

洛絜斯著
詹文滄譯

西洋哲學史

新中國書局印行

西 洋 哲 學 史

著 洛 挈 斯
譯 詹 文 澣

新 中 國 書 局 出 版

中華民國二十二年十月初版

版權所有
不許翻印

▲西洋哲學史▼

實價大洋二元五角

(外埠酌加郵匯費)

原著者 洛 挈 斯

譯述者 詹 文 潛

發行者 新中國書局

印刷者 新中國書局

總發行所

上海四馬路
新中國書局

經售處

本外埠各大書局

李序

美國洛挈斯 (A. K. Rogers) 教授撰成哲學史 (Student's History of Philosophy) 一書，在美國人哲學史著作中，這是一部值得介紹的書籍。哲學史多成於德國人之手，這是黑格爾以後的特殊趨勢。譬如愛德曼 (Erdmann)、游伯衛 (Ueberweg)、文德爾班 (Windelband) 諸人所發表的哲學史書，都成爲哲學界有權威的著作。不過他們的著作浩瀚無涯，且有時不免過重主見，別成系統，頗不便於初學。洛挈斯此著則無此種不便。且於哲學思想發達的系統，闡述亦頗切當，而無煩瑣穿鑿之弊。對於初學自無多少裨益。

本書的特色在著者原序中已有說明，毋須贅述。就余所見，著者特重各哲學者直接的說明，避去間接的闡述，使學者得窺到各哲學者的真實見解，這是本書最可貴重之點。此外如材料選擇之精審，體系之明瞭，都是本書值得注意的地方。譯者詹文滸君爲譯述界名手，曾譯杜倫 (Durant) 哲學的故事及哲學概論等書，爲譯述界所推重。譯筆真切簡潔，對洛挈斯此著尤煞費匠心云。

李石岑。一九三三，五。

譯序

譯者平日讀書，愛好深入的書，甚於概略的書，愛好批評的書，更甚於單純敘述的書，尤其像哲學史這一類著作，各人的哲學，都有他自己的立場，自己的時代背景，自己的發展程序，似不應略舉要點，以概其餘。這在有哲學涵養的人，亦許不甚困難，因他很可根據固有知識，從這些要點，推察出去，以窺全豹；但於初學，究非相宜。還有批評方面，亦極重要，他的效果，不單可使初學的人，於批評中，獲得啓發，並可於批評中，互相比較，互相參證，以收融會貫通之妙。我認這兩點，是一本完善哲學史書的必需條件，尤其是供初學用的哲學史書的必需條件。爲了這二層理由，所以我覺洛契斯 (Arthur Kenyon Rogers) 這一本哲學史，實有特別推薦的價值。

洛契斯是美國批評實在論派的健將，他這一部書，雖名爲 *A Student's History of Philosophy*，專供初學之用，但他拿定各派或各人的中心觀念，從而步步推究，闡發其涵義，又以健全哲學觀點，給各派或各人的學說，以一適當批評，實有深入淺出之妙。他寫這一本書，是供教科用的，我們覺得他這本書，實是成功的教科書。

他寫這本書，所用文句，雖極顯豁，但一句之中，往往包涵許多子句，繙譯起來，頗覺爲難。要使按句直譯，也許滿紙要見「的」、「底」、「地」、「之」這一類字了，而譯者所最憎惡的，就是這一類字的反覆出現。譯者以爲說理的書，只要在說理方面，無負作者，那在用句方面，儘有自由配置之權。譯者於繙譯主張，以爲每段 (Paragraph) 雖須直譯，但段間各句，不妨意譯；如是句子可上下顛倒，以求暢達明瞭，而各段意義，仍不至有所增損。譯者相信，這是解決「直譯」與「意譯」之爭的唯一方法，亦是使譯文流暢可誦，而又不失原意的方法。

本書蒙李石岑葉聖陶兩先生厚意，介紹至新中國書局出版；又蒙李先生賜序一篇，該局經理計志中先生妥爲保藏，致歷淞滬之戰，存於閘北之稿，不焚於火；對於這幾位，譯者十分感激。

一九三三年五月詹文滸識於滬濱。

原序

我於本書之內，對於哲學的發展，試爲一概括的敘述，他的內容，將包涵普通一個學生，在普通一個大學學程內所能獲得的材料；因此，他的方式，亦將求與教室的工作，互相適合。我所企望完成的事功，可以下列數點，概括盡之：

(1) 此書的主要目的，是簡括愈簡括愈好，唯一的限制，只要此項簡括，對於哲學問題的真正涵義，不致喪失就是了。我於概括每一哲學家的思想時，常把他的教言的次要部份，略而不論，特別側重他於冥索時所持的精神，以及他所牽涉而且對於他們確有特殊見解的哲學問題。同樣地，我於許多次要的哲學家的名字，亦皆忽略過去，不加論列；——除非有幾個作家，我那文學的與歷史的興趣，似乎告訴我說，普通一個學生，對於他們，已於普通的情境之下，知其大概，因此我亦略加論及。不容說，要將適當的地位，給予許多不同的問題，這是需要正確的判斷的事，在這件事情上，我不敢希望，我的選擇，全然正確。但這是很清楚的：同一的原則，如用於高深的研究，覺得非常適合，那就不能用於初步

的研究，不能憑之以寫初步的哲學史。我寫此書之時，常常記牢一點：我的目的，專供初讀之用，我所取用的材料，應為普通大學教室內所能取獲的材料。舉一個例：中世紀的時期，在哲學史中，實非常重要，但從初步的課程上着眼，這一時期，具有明顯的不利之處，因此，在我的敘述上，僅給予短狹的篇幅。同樣地，我於此哲學家給予彼哲學家的深微的影響，亦不加以推究：因我明白，這些深奧的與微妙的交互關係，決非初步的學生所能領略把捉的。

不問現有的企圖，他的成功，到了若何程度，但我相信，如此一本哲學史書，如此一本經過選擇經過判斷的哲學史書，具有確定地位，應與較深的卷帙，例如韋柏（Weber）的哲學史，相互並存。有許多著述，他的主的，在於總括哲學史上的重要事實，使於哲學具有較深研究的人，獲得不少方便；這一種企圖，當然具有確定價值，然而本書的鵠的，却不希望以此企圖，與他書競爭。據作者的觀察，似乎上述目標，與本書的鵠的，相互排斥，不能於同一書內，共同存在着。材料的充實，他的結果，必使初讀的人，捉不着頭腦，——不問著書的人，能把所取材料，安排得如何整飭，如何具有一定的秩序。我的目標，只要初讀的人，能從我的書上，獲得一普遍的與概括的印象，那就十分滿足；至於較深的智識，姑讓他們往

較深的書本中去尋求。

(2) 其次，我於著述此書之時，常在可能範圍之內，引用作者自己的話，傳述他們的思想。若遇某一段話，其中所涵的文學興趣，可以補充哲學的興趣之不足，那我特別要引那一段話。我相信，用此方法，可於說理之時，增加不少興味，決非單純的學理概括，所可同日而語的。其次，這些原著人的口吻，可以暗示哲學家的個性，使讀書的人，明白他的個性之後，對於他的思想，更有深入的瞭解。又次，我很希望用此方法，在讀者身上，引起一種誦讀原著的野心；至少，可使他們明白原來哲學的著述，並不完全是枯澀的，是乏味的，在他們當中，亦有生動的與活躍的部份存在着。領導讀者誦讀相當數量的原本，這是極需要的事，我在這裏，不必申說他的重要性；我於引用原文之時，即有這一點微意，存於其間。又次，有幾處地方，我於文學方面所感覺的興趣，常使我引用大量的原文；雖則這些原文，在哲學的涵義上，並不如此重要，竟要給他如此大的篇幅。

(3) 第三，我確實相信，哲學史的研究，當側重個人的思想系統。然而我亦不會忘記，在同時時間內，亦當把這些系統，與一般的文明史，聯繫一處，闡明他們的關係，究屬如何。我於敘述此點之時，常採取黑智爾的歷史哲學，稍加融化，藉作指導。不容說，我於陳述此點

之時，很可比現時所有的，更爲詳細，更有興味，但我相信，這些具體的智識，並不難求，每一學生，大概有些把握；以他們本有把握的智識，又在此處詳加論述，使其佔據顯越地位，這是極不聰明的事。所以我只用附屬的地位，把這些關係，約略申說了一下。

在本書內，我於每節之下，都附列許多參考書，我的目的，在使閱讀的人，可得些許方便。當然，如此的目錄，可以無限擴充，尤其加上了法文或德文的書籍之後，可使他的內容，擴充若干倍。但我相信，這些外國語的參考書，對於普通一個大學生，並無十分效用，所以在本書內，概被刪除。但我個人，對於其中的許多卷帙，獲得不少助益，就中尤以文特班氏（Windelband）的著作，給我的影響最大，我於此處，表示十二分的謝意。

（下係作者對於各書局的謝詞，茲從略。）

目次

李序

譯序

原序

緒論

一 哲學史的性質 原始的宇宙觀……………

一 希臘哲學

——科學的時期——

二 希臘哲學的淵源……………一三

三 米利西學派——退利斯……………一八

四 赫拉頡利圖斯……………二二

- 五 埃理亞學派——芝諾芬尼——巴門尼底斯——芝諾……………二九
- 六 調和學派——恩拍多克利——亞拿薩哥拉——琉息帕斯——德謨韻利圖……………三六
- 七 畢達哥拉斯學派……………四九
 - 希臘的啓明 人的研究的過程——
- 八 哲人學派……………五四
- 九 蘇格拉底……………七〇
- 十 墨加拉與伊里斯學派——亞列斯的保與主樂學派——安地善與犬儒學派……………八四
 - 系統的哲學家——
- 十一 柏拉圖與他的「學園」……………九五
- 十二 亞里斯多德——逍遙學派……………一四四
 - 後起的倫理期——
- 十三 引言……………一七一

十四	伊壁鳩魯與伊壁鳩魯主義	一七六
十五	芝諾與斯多噶學派	一九八
十六	懷疑學派	二三一
十七	科學的運動——折衷學派——維羅	二四〇
	——宗教的時期——	
十八	引言	二四六
十九	柏羅提挪與新柏拉圖主義	二五二
二十	基督教——主教官——奧古斯丁	二六八
二一	中世哲學與到近代哲學的過程	

——中世哲學——

二十一	引言	二八六
二十二	中世紀的第一期——司各脫斯·伊烈基那——安瑟倫——阿柏拉德	二九三

二十三 中世紀的第二期——亞里斯多德的復活——托馬斯·阿奎那

——鄧司各脫斯——奧坎的威廉……………三〇八

——轉到近世哲學的過渡——

二十四 文藝復興——白魯諾……………三二二

二十五 培根……………三三五

二十六 霍布斯……………三五二

三 近世哲學

二十七 引言……………三六五

——唯理論的系統——

二十八 笛卡兒——笛卡兒的學派……………三七三

二十九 斯賓挪莎……………四〇四

三十 萊布尼茲……………四四二

三十一 陸克……………四六四

三十二	柏克立	四九九
三十三	休謨	五二六
三十四	啓明運動——自然神論——倫理的發展	五五七
三十五	法國的啓明運動——福耳特爾與百科全書派——唯物論者——盧梭勒新與赫得	五七一
	——德國的觀念論——	
三十六	康德	五九六
三十七	觀念論的開展——斐希特與謝林	六三七
三十八	黑智爾	六四六
	——黑智爾以後的哲學——	
三十九	叔本華	六八〇
四十	孔德與實證論	六九八
四十一	功利論與進化論——斯賓塞	七一〇
四十二	結論	七三〇

西洋哲學史

緒論

一 哲學史的性質 原始的宇宙觀

(1) 現在時候，每當我們用自覺的與系統的方式，意想此宇宙時，總覺我們的思路，朝着某幾個普遍的方向進行，好像這幾個方向，天然注定，雖欲設法避免，而亦有所難能。譬如說：我們一說起自然的世界，即覺對此世界，具一現成概念，知道他是一個由無數無生命與無意識的物質塊粒，依據一定法則，會集一處，組合而成的世界。我們又用許多習熟字眼，稱述此物質世界，例如事物或本質哩，原因與結果哩，勢能與法則哩，機械性與必然性哩，諸如這類字眼，在一般的情形之下，總覺他們傳述着確定的與明顯的意義。同樣，我們又說，有一個心靈的與意識生活的世界，可用意志、理智、感情、感覺等名詞，傳述他的性質，故與物質的世界，意義全不相同；這個世界，亦有一定的法則，作為規範，不過這些法則，不是外面世界的物理法則，却是我們稱為心理的，論理的，或道德的法則。又次，在宗教

或哲學的方面，雖沒有一致的與共同的意見，可以概括一切的事實，可以解答一切的問題；然而仍有幾種主要的態度，仍有幾派普通的事理，展示吾人之前，可供吾人選擇。同時，我們的選擇，亦總不能逃出他們的範圍。舉其例，則如二元論，有神論，觀念論，唯物論，汎神論，不可知論等，皆爲重要的代表。關於這些理論，我們雖不能輕自信服，輕自承受，然而瞭解這些名詞，瞭解這些名詞所包涵的意義，那總不是一件非常困難的事情吧！

只因這些概念，這些被我們沿用着，用以表示宇宙的某幾個方面或某幾種事實的縮寫體，當他們進入我們的心靈中時，在我們的方面，並未經過艱辛的努力，所以我們很容易設想，以爲他們都是自明的原理，一俟我們運用思想，所有這些概念，都會顯露自身，供我們的採擇。不容說，經過些許考慮之後，當知此種設想，全然錯誤。從理智的發展上說，所有我們這一班人，都是過去時代的苗裔，因此，我們能用前人的結果，當作自己的工具。須知這些結果，當其初被發現之時，決非如此輕便，一經思慮，即被獲得，必須經過辛勤與克苦的探求之後，方始顯現曙光。這是極普通的經驗：我們用極大的努力，解決一個問題，一俟答案到手，不禁深自惶惑：爲何解決此問題，要經如此多的週折？他的內容，不是極簡單的嗎？他的答案，不是極清楚的嗎？我們雖如此惶惑，然而我們知道，解決此問題時，確經過

週折。推此以言人們對於宇宙問題的解答，我們現成得來，似覺毫不費力，但在實際上，每一種觀點，在一定的時期內，都是辛勤與勞苦的收穫物。亦許這個觀點，只是某一事實的認識，——某一明顯的事實的認識，不必用任何努力去發見他；不過我們知道，單純的事實的存在，由我們看來，並無一些意義，必須把此事實，與我們自己的經驗，並自己的知識，發生關係之後，方有具體的意義之可言。那就不是——一件輕而易舉的事情了！他所需要的，是某種特殊的機會與環境。

哲學史的企圖，在從這些概念中，這些常被我們沿用着，用以意想宇宙的概念中，擇其較重要與較充實的幾種，敘述他們的內容，明白他們的源委，——看他們從何種心靈的與社會的情境之中，產生出來。易言之：他所研究的，乃是人們表達此宇宙的權力的發展史。本書既為一哲學史，故其所研究者，亦以此種發展的綜合觀點，為其主要目的。我們於研究之時，倘若記住一點，原來我們所研究的東西，他的範圍，是如何的廣博複雜，那我們就不會驚異，為何在哲學史內，不能尋出一清楚的與明晰的發展進程，而如我們於旁的知識中所發見的了。只因我們的題材，是如此之賅博，並如此之龐大，所以我們必須經過迂曲的路途，時而涉及此方，時又涉及彼方，如此迴環曲折之後，方能求達預定的目標。

不過有二條明顯的路，可供我們採擇，作為指針：或則單純地闡發新的觀點，抽釋概括的原理，務使素被忽視的觀點，現在獲得光明，又使素與其他經驗，結成一塊，不得離解的原理，現在獲得超脫；或則換一方向，不以新觀點之尋釋，為其鵠的，却能繼承從前哲學史家的工作，把各派哲學，更和合地組合攏來，形成一有機體的單一性。但因哲學的發展，並非直線進行，他的材料，又非常綜雜，非常繁複，故於研究之時，很易迷失道途，莫知適從；這原是事實，然而我仍可於上述二進程中，發見哲學的真正的進步。我們說：在哲學中，包涵如許含混的觀點，致使我們不能從他當中，尋求一程序，尋求一單一性，然而我們應當知道，這一件事的本身，即是哲學的進步的證據。在這些觀點中，每一觀點，都代表重要的元素。

——我們從宇宙中逐漸發見的元素。必須等到宇宙的全盤變化，皆被認識清楚，並可於理智的形式之下，疊被把執，毫無遺漏的時候，必須到那時候，我們方能總括一切知識，求一最後結果，代表最後的真理。所以哲學的觀點之繁複與渾沌，實為求達最後目標的必經階段，其本身，即是哲學的進步的徵驗。其次，又可從另一方面，證明哲學的進步：思想的路，往前進行了，思想的內容，——即觀念，較諸從前，更充實，更適切了；同時，思想的體系，亦更賅博，更偉大了，亦許他們所取的名字，仍是從前的體系的字，然而他們的實質，已大

不相同。我們雖常如此說：經過竭力的痛苦與經營，所得結果，仍等於零，這一句話，到底是不真實的。試看！在哲學史上，儘有許多意見，在一個時期，獨據霸局，時過境遷，終於被別的意見，排除一隅，默默無聞，只有哲學上的清談之士，偶或反轉頭來，對他們一看，其餘的人，都不去睬理他們了。不過有一點，應當注意：他們之被排除，並非他們全然虛妄，因而全被滅迹；他們只變為某一較大概念的附庸，我們必須從這較大的概念中，觀察他們的涵義了。

(2) 現時姑讓我們設想，忽有一天，所有我們從先人手中承繼得來的理智的遺產，皆被遺失了；我們必須以新入此世的人的眼光，觀察此世界，解決此世界上的各種問題，那我們將立時發見，展示我們眼前的，乃是一個新穎的與奇特的世界。其實，只要我們一看現存的原始人的生活，連同他們的觀念，即可對此境界，獲一適切觀念了。我們現時所慣熟的宇宙的劃分，在他們的意想中，毫無影迹；他們所感覺到的，只是一個曖昧的全體，渾渾噩噩，莫知究極。將整個宇宙，分成死的物質，與活的或自覺的靈魂，這一種基本劃分，在那時候，尚未成立。即此一點，已足使我們的意念，發生極大的改變了。原始人所感覺到的，並非一個物質的身體，與一非物質的心靈，只是一個能動的，能覺的，與能思的總體。就

算夢囈與鬼怪的現象，可使他意想到原來他自身，可從屬地的軀體中，脫離出來，悠然自得，然而此種思想，從未形成新的形式，而如我們所說的『非物質的靈魂』相同。由他看來，所謂內的自我，所謂靈魂，或幽靈，仍不過一種較為稀薄的軀體而已。

在人的自身內，既無所謂軀體，與使此軀體發生動作的生命或意識之區分，那他當然不能將此區分，推用到外面的世界中去。他只知道自己的身體，乃是一件生活的東西，依據一己的慾望，與一己的目的，而發生動作；他亦用同一典型，解釋外面的世界，並外界的事物。諸如石塊哩，樹林哩，溪澗哩，均是生活的族類，皆有生動的衝動——存於人獸之內的衝動，給予各種生氣。這就是『精魂論』的看法，在原始人民之中，流行非常普遍。不容說，在此種看法中，當然沒有法的統制的概念，而如我們現時所信仰着的。整個的世界，是一個無政府的與充滿各種奇蹟的世界；在此世界內，各種事情，皆可突然發生；各種神祇，各種鬼怪，各種惡魔，均可憑着強制的私意，舉行各種動作。唯其出於強制，又出於私意，故不能逆料，不能預測，唯有運用賄賂，去討他們的喜歡；或則運用符咒與魔法，去鎮壓他們，使他們不能為惡。

原始人民對於客觀世界的看法，雖含糊籠統，不分區別，但於他們自身的動作，似有

嚴密的界限，設置在前，不得踰越。他們的生活——不問其為個人的或社會的生活，只能在窄狹的範圍內，運用進行。在這裏，一般的見解，殊屬錯誤：一般的推想，總以為蠻人的生活，是最自由的生活，不知他們的生活，却最少自由。他們所接受的，是深入的限制，是嚴密的規例。自生至死，他們的生活，皆被習俗與慣例控制着；他們對於行爲的制裁，不能發表自由意見，亦不能有評較的觀念，決定某幾項事情，較為重要，某幾項事情，較不重要。他們的生活，在各方面，皆受習例的限制；習例後面，又跟着宗教的儀式的制裁；所以他們的束縛，是雙重性的。偶一反抗，在宗教上，是不虔誠；在習例上，是叛逆行爲，人人皆得而誅之。不容說，在此種設施中，亦有一定的理由：大抵原始社會的習俗，均是先人的保留物，只因這些保留物，對於他們的經濟生活，對於他們的部落組織，具有實用關係，不能從中少去，是以隔不數時，變爲固定的制度。那時的人，尙未到一時期，可以自由運用理智，區別一切，鑒識一切；如欲繼續生存，必須將傳襲的習慣，機械地，牢固地，黏釘他們身上，毋使遺失。處於此種情勢之下，當然不能產生個性的觀念，或人格的觀念，而如近代的自我觀念所涵蘊着的。個別的人，全被部落包圍着，毫無一些自由。同樣地，他那理智的生活——即他對於宇宙所持的見解，對於宗教所抱的概念，亦皆與他的本性的需要——最初步的與最迫

切的需要，聯繫一處，不得超然獨立；因此，他於探求真理的必需條件，即心靈上的自由，與精神上的不關心，以及廣闊的與遠大的見解，一概皆不具全。除此而外，在他的理智生活中，亦無自主的發展的儲能。自主的發展，這是極不容易的一件事，必須他的自身，從習俗與慣例的束縛中，解放出來，承認他自己，是一自由的動力，具有自身的權力，與自身的價值，可以自由地，對於既成教規，發生疑問，又可自由地，改變他的社會活動，以與新的需要，相互適合；必須這些條件，具備之後，而後方有自主的發展的可能。

即此數種條件，已足指示我們，究竟人類的文化，應向如何的方向進行了。事情的現狀，可被改善，但改善現狀，有一先決條件：即每一個人，必須衝決外入的，與以威權作為基礎的教條與制度；必須脫離受動的與靜止的狀態，使他自己，變為創制與先見的中心，又使他的能力，可以推究一切思想與行為的晶體，知道這些客觀的晶體，俱以一己的本性，為出發點，故可依據一己的本性，去統制他們，去改革他們。然而做到這點，並非輕易之事，必須經過一個緊張的與激變的過渡期：一切現存的信仰，與社會的形式，必須先被毀滅，而讓向前擴張的精神，獲得一堅固地位。因此，在某一時期內，必致釀成混亂與無政府的局面；直至每一個人，知道如何運用新興的自由，而後這個局面，可望結束。這就是人類文

明的進步。哲學思想的發展，即爲此進步的一個方面，一種表示。請注意：這是第三個方法，而且是較爲基本的方法，我們可從他的當中，求獲哲學思想的單一性。所謂思想，只是一種工具，賴着他，可以求獲人與生活間的和諧；唯其如此，所以關於思想運動的真生命，當於隱藏的生活進程中，求獲得之。又因此隱藏的生活進程，即是歷史，所以我們說，關於思想的真生命，當於歷史中求之。就哲學的方面說，最高的目標，乃是對世界，作如此的稱述，可使每一個人，居於其中，極覺舒適，同時，又認識他自己，在多方面的本性的表現中，實係一統一的與和合的實體；就生活的本身或歷史的方面說，最高的目標，在欲實現此統一性——此所謂統一性，當然不是含混的情感的統一，好像原始時代所展示過的，却是一種分明的與自覺的知識，唯獨他，方能執住一己的活動原則，因而指示一己，求達合理的終點。

附普通參考書目。

關於哲學全史者：

- (1) Erdmann, History of Philosophy, 3 Vols.
- (2) Hegel, History of Philosophy, 3 Vols.

- (3) Lange, History of Materialism, 3 Vols.
- (4) Lewes, Biographical History of Philosophy.
- (5) Draper, History of the Intellectual Development of Europe, 2 Vols.
- (6) Schwezler, History of Philosophy.
- (7) Weber, History of Philosophy.
- (8) Windelband, History of Philosophy.
- (9) Turner, History of Philosophy.
- (10) Sidgwick, History of Ethics.
- (11) Ueberweg, History of Philosophy, 2 Vols.
- (12) Hunter, History of Philosophy.
- (13) Davidson, A History of Education.
- (14) Janet and Séailles, A History of the Problems of Philosophy.
- (15) Articles in Encyclopaedia Britannica.

關於古代哲學者：

- (1) Benn, *The Greek Philosophers*, 2 Vols.
- (2) Benn, *The Philosophy of Greece Considered in Relation to the Character and History of its People.*
- (3) Burt, *History of Greek Philosophy.*
- (4) Grote, *History of Greece.*
- (5) Terrier, *Lectures on Greek Philosophy*, 2 Vols.
- (6) Mayor, *Sketch of Ancient Philosophy from Thales to Cicero.*
- (7) Windelband, *History of Greek Philosophy.*
- (8) Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy.*
- (9) Marshall, *Short History of Greek Philosophy.*
- (10) Gomperz, *The Greek Thinkers*, 3 Vols.
- (11) Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers.* (Bohn's Library)
- (12) Bussell, *The School of Plato.*
- (13) Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers.*

(14) Hyde, From Epicurus to Christ.

關於近代哲學者：

- (1) Höffding, History of Modern Philosophy, 2 Vols.
- (2) Royce, Spirit of Modern Philosophy.
- (3) Burt, History of Modern Philosophy, 2 Vols.
- (4) Flackenberg, History of Modern Philosophy.
- (5) Cousin, History of Modern Philosophy, 2 Vols.
- (6) Lecky, History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe, 2 Vols.
- (7) Adamson, The Development of Modern Philosophy, 2 Vols.
- (8) Levy-Bruhl, History of Modern Philosophy in France.
- (9) Dewing, Introduction to the History of Modern Philosophy.

一 希臘哲學

科學的時期

二 希臘哲學的淵源

(1) 普通論述哲學的人，俱謂哲學淵源於希臘。當然，在希臘人以前，人們已曾冥索事物的意義，但因那時候，人們尚缺少有效的理智的工具，——即可驅迫他們的思想，使之成爲完美的與縝密的概念的工具，是以鍛鍊理智的骨骼，使成抽象觀念，藉以分晰並整理此世界的矛盾，當此矛盾第一次現於吾人心靈之時，這一步工作，必須落給希臘人的心靈了。希臘人的心靈，對於此步工作，特別適合：他那獨特的健康；他那熱烈的人世之樂；他那清楚的見解，與對於每一含糊狀態的嫉視；他那測度的意識；他那專一的意嚮；——自願居於具體的領域，而以具體的事實，認爲無上滿足的意嚮；所有這一切，皆足使他留給後世的人，以一種明顯的與客觀的自白，雖當他的族類死去之後，此種明顯的與客觀的自白，依然留於人心，載於人類精神的史頁，其影響之大，其流傳之廣，爲任何前此

的民族所不能及。不容說，上述各項特點，皆與希臘人所特別聞名的藝術的性氣，發生密切關係；在此種性氣與哲學的精神之間，有一種極親密的聯繫存在着。即此對於形式與比例的意識，一方面，使希臘人創造藝術的形式，直至今日，依然是藝術的模型；又護衛希臘人，使於冥索之時，始終持守在界綫嚴密的觀念的範圍內，不於曖昧的情感之中，迷失道路，因而陷入無限的含混；即此後者，曾使許多對於哲學的企圖，慘遭失敗，而希臘人，却能獨免厄運。如今不問此種含混，其所給予個人的意義，究屬如何，但使沒有一個清楚的概念，預先存在，作為基礎，那他本身，毫無客觀的意義；希臘人的長處，即能很坦白地，只在有限的領域內，運用思想。在那裏，定義與秩序，統治一切；在那裏，他確切知道，他自己所講的，究是些什麼。由他看來，無限是混亂的別名，而且很明顯的，處於較下的實體平面內。

除此對於形式的感覺以外，藝術的精神，又有一個特點，那就是「無所為」或「不關心」的心地。正像康德所說的，美可脫離俗世的佔有與實用的觀念，而於單純默思其本身時，給予我們以一種莫大的快感。希臘人的第二特點，即因他們的哲學態度，乃是此種無所謂的藝術態度。遠在希臘人之前，在東方——尤其在埃及與迦勒底已有極發達的智識，在希臘人的知識中，儘有許多地方，皆以他們所發見的，作為假定，從而建立基礎。

不過有一點，當希臘人趨近此知識時，其所採取的態度，全是他們自己的態度。前此之時，科學的基礎，皆築於經驗與實用的程序上，不築於普遍的原理上；且其所處理者，大半限於具體的與個別的事例，並限於實際的應用。譬如幾何學，淵源於埃及民族，希臘人的幾何學，全自他們當中尋繹得來。但埃及人的幾何學，只是一套大體無誤的規則，其唯一效用，只在測量土地，除此而外，殆未有聞。我們知道，我們不能產生真正的哲學，除非我們到了一個時候，能夠統制紛亂的特殊場合，超脫應用的實際觀念，並於原理之中，即為原理的本身的緣故，而發生一種無所為的愉快。這一個步驟，希臘人根據其特殊性氣，已求達目的了。他們能於自由處置觀念，並即此觀念中，發見無限快樂。他們處置一個觀念，猶如一件藝術品，可以超脫觀念的直接應用。這是大了不得的新態度。即此態度之存在，遂使他們創造了哲學，並於哲學的智慧，發生無所為而為的愛好。

然而此項新興的理智運動，並不如一般所設想的，發端於雅典——由我們看來，似為希臘文化的中心點的雅典，亦不發端於希臘本部的任何城市；却發端於希臘的殖民地，首先發端於東方的小亞細亞，迄後，又發端於南部意大利。而且這些殖民地，在極早的時候，已被希臘母國，置若無聞了。至於雅典本身，雖當他的權力，達於最高點時，亦不用柔

和態度，維護玄想的自由；反之，却頗傾向於哲學的摧殘，常用傳襲的苛刻手段，仇視先知先覺。當時的平民政府，不時發生變動；當時的羣衆，始終保守宗教的固執；即此二種勢力，曾使雅典的許多大思想家，挨受不公道的待遇，就中自以蘇格拉底的被醜而死一案，最爲著名。「那我必是一個大愚，」蘇格拉底在柏拉圖的某一對話集內，曾對喀列克里士（Callicles）說如此的話：「倘若我不知道，在雅典國內，任何個人，皆能挨受任何遭遇。」

但在殖民地內，遠在此種自由精神，傳入希臘本土之前，已有許多趨勢，在醞釀着，他們的勢力，可以消滅此種不利的情境，綽有裕如。希臘人民，既自本土移至殖民地，則其固有生活方式，連同思想習慣，必至發生動搖；一切禮節儀式，一切宗教信仰，包涵在民族神話內的宗教信仰，一俟他們的根株，脫離本土的環境，脫離就地的狀況與實物，至一新的地方，圖謀新的生存時，必會喪失他們的堅實性與完整性的一部份。何況新的地方，有新的習俗，存在那裏，希臘移民的習俗，如望於新境內，圖謀生存，必須與新的環境，繼續奮鬥，以求適應；即此廣闊的奮鬥與適應，將使固有的生活方式，另生一種大度的與善變的性質。尤其是值得注意的，是殖小亞細亞的希臘僑民：彼地所有的，是當時最超等的文化與學術，東方的新知識，毫不吝嗇地，展陳在水手式的與商賈式的希臘民族之前，其結果，益

使後者的觀念擴大了，原有的神話與迷信消失了。他們的移殖生活，他們的冒險事業，在薰陶後者，使後者獲得一種機變的與敏捷的心靈，遠非他們的同族，樂於蟄居希臘本部的希臘人所得同日而語。同時，這班交易的候王，又於貿易之中，建樹大家財富，有了財富，即有閒暇；有了閒暇，即可安心從事理智事務；爲此各種緣故，所以新的理智運動，終於集中在愛琴海沿岸的一個富裕的與活潑的愛奧尼亞都市，名曰米利都（Miletus）的地方。亦即爲此緣故，所以希臘哲學史上最早的一派，名曰米利西學派（Milesian School）。

（2）我們所有的關於希臘哲學如何淵源的智識，非常瑣屑，必須經歷困難，方能把瑣屑的碎片，匯合一處，造成一聯繫的整個。不過在這步工作尙未完成之前，我們仍可從他當中，求獲一定數量的統一性。無論如何，這是極明顯的事：在那世紀半內，人類的心靈，已漸發見那些比較基本的區別與名詞，並用這些名詞，將秩序與關係二者，加入世界的歷程；他們有一種企圖，即欲利用這些名詞，建樹一賅博與廣大的宇宙觀。唯此所說，只在一定限度之內，方屬正確。須知那時的人，對於心物之間的基本區別，尙未清楚認識；心的性質，與物的性質，仍有一定部份，糾纏一處。根據這一點，遇產生其次一點，即那時的人，尙無一嚴格的非物質的東西的概念。真正的東西，位於吾身之外，存於空間之內，我們可用

眼去看他們，用手去觸他們，除此而外，即無一物是真實的。他們所說的物質與空間的存在，不與近代的物質概念相合。在他們所說的物質之中，尚有我們稱爲心與意識的部份存在着。他們不把物質看爲死的與無意識的東西，因此，無法將心靈與思想二者，從空間的實體中，分離出來。據他們說：設想一件東西，說他的性質，是非物質的，却又充塞着空間，那等於不設想什麼：因爲沒有一件東西，可以如此被設想着。所有希臘初期的哲學思想，皆在此不能意想任何東西爲真實，——倘若此東西，沒有可接的與可觀的實體，存在那裏的範圍內進展着。如此一個假定之產生，可視爲該時期人類思想發展的主要結果。以此假定作爲基礎，從而推究事物，觀察宇宙，必至遭遇困難；即此冥索上的困難，無異爲柏拉圖的系統，舖設一條道路，承認一樣東西，雖不佔據空間，亦可變爲真實。一俟此點被達到後，一個完全新穎的領域，又在思想界內開展了。

三 米利西學派 退利斯

所以最初的哲學所研究的，只是人們可以指示出來的具體的世界，即自然的世界。概括言之：他們所希望的，在能尋出一統一原理，用以解釋宇宙；又能尋出一真實的存在，

即一切宇宙內的變化，皆由之而產生的存在；並能尋出一永久的基礎，即位於一切變化之後，超越一切變化之上的永久的基礎。其中完成一劃新的步序者，羣歸功於退利斯（Thales）。氏爲米利都某望族的苗裔，對於當時各種學問，皆有研究，據說，他曾預測公元前五八五年的日蝕，推測得中，因而解決呂底亞人（Lydians）與米太人（Medes）的戰爭。

我們現時所知關於退利斯的學說，最重要的是『水爲萬物的最後本質』一點。用近代的科學眼光來看，這一句說明宇宙的本質的話，似屬非常悖逆，且又不合情理；不過有一點，他於此語之中，蘊藏一種新的態度，這是他的真正貢獻。他以前，在悠古的時候，已有許多論述宇宙的形成的學問，並用各種幻想，解釋宇宙的淵源，其結果，產生了宗教上的各種制裁。及至退利斯衝決宗教的威權，撲滅宗教的法寶，能用大體說來，可稱爲科學的觀點，抗拒神話的觀點。他不用超自然的解釋，却作自然的解釋；他不稱述過去時候或可發生的故事；却注目於眼前的事實世界，並於此世界內，發現解釋的原理。我們在現時，很易明白，爲何他說水是宇宙的最後本質呢？其理由，則爲：水具變遷性，似乎即是造成宇宙的變化的勢能。水的東西，極易變化：遇熱變成蒸汽，遇冷凝成冰塊；又爲各種生長，各種發育的必需條件；試看宇宙的一切變化，均在自然界進行，先有日光蒸發水，此被蒸發的

水，又以雨的方式，降落地面，此被降落的雨，又逐漸逐漸地滲入地土，在那裏，化爲泥土，以及各種由泥土發生的產物。這樣，宇宙的歷程，就完畢了。宇宙的現象，原是最自然不過的，並無神祕的質素，存於其間。這是最值得注意的一種新態度。至於退利斯的門人，只須提起亞諾芝曼德 (Anaximander) 及亞諾芝曼尼 (Anaximanes) 二人的名字，已很足夠。至於他的學派，當公元前四九四年波斯人破滅米利都時，即告結束。

(2) 因此，在最初時候，哲學與科學二者，合而爲一。第一，這班米利西派人，多是物理學家與天文學家，他們的學說，多關於自然的歷程，而此自然歷程，實爲科學的本分題目。同一的興趣，廣續下去，又在他們的繼承者的工作中，佔據主要部份。每一個人，多少皆有新穎的學說，宣示大衆，至其內容，大半關於世界的發展的進程，並對於此種進程的解釋。尤其引起他們注意的，乃是各種關係航海民族的事實——例如風雨現象及其他天體運行的事實。我們在這裏，若把此類臆說，詳加列舉，只會引起混亂，並無何種實益。我們只須記住一點：我們於此期所發見的，幾全爲物理的與科學的哲學。

可是即在此處，又開始了一種新的發展——一種更具備純粹哲學的意味的發展。原來從那時候起，人們所企圖的，不僅限於具體的物理歷程的解釋，又研究表示物理歷

程的概念，更研究這些觀念的邏輯的與形上學的涵義。不容說，這些觀念，並未完全超越物質的實體，亦未完全脫離物理的歷程——涵蘊這些觀念的物理歷程；不過人們的興趣，已集中在觀念的研究了。其中最要者，即為變遷的觀念在他當中，包含一個基本問題，為任何形上學所不能忽視。米利西派的學者，假定變遷為一事實，為一自明的事實，並謂在此變遷之後，必有一潛伏的單一性存在着。但在此處，包含二個觀念，倘若細加分析，將立刻發見糾紛。所謂變遷的實體，推至究末，必是一個實體；否則，『他變遷着，』這一句話，將沒有意義了！我們說：無一物變遷，除非此物經變遷後，與前物不同；我們又說：沒有『他，』或『變遷的某物，』除非有一單一性，存於每一變遷的刹那，貫徹這些變遷的形式，不過倘若他變了，他必與他自己不同，所以不是一個實體，乃是一個以上的實體，他只暫時存在，不久即將消滅；因此，所謂『他，』所謂『變遷的某物，』根本不能成立。我們對於這些相反的意念，——即一與多，同與異，常與變的意念，當如何去混合他們，如何去調和他們呢？希臘哲學的第二步，即為明白認識此問題的涵義。在赫拉頤利圖斯（Heracitus）與巴門尼底斯（Parmenides）內，這兩派相反的見解，各得一清楚的表述，雖說是偏面的，但正因為是偏面的，所以格外具有勁力，格外留下深刻的印象。繼此而起者，則為調和此

二者的調和學派。

四 赫拉頡利圖斯

主張多與變的一面的，可以古時極深刻的一個思想家，名叫赫拉頡利圖斯（Heracitus）者，作為領隊戰士。他是以弗西人（Ephesians），生長貴族門第，具有高貴地位，居於公元前五三六至四七〇年之間。彼時小亞細亞諸城的政治狀況，有許多方面，皆可促成唯變遷為實在的觀念。試讀當時的抒情詩，莫不表述歡悅的悲歎，更迭不已的命的頌讚，以及人生與快樂的無常的認識。當時的局面，除與東方諸列強，發生交通關係，因而可以產生外來的危險之外，其在內的方面，每一城市，又相互傾軋，引起不少的擾亂。荷馬時代的專制皇帝過去了，代此而掌政權者，為一班貴族，這一班貴族，到了此時，又與民衆發生齟齬。他們善用機巧，維護一己地位；最初之時，利用民衆愛戴之心，顛撲固有威權；及至實權到手，又憑既得武力，保持實權，並從而擴張之；其結果，致使許多人民，遭受苦難，而我們的赫拉頡利圖斯亦即是受難中之一員。只因他憎惡當時的民治趨勢，故願拋棄政治生涯，從事哲學的研究。他那憤世嫉俗的令譽，使他獲得『悲哭哲學家』的稱號；他那特

爾斐式 (Delphic) 的著述，——用蘇格拉底的話，須用第力亞式的深入 (Deliaandiver) 方能瞭解其意義的著述，——又使他獲得『曖昧的赫拉頡利圖斯』的徽號。

赫拉頡利圖斯否認任何永久的事物之存在，這樣，他可免除各種變與常的糾紛。他說，沒有靜止的本體，沒有不變的泥層，每一事物，皆在形成與變遷的狀態中進展着。『你不能二次跨入同一河流，因有新鮮的水，繼續流注你的身上。』(此段與以下數段引語，皆自 Burnet 的 *Early Greek Philosophers* 一書中引來。) 這是一般的規律，人亦不能例外。他『被點燃，又被滅熄，猶如夜間的燈火一般。』赫拉頡利圖斯用下面的話，表述此概念說：『並非水或霧氣，唯獨火，方是世界的最後基礎。』萬物與火交易，火與萬物交易；正像商品與金帛交易，金帛與商品交易一樣。』此所說者，並非隱喻之詞，他所謂火，確是真實的火，猶如退利斯所說的水，確是真實的水一樣。但他之所以選火為最後的本質，而不選擇水或土者，因在火之內，最含着變的事實。真的，他的思想，不能再有較善的形體，可以表述，除非是全體變形，全部移動的火燄。永在煙中消滅，永在固體的質地中，重現其自己，——必須焚燒固體的質地，而後他可重得生命了。我們有恆常的現象 (Appearance) 正像火焰似乎是同一的東西，按諸實際，他的內容，却刻刻在那裏變遷。

如此的理論，——像柏拉圖帶着惡意所說的，每一東西，皆如一漏底之船，時在變遷之中的理論；如此承認此宇宙內，沒有靜止，沒有恆常，沒有一堅實的駐足點，可使我們立足其上，而不感覺動搖的駐足點的理論，初看上去，似乎是矛盾的，是毫無擔保的。只因普遍的人，總不願拋棄事物間的常性與同一性，所以我們說，倘若我們稱爲白的東西，在我們給他取一名字之前，已變成另一東西，試問，我們怎能有清楚的與明白的稱述呢？如此說來，赫拉頡利圖斯的理論，似乎不能成立了。然使我們過細一想，當立即覺得，此所說者，雖有許多困難，存於其間，但與近代科學上的理論，極爲相似。由科學的眼光看來，在天地間，亦無一物是固定的：例如一塊石頭，從表面上看去，似乎非常固定，毫無一些改變，但在實質上，他與裝載我們，並裝載他自己的地球，儘在空間內飛舞着；這是一方面的動作。同時，他的內部，又是一個震撼而無已時的分子的世界，是一個許多相反勢力，互相傾軋的戰場；在那裏，唯有最大的動力，方能統制一切。同時，我們自己的身體，亦在生命的每一剎那間，發生變遷；而我們的心靈，又與我們的身軀，同時變遷着。在此世間，決無如此之事，可把意識之流，停止作用；——除非把他完全毀滅。所以赫拉頡利圖斯已將實在界中極重要的一個特點，提示出來，此後每一種哲學的企圖，都得把此特點，慎重考慮一下。

然則此世界內，竟全沒有統一性了嗎？夫果如此，我們將怎樣解釋常的現象呢？赫拉頡利圖斯並不否認事物之間，有一統一性，在這裏，他又預示了近代科學中的一個重要概念，因為據他說，此統一性，並非不變的本質，却是法則。變遷的歷程，並非在無節制與無法則的局面中進行着，却是一種合拍的變遷，保持在一定比例的範圍之內，而又受不變的必然法則之統制。正像天體的火，廣續不斷地，變而為蒸汽，變而為水，變而為泥土，同樣，一套變化，又自下面起首，上昇而為天體的火。如此一再不已的循環着，毫無停止之期，所以宇宙是個流通的電道，在其中，一種上昇的電流，與一種下降的電流，相互平衡着；即此兩種運動的對峙，以及運動與運動間的一定分量的平衡，遂產生了靜止與恆定的假現象。

所以在此世界內，沒有一物是自涵的與自全的，每一東西，永久進行着，而變為另一物；只當其與此歷程，發生關係時，此物方有一存在。「火生於土之死亡，氣生於火之死亡，水生於氣之死亡，土生於水之死亡。」這樣，我們在赫拉頡利圖斯當中，又發見了著名的相對論的第一次的陳述，——哲學的陳述。此相對論，在一種或他種方式之下，已於後起的思想界內，佔據非常重要的部份，而直至於今日。赫拉頡利圖斯所說的「變遷的兩

個對流。」這一個概念，使他陳述他的理論，得更為精密：非獨每一物變為另一他物，而且永遠變為他的相對物。一切實體，皆自相反原則的衝突，以及矛盾勢能的緊張中，產生出來。「荷馬說：願那爭衝，能自神與人之間，永遠絕跡；這是錯誤的觀念，他不明白，他在祈求宇宙的毀滅。因為假如他的禱詞被聽聞了，一切事物，將消滅了。」爭衝是「一切的父親，一切的君王。」此相對性，以及此相反的相成，乃是赫拉頡利圖斯所孜孜推究，而從未懈怠過的。有機的生命，由雌雄兩性而產生；音樂的和諧，由高低兩聲而產生；「海水是最潔淨的水，亦是最污穢的水；魚能飲此海水，而於健康有益，對於人，就變為不能飲喝，而且有害的了。」「神是日，又是夜；是冬，又是夏；是戰爭，又是和平；是飢餓，又是飽滿；但他取獲各種的狀態，正像火，當他與各種香氣，混合在一處時，即視其香味之不同，而給予各別的名。」

同一的思想，又使赫拉頡利圖斯，用一提示式的探討，涉及倫理生活的哲學。正像輕與重，熱與冷，豐滿與缺少，是相對的名詞，同樣地，善與惡，亦只是相對的名詞。「作醫師的人，斬割，炙燒，刺傷，並虐待了病人，却在抱怨自己，對於這些工作，得不到適當的報償。」假如沒有不公道，人們將不明白公道的名詞。「這不是善事：假如人們希望什麼，即獲得什

麼。唯獨疾病，能使健康覺得快慰，覺得良善；唯獨飢餓，能使飽滿覺得快慰；唯獨疲勞，能使靜止覺得快慰。『所謂善，包涵罪惡之被征服，勝利之被完成；又指示一種努力奮鬥的生活。他不是現成的禮物，我們可以拱手閒坐而得之，却是一種偉大事業的成功。同樣，惡的本身，亦不存在，除非當他與一可能的善，發生關係時。假如善惡兩個相對名詞，並不存在，所謂倫理的生活，亦必失其存在了。』

另外一個問題，亦於赫拉頤利圖斯的思想中，發見端倪，那就是認識的問題。只因一般人的見解，皆以為感官所指示我們的事物，多少是真實的與永久的，所以我們的哲學家，對於感官知識與較高的思維知識，此二者間的區別，必須加以區分。真的，知識不是通俗意見的輕便抄本，却是勤苦的理智勞動所得的細微的收獲：『那班開掘金子的人，掘出許多泥土，却尋得些許金子。』感官的經驗，是不可信靠的，是各種幻覺的源委，唯獨倚恃思維，方得超昇變遷的現象界，而進入真正的實在界——統制的法則。但我們在這裏，不甚明白，應如何探尋此價值上的區別。智識之發生，蓋當內在的火——即組成理性的本質的火，對於外界的火——即組成外界的實在的火，發生適當的反應之時，而此兩種火，祇能憑恃感官的路，而謀得混合，既如此，所以尙沒有方法，在感覺與思維之間，劃一心

理的界限。唯於知識的客觀性與必然性一層，則我們的哲學家，已與以一定的解釋：人能認識客觀的真實，因為在本質上，人與那真實，根本是同一的。須知人不是單純獨立的個體，却是組成此宇宙的無所不包的火的一部份。

赫拉頤利圖斯所給予哲學的問題的答案，愈經人思索，愈覺得他有力，但我們果能以他的答案，認為真正滿意的嗎？法則的事實，果能真正供給我們，以我們所需要的一切統一性，與久常性嗎？豈非法則的概念，一俟其與物質的世界，發生關係時，適將引起新的問題了嗎？什麼是法則，說是能夠超越各自區別，各不相關的諸多特殊的事實與變遷之？上？假如他單是我們心靈中的一個理想的事實，那就不與外面的物質世界，發生關係？假如他是一個物質的事實，那他豈不是另一種元素，與旁的元素一樣，非獨不能統一他，且需要別的原則去統一他嗎？他何嘗是統一的勢力呢？無論如何，他難能滿足我們第一次所感覺到的情境的需要。我們在本能上，覺得對此普遍的事情之流，需要一個堅實的與永久的背景；對此變遷的事實，需要一個不變的主體；此二者，將聯繫繁多事物，變為一真實的全體，並將給予我們，以一個可把執與可倚恃的確定的某物，使他永遠不得從我們的手中溜去。此永久的因子，此靜止的本體的因子，雖被赫拉頤利圖斯否認着，却被

一相反的思想團體——因其與南部意大利的埃理亞城 (Elea) 發生關係，故遂獲得埃理亞學派 (Eleatic School) 的名稱。底思想團體，推崇到同等偏面的優越地位。

五 埃理亞學派 芝諾芬尼 巴門尼底斯 芝諾

(1) 埃理亞學派的著名的創始者，是芝諾芬尼 (Xenophanes, 570-480 B. C.)。本為柯羅峯 (Colophon) 地方人，自從波斯人征服愛奧尼亞 (Ionia) 之後，才從柯羅峯地方，奔逃出來。初時，作一遊行詩家，或曰狂詩家，迄後，方定居埃理亞。直至於死，死時，年事已極高邁。他在哲學家，雖佔有地位，但如其說他是一個玄學家，毋寧他是一個詩家，轉變而為諷刺家與改造家。因他是一個諷刺家，所以反對大希臘 (Magna Graecia) 的，近於綺麗的文化。他那奢靡的生活，他那紫紅的服裝，他那「以抹着香膏的美髮，互相誇耀着」的執紼子弟。他所頌揚的，是淡泊的生活，與高尚的理想；是希臘式的簡單，節制，以及優越的藝術嗜好等等。他譏諷着當時所流行的過分的健身術，愛好筋肉，更過於頭腦，「愛好體力，更過於智慧」的心理；以及一切理智事務的未成熟，與虛飾的修養。「專門研究泰坦神族 (Titans) 的戰爭，或巨人與半牛半人的怪物的爭鬪，或往古時候的傳奇，是毫無

價值的；即連計劃暴烈的革命，亦無足稱道。」與此相對的，他極力稱頌真正的理智生活。單就他於此種生活觀念中所洩露着的近代情調一端而言，已足表明希臘人的思想，即在那時候，已進步到如何程度了。他那慎重的懸疑，他那對於冷酷的真理的尋求，這一切，都充分地表示着近代的情調。「在過去，從無一人，即在將來，亦不會有人，能於我所說的話，——關於神與其他事物的話，有一清楚的與確切的瞭解；因為即使機會湊巧，他所說的，適是真實的，但他自己，不自知其如此。但一切的人，均可自由猜度。」在最初時候，未將一切事情，指示衆人，但他們尋求着，終於逐漸地發見真的事物了。「在他的思想中，——尤其是透澈的自然主義的思想中，最含着近代的意味，與近代的情調。在這裏，芝諾芬尼的思想，已與宗教的信仰，發生了關係；即此一點，使他的思想，對於後世思想界，發生巨大的勢力。

最初時候，哲學從宗教的冥索中，直接發生；因為最初的哲學，並非個人的獨立創造物，却是各學派或各行會的共同產物；而此所謂學派，所謂行會，在實際上，即是宗教的或半宗教的組織，非獨最初時候如此，即至較後的時期，仍復如此。這一點，我們以後論述畢達哥拉學派(Pythagorean School)的時候，當更爲提及，當更注意到哲學與宗教的關

係，但當思想的趨勢，一經轉到科學的方向之後，就要逐漸逐漸地脫離宗教的範圍；所以整個的哲學運動，若從宗教的立場來說，實是一種破壞的與致命的運動。在各學派內，各種對於舊式的多神主義的信仰，繼續喪失地位，只讓一般的愚衆，去信仰他們；代之而興者，則爲多少近於自然主義的解釋。其實，芝諾芬尼的懷抱，決不以責斥宗教爲迷信，責斥宗教的信條爲神祕的理論，即此一點，就算知足；却要更進一步，排斥承襲的謬誤觀念，——承認關於神的信仰與傳說，不能給予合理的解釋的謬誤觀念，又排斥非道義的神祇，使之不得存在。即此二種使命，驅迫他的內心，使他發出劇烈的論辯，向通俗的神學宣戰。『荷馬與希西阿（Hesiod）曾把人類間認爲羞恥與侮辱的事情，例如偷盜，姦淫，以及相互欺騙等，推諉於神。』但衆生凡人，以爲神之產生，一如他們自己，並且備與他們自己同樣的知覺，同樣的聲音，與同樣的形體。『不錯，假如牛和獅，具有雙手，並與人一樣，能用雙手描畫或產生藝術的作品，那馬必將牠們的神，畫成馬形，牛必將牠們的神，畫成牛形，各種獸類，將依據其自己的形體，代表各自的神。』所以愛西屋比亞人（Ethiopians）所塑的神，是黑色的，是破鼻的；色雷斯人（Thracians）所塑的神，是紅髮的，是藍眼的。『讓我們排除許多依據人的樣式而創造的神的見解，——卑賤的見解，而屈服於同一自卑

的熱情之下，「祇有一神，是神與人間最大的神，是與凡世之人，既不同形體，又不同思想的神。」當然，此所說者，並非通俗宗教意義中的一神論，因此芝諾芬尼的一神，是排除一切擬人的元素的；而且此神，是被稱爲「神間最大的神，」所以其他的神，似乎亦有一定的實體的。芝諾芬尼所試爲說明的，非謂宇宙的實體是神，而如一般宗教家所說者；却謂我們所說的神，是一不變的與可理解的物質宇宙，此物質的宇宙，將在他自己裏面，決定一切次要的現象。用此物質的宇宙，彼開明的哲學，將用以替代通俗信仰中的多神。如此的概念，實與後世斯賓挪莎的概念相似：神是自然的世界，是絕對的一，是永久的，是不變的。

(2) 此種承認實體具有一致性與永久性的概念，在芝諾芬尼，只是詩人的識見，到了埃理亞的巴門尼底斯（約公元前四七〇年），已變爲非常精密的哲學理論，且已發生了重要的效果。在一切哲學系統之中，恐怕要算巴門尼底斯的系統，最與常識相反。他的系統，以絕對排斥此世界的變與多爲出發點，並謂此種變與多，純粹屬於幻影，只有「一」存在着，此「一」是永久的，是不變的，是不能移動的，是不可分析的。當然，如此的理論，很易用實際的事實，去排除他；他所敘述的世界，並非像我們實際所知道的。假如我們的世界，確

爲如此的世界，那末，一切哲學，一切關於本體的推論，連同其他部份的東西，將全被刪去；哲學所試爲糾正的幻影，就當他是幻影時，亦將不能成立了。可是巴門尼底斯的哲學，並無一些存意，欲以事實作爲基礎；他宣稱着說：事實本身，必須受思想或論理的法則之制裁。倘若後者證實他們是矛盾的，那他們必須遭受排斥：因爲假如我們不能推想他們，那我們決無權柄，承認它們是事實。而在另一方面，據巴門尼底斯說：變遷的觀念，是不能設想的；若說一樣東西，可從與他自身不同的東西中，產生出來，那簡直是悖逆，是不可想象的。即連那些初看上去，似極明瞭並極簡單的變遷，——例如時間與地位的變遷，據巴門尼底斯說，亦係不可設想。運動之中，包涵一個必然的概念，那就是「空的空間」的概念；唯獨有了他，而後運動方得進行。但「空的空間」是否可設想的呢？他豈不是單純的空虛，單純的缺乏存在，說得直捷些，他豈不是「非存在」嗎？倘若思想是忠於自身，不與自身相反悖的，試問，他能否設想「非存在」的存在，是合理的呢？倘是不合理的，是不能設想的，那他即不存在，只有「存在」存在着。但所謂「存在」乃是與實體相同的東西；存在既與實體相同，則「缺乏存在」或曰「空的空間」，必不與實體同一，必不是實體。「存在」是一堅固的整塊，不能移動，不能改變。「存在是不能分析的：因他都是一樣的。

並非他在這個地方，比那個地方，要多一些，或少一些，即此多與少之區別，使他不能結合一處；每一事物，都同樣的充滿了他。」在他的部份與部份之間，並無所謂罅隙，就算有罅隙，則此罅隙的本身，亦必是「存在」或實體。所以實體是始終持續着的。即此之故，所以我們說，實體沒有運動；因為倘若他有運動，他只能在空間內運動；說起這空間，有兩個可能，或是有，或是無。倘若空間是有，那他即是存在，即是實體，所說「實體在空間內運動」一語，意即等於說，實體在實體內運動，亦即等於說，實體在休息着，換言之，即是說，實體沒有運動。反轉來說，倘若空間是無，意即並不存在，既不存在，那就沒有一物，能在他的中間運動。假如感覺所告訴我們的，與此相反，那我們即當排除感官的證據，接納思想的或論理的結果。

(3) 巴門尼底斯的反常識的論辯，發生在那時候，在那人類的心靈，第一次嘗到冥索的快感的時候，對於當時的思想界，自然具有重要的勢力。在他的門徒中，尤以撒摩的美利瑟斯 (Melissus of Samos)，與埃理亞的芝諾 (約公元前四九〇至四二〇年)二人，最為著名。前者為一政治家與軍事家，曾於公前四四二年，戰勝雅典人。後者從消極方面着眼，增強師說的地位；以為巴門尼底斯的議論，雖在常識方面，發生困難，然而他的反面，

即承認變與動爲實體的方面，亦未始不含有困難，且其困難未必小於前者。他的論辯，在當時，非常聞名，我們在這裏，只須舉出兩端，即飛矢不動與龜兔競走兩者，已極足夠。疾飛之矢，如欲穿越空閒，抵達目的地，必須在空閒內，繼續佔據一串的地位，但在任何瞬息，他必在一特殊地位，故必在停頓之中。衆多停頓狀態的總和，不能稱爲運動，所以說，該飛矢不動。第二個論辯，包涵兩種各別的動的關係，據他說，龜與兔競走時，兔永遠進不上龜，因當牠在任何時間內，抵達龜之出發點時，龜亦於同時間內，走上另一分量的距離；兔於追龜之時，既須首先抵達龜所佔前之路，故龜之地位，將永遠在兔之前。

不容說，如此一種論辯，他的結果，必使他們這一班人，在實際的知識的完成上，不能有很大的貢獻。他們之後，有利奧提拿的哥爾期亞（Gorgias of Leontinum, 483-375），是哲人學派的信徒，即以埃里亞學派的推理——襲擊他人之時，具有如此大力的推理——襲擊埃里亞學派的本身，證明『存在』之非存在。這是他們的學說的缺陷。然使從另一觀點觀看，則此較後發生的埃里亞學派的理論，亦具珍貴結果，不能一筆抹煞。只因芝諾與他的伴侶，對於論爭之事，發生極大興趣，故集中心力，專究論辯與駁難的歷程；即此對於論辯與駁難的歷程的研究，實爲後此哲學中的另一部門，即論理學的部門，開一

重要先聲。

六 調和學派 恩拍多克利 (Empedocles) 亞拿薩哥拉 (Anaxagoras)

琉息帕斯 (Leucippus) 德謨頡利圖 (Democritus)

(1) 恩拍多克利——在巴門尼底斯的繼承人中，很有幾個人，能用自由思想，建一獨立系統；我們在這裏，擬先研究恩拍多克利。(公元前四九〇—四三〇)他是西西里的住民，是一個極負時望而又具有政治勢力的人。他與當時的平民黨，聯成一線，被推為西西里城的領袖；但他拒絕這個榮譽，因他對於充任羣衆領袖一事，曾作公平估計，覺得如此之事，得不償失。他那廣博的學識，以及他在醫藥上的造就，使他獲一特殊地位，被尊為具有超自然的大力的人；而他自己，於此信念的構成上，亦有相當勢力。據說，他死的時候，特意跳入厄特那的火山噴口，這樣，神祕的滅寂，又可促進人們的信仰，承認他是一個神人。大抵在智識剛初發生，剛初啓示人心的時候，如此一種江湖式的騙術與一種在大體上說來可稱為科學的精神的混合，乃是極普通的事；舉一較為近代的例，可以巴拉塞爾士 (Paracelsus) 作為代表。在如此的時候，似乎科學所能完成的事功，是無限的；所以恩

拍多克利寫了一首偉大的哲學史，在開端之處，即如此說：『你將熟知各種可以抵禦疾病與衰年的藥物，爲你一個人，我將完成這一切的工作。我將拘束暴風的大力，使其不得簸揚灰塵，衝擊地土；更不得用他們的鼻息，使穀田變爲荒蕪；不過當你需要他們的時候，又可用舉手之勞，恢復他們的吹噓。你將爲人類的緣故，於灰黑的兩季之後，造成合宜的旱季；又於炎暑的旱魃之後，創造緩和的溪流，餵飼那些樹木——那些把自己的枝頭，微拂溪面的樹木。同時，你亦可於冥府之中，召回死人的生命。』如今的科學，雖未完成這些事功，但已表示驚人的大力了；如今的發明，雖未完全截服天然，但亦相去不遠了。然而完成這些希望，必須經過長期的探討，與刻苦的實驗，而後方有實效；否則，倘欲剪徑取巧，則其結果，必致趨入魔術的與神祕的路，一方面，自己欺蒙自己，同時，亦在欺蒙他人。

不過恩拍多克利的主要貢獻，在能確實認識真正科學智識的價值與需要，只要我們執住此點，所有上面的議論，皆屬表面之事，不必斤斤計較了。我們人，天生成功，是懦弱的，是愚昧的，是自己騙着自己的。『因爲他們屬身部份所蘊藏着的能力，是有限的，且有許多可咒詛的悲痛，撒在他們上面，致使他們的謹慎的思想的刀鋒，變爲遲鈍。他們不能看見真的生命，只見了生命的瞬息，隔不數時，即行化滅，宛如一縷青煙，瞬即逝去。每一個

人，只把他於急遽中所碰見的事，認爲唯一可信，毫不疑慮，且幻想着，他已發見宇宙的全體了；然而這些事情，是極難被人的眼看見，被人的耳聽見，被人的心把捉着的。『人的唯一救法，唯一的達到自由之路，乃是智識，乃是科學。』

『心如一道符咒，制馭着地，又制馭着天。』恩拍多克利相信：他已在自己的哲學之內，獲得解釋萬物的真正鎖鑰了。

我們考查恩拍多克利的思想，似乎他於巴門尼底斯的推理，非常嫻熟，而且深受他的感動；但他不以他的偏見，認爲滿足，他說：這是很清楚的，變遷與發生，是存在着的，我們的職務，就在解釋存在的現象。現在就算巴門尼底斯的論證，即證明『空的空間』爲非存在的論證，是可能的，但並不因此之故，即無運動之可能。我們很可意想一種地位的互換，發生於實體的各部份間，並不一定需要『空的空間』之存在，而後方有運動之可能。稍說得具體些：存在中的一部份，儘可乘着鄰所變換位置之時，溜入他那鄰所留出來的空處，猶如我們所觀察的水的分子，似在如此行動着的一般。誠然，假如組成宇宙的每一分子，他的構造，全然一樣，毫無異致，那末，儘管變動如何進行，亦不會產生新的事物。然使我們設想一種原始的質的區別，即存於諸多分子之間，那末，我們很可用相互間的位置

變換一層，解釋感覺世界的變的現象了。這是恩拍多克利的新思想，承認所謂產生（Generation），只是組織的變遷，「並無任何滅跡的東西，能產生實體，亦無任何歸宿，——事物的歸宿，表現於可怖的死亡中；凡物只是聚合與業經聚合者之解體。」當許多元素，聚合而成人的樣式，或野獸的樣式，或植物與鳥類的樣式，來至日光之下，於是人們說：這些東西，皆被產生；及至他們解體之時，於是又用沿襲的說法，說這是悲痛的死亡。『正像畫家擘劃神廟供物之時，凡屬米替斯（Mitras）授予精妙的技術的人，一俟他們的手，拿住許多顏色的色素，即混合諸色素於某種顏色，取較多的部份，於其餘的顏色，取較少的部份，首先製成調和的色彩，然後第二步，又用調和的色彩，畫成樹木，畫成男女，畫成鳥獸，以及海居的魚；又畫成諸神，享受永久的生命，並備受禮讚。——所以不要讓錯誤的觀念，流入你的心內；以為這些無數萬萬必須死亡的族類，尚有其他的淵源存在着。』

這是一條新路，循此新路，所有變與常的調和工作，已開始進行了。假如實體的確是「一」，像巴門尼底斯與其他古時的哲學家所假定了的，那末，他的論點的確無可辯難，而此產生與生長的世界，亦的確沒有存在。但假如實體是「多」，不是「一」，那我們對於常與變的兩種因素，皆可解釋明白。所謂常，乃屬於元素的本身，所謂變，乃屬於元素的移動底

關係。所以他只建樹了四種獨立的元素，——即地，水，氣，火，四者，——即以為可以解明一切個別世界內的表面的變異，因為此種變異，推究其極，只不過元素的不同組織罷了。但在巴門尼底斯，却沒有方法，解明此種變遷，就當他承認此種變遷，只是幻影的時候。就算變遷只是幻影，為何在此世界內，竟發生變遷的幻影了呢？恩拍多克利的見解，繼續流行着，直到拍拉圖出來，方把存在或實體的觀念，從他的物質的涵義中，解放出來，另用一理性的說法，以闡明實體的統一性。

在另一方向內，我們的恩拍多克利又深受了巴門尼底斯的影響。自來的哲學家，都承認物質的本身，即具有生命，在物質的本性內，即涵有運動的原則。到了巴門尼底斯，却依據其實體為絕對不動的理論，將運動的性質，從物質的概念中，解了開去；而恩拍多克利，為欲使諸多實體，重新活動，當然，又需創設一獨立的原則，於是他於上述四種元素之外，又假定兩種其他的作用，以處理此四元素。他所給予此兩種作用的名詞，即『愛』(Love)與『憎』(Hate)是。『愛』的機能，在於作成諸多元素的混和，說個比喻，『猶如麵包師，用水黏和大麥粉；』而『憎』，則分解此混合體，使同類的元素，歸聚一處。如此，全宇宙的歷史，實為自完全的机陞，進至完全的和諧，又自完全的和諧，歸為完全的机陞的歷程。

當然，我們在這裏，難把『愛』與『憎』的兩個曖昧的概念，與以清楚的解釋；若用近代的名詞來說，大體與吸引力與排斥力這兩個名詞，互相對當。但在『愛』與『憎』的概念中，又難有倫理生活與理智生活的元素，實不能完全規畫清楚。但無論如何，我們不能把這兩種能力，看為嚴格的非物質的能力；在恩拍多克利的心靈中，仍不能想出任何不據空間的東西，可算為真實的。所以當他試為確定『愛』與『憎』的意義時，偶不經心，又把他們看為全然物質的東西，而與其他四種元素，並無多大差別了。

另一個在赫拉頤利圖斯的系統裏，已肇端倪，但到恩拍多克利手裏，更與以詳細的探討的問題，乃是認識的問題。我們能認識每一事物，實因我們自身，即由每一事物，組成成功。所有的元素，都進入我們的組織內：——由土組成堅實的部份；由水組成流動的部份；由氣組成生命的氣息；由火組成精妙的靈魂。我們為何認識特殊事物唯一的理由？實因我們即是那事物；唯獨相似方能為相似所認識。『我們用土去觀土，用水去觀水，用氣去觀光明的空氣，用火去毀滅火；我們又用愛去體認愛，用悲戚的憎恨去體認憎恨。』當然，我們不能在他的唯物的方式之下，使此學說變為真正合理：因為我們明白，所謂知識，究竟不是空間與物質的機能，且亦不能為空間與物質的機能。可是即在那思想內，

只因我們與所認識的世界，根本即是相同的東西，所以彼此間的認識，方屬可能的思想內，已種下卓見的種子，一旦發長成熟，將把從前包圍他四周的唯物主義衝決了。

(2) 及至我們提起亞拿薩哥拉 (Anaxagoras) 的名字，我們的論述，方第一次與雅典發生了關係。他(公元前五〇〇—四二九)本是愛奧尼亞 (Ionia) 城內克拉查門那 (Clazomenae) 地方的住民，但當公元前第五世紀中葉的時候，他遷居雅典在那裏，有許多年數，他與當時最負時望的理智團體，共同合作，抬高雅典的地位，使之變為希臘的理智中心；在此團體內，他且佔着首要的地位。他與當時新運動的領袖人物，名叫伯里克里斯 (Pericles) 者，是最知己的朋友；又與當時的著名人物，像幼里庇得 (Euryipides) 修昔的底斯 (Thucydides) 勃洛大哥拉 (Protagoras) 等人，是極親信的知己。可是那時候，羣衆的惡感，已被伯里克里斯與他的朋友們所代表的自然主義與懷疑主義的趨勢所激起；同時，又因民治派與少數沾染新知識的感化的貴族派，發生相反的政治意見，即此政治意見，益使原有的惡感，更趨於尖銳化。我們的亞拿薩哥拉，終於作了此項惡感的犧牲品了。只因他用自然主義的觀點，解釋地球，說他是紅熱的隕石，不是一個神，遂被民治派人，控為背叛正教，被捕入獄；後以離去雅典為條件，總算勉強地保全一己的性命。

據恩拍多克利想：只要假定四種不同的元素之存在，即可解明此宇宙間的無限的變化，但他本人，似未將困難的工作——即詳細解釋如何此事為可能的一步工作，加以嚴密的探求。而自亞拿薩哥拉看來，這步工作，實在是不可能的。如何一種物體，可變為另一物體？換言之，即如何能有變質之事？這是萬萬不能意思的，唯有地位的變遷，方是我們所能理解的。因此，他說：此世界中所表現着的性質，其數是無限的，我們不能以四種元素，認為足夠，都須假定無限的元素——有多少性質，即有多少元素。此之謂質的元子論，(Qualitative atomism)以別於我們將要說到的量的元子論。(Quantitative atomism)所謂實體，包括無數的『事物』或無數性質不同的簡單元素，代表世界的每一個不同的方面。此類元素，可無限的分析，並在宇宙之間，到處散佈着。所以在每一個別的物質內，各式各樣的元素，皆存在着——每一東西，皆存於另一東西之內。嚴格地說來，一切東西，是不能區分的，是不能『用一斧鉞，相互截開來的。』但因所含元素的比例，各不相同：在有些物體內，其中所涵某幾種元素的分量，非常稀少，不為吾人所辨識，但在其他的物體內，同此的元素，佔據最大部份，最為吾人所覺察：吾人於此物體所見的，是某幾種優顯的元素，於彼物體所見的，又是另幾種優顯的元素，因此在表面上，各種物體，似乎各不相同。

了。唯一真實的變遷，乃是空間地位的變遷，賴着他，諸多性質不同的元素，方得依據不同的比數，組成各別的物體。

除此質的元子論之外，我們的亞拿薩哥拉又被推為另一概念的創始者，即此概念，在今後哲學的發展中，將佔據極重要的地位。巴門尼底斯的論辯——自物質身上剝去每一變與動的原則的論辯——其所給予亞拿薩哥拉的影響，正像他給予恩拍多克利的影響，使他於物質之外，再假定某種居外的動力之存在。彼時，已有一種觀念流行着，以為元素的運動，並未完全在偶湊的方式中進行，卻是有規律的，有一定的步序的；而且在事實上，即此有規律的與有一定步序的運動，已創造了一個整齊的與和諧的世界。尤其在天體的運行的觀念中，彼時的人，都已承認有一內在的法則與規律之存在。如此的觀念，在一方面，固促成了新科學的產生，在另一方面，又使愛好和諧的希臘心靈，感受深刻的影響；我們的亞拿薩哥拉當亦不能例外。可是法則與規律，由素樸的思慮看來，乃是智慧的產物；一俟人們承認唯獨具備生命或意識的東西，方具有自動之力的時候，無怪亞拿薩哥拉要推出如此的結論：以為活動與統制的宇宙原則，實與智慧的心靈，乃是一而二，二而一的東西了。於是哲學上的兩元論（Equalism）亦從此完全成立：在一方面，是

元素——全然靜止的元素，在他方面，與此相對峙者，乃是「奴司」(Nous) 或曰理智，(Reason) 他是唯一的自動之物，又是造成每一其他東西的活動的主因。

這是第一次有意的區分，將心靈的理智生活，從他與宇宙其餘部份的纏結中，剖別開來，即此剖別，實於哲學的發展上，劃分重要的一步。他以重要的暗示，給予那種把物質的歷程，附屬於自覺的與合理的目的之下，而命其名曰目的論 (Teleology) 的宇宙觀；此宇宙觀，從那時候起，已與科學的機械論，互爭優越的地位了。不過在亞拿薩哥拉的系統中，對於如此的概念，仍不免於含混與曖昧：他雖把理智從物質的元素中，區分開來，但他不能將前人的制限，完全擺脫；所以當他描寫「奴司」的時候，仍於理智的與理想的性質之外，又攙上我們所公認為物質的性質。其次，他又不能把自己的原則，施於實際的應用，以解釋自然的現象；他的「奴司」，只賜給第一次的動彈，以引起元素之波動。所以蘇格拉底於拍拉圖的某一對話集內，告訴我們，他於研究亞拿薩哥拉的系統時，感覺如何大的失望：開端時候，他被指示着，每一東西，皆當用心靈來解釋；那時，他如何盼望亞拿薩哥拉能將各種事物的目的，指示給他看——例如為何地球是如此的形狀？為何星體要如此運行着？究竟他們的目的，是爲了什麼？可是在事實上，他發見亞拿薩哥拉於解釋這

些事物時，仍乞助於氣、土、水等元素，以及機械的交互反應；這些解釋，他於其他的哲學家內，已聽得非常慣熟了。現在不問亞拿薩哥拉的系統，是否全然一致，至少，他已指示我們在宇宙內，理智佔據主位；即此單純的指示，已是重大的貢獻，只待後世的人，把他所指示着的涵義，更明顯地發揮出來。

(3) 同時期內，元子論於琉息帕斯 (Leucippus) 與阿布第刺的德謨頡利圖 (Democritus of Abdera) 的觀念中，已趨入相異的，與更有力的方向。琉息帕斯的觀點，與恩拍多克利和亞拿薩哥拉不同，否認元素間性質的區別。他重新回到埃里亞學派的觀念，承認『存在』為單純的實體，卸脫一切性質的特點；但因他不更進一步，拋棄變遷的實在，所以必需尋求某種適合的理由，解釋此組成現象界，而自表面看去，又似乎是真實的性質底差別。放在他面前的唯一可通之路，即為空間地位的變遷；但此必須承諾埃里亞學派所否認了的，——即『非存在』與『空的空間』之真實存在，而後方有可能。於是他把巴門尼德斯所認為組成實體的『整塊的存在』分成無數萬萬的化身，所有這些化身的組織，全與他自身相似，只是他自身的縮影；或換句話說，分成無數萬萬的元子。這些元子，——小到不能用肉眼來看，只在形狀與大小上，稍有出入的元子，——是永

久的，是不變的，而且從個體上看去，都具備巴門尼底斯所說的存在的特點；唯一的例外，只是這些元子，能夠自由活動，祇有他們以及他們所表示的變遷的關係，方算是真實的；其餘一切，都是表面的現象，都祇能用這些空間內的真正活動，方可解釋明白。

這樣，我們在琉息帕斯裏面，方第一次發現了哲學的唯物論的清楚的敘述。把真正的實在，歸結而為後世所稱為物體的『初性』(Primary qualities)，這是科學思想中具有最大價值的觀點。自從他把性質的區別，歸結而為數量的區別以後，方為人們開一通路，得以數學方式，解釋萬物的現象，屬於科學方法的範圍之內。同樣重要的結果，是他對於『目的論』與『最後因』的排斥，而傾向於『機械論』的解釋。既然一切實在，皆與性質的區別無關，所以不必假定某種特別的東西的存在，而由這些特別的東西，將運動與方向二者，賜給其餘的存在物。須知運動的現象，亦當歸根於元子，乃是元子的本有的執持物。一切能使我們理解此世界的論料，皆存於物質本身的意念內，不必有求於目的，或智慧，或任何其他東西；唯一需要的，乃是『機械的反應』的必然法則。即連心靈或靈魂，亦無例外；他由火的元子，——一切元子中最細微與最活動的元子，——組合而成。這些組成靈魂的元子，到處存在着，但必俟他們聚合至一定分量，而如他們在人身上

所聚合着的，方有感覺的能力；既如此，所以身軀解體之時，意識亦必解體了。

此種觀點，到了德謨頡利圖（約公元前四六〇——三六〇年）手裏，更加以科學的探討，形成古代哲學中最偉大的成就之一。不錯，我們不當把德謨頡利圖與初期的哲學家歸成一組，却當與柏拉圖和亞里斯多德歸成一組。他是他們較長的同時代人；他那嚴密的系統，又可與他們的系統，比個高下；而尤其值得注意的，他比前輩先生，深入一層，用更大的努力，研究哲學的知識論。他的整個學說，強迫着他，使他辨認普通的知覺與思想的區別：所謂普通的知覺，乃指傳述不真實的現象，好像在事物與事物之間，確有性質的區別存在着的那一套歷程而言；所謂思想，乃指揭破事物的表面現象，能於現象之後，窺知事物的元子組織的歷程而言；據他說，科學所研究的，必須是思想方面的事。在另一方面，他的唯物主義，又強迫着他，取用「接觸」的名詞，解釋知識，故把認識之事，推至終末，完全變為「接觸的方式」。爲欲作成此點，他就創造了射出論（Theory of effluxes），或形像論（Theory of images），雖至陸克的時代，依然非常盛行。據他說：外界的事物，射出他們自身的微細的副本，或形像，這些形像，進入吾人的感官——專爲接受他們而設備的感官，激成心靈的元子的運動，因而產生各種知覺。如今的問題：究竟假的知識，如何

與真的知識不同普通的感覺又如何與思想不同呢？諸如此類問題，從前的哲學家都不能解答，到了德謨頡利圖似已獲得解決，且於解決之時，不必假定任何種類的區別。思想之發生，蓋造因於那些摹臨事物的元子組織的較細副本，這些較細的副本，激起了一種較為文雅的心靈運動，所以祇當暴烈的動作，完全被阻止時，方能影響我們；反之，感覺之發生，蓋造因於大堆元子所射出的較大的與較粗的形像，當其激動感官之時，發生暴烈的擾動，其結果，遂產生含混的知覺，亦即是主觀與現象的外形。

七 畢達哥拉斯學派 (The Pythagoreans)

當上述的系統，正在進展之際，另一相關的運動，亦在吸引無數的信徒。此運動之創始者，乃是一個半神祕的人物，名叫畢達哥拉斯 (Pythagoras) 約居於公元前五八〇至五〇〇年之間，本為薩摩 (Samos) 城的住民，幾經遊歷，終於卜居在意大利的克洛托那 (Crotona)。所有他一生的事實，現時極難考查，但我們知道，除了做哲學家之外，他又有一定的實際目標，懸於胸際。他創設了一個宗教社團，在此社團內，多少含有制慾性的倫理與社會性的理想，至少，此二者的地位，應與科學的理論，看為同等重要。他的學派，實係

一個會社，由共同的信仰，共同的規條，以及共同的理智的追求，結合而成。其中有些規條，留傳至今，我們很可從這些規條裏面，窺知他們的會社的性質。他們崇尚童身，提倡制慾的修行，勸諭默禱，獻誠，並其他社會性的德目。除此一般的信條之外，又有許多曖昧的規律，互相遵守：不坐在「夸特」的量器上；不食心臟；不以鐵條搗火；不於燈邊照鏡；當你自被褥中起身的時候，須先捲被一轉，以消滅身軀的痕跡；即此數點，已很充分地表示他們的會社的特性了。此外，他們又禁止動物的幡祭；羊毛的使用；以及一切荳類植物，作為餐食。諸如這些規條，是如此的瑣微，致使後起的畢達哥拉斯派人，不得不把他們看為隱喻之辭，而自其中發掘潛藏的智慧。可是現代的人類學，另有一種看法，而且很清楚地指示我們，所有這一切，都只是原始野蠻社會的遺物，以禁物的觀念，及其他相似的習俗與迷信，作為基礎。似乎畢達哥拉斯利用他們，當作適合的工具，藉以改造那時所流行着的致使他的鄰城息巴立斯（Sybaris）變為「自我沉醉」一語的通用替代詞的奢侈與放浪。又有其他的表示，足以證明那時的希臘確有復興與宗教的趨勢，就中尤以對於罪惡的自覺，與贖罪的必需這兩點，最為顯著。如此一種復興運動，極容易走到古昔的習俗的威權上面去；因為在那些習俗中，——而尤其在比較曖昧的一方面，實深涵着宗教的情感，足以

鼓舞衆人。我們所說的對於罪惡的自覺一點，在輪迴一說中，表現得很清楚，而此輪迴之說，却在畢達哥拉斯的教言中，佔着重要部份，其最大號召力，在於側重「道德的報應」的一點。如此一個新的會社，很迅速地發長着：他那內部的融洽，他那科學的智識的具備，均足使他在克洛托那及其他意大利的城市內，佔據優越的政治勢力；可是同時，他那排除一切的氣概，他那目中無人，自以爲是的態度，又使他的敵人，增長勢力，終於在平民黨的手中，推翻了他們的地位。

自從失去政權之後，他們的運動，即以在開端時候業經存在的哲學與科學，作爲媒介，而於希臘思想史上，種下更永久的勢力。畢達哥拉斯的學說，如把他總括起來，即爲一切事物的實在，皆由數造成之的一點。此所謂數，假如我們所說的，是近代的意義，與他所適用的具體事物，全然脫離關係，那就連近代的心靈，亦覺得他過於抽象，不能指示什麼，何況是如此早期的希臘思想，當然更不能明白他的涵義了。所以假如我們希望把這個數的概念，與我們所知道的其他希臘思想，求得一致，那我們必須另加解釋。據我們看，他的涵義，似乎是這樣的：這是希臘式的心靈的共同假定，以爲真實的東西，即是確定的東西；只當渾沌的局面，套上整飭的與和諧的形式之後，我們方有一個可稱爲世界的東西。

但假如存在是物質的，而又佔據空間的，那末，此種整飭性與規律性，很顯明地，必須從空間所表現其自己的幾何學的形式中，觀察得之。此種觀念，到了畢達哥拉斯派手裏，即變爲下列方式：以爲我們的宇宙，乃是『無限』(The Unlimited)，或曰無空與無式的『空的空間』與『有限』(The Limit)——給予此『空的空間』的有限——兩者聯合的結果。聯合之後，造成一具有確定的形式的世界，兼包涵『無限』與『有限』的兩種特性在內。他們的本質，是空間性的，但係有限的空間。大抵他們的數字級數，其所求與適應的對象，乃係此前進的幾何形式的級數，而此所謂幾何形式的級數，當然不是抽象的觀念，乃是具體的物理事實；這樣，數字的概念，就進入他們的理論中去了。舉個實例：一是點，二是線，三是面積，四是方體，餘照此類推。又如他們的音樂，以及他們在絃管上所發見的線長的數字關係，皆足說明他們的主要概念，即承認幾何形式的線數，是可用數字的級數，來表示的。

不容說，在他們的發見中，很少從研究中得來的實際效果，只有上面所舉的在音樂的和諧內，蘊藏着數字關係的發見，尚有相當價值。但當他們將同一觀念，推廣到較大或不同範圍的現象時，例如他們所作的關於『球體的音樂』以及正像歌曲是絃琴的和

諧一樣，靈魂亦只是身體的和諧等臆說，皆使他們趨入單純猜度，或詩的幻想的領域。若從大的方面着眼，可以說，他們的步序，是要用多少近於虛構的比擬，爲每一種存在物，發見一特殊數字；所以他們用七的數字，來代表機運；又用五的數字，來代表男女的婚媾，——意謂婚媾，乃是男（奇數）女（偶數）間第一次的和諧；可是這些結果的瑣碎性，不當引領我們，忽視他們的根本思想的真價值。同樣的觀念，即承認科學的目標，在於發見數字的關係的觀念，在後日，將於更順利的環境中，重被尊視。即此觀念，又加上德謨頡利圖的元子論，實造成了近代科學的主要基礎。

附參考書目：

- (1) Burnet 著 *Early Greek Philosophers*
- (2) Blackie 著 *Horae Heuenucae* 頁二五五。
- (3) Grote 著 *History of Greece.*
- (4) Fairbanks, *The First Philosophers of Greece.*
- (5) Symonds 著 *Greek Poets* 卷一。
- (6) Zeller 著 *The Pre-Socratic Schools.* 卷二。

希臘的啓明 人的研究的過程

八 哲人學派

(1) 批評的研究之發生。——到現時爲止，所有希臘人的心力，差不多都集中在客觀的宇宙問題之解決；這些問題，專與自然的歷程相關，而希臘人研究所得的效果，亦殊堪稱述。只在幾世代的短時期內，他們創成了一個概念，在許多方面，皆與最近科學界的理論，——至少，在短期間內所流行過的理論，極爲相似。例如將性質上的區別，歸結而爲數量上的區別；將數學與科學的方法，聯繫一處；將一切現象界的物體，分析而爲無數微小的活動細點，或簡稱之曰元子；將一切變動，分析而爲這些元子的空間地位的變動；將一切動力，分析而爲這些元子的機械的撞擊；諸如這一類概念，他們都說得非常清楚，非常確切，致使我們不能再爲妄求。可是到了現時期，此發展的進展，忽然中止，差不多有兩百年的時間，人們的思想之路，皆走入另一方面；——至少，在主要的幾方面是如此。現在的問題：究竟希臘的元子論，如何與近代的科學不同，致使前者的結果，如此瘦瘠；而後者的結果，又如此之豐盛呢？

這是很顯明的：其中最主要的區別，在於近代的科學，不單對於事物的最後性質，加以概括的臆斷，却能用實驗的方法，依據事物真實活動的方式，詳加探討；即此一點，遂使近代科學，於近代的實際生活上，發生偉大的影響。我們知道：去認識事物的真實法，則其實，即是控制事物；即此實際的效用——即控制事物的效用——遂使科學的工具，於促進文明的發展一層，最爲有力，爲任何其他工具所不能及。反之，希臘人的能力，尙未達到此點，尙未能控制事物的具體動作。他們的元子論，如說他是科學，毋寧說他是單純的哲學；用此哲學，將實際生活的複雜性，歸結而爲一簡單的程式；因此，他於確定具體的人生目標——諸多較大的思想潮流，皆由之而產生的人生目標——一點，並無重要貢獻。再說得清楚些，他於人類的實際生活方面，既不能像近代的科學，進展到那個地步，可以發生直捷的影響；而同時，對於人類的精神方面的要求，當然更不能與以適當的解決。在他們的世界觀內，將一切事物，歸結而爲一句語詞；將任何精神生活與精神價值的事實，以及一切美學的倫理的與社會的理想，一概加以抹煞。只因他們的觀念，是如此一個抽象體，所以對於他所遺漏的諸多方面，概無確切的解釋。可是哲學不能永遠忽視人們所最感興趣的事。希臘初期的物理學說，既不能對於人生的利益，有重大的貢獻，則趨勢所

致，自必暫被放棄，集中注意，多從事於個人的與社會的具體行為之探討；或換句話說，多從事於倫理學的探討。必俟這個緊急問題，先有切實的探討，與相當的解決，然後方能很順利地，回轉頭來，從事於宇宙的機械的和物理的方面的研究。

同時，在消極方面，那班物理的哲學家，他們的理論，已預為繼起的運動，——一種最能代表希臘思想的特質，而又有「哲人」為其直捷的先驅者的運動，鋪設一條通路，共同促其完成。最初時候，哲學的批評，只對理論的觀念而發，對於實際行為的領域，幾於全不涉及；偶或涉及，若於社會生活的基礎，有些許妨礙，即受激烈的反抗，不能讓其存在。一個仍以習俗與慣例的道德作為基礎的社會，倘若不欲解體，那決不能讓他的分子，過分自由地，批評他的基礎，或懷疑他的制裁力的。可是在間接方面，哲學的功能，已大減弱道德的制裁力。須知一般人的道德生活和社會生活，常與宗教的觀念和實施，發生密切關係；而尤其在原始的社會內，——在那裏，宗教與日常生活二者，仍然緊繫一處，不相分離。但希臘初期的物理哲學，已在許多受教育的人面前，將通俗宗教所賴以成立的根腳，澈底撼動了一下，並將各種神的故事，——各種與科學以及道德的觀念相抵觸的神的故事，皆經合理化的歷程，而被丟去；雖則當時的哲學家，不至過分極端，直捷否認神的存在。

——即像唯物論者德謨頤利圖亦假定着說，元子的交互作用，曾產生許多存在，雖非永存不朽，但比我們自己，要完全得多。諸如這些存在，即我們所稱的神——但一切過去時候所認為非常清楚，非常確定的概念，都逐漸逐漸地變為細弱，終於變為自然主義的汎神論，空泛曖昧，對於實際的生活，全然失去把握。而尤其在希臘的史家當中，我們可以很清楚地，看出自然主義的生長，以及對於舊神的信仰的衰歇。我們不再發見荷馬式的神，對於任何人類間的小事，都要干預；對於任何明白瞭然，用不着什麼解釋的事情，都要參預解釋。反之，却於希羅多德（Herodotus）當中，發見相當程度的歷史精神，凡事都要找求真正的原因，即連神聖不可侵犯的傳說，亦要停步下來，考核他的證據；雖有許多地方，仍難脫免天賦的虔敬心的牽制，但遇可能之時，總望給予合理的解釋。例如他於『歐羅巴被姦』的解釋（按歐羅巴為腓尼基亞的公主，為希臘神 Zeus 化成一白牛，將其渡至克里特島，並與之媾通，因而生 Minos, Rhadamanthos, 及 Sarpedon。——譯者）則謂自海盜擄掠俘虜的史實中，演化出來。及至修昔的底斯（Thucydides）我們已得——完全近代式的史學精神：他的敘述，全為世俗之事，除了人世與自然的目的以外，其餘諸事，概不載述。所以到了一天，當人們開始批評行爲的觀念的時候，後者早已喪失其固有

的尊嚴與確實性了。

遠在那時之前，在希臘人當中，已有一定數量的倫理思想之存在。例如普通所稱的「七賢人」他們的著作，即大部份是倫理的論述。不錯，早期的道德家，並無特殊貢獻，只稱述那些斷片的與以習俗的道德作為基礎，而其內容又不出乎「中道」一觀念的倫理規條，認為他們的責任，已盡於此；至於社會的與政治的實施，更祇是隨同附和，從未想到理論與基本方面的事。如此一種倫理思想，當然算不得什麼。可是那時候，竟產生了如此性質的著述，可知那時的人，對於善行的主要基礎，已漸發生疑問，並且深深覺得，若無堅強的外力，作為抵禦，那他們就不能維持長久了。加以那時候，希臘各城市，皆有霸道的暴主產生；這班暴主，類多強悍勇猛之士，本為著名的英雄，隨在受人愛護，一旦大權到手，即確立私人的意志，高過一切。類此之事，頻頻發生，遂於該時期內，蓋上唯我主義與個人主義的印章。同時，又有一種新的文學運動，充分發揚個人主義的特點，特別在新興的暴主的宮庭內，表現此種運動，更為透澈，他那最著名的特點，即為抒情詩中「自我」的稱述。但因當時的波斯戰爭，正在進展，所以批評的趨勢，暫受遏抑。除此國難的壓力，又加上根據英雄主義而發生的對於道德的愛護，即此二種勢能，致使傳襲的制度與信仰，得稍

延長壽命。但不久之後，國外的危險，已經過去，希臘全國，而尤其是雅典，進入前未之聞的繁榮時期，於是本在希臘人生活中存在着的批評趨勢，又日甚一日地發長起來了。

這原是必然的效果。處於第五世紀的希臘政局之下，尙望人們對於現狀，保持緘默；對於法律，目爲神聖的與必須奉行的東西；對於社會的與國家的生活，絕對尊重，雖至犧牲個人的生命與自由，在所不顧；對於國家的要求，認爲超過一切，個人必須絕對聽命，不得趨避；那實是不可能的事。當時所頻頻發生的政治革命，當時所頻頻發生的平民與貴族間的爭鬪，當時所固執奉行，毫無一些限制的民主主義，這一切，都足改變人們的觀念與態度。當時的法律，時時發生變遷，奉行法律的人，親眼看見他的鄰所，曾於國民議會之中，依據個人私見，提請修改，而他自己，亦曾憑恃一時的感情作用，同意修改；試問如此的人，對於法律，尙能不生輕蔑之心，依然保持原有的見解，以爲法律是神聖不可侵犯，不得任情破壞的嗎？此時，尙要他奉守法令，毫不苟且，試問這豈是可能的事？處於此種劇變的社會情形之下，一切以習慣作爲基礎的舊理想，既向新的環境俯首，則必有新的勢力，隨同發生，爲當時的社會生活，當時的法律，公道，與道德等，發見一真實的基礎，並以個人的觀察，爲出發點，將歷來各種制度，重經審查之後，方始予以承認。從前的威權與壓力，再也

不能邀引同情了。即此新舊之間的衝突，終於產生若干特幟的問題。舊有的倫理觀念，——以犯罪與贖罪二者作為中心的觀念，必須根本改造，而由新的感覺，取而代之地位。凡事以個人的意志，作為準則，凡有行動，必須以個人的愛好與選擇，作為最後標準。如此一種觀念，在當時的倫理思想上，已漸佔據勢力。不過在伊士奇（Aeschylus）當中，一切舊派的理想，仍維持其固有地位。直到我們抵達幼里庇得（Euripides）的時期，在他的破壞性的存疑主義中，在他的個人主義中，在他的現代性中，我們方第一次覺出，原來那時的思想，已超脫原始的局面，而進入另一新境了。

（2）哲人學派——那一班促成上述態度的改變，使竣於極清楚的自覺境界者，即是歷史上稱為「哲人」（The Sophists）的團體；此團體，可算是當時政治情形的特殊產物。那時候，一班出自高貴門第的青年，如欲保持其「上流人」的地位，最自然而又唯一可能的辦法，即為與當地的政治生活，發生關係。接觸政治的方法，雖有多種，但最顯明而又最需要的資格，即要會說話，而且能夠說得動聽。尤其在希臘的小城邦內，每一公民，對於決定公共政策一事，具有直接權力。他之能否獲得陞遷；能否設施一己的計劃；能否襲擊敵人，以維護一己的地位；那全看他能否激動聽衆，使之歸己，以為決定。換言之，全要

看他的演說才具，究屬如何，以爲決定。於是有一種普遍的需要——需要大班教師，訓練年青的人，使之適於政治生活；而那班「哲人」即係應付此需要而產生者。他們在那時候，算是完具高等教育的人，故把教育智慧一事，引爲終生職業，猶如近代大學內的教授一樣。只因那時候，尙無駐定的講座，所以他們從一個城市，走入另一城市，到處召集學生，而尤其是富人的子弟，廣施教育。而他們自己，即以所取束脩，維護生計。他們的教材，自以修辭，雄辯等科，作爲主要基礎。其中能力較高的人，又自此基本科目，推衍出去，包括全能的與文雅的修養。因爲任何有用的智識：不論其爲人心的探討；或爲文學，歷史，語言，文法等項；或爲隱藏在辯證後面的原則原理；或爲道德與公道的性質；本來，皆與攢營政治的目的，互相適合，故可隨時施教。亦即爲此緣故，所以我們在幾個著名的「哲人」裏面，例如在勃洛大哥拉 (Protagoras)，喜庇亞 (Hippias)，勃洛迭格 (Prodicus)，與哥爾期亞 (Gorgias) 裏面，我們發見他們具備各種智識，並能把這些智識，極有系統地，並極精巧地，指陳出來。

諸如這一切，從表面上看去，似乎毫無罪辜，不必引起羣衆以及那一班可以亞里斯多芬 (Aristophanes) 作爲代表的唯知擁護成例的反動者的極端的反對與疑忌。可是

從實際上着眼。後兩種人的疑忌，亦不無理由。那時候，最大的恐懼，即怕「哲人」式的技巧，無限施行，因而用至非社會的目的上面去。在亞里斯多芬的雲氣 (Clouds) 內，有一高貴的斯德賚潑西 (Strepsiades)，只因他的兒子，連累了他，負了一筆債，他計無可施，乃歸順哲人的蘇格拉底希望從他當中，學些聰明，欺弄債主。但他太愚笨了，不能領悟此中奧秘，故由他的兒子，代其學習；所得成績，果然在公堂上，取獲勝訴。但他的兒子，因欲表明自己是個乖巧的人，即以所學之術，欺弄乃父；並用真正哲人式的論調，辯明自己的行為，完全正當。諸如這一類事，當然易使反對者藉口，從而施行襲擊，但除此而外，尚有更重要的理由，可以引起羣衆的厭惡。哲人學派的運動，特別側重無限制的探討與研究，尤其致意於各種可以誘引興趣的題目的論辯與批評；此所代表者，意欲將現存的文明，推翻大半。但一般人的心理，雅不願現有的信念，遭受襲擊；尤其使他難堪的，是他自己的生活原則，遭受攻擊。我們知道，當這些生活原則，尙未經受合理化的歷程之前，除了無思慮的習俗之外，即無他項事物，可作保證的時候，僅用批評態度，審查這些原則，已足破壞整個的社會的結構，綽有裕如。而哲人學派所作的事功，正是如此一套，無怪他們的言行，到處要受攻擊了。

哲人學派的思想，在外的方面，既有劇烈的攻擊，而在內的方面，又無一些存意，欲把崩潰與分解的趨勢，挽救轉來；反之，他們的教言，再三稱述批評的精神——批評一切現狀的精神，此種精神，正足促成崩潰與分解的趨勢，使其進程，益為迅速。他們的思想，在一方面，唯力所視，破壞傳襲的測度標準，但於同時期內，未能創制一合理的標準，作為替代。他們承認每一個人，皆有一種權力，可依據一己的私斷，測度任何事物的真理。即此一端，似乎已將絕對標準的可能性，完全推翻了；並已將整個的社會結構，分解而為無數的元子單位了。每一個人，除他自己以外，不認任何威權之存在；如此一套理論，又受實際的目標的襄助，他的聲勢，當然益為浩大。我們知道：哲人學派的主的，在於教育政客，政客所尋求的，並非真理，乃是勝利；唯其所尋求的，不是真理，乃是勝利，所以他得像現代的律師一樣，伶俐敏捷，可為任何方面辯護，並攫取論辯中的漏洞，在需要時，將不正當的事情，說得非常正常，非常有理。如此一套步驟，如說他能將真理的最後原則，發明光大，毋寧說他把真理的最後原則，弄得更糊塗些。——假如此世界內，確有真理的，最後原則存在着的話。在這個基礎上面，很容易產生一個概念，將整個社會，分為單純個人的複合物，其中每一個人，只為一己的私利而打算，從未顧到全體的利益。何況如此一個概念，在外的世界方

面，已有與之相當的元子論，經早期的物理哲學家竭力提倡之後，在一般人的心靈當中，已弄得非常嫺熟了？

其實，在早期的著名哲人當中，並無任何證據，可以表明他們的心地，確實如此，欲把社會的基礎，根本推翻，並創出極端的懷疑主義與個人主義來。平心而論，早期的哲人，尚不失為具有優越的道德觀念的老實人；其唯一旨趣，在於訓育青年，使之步趨道德的生活，對於己國有用。諸如勃洛迭格的著名的赫邱利的選擇（*Choice of Hercules*），勃洛大哥拉的流利的對話，以及柏拉圖的對話集中同此名字的議論，都足闡明他們的教言，是如此樣式。可是他們所發動的勢能，終於激動他們的理論，超越固有的主張；其中第一步，即為拋棄質樸的奉法唯謹的觀念。他們發見各會社的律法，各不相同；又於民主政治之下，產生每一公民，其本身即是律法的裁判者的觀念。即此二點，深入後期的哲人的思想，致使他們逐漸逐漸地，看輕了法律的制裁力。但因人們不願立時拋棄固有的觀念，——關於法律所具的觀念，故於法律之詞，給予二種不同的解釋：其一為單純靜止的法律；其二為道德生活與社會組織所賴以成立的最後原則。或像後來的人所說的：其一為依據習俗或慣例而產生的法律；其二為本然的法律。後一種觀念，在當初時候，很曖昧地，

存於倫理的生活，或「公道」的法則中，因為那時候，人們相信倫理與公道二者，依然是存在着的。

可是到了後來，同樣的批評，即曾破壞普通法律的絕對性的批評，又被推廣範圍，應用到道德則律的概念上去。繫於早期的道德思想與倫理訓言後面的假定——即承認善德與公道二者，乃是唯一穩妥的處世方法，所以尋找他們，實為最有識見的事情的假定，到那時候，愈經思索，愈覺曖昧不解。如此一種假定，在大多數忠於傳襲的道德生活的人，亦許信以為真；但他能經受理智的徵驗嗎？在那班經受特別啓示，相信非理智的道德判斷，應當根本剷除的聰明人，例如約伯書的作者那一班人看來，如此的假定，還值得相信嗎？他們已經明白：正直的人，未必昌旺；而行惡的人，未必受虧哩！不公道的人，亦得完全享受安樂的生活，雖其所享受者，不一定多於公道的人，但至少，當他耀武揚威，敢於犯惡之時，他已享受不少的快樂了。假如善行的目的，在於我們自己的利益與快樂（試問，尚有其他的目的嗎？）又假如神祇——其本身是否存在的一點，尚發生問題的神祇——的敬愛，在被解放的心靈，並不發生任何意義，那末，所謂善德，所謂公道，除為單純的習俗以外，尚值得我們的尊敬與瞻仰嗎？我們在勸說上，儘可對於善德與公道的觀念，表示讓

步；但假如我們忽視了他們，仍無任何不利，那我們何必不忽視他們呢？那時候，若再讓『正義』『善良』『不公道』『罪惡』等名詞，阻擋我們的進程，那我們不是愚駭，即是病狂了。

那時候，儘有不少的人，推出如此的結論；到了最後，竟發生強權即是公理的信念。據他們說：自然的大法，在於滿足他自己所種於我們以及其他生物當中的慾望，一切道德的名詞，連同他們所涵蘊的賞罰，皆是習俗的事，或爲多數人所創造，用以限制倔強的少數人，或爲少數統治者所創造，用以加緊臣民的燎烤。『因爲自然本身，曾指示我們，讓優越與強有力的人，執掌財物，多於懦弱與無用的人；又明白顯示我們，所謂公道，乃指優越的人，統治無能的人，前者的佔有物，多於後者的局面而言。假如有一個人，具備足夠的勢力，那他必將我們的程式，符籙，語咒，連同我們的法律，一同踏在脚下；更進一步，且將與自然對抗。那時，下層的奴隸，必起而反叛，並作我們的主人，這樣，自然的公道，又照耀一次。』

(見 Plato 的 *Gorgias* 頁四八三。此後引用柏拉圖的話，都根據 Gowett 英譯本。)

此種趨勢的結果，必然地，會將希臘社會的秩序，弄得不可救藥。認識個中危險，乃是極重要的一件事；即此事實，致使我們有充分理由，將蘇格拉底和柏拉圖二人，從狹義的哲人中，區分出來。不錯，狹義的哲人，並非將他們的結論，表示得如此透澈；他們只在空氣

中浮動着。須知他們的真正淵源，並不繫於個別的思想者的團體，却繫於整部的政治生活；用柏拉圖的話來說：繫於「唯一的大哲人，即當時的大衆。」彼時的暴力與不法，已於不知不覺之間，侵入國際關係；國與國間，只用武力，解決問題，從未訴諸公理；自此更進一步，當然侵入私德的領域內。所以在柏拉圖的著述中，真正代表暴力的福音者，並非任何哲人，却是當時的實際政治家，他的本身，即是藐視哲學的人。彼哲人運動，並非武力的福音的原因，只是他的一個表徵。哲人運動的過失，只把這些應加限制的趨勢，激動了一下，使其氣燄，益爲增高了。「那班哲人，當他們像與奮的宣教師，往來於希臘國土的時候，只於正在焚燬希臘的大火上，加了一些燃料，並扇動了一下。」（見 *Pater* 的 *Plato and Platonism*）。

現若估計哲人運動的價值，那我們可以說此運動，雖有許多弊竇，但的確代表人類理智發展上的一個重要階段。我既生於社會，即當毫不疑惑地，承受此社會的倫理的與社會的義務。這當然是一種正當態度，我們若採取了他，當可避免許多無謂的齟齬與不安；但亦有不利之處，存於其間，不容我們忽視。在如此的社會內，決不能發見自覺與自導的生長原則。人們只知承接各種信仰，各種現成的行爲方式，從未發生疑問：爲何這些方

式，要被接納？究竟他能完成何種使命，必須我們如此執持，不稍放鬆呢？他所貢獻的效用，果值得我們償付如此的代價嗎？只因人們從未發生這些疑問，所以總沒有方法，在自覺的狀態之下，改進現況。一旦外來的情境，強迫此社會，發生變遷，那他的人民，必束手無策，不能適應新的局面了。須知適應的能力，——為社會的進步所必需的適應力，不能突然發生；必須每一個人，不為他的部落或國家所吞滅時，必須每一個人，首先認識自己的個性，自己的權力，——得與威權互相折衝，又為自己的信仰與行動，尋覓適當的根據的權力時，而後方有可能。只要原始的社會情形，尚屬滿意，尚可維持內部的一致性，至於相當程度之時，則習慣所奉獻的積極利益，正足為安定生活的靠傍，人們對於他的價值，不能稍加懷疑。可是，一俟社會的固定性，漸趨渙散，而如當時的希臘社會所展示着的，那上述態度之改變，實為民族圖存的必需條件。人們不能再以傳襲的方式相安，必須倚恃自己，憑住一己的能力，打出一條新路。此事之第一步，必須明白認識：他們自己，可與過去的時代，宣告獨立；同時，又確實承認，至少在某一意義之下，人的能力，大於社會，人有權力可以創造社會，可使社會的一切教條，一切制度，皆降伏於一己的需要與意欲之下。

可是，此種認識，每易趨入極端，因而發生危險。這一點，我們必須隨時提防，隨時糾正。

姑讓我們承認：任何神道、君王，或同胞的權威，不能在個人身上，作絕對的需求；每一個人就大的方面說來，是自由的，在他的自由內，他可強迫每一事物，如望在他身上，運用權威，必須先經他的理智的認可。可是即在此處，問題就發生了。此所謂自由與理智，究指什麼而說的呢？是否人是萬物的尺度，每一個人，各自具有私己的理智，而與他人的理智，絲毫不相關聯的呢？其次，所謂自由，是否每一個人，得依據一己的嗜好，隨意行動，不能有些許的限制呢？哲人派的思想，似乎確朝這個方向擺去，故其結果，引起一個主要的哲學問題，質言之：即所謂個人，究指什麼而說的呢？是否單指以自我為中心的表象而說的呢？是否單指那個與其他的形體，互分界限的軀體，連同他的嗜好，他的慾望，其唯一目的，只在完成一己的生存與舒適，全不顧到全體的生存與舒適的那個軀體而說的呢？所謂個人，是否只是一個實體，與社會全體，幾全脫離關係，因此，社會對於他，毫無一些意義，只在有時候，稍稍促成他那個體的與感官的利益，那就算為特別的例外呢？抑個人的意義，並不止於此點，他的涵義，實比如此一個實體，要擴大得多呢？試想：這豈是可能的事，假如說：雖無外的習俗與威權的拘束，我們仍可從個人的自我中，發見各種法則，制裁個人，使其與較大的生命世界，發生妥切的關係？又說，可以懲惡個人，使其確立社會與國家的具體制度？

儘管你如何申說，承認這些制度，不自外的方面，印入內心，却依內的需要而產生，乃是各人的最內層的自我的表顯，然而仍要懷疑：設無外力的拘束，這些制度，究竟能否確立呢？

與此廣續生長的個人主義相反抗的，乃有蘇格拉底創設另一種趨勢，到了他的繼承人柏拉圖與亞里斯多德手裏，其勢益為顯明，益入於自覺之境。此新的趨勢，較諸前者，更注重生命與智識的普遍性與客觀性。說到蘇格拉底本人，只是一個廣義的哲人，他像其他的哲人一樣，深信吾人的行為，必須加以合理智的考查，不能憑藉習俗，盲目信從；所以舊派的信徒亞里斯多芬當他傳寫雲氣的喜劇時，即選蘇格拉底為一主腦的哲人。可是在同時間內，蘇格拉底亦堅決相信——很透澈很自覺地相信着——以為道德與社會二者，可以對付批評的測驗，綽有餘裕。他的批評主義，並不引領我們，進入懷疑主義，與倫理的無政府狀態；却將單獨的個人，置於較大的社會程序之下，使其關係，益為鞏固。在此種黎明的知覺內，——上述的效果，將賴以完成的知覺內，我們的蘇格拉底實作成了此後極重要的幾種哲學趨勢的先驅者。

九 蘇格拉底 (Socrates)

蘇格拉底（公元前四六九—三九九年）是某雅典雕匠的兒子，但於早年之時，拋除父業，致身於哲學之追求，以與一己的興趣相適合。縱觀希臘的歷史，再無一人比他更爲有趣。他的面貌，與希臘人的理想，適爲相反；他的眼睛，往外突出；他的鼻管，往上擱起；他的嘴唇，厚而翻外；可是一俟我們想起他那人格的可愛，他那談話的真摯，所有這一切，都被遺忘了。說起談話，實係他一生的主要事業。他的生活，極爲簡樸；他所吃的，是最便宜的酒肉；他所著的，無論冬季暑天，皆是一件破舊的外衣；他的雙足，終年不着鞋襪。他的時間，都化在市場或其他有人聚集的所在；那時候，只要有一二個人，可與談論他所認爲最有趣味的問題，那他就非常知足了。他在柏拉圖的某對話集內，曾戲言着說：『我有一仁慈的習慣，希望把我自己，注入每一個人之內。假如我不能用其他的方法，邀獲聽衆，那我情願購買他們。』

我們特意敘述此段生活方式，非欲勸信大衆：在蘇格拉底身上，毫無莊嚴的部份，可資尋究；反之，却因如此的生活方式，根據一內發的道德目標而產生，對此道德目標，蘇格拉底本人，終生奉行，毫不懈怠，故可從他當中，體認他的品格。他於柏拉圖的辯護書（Apology）內，告訴我們一段故事，說有一天，消息傳來，他的朋友喀羅封（Chaerophon），

曾於特爾斐地方(Delphi)的神像前，請示如此的問題：有無現生的人，比蘇格拉底更爲聰明？所得答案，則謂：蘇格拉底確是人類中最聰明的人。那時，蘇格拉底深覺自己愚昧，故不瞭解此語，但亦不欲懷疑神的啓示；於是往來於素以聰明聞名的人羣之間，徵驗一己的智慧。他所發現的，在每一場合內，均祇是些虛構的智識，並無切實依據，存於其後，祇需些許問題，即已完全明白，原來那班自名爲聰明的人，其於人生較高境界之瞭解，皆與他自己一樣，並無確切的認識；唯一的不同點，即爲那一班人，相信自己非常聰明，而他呢，雖與他們同等愚昧，却很明白，他自己並不知道什麼。於是他結論着說：特爾斐神所啓示的，即係此自知愚昧的一點。特爾斐的神祇，明知他是愚人，但又如此褒獎他，其所以如此者，蓋欲選他作一工具，揭破普遍的自我欺蒙的水泡。一方面，他深自相信，唯獨智識，是無上的救法；但所謂智識，並非大堆含混的意見。如欲排除含混的意見，其第一個步驟，同時，亦即是最主要的步驟，乃在將他的不適宜處，盡情宣示，毋使隱蔽。所以我們可以說：蘇格拉底是神所賜給雅典的牛蠅。那時候，雅典的國家，「猶如一匹巨大而又高貴的戰馬，只因他的軀體太大了，所以他的動作，非常遲緩；他需要旁的東西，激起他的生命。」

據蘇格拉底看來，此愚昧的條件，常爲進入某一較高境界之前幕，並非愚昧的本身，

即是目的。他在一方面，雖再三稱述自己的愚昧，但在另一方面，却沒有一個人比他更有自信，承認在天地間，確有真理之存在。並說，此項真理，可由人類取獲得之。但此所謂真理，不是科學與形上學的真理，却是道德的真理。『即在這一點上，我想，我比一般的人，更爲優越；恐亦在這一點上，我想，我比其他的人，更爲聰明。——關於此形下的世界，我雖所知不多，或竟毫無所知，但我確實知道，』——請注意，這是他的學說的積極方面——『如於此較好境界，無論其爲神爲人，設或表示不公道，不服從，這實是罪惡，實是不榮譽。我決不怕或避免一可能的善，但決避免一確定的惡。』（見辯護書頁一九）至於前此物理哲學家所忙着解決的問題，他與其他的人一樣，表示存疑的態度；他說，倘若我們不知天體的運行，或原始的元質的數目，至少，我們還可安慰自己：因爲就算我們具備這些智識，在實際上，仍然是無用的。一個人所急切需要的，乃是他自己，他自己的責任與目標的認識。

蘇格拉底一生所再三思慮再三爭辯的事，即此與人生實利相關最切的問題，舉其例：好像虔誠與不信的問題；美與醜的問題；高貴與粗莽的問題；公道與偏頗的問題；節制與狂妄的問題；勇敢與懦弱的問題；什麼是國家，什麼是政治家，什麼是統治者的問題。任何事情，假如他的實際意義，不能立時顯著，那他就不能忍受下去。據他看，真正關係一個

人的，乃是如何處置他的實際生活，並在國家之內，如何做一良好公民的問題。若於此主要之點，茫無所知，並無切實辦法，那我們即沒有多餘的精力，去猜度不重要的事。試想：每一木匠，每一鐵匠，每一吹笛掌舵的人，都很知道自己的職業；他爲他自己，訓練一確定事情，他能告訴你，那是怎麼一回事，他的效用，又屬如何。唯獨做一公民之事——雖則他的內容，比任何事情，更爲複雜，更覺重要，却不與以特殊的訓練，且亦沒有確定的目標，設置在前；好像每一個人，天生成功，即可作這些事，解決這些深奧的問題！一個人，如因想望做一醫師，而即以此想望，算爲懸壺掛牌的完滿資格，那必貽笑大方。現在的人，皆望在政治上，謀取重職；然而他們所持以謀取重職的理由，亦祇是說，他們想望那個缺份，並說，他們能得足夠朋友，捧他們上臺！假如我們於經營最簡單最輕微的事業時，尙須具備充足的智識，那我們於經營代表人生最高目的的職務時，當更需要特殊的智識，那是最明顯不過的事，給予適當的智識，任何其他之事，皆非所需。決無一個人，自願去做那些與他的最大利益適相反對的事。現在所謂公理或公道，既與這些自他本性中發生出來的最大利益，乃是相同的東西，所以只要個人明白確實的是非，那他即可從心而行，不逾正軌了。道·德·即·是·智·識——這是蘇格拉底最先創設的學說，亦即最能代表蘇格拉底的系統的學

說。

所以蘇格拉底的最大使命，由他自己看來，根本是一種倫理與宗教的使命。『雅典的人民啊，我敬愛你們，但我將順從真神，甚於順從你們。乘我有生命與氣力的時候，我將永不停止哲學的訓誨，勸勉每一個我所碰遇的人，皆學我的榜樣，並且勸服他說：啊，我的朋友，爲何你做了偉大的，雄壯的，與聰明的雅典城的公民，用這樣多的心力，注意於財富，榮華，與名譽之堆積，而用這樣少的心力，注意於智慧，真理，與靈魂的改進呢？關於後一類東西，你簡直完全沒有顧到或注意到。』（見辯護書頁二九）觀此，可知他的注重智識，並不因爲智識本身的緣故，却因有了智識，可把他用到實際的方面去。因此，在倫理學的領域內，並無認識與作爲的分別。當你使他們變爲聰明的時候，同時，即在使他們變爲善良。他把智識與動作二者；看爲如此關切，似乎把幾種明顯的事實，太忽視了：——在實際的情形上，豈非有許多次數，我們明明看清楚而且贊成較好的方面，但於實行之時，總選擇較壞的方面嗎？關於此點，他將回答說，如此的智識，不是真的智識。當智識真正具有活力，真正被實現時，他總帶着動作在內。當然，如此一個答案，其中所包含的真理，比我們普通所接納的，要豐富得多！但無論如何，有一點，是非常清楚的。此所說的『道德與智識爲

同一」的話，至少具備這個意義：所謂道德，並非單純的依循先人的習俗，却是一種合理化的行爲；因此，在最澈底的理智的批評中，並無一樣東西，是可怕的，反之，對於每一事情，却都有希望的。

至於蘇格拉底所用以求獲這些效果的方法，具有兩個方面：其第一方面，專從動搖普通所認爲智識，但實際上，只是假的智識的基礎入手。凡與人談話時，他先表示承諾的狀態，好像自己的智慧，遠不及他人。憑恃這個方法，他誘引談話者，說出關於當前的事情的定義；然後又用一套機巧的問題，從對方的定義中，引出最矛盾的結論，直到對方無法措置，而如攸色佛羅（Euthyphro）所說的，「不知爲了什麼，我們的論點，不問他建在什麼基礎上，似乎繞一圓圈，遠遠走開去了。」因此，與他論辯的人，不得不坦白承認：原來他於這個題目，從未加過周密的考慮；原來他於這個題目所有的觀念，只不過是些不確定的觀念，而且完全建立在含混的意見上。這就是著名的「蘇格拉底的諷刺。」（Socratic irony）。例如攸色特麥（Euthydemus）非常確定，以爲他確切知道如何的人，可稱爲正直與公道的人。他說：我明白了，你怕我不能說正直的德行是什麼；祝福我，我當然能夠，而且又能說出非正直的品行。很好，蘇格拉底回答他說：姑讓我們寫R的字母，在這一邊，又

寫W的字母，在那一邊，然後凡遇一種行爲，如由我們看來，似乎是正直的產物，就記在R的賬下，若是惡行的產物，就記在W的賬下。據你看，我們應當把說謊一項，記在那一方面？攸色特麥十分確定的說，應記在W的方面；其他如欺騙，狡猾，奴畜自由門第的人，都當記在同一方面。若把他們記在正真與公道的方面，豈不十分怪謬的嗎？

可是蘇格拉底說：今使有人於此，被選爲統帥；又使他於戰爭之時，宣告勝利，因而奴畜一不公道與不兩立的國家；或他於戰爭之時，欺騙敵人，並劫掠他們的財產：我們是否將說他是做錯了？假如他並不做錯，那我們是否必須把相同的事件，又記R的賬下呢？攸色特麥聽了，不得不認爲有理，亦不得不修改固有的定義。他說：我們可如此說，對仇敵作這些事，是公道的，若對朋友作這些事，那仍舊是錯誤的。但蘇格拉底繼續着說：請稍等待，今使一個統帥，編造一段新聞，激勵萎靡的士兵；又使一個父親，用外表甘美的食物，欺騙重病的兒子，叫他服藥；又使你自友手中，奪去一柄他將用以自殺的刀；是否這些行爲，亦非正當的呢？在這些場合內，是否必須用率直的方法，來對付朋友呢？上天禁止這位年青的人疾呼着說。假如你應許的話，我將再修補我的定義。如是者他們的談話，又繼續下去，直到攸色特麥說出最後的結論：最好他全不開口，否則，他將被證實，他是一個毫無

所知的人了。他離開了蘇格拉底將他的自信力完全撤銷。但正因為如此，他倒變成一個比開端時候更易施教的青年了。（見 *Memorabilia*，卷四，頁二）

與此消極的態度同時並進的，又有一積極的方面。蘇格拉底的方法，全以每一個人在他自己裏面具有智識的可能的假定，作為基礎。假如智識的元素，並不存於浮面的意見之下，那他就沒有標準，糾正他那最初的思想了。蘇格拉底的疑問，其最大功用，即在解開那些已經存在裏面的部份；他是一個理智的產婆，要接出真理的胎兒。這是極堪注目的事：因他已將清楚與確定的定義的價值，提示出來，抵抗那些含混的，自相矛盾的，全屬弛鬆與流俗性，而又美其名曰思維的缺陷。——此種缺陷，非獨為一般人所共犯，即自命為尋求科學智識的哲人們，亦於愛好修辭與詭辯的癖性之下，共同玷犯之。況除此而外，蘇格拉底重視定義一端，又有其他悠遠的佳果。我們在前面，已經注意到，早期的哲學家，已將普通的見解與哲學的思想二者，加以相當的區分，但未將此界限，劃得非常清楚，因此，在一般的信仰與他們自己的見解之間，不時發生衝突。這是很顯明的，這兩種見解，決不能站在同一平面之上的。而蘇格拉底的方法，即能供給一條通路，意想此二者之間的區別所在。假如智識是可能的，那末，在依據個人的成見與意念而發生的不主要的差別

後面，必有某物存在着，爲一切的人所公認，即不自動承認，亦可強其承認。所以哲學的方法，在於抽剝這些外殼，而使隱藏在內的公共的與普遍的元素，得以赤裸裸地顯示出來。換言之，思想所研究的，乃是我們所稱爲概念或共同的見解的東西。他將超脫特殊的場合及事例，而總挈事物的本然性質。即此本然的性質之存在，致使我們覺得同種的事物，彼此之間，實爲相同；設沒有他，亦即沒有種類的存在了。所以我們不能在獨斷的方式之下，承受各種名詞，卻當批評他們，徵驗他們，並尋出我們所指示者，究屬何種意義。只當我們尋出此普遍與主要的元素之後，我們方算獲得一種可以稱爲科學的或真正的智識的東西了。此項見解，到了蘇格拉底的門人拍拉圖手裏，更獲得澈底的指陳；即在蘇格拉底本身，亦很清楚地脫離懷疑主義與個人主義的趨勢了。蘇格拉底不於私人的慾望，私人的情感，以及私人的感覺中，尋求人性的常德，因爲這些東西，在某一方式之下，竟將個人從其他的同類中，區分開來。反之，卻於個人的理智與普遍的元素中，尋求他的常德；唯獨這些元素，聯繫一切的人，共聚於確定的智識的結合之下，並受無上的良心的命令之支配。

蘇格拉底本人，未能將此對於人的看法，在理論方面，十足表達出來；他的保證，不是

任何理論，卻是一種信仰——以爲個人的真生活，當於服從良心與社會的法律的一回事中，發現得之，即此一種對於道德理想的信念——絕不允許任何事物玷污神聖的責任心的信念，終使蘇格拉底在後世思想界上，發生偉大的影響；至於他的理智，是否完滿透澈一層，那是無關緊要的事。真的，蘇格拉底本人，即是他所宣傳的道德理想的具象，亦是感人極深的一個活榜樣——他那簡單的生活，他那不畏縮的膽敢，以及對於慾望與嗜好的自制力，處處地方，皆足感化後人。所以他說，塞栖（塞栖原文爲 *Chloe*，乃荷馬所作 *Odyssey* 一詩中的女巫，曾以妖術使 *Odysseus* 的幾個伴侶，變爲獸類——譯者。）之所以能造豬畜者，那必因她曾用許多美味的盤牒，餵飼人類。『他的生活，既如此注重節制，所以他的忍耐力，亦異乎尋常，非他人所能及。他在軍營之中，除於戰爭之時，顯示巨大的勇敢之外，又有驚人的大力，可以抵抗疲乏，且可不進食物，照常奔走。』嚴冬降臨之時，其餘的人，常聚居戶內，即或外出，亦必穿上無數衣服，密不漏風，他們的足，必用氈絨羊毛之類，緊緊裹紮；唯獨蘇格拉底赤裸雙足，往來於冰塊雪地之上，他的衣服，與常時無異；可是出發之時，他的步伐，比任何穿着鞋襪的人，更爲優越。』（見 *Symposium* 頁110。）他的勇敢，非獨著於戰時，且可於承平之時見之。當他充任議會主席之時，竟敢觸犯衆怒，

對於懲罰阿吉紐栖 (Arginusae) 地方的將軍的議案，不付表決；其唯一理由，因此議案是違法的。又有一次，竟敢在三十暴君 (Thirty Tyrants) 的威勢之下，冒着生命，拒絕他們的命令；因他們要他作違法的事。即此正直的性格，又加驚人的理智力，此兩者的混合物，終使蘇格拉底於當時的思想界，種下巨大的勢力，遠非他人所能及。

正唯其如此，所以一方面，他與當時的人，結了許多朋友，同時，亦結了許多怨仇。我們明白，只有少數幾人，能用鎮靜態度，對付那些在大庭廣衆之間公然揭破他們的愚魯的人。蘇格拉底所念念不忘者，乃是他的道德使命，爲欲完成此使命，所以不顧一切，不怕於廣衆之間，激起他人的惡感；何況在那時，他被那班愛好舊法的人，指斥爲懷疑與反宗教運動的領袖！其實，他是一個具有極深摯的宗教信仰的人，而且對於傳襲的禮拜方式，亦完全遵守，但人們要這樣冤枉他，自亦沒有辦法！所以在推翻三十暴主之後，隔不數時，即被他人捏控：指他否認雅典諸神，並以異端邪說，誘惑青年；於是被拘受審。那時候，若他稍稍讓步，稍稍表示妥協的論調，或可逃脫災厄；但他不願降低自己，諂諛人民——當他自知無罪的時候，所以結果呢，經過勉強的多數表決，判他飲鴆而死。

「於是克利多向侍者作一手勢，侍者進去了，過了一息，即與蔡子同時出來，手中拿

着一杯毒藥。蘇格拉底對他說：我的好朋友，你於這些事情，是很有經驗的，請你告訴我，當如何進行才好。那個人回答說：只要四面走着，直到你的腿發累了，方才躺下去，那時候，毒藥的作用，即生效力了。他一面回答，一面即把此杯，遞給蘇格拉底，蘇格拉底從容不迫的接受藥杯，毫不懼怕，毫不變色，他的態度，還是像從前一樣的斯文雅緻。已而雙目注視那個侍者，問他說：我欲用此藥酒，祭奠神祇，你可以使得嗎？侍者回答說：蘇格拉底我們所預備的，祇夠一人之用，取出少許，恐怕藥力不足了。我懂了他說：但我可以而且必須禱告神，使我從這世界，走到另一世界的路程上，得能豐滿無缺。——願神以此賞賜與我！於是他提起酒杯，依傍嘴唇，用極鎮靜與極和悅的態度，把這一杯毒藥喝下去了。在以前的時候，我們雖覺悲傷，還能勉強保持鎮靜，到了此時，我們親眼看他喝此毒藥，而且已把統杯喝乾了，我們再也忍不住了。即如我自己，雖欲強恃鎮靜，然涕淚已如泉水一般的湧出來了。當然，我所哭泣的，並非爲了他要死了，卻因爲我自己，從此以後，就要失去一個良好伴侶了。我決不是第一個哭泣的人，因爲在我之前，早有克里多因爲抵不住淚泉向外湧出，已經抽身到外邊去了。我亦跟隨他的後面，一同出去。即在那時候，有亞坡婁斗勒 (Apolodorus) 者，自初時起，一直哭到現在，現在卻放聲大哭了。即此大哭，致使我們衆人都變

成懦弱者。蘇格拉底卻始終保持鎮靜態度，而且向大眾說：這是多奇異的哭泣！我之所以遣開女人，其唯一原因，就祇爲要免除此種騷擾；因我聽人說過，一個人，應當平平穩穩的死去。鎮靜下來罷，你們必須要有忍耐力才好！我們聽了此話，自然慚愧至極，終於把我們的眼淚忍住了。他如那個人所指示他的，四處走着，末了，他的足力，支撐不住，遂即仰天躺下。在旁的侍者，時時觀察他的足部，以及腿部，如今看他躺下了，即用雙手緊壓其足，問他有無知覺。他回答說：『否！』再次及於腿部，如此步步上去，他都不知覺，足證他的身體，已漸漸的發冷而且發硬了。即蘇格拉底自己，亦曾如此覺着，所以說，一等到毒氣上心之時，一切都完具了。漸漸的，漸漸的，毒氣已經灌注他的腹脾，於是他的腹脾，亦就發冷了。此時，他把他的面幕揭去，（因爲他的面幕，曾被覆住，）而且說着——他最後的數語——克里多我欠阿克勒比亞一隻雄雞，你肯記得，償付此債嗎？克里多回答說，此債定要償還，倘有其他事情否？他於此間，並無答語。唯於一二分鐘之後，微聞一點動作，侍者揭去覆物，他的眼睛，定着不動。克里多見了，亦把他的口眼，一齊緊閉攏來。

厄且格拉底 (Echecrates)，我們的朋友的一生，如此完結了。他在我所識的友朋當中，可稱爲最聰明與最公道的人。

附上一節參考書目：

- (1) 柏拉圖的著述，尤其是 *Charmides*, *Lysis*, *Laches*, *Ion*, *Meno*, *Euthyphro*, *Protagoras*, *Gorgias*, *Apology*, *Crito*, *Phaedo*, *Symposium* 諸作。
- (2) *Xenophon* 的 *Memorabilia*, *Apology*, 及 *Banquet*.
- (3) Grote 的 *History of Greece* 卷八。
- (4) Zeller 的 *Socrates and the Socratic School*.
- (5) Forbes 的 *Socrates*.

十 墨加拉與伊里斯學派 亞列斯的保與主樂學派 安地善與犬儒學派

蘇格拉底所留與後人的影響，是非常之大，而其流行，又非常之廣，但此影響，如說是一種確定的哲學理論的影響，毋寧說是感人極深的人格的影響。關於確定的哲學理論一點，他未能全達目的，即此之故，所以有許多不同的學派，皆推源於他，算是他的嫡派。其中最能發揮蘇格拉底的教言者，當推柏拉圖為第一。除此而外，又有比較不重要的兩學派，即歐幾里提 (*Euelides*) 所創設的墨加拉學派 (*the School of Megara*) 與菲陀

(Phaedo)所創設的伊里斯學派 (The School of Elis) 此外，又有旗幟較明的兩大趨勢：其一為大儒學派 (the Cynics)，其二為主樂學派 (the Cyrenaics)。在此後面的兩學派內，我們第一次發見了兩大確定明瞭的倫理學說的典型。即此二種典型，在此後的思想史上，永遠互爭高下；他們的內容，絕對相反，但他們皆自稱為蘇格拉底的嫡傳。我們在前面已經說過：蘇格拉底自己，對於人生的真目標的概念，只具一個大綱，即此大綱，亦屬曖昧不清。德是最高的善；德與智識或洞識，緊相關聯，不能離異，——關於此點，他原是確定了的。但所謂德或洞識，究為何者而善良？為他自身而善良嗎？那又失去德的內容了。如說『最高的善』是『德』，『德』是能洞識『善』，那似乎是走圈子說話。我們又要詢問：究為何者而善良呢？但在這裏，有一極明顯而又毫不曖昧的答案，那就是感覺之樂或快樂；我們終於找着快樂，作為德的內容了。所有的人，將會贊同，快樂的本身，即是善；不必有較遠的終極，作為辯護。恐怕在人類間，這是他們所能公認的唯一的善了！

(I) 主樂學派。——蘇格拉底本人，對於如此一個解決，雖不完全認為滿意，卻頗如此傾向。到了施勒尼 (Cyrene) 的亞列斯的保 (Aristippus)，卻把此觀念，看為最主要的中心理論，承認快樂是人間唯一的善。此所謂樂，乃指最具體的官覺之樂而言；雖不完全

限於官覺之樂，卻以強烈的軀體之樂，作為指歸。真的，當我們一刹那一刹那生活下去的時候，如在每刹那間，能充滿了感官與心靈的愉樂，那我們的生活，即算是理想的生活；吾人之生活的理想，即在時時能夠取得快樂。然而最不幸的，當我們如此尋求的時候，常有實際的困難，阻擋我們；我們的行動，常會取獲意想不到的效果。我們的目標，明明是如此，所得的效果，竟可全然相反。即此之故，所以我們於尋求快樂之時，很容易陷入悲傷與痛苦的深潭，而且在事實上，此種陷入，似乎是必然的事。即在此處，我們極需要蘇格拉底的洞識了。祇有聰明的人；祇有不讓他的雙足，受一時的熱情的衝動，因而跨入野處的人；祇有儘量享受愉樂，同時，又能超越愉樂，作愉樂的主子的人；方能真正地，而且永久地，感覺快樂。如此說來，智慧並非快樂的劊子手，卻是一種才具，賴此才具，我們方能權衡並融合自己的快樂，同時，又能佐助我們。於執握疾馳的刹那間的時候，充分控制自己，制勝暫時的剎那，預先看到我們的行動所必然發生的效果，因而從他們當中，加上一番選擇。如此憑恃智慧的大力，我們在一方面，可以避免痛苦，同時，又可取得快樂。我們不得不把單純感官的享受，加以相當程度的制限與調節，而從事於較為幽默，但正因其為幽默，故得較為安全的心靈之樂。我們要如此做，並不因為在這些感官的生活中，附着任何可恥之事；亦

不因爲有任何其他的法則，超乎其上，而此感官的生活，必須居於附庸地位；須知『沒有一樣東西，其本身即是恥辱的。』我們之所以如此做者，全以智慧的立場，作出發點；因爲我們明白：在濫享這些軀體之樂的事情上，實附帶着各種更爲確定的刑罰。

對於人生的終極作如是觀，即是後世所稱的快樂主義 (Hedonism)。在歷史上，從無一個人，能把這個概念，比亞列斯的保說得更爲透澈，更爲有力。不錯，在他的概念裏面，並無一些地方，說及那些較爲優美的情操，例如善與公道，美與正義，以及責任的高貴性等情操，但他供獻了一個界綫縝密的人生觀，毫無一些枝葉，攙雜在內，故從理智的觀點看去，可算是最簡單最清晰的學理，同時，又能極有力地，引起『自然人』的垂聽。即此二點，已足補償他那不論高貴的情操的缺陷了。與此道德的情操，同遭摒除者，又有宗教的元素，所以此派的狄奧多刺斯 (Theodorus) 是著名的無神論者。又有攸痕麥刺斯 (Euhemerus) 乃是一個以自然主義的觀點，作爲基礎的宗教哲學的創始人。在此宗教哲學之內，一切的神，皆被推迹上去，歸根於人間帝王，或人間英雄；其所以被指爲神者，實因傳襲的誤解使然。——即此學理，在古昔的時候，曾享有偉大的令譽。

這是很顯明的，所有這一套主張，已把蘇格拉底思想中的真正要素，完全喪失盡了。

蘇格拉底所再三申述的普遍的因子，——繫於人生與智識中的普遍的因子，到了主樂派的學說內，已完全失去地位了。所謂快樂，原是個人的事。主樂學派的人，太遵守一己的家法，致不能如近代的快樂論者所說的，把他着爲一種對於共同的善的追求，——換一句新式的話，即是大多數人的最大幸福。據主樂學派的人說：各人所追求着的快樂，當然是他自己的；他是一個「個人」，當然希望他自己位居天字第一號的地位；除此而外，對於社會或國家，根本不負責任。根據此論理，其所發生的必然結果，即將完整的社會，分裂而爲一束的個別單位。所謂社會，只是一個虛名，聰明的人，不願受其牽累。所以亞列斯的保對蘇格拉底說：「我從未用些許時間，夢想我自己，與那班希望統治他人的人，處於同一等級。反之，每當我想到，爲自己的需要，去製備食物，這是一件如何艱苦的事的時候，我真要把那些不以此爲滿足，希望於此之外，再爲全社會的人打算，他們需要什麼，即設法滿足其需要，而把他自己，完全羈縻在這些責任之下的人，看爲愚魯的人，他們所作的事，看爲愚駭者的標號。請看：現在的國家，其所取索於統治人者，正像我之取索於家奴。我盼望自己的從僕，用豐富的需用品，供奉於我；但不願意他們，在這些需用品中，稍微染指。同樣地，現在的國家，相信這是統治者的責任：必須把一切可以意想的善事，供奉大衆，而統

治者自身，最好永遠不去分享。所以我的信念，是這樣的：假如有任何人，情願受大堆的煩惱，而為世界上其他的人的障礙物，那我將以他所情願的，去教育他；但我自己，情願報名加入那些希望自己的生活，儘量輕鬆，儘量愉樂的人的團體。」（見 Dakyn 所譯 Xenophon 原著的 *Memorabilia*，卷二，頁一）以無神論者聞名的狄奧多羅斯亦同樣的說：「如說一個聰明的人，必須為他的國家，而冒險自己；為大批的愚人，而糟蹋智慧；那實是不合理的事。」

此派的最大困難，即為我們的宇宙，並不專為那班希望排除一切責任，「儘量輕易，儘量愉樂」地生活着的優閑階級而創設的。經驗告訴他們，如望獲得一種快樂，其中不雜有任何痛苦，那是不可能的事；於是退讓一步，只求免於痛苦，作為鵠的，以替代積極的快樂。其結果，到了該派的赫澤息亞（Aegestis），遂產生了公開的悲觀主義。赫澤息亞深深感覺着，人們的生活，除了少數特蒙恩澤者以外，其餘的人，就算能夠獲得快樂的平衡，但已是如何不合算的事！即此一念，竟使他把生命的一切價值，都否認了。「祇有愚人，看生命為善事；聰明的人，卻把他看為不足重輕。」他所發見的唯一安慰，乃是死亡之毫無痛苦。他把他的思想，申說得如此透切，如此能勸服人，所以當時的人，都說他是死亡或自

殺的煽動者。

(2) 犬儒學派。(TheCynics)——與此亞列斯的波的偏面的主樂論，處於對當地位者，乃有安地善(Antisthenes)與犬儒學派的人，偏重蘇格拉底的學理的另一方面。他們所執持者，雖與亞列斯的保的信念，有同等的偏面，但於代表蘇格拉底的真精神一層，似乎稍正確些。我們在前面已經說過，蘇格拉底非常確定，以爲人間唯一的善是德，而此德，又與智識緊相關聯，不能離異；他所未解決的部份，是德的內容的問題。即此德的內容問題，未曾解決，所以他的學說，不能於吾人的生活上，有實際的指示。可是蘇格拉底曾有另一暗示，彌補此缺陷。當蘇格拉底受安替豐(Antiphon)的嘲弄，以爲他的生活，太儉約了，太缺少快樂了的時候，他曾利用這一段話，結束他的答案：『還有，假如這是一個幫助朋友或國家的問題，你想兩者之間，誰有較多閒暇，可獻身於這些目的呢？是過慣我的生活方式的人；抑是過慣你所認爲非常幸運的生活的人？兩者之間，誰將易於擔任軍士的生活？是沒有奢侈的享用，仍能維持生活的人；抑是日用需物，必須件件到手，方能滿足慾望的人？誰將易於降伏，易於乞憐，——當他們被敵圍困的時候：是一個具有奢侈的慾望的人；抑是一個倚恃現有的東西，即可很愉快地生活下去的人？安替豐啊，你似乎是說，所謂

快樂，包括奢侈與浪費二者；我卻保持相反的教義。據我看，毫無慾望，乃是神的屬性；儘量減少慾望，乃是趨向神的最近之路。凡屬神性的東西，既然最具大力，那與神最近的東西，必具僅次一等的大力。（見 *Xenophon* 著 *Memorabilia*，卷一，頁六。）現在假如道德——為生活中合理的行為的道德，其本身，即是目標，可以不待外來的援助，而獲得滿足；那我們的生活，必須竭力擺脫一切外界的機緣；因為倘若我們的快樂，必須以這些外界的機緣，作為條件，那只要這些機緣，稍有改變，我們的快樂，亦將連帶受累了。這不是久遠的辦法。換言之，我們的生活，必須擺脫一切不繫於吾心之內的外界事物；如欲做到此層，其唯一方法，即為遏止那些使某物變為可喜，某物變為可懼的慾望。所以據安地善說：唯獨具備最少數的慾望的生活，乃是最真實，而又唯一合理，唯一善良的生活——此種生活，全以自我為中心，超脫一切外界的牽累與變化。

如此一種理想，很可把牠看為一種用以誘掖那些具備道德熱忱的心靈的方法；例如當此理想，表顯於蘇格拉底本人的時候，即具有高度的吸引力。蘇格拉底並不反對生活中的快樂，但他相信，唯獨他自己的生活，方能產生堅碩的快樂，而為任何沉於慾望的人所不能及。一個健壯的胃口，對於最粗惡與最儉約的菜飯，將感覺精美的口味；此種口

味，一個疲乏與積疾的人，決不能在香料與美味之中，領略得之。總明的人，不做自己的慾望的奴隸，使他們變為他的生存的必需品；他把自己的人格，看得極高，不屑致意於慾望之是否滿足。他將發見原來主要的快樂，完全繫於較高的愉樂——例如友誼，晤談，理智，以及對於社會的服務的愉快。他之超脫世界，並非拋棄他於同胞所負的義務；卻要極穩妥地，追求一己的責任，至於追求的結果，究屬如何一層，那就顧不得許多了。

當然，如此的解釋，又包涵具體的與積極的道德內容了。真的，由一般人看來，假如所謂道德，乃指消極的慾望的擺脫而言，那他將立刻喪失他的感動力，並將引領我們，進入同一的個人主義，而如亞列斯的主樂論所推究出來的。然而犬儒學者的理想，確要從他自己身上，不單排除那些人為的慾望——那些徒使他的生活，增加繁複，變為微弱的慾望——更要排除一切個人與外界的聯結。他有意地，把他自己，置於世界的潮流之外；但他之所以如此者，並不像初期的基督教徒因為在此世間，尋不出永久的居城，故去尋求在天上的世界。他有意地，破壞國家或社會的契約；並不因他希望進入較高的生活，只望從所有的約束中，獲得解放。正像主樂派的學者，他是一個世界主義者，一個屬於全世界的公民；但所謂世界主義，所謂全世界的公民，這兩個名詞，由他想來，並不表示任何對

於人類的熱忱；反之，他祇希望拋棄一切社會的責任。他於文明的社會中，希望圖謀自然的生活，或換句話說，希望圖謀野蠻人的生活。所以著名的提奧奇尼斯（Diogenes）漫遊希臘全境，除了一桶之外，並無其他住所，後來，看見一個小孩，用雙手喝水，竟把他的水杯——他那最後的無用奢侈品，一併丟掉了。

此種態度，大可引起一班被摒在文明的幸福之外，永享不着文明的便利的人的同情與接納。他們儘可借此名由，稍稍增高一己的虛榮。其實，犬儒學派的學說，確是窮人的哲學，他們於信服犬儒學派之前，早已認識：一種對於未滿足的慾望的感覺，究屬如何樣式，並如何難受的了。可是犬儒學者的信念，並不止於此處。他把道義的本身，一同放在習俗的規條之內，然後一同加以排除。他們既以排斥禮儀爲榮耀，於是各種反習俗的，同時又可以引起劇烈的反對的理論，例如婦女的共佔，剝食人肉爲無害等理論，皆被執持，毫無顧慮。處於此種情勢之下，一切倫理的與理智的理想，當然不能久存。當倫理生活的中心事實，卽人與人間的關係，一旦失勢之後，無怪人類之間，將產生一種道德的性氣，有時，竟與禽獸的粗暴相近。同時，又毫無一些內容，可供理智之滋養；理智既無滋養，當亦不能健壯的發展了。及其末流，犬儒學者的著名特點，只於自己的精神的疲乏上，表示一



些法利賽人式的虛驕：一方面，在他人面前，儘量誇張自己的特點；同時，對於他所憎惡的各種設施，一概加以蔑視。他所特別誇獎，而據他看來，差不多比任何事情，都來得重要的自我獨立，到那時候，只變成口舌的自由與獨立；當然，專憑口舌的人，是不會受人尊敬的。同時，他所同等重視的自我貶黜，到那時候，亦只是一張面具，用以掩飾自己對於他人的倨矜與批評。所以蘇格拉底對安地善說：我於你的外衣洞中，看出你的驕傲；同樣地，最特幟的犬儒學者，即木桶內的提奧奇尼斯竟要命令亞歷山大不要阻止他的陽光。迄後，犬儒學派的真理，傳給後起的斯多噶學派（The Stoics），正像主樂學派的哲學，經過修正之後，變為伊壁鳩魯主義（Epicureanism）一樣。在後起的斯多噶派的哲學中，所有犬儒學派的概念，皆被申述得更為透切，更易動人；我們在這裏，只好暫時停止深入的探討。

附參考書目：

- (1) Watson 著 Hedonistic Theories.
- (2) Grote 著 Plato and the Other Companions of Socrates.
- (3) Seth 著 Study of Ethical Principles.
- (4) Zeller 著 Socrates and the Socratic Schools.

系統的哲學家

十一 柏拉圖與他的「學園」

就哲學史的觀點來看，上面所說的各種運動，只代表一條小徑，不能算爲正道；正統的發展，卻爲自蘇格拉底傳於柏拉圖，又傳於亞里斯多德的一條路。我們現時所欲論述的柏拉圖(Plato)，乃是人類歷史中有數的超等天才家，他的誕生，在公元前四二七年。他是一個透澈的貴族者；他的門第，固出於貴族，即他的全心靈，亦包涵貴族的氣質。他於羣衆的意見，表示深刻的憎惡，對於商店的垢污，或工人於工作時所用的凳具，尤表示真正貴族者所常表示的不喜悅的神情；因此，他雖有超等的機會，去幹政治的生涯，但他不願因爲世俗的野心，——將使他變爲常變的與流俗的民政政體之僕役的野心，——而犧牲自己的思想與行動的自由。所以到了柏拉圖手裏，哲學方始加上新的特性，沉醉於純理智的事務之中，而與實際的生活，不生任何關係。此種對於純理智的事務之沉醉，在哲學史上，除了一二特殊時期之外，將永遠保持優越的地位。

即此一點，已與蘇格拉底的精神，大不相同：蘇格拉底本人，雖不願意干預實際的政

事，但因他是人民中的一員，所以在他的思想中，仍不忘形於實際的公民生活，時時注意到這一方面的事。終他之世，他所努力建樹努力計劃者，即係此最具體的生活目標。此目標之完成，不能倚恃哲學家，卻須倚恃實行家；前者超然獨處，與世隔絕，一味在超越的夢想與抽象的境界之內，尋求生活，故不能作成什麼了；唯獨後者，能於現實的生活內，尋出具體的目標，努力去完成他。但如此的人生目標，須有一定的信念，作為根據；必須現有的社會制度，他的能力，足以抵禦強烈的變遷，而不動搖。——當此制度受外來的襲擊時，而後此種目標，方可保持下去，不致中斷，不過時日進展了，人們對於社會制度的信念，亦一日一日地不易維持了。那時候，人們發現文明的根基，——繫於習俗之上的文明的根基，愈趨於不穩固；又發現希臘的城國，愈表示崩裂的標記；即此兩件事實，致使柏拉圖的態度，與蘇格拉底的态度，大不相同。在某一意義之下，柏拉圖似乎仍然執持一般希臘人的概念，以為真正的生活，當為在國家或社會內的生活；可是在他心內，此個概念，早被另一相反的理想，即不關心的冥索的理想，排逐一邊，毫無地位。即此後一種理想，使他十分相信，唯獨在心靈的國內，人們方能獲得永久的救法。至少，他不盼望真正的生活，能於希臘的現狀之下，獲得實現；卻轉過頭來，致意於一個理想國，一個烏托邦，一個懸於天上的模

型。此模型，祇有微薄的一縷希望，可望其實現於此土內。

約當二十歲的時候，柏拉圖來到蘇格拉底門下，接受他的教言；在那裏繼續居住，直到他的先生，離棄人世——那是八年後的事。在此時期內，他的生活如何，我們所知不詳；似乎他亦是蘇格拉底所最接近的學生與朋友中的一個。後來，他的先生死了，他亦離去雅典過十年的遊歷生活；即在那時期內，他與當時的其他哲學趨勢，發生接觸，因而熟知其內容，尤其使他感受影響者，是當他處於墨加拉地方，並處於南意大利的畢達哥拉斯學派中的時候。這些哲學的趨勢，使他修正並擴大自己的思路，不專限於蘇格拉底的倫理哲學。他在西西里的時候，與著名的暴君狄奧尼素（Dionysius），不能相容，甚至被賣為奴；幸有一個朋友，納了贖金，方把他救贖出來。於是他回到雅典，在那裏，有一羣學生，附和他，他就變成一個學派的創造者。只因離城不遠的地方，有一健身場；在那裏，柏拉圖置有一些產業，同時，他那學派的中人員，又常在那裏聚集，所以他的學派，即依此健身場命名，稱為 The Academy，譯曰「學園」。在那裏，他當一個教員，度着平庸的生活。假如我們接納歷來的傳說，那我們的柏拉圖祇有二次，中斷他的教員生活，到西西里去，有帶溫（Dion）者，乃是狄奧尼素的妹夫，後為柏拉圖的忠實信徒；狄奧尼素逝世之後，他就勸

說柏拉圖來至西西里教育幼年的狄奧尼素——一個懦弱而又放蕩的皇室繼承者。這是柏拉圖一生所時時找尋的所尋求不得的機會，希望將真正的哲學訓練，給予一國的君主，這樣，或可造成他所幻想着的哲學家的皇帝，並由此皇帝，建樹一個理想政府，以改造人類。施教之初，似乎頗有成效，在年青的國王的善性方面，種下極好印象；曾有一時，哲學在西西里的王庭內，變成時髦東西，地板之上，滿鋪沙礫，王庭中人，暫時拋棄宴樂，很忙碌的，推述着幾何學的圖形。可是狄奧尼素的本性，究竟太懦弱了，王庭內的風尚，究竟太反叛道德與理性的本質了，所以柏拉圖的試驗，終究不能成功，無已，只得重回舊地，並於公元前三四七年，與世永訣。

1 倫理哲學

(1) 倫理學的問題。——我們如欲執住柏拉圖的中心思想，唯一妥當的辦法，即為首先陳述蘇格拉底所傳給他的倫理問題：因為他的倫理概念，——關於人生之終極或至高之善的倫理概念，與他的純形上學的玄想，緊相聯繫，明其一，即可以知其二。現在，倘若我們詢問自己，何者組成人生的目標，其中最明顯的答案，當然又為幸福或快樂，而如從前的思想家所曾昭示我們的；然而，一俟我們提出此答案，即有諸多困難，繫於後面，必

須時加防範。我們都承認：快樂固然是件善事，同時，亦可爲一罪惡，且爲最嚴重的罪惡。一剎那間的愉樂，可於他的後面，追着一羣惡果，其質量之大，遠非短期間的愉樂，所得同日而語。一種真正的快樂，一種不雜有任何疾痛的快樂，在人世界內，實屬非常稀少。所以蘇格拉底當他釋去燎烤，準備飲酢之前，曾如此說：『快樂是如何單獨並如何奇妙地與痛苦相聯繫的東西，即此痛苦，據通常人想來，總以爲與快樂相反；實則，他們是很奇妙地聯繫着；因爲他們兩者，永不同時集於一人，可是每一個人，當他追求兩者之一的時候，却又不得不取獲其他的部份。我真要意想：假如伊索（Æsop）看清楚了他們的性質，他將創設一寓言，說神的本意，在欲調解他們的衝突，但不能成功，無已，只得把他們的頭，硬硬繫於一處；恐即爲此緣故，所以當兩者之一來到的時候，其他之一，必然隨同發生。即如我自己的場合，繼續我腿上的痛苦——爲燎烤所引起的痛苦——而發生的，乃是無限的快樂。』（見 Phaedo 頁六〇）所以我們在這裏，必須補充『快樂即是善德』的語句；至少，我們必須把快樂兩字，加以限制，承認他是被智慧統轄着的快樂。凡人類所稱爲願望的東西——例如金錢，地位，姿色等，倘若落在愚人手裏，沒有一項，可不形成他的墮落；這些東西，對於他，實爲最大的罪惡。倘若我們不知善用財富，有了財富，或竟可以貽害我們；那

我們雖獲得金鑽，究有何利益呢？我們生活一世，永遠妄斷着把不善良的東西，看為最優越的東西；把近處的快樂，看得非常重要，却把遠處非常巨大的快樂，輕輕地看過去了。我們常受熱情的衝動，一味選擇有害的東西！總括一句：脫離智慧的快樂，實無資格，受我們的尊敬，稱他為至高唯一的善。

然則智慧脫離了快樂。是否是善德呢？當然不是，——假如智慧之中，攙雜了積極的痛苦。至於一種智慧狀態，既不是快樂的，又不是痛苦的，那只是神所享受的幸福，我們人，却難以把持得住。雖難把持，我們的柏拉圖却很明顯地感覺到：我們人，應向如此的理想，奔馳上去。可是同時期內，他亦坦白承認：對於自然的人，『思想』並無多大引力；一種與生活的情感相離異的智慧，不能立為標準，叫一般的人去遵守，去追求，個中情形，正像不受智慧的制裁的快樂，不能作為一般人的生活標的一樣。所以據他看，至高的生活標的，即為將此二者，拼合攏來。『這裏是兩個泉源，在我們旁邊湧溢着：其一是快樂，好比蜜糖的泉源；其二為不雜酒素的清醒飲料，乃是純潔與衛生的清水；用這兩種泉源，我們可製造出最優美的混合物來。』（見 *Philebus* 頁六一）但當如何製造此混合物呢？是否我們將讓一切快樂，在同一立場上，一齊湧流進來呢？假如不然，我們將用什麼原則，把這些

快樂，加以一番鑒別呢？

這是很顯明的事：我們可把『快樂』二字，應用到極衆多極複雜的事實上去。『我們豈不說：不節制的人，享有快樂；節制的人，在節制的行爲中，亦享有快樂嗎？我們豈不又說：愚魯的人，當他心靈之中，充滿了愚笨的幻想與希望時，感覺快樂；聰明的人，在他的智慧中，亦感覺快樂嗎？如有人說，這一對對的快樂，各各相似，那我們不將斷定他是愚人嗎？』（見 *Philebus*，頁一二）。可是柏拉圖的議論，並不止於此處，他繼續着說：我們所說的快樂，如把他粗忽的分起類來，可分爲兩種：其一爲屬於節制、智慧、與善德的快樂；其二爲普通稱爲較下的與屬身的快樂，爲普通酒色之徒所熱烈追求的快樂。我們在本能上，即覺到這二種快樂，不全站在同一平面上；我們相信，聖者爲他人之故，捨去己命，其所感受的快樂，決不與淫佚的快樂相等，雖則我們加以同一的名詞，皆名之曰快樂。但我們將如何取決此二者呢？即在此處，柏拉圖有明白的指示，以爲我們必須接納專家或於此二者具有深切智識的人的判斷，此項提示，直到近世紀內，尙被人稱引着。我們碰遇此類場合時，我們的理性，告訴我們，必須接納專家的判斷，其所以如此者，實因愚魯之人，與肉慾之徒，不知自制之樂，或精神生活之樂之爲何物，他們所享受的，只是屬身之樂，不自比較而來，不

具重大意義。唯獨一個哲學家，他用同樣公開的態度，一方面享受感官之樂，同時，又玩味心靈之樂；假如他於兩者之間，選擇後者，而不選擇前者，那必因為較高的快樂，同時，亦即是較大的快樂。

我們愈考察快樂的性質，愈覺上面的判斷，具有極大真理。試想我們所說的感官之樂，他是如何可憐的東西：他的生存，是如何的變移不居；他的內容，是如何的雜有痛苦。其實，我們真有理由去相信所謂快樂，除了他與痛苦所發生的關係外，簡直毫無所有。例如我們的身體的作用，偶然失調，一旦恢復原狀，甚覺快樂；但此快樂，只當其與居前的痛苦，作一對比之時，方始覺得真的，我們怎能意想那種快樂，具有積極的價值：假如他的全部存在，完全倚恃慾望，完全倚恃我們對於感覺缺少的某物的渴望。假如渴望之後，求得滿足，慾望撤除了，我們的快樂，亦就中止了。假如慾望依然存在，我們依然感覺不足，那我們仍處於痛苦的狀態中。所以一個希望於肉慾的沉醉中，尋求快樂，尋求滿足的人，猶如一個希望永久發癢，永久搔癢，即以此作為理想目標的人。搔癢的動作，固可給予快樂；但只當他解除某種積極的痛苦時，此項快樂，方有着落。

所以聰明人所尋求的，不單是快樂，乃是純粹的快樂，換言之，乃是於可能範圍之內，

不難有痛苦的快樂。正像些微的純白，要比許多含有雜色的白，潔白得多，優美得多，所以人們於快樂中所尋求的，不當是他的量，應當是他的質。普通所稱爲巨大的快樂，類多激烈過度，不受制裁，故其結果，常將享受的人，引入不可救藥的危險。「有一聖者，曾經微聲對我說：除了聰明人的快樂，沒有一種快樂，是十分真實，十分純潔的。其餘一切快樂，都只是個黑影。」（見 Republic，頁五八三。）就算單純的快樂，或單純的智慧，都不是至善，至少，智慧與至善的距離，要比快樂與至善的距離，接近得多。我們所當接納的，只是受智慧的節制與制裁的快樂。最高等的快樂，不是屬身的慾望，乃是屬心的理智；凡沉醉於前者之中，不知自拔的人，將永不明白「真實的存在」的意義，亦永享不着真正的與隱藏的快樂。他們「好像愚蠢的走獸：他們的雙眼，向地下視，他們的身軀，向地下折，他們發長着，滋養着，並繁殖着；當他們愛好此等愉樂，至於過分之時，各用鐵製的角與鐵製的蹄，互相角逐，互相蹂躪。只因他們的奢望，永無滿足，所以彼此殘殺生命，他們所用以充滿其自身者，既是非真實的，他們所用以充滿其自身的部份者，亦是不真誠與不自制的。」（見 Republic，頁五八六。）

倘若說到此處，就告結束，承認吾人應選擇哲學與道德的生活，不當選擇官覺的生

活而所持理由，則謂經詳細的考慮，深覺哲學與道德的生活，實是最快樂的生活；——譬如我們如此設想，我們的覺察，尙未瞭解柏拉圖的深意，尙未抵達柏拉圖所廣續追求着的目標。假如我們仍然承認快樂是最終的鵠的，那我們的生活，只不過用一種快樂，抵銷另一種快樂，及至終末，生活的秤，仍然偏於一方。在道德上，我們仍以單純個人的嗜好，作為取去標準，而無一定準則。例如哲學之士，儘可愛好心之快樂，過於身之快樂；節制的快樂，過於縱慾的快樂；但假如其他的人，有不同的愛好，那將怎麼辦呢？而在事實上，他人確有其他不同的嗜好，否則，豈不人人將變成哲學家與道德家了嗎？那時，假如他們堅持自己的權利，定欲滿足自己的慾望，誰能說一否字呢？

柏拉圖很明白的覺得，他之愛好理智生活，並不因他是最快樂的生活，却因這是我們的責任；我們必須愛好此種生活，——不管在實際上，我們是喜歡他，或厭惡他。居於快樂之上者，另有一較高的原則，所有我們的快樂，應受他的裁判。某一種快樂，比另一種快樂，更來得純潔，更來得真實，並不因為此種快樂，他的數量較大，或在他裏面，少含有痛苦的成分，却因有一種絕對的質之區別，存於其間，即此質之區別，含着一種義務，使我們愛好這一種，更甚於其他一種。個中情節，正像美的鑑賞之事：我們相信，某一樂曲之是否優

美，可以我們於此樂曲所得的快樂，作爲測度；但此快樂，決非偶然聽到的人的快樂。「最優美的音樂，能使最上乘與最有教育的人，感覺快樂；尤其能使一個以道德與教育著名的人，感覺快樂。」（見 Laws, 頁六五八。）所以我們可以說：並非快樂的數量，組成最上乘的生活；却是最上乘的智識，指揮我們，對於何種快樂，給予何種判斷。在如此一個競賽裏面，競賽者的數字，或他們的情感，的常數與強度，決不能與「價值」相比。快樂「不能列居首位，不決不。就令此世界的一切牛馬，及其他獸類，皆追求快樂；就令許多的人，皆以此作爲憑恃，正像占卜的人，憑恃鳥的動作一樣，斷定快樂即是生活中的善德，並斷定獸類的貪慾，比諸神聖的哲學的靈感，更爲可靠的時候；我們仍不承認，快樂列居首位。」（見 Philibus, 頁六七。）歸根的說：我們不能用快樂的名詞，來表顯至善，雖在某一意義之下，快樂或幸福的質素，毫無疑義的，進入至善的組織中。快樂屬於善德之下，非獨不是生活的究極標準，而且在許多時候，我們應當毅然決然地，施以襲擊，使之服屬於善德之下。

如今的問題：假如我們不能用快樂的名詞，來表顯至善，我們將用什麼，並怎樣來界敘善德呢？人們說：公道是特職的善德，行公道的人，是良善的，是值得稱頌的；但他們如此說時，他們的根據，究竟是什麼呢？在這裏，他們的答案，不外兩種：或則他們單純地假定着說：

這是人世間公認的道德信念，他的本身，即是他的根據；否則，他們必深入一步，以繼起的效果，與自我的利益，證實此語句——「公道爲特幟的善德」的語句。他們說：人們實施公道的的生活，必因暗地裏，受着智慧的命令，與一己的利益的慫恿，試以一個公道的人與一不公道的人，兩相比較，那必前者享有優越的生活，易於致富，易於獲得尊貴地位，並受家國之信託。假如爲了某種特殊原因，此類效果，不即顯著，那就有各種神道，站居高位，或於現世，或於來世，實施刑罰，以得持平。「父母與執教的人，常對他們的子女與學生說：他們應當學爲公道。但爲何要公道呢？不爲公道的本身而起見，却爲人格與名譽而起見，軀此二者，可望獲得某某職位，某某婚配，及其他諸多利益；這些利益，有格牢康神 (Claucon)，詳爲核算，賜給那班享有盛名的公道者。他們好像料到神意，將會告訴你說，一陣福澤的狂雨，將自天而下，降及虔誠的人。高貴的希西阿 (Hesiod) 與荷馬在他們的史詩內，即表示如此的見解。據希西阿說：爲了公道的人，神使

背。」

「橡樹的頂梢結實；橡樹的幹部產蜂；成羣的羊，受不住羊毛的重量，以至曲躬折

而荷馬亦表示相同的見解：因他曾說及一個人，他的令譽，

「和無辜的君王，同樣的完美；他的爲人，又像一個神，始終持守公道。爲了他，黑土長出了大小麥；他的果樹，結實纍纍；他的羊羣，永遠繁殖着；即連大海，亦皆給予魚鮮。」較此更大的報酬，乃是繆西阿斯（Musaeus）和他的兒子所給予公道者的在天的禮物。他們將把公道的人，從天堂帶到另一世界，在那裏，有諸多聖者，頭戴華冠，身倚牀榻，終日之間，無所事事，唯以暢飲取樂；據他們看，好像永久的醉酒，乃是最優越的道德報償。至於行惡的人，另有一種待遇，與此截然不同：他們將把這班惡人，埋於污泥之中，強迫他們，用篩箕提水。這是他們在另一世界的報償，此外，即當他們生活着的時候，亦必喪失令譽，致爲衆人所不齒。」（見 Republic, 頁三六三）

可是現在，假如有人對此信念，發生懷疑，那將怎麼辦呢？當他觀察此世界時，倘他發見行惡的人，處處勝利，行善的人，處處屈伏，不公道的惡徒，安居高位，壓迫公道的人，使後者的遭遇，非常可憐，那時，我們又當如何對他申辯呢？又假如他的理性，告訴他說，詩人所歌頌的神，只是一些神話，並無存在，就算存在，亦與人事毫不相關；所以人們儘可注視墳墓的彼端，所有他們的惡行，決不致中途之時，遭遇惡刑——假如他的理性，如此告訴他說，我們又當如何解釋呢？到那時候，是否仍有理由，勸他施行公道，而不施行惡德呢？不錯，

公道的令譽，似亦有相當價值，爲令譽的緣故，而勵行公道，似亦有相當理由；可是，假如一個人，在表面上，表示公道，在骨質內，毫不公道，只因處置得法，毫無露出馬脚，能如此行，豈不更好了嗎？今試舉個極端的例：一個不公道的人，具備一切人們稱爲福澤的東西，他的內性，雖則腐敗，但在表面上，裝得非常妥貼，因此，每一個人都信他是正直者；他如此生活着，直至一日，名利雙全，壽終正寢。與此相反者，又有一公道的人，除了他自覺爲公道以外，並無一些報償，非獨不得報償，而且終生之內，受人魚肉，被人剝削，各種禍患災殃，靡不臨到；而且正因他勵行正直，勵行公道，其他的人，都把他看爲不正直，不公道。在如此的場合內，我們豈仍能說：唯獨公道的人，將得賞賜？又豈能說：除了罪惡以外，公道是一切的一切嗎？

是的，柏拉圖回答說。雖於這些場合，但仍只有公道的生活，方具備真正的價值；行爲的結果，雖有快樂與痛苦的不同，但於此原則，毫無一些改變。一個行善而受苦的人，仍比虐待他的暴君，更足羨慕，更可欽佩；一個行惡的人，雖得倖免刑罰，而且對於不義之財，亦得儘量享受，但他的生活，並不因此而即是幸福的。若進一步說，正因爲他的惡行，脫免刑罰，所以他的生活，更覺可憐。這是柏拉圖於論善德的學理時所必須確立的一個似非實

是的議論。我們當前的問題，即他如何說明此學理呢？

(2) 靈魂的研究。——這是很顯明的，我們如欲解答上面的問題，第一步工作，必須明白公道或公道的的生活，究指何種意義而言？即此一種需要，遂使柏拉圖於人類歷史之中，第一次對於人類的靈魂，加以切實的研究，而完成一種可名之曰「心理學」的學問。因為假如善德是人性的一種屬性，那我們必須明白，究竟所謂人性，是包着如何的成分？

靈魂的科學，或簡稱曰心理學，他的開端，於柏拉圖之前，已循兩條路線進展。其在形上學方面，即為原始人所同具的靈魂或鬼的概念；把他看為一種細微的物質，人死之後，據荷馬所告訴我們的，此靈魂或鬼，即化一層青煙，離身而去。舉凡希臘人所說的不朽，及其他來生的報應等概念，大抵皆以此曖昧的鬼的觀念，作為基礎，因而建立起來。與此概念緊相聯繫的，乃是近代人所說的心靈的實體，——他是一種繫於意識生活之後，而為意識生活的主宰的某物，具有許多不同的機能。但如此的心靈，不能解釋具體的心理歷程——組成我們的意識的具體歷程。即此後一種心理歷程的研究，——即心理學，在柏拉圖以前，已有少數希臘人，作無系統的探討，且亦有相當成績；因為此種探討，對於當日的政治生活，實屬刻不容緩之事。當日的政務，全仗自由的論辯，以定取去；論辯之時，人們

不恃強力，取獲勝利，卻有賴於深入的勸說，作爲號召。因此，論政的人，必須具備一些關於人心的控制的智識，一個成功的演說家，必須於相當範圍之內，把人分成許多種類，然後忖度自己的演辭，從那一方面着手，最能勸服每一個人。這樣，在希臘人中間，已不知不覺地，產生了相當程度的實際智識，是關於具體的心理歷程的。同時期內，似亦有少數哲學家，聯繫此二種趨勢，對於他們，加以更科學的探討；但在柏拉圖以前，尚無一個人，對於精神生活的複雜性，有透澈的明瞭，與切實的見解。他們祇於複雜的精神生活之中，提出較爲明顯的『感覺』的事實，於是即假定着說，這是一切心理歷程的單元。他們只如此的假定着，從未給予切實的證明。柏拉圖的倫理學說，強迫着他，拋除此種唯覺主義 (Sensationalism) 的信仰，並於吾人之心的真正性質，作更完美的分析。

可是心理學的方法，在那時候，尙十分幼稚，不能允許他，對於當前的工作，加以直接的研究，——直接查察個人的意識；因此，他不能不用迂緩的方法，求達他的目的。我們現在所追求的，是要瞭解善德或公道的意義，——當他實施於人心的時候。換言之，我們欲自人心之中，懂得公道或善德的究竟涵義。但此『公道』二字，亦用於客觀方面，而與國家的生活，發生關聯。所以假如我們先從客觀的方面入手，說明在國家的生活中，公道二

字，究包涵如何意義，那我們即可把所得結果，轉移於較困難的問題。至少，我們已獲得線索，可以解決較為暗昧的問題了。這樣，我們的工作，豈不容易得多了嗎？因此，我們的問題，一變而為國家內的公道，究竟是什麼的問題。

假如我們對此問題，無意詳述，那我們祇須說：柏拉圖於秩序（Order）之中，發見了公道的要素。國家的目的，是要完成大眾的利益；非公道的禍害，將使大眾的利益，變為不可能。他使每一個人，與他的鄰所，不能相處；又使和諧的行動——對於國家的安全為必不可少的和諧的行動，不能實現。反之，在公道的情境內，每一個人，有他自己的工作去做，而且做的時候，不稍踰越自己的適當地位；亦不強霸其他的工作——假如他相信，那些工作，若讓他人去做，必可獲得較美的效果。質言之，所謂公道，乃是「專力於一己的事業。」因此，在任何自足的國家內，必須具備三等公民：其一，為勞工階級，包括農夫與工匠在內；全國的物質需要，皆由他們供給，缺乏了他們，任何高貴的生活與文明，皆不可能。此階級所特別需要的善德，不外順服，自制，或節制。在他們上面的，是戰士階級，國家被人侵陵時，全仗他們，奮力保護；他們所需要的特殊善德，當然是勇敢。末了一種，乃是治者階級，他們所最需要的，是智慧；因為全國的政策，須由他們來規劃，來決定。所謂公道，乃指這些各自

保持其特殊善德的獨立階級的協調與呼應而言。當每一個人，各致力於一己的事業，不越一己的範圍一步的時候，我們方能獲得一整齊的與和諧的全體，在他裏面，一切部份都很圓和地共同工作着，不為個人或某階級的利益而起見，卻為全國公民的共同利益共同幸福而起見。唯獨如此的國家，我們方稱他為一個具有公道的國家。

當我們執住此線索，把他應用到個人的靈魂上時，我們將發見一驚人的類似，存於其間。大抵國家內較下的階級，與人性中較為微賤的部份，如感覺、慾望、及嗜好等，互相類似。這些東西的本身，不含任何整齊的原則，只當他們受制於居外的或較高的機能，並由後者約束他們，使之順服節制的規則的時候，方能稍稍就範，不至跋扈。此所謂較高的機能，當指心靈或理性而言，在他裏面，智慧休棲着。正像慾望的責任，在能順服較高的勢力一樣，理性的天賦特權，在於統制其他的勢能。介此二者之間，其所居地位，適與國家的戰士階級相對當的，另有一第三機能，他的性質如何，一時不易解釋，他所代表的，是人性中具有戰鬪力與活動力的部份，柏拉圖名之曰精神。（我們可用「具有精神力」的狀詞，去替代他。）用近代的話來說，即是活躍的衝動，或曰意志。此項機能，與感覺慾望之類不同，其本身並非罪惡，亦不下賤；非獨不下賤，而且是某種可欽佩的善德——例如英武的

善德——的主要基礎。祇要我們處置得法，運用得當，那他簡直是促成大事業的利器。但因他的本身，是非理智的，而且容易陷入盲目的熱情之內，所以他的地位，比理性低一等。他亦是心靈的僕役，但其效用，可以佐助心理，羈縻較下的慾望，——不安分的慾望；所以與其說他是心靈的對敵，毋寧說他是心靈的同盟。至於他們三者的地位，大抵較下的機能，繫於腹內橫隔膜的下層；心靈的坐位，在於頭部；介乎二者之間，居於頸部之下的，乃是精神的所在地。他居於慾望之上，故得資助心靈，約束慾望；但他上面，仍有心靈存在着，故仍聽受心靈的制馭。此三種機能，據柏拉圖說，實係單獨分立。假如人的本性，根本即屬一體，那居上的心靈，何必竭其全力，以與感官的慾望，互相衝突，設法戰勝之呢？大抵我們通常所說的靈魂，實由心靈組織而成；至於感官，祇是軀體的作用罷了，並非靈魂的組成物。但此非謂他們三者，是毫不相關的：『我們人，決不是突牢城的馬（Trojanhorses）內中裝着數種不相關連的感官。』（見Theaetetus，頁一八四。）較下的機能，有意要受較高的機能的統制，並為後者的緣故，而發出動作。我們的身體，全為靈魂的緣故而存在着。

（3）倫理的理想。——所有這靈魂與身體的關係，柏拉圖在他有名的比喻，——即御夫與飛馬的比喻內，表示得非常清楚。此二者中，前一種淵源高貴，後一種出身低微，因

此不時發生衝突。高貴的原素，始終追求天堂的領域，在那裏，他可看見神潔的美，與智慧
的影像，對於他的本性，非常適宜，非常有利。但屬身的部份，永遠拖帶了他：尋求此士與此
士的快樂。現在，正像在國家內，所謂公道，包括不同階級的正常的隸屬，一個公道的靈魂，
亦必包括各部份的相似的隸屬。在此種隸屬的關係內，御車的人，統攝他的野馬，向天堂
的高處，奔馳上去；同樣地，屬身的部份，順服靈魂的部份，人性中的獸性，受真正的人性的
支配。『因為公道的人，不允許內部的諸原素，相互衝突；他把內部的生活，弄得非常整齊。
他是他自己的主人，他與他自己，和平相處，毫無齟齬。他把這三種存於內部的原則，合而
為一，不再是諸多原則，卻變為完全適應完全受節制的統一性，那時候，若他開始涉理
——假如他不得不涉理的話——各種事務：無論其為財產的事務，或身體的診治，或政
治的活動，或私人的營業，在這一切場合內，他將稱那些足以保持此情境，並與此情境相
互合作的行動，為善與公道的行動；並稱那指揮此行動的智識，為智慧。反之，將稱那些足
以破壞此情境的行動，為不公道的行動；並稱那指揮不公道的行動的意見，為愚昧。』(見
Republic 頁四四三)

說到此處，我們應當回到原題：為何善德是值得尊敬，並值得企望的呢？不為快樂，不

爲報償，究爲了什麼呢？我們的答案：人尋求善德，並不爲了什麼，祇因人是人人不是野獸，祇因他除了實現其主要的本性——組成他那最真實與最深切的人格的本性——以外，任何其他的事，都不能使他取獲真實的與永久的滿足。一個人，假如喪失了自己的靈魂，就算獲得全世界，那於他有什麼利益呢？「一個人，假如他領受金銀財帛，而領受的條件，必須把他自己最高貴的部份，作最微賤的部份的奴隸，那他的利益，究屬如何呢？誰能意思，他是一個勝利者，假如他把自己的兒女，賣換金錢，而尤其當他把自己的兒女，賣入兇徒惡賊之手的時候，——無論他所取得的總數，是如何的巨大，推此以言，那些把自己的神聖部份，賣給最兇惡最微賤的部份，而毫不痛惜的人，誰將相信他不是一個下賤的可憐蟲呢？哀烈菲爾 (Eriphyle) 用她丈夫的性命，換取一項鍊；而她的丈夫，卻在接納賄賂，完成一更大的損失哩！」（見 Republic, 頁五八九。）單純的生活的本身，算不得什麼，唯獨具備相當價值的生活，方算是善生活。善德是靈魂的健康，失了他，將祇有疾病與醜陋。我們都知道：「當身體的組織受損的時候，生命即無着落，——那時，雖與以酒肉的享受，亦屬徒然。同理，我們豈能說：生命是值得生活的，假如生機的主要部份，業已隱沒，且已腐敗，而又不允許他避免罪惡與不公道，去完成善德與公道；——雖則那時候，他可隨

心所好，去作各種他所喜悅的事？」（見 *Republic*，百四四五）行惡的人，空自想像，以為他的生活，是自由的生活，不必按照程序，不必遵守紀律，而他即以此種生活為愉樂，為自由，為幸福；實則他不知道，他是一個奴隸，——他那情慾的奴隸，終其生，將不能管轄一己，作一己的主人了。雖則在表面上，而且大多數人都說，他的生活，是幸福的；但據我們看，唯獨善良的生活，方能作成真正的快樂。亦許行惡之人，於開端之時，非常順利，但終不能抵達目標；唯獨公道的人，能忍受到底，至終獲得勝利的冠冕。這是柏拉圖的倫理理想，他的要義，可以蘇格拉底於飛德刺斯（*Phaedrus*）一書末了處所說的美麗禱文，作為結束：

「親愛的山羊之神，以及你們居於此土的一切的神，給我以內心的美，使我的內心外表，常得合而為一。使我明白，聰明的人，即是富裕的人。使我有如許多的金子，唯獨節制的人，方提攜得起。倘有其他要求嗎？我想，即此禱告，已儘夠享用了。」

2 社會哲學

（1）這是很明顯的，在如此一個理想內，所有道德生活中的個人主義與懷疑主義，已全被勝過了；且其被勝過的程度，有如此之深，好像所有個人主義與懷疑主義的價值，皆須喪失完盡了。所有吾人的個性，在柏拉圖的觀點內，始終被普遍與合理的元素驅迫

着，退隱到背後去；此普遍與合理的元素，乃是每一個人與其他的人所同具的部份，賴此元素，每一個人，方能第一步，爲國家的一分子，再進一步，爲宇宙的一部份。我們在這裏，應當明白，柏拉圖所歌頌稱揚，尊之爲個人生活的仲裁人的國家，並非傳襲的社會制度；他的『共和國』，乃是理智所創造的一個理想，在許多方面，與歷史所展示的國家，全不相同。但當此個理想，一經確立之後，即須用嚴厲的鐵尺，認真統治，不得苟且。我們不再把人看爲一個個的單元，他的本身，即是自足的東西；反之，却發生一個恰相反對的概念。任何人，倘與社會或世界脫離關係，不直接參加社會或世界的生活，那他的生活，決不是真生活。所以我們說：在個人與國家之間，並非個人佔據上位，却是國家佔據上位。試看一般人的行爲：爲何他們弄錯權利與自由的觀念，願意籍沒生而即具的人的特權，反說，這是他們的權利呢？願意做各項於他自己非獨無益，而且有害的事，反說，這是他的自由呢？人們既不能倚靠自己，去認識真的理智之樂，却愛好那些金玉其外，敗絮其中，而且極易消滅的肉慾之樂；所以國家具有威權，可強迫每一個人，奔入正義之路：排除一切私己的趨向與慾望，努力實現全體的利益，而把個人的利益，放在一邊，不加睬理。

所有這一切，皆是增強柏拉圖對於民治政體的憎惡。在各種並不完全悖逆的政府

形式之中，要算民治的政體，是最低劣的方式。他的自由祇是一張執照，而在實際上，「沒有一人不知道，而且相信着，」他帶着諷刺的口吻說：「受人制馭的走獸，他們在民治政體下所享受的自由，比他們在任何其他的國家內所享受的，要大得多。正像古昔寓言所說的，犬與牠們的女主人，站立同一地位，馬驢之類的動物，將具備自由人的權利，大搖大擺地，往來於大街之上，碰遇任何人，即踐踏此人，——假如此人不先躲避。在此種局面之下，每一事情，將假自由之名，隨時爆發。」（見 *Republic* 頁五六三。）對於如此性質的自由與均等，柏拉圖毫不表示同情。人們根本是不均等的，讓最劣等的人，治理最優越的人，那只是悖逆之事。羣衆小民，並不具備頭腦，可以鑒別何種事業，對於他們有益。他們明明不能鑒別，却強迫他們作鑒別的企圖，無怪他們的企圖，將十九失敗了。因此，最妥當的辦法，莫如使那班人，停止頭腦的工作，毫不顧問國家的事務；並將他們生平的工作，交給那班具有超等智慧，天生成功，即係最優越的統治者的人，——那就是哲學家，亦即是喀萊爾（Calisto）所說的『英雄』。祇當我們具備一哲學家的皇帝，——一個能夠辨識最優越的事情的皇帝，以及一完美的國家，——一個情願聽受聰明人的指揮的國家的時候，我們方有一藥方，可以診治百病，並有一機會，可讓每一個人，實現其最高的生活目的了。

如此一種理想國家，柏拉圖在共和國（Republic）與比較不甚理想化的律法（Laws）內，說得非常清楚。他以兩種思想，作為基礎：第一，國家的要求高過一切；第二，羣衆小民，如單倚靠自己，決不能圖謀真正的理智生活。因此，他的共和國所代表的，乃是最嚴格與最邏輯的『父權政治』（Paternalism）之實施；任何個別事物，必須屈服於全體的利益之下。我們在前面已經說過，一國的公民，可分成三個階級：其一，為資養國家，供給國家需要的工藝階級；其二，為戰士或護衛人；其三，為統治者。可是這些階級，並非刻板與固定的；他們儘可依據一己的才具，互有昇遷，或比產生的階級升高，或比產生的階級減低。較下的階級，不甚誘引注意，他們的責任，在於盲目地順服統治者，勤謹地操作一己的工作。沒有一個自由的公民，可用吝嗇的手藝，養活他的生活。在這裏，柏拉圖與其他古代的思想家相似，相信手藝的生活，將促成墮落，使生活的真正藝術，變為不可能。他既不允許自由的公民，操作手工業，所以他的社會，不得不建築在大批人民的基礎上，這些人民，對於精神上的利益，是沒有份兒的。

為欲創造適用的公民，柏拉圖先確立一完備的社會機械，用以訓練全國的人民。第一，幼兒於產生之初，必須加以檢驗，如發見他的軀體，不如何完美，不如何健全，即不加以

保存；——當然，在這時候，須顧到全社會的秩序與和諧。經此淘汰之後，凡被保留的人，即須受最嚴厲的國家教育。當此教育制度，與他的課程，一經確定之後，絲毫不得更改；即連兒童的玩物，亦當慎重選擇，不許任意更張，如有任意更張者，即課以重刑，不稍寬宥；因為假如在小事情上，一允許更張，那就沒有一人，可限制更張的趨勢了。同此父權式的監視，必須追隨每一公民的全生活；因為柏拉圖相信，一切關於公衆生活的法律，皆屬徒然，假如我們對於各人的私己生活，並不加以監視。其在戰士階級，各種特殊的防範，尤屬亟切需要。『第一，他們當中，除絕對需用品外，不准置備財產；亦不得置備私宅，加以門閂，加以瑣釘，這樣，當別人有意進入之時，即可自由進去了。他們的食物，必須加以限制，祇予以不可少的食物。他們必須當衆承認，僅自公民身上，支取一定的報償，僅足抵補一年的費用，不得多於此數。他們將共同餐食，共同居住，正像軍營中的戰士生活一樣。我們將告訴他們，他們已自神的地方，取獲金銀；神聖的金質，藏在他們裏面，故不必需求世俗的渣滓，或世俗的金銀；更不允許世俗的混合物，玷污他們的神聖，因為世俗的雜質，會為各種不潔行爲之淵源，而他們的行爲，是無論如何，不能受其褻瀆的。一切公民之中，只有他們，不得傳授金銀，或與金銀住在同一屋頂之下，或穿戴金銀，或吞飲金銀，這是他們的教法，亦

即是國家的救法。』（見 Republic 頁四一六。）其實，據最高的理想說來，即連妻室，亦當共享共有；他們的孩子，須由國家長養成成人，使其不知自己的父母是誰。柏拉圖用這些方法，即整個地剝奪他們的利益，並強迫他們，一同受苦，一同享樂，並排除一切衝折的事情：須知一切衝折，皆自公民中個別的和互相衝突的目的中，產生出來的。羅馬教會的歷史，很明顯地告訴我們，如此樣式的組織，實能產生極大的勢力。

如此一個國家，必須在任何方面，謹慎防備，毋使任何具有損害與危險性的勢力，侵佔進來。所以在此國家內，一切國外貿易，國外交通，應力求避免，毋使發生；一切娛樂與藝術品物，應嚴厲監視；一切動情與刺激人性的音樂，應着即禁止；一切戲園，應嚴加檢定；非獨如此，即在詩歌方面，亦應保持檢定之權。其他任何事情，如他的道德趨向，不甚明顯，不甚直捷，亦當竭力抑止；——不問他的藝術意味，精深到若何程度。詩人的自由，祇能頌讚善德，歌詠神詩。即在輿論方面，如有人相信，在罪惡的路中，鋪着蜜糖，在道德的路中，長滿荆棘，那他的言詞，即不能容忍於此國內。至於說到宗教，當然更宜受國家的控制了。

3 知識的性質 觀念論

〔1〕觀念世界。——在上面所說的人生概念中，我們可特別注意兩方面，此兩方面，

無異於一個過渡，把上面的思想，渡到柏拉圖所主持着的較為普遍的知識論與實體論上面去。我們明白：柏拉圖畢生精力，都集中在目標或理想之尋求；即當他論及更擴大與更基本的問題時，仍有此目標或理想之尋求，作為指針，不稍離異。據他說：所謂實體，亦祇能用「良善」的名詞去解釋他：我們祇能於握住實體的意義的時候，方認識實體的常德。倫理學是形上學的出發點，我們明白倫理學的形式，那對於最後的哲學將變成如何形式一層，亦已有了把握了。

可是進一步說，柏拉圖所謂理想，決不是變移不居的，決不隨着個人的愛好，時時發生變遷的，他的本質，似乎全有普遍性與強制的價值的要求。柏拉圖所努力尋求着的，決不是特殊與相對的世界，却係超越此二者之上，具有確定性與永久性的事物。但我們將如何作成此過渡呢？如何能在我們所浸於其中的變遷世界內，執住恆久不變的真理呢？如欲解答此問題，那我們必須轉到柏拉圖的知識論了。

柏拉圖的知識論，以兩種信念為出發點：其一，真理——尤其是倫理的真理——是存在着的；其二，真理是恆久不變的。那時候，很有許多時行的學說，否認這兩點的確定性，此種學說，類多與赫拉頤利圖的「流動哲學」發生關係，特別側重智識的相對性，排斥

真理的絕對標準。其在柏拉圖又把如此一種學說，與哲人學派勃洛大哥拉的名字，互相聯繫，——雖則由我們看來，此項聯繫，並無多大歷史的根據。勃洛大哥拉有一句名言，謂『人是萬物的尺度』這一句話，柏拉圖將他解釋為第一，每一個人，是萬物的尺度；第二，凡由他看去似乎是真的東西，那於他即算是真；第三，在各人的意見當中，並無公共的尺度。如此的解釋，當然不是勃洛大哥拉的原來意義，但與柏拉圖同時代的人當中，很有幾個人，尤其如主樂學派的亞列斯的保曾作如此的主張，說假如我們把一切智識，歸結而為感官知覺的變遷，或主觀的事實，那上面的結論，實係必然的結果。

柏拉圖一生，始終反對如此的哲學。據他說，假如有一學說，否認絕對的真理之存在，那此學說，無異執行自殺。姑讓我們用同一的 (Adhominem) 論辯，駁覆勃洛大哥拉：『假如真理祇是感覺，各人的選擇，皆具同等價值，各人是唯一的裁判者，凡他所評判的事情，皆屬真實，皆屬確當，那我們於論究智慧與教言之時，何必一定要欽服勃洛大哥拉，讓他取獲豐盛的束脩呢？假如每一個人，是他自己的智慧的尺度，那我們一班無知之徒，為何一定要聽從勃洛大哥拉呢？』(見 Theaetetus, 頁一六一) 為何『凡真皆屬相對』的『真理』，一定要比相反的真理，來得真實呢？他如此思想，如此即算是真，除此而外，更不

必有旁的標準了，其結果，「最談諧的事，物洛大哥拉必須承認他的反對者——即相信他的意見爲謬妄的人——的意見，亦爲真理，因爲他既承認一切人的意見是真實，那他就不得不承認他那反對者的意見，亦屬真實。」（同上書，頁一七一。）所以我們決不能放棄對於智識的信仰，即連懷疑派的人，亦須承受相當的真理——即他的懷疑主義的真理。一個透澈的懷疑主義者，祇能對於任何事理，完全不置一辭。智識之中，必包涵一種固定性，一種恆久與不變的本性，因爲假如他的當中，祇是繼續不斷的諸多過程，那他必不是智識了。

說到智識的固定性，蘇格拉底已指示我們，應往何處尋找：他不居於感官經驗的轉變中，卻居於思想或概念之中。哲學的任務，據蘇格拉底說，是要研究那些組成某物的共性，那些存於個體之內，經查明後，足以組成我們所稱爲概念或普遍觀念的東西的特性。假如我們要知道什麼是人，或什麼是善德，我們不能單純指出此人或彼人，或列舉一串的善德。各別的人，並非各別種類的人。反之，每一個人，其所以成爲人者，即因在他裏面，具有某種屬於人的特性或特點。

此種固定與普遍的觀念，組成了「真理」，實爲每一科學家與哲學家，應當努力去

追求的。可是，假如他們是真實的，我們豈不要問——對什麼。是真實的何處是他們所指示的對象，——就此對象而言，他們方算是真實的呢？在感官的世界內，我們決不能尋出如此的對象：在那裏，一切都是朝生暮死，一切都在廣續變遷之中。然則所謂「觀念」豈不單是一種假定嗎？在真實的世界內，豈非毫無所指嗎？要真如此，那簡直是不能忍受的了。我們豈能說：所有我們的感覺，皆有真實的對象，與之相應，唯獨我們的思想——他的威儀，要比感覺莊嚴得多，所有我們的感官知覺，都要經受他的徵驗的思想——反沒有真實的對象，與之相符合嗎？當然，在超越變遷與擾動的感覺世界之上者，必有另一個境界存在着：這是「觀念」的境界，概念的境界，或真實與恆久的存在的世界。到了這裏，曩昔哲學家所控制的世界，已一分爲二，變成兩個不同的世界了。其在一方面，是個別的事物的世界，當我們張開眼睛的時候，可以很清楚地，看見他的當中，充滿了變遷，衆多，相對，以及赫拉頤利圖斯的流動；一切個人主義者與唯覺主義者所發見的智識的不定性，亦皆屬於感官的世界。他的一切，正像赫拉頤利圖斯所曾經說過的，乃是廣續變遷的一套歷程，在他毫不停息的現象界的劇情內，毫無所謂絕對的真理，與絕對的事實的東西；他不能站立得如許長久，可使我們於他的中間，發見一確定的標準的儲能。但正因其如此，

所以祇是一個現象的世界，而非實體的世界。所謂實體的世界，乃是觀念的世界——是絕對的，恆久的，沒有變動沒有轉移的影子的世界；而且是感覺所不能體認，唯獨思想，方能體悉入微的世界。『柏拉圖的職務，是要在「無東西是真，但一切東西，又似乎是真」的變遷世界內，確立一不變的實體的標準。此不變的實體，當其發展至最高的境界時，即變為永久與不變的觀念世界，以及永不凋零的思想領域；但同時，又可於經驗之中，求獲證實。舉幾個例：好像完全的公道，即當神祇弄錯了，把他看為完全的不公道時，他亦不會喪失固有的地位；又如至高的美，在昨日如此，在今日亦如此，即在永久的將來，亦莫不如此，如此的觀念或理想，乃是我們所認識的事物的永久要素。據柏拉圖說：我們於他們裏面，已與不變和不溶化的大理石，——伏於單純現象界的浪費的湍流之下，而又存於其間的大理石，相接觸了。』（見 Pater 所著 *Plato and Platonism*）。尋常的人，居於較下的世界內，已極知足，當外界的事物，個別地呈現於他面前時，他即攔住單純經驗的智識，認為滿足。他祇追求道德的動作，與美麗的事物，並不費些心機，致力於絕對的善與絕對的美之追求。但哲學家並不如此，『他已知道如何於適當的程序與連續中，辨認美的東西，及至一日，將突然發覺卓絕的美：他的性質，並不生長，亦不凋零，並不長大，亦不減縮，並

不於一種觀點上，覺其悅目，而於另一觀點上，覺其醜陋；並不像一美的面龐，美的雙手，或軀體架構的任何其他部份，或語言與知識的任何形式，或存於任何事物之內的美的部份；他所知覺的，不是任何事物的美，卻祇是『美』(Beauty)——絕對的美，獨立的美，永久的美，既不增多，亦不減少，並無任何變遷，並與一切事物中一面生長一面消滅的美；脫離關係。他祇把屬地的美，看為一種階梯，用以登入另一種美的境界，由一而推至二，由二而推至一切美的形式，由美的形式，推至美的動作，由美的動作，推至美的意念，直到從美的意念，而又推至絕對的美的意念。及至終末，他終於認識了美的常德。』（見 *Gymposium*，頁111）。

這樣，我們於認識此超感覺的世界時，我們已獲住了諸多觀念——超越單純感官經驗的張本之上，具備完全與不變的特性。我們每一個人，都能判斷某特殊事物，為不完滿，即此判斷的事實，已表明，我們每一個人，具有一定的標準；與此標準相衡，方覺那些事物，缺少什麼部份。姑自幾何學中，取一比喻：我們從未見過完全的圓，但我們知道任何已知之圓，皆缺少完全性。試問，我們如何能知此點，假如我們不把此圓，與此圓於我們心內所喚起的圓的觀念或理想，兩相比較？此圓的觀念或理想，當然不是我們的肉眼所能

看見的，可是假如這些觀念，不由感官的通道，指示我們，試問我們如何能取獲他們呢？爲欲解答此問題，柏拉圖指示我們，以一條著名的原理，那就是『記憶。即思想』(Thought as recollection)的學理。既然思想不自感官的經驗中，直接得來，亦不於產生之初，即已自覺地存於吾心之內，那我們祇能猜度，他所代表的，乃是吾心之上的諸多痕跡，而由先前的存在，遺留下來。當吾人的心靈，尙未與吾人的肉體，兩相接合，而由後者把他浸沒於感官世界之前，他固傲然獨立，生存於實體的領域之內，並用無遮蔽的雙睛，直入無變遷的諸觀念，——組成實體的領域的諸觀念。如此一種先前的識力，即於現在之時，亦有機會，把他恢復故態，我們所知道的思想，即爲追憶此先前的識力，使成爲自覺的狀態時，其所呈現的一段歷程。亦許柏拉圖自己，並不希望我們，把他的語句，解釋得過分呆板，但此多少近於神祕的語句，卻隱藏着重要的真理；在他晚年的哲學內，屢次提出此項見解。至少，我們可以如此說：我們所用以思維此宇宙的心靈，乃是解釋一切事物的總淵源；我們決不能把他歸結而爲諸感官部份的單純的結合體的。

(2) 學說的解釋。——我們現在的問題，當如何意想柏拉圖所抱持的見解呢？我們豈真能設想抽象的人，要比具體的人，更爲真實；抽象的美，要比美的東西，更爲真實；抽象

均等，要比均等的事物，更爲真實嗎？一個具體的人，我可以見他，聽他，並摸他，但抽象的人是什麼呢？如我們說有一種美，不涵於美的形式之內，他祇是美，不是任何美的東西，試問，如此一種美，究屬如何樣式的呢？柏拉圖的回答，則謂人們對於此層，發生困難，祇因他們深深地受了感覺的蠱惑，祇因他們不曾訓練那唯一可以達到觀念境界的機官——即概括的思想的機官。外邦的野蠻人，「除了他們可以緊握在手的事物以外，其餘一切，概不信以爲真。」由他們看來，當然，觀念是非真實的；但他們之所以如此存想者，實因他們缺少了那可以知覺觀念的機官。但自哲學家看來，思想的對象，乃是此世界內最真實的東西。

但自我們近代的眼光看來，我們仍要發生疑問：試問那一種在特殊的方面，並無任何存在，僅在概括的方面，稍有一些存在的東西，如何能夠存在呢？試問「人」的概念，豈不祇是一定數目的特性的抽象化，而這些特性，我們常於個別的人中，觀察得之，此時不過把這些特性，集合於吾心之內罷了麼？關於人的思想，當其爲我的思想時，確是真實的；但他還有其他的實體麼？——除非我們重新回到個別的人，真的，我們如何能夠意想一種長度之存在，假如此長度，既非一吋長，一呎長，或一碼長；亦不佔有任何確定的長度；

却祇是普遍或概括的長？試問這是如何樣式的長？如有人說：唯「美」方使事物變為美麗，唯「雙」方使事物變為雙數，這兩句話，對於我們，似乎是毫無意義的。試問此所謂美，此所謂雙，除了具體與個別的事物的本身之外，究竟是些什麼呢？

可是反過來說，當我們稍進一步的時候，我們即覺得柏拉圖的問題，並不完全牽強，完全不合情理。我們豈不常時承認：倚恃思想——超越特殊事物的思想——之力，我們漸與真理相接近了嗎？試問，在小孩子與植物學家之間，誰於一棵樹木或一朵花卉，具有較真的智識呢？前者祇見一朵花卉，佔了一些空間地位；後者却把此花朵的過去的歷史，摘錄出來，並與一切現在的生物，聯繫起來，因而發見此花朵的地位與特性，然而此項廣博的智識，必須倚恃「觀念」方得表顯清楚。我們借用普遍的意念，可以說出某物屬於某「類」，因而對於此物，敘述得格外切實。我們的觀念，對於實體是真實的；我們不能否認這一句話——除非我們有意否認思想的一切價值。推此以言：假如我們的觀念，對於實在的世界，確是真實的，那我們豈不應當把他們看為彼世界的代表嗎？真的，假如我們不用「人」一類的概念，來說明觀念，却用科學定律的意念，來說明他，那我們可更明白柏拉圖的思想的力量了。詳細的說：假如我們把柏拉圖的觀念，解釋而為科學的定律，那

我們將自然而然地會相信，所謂「觀念」確是真實的東西，確是屬於另一超越的世界的東西，不僅是我們自己心內的一些事實。例如萬有引力，乃是一「普遍的」與不變的真理，與一切可以表明此定律的特殊事情有別。但我們並不感覺不滿，說他除了我們所作的單純的概括化之外，並無任何實體；或說他在超越單獨的事情的世界內，並不代表什麼。

或者我們可以重新想到柏拉圖的問題，而如我們上面所曾經提起過的，並於此問題的涵義中，尋出觀念之詞的解釋。柏拉圖的觀念，亦指「理想」(Ideals)而言，此所謂理想，當然不指個別或主觀的存在物，却須具備「客觀的真實性」(Objective Validity)。我們的理想，是普遍的，超越單純的現象事實的，並於暫瞬與變遷的慾望中，持有操縱之力的；至少，我們希望他是如此。除非我們能於實體之中，為他們尋出相當地位，那他們的整個的機能，似乎都是悖逆的。

所以我們可用廣義的解釋，柏拉圖之所以如此側重共相的世界，與觀念的世界者，實因他急欲建樹一倫理的世界，以反抗暫瞬與個別的世界——僅視實體為一串孤獨的事情的世界。難道我們的宇宙，真祇是一串個別的事物，祇在他裏面，附着宇宙的實體

嗎？抑個別的事物，倚恃較爲終極的實體界，並附屬在他下面，而他的最後的意義，須用倫理的名詞，方能解釋明白的呢？難道我們的世界，真祇是個別的事實的世界嗎？抑他具備整個的意義，一切個別的事實，皆從他裏面，獲得各自的意義呢？柏拉圖一生，竭力反對後起的哲人學派的個人主義，並反對科學的哲學家所執持着的唯物物的元子論。他深深相信，此世界的真理，實繫於他那普遍與永久的部份，換言之，實繫於「觀念」(The Idea) 與「善良」(The Good) 之中；並相信任何個別事物，不能於任何短時間內，具有些微真實性，——假如他與此概括一切的整個，脫離了干係。「宇宙的統治者，命令一切事物，致意於此整個的保持與完成；在他下面，每一部份，皆有一被派定的動作與熱情。所以倔強的人啊，組成宇宙的一部份，即是你自己的部份，此部份，雖則非常渺小，却有整個的意義，涵在裏面。你似乎不會覺得，無論此或任何其他其他的創作物，皆爲整個的宇宙而起見；因爲唯獨如此，整個的生命，方可獲得福分了。須知你爲整個的緣故而創造，並非整個爲你的緣故而創造。」(見 *Laws*, 頁九〇三。) 如此，柏拉圖的世界，就其最高的方面立論，決不是機械的，乃是有目的的，每一事物，皆包涵在有目的與有意義的謀劃內。此有目的與有意義的謀劃，即是無上的事實，至高的善，與完全的美。

(3) 學說的困難。——可是現在，假如我們依據柏拉圖所範鑄的學說，加上一番考慮，那即覺有許多嚴重的困難，包涵在內。其中重大的一個，即他太把「觀念」與「個別的事實」的界限，劃得嚴密了。柏拉圖的意念，以為在同一世界內，我們決不能把一與多，常與變，同與異等問題，求獲調和；其結果，則把這些相關的配對的前項，盡諉諸觀念的世界。在他的系統內，既看不起個別的事物界，於是不得不把具體的物質，——構成我們所確切知道的經驗的具體物質，拋置出去，棄於黑暗之中。但這是自殺的辦法。我們所需要的智識，是能夠解明事物的智識，不是把事物丟在一邊，毫不加以解釋的智識。柏拉圖愈把較下的世界，從觀念界中割去，那他就愈不能瞭解實體；——即連局部與次等的實體，亦將不能瞭解。他所說的「善」本為一具體的生命之整個，賴着他，可用以改善一切的慾望與感官的事實；改善的方法，祇將這些慾望，這些感官的事實，求與一高貴的目標，打成一片。這本是柏拉圖所企望的。可是現在，却變了一個空名，極難界叙，他的性質，極難給予真實的內容，因為如此的內容，祇能從個別的事實中產生，而他却排除了一切個別的事實。其在人心方面，亦有一相似的界劃，其一為理解各領域的機官，那就是思想，也就是心的本部；其二為感官，乃是屬身的機官。

夫果如此，無異於人性之中，開了一道裂縫，任憑用什麼方法都難望彌補得住。人們追求真智識時，非獨不能從感官方面，獲得任何助益，反之，感官却能阻止真智識之獲得。爲欲觀看「觀念」，他必須於可能之內，捐棄他的雙睛，他的雙耳，連同整個的身體，完全倚恃純潔的心靈之光。軀體所給予我們的，只是各種錯亂，各種失敗，阻止我們，窺探真理。「他牽引靈魂，趨入可變的境域，在那裏，經過一番流連之後，終於困居其中；俗世的勢力，迴繞靈魂的四週，她在俗世的支配之下，猶如一個醉漢。」（見 *Phaedo*，頁七九。）「因爲軀體有食物的需要，卽此一點，致使軀體變爲無窮的煩惱的淵源；同時，又容易玷染疾病。致使我們於追求真理之時，感覺莫大的牽累。何況除此而外，軀體又使我們，充滿了如此多的愛戀，如此多的恐懼，如此多的幻想，如此多的偶像，及其他愚笨之事，這一切，皆足阻止我們，時時具備清晰的思路，而如一般人所說的。試問：戰爭，衝突，及其他騷擾之事，究何自而來的呢？——如說不自軀體，及軀體的奢望而爆發？」（見 *Phaedo*，頁六六。）我們被關在監獄的柵欄後面，祇能偶然一次窺見美麗的景色，是我們的靈魂所渴望着的。此種把感官的世界，看爲單純的現象，非獨不能佐助我們，認識實體的真相，且把實體藏在後面，致使我們不能覺察的概念，柏拉圖在他著名的洞的比喻內，說得非常明白：

「既如此，我說，我們可一辨別人性之開通與未開通者。欲辨別此二者，當先設想：一地穴之中；有無數人在，穴有一孔，日光自孔而入，映照一隅，穴中之人，自幼即已居彼，其頸與足，皆有鍊索拘繫，不能自由行動。祇能前視，不能旋轉其首，四週顧盼。其後方之上端，有火掩映，唯相距甚遠，在火與人之間，有一隆起之道，道上圍以低牆，猶如傀儡戲者之幕布，蓋用以映演傀儡之戲者。當你注視牆上之時，你豈不見牆上之人，有的攜着器皿，有的攜着偶像，有的笑容滿面，有的默無一語，種種狀態，不一而足嗎？」

「他說，此誠奇觀，內中之人，亦係奇特之幽囚。我回答說，彼等實與吾人自己相似，祇能看見自己的影像或同伴的影像，這些影像，乃由火光射至對面的穴壁，方始造成者。」
 「他說，誠然。但使他們的頭，不能旋轉自如，那他們所見的，除影像外，將無所有，豈不是嗎？」

「假如此等幽囚，亦能談話，豈不以爲他們所談及的某事某物，確爲某事某物嗎？又進一步設想，假如他們於此穴中，聞一回聲，豈不以爲此所聞之聲，乃自對壁的影像而發生的嗎？現在試看，他們將如何診治一己的愚魯？設衆囚之中，有一囚人，獲得解放，而且被迫出穴，來到地上；那時，他雖能起立自如，周旋四顧，但一見巨大之光明，即覺非常痛苦。他

視光明實在之物，反不如昔日視影像時之更覺舒適。當此之時，沒有人告訴他說，他前此所見的，皆憑虛烏有，今則漸趨於實在之境域，所見亦皆實在之物，試想，他將如何作答呢？他不將疑慮他現在所見的實在之物，反不如昔日所見的影像，更來得清楚嗎？（見 Repue-
blig, 頁五一五。）

可是經過試行之後，他的雙睛，將漸適應新的情境。最初時候，祇能知覺水中的影像與反射；其次，漸能知覺天上的星月之光；習之既久，終能注視日球，並一切事物之真相，而毫無困難。他的心境，必甚快樂，因他已自黑暗之中，進入光明之境，所有一切地穴中的義名與榮耀，現時觀之，皆毫無意義，毫無價值。今又進一步設想，他住地面既久，重複降落故居，地穴，那時，他的眼力，既不能與同伴比擬，他於壁上影像之測度，其正確程度，更不能與同伴競爭；同伴之中，發見他往地面一行，訪謁日光一次，以致喪失視官，必多方嘲笑，並將編造笑話，肆意挖苦。此時，若再有人，意圖開導他們的伴侶，設法使其自由，那穴中之人，必羣起攻之；如被捉拿，必處以死刑。然而哲學的主要任務，正要完成此解放的工作。『當靈魂返歸其本真時，她將思維着，並將轉入純潔，永久，不朽，與不變的境界。因為這一切，本是她的親屬，與她血液相通。她將倚恃他們，永久生存着。不被障礙，不受阻擋。在那裏，她將脫

離迷歧的道途，而與不變的境界——永久不變的境界，合而爲一。如此狀態的靈魂，即吾人所說的智慧。』（見 *Phaedo*，頁七九。）

唯在此世界內，我們祇能抵達局部的境界，因爲我們的靈魂，始終被身體的重量牽累着，不能自由自如，求獲超脫。但在另一較真實的世界或生命內，我們將收獲智慧的全部效果。這樣，靈魂不朽之論，終於進入柏拉圖的哲學中去了，他用許多證據，證明靈魂不朽之說；至其所用證據，由我們看來，當然是幻妄的。我們在這裏，似難以確說，究竟一般人所說的靈魂不滅，在柏拉圖心目中，佔據如何地位；亦不容易在他的敘述中，把他所有意作爲的關於神話與詩歌的部份，從這些部份後面所蘊藏着的哲學的真理中，區分出來。吾人之靈魂。據柏拉圖在菲陀（*Phaedo*）一書中所告訴我們的，自從脫離肉身之後，將經歷諸多奇特的險境，唯獨哲學家的靈魂，可立刻抵達觀念的領域，全然脫離此土之玷污；其餘的人的靈魂，雖亦經受淨化的工作，但至終末，仍須轉化肉身。在此轉化內，他們重獲一個軀體，而如他們前世的生活所曾經歷過，而且覺得非常適合的。

這是很顯明的，如此一種概念，實包含着看輕肉身並肉身所依附着的世界的意義。此種概念之發生，實因有許多事情——由我們沉陷於瑣屑的事物之中，祇因沉陷得太

利害了，反失去了事物的真見地的人看來，以為非常重要的事情，——一俟聰明的人，用正確的標準，把這些事情，加上一番評衡，即覺毫無意義，毫無價值了；既覺毫無意義，毫無價值，當然把他們看得非常輕微了。無論是「政治的野心，權位的把持，或是雅集，或是遊宴，或是待從與歌唱的女子，皆不進入哲學家的夢境。不管他所住的城內，發生了任何事情，或是有利，或是有害；不管有任何恥辱，可從任何人的祖先，傳接他的子孫，或是男性，或是女性；諸如這些事情，他一概不知，猶如他不知道在大海內，究容受着若干品脫（量器名——譯者）的水一樣。」（見 Theaetetus，頁一七三。）如此一種態度，即當他趨入極端，變為淡泊的避世主義時，其在生活的事實上，仍具有充足理由，仍當給予適度的頌讚。因為「每一快樂或苦痛，猶如一個大釘，把靈魂釘入肉體之中，使靈魂變為粗暴，並使靈魂失去主宰；凡肉體所信為真實的事理，即信以為真。同時，又因求與肉體相符合，並與肉體有同一的喜樂，遂致一切習慣，一切方式，莫不與肉體相符合。其結果，在居下的世界內，靈魂將永不得保持純潔；但將時時遭受肉體的浸潤與玷污。」（見 Phaedo，頁八三。）

然使換一方面着想，如此的態度，極易發生嚴重的效果，不容我們不加提防。他所指示的，意即每一哲學家，將與同儕的共同快樂，共同活動，脫離關係，終其生，與世俗之人相

隔絕。他所顧慮的，祇是高貴的心靈事業，集其心力，沉醉於高遠的見解之中，而於一切政治的集會，公家的法律，或「他所住的城市內，發生了任何事情，或是有利，或是有害，」一概不生興趣，不加顧問。「他像一個人，當雨雪或塵沙的風暴，急駛疾馳，滿天襲擊之時，棲於堅壁的遮蔽之下，不敢出首；當他看見其餘的人類，充滿了罪惡，祇要他自己能夠享受一己的生活，不受罪惡與不義的襲擊，並於和平與善意的情境中，安然逝世，死的時候，充滿着光明的希望，那他即非常心足了。」（見 *Republic*，頁四九六。）我們細究此套思想，很易明白，他的內容，已與正統的希臘理想——而尤其是蘇格拉底的理想，相去極遠了。因為正統的希臘理想，承認人的生活，根本是社會的生活，所謂人，根本是社會的一部份。我們決不能離開社會而言生活，更不能離開社會而言人。現在柏拉圖劃出如此一個界限，意即是說，凡屬此世界的事物，都是不足關心，更不必關心的事物。因為這是唯一合於論理學的原則的結論。「究諸實際，祇有他的外表，居於城市之內，而他的心靈，既看輕一切人事，目之為渺小，目之為有等於無，則將如品得（*Pindar*）所說，飛越一切疆界，用線與尺二者，測度地上地下之事，以及天上之事，並將盤問每一事情與一切事情的整個的性質，而於實際與當前的事情，却毫不加以注意。」（見 *Theaetetus*，頁一七三。）

即此顯著的二元論——在觀念世界與事物世界，思想生活與感官生活，道德活動的領域與自然的慾望和熱情，以及國家與個人之間的二元論，實係柏拉圖的哲學的最難關，使他不得完成一個系統。如今的問題，我們當如何把這兩方面聯繫起來呢？因為這是很清楚的，在他們兩部份之間，必有一定的聯繫存在着。決沒有一個人，能把一種學說，認為滿意；假如此學說，否認了人性的較大部份的確實性。為何感官與慾望二者，會加在我們身上呢？是否單因為有了他們，可阻止我們，完成真實的命運呢？假如我們將此困難，放在更終極的問題上，歸咎於天生的物質的惡根性，我們仍不能解決此問題。我們仍然要問：為何在觀念世界之外，偏要生出物質的世界，二者同時並存呢？既同時並存了，他們的關係，究屬怎樣的呢？假如祇有觀念，具有真實性，為何其他事物，偏要生存於此世呢？那些並不真實存在，但已真實到一定程度，可使我們發生疑問的事物，他們的性質，究屬怎樣的呢？

(4) 柏拉圖晚年的哲學——我們在這裏，不能設想，以為這些困難，並不引起柏拉圖本人的注意。真的，我們若把引起這些困難的學說，全然歸咎於他，說他毫無自覺，那實在不能算為公道。我們祇能說，就大的方面立論，柏拉圖的趨勢，往二元論的方向走去。但

他自己，曾於相當限度之內，感覺此個趨勢，未能滿意，所以不時回轉頭來承認具體的經驗之實在。

據有幾個近代的學者說，即此對於具體的經驗的承認，致使柏拉圖於晚年時候，把他早年的學說，加以部份的修正；至少，他自己，已看清楚這些困難的所在。關於這一層，我們毫無疑義。例如在巴門尼底斯 (Parmenides) 的一書內，他於自己的哲學，曾提出不少的難點。他相信，在二元論的假定之下，來觀察觀念與事物的關係，那實是不可通的事：即如他自己，於早年時所說的，謂事物「模倣」或「分割」觀念，庶知這一句話，並不表示具體的意義。因為我們總不能意想，為何人的觀念，可被推廣出去，組成許多個人的常德，——除非我們假定，此人的觀念，是可以分割的。可是反過來說，假如我們承認此人的觀念，是可以分割的，那末，觀念的單一性，又存在那裏呢？進一步說，我們對於人的心靈能認識觀念這一句話，亦不能理解他的意義。假如觀念處於另一境界，與事物的世界，全然隔離；那不管他們對於神的關係若何，至少，他們的境界，非人類所能抵達，更不能佐助我們，解明此世界的一切事物。

究竟柏拉圖於晚年之時，糾正他早年的觀點，至於如何程度，那是一個極不容易解

決的問題。各學者的意見，各不相同。但我們有相當立場，可以相信，在他晚年的著作內，大抵受了他的學生亞里斯多德的影響，會想拋棄先前的二元論，並自諸觀念中，掃除他們的隔離性與單純自我的同一性，更進一步，根本把這些觀念，看為現實的原則，用以解明世界的一切事物。所以在泰米阿斯 (Timaeus) 的對話集內，他第一次論述物質世界與物理科學上的問題，——雖則他的論述，還脫不了多少近於神祕性的方式。他於真實與積極的觀念的存在以外，又假定一第二原則；——至少，具備負性的實在的原則。據柏拉圖想，當此第二原則與真正的觀念的實體，結合以後，即可解明現象的世界。因他相信，現象的世界，決不能單從觀念之中產生出來，故不能單用觀念來解釋明白。至此兩者結合的關係，乃是一種無窮期的創造的動作，賴此動作，造物之神，將觀念的模型，即秩序與和諧二者，授予非實體的混沌，經此結合之後，即現象的世界與他所參與其間而為其一部份的觀念的模型，二者發生關係之後，一切關於事物的解釋，就須變為目的性的，而與元子論者所倡導的機械的解釋，性質大不相同了。個別的事物，為全體的緣故而存在；此全體，既然是理性的，而且是有意義的，那末，個別的事物，祇當其與觀念，——代表目的與至高之善的觀念，——聯繫一處之後，方能發生意義，方能加以解釋。在其他的對話集內，柏

拉圖更把如此的智識問題，討論得更爲直捷。不過他晚年的學說，就算他有一學說，亦不十分確定，而且無論如何，決不至轉變柏拉圖在歷史上的地位，因此，我們在這裏，亦不必加以深入的探討了。

(5) 學園。——柏拉圖所創設的學派，即著名的學園 (The Academy)，於柏拉圖死後的數世紀內，繼續存在，——雖則內中經歷無數的變遷。此學園，曾於不同的時期內，代表不同的趨勢，就中最聞名的，即爲古學園 (Older Academy)，與中學園 (Middle Academy)，及新學園 (New Academy) 的三種。可是柏拉圖的真正繼承人，確能闡發他的思想，致使我們不能不加以注意者，並非造成上述各學園的正統的繼承人，却是亞里斯多德——一個新的並與柏拉圖的學說，處於頡頏地位的學派的創造者。

附參考書目：

- (1) 柏拉圖的對話集，尤其是下面所舉的數種：Protagoras, Gorgias, Phaedo, Phaedrus, Republic, Euthydemus, Parmenides, Theaetetus, Timaeus.
- (2) Van Oordt 的 Plato and His Times.
- (3) J. Seth 的 Study of Ethical Principles.

- (4) Nettleship 的 Philosophical Lectures and Remains, 凡二卷。
- (5) Bryan 的 The Republic of Plato.
- (6) Bosanquet 的 A companion of Plato's Republic.
- (7) Zeller 的 Plato.
- (8) Pater 的 Plato and Platonism.
- (9) Ritchie 的 Plato.
- (10) J. S. Mill 的 Essays and Discussions.
- (11) Martineau 的 Types of Ethical Theory.
- (12) Grote 的 Plato, 凡三卷。
- (13) Grote 的 History of Greece.
- (14) Collins 的 Plato.
- (15) Shorey 的 The Unity of Platos Thought.

亞里斯多德以公元前三八六年，生於斯塔齋刺(Stagira)。他的父親，本自醫師的家，庭產生，故其自身，做了馬其頓王的御醫。到了亞里斯多德，先在柏拉圖的學園內，學習哲學，俟因所持見解，與老師不同，致不願自稱為柏拉圖的門徒；而且在一定的方式之下，做了他的勁敵。其實，據我們看，他的思想，極受柏拉圖的影響，祇因他要表示一己的獨創力，特意誇大其詞，將他和師傅間的差別，說得分外厲害。這原是青年人一般的心理，並不足怪。及至公元前三四三年，他做了亞歷山大——即是後來的亞歷山大——大帝的師傅，約有三年光景，他的教育，極收宏效。及至三三五年，又於雅典城外的演習場的走廊內，創設一個學派，教授青年子弟。後來，亞歷山大逝世，他受雅典愛國黨的控告，說他協助馬其頓人，於雅典城內，握取政治大權。其結果，遭受放逐，至優卑亞島(Island of Euboea)居住。及至公元前三二二年，即死於島上。

當我們從柏拉圖說到亞里斯多德的時候，我們很易覺察一種重大的變遷。我們於亞里斯多德當中所發見的，決不是深入的詩的性氣；即此性氣，使一切事物與一單一的理想，聯繫一處；又使一切事物，熔化貫澈，形成一幅畫圖；並用各種偏面的論據，描摹一無限與不可言喻的境界。反之，我們所發見的，却是一套科學型的頭腦：將全個宇宙，劃分數

個領域，毫不拘束地，搜求事實，旁證博引地，給予解釋。而此解釋，又能以歷史與科學的思慮，作為佐證，且又不與實際的意義，相距過遠。總括一句，他所代表的，確是科學的態度。但此非謂他絕對不是一個形上學家，他於科學與形上學的興趣，同等地重視。他是一個科學家與形上學家的混合者。即此一點，在哲學上，祇有少數幾個人，可與他比個高下。我們在這裏，將先研究他那比較普遍的看法，即關於宇宙全體的看法，——因為他的宇宙觀，實滲透了其他一切的思路。

1 形上學，論理學，心理學

(1) 發展的概念。——亞里斯多德的哲學系統，從他所承繼的柏拉圖的問題中，發生出來，而於後來所搜集攏來，名之曰形上學 (Metaphysics) 的諸著作中，陳述得最清楚，最有條理。『形上學』一字的來源，大抵因為亞里斯多德於選集一己的作品時，此卷帙之完成，後於物理學的卷帙，故包涵後物理學的意義。柏拉圖所遺留下來的，有兩個世界：其一為觀念的世界；其二為物質的世界；此二世界，互相對當，互相分離，造成二元論的局面。如今的問題，如何能調和此二元論呢？亞里斯多德的回答，根本是專門性的，如用他的專門名詞，排列他的思想，那他的思想，實令人驚駭，不易懂得。但我們在這裏，儘可把他

的思想的主要部份，很簡括地，述說一下，以使他的論點，一目瞭然，非常明白。

亞里斯多德於開端之時，即已承認，如欲把「觀念」與「事物」二者，互相分離，各自獨立，那實在是不可能的事。我們不能證明此種觀念之存在，——假如此種觀念，與我們所取獲地位，且為我們的智識的對象的世界，完全隔離。即退一步說，就算此種觀念，確實存在，我們亦不能借用他們，說明此下層世界的萬事萬物——因為我們已很慎重地，把這兩個世界，互相隔離了，既已隔離，當然不能借用其一，說明其二了。假如觀念具有單獨的實體，那末，「事物得參加在觀念中」的一句話，只是一句隱喻，並不表示聰穎的涵義。但此非謂觀念並不存在，唯一存在者，祇是無數萬萬的個別事物；須知觀念確實存在着，而且在實體界內，佔據極重要的地位。祇是他存於世界之內，存於事物之內，並不存於事物之外，而與事物互相隔離。

如欲明白上面的話，對於亞里斯多德的意義，有充分的瞭解，最好的方法，莫如舉一具體的例。我們將於普通所稱為有機體的當中，尋出如此的例。譬如說：一棵橡樹，究包括如何的意義？是否祇是諸多個別部份的集合體，——無數的部份組成一事物，佔據一定的空間地位？但我們將從什麼地方，開始我們的分析工作呢？假如我們來分析橡樹的子，

——在他裏面，已存着橡樹的縮影的橡樹子，我們可得一種結果。但使我們稍爲等待，且讓這棵橡樹，完全成長，而後加以分析，我們又將獲得另一不同的結果。從此，可知橡樹的觀念，決不單單包涵在此棵生長的樹的任何刹那間；反之，所有此樹從一個時期進至另一時期的歷程，再說得清楚點，從橡樹的子，進至成熟的橡樹，又從成熟的橡樹，進至朽腐的橡樹的歷程，一概包括在橡樹的整個的觀念之內。非獨如此，單純的部份的敘述，幾於完全把有機體的統一性 (Unity) 遺失了；須知有機體之所以變爲有機體者，完全倚恃此種統一性，我們不能把他輕易看過。因此，我們於分析橡樹之時，必須致意於每一部份與其他部份的關係，每一部份與整個有機體的關係，——換句話說，每一部份與整個的樹的觀念的關係，在這裏，樹的統一性，即是樹的觀念。假如沒有觀念，祇有個別的事實，那末，樹將不成爲樹，祇是一套分子的變遷罷了。

我們在這一個概念內，應當特別注意二件事；第一，所謂實體，已變了發展的歷程。關於樹的任何定義，如希望他是完全的，那他必須包涵整個的樹的生活歷程在內；因爲唯獨在此整個的歷程之下，我們方能位置並瞭解個別的階段，與特殊的機官。亞里斯多德取用此發展的觀念，終於把柏拉圖的二元論調和了。因爲假如我們把實體看爲某種不

變與完全的東西，我們勢必把他從物質的世界中，區分開來；在物質的世界內，決無如此完美的成就，充其量，祇能達到近似的成就，既係近似的成就，當然不能與完美的觀念界，兩相和合了。第二件應當注意的事，此套歷程，不僅是一套不銜結的變遷，却是一套真正的發展或生長。試從物理科學的觀點來說，上面所說的樹，可以歸結而為一套分子的變遷，而無此宇宙內的任何其他變遷，前後連接，無所出入。可是我們所說的樹，決不單單如此，他是一套單獨的歷程，他是有機體，具有他自己所獨具的終極的統一性 (Unity of *being*)。此所謂終極，並非完了的意思：因為完了的終極，祇是死亡的終極；亦不存在於樹的生命之外，樹的生命歷程，其本身，即是樹的終極：他於生長的動作之中，即已完成他所包涵在內的目標了。

大抵亞里斯多德的意義，是這樣的：正像橡樹只是生長與腐朽的歷程，當其與樹的範型或觀念發生關係之時，方結成樹的統一體，除此而外，別無所指的情形一樣，亞里斯多德所說的概念，亦不存於生長的物質世界之外，却祇存於此世界之內。物質與概念或觀念，均祇是相對的名詞，除了與對面一種發生關係之外，任何一方，均不能單獨存在。所謂物質，乃是從儲能方面看過去的有機的歷程，實現的能力，儲於其中，但尚未實現出來。

例如橡樹子是物質，從他當中，可產生橡樹。換句話說，所謂物質，乃是致使觀念得以實現的一種可能性。在宇宙內，決無所謂純粹的物質的東西，在任何物質內，總具有相當程度特性或形式。所謂形式或概念，亦祇是同一的歷程——即有機的歷程，不過須從現實或完成的方面來看。他所代表的，是一種內在的涵義，具體地表現於物質的格式之中；又是一種目標，控制着整套的個別的變遷。任丙事物，祇當他如此包涵觀念之時，方得成爲智識的對象。至於從儲能走入現實的一條路，乃是運動，或曰進化，或曰發展。如此說來，真實的存在，並非脫離現象世界的某物，却實現於現象世界之內：他是實現了的可能性，運用了的儲藏力，亦即是亞里斯多德的『隱德萊希』(Entelechy)。

真實的說，如此一個概念，實於哲學界上，表示重要的變遷。他用一個變遷着的與具有發動力的實體，來替代一個完全靜止，完全圓滿的理想境界，此理想境界，即是柏拉圖所承認的最後的實體。不錯，在亞里斯多德之前，已有赫拉頡利圖斯表示同一的思想，承認所謂實體，乃是一套變化的歷程；但亞里斯多德於此變化的觀點之外，又用終極或目標的概念，加入變化的歷程中去，使之發生統一與呼應的效果。這不能不算他的特殊貢獻。可是亞里斯多德的學說，除此而外，又有另一方面，假如我們稍加注意，即須對於現

時的看法，有所更動。爲佐助瞭解起見，姑讓我們另舉一例。我們上面所舉的例偏於有機體的方面，在那裏，物質與形式二者，確乎合而爲一，祇在層次方面，稍有不同。但亞里斯多德自己，除了有機體的比喻之外，又常取用製作物的比喻，而尤以藝人的創造品，最所樂用。試以雕像之例來說：雕像之實體，乃爲雕刻家的理想，鑄刻於大理石上，在這裏，很明顯地，又有二個方面：其一，爲供給藝人雕刻之用的原料；其二，爲藝人心中的觀念，此觀念一方面代表藝人的活動的原因，同時，又代表藝人的活動的目標。但此二者之間，明明互相隔離，不相和合，而與我們在有機體中所發見的，大不相同。不錯，從雕像的觀點着眼，此兩者，確屬互相聯繫：因爲供給雕刻之用的大理石，決不祇是粗重的一塊，藝人看見他的時候，已認定有一種可能性，存於其間，可以實現他的理想；即就他的理想來說，亦不單是一個幻夢，却是某種可實現於大理石上的東西。話雖如此，但在此比喻內，觀念（或形式）與物質二者，在他們未遇於雕像之前，確係兩種不同的東西。藝人的觀念，先存於心內，且已抵達相當圓滿的境界，即此相當圓滿的觀念，指示藝人，使他刻成比諸單純的大理石更爲進步的雕像。

現在，假如我們把這個比喻，推至整個的世界，那我們所發見的，將爲「層級的實體

觀：』在此層級內，每一較高層階，愈顯示普遍的關係，愈使該層階的事物，變為真智識的對象。其在生長的現實世界內，我們所看見的各項事物，祇在形式的元素方面，有純潔與不純潔之不同；除此而外，再無其他區別。每一事物，同時即是物質，亦即是形式——當其與較高的層階，相互比較時，他是物質；當其與較下的層階，相互比較時，他又是形式了。所以就雕像而言，大理石是物質；但大理石本身，並非純粹的物質，他亦具備一定的特性，故當他與較下的物質層階，而相比擬時，他又是形式了。再拿樹來比擬：當樹與促成生長的土質，互相比較時，樹是形式；但同此之樹，當其與房屋——因木材架構而成的房屋，互相比較時，又變成物質了。

可是從另一方面來說，表現於全宇宙的歷程中的「理性」(Reason)，却不自同一的歷程而產生，他是全宇宙的智慧的必需條件，永久包涵這個意義，不以任何其他之事，作為條件；這樣，居於整套歷程的頂端者，不再是相對的層階，却是絕對的層階。他是純粹的形式，純粹的觀念，因為在他上面，再沒有其他層階，可使他居於物質的地位。所以神是絕對的精神，不稍攙雜實質；他的生命，是純粹思想的生命，不以居外的物質，為其內容，却以思想的本身，作其內容。他的本身，雖不運動，却是全宇宙的驅動者。他於驅動全宇宙時，

並非一個主動的人員，却是一切事物的最後目標，最高理想；整個的創造歷程，皆受一內在的必然性之驅迫，勇往直前，向此最高的理想，奔馳上去。正像美與善的東西，驅迫我們，求其實現，但並不因為他們自己，作了什麼，却因他們在我們的慾望上，引起興趣，致使我們覺得非實現他們不可；於是我們的行動，就受他們的驅策了。但他們本身，並不做了什麼。這是亞里斯多德的哲學的最後結論。究竟他的系統，是否完全逃避了柏拉圖所遭遇的困難，實是極大的問題；但無論如何，他的系統，確是偉大的成功，雖至近代的哲學家，如把他的系統，悉心加以探討，仍可獲得巨大的利益。

(2) 論理學。——離開他的普通的見解不說，現時，且讓我們轉個方向，略為論述他那系統中的特殊部門。當我們如此進行時，第一件引起我們驚奇的，即爲他對於問題的區分，以及他對於每一問題所下的精確定義。此二者，在他的手裏，均表示偉大的進步。他以前，著名的哲學家，像柏拉圖對於世界的諸多方面，仍不能加以區分，仍然合在一處討論。可是一到他的手裏，却把世界的學問，分成許多領域，每一領域，各有其嚴密界限，不與其他領域混雜。諸如論理學，倫理學，形上學，物理科學，心理學，政治學，修辭學，美學等，皆與以各別的論究，且其方法，又與近代所用者，大抵相似。這不能不算是亞里斯多德的偉大

貢獻。

就中尤以論理學一項，算是他一生最大的成功，至其內容如何，大抵可於他的機關（Organon）中，尋求得之。不容說，在他以前，曾有許多學者，單獨研究論理學的部門，而尤以哲人學派的探討，最爲著名；但沒有一個人，對於論理學的學理，作系統的敘述。換句話說，他以前的論理學，都是斷片的與散佚的，到了他，方創造了系統的論理學。其實，他的功績，不單在於創造論理學；他於論理學的工作，做得如此完成，並如此透澈，凡他所涉及的領域，到了現在，依然無所更動。普通所說的「形式論理學」，即對於演繹論辯的歷程的分析，乃是他的創造物。他於二千年前，擘劃此門學科，及至現在，普通學校所教授的，依然脫不了他的範圍。唯一的不同點，即此論理學，由我們看來，純粹是形式方面的東西；祇是一種論證與辯難的抽象方法，不能算爲科學的探討與科學的解釋的真實歷程；在亞里斯多德的心靈內，却並無此種限制。我們明白，由亞里斯多德看來，一切變遷，皆以終極的目的之實現，爲主中心；變遷的目的，是要完成觀念或形式的實現。如此說來，所謂形式，同時，亦即是一個原因，而且亦等於我們所說的概念。所以科學的步序，是要對於諸多概念，給予適當的排列，使每一概念都得一適當地位，因此論理的歷程，不單是論證的方法，同

時，亦即是科學的解釋。

亦即爲此緣故，所以他的論理學，集中於三段論式，倚恃此論式，可以演出兩個概念的交互關係來。他所用的方法，即爲論理隸屬 (Logical subordination)，而以兩個前提與一個中詞，爲其媒介。論式中的中詞，與前後兩個概念，皆發生單獨的關係，本此一點關係，可以求出其餘兩個概念的交互關係。此外，亞里斯多德又尋出三段論式所能適用的各種不同的形式。他的搜尋，是如此的勤謹，如此的透澈。致使後起的人，對於他的成績，不能稍有增益。

(3) 自然科學與心理學。——由亞里斯多德看來，論理學不是特殊的科學，亦不是智識的特殊部份，却是對於一切科學的引導，或說是對於心的活動的形式的決定，故可應用至每一題材，而無所限制。我們現時論述亞里斯多德的博學所涉及的特殊部份，祇須注意少數屬於狹義的科學範圍之內的著述，即已足夠。我們在哲學的立場上，最宜注意這些智識，其與形上學的理論，——即物質與形式的理論，究發生了如何的關係。在此世界的歷程內，既然每二接續的層階，互相對待，並造成物質與形式的關係，則其結果，必然是目的的進化論，且其結構，必非常完密。每當我們觀察進化的層階：由單純機械的變

遷，進而至於化學上性質的變遷，又進而至於有機體生命的變遷，——包涵生長與死亡的變遷；同時，在有機界內，由植物的生命，進而至於動物的靈魂，——能夠運動，能夠知覺，又由動物的靈魂，進而至於人類，——即由知覺的境界，進而至於理性的境界；我們若稍研究這些進程，當即發見，每一層階，皆被一向上的衝動控制着，希望進入較高的層階。此較高的層階，組成他的理想界，或他的「隱德萊希」——用普通的話來說，即是他所追求着的目標。整個的宇宙，皆朝觀念的實現的路，向前進展。較下的實體，並未在較高的實體內，即被毀滅，反之，却被較高的實體，善為利用，組成他的內容。例如在有機體內，仍有機械與化學的變遷進行着，不過在他們身上，已鑄上新的範型，致使他們實現有機體的生活；又如植物的靈魂，——單純的生活原則，——並未在動物界內，喪失地位，但已受較高的某物之指揮，並供較高的某物之利用了。

上述概念的最著名的實施，當在亞里斯多德研究心理學時。他於心理學的研究，在量的方面，雖不巨大，在質的方面，却非常重要，非常寶貴。祇因他把人類的靈魂，看作身體的「隱德萊希」，整個的身體，皆供其使用，所以他戰勝了身心的二元論，而抵達近代心理學家的主張：把他整個的人，——包括身心兩方的人，當做心理學的題材，不專以心的

方面之事，爲其研究對象。據他說：人仍是一動物，所有植物與動物的靈魂，仍存在他裏面；不過他們現時之存在，不爲其本身而起見，却爲較高的理性生活而起見。因此，一切單純的衝動，單純的感覺，皆被變形，而加上人類所獨具的智識與意志。這樣，靈魂的諸方面，結成一個單元，不僅在表面上，聚居一處，而如柏拉圖所執持着的了。詳細的說：所有亞里斯多德對於意識生活的研究，都是啓發後人，例如他所說的關於記憶、慾望、感覺的歷程，意識的統一性，以及觀念的聯結等憶說，都是近代心理學說的重要先驅。

2 倫理學、政治學、美學

(1) 倫理學——亞里斯多德的學說，雖包括各方面，但最使近代的讀者，感覺興趣的，乃是他對於倫理學與政治學的研究。在這裏，我們仍當從柏拉圖所提出的問題着手：究竟什麼是最高的善？什麼是生活的目的？假如我們詢問一般人的意見，將發現大多數人，共同承認，快樂與道德二者，實組成了至高之善的內容。但所謂快樂與道德，究具怎樣的內容呢？在這裏，亞里斯多德的形上學，可以解決問題。任何事物的目標，在於完成其自己的觀念，並實現其自己所獨具的儲能；所以假如我們能夠確定人類的觀念，人類的儲能，那我們即可代他決定，究竟什麼是人類的至善了。

「大抵這是一般人所共同承認的真理，唯快樂，方是至善。我們現時的工作，即要把這快樂一詞，加以更清楚的解釋。就中最優越的方法，莫如首先決定人類的機能，究竟是什麼。凡屬一個具有具體的機能與動作的人，例如一個吹簫的人，一個雕刻家，或任何其他的人，他的名望，他的優異之處，常繫於他的機能之完成。推此以言人類，假如他有一具體的機能，那他的完善，亦當繫於此具體的機能之完成。難道說：一個木匠，一個鞋匠，均有其具體的機能與動作，獨至於人，反不像他們，反沒有任何機能的嗎？一個合理的答案，當為人類的雙眼，雙手，雙足，及其他軀體的部份，既有其特殊的機能，那末，整個的人，亦必有其特殊的機能，而與這些機能，各不相同。但此機能，究竟是什麼呢？當然不是生命，因為生命的東西，非獨人類有之，即低下的植物，亦皆有之。我們現時所尋求的，當為人類所特有的東西；既要尋求人類所特有的東西，那我們當然排除滋養與生長的生活。其次一種，是否我們所稱為感覺的生活呢？但此亦非人類所獨有，却與牛馬及其他獸類，共享有。現時所剩下的，只有我所稱為人類的理智部份的實際生活；但此所謂理智部份，具有二種意義，第一種，是順從理性的意義，第二種，是具備理性與智慧的意義；而此所謂實際生活，亦有兩種解釋，但我們在這裏，應當把他看為活動的生活，因為我們相信，這似乎是較

正確的概念。總括此兩方面的意義，我們可以說：人類的機能，乃是一種順依理性的靈魂的活動，或依靠理性的靈魂的活動。進一步說，某一類人的機能，例如提琴師的機能，與善於此事的人的機能，例如善於演奏的提琴師的機能，這兩種機能，由我們看來，是沒有種屬上的區分的。此看法，儘可推用到一切種類的人，而無所例外。所謂超等的優越，只不過於一定的機能之上，加上一些東西罷了。例如提琴師的機能，是演奏提琴，那末，一個優越的提琴師，必是善於演奏提琴的人。假如上面的話，是不錯的；又假如人類的機能，是一種生活，是一種與理性相符合的靈魂的活動；又假如善人的機能，是一種善良的，高貴的，又與理性相符合的靈魂的活動；又假如任何事功，當他順依他那適宜的優越性舉行的時候，即算是舉行成功的事功；那末，我們可以下個結論，說所謂人類的善，乃是一種順依道德的靈魂的活動。此時，若有一種以上的道德。那末，我們的語句，應改爲人類的善，乃是一種順依最優越與最高貴道德的靈魂的生活。同時，我們又當加上「終生」的字眼，因爲正像一隻飛燕，與一天晴天，不足造成春天一樣，一天或短期間的修養，亦不足以造成快樂或幸福的人。』（見 *Ethics*，卷一，頁六。）

總括上述，可知人類的善，或人生的最高目的，即是他那理性的不受阻礙的實現。但

因快樂是成功的行動的附屬品，而快樂的多少，又常與機能的表現之是否優越，成正比，所以至高之善，同時亦即是最大的快樂。亞里斯多德本是一個愛好常識的見解的人，所以他始終沒有把快樂的重要性，輕輕看過。快樂是此世界內最優越最高貴最愉快的事，在良善，高貴，與快樂之間，並沒有如此的區別，而如台羅（DeLoe）的短詩所指陳的：

「公道最是高貴，健康最是優越，

達到一己目的，最是快樂。」（見倫理學卷一，頁九。）

當然，亞里斯多德所說的快樂，並非指點任何一種或每一種快樂而言：「快樂是可愛的，但若快樂的淵源，不合倫理，還是沒有快樂的好。正像財富是可樂的，但如賣國而得財富，不如沒有財富的好；又像健康是可樂的，但如吞食醃醢的食物，而得健康，健康亦不如何可樂了。」（見倫理學卷十，頁二。）且此所謂快樂亦不全是瑣屑的快樂：「快樂並非瑣碎的娛樂，假如我們說，人生的鵠的，不過是娛樂，我們為欲娛樂自己，遂致終生之內，忍受苦惱，亦所不辭，那簡直是狂謬之論！」（見倫理學卷十，頁六。）細察亞里斯多德的意思，似乎要把「快樂」一詞，專用於人性中最優越的部份的活動。「這是很合理的，我們不說一頭牛，或一匹馬，或任何其他獸類是快樂；——亦不說蒙昧不明的嬰兒是快樂；

因爲快樂所需要的，是完全的善德，與完全的生活。」（同上書，卷一，頁十。）

亞里斯多德既把吾人的靈魂，分爲純粹的理智，與較下的慾望或衝動的兩種，後者祇能於理性的監視之下，表示動作，非其本性，即屬合理；同樣，他又把善德分爲第一與第二的兩種意義，即理智的（Intellectual）善德，與倫理的（Moral）善德。祇因理性是人性的常素，所以至高之德，乃是哲學的生活，純理智的識力的生活，或沉思與熟慮的生活。即此之故，所以玄想的快樂，乃是最高等，最耐久，最純潔，與最自足的快樂。「假如理性與其他的人性，相互比較，算是神聖的部份；那末，依據理性而生活的生活，亦比一般的生活，來得神聖，來得高貴。我們不該聽信一般人的勸言：以爲人們的思想，不能離開人類的標準太遠，必死的人的思想，不能超出必死的人的程度太高；因爲我們相信，一個人，他的本性，天然注定，應該尋求不朽，並盡己所能，實施生活，以與他那最高部份的本性相符。雖則此部份的長度與闊度，非常渺小，但在權力與榮譽方面，却比任何部份，來得優越，來得高超。」（同上書，卷十，頁七。）倫理的善德，是人性的，唯獨理智的善德，方是神性的。「我們對於神的概念，總以爲他們是非常高超，而又非常幸運，但我們當用何種行動，歸屬他們呢？是公道的動作嗎？當然不是；因爲假如我們設想，神與人們一樣，亦結契約，亦借銀錢，並

做其他許多需要公道的事，那不知神要怎樣嘲笑我們哩！是勇敢的動作嗎？可是神亦須爲了榮譽的緣故，而忍受危險，而遭遇驚惶嗎？是樂施的動作嗎？但他們將用銀錢賜給誰呢？這是悖逆的設想：說他們亦有金錢，或與金錢相類似的東西。再次，若用節制的名詞，去頌讚神，亦屬侮辱神格，因爲他們早已排除低等的慾望，根本用不着節制的動作了。我們儘可照此樣子，說出善德的整個範疇，但其結果，將如現時一樣，凡與倫理相聯繫的動作，在神的方面看來，多是瑣微小事，不值計較。但我們都相信神是活着，既然活着，當然在那裏表演動作；他們決不永遠睡眠，猶如恩狄密溫一樣。（按：Endymion 爲一美麗的少年，月中女神 Selene 愛之，使其熟睡，乘間而愛撫之。——譯者。）明明生活着的神，既不動作，又不生產，那他究竟做些什麼呢？唯一的回答，則爲沉思與冥索。所以我們說，神的活動，乃是冥索的活動。假如這個結論，說得不錯，那我們可以進一步說，凡與冥索的活動最相接近的人的生活，乃是最能獲得幸福的生活。（同上書，卷十，頁八。）「再進一步說，一個人，如他的活動，常受理性的指引，常在栽培理性；他的心靈，常處於最優越的局面；那末，這一個人，必最爲神所愛護，所祝福。因爲假如至高之神，真正注意人類的行爲，而如一般人所信仰着的，那他所注意所喜悅的，必是最優越而且與他最相接近的人；換言之，即

是圖謀理性生活的人。我們相信，這是最合理的推想。我們更相信，至高之神，將以善和之心，酬謝那班喜悅理性，並尊重理性，過於一切的人。因為這一班人，時時在那裏保護他所認為親愛的東西；並在那裏，施行正直的與高貴的動作。」（同上書，卷十，頁九。）

但於一般非哲學家的普通人，將怎樣呢？據亞里斯多德說，這一班人，儘可奉行倫理的道德生活，即第二種意義的道德生活，以與純粹冥索的生活，造成遙遙相對的局面。在這裏，亞里斯多德試為調解柏拉圖所遺下來的二元論，——即感覺與理性二者兩相對峙的二元論，而且是成功了。他為一般的人，於普通的經驗界內，發見一理想的標準，以資遵守。據他說：此種第二意義的善德，全以人性中的自然衝動為出發點，但決不是單純的衝動，或單純的衝動所造成癡癡的方式。他再三堅持着說，所謂善德，不僅是性氣的自然禮物，却是實行的一種效果。「並不倚恃自然，亦不故意與自然相頡頏，而後善德方得植基於吾人心內。自然給予我們以一種接納善德的才具，經練習後，此種才具，方得趨於完成。」（同上書，卷二，頁一。）正像建築的人，必須實習建築，而後學會建築；演奏提琴的人，必須實習演奏，而後學會演奏；同理，人們亦必實行公道的行為，而後學會公道。「正像奧林匹阿的比賽內，接受桂冠的人，並非最美麗與最強健的人，却是實際參加襲擊的人，同

理，亦唯施行正道的人，而後方能抵達高貴的與善良的生活。」（同上書，卷一，頁九。）即連哲學，亦不得使人變善——除非他按照此哲學，實際施行。凡不信這話的人，猶如一個病人，集中注意，諦聽醫生的命令，但聽了之後，就算完了，從未照醫生的命令去行。所謂善德，歸根就底，實是一套具體的心靈的習慣，經過廣續的重複之後，方始趨於完成。內中的程序，即為自然的衝動，在各方面，皆受自主與理智的努力之指引，使之儘量表顯人性的常德。所以亞里斯多德的看法，與柏拉圖全然不同，不必遏抑自然的衝動，而後竣於善境，祇須節制他們，即已足夠了。

但節制的原則，或曰必需的理性的原則，究竟是什麼呢？亞里斯多德的回答，全繫於中庸的道德論的一點。在每一種衝動內，皆具有善德的可能性，祇須毋使太過，毋使不及，擇其中道而行，行之既久，自會變成第二天性，於是一種善德造成了。「在如此的事情內，第一點應當注意的，即為過與不及，同屬致命之事。其實，何獨善德如此，即健康與體力二者亦莫不如此。我們應當以觀察所及的事，去評判觀察所不及的事：過分的運動與不足的运动，皆足損傷體力；同樣過分或不足的酒肉，亦足損害健康；唯獨適當的分量，可以產生，增進，並維持健康。推此以言節制，勇敢，及其他善德，均莫不如此。一個逃避一切，懼怕一

切，不敢擔當任何事情的人，變成懦夫；一個不怕什麼，預備承當一切的人，變成愚勇。同理，一個享受一切快樂，對於任何享樂，從未加以限制的人，變成荒淫；一個逃避一切快樂，猶如村童鄙夫的人，變為麻木不仁，不近人情。」（同上書，卷二，頁二）推此而論其他的善德，則樂施之德，繫於吝嗇與奢靡之間，貞潔之德，繫於無恥與怕羞之間，真實之德，繫於自卑與自誇之間；溫和之德，繫於無感與易怒之間；友愛之德，繫於使性與阿諛之間；正當的發怒，繫於無情與怨恨之間；高超之德，繫於自賤與虛榮之間；如把上面的意義，說得更精動些，則所謂倫理的善德，乃是一種恰到好處的環境的應付。他在一方面，接納生活的條件，不以不足的可能性，認為滿意；但在另一方面，亦不肆意妄求，強欲完成不可能的理想，而於此理想之能否到達一層，則全然不問。

（2）政治學——可是人，決不單是一個個人，天生成功，他是一個政治的動物，祇在社會之內，方能完成他那最高的善；這樣，上面所說的倫理學，必須附屬在政治學的下面了。人類的社會，蓋肇端於物質的需要，每一單獨的人，不能完全自給，必須和他的同伴，相互合作，而後方能確實保障一己的生存；於是社會就發生了。但這不是發生社會的唯一原因，最初的社會之發生，雖淵源於單純的生活需要，可是一經發生之後，即有第二種工

作，隨之而起，那即要實現善的生活。如此說來，在國家與研究國家的政治學中，實蘊藏着最高的倫理目標。『政治科學的主要任務，是要在公民身上，撫育一定的特性，或換句話說，是要使他們變為善良，並能完成各種高貴的動作。』（同上書，卷一，頁十。）

於是亞里斯多德繼續上去，研究各種問題，是關於政府的理論的；又研究政府的各種方式。研究之時，很用一點心力，而且時時援引歷史，作為佐證；但因其中缺乏一中心觀點，可以統攝其他諸部，所以他的研究，稍微有些混亂。在這一點上，當然不能與柏拉圖的共和國互相比擬了，因為後者是如此攝引興趣的書。可是柏拉圖的理想國，實被亞里斯多德批評得非常厲害，且其批評，大半亦稱中肯，而尤其關於共產主義的部份，最被亞里斯多德駁得體無完膚。據亞里斯多德說，假如人性仍舊，沒有什麼改變，任憑政府的機械，如何更張，都沒有多大實益。須知我們現時所犯的各种弊竇，並不完全由於私產制度，而造成成功的。尤其值得考慮的，是廢止家庭生活的一點：家庭生活廢止了，無異把人類間自然的愛情的根底摧殘了。這是多麼與柏拉圖的目的相反對的事！亞里斯多德自己，不以一個單獨的政治理想，認為滿足；但他心內，確有一個最優越的政府方式之存在，那就是一人的絕對統治，——假如如此世界內，確有一人，是如此之聰明，並如此之善良，可以執掌

絕對統治之權。但政治之論述，必須致意於當時的實際情形。從實際上說，所謂「最優越」的政府，仍是一個相對的名詞，當視受治的人的智識，發展到如何程度，以爲決定。概括的說來，不外三種典型：可視國家之是否由一個人統治，或由少數人統治，或由多數人統治之不同，而給予三個名詞，那就是君主政體，貴族政體，與民主立憲政體三者。設國家之內，有一個人，出類拔萃地，立於同伴之上，那末，君主政體，是最自然的方式；若有少數的人，他們的德性，確比他人優良，那末，貴族政體，是自然的方式；關於民主立憲的政體，我們不能忘記，在政府的事務內，單純的數量，可以發出一定的穩固性，與集合的智識。就單獨的個人來說，當然被選的少數人，要比一般的平凡人，優越得多；可是當一般的平凡人，集合一處之時，他們的智慧，即比特選的少數人，優越得多；因爲他們有缺陷的地方，可以互相補充，互相救濟。而尤其關於他們自己的事，他們是最上乘的評判者。正像享受筵席的人，比之烹調筵席的人，是更優越的評判者——雖則他們並不具備建設的技能，可使一己所喜悅的，變成事實。除此以外，多數的人，聚合一處，比諸少數的人，更不易受賄，更不易舞弊。

上述三種政府，每一種典型，都易趨入邪道，假如統治的人，不以公共利益爲懷，祇把一己的利益，放在前面。就普通的國家而論，一個混合三種典型的政府，最爲相宜，因爲此

種混合，最易使不同階級的利益，集合一處，共謀發展。亦即爲此緣故，所以一個以堅強的中等階級作爲後盾的國家，較諸兩極端的階級佔據優勢的國家，更爲穩固，更易保持久遠。當然，亞里斯多德的論究，其所涉及的政治環境，與近代國家所碰遇的，性質大不相同：第一，希臘的社會，全以奴隸制度，作爲基礎，對此制度，亞里斯多德本人，並不反對，而且在理論方面，加以擁護，所持理由，則謂有許多人，不配用自己的理性，指導自己，祇能在工作方面，消磨一生，故爲天生的奴隸。第二個不同點，則爲亞里斯多德自己，對於一般工人的態度。據他說，一個終身圖謀機械生活或作工的人，不能實習善德，故不能具備道德；所以一個產生無數工人，祇有少數兵士的國家，決不能變爲偉大。此其所論，與近代工業社會所顯示的社會情境，意義當然不同。第三，他心目中的民主國家，祇能限於狹小的範圍，與近代代議政府的原則，相去極遠。祇因他所看見的，是希臘人的城市國家，不能於此以外，再爲推想出去，所以他的心境，決難幻想近代的民治政體。他於政治的觀察，雖與近代的人，有如許不同之點；但他的政治學——其中所採取的方法，其中所主持的論調，都含帶近代的色彩，對於現代的人，仍可引起極大的興趣。

(3) 美學——亞里斯多德的詩學祇是極輕鬆的一部著述，但因哲學史上單獨研

究此方面的學理，而爲後世美學之始祖者，當推此書爲最早，所以我們在這裏，亦須稍加論述。現試摘引馬耶（Mayor）的總括如下：

「在詩學內，亞里斯多德承接柏拉圖的詩學見解，把詩看爲模倣的一個支派。他的內容，分爲三端：卽敘事詩，悲劇詩，與喜劇詩。一切模倣，皆屬快樂的淵源，但詩的模倣或藝術的模倣，不單是普通事實的代表，却爲伏於普通事實後面的理想或共相的代表。即此之故，所以詩學比諸史學，更近於哲學的性質。此於悲劇詩中，益爲顯著。——悲劇詩中的角色，豈不比日常生活中的角色，更來得偉大，更來得奇特嗎？即如喜劇的情節，亦要挑選離奇的事實，而又加以強烈化與偉大化。所謂悲劇，決不如柏拉圖所說，祇是孱弱的衰侈品，他將利用憐恤與恐懼的情感，對於我們自己心中同樣的情感，加以淨化的作用，致使我們自己的情感，能有穩當的發洩。他的方法，卽爲放開一己的心胸，而與劇中所表示的偉大苦悶，——經過放大之後的人世苦悶，表示同情，發生共鳴；卽此同情與共鳴的作用，遂將自己心中的苦悶，攝取出來。同時，他又不許表現過分，以侵害美感的條件，並致意於忍受與痛苦的正當意義，正當效用；這樣，他於表情過分劇烈的缺陷，又得加以適當的界限與控制了。」（見其所著 *A Sketch of Ancient Philosophy*。）

亞里斯多德所創造的學派，有一特別名詞，叫做逍遙學派 (Peripatetic School)，他與柏拉圖的「學園」共同存在，至於許多年數之久；但未創造任何新說，可於後世哲學界中佔據重要地位。

附參考書目：

- (1) 亞里斯多德本人的著作：Organon, Metaphysics, De Anima, Nichomachean Ethics, Politics, Poetics, Rhetoric.
- (2) Zeller 著 Aristotle and the Earlier Peripatetics, 凡二卷。
- (3) Grote 著 Aristotle, 凡二卷。
- (4) Wallace 著 Outlines of Aristotles Philosophy.
- (5) Lewes 著 Aristotle.
- (6) A. Grant 著 Aristotle.
- (7) Davidson 著 Aristotle and Ancient Educational Ideals.
- (8) Bradley 著 Aristotle's Theory of the State. (希臘文本)

後起的倫理期

十三 引言

到了亞里斯多德偉大的玄想與系統時期，告一結束，繼之而興的哲學，轉了一個灣，走上新的路徑；如此繼承下去，約有數世紀的時期，沒有什麼改變。

那時的哲學，其所以發生此種轉變者，必有許多原由，我們在前面，曾提及一二；但最大的原因，則由於希臘政治生活與社會生活之崩潰使然。我們還記得，從蘇格拉底到亞里斯多德的期間內，哲學的姑娘，曾盡己所能，思欲挽救崩潰之趨勢，並欲於合理的基礎上，重樹團體生活的理想。此項團體生活，並非先前沒有，不過先前的組織，全以習俗的道德，作為根基。如今習俗的道德，徧遭攻擊，不是政治的腐敗，加以不利；即是哲學的懷疑主義，加以襲擊。習俗的道德，既受攻擊，則以習俗的道德作為基礎的團體生活，當有重立根基之必要。可是在歷史上，此種企圖，類多失敗。從一個哲學家，到另一哲學家，愈到後來，愈益坦白承認：欲把理論上的計劃，施諸實行，全然是不可能的事；於是索性以空想的哲學，替代實際的社會活動。後來，拍羅坡泥細安戰爭（Peloponnesian war）結束了，雅典覆滅了，希臘的事情，愈弄愈趨於僵局，嫉妒的戰爭，部族的戰爭，先後發生於無數小國之間；希

臘的國家，從此愈益解體。個人的野心，招致外來的侵略，尤以波斯的侵略，最爲難堪。雇募兵役之事，益把希臘原有的自由，摧殘無餘。迄後，希臘喪失獨立，馬其頓人，乘勢侵逼，希臘文明之失敗，已成定局。雖有少數企圖，希望恢復自由的形式，但皆無能爲力。又有少數愛國志士，希望聯合全國，共同對外；但每一次愛國運動，僅足證明希臘是無望了，不能再爲結合，抵禦外侮了。所以到了最後，羅馬的權力侵入，剝奪希臘人的一切獨立權；這一件事，若從整個的希臘國家的立場看來，不能不算爲一種幸福。及至公前一四六年，哥林多州（Corinth）被曼密阿斯（Mummius）佔去，希臘遂變爲羅馬的一省，他的名字，改爲亞該亞（Achaia）。

處於此種政治與社會的局面之下，無怪當時的哲學，不再承認人爲有機的社會中，的一個有機的分子，更不希望從有機的社會中，去尋求人類的理想與目標了。有機的社會，既不存在，哲學的玄想，自不能以他作爲標準，去評衡個人；反之，却須轉換方面，而以個體的人，作爲主體。祇求每一個人，於多事與不安的局面之下，尋得相當程度的舒適，即認爲滿意，外此一切，概非所問。一種新的社會理想，——內中包藏着生命或生機的理想，只當歷史爲他準備好一個新的環境之後，方能產生。必須到那時候，方能創造一新的社會。

形式；比諸現時的希臘社會，更爲美滿，舉凡現時希臘社會所缺少的元素——唯其缺少了他們，所以希臘的文明，終不免於衰歇的元素，到那時候，方能完全恢復，完全具備。可是在這個時期尚未來到之前，人們必得有相當標準，作爲日常生活之指導，以替代舊時所傳襲下來的公民的責任，及其他國教的威權與制裁。爲欲求達此點，他們的方向，總不外下例兩種：一方面，他們如瘋狂似地追求東方的宗教，——此東方式的宗教，在晚年的羅馬帝國之中，佔據非常重要的地位。可笑的希臘人，一方面，儘量懷疑自己的舊神與舊教，同時，却又採納另一種迷信，作其替代。

其他較爲謹慎的心靈，則蔑視宗教，希望於哲學之中，尋求安慰，獲得指導。在繼起的數世紀內，哲學完全偏重於實際的方面，希望從他當中，解決實際的人生問題。那時的哲學，不多不少，正是實際的生活藝術。所以提奧奇尼斯 (Diogenes) 說：你自誇說，說你不計較哲學嗎？請問你，假如你不願生活得當，那末，你爲何生活着塞奈加 (Seneca) 更說得清楚了：哲學不是一種供大家承認而用以出風頭的學理；他不是文字上的東西，却是行爲上的東西。我們取用哲學，並不因他可以幫助我們，消遣時日；亦不因他可以減除閒暇中的苦悶；他使我們的心靈就範，使我們的生活，變有秩序。他指導我們的行動，告訴我們，何

者應當做，何者不應當做。他執持舵機，於困難與危險之中，指示我們的行程。要使沒有他，沒有人，能夠毫無恐懼地生活，更沒有人，能夠安逸地生活。在每小時內，有無數的事情發生，皆須仔細商榷，唯於哲學之中，方能尋求必需的答案。不管命運憑恃無私的法律，束縛一切；或者上帝是宇宙的裁判者，安排一切事情；或者偶湊的機運，驅迫人事，擾亂人事；祇要倚恃哲學，我們已經獲得妥切的保護人。他將激勵我們，自願服從神意；並將鼓舞我們，善與幸運相處，不為幸運所屈伏；他將教訓我們，遵從神意，忍受機會。』（見 *Lectures*，卷二，頁四。）

至於那時所流行的哲學的內容，不問其為那一派，或屬於那一種趨勢，但至少，有下面的一點，互相一致。假如在宇宙內，確有一種至善，可以抵達，那必繫於各人的心境之內，各人可於一己的心境中，尋求得之。那時候，四周的環境，已非人力所能控制。當時的人，既不能診治外界的流弊，更不能於四周的生命界內，發見有價值的領域，值得去奮勉，去爭扎，但至少，他可使他自己，脫離此世界，而於一己的心靈之內，栽培快樂的元素，那就是哲學的恬靜與哲學的安逸。果能做到這一層，那他即可避免機會的權力的損害了。那時所流行的兩大哲學思潮，皆以此實際的目的，為其主要中心；雖則他們求達此目的的方法，

各不相同。斯多噶派 (the stoics) 所用的，是「從情緒中獲得自由」；伊壁鳩魯學派所用的，是「心之恬靜」。但其最終的，極爲相似，至少，在表面上是如此。

同一的事情，又發現於另一派哲學趨勢，那就是著名的懷疑主義 (Scepticism)。不信任理性的結果，自然會於繼起的時期內，引起激烈的冥索運動；但因在那時期，人們並不喜歡高超的理想，——爲各種思想系統的基礎的理想；反之，却喜歡從理論方面，指摘這些理想的缺陷，於是這些理想，在理論方面的缺陷，特別引起注意。同時，又因信仰之事，歸根就底，常是信念之事，不是論證之事，但在那時期，尙無新的熱誠，願以信念作爲後盾，而把當前的智識，組成一個系統；既無信念，於是對於「智識的可能」的懷疑，殆爲必然的結果。但此所謂懷疑，亦非全然理論上的事；懷疑主義，正像他的匹敵一樣，推至終末，仍不過是一種訓練，在使人們的心靈，對於生活之事，造成如此的態度，不問他的遭遇如何，能夠獲得什麼舒適，即以此舒適，認爲滿意。不過此種不關心的理智上的好奇，他的大部工作，都用在文學的，文法的，與歷史的事實的探討上，在那裏，當然不會產生重大的理論原則的。

復次，又有一種趨勢，對於理智之事，同樣地，沒有把握。他在一方面，與懷疑主義一樣，

否認智識的可能；在另一方面，却又費煞心機，搜求事實，彙集事實，那就是折衷主義（Ecclecticism）的趨勢。當時的心靈，雖不研求根本的原則，但極願意集合不同的系統，用非批評的態度，解決哲學上的論爭；他們的執持，並無深刻的見解，作爲基礎，祇不過適應實際的需要罷了。羅馬的心靈，本偏於實用的方面，不願作形上學內思維，故與這一派的趨勢，特別適合。末了，還有一派趨勢：當時的哲學——單純的倫理哲學，愈欲滿足人意，愈不能使人滿意，積時愈久，其不可能性，亦愈益顯著，於是有一種趨勢，應時而起，欲把趨向哲學與趨向宗教的二種運動，結合起來，形成一新的派別，及其頂峯，遂造成教父們的『宗教的形上學』。尤以後起的新柏拉圖學派（Neo-platonists），最爲著名。關於這幾派趨勢，我們於本章及下一章內，將按次論之。

十四 伊壁鳩魯與伊壁鳩魯主義

(1) 伊壁鳩魯（公元前三四一至二七〇年）雖爲一個雅典人，但降生在撒摩地方（Samos）。約在三〇六年的時候，他於雅典城內，選定自己的花園，招收學生，創立一學派。他的學生，都是非常熱心的人，各階級分子都有，即連婦女與奴隸，亦皆包括在內。他們

的團體，被最親密的「友誼之結」聯繫着，在古昔時候，算是一個友誼結合的理想團體，而且非常聞名。在此團體內，當然，伊壁鳩魯是最高領袖，他的門徒，皆用無上的尊敬推崇他。我們可於後日琉克理細阿（Lucretius）所說的語句中，推察他們對於老師的尊敬。「假如我必須說，而如普通所認為偉大的事情所必定需要的，那我可以說，他是一個神，一個神，一個最高貴的曼密阿斯（Mummius）。他第一個創造生活的計劃，此計劃，現時都名之曰智慧。他用熟練的技巧，解救生活：把他從如此大的波濤，如此厚的黑暗中，救拔出來，繫於如此平靜，如此光明的燈塔之下。」見（Lucretius 卷五，頁一與七。）他的教言，被每一門徒，記注在心，全部接受，毫不改變，即連無關重要的細節，亦皆熟讀不忘。把他的觀點，如此堅固地印在學生心中，致使他的學派，雖在歷史上，經過久長的時期，但他的學生，對於他的議論，始終如一地保守，毫無一些更改。恐即為此緣故，所以承繼他的學說的人，在哲學史上，祇佔一個次要地位，並無新穎的供獻。他在羅馬的跟從人中，有琉克理細阿者，確實非常聞名；但這一個人，如說他是哲學家，毋寧說他是詩人。

伊壁鳩魯的哲學，實為主樂學派的快樂論，與德謨頡利圖的元子論，這兩種學說的混合物；就中尤以快樂論，——一種生活的目標的理論，佔據首要地位，快樂實為至高之

善，他與先前的亞列斯的保 (Aristippus) 一樣，於快樂之中，發現一種顯著的與不可否認的善。即當我們說『德爲善』的時候，我們心目中的意思，蓋謂實行德的時候，包涵一種快樂。換言之，我們說德爲善，並非德的本身，即爲善，乃因德行之中，包括快樂，故名之曰善。可是即在這裏，問題發生了：當亞列斯的保說這些話的時候，他於自己的所指，非常明瞭，由他看來，快樂具有同一積極的內容，而如一般人所承認者。即伊壁鳩魯亦不能否認，如此的快樂即是善；而且在事實上，他公然宣稱，離開軀體的享樂，沒有一種善的概念，是可能的；到了他的門徒米脫羅陀拉 (Metrodorus) 手裏，竟大膽呼喊著說，每一種善的東西，必與胃口發生關係。

可是在那時候，哲學的識力，已比亞列斯的保的時候，進步得多；人們都明白，尋求快樂，是不容易的，內中有許多阻礙，都已完全清楚。伊壁鳩魯於他的快樂說中，當然不能不注意這一點。即在這個地方，伊壁鳩魯的言論，似乎有些悖逆了，他於開端之時，教示我們，必須選擇快樂；又須避免無限制的衝動；因爲這些衝動，常會造作罪惡，產生痛苦；又須愛好簡單與自然的快樂，更過於奢侈與淫樂的沉醉；因爲後一種沉醉，是否真能產生快樂，實屬大可疑惑之事。到此爲止，他的學說，並無如何不調協處。可是他從這個地方，更進一

步，蔑視一切積極的快樂，希得一種內心的恬靜 (Ataraxy)，一種穩定的與不受擾動的自己的才能之操持，一方面，脫離身體的痛苦，同時，又脫離精神的騷擾。在這裏，我們簡直不能把他的主張，與他的勁敵——即斯多噶學派的主張，兩相區別了。他以主樂之論爲出發點，而至於排斥一切積極的快樂，這豈是快樂論者的正當結論！何況除此以外，他更堅決主張，以爲積極的快樂，祇是解除苦痛時的一種暢快之感，所以積極之樂，實不過『真正的滿意』的一個初步；而此所謂『真正的滿意』亦無任何特殊解釋，祇是一個無苦的境界，在此境界內，吾人之心靈，毫無貪慾，毫無騷擾，內心平靜，猶如止水。如此的境界，一經抵達之後，再不能於數量方面，有所增益了。『我們的生活目標，在要免除痛苦，免除恐懼；一俟我們抵達此境，一切靈魂上的騷動，皆歸鎮靜。我們需要快樂之時，蓋當我們因爲沒有快樂，因而覺得苦悶之時；但使我們不覺任何痛苦，我們當然不再需要快樂了。』(見 Diog. Laertius 的 Life of Epicurus, 第二十七節。)此種內心的平靜，雖當一人的肉身，遭受苦痛之時，亦可使他感覺滿足——祇要他肯承認，他的快樂，不必倚恃外來的佐助，因而不使他的內心，稍微感覺不安。磨受苦難嗎？哲學家將會歡呼着說：多甜蜜的苦難！到現時爲止，我們專把快樂看爲一種感官方面的愉樂，加以討論，因爲快樂主義的

學說，根本即從這個論點出發的。

現時姑且不問伊壁鳩魯的學說，在論理上，是否前後一致，但無論如何，他已創造一種人生理想，對於某種典型的心靈，特別具有吸引力；即使到了現在，仍然是一種實際的人生理想，仍然發生廣大的影響，他不是激勵人的理想，他不需要義俠，更不需要犧牲，可是即此平凡與淡泊的事實，反使人們感覺分外的美妙，分外的可愛——雖則同時期內，亦有少數的人，全然領略不到他的意味。又因他側重藝術的簡單性，對於各種兇險的罪惡，始終保持反抗的態度，所以他又獲得充分的倫理的護衛，可以掩飾若干微賤的方面。他要詢問衆人：一個人的激怒，或他的野心，或他的操勞，對於他，究有什麼利益呢？一般人所誇耀着的文明，與文明的進步，是否在他身上，增加一些真正的快樂了呢？試問前進的文明，除了在他身上，增加一些憂愁，又以戰爭與衝突二種方式，騷擾他的心境以外，其所賜給他的，又有什麼東西呢？他渴望財富，渴望令譽，又渴望權勢；聽受野心的吩咐，走到這邊，又走到那邊；其結果，祇使他懷藏嫉妒，碰撞危險，及至終末，仍得不着什麼！唯獨儉約的生活，又加上知足的心境，方是真正的財富。『設有任何人，覺得他自己所有的，尚不十分富裕；試將全世界給他，叫他做全世界的主人，但他仍將感覺困窮。』聰明的人，當快樂降

臨之時，並不蔑視快樂；可是他決不憑恃此快樂。他有些微財富，即可度過美滿的生命，毫不感覺缺少。他常於平凡的事情中，以及意外的生活中，發見充分的快樂。有時候，當他感覺自己的才具，不能取獲什麼的時候，他非獨不因此而懷喪，且可增加一些新的口味。

「愈不需要財富的人，愈能享受財富之樂；假如你要一個人快樂，切莫增加他的財產，却當減低他的慾望。」

如此說來，伊壁鳩魯的學說，從某一方面看來，很像近代盧梭的教言，勸告衆人，從文明的複雜體中，回轉頭來，返歸自然，返歸自然的快樂。務須把自己的生活，弄得非常簡單，又合於藝術的意味；不必爲瑣屑的事情而憂愁，而煩悶；又使一己的快樂，少倚靠香美的食物，或豐盛的筵席，却倚靠健全的消化力，及知己的伴侶。如此一種理想，在早期的伊壁鳩魯學派中，表現得最爲真切。試聽塞奈加（Seneca）說：「當你進入花園之時，你將看見如此的字，刻在上面：朋友，這裏將是你優越的住所，在這裏，快樂是至高之善。那時，你將碰遇花園的管理人——一個謙恕而又和善的人，他將在你面前，放置一盆大麥的粥，並充分的水，且將對你說：你已領受竭誠的招待了，豈不是嗎？這些花園，不會激起飢渴，却要解除飢渴；他們不使你因爲喝他們的水的緣故，而增加乾渴，却將用自然的藥劑，遏住你

的乾渴而且同時不化什麼本錢我個人，已於這些快樂之中生長老大了。』（見 *Letters*，卷二，頁九。）伊壁鳩魯自己亦如此寫給朋友說：『至於我自己，我於麵包與水兩者，已極快樂；但給我一些牛油，這樣，我欲奢靡的時候，亦可奢靡一次。』他常自誇着說：米脫羅佗拉會把他的生活費，減少到六辨士，而他呢，則可用較少的數目，過極舒適的生活。

伊壁鳩魯於科學與學問的評價上，又與盧梭極爲相似。雖則他於心靈的世界內，發見他的主要快樂所在；可是他於熱烈的理智生活——由柏拉圖看來，實爲組成人類的至高之善的理智生活，却並不如何褒獎，如何頌揚。他在這裏，與他學說中其他的地方相似，是同樣的隨便，同樣的不受拘束。由他看來，所謂理智的享樂，乃指契合的談話，愉快的朋友交接而言，並非侷促不安地，去尋求事物背後的真理的意思。一般人所稱爲學問與文化的東西，在伊壁鳩魯看來，統不表示些微的敬意；即他自己，亦不是訓練有素的思想家。他不需要高深的教育，祇叫稍微懂些，可以應付他的學生，那就非常足夠了。在他的學生方面，祇要能讀能寫，即已算爲完備；什麼數學，論理學，修辭學，音樂與藝術的理論，文法家與歷史學的研究工作，皆被他所輕視，以爲這些東西，對於人類的幸福，並無實際貢獻。悉心研究，祇是徒廢時間，徒廢精力。所以米脫羅佗拉說：『一個人，倘使從未

讀過荷馬的詩句，或不知道赫克忒是一希臘人，抑是一特類人（Trojan），那他儘不必擔憂。』如今的問題，伊壁鳩魯學派，既如此看輕學術，那末，德謨頡利圖對於宇宙所下的科學的解釋，——即著名的元子論，為何在他們的教言中，佔據如此重要的部份呢？為何伊壁鳩魯再三堅持着說，這是他的哲學中的主要部份呢？為何他要取用獨斷的方式，硬把這個理論，注入他的學生的心靈中去呢？

（2）其實，伊壁鳩魯之所以如此注重實證的與具體的事實者，並不因他和近代的科學家一樣，反對論理學，文法學，與形上學等在語辭上的詭辯；却全從實際的觀點出發，乃是實際的理性的自然結果。在他心目中，物理的科學，祇是一種工具，可使內心的平靜之事，變為可能；而內心的平靜，據他看來，實係生活的終點。所有物理的科學，其所以能使內心的平靜，變為可能者，因他能於一次之間，像快刀斬亂麻似的，排除內心的和平的大敵，而尤其是使我們時時發生恐怖，時時感覺不安的宗教。所以琉克理細阿寫着說：『試問財富與權力二者，能使宗教的狐疑所引起的恐怖，一次飛出我們的心靈，並使我們的胸懷，永不感受阻礙，永遠脫離憂鬱呢？我們都明白：如此的東西，祇是嬉笑與嘲弄的食物，在實際上，人們的恐懼與纏綿的憂慮，並不足以嚇退刀兵與軍火的衝突，——當他們毫

不差輟地處於侯王之間的時候；——又不足以嚇倒金冠的光彩，與紫服的鮮豔。假如當整個生命，仍在黑暗中爭扎的時候，而我們却看清楚了這些，你還能懷疑，說他不是理性的特殊賜物嗎？因為正像小孩子於濃密的黑暗中，懼怕一切的情形一樣，我們成人，於光天化日之下所懼怕的東西，並不比小孩子於黑暗中所懼怕的，多一點可怕的理由；一切皆是幻想的結果。即此緣由，所以此種恐怖，此種心靈上的黑暗，不能用白晝與光天的武器來驅逐他，應當用自然的狀態與自然的法則來撲滅他。（見 *Letters* 卷一頁四二）

如此說來，宗教實為這一派人心目中的巨大鬼怪。祇因他們心目之中，如此充滿了宗教信仰，及宗教儀式的罪惡，遂以為宗教的東西，實為造成全世界的苦悶的唯一原因。這是哲學的功績，亦是伊壁鳩魯的功績，竟將宗教的皇祚，一拳揮倒，一足踢倒了，試聽琉克理細阿怎樣的說：「當人們受宗教的壓迫，顫慄震恐，俯伏在地，而宗教的惡魔，乘此機會，在天空的四角，露出頭面，似用恐怖的神色，欺凌下民的時候，唯獨一個希臘人，敢先舉起屬身的眼，釘住她的面龐；敢先在她面前，反抗着她。這一個人，任何神的故事，或雷霆的傳說，或狂吼與兇險的天空，都不能壓倒他，反而這些東西，可以激起他靈魂上的勇氣，使其立意，益為堅固，務欲向前急進，衝破自然的鐵門，而後罷休。終於他的靈魂的活力，獲得

勝利，於是他的心靈，與他的精神，跨越世界的火壁，漫遊不可測度的宇宙，又從宇宙之中，返歸地土，以勝利者的口吻，告訴我們：什麼東西，可成事實，什麼東西，不能成事實。換句話說，他將告訴我們：究憑什麼原則，每一東西，得確定他的權力，並界劃他的範圍。於是把宗教的信仰，放在足下，加以蹂躪，猶如先前宗教蹂躪人類的情形一樣。他的勝利，挈領我們，與尊貴之天，處於同一平面之上。』(見 *Letters*, 卷一，頁一與六三。)

這就是科學的功用，其主要鵠的，在於掃除一切可以羈縻人類，使他們做一己的病態幻想的奴隸的東西，那就是妄想與宗教的狐疑二者。他們不時激動吾人的生活，不時用生活上的各種計較，吵擾人心；又以迷信的恐懼，妨礙永久的安寧；其結果，遂使恬靜與幸福二者，永遠居於一邊，可望而不可即。這是科學的任務，須用單純自然與單純機械的理論，解釋一切事情，而使宗教的信仰，在實際上，變為非常膚淺。人們常如此幻想：以為現在的世界，由神創造，歸神統治；他們的喜樂，人們應當尋求；他們的忿怒，人們應求和解；他們又時時干預人的事情，善者得賞，惡者受罰；他們常投擲雷霆，遣送災殃與地震，以懲罰人類；除此以外，人們的靈魂，死了之後，並不腐朽，此世不善，來世尤須遭罰，尤須受苦。不容說，諸如這些傳說，自從科學與哲學發生之後，在一般有教育的人的眼中看來，已經不足

取信。可是到了現時期，世界內的一切，皆在變遷之中，先前曾經指示人類的路石，降及現時，又一個一個地消失滅亡。時代的呼聲，又需要一種可以皈依的某物，作為生活的指導。可是在事實上，如此一種東西，——迷信與妄想的巴戲，又如雨後春筍般地，一時勃發起來了。

伊壁鳩魯的一生，即要對於如此勃發的趨勢，表示反抗，——堅決的反抗。據他說，假如有一時候，我們能夠排除每一個人的空希望，與空恐懼，毋使他們撕裂或擾亂他的心境，毋使他們於現在時候，阻止他內心的知足，那末，他那生活的鵠的，方算十足達到了，但此唯有倚恃科學，方能照辦，科學的價值，於此完全顯著了。要知道，唯獨我們的愚昧，方允許我們，幻想宇宙的事物，皆由超自然的能力，作造成功；真正的理性所告訴的，完全是另一個故事。給予元子與元子所可運動其間的空間，我們即已具備論料，可以解釋宇宙間的一切事物了。但有人說，我們不能假定此種元子的存在：因為我們永遠不能看見他們，或觸覺他們。我們的回答，我們亦不看見風，但他具有大力，可以激成海中的狂濤，可以顛覆海中的船隻，又可吹過平原，吹過高山，吹擊森林中的樹木，使其欄腰折斷，連根拔起。同樣地，我們有無數的事實，皆足證明世界的事物，皆由這些渺小的細粒，組織成功。試看指

上的戒指，戴得長久了，變成稀薄；簷下的礪石，滴得長久了，穿成一洞；耕田的犁頭，於不知不覺之間，失去鋒芒；石鋪的街道，踐踏的人多了，逐漸損蝕。

假如承納如此一種真實的原因，(Verga Gehirg) 則我們於這些最後的子粒的偶然碰撞與偶然集合之外，還用得着其他的解釋嗎？試問神如何有這種權力，去織成此偉大的世界的一幅呢？就算他們有如此的權力，他們何必勞心勞神去做這些麻煩的事功呢？再退一步，就算他們情願麻煩，則如此一個世界，——包涵無數罪惡無數缺陷的世界，豈是神所創造的嗎？『第一，在無限廣大的天空所遮蓋着的空間內：有一部份，被野獸所隱身其間的高山與森林佔據着；有一部份，被岩石與污池佔據着；有一部份，被海洋佔據着；而此海洋，又把整塊大地，隔得如此遼遠，不通往返。其餘可耕種的部份，苟非人類爲欲圖謀生存，在鐵鋤之下呻吟着，又用堅銳的犁鏟，壓入泥土深層，芟除蔓草，吾恐自然之力，必使荆棘佈滿田野了。除非用耜鋤之類，開墾土壤，又用血汗之類，滴入土汁，以刺激植物之生長，則任何植物，決不能憑恃自然，自動的發長，自動的矗立雲端。最可惜的，經過人們的勞力與栽培之後，綠蔭遮地，紅花遍枝，可算是獲得辛苦的報償了；然而酷烈的陽光，會將他們燒焦；暴雨與寒霜，會將他們摧殘；無情的颶風，又會突然吹過，將他們折成片片。而且

除此以外，爲何自然要將豐富的食物，賜給可怕的獸類，使牠們棲於海中，住於陸上，以危害人類呢？爲何四季的時序，要把疾殃帶給人類呢？爲何活潑的青年，中途死於非命呢？及至一時，人們的軀體，猶如一個水手，被狂浪衝到絕域，統體赤裸，臥於地上，毫無一句語言，祇望生命的路，得稍延長些。可是不久之後，自然正像憑恃母親的陣痛，將你從母親腹中，送入此世的情形一樣，現時，又將你送入生命的絕崖；於是滿屋之中，充滿了淒楚的哭聲。人類的命運，祇不過在生命的進程中，經歷許多的磨難，任何人，都不能例外。」（見 Jung's *Retina*，卷五，頁1100。）

這豈是神所創造的世界？我們實不能於此世界內，尋求一智慧的主腦。『因爲實實在在的說，最初的事物，並不依據預定的計劃，由一個伶俐的智慧，將他們每一項目，安置在適當地位。他們亦不互相商酌，每一事物，應承受如何的運動。但因最初的事物——無數的事物，在無數方面，受無數年前的打擊的推動，各憑一己的重量，繼續運行，他們在一方面，雖保持原有的運動，但在另一方面，又各種一方式之下，試爲新的結合，並用相互間的聯結，去徵驗每一種可能的生產。所以現時所呈示的一切，本在另一陌生地方，於極悠遠的期間內，試爲無數種類的結合與運動；及至一個時期，終於結成諸多整塊，而此諸多

整塊，又突然地聚合一處，形成許多事物的粗型，例如地咧，海咧，天咧，及其他生物的種族的粗型。』（同上書，卷五，頁四二〇。）

如此說來，諸如此類事情——由愚笨的人看來，以為有神的手指，蘊藏在內的事情，應當從他們的高位之上，貶謫下來，而與以合理的解釋。例如說，宇宙間有電，有天神的可怕的雷霆；但這是極自然的事實，——所謂雷電，或祇是火，乃自雲朵的撞擊中，閃發出來。真的，誰能在這些雷電之中，發見神聖的判斷呢？他們非獨擊罪惡的人，而且擊無辜的人；非獨覆滅他物，而且把他們自己，一同葬在沙漠之中，森林之中，以及大海之中；他們非獨損傷他物，即連天神的聖所，以及瞧斯（按，瞧斯即 *Zeus* 的音譯，乃希臘的主神。——譯者。）自己的偶像，亦皆不能倖免。假如我們於此世內，不必懼怕天神的報復，那我們更不必懼怕來生的懲罰了。至於地獄的恐懼，由伊壁鳩魯看來，似乎是宗教所遺留的最大的罪惡；因為他，非獨是不安的心境的源委，而且在實際上，更足激起犯罪的行為。但在科學所認識的世界內，地獄一詞，毫無他的地位。『沒有一個下界的敦韃臘斯（按，*Pantalus* 係瞧斯之子，為因洩漏神密，在下界被置於水中，水沒至額，而果實纍纍之枝，臨其頭上，彼若求飲則水退，彼若求果則枝隱。——譯者。）懼怕巨大的石塊，繫於頸項；真正的敦韃臘

斯乃是一個以無由的神之畏懼，騷擾自己，並懼怕偶然的惡運，降臨其身的人。」（同上書，卷三，頁九八〇。）除了最終的元子以外，一切其他的永生，均祇是虛無有的幻想。一切事情，永在變遷的歷程中，卽像堅硬的石塊，亦被時間所征服：時間過去了，高的塔崩潰了，堅的石磨滅了。彼整個的宇宙，亦復如是在他裏面，已包涵着潰爛的種子，終有一日，歸於消滅，而由一個全不相同的世界，取而代之地位。此新的世界，亦將由永不疲乏的元子，建築而成。

較此更易死亡，更不能耐久的，乃是人的靈魂。他與身體俱生，（否則我們必可記憶他的前生了，）與身體共同變遷，祇要稍微一些疾病，一點意外，卽可使他潦倒不堪。——我們如何能夠想像，說此輕妙的一口氣，他的分量，是如此之輕，人死之後，他雖喪失，但全身的重量，並不因而減輕的東西，能夠繼續存在，享受永生；雖則沒有身體的保護，但仍能憑恃自己，與外界的狂風暴雨相激搏呢？那時候，我們所用以取得外物的智識的一切感官，皆經喪失，靈魂就算存在，他的生活，究將包涵如何的質素呢？如此說來，人死之後，一切皆完了。既如此，我們爲何要怕死亡呢？他不能將任何罪惡，賜給我們：因爲我們進入墳墓之後，將沒有生命，並沒有意識了。我們於誕生之前，雖則此世界充滿了戰亂，但我們不覺

任何苦痛；推此以言，將來一旦死亡之後，灰塵返歸灰塵，所有我們的憂慮，皆告結束。『當我們存在的時候，死亡尚未臨到；死亡臨到了，我們已不存在了。』那時，你的家室，不再對你聲稱歡迎；你那最貞潔的妻室，與最親密的孩子，不再飛步趨前，希望用一種鎮靜之樂，第一個接受你的甜吻，第一個撫摸你的心跳；即你自己，亦不再於一己的行業中，取獲勝利，你已經不是自己的保護人了。一個不祥的晴天，會將你的一切生命獎狀，全然沒收。人們常如此說，但當增補一句，那時，任何獎狀的追求，將不激動你的操勞了。既如此，我們即須追究下面的問題：既經死亡之後，一切皆歸沉寂，如入睡眠，那末，他的當中，究有什麼東西，可激起難忍的慘痛，致使許多的人，永遠哀悼着，毫無一個止境呢？下面一句話，亦是人們最喜歡說的：每當他們凭倚食桌，手舉着杯，帽遮着睫眉的時候，他們總喜歡從內心當中，說出如此的話，可憐的人啊，此享樂是暫時間的；現在如此享受着，事過之後，不能再喚回來了。好像他們的死，是他們的首要苦痛；乾渴與焦燥二者，將把他們焚燒起來；不幸的遭遇，將頻頻襲擊他們；一種對於另外的事物的追求，將始終騷擾他們。多愚笨的人啊！沒有一個人，當身心二者俱入睡眠之時，會感覺自己與生命的需要；我們只須記得，亦許此次睡眠，可以永久，因此沒有什麼對於自身的渴望，惹起我們的不安。』（見 *Lucretius* 卷

三、百九〇七。

伊壁鳩魯雖如此排斥宗教的恐懼與安慰，但並不完全否認神之存在。他的智識論，從德謨頡利圖的地方採納過來，相信知覺與思想二者，均需要一個客觀的原因，此原因，乃是稀薄的形像，存在那裏，繼續放射知覺與思想的對象；卽此一種設想，使他承認神聖與榮耀的形式之存在，所有吾人的信仰，皆可用他來解釋明白。但如此的神，既不足懼，亦不足愛；他們居於天體的空際，遠離星球的滾旋與地球的震動，永遠過着平穩與安靜的生活。『在那裏：風不搖撼；雲不注瀉雨滴；霜不凝成雪片，漫天降下；一層永無雲氣的以太，永久遮蓋他們，他們的臉，永遠嬉笑着，柔和的光，永久掩映他們的四周。自然供給他們以各種需要物，沒有一樣東西，曾經擾動他們的和平的心境。』（同上書，卷三，頁十九。）他們享受完滿的幸福，絕不注意人世的事務；無論人世的善，或人世的惡，都不激動他們的心。他們被包在永遠平靜的境界中，不望我們給予什麼；我們的祝禱，不使他們喜悅，亦不使他們震怒。

所以不管伊壁鳩魯的學說，如何在許多方面，與科學的世界觀，聯繫一處，但他總缺少着根本的科學性氣，因而不能有充實的結果。他的態度，全然是獨斷式的；他的興趣，並

不因爲真理本身的緣故，而去尋求真理，卻在借用真理，去支撐他那特殊的人生觀，其結果，遂於科學解釋的詳細部份，並不加以注意。據他看，最後的確實性，是不能達到的，而且不必希望去達到的。對於同一現象，我們可有一種以上的解釋，我們任憑採用那一種，都沒有區別，——祇要那種解釋，不使我們走入超自然的路上，那就好了。其中有一點，最足證明伊壁鳩魯心內，並無純粹的科學興趣存在着：我們研究德謨頤利圖的學說，其中最重要的部份，即爲他把元子，看作全受機械法則的控制的一點；但伊壁鳩魯所最不樂意，因而把他摒除在外的，亦就是這一點。因爲假如所謂元子，全受機械法則的控制，那豈不把個體的自由，完全喪失了嗎？但他是如此看重個體的自由！與其聽從物理的哲學家

的教言，而做一個注定的命運的奴隸，毋寧相信天神，及關於天神的神話；因爲後者，祇要迎奉天神，或可轉禍爲福，轉凶爲吉，具有微微的一點希望，至於前者，扳起面孔，對於任何懇求，都不給予允許。』(見 *Diog. Laertius* 著 *Life of Epicurus* 節二十七。)祇因他的倫理學的中心點，是個人，承認每一個人，皆具完全的權利與自由，儘可作他自己所喜悅的事，所以他覺得，他必於事物的本性之中，尋求自由論的根據。果然，當他論述宇宙的歷程如何開端的時候，即添入新的元素，與德謨頤利圖的概念，全不相容。當無數元子，呈

平行之勢，自上落下中途又不碰遇阻礙的時候，他們必以同一速率，往下注瀉；那時，若無原始的傾斜，與垂直之線，略成差角，那元子之間，決不至相碰，決不能形成萬物。必須先有一傾斜，而後方能造成現世界的歷程。至於此傾斜的成立，據伊壁鳩魯說，必出於自由意志，不受機械的原因之支配。如此一種自由，或自由意志的觀念，——最初時候，即不受支配，不受推動，全出於自由意志的觀念，在後世思想史上，實據一重要地位。

(3) 伊壁鳩魯的學說，其所以獲得成功者，有幾種理由，我們在前面已經說過。他供給一個極清楚的人生觀，而與每一普通的人，以及他的普通性氣，都相適合。他的表述，非常簡括，脫離一切神祕與超越的元素，用不着倫理的或理智的熱烈的追求。但正唯如此，他的缺點，亦就顯著了；關於這點，姑俟後段再說。一般的人，常批評伊壁鳩魯說他沉醉於感覺與輕鬆的生活，這一點，當然不是確評；雖則到了末流，有許多人，自命為伊壁鳩魯的信徒，借着伊壁鳩魯主義的美名，從事於無限制的淫樂的追求，但這究竟不是此派中人的主要特性，更非此派的創造者所嘉許的特性。由伊壁鳩魯看來，快樂與道德，乃是異名而同義的東西，假如不生活得聰明，美滿，與公正，那就不能生活得快樂；反之，假如不生活得快樂，亦就不能生活得聰明，美滿，與公正。當然，我們很可以說，在伊壁鳩魯的前提中，並

無一處地方，反對任何快樂的沉醉；假如我們於追求時，能觀察明白，而又顧算他的結果。在這個意義之下，一切快樂，均是善的，這一點，伊壁鳩魯不能否認。如此一種快樂，每一個人，必於可能範圍之內，儘量取獲，決不至損傷他的前程，亦不至碰遇對與不對的障礙；因為祇要顧到有利與深思的標準，任何是非的觀念，都不能反對快樂的追求。當然，為顧全大眾的利益起見，我們必須反對不公正的行動，遇有此種行動被發見時，必須加以懲戒；但此道德的意見，在哲學家心目中看來，祇是流俗的事，在理論上，不必慎重考慮。譬如說：一個人，犯了罪惡，得着許多利益，同時，他的罪惡，又不會被人知悉，那他為何一定要注守俗例，而不滿足他的慾望呢？不容說，伊壁鳩魯的系統，必至走入此路，必至引起如此的結論，試問伊壁鳩魯當如何加以解釋呢？他唯一可能的回答，則謂犯罪的行為，雖不被發見，但發見的可能性，將永久存在；他時時刻刻要逃避發見，即時時刻刻要感覺不安，亦即時時刻刻要感覺內心的不和平，他的快樂，必無所着落了。但這是多迂曲的答案！總括的說，他的學說，可引起殘酷與不德的行為，這是他的第一個缺點。

實則伊壁鳩魯主義的主要缺陷，並非他所引起的殘酷與不德的行為，却是他所顯示的積極的道德能力之缺乏。正像西塞祿（Cicero）所說，他所代表的，只是中等階級的

哲學，他所需要的道德，若從另一隻角看去，即已平凡得極。什麼心的愉快咧，愉樂的談話咧，以及高尚的鑑賞力與美感的柔和性所控制着的生活咧，這些東西，在其本身，未始不屬善德；但必須犧牲積極與膽敢的性氣，而後方能獲得。至若英雄主義，自我犧牲，對於高尚與真實的行爲的熱心，以及對於藝術的熱忱，——所有這些東西，在伊壁鳩魯主義當中，皆無重要地位；實則只要不加蔑視，已算是萬幸了。他反對野心，反對經商營利，反對通俗的快樂，並不因他有較高的生活，可供人們尋求，却因據他看來，沒有一樣東西，是值得尋求的。他說，我確是一個愚夫：——假如我專門爲了財富，奢侈，名譽，地位的緣故，而困累自己；但我同樣是個愚夫：——假如我被道德，人格，愛國心，責任心等美名哄騙着，居然忠心耿耿地，希望糾正世界上的一切錯誤，以獲得滿足，並望於全體人類之中，做一個博施濟衆的善君子。『我們的事業，不是要救護希臘人，以獲得皇冕，却要在美味與旨酒之中，供享我們自己。』祇要我自己，能得一安穩處所，來棲息；能得一大塊麵包，來充飢；能得一羣知己朋友，來談天；則任憑外面世界，滾入絕壁，對於我，究有什麼干係呢？我將躲在後面，觀察世界的苦波，如何急轉着；猶如住在海邊的一個安逸的處所，窺視海面的颶風，如何吹擊船隻，偶然想到遭遇此危險者，不是我自己，乃是其他的人，因而感覺溫和的安慰。如

此一種人生概念，在伊壁鳩魯的神的觀念中，表現得非常透澈：他們坐在瓊漿玉壺的食桌邊，絕不注意人事；雖有下界人類，於困苦與流離的局面中，呼籲他們，請求援助，他們亦絕不動心。伊壁鳩魯派人，把此種概念看為人生的最高理想，遇有能力可以達到如此的幸福，但不願安穩享受，情願爲了他人的緣故，而負起肩仔，背起苦惱的人，據他們看來，實屬不可思議的大笨漢。伊壁鳩魯主義的最大罪惡，即繫於此。

增參考書目：

- (1) Zeller 的 *Epicureans, Stoics, and Sceptics*.
- (2) Lucretius 的 *De Natura Rerum*.
- (3) Wallace 的 *Epicureanism*.
- (4) Courtney 的 *Epicureanism*.
- (5) Pater 的 *Marius the Epicurean*.
- (6) Horace 的 *Odes*.
- (7) Masson 的 *the Atomic Theory of Lucretius*.
- (8) Watson 的 *Hedonistic Theories*.

十五 芝諾與斯多噶學派

假如伊壁鳩魯主義，是如此一種性質：當人們曾把專制的權力，看為不斷的內亂的解脫，當羅馬社會的腐敗經驗，曾於懦怯的心靈內，折去了著名的道德信念的鋒芒的時候，特別引起帝國之下的羅馬廷臣的注意，並解救了他們的勞頓與疲乏；那末，另一種可以介紹給共和時代的『特幟的羅馬人』，以及那班維護羅馬共和國的陳例的人的哲學，應是另一種全然不同的哲學。當時的理智性氣，在政治生活上，產生了一個伽圖（Cato），其在哲學界，則於斯多噶派的學說中，獲得充分的表現。不錯，斯多噶學派，並非羅馬的產物，但亦不是希臘的產物，——雖則希臘的雅典當時的理智中心，曾被他的領袖，名叫芝諾（Zeno, 340—265 B. C.）者，揀選定當，算為最適合的地方，來聚集生徒，講授哲學。可是芝諾自己，乃是塞浦路材（Cyprius）的商人，大抵屬於塞姆族（Semite）；即他學派中後起的領袖，亦多非希臘產。所以我們設想：斯多噶學派所表示的『絕慾的性氣』亦許有一部份，從東方的血統中，承襲而來。現在不管這一切，至少，斯多噶主義，已為當時的高貴的心靈，尋出一個隱身處所，可以避免四周的紊亂，與瑣屑的生活了。而且他亦制成一

套信仰，或一種特性，至少，有幾方面，要比古代所流行的任何學說，高出一等。

(1) 形上學。——就最終的鵠的來說，斯多噶主義所定的目標，有許多方面，與伊壁鳩魯主義，互相吻合。例如他們兩派，都把生活的真正目標，看爲一種脫離騷擾的慾望與外物的壓制的自由；又把他看爲一種心靈的訓練，使他能於一己的範圍之內，求得快樂。其次，他們兩派，又都承認：哲學的一個目標，即爲求達生活的鵠的；所以他們的哲學，都偏於實際的方面。至若此『生活的鵠的』的真正意義，以及求達此鵠的時所必需的心的態度，那他們兩派的看法，即全然不同了。伊壁鳩魯的學說，肇端於亞列斯的保，而以他的快樂論，算爲生活的終極；斯多噶的學說，始終與蘇格拉底的思想的發展，互相關聯，而他所直接繼承者，則爲犬儒學派的『唯道德爲至善』之說。可是犬儒學派所說的，限於消極的效果，不能爲此概念，制定具體的內容；到了斯多噶派手裏，祇因他們握住了一種更爲適合的理論基礎，遂於舊說之中，加入新的元素；非獨糾正了他們的前輩的偏見，且又糾正了他們的勁敵，即伊壁鳩魯學說的偏見。他們不像伊壁鳩魯的學說，從個人論與元子論開端，却從另一方面入手。據他們說：實體是一有機體的整個，是一形式與物質，靈魂與身體的親密的結合體；宇宙的大生命，即在此整個的結合體中跳動着。此整個的結合

體，即是神，或曰自然人既與其他的事物一樣，組成宇宙的自然的一部份，所以在『皈依自然』(Conformity to Nature)的程式內，即有一種可能性，可將真實的內容，給予道德的生活。不錯，在他們的學說內，仍有犬儒學派的消極的解釋——對於自然的生命的消極解釋，佔據大部份的勢力，致使他們的教言，有時候，難免陷入曖昧與矛盾的方面；可是一種積極的概念，即繫於此種消極的解釋的後面：愈到後來，積極的概念，愈益佔據勢力。例如單純的對於習俗的反抗，單純的注重絕慾的生活，這些主張，到了後來，都化成積極的義務與責任心的法則；組成道德的智識，到了後來，變成對於事物的真性的智識；道德的行爲，到了後來，變成擴張自然的生命的行爲。這裏所說的自然，當然指我們所屬於其中而爲其部份的整個的自然而言；唯其爲如此性質的自然，故我們可憑恃一己的理智生活，而給予一個適當的解釋。

我們在未詳述此理想之前，應當稍加數語，把此派的形上學的敘述，告一結束。據他們說：此整個的宇宙，決不是單純的元子的聚合物，在他裏面，含有理性的實體，或柏拉圖所說的觀念。但他們又與亞里斯多德同調，否認物質與形式二者，乃是完全分離的東西，宇宙的意義，即存於宇宙內，並不存於另一個境界。我們記得，亞里斯多德的系統，以純粹

的形式，作爲結束，說他是完全與物質相離異的某物；在這裏，斯多噶派的看法，比亞里斯多德更進一步，將各種超越論，一筆勾銷，而謂形式的本身，即自物質之中，遞演出來。其結果，遂造成唯物的汎神論：唯獨物的自然世界，方是唯一的實體。但此所謂物，不是死物，乃是一種活着的，被合理的靈魂支配着的活物，換句話說，他即是神。此宇宙的靈魂，或曰道，或曰合理的原則，其實，即是一種較活躍與較精妙的物，到處存在着；正像吾人的靈魂，存於軀體之內，控制軀體，並指示軀體，使他奔向合理的目標。實則，我們所謂靈魂，所謂呼吸，所謂精神，歸根就底，祇是此宇宙之靈的一部份。當我們活着的時候，個別的靈魂，各自表示合理的性質；及至死了以後，又被宇宙的理性，接了過去，在那裏，喪失了各自的個性。

既如此，所以斯多噶派對於宇宙歷程的解釋，完全排斥機會主義與機械主義的說素，而取用澈底的目的論。每一東西，必自整個的自然中，流露出來。此整個的自然，其本身，既是一大理性，則自其中流露出來的東西，亦必合於理性；非獨合於理性，而且在可理會的計劃內，佔有一定意義的位置。以如此道地的觀念主義，而欲與如彼澈底的唯物主義，——即相信心理上的情緒，亦係一種物質的唯物主義，（因爲假如他不與身體發生地位的相接，那他決不能激動人了。）互相聯合，而不發生困難，這是如何可能的事！最奇怪

的，他們竟忽視了這些困難，而以如此粗淺的形上學，認為知足；這不能不算第一等哲學識見的衰歇與墮落！但他們亦有不得已的苦衷：為欲適應實際的需要，遂不得不如此耳！在人類的生活，如此需要指導的時候，一種哲學，如欲真正指引人類，那就不能採取柏拉圖的理想：因他與實際的生活，實相距太遠了；反之，却當走入現實的世界，而與現實的生活，發生切實關係，從而指導一切。此時，雖於理論方面，失了某種東西，亦祇好聽命了。

(2) 倫理的理想。——有此斯多噶派的形上學，存於心間，我們即可轉一方向，研究他們的倫理概念了。第一，他們承認『道德即是智識。』但此非如亞里斯多德的見解，謂生活的最高目標，乃是純粹的沉思；斯多噶派的智識，乃是實際的智識。——一種根據行為的需要而產生的智識，因此，他們於普通人所推崇的學術與思辯，概表示蔑視的態度。在荷馬與希西阿之間，誰為年長？在海倫與赫邱巴之間，誰為高大？這些智識，對於我們，究有什麼干係呢？我們用許多心力，來推究奧德賽的行蹤；假如我們用同樣的時間，來觀察自己，毋使一己的生活，漫遊無蹤，難道我們的時間，真算是浪費了嗎？幾何學所教我的，是如何測量田畝，如何測量慾望，藉此明白，到了什麼時候，我的慾望，該是滿足了。當外來的仇敵，已經衝破陣線，全個市鎮，即在我頭上焚燒着的時候，我若依然爭辯語詞，依然爭辯

美而不切實用的問題，我豈不是一個傻子嗎？古人的智慧，祇是幾條誡命，何者應當做，何者不應去做，但他們在簡單的生活，却享受了無限的幸福。後來，他們的學問增長了，對於務善一事，却漸次疏忽了。（見 *Lectures*，卷十三，頁三。）

第二，他們承認道德是人生與哲學的唯一鵠的；又因人的主要部份，是理性，所以道德的生活，即是理性的生活。但此理性，與組成人性的其他部份，即低賤與慾望的天性，究竟發生如何的關係呢？為欲解答此問題，斯多噶派的人，遂於柏拉圖與亞里斯多德的心理學中，加上一些新的改革。他們不像柏拉圖的樣子，把慾望與情緒兩者，看為靈魂的第二與單獨的部份，而與理性，互相對待；反之，却把他們看為理性本身的一種疾病，一種擾動，一種缺陷，又從這個地方，引出一條重要的倫理思想來。須知情緒，不如亞里斯多德所說，祇要單受理性的調節與限制就夠了，却當被理性完全鏟除，不留一點痕跡。情緒既然是「一種病」，就當「一些不加姑息」；倘若稍加姑息，他將如蔓草一樣，蓬蓬生長，不能遏抑。所以真正的倫理理想，應為脫離一切情緒的騷擾的自由。我們不能以節制一己的情慾，認為滿足；如以此為滿足，無異於承認：我們不妨做一個稍微癲狂，稍微疾病的人。聰明的人，必須尋求靈魂上的完全健康，必須毫無一點情慾，存於心內。但我們可否於災殃之中，稍示悲

感，於朋友的苦難之中，稍示憐恤之情呢？此派中人回答說：慰勉朋友，儘管可以，但因慰勉之故，而沉醉於憐恤之中，那絕對不能允許。如此之事，在表面上看來，似乎無關得失，但使一次加以允許，他將獲得勢力，變為無可抵禦；何況憐恤之情，易使一個人的工作遲鈍，因而妨害了自己的目標。又有人說：吾身之中，具有數種弱點：例如羞澀之時，不自覺地，雙頰飛紅；遇痛苦與危險時，憑本能的驅使，即知顫慄而退；這些弱點，亦屬於情的範圍之內，但非吾人所能作主，加以制裁，我們對於他們，當作如何的處置呢？後起的斯多噶派，時時被人非難，非難的中心點，即為對於這些問題的解決。其實，這一切，祇是身體表部的表情，並不牽涉心靈，——除非心靈本身，蓄意加以管理。他們所說的情緒，乃指心靈的擾動而言，關於心靈的擾動，心靈具有十足的控制力：可以給予同意，或阻止同意。所以上面所舉的事例，實不能難倒他們。

綜觀上述，可知真正的道德與快樂，將包括自由與不受擾動的生活，如此的生活，祇當我們的意志，不受外事外物——非心靈所能控制的外事外物——的遏抑時，方有可能。姑讓我們承認：唯獨我們目之為罪惡的事情，方算是真罪惡，其餘我們不願如此稱呼的事情，雖足損傷我們的軀體，但不能牽涉我們的真我。『試設想：每一事情，皆係一主見，

既係一主見，則全在你的能力之內。當你決定了的時候，排除你的主見，你將如一個水手，躲避海岬之內，在那裏，你將發見一平靜無浪的海灣，每一事物，都非常穩定。」（見 M. Aurelius 的 *Thought*，卷十二，頁二十二。）『取消你的主見，同時，即在你的心中，取消了「我被損害」的怨尤；取消「我被損害」的怨尤，一切的損害，都同被取消了。』（同上書，卷四，頁七。）我們不當追求這個，避免那個，却當從自己身上，排除一切的慾望——使某事物變為可喜，又使某事物變為可樂的慾望。聰明人的好運，即為不需要任何好運。『一個人祝禱着說：我將如何避免此苦？另一個人說：我將如何不望避免此苦？他祝禱着說：我將如何不失我的愛子？你說：我將如何不怕喪失愛子？試把你的禱詞，變成後一種樣式，看你的結局如何？』（同上書，卷九，頁四〇。）須知道：唯獨拖帶你的靈魂，使之喪失真正的莊嚴性者，方是真正的惡；亦唯佐助你的靈魂，使之保持他的完全性者，方是真正的善。『不久之後，你將變成灰土，變成枯骨，或徒擁空名，或連一個空名，亦不能保持。你於生前所寶貴的事物，此時皆變為空虛，變為朽腐，變為瑣屑不堪。正像小狗一樣，適在互相咬嚼；又像小孩一樣，適在互相爭鬧，互相嘻笑；可是不久之後，即互相哭罵了。』（同上書，卷五，頁三三。）什麼是快樂？人們竟要蓄心爭奪，以至於死？祇是暫瞬的，困疲的，與病態的東

西。他的生命，未能超出人們的愛好之上！塞奈加說：『我在尋求，什麼東西，對於人類有益，並非對於他的臟胃有益；說到臟胃，畜類與鯨魚所有的，遠比人們所有的，要來得大哩！』（見 *Sineca* 的 *Dialogue*，卷七，頁九。）是否我們一生，將致全力於奢侈的生活，與外表的排場呢？『當我們坐在食桌邊的時候，讓我們思考：這祇是死魚的身體；那不過是鳥與豬的屍首；此美麗的酒，不過是細葡萄的汁液；那紫色的袍，不過山羊的毛，塗上一層介蟲的血。』（見 *Thoughts*，卷六，頁十三。）是否我們的工作，專為名譽而起見，好叫後代的人，稱讚我們幾句呢？姑讓我們記得：後世的人，正如我們現時所蔑視的人一樣，同樣的不能忍耐，同樣的愚笨，同樣的無思想，同樣的短命。所以我們應當確立信念：沒有一物，能損害我們，——除非我們自己開闢一門，接納我們的仇敵；更無一物，是必需的，——除非是對於內心的執持。唯此內心，沒有一個人，可自我們身上，刼奪過去。

可是如此一種人格的理想，——即聰明人或聖者的理想，——容易使他的性質，變為頑強，變為不近人情。當他們的觀念，推至極端之時，似乎把人性中的固有弱點，全然蔑視了。正像後起的基督教義所指示我們的一個人，如不完全被救，即全被丟失；要不是潔白無疵，完全無缺，即於他的身上，沒有一處優點，可資稱述。又像竹竿一樣，如不挺直，即係

彎曲，決無折中的狀態。一個離開卡諾帕斯有一百浪遠，（按浪的西名，爲 Furlong，長度名，約當一哩的八分之一。）與一個祇有一浪遠的人，這兩人中間，有一點完全相同，即他們都不在卡諾帕斯須知道德並無多種，却祇有一種，一切都當歸根於內的意志的統一，以及求達此統一的意志時其所採取的手段；唯此統一的意志，方算是善。所以假如如此意志是健全的，那末此人即可於一躍之間，具備各種可能的善，與可能的完全；假如其中有一點是懦弱的，那末，全部人格，都是懦弱的。因爲沒有一串鍊索，能比其中最脆弱的鍊索，更來得堅強。因此，斯多噶派所稱述的聖者，乃是一個最完備最美滿的人。既然一切的善，皆歸於一，所以只有他一人，是公正，是聰明，是美麗，是勇敢，是一個皇帝，是一個雄辯家，是一個富翁，是一個立法者。在抵達道德的路程上，決沒有漸進的事。聰明的人，可於一次變化之中，變爲聰明，在短促的一剎那間，即可補好完全的邪僻與完全的圓滿，此二者間的罅隙。因此，我們的世界，亦分二個階級：其一，爲散居各地的少數聖者；其二，爲愚魯不堪的多數笨漢。而此一種分界，到了後來，竟變爲假冒的，自傲的淵源，而於那班對於外界事物，尙表示相當留戀，不肯立即棄去的人，說得明白些，即對於一般的人，表示十二分的憎惡與藐視。

但時間的元素，將使此殘酷的態度，漸次變為緩和。他所說的理想，在此世界內，實屬太稀少了，而他所設立的生活標準，更非普通的斯多噶信徒，所能追趕得上。這兩種缺點，斯多噶主義的創造者，正像他的敵人一樣，都看得非常明白；所以時間過去了，相當的讓步，亦變成必然的事實了。第一，他們承認：完善的境界，不止一種，却分許多等級，從一個等級到另一等級，逐漸進步上去。第二，他們發見：這是不可能的事，如欲堅持善的意志，乃是此世間的唯一善，其餘一切，全處於無關係的地位，——假如同時之內，又不希望有巨大的矛盾發現。常識的見解，決不承認健康與幸運二者，祇因他們多半是偶然的結果，可於緊急之際，毫不加以注意的緣故，而遂否認他們為善，或把他們看為與疾病困窮，完全相同的東西。因此，斯多噶派的人，除了絕對的善與絕對的惡之外，又把外物區分為二，其一，為可以促進善的生活並與以適當材料的東西；其二，為具備相反的趨勢的東西。前者雖不是最後的善，或本然的善，但仍然是善，不過是相對的與第二意義的善。除此以外，又加上「無關」(Indifferent)的一項：屬於此項的事物，為數極其有限，且為常識所公認，對於我們的生活上，並無重要意義。至於快樂與痛苦兩者，在他們看來，本是無關與相等的東西，此種看法，亦有事實作為根據，例如勇敢的人，遇有需要之時，儘可放出愉

樂的神情，挨受痛苦；非獨可以挨受，而且歡迎他們，——假如他們是一個層階，經此層階，可以抵達某種較高的善。反之，快樂的部門，如讓他自由發展，那必增長我們的感情，對於我們的道德生活，殊屬有礙。這原是他們的本來意義。但因斯多噶派的學理，常保持曖昧的趨勢，所以有時候，亦可採取緩和的態度。他們說：我們所願望的東西，並不像火一樣，在焚燒我們，所以必於可能之內，期求擺脫；他們雖能吸引我們，但不能征服我們；因此，我們亦不必完全摒絕他們。我們承認：最後的鵠的，仍是道德，但使快樂追隨道德之後，自然發生，那我們亦當歡迎他們。『正像我們於栽植穀類的農田中，發見幾種花卉，這些花卉，雖可誘惑眼目，但我們的勞力，決不爲了他們而用的。』（見 *Dialogues*，卷七，頁九。）

此種溫和化的趨勢，——把嚴酷的對比，化爲柔順，使他更適於人類的需要的趨勢，再得斯多噶的形上學，作爲資助，當然更易奏效了。到此爲止，似乎斯多噶派的人生理想，亦以自我爲中心，亦以個人爲主的，而與伊壁鳩魯派的理想，完全相同。但在上面所說的自然的觀念內，具有一種發展的可能，可使前者的理想，再稍進步些；果然，時間過去了，上面所說的自然的觀念，更被充分地應用到人生的理想上面去了。一切聖者與愚人間的界限，一俟他們想到人類根本是同胞的時候，即漸次破滅了。當我們進入自然的單位時，

即覺大家都是同伴；當我們分享一定限度的理性時，即覺大家都是神的實體的一部份。上面所說的皈依自然的生活，即由理性控制情慾的生活，到了此時，加上一個新的思想，即如此一種理性生活，推至究極，祇是一種居於社會之中，為社會的目的而奮勉的生活；於是他的意義，非常確定，不像從前的泛泛無着了。沒有一人，能單獨生活着。『我們要發現一屬地的東西與不屬地的東西的結合，實比要發現一個人與其他的人全然隔離之事，更來得容易。』（見 *Thoughts*, 卷九，頁九。）

如此說來，一種致意於『他人的生活』的生活，一種在社會或國家內的生活，乃是理性的生活的主要元素。不容說，在當日的國家內，斯多噶派中人，儘有許多理由，不去參加政事；但在理論上，他們於私人的生活內，仍可為公共的福利而工作。『一個好公民的職務，從來不會停頓；他可於被人聽得，被人看見的動作中行善；他可於他的談吐，他的姿勢，他的沉默的決心，以及每一步趨中行善。』（見 *Dial*, 卷九，頁四。）而且此所說的，不限於他們自己的國家，或自己的城市，而如古昔的希臘人所限制着的。所以奧理略大帝（Emperor Aurelius）說：『我的本性，是合理的，是社會型的。我的城市與國家，當我是安托奈那（Antoninus）的時候，是羅馬；但當我是一個人的時候，那就是世界了。』（見

Thoughts, 卷六, 頁四四。)此世界主義, 此以「我先是一人」的情操相誇耀的世界主義, 其實, 並非任何生機活躍, 或淵源極深的情感的產物。我們回顧歷史: 自從亞歷山大的帝國出現之後, 舊時的國界, 相繼破滅; 同時, 世界希臘化的趨勢, 正在進行; 我們相信, 上述的世界主義, 即係此種事實的自然結果。並非他們心內, 真正感覺個人對於全人類所負的義務, 因而發生此種觀念。若再進一步說, 亦許此種世界主義, 竟是個人不願肩負國家的責任的表示。再就此派的人來說: 他們的領袖, 多非希臘產, 而自希臘人的心目中看來, 皆是野蠻民族; 即此一點, 所以他們容易擴張自己的同情, 而把全體人類, 根本看爲一種。他們之所以如此者, 亦許有不得已的苦衷, 存於其間: 那時候, 門第的迷信, 已極深固, 他們爲欲維持一己的地位, 就不得不於此種迷信, 加以批評, 所以在極早的時候, 已有安地善在那裏答辯衆惑了。不錯我確實不是兩個自由的兒子; 但我亦不是兩個善於拳擊的人的兒子, 而我却是一個輕捷的拳擊手。」以上批評世界主義的限制, 但他竟然產生了, 即此產生的事實, 已足表明, 在那時候, 已有一種闊大的人生觀, 在那裏生長; 祇須加以充實, 與以積極的意義, 即可完成一思想上的偉大革命了。

到了後來, 同此自然的觀念, 又被推進一步: 我們人, 不僅是世界的一個公民, 却是宇

宙的織物的一部份。如此的思想又加上宗教的渲染，於是斯多噶派的系統，更增加了權勢，更增加了引力。倘若說：人祇是物質的宇宙的一部份，那末，他必須服從整個的法則，爲自然所呈示的因果鍊索中的一個圓圈，毫無變更與活動的餘地。真的，假如所謂自然祇是毫無意義的元子的遊戲，絕不致意於人類的福利，那他們的概念中，將充滿着難於忍受的釘刺。可是現在，他們又於自然的觀念上，加了新的屬性，是在人類與自然之間，發生了情緒的關係，自此而後，人類又可稱述神的名字了，個中情形，無異於自然之上，加一新的目的，所有先前的釘刺，都可忍受過去了。這是完全真實的：我們並無獨立的存在，可與此偉大的實體，互相頡頏；我們祇是神的部份，一切均受神的支配。『在沒有理性的動物之間，同有一個生命，好像一個地球，統攝萬物；在無數理性的動物之間，同有一個智慧的靈魂，好像我們用同一的光，觀照萬物，又用同一的氣，供給呼吸。』（同上書，卷九，頁八。）我們的命運，正像江河的水流一樣，專在無可抵抗的急流中，奔向前去。凡意想神的意志，可被控制的人，那簡直是不知道神。試想：聰明人的目標，尙不能輕易更改；因他預先明白，將來之事，應如何最好；何況是神，是全能的神，是將來的一切，都極明白地展示在他面前的神。他的目的，我們怎能變更他呢？但正唯其如此，所以才_是我們的慰藉所在。我

們所難以忍受的命運或數運，現在換了方面，變爲真實的神；即此神的名詞，是如何的慰藉物啊！唯獨神，知道什麼東西，於我們最爲有益；我們毫無權柄，要求擴張私慾，以妨礙全體的善。『對着這個給予我們一切，而又收歸一切的她，對着自然，一個和悅與有訓練的人，將如此說：「賜給你所情願的，收歸你所願意的。」他說的時候，毫不驕傲，卻極恭順，並與她極爲相得。』（同上書，卷十，頁十四。）

試研究此派的優越代表，他們的爲人，及他們的生平抱負，那我們當立時覺得，此派的特殊貢獻，在於他有一個人生理想，其性質之高貴，其內容之簡賅，遠非其他各派，所可同日而語。試聽塞奈加怎麼說：『我以同樣滿意的表情，來觀察死亡，或觀賞喜劇；我決努力工作，不問工作的範圍，大到如何程度；我將以心靈之力，支撐我的體力；我決蔑視財富，當我有財富的時候如此，當我沒有財富的時候，亦如此；不管機運降臨我身，或離我而去，我決毫不關心；我決觀察他人的田地，好像他們附屬於我，又觀察自己的田地，好像屬於大衆；我決如此生活，生活之時，決時時記得，我爲他人而生；我爲此點，決感謝自然，因爲除此而外，自然還有什麼好的辦法，可優待我？我已把我自己，賜給衆人；又把衆人，賜給了我。不問我有什麼東西，我決不貪多務得的聚斂着，亦不漠不經心的揮霍着。任何一件禮物，

如用在適當地方，用在高貴的目的上，我決不認他是巨大的禮物。我決不因輿論的稱讚而作什麼，却因良心的吩咐而作一切的事。每當我一人作事的時候，我決相信，全羅馬人的眼光，都在注視我，不敢稍自怠慢。當我在吃什麼，喝什麼的時候，我的目的，在於消滅自然的慾望，不在填塞他們，而又弄空我的胃臟。我於朋友，決能相與，我於仇敵，決以溫和與柔順報之。我決於未被迫請之前，先自道歉；對於有名望的人的要求，給予適中的滿足。我決記注在心：原來此世界，乃是我的本城，神是此世界的管理人；我於此世界內，作什麼事，說什麼話，皆有神居於我的上首，居於我的左側，在監視我，在批評我。無論自然需要我的呼吸，或理性叫我拋棄呼吸，我決立時停止生活，以報其命。我將請人證明，我曾愛好善良的良心，並善良的追求；並請他們證明，沒有一人的自由，而尤其我自己的自由，曾被損傷過。』（見 Dial. 卷七，頁二〇。）又有埃披克提忒（Epictetus）者，亦曾如此說過：『我的人，正像古語所說的，爲欲尋求心的平靜，自由，與豪爽三者，雖用許多努力，仍復歸於徒然。抬起你們的眼睛，當你們終於從奴役中，求獲解放的時候。你們當大着膽子，向神注視，向神呼籲：依你所喜悅的，吩咐我的將來；凡你所喜悅的，我決毫不拒絕；又用你所挑選的服裝，給我穿戴。試想赫邱利（按：Hercules 係希臘神話中的英雄，以其大力並曾作成十二

件難事而著名。)將變誰人，假如他終身坐在家內，他將變成攸立斯鳩(按：Eurystheus，係邁基奈王，據說，赫邱利曾在他手下，出過大力。)而非赫邱利了。但你們不是赫邱利，你們尙不能排遣他人的惡行，你們且潔除一己的惡行罷！且自你們自己和你們的思想當中，排除苦悶，恐懼，慾望，嫉妒，怨恨，貪婪，嬌弱，放縱的惡德；暫時之間，且不必顧及普洛克刺斯提與雪倫的惡行！(按：普洛克刺斯提係 Attica 的大盜，嘗將被害者縛於鐵床之上，而伸其身或斷其足，使與床之長度相等。Seiron 的傳說，當亦與普洛的行爲，相去不遠。——譯者。)『切莫相信任何事情，於你有益；假如此事情，強迫着你，破壞你的信約，喪失你的自尊；又須怨恨任何人，猜忌任何人，咒詛任何人；又須行假冒之事，並渴望任何東西，而此東西，必須有牆垣與帳幕二者，把他遮蔽起來。』(見 Thoughts, 卷三，頁七。)聖潔的神，居於任何善人的心胸，讓我們不要玷污神聖的住所罷！

一俟我們求達此靈魂的超脫於完整之後，我們即能很愉快的適應生活，不必懼怕任何外物的損害了。一切其他的愉樂，苟與此端莊與威嚴的心之和平，兩相比較，即覺瑣屑凌亂，不足介注了。須知以嬉笑爲快樂的人，實屬莫大的錯誤；真樂的寶座，繫於內心，非緣於外物。決無一種快樂，可與勇敢之心的明斷，兩相比較。道德並不需要外來的酬報，

「正像一匹馬，當他跑了之後；一隻狗，當他做完遊戲之後；一個蜜蜂，當他釀成蜜糖之後；不必需要其他同類，來看來說一樣；一個人，當他做好一件善事之後，亦不需要其他的人，加以讚賞，祇須繼續向前，又作另一件善事，猶如一棵葡萄樹，到了下季，又產生豐盛的葡萄來。」（同上書，卷五，頁六。）須知道德的生活，完全是自足的：他充實了整個的靈魂，而將任何損失之感，排擠出去，絕不讓其存在。假如一條溪澗被填塞了，而此溪流所淵源的泉穴，依然存着，那有什麼意義呢？正像稀疏的星體，在烈日的陽光之前，完全躲避面目一樣，我們的感情，亦將在偉大的道德之前，失去依據，消滅蹤跡。那時候，各種樣式的煩惱，均不能騷擾他；猶如一陣雨注，在海洋的容積上，毫無一些增損一樣。

處於此種真實的與永久的歡樂之前，單純的感官之樂，似乎是非常可憐，而又沒有價值的東西了。我們生於此世界內，並非專為感官之樂而生活，却當像人的樣子，解脫他們，排除他們，唯獨如此行動，而與我們的真性相符合時，然後可以獲得唯一的真樂。「清晨之時，你如不願意起身，請想到這個念頭：我起身來，是要為人類去工作。工作是我的本分，亦是我被生於此世的鵠的，既如此，我為什麼還要覺得不快樂呢？難道我之被創造，是要我睡在被內，藉以取暖的嗎？但有人說：這是較為可樂的事，然則你之生存，專為享受快

樂，不爲表現動作，努力奮勉的嗎？你豈不見細小的植物，細小的鳥類，以及螞蟻，蜘蛛，蜜蜂之類的動物嗎？牠們共同工作着，希望牠們在宇宙間所佔的部份，能夠作成整個的宇宙的秩序？難道你不情願做人類所應當做的工作嗎？難道你不肯竭力去幹那工作，那與你的本性相合的工作嗎？（見 *Thoughts*, 卷五，頁一）須知外界的東西，如財產，地位等等，皆無真正的價值。我們不必追究既往，却當看看將來，看看這些東西，對於我們的將來，有怎樣的供獻。一個人，盡其生平之力，專去追求頭銜，這樣，可於他死了之後，做一篇漂亮的墓誌，這決不是聰明人的事業！造成寶刀的條件，乃是他的鋒芒，不是他那華麗的刀鞘；同樣，造成好人的條件，亦非他的金錢，或他的財產，却是他的道德。「他們這一班人，以並非一己的權力所能控制的東西，互相誇耀，以爲人非我及。例如一個人說：我置許多田地，你祇是爲窮鬼，終日挨餓，所以我比你優越；另一人說：我的世系，是執政官的階級；又一人說：我有卷曲的美髮。但是我告訴你，一匹馬，並不對另一匹馬說：我比你優越，因爲我有許多乾草，許多秣糧，我的嘴勒，是金做的，我的鞍架，刺有文繡；但他說：我比你跑的快！推而至於各種獸類，他的好壞，亦以一己的功績，與一己的缺陷，作爲準則。獨至於人，豈無一定的德性，因此我們必須批評髮辮，批評服裝，並批評祖先的傳統嗎？」（見 *Epicetius* 著

Pragments. 頁一六) 每一個人的價值，當看他終日所做的工作如何，以爲決定。且讓我們的財富，不是對於任何事物的貪多務得，却是不怕什麼東西的內心的平靜。

我們相信，唯獨一個永遠執持他自己並控制他自己的人，方敢對於惡劣的命運，無所恐懼；非獨無所恐懼，而且歡迎他們，因爲他們相信，一切事情，皆爲他的好處而進行。我們所注意的，不是你忍受什麼苦難，却是你如何忍受苦難。外面的環境，不是我們的主人，祇要我們能夠生活在那裏，那我們即可生活得善良，生活得有意義。一個聰明的人，不受任何命運之支配，命運加在他的身上，猶如薛西斯(Xerxes)的飛箭，雖可遮蔽天日，但不能損及天日。『我必死，但我必須憂鬱而死嗎？我必須遭受放逐，但有什麼人，阻得我住，不於快樂逍遙的心境之中，安然就道呢？告訴我，你所執持的祕訣是什麼？不願意，因爲這屬於我的權力。那末，我將鎖住你！人啊，你說什麼，要鎖住我嗎？你可鎖住我的腿，但我的意志，即連瞧斯自己，亦不能取勝我。將遣你入獄！那你祇能指點我那可憐的軀體。我將斬你的頭！難道什麼時候，我曾告訴你，只有我的頭，是不能斬去的嗎？』(見 Discourses. 卷一，頁一) 所以聰明的人，即連死亡，亦毫無懼怕，他看死亡，猶如生育和四季所產生的生命一樣，亦不過自然所志願的一件事情罷了。『因爲正像兇狠的面具，在無經驗的小孩看

來，認爲可怕非常的事情一樣；我們之懼怕死亡，除了缺少經驗的原因以外，亦無其他理由。什麼是死，一張悲劇的面具？試翻過面來，觀察一下，他並不咬人。可憐的軀體，遲早之間，必須脫離靈魂，正像他前此時候，曾脫離過靈魂一樣。」（同上書卷二，頁一。）「所以皈依着自然，經歷此短促的時間，並用快樂的心境，結束你的路程。正像一個橄欖，發長成熟之後，從樹上跌下來，祝福自然，因她曾產生了他，感謝樹枝，因他曾在她的上面生長。」（見 *Thoughts* 卷四，頁四八。）須知生命本身，既不是善，亦不是惡，祇爲善惡兩者，留出一個地位。斯多噶派的人，把這個觀念，推廣出去，推到極端，竟承認自殺，亦爲合理之事。——假如情境需要你自殺的話。生命既是如此，可以懷疑的善，那末，爲何不爽快快地，排斥了他呢？排斥生命只是減除了煩惱的重負。「房屋已着火了我救熄他。」——這是最正當的事。「門是開了，不要比小孩子更爲懦弱；但當學他們的樣，如有事物不使他們喜悅，即說，我不要再玩了。你亦當如此：如碰遇任何不舒意的事，亦當說，我不願再玩了，我要去了。但如你不去，仍然留着，那你千萬不要抱怨。」（見 *Discourses* 卷一，頁二四。）興隆之中要節制，災難之中要勇敢，充分地相信宇宙的統一，宇宙的合理，以及宇宙的善良。——這是人的全套義務。「啊，宇宙！凡與你和合的東西，即與我和合；凡你認爲適得其時的東西，

在我，決不認爲過早或過遲啊！自然！你的四季所生長的東西，對於我，皆是豐美的水果。一切事情，皆自你而來，皆在你中間，及至一日，皆當回到你那裏。詩人說：親愛的栖克洛普斯！城！你豈不情願說：親愛的唯斯城？（見 *Thoughts*. 卷四，頁113。）

(3) 罪惡的問題。——在未結束斯多噶主義的研究之前，我們在這裏，應把此派學說所特別引起的兩個問題，稍加論述：其一，爲罪惡的問題；其二，爲自由的問題。我們在前面已經說過，斯多噶派的人，接納宇宙的目的論的解釋，反對無意義的機械主義；由他們看來，這是很顯明的事，我們的宇宙，是依據合理的目的而構造成功的。『每一個人，不必修經他人的告訴，都會曉得：如此一幅奇妙的宇宙織物，決不會沒有一個管理人；如此一套永久的秩序，決不是單純機會主義的產物；倘若果真如此，那末，內中的部份，必至互相衝突，互相排擠了。一切星體的運動與他們的影響，都受一永久的命令之支配，唯獨憑特全能的力的吩咐，而後龐大的地球，得保持平衡。』（見 *Dial.* 卷一，頁一。）所以此世界，必是一個完整的世界。至於引領他們，造成如此一個概念者，則因他們發見了此世界的和諧與美麗，以及有機界內，一切東西，皆有一特殊功用，一特定目的，要待完成的事實；而尤其是後面一點，最足證明宇宙的完整性。所以孔雀之被創造，乃爲他的美尾而起見；馬之被

創造，乃爲乘坐而起見；羔羊是用以供給人類的衣料的；犬是用以保護人，並幫助人的驢，是用以肩負重物的。可是如此一套推理，除非加以嚴密的限制，很易變爲瑣碎，變爲無意義；何況在許多場合內，同此的理論，必須碰遇嚴重的難關，而尤其是關於人的方面：假如我們把人看爲創造的終極，似乎宇宙的產物，實太無用了；非獨無用，而且具有積極的損害。看了這些困難，斯多噶派的人，就不得不設法彌補，但同時，又不能把宇宙的完整性，全然忘懷了。

當他們如此進行的時候，曾提出不少的理論，後世的思想界，很欲借用這些理論，把神的道路，指示給人看；關於這一點，現時姑且不論。說到屬身的罪惡一層，他們已把上述的難點，加以適當的解釋；雖不免有些曖昧，但總算前後貫徹，無甚矛盾。至於解釋的主點，則爲否認屬身的罪惡之爲罪惡。『儘有許多災難，降臨善人身上，但不是罪惡；因爲相反的東西，決不能相容的。災難不能改變善性，正像全世界的河流，不能改變海水的滋味與海水的性質一樣。』（同上書，卷一，頁二。）或則我們從較下的論點着眼，且讓我們記住：我們於一次之內，只生活暫瞬的時間；同時，又記住：致使我們感受痛苦的，不是過去，亦非未來，乃是現在，——暫瞬的剎那間的現在。假如我們記住了這兩點，不讓我的思想，於一

時之間，想到一切可以降臨吾身的災殃，那我將完全明白，在他裏面，實無難堪的與不能忍受的部份之存在。以上從消極方面，否認屬身的災殃爲罪惡。除此而外，他們又從積極方面，解釋罪惡的難關。我們說：我們的宇宙，是一有機的整個，內中各部份，都發生有機的關係。亦許從表面上看去，似乎是缺陷的東西，及至與較大的計劃，發生關係時，或竟是必需的部份了；此時，部份的惡，即變成宇宙的善。『難道我的腿，必須跛殘的嗎？可是，賤人！你豈爲了一隻跛足，就須唾罵宇宙嗎？你不情願爲全體的緣故，而委屈自己嗎？你豈不知道：你與全體相比，是如何細小的部份嗎？』（見 *Discourses*. 卷一，頁十二。）『假如一個善人，預先知道，什麼事情，將要發生，那他極願忍受自己的疾病，殘廢，與死亡；因他知道，這些東西，是依據宇宙的排列，而指定給他的；又知道，全體的意義，比部份的重要得多。』（同上書，卷二，頁十。）『但我們如何能說某幾樣事情，是順從自然？某幾樣事情，是違反自然的呢？我們很可從相反的方面，假定我們自己，不是社會的一員，再用那時所欲申說的話，來印證此理。例如剛才所說的足，依據自然的本性，應當保持清潔；但假如你把他看爲一足，看爲一件屬於身體的東西，那末，爲了全身的利益的緣故，有時候，應當跨入泥潭，有時候，應當跨越荆棘，更有時候，應當全被截去；否則，足將不成其爲足了。我們亦當以類推的

方法，設想我們自己：你是什麼？一個人。假如你設想自己，與其他的人，脫離關係，那你依據自然，儘常活至高年，享受榮華，享受健康；但使你承認自己，是一個人，是全體的一部份，那你爲了全體的緣故，必須於一個時候，遭受病痛，於另一時候，跋涉重洋，深入險境，更於一個時候，感覺缺乏，並於一定的場合內，不幸短命而死。然則你爲什麼要煩惱呢？你豈不知道：一隻足，倘若脫離人身，將不成其爲足嗎？同樣，你若脫離了人羣，亦將不成其爲人了。」（同上書，卷二，頁五。）

不容說，如此一套理論，在實際上，不能有大的幫助，因爲我們人，總不能於全體的觀點之下，觀察自己。於是大多數人，不談理論，專憑盲目的信仰，以爲自然的行爲，決不至錯誤的。正像厄斯邱雷巴（按：Aesculapius 爲希臘的藥神。——譯者。）開列藥方，說此人應習騎馬，應洗冷水浴，應習赤足的競賽，我們知道，他之所以如此開列者，必有他的用意；同樣地，當宇宙的主宰，爲宇宙開列藥方，說此人應患疾病，應成殘廢，或類此的炎殃時，我們知道，他亦有他的用意。』（見 *Thoughts* 卷五，頁八。）正像嚴厲的師傅，常將最難的功課，授給最有希望的生徒一樣；神亦將最難的工作，授予勇敢的靈魂。生命根本是一戰爭，試問，那一個勇敢的人，情願在屠場中生活，而不情願在帳幕中生活？實實在在的說，沒

有一個人，更比終身不曾遭受磨難的人，更來得不快樂。現世界內，儘有許多，專依一己的奢望，享受一切幸福，但至高之神，從未想到這一班人，亦有一經審判的價值！假如一旦之間，全能的神，無心顧到整部的工作，那他所能發見的景色，誰能比擬一個專與惡運相激鬪的勇士呢？惡運是勇敢之心的試金石，可以決定這個心靈，不管是生是死，是否情願做一己的主人？我們愈受災殃，愈有意義，因為這是神的恩澤，肯將世界的缺陷，賜給世人看。舉凡他們所懼怕，所貪多務得的東西，其本身，並無善惡之可言，卻是善惡兩種人所通用，所共有的機逢。（參閱 *Dial.* 卷一，頁四五。）

（4）自由的問題——另一個問題，常於斯多噶派與伊壁鳩魯派的爭辯中，引起特別注意，那就是自由的問題。斯多噶派的全部觀點，側重在義務的實體，以及根據義務而發生的責任心的一點；但在另一方面，站着他們的『必然論』：依據此理論，人只是宇宙的一部份，宇宙的勢力，時時在人的上面作用着。他們的反對派，看到這點，立刻指出他們的矛盾，並堅持着說：在他們的學說裏面，實無自由與責任之可言。於是自由論與決定論的調和，變為斯多噶派的必需工作了。他們用極銳利的情調，作成此項工作，及其結果，終於造成一種新的自由論，以與伊壁鳩魯派的不關心的自由觀，互相頡頏。不錯，他們的自

由，必須在順從法則的條件之下，方得存在。但此法則，不是外來的東西，強迫各人去奉行，乃是各人自己的內性的一種表現，我願做什麼？這是我的動作；雖則能否照辦，是另一個問題，但既是我志願的事，那我即須對他完全負責。假如此種論調的結果，有時候，仍不免有宿命論的色彩，那是毫不希奇的事：因為當那時期，大帝國的專制，尚未完全形成，政治上的自由，卻早完全消滅，人們欲求安穩，不得不採取屈伏的政策；於是屈伏的神情，深深注入各人的心靈之中。但斯多噶派的人所屈伏的，不是卑賤的屈伏：因為他們所願俯首的，與政治界人所願俯首的，意義全不相同，不是橫暴的勢力，卻是理性的法則。此所謂理性的法則，其實，即是我們自己的實體的法則。試問：如此一種屈伏，豈不是唯一真實的自由嗎？聰明的人，不做不願意的事；任何事情，如他覺得需要，他即照樣去做。我們是天生的屬民，但服從神，仍是完整的自由。『但你說：我要每一件事，他的結果，與我所喜悅的相同，並照我所喜悅的方式，呈示出來。你如此說，實是瘋了！你的神經，已經錯亂了！你豈不知自由是高尚與寶貴的東西嗎？但據我看：如欲毫不經思慮的事，照我所喜悅的毫不經思慮的方式，展呈出來，那不僅是不高尚，而且是最卑賤的事！試以書寫之事為例：我們如何進行呢？我寫帶溫的名字，是否可照我所喜悅的，隨便瞎寫呢？當然不是。必須經訓練後，方得

依照正當的寫法，自由下筆。推而至於音樂之事，是否如此呢？當然，亦是；假使不如此，豈非智識之事，可全照個人的喜悅去行，認識某某東西之事，變做完全沒有價值了嗎？他事如此，獨至在此事內，在此最重要與所關最大的事情——即自由的事情內，豈可毫不經思慮地，任意瞎想，任意瞎要的嗎？當然不是。但應時時接納訓練，庶幾一日，知道如何依據各事的實然情形，而去要求他發生了。」（見 *Discourses* 卷一，頁十二。）

這是很顯明的：斯多噶派的神祕信仰，與通俗的宗教，性質大不相同；他們的信仰，專向一神論或泛神論的路上走去。話雖如此，但他們整個的心的性氣，並未慙恚他們，去攻擊當時的宗教信仰，而如伊壁鳩魯學派的人所曾奉行者，非獨不加攻擊，而且承認他是真理的一種表現。雖有許多地方，不免有些失當，但仍是最優越的，而且可以求達目的的救法。即此之故，所以他們於日常語文之中，並未避免神的名字；只要這些名詞，可以安置他們的思想架構，那他們就心滿意足了。依據他們的思相系統，當時所流行的各種不同的神，只是整個自然與全能之力的諸多機能。所以塞奈加說：『當人們說，他是一切事物的父親與泉源的時候，他們名之曰巴卡斯神（即酒神）；當他們名之曰赫邱利的時候，意在說明他是一個永不疲乏，水不能取勝的神，當他們用理性，比例，秩序，以及行爲上的

智慧等名詞，來幻想他的時候，他們名之曰麥邱立神（即諸神之使者。）所以不管他們用什麼方法，去尋找，或用什麼名字，表白他們的意義，他們總會把他找着；因他本是無所不在，而且充滿了一己的工作的神。設有一人，借用塞奈加的銀錢，卻說他欠安納斯或路細阿的債，他儘可更改他的名詞，但不能更改他的債權。姑讓他於三個名字之中，擇其所喜悅者，任取一個；但他仍是同一的人的債戶。（見 *Seneca* 的 *On Benefits*. 卷四，頁八。）

（5）斯多噶主義與基督教——假如我們把斯多噶主義的影響，總括起來說，那我們可以說，他於非常需要理想的時代，為全體人類，創造一種人的生活，與人的品性的理想，比當時希臘社會所認識的各派理想，都來得深邃，都來得偉大；因此，他為當時比較高尚的心靈，創設了一個安穩的避難所。他在許多方面，與基督教的信仰，甚為接近；他為基督教開闢一條道路，準備一個環境，致使後者的勝利，終於變為可能。例如他們所說的「神如一大靈，無所不在的，居於此世界內；」又如側重「義務心，」——當時的人，尚未完全知悉的「義務心，」說他是人性的內在的法則；又如排除自我，唯其排除自我，故易把現世的各種事物，忽視過去的生活理想；諸如這一類理想，都足表明斯多噶主義與基

督教非常接近。但若換一方面觀察，仍有許多區別，存於其間。第一，斯多噶派的神，是一超羣軼倫的，非人的智慧與權力；而基督教的神，則為一慈愛的神。試回憶斯多噶主義的綱略，即知這些綱略，都非常嚴酷，難於妥協；全能的神，只注意於宇宙全體的完整性，亦許這件事情，與個人的幸福，互相適合，亦許互相抵觸，但這一切，他概不顧了。同此嚴酷的神情，又推至人與人的關係上。或說得正確些，亦許前者乃自後者之中，推演出來。不錯，我們應照理性所吩咐的，救助同伴，但我們只能把他看為一種義務，千萬不要陷入勾當，致使自己的生活，陷於憐恤與慟懼的情感之中。從理論上講，斯多噶所最注意的，是『不動心』的心，或換句話說，只是非人情的。一個聰明的人，決不因為喪失孩子或朋友的緣故，而感受悲傷。『為他人的惡運，而感覺苦痛或傷心，』一個最緩和的斯多噶信徒，名叫塞奈加的，曾如此說：『乃是聖者所輕視的弱點；因為沒有一樣東西，應當蒙蔽他的清朗，或搖撼他的穩定。』

其次，根據上述的不同點而發生的第二種區別，則為斯多噶主義，只能於各人的固執的耐力上，尋求滿足，單純的耐力，乃是唯一的報酬；而基督教則很顯明的，是一種希望與安慰的宗教。後者雖與斯多噶主義相似，共同排斥快樂，與野心的誘惑，但他不把消

極的排斥，看爲一種目的，卻把他看爲一種手段，用以求達來世的報償——假如不是現世的報償。神對於人的愛護，將使沒有一人，漏出他的謀劃；所以殘酷的耐力之需要，並非最後的語詞，耐力的價值，將於耐力的報償上，可以見之。此最後的報償，終有一日，必會來到。其在斯多噶學派，則謂不朽只是一種可能的臆說，雖不把他完全排斥，卻並無一些慰藉，存於其間。若把他的不朽，仔細研究一下，則其所指者，只是生命的延長，並非絕對的永生；因爲就算我們的真我，可於死亡之後，繼續生存；但到了一天，我們的世界的全部覆滅，終將來到，在此宇宙的大焚燬內，一切有限的靈魂，將被宇宙的大靈，重新吸納過去，而喪失了他們的獨立性。

末了，斯多噶主義所代表的，只是一種倫理，不像基督教所代表的，乃是一種宗教。講哲學的人，憑恃自己的努力，求達道德；他乞求自己的援助，不乞求神的援助。所以斯多噶學派的人說：聰明的人，對於瞧斯實爲必需，正像瞧斯對於聰明的人，亦爲必需。而且在一個意義之下，他可超過了神；神不必受苦，他卻能勝過苦，居於苦的上面。神是較長的善，只在這一點，神超過了善人；但善人能用巨大的耐力，忍受一生的命運的試驗，在這一點上，善人又勝過了神。此種觀點的結果，在好的方面，造成了一種對於自我的尊敬，對於自己

的完整的注意；在壞的方面，形成了一種假冒的虛驕，專以一己的成就，誇耀衆人，而把他較爲懦弱的人，看得非常低微。但無論如何，此所說者，不是大衆的教條，卻是少數例外的人的信念。他撫育了各種理想，在腐敗的社會生活內，看上去，似乎是救人的醇藥；但他太冷酷了，太注重理智了，太以自我爲中心了，實不能憑恃着他，重建一個社會。那時的社會，需要一種東西，不以單純的理智，與單純的意志，作爲對象；又能激起人們的感情與情緒；同時，又把每一個人從他自己當中，吸引出來，使其與較高的權力，發生關係，因而救助一己的缺陷；當人們都覺得如此一種需要時，倫理的哲學，亦漸變爲宗教的哲學了。

附參考書目：

- (1) Marcus Aurelius 的 *Thoughts*.
- (2) Seneca 的 *Dialogues, On Benefits, On Clemency, Letters*.
- (3) Epictetus 的 *Discourses and Encheiridion*.
- (4) Cicero 的 *Philosophical Works*.
- (5) Plutarch 的 *Morals*.
- (6) Capes 的 *Stoicism*.

- (7) Bryant 的 The Mutual Influence of Christianity and the Stoic School.
- (8) Zeller 的 Stoics, Epicureans, and Sceptics.
- (9) Pater 的 Marius the Epicurean.
- (10) Seth 的 Study of Ethical Principles.
- (11) Matthew Arnold 的 Marcus Aurelius.
- (12) Jackson 的 Seneca and Kant.
- (13) Watson 的 Life of M. Aurelius.
- (14) Bruce 的 Moral Order of the World in Ancient and Modern Thought.

十六 懷疑學派

(1) 可是，我們在未研究宗教的哲學之前，必須把當時的其他幾派趨勢，稍為論述一下。當然，最重要的一派，是懷疑主義的趨勢；懷疑主義的第一個代表，是伊里斯的比羅

(Pyrrho of Elis) 居於公前三六五至二七五年，與亞里斯多德是同時代的人。他像芝諾伊壁鳩魯一樣，以實際的目的爲出發點，前去研究哲學；但他不以一種積極的與獨斷的信仰的系統，認爲滿意。據他看：一切內心的不安與煩惱，皆自此類系統之中，產生出來，因爲經過許多人的思想，試問，有那一個最簡單的問題，他們的答案，可以完全相同的呢？每一學派，各有其自己的特殊答案，以異於其他學派的答案。所以讓我們坦白的承認罷：多量的思想，是於身體有妨害的；沉思的結果，是只使我們增加懷疑，減去確定性的。對於每一問題，可任從正負兩方，給予同等充實的論點，最後的決斷，是永不可能的。且讓我們默認自己的愚魯；且讓我們闕疑自己的心靈；且讓我們承認：一切的外物，皆與一己無關，因爲我們實在不能認識他們的真情。唯獨如此，我們方能尋見內心的安謐了。到了後來，有許多傳說流行着，說比羅自己，曾於實際方面，證實他的哲學。例如有幾次，他不信任自己的感官，至於如此極端，竟不相信路上的木車，路角的崖壁，以及其他阻擋去路的障礙物，致使他的生命，不能保存，必須他的朋友，把他從危險中，救了出來。

比羅的議論，在當時的思想界內，並無重大影響。當時的社會，尙無相當準備，不能接納他的論調。但因那時期，距離新思想的創造期，尙甚渺遠，在思想界佔據優越地位者，仍

是固有的幾種獨斷主義；爲欲對於這些獨斷主義加以襲擊，於是一種新的懷疑的反動，就自然而然的產生了。此項反動，暫以柏拉圖的學園爲駐足地，專對斯多噶派的學說進攻。此時，柏拉圖的學園，已稱爲中期學園，其中最著名的兩個名字，卽爲阿塞息雷阿（Arcehilans, 315-241 B. C.）與他的繼承人卡尼亞底（Carnedes, 215-130 B. C.）後者更把懷疑主義推廣出去，用至倫理學的領域內。據說，當他肩負政治上的使命，出使羅馬之時，曾有一次，於公共談話中，爲公道辯護，言詞清晰，議論正大，聽者莫不心服；到了第二天，他又用同樣有效的語詞，駁斥公道，其感人之深，亦不稍次於第一次。可是我們在這裏，應當記住，學園派的理論，又有較爲積極的方面：雖則確定的事理，不易獲得，但實際的需要，仍望有確定的某物，致使判斷與確定之事，變爲可能。於是學園派的「概然論」（Doctrine of probability）發生了。某一事情，亦許是不能被證實的，但比起相反的面來，他的可能性，總歸要確定些。所以概然的論理，在實際的需要上，仍與實證的論理，有同樣的重要。他們曾把此套論理，加以仔細的研究。除了上述二派以外，懷疑主義又有第三派趨勢：代表此派的人，大多數是物理學家，普通皆稱之爲經驗論派（Empiricists）；其中最著名的代表，乃是諾薩斯的厄尼西低墨（Aenesidemus of Chosus）以及瑟克司

都恩披列加 (Sextus Empiricus) 兩人。

(2) 懷疑的論辯，概括的說起來，可以分成兩類：其一，為經驗上的論證，以感覺為出發點，證明我們的智識，並不確定，而且處處表示矛盾的性質；其二，為推理上的論證，從思想或理性的本質方面，證明我們的智識，不可信靠。這些論辯，到了現在，都已聽得爛熟，我們在這裏，只須提綱挈領的申說一下，就夠了。（此所說者，大多根據 Diog. Laertius 所著的比羅的生平一書。）

等一，只因動物的組織，各不相同，所以同一的對象，印於不同的動物上，其所發生的印象，亦各不同：對於某一動物，能生快感的東西，亦許對於另一動物，會生出厭惡來；對於某一動物有利的東西，亦許對於另一動物，是致命的毒藥。例如嫩綠的樹枝，被山羊貪嚼着，而人類卻只覺其苦；又如茵蔯的植物，是鶴鶉的滋養料，卻是人類的毒藥，可以致人的死命。其次，各種動物的機官，亦有銳敏與遲鈍的不同：鷹的眼力，遠超過人類；狗的嗅覺，亦非人類所能比擬；豈非各種動物所發見的，是各不相同的世界嗎？誰能決定：究竟誰的世界，是真實的世界呢？

即在人類中間，外界的事物，可有如何衆多的方式，影響了他們！據狄摩封說：亞歷山

大的會計，常於陰影之中，感覺溫和；反於陽光之下，戰慄震抖，又如亞琪扶人安德隆曾穿越利比亞沙漠，而於遊行之際，從未喝飲一次。再就一般的人來說：某人喜歡習醫，某人喜歡業農，另一個人，又喜歡業商，我們如何能在各人的嗜好之間，設置一定的標準，以資遵守？每一事情，都隨個人的嗜好，以為轉移；既名之曰個人的嗜好，當然沒有爭端可啓了。

其次，再研究同一事物，當其顯現於不同的感官時，其所呈示的不同的狀態。例如一個蘋果，當其顯現於視覺時，是黃的東西；當其顯現於味覺時，是甜的東西；當其顯現於嗅覺時，是香的東西；只要每一感官，稍微改變他的報告，即可使此東西，全然更改。因為我們對於此東西的認識，全要根據感官的報告，然後集合而成的。即此一件事實，豈不明白告訴我們：原來我們永遠不會認識真正的對象的！何況此世界內，尚有其他無數的感官，每一種感官，皆有同樣多或同樣少的權利，可以要求共同的信仰，與共同的承認！

何況在同一個人之內，亦時時發生變遷，這些變遷，可以影響他於事物的整個看法。例如健康哩，疾病哩，睡眠哩，覺醒哩，歡樂哩，悲傷哩，年青哩，衰老哩，勇敢哩，恐懼哩，缺乏哩，豐富哩，仇讐哩，友誼哩，暖或冷哩，呼吸的容易或困難哩，諸如這一切，都足驅使我們，對事物的真性質，發見絕對不同或完全矛盾的觀念。試問：什麼是我們的常態標準，當此常態

來到之時，我們所發見的事物方算是真事物呢！我們對於如此一個實體——他的能力與機官，是如此容易改變，如此容易受細微原因的激動的實體，能有什麼意見呢？希望他能認識事物的真情，與真相嗎？

試再研究習俗與風尚之事，以及對於決定人類的信仰上具有重大影響的習慣，教育，與環境之事。在這些東西面前，我們怎能希望有一絕對的真偽，與善惡的基礎呢？在一個社會內，某幾種習俗，統治一切，其中的人，都把他們看為超越的正當，與超越的自然；及至換一國家，同樣的習俗，將被竭力排斥，認為極頂的悖亂，與悖逆。同一的行爲，在某民族眼裏，認為非常公道，在其他民族眼裏，卻認為非常不公。所以據波斯人看來，一個人，娶他的女兒爲妻，這不是如何悖逆的事；而在希臘人看來，卻認為違反法律，莫不罪惡！又如西里亞人，願意充當海盜，而希臘人，卻求免爲海盜。不同的民族，崇拜不同的神，崇拜所用的儀式，亦各不相同。即在同一國家之內，習俗亦時時變遷着：「我們很少看見任何公道或不公道的事，不隨變遷的氣候，發生性質上的變遷。三緯度的距離，將使一切法理，全都推翻；日中的子午線，決定了真理。根本的法則改變着，是非亦有一定的世代！可憐的公道，常受一條河與一座山的限制，在庇里尼斯山此邊的真理，到了山的那邊，就是非真理。

了。(見 Pascal 的 Thought.)

如今離開主觀的方面不說，專從所對的方面着眼，那末，在所對的方面當中，亦有許多混亂的原因。須知在此世內，沒有一樣東西，被我們單純的或直接的看見。當他射入我們的眼簾之前，常與空氣，光線，水分，冷，熱，動，蒸發，以及其他的能力，拚合在一處。例如我們所聽見的聲音，常因空氣的厚薄不同，發生而改變。紫紅的顏色，在日光之下，呈示一種彩色；在月光之下，又示一種彩色；在燈光之下，更示不同的彩色。同一的石塊，在空氣之中，移動不得，在水中，卻因水方的排擠，毫不知重。觀此數例，俱足證明：我們不能明白事物的確實性，正像在油膏內，我們不能辨別油的真性一樣。

另一個主要原因，可以阻止我們認識所對的真實性的，乃是地位，距離，以及事物的空間關係。有些東西，我們相信是大的，可是看上去，卻很渺小；有些東西，我們相信是方的，卻又似乎是圓的；有些東西，我們推想過去，似乎是平的，卻又充滿了凹凸部份；有些東西，我們想去是直的，卻又似乎是彎的，我們想去是淨白的，卻又似乎着上彩色；一隻遠處的船，瞭望過去，好像停在那裏；一座遠處的山，瞭望過去，好像處處光澤；天空的日球，只因他相距極遠，好像非常細小，他於初出之時，表示一定的狀態，到日中之時，又表示另一狀態。

鴿子之頸，當牠旋轉之際，展示許多不同的顏色。我們既不能脫離地位與空間的關係，而來觀察事物，無怪我們不能知道一物的真實性了。

何況同一所對之物，只因他所含之量不同，其所呈示之質，亦各不同。山羊之角，是黑色的，若把他的碎片，拆晰開來，卻變爲白色了。適量的酒，可以增加勇氣；過分的酒，反足傷害身體。有幾種毒物，單獨吸飲，可以致人死命；若與其他藥物，攙合起來，反可診治疾病。

還有一樣東西的是否常時發現，或極少發現，亦足驅使我們，對於此樣東西，發生不同的看法。在不時發生地震的國家內，於地震之事，毫不認爲驚奇；但在我們當中，就全不如此了。又如我們對於強烈的日光，毫不認爲奇特；因爲我們日日在觀察他。

末了，我們對於任何所對，不能有所稱謂，除非當此所對與其他事物，發生關係或互相比擬之時。諸如輕與重，強與弱，多與少，高與低，左與右等稱謂，很顯然地，都只是相對的名詞。我們若把此項情由，推廣一點來說，則某一個人，必與其他的人，發生關係，而後方有父子，兄弟之可言；綿互的時間，必與太陽發生關係，而後方有一日；日之可言；任何東西，必與人類的思想發生關係，而後方有不同的名字之可言。我們既不能排除這些關係，而有任何具體的內容，遺留下來，所以我們說，一切所具的智識，卻是相對的智識，從無一種

智識，可以表示某一事物之本真。

(3) 假如我們的知覺，不能給予真理，同樣地，我們的思想，亦不能給予真理；於是他們把三段推理的各種困難，一一加以指摘。假如感覺的本身，不能昭示真理，思想的本身，亦不能昭示真理，那末，兩者的混合物，亦必不能昭示真理。個中理由，他們於論述真理的標準時，申說得最爲簡括。我們明白：每一種推理，皆自一定的前提中，推演出來。如望整個的推理歷程，切實可靠，並不懸於真空之中，則推理所用以作爲根據的前提，必須首先證實，首先確定。因此，除非我們永遠用一個真理，來樹立其他的真理，那我們必須於某一方，尋出一絕對確定的出發點，作爲一切推理的依據。但我們有什麼方法，去尋求如此一個真理呢？懷疑論者當然否認如此一種標準之存在。我們不能憑恃感覺，因爲我們在前面，已經說過，感覺是最不可靠的東西；那末，我們是否將如斯多噶學派所說，承認真理是清楚與自明的事理；或說，真理是人類所共同承認的事理；但所謂共同的承認，在人世界內，並不存在；就算他存在，亦不能證明什麼。我們對於某一事理，常會共同承認，說他非常清楚，非常真實；但隔不數時，向所謂真理者，完全變爲非真理了。這樣，懷疑論派的人，用極銳利的識力，將獨斷哲學家的推理，與推理所得的結果，一筆勾銷，絕不讓其成立。其中最

特幟的懷疑論派的論辯，我們可於瑟克斯都恩披力加的著作，名叫駁數學論者的一書中，窺探得之。即在此著作內，他把因果的觀念，批駁得體無完膚，不能存在。這是最能引起興趣的事。及至近世紀，有一最大的懷疑家，名叫休姆 (David Hume)，他一生所努力的，亦即此因果論的破壞的事情！

附參考書目：

- (1) Maccoll 的 *The Greek Sceptics*.
- (2) Zeller 的 *Stoics, Epicureans and Sceptics*.
- (3) Patrick 的 *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*.

十七 科學的運動 折衷學派 淮羅

(1) 同時期內，在世界的另一部份，有一主要的理智活動，在進展着，雖則他的範圍，超出哲學運動之外，但因他的影響，關於哲學者至巨，所以我們在這裏，亦當稍加敘述。當時的雅典自從失去政治的重心之後，一變而為世界學術的市鎮；在那裏，玄學的冥索，仍在進行，仍佔據非常優越的地位。可是在世界的另一端，將亞里斯多德的科學工作，發揚

光大，收獲相當程度的成效，那就是埃及北部的亞歷山大城。此城於公元前第四世紀的下期，由亞歷山大王，蓄意創立；後來，受托勒密朝（Ptolemies）的英明的統治，即一躍而於世界城市之中，佔據非常重要的地位。他的位置，使他於商業上，非常聞名；他的亞歷山大大學，使他於其他方面，非常聞名；即在此著名的大學內，古代的大學者，從世界的各地，會集一處。他那宏大的設備；他那植物的園圃；他那出名的觀象台；他那解剖用的建築——內中搜集世界的珍奇動物，以供解剖之用；以及他那巍峨的藏書樓——內中藏着七十餘萬卷的書，任人自由閱覽；即此一類東西，隨在慫恿着人，致力於科學與學術之探究。其中有一羣科學家，更使那個博物院，弄得非常出名；就中尤以數學家歐幾里得（Euclid）與天文學家托勒密聲譽最著。後者更將自己的名字，賜給他所發明的天文學說，自是留傳下來，直到哥白尼的時代，依然操持主位。而他的一套地文學說，約有十四世紀的時期，被歐洲的學校教授着。其在文學方面，亦有著名的發展。雖則在這地方，並無獨創的見解，特別聞名。他們的工作，依然照着老樣，依然憑恃舊有的標準，並無革新之處；但即此舊有的標準，亦會產生重要的結果，至少，已於他們心中，發生一種文學與語言的研究興趣了。其中尤關重要的一點，即到他們手裏，已把文學的歷史，文體之批評的研究，以及語言學與

文法學這一類東西的研究，都安放在某種近於系統的與科學的基礎上面了。此外，在羅德斯（Rhodes），安提阿（Antioch），以及塔蘇斯（Tarsus）的城市內，亦有同樣的學派發生，並皆變為世界理智生活的中心。

(2) 但在玄想的領域內，仍有一種趨勢，我們不能忽視。懷疑主義的本身，實在太消極了，除了少數特殊的人以外，不能引起興趣，更不能認為滿足。時代所需要的，是實際的智識；即此實際的需要，益使普通的人，忽視懷疑論派的奇特論辯。但從大的方面着眼，此派理論，並非毫無勢力：他於各派哲學家所作的批評工作，致使各派的人，明白一己的學說，並非絕對真實，毫無疵瑕。更因懷疑論派的人，襲擊他們，他們必須答辯，答辯之時，發見各派的理論，並非全然正確。在斯多噶派；學園派；與逍遙學派之間，儘有許多論點，不協而同，既有相同之處，何必苦苦對抗呢？於是各派中間的敵愾意味，大大減少了。其在政治方面，亦有相同的事情發見：原來各國的疆界，到那時候，亦不看得十分重要，國與國間，漸有妥協融和的趨勢。此趨勢，發端於馬其頓王的世界帝國；承接於希臘語言希臘觀念之向外擴張；及至羅馬帝國，囊括全世界時，此種趨勢，已全變成事實了。正像政治與國家的疆界，可以完全消滅，一切的人，儘可於羅馬帝國之下，聚居一處，造成一個實際的單元一樣；

那時的各種學派，亦在共同的哲學基礎之上，開始結合起來。一切極端的意見與主張皆被排斥在外，不加採納。其中唯有伊壁鳩魯學派，算爲例外：他與同時的各種學派，不相妥協，獨樹一幟，所有他的機械的與主樂的學說，當然被其他的三大學派，在同一立場上，共同排擠着，斥之爲異端邪說。此項折衷的趨勢，當希臘的哲學進入羅馬人手中的時候，益爲顯著。羅馬的民族，本無哲學的興趣；既無哲學的興趣，當然不會致意於哲學之事；就算有時候，他們注意到了，亦爲實際的需要而起見，至於精微與深入的形上學的論證，是絕對不會引起他們的同情的。由硬頭的羅馬人看來，各派哲學家的論辯，都是煩瑣與細微的事，只須稍用一些手腕，即可如快刀斬亂麻似的，解決一切糾紛。所以羅馬的民政長官澤力附斯（Gellius），極願盡己所能，催促雅典的哲學家，互相調和起來，而他自己，情願做調和的中介人。在這折衷派的哲學家當中，當推西塞祿（Cicero），最爲著名。他的重大貢獻，並不因他有一偉大的哲學的禮物，送給世人；卻因他把希臘的哲學，通俗化了，致使一般的人，都能懂得。

(3) 上面所說的折衷學派，全從西方的哲學界立論；其實，在同時期內，又有一種調和的運動，存於東方的思想界，到了後來，變爲非常重要。那就是東方思想與西方思想的

調和。作成此項運動的中心點，仍爲埃及北部的亞歷山大城。在那裏，有許多僑民，皆自猶太移殖過來，只因他們的數目，非常衆多，他們的手腕，非常敏捷，所以不久之後，即造成一種勢力。適在那時候，希臘化的趨勢，非常緊張，他的內容，雖與正統的猶太教，絕對相反，但在猶太教的發軔地，即巴力斯坦城，亦幾受其屈伏，可知他的勢力，是如何巨大了！在亞歷山大城的猶太移民，當然受其渲染，而形成結合與調和的局面了。早在公元前第三世紀時，即已有舊約聖經的希臘文譯本之出現，同時，又有相當數量的著作出現。在他們裏面，我們很可看明白：當時猶太人的生活觀念，已因與西方思想接觸之故，而大受其影響了。此類著作，到了現在，尚有少數部份，保留在耶教別宗（Apocrypha）的文獻當中。

及至公元前第二世紀的時候，亞歷山大城的大學，漸次衰零了。一班希臘教授，類皆離此他去，於是希臘化的猶太思想，即在此城市內，佔據優顯地位；其中有一個人，名叫淮羅（Philo），是一個具有極大才學的猶太學者，曾於基督降生前若干年，作一有系統的企圖，將柏拉圖與摩西之間，猶太的宗教思想與希臘的哲學思想之間的內在的和諧性，指示給世人看。此項企圖，實表示新思想的創造力，並於此後的哲學思想與基督教教義的發展上，發生極大的影響。據淮羅說：神與東方國家的專制皇帝一樣，脫離塵

世，高高在上，具有不可意想，不可言說的完全性。如欲與現實的世界發生關係，那必倚恃另一種較爲低下，但又較可領會的形式，居於其間，作爲媒介。那就是柏拉圖的觀念，或從舊約的觀點來說，即是耶和華的使者。這些東西，只是神的分枝，並不附屬神身，組成他的部份。此項概念，集大成於淮羅的『道論』(Doctrines of Logos)。所謂道，即是神自己的啓示的中人。他於進行調和之際，遇有希伯萊的經典，不與希臘的概念相鑿柄時，乃乞助於巧妙的隱喻，和他的解釋。其實，淮羅替猶太思想所做的工作，在其他東西兩種思想互相接觸之處，亦時時在進行着，不過不像他那樣有系統就是了。

附參考書目：

- (1) Cicero 的 Philosophical Works.
- (2) Schürer 的 History of the Jewish People. 凡五卷。
- (3) Philo 的 Works.
- (4) Drummond 的 Philo-Judaicus.
- (5) Mahaffy 的 Greek Life and Thought.
- (6) Mahaffy 的 Silver Age of the Greek World.

十八 引言

(1) 我們剛才所說的趨勢，——在一方面，決定了思想的一個新趨向，同時，又爲此趨向的產物的趨勢，——到了現在，深深進入哲學之中，將原有的哲學，從倫理的基礎，轉移到宗教或神學的基礎上面去。即在東方式的勢力，並不十分雄厚的地方，例如在斯多噶主義之內，亦發生了顯著的變遷。斯多噶派的哲學，在當時的學派中，本算是宗教的替代物，其主要鵠的，在於適應當時人的需要，使他們不因喪失了原有的國教，而感覺到徬徨不知所措。加以當時的祭司之流，忙於儀節與政治的職務，無心注意心靈的事務。反是，此派的哲學家，自認爲心靈界的領袖，而當時的人民，亦公認其爲真正的心靈的指導者。他們所據的地位，有許多方面，皆與近代的教士相似：他那特殊的裝束，與特殊的形相，——他的斗篷與長鬚，——都足把他從其餘的人當中，區分出來；遇有困難的道德問題，不能解決，他即被請到場，陳述意見；他與許多的羅馬家庭，聯繫結合，算是該家庭的牧者，遇有家庭中人，不幸死亡，他亦被請入室，與家庭的醫師，共議善後；即他所慣作的演辭，亦

與近代的講經，極爲相似，其實，近代的講經，從歷史的觀點來說，實自這班哲學家的演辭中，遞演出來。

最不幸的，當斯多噶派的歷史，往前進展的時候，此種與生活的需要，相互聯結的事情，漸次變爲曖昧，且有根本喪失的危險，他們的理論與邏輯，在最初時候，本祇是準備性的，附於聖者的理想人格之下；可是到了現在，理論的部份，特據勢力，新加入許多枯燥的與無意義的形式主義，而與原始的實際目的，相去愈愈遠，甚將完全脫離所有公開的演辭。亦如近代最時行的講義相似，丟開真正的教訓不講，務致力於修辭與善辯之才之展示。然而同時期內，社會對於實際生活之指導，愈弄愈迫切，愈需要：他們渴望着，一貼涼劑，可以診治一切生活上的病，比哲學的診治，更爲透澈，更爲靈驗。整個的時代，充滿了精神上的不安，而思所以補救之。例如治者階級之日趨腐化，貧富階級之日趨懸隔，生命財產之愈不得保障，全世界的頹廢之愈趨於深重，——似乎一切道德上的熱忱，即將從此消滅了。諸如這一切，都使人們發生如此的感覺，好像整個的世界，將愈弄愈陳舊了；某種全宇宙的災殃，即將降臨此世了。一種新發生的罪惡觀念，遠非斯多噶主義的才具，所能應付過去；酸苦與久長的經驗，告訴他們，決不能依恃一己的努力，——不受外助的人力，

——求達道德的理想境界，假如人們希望得救，那必須有一種較高的權力，侵入進來，援助他們。

此種增強了的需要的感覺，即在斯多噶主義的本身的變化內，亦可觀察得之。在後期的斯多噶學派當中，例如在馬卡斯·奧理略（Marcus Aurelius）當中，在塞奈加（Seneca）當中，在挨拔克提忒（Epictetus）當中，我們發見一種對於邏輯的詭辯的反動，一種對於哲學的實用性的重新肯定。但在此重新肯定內，其所特別側重的某幾種元素，是值得我們特別注意的；其中關於宗教的方面，尤被重視，為前此的斯多噶學派所不能比擬。他們於自然的觀念上，愈加上神的性質：人是神的兒子，兒子與他的父親，可以發生一種情緒上的愛護與感激的關係。所以塞奈加說：「我們對於朋友，因他送給幾畝地，幾塊錢，知道表示謝意；但於此全地球的自由權與支配權，此終生的最大賜物，例如生命哩，健康哩，理性哩，却以為我們自己，並不負有義務！使有一人，賜給我們一幢房屋，內中的佈置，有壁畫，有雕像，有鍍金，有大理石，一切均甚美麗，那我們很可用他作些生意；然而只需一陣暴風，一枝燭火，或其他百餘種的意外，即可使他變為灰塵。現在我們睡在廣大的天幕之下，有地的圓球，作我們的棲所；有天空的閃光，供我們的觀賞；試問，我們是否真正一

無所有了呢？（見 Seneca 的 *On Benefits*. 卷四，頁六。）

其次一種變遷，則爲人與人間的關係，更爲密切，更相友好；不像舊派的斯多噶信徒，一味執持方正，固板，以及唯我獨尊的強硬態度了。我們如何能夠互相輕視呢？難道馬其頓人亞歷山大與他的侍者，不同是自然的部份嗎？不被死亡挈領到同一水平上面去嗎？爲何我們對於同伴發怒，並責備他們的有害的與有罪的行爲呢？自然根據同一的需要，在他們中間工作着，正像她在其餘的領域內工作着一樣。假如你因爲他們犯了罪惡，而對他們發怒，那你亦當對多刺的薊發怒，因他不產生蘋果；又對路旁的卵石發怒，因他不是東方的珠寶！永生的神，從未惱怒；因他們在如此的長時期內，必須寬宥衆人；不單寬宥他們，且須在諸多方面，保護他們。以你如此短促的生命，豈於此世的罪人，不能忍受，即須表示煩惱了嗎？何況你自己，亦是許多罪人中的一員哩？我們的本性，實與全宇宙的織物，太聯繫一處了，我們實不能對於自己的同伴，表示仇視與惱恨的態度。『一棵從鄰枝上折下來的樹枝，同時，亦必自全樹身上，折截下來；同樣地，一個與另外一人脫離的人，亦必自整個的社會中，脫離出來。說到那樹枝，尚須有其他一種勢力，把他折截下來，獨至於人，當他怨恨鄰人，並與之反目之時，即此自身的行爲，已將他從鄰人心中，脫離出來了。但他

不會知道：他於同時之間，已將他自己，從整個的社會組織中，隔離出來了。」（見 M. Aurelius 的 *Thoughts*，卷十一，頁八。）

(2) 然而真正能夠適應時代的需要，而且適應得非常完全的，並非改革後的斯多噶主義，乃是斯多噶主義以外的另一種東西。諸如罪惡的感覺，人類意志的薄弱，不能恃一己，作成自我的改革的自覺，以及積久彌深，曾思於純粹的理智歷程中，尋求解脫，但至終不奏成效的煩悶，皆驅逐當時的人，走向宗教生活的路，而尤其是近於迷信的宗教生活的路。東方宗教的信徒，大批湧入羅馬，所有他們的遏慾的習慣，幻構的神話，近於神秘的洗罪的儀式，皆被羅馬人民，承襲過去，而且很熱烈的承襲着，希望從這些東西當中，尋得最後的慰藉。及至終了，不管他是東方方式的趨勢，或西方方式的趨勢，皆於哲學之中，求得一個適當的表顯。上面所說的猶太人淮羅的企圖，——即欲從東方立場上，結合東西兩種思想的企圖，當然是個最好的例。其在希臘人中間，亦有同樣的企圖，在進行着。他們的論點，多推源於古昔的哲學。儘有許多方面，在古昔的哲學中，說得非常透切，在新近的倫理學說上，却完全把他們忽視了；然而這些方面，正足為他們的企圖的重要支撐。就中最早發生的企圖，皆以畢達哥拉斯為中心。真的，如此一個名字，如此包圍着神秘的煙霞

以及遁世與絕慾的特點的名字，確將一個方便的工具，獻給他們了。於是就有一種新畢達哥拉斯主義，在亞歷山大城發端了。他是一個半宗教的學派，始終保持遁世與絕慾的主張，不稍放鬆；內中最著名的領袖，是一個宗教的教師，又能施行神蹟，名叫提雅那的阿坡羅尼阿斯 (Apollonius of Tyana)。然而畢達哥拉斯在世之日，並無偉大的理論系統，此時，如欲用他的骨格，建立一派哲學，未免太困難了。所以到了後來，他們的思想，逐漸轉到柏拉圖的系統，算是他們的哲學見解的最後淵源與最高權威。在波盧塔克 (Iularch) 與亞飄利厄 (Apuleius) 中間，我們發見他們的主張，最與新畢達哥拉斯派相似，然而他們的思想，據其自稱，說是導源於柏拉圖，非導源於畢達哥拉斯；——雖則他們的系統，並無深遠的識見，而且多與魔術鬼怪之類的學理，併合在一處。直到公元第三世紀的時候，我們方於希臘思想的最後大系統，——即新柏拉圖主義 (Neo-Platonism) 中，發見整個的宗教時期的最高點了。

附參考書目：

- (1) Seneca, M. Aurelius, 及 Epictetus 的著述。
- (2) Apuleius 的 Works.

- (3) Lucian of Dialogues.
- (4) Plutarch of Morals.
- (5) Tredwell of Life of Apollonius of Tyana.
- (6) Mahaffy of Greek World Under Roman Sway.

十九 柏羅提挪與新柏拉圖主義

柏羅提挪 (Plotinus, 204-269 A. D.) 是埃及來柯坡里 (Lycopolis) 人。約於公元二四四年來到羅馬，在那裏講授哲學，至有二十五年之久。他的老師是亞歷山大城的阿摩尼阿斯·撒枯斯 (Ammonius Saccus)，有人尊他為新柏拉圖主義的創造人，但因他的弟子實在太偉大了，所以反把他的老師壓服了。柏羅提挪本人曾隨戈諦安皇帝 (Emperor Gordian) 遠征波斯，在那裏吃了敗仗，勉強逃出性命；但即此危險中，他得與波斯的思想發生了關係。在羅馬，他的成功非常偉大；他的門徒當中，竟有一個皇帝，並一個皇后。

(1) 神論——新柏拉圖主義，是宗教的哲學，故與當時所流行着的「罪惡之自覺」

以及「贖罪之需要」的兩個觀念，發生密切關係。他於倫理的生命中，假定一個二元論，其實，如此一種二元論，以及自此二元論中流露出來的絕慾的趨勢，乃是當時思想界的特色。不問他是基督教的思想，或外教的思想，都免不了這一套。在倫理學上，正像在形上學上一樣，亦有兩種不同的原則之存在：其一，為善的原則；其二，為惡的原則。所謂倫理的爭戰，即在以善的原則，克服惡的原則。試觀當時所流行着各派宗教哲學，莫不以此通澈的二元論，作為基礎。例如波斯的宗教，即承認世界的歷史，可以歸結而為一種爭戰，那就是奧馬茲德（按：Ormuzd 為衆善之源）與阿利曼（按：Ahriman 為衆惡之源）之戰，神與魔鬼之戰，光明與黑暗之戰。現若依據當日的心理學，而來解釋吾人心中之惡，則所謂惡，乃指與肉身直接聯繫着的低賤慾望之佔據優勢而言。既如此，所以他們相信：惡的根源，伏於肉體之中，換言之，即伏於物質之中。

如此一套思想，在不久之後，幾於變為該時期內一切思想的特徵。在有些場合內，例如在曼尼克安宗派內，（按：曼尼克安宗派，係相信 Manichaens 氏學說的人，氏係波斯人，生於耶穌紀元後第三世紀之時，曾傳授由 Zoroaster 得來的二元論，即人之肉體，係黑暗世界的產物，至其靈魂，則自光明世界而來。——譯者。）推崇此二元論，至於非常極

端；即在正統派的基督教教義，以及新柏拉圖主義內，雖無意思，把他弄成極端，但他的勢力，亦已到處顯著，不得輕易忽視了。他的主要論點，即謂物質是罪惡，吾人的肉體，不時對靈魂宣戰，而且天生成功，非對靈魂宣戰不可。我們所有的唯一救法，不在節制屬身的慾望，且須把他們完全滅絕。必須制勝感官的生活，把他遺留在後面，這樣，我們方能在純粹的精神生活內，即毫不受肉體的玷污的精神生活內，尋得無上的幸福。據說：柏羅提挪認為終身的最大羞恥，即因他有一個肉體。他不願提起他的父母，不願記住自己的生日，如此一來，他把一切價值，從人世的方面，從感情、情緒以及日常活動的方面，移了出去，與靈魂相比，與真正的自我相比。一切現世的生活，都空無所有，感官的生活，只是舞臺上的戲劇——內中的災難，只是想像的產物；內中的憂鬱，只是演員的自欺欺人。

如今的問題，即要替如此一套觀念，求得適當的理論根據，並與柏拉圖的學說，求得妥切的聯結。這一步工作，並不十分困難。雖則柏羅提挪的思想，並不代表整個的柏拉圖，而且嚴格的說起來，竟把柏拉圖思想中最主要的部份遺漏了；可是柏拉圖的著作，對於如此一套思想之形式，實屬極有助益的。試回憶：柏拉圖他亦輕視感官的生活，頌讚純粹的思想，或冥索的生活。據他看：最高的善，繫於超物質的世界內，物質是不真實與不實在

的存在，是真正的觀念實體的一個限制。但此柏拉圖的概念，到了新柏拉圖學派手裏，更把他加深一層；及其結果，我們在此派人身上，尋出一種新的哲學態度；若用「神秘主義」(Mysticism)一詞來形容他，可算是最適合的了。正像柏拉圖所說的，神——爲最高的實體的神，仍是觀念的世界。此所謂觀念，代表一理智的與合理的存在，但此理智，須有一定的原料，供其工作。如他希望存在，那他必先假定各種區分與各種差別之存在；這樣，他方能結合這些區分，這些差別，使之成爲統一的整個了。若就大的方面看：柏拉圖確有如此的傾向，相信觀念之形成，確包涵着個體與有限的異點的消滅，逐漸逐漸地，方於有限的區分與個體之內，求出最後的實體。換言之，他所相信的觀念的形成法，乃是層層抽剝的方法。在如此一種層層抽剝的歷程內，其所獲得的最後結果，照邏輯的原則來說，必是一切事物的單純的抽象體；或換句話說，必是單純的實體。這是必然的結論。但柏拉圖並不接納此結論，因爲不管他的學說，被範鑄在如何樣式的形式內，如此一個結論，總不能代表他的思想的最後動機。但在柏羅提挪手裏，却老老實實地，承受此項邏輯的結果了；在他心目中，神是無限的空格，在此空格面前，一切人類的思想，皆屬無能爲力。

關於此最後的一句話，我們可給予一種解釋，將爲一般人所公認，——非獨公認其

爲真實，且將公認其爲自明的真理。唯一可顧慮的一點，亦許如此的解釋，易使我們對於上述概念的效果和真意義，弄含混了。我們的解釋，很可取用宗教的名詞，把他釋爲「神是遠遠超越我們的完全的理解之上的」，我們不能用有限的思想歷程，來推測神，窮究他的深底；他的善，是無法窺探的；他的方法，是無法推究的。每當我們把他範圍在自己的有限的意念內，即我們自認爲真理應當是怎樣的意念內的時候，我們即在侮辱神，並褻瀆神。在這裏，我們有兩種意義，可以註解上述的語句。我們在一方面，可以如此說：我們的智識，雖然可以進到那裏，真到那裏，但並非窮究奧祕，漫無限制的；我們所發見的智識的關係，只是全關係的細小部份，唯獨全關係，方能組成完全的智慧。因此，有許多事情，我們現在，作如是觀，假如一日，能夠執住整個的關係，我們的看法，必至完全兩樣了。或者換一方面，我們很可如此說：神的地位，遠遠超越智慧的本身之上，在他的真理內，他是完全不可瞭解，完全不能認識的。他所代表的，是一無限的背境，內中的特點，即爲一切關係的全不存在。我們如欲接近他，不在使我們的智識，更趨於完備；不在用較多與較深的智識，來糾正我們現有的智識；却須完全放棄理解的企圖，讓理智的各種概念，消滅下去，而由直覺的雲霧，起而代之地位。

神祕主義所取的，即是後一條路：要認識神，不單要像柏拉圖所說的，排除一切感覺與屬身的生活，而且要比柏拉圖更進一步，即連理智的生活，亦當居於排斥之列。我們應當脫離一切事物，獨自存在；應當脫離任何可以佔據心靈的具體事實，而把自己的心，化成一個空格。要知道，神是超越柏拉圖的觀念之上的。我們只能說，他是最後的統一體；其實，我們亦不能如此說：因為當我們說他是一統一體的時候，我們已將一個觀念，限制了他，把他的絕對的無定性忽視了。神之爲神，超越一切我們所能說或所能想的東西之上。我們不時說他存在着，因他超越存在之上；亦不能說他生活着，因他是生命的授予者；又不能說他是善，因他站在至善之上。他不知道什麼，亦無什麼東西。他不知道：因智識二字，當其與神的本性發生關係時，那簡直毫無意義。我們只能憑恃盲目的感覺，覺得他是『真實的某物』，是『熱心的力行者，並受了非凡的感悟。他們確實知覺，有較大的某物，存於一己之內，但不知此較大的某物是什麼。』（見 Plotinus 卷五，頁三十四。）唯一的真理，乃是負面的真理，我們如欲達到他，必須剝去一切正面的屬性。

其結果，則爲沒有任何理智的歷程，可使我們直接與神接觸；然而直接與神接觸，乃是我們的救法，所以理智不能作成救法。宗教的最後的法門，不是思想，乃是神祕的默察，

乃是直覺。但在這裏，我們應當注意，新柏拉圖學派的人，並不像其他的神祕家一樣，完全蔑視理智的生活，希望於一躍之間，達到與神同一的終局。據他們說：理智的識見的栽培，仍是主要的工作，但除理智的識見之外，尚有一步工作，不能忘記。『正像魔法之王，建造冥索之塔，起初時候，仍用人工，及至頂層之後，方召集魔將，起造鑽石的雉堞，而又塗以熒熒的火光。』（見 Vaughan 的 *Hours With the Mystics*. 卷一頁七七。）最後的目標，乃是消魂的境界：在他裏面，所有我們的有限的人格，有限的思想，有限的自覺，皆被放棄，而與絕對的神，熔於一體之內。在那裏，沒有個別的陰影，可進入其內了。

(2) 神與世界的關係。——到了這裏，我們似乎已經達到一個步序，與我們開端時所說的立場，不能完全符合。我們現時所取的，似乎是泛神的論調，將一切事物，都吸收在絕對體內；而我們開端時所說的，是倫理上的二元論，依據此二元論，物質是惡的原則，專與神相頡頏；這是兩不相容的議論。其實，即在柏拉圖的系統內，亦碰過相同的困難：他從未解釋明白，爲何於純粹的觀念之外，仍有如物質的宇宙那樣的東西的存在呢？不過到了新柏拉圖學派手裏，此項困難，益爲增大。假如一切的區別，皆不真實，唯一的實體，只是一個，——不能認識，不得接近，他的四週，披上不可言說的虛無；那我們豈不將於一次之

內，抹煞整個的經驗的宇宙，把一己的經驗，看作比夢境更不真實了嗎？就算經驗的存在，只是幻構的現象，並無真正實體，試問我們對於幻構的現象，亦將用什麼方法，去解釋他呢？一個相信柏拉圖學說的人的最難工作，即爲在此二元論——非獨他那倫理上的假定，即連他那毫不可疑的日常生活，都強迫他承認的二元論——與此統一性——不管他是一個形上學家，或神祕家，都不得不努力追求的統一性——之間，求出一個適當的調和。

然而據我們看，這實是不可能的。假如我們承認有限的經驗——不管他是如何意義的一種經驗——確實存在的話，那我們即在絕對的完整性上，塗上一層污穢，永非論理原則所能潔除的了。但相信柏拉圖學說的人，却用兩種議論來掩飾此種不可能的調解：第一，他與柏拉圖同調，宣稱此惡的原則，即繫於物質後面的原則，並非一種積極的某物，却全是消極的某物。所謂物質，並非具有實質的地層，可用以作爲原料，而造成吾人的世界；他只是一種非實體，一種實體的缺乏，一種對於實體的消極限制。所以罪惡並不如曼尼克安學派的人所設想的，是一種具有實質的事實，與善德互相對抗，共同組成此積極的世界。任何東西，假如他確實存在，而且參與實體之中，那就是善；反之，假如他並

不存在而且缺少實體，那就是惡，那就是物質。他們在語辭上，雖已把罪惡與物質，看爲全無一物，但此所謂「無」仍是一種積極的「無」，否則爲何一切實體都像神一樣，完全是積極的，完全不表示缺少呢？他們在語辭上，儘可任意解釋，但組成罪惡的「無」仍與善對抗着，仍屬一積極的限制，可以阻礙善的完整性。換句話說，儘管他們如何解釋二元論，如何減少二元間的閼隔，但二元仍是二元，二元間的閼隔，仍是固執不化的事實。

但除此以外，還有一種說法，是新柏拉圖學派所特有的：那時候，有一種直覺，流行於宗教的合理化的企圖之間，以爲假如我們能夠創設一個級進的實體觀，而用一系列較小的差別，聯繫極端的二元，那我們即可把神與物間的罅隙填滿了。例如在淮羅的道論中，在諾斯替教派（Christian Gnostics）的無數的神祇中，在波盧塔克（Plotarch）與其他希臘人的魔鬼論中，我們都可發現如此一種企圖，都用級進的實體觀，來聯繫至高之神與神所蔑視的物質界的事實。這種辦法，用通俗的話來說，即以小的罅隙，來填塞大的罅隙。從理論上講，小的罅隙，並不如何勝於大的罅隙；真正的難點，是爲何必須有各種罅隙之存在？可是在事實上，假如能把這些罅隙，稍弄小些，毋使十分顯露，亦屬極有裨益的事。真的，將這些造成「不完全」的責任，推到某種較下與次要的權力身上，實係一種權宜

辦法，賴此辦法，至少，在暫時間，能使他們這一班人，於不完全的事實中，仍然保持絕對與完整的觀念。

其在新柏拉圖主義之內，同此的企圖，造成了著名的『流出說』(Theory of Emanation)。有限的存在，何自而來？乃自一原始的完整中，前進無已地流瀉出來。不容說，此種下注的行程，其根據點，究屬如何，乃是不能解釋的。但姑且承認他是真實的，他的真實性，對於解釋一切存在的事實，是必需的，那我們很可用隱約之辭，把他在玄妙與曖昧的狀態中，表現出來。此下注的行程，我們不能把他看為原始的統一體的部份：因原始的統一體，並非部份的總和；他是一個不可分析的整個，此整個性，依然保持在他的完整性內。如說得再正確些：我們最好把他比為光體的閃耀；太陽的幅射；以及一隻永遠泛濫着的酒杯，因他的內容是無限的，是不能包容在他當中的。其中最適合的比喻，要算是光的比喻：正像光的幅射，進入了黑暗，光照了黑暗，但同時之內，對於光自己的存在，並無一些損失一樣；永久的一的事功，亦自一的中心，流注出來，但於事功的源流的實體，亦不因此稍受損失。但正像光的光度，當其愈射愈遠，繼續往外光照的時候，他的強度，必須減低，直至一個處所，完全喪失在黑暗之中一樣；此絕對之一的力，亦在寶塔式的現象世界之

內，愈到闊大的底部，愈益變為稀薄。普通說起來，此現象界的寶塔（按：Hierarchy之字，通譯為教會政治，因教會政治的方式，上層為教皇，其下為若干主教之類的職位，最下則為普通的教民；從最高一層，看到底層，恰像一個尖頭的梯形。中國人向無教會政治的觀念，不易瞭解他的涵義，今譯為寶塔，似稍明瞭些。——譯者。）可以分為三層：其一，為心靈或合理的精神之層；其次，為靈魂之層；其三，為肉體之層。每一層級，皆有兩個方面：一方面，他往上看，心嚮上一層的較為真實的實體，他是此實體的肖像。（Imitation）正像話說之字，摹擬或代表心中的思想一樣。在另一方面，他將此實體的工作，傳授較下一級的實體，使其依樣模倣。物質的世界，是最底下的層階，他是影像的一個影像，陰影的一個陰影，在那裏，負性的元素，以及空虛與無有三者，達到了最高點；但他仍不是積極的惡。他是惡；只因他是無；他所具備的一切實體，皆根據精神的工作而產生，凡屬有的時候，那他就是善了。

即在如此的方式中，柏羅提挪首先領悟到一種需要：即對於美的形上學，或美學的特殊哲學，加以有系統的探討。美是此精神實體之映掩於物的形式中。物的形式，其所以具備真實性者，即由此精神的實體，組織而成。只此一念，終於調節了柏羅提挪的絕慾主

義「輕視世界，輕視神，輕視此世界所包涵的一切美的性質，如此一個人，不能變爲善人。愛護某物的人，對於此物的聯繫物，亦必加以愛護，所以你若愛護某人，同時亦必愛護此人的兒子；然而每一靈魂，乃是宇宙之父的女兒。」（見 Plotinus, 卷二，頁九，十一。）「他的心靈，必定非常遲鈍，非常懶慢，而且不能爲任何事物所激動；假如他看了此感覺世界的一切美的對象，看了一切事物的對稱與雄壯的安排，看了星體的格式，——雖爲如此悠遠的格式，而不於他的心的觀點上，受了鼓舞，亦不尊敬他們，承認他們是某種更可敬佩的原因的產物。」（同上）。

（3）拯救的歷程。——如上所說，現象界的實體，乃自絕對的一之中，流注出來；所以在現象界的實體內，留有他那業經喪失的地位的痕跡，並渴望着，能有一日，重復回到他那原始的完整中去。此重復回頭，實組成了倫理與宗教生活的實質。我們必須排除物質的限制，昇居個別與有限的領域之上，推究我們的足跡，重新回到神那裏去。如欲達到此鵠的，那必須把我們自己，透入宇宙的觀念——伏於現象界後面的宇宙的觀念——中去，使我們的靈魂，習於他一己的適當的食物。「吾人的靈魂，於直覺其一己之時，方知覺了節制與公道二者，方知覺了她自己的固有狀態，並把這些東西，看爲她自己心內的雕

像。只因年代久了，四週蒙了鐵鏽，她必得把這些鐵鏽，潔除一下。正像金子藏在地下，四週包住泥土，不知其自己爲金子，因此抹煞了自己；可是到了後來，一俟外層的泥土解除，那他必發見自己，是如此的純潔，並如此的卓越，不覺自己心內，充滿了欽佩之感了。（見 Plotinus. 卷四，頁七，一〇。）不容說這必然是遲緩的歷程。靈魂正像「一羣小孩，產生不久之後，立時脫離父母，在遠處長養，無怪到了後來，既不知其自己，並不知其父母。」（同上書，卷五，頁一。）靈魂的反應，亦復爾爾。我們不能希望她於立時之間，頓然覺悟，頓然看見最後的景象，但須按照等級，依序前進。第一步，默察美的事物；其次，默察美的情操；又次，默察美的行動；更次，默察美的靈魂。「凡足以潔淨並提舉心靈的方法，都可助成此步工作。大體說起來，不外有三條路，以求達目的：其一，爲美的愛護，乃是詩人的特質；其二，爲對於一的獻身與對於科學的超度，乃是哲學家的野心；其三，爲對於普遍的愛以及虔敬的禱詞，——此三者，乃是康莊大道，可引領我們，進入至高之點，超越一切現實與個別的界限之上。那時，我們站在無限的面前，即此無限，將自靈魂深處，射出光來，照耀我們。」（見 Vaughan 的 *Hours with the Mystics*. 卷一，頁八一。）

但在如此進展的時候，我們的靈魂，必須時時留意，毋與個別的東西，糾纏一起，以致

沉溺其間，而不能自拔；即此之故，所以以瑣繁的倫理生活，作為最後鵠的的生活，不能算為完全的生活。在每一善行中，必涵蘊相當程度的普遍的價值，唯獨倚恃絕慾的靜觀，方能使此理想的事實，從他所浸沒其間的瑣事中，解放出來。正像奧德賽從魔法家塞枳當中，逃奔出來一樣，我們亦當逃歸自己的故鄉，而將危險的魔法家的境域，丟在後面，絕不顧慮。所謂神的愛，意即拋棄一切俗世的愛。一個人，一俟他面對面地，注視着神的時候，那他即不注意細小的美了。正像一個人，一俟他昇入聖殿的内部，即將普通寺院的神像，棄而不顧；又像一個人，進入聖所之內，專去潔淨自己，那他必然脫去外面的衣服，赤身進去；同樣，我們的靈魂，亦當如此辦理，方能趨近一己的目標。『所以這是神的生活，是神化與快樂的人的生活：——脫離一切塵世俗務，終其生，不受肉體之樂之羈縻。這裏是孤獨，飛到那裏，仍然是孤獨。』（見 Plotinus. 卷六，頁九十一。）真正的目標，必俟我們的靈魂，喪失一切思想，一切慾望，一切活動，一切個體的生活，而與至高之神，發生直捷的結合，並從此結合中，產生一種銷魂與狂喜的境界時，方能求達目的。『這是靈魂的真正目標：要和他的光，發生接觸，並不取用另一事物的光，去諦視他，却即取用那事物的本身的光，去諦視那事物的本身。』（同上書，卷五，頁三十七。）在此「超越一切諾斯替派的光照的

「黑暗」內，我們的靈魂，不見旁的東西，却只與神合而爲一，銷魂於神的當中；此一中心，與彼一中心，不分爾我地，深深聯繫着。

(4) 後起的新柏拉圖主義。——依上所說，新柏拉圖主義的主要特質，在於把這個世界，完全精神化了；同時，又因他缺乏自然法的觀念，不能用自然的法則，來糾正一己的錯誤。此路一開，遂使後起的人，專用非物質的作用，來解釋事情，其結果，很容易走上玄妙與怪想的路。而在事實上，後起的新柏拉圖學派，其所採取的態度，即屬如此的一種。整個的世界，變成靈魂的大寶塔，——其中的層階，是神，魔，人三者，——以及靈魂與靈魂間的神祕的結合與神祕的關係。此種結合，此種關係，在當時的占卜中，星相學中，以及魔術的儀式中，都表現得非常清楚。一切都神祕化，清晰的思慮與探討，完全不見蹤跡了。就中尤以叙利亞的新柏拉圖主義的創造者，名叫占波利伽斯 (Jamblicus) 的人，最與此派趨勢，發生密切的關係。

若就歷史的眼光來看，此項希臘思想的最後產物，實佔據非常重要的地位，因他是『外教』(Paganism) 的優勝者，敢與新興的基督教的勢力作戰；戰爭的結果，不容說，是『外教』失敗了，將來的時代，已屬於基督教了。哲學的勢力，如望喘息殘留，那他不能反

抗基督教不能希望與基督教的勢力聯合陣線，却只能悶聲不響地，接納此新興與強毅的勢力，看他如何轉移此世的生活方式。偶有喜歡活動的人，亦只能把這一套思想，注入他自己的形式中去。哲學的勢力，完全屈伏了。可是有一時期，有一個被基督教徒指稱爲『叛教徒』——意即在新柏拉圖學派中接受訓練的人——的朱理安皇帝 (Emperor Julian)，希望改變歷史的定論，重振『外教』的旗鼓，以與基督教相頡頏；在一剎那間，似乎『外教』確有重據勢力的希望。然而單純的對於過去的『外教』之美之追念，總敵不過生動的現代的活力。所以一俟朱理安死去之後，他的計劃，亦如他的軀體，同歸於盡。新柏拉圖主義的最後避難所，乃是雅典的學園，其中最有聲譽的領袖，乃是蒲羅克魯 (Proclus)；可是到了公元五二九年，查士丁尼皇 (Emperor Justinian) 的上諭下來，封閉學園，禁教外教的哲學，大批哲學家，皆被驅逐出境。

附參考書目：

- (1) Vaughan 的 Hours With the Mystics.
- (2) Plotinus 的 Enneads.
- (3) Whittaker 的 The Neo-Platonists.

(4) Bigg 的 Neo-Platonism.

二十 基督教 主教官 奧古斯丁

(1) 其實，此新興之權勢，若從原始的出發點來說，並非一種哲學，却是一種生活。早期的基督信徒，並不致意於理論的問題，却致意於神的信仰，以及基督的人格之欽佩，相信基督的人格，可以革新靈魂的生活，使之與基督自己的生活，完全相似。他們承認神之存在，其所以如此承認者，並不因為他們信仰任何教義，却因他們於此世界內，發現了博愛，和平，以及正義的結果。

所以原始的基督教，並無意思倚恃哲學的思想，而且早期的主教官內，儘有許多人，如忒滔良 (Tertullian)，即是其例，公然反對哲學與理性二者，侵入宗教的範圍：因此二者，實足傷害宗教信仰的純潔性與簡單性。可是在事實上，倘若基督教希望存在下去，並希望往外擴張勢力，那他必須接受希臘的思想形式，這是必然的結論，是無可倖免的。當外邦的信徒，接納宗教的時候，他們必把從前的思想形式，一同攜帶過來。何況有幾個人，例如查士丁·馬忒 (Justin Martyr)，在他們未做基督教徒之前，曾做過哲學家，

曾以斯多噶派、逍遙學派與畢達哥拉斯派的地位，試求真理；現在他們反轉頭來，以基督的宗教，作為尋求的目標，你想，他們會不把從前的問題，來試驗基督教，希望從基督教中，求出一個滿意的答覆嗎？他們非但把他看為一種真的生活，而且把他看為一種真的哲學。基督教徒的一種需要，在使他的信仰，由外教人看來，亦屬非常合理；即此一種需要的驅迫，遂使他的內容，亦趨入論理的方向了。

當然，在此種趨向中，包含不少的危險。在有些場合內，理論的興趣，走入如此極端，完全將實際的興趣遮蔭了；有時候，竟將實際的興趣排斥了。從有些基督教徒的眼光中看來，基督教的要點，並非「如基督」的人格，乃是一套優越與神祕的智識；此所謂優越與神祕的智識，其實，即是根據新畢達哥拉斯主義與新柏拉圖主義二者組織而成的一種哲學，不過他的內容，稍微玄妙一些罷了。表面上，雖仍掛着基督教的牌面，但這只是一點名義罷了！其中尤以諾斯替派的企圖，最為激烈：欲以希臘與東方的哲學的立場，來覆滅新興的基督教，此於當時教會，是如何重大的打擊！經過許多年的論爭之後，總算基督教會，獲得勝利，然而諾斯替派的襲擊，已於教會之中，設下巨大的影響，自此而後，教會不再回復原始的形式，不再是全無學理的根據的組織了。而所謂正教教義，他所走的路，亦變為

兩極端——即諾斯替教與原始的基督教——的中路了。他在一方面固然排斥與基督教的基本教義相衝突的理論，但同時，亦知注重教義的陳述與理論的修正了。

如欲作成此步工作，那他必須於諸多方面，借用希臘哲學所創設了的理智的工具；在有些場合內，此種趨勢，格外顯著，而尤其在亞歷山大城，本有厚碩的哲學傳統，作為根據，故於此事之發展，益易奏效。不久之後，即有一哲學的神學派，正式成立，以阿利振（Origen, 185-254）為其重要領袖；他們的鵠的，在用清楚的識見，與雄厚的才具，使當日的神學，一概柏拉圖化了。這一派人的工作，皆屬出於有意的。其次一派人，雖在表面上，摒除一切哲學的援助，但在實際上，曾無時無事，不以哲學為其靠傍。從一方面看去，此種趨勢，不能不算是基督教的重大損失；宗教中自由的精神喪失了，而由一套確定的教義，代之而興，致使宗教生活所特別側重的個人的愛，與個人的服務，不能自由擴張；而尤其難堪的，是與此趨勢隨同發生的一般的標準的減低。因為一種宗教，如欲以一套制定的理論，適合每一個人的需要，那他勢必致於把一己的標準，稍減低些；這實是巨大的損失。可是從另一方面看，假如基督教希望繼續他的工作，而他從前所會做過的，而且做得同樣的有效，那此種趨勢，實屬不可倖免之事。時期進展了，教會的整個性，亦隨同更改了；他的範

圍，愈弄愈大，範圍愈大，愈不容易統制。他現在所有的，不是小團體的熱心信徒，其中每一個人，都滲透了福音的精神；反之，却是大批羨慕他的成功，羣來歸附，希望從中取利的庶民。他們只在表面上，信仰教條，因之統治他們，亦大感覺困難；何況不久之後，羅馬的帝國崩潰了，當時的教會，如欲避免無政府的危險，不得不不一樣地，處理社會的事務，並國家的行政。處於此種情形之下，除了一種堅強的教會的組織，與一種非常具體非常確定的公共信條之外，更無其他東西，能使教會集合一處，變成統一的團體了。然使教會缺少如此一種統一性，那任何工作，都難望進行了。教會的公共信條，其所保持的基督教，比諸使徒時代的基督教固要低微得多；但他終於把基督教保持下來了。他制成了信仰的標準，又制成了具體與客觀的公共信條，有此二者，作為強有力的權威的支撐，他終於阻止新的信念，不使他四分五裂，變成諸多搖撼不定，互相襲擊的派別了。

(2) 創造如此一套理論，當然不是輕而易舉之事，經歷數世紀的論爭之後，終於一日獲得成功了。際此數世紀內，教會必須迎擊無數的異端邪說，而又制勝他們。其實，此所謂異端邪說，只是勝利的一說，給予其他各說的徽號，而這被稱為邪說的諸說，曾有一個時期，好像他們將獲勝利，將被稱為正教的議論了；可是到了後來，教會終於諸說之中，採

納一說，而把其他與既有事實，不相融洽的諸說，排斥在外。假使我們現時把教會所最後採納的觀點，以與同時期內掩息旗鼓的新柏拉圖主義，兩相比較，那我們將發現，他們二者，其所牽涉的問題，大致相同，其所給予此問題的答案，則大不相同。

第一，基督教的神學與新柏拉圖主義二者，同是一種宗教哲學——一種研究神與世界的關係，罪惡的性質，以及得救的方法的哲學。第二，他們共同承認：如欲尋求智識的淵源，不當自理智的選擇與運用上，尋求得之，却當自直接的啓示中，尋求得之。一說起直接的啓示，他們的主張，即漸次分手了。據柏拉圖學派說：此種啓示，直接臨到哲學家，每當他於銷魂狂悅之時，他的靈魂，與神的實體，合而爲一，不分爾我，那時，他即接受啓示了。不容說，在基督教內，亦有此種對於直接的經驗的承認；而尤其在聖靈的一說內，此項承認，最爲顯然。非獨如此，即至現今時代，仍有新柏拉圖派的直接勢力，存於基督教的神祕主義之內。可是環境強迫當時的教會，不容納這些個別的啓示，却側重於一次歷史的啓示。在原始的教會內，四周的環境，較爲自由，精神的生活，較爲自在，所以當日的教徒，很有許多人，自認受神啓示；充乎教會之內的，皆自認爲先知與使徒的一類人。即在那時候，寬容的危險，已頗顯著了。此後基督教離開原始的源委愈遠，愈需要某種公認的標準，作爲

救濟；此標準，當然不是他物，只是與基督以及他的門徒的教言之符合。因此愈到後來，愈側重過去時候所發生的某一次具體的歷史的啓示，承認他有無上的權威，非其他的人，所得擅自更動。及至一日，終於被正統的基督教徒，接納過來，算爲正統的教義了。此歷史的啓示，最初時候，還不過是口頭的傳說，可是時候過去了，傳說難以信服了，於是制成一神聖教規，載於神聖的經籍內，並相信這些教規，由使徒與其他目擊此事的人，留傳下來。及至現在，如有像蒙旦尼教派（Montanists）的人，要求照原始的教會的樣子，自由信仰；或用現時所發生的先知的直接徵驗，補充歷史的權威之不足；那他們即被斥爲目無法紀，不可響邇的異端邪說了。

其次，說到罪惡的問題，亦經無窮的論爭，方得一解決，算是正統的解決。在各異端的宗派內，幾於每一時行的答案，皆被提過，但總歸根於善惡兩種原則的二元論。各派皆受引誘，皆望於物質之中，尋求罪惡的根源；從無一個地方，曾把肉體的生活與精神的生活，看爲如此之互相對峙，而如基督徒弟的經驗中所昭示着的。亦無一個地方，曾如此的感覺需要，欲把肉體的行爲，絕對禁遏，以完成靈魂的得救，而如基督徒弟的經驗中所感覺到的。然而『道成肉身』（Incarnation）的中心事實，致使當日教會，排斥各種把物質看爲全

然是惡的企圖如物質全然是惡的，那末，爲何基督要化成肉身？難道基督亦是惡的嗎？其次，基督教把罪惡的觀念，看得非常着重，因此不能以新柏拉圖學派所主的罪惡論，即承認罪惡爲單純的匱乏，或實體的缺少的理論，認爲滿意。因此，他必於上述二種議論——即「物質爲罪惡之源」及「單純的匱乏即是罪惡」的二種議論——之外，再求新的解釋。結果，他是成功了。他不從倫理的觀點上，解釋罪惡，却乞助於自由意志，以此爲罪惡的出發點。上帝創造一切，有限的實體，皆屬善良，即魔鬼本身，亦屬善良；但他給予權力，使他們各自選擇：只因他們離棄了神，事奉魔道，所以本可使他們獲得幸福的權力，竟使他們挨受痛苦。所以罪惡不是創造者的過失，却是創造物的過失。不容說，在這套議論內，仍有實際的二元論之存在，當日的教會，仍承認肉體爲與神不能相容的東西，爲天然的罪惡；因此，吾人如欲得救，必須遏抑肉體的慾望。這是當時很時行的說素。在他裏面，含有聖潔的香味，但此感覺，並非將他自己，在正教之內，表現得十分調協；反之，在肉身復活的理論內，教會已將新柏拉圖派的幸福概念，即承認脫離肉體的生活，實爲至高的幸福所在的概念，完全鏟除了。他把肉體亦放在得救的範圍內，承認肉體爲人性中的一主要部份，既爲一主要份，故亦爲聖潔的東西；至少，在儲能或可能的方面是如此。

基督教既排除二元論之後，其所遺下來的問題，即欲在現象界的存在與神的絕對性之間，求出適當的調和。在這裏，他的態度，又與新柏拉圖主義的態度，完全相反。他在一方面，否認世界爲一與神相反的獨立而又永久的存在；在另一方面，又否認世界爲神的一部份，或自神的實體中，流湧出來。他把這兩項否認，合在一處觀看，遂產生「世界的創造說」，以爲吾人現有的世界，乃是神從無有中，產生出來。根據此說，他把世界看爲完全倚恃神的權力的東西；雖倚恃神的權力，但在任何意義之下，皆不與神相同。此種汎神論的觀點，在教會方面，雖始終表示反抗，但因他那神學的骨骼，已如此造成，所以終把他引入如此的方向去。可是正當他反抗如此一種邏輯的結論，而且反抗得頗有成效的時候，基督教的勢力，又於無形之中，使另一因子，逐漸佔據重位，那就是個人對於人格的自覺。

大抵古昔之時，個人的生活，全被吞沒於社會生活之中，代表社會生活的部落或國家，由個人看來，遠遠超越一己之上。他自己的權利和享樂，若與他所附屬其內，而爲其一部分的全體，相互比擬，那簡直毫無所有。到哲人學派的時候，曾把這個觀念，加以襲擊，從「憑私己的我，與國家相頡頏，但因他們的思想，過於激烈，故其成績，只有消極的破壞，而無

積極的建樹。同此的結局，到了後來，又爲羅馬國家所造成。早年的羅馬人，務把一己的全生活，與羅馬共和國發生關係。他那勞作的目的，不爲一己的享樂而起見，卻爲國家的榮耀而起見，國家的權威，遠遠超越個人之上。可是到了現在，羅馬的黃金時期過去了，羅馬的帝國，建立成功了，負性或消極的哲學，又於羅馬人的心靈之中，重據地位。從前時期，年青與活潑的共和國，是羅馬人的目標，每一個人，均願爲他而犧牲小我；現在，共和國變爲帝國，變爲奢靡與腐敗的帝國，在那裏，獨夫的權位，超越一切，而此獨夫，又往往爲刁惡與瘋狂之巨獸，從未顧全人民的利益，如此一個帝國，當然不能引起羅馬人民的熱忱與輸勇了。然而帝國的統治，是無可倖免的，在帝國內，決難希望有另一種高貴的國家生活，以供其追求。個人既不願爲帝國服役，可是同時之內，又無其他對象，可供其服役，趨勢所致，各人皆以一己爲重，皆希望一己的小我，能獲得充分的快樂，外此一切，概非所問。

其在少數具有體力與成功的可能性的，此種希望，皆變而爲無限制的利己主義，專爲一己的快樂而生活着。可是對於一般的人，一般自覺其能力薄弱，不能取得生活的錦標的人，某種更具體的哲學，實所必需。唯當時所流行的生活理想，皆殘酷有餘，慰藉不足，不能激發個人的希望，而且充滿着絕望的景色。例如在斯多噶主義中，在各派宗教性

的絕慾主義中，同具此絕望的心理，不能將積極與鼓舞的內容，給予生命。既然人必須受苦，就讓他建樹一必需的道德罷；就讓他停止快樂的尋求罷，因為快樂是永不能求到的；就讓他拋除野心，即於無樂之中，認為自足罷。然而這一切，決不能誘引任何偉大的熱心，決不能鼓動任何堅強的勢力，致使全人類的生活，皆受其影響。人的本性，是天生成功，喜歡熱烈與安慰人的理想的。他們雖明知快樂為不可求，但決不願拋棄快樂的夢，於是有一種幻構的希望，在鼓盪着；希望有一個救世主，降臨世間，肩負窮苦人的負擔，並創造一新穎與優越的世界。當時所風行的奴隸的變叛中，都充滿着如此一種希望。同時，遏抑與絕慾的理想，對於個人人格的自覺上，亦非沒有貢獻。他於如此制服一己的勢能，如此排斥一己的熱情與慾望的人身上，喚出一種能力，與一種責任心；即此一種能力與責任心，更可促成偉大的事功。這樣，他將一種積極的意義，加到個人的人格上面去了。

基督教所給予個人的生活者，是如此一套東西，不容說，在這裏面，亦有遏抑與衝突之事，但不再是無希望的衝突，亦不即以衝突的本身，作為目的。人們衝破腐敗的舊我，這樣，上帝方得進入其間，給予更豐富的生命。個人的情感，不必再餓死了，反之，將被釋放自由，接受興奮。基督教如此看重情緒的生活，所以終把個人的價值，擡得如此之高，為思想

史上所未之前聞，把上帝看爲一專制皇帝，必須用繁複的禮節與儀式，方得趨近了他，諸如這一種概念，現在都過時了；代之而起者，則把神看同父親，與他的每一個孩子，皆發生直接關係。一俟至高之神，肯將他自己，直接啓示最低微的人，肯愛護人，而又邀請人的愛護；肯竭力設法，完成人的救法，這樣，非獨人類全體的地位被擡高了，即每一單獨的個人，亦將具備無限的意義與價值了；只要此項概念，深深種入人心，那末，即可使該地的社會理想，立即發生直捷與偉大的變遷，一切窮苦與富有，奴隸與自由，貴族與平民等界限，都無關重輕了。居然在無情的羅馬世界內，亦會感受影響，對於個人的生活，表示無上的尊敬。希望與自信二者，替代了絕望與強制的，不關心；憑恃上帝的善，以及人的靈魂的價值，終可把我們人類，引入快樂的境界的！

人們看了如此一種活躍的生命，與倫理的機能，無怪對於過去哲學界所推崇着的暗昧的汎神論，不再認爲滿意了。人的生活，不能全被神的生活，吸了進去。人是一個實體，根據神的模型而創造，非獨不爲神所侵沒，而且有時候，儘可反叛神意，與神對抗。例如人類犯罪的事實，即係此說之實證。在人的宗教生活中，最主要的部份，即爲此人與神間的親密關係，而且應當永遠是這個關係。人類的不朽，常受希臘人的排斥；即不加以排斥，亦

猶豫踟躕，不肯確信。可是到了基督教的手裏，卻已變爲最根本的信條了。同此的事情，又決定了神的性質：爲欲使人與神間的親密關係，變爲可能，那我們對於神的概念，亦須加以更改。我們不能以新柏拉圖主義的抽象體——超越一切具體的概念之上，同時，亦超越人格的概念之上的抽象體，來臆想神；反之，卻當把他看爲一個真實的自我，人們皆得名之曰天父，一切事情，皆從他的當中，流湧出來。但流湧的時候，並不倚恃任何必然的與定命的法則，卻倚恃神的智慧的目標，他的方式，乃是自由的創造。

至於初期的各派思想，如何在這些主要的觀念的勢力之下，逐漸逐漸地，形成一無限複雜的獨斷系統，其中所經過的歷程，究屬如何，關於這一層，乃是神學史上的事，我們在這裏，不能細爲尋繹。但我們對於形成此系統的事功中，最有組織力，而又是最後起的一位主教官，加以相當的說明。這一位主教官，就是吉坡（Hippo）的主教，著名的奧古斯丁（Augustine）。他所代表的，是基督教思想的創造期，及久長的中世紀——全部教義，皆經規定，人們的心靈，不准於狹義的信條之外，稍作自由的思想的中世紀——這兩時期間的一個過渡。他不單是一個偉大的思想家，即他的爲人，亦甚饒有興趣，我們可於他自己所作的懺悔錄內，窺知他的全人格。他於公元三五四年，生於阿非利加，他的母親，是

一個具有偉大的道德力的女人，同時，又是天主教的虔誠信徒。她一生的主要目標，即要栽培自己的兒子，使其成爲熱心的教徒。可是在最初的數年內，她的願望，似不能實現，與古斯丁的青春，完全化於腐敗的迦太基城（Carthage），因此，他的生活，變得非常放浪。他那驚人的智力所激起的野心，專朝世俗的路走去；他的唯一目的，即要尋求世俗的快樂；他習作雄辯家，後又從迦太基遷到羅馬，又遷到米蘭（Milan），但於雄辯家的生涯，從未曾脫離過。同時，他又發現了對於哲學的嗜好，對於當時所流行的各派哲學思想，皆有透切的認識。最初時候，他受曼尼克安學派的感化，對於他們所給予罪惡的問題的解決，尤其發生興趣；但於他們的形上學，始終認爲粗鹵，不能洽意。他那繼續發展着的智慧，頻頻催迫着他，要他離棄他們，果然，到了一天，他已準備就緒，排斥他們的學說了。他在米蘭的時候，很受安佈洛基（Ambrose）的影響，安氏的教言，在他心中，種下極深的印象。末了，經過一次劇烈的爭執，向他認爲基督教所刻苦苛求的『自我拒絕』（Self-abnegation），劇烈進攻之後，終於嘗到一種新的經驗，而使他於一次之間，擯絕一切舊有的生活。自此而後，直到他於四三〇年，掛着『喜坡的主教』的頭銜，安然逝世之時爲止，他把他的全時間與全心力，完全獻給基督教並基督的教會。

在奧古斯丁當中，我們發現了兩種不同的思想，互相反抗着。當他是哲學家的時候，——他於未變神學家之前，實爲一哲學家，——他預示了近代思想的立場；所有近代思想界的運動，從笛卡兒開端，不以客觀的知識爲出發點，卻自客觀之中，反轉頭來，專以主觀的我，作爲一切實體的解釋的指針，所有這一套思想，我們皆可於奧古斯丁的著述中，求獲相似的部份，而且相似得非常透切。實則他比笛卡兒更進一步，承認自我的本性，即是活動的意志，以反抗古代哲學中所流行着的理智主義。這樣，自由意志之說，又於他初期的思想中，獲得一優越地位。

可是奧古斯丁的時代，遠遠拖在後面，不能瞭解他那純哲學的思想；不容說，他那純哲學的思想，亦不能在當日的社會中，發生直捷的影響。當時社會所亟切需要的，乃是另一種全不相同的東西，所以反是他那第二種思想的趨勢，變了極著名，極重要的貢獻。無論對於當日的教會，或他自己的發展，都有不可磨滅的功績。當時的社會所亟切需要的，是權威，此權威，只有教會能夠操持，政府的機關，已無能爲力了。羅馬人的頭腦，天生成功，是好法的典型，即此典型，使他們對於上帝發生全不相同的看法。上帝與世人，不是親密聯繫着的。他不會進入每一個人的生活與內心中。他是一個審判官，一個制法者，頒佈具

體的憲法，與具體的命令，強迫每一個人，於刑罰的威嚴之下，小心翼翼地遵守着。

如此一個法廷式的概念，須有一具體的中介，居於神人之間；那就是一定的組織，賴此組織，可將神的興趣，保藏在人世間。此組織，不容說，即是教會；具有一套極清楚與極確定的理論，又有外的權威，作為保障。每當羅馬的帝國，衰弱一層，蠻人的侵略，加緊一步的時候，此教會的權威，亦增大一級。唯此，方能維護個人，居此既不能栽培才力，又不奉獻機會，致使個人得以求達真理的時代，不至墮入『理智的無政府狀態。』亦唯此，方能產生一客觀的組織，與威信，以與當日所驅迫着的『社會的無政府狀態。』互相頡頏。這二件事，深深地感動着奧古斯丁。同時，他又感覺到理性的無力，曾於一個思想階級，跳入另一思想階段，又跳入其他的思想階段，終於趨入學園派的懷疑主義。正當這時候，教會的理想，——一種具備確定的理論系統，又有外的權威，作為靠傍，又能滿足他的宗教需要的理想，在吸引他，正像他在以後的時代，吸引無數的人一樣。而在事實上，米蘭教會的外表，的壯觀，與感人的印象，又在激動他那勇於事功的天性。無怪到了一天，當他昇任喜坡的主教，親手執掌權威的時候。他要從哲學家，一變而為神學家，竭其心力，作為教會的支撐，使教會的權威，於後起的數世紀內，牢牢地保持着。

假如我們把奧古斯丁的兩種思想，細細分析一下，那我們即覺後一種觀點，與前一種觀點，未免互相衝突；假如教會是神人之間的絕對的中介，那我們再不能看重主觀的方面，更不能承受人有自由意志的觀念了。反過來說，假如神人的關係，非常親密，神常將其自己，直接啓示個人的意識，反是，人倒有自由的權力，可以承受啓示，亦可拒絕啓示；那末，教會的組織，全屬次要之事。可是在需要上，假如教會的權威，欲得維持，那非承認唯獨在教會內方有救法的理論不可。關於此點，奧古斯丁並未直捷排斥自由意志的原則，但把他的應用，加以限制，使其在實際上，完全變爲決定主義。試看：人類的始祖亞當豈不完全是自由，他欲做什麼事，即有權力去做的嗎？這是他對於自由論的保留。經此保留之後，即可於處處地方，否認自由之存在了。自從亞當違戾神意，敗壞人性之後，即把全人類的自由權喪失了；自此而後，每一個人，都有先天的罪，絕無一人，能脫他的網羅。唯獨倚恃神恩，倚恃超自然的助力，方能獲得救法；此神的恩惠，與超自然的助力，只能在教會中，經受洗禮之後，方能到手；因此，教會是得救的唯一鎖鑰。在他的組織之外，再無其他手續，可救免人的罪惡，並罪惡所應得的處罰。人的自由權，雖被剝奪了，神的自由權，例如在選擇論中所表示的，卻無限增大了。上帝赦免此人，或懲罰彼人，全視上帝的意願而定；人門的功績

之大小，是無關重輕的。

奧古斯丁於神城 (City of God) 的著作內，表述他對於教會的看法，內中所蘊蓄着的歷史哲學，是如此之完備，爲前此的任何學說所不能比擬。據他說：全部歷史，只是『人城』與『神城』間的激爭，前者屬於此世的兒女，後者即是教會，但其結局，終必聖徒獲得最後的勝利，與最後的幸福。那時候，羅馬的疆土，已被哥德人 (Goths) 侵佔過去了，他的榮耀，已趨近末日了，於是預言中的神權政治的景色，充滿了奧古斯丁的心靈。他望自己的預言，變成事實；並像其他預言家一樣，慘澹經營，不避艱險，務望一己的預言，得能迅速實現。果然，在繼起的一段歷史內，他所崇奉的教會，終於佔據最優顯的地位。

附參考書目：

- (1) Donaldson 的 *Critical History of Christian Literature and Doctrine*.
- (2) Bigg 的 *Christian Platonists of Alexandria*.
- (3) Allen 的 *Continuity of Christian Thought*.
- (4) Mansel 的 *Gnostic Heresies*.
- (5) Augustine 的 *Confessions, City of God*.

- (9) Hamack 著 History of Dogma.
- (10) Hatch 著 Hibert lectures.
- (11) Fisher 著 History of Christian Doctrine.

二 中世哲學與到近代哲學的過程

中世哲學

二十一 引言

自從奧古斯丁死去之後，隔不數時，羅馬帝國，亦相繼崩潰；無論在政治史或思想史的方面，我們都進入一個新的時代。但此時代的一般的特性與涵義，究屬怎樣的呢？

(1) 希臘的元素。——我們近代的思想，實係一個複合物，內中包涵三種主要元素。希臘人所傳給我們的，是我們的思想的骨骼，以及我們所不時用到的概念與觀念；希臘的思想界，經過長時期的發展之後，範鑄不少概念，後世的每一種哲學，皆以這些概念，作為基礎，建立他們的系統。可是真正的哲學，決不單是理智的運用的一回事；他根據人生的需要而產生，必須能組織人生，又使生活增加效率，而後他的職責，才算完盡，他的存在，方算獲得最後的證實了。即在此處，希臘的哲學家，不能克盡厥責了。試看一切的希臘哲學，都不能阻止希臘的社會生活與政治生活之趨於崩潰；而且在事實上，反是希臘的哲

學，促成了希臘生活的解體。希臘的民族，實無著名的政治天才，可使他們建樹實用的政治形式，以替代舊有的與不適用的政治形式。

(2) 羅馬的元素。——羅馬人的長處，卻能補充希臘人的不足。羅馬人在理智的成就上，誠然不足誇耀，可是他們的民族性，天生成功，能將政法的價值與實體，深深地加以發揮，又深深地印入世人的心目中。權威的原則，滲透了他們的全生活；所以夫對於妻，具有夫權；父對於子，具有父權；主對於奴，具有主權；國對於民，具有治權。不錯，權威的產物，常變為殘酷不仁，在表面上，似乎應當禁絕；可是鐵與血的統治，乃是唯一的方法，能使整個的世界，至少，歸於統一的局面。

此種組織力的結果，雖當羅馬帝國覆滅之後，仍留傳下去。羅馬人最大的貢獻，乃是社會與政府的外形；但這是必需的部份，要使沒有他，人類的精神文明，將永無可能。就中最重要的遺傳物，乃是根據羅馬的實際效率與希臘的哲學二者而產生的羅馬法。我們還記得斯多噶派的人在羅馬人之前，已發明『自然法』的概念，人無種別，皆受此自然法之制裁。其結果，遂產生了世界主義 (Cosmopolitanism)，承認一切的人，只是統澈全宇宙的普遍理性的表顯，因此，在本質上，實屬完全平等。此自然法的概念，當其與實際的

立法發生關係時，益覺重要。羅馬的權力，逐漸推廣了，管轄的範圍，逐漸擴大了，爲欲統治一班非其公民的人民，於是在國內法之外，又創立了一種萬民法（*Jus gentium*）。這是羅馬的政策：必須把一切人民，統制在一公共法之下，但同時，又把此公共法的内容，弄得非常寬大，非常宏廣，任何就地的習慣，務必於可能之內，採納進去。所以她的萬民法，實係各國律法的共同元素的組合物，稍微加以更動，使他更爲簡單，更爲劃一。

即從這件事情中，終於產生了一個非常重要的觀念，那就是共同法與普遍法的觀念。同時，又因受了斯多噶派思想的影響，致使此觀念，益居於特殊重要的地位。人們不再把這一套法律，看爲個別的及根據逐部或暫瞬的情境而發生的人爲的法律，却把他看爲普遍的與自然的大法，依據人類的本然組織而約制人類；任何人，都會直覺地承認其如此。即此一個概念，致使後世對於立法加以合理與科學的研究的一回事，變爲可能。而尤覺重要的，即此概念，又爲當時編纂帝國法典之事，作一理論上的根據。例如著名的查士丁尼法典及其他類似的法典，皆可作爲代表，直至於今，還是我們的法律生活的主要元素。

(3) 基督教的元素——如此說來，羅馬人的工作，即在將希臘哲學家的觀念，放到

實際的制度中去，使單純的理論，變為現實的事功。他們雖有優越的政治天才，為人類文化，完成了最有價值的事情，即制定了法律與政府的制度，至使整個社會，結合一處；可是有一點，他們完全缺少着。羅馬的文化，太偏於一面了，太會蔑視並遏抑個人了，所以不能供給個人以生長與進步的動力。我們知道，我們所需要的，不單是社會的外形，卻是一種對於行為的價值的感覺；唯此價值的感覺，方能使社會的外形，變為生動，變為有意義。任何人，必須明白自己的真價值，必須獲得一種啓發，這樣，方能直前生活下去了。如欲做到此層，必須側重個人的主觀方面，並側重個人生活之完整的發展，承認此二者，是整個社會的安定與生長的唯一保障。羅馬人所缺少的，正是這幾點，而基督教所能補充羅馬人的地方，亦就在這幾點。他用訴請感性的方法，解放了人性之中蘊藏着的潛隱力；他將這些潛隱力，導入生命的溝渠中，使其能直見上帝，同時，又在愛人與服務人的事情內，表現其自己的生命。這樣，他創造了一種完全新的價值，是每一個人所共同具備着的。他雖看重個人的地位，但並不分離或隔絕個人，好像每一個人，於一己之內，即可獲得完全；反之，卻依據衆生與神的共同關係，將個人的生命，與一切的人的生命，互相聯繫起來。

這是不錯的，基督教的理想，實在太不穩定了，他太倚重了情緒，所以當時間向前進

去的時候，必然地，要喪失了某種主要的勢能。他並無確定的理智的把握，又無具體的制度的形式，來指導情緒的生活，使他的事功，能前後一致，永久存在。所以基督教亦須借用希臘與羅馬人的貢獻，來補助一己的不足。他用許多世紀的工夫，使此新的結合，變爲生動有力；可是即當此項結合，向前進展的時候，他那最主要的精神，似已逐漸喪失下去了。不過他的影響，即當最黑暗的時期，亦未完全喪失過。似乎命運注定了：好像他的勢力，必須在近代生活與近代思想之上，佔據重要的地位一般。

(4) 日耳曼的元素。——除了上面三種之外，還有一種元素，亦於近代生活之中，佔據重要的勢力，那就是條頓族的元素。不過此族之貢獻，並不因爲他創立了任何新的觀念，卻因他能集合羅馬、希臘與基督教的貢獻，熔於一爐，使其全部實現出來。列在前面的問題，乃欲創立一種生活的新理想，此新理想，在一方面，固須築基於法律與社會的制度上，但不能聽憑權力，盲目接納這些。他須以人的本性，作爲基礎，讓法律與社會的制度二者，自然而然地，從人性之中，生長出來。這樣，在一方面，可不違反穩定的原則，在另一方面，又可顧全發展與生長的可能性了。說得具體些，他須完全自由，去瞭解此世界，但不以此瞭解的本身，作爲目的，卻須把他與人的物質和精神生活的需要，發生聯繫。又如行爲之

中他須訴請感情，並由此而訴請意志；但不能允許感情，盲目地指引我們，脫離確定的理智的指導，又脫離有組織的社會活動的形式。如此一套理想，方是當時所亟切需要的。從意想方面說來，似乎羅馬的世界，很可重起爐灶，承受這步工作，但歷史的事實，並不如此告訴我們。日耳曼的游牧民族，不時從帝國的北部，侵迫進來，但因帝國的勢力，尙可加以防範，故不遽爾南下；後來，帝國的防範力，愈益減退，則其威嚇之勢，亦愈益緊張。終於帝國的勢力乏竭了，不能再抵抗他們了。他們如波浪一般地，淹沒了羅馬各省，又淹沒了意大利本部；羅馬被征服了，戰勝的蠻族，建立了自己的帝國。假如人類的文化，還希望保持着，那他就不得不吸收此新產生的原料了。

以一野蠻民族，而望其建樹文化，這在表面上看去，似乎是不可能的；但在事實上，條頓民族的性氣，雖屬蠻橫，但在他們身上，具有較高的發展的可能。他們最著名的特點，乃是個性的感覺，與自由的愛護二者，除此而外，又有純潔的品性，素樸的道德意識，以及爽朗的生活，這一切，都是種植基督教的肥沃土壤。可是在條頓族能實現其命運之前，必須加以長時期的訓練。一種新的個人主義，必須從羅馬帝國的絕對主義之中，產生出來；但一種自由，任其照現有的局面，進展上去，而不加以限制，則其結果，必致墮入混亂與無秩

序。這是中世紀與教會的重大工作，必須用此原料，善加製鍊，使其造成確定的模型。又須假用外力，於這段原料之中，印上確定的觀念與制度的形式；這樣，方能救贖舊有的世界，使他不致崩潰了。必須經過長時期的訓練，將這些制限與這些指導的原則，鑄入蠻人性內，使其成爲一己的主要成分的時候，然後這班蠻人，方能重新發現自由的大道了。自由批評的時期又到了，人們非獨可以，而且必須評判舊有的信仰與制度，但其結果，並不像希臘人的場合，致使整個的社會，爲之覆滅。此其所以然者，在一方面，固然因爲他們的性，各不相同；在另一方面，不能不歸功於長時期的中世紀所給予這些蠻族的教育。故其結果，並非與古代的社會，截然劃爲二致；卻是對於古昔的真理的演變與轉化，所有古昔的真理，仍然堅守着，而且指引着解放的歷程。

若把上面的話，總括一下，那我們可以說：中世紀的特殊工作，即在借用外力，陶冶此蠻橫的歐洲，所以他們的哲學興趣，亦在反抗權威的原則，逐漸實現自由思想與自由行動的原則，即此二者，實形成了中世紀的主要特質。我們在這裏，不妨用此觀點，把中世紀哲學的主要之點，約略申述一下。

二十二 中世紀的第一期 司各脫斯伊烈基那 安瑟倫 阿柏拉德

(1) 教會與蠻族。——自從羅馬滅亡之後，唯一的制度，可以保守法律，保持秩序者，唯有教會的組織。他在一方面，因已與政治的生活，脫離關係，故不致引起戰勝者的特殊的猜忌；在另一方面，又因他含有聖潔的端莊，與巍峨的外表，可使慣於粗暴生活的蠻族，發生敬畏與恐懼的神情，所以當哥德人侵佔羅馬的時候，對於教會，仍然表示尊敬，且給予「逃難所」的權利。自此而後，教會始終站立穩固，以與當時的無政府狀態，互相頡頏。非獨如此，他又憑恃其滿佈全國的勢力，以及他那非常完密的內部組織，進前一步，開始征服此戰勝者，且於驚人的短期間內，完成了這步工作。素樸的日耳曼人，始終與己族的宗教，不生密切關係，故一遇此較高文明的宗派，——他的陳設，是如此的印入人心，他的奇巧，是如此的善變，是如此的容易適應對方的要求，——即表示絕對的敬仰與信服。所以隔不數時，教會即開展了勝利的工作，此工作，到了後來，不單使他變為世界的理智信仰的仲裁人，且以羅馬的教皇，為其頂端，造成一寶塔式的教會政治。曾有一個時候，變為國家的權威的代表者，發佈號令，使全世界的君主或帝皇，均唯唯聽命，不敢稍有異詞。

同時期內，所有古代的理智生活，似已轉到全蝕的一點。在帝國崩潰後的數世紀內，所有希臘與羅馬的文學與文化，全被掩沒，好像從未存在過一般。教會外邊的人，沒有時間，注意到這些事情；教會內部的人，沒有意嚮，注意到這些事情，一切真的智慧，都繫於教會的教條內，教條是得救的唯一必需品，外此一切，概不值得計較。外邦的學問與哲學，是無用的，正像外邦的藝術品，是淫猥的；所有這些東西，如不被指為反教會，應當完全破滅，完全毀壞，那至少，應當視同無有，不屑加以注意。所以教皇格列高里大帝 (Gregory the Great) 曾如此寫給維也納的主教，說：「消息傳到我們這裏，說你會對你的朋友，論究文法之學，這不能不使我們羞赧無地。我們現時，是如此充滿了鄙視，如此受侮謾的騷擾，致使我們對你從前的看法，完全變為哀悼。同一的口，不能崇奉異神，又崇奉基督。」在如此的情況之下，雖於修道院內，對於理智的文化，仍保持些微的尊敬，但只是次要的事，而且完全屬於教會式的。從前的哲學，只能在主教官的著述之中，稍露一些面目，因而保持得一部份；但這些主教官，根本是與這些東西相反抗的。關於柏拉圖與亞里斯多德的著作，只有微薄的部份，被知道着，而此微薄的部份，亦非從原文之中，研究出來，卻從他人的譯本與評疏之內，襲些牙慧。須到十二世紀的時候，希臘大哲學家的作品，方逐漸為世人所

認識，所領會了。

(2) 經院主義。——約當紀元後九百年的時候，有一較大的理智活動，呈示於人類的思想界，此新興的理智運動，其實，即是後世所稱爲經院或學院哲學，或再說得確切些，天主教會的哲學的開端。他的發展，另具一特殊趨勢，我們若把他細細分析，可以看出二個主要的特質：第一，經院主義是獨斷的宗教的哲學，假定某某幾點題材，是絕對的，是毫無疑義的餘地的。教會不能允許人們，尋求真理，因她自己，已憑確實的啓示，獲得真理了。她只能留出狹小的範圍，讓人們的思想活動着。在人世之內，並無俗世的智識之可言。任憑在那一領域內，不問其爲歷史，科學，以及狹義的宗教領域內，教會自信，他已獲得最後的真理了。但仍有一部工作遺留着，可讓理智運用權力，同時，對於教會本身，亦無巨大的危險，那就是去表明白：如何教義的內容，雖憑權威而成立，卻亦前後貫徹，而又合乎理性。我們在一方面，儘可承認獨斷的教義，爲一確立的事實，但在另一方面，亦可用種種方法，證明這些已知的教義，爲理性所接納，而又可用理性來證實。這決不是如何悖逆的事，其實，即在這件事情上，已含有巨大的危險性，到了後來，在教會本身，亦逐漸發見了。起初時候，不過用理性來證明教義，到了後來，却承認理性的徵驗，爲必需的條件，任何獨斷教義，

皆須經受理性的標準的測度並自理性的徵驗中，求得最後的權威。教會雖明白這些危險性，但又不能抵抗此種趨勢：因為抵抗此種趨勢，即等於抵抗一切理知的作用，關於這一層，雖如教會的權力，亦不能完全辦到。

所以經院主義的首要的特點，在使宗教的獨斷教義，變為系統化，並變為合理化。但與此相聯繫者，又有一重要情境，對於決定他的特性上，佔據首要勢力，那就因他所研究的原料，是異乎尋常的空虛，並異乎尋常的抽象，所以對於從前人所搜集攙來的關於此世的具體智識，——例如歷史的智識，以及自然科學的智識，——到了中世紀，都已認為完全無用，有的且被加上惡名，比無用二字，更為難受；因此，一班經院學派的人，在他們的思想內，並未能利用豐富的經驗與智識的結果。他們的態度，為趨勢所迫，不得不採納完全抽象的論理的態度；他們的唯一事功，即在從最概括的語句中，尋究細微的區別，並煩瑣的涵義。此所謂最概括的語句，當然是關於世界的概括，但因他們缺少真實的內容，所以毫無意義之可言。當他們做這步工作的時候，不時顯出驚人的才具與識力，惜因他們的題材，大多缺乏價值，所以他們的努力，不免歸於徒然。他們的思慮，是如此的充滿不真實與瑣煩的性質，每使近代的人，發生驚異的感覺。請聽培根說：『一定的，正像自然界的

許多物質——堅硬而又結實的物質，確會腐朽，而又變同蠕蟲一樣。一種善良與確切的智識，亦會逐漸腐朽，變成許多詭譎的，無用的，以及不健全的問題，或像我所稱謂的，變成許多蠕動的問題。它們當中，確實包涵敏捷的種性，與精神的生活，但無實質的健康與本性的優越。如此一種退化的學問，統制着經院學派的人。他們所具備的，是銳敏與高強的智力，是充分的閒暇，是限制的讀物。他們的智力，皆被關在一二作家的囿圍內，——尤以亞里斯多德是他們的唯一的獨裁者；正像他們的一生，被關在修道院與大學的囿圍內一樣。他們不瞭解歷史，不問其為自然的歷史，或時間的歷史，專從有限的事實中，憑其生平智力，放出許多勤勉的學問蛛網，記在書上，傳授吾人。因為一個人的智力或心靈，如用在物質身上，——就是對於神的創造物的默察，——那他必須依從物質的原料，並受物質的原料之限制，但使以他的本身，作為對象，例如蜘蛛之放結蛛網，那他的結果，雖可毫無限制，他所結成的學問蛛網，亦有纖細的絲縷與勻整的網絡，可資欽佩，但不含實質，總屬沒有用處。」

(3) 伊烈基那 實在論與唯名論。——經院哲學的第一期，約延長至十二世紀，他那開端時的特點，即為比較充分的思辯的自由。自從經過理智的長夜之後，人們重新發

見理性的愉樂，而且用非常激昂的態度，去歡迎他，甚至最煩瑣的論理問題，亦有巨大權力，可以引起無限的爭辯。教會所持的素樸的信仰——即承認理性可與教義相合，直到後來，事實告訴他們，理性所指的，究屬如何一條路，他們方漸懷疑的信仰——致使教會的監視，稍為緩和，不若後此之激烈。不錯，在中世紀的第一個大哲學家，即司各脫斯·伊烈基那（John Scotus Erigena, 810-880）的場合內，教會已開始其監視工作；然而我們在他裏面，不時發見坦白與勇敢表示，全然是合理或理性的意見的表示。觀此一點，可知當時的教會，尚缺少有效的檢查法與制裁法，而如後期的教會所表現的。

概括的說一句，決定此期的哲學的勢力，乃是柏拉圖，但此柏拉圖不是原始的柏拉圖，乃是經過新柏拉圖主義的裝修的柏拉圖。當時的著名哲學家伊烈基那是愛爾蘭人，在那裏，各種超等的學問，皆躲避着，因此，他的學行，非常廣博，而又非常深刻；他於希臘的智識，又有非常完備的造就；他是一個最適合的人，可將古代的思想，首先介紹到中世紀來。此思想，經他介紹之後，每遇一次新的進展，輒擴大範圍，他的勢力，控制着全歐洲，直至文藝復興期後，方轉入新的途程。伊烈基那的貢獻，不在他對於純神學的問題所下的解釋，或對於獨斷教義所下的解釋，乃是對於新柏拉圖主義的抽象與超越的觀點，以及

寶塔式的級進的實體觀的修正。即此兩種修正，對於形成中世紀的哲學問題的路程，實有莫大的決定力。稍說得具體些，經他一番修正之後，當時的問題，乃變為共相 (Universals) 或抽象觀念之是否屬實的問題，亦就是柏拉圖所再三申辯的問題。即此問題，使中世紀的思想家，分成三大派別：其一，為實在論者 (Realists)；其二，為唯名論者 (Nominalists)；其三，為希望調和此兩派的折衷論者。實在論派的領袖，可以伊烈基那為代表，他們的立足，與柏拉圖相同，承認類的名詞，較諸個別的事物，更為真實。一個名詞，如他的性質，愈益概括，即他的真實性，亦愈增多；所以人的共名，較諸個別的人，更為真實；圓的共名，較諸個別的圓，更為真實。反之，唯名論派的人，卻採取常識的看法，否認概念或類名之有實體，所謂概念，除了形成此概念的個體以外，其本身，實無存在之可言。唯獨個體，方屬真實存在。據極端的唯名論者說來，概念只是一個空名，其本身，毫無所有；唯此空名，可應用到無數個別的事物中去。如此主張的人，我們可推洛塞來那斯 (Roscellinus) 為最早的代表。

不容說，當中世紀的哲學家，陳陳相因地，尋繹此問題時，其所化費的哲學精力，是無可窮究的，但從他的效果方面來看，對於後世的人，實無巨大影響。同此的問題，曾被希臘

的哲學家用更具體的智識，更敏捷的識力研究過，而經院學派的人，只加上一些論理的細目，並一些笨重的哲學名詞，對於哲學前途，非獨無益，而且有損。這是後起的事實所明白告訴我們的。至於把柏拉圖的學理，真正推闡出來，同時，又把他的不妥之處，真正改善一些，那無論其爲實在論派的人，或唯名論派的人，都無足夠的識力，都不能求達此層。可是有一點，只要我們拋除形上學的問題不論，則在實在論與唯名論的爭辯中，確有一個要義，包涵在內，不容我們忽視。須知他所代表的，乃是中世思想與近代科學和個人主義的精神之爭，唯此後一種精神，似乎命運注定，必須把教會的勢力，根本推翻，而又創出一種新的文明來。此所爭辯者，乃是近世文明爭扎地位的第一聲。

這是很自然的結論，教會應當是實在的。所有理智世界的寶塔式的實體系統，——即將部份包括在全體之下，不甚普遍的概念包括在較普遍的概念之下的實體系統，其在寶塔式的羅馬教會系統之下，亦有相同的部份：高居頂尖的，是至尊的教皇，他是教會的共相的代表。如承認只有個體是真實，並非種類是真實，那就無異於否認人類的一致性；然而人類的一致性，乃是整個的教會的罪惡論與贖罪論所用以作爲基礎的，否認了他，無異於否認整套的教會的理論了。如說只有個體是真實，無異於承認個別的人，與個

別的教會，具有實體，神聖的羅馬教會，反只是一個空名了。如此承認，豈不等於說：在宗教內，教會的組織，是全不需要的嗎？

其次，假如唯名論是真實的，只有個別的事物是實在的，那末，嚴格的說起來，人們的注意，應集中在個別的事物，一切世俗的與科學的興趣，應當替代宗教的與教會的興趣，佔據勢力。唯名主義是科學精神的自然同盟，即當早期的唯名論者，在他們心中，並無此種觀念存在着的時候，此項事實，是無論如何，不能否認的。須知科學與教會所特別撫育，特別側重，即教會的威權，亦全建立其上的個人的救法，是完全不能相容的。再進一步說，若當唯名主義全被尋繹出來的時候，他的內容，實與獨斷教義的全部原則，互相衝突。所謂獨斷教義，乃是一種過去的概括，不受新事實的補充，與新事實的糾正；人們採納他，是因他們相信他的本身，是必然的真實，絕對的真實。教會所求與符合的，是如此一套傳襲的概括，他所乞求的，是權威，不是研究，而此所謂權威，亦只是過去時候某幾個人的經驗。如說要集中注意，研究個別的事實，並自這些事實中，產生概念：如說要看重這些事實的價值，高過其他一切之事的價值；豈不把私人的判斷的原則，完全推翻了嗎？然而私人的判斷的原則，卻是獨斷教義的基本原則。

在初期的歷史內，唯名主義本身，並不領悟到這些涵義。當他採取常識的觀點，否認類的名詞，含有客觀的存在的時候，他還假定他自己，是唯一的正教哩！非獨如此，他還依據一己的論點，指摘他的勁敵爲異教，並駁斥異教的言論哩！同時，教會所特別倚重的實在論，他那論理的趨勢，必走入汎神論之一途。假如個體只於種類中存在着，不能倚恃本身，單獨存在，那末，唯獨最高的概念，或日神，方是唯一的實體，在他裏面，一切次要的事物，——例如世界與人，——方獲得存在。所以伊烈基那說：『神是一切真實的東西。』又說：『神是一切可見與不可見的事物的終極，憑着玄妙與不可言說的結合，一切可見的事物，歸集而爲理智的事物，又歸集而爲神。』他雖繼續着說：此項歸集，『並不倚恃要素或本質的混合或區分。』但於此種說法，究能維持到如何程度，實屬一個疑問；所以在實在論內，實充滿着汎神論的危險。雖有此危險，但教會方面，始終抱持實在論的立場。當時的社會所亟切需要的，仍是一種統一與命令的勢能，以反抗渙散與離解的趨勢，此種趨勢，在當日的封建制度內，非常流行着；唯獨實在論，方能爲統一與命令的勢能，作一堅強的理論基礎。至於唯名論，那只好靜待順利的機會了。

(4) 安瑟倫——在中世紀初期，最特職的實在論的代表，當推安瑟倫爲第一。他於

一〇三三年，生於亞俄斯塔 (Aosta)，後被郎法蘭克 (Lanfranc) 的名望，引入諾曼底 的著名修道院，名叫柏克修道院 (Monastery of Bec)。後來，繼續郎法蘭克 之後，做該院的主持；迄後，又繼郎法蘭克 之後，做坎特布里 (Canterbury) 的大主教，隸屬威廉紅教皇 (William the Red) 之下。在此職內，他的事業，因受良心與正義的驅使，曾受多次的變動。終於一一〇九年，死在任內。他的一生，曾把本真的虔敬，毫不畏縮的對於正教教義的接納二者，與天賦的思維力，互相結合，以為理性與啓示，儘可求達同一目標，這不能不算是他的人格的過人之處。據他看，教會的理論，是無論如何，不得置疑的。信仰必須站在智識的前面；我們並不因欲信仰而去思維；我們信仰着，如此，方能有所知道了。不信仰的人，不先用信心來知覺真理，將永不得瞭解真理，正像盲目的人，不能見光，將永不得瞭解光的意義一樣。所以我們的責任，是要用至誠與至謙恕的態度，接納教會的教言，然後，又從而理解他們。假如理解成功了，應當感謝上帝；萬一理解不得成功，就當停止我們的搜查，完全聽憑上帝的意志，不當否認教條，允許自己的理性，踰越一定的範圍。

然而安瑟倫自己，卻完全相信理解的企圖，終可獲得成功。為欲使信仰的對象，在理性上，亦可求獲證實，所以他用非常銳利的眼光，解釋教會的基本理論，而尤其是「三位

一體』與『贖罪』的理論；他的解釋，不容說，在後起的神學上，發生了深刻與偉大的影響。我們從哲學的觀點來看，他那最永久的工作，即為證明神之確實存在的一點。他於研究此問題時，曾用如此大的熱忱，有時候，竟會把寢食二者，完全忘記；就中最偉大的成績，即為著名的本體論的辯證——此辯證，在安瑟倫之後，曾引起許多大思想家的探討，降及現在，尚保持着相當的影響與魔力。他的內容，不外說，我們界敘神，說他是一實體，除此而外，不能想出更大的實體來了。我們在心靈內，固有如此一個實體的觀念，但如此的實體，亦必存於吾人的心靈之外；假如不存於吾人的心靈之外，那他必不是一個除他以外，再不能想在更大的存在的實體了。一個具有存在的屬性的實體，一定要比單純存於觀念之內的實體，廣大得多。所以我們說：神不獨存於吾心之內，且又存於吾心之外，而為一個真實存在的實體。關於此論證的批評，當然有許多可說，就中最深刻的論斷，乃為他的同時代人，名叫干尼羅（Gennio）的僧員所指出。干尼羅說：他的論辯，僅築基於完整的觀念與存在的觀念上，對於與此類觀念相符合的客觀的實體，卻毫無一點證明。干尼羅的批評，確屬中肯，雖到現在，仍被推為有力的襲擊。

(5) 唯理論的發展。阿柏拉德與概念論——安瑟倫在世的時候，雖將各派趨勢，

匯集一處，保持平衡的局面，但時期過去了，各派的爭執，愈弄愈激烈，相互之間，決不能永遠調協，永遠和諧，平衡的局面，終於打破了。就中尤以唯理與邏輯的精神，幾經推用，其勢大張，竟欲與神學的義理，脫離關係，獨自樹立一幟了。現時所有的，不再是劃一的理智生活，在他裏面，理性只作了教會的順婢；反之，卻有三種特殊的態度，呈示於思想界，每一種態度，都代表一派思想。在一方面，站着神學家的本營，以權威爲其後盾，他們的目標，只在宣揚教義；從前的主教官如何傳給他們，他們亦以同一內容，傳給別人。在另一方面，又有一種單純的辯證與邏輯的興趣，突露頭角；執持此項興趣的人，專爲辯證與邏輯的技巧的緣故，而講究辯證，講究技巧；至於這些技巧，對於神學本身，究有若何貢獻一層，全然置之不問。他的結果，亦許煩瑣碎微，不足計較，但在此種趨勢裏面，包涵着極危險的一條原則。假如理性於第一步，居然獲得獨立的身分，那他第二步，即將增加膽量，經營命令與管轄的業務了。同時，又有第三種態度，亦漸佔據重要地位：一班比較近於宗教性的人，既不滿意於神學家的冷酷的形式主義，又不滿意於哲學家的抽象的唯理主義，於是回到新柏拉圖學派所傳下來的趨勢，而以神祕主義，爲其唯一安身處所。此項運動，特別與聖克忒寺院，發生關係，他的著名代表，除了聖克忒的露俄（1096—1140），與他生徒查理

及窩爾忒之外，又有克雷耳服的聖·伯爾拿 (St. Bernard of Clairvaux 1091—1153)，亦屬著名的領袖——雖則他的觀點，與哲學的立足，相去頗遠。只因他在宗教的生活中，致意於自由與自發性的栽培，所以神祕主義的趨勢，於後世結束中世紀的諸多勢力中，亦佔着相當重要的地位。

若就現時而論，當然以繼續生長着的唯理論派的精神，最關重要，最值得特別注意。此派趨勢的特職代表，當然是著名的阿柏拉德 (Abelard 1079—1142)。他有最特職的法蘭西式的理智——直摯爽朗，不能忍受一切的神祕，並一切的曖昧。他那驚人的知能，在幼年時候，已預示光明的前程，並煊耀的事業了。他本是香坡的威廉 (William of Champeaux) 的學生，在巴黎地方，親受他的教業；但不久之後，即與老師的意見不合，並於論辯之時，如此其甚的壓服老師，致使老師的聲譽，從此銷滅，他就一躍而為當日的英雄。到了二十二歲的時候，在麥朗 (Melun) 地方，創立自己的學校，並充任教授。他的教授生涯，不問他在麥朗地方，或不久之後轉移到巴黎地方，皆屬非常成功。他的老師威廉是一極端的實在論者，他與老師相反，採取折衷的主張。歷來寫哲學史的人，都推他為概念論（按：Conceptualism），乃是哲學上的一派學說，蓋為實在論與唯名論兩者之折衷。

——譯者。的創始人，究竟他的真正教義，是否如此一套，我們殊可懷疑；不過，他那學說的元素，與概念論實屬相似。細察概念論的內容，頗與現世所公認的關於抽象觀念的性質的意見相近：承認類的名詞，並無客觀的存在，他只是吾心之中的一個思想，一個概念。但此非謂他只是「一口氣」或「一個字」與事物的本身，全不發生關係。概念存於個別的事物之間，乃是個別的事物的相似性，或同一性。個別的事物之間，既有此相似性與同一性之存在，又有心的動作，加上一番抽象的歷程，於是所謂概念者，即此形成了。此概念，當其為事物的相似性的表現時，實屬客觀的存在物，並非全屬心靈的幻構物。有時候，我們竟可以說，概念之存在，不以個別的事物為條件，可以脫離事物，獨立存在。——例如當他是一個觀念，一個存於神心之內的觀念時。所以一個神的觀念；一種存於事物之間的相似性；一種借用人的心靈，對於這些事物的抽象化，並經此抽象化後，組成一類的名詞，具有普遍的意義；諸如這一切，由概念論看來，都是組成共相的問題的諸多因子。

除此共相的問題以外，阿柏拉德又將他的清楚與獨立的頭腦，推用到其他的領域中去：他將同一唯理的性氣，應用到與教會的獨斷教義發生直捷關係的題目中去。他用驚人的坦白心，痛斥輕信的惡習。他不願採納任何信仰，假如此信仰，沒有理性的根據，專

以信託之念，作為靠傍。他公然宣稱着說：「我們相信某一教義，並不因為神曾如此說過，卻因我們有理性的證實，證明他確屬如此。」懷疑並非罪惡，「因有懷疑，可引起探求；因有探求，可知覺真理。」他極欽佩古代的哲學家，他於他們的語言中，發見宗教與倫理的主要原則。他曾作一有價值的企圖，希望建立一倫理學說，全然脫離獨斷教義的制裁。據他看，基督教的本身，即是自然的道德法的重立系統，遠在希臘的聖人當中，我們已可發見同一的啓示了。其他基督教內的神祕部份與玄妙部份，他毫不躊躇地，加以襲擊，務使他的勢力，減至最低限度。真的，「一班在生活，在教言上，皆與福音書上的真理相合，他們的行為，又能照使徒的樣式去做，他們的一切，皆與基督教相合或只稍差一些的人，」是否因為他們不信宗教，「將被帶入地獄中去呢？」這是多大膽的議論！他又用自然主義的口吻，研究特別的教理：例如教會中的三位一體之說。據他解釋，此所謂三位，乃指神的三種屬性，即權能，智慧，與善良三者；合此三者，造成一獨立人格，即是教會所說的三位合為一體。這又是如何唯理化的氣慨！

二十三 中世紀的第二期 亞里斯多德的復活 托馬斯·阿奎那 鄧

斯各脫斯 奧坎的威廉

(1) 阿拉拍的哲學。十字軍——阿柏拉德的思想，當然爲教會所排斥，但此排斥不能阻止他那唯理的與獨立的精神之往外傳播。驟然看去，好像文藝復興的時代，可以提前數世紀，其所以如此者，當然有許多因子，共同促成之；內中最主要的一個，卽爲受了阿拉伯的思想的影響。當整個的歐洲正在睡眠中的時候，世界的學問，卻在回教徒之中，求獲蔭庇。希臘哲學的各種作品——尤其是亞里斯多德的作品，在基督教的學者中，只認識瑣碎的部份，但在回教徒的學者內，卻全被保留着，被研究着。所以不問其爲東方回教教主的皇廷，或爲西班牙回教人民的王國，均形成了一個短促的文化期。在此期內，相當的科學活動，與強毅的——雖不是獨創的——哲學復興運動，攜手並進，毫不牴牾，其中最重要的一個名詞，一方面，可以代表一般的阿拉伯的批評家與哲學家，另一方面，又於繼起的經院主義中，發生了巨大的影響，那就是亞味洛厄茲（Averroes，1126—1198）的名字。

接受回教文明之事，因有一種精神上的變遷，適在此時期內開端，再加十字軍的東征，從中牽引，其勢益爲浩大，其事益易成功。十字軍東征的結果，殊出提倡者的逆料之外，非獨從耶穌教的觀點着眼，不曾取得什麼，反而引起諸多強烈的慾望，與教會的希望，全

然相反。歐洲的人民，自從經歷此次戰爭之後，一方面，因與異教的民族，互相接觸，另一方面，又因長途跋涉，給予不少的新奇經驗，遂把自己所蘊積着的知能，大大的激勵一下；經此激勵，遂躍躍欲試，不復能遏阻了。他們發見了：原來他們所斥爲異教徒，不時加以輕夷的人民，亦屬一勇敢與善戰的民族，並有不少的善德；即其文化，亦有許多方面，高出歐洲人民一等，他們接觸慣了，遂於一定範圍之內，將狹窄的地方主義破滅了。他們覺得：所有前此對於不同的觀念的畏懼與恐怕，皆屬不合情理；然而教會的權威，卻正建築在此種畏懼與恐怕的心理上！他們第一步，破滅恐懼的心理；等第二步，又於異民族的戰鬥技藝，表示欽佩，終於促成觀念的交換的事實了。這一切，對於教會的權威，尙無直接的損失；除此而外，又有二種趨勢，可以直接減損教會的權力，亦爲十字軍所引起。十字軍東征之時，全歐洲的人民，從不同的國家，會集一處，共謀抵敵，此時，難免於抵禦的能力上，比個高下，其結果遂於羣衆身上，引起國家或民族的意識；此於教會的立場，全然衝突。其次，十字軍東征之時，爲欲求獲勝利，必須於運輸與調遷方面，增加靈敏，於是交通的方法與路徑，大加擴充了；交通的方法，一經進步，商業的活動，隨之發生，於是東西間的商業範圍，又突然增大了，其結果，遂將東方的奢侈品與需用品，一一傳入歐洲。上面這兩件事的性質，雖各不

相同，但有一點，完全相同，即此兩者，都使歐洲人民，看重新興的世俗業務，而於舊有的宗教業務，逐漸冷淡下去了。

因此，那時候，有許多事情，皆與教會的權威，不相適合。似乎時候到了，整個的歐洲即將從教會的權威中，脫離出來了；而在事實上，確有許多特質，皆與文藝復興期的特質相合，皆屬文藝復興期的特質的先聲。巍峨的大學，相繼建立，可以表明白當時的人對於學問，極感興趣；而尤其在腓特烈二世(Frederick II)的皇廷內，輸入一種新的文明，完全推崇外教的學問，他那態度的寬容，與思想的自由，比諸十五十六世紀的意大利城市所推崇的，僅有過之，而無不及。據腓特烈說：一切宗教，皆屬非真實的，謨罕默德與基督有一點相同，就因他們都是騙子。然而此項運動，究屬尚未成熟，一方面，運動的背後，尚無充實的智識，作為支撐；另一方面，教會的權力，實在太大，不能一時撲滅；所以隔不數時，新發生的勢力，終被導入教義的溝渠中去。在那裏，只能給予經院主義以一種新的生命，不能從經院主義當中，完全脫離出來。教會的哲學，霸佔了各大學，不讓另一種勢力，侵入進來。後來，直到外面的世界，受新精神的磨煉，至於非常成熟的時候，大學內部，方逐漸感受他的勢力了。這樣，新時代的覺醒，又挨延了數世紀。

(2) 亞里斯多德的復活。

阿奎那——

當教會將此種新的趨勢，引入他自己的溝

渠中的時候，他所取用的手段，當然非常敏捷，非常詭詐。細察此威赫的革命，其所以發生於當時的理智界者，實因真正的亞里斯多德已第一次顯身於歐洲的智識界了。因此，一班做學問的人，皆得與希臘的頭等心靈，發生接觸，發見他的思想，決不如一般人所推想的，完全屬於神學的範圍內。在下一時期內，整個的歐洲思想，皆受亞里斯多德的思想的支配；或換句話說，亞里斯多德的思想，乃是該時期的思想的主要特質。最初時候，教會認為此種局面，非常危險，急於排斥亞里斯多德，期求避免這個趨勢；但後來，他與希臘的原本相接，發見阿拉伯人的評註，以及他們從亞里斯多德當中引證過來的唯理與汎神色彩，並非後者的必然結論，儘可從他的系統中，遭受排逐，這樣，他就放心了，非獨不排斥亞里斯多德，且欲利用亞里斯多德作一工具，求達一己的目的。他的利用，是如此的乖巧，並如此的有效，所以到了後來，當理智的解放運動開始進展的時候，亞里斯多德非獨不是解放的動力，而且是解放的一種阻礙。新起的精神，如欲解放成功，那他不得不對亞里斯多德的權威，積極進攻。一俟教會明白亞里斯多德的偶像，可被利用的時候，遂抬高他的身價，尊之為理智界的獨裁者；這樣，方能極奏神效地，樹立理智的限制，比利用任何獨

斷的教義，更著成效。在中世紀初期的理智領域內，尚無公共的權威，高立在上，因此，一班運思的人，儘可於相當的教義的範圍之內，自由運用理智；到了現在，教會抬出亞里斯多德的招牌，凡理智所能涉及的領域——不論其為自然的世界，或超然的領域——都以亞里斯多德作為準則，同時，又把亞里斯多德解作他自己所需要的方式；他用這個方法，一方面，可以限制理智的運用，但同時，又不至於禁絕理智。據他宣稱，亞里斯多德本身，即與理性為同一的東西，亞里斯多德即是理性，理性亦即是亞里斯多德。即在科學的事務上，當前的問題，並非自然所顯示的是什麼？却為亞氏所說的是什麼？每當科學向前進展的時候，教會即用亞氏的權威，加以阻遏，使其不得生長。據某軼事說：有一次，有一個人，發現了日球的黑點，意欲宣示衆人，但他所得的答覆，則謂：『我的孩子，我曾許多次讀過亞里斯多德的著作，我可告訴你，他從未說及你所發見的東西；所以我敢確定的說，你所看見的黑點，存於你的眼內，並不存於日球之中。』那時候，有一安澤力的博士（Angelo Doctor），名叫托馬斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas 1225-1274），曾把流行的經院哲學，用亞里斯多德的術語，組合起來，形成一部最清楚的中世哲學的著作，在他裏面，確立了耶穌教會的永久的哲學。

自此而後，所有哲學與啓示之間，理性與信仰之間的關係，總算獲得解決，關於此項問題的爭執，教會皆以阿奎那的語句，作爲最後的權威。經驗告訴我們，理性的能力，不能證明宗教信仰的全部內容，所有前此對於理性的能力的迷信，現時應當糾正了。儘有許多領域，理性的能力，無論怎樣活躍，都難希望達到；啓示的真理，屬於另一較高境界，他的是非真妄，理性無力判斷。他們是超越的神祕，只能憑住信心，方始執握得住。既然理性與信心的領域，並不相互銜接；既然哲學的權力，不能使神學的內容，弄得非常清楚，使有限的人心之力，亦可充分理會，充分瞭解；那末，在這二大領域之間，實無任何矛盾或衝突之可言；因爲他們本來各不相干的，到這裏爲止，理性與信心二者，還算諧和，再進一步，理性不能判定是非，在這裏，信心跨入一步，充當較後的原則，此原則，站在心的自然力之上，同時，又爲心的自然力之最後歸宿。此種理性與信仰的關係，可以表明阿奎那的整套哲學系統，同時，亦即阿奎那的整套哲學系統的中心思想。他用亞里斯多德的物質與形式的概念，將一切存在物，排列一寶塔式的層級，其中較下的層級，統屬於較高的層級。例如他說肉體的層級，統屬於靈魂；物質的層級，統屬於精神；哲學的層級，統屬於神學，世俗的能力的層級，統屬於靈性的能力。他的系統，是如此的透澈，並如此的伶俐，易於我們心中種

下一永恆的印象。

(3) 宗教與理性。唯名論的復活。——在阿奎那的系統中，經院學派的哲學，已造峯登極，達於至高之點。自此而後，人們的興趣，集中於某幾種趨勢之發見，即此幾種趨勢，到了後來，終於把中世紀的時代，告一段落，進入近世的哲學期中。我們在這裏，不能對於個別的思想家，一一加以研究，只須用綜合的眼光，將其中的主要因素，指示出來，看他如何作成此思想的演化。

上面所說的自然與宗教間的區別，理性與神學間的區別，當然不能照原來的樣子，限於阿奎那所指示的範圍內；他的應用，當時日往前進展的時候，自然愈趨愈廣。尤其是啓示超越理性之上，啓示與理性，根本爲兩個領域的觀念，到了後來，發生重大的意義。依據此項區別來說：宗教的領域，其本身，即具一特殊的機官，那就是信心，或感情；關於此二者，理性不能妄置一詞。如此一種態度，降及現時，仍據重要勢力。一班富於宗教性的現代人，不願任何外來的東西，騷擾愉樂的信仰；又不願理性與信仰二者，混和一處，既擾及信心的安逸，又引起理性的不安。對於這一班人，當然歡迎此種見解。他們情願放棄信心與智識間的和諧，所以遇有理性侵及信心的範圍時，即可老實不客氣地，排斥理性，責他不

該侵略宗教的領域。正唯其如此，所以他的理性，可於同時之間，在自己的領域內，自由活躍，不受任何前定的結果之支配。例如在現代時候，我們很可發見許多的人，在一方面跟着科學的路途，往前走去，因為這是現代人的權利，誰也不肯輕易放棄的；同時，却又保持傳襲的宗教信仰，雖則此項信仰，為科學所闕疑，為科學所不敢隨同。他們如此行為，即以科學與宗教的分工原則，作為依據。依此原則說：理性的事工，具有確定價值，不得懸疑；但他的價值，只以涉及較下與現象界者為限。在此種假定之下，就算科學與宗教的真理之間，有所衝突，亦無多大意義，因為兩者根本是隔離開的。

如此的理論，他的主要，當然在於救援宗教；可是同此的態度，往往可被引用到不同的目的上面去，形成相反的結果。而尤其在那個時代，宗教的權威，非常堅強，人們的思想，如欲求得自由，必須竭力逃脫宗教的牽制；於是一班對於宗教不生興趣，只要獲得一個機會，來冥索宇宙的人，就以上項理論，作為藉口，得以為所欲為。假如啓示與理性，是隔離的，那末，任憑理性趨入如何極端的結論，皆無妨礙；因為宗教並不因此而遭受損失。此種態度，到了後來，形成著名的「兩重真理」論——一樣東西，儘可從理性的立場看，是真實的，從神學的立場看，是荒謬的；反之，亦可從神學的立場看，是真實的，從理性的立場看，

是不能採納的。當然，有許多人，他們採取此種看法，並無意思，要把宗教的權威推倒，但他們的動機，是要把理性的命運，從教會的重壓下，解放出來；因此，在事實上，必須損傷教會的權威。阿奎那的執持，即相信某幾項教義，非無助的理性，所能單獨發見的執持，愈弄愈推廣了，自然的神學或唯理的思想所能解釋或護衛的教義，亦愈弄愈少，到了奧坎的威廉即連神存在着的論辯，亦認為根據不足了。

如此說來，哲學不再像從前的樣子，是神學的奴役，供神學的驅使了；他只用批評的態度，窺探理性的本質，及其結果，遂否認知識的能力，以求達最後的真理，或研究現象界以外的事情。從一方面看，這是中世紀後期的思想所爭辯得最劇烈的焦點：——究竟理智的勢力，佔據首位呢？抑係意志的勢力，佔據首位呢？內中托馬斯派的人，即阿奎那的信徒，維持古昔的議論：以為理智的勢力，是原始的，是居首的，即神的意志，亦為神的智識所決定。他們的反對派，——可以法蘭西斯的信徒鄧司各脫斯（Duns Scotus）及奧坎的威廉（William of Occam）這一班人，作為代表：——執持相反的論調，以為假如神的意志，受一永久的真理之限制，那即等於說，神的上面，有一東西，可以決定神了。因此，我們必須把神看為絕對的自由意志，什麼真與偽，善與惡，在他們本身，均不含意義；一切皆

憑神的強制行動而決定。此項執持，如用到實際的方面來，意即等於說，宗教不再與理性所說的真理相同，却變爲意志與道德生活的一種元素，完全服從義務的法則，此法則，乃是權威所授予的。假如真理完全不以可測度的神意，作爲基礎，那他當然不能爲自然的理性所認識了。

因此，理性所有的唯一的領域，乃是較下的與自然的世界，不與最後的真實的領域相交接；但一俟他採取純自然的情調的時候，他即準備作進一步的工作了。這是很自然的，人們不能永遠相信那真理，假如此真理，非獨沒有合理的基礎，而且有時候，竟與我們所說的理性，相反背，相悖逆；反之，有理性作靠傍的一邊，到了終局，決不會不得種種方便的。理性所研究的題目，到了後來，終會給予興趣，並給予真實性的。假如我們承納理性的能力，只能執持自然的世界，在此自然的世界內，一切超感覺的實體，皆遭排斥，那末，我們的結論，自會趨入如此的路，以爲只有此自然的世界，是唯一真實的世界，其他超感覺的實體，皆不存在；自此更進一步，我們的注意，將集中於可證實與合理的事實，而把其他超自然的東西忽視了。那時，超感覺的世界，雖仍可由神學去研究，而且只要神學有自知之明，專把自己的研究，限制在信心與感覺的方面，不野心勃勃地，冀望與科學的解釋，議論

是非，爭辯高下，那他亦可獲得一穩固地位，例如後來培根所保持者，即屬如此一種態度；然而神學所固有的真實的權利，終於被剝奪了。『兩重真理』論的趨勢，專把哲學限制在物理的世界，因而爲科學的探求，預備一條大道，承認科學的智識，乃是我們所能知道的關於此世界的最高的智識。

同此的趨勢，又可於唯名論的復活的事情上見之。過去的唯名論是失敗了，因爲過去的時代，仍需要教會的權威，統治此世界，當時的實在論，適足爲此權威的哲學的支撐，故備受歡迎，與實在論相反的唯名論，當然不能逞強了。所以著名的阿奎那是一實在論者——雖則到了後來，曾受阿柏拉德這一班人所代表的折中趨勢的影響；鄧司各脫斯亦係一實在論者，可是即在司各脫斯身上，思想的運動，已漸趨入唯名論的路途了。唯有個別的事物，是獨立的實體，至於說到概念，並無真實的存在，此種趨勢的正當解釋，意謂權威的時期，已經過去了，個人主義的時期，臨到目前，將爲近代的進步，建立重要基礎。唯名論側重個體的實在性，正足爲新起的科學精神張目，因他所注意的，亦屬單獨的事物，並非先驗的教義；同時，又足爲新起的變叛張目：那就是個別的事物，對於現成的概括的變叛；個別的國族，對於教會的絕對主義的變叛。到了現在，唯名主義，不再與時代的需要

相悖逆了，却與時代的主要特質，站在一條戰線上，隔不數時，即將變為近代的首要趨勢了。

(4) 科學的開端。——不過單有此種趨勢，讓他在經院主義的範圍內活動着，發展着，那他一輩子，亦不能產生偉大的效果。在他未能發出光輝，影響於整個的人類的生活之前，必須有許多關於此世界的具體的智識，——繼續發長着的智識，作為接應，而後方能成功；可是中世紀的本身，不能作成此事功。必須中世紀的人民，與回教徒發生接觸，對於亞里斯多德的著作，加以端詳的探討之後，方有少數幾個人，逐漸發生科學的興趣。然而在事實上，此項興趣，在一方面，既不受教會的鼓勵，在另一方面，又不受輿論的擁護。教會之排斥智識，固屬理所當然的；因為他相信，無限的智識之增長，實足搖撼他的地位；輿論之反對智識，亦有相當根據：因他們相信，過分接近自然的工作，將使人們離聖愈遠，接惡愈近，這是如何可以使得的事！所以像教皇那樣神聖的職權，亦不肯阻止暴行，——猜忌有學問的人的暴行。因此，一個在社會上並沒有多大地位的小僧侶羅哲爾·培根 (Roger Bacon)，只因他的見解，比時代突進一步，必須接受十足的刑罰了。他用非常清楚的見解，論述科學的問題，他的魔術的工作 (Opus Majus)，乃是勤勉與洞識的永久

紀念牌，但其結果，只博得魔師與術者的惡名；他的工作，被教會定罪；他的一生，有許多年數，禁於窰屋之內，猶如囚犯一般；這是如何不幸的遭遇！可是不顧這一切，科學的精神，仍然持續着，而且愈益增加勢能，終於一日，時機成熟了，科學的精神，突然造成某項進步；自此而後，永遠充當主要的工具，決定了近代思想的全部路程。

附參考書目：

- (1) Poole 的 *Illustrations of Thought in the Middle Ages.*
- (2) Adams 的 *Civilization in the Middle Ages*
- (3) Duruy 的 *History of the Middle Ages.*
- (4) Emerson 的 *Mediaeval Europe.*
- (5) Townsend 的 *the Great School men of the Middle Ages.*
- (6) West 的 *Alcuin.*
- (7) Church 的 *St. Anselm.*
- (8) Storr 的 *Bernard of Clairvaux.*
- (9) Compayvé 的 *Abelard.*

- (10) Laurie 的 *The Rise and Early Constitution of Universities.*
- (11) Vaughan 的 *Hours With the Mystics.*
- (12) Rashdall 的 *Universities of Europe in the Middle Ages* 2 Vols.
- (13) Deane 所譯的安瑟倫的原著 *Proslogium, Monologium, Our Deus Homo.*

轉到近世哲學的過渡

二十四 文藝復興 白魯諾

(1) 文藝復興與宗教革命。——產生近世紀的必需條件，爲一巨大的運動所造成；此運動，因其包涵的方面，非常之多，或被稱爲文藝復興 (Renaissance)，或被稱爲學術復活 (Revival of Learning)，或被稱爲宗教革命 (Reformation)。我們在前面已經說過，此運動之發生，並非晴天霹靂，突然而來，遠在十字軍東征之際，此運動的勢力，已在醞釀着了。從那時候起，歐洲的社會，逐漸發生了變遷，一般的趨勢，皆漸脫離教會的範圍，進入世俗的理想；而尤其是工商業的勃興，益使人們對於世俗的業務，特別感覺興趣。一

種新的社會階級，追隨貴族階級與僧侶階級之後，漸次形成，既形成後，即與國王聯合戰線，襲擊封建的地主；因為他們相信，唯獨國王的威權增高，中央政府的勢力集中之後，他們的工商業，方得充分的保護。即此一點，又集合其他的勢力，遂形成近世期的一個特質，那就是愛國的精神的特質。國家的勢力，逐漸增大了，逐漸脫離教會的制裁，並造成一種新的權力，以與屬靈的權力相對抗。在這裏，後期經院學派的唯名論，又獻納殷勤，情願與新的趨勢，相互攜手，共禦仇敵，例如奧坎的威廉即公然站在國家的權力方面，以與當時的教皇相爭抗。

文藝復興之第一次變成事實，蓋始於意大利境內。在此國內，有較大的商業活動，又有劇烈的城市間的競爭，即此數種因素，激起了顯著與挑戰式的個人主義；各人磨煉其智慧，為一己的利益籌算，任何倫理上的躊躇或猶豫，皆可放置一旁，不加睬理。早在十四紀的時代，所有文藝復興的主要特點，例如他於生活所感覺的興趣，他於過去的時代以及過去的文學所發生的嗜好，已於佩脫拉克 (Petarch) 及薄伽邱 (Boccaccio) 這一班人的身上，表示得十分透澈。但普通，都承認一四五三年，是文藝復興開始的一年。在那年，東羅馬的都城君士坦丁經受長時期的卑微地位以後，終被土耳其人侵佔過去了；許多

希臘學者，被逐出境來至意大利國，乞求庇護，即在此國內，他們發見四周的土壤，業經開墾完竣，即可撒播種子；果然，隔不數時，結實纍纍，大有可觀。當時這一班人，自從領悟古代的眞精神之後，即覺他們自己，已執住生活的新能力，以及對於古代的文藝的鑒賞力；同時，對於沿襲的神學——幾世紀以來，不得不在他的當中，討生活，求滋養，但使一考其實際，則乾枯乏味，毫無一些內容的神學，——發生刻骨的憎惡；他們終於把傳說傳統的一套觀念，完全推翻了。教會的桎梏，離了他們的心靈，他們只用熱情的愉樂，去尋求過去，追念過去。一種新的文明，突躍而前，只因他反對中世紀的宗教文明，所以全部精神，充滿了異教的色彩。非獨他對於藝術的愛好，文學的愛好，以及生活的愛好，充滿着異教的情調，即他的甘被罪名，甘於感覺主義與自我主義之中，磨滅自己，亦全屬異教的風味；他之所以如此者，乃是對於教會的禁慾主義的一種反動。總括一句，全部價值的評判，已發生變動了。人們致意於古詩人的卷帙，更過於先知與使徒的著述；致意於古希臘的花瓶與雕像，更過於節制與聖潔的生活；一種對於人的與美的東西的新胃口，致使那個時期，變爲偉大的藝術品的創造期，即連教皇聖彼得的宮庭內，亦皆沾染異教的色彩。當時確有許多教皇，不知不覺地，沉醉於異教的罪惡之中，致使他們的名字，與卑鄙，淫佚等字眼，但異

其字，不異其義；可是同時之內，仍不失爲博學的生徒，出名的美術家，藝術與學問的護衛人。其在哲學界，幾於每一種古代的系統，皆得復活。柏拉圖，因他是哲學家中的藝術家，誘引最多數人的信服，迄後，又有一個柏拉圖的學園，創設在佛羅稜薩城。與他相反者，又有其他的人，崇奉亞里斯多德；他們不用教會的態度，來解釋亞里斯多德；却用自由與自然的眼光，來解釋他。其餘若畢達哥拉斯主義，若新柏拉圖主義，若斯多噶主義，若伊壁鳩魯主義，若懷疑主義，及其他初期的希臘學派，亦皆到處重立，誘引不少的信徒。各人所崇奉的學說，雖各不同，但不同之中，有一共通之點，那就是取銷一切教會的約束，從事於真正的理智的活動。

在意大利之外，文藝復興的運動，採取另一方式，就中尤以日耳曼人的運動，值得特別注意。原來這個民族，遠在文藝復興運動發生之前，已因受了厄克哈（Eckhart），陶雷（Tauler），以及弟兄會派（Brethren of the Common Life）的神祕主義的影響，深深染着宗教的氣味；故當文藝復興運動傳入之時，他所接觸的，乃是另一種心靈，另一種較爲深邃，較合於宗教性的心靈，即就爲此緣故，所以彼地的文藝運動，總難避免宗教的色彩。果然，他們的運動的主要結果，乃是路得（Luther）的宗教革命；即連他的人本主義

(Humanism) 可以伊拉斯莫斯 (Erasmus) 及梅蘭克吞 (Melancthon) 作為代表的人本主義，亦只是宗教上的同情而已。但從原則上講，宗教革命所代表的，仍是對於權威所起的反抗：試觀他那以信心作為徵驗的教義——毋須外物作為媒介的教義——以及他那直訴宗教經驗的訓言，皆以個人的自由為出發點。他所尋求的，是個人的完全自由權，藉以反對宗教對於個人的取索與需求。

不管改革的方式，如何不同，但不同之中，有一相同之點，貫徹於各地的改革之間，那就是人們對於生活態度的變遷。人類的精神，一旦從教會的法規中，求獲解放以後，決不再會回到法規的束縛中去；人類的精神，一經解放，無異給予整個世界，以莫大的動力，致使世界的全部，發生改變。國家的生活，與俗務的追求，此二者，已獲得巨大的勢能，今後的教會，決不能普遍地收回他的權威了。與這些事情先後發生的，又有其他的變遷，即此其他的變遷，又於短時期內，促進革命的現狀的變化。科崙布與達伽馬 (Vasco da Gama) 巴爾波 (Balboa) 與麥哲倫 (Magellan) 的航海，於取獲其他的事情之外，又發現了美洲。與到印度去的航程，此二者，實為人類全體，開闢無數機會，為前此的人所夢想不及。他們改變了世界的圖形，並將有力的刺激，供給幻想與創造的心靈。在短促的時間之內，又接

連地發明了許多器物，都含有整個的世界的意義；炸藥發明了，戰爭的方法革新了，自此而後，普通的兵士，已與貴族處於同等地位了；印刷術發明了，傳播智識，光大文物的方法，第一次奏獲神效了；此外，又有望遠鏡的發明，致使宇宙的組織，變為非常公開；又有指南針的發明，致使吾人所居的地球，變為非常廣闊。

末了，為欲於智識的領域內，實現各種新的可能，遂有一班超等的科學家，——如布刺厄 (Tycho Brahe)，哥白尼 (Copernicus)，伽利略 (Galileo)，刻卜勒 (Kepler) 等，——出現於世，他們的搜查工作，為近代的科學方法，與科學概念，樹一穩固基礎，並於後起的思想界內，據一重要地位。就中尤以哥白尼的地動說，不以吾人所居的地球，作為宇宙中心，只把他看為巨大的系統中的一個細點的學說，實於人類想像之中，設下深刻印象；恐怕在思想史上，再無其他發見，能把狹窄的，以地球為中心的神學家的人生觀，根本推翻，而如此地動說所完成者。只要我們明白上述的人生觀，如何在當時人的心裏，佔據優越與顯著的地位，即知他的學說，是如何地影響人，並激動人了。『地球運轉着。』變為公認的進步的標語。我們不再意想神，居於天體之中了；全部靈魂世界的地學，已趨入含糊與渾沌的局面了；時機成熟了，當時的人，必須把神與宇宙的關係，重新估定一下了。諸如這

一類事，皆在佐助人類，發見一種對於世界的新看法。——一種爲近代人所獨具的新看法。就中尤以蒙旦（Montaigne）的論文集表現近代人的情調，最爲透切。在這些論文中，他們所包涵着的成熟的見解，謹慎的懷疑，——承認每一個人，可照一己的意見去思想，去判斷，不必遵守確定的規律的懷疑主義，——對於宗教與迷信的排斥，以及宏博與廣大的寬容精神；這一切，俱足表明近代人的思想，已與教會的勢力，全然脫離關係了，並足表明近代人的生活與興趣，皆朝世俗化的大道，奔馳上去了。

(2) 白魯諾。——然而此項巨大的變遷，究竟如何反照在哲學學說上面去呢？關於這一點，我們只須稍說數語，即已足夠，即可踰越過渡的時期，專門研究近世紀了。我們在前面已經說過；文藝復興初期的人，都向悠久的過去，乞求生活的內容，這是極重要的一點；中世紀的生活，其所以充滿中世紀的彩色者，即因缺乏具體的內容使然。不過那時期的人，未能創造新的內容，只能於古人的生活中，尋求得之；後來，雖稍創造新的制度，以適應新的需要，以替代單純的仍襲與模倣，但因中世紀的勢力，實在太大了，四周包圍創造的企圖，致使創造的結果，未能明白顯著。他們只暗示了幾種式樣，未能決定何種式樣，最爲優越，最爲完美。他們的企圖，本從經院主義的限制出發，經院主義的最大限制，當然是

教會與教會的神學，所以他們的主張，隔不數時，即與教會的神學，截然相反，毫無妥協之餘地。我們於白魯諾 (Giordano Bruno) 的系統中所發見的，即屬如此一種苛刻的反抗態度。他的哲學，在許多方面，都足表明他是文藝復興期的產物。他本是多米尼加的僧侶，於一五四八年，生於那不勒斯附近的地方。他那如火的精神，他那富於詩趣的性氣，使他立刻從獨斷與遏慾的耶穌教義中，脫離出來，拋除一切對於宗教的同情心。如此一個叛徒，當爲教會所不容，他迫於情勢，不得不脫離本地，度受多變與憂悒的生活。他自一個國家，走到另一國家，曾到過瑞士，到過日耳曼，到過英吉利，到過法蘭西，但沒有一個地方，可使他的心靈，感覺安適，終於進入耶教審判所 (Inquisition) 的陷穽，略受審詢，被判在羅馬的火柱上，挨受死刑。這是一六〇〇年的事。

所有文藝復興期的特點，以及文藝復興的運動，其所以如此誘引注意的原因，我們皆可於白魯諾的身上，尋求得之。他所表示的，是對於自然與美的竭誠的愛護；是對於遏慾主義與經院主義的激動；是對於一個新的與龐大的宇宙的自覺；好像此宇宙，突然映在目前，可以立時之間，執持他的奧祕，並不需要長期的與端詳的探討一般。——這當然是錯誤的，後起的事實，將會告訴我們。與此二者並進的，又有新觀念所包涵着的紛雜與

擾亂，因為任何新的觀念，當其初生之時，都免不了這些紛雜與擾亂的局面。白魯諾一生，渴求着生命，故其結果，趨入古舊的『萬物有生論』(Hylozoism)。整個的自然，皆具生命；一個宇宙的生命，滲透了每一事物。吾人的宇宙，乃是一個龐大的有機體，他的住所，乃是無限的大空間。他之所以如此主張，如此根據情緒的感覺，產生一無限與神聖的自然觀，而把一切限制人心的神學的防範，全然拆除毀滅，不稍憐恤者，實因他受了哥白尼的天文學說的影響。『依恃此學說，我們方得從最狹的土牢中，釋放出來，因而在莊嚴的帝國內，很自由地遨遊着。我們衝決了假定的疆界，並假定的貧乏，因而在一無限的空間內，在一如此富有價值的領域內，在一如此美麗的世界內，享受無限的美滿與繁榮。』到了現在，沒有一物，是受限制的；沒有一物，是僵死的。當他觀察此宇宙時，發見任何人，在任何地方，皆與一個權力，相互接觸，此權力，其與各人所生的關係，比人與自己所生的關係，更為密切。但此權力，從天空的最遠部份，傳搏過來，將生命給予一切事物。『這是不合理的設想，假如我們相信世界的任何部份，沒有一個靈魂的生命，或一種感覺，或一有機的架構，存在那裏。從這無限的全體，——充滿着美與光輝的全體，從這廣袤的世界——圍繞我們四週的廣袤的世界，一直看到不可抵達的星體的燦爛，其必然的結論，則為此字

宙內，有一無限與非常複雜的創造物，其中每一等級，都映現着「神聖之美」的光輝，智慧，以及他的優越性。」那些繁雜的星體啊，亦皆具有理智與感覺的生活——「那些神的子女啊，高呼着創造的欣歡，傳報着神的職權，代表着神的榮耀，又為無限之神的生動的反照。」

因此，在我們心靈之內，必須排遣那些誇大的謬想，以為一切事物，皆為吾人而創造。「唯獨喪失理性的人，方會相信這些無限的空間，其中所裝容着的龐大與莊嚴的物體，是專為我們發射光體，專為接受我們的地球的光照而起見的。」「假如在神的心目中，只有一個光耀的球體；假如日球，月球，及其他一切的創造物，皆為地球與人類的利益而起見；那末，人的地位，固然被抬高了，然而神的威嚴，豈不被降謫了嗎？如此一種觀念，豈不在縮小並限制神的深思與遠慮嗎？怎麼難道羸弱的人，是唯一的創造物，值得神去看護的嗎？當然不是。地球只是一行星，她於星體中所據的高貴地位，全由強佔得來，時候到了，我們必須推倒她的強佔了。地球的統治者，並不是人，却是日球，他有一種強烈的生命，全宇宙的東西，皆在他當中呼吸着。讓我們的地球，放棄從前的特權，讓她完成她的使命，服從她應當服從的命令。毋讓此種思慮，懊喪了人，好像從此以後，他已被神丟棄了；因為一

方面宇宙的地位擴張了，增大了，同時，人的地位，亦無限地抬高了。從此以後，他的智慧，不專限於可呼吸的空間之內。窒塞在狹窄的天空下面了。尤有進者，假如神於此世界內，無所不在，無處不用無限的能力，或不可測度的偉大，充實此世界；假如在實際上，確有無數的日球，無數的星體，而如我們所相信的；那末，任何天堂與人世的界限，都變為無意義了。我們居於某一星體之內，豈不即等於住在天體的平原之內，更不即等於住在天堂的疆界之內？』所以居於廣博的智識之前，任何神聖與俗世的界限，都消滅了。『唯此一種哲學，方能開明人的感官，滿足人的心靈，擴張人的理解，並指領人，進入唯一真實的福位。因為一俟他看明白，每一東西，皆屬於最高的善，與最有效的原因之下的時候，他將把人，從快樂的追求中，從痛苦的不安中，解放出來了。』（見 Frith 的 *Life of Bruno*。頁四二至四六。）

在如此一種宇宙觀中，我們應當注意兩個方面，這兩個方面，在白魯諾的觀察中，都加以同等的重視。在一方面，他執持着『全體的統一性。』據他說：實體是一永久的精神，根本是一，不能區分；亦唯如此的實體，方具備永久的真實性，一切表現於現象界的東西，只是此最後的實體的暗影，『天體猶如一幅畫，一卷書，或一面鏡子，在他裏面，人能察覺，

並誦讀至高的善的形式與法則，以及至高的完整性的策劃與全體。」「從此單一的精神中，一切事物，皆往外流露着；只有一種真理，與一種良善，貫徹於萬有之間，而又統治着萬物。自然界的一切，均只是神的思想之開展，他們具備形體，留着痕跡，方為我們的視官所感覺。迄後，又於我們的思想中，再生一遍，那時，我們方能抵達真體的自覺。我們四周，皆被永久性與愛的結合力包圍着，我們的宇宙，只有一中心，自此中心，各物具獲形體，猶如日球所發的光一樣；及至終末，各物又返歸此中心去。只有一個渺茫的天體，在他裏面，一切星體，唱着和諧的歌。自此稱為「宇宙的生命」的精神中，流出各種事物的生命與靈魂；我所認為不朽的生命，即係此從中體內流注出來的生命。非獨他們的靈魂不朽，即他們的軀體，亦屬不朽；其實，並無死亡之事，只有分離與結合之事。」（同上書，頁二七八。）

在此永久的全體內，一切區別，似將化為烏有。從這一方面看，我們可以說，白魯諾的系統，乃是斯賓諾莎的汎神論的先驅者。可是他的思想，還有另一方面，似與單純的統一體，以及單純的抽象形式之側重，意義大不相同。在這裏，神仍屬於唯一的整個，但此整個，毫不缺少地，存於每一單獨的部份中：既存於嫩草的綠葉中，又存於沙石的細粒中，又存於日光四周的元子中，更存於無限的全有中。每一個人，是一細點，在此細點內，整個的神格，被

反照着。他代表着全體，他是一個小世界，是宇宙的大世界的縮影。用白魯諾自己的話來說：「人是鏡子中的一面鏡子，他於事物的知覺，乃是對於自然的一種反射；而此後者，又是對於神的思想的反射。」

(3) 巴拉塞爾士——這是很顯明的。如此一種返歸自然的觀念，不會引起嚴密的與客觀的研究，只會引起對於宇宙的詩意的頌讚，與幻構的解釋，只須稍用想像，即可求達目的。然而前一項事功，即對於事物的嚴密的研究，乃是科學的成立的必需條件，在此條件未能履行之前，任何制裁自然的理想，概不能切實實現。所以那時的人，在最後的鵠的上，儘可表示制裁自然的理想，但其所用方式，仍不外魔術，占卜，煉丹，以及對於「哲人的點石」的尋求等等，據他們說：制裁自然的方法，不必需用耐苦的工作，只需求得某種神祕的智慧，某種靈驗的符訣或咒語，憑恃這些東西，即可吩咐精神的力，爲人們作一切事，像巴拉塞爾士 (Paracelsus)，即屬如此一類的人。他們的勢力，佈滿着歐洲，他們對於自然，確具研究的熱忱，而且在一定的範圍之內，亦具有高貴與獨創的理想；但因他們的想像，尙未經受訓練，遂使他們越出縝密的思想的範圍。不錯，在他們偉大的努力內，確有許多寶貴的智識，產生出來：例如點金學的目的，在於尋出某種東西，可使任何事物，經其

一點，皆變黃金，他們努力尋求此種東西，其結果，化學的科學，即自此而肇端。然而在事實上，必須經院主義的空辯，連同這些具有較大的引力，但在實際上，仍不能求獲結果的魔法與接神術，完全遭受排斥，同時，又能樹立一全不相同的宇宙觀的基礎之後，人類的進步，方有所着落；否則終不能收獲偉大的效果的。

附參考書目：

- (1) Burchardt, *The Civilization of the Renaissance.*
- (2) Montaigne, *Essays.*
- (3) Cellini, *Autobiography.*
- (4) Owen, *The Sceptics of the Italian Renaissance.*
- (5) Vaughan, *Hours With the Mystics.*
- (6) Symonds, *Renaissance in Italy, 7 Vols.*
- (7) Frith, *Life of Bruno.*

(1) 現有哲學的缺點。——那時，有一個人出來，企望作成上面的工作，那就是法蘭西斯培根 (Francis Bacon 1561—1626)。當時的哲學，從宗教家與經院學派的手裏，脫離出來，進入另一派人的手裏，即此一端，已是極重要的變遷。在中世紀的時候，一切哲學，皆與教會相連，即如白魯諾，亦係多米尼加的一個僧侶；但培根是一個律師與政治家，霍布斯是一個私家的教習，笛卡兒是一個軍人，斯賓諾莎是一個磨鏡片的人。培根的人格，不能使我們完全佩服，毫無訾議，教皇的形容，說他是「人類中最聰明，最伶俐，但又最卑鄙的人。」這一句話，不容說，有點過分，因培根反對宗教，故教皇如此指摘着，我們不能信爲定論。但在培根的混雜的經歷內，確有許多缺陷，使他不得安於其位，終於被人從大法官的權威中，貶謫下來。他於掌權的人，太表示諂媚；於自己的良心，太表示彈性；於個人的榮譽與莊嚴，太不知尊重；諸如這一切，都足使他的爲人，遭受劇烈的抨擊。即當他是一個思想家的時候，我們亦不宜加以過分的欽佩，而如有些思想家所加給他的。關於哲學的最後的問題，他並無具體的意見之貢獻；即關於科學與自然界的方面，他的工作，亦不是圓滿的。他繼續允許着，但未能把允許的東西，具體實現出來。培根只指出某種事物之需要，而由其他的人，真實完成此需要；然而培根並不感激他們，即連他們的工作的價

值，亦不知充分承認。他從不接納哥白尼的地動說；亦不接納同國人吉爾伯特（Gilbert）所作的關於磁性的工作，——極有價值的工作，而且很有意思去指摘他們，說他們的工作，只限於瑣微的部份，缺少整個的價值。再進一步說，即連他的方法，——終他之世所苦心擘畫着的方法，到了現在，亦不能算為真正合於科學原則的方法。

不過平心論之，培根一生，雖有這許多缺陷，可以指摘，但他所完成的工作，總不失為高貴與重要的工作。時代所需要的人，並非單將新的科學方法，施於實際的應用之上，能端詳地，縝密地，研究此世界的事物的；却需要少數的人，本其深遠的見解，從大的方面，很清楚地，覺察這些方法的涵義，又將這些方法與舊方法的關係，指陳明白，並將這些方法，推廣出去，使其與全人生的目標，發生關係，變為求達此項目標的重要工具。所有這一類工作，像培根的才具，實屬非常適合，而且作得非常完備。他那科學興趣的普遍性與廣大性，在實際的科學研究方面，或可使他遭遇失敗，但正唯其有這個缺點，所以益能使他致意於較大與較重要的方面，而獲得成功。加上他那政治家的榮譽，使他的言論，益生效力；他那大著作家所特有的才能，使他的學問，非常廣博，又使他的論述，清楚而有條理，極易引人閱讀，並於閱讀之後，種下深刻而又持久的印象。這一切，俱足使他的勢力，傳播得

非常廣遠。

培根於開端之時，即承認哲學的地位，是墮落了，而且在各方面，俱處於卑微的狀態中。但別的事情，均在進展着，何以哲學的局面，會弄得如此呢？個中原由，究是些什麼呢？試觀機械的藝術品——「他們每天生長着，完成着，好像享受着最有滋養的空氣一般；獨至哲學，猶如雕像一般，裝璜美麗，備受頌讚，但進展不得。前者，當其在第一個創造者的手中的時候，他們的形坯，是粗厲的，是笨重的，是沒有比例的，可是到了後來，獲得新的能力，並新的伶俐；唯獨後者，在第一個創造者的手裏的時候，即具最大的勁力，到了後來，反而衰弱下去了。」如此一種關於哲學的感覺，我們在每一時候，可以發現佐證，但在培根的時代，特別涵有深義。「息拉的寓言，（按：息拉爲居於意大利海岸巖岬上的一個女妖，塞栖妬其美，乃以魔術把她化爲海怪，並以獵犬一羣，繞其四週。——譯者。）正是現代文藝界的一個寫真：高居上位的，是一童貞女的姿態與笑容，可是到了根脚，變爲許多爭辯的問題；用以作爲爭辯，固屬有效，但其結果，等於徒然。」（見 *Great Instauration* 的序言。）

試一分析目下的事務，則此不景氣，可歸咎於三大根源，或稱之爲「學問上的三種

弊竇。』其一爲幻想的學問(Fantastical Learning)；其二爲逞辯的學問(Contentious Learning)；其三爲嬌柔的學問(Delicate Learning)。所謂嬌柔的學問，乃指愛好藝術的精神而言；在這裏，文字侵佔了實質的地位；風格與修飾的語句，替代了真實的涵義；這一種精神，自從文藝復興以來，變爲非常風行之事。『他的虛幻，可以匹格美力溫的癡狂（按：Pygmalion 係塞浦路斯的國皇，曾刻一象牙女像，愛之極篤，於是懇切祈禱，冀其具有生命；果然，有阿富羅底神，賜雕像以生命。——譯者。）作爲表徵。因爲文字與語言，只是物質的影像，苟非他們具備理智與創造的生命，那末，與他們發生愛情，曾無異與畫中的美女，發生愛情。』第二種學問，——即逞辯的學問，乃是經院學派的學問，上述的息拉的影像，可以作爲表徵。至於第一種或幻想的學問，既表現於假冒之中，又表現於輕信之中，此種學問的精神，使人追蹤村婦的傳說，奇聞，鬼怪，神祕之類的東西，其在偽科學的形式內，則輕信點金術與魔法的幻想。

從這三種根源之中，產生了各項錯誤，以玷污哲學，關於這些錯誤，培根曾詳爲列舉：其一，爲極端的羨慕的錯誤，不陷於慕古的極端，即陷於慕新的極端：『好像時間的子女，確實遵奉父親的天性與惡意一樣，因爲正像時間的父親，吞食他的子女，一般子女中的

任何一個亦望吞食其他的弟兄。所以古舊所嫉忌的，是任何新的增益；而新穎所渴求的，不單是新的增益，而且是一切東西的改變式樣。其實，古之所以值得崇奉者，是因人們可以用以作為依據，因而發現新的路徑，一俟新的路徑，被發現後，應當毫不畏縮的，往前進展了，說句真實的話，所謂古代，只當世界為古的時候，方得稱為古代；並非我們身上，倒數一個時期，即稱之為古的古代。」第二種錯誤，即自前一種錯誤出發：「不信過去的世界，曾於如此久長的時間，忽視過去的東西，到了現在，偏能尋求出來。」與此相類的第三種錯誤，則為「一種意想，以為在一切先前的意見中，只有最上乘的部份，流傳下來，其餘部份，皆被淹滅了，所以新搜查的結果，不能發見新的東西，只把古舊的錯誤，重理一遍。殊不知時間的性質，好像一道河流，或一溪澗，只把輕飄與浮泛的東西，帶給我們，其餘重要與堅碩的部份，反被沉沒下去了。」第四種錯誤，是智識的未成熟的表述，即此未成熟的表述，往往阻遏智識的生長。第五種，是過分的專門化。第六種，是人們太信任自己的知力與理解，反把自然的研究一層忘形了。第七種，是懷疑的不能持久，並無足夠的與成熟的估計或評判，急於形成結論。除此而外，又可加上貪懶的知足一層，以現有的論述，認為滿足，不願於現有的智識之外，再加新的進益。

最後一種，同時，亦是最大的一種，乃「把智識的最後目的或最遠的目的弄錯了，誤放在不適當的地位了，因為我們明白，人們之所以渴望智識者：有時，為天然的好奇心與愛知的慾望而起見；有時，為心靈的消遣，——以幻想與虛樂二者，使他們的心靈，獲得適當的娛樂而起見；有時，為裝璜與虛榮而起見；有時，為使他們的智慧，克服矛盾與不調協的事理而起見。大多數的時候，却為實利與職業而起見，好像他們希望從智識當中，尋出一具牀榻，在那裏，可以位置擾動的靈魂；或尋出一座春臺，可供遨遊與多變的心靈，在那裏走來走去，獲得一美麗的觀景；或尋出一處要塞，一處折衝的地域，可供鉤心與鬭角之用；或尋出一所商場，可以獲利，可以求售；但沒有一人，希望求獲一豐富的堆棧，可以表示創造者的榮耀，可以解放人類的卑微地位。但當我說實用與動作的時候，我的意思；並非要把智識應用實利與職業的方面，因為我很明白，實利與職業二者，常會阻止智識的探求與前進。他們好像寓言中的金球，放在阿塔蘭塔的面前，當她俯身去拾的時候，她即被追獲了。（按：Atalanta 係一美麗而能疾走之女英雄，她曾約其求婚者競走，敗則殺之，勝則嫁之，後卒為 Hippomenes 所勝；取勝的方法，即將阿富羅底所賜給他的三蘋果，置於地上，俟其俯拾之時，乃追獲之。——譯者。）但因天地二者，協力同心，為人類的實利

與幸福而計劃，所以哲學的目的——無論其爲自然哲學或道德哲學的目的，應當隔離並排斥空虛的玄想，及其他虛無與烏有的一切東西；反之，却當保留並增益一切堅實與豐盛的東西。』（見 *Adv. of Learning*. 卷六，頁一一七至一三五。）

（2）哲學的目的，——所以據培根說，哲學的主要目的，決不像經院學派的樣子，專講無意義的空辯，却有一定的機能，要去完成；他要爲人的國家與人的社會的解放與利益而服務，要爲擴充並增加人的主權與權力的一點而效勞。其實，只要人能用各物的真姓名，去呼喚各創造物，那他即可吩咐並控制這些創造物，——這些當他自己被創造時，業已周全具備的創造物了。』（見 *Interpretation of Nature*. 卷六，頁三四。）如此一種理想，他於未完成的著作，名叫新阿特蘭替斯（*New Atlantis*）的一書中，描寫得最爲生動流利。在這裏，他假定一個島國，名叫阿特蘭替斯，他與其餘的世界，互相隔絕，獨自具備高度的幸福與文明；此事之可能，是因他的住民，能把自己的心靈，很有系統的應用到自然的奧祕的發現上去，並將發現所得的結果，善爲利用，創造新的工具，用以戡服四周的環境。他們有一科學會社，名叫沙羅門學會，在此學會內，上述的目的，表現得極有組織，而又極有效率。培根處於近世紀開端的時候，居然能夠運用想像，預料一切可能的發明

物，包括顯音器，電話機，飛機，潛水艇，以及好幾種永恆的動作在內，這不能不算他的銳敏的識見。所有這一切，皆屬實際的與世俗的事，其他關於神與神的目的的問題，或人的最後命運的問題，皆屬玄想的問題，皆被排斥在理性的範圍之外，劃入神學與信仰的範圍內。當然，在有些場合內，我們很可用理智的能力，去辯護宗教，例如對於世界的冥索一事，乃是哲學的正經事務，我們很可用他去駁斥無神論，但他的效果，只以駁斥為限，不能給予積極的內容。細究培根的觀點，一方面，雖承認在他自己的範圍內，神學亦有其獨特的價值，但決不能把神學與理性混合一處。『人的智識，像水一樣，有的從上降下，有的從下湧上，前者受自然之光的開導，後者受神奇的啓示的感悟。』(見 *Adv. of Learning*, 卷六，頁二〇七。)『任何人，假如他想，以為研究並探討可覺與物質的東西，即可從此領悟神的性質與意志。那他實在很殘酷地，傷害他自己。固然，冥索神的創造物，若就創造物本身的性質而言，那他的目的，是智識，但若就神的性質而言，那就不是智識，却變為奇蹟了。此所謂奇蹟，乃是與冥索全然隔離的東西，乃是全不含有沉思的質素的東西。非獨如此，正像柏拉圖學派中某學者所說的，人的感官，猶如日光，在一方面，固光照了而且啓示了屬地的球體，但在同時，却弄含糊而且蒙蔽了在天上的星體。正像這個情形一樣，吾人的

感官，在一方面，雖發見了自然的事物，同時，却弄暗了而且關閉了神聖的啓示。」（見 *Inter. of Nature*. 卷六，頁二十九。）神學只築基於神的許諾上，並不築基於自然的光明上；從自然的光明看來，神學只是一些愚魯的東西。「致使亞柏拉罕被稱為義的信心，在撒萊（按：撒萊為亞柏拉罕之妻——譯者。）看來，只覺得可笑；彼時，撒萊所代表的，乃是自然的理性的影像。」（見 *Adv. of Learning*. 卷六，頁三九三。）究竟神學所公認的信心，是可靠的，抑不可靠的，關於這一點，培根並不十分計較，他所再三致意者，非欲建立信心，却欲解放理性，使他在己的範圍內，得有充分運用的自由。正像理性對於神學之事，不能說什麼話一樣，其在神學方面，亦不便，而且不配去干預理性的事，因為後者根本不屬他的範圍之內。聖經之記載，其目的，在於教示宗教，不在教示科學，如有些人，強欲於創世紀的第一章上，或聖經的其他部份，建樹自然哲學的系統，那無異於從活的東西中，去尋求死的東西。

（3）歸納的方法——總括起來，過去的科學的失敗，可全歸咎於真正的方法的缺少。過去研究科學的人，不是專務經驗，不講學理；即是空言教義，不求實際。「前一種人，好像螞蟻，只堆積食料，消費食料；後一種人，好像蜘蛛，專放自己的絲，結成蛛網；唯獨蜜蜂，調

和此二者，一方面，從花園與田野之中，採集質料，同時，又憑一己的努力，製配或釀造此質料。真正的哲學的工作，應像蜜蜂的工作，因他既不能完全倚恃心靈，亦不能單把自然史上的實驗，或機械方面的粗料，堆在記憶之中，即算了事；却須更進一步，在理解的機能中，改變並製造此粗料。』（見 *Novum Organum*. 節九五。）然則培根——具有堅強的自信力，以為只要憑一己的智慧，似乎世界的大事業，無有不可成功，同時，又為該時代的特幟代表的培根，他所尋求的新方法，可憑此以改革人類的思想與生活的新方法，究屬如何樣式的呢？

第一，他是經驗的方法，與經院學派所側重的先驗的三段推理，適成一相對之勢。培根主張：『一切根據心的拘泥與固執而發生的臆說，見解，及其他普通的觀念，應當完全排除；人的理解力，應當很清楚，並很公道地，從特殊的個體中，重新做起；因為進入自然之國，正像進入天國一樣，沒有第二個方法，唯一的方法，只有每一個人，化成小孩子的形式。』（見 *Novum Organum* 節六八。）諸如這一類成見——我們應當從自己身上，首先排除的成見，培根用隱喻之詞，稱之為偶像（*Idols*）。第一為部族的偶像，或先入的性氣；即此性氣，常於心靈的自然開展之時，激盪每一個人。第二，為洞穴的偶像，『因為每一

個人，除與部族所共具的缺陷之外，又有他自己的洞，或自己的窟穴，常曲折着，並遮蔽着自然的光。』此私己的洞穴，大抵根據各人的心靈與肉體的組織，各人的教育習慣，或偶然之事而發生。第三，為市場的偶像，或社會與語言的偶像。『因為人們都相信，他們的理性，統制着語言；但有時候，語言和韃靼族弓上的箭一樣，亦會反轉頭來，統制人們的心理。』第四，為劇場的偶像，或曰從哲學家的論斷中，傳入人們心內的偶像。其所以如此稱呼者，因為一切被接受的系統，只是『許多舞臺上的雜劇，代表哲學家自己的世界，這些世界，當然憑恃虛無與劇場的形式而創造。』（同上書，節三九。）

拋除這些預先的假定之後，方可第二步，開始研究個別的事實。研究之時，應當按部就班，逐漸求獲概念，不能縱身一躍，立時求出結論。經院學派所倚恃的三段推理，在某幾種場合內，是極有用的工具，但不能用以求達自然的真理。他所涉理的，僅是一些語言，一些觀念，不是具體的事物；萬一這些語言與觀念，他們的本身，即屬虛無烏有，並無嚴密的界說，那他的推證，即將完全降跌了。但在事實上，一般的語言與概念，類多無中生有，不足憑恃，所以三段論的推理，究屬不大可靠。姑讓我們拋除這些對於自然的戲謔，姑讓我們用坦白的心靈，進入自然之中，聽受自然的教言。他教我們什麼，即從她的地方，學那些東

西，「假如我們對於創造者，欲表示謙恕，表示尊敬，並發揚他的工作；假如我們對於他人，欲表示愛心，希望解除他的苦悶，滿足他的需要；假如我們對於自然的真理，表示愛護，對於自然的黑暗，表示憎惡，並欲對於理解之力，加以淨化的工作；那我們應請求人們，拋除，或至少，在暫時期內，隔絕這些荒謬的哲學；因為這些哲學，愛好論斷，更過於臆說，看輕經驗，猶如低賤的僕役，並望於各方面，虛勝神的創造物。反之，我們應當用謙恕與端莊的神情，開展創造的卷帙，巡遊他的裏面，加以不偏的觀察，同時，又用潔白的與毫無一些偏見的心靈，加以透澈與整個的研究。唯獨此種聲音，此項語言，方能通行各地，不致進入巴別的淆亂區域。」據聖經創世記所載，Babel 爲一語言淆亂之區域。——譯者。——唯獨此種語言，方值得去操習。人們應當學小孩的樣，將此語言的字母，捧在手裏，毫無怨尤地誦讀着；並當不怕痛苦，探求他的意義，分析他的解釋，孜孜兀兀，努力不倦，雖死亡當前，亦不退讓。」（見 Nat. and Exp. Hist. 卷九，頁三七〇至三七一。）

如此說來，從經驗中所得的歸納，乃是科學的普通方法；但歸納的方法，當其實際應用之時，常有許多危險，隨同發生，關於這些危險，應當力求擺免。普通的論理學，都把歸納的方法，看爲單純的個物的列舉，夫果如此，那他的勢力，實在單薄極了。「列舉個別的事

物，因於列舉之中，並不發現矛盾，遂此引爲結論，須知此所謂結論，並非結論，只是一種猜度，因爲誰能擔保得住，在許多事物中間，並無與此相反的事例呢，亦許相符合者，適發見了，相衝突者，尙未被發見哩！好像撒馬耳齊集耶西的兒子，欲將重任，付托他們，豈知還有一個大衛，尙被遺留在田野中哩！（見 *Adv. of learning.* 卷六，頁一六五）所以真正的歸納，不能急於形成結論，卻當慎重考慮，注意各種相反的事例。他的範圍，不能集中或限於少數的對象，卻當力求普遍：因爲沒有一個人，可以考查某一事物的性質，而求獲成功，假如他所涉及的，只是那事物，並不與其他的事物，作綜合的比較。其次，真正的歸納，不能急求成效，但當繼續試驗，並於試驗之中，尋求着光，不要尋求淺薄的實利。應當『模倣神的創造，他於第一天內，只創造了光，用完全的一天，去創造他，此外，並不再做物質的工』作。（見 *Great Instaration* 序文）又次，真正的歸納，必須選擇論料，必須經過最詳細的實體的觀察之後，方始信以爲真。『不能像普通的成例，接納任何幻構的報告，或荒謬的習俗，算爲可靠的事實；倘若如此，則此哲學的系統，其所取用的經驗，猶如一個國家或王國，不信任大使的信件，探目的報告，卻信任暴衆的妄談，以及無聊的政客的訛傳，從而指引他的議會，決定一切事務。』（*Novum Organum* 節九。）

所以最需要的事情，乃是創造一種具體的方法，唯此方法，可使我們免入陷穽，並將一種工具，放在我們手中，可以征服自然。『因為從冥索的心靈看來，宇宙的織物，猶如一個迷宮，在此迷宮內，許多指引的方法，其本身，常被迷困着。在如此艱險的事情內，我們不能專憑人類的判斷，或任何因果的佳運，我們必需有一線索，指示我們的步趨。我們的全部路程，從最初的感官的知覺起，必須有一決定的方法，在護衛着。我們不能說：舊有的方法，曾做過如此多的事業，故不必另謀新法，因為正像古昔的時代，航海的人，只觀察星體的位置，從而把舵駛船，在事實上，他們亦能沿岸駛行，無所困難，而且有時候，還可駛入小海或內海；但在他們未能穿越大洋，發現新世界之前，必須首先知道羅盤的工具，以及他的應用。唯此羅盤，方是航行中的可靠與確實的指導。推此以言，藝術與科學上的發現，我們儘可用沉思與熟慮的方法，發見許多顯露於感官之前，或直繫於普通的觀念之下的事物；但在我們未能昇入自然的較遠與較隱的部份之前，必須介紹一種人心的較優越與較完美的實施與應用。』（見 *Great Instauration* 序文。）

說得更具體些，培根所指望的新方法，他的內容，是這樣的：自從潔除心的偏見之後，第二步工作，即為搜集，並表列各種可能的智識，是關於自然的事實的。因為假如單單措

拭一面鏡子，而無任何影像，供鏡子之反照，那末，一切皆屬無用。當然，這些自然的事實，並非從偶湊之中，取獲而來，必須是詳細的與正確的試驗的結果。在此試驗內，所有感官的天賦缺陷，皆有居外的工具，或歷程，從中幫忙，故能免除各種疵瑕。培根自己的工作，即從這些事實開端，但這些事實，其種類是如此之多，其內容是如此之雜，偶不經心，即使科學的配置力與決定力，趨於衰疲；所以當前的科學問題，在於發現事物的「形式」。——此形式二字，是培根從經院學派的語辭中，借用得來的。據他說，每一「簡單的性質」或換句話說，每一最終的性質，皆有一形式，或曰常德，或曰法則；此形式，或常德，或法則，常與性質同在，假如前者被發見了，後者亦必俱存。譬如說，我們的目的，在於發現某一簡單的性質的形式，例如熱的形式，我們可用列舉的方法，將自然中產生熱的一切場合，列舉一邊，又將自然中不生熱的場合，列舉一邊，如此經過比較與排除的歷程之後，我們知道熱的形式，必是些什麼了。他不是重量；因為表的兩端，均有重的東西在內；同此原由，他亦不是其他的東西；到了後來，我們發見運動的因素，凡有熱的地方，動亦必與俱存，反之，沒有熱的地方，動亦沒有發見。末了，我們又作第三張表，表示性質的差度，在這裏，我們應當發見，形式之存在，常與性質之存在，表示相似的變異。這就是培根的科學方法。雖則他的實施，

可以分析到極詳細的地步，而尤其當他表列幾個場合，作為標準事例時，他的敘述，非常詳備；但其主要中心，總不外上述數點。

培根的實際工作，並不與他的許諾相稱，他的唯一成功，在於喚起歸納、實驗，及經驗的研究的需要，使每一個人，聽了他的陳述之後，都獲得深刻的印象。除此而外，他的貢獻，當他自己臨死之時，已很覺得，只是一些方法的綱略，不能將這些綱略，應用到實際的工作上去。老實說，他還沒有完全懂得科學的條件，因此，不能為其他的人，指示一條確切的道路；而尤其顯著的，他全不明白：原來演繹的方法，在科學的探討中，亦佔着重要地位。培根的方法，幾於全是機械性的，不許任何科學的想像，或大膽的臆說，存於其間；但此二者，對於偉大的科學家，實屬亟切需要之事。他說：「我們所用以發明科學的方法，應當少用心的機敏與魄力，非獨應當少用，且須排逐他們，使其不得存在；因為正像用一隻手，去畫一條線，或一個圓，那全倚靠手的穩定，手的實習，但使我們借用矩尺，借用圓規，那就無須倚恃二者間的任何一項了。我們的方法，亦當如此。」(Novum Organum 節六)。

附參考書目：

- (1) 培根自己的著作，就中最主要的，為 *Advancement of Learning* (1605)；

Novum Organum (1620); De Dignitate et augmentis Scientiarum (1623); New Atlantis.

- (2) Fowler, Bacon.
- (3) Spedding, life and Times of Francis Bacon. 2 vols.
- (4) Ficher, Bacon and His Successors.
- (5) Nichol, Bacon, 2 Vols.
- (6) Morris, British Thought and Thinkers.

二十六 霍布斯

(1) 演繹的方法，在培根的哲學中，雖把他輕輕的看過了，但有另一個英國人，另一個與培根相像，希望擡高科舉，使之成爲一種哲學的人，卻把他特別看重；那人就是托馬斯·霍布斯(Thomas Hobbes)，以一五八八年，生於英國的曼茲柏拉(Malmesbury)，乃是一個宣教師的兒子。他從讀完牛津大學的功課之後，即在著名的卡汾狄士家庭內，充任教習，終他之世，皆與此家庭，發生密切的關係。當他早年之時，似乎哲學之花，不能從

他身上，開放出來，他於經院學派的理論——當那時候，尚在牛津大學教授着——不生興趣，但亦不表示反對；他的嗜好，實繫於另一方向。直到他四十歲的那一年，偶然發生一件事，使他的思想，從此走入新路。地於偶然之間，翻閱一本幾何學——直到那時候，他尚毫無所知的幾何學，心中大受感動。據說，當他讀到命題四十七時，他曾如此說：『這是不可能的。』於是尋繹轉去，推究各項步驟，如何終於形成如此的命題。當他如此行時，他的心內，充滿了數學的興趣，自此而後，遂致全力於數學的研究。即此對於數學的研究的結果，會同當時教育界所共同感覺着的對於機械科學的興趣，遂使他發生一種新觀念，作爲此後的哲學系統的基礎。

但此新的觀念，究竟是什麼呢？簡括起來說，即爲一切事情的原因，如把他分析起來，皆可歸結而爲運動，既可歸結而爲運動，故可用數學與演繹的方法，去研究他。我們知道，所謂哲學，乃是一種從原因推到結果，又從結果推到原因的合理的智識，而此所謂原因與結果，既常是許多運動，所以哲學，乃是研究物體之動的學問。如此一種觀念，他所代表的，是把科學從神祕的性質中，從亞里斯多德式的形式中，從最後的原因中，解放出來，專把他限在確定的數量的研究之內。不容說，霍布斯的貢獻，只不過把當時的大科學家所業

經知覺了的科學方法，具體地指了出來，他沒有任何發現，可於科學史上，佔一地位，可與當時的大科學家的發現，比個高下。他開始研究數學之時，實已年事高邁，不能完全征服此科學；即他與當時的數學家的辯難中，亦有許多地方，顯然錯誤。例如他堅持着說，圓圈可以變成方形，此種可能性，不容說，是極其微小的。可是我們批評霍布斯，不能單批評他的科學方法，他於方法之外，又建立了一種哲學的原則，他的性質，是絕對普遍的，他的應用，可以產生一個完全機械，完全唯物的世界觀。非獨如此，他那機械與唯物的解釋，非獨可用於物質的世界，且可推進一步，用至心理學與社會學的領域。據他說，人的生活，乃是一種較高與較複雜的運動的結果，社會的生活，乃是一種更複雜的機械體，他的組合，是很嚴格地決定了的，故亦可用演繹或數學的方法，去研究他。所以在霍布斯的原有計劃內，即欲依據這些機械的原則，以及他們的應用，寫成三部大書，——即 *De Corpore*，*De Homine* 及 *De Cive* 三者，——概括一切存在的領域。

霍布斯的一個重要主張，即在把吾人的意識，亦歸結而為一種運動，此運動，據他說，即等於神經系統中的變遷，與神經系統共同存在，而又控制着他。——即此一個觀點，遂使後世的唯物主義，產生不少的淆亂。什麼是意識？意識只是對於這些大腦的變遷的感

覺。因此，一切的意識生活，皆歸結而為許多的感覺，這些感覺，在不同的方式中，互相結合，產生許多不同的觀念。既然智識之產生，僅肇端於大腦的變遷，所以舊有的學說，即承認事物的影像與摹本，進入心內的舊說，必須全受排斥了。須知我們的感覺，並非外體的照鏡，乃是完全主觀的東西。

(2) 不過霍布斯之所以成名，並於思想史上，佔據偉大勢力者，並不因他是一物理學家，或心理學家，卻因他是一社會哲學家。意外的事情發生了，他原有的計劃，即寫三本大書的計劃，不能實現，同時，計劃中的最後一部，卻趕先寫成了。此意外的事件，即是英國政局的變動，其結果，查理第一被斬首了，所有的保皇黨人，皆被驅逐出境。霍布斯的一生，既與卡芬狄士族，發生關係，自與保皇黨人，表示同情。他認為時候到了，應向時代報示一個消息，這消息，即是他的社會哲學。他對於後世思想界的貢獻，並不繫於詳細的論述，卻因他創造了一個標的，希望用純自然的態度，來研究人的倫理生活，與社會生活；並用自然的環境的名詞，來理解人的倫理生活，與社會生活；這是他一生的最大貢獻。

霍布斯於開端之時，即承認人是一種私利的與專求自我的利益的動物，除此而外，他無所有。一個人，只愛他自己，有時候，他雖愛護他人，但只當這些他人，可為他自己的快

樂而服役之時，方始愛護他們。『假如天生成功，每一個人，都愛其他的人，那就沒有理由去解釋，爲何每一個人，不卽等於另一個人了。』霍布斯專用憤世嫉俗的眼光，去觀察人類的缺點，於是從諸多不同的事實中，證明人的本性，確實如此。試看，在小團體中，每一個人，豈不熱心講述自己的故事，極不願意聽聞他人的優點嗎？一俟其中一人，離而他去，其餘的人，豈不卽會評述他的短處嗎？真的，在社交間，決無『不關心的興趣』(disinterested satisfaction) 之存在。『其中包括着各種心的快樂與歡娛，雖當其他的人，不與同在之時，亦必虛構若干人，與之比擬，藉以表明一己的勝利與優越。』(見 *De Civitate* 卷一，頁二五。)

所以在自然的狀況之下，允許每一個人，自由發洩其私利的特性，漫無一些限制，則其結果，必至戰爭頻仍；每一個人的手，必須時時向他的鄰人襲擊；一切的人，對於同一的東西，必生同一的嗜好，皆欲取而有之，然後甘心。各人的私利性，將指引着他，如有機會可乘，必利用此機會，侵佔他人的利益。處於此種情境之下，任何生活的樂趣，皆無可能，任何生活的事情，例如工業哩，航海哩，公共的建築哩，自然，藝術，文藝與社會的智識哩，皆無一適當地位。『而尤其難堪的，將有廣續的戰爭，暴卒的危險，任何人的生活，皆只是孤獨的，

寒酸的，污穢的，蠻橫的，與短促的。」有人懷疑這個結局，相信人性之自由流露，不至造成如此的局面嗎？『姑讓他自己想想看，』霍布斯曾如此對我們說：『每當他出遠門的時候，他必善自護衛，並於可能之時，選擇最優等的伴侶；當他睡覺之時，他必關閉門戶，即當他住於室內之時，亦必鎖閉箱篋。他必如此辦理，——雖則他明明知道如有人對他施行非義，有國家的法律，與公家的官員，存在那裏，將替他報復一切的惡行。』（見 *Leviathan* 章十三。）

只因人們對於如此一種局面，委實不能忍受，激於一種需要，遂產生了社會，並產生了政府。須知道，社會之發生，並不根據任何新穎與無我的衝動，一切的社會生活，不自困窮而肇端，即自虛榮而肇端；他的存在，亦無任何高遠目標，只不過為虛榮或利益而起見。人類始終是自利的動物，不過到了後來，他們發現了，如用和平的方法，來滿足個人的私利，則其效果，必比用戰爭的方法，更為奏效。『諸如畏死的慾望，對於共同生活所必需的事物的慾望，以及借用勞力，希望求達這些事物的慾望，諸如這些慾望，皆懲惡着人，使人愛好和平，更過於戰爭。於是理智訂出方便的和平條件來，使人們都得承諾奉行。』（同上書。）那時，開明的自我利益，將率領眾人，共同明白，這是大大合算的事。假如每一個人，

放棄他那抽象的權利，即當他有權力時，就可從他人身上，取奪並佔有任何事物的權利，並於地人的自由與財產的侵佔上，稍稍加以限制；——設若如此行時，他自己的自由與財產，亦可受得保障，不致被人侵佔。

但如此的事，只在兩個條件之下，方有可能：其一，每一個人，必須同樣地加入盟約。相互尊敬他人的權利；其二，必須創造一單獨的權力，其勢力之大，須能強迫每一個人，履行契約中的條件，這樣，方能保障此共同的契約了。因為我們相信，唯獨實力，方能命令個人，遵守公約。『沒有武器作為支撐的契約，只是一套語詞，不能保護任何人的安全。』（同上書，章十七。）試以國際間的事例為證：國與國間的交涉，豈非全然缺少信仰與優譽嗎？考其所以然者，即因諸國之上，沒有一種權威，可以強迫每一國家，遵守他們的信約。為欲求獲和平，求獲保障，所以當時的人，情願將一己的權利與能力，交付給一個人或一羣人，情願屈伏一己的意志，順從獨一的意志。他們於一次之間，將超越的權威，交托此獨一的意志，使其維持公共的治安。一切的人，都覺此種辦法，對於他們有益：因為在他們中間，沒有一個人，具有如此的大力，可於終生之間，高枕無憂，不受任何人的侵迫。『因為正像屬身的體力一樣，最弱的人，亦皆具備體力，可以殺滅最強的人，他可用暗算之法，殺滅強者，

又可與其他的人，互相結合，共圖殺害。』至於天賦的心靈方面，其均等性，益為顯著：『因為沒有一種更均等的分配的記號，而如每一個人，對於一己的股份所感之知足者。』（同上書，章十三。）一俟此共同的契約，簽訂完畢之時，社會與政府二者，方替代無政府的原始狀態，而制馭人類了。

此臆說的一個論斷，即承認權利與義務二者，乃是國家的創造物，他們只於社會之中，與人發生關係；其在人的原始與單獨狀態內，他們二者，根本不具意義。就本然的狀態而言，人所具備者，只是自利與自存的本能，這些本能，不受任何限制，因此，一切如義務，責任，是非，善惡等詞，均不具備意義，責任之發生，只肇端於一種外力，冀欲執行法律之時。此所謂外力，並非他物，乃是國家所謂是非，善惡，只是國家的命令與懸禁；所謂法律，只是公同的是非之心。『人們的慾望，與其他的熱情，其本身，皆非罪惡；當然，根據這些熱情而發生的行爲，其本身，亦非罪惡。——除非當人們知道這些行爲，受某條律令禁止之時。然而關於這一點，除非全部律令，被制定後，是無法知道的。不過制定律令，決非任何人皆得而爲之的一件事，必須人民全體，指定一人，請他立法之時，而後法律方得被創造了。』（同上書。）既如此，所以每一個人，不能有私己的道德，以與統治者的命令相衝突。當他如此

要求即望有私己的道德之時，他已破壞那產生道德的公約了，他已把他自己摒除在社會的範圍之外了，可是道德一離社會的範圍，那就不具意義了。

推此以言宗教，亦必是國家的事務。正像代表國家的，是一個皇帝一樣，我們所崇拜的神，亦只能有一個。霍布斯假定着說：每一個人，如讓他自由發展，那他必欲將其自己的意見，強迫他人去承受，因此，政府必須限制個人，只讓他在一定的範圍，運用思想。什麼自覺的權利，與私人的判斷，推究其極，只是悖逆的事理罷了。我們不能憑恃理智去判別宗教，卻當順服權威，去接受宗教。『因為宗教的神祕，正像治病的靈丸，當吾人全吞此丸時，即可解除病魔，反之，不作全粒的嚥吞，卻作玩味的細嚼，那就大部失去效力，不能像全吞的奏效了。』（同上書，章三二）我們必須信託那說話的人，——雖則我們對於所說的語詞，不能尋繹確定的觀念。如今的問題，誰將決定某種啓示，是由上帝而來的呢？誰將保障聖經的本身，其所具備的權威呢？其實，這是容易回答的，除非我們返歸個人的判斷，或信託教會所採集的強制的判斷，那我們即須請整個的國家，決定這些事情。單獨的個人，是沒有這些權柄的。在外表上，順從國立教會的儀式，並承受國立教會的信仰，此二者，乃是維持社會的秩序的必需條件。同時，在內心方面，儘可依據一己所喜悅者，自由信仰；不

過此項信仰，只能藏在心裏，不得往外宣揚。假如你說，這是矛盾與悖逆的事，那霍布斯就會勸戒你說，你於強迫之下，承受此項信仰，如其中有任何矛盾或任何衝突，那應讓國君負責，與你毫不相干。

所有這一套理論，他的實際涵義，只表明了國家的意志，——即國君的意志，亦即代表確立的政府的權威的意志，——是絕對的，是無上的，任何方式的抗命或反叛，皆屬悖逆正義。沒有任何事理，可把一個國民，自服從的義務中，解放出來。須知我們所說的契約，並非人民與統治者的契約，乃是一個人民與另一人民所立的契約，故於此契約的統治者，並非一個當事人；既非一個當事人，所以他的各種行爲，不足破壞此契約。因此，任何方式的變叛，皆屬不合情理，不能允許。統治者對於人民所作的任何事情，沒有一件，可算爲非公道。國君憑恃人民所授予的權威而行事，如有人對他的行爲，發生怨言，那無異對他自已發生怨言；若對他的命令，發生抗逆，那抗逆的本身，即算犯罪。是否國君剝奪人民的財產呢？實則，國君對於人民，並無剝奪之可言；因爲一個人，只當其與同伴的人發生關係時，方有財產之可言，其於國君，實無所謂財產。國君自人民手中，毫無條件地，接受權力，但一俟授予權力，即無法罷免此權力；因爲如此的罷免，無異於說，吾人的社會，不再存在了；

沒有一個人可作衝突的仲裁人了。人類全體，勢必返歸原始的無政府狀態了。這豈是可以忍受的事！寧可遭受暴君的苛政，不願返歸原始的混亂狀態！

(3) 霍布斯的哲學，雖於若干方面，已很瞭解科學的問題的真正涵義，但未能將新的動力，給予新的哲學，使其蓬蓬勃勃地往前發展上去。第一，他的知識論，實未能完全滿意；他承受着當日的科學運動，接納唯名論，否認共相之實在，所謂概念，只是心靈所用以記數的號碼，並不代表客觀的實體。現在假如我們採納培根的主張，執持科學的經驗的方面，那我們雖把確定的實在性，祇給予個別的事物，亦不致發生困難，因為我們所看重的，本是事物的經驗方面。不過在霍布斯的系統內，他所特別側重的，是演繹的方法，是數學的法則，於是困難就發生了。因為這些法則，並非他物，正是他所認為非真實的概念與共相。因此，科學的法則，非獨不具最高的確實性，且無任何確實性之可言。依據他的知識論，所謂數學的演繹，只是吾心之內的主觀的數字的變換花樣，毫無客觀的存在，毫無確定的價值；然而如欲他的科學，具有任何價值，那這些法則，必須具備霍布斯所堅決否認的居外的真理！

第二，一套普遍的哲學，不當單純注意物質的事實，同時，又當致意於人與意識的方

面。須知此人與意識的方面，造成另一大區域，攝理一切現象界的事情。霍布斯的唯物論，不知注意此點，故不能稱爲適合的哲學。不錯，在一定限度之內，我們很可用物理的法則，解釋精神現象的表象與關聯，即在這一點上，霍布斯的主張，具有方法論上的價值，實開近代生理的心理學之先聲；然使把他看爲一種形上學，那就非常粗淺，不能使人滿意了。須知生理與心理的兩種事實，不能完全同一；吾人的感覺，亦許即是大腦中諸多質點的運動；然而吾人的思想，究是些什麼，究當怎樣去解釋呢？必須再隔些時，更清楚地承認心與意識的特性；更清楚他，致意於心物之間的關係，以及此關係所涉及的大問題；然後方能產生真正的近代哲學。這一步工作，到笛卡兒（Descartes）手裏，方第一次完成了。

附參考書目：

- (1) 霍布斯的重要著作：On Human Nature (1650)；De Cive (1642)；Leviathan (1651)；De Corpore (1655)；Of Liberty and Necessity (1654)；De Homine (1658)。
- (2) Sneath. The Ethics of Hobbes.
- (3) Bonar, Philosophy and Political Economy.

- (4) Robertson, Hobbes.
- (5) Morris, British Thought and Thinkers.
- (6) Patten, Development of English Thought.
- (7) Watson, Hedonistic Theories.
- (8) Stephen Hobbes.
- (9) Woodbridge, The Philosophy of Hobbes in Extracts and Notes
Collected from his Writings.

三 近世哲學

二十七 引言

(1) 在我們未研究近世哲學與一班近世的大哲學家之前，若能先用些微功夫，把中世紀所完成了的事功，以及他所遺留下來，希望後起的哲學界，設法解決的問題，加以概括的敘述，那必是非常有益的事。一般的人，類多承認中世紀的主要功績，是一種訓練的功績。他以未經訓練的日耳曼民族，作為原料，經過數世紀的權威的壓抑之後，經過多方面的嚴厲的粗魯的與強制的感受之後，終於在這班蠻族的生活當中，注入如此深刻的思想與行為的習慣，雖至現在，我們的遺傳的一部份，仍大受其影響，不能超脫他的窠臼。不容說，如此一種非理性的習慣的接納，不能代表最高的文明；非獨如此，即連初期基督教的大貢獻——即以內在的自我，作為行為準則，並將一切外界的生活，構築基於個人的意志與天良之上的主張——際此中世紀的特殊情境之下，亦皆遭受遏抑，不能自遂其生。近世紀的主要工作，即在將此中世紀所遏抑所摧殘的部份，重複帶到前線，用自由

活動的原則，替代外入的法律的禁阻。但此所謂自由的活動，並非全無法紀者可比，卻以活動的本身，作為法紀。他並不拋除一切依據權威而創設的制度的限制，卻把這些限制，看為一種必需的工具，用以實現內心的自由。不過有一主要之點，他已把這些制度的外形，硬性，及一切足以妨礙生長的元素，都一律廢除了。

必在此時候，中世紀的價值，方始顯著出來了。為欲使此近世紀的新精神，即自由與個性的精神，獲得一穩固地位，必先有一負型或消極的運動，洗滌污穢的舊觀，摒除單純的權威，以及根據此二者而產生的抽象的自由的重；即此後一種抽象的自由的重，易使人類社會，陷入無政府的狀態，希臘的啓蒙時期的社會，即是一個好例。當時的哲人學派，亦盡己所能地，懷疑權威，批評權威，及其結果，造成希臘社會的崩裂，致使希臘人的生活，無可救藥。可是同樣的結果，並不於近世紀內發生，此其所以然者，自不得不歸功於中世紀的長期的訓練。他所代表的制度，其中所包涵的價值，曾如此透澈地經受試驗，故當劇烈的批評，頻頻襲擊之時，非獨立時碎裂，而且繼續發出一種權力，影響到人類的實際生活。除了幾個特殊的時期，——例如法國大革命時期之外，他們始終調節着，並制裁着變遷的精神，使之不生劇烈的突變；卻以一種漸變與改良的歷程，取而代之地位。

因此，當時的社會，得能度過消極的難關，不因轉變期的緣故，陷入於崩潰與破裂的狀態。反之，卻能維繫整個的社會，直至不需要的元素，漸被排斥，較爲積極與較有價值的元素，——曾有一時，與不需要的元素，攙雜一處，被人忽視過去的元素，撥開雲霧，重見天日，重受人們的尊敬，用以促成社會的改良與人類的進步。

所以概括的說起來，近世紀的思想史，實屬一套複雜的歷程，在此歷程內，原有的順從權威的生活，經過批評與抗議的居間期後，一變而爲自覺與自主的生活。承認原有的行爲與制度，——即不依理性，專憑權威而接納的行爲與制度，並非與現時所需要的自由，絕不相容；反之，卻爲內心的自由的必需形式。原來真正的自由，並非反抗法則，卻爲自我依據其本然的法則而進行的生活。此種依據其本然的法則而進行的生活，在過去時候，已不知不覺地，蘊藏在制度與信仰之間，到了現在，卻變爲自覺的，並可由人作主，用以促成人類的進步了。

如此說來，近世紀的哲學運動，正像古代的哲學運動一樣，皆在人的社會生活的方面，循環回繞，就中最主要的特點，即爲對於個性(individuality)的特別側重。但使此項側重，欲得一穩固基礎，必須於純理論的方面，更求發展；——雖則從表面上看去，此種純

理論的推究似與狹義的社會生活並無直捷關係。實則，一個人，只當他瞭解自己，並瞭解他所居於其間的世界之後，方能企求自由，並獲得實際的自由。真正的理智的解放，實為社會進步的一個主要部份。因此，在近世紀的時候，除了狹義的社會哲學之外，所有理論的哲學的生長，俱向兩條路線進展：或則特別側重外面的世界；或則特別側重意識生活中所包涵着的精神的興趣。其實，近世哲學所廣續探討的，即為此兩種興趣間的交互關係；他欲混合並調和上述兩種興趣所產生的各種動機，他欲明白此種動機，其於社會之人的統一的生活，究生如何的關係——請注意，這是近世哲學所最致意的問題，他欲求出最普遍的線索，藉以瞭解此統一的生活的究竟涵義。

(2) 我們在前面已經說過，近世思想的主要特點，即以獨立的個人，作為中心，他的口號是進步，他相信，唯獨憑恃個人的先見，而後進步方有可望。假如人們只憑權威，接納他們的原則，那末，這些原則，即變或絕對的與不可變的理想。他們只能卑躬忍受，不敢稍作非議，在如此的社會內，進步永遠無望。如今人們側重個人主義，應用到科學的領域，此個人主義，變為自由的研求與自由的試驗，敢於垂詢自然，探求他的究竟；所有古人的意見，只用以作為參考，並不受其制限。應用到人生的領域，此個人主義，變為個人的權利的

承受他有權利，可以評判某一事情的是非善惡，可以批評一切宗教上的獨斷教義，又可批評政府的設施與權威；他確立了個人的理性的權威，承認他是最後的上訴機關。綜括上述，可知近世思想的第一方面，乃是一種科學的唯理論——直訴理性，不遑他顧，他的方法與標準，乃自新興的科學的探討中，採納過來；他那著名的結果，已足啓示人心的大力，可完成到如何的地步了。試觀近世紀的哲學，從笛卡兒起，到萊布尼茲爲止，都表示同一的趨勢：他們所代表的，是偉大的形上學的系統，每一系統，皆與科學發生密切關係；他們確信理性的大力，以爲唯此大力，方能，而且必能發見宇宙的最後祕密。

(3) 然而如此一種唯理論，含有極大的危險，他所表示的，是對於權威與過去的時代的反抗；及其結果，竟一變而爲抽象的東西，他所代表的，是個人的理性，憑恃某種必然的與抽象的原則，徵驗一切事物，好像這些必然的與抽象的原則，是萬能的，可將事物的真理，直接啓示個人，不必倚恃個人的生活，個人的經驗，以及個人所從屬的種族的制度。在如此一種理性內，充滿着冷酷與嚴肅的神彩，任何歷史的意義，與統體的意義，幾於完全缺去。當時的人們，不知考究固有的信仰與制度，如何變成事實；亦不知道從歷史的意義之中，推究他們的價值；他們只用倨矜的淺薄的神情，批評一切事理，遇有某某事理，不

與一己所假定的算爲真理的最後標準的窄狹的與抽象的原則相符，即認爲悖逆真理，肆意加以抨擊，加以謾罵。在如此一種意義之下，所謂理性，必須與精神的其他方面，脫離關係，並與各種感情，各種慾望，各種熱心，互相反對，積不相下。因爲這些東西，是無論如何，不能適合他那狹義的徵驗的。於是當時的思想家，都變成非常冷酷，絲毫不知運用想像的型式。試回憶：普通所稱爲啓明的時期，豈不充滿着如此型式的人嗎？一樣一樣地，一切生活上的福澤，皆被剝奪無餘了。其在宗教方面，亦概加以唯理的與自然的解釋，相信宇宙之神，脫離物質世界，獨自存在，全然是唯理化的；至於啓示式的宗教，當然沒有地位，因爲後一種宗教，多少牽涉人們的情緒的方面。一步一步地，神被驅迫到遼遠的天空中去，只把他看爲宇宙的機械的發動者；到了後來，竟把他完全驅逐出境，變爲虛無所有的東西了。

(4) 然而近世紀的思想歷程，並不止於此處。首先時候，人們用理性作爲工具，破滅其他的信仰，到了後來，理性的本身，亦被人們懸疑，認爲不是絕對的標準了。古昔的懷疑論，對於理性的原則，曾有確定的駁議，到了現在，思想家如蒙旦 (Montaigne)，巴斯噶 (Pascal) 等人，舊事重提，又把這些駁議，提示出來。然而有一事實，可使如此一種態度，不

致佔據效力——那就是顯著的與驚人的科學的成功。只要人們在實際上，因為運用理性的緣故，而獲得具體與確定的效果，任何古昔的懸疑，均不能動彈唯理論的根底。不過同時期內，有一獨創與偉大的運動，在開展着，可以搖動唯理論的基礎。當時所追究的問題：人們如此自由地，運用形上學的原則，究竟這些原則的淵源與證實，是些什麼呢？當時的思想潮流，已變換路程，轉入『知識論』的路上去了；其結果，盛極一時的唯理論，亦漸遭受損害了。先有英國的哲學家陸克（Locke），窮究知識的淵源問題，所得結果，承襲已國培根的系統，歸根於經驗論。據他說：經驗是我們所知的一切的淵源，至於理性的先天與普遍的觀念，雖有唯理論者，如此側重着，目之為最後的實在性，其實，他們皆無存在。這是英國人陸克的信念。假如他的內容，是可靠的，那末，絕對的科學，將步獨斷的宗教的後塵，二者同歸於滅寂了。其中之一，正像其他之一，同樣地，不能加以確定的指證。

(5) 果然，他的結果，變為休姆（Hume）的懷疑論；一走入懷疑論，即已走上斷路，不能往前進展了。設此時候，沒有一種新的東西，代之而起，補充唯理論之不足，那我們又將進入古昔的一套，而把整個的社會的基礎，認為可以懷疑的了。幸此期內，已有另一種運動，準備成熟，好像命運注定，將與當時的思想界，以一個新的轉機。在某一意義之下，我們

可以說，法國的盧梭（Rousseau），實係此運動的倡導者。他在一方面，固然玷染前時期的缺陷，但同時，又能自覺地，反抗此缺陷。他的觀點，特別側重唯理論所忽視了的生活的事實，——尤其是關於情感方面的事實。他的側重，雖不免有些偏傾，但這是不可避免的偏傾，是可以邀獲愿恕的偏傾。他的影響，在法國的思想界，偏於消極的方面，其結果，竟造成了法國的大革命；其在日耳曼的思想界，很有不少天才之士，接受他那積極的啓示：當時的光彩的著作家，自勒新（Lessing）與赫得（Herder）起首，都襲取了盧梭的主要部份，同時，又能加上新的意見，造成一種新的生活概念。他們把人看為世界的生命的有機部份，不僅是隔離的個體；把神看為內在的精神，不是冥渺的抽象體；相信制度與信仰等事，皆有歷史的根底，伏在後面，故須於具體的背景當中，批判他們的價值；又相信此歷史的過程，對於構成世界的觀念上，實所必需，因為我們決不能憑特抽象的論辯，以建樹世界的內容的。他們看重藝術與宗教的價值，又看重情緒生活的價值，故與單純看重抽象的理智，適成一相反之勢。——所有這一切新的觀念，皆被帶入哲學的領域，活化了哲學，重振了哲學的旗鼓。若把這一套概念，放在哲學的形式內，即造成從康德到黑智兒（Hegel）這一串偉大的名字，致使此時期的日耳曼思想，變為世界史上最光榮最燦爛的一段。

(6) 末了，日耳曼的觀念論，亦須有其他的思想來補充他。他所涉及的，只是經驗中的精神之事，行之極端，太注重了精神的事實，致使同等重要，同樣可靠的事實——即獨立存在的外面世界的事實，反被輕輕看過去了。這是觀念論的缺陷。幸在科學上，另有一個大紀元，創造了著名的進化論 (Theory of Evolution)，可以彌補此種缺陷，雖到現在時候，還被人們熱烈地推究着。真的，現代哲學界的主要工作，只在調和此觀念論與進化論的二大趨勢。

我們研究近世的思想，一俟獲得如此一些概括與抽象的門路之後，方可進前一步。研究更底細更詳盡的部份了。

唯理論的系統

二十八 笛卡兒 笛卡兒的學派

(1) 哲學的方法。——普通的哲學史家，都承認笛卡兒 (Descartes, 1596-1650) 是近世哲學的開山大祖，笛卡兒的哲學系統，其所以佔據如此重要的地位者，實有許多原因，共同促成之：第一，他的哲學，以一具體的方法，作為基礎，此方法——即數學的方法，乃

是對於科學的精神清楚的承認。當時的哲學界，都很深切地感覺到，假如哲學之事，希望有向前的發展，那必須有一新的方法，主持一切。所以只要有一個人，提出新的方法來，其餘的人，皆會服從此新法；何況笛卡兒本人，本是一個超等的數學家，他於未入哲學的領域以前，於數學的領域內，早已獲得聲名，備受稱譽，因此他所提出的數學的方法，愈有各種獨特的便利。其次，笛卡兒個人，已很感受着當時所流行的『自我』與『個性』的原則，他的一切建設工作，皆以『自我之存在』的觀念，作為基礎；他亦相信，真理的徵驗，乃是個人的理性，看他能否在自己的理性上，獲得清楚的證實，除此而外，一切承襲的權威，概居排斥之列。這樣，他的系統，又是近世思想的一個反照。末了，笛卡兒的兩元論，他於心物之間所劃的區分，以及心物兩者各不相同而又無法調解的賦性。——即思想 (Thought) 與容積 (Extension) 的賦性，在在皆係新的發見。我們相信：唯獨以此區分，作出發點，而後方能獲得圓滿與健全的發展。經此劃分之後，所有物理歷程的純機械的性質，是被證實了。同時，又被證明：所謂存在的問題，決非單是科學的問題，科學的效能，不能證明一切存在的實體。既然非物質的實在，與物質的世界，相互對峙，同時並存，所以，必須有某種方法，聯繫此兩個世界；這一層，亦引起人們的注意了。不容說：如此一種心物二元之劃分，其

結果，可引起許多困難的問題；然而我們明白：除非這兩種原因——即物質與心靈或精神的原因，嚴爲區分，那末，對於任何哲學問題的研究，都不免陷入混亂與含糊的局面。所以心物二元論的創立，雖有許多困難，附帶發生，但仍不失爲哲學上的重大進步。

研究笛卡兒的一生，其中最感興趣者，則爲觀察他那精神生活之發展。他的家庭，甚爲富裕，一生之間，皆具充實財富，故可集中心力，專究他自己所愛好的事理。他從小起，即在夫雷希（Ta Fleche）的耶穌會徒的學校裏讀書，那時，他發生如此的信念，以爲憑恃教育之力，必能獲得一種清楚與確定的智識，可於一生之內，享用不盡。他所熱烈追求着的，並非他物，乃是學問，乃是智識。可是經過相當時期的修習之後，他的信念，不得不生變遷：『因我發現自己，被包圍在無數的疑團，並無數的錯誤中。好像我於蓄心教養自己的企圖中，並不得着什麼益處，却只發現自己是無限的愚笨：研習愈勤，我所發見自己的愚笨，亦愈加甚。然而我所進入的學校，乃是全歐洲最聞名的學校，假如此世界內，確有願學之士之存在，我想，那人必在該校。至於我自己，我知道，人們如何的品評我，他們並不把我看爲劣於我的同伴或同學，——雖則他們當中，必有少數的人，命運注定，必會填充我們的師傅的地位。』

於是他開始懸疑，究竟此世界內，是否有如他所希望着的智慧的存在；——雖則同一時期內，他確信着，有幾種經院學者的探求，只要謹慎奉行，並非毫無利益。他相信，語言與歷史二者，可使我們與異時代的人，發生接觸；正像遊歷之事一樣，對於我們的進益，是有莫大價值的。『知道外民族的習尚，是很有補益的，這樣，我們方能用更聰明的觀點，評判一己的習尚了。但使他用過多的時間，遊歷外國，對於自己的本土，反將成一個生客了。同樣地，假使他過於熱心，希望知道過去的事實，對於現時的事件，反將莫知莫覺，無所適從了。』此外，若流利的辯才，若詩歌的情趣，他亦看得非常高貴；但承認此二種東西，只是天才家的特殊賦稟，不能自勤苦的研習中，尋求得之。

『就中我最喜悅的，乃是數學：因為他們的性質，是如此之確定，他們的證據，是如此之顯明；但到現時為止，尚未發現他們的真實的效用。我最驚奇的，他們的基礎，是如此之堅實穩固，然而他們的效用，到了現在，仍不過對於機械的技術，稍有裨益，除此而外，不能再在他們上面，樹立高貴的架構。反之，試一觀古代的倫理學家的著述，正像巍峨與燦爛的宮庭，美麗雄壯，莫與倫比，但皆建立在沙土與泥堆之上。我像任何其他的人一樣，尊敬我們的神學，希望獲得神國；但一俟我明白，神國之門，為最愚笨的人開着，正像為最聰明

的人開着一樣，一切神所啓示的真理，——可使吾人進入神國之真理，乃自直接的啓示而來，並非吾人的智慧所能抵達，一俟我明白這些事實之後，我不敢再把這些真理，用薄弱的推理來徵驗了。我想，如欲探究他們，而且希望獲得成功的探究，那必需要異常的神之助力，不能單靠人性的能力了。關於哲學，我無話可說，但我看到他於許多世紀以來，曾受最優越的心靈的撫育與栽培，可是到了現在，仍無一些東西，不致引起爭辯，因而可以免避懷疑；一俟我看到這一點，我亦不敢在他裏面，妄冀優越的成功。一俟我想到，關於同一的問題，可生許多有學問的爭論，又生許多有學問的辯護，但其中不能有一個以上的學說是真理；一俟我想到這一點的時候，我自然不能不把僅僅或然的事情，看爲近於虛僞的事情了。至於其他在哲學的原則上建立基礎的諸科學，他們的基礎，既如此之不穩固，根據這些基礎而成立的他們，當然不能堅實了……末了，關於其他『假科學』的信仰，我於他們的價值，已非常熟悉。事實告訴我們，一切點金學家的許諾，星相學家的預言，魔術家的蒙騙，以及一切誇大狂者的詭謀與虛飾，強不知以爲知，冒少知爲多知的人的胡言亂語，皆不足信服，皆應當闕疑。

『爲了這些原由，所以一俟我年事成長，不必需要教師的制裁的時候，即拋棄了一

切書本與學術的研究。只因我已決定，除於自己的內心以及宇宙的大書本之外，不再尋求其他的智識，所以我用餘下來的韶光，專事遊歷，觀瞻各國的宮廷與軍隊，並與各種性氣不同，生活狀況又不相同的人，雜居一處，不分畛域，在各種可能的範圍之內，徵集各項經驗。有時候，把我自己放在幸運的難關內，親作試驗；有時候，冥索各種的機遇，靜候終局的結果出現。我如此做着，希望從他們裏面，獲得不少利益。……不錯，當我如此觀察外族的習俗的時候，並不獲得什麼，可以確定我的心靈；反之，却發見了許多不同的情節，其種類之多，正像我於從前時候所曾碰遇了的哲學家的見解一樣。我所獲得的唯一的利益，即觀察了許多事理，這些事理，由我們看來，似乎非常怪癖，非常可笑，然而儘有許多偉大民族，在那裏接納着，並施行着。看到了這些現象之後，我漸從錯誤之中，被解放出來。我相信，這些錯誤，容易使我們內心的光輝，變為暗淡；又易使我們的心靈，離去理性，不聽理性的話。但當我用數年工夫，作如此的旅行，研究宇宙的大書本，試為獲得些許經驗之後，我終於一天，決定心意，專究自己內部之事，並奉獻我的全心力，抉擇此後一生所必需遵守的路。——我於這個計劃，獲得不少成功，至少，比我執住書籍，困守本土時，我所能得的成功，要偉大些。我如此想着。」（見 Discourse Upon Method 編一。）

「後來，我到了德國，尙未終止的戰爭，召喚了我，進至彼處。我參觀了德皇的加冕禮，參觀既畢，重新回到軍營裏去。那時，嚴寒降臨，不能外出，我就在軍營之中，度過一季，並無一個人，可與我談話。幸而沒有巨大的慾望，或生活的需要，騷擾着我，故得終日之間，關起門來，坐在火爐旁邊，專與一己的思想談說，駁難。那時，最先發現的思想，即爲任何作品，假如他由許多部份集合而成，而且由許多藝人共同造成，那他的完全性，必比由一手造成的作品，要減低些……所以我想：書本中的科學，至少，那也僅具或種概然性，並無確實證據的科學，只因他們的內容，僅由許多不同的人的意見，累積而成，故其所含真理，決不及一個思路清晰，善於推理，對於當前事情，又有精密的觀察的人，其所獲得的真理之爲真切。我在此處，又想進一步：只因我們於成人之前，皆爲小孩，其中有一大段時間，皆須聽憑我們的性癖與教師的制裁，這些教師，大多代表不同的心靈，亦許其中並無一人，能將最優越的勸言，賜給我們；因此，我們的判斷，決不能避免錯誤，決不能像那樣的穩固，假如我們於有生之初，即已運用理性，並由理性指示一切的行爲……至於那些我們從幼小時候，即已接納的意見，我想，唯一的善法，即爲將這些意見，立時棄絕；及至後來，又用較善的意見，去替代他。亦許那時所發生的，仍係相同的意見，不過已受理性的批判了。我確實相

信，當我如此行時，我於一己生活的處理上，必可獲得較大的成功，遠非相反的行為的結果，所可同日而語。此所謂相反的行為，意即將我的信念，單純建立在舊的基礎上，單純憑恃孩時所信服的原則，對於這些原則，始終未曾考查過，究竟他們是真實的，抑屬非真實的？（同上書，編二）

簡括言之，笛卡兒的決意，在於摒絕一切先前的信仰，重新開頭做過。此時，僅讓絕對確定的事理，得一地位，這樣，方能觀察明白，究竟建在如此一種基礎上的哲學體系，能否避免舊時的不確定與懷疑了。但欲作成此點，須有一套具體的方法。然而舊有的論理學，業經過時，不能用以發現新的真理，於是笛卡兒自己，就定出一套規程，以供一己之應用。第一條規程，即為永不接納任何事情，算作真理，假如我不確知其如此。那就是說，應當避免匆忙，避免成見，不許任何事情，進入我的判斷；假如此事情的表白，並無如此之清楚，並如此之精密，致使我的心靈，對於他的內容，毫無一些疑慮。第二條規程，即須分晰我所碰遇的困難，分晰之時，不嫌周詳，如能分晰至若干部份，即分晰為那些部份；至少，必須分晰到那些部份，致使我們對於此困難，能有切實的解決。第二條規程，必須處理我的思想，使成條理；從最簡單與最容易懂的事物起首，逐步逐步地，昇至最複雜的智識；移昇之時，

假定有某種程序，存於事物之間，——雖在表面上，事物與事物之間，並無此種自然的聯繫，最後一條規程，即須列舉詳盡，包涵無遺：必須我敢確定的說，對於此次列舉，已不遺漏什麼了。』（同上書，編11，Torrey 氏譯本，頁四六。）

這是很顯明的，這些規程的基礎與暗示，只是數學的推理。簡括的說一句，內中包括二個步序，即直覺與演繹是。這是唯一的兩個法門，倚恃他們，人們方可求達真理的智識。此所謂直覺，乃指直接的自明而言，賴着他，真理可將其自己，很明顯地，昭示吾人之前。他是『一個謹慎的心的概念，有如此之精微，並如此之清楚，故當我們理解他時，毫無可疑之處。』我們的觀念，類多混合淆惑，暗昧不明，其所以如此者，只因我們希望於一次之間，取獲過多的分量。希望於一轉瞬間，看明白許多事物的人，其結果，將看不見什麼；同理，希望於一轉念間，涉及許多事理的人，他的心靈，亦必含混淆惑，想不出什麼了。所以我們第一件要做的事，即為從慣常的思維中，分晰那些清楚與自明的原則，這些清楚與自明的原則，即笛卡兒所說的『良知』（*innate ideas*）。只因他們是我們的論證的必需出發點，又因他們不能是實際的經驗的效果，——因為假如是實際的經驗的效果，那他們就不能確定，不能普遍了，——所以他們必須是原始的真理的胚種，由自然的主宰，種在人的

理智一面，他的性質如何，儘可由心靈於他自身裏面，尋繹得之。——只要心靈所走的路不錯，那他必會尋着此天賦的良知。以上所說，都是清楚與自明的標準；然而我們對此標準，有一疑點：我們豈不因爲某幾種觀念，是我們所信以爲真的，即此信以爲真的緣故，遂以爲那些觀念，是非常清楚，非常明白的嗎？所以霍布斯說：『如此的說法，只是一些隱喻，不能作爲論辯的理由。因爲無論何人，每當他不疑某物之時，他將裝得非常明白，他將如一個具備完全的智識的人一樣，堅決固敢地說，他所相信的事理，是無可置疑的。即此所謂清楚與自明，有許多人，必將引爲堅強理由，用以執持並護衛某種頑固的意見了。但他不能明白地告訴他，究竟此項意見，是否是確定的。』爲欲避免此難點，笛卡兒特把『自然的偏向』(Natural Inclination)與『自然的光明』(Natural Light)二者，加以區分：前者雖可驅迫着我，相信某一事理，但後者却能使我知道此事理之爲真爲妄。這都是直覺的分內事。此外，他又加上演繹的步驟，或演繹的歷程，依此歷程，我們可自直覺所確定了的一套事理中，求出新的結論來。設有兩個觀念，他們的關係，本非直捷自明，但經過這一串居間的直覺之後，兩者已被聯繫一處；演繹的最大事功，即爲此聯繫的機能。只要直覺所得的每一步序，皆屬真實，並無含混與淆惑之處，則根據此諸步序所尋繹的

結果，亦必同樣地真實，同樣地可稱為天賦的「良知」。

現試回顧人類的各種智識，當以數學最為清楚，最能供給自明之真理；所以笛卡兒的工作，亦將從數學入手。一俟他的心靈，獲得充分的真理之滋養，不以虛偽的推理為知足，那他必須進前一步，作更偉大的企圖了。他的作為，是如此之成功，只經過短促的數月，已發現自己，能夠控制一己的科學了；並已獲得一種才具，可於一己的科學內，探求新的真理了。如此的發現，使他快樂無止，驚奇不絕，但一想到自己的年齡，只二十三歲，尚須等待數年，較為成熟，方能研究基本的問題；於是他把探討的雄心，壓抑相當時期。直到他受完充分的訓練之後，方進而探討新的問題。

(2) 自我的存在與性質——末了，他相信自己的涵養，業經成熟，於是靜坐下來，唯力所視，排除那些早年所獲得的不真實的見解；唯獨首先作完這步事功之後，方能第二步，開始創設新的基礎。現在我明白：「一切我所認為真實與不安的事理，皆自感官而來，或換句話說，皆用感官的工具學來；但我有時候，發現這些感官，皆只是騙子。這是謹慎的規程：凡一次騙過我們的東西，第二次不能完全信任他們。不過在事實上，雖有一二次，感官曾騙過我們，尤其關於悠遠與不易察覺的東西，感官最易欺騙我們，但仍有其他的事

理，他們的真實性，我們不能加以懷疑；可是這些事理，我們亦須用感官去認識他們。譬如說：我在這裏，坐在爐邊，身上披着睡衣，手上拿着紙張，並其他類似的東西，此時，我怎能否認，此雙手，此軀體，乃是屬於我的呢？只能模倣瘋漢的樣子：他們的頭腦，是如此的擾亂着，如此的充塞了黑色的膽液，所以神志昏迷，舉止失常，明明是窮措大，却自認爲皇帝；明明是赤身裸體，却自認爲穿着金衣，戴着紫冠；或自認爲水晶的瓶，玻璃的體。不容說，他們是愚夫。假如我要學他們的樣，亦未始不可，然而我不得不承認，我是一個人，我須睡眠，我於睡夢之中，常想同樣的東西，有時候，我所想的，常比這班癡漢所想的，更爲奇特，更少或然的可能性。』這是不錯的，我現時所感覺的，與睡夢中所感覺的，情形有些不同；然而不能忘記，我於睡夢之中，亦有相似的幻覺。所以我們似乎沒有確定的標記，可把甦醒的狀態，從睡夢的狀態中，區分出來。

『所以姑讓我們假定：我們是在睡眠之中，所有這些特殊的事情——例如張眼，搖頭，伸手，舉足等——皆只是些幻覺，錯誤的幻覺。我們不妨設想，我們所知覺的雙手與全身，並不像現在的樣子，然而至少，必須承認，我們於睡眠中所想像的，猶如許多照片或繪圖，乃是對於某種實在與被證實了的東西的模倣；所以我們必得承認，所有這些概括的

東西，例如眼啊，手啊，頭顱啊，軀幹啊，——非由想像而來，乃是真實的並具有實體的東西。』至少，造成這些東西的簡單的元素，——例如概括的實體與他的體積，佔有面積的東西的形狀，他們的數量，形狀，及數目等，必然是真實的。再退一步說，就令這些組成某物的分子，是幻謬，研究這些分子的學科，是虛妄；但我仍不能懷疑，那些數學與幾何學所研究的的基本真理。真的，我怎能懷疑二加三等於五，一個方形具有四面的真實性呢？

『然而我常有如此的信仰，以為有一個神，能作一切的事，憑着他，我被創造，並製成如此的樣式。但我如何知道：他並不使此宇宙內，沒有地球，沒有天體，沒有佔據面積的實物，沒有形狀，沒有大小，沒有空間，以供我的知覺呢？我如何知道：我曾知覺這一切，而且似乎每一東西，卽像我所知覺者而存在，並無其他的方式呢？而且正像有些場合內，人們常於自己所熟知的事情，受了蒙蔽；我如何知道至高之神，不使我蒙蔽自己，並欺騙自己呢？亦許正當我計算二與三的總和，或數說正方形的邊數，或判斷更簡單的事理，——假如有更簡單的事理，可以想像的話，他適在使我欺騙我自己呢？』一定的，他常允許我，欺騙我自己，然則我爲什麼不常受騙呢？『我將設想：並非至善之神，或爲真理的唯一淵源之神，管轄着我，却由另一罪惡之主，——非獨具有大力，而且善用機詐，擅於欺人的罪惡之

主，運用他的全力，在欺騙我；我將設想：所有一切的天體，空際，地球，顏色，形狀，聲音，及其他外界的東西，皆只是些幻覺，是些想像的東西，是罪惡之主，用以誘掖我的輕信的；我將設想自己，並無雙手，並無雙睛，無血無肉，亦無感官，一切我所信以為真，相信我自已具備着的東西，皆屬幻構與虛妄的東西。我將執持此套設想，假如他的結果，使我不得求達真實的智識，至少，我有權力，可以懷疑我的判斷。」（見 *Meditations* 第一節。）

「因此，我將假定着說：一切我所看見的東西，都是假的；我將勸服自己：一切我那充滿着幻覺的記憶所呈給我的東西，皆屬虛妄，並無實際的存在；我設想自己，並無感官；我假定身體，形狀，體積，運動，空間這一類東西，皆只是自己心靈中的幻構；既如此，然則還有什麼東西，可信為真有的呢，亦許並無一物，——除非是『並無一物真有』的語句。如今的問題，我如何知道，尚有某種東西，與我剛纔所指為不真實的東西相異，唯獨他們，方算是最無可疑的呢？豈非有一個神，或其他的權力，把這些思想，加入吾心之中了嗎？實則如此的設想，並不需要，因為我很可從自己當中，產生這些思想。好我自己！至少，我自己，豈不是確定的東西嗎？」

「然而我在上面，曾經否認我有感官，我有形體；如今的問題，這一句話，究屬怎樣解

釋的呢？是否我自己倚靠感官，倚靠形體，要使沒有牠們，我就不能存在了呢？但我曾勸服自己，在此世界內，並無什麼東西：既無天，亦無地，既無心，亦無身，然則我是否亦被勸服了，說：即我自己，亦不在了呢？這又是不可通的理論，因為只要我能被勸服，只要我能設想什麼，那我必然存在；否則誰將被勸服，誰將去設想呢？但又有人說，有一我所不認識的騙子，非常狡猾，非常有力量，常用狡猾的機謀，在哄騙我；不過我相信，假如他能哄騙我，那必有一我之存在。姑讓他任意哄騙我，但他不能使我變為無有。因為只要我能設想某種東西之存在，那必有一個我，這是毫無可疑的事。因此，經過久長的考慮，並極縝密地，考察各種事物之後，我不得不承認，並確定着說：「我有，」「我存在」的命題，是必然真實，絲毫不得懸疑的。每當我於心靈之間，想着他，並申說他的時候，我確定他是真實的。

如此說來，笛卡兒的哲學基礎，並自此基礎上，獲得一穩固的立足點者，乃是我存

在的概念。我們不能懷疑此自我，因為即在懷疑的事情中，已有自我的概念，包涵在內了。但此必然存在毫無疑義的自我的性質，究屬怎樣的呢？我慣設想，此所謂自我，乃由身心二者，組織而成。說到身體，我常自信，以為我於他的性質，確定瞭解，他是某種確定的東西，具有一定的形體，據有一定的地位，在此地位內，其他的東西，不能同時據而有之。同時，又

能感覺外界的印象，知覺外界的變遷。實則，此種賦性，皆與真正的自我無關，真正的自我，乃爲思維的必需條件。設我承認宇宙之間，確有一罪惡之主之存在，時時哄騙着我，那末，這些屬身的賦性，皆可引起懸疑。如今丟開軀體不說，專究靈魂，在他裏面，是否具有專屬於我的東西呢？有的，那就是思想的賦性。只要我思想着，即有一確定的我存在着；反之，假如我停止思想，那怕我正在觀看的當兒，我之爲我，亦將立時停止存在。『所以用嚴密的語詞來說，我乃一運思的東西；再換句話，我乃一個心靈，一種理解方，一種理性，——或其他的類似的名詞。』

『我是一種真正存在的東西，但什麼東西呢？我曾說過，我是一種運思的東西，但有不否其他的增益呢？我激起自己的想像，意欲瞭解，所謂自我，究竟有無其他的賦性呢？我不是普通所稱爲人身的肢身的集合物；亦不是一種稀薄與深入的氣質，浸滲於這些肢體之間；我不是一陣風，一口氣，或一腔鼻息；更不是我所能夠摹擬與想像的任何東西，因我的自我，像那些東西，因我曾設想過，這些東西，皆屬虛妄。實則，我亦不必改變此種設想，因我雖不是那些東西，却仍是非常確定的某物。』

『但所謂我存在着的存在，究竟是些什麼呢？那是一種運思的東西。但此運思的一

種東西，又是些什麼呢？他是否是一種懷疑着，瞭解着，意想着，確信着，否認着，願望着，排除着，想像着，並知覺着的東西呢？真的，假如這些東西，都屬於我的本性，那決不是一件小事，但爲何不屬於他呢？我豈不在懷疑每樣東西；同時，又在理解並意想某幾樣東西；又在確信，只有這些東西是真實，其餘一切，均居於排斥之例，又在渴望更多的智識，並渴望不受欺騙；又在想像許多事情，——有時候，雖則遠戾自己，亦所不願；並在知覺許多事情嗎？豈非沒有事情，能像「我有」——「我存在着」那樣的真實嗎？雖則我常睡眠，並有給我以實體的主宰，常在運用機巧，哄騙着我，但「我有」——「我存在着」的命題，並不稍稍減低他的真實性。試問，在上面的諸多賦性中，有無任何一種，可自我的思想中，區分出來；或說，可與我的自我，互相隔離，自謀獨立的呢？這是極顯明的事，所謂自我，乃是懷疑着的我，理解着的我，並渴望着的我。他是如此之顯明，並如此之清晰，所以不必加上任何因素，去解釋他，去說明他。除此而外，我又具備想像的能力，因爲有時候，雖則我所想像的事理，未能真實，（而如我在上面所曾假定過的，）但此想像之力，並不在我當中，停止存在，或停止組成我的思想的一部份。

「末了，所謂自我，又是能知覺的實體，或換句話說，他能憑恃感覺的機官，對於某某

外物，具有確定的智識。因為在事實上，我確實看見光亮，聽見鬧聲，並感覺溫暖；但有人告訴我說，這些表象，皆屬虛妄，我知覺着他們，好像我在睡夢中幻覺着他們一般。姑且承認這是千真萬確的事實。但這是很確定的，似乎我看見了光，聽見了鬧聲，並感覺了溫暖，其實，我所稱爲知覺者，即是那些在我之內的事情；同時，亦即我所稱爲思想的事情。從這點起，我開始認識「自我」是什麼了，而且比諸從前，更認識得清楚，更認識得縝密了。」（見 *Meditations* 第二節。）

所以笛卡兒用以建樹他那系統的基礎，於是意識的真實性；唯獨此意識的真實性，是不能懷疑的。他以直接感覺到的經驗的方式，加於吾心，他的真實性，並不倚恃推證，却倚恃他那被經驗着的直捷事實。亦許我於思想的對象，有些錯誤，但此錯誤，不能波及思想的本身，或非物質的思想者的「我」，致使我對於他，發生懷疑。固然，在慣例上，我常指認外物與軀體，算爲真實不安的事實，至於這些外物，這些軀體所藉以認識的思想，却把他忽視過去了。例如我在面前，看見一塊白蠟，我常想，此世界內，還有比此更真實的事情嗎？「怎麼假如我於這一塊似若看見的白蠟，竟認爲如此清晰，如此真切，那我對於自己的認識，非獨更當確定，更當真實，且當更爲真切，更爲自明。因爲假如從我見此白蠟的

事實中，遂即斷定此白蠟爲有，爲存在，那末，從我見他的事情中，更可斷定我自己爲有，爲存在了。我見此白蠟，亦許我所見的，並非真正的白蠟；亦許我不生雙睛，因而不能看見什麼；但當我見着，或我想我見着的時候，決不至見着或設想見着的我，不是一種確定的某物。」

我思故我在，(Cogito, ergo sum)——這裏是一確定的情實，或一自明的真理。我們如欲對於較大的實體，——我們於暫時時間所懷疑着的實體，——有一新的認識，得一新的確定，那我們應當從上述的語句，開始工作，重新做起。同時，他亦是一種新的徵驗，憑此徵驗，新真理的價值，皆可因而決定。假如新的真理，能同樣清楚並同樣確定地，指給我們，猶如我們知覺自己的存在一樣，那我們即當承認，這些真理，已被證實了。如今的問題，我們當憑什麼歷程，重復回到廣大的世界中來呢？

(3) 神與世界的存在。——此事之第一步，即爲對於神的存在之證實。關係此項證實，笛卡兒所用的方式，不止一種，我們在這裏，只須用最簡單的方式，把他表述出來。我們於心靈之內，發見許多不同的觀念；其中有些，似從自己的心靈中，產生出來；又有些，從外界的強迫中，發生出來；更有些，全然出於幻想，全然是心靈自己的創作物的集合體。但有

什麼證據，可以證明存於心外的東西，全與這些心內的觀念互相吻合的呢？固然，我們可以憑恃自然的情勢，相信有些東西，確實存於外面的世界；但如此一種論辯，在哲學上，並不證明什麼，何況在事實上，儘有許多心的觀念，並不與假定的外物，互相吻合的呢？推此以論其他事例，亦何嘗不可如此！既然觀念的外界的模型，不能直接證明；試問，有無其他方法，可使我們確定的說，確有許多觀念的實體，存於吾人的思想之外呢？

據笛卡兒說，此確實性可以因果的原則，作為媒介，從而求獲得之。這是一件顯著與自明的事，我們只須憑恃同一的自然的光明，即確示我們以自我之存在的光明，相信每一原因內，必有同量的實體之存在，而如他在結果中所顯示着的；否則，豈非有一部份的結果，將自無有之中，產生出來了嗎？所以在我的心靈內，如有任何單獨的觀念之存在，此觀念，又很顯著地，不能從我自己的本性中，創造出來，那我敢斷定說，在我之外，必有一原因，與此觀念相當。就大的方面說：我於自己的觀念中，尚未發現如此的一個，非我自己的本性所能獨自創造，必須由另一原因，去創造他；但有一個觀念，算為例外。我於自己當中，發現神的觀念，他是一個無限的，永久的，不變的，獨立的，全知全能的本質，所有我自己及其他一切東西，皆由他而創造，並由他而產生。這豈是可以意想的事，以如此偉大，如此

崇高的賦性，能自如此狹小，如此不完全的本性，而如我所認識的自己的本性中，產生出來，還有，我不能說，我的本性，乃自我的父母中，承襲得來，或自任何其他的原因——即缺乏此觀念的完整性的任何原因中，產生出來。這樣，我已把我自己，與外界的實體間的鴻溝，架過橋樑了。我們必須假定神的真實存在，唯此存在，方是足夠的原因，可以解釋我心之內的神的觀念。此觀念，必於我生之初，早經種於心內，可算是神聖的造物的一種標誌。

現在，「自我」與「神」的存在，一經確定，餘下的事情，即很方便了。我們在這裏，不時憑恃自然的信念，以為確有一個物質世界，存於吾心之外，因為我們尚有一個最後的懷疑，亦許騙人的大魔王，從中作祟，有意哄騙我們哩！不過哄騙的行動，必自某種缺陷之中，生長出來；我們不能說，他是神的賦性，因為神是如此完全的存在，我們在上面，已經確立無疑了。既如此，所以我們不能接納此項最後的懷疑；反之，却當於被清楚認識着的範圍之內，承受物的真實性。否則，完全的神，豈不負着嫌疑，強使我們相信謊語嗎？

(4) 物的性質——概括起來說，如此的一套，乃是笛卡兒的形上學。據他想，他應像幾何學的論證般的，把這一套理論，表現得同樣清楚，同樣確定，並把他的宇宙哲學的重要部份，完全建立在他上面。若使我們稍加考慮，我們很容易明白，如此一套論證，包括許

多假定在內；而且很容易受人襲擊，致使站立不住。這二點，當然非笛卡兒的初料所及。但不問他的推證，是否確實，至少，有二件事情，他已大告成功，決非我們所能輕視過去的。第一，他已確立一種方法的理想，此理想，至少在存意上，要把一切根據權威而產生的假定，從中拋除，這樣，他已脫離經院主義而自由了。第二，他又指出許多區別，需要後起的哲學家，用前未之聞的清楚與縝密的心機，去調和他們；這樣，他創立了一套新的問題，將於繼起的時期內，佔據極重要的地位。

就中最主要的一點，則爲他於心物之間所劃的嚴密的區分。他把整個的經驗世界，分成兩大本質，——卽心與物的本質。心或靈魂的性質，我們在上面，已研究過，說他是運思的東西。以運思的東西一語，表示靈魂的特質，究竟是否適當，這一點，現時姑且不論；至少，他已如此側重意識的非物質性，可使縝密的思想歷程，不至把意識的生活，與外面的世界，混而爲一，因而陷於謬誤的狀態了。須知初期哲學家所倡說的曖昧的『萬物有生論』(hylozoism)，以及近代哲學家所執持的意識的唯物論(Conscious materialism)，他們所犯他弊竇，歸根就底，卽爲對於心物二者的界限，不能劃分清楚。不過一等到我們研究物質的賦性時，困難的問題，就此發生了，一般人所認識的物質，以及他所根據自然

的情勢，所不得以爲然的物質，乃是他所聽見，他所看到，他所摸着，他所嗅到的物質：

——佔據面積，具備顏色與聲音的物質。不過有些性質，例如色，香，聲，味之類，據科學者告訴我們，並非原始的性質，乃是我們身上的獨特效果，換言之，並非事物之中，即具有相符的部份。笛卡兒既望一己的系統，建立在科學的基礎上，對於此種一般人的見解，當然不能承受了。不過在另一方面，他必須在上帝是真實的基礎上，去確立物質的存在，和他的確定性。假如上帝所引領我們，希望我們去信以爲真的某種性質，在事實上，他們都是虛妄的；那末，我們的整個的原因，豈不即此迷失了嗎？這豈是可以意想的事！

笛卡兒當然不能允許一己的體系，陷入如此矛盾的局面，所以他創設真與妄的臆說，救護他自己。他說，當我判斷一事物，例如當我看見一紅的事物的時候，有二種元素，進入此判斷。第一種元素，則爲我對於紅的知覺，這是一件絕對確定的事實；關於此經驗上的事實，任何懷疑之說，皆非可能。但除此而外，我亦可以進前一步，制成推論，以爲此紅的知覺，在空間內，有一相符的實體或性質之存在。固然，在我的傾向上，自欲引用此推證，但無實際的需要，那全然是我的選擇與意志份內的事。如此說來，錯誤的判斷，其所以發生者，實因我太大膽，敢於固有的確定智識之外，進前一步，推到某種不受保障的智識；所以

造成此錯誤的判斷者，不是神的責任，乃是我的責任。假如神的存意，欲給我們，以一種完全的智識，那我們當然不能抱怨，假如他給予我們，以一種無限的意志力，能比智識更前一步，那亦不是過意為難；此二者，都不足以證明神，在哄騙我們。他在哄騙我們，只當我們對於某某事物，看得非常清楚，非常分明，而在實際上，我們所認識的，却全然是錯誤的時候。我相信，這是唯一的標準，可使我們鑒別那些普通認為物的性質，實則並非物的性質，以及那些真正屬於物的性質。我們必須排斥不經思慮的傾向，不能於急遽之間，即下判斷；反之，却當懸擊我們的意見，直至意見的真情，極清楚，極分明地，指示我們的時候，方得信以為真。

依據此標準，而來考查物質的賦性，則據笛卡兒說，唯獨『積』(extension)乃是物的唯一賦性，可以極清楚地，意想之。我們可以如此清楚地，意想此『積』的種種，其最大原由，則因此『積』乃是最清楚的科學的真理，——即幾何學的真理所常應用的對象。其他的賦性，據笛卡兒說，並無如此自明的直覺，包涵在內。說個比喻，他們猶如飢餓的感覺，不能供給智識，只能充任實利的目的，警告我們，吾人的身軀，已有極大的需要了。既非其他的性質，所以我們說，物的常德或要素，乃是『積』。他是無限與不可分的整塊；既

係不可分，故把元子論的學說，一概否認了。其次，空間亦爲『積』，亦爲物的一種賦性，所以在宇宙內，並無如空處那樣的東西。只因他把物與積，視爲一而二，二而一的東西，所以不得不承認物質是全然被動的東西。他欲爲近世科學，建立一個基礎，故又不得不自外的方面，介紹一個新的概念——即動的概念，加入被動的物的中間去；至於此動在他的形上學中的地位，當然有些蹊蹺，有些兀突的。但他有了這兩個概念——即物與動——之後，即可解釋整個的自然界，目之爲必然與機械的系統了。

(5) 心與物的關係——笛卡兒的概念，雖極清楚，但正因爲太清楚了，遂激起一個重大問題；從他的時候起，到現在爲止，非獨不見解決，而且益覺紛歧。假如心物二者，在他們的本質上，是如此之絕對不同，全然相異，試問他們如何能夠聯繫攏來，造成一個單獨的世界呢，他們如何能夠互相感動，並互相影響呢，此問題的尖利性，在當時，並不立即顯著，不過此後的發展的端倪，已於笛卡兒的時代，開其萌芽。即笛卡兒本人，亦覺這個問題，非常重要；而尤其在人的有機體內，此心與物二者，關係最切，需要研究之處，亦最顯露。既然身體是物質世界的一部份，則他的動作，必與其他的事物一樣，同受機械與數學的法則之制裁。這是最合邏輯的結論，而笛卡兒的思路，亦幾全朝這個方向，進展上去。試讀他

那著名的畜類皆爲自動機的理論，即可對於此項思路，觀察得非常清楚了。『在各種幼年所遺下來的成見中，當以相信畜類能夠運思的成見，最爲深切。此錯誤的淵源，不外來自兩端：其一，爲觀察畜類的肢體，不論在形態上，或動作上，皆與我們自己的肢體，相差不多；其二，則爲相信我們的心靈，乃是現於吾身之內的動作的主宰，相信我們的心靈，將動作給予身體，同時，又是我們的思想的原因，假定此點之後，自不難於第二步，相信在牲畜內，亦有一心靈，與我們的心靈相似，但經仔細的考慮之後，發見我們的動作，由兩種不同的原則，主宰一切，可以很清楚地區別出來：——其一爲全然機械與實體的原則，全然依恃動物的精神的勢能，又倚恃屬身的部份的外形，故可稱之爲實體的靈魂；其二，爲非實體的原則，換句話說，亦即是心或靈魂，可稱爲運思的本質。我曾仔細考查過，究竟動物的動作，是從兩種原則，同時出發的呢，抑自其中之一，單獨出發的呢，現在既經很清楚地觀察明白，牠們的動作，可自一種原則中，單獨發生，我敢確定的說，我們決不能證明，在動物的軀體中，亦有一運思的靈魂存在着。因此，我的意見，絲毫不受犬狐之類的詭計與虛偽之騷擾，亦不受動物所作的各種事情之激怒，不管牠們爲了懼怕的緣故，或爲欲得食物的緣故，或爲單純的遊戲的緣故，牠們所作的一切，都不涉及我的心靈。我可極輕便地，解

明這個現象，那只由於動物的構造，不與我的構造相同的一點使然。」（見 Letter to Henry More, Torrey 譯本，頁二八四。）

假如動物的生活，可用自然與機械的名詞，來解釋明白，不必借用智慧的名詞，那末，人的動作的大部份，亦可用同一的名詞，加以意想。他於人論 (Tract on Man) 的一編文字內，既假定吾人之身體，不是他物，僅是一架粘土的雕像與機械之後，即以爲單憑肢體的機械動作，即可解釋吾人所稱爲人的生命。『正像在華麗的花園內，你必見過池內的泉水，自地中湧出，單憑他的勢能，即可推動各種機器，並可依據各種不同的水管的裝置，使這些機器，發出琤琮的音樂之聲，並說出一大套言語，猶如演說一般。真的，我於此處所敘述的人的機器，他的神經組織，可視爲泉池的機器的水管；他的筋肉，與他的髓，可視後者的引擎與設備，至其目的，在使後者繼續行動；他那動物的精神，可視爲原始的推動力，——即是水，不過在人的機器上，心是水的淵源，大腦的空隙，乃是水的出路，還有呼吸與其他類似的自然機能，——憑恃動物的精神而進展的機能，猶如時鐘與磨坊的動作，着水的激衝，極有規律，不遽中斷。外界的事物，存於面前，影響感覺的機官，各隨其大腦的安排之不同，致使人的機器，向各不相同的方面運行着。這些外界的事物，猶如遊園之人，偶

然進入泉池的洞穴，造成各種動作，表現於他們面前——雖則在存意上，他們無意使這些動作發生。因當他們進入此泉池時，決不能不踏上某某幾塊地磚；然而這些地磚，是如此的安排着，亦許走近岱雅那（按：Neptune 係意大利的山林女神——譯者。）的地方，希望浴身，然因踏着一定的方磚，岱雅那的神像，立時隱於蘆葦間；此時，他們若好奇心的驅使，追蹤上去，將見涅普條因（Neptune）的石像，手執三叉戟，突立面前，攔阻去路；此時，若返轉身來，趨入另一方向，亦許有一海怪，突然出現，將用激迫的水花，掃射他們，或用其他的方式，作弄他們，那全要看設計的工程師，如何運用一己的怪想，從而築造此機關了。末了，合理的靈魂，將把持此機器，他的主要坐位，將在大腦之中。他在此機器內，猶如裝置泉池的工程師，坐在泉池門口，統轄一切自此出口的水管，他將憑恃一己的喜悅，任意發動，阻止，或改變他們的動作。（見人論，頁二七八。）

試讀最後的幾個字，當知笛卡兒本人，尚無存意，把他的概念，擴充到最後的結局。夫果如此，將完全否認意志——或曰我們自己——其所給予吾人的行爲的影響了。笛卡兒本人，雅不欲削足適履，犧牲顯明的事實，以完成一己的學說，因此，他說：我們的習慣與反射的動作，全受機械主義之支配；不過我們的心靈，很有能力，來阻止並改變他們的身

體的動作。至於主持此交互影響的機官，據他說，大抵是大腦的松子腺，在這裏，動物的精神，或曰血液中的細粒，（即進入神經的組織內，決定身體的機關，使之表現此動作或彼動作的勢能，）可受靈魂的勢力的抵牾，因而造成一種機關，致使吾人的靈魂，得以驅動身體。照樣，吾人的身體，亦可驅動靈魂。只因此身心二者的交互關係之不同，遂於人心之中，造成兩種不同的意識的事實：當心靈的活動，完全爲他自己所激動時，遂造成純粹的思想的能力，這是心靈所本來具備着的；但如前面所說，我們的心靈，當其與身體發生關係時，亦可感受後者的影響，此時，即產生另數種意識的方式，例如情緒感覺等方式。這些方式，至少，從理智的觀點着眼，要比前者降低一等。據笛卡兒的看法，正像多數古人的看法一樣，只承認理智的生活，方算是真正的生活的範型。

(6) 笛卡兒學派與偶起論 (Occasionalism) —— 笛卡兒給予當時學術界的勢力，非常直捷，而又非常偉大，由他的學生看來，他的語言，好像受過神的啓示一樣，全部吞受，極少更改。在荷蘭國，有一熱烈的笛卡兒學派，突然活躍，不可一世。然而他那重要的玄理上的發展，與其說在荷蘭毋寧說在法國。在那裏，有一班著名的思想家，先後產生，自認爲笛卡兒的信徒，其中最聞名的兩個，當然是石朗 (Genlincx) 與麻兒勃朗希 (Malebran-

of)。關於這些人的思想，我們在這裏，只須提出一點，已甚足夠。

笛卡兒在世的時候，承認心物之間，可以產生交互的影響；但此影響的可能性，究竟如何，關於這一點，笛卡兒不曾加以解釋。他的門徒，當然不能滿意。他們的主要難點，在於心物二者的本性，既如此之不同，試問如何能有如此的事，說是其中之一，可以影響其他之一的呢？石朗對此難題，曾有一確定的解釋，那就是後世所共知的『偶起論』。他承認：在此種交互影響之間，確有許多困難，但可依恃神的大力，解決這些困難。單憑人心之力，不能轉變此物理的世界，唯獨神的直接行動，方可作成此事功。單純的意志的努力，不能轉移身體，但當此意志在活動時，偶有神的能力，參預其間，即可改變身體的方向，藉以獲得先前所預期着的效果；這樣，並不需要任何勢力，貫通於這兩種不同的本質之間。

不容說，如此一種偶起論，只能算爲暫時的解決，並不涉及問題的深層；但他已指示明白：究竟笛卡兒的觀點的邏輯，將朝着如何的方向進展了。笛卡兒的哲學，把此世界，分成三個組合的部份——兩大本質，即心與物，以及第三個較爲終極的實體，那就是神。現在，假如不希望把笛卡兒所擘劃經營，區分得非常嚴密的界限，——即心與物的界限，重復混合起來，那只能憑恃此終極的實體，以彌補此界限。實則，笛卡兒本身，早經注意及此：

笛卡兒界敘本質，說他只能憑住其自己，思索得之，在如此的定義之下，他不承認心物二者，爲真正的本質，因我們不能離棄了神，思索他們的意義。所以依據本質一詞的嚴格的意義說來，只有一種本質之存在，那就是神。若從這一點着眼，當偶起論乞助於神的能力的時候，可算對於當前的問題，已有確切的認識了。但這只是表面的解決，直至斯賓挪莎 (Spinoza) 降臨此世，方於神與世界之間，造成一完密的聯繫。

附參考書目：

- (1) 笛卡兒的主要作品：Discourse upon Method (1637); Meditations (1640); Principia Philosophiae (1644); Emotions of the Soul (1649); 至於他的作品的重要英譯本，則有 Veitch 所譯的 Method, Meditations, 及 Selections from the Principles; Lowndes 所譯的 Meditations; 及 Torrey 所譯的 Selections.
- (2) Mahaffy, Descartes.
- (3) Fischer, Descartes and his School.
- (4) Huxley, Methods and Results.

- (5) Caird, *Essays on literature and Philosophy.*
 (6) Smith, *Studies in the Cartesian Philosophy.*
 (7) Iverach, *Descartes, Spinoza, and New Philosophy.*
 (8) Haldane, *Descartes, His life and Times.*

二十九 斯賓挪莎

斯賓挪莎 (Baruch Spinoza) 是一個葡萄牙的猶太人，以一六三二年，生於阿姆斯特丹 (Amsterdam)，他的父親，因為宗教的意見，與人不同，遭受逼迫，故避居此地；他自己的見解，亦被斥為外教。最初時候，教會給予賄賂，請他的言論，至少；在外表方面，應與正教相符；但他不受賄賂，終於一六五六年，被人逐出教會。那時，人們對於他的感情，是如此之壞，曾有一次，欲以暗殺方法，害他性命。實則，他的意見，非獨與猶太教相抵牾，且亦為基督教所不容，終他之世，落落寡歡，不與世人相交接。他那簡單的生活，全靠磨擦鏡片，維持過去；真的，他於磨擦鏡片之事，亦具偉大聲譽。可是他那深邃的智慧，他那和順的品性，亦終吸引了少數的朋友和門徒。他的聲譽，使日漸廣大了，曾有一次，有人請他擔任海得爾堡

(Heidelberg)的哲學講座；但他情願保持自由的信仰，與自由的思想的權利，不願任何名義，限制他的自由。他於名譽和地位二者，毫無一些羨慕，即於金錢財貨，亦無貪戀之念。他的姊妹，謀取他的財產，他先用法律的手續，承受此份產業，承受之後，又自動地放棄，贈給他的姊妹。他又拒絕法皇的禮物，後者的條件，只須他的一部著作，奉獻給他。又有一個欽慕他的人，名叫甫里斯 (Simonde Vries)，有意把他的財產，交付給他，他堅持不受，終於勸服甫里斯，仍將他的財產，送給他那自然的繼承人。後來，甫里斯逝世了，他那自然的繼承人，從那筆先前賜予斯賓挪莎的遺產中，抽出五百佛羅梭 (Florins)，作為斯賓挪莎的卹金；他又堅決反對，謂此數目過大，他不願接納三百以上的數目。他自己的死亡，在一六七七年發現。

欲把斯賓挪莎的哲學，作一概括的敘述，使他於同時之間，既易於瞭解，又能涉及他那內在的精神，這不是一件容易的事。只因他的哲學，隱藏於抽象的與經院學派的名詞之內，而他的形式，又是嚴密的數學的證明，故欲瞭解他的系統，——他那由一串精密的推證，組織而成的系統，必須對於形上學的見解，有嫻熟的認識者，而後方能照辦。我們在這裏，只能從通俗的方面入手：究竟斯賓挪莎在他的哲學內，希望完成的事功，是那一步

事功呢？

對於斯賓挪莎的哲學的批評，言人人殊，截然不同。在一方面，他被猶太人與基督教徒咒詛着，斥之爲無神論者，乃是宗教的勁敵；可是在另一方面，又被他人指證，說他的哲學，根本是宗教的哲學。有諾伐利斯（*Novalis*）者，竟給他一個名字，稱之爲『受神的醇醉』的人。這兩種批評，都代表他的思想的主要部份，對於瞭解他的體系上，實屬必需之事。從正教的神學的觀點着眼，他的思想，不容說是反宗教的；他排斥了基督教徒所公認的人性之神；又排斥了此世界依一定的目標被統治着的謬說；更排斥了自由意志的議論。真的，我們實不能把他的學說，和透澈的自然主義，加以區分；兩者都承認，所謂神，只是此物理的宇宙的必然法則。但從另一觀點着眼，斯賓挪莎確在指明宗教的唯一真義，並排斥一般的見解，稱之爲非宗教的邪說。神是他的哲學的開場，又是他的哲學的終極。而且他的哲學，分晰至最後一步，並非全是玄想的高調，——雖則他的當中，充滿了抽象的色彩；卻是實際的議論。例如他那最重要的一部著作，名曰倫理學（*Ethica*），即此一個題名，已包涵實際的意義；他所論究的，乃是一種生活與拯救的哲學。

斯賓挪莎的思想，其所以能與後世思想界，——而尤其是啓蒙期將近結束的思想

界——以深刻的影響者，乃至發端於他的中心觀念，即萬有的統一性的觀念。據他看，此種統一性的認識，不僅根據理智的需要，抑且根據情感與宗教的需要。自從笛卡兒之後，已將此世界，分成兩種各不相同的本質，另有一個神，又與此兩大本質，互相分離。當時的唯理論，自此更進一步，更將神從現實的世界隔離，使他僅變為悠遠的觀望者，對於現實世界，毫無一些關係。如此的隔離，計有兩種致命的弊竇：在一方面，他把神的觀念，喪失一切內容，僅變成浮泛與膚淺的東西；在另一方面，他於此萬有的世界，又不能給予終極的與統一的解釋。斯賓挪莎看清楚這二點，所以他一生的事功，在於尋求神與世界的關係，並於神的當中，發現最後的實體；若與此最後的實體，互相比擬，則一切所謂本質的獨立性，將變成虛無所有的暗影了。

所以這是斯賓挪莎的思想的出發點——他知覺了現象界的非真實性。人於開端之時，往往設想此世界，乃是獨立的個人與事物的集合體，每一個人與事物，在他本身之中，已是完全與真實的；可是不久之後，他發現了此種設想，全無效用，從理智的方面講，他不能以單獨的事物，認為滿足；他不能理解單獨的事物，如欲理解他，必須當此事物與其他事物發生關係之時；於是他被誘引上去，從一種關係，推至另一種關係，直推至無限種

與無數套的關係從情緒的方面講，他亦不能以現象界千變萬化的事實，認為知足。他能於這些事實中，安生樂命，怡然自得；這些互變的事實，永遠使他失望，使他感覺虛渺。他要追求某種永久與完整的對象，以滿足其理想。斯賓挪莎自己，曾有一個地方，描寫他的思想，如何進入哲學的境界。他說：「經驗告訴了我，通俗的社會生活的環境，都只是空虛的與無用的。自從我看清楚了，在我所恐懼的對象當中，並無一物，其本身即是善，或是惡，必須我的心靈，受其影響之時，而後方有是非善惡之可言；所以我決意去研究，究竟此世界內，有無某種真實的善，是自明與自知的，只能單獨影響心靈，不能影響其他，究竟在事實上，有無任何東西，一俟被發現後，即可使我享受廣續的，超越的，與無限的快樂。」他看得很明白，如此一種快樂，決非財富，名譽，或任何感官之樂，所能給予。「進一步的思慮，更使我信服，假如我能真正求達事物之根源，那我必可避免一定的惡，求達一定的善。我極覺得，我實處於危險的狀態內，我不得不盡己所能，尋求一個救法，——不管此救法是如何的不確定，如何的變移不居。正像一個富裕的人，受了致死之疾，當他明白，假如沒有一種救法，被他發現，他的生命，必致夭亡的時候，他必根據一線希望，唯力所視地，尋求救法。然而大多數人所尋求着的對象，非獨不能保持生命，且能阻害生命；他們求得那些事物

之後，非獨不能減少死亡，且將使死亡的機會，益為加多。所有這一切罪愆，似乎皆從一個事實發生：普通的人，都把快樂或非快樂，看為一種完全倚恃我們所愛好的東西的性質。當一樣東西，不被愛好時，關於他，當然不會發生爭論了；當他被滅迹時，亦不會感覺傷痛了；當他被別人佔有時，亦不會發生嫉妒了，同時，亦不會發生恐懼，發生怨尤，或簡括一句，發生任何心境的擾動。須知這一切心境的擾動，皆因我們愛好可滅跡的東西，而如我們上面所曾申說過的對象而發生。但對於永恆與無限的事物的愛好，將使我的心靈，完全充滿愉樂，其中不雜有悲戚的成分。如此一種愉樂，乃是我所最渴望的，我將盡己所能，努力追求他。』（見 *Improvement of Intellect, Ethics* 譯本，卷二，頁三至五。）

然則哲學的目的，究是些什麼呢？他那實際的目的，在於避免現象界所展示的多變的局面，因為這個局面，不能給予真的快樂；反之，卻當把我們自己，與毫無變遷，毫無陰影的真體，合而為一，從他當中，去尋求幸福。唯獨此種幸福，方值得我們去愛好，且於愛好之時，獲得十分滿足，不致終於落空。此所求者，非獨可以滿足理智的要求，且可滿足情意的要求。那就是宇宙全體的統一性：能將一切暫瞬的事物，把執在內，並將一切屬實的眞性，還給他們。此宇宙的統一性，用宗教的字眼來說，即是神。此神，非從暫瞬的事物中，推證出

來；從暫瞬的事物中推證出來的神，必是可疑的，因為暫瞬的事物的本身，即屬可疑。實則，正因這些事物，不能真實，不能全足，所以我們必須發現一個全足的整體，使這些事物，皆能在他當中，得一實體。所以哲學的真正出發點，不是個別的事物，卻是絕對確定的唯一實體，從這實體中，方能演繹出個別的事物來。

所以斯賓挪莎的目的，從理論方面講，則以為每一種哲學，應當不以渾沌的元子論，認為滿足，卻當致力於上述的事功之完成。真的哲學的學問，其所以有存在之地位者，即因他的效能，可使我們瞭解萬有的最後統一性。我們當前的問題：即為斯賓挪莎一生，對於這一步事功，究作成到如何狀態？他所指示我們的神與世界的關係，究屬怎樣的？究竟他所指示的關係，是否能同樣地，滿足我們的頭顱，又滿足我們的心臟？

1 斯賓挪莎的形上學

(1) 本質與賦性。——第一，我們應先說明斯賓挪莎對於此世界所作的理智的架構。(intellectual construction)。他那倫理學的結論，全以此理論的架構，作為基礎，故須明白前者，方能瞭解後者。據他說，每一存在的事實，必屬於下列三項中的一項：他是一種本質 (Substance)；或是一種賦性 (attribute)；或是一種變形 (mode)。所謂本質，乃是

「一種存於其自己之內，只能用他本身來意思的東西；易言之，乃是一種不必從其他事物的概念中，組織而成的概念。」所謂賦性，乃是「一種理智所見的構成本質的要素。」所謂變形，乃是「一種本質的變化，或換句話說，乃是一種存於一己之外，又倚恃一己以外的事物來意思的東西。」（見倫理學第一編的定義。）如把「變形」之詞，說得更簡括些，則其所指者，乃是組成我們的世界的一切事實，——個別的與限制的事實；非獨包括外界的事物，且又包括內在的意識狀態在內。

但嚴格的說來，斯賓挪莎之前，早有笛卡兒其人，承認此世界內，只有一種本質，所有心物二者，不能憑其自身來意思，只當其與神生關係時，方能被吾人懂得；所以到斯賓挪莎手裏，很易把心物兩種本質，歸併起來，使之成爲某一本質之兩大賦性。此唯一的本質，即是神。所以實體只有一個，是無限的，是永恆的，一切的事物，皆以此本質爲條件。他那永恆的要素，即是兩大賦性；他那賦性的各種變形，即是現象界的無數事物。正像幾何學中，關於空間關係的各種真理，皆自自明的前提中，演繹出來一樣，所有我們的事物，皆自賦性之中，演繹出來，而此賦性，又自單純的神的定義中，演繹出來。不錯，斯賓挪莎本人，未能將這些演繹，從神的定義當中，推證出來；但他已把這件事情的可能性，指示我們了。由他

看來，所有此世界內的真實關係，並非屬於因果的性質，卻全然是邏輯上的相互倚恃。

斯賓挪莎的本質論，使他對於笛卡兒與笛卡兒學派所傳襲下來的困難問題，——即心物之關係的問題，獲得一新的解決法。屬於神性的賦性，他們的數目，本屬無限，到了現在，我們只知道兩種，那就是『思想』與『體積』。此思想與體積，從表面上看去，他們的關係，似乎非常密切：例如意志的動作，不很顯然地，激起身體的運動嗎？外物的印象，不很顯然地，產生感覺與思想嗎？可是從另一方面看，即覺瞭解這些交互動作，並非輕而易舉之事了。笛卡兒感覺到這些困難，故他不期然而然地，稱說獸類為自動機，甚且承認人類，亦為自動機，藉以作為隱身。真的，我們實在不能理解，如何一種本質，能影響於其他一種性質全不相同的本質？除此而外，更有一種可驚的困難：假如我們嚴格遵守科學的方法，那我們到了一個地步，不能不用物理與機械的解說，解釋我們的身體運動，猶如我們解釋無生命的東西的運動一樣；夫果如此，必將一切意志的動作，排除在吾人的動作之外，因為在物理的與無生命的世界內，本無所謂意志的動作的。笛卡兒學派的偶起論，雖可掩護第一種困難，但於第二種困難，卻無能為力了。

斯賓挪莎的本質論，使他於此問題，供獻一個新的解決法：假如思想與體積等兩大

賦性，不是兩件獨立的事物，只是同一件事物的兩個方面，那末他們二者，不致互相干涉，互相發生影響，因為一件事物，決不會與他本身，互相發生影響的。但在他們中間，有一定的關係存在着，因為他們二者，本即是同一本質的兩大賦性。在此觀點內，此物形成體積的變形，或曰物理的事實；在另一觀點內，同此事物，又將形成思想的變形，或曰意識的事實。這樣，這兩個變形，將互相契合；在此思想與體積的兩大賦性之間，將始終保持着完整與嚴密的平行主義，而無任何交互作用，存於其間。

憑恃如此一套理論，斯賓挪莎保全了科學的要求，能用純物理的名詞，解釋一切物理的事情，包括身體的動作在內。每一思想的變形，將有一體積的變形，與之俱存。既然二者之間，沒有交互作用之存在，所以思想之事，只能用思想的變形來解釋；體積之事，只能用體積的變形來解釋；決不能憑恃其中之一，來解釋其他之一。『一種體積的變形，與對於此變形的一個觀念，乃是一件事，而且是同一件事，不過表現於兩種不同的方式內。即此一項真理，有幾個希伯萊人，當他們說：神的智慧，以及神的智慧所認識的東西，乃是一件事，而且是同一件事的時候，似乎已經明白，似於雲霧之間，已有些許的領悟了。舉一個例，一個存於神或自然之間的圓，以及對於此存在之圓的觀念，（此觀念自亦存於神

或自然之間，乃是一件事而且是同一件事，不過表顯於不同的賦性之間。即就爲了這個緣故，所以不管我們在體積的賦性之下來意想自然，或在思想的賦性之下來意想自然，我們將發見，此自然歸於一個或同一的程序之下，歸於一個或同一的原因的結合之下，再說得簡括些，歸於同一的事情之下，而爲同一件事物。例如我曾說過：當神爲一運思的東西的時候，他是圓的觀念的原因；當他爲一具積的東西的時候，他是此圓的原因。我之所以如此說者，因爲一個圓的觀念的有形的存在物，只能憑恃思想的另一變形去意想他，此思想的變形，乃是此觀念的存在物的直接原因；而此思想的變形，亦只能憑恃另一思想的變形去意想他；如此推究下去，一直至於無窮。所以每當我們設想事物爲思想的變形時，我們只能憑恃思想的賦性，來解釋整個的自然程序，或全部的原因的連接；反之，若當我們設想他們爲體積的變形時，我們即須憑恃，而且只能憑恃體積的賦性，來解釋整個的自然程序了。（見倫理學，第二編，第七頁。）

(2) 神的性質。——以上泛論斯賓挪莎的系統，如今的問題，此最後的本質，——即神，——當如何去意想他呢？一定的，他不是通俗所信仰的神。我們能否依據人的樣式，來意想他，說他同具人的身體，人的心靈，並人的情緒呢？當然不能。然則他是否是一實體，依

據他本身以外的目的而行動的呢？「我直認不諱，現在時候，把一切事物，附屬於神的命令之下，而以神的善意的愉樂，爲其存在的必需條件，這一套理論，他的流行，遠不及另一套理論，——即神依據確定的目的而行動的理論——之爲廣大普遍。後一班人，似乎非常確定，在神以外，另有某物，脫離了神，獨自存在，神於行爲之時，輒注視此某物，猶如注視確定的模型一樣；又針對此某物，猶如針對確定的目標一樣。如此信仰，只把神附屬在命運之下，再無一種看法，比此更爲悖逆，更爲反背事實。因神是最初的原因，亦是唯一自由的原因，更是一切存在的事物的實質與要素。」（倫理學，編一，頁三三。）其次，此項理論，全否認了神的完整性，因爲假如神的行事，依據一定的目的，那無異於說，神的本身，未能完全，必須尋求他那缺少的部份。「我在這裏，亦不能輕視一事實：大抵信服此套理論的人，即願意顯示機巧，而把最後的原因，指給各項事物的人，他們已用一種新的論辯，擁護一己的理論，那就是把一切論證，非歸爲不可能（*ad impossibile*），卻歸爲不可知（*ad ignorantiam*），其主要目的，在於表明上述的最後原因的指給，乃是唯一的證明，外此一切，概非可能。例如一塊石子，從屋頂之上，跌落下地，擊着或人的頭，而且把他擊死了，此時，他們將以下列方式，證明此石子之跌落，有一確定目的，即要擊殺此人。假如他不依據神

的意志，特爲此目的而起見，居於屋頂，並不跌下，則何至發生如此的不幸事？此時，你或要說，他之跌下，是因風之吹擊，而那個人，適於此間有些公幹。他們對你的辯難，必如此說：爲何風之吹擊，必在那時候呢？爲何那人適在那時候，在那裏有些公幹呢？……他們將如此地追究上去，直到你辭窮語塞，不得不於神的意志，或不可知的避難所下，設法躲避。同樣地，當他們研究人體的架構時，他們驚懼了，只因他們不知創造如此一種藝術品者，究屬何種原因，於是推論着說，這決不是機械的產物，卻有神性與超自然的技巧，存於其間，故能如此裝合，彼此之間，不致發生傷害。人們都如此存想着，遇有少數的人，不以此自安，自願做一學者，尋求一切奇蹟的真實原因，並試爲理解自然界的萬事萬物，不願做一愚人，只知感歎驚奇，不於驚奇之外，求一適切的解釋，如此的人，將隨時隨地，被那班爲衆人所悅服，尊之爲自然與神的解釋者的聰明人，咒詛着，排斥着，稱之爲異教的信服者，以及不虔誠的叛徒。』（倫理學，編一，附錄。）

如此說來，在自然中，實無最後的原因之可言。通俗的謬誤見解，皆自不正當的轉移——即將我們自己的情況，轉移到神身上去的事情——而發生。人的本性，天生成功，即有一種衝動，欲謀一己的利益，無論做什麼事，皆有如此的目的，懸掛在前，謹自遵守。『因

此；在通常的時候，他們總望知道動作的最後原因，而且只望知道動作的最後原因；必俟他們明白這些最後的原因之後，方覺得滿足了。但當他們不能從外的方面，理會這些原因時，他們無事可做，只能反諸己身，以一己爲標準；倘若自己處於同一境遇，操同一動作，將以何者作爲目的呢？這樣，他們勢必以一己的品性，來判斷他人的品性；並以一己的目的，來推測他人的目的。其次只因他們發見許多在內與居外的事物，當其爲某某工具時，常使他們獲得不少實益，舉幾個例，好像他們的雙睛，能使他們得見；他們的齒牙，能使他們咀嚼；植物與動物，能使他們滋養；高懸的日球，能使他們得光；洶湧的巨海，能使他們得魚；於是他們進一步，以爲一切自然界的事物，皆屬有利的工具，可使他們求達有利的目的。同時，又因發現這些工具，雖由自己發明，但非自己創造，以此作爲理由，又進一步，以爲宇宙之間，必有某種其他勢力，專爲他們的利益，創造這些事物……可是他們對於這些事物的性質，並無確切的認識，迫於情勢，又不得不依一己的性質，來評判他們的性質。因此，他們固執着說：神以人的利益爲懷，指導一切事情，並將世間的人，放在他們的管轄之下；他們應當在諸多方面，受世人的禮讚與崇拜。人既須崇拜神，於是每一個人，各依一己的性癖，爲他自己想出一種拜神的方法。這樣，居高之神，方可加愛於他，超過一切其他

的人；並可指引整個的自然，供他一己的盲目的慾望與無厭的貪心的利用。積而久之，此項意見遂成一種迷信，並於人心之中種下深切的根。即就爲了這箇緣由，所以每一個人，皆望盡己所能去領會，並解明一切事物的最後原因。可是，正當他們證明自然不行無益之事的時，（或說得清楚些，不行於人無益之事的時，）他們似亦證明了神與自然，與人均只是瘋狂之徒，因爲在他們的論證中，確有許多矛盾與衝突的地方，是不能忽視的。要使自然界的事物，皆爲人們的利益而起見，那末，爲何發生颶風、地震、疾病、死亡等有害的事情呢？他們曲加解釋，則謂這些事情，其所以發生者，是因人們侵害神祇，動了神怒；或因禮拜的儀式，有所不週，因而激起神怒。雖則日常的經驗，時時告訴他們，非獨不虔敬的人，受了損失，即頭等虔敬的人，亦無倖免。這明明與他們的假定衝突了，但終不能促悟他們，拋除固執的成見。他們相信，不如把此類事實，與其他不可知的事物，——即他們的效用，尙未知曉的事物，併爲一類，因而維持現有的與天賦的無知狀態。真的，無知的現有狀態之維持，豈不比破壞整套的推理組織，又於破壞之後，創設一新的推理組織的事功，更來得容易，更來得省事嗎？所以他們假定着說：神的權力，超過人的權力，遠非人的理智，所能領會得了。即此一端，已足使全部真理，永從人心之中，隱藏過去，不得顯揚。——假如

同時之內，沒有光彩的數學，摒除最後的原因不說，專研究形體的要素與性質，並將另一種真理標準，給予人們。」（倫理學編一，附錄。）

所有我們關於價值的評判，皆自這些成見中，跳躍出來。「自從人們勸服自己：每一發生的事情，皆為他們而發生的時候，他們不得不承認，在每一事物中，對於他們最有用的性質，乃是最重要的性質，對於他們最順利的事情，乃是最優越的事情。因此，為欲解釋事物的性質，他們不得不構成善惡美醜，秩序與混亂等觀念；同時，又從他們是自由的一個信念上，產生了稱頌與譴責，罪尤與功績等見解。……他們稱那些可以引導到健康與神的崇拜的事情為善，而稱那些與此項目的相反背的事情為惡。」實則，我們知道，所有善惡等名詞，並不表示事物的積極要素。或換句話說，就事物的本身立論，並無是非善惡之可言；他們只是思維的變形，只是主觀的見解。同一件事情，可於同一的時間內，既為善，又為惡，又為漠不關心。例如音樂對於憂鬱的人為善，對於哀慟的人為惡，對於失聰的人，既非善，又非惡，乃為漠不關心。「凡不理解自然的人，對於自然界的事物，不作堅決的確信，只作虛無的想像；習而久之，即以此項想像，作為理解。他們雖不認識自然界的事物，以及事物的性質，卻堅決的信仰着，在事物之間，有確定的秩序之存在，只因事物是如此的

排列着，當他們經過我們的感官，被表現於吾人之前的時候，吾人很易想像他們，因而很易思想一週，並無任何阻隔，執拗其間；因此，我們說，這些事物，甚有秩序。反之，倘若個中情境，與此相反，那我們即說，這些事物，全無秩序，全處於混亂的局面中。又因我們易於想像的事，較諸其他之事，易使我們悅樂，故人們看重秩序，更甚於混亂；——好像自然界內，確有秩序之存在，並不倚恃想像，方有秩序之產生。他們說：神創造世界時，已注重秩序，使各井井有條，不稍凌亂；這樣，他們又把一己的想像，推諉給神了。……推此以言其他的觀念，假如某物的運動，經過視覺的感官，傳達至於神經，若此運動，對於神經的健康有益，則產生此運動的事物，即為美的事物；反之，如這些事物，產生了相反的運動，那即是醜的事物。同理，假如此運動進入了嗅官，即產生香與臭的觀念；進入了味官，即產生甜與苦，芬芳與難受的觀念；末了，如此項運動，進入了耳官，乃產生嘈聲、音聲、與和聲的感覺。即此最後的一種，即所謂和聲與和諧者，曾使許多人瘋狂；他們相信，即連上帝，亦極愛好和諧。亦有不少的哲學家，相信廣大的天體，組成一個大和諧。即此一些事例，已足證明：每一個人，皆依自己的大腦的情境，而判斷事物；或再說得乾脆些，只將自己的想像，與想像中的情緒，付諸事物。明白這一點事理之後，無怪在人類當中，產生如此不同的諸多論辯，及其結果，竟

趨入懷疑論的終局。因爲人們的身體，雖有許多方面，互相類似，但仍有許多方面，互相差異。即就爲了這些身體上的差異，所以同一的事情，在此人看來，或以爲善，在彼人看來，或以爲惡；在此人看來，或以爲樂，在彼人看來，或以爲苦；在此人看來，或以爲有秩序，在彼人看來，或以爲混亂不堪。所以人們都說：「有多少人，即有多少心。」「每一個人，皆以一己的見解，認爲知足。」「人心之不同，猶如口味。」凡此種種，俱足證明：人們各依其大腦的情境而判斷事物，他們只想像事物，並不領悟事物。假如他們確實領悟事實，那末，所有這一切例證，——有數學作證據的例證，——如不能誘引他們，至少，亦當勸服他們了。」（倫理學編一，附錄。）

如此說來，所有我們應用於此世界的一切評價，與評價的屬性，皆屬人心的產物，並無真實的存在。我們只能說：事物只是如此，而且必然如此；神不能爲一定的目的，創造這些事物，亦不能變換花樣，使他們的性質，與我們實際所發見的，截然不同。如說神爲一自然的原因，能使依據其本然的性質而發生的事物，不致發生，那無異於說，他能改變三角形的性質，使其三角之和，不等於兩直角。我們不能將意志與理智二者，依據通俗的意義，授付於神。「假如意志或理智，確實屬於神，屬於神的永恆的實質，那他的每一項賦性，必

須與通俗所稱述者，大不相同。因為我們的意志和理智，與組成神的實質的意志和理智，必須是全不相同，截然二致的東西。在他們中間，不能有相似之處，除非在名義上，互相類似：正像星座中的狼星，名叫 Dog，守夜的家犬，亦叫 Dog，此二者，只在名字上，有些相似罷了。（倫理學編一，頁十七。）

如上所說，神既無熱情，又無目的，又無理智，又無意志，更無道德的價值；然則我們將用如何的內容，賜給他呢？曾有數次，斯賓挪莎採取科學家的態度，承認最後的實體，為一偉大的自然法則的系統；至少，當他批評宗教與神學之時，他所採納的，即是科學的世界觀的立場。「科學與情緒相接，」這一句話，恐怕最能表述他那整個的態度。然而這能否算為最後的實體呢？所謂神，是否只是抽象的本質，關於他，我們不能稍作具體的述說？抑他於此抽象的本質之外，尚有些許的增益呢？

（3）神與有限的世界。——即此一個問題，終於把斯賓挪莎的哲學的特殊難點，完全揭示出來了。不容說，斯賓挪莎的初意，極望能得一種本質，在此本質內，所有現象界的實體，能獲一確定地位，並得一適當解釋。這是至少限度的需求，不能再為減損。我們的研究，皆從有限的現象界出發，雖說此現象界的實在性，殘缺不全，但總不能把他完全忽視。

反之，凡解釋此實在性的學說，必須把現象界所表示的諸多真理，一概包括在內；他決不能把現象界的事物，擱置一邊，不加睬理的。此時，斯賓挪莎很可承認，他那最後的本質，即神，只是有限的事實的集合體，因而從他的統一體中，救護了有限的現象界。但他看清楚，如此的承認，不能解救困難；如此的統一體，豈不只是虛構的東西，豈不把他的實體，分至最末，只是個物的堆積罷了嗎？他既不肯如此做，所以他那當前的問題，即爲如何求獲其他的統一體，必須於同時之間，既爲具體的實物，不忽視經驗的事實，又爲真正的共相，真正的調和的結合；關於這個問題，斯賓挪莎一生，從未會切實解答過。

只因他那哲學的目的與假定，在自不變的理性法則內，尋一終極的實體，所有自然界的變遷，只是他的表顯，只能從他當中，被人們懂得；所以他那思維中的通澈的趨勢，在於摒除一切具體事實，憑恃剝蕉式的抽象歷程，求達較普遍與較終極的本真。此種趨勢，自從他採取不少的經院哲學的名詞之後，愈益顯著，愈爲加甚。他很明白：抽象的歷程，不會指引我們，進入具體的世界。他很承認：抽象的人，不比個別的人，更爲真實，反之，卻比個別的人，更不真實，抽象的人所代表的，只是數種共同的元素罷了！那時，他所具備的共相的理想，乃是一種可理解的法則的理想。他既把如此的理想，設置在前，時時希望求達目

的，無怪他所認為永久的實體，將永遠是如此的抽象體了。他又用同一的歷程，即排除一切限制與決定的性質的歷程，求達神或本質的觀念；正像他求達抽象的人的觀念一樣。故其結果，只能從次極的實體中，推至較極的實體，未聞能自較極的實體中，返歸次極的實體。借用里智兒的比擬，斯賓挪莎的絕對，猶如一個獅窟，各種獸類的蹤跡，皆向他那裏去，但沒有一個，得生回轉來。

如今退一步講，就算斯賓挪莎一生，忠於他的理想，承認實體為一法則，並非單純的本質；但他於未完整與未實現的事實內，仍有一未解決的問題，致使他的唯理論，根本受着打擊。依據幾何學的方法，我們所獲得的真理，雖自推演而出，但得與他們所憑藉的神的本質，同樣的絕對，並同樣的永恆。幾何學上的定理 (theorem)，以原理 (axioms) 為基礎，他的性質，當然與原理同樣真切，同樣充實。斯賓挪莎的方法，既是幾何學的方法，試問，在他的系統內，為何發生了像變形那樣不真切並不充實的觀念呢？到底我們所有的關於現象界的智識，——關於我們自己與此世界的智識，究屬怎樣發生的呢？這是很清楚的：此種謬妄的觀念，決不會從絕不錯誤的幾何學的方法中，產生出來。或用其他的話來說，我們所有的關於此世界的不正當的觀念，以及體積的變形；或再說得乾脆些，變遷

而無已時的個別事物，他們的可能性，不外兩種：或存在着，或並不存在。假如存在着，那必是神的一部份，因為沒有東西，存於神的外面；既如此，他們為何與神異樣，是非永久與非真切的呢？反之，假如不存在，那我們為何時時講着他們，好像他們確實存在着一般呢？剋實的說來，斯賓挪莎在他的系統內，實不能將現象的世界，有限的變形的世界，存於時間之中的世界，與真實和永久（不受時間限制）的神的實在，以及從他當中推演出來，和他同等真實，同等永久的真理，互為聯繫，不遺罅隙。因此，對於有限的世界，毫不加以解釋，而且不能加以解釋。然而我們明白，哲學的真價值，即在解釋此有限的世界，且肇端於此現象界的解釋；今將此現象界，棄而不論，則其所謂實體者，將始終成為單純的空格了。

因此，我們在這裏，不必探究斯賓挪莎的企圖——即欲填補此現象界與實體界之間的罅隙的企圖。斯賓挪莎對於此項企圖，並未忘懷，至少在語詞上，曾有意見發表；但自他的系統的性質觀之，此步工作，實屬毫無希望。依邏輯的程序來說，他已否認現象的世界，但現象界的事實，是如此之顯明，雖欲加以否認，而亦無有可能。剋實的說：他那哲學的整個目的，即在表明此現象界的人，如何能離現象界的有限性，進入真正的幸福之界？以我們現在的問題，即為此實際的教法，如何得能完成呢？或再說得確切些，究竟人類受

着如何的束縛，必須從這些束縛中，自求解放呢？

2 拯救論

(1) 人類的束縛。——據斯賓挪莎說，吾人之生活，其所以感覺不滿意者，實因我們的情愛，不繫於永久與不變的對象上，却繫於暫瞬與偏頗的事物上。這一層，我們在前面，已看得很清楚了。假如我們的愛的對象，永遠固定，毫無更改，則此對象，將使我們的熱情，得以平靜；並將以他的恬靜與穩定，給予生活，使之同歸於靜。但在實際上，我們所愛好的，並無常性，亦無真實性，所以我們的生活，受着情緒的激勵，始終困憊，不得安靜。我們怨恨着，嫉妒着，懼怕着，時而意氣顯揚，時而垂頭喪氣；即於快樂的感受，亦如熱病一樣，升降無定。我們的心，從未知道恬靜與安謐，究是些什麼。所以對於情緒的屈伏，以及對於真正的目標的茫無所知，（前者自後者中，生長出來）此二者，乃是組成人類的束縛的主要元素。

如此一種見解，又可於斯賓挪莎的心理學中，求得進一步的證實。我們明白，生存的要素，在於自我保存（Self-preservation），此所謂自我保存，意即每一事物所表示的趨勢，務欲保持他自己的生存；遇有任何情境，足以助長此生存者，概歡迎之，足以限制此生存者，概反對之，並排斥之。在這裏，斯賓挪莎又接納了經驗的事實，若從嚴格的論理學立

論，實不能有此項承認。因為假如個別的事物，其本身，即不屬實，則任何自是或自存的活動，將全處於排斥之例了。當此自是的活動，完全倚恃我們自己時，我們即表現了斯賓挪莎所稱爲自動的活動（Action）；反之，當他有一部份，倚恃我們自身以外的東西時，我們即表現了斯賓挪莎所稱爲被動的活動（Passion）。如今的問題，此二者的區別的基礎，究竟是什麼呢？究竟什麼東西，全倚恃我們自己；什麼東西，方倚恃我們自身以外的東西呢？

此問題之解答，可歸根於兩種不同的人心的看法，皆包涵在斯賓挪莎的整個的學說內。假如我們所採納的，是現象界的智識，是經驗的意識界的個別狀態，那我們所具備的，只是斯賓挪莎所說的變形。這些現象界的個別事實，其本身，並非自足，亦不能給予絕對的解釋，每一事實，皆於因果的聯貫上，倚恃其他的事實，而此其他的事實，又倚恃其他有限的事實，如此推衍上去，直至無限的境界；所以在物理的領域內，任何身體上的變遷，並不倚恃單純的身體性質，却倚恃爲另一變形激盪着的身體；或換句話說，卻倚恃身體與外面世界的交互作用。在此交互作用內，究竟他們的前身，是些什麼，那是無可究詰的事。身體方面的變遷如此，推至思想的變形，或觀念方面的變遷，亦莫不如此，即此之故，所以在假定中，我們所認爲確切與真實的事物的智識，在實際上，却並不如此。每當我們

設想以爲自己知覺某外物時，其實，我們所真正知覺到的，只是一種感覺，只是自己身體內的一種狀態，此狀態，爲二種因子的交互作用所激起，其一爲真的實物，其二爲我們自己的感覺。既經此種狀態，爲二者的交互作用所激起，故其所代表的，只是此二種因子的產物，並非二者間的任何一項，或換句話說，並非真的實體，如此一套思想，在哲學史上，稱之爲『感覺的相對論』，遠在勃洛大哥拉的時代，已被發見了。總括一句，所有我們的感官的知識，是不適切的，是混亂的。

然而除此以外，還有一種對於心的看法，依據此看法，我們的心，並非有限的變形的集合體，乃是組成神的本性的一部份，因爲任何存在的東西，皆存於神的當中；我們的觀念，在他們的實質上，在他們的內在的真理與實在上，可視爲存於「某種永久的方式之下」。當我們作如此觀時，他們自變爲適切的了。如此，在自動與被動的活動間的區別，一變而爲適切的思想與不適切的思想間的區別了。前者可於心的本身，求獲十足的解釋。他的本質，全與神的本質同一；後者所倚靠的心，乃爲有限的變形的集合體，每一種變形，只能在無數其他的有限的事實內，求得相當的解釋。我們從未完全活動，除非我們真實地運用思想，並於神的當中，觀察事物的最後本真；因爲唯獨思想，方是我們的真正的實

質。『有些慾望，如此的順從本性，僅於本性之中，被我們領悟着，只有如此的慾望，方與吾心發生交涉，並組成適切的觀念。其他的慾望，並不與心發生交涉，除非當心用不適切的神情，意想外界的事物時；而且他們的力量與生長，不當視為人的權力，却當視為外物的權力。因此，前數種慾望，可稱為自動的活動；後數種慾望，僅能稱為被動的活動；因為前者，不時表明我們的權力，而後者，僅表示我們的懦弱與斷片的智識罷了。』（倫理學，編四，附錄二。）

可是心靈始終爭扎着，希望保持自己的生存；而且無時不感覺到，此種奮勉的爭扎。當他具有清楚與分明的觀念時，固感覺得如此，即當他僅具含混的觀念時，亦莫不如此。斯賓挪莎的情緒論，即在此處產生，因為所謂情緒，並非他物，只是一種含混的觀念，只是一種感受（Passion）。吾人之身體，可於諸多方面，感受外物的影響，致使他的活動力，或則減少，或則加增。如有任何身體的變形，以及與此變形相一致的觀念，若他們的結果，可以減少或加增我們的活動力者，概名之為情緒。例如一種感受，如其結果，可使我們的心，進入更完滿的程度，則此感受，稱為快樂；反之，若使我們的心，退至更不完滿的程度，則為痛苦。自比三種元素，即感受的慾望、痛苦、與快樂三者，作為基礎，其他一切情緒，皆從此產生。

例如快樂加一外物的觀念，組成情愛，痛苦加一外物的觀念，組成厭惡，又如嘲笑亦是一種快樂，他的淵源，繫於一種意想——即意想我們所蔑視的某物，即存於我們所厭惡的東西內。希望是一種無定的快樂，肇端於將來或過去的某物，對於此事物，尚抱持懷疑的神情。失望是一種痛苦，肇端於現在或過去的事物，關於此事物，一切可疑的原因，皆消滅了。當然，我們在這裏，儘可以相同方式，界敘其他的情緒。但概括起來，「所謂情緒——被稱為靈魂的一種感受的情緒，乃是一種含混的觀念，經此觀念，心確知其身，或其身之任何部份，其所具備的生存勢能，較諸從前，或則減少，或則加增，而心的本身，亦因所具此種勢能，各不相同，遂於某一時候，發生此思想，不生彼思想。」（倫理學，編三，頁一五二。）

所以求達自由之路，有兩個方面：其一，為避免情緒；其二為避免虛妄與不適切的觀念；實則，此二件事，只是一件事。真正的福利，其實，即是智識的福利。「所以生活的首要職務，在於盡己所能，完成我們的理解或理性；人的最高幸福，只此一事，並無他物。真的，所謂福利，只是靈魂的滿足，此靈魂，乃自神的直覺的智識而發生，但要完成理解或理性，僅有一個方法，那就是去領悟神，領悟神的賦性，並領悟那些依據神的必然的本性而發生的動作。所以一個受理智，受至高的慾望之控制，並望以此至高慾望，管轄他項慾望的人，他

那終極的目的，即爲以適切與本真的神情，意想他自己，並意想一切進入他的理解範圍內的事情。」（倫理學，編四，附錄四。）唯獨資助智識之事，方得稱爲善事，其他妨礙並降減智識之事，概算爲惡事了。我們是有德的人，只要我們是堅強，只要我們的理解在活躍；反之，如我們是軟弱，我們的理解，又係受動，那我們即不能稱爲有德之人了。這樣，非獨怨恨，嫉妒是罪惡，而且憐憫、羞澀、謙恕、懺悔，一併是罪惡。這一切皆有一種痛苦的感覺，與之俱生。他們集中注意，利用我們的弱點，使我們對於自己的實力，反覺盲目無措。憐憫的行爲，僅使我們側重苦惱的外形，對於他的真正原因，反略而不論；這樣，常使我們進入盲目的衝動的行爲，到了後來，追悔不及。至於追悔，更有雙重壞處：因爲追悔之人，固爲一懦怯者；同時，又因自覺他那懦怯之點。這樣，更爲難受了。即此之故，所以一個依據理性而生活的人，始終爭扎着，務欲超脫憐憫與徒然的追悔之上。他將資助鄰所，但依理智而行事，不聽衝動的指揮。由他看來，沒有一件事情，是值得怨恨，值得嘲笑，或值得憎惡的。他將以無情與無畏的神情，默觀人生，除他自己以外，不服從任何人。他所做的，只是他認爲最優越的事，絕對不受人事的顛沛，或他自己的錯誤的征服。

（2）人類的自由。——概括的說起來，這可算是斯賓挪莎的哲學的自然結果；現在

不妨再進一步，把這一套歷程，再說得詳細些。初看上去，自由之事，在斯賓挪莎的系統內，似乎全不可能：因為在他裏面，從頭到尾，皆被必然的因素統制着。一切事物，皆必然地隨着神的性質，往前推展。推而至於人的生活，亦不能稍稍例外。我們豈不常時說：這是心的能力，而且只是心的能力，可依據一己的命令，去做各式各樣的事，做個比方，他可依據一己的愛好，或高聲談話，或保持沉默。『然而一定的，人事的狀況，必可舒適得多，假如人的力量，儘可憑己所好，保持沉默，猶如高聲談話那樣的方便，不過經驗給予充分的證據，而且比充分更多的證據，證明人的機關，沒有一樣，比人的舌頭，更難統制。同樣，在心理方面，亦無一樣事情，比統制情感的衝動，更爲困難。即此之故，所以大多數人，都很相信，我們所做的，事，只當微受慾望的驅迫時，方得自由：因爲些微的衝動，易爲某種時時想起的追憶所遏制；反之，若當我們受強烈的衝動的驅迫時，那就不能用追憶的所得，遏制他們，於是對於所作的事情，即全失去自由了。但使人們沒有那些經驗：即在事實上，我們竟會做許多事，及至做完之後，非常翻悔；又當我們被矛盾的情緒所淆亂時，我們雖看見好的方面，却儘做着壞的方面；要使人們沒有此類經驗，那他們真不會相信，原來我們的行動，是不自由的。他們的信仰，正像嬰兒的信仰一樣，以爲渴望乳汁，全屬他的自由意志；又像憤怒

與懦怯的嬰兒，以爲尋求報復，逃避危險，全由他們自己作主；又像酒醉的人，說了許多話，以爲均出於自由意志，但一俟甦醒，卻極望這些語詞，不被說出；又像一個瘋狂的人，多言的婦人，無自制力的嬰孩，相信他們所說的話。全本自由意志，而在實際上，他們之所以說此類話者，全因他們不能阻止自己的談話的衝動使然。所以單憑經驗，已像理智的識力一般，可以很清楚地告訴我們，原來人們之所以設想他們爲自由者，只因他們自覺了他們的動作，唯於決定這些動作的原因，則全無所知。同時，經驗又告訴我們，原來吾心之決意，並非他物，只是吾心之衝動；此衝動，各隨身體的情形之不同，而發生變遷。」（倫理學，編三，頁四。）

所以無論如何，我們不能避免存在的必然事實。實體即如實體的樣子，我們不能使他稍有改變，稍有不同。這似乎是束縛，但只當我們違反了他，另立純個人的目標時，此束縛，方始存在。我們對於認識真理並接納真理之中，獲得自由，——唯一鑿實的自由。我們並不因爲遵守法則而喪失自由，却因順從自己的愚昧與情緒，而遭受壓抑。神是完全的自由；並不因他能夠任性活動，漫無限制；却因他能依據本性的法則而動，毫不加以勉強，在他以外的東西，沒有一件，能決奪他的動作。

如今情緒既是感受的活動，而非內發的活動，故他們所代表的，乃是一種居外的東西的勢力。但我們應當如何征服他們，而完成我們的救法呢？征服情緒的方法，即為理解他們，並自我們身上，摒除一切含混的觀念，並用深邃的識力，觀察每一事物的內在真理，視之為必然的事實。日常的經驗，將明示我們：一俟我們承認事物的必然性之後，則此承認，將於我們的態度上，——處理外物的態度上，發生有力的效果。——我們於想像較清楚與較分明的個別的事物時，所知「這些事物為必需」的知識愈多，則我們的心，即愈有能力，可以征服情緒；關於此事實，單憑經驗本身，即可徵驗明白。我們常見他人，因失去某物，而感覺悲傷；但使失物之人，明白瞭解，此所失者，實無法保存，把他的憂慮，必大為減低，豈不是嗎？同理，我們尚未見過一人，因所生嬰孩，不能說話，不能行路，不能推度，因而引動憐憫；此其故，自因我們明白，每一嬰兒，須生活若干年，不自覺其有我。但使大多數人，皆生而為成人，只有一二嬰孩，不能自存，那末，每一個人，即將憐恤幼稚，因那時，我們將不承認幼稚為一自然與必需的事例，却認他為自然的一種缺陷或錯誤了。」

這樣，斯賓挪莎繼續下去，指示我們，吾人之情緒，如何能受超等的勢力，以及真知識的永久性，恆常性，與和諧性之統制。唯此各種勢力，方能把守心靈，毋陷於虛妄與不適切

的觀念。至於統制的方式，歸根就底，皆當推源於組成適切的觀念的主力——那就是適切的觀念與神的觀念的關係。每一事物，皆須歸根於神的觀念，因神是一切事物的唯一真理。一俟我們如此推究之時，即已具備一種工具，可以征服倔強與頑硬的情緒了。一個真正的哲學家，相信一切事情——包括人的動作在內——乃是神的必然性的產物，決無一件事情，有任何憎惡、怨尤、與憐憫之可言。他只用靜觀的態度，去理解他們，認為全體部份，並不加以判斷。他將摒除私己與自利的目的，而把他自己，浸沉於全體的大生命內；對於他的意志，他只知俯首，未加反抗。這樣，他將於終生之間，獲得快樂與和平了。一俟我們於神之內，認識事理，並接納事理時，則一切競爭的慾望與熱情，本可誘引吾人，離棄正道者，現將離而他去，不肆騷擾了。一切我們於愚昧之中，認為非常重要的目標，到那時候，將全失去勢力了。「憂傷與厄運二者，他們的主源，繫於吾人所表示的對於常變之事的過分的愛好，同時，對此常變之事，却又無力去統制他們。沒有一人，對於他所不愛之事，發生貪求，發生戀慕；亦無一種偏見，猜忌，仇愾，敵視等心境，能自所愛的事物中發生，假如此所愛者，吾人確能統馭之。這樣，我們很容易意想：一切清楚與分明的智識，而尤其是第三種的智識——他那唯一基礎，只是神的認識，並非他物的智識——他是具有如此的

大力，可以綽然有裕如地，征服吾人之情緒了。假如他的勢力，未能磨滅一切的慾望，那至少，可以減除他們的勢能，使之組成心靈的最小部份。同時，在積極的方面，他又產生對於不變與永久的事理的愛好，關於此類事理，我們具有絕對的控制力。或換句話說，他能產生那種愛好之心，不受任何通俗之愛的玷污，却能漸次伸展，漸次擴大，佔據心靈的最大部份，並影響於整個周圍。」（倫理學，編五，頁二〇。）

不容說，此種對於神的愛好，自與一般的宗教家所說的對於神的愛好，意義大不相同。通俗的宗教家所說的神，乃是一個想像的神，乃是一個與我們相同的個體：他亦愛着，憎着，憤恨着，嫉妒着，而且依着強制的意志，行一切事。因此，一切人世之愛的缺陷，當我們與他發生關係時，很易進入他的當中去。在此種意義之下，愛與惡，只是相對的名詞，並無絕對的永人性。斯賓挪莎所說的愛，並不如此：他是永久的，因為沒有一人，能夠憎惡自然的永久與必然的程序。此種對於神的愛好，既不為嫉妒的情緒所玷污，亦不為怨尤的情感所破滅，反之，卻因愛之之人愈多，其所表現的程度，亦愈益強烈。我們皆以同一的愛與神聯繫着。「我們可以相同的方式，指證出來，沒有一種情緒，與此愛好之心，直接反背，致使後者遭受破滅。因此，我們可以說，此種對於神的愛好，乃是一切情緒中最永久，最無變

更的一種，當其牽涉肉身之時，不會輕易毀滅的，必俟肉身滅迹之時，而後此愛，方與之俱滅。」

論述拯救的歷程，至此最後一段，已超脫實際的生活規程，進入一種與神合一的神祕概念，即此一個概念，致使斯賓挪莎的全套思想，加上一層特殊色彩。我們於先前時候，憑恃推理之力，已自一般的見解，或想像的謬誤觀念中，進至適切的觀念；但在他的系統中，還有一種較高的智識，繫於前面。須知理性不單是個人的理性，受着時間的條件的限制；同時，又須是永久的理性，脫離一切制限，乃是無限的神的理智的一部份。我們根據推理所得的同一真理，亦可用另一方式，展示吾人之前，那就是直覺的與直接煥發的方式。憑恃此方式，真理自唯一的真理中，——即神的當中，直捷流露而出。『任何人，所具此種知識愈多，則其對於自己與神的領悟，亦愈益清楚，那就是說，他的爲人，亦愈益完滿，愈益有福。』自此第三種知識之中，必然地產生對於神的理智之愛，因爲從此種智識內，產生了快樂，而又有神爲一原因的觀念，與之俱生，或換句話說，有一種對於神的愛好，與之俱生。此時，我們並不把神看爲現存的東西，却以永久的名詞，去領悟神。『而此心靈對於神的理智之愛，即是神對他自己的愛，不過此處所說的神自己，並非無限的實體，乃是

在永久的方式之下，人心的真諦所能顯示的神自己。易言之，此所謂心靈對於神的理智之愛，乃是神愛護其自身的無限之愛的一部份。即從這個地方，我們可以很清楚明白，究竟我們的救法，我們的福利，或我們的自由，包括如何的部份了。質言之：即繫於人對於神的永久的與不變的愛心中，亦繫於神對於人的愛心中，此種愛，此種福利，載於聖潔的經典之中，即名之爲榮耀。』（倫理學編五，頁三一，三二，三六。）

總括起來，如此一種自由論，對於生活的事務，究有若何貢獻呢？「第一項價值，他教示我們，應依據神的命令而活動，因為這些活動，在實際上，即等於參加神性的事務。我們所舉辦的此項事務愈多，愈完備，則我們所領悟的神的性質，亦愈多，亦愈完備。所以此理論的價值，不獨使我們的靈魂，歸於平靜，且能教示我們，究竟我們的最高福利或幸福，繫於何處；質直言之，只繫於神的認識中。唯此對於神的知識，方能指引我們，專作愛與虔敬所喜悅的事。這樣，我們又可明白，一般人所推重的道德評價，即希望至高之神，用最大的賞賜，給予他們的善德，並同他們的善行，猶如給予他們的勞役一樣的道德評價，實與真的道德評價，相去極遠。他們不把善德與神的服役，看爲幸福的本身，以及最完備的自由，却望於此之外，另有賞賜，這決不是真正的道德評價。第二種價值，他將教示吾人：如何處

置一切不繫於吾人權力之內，全憑命運而發生的事。易言之，他將教示吾人，如何處置一切不依吾人的本性之事。又易言之，他將教示吾人，能用深邃的識力，用同一鎮靜的態度，迎奉佳運，又忍受惡運，因為一切事情，皆依永久的神諭發生，其間具有一定的必然性，猶如依據三角形的實質，他那三內角之和，必等於兩直角一般。第三種價值，特別與社會的生活有關，他將教示吾人，不憎惡任何人，不輕視任何人，不嘲弄任何人，不對任何人發怒，不與任何人爭寵。同時，又能教示吾人，以一己所有者，認為知足，不以婦女的憐憫，婦女的偏心，或迷信，資助他的鄰人；却單憑特理性的指導，依時間與場合的特殊需要，周濟他人。第四，此理論對於國家，亦稍有助益，因他指示公民，應如何聽憑指揮，領受指導。實言之，每一公民，不當如奴隸的樣式而行事，却當如自由的公民，履行一切最上乘的職務。」（倫理學，編二，頁四九。）

「就算我們並未知道，究竟我們的心，是否是永久的，但仍當把虔敬與宗教二者，看為最重要的事。一般人的信仰，似適與此相反。大多數人，似皆相信他們是自由的人，可隨一己所好，滿足各自的慾望；只當他們被強迫着，必須依據神聖的教規而生活時，方喪失一己的自由。因此，他們把宗教，虔敬，及其他可使靈魂的偉大，有增無減的事情，視為艱苦

的負擔甚望死去之後，放下巨擔，接納宗教與虔敬的賞賜。其實，誘引他們的生活，使之順從神聖的教規者，不僅是這一點希望；最大的誘因，尙起於恐懼的心理：蓋恐於死亡之後，遭受苛刻的酷刑，因此，遂於窮乏與懦弱的靈魂所允許的範圍內，勉強肩負宗教與虔敬的職務。但使他們喪失恐懼與希望的心理，相信人死之後，心靈與身體，同歸消滅，薄命的人，雖於終生之間，疲於虔敬的奔命，但死去之後，仍與不虔敬者，同歸滅迹，同樣不得繼續存在；則他們將返歸本然的私慾，依情慾而生活，不受一己的制裁，却由盲目的機運，主宰一切。如此的事，正像有一個人，因他並不相信優美的食物，可使他的生命，享受永生，遂以有毒或致死的食物，殺害己命；又因相信自己的心靈，並非永久，並非不朽，遂任情瘋狂，不依理性而生活；此三者，均屬同樣悖逆的事。須知幸福並善德的報償，善德的本身，即是幸福。同理，我們於遏慾之事，發生愉樂，其所以發生愉樂者，並非因為我們遏制了慾望，却因我們能夠遏制我們的慾望。」（倫理學，卷五，頁四二，四三。）

「說到這裏，我已把我所要說的「心靈征服情緒」以及「心靈的自由」的話說完了。試考察上面所說的話，當知聰明的人，實比愚笨的人——專憑情慾的驅使的人，堅強得多，優越得多；因為愚笨的人，除於諸多方面，感受外因的激勵之外，從未能得靈魂的

真正的滿足。他生活着，好像並不感覺他自身、神及其他事物的存在一般；一俟他停止感受，他即停止存在。反之，聰明的人，當其被人公認為如此時，他的心靈毫無一些擾動，却依一定的永久必然性，自覺其自身與神與事物之存在，並常於靈魂之內，獲得真實的滿足。我所指引的此道路，雖覺十分困難，但總有一日，可被發見。真的，此道路，必屬十分困難，設不如此，那就不當如此少被發見了。因為假如救法是平坦的道路，是每一個人，於毫不費力之間，即可被發見的道路，那就不至如此長久地，被人們忽視過去了。一切優越的事，皆屬非常困難，正像非常稀少的一般。』（倫理學，卷五，百四二。）

附參考書目：

- (1) 斯賓挪莎自己的著述，最重要者有 *Improvement of the Intellect*, *Ethics*, *Theologico-political Treatise*, *Political Treatise*。其已譯成英文者，有 *Flwos* 所譯的作品，凡二卷，*Whites* 所譯的倫理學，*Fullerton* 所譯的倫理學中的論選。
- (2) *Pollock Spinoza*。
- (3) *Martineau, Study of Spinoza*。

- (4) Caird, Spinoza.
- (5) Caird, *Essays on Literature and Philosophy.*
- (6) Iverach, *Descartes, Spinoza, and the New Philosophy.*
- (7) Joachim, *Study of the Ethics of Spinoza.*
- (8) Duff, *Spinoza's Political and Ethical Philosophy.*

三十 萊布尼茲

萊布尼茲 (Gottfried Wilhelm Leibniz) 的性氣和他的生活史，均與他的偉大的前輩大不相同。他以一六四六年，生於萊比錫 (Leipzig) 地方，早年之時，即已表示驚人的才具，而把整個世界，看作他的研究領域。在數學上，他被推為發明微積分學的一個人；其他在內國與國際的法學上，在史學上，（他曾受雇，傳述他那保護人，即哈諾威公爵的家傳。）在宗教的爭辯上，在哲學的本門上，——在這些不同的方面上，他均於當時的聞人中，佔一席位。即此心智的普遍性，使他對於任何部份，不致偏傾，反之，却能對於哲學所必須服役的門類，給予應有的公道；又使他的系統，變為諸多針線的總集合處。此諸多針

線，對於縫成過去的發展的織物中，均佔據重要地位。真的，在他的時代內，——即啓蒙的時代內，幾乎只有他一個人，對於過去的時代，與歷史的事實，能有確當的鑑賞。只有他，能用一視同仁的態度，去研究柏拉圖與笛卡兒的思想，又研究經院學派與當代科學家的思想，且把這些思想，熔爲一爐，組成他自己的系統。

其次，萊布尼茲的實際的性氣，又是另一因子，致使他的學理，變爲如此的樣式。他和斯賓挪莎異樣，不僅是個思想家，卻是此世的人，親身參加當時的政治活動，且於這些活動之中，佔據極重要的部份。他那法學的訓練，使他於極早之時，捲入政治旋渦：無論當他是一著述家，或外交人員的時候，皆與當日的重要政變，發生關係。即此一種實際的訓練，使他的執持，不趨極端，却側重於兩端的調和。他用至公無私的精神，於各派哲學之中，尋求各派的真理；又用同樣的精神，施於政治的目的上，舉一個例，他欲診治新舊二教的衝突，他的方法，即爲尋求一種調解，使衝突的二教，能於此調解上，互相攜手。除了此種政治上的活動之外，我們又須提出另一種努力，亦於萊布尼茲的生活中，佔據極重要的部份，那就是在德國境內，創設各種學社，或曰學園，其主旨，在將新科學與新的科學精神所產生的結果，應用到人生的目的上面去。此種努力，當萊布尼茲在世的時候，已有柏林學園

(Berlin Academy) 產生美好的結果了。

(1) 本質的性質。——萊布尼茲的哲學的概括的方面，可與斯賓挪莎所奉獻的答
案，相互比擬，從而明白他的主腦。斯賓挪莎最看重的一點，即爲此世界的統一性，賴此統
一性，可將笛卡兒所劃分的因子——即心、物與神三者，合而爲一，不相離異；其於萊布尼
茲，這也是他的哲學的最後鵠的，不過他覺得，像斯賓挪莎那樣的去求達鵠的，實在犧牲
太大。因爲這是很顯明的，如此一來，一切個體的實在性，——人與事物的實在性，均沒有
地位了。此所謂統一體，只是抽象的統一體，在他名下，所有此世界的個別事實，皆被吞沒
了去。如此的結局，由萊布尼茲看來，極不滿意：因爲他是一個講究實際的人，個體之存在，
乃是實際的事實，如有任何學理，否認這些實際的事實，他當然不能承受。不錯，我們應當
盡力所能，去求達統一性，但必須是真正的事實界的統一性，不能把事實界，丟在一邊，毫
不加以睬理。這是他與斯賓挪莎不同的第一點。其次，他於斯賓挪莎之排除目的性一層，
亦極不滿意。在這裏，他的生活經驗，又影響到他的哲學，試看實際的事務，豈不爲確定的
目的而起見的嗎？由一個實際的人看來，一種排除目的的事理，實屬不可意想的事理。可
是在同時期內，萊布尼茲與斯賓挪莎相似，同樣地感覺需要，欲把笛卡兒所遺下來的鱗

隙，彌補周貼。他承認笛卡兒所開端的，到了後來，又有斯賓挪莎用平行論來證實的學理，即用機械的觀念，來解釋此物理界的學理，以為在他當中，實具有相對的確定性。所以他當前的問題，即為如何保持這些已發見的真理，同時，對於限制的事實的世界，以及人的智慧與自由，又能與以適當的地位，不致全被摒除在抽象的統一性與機械的宇宙觀之外呢？

為欲解答此問題，他把本質的觀念——無論其為心的本質成物的本質的觀念，根本改造了一下。笛卡兒敘物質，說他是具積的本質(Extended Substance)，唯其為具積的本質，故全然是受動與惰性的東西，只能從外的世界，接受動作。萊布尼茲受着各種不同的目的之驅迫，承認物的主性，不是體積，卻是抗力(Power of Resistance)，所謂體積，乃是附屬於抗力之下的東西；這樣，受動的物質的概念，大生改變，而與近代科學家的概念——即承認物質為一種勢能或能力的概念，相差無幾了。一種本質，不必憑恃外力，儘可自己活動，所以個體的事物，能夠產生能力。所有斯賓挪莎為欲完成唯一的本質說，而把個體的真實性，強迫剝奪了去的概念，完全打銷，重新回到個體具有實在性的老觀念去。然試推進一步設想，這些真實的單元——組成具積的物質的單元，其本身，決不能

佔有體積；我們決不能說：物理學家的元子，是真正的終極，不能再加區分；因為凡是物質的東西，不管他如何細小，仍然是可加區分的。為欲尋求一種真正不可區分的單元，那我們必須比具積與物質的東西，更進一步，承認所謂物質，乃是非物質的東西，他由真實的單元組織而成，但這些單元的本身，並不佔據體積。

唯此新的觀點，方能開一新的可能，而把笛卡兒所固持着的心物為絕對的兩元的議論，完全剷除掉了。假如物的實質是體積，那末，他與精神的生活，並無相接之點，非獨無處相接，而且適與思想處於相反地位；即此之故，所以斯賓挪莎的企圖——欲將思想與體積二者，併為一種本質，因而廢除二元論的企圖，總難免於失敗：因為那種企圖，無異於說，同一的本質，既為佔據體積，又為不具體積了。但當我們用力的觀念，來替代體積，承認物的主性為力的時候，一種新的聯繫方法，就此產生了。因為物質方面的力，其在意識的生活方面，乃有他的相同之處；說得具體些，與物質的活動相一致的，即是意識或意志的活動。試問：所謂力的性質，我們有無積極的名詞，去形容他，除非說他與意識的活動相等，唯此意識的活動，方可於自己心內，直接去體認他呢？如此一來，物質的意念，全然改變了；他不是一塊感受的具積的本質；他並無體積，所謂體積，只當他展呈於吾人之前時，似乎

是如此。實則吾人所謂物質，只是一羣不具體積的力的中心點，他的活動，如欲加以解釋，那只是一種精神的或知覺的活動世界的實體；並非物質，卻是無數的單子 (Monads)。

以上所說，是物的觀念的變形，但欲完成此結合，其在心的方面，亦須有部份的改變。據笛卡兒心的實質，是思想，在這一點上，萊布尼茲的思想，亦有保持理智主義的趨勢。但在他以前，所謂意識，乃指吾人所分明知覺了的狀態而言，到他手裏，卻把意識的涵義，大大的推廣了。據他想：在我們的清楚的意識闖之下，有一較暗昧的意識區域，他名之爲小知覺 (Petites Perceptions) 的區域，亦即是不自覺的心的狀態的區域。他用許多不同的理論，證明此點：『爲欲對此小知覺，有明白的瞭解，我慣於用海之呻吟，或波聲的比喻：這些聲音，當我們走近海邊的時候，時時聽得，爲欲聽得此海聲，我們必須聽得組成此海聲的部份的聲音，或換句話說，必須聽得每一海波所發出來的聲音；——雖則每一細小的聲音，必須一切聲音，混合一處，因而組成海的呻吟時，方能被我們聽得。再說得明顯些，我們必須被這海波的運動，稍微影響一些；我們必須知覺這單獨海波，至於相當程度，——雖則我們所知覺的，是如此之柔弱，並如此之微小。否則，我們決不能知覺十萬個波浪的聲音；因爲十萬個無有，決不會造成一個海聲的。我們從未熟睡到如此程度，以致毫

無某種微弱與渾亂的感覺，因為我們決不能被此世的最大的聲音所攪醒，假如我們未能知覺此聲的開端，那只是微弱與細小的聲音。個中情形，正像我們從未能用此世的最大力量，折斷一根繩索，假如此繩索，不被較小的力量，拉長一些，因而愈易折斷一些，——雖則細小的力量所產生的效果，是不易察覺的。」（見 *New Essays Latta* 的英譯本，頁三七一。）

即此一個概念，可使心與力的盲目的運用，——即物質間的罅隙，一概免除，不復存在；其中最重要的關鍵，乃為持續的原則，此持續一詞，實為萊布尼茲哲學中的另一標語。依據此持續的原則，自然界內，並無縫裂，事物與事物之間，皆以極微細的等級，互相挨接着；因此，從最低下的單子起，到最高等的單子，——即吾人的靈魂或精神止，組成持續的一串。每一單子的生活，皆為一思想的生活，或曰知覺的活動的生活，但此所謂思想，所謂知覺的活動，儘可非常暗昧，非常含混；即此暗昧與含混的思想，組成吾人所稱為物質的單子的生活，與吾人自己的生活相較，前者猶如沉入昏倒與無夢的睡眠之中。反之，我們所稱為靈魂的東西，乃是一種含混的思想，漸進於自覺狀態的單子。其實，即在人類當中，儘有大部份的靈魂生活，仍處於暗昧與含混的狀態，例如感覺與感情二者，即係此種暗

味與含混的思想。亦即爲了此種暗昧與含混，所以我們所看見的世界，是物質的世界；實則，此世界，應爲一非物質的東西的集合體。總觀上述，可知在靈魂與其他的單子之間，並種類的區別，只有程度的區別；說到他們的本質，兩者皆屬精神性的。然而此種程度上的區別，是如此之精微，並如此之繁細，故能解明此世界的一切衝突，並一切區分。

說到此處，我們所發見的實體，由無數個體的存在，或無數的單子，組織而成。這無數的單子，代表着無數不同的等級的發展；較下的若干等級，吾人稱之爲物質；較高的若干等級，吾人稱之爲靈魂；最高或發展得最完備的等級，乃是自覺的心，或曰精神。這些單子的內在的本性，皆係勢能，或曰力，如用終極的名詞，去解釋他，乃是一種能動的生命，包涵於意識的知覺或思想的名目之內。『在極細小的一粒物質內，具有無數創造物的世界，無數生活的東西，動物，隱德萊希，與靈魂的世界。每一物質的部份，可視爲一個花園，內中長滿着樹木；可視爲一個池潭，內中長滿着魚類；但每一樹木的每一柯枝，每一動物的每一肢體，每一流質的每一點液，亦爲如此一個花園，或如此一個池潭。所以在宇宙內，沒有一物是荒蕪的，是不孕的，是僵死的；除在表象之外，亦無任何混亂，任何含混。正像在遠處的池潭內，遠看過去，好像看見一種含混的運動，那是池中的魚，在那裏游泳；不過這些游

泳着的魚，不能單獨的辨別其自己。』（見 *Monad* 頁六六，六七，六九。）

(2) 預定的調和。——現在，我們似乎走到與斯賓挪莎適相反對的極端了。爲欲確定個體的實在性，反把聯繫個體，使之結合一處的統一性，完全喪失掉了；尤其顯著的，當萊布尼茲敘述單子的生活時，似乎更把此問題，弄得困難，弄得無望了。每一單子，是一力的中心，在他自己的本性內，即已包含生命與發展的原則，十足具備，毫無缺少。他與笛卡兒的物質不同，並非感受的東西；只當外力進入之時，方能發生動作；反之，他却永遠不受外力的影響，他有完全的獨立性，絕對不受其他被創造的事物的牽累。『每一精神，猶如一個隔離的世界，完全自足，並不倚恃其他被創造的東西。他蘊蓄着無限的境界，又表顯着整個的宇宙；他與他的存在，是同樣的永久，是同樣的持續；又與被創造的事物的世界，是同樣的絕對。』（見 *New System* 頁三一六。）真的，一種純外界的影響，如何能被設想呢？一樣東西，如何能反響某一外界的勢力，除非他的性質，天生成功，即能發生如此的反響；或換句話說，除非在他自己中間，本具備活動的原則，可發生如此的動作；這樣，每一單子，皆度越其自己的生活，並不倚恃其他的單子。他被關在自己的本性的可能性內，完全依據自己的則律，往前發展，他的四周，不開任何窗牖，可使任何東西，向內進入，又向

外出去，他是如此獨立，如此孤離的東西！然而在事實上，爲欲解釋此調和與有秩序的宇宙，諸多不同的單子，不得不互相聯繫，並致意於其他單子的活動；此與萊布尼茲的單子說，顯然矛盾。如今的問題，他將如何解釋此顯著的矛盾呢？

他的答案，繫於二個字上，即「預定的調和」(Preestablished Harmony)是。不錯，每一單子，是獨立的東西，不受其他單子的影響；不過此世界內，確有一真正的統一性之存在，那就是此世界所展示的某一計劃與目的的统一性，他的淵源，全繫於神的心靈之內。這些單子，在相互間，固然不開窗牖，只依據其內在的原則，自求發展；不過他們中間，仍非絕對隔絕，在他們之上，有一較高的實體，爲每一單子所憑恃；又有一較高的目的，爲每一單子所努力追求；即此一種較高的實體與目的之存在，可使我們明白，爲何孤離的單子，竟表現出如此接近的一致性！因爲每一單子的性質，於開端之時，即已依據普遍的計劃而創造，而組成；每一單子的生命的進程，最初被決定時，即已有其他單子的宇宙，設置在前，不與衝突。所以只要依據一己的進程，不受任何外物的干涉，他仍能兼顧其他單子的進展，並與其他單子的進展，互相平行，不生牴牾。

萊布尼茲曾把此套思想，用一比喻說明之：『我將說，我所主張的此種相連，可有一

比猶如幾組不同的音樂家或歌詠團每一組的人，各演奏其自己的部份，他們如此被設置着，此組與彼組之間，幾於全不相見，或竟全不相聞，但他們依據其自己的音符，竟能完全合在一處，致使聽聞的人，發見驚人的調和；且因各組之人，不相聯繫，將益發出驚奇的鑑賞。』(Letter to Arnauld, Latta 的英譯本，頁四七。) 萊布尼茲曾以下列語句，表示相符的性質：以爲每一單子，在他四周，雖不開設窗牖，但在他的存在的每一階段內，從他的特殊觀點看去，映照着一切其餘的世界的生命；正像在物理的畛域內，每一種運動，牽涉着全宇宙的其他運動。且此後一種事實，推究其極，只是前一種事實的另一方面，或前一種事實的現象的方面，唯其如此，所以每一個人，可於自己的靈魂內，體認全宇宙的美，其所需要的唯一方法，只須把自己靈魂中所封固着的內在的美，全部展示出來就得了。

在萊布尼茲的心知內，此「預定的調和」的概念，對於某一問題——即心物的關係的問題，具有特殊的效用。不容說，我們所說的身體，由他看來，並非一種實際的物質的東西，只是一羣單子，——一羣並不發展到如何完成的單子。每一「靈魂」或較高的單子，皆有如此一羣較下的單子，作爲伴侶，並與之發生密切關係。這些較下的伴侶，憑恃其本然的則律，屈伏於居中的與統制的「靈魂」之下，因此「靈魂」乃是較高的發展物。

他們所組成者，即是現於吾人之前的有機體。「這些原則，已給我一種解釋方法，可以極自然的，解明靈魂與有機體的聯合，或靈魂與有機體的交互融洽。靈魂依據自己的則律，機體亦依據自己的則律，他們憑恃一切本質間的預定的調和，於彼此之間，相互融洽；因為他們都是一個而又同一個宇宙的表象。」(Monad. 頁七八。)

這一套理論，在著名的鐘的比喻內，表現得最為清楚。今便有兩隻時鐘，報示時間，全然一樣，如此之事，可於三個方式內發生：第一個可能的方式，即為直接的機械的影響，自其中之一，影響到其他之一，這是一般的身心關係的概念；第二個可能的方式，無論那兩隻鐘，如何精劣，亦可照辦，只須有一機巧的工人，管理他們，時時糾正他們的速度，對準他們的時刻，——那是『偶起論』的學理；第三個可能的方式，於開端之初，即用如此精密的機巧，創造他們，可以確定的說，於一切將來之時，他們的報時，將完全符合，絲毫不爽；這是預定的調和的說法。「憑恃神的先見的策劃，於開端之時，即把每一種本質，造得如此完美，如此整齊，如此確實，只要依據他自己的法則，——此法則，當他開始存在之時，即已給付了他，——每一本質，即可與其他的本質，互相調和；正像他們中間，有交互的影響存在著一樣；又像機巧的神，時時管着他們一樣。」(Third Explanation. 頁三三一)所

以並不需要外力的干涉，須知在此種干涉內，確含着神爲無能的一個意念。一定的，他的技巧，不致如此低劣，不能創造一架永遠行走的機械，必須時時旋捲發條，使他不致停走。如他愈須修理此錶，使他不致報時錯誤，愈表明他是一個劣等機匠，不能創制完善的出品。『依據我的系統，身體動作着，好像沒有靈魂一樣；靈魂動作着，好像沒有身體一樣；但兩者動作着，好像相互發生影響一樣。』(Monad. 頁八一。)

所以總括起來說，世界的實體，只是無數非物質的東西的生命，此無數非物質的東西，皆依據一定則律，發展其自己的本性，任何其他單子，皆不得肆意干預，雖不互相干預，却皆於某一普遍的計劃內，互相聯繫着。此普遍的計劃的最後實體，當然是神，他們各自倚靠着他；即此一種倚靠，能使他們和其餘的世界，互相調和，不生衝突，並於他們自己的生命內，映出全世界的進程。同時，他又是宇宙的目的之內容，除了他以外，我們真不能尋究其他的內容了。所謂發展，只是每一單子，把他自己的本性的儲能，儘量求其實現。又因他的本性是思想，所以他的發展，應爲排除一切含混的知覺，撥開一切原始的經驗的泥層，而自他的深處，尋出真正的觀念，使之全部洩露，不再遭受蒙蔽。生命的標的，即爲理解事物的真相，像他們在神中間所存在着的一般；唯獨如此一種情境，方能稱爲真正的自

由。當然，在萊布尼茲的系統內，不能接納任何出於意志的制裁的自由，單子的性質，自始即被規定，所以人的發展，亦就被規定了。每一簡單的本質的現狀，乃爲他的前代的自然結果；同樣，他那將來的狀況，亦將自現狀之中，孕育而出。人依據一己的性質的則律，決奪他的行動，並非其他外物，決奪他的行動；只在這個意義之下，人是自由的。他有自由權，可於自身的完成內，實現其自己。一俟含混的觀念，一變而爲清晰的思慮，他那行動的理由，不超出智識之上，卻繫於智識之內，他的自由，即變爲自覺的，並變爲實在的了。憑恃智識，人的靈魂，方能真正活動，真正變爲他自己的法則。

(3) 自由的世界。——此自由與自覺的發展的事實，將使我們脫離現象的領域，而與神的目的，以及道德的宇宙，發生關係。『在許多一般的靈魂與精神的區別之間，其中有一項，即爲一般的靈魂，只是外物的宇宙的活的鏡子，或影像，而精神，則於同時之內，又爲神或自然本身的作者的影像，能夠認識宇宙的系統，又能於一定的範圍之內，模倣此系統。每一精神，在他自己的範圍內，好像神的縮影一般，即就爲此一點，所以精神能與神，發生一種友誼，致使神與人的關係，不僅是創造者與他的機器的關係，（神與其他事物的關係，正是這個關係，）又是國皇與他的人民的關係，再進一步，更是父親與他的子女

的關係。說到這裏，我們很易下一結論：一切精神的總和，必組成神的城國，此城國，乃是最完美的可能國家，由一最完美的君主統治着。此城國，此真正普遍的帝國，即是自然世界內的道德世界，乃是神的作品中最崇高與最神聖的一種，神的榮耀，全繫在他裏面。因為假如神的偉大與善德，不為精神所認識，所頌揚，那他的榮耀，將永不得顯著。亦唯在此神的城國內，神特別展示他的善德；至於他的智慧與權力，卻到處顯露着。」(Monad. 頁八三至八六。)

所以，由萊布尼茲看來，機械的宇宙觀，並不與目的的宇宙觀，互相衝突，反之，卻只是同一件事情的兩個方面。依據物理關係的名詞來說，此現象的世界，在他自己的領域內，全然合理，毫不矛盾；吾人不能隨意干預他的則律。因單子的內在的生命，——即科學的法則為其現象的幕本的生命，——自始即被決定，不能隨便更改。然使討究的人，是一哲學家，而非一科學家，那他即有另一問題發生了。姑且承認：此世界的任何事情，依據數學的法則，可與其他事情，發生關係，毫不覺得矛盾，或衝突，但仍有一個問題，懸置在前，為何全部事物的組織，必如此樣式，而不變為另一樣式呢？換言之，為何吾人的宇宙，是如此的宇宙，而不變為另一個宇宙呢？為欲解答此問題，我們必須進入實體的表象的後面，——

去尋究單子的內在的生命，並尋究自覺的單子所表現着的道德目標，如此一種目標，與機械主義的觀察，全然調和，毫無抵牾。『即憑自然的方式，可將事物引入仁慈的境界，例如地球，當精神的政府，如此需要時，即可運用自然的歷程，遭受毀滅，並重被創造，以懲罰一部份的人，並報償其他的人。』(Monad. 頁八八。)

此目的的概念，又與萊布尼茲的另一重要理論，發生關係。據他說，吾人所知的真理，計凡二種：——其一，為必然的真理；其二，為推度的真理。必然的真理，依據邏輯的確定性而發生，他們是永久的，是不變的，即令神的意志，亦不能使他們轉換方式，變成另一樣子。他們與邏輯上的矛盾律相合，他們的反面，是不能想象的。只有絕對的真理，方算是必然的真理，一俟我們說及事實的真理，或存在的真理，那就沒有此種必然性，包含在內了。據我們所能觀察的，此世界的進程，儘可與現有的狀態，完全相反，完全變成另一方式。所有此世的個別事實，極難預料，我們不能逆料他們的將來，只能為現有的事實，尋出充足的理由 (Sufficient reason)，而此所謂充足的理由，又須與某目的，某道德的鵠的，發生關係。我們的世界，只是無數世界中的一個，假如神喜歡的話，儘可使其他的世界，變為現實。我們的問題：為何此世界，單獨存在，其他的世界，卻不得存在呢？唯一的原由，只因神於各

種可能的世界內，選擇最優越的一個，並非任意使此世界存在，或使彼世界存在，而神所選定的最優越的世界，即爲吾人所代表着的世界。在神眼前，許多可能的世界，一一經過他孜細觀察，只有一個結合體，將產生最大可能的善，並產生最小可能的惡，於是他那超等的智慧與完全，使他選定此一個，使他具體實現，其他無數的可能世界，皆被丟在一邊。須知這些無數的可能世界，除了較善或較惡的問題以外，都有相等的存在權利哩！『整個的事情，正像某種遊戲，舉行此遊戲的人，應據已定規則，填滿板上的空處。此時，你若不用相當機巧，或取勝的策劃，到了結局，你將窒居拗強的空處，致使你所填注的空處，比你所冀望的，大爲減少，而且有些空處，假如你不被禁錮，也許可以填補上去的。』(Ultimate Origination of Things. 頁二四一) 同樣，神的問題，亦爲如何可得一世界，代表最大可能的實體總量，並最高度的體魄與道德的完美性。所得結果，則爲我們現時所見的『一切可能世界中最優越的一個。』

如此一個概念，對於罪惡問題的解答，極有助益。關於此問題，萊布尼茲於神義論 (Theodicy) 的一書內，解釋得最爲詳盡。普通認爲罪惡的事情，實則，只是全體的生命中的一個必然的意外，假如我們能從全體的觀點着眼，則此所謂罪惡，實爲最高的完成的

必需部份。『正像法廷上律師所說的：假如我們不把全部法律，審慎考慮一下，那就不當判決；我們所知的，只是大到不可推度的永久性的極小部份。真的，歷史所傳給我們的短數千年，其中的記錄，算得怎麼一回事呢？然而我們根據如此些小的經驗，卻要很急遽地，評判不可推度的與永久的事！正像有幾個人，生於監獄之中，長於監獄之中，或居於撒馬提亞人的地礦中，必會設想，以爲此世界內，除了微弱的油燈——微弱到不能照引脚步的油燈之外，即無其他光明。假如你看一幅美麗的畫，把他的大部份，遮蓋起來，只讓細小部份，被你看見，此時，儘管你如何審慎地觀察他，（實則你觀察得愈致細，愈覺其如此，）你將看見什麼呢？不是一塊混雜的油色，毫不經選擇，毫無藝術意味地，塗在上面嗎？但使你揭去遮蓋，而用正常的觀點，觀察此全幅圖畫，你將明白，原來當初時候，你認爲毫不經心，瞎塗在油布上的油蹟，實由偉大的藝術家，用極大的努力，擘劃而成的。與此觀畫的眼的經驗相彷彿的，又可推至聽音樂的耳的經驗；著名的製曲家，常於和諧的曲調中，雜着不和諧的音符，藉以刺激或激發聽者的知覺，使他急去尋求，其次所發生的，究竟是些什麼。此時，曲調又即返於和諧，聽曲的人，必感覺無上興趣。正像我們碰遇些許的危險，或履入微細的險境，我們反覺得快樂，因爲我們可於此危險中，覺察自己的能力，或幸運；在朋友

面前，還可稍稍稱述此種危險，以資誇耀。又像我們於走繩與戲刀的危險中，常時感覺快樂，其理由，亦復如此，亦即根據同一的心理。所以我們於戲嬉之中，常把手中的孩子，突然放鬆，像要去去一般；活像傳說中的人猿，背負丹麥的國皇，名叫克利斯替，那時尚在襁褓之中，牠把他背上屋頂，致使每一個人，爲之驚悸不置，後來，牠像變弄戲法一般，極坦然地，又把他放入搖籃，使驚悸之心，咸歸平靜。根據同一原則，假如我們專吃甜的東西，不進他物，則此甜味，將變乏味；我們必須加入辣的，酸的，或苦的東西，使之混雜，以激刺味覺。真的一個從未嘗過辣味的人，不配享受甜的東西，即享受之，亦不能真正欣賞他的妙處。這是欣賞的普遍法則：快樂的東西，不具溫和的情調，因溫和的結果，將產生憎惡，使我們遲鈍，決不使我們快樂。』(Ultimate Origination of Things. 頁三四六。)

所以我們不能以罪惡的本身，來評判罪惡。一般的通稱，雖名之爲罪惡，實則，他或竟是必需的，有了他，可把較大的罪惡避免。或則他是一種有益的情境，賴着他，可以求達積極的善，所得遠過於所失。好像帶軍的統領，寧願稍受傷害，而獲得大勝，不願退居一隅，既無傷害，亦無勝利。亦許在量的方面，惡的效果，超過了善，但在質的方面，後者仍居優勢。有「福者的榮耀與完整，遠勝於定罪者的災殃，兩者的區別，是無法較量的！少數人的總善，實

勝於全體人的總惡。我們不能因為罪惡之存在，而譴責神，神所負責的，只是積極與完美的實體；罪惡是一種消極的事實，依據受造之物的必然的缺陷與限制而產生，個中情況，猶如一隻滿載的船，河中的水流，使他依據所載重量，或行得快些，或行得慢些；他的速度，倚恃河流，他的阻力，則自所載貨物而發生。

(4) 知識論。——說到這裏，餘下的工作，只須把萊布尼茲的思想的另一重要方面，約略申說幾句。距他死後的五十年，他的一部著述，名叫人類理解新論叢 (*New Essays on the Human Understanding*)，方第一次印行，內中對於陸克的知識論，有極深刻的批評；即此一部著述，遂使萊布尼茲與後此哲學上最主要的問題，發生直捷的關係。因為陸克的理論，必須等到以後再說，所以我們在這裏，只能把萊布尼茲的批評，極概括地申述幾句。

陸克的主張，如把他提前來說，大概是這樣的：所有我們的知識，皆自感官的經驗而來，在知識中，並無如天賦的觀念的東西。吾人的心意，猶如一張白紙，外界的事物的影像，印注其上，組成一切知識的基礎。萊布尼茲的見解，適與此概念相反。不錯，他並不固執着，以為普遍的真理，當吾生之初，已極清楚地，並極自覺地，存於吾心之內，他可與陸克同意，

承認在時間的觀點上，感覺的進入，先於其他一切。但普遍的知識，已含蓄在內，已包含在感覺的本身之內，——雖則最初時候，並不自覺，必須逐漸逐漸地，把原始的曖昧的感覺經驗，清除之後，方始歸於自覺。萊布尼茲的「小知覺」的學理，使他能夠理解，如何一樣東西，可以未開展的方式，存於心意之內，同時，我們自己，竟可毫不知覺他。普遍的觀念，必含蓄在內，否則，我們將永得不到他們。沒有任何普遍的與必然的真理，可自單純的感覺而來。「感官所給予的，只是具體的事例，或換句話說，只是個別或個體的真理。如今，足以證實某普遍真理的事例，其數雖極衆多，但總不能憑恃他們，確立此真理的普遍的必然性；因為具體的事例，雖於過去時候，如此發生，但並不因此之故，到了將來，仍須在同一方式之下發生。」（新論叢，頁三六二。）

概括言之，萊布尼茲所執持的心的概念，與陸克所執持者，全然不同；所持心的概念，既不相同，則根據此概念而發生的智識論，自亦大相逕庭了。陸克於知識之中，幾於把心的反響，完全忽視了，而萊布尼茲，卻特別看重此心的反響力。心決不是單純的受物，單純感受外界的觀念。假如他不是能動的東西，能把外入的觀念，分派至各特殊方面，則任何觀念，對於他，將沒有實體了。並非每一事理，根據外物的影響而產生；反之，卻沒有一件

事理，造因於外物。依據單子論說來，整個的生命，全憑他自己的本性的法則，自內發出，即連感覺的本身，亦屬天賦的；所以我們於研究知識之時，必須首先研究心意的本身，研究他的本然的性質，自然的傾向，自然的能力與性氣等等。『因此，我嘗比他爲一塊有條紋的大理石。並非一塊光滑的大理石，亦非一本空簿，或哲學家所通稱的 *tabula rasa*：因爲假如靈魂確像一本空簿，則吾人心中之真理，將如大理石上赫邱利的肖像，只因此塊大理石，是無條紋的，故可接納赫邱利的像，亦可接納其他的像。但使此大理石上，具有條紋，且此條紋，隱隱顯着赫邱利的肖像，並非其他的像，則此大理石，似更適於他的肖像了。那時，我們可以說：赫邱利的肖像，天賦在此大理石內——雖到我們需要勞力，去顯露條紋，並用磨琢的方法，去潔治條紋，把一切阻礙物，全然除掉，使此肖像，得完全顯露。』（新論叢，頁三六六。）

附參考書目：

- (1) 萊布尼茲的重要著述，計有 *Discourse on Metaphysics* (1685)；*New System* (1695)；*New Essays on the Human Understanding* (1704)；*Theodicy* (1710)；*Monadology* (1714)；*Principle of Nature and Grace*

(1714) 著名的英譯本則有 *latta* 的 *Monadology* 等 *Duncan* 的 *Selections; langley* 的 *New Essays; Montgomery* 的 *Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld, Monadology.*

(2) *Merz, leibniz.*

(3) *Dewey, leibniz, Now Essays.*

(4) *Russell, A critical Exposition of the Philosophy of leibniz.*

經驗論的生長與啓明運動

三十一 陸克

經驗論的新哲學的創始者陸克約翰 (*John Locke*) 他的思想，萊布尼茲在新論叢一書內，曾加以襲擊，他的名字，卻於英國哲學思潮中，佔據重要地位，直至於現在。他以一六三二年，生於索美塞得州 (*Somersetshire*)，那時候，適當英國議會黨，開始襲擊查理第一之時，這於他的一生，很有些影響。他被送入牛津讀書，但充滿牛津者，皆屬經院主義的哲學，故不能在他身上，誘起強烈的興趣。稍後，他於大學之內，得一職務，繼續居住數年；

在此數年內，當然與大學的精神，有相當的接觸。及至一六六六年，他遇見阿士力貴族（Lord Ashley）——即後來的沙甫慈白利伯爵（Earl of Shaftesbury），乃是查理二世朝內最偉大的一個政治家，陸克一與相識，即訂成永交，即此交情，遂使陸克與當日的政治生活，發生接觸。到了後來，他的保護人倒了，他亦被迫離英，遁入荷蘭，居住在那裏，住到五年之久，直至威廉奧倫治登極之時，方始返歸故國。他的晚年，在英國的理智界，佔據首要地位，後來英國新政府的政策之形成，他亦具有勳績。他的餘年，過得十分安靜，只有意見方面，與他人稍生爭辯，大半是神學上的論辯：這些論辯，皆屬他的早年著作，強迫他做的。他死的那一年，是一七〇四年。

陸克的注意，只被偶然的意外，導入哲學的領域中去。「假如這是適宜的，我可以此文的歷史，來攪擾你，那我將告訴你，有一次，有五六個朋友，聚集我的書室，探究一個較此更爲悠遠的問題，不久之後，各人的意見，相距極遠，困難橫生，我們迷惑着，不能把攪擾我們的疑團，撥開一些，求出一個較近的結論。那時，忽有一個思慮，侵襲吾心：原來我們所取的路程，是錯誤了，我們於探究那些性質之前，應當反躬自問，查查自己的才具，查查自己的理解力，究竟宜於研究這些事理，抑竟全不相宜，全不相配？我將此意見，建議大眾，他們

都承認了；於是首先研究自己的才具與理解力的問題。我把關於此問題的幾種急遽的，未加融化，未加思索的意見，扎錄下來，於下次聚集之時，首先提出討論。只這幾個偶然發生的問題，我們繼續討論着，而且很懇切地討論着；同時，又把討論所得，逐段記載下來。經過長時期的擱置之後，忽然興趣來到，機緣湊巧，又把他們重新考慮一下，及至終末，在一退隱的別墅內，因欲維護健康，故得一些閒暇，乘此閒暇，乃把討論與思索的結果，組成一個次序，而如你現時所看見的。」（論文中，給讀者的一封信，卷一，頁一一八。）

陸克的一個特點，即爲他的謹慎的透澈性，與人不同，所以他用二十年的長時期，完成他的計劃，並第一次把他的著述，印而問世。真的，在他近六十歲的時候，尙無一書印行，直到他避難回來，方把他的主要作品，在短促的時期內，接二連三地刊印出來；其中主要的幾種，包括他的三篇論寬容書（*Letters on Toleration*），兩篇論政府文（*Treatises on Government*），教育思潮論（*Thoughts on Education*），基督教的合理論（*Reasonableness of Christianity*），及人類悟性論（*Essay on the Human Understanding*）。在這一切的著述內，我們可以發現一個共同目標，那就是說：假如我們讓徒然的冗辯，以及對於傳襲的意見與假定的默認，來替代誠實的理智的努力與探討，那是毫無利

益之事。他要人們轉一方位，驅迫他們，運用自己的心意，不以空虛的文字爲對象，却以真切的事實爲對象，這樣，他們方能從過去的重擔中，解放出來，求達一種以理智爲基礎的自由。至於求達此項目標的方法，據陸克所想到的，即爲毀滅一切不相稱的，然而人類的理智，卻極喜歡追蹤着的要求。我們所研究的對象，儘可是質樸的事實，與切實的經驗，但一俟我們本着熱望，希望對於某種較高的事情，獲得獨斷的確定性時，那我們將在語言與文字之中變戲法；關於這些語言文字，實無確定的與證實的觀念，與之相符。所以我們不要好高務遠，不如切切實實地，尋求中和的事情，唯獨中庸二字，方是我們的正當態度。在他的論寬容書內，即以此項理由，確定人類的宗教自由權：這實是悖理的事，竟欲強迫所有的人，共同採納一種特別的信仰，只好信仰，不好懸疑，且此所信仰的事物的基礎，只是神學所存心教示我們的知識，其本身，即屬空虛浮泛，毫無實據的。同樣，他在論政府文當中，又以質樸的與可理解的實利或效益，作爲基礎，護衛公民在國家內的自由，而反對基於盲目的習俗上的不合理的信仰，好像君權神聖的學理所表顯着的。他既反對如此的學理，所以他於一六八八年的革命中，竟作了革命的辯護人，他相信，政府的最大效用，在於服務人民，使他們都得享受最上乘的利益。他與霍布斯相似，承認政府的契約說，但

此契約，並無如霍布斯所說的那樣的嚴重性。要知道：社會的環境變了，同時卻要維持政府的舊形，使之不生改變，那無異把政府的原始目的，完全推翻了。所以無論什麼時候，如遇一國君主，不忠於職務，不忠於托付，不爲他所取得權力的人民的利益而打算，那他的權力，即當返歸人民；在如此的意義之下，革命實屬非常合理之事。

他在人類理解論一書中所陳述的，亦即是這些實際的目標，質言之，即爲自由與理智的緣故，而反對習俗，反對不合理，反對一切約束的勢力。他在這裏的用心，在把上述的各項目標，給予一種哲學的根據。他要考察人心的能力，其主要目的，即在求得一種武器，賴此武器，可以反抗政治的迷信，習俗的信念，脫離事實的空言空語，以及一種感傷的與不合理的「熱忱」。『當今之世，在學問的國土內，並非沒有偉大的開拓者，他們的偉大計劃，促進科學的勢能，將於人類之間，建下永久的紀念碑，使後世子孫，永遠崇拜他們；但每一個人，不能都做一個波義耳 (Boyle) 或一個息登喃 (Sydenham)。處於如此偉大的世紀內，——產生如此偉大的海互尼 (Hygieius)，與如此不可比擬的牛頓先生 (Mr. Newton) 的世紀內，我們的野心，不能過大，只要能充一個低等僱員，稍微清理一些田園，而把充塞知識之路的塵埃，稍微撤除一些，那很可知足了。真的，此世界的知識，必

能比現時所有的，更進步些；假如最初之時，一班機敏與勤謹的人，他們的努力，不為博學的，但又為愚拙的，虛飾的，與不可理喻的術語的運用所阻礙，以致這些術語，進入科學的領域，造成一種特殊技術，影響及於哲學，竟使哲學——研究事物的真知識的哲學——變為一種瑣微與不上品的東西，不配，或不能帶入高貴的團體，或斯文的談話中去……我想：打破曖昧與愚魯的聖所，必於人的悟性上，有相當的貢獻。」（同上書，頁一二一。）

1 知識的淵源

（I）悟性論的目標——他把這個懸格，放在前面，所以他的工作，將為『研究人的識別力，當這些識別力，被沿用着，必與外物相接觸時。我將設想，我於這步工作內，並未完全糟蹋了自己，假如我於現在時候，依據歷史的與明晰的方法，能夠指示出來，我們的悟性，如何求達現時所有的對於事物的觀念；又能指示出來，我們的知識的確實性，究至如何限度；或能指示出來，在如此各別，如此不同，如此全然矛盾的人的意見中，究有何種共同的立足點。』（悟性論，編一章，頁二。）『假如我們憑恃此項探討，研究悟性的實質，而能發見悟性的能力，究竟他的能力，可進至如何遼遠，對於何種事物，在何種程度內，他們是適合的，在何種場合內，他們不能勝任，那我想，對於忙碌的心意，必定非常有益。有此

種發見，作為指導。人的心意，當他牽涉理解以上的事物時，當更為謹慎；當他推至鍊條的極頂時，當立時停止；當他碰遇一定的事理，經考察後，自覺非吾人之才具所能求達時，當靜止下來，以鎮靜的無知，認為自足。那時，亦許我們並不如此激進，強欲尋求普遍的智識的空名，因而懸設許多問題，並以我們的悟性所不配解決，而在我們心意內，亦不能形成清楚與分明的知覺，或竟在我們心意內，毫無一些觀念的論辯，攪擾我們自己，又攪擾他人。」（編一，章一，頁四。）

我們亦無任何權利，可以抱怨此種悟性的限制：「不問他們的知識，如何只在一種對於全事物的理解中，——一種普遍的或完整的理解中，佔據極小的部份，但此知識，已使他們執握重要的關鍵；憑着他，他們已有足夠的光，可以認識他們的創造者，並看清楚他們自己的責任了。人們儘可發現諸多的事，使他們的手忙碌；又可以多變，愉樂，與滿足的神情，運用他們的手，——假如他們自己，不與自己的手，發生爭衝，亦不因爲他們的手，不能握住每一事物，竟把手中所已有的快樂，一併擲去。同樣地，我們亦無理由，抱怨自己的心，說他的能力，太爲狹小，——假如我們能驅使他們，作一切於我們有用的事：因爲在這一點上，我們的心，是非常能幹的。假如因爲有些事理，超越理解之上，非心意所能及，我

們即把知識的價值降低了，並不依據他的固有目的，去改進他，那真是不可愿恕的事！如
 此的態度，真如一個幼孩，動輒使性，傻憨不堪。我們明白，這不是懶惰的僕役的理由：因他
 只是微弱的燭光，並無輝煌的日光，故不去作工。我們心中所照耀着的燭光，已儘夠明亮，
 可使我們完成一切的目的……一個水手，明白他那作度量用的鋼帶的長度，是極有用
 的事，——雖則他不能用以窺測海洋的深淺；他只要曉得他的長度，在航行所必需的深
 度內，可以抵達水底，這樣，一俟他抵達水底，駛船的人，即可謹慎駛行，不致觸礁沉沒了。」
 （編一章一頁五六）

（2）並無天賦的觀念。——所以這是悟性論的目的，是要毀壞虛偽的知識的需索，
 把意識的各種事實，加以周詳的考查，即從此種考查中，表明吾人的觀念，如何肇端，憑恃
 如何的標準，方可把真的知識，從假的知識中，區分出來。但薩克當他未能做這步工作之
 前，尚有一件初步的事情，必須加以研究，致使上面這一條路，非常平坦，那就是一般所假
 定的天賦觀念的存在之事。「每當人們發見某種概括的命題，——一俟被瞭解後，即易
 發生疑問的命題時，最方便而又最直捷的方法，即為斷定他們是天賦的真理：如此斷定
 之後，可使懶惰的人，免除搜求之苦；又可阻止他人，對於一切稱為天賦的事理，雖有疑慮，

亦不自由探討。如此一套，對於一班自負爲學長與教師的人，自有不少利益：他們可把「這些原理，不能加以疑問」一語，視爲一切原理中的原理。因爲一俟此項教義——即有天賦觀念之存在的教義——明白確定之後，他們的門徒，必須如此接納某項教條，不能稍加更改，此其結果，必致剝奪他們的理智與判斷，使其不得自由運用；又使他們盲目信仰，隨意信託，而於他們所信仰與信託的事理，並不加進一步的考查。在如此一種盲目與輕信的局面之下，他們很易被某種具有一定的機巧與職務，可以誘掖他們，並威脅他們的人所統制，所利用。同樣地，他亦可把極大的權力，給予一個人，去管轄他人，並給予權威，使之能作諸多原則的獨裁者，並作諸多無可疑問的真理的教師；並使其他的人，於天賦觀念的稱號之下，吞食他的教義，這些教義，在教授的人方面，是有一定的目的，存於背後的。」（編一章四，頁二四。）

所以這是一件非常重的事，非獨在理論上如此，即從實際的利益上着眼，亦當決定，究竟我們是否真正有如此一種觀念呢？據陸克說，第一件必需的事，即爲證明在人心內，並無如天賦觀念這一類東西的存在。『在有些人看來，這是一條確定的原則，以爲在悟性中，必有某種天賦的原理之存在，必有某種原始的觀念或原始的品性，印於人心之中，

人的靈魂，於最初生出之際，即已接納了他，迨後，又把他帶入此世界內。假如我能指示明白，我們人，單用自然的機官，即可求達一切的知識，——並不需要天賦的印象的協助，亦可求獲事理的確實性，——並不需要任何原始的觀念的幫助，此在沒有成見的人，已可相信我的學說，承認一般的假定之爲虛偽。因我相信，任何坦白的人，必會如此承認，以爲這是悖理的假定，假如我們說，色的觀念，存於能視的生物內，乃是天賦的觀念；或說，生物具有一種天賦的能力，憑恃他的雙睛，可自外物之中，接納色澤。同樣，假如我們把幾種真理，推歸本然與天賦的品性的觀念，而在事實上，我們儘可觀察自身，憑恃一己的機官，求達同樣真實，同樣確定的知識，好像他們於有生之初，即已印入心意之中一樣，那我們的態度，正像上面所說的，同樣的悖逆，同樣的不合情理。這原是極清楚的事。但因一個人，一俟被人引入邪道，那他不受譴責，即不肯依據自己的思想，尋求真理，所以我在這裏，必須登錄那些使我懷疑一般的意見的理由，當作我的錯誤的愿恕，——假如我所說的，確係出於錯誤。』（編一章二頁一。）

如今先問，究有什麼論辯，可以證明天賦的觀念，確實存在着呢？第一個論辯，則爲人類的普遍的承受。我們在開頭的時候，必須把此論辯中所假定的事實，加以考察：「第一，

我將論述懸想的與論證的偉大原則，例如：「凡存在的東西，必屬存在。」「同一的事物，既爲有，即不能爲無。」諸如這一類原則，我想最可給予「天賦」的稱號，但我在這裏，要自由的說，這些原則，離普遍的承受，相距極遠，人類之中，儘有極大部份，並未認識，或知道這些原則。」

「因爲，第一，這是很顯明的事，所有的嬰兒與白癡，並不稍稍理會，或想到這些原則；即此一端，已足破壞普遍的承認之說，然而普遍的承受，乃是天賦的真理的必然條件。據我看，這似乎是矛盾，假如我們說，有天賦的真理，銘刻靈魂之中，而靈魂自身，卻不知覺或理解這些真理。所謂銘刻，假如他表示任何意義，那必不是他物，只是使某種真理，能被知覺。如說銘刻某物於心意之上，而心意方面，並不知覺此物，這在我看來，似乎不能理解。」

「如說一種真理，必然是天賦的，同時，又不承受此真理，那由我看來，實與一個人，知道此真理，同時，又不知道此真理，是同樣的悖逆，同樣的不可理解。然使考查這班人自己的懺悔，這些真理，決不是天賦的：因爲這些真理，在一班不瞭解這些名詞的意義的人，當然不會承受，同時，在大部份雖則瞭解他們，但從未聽聞或想到那些命題的人，亦未能共同承受；然而這二種人，據我推想起來，已要佔據人類的半數了。」

「但我單從嬰兒的思想，上辯論，或從尙未明白表顯他們的悟性的人，引伸結論，我必不能獲得愿恕。所以其次一步，我說，此二普遍的命題，並非最先佔據兒童的心意的真理，亦非一切習得的與外鑠的觀念的前身；然而在邏輯上，假如他們是天賦的，那他們必須如此。……普通一個嬰兒，一定知道，他所取食的乳母，不是他所玩弄的小貓，亦非他所恐懼的黑人；同樣，他亦知道，他所排除的艾種或芥子，決不是他所哭求的蘋菓或糖菓。這一點，他是非常確定，毫無疑義的。但是否有人要說：他之所以如此確認此知識之此部份，或彼部份者，乃全憑恃天賦的原則，例如「同一事物，既屬存在，即不能不存在」的原則呢？他儘可以如此說；而且如此說的人，即謂嬰兒根據這些抽象的推理，從而認識他們的奶瓶，並習得他們的喋喋之談的人，對於他自己的意見，儘可非常熱心，非常誠摯；然而他已失去他所居於其間的偉大的時期所應有的誠實與忠正了。」（編一章二頁四，五，二四，二五。）

所以我們說，對於此種觀念，並無普遍的承受；而且按理說，剛才所舉的幾種事例，在嬰兒身上，應當格外明顯：「這些性格，假如他們是本然與原始的印象，那末，應在天真的兒童的身上，表顯得最爲清楚，最爲明晰，然而我們在他們當中，並不發現他們的痕跡。所

以據我看，這是很堅強的假定，他們並非稟諸天賦，因為他們在那班人身上，最少被認識。假如他們真是天賦的，正當在他們身上，用最大的勢能與勁力，表現其自身！因為嬰兒，白癡，蠻人，與不受教育的人，在人類當中，最少受習俗與襲取的意見的腐蝕；學問與教育二者，尚未把他們的本性，鑄入新的範型，亦未受外來與研究而得的教義的襲擊；自然所寫在那裏的清白性格，尚未遭受淆惑。所以我們很有理由去設想，以為在他們的心靈內，這些天賦的觀念，應當完全顯露，可被每一個人看見，而如嬰兒的一般的思慮所展示者。……然而不幸，在嬰兒，白癡，蠻人，與未經教育的人中間，我們究發見了何種普遍的自明之理呢？每一嬰兒，認識他的乳母與搖籃，歲月稍長，又稍認識他的玩物；一個年青的蠻人，亦許在他心中，各據其本部落的時尚，充滿着愛與獸獵的趣味；假如一個未經教育的嬰兒，一個山林中的蠻子，如有一日，推度這些抽象的原則，那我恐怕他將自認為悖逆了。如此性質的普遍命題，在印提安人的天幕內，少被提及；在嬰兒的思想內，更少被發見；在瘋人的心意內，益發沒有他們的印象了。（編一章二，頁二七。）

為欲避免困難，他們可以如此說：人們認識這些真理，只當他們開始運用理性之時；不過在事實上，開始運用理性之時，並非即是開始認識此類真理之時。試退一步說，就算

開始運用理性之時，即是開始認識這些真理之時，但仍不能證明此類真理，是天賦的。『因爲憑任何種邏輯，我們可以說：某一觀念，於最初之時，即被自然銘刻心意之上，而其唯一理由，則謂此觀念，當其第一次被觀察與承受時，適爲另一領域的心的機官，開始展露其自身之時。』（編一章二，頁十四。）這是同樣悖逆的話，假如我們說，一俟這些真理，被提說起，被瞭解得，那他們即可邀獲承受。倘若這句話是對的，那末，『根據同一理由，凡屬真的，同時又爲心意所能承受的命題，即可說他繫於心內，刻於心中，而爲天賦的原則之一種了。因爲假如某一真理，雖未爲心意所認識，但即說他存於心內，那我們所能發見的唯一理由，必因心意有一種能力，等到時遇來到的時候，可以去認識他；夫果如此，則心意於將來之時所能認識的一切真理，將皆存於心內。』倘若如此，一種承受，即屬天賦的觀念的標號，那末，『一加二等於三，甜味不是酸味，以及其他千餘種的事理，亦必是天賦的了。』『要真如此，那末一切真理，不問心意現時尙未知道，或於將來永不得知道，亦可說他們刻於心內；因爲一個人，雖活得長壽，但終究死了，死的時候，對於許多真理，尙無所知，然而他的心意，卻能認識他們，且能非常確定地認識他們。所以假如說：認知的能力，即是所辯護的本然的觀念，那末，即此之故，一切人於將來之時，可以認知的真理，將每一種，

都變爲天賦的真理；而此論辯所指明的，只是說話的方式之未當。如此論辯的人，他的存意，雖欲確立天賦的原則，但其結果，卻與否認此項原則，初無二致：因爲我相信，沒有一人，竟會否認吾人之心意，具有一定的能力，可以認知某種真理的。」（編一章二，頁五。）

此外，陸克又用同一方式，指明天賦的實際的或倫理的原則，亦無真實之存在：「決無一種倫理原則，被一切的人，普遍地遵守着。試考察倫理的習俗，我們將會明白，沒有一種正義與公道的規則，不被有幾個民族破壞着，而此種破壞，卻又爲公共的天良所裁可，毫不認爲罪惡。雖在不同的國家內，他們的道德概念，有相同之處，而且共同恪守着；但此事實，其所以發生者，並不因爲道德是天賦的，卻因他是有利的事。末了，爲欲握持整個的論辯，他告訴我們，沒有一個命題，是天賦的，除非構成此命題的諸觀念，是天賦的，『不管我們怎樣論述天賦的原則，備中情形，好像是說，某人錢袋內，具有價值百鎊的數目，但同時，否認他有任何辨士，任何先令，任何印着皇冕的錢幣，或其他足以湊成此數目的貨幣。同樣地，我們亦在說，某幾個命題，是天賦的，然使一察這些命題所藉以構成的觀念，卻並不如此。』（編一章四，頁一九。）推而論諸其他被稱爲天賦的一切命題，其所賴以組成的觀念，亦莫不如此。」

(3) 一切知識，皆自經驗而來。——在上面，陸克既把天賦的觀念破滅之後，方能第二步，開始他那積極的工作。此所謂積極的工作，實包涵兩個部份，第一部份，必先說明我們的觀念，既非稟諸天賦，然則如何來到吾人心中的呢？及至此觀念，進入心內之後，如他的數目，只有一個，只他一個，單獨存在那裏，仍不至發生真與妄的問題；一俟此觀念與其他的觀念，發生交互關係之後，此真與妄的問題，方始發生了。關於這一點，必須分別討論。如今先說第一個問題，他的答案，並不模糊。『每一個人，既自覺其在思想，並自覺着他於思想之時，他的心意所運用的，乃是存在那裏的觀念，所以這是毫無疑義的事，在人們的心意內，必有許多觀念存在着：舉其例，如白，堅，甜，思想，動作，人象，軍隊，醉酒，及其諸字所表示着的，皆係一個個的觀念。我們第一步工作，即為研究這些觀念，如何會到他的心中去呢？……姑讓我們假定，吾人之心，猶如白紙，毫無一些字跡，毫無一個觀念；然則到了後來，為何能有這許多觀念呢？何處來了這龐大的屯積，可使人的忙碌的與無限的想像，在心意上，塗上無數種類的花樣呢？何處來了這許多理智與知識的原料呢？諸如這一類問題，我可用一字回答，自「經驗」而來，所有我們的知識，皆在他的上面，建立基礎，皆自他的當中，遞演而出。我們的觀察，或關於外界的可感的事物，或關於心意的內在的活動，當此

觀察被我們自己知覺着，(perceived)或反省着(Reflected)的時候，即將思想的一切原料，供給我們的悟性；此二者，乃是知識的兩大泉源，一切我們所有或可以有的觀念，皆從他們當中，湧溢出來。」(編二章一頁一與二)

我們對於外物的知識的淵源，乃是我們的『感覺』(sensation)；其他的泉源，即對於我們自己的心的活動的知覺，可稱之為『反射』。『此二者，當我們致細考查他們，連同他們的數種變形，組合，與關係時，我們即可從他們當中，發見一切觀念的大本營。』據我所能發見的，唯獨此二者，乃是透光的窗，憑恃他們，外面的光，可以進入此暗室。因照我想來，吾人之悟性，並非不像一間暗室，與外面的光，完全隔絕，只有數個小孔，留在那裏，讓外物的相似體，或外物的觀念，透露進來。假如外物的圖形，進入此暗室，只照原來的樣子，映在那裏，毫不更動，而如有時候所碰遇到的，那時，此暗室，極像吾人的悟性，因為悟性與可見的事物，以及這些事物的觀念，其所發生的關係，正是如此一種關係。」(編二章十一頁十七)『所以人類理智的第一種能力，即為人的心意，能夠接納那些映在他上面的印象。假如這些印象，由外物造成之，那他用『感覺』之力來接納，若由他自己活動造成之，則用『反射』之力來接納，這是人於任何事物的發現的第一步，而且是最基本的

要素，此後他於此世界的一切意想，皆以此要素爲出發點。一切悠遠的思想，不問他如何插入雲端，如何接觸天際，與天並高，但他的出發點，與立足點，皆源於此；任何偉大的心意，不管他如何遨遊，如何昇入遙遠的冥索之域，但他不能有一細點，超越觀念之上。這些觀念或由「感覺」供獻給他，或由「反射」供獻給他，以供他的思索。」（編二，章一，頁二四。）不錯，此類觀念，可於諸多新的方式之下，互相結合，形成複雜的觀念，但此複雜的觀念的每一元素，仍自二種淵源中之一種，授給吾人。「不問其爲最優越的智能，或爲最深邃的悟性，皆無一些權力，可用任何思想的巧妙，或思想的新樣，在他自己的心意之中，創造或組成一個新的單純的觀念，——除非他用上述兩法中之一種，接受新的元素；同樣，亦無一種悟性之力，可把那些已經存在的觀念，稍稍毀滅一個。」（編二，章二，頁二。）所以假如我們能夠分析一個假定的觀念，化成單純的組合物，那我們即可徵驗一個觀念，並排除一切沒有任何觀念相與符合的語言文字，——單純的語言文字。

（4）單純的觀念。——因此，陸克如希望他的持論穩固，就不得不把整套觀念，加以縝密的研究，把他們排列起來，給予分類，務使每一個人，澈底明白，在經驗中，沒有一個觀念，不能步步尋繹，求出他的源委。不必說，最概括的分類，即爲單純的觀念（Simple Ideas）

與複雜的觀念 (Complex Ideas) 前者所指，乃為吾人的思想的元素，憑恃感覺與反射的二種作用，進入吾心之內；後者所指，乃為這些元素的相互結集，相互併合。關於單純的觀念，陸克不必加以冗長的研究，如再加以分析，可再分為從一感官進入吾心的觀念；從二感官以上進入吾心的觀念；單從反射而得的觀念；以及由一切感覺與反射的方式，提示吾心的觀念。舉例明之，第一種，像聲，色，味，嗅，堅，熱，冷，皆自一個感官，進入吾心。第二種，像空間，或體積的觀念，形態，運動，與靜止的觀念，乃由視觸二感官，進入吾心。第三種，像知覺與意志的觀念，乃憑反省而得。最後一種，包括苦，樂，權力，存在，統一，與持續等觀念；其中苦樂二者，幾與我們的一切觀念，——不問其為感覺或反射的觀念，——發生聯繫；統一的觀念，乃被我們所認為一件事物——不問其為真正的實體，或僅為一觀念——的思慮所引起；而權力的觀念，既包涵於一己的能力內，——因我們發見一己的能力，可以移動身體的各部份，又包涵於外物的相互關係內。此四者，已把一切智識的可能原素，概括無餘。但「有人要說，僅此狹小的範圍，恐不足供偉大的心意之運用。他要飛上天空，高出星體，不受此世界的限制；又要伸展思慮，渡越大而無外的物質界；又欲激動清思，遨遊不可理解的虛無界；現在把他關在有限的幾種觀念內，毋乃使英雄無用武之地了嗎？其實，假

如我們想到僅僅二十四字母，卻要從他們當中，結成如此衆多的字；又想到僅從上述的一個觀念中，例如從數的觀念中，——他的涵蘊，確係不絕與無限的，——卻要化成各種的結集；那就不覺希奇，即此數種單純的觀念，實足供最敏捷的思慮，與最偉大的心意的運用與驅使了。」（編二，章七，頁十。）

在未論複雜的觀念之前，尚有一點，必須加以說明：許多單純的觀念，在一方面，固繫於心意之內，同時，似又繫於外物之內。他們與外的世界，緊相聯繫，好像這些觀念，確實屬於外物一般，例如色的觀念，類多承認他爲一種感覺，同時，又爲外物的一種賦性。爲欲避免含混，毋使此心內的觀念，與物理的事實，——足以激起觀念的物理事實，糾纏一處，不可辨解，我們並不稱呼後者爲觀念，卻稱之爲性質（Qualities）。但在性質與性質之間，亦有一重要區分：有幾種性質，不能與體相分，不問體的狀態如何，總與他黏和一處，不稍分離，這些性質，可名之爲原性，或第一性，包括堅硬，體積，形態，運動，以及數目等性質在內。『其次一種性質，並非存於事物的本身之中，卻只是一種能力，可倚恃第一性，——例如廣度，形態，組織，以及不可感覺的部份的運動等等，——於吾心之內，產生各種感覺：舉其例，猶如色，聲，味等感覺，諸如這一類東西，我稱之爲次性或第二性。』

現在，『物體的原性的觀念乃是物體的相似體，他們的範式，確實存於物體的自身之中；而次性所產生的觀念，並非物體的相似體，在物體的自身，並無如我們的觀念的東西之存在。我們說，他們從物體之中，產生而出，實則，他們只是一種能力，於吾心之中，形成了數個觀念：例如普通所說的甜的，藍的，或熱的觀念，實則，只是物體自身的一定的廣度，一定的形態，以及一定的不可感覺部份的運動。我們都說火燄是熱的與放光的，雪是白的與冷的，瑪瑙是白的與甜的，據一般的推想，此種性質，其所存於觀念之中者，必與存於外物者，為同一的東西，前者為後者的完全相似物，猶如鏡子所映出來的影像，維妙維肖，全然一樣；使有人否認此說，主張相反的理论，那必視為荒謬絕倫。但使他稍加考慮，同一的火，處於較遠地位，可於我們身上，產生暖的感覺；如相距過近，將生痛的感覺，與暖的感覺，截然不同。一俟他想到此點，尙有什麼理由，可使他說，此火所產生的暖的感覺，確實存於火的自身？同樣地，他那痛的感覺，——同一的火所產生的感覺，亦必不存於火，實屬無可疑惑之事。然則為何白與冷二者，存於雪中，而非痛的性質呢？為何此物產生一觀念，他物又產生另一觀念呢？此其故，實因各物的廣度，形態，數量，以及他那凝結的部份的運動，各不相同。即就火與雪二者來說，他們的特殊的廣度，數量，形態，以及部份間的運動，實存

於他們的本身之中：當我們的感官，知覺他們的時候，固然如此，當我們的感官，未覺他們的時候，亦莫不如此。所以我們稱之爲真正的性質——因爲他們確實存於那些物體之中。反之，光，熱，白，冷等性質，並不真正存於他們當中，猶如疾苦二者，並不存於瑪挪之中。試把他們的感覺移開，不讓眼去見光見色，不讓耳去聽聲，不讓味覺去嘗味，不讓鼻腔去嗅氣，一切色，味，氣，聲等觀念，將隨同幻滅，隨同消失，俱將歸屬而爲他們的成因，那就是廣度，形態，以及部份間的運動。」（編二，章八，頁十五。）

（5）複雜的觀念——概括起來說，陸克的意見，以爲單純的觀念，只能由外的經驗，授予吾人，至於吾心，決不能創造一個。「設有一嬰兒，自幼至長，關在一地方，使他所見的，僅有黑白二色，那他將沒有鮮紅與碧綠的觀念；正像一個嬰兒，從小不曾嘗過蛤子或波羅蜜，那他對於此二物，亦無特殊的嗜好一樣。」（編二，章一，頁六。）到此爲止，吾人之心，完全是受動的；不過自從他接納這些單純的觀念之後，他亦具有能力，可於不同的方式之下，處置諸多單純的觀念。「心意的動作，當其發揮能力，處置單純的觀念時，不外三種方式：（1）結合數個單純的觀念，組成一複雜觀念，一切複雜的觀念，皆如此造成；（2）第二個方式，則爲集合二觀念——不問其爲單純的觀念或複雜的觀念——放在一處，同時觀

察，但不把他們聯合一處，這樣，可獲得各種關係的觀念；(3) 第三個方式，則爲就實質上，從隨同的其他觀念中，隔離他們，此之謂抽象的作用，一切普遍的觀念，皆由此形成。」（編二章十二頁一）

一切可能的觀念的結合，可於三項之下，概括盡之，此三者，即變形 (Modes) 本質 (Substances)，與關係 (Relations) 是。就中變形一項，乃『是複雜的觀念，唯此複雜觀念，雖混合到如何程度，但不包含自身潛存的意義，反之，却把他們看爲本質的固有物，依恃本質而存在；例如三角形，感恩，暗殺等字所表示的，即爲如此的觀念。』他們當中，亦可分爲二類，其一爲簡單的變形，『只是相同的單純觀念之不同的結合，其中並無他種單純觀念，攙雜在內，舉其例，如一打或二十的觀念是。只不過把許多個別的單元，加合一處就是了。』又有所謂複合的變形者，乃由數種單純的觀念，集合而成，舉其例，『如美，是因所謂美的東西，乃是一定的色與形的混合物，可使觀察的人，引起莫大快感。』

『其次，本質的觀念，乃是單純的觀念的複合物，可用以代表分明的與自身潛存的個別事物；在這些事物中，假定的或含混的本質的觀念，常處於主要與領袖地位。這樣，假如在本質上，繫上某種僵白色的單純觀念，具有一定程度的重量，硬性，延性，與展性，即得

一鉛的觀念。』又次，最後一種複雜的觀念，我們稱之爲關係，他的意義，即爲將一個觀念與他個觀念，共同研究，互相比較。』（編二，章十二，頁四至七。）舉其例，如原因的觀念，時空關係的觀念，相同與相異，以及其他的觀念。依據如此的觀點，陸克繼續指示我們，而且很詳細地指示我們，所有形上學所創造的許多名詞，許多由一般人想來，委實太高深了，決不能從日常經驗中產生的名詞，皆可一步一步地，推究下去，歸根於完全確定的單純觀念。其實何獨這些名詞如此，即連神本身的觀念，亦可歸根於單純的觀念。

（6）批評——按理，我們在這裏，應研究陸克的第二步工作，即對於真與妄的問題的意見了。不過，我們在論述此點之前，先把上述的意見的限制，稍微推究一下，亦屬非常有益之事。陸克心內，有一具體與直前的主張，要待確立：他要告訴我們，一切吾人所有之知識，皆自感官的經驗產生；或換句話說，吾人誕生之初，並無一種既成真理，存於心內，假如這是他的論點，那我們不得不承認，他的努力，是成功的。但此是否真正的重要之點呢？倘若有一賢明的勁敵，相信他的理論，承認一切真理，皆由經驗的歷程，進入吾人的知識之內，但仍相信有幾種真理，並非經驗的結果，却是天賦的真理，那他將如何置辭呢？

舉一個例，每一事情，必有一原因，這是一條真理。在某一意義之下，此條真理，亦自經

驗而來，因為任何人，假如他沒有目擊因果的事例，那他對於因果的觀念，不會如何深切的。如今不問這一點。假如這是確切的事實：每一事情，必有一原因，在過去如此，在將來亦如此，那我們在這一句話內，已全超越單純的經驗的事實了。單純的經驗所能告訴我們的，只是說，在過去時候，某特殊的事情，具有一原因。須知某一真理，與經驗相接，方漸變為自覺，這一句話，與某一真理，全然是經驗的結合體的話，意義全不相同。所以倘有某某真理，是必然地真實，是普遍地真實，那必由於某種心意的能力使然，此心意的能力，當然是過去的經驗的單純結合體；而在事實上，陸克自身，確承認有此種真理之存在。他所深信無疑的，乃是因果關係的真實。所以在陸克所提出的問題內，儘有深奧之處，陸克自己，毫不加以探究。現時所需要的，乃為對於「經驗」一字的嚴密的界說，必須比陸克所界說的，精細得多，嚴密得多；關於這一步工作，必須留給他的繼起人，而尤其是休姆（Hume）與康德（Kant）了。

2 知識的性質與範圍

（1）知識的性質與程度。——我們既考查觀念的淵源之後，繼起的問題，則為這些觀念，究能顯示若何的真理呢？現在，我們知道，「吾人之心，無論其在思想上，或推理上，除

他自己的觀念之外，並無其他直接對象；他所瞭解或可瞭解者，只是他自己的觀念。所以這是極明顯的事：我們的知識，只與這些觀念發生接觸；所謂知識，並非他物，只是吾心對於心內任何觀念之相聯，相合，或相反，相拒之知覺，他的內幕，僅如此而已。凡此知覺存在之處，即有知識，如此知覺並不存在，則雖我們可以幻構，可以猜度，或信仰，但仍缺乏知識。」（編四章，頁一，二）

只因吾心對於心內觀念相合相拒之知覺，各不相同，遂致吾人之知識，發生清楚與含糊之不同。有時候，「吾人之心，直接知覺二觀念之相合或相拒，並無其他觀念，攙雜其間，此種知覺，最爲清晰；此時之知識，吾人名之爲「直覺的知識」(Intuitive Knowledge)。舉其例，猶如吾人之心，知覺黑的東西，不是白的；一個圓形，並非一三角形；三的數目，較二爲大……此項知識，不能拒絕，猶如強烈的日光，照耀四周，一俟心意轉向其面，他即驅迫自身，使心意直接知覺，不得避免；心意遇此知識時，無暇躊躇，無暇懷疑，亦無暇考察，立時之間，即會充滿他的陽光。如有人需要比此更確定的知識，他必不知他所求的，究竟是什麼；他只能表明，他有一心意，欲作一懷疑論者，但仍不能做成道地的懷疑論者。『程度較次之知識，則爲吾人之心，亦能知覺心內觀念之相合相拒，但非直接知之，故名之爲『證明

的知識』(Demonstrative Knowledge)『例如吾人之心欲知三角形三內角之和，是否與二直角之和相等，此時，我們不能用直接的觀察，或直接的比較，知覺得之；在此場合內，吾人之心，必須尋出其他數角，與三角形三內角之和相等，而此數角之和，亦等於二直角，然後我們知道，三角形三內角之和，亦等於二直角。』(編四，章二，頁一與二)較此更下的確定性，雖其根據，不若前二者之充實，但亦放在知識的名義之下，關於此知識，當於下面論感覺的知識時，共同討論之。

(2) 實在界的知識——但使所謂知識，只是吾人心內觀念與觀念之關係，那他豈不變為純粹主觀，純粹強制，並且全不真實的東西了嗎？『這是很顯明的，吾人之心，不能直接認識事物，只能以事物的觀念，作為媒介，而後認識之；這樣，我們的知識，必當我們的觀念與實物相符時，而後變為真實。但這裏的標準，將是什麼呢？試問：吾人之心，當他只知道自己的觀念，除此以外，即無所知之時，如何知道他的觀念，確與實物相符呢？』(編四，章四，頁三)即此問題，不久之後，變為非常重要，而且抵達非常希奇的結果；但陸克本人並未認識他的困難，很隨便地，即把他漏過去了。在他一生，從來懷疑實在界之存在；亦未懷疑，吾人之心，對於此世界，能有確實的認識。所以他毫不躊躇地，竟於自己所下的知識

的定義中，加上另一概念，承認吾人之觀念，與觀念所代表的實物，全然相符；——雖則此概念，與知識的定義，全相抵觸。我們可以確信，如此一種實體，確實存在，我們的觀念，完全與之符合；這樣，我們所有的，不單是確定的知識，而且是實在的知識。

此外，又有一種知識，亦可稱爲真實的知識：並不因他與外界的原型相符，却因他並不希望與自身以外的任何事物相符，所以是否相符一端，根本不成爲問題。『所有我們的複雜觀念，除了木質的觀念之外，皆屬心意自己創造的範型，不望其爲任何事物的摹本，亦不希望與實在的事物，發生關係，所以在他們的淵源上，不能需索任何意義的相符；——雖則此種相符，爲實在的知識的必需條件。』（編四，章四，頁五。）一切我們的抽象知識，——與事實的研究相反的知識，（普通對於必然的真理的陳述，均只是抽象的陳述。）——其所牽涉的，均只是如此的觀念；就中尤以數學一項，最可代表一切。在數學內，我們只研究自己所創造的觀念，其中的真理，全與實物無關；偶而此真理，適與外物相符，當然湊巧，但使不符外物，亦無妨礙。不過，如此的知識，嚴格地說來，並非實在的知識，在他當中，其所以沒有什麼不符者，只因沒有什麼東西，可與之不符；但使我們轉入本質的觀念，即有一新的因子，進入其內那就是實在界（Real Existence）的觀念，唯此實在界，將

使我們重新顧到狹義的『實在的知識。』(Real Knowledge.)

有三種本質，我們對之，可獲得真實的知識：其一，爲吾人對於自己的存在的知識，乃自直覺而來。我們認識自己的存在，有如此之清楚，並如此之確定，除了直接的認識之外，簡直無需證據，而且不能用任何證據，加以證明。其次，則爲吾人對於神的存在的知識，乃是一種證明的知識。關於神的證明，大體說來，是這樣的：我們確信自己是存在的，其所以敢如此確信者，必因我們知道，另有某物，是存在的；非獨如此，而且我們知道，此某物，從最初之時，即已存在。因爲這是自明的真理，單純的虛無，不能產生實物，正像單純的無有，不能組成二直角一樣；其次，這也是明顯的事，任何被推演的實體，其所具備的任何條件，必自他所從而推演出的實體中，取獲得來，例如我們具備權力，具備知覺，並具備知識，所有這些東西，在我們所從而發源的永久的實體中，必有更大的存在，所以我們知道，在宇宙間，必有一超等有權，超等知慧，超等聰明的實體之存在。要不如此，那必有一時期，知識並無存在；既有一時期，知識並無存在，則知識將永不存在；須知我們的知識，決不會憑空跳躍出來的。

又次，我們可以憑住感覺，獲得一種關於物質的東西的知識；此知識，雖不能像我們

所具的關於自身與神的知識，同樣的確定，但在實際上，仍與上項知識，無所區分。『因我相信，決無一人，如此善疑，竟連他所目覩與身受的事物，亦要付諸闕疑了。』試以各種論辯，證明是說：第一，這是很顯明的，我們的知覺，乃爲外的原因所激起；當外的原因激動我們的感官時，我們方產生知覺。今試有一個人，缺去某感官，則他將永無此感官的觀念；感官自身，不會產生觀念，設若能夠，那我們的視官，應於黑暗之中，看見許多色澤，我們的嗅官，應於嚴冬之際，嗅着薔薇的馥郁了。其次，我們都知道，感覺所給予的觀念，與記憶所給予的觀念，性質大不相同，使我於正午之時，面向烈日，我必不能避免陽光，或烈日的觀念；反之，假如這是藏在記憶中的觀念，那我大可憑恃一己的好惡，或加以回憶，或加以遺忘；此其最大的不同點，即因前一種觀念，有外的原因存在着。同樣地，我們的感官，亦可於相互之間，證明此點：『一個看見火的人，假如他懷疑，究竟所謂火，除一單純的幻影之外，有無真實的存在，那他可用觸覺去試，把手放在火中，從而確定火的真實，因爲單純的幻影，或空想，決不會發生如此劇烈的疼痛的。』所以『這是我們所能希望的最大的證據，其確定性，猶如我們自己所感覺到的快樂或痛苦一樣，亦如我們自己所感覺到的幸福或災羅一樣；在他上面，我們毫無繫念，——無論其爲認識或實體的繫念。』（編四，章十一，

頁三至八。）

(3) 外界的知識的限制。——姑且承認，這是已被證實的事，我們具有一種關於物質的東西的知識，但我們仍須繼續研究，究竟此項知識，是否適當？適當的範圍，至於若何程度？第一，我們的單純的觀念，當然是適當的，他們雖不是外物的逼真摹本，但在自然的程序內，與這些外物，發生確定的與必然的關係。『我們的心，既如上述，不能憑恃自身，創造任何單純的觀念，所以心內的單純觀念，必是外物依據自然方式，激動吾心的結果，而且他們在吾人心內，只能產生如此的知覺，而非其他的知覺；此其故，實因我們的創造者的智慧與意志，命令他們如此，支配他們如此。所以單純的觀念，決不是吾心的幻想的虛構物，却是吾身以外的事物的自然的與注定的產物。所以在這些觀念中，包含一切吾人所指望的與所需要的相符性，因他們只用如此的表象，——必於吾人心內，可引起作用的表象，——代表外物，進入吾心。例如白或苦的觀念，吾人之所以發生如此觀念者，實因吾心之內，具有一種可使外物變為觀念的能力，而白或苦的事物，適激動此能力，故能於吾心之內，產生一觀念，與外物完全相符，而且必需相符。』(編四，章四，頁四。)

但當我們論及複雜的本質的知識時，情形就兩樣了：我們儘可結合諸觀念，謂其屬

於一本質，而在事實上，亦許並不共存於此本質；或則我們於結合之時，竟把應當存在那裏的性質遺漏了；或則我們於結合單純的觀念，使成一本質時，曾把一種必然的性質，給予此結合，而在實際上，亦許此項結合，並無一種必然性，存於其間。假如我們確實發現：某幾種單純的性質，集於一處，那我們即在此特殊的場合內，具有真實的知識，是關乎他們的互存 (Coexistences) 的；但在實際上，我們並無此種識力，可以推度這些聯繫，用於一切的場合。唯其如此，所以我們的知識，只是我們與各特殊事物的經驗的諳熟，至於真正的必然性，那只是幾個抽象的觀念罷了。『僅有少數原性，方於相互之間，具有一種必然的倚靠，與可見的聯繫，例如在形的觀念內，必含着積的觀念，但如此的例，非常稀少，我們憑恃一己的直覺或證明，僅能發見少數性質，是互存的，是共同結合於本質的觀念之下。例如我們看見黃的顏色，經試驗後，又發見重量，展性，延性，固性四者，與之互結一處，成一金塊，但因這些觀念，其中任何一項，與其他數項，並非顯然地相恃，或必然地相繫，所以我們不能確實知道，任何四者所在的地方，其第五性，亦必與之俱在；——雖則他的或然性，是如此之高，並如此之缺少例外。』（編四，章三，頁十四。）

『末了，當我們的感官，確將觀念輸入我們的悟性時，我們只能承受，在那時候，確有

某物，存於吾人之外，那事物，確激動我們的感官，因而在吾人心內產生那個我們所知覺的觀念。不錯，我們在這裏，不能懷疑感官的徵驗，又從而懷疑單純的觀念——憑恃感官而來的單純的觀念，以及這些觀念的結合性，不過如此的知識，他的確實性，限於感官的目前徵驗，必須我們的感官，恰巧注意特殊的某物，而此事物，又於我們身上，發生影響時，而後此項知識，方屬真切，除此而外，即不甚可靠了。假如我於一分鐘前，見一單純的觀念的結合體，即通常稱爲「人」者，現時不見此結合體，祇我一個，存在這裏，那我不能確定同一的人，依然存在着：因他一分鐘以前的生存，與他現時的生存，在此二者之間，實無必然的關係可言。我只憑恃感官的徵驗，證明他的存在；而他呢，當我未見他時，儘有千餘方式，可以停止存在。」（編四，章十一，頁九。）

（4）或然的知識。——以上論述確定的知識，我們很僥倖，在我們的生活上，有大部份的事務，不必憑恃論證，方得存在。『天賦人以悟性的機官，並不單爲思慮起見，亦爲指導生活而起見。一個人，假如只有真實的知識，去指示他，而無其他方法，領導他的生活，那他的損失，實屬巨大：因爲確定的知識，非常稀少，設若除了清楚與確定的知識以外，即無他物指導他的生活，那他一生，將全處於黑暗之中，而他一生的大部工作，亦將完全停頓』

了。一個人，在他未有確實的證明，證明食物可以滋補身體之前，居然停止食物；在他未有確實的把握，保證他所經營的商業，定可獲得成功之前，居然毫不行動；那他將無一事可做，唯一可做的事，即爲靜坐一旁，等候死亡來到。」（編四，章十四頁。）陸克根據這一點，進而探究或然的知識，其中主要之點，則爲「第一，尋求一切事物，與自己的知識，觀察，以及經驗相符。第二，依托他人的徵驗，看他們如何證明各自的觀察，各自的經驗。在這裏，應當(1)注意徵驗的數量；(2)徵驗的完整性；(3)證據的機巧；(4)作者的謀劃——假如此所謂徵驗，須俟書中獲得；(5)部份間的協調，以及關聯着的各項環境；(6)相反的徵驗。」（編四，章十五，頁四。）

(5) 倫理學。——末了，尙須對於陸克的倫理學說，稍說數語。陸克自己，並未把這一端，明白論述，但散碎的著作，表示他的倫理思想，我們可於這些著作中，尋繹他的線索。善惡二者，並非他物，只是快樂與痛苦，或再說得確切些，只是致使我們產生快樂或痛苦的事情。所以倫理上的善惡，只是我們自願的動作，其與某法則所生之關係，與此法則相符合者，即爲善，否則即爲惡；如此說來，善與惡二者，全由創法者的意志與權力，加給我們。依據此觀念，凡當我們遵守法則之時，即獲得快樂，反之，即獲得苦痛；此快樂或苦痛，即是通常

所說的賞賜與處罰。』如此說來，道德的真正基礎，乃是神的意志與神的法則，唯此一神，「能於黑暗之中，洞察人心，在他手中，執有賞與罰的大權，可使每一個人，俯首聽命；即連最狂傲的罪人，亦無例外。」（編二，章二十八，頁五；又編一，章三，頁六。）據他想，倫理之學，亦可變為證明的科學。

附參考書目：

- (1) 陸克的重要著作，有人類悟性論（一六九〇年）；教育思潮（一六九二年）；基督教的理性（一六九五年）。
- (2) Russell, Selections.
- (3) Fowler, Locke.
- (4) Fraser, Locke.
- (5) Curtis, Outlines of Lock's Ethical Philosophy.
- (6) Green, Introduction to Hume.
- (7) Bourne, Life of John Locke.
- (8) Dewey, Leibniz New Essays.

(9) Mc Cosh, Realistic Philosophy.

(10) Moore, Existence, Meaning and Reality in Locke's Essay.

三十一 柏克立

陸克的哲學，從大的方面看來，乃是對於常識的信仰的一種潔除與系統化。他不企求形上學的深思，亦不希望求達絕對的與最後的知識，因他相信，這是不能的事。但他並不懷疑目前的感官的事實，即此許多事實，又得或然的知識，作為補充，似乎即可解答，一切生活上的實際需要。但他已形成一種勢力，開始工作，既經工作，卻不能輕易制住他了。我們知道，在他的系統內，含有矛盾與困難之點，他自己雖不知覺，其他的人，卻不能和他一樣，永遠輕視過去。其中一個困難，我們在他的知識論中，已加注意，用專門的語詞來說，他把知識的可能，限於觀念間的關係的知覺，這原是可通的事；但他後來，忽又加上觀念與實體間的相符一端，那就非常困難了，因為所謂實體，絕對不是我們的觀念哩！即此一端，引起新的運動，及其結果，竟使一切知識，都變為不確定了。

喬琪·柏克立 (George Berkeley) —— 陸克的外套，曾落在他身上的喬琪·柏

克立乃一愛爾蘭人，生於一六八五年；及至一七〇〇年，昇入都柏林 (Dublin) 在那裏，他那理智的才具；他那熱誠與善思的性氣，他那特別使人愛好的人格，皆使他的爲人，於同伴之間，獲得優等的令譽。他於知識所用的熱心，可以一件軼事，作爲說明：據說，有一次，當他和幾個伴侶，同去參觀絞刑之後，他即請求同學，把他從天花板上，繫掛下來，這樣，他得親受絞刑的滋味；其結果，直到他失去知覺之後，方被他人解救下來。

即在這些早年的大學生活內，有一新原理的幢影，旋繞他的心靈，他自己，極望用此原理，改造當時的哲學界。他那最著名的著作——即人類知識原理論——當他二十五歲的一年，已發印問世了；但因所涵概念，太奇特了，竟欲對於物質的單獨存在，加以否認，故當時的思想界，並不加以垂意。但他的嚴密的推理，美麗的文句與格調，終於逐漸逐漸地，把初起的成見——他那似屬矛盾的主張所引起的成見——征服了。及至一七一三年，他遊歷倫敦，得與安娜朝 (Queen Anne) 的文人碩儒，若斯提爾 (Steele)，阿狄生 (Addison)，斯尉夫特 (Swift)，頗普 (Pope) 等人，互相結識；他那可愛的性氣，又於這班人當中，種下深刻的印象。後來，又往他國遊歷，經若干時，終於返歸英國，冀望完成一慈善事業；即此一種冀望，使他的思想，於繼起的數年內，不得稍稍安逸。他要改善美國，在百慕大

羣島 (The Bermudas) 創設一大學，爲美國的文明，樹立一穩固基礎，將來發長成熟，比英國的文明，更爲高尚，更爲純潔。此項計劃，在一時看來，當然太高貴了，太近於理想了，不能邀引實際的政治家的同情；但他所有的，是高潔的熱忱，是伶俐的辯才，賴此二者，終於從國會當中，獲得二萬鎊的資助。所以到了一七二八年，他兩渡美洲，在羅德島 (Rhode Island) 登岸，並在那裏，研究三年，力求大學的計劃之實現。可是，後來，一俟他自己，離去此地，他的全部計劃，立時停頓。末了，他相信：如此的努力，終屬得不償失，所以買舟而東，返歸英國，並受派遣，充任愛爾蘭克羅伊洪 (Cloyne) 的主教。他那最後一次的顯示，即當他用近於空幻的論調，與人辯論柏油水 (tar water) 的功效之時：他用一半屬於經驗，一半出於玄想的基礎，相信他已發明一種萬應藥水，可治一切病痛。只因他的興趣，時時不忘公衆的幸福，故於此次論辯，仍用早年的心火，與熱忱，不或稍懈。他那最後一部著作，即名曰 (Sins) 者，一面頌揚柏油水的功效，一面顯示他那最深刻的哲學的反射，故爲此二方面的事情的混合物。他活到一七五三年，壽終正寢。

(1) 不思想的物質，並無存在。——柏克立的學理，具有消極的與積極的兩方面，其中尤以消極的方面，影響他的時代，最爲深切，並於他那哲學的將來的發展上，具有最大

的勢力他的主要論點用他自己的話，即爲：「這是很顯明的凡考察人類知識的對象的人，必知這些對象，或是銘刻在感官上的觀念；或是激動心的情感與活動，因而得被知覺的觀念；或是憑恃記憶與想像的協助，因而得以形成的觀念……不過除了這些無限變化的觀念或知識的對象之外，又有認識或知覺這些觀念，並在這些觀念上，發生多種作用，例如決意，想像，及記憶等作用的某物之存在。此能知與自動的實體，即我所說的「心意」，「精神」，「靈魂」，或「我自己」……這是任何人皆可承受的話：沒有任何思想，任何情感，任何由想像構成的觀念，可以沒有心意，獨自存在；這也是同樣顯明的事：各種被刻在感官上的感覺或觀念，任憑他們怎樣混合，怎樣結在一處，（或換句話說，任憑他們組成怎樣的對象，）但總不能不存於心意之中，——知覺或認識這些觀念的心意之中。我想，一種直覺的知識，可被任何人獲得。任何人，每當他懂得「存在」一詞的涵義，當此一詞，被用在可感覺的事物的時候，他即獲得直覺的知識了。我所用以寫字的書桌，我說他存在着，因我看見他，而又摸着他；使我離了書室，我應說他繼續存在，因爲假如我重入書室，我仍可以知覺他，而且在同時期內，亦許有其他的「精神」正在知覺他。我說有一香氣，因他已被嗅得；我說有一聲音，因他已被聽見；我說有一顏色，或形態，因他已被看見，或

摸住；這是我所瞭解的這些語句的真正涵義。若謂不思想的事物的絕對存在，可於不被知覺之時，依然存在著，那由我看來，全屬不可意想的事。他們的存在，即是他們的被知覺。(Theïresse is Percipi) 我們不能意想任何存在物，說他存於思想者的心意之外。真的，這確是奇特的意見，竟謂房屋，山川，河流，及其他可感覺的事物，另有一種自然的或真實的存在，可與知覺他們的悟性，全然分離，不生關係，現在不問：人們對於此原則，有若何的確信或承認，但使對於他的內容，稍加考察，那他們即會明白，在他當中，實含着顯著的矛盾。因為上面所舉的各種事物，除了他們是我們的感官所知覺的事物之外，試問，還有什麼意義呢？既是我們的感官所知覺的事物，試問，除了我們自己的觀念或感覺之外，又是什麼呢？如此說來，若謂這些事物中的任何一種，或任何數種的結合體，可於不被知覺之時，依然存在著，那豈不是悖逆的議論嗎？」

「有些真理，其與心意的關係，是如此之接近，並如此之顯明，只須張開雙睛，即可知覺他們：例如空中的星體，地上的設備，以及其他組成此世界的物體，他們只於心意之中存在着，離開心意，即無任何潛存體。他們的存在，即是他們的被知覺，或是他們的被認識。因此，假如他們不被我知覺，不存於我的心內，亦不存於任何被創造的精神內，那他們或

則全不存在，或則潛存於某種永久的精神體的心意內。——只因此種永久的精神體，是如此不能理解，而其當中，又如此涵蘊抽象的悖逆性的東西，故不能將脫離心意的存在性，給予他們當中的任何獨立部份。』（人類知識原理論，節一，二，三，四，六。）

所以這是柏克立所欲證明他論點：他欲證明外界的非物質性；並欲證明一種非精神的與不思想的物質之並無存在。他不承認，這是奇特的議論，或詭譎的論辯。他再三說，他的工作，只在返歸常識的信仰，可於常識之中，求獲充實的論據；同時，又與哲學家的含混的觀念相反，可使認識之事，變為非常清楚，非常合於條理。所以他說，『若從大的方面着想，我相信，哲學家所碰遇的大半困難，——假如不是全部困難，——致使他們走上知識的路，感覺非常迂曲者，那全是他們自己所作的孽；——內中情形，正像我們讓一粒灰塵，飛入眼中，却在那裏怨天尤人，說我們不能觀看清楚了。』（同上書，緒論，節三。）其中最根本的錯誤，則為共同所承認，而又全然虛妄的假定，承認在吾心內，能有像抽象的觀念的東西，每一可能的觀念，必為對於某事實的特殊的與具體的影象，具有一定的性質，可由我們加以推究，加以敘述；假如我們不能推出或發見如此一個影象，那必沒有觀念。而在實際上，我們常把文字，認為觀念，以蒙騙自己，這當然是極大的錯誤。一俟我們

脫離文字的束縛，而以具體的事實，作為研究中心，我們講到什麼事物，即把該事物，極具體地，指陳出來，那就可把哲學上的困難，解決大半了。『我們雖則擴張識力，研究天空的東西，又窺探地球的形迹；我們雖則誦述有學問的人的著作，又推究從前人的黑暗的影子；但這一切，皆屬徒然的事。——我們所唯一需要的，即在揭穿文字的黑幕，直觀美麗的知识之樹，唯獨他的果實，是優美的，是可用我們的手去採摘的。』（智識原理論，緒論，節二四）

說明這一段預先的謹防之後，方可第二步，研究物質的概念，——即通常所說的脫離心意或意識，單獨存在的物質的概念。研究之時，最簡單的測驗，即為我們能把如此一種物質，極具體地，指陳出來否？抑他只是我們所慣用的一個單字，在他後面，並不涵藏意義，柏克立的整套思想，即繫於這個測驗上。假如我們能夠指明，此所謂事物的存在，當其脫離被知覺的事實時，究屬何種意義，那最好沒有；倘若不能，那我們只上文字的當，只受文字的蒙騙。為欲求得通澈，必須回到常識的地位，承認所謂物質，並非他物，只是我們所看見，所接觸，所聽聞的東西；或換句話說，只是造成知覺的經驗的諸多觀念的結合體。

『不過，你說，雖則觀念的本身，不能存於心外，但很有許多東西，活像觀念，觀念只是

這些東西的摹本或相似體這些東西卻存於心外繫於不思想的本質之內。關於此問，我可回答說，一個觀念，不能像別的東西，只能像一觀念；猶如一種顏色，或形態，只能像那顏色，或像那形態。倘若我們從未漫不經心地，觀察一己的思想，那我們不能發見上面所說的相似體；我們所能發見的，只是觀念與觀念間的相似。其次，我要詢問，究竟這些假定的原體或外物，——我們的觀念，只是他們的圖形或代表的外物，他們本身，是否可被知覺的呢？倘若他們是可被知覺的，那末，他們是觀念，我們已獲勝利了；倘若你說，他們是不能被知覺的，那即等於說，感官所能觀察的顏色，正像不可見的某物一樣；感官所能辨認為軟或硬的東西，正像不可接的某物一樣；關於此點，我要請求解釋。『（知識原理論，節八。）』

所以每一性質，只要我們能把他歸結某一事物，成爲此事物的賦性，那我們即可把他還原，成爲可感覺的性質，或簡括的說，成爲一種感覺。既可還原而爲一種感覺，試問，有無一種東西，在一方面，極像一種感覺，但同時，又與感覺絕對不同；感覺是意識的與非物質的東西，而他却全與這些性質相反的呢？我們的結論，當然是個否字。假如有人反對此結論，姑讓他注意，在大多數關於物的性質的概念內，這個結論，已一致地被採納了；他們當中，雖只承認形態，運動，及其他初性，存於心意之外，繫於不思想的本質之內，而謂色

聲冷熱等次性，並不繫於本質之內，但在這裏，請注意一件事，原來初性與次性二者，根本聯繫一處，不能分離，後者既繫於心意之內，則前者亦必繫於心內，這是極自然的結論，不能輕易加以否認的。『至於我自己，看得很明白，我的權力，不能構成一具有形體與能動的物體的觀念；我欲如此做時，必須給予此物體，以某種顏色，或某種可知覺的性質，此種可知覺的性質，一般的人，都認他存於心內。而且只存於心內。簡言之，如說體積，形態，與運動，超脫一切其他性質之外，這實是不能意想的事。凡其他可以感覺的性質所在之處，此種稱爲原性的性質，亦必與之俱存；實言之，即存於心內，並不存於他處。』（同上書，節一〇。）

進一步說，他們證明次性爲主觀的東西，其所指出的理由，我們亦可借用過來，證明初性亦爲主觀的東西。例如說，熱與冷二者，只是吾心的感受，並非實物的範型，存於吾心之內，並不存於實體的本質之內，『因爲同一物體，一手觸之覺爲冷，易手觸之覺爲熱，故知其全屬主觀之事。如今的問題，爲何不用同一理由，證明形態與體積等等，亦不存於物內，亦非物的範型或相似體呢？因爲同一的形態與體積，由不同地位的兩雙眼睛看來，或由地位相同組織不同的兩雙眼睛看來，所得的觀念，並大不相同。所以他們不是任何確

定的與不變的事物的影象，反之，却是依據吾人的心意而改變的影象，豈不是嗎？其次，所謂甜味，亦不存於甘飴之內，因為甘飴的本身，可毫無改變，但當發熱之時，或當味官遭受損毀之時，甜的滋味，即將一變而為苦味了。推此以言運動，我們豈不可以說，運動的性質，亦不存於心外嗎？因為外界的對象，儘可毫無改變，但使心內觀念的轉運加劇了，外物的運動，却似乎變慢了，豈不是嗎？（同上書，節十四。）

然而人們可以說，物的常德，並非性質，乃是本質，此本質，繫於性質之後，支撐一切性質。物的性質，雖如上面所說，只是主觀的觀念，但總不能把性質後面的本質，一併取銷，不令存在。關於此點，第一，我們應當注意，假如性質乃是觀念，那他們無論如何，不能潛存於不可知覺的本質之中；但此所謂本質，其自身，究是些什麼呢？關於此點，陸克曾有適切的批評，說他只是一個消極的與不真實的觀念。他是一我們不知其為何物的某物。『正像神話中的大龜一樣，雖有印度的思想家，說牠擁戴着天，但牠所倚傍的，究是什麼呢？我們實毫無所知。到了柏克立更把此觀念，加以嚴酷的批評。』試一考察通常對於物的概念的形象，他既不動作，亦不知覺，亦不被知覺，所以說，他是一種靜止的，無覺的，與不可知的本質。此一定義，全由負型的性質，組織而成，唯一的例外，要算此定義中所包涵着支撐的

概念。但他所支撐的，究是些什麼呢？乾脆的說一句，並不支撐什麼。一俟我們發覺此點之後，即知通常對於本質的形容，只是對於非實體 (Nonentity) 的形容。這一句話，雖略說得過火，但與事實，相差無幾。但你可以說，他是不可知的機遇 (Unknown Occasion)，當他在場的時候，神的意志，可於我們心內，激成諸多觀念。於是我的疑問，轉變而為一種既非我們的感官或反射所能知覺，亦不能在我們心內，產生任何觀念，既不佔據面積，亦不具備形式，亦不存於任何空間之內的東西，怎能在我們面前，展示其自身呢？「在場」這一個詞，當他如此被應用時，必蘊藏某種抽象的與奇特的涵義，實非我的心意，所能懂得。」真的，倘若這是於你有益的話，那你很可用「物」之字，好像他人用「無」之字，使此二字，於你的行文內，得互相轉換，因為據我看，那條定義，推至究末，只不過如此一個結果。

——當我用經心的注意，審察那條定義時，我於他的部份中，不論我用綜合態度，把各部份，併合在一處看；或用分析態度，分析成各部份看；但總不能發見任何效果，或任何印象，印在我的心上，而與「無」字所給我的印象，稍有二致。『這是成見的勢力的最特幟的實例：人的心意，究會反抗一切理性的證據，而於一己之中，保持一個愚笨的與無思慮的不可名物 (A Stupid thoughtless Somewhat)。只因如此一樣東西，隔在我們中間，

所以阻止我們，不能看見神的福澤；又使我們，隔離世事，日益遼遠，以致我們不能體認世事的真相；這當然是一件可惜的事！』（同上書，節六八，七五，八〇。）

如上所說。可知一種物質的本質，是不能意思的；其實，就算他是可以意思的，而且確有像他那樣的東西，那亦是毫無用處的東西。『雖則我們將外界的物體，給予一班唯物論者，但他們比諸我們，仍未能多知一點：究竟我們的觀念，如何得能產生？因為他們只具備物質，却未能理解：如何他們的身體，能影響精神？如何他們的身體，能於他們的心意中，刻下一個觀念？所以這是很顯明的：在我們心內，能產生觀念或感覺，這件事情，決非我們的理由，可使我們假定物質或實體的本質之存在。因為那件事情，不管我們有物質的假定，或無物質的假定，都不能把他加以解釋。……簡言之，假如有外的物體，我們亦無法知道他，假如沒有外的物體，我們亦可用同一理由，設想他的存在，正像我們所設想者一般。今試有一悟性於此，毫不倚恃外體的援助，却被同一套感覺或觀念激動着，正像你所感受者一般，而且這一套觀念，倚恃同一的次序，同一明顯的程度，印入他的心意。關於這個假定，當然沒有一人，可以否認他的可能。既如此，我要詢問：究竟那悟性，有無相當理由，相信實體的本質，確實存在着，此實體的本質，被他的觀念代表着，激動他的心意，而如你所

相信的呢？當然，他有充分理由，可以如此相信；據我看，即此一端，已足使任何合理的人，懷疑實物存於心外的概念——不管他用如何精密的論據，證明此概念。」（同上書，節一九，二〇。）

若把主要之點，提示出來，那就是說，不思想的物質，並未存在，其唯一理由，只因如此的物質，是不能意想的。「我很願意把全部心力，放在此處：假如你相信，一種佔有面積與能動的本質，是可以意想的，或換一方面說，任何一個觀念，或像觀念的任何東西，可以不存在於知覺的心之內，而存於知覺的心之外，那我將立刻放棄主張；而且對於你所爭辯的外物，我將假定他是存在，——雖則你不能指出理由，為何如此相信，亦不能指出用處，說出你之所以如此假定，而不如彼假定的實際的效用。不過，我說，就算你的意見，全然可能，但你必須指出理由，證明你的意見，絲毫不能動搖。但你說，一定的，覽是最容易的事，我可想像許多樹木，存於公園之中，又想像許多書籍，存於書室之中，雖則沒有一人，豎立一旁，在那裏知覺他們。我回答說，你儘可如此，而且毫無困難，但我要問，此所指者，究係什麼？豈不只在你的心內，構成幾種你稱爲樹與書的觀念嗎？而且同時，又把其他的人的觀念遺漏了。因爲同時期內，很可有其他的人，正在知覺這些東西哩？老實說，當你如此說時，你自

己豈不時在知覺他們，並想到他們嗎？你所證明的，並非外物存於心意之外，只證明了你的心意，具有那種能力，可以想像觀念，並構成觀念。你並未表示明白，你那思想的對象，全然存於你心之外。爲欲表明此點，你得意想這些對象，當其未被意想，未被思慮之時，廣續存於心外；但意想一種未被意想的東西，那當然是不可能的事！當我們用盡全力，意想外物的存在之時，我們自以爲外物是存在了，實則，我們只在意想自己的觀念。但我們的心，並不注意他自身，始終被蒙蔽着，以爲他能夠，而且確實意想那些存於心外，絲毫未被知覺的物體；實則，他們只被心意想着，而且祇存於心的自身之內。」（同上書，節二二、二三。）

(2) 神是觀念的原因。——以上專從消極的論點着眼，若我們的議論，止於此處，恐無一人能信其說，難道此世界內，除我們自己的變動的觀念之外，即無其他實體了嗎？難道只有這些觀念，來來往往，變移不居，除此以外，我們即不能說什麼了嗎？一定的，我們可說什麼！因此，我們的論述，亦須轉到柏克立學說的較積極方面去了。除了觀念的存在以外，在我們感官的經驗內，又有二種極重要的特性，那就是他的必然性，與他的有秩序的黏合性。『不管我於自己的思想，具有怎樣的權力，但我那被感官所知覺的觀念，全不倚

持意志，全不受意志的指揮。當我於光天之下，張開雙睛之時，我的權力，不能決定，我將看或將不看，既張開了，必須要看，更不能決定，某幾種東西，將入我的視閾，某幾種東西，不入我的視閾。」（同上書，節二九。）同樣地，我們的感覺，亦有一定的穩固性，一定的秩序，一定的黏和性，他們不像意志所產生的觀念，綜雜錯亂，漫無順序，卻有一定的規律，存於其間。所以讓我們把這兩個結論，記注在心：第一，我的觀念，很顯然地，需要某種超越自己的意志的原因；第二，此原因，不能為一非思慮的物質，——因所謂非思慮的物質，只是一個虛名，並無積極的觀念，與之相符。與此二項相聯繫者，當然觀念與觀念之間，不能互為原因。「一切我們的觀念，感覺，意想，及其他我們所知覺的事物，皆屬受動的，並非能動的，故無權力與動作的意味，涵在他們裏面。」（同上書，節二十五。）

然則除此受動的觀念之外，有無其他一種實體，為我們所認識，藉着他，可以產生受動的觀念呢？有，除此觀念之外，我們又認識自己，或簡稱之曰精神，此精神，與觀念相反，乃是一種本質，「除了一切變化不定的觀念或知識的對象之外，又有一種知覺他們，認識他們，並於他們身上，發生多種機能——例如立意，想像，記憶等機能——的某物。」（同上書，節二。）如說此本質，此支撐觀念，或知覺觀念的本質，其自身，亦屬一觀念，或像一觀

念，那很顯明地，是一悖理的設想。他不像觀念一樣，是受動的，反之，卻是自主的，與能動的。『一切非思慮的心的對象，有一點，完全相同，他們皆屬受動的，他們的存在，只是他們的被知覺。反之，一個精神或靈魂，乃是能動的實體，他們的均存在，不是被知覺，却是知覺觀念，意想觀念。』（同上書，節一三九。）我們對於任何實體的知識，只有下面二種：不是精神（*Shirra*），即是觀念（*Idea*）。『前者是能動的，與不可分的本質；後者是靜止的，變移的，與他特的存在，並不潛存於自身之內，却被心意或精神的本質支撐着，而又存於心意或精神的本質之間。』（同上書，節八九。）我們可以說，我們有一精神的意想（*Notion*），——雖則並無此精神的觀念或印象。

說到此處，柏克立的學說，是很現成的了。『我們知覺賡續不斷的一套觀念，其中有些，隔了數時，重被喚起；其他的觀念，全被改變，或竟全然消失；所以這些觀念，必有一共同原因，作為倚傍，唯此共同原因，方能產生他們，而又改變他們。當然，這個原因，不能為任何性質，任何觀念，或任何觀念之結集；他必須為一本質。但我們已經說過，在此宇宙內，並無實體或物質的本質，既無實體或物質的本質，則此本質，必須為一非實體的與能動的本質，或換句話說，為一精神體，乃是毫無疑義的了。』（同上書，節二六。）既然我們自己的意

志，不能當此重任，則必有某種其他的意志，在我們心內，產生諸多觀念，此意志，即是神。我們的觀念，必須有一客觀的原因。但若從一非思慮的物質中，尋求此原因，何不乞助於一種實體——一種與我們在自己的知識中所認識的，為同一樣式的實體呢？

即在此臆說內，我們具備各種條件，可以解釋我們所必需解釋的觀念的客觀性，觀念的秩序，觀念的意義，以及觀念的必然性。有人說，假如事物只是觀念，那我們應能創造一個世界，與自己的心想，完全相合。這是一個難點，但一俟我們想到上面的臆說時，此難點，即不成立：因為在我們上面，站着一種權力，此權力，於感覺之中，已為我們決定一個程序，而為我們的觀念，所必需遵守；故我們不能隨意創造自己所喜悅的世界。但如此一個統制的精神，將使一切情境，皆得滿足。我們通常所說的事物間的性質的聯結，或自然的法則，他所代表的意義，只是如此：只是憑恃神力，可使一個感覺，服役我們，猶如一個標號，賴此標號，當我們喜歡如此的時候，可以求達其他相接的諸觀念；並可藉此標號，知道其他的感覺，即將隨而發生。『所謂觀念的聯結，在他當中，並不涵有原因與結果的關係，却只是一種標記或暗號，其與被標明的事物（The Thing Signified）的關係。我所看見的火，並非當我接近他時，我所忍受的痛苦的原因，卻只是一種標號，預先警告我，須謹慎

防備他同時我所聽見的鬧聲，並非附近物體的相擊或相撞的結果，卻只是相擊或相撞的一個標號。』即此標號，給予我們以一種先見之力，能使我們爲自己的利益，制裁自己的動作。我們所求的，僅止於此，不能更多了。『例如說：食物資養身體，睡眠消失疲癆，爐火增進體溫，播種之時，撒下種子，收穫之時，可得豐收，或用概括的話來說，爲欲求達如此如此的目的，可以取用如此如此的方法，——我們之所以認識這一切者，並不因我們在觀念之間，發現了任何必然的關係，却只靜默地，觀察了自然界的一定的法則。使無此法則，我們的爲人，將永處於不定與含混的局面中；同時，一個年長的人，較諸初生嬰兒，亦不能多知一些關於生活的處理的事務了。然而此通澈的與劃一的進程，雖很明顯地，展示着統制的精神的善德與智慧，以及此統制的精神的意志所創造的法則，但不引領我們的思想，進入他的領域，只打發他們，追隨次性的原因之後，就算了事。』（同上書，節六五，三一—三二）

(3) 困難的解答。——柏克立申述他的學說之後，其第二步，則預料某種必然發生的困難，並於這些困難，加以適當的解釋。據他的預料，第一種困難，則爲『依據上述原則，一切真實與實在的東西，將自此世界內，完全絕迹，只有觀念的幻構，存於其間，一切存在

的東西，只存於心內，只是意想的東西，既如此，則所謂日月，星體等等，將變成什麼東西呢？我們對於房屋，河流，樹木，岩石等等，將作如何的看法呢？豈非這些東西，只是許多幻想中的虛構物嗎？關於此點，我可回答說：依據上述原則，我們並不剝奪任何自然界的事物的存在，我們所看見，所覺得，所聽得，所意想到，或理解到的東西，仍如從前一樣，不受損失；我們相信，有一「真實的自然界」(Perumnatura)所有實體與幻想間的區別，並不因而消滅，卻仍保持原有的狀態……我們所否認的唯一的存在物，只是一般哲學家所稱爲物質或實在的本質的東西。我們如此主張，對於其餘的人，毫無損失；我敢說，他們決不會失去自然的世界。」(同上書，節三四，三五)『較大的實體』這一個詞，將沒有意義。

——除非他說，某幾個觀念，較諸另幾個觀念，更來得明顯，更來得聯絡，更來得分明。只在這個比較的意義之下，所以我說，我於日間所見的日，是真日，我於晚上所想的日，是真日的觀念。即此一點，更可解答另一個困難，就是說，在真實的火與火的觀念之間，在幻想自己被焚與自己真實被焚之間，具有莫大的區別。『假如真實的火，確與火的觀念，大不相同，則他所確實忍受的苦，亦必與苦的概念，大不相同。然而沒有人說，真實的苦，確實存於或可存於無知覺的事物之內，或存於能知覺的心意之外；正像沒有人說，此苦的概念，可

存於能知覺的心意之外一樣。」（同上書，節四一。）

其次，「又有人反對說，我們看見東西，確實存於心外，確與我們隔開一個距離，所以我們曉得這些事物，確不存於心內。這是悖理的設想：假如我們說，那些處於數英里之外，遠被我們看見的事物，和我們如此接近，竟說他們是我們自己的思想，這不是太荒謬了嗎？」（節四二。）回答這個困難，柏克立提出一個事實，即在睡夢之中，似亦看見遠處的事物，但在實際上，並無真的實體，存於心意之外。這是一個解答，可是除此而外，還有一個更適切的解釋，因為在他的視覺新說（*New Theory of Vision*）內，他已試為證明，我們自以為看見距離，其實，並不看見距離。所有我們從感官中所獲得的，只是色與觸的感覺，當一人說，某物位於遠處之時，他無意中，即是說，為欲接觸此物，他已知道，必須經歷某種運動或筋肉的感覺，方得照辦；而此感覺之多少，衆寡，即視此物地位，離彼多遠，以為決定，所謂視覺，只是一種「語言」，在他裏面，倚恃某種人為的關係：一種感覺（色的感覺），乃為另一感覺（動的感覺）的標號。在此觀點之下，我們是否仍要反對：每當我們閉攏，或張開雙睛之時，外界的事物，即被消滅，並即被重造了呢？他又反覆詢問說：為何稱此為矛盾的悖逆呢？——假如我們說，當某事物，不被我們知覺時，那我們對此事物，即不能獲

得一適當觀念？就算這是「非常悖逆的主張，每當緊閉雙睛之時，所有四周的事物，將即變爲無有，然而這不是一般哲學家所共同承認的主張嗎？他們豈不一致承認：作爲視覺的直接對象的光與顏色二者，推究其極，只是一叢感覺，一俟不被知覺，即已失去存在了嗎？」（節四六。）他用同樣的神情，又提出他種可能的非難，雖則他的解答，不能全獲成效，致使他人聽了之後，毫無一些疑慮；然而他死之後，諸凡他人對他所施的攻擊，他已一一預料週到，並已與以相當的解釋了。

姑讓我們再把他意見，概括一下：「印在感官上的觀念，乃屬真的東西，確有他們的存在，這一點，我們毫不否認。但我們否認：他們能脫離知覺的心，獨自潛存；或說，他們是存於心外的原型的相似體，因爲一個感覺或觀念，其本身，即屬存於被知覺內，而且一個觀念，只能像一觀念，不能像別的東西。其次，感官所知覺的事物，可稱爲外的事物，因爲他們並不由心自己，從心的自身中，產生出來，卻由一精神體——與知覺他們的心，獨立不依的精神體，印在心的上面……這是錯誤的設想；以爲此處所說的，足以毀壞事物的實在性。根據前述原則，這是一般所公認的，諸如體積，運動，或簡括一句，一切可覺的性質，皆需要一種支撐，不能倚恃自身，單獨存在。但感官所知覺的對象，不是旁的東西，只是這些

可覺的性質的結合體，所以他們亦不能倚恃自身單獨存在。到此為止，大家公認無疑，所以對於感官所知覺的事物，否認其有單獨的存在性，可以脫離他們所憑藉的支撐或本質，獨自獲得存在。如此一種否認，並不稍稍損傷他們的真實性，在這一點，我們並不加入新的意見。唯一的區別：據我們說，感官所知覺的實體——非思慮的實體，除了他們被知覺外，並無任何存在，因此不能存於任何本質，只能存於不佔體積與不可分的本質內。或說，只能存於能行動，能運思，能知的精神內；其在一般哲學家的看法，則望這些可感覺的性質，真實存於一種靜止的，佔積的，與無知覺之能的本質，即通常所說的物質內。他們更把一種自然的潛存力，給予物質，以為此物質，存於思想的本質之外，並不倚恃心意的知覺；即與造物主的永久的心意，亦可脫離關係，獨立存在着。（節九〇，九一）

（4）此說對於宗教的影響。——柏克立的體系，可生諸多附帶的利益，現在姑把這些利益，稍加申說。第一，他的體系，可於一次之間，從哲學當中，撲滅許多困難的問題，即此許多問題，曾使人的頭腦，變為昏眩，但其結果，徒廢時日，毫無實益。其中最主要的，例如：『實體的本質能思維否？』『物質能無限地被分析否？』『物質如何影響精神，如何能在精神身上，發生效力？』等問題，以及其他根據空間為實在的一點而發生的諸多問題。

諸如這一切，在他的學說之下，皆變成無意義了。然而除此而外，還有一點，是柏克立所最看重的，那就是此說給予宗教的影響的一點。我們知道，柏克立對於哲學的興趣，大半爲宗教式的興趣，由他看來，好像他於他的『非物質主義』(Immaterialism)已得一種有力武器，賴此武器，大可戰勝當時的不可知論(Agnosticism)與無神論(Atheism)，毫無疑義了。第一，他把懷疑論(Scepticism)的根基，根本顛覆了：『假若我們把一種真實的存在，給予無思慮的外物，雖當他們不被知覺時，亦可獨立存在，那我們非獨不能確實知道，這些無思慮的實體，其性質，究屬如何，且無法知道，他是否存在着。因此，我們看見許多哲學家，懷疑他們的感官，懷疑天體與地球的存在，懷疑他們所看見，所感覺的一切；及其結果，且將懷疑自己的身軀了。』(節八八。)反之，假如我所望物質，乃是我的感官所確實知覺的東西，那我不能懷疑他的存在，正像我不能懷疑自己的存在一樣。

正像通俗的物質論，『是懷疑論的主要柱石，同此理論，又爲一切無神論與反宗教學說的基礎。……所有這些怪僻的體系，是如此顯著，並如此急切地，倚恃在他上面，一俟此重要基石，被人毀壞之後，整個的織物，並無其他出路，只能遭受毀滅；到那時候，毫無價值，再去論述這些無神論者的每一種破缺不全的派別了。』(同上書，節九二。)我們尋

求神的證據嗎？柏克立說：他很直捷地，呈示我們眼前，他的確定性，正像我們的鄰人，是存在着的證據一樣。我們不能看見他人的真我，只看見某種身體的運動，這些運動，乃是存在他心內的東西的標號；同樣地，我們亦不能直接看見神，然而此自然，豈非一種屬於神性的可視覺的語言，賴此語言，神對我們，直接說着話嗎？豈非一種標記的符號，賴此符號的程序與和合性，可將存在他們後面的大心，毫無疑義地，昭示給我們看嗎？

「這似乎是一班不用思慮的人的藉口，他們不能見神，他們說，假如我們能看見他，猶如看見一人一樣，那我們即當信他存在，並將遵守他的命令。然而人啊！我們只需張開雙睛，我們即可看見一切事物的主宰，而且比我們所看見的自己的同伴，更來得清楚，更來得確切。一個人的精神或真我，若非一個觀念，那就不能被感官知覺，因此，每當我們看見一個人的顏色，大小，形態與動作時，我們只知覺某種激動心意的感覺或觀念。只當這些東西，一簇簇地，用個別與單獨的結合體，呈示我們眼前時，我們方知道，在此世界內，確有像我們自己一樣的有限的與被造的精神之存在。所以這是很明白的：我們並不看見人——假如此所謂人，乃像我們一樣，是活着，動着，知覺着，思想着的東西——我們只看見如此一束的觀念，即此一束觀念，指示我們，使我們設想，在此世界內，確有另一思想與

運動的原則，猶如我們自己身上所有的一樣。我們亦用同一方式，去看見神。唯一的區別：我們所感覺的諸觀念中，只有某一限制的與窄狹的觀念的結集，方指一特殊的人的心意；但關於神的方面，不問我們的視線，集於何處，我們可於一切的時序，並一切的空間內，發見神的顯著的標誌。我們所看見，所聽見，所感覺，或用感官所知覺的一切事物，其中每一項目，皆係神力的一種標記或效果；即我們所覺到人的自身的運動，亦係神力的一種標記或效果。（節一四八。）

所以神用各種真正的語言，對我們直接說話，猶如我們中間，一個人對另一個人說話。『既然你不能否認，偉大的自然的主動者與創作者，不時用強制的符號，侵入人的雙睛，並將他自己，很清楚地，解釋給人看，這些符合，因其為強制的，故與所表示的事物，並非同一，若把他們拚合攏來，或分拆開來，即可暗示或顯露無數種的對象，在本質上，既不相同，在空間與時間上，亦復不同，因此，可以指示人們，如何處置悠遠與將來的事務，又處置就近與現在的事務。既然你不否認這一切，所以我說，依據你自己的允諾與同情，已有充分理由，設想此宇宙的主宰或神，常對你的眼睛說話，猶如你可設想，任何個別的人，常對你的聽覺說話一般。』（見 Aleiphron 對話，第四。）

「所以這是很清楚的在稍微能用思想的人看來，沒有一樣東西，再比神的存在，或精神的存在，更爲確鑿無疑的了。此精神，非常密切地，存在我們心內，常於我們心內，產生各種的觀念與感覺，繼續不斷地影響我們。在他上面，我們獲得絕對的與完全的憑藉。」我們只在他的當中，生活着，運動着，並得着我們的實體。」此偉大的真理，如此密切，如此顯著地，繫於人們心前，而在事實上，只有極少數人，憑恃一己的理智，發見此真理，這實是傷心的事！證明人的心靈，是如此的愚笨，並如此的缺乏注意力，他們的四周，雖被極清楚的神的啓示，團團圍住，然而他們極不受其影響，好像白晝的日光，太強烈了，反使他們變爲盲目了。」（知識原理論，節一四九。）

（5）感覺與理性——假如我們尋釋柏克立的知識論，並自知識論中，尋釋他的側重之點，則他的主張，似乎說：我們只能認識自己的觀念。不過在事實上，這一點，並非代表他的全信仰。由他看來，除此而外，吾人又有其他的實體的知識，譬如說，我們認識自己，自己的活動，自己與觀念所生的關係，這一切，均不能用任何具體的影象，來代表他們。「我們可以說：我們具有某種關於自己的心，關於精神，關於能動的本質的知識或意念，然而嚴格的說來，我們對於這些東西，並無確定的觀念。」（同上書，節八九。）故當柏克立的

思想，往前發展之時，愈到後來，愈看重理智的架構力，——憑着他，他可獲得最後的真，並可認識神的本質，——而愈看輕感覺的作用，『我們認識一物，只當我們理解此物之時；我們理解此物，只當我們能解釋他，並指出他的涵義之時；嚴格的說來，我們的感官，並不認識何物。』（見 *St. Thomas* 節二五三。）即在此處，似乎他的一貫性，可以引起懷疑了。至少，他似乎說：我們的知識的開端，只是一套不相關的『觀念』或感覺，憑住『經驗』的大力，可把這些觀念，加以適當的解釋，使之成爲神性的創造者的一種語言。如今的問題，假若我們承受他的出發點，我們能否求出上述的結論呢？亦許非獨不能求出上述結論，或竟不能求出任何結論！試問：依據他的論證，我們能否求出觀念之外的任何實體的確實存在，——例如神的存在？或退一步說，其他的人的存在呢？無論如何，此種『觀念的新意義』的論理學，如欲證實他的結論，真實無誤，那我們必須把他的歷程，加以更詳細的考查。用簡括的話來說，假如他欲確立經驗論與感覺論，那他必須把經驗論與感覺論的結果，——即欲將經驗的基礎，全築在感覺的偶然的相關上的結果，推至極端，不求外助。不能於感覺之外，又乞求理性的救援。這是一步巨大的事功，完成此事功者，乃是他的繼起人休謨，後者於思想史上所據的重要地位，亦即在此偉大的事功的完成上。

附參考書目：

- (1) 柏克立的主要著述有：New Theory of Vision (1700)；Principle of Human Knowledge (1710)；Three Dialogues Between Hylas and Philonous (1713)；Aleiphron (1732)；Siris (1744).
- (2) Fraser, Selectinos.
- (3) Fraser, Berkeley.
- (4) Huxley, Critiques and Addresses.
- (5) Mill, Essays.
- (6) Morris, British Thought and Thinkers.
- (7) Mc Cosh, Realistic Philosophy.
- (8) Tower, Relation of Berkeley's Later to His Earlier Idealism.

三十三 休謨

大衛·休謨 (David Hume) 是一蘇格蘭人，以一七一一年，生於愛丁堡地方。他的

生活，平穩得極，他的主要興趣，集中於文學與哲學的著述，以及如此一類的會社的組織。他的性格，是二種性氣的混合物，一方面，是最和藹的寬容，與極馴伏的本質，另一方面，是最嚴厲最深入的批評態度，與批評的識力；他所缺乏的，是理想與幻構的才具，故於建立與創設的方面，未免稍感不足。他於自己的性格，曾有極公道的敘述，他說：『用歷史的眼光，批判我自己的性格，則我是，或曾是，（我喜歡說曾是，因用此二字，可使我更膽敢地，批評自己，以及自己的情操。）我說，我曾是一個性氣溫和，能節制自己的脾氣，同時，又有寬達的，善交的，與和悅的心地，易與人相處，對於懷恨的人，稍示一些猜忌，而從多方面看來，確有能力節制一己的情慾的人。即我所最愛好的二樣東西，——即對於著述的名譽的愛好，以及能控制情慾的令譽的愛好，即此二者，亦從未使我的心境，感覺酸苦，感覺哀痛，——雖則我所遭遇的，大多是慘酷的失望。我可與年青和放浪的人交友，亦可與冷酷和碩學的人作伴。我極喜歡與溫和的婦女交往。雖則常與她們交往，卻沒有一次，遭受她們的憎惡；而且我相信，實無任何理由，可使她們對於我的爲人，發生厭惡。雖則有許多，——不管他們是如何著名的聞人，不時怨詛婦女的誹謗，但這些誹謗，從未加諸我身，兇險的婦女的利齒，從未觸傷我的情操。我雖有時放浪一己的形骸；或則反抗政治，或則反

抗宗教但她們對於我似已卸除武裝，對於我的言行，不能加以襲擊。我的朋友們，從無一次機會，可於我的性格與行爲的任何方面，加以指摘。至於一班狂漢，據我們想，或將捏造謠言，編傳故事。對於我的地位，加以不利的襲擊；但他們不能於我的性格與行爲上，執住任何把柄，作爲或然的謠傳的面具。『他如此的生活着，直到一七七六年，方於自己的企望之中，很安靜地，而且很和悅地，與世長逝了。』

(1) 知識的分析。——我們在前面已經說過，休謨的哲學特點，在於他把陸克與柏克立這二個人的思想中關於經驗主義與感覺主義的趨勢，推行極端，求出一個澈底的解決。所以他所憑恃的心理學，全與上面二人相同；唯一的區別，不過他的分析，較諸前面二人，更確切些，更具體些。據他說，知識的每一對象，——每一可能的對象，皆可歸結而爲二種東西：不是一個印象 (impression)，即是一個觀念 (idea)。『此二者的區別，全視他們激動吾人心意，因而進入吾人的思想或意識中時，其所表現的勢能或活力，是否強烈，以爲決定。如某種知覺，當其進入意識中時，具有極大的勢能或暴力，我們即名之爲印象。在此名詞之下，將包括一切的感覺，一切的熱情，一切的情緒，——當這些東西第一次顯現於吾人的靈魂中時。至於所謂觀念，乃指這些東西的模糊的印象而言，存於思維與推

理的歷程內。舉一個例，現時的議論，其所引起的各項知覺，即是我們所說的觀念。不過其中要除去視覺與觸覺所引起的知覺，又須除去快樂或不安的知覺。我想，我們並不需要衆多語詞，解釋此種區別，每一個人，皆可直接體認感覺與思維間的區別。（見人性論，編一卷，頁一。）概括一句，觀念與印象二者，似乎非常類似，只在勢能與活力的程度上，稍微有些不同。

觀念與觀念之間，亦有一種區別。此種區別，亦係自明真理，毋庸論證，那就是單純的觀念與複雜的觀念的區別。即此一種區分，似須把剛纔所說的語句——即關於觀念與印象間的相似性的語句，稍加修正。「據我觀察所得，有許多複雜的觀念，從無任何印象，與之相符；有許多複雜的印象，亦未在觀念之中，尋得恰好的摹本。譬如說，我用自己的想像，可以想起一個新的耶路撒冷城：他的街道，用金磚鋪設，他的牆壁，用寶石嵌成；——雖則我於一生之內，從未見過如此的城市。所以我說，雖在大的方面，有巨大的相似性，存於複雜的印象與觀念之間，但這句話，並非普遍的真實，並非我們的觀念，必是複雜的印象的摹本，但在單純的知覺之間，此種關係，究屬怎樣的呢？經最致細的考查之後，我敢確定的說，在此場合內，上例規律，完全適用，絕無例外。每一單純的觀念，有一單純的印象，與之

相似，每一單純的印象，亦有相當的觀念，與之俱存。我們於黑暗中所得的紅的觀念，以及我們於烈日下所得的紅的印象，在此二者之間，只有程度上的區別，而無性質上的區分。（同上書。）只因複雜的觀念，歸根就底，只是單純的觀念，所以我們可以確定的說，這兩類知覺，完全相符，我們的最後結論，則爲一切單純的觀念，皆自單純的印象中，遞演而得，單純的觀念，很確實地，代表了單純的印象。

所以這些印象與觀念，乃是人心的唯一內容，至於他們的淵源，皆歸根於印象。我們不欲確立某假定的事實的真實性則已；如欲確立此假定的事實的真實性，則第一步，應當指出此事實所產生的確定的與具體的印象。『只因除了知覺之外，沒有一物，可以存於心內；又因一切觀念，皆自某種預先存於心內的某物產生；所以我們不能意想任何事物的觀念，假如此事物與觀念和印象二者，全然異致，毫無相同之處。姑讓我們聚精會神，盡己所能，注意身外的事物；姑讓我們展開想像之翼，讓他飛入天空，飛入宇宙的極限；然而我們仍不能稍越自己一步，亦不能於知覺之外，意想任何種類的存在。此所謂知覺，只存於狹小的領域，不能超越此領域的範圍之外；此領域，乃是想像的宇宙。我們只能在他裏面，產生觀念，不能在他之外，另生觀念。』（編一卷，二百六。）

(2) 自我的批評。——依據上述原則，其必然結論，必與柏克立相同，以為此世界內，決無如物的本質那樣東西的存在。所謂實體，與觀念俱存 (Co-extensive)，不能於觀念之外，另求實體。『我極喜歡請問那些哲學家，——那些把他們的推理，全建立在本質與意外 (Accident) 的區別上，以為我們對於此二者，俱有清楚的觀念的哲學家，究竟本質的觀念，是從感覺的印象中得來的呢？抑從反省的印象中得來的呢？假如說，從感覺中得來，我要問，從那一感官經歷如何的方式？如被視官所得，那他必為顏色；如被聽官所得，那他必為聲音；如被味官所得，那他必為口味；但我相信，決無一人，承認本質為 顏色，或一聲音，或一口味。如此說來，所謂本質的觀念，假如他確實存在的話，那他必自反省的印象中，取獲得來的了。然而反省的印象，倘若加以分析，只是感情，情緒這一類的東西，沒有一樣，可以真正代表本質；所以我們說，除了一束特殊的性質之外，另無本質的觀念。每當我們談論或推度本質的觀念時，我們所指的，亦僅一束特殊的觀念，並非於此之外，另有其他的意義。總括一句，所謂本質的觀念，並非他物，只是一束單純的觀念，而由我們的想像，把他們聯在一處，並給予一個特殊名字。』(編一，卷一，頁六。)

但我們能否止於此處呢？柏克立再三的說，我們不能認識物的本質，不過同時，他卻

假定有一精神的本質，可被我們認識，那就是我們的自我，我們的精神。我們在這裏，仍須詢問，究竟此自我或精神的觀念，建築在如何一種積極的印象的基礎上面呢？柏克立自己承認說：並無如此一個印象；我們只有本質的意念，卻無具體的影像，可以作為代表。但在如此的場合內，所謂自我，所謂精神的本質，較諸物的本質，並無優越的基礎；我們必須將二者，共同排除。

『我望那些哲學家——那些假定在我們心內，具有一種心的本質的觀念的哲學家，能夠明白指示出來，何種印象，產生此種觀念；並極清楚地告訴我們，這些印象，如何活動，從如何的對象中，遞演得來？他是一種感覺的印象，抑是一種反省的印象？他是愉快的，抑是苦痛的，抑既不愉快，亦不苦痛，只是一種無關的感覺？他是否永遠追隨吾身，抑只有些時候，返歸吾身？倘係後者，在什麼時候，返歸吾身？使他產生的原因，究是什麼？』（編一卷四，頁五。）『有些哲學家，專在那裏想像，以為在任何剎那間，我們都很清楚地感覺到我們的自我。我們感覺他的存在，非獨存在着，而且賡續不斷地存在着；因此，我們不必需要證據，即可完全確定他的同一性，並他的簡括性，……至於我呢，每當我很親密地注意我自己時，我常陷入特殊的知覺，例如冷或熱的知覺，光或暗的知覺，愛或憎的知覺，苦或

樂的知覺。任憑什麼時間，要使沒有如此一個知覺，那我永不能執住我自己，我所能觀察的，只是如此一個的知覺，除此而外，概無所有。一俟我的知覺，暫時喪失，——例如在睡眠之中，我即不能覺察自己，那時候，儘可以說，我並不存在。又如死去之後，一切知覺，全被移去，既不能思，又不能覺，又不能愛能憎，我的軀殼解體了，我的自我，亦全幻滅了。我真不能意思：究需如何證據，方足證明我的自我，並不存在呢？使有任何人，經過嚴重的考慮，與無成見的體驗之後，若仍相信，他有一自我，而與我所否認的自我，大不相同，那我必須爽直地說，我實不能與他理論了。我只能說：他可如彼相信，正像我可如此相信一樣；我與他的信仰，在這特殊之點上，全然異致，不能融洽。亦許他能知覺某種簡單的，與持續的，即他稱為他自己的東西，——雖則我非常確定，在我當中，並無如此一種原則之存在。

『不過除了少數形上學者之外，對於其餘的人，我敢切實對他們說，他們只是一束不同的知覺，這些知覺，用不可意想的速率，前去後來地持續着。他們永遠處於變遷之中，亦永遠處於運動之中。說個比喻，我們的心，好像一個劇場，在他上面，不同的知覺，廣續不斷地，展露他們的狀貌，圍繞一週，又圍繞一週，有的隱退了，其餘的，卻於無數種的變形，與無數種的情境之下，結成一團，不可解析。在同一時間內，並無單純性(Simplicity)之存

在；在不同時間內，並無同一性 (Identity) 之存在；——雖則我們的本性的傾向，是如此的愛好單純性，並如此愛好同一性，常於想像之中，虛構他們的存在。說到此處，我們應特別留意，毋讓劇場之喻，錯領我們的思路；須知道，我們所有的，只是連續的知覺，僅此連續的知覺，組成我們的心，除此而外，並無這些知覺所藉以表顯其自己的背景，或組成此背景的任何物質。』(編一卷四，頁六。)

(3) 因果觀念的批評。——不容說，到了現在，我們似應研究『同一的自我』的觀念了。不過我們的計劃，擬把這一點，暫置不論，姑先研究休謨在哲學界最重要最偉大的貢獻。一般的哲學家，都如此相信，以為在此宇宙內，除了事物與自我的關係之外，又有數種終極與透澈的關係，即此數種關係，將我們的觀念，聯繫一處，因而組成我們的知識。對於這些關係，當然亦須加以批評，看他們的立場，是否合理。我們能否把他們推究下去，因而求出具體的印象，作為他們的主要基礎呢？只因這些關係之中，最重要的是因果的關係，所以我們的研究，亦姑以此為限。因果關係的必然性，這一點，滲透了柏克立的思想。他以單純的觀念，為出發點，其所以能組成一宇宙觀，把此宇宙看為一普遍的與合理的符號的系統，而以至高之神，作為最後的憑藉者，全以此因果的觀念，為主中心。據他想，他已

於精神的自由活動內，爲因果的實體，發見一重要基礎。他的內容如何，雖不能於想像之中，加以描述，但他的涵義，完全可用理智，加以合理的解釋。我們的問題，究竟此種說法，完全可靠否？我們仍需加以嚴厲的考查。最重要的一點，則爲因果的觀念，究以若何的印象，作爲基礎？究自若何的印象中，遞演出來？我們能否把這些印象，極具體地，指示出來呢？

『讓我們張開雙睛，致意於我們稱爲原因與結果的兩個對象，把這兩個對象，從各方面，加以端詳的考察，看有如何的印象，竟可產生如此重要的觀念。第一，我覺得，我不能從對象的任何特殊性質中，尋求因果關係；因我儘可任擇一性質，把他放在因果的名義之下，然而這個性質，並非某對象所具備，這樣，是非就淆惑了。』（編一卷三，頁二。）所以我們必須從對象與對象的關係間，尋求因果的觀念。假使我們照此行去，那我們即可發現兩種關係，其一爲接近（Contiguity），其二爲連續（Succession）；但此二者，並不竭盡因果的意義，因爲一個觀念，儘可與他觀念相近，而又發生於他觀念前，但未必即是後者的原因。所以，除此二者之外，又須加上最重要的一端，那就是必然的關聯（Necessary Connection）的觀念。

但此必然的關聯，他的性質，究屬怎樣的呢？他所用以作爲基礎的印象，又是什麼呢？

我們研究得愈致細，愈覺此問題，糾纏綜雜，莫可究詰。我尋求着，我所發見的事物與事物間的關係，只是『接近與連續二者，唯此二者，我在前面，已經說過，是不完備，而且不能令人滿意的。然則成功的失望，是否將使我承認：我於此處，有一觀念，但在他以前，並無一相同的印象之存在呢？要使我如此承認，人必斥我輕浮，斥我反常，決無一人，肯輕易置信，因為相反的原則，已如此固定地確立着，不得輕易動搖了。』（編一，卷三，頁二。）所以現在，姑讓我們把此問題，暫置一旁，先來研究兩個相關的問題，亦許研究之後，對於我們當前的問題的解決，有莫大助益。第一，根據什麼理由，我們說，這是必然的事，任何事物，如他的存在，有一開端，亦必有一原因。第二，根據什麼理由，我們可斷定說，某某特殊的原因，必有某某特殊的結果，我們從一件事情，推到另一事情，此項推論的性質，究屬怎樣的呢？我們執持如此的信念，此信念的根據，又是什麼呢？

休謨解決第一問題，則謂此項必然性，並不存在。『此處是一論據，足證上述命題，無論在直覺上，或論證上，俱屬虛妄，不能憑信。……既然各別的觀念，可以互相分離，則原因與結果的觀念，亦必互相分離；既然因果的觀念，互相分離，則吾人很易意想，某一對象，在此剎那，並不存在，及至下一剎那，却真實存在。當我們如此意想時，並不一定要把原因的

觀念，或從而產生的原則，聯結上去。所以原因的觀念，與存在的開端的觀念，此二觀念，儘可在我們的想像內，加以區分，毫無一些困難，存於其間。或換句話說，在實際上，此對象與彼對象間的區分，全然可能，並不包涵矛盾與悖理的意義。事實如此，我們決不能憑單純觀念的推理，排斥事實；然而因果的必然性，全賴單純的觀念而成立，今據事實說話，當然沒有存在的可能了。』（編一，卷三，頁三。）總括一句說，經過縝密的考察之後，方知每一種論證，每一種爲了因果的必然性而被產生的論證，皆屬虛妄與詭辯的。

假如因果的必然性的信念，不自直覺的或論證的真理而來，那他必自觀察與經驗而來，如今的問題，日常的經驗，怎能產生如此的原則呢？爲求方便起見，休謨特把他的論述，改成專門的方式：爲何我們相信，任何特殊的原因，必被某種特殊的結果追隨着呢？我們所有的唯一理由，則爲過去之時，曾見如此的結果，隨着如此的原因：「例如我們記得，在過去時候，每當我們看見火燄的對象，即覺有一感覺，隨同發生，那就是我們所說的熱的感覺；因此，我們記在心裏。此二件事，常於過去之時，聯繫一處，於是根據經驗，不加深入的考慮，即名其中之一爲原因，其他之一爲結果，並自其中之一之存在，推至其他之一之存在。」

「如此推究上去，我們已於不知不覺之間，發見一原因與結果間的新的關係，此關係，即是他們的恆久的聯結。(Constant Conjunction)單有接近與連續二者，不足使我們相信二對象間的因果關係，必須我們知覺此二種關係，在多次的事例內，常存在一處，那時，方肯確實承受了。即在此處，我們已可明白，為何不直接考察此種關係，從而發見必然的關聯的特質，——在因果觀念中，佔據非常重要地位的「必然的關聯」的特質……既經明白，自從發見某某事物的恆久的聯結之後，我們常憑推理，從一個事物，推至另一事物，所以當前的工作，只須考查那個推理，看他的性質，究屬如何？又查那個過程，——那個從一印象，進而為一觀念的過程，視其性質，又屬如何？亦許到了後來，我們將要發見：並非我們的推理，倚恃「必然的關聯」，反而「必然的關聯」，倚恃我們的推理哩！」（編一，卷三，頁六。）

第一個問題：究竟此種推理的過程，是根據理智而發生的呢？抑根據想像中單純的觀念的聯結而發生的呢？假如根據理智而發生，則此種推理，只是一定的前提的結論，那前提必須說：自然是劃一的；或說：我們所未經驗的事例，必與我們所已經驗的事例相似；但這是很難確立的前提，非獨不能確立，即欲建立一或然的基礎，亦非常困難。所以我們

說。上項推理，必係想像上的一件事務。初看上去，這似乎是不可能的，因為我們對於此項推理，具有確定的信仰，而與我們對於單純的想像所生的信仰，意義大不相同。於是休謨不得不進一步，研究此信仰的性質。據他所發見的，在一個我們所信仰的觀念與一個單純的幻想之間，只有活力與生氣上的不同；兩者相衡，前者較諸後者，更有優越的活力與生氣。一個信仰，比諸單純的觀念，似更豐富些；他是組成某觀念的一個特殊方式；同一的觀念，其所以發生諸多種類者，只因他那活力與生氣的程度，各有高下，各不相同。

其次一個問題，究有何種因素，致使結果的觀念，變為如此活潑，如此生動，可使吾人深信無疑呢？為欲解答此問題，我們必須回到普遍的原則，那就是說：任何目前的印象，非獨有一種能力，可以誘掖心意，使其致意於與他自己相關的觀念，且能將他自己的活力與生氣的一部份，傳給那些觀念；普通所謂原因者，即指此目前的印象而言。吾人對於因果的推理，其所以特別發生信仰力者，即因經過恆久的聯結之後，此項關係，已獲得一種熟習或慣常的勢能了。

因果的關係，既以熟習或慣常的勢能，作為基礎；而一切客觀的知識，一切超越目前的印象之上的知識，又以因果的關係，作為基礎；所以我們可以說，熟習的勢能，實統制一

切的思維作用，亦可以說，只有熟習的勢能，統制一切的思維作用。『如此說來，一切或然的推理，並非他物，只是一類的感覺。非獨在詩歌與音樂之中，我們必須順從一己的嗜好，與一己的情操；即在哲學之中，亦無不如此。當我確信某原則時，只因此原則的觀念，很強烈地，激勵着我；當我信服這一套論辯，而不信服另一套論辯時，只因我的感覺，裁定這一套論辯的勢力，勝過另一套論辯的勢力。在事物間，並無自然的聯結之存在：我們並不倚恃任何其他原則，方能從一物的表象上，推測其他一物之存在；我們所倚恃者，只是熟習或慣常的勢能。』（編一卷三，頁八。）

說到這裏，我們應回轉頭來，一究必然的聯結的觀念。到底上面所說的，對於這個問題，有無新的啓示？簡括此論辯，則爲當我單獨觀察一因果的事例時，我只能發見接近與連續的關係，不能於此二者之外，發見其他的關係。『於是我放大眼光，觀察好幾個事例，彼時，我發見相似的事物，常於相似的關係——即接近與連續的關係——中存在着。初看上去，此種發見，似與我的目的，毫不相干；所謂觀察好幾個事例，他的意義，不過把相同的事物，重複地看了數次，故不能產生新的觀念，但當進一步考察時，即知此項重複，並非任何場合，完全同一，儘能產生新的印象；而我目前所研究的觀念，即屬如此產生的觀念。

因爲經過多次的重複之後，我於發見此事物中的一個時，我的心意，即爲慣常所決定，等候他那慣熟的結果，並用較強的心意，注意此結果與前物之關係。即此印象，或決定力，遂將必然的觀念，供給於我。」（編一，卷三，頁一四。）

如此一個結論，只是說，我們所稱爲能力或造因的勢能的東西，並非存於外物，却只存於心意之中。他於一次討論中，明示我們，如何衆多企圖，皆望對於這些名詞，給予積極的或正型的內容，但其結果，無不歸於失敗。我們在這裏，當然不必把此種討論，加以援引。我們所不憚再三申說者，即這些名詞，假如確實代表某種實體，那他必有某種印象，作爲基礎；然而在外物中，並無任何東西，可以供給此種印象。「既然勢能的觀念，是一新的與獨創的觀念，不能在一件事例中，求獲得之，却又從數次事例的重複中，產生出來；所以我們知道，單有重複，不能獲得那效果，必須於重複之中，發現或產生某種新的東西，而此新的東西，實爲勢能的觀念的總淵源。」然而這是很顯明的，相似的事物的重複，其在相似的關係中，——即接近與連續的關係中，不能發現任何新的東西；同時，這也是很確定的，此項重複，既不能在這些事物中，產生新的東西，亦不能在任何外體中，產生新的東西。「所以這些觀念，並不代表任何東西，真實屬於或可屬於通常聯在一處的諸事物。然使

換一方面來說，雖則若干類似的事例——從而產生勢能的觀念的事例，在他們中間，並無交互的影響；亦不能於事物之內，產生任何新的性質；然而觀察這些類似，即此一種觀察，能於心意之內，產生新的印象。吾人之心，實係此新的印象的真實模型，因為我們既在充分的事例內，觀察他們的類似之後，即可直接感覺心的「定力」；從一事例中，移至此事的慣熟的結果；並用熱望的心，等候此結果之來到。此「定力」乃是類似的唯一效果。推此以言，勢能與效力二者，亦莫不如此，因為此二者的觀念，實自類似之中，遞演而得。只因若干事例，常時表示類似的聯結，遂使我們產生勢能與必然的觀念。這些事例，他們的本身，完全隔離，不相聯繫；只在觀察他們，並收集他們的觀念的心意內，方有結合與聯繫之可言。所謂必然的聯結，並非他物，只是此項觀察的一種效果，只是心的內部的印象；或換句話說，只是心的「定力」。易使我們的思想，從一事物，推至另一事物……所謂必然性，並非存於事物之內，僅存於心之內；我們亦不能把此項性質，形成一個悠遠的觀念，而把他看為物體的一種性質。」

「我深自覺得：在我以前所說的論辯中，在我此後所欲申述的論辯中，目前的論辯，算是最激烈，最嚴重的一種。必須倚恃強有力的證據與推理，方能希望一般的人，拋除慣

習的成見，接納我的議論……相反的觀念，如此深固地種在一般人的心中，我毫不疑惑，我的意見，將被大多數人，認爲過分極端，荒謬可笑。什麼！造因的勢能，不存於物內，却存於心的「定力」內！好像原因脫離了心，完全不能動作！好像推度他們，沉思他們的心，一不存在，他們立時停止動作，不能繼續向前！我們的思想，方倚恃原因，從而發生動作；並非原因倚恃思想，從而獲得存在吧！……對於如此的難點，我只能回答說，此處的情境，正像一個盲目的人，不能觀察顏色，以爲在「紅色與角聲，並非一物」的語詞內，必含着無限的矛盾與悖逆；他亦不信，光與硬性，是不同的二物。真的，假如在任何事物之間，我們並無能力或勢能的觀念；假如在原因與結果之間，並無真正的聯結；那我們在這裏，全用不着證明，造因的勢能，其於一切活動，實屬必需的；或換句話說，我們不必於一切活動中，證明有任何造因的勢能之存在。當我們如此說時，不知自己的涵義，究屬如何；但在另一方面，却於不知不覺之間，把一切相互隔離的觀念，弄含混了。不錯，我預備承認，在物質的與非物質的對象內，確有若干性質，全非我們所能認識。即此不認識的性質，我們稱之爲勢力或效能，對於整個的世界，亦無巨大妨礙；然而一俟我們用勢力或效能等名詞，指示我們具有清楚觀念的事物，同時，又因這些名詞，於我們所加於其上的事物，全不相容，此時，即有

悖逆與錯誤發生了。我們已被一種假的哲學，引入錯誤的邪道上去。每當我們轉移思想的「定力」，進入外物之中，並設想在事物與事物之間，具有真實而又可以領悟的聯繫的時候，我們所犯的，即屬如此一種錯誤。須知各種因果的關聯，推究其極，只是推度此種關聯的心的一部份。」（編一，卷三，頁一四。）

（4）外界的信仰的淵源——在討論因果的性質時，我們不時陷入通俗的見解，任意援引外物，好像這些事物確實存於吾心之外一樣。現在時候到了，應當特別提示：原來我們所能直接認識的，只是我們自己的觀念。我們在上面，既已研究因果的原則，說他只是心意的單純的期望，根據慣習而發生；則我們在這裏，自無任何方法，超越純粹主觀的事實，或純粹意識的事實一步。我們的世界，確如柏克立所說，為一感覺的複合物；但此感覺的複合物，非如柏克立說，為一整齊的與可傳述的複合物，憑特神性的作者（Divine Author）的語言，常對我們說話。任憑他用如何方法，總不能在邏輯的範圍內，引領我們超越經驗所顯示的慣習的結果，而獨立存在。於是我們的問題，為何我們所設想者，適與此相反呢？我們怎能從不相關的與從來複演的感覺的變動中，求獲一相同的事物，與相同的自我的獨立世界呢？再說得簡括些，我們怎會發生獨立的世界的信念呢？

簡括的說起來，休謨的解答，是這樣的：「我們極易明白，我們之所以給予某套印象，以一種實在性，一種廣續的存在者，並不如一般所設想的，以為此套印象，是沒有意志的，亦不因爲他們，具有優越的勢能與暴力。反之，亦不因爲他們是沒有意志的，是無力的，而不給予實在性，以及廣續的存在。因爲這是很顯明的，我們從未設想自己的快樂與痛苦，自己的情感與熱情，存於自己的知覺之外；然而這些東西，正像形與積的印象，聲與色的印象一樣，同是無意志的東西，同時，卻用較大的暴力，襲擊吾人。可是我們對於後者，公認其爲永久的實體；對於前者，卻並不如此。又如火的熱力，當其極溫和時，我們認其存於火內，但當接近他時，他用較大之力，在我們身上，造成疼痛，此時，我們反不認他爲單獨的實體，卻認他爲存於知覺之內的東西了。」（編一卷四，頁二。）

以上既駁斥通俗的見解之後，餘下來的工作，即須尋求另一種臆說了。據休謨想最好將此問題，分成二部：第一，我們爲何相信外界的事物，具有廣續的存在（Continued Existence）呢？其次，我們爲何相信這些事物，具有分明的存在（Distinct Existence）呢？關於此二點，似須稍加考察，即會明白：我們對於那些事物，其所以給予廣續的存在性者，實因他們具有特殊的恆常性（Constancy），即當他們變遷的時候，亦有一定的和合性。

(Coherence)，表現在變遷內。『這些於現在時候，躺在我眼前的山河，房屋，常用同一的秩序，表現在我面前，已而閉攏雙睛，旋轉面目，則於這些東西，皆未之見；然使再看他們，同樣的東西，映入我的視官，並無任何改變。推此以言，我的牀椅，我的書，我的紙，亦用同一樣式，呈示在我面前，並不因為我的知覺，偶而中斷，從此發生改變。』有時候，『當我離開寢室，經歷一小時後，我所發見的爐火情形，雖與一小時前，大不相同；然而我在其他的場合內，爐火經歷相等的時間後，亦須發生相似的變遷，——不管我目擊此項變遷，或不見此項變遷。』

如今的問題：這些一定的印象的恆久性與和合性，怎能產生那樣非常的意見，致使我們相信外物的廣續存在呢？此問題的答案，當於想像的特殊趨向中，尋求得之。『當我們慣熟既久，常於一定的印象中，發見一定的恆久性。同時，說個比喻，又發見日或海的知覺，經過一定的隱沒與消滅之後，又以同一的部份，同一的程序，展示我們面前，而如他們第一次所展示者，則我們很易設想，這些被中斷的知覺，並不與未中斷的知覺，有所不同，（實則他們確不相同；）反之，卻以他們的類似，作為依據，承認他們完全相同。』『這些類似，曾於千餘種事例內，被觀察過，故易憑堅強的關聯，將我們對於這些被中斷的知覺

的觀念，聯繫一處，不使分離。同時，又於心意之中，裝置一條捷徑，易使吾人之心，從一觀念傳至另一觀念，此捷徑——繫於想像之內，專司不同的與中斷的知覺的捷徑，實與我們意想一恆久與不斷的知覺的心的性癖，幾全相同，初無二致。我們的思想，用同一的便利，溜過連續的事物，好像他們只是一件事物；這樣，就把連續與同一，合而為一，無所區別了。即此一種性癖，產生了賡續存在的事物的幻影，他的存意，在於儘量掩飾觀念的中斷，把連續的觀念，看為同一的觀念，因而滿足自己的性癖。同時，又有和合方面的心境，促成相同的趨勢：『吾人的想像，一俟形成思維的行列之後，即不易中止；雖當事物中斷之時，亦要把他看為並未中斷。正像一隻向前駛行的船，不必需要新的衝力，單憑搖槳，即可往前進展；外界的事物，當其顯現於吾人面前時，本似有一定的和合性，存於其間，但此和合性，一俟我們設想事物有賡續性，有賡續的存在的時候，似覺更為巨大，更為普遍。再進一步，一俟我們的心於事物之中，尋出某種同一性後，他必繼續尋求着，直到一個時候，覺得此種同一性，非常具備，毫無一些缺憾。』

可是，我們的想像，雖有如此堅強的一種趨勢，把諸多事物，看為同一的事物，且認其有賡續的存在，我們的理性，卻不如此存想。當他研究此事件時，他所照示我們的，適與此

相反，豈不是嗎？我們既承認知覺與事物爲同一的事，則當我們駁斥想像的性癖，說他幻想事物爲廣續，卽在那時候，我們的觀念，豈非真實中斷了嗎？如此一種見解，依論理的原則說來，應當遭受排斥，但大多數人，總喜歡把這雙方的信仰，共同保存起來，一種必然的衝突，遂此發生。『爲欲減除此事的困難，我們特創一新穎臆說，憑此新說，似乎可把理性與想像二者，一同包涵在內；此臆說，卽是哲學上的『知覺與事物的兩存論』(double existence of Perceptions and Objects) 此論在一方面，滿足我們的理性，因他告訴我們，我們的知覺，是中斷的，是異致的；同時，又滿足我們的想像，因他將廣續的存在，給予某種其他的東西，——卽我們所說的事物或對象。所以此哲學的體系，乃是兩種互相矛盾的原則的產物，在此體系內，上述的兩種原則，雖互相矛盾，但於同時之間，涵藏在心意內，不致互相排斥，互相摧殘。我們的能力，既不能調解此二者，只得退後一步，使其共同存在，相處無事。唯一的方法，則爲每一方面所需要的是什麼？卽依所需條件，給付予他，同時，又假定知覺與事物，同時並存，不相抵觸；這樣，每一方面，方能獲得他自己所希求的某物了。』(編一，卷四，頁二。)此外，休謨又用同一的方法，並同一的理由，解釋觀念後面的靈魂的幻影：以爲本質的靈魂與我們的觀念，亦只是如此性質的兩樣並存物。

(5) 懷疑主義。——如上所說，我們已把自己化成一套心意，在他裏面，堅實的宇宙織物，猶如虛渺的夢境一般，紛紛解體；又如變幻的萬花鏡一般，毫不實在。這是討論所得的結果，但我們果能真正接納此結果否？果能毫無疑義地，信仰此結果否？不，休謨公然承認，決無一人，將永遠信服此說。當我們的注意，集中於此問題時，亦許上述的哲學原理，可被接納；一俟我們的思慮，稍稍放鬆，自然的勢力，勢必展露自身，驅迫我們，返歸舊日的信念，以爲我們的宇宙，與宇宙間的事物，確屬恆久真實，並非虛無變幻者可比。然使我們的理性，確實告訴我們，唯獨相反的意见是真實的，我們應否聽憑他的指示呢？如欲解答此問題，我們應先明白所謂信仰，究竟是什麼？簡括的說一句，所謂信仰，只是激發我們的某一觀念的生力與勢能，故與我們的理性，截然二途。我們的理性，非獨不能供給確實的徵驗，而且理性之中，含有諸多缺陷，致使我們不能深深地信服他。一俟我們開始運用理性，我們即會發生一種懷疑，是關於理性的確實性的；此種懷疑，不僅是可能的，而且必然地發生的。此時，我們必須用新的論據，證實我們的推理；而此新的論據，又須用另一論據，去證實他；如此步步推證，致使我們與清楚的，直接的，以及一切信仰皆用以作爲基礎的印象，相去益遠，直到一個時候，把一切原始的或然性，損毀無餘。不管此或然性，在開首的時

候，是如何的巨大，每次被新的疑慮所毀壞的，是如何的細小，——終有一天，會被縝密的推理，消滅完盡的。那時候，我們的直接的與本能信念，全然屈伏於理性之下；我們的理性，確於一剎那間，具備較大的生氣與活力。不過他的本質，雖愈弄愈縝密，愈弄愈精微了，但他的內容，亦與生動的信念，愈離愈悠遠了。一俟心意的作用，稍稍弛鬆，我們即刻回到本然的信念中去。我們的心，位居理性與信仰之間，在一時候，理性佔據優勢，在另一時候，信仰佔據優勢。

然則絕對的懷疑主義，是否即是哲學的最後歸宿呢？我們是否因為自己當中，含有不可掩飾的雙關，遂排斥一切的信仰呢？『假如有人問我：是否真正信服那一套理論，——那套經過長期的艱險之後，方始孕育成熟的理論，或問我：是否那些懷疑論派之一員，相信一切事物，皆不確實；相信我們的判斷，並不繫於任何真實或虛妄的事物，那我可回答說，這個問題，全然是過分的。老實說：決無一個人，竟會如此忠實，並如此恆久地，執持那項意見，偉大且自然，憑恃一絕對的與不可制馭的必然性，已安排我們，必須判斷，猶如必須呼吸，必須感覺一樣。凡蓄意排斥整個的懷疑主義的論辯的人，他的主張，實屬最自然的。他論辯着，卻無一個辯者，敢與對抗；他只運用論辯，把自然所存於吾心之內，致使吾

心不得不如此展露的機能，重新申說了一遍。我於此處，其所以不憚勞苦，如此審慎，如此周到地，陳述奇異的學說的論辯，我的主旨，在使讀書的人，感覺我的學說的真理，那就是說；我們所有的關於因果的一切推理，只自慣習之中，推演而出；我們的信仰，並非我們的本性中關於認知的部份的動作，實是我們的本性中關於感覺的部份的動作。」（編一卷四，頁一）

所以休謨的探求的結果，非欲破壞信仰，——那實是不可能的；——卻欲破壞假臆說，連同他的確定的與可指證的性質。我們信仰着，並不因為我們能夠證實自己的意見，只因我們不得不如此信仰。假如我們相信，「火能增熱，水能解渴，那只因爲這是簡捷的思慮，設非如此，將發見無限的麻煩。」我們的信仰，肇端於習俗與本能，並不肇端於理性，即此之故，所以我們不能防禦自己，脫離懷疑主義之襲擊。「此懷疑主義之疑慮，——不問其與理性相關，或與感覺相關，均屬一種病痛，不能診治斷根。我們雖用極大心機，把他趕走，而且有時候，似乎與他遠離了，可是，不久之後，即刻返歸吾身。我們不能於任何體系之內，護衛一己的理解，或一己的感覺；非獨不能護衛他們，而且每當我們護衛他們之時，同時，即在拋棄他們。只因懷疑主義的疑慮，根據深邃與強烈的反省，自然發生，所

以我們所用的反省愈甚，其所引起的疑慮，亦必愈多——不問我們的反省，與他相符，抑與他相反；唯獨疏忽與不注意二者，方能診治懷疑主義的病。所以我全倚恃此二者，藉以免避懸疑的痛苦。我敢武斷的說；不管讀者於現在時候，其所執持的意見若何，經歷一小時後，他將相信，確有一個外的世界與一內的世界，實屬存在的了。」（*編一*，卷四，頁二）

「最初時候，我被我那哲學所給予我的絕望的孤獨，圍困着，騷擾着；當我向外看時，我所發見的，到處皆是爭辯，矛盾，忿怒，誹謗與詆毀；當我回轉頭來，向內看時，我所發見的，又只是懷疑與無知。整個的世界，皆慷慨激昂地，反對我，排斥我，我覺得，所有我的意見，當其未受他人的批准時，好像一切皆屬弛鬆，不得成立一般。每跨越新的步序，總有躊躇之情，與之俱進；每試行新的反省，總使我踟躕不決，好像有無限的錯誤與悖逆，存於我的推理中一般。」

「經過最縝密與最正確的推理之後，我仍不能指出理由，爲何我要如此相信。我只感覺一種堅強的性癖，極望用那種見解，——那種由我看來，似屬非常正確的見解，研究事物。所有我們的記憶，我們的感覺，以及我們的理解，皆以想像或觀念的生氣，作爲基礎。要使我們承受想像的每一種暗示，——每一種瑣碎的暗示，而這些暗示，又多互相衝突，

互相悖逆，且可引領我們，陷入錯誤，悖逆，以及曖昧的絕境。那末，終有一日，必會感覺自己的輕信，實屬如何可以抱愧的一件事了！

「然而反過來說，假如這些事例的研究，竟使我們排斥一切瑣碎的暗示——根據想像而發生的暗示，專門依據理解，依據想像中普遍的與較確立的部份，那亦不是妥善的辦法。因為如此一個結論，就算用極穩靜的方式，把他實施出來，亦屬危險之事，且可陷入無可救藥的絕境。因為我已說過，我們的理解，當他單獨行動，單獨順從一己的最普遍的原理時，他將自己傾覆自己，致使任何命題——無論其為哲學的命題，或日常生活的命題——皆失卻證據；即連最低限度的證據，亦毫無着落。」

「最幸運的事：理性自身，雖不能撥散這些雲霧，然而自然的本身，卻能完成那步工作，綽有餘裕；即此自然的勢力，診治了我那哲學上的抑鬱與狂亂。診治的方法，或則暫時弛鬆自己的心意，或則憑恃感官的參雜，以及他們的生動的印象，唯此生動的感官的印象，可使一切沉悶，皆得消除。我吃飯，我玩弄博戲，我談天，我與知己的朋友，促膝談心，談至投契處，相顧微笑些時，經過三四小時的遊息之後，重復回到這些思慮上面去，那時，我所感覺的他們，是如此的冷酷，如此的拘束，並如此的引人嘲笑，我於自己的心臟內，似乎覺

得，斷難昇入他們的堂奧去了。」（編一，卷四，頁七。）

（6）休謨的對手——休謨的結論，是如此之貫通，並如此之透徹，故其本身，很可爲哲學界，劃一新的紀元。不過倘若人的當中，仍有知識的要求的存在，那他決不能以此結論，認爲知足；即人類的社會，亦不能以此動搖不定的基礎，認爲滿意。自從唯理論者發出激烈的批評之後，諸如宗教，政治，及倫理等信念，已於有教育的人們當中，失去固有地位，不過在一班穩和的人們當中，仍保持固有的信念，以爲憑恃理性之力，可以求達確實的真理——此信念，自有著名的科學的成效之後，他的勢力，益爲穩固。但使同一事實的研究，——一般的人，皆以此引爲自豪的事實的研究，他的結論，必須陷入那個論理的結論，而如休謨所支撐着的，則理性的本身，即不能再倚恃下去了。正像理性必須顛覆一樣，吾人的科學，亦必共與顛覆；所有他的確定性與必然性，亦必相繼消滅；及至一日，所有人類知識，將變爲單純的盼望，以爲某某事物，在過去時候，既如此發生，在將來時候，亦可同樣發生。唯一的基礎，則爲吾人於過去之時，慣作如此信仰，故於將來之時，吾人之信仰，亦必不致大生改變；除此而外，實無其他信仰的基礎可言。

即此一種缺陷，遂使那時候，產生兩個哲學家，根本懷疑休謨的前提，並欲糾正那些

可以引起懷疑主義的結論的假說。其中一人，乃是蘇格蘭的哲學家，名叫黎德（Reid），據他說，休謨的根本缺陷，全繫於『新的觀念說』上，質言之，即為吾人所能接觸者，只是吾人自己的觀念的一點。因此，他與休謨所持者，處於相反地位，並不將吾人的知識，限於自己的覺感的範圍內，卻能採取常識的信仰，以為吾人具有一種能力，可以直接知覺外界的實在，吾人所知覺的，即是外物的本真。同時，我們又能直接知覺數種普遍的真理，例如因果的原理，他們本身，不單是幾個觀念，卻是我們的心的原始組合物；所有吾人的經驗，與由經驗所得的知識，皆受其限制，並聽其裁判。黎德的思想，後來造成一個學派——即所謂蘇格蘭學派（Scottish School），對於英國的思想界，佔據極大優勢。他那著名的二大弟子，即為斯條亞（Dugald Stewart），與哈密爾敦（Sir William Hamilton）二人。但因與黎德研究同一問題者，另有一人，他那偉大的識力，與深邃的見解，致使黎德的功蹟，幾於全被忽視；此人即是日耳曼的哲學家康德（Kant）。這是休謨的功勳，把康德引入概念的軌道之上，即此一個概念，遂使以後的哲學界，發生激烈的革命。我們在這裏，不能即刻研究康德，尚須對於那時代的幾個重要方面，加以概括的敘述，看這幾個方面，如何形成新的勢力，對於後此康德的哲學上，發生巨大的影響。

附參考書目：

- (1) 休謨的重要著作有 *Treatise of Human Nature* (1739—1740); *Essays* (1741—1742); *Inquiry Concerning Human Understanding* (1748); *Inquiry Concerning Principles of Morals* (1751); *Natural History of Religion* (1757); *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779).
- (2) Aikins, *Selections*.
- (3) Huxtey, *Hume*.
- (4) Knight, *Hume*.
- (5) Green, *Introduction to Hume*.
- (6) Melosh, *Scottish Philosophy*.
- (7) Seth, *Scottish Philosophy*.
- (8) Hyslop, *Hume's Ethics*.
- (9) Fraser, *Thomas Reid*
- (10) Orr, *David Hume and His Influence in Philosophy and Theology*.

- (11) Elkin, Hume.
 (12) Calderwood, David Hume.
 (13) Laurie, Scottish Philosophy in its National Development.

三十四 啓明運動 自然神論 倫理的發展

(1) 啓明運動的精神。——以上論述哲學的進展，從笛卡兒起，到休謨止，我們所注意的，限於學術的與理論的方面；除此之外，尚有一個方面，亦爲吾人所宜瞭解，那就是說，當時的哲學思想，究如何影響到一般的生活與文化？因其所及的範圍，與前不同，故其性質，亦與上面所說的，互相異致；其結果，遂造成吾人所通稱的啓明時期 (Period of Enlightenment)，我們現在，且把他的特點，概括的說一說。

我們還記得，上面所說的文藝復興運動，曾爲熱忱的巨潮的產物；他的步趨，永遠向前進展；他那偉大的勢力，曾有一個時期，將一切東西，都推到進步的前線去。在那時代的人看來，決無一件事情，似乎是不可能的。什麼冷靜的謹防啊，對於心意和他的權力的批評啊，以及對於新運動所緣以作爲根據的歷史背景的瞭解啊，諸如這一類事，在當時所

發生的潮湧內，都覺不甚需要；因爲這一類事，實與進步的潮流，背道而馳，互相抵觸的。

但當此項動力，逐漸弛鬆之後，一種新的態度，隨而造成；一俟興奮的勢力，逐漸失去效能之後，一種必然的幻影擺脫，隨同發生。從前的人所夢想的，是南美的黃金國，是無限的地下寶藏，卽此一種夢想，鼓舞每一個人，作航行的冒險；如今新的土地，相繼發現，征服新土地的困難，相與俱生，此種困難，非獨不能鼓舞人心，且足打擊人心，因此時間進展了，人類固有的信仰，卽以爲憑恃精神之力，可以窺破宇宙的一切祕密的信仰，亦愈弄愈暗淡了。雖則時間尙未成熟，一般的人，不肯卽時接納大思想家如蒙旦 (Montaigne)，巴斯噶 (Pascal) 這一班人的懷疑主義，然而一種懷疑的精神，已漸示端倪了。亦許我們人類天生成功，是不配認識宇宙的最後真理的！否則，爲何我們曾作如此的企圖，所得結果，終不能抵達我們所希望的呢？反之，在同時期內，却有就近的事，爲我們所必須知道的；姑讓我們反轉頭來，脫離超越的研究與探討，專門研究切近的人生事務罷！唯獨這些事務，方屬真正重要的。須知道，人類的正當研究，只是人自身；他將在此範圍內，發見許多事情，爲他所急宜知道的。

文藝復興期內，非獨人類的精神，發生上項變動，卽社會的架構方面，亦發生無可侍

免的改變。不過此種改變，如說他是有意義的，毋寧說他是無計劃的，而且在許多場合內，所有中世紀的制度，——不問其為教會的或封建的制度，仍於變遷了的情境之內，繼續存在，而且常於新的理想與新的野心之上，設下極重大的壓力；不過他們的方式，時或如此，時或如彼，稍微有些不同罷了。而且同時之內，原有的教會信仰，雖有許多文藝復興期的思想家，予以深刻的憎惡與排斥，但並不因為此種憎惡與排斥，而即失去勢力。現在文藝復興運動的勢力，既經喪失，這些信仰，重復回到前線，與社會界及政治界的反動勢力，結合一處，共同活動，共同反對前進的改革。同時，文藝復興運動的本身，亦於此反動的勢力中，加上一層麻煩。正像武士道的武俠精神，到了後來，失盡真義，只留些辭望德（*Cervantes*）所用以作為諷刺之畫的材料一樣，文藝復興運動所呈現的熱忱，到了後來，亦失去固有精神，僅留些冗物與贅疣，給予後世。這是一些無用的泡沫，繼起的世代，必須把這些泡沫，加以洗剔。

積此許多勢能，遂造成啓明的時期，而尤以十八世紀所表示的思潮，最為特幟。他那最顯著的特點，是實際的與不向空想的性格；是對於曖昧的熱忱，及含糊的理想與觀念的憎惡；是以嚴厲與冷酷的理性，徵驗一切事物，遇有任何事物，不能忍受此徵驗者，立時

加以排斥；是以某一毫無疑慮的事實，充任最高法庭，一切皆以他的判斷，作爲準歸，至於所謂毫無疑慮的事實，即爲每一個人和他的權利以及他那悟性所獨具的理智力；諸如此類特點，共同造成一種思想，雖不能邀引熱烈的同情，却有極寶貴的工作，懸置在前，囑咐我們去做。爲欲真正瞭解此運動的意義，姑讓我們把他的背景，再爲分析一下，看他所欲對付的，究屬如何一幅情境。溯自長時期的黑暗時代之後，忽有一天，人各自覺其『自我』了。只因他的內部，忽然苞放了無限權力的花，他深自覺得：原來他自己，不單是社會或教會的一員，不單從一較高的權力中（或爲人，或爲神，）接納命令，同時，他又自由的精神。他有一種權力，可以裁判任何事物，——假如那事物，希望他去接受他；又有一種權力，可以吩咐此世界，滿足他的需求，使他的生活，變成最美滿與最豐富的生活。然而既成的制度，他的勢力，實在太堅強了，不能立時之間，把他剷除。因此，在每一個人，能夠獲得真正的自由，真正的解放，並極清楚，極分明地，承受他自己的權利，使他於將來時候，得能永遠享受之前，必須經過一個衝突與紛爭的時期，或歷程，此歷程，即是此處所說的啓明運動。

啓明運動的使命，既如上述，我們根據此使命，而來研究他的步序，則他的性質，必屬

批評的與負型的，乃是毫無可疑的了。第一，必須從負型的反面，說明人的本質；他必須擺脫四周的束縛，他必須反抗社會，反抗宗教，反抗倫理的法則，證明他自己，實具一種本性，可以不受這些東西的壓抑。他必須反叛習俗，反叛他那內的生活所並不感覺其如此的習俗。他得根據自我之力，徵驗一切世俗的與屬靈的東西，藉以表明他的自主與自由。所有這一類工作，皆被啓明運動，做得非常完成，而且做得如此的完成，雖到現在時候，我們所具的個人的概念，仍只是那時所遺留下來的概念。可是他的結果，未免偏於一面：他將個人的權利，給予個人，但因欲使每一個人，脫離制度所代表着的具體的環境的束縛，未免把生活的真實內容，完全輕視過去了；換句話說，他把生活的內容，弄空虛了。然而有一點，我們應當特別注意：原來在這步工作，尙未成功之前，任何進步的希望，是不能實現的。這是下一時代的使命——此使命，雖到現在，尙未能完成——應把此偏面的與抽象的觀念，加以修正；同時，對於啓明運動所既得的勝利，不得棄置不顧。

觀此，可知啓明運動的方法，必是批評性的理智——嚴厲的，破壞的，不尙感情，毫無一些光熱，存於其間的理智。他們蔑視同情，把同情的織物，搗成粉碎；他們看輕相對的真理——用近代的話來說，即是某事物的歷史的意義——把歷史的涵義，毀滅無餘。此種

趨向，似非常奇特，實則，啓明運動所走的路，必須如此，且非如此不可。在此時期內，人們的勁敵，是傳襲的權威，其勢洶湧，其性倨驕，不願與之妥協，亦不能與之妥協。同時，他們亦不能發現任何優越武器，與此大堆不合理的與傳襲的信仰作戰，唯一的武器，只是不尚情感的邏輯與理智，稍稍加上諷刺的意味。同時，又以常識所共認的明顯事實，作爲依據，隨時隨地，不稍忘記切要的與實際的人生事務。我們處於現在時候，亦許對於他們的趨向，表示不滿，說他們不應排斥熱忱，排斥直覺，排斥一切我們不能用任何方式，可以代表，姑名之曰生活的情感方面的事實。不過在實際上，他們之所以如此執持者，亦自有其立足之點：他們在那時候，設讓情感的方面，加入進去，作爲依傍，一切他們的論辯，必歸於零。他們所急切需要的，是清楚的觀念，是可以界叙，可以把執的事實，情感的惡果，可以眩惑思慮，再進一步，可以促使吾人，首先集合慣熟的事物，又使這些慣熟的事物，變爲反抗進步的支撐物，從而襲擊一切進步的概念。這是理性的功效，必須把這些反動勢力，根本鏟除。

即就爲了這個緣故，所以啓明時期的思想，是膚淺的，缺少深邃的識力，與緊張的壓力，尤其對於人心的較深的元素，是盲目的。那時的思想家，把他自己，從種族的生命中，區分出來；又從歷史的背景中，區分出來。（這些歷史的背景，非獨決定他所批評的思想，抑

且決定他自己的思想。他評判事物，並不注意該事物的環境，他那唯一的徵驗，只是抽象的邏輯；即此之故，所以那時代的人，對於那些不與他自己的邏輯系統相符合的信仰，處處表示非啓明的態度。那些信仰，亦許在實際上，比他自己的識力所抵達的，更爲真實，更爲可靠；但自他看來，只是曖昧與無價值的東西。此種態度，在頗普 (Pope) 所代表的英國文學內，表現得很清楚，而尤其在人論 (Essay on Man) 一文內，表現得最爲透澈。

此種特幟的啓明運動，肇端於英倫，在此國內，人民的生活，較爲和平，生活的方式，較多保障，故可於較早的期間，開始此種不關心的研究與探討，並爲其他各國的啓明運動，立一根基。繼此而後，他的勢力，傳到福耳特爾 (Voltaire) 與百科全書派 (Encyclopedists) 的法國，並在那裏，完成一種非常分明，非常顯著的發展。其在日耳曼，當那時候，仍由萊布尼茲的思想，佔據優勢；不過萊布尼茲的思想，已有服爾夫 (Wolff) 其人，加以極高度的合理化，造成全唯理的體系，在此體系內，不容說，啓明運動的最寶貴的元素，已被喪失了。然而劃一新紀元的哲學家康德，却從此學派中，跳躍出來。啓明運動的傳播，既如此之廣，我們在這裏，僅予以如此概括的敘述，我們大可意想得到，我們的敘述，是太短簡，而且太草率了。

(2) 自然神論的運動。(The Deistic Movement)——關於英國的思想界，除在前面論述陸克的思想時所曾涉及者以外，我們在這裏，只須注意二點。其一，爲自然神論的生長；其二，爲倫理學說的發展。自然神論的主的，在於排除基督教中所包涵着的非理性的元素。當他發展之初，他的唯一慾望，在於排遣教義中的神祕，並欲表示明白，在啓示與理性之間，並無任何矛盾之存在。所以陸克的教言，處處地方，皆欲吾人脫離神學的謬說，返歸新約的單純性與合理性；他那主要的信念，即爲基督負有救世之職 (Messiahship of Christ) 的一點。啓示的目的，非欲加增信念的神祕，卻只把他看爲實際的工具，賴此工具，可於神蹟之中，勸服每一個人，信仰真主。

可是不久之後，人們偏重啓示的合理性，並且形成一種意見，以爲憑恃理性，即可單獨求達真宰，那我們單有理性，即已足夠，何必於理性之外，再加啓示的步序呢？所以最初時候，人們尚思用合理的臆說，解釋聖經的記載與教義，降及現時，一反舊態，公然反抗教義，指摘他的悖逆，以及種種不合理的地方。於是創制自然神論的教條，名之爲自然的宗教 (Natural Religion)，以與啓示的宗教，互相頡頏。即此自然的宗教，極透澈地，顯示了理性的缺陷，他的結果，竟把神的位置，愈移愈遠，全不與人的世界，以及人的生活，發生關

係。他的內容，非常枯竭，除了神創造世界，使他往前運動，並設下行爲的法則，以供人們遵守，除了這數項信仰之外，其他概無所有。據自然神論者說，現世的宗教，只是此自然的與合理的宗教信仰的降落與腐敗。如此一種信仰，當然不與現世的諸教，以及他們所涵蘊着的歷史的意義，或潛藏的真理，表示同情的鑑賞。據他們說，現世的各種宗教，只是僧侶與帝王的私利性和狡猾性的表現，故當提心吊膽，隨時隨地，運用就近的武器，加以襲擊。

在這班自然神論者當中，尤以托蘭 (Toland)，叩林斯 (Collins)，廷達 (Tindal)，徹布 (Chubb)，摩爾根 (Morgan) 等人，最負時望。就大的方面說，自然神論的根據，並不十分堅強，並未能支撐自己，始終與啓示派人，相互頡頏。他所代表的，只是不穩定的平衡的一端。他反對聖經的記載，以爲其中事實——神與世人的關係，均與神是至善，神是公正的觀念，不能相容。他們雖如此，批評聖經，但又固執己見，以爲同此的批評，不能用於自然的歷程——唯獨在他當中，方能尋求神的實體的自然歷程。當時所流行的淺薄的樂觀主義，以及凡屬存在，均爲正當的格言，均表示同一的觀念。於是他的反對者，毫不費力地，昭示大衆，原來他所用以襲擊啓示之神的難點，他們很可拿移過來，用以襲擊他自己的神——即自然的神，而同奏成效。——就中尤以鮑爾德主教 (Bishop Butler) 的著名的

宗教之類似，傳述此項論點，最具勁力。

(3) 倫理學說的發展。——自然神論的主要結果，致使通俗的宗教，失去神祕性，一變而為道德行為的生活。真的，在當時的非幻想的性氣內，一般的人，均不能昇入宗教經驗的較深的方面，從而體驗宗教生活的真正意義，故上述的傾向，非獨限於自然神論者，即一班反對自然神論的神學家，亦多趨向此路。即因此項偏重，遂產生了某種重要的效果。只因人們欲於神學的基礎之外，另求一種倫理，於是大規模的倫理學說，方第一次，在近代的時期內誕生了，關於此項學說的幾個重要方面，現在約略加以敘述。

英國的倫理學，肇端於霍布斯，他的著名學說，即為人性本係私利的一點；如此一種主張，當然容易引起反對，——激烈的反對。所有後起的倫理學家，幾於每一個人，皆與霍布斯發生直接或間接的關係，就中尤以理查·昆布蘭 (Richard Cumberland)，在早期的倫理學家中，最為著名。昆布蘭否認人全是私利的動物：除了霍布斯所說的為我的衝動之外，又有社會的與利他的情感，存於人性之內，這些情感，與為我的衝動，同樣地，稟承天賦而來，並無高下強弱之可言；換句話說，人的本性，根本是社會性的。當他與人行善之時，即在此善行中，已獲得直接的快樂，——雖則除此而外，又可獲得間接的利益，即此

善行所給他的有利的效果。何況除此而外，在個人的與社會的幸福之間，又有必然的關係之存在，依據此關係，個人不能求獲幸福——除非他的小我，能為全體的善，而屈伏，而忍受。此關係，由神頒給我們，所以我們具有一種義務，須作對於人類全體有益的善行；而所謂道德者，他的真義，亦即包涵其中。

此外，又有許多倫理學家，亦欲為倫理學，立一堅強基礎，但他們的意思，不能把倫理的理性的根據，從中毀滅，內中以克特華斯 (R. Cudworth)，克拉克 (S. Clarke)，武拉斯吞 (W. Wollaston)，及沙甫慈白利 (Shaftesbury) 四人，最為著名。克特華斯為一柏拉圖派學者，求助理性的天賦觀念，作為倫理基礎。克拉克的企圖，希望於協調的事物的相符中 (Conformity to the Harmony of Things)，求獲倫理的標準，此種協調的事物的相符，猶如一種數學關係，乃是自明之理，可被直接認識；且與神的意志，毫不相關，脫離神意，獨立存在。至於武拉斯吞，承受克拉克的影響，則謂吾人之惡行，推究其極，祇是錯誤的判斷 (False Judgment)，合理的人，他的行動，應與事物的真正關係相符。只因他看不清楚真正的關係；或看清楚了，但不承認此種關係之為真理，因而不求與之相符；於是惡行發生了。若把他的意思，說得最具體些，則他承認殺人的人，甚所以如此暴行者，因據

他看來，好像謀殺之行，可使受害之人，獲得生命；同理，虐待禽獸的人，據他看來，好像禽獸是無知覺的生物，因而把他們虐待了。所以他們的惡行，推至終末，只不過是錯誤的判斷。

較諸上述數家，最覺重要者，則爲沙甫慈白利的大名，據他看，所謂倫理的目標，只是人的生命的完整表現，或換句話說，只是完全實現他的儲力，使得開放一美麗的人格的花朵。他與霍布斯相反，承認這些儲力，不單包含爲我的衝動，同時，又包含利他的與社會的趨勢。但所謂道德，不一定要從一種趨勢發生，這一點，又與昆布蘭的意見，稍有出入。據他看：所謂倫理的標的，應於「利己」「利他」兩種趨勢的協調中，尋求得之；此二種趨勢，可以相互協調，並無終極的衝突，存於其間。此外，他的思想，又有另一重要方面，即他對於倫理判斷的淵源的看法。吾人爲何而能發生倫理的判斷呢？據他說，這是因爲涵養有素的人，對於倫理事務，具有優越的嗜好，個中情形，全與美的嗜好相似；如此說來，倫理判斷的最後淵源，並不繫於理性，却繫於情感。沙甫慈白利有一弟子，名叫赫起遜 (Francis Hutcheson)，特別看重如此一種道德觀念 (Moral Sense)，承認他是倫理判斷的天賦機能，爲一切人類所共具，即如上面所說的鮑爾德主教的良心論，亦以此信念，作爲基礎，承認所謂良心，乃是人性所保持着的神的呼聲。

同時期內，又有一種倫理趨勢發生，他的內容，更與霍布斯的學說相聯。他以常識的見解，作爲基礎，承認人的目標，在於尋求快樂；只當此種自利的尋求，受着某種法則的支配時，而後道德方始產生。至於所說的某種法則，亦許是國家的法律，或神所定的律令，但不問其爲前者，或爲後者，要之，在那種趨勢內，人們已知把道德之事，看爲社會的事務；並知確立社會的幸福，算爲道德行爲的唯一標準。此種趨勢，幾經發展，終於變成了邊沁（Jeremy Bentham）的功利主義，每作一事，總以「最多數人的最大幸福」一語，懸諸心際，念念不忘，到了後來，且變爲英國倫理學說的重要標語。可是即在此處，另一問題發生：究有什麼動機，誘引個人，使他採取如此的標準，使他爲公共的利益而行動呢？我們記得，在陸克的體系內，承認此種動作，全以自我的利益，作爲動機；神於這個地方，或那個地方，設下諸種刑罰，凡違犯他的律令者，即須挨受酷刑，唯獨道德的生活，可使每一個人，獲得長期的幸福；關於此點，我們在佩力（Paley）的著名的道德定義內，更獲得充實證據。他界敘道德，說他是一種「服從神意，對於人類全體的幸福的追求，其目的，則爲永久的幸福而起見。」迄後，到了休謨與亞丹·斯密（Adam Smith）手裏，又把道德的動機，加上一番分析，——心理學的分析，所得結果，則謂利己的目的，不能解釋一切的道德動機，

此外又有同情之感(Feeling of Sympathy)實爲利他的動作的真實基礎。如此，倫理的思想，又走上一條新路了。

附參考書目：

- (1) Berkeley, *Alciphron*.
- (2) Stephen, *English Thought in the 18th Century*.
- (3) Cairns, *Unbelief in the Eighteenth Century*.
- (4) Locke, *The Reasonableness of Christianity*.
- (5) Butler, *Analogy of Religion, Sermons on Human Nature*.
- (6) Collins, *Butler*.
- (7) Selby-Bigge, *British Moralists*.
- (8) Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*.
- (9) Fowler, *Shaftesbury and Hutcheson*.
- (10) Mackintosh, *On the Progress of the Ethical Philosophy During the 17th and 18th Centuries*.

(11) Patten, Development of English Thought.

(12) Albee, History of English Utilitarianism.

三十五 法國的啓明運動 福耳特爾與百科全書派 唯物論者 盧梭

勒新與赫得

(1) 法國的啓明運動。——上述的英國啓明運動，經福耳特爾的介紹，傳至法國，變成法國的啓明運動。福耳特爾本人，曾有一個時期，僑居英倫，所受陸克的影響極大。當此運動首先傳入法國時，僅於一小團體內，撒下種子；只因此小團體，皆屬法國聰穎之士，生平抱負，意欲編纂一百科全書，把彼時人類所發見的各項智識，皆概括在內，故有百科全書派之稱。諸如狄德羅 (Diderot)，達朗貝耳 (D'alembert)，福耳特爾 (Voltaire)，何爾巴哈 (Holbach)，塔哥 (Turgot)，蒙特斯鳩 (Montesquieu)，愛爾法修 (Helvetius) 等人，皆與之發生直接或間接的關係。法國的啓明運動，正像英國的運動一樣，除在積極方面，完成若干科學上的發明之外，其大部工作，則爲集中心力，襲擊通俗的宗教信念——那些由他看來，似屬不合情理，而且有害的宗教信念。同時，又因法國的時地，與英不同，影

響及於啓明運動，遂使前者的運動，較諸後者，更富於堅利與仇視的情調。所說自然神論的爭辯，其在英國只是學術上的討究，其在法國變爲真實的戰爭，用以襲擊固執的勢力，及襲擊專制與壓迫的權威；所有這些勢力，在當時的法國尚佔據重要地位。一切中世紀的制度，——無論其爲宗教的制度，或國家的制度，在那時候，依然保持舊形。唯因時流急遷，這些古董，斷難延續壽命，故成衆矢之的。當時的福耳特爾及其他百科全書派人，莫不聚精會神，團結一致，共同反抗腐敗的教會，腐敗的僧侶；指斥他們，如何運用傳襲的信念，反對一切新念，並一切改革。同時，這班百科全書派人，又以科學的知識，清晰的推理，過人的機警，作爲武器，從根本方面，顛覆他們的仇敵的基礎，使之不得生存。即就爲了此種對於不公道的廣續的排斥，與猛烈的憎惡，遂使福耳特爾的聲譽，突然高貴，並將各種俠義的美德，賜給了他；——雖則他的智慧，極有限制，他的爲人，包涵諸多缺陷。

亦即此種實際目的，於一定範圍之內，決定了法國啓明運動的進程，使他不至走入英國式的，而尤其是休謨所代表着的懷疑主義的路。爲欲襲擊真實的與險惡的仇敵，休謨的結論，實在太精微了，太高超了，太與常識相反了，不能作爲有力武器，故不引起法國改革家的注意。換句話說，法國的啓明運動，爲欲攻擊習俗的權威，並不採取英國式的觀

念主義，反之，卻只採納一透澈與調協的科學的世界觀——即唯物主義。至於如此的世界觀，他的內部，究有何種理論上的難點，這一點，他們即無暇兼顧了。不錯，法國的啓明運動，於開端之初，亦係一種自然神論；他仍執持自然的宗教，承認有一曖昧與虛幻的神，作爲此世界的最初源委；但如此一種宗教信仰的殘物，他的根底，究屬不深，不久之後，即被喪失，代之而起者，則爲根據推理而發生的自然主義與唯覺主義（Sensationalism）。有拉美脫理（Lametrie）者，在他的機器人（L'homme Machine）內，分析人類，歸結而爲單純的機械體——一座被純粹物理的與必然的法則支配着的軀體；在他以前，只有笛卡兒曾把動物之身，分析而爲機械的架構物。試讀他的書，處處地方，皆用確切事實，證明人之心意，全隨軀體的狀態而轉移；所謂意識的生活，推至究極，只不過是感覺的組合物，而此感覺，卻直接憑恃身體的歷程而發生。同此唯覺主義，到了康的亞克（Condillac）手裏，完成理論的系統。他先設想一雕像，只有嗅覺之能，存於其間；然後又以此嗅覺之能，作爲根據，演出各種精神的機能來。據他說，這是全然可能的事；可是終他之世，從未把唯覺主義的終極效果，指陳出來。他以後，有許多人，預備好了，要把此步工作，弄他完成，就中尤推愛爾法修，最爲著名，曾把唯覺主義的原則，推行到實際的與倫理的畛域中去。據他

說，吾人之行爲之唯一目的，只是爲我，只是自我的利益；各種優越與超等的道德，皆可逐步分析，歸結而爲自我的愛護與快樂的願望。

這些運動，在何爾伯哈與他的自然的體系（System of Nature）當中，集其大成。他們用如此一種方式，展示大衆，使一般的人，讀了之後，莫不大受感動。那時候，唯物主義，已變爲堅實的福音，藉着他，可自迷信與壓迫之中，求獲解放。在何爾伯哈的近於瘋狂的熱心內，竟把一切宗教，一切君主的暴政，——以宗教作爲堡壘的暴政，皆視爲人類全體之勁敵。暴怒與殘酷之神，一方面，由教會出面，捧持他的柱脚；同時，教會方面，又借他的名義，認可各種低劣的錯行；諸如這種狼狽爲奸的醜舉，應當立即排除，排除的唯一方法，只能把神的本身，一併取銷，代之以自然，以及自然的必然法則。真理與宗教二者，永處對抗之勢，永難相互融洽，『自然邀請個人，愛護自身，不斷地增進自身的幸福的總和；宗教吩咐個人，只愛可怕的神，一個值得憎惡的神，同時，又須咒詛自己，蔑視自己，並爲殘酷的偶像的緣故，而犧牲一己的最甜蜜與最合法的快樂。自然吩咐個人，凡事須與理性商酌，須以理性作爲指歸；宗教卻教訓他，說此理性，是朽腐的東西，是不真實與不可信託的指導，是奸詐之神，種於人性之間，用以誘惑人類的毒物。自然告訴個人，須要尋求光明，尋求真理；

宗教樂意個人，不尋求什麼，只於愚昧之中，度過生活，自然對人說：「愛撫榮耀，努力獲得尊敬；須要活潑勇敢，又須勤謹工作。」宗教對人說：「須要卑躬，須要折節，須要懦弱；應退居靜處，時時禱告，時時冥索，時時舉行奉獻；對於自己，應毫無所得，對於他人，應毫無裨益。」自然告訴兒童，應尊敬愛護，並諦聽他們的父母，並應為年長者的憑藉與給養者；宗教吩咐他們，應把神的冠冕，看為首要之事，遇有屬神的興趣，需要如此做時，應把他們的父親母親，踏在自己的足下。自然吩咐邪惡的人，應為自己的罪惡，自己的無恥的慾望，以及自己的惡行而羞赧；宗教卻對最壞的人說：「應當小心，不要觸犯你所從未認識的神的暴怒，但若違抗神意，行了惡事，請記得，他極容易博得喜歡，他的心腸，極其慈悲，跨入他的廟宇，跪在他的足前，用犧牲奉獻與祝禱的方法，求赦你的過失。」自然對人說：「你是自由人，在此土內，沒有任何權力，可以依據法理，剝奪你的權利；宗教卻對人呼喊著說，他是受神譴罰的奴隸，命運注定，必須在神的代表的鐵蹄之下，受苦呻吟。讓我們認清楚這一點：即此許多超自然的觀念，壓迫我們，致使我們的道德暗昧了；又使我們的政治腐敗了；又使科學的進步，遭受妨礙了；更兇險的，即連我們內心的幸福與和平，亦被消蹤滅跡了。」（引用 Morley 的 Diderot 頁三七〇。）

故讓我們排遣成見的雲霧，以大無畏的精神，激勵每一個人，使他尊敬自己的理性；唯獨如此，每一個人，方能發見一種救藥，藉以診治一切瘋狂的思想所給予的罪惡；亦唯如此，方能擺脫帝皇與僧侶所設置的，其唯一目標，在於束縛人民的桎梏。盈天地間，只有一個真理，此真理，從不會損害我們，且可用以排遣一切的罪惡，那即是科學的真理。「讓每一個人，拋除癡想，休望於他所住的世界之外，尋出任何實體，可給予福幸；——要使這些幸福，是自然所拒絕授予的。讓他研究自然；讓他學習他的法則；讓他把自己的發見，實施到自己的福利中去；讓他遵守宇宙的勢能的判決，毫無一些怨意。」須知道，在宇宙間，只有物質與運動存在着，所謂心靈，只是一個玄妙的名詞，不能解明任何事理。一切事理，皆屬必然的，皆受機械法則之支配。什麼程序啊！目的啊！美麗啊！皆只是主觀的東西。所謂人，並非萬物皆為他而創造的東西，卻只是不重要的實體，只是朝生暮死的蜉蝣。必然性統治物理的世界，又統治倫理的世界。個人在革命的風潮中，同被必然性激動着，正像沙塵中的細粒，漩渦中的水沫，或海洋中的颶風，被同一的必然性激盪着一樣。在一個自動跳出窗外，與一個被我捧出窗外的二人中間，實無任何區別；唯一的區別，只是激動後者的動力，從他自己的機器之外產生；激動前者的動力，從他自己的機器之內產生罷了。

潛隱在這一一切背後的，又有另一動機，在那時候，已先預示了。繼起的革命，到此為止，他們所攻擊的，尚偏於迷信的暴政方面；過此以往，諸如社會的不平等，不公道，以及政府的暴虐等觀念，已自幕後，走上前臺來了。讓全體被壓迫的民衆，擺脫那些傳襲的觀念，以爲全體人民，理應強迫工作，強迫流汗，強迫以熱烈的淚血，灌溉農田，其唯一目的，在於收獲所得，獻給皇上，供那班不顧民間疾苦，終日遊閒作樂，毫無實際補益的少數人的揮霍與腐敗。這豈是可以忍受的事！讓他們抬起頭來，要求自然所賜給他們的固有權利。政府只自社會全體，獲取他的權力，故專爲社會的幸福而存在；如社會全體，覺得收回這些權力，於他有益，那他儘可收回這些權力。他可改變政府的方式，擴張或減縮他所漏給統治者的權力，他於統治者之上，執持超等的權威；因爲這是自然的大法，部份應當統屬在全體之下的。

(2) 盧梭——可是，同時之間，在此啓明運動的團體內，有一著名的人，好像命運注定，必須請他做一新的與重要的運動的先驅者一般。曾有一個時候，他與百科全書派人共事，而且對於他們的企圖，亦有相當貢獻；不過時日久了，他總覺得他的見解，不與他們相容，而且相處愈久，不相容之點，愈益顯著；故其結果，終於反轉頭來，與他們的整個原理，

——那唯理主義的原理——作對。

此人即是讓·約克·盧梭 (Jean Jacques Rousseau)，是一法國種的瑞士人，以一七二二年，生於日內瓦。在他的懺悔錄內，他用如此忠實，如此坦白的筆致，傳述他的生平，實非其他的文學作品，所得與之比擬。吾人試讀其書，當立即覺得，他的生活與性格，其中最顯著的一點，則爲他那複雜的與不和諧的本性；若用一個單字，表示他的性格，那我們可以說，他是一個感傷主義者 (Sentimentalist)。他的性格，是二樣東西的組合物：一方面，是超人的感覺力；另一方面，是非常薄弱的意志。他是一個父親，用極懇摯的神情，勸服每一母親，應履行本分，乳育自己的嬰兒；但把自己的兒女，棄置養育院內，從未加以調理，且未加以問訊。他是一個博愛家，內心之中，充滿着對於人類的愛；但因他那過度的倨驕與任情，他那不可抑制的感受性，從中作祟，使他不能與任何人，相居一處。所以休謨說，「終他之世，他只感覺着，他的一生，好像一個人，非獨脫落衣服，且又剝去皮膚，並以如此的身軀，感覺粗暴的與強烈的原素。」他的幻想，已達到如此地步，比之瘋狂，只錯一點；不過正因爲他的性格，處處過分，故能在他所居的人爲的時代內，設下深刻的印象。要是他的性質，稍折衷些，稍平穩些，怕就不能完成如此的偉業了。他死的那一年，是一七七八年。

在我們未論述盧梭的影響之前，我們在這裏，似乎應把啓明運動所完成的效果，總括一下，就中最重要的一點，則爲個人主義之確立。我們在前面已經說過，一個人，當他能用自己的力量，求出自己的救法之前，應先達到一個地位，承認他自己，乃是一個脫離他所以生入其間的社會制度，獨立自由的實體。須知道：一切現成的制度，他們所代表的，是過去的時代，不是將來的時代。假如這些制度，不望變成硬性的精神的桎梏，那他們必須時時刻刻，與新的環境，尋求適應；可是如此一種適應，不能從他們的本身發生，或從整個的社會發生，祇能從個人的先見而發生。如望每一個人，具備如此的先見力，竟能革新他自己的命運，那他必須第一步，承認他自己，他的權利，和他的能力，皆屬獨立自主的東西，不受四週強制的環境的束縛。

上述啓明運動，承認個人的實體，是最重要，最顯著的東西，其於個人主義的發展，固已給予偉大的啓示；然其結果，往往容易趨入極端，形成過度的局面。此時以前，人們承認人是憑藉世界，方得獲一存在的部份，人的一切，都屈伏在權威的勢力之下；如今一反轉，身，承認人是以自我爲中心的單元，他的自身，即屬完全，並不憑恃外物，作爲存在的條件。啓明運動所極端尊敬的，是合於邏輯法則的推理，他所最不喜歡的，是神祕的觀念，與曖

昧的思維歷程；故其自然趨向，務於可能之內，憑恃各物的本身，說明每一事物，並以各物的本性，界敍每一事物，除此而外，一切渾沌的複合觀念，均居排斥之列。我們憑承習例，儘可把各種關係，加諸每一個人之上；然而這些習俗，皆自強制而來，而且多半是不足憑信的。如欲做一『真人』，必須把這些習例，一概排除不顧。推此以言社會，並非人性的需要的必然表顯，反之，只是一種強制的契約，人們制定此契約，其唯一目的，在於完成某種外表的利益。當然，我們亦承認，假如憑恃契約，可以完成這些利益，那末，這種契約，亦屬必需的；然而有一點，我們不能忘記，原來此契約，已把人們於自然中所享受的某種權利減損了。當然，在如此的信念之下，人們自難承受機體的觀念，以爲每一個人，和他的權力，均於種族的過去生活之中，建立基礎。據他們想：每一個人，憑恃意志的努力，即可脫離種族的生活；憑恃純粹的個人的理性，以及理性的觀點，即可批評一切事物，不必需要他那理知與精神的環境，從中斡旋，更可脫離一切過去的觀念與沿襲的成例的束縛，而獨立存在。如有任何事理，不與此信念相合，那他們並不從他的發展或歷史的背境中，給予同情的解釋，卻毫不躊躇地，斥之爲不合理性，斥之爲自欺欺人的學理的必然結果。舉一個例，只因宗教的信仰，不與他們的信念相合，故只承認其爲僧侶與帝皇的創造物，其唯一目

的，在於蒙騙衆人。所以任何制度，可於任何時間，被人推倒，既推倒後，重新創造一制度，以代其位。法國大革命所企圖的，即屬如此一套觀念的實現，他們並不明白：原來社會制度，決不是一件製造品，乃是一種生長物，爲欲往前生長，必須有過去的時代，作爲生長的根基；然而這些過去的時代的根基，實是他們這一班人所最輕蔑鄙視的。

這是很顯明的，如此一種概念，非常貧乏，非常缺少實質的內容。一個人，如把他的一切社會關係，都剝奪了，試問，他所遺留的，有些什麼呢？須知他的生活，正由唯理主義所認爲束縛人心，因而必須撤除的各種關係，組織而成。並非他先作一人，而後作一公民，作一父親，作一鄰人；反之，他作一人，正因他是一個公民，一個父親，一個鄰人。正唯這些社會關係，造成他作人的條件；野蠻人的生活，一俟他自足自給的時候，已非人的生活了。所以假如希望進步之事，有適當的材料，供其使用，那人們必須戰勝此啓明運動的觀念——即相信人的本性，爲隔離的，與自足的觀念，而把人與世界的關係，重新恢復轉來。但恢復之時，必須採取另一方式，所有從前的外的關係，必須加以內化的歷程，使他們從人的本身之中，生長出來。我們必須承認：他們具有內發的權威，並不單具外鑲的權威；我們必須承認：他們並非一種束縛，卻是一種自由——唯一真實的自由，因爲唯獨憑恃他們，方能獲

得「自我實現」之可能。同時，他們亦非硬性的，或不能改變的；反之，他們具有彈力，隨個人而改變。他們常爲個人所更動，但此更動，並非強制性的，卻隨着內的法則，自然發生的。在此種新的觀念之下，個人仍然是真實的，是自由的，但非單是個人，不與外界發生關係。在他當中，具有普遍的元素，即此元素，使他與宇宙全體，發生聯繫；並使他的動作，在一方面，可以實現其自身，同時，又使社會全體，與宇宙全體，皆於他的當中，獲得充分的表現。

盧梭的思想，雖與新的轉機相關，但此關係，如說是自覺的，毋寧說是間接的。他有許多方面，仍是啓明運動的產兒，至少，他那成文的教條，含有十足的啓明運動的意味。真的，在那時候，很少幾個人，能把個人主義的學理，申說得如此透澈，而如盧梭所試行的。他那整個的呼聲，——賴此呼聲，曾把法國的社會，從根本上給予打擊，——即是「返歸自然」一語：必須排斥一切人爲的制度，與社會的限制，因爲這些東西，根本即是假的，即是不自然的。讓我們返歸原始人的簡單生活，在那時候，每一個人，皆屬一自由動物，具有鎮靜的精神，健全的體魄，儘可隨己所好，發展自我的本質，不受差遣，不遭阻礙。須知文明並非他物，只是對於個人奴役，只是大套的錯行。文明愈進步，致使我們離棄正道愈遠。「只當人們以粗野的舍房，認爲知足；只以針刺魚骨之類，縫紉他們的皮衣；只以羽毛貝殼之類，裝

飾他們的身體，並以五彩顏色，文飾他們的身軀；又以大半心力，用在弓矢的修飾與裝璜上的時候；——實言之，只當他們把自己的工作，限於每一個人所能單獨奉行，又把自己的技術，限於一己之手所能單獨操練的時候，方能於本性所允許的範圍之內，獲得一自由的，健在的，善良的，與快樂的生活，並可繼續享受獨立自由的美味。一俟其中一人，覺得他的工作，需要另外一人幫忙，因此，他不得不為幫忙的人，預備一份食物，從那時候起，私產制度成立了，平等的局面消滅了，勞苦的工作，變為必需的事實了。豐滿的森林，隔不數時，變為平野的田原，必須倚恃人的血汗，給予灌溉。在此田原內，奴隸的制度，以及窮困的生計，皆與田中之穀，同時萌芽，同時成熟，同時收穫。『繼此而起者，有五金的工作，農業的工作，私產的積貯，國家社會的生長，諸如這一切，皆屬連續的步序，共同造成長串的奴隸制度。』其中有一個人，劃定一塊土地，大膽地對他人說，這是我的土地。他發見其他的人，皆樸質可欺，皆聽他的說話；如此，說話的第一個人，即是國家制度的真實的創造者。多少罪惡，多少戰爭，多少殺害，多少殘酷與兇惡的事件，皆可避免，不為人類貽害。假如那時候，有一個人，聽見上面的人，如此說話，義憤填胸，情不自禁地，拔去他的筓樁，填塞他的界溝，並對他的同伴，大聲疾呼的說：『休要聽他的話，他是一個騙子；你將失去這一切，假如你

忘記了，你所居住的地球，不屬於任何人，他的果實，應由全體人類，共同享用。」（見 Discourse on Inequality）此處所載，乃自 Morley 所著盧梭一書卷一頁一六六中，轉引得來。）所有後起的歷史，只不過把此種人爲的不平等，加添一些分量，加深一些程度；如欲戰勝此種觀念，非把整個社會，根本改造一下不可。一般的人，皆以爲文明所代表的，是高度的發展；須知這些假定，和他們的證據，全然靠不住的。啓明派人所最誇耀的科學與文化，並非自明的證據，證明吾人之社會，已比過去時代，高出多多。須知此種信念，只是無根據的假定的另一實例。試把這些科學，這些文明，加以端詳的考察，當知他們對於人類幸福的構成上，毫無一點意義，反把時代的腐敗性，更提高程度了。未有科學之前，人的生活，真不知要優越若干倍哩！這是盧梭於最初兩篇論文內的主要論辯。試讀他的科學與藝術論，以及他的人類不平等的淵源與基礎論，內中所再三辯述的，只是如此的一套。

可是，在他的較爲深入的思維內，盧梭並不完全否認社會生活的價值，只把他的地位，建立在另一基礎上。他所真正反對的，是流行的錯誤觀念，以爲在那些由單純的理知的文化，那些由科學與藝術的發展，那些由理知的發明物，或簡括一句，那些由唯理主義

的全理想組織而成的文明內，即具有真正的價值。他所急切反對的，是人爲一理知動物，理知的勢力，遠過其他一切的概念。他所最看不起的是那些冷酷的，批判的，全無一些熱力的，在他面前，一切生活的熱忱與情操，均須消滅蹤跡的理知。他與陸克的心理學相反，否認人的生活，只是散碎的觀念的組合；據他看，在人的生活內，自我的統一，實居首要地位。一個真實與內在的人，並非他的理知，乃是他的情感（*feeling*）。

盧梭一生的最大貢獻，即他能把人心中所包涵着的情感的力量與美德，啓示給人類世界——而尤其是那個充塞着殘破不全的人工的勢力的世界，因爲我們明白，在情感內，具有統一的勢能，憑此勢能，可以對抗單純分析的理解。當然，我們亦明白，憑恃情感，易與自然世界，發生屬情的接觸，易與全體人類，發生莫須有的同情，而且這些接觸，這些同情，類多是盲目的，並無多大意義；可是反過來說，即此一些接觸與同情，可使個人與其他事物，發生相互間的聯繫。這是極重要的啓示，我們只須尋出適當的語句表現，即可用此啓示，把人類思想，大大改革一下。即盧梭自身，亦很自覺他那教言的建設方面，所以他說，我恨此狂暴，只會破壞，不知建設。又說，如欲解放一人，單把他的鎖鍊毀破，是不夠的。何況除此而外，情感又能供給一種必需的動力，激發人們，去做自我實現的工作；故其結

果，不單批評事物，且能補救事物。不容說，此種動力，如用得當，或未經訓練，易於作成像法國大革命的恐怖事業；然使換一方面來看，他亦嘗爲無數積極的福利的主要源委。

即此一種新的見解，滲透於盧梭的哲學之內，雖當他的思想，最與唯理主義相近之時，此項見解，仍扼住主要樞紐。例如他的宗教觀念，與唯理主義者相似，亦係抽象的自然神論，但他當中，含有情緒的氣燄，即此氣燄，使他趨奉較好的事物，又使他確定地說，在他的時代內，他是真正信神的唯一的人。只因當時的唯物主義，其所供給的世界，不能與熱情的盧梭，發生情緒的關係，故他堅決反對唯物論者。據他說，宗教是心臟的事，不是頭腦的事；他不憑恃傳襲的信仰，亦不憑恃他人的說話。『這豈是簡單或自然的事，而謂上帝必須尋獲一摩西，對我漾·約克·盧梭說話？』我們亦不能憑恃推理，想出這一件事。——強用推理，必入懷疑主義之路，然而天良與情感二者，實與理性同樣的真實。『我信仰神，正像我信仰其他的真理，同樣的完全無缺，因爲：第一，信仰或不信，這兩件事，乃是此世界內最少受我的制裁的事；第二，當我的理性，懸而不決之時，我的信心，却不能永無着落；第三，千餘種偏好的動機，誘引着我，加入最能安慰人的方面，因而增加希望的勢力，得與理性造成一平衡之勢。』

所以在社會學理的方面，——盧梭最重要的貢獻，實繫於這一方面，——情感的要求，已使他逐漸逐漸地，獲得一適當的人的概念，較諸純粹個人主義的概念，更要適當得多；即此概念，致使我們的盧梭，變為『共同人』（Common man）的使徒。在此『共同人』中，表率着盧梭所最側重的質樸的與基本的『人性的特徵』，超越一切階級，一切外鑠的，與人為的利益之上，絕對不受這些東西的限制。『組成人的種性者，即係此共同人；凡不屬於共同人的部份，他的內容，是如此之瑣微，實不值得我們的研究。在運思的人面前，一切人為的區別，皆經消失；他所發見的田夫的情緒和情感，正像高貴與有聲望的人的情緒和情感一樣；他於他們中間，只覺他們的語言，稍有不同；只覺表面的修飾與裝束，稍有二致。』如此一種民治的概念，繼續發長着，終於走上統一的人，與統一的社會的概念，而與他原有的出發點，截然異致；——雖則他於此種統一的概念，並無清楚與確切的陳述。

正像他以前的霍布斯與陸克一樣，盧梭亦把社會的基礎，築於契約之上。每一個人，情願拋棄其本然的與漫無限制的自由的一部份，藉以求達某種確定的利益；不過他以前的人，總把此項契約，看為歷史的事件，特別側重他的歷史性，此在盧梭却稍有不同，並

不側重歷史的方面。實則，此種說素，只不過把一種合理的與公道的基礎，給予現存的社會生活，藉以反抗武力的社會淵源，或單純的現狀之說明；社會爲何而成立？成立的緣由，即因他能將一定的利益，給予人類。這是最可信的解釋。盧梭所拿住的，即是這一點。雖則他於早年之時，曾發激烈的言論；雖則他於社會契約開端之時，亦曾根據早年的言論，制成著名的語句——「人生而自由，既生之後，到處皆受束縛；然而他決不設想，野蠻人的生活，乃是理想的生活。反之，他却坦然的承認說，唯獨在社會中，人所過的生活，方是真的生活。」人於社會契約中所喪失的，是自然的自由，是對於他所希求的，同時又爲他的能力所能求達的東西的無限制之要求，以及無限制的要求的權利；他所獲得的，是社會的自由，是對於他所佔據的東西的所有權。」同時，又將一種道德，給予他的動作，此種道德，向來是缺少着的。「他的機能，經操練之後，大大發展了；他的觀念擴張了；他的情操變爲高尚了；他的全部精神，被昇舉到如此地步，只要新境的惡習，不使他陷入較前更爲低微的地位，那他應當無時或止地，頌揚那快樂的剎那，使他從此以後，永遠脫離舊境的剎那，使他從一個遲鈍與愚魯的動物，變爲一個智慧的實體，即普通所解爲人的剎那。」(Harrington 所譯的 *Discourse on Inequality* 卷一頁八。)

所以當前的問題：即爲以一種實質的與倫理的自由，去替代抽象與蠻橫的自由；以一種政治上的平等，去替代自然界的平等；交替的媒介物，即爲一契約。依此契約，每一個人，應把他私己的與小我的自由，沉沒於共同的與全體的自由之中；即在這一點上，盧梭的概念，具有特殊的價值。因他的契約論，不僅承認人爲外鑠的利益，——例如生命與財產之——因而犧牲固有的權利，却推進一步，承認這是一種發見，自此而後，人方發見其真實與永久的自我了；至少，他的見解，已達到那個地步，承認個人與反覆的意志所表示的，究非真實的人，真正的自我，並不與他的伴侶相拒，却全蘊藏在他的伴侶之中，唯其如此，所以只能在社會之中，求得十足的發展。不錯，每一個人，當他是一個人的時候，儘可有一個別的意志，與當他爲一公民時，他所具備的普遍的意志，絕不相同，或竟完全相反；他那個別的興趣，儘可對他說許多話，而與共同的興趣所說的，又完全異致；然而後一種意志與興趣，確實代表他的真人，遠非前一種意志與興趣，所可同日而語。須知共同的意志，並非個別意志的單純的總和；他所代表的，乃是一個有機的統一體。當每一個人，被社會限制着，要他服從共同的意志的時候，並非他被奴役了；他只『被強迫着，去獲得自由』，被強迫着，去抵抗誘惑，——那些爲欲完成較小的我，因而犧牲較大的我的誘惑。

不過有一點，我們應當注意，上面所說的一套，在盧梭的思想中，只有一些暗示，只是些雛形，一俟他把這個觀念，應用到政府機關，而與政府的機關，發生關係時，他的見解，又變為非常抽象，非常膚淺，不能給予深邃的識力，以及適當的公道了。具體的說，此所謂公共意志，只是全民投票的積數，在此種投票內，每一公民，當然都參與着。『若從這些相同的意志中，除去相消的正數與負數，其所餘下的區別的總和，即是公共意志。』（卷二，頁三。）如此一種投票，若用於一般的事情上，同時，又使所涉問題，變為完全抽象的性質，那儘可把私人的利害觀念，完全打消。每一個人，一俟他想到他所通過的法律，將應用到他自身，他必可決那由他看來，似乎是最上乘的法律，這樣，方能於必需之時，使他自己受着這法律的利益了。『為何公共意志，常是合理的呢？為何所有的人，常渴望各人的幸福呢？——除非因為無有一人，無不把「各人」之字，認為即屬於他自身，無有一人，當他投票之時，無不想到他自己？』（卷二，頁四。）每一個人，必須順服他所用以欺騙他人的條例。『只因不願為一偵探所殺，所以假如我們變為偵探，我們自願被殺。』當然，當此立法程序，施於個別の場合時，此種共同利益，不再存在；私人的利害觀念，又得一個機會，可恢復其本來面目了。所以公共的意志，只能在一般的或普遍的立法的場合內，得以顯現，並

發生效力。

然而在這地方，有一極自然的問題發生：此種大多數人的統治，如何即能代表公共的意志呢？——假如我們界叙此後者，說他即等於個人的真正意志，使有人於此，反對某議案，而此議案，竟被通過了，則其結果，豈不與此人相反抗了嗎？豈非此議案，不是他自己的表顯了嗎？豈非他的意志，被此議案壓服了嗎？即此問題，又足證明盧梭的學理，並未能把他那深邃的思想，很正確很適切地，表達出來。當然，我們亦曉得，他於此困難，曾有一解答；然而他的解答，實不如何圓滿。據他說，每一公民，允從一切法律，——雖則有些法律，當其被通過時，會與他的意志相反；因為當他投票之時，他所詢問的，「並非他是否贊成或反對此議案，却是此議案，是否與公共的意志相符？每一個人，於投票時，皆表示此點，迄於檢點票數，藉以明白公意所指者，究屬如何。如有某意見，與我所見者相反，但他却邀獲過，此足證明，我所見者，實屬錯誤；我所認為公共意志者，實非公共的意志。倘若我個人的意見，仍得流行，那我實已做成我所極不願意的事了，那時，我已不是自由了。」（卷四，頁二）

(3) 勒新與赫得——其在法國，盧梭的觀念，似乎命運注意，必被推到極端，變成法

革命時代的空論主義 (Doctrinairicism)。直至這些觀念，傳到德國之後，方第一次，被人領悟到真正的涵義。唯獨在那國家，這些觀念，方被推為主要的因素，藉以促成人類歷史中最重要的理知發展的時期。日耳曼國內，本無什麼重要著述，除了萊布尼茲外，幾乎沒有一種哲學，值得我們提起他的名字，然而在這時候，突然發生一種哲學，並一種文學，在世界學術界內，佔據首要地位。但無論其在文學的領域內，或哲學的領域內，同一的原理，貫徹其間，那就是對於內的生命價值的重被發現：一方面，反抗中世紀的權威，另一方面，又反抗啓明時代的冷酷的理知主義。他們需求着：希望人的抽象的自由，——為啓明時代個人主義的產物的自由，——得以全部實現，造成具體的價值，與具象的美麗的形式。當此激變直轉時代，(Sturm und Drang Period) 一種新的觀念，——生命與情感的儲能的觀念，皆自未訓練的渴望之中，突然產生，希望此種儲能，不僅是一種儲能，且能在每一經驗之中，每一個體之中，求得具體的實現。同時，經過溫克爾曼 (Winckelmann) 與勒新 (Lessing) 等人的努力之後，所有希臘人的藝術，和他們的藝術的比例，與藝術的法則，已在日耳曼人心中，設下深刻印象，致使他們發生新的藝術鑑賞。剛才說，他們對於生命與情感二者，發生一種新的儲能的觀念，此所謂儲能，換句話說，即是一種力，他的發

展，本屬無限的，如今却被希臘式的藝術的比例與藝術的法則的觀念限制了。兩種新的觀念，合而爲一，遂於日耳曼國內，創造一種他自己所獨有的新理想。到那時候，生活的本身，已變爲一種藝術，一種愉快與美麗的東西了。從那時起，一種對於事物的新的看法，突然產生，而與啓明運動所造成的特種的結果，性質全然兩樣。所以大文豪歌德（Goethe），當他申說何爾伯哈的自然體系，其所給予他自己和他的同伴的印象時，曾說如此的話：『我們實未瞭解，如此一本書，怎能陷害我們？由我們看來，他是如此之灰黑，如此之黑暗，並如此之氣息奄奄，毫無生氣！我們實無一種耐力，讓他站在我們面前。』

除此而外，經過同一觀念的媒介之後，又使當時的人，對於歷史事實，發生較深的意義，較深的見解。在勒新的場合內，這一點，幾乎全從宗教的發展上，獲得表現。由唯理主義者看來：宗教上的真理，須以理性作爲基礎，在這一種以理性作爲基礎的宗教的真理，和宗教上的虛說，以及因此虛說而發生的蒙騙與權詐，在這兩種對立的堡壘之間，實無折中或調和的地位之可言；到了勒新手裏，却把此問題，加以極清楚與極分明的探討。據他說：凡屬此問題的雙關兩難，均屬非真實的，絕對的真理，雖如一般人所說的，爲未可知，然而絕對的錯誤，亦不能發見。初期的宗教，乃是前進的啓示的諸多階梯，賴着他們，神教育

人類，真正理性的宗教，必須經過長串發展之後，方能產生，故爲長串發展的結果；既如此，所以現存的一切宗教，皆具相當價值。這是勒新的人類之教育的主要論旨。雖則他的外表，仍套上不適合的方式，但他已與啓明運動，劃一決定的界限；並爲人類開出一條新路，致使大家對於宗教，對於人類的全部歷史生活，發生一種新的鑑賞與新的認識。

同樣地，在神的觀念中，亦涵着巨大的變遷。那時的神，不再是一個抽象體，與現世的生活，脫離關係，唯獨憑住理知，方能求達他的領域；易言之，那時的神，不再是一套推理歷程的結果了。他將被發見，確實存於，而且活動於自然之中，人事的進程之中，精神的經驗的主體之中。這一切東西，只能在他當中，獲得他們的真實體與單一性。我們已經說過，在諸多哲學家，中，要推斯賓挪莎一人，最側重神的統一性與內在性，只因他的思想，與啓明運動的性氣，相距太遠，所以在他自己的時代，不能發生直捷影響。現在時機已經成熟，四周的土壤，已爲他開墾完畢，只待他的種籽，播於其間；所以他的思慮，開始佔一重要地位了。我們可以說，唯獨斯賓挪莎與他的「一即是多」，方是當時日耳曼學術運動的主要領袖。一個脫離現世界的神，決非那班對於自然的美，對於內的生活的涵義，發生新的情感的人，所能忍耐得住。在如此一個神中，決無一物，可使我們滿足；假如此神，「像一多疑

的藝術家。坐在那裏，頻頻擊他的頭顱，立他的計劃，把各種不同的計劃，加以比較，加以排斥，又加以選擇，又像孩子玩弄肥皂泡一樣，他亦同樣地，玩弄世界，直到一個時候，對於某最討他喜歡的世界，表示愛好；『假如此神，』在原始的大瘋狂內，在靜寂的永久性內，佔據一個角隅，坐在那裏，沉思他自己，或則沉思另一世界之設計。』

同一發展的概念，在勒新手裏，只把他應用到宗教的歷史上；到赫得（Herder）手裏，已把他推廣到人的全生活上去了。每一事物，皆生長着，皆發展着，無一事物，可於一時之間，獲得完成。即此一個見解，滲透了赫得的全部工作。他曾把此見解，在語言的科學內，造成一開端，承認吾人的語言，並非神授，亦非完全的製造品，乃是一種有機體的生長。同此的見解，又率領赫得對於原始人的詩歌與傳說，發生特別興趣；這些東西，在前一時代，曾被虛偽的鑑賞家，加以極端的輕蔑與藐視。在他的對於人類歷史哲學的見解（Ideas for the Philosophy of the History of Mankind）內，曾有如此的企圖：欲把人類發展的全部歷史，都歸入某一統一的歷程的概念之下；而且在相當範圍之內，他這種企圖，可算是成功的。

附參考書目：

(1) 盧梭的主要著述，有愛彌兒（一七六二年），社會契約論（一七六二年），懺悔錄（一七八二年）。

(2) Morley, Voltaire.

(3) Morley, Diderot and the Encyclopedists.

(4) Morley, Rousseau.

(5) Bosanquet, Philosophical Theory of the State.

(6) Caird, Essays on Literature and Philosophy.

(7) Davidson, Rousseau and Education According to Nature.

(8) Lessing, Education of the Human Race Nathan the Wise.

(9) Herder, Ideas for the Philosophy of the History of Mankind.

德國的觀念論

三十六 康德

伊曼紐爾·康德 (Immanuel Kant) 以一七二四年，生於德之哥尼斯堡 (Königsberg)。

終其生，皆留居此處，從未跨出本省一步，所以他那生活的故事，如其說是生活的故事，毋寧說是他那思想的發展的故事。他於一七七〇年，做了哥尼斯堡大學的哲學教授，他那純粹理性的批判（Critique of Pure Reason），於一七八一年出版，一出版後，即使他的名望，在當代哲學家，佔據首席地位。他的名望，雖增高了，他那生活的方式，仍與從前一樣，無所改變。他的年歲，日漸增長，他那簡單的習慣，亦日漸固定，日漸整齊；同時，他的主要興趣，亦愈集中於抽象的玄想，且聽海涅（Heine）如何傳述他的生活：

「伊曼紐爾·康德的生活，很難描摹，老實說，他並沒有生活，亦無如一般人所瞭解的生活的歷史。他所過的，只是一種抽象的，機械的，與獨身的生存，自少至老，均住在哥尼斯堡的一條冷靜與孤癖的街坊內；即他的哥尼斯堡，亦只是日耳曼邊，傍靠東北向的一個古城。我不相信，哥尼斯堡城內，教堂頂樓的大鐘，他於一日所做的工作，能比此鄉下人，此康德的生活，更有規律，更爲鎮靜。清晨起身，飲咖啡，寫文章，講哲學，進餐膳，散步，諸如這一類事，皆有規定時間，毫不凌亂。每當他的鄰所，看見康德教授，身披灰色外衣，手持竹杖，跨出屋門，向窄狹的樟檬樹的甬道，——後即以他命稱之爲哲學家的走道出發散步的時候，他們知道，那必下午四點半鐘了。每一年內，不問其爲任何節季，他必往來此甬道，

計凡八次。如或天氣不好，則有他的僕人，老年的朗普（Lampe），手挾大傘，追蹤其後，遠望過去，活像保護之神的影像。我們研究康德，必須明白他那外表的生活，與他那毀滅全世界的思想，適成一相反的對比。真的，假如哥尼斯堡的市民，窺知他那思想的真正涵義，那他們看見了他，必像看見兇狠的劊子手一樣，全個軀體，都會顫抖起來。然而善良的市民，在他當中，並不看見什麼，只是一哲學教授。當他於一定的時刻，經過他們門口的時候，他們對他行個友誼的敬禮，並將他們的時計，撥準時刻。』（轉引自 Royce 所著近世哲學之精神）

（1）康德的問題的本質——在簡短的篇幅內，如欲把康德在哲學界所完成的革命的重要性，加以適切的敘述，因而獲得一適切觀念，這實是困難的事。真的，普通一個人，必須把康德自身，與他的繼承者，加以一番研究，同時，對於輓近思想的主要潮流，又有相當的領悟，與相當的認識，而後方能瞭解康德對於哲學問題所持的新的態度，究有何種涵義。概括的說，此種涵義，包括二點，其中為方便起見，應先論述的一點，則為經驗以及包涵在經驗中的思想的新概念。

從前講休謨的哲學，謂宇宙的實體，只是一羣不相關的覺察，或不相關的感覺，這些

東西，總集一處，組成吾人之心。但這是否是堅實的概念呢？或竟是自殺的概念吧！真的，在感覺能被認識，能成一真實的經驗之前，我們豈不需要某種屬心的聯繫的活動——其本身，並非感覺的聯繫的活動，運用於感官的材料之間，並把這些材料，組成一有條理的知識嗎？假如說單純的感覺，即是唯一的實體，那他們豈不要被關禁起來——每一種感覺，被關在自己的皮膚內，——而與其他的感覺，毫無一些聯絡了嗎？然而在事實上，我們的感覺，並不如此地，被隔離着，却於某種或他種方式之下，互相聯繫着。他們互相聯繫，共同組成一統一的意識，(Unified Consciousness) 此統一的意識，當然不是無數隔離的單元的集團，却為一相關與有秩序的全體。關於此點，康德於批判之中，常用一特製語詞，那就是綜合的三字。一個綜合的判斷 (Synthetic Judgement)，他的涵義，超越主名詞的意義之上，能於主名詞的涵義之外，再聯上某種新的觀念。例如當我看見一狗，奔逐於田間之時，我得於狗的觀念之外，聯上一新的形容，我說：『我的狗，在追一兔。』反之，倘若我說：『狗為一動物，』那我只把涵在『狗』的概念之內的觀念，申說清楚，並無新的觀念，加於其上；此時，我的判斷，乃是分析的判斷。如此，我們可以說，在經驗之中，尚有一綜合的方面，為休謨所未嘗注意。須知聯繫感覺，結合感覺，使之組成一統一體的那種力量，乃

是新的元素，不能從隔離的感覺之中，取獲得之。同時，認識兩種感覺，這不是一件容易的事，他的當中，必包涵另一意識狀態：不能爲另一感覺，因爲假如只是另一感覺，試問，他怎能聯繫前二種感覺呢？當我們如此說時，假於問題之上，加一新的名詞，對於問題之解決，毫無補益。任何感覺，當其未被認識之前，——不問其被認識者，只是極簡單的類似的聯結，或時間與空間的接近，至少，他們必被引入某一統一的意識之下，而後方能照辦；此所謂統一的意識，決非一單純的感官事實，却爲一理智的綜合力。任何經驗的儲能，皆須以此綜合力，作爲基礎，故爲各種經驗的先決條件。

所以這是康德的論點：他告訴我們，欲使真正的知識，變爲可能，必須假定一思想的架構力，超越一切感官內容之上。——其在休謨，則謂知識，只是感官的內容，不必於此之外，再作假定，故與康德之說，恰好相反。倘若從此假定，更進一步，一究吾人之思想，其與知識對象所生之關係，那康德的意想，又與從前的人，大不相同。從前時候，一般的哲學家，類多承認：思想與其對象之關係，乃是摹本與其原型之關係，所謂思想，只是對於他那對象的一個摹本，或複寫。其在康德，則謂其中關係，乃是一種組成的（Constitutive）關係。吾人之世界，當其爲一被知之世界時，其實，只是思想的構成物。任何事物，如欲被認識，須先

進入知識的世界，或思想的世界；既如此，所以在思想與他的對象之間，實無區別之可言，兩者實爲同一的東西。所謂真實與客觀的事物，只是在此思想的體系內，執持一固定地位，並不於思想的體系之外，另有單獨的存在。一件事物，只當其被認識時，方有真實的存在。所以所謂事物，實自康德所指示的理智的關係中，構造出來；唯此理智的關係，方使吾人之經驗，不致變爲一束的感覺，反之，却變爲一整齊的與有秩序的事物的世界。

所以到了康德手裏，近世思想中的主要原則——即承認在宇宙的解釋內，我們的意識或自我，實據一基本地位的原則——又被加上新的形式了。由我們看來，我們的世界，並非一原料，而由某種外的權力，給予我們；我們的世界，並非一件客觀事實，脫離我們獨自存在；他是我們自己的思想法則的唯一產物。此項法則，並不於強制的方式之下，自由行動，却以固定與確實的原則，作爲指針；唯其如此，故不爲主觀的或個人的產物。全人類的經驗，給予我們以一定的觀點，我們即本此觀點，藉以解釋我們所知道的任何事物。須知在外面的世界與我們自己當中，實有一內的同一性存在着。

以上所說，是康德思想二大方面中之一端，我們既說明此端之後，第二步，即可研究轉爲深入之他端，那就是康德對於形上學的觀點。爲研究便利起見，我們最好把康德的

觀點和休謨的觀點，作一比較；此種比較，易使我們執住康德的要點。康德本來是服爾夫（Wolff）學派的信徒，後者欲把萊布尼茲的哲學，加以極完整的系統化；可是他的學生，隔不數時，即覺不能滿意。服爾夫是最極端的唯理論者，他有極深刻的信仰，以為憑恃抽象的理性原則，必可求達一證實的知識，是關於最後的實體的。至於康德始終懷疑此點；他愈加思索，愈覺困難橫生，不能把先驗的幾何學的方法，用於哲學所探討的事實中去，然則最後的真理，將永遠不能達到了嗎？關於此點，他又不願承認。所以有一時候，弄得沒有方法，曾望於經驗論中，求獲蔭庇；然而休謨已把經驗論的結局，很清楚地指給他看了：一切知識，皆被推倒，並無一項，得能倖免。

其實，康德一生所碰遇的最大困難，即是休謨所竭誠研究的問題，亦即是因果的問題。試想：此處是一假定的原理，使無此原理，非獨科學之士，不能於知識之事，求獲進展，即哲學者本身，亦將遭逢阻礙，不得前進。但此原理，究屬怎樣得來的呢？不能從經驗中得來，——關於此點，休謨已有極清楚的說明了；亦不能用唯理論者的口吻，說明此點。——因為唯理論者於解釋此原理時，其所碰遇的困難，是康德所早知道了的。所以這裏是一難點，不問其為經驗論的學派，或唯理論的學派，均不能有滿意的解答。

『這是毫無疑問的，所有我們的知識，皆以經驗爲開端，試問，憑住什麼，方能邀引知識的機能，使之發生作用呢？——除非是外界的事物，即此外物，激動我們的感官，其中一部份，在我們當中，產生了觀念，又一部份，激動我們的悟性，使之比較這些觀念，經比較後，或把他們結合龐來，或把他們區分開來，及其結果，終於把我們感覺所得的原料，造成我們所有的對於外物的知識，亦即是我們普通所說的經驗。所以從時間的程序上看來，我們於經驗之前，並無知識，所有我們的知識，皆以經驗爲開端。

『雖則我們的知識，皆以經驗爲開端，但非我們的知識，皆自經驗而開端。因爲這是很可能的，我們的經驗，其本身，即由二種原素，組織而成：其一，自感官的印象中，取獲得來；其二，由我們的知識機能，當其接受外物的印象時，內發地加於外物的印象之上，故爲屬心的部份。所以這不是一個輕易的問題，不能輕信解答，必須經過端詳的考慮，方能有些把握。究竟有無一種知識，非獨脫離經驗，抑且脫離一切感官的印象，獨立自存的呢？如此一種知識，可稱爲先驗的 (A priori) 的知識，以別於經驗的 (Empirical) 知識。——一種淵源於後驗 (A posteriori) 或經驗之中的知識。爲欲瞭解我們的問題的真實涵義，而且瞭解得非常透切，我們在這裏，應先把先驗二字，界敘明白。我們說：一個人，當他拆毀

房屋的基礎時，亦許先驗地知道，此座房屋，必致倒塌；此處所用的先驗二字，意即是說，不必等候倒塌之事，進入經驗之中，而後方知他的房屋，必須倒塌，亦許倒塌之前，他已知道要倒塌了。但他對於此事，不能有完全的先驗的知識，因他只自經驗之中，認識明白，物體具有重力，如無外物作爲支撐，即此重力，將使該物傾塌。此所謂先驗的知識，推究其極，仍自經驗之中，遞演出來。我們所說的先驗的知識，不是相對地，超越此經驗或彼經驗的知識，却是絕對地，超越一切經驗的知識；與此相反者，則爲經驗的知識，或那種憑住經驗，憑住後驗，方屬可能的知識。

『這是極顯明的，我們現時所需要的，是一確定的標準，賴此標準，可以辨別純粹的與經驗的知識。經驗所能昭示的，只是說，某事物爲如此如此；不能說，某事物必須如此，非如此不可。』所以，第一，假如我們發現一命題，當此命題被設想時，我們覺得他是必然的，那此命題，必係一先驗的判斷；再進一步，假如此判斷，不從旁的命題中得來，只從他自己即爲一必然性的命題中得來，那此判斷，必係一絕對先驗的判斷。其次，經驗從未將真實與嚴密的普遍性，給予他的判斷，他所給予他們的，只是一種由歸納而得的假定的或比較的普遍性。他只是說：到此爲止，我們所觀察的，尙未與此規則，或彼規則相衝突。反之，假如

有一判斷，被我們設想着，具有嚴密的普遍性，無論任何時地，均無例外的可能，那此判斷，必不自經驗中，遞演而得，却為絕對先驗的判斷。所以必然性與嚴密的普遍性，此二者，實為先驗的知識的確定標準，兩者互相聯繫，不能分離。」

必然與普遍的判斷，超越經驗的範圍之外，——到此為止，休謨與康德的意見，完全相符。但休謨的探討，止於此處，因而說，如此的判斷，並非真實的知識。至於康德却採取另一態度，我們不能否認知識的實在，藉以解明知識。假如此世界內，確有普遍的真理，而如每一個人所承納者，則我們的職務，即為接納他們，算作我們的張本，然後進向前去，解明他們的可能性。『現在，這是很顯明的，在人的知識中，確有那種判斷，在最嚴格的意義之下，可稱之為普遍的，唯其為普遍的，故可稱之為純粹先驗的判斷。倘若我們希望從科學之中，舉一事例，那我們只須想到數學中的任一命題；倘若我們希望從常識之中，舉一事例，那我們只需那個命題，——即若無原因即無變遷的命題。如今專論後一事例，在原因的觀念中，如此顯明地，包涵着與其結果所生的必然關係，以及此種關係的觀念。只當我們與休謨相似，專從某一事情與前一事情的重複聯繫中，尋求此種觀念，或把此種觀念歸結而為主觀的必然性，——承認他的發生，只因吾人習成慣例，易自某一觀念，留入另

一觀念，只當我們如此承認之時，方會把必然關係的觀念，完全喪失。」（純粹理性的批判，引言見 Watson 的英譯本，頁七至十。）

所以假如休謨的唯覺論，即係此事的最後結語，那我們決不能說，某某事理，必須如此而非如彼的話。不過在事實上，有二種科學——即數學與物理學二者——在他們當中，我們常論及此項必然的先驗判斷，我們不能把他們的效果，輕易看過。我們既不輕易承受一種學說，而把這些效果的基礎，根本剷除，那我們即須進一步，詢問自己，究有何種必需條件，存於心內，可為這些共同所承認的結果的穩固基礎呢？換言之，我們怎能制定一判斷，不僅陳述了我們於過去時候所學習的經驗，却能超越我們所已學習的經驗之外，而於我們的知識之中，有新的增益；並謂此判斷，不僅是或然的真實，而且是必然的與普遍的真實呢？再簡括些：我們怎能確立如此的判斷，並說如此的話呢？

即在此處，更有一要點，需要討論：『有一種知識，非獨有一部份，超越經驗之上，他的全部份，竟全踰越一切可能的經驗的範圍之外。他欲擴張觀念的領域，不受任何經驗的限制，他所用以作為工具者，乃是諸多概念，這些概念，在經驗中，並無任何實物，與之相符；然而即在此種知識的領域內，——在此種經驗不能指示正當的路，即當我們走入那道

之時，亦不能指引我們，重入正軌的知識的領域內，我們的理性，卻用最大的努力，作深入的探討，而且承認他的結果，——探討的結果，比諸悟性在現象內所能發現的一切事理，更爲急切，更爲重要。真的，我們情願犧牲一切，情願冒着大險，讓我們自己，全被幻影驅迫着，卻不情願因爲不確定的緣故，因爲疏忽與不關心的緣故，而把這些探討，置之度外，不加睬理。這些不可免的問題，這些由純粹理性所激起的不可免的問題，即是神，與自由，以及不朽的問題。集合各方面的材料，希望對於這些問題，有一確切的解答的科學，即是形上學的科學。」

「我們在這裏，儘可設想：以爲一般的人，在他們尙未用過勁力，因而未能把他們的玄想，建立在穩固的基礎之前，必躊躇不決，不願離棄經驗的堅實基礎，不願把真理的大廈，建築在那種知識，——那種連他們自己，亦不知道如何降臨其身的知識的角石上，不願盲目地，倚恃那種原則，——那種連他們自己，亦不知其如何淵源的原則。我們亦可設想：以爲這是極自然的事，人們於極久極久的時間之前，必已發生許多問題：究竟他們如何獲得這些先驗的知識？這些先驗的知識，他的範圍，他的意義，與他的價值，究屬怎樣的？我們儘可如此設想，然而在事實上，此種知識的某一部份，——例如數學的部份，自古以

來，即已認爲確切無誤。只因我們深信此部知識，確切無誤，遂以爲其他部份，亦必如此，毫無例外；——雖則前一部份，與後數部份之間，他們的性質，全然異致，並不雷同。何況除此而外，一俟我們跳出經驗的圈子，無論如何，不致再與經驗，相互抵觸，相互矛盾。同時，我們的衝動，是如此之堅強，定欲衝決網羅，擴張知識的範圍。所以除非我們於進行之時，發見清楚與分明的矛盾，我們的脚步，決不肯輕易停止。然而清楚與分明的矛盾，即當我們所研究的，是單純幻構的對象，亦極容易避免；只須研究之時，稍自小心，不把幻構的事物，胡亂放在一處，那就好了。證諸事實，數學已明示我們，如何一種知識，可全倚恃先驗的事理，架構成功，不必需要經驗的佐助。當然，我們亦明白，在此種企圖內，我們所涉及的事理與概念，只以知覺所覺察者爲限，似於他的範圍，亦有限制；然而真實的說，此類限制，極易忽視過去，因爲我們在此場合，儘可把知覺本身，看爲一種先驗的事理，因而在知覺與單純的觀念之間，實無任何區別之可言。我們遭受此種論證——理性的能力的論證——的蒙蔽，遂以爲知識的範圍，大而無外，漫無限制，所以聰明的柏拉圖，排逐感官世界，排逐知識的狹窄範圍，憑恃純粹觀念的雙翼，飛入純粹悟性的大空之內，徘徊遨翔，逍遙自得。他不明白，在此種企圖之下，雖則他的努力，非常巨大，但於真正的進步，並無一些貢獻。然而

人類的理性，竟會如此迫切地，築造玄想的大廈，而於此大廈的基礎，是否穩固堅實一層，毫不加以注意；這不能不算爲非常的奇事。」（純粹理性批判，引言，見 Watson 的英譯本，頁十一。）

所以從前的思想，皆屬獨斷的與不經批判的思想，新哲學的趨勢，其所以異於先前的哲學者，即因他能注重批判，乃是批判的哲學。過去的形上學，只是無窮的衝突的戰場。「曾有一個時候，形上學在諸多科學中，佔據統治者的地位。真的，假如我們永以意志認爲行爲，那她的題旨的重要性，將永使她保持尊榮的地位；可是到了現在，蔑視形上學，已成流行時尚，可憐的半老徐娘，遭人離棄之後，將如赫邱巴（Hecuba）的樣式，怨詛着說，所有從前的權力，現皆喪失而無助了。最初時候，形上學的統治，在獨斷論者的領域內，是專斷與獨裁的統治，不過因爲他的律令，依然佩帶舊式野蠻主義的痕迹，所以終有一天，內部的爭亂，相繼發生，無政府的狀態，隨之而起。膽敢的懷疑論者，猶如蠻橫的遊牧民族，蔑視固定文化，盡力所能，毀滅政治的社會；猶幸他們的隊伍，爲數不多，不能阻止原有的居民，返歸本土，重新耕作——雖則那時的耕作，並無通盤的計劃，與確定的步序。降及現在，據他們說，各種方面，均被試行，所得結果，均歸徒然；故在哲學界內，唯一的局面，是勞頓

疲乏，是全不關心，是渾亂與黑夜的主要淵源。」（純粹理性批判，序文。）

此中弊竇，俱繫於獨斷主義的本質之中。只因理性的企圖，太前進了，不知於前進之時，反身自問，批判自己的能力，能否抵達期望的目標，所以上述各種困難，次第發生了。須知獨斷地運用理性，他的結果，只能率領我們，進入無根據的假說，既係無根據的假說，故可於同時之內，有諸多同樣悅目，同樣美麗的假說，共同存在，相互襲擊，其結果，自必趨入懷疑之路。推此以言，同一的弊竇，非獨玷污了獨斷主義，抑且玷污了懷疑主義，唯一的補救方法，既非偏向獨斷，亦非偏向懸疑，——無根據的懸疑，却要用謹慎小心的態度，查察理性的本質，藉以決定他所能夠完成的，是什麼，他所不能完成的，又是什麼。此項工作，與懷疑主義，截然不同。休謨『爲求安全，故把他的船隻，駛傍懷疑主義的邊岸；我的目的，却是要給他一個舵手，根據安全的天文學的原則，——自地球的知識中，取獲得來的原則，——又依據完全的地圖及指南針，駛行船隻，這樣，方能進行順利，不致迷途了。』（見 Prolegomena. 序文。）

（2）必然的判斷，如何可能？——我們在上面，既已說明一般的性質之後，第二步工作，即須深入一層，研究康德所得的結果，究屬如何性質，究具何種特點。我們不能忘記，他

有兩個問題，懸置在前：第一，即爲在何種條件之下，那種綜合與先驗的判斷，——那種他與休謨相反，竭力維護着的判斷，方屬可能？第二，即爲前一問題的答案，究有若何助益，可使我們益爲瞭解那種進一步的先驗的判斷的真實性？即此進一步的先驗的判斷，將使我們跨入超越的世界，在他裏面，將由形而上學，證明神之存在，證明他種終極的真理，真實無誤。我們現時，且依據這個次序，加以說明。

我們在前面，已經說過，一切我們的經驗，皆由兩種不同的元素，組織而成。其一，爲感官的原料；據休謨說，一切意識的生活，推究其極，只是這些感官的原料；據康德說，則謂意識的生活，除此感官的原料之外，又有屬心的活動，——心所表示的聯繫的活動，存於其間，所謂必然與先驗的真理，必須倚恃後一種因素，方得成立。『在現象內，與感覺相等的元素，我稱之爲物質；致使現象界的諸決定力，排成如此方式，彼此之間，相互聯繫，相互發生關係，這一種元素，我稱之爲物的形式。要使沒有後一種元素，那我們的感覺，將沒有程序，沒有格局，且將不成其爲感覺。現象中的物質，全自後驗而來；唯獨他的形式，必由先驗使然，存於心意之內，故可脫離感覺，單獨加以研究。』（純粹理性批判，頁二〇。）

所說經驗的形式，大別之，可分二類：第一，經驗中的可感基件，並非以原料的方式，直

接進入吾心，他於未進吾心之前，已被心的機能，加上一模鑄，易言之，他於未入感官的知覺之前，已被兩種方式，加以裝置，加以安排；此二方式，並非他物，即空間與時間是；吾人所知的幾何學的真理，即以此種『感覺的形式』作為基礎。真的，遠在康德尚未確立他的說素，而如純粹理性批判一書中所表示者之前，他已堅決斷定，原來空間與時間二者，並非客觀的實體，却只主觀的方式，賴此方式，方能認識那種在其本身，既非空間性，亦非時間性的實體。他說此語，自有諸多論辯，我們在這裏，似不必把這些論辯，逐條列舉了。

然而我們所認識的經驗，是如此的具有秩序，具有條理，我們似不能單用時空兩種形式，以為我們所認識的經驗，只是經過時空二間的模鑄的感官論料；反之，他們必於時空二間的模鑄之外，又受他種關係——理知的關係——的模鑄，而後方能形成一有條不紊的事物世界。然則此種主要的理知的元素，究是些什麼呢？我們在這裏，不必追隨康德，詳舉演繹的步序；我們只須說，經過長套的努力之後，康德終於獲得一定數目的形式，同時，又把這些形式，分成四項——即數量，性質，關係與格式。我們可以說，可以必然地，普遍地，且又先驗地說：任何特殊的經驗，必可歸結而為一定的數量；必具一定程度的強烈性；每一種變遷，必有一種永久的本質，作為基礎；一切的變遷，當其進行之時，必按照因

果的則律。

不過當前的問題，仍爲此種超驗的判斷，如何可能呢？關於此問題的最簡單的答案，則爲要非如此，經驗的本身，將不可能。須知事物的必然性，並不繫於事物之間，却正繫於我們自身以及我們的心。『在形上學的玄想內，一般的人，皆如此設想，以爲一切吾人之知識，須與外物相符；然而在事實上，以此設想作爲立場，希望運用概念，求達事物的先驗知識，這一種企圖，已完全失敗了。時機已經成熟，需要我們進前推求：究竟我們能否獲得較優的進步，——假如我們不以概念去求符事物，却以事物來求符概念？很顯明的，此種推求，實無形上學的直捷目標，較爲適合；因爲形上學的主要目標，在於先驗之時，預定事物的性質，今以事物求符概念，即當事物尙未實現之前，我們已可根據心的形式，推斷他們的性質，爲如何樣式了。我們的提議，正像哥白尼在天文學界所作的提議，只因他於天體繞觀察者而運動的假說之下，不能解明天體運動的原則；所以反轉頭來，試爲假定：假如觀察者自身，繞天體而運動，其餘一切星體，均停居四週，毫無變動，究竟如此一種假說，能否佐助我們，有更圓滿的解答呢？且讓我們在形上學界，對於知覺之事，作同樣的試驗。假如這是確切無誤的假說，必須我們的知覺，去依從外物的性質，那我委實不解，如何能

於先驗之時，認識物的性質；反之，假如可感的對象，必須順從知覺的機能的組織，那我即覺對於上述之事，毫無一些困難了。」（純粹理性批判，序文。）

以上所說，是康德自己的陳述，我們在這裏，似乎應把他的涵義，詳細些析，闡明他所指者，是如何一種意義。康德發見，他所熱烈尋求的必然性，並非自然界的某物，因為自然界的東西，只當其變為經驗之後，方為我們所認識；反之，却為經驗中的某物，即此經驗，進入自然之中，組成我們所認識的自然。如今的問題：他憑何種論辯，求達此結語呢？他回答說：試以幾何學的真理為例，我們怎能說，——絕對地與必然地說，——三角形三內角之和，必等於二直角呢？假如這是純粹吾心的內容之事，吾心所形成的意義之事，或吾之知覺所感覺的某種抽象的空間關係之事，那我們只須執定一個意義，不讓此意義，時時改變，或與他種意義，相互含混，即可獲得確定的必然性了。然而除此以外，我們怎能知道實物的世界，必與我們的幾何學的理想，兩相符合呢？我們究不自經驗之中，知道這一件事，因為經驗雖可告訴我們，所有過去的事物，皆與此命題相合，却不能擔保我們一切以後所遇的事物，亦與此命題相符。外界的事物，只能一件一件地，進入經驗之內，既如此，所以我們所能昭示的，只是到此為止，已與吾人相接的場合；至於其他之事，尙未接觸吾心，故

未知其本質若何。所以我們所能談說的必然性，不能脫離經驗，單獨存於實體之中。因為我們既不能於一次之間，執住無限的實在的全體，又承認必然的聯繫的信念，必須於經驗之內，求獲確切的徵驗，所以單憑散佚的經驗，不能給予我們，以穩固的立場，可使我們從已知的實體中，擔保未知的實體——尚未進入經驗之內的實體——他的性質，必為如此，而非其他。要使這個前提，真實無誤，試問他的結語，究屬怎樣的呢？唯一的結語，仍然是說：假如我們承認必然的判斷，他的必然性，全屬真實，毫無可疑，那他的真實性，必以經驗的本質，作為基礎，不以外界的實體的本質，作為基礎。換言之，他的真實性，必築基於吾人的經驗之上。事物必須依從數學的法則，因為只當他們完具幾何學的真理所用以作為基礎的空間的形式之後，方能變成事物。他們必須順適心的架構，此心的架構的主要機能，即為模鑄一切事物，構成空間的關係，必如此，而後這些事物，方能變為事物，方能變為吾人的知識的真實對象。假如我們的經驗，是如此的性質，任何事物，設不具備特殊形式，即不能進入其間；假如我們的經驗，確係如此性質，那我們可以很確定的說，每一事物，——不問其在過去之時，或將來之時，必具同一形式，並無他種方式。唯其如此，所以我們得能制定一必然的，綜合的，與先驗的斷判，如此的判斷，決不能築基於他種條件上。不管

超驗的實體，他的性質，究屬如何，至少，我們可以十分確定，凡屬經驗內的事物，必與幾何學的真理，兩相符合，因為除非他們套上空間的形式——幾何學所憑藉的空間的形式，他們決不能變為我們的經驗的一部份，由我們看來，他們等於不存在。

依據同一方式，我們又可解明他種必然的判斷——理智的判斷。譬如說：我們怎能確定每一結果，必有一原因；每一變遷後面，必有一不變的本質之存在呢？唯一的答語，則為我們的理智的機器，他的構造，是如此樣式，若非外的事物，能夠適應本質與因果的形式，那他決不採納他們。必然的判斷，是可能的，因為我們並不於事物的本身之中，批判事物，却於自己的經驗之中，批判諸多元素的必然關聯。真的，我們將不具任何可稱為經驗的東西，假如在組成經驗的諸多元素之間，並無必然的關聯的形式之存在。或換句話說，假如我是一聰穎的實體，我所具備的經驗，亦屬可理解的，那此經驗，必須於一定程度之內，前後一致，不相悖逆。假如他是我的經驗，那他必須為一統一體，我的心意，必須貫徹他的全部，並把他的部份，結合攏來，組成一個全體。他不能為一串感覺，在時間的程序，相互連接着，因為如此的一串，在他自身，並無一致與統體的知識；必須有一個「我」運用理智的連索，把這些感覺，相互聯在一處，此所謂理智的連索，他的本身，當然不能為此套

感覺中的任何部份。我那生活的一致性，不單指一羣變移的感覺的存在，同時，又須能夠認識他們，他們所代表的，應爲同一與永恆的事物；即此所謂永恆的事物，在他中間，已涵藏「本質」(Substantiality)的範疇了。其次，不同的事物，假如他們希望作成某一經驗的部份，那他們在彼此之間，必須相互聯繫，猶如團體間的諸多分子一樣。又次，在過去與將來之間，亦須有某種合理與必然的關係，因爲過去與將來二者，亦爲此經驗的部份，他們的每一剎那間，我們皆同樣地存在着。所以我們說，我們需要「交互」(Reciprocity)與「因果」(Causality)等範疇，作爲必需的工具，藉以統一自我的生活。亦許這些範疇，在經驗之外，不能適用；但因只有此種實體的元素，可以充任模型，模鑄我們的理智的本質，所以我們應得承認，他們是絕對的法式或則律。並非自然創設則律，安置我們身上，却是我們用現成的則律，給予自然。唯理論者所發見的真理，並非對於超越的實體的啓示；他只告訴我們，到底我們的理智組合，是如何樣式的。換言之，他所昭示衆人的，是經驗的形式，並非經驗的內容。

說到這裏，已經非常顯明：陸克對於先天的觀念的批評，並無多大勢能。陸克說，我們沒有因果的先天觀念，因爲在事實上，儘有許多人在他們的一生內，從未想到那個命題，

以爲每一結果，必有一原因。關於此點，康德亦可同意。倘使我們所指的，是對於該原則的自覺的認識；那全是一樁特殊的心理事實，亦許只到生活的晚年，方始覺得，或竟毫不自覺。可是反過來說，倘若吾人所指的，是另一種意義，只把他看爲思想的一種形式，那末，這一條原則，在最初之時，已在工作了。每一次，每當我對於當前的事，希望得一適當的解釋的時候；每一次，每當我把兩件事物，聯繫一處的時候；老實說，我已於不知不覺之間，沿用因果關係的原則了。康德所一再辯證的先驗的性質，即是後一種意義的原則；即把他們看爲一種綜合的形式，並非對於該原則的自覺的認識。因爲這一種自覺的認識，亦許某一個人，確已求達那境界，另一個人，却未能如此。

(3) 並無超驗的知識。——所以批判哲學的目的，在於發現經驗中所包涵着的必然的元素。稱之爲必然的元素，因爲假使沒有他們，經驗本身，將不可能；據康德說，唯獨如此，方能證明先驗的判斷的真實性。如把此問題，換一方式來說，則康德的企圖，在於指明我們的觀念，怎能應用到真實的世界中去？他那簡括的答語，則謂一切真實的事物，其本身，即由構成知識的諸多關係，組織而成。我們研究康德的思想，須把這個新概念，——關於客觀界與實在界的本質的新概念，時時放在心裏，不或稍忘。康德所稱述的世界，推究

其極，只是人類經驗的世界；只是組成我們的知識系統的一部份的世界。所以康德說我們的思想，組成大自然時，他所指點的，並不如一般人所設想的，以為宇宙的大織物，永遠存在着，形成一主要產地，所有我們暫瞬的人，皆從他的當中，孕育而來，他只服從我們的心所創制的數項法則，隨即獲得存在之權；亦不如主觀的觀念論者所說，以為我們人類，實創造了全世界。關於如此意義的『客觀世界』——即把他看為永久與基本的背景，並相信他存於暫瞬的人類經驗之外的『客觀世界』，康德一生，從未有所論及，恐亦未曾想到。他所說的經驗，只是確定的人的經驗；他所說的為『經驗的一部份』的『客觀世界』亦只是『為人的經驗的一部份』的『客觀世界』。可是同時之間，康德亦不懷疑，在此客觀世界之上，尚有一終極實體，作為人的經驗的基礎。對此終極的世界，易言之，對此『物如』的世界，我們將說什麼話呢？

說到此處，我們已進入形上學的領域，我們應考查此領域的真實性，究屬如何？哲學不能以時空之內的現象，以及現象所展示的無限情境，認為知足；他要推究下去，求達終極的與無條件的實體——衆多有限事物所賴以存在的實體；必須如此，方能為那些代表人類思想的最後目標的重要觀念——即神與自由與不朽的觀念——設下堅強與

穩固的基礎了。所以他於變移不居的人類經驗後面，假設一統一的與屬於本質的靈魂；他欲於一次之間，完全無缺地，握持無限的宇宙歷程；他欲借用神的概念，使實在的總和——包括自我與宇宙二者的總和——變為可以意想，可以理解的事理。如今的問題：究竟此種企圖，即欲借用最後與絕對的名詞，藉以理解實在的本質的企圖，是否可以求達目的，並收獲成效的呢？

康德的回答，全是一個否字。我們所知者，只是現象的世界，至於真實與本質的世界，則非吾人的理智，或理論的悟性，所能抵達。吾人的理性，即現於知識的本質之中。依據唯理論者的設想，以為思想是一獨立的機能，可依據一己的作用，不求他物之助，直接求達真理；此在康德，大不以為然。據他說，思想只是知識的一個元素，或一個方面；在任何認識的行動中，思想與感料二者，皆所必需。即此思想與感料的不可分性，遂使唯理論者的假定，——相信理智可以把執實體的假定，完全不能成立。固然，感料的本身，是盲目的，是散亂的，不能算為真正的經驗；然而思想本身，亦屬空虛；他只是個形式，需要感料，作為內容，而後方具有客觀的真實性。

所以假如我們希望將悟性的範疇，應用到超越時空間的事物的境界，或超驗的世

界，那我們的企圖，必致陷入失望的幻影。悟性的範疇，本來，只可用於經驗界「條件附」的事物，不能用於無條件的全體，若強用之，勢必把經驗以及造成經驗的具體感料，遺漏在外；那時，即連範疇的本身，亦將失去真實性。因為他們的真實性，須以感料作爲內容，不能離棄感料；一離感料，只變成空虛的形式了。稍說得具體些，好像因果的觀念，他那全部功能，只在聯繫混亂與散佚的事物，使之歸成秩序，歸成條理。他的效用，盡於此處，除此而外，決不能挈引我們，超越有限與變移的世界，進入自全與最初的絕對界。「輕飄的鴿子，鼓動雙翼，飛入天空之中，覺得空氣有些阻力，於是開始想像，在真空內飛舞，必更輕捷。」然而這種希望，永不會實現的，他的努力，亦終屬徒然的。同樣地，我們亦無法認識「物如」的本質，至少，單憑理智，是無法求達「物如」的境界的。

於是康德進前一步，考查類此性質的其他觀念。據一般哲學家的意見，以爲憑恃此類觀念，必可求達最後的實體的知識；及至康德却把他們的錯誤，以及各種悖逆之處，明示吾人。須知單純抽象的意識的統一體，只爲經驗的事實所必需，而與形上學內所稱述的靈魂——爲宇宙的最後本質的靈魂，毫不相關；然而我們所知的靈魂的性質，皆自此意識的統一體中，推演而出。我們很可明白：這是極不合理的推演，故其結果，致使吾人陷

於「二律背反」(Antinomies)的局面，每當我們希望避免「條件附」的因果關聯，試爲探討宇宙的最後本質時，我們所犯的，總是「二律背反」的弊竇。譬如說：我們可用同等堅強的理由，辯明此世界受時空的限制，又不受時空的限制；每一複合的本質，由單純的部份集合而成，又說，無一複合的事物，由單純的部份，集合而成；在有限的世界後面，有一絕對的「初因」之存在，又說，無一絕對的「初因」之存在。據康德想，這兩方面的論辯，從邏輯的立場上講，都很堅強，但從事實方面觀察，適相反對。即此一端，可知我們已進入某一本不屬於我們，在他的場合內，一切真理，概不能用邏輯來證實，來求達的境界了。

「兩造擊動空氣，運用各自的幽靈，互相戰鬥。他們只能用幽靈相戰，因他們已超越自然的限制之上，不能用獨斷的手，執持任何具體的事實了。他們儘可互相戰鬥，即於戰鬥之中，求得滿足。他們的幽靈，儘可像招魂殿中的幽魂，於一剎那間，聚集匯合，在不流血的激戰中，爭殺一死，藉以取樂。」(純粹理性批判，Müller譯本，頁七五六)末了，康德又用同一態度，批評神的觀念：一般人所用以證明神屬實在的論據，例如本體論上的論據，因果律上的論據，以及宇宙的大計劃上的論據，皆經他一一批判，批判之後，均認爲不能適用。一套特殊與有限的事實，和一套事實，發生某種無限的關係，我們決不能從這些事實

與關係中，求獲絕對與無條件的知識；須知我們創制觀念，其主要鵠的，雖欲使他超越個別的事實，但不能因此緣故，即望他昇入絕對與無條件的境界。最高的限度，只能把他用在此事實與彼事實的關係上。

以上專從消極方面，批評「理性的觀念」，例如神，宇宙，以及靈魂等觀念。他們不能告訴我們終極的真理；因為他們離棄感官的經驗說話，然而感官的經驗，在知識之中，佔據重要部份，有了他，知識方為可能，思想的方式，方得一真實內容；今我拋了他，自然不能求達最後的真理了。所有我們關於這些問題的爭辯，「皆由我們的愚昧而發生。我們覺得有一空隙，於是用理性的謬論填注此空隙，所用方法，即將我們的思想，改作事實，並用各種議論，證明其為事實；於是有一種想像的科學，隨之而生。有許多人，假定他們自己，能夠認識那些任何人類皆無一確切概念的對象；其餘的人，却更進一步，承認他們自己的意念，即是對象；這二派人，轉來轉去，皆在曖昧與矛盾的輪圈中，尋求生活，當然不能有新的進展。唯獨縝密，嚴厲，與公平的批判，方能釋放我們，脫離此獨斷的幻影；唯獨他，方能限制我們的玄想，不使脫離經驗的領域。限制的方法，並非一般的消極辦法，專對廣續的失敗，發出膚淺的嘲弄，或對理性的限度，發出徒然的嗟歎；反之，却能依據堅強的原理，為理

性設一界限，用極堅強的確信，將虛無的終極（Nihil Ulterius）銘刻在自然本身所樹立的赫邱利的柱石上，這樣，凡屬經驗的海岸所至之處，理性的航程，即可往前進展，不致中斷。我們的理性，必須依循經驗的海岸，設或脫離，必被洶濤狂瀾，捲入茫茫大海。此大海，雖一而再，再而三地，誘引我們，欺騙我們，終於驅迫我們，停止一切努力與刻苦的企圖；因為我們終於明白，所有這一切，皆屬無望，皆屬徒然。」（同上書，頁三九五。）

如此說來，所有我們關於這些事情的觀念，豈非皆單純的幻想嗎？要真如此，那我們的心意，為何常時牽注他們，並於他們當中，發現無限的樂趣與愛好呢？在這裏，康德告訴我們，所有這些觀念，實亦具有相對的價值與確實性；他們的發生，不盡出於強制，却亦有一內心中不可磨滅的衝動，作為基礎，他們所代表的，只是這些衝動的具體表現。我們具有一種慾望，欲於一次之間，執住事物的全體，關於此項慾望，我們的理性，不肯輕易放過，於是造成上述各種觀念。但因此項目標，不能求達得之，於是此類觀念，只能於經驗的範圍內，具有相對的價值，不能於經驗之外，超越經驗之上，組成絕對與客觀的知識。他們所代表的，是一理想目標；我們的知識，應向此目標，進展上去。每當我們記住，我們現時所有的知識，尚未完備，我們即會努力進求，圖謀發展，不致懸於中途，自認知足，好像已經求達目

的一樣。這是上述各觀念——「理性的觀念」——的最大價值。不過我們明白，此種完滿的單一性的理想，在事實上，永懸於經驗之外，永非我們的理性所能求達目的。

(4) 道德生活的二大假定——自由與神——上述結論，乃是批判哲學的必然結果，如今的問題，我們能以此結果，認為滿意嗎？這是很顯明而又很確定的，他已把哲學中最需要，最爲人們所渴望的知識，取銷了一個本質的世界的概念，一個超越人類經驗之上的世界的概念，到了此時，變爲非常可疑的概念，說得更直捷些，變爲一個單純 x 的概念，不知他的內容，究屬如何；亦無一件實物，與之相當。這豈不是重大的損失嗎？可是據康德想，仍有一種利益，存於其間，不能輕加忽視。假如我們不能證明神之存在，那至少，我們亦不能證明神之不存在，假如我們的知識，只屬於現象界，那理性決無權力，否認實體的存在，正像他沒有權力，確認實體的存在一樣。既如此，一種企望於感官的經驗之中，建立一種基礎，積極否認超感官的實體——例如神及自由等實體——之存在，而如唯物主義所企望者，諸如這一種企圖，已全不能成立了。「我實不能承認那種見解，那種常爲優越與有思想的人所發表的見解。只因他們覺得，理性的論證，未能十分確實，均有重大的缺陷，存於其間，遂進前一步，以爲理性既不能作成此點，必可於希望中，尋求出路，希望一

日之間，能得充分證據，證明純粹理性的兩大命題——即神屬存在，靈魂不朽的兩大命題——真實無誤，不得疵議。老實說，此種場合，永遠不會發生；這是我所深信無疑的。同時，我亦十分相信，決無一人，可以證明相反之論之爲真實。因爲假如他只能用純粹理性證明此點，那他必須承認，決無方法，證明一個超越的實體，一個處於吾心之中的能思的主體，或換句話說，一個純粹的智慧之真實存在。既如此，他將何所憑恃，評判一切超驗的事物呢？所以我們可以很確定的說：決無一人，能够證明相反之理之爲真實，我們對於此事，具有如此確信，不必創制論辯，去證實他。」（同上書，頁七四一。）

如此說來，我們運用抽象的邏輯推理，決不能對於超感覺的實體，與超感覺的世界，具有真知灼見；但因本真的世界，仍有一種可能，存在那裏，所以我們仍可意想，雖則運用智識，不能求達那境界，亦許智識之外，尙有他種趨近之路，憑恃此路，雖不能確實知道他，至少，可以大膽地假定他。據康德說，確有如此之路，授予吾人，那就是道德意志之路。他於第二部大著，名叫實踐理性批判的一書內，即繼續此步工作，而把第一部批判中的不可知論（Agnosticism），加以適當的修正。

以上論述智識的可能的決定性，似與自由問題，並不發生關係；其實，假如我們所有

的思想範疇，不僅用於現象的世界，且可用於本真的世界，那我們無論如何，決不能逃避決定論的網羅了。依據因果的則律，每一事理，必須嚴密聯結，不能例外；即如我們的行動，一俟進入宇宙的歷程，即變為因果的連索的一部份，而由必然的因果法則，統治一切。假如我們說：只有此世界，是唯一真實的世界，那我們的自由，將永被排斥，永不得些許地位了。可是反過來說，假如在此現象的世界，在此自然的因果的世界之上，又有另一本真世界的可能性的存在，那末，我們已經求獲一條門徑，可把我們自己，從決定論的結語中，救援出來了。從一方面看，——從經驗的方面看，每一事情，皆被嚴密決定，不得自由；但此決定每一事物的因果關係，亦許他自己，從一較高的原因中，取獲淵源，此較高的原因，超脫一切時間程序，獨存於智慧的世界內，故可不為現象所決定，反能決定現象。

「在現象界的諸多原因中，決無一原因，可以絕對地憑恃其自身，致使一套事情，開始存在。每一產生事情的動作，其自身，即是一事情，或一結果，必須有另一事情，位居在前，供作他的原因；所以每一發生的事物，其實，只不過是一套事物中的一員，或換句話說，只是前一事物的賡續者。如說有一事物，完全根據一己而發生，同時，又能進入此整個的一套，變為此整個的一套中之一員，那全屬不能意想的事。因此，作成自然的原因的一切方

式，其本身，即是無數結果；就時間的程序來說，在他們之前，必有許多事情，作他們的原因。倘若我們希望於現象的因果關係內，尋求一本原的動作，並謂憑恃着他，可使先前不存在的某物，現時突然存在，那我可告訴大眾說，此種希望，是徒然的，永不會達到目的。」

「可是，我們是否因為承認造成現象的結果的原因，其本身，即屬一現象的緣故，即須承認此原因之原因，全屬經驗界內，不能超越經驗之外呢？我們既想到每一現象的結果，必須依據經驗的因果法則，而與他的原因相接，難道不能進一步，想到此經驗的因果法則，其本身，乃是某一原因之結果，而此原因，並不屬於經驗界，卻屬於智慧界，雖屬於智慧界，但於他與自然的原因，其所發生的聯結，毫無一些損失；難道我們不能如此意思嗎？難道經驗的原因，不能肇端於某一原因的活動，而此原因的活動，當其與現象發生關係時，全然是創造的，是本原的，因此，單就這一點機能立論，並不是現象的，卻屬於智慧的。」——雖則從他在自然界的地位立論，仍得承認，他是屬於感覺界的；難道我們不能如此意思嗎？」（純粹理性批判，Watson 譯本，頁五四三。）

所以這是很意可想的，某一動作，當其為一現象時，完全服從必然的法則；但就他的本質而論，一俟他進入本質的世界，他即變為自決與自由的了。這樣，自由的儲能，被保留

了。繼起的問題：我們有無理由，可以相信此種儲能，得能實現呢？簡括的答案，是一『是』字。爲欲滿足道德法則的需要，我們必須假定自由，以及智慧的世界之存在。因爲道德生活的要素，全繫於守法之一點，此所謂法，乃指道德上的『無上命令』（Categorical imperative）而言，他的性質，是絕對的，是普遍的。服從如此的法，必須脫離個人的利益，與自我的滿足等觀念。只爲服從而服從，非於服從之外，尙有他種計較。康德在他的嚴肅與高傲的倫理系統內，即欲用最嚴密的神情，區分兩種行爲：其一，爲道德的行爲；其二，爲滿足實際的目標與慾望而起見的行爲。兩者相較，後者算不得什麼。『在此整個的世界內，或再說得廣大些，即連此世界之外，一併計算在內，決無一物，可稱爲無上的善；唯一的例外，只有善的意志。』『就算機會不巧，或則命運不濟，或則貪吝成性，天良被昧，使此善的意志，完全缺少力量，不能完成目的；然而那時候，他像寶石一樣，仍將發射固有光芒。他那全部價值，均涵藏在自身內；他的效用，或他的無結果，均不能將他的價值，增加一分，或減低一分。』（*Metaphysic of Ethics*, Abbot 譯本，頁九，一〇。）

如今回到原題，論述自由，則道德的法則，就他的本質上說，即需要自由的實現。他命令着，我毫無條件地去立意，又毫無條件地去動作，除了道德上的『應該』二字之外，其

餘一切，概置不問。而且他的真正意義，即涵在我應該做，我能夠做的決意內，除此而外，即無道德的法則之可言。如此說來，所謂自由，實屬道德生活的真實性的絕對先決條件。但因我的行動，當其為現象界的一部份時，毫無自由，所以必須有另一本真的世界，在此世界內，我的行動，方始具備道德生活所需要的自由。我們並不否認：我那特殊的與經驗的行動，在各方面，受着因果的限制；卻只否認：因果所統治的世界，其所代表的真實性，並非最後的真實性。唯獨在智慧的世界，方有自由與最後的真實性之可言。關於此世界的性質，不容說，我們毫無所知，然而必須假定他的存在。

『所謂無上命令的儲能，他的唯一意義，只是說，自由的觀念，使我變為智慧世界的一員。設我僅是此世界之一員，並非於同時之內，又為他世界之一員；則我的行動，在事實上，將常與自主的意志相符。但因我認識自己，除為智慧世界的一員之外，同時，又為感覺世界的一員，所以我只能說，我的行動，應與自主的意志相符。』(Metaphysic of Morality, Watson 譯本，頁二五五。)

所以智慧世界或自由世界的保障，並非智識，卻是道德法則的需求的直捷實現；他是實際的，並非理論的。啓明運動所認為大了不得，奉之如若神明的抽象理性，到康德手

裏，已極確定地，屈伏在道德信念之下了。「道德所需要的，只要我們能夠意想自由，在自由的本身，無所矛盾；並不需要我們去理解自由。只要我們所有的行動爲自由的概念，不與行動爲必然爲機械的概念，兩相抵觸，那他就很滿足了。他承認，這是可能爲，因的行動與自由境界所生的關係，比諸行動與機械世界所生的關係，他們的性質，實大不相同。所以從批判的立場看來，道德的教義，與自然的教義，各有一特殊領域。在此各自的領域之內，各有地位，各不相犯。這是不可能的結論：設若前此之時，批判主義未能確立原則，以爲『物如』的境界，是不可求達的，我們所能認識的，只是現象的世界。我早已發見，爲欲使道德的信念，獲得一固定地位，那我必須首先否認神與自由以及不朽的知識。」（純粹理性批判序文，Watson 譯本，頁六。）

既假定智慧的世界，致使自由與道德二者，變爲可能之後，繼起的事功，即須研究老年的康德，如何運用假定的結果，求達理性所不能認識，所無法認識的實體。雖則他於進行此步工作之時，似覺有些矛盾，但在他的系統中，佔據極重要的地位。據他說：快樂的欲求，雖與道德意志的內容，兩者截然不同，但因普通一個人，不僅屬於智慧世界，同時，亦屬於現象世界，所以在他的『至善』的觀念中，快樂的欲求，亦須有適當地位。因此，康德界

絃『至善』承認他是快樂與道德二者的結合物。又因此種結合物，不能於現世界內，完全求達目的，所以必需假定一無限的生命，完成此部事功。末了，又因欲使此道德的程序，獲得保障，致使此最後的目標，求達鵠的，那我們又須假定神之存在。當然，如此的神，完全是智慧的，超越一切感官內容，不為感官的內容所污瀆。因此，他與自然的法則——或現象的法則，毫無相爭；他的境界，永非科學的唯物論或懷疑論所能加以襲擊。

我們在開端之初，業經提出，謂康德的哲學，具有二大要點，我們現時所求達的，即係此二點中之第二點。質直的一句話，康德承認理智的真理，屈伏在實踐意志或道德識力的真理之下。吾人生活中的精神需要，正像科學的思想一樣，具有同等權利，可以誘引信仰，而且到了終極，前一種需求，較諸後一種需求，更屬於基本的方面。即此一種思想的特殊效果，自從康德以後，深入人心，流播廣遠，而尤其在宗教方面，一班虔敬之士，特別側重此二者間的區別，希望於前一種信念中，為宗教的理想，確立一穩固基礎。所用方法，則與康德同調，承認知識所昭示我們的世界，只是現象的世界，不足與言最後的本體。凡屬我們的悟性所能進入之處，我們所求達的，只是時空之間的「條件附」的事物，在此世界內，科學與他的法則，代表最後的權威。然而我們人，決不單是運思的實體，一俟我們覺察

思想的歷程，不能用最後的語腔，闡明宇宙的內在的本質之時，我們即覺有另一世界，在那裏：在此世界內，我們的本性的另一方面，可以獲得庇護，不受理性所引起的矛盾的恐懼的擾動。不容說，我們不能用嚴格的知識對象，充注此超越的境界，反之，只能用理想象徵，以及想像的架構物，充塞其間。我們所說的神，只是一個詩意的名詞，不是一個科學的名詞。所有這一切，我們都明白。而且我們亦知道，所有這些理想與象徵之類，並非真實存在的事物的摹本。我們雖如此承認，然而我們仍有深切的信仰，以為真實的世界，非獨不能折損我們的意志，反能於意志內，獲得高貴的表顯。對於如此一種信仰，任何科學的理性，概不能加以懷疑：因為我們已經走入另一領域，在此領域內，理性休想跨越進去。

這樣，我們已於理性的結果，與精神生活的假定之間，留下一個罅隙，一個巨大的罅隙，康德自身，對於這個罅隙，亦深感覺不滿，故於第三部大著，名叫判斷的批判一書內，設法彌補此隙，務使他們的間隔，不至如此之甚；而且在實際上，確有二件事實，似乎告訴我們，時空的世界，與理想的世界，或曰目的與有意義的世界，在他們中間，並不如此懸殊，如此之不能相容，而如上面的討論所曾昭示我們的。第一，在審美的經驗 (aesthetic experience) 內，自然的世界，常把他自己表現在美的對象內，又表現在藝術天才家的作品內。

又表現在與心靈的理想條件兩相和合的大和諧內；所以自然的世界，並非與理想的境界，絕對不能相容。第二，在生物的有機體內，我們常時發生目的或終極的概念，即在這些概念內，我們又獲得內在的單一性與同一性的暗示了。雖則上二件事，具有極大的暗示力，然而康德的主張，並不因此發生真正的改變。據他說，此種判斷——即審美與機體的判斷，仍不代表客觀的實體，不能帶着人的形式，進入絕對真實的世界中去。

關於康德的批評，此處無意申述，但有一點，似當引起注意的，那就是康德所設置的「神爲一理性的對象」與「神爲一種假定」此二者的區別。究竟此種區別，是否極端對峙，而如康德所設想的呢？康德再三告訴我們，不能在論證的方式之下，運用抽象的範疇，——致使我們的經驗，變成有次序，有條理的範疇，——證明神之真實存在。我們的意見，以爲雖不能證明神之存在，但可用旁的方法，對於神，求得一合理的信仰。例如我們很可用類似的推理 (analogical reasoning)，求達此種對仰；或換句話說，我們很可用自我或經驗的類似，信於本真世界的性質，求得一或然智識，並非我們的論證，必須具備論理的必然性。那時，設非我們與康德同調，承認所謂知識，必須蓋上確定 (certainty) 的印章，方能算數，那我們必得承認，我們仍向心意的領域，或理智的歷程的領域，進展着。我們

當然明白，在類似的推理後面，有理論的需要以外的東西，作爲支撐；然而不能因此即說，他已與理性的生活，絕對斷絕關係了。

既承認所謂理性，並不限於論證的領域之後，仍有一個問題，懸置在前，未曾解答，那就是說，人的自我與經驗，他的性質，是否如此樣式，可應用到神的觀念上去，完全合理，毫無一些矛盾呢？姑且承認，我們對於神的信仰，只是或然的知識，並非證實的知識；姑且承認，我們不能用此信仰，解釋宇宙間的特殊事實，只能解釋宇宙的一般性質；然而如此一個觀念，豈非仍有可能，具備可理解的內容，可由人的心意，去推度他嗎？康德對於此問題的答案，比諸一般所設想的，更不清楚，更不受人信服。承認科學和他的法則，不能稱爲此世界的最後判斷；承認除此而外，尚有更內在更真切的解釋；承認即在此處，精神生活的需要，具有一種權力，可以決定我們的態度；這點，算是康德的最大成功。然而我們仍須疑問者：我們根據何種權力，可以稱述內在的實體呢？此內在的實體，其與現象界的法則，究生如何的關係呢？諸如此類問題，康德並無確切解答，他所遺留下來的方式，決難算爲最後的方式。

附參考書目：

- (1) 康德的重要著述評有 Critique of Pure Reason (1781); Prolegomena to any Future Metaphysic (1783); Principles of Metaphysics of Ethics (1785); Critique of Practical Reason (1788); Critique of Judgment (1790); Religion Within the Bounds of Pure Reason (1794).
- (2) Mahaffy and Bernard, Paraphrase and Commentary.
- (3) Stirling, Text Book to Kant.
- (4) Wenley, An Outline Introductory to Kant's Critique of Pure Reason.
- (5) Abbott, Kant's Theory of Ethics.
- (6) Caird, Critical Philosophy of Kant.
- (7) Adamson, Philosophy of Kant.
- (8) Wallace, Kant.
- (9) Fischer, Kant.
- (10) Schurman, Philosophical Review, 1898, 1900.
- (11) Schurman, Kantian Ethics and the Ethics of Evolution.

- (12) Watson, Kant and his English Critics.
- (13) Seth, From Kant to Hegel.
- (14) Seth, Scottish Philosophy.
- (15) Jackson, Seneca and Kant.
- (16) Stuckenberg, life of Kant.
- (17) Sidgwick, Lectures on the Philosophy of Kant.
- (18) Paulsen, Immanuel Kant.
- (19) Everett, Fichtes Science of Knowledge.
- (20) Watson, Schellings Transcendental Idealism.
- (21) Porter, Kant's Ethics.
- (22) Morris, Kant's Critique of Pure Reason.
- (23) Green, Lectures.

(1) 觀念論的發展。——爲欲瞭解日耳曼觀念論發展的觀點，我們在這裏，似應稍用時間，把我們對於「思想」或「理性」一詞所持的兩種態度，加以區分。我們在一方面，可以設想思想，把他看爲某一思想家的事務，如此，思維的歷程，一變而爲心理的事實，而與同時存在的其他實體，大不相同；如此一種思想觀，——即把思想看爲「思維歷程」的思想觀，當然是最自然，而且在某一意義之下，實屬不可避免的看法。我們共同的見解，均與此相符，以爲假如沒有一人，在那裏想，即不能有思想；當康德稱述思想時，不容說，亦有如此的觀點，存於心意，——承認思想爲人類意想宇宙的一種方式。所有他那現象界與本體界的區分，以及根據此種區分而發生的對於「物如」的不可知論，皆以上述觀點，作爲基礎。唯獨爲「人類的思想」的「思想」方能與實體發生差別。

可是同時期內，康德的工作，又朝另一方面，進展上去。關於「思想」之詞，除了上述解釋之外，又有一廣義的解釋，我們很可從他的內容方面着眼，認他爲合理的智識的體系；這樣，就當包括一切可被認識的東西在內了。從這觀點立論，則每一思想者，亦只是無數知識對象中的一種罷了。個別的思想者，只是合理的宇宙的一部份，而此合理的宇宙，他的範圍，遠超出個別的思想者之外；如此一種看法，亦可於康德的體系內，觀察得之。須

知他於知識所作的批評，決不單是心理學上的事，至少，他的存意，決不如此；反之，卻是論理學上的事，把知識看爲有系統的結構，而自特殊的個體中，提取出來。他的批判論，其主要目的，在於批判知識中的每一因素，看他在相關與合理的全體中，佔據如何地位；並不在於瞭解每一個人的思想，看他與外界的原型，發生了何種關係。

日耳曼觀念論者所採取的，即是此第二種態度；至於思想與心理的自我，如何發生關係一層，幾於全被忽視。由觀念論者看來，所謂「己」或「自我」，不指個人的「我」而言，他所指的，乃是統一的思想體系。此種觀點的一個結果，即爲放棄「物如」的追求。根據前述，「物如」的境界，無法認知，既無法認知，則我們究有何種權利，可稱述他呢？康德曾有一個時期，意欲把他看爲感覺經驗的原因，然而因果的規律，只能用於經驗界，不能用於本體界，故爲不可通；然則我們爲何不直捷痛快地排除他呢？難道我們還在那裏設想，以爲他能供給知識的內容，因而感覺必需嗎？然而取用非知識的東西，去解釋知識，這一種企圖，是純粹的獨斷論，並非解釋；何況從另一方面來看，康德已很清楚地告訴我們，所謂事物，只是思想的架構，只是範疇的運用的結果。即此一端，已可把一切事物，解釋得非常清楚；所以我們儘可把「物如」的境界，拋棄遺漏，不加睬理。

是以所謂實體，只是經驗或思想的實體，並非超越經驗，超越思想的某物；而哲學的中心問題，只是有系統地，同時，又合於論理法則地，指出思想的相倚性質。所有此後的日耳曼的觀念論，皆以康德於知識論上所留下的罅隙爲出發點。我們在前面已經說過，康德的企圖，在於窮究一切經驗，歸根於自我的綜合力；可是他的企圖，始終沒有成功，始終未能把經驗界的事物，造成完整的統一性。例如：第一，他把感覺與思想的二個因素，歸給不同的兩個淵源，以致相互之間，不能完全融洽；同樣地，在道德的世界，亦有兩個境界，相互對峙，一方面，是道德的法則，另一方面，是具體的經驗；一方面，是倫理的生活，另一方面，是衝動與慾望的生活。再說得廣大些，則有現象界與本體界的對峙，理論界與實踐界的對峙，必然界與自由界的對峙。此許多境界，相向對抗，未能統一，這是康德的體系的最大缺陷。康德的繼承者的主要工作，即爲彌補這些罅隙，而把整個的經驗，合而爲一。就中有三個名字，最與此項發展，發生密切關係：那就是斐希特，謝林，與黑智爾三者。又因此派學說，集中於黑智兒的著述，故當給予較詳的敘述；至於前面二人，我們在這裏，只須稍一提及，即可轉移過去了。

(2) 斐希特 (Johann Gottlieb Fichte) —— 斐希特以一七六二年，生於德之琉

舍細阿 (Jungius)，自與康德的哲學發生關係之後，即使他的生活轉換方向，變為大思想家的熱心門徒。他的第一部著作，被人誤認，尊之為康德的作品，到處受人恭維，因之，他的聲望，立高百倍。當時的批評界，異口同聲，頌揚他的大名，以為唯獨他，方有資望，可以繼承康德的事功。旋被聘為耶拿 (Jena) 的哲學教授，每次講演，輒博優譽，唯因他的脾氣，稍覺怪癖；自信之力，稍覺過強；故常碰遇困難，終且為此緣故，被剝教席，失卻衆望。終他之世，曾作一件大事，即為喚醒日耳曼人，洩露天良，共赴國難，以與拿破崙大帝相頡頏。即此一件事功，使他於自己國內，以愛國志士出名；至於哲學家的聲望，反被前者掩蔽住了。

斐希特的哲學基礎，在能執持康德的經驗的統一論，加以發揮，而益明其說。他說：假如理性的活動，推本求源，皆歸於一，則康德的諸多範疇，理應自一個源委，遞演而出，故不當如康德所說，各自獨立，不相聯繫。然則這個源委，究竟是什麼呢？據他告訴我們，乃是自我的純粹活動。吾人只須稍加反省，即可於任何知識之間，發現此種活動；即在最簡單與最形式的知識內，亦皆涵蘊此種自我的純粹活動。他承認一切知識之間，皆有自我的統一性，貫注其間；又承認此種自我的統一性，根本即是一種活動；此二者，乃是斐希特的哲學體系的首要基礎。據他說，在此種活動內，自我安置其自己，又確定他自己的存在。

到此爲止，我們所有的，只是「自我」的純潔的統一性，尙無相反的區別性，存於其間；可是在經驗的世界內，統一性與區別性，同時並存，我們將如何求與符合呢？即此一問，致使斐希特的思慮，不得不深入二步：第一，他承認「自我」所設置的，不僅是單純的統一體，同時，又有一非我（*not-self*），或曰對象，如此，他已爲自己設下一個阻礙與限制了。所以，在具體的知識內，自己與宇宙，互相限制，互相頡頏，雖相限制，雖相頡頏，但其淵源，則又同歸於一，因爲他們都是「自我」的創造活動。

所以斐希特的論點，如把他概括起來，只是說：宇宙間最深入的部份，是自由的「精神」世界，是「精神」的創造物，並非如唯物論者所說，「精神」根據世界而產生。然而這裏有一顯著的問題，必需發生，爲何「自我」必須設立一世界，又叫此世界，來限制他自己呢？爲何不以原始的無限性與無定性，認爲知足呢？爲欲回答此問，斐希特的哲學，又深入一步，即前段所說的兩步中的第二步，亦即最能代表斐希特的哲學見解的一步。在這裏，他的思想，又返歸康德，不過此時，他所取的，乃是康德的道德意志的優越論。只因人，根本是一道德的活動體，故他覺得，必須創立一外的世界。原來道德的生活，包涵爭扎與活動的意義在內。要使人的意志，全屬自由，毫無限制，那就無所謂爭扎，無所謂活動了；唯

獨設立一限制之後，方能使他認識自己，並用各種勢能，戰勝困難，以磨鍊自己。外面的世界，乃是道德活動的原料；道德的意志，特創設此原料，這樣，方能使他自己，有磨鍊與用武的餘地。『須知你的職務，不僅要知道，而且要照你的知識去做。』外物存在嗎？關於此問題的解答，應化成如此方式：我有一定的義務，要待完成，完成之時，需用一定的材料，我的世界，只是我那義務的對象與領域。除此而外，即無甚意義，亦無有存在了。

可是創造此世界的人，依我自己的所見，而創成此世界的人，其實，即是我自己，一個特殊的個體，——一個斐希特，豈不是嗎？試一考察斐希特的出發點，連同他的許多論辯，似乎皆從這個方向進展，——雖則他的存意，並不如此；這不能不算為斐希特的體系的最大缺點。然試考查他的初意，則『絕對的自我』與『個體的小己』全不相同。這是很顯明的，此所謂『絕對的自我』當然不是擬人的神，乃是此世界的道德程序；即此道德程序，時時在單獨的，而又相互對抗的小我中間，發生作用，加以聯繫，此之謂『道德的觀念論』。我們可於馬太·亞諾爾特 (Matthew Arnold) 的『正義的權力』 (power that makes for righteousness) 中，以及他那善行爲生命的較大部份的概念中，求獲逼肖的摹本；其在喀萊爾 (Carlyle) 的思想內，斐希特的中心主義，更被複演了一遍。

(ee) 謝林 (Schelling, 1775-1854) —— 斐希特的主要論點，在使道德理想，得能完成；爲欲完成此理想，故不惜創設一世界，其唯一理由，因爲創設好了，可重被推倒。如今離棄此點不論，斐希特的哲學，尙有一個缺陷：原來他於自然界所作的深討功夫，實在太疏忽了。及至謝林手裏，這一方面的工作，重被引起注意，加倍努力，唯其結果，仍不如何滿意。謝林於早年之時，本爲斐希特的弟子；但正像斐希特與康德的關係一樣，——弟子超越師傅之上，及至一個時候，好像非與師傅反面，不足以明一己的趨向了。他深深覺得，自然的世界，必須加以透澈的研究，不能像從前一樣，單純假定其存在，視之爲道德生活的原料。（不容說，此種感覺，是因他與日耳曼的浪漫詩派，發生關係，無形之中，受其深摯的化育使然。）即此一種感覺，驅迫着他，使他用半詩意的方式，於自然的歷程，以及自然的形式之中，推究智慧與觀念的蹤跡；所得結果，殊非圓滿，竟陷入不可調和的二元論。他在一方面，承認自然是智慧的產物，是『自我』的創造品；可是在另一方面，似又承認人的智慧，其本身，即是自然的歷程的優等產物，這是極顯明的，如此一個結論，不能維持長久，必須發現某種統一的原則，一方面，可以解明自然的淵源，同時，又可解明智慧的淵源，因爲這兩個境界，現已被放在同一局面之上了。果然，不久之後，他已發現一共同源委，可使

自然與智慧二者，在抽象的同體之下，消失各自的特性，合而為一。——如此一種主張，在相當意義，實與斯賓挪莎的所見，相差無幾。在此抽象體——黑智爾批評他，說此抽象體，好像一個黑夜，在他當中，一切牛犢，均成黑色的設想之下，當然無法回到具體的經驗世界了。所以當他晚年之時，經過數次變形之後，不得不乞助於神祕主義，作為最後的逃避所。不容說，此項晚起的哲學，在當日的思想界，是不會發生重大的影響的。謝林所不能完成的工作，到黑智爾手裏，方有一個適當的解答。

附參考書目：

- (1) 斐希特的重要著述，有 *Science of Knowledge* (1794); *Science of Rights* (1796); *Science of Ethics* (1798).
- (2) 謝林的重要著作 *Transcendental Idealism* (1800).
- (3) Everett, *Fichte's Science of Knowledge*.
- (4) Adamson, *Fichte*.
- (5) Thompson, *The Unity of Fichte's Theory of Knowledge*.
- (6) Watson, *Schelling's Transcendental Idealism*.

- (7) Seth, Hegelianism and Personality.
 (8) Seth, From Kant to Hegel.
 (9) Leighton, Typical Modern Conceptions of God.

三十八 黑智爾

黑智爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 以一七七〇年，生於德之司徒嘉德 (Stuttgart) 在諸多哲學家，怕要算他是第一人，把他的全人格，集中於本分的工作，對於本分以外的事情，全不發生興趣。他於一七八八年，進入杜平根 (Tübingen)，在那裏，得與一羣年青的人相接觸；其中最著名的領袖，即是上段所說的謝林。謝林的年紀，雖比黑智爾小五歲，但不久之後，前者竟做了後者的師傅，在友伴中，以他的工作，最為努力，——雖則他的天資，並不如何超絕，如何勝過別人。他與謝林合辦一哲學雜誌，並作許多論文，維護謝林的哲學；但在同時期內，他漸覺察謝林的缺點，於是耐心地工作着，努力地思想着，終於使他變為獨立的哲學家。及至一八〇七年，他那最重要的一部著作，名叫精神現象學 (Phenomenology of Spirit) 印而問世；在此書內，他用諷刺的口吻，批評謝林

的主張。這是他與謝林正式決裂的第一次，自此而後，他的全生活，均用在哲學的探討上。他的研求，是如此的勤謹，如此的專一，在外面的世界，雖有極大的政變發生，但他毫不顧問，亦不發生興趣。他的成功，不久，即聞於世，於是從努連堡（Nuremberg）遷入海得爾堡（Heidelberg），又從海得爾堡，遷入柏林（Berlin），作了日耳曼哲學界的「迭克推多」。他死的時候，是一八三一年。

我們在這裏，欲自黑智爾的體系中，求出一清楚概念，實屬非常困難，此其故：不單因為他的思想，包涵無數曖昧之點，對於此種曖昧，各人的解釋，各不相同，因而難得一共同觀點；同時，又因他的機巧，偏於極端，難以領悟，他的內容，包括整個的經驗與歷史的領域，難於把執，我們在這裏，只能把他的體系，極概括地，敘述一下，就算了事。

1 黑智爾的哲學的通性

（一）恐怕瞭解黑智爾的中心思想的輕捷辦法，即為於開端之時，承認他的系統，是當時所新發見的歷史意義的哲學的表顯，他所說的「經驗」之字，他的涵義，只是理性的承受形體，——前進無已的承受形體。我們在前面，已經說過，所謂理性，由啓明時代的人看來，乃是一個抽象機能，存於個體之中，個體用此機能，即可肯定地，或否定地，決斷一

切問題舉其例：好像神或物質的存在道德法則的義理，公理與社會的基礎，及其他懸置在前的問題。理性是最後的判斷，他說此事是真，此事即真；他說此事是偽，此事即偽。又因理性存於個體之內，所以每一個體可以抽象的理論，作為根據，直捷評判一切意見，一切制度的真偽，是非。

到了歷史的方法手裏，已把這一套觀念，根本改造了。他不指引我們，憑特殊的標準——只有我們認為合理的標準，評判一切事物；反之，他卻告訴我們說，我們評判任何事物，應當在他的周圍內，在他的環境中，在他於全體所據的地位中，去評判他。我們必須謙恭遜讓，將我們自己，安置實體之中，而後再去評判實體。換言之，理性並非居外的標準，可以超越一切地，評判一切事物，他自己，亦只是經驗中的實體，唯獨在經驗中，方有他的地位。我們不能確立自己的標準，憑此標準，去批評事物，只能靜處一旁，觀察經驗的開展；那時候，假如可能的話，即於開展之中，尋出幾條法則。須知理性只是客觀地，存於事物之中，並非主觀地，存於吾心之中。實體存在着，並於歷史之中，展露其自身。我們的事功，即為承認實體，並自他的當中，發現他的意義；決不能輕易貶責實體，或頌讚實體。須知道，每一事物，只能受事情的邏輯的貶責，即此亦有限制。他只能說，某某事物，已不能完成他的功

能，不能說，他於過去之時，曾有一次，並無功能。我們只能於具象的實體之中，理解實體，不能創設若干抽象語句，藉以明白實體。亦許哲學家說，神實存在，然而如此一句抽象的話，究有何價值呢？除非我們給他一個內容，他將永無意義，而此所謂內容，並非他物，只是具體的生活與具體的歷史；唯此二者，方是神的真實表顯。我們所知此二者的內容愈多，即愈明白神的性質，究屬如何；反之，倘若我們所知道的，極有限制，那我們所知的神的性質，亦極有限了。

其實，黑智爾的主要論點，只是說：經驗即是如此一套理性的體系，他的當中，包涵着自己的法則。他那全部哲學，其唯一鵠的，即在展露，並解明這些包涵在理性的體系中的法則。他說：『思想與實體爲同一，』當他說此話時，他所指的，亦即這個涵義。關於這一句話，普通有兩個解釋：有的說，唯獨個人的思想，方是唯一的實在；有的說，所謂實在，乃是一套抽象原理，與一切感官或感覺的元素，適相反對。細察此二種解釋，第一種，顯然是錯誤的，黑智爾一生，從無一種存意，要確立此說，——雖則在「個人的思想」與「終極的思想」的關係之間，包涵許多困難，關於此種困難，黑智爾一生，從未加以充分的研究。至於第二種解釋，亦非黑智爾的本意，他不相信實體是一套抽象的思想概念，反之，他卻相信

實體的出發點，是具體的經驗，實體的結束點，亦是具體的經驗。但此經驗，始終是合理的。每一種經驗元素，皆與合理的全體，發生關係，在此合理的全體內，他有一確定地位；唯此合理的全體，可使我們用合理的神情，去推想他。他的每一步驟，在較大的組織內，只存於合理的地位，所以他的存在，與他的合理，合而為一，初無二致。所謂事物的實體，總括一句，只是他於龐大的經驗歷程內，——他所進入其間而為其一分子的經驗歷程內，執持一定的意義。

所以我們可以說，實體與有意義的經驗歷程，或經驗體系，絕對互存，並不分離。並於經驗之外，尚有一暗淡的「物如」，尚有一絕對的真理，說他的性質，與事物中的理性，截然不同，可用抽象的推理歷程，去求獲得之。任何事物，如不進入經驗之內，則由我們看來，等於無物，等於不存在。經驗的體系，他的本身，即是實體，即是神；唯其如此，所以神是此世界內最確定的東西，在任何實體之內，均有神之存在。所謂歷史的進展，其實，只是一套歷程，在此歷程內，不單我們人，逐漸逐漸地，認識了神，並認識了世界；同時，亦即神認識了自己，並知覺了自己。所以「精神」與「精神」的法則，乃是宇宙的真正要素，唯獨在他們的名詞之下，我們方得理解宇宙間的一切。我們不必脫離經驗的範圍，另去尋求實體

的真理，實體即存於我的部分的經驗中，他是如此的一個歷程，在此歷程內，我的生命，連同每一個體的生命，均只是一個刹那，或一個過程。

所以哲學上的主要問題，在於指明每一經驗的因素，當其與合理的全體，發生關係，因而組成其部份時，其所表顯的意義，究屬如何。康德所遺下來的問題，——即諸多經驗，如何集合一處的問題，必須重被注意。到了此時，不能讓每一部份，各自分離，形成對抗的局面了；卻要注意他們的有機的關係。此時，黑智爾所用的最重要的工具，即為發展 (development) 的概念；在此發展的歷程內，一切此世界的衝突，矛盾，並不相互排斥，卻能集合一處，組成更豐滿的全體；亦即在此全體內，每一部份，皆得一相對的真實性，著名的黑智爾的辯證法 (dialectic method)，亦隨而產生。此法之中，包涵三個過程，先為正 (thesis)，繼之而起者，為反 (antithesis)，最後發生者，為綜 (Synthesis)；在綜之內，正反兩面，皆被概括無遺。稍說得詳細些，我們碰遇一物，最初時候，覺他完全無缺；可是不久之後，覺得他所代表的，並非如此完全的整個，卻只是全體中的一個部份，於是注意他的相反部份，而進入反的過程；自此而後，則有調和的歷程，隨之而起，把正反兩面的事理，都搜羅進去，造成綜的局面。本此歷程，每一局部的真理，皆被保留，用以組成實體的最後真理。

我們在這裏，應當特別注意者，即當他進入全體之時，只是一個部份，或一個方面，並非一自足與完全的整個。

上面所說的一段話，可於理智經驗的發展史上，求獲充分的證據。我們大多數人，均曾有些經驗：無論何種真理，如信之過甚，奉之過謹，則其結果，必致陷於矛盾；在我們未能求達確定的結論之前，必須把這些矛盾，與相反之處，記注在心，當作一種限制，或條件。例如在實際的領域內，假如我把我所認為抽象的權利，——屬於我的抽象權利，抱持得太固執了，每易使我進入錯誤與不公道的地位；此時，具體與實際的公道，往往是二者的折衷與調和。倘若我們對於這個例證，未能滿足，姑讓我們用人類思想史中業經過去的事迹，作為比喻，說明此點。例如中世紀所側重的，是權威與服從的原則，這是正面；他的反動，變為啓明期的無限制與無規範的個人的自由論，與中世紀的原則，雖屬相反，卻是同等的極端，同等的偏於一面；最後的解決，並非排斥此二者，卻把此二者，集合一處，造成具體的自由論。此所謂自由，不尚抽象的儲能，以為每一個人，皆有權力，可作任何事情；反之，卻要限制他自己，把不確定的儲能，變為確定的規程，又把他自己，安放在一定的條件與一定的法則之下，使自由的儲能，變成自由的現實，唯獨如此，方能求達實際的自由。在這裏，

黑智爾把心靈的性氣，分成二類，其中之一，專從隔離與孤獨的方面，觀察事物，不能於同時期內，看見真理的兩面；常以一己的思想的確切與明辨，自相誇耀，不是說此事此理，真實無誤，即是說，此事此理，全屬虛妄，從未於二者之間，求獲折衷，求獲調和。所有這一種心靈的性氣，黑智爾稱之為悟性（*understanding*）。與此相反者，另有一種心靈，常用更適切更廣博的見解，專從事物的多方面，並事物的關係之中，觀察事物；黑智爾特稱之為理性（*reason*），以別於上述的悟性。

總觀上述，可知黑智爾的中心思想，只是說，唯獨全體，方係真實；他所反抗的，是偏面，是不完全。據他看，局部的事實，只是一種抽象，必與全體發生關係，相互聯成一處之後，方有真實性之可言。實體不是發展中的任何特殊過程，亦非發展的終局，或完成的效果，卻是發展的歷程的本身。用另一語詞來說，是具體的共相。（*concrete universal*）『樹開花了，樹的芽苞，必須消失，我們可以說，前者與後者，相互衝突；後來，樹結果了，此樹之花，又被目為虛妄的實體，同時，又斷定後起之果，方屬樹的真理。這許多方式——芽，花，果——非獨各不相同，且又互相排斥，不能並存；然而他們的暫瞬與變移的情境，終使他們組成有機的單元。他們的每一種方式，只是此單元中的無數剎那間，在此單元內，他們非獨不互

相衝突，抑且互相需要，誰也不能缺少了誰。即此相互間的需要，共同組成全體的生命。」（引自一個德國哲學家的智慧與宗教）

(2) 因此，在黑智爾的哲學系統內，他的唯一目標，即在將他的方法，用於經驗的內容，藉以闡明宇宙間的理性。他自論理學出發，在這裏，他選定最抽象的概念——例如本體 (Being) 的概念——作為開端，說明我們所用以意想此世界的一切範疇，一切思想的名詞——例如量與質，本質與因果，要素，存在，及其他類似諸名詞——皆屬於相關的思想系統。這許多不同的名詞，或範疇，依據辯證的歷程，從一個階段，轉入另一階段，直到一個時候，會集而成一完整的觀念，即所謂『自覺』 (Self-consciousness) 的觀念。在論理學內，這是最高的觀念，或最高的範疇，可以解釋此世界。繼此而起者，則為『自然哲學』在此領域內，同一的理性，又照他所表現於客觀界的形式，加以考察。加以詮釋；即此自然界的理性，以單純機械的領域為出發點，一步一步地，往前進展，直到一個時候，求達最高的方式，那就是『人體』的方式。此人體的方式，其本身，亦係一過程，用以抵達『心靈的哲學』或『精神』的領域。在此精神的領域內，又分三個階段：其一，為單純『主觀的心靈』，人類學與心理學所研究的，即是他；其二，為『客觀的心靈』，此心靈，已將他自

己，表現在客觀的社會制度內；其三，爲「絕對的心靈」，在此階段內，精神終於抵達完全自覺的境界，而且主觀與客觀的兩種精神，亦經合而爲一，造成綜的局面；藝術、宗教與哲學，此三者所研究的，即是這個階段。大抵發展所追蹤的，即是如此一個進程。

即在此處，有一問題發生，究竟黑智爾對於此套發展，作如何看法？究竟此套發展，是否眞實無誤地，在實體中進展着呢？或換句話說，究竟黑智爾的意思，是否說：我們的世界，確照如此的歷程進行呢？抑此所說，只是心意中的一套論理的歷程罷了呢？關於此點，內中包括許多問題，欲得一確定解釋，實屬非常困難；就中最簡單與最清楚的解釋，則爲承認此所說者，只是吾心之中的一套論理歷程。吾人偶遇一概念，輒覺此概念，完全無缺；及至與吾知識中較爲完全的實體，兩相比擬，即覺此所謂完全者，實係局部性質，遂即率領我們，使此概念，與較大的事實，互相聯繫，變爲較大的事實的一部份。然而如此解釋，對於黑智爾的需求，實欠公允；而且倘若如此解釋，必把黑智爾的大部工作，遺漏在外，不得包括在內了。因他的大部工作，均研究人類的實際經驗，並確信上述的一套發展，即是真實的發展。例如在歷史或宗教的哲學內，或在哲學的歷史內，必須注意人類智識與人類經驗的具體發展，具體生長，唯此後者，方屬他們的基本內容。我們所疑慮者：黑智爾的系統，

實未能完全協調，完全易於理解。我們最大的疑問：當他熱望一系統，因而組成一系統時，究竟能否把相反的部份，集合一處，造成一大和諧，絕無一些衝突痕跡，存於其間呢？他那哲學的最後結局，當然否認時間內的實際發展，即是事物的最後真理，然而這個結局，應當在一定範圍之內，存於早期的階段中才好。可是非時間性的完整，怎能容納在時間性的實際發展之內呢？或換句話說：我們的具體經驗，——確係一種生長與一種發展的具體經驗，怎能與絕對的實體，聯繫在一處呢？怎能搖身一變，而與論理學上的概念的發展，發生啣接的關係呢？諸如這一類問題，黑智爾未能用圓滿的語調，回答我們。

2 精神發展的過程

(1) 論理學。——論理學一書，代表黑智爾最大的工作，但他的性質，是如此之曖昧，並如此之模糊，我們決不能用簡單語詞，瞭解他的真正涵義。他的主要價值：在能將我們日常所用以意想此世界的幾個重要概念，加以詳細的分析；並自此分析中，指明他們的相對性，指明他們於實用時所受的限制，並指明在自覺與統一的心靈中，他們所具的最後涵義，究屬如何。他的研究，自最簡單的範疇，——即存在的範疇——開端。他存在着，這是我們對於任何事物所能說的最低限度的活。僅說某物存在，並不於此之外，稍有增益，

那簡直等於不說什麼，我們當然不能以此認為滿足；因此，很易從存在方面，轉到他的相反方面——即『非存在』或『無』的方面。繼此而後者，則進於三位一體中之第三體，可名之曰變化 (Becoming)，在他當中，既包涵存在方面的真理，又包涵非存在方面的真理。大抵此所說者，代表一般的歷程，據黑智爾的意思，我們儘可憑此歷程，闡明思想生活的全部內容。至於論理學一書的涵蘊，可以分成三大部份：第一部份，是實體論 (Doctrine of Being)，代表直接的與未經分析的智識的領域；除了存在的範疇之外，又包涵質與量等範疇，皆以直接的事實的方式，進入吾人心靈之中。第二部份，涉及要素 (Essence) 的名字，在三部份中，恐要算這部份最關緊要，最能啓發人。他所研究的，是普通科學的分析，與科學的解釋上所用的概念，在他當中，我們所用的事實，不憑直覺而來，卻以另一某物，作為基礎，從而推證出來。他的範圍，包括同與異，因與果，本質與賦性，要素與現象，及其他類似的範疇。在這裏，黑智爾很明白地指示我們：假如我們以為這些名詞，代表獨立的事物，舉幾個例，好像以為實體所代表的，是伏於現象後面，與現象界全不相同的事物；或本質所代表的，是伏於賦性後面，與賦性全不相同的事物；並不以為實體或本質的性質，即具體地，表現在現象或賦性之中；那我們必將碰遇許多困難，而莫能制勝。關於這一點，黑

智爾說得非常清楚，而且他的申說，可算是成功的。第三部份——即意念(Notion)的部份——闡明上述二者的較高的真理；所用方法，則爲使此二者，與精神（或曰自覺的思想）的終極單元，聯繫一處，發生密切的關係。

(2) 自然哲學與主觀的心靈。——其次，我們可將此套論理的架構，應用於具體的自然界，他那『自然哲學』所牽涉的，即爲這一方面的事。可是我們在這裏，並不預備把他的自然哲學，加以論評。不錯，自然固爲精神生長的必需因素，唯獨他，方能將天然的環境，供給精神，充作原料，藉以展露其自己；可是自然與他的系統的其他部份，究生何種關係，這一點，我們的哲學家，並未能明晰告訴我們，即他對於自然本身的研究，亦未能深切周到，在他的哲學內，這實是最欠缺的部份。所以我們在這裏，即要進一步，研究『精神的哲學』了。其中第一部，當然是『主觀的心靈』。在他當中，黑智爾把人看爲單純的自
然的一部份，只是宇宙間的一件事情，雖具意識，但就大體說來，仍是無數事物中的一件事物；大抵人類學與心理學所研究的，即係如此一個領域。但他在精神的部份中，僅據微賤地位，所以我們亦不預備詳細研究。及至『客觀的心靈』內，吾人之內的生命，已於制度的形式之中，獲得具體的內容，此所謂制度，初看上去，似與個人無關，且全自外的方面，

設置上去，似足妨礙個人的自由發展；但使詳加考慮，即知此種制度，從他們的精神性方面着想，實有真實存在的理由。須知他們所代表的，是人的真我的一種表顯，要使沒有他們，那他的生活，將無真實的內容了。

(3) 客觀的自我。(a) 法律，倫理，與社會的哲學。——說到此處，我們必須記得，黑智爾所不殫煩勞，再三昭示我們的，則為一切社會哲學與倫理生活的真實基礎，並不存於單純客觀的法律之中，——僅自現有的制度之中，取獲得來，並無其他淵源；亦不存於單純主觀的動機之中，——僅以個人的天良，作為基礎，因而制成無數道德法規。真正的基礎，卻繫於社會中每一個人的具體生活內；唯此各個人的具體生活，前進無已地，啓示着，並實現着各個人的本性，唯獨他，方能為社會哲學的堅實基礎。因此，當我們論述「抽象的權利」(abstract right)時，我們不能像法國革命黨人所設想的，以為整個的社會問題，可憑某種臆斷的，僅屬於人的本真，除此而外，對於社會全體，毫無一些關係的天賦權利，完全解決。固然，我們儘可採納那種觀點，承認人的意志，當其未入關係的世界之前，完全存於自身之內，對於複雜的世界，毫無一些干係；然而我們應當知道，如此一個人，不能算為真人，如此一個概念，只是抽象的與形式的概念。不過從理論的立場上，我們仍可假定

如此一種能入關係世界的抽象之力，而且正因他尚未進入關係世界，所以他的周圍，尚屬自由，並無限制。用法律的語詞來說，如此一種自由的執持者，即是一人或一人格。如此說來，所謂人格，實係抽象權利或法律的抽象基礎；唯其為抽象的，所以此種法律，只屬消極性質，全由諸多『不應』結合而成，並無所謂內容，亦無所謂真實的存在。欲使此抽象的法則，變為真實，唯一的方法，必須使他與客觀世界，發生具體的關係；而所謂『佔有』(Possession)或『財產』(property)，即是意志給他自己以一個真實的地位與客觀的存在的东西。因此，抽象的法則所論述的，不能脫離此具體的制度。

所以財產之為物，當他用掠取，習用，及讓與等手續，而與人類意志，發生關係，變成『我』的一種屬性時，實已變為客觀化的意志(objectified will)了。唯其如此，所以他是具體的自由的必需條件，而且在一定意義之下，實係神聖的制度。不過在這裏，我們應當注意一點，原來抽象的法則，並不規定每一個人，在有機的國家內，應佔何種財產，或多少財產；他那抽象的均等，非謂每一個人，對於均等一事，具有自然的權利。法國革命黨人，不解此點，故於他們的推理上，即犯着這個毛病。可是從另一方面來看，仍有一定的限制，存於其間，因為在實際上，假如我的財產權利，不為他人所承認，所允准，即我的財產關係，

不算真正樹立。在財產的關係內，不單包涵我的意志，且包涵其他的人，互相同意的意志；所以推廣一層，竟可名之爲公共意志的客觀化，或具體化。如此說來，事物與事物間的關係，已變爲意志與意志間的關係了；人們在他們的財產制度上，已發生相互的關係了。真的，只當他們互相尊重各人的財產之時，各人方能擁據財產。

即此客觀化的公共意志，構成契約 (contract) 的基礎。此所謂契約，並非如早期哲學家所設想者，包括一切的社會關係，卻只包括我們的意志與特殊的外物——在本真上，即與意志相聯的外物——其所發生的關係。他的性質，與其他社會制度，例如婚姻的制度，全不相同：因爲後者，乃是人性的自然表示，並非出於強制；而此契約之成立，卻出於強制，出於偶然，故當他們陷入不公道或錯誤之時，或以無意的錯行，或以欺騙的方式，或以犯罪的方式，加於財產制度，因即加於吾人意志之時，並無自然的保障，居於其後。但自由是一切權利的基礎，故當暴行之人，襲擊他人的權利時，其實，即等於襲擊自己的自由，並自己的權利，他的行動，是矛盾的，而且是自滅的。對於此種矛盾與自滅的行動，社會自有權利，去排擊他，去鏟除他。

這是強迫的權利的基礎。只因罪惡的行爲，不存於外界，存於犯人的意志之中，所以

強迫得以刑罰的形式，加於犯人的意志之上，使其自覺他的行為的悖逆與矛盾。如此刑罰，實屬他的行動的補充。犯人於受罰之時，應覺有無上榮譽，加諸其身；因在受罰的一件事中，實已包涵他是一合理的實體的意義在內了。不過此項刑罰，不能強制規定，亦不能出於私人的授意，要使如此，那只在錯誤之中，加上另一件錯誤；處置罪行的刑罰，其本身，即已變為罪行。反之，此項刑罰，必須從客觀的原則中，推演出來。換句話說，此處所需要的，是於同時期內，又能意想全體的特殊意志；而我們的討論，亦須轉入主觀的與反射的意志，那就是道德 (morality)。

唯獨在道德的領域內，人方自覺他那行動的普遍性。所有這些行動，他於先前之時，只是無思無慮，毫不自覺地舉行着；唯其無思無慮，毫不自覺地舉行着，故常陷入衝突與矛盾的局面。我們相信，唯獨在道德的領域內，他的行動，方受良心的驅策了。但此所謂良心，如只處於單純自覺的階段，那仍然是不完全的。具體的說，我儘可決意行善，但誰能告訴我，所謂善，究是些什麼呢？「爲盡責而盡責；」決意行善，雖天翻地覆，亦不稍改初衷；「這一類話，固然好聽，但在特殊的場合內，究竟什麼是善？什麼是盡責呢？照通俗的意義來講，則所謂良心，每指我那特殊的慾望或直覺所強迫我去做的事情而言，夫果如此，則我

的行動，將變爲盲目的情感的結果，既可以爲善，亦可以爲惡，並無確定的標準，可資遵守。從此，可知我們所需要的，不是單純的自覺，乃是與客觀的標準，打成一片的自覺。我欲將主觀的道德，一變而爲真正的倫理生活嗎？唯一的方法，則爲拋棄單純個別的與私己的判斷，而使我自己，變爲有組織的客觀社會之一員；我須拋棄單純個別的判斷，因他的結果，必致趨入凌亂，趨入無政府的狀態；我須變爲客觀的社會的一員，因爲唯獨他的權威，方屬我的指導，唯獨他的制度與習例，方能使我的道德生活，獲得啓示，獲得控制，並獲得具體的確定性。

因爲，唯獨在這裏，在這家庭的倫理關係中，在這社會、國家，以及人類全體的倫理關係中，方能使意志的真正生活，真正自由，獲得具體的實現。唯獨在這裏，一切抽象的權利，與抽象的義務，方得變爲具體，變爲現實，因而每一個人，方能解放自己，提舉自己，享受真正的與實體的自由。唯獨在社會中，每一個人，方有真實的存在，方能真正求達自我與個性的完成。唯獨在家庭內，我們每一個人，方第一次，完成其自己。須知家庭的制度，不再是契約的結果，乃是神所賞賜的特殊恩澤；家庭的原則是愛，包括所有的分子在內，在此諸分子間，皆被一活的繩結，緊緊繫住，不稍離異。家庭之中，包涵三大特點：第一，是婚媾，賴此

婚媾，肉身的聯結，得變而為精神的聯結；夫婦兩造，各受一定限制，唯此限制，方使他們獲得更豐滿的『自我的實現』。真的，唯獨在婚媾中，每一個體，方把他的缺少部份，完全補足了。第二，是家產，即此產業，因他屬於闔家的人，變為闔家的人的公產，故更涵有倫理的價值。第三，是對於幼兒的教育，使他能自幼兒，發達而為成年。

實則，家庭只是一個過程，自此而上，得進入第二期的倫理世界，那就是國家的會社（Civil Society）。因為家庭的範圍，究屬狹小，不能使人的本性，求獲充分的發展。兒童的年齡增高了，各自分散，變成獨立的團體；此時，有一種需要，即要創造一較高的單元，使此獨立的團體，皆受其節制。至於此較高的單元的性質，最主要的，當然是一種權力，藉以調節個體間的利害衝突，務使各人的活動，在一定的限制之下，各得充分的保障。關於這一點，遠在啓明時代，一般哲學家，已非常重視。據他們說：人的本真，只是獨立的實體，每一實體，皆具私己的利益，皆欲擴張一己的勢力，超越他人之上。但使每一個人，皆有無限的自由，可以任己所好，為所欲為，則反背的利害，必致互相衝突，於是情願放棄一部份的自由。——與他人的自由相衝突的自由，藉以獲得相互間的和諧，並從此和諧中，獲得不少利益。處於此種意義之下，所謂政府，正像警察的機關，他的主要目的，即要使全體人民，求得

外形的和諧；但於其他的方向內，政府始終採取放任政策。黑智爾所主張的，大半與此相同。不過他於研究國家的各種組織與機能時，發見他們後面的真正動力，並非此套抽象概念，卻是表現於政府或國家的實體裏面的一個理想。

真的，唯獨此政府或國家的實體，因其爲一切情緒，一切風俗，以及整個民族的才能與活動的有機單元，故能代表人類道德生活的終局，以及他的最高之點；唯獨在他當中，每一個人，方第一次變爲真正的人。須知國家乃是人的目標，不僅是一個工具罷了。國家的主要功能，在於調和個人的私利與公衆的幸福，使此二者，各得其平，無所偏倚；唯其如此，所以國家不能像從前的樣子，一味壓抑人格，反之，卻要栽培人格，撫育人格。但此所謂人格，不指單純的個人主義而言，單純的個人主義，不能稱爲人格。真正的人，乃是社會的人，只當他爲社會的一員時，而後方有他的權利與他的義務可言。亦唯如此，所以他的權利，與他的義務，乃是一而二，二而一的東西。義務不是權威對於個人爲強迫，每一個人，唯獨他完成一己的義務之後，方能獲得真正的自滿，與真正的自足。義務之存在，必須以法律和風俗中所表現着的公共意志的客觀性，作爲條件；脫離公共意志的客觀性，獨自尋求道德，則其結果，未有不歸於失敗者；因爲如此的尋求，在本質上，即屬不能照辦的事。關

於道德的議論，當推古時最聰明的人的說話，最爲正確；所謂道德，意即與他的國家的成規，求相符合。此所謂成規，其實，只是公共意志的向前啓示，或國內天才家的精神的表現。如欲改變他們，不能超脫他們，根據私己的良心，任意加以批判；卻要進入其間，切實施行，把我們自己，看爲內在的精神的機官，一步一步地，往前進展，務使此內在的精神，得更圓滿地，並更完美地，實現出來。

對此國家觀念，我們的黑智爾，又從三個方面，加以說明：第一，看他在單獨的國家內，所居地位如何？第二，看他在在一國與他國的關係內，或簡括的說，看他在國際關係內，所居地位如何？第三，看他在全人類的普遍精神，——超越任何獨立國家，前進無已地，在那裏實現其自己的普遍精神內，所居地位又如何？關於國家的內部組織，據他看，最重要的原則，應當看重各權與各部的有機的關係；不當設想他們，各自分立，不相爲謀。換言之，應當把全個國家，看爲有機體的整個；不當如單純消極的政治理論所主張者專以相互牽制，相互猜忌，認爲莫大能事。內中主要的因素，可分三項：第一種權力，專於法律的形式之下，界叙並決定公共的意志，——可名之爲立法權；第二種權力，則將此種公共意志，用到特殊的領域，或特殊的階級中去，——可名之曰行政權；第三種權力，乃是最後決擇之權，

——亦即君主之權，——他的功能，在將各種權力，集合一處，組成一個體的單一性，綜觀上述，可知他所認為最優越的政府形式，乃是君主立憲政體。

(b) 歷史的哲學。——正像每一個人，若不與其他的人，發生關係，那就不能算人一樣，每一國家，若不與其他的國，發生關係，那他亦不能算為一國。國之最高境界，當於組成人類歷史的有機的關係中，尋求得之。在他的歷史的哲學內，——最能代表他的特性，同時，又是最饒興趣的著作內，他的主要目的：在於展示『人類生存的大論辯』；在於推究發展的法則，——控制種族的整個的過去生活的法則；在於發掘每一偉大時代所表彰的特殊天才；在於聯結此特殊的天才，其與包涵一切的觀念所發生的關係，此所謂包涵一切的觀念，意即包涵在整套發展的歷程中的觀念。歷史哲學的最後目的，即為發現天才與此觀念二者，其所發生的關係。

這是巨大的一幕，但此一幕的情節，究屬怎樣的呢？簡括的說：所謂歷史，只是一種進步，一種對於合理的自由的自覺的進步；或是一種紀律，一種制馭自然的意志的紀律，使此自然的意志，經過訓練之後，能夠順服普遍的原則。所以在歷史的最初形式內，——例如在亞細亞，所謂精神，全然沉默在自然之中。他們把法律與道德二者，看為完全固定與

外鑠的東西，不必與個人的意慾相符。他們的人民，恰像一班幼兒，只知順從父母，順從而外，並無自己的意志，及自己的見解。在法律內，人們所感覺的，不是自己的意志，卻全是外入的意志。他們所謂公道，全以外入的道德觀念，作爲基礎。他們所謂政府，只是施行強力的機關；因此宗教與國家二者，亦不相互區分。他們的組織，普通總是神權政治（Theocracy）。他們所代表的，只是歷史的孩年，或歷史的兒童期。

及至希臘世界，我們已進入歷史的成年期：因爲我們在這裏所發見的，乃是漸次成形的無數個性。這是人類進步的第二主要時期，返顧中國所代表的時期——即歷史的兒童期，每一人民，服從絕對固定的法則；與此法則相較，他自己的意志，全然是外入的，必須憑恃他物，而後方得成立；或換句話說，他自己的意志，只是一件意外的事。其在希臘世界，普遍的原則，印於自我的意志之中，他的自我，與此自我在自然與國家中所表顯着的兩相和合，毫不反背。他自己的意志，可以決定某物——例如國家的方式；而此某物，由東方人看來，卻全然是居外的一種限制。唯其如此，所以東方人所推重的，是沉默於自然之中；而希臘人所注意的，則爲改變自然界，使之成爲內的真理的一種表達。但因精神的自由，尙受自然所供給的數種刺激之限制，故精神的質素，尙未能絕對自由，尙未能絕對的

自己創造自己；或換句話說，尙未能自己激發自己。他們尙未能抽象地，意想觀念，他們一有觀念，則此觀念，必與實物相接，而後方能保持；他們的美術品，卽爲保持觀念的實物。希臘的精神，猶如雕塑的藝術家，將粗厲的石塊，造成精細的藝術品。藝術家，爲欲表達他的觀念，必須爲他的精神的概念，尋覓石塊，尋覓彩色，以及可感覺的形式，要使沒有這些東西，則他的觀念，當然不能用客觀的形式，呈示他人，供他人的玩賞；即他自己，亦必不能確認自己的觀念，因爲單有思想，決不能變爲他的對象，這是最明顯不過的事實！

希臘的精神，難以持久，因他們的觀念，太與特殊的物質形式相近，他們尙不把他，看爲單純精神的東西。在歷史的次一期發展內，觀念與物質的形式，全然區分，變爲抽象的普遍性，在此普遍性內，社會的目標，吸收一切個體的目標在內。這是羅馬的國家，他所代表的，是歷史的壯年期。此時之國家，方有一抽象實體，方有一具體目標，懸置在前，藉供自己的發展的路標。但當如此設想時，必須承認：國家的分子，亦爲抽象的實體，每一個人，在法律之前，具有確定的權利，故爲一抽象的個人。每一個人，在國家的目標內，既有確定的份兒，則此國家，不能稱爲完全的國家；爲欲救此弊竇，於是自由的個體，爲欲成全國家的目標，爲欲適應國家的需要，須犧牲小己，成全大己。因此，雅典時代所存在着的每一靈魂

的欣慰與愉樂，皆被剝奪，而由嚴厲與苛刻的苦工，取而代之地位。這是羅馬文化的必然結果，亦是羅馬文化的最大缺陷。我們相信：一種愉樂的，完全的，與實質的自由，只能在歷史進展的第四階段中，求獲得之，那就是日耳曼文化所代表的時期。若與個人的生活相較，則此時期，代表老年期；不過在自然界內，老年期所代表的，是衰弱，是無力，其在精神界內，却代表精神的成熟，與精神的勁力。到此時期，自由已發現一種工具，賴此工具，可以實現他的理想——即他的真實存在的理想了。

(4) 絕對的心靈。(a) 藝術。——然而國家仍不能代表人的全經驗，政治的生活，並非人的最高的，與最真實的活動；吾人而欲獲得完全的自由，那我們必須於精神生活之中，取獲得之。超乎國家的生活之上者，尚有藝術，宗教，與哲學的自由領域，在此等領域內，一切外與內的對峙，皆被戰勝，人之爲人，終於發現他真正的自我，——即純粹的精神了。在藝術內，我們預先看見了觀念對於物質的戰勝，藝術家的材料，直接表達了他所希望表達的觀念，不讓枝節的推理，從中作梗，從中搗鬼。話雖如此，然而觀念所用以表達自身的材料，仍未能完全柔服，仍有相當的反抗性，存於其間。即此材料的反抗性之孰多孰少，遂使各種藝術，各不相同；例如建築的藝術，只代表初步時期，在他當中，觀念與形式，仍各區

分，後者只象徵了前者，他的效用，只限於象徵一端，所以巍峨的寺院，大可象徵宗教的崇高性；不過他的效能，亦止於此，不能於此之外，確實表示他所希望表達的觀念。他那龐大的比例數，雖可表顯莊嚴與偉大的特性，但未能傳述精微與巧妙的情感！

如此的二元論，——觀念與形式的二元論，在雕刻之中，已漸次消失。雕刻與建築，有一點相同，即他亦以粗糙的材料，作他的原料；但他更能變化材料，使他更進於精神化的領域。他能利用每一事物，皆入於精神化之一路；不像建築的藝術，仍將許多與觀念毫不相關的部份，留居其間。但他仍不能將現於眼前的靈魂的本身，全部表現出來；這一步工作，乃屬於繪畫的範圍。在繪畫內，所用材料，更趨精妙，只是微薄的一個平面，他的高度或深度，只能於表象之中，去意會他；可是他，仍是客觀的藝術，仍受物質的拘束，故與建築雕刻一樣，他所表顯的，仍不能超越暫瞬的生命之上。這個限制，在音樂內，已被征服：他是主觀的與非物質的藝術，能夠再現內的生命無限變化。但他亦有限制，那就是主觀性的限制。音樂的功能，亦係象徵的，故於同一作品，可生無限解釋，各隨主觀的判斷，以為決定。唯獨詩，——可稱為藝術之藝術的詩，方能把主觀與客觀的兩種質素，熔為一爐，打成一片。詩的功用，能將曖昧與模糊的聲音，——音樂的唯一材料，換上明晰與確定的聲音，

——即所謂語言，在他當中，物的質素，全附屬於觀念之下，故覺非常適合。真的，在詩當中，實包涵各種藝術在內：敘事之詩，與物質的藝術相當；抒情之詩，與音樂相當；就中超越一切，能把上述的兩種質素，互為調和，因而組成最高文明的最高藝術表現者，當推戲劇的詩，居於首位。

從歷史方面來看，東方的藝術，是象徵的，專於比擬與隱喻之中，尋求快樂。因他缺乏形式，故不能與外的物質，相互頡頏，而勝過之。過張其詞（Exaggeration）這一個字，乃是東方藝術的最確切的批評。在希臘的藝術內，象徵主義，已為直接的表現所取勝，在他當中，物質與觀念二者，已全趨於一致；但他的缺陷，正在此全趨一致的一點上。他們的觀念，竟如此與物質相符，所以他們的藝術，已變為純粹自然主義的藝術了；甚者，且將觀念的精神質素，全為單純的物質之美，而犧牲一切。此項缺陷，在基督教的藝術中，已被糾正在這裏，藝術的要素，已自物質世界，蒙召而返，重復歸於精神世界，肉體的美的理想，全屈伏於精神的美的理想之下。就中最特幟的象徵，則為以童貞的崇拜，替代維那神（Venus）的膜拜。但正因為道德的理想，是如此之高超，並如此之優越，不能用物的形式，給予實體，所以基督教的藝術，終因缺少適當的形式，作為表現，因而趨入無形式的局面，而如浪漫

主義的藝術所代表的。

(b) 宗教與哲學。——黑智爾所稱述的思想與實物的一致，個體與無限的一致，在藝術中，已獲得部份的表顯，及至宗教的境域，又深入一層，獲得較高的程度。據黑智爾的意思，以爲假如我們照通常的意義，解釋神，解釋宗教的真理，那毫無問題，可以立時證明神的存在，證明宗教的真理之爲正確；然而他的興趣，並不繫於此點，却要解釋那種宗教經驗，——那種由他看來，以爲與神同一的宗教經驗。須知此項宗教經驗，乃是現存的事實，只須哲學去瞭解他，不必哲學去創造他。既然神的存在，繫於吾人的經驗之中，並不繫於經驗之外，所以倘若經驗的範圍，愈益賅博，經驗的內容，愈益豐富，則其所啓示的神的存在，亦愈益顯明。唯其如此，所以他於啓蒙時期的信仰，實未能同意；因後者排斥正型的宗教，說他出於人造，全屬虛妄，因而只把宗教的信仰，限於自然神論的少數抽象教條之內。這與他的宗教觀念，是如何的不能相容！據他看，所謂宗教，只存於宗教的發展，以及發展的進程內。我們只能把這些進程，這些進程的階段，加以解釋，不能加以判斷；縱欲判斷，亦須以向前的歷史的發展，作爲標準，看看他於此套發展中，究佔了如何地位。

上面述說藝術的缺陷，說他不能把整個的觀念，完全包涵在內；卽此一種缺陷，產生

了新的二元論，——那就是宗教上的無限與有限的二元論。所謂宗教的進步，概括地說一句，只是此種罅隙，此種裂縫的逐漸彌補，使之歸而爲一。試觀宗教的發展史，不問任何時期，內中所包涵的，只是三個元素：其一，爲神；其二，爲人；其三，爲神與人間的關係。在東方的宗教內，無限的觀念，滲透一切，神是一切，一切皆神（汎神論）；至於人，則毫無所有，他們在宗教上所崇拜的神，正像他們在政治上所尊奉的皇，乃是一個全能的實體，人的生活，皆須以他的意志，作爲轉移，不能脫離他的意志，獨立存在。所以人所享受的，沒有別的，只有屈伏，只有順從。反之，希臘人的宗教，乃是自然主義的宗教，乃是有限與個體的宗教。希臘人所崇拜的，只是人，唯獨人，方是崇拜的最後對象。他們的神，其實，只是人的屬性的集積；經過藝術的提攜之後，方將具體屬性，化成若干代表的樣式。

這是兩個極端，但於絕對的宗教，——即基督教內，此二極端，已獲得調和。在此教內，重要的部份，並非神自己，亦非人自己，乃是神人二者的結合體；所謂基督，卽是如此一個結合體。基督教所信仰的神，卽所謂無限，涵於有限之內，涵於人的意識及世界的歷程之內。他那獨斷的教義，不能認爲形上學的真理；亦不能認爲史實的陳述；只能認他，運用想像的名詞，暗射了觀念的永久進程。既然絕對的宗教，仍處於想像的領域，仍用想像的名

詞，暗射了觀念的永久進程，所以我們說，在他後面，尚有一個較高的階段之存在。最後的真理，在宗教內，只被暗射了出來，及至純粹思想的領域——即組成哲學史的內容的純粹思想的領域，此項真理，已獲得清楚與合理的陳述了。或換句話說，那時的觀念，已全認識其自身了。據說，此項自由思想，在他自己的哲學內，已收獲最後的成效了。

(5) 黑智爾的哲學的缺陷。——黑智爾的要求，以為到了最後，絕對的真理，終於進入自覺的境界了。關於這個要求，後起的事情，似全與之相反。他的影響，當他剛死之時，固然偉大，但不能永久偉大，隔不數時，在他自己的學派內，已因解釋他的宗教態度，各人的見解，各不相同，遂呈分裂之勢。至於他的學派之外，反對的人，更屬遍地蜂起，莫能遏抑，就中尤以赫爾巴特 (Herbart) 的言論，最中肯要，最值得注意。各派反對勢力，曾有一個時期，非常成功。他的哲學系統，經過一時期的過譽之後，終被大眾排斥，放至另一極端去了。然而促成此項結果的原因，究繫於何處呢？他的系統的主要缺陷，究有那幾點呢？我們現在，且把這一層，約略的申述一下。

第一，黑智爾的企圖，在於指示吾人，一切實體，皆屬合理。這是他的主要貢獻，然而他於陳述此點之時，未免過甚其詞，以為此合理性，乃是人類思想中最明顯的一點，並具有

邏輯的必然性。假如我們單以黑智爾與他的弟子的言論，作為標準，評衡事物，好像一切神祕，皆可於理性的化日之下，失去蹤跡。我們很可觀察創造的全程，好像觀察邏輯的步驟，從這一步，推至較後一步，明白清楚，毫不模糊，這是他的可知論（Gnosticism）。與此極端的和假定的『可知論』相反的，則有康德以及他於人的機官上所加的限制，——承認單有他們，只能涉及單純的現象，——作為有效的慰藉。真的，自有黑智爾的極端的可知論之後，所有康德的事物，的最後神祕性，以及他所承認的，人必倚恃一超驗的實體，單用普通稱為知識的東西，去測量無限的實體，實為不自量力的妄舉等觀念；以及黑智爾所從未注意及之，然而康德已明白承認的，關於罪惡，罪孽，及忍受等事實的壓力；——所有這類事物，又被擁至前線，佔據重要地位了。所有黑智爾的可知論，以及邏輯的觀念論，到那時候，在各方面，皆遭襲擊。在一方面，有信仰或直覺之興起，襲擊理性；在另一方面，有最後的不可知論的承認。其在叔本華，則更進一步，竟謂事物的本質，根本即屬反理性的，並以此反理性，作為最後的玄學教條；至於可求達的屬於現象界的知識，已不用哲學的方法去探究，却全憑特精密的科學方法了。

真的，近代思想所特別側重的，即為此種對於科學以及科學的方法的信任，然而黑

智爾的哲學，對於此點，並未加以注意，且其立論，甚或與之相反；即此一層，實爲黑智爾的哲學，其所以陷於衰落的絕境的主要原因。黑智爾一生，對於精神方面的生活，可謂悉心研究，且已卓著成效；但於那個偉大的與獨立的事物世界，那個人的經驗所憑恃着，但在有些時候，似與人的利益無關，甚或相反的世界，他却避而不論，即或論之，亦極浮面，且半出於幻構；而且有時候，竟用全身精力，攻擊那些業被證實的科學法則。我們知道，在最後的哲學學說尚未確立之前，必先研究世界的客觀的方面，並自這些研究中，肯定科學的基本原理。這是科學的發展上的巨大事功，亦即十九世紀思想界內最據優勢的一點。然而黑智爾的哲學中所缺少的，正是這一點，無怪處處遭遇襲擊了。

末了，在那時候，有一新的社會精神，適在開展，黑智爾的哲學，又未能滿足此精神的需求。據他說，哲學的唯一事功，在於解明『宇宙的精神』的運用；現存的社會制度，只是此種精神的化身，故我們於研究他的時候，亦只能加以解釋，不能預言，亦不配創制理想，作爲改革的基礎。黑智爾的全副精神，在於指示吾人：真理，只能於現實之中，尋求得之。在思想與實體之間，在理想與實際之間，並無區別之可言。須知，實質的自由，只是依據吾人在社會中所發見的地位，以及此地位所產生的責任，努力去做，不稍推却的意思，並非激

勵個人的意志，使其與社會的意志相頡頏的意思。他的見解，既屬如此，故於當時新興的要求：對於社會公道的要求；對於改造社會，致使大多數人，均能獲得他們所希望的東西的要求；對於解放羣衆，使之脫離苦難的要求；均不置一辭。非獨如此，他於如此抱負的人，且視之爲反動派：因他相信，人類的自由，已於歷史的最近的發展內，——即於腐敗的普魯士帝國內，獲得最高的發展，過此而往，再不能企求什麼了。

至於他以後的哲學，我們在這裏，不能詳細探討，我們只知道：他是繁複的，是綜雜的，然於三四個特職的名字，或三四派特職的思潮，却須概括地，加以討論。其一，爲叔本華的『返歸物如』，承認他是比任何經驗，任何思想，更爲深刻的實體。其二，爲孔德的『實證論』，他的內容，只是科學的方法，社會改造的要求，以及終極的不可知論，這三項要素的複合物。其三，則爲達爾文與斯賓塞所創造的進化論，或進化的哲學。

附參考書目：

- (1) 黑智爾的主要著作，計有：Phenomenology of Spirit (1807); Logic (1816); Encyclopedia of Philosophical Sciences (1817); Philosophy of Right (1821); Philosophy of Religion; Aesthetics; Philosophy of History;

History of Philosophy.

- (2) Sterrett, The Ethics of Hegel.
- (3) Stirling, The Secret of Hegel.
- (4) Caird, Hegel.
- (5) Kedney, Hegel's Aesthetics.
- (6) Morris, Hegel's Philosophy of the State and of History.
- (7) Harris, Hegel's Logic.
- (8) Seth, From Kant to Hegel.
- (9) Seth, Hegelianism and Personality.
- (10) Wallace, Prolegomena to the Study of Hegel.
- (11) McTaggart, Studies in Hegelian Dialectic.
- (12) McTaggart, Studies in Hegelian Cosmology.
- (13) **Bachie, Darwin and Hegel.**
- (14) Baillie, **Origin and Significance of Hegel's Logic.**

(15) Hibben, Hegel's Logic.

(16) Mackintosh, Hegel and Hegelianism.

黑智爾以後的哲學

三十九 叔本華 (Arthur Schopenhauer.)

亞塔爾·叔本華，生於一七八八年。他的父親，當他少年之時，即已逝世。他的母親，爲一通俗小說家，但母子之間，毫無感情，故二人同意，似乎各自分居，更覺適合。叔本華的系統，於早年之時，早經成熟。他那著名的著作——即意志與觀念的世界 (The World as Will and as Idea) ——在一八一九年，即已出版；唯出版之初，無人顧問，更無人贊賞，這於他的虛榮，當然是巨大的打擊。即此一種打擊，使他對於當時所流行的哲學，更覺厭惡。他深自相信，他的哲學，其所以不受歡迎者，實因當時得勢的哲學家，結成黨羽，共同作弄他；所以他覺得，倘若他以同一的態度，貶斥他們——尤其是黑智爾，那是適當的報復，毫無過甚之處。翌年，進入柏林，被委爲“Privatdozent”（按 Privatdozent 係德國各大學內領有證書的教師，以收入學費，作爲報償，——譯者。）與黑智爾發生密切關係，那

時，他有無窮希望，以爲他的體系，必能壓倒那個頭牌哲學家——最受人歡迎的哲學，所以有意地，與他競爭，競爭的方法，則將開講時間，過意與黑智爾的鐘點相同。所得結果，黑智爾的教室，擁擠不堪，而他自己的教室，竟寥無一人；這是如何大的失望！如何深的酸苦！自此而後，他決立意志，拋棄講學職務。他以後的生活，只是極平靜地，住在美因河邊的法蘭克福（Frankfort-on-the-main）。直至他的生活，將近完畢之時，他於少年時代所追求不得的榮譽，漸次降臨其身。他的著作，開始被閱讀，被論述了；而尤其是他的悲觀主義，雖非專門的哲學家所肯俯首，但已邀引通俗的人的垂顧，而且變爲他們的信條了。即此增長着的榮譽，安慰了他的餘年，他死的時候，是一八六〇年。

(1) 意志的世界，(The World as Will)——在叔本華的哲學中，最著名的事情，計有二點：其一，是他的『意志即物如論』；其二，則爲他於這個基礎上，如河建樹一有系統的悲觀哲學的方法。叔本華的整套哲學，俱歸根於康德，據他自己說，他於反抗黑智爾的哲學，——集觀念論之大成的哲學時，他所援引的論據，即是康德的思想。康德說：吾人所知之世界，只是自我所創造的一個屬於現象界的架構。『世界即是我的觀念。』——這是唯一的真理，可應用於一切生活着，同時，又有認知作用的事物，雖則諸事物中，只有

人，方能把他歸入反射的與抽象的意識之中。當他真正做到此點之時，他已獲得哲學的智慧和。那時候，他非常明白，而且非常確定：原來他所認識的，並非一個日球，與一個地球，只是能夠看見日球的視官，與能夠觸摸地球的雙手；原來在他四周的世界，只是一個觀念，必與另一事物，——即意識，亦即他自己，——發生關係之時，而後方得成立。（意志與觀念的世界，Haldane 與 Kemp 的英譯本，卷一，頁一。）

固然，我們所見的世界，是一幻想，是一現象，但在他後面，有一實體存在着；此實體，即是康德的「物如」。關於此「物如」，康德以後的觀念論者，俱給予襲擊，唯獨叔本華，則盡力所能，加以擁護。但此「物如」，是否不能認識的呢？在這裏，叔本華與康德分路了。固然，我們不能用邏輯的推理的路，求達此「物如」界；我們亦不能用任何方法，證實此「物如」的內容，——假如我們所取的證實二字，是此字的狹義解釋；我們承認，他是天才家直覺所得的結果。可是在另一方面，我們對於他的本質，仍可求達一近真的概念：因為我們自己，乃是真實的宇宙的一部份。我們憑恃直接的經驗，儘可於一己之中，體認原本的實體。假如這一句不錯，假如我們確能認識自己的本質，那我們儘可用類似的推理，從自己的本質，推之其他事物的本質：因為一切實體，歸根就底，皆只是一體。然則組成吾人的

內的本質者，究是些什麼呢？據叔本華說，那是意志（Will）。請注意，這是叔本華的第一個識見。須知我們人，根本不是一個思維的與理智的實體，而如一般的哲學所假定的；反之，他是一個活動的與意志的實體，他所稟賦的身體的實在，其實，只是一個意志。意志與身體的運動，乃是一而二，二而一的東西：我的身體，乃是我的意志的客體，身體的各部份，乃是慾望的可覺察的表顯。所以齒喉臟腑之類，乃是餓的慾望的客體，或餓的慾望的向外表顯；大腦是思想的意志的表顯；雙足是行走的意志的表顯；胃囊是消化的意志的表顯。所謂思想的生活，只能從這個自我擴張的基礎上，產生成立。我們為欲實行，然後思想，並非為欲思想，然後實行；能動的衝動，佔據前位，乃是一切意識活動的必需基礎。

一俟我們獲得此思想之後，即可推廣範圍，用於外面的世界，求得一深刻瞭解。試看那種在宇宙之內——在動物的本能內，在植物的生活歷程內，在無機體的盲目勢能內——到處表現着的爭扎與充實的權力，豈非即是這個意志，這個位於一切實體之後的意志麼？假如我們觀察那種堅強與不停的衝動——那種驅迫江河，急流入海的衝動；那種固執的持守——那種使磁石永遠指着北極的持守；那種自然的趨向——那種鐵質對於磁石的趨向；那種熱烈的期望——那種和人的慾望一樣，愈經阻礙，其勢愈益雄

厚的陰陽電極，相互聯繫一處的期望；假如我們觀察結晶的物體，飛速地，凝結成形，且於凝結之時，永遠表示如此驚人的結構規範——我們明白，這只是晶體四周所展示的非常確實而又絕對決定的一種衝動，不過被結晶的作用攫取了，並保留了，所以他們所表現的，總是如此一套；假如我們觀察那種選擇——那種使某物與某物相遇，相互排斥，某物與某物相遇，相互吸引的選擇；末了，假如我們直接感到肩上的重擔——因着地性吸引力的作用，致使我們的身體，被其拖帶下去的重擔，如何專朝一個方向，有進無已地，壓抑着，拖拉着；——假如我們觀察了這一切，我想，我們不需要偉大的想像力，從這一切當中，推到我們自己的性質，從而發見自己的性質，究屬如何。——雖則在此二者之中，有如此遼遠的距離存在着。在我們自己當中，專憑知識之光，追求一定的目標；在外面的世界，却只曖昧地，盲目地，默不作聲地，向着一個方面，永不改變地，爭扎着，進展着。這二方面，雖其程度，高下不等，但皆歸於意志的名字之下，則又莫不相同；正像晨熹的微光，與午刻的強光不同，但當同樣地，分受日光的名字，那是誰也不會發生疑問的。」（同上書，卷一，頁一五三。）

所以實體即是意志，他是一，是不可分拆的一；吾人所見之多，乃是根據吾人之思想

而發生的主觀的形式，存於吾人與真理——即時空——之間。「正像魔術的幻燈，映出無數畫片，但皆倚恃同一的燈，方爲吾人所見；同樣地，在一切填塞此宇宙的現象之中，在無數變遷不居的事情之中，只有一物，永遠表現其自己，一切其餘的東西，皆只是他的客觀的與可覺察的表顯，唯獨他，存於一切變化之間，毫無一些變遷。」（同上書，卷一，頁一九九。）不過在這裏，我們應當注意一點，原來在意志中，我們應把理智的目標一層，排逐在外。須知道：具有理智的目標的意志，只是人的意志，並非爲全宇宙的本質的意志。理智只是表面的現象，可佐助意志，求達急切的目標，但與意志的真正本質，全然異致，乃是自外而入的一種形式。意志的本身，是盲目的，是不合理的，在他的原始狀態中，毫無一些知識，攙居在內。鳥之巢，與蜘蛛之網，皆非理智之產物，乃是毫無先見之能的本能的產物；只當他的表顯，逐漸變爲復雜之後，方於理智之中，尋出一點光明，賴着他，可以排除各種不利的行爲。所以意志的存在，遠居理智之先；意志是原始的，理智是以後依附上去的。說個比喻，意志是瞎眼的人，他的肩上，背一跛子，但此跛子有眼，可以指引道路。

（2）悲觀主義的哲學。——綜上所述，無異爲叔本華的悲觀主義，建立一確定基礎；他那悲觀主義的哲學，根本即自意志的本質中，遞演而出。一切意志，皆自慾望而來，慾望

根據缺乏，缺乏根據難受，故換句話說，一切意志，皆自難受而來。「每一慾望的滿足，可使此慾望，不再發生作用；但當一個慾望，求得滿足之時，至少，必有十個慾望，遭受排逐。何況慾望是無窮的，需要是無限的，所得慾望之滿足，是短時間的，鮮有勝過慾望的要求的。說個比喻：慾望之求得滿足，好像將一些施捨，給予乞丐，使他今日活着，這樣，可使他的可憐狀況，延續至於明日。倘若我們將自己的手，遞給慾望的叢林，遞給不斷的希望，並不斷的恐懼；倘若我們做了意志的奴才，一切俱聽他的命令；則我們將永得不着恆久的幸福，或恆久的和平。那時，不管我們追求亦好，逃避亦好，所得結果，總是一樣的。對於意志的無限要求的顧慮，這一件事，將廣續地，佔據我們的意識，並指揮我們的意識。」（同上書，卷一，頁二五三）這樣，意慾着的人，將永被繫在易克賽溫的旋輪上。（按：易克賽溫因慕想海拉之愛，且自誇成功，致受縛於地獄之旋輪。——譯者。）汲水傾入達內易第茲的漏槽。（按：Danaides 因殺夫獲罪，罰至地府，永遠汲水於一漏槽內，——譯者。）變成永遠渴望着的坦塔拉斯。（按：Tantalus 因洩漏祕密，被罰在下界，立於水內，頭上有枝，果實纍纍，彼若求飲，則水退；彼若求食，則果却。——譯者。）真的，在此世界，決無一種慾望，能夠平定意志的欲求，能於他的無限的追求上，確立一最後鵠的，並將他心內的無底深淵，填注充實。

正像加爾德倫 (Caldron) 所說的，生命的本身，根本即是罪惡，人的最大罪孽，即是他被生下來了。『在生命的顧慮和煩惱，以及生命的結果或贏利，在這二者之間，不能開列比例。在簡單的與易於測度的獸類生活之間，一切爭扎的虛妄與徒然，很易觀察得出；及至組織的種類增多了，工具的運用機敏了，每一個體，皆與他的部份，和他的掠奪品，相適應了，遂思求達永久的與最後的目標；然而真正得到的，只是暫瞬間的慰藉，只是變移的快樂。以慾望為條件，永遠是忍受，永遠是爭執，永遠是戰爭。每一個體，在一方面，固然是爭勝者，同時，亦是被征服者。他所遭受的，只是壓抑與缺乏，需要與急躁，呼喊與咆哮。如此之事，在此世界內進行着，直至一個時候，行星的彈殼，重復破裂一次。』

說明個人的命運之後，『現在，姑讓我們跨進一步，說明種族的命運。在這裏，生命亦非一種賜物，可以產生快樂，却是一件需要我們去完成的事功或苦工；因此，我們在他當中所發見的，是普遍的需要，是不停的爭衝，是無限的憂慮，是恆久的壓抑，是無窮的奮鬥，是強制的活動，其結果，則把身心兩方的勢力，全然取用完畢了。無數的人，聯成國家，為公共的利益而奮鬥；名為公共利益，實則只是個人的私利。然而大多數人，皆為他的緣故，而犧牲自己了。這邊是幻影的誘惑，那邊是政治的陰謀，隨時隨地，激勵大多數人，相互殘殺。

爲欲實現少數人的理想，或補償他們的罪愆，必須大多數人，出汗流血，戰死沙場。其在和平之時，工業與貿易，非常活動；新的發明，表現無數奇蹟；海禁開通了，嬌艷的物品，從世界各處，聚集攏來；海的巨浪，沉溺了無數船隻。大多數人爭執着，少數人計劃着，少數人指揮着，內中的騷擾與紛亂，實在不能形容。但這一切的最後目標，究是些什麼呢？只維護了朝生暮死，煩惱苦悶的個人，使他的生命，經歷短促的時期。其中最運幸的，總算稍免痛苦，求獲相對的自由；即此些微的自由，亦不能永久享受，轉瞬之間，即已趨於完竣。於是他的種族，自一代傳至下代，所有各種爭執，重復表現一次。在這裏，我們很可明白，在所得與所失之間，實無何種比例之可言；所得永不能償失，這是極顯明的事實。既明白此點之後，可知所謂生存意志，從客觀的方面立論，乃是一種愚笨；從主觀的方面立論，乃是一種幻影；可是每一活着的事物，皆竭其全力，爲他工作。——雖從此種工作中，毫無一些價值，可望獲得。】（同上書，卷三，頁一一二。）

「遠處的迷惑，將理想的樂園，顯示吾人；但此樂園，當我們允許自己，讓他哄騙一次之後，將覺他的內容，與幻覺相同，立時趨於消滅。即此之故，所以我們常覺一己的幸福，繫於將來，或繫於過去；至於現在，猶如一片黑雲，被風吹擊，處處遮住日光。在他以前，在他以

後，皆極光明，唯他自己，始終映一黑影。（卷三，頁三八三。）所謂快樂，只是負型的東西；唯獨罪惡，方真實的正型。試想：我們所感覺的，總是苦痛，不是無苦；總是憂慮，不是無慮；總是恐懼，不是安佚。所以一般詩家，必先將他們的英雄，放入困難與痛苦的境遇中，這樣，方能把他們從困難與痛苦之中，救贖出來。幸福的人，他所享受的最幸福的一刹那，乃是當他深入睡眠的一刹那。『什麼里斯本的地震哩！海地的地震哩！或潘沛依的毀滅哩！諸如這一切，只是無數可能的事情中的細小暗示。大氣稍有一些改變，即須發生霍亂，黃熱，黑死等症，致使千萬的人，喪失性命；要使發生較大的改變，恐怕有生之類，即將完全滅絕了。稍微增加一點熱力，將立時之間，枯乾一切江河，一切溪流。田間羣獸，牠們所具的機官與能力，只能於勤苦的尋覓之下，獲得足夠的糧食，養活一己，並喂哺幼類；所以假如有一野獸，失去一肢，跛足而行，任憑其他三肢，如何出力，亦必不能圖存。即在人類之中，雖有堅強的戰具，如理智悟性之類，然而十九之數，仍與不足之感，發生激烈的衝突，只用堅苦的決心，與巨大的努力，方得彌補缺少；但已頻臨毀滅的絕壁，稍不留意，即將陷入深坑了。』（卷三，頁三九六。）『真的，除了現在的世界之外，但丁又能從什麼地方，採集地獄的材料呢？然而我們覺得，他的地獄，實屬非常適合的。反過來說，當他描寫天堂與天堂的幸福時，即可

一個不可逾越的困難，懸掛在前：因為我們的世界，並無類此的材料，可供給他。（卷一，頁四一六。）

所以倘若要從生命之中，發見一種目的，或一種意義，乃是全不可能的事。為何全套悲痛喜劇，存於此世？關於此點，我們全然不能知悉：因為此世界內，沒有一個看戲的人，大家都是演員，都於舞臺之上，嘗受許多苦楚，僅僅享受一些消極的或負型的快樂。『然則死亡之暫時延期，煩惱的稍稍減低，苦痛的微微擺脫，慾望的瞬息平靜，以此數者，與確定的和必然的勝利，——即死的勝利，相互比較，那有什麼意義呢？就算他們是有意義的，並承認他們是促成人類歷史的主因，然而人的種族，只是馬不停蹄般地，推動着，爭扎着，奮鬪着，怨詛着，憂感着，並完成着人類歷史上的全幕悲痛喜劇。悲痛的喜劇，乃是必然的命運，在此必然的命運之下，上述各項事情，究能作成什麼呢？一切只在虛妄的生存中，盡己所能地堅持了若干瞬息的生命。我們不要妄想，以為吾人之意志，可聽理智的話，追求他所認為善良的事物；並以爲這些善良的事物之獲得，可以補償一切的憂慮與苦痛，綽有裕如。要真如此設想，那就不能解明什麼了！要使人們都如此觀，那末，每一個人，在極長極長的時間之前，早要如此說：「生命的遊戲的價值，抵不過一枝蠟燭。」說完這話之後，早

要從生命的舞臺上，跳躍出去了。可是事實所告訴我們的，適得其反，每一個人，護衛他的生命，好像護衛一件珍貴的質物，既交付給他，就當擔負十足的責任；至於此生命的緣由，此生命的目的，以及他在此生命中所得的報償，究有如何大小一層，並不觀察明白。他確實不會經過觀察，他只憑信託與信仰二者，接受了這個質物的價值。猶如木偶戲中，牽動木偶的繩線，並不繫於外表，每一木偶，在他自身之中，即有一機械，他的動作，全自此機械中發出。此機械，即是生活意志 (Will to Live)，乃是一架不懈的機器，一種非理性的傾向。他的存在的理由，並不存於外界，却存於每一個體的內部。』（卷三，頁一一五）迫促我們，向前生活的，並非我們可用理性來解釋的任何東西，却是此種盲目的壓抑，毫無目標，毫無鵠的。『我們用極大的興趣，與極大的戒心，追求生命，能夠延長些時，則希求不得；個中情形，正像我們吹一胰泡，愈吹得大愈好，雖則我們知道，到了最後，此個胰泡，必須破裂。』（卷一，頁四〇二）即此之故，所以我們常見一個可憐的人，經受衰年，缺少，與疾病之後，形容憔悴，氣息奄奄，要使他所批判的，不是他自己的生命，乃是客觀的外物，那他必以為如此的東西，還是消滅的好，但因懸置在前的，是他自己的生命，所以他從心的深處，呼籲援助，要求他的殘生，得能延長些時！然使你有興趣，輕叩墳墓之門，詢問已死的人，是否

再願求生；那我可斷定說，他們必將搖頭。

(3) 救法。——以上是生命的事實，然而我們毫無一些救法嗎？難道我們不能於瞬息的剎那間，從意志的可憐的爭扎中，求獲解放，謹守意欲的奴隸的安息日，而讓易克賽溫的旋輪，暫時停止片刻嗎？一定的，我們每一個人，必可於相當範圍之內，從吞噬一切的生活意志之中，解放他自己。其中第一條，可以求達解放的路，則為藝術的路；因為藝術所牽涉的，不是現象界的特殊事物，所有這些事物，只能於暫瞬之間，滿足我們的慾望；却是存於宇宙意志 (World Will) 之中，而此宇宙意志，必須賴着他們，方能有客觀的表顯的範型，——永久的範型。質言之，藝術所涉及的，只是觀念，他只重複了，或再演了純粹的玄想所給予我們的永久的觀念，——存於現象之中，而為一切現象的常德的永久觀念。一切現象界的事物，一切歷史上的變化，當其與永久的觀念，發生關係時，正像摹擬雲霧的圖形，其與雲霧本身所生的關係；溪內旋渦的方式，和泡沫的薄片，其與溪流本身所生的關係；冰製之樹和花，其與冰塊本身所生的關係；所有前一類事物，均只是表面的，無關的，與不重要的部份。千萬現象界的事物，推至終末，竟會如此之相同！千萬現象界的事變，窮至根源，竟會如此之確實！當人們發現此種同一性與確實性時，其所表示的驚異之感，

正像一個幼兒或蠻人，當他第一次在複鏡片下，觀看花朵，覺有無數相同的花朵，現於眼前之時，其所表示的驚異之感，全然相同，初無二致。藝術所器重的觀念，即是此種存於現象之後的同一性與確實性。所以我們說，藝術的唯一源委，即為對於此種觀念所具的智識；藝術的唯一目標，即為對於此種智識所獲的溝通。『科學隨從推理與判斷的不斷之流，憑着多種方式，往前進展，一達到某一目標，即以此所得者，作為根據，向前窺探；窺探而無已時，即最後之目標，亦無求達之時。個中情形，宛如我們撥開雙腿，往前飛奔，但終不能抵達海天相接之處一樣。反之，在藝術方面，到了任何地方，即以此地方，為其目標，因他能把冥索所得的事理，從世界的事流中，採摘出來，使之獨立存在，不受牽累。即此特殊事物，在世界的事流中，本只細微的與易滅的部份，但到藝術手裏，却變為全體的代表，變為與時空中無限的究極全然相等的東西。所以他可於任何事物之中，停止下來：在那裏，時間的順序中止了，空間的關係消滅了，唯獨事物的常德，事物的觀念，變了他的對象。』(卷一，頁二二九)

這樣，在柏拉圖的觀念的純粹冥索中，我們的靈魂，可於暫時之間，從爭扎之中，獲得解放，並可於暫時之間，在不關心的神情之下，排逐殘酷的生活意志。吾人之智識，暫時從

意志的服役中，脫離出來完全融化在觀念的對像內。那時，每一個人，忘記了他的個性，他的意志，單以純粹主體的方式，單以事物的明鏡的方式，繼續存在着。易言之，他已變爲純潔的，無意志的，無痛苦的，以及無時間性的智識的主體了。能夠繼續此種純粹知覺的狀態，不致中途變卦；能夠指揮智識——向昔時候，只用以服役意志的智識——爲這個狀態而服役；所有這一種機能，即是我們所說的天才（Genius）。易言之，所謂天才，只是一種權力，賴此權力，可於暫瞬之間，完全排逐一己的個性，使他自己，變爲純粹知覺的主體，並能夠極清楚地，極明瞭地，執住宇宙的全體。一般的庸人，一般的自然。可於一日之間，製造萬千個的製造品，決不能理會這個純粹知覺，決不能理會這個完全不關心他的注意，只集中在那些事物，那些與他的意志，具有一定的關係的事物。

然而如此的若干刹那——藝術所賜給我們的若干刹那，實在太暫瞬了，不足以言完全的救贖；欲得完全的救贖，須將我們所有的生活意志，完全遏抑，不使開展。初看上去，似乎自殺的方法，可以做到此層，實則不然。因爲我們雖把表面的部份——即身體——毀滅了，然而對於內在的部份——即意志——却毫無損害。須知造成我們的苦悶與煩惱者，並非表面的軀體，却是伏於軀體後面的意志。死神的權力，決不能撲滅我們所試欲

避免的情境的真正源委！「今試有人於此，懼怕死亡，以爲這是他的滅絕，那無異於設想，日球於黃昏之時，必自嗟嘆：我真苦啊，我須進入永久的黑夜了！」（卷一，頁三六一。）日球雖有降落，日球本身並未稍改；軀體雖有死滅，軀體後面的意志並未稍減勢力；所以自殺不是正當的救法；自殺的人，並不排逐意志，他放棄了生命，正因他不能放棄意志，正是他不能放棄意志的表徵。真正的救法的獲得，並不在於排除生命，却在排除生命的意慾；並不在於避免苦痛，却在避免快樂。如欲求達終局的勝利，則所謂道德者，實是一個步序。什麼是道德？道德的要素，只是衝決自我的私慾，唯此私慾之念，驅使個人，毀滅人類全體；這樣，方能使其自我，——猶如滄海中的一粟的自我，稍稍延長生命。道德的權力，可以衝決此意欲，因他明白承認，我與我的鄰人之間，只在表面上，稍微有些不同，在實質上，每一個人，對於一切事物，應如此說，我就是你們。試想，處於差別的現象之後者，乃是劃一的意志；既組成你的生命，又組成我的生命。所以我們的利益，並無區別，全然一致。所以一切道德的真正根腳，乃是同情之感，——覺得在我自己與我的鄰人之間，根本即有同一的性質之存在。

然而道德之爲物，只當他將單純自存的法則，附屬在人類友誼之下的時候，方能將

爭扎的意志，放棄了一部份；所以他只是一個開端。遵守道德的人，排斥各種非分利益，希望自己所得的福利，同時，亦即人類全體的福利。雖則此種希望，亦不能長久保持，然而我們只能在這個方式之下，求達最後目標。真正的教法，只當我們停止一切爭扎，只當我們自動地破滅一切慾望，一切活動，因而滅絕身體的行爲之時，方能確實得到。「我們從世俗方面所獲得的每一種慾望的滿足，猶如乞丐從今日的生活中所接受的一些賜物，唯一的效用，可使他到了明日，重挨飢餓。反之，自我的遏抑，猶如一份財產，可使承受的人，永遠免於憂慮。」（卷一，頁五〇四）

所以生活的最高理想，乃是用克苦之法，遏抑各種慾望，各種衝動，使其結果，能達涅槃境界。所謂涅槃，並非他物，只是滅絕意識的天國。「那時，將無一事物，使他煩惱；亦無一事物，使他感動；因他已將萬千意志的繩索，攪腰割斷。這些繩索，將我們的四周，緊緊捆住，不與俗世分離；同時，又用慾望，恐懼，嫉妒，忿怒等方式，把我們牽到這邊，又牽到那邊，時時陷於痛苦絕境；但他早已擺脫這一切了。有時候，他將旋轉頭來，用微笑與恬靜的神情，看看俗人的世界，覺得一切皆如幻影；時現時滅，變移不居。這些幻影，在從前時候，雖亦激動他的心境，騷擾他的精神，然而到了現在，一切皆不關心，猶如棋賽好了，棋手對於棋

局，漠不關心；又如到了清晨，所有狂歡節的晚上，曾經攪擾我們的舞衣，已被丟置一旁，不加睬理了。到了現在，生命和他的方式，經過他的面前，猶如游移的幻覺，又如半醒狀態中所經歷的清晨夢境。真實的世界，已經照透一切，一切的生命方式，都不能欺騙他了，正像清晨的夢境，一俟覺醒，自然消滅，不必經受暴烈的過程。『可是如此一個理想，豈非即是虛無的理想嗎？關於此點，我們全不否認。』我們承認，這個熄滅一切意志的世界，由那班充塞着意志的人看來，當然虛無所有；可是反過來說，由這班遏抑意慾，滅絕意志的人看來，我們所認為非常真實的宇宙，連同他的星體，和他的銀河在內，——亦虛無一物。』（同上書，卷一，頁五〇四，五三二。）

附參考書目：

- (1) 叔本華的主要著作，有 *Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* (1813)；*World as Will and as Idea* (1819) 他那著作的英譯本，則有 *Haldane* 與 *Kemp* 合譯的 *意志與觀念的世界*；*Hillebrand* 的 *理性的四重根*；*Bax* 的 *論文集* 及 *Saunders* 的 *論文集*。
- (2) *Wallace, Schopenhauer*.

(3) Sully, Pessimism.

(4) Caldwell, Schopenhauer's System in its Philosophical Significance.

(5) Wenley, Aspects of Pessimism.

四十 孔德與實證論

(1) 在法國哲學家孔德 (Auguste Comte) 的實證論 (Positivism) 內，科學的要求，得了充分的承認。孔德生於一七九八年，早年之時，感受社會主義者聖西門 (St. Simon) 的影響極深；至少，他從聖西門地方，獲得那個觀念的雛形，即此觀念，使他於後年之時，不單變為科學的哲學家，却能把自己的科學興趣，屈伏於人和社會的概念之下，因而組成一個更偉大更優越的系統。他那實證哲學的教課，在一八三九年與一八四二年之間出版，一出版後，聲譽大振，使他在當代的重要思想家內，佔據一優越地位。隔不數時，在法蘭西境內，即有一實證學派出現；其在英國，則有彌爾 (J. S. Mill)，斯賓塞 (H. Spencer) 等人，雖不直接做他的門徒，但受他的影響極深。他死的那一年，是一八五七年。

實在論的要義，意即拋棄一切對於最後的原因以及事物的內的實質之探求，而把

人的注意，集中在現象的法則，承認這些法則，乃是唯一可知，唯一有用的事實。智識具有價值，因他能幫助我們改善物理的與社會的情境；如欲求達此點，我們只須知道現象界的事物，如何發生關係。我們所當知道者，即此已足，不必於此之外，妄自冀求。孔德生平，從未用巨大精力，證明吾人所知者，限於現象界的事物，據他看，這是自明的事實，凡與時代並進的心靈，均可看明此點。真的，這是唯一的教訓，應讓人類的思想史，顯示給大眾看；同時，亦是他那著名的『三大期的法則』(Law of the Three Stages) 的效果。人於最初之時，皆用神學觀點，解釋自然現象；他把一切事物的活動，歸根於強制的意志，好像他於自身所見的意志一樣，內中最早與最特幟的方式，則為拜物教 (Fetichism) 的思想，輕視實證法則，不予適當地位；過此而後，則把每一實物，皆具一意志的概念，加以普遍化，於是進入多神教 (Polytheism) 的時期。以多神教與拜物教相較，則前者的性質，更為普遍，更為抽象；必須神的能力，加於物間，物方能生動，並非物的本身，即屬生動主體，而如拜物教所假定着的。即此較大的抽象化的結果，遂使現象界的次要事物，脫離神學範圍，可讓科學的觀察，自由地去運用。

神學思想的最後一期，則為一神論 (Monothéism)，在這裏，我們把任何事物，皆歸

根於一個抽象意志。這樣，關於自然的瑣屑事物，皆可讓科學的觀察，去推究，去進攻，神學的領域縮小了，科學的領域，却以相反的比例，大大增加了。但因一神論的解釋，是如此之抽象，並如此之概括，故不能產生永久的滿足，必須由嚴格的科學的解釋，取而代之地位；但不能直接如此，其中必須經過一個過渡時期——那就是形上學的時期。不錯，在形上學中，固把擬人的意志的觀念丟棄了，但代之而起者，並非實證的法則，只是形上學的要素與權力。此所謂形上學的要素與權力，嚴密的說起來，實即是前一時期的神的抽象的重複，亦即是詩的活物的枯骨。所以他們仍不能供給真實的解釋，他們仍只是現象的述說，不過用抽象的名詞，替代了具象的事實。繼此形上學的時期之後者，則為實證的時期 (Positive Stage)，亦即是人類思想的最後鵠的，他所推求的，只是經驗的事實，與這些事實所啓示的法則，並無一種野心，欲穿透現象，進入不可知的本體：因他相信，這是不能的企圖，是徒然的妄想。

這樣，孔德的第一步工作，則為總括各科學的法則，使成有組織的方式：這個組織，略成一塔形，從最抽象的科學——即數學——開端，依據各科學的複雜程度，由天文學而物理學，由物理學而化學，由化學而生物學，每一科學，皆以下一種科學的結果，作為原料，

建立基礎。不過到此爲止，尙有大批事實，未蒙涉及，那就是社會生活的事實。即此關於社會生活的研究，我們已進入孔德的中心思想；孔德的哲學，其所以在思想史上，佔據如此重要地位者，亦即因他看重了這一點。他創立了關於社會的實證科學——即社會學，——即把此科學，充作整個的系統的冠冕與最高之點。這樣，他不單把全套經驗界的事實，安置在實證的科學方法的範圍之內，同時，又把列居他的統一性與合理的證驗之前的東西，亦安插在他的範圍內。正像每一較下的科學，皆昇入較上的科學，而以較上的科學，爲其目標的情形一樣；一切物質性的科學，亦同樣地，昇入人類的服役之中，而以人類的服役，爲其鵠的，爲其存在理由。不容說，在這裏，我們並無一種客觀的與絕對的原理，可以解釋一切；亦無一種以實體的本真，作爲基礎的統一性，——因爲這種統一性，我們已一再申說，乃是無法認識的。然而至少，我們有一主觀的與實踐的基礎，此基礎，即是人類全體，關於他的生命，我們可自由改造；因爲我們認識他的法則，究屬如何。須知科學的存在，他的主要目的，即爲人類的服役而起見，人類全體，乃是我們最高的一個概念，不問事物的本真的基礎，究屬如何，亦許他於人類的進步，全不相關，或竟全然相反；至少，在一定程度之內，現象界的事物，必須佐助人類，爲人類的進步而服役。而且在事實上，只當我們

的智識，能把事物的法則，轉變而為服役的工具，藉以促進文明的時候，我們的知識，方具有價值，我們對於事物的法則，方值得注意。

(2) 孔德在社會學上所持的目標，就大的方面說來，很像黑智爾的目標——在社會經驗的發展中，求出一定的與具體的法則來。可是除此而外，孔德尚有一個附加的目標，即欲指示明白，所有這些法則，如何可以領到將來更優越與更適切的社會狀態。換言之，他的主意，在於求獲一完滿的社會理想，此理想，不能為強制的架構，必須從現有的狀態中，生長出來，必須為現在時候，業經存在的各種趨勢，與各種勢能的孕育物。至於此項理想的普通方式，他於申說三大期的原理時，已經指示明白。他那社會學說的主要部份，或換句話說，他那社會改造的主要基礎，僅把此項方式，加以更透澈的發揮，同時，又把社會生活與純粹理論生活，其所發生的關係，加以更清楚與更嚴密的說明罷了。

概括的說起來，他所發見的社會生活與純粹理論生活所生的關係，是這樣的：純粹理論上的神學期，在社會生活上，代表人類社會化的歷程 (Socialization)。任何社會的結合均需要某種共同的信仰，此信仰，即由神學貢獻大眾。在較早與拜物教的時期內，此項信仰，最為幼稚，及至最後與一神教的時期內，此項信仰，亦愈益完美起來了。

可是在這段發展的階梯中，有幾個缺陷，包涵在內：第一，初期的社會，將屬世與屬靈的權力，合而爲一，即此兩種權力的結合，對於後一種權力的發展，具有莫大妨礙。當那時候，祭司與僧侶的職守，在於供給倫理的與社會的制裁，致使社會的部份，得能維繫一處，但履行此項職守，需要某種理智的才具，與實際的社會工作人員所需要者，性質全然不同。設非此二種職務，各自分守，則堅持與實際的需要，將據優勢；換言之，屬世的理智將無限發展，屬靈的職務，將不得完成。幸有中世紀的時期——孔德所始終追念着並欽慕着的時期——把這兩種職務，分成兩個畛域：讓祭司階級，管理屬靈的指導，與屬靈的勸告，在此畛域內，祭司階級的權限，是無上的；屬世的權力，僅管理屬世的事務，或行動的事務，除此而外，對於屬靈的事務，不得輕自干預；這樣，所有行動的人，與思想的人，此二者的衝突，已一筆鈎消，獲得最妥切的調和了。所有倫理與理智的尊嚴，在從前時候，不能於實踐領域，取獲優勢；現在却告成功了。同時，倫理又脫離政治的干係，超然獨立。與政治相連的倫理，是特殊國家的倫理，是某一民族，爲求自存起見，專以軍事的勢力，作爲後盾的倫理；現在却反轉身來，具有共同的與普遍的特性了。即此共同與普遍的倫理，同時，又可反響政治，把各時期各地域的政治，給予倫理化或道德化的陶冶。

可是，第二，雖則上面所說的屬世與屬靈的權力之區分，代表他那理想的形式的面，算是人類極大的進步，不過當時所產生的一神論，未能供給適當的材料，可使屬靈的權力，建樹共同的信仰，作為社會的單一性的基礎。如欲做到此點，必須以必然的事實，作為基礎，承認這些事實之為事實，不加曲解，不加抹煞；換言之，必須築基於『實證論』上。但在此項結果未能實現之前，必須施行初步工作，而把就地的荆棘，斬掘清楚。這是形上學期的工作，或用歷史上的名詞來說，乃是啓明期的工作。唯其如此，所以啓明期的工作，全然是消極的與革命性的：所有舊時的教義與教條，須以啓明的精神，重新給予解釋。他們所代表的，只是對於神學的社會，以及此社會中的各部份的否認與反動。舉其例：則如個人判斷的權利；又如人類平等的權利；又如政府的存在，只能履行警察的職務的理論。只因啓明運動的精神，在於反抗古昔的制度，所以承認一切政府，皆係社會的勁敵；於是良心的自由，又時行一次，變為當時的局面的抽象表顯。直到一個時候，一種新的社會哲學產生了，將一種新的與積極的內容，供給信仰，作為基礎，而後此種趨勢，方始熄滅了。

上面所說的結果，當然是一種情感與理智間的區分，此種區分，必須廣續着，直到一個時候，理智完具一種能力，可以創造新的制度，比諸從前神學的幻想所創造的，更能維

護社會的程序之安全，更能壓足人們的情感的要求，與精神的興奮。這個局面，終於在「實證論」中，求達目的了。他與啓明期所流行的個人主義的教條，適成相反，却自世紀中，求獲他的理想。他與中世紀的精神相似，承認一種獨立的精神權力，實屬必不可少之事；唯此權力，方能制成一定的理論，既可以爲社會的基礎，又可以爲倫理的基礎。然而有一點：這些理論，不再是神學的了，却變爲科學的結果與產物了。此種社會理論之再生，必須於無政府的狀態中產生。一種屬靈的新權威，即此權威，當他訓練好人的理智，改造好社會的道德之後，將極和平地，極恬靜地，變爲人類最後的社會制度的基礎。

如今既把智識放在實證的基礎之上，任何「良心的自由」均將失去存在的根據了。須知良心或個體的自由，只是一個過程，用以求達最後的決定則可，若把他看爲絕對體，那就變爲改組與重造的障礙物了。一俟社會與宗教的問題，接受科學的解釋之後，任何良心的自由，或個體的自由，必將失去依據；猶如在天文學內，或物理學內，並無良心的自由之可言。我們知道，只有少數幾個人，承認自己是天文學上的權威，可以解決天文學的問題；如今關於這些最重要最精微的概念，他們的性質，是如此之複雜，他們的包涵，是如何之廣博，必須研究有素，修養成熟的人，方始可以懂得；若把他們放在大眾手裏，讓既

無才具，又無修養的人，各憑其一己意志，自由去判斷，自由去裁奪，試問，這豈是可以意想的事？倘若我們允諾如此的事，那我們可以意想得到，社會狀態的崩潰，殆為必然的結果。社會的程序，必不能維繫久遠；倘若我們允許每一個人，繼續不斷地，議論着社會的基礎。心靈的幅合，不是輕而易舉之事，必須大多數人，對於自己才力所不能探討的問題，放棄權利，不去探討，專究自己的才具所能及到的問題，必須如此，而後方能照辦；換句話說，心靈的幅合所最需要的，不是無限制的私見，乃是真實與永久的協調或和合。

在此新社會內，所謂新的精神權力，乃是僧侶的結集，由理智力最高的少數人，組織而成。他們專在理智的領域內工作着，工作的目的，不為科學的本身而起見，——科學的專門化，嚴被禁止，——却為人類的利益而起見。此種優越的集結，自持極嚴，不干預政事，致全力於道德的事務，以及新知識的創造；這樣，方可免於誘惑，不污辱自己的地位了。如今的問題：在國家方面的組織，究屬怎樣的呢？在這裏，另有一條原理出現，亦根據社會發展的考查而產生，概括言之，則為自軍事的組織，進而為工業的組織的原理。這是一定的軍事的組織，必首先產生；工業的精神，須有相當的社會組織，作為條件，此組織，不能突然發生，必須戰爭之時，先把散佚的家庭，集合一處，形成一定的關係之後，方能次第產生。還

有，戰爭又可爲規律與訓練的習慣——工業社會所必需的習慣——確立基礎。末了，戰爭的結果，必發生奴役制度，實爲工業習慣的直接先驅。戰爭雖有如此多的效用，但不能以其本身作爲目標；一俟他的事業，完成之後，軍事的文明，必須由工業的文明，取而代之地位了。正像科學中的情形一樣，所謂從屬的原則，只是概括性的高下的原則，工業的效能，愈益專門，則從屬的門類，愈益紛歧；權力的集中，愈益難能。反之，工業的效能，愈益普遍，內中所包涵的活動的呼應，愈益衆多；則指導人或管轄者的階級，愈益高貴，於是產生資本主義的制度：由「工業中的隊長」主理一切要務，就中尤以銀行家，因他們所操持者，係最普遍的職務，故其地位，亦最優越。處此普遍的社會組織之下，每一作工的人，皆有一適當地位，所以一切公務與私務間的區分，並不嚴重，而且到了一個時候，可以完全消滅。

不容說，在此資本制度之下，包涵若干危險性，但因社會的道德觀念，愈益增長了，一班無所爲而爲的僧侶，他們所啓示的道德勢力，愈益雄厚了，勞工方面所得執行的對於資方的拒絕合作，——即和平的罷工，愈有效力了，所以這些危險性，均可設法免除。真意想不到行爲的法則，一獲得實證的基礎之後，將發出極大的強制力，爲前此之時，所未會知悉。道德的規律，一建立在清楚的理解，——明白各人的行動與趨勢，將於人類生活上，

佔據巨大的勢力之後，將獲得新的勢能與新的把握，即此單純的事實——即每一個人，自覺爲社會全體的福利而工作的事實，將於人類之間，引起新的鼓勵。每一個人，一俟他的勞力，與他人的勞力，聯成一起，造成完密的系統之後，將於工作之時，感覺公益事務的榮譽。細小的自我，竟能於公共福利的行動中，佔一席位，這是如何大的興奮！這樣，僧侶與勞働的人，結成天然的聯盟，他們的勢力，綽有餘裕地，可以對抗政府的私利行動，務使政府之中，每一個人，皆爲全體人民的福利而計劃，而服役。

(3) 以上所述，乃是孔德哲學較早的方式，及至晚年，已把這些健康的觀點，喪失大半，而且很想把他的哲學，一變而爲人本的宗教。他的內心，本具無限的希望，但因憑恃真理，不能滿足希望，故欲以幻想的詩境，替代真理，去滿足他。於是崇拜人性(Grand Etre)，尊之爲人與外世之間的中保，尊之爲一切幸福的真正創造者；我們人，應把頌讚之詞，從神的面前，取納過來，奉獻給他。除此之外，又崇拜地球，尊之爲偉大的 Fétich；(意即無生命物之信爲有神力，而足以消災却病者。——譯者。)又崇拜空間，尊之爲偉大的中保(Great Medium)；同時，又創設繁重與幻構的儀節，務使崇拜之時，能不期然而然地，獲得深刻的印象。在這裏，我們應當明白，孔德這一套思想，決非表面的或浮面的事，在他的

早期思想內，本涵有父權政治 (Paternalism) 的質素，如今這些質素，突然活動，衝至前線，以爲新社會內，任何不幸的分子，應當極嚴厲地，屈伏於『人類的總牧』 (High Priest of Humanity) 的每一幻想與玄慮之下，不得自鳴不凡，不受拘束。但因這方面的思想，對於人類的影響，並不巨大，我們在這裏，只如此的說了幾句，亦就夠了。

附參考書目：

- (1) 孔德的首要著作，爲 *Positive Philosophy* (1830-42)；其英譯本，則有 *Harriet Martineau* 所譯的實證的哲學。
- (2) *Mill, Comte and Positivism.*
- (3) *Caird, The Social Philosophy and Religion of Comte.*
- (4) *Watson, Outline of Philosophy.*
- (5) *Fiske, Darwinism and Other Essays.*
- (6) *Mackintosh, From Comte to Benjamin Kidd.*
- (7) *Martineau, Essays.*
- (8) *Martineau, Types of Ethical Theory.*

(6) Morley, Auguste Comte. (in Critical Miscellanies.)

(10) Levy-Bruhl, Philosophy of Auguste Comte.

四十一 功利論與進化論 斯賓塞

(1) 功利論——除他自己的國家之外，孔德的著作，要算在英國的思想界，最受歡迎，最被稱述。英國的思想型式，本來，即屬經驗的與實踐的，而與玄想的型式相反抗的；他所注意的，是事實與效果，並非用以辯護這些事實與效果的理論。所以英國思想界內，最據勢力的趨向，即是孔德所執持的趨向，質言之，即於社會的改良，特別發生興趣，即側重科學的事實，蔑視形上學的理論。而尤其邊沁(Bentham)與彌爾父子的功利學派，代表此種趨向，最為明晰。功利主義的學說，雖以個人主義與快樂主義的哲學，作為基礎，但他的主要精神，却全然是社會性的；他所謂快樂，推至終極，並非私人的享樂，却為公眾的實用。他所代表的，是當時最迫切的一種需要，即欲為是非善惡，樹立一確實標準，不以個人的私利為前提，却以每一事物，其與公共福利所生的關係，作為準則。這是功利主義中快樂論的涵義。至於他當中的經驗論，則反對一切先驗的與本然的真理；若透露的說來，則

他所反對的，實爲保守主義與習俗的勢力，此二者，站在進步的路上，辯護現有的錯誤，使進步之事，變爲不可能。倘若我們的信仰，推到了最後一步，並不繫於絕對的真理的制度，——唯其發端於絕對的真理，故無可變易的制度，——卻繫於單純的觀念的聯合，而此觀念的聯合，又全自經驗之中，取獲得來，則沒有任何東西，可以阻止這些聯合，重被毀滅。

——當如此的事，爲人類進步急切需要的時候。這樣，我們可把這些聯合，常用經驗的事，情來徵驗，可保存時，則保存之，須毀滅時，則毀滅之。因此，功利主義的思想，可與社會的改造，政治的自由，攜手共進，並不悖逆。代表此學說的人，自以約翰彌爾(John Stuart Mill)最爲著名，他那最偉大的哲學成就，恐卽是他的論理學，乃是近代歸納推理的一部權威，亦是近代歸納推理的主要出發點。

(2) 心物平行論。費希奈爾——十九世紀之內，有二大科學理論，先後產生，皆與英國發生密切的關係：其一，爲能力不滅(Conservation of Energy)的定律，憑着他，可使宇宙的機械的解釋，獲得一新的調和性。發明此定律的人，雖有數科學家，但其中之一，是英國人；至少，實驗此定律，使此定律，於理論和實際的方面，均得有相當成就者，須歸功於英國的科學家。此律一出，於哲學界，發生極大效果，值得我們加以特殊說明。他昭示科

學家說：欲以意識作用，說明身體的動作，不管你所指的，是如何一種意義，但總是不可能的。假如勢力不滅的定律，是正確的，是不可破滅的，那末，物質的宇宙，形成一嚴密體系，不能讓意識那樣性質的新勢力，從外的方面，進入其間，佔一席位，改變必然的效果。因此，一般的見解，都接納軀體所表現的，只是機械的動作的定論；在此定論之下，所謂心靈，或精神的歷程，只與物理的運動，同時並進，不能在物理的運動上，產生任何勢力。此在哲學史上，名之爲心物平行論，(Psychophysical Parallelism) 後來，受了新心理學的影響，其勢益爲雄厚。因這派心理學，承認自己爲經驗的科學，其主要鵠的，在爲意識生活的每一方面，求獲一生理的相關，故與上項理論，殊途同歸，形成堅強的勢力。

然而如此的平行論，必於自然界內，求獲進一步的解釋，所以在那時候，很有一種趨勢，返歸斯賓挪莎的概念，以爲心物二者，推至究極，根本即是一物；所謂心，所謂物，只是對於最後的實體的兩種看法。至於此最後的實體，或則與心物二者，全不相似，因而無從認識；或則與意識的程序，全屬同一事物。其中後一種臆說，自經日耳曼哲學家費希奈爾 (Fechner) 的傳述之後，氣燄突然增高。據他說，我們所稱爲身軀的實體，乃是我們直接經驗到的意識生活，只當局外的觀察者，向外觀望之時，方認他爲物質的事實，實則，何嘗

有物質的影迹呢？推此以言，我們當用同一方式，解釋任何物理對象；非獨動物如此，即連植物，以至無生的礦物，亦皆於意識生活中，方得真實的存在；所有他們的意識生活，皆與我們所具者相似，不過較爲簡單而已。然而這些較下的意識，究在什麼地方，求獲他們的最後淵源呢？據他說，在神的大生命下，諸如這些意識，合而爲一，形成一統一體；正像無數現象界的事物，——爲這些意識的表象的事物，皆於科學法則的單元之下，合而爲一，包攬無遺的情形一樣。最近主持此論者，當以腓特烈·包爾生 (Friedrich Paulsen) 最爲著名。

(3) 進化論。——除此「能力不滅」的定律之外，尚有一科學定律，在哲學界上，發生最深入的影響；實則，何止哲學界如此，所有十九世紀後半期的思想，莫不染其色澤，蒙其影響。那就是進化的定律。他的發明者，是誰也知道的英國科學家。假如前一定律的發明者，是否爲英國人，發生了疑問，在這裏，却無置疑的可能。當然，我們在此處，無意把他的理論，加以詳細的敘述，因爲他的內容，大體如何，皆爲每一讀者所熟悉，毋須我們贅述。大抵此論未發明前，人們承認上帝，乃是居於世界之外的實體，唯此上帝，用強制的與神祕的手段，創造此世界，只當我們超越自然法則的領域時，方得與此上帝，發生直捷關係。這

是最流行的上帝觀，而且在有機體存在着的一件事情上，似乎這個觀念，具有切實的論證。主持此觀念的人說，至少，在這裏，在此有機體的世界內，一種自外的干預，乃屬顯而易見的事：因為有機體的諸多機官，——例如眼睛、雙手之類，其所以如此組織，而不加彼組成者，蓋因他們被計劃着，須要表現各自的機能；既有計劃，則必有計劃者，或智慧的原因，從事這些計劃，那就是神。所以我們必須承認：每一獨立族類，根據神的動作，直接產生，乃是神的直接創造物。

達爾文的功績，在能昭示大眾，以為生物的世界，正像無生的世界，可以同樣地，安放在自然法則的範圍之內，而如從前的科學所習行者。他把產生新種的原因，告訴了我們，可叫我們拋除神祕的解釋，而把物種原始的因由，尋出科學的解答。我們承認，這是事實：決無一有機物，乃是前一有機物的酷肖體，常有細小的變化，發生於此方向，或彼方向，故其結果，在母體與子體之間，決不完全相同。我們承認，這也是事實：在諸多微變中，有些變化，較諸其他變化，對於生物前途，更為有益；有些變化，可使生物於惡付環境時，感受莫大方便，其餘的變化，非獨消極地，毫無用處，而且積極地，大有損害。在此種事實之下，假如此個世界，易於居住，有的是豐盛的食物，是有餘的飲料，彼此之間，毫無一些爭衝，倒亦沒有

什麼；不過事實告訴我們，真實的情境，並不如此順利。生物的種類，有如此之多，皆生於地球，而地球的食物，却未能供養他們，於是廣續的生存競爭，無論如何，不得免避；經過相當自然的歷程之後，較劣的個體，——適應環境的能力較爲薄弱的個體，——自必碰遇堅壁，遭受泯滅了。

我們在這裏，具備一切張本，可以說明有機體的現存的適應，並不需要超越的計劃者，必須乞助於彼，方得說明現有的生物界。假定生物的微變，時時在那裏產生，其中有些部份，可使執持者，於嚴酷的生存競爭上，獲得些許利益，則此順利的個體，以他的弟兄姊妹，作爲犧牲，必可繼續生存；同時，根據遺傳學的知識，倘若這些天生的微變，可自母體，傳至後裔之中，則任何前進的發展，已獲得堅固基礎了。給予足夠的時間，必可產生高貴的形式，而如現存的高等動物所表示者。我們在這裏，不必再說：爲欲保護體溫，所以北方的動物，皆具毛皮；却可反過來說：因爲他們具有毛皮，故可免於寒凍。這樣，整個的生物世界，已改面目了。到了現在，我們所有的，不是少數優顯的族類，這些族類，假如單從他們的本身觀察，實在太複雜了，太具有目的性了，似乎不能單用自然的原因來解釋，視之爲單純自然的產物了。我們所有的，却爲一廣續的進化之流，在此流內，決無一物，是確定了的，每

一步序，皆以無數微細的變化，與其他的步序，互相銜接；唯其如此，所以我們不能專以目下的時期，作爲準則，解釋每一機官，如欲解釋他，當自整套的發展中，求獲整個的見地。目下的時期，乃是該器官經過長期的發展後所達到的暫時的頂端。這是普遍的發展規律，任何生物，皆受其制裁，人的動物，當亦不能例外。

然而達爾文過去了，進化論的學說，仍有許多罅隙，未得彌補。固然，天然淘汰的作用，在那時，已爲一般所公認，但大多數人，總以爲僅此一說，不能供給圓滿的說明，且有不可避免的困難，存於其間。這是很顯明的，淘汰的本身，未能引起第一次的進步；淘汰之事，須以業經完成的某一進步，作爲基礎，從他上面，開始進行，因爲假使沒有這第一次的進步，當無所謂競勝，既無所謂競勝，則淘汰之事，根本不能成立。所以當前的問題，仍爲原始的微變的原因，與本質的問題。究竟這些微變，如何產生；既產生後，終被選擇出來，並保持起來呢？其次，尚有遺傳的因子的問題。關於此點，達爾文只假定着，實則尚有問題在內哩！所以所謂進化的哲學，並不與達爾文的主義，完全同一。除此而外，尚有進化與終極的目的性，——即內在的目的性的概念，亦即與舊說居外的計劃相反對的概念，——此二者間的抵觸與衝突，未能明白示知。不過有機體逐漸發展，逐漸進化的事實，已被確立，影響所

及，竟使人類思想的全部，發生變遷。非獨生物的科學，應用此原則，即在人類經驗的領域內，亦皆援用着他，希圖解釋。非獨過去的時候，曾經如此，即至現代，亦莫不如此；故其結果，竟於我們所有的一切智識之上，加了新穎的面目。在這裏，達爾文的進化論，與黑智爾的發展說，合而爲一。這是意想中的事情，不久之後，在社會的領域內，亦將發生劇烈的觀念的改造。當時的問題，即欲將自然淘汰的則律，用於社會的世界，猶如用在物理的世界；而且有許多，努力嘗試着，但終不得成功。我們很可意想到：將來的時代，將集中心力，從事此事務，務必求出一方式，使此二大領域的法則，得能聚合攏來，歸而爲一。

(4) 赫伯特·斯賓塞——不久之後，出了一個思想家，能以新興的科學，作爲基礎，將整個的複雜世界，歸聚於一簡單的方式之下，使人看了之後，一目瞭然，無所阻隔；此思想家，即是著名的赫伯特·斯賓塞 (Herbert Spencer)。他生的時候，是一八二〇年，他的一生，所受學園的訓練，極爲稀少。他的教育，不照通俗的路途進行，只就性之所好，從事學習；而他所好的，與其說是文學或歷史的科目，毋寧說是科學與社會學的科目。他於早年之時，本習工程事業，而且頗有資望；可是理智的興趣，在他心內，逐漸逐漸地，發作起來了，及至一個時候，本來埋伏在思想之下的原則，——時隱時現的原則，終於顯示輪廓，極

清楚地，橫亘在他的心意間了。所以他確立意，極望自己一生，能把此原則，具體地，吐說出來。第一步工作，先把綜合哲學 (Synthetic Philosophy) 的大綱，規劃就緒，然後，又用四十餘年的心力，按步述說出來。當他如此進行之時，曾有無數失望，橫亘途前；有時候，實因太窮了，似乎不得不把他的事功，中途拋棄；最使他難堪的，他那終年羸弱的體魄，——過度的工作所產生的羸弱的體魄，使他於工作之時，碰遇阻礙。可是到了一天，他的事功，終於完成了，在實質上，與原始的綱要，並不任何出入。他死的時候，是一九〇三年。

試把斯賓塞的理智的性氣，加以分析，即覺有二大特點，存於其間，實爲他那特殊的哲學的主要基礎。其一，爲尋求源委的傾向，凡遇任何事物，即欲爲此事物，尋出自由的原因此種傾向，一方面，固由天生，同時，亦不得不歸功於他父親的教育與訓練。第二個特點，則爲驚人的概括力，他有非常才具，能自表面上極不相同的事物中，覺察他們的相同之點，又自表面上毫不相關的事實中，尋出他們的相聯之處。這是一般的人所萬萬不及的。最運幸的，他既具備這些性氣上的特徵，同時，又能於早年之時，即與某一有效的觀念，發生接觸，那就是發展的觀念。不容說，這個觀念，在那時候，已非新穎之物了，即在生物學中，——爲近代進化論所自出的生物學中，——亦有拉馬克 (Lamarck) 的臆說，形成

完密的體系了。但從科學界的全體說來，尙未將此問題，加以嚴重的注意；更說不到悉心的研究。當斯賓塞第一次與此臆說相結識時，却自一本存意反駁此說的論著中，取獲知識。他讀了之後，不與著書的人，表示同情，却於他所斥責，他所辯駁的學理，表示敬仰。在這裏，我們應當明白，斯賓塞本人，並無特殊才力，可以解決生物學的問題；他之所以如此執持者，全由他那自然的偏向使然。有機物體，必自較下階段，發展出來，因為發展的反面，只有一個，那就是超然的創造。超然的創造，這是對於科學的理解力的排斥，無論如何，不能承受。所以當達爾文的學說，尙未勸服一般的科學家，承認進化之說，是科學的解釋，最能解明物種的淵源之前，他已接納此觀念的較廣的方式，好像是自明的真理，可以用諸任何事物，而完全正確；而且在事實上，確已將此學說，施於衆多問題，使之發生新穎的光明了。

同時期內，在他的心意之間，又有一個新的觀念，逐漸形成：假如發展之事，確統治了全世界，那末，從他當中，必可求出一定的法則，推至萬事而皆準。這是進化法則的進化，當然不是一件輕而易舉之事，終於完具形體，變爲著名的斯賓塞的程式：所謂進化，乃是構造上和機能上的廣續的變遷，經歷連續的分化，與連接的完整，從不確定與不和合的單

純性，進而爲確定的與和合的繁複性。

其實，這個程式的涵義，並不十分可怕，而如他的形式所展示着的。丟開次要的事情不論，他的主要論點，只是說：所謂發展，在一方面，包涵著前進的專職，與前進的分工；在另一方面，又能把這些專門化的器官與機能，聯繫一處，組成一有機的單元，或一有機的體系。這是進化哲學的終結，亦是進化哲學的實質，自此而後，斯賓塞更進一步，以爲這個原理，不僅是經驗的概括，却又是必然的真理。他用歸納的方法，既獲得此原則後，第二步事功，則爲反轉身來，沿用心愛的方法，證明這個原則，既自確定與自明的真理中——力之持續的法則中，推演而出，故一切事情，必須遵循此途徑。我們在這裏，無暇研究他的演繹，是否正確，只能稍稍探討，在他的程式中，究涵着若何的價值？

不容說，如此一套學說，不配稱爲完全的哲學。單說宇宙間的事物，隨着時序之流，愈變愈複雜，愈變愈和合，以爲宇宙的歷程，已被說明，宇宙的問題，已被解決，如此一種設想，在哲學家的事功中，只佔據有限的意義。他的程式，原是極巨大，極有用的概括，但其缺陷，僅係一個概括，不能解釋事物。倒不如達爾文的法則，因他所涉及的，只係某特殊現象，尚屬此現象的真實原因。他欲解釋一切現象，但其結果，對於任一現象，皆無適切的解答。關

於此點，以後當有論述。我們在這裏，倘若對於他的概括，並無苛刻的需索，那就不得不承認他那真實的與積極的涵義。第一，在他的系統內，已把適當的側重，放在適當的地方。他把非常重要的觀念，即發展的觀念，亦即自古以來，即被忽視的觀念，移至前線，特加側重。發展的觀念，雖未解決哲學的問題——或竟引起了新問題——但至少，已把他們的面目，澈底改換一新；到了現在，幾於不用這個觀念，那就不能解決問題了。斯賓塞的主要貢獻，在使此觀念，於現代的思想中，變為一主要勢力，因而將新的衝動，給予每一理智活動的領域。他真運幸，他所主持的觀念，經過相當爭扎之後，已有廣被接納的趨勢；而他適於此時，將他用普遍的方式，表顯出來，形成一新穎原則；所以到了後來，他的地位，反比達爾文高，被尊為此觀念的首席祭司。

然而他所給予當時人的影響，或竟沒有可能——假如他沒有那樣驚人的才識，並把自己的才識，用於經驗的事實，有如此之周詳，並如此之精密，恐怕在過去的世代，沒有第二個人，能用一己的精力，牽涉如此衆多的領域，創制如此衆多的科學臆說，而如斯賓塞所曾實施者。不容說，其中有許多臆說，或竟大部份的臆說，到了現在，充其量，亦只局部的偏見，雖為局部的偏見，但已開關研究的端倪，到了現在，却已卓著成效。即此關徑的動

績，無論如何，不能不歸功於斯賓塞。

斯賓塞的工作，向四條幹線進行：——即生物學，心理學，社會學，倫理學。關於第一

種，暫不置論，且亦無須置論；所以我們即可略略研究他的心理學。在這裏，主要的一點，在於他用新的觀點，研究精神生活。什麼是精神生活？從本原方面說來，他是一種生長（*Грѣ*），所以最好用發生學的方法，從他的發展方面，瞭解他的性質。當我們如此進行時，將見吾人的意識，在表面上，雖有諸多方面，而且各不相同，但可推究下去，歸根於簡單與未經分化的機能，以及這些機能的方式。即此發生學的觀點，連同心與發展中的生物有機體的關係的側重，實於現代心理學上，設下巨大的與深刻的影響。至於他所創制的心理學說，尤以論述天賦觀念的一段，最為著名。在他以前，一班經驗論者，既否認形上學的天賦觀念之存在，遂進入一步，以爲人類誕生之初，實無任何特殊性氣，他的心靈，猶如一張白紙，須待經驗，將不同的字迹，寫在他的上面。然而在事實上，我們具備各種反射的方式，即在精神生活上，此種方式，亦極顯著。他們的性質，是如此之普遍，並如此之確定，我們決不能說，這些方式，全由個人的經驗使然，乃是個人經驗上偶然與意外之事的結果；至少，我們不能用這些語詞，解明他們。據斯賓塞想，唯獨憑恃進化之說，方能把這二大對峙

的學派，互爲調和。他與直覺論者同意，以爲每一個人，確具一種能力，可以理解世界，但此能力，不自生活的經驗中，取獲得來，他的產生，遠在個人的生活經驗之前；但此所說，非謂這些觀念，出於神授，出於無可懸疑的啓示，而與一切經驗，全不發生關係。他說，這些觀念，確自經驗而生，而且只能用經驗的名詞，解釋明白，在一點上，經驗論者的話，是真實的；不過此所謂經驗，不是我們自己的經驗，乃是我們的祖宗的經驗；這些觀念，就我們個人講，是天賦的；就種族全體講，是獲得的。——據斯賓塞說，唯獨如此，方能把兩方面的相對的真理，合而爲一體了。

在社會學的方面，他亦把同一的生物學的概念，應用上去；社會的制度，並非一次釀造的，却是逐漸生長的。此種社會爲一有機體的概念，現在時候，非常流行；但作成如此的概念者，當推斯賓塞爲第一人。我們在這裏，亦擬把他的社會學說，採取一點，略加論述。我們知道，現代各派社會運動，他們的主要趨向，不外二端，其中之一，希望政府方面，積極活動，藉以求達各人所意欲的社會目標。其他一派，主張政府的活動，應受限制，他的機能，只是警察性的，除此而外，不能妄求。至於一切創制事業，應該每一個人，自由舉辦，國家不得干涉；這是個人主義的國家觀，我們的斯賓塞，即是此主義的主要代表。他之所以如

張者，實因他的性氣使然：他那天生的獨立與自是的品格，使他對於國家的干預的思想，發生極端的厭惡，以爲這是一種侵犯，一種對於他的權利的侵犯。他覺得，人們最根本的道德權利，即爲各行所好的權利，此權利，沒有任何東西，可加限制，——除非是其他的人，對於同一自由所具的同等權利。倘若每一個人，皆屬一完全的道德實體，他必自動地，遵守這些限制，不讓自己的行爲，踰越此限制一步；可是在實際上，他的性氣的一部份，從原始社會中，承襲得來，那時候，個人如欲生存，利己與自是的行爲，實所必需。他既承襲此性氣，遂使他的行動，不時侵犯他人的權利，即此一端，使他對於目前的境遇，未能完全適應；於是在社會上，需要一種機官，憑着他，可以促成個人與個人間的相互限制，此機官，即是我們所說的政府。在這裏，斯賓塞的抱持，又能與他的程式，互相和合，使其天生的個人主義的偏向，因有哲學的理論，作爲根據，增加不少勢力。這是很顯明的，他可從二個方面，辯護他的個人主義：第一，依據進化的法則，每一機官，愈益發達，愈益趨於專門，我們的政府，即屬如此一個機官，他的機能，——首要的與根本的機能，即爲阻止相互的侵略。即此一端，他的組織，方屬必需，至於其他事項，皆可由私人的創制，與私人的聯合，自由應付，毋勞政府越俎代謀。而且依據一般的法則說來，他的工作，應當限於專屬的部份，不當包攬一

切兼管其他的工作，因其他的工作，有其他的專屬機械，在主持着；否則，非獨不能把兼管的工作，處置得當，即連自己所專屬的工作，亦將因為分心之故，不能克盡厥職。

其次，尚有一元素，激勵斯賓塞的心靈，到了後來，變為極重要的一個假定；對此假定，斯賓塞本人，雖未加以適切的證實，但已形成他的整個系統的背境，那就是說：一切事物，在進化的宇宙內，皆憑純自然的法則，往前推展，我們人類，不能於此進程，佔一席位，加以干預，或加以改造。自然的法則，由斯賓塞看來，不單是些事實，必須加以承認，同時，在相當範圍之內，又是諸多理想，值得我們記注在心，奉為鵠的。所以有一次，他的一個朋友，曾如此說：『他之重視自然法則，猶如我們重視啓示的宗教一樣。』背叛這些法則，不單是魯，畢，僭分，同時，又是悖逆，是不虔誠。這是很顯明，如此一種執持，並非進化論的必然結語，但他却根據此點，進前一步，否認人力的一切價值，以為憑恃人力，不能改善社會的情形，一切事物只當時機成熟，自然的法則已經尋出相當的方法之後，方能有進步之望。不此之顧，妄思以人類之力干預大法，則其結果，非獨不能改良社會，且使那班不與社會相適應的人，得能延長生命。然而我們知道自然所展示的進化方法，在使這班不適應的人因為較適的人的緣故而遭受淘汰，如今一反此律，徒使社會日趨退化而已。須知所謂罪惡，只能

憑恃自然的歷程自加糾正；我們的能力雖可阻遲此歷程，却不能增速此歷程。

在他的倫理學內，發展的觀念的應用，益爲廣博，已自抽象的領域，用於具體的道德經驗的事實。在這裏，有三個要點，值得特別注意：其一，則爲運用個人與種族的經驗，此二者間的區別，藉以解決一般所稱爲道德的意義，或道德的直覺上的論爭；其二，則爲對於良心（或義務的感覺）所下的解釋；而以社會的命令與限制，作爲良心的源委；其三，則爲對於利己主義與利他主義所作的仲裁，承認道德的生活，並非前者，亦非後者，乃是二者的複合物。至若一般的貢獻，則爲應用進化之論，批評當時所流行的功利主義。他與功利論者同意，承認快樂的追求，與痛苦的避免，代表生活的終極目標；但他覺得，功利主義有一缺陷，即他不能指示明白，究憑何種法規，方能求達此鵠的。他所指示的唯一方法，即爲純經驗的方法，亦即試行與錯誤的方法，這一點，他最不满意。他說，倫理之學，如欲變爲科學，必須能夠尋繹確定的結果；如欲求達此層，那他對於自己的目標，必須有確切的規定，泛指快樂的感覺，殊非所宜。據他說：生活的主要鵠的，在與環境能相適應，如此一種適應，當然包涵自然的法則，既包涵自然的法則，那我們只須發現這些法則，即可預先斷定，如何如何的行爲，必可獲得快樂。快樂不能妄求，只在完全適應的情境內，方有真正的快

樂之可言；不過此種完全的適應，現時並不存在，所以科學的倫理原則，嚴格的說起來，不能施於目前的行爲，只能施於將來的社會，在那社會內，進化的歷程，必已抵達平衡的狀態了。當如此的社會，一旦臨到之時，一切我們的苦難，將告結束；責任與義務的觀念，將趨消滅，因我們不再需要他了。那時候，只須憑恃本能的傾向，即可隨心所欲，不踰規矩。

末了，我們即需對於斯賓塞的哲學，作一概括的批評：我們在前面，已提出此點，但被保留着，到了現在，正是批評的時候了。我們若把斯賓塞的哲學，看爲合理的系統，而欲加以批評，則我們應當記得，原來他的結論，只是經驗的概括；在此概括內，許多重要問題，皆被忽視了，然而這些問題，凡屬真正的哲學，必須加以討論。斯賓塞看重發展的觀念，這一點，可與相反的哲學，互相調和。除此之外，他於若干主要的問題，亦有切實的解決，但他的解答，多憑一己的性之所好，即以此種性氣的偏向，作爲假定，運用他的思慮，建立他的體系，很少幾次，能於這些體系，加以反省，看看他所憑恃的假定，是否真實，是否最後的解答。我們必須承認，這是斯賓塞一生所犯的最大缺陷。倘若我們用現代的術語，表明他的哲學態度，那與『自然主義』(Naturalism)的名詞，最爲適合。所謂自然主義，意即科學上的自然法則，乃是一切事物的最後解釋，一切人與人的理想，均被視爲自然的產物，均可

用那些全自發展的世界的歷程中尋繹出來的名詞，解釋明白。唯其如此，所以複雜的事理，均可歸根而為簡單的元素，而無所遺漏；較高的程序，均可分析而為較下的單位，而無所缺少。亦許此所云者，完全正確，但至少，應有適當的根據，作為論證。斯賓塞所指示者，未免不能鑿足。實則，他之所以如此主張，而不如彼主張者，何嘗經過論證的步序呢？他所以作為根據者，只是一種假定。他於最後的問題所下的解答，亦即他的全系統內最微弱的一點，那即是他的『不可知論』(Agnosticism)。據他說：這是極可能的事，我們儘可依據一己的心意的本質，指明我們的知識，僅限於現象界，無論如何，不能求達最後的實體的知識，我們不配思想實體的世界，正像耳聾的人，不配理解聲音的意義一樣。至於不配的理由，乃是很簡單的，我們只能於此事與彼事的關係中，此物與彼物的比較中，意想這些事物，然而絕對的實體，既名之曰絕對，當然不是比較的或相對的，當然是絕對的，非我們的心意所能把執的。可是反過來說，絕對的意義，亦即包涵在相對的事物中，因為假如沒有絕對的實體之存在，與此實體相較，我們的知識，方屬相對的，則我們說此事此物為相對時，即無任何意義，存於其間了。所以我們雖不能意想絕對，但於絕對之詞，具有某種曖昧的與不確定的意義，即此曖昧的與不確定的意義，致使我們確信，在某種不可知的

形式內，此絕對體實存在着。據斯賓塞說，傳述此不可知的實體的最適切的名字，乃是『勢能』(Force)之字。

由斯賓塞看來，此不可知的實體(The Unknowable)，實為現代科學中人所能信仰的唯一的宗教。歷史上的宗教，一受自然主義的解釋，一明白他的淵源之後，即覺無甚意義，不能引起信仰；但在一切實證的宗教之後，有一不可磨滅的徵點，非科學之力所能探究，那就是我們於宇宙的神祕前所體驗到的敬畏之感。科學愈進步，愈將看重此最後的實體的神祕，所以敬畏之感，在一切事物所從出的不可知的勢能之前，乃是宗教所能取獲的最後的形式。

附參考書目：

- (1) Mill, Works.
- (2) Spencer, Synthetic Philosophy.
- (3) Darwin, Origin of Species, Descent of Man.
- (4) Huxley, Works.
- (5) Wallace, Darwin.

- (6) Romanes, Darwin and after Darwin.
- (7) Schurman, Ethical Import of Darwinism.
- (8) Fiske, Darwinism and Other Essays, Cosmic Philosophy.
- (9) Watson, Outline of Philosophy.
- (10) Ritche, Darwin and Hegel.
- (11) Stephen, The English Utilitarians.
- (12) Bowne, Philosophy of Herbert Spencer.
- (13) Collins, Epitome of the Synthetic Philosophy.
- (14) Hudson, The Philosophy of Herbert Spencer.
- (15) Royce, Herbert Spencer.

四二 結論

人們企圖着，希望前進無已地，認識宇宙的本質，——在他當中每一個人，佔據一適當地位，組成一確切部份的宇宙的本質；這一種企圖，同時，亦即人對於自己的啓示，他所

表示的，是將我們自己，從陌生與奇特的權力中，逐漸逐漸地解放出來，解放的途徑，則為承認自己的生活，與此外的實體，聯繫一處，不可分拆。只當我們承受此實體，同時，又與他所代表的諸勢能，站在一邊，不相悖逆的時候，我們方能獲得一種實質的與真實的自由，一種實質的與真實的自我實現。我們承認，全部哲學史的真義，實即繫於此處。因為每一個人，只當他真正自由的時候，方能承認真理；亦當他對於確切的真理，具有真正的識見的時候，方能獲得自由。如此說來，在實踐的哲學與理論的衝動之間，並無所謂抵觸，亦無所謂矛盾，前者只望人的生活，與理論相合，後者只望能得最大範圍的知識，並自此知識中，求得適度的滿足。二者的形式，雖名不同，但其終極目標，則皆歸於同一。

在結束此書之前，我們應用簡括語詞，把過去時代所留給我們的幾個普遍的問題，略加申述，以明我們所承受的，究屬如何一份遺產。其中最要者，仍為沿襲的問題，即科學與宗教，機械論與目的論，事實與理想的衝突的問題。易言之，我們將用什麼方法，在外界的法則，——機械與呆板的必然性的法則，——與精神的需索，自由的要求，以及理想的存在之間，求獲一適切的與合度的調解呢？這是科學期的淨果，承認自然的法則，在他們自己的領域內，具有不可磨滅的真實性；如此一種肯定，在現代時候，已確立墜壘，難施

攻擊。可是換一方面來說，又不能像獨斷的唯物論，硬說自然的法則，即是最後的教規，除此而外，其他學說，皆屬迷妄，不足憑信；因為我們承認，精神的要求，亦有充足理由，亦可認為確立的壁壘。當前的問題，並不在於壓服任何一方，而讓其中之一，獨據優勢；這是徒然的企圖。現在所當致意者，在於尋求一定方式，在他當中，兩方面的要求，均可獲得滿足。

承認此點之後，我們可以說，現代的哲學，因他對於上述調解，可由理智的識見，作成一切的一點，具有是認與否認的二種見解，故可分成二大派別。相信上項調解，不能由理智的識見，作成一切者，則有實證論派，康德學派，科學與神學的不可知論者。依據這班人說，倘若我們所憑恃者，只是理智的作用，那我們所得的結果，只限於現象界，所以承認科學的宇宙觀，乃是最後的定論，不能於此之外，再有企求；如欲求達現象之後的境界，那我們必須尋求其他途徑，舉其例，則如：對於宇宙的神祕，發生盲目的敬畏。在詩的幻境之中，求獲相當的滿足；在超然的啓示中，發生堅決的信仰；再不然，則為拋棄形上學的野心，即以實際的生活，——尤其是社會的生活，認為滿足，看看自己的心力，在如此的領域內，究能完成什麼。與此相反者，即承認理智的識力，可以作成上項調解者，則有唯心論者，有神論者，黑智爾式或柏克立式的觀念論者。他們的見解，雖各異致，但於上述問題所持之見

解，則甚近似。如今不問其爲前一派人，或後一派人，要之，欲解決此問題，當先決定，所謂知識，究竟是什麼東西？所以當前的問題，推至終末，還是一個知識問題；亦即爲此緣故，所以知識論 (Epistemology) 的問題，在現代哲學界內，佔據特別重要的地位。

現使退一步想，假定對於實體的知識，至少，有一部份，是可能的；——在這裏，我們不能忘記，有少數不可知論者，他們的抱持，是如此之透澈，竟欲排除各種試探，各種欲於曖昧與普遍的方式之下，界敘實體的試探。不問這一切，姑且承認吾人對於實體的知識，是可能的，但我們的問題，並不因此即了。我們仍欲詢問：究竟此實體的性質，是什麼呢？在這裏，有兩個問題，值得特別注意，且亦在現代哲學的論辯中，佔據首要地位。就中第一個問題，常用如此的方式，去表達他：究竟此實體的要素，是理智，抑是意志？或用比較具體的話來說，究竟這個實體，是否如思想的內容，一次完成，即無所改變；抑他的實質，乃是一個活動的，改變的，發展的，以及創造的歷程呢？再換句話說：究竟我們所指的近代思想中的口號，——即進化之字，具有何種意義呢？究竟變遷與進步二者，其與事物的終局所生的關係，是怎樣的呢？前者是否後者的要素呢？抑只是後者的非真實的現象罷了呢？不容說，同此的問題，在哲學方始萌芽的時候，在巴門尼底斯與赫拉頡利圖斯的論辯內，早有所論

述；不過現代的進化論，與此舊的問題，以一新的內容，與一新的要義。

其次，又有一個基本問題，亦於現代哲學之中，佔據重要地位，爲求概括起見，可名之爲一元論的問題；或依他所發生的原由，名之爲個人的問題。究竟個體與整個——他的統一性，（不問其爲那一種統一性）哲學必須加以維護的整個，其所發生的關係，是怎樣的呢？倘若我們用宗教的方式，來表達他，究竟我們所說的個人，他的性質，是怎樣的呢？他與神（或曰全體）的關係，又屬怎樣的呢？這是哲學界的定論，是一般的哲學家所共同承認的，我們不能把單獨的個人，看爲完全虛幻的東西；既非虛幻，試問，他的實質，是怎樣的呢？我們將用何種實體，賜給他呢？假如神是全體，那末，人的自我，不將變爲單純的虛名了嗎？假如神不是全體，那末，我們的宇宙，不將分解崩裂，變成不可想象的無數細塊了嗎？關於這些細塊，天上地下，決無一種權力，可把他們聯成一起，因爲沒有一種權力——連神在內，在他當中，包括一切東西。就形上學的方面來說，這是一元論（或絕對論）與多元論之爭；就實際的方面來說，同此問題，進入社會的領域，變爲社會科學上的問題。在社會中，所謂個人，究是如何一件東西？他與社會發生如何的關係？他與國家又生如何的關係？

在本書的範圍內，如欲記述現代的哲學，充其量，只能把一串的姓名，稍加列舉；不容說，如此一種辦法，實與本書所懸擬的目標，未能相合。不過爲求稍稍完全起見，我們可於現代哲學家，擇其哲學體系，對於現代思想，——尤其是英國與美國的思想，具有特殊貢獻者，論列數人，以明現代哲學之一斑。至於他國的哲學家，到此爲止，雖未有所論述，但有一人，曾於現代英美哲學界，留下深刻與透澈的印象，故於此處，須略加申說；此人非他，即陸宰（Hermann Lotze）是。他是現代哲學家中的第一人，反抗黑智爾式的觀念論，重復側重自然的與機械的解釋的權利，以爲在科學的領域內，應當爾爾，不過此種解釋，並非最後的語詞，他的本身，必須屬於形上學的觀念主義之下，——雖則此所謂形上學的觀念主義，他的意義，究屬如何一層，終他之世，並無適切的解釋。在他的學說中，尤以論述因果關係的一部，最爲中肯。他說：倘若宇宙的元素，確如純機械論所主張的，是各自獨立的东西，則因果聯繫的觀念，將不得成立；又因科學的解釋，全以此因果聯繫的觀念，作爲基礎，後者既不能成立，前者當益無可能。所以只當我們承認衆多事物，在實質上，乃是全體的諸多部份，實體的諸多狀態之時，方能設想事物的因果關係，或事物的交互影響。這樣，站在科學的解釋之後者，尙有一終極的本質，科學的最後結果，仍歸根於終極的一元

論，他的性質，據陸宰說，頗與獨立的人格相近。這是陸宰的思想的主體，在美國的思想界內，很有幾個重要的思想家，皆係陸宰的信徒。

其在英國，在過去的世紀內，曾有三大運動，互爭高下；世紀初時，主要的論爭，發生於二大潮流之間。在一方面，是常識的哲學家，或曰直覺論者，主要的領袖，均係蘇格蘭學派（Scottish School）中人。在他方面，是功利論者，與進化論者，他們所表率的，是經驗主義與自然主義的趨勢；此派的主要代表，除上章所舉者外，又可加上克利佛德（W. K. Clifford），丁鐸爾（John Tyndall），赫胥黎（Thomas Huxley），與留埃斯（G. H. Lewes）等人的名字。就大的方面觀察，在這兩派論戰之間，佔據優越地位者，究竟不是直覺論派，却是經驗論派。

及至前世紀的後半期，日耳曼的觀念主義，傳入英國，致使英國思想界，發生劇烈的改變；一種新的勢力產生了，專與自然主義的思想作戰，及其結果，竟使後者，遭受屈伏。就中首先介紹日耳曼的思想者，當推哥爾利治（Coleridge）與喀萊爾（Carlyle）二人，不過他們的運輸，究屬斷片的，並無一定的計劃，亦無一定的系統。後來，有所謂新康德派與新黑智爾派者出，極有組織的傳播日耳曼的精神，於是後者遂於英國境內，變為一種獨

立的哲學的發展，而且佔據重要的勢力。在當時所謂黑智爾派的思想家中，尤以斯忒林 (J. H. Sterling)，格林 (Thomas Hill Green)，約翰開德 (John Caird)，與愛特華·開德 (Edward Caird) 諸人，最為聞名。他們的共同趨勢，則為主張理智的一元論，或理智的絕對論，承認所謂實體，乃是理性的一個系統，他的性質，是絕對的，在他當中，思想或智識的部份，雖非大權獨攬，至少，佔着非常優顯的地位。

如此一套思想潮流，繼續風行着，幾於現代英美哲學中的每一主要名字，皆與此套思想，多少發生關係。可是到了最近幾年，一種新的趨向，又展示面目了。他的主要決心，在將上項思想，加以修改，修改的趨勢，即為側重具體的經驗，反抗抽象的推理，簡單的說，則為以『經驗』之字，代替『思想』之字；以經驗的進展，代替思想的方式。一班哲學之士，類多以黑智爾的運動，為出發點，對於黑智爾的體系，表示同情；可是愈到後來，愈把先前的思想，加以改革，到了一個時候，簡直與黑智爾的思想，全然異致。這是當代哲學家的一般的趨勢，其中最重要者，可以提出四人，略加論列。第一，為帕替孫 (Andrew Seth Pringle Patison)，他把黑智爾的體系，加以嚴厲的批判，特別提出一點，以為他於人格的觀念所下的結論，實在未能滿意。第二，為卜拉德齊 (F. H. Bradley)，他於知識的本質，加以新

的分析，既分析後，發覺該派的論點，未能真實。該派中人，承認理智之力，可以推究實體的架構，綽有裕如；他於此點，完全否認，據他說，所謂實體，乃是一種統一的經驗，我們現時，雖用各種方法，推度此實體，但此各種方法，嚴格的說來，皆不適切，皆有不可解析的矛盾，存於其間。因此，我們所得的，只是關於他的概然的知識，至於他的實質，究屬如何一層，那就不是我們的理智所能把執的了。第三，爲羅益世 (Josiah Royce)，他是美國的哲學家，他的見解，與黑氏的系統，最爲相近，但因他特別側重宇宙全體的目的性；大凡側重目的性質的哲學，每與純理智的思想，不能相容，故其結果，亦與黑氏的主張，分道揚鑣，形成一新的學理。他的主要貢獻，在能對於個人的本性的問題，加以適切的解答，並根據此解答，而把個體的實在，——尤其是每一個體所具備的倫理的實在，——與代表全體的基本一元論，求獲適當的調和。第四種趨勢，可以杜威 (John Dewey) 作爲代表：他的思想，較諸前者，更爲激烈，更致意於知識的實際用處，承認所謂智識，只是某種實用的價值；因此，把絕對的概念，完全擯除，並把實體，歸根於經驗之流。這一派思想，現已獲一專名，名之曰實驗主義，他的主要觀念，有一新興心理學，幾全與之相符；著名的詹姆士 (William James)，即以此心理學爲出發點，建立一思想系統，有許多方面，皆與杜威的系統，極爲相似。

重要譯名索引

- Abelard, 阿柏拉德.
Academy, 學園.
Aeneside nus, 厄尼西低墨.
Aesthetics, 美學.
Agnosticism, 不可知論.
Ambrose, 安布洛茲.
Ammonius Saccus, 阿摩尼阿斯.
Anaxagoras, 亞拿薩哥拉.
Anaximander, 亞諾芝曼德.
Anaximenes, 亞諾芝曼尼.
Animism, 精魂論.
Anselm, 安瑟倫.
Antisthenes, 安地善.
Apollonius, 阿坡羅尼阿斯.
Apuleius, 亞韞利厄.
Aquinas, 阿奎那.
Arabian philosophy, 阿刺伯哲學.
Arcesilaus, 阿塞息雷阿.
Aristippus, 亞列斯的保.
Aristophanes, 亞理斯多芬.
Aristotle, 亞里斯多德.
Arnold, 亞諾爾特.
Ascetism, 克苦論.
Association of ideas, 觀念之聯合.
Atomism, 元子論.
Augustine, 奧古斯丁.
Automatism, 機械論.
Averroës, 亞味洛厄茲.
Bacon, Lord, 培根.
Bacon, Roger, 羅哲爾培根.
Belief, 信仰.
Bentham, 邊沁.
Berkeley, 柏克立.
Bernard of Clairvaux, 伯羅拿.
Boccaccis, 薄伽邱.
Body, 軀體.
Bradley, 卜拉德賽.
Brahe Tycho, 布刺.
Bruno, 白魯諾.
Butler, 蒲脫勒.
Caird, E., 愛德華開德.
Caird, J., 約翰開德.
Carlyle, 喀萊爾.
Carneades, 卡尼亞底.
Cauastion, 因果.

- Change, 變遷.
- Christianity, 基督教.
- Chubb, 徹布.
- Church, 教會.
- Church Fathers, 教父.
- Cicero, 西塞祿.
- Clarke, 克拉克.
- Clifford, 克利佛德.
- Coleridge, 哥爾利治.
- Collins, 叩林斯.
- Comte, 孔德.
- Conceptualism, 概念論.
- Condillac, 康的亞克.
- Consciousness, 意識.
- Contract, 契約.
- Copernicus, 哥白尼.
- Criterion of truth, 真理的標準.
- Crusades, 十字軍.
- Cudworth, 克特華斯.
- Cumberland, 昆布蘭.
- Cynics, 犬儒學派.
- Cyrenaics, 主樂學派.
- D'Alembert, 達朗貝耳.
- Darwin, 達爾文.
- Deduction, 演繹.
- Deism, 自然神論.
- Democritus, 德謨額利圖.
- Descartes, 笛卡兒.
- Determinism, 決定論.
- Development, 發展.
- Dewey, 杜威.
- Diderot, 狄德羅.
- Diogenes, 提奧奇尼斯.
- Dualism, 兩元論.
- Duns Scotus, 鄧司各脫斯.
- Eckhart, 厄克哈.
- Eclecticism, 調和學派, 折衷學派.
- Eleatic School, 埃里亞學派.
- Emanation, 流出.
- Emotions, 情緒.
- Empedocles, 恩拍多克里.
- Empiricism, 經驗論.
- Encyclopedists, 百科全書派.
- Energy, 勢能.
- Enlightenment, 啓明運動.
- Epictetus, 埃披克提忒.
- Epicureanism, 伊壁鳩魯主義.
- Epicurus, 伊壁鳩魯.
- Epistemology, 認識論.
- Erasmus, 伊拉斯莫斯.
- Erigena, 伊烈基那.
- Ethics, 倫理學.
- Euclid, 歐幾里得.
- Euclides, 歐幾里底斯.

Euhemerus, 攸痕麥拉斯.

Euripides, 幼里披底.

Evil, 罪惡.

Evolution, 進化.

Fechner, 費希奈爾.

Fichte, 斐希特.

Freedom, 自由.

French Revolution, 法國大革命.

Galileo, 伽利略.

Gaunilo, 高尼羅.

Geometry, 幾何學.

Geulincx, 格林克斯.

Gilbert, 吉爾柏特.

Gnosticism, 諾斯土教.

God, existence of, 神之存生.

Goethe, 歌德.

Gorgias, 哥爾期亞.

Green, 格林.

Hamilton, 哈密爾敦.

Hedonism, 快樂論.

Hegel, 黑智爾.

Hegesias, 黑澤息亞.

Helvetius, 愛爾法修.

Heracleitus, 赫拉頴利圖斯.

Herbart, 赫爾巴特.

Herder, 赫得.

Herodotus, 希羅多德.

Hippias, 喜庇亞.

History, philosophy of, 哲學史.

Hobbes, 霍布斯.

Holbach, 何爾巴哈.

Hugo of St. Victor, 聶俄

Hume, 休謨.

Hutcheson, 赫起遜.

Huxley, 赫胥黎.

Hylozoism, 萬有皆生論.

Ideas, abstract, 抽象觀念.

Ideas, innate, 天賦觀念.

Immortality, 不朽.

Individualism, 個人主義.

Individuality, 個性.

Induction, 歸納.

Intuitionism, 直覺論.

Jamblicus, 占布列喀斯.

James, 詹姆士.

Justice, 公道.

Justin martyr, 查士丁馬忒.

Kant, 康德.

Kepler, 刻卜勒.

Knowledge, 知識.

- Lamarck, 拉馬克.
 Lamettrie, 拉美脫理.
 Law, 法律.
 Law, Roman, 羅馬法.
 Leibniz, 萊布尼茲.
 Lessing, 勒新.
 Leucippus, 琉息帕斯.
 Lewes, 留埃斯.
 Locke 陸克.
 Logic, 論理學邏輯.
 Logos, 道.
 Lotze, 陸宰.
 Lucretius, 琉克理細阿.
 Luther, 路得.
 Lyceum, 來栖安.

 Malebranche, 麻兒勃朗希.
 Manichaeans, 曼尼克安教派.
 Marcus Aurelius, 馬卡斯奧理略.
 Materialism, 唯物論.
 Mathematics, 數學.
 Matter, 物質.
 Megarians, 墨加拉學派.
 Melanchthon, 梅蘭克吞.
 Melissus, 美利瑟斯.
 Metrodorus, 梅脫羅佗拉.
 Milesian School, 米利西學派.
 Mill, 彌爾.

 Mind and Body, 心與身.
 Modes, 變形.
 Monads, 單子.
 Monism, 一元論.
 Montaigne, 蒙旦.
 Montanists, 蒙大尼教派.
 Montesquieu, 蒙特斯鳩.
 Morality primitive, 原始道德.
 Motion, 運動.
 Mysticism, 神祕論.

 Naturalism, 自然主義.
 Neo-Hegelianism, 新黑智爾主義.
 Neo-platonism, 新柏拉圖主義.
 Neo-pythagoreanism, 新畢達哥
 拉斯主義.
 Nominalism, 唯名論.
 Novalis, 諾伐利斯.

 Occasionalism, 偶起論.
 Ontological argument 本體論上
 之論辯.
 Origen, 嗣利振.

 Paley, 佩力.
 Pantheism, 汎神論.
 Paracelsus, 巴拉塞爾士.
 Parallelism, 平行論.

- Parmenides, 巴門尼底斯.
 Pascal, 巴斯噶.
 Paulsen, 包爾生.
 Peripatetics, 逍遙學派.
 Personality, 人格.
 Pessimism, 悲觀主義.
 Petrarch, 巴特拉.
 Phaedo, 斐佗.
 Phenomenalism, 現象論.
 Philo, 淮羅.
 Philosophy, nature of, 哲學之本質.
 Plato, 柏拉圖.
 Pleasure, 感官之樂.
 Plotinus, 柏羅提挪.
 Plutarch, 波盧塔.
 Pope, 教皇.
 Positivism, 實證論.
 Pragmatism, 實驗主義.
 Pringle Pattison, 普林格爾.
 Proclus, 蒲羅克魯.
 Prodicus, 普洛迭喀.
 Protagoras, 勃洛大哥拉.
 Psychology, 心理學.
 Ptolemy, 託勒密.
 Punishment, 刑罰.
 Pyrrho, 比羅.
 Pythagoras, 畢達哥拉斯.
 Pythagorans, 畢達哥拉斯學派.
 Qualities, primary and secondary, 初性與次性.
 Rationalism, 唯理論.
 Realism, 實在論.
 Reason, 理性.
 Reformation, 宗教改革.
 Reid, 黎德.
 Relativity doctrine of, 相對論.
 Religion and Science, 宗教與科學.
 Religion, Philosophy of, 宗教哲學.
 Renaissance, 文藝復興.
 Revelation, 啓示.
 Richard of St. Victor, 理查.
 Roscellinus, 洛塞來那斯.
 Rousseau, 盧梭.
 Royce, 羅益世.
 Scepticism, 存疑論.
 Schelling, 謝林.
 Scholasticism, 經院主義.
 Schopenhauer, 叔本華.
 Science, 科學.
 Scottish School, 蘇格蘭學派.
 Self, 自我.

- Seneca, 塞奈加.
 Sensationalism, 唯覺主義.
 Sense perception, 官覺.
 Sextus Empiricus, 瑟克司都.
 Shaftesbury, 沙甫慈白利.
 Smith, Adam, 亞丹斯密.
 Social philosophy, 社會哲學.
 Socrates, 蘇格拉底.
 Sophists, 哲人學派.
 Soul, 靈魂.
 Space, 空間.
 Spencer, 斯賓塞.
 Spinoza, 斯賓挪莎.
 State, 國家.
 Stewart, 斯條亞.
 Stirling, 斯忒林.
 Stoicism, 斯多噶主義.
 Substance, 本質.
 Sufficient reason, law of, 充足理由法則.
 Syllogism, 三段論法.
 Synthetic judgments, 綜合判斷.
- Tauler, 陶雷.
 Teleology, 目的論.
 Tertullian, 忒滔良.
 Thales, 退利斯.
 Theodorus, 提奧多拉斯.
- Thought, 思想.
 Thucydides, 修昔的底斯.
 Time, 時間.
 Tindal, 廷達.
 Toland, 託蘭.
 Transmigration, 輪迴.
 Turgot, 堵哥.
 Twofold truth, 雙重真理.
 Tyndall, 丁鐸爾.
- Universals, 共相.
 Utilitarianism, 功利論.
- Virtue, 道德.
 Voltaire, 福耳特爾.
- Walter of St Victor, 窩爾忒.
 Will, 意志.
 William of Champeaux, 威廉.
 William of Occam, 奧坎威廉.
 Winckelmann, 溫克爾曼.
 Wolff, 服爾夫.
 Wollastan, 武拉斯吞.
- Xenophanes, 芝諾芬尼.
 Zeno of Elea, 埃里亞人芝諾.
 Zeno, the Stoic, 斯多噶主義者
 諾.

