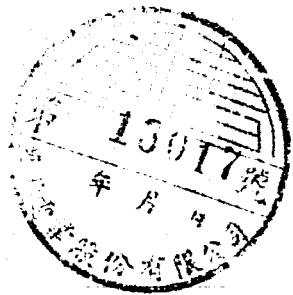


美國杜威博士講演

哲學史

上海泰東圖書局印行



哲學史目錄

第幾次

歐洲思想的起源

哲學思潮爲什麼發生.....一

希臘哲學爲什麼不在本部發生.....一

東西哲學的比較.....一

希臘最初的哲學

自然的問題——與多定與變.....一一二

知識的問題——詭辯學派.....三一四

人的問題——蘇格拉底的哲學.....四一五

柏拉圖的學說

柏氏學說與蘇氏學說的異同.....六

6

柏氏底社會紊亂的解釋	六
柏氏底實體的世界	六
柏氏底知識論	七
柏氏底人生哲學	七
柏氏底社會哲學	七
柏氏底政治哲學	七
柏氏底教育哲學	七
柏氏底論理學	八
杜威先生對於柏氏學說總批評	八
亞里士多德的學說	
亞氏對於柏氏學說的批評	八
亞氏對於一多和定變的問題底解釋	九

亞氏對於物質和精神的問題底解釋.....	九
亞氏對於自然界的研究.....	九
亞氏對於種類的定斷.....	十
亞氏學說與試驗科學的比較和競爭.....	十
亞氏底政治哲學和人生哲學.....	十
亞氏學說底宗教上的應用.....	十
亞氏學說底社會上的影響.....	十

哲學史

第一次

歐洲思潮的起源

- (一) 哲學思潮爲什麼發生
 - (二) 希臘哲學爲什麼不在本部發生
 - (三) 東西哲學的比較
- 希臘最初的哲學

(一) 自然的問題

(1) 一端和複雜

(2) 生滅和常住

歐洲思想的起源——哲學史複雜的很我在六個星期以內所要講的不過舉其大綱使諸君感

謝成實講 哲學史

每



3 1760 0182 8

502
7

解中知有趨向而有其觀念罷了。今天開始要研究的是歐洲思想的起源。The Origin of Thought (Philosophy) in Europe 在二千五百年前的時候，世界的思想有一個共同之點。就是要打破舊思想舊習慣的觀念。當時全世界的人，對於知識上的興奮很利害。反對宗教遺傳的思想，要求性靈的解脫。猶太有許多哲學之士，研究個人思想感覺的發展。印度有釋迦牟尼，提倡佛教，中國有孔老，講求人道。這都是東方的思想。至於西方就有希臘東邊的殖民地。Clement 許多哲學家出在那兒，意大利的西邊也有許多哲學家出現。可知世界的情形，總是要想思想解放，另求一個新的思想，新的習慣。這是古代思想解放的一個時期。

(一) 哲學思潮爲什麼發生——哲學怎麼樣發生呢？大概是由於社會現象不安不定生出來的。自古傳下來的思想習慣，不能維繫人心的時候，哲學家就出來批評。根據理性的要求，評判當時一切思想習慣以及種種生活的價值。於是哲學的思潮就發生出來。當二千五百年前的時候，希臘所以能維繫人心，全靠宗教的觀念。很有範圍人的行爲思想的勢力。但是後來知識漸漸開通，大家有了懷疑的態度。那麼哲學的思想，也就格外發達了。

(二)希臘的哲學爲什麼不在本部發生——希臘的哲學，不發生於本部，而發生於屬國的殖民地——其中必有緣故。簡單的說起來，有三大原因：

(1)地方的關係——希臘最初的哲學家不產於本部。凡由本部到殖民地的人，都有一種冒險的精神。因爲性質不同，所以思想也不同。祖國的思想，不足以範圍他，束縛他，既到了殖民地以後，和東方的文明相接觸，如埃及、巴比倫等處，科學的發達，爲希臘所不及。因其看見兩種文明不同，就發生一種新現象。腦筋中發生一種振動，於是就有疑問，就有好奇心，就有研究心。因爲兩種文明，有高下不等，即使相等，也要發生變化，求出新文化來。這就是希臘殖民地上發生的一種現象。

(2)職業的關係——殖民的人都是經濟的、航海的。他們所見所聞，皆是新的現象，與舊世界全不相同。從前祖國遺傳下來的宗教、神話、種種觀念，都不適用。另外想出一種新的觀念，去解決世界現象。於是發生一種哲學出來。

(3)社會的關係——當時社會上政治上都發生了一種大變遷。凡社會政治有了不安的現象，

就是要拿哲學來解決的時機。即如中國春秋的時候，蠻夷滑夏，王綱解組，舊有的思想習慣，都不能再生效力。所以哲學家出來，拿新的觀念來解決這紛亂的現象。希臘當那時候，內部有貴族與平民的傾軋，外面有波斯的侵略，內訌外患，亂的不得了，所以也有哲學家出來，研究常住不滅的原理。於是就發生哲學。

(三)東西哲學的比較——希臘最初的哲學，與現在的哲學不同。他們所研究的都是自然現象，並非關於人生問題。拿現在的名詞說起來，他們都是想做科學家的，不是想做哲學家的。還是說在殖民地上的時候，後來由殖民地移到本部，雅典的哲學家，才稍稍有進一步的研究。然而還是大概關於自然現象。他們都以爲人是自然界的一部分，就是蘇格拉底 Socrates 的人生哲學，也是逃不掉自然現象。於此就能看出東西哲學的異同。東方中國的哲學，是偏於人生日用的問題。西方的哲學，是偏於自然現象的問題。中國的哲學，無非講的是三綱五常。西方的哲學，後來由自然轉到人生的研究。於是人和自然界，覺得有密切的關係。所以生出人生的哲學，社會的哲學。因爲中國的哲學，偏於人生日期，西方的哲學，帶有科學的性質，所以就生出

兩種結果

(1) 中國的哲學，是單調的，少變化的。西方的哲學，有的利用科學，有的利用宗教，利用宗教的，研究人生問題，利用科學的，研究自然現象，彼此成爲明晰的派別。

(2) 中國的哲學，偏於人事，所以沒有什麼高超的思想。西方的哲學，偏於自然，所以有玄妙的學說。

希臘最初的哲學——在紀元前六百年至四百五十年的中間，希臘最初的哲學發生，那時稱爲「殖民哲學」。這百五十年中間所有的哲學書，多散佚不傳，他們所討論的問題雖甚簡單，然而很有精采，後來所討論的，差不多總是根據這些問題來的，所以今天提綱挈領討論一下。

(一) 自然的問題 Problems of Nature

(1) 一論與複雜的問題 Unity vs Plurality, One and Many——稍有哲學思想的人，大概總有這種觀念，以爲世界情形，森羅萬象，非常複雜，從現象方面看來，本屬如此，但從理性方面看來，覺得複雜之中，總有一點系統，於是又成爲一論，所以一端之中有複雜，複雜之中又有一

備，我們必須研究「一」與「多」之間有什麼關係，看他怎樣解釋怎樣關和。

(2) 生滅與常住的問題 *Permanence vs Change, Being and Becoming*——森羅萬象之中，一方面一生一滅，變化無窮，一方面不生不滅，常住不動，所以世界的現象，從這一方面看起來，是變化的，流舉不息的，從那一方面看起來，是固定的，不常變化的，我們應該研究「變」與「定」之間有什麼關係。

這兩個問題，互相有密切的關係，凡一端的即是常住的，複雜的即是生滅的，因為一靜就是本無變化，一動就是一變二二變四變化無常，所以這兩個問題，實則可以當做一個問題，不過從兩方面去看罷了，但是這兩個問題，不能同時兼顧，信了第一個，就不能信第二個，信了第二個，就不能信第一個，所以希臘的哲派，就分出兩大派別：

(a) 主統一的，固定的，常住的，他說世界的現象，總是統一的，凡是稱為生滅變化的現象，都是一種幻覺，拿來迷惑我們，叫我們看不出世界的真相的。

(b) 主複雜的，變化的，流動的，他說世界上絕無不變的東西，世界的本體，就是變動的。

希臘最初的哲學家，並沒有見到這兩大派別的區別，以爲世界是「一」同「多」，「定」同「變」合成的，所以有許多離奇的傳說。有的人以爲世界是從「水」成功的，有的人以爲是從「空氣」成功的，有的人以爲從「火」成功的。他們都以爲統一之中有複雜，複雜之中有統一。這未見到這兩派的矛盾，以爲是同一個原理。等到後來，思想發達一點的時候，才曉得「一」不能「多」，「多」也不能「一」，「定」不能「變」，「變」也不能「定」。於是發生科學關係的問題。從此以後，希臘人的腦筋非常銳敏，覺得既「多」何以有「一」，既「一」又何以有「多」，既「定」何以有「變」，既「變」又何以有「定」。悉心思考研究，想求出一個能決的方法。於是由此科學的問題，進而爲邏輯的問題。一天一天的漸漸高深起來了。下次再與諸君繼續研究這個問題。

第二次

希臘最初的哲學

（一）自然的問題

社會主義 哲學史

(1) (見前)

(2) (見前)

(3) 希臘最初的哲學家

(4) 一多定變的調和學說

(3) 希臘最初的哲學家——前次講希臘哲學的起源，知道最初幾個哲學家的思想非常簡單，以爲世界的本體，或是從水生出來的，或是從空氣生出來的，或是從火生出來的。把水、空氣、火這些東西，當做統一的原理，不去仔細考察，似乎太欠精確。

(a) 第一個哲學家，說宇宙的起源，應以「水」爲統一的原理，因爲他看見「水」冷的時候變爲冰，熱的時候變爲氣，能由液體變固體，變氣體，是最富於變化的東西。世界的現象，也是這樣變化的。他又看見動植物的生長，都是靠着「水」。人體內的血液循環，也是同「水」相彷彿。所以把「水」當爲宇宙根本的起源。

(b) 第二個哲學家，以爲水乃由「氣」成功的人的「靈魂」就是「氣」。希臘把「靈魂」二字

當作「氣」解。中國人說「死」叫做「斷氣」。這可是「氣」是最要緊的，但是水容易在表面上看得出，「氣」就不容易看見了。人的一呼一吸都是「氣」。所以「氣」比水又進一層。

〔○〕第三個哲學家，又比第二個哲學家進一層。他覺水和空氣，都不十分精確，最精確的是「火」。水能變動，氣更能變動。「火」則尤能變動。你看「火」本熱氣，動物生存的時候，總是熱的。等到一死，就變冷了。所以動物的生死，是冷熱的關係。太陽的生命，靠的是熱，氣候的變化，靠的也是熱，他以爲宇宙的變化，都是由於熱氣。就是水變爲固體，變爲液體，變爲氣，也是由於「火」的力量。所以拿「火」做根本的起源，是最確當最精微。

以上所說的，拿水，氣，火，來做宇宙的本體，假使以科學的眼光看起來，都是很粗淺的，很荒誕的，但是他們的原理，倒是非常精深。即如「火」常變遷，從此就見到世界也是變遷的。於是就拿「火」來表示宇宙的真相。那麼可以知道宇宙是變動的，流轉不息的。由此生出種種觀念來。足見很有價值。後來主張變動的人說水，氣，火三種東西，雖是總有變化，但水與氣比起來，氣的變化大一點，氣與火比起來，火的變化又大一點。所以三種比較起來，水最固定，而火最變化。你看火一燃着，

始而光，繼而煙，終而灰。種種變化，一生一滅，沒有一刻停止，這都是動的現象。譬如一支蠟燭，火燃正旺的時候，一面燒燼，一面生光。世界的變化，也是這樣。如同大河裏面的水，滔滔不絕，無一息停。插足於其間，提起而再插之，則足所接觸的水，已非前次插下去的水。這是因其流動不止的緣故。啊，世界既是變動的，其不變的又是什麼東西呢？那麼惟有「變」是不變的東西。有的哲學家說：是「相反遞變」。就是「冷」變為「熱」，「大」變為「小」，「固體」變為「液體」，「好人」變為「壞人」，「苦痛」變為「快樂」。諸如此類，都是一個與一個相反。這就是宇宙的真相。這種現象，一生一死，一苦一樂，都不是固定的，不是永久可以保持的。但是一班愚人，雖愚者不問世界的什麼變化，却有這種主張相反遞變的哲學家，以為有了苦是不能免的苦，有了樂也是不能免的樂。這種說來，與中國莊子的學說很相近。就是「生無足樂，死無足哀」，視為應有的，不能免的現象。這有一說，和這一說適相反對。就是主張不變。他說世界種種現象，看起來似乎變化，其實總不是真正變化。善惡生死，都是一樣。宇宙的本體，祇有「實在」，「有」。Being 是固定不變的。不動的。苦變為樂，生變為死，都不是「實在」。即都不是「有」。也即都不是真正現象。即不是

「存在」都是「有」。凡是「無有」都不是「存在」。假使一經變化，就是「無有」。無有與不
存在，所以「有」是統一的，整塊的，不能分割的。因為分割必定要有「無有」。Some thing is
high, is not being 在「有」與「無有」之間，才可分割。宇宙既是整塊，即是「有」。另外沒
有「無有」就是沒有「有」與「無有」之間，所以不說分割，而且還有一層，「有」是固定的，
靜止的，不能運動的。在「有」與「無有」之間才可運動。宇宙既無「有」與「無有」之關係，
樣可以運動呢？這是主靜的一派。後來這一派裏有些哲學家，從宗教方面着想，就是主張一神，反
對多神。他說真神只有一個。那許多泥塑木雕的，都是幻像。是由人凭空創造起來的。所以有馬就
造成假馬之神。有獅就造成似獅之神。這都不是真神。真神是獨一無二。那裏有這許多？

以上所說的，以吾人眼光看起來，甚覺其觀念粗淺。於哲學上沒有什麼價值，沒有什麼關係。但是
這種地方，可以發生哲學的概念。一與多有與無等種種絕相反對的關係，正是希臘以後哲學知
識上的工具。如同柄上裝上一把斧頭，就能用起來了。以後一與多有與無這種種絕相反對的觀
念，哲學上當為根據。混合起來，就成了宇宙的本體。

(4) 一多定變底調和的學說——後來的哲學家，拿水，氣，火，諸種學說，調和一多定變的種種問題，創出宇宙四大原素：

(a) 水。

(b) 氣。

(c) 火。

(d) 地。

這四種是造成世界現象的原素，世界上種種現象，都是由這四種配合而成的。萬物之生存，都是這四種原素的集合。萬物之死亡，都是這四種原素的分散。種種現象的生滅，就是四種原素的集散罷了。沒有真生，也沒有真死。不過是四種固定的物質之變化。這就是拿水，氣，火等來調和一多定變的問題。從此又生出聚散的新觀念，調和本體和現象。與中國莊子聚散的見解相同。

又有一種調和一多定變的學派。他們說宇宙的實體，不止水，火，氣，地四種原素，宇宙有無算的實體。這許多實體，就是「有」。至於「無有」，就是空間了。所以「有」與「無有」，就成爲宇宙底

現象。兩種的性質沒有差別，惟其量有多少之分。拿這許多同性而異量的實體混合起來，即是複雜的世界。這就是原子論。Atomic Theory。這不是發生於科學的動機。乃是調和一多定變的時候，不得不然的論理結果。原子論既然發生，由此就生出兩種新觀念：

(a) 數量的觀念。

(b) 品性的觀念。

第一種觀念，以為天地間種種現象，全由數量的差別生出來的。第二種觀念，以為不僅由於數量的差別，並且由於品性的差別生出來的。後來又因主動的能力與被動的物質不同，發生勢力的差別。於是又有兩種觀念：

(a) 機械。

(b) 目的。

主張機械的，說精神方面，物質方面，以及世界種種現象，都是偶然的配合。是機械的，主張目的的，說種種配合的現象，都有意志在裏面。是目的的，這與主張機械的所謂偶然的配合正相反對。

以上所說幾個哲學家的種種觀念，拿我們現在的眼光看起來，固覺沒有什麼大價值，但是由此可以生出哲學的概念。後世研究哲學的人，都不能逃出這種範圍。那麼這許多哲說，倒不能過於輕視吧。

第三次

希臘最初的哲學

(一) 自然的問題 (見前)

(二) 知識的問題

(1) 一多定變諸問題實際上的意義

(a) 宇宙間爲什麼要有統一的要求

(b) 宇宙間爲什麼要有變化的要求

(2) 詭辯學者——哲人運動

(a) 詭辯學者爲什麼受攻擊

(b) 哲人運動的兩大問題（見後）

(1) 知識的問題 Problems of Knowledge

(1) 一多定變諸問題實際上的意義——第一次講到希臘對於自然界的思想雖甚樸素簡單，但是能從這種地方生出知識上的工具來。後來的人就拿這種工具做論理上哲學上的基礎觀念，及重由自然的問題進而為邏輯的問題。思想又進一步。後世就以此等處為哲學最初的起源。現在要把希臘的詭辯學者拿來研究研究。這種詭辯學者是一種遊說之士，我們先把它多定變諸問題詳細研究一下，看他實際上有什麼重要的意義。然後就知道這些詭辯學者何以遊行的緣故。因為他們的哲學並非特創，不過把前人的思想應用到實際生活上去罷了。

(a) 宇宙間為什麼要有統一的要求——我們先要討論的，就是在宇宙間何以要研究圓滿的問題，求出一個常住不滅的原理？分析講起來，不外知識上，道德上，宗教上，三種要求。我們所以求知識，就是要想得到一個圓滿的原理。在個別錯雜的社會裏面，就可以有規則，有系統。那麼，廣有一切散漫的問題，總可歸納到圓滿的原理當中。因為瑣碎的事實，都是出於偶然。雜亂無章，

不是知識的對象。要達到知識正確的目的，所以不得不有統一的圓滿的原理之要求。在這一方面講起來，也有同樣的要求。就是要有秩序，有規則。道德上最忌的是無秩序的暴動，無規則的橫行。道德上最重的是法律的，常住的，規則的。所以要社會安寧而有秩序，不得不有統一的圓滿的原理之要求。主張統一原理的人，談到一元論，都是注重宗教。因為他的宗教興趣非常濃厚。以為宗教有統一宇宙的原理，可以宰制宇宙。人類有了宗教，雖天下治亂無常，我們的精神，終有所寄託。大凡人的精神有所不安，或是社會有不寧的現象，就要發生宗教思想。要想脫離痛苦，躋於安寧的地步，所以他們喜談尊嚴幽靜，惡談變動雜亂。無論什麼宗教，都是這種情形。就是中國的老莊，也是因為精神有不安的現象，要想到一種超脫的世界。從政治上社會上看起來，統一即是保守。以為自私自利的分子，必須叫他統轄於一人之下，變為貴族政治。所以孔子也尚尊王。彷彿必定如此，才可免去社會上騷擾不安的現象。

(b) 宇宙間為什麼要有變化的要求——其次要討論的，就是變化方面，生滅方面。他們不但注重圓滿，並且注重個別。因為種種可以概括的原理，雖甚圓滿，然未免過於空曠，不合於科學的方

法，所以個別錯雜的現象，也是很注重的。從科學的眼光看起來，一切普遍的原理，如用了一條繩子把種種個別的事實都捆在一起，最要緊的不是繩子，仍是個別的事實。所以原理脫離事實，就不能存在。即使存在，也是空擴無邊，不切事實的幻想。至於道德，也是注重變化的。因為變動是從變化來的，却是進化的根源。所以有人主張自由活動，自由發展，反對對一的固定的訓練。應當注重個別的，不是單單注重統一就算了。因為要各個發展，不是把各個不同的本性，都放在一個全樣單調的原理下面。這就是注重自由。

從上面看下來，希臘哲學上常住與變化一端與複雜諸問題，都是實際的生活問題；也就是保守與進化的問題；也就是法律與自由的問題。因為注重常住和一端，即是注重保守和法律。注重複雜和變化，即是注重進化和自由。所以教育史上政治史上種種衝突，形式雖屬不同，其實都是一樣。總之我們在這兩派當中，可以看出一種趨勢，就是人心對於世界現象，有一種組合 *Combina-* *tion* 的要求。因為組合的方法不同，所以他們的思想也就水火不相容了。

(2) 詭辯學者的教授——現在上面所說都總結起來了。我們再來討論詭辯學者。詭辯學者就是

選行的教師。Traveling teachers 由殖民地移到本部，四處遊說，這種情形，拿現在的好名詞說起來，可以叫做「巡迴大學」。他們從各處搜集新問題，新習慣，新事實，去做他們教授的材料。不但兒童從他學習，就是成人也從他學習。這種教師，當時稱為 Sophists。這個字從希臘文 Sophi 來的，就是「明哲」的意思。他們所教的是 Virtue。這個字的意義，在現在是「道德」的解說。但是在希臘用起來，比現在廣大一點。不但關於道德，凡是種種知識，習慣，方法，問題，以及精神上，肉體上，種種特長，都包括在內。他們教授的目的，在使無技能的人變為有技能，身體不好的人變為好身體，希臘對於體育也很注重。知識不豐富的人變為豐富，辯論不雄的人變為雄辯，無經世之才的人變為有經世之才，不長於法律的人變為法律熟諳。總之他們所教的目的，無非在某種地位使佔優勢，佔了優勢，就可以得到尊榮，得到美譽，所以一時學者靡然從風，希望得到某種技能知識，可以擅長而佔優勢，我們知道他們教授的技藝，都是利用從前學者所有的思想，不過從前偏於知識，他們變成事實。這倒覺得很有哲理。但是人都料他們是詭辯家。從「詭」字一看就曉得人都目為不正的意思了。但是(1)詭辯學者為

什麼受人攻擊——當時辯論學者爲什麼不得見重於社會，反爲一般人所攻擊呢？簡單說起來，大概有幾種原因在裏面：

第一：因爲這許多遊行教師，在社會裏面能叫時代上生出極大的變遷——從前所有的文物制度，到了這個時候，都根本搖動，不能再於社會裏面發生維繫人心的效力。其實這種變遷，並不是他們要這樣的，實係社會組織裏面本來有這種變遷，所以才有這種現象。但是保守派素來喜歡安靜，所以不得不反對他。

第二：因爲這許多遊行教師，教人另創新方法——當時的教法，都要自己發明新方法，與從前的習俗全不相同。所以守舊派的人，總起來反抗他。以爲古法是歷代遺傳的，當然要保守遵從。現在這許多古法，都被詭辯學者破壞，從此失傳，豈不可惜？即如戰爭上種種知識和方法，都是由古代打仗得來的，而這些詭辯學者，偏要另創新法，那是一定要反對的。

第三：因爲這許多遊行教師推翻神話——希臘本來有遺傳的神話，人都根據這種神話解釋自然的現象。如日月星辰之類，無有不是拿神話來解釋的。但是這些教師，都是拿科學方法來解釋。

不用從前的法子了。所以又受人的嫉妬，受人的攻擊。

第四：因為這許多遊行教師把希臘的政治上弄出大變動來——希臘從前是獨裁政治，社會組織，全與現在不同。但是到了那個時候，盡行推翻，談到平民政治。當時演說雄辯，非常注重。因為平民政治必有選舉。當選舉時，要想當選，必須在演說上出了風頭，才有希望。

第五：因為這許多遊行教師的學生都不是真正求知識的——當時附從這些詭辯家學習的人，並不是真正想求知識。不過要想到一種詭計，在社會上可以佔優勢達目的。不問正當與否，只要能如自己的心願。凡學生出來做事，都是教師代負責任。現在他的學生既這樣不正，所以他的名譽也跟他弄壞。後來蘇格拉底 *Socrates* 就是因為有個學生名，叫奧索里斯 *Alcibiades*。在雅典要把政府推翻，人都歸罪於蘇格拉底。說是蘇格拉底教出來的學生推翻的。當時控告詭辯學者，概括言之，有三大理由：

第一：把青年的道德弄壞。

第二：雄辯都是似是而非。

第三、受教後成爲自私自利。

這三種話，對於少數的遊行教師，還可以適用。但是大多數的教師，並不見得如此。他們都是團體社會的改造，增進人類的幸福，本自由的思想，脫習慣的束縛。當十八世紀的時候，發生一種絕對的「個人主義」。也是因爲當時社會雜亂，舊習推翻，創出「無神論」鼓吹自由思想。不過那時候偏於破壞。社會上已經要有破壞，再設法去促進這種破壞。主張這種主義的人，和遊行教師很相類似。不過他們所容易看得出的是破壞，而不容易看得出的是建設罷了。至於許多遊行教師的責任，實在是通俗的，普遍的。從他們所教授的東西裏面，却是可以發生哲學問題。這種問題，就是後來蘇格拉底等當做根據的。下次再討論罷。

第四次

希臘最初的哲學

(一) 自然的問題 (見前)

(二) 知識的問題 (見前)

(1) 一多定變諸問題實際上的意義（見前）

(2) 詭辯學者——哲人運動（見前）

(a) 詭辯學者爲什麼受人攻擊（見前）

(b) 哲人運動的兩大問題

(三) 人的問題

(1) 雅典的新運動

(2) 蘇格拉底的哲學概論（見後）

(3) 蘇格拉底的哲學本體（見後）

(b) 哲人運動的兩大問題——討論哲人運動或詭辯學派，就有兩個問題發生，就是：

第一，社會上一切信念，制度，道德，風俗，習慣等，還是人造的呢？還是另有自然的客體的根據呢？如果是人爲的，是不是被強有力的人所操縱，或者不過是盲目的習俗？如果另有客體的超越的永久原則做根據，這個原則是什麼東西呢？有什麼保證呢？

第二知識還是因個人的私意定的呢？還是因超越個人一時的情感以外的東西定的呢？這就是研究真理之所在。究竟什麼東西是真理？還是大家所信任的，社會所通行爲真理呢？還是對於自己有利益的爲真理，無利益的即爲非真理呢？

第一個問題，在希臘哲學沿革史上看起來，第五世紀以前，都是根據古傳的制度，古傳的道德，古傳的思想。到了第五世紀的時候，思想發達，社會上就生了大變遷。把從前以爲道德之基礎的一概弄他搖動。因爲各人所處的社會不同，那麼各人所具的道德觀念也當然不能一致。照這麼一說，道德的觀念，好像隨個人的意思轉移了。自這個問題發生以後，就引起許多的疑問。有的說國家的源起，還是根據自私自利的武力發生呢？還是根據社會的習俗發生呢？這好像沒有一個普通的標準。不但對於國家的源起有所疑問，凡是道德，法律，以及一切制度，都有疑問。即如社會的構造，還是一元呢？還是多元呢？世界的真相，還是生滅呢？還是常住呢？總是把自然問題應用到人生實際的問題。第二個問題，是研究真理。有的哲人說宇宙間無論什麼東西都是變化不息。沒有一種是固定的。所以真理也不是固定的。就是一時以爲真，移時就以爲假了。再移時又以爲真了。

我們以為是真理就是真理並沒有什麼常住不滅的真理在那裏。這種思想的結果，就是「極端懷疑主義」。其流弊就是「懷疑」。茫茫宇宙之間，不承認有什麼知識，這就是主動派的缺點。還有的舊人，主張靜止無變的思想，也是一種「懷疑」。缺點正與主動的相同，以為「有」Being 是世界的本體，就是真理。不過被我們所接觸的種種幻覺遮住，不能看見這個真理。這也是陷於「極端懷疑主義」。主動派裏都是長於辯證。用邏輯的方法，叫人推翻自己的主張，陷於矛盾的地步。其中有一人，叫做舌奴 Zeno。他的辯證在哲學史上很有研究的價值。我來舉兩個通常的例子，說明舌奴的辯證。The Dialectic of Zeno 第一個例子就是「飛矢」。當矢飛行的時候，既然說他在所在的地方，即不得說他不在所在的地方。矢所在的地方，就是矢所停頓的地方。我們從他停頓的地方去看，他却一點不動。怎麼可以說他是飛矢呢？第二個例子就是龜與希臘的大勇士阿齊爾斯 Achilles 競走。龜走的很慢，只能當阿氏十分之一的速率。然而結果是阿勇士趕不及龜，因為競走之先，阿勇士因龜太遲，讓龜先行百碼。——費時十秒鐘——阿勇士過十秒後，發步趕龜，等到已經趕及的時候，龜又行了百碼的十分之一了。阿勇士再趕上去，龜又行

了百碼的百分之一了。照此推至千分之一，萬分之一，永無趕及一定界限的時候。因爲「一樣東西，無論怎樣分割，終究分不盡的。」阿勇士趕不及船，就是這個緣故。這都是證明不變，解決一多問題的例子。在哲學上很爲要緊。後來有許多詭辯學者，常用這種方法，使人陷於矛盾。如此辯論，很有意味。後來真正思考的學問，就是根據這種辯論出來的。其巧如同設了一個網，使人不意陷入。譬如黑白的辯論，「黑」是一種顏色，「白」也是一種顏色。於是以為「黑」「白」相等。這種辯證雖是不錯，而所持的義理 *Sense and Reason* 全不對。

(三) 人的問題 *Problems of man*

(1) 雅典發生的新運動——哲人運動以後，繼續發生的又是一種運動。這種運動是從雅典 *Athena* 發生的。起初帶有破壞的性質。後來研究研究，漸帶建設的性質。由此新運動發生以後，就起了重要的觀念。這種觀念是後世哲學的根據。所以歐洲的政治史，雖是百年間的事情，但是歐洲哲學的起源，倒是很遠很遠如同大河一樣。約略言之，有三個大源：

(一) 猶太宗教的思想。

(二) 羅馬政治的思想

(三) 希臘詭辯的思想

希臘哲學的思想，由殖民地移到希臘本部，而本部最要緊的地方是雅典。在這地方發生哲學問題。先以自然爲中心，後以人生爲中心。就是起初從自然看人，所以把人當做自然的一部分。後來從人看自然，把人當做宇宙中心最高的一點。拿人的思想用到自然界裏面去。換一句話說，就是從前以爲人屬自然，所以拿物質的名詞解釋人的精神。即如水，火，氣，地都是物質的名詞，用以解釋人的。但是現在的人，已經到了最高的一點了。人所最貴的是「理性」Reason。拿這理性來解釋自然界的性質，好像自然界受了人的理性化。人固屬有理性，就是各動物也都帶有理性，不過有多少的不同罷了。所以這個中間就生出程度或等差來了。人類最富有理性，所以能想出來「目的」Purpose。從前倡原子論的時候，說宇宙現象，都是原子的配合。現在就不是這樣說法了。現在說宇宙現象是有目的的，有規則的，不是偶然的配合。其中有一種計劃做最後的目的。這個目的是向「至善」Good。因爲人占最高的一點，所以目的向於「至善」。有「理性」就

有「目的」，有「目的」就有「至善」。這三種是有連帶關係的。希臘人解釋宇宙的現象，常用這三種觀念。所以這些詭辯哲人，把人生觀念應用到自然問題上去，生出自然哲學來。這種哲學，與科學的原理不合。講到他的目的，却有特別的解釋。不過容易和基督教義相混。所以後來就與基督教合併起來，勢力更大。一直等到十八世紀的時候，歐洲科學發達，思想上所有束縛，才完全解脫。當那個時候，最重要的人物是蘇格拉底。他是啣接新舊思想的人。他一生沒有什麼著述。不過在雅典教人為業，用問答的方法，和人研究。他的意思不過要人解脫習俗罷了。但是當時一變，就生出種種問題。所以羣起反對。說他敗壞青年的道德，定他的死罪。這是蘇氏一生的結果。我們細考蘇格拉底和詭辯學者的異同，覺得蘇格拉底有三處特點。就是：

(a) 蘇格拉底教人不受報酬——蘇格拉底的目的在改良人的品行。他自己曾經有一句話，可以證明他的人格。他說：「教人原是為的改良品行。如果教而不能改良，當然不能受人的報酬。如果教而真能改良，這就是極大的報酬。還要什麼報酬？」

(b) 蘇格拉底對於自然界的「研究不生趣味」——蘇格拉底以為自然界的「研究不是要緊的研究」。

要緊的是人生問題，須先把「怎樣做人」的大問題解決，然後如有閒暇的時間，才可以研究到自然界。現在人生問題，方事研究之不暇，怎能把這大好光陰，耗在這種不關緊要的問題上呢？而且自然問題非常複雜，其間矛盾的地方很多，沒有研究的價值。即使研究，也不能得到什麼真理。他有一句格言說：「你要自己認識自己」Know thyself。這就是表明他們派別太多，沒有工夫去一一研究。

(c) 蘇格拉底研究人生問題的大目的是爲自己——當時的人都以蘇格拉底爲有知識，而蘇氏却自以爲無知。他對於生徒都說互相研究，從沒有以教師自居過。他說：「我們既是「求知」的人，就要拿求學的態度和人研究。怎樣可以用到武斷呢？」蘇氏自己並沒有著作，後來從他的弟子柏拉圖 Plato 所記的問答當中，看出他的爲人。柏拉圖所記的，都是蘇格拉底和人問答的話。一片謙遜之詞，如請教、指點之類，且問且行，且答且導。一直行導他自己陷於矛盾的境地。蘇氏就用這種方法，叫人「自覺無知」。他自以爲勝人的地方，就是「自覺無知」。當時詭辯學者都是自以爲聰明有知，正與蘇氏相反。蘇氏偶然和人辯論起來，都要叫人承認他是

一個愚拙無知的人因爲「虛心乃能求知」是他教授方法的第一步，所以他教人很注重「求知」。「Philosophy」這個字的本義，就是「愛智」。人是愛智的動物，所以應該注重「求知」。不過後來都把這個字當爲「明哲」的意義，殊遠於這個名詞的本義了。中國簡直兒譌爲「哲學」也覺不甚妥當。

第五次

希臘最初的哲學

- (一) 自然的問題（見前）
 - (二) 知識的問題（見前）
 - (三) 人的問題
- (1) 雅典的新運動（見前）
 - (2) 蘇格拉底哲學的概論
 - (3) 蘇格拉底哲學的本體

(2) 蘇格拉底哲學的概論——前次討論蘇格拉底的方法，說他不以有知自稱，何以故呢？因為自稱有知，就是無知。蘇氏說無論什麼人，果然真正求知，必以自己承認無知為唯一的條件。自己以為有知，就是心先自滿。自滿還能求知麼？惟其承認無知，所以能虛心容受知識。那麼求知識的第一個條件，就是要「覺悟自己無知」。在柏拉圖的問答裏面，曾經記錄一段談話，就是當蘇格拉底受審的時候，——當時人以爲蘇氏的學說，足以傷風敗俗，很有壞影響於青年道德。於是羣起控告，把蘇氏捉起來，送到法庭上受審。——自言在雅典遊行各處，要找一個有知識的人，他以為當時沒有什麼有知識的。據他說世界上只有三種人：

(a) 文人——騷人詞客。

(b) 工人——藝術家。

(c) 政客——握大權的人。

文人最富於想像，能凭他的直覺發現真理，惟其但凭直覺，所以一切真理都是由於一時感觸得來的，沒有什麼方法把他所發現的真理傳授給人。工人是從事工藝的，如皮匠、木匠等他們都有

做事的方法，不像那許多詩人詞客祇有目的意識而沒有方法，但是這許多工人做事的範圍太狹，他們的方法也是限於狹小的範圍以內，所以祇有淺近的目的，絕無高遠的目的，譬如舟子善於操舟，而不能叫他來理國事，皮匠善於做鞋，而不能叫他來定憲法，他們所做的，都是偏於目前的，日常的，其最後的目的，而且小，這是一個缺點，還有一個缺點，就是雖有方法，而不知耗竭，不能估定價值，好比醫生知病而不知當死不當死，庖人知做菜而不知能吃不不能吃，都是眼光太狹，目的太小，政客最可惡，假使拿他來比文人，那麼文人有真理，有人生目的和意義，而他沒有，假使拿他來比工人，那麼工人有方法，有專門技能或手術，而他沒有，這種人祇曉得自私自利，權力要緊，可算是人格最下等的東西了。

照這樣看來，蘇格拉底在雅典所發現的三種人中，第一種和第二種算是好的，第三種最不堪。第一種人能知目的，能發現真理，而缺少方法，第二種人有方法，而缺少理想或高遠的目的，蘇氏想把這兩種人參合起來，那麼一方面有靈巧的方法，一方面有高遠的目的，就是一方面理想，一方面機械，然後理想既不落空，方法也有目的，這是人生最大的事體，也是哲學上最大的事體。

(3) 蘇格拉底哲學的本體——以上所說，彷彿是一種概論，以下進一步研究，就要講到蘇格拉底哲學的本體了。

(a) 人生的指導方面 The Conduct of life

第一蘇格拉底很注重知識——無論在家庭治家，或是在社會辦事，總是要有知識。Knowledge 因為沒有知識，就是沒有目的，沒有目的就不能做事。簡單的說起來，沒有知識就不能做事，所以我們最後目的的知識最爲寶重。有了最後的目的，就可以知道做事從那一門上場。能知道從那一門上場，就是所謂道德的現象。這種道德是根據知識來的，所以知識即是道德。Knowledge is Virtue。反過來說，無知即是罪惡；罪惡即是無知，所以無知爲萬惡所從出。人所以做壞事的緣故，就是因爲無知。世界上絕無一人肯獨做壞事，如其獨做壞事，還是傷害自己。苟非無知，絕不至於這樣。所以缺少知識，就會生出罪惡。但是普通人讀書，讀到蘇氏的「知識即是道德」一句話，都以爲不甚對，所以不免有人批評。這也不必管他。我們研究哲學，要明白蘇氏所謂知識，不是普通之所謂知識。普通所謂知識，是空泛的知識。蘇氏所謂知識，是真切的知識。個人的感情上

有所欣賞，內心覺得不可不行，因此就發生道德，能洞察是非之所在，既不浮泛，也不落空，所以能夠切實進行，能生出一種行為來。世界上有一種人，雖有知識而不能發生行為，這就是因為他的知識還沒有充足。如果有真切的知識，絕不至於沒有行為。

第二蘇格拉底很注重目的的知識功用的知識——我們要曉得這種知識，究竟有什麼用處，有什麼目的。譬如眼睛，我們知道怎樣構造，共分幾部，各部有什麼關係，能把眼睛這樣分析，還不算知識，我們必須曉得眼睛的用處是司視的，各部互相關連，與眼睛司視的目的都是有關系的。這才可算是知識。又如一張刀是鐵打成功的，一邊有口，刀柄用木頭做成功的，是硬的……無論怎樣說得詳細，還是不能明白，必須說出刀的用處是可以割東西的，那麼對於這張刀就可以了解了。所以蘇格拉底注重用處的知識。Practical knowledge 在蘇格拉底以前的哲學家，都是空談宇宙的現象，從沒有在現象的用處上着想過，所以都是靠不住的知識。

(b) 方法的必要方面 The Necessity of Method

第一蘇格拉底論理學上的根據——剛才說人要有一種覺悟，覺悟自己無知——才可以求知。



蘇氏教人有這種覺悟，用什麼方法呢？我們從他的問答上可以看出方法來。問他一句，他答一句，就他答的再問，問了再答，就這樣根據他所答的，一直問到辭窮的時候，他就自相矛盾，前後不對。這就是承認自己無知，就是覺悟。他如果真正有知，必能對於所說的意義十分明瞭，前前後後，必能一致。其所以問到究竟，自己陷於矛盾，必定是因為還沒有十分明白。蘇氏要人能前後一致，不相矛盾，所以因此生出希臘的論理學。Logic 這種論理學怎麼樣發生呢？大概可分為兩層說：

(A) 論理學的發生，The beginning of logic 不是從現有的現象生出來的，乃是以人為中心，關於人事方面的，不是關於自然方面的，是知識的方法，不是自然的方法。

(B) 論理學的發生，不是由於玄思冥想生出來的，乃是從辯論生出來的，不是從研究空空洞洞，洞人難了解的學說生出來的，乃是從大庭廣眾雄詞壯論生出來的。

蘇氏對於論理學的說素，可說是後世論理學上的根據。也可說是論理學的起點。現在提出來說一說。

(A) 對象的統一——討論的對象 Data 要前後一致，始終不能隨意變換。

向東，一個向西，辯論到一年半載，也沒有結果生出來，所以對象的意義最宜注意，必定要調和成著一種東西才行。這就是論理學上「前後一致的原理」(The Principle of Consistency)。我們必須曉得自始至終全指一個對象，中間沒有一點改變。蘇氏說討論的對象是抓得住的東西，不是掉頭可以走的東西，就是前後必定一致的東西。

(B) 對象意義的範圍要推廣——對象的意義，不但中途不能更變，並且要推廣這道德範圍。譬如道德當中，「勇敢」也是道德，「勤勞」也是道德，「勤儉」也是道德，而總在道德範圍之內。所以意義要能推廣，能包括一切同類的東西。就是把意義應用到差異不同而實有共同之點的東西上去。譬如道德的意義，應用到勇敢、勤儉等不同的東西上去，因為其中有共同的東西在那邊。假使沒有共同的東西，就不能包括在裏面了。蘇格拉底曾經問人，「何謂道德？」那個被問的人說，「做母親的要應該理家政，教育兒童。做軍人的要應該盡力打仗，不怕死。這就是道德。」蘇格拉底說，「這都是舉的例子，究竟什麼東西是道德？道德的本體在那裏？共計沒有說出來。」這就是不能推廣道德的意義和範圍，所以不能回答。

(C) 辯論的對象要相同——二人有了辯論 *Controversy* 的時候必定要有共同的對象。倘若有了兩個對象，中間絕沒有矛盾，沒有矛盾就不會發生辯論。譬如一個說墨水是黑的，一個說雪是白的，各有各的對象，中間絕無衝突的地方。那麼雖說一年，也沒有共同的結果，也不能得到共同的了解。所以要有結果，必定要指一個對象。即如雪不能又白又黑，辯論他究竟是白是黑，就能生出共同的結果來了。

第二蘇格拉底人生實際的嚮導——蘇氏的論理學和他的方法，最要緊的是發現共同永久不變的意義，統一的意義，單獨的意義，普遍的意義，*The Importance of the Common and Universal*。譬如「公道」為前後不變的意義，普遍的意義，把這種意義先弄明白了，然後是會平公道的行為，都能自然明白，自然了解。因為普遍的能包括個別的，特殊的，而個別的，特殊的都是隸於普遍的。例如詩人做了一首詩的「美」與畫家畫了一幅畫的「美」都是一種「美」。把這普遍的「美」弄明白後，就可以應用到個別的特殊「美」。這是蘇格拉底發現出來約當蘇格拉底的時候，雅典社會不安寧，舊道條解組，新道德未生，做事都憑個人的感情，生活內容

無統一的安寧。無論在主觀方面，或是客觀方面，所以弄到這種地步的原因，就是因爲沒有一般的嚮導。都是各凭個人的感情，個人的私意做向導，是常變的嚮導。當然人生沒有好的事體發生，所以應該拿普遍的，常住不滅的做嚮導。蘇格拉底心裏，想叫人先把自己的本業丟開來，研究普遍的嚮導。這種嚮導，既研究明白了，然後再做各人的本業。那麼社會就可以日漸安寧了。蘇氏所以異於當時流行的詭辯學者就在此，而人都不能了解，反多誤會。所以蘇氏卒遭控告，以至於死。總之他身雖死，他於論理學上的兩大貢獻，却是永遠不死。就是：

(A) 發現歸納法 Induction —— 一種普遍的原理，把一切個別的特殊意義都包括在內。

(B) 發現界說 Definition —— 找出普遍的原理來，再用一種包括共同屬性的語言表示出來，製成法式，就是論理學的定義。

這兩種發明，實在可算蘇氏對於科學上最大的貢獻。也就是蘇氏所謂人生實際的嚮導。

第六次

柏拉圖的學說

(一) 柏氏學說與蘇氏學說的異同

(二) 柏氏底社會紊亂的解釋

(三) 柏氏底達到實體世界之唯一的方法

柏拉圖的學說——自蘇格拉底死了以後，生出許多學派。其中最要緊的，是柏拉圖 Plato 學派。蘇氏死的時候，是紀元前四百年。他最後的八年內，得到一個大弟子，即是柏拉圖。他是紀元前三百四十七年死的。

(一) 柏拉圖學說和蘇氏學說的異同——他的學說有許多地方是從蘇氏學說得來的。例如他所說的倫理的趣味 *Ethical interests* 和道德的關係很大。又說知識不能離開道德。然要達到道德的目的，必定要有知識。所以知識能達到道德。他的論理的方法，普遍的源理，以及研究對象，都是和蘇格拉底相同的地方。他與蘇格拉底不同的地方有兩點：

(1) 蘇格拉底以爲自然現象沒有趣味，不喜研究。柏拉圖以爲有趣，且喜研究。

(2) 數學在哲學上很佔重要位置，柏拉圖也歡喜研究，而且對於前人的哲學，亦復歡喜研譯。這些層層合起來，就成爲柏氏學說的系統。

(二) 柏拉圖之社會紊亂的解釋——我們要講蘇氏的哲學，固然要先曉得社會的背景了，但是柏拉圖的時候，已經是雅典物質文明發達以後了，當雅典戰勝波斯的時候，軍事上，商務上，政治上，都有一種發展的現象，所以文學在當時也很發達，但是生出一種奢侈的弊端，後來雅典又被波斯打敗，雅典內部的精神頓形退化，人都習於晏安，且有黨派發生，一班個強之徒爭出，社會上很不安寧，有心人都感極大的痛苦，蘇格拉底就覺得非常難過，推其所以致此的原因，總是由於沒有知識，未能解決這種痛苦，蘇格拉底所感痛苦如此，柏拉圖所感的痛苦也是這樣，當蘇格拉底既覺得雅典有這種紊亂的現象，就不得不要有一種正確的知識，因爲天天在無知無識的狀況之中，所以演出這種紊亂的現象，但是蘇格拉底還沒有追求根本的原因，在何處，這是蘇格拉底所未見到的地方，柏拉圖更進一層，他覺得社會上所有這種錯誤，是由於本身有這種紊亂的現象，總是把「虛偽的世界」Relative world 當做「真實的

世界」Absolute world 其實耳目所接觸的無處不是「空虛」，「實體的世界」並不是這樣。我們要能超脫這種「虛偽的世界」到了一種「實體的世界」才可以免掉這種紊亂的現象。當時社會紊亂的病根，就是誤把「虛偽」Non-Being 當做「真實」Being 我們要曉得社會上所有種種個人的意想，個人的嗜好，都是流動的，變化的，有生有滅的。經過一種變遷，就歸消滅。可見都是「虛偽」。但是這種「虛偽的現象」最容易叫人迷滅，當為「真實」。以為是實有的，其實不過「模仿實體」罷了。較之「真正實體」相差很遠。人都把模仿的當做真實的。所以生出許多謬誤的地方。不但這種意想和嗜好是流動的，凡是從觀察得來的知識，都是流動的，不是固定的。這也不難證明。譬如各種顏色，在光線中看得清清楚楚。倘若光線不足，就覺得各色模糊。到了無光的時候，就不能辨別。又如用遠近的方法去看房屋。在近處看覺得很大，在遠處看就覺得很小。所以觀察都不精確。又如病人食物，甜的當為苦的。據心理學上的試驗，人的觀察都有許多幻想。因為時代不同，思想也就不同。於是黨見也就不同。黨見既不同，思想更加不同。一時代有一時代的思想。一人有一人的思想。就是一個人前後的思想。

想也不能一致。所以知識是隨人的感覺轉移的。世無常住的知識，都是虛偽的，靠不住。隨處爲世界上所有的東西，都是變動的。所以根據這些變動的東西生出來的知識，都是靠不住的，不能當爲嚮導的。人的知識，常常在變遷之中。前頭是這樣思想，後頭又馬上變更。前後往往自相矛盾。所以個人的思想前後不同。對於社會的意見也就不同。因此生出黨派，互相傾軋。這都是由於內都本有矛盾，所以弄成這樣。要想脫去矛盾，必須操縱這種知識，超脫「虛偽的世界」，進於「實體的世界」。那麼思想可以一致，行爲也可以一致。就是生出共同的思想，和行爲，有了這種共同的精神，社會自能安寧。矛盾紊亂的現象自然消滅。我們要解決社會問題，這是唯一的方法。

(三) 柏拉圖之達至實體世界之唯一的方法——要超脫虛偽的，紊亂的，靠不住的世界。達到本體的，常住的，統一的，階級的，不傾軋的，不生滅的世界。必定要凭着「理性」去做。萬不能靠着目光。這種境况，必定要經過一天一天的「教育」才可以達到。「哲學」就是漸漸訓練我們，教育我們，使我們超脫虛偽達到「真實的世界」。這就是哲學的用處。也是惟有哲學可以

給我們這種教訓，那麼要達到「實體的世界」，必定要有「哲學的訓練」。但是更得到這種訓練，又必定要有一種方法。這種方法，就是蘇格拉底所發現的「歸納法」。因為社會中富有不齊，將這許多不齊，總歸納到共同的原理，共同的概念，拿這個方法，可以達到「實體的世界」。

這種「歸納法」，雖是蘇氏發明的，但是蘇氏應用不過僅在道德上，如美，尊嚴，等這些普通的道德。柏拉圖把這歸納法的範圍推廣，人生可以「自知」二字概括蘇格拉底所說，僅知「小我」，未勉太狹。因為「我」不是固定的，前後不得一致，我們做人要能超過「小我」，而達於「普通的人」。不能了解普通的人，也就不能了解特殊的人，因為特殊的人，不過是從普通的人表演出來的。特殊的人常變，所以生長若干時，就要漸歸消滅。普通的人可說是「人類」，與「個人」不同。所謂「個人」，是從「人類」表現在來的，不過稟賦人類中一部分的人。所以個人都有一種共同的性質，就是從其類中得來的。類當然是常住的，永久的，不生不滅的。宇宙之間，超過虛偽觀覺的人，就是「實體的人」。總稱之曰「人」，是普通的人，我們可以說實體的人是常住的人。個別的人是模仿實體的人。如鏡子裏面所照的人，是常變的。其原理是看

來，普通的人，是個別的人的模樣；是個別的人的本根；是個別的人所從出的，個別的人的秉性。都是從普通的人出來的，所以普通的人，是個別的人所趨向的目的。個別的人發達不完全，就應該以普通的人爲目的，向普通的人方面進行。照這樣看起來，普通的人與個別的人的關係有三種：

(1) 普通的人是個別的人的實體。

(2) 普通的人是個別的人的根本。

(3) 普通的人是個別的人的目的。

普通的人是一種理想。Tieda 常住的，不變的。柏拉圖看世界上的人，要由觀覺的個別的世界，達到理想的普遍的世界，必定要靠着「教育」。這種教育是從哲學得來的，就是從耳目所接觸的漸漸上升。卽如「美」要漸漸達到「美的觀念」，*Idea of Beauty* 可以從美色，美女等「肉體的美」，漸引漸高，到了「圖畫的美」。再由「圖畫的美」，漸引漸高，到了一美的思想。「美的語言」上去，再由這種美漸引漸高，到了「美的道德」上去。這是思想高尙的理想。到了這種地

步，雖屬很高，然獨有聲可聽，所以還要再高，到了「美的本體」「美的自身」那個時候，不生不滅，耳不能聽，目不能看，手不能觸，非常自在。人受「哲學的教育」就是這樣達到最高的目的。既達到這種境况的時候，倘若全凭目光，自然不能看見。若凭理性，就可以直覺到了這種境遇，不必在上面永久欣賞，老不下來。柏拉圖的意思，人必須看到美的真相，看到後還要下來，回到人間。就根據這種至美，去操縱種種特殊的美。凡不能做到至美的，必須加增他做到十分的美。所以柏拉圖有三種要素，在哲學上最為要緊。

(1) 神秘的要素——超過觀覺的世界，達到理想的世界，帶有神秘的性質。

(2) 論理的要素——從個別的達到普遍的，帶有論理的性質。

(3) 應用的要素——根據理想的普遍的，造成觀察的個別的，這是最有價值的。

第七次

柏拉圖的學說

(一) (見前)

(二) (見前)

(三) (見前)

(四) 柏氏的知識論

(1) 知識論的比喻

(2) 知識論的階級

(3) 知識與靈魂

(五) 柏氏的人生哲學

(六) 柏氏的社會哲學

(七) 柏氏的政治哲學

(四) 柏拉圖的知識論——今天要討論的是柏拉圖的「知識論」這是柏氏學說中要緊的學問，我們不可不研究。

(1) 知識論的比喻——柏拉圖有一個比喻，叫做「山洞的比喻」載在他的書裏「知識論」的

意義，就在這個比喻裏完全表示出來。他說世上的人好比住在洞裏，在這洞裏的人，都是面壁的光線從他們後面射進來。他們的手足都捆着不能動，頭也不能掉，有光射進來的時候，把他們身體的影子照在壁上。所以他們看見的，只有壁上的影像。從沒有看見實體。人在世上所看見的，也是變幻無常的影像。不會看見實體的真相究竟如何。與洞裏的情形沒有兩樣。洞裏的人都是永久困在那裏。倘若有一二個人釋放，到了洞的外面來，雖能與實事實物接觸。然而他是久住洞裏，常在黑暗的世界，一旦到了日光之下，也是眼睛發花，如同我們陡過鏡面的反光，不能看見什麼東西一樣。必定要光弱一點，纔能稍稍看見。所以他出洞以後，先在月光之下看種種實事實物。後來漸漸才可於日光之下看見這許多真相。等到他看過了這許多真相以後，再回到洞裏。把在洞外所見的真相，一樣一樣的報告給洞裏的人聽。但是洞裏的人必定都要譏諷他，以爲他的話是荒誕不足信。因爲他們在洞裏所見的，都是一種影像。從沒有看見真相過。所以對於這一二個人的報告，當然不能相信。這個比喻表明兩件事體：

第一、表明哲學家的眼光和尋人不同，他能超脫變幻無常的世界，到了一個真實的世界。

第二表明哲學家看見本體世界的情形以後，回到人間報告，必定要受人譏諷。

這兩件事在哲學史上確有證據。蘇格拉底所見的，都是真相，和衆人不同，所以雅典人都不信他的話，反把他弄死。當時蘇氏所受於人的待遇，也是和洞裏解放出來的一二個人一樣。

(2) 知識論的階級——現在要講到知識論的本體了。據柏拉圖的意思，知識分爲幾種階級 *Degrees* . . .

(a) 觀察的知識——這種知識是從眼光得來的，相對的，不是絕對的，主觀的，不是客觀的。大概都是根據本身的狀況，或是得自外界的影響，而自己本身亦必受其影響。如同得了食物，身體覺得溫暖，後來就能變爲身體的健康，所以身體的狀態，好像隨他所受外界的影響而變更。可見這種知識也是不可靠的。但是世上的知識雖不可靠，然人心裏的理性上都有知識的種子。不然何以曉得要求知識呢？就是他的理性覺得有所矛盾，有所抵觸，因而去求其不矛盾不抵觸的地方，這就發生「推理的動機」 *Reasoning Motivation* 譬如三個指頭，有長有短，有大有小，他心裏覺得這幾個指頭，既大何以又小，既長何以又短，這就是矛盾，就是抵觸。由這種矛盾或抵觸的

地方生出動機來，叫我們找出一個固定的單位來度量一切大小長短不齊的東西。據柏拉圖的意思，他說世上萬物既有種種不齊，要明白這些不齊的東西，必定要有一種定形的單位，或是形式的單位做測量的東西。Measurement 即如數目，長短，以及幾何上的圖形等，都是固定之形式的單位。人有了觀覺，就借這種單位由此漸漸可以升到本體的世界。柏拉圖曾辦學校，他教授的時候，很注重幾何。所以他的學校門上寫了幾個字「懂幾何的人方可入此學校」。他說上帝也是懂幾何的。因為世界上的種種物像，大概都是合於幾何的定形。所以可想上帝必定也是懂幾何的。

(b) 迹像的知識——用現在的名詞講起來，要升到本體的世界，必定要凭着科學做個階梯。因為要想升到本體的世界，必定要借一種單位起頭。科學之發明，就是各個的單位，都是根據事物與事物之間常住不變的單位。但是數學幾何等，都不過是中間的階梯。因為幾何上所有的形式，都是有迹像的，還是形式的。尚未到精神的 *Mystic* 地步。即如一個三角形的圖，代表一種圖案的形式，代表一種合理的單位。以及代數上的符號，也是代表一種形式單位。總是有形像的，有迹

像的還沒有到純粹精神全無形迹的地步。

(c) 推理的知識——從數學的形式再進一層，就到了論理學。柏氏稱爲「辯證學」(Dialectic)。考究事物和事物之間的論理的關係。數學上不是僅有數目，也有論理的關係。不過有一種形迹罷了。論理學就能脫離這種形迹，純粹進於推理的方面了。

(d) 直覺的知識——推理的知識還不算完全，因爲這種推理的知識，還有一定的步趨，太偏於推理。所以在柏氏看起來，還不算完全的知識。他所謂完全的知識，是直覺的。Intuitive。一看就懂，不必一步一步的經過種種階梯，——當做工具——漸漸的達到實體的世界。要能不用推理的工夫，一看就能曉得事物的真相。這是直覺的知識，不是推理的知識。這才是完全的知識。

(3) 知識與靈魂——直覺的知識，實在是完全的了。但是這種知識和普通知識有什麼區別呢？普通人對於知識，大概有兩方面。一方面是「能知」，一方面是「所知」。到了直覺的境遇，「靈魂」(Soul) 與「本體」(Body) 合而爲一。「能知」與「所知」已經同化，毫無差別。所以直覺的知識，就是靈魂超過變幻的世界，到了本體的世界。靈魂既到了本體的世界以後，靈魂與本體就

變成同類的，一致的。但是靈魂沒有到本體世界的時候，都被世上的事物所污染，忘却他的本體世界的「本性」，及重升到本體世界的時候，靈魂就非常純粹，沒有一點瑕疵，沒有一點污染。這就是靈魂「純淨的本質」。所以認識本體的世界，就是認識靈魂的本質。因此有人說這種情形看起來是進步，實則是退步。就是靈魂退到他原來本體世界的地位。柏拉圖說這是一種「回復」Recovery。凡人認識一樣東西，必定要回想從前的意思。靈魂到了純淨的地位，也是回想他從前本體世界的意思。這種思想帶有神秘的意味。宗教的色采。宗教由猶太傳到希臘。希臘人非常歡喜。這種教義與柏拉圖的學說，很有互相表裏的地方。好像柏拉圖的學說如同猶太教的聖經一樣。所以基督教沒有發生以前，好像已有柏拉圖的學說做個先導。

(五) 柏拉圖的人生哲學——山洞的比喻裏面說的幾個釋放的人，看見洞外的實事實物，就回到洞裏報告。這也是「先覺後覺」。當然的責任。凡有高尙知識高尙思想的人，對於這種責任不可不視為己任。這是應該要擔負的。柏拉圖說人既在本體世界看見真實的狀況以後，不應該永久住在這種境遇裏面。必須回到人間，把在高尙境遇裏所得到的種種原理原則，應用

到虛偽世界的狀況上去。這是有高尚思想的人所不容辭的責任。世界上所以弄到這種地步，就是因為沒有人能負這種責任，沒有人去指導他們。假使有人得到這種高尚的思想可以負這樣的責任，還不能出來指導麼？

(六) 柏拉圖的社會哲學——柏氏著述中有一種叫做「共和國家」。根據正確的原理，描寫一種理想國家，定憲法是什麼人呢？他說惟有聰明智慧的哲學家纔能立法，真能了解人生意義的纔能立法；真能洞察是非的纔能立法；真能見到真理的纔能立法。那麼才可以維持社會，指導社會，社會的組織 *Social Organization* 才得好。但是這種人又從何產生呢？這是一定要有好國家，所以要有這樣的社會，必定要有這樣的人。要有這樣的人，必定要有這樣的國家。好像有連帶的關係，循環的關係。在柏拉圖的意思，以教育為最大的目的，使得人人都受教育，人人都能明真理。那國家自然是好的國家。但是那種不好的國家，足以敗壞人心，向下的，不是向上的。政治腐敗，社會組織不完全，所以也不能達到目的。因為這個道理，所以柏拉圖的教育哲學，與政治哲學合而為一。他說國家惟有真智慧的人纔能立法，而要有這種真智慧的人，

又必須教育。教育是用以選出其智慧的。所以他的教育哲學和他的政治哲學合併一起。我們可以分開來討論一下。

(七)柏拉圖的政治哲學——柏氏很注重「賢人政治」——貴族政治——他不相信「平等」。他說人性不齊，平等無所根據。階級又不可盡。所以照人的天資上看下來，絕無平等之說。但天資的地位如何可以定其高低呢？若謂以社會的階級而定，則階級也不過是門閥的關係，不能作為根據。那麼最好是根據人的稟賦。國家既人人可受教育，就是人人可以做到他稟賦稱好的地步。無論什麼人，起初一樣的受教育，後來總有不能再受教育的界限。各受教育，各到一定的界限。就可見各人的稟賦不同。大多數的人，都是不能受教育的。這一種人大概都是工匠商人。居多。這也不過是一種試驗的話。就試驗下來，大概如此罷了。這種工商人，假使叫他們能出來掌了政權，治了國事，就是「德謨克拉克西」Democracy。因為這就是平民出來治國。但是國家設無真智慧的人，而叫這種無知無識的平民治國。你想社會的情形是怎樣？一定要弄得不能設想的樣子。因為他們都是沒有真智慧，隨意怎樣就怎樣。高興做就去做。使人的自由也

不問，所以不免互相傾軋，不是按着公理公道而行，就是凭着一時的感情而行，因此社會裏就鬧得不得了。柏拉圖的意思最好叫這種人不要干政，仍叫他們去各做本業，在物質上肉體上的需要去做做事體，其餘可受教育的人，讓他們可以專心研究學問，好像分工的辦法。在我看下來，（杜威先生的口吻）這一班工商人，如果真不能受高等教育，他們對於教育全無反應，那麼柏拉圖的學說是對的。假使他們對於教育能有一種適當的反應，於其人格可以發展，那麼柏拉圖的學說是不對的。

第八次

柏拉圖的學說

（一）（見前）

（二）（見前）

（三）（見前）

（四）（見前）

(五) (見前)

(六) (見前)

(七) (見前)

(八) 柏氏的教育哲學

(1) 教育的結果

(a) 工商界的人

(b) 軍士公民及執政的人

(c) 哲學家

(2) 杜威先生對於柏氏教育哲學的批評

(九) 柏氏的論理學

(1) 欲望

(2) 豪氣

(3) 智力

(十) 杜威先生對於柏氏學說的總批評

(1) 有神秘的興趣

(2) 有論理的興趣

(3) 有科學的興趣

(4) 有社會的政治的道德的各種興趣

亞里士多德的學說

(一) 亞氏對於柏氏學說的批評

(八) 柏拉圖的教育哲學——前次講柏氏哲學，說到他的人生哲學，社會哲學，政治哲學，把哲學的觀念，應用到人生，社會，政治上去。他的意思是人生，社會，政治，都離不掉知識。這種知識是關於宇宙的知識，不是關於現象的知識。所以要達到圓滿的人生，社會，政治，必定要根據知識。而要有這種知識，又必定要有這種國家。國家是一種教育機關，The State as an Educational。

Organization 培養知識的地方。有了這種機關，就可以各做其所能做的事，各自發展其天性。這樣去培養知識，造就人才，那麼可以達到個人圓滿的境況。因為國家是教育的機關，足以培植人材，所以人人都可受教育。但是這樣的結果，就有幾種不同等的人生出來。

(1) 教育的結果——社會上有三種不同的人。Three different classes of men

(a) 社會上必定有大部分的人，不得受同樣的教育，或是因其天資有限，不能感受合理的知識。對於正當的教育沒有正當的反應，不能了解意義。所得教育，過而不留。這種人大概是社會裏工商界的人居多數。他們的稟賦有一定的界限，教育不能越過這界限的。他們所做的事，都是物質上的需要。自己不能立法，都是別人立下法來給他們遵守，受治於人。這是第一種人。

(b) 這一種人比第一種高一點。能受教育的界限大一點的人，必定能領受高尚的知識，哲學的觀念。對於合理的教育，也有正當的反應。對於知識的觀念，也有欣賞的意味。但是他們能欣賞能領略的觀念，不是一種空空洞洞的觀念，必定要是具體試驗出來的有所附麗的觀念，然後才能欣賞領略。即如代數上的符號，几何上的三角形，都是拿普通原理原則寄託於這些符號圖形上，然

後提出原理原則，就能因符號圖形而了解，但原理原則的本體，因為過於高深，還是不能了解，柏拉圖以為雅典的一班軍人，都只曉得衛國，一班執政的人，也不過把法律應用到具體事實——柏拉圖以立法的人為最有價值，這些執政之徒不過應用法律而已——還有一班公民，都是在具體形式上纔能了解的，這是第二種人，這一類的人雖能升入高境，能領略哲學的觀念，也有哲學的意味，但是不能了解哲學觀念的所以然，他們的好處就是很能感受這些觀念，所以能各在範圍以內盡其職守，軍人只知捍衛國家的天職，公民只知納稅營兵的義務，執政只知司法行政的責任，而不能曉得何以應該如此，所謂知其然而不知其所以然，這是這一種人的缺點，也是斷以高於第一種人的地方，第一種人不能獨立，是受制於人的人，假使這種人得到政權，就是「德謨克拉西」，但是他們原來受治於人，本無治人的能力，現在一旦出來治人，社會狀況必定要鬧得一塌糊塗，不堪聞問，然而使第二種人得到政權，那麼他們的勇武的態度，又變為「寡頭政治」或是「貴族政治」，少數人操權擁威，他們好像是社會中優秀分子，這種優秀，並非是富有智慧，的優秀，那種優秀，惟哲學家才足當稱，這種優秀，不過是一種強有力的雄幹武威罷了，這種人

做事的動機在那裏呢？就是「好名」。他們看名如生命，只要得人的稱贊誇許，雖犧牲生命財產都一概不問。與第一種人的「貪利」全不同。柏拉圖說第二種人比第一種人高尚的地方，就是「好名的動機」。只知圖名，雖冒萬難總不暇顧，所以做事都不肯苟且。那麼品格上就覺得較為高尚。

(c) 還有一種人，在社會上居最少數，就是哲學家，或是愛智之士。這種人既不好名，也不好利。很「羨慕智慧」。能曉得原理原則，了解真理。超乎普通嗜好之上。是客觀的。處處公平，沒有私好私惡。當然做立法的人。這是第三種人。

柏拉圖的思想，假使詳細研究起來，就有許多地方很覺耐人尋味。現在有兩種可以玩索的：

第一國家和教育有密切的關係——這是兩方面的事，不是一方面的事。國家依賴教育，教育也依賴國家。有這樣的國家，才得有這樣的人才。有這樣的人才，才得有這樣的國家。所以國家和教育的關係非常密切。

第二教育有選擇的功用——施教的時候，須看天賦的才能是怎樣。教育是限於天賦的，所以既

受教育，看他發達到什麼程度，那一種職業與他的天性相近，那麼將來就可以得到正當的職業，所以教育有選擇的功用。

(2) 杜威博士對於柏氏教育哲學的批評——我來下一種批評，柏氏說教育要看天賦，但是限制太大，怎樣可以選擇呢？究竟何去何從，不得而知，而且他把社會上的人只分為三類，無論什麼人，一概納在三類裏面，好像人的天賦，不得出於三類以外，似於「發展個性」Development of Individuality 的一層，沒有注意到人的個性發展，不止囿於三類，在三類以外，個性應該也有發展的餘地。柏拉圖的眼光，是人人受教育的眼光，所以只分為三類，我以為要以「個人」Individual 為本位，要能發展個人的才能，Individual capacity 不應該只分為三類，他的哲學太偏於全體，而輕於個體，這是他的毛病，他彷彿有一種很大的計劃，在這個計劃裏面，又分成許多部分，各部分必須屈服於大計劃，所以他把個人小體分成幾類，合成一個社會全體，只要看社會是怎樣，不必去看小體，以為小體都必須屈服社會，雖哲學家也是不能自由，必須屈服社會全體，我們拿他山洞底的比喻來可以看得的出，他說由洞裏釋放出來幾個人，既能在日光之下

看見事實物以後，不能久在洞外，必定還要回到洞裏去開導那些不會釋放的人，所以哲學家既到了本體世界看見事物的真相以後，也是不願久在那裏，必須回到人間來改造社會。照這樣看來，柏拉圖的意思，似乎哲學家必須受制於大計劃，因為這個緣故，所以社會上就產出一種學說，後人以爲就是柏拉圖的學說。大家遵守，不敢違背。其實這種學說，與柏拉圖不同。這是什麼學說呢？就是「公有主義」。妻子兒女都歸國有，與後來所謂「公妻」不同。後來之「公妻」是人可據以爲妻，就是隨便屬於那一個人的意思。當某人據爲妻的時候，已經專屬於某人，所以名爲「公有」，而仍是「私有」。若論公有主義之「公有」，是受制於國家的，雖已爲自己之妻，仍是國家所有，故與後世所謂「公妻」絕不相同。

(九) 柏拉圖的論理學說——柏拉圖的論理學說或是道德學說，是從他的政治學說裏面生出來的。他說社會表明個人的本體，社會是個人放大的，好比字形放大一樣。所以個人是縮小的社會，社會是放大的個人。看小號字不能清楚，必定要看大號字，大號字看明白了，小號字自然可以明白。所以看個人不能了解，必定要看社會，因為社會與個人，不過是大號字與小號字

的分別罷了。個人的心理可以照人的天性分爲三部：

(1) 欲望 *Appetite* —— 最下等的人，如工商之類，可以代表這種天性。他們的本性是無限的，貪多的，倘若不加以制裁，很足以害人。因爲這種欲望，在道德上是恣情任性，和他相反的，就是「節制」 *Temperance* 使欲望在範圍以內，不致有不道德的事情做出來。

(2) 豪氣 *Generous impulses* —— 這是向外伸張的道德。比第一種的程度來得高，範圍也來得大。第一種只知貪求，是吸收的性質，是縮小的。這種道德是向外發展的，放大的。卽如好名之士肯犧牲，肯吃苦，不苟且，不畏難，堅持到底，百折不回，帶有勇敢的性質。和第一種全不相同。

(3) 智力 *Intellect* —— 這就是智慧或是愛智。 *Love of true wisdom* 和上兩種又不相同。第一種限於道德裏面。—— 節制 —— 第二種勇敢忠實，有放大的性質。這一種有高尚的智慧。把這三種合併起來，各行其是，不相衝突，就生出一種道德，稱爲「公正」 *Justice* 各方面都很諧和，可以互相調劑，永無侵犯，就全體說，三種人並行不相背馳，就是公正的社會。就個體說，各部分都是合理不物，就是公正的個人。所以公正 —— 無處不合公義 —— 是無上的道德。

(十) 杜威博士對於柏氏學說的總批評——我講幾句話總結上文，也是表示我欣賞柏氏學說的。西洋學說的範圍，大概都是很小的。柏氏學說的範圍，在西洋要算是一個大的了。他的學說不肯拘在一個小範圍裏面，所以對於人的吸引力也是很大。人都歡喜研究他的學說，很覺趣味濃厚。其中有什麼興趣呢？就是：

(1) 神秘的興趣——超脫現象的世界，帶有宗教的性質。

(2) 論理的興趣——把觀念所含的意義，用一種方法表演出來。

(3) 科學的興趣——關於數學生物等天然の意味。

(1) 其餘還有什麼社會的興趣，政治的興趣，道德的興趣等，都各有很大的希望。

這許多興趣總合起來，又能互相關劑。這是人所不易及的地方。後來的人所以常讀他的書而沒有倦懈的緣故，就是因為他的學說裏面頗有精采。縱或有部分不足使人十分留意，然而大概都是很有刺激的能力的。

亞里士多德的學說——亞里士多德 Aristotle 哲學的範圍，也是很博大的。但是與柏拉圖的

博不同。亞里士多德的博，如同百科全書，如同美詩，如同書櫥，如同一幅大圖畫，看起來很宏闊的，很豐富的，各部的學問都是很有統系的。但是沒有生氣，所以要組織一種又有美術又有生機的，全難，她是做不出來的。

(一) 亞氏對於柏氏學說的批評——英國某批評家曾經有一句話說：「人雖從來沒有聽說柏拉圖或亞里士多德是一種什麼人，然必有人生下來就是柏拉圖或是亞里士多德。」這句話的意思，就是人的性情大都不得相同，何以見得呢？在柏拉圖與亞里士多德之間的批評攻擊，可以看得出亞里士多德說柏拉圖把人分為個別的人與普通的人兩種，又把三角形分為個別的三角形與普通的三角形兩種，這都不合事理。他說普通的是寄於個別的裏面，絕無離開了個別的面，另有普通的道理。普通的與個別的是合的，不是分的。而柏拉圖分為兩種，這就是柏拉圖與亞里士多德大區別的地方。因為柏拉圖把普通的與個別的分開，亞里士多德把普通的與個別的合一，就可以證明亞里士多德是偏於科學，偏於經驗，他是實際方面多一點。而柏拉圖偏於神秘，這是一種不同的地方。此外就是柏拉圖先覺的思想，要比亞里士多德來得

多，所以讀柏拉圖的學說，就覺得有一種威懾，以爲這是詩人的先知先覺，因此能叫人的思想不定。亞里士多德就能叫人的思想有組織，有系統。讀了柏拉圖的學說，有組織的思想也變成無組織的思想。讀了亞里士多德的學說，無組織的思想也變成有組織的思想。所以柏拉圖使人進取，亞里士多德使人保守。後來歡喜進取的或進化的，都喜讀柏拉圖的學說。歡喜保守的或守舊的，都歡喜讀亞里士多德的學說。於這種地方，也能見得出柏拉圖與亞里士多德不同的地方。而且亞里士多德偏於科學，所以他的精神是「爲己的精神」。他的態度是「旁觀的態度」。他看世界現象，都作壁上觀。看見什麼事體，就把他寫出來。好像與他生關係。柏拉圖就不是這樣。對於世界都很關心。目的是「論理的目的」，趣味是「論理的趣味」。因爲普通的與個別的分開，所以他想出方法來，使得普通的應用到個別的上去。所以「改造」Reformation 要緊。亞里士多德把普通的與個別的合在一起，與柏拉圖比起來，一個偏於論理，一個偏於經驗。所以中世紀的時候，研究亞里士多德的學說，人都歡喜守舊。後來到了進化的時候，才去研究柏拉圖的學說。他們兩個人的學說如此不同，却也有稟性的關係。亞里士多德在

於紀元前三百八十六年，死於紀元前三百二十二年，這兩個日期，與歷史上的一件大事正相合，所以非常要緊，就是亞里士多德生死之間，正是雅典由衰敗至於滅亡的時期，而且亞里士多德曾經做過亞力山大 Alexander 幾年的教師，所以非常要緊。當亞氏的時候，雅典逐漸衰亡，與柏氏的時候已經不同，因為二人人生的時候不同，可以看出他們的稟性也不同。柏氏的時候，雅典已經衰弱，然尚有改造的希望，所以要想出來操持政治改造社會，等到亞里士多德的時候，社會已經壞極不可收拾了，所以他一人獨善其身，事事作壁上觀，對於世界現象記載記載罷了，好像記事是他的職務之所在，這全是因為柏拉圖與亞里士多德二人所生的時候不同，因而稟性也就各是各樣了。

第九次

亞里士多德的學說

(一) (見前)

(二) 亞氏解釋一多和定變的問題

(三) 亞氏解釋物質和精神的問題

(四) 亞氏底自然界的探究

(一) 亞里士多德解釋一多和定變的問題——前次討論亞里士多德的哲學時，曾得他很攻擊柏拉圖的普通和個別分開的學說。柏氏說有一種概念，超越事物之上。亞氏反對這一說。但是亞氏未始不承認普通原理的存在。他亦復承認普通原理有更高的價值。不過他不承認普通和個別分離罷了。所以他把普通的概念和個別的事實連接起來，創出兩種物質的名詞：

(1) 初能或備能 Potentially

(2) 效率或實效 Actuality or Reality

「初能」是隱微的。「效率」是顯著的。用這兩種物質的名詞，可以解決一多定變的問題。亞氏創出這兩種名詞的緣故，因為這是他的天然性質之所在。他的父親是一個醫生。他是懂得醫理。所以他於生物學上很有研究。他覺得植物的生長，由初能漸生枝幹。就用這種現象說明他的學說。我們知道一切生物的生長 Growth 必定總要經過種種階級。譬如橡樹，由橡子發芽生長。



子生枝幹，成爲一棵樹。雞由雞蛋孵出漸漸長大，成爲一個雞。人由胚胎漸漸成爲一個人。都是要經過幾種階級。從前柏拉圖也不承認世界上有隱顯的現象。當未成熟的時候，都是隱微。就是「初態」隱藏在內，沒有實現出來。橡子即含有橡樹的本能；雞蛋即含有雞的本能。都是把「可能性的」包裝在裏面。成熟以後，這種本能就顯著出來了。亞里士多德把這種隱顯推廣。他說世界上無論什麼現象，都是由「不完全」以至於「完全」。就是由「隱」以至於「顯」。不曾成熟的只有「初態」，就是「不完全」之表現。橡子或是小橡樹，就是橡樹。「不完全」之表現。雞蛋或小鸡，就是雞的「不完全」之表現。胚胎或兒童，就是成人。「不完全」之表現。從此漸漸經過幾種階級，在一種適當的趨向之下，向一種固定的目的進行。就成爲顯著的現象。橡子或小橡樹趨向橡樹；雞蛋或小雞趨向雞；胚胎或兒童趨向成人。一切的生物，都是爭趨最後之固定的目的。這種目的，是完全的，顯著的。可以指導中間的趨向，節制中間必經的變化。中間的種種變化，都必須受這種目的的限制。橡子只能變成橡樹，決不能變成梓樹柏樹。橡樹是他的目的。有這個目的，控制這種目的的變化，所以不致變成他種樹木。世界上一切東西，凡有目的，都是高等的東西。沒有目的的都

是下等的東西。即如灰塵被風一吹，就隨處飄揚，五流四散，沒有什麼目的。就是一種最下等的東西。動物都是有目的的，都是高等的東西，所以世界上一切東西的高低，看他有沒有目的罷了。說到變遷與常住的關係，那麼目的可算是常住的了。必須經過許多的變化，纔能達到一定的目的。這也可以拿來解釋一多的問題。凡稱為模形的東西，都是屬於一的。而一之中必有若干不同的表示出來。即如橡樹的模形——橡類——永久不變，雖其中有過去的橡樹，未來的橡樹，長的橡樹，短的橡樹，本國的橡樹，外國的橡樹，種種不同。而都可以在橡類表示出來。所以一中有多，多中有一。那麼一多可以合併起來。又如人有過去的人，現在的人，未來的人。而過去現在未來的人又各不相同。而都可以在普通的人類表示出來。永無變化。所以亞里士多德說一多可以調和起來。不但把這種思想應用一切事物，並且能應用到一切事變上去，一切現象上去。他說火星必定上升，決不致下降。因為火性是輕的。他上升就是要顯其本性。凡火都在天上。其存在原來是高一等。即如日月等都在天上。所以火必上升。重東西的本性就是重。地球是一樣很重的東西。所以一切重的東西都要落到地上。其所以下降的緣故，也不過是要實現他的本性。

(三) 亞里士多德解釋物質和精神的問題——上面所說的這種思想，亞氏除拿他應用到「多定變的問題」以外，還拿來解釋物質和精神的問題——物與心 Matter and mind——他說物質僅有初能，還沒有能完全表示出來，精神就達到最高的現象，世界現象都是趨於精神方面，以精神為目的。凡含有初能漸漸至於完全，就是發達的原理。自然界全體都是這樣。自然界都是要想發達初能，漸漸達到最高的目的。理性是最高，而人類有理性，所以以人為最高的目的。世界上一切生物，都要由最下等漸漸發達，到了人的地步，就算世界上最高的終點。雖世界上或有更高於人的東西，而在人以下的生物，都把理性當做最高的目的。亞氏以物質代表初能，純粹是被動的。他說無論什麼東西，都可以物質造成。即如木頭可以造成窗戶器具。那麼木頭本有可能性，而能使木頭變成種種東西則為「心」。所以「心」能就「物」加以變化。就是「心」能變「物」。「心」是主動的。「物」是被動的。世界上種種變化，都是由於「心」。「物」組合而成。除上帝以外，上帝是永久存在的，不變的——其餘都是由於「心」。「物」混成的。

(四) 亞里士多德的自然界研究法——亞氏說世人要研究自然界的意義，有四個問題，曰：
In "Causes" or principles 必定要能夠解決。假使對於一切現象，能先把這四個問題解決，那麼世界上所有的意義，都可以明瞭了。例如石像的四個問題，

(1) 用什麼材料造成的？

答道，用大理石造成的。——大理石就含有石像的初能。

(2) 什麼人造的？

答道，某某雕匠造的。

(3) 是什麼性質？

答道，是什麼作麼性質。

(4) 有什麼目的？

答道，要紀念某大人物，或說是蘇格拉底。

亞氏說四個問題之中，最要緊的是最後的一個問題，就是目的問題。曉得造像的目的何在，

則其餘的三個問題完全解決。造石像的目的是這樣，那麼爲什麼緣故要有這個石像呢？而第三個問題可以解決了。因爲有了目的，自然有性質。譬如紀念蘇格拉底是目的，而造像就是紀念的性質。假使沒有目的，那麼雖有蘇格拉底，仍是沒有關係。這可見性質是因目的定的。至於匠人雕像，也是因爲有了紀念蘇格拉底的目的，就漸漸雕成蘇格拉底的形像。那麼第二個問題又解決了。因此又說到爲什麼要有這種材料？則第一個問題又解決了。那麼一定的材料，一定的形式，一定的性質，都是與第四個問題有連帶的關係。第四個問題解決，其餘就一一可以解決了。亞里士多德根據這種基礎，造成「理想的哲學」。當時都趨於理想。一切現象都趨於理想方面。（理性方面）有理想則一切都可解決。各種現象各各不同，而皆可以理想解決。下等的東西，可加以精神的變化，使漸達到最高的理想，最後的目的。

以上所說，可以解釋在歷史上的事實是怎樣。亞里士多德生於紀元前若干年。當時基督教人，並以為不合基督教義，而人何以都崇拜亞里士多德，而且地的學說，成爲人人從信的學說呢？這是因爲亞里士多德證明人所最寶貴的最高尚的是理性。後來基督教，也就這種思想造成一種神

學說明主宰之上帝，是根本的原理，人生最後的目的，這不過把亞里士多德的學說附會一下罷了。所以亞里士多德的學說，有這樣大的勢力。

第十次

亞里士多德的學說

(一) (見前)

(二) (見前)

(三) (見前)

(四) (見前)

(五) 亞氏底種類的定斷

(六) 亞氏學說與試驗科學的比較和競爭

(七) 亞氏底政治哲學和人生哲學

(八) 亞氏學說底宗教上的應用

(九) 亞氏學說底社會上的影響

(五) 亞里士多德之種類的定斷 *The Fixity of Species*——前次講過個體和種類的區別，我們就知道個體是無定的，有生滅的，譬如橡樹的個體，大小長短，都難一致，即使一致，還有新舊的不同，所以他的個體是時常變化的。但是他的種類都是常住的，在宇宙間無論怎樣，終沒有絲毫改變，因為這個緣故，亞里士多德絕不相信個體是固定的，要造立科學，當然不能拿個體做根據，因為科學的一切定斷，都是普遍的原理原則，不能限於一事，也不限於一物，無處不能應用。那麼應當拿種類來做根據，個體是屬於種類的，種類是個體的總稱，個體雖有變更，而種類却永久沒有生滅，沒有改變。亞氏以為宇宙裏的事物，都各有本質，就把他分為許多種類，那麼各類固有各類的本質，而這一類和那一類之間，又有尊卑高下的階級。「地」是初能最低的物質，就拿來代表最低。「上帝」是實現的東西，即是「心」就拿來代表最高。由最低達到最高，中間必定經過許多的階級。這種階級，自然成爲一種系統。System 例如個別的橡樹，上面有橡類的總名，橡類的總名上面，又有生物的總名，生物的總名上面，又有上帝這

樣一層一層的階級，就變成一種天然的系統。Natural system 而且還有一層，就是種類和種類之間，不但有高低階級，並且不能相生，不能互變。這一類的個體，絕不能變成那一類的個體。即如橡樹的子孫，永久是橡樹，斷不致於變為藤樹。假使要認為科學，必須拿種類做根據。倘若拿個體做根據，就靠不住了。這種見解，和現在的天演學說 Theory of Evolution 正相反對。等到亞里士多德以後，那一班繼起的人，都是默守舊說，把起初的意見更加弄得不對了。亞氏種類尊卑的思想，在哲學上固屬有重要的關係，就是在西洋文化史裏，也是極重要。達史上，亦復有很大的影響。當西歷紀元的時候，歐洲北方出來一種野蠻民族，侵略羅馬，羅馬滅亡以後，這種人就把握羅馬的文化吸收得來，僅做他自己的文化。但是這種文化，都是零星的，瑣碎的知識。因為當時的思想很不一，社會現象很不安寧。所以八九世紀以後，一班學者都有厭亂的意思。大家都喜歡研究有系統的知識。於是亞里士多德的哲學很為流行一時。從十一世紀到十六世紀的時候，中間經過六七百年之久，社會的心理，都受亞氏學說影響。亞氏學說的勢力之大，可算和孔子的學說在中國一樣。就是十六世紀以後，崇拜他的人雖不

及從前這樣多，而在羅馬天主教的勢力之下，根基還是很穩固的。當時上自教皇，下至平民，都要讀亞氏的書籍。一直等到現在，還沒有完全脫去這種風氣。這可見亞氏學說在歐洲的勢力了。

(六) 亞里士多德的學說與試驗科學的比較和競爭——試驗科學從十六世紀黎明以後，勢力漸漸加盛。亞氏所持的學說，和那關於天體運動的種種學說，*Theories of Astronomy* 都不同。因為這個緣故，試驗的科學和武斷的神學，就發生一種衝突。並且因此引起科學和宗教的大戰爭。但是亞氏學說和試驗科學不同的地方在那裏呢？簡單的說起來，有三種區別：

- (1) 亞里士多德以為世界上事物的種類，都有尊卑高下的階級。試驗科學却是相反。他對於萬事萬物，都有一種普遍的原理原則，無處不能應用。打破亞氏物類階級的說來。
- (2) 亞里士多德主張靜止，主張固定。他以為模型以及最後的目的要緊。試驗科學主張變化，以為世界上一切現象，都是拿勢力做根據的。

(3) 亞里士多德注重普遍的概念，試驗科學注重個別的事物，個別的事物雖有種類的說素，然不過拿種類來做個體的總括名詞，實則為便利起見罷了。重要的地方，還是個別的事物。

六七十年前，達爾文 Darwin 著了一部書，叫做「物種之由來」。這部書的內容，是證明高等動物由下等動物進化成功的，和亞氏學說不合，所以對於亞氏學說的勢力很有影響。亞氏的信徒因此都起來抵抗，發生一種很劇烈的競爭。要曉得為什麼如此劇烈待我拿孔子來做一個比方。孔子的學說，只限於人生政治，沒有科學的性質。假使他和亞氏一樣，也有科學的學說，那麼孔子學說的勢力，一定格外可以支配思想，號召人心。縱或有人出來抵抗，也是不容易的事。即使有了大阻力，要把他的學說完全推翻，那麼政治上，社會上，必定都要發生大變動。於是新舊的爭執，必定非常劇烈。亞氏學說和試驗科學的競爭，所以有這樣劇烈的緣故，就是這個道理。十六世紀的時候，亞氏學說在歐洲，可算到處受人崇奉，已經是根深蒂固了。一旦出來一種新科學，要把這種學說打破，當然要有極大的阻力。但是爭到究竟，還是科學方面要佔優勝。因為阻力越大，刺激力也越大。人受了這樣大的刺激力，倒反覺得科學的價值和緊要了。中國的西洋文化，輸入還淺

有多時，所以和古來的學說，雖不免有些衝突，却没有發生極大的阻力。這是什麼緣故呢？因為中國的舊學說向來沒有系統，沒有組織，所以不能現出一種有組織的反抗力。反抗力既無組織，當然沒有強大的力量，力量不大，刺激也就薄弱。於是科學和人生的關係或重要，大家都不容易覺得。仍舊把這些東西當做一種專門知識，這種知識，別無大用，不過可以拿來謀國家的富強罷了。至於人生精神生活的影響，却没有夢想到過。

(七) 亞里士多德的政治哲學和人生哲學——亞氏政治哲學和人生哲學，也是要研究的。不過現在時間太短，祇能提出兩點來討論一下。

(1) 政治哲學——亞氏很注重普遍的，不注重個別的。他把這種思想應用到政治方面去，就是注重國家不注重個人。所以社會裏只顧組織秩序或規律，至於個人的創造精神 Initiative 和自由意志 Freedom 那都不必問了。這種主義正與一德謨克拉西一相反。

(2) 人生哲學——亞氏說人類異於禽獸的地方在有本質理性。就是本質發展理性，就是發展人類的本質。這就是人類的最後目的。The chief end of man 理性從那裏表現出來呢？我們

要曉得純粹的知識，是沒有一點欲望的，能超脫物質的污染，入於玄思冥想的一種生活。理性就從這種知識表現出來。

(八) 亞里士多德學說之宗教上的應用——從前說柏拉圖的哲學，不但是發現本體的世界，還要應用到實際的生活上去。所以他那個山洞比喻裏說，釋放的一二個人，看見天日以後，還要回到洞裏去報告種種情形，担负先覺覺後覺的責任。他的意思有兩方面：

(1) 注重理想。

(2) 注重實際。

理想和實際，在柏氏是並重的東西。亞氏的意思，就和柏氏不同了。亞氏把玄思妙想的生活，當做最後的目的。人到了玄思妙想的地步，就不必再回到人間去負開導的責任，從事實際的生活了。等到中世紀的時候，基督教把亞氏所說的，

(1) 國家比個人重要。

(2) 玄思妙想的生活，即是人生最後的目的。

變爲另兩種的意思就是：

(1) 拿「教會」代替亞氏之所謂「國家」把教會當做最高最重要的，以爲人生幸福，都要靠着教會支配。Controlled by Hierarchy，教會居最高貴的地位，個人不過是教會的附屬品罷了，個人的幸福，要向教會去求。

(2) 拿「出世的思想」代替亞氏的所謂「玄思妙想」他以為出世就是人生最後的目的。

(九) 亞里士多德學說之社會上的影響——亞氏學說，已如上面所說了，他的學說的影響 Influence 和他自己的身分似乎不大相稱，他的思想範圍，却是非常博大，非常精深，可以算得一個大思想家了。在思想發達史上，正是一個偉大人物。但是社會上却沒有受到他的好處。Beneft 西洋幾百年的思想文化，被他的學說錮禁束縛，不得自由發展。正是他的學說的壞影響。中國人看西洋現在的思想這樣發達，以爲思想自由，一定由來已久。東方社會所以不發達的緣故，確是因爲受了數千年古義的束縛。說這種話的人，大概還沒有知道西洋的實情。中國的思想，受孔子學說的束縛，固然不錯；然而西洋的思想，也受了亞里士多德的學說和基督

救武斷的科學兩種束縛，要脫離這種束縛，非有劇烈的太競爭不能達到目的。西洋現在這種思想有這樣的發達，就是經過這種情形的。東方現在算是解放的時候了。考起西洋思想的解放，也不過比東方早一二百年罷了。

附言——因為時期迫促，所以祇講到亞里士多德以後就不講了。深望讀的人原諒。

10

441153

()

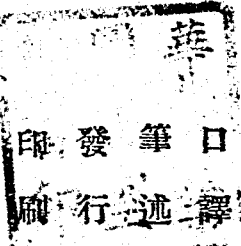
同	
函	
虎	
15017	

中華民國九年十一月初版
 中華民國十年二月二十日再版
 中華民國十一年四月十五日四版

版權
 所有

總發行所 泰東圖書館

上海四馬路



演 講 者 杜 威
 口 譯 者 劉 伯 威
 筆 述 者 沈 振 威
 發 行 者 趙 南 威
 印 刷 者 泰 東 圖 書 局

杜 威
 劉 伯 威
 沈 振 威
 趙 南 威
 泰 東 圖 書 局

哲 學 史
 定價 1.00

10

449153

(5)

