格蘭常識哲學家所說麼？萊布尼疵這樣一個人，決不會如此主張。從伊壁鳩魯所說，說是衝突麼；從牛頓的後繼者所說，說是距離作用麼；抑是毫無作用呢？萊布尼疵正對着這樣一個難題。

這乃是豫定調和之致命的飛躍。萊布尼疵這種學說，究從其他類似的見解推到，抑是一躍而蹴，抑是漸漸而得，我們不得而知。然這學說所以有其重要性，即在於此處；這學說所以在唯物論史上如此重要，亦即在於此處。原子之相互作用，結果何以會在一個原子或若干原子中生出感覺，乃是不可思考的，所以不容我們採用。原子如從其自身生出感覺，那就有了單子的性質了，它是按照它自己的內的生活法則，發展它自身。單子沒有窗，沒有任何東西從此走出，亦沒有任何東西從此跑進。外界是它的觀念；這

觀念，乃是從它內部生出來的。每一個單子，都是一個獨立的世界。它們沒有彼此相同的。其間，有富於觀念的，有貧於觀念的。一切單子的觀念，存於一種永遠的關聯中，存於一種完全的調和，這種調和，在無始以前即已確定了，而在一切單子繼續變化中，猶繼續不變。每一個單子都或明或暗的代表全宇宙，代表一切現象的總和；單子的總和，又即是宇宙。像人的單子在無夢的睡眠中一樣，無機自然界的單子雖有觀念，但這種觀念彼此完全是中和的。有機世界的單子，更爲高等；下等動物，由夢一般的單子構成；高等動物有感覺與記憶；人有思惟。

如是，出發點雖以理性爲基礎，但賴有巧妙的想像，進到概念的詩中了。如果單子的觀念是從自身生出的，萊布尼茲又從何知道，在他的自我以外，尚有其他的單子存在呢？在這裏，他所遇着的困難，和巴克萊所遇着的一樣。巴克萊由感覺論達到了同一的點，而感覺論又是從原子論達到的。巴克萊認全世界爲觀念，這見地雖何爾巴哈亦不能駁斥。但笛卡兒的哲學，已經使他某一些承繼者，生出如下的疑問，即在能動所動，快樂，痛苦，強，弱所由而生出的自身以外，是否因其本身所有的觀念出於其本身，故別無任何物存於廣大世界中。<sup>〔空〕</sup>許多人相信，對於這樣一種學說，以一種注射浴或沸騰散，補以適當的營養，便可將其駁斥。但持這見地的思想家，仍可主張，藥粉，醫生，自己的肉體，總之，全宇宙都是他自己的觀念，在自己的觀念以外，決無任何存在。但就令他們願意從這見地相信尚有其他的存在——這是可以

想像的——我們依然不能說明豫定調和之必然性。此種存在之觀念世界，正可相互間發生火熱的矛盾。不過沒有誰觀察。總之，萊布尼疵的哲學是多矛盾的。不過他的哲學所根據的思想，却有稀有的優美性，高尚性，及美。這哲學的目的雖是知識，但其美學的性質，實踐的性質，亦比我們通常所想像的，有更重大的意義。

豫定調和的單子，和原子及自然法則一樣，不能明白闡明事物之真正性質，但亦像唯物論一樣，提供了一種純粹的世界觀，不比唯物論包含更大的內部矛盾。不過，萊布尼疵體系所以特在民衆間博得好感，乃因他的概念有殊多的意義，他的根本結論，比唯物論的結論更爲抽象而難於辨識。在這場合，沒有什麼還比徹底的抽象更爲重要了。人類祖先類於今日的猿那一種思想，每爲初學者所驚疑，但單子學說——宣稱人類靈魂，本質上是和宇宙間一切存在物相類，最討厭的塵灰，亦可在其本身反映出世界來，而成爲獨立的小神性，包含同樣的觀念內容，惟佈置不同，發展程度不同——初學者却可囫圇吞棗下去。我們在這場合，不會立即覺得猿單子和人單子——那是不死的且可在發展進程中進到美的有秩序的觀念內容——是包括在同一系列中。反之，如唯物論者大膽把猿放在和人一起，把它比於螞蟻，提議給它以基督教徒一般的教育訓練，我們就將聽見這動物咬着牙齒，將看見它的野性的面色及奇異的身材，將感到這動物的形式與性質，都甚鄙俗可厭。如是，有許多使人信服但各有其致命缺點的

證據，大批流出來，證明各人都明白看見了這學說是怎樣荒唐，怎樣不可思議，怎樣不合理性。

在這場合，抽象有其作用，在一切其他場合，抽象同樣是有作用的。一切現象有永恆的優美的神的調和那一個觀念，有時亦爲這神學家所巧妙應用。自然法則僅是假象，僅是經驗悟性所有的較低認識這一種見解，是極適合於他的，但這種世界觀的諸種結論，因與他的理論範圍相反，所以很容易就被他忽視了。那些結論，單表現於概念的胚芽中；對於以各種矛盾爲日常食物的人，除了感官所能認識的事實以外，是沒有什麼可以擾亂他的。靈魂非物質性與單純性的建立，無異是哲學掘墳墓者——他們的特殊職務，是以日常概念的破片與塵芥，遮蔽一個偉大的觀念，使其不生妨害——一個廣大的範圍。要以大膽的一擊，打破精神與物質的舊區別，靈魂非物質性的學說，實較唯物論爲更有效。這是誰亦不會發生疑難的。這種非物質性，這種美的大的思想，爲萊布尼疵所證明了！對於主張靈魂有物質性並如此卑劣地觸犯其意識的愚人，他是以非常輕視的態度來對付。

有時過分被人稱揚然有時又過分被人攻擊的萊布尼疵的樂天觀，不免有同樣的情形。從理性的光去觀察，按其真正前提及結論而予以考察，這樂天觀其實不過是機械原理的應用，在世界現實性的證明上的應用。在諸可能世界中選定最好世界的神，在事物之「本質」和勢力會相互影響的限度內，所行一切，都能完全在機械的方法下生出來。在这一切點上，神的進行是和數學家解決問題的進行一

樣。〔五〕他必須如此進行，因為他的完全的睿智，須受束縛於充足理由的原理。『最小抵抗的原理』之於物體自動的體系，有如最小罪惡的原理之於神創世界說。結果，是無殊於從拉普拉士（Laplace）及達爾文（Darwin）的機械前提，推演宇宙的發展。世界誠然是極惡的，但那在任何一瞬間，都是儘可能的最好世界。不過，雖有這一切，通俗採用樂天觀者，是依然要說創造者的智與善，依然要認世間一切罪惡，是出於我們的惡意與無知。在這體系中，神是無力的；但一般解釋這體系者，却認神的萬能爲無可疑。

觀念生得說，亦有這種情形。洛克曾駁斥此說，萊布尼疵再把它恢復，而拉·麥托里所領頭的唯物論者，又嘲笑萊布尼疵。關於這點，是誰是誰非呢？萊布尼疵說，一切思想都從精神本身發出，外界對於精神，沒有任何影響。對於這見解，要發現一個圓滿的反駁是很難的。但我們立即看出了，經院學派的生得觀念與笛卡兒學派的生得觀念，完全相反。笛卡兒學派的生得觀念，是指普遍的概念（最完全存在者的概念，普通亦包括在內）。他們以爲，參照起源之證據來說，這種概念，比較其他一切概念，都有優先權，且認其爲更可信賴。但在萊布尼疵看來，一切概念都是生得的。經驗的知識與所謂原始的知識二者間的區別，完全消滅了。洛克以爲，靈魂最初是全然空虛的；萊布尼疵却以爲，靈魂包含着宇宙。洛克以爲，一切知識都是從外來的；萊布尼疵却以爲，沒有任何知識是從外來的。這兩極端，屢屢發生幾乎同一的結



果。設令我們對萊布尼疵讓步，承認我們所謂外部經驗，事實上都是內部發展，反過來，萊布尼疵亦就須承認，除了從經驗得來，就不復有任何精密的知識。如是，萊布尼疵就只救出了生得觀念的外表了。他的全體系，無論何時都可還元作一個大思想——這思想是不能證明的，雖然從唯物論的見地那亦不能駁斥，而它所以會發生，亦因唯物論顯然是不充足的。

萊布尼疵以德意志式的深遠精神，對唯物論反動；他的崇拜者却以德意志的銜學精神，對唯物論反動。提出實際毫無根本結果的定義，在我國已成根深蒂固的惡習慣。就在康德全體系之周圍，亦不免長有這種繁蕪的雜草，直到最近，詩的發展，實證科學的發展，實際努力的發展，才引出一種更新鮮的精神，漸漸依至今尚未完成的解放過程，使我們從玄學鬼的法網中解放出來。萊布尼疵信徒中之最有勢力者，乃是一個正直的有自由思想的人然而却是一個極平凡的哲學家克里斯登·沃爾夫教授（Christian Wolff）。他發明一種新煩瑣哲學，設法與舊煩瑣哲學相融合。萊布尼疵是在散亂的形式上偶然發表他的深邃思想；但在沃爾夫，一切都成了體系與法式。思想的銳鋒失去了，思想的表現却益益精密了。沃爾夫不過在他體系中，給豫定調和說以一隅的位置，並把單子說還元為舊煩瑣哲學的命題，認靈魂為單純的非物質的實體。

被揚發而成為玄學信條之靈魂單純性，在對唯物論的鬥爭中，演着極重要的角色。單子與原子，調

和與自然法則之平行論——此二極端極相反對，但彼此有密切關係——遂退縮而成爲沃爾夫所謂『合理心理學』（卽是他所發明的煩瑣學問之一）中若干教義。當他一位思想更不精確的學生比爾逢格（Bilfinger）用『萊布尼疵·沃爾夫哲學』這名辭的時候，沃爾夫卽很正當地提出抗議。何爾巴哈在自然之體系中，尊敬地引用過比爾逢格好幾次。比爾逢格對於萊布尼疵的看法，當然是很不相同的。他於心理學頗有研究。他放棄了自省法，而將自然科學的方法移入心理學。沃爾夫在『合理心理學』之外，曾著『經驗心理學』。在名義上，沃爾夫在經驗心理學中所追求的目的雖與比爾逢格相同，但在實際上這種經驗主義是極貧乏的——雖然這種趨勢，及靈魂是否存在那一種疲乏的論爭，曾引起一種自然的反動，並激起一個傾向，使十八世紀全時期，有人要儘量搜集關於精神生活之實證知識。

這種研究，雖甚缺少嚴密的批評與確定的方法，但他們建立動物心理學的方法，我們仍須承認其有根本特色。羅拉里亞斯（Rorarius）學徒與笛卡兒學徒間的舊鬥爭，並未停歇，現今再來了萊布尼疵。他，以其單子學說，立卽把一切靈魂的區別問題，化成了單純的程度問題。更新的比較，已有十分的機會。人們比較，檢討，搜集軼話，並在有好奇有同情的精神方向——那是前世紀文化的特色——尤其是純理主義傾向的影響下，益益承認高等諸動物之間，有非常密切的關聯。

一般的比較的心理學之傾向，要把人類及動物包括在一處。這傾向，自身就頗適合於唯物論；但德

意志人的真誠的一貫性，要儘可能確保宗教上的觀念，他們不像英吉利人法蘭西人那樣，忽視信仰與知識之關係。所以，他們除了宣告動物的靈魂是非物質的，是不死的以外，實在沒有別路可走。萊布尼茲倡靈魂不死說以後，不久，在一七一三年就有一個英吉利人真肯·道麥夏斯（Jenkin Thomasius）論動物靈魂，獻於德意志議會，貝伊爾教授（Baier）且爲之撰序。但關於不死問題，他所言亦有點曖昧。只在一七四二年，有全動物愛護會出現，繼續出版了許多年的雜誌，搜集關於動物心理學問題的論文，那當然一律以萊布尼茲的思想爲根據。〔六〕最著名的論文，爲麥耶教授（G. F. Meier）所作，一七四九年在赫里出版的『關於動物靈魂之新學說』。麥耶主張動物有靈魂還嫌不足，且進而提出如下的假說，即動物靈魂經各種階段，結局，會達到精神的階段，而與人類立在同一水平線上。

此書作者，因論駁唯物論，早已爲人所聞名。早在一七四三年，他出版『物質不能思惟之證明』一書，再於一七五一年修正重版。但此小冊，沒有動物心理學那樣的獨創性，它始終未超出沃爾夫界說的範圍。差不多同時，康尼斯堡教授馬丁·克諾曾（Martin Knutzen）對於當時疑問——物質能否思惟——亦曾加以論究。列康德爲最熱心弟子的克諾曾，自由地以沃爾夫爲根據，不僅提示了一個玄學的輪廓，且提供了極徹底的例證與歷史的材料，以示於讀書界。但這證明仍不嚴密；以如此博學的教授，作出這樣的文章來反對那被斥爲不能支持，爲輕浮，爲逆說，爲荒唐的學說，自不免根本搖動形上學的

聲望。[100]

不講萊曼 (Reimann) 一七二五年出版的無神論史及更普遍的同類著作，就單有這一類著作出版，亦可使唯物論問題，在德意志惹起非常的注意，同時又突有人間機械論，像一顆不知擲自誰手的炸彈一般，投在文壇。自信甚篤的經院哲學，遂亦不能長此懵懵，要急謀奮起，表示他們對於這討厭的對象，有優先的機會。人們尚在討論這書是誰著作（是馬魁斯·達根斯呢，是茅卜杜斯呢，抑是灣·赫勒爾的私敵）的時候，對於這書，就出現了許多批判與論戰的著作了。

在德意志方面，關於這類論戰的著作，我在這裏祇要敘述少數幾部。佛郎曾 (Franken) 學士，曾試以普通的論據，反駁人間機械論，其所根據的，僅僅是全部聖經是神聖的，新舊約所言是可信的。他的言辭，照理可以適當一些，但他的言辭却證明了，當時就連正統派的神學家，亦不能以冷靜態度，攻擊拉·麥托里那樣的人了。[101]

布勒斯老的名醫士特拉利士 (Tralios) 的著作，更有興味。他是灣·赫勒爾的熱狂的讚嘆者，他稱灣·赫勒爾為「兩重的阿婆羅」（醫學上的和詩學上的）。這人，與有名的物理學家特拉利士為兩人。物理學家特拉利士遠在他以後。格文那斯 (Gorvins) 曾說「里森格堡」那非常可憐的教訓詩作者，為灣·赫勒爾的模倣者。此人，或即是名醫士特拉利士。他曾以拉丁文著大部書物反對人間機械論，而

以之獻於灣·赫勒爾以慰之，因為拉·麥托里的著作是惡意的獻於赫勒爾的。〔三〕

特拉利士開始就說，人間機械論要使人人相信一切醫士都必然是唯物論者。他要維持宗教的名譽與醫學的無邪。他反駁他所根據的理由，均從四主要科學——神學，醫學，法學，哲學，他以為這四科學，如非按官能之順序，分成各個等級，其證明力便應當是相等的——取來。這種素樸，是他的理論的特色。在一切主要點上，我們都可發現沃爾夫哲學所用的通俗證據。

拉·麥托里關於氣質的影響，關於睡眠，吸鴉片，熱病，饑餓，酩酊，妊娠，放血，氣候等等的影響，曾下有結論。對於這種結論，特拉利士僅僅說了一句『這一切觀察都不過要表明肉體與靈魂一致』，就算推翻了。拉·麥托里謂動物可教，這命題，又引出了如下的明白的註解，即誰亦不要懷疑人間機械論對於新建的猿國的主權。說話的動物，非最善的世界，所有不然，我們應該老早就有了說話的牲畜，〔三〕但就令動物有說話可能，它們亦定不能學幾何學。單純外部的運動，決不能成爲內部的感覺。與神經變化相聯結的我們的思想，祇能從神的意志發出。人間機械論如要改善關於想像力之錯誤概念，寧研究沃爾夫之心理學。

何爾曼教授（Holman）以匿名的著作攻擊這匿名的著者，以諷刺的筆調攻擊這諷刺家，以流暢的法文攻擊這法國人，其文筆誠較特拉利士爲巧妙熟練，但思想却不比他更爲徹底，所以就思想深刻

化那一點說，不會生出任何結果來。<sup>〔三〕</sup>『匿名者的通信』一書，敘述人間機械不能思惟，不能瞭解任何高尚事理。因其敘述方法如此滑稽，頗博得人們喝采。這假定，引出了許多巧妙的隱語，使作者免去許多證明的困難。但在一切嘲笑中，最使拉·麥托里憤怒的，是揣測人間機械論會剽竊『密友通信集』。

匿名通信快要結束的時候，無聊的熱狂益露骨。斯賓諾莎的哲學，首當其衝。『在我看來，斯賓諾莎的學徒是一種可憐蟲，我們必須可憐他們，如果他們不是無救的，我們須為幫助他們計，而以理性說二三不甚深奧的註釋，即何謂「一」，何謂「多」，何謂本體之明白說明。對此有明晰觀念並已掃清一切偏見的人，即為斯賓諾莎學徒的混亂概念發生一刻鐘的不安，亦當感到恥辱。』

誰知三十年後即有勒新倡言一卽全，而雅各賓（Jacobin）又設想，如僅聽命於理性，就必陷於斯賓諾莎哲學中，因而與理性宣戰。

在這反人間機械論的論爭中，一般心理學雖暫時不和對唯物論的反動發生關係，但這關係，終必顯露出來的。沃賁普台爾斷片的名作者萊馬魯斯（Reimarus），是一位確信的自然神教派，是神學的熱心朋友，從而是唯物論的徹底的仇敵。他所著『動物藝術衝動的考察』自一七六〇年以來，曾重版數次，他到處都要證明創造者的創造之合目的性及其痕迹。對唯物論反動的最有力的代表，一個是以教義驚動普魯士王的沃爾夫，一個是以『斷片』使發行人勒新捲入激烈論爭中的萊馬魯斯。他們

是德意志唯理論的兩個領袖——漢寧 (Henning) 一七七四年出版的『人類及動物的靈魂史』雖不鋒銳，但爲人所愛讀，其引證甚豐，對於當時的論爭曾提供一個優秀的批判，但亦是徹頭徹尾要駁斥唯物論的。

『斷片』作者萊馬魯斯的公子，繼父業研究動物心理學，乃是一位熟練的醫士和自由思想家，後來又在哥亭根科學文學雜誌發表一些論文，考察肉體的記憶及物質的表象能力爲不可能。這些論文，可說是十八世紀對唯物論反動所生出的最有實質的著作。但這些論文出現的第二年，在康尼斯堡就出現了一個著作，決不可從狹隘的反動見地來考察。這著作的徹底的影響，對於立在科學頂點的一切人，總算暫時把唯物論和古玄學撲滅了。

哲學能有這樣徹底的改革，第一最主要的原因，就是唯物論已經把古玄學攻破了。縱有各專門家的各種攻擊，唯物論猶能不滅而存在於天地間，那也許第一就因爲它不是一個狹隘的排他的體系。伏斯特 (Forster)，利希吞堡 (Lichtenberg)，都很強烈地傾向這世界觀；就連像赫德爾 (Herder)，拉維特 (Lavater) 那樣信奉宗教而情熱的人，亦從唯物論借取若干重要的要素。尤其值得注意的，是唯物論的思考方法，已靜默的，在實證科學上取得了地位，難怪醫士萊馬魯斯會在『考察』上，開始即說近來許多著作，不，幾乎一切著作論思惟力之組織，均認其爲肉體的表象。以前那許多駁斥都沒有成功，

直到一七八〇年，有一位有識見的反對唯物論的人，才達到這個目的。事實是這樣，當時一切煩瑣哲學，都不能十分和唯物論對抗。萊布尼疵，論其徹底性，誠較唯物論爲優，但此事即未被人忘記，亦已失去了勢力。每個反唯物論的人，都會偶然指出外部的多樣的運動，不能轉成內部的統一的感覺，即不能轉成感覺與觀念；但他們所舉的論據，大都是毫無價值的，不然，就在唯物論的有色有聲的論證之前，顯出抽象的貧弱，所以他們雖會偶然提到這點，終不免顯出毫無力量的模樣。對於靈魂單純性的積極命題如果果是獨斷地加以討論，並引起最活躍的論爭，最强的論據亦會成爲最弱的論據。單子說祇好說是原子論之修正；豫定調和說，祇好說是自然必然說之必要改造。此等重要觀念，如僅從概念出發，而直接與唯物論對立，實在不會有什麼證明力。

反之，唯物論亦無填滿缺陷而成爲主要體系的可能。我們在此如僅僅看見大學校傳說的影響，國家及教會的支配力的影響，就大錯了。這種影響，決不能長此抵抗着活躍的一般的確信。比較可靠的原因，不如說是這點。即老是唯物論的信條，人們已十分覺得單調，而渴望由生活，由詩，由實證科學，以取得慰藉。

十八世紀的全部精神傾向，是和唯物論不相適合的。那全部傾向所有的理想的特色，雖在世紀中葉以後才明白顯露出來，但這個要素在這運動開始時就包含了。如我們從世紀的末葉出發，我們也



許會以爲，國民的理想而努力，到席勒及哥德的赫赫時代，才超出唯理論時代的荒瘠，才超出功利的枯求。但若我們追尋各種合流的傾向到各自的來源，情形却是完全兩樣。從十七世紀末葉以還，徹底的明視的德意志人，已知他們遠落在其他民族之後。於是，有爭自由的運動，有爭精神進步的運動，有爭國家獨立的運動，在各種形式各種範圍內，個個的，出現於各處，直到後來，終形成了一般的深刻的精神運動。十八世紀初葉，唯理論者大部分，已和哥德席勒所抗爭的冷漠的柏林社會極不相同。神祕主義與唯理主義，在反對那凝化的正統主義時，是互相結合的。這時候人們已經認識已凝化的正統主義，是精神的束縛，進步的妨礙。自一六九九年亞諾特（Arnold）的教會史及異教史出版以來，歷史上被壓迫者及被壓迫黨派的權利的承認，對於自由思想，亦是一個有力的支柱。<sup>[10]</sup>這理想的出發點，是德國啓蒙運動一個最特色。霍布士承認君主有權由其最高命令建立一般的迷信爲宗教，福祿特爾因要使百姓年年納貢，時時聽命，而願保持神的信仰，但在德意志却起了這樣一種論調，認真真理存於被壓迫被迫害被侮辱者那一方面，而一切有權力有爵位有財產的教會，却每每予真理以迫害與壓迫。

功利的思想傾向，在德意志亦取得了理想的特色。德意志尚無英吉利那樣發展的大工業運動，田野尚未成爲都市，財富尚未蓄在大企業家手中；貧困的宣教士及教師，正圖有所助於國民，創立新學校，擴充舊學校，推進質樸市民階級的職業教育，而在農村，則促進農業，提高精神活動與職業能力，並以勞

力爲德行。在相反方面，求美與崇高的傾向，雖在古典文學時代開始以前即已開始，但保護這向上運動使其發展者，亦爲學校。拉丁文不再在高等學校佔優勢的時候，古典教育就再生了。當學拉丁文爲神學之目的，學神學爲拉丁文之目的時，<sup>[10]</sup>古典教育在德意志全國地位之低，是很驚人的。關於基督敎之內容，古典的著者爲近世拉丁文的著者所代替。希臘文無人研究，即有研究者，亦限於研究新約聖書及格言集。應爲大人本主義者列於前列且在英吉利因有功於國民敎化而大有聲望之詩人，在德意志，幾乎完全不列在學校課程中。就在大學，人本主義的修養也看不出多少了。希臘文學是全被忽視了。從這時起，到德國言語學興盛時代止，即從夫利特利克·奧加斯特·沃爾夫 (Friederich August Wolf) 以來，進步非突然的跳躍，亦非外來的神托，乃是步步奮鬥，這大運動的進行，直可說是德意志第二次文藝復興。——格文那斯 (Gervinus) 嘲笑十七世紀終十八世紀初『以閒暇詠詩代替散步』的『古董學者，材料搜集者，爲最鄙俗的人；』但他忽略了此種歪詩的博學作者，曾介紹別一種精神到學校去。他們雖缺少靈感，但有熱情與目的，使這一代，得在刺激的印象下發展。前古典時代的名詩人如 <sup>[11]</sup> 如格萊模 (Glein)，如海基篤 (Hagedorn) 等等，幾乎都受了這學派的影响。<sup>[12]</sup> 他們作德文詩同讀希臘人作的書，精神是一樣的。高等普通學校古典教育的最有力的復興者約翰·馬太·格斯訥 (Johann Mathias Gesner)，同時又贊成實科研究並熱心促進德國文的研究。萊布尼疵及托麥夏斯 (Thomas-

St. J. G.) 指出其他國家獎勵本國語研究所得之利益，<sup>[10]</sup>也不是無益的。托麥夏斯力爭大學講義及科學研究，應用德語。——這種宣傳漸漸在十八世紀，有力起來；就連保守的沃爾夫，在哲學著作上用德文，亦促進了國民生活的勃發的熱情。

奇怪得很，為詩歌興盛時代開道的人，都沒有詩才。他們的銜學性格及低級趣味，竟引出了高尚的素樸性及自由的人間性。<sup>[11]</sup>古典文學非常偉大的不知來處的消息，使人們的精神傾向於美的理想，但在文克爾曼 (Winkelmann) 及勒新的著作尚未放射夜光以前，仍沒有任何探求者嚮導者對理想有任何明快的觀念。早在十八世紀，就到處有一種思想，要由教育與科學而趨近於希臘人。這種思想每經十年，勢力即增加一度，直到後來，賴着席勒的深邃的研究，古代與現代的範圍才在原理上有分別，同時希臘藝術的優勢却在一定界限內，更確定地確立起來。

理想的追求，經全世紀未曾熄滅。人們不曾想到如何與最進步國家爭權力，爭財富，爭政治上的榮譽，爭大規模的企業，但至少已嘗試要就最高尚最尊貴的努力，凌駕在其他各國之上。克羅蒲斯托克 (Klopstock) 就在這意義上，宣言德意志詩人要與英吉利詩人爭雄，雖然當時尚無人說明德意志詩人有這種資格；勒新又以其有力的批判，炸破一切偽權威與病模範的束縛，蕩平達到最高成績的路，不要問，將循這路前進的是誰。

就這意義說，外國的影響，並非被動地接受，且被改造了。我曾講過，英吉利唯物論早已在德意志生根，但不能佔上風。德意志人所要求的，不是霍布士的偽善的神的教說，乃是真的神，乃是以宇宙為基礎的思想。牛頓及波以耳，在偉大顯著的世界秩序之外保有奇蹟的細工，這種態度，亦非德意志唯理論諸領袖所滿意。他們與自然教派更為一致；尤要者，以世界觀之抽象理論，結合於構想之詩的努力及對理想之愛的沙夫慈伯里 (Shaftesbury)，又得了大勢力，所以康德要調和心情與悟性的哲學，在這意義上，就算有了萌芽了。即令人們固執着萊布尼疵的哲學，但關於世界完全性的學說，解釋者仍大都根據沙夫慈伯里所謂。本文是從萊布尼疵取得，說明却從沙夫慈伯里取得。在席勒的青年哲學上，未創造的本質之機械觀消滅了，却出現了一種對宇宙美的讚美歌，因為惡之於宇宙，正如陰影之於繪畫，不調和音之於音樂，有一種調和全體的作用。

在思想與感情的範圍內，遙較適合的，是斯賓諾莎的哲學，不是唯物論。也許沒有什麼，還比斯賓諾莎對十八世紀領袖人才的影響，更能明白說明這二傾向的差別。於此，我們自然不應忘記這一輩人沒有一個是真正的斯賓諾莎主義者。他們信奉一切存在的統一性，信奉一切現象的合法則性，信奉精神與自然的同一性。他們很少注意體系的形式及個別諸命題的關聯。他們雖然斷言斯賓諾莎哲學是自然思惟的必然結果，但並不是認他的數學形式上的證明。他們不過承認，這哲學的全體，與傳統的基督

教哲學及經院哲學相反，可說是一切思維的目的。聰明的利希吞堡就說：『如果世界繼續存立無限年數，世界宗教即將成爲醇化的斯賓諾莎主義。純粹理性決不會推出任何別的結果，那是不可能的，應該是不可能的。』<sup>〔二〇〕</sup>這裏所謂醇化，即除去數學公式，因其中包含許多錯誤。他不認斯賓諾莎主義爲理論哲學之究局的體系，但認之爲宗教。有理論唯物論傾向且有強烈宗教感情的利希吞堡，在這點是極真摯的。在理論上更爲邏輯，在節目上更爲正確的霍布士，未包含未來宗教的要素。斯賓諾莎所謂『神即自然』之神，卻不會在物質的後面消失。他的神，當作大全體的內面而存在着生活着，對於我們的感官，又當作自然而顯現着。

哥德亦抗議我們解斯賓諾莎之神爲抽象概念，——即認其爲無物——因爲他的神，不如說是最實在最活動的『一』，他對他自己說：『我在，故我在，我的形相即是萬有。』<sup>〔二一〕</sup>牛頓的神『自外推進世界』，哥德不採此說。他決然堅持內的統一的本質之神性。這神性就其自身的現象說，就人間說，都祇是世界，但就其真的性質說，却是高超在他所創造的任何物的概念以上。——哥德晚年，如遇異樣的見解感到不快，即避身於斯賓諾莎的倫理學中；他並宣稱斯賓諾莎的倫理學，是他的純粹的深邃的生得的及習得的思想方法，那『教他必須主張神即自然，自然即神。』<sup>〔二二〕</sup>

我們講過，哥德曾自認『自然之體系』一書曾給我們的少年詩人以印象。他對於這書所下的判

斷，雖未免對何爾巴哈有幾分不公，但這種判斷，很顯明表示了兩個極相反的精神運動的反對。我們正可說哥德如下的話，代表了這時代德意志向上青年的意見：『這樣一部書，如何會被稱為危險作品，我們是不能瞭解的。在我們看來，那是這樣沈悶暗淡無味的，我們簡直沒有耐心讀下去。』二三

哥德關於他自己青年時代思想方法的進一步的論述，並不怎樣重要，不過亦可表明，這書在他和他的青年友伴看來，是『暮氣沈沈，毫無生氣，簡直是荒唐。』他們要求充實完全的生活，但這決非理論的論駁的著作所能給，亦不是它所應給。他們就連在啓蒙的著作上，亦不願捨棄心情的滿足，但究其實，這種滿足却祇能在詩的範圍內發生。他們不認宇宙本身是最高的藝術品，但分析宇宙的要素，終不能同默想全體的偉大一樣，成爲一種享樂。伊里亞特如還元爲字母，它的美還存在嗎？但何爾巴哈的任務，却就是按照自己的概念，把最必要的知識，拆成字母。無怪哥德會以如下的話結束他的判斷：『在這暗淡的無神論的半夜中，地球與其一切創造物同消失，天空與其一切星辰同隱沒，我們是感到怎樣的空寂呀！自始至終，祇有一物質在運動，然就由這不分左右不分方向的運動，生出了那存在的無窮的現象。著者如真能根據他的運動的物質，在我們眼前構成世界，我們只好作罷。但他似乎和我們一樣不瞭解自然。他雖樹立了若干一般觀念，但他又立即把它們放棄了，因爲他要把較自然更高尚的東西，或自然中的更高尚的自然，化爲物質的有重量的動着的但其動無方向無形式的自然。這樣，他就以爲他所

得已經很多了。』

不過，這一些青年，都不會使用經院哲學的證明，『即無任何物質能思惟。』哥德曾說：『如果這書對於我們有任何禍害，即就是我們將從此心厭一切哲學，尤其是形上學，並長此在厭惡中。但同時，我們卻將以益活躍的熱情，投身於活的知識，那就是經驗，行爲，與詩歌。』

## 第四篇註

〔一〕參照第三篇第三章。我們可由哈提勒，探悉霍布士所導入的保守傾向的結果。〔二〕大衛特·哈提勒博士，人類論，其組織其本務及其期待之考察出版於倫敦一七四九年共二卷，（校訂第六版，出於一八四三年倫敦。）著者序，言記日爲一七四八年十二月。一七四六年，著者尙出版一書，名『感覺運動及觀念之發生』，但未惹起世人注意。——黑提訥十八世紀文學史卷一第四二二頁，說蒲里斯提勒一七七五年在人心論的名目下發表『考察』的第三篇或終篇，不正確。參照以下註七。〔三〕哈提勒在『考察』序文中曾表白他自己所有這思想，是與格伊談話之結果。隨後他又在論德的根本原理時，提出自己的見解。這論文，會由洛氏(Law)採錄於金格(King)罪原論之英譯本中。〔四〕與物活論相反的真正唯物論之主要標準（參照第一篇註一），在哈提勒的場合亦包含着。他雖有宗教上的見解，但仍可數爲唯物論者。〔五〕大衛特·哈提勒『考察』之德文譯本第二卷一七七二年——一七三年，內有註解增訂。註解增訂之作者及出版者庇斯托里亞士(Pistorius)，以其著作，獻於有名的有自由思想的神學家及宗教局評定官斯拔爾士(Stahlhut)。斯拔爾士有一次討論定命論與基督教互相調和就曾注意哈提勒。〔六〕觀念、隨意運動、不隨意運動之物理的說明，數學教授及僧院長胡勒因(Gunne)譯，一七七五年，有一獻辭致蒲豐。〔七〕參照哈提勒人心論，那以觀念聯合的原理爲根據。內有蒲里斯提勒關於此題目所撰的論文，一七七五年，（二版，一七九〇年。）

黑提訥卷一第四二二頁，誤認此文爲哈提勒書的第三部，那其實不過是第一部的狀萃。因爲蒲里斯提勒甚至把解剖學的大部



分也除去了，他主要不過敘述哈提勒的心理學說和他自己關於這題目的議論。〔八〕參照蒲里斯提勒（法學博士，倫敦王家科學會員）基督教墮落史一七八二年。（德譯本，二卷，柏林，一七八五年。）——他所著的理性宗教及天啓宗教入門，一七七二年，（德譯本，有註，一七八二年。）——但據我所知，他專論唯物論的著作，却未譯成德文。關於物質與精神之研究，附靈魂之起源及物質之性質之哲學理論史及其對於基督教之影響，尤其是關於基督先在說，倫敦，一七七七年，可供參考。——哲學的必然論解說，附答論唯物論書，倫敦，一七七七年。——這裏所指的論唯物論書，是里加特·蒲勒斯（Richard Price）的論駁文。蒲勒斯不僅攻擊蒲里斯提勒，且反對當時支配英國哲學的經驗論或感覺論。〔九〕參照蒲里斯提勒哲學的懷疑者的書簡，德譯本，一七八二年，（原著發行於一七八〇年巴斯。）這匿名的譯者，以蒲里斯提勒比於萊馬魯斯及耶魯撒冷（Jerusalem），說他往往誤解休謨。這是不錯的。但這種誤解，不致減損他自己的見解的價值。——蒲里斯提勒在哲學上的處女作『黎德博士人心論之研究，比提博士真理本質論及不變性論，阿士渥博士常識論之檢討』，出版於一七七四年倫敦，這書即為休謨辯護，駁斥當時反對休謨的常識哲學。〔一〇〕參照人間機械論，拉麥托里哲學全集卷三第五七頁，及幸福論（這書引用曼合），哲學全集卷二第一八二頁。〔一一〕黑提訥卷二第九頁，列拉莫特及拔斯克爾於一處。我們如一考察這兩著者極不相同的性格，就覺得他這種看法不十分正確。〔一二〕黑提訥文學史卷二第四五頁——至五十頁，對於貝勒及其影響，曾有巧妙的敘述，可參照。〔一三〕巴克爾英文利文明史卷三第一〇〇頁布洛克浩斯版。〔一四〕巴克爾文明史卷三第一〇一頁至一一一頁，曾舉出許多法國人曾遊歷英國並瞭解英國人，可參照。〔一五〕托克維爾舊政制及其改革，德譯本，一八五七年，萊比錫。〔一六〕在英吉利人中，

我們這裏必須提出巴克爾來；在德意志人中，有黑提訥，十八世紀文學史的著者；此外，尚有斯托拉士的福祿特爾六講一八七〇年。關涉特殊範圍但不及一般興趣者，有杜·波以·勒伊蒙的演講福祿特爾與自然科學之關係柏林一八六八年。〔一七〕杜

·波以·勒伊蒙同書第六頁。〔一八〕這所說的見解，見於一七三八年牛頓哲學原理卷一第三章第四章。——黑提訥文學史

第二卷第二〇六頁以下，曾依時間次序，敘述福祿特爾對於自由意志問題所抱見解之變遷。在這裏，我們認為重要的，是明白說明在拉麥托里尚未出現之前，福祿特爾是抱的什麼主張。因為事實上福祿特爾關於這問題及其他許多問題的意見，主要都表現在『無學的哲學者』一書中，此書作於一七六七年，後人間機械論二十年。福祿特爾雖貶抑人間機械論，但他也許受了這書出版及其議論之影響。〔一九〕洛克人間悟性論卷第二十一章二〇節至二七節。〔二〇〕參照杜·波以·勒伊蒙福祿特爾與自然科學之關係第二〇頁。〔二一〕黑提訥卷第二一九三頁，說福祿特爾乃因一七五五年里斯朋地震，而驚棄其初期的樂天主義。〔二二〕參照黑提訥卷二第一八三頁。〔二三〕康德自然科學之形上學原理卷三定理三之註。全集卷四第四四〇頁。〔二四〕福祿特爾如何會在一七六一年以後採取攻擊的態度，可參看斯托拉士福祿特爾六講一七八〇年第一八八頁。

關於他的不死說的動搖，和他的使我們想起康德的那種特色，可參看黑提訥卷二第二〇一頁以下，尤其關於後者，有句常常被援引的話：『泗泳時相鬥，必有禍；能夠的，上岸去罷；但若說這裏無岸，泳也徒然，却不過使我沮喪，奪去我一切精力。』〔二五〕洛克人間悟性論卷一第三章第九節。〔二六〕參照黑提訥卷二第二〇一頁以下。〔二七〕人間悟性論卷四第十九章『論熟

情。』〔二八〕參照洛克全集全十卷第十版倫敦一八〇一年著者傳卷一第二四頁註。〔二九〕基迪安·士皮克 (Gideon Spicker)

(Kierke) 沙夫慈伯里之哲學，夫賴堡，一八七二年第七一頁以下。關於我以上論沙夫慈伯里所云，我在這裏，爲簡單的目的，再度舉出這有價值的論文。參看黑提訥卷一第二一一頁至二一四頁。〔三〇〕參照卡爾·馬克斯資本論漢譯一八六七年第六〇二頁註七三。——黑提訥(卷一第二一五頁)以爲，問題不是孟德維爾的德的概念，是否與基督教一致，乃是他自己的德的概念，是否與他自己一致。答覆是很單純的。惡德的辯護者，決不要求任何自制的德。但他宣傳基督教及基督教救濟貧民的德，却和他的原則很相調和。這教說，表面上看，很可應用於一般；但有手段放縱其惡德的人，一定知道自己能作什麼，社會的安定性就有保障了。(本書的引用，非根據孟德維爾，乃根據馬克斯的註解，這註解曖昧，致使郎格如此設想。他這裏所引用的話，見於一匿名的著作，題名爲貿易及商業論的。此書一七七〇年出版於倫敦，署名克寧漢。可參看其第五四頁。——譯者) 〔三一〕羅生克郎茲(Mosenkrantz)第德羅的生涯與著述共二篇，萊比錫一八六六年。這裏所引用的一段話，見第二篇第四〇一頁四一一頁。作者論第德羅在唯物論史中所佔地位的意見，我們雖不贊同，但我們對於這非常有價值的貢獻——對於十八世紀精神運動的貢獻——會儘量利用。〔三二〕羅生克郎茲第德羅第一篇第三九頁。〔三三〕參照席勒熱情之自由思想第七五行至終。全集，歷史的批判版，卷四，一八六六年二六頁。——席勒在這詩中發表了自己的思想；終結時，他却忘記了這特殊場合，而以神概念之一般思想爲終結，未免將詩的統一破壞了。這二事，都無須進一步證明。『自然之體系之真意義』譯者(改名爲唯物論二十九個命題)很確當地指出了：『Nur auf der Folter merkt dich die Natur! und diesen Nero haben Geister an!』這兩句與真意義第十九章完全一致。但我們必不可因此，便斷言席勒曾讀過此小冊，更不可因此便斷言，對於理論一偏的漫無想像的

『自然之體系』他的觀念是和哥德的大不相同。這種觀念，在第德羅的場合亦可發現，且可追源及於沙夫慈伯里——席勒撰此詩時，至少有撰此詩之動機時，正在研究第德羅，此事可參看巴里斯基 (Callosky) 所著席勒之生涯與著述第五版卷一第五三三頁。〔三四〕參照人間機械論二二三頁及上援引的話；此外，可參照二八〇頁註。〔三五〕論自然，J. B. 洛賓訥 (Robinet)，著，原文爲法文，有譯本，出版於夫郎克福及萊比錫，一七六四年，第四篇第三章第一法則，原文爲『Les déterminations don proviennent les mouvements volontaires de la machine, ont elles mêmes leur origine dans le jeu organique de la machine』〔三六〕特可參照上書第四篇第二十三章第四四五頁以下。〔三七〕參照羅生克郎茲第德羅第一篇第一三四頁以下。——鮑曼博士 (茅卜杜斯) 的假名論文，我未曾看見，照第德羅及羅生克郎茲說來，其中是否包含洛賓訥的唯物論，(即認精神的過程，無條件的隸屬於外部的純機械的過程)，尙有疑問。換言之，是否倡物活論，(即按非純機械的法則，以自然之精粹的內容，修正自然的機械論)，尙不免疑問。〔三八〕羅生克郎茲第德羅第二篇第二四三頁以下二四七頁以下。〔三九〕關於唯物論之修正，第二卷將予以更詳細的討論。——關於第德羅的唯物論，我們還可在這裏指出，洛賓訥雖曾在上引的章句中，確定地表示自己，第德羅却不能夠。羅生克郎茲，在達蘭保的夢中，亦發現了物力論 (Dynamismus)，如果第德羅在那裏表示的是他的真正見解，那亦不過使這最進步的著作，成爲無神論的，非唯物論的。〔四〇〕黑提訥十八世紀文學史卷三第一章第九頁。〔四一〕關於貝特魯士·勒瑪斯 (Petrus Ramus) 及他的德國信徒，可參考辛勒德意志哲學史第四六頁至四九頁。勒瑪斯的學說主要點，雖有聲有色，但都是從維夫斯借來的，參考一般教育及教育制度百科全書維夫斯條。〔四二〕生訥德

(Smarth) 原子論，全部似乎祇是亞里斯多德混合學說之怯懦的修正。生納德既明白排斥德謨克利特士的原子論，又說原素自體非由個個的分子構成，連續不能由不可分割的原素組成。(自然科學書簡威吞堡一六一八年第六三頁以下)。在他方面，他又假設，混合之際，個個原素上的物質，事實上——雖有再分的可能性——最先就分成無限最小的分子，所以原來就祇是混合物。這種分子，與亞里斯多德及經院哲學所謂的根本特性(溫、寒、乾、濕)相反應，直到這些特性再生平衡狀態——因此經院哲學的混合物的連續，遂於以再現。(參看前書第六九頁以下及二二五頁)。此外，他又進一步假設，在全體之『質體的形式』之外，尚有部分之質體的形式，在從屬的地位保持活動，——這學說，與嚴密原子論的差別，在波以耳的場合，最為顯明。波以耳在他若干種著作中，尤其是在『形式起源論』中，常常援引生納德，並反駁他的見解。人們必須先已熟習經院哲學的自然觀，方能發現生納德與正統派分歧的點。至於波以耳，則在一切點上，都堪稱為現代的物理學者。就這意義說，生納德學說在萊布尼茲以後所引起的興奮，不過使我們相信，就達到這時候，經院哲學的哲學氣味亦依然未曾消滅。[四三]關於笛卡兒哲學在德意志的蔓延及其鬥爭，參看辛勒德意志哲學史七五——七七頁。黑提訥十八世紀文學史卷三第一章三六——四二頁。笛卡兒徒巴爾薩舍爾·貝克爾(Balhasar Becker)，對於惡魔、女巫，及妖怪之歷史的迷信，曾發起一種鬥爭。對於這種鬥爭的意義，在那裏曾有一種正當的評價。[四四]斯托齊(Stosch)，馬太·克魯曾(Mathias Kunzen)，魯德維希·老(Theodor Ludwig Ian)的事情，曾詳載於黑提訥十八世紀文學史卷三第一章第四五至四九頁。——我們原來要以一專章討論斯賓諾莎及其哲學，但這意圖畢竟放棄了，因為如果真是這樣做，這書將過於擴大，而與原來的性質相差太遠了。一般說，斯賓諾莎哲學

對唯物論（嚴密的唯物論，不兼指其他許多有關於此的傾向，）每每被人看得過重。關於此事，我將於本篇之末章，予以說明。在那一章，我將說明如何斯賓諾莎哲學在德意志志會和唯心的要素相連合，那在唯物論的場合，是決不會有的。〔四五〕黑提訥文學史卷三第一章四三頁。關於這『偽書』，可參看同書的第二節註二二，第二二一頁。〔四六〕第一版我曾隨根特（Genthe）及黑提訥之後，作錯誤的假定。我感謝科因的文考夫博士（Dr. Wainkauf）（他透議自由思想的文學，）寫信告訴我『欺騙綱要』大概是十七世紀末葉的作品。這書初版所記的年日，誠為一五九八年，但這顯明是一個假日期。專家布隆納（Brunsch）認此書為十八世紀德國人所發行。一七一六年，這原稿在柏林競賣，售八十台婁。這原稿或抄本，大概曾為科爾托爾特（Kortolitz）所知，它在一六八〇年頃，必已完成。其他一切版本，都是後出的，不過我們無法證明原稿是出現得更早，使我們相信原稿是十七世紀後半期出現的，乃是其內容。此書開始，即為『Esse Deum, eumque colendum esse』一語，似曾特別參考屈柏勒的赫爾巴特（Herbart von Cherbury），但萊曼說他曾受影響於霍布士，卻不然。此書曾記載波羅門，吠陀經，中國人及莫加爾大帝，從而引起了對印度及中國之文學神話之研究，及各種宗教之比較。羅吉里亞斯（Rogorius）的印度邪教，包爾達斯（Baldicus）『瑪刺巴·科羅曼特·錫蘭』亞力山大·羅士（Alexander Ross）宗教全覽（此書有三種德文譯本，）即其例。再者，此書最初雖以德文本印行，但原稿似非德文，因最初原稿有法蘭西語訛『Sortibus est』證明這書或為法蘭西人所作，或為法文原作。（在根特版上，亦有這語訛，以後各版，才改作『agensus est』）〔四七〕參照文克爾（Winkler）所發行的莫斯漢（Moskain）的反基督教之歷史德勒新登一七八三年第一六〇頁。〔四八〕傑拿教授西爾比亞

士 Strybus) 整理圖書室二十八號以後，關於精神之本質，有書信來討論，作者不得不予以指斥。』(序言) 參照德意志學者 記錄卷十第七號第八六二至八八一頁。——直言卷一第二三號一五五頁及其他諸頁，一七一三年。『四九』唯物論史第一版，我用一七二二年波恩圖書館的版本。現在我又有機會參考一七一三年第一版的版本，此版本得於舒里克市圖書館之複寫本。我爲簡便計，不會將書中引語改訂，那仍是一七二二年版的原文，在那裏沒有明白敘述與此相反的主張。此書甚薄，無指引頁數必要，但從第一版援引的一切話，我們都會精密指示它們的位置。『五〇』在我所藏的版本中，有一註釋『von Hochheiser und Röcher』不知是誰所作。『五一』對這小冊全部顯然發生了影響的霍布士，會屢被引用；第一版的匿名的『滑稽序詞』第一頁，曾參考巨靈及此書之附錄。第一信第十八頁，(內有一句話『Hieraus siehet man, dass die Meinung nicht neu und ungewöhnlich, da sie zunahm』) 第二信第五六頁，第三信第八四頁，第二信第五八頁又會提到洛克；第三信第七〇頁所述思想，顯然發端於洛克：『Ich hielte es für unchristlich, wenn man Gott nicht so viel zutrauen wollte, dass aus der zusammengeführten materie unseres Leibes ein dergleichen von andern Geschöpfen unterschiede』。英吉利的機械論，屢屢被提起。斯賓諾莎被認爲是無神論者，與斯德拉圖·灣·藍浦薩 吉斯 (Serato von Lampasacus) 並列，第四二頁五二頁七六頁。——四四頁文『就左載科·加利科 (Zodiaco Galileo) 與蒲勒尼 (Blagny) 之關係』敘述法蘭西的『自由思想家』。『五二』第一版(六一頁) 原文如下：『Wenn er dasegen bekräftigt sich zur Annahme der Atome Demokrits bekannt, so ist das mit seinem sonstigen standpunkte

wohl nicht zu vereinigen』印刷時，把『nicht』印落了。同時我反覆閱讀『密友通信集』的結果，我的意見亦改變了；我現在以爲，這位作者對於他的哲學的正統及神學的正統，都演着兩種角色，他一方面辯護自己，一方面又明明在嘲笑。——宰勒說萊布尼茲混淆原子論與修正的實體形式說；這種混淆，在這裏也許還更進了一步。不過，著者僅在一般基礎的範圍內，才以主觀的大自由活動。——再者當作『種的保存者』（*Conservators specierum*）即形與種的保存者的原子，不是德謨克利特的原子，祇是伊壁鳩魯的原子。這一點，我們在第一篇已經說得非常明白。伊壁鳩魯以爲，一定的自然形式所以能保持，是和原子形式的有限數目有關係的。人們提起原子論，總以爲是德謨克利特的原子論，不以爲是伊壁鳩魯的原子論，那不僅因爲德謨克利特已有原子論的根本思想，且因他的名字，更不致引起不快之感。〔五三〕於此，我們看見了，歷史的討論即以原來出處爲根據，亦仍不能保證一時代之敘述爲正確完全。何況我們往往要引用別人所引用的資料呢，那當然更會以訛傳訛。對於這一種偏狹，有一種有價值的保障，即定期刊物。我記得，當我探究人間機械論在德意志所生影響所得之批判及其他痕跡時，我才逢着這『密友通信集』及般克賴夏斯·沃爾夫（*Pancratius Wolff*）——一般的說，在德意志精神生活史上，一六八〇年至一七四〇年那一時期，似尙有許多重大的事蹟未有人知道。〔五四〕參照宰勒萊布尼茲以來的德意志哲學史，明生一八七三年第三〇四頁及三九六頁以下。——有如下的言句：『同樣，康狄亞克已由感覺論一步一步行向唯物論，』『愛爾法修亦已由感覺論行向唯物論』（三九七頁）但又說『但此種思想方法，在拉麥托里，第德羅，及何爾巴哈，更爲強烈。』這句話，顯然會使讀者作年代順序的解釋，至少關於拉麥托里，會立即對於他在哲學史上的地位，作一種錯誤的概念。——此外，黑格爾對於這



連續所抱的全部見解，即就論理一貫的見地說，亦是全然錯誤的。在法蘭西，由康狄亞克到何爾巴哈的進步，祇能由如下的事實來解釋，即唯物論當作更通俗的見地，已由此提供了一種更有利的武器，來反對宗教信仰。不是因為哲學由感覺論進到唯物論，所以法蘭西成爲革命的，卻是因爲法蘭西由更深的原由造成了革命，所以反對派的哲學家能捉住更單純更原始的見地。縮編何爾巴哈及第德羅著作的納鳩（Naigeon）是這時代的真實的人。經驗論（例如培根）在不受阻害的理論發展下，最先就引出唯物論（霍布士），再轉到感覺論（洛克），再發展而成觀念論（巴克萊），懷疑論或批判論（休謨或康德）。這種趨勢，在將來必更爲明決，因爲在今日，就連科學家亦常認感官所給僅爲『觀念之世界』。不過，這連續的順序，無論何時，都會受上述實際影響的擾亂。關於這次大革命，其內部原因尙深藏於『無意識』中，我們所知道的，不過是經濟方面的原因。但在這大革命中間，就連唯物論亦不十分通俗，十分適切；那是以神話反對神話，以信條反對信條。〔五五〕古諾·菲謝爾培根論萊比錫一八五六年

第四二六頁。『洛克之系統的承繼者爲康狄亞克，康狄亞克又爲百科學派的哲學家所承繼——其間祇留下一個結果，即最首尾一貫最露骨的唯物論。何爾巴哈的學徒（代表者爲拉麥托里及『自然之體系』）再把唯物論發展。〔五六〕黑提訥卷二

第三八八頁。（人間機械論的日期，本爲一七四八年，誤爲一七四六年。）——蕭塞爾德意志國民之世界史卷一（一八五四年）一四五頁。〔五七〕參照羅生克郎茲第德羅第一篇第一三六頁。〔五八〕參照龔梅曼（Kimmelman）灣·赫勒爾之生平一八五五年版二二六頁以下。〔五九〕在傳記的陳述中，我們有些地方，按字根據菲力特利克大王德·拉·麥托里之凶辭，見

〔王家文理學院史〕一七五〇年。〔六〇〕第一版我認人間機械論出版期爲一七四七年（終），是根據龔梅曼·赫勒爾之生平

二二六頁。魁拉特 (Querard) 文學的法蘭西 (對於拉麥托里的著作，有最豐富最精密的枚舉，但仍不完全) 認此書出版期爲一七四八年。此外，按照菲力特利克大王的頌辭，拉麥托里是一七四八年到柏林的。「六」在改題爲『心論』的拉麥托里哲學著作集中。這書即靈魂自然史。這事實，可由著者自然史之註釋，「此書第一版在巴黎公刊時，曾引起批判」等語證明之。(我可乘此機會論述，這書翻版數次，各章註釋及章次，都有錯亂。我有這書四個版本，最古版是阿謨斯特登版，一七五二年，認這篇是自然史的第六篇，那也許是對的。在第十五章之後，有前七篇的附錄。在這七篇中，前六篇註明是『自然史』的第一篇第二篇等等；第七篇，包含『達爾諾波的豫測』註明是第七篇。一七六四年阿謨斯特登版亦如此。反之，一七七四年柏林版，一七七四年阿謨斯特登版，卻把第六章續在這裏，但按照章次，則應數十六。)「六二」第七章之末，很明顯地暗示了人間機械論的見地，不過那也許是靈魂自然史以後增訂的，甚至於在人間機械論完成以後，才增加進去。拉麥托里說，在他討論植物的靈魂以前，他必須反駁一種反對論。曾有人問他，他既承認動物除了物質的原理即無任何其他原理，又如何能說笛卡兒動物即機械的見解荒謬呢？拉麥托里對於這一問，祇以一句話答覆，即，因笛卡兒否認機械有任何感覺。這話可應用到人間來，是很明白的。拉麥托里不排斥機械之機械性，祇排斥機械之無感覺性。——我們在這裏，又看出了笛卡兒與唯物論有怎樣密切的關係。「六三」注意道「無知而皮相」的拉麥托里，是如何細心如何聰明地進行他的研究。第一版第四四〇頁討論約伯特·德·倫巴利 (Robert de Lamballe) 時所述伴雷叔特的錯誤，他是沒有的。如果腦髓與脊髓是分開的，那我們按照拉麥托里，就要問脊髓它是有否感覺，不是問腦髓了。——在這裏，我們可指出，拉麥托里已暗示，洛賓納的見地至少是可以想像的。「六四」第十五章及附錄；參考註

六十二。〔六五〕參看亞諾比亞斯 (Aynobius) 《國家反對者卷一》第二十章以下的極有味的記述。(一八四四年希爾德布蘭版一五〇頁以下。)那裏因要反駁柏拉圖的靈魂學說，對於這假說，曾詳述細論。拉麥托里對於亞諾比亞斯的假說，曾極簡略的引錄，本書祇要略述其主要觀念。〔六六〕拉麥托里很鋒銳地反對洛克(即間接反對福祿特爾)，其言曰：『Les méaphysiciens qui ont insinué que la matière pourroit bien avoir la faculté de penser, n'ont pas déshonoré leur raison. Pourquoi? c'est qu'ils ont un avantage (car ici c'en est un) de s'être mal exprimés. En effet, demander si la matière peut penser, sans la considérer autrement qu'en elle même, c'est demander si le matière peut marquer les heures. On voit d'avance que nous éytherous cet écueil, on M. Locke a eu le malheur de chouer.』(人間機械論第一頁第二頁，阿謨斯特登版一七四四年)——拉麥托里無疑是要說，如果我們僅考察物質的自身，不考察勢力與物質的關係，「德文『Materie』，包含 Kraft (勢力) Stoff (物質) 二字的意思——譯者，」則我們對於洛克的有名的疑問，既可下肯定的答覆，亦可下否定的答覆，但無論如何都不能有斷然的結果。鐘的物質是能否表示時刻，那要看我們說的是能動的能力，還是所動的能力。如果物質的腦髓，為靈魂(當作表現思惟的工具)所現實化，那在一定意義上，便亦是能夠思惟的。真正的問題是，至少能在思惟上與物質分開的思惟力，是否真是物質的必然結果。這問題，洛克迴避了。〔六七〕『自然的考察，關於博物學及科學的談話』，巴黎，一七三二年，九卷；第二版，拉黑伊一七四三年，八卷，是匿名刊佈的。據魁拉特(他的意見和拉麥托里一樣)說，作者即僧院長蒲魯克(Pineau)。〔六八〕關於大腦與精神力的關係，

拉麥托里的見解，和近世唯物論極相類似。拉麥托里曾充分討論此事，本書僅略述其要點。拉麥托里這個無知者會細心研究威里士 (Willis) 的劃時代的著作『大腦之解剖』，其中凡適合於他的目的，都被他採用了。他知道腦髓迴轉的重要，知道高等動物與低等動物腦髓各部分的比較，發展上的差異等等。〔六九〕這問題的詳論，見一七七四年阿謨斯特登版第二二頁以下。——關於亞門 (Ammann) 的方法，拉麥托里曾在靈魂自然史中，予以極詳細的解說——證明他對於這問題，會有真誠的研究。〔七〇〕第一版我設想拉麥托里是和第德羅一致的。這是錯了。因為拉麥托里曾攻擊第德羅是一個自然神教論者和目的論者，並要以『粉碎』無神論者的重力，嘲笑他的『宇宙論』。反之，羅生克郎茲（第一篇第四〇頁以下）引來證明第德羅自然神論的那一段話後，即隨有一章（二十一章），其傾向是全然相反的。第德羅曾在這章，否定目的論之證據——這證據近頃又由邁·哈特曼 (Von Hartmann) 再提出——以為合目的性之數學的必然性，不過是原因之無目的的結合。第德羅之批判，總算根本破壞了這證據，不過沒有拉普拉士 (Laplace) 那樣完全明晰罷了。在讀者大衆不免疑第德羅有敬虔的自然神教的態度時，在專家看來，第德羅是否故意欲破壞他前一章的結果，卻頗是一個有趣味的問題了。但我們仍可假設——這假設似乎是確當的——自然會引出全然相反的結論的各種前提，在第德羅心中，是同時並存的，而見於他著作中的各章。但若有誰願說明第德羅是一個無神論者，那就主要須以這一章為根據了。不大注意數學的拉麥托里，似未注意這一章的意義。羅生克郎茲亦把這一章忽略了。拉麥托里稱哲學的思想為『無神論者所難信服的加工的作品』，但他未曾承認第德羅之駁斥無神論，乃所以暗地裏推舉無神論。所以第德羅對拉麥托里的影響，必須還元至最小程度。——我們講過，人間機械論在原理上已包含在

靈魂自然史中參看第德羅著作集卷第一一〇頁以下巴黎版，一八一八年哲學的思想二〇節及二一節。——羅生克郎茲第德羅第一篇第四〇頁以下；拉麥托里之哲學著作集，阿謨斯特登一七四七年第三卷第五頁，柏林一七四七年第一卷第三二七頁。「七二」在這裏我們又發現了拉麥托里在自然科學的領域內，是怎樣熱心地繼續最新的研究，並以之連絡於他自己的思想。托倫布勒（Trenblay）關於水螅的最重要的著作，公布於一七四四年至一七四七年。「七二」關於沃康生（Vaucanson）及更技巧的德羅茲（Droz）父子的機械藝術品，可參看黑爾模（Helmholtz）一八五四年二月七日論「自然力的交互作用」那一篇演講。這種嘗試，在我們看，不過是兒童的遊戲，但其與機械的進步及人們對此的期待，卻很正當地被證明是有聯繫的。——沃康生，在某種意義上，很可說是拉麥托里人間機械論的先驅者。成就更大的德羅茲父子（他們曾發明寫字的男童及彈琴的女童，）卻為拉麥托里所不知。沃康生的吹簫人，是一七三八年巴黎展覽的。「七三」靈魂自然史第一版自認是一個譯本，原著為英人Sharp（魁拉特文學的法蘭西如此說）或Charp（人間機械論如此說）。人間機械論曾攻擊這杜撰的Charp。「七四」文德漢（Windheim）哥丁根哲學文庫卷一漢諾威版一八四九年一九七頁以下，有文批評人間機械論說：『我們不過要說，這著作早已在倫敦刊布了，發行人歐文，把它名作「Man a machine」，是馬魁司·達根斯用法文著作，而譯成英文的。這作者會大大剽竊靈魂自然史，那是一七四五年出版的，亦為唯物論辯護。』——拉麥托里剽竊自己，從這例看來，或未免就是別人批評他以他人的羽毛裝飾自己的一個原因罷。——法文本，有刊行者愛麗·魯薩克（Elie Luzac）的序文，（一七七四年柏林版，把它重印了，我猜想，那也是拉麥托里起草的，）說這草稿是從柏林一位無名氏寄來，請求印成後

以六本贈送馬魁司·達根斯，但序者相信，那住所一定是假造的。『七五』說拉麥托里推賞罪惡，似乎是斷章取義，但在孟德維爾的場合，罪惡卻在觀念的關聯中，由一種世界觀的根本思想所是認了。這種世界觀，雖僅有數行的敘述，但極為確定，雖不爲人所固執，但在今日傳佈甚廣。至若拉麥托里在這方面所說的話，見於『幸福論』一七六頁以下。簡言之，其意如下：『如果自然把你造得像一隻豬，你就在污泥中輾轉了；因爲更高的幸福，你是無分的，你儂悔，不過縮小你所能享受的唯一幸福，而無利於任何人。』但人像一隻豬這條條件，卻是一個極不稱心的假設。但可舉與『蜜蜂寓言』中曾爲黑提訥（文學史第一卷第二一〇頁）所採錄的那一段話比較。『蠢才，享受地上的繁華而在戰爭中博得名譽的你，仍要安樂的過有德的生活，祇是腦中夢想呀！我們如要獲得甘果，虛偽欺騙虛榮，乃是必要的。……罪惡是國家繁榮所必要，好比人沒有饑餓，即不會成長。』——我記得有一已停刊的刊物（國際評論）曾指出，這書在今日，已經沒有可以引起特別驚訝的地方。反之，我亦以爲，極端孟徹斯德學派的學說其建立者及現代社會其他可尊敬的人士的實踐道德，不僅偶然與孟德維爾相符合，且是歷史地邏輯地從這源泉流出。若說，孟德維爾是歷史上的一種大思想的代表者，決非個人於罪惡有所私好，那是我所不要抗議的，我祇主張：孟德維爾推賞罪惡，拉麥托里卻不。『七六』康德判斷力批判第五章第四節哈吞斯坦版三四六頁。『七七』『Toutos choses égales, n'est-il pas vrai, que le savant, avoc plus de lumières, sera plus heureux que l'ignorant』一七七四年阿謨斯特登版第一一二頁一一三頁。『七八』『幸福論』或『反西尼加論』原來是拉麥托里繙譯西尼加『幸福生活』的介紹辭。——法蘭西人對於西尼加的關懷，可參看羅生克郎茲德羅第二篇第三五二頁以下。『七九』論文快要終結的時候，（一七七四年）阿謨斯

特登版第一八八頁。)拉麥托里斷言他未從霍布士亦未從沙夫慈伯里借取任何主張。他的主張，是他自己創始的。但即假定這種自白是可靠的，此等先驅者對於他的思想方法的發展的影響，仍是無法否認的。〔八〇〕席勒論素樸的感傷的詩，歷史的批判版，第十卷四八〇頁以下。烏柏爾綱要卷第三版第一四三頁可參照。〔八一〕這書信，據上述那位作家說，對拉麥托里亦有不利的批判。(Il était gai, bon diable, bon medecin et tres-mauvais auteur; mes en ne lisant pas ses livres, il y avait moyen den être tres content) 記日爲一七五一年十一月二十一日；有一拔萃，見於『拉麥托里』名下新書解題中。〔八二〕參看黑提訥卷二第三六四頁。關於『無神論之僧侶』納鳩，可參看羅生克郎茲第德羅第二篇第二八八頁以下。〔八三〕參看羅生克郎茲第德羅第二篇第七八頁以下。〔八四〕第二章定義如下：『運動是一物體變其場所或要變其場所之努力。』在這定義中，運動被假定與當時理論家所稱『Nisus』及『Conatus』同一。那不過引出一個高級概念（努力 *Mfort*，德文譯爲 *Anstrengung*）。這個高級概念，不僅包括運動的概念，且含有一種擬人的色彩。這種擬人的色彩，在更單純的運動概念中，是沒有的。參看次註。〔八五〕在這段話（一七八〇年倫敦版第一七頁）內，作者曾援引托倫特『致西倫拿書』。但他未曾正確應用托倫特的運動理論。托倫特說，『靜止』一辭，不僅須解作是相對的，那其實祇是一種種的運動。一物體在諸勢力衝突時或暫時維持其地位，或改變其地位，但無論如何，所包含的能動性與所動性是一樣的。何爾巴哈經由迂路接近這目標，但未精切的射中決定點。這也許因他對於托倫特的見解，尙未十分正確地理解，或因他認自己的考察方法更通俗。〔八六〕卷一第三章第三九頁一七八〇年版。〔八七〕卷一第四章第五二頁一七八〇年版。〔八八〕參看福祿特爾全集，在『福祿特

爾所見到的自然之體系』這個題目下，轉載哲學辭書的『神與諸神』條。〔八九〕繪畫論第一章：『Si les causes et les effets nous étaient évidens, nous n'aurions rien de mieux à faire que de représenter les êtres tels qu'ils sont. Plus l'imitation serait parfaite et analogue aux causes, plus nous en serions satisfaits.』第德羅全集卷四第一篇巴黎一八一八年。——羅生克郎茲會有力地指出第德羅的理想主義。（參看第德羅第二篇第二三二頁以下，有一段話，採自第德羅論一七六七年美術展覽會，致格里模書。）但未充分注意這段重要的話，（第德羅卷二第二三七頁。）這，除了假定第德羅自相矛盾，或像本書，以自然真理優於美的學說，結合於『真線』的學說之外，是沒有別的辦法的。〔九〇〕一七八〇年版自然之體系卷第十章一六八頁以下。——我們在這裏可以指出，最近對於巴克萊雖予以非常適當的評價，但他的體系的『不可駁斥性』實祇存於下述那一點，即，他否認有任何物理世界的存在與我們的觀念相異。至若說我們的觀念，有一精神的非物質的能動的實體為其原因，卻和其他體系一樣有明白顯著的不合理處。〔九一〕卷一第九章，一八七〇年版卷一第一二四頁。〔九二〕宰勒德意志哲學史（明生版一八七三年）九九頁以下會說明原子論對於萊布尼茲的影響，並說：『他現在從原子轉到亞里新多德的實體形式，即由此二者，生出他的單子。』同書第一〇七頁又說：『以精神的個物代物質的原子，以形上的點代物理的點。』——萊布尼茲自己亦稱單子為『形式的原子』。參看古諾·菲謝爾哲學史卷二第二版三一、九頁以下。（卷二第四版三三九頁。）〔九三〕有許多人以為，萊布尼茲的神學和他的體系的哲學基礎是不相容的。（不僅愛特曼 Mann如此主張，參看希林格唯物論史之頁數第二三頁。）古諾·菲謝爾曾述到這點（近世哲學史卷二第二版六二七頁以下。）



但他堅決反對這種見解。他反對所本的證據，是最高單子的必然性，即被名爲「絕對」或「神」的最高單子。他承認這體系豫想一個更高的單子，但不承認（根據這體系的原則來推想）此單子能代替維持世界支配世界之神。單子的發展，有絕對的必然性，且按照單子內在的勢力。但任何單子，亦不能在普通因果性的意義上或「豫定調和」的意義上，變成其他一切物的產生原因。豫定調和不會生出單子，不過規定單子的形態，好比唯物論體系的機械運動法則，規定原子的（空間）狀態一樣。萊布尼茲所以會在這裏破因果系列，不再爲單子及豫定調和樹立別一個充足理由，乃因萊布尼茲的決定論有邏輯的一貫性。這是很容易看得出的。牛頓至少給了他的神以某種推進的及補綴的工具；僅僅作爲世界最後根據別無任何目的的神，和支撐地球的龜一樣是無用的贅餘物，那會立即引出進一步的疑問，即什麼是神的充足理由？古諾·費謝爾爲要避去這必然的推論，遂不從豫定調和說推出單子的狀態，卻從單子說推出豫定調和。「豫定調和，本來存於單子中，故必然是從單子生出。」（前書六二九頁。）這不過是同一命題的轉換，豫定調和即是單子狀態之豫定秩序。我們仍不能證明，其他一切單子，必須從最完全的單子引出。最完全的單子對於其他一切的單子的狀態，得予以說明理由，但這事實，不能使其成爲實在理由，即令其能，那在一定意義上，亦只能成立一個「超世界」的神，不能成立一個與宗教的有神論互相適合的神。宰勒在德意志哲學史一七六頁以下，很正當的說：「我們不難說明萊布尼茲的決定論，像一切神學的決定論一樣，經邏輯的發展，即將使吾人超出作者的有神論的見地，使吾人認神爲創造者且爲一切有限物的實體。」這種不困難的說明，將爲萊布尼茲體系之必然的批判之一部，因爲像萊布尼茲這樣的人，在笛卡兒、霍布士、斯賓諾莎之後，尙不免有這種發現。——必然會以神聯合於世界的，似乎是這一種學說，即神將從無限的

可能世界中，選擇最好的世界。在這裏我們可參看包曼空間時間及數學論柏林一八六九年卷二第二八頁以下。那裏會說明，我們可想像事物之永恆的本質，因為對於事物之本質，神不能有絲毫變更；我們亦可想像永恆的勢力，頗有這種勢力之現實的鬥爭，萊布尼茲由神之（必然的）選擇而生之交互的阻止，才減至最小限度。他的數學的世界觀之邏輯的歸結，遂謂一切事物均由『單純事實』而永遠豫定。『一切事物，結果都是單純的赤裸裸的事實；事物依存於神的依存性，乃是一個空虛的黑影。』

（二八五頁）『九四』如前註所云，在萊布尼茲的形上學上，神的概念乃是無用的贅餘物，但我們不能因此，便斷言萊布尼茲能主觀地把這概念放棄，而按照事物的自然，那亦難有任何強制的證明。要分別宗教的要求（宰勒一〇三頁對於萊布尼茲曾如此假定）和與宗教感情相調和的生活的要求，亦不容易。同時，在這事件上，我們亦不願以萊布尼茲與笛卡兒並列。在後者，似乎僅僅是聰明的打算，而在前者，卻是心情之同情的協調。萊布尼茲的神祕主義傾向，在笛卡兒的場合，是全然缺乏的。（宰勒第一〇三頁）於此，對於他體系中的嚴密的決定論，既無任何心理上的矛盾，亦無任何論據，可以證明他的神學的把戲是誠實的。本文所參考的利希吞堡的話（雜誌第一部『關於人間之觀察』）可詳述如下：『萊布尼茲曾辯護基督教。如果像神學家一樣，從這點，立即斷然他是一個基督教信徒，那就會表明，我們所有的世間知識太少。對於一個問題比專門家猶較有深切的研究，是一種虛榮。與宗教比較，這種虛榮，對於這位很少固定性的萊布尼茲，是一個遙為有力的動作的原動力。我們且更精密的考察，我們自己的心情罷，我們將會知道，關於別人，我們所能斷定的是很少很少。我甚至敢說，有時我們相信我在相信一件事，究其實，我們都是不相信。沒有什麼，還比行動的原動力更難揣測了。』（九五）俾特爾曼（Biedermann），關於萊布尼茲所受的

決定的影響，曾有優美的敘述。十八世紀的德意志卷二第五篇，尤其可參看此書二四二頁以下。勒新對萊布尼茲所抱的態度，曾提出有名的辯護，俾特爾曼認這種辯護甚不充分，是很有理由的。勒新說內教與外教，照他的意思，內教是祕不傳人的。「九六」

第一篇第二節一九九頁及二二頁之註六十三，可參考。——漢寧『人類及動物的靈魂史』哈里一七七四年版一四五頁，認這

意見的支持者為特別一種觀念論者，並稱此輩為『主我論者』，使與『多元論者』相對。「九七」杜·波以·勒伊蒙近代自然

科學上的萊布尼茲的思想（柏林一八七一年）第十七頁：『大家都知道，因有他的切線方法的發現，函數之最大限及最小限的

理論，才有最大進步。他以爲神之創造世界，有如數學家解決最小限問題，用近代話講罷，有如數學家解決可變數計算的問題，即

在無限數的可能世界中，決定某一世界的必然罪惡的總和最小。』包曼又明白指示出了，神所不得不處理的乃是已知的因數

（可能性或本體），空間時間及數學論卷二第一二七頁至一二九頁。在這場合，神的完全的審知，必毫不躊躇地從我們理性認

爲最正當的法則（參照包曼上書一一五頁）；換言之，神的活動，是使一切事物均依數學及力學的法則而行。——參看上註九

十三。「九八」第一版貝伊爾及道麥夏斯，均不當地被稱爲『牛堡大學的醫學者』。眞肯·道麥夏斯是一位英國醫生，當時留

居德國，也許曾與亞托篤夫大學發生關係。但貝伊爾教授的序文卻說：『Quis profunde laborat et studiat, Academiae nos-

trae quam maxime probata, Cunctis honoram liberarum facultatibus meliorem in modum commendat.』然這序文

的作者貝伊爾，非當時留居牛堡的醫生約翰·傑考布·貝伊爾（Johann Jacob Bayer），乃是神學者約翰·威靈·貝伊爾

（Johann Wilhelm Bayer）。——科里夏士（Kohlesius）在大學出版局一七一三年公刊了這著作的簡單的拔萃，見謝特林

Sohetkin) 動物心理學 一八四〇年卷一第一八四頁以下。『九九』關於這協會，我在第一版的準備研究中，未能發現詳細的報告，不得不根據克勒西 (Giese) 的心理學文庫 (一八四五年)。這書曾在文克勒爾 (Winkler) 的名下，舉出這諸論文的標題。其中有一篇 (一七四三年) 討論『動物的靈魂是否與其肉體同死。』在漢寧的『人類及動物的靈魂史』 (哈里一七四四年) 內，這論文集的標題，比克勒西 所舉的，更為完全。題目：『關於動物的靈魂的實在及本質之哲學的研究，哲學愛好者所作，計六篇，有約翰·亨利·文克勒爾 (Johann Heinrich Winkler 萊比錫大學希臘語拉丁語教授) 的序文，敘述這協會的組織，一七四五年。』 [100] 要詳知克諾曾 的事蹟，可參看鳩根·波拿·梅爾 (Jürgen Bonn Meyer) 的康德心理學 柏林一八七〇年第二二五頁以下。梅爾 提議研究康德的『合理的心理學』 的觀念，(這觀念，是純粹理性批判的駁斥的根據，) 是從何而得。結果，大約要以下述三著作為最重要：即 (一) 克諾曾的哲學論文集 (一七七四年) 那一部分討論一般的物質不能思惟，靈魂是非物質的，一部分則明白答覆唯物論者的主要的異論。(二) 萊馬魯斯的自然宗教之最高真理 (一七七四年) 及 (三) 門德爾散的浮登 (一七六七年)。——克諾曾 從自意識之統一演繹靈魂之本性，康德的批判，後來即以其銳鋒，向着這一點。 [101] 佛郎 曾人間機械論之反駁，萊比錫 一七四九年全書三二〇頁。 [102] 書名『De machina et Anima humana prorsus a se invicem distinctis, commentatio, libello latere amantis auctoris Gallico homo machina inscripto opposita et ad illustrissimum virum Albertum Haller, Phil. et med. Doct. exarata a D. Balthas, Indovico Tralles, medico Vrbis, Lipsiae et Vratislaviae apud Michael Hübnerum 1749』。 [103]

現實世界即最善世界之萊布尼茲學說，如理解得正確，實不許有任何的發展與修正，這是無待詳說的。〔一〇四〕何爾曼，一位

頗有聲名的教師，這時候（自一七三七年起），是哥亭根的教授了。照襲梅曼的灣·赫勒爾之生平說來，何爾曼即是這書翰（評

駁人間機械論之匿名書翰）的作者。這書翰，首先以德文發表於哥亭根新聞，後在柏林譯成法文。法文本的好處，不是何爾曼的

〔一〇五〕參看俾特爾曼十八世紀的德意志萊比錫一八五八年版卷二第三九二頁以下。〔一〇六〕參看鳩士提（Jushi）

文克爾曼（Winckelmann）卷一第二五頁。同書二五頁以下，曾很有趣地記述十七世紀末葉學校的狀態。我們所要補充的，

是文克爾曼的教師台勃爾（Thippert），雖不大懂得希臘文，但仍然是一個改良者，他亦一方面盡力介紹新研究課目，以供生

活需要，使人們不再專用拉丁文，他方面又甚至要在拉丁文中，提出與十七世紀舊術學主義相反的人道主義傾向。人們在十八

世紀初頭屢屢要在暴風的傳說中，回復普通文科中學制度，事非出於偶然。這時期，比方說，就有許多人熱心模倣西瑟羅，這種熱

心，不能說僅僅是對於拉丁文抱有傳統的尊崇，而且是對於語言的美雅已有新自覺。——如要舉出一個例，說明這意義上的學

校改良，我要舉述的，便是牛倫堡視學員費爾萊因（Bauerlein）的活動及安斯巴哈博學校長科勒爾（Köhler）。關於費爾萊

因，可參看灣·祿茂爾（Von Raumer）教育學史卷二第三版第一〇一頁及其他各頁，那裏祇看重他對於德文及實證科學的

努力，不大着重他對於希臘文拉丁文課程性質上的改良。有名的博學者莫浩夫（Machof），對他曾有甚深的影響。關於科勒爾，

我們須注意格斯訥（Johann Mathias Gesner）即從他那學校出身。格斯訥所建立的改良，曾敘述於他的煩瑣哲學事物撮

要（一七一五年）及希臘名文集（一七三一年）。參看梭柏（Saupp）淮馬爾學校演講錄卷八「格斯訥」（淮馬爾一八

五六年。)「一〇七」D<sub>18</sub>他的同時人概稱他爲德意志的荷勒斯(Horaz)，曾受教育於安斯巴哈的文科中學校。與格斯訥爲前後同學，參看前註。格萊謨是威尼吉羅特人，那裏的人的希臘語雖甚落後，但很熱心寫拉丁詩德文詩。【參看勃洛爾(Prohle)在學的格萊模柏林一八五七年。】當時一般青年在哈里組成了一個安納克靈(Anakrem)同盟，開始讀安納克靈的原著。兩海基篤，一位是詩人，一位是美術通，都是漢堡人，該地有名博學家約翰·亞爾伯·菲步里夏士(Joh. Alb. Fabricius)，著有許多動人的著作，同時還作了若干『歪詩』。【一〇八】關於托麥夏斯及其影響，特可參看俾特爾曼十八世紀的德意志卷二第三八頁及以下諸頁。【一〇九】對此，有一特有特色的例，是柏林的耽模教授(Damm)。他曾爲鳩士提所記述。(見文克爾曼卷一第三四頁以下)，他的影響，在希臘文的傳佈上，極爲重要。【一一〇】利希吞堡雜錄卷二第二七頁。【一一一】參照安登·篤恩(Anton Dohn)在威斯特曼月刊發表的哥德書翰，重印於柏格曼哲學月刊四號五一六頁(一八七〇年)。【一一二】一八一一年年的年報，雅各賓的書典『關於神之事物』。【一一三】第十一卷『真理與詩』。

朗格唯物論史上卷終

# 八大派人生哲學

姚舜欽著 二冊 二一元

本書共分十章：首末兩章，說明人生哲學之內容及組織人生哲學之方法。中八章，敘述人生哲學之主要派別，如斯多亞，康德，老子，佛陀，叔本華，楊朱，愛爾口羅斯，邊心，彌兒，達爾文，斯賓塞，墨子，蘇格拉底，孔子，亞里士多德等，分別闡明各派人生哲學之要義，爲吾人立身處世之借鏡。對於各哲學家之身世，皆有簡明之介紹，使讀者非特可以知其思想之如此，並可洞悉其思想之何以如此，以免知其然而不知其所以然。可供大學哲學系學生之參考，及中學人生哲學課本之用。

[一新文化叢書之一]

## 人生之意義與價值

Rudolf Eucken : The Meaning and Value of Life

倭鏗 (Eucken) 在現代思想界佔有極大的權威。他的哲學的特點，就是歷史的。他討論人生之意義與價值，是先從歷史上說：(一)宗教，(二)內在唯心論，(三)自然主義，(四)理智主義，(五)社會本位主義，(六)個人本位主義等，一一加以批判與詰難，再確立他的獨立的見解，而唱其非破碎的，非矛盾的，非凡庸的，而是統整的獨立人生。譯筆忠實流利，簡潔明瞭。

余家菊譯 一冊 四角

中華書局發行



# 基督教綱要

中華書局出版

## ▼要目列左▲

導論——態度及方法

本論上 基督教底發生及成立

第一章 基督教底淵源與其發生的背景

第二章 基督教祖耶穌保羅神學及初代教會

本論下 基督教底開展與改進

第四章 從尼吉亞大會到宗教改革

第五章 近代思想潮流中底基督教

第六章 中國基督教底一瞥

基督教傳播至亞洲，由來已久，但一般研究新文化者對於基督教之沿革，苦無專書論及，甚感探討之匪易。著者有鑒於此，特用研究史學的方法，將基督教二千年來在世界上活動的現象，扼要敘述，並闡明其如何發生，如何成立，如何開展及改進，讀者得此，有一目瞭然之概。每章之末，附有參考書多種，供有志研究者作更進一步之探討。最後一中國基督教底一瞥一章，敘述基督教在我國傳佈後，對於我國之社會，教育，經濟，文化事業等各方面所及之影響，尤為關心我國新文化趨勢者所應讀。

謝扶雅著  
一冊三角五分

# 大學哲學教本

中華書局出版

劉伯明教授講

繆鳳林筆記

一冊 三角五分

## 西洋 古代 中世 哲學 史綱

一冊 五角五分

- ① 希臘民族及其特質
- ② 希臘之初期哲學及其背景
- ③ 啓蒙時代
- ④ 蘇格蘭底及其後繼
- ⑤ 亞里斯多德後希臘哲學之變遷及其原因
- ⑥ 羅馬法
- ⑦ 自古代至中世
- ⑧ 中世哲學(一)
- ⑨ 中世哲學(二)

本書爲劉伯明先生擷取哲學名著之精華，融以心得，編輯而成。書中每講常比較前後，加以批評，並取原書對照，以期正確。計前後所引西文書籍，不下百餘種，斟酌損益，頗費心思，其間分章析代，亦與西文本不同，一章與七九兩章之附錄，爲紀述者年來之論文，所述多爲時人所未道，尤爲難得。文字流利暢達，便於瀏覽，誠研究西洋哲學不可多得之書也。

## 近代西洋哲學史綱

### 目次

本書敘述近代西洋之哲學，自希臘起以至最近歐美哲學之派別止，計分兩編，舉凡英國之經驗派，德國之理想派，法國之理性派，均條分縷析，扼要闡明。並將各國各派哲學家之主張，以及各派哲學家見地之短長，作比較之敘述。文字流暢，取材豐富。

#### 第一編 緒論

① 近代西洋哲學之背景

② 近代思想之特色

#### 第二編 本論

① 英國之經驗派

② 大陸之理性派

③ 啓蒙哲學

④ 德國理想主義

⑤ 十九世紀初葉之英法哲學

⑥ 最近歐美哲學之派別

# 中華書局出版

## 道德學

余家菊譯  
二元四角

J. Dewey and J. H. Tufts: Ethics

本書分三卷：第一卷論道德之發展，於西方主要的道德體系，如希臘道德、希伯來道德等，皆依據演進的觀點，加以闡明；第二卷論道德之理論，於道德上的主要問題，分別敘出各學派的解答理論，並加以批評闡發，然後再敘明著者的學說；第三卷論道德之實際，於現代政治狀況、經濟狀況、家庭問題，皆加以精密的分析，然後再揭出準則，以爲今後改造之標的。譯者採取「活潑的直譯」態度，既求其「信」，又求其「達」，譯文亦極流暢可誦，無信僂齟牙之弊。

## 實踐道德述要

吳俊升譯  
四角

André Lalande: Précis Raisonné de Morale Pratique

本書列舉實踐道德之項目，作詳盡的敘述。內容分三章：第一章爲序言，概述道德之意義與性質；第二章述普通權利與義務；第三章則述道德與教育；最後復附論德育之普通原則，其特色在於離開一切哲學及宗教之成見，羅列普通人所一致認可之道德原則，作爲實踐及判斷之標準。中國社會道德正當新舊嬗變之期，舊系統動搖而新系統未確立，本書足爲重立道德系統之理論的基礎。



封 底