

希臘哲學史

希臘哲學史

何子恒著

目錄

張序

弁言

導言

希臘哲學的第一期(發祥期)

太理斯Thales

他的一生……「水」是萬物的原則……「原則」的意義……原則的問題爲何發生……他何以見得「水」是萬物的原則……萬物的「變」他看來不成問題……批評和結論

安那雪孟特 Anaximander

他的一生……「水」何以不能做萬物的原則……原則應有的條件……「無限」是萬物的原則……原則是生不息的……「水」有生有息所以不能做原則……世界的演化……生物的產生……結論和

批評

安那雪孟尼斯 Anaximenes

「氣」是萬物的原則……「氣」變萬物的兩種方法……他和安那雪孟特的異同……性質從何來……
……結論……此後哲學的傾向

海勒克來脫斯 Heraclitus

他的一生……「變」的觀念……「變」的明證……「變」由爭鬥發生……「火」是萬物的原則……
「火」同於靈魂……結論和批評……前面幾個哲學家的派別

班塞高勒斯 Pythagoras

他是安那雪孟特的後繼……他的一生和人格……他創立的集會……他的目的在叫人脫離物質
的羈絆……他第一個自稱哲學家……哲學家是何等人……數學與人生

班塞高勒斯派的哲學

此派哲學不是班氏一人的功績……此派哲學的來歷……「一」是萬物的原則……他們的學說不
統一……「數」和「形」也是萬物的原則……另說世界是十種敵對所成……此派哲學的解釋和結論

齊諾芬尼斯 Xenophanes

他攻擊民間的宗教最力……他反對民間宗教的緣由……「神」是人類偽造的……「神」是不具人格的……「神」充塞宇宙……他是汎神論者……他是懷疑論者……他是依利學派的創始者

班門拿地斯 Parmenides

小引……他的哲學的理論的根據……官覺物不真實……「變」不變……「不變」不能變……「不變」說的站地……官覺界是「無有」……理性界是「真有」……「真有」常住的證明……「真有」是「一」……關於現象界的說明

齊諾 Zeno

他的一生……他用間接辯證辯護「不變」說……非「多」的辯證……「多」的矛盾……世界無量小……世界無窮大……「多」的世界虛妄……他的錯誤……非「動」的辯證……飛矢不動的辯證……他的錯誤……這個辯證的另一立足點……牠的真理……牠的錯誤……健跑者追不上龜的辯證……牠的真理……他的錯誤……非「空間」的辯證和牠的真理……非「官覺」的辯證……牠的真理……結論

墨利散斯 Melissus

他和班門拿地斯的異同……五種證明……「真有」無始……「真有」無終……「真有」是「無限」是

「一」……「真有」「無變化」……「真有」「不動」……論結……上面四哲學家的派別

調和派哲學的興起與其特性

恩拍導克利斯 Empedocles

「變」和「不變」都是相對的……變的是萬物不變的是原素……火氣水土是四原素……「愛」「仇」是變化的原因……他的進化觀……萬物祇有程度的差別……他的知識論

安那石高勒斯 Anaxagoras

他和恩氏的異點……他的一生……他的哲學史上的地位……原素無限……「心」是萬物生滅的總原因……「心」是原動力……運動造成世界……他不是純粹的唯心論者……他的知識論

德莫克利脫斯 Democritus

「真有」和「無有」同一真實……「真有」是原子……「無有」是空間……原子不可剖分終古常存……原子性質一致……萬物性質的由來在原子的配置……宇宙間的生滅是物理的……他是個唯物論者……他的知識論……他的人生觀……結論和批評……初期哲學破產的大原因

希臘初期哲學結論

希臘第二期哲學的特性

普魯太古勒斯 Protagoras

他的一生……沒有不變的知識……知識是主觀的……他把知識看作感覺

高其亞 Gorgias

他和普氏的異同……他的三個辯證……無物存在的辯證……「變」和「不變」兩世界都是不存在的……有物亦不可知……可以思想的不定是「真有」……知識不能傳達……因人類覺官的不同……他的兩個根本錯誤……第一辯證的錯誤……第二辯證的錯誤……第三辯證的錯誤

希璧士 Hippias

他的無政府主義

開立克利斯 Calicles

他反對哲學的玄想……他是強權主義者……法律是弱者的護身符……法律和道德違反自然律

施來雪麥加斯 Thrasymachus

他和開氏的異同……法律和制度是強者的利器

克利脫斯 Critias

他是無神論者

兪塞地墨斯 Euthydemus 和但尼蘇陀勒 Dionysodorus

他們純粹是詭辯家……一個實例……這段詭辯的誤點……一個反駁……這段詭辯的錯誤……再是一個反駁

詭辯派哲學的批評

名稱的由來……他們把機智和口才當作真才實學……他們是個人的無政府主義者……他們的誤點和哲學史上的地位

蘇格拉底斯 Socrates

他的身世……他不取學金……他妻子的潑悍……他從軍時的勇敢……他中年後的工作……他死的原因

蘇格拉底斯的學說

兩種記載……他主張研究人生哲學……道德是個未解決的問題……道德是知識……他自知無

知……他揭穿人們的無知……一個例子……他的口號……「善」是什麼……「善」是普遍的利益……
柏拉圖理想國的根源……他和詭辯家的不同處……他證明有神……世界是心意的創造……「神」是
宇宙的主宰……結論

蘇格拉底斯的後繼——小蘇派

安的在尼斯 Antithenes

蘇氏對他的影響……他是禁慾主義者

但亞其尼斯 Diogenes

他的一生

開尼克學派的學說

道德是嗜慾的絕滅

開倫那學派——亞立斯鐵鉢斯 Aristippus

人生的目的在快樂

麥伽利學派——兪克立 Euclid

此派是依利學說和蘇氏學說的結合……結論

希臘哲學的第三期——建設時期

柏拉圖 Plato

他的一生……他的著作

一、他的知識論

對於詭辯家知識論的批評……知識是理性的必然

二、他的理相說

他以前各派哲學的形勢……他把「變」「不變」截然分成兩個世界……兩個世界的區別有六點……理相有客觀的存在……一種證明……先天的知識也是一種證明……理相界和官覺界在「類」上一致……官覺界不是理相直接變成……兩個疑問……有了官覺界何以還要理相世界……無理相界官覺界不能存在……理相界先有……有了理相界何以還要官覺界……兩世界裏「一」「多」互存……「一」「多」是兩種看法……即歸納和演繹……理相間的系別……「善」是最高理相……最後的原則……「善」最先存在……「善」就是「神」……不善淵源於物質……理相的知識是先天的……無知識

是肉體的蒙蔽……人生的目的在歸理相界

三、他的現象論或自然哲學(包括兩部)

(甲)自然論

萬物的成立以「神」為媒介……他的物質等於依利學派的「無有」

(乙)靈魂說

「心」的意義……知識是回憶……靈魂不滅……對於童奴的一個試驗……試驗的經過……童奴也能發現幾何定理

四、他的人生哲學——個人的和國家的

(甲)個人的倫理學

感覺不是行爲的標準……理性是行爲的標準……感覺的世界虛妄……理相世界是我們的故鄉……理性來自理相界……欲望屬於官覺界……何謂幸福……他的人生觀和開尼克派的區別……回復理相界的計劃

(乙)國家的倫理學或政治學

國家的兩種職務……他對於四種政治的批評……理想國的大綱……人有三等……階級不以財產為標準……五種政策……教育的目的和計劃……結論

柏拉圖學說的批評

理相不能說明物質的來歷……「善」和「神」究難一致……宇宙總原因的困難……理相界不在空間中的矛盾

亞里斯都德 Aristotle

他以前的哲學形勢……他的文字長於說理而忽於流暢……本講的範圍

一、一生和著作

柏拉圖的學生……和亞力山大的關係……著作可分六類……論理學……修辭學……形而上學……自然哲學……倫理學……政治學

二、他的形而上學

對於理相說的批評……理相是實物的謂詞……謂詞的意義……普遍相和實物不能相離……思想上有主謂之分……什麼是主詞……亞氏的十範疇……實際上主詞的必然存在……十範疇中的主

詞和謂詞……形上主詞的必然存在……牠是實物的支撐者……專做主詞和兼做謂詞的兩種實物……
……第一實物和第二實物……亞氏沒有柏氏的困難……亞氏的生滅觀……現實和潛伏……現實先潛
伏而有……現實一詞的歧義……現實的先後有形上和實際兩種……萬物一向有……名詞歧義是亞
氏的難解處……幾個例子……物質是形相的潛伏存在……形相是物質的現實存在……亞氏有形上
實際兩種宇宙觀……「變」不變「兩說」的解決……他的高出前人的地方……物質是可能者……形相
是決定者……物質無生滅而有變化……形相無生滅無變化祇有相代……萬物何由而存……四種原因
……四種原因的來歷……四原因理論上祇是物質和形相……萬物何以要有……須先講萬物的高低
……物質最低「神」最高……實際世界是個中段……低的祈求成爲高的……「神」是最先的存在……
「神」是世界的原動者……萬物何以要有的問題的解決……世界變化無限……神的定義……「神」並
不創造世界祇管理世界

三、他的自然哲學

研究的範圍……分三部講

甲、物理方面

變動……變動是時間的測量者……時間存在的兩個條件……空間是包容物體的固着界域……
真空不存在……運動和生長不須真空的理由……空間時間運動三者都是連綿的……連綿無單位的
理由……連綿可以無窮剖分……齊諾辯證不成立……無限是存在的……原素可能原子不可能……
原子論另一缺點……真正的原素是純粹物質……輕重的說明

乙、生物方面

(子)有機和無機植物動物人類

宇宙是個逐漸的發展……可分為二大類……五種生命現象……植物的生命……運動的生命高
植物一層……人類的生命更高動物一層

(丑)心理上的學說或靈魂的研究

他的前人對於此問題的解決……靈魂是單純的……靈魂分三種……認識的說明……他的心理
學是比較心理學……五種感覺……感覺的說明……共同感覺的任務……印象是感覺的遺留……
「心」是命題的認識者……但需要一個條件……主動的心和被動的心便是「神」……思想是萬物的翼
素……主動的心不生不死……慾望是副產物

丙、天體方面

此部唯求簡略……他的天文說……「神」在宇宙之外

四、他的人生哲學（倫理學和政治學）

甲、倫理學

感覺和理性兩派的調和……「中道」是「善行」的標準……勇敢……節制……慷慨……自尊……
溫良……公正……「善行」賴習慣……兩種快樂……三種行為……三種情誼

乙、政治學

亞氏不像柏氏那樣有革命性……生財之道……反對婦女國有兒童公育……反對共產……政體的良窳

亞氏哲學的批評

祇限形而上學……仍落柏拉圖的窠臼……「神」怎能超乎宇宙之外……形相祇「一」何以解於實物的「多」……他是古代唯一大哲學家

總論

希臘哲學史 目錄

希臘哲學的中心問題……哲學上的幾個問題……哲學的定義

我在政治大學講授希臘哲學史，用 *Stace: A Critical History of Greek Philosophy* 爲課本。覺其淺明，誠可令人滿意，但關於原始出處則多略而未詳。我嘗引以爲憾，久思自編希臘哲學史，而牽於人事迄未動筆。不知友人何君子恆已在那裏先我而爲之了。何君此書果然亦是大部分以 *Stace* 的體裁爲取法，而另尋其原始出處以增益之。文筆顯豁，不下 *Stace*；而簡單切要，則過之。故我相信何君此書，在今天的出版界，可算關於希臘哲學史中文書籍中的最好的了。至於研究哲學當先涉獵哲學史，乃人人所公認的；而要知道哲學史當然須先看希臘的哲學史更是天經地義。所以我願以此書介紹於我國有志窺見西洋思想的青年們。

中華民國十五年六月十二日

張東蓀序

希臘哲學史序

弁言

本書純爲初學預備；牠的目的，在使絕無哲學知識的人，不感困難而知道西洋哲學的根源。這雖是一本小書，但重要各家的哲學理論，都已充分容納，並輔以淺顯的說明和扼要的批評。無謂的徵引，竭力避免；如哲學家的姓名，非講到其學說時，不贅述；（一二熟聞者除外）哲學上的種種專門名詞，非於必要時，不妄用，用亦加以詮釋。

各哲學家的身世，除一二人外，唯求簡括。哲學的歷史的背景或環境的說明，從略。一，因環境祇能說明哲學的普通傾向，至於初學所最感困難的哲學理論和名詞，則不能說明。二，因哲學變遷的論理的必然，在不敘環境的哲學史上也很顯明。三，因本書篇幅有限，不能在哲學自身的疏解以外，多所牽涉。

本書編纂時所借賴的書籍，爲參考便利計，特開於後。

柏拉圖 Plato 和亞理斯都德 Aristotle 以前的各哲學家，大英百科全書 Encyclopaedia Britannica 是很好的參考。關於各人的行歷，則柳阿脫斯 Diogenes Laertes 的古哲學家傳 A Life of Ancient Philosophers 裏面有很有趣的記錄。至於柏拉圖的學說，若要真正了解，那非直接讀他自己的著作不可；至少下列幾種，如理想國（商務有譯本）Republic、斐陀 Phaedo、普魯太古 Protagoras、西愛梯脫斯 Theatetus、高其亞 Gorgias、響鱸 Symposium、米諾 Meno、非脫拉斯 Phaedrus 等書應涉獵一過。若單靠他人哲學書裏的敘述，終像叔本華 Schopenhauer 所謂喫飯請代表一樣的不實惠。亞理斯都德的哲學，也以讀他的原著爲善；最近英國的亞氏研究者羅斯 R. D. Ross 曾把亞氏全集約成一本，雖詳略非原著可比，但真相尚存，實是一種最簡便的參考。若以此書過簡，而有時反不能明瞭亞氏學說時，則唯有參考他的原著了。亞氏著作很多，下列幾種是必須涉獵的，如亞氏的形而上學 Metaphysics、物理學 Physics、靈魂論 De

Anima 他的倫理學 The Nicomachean Ethics 政治學 Politics 論理學的知識是必須的；不讀他的原著而讀近人的論理課本的演繹部也可；我介紹兩種（一）克萊頓 J. E. Creighton 的論理學導論 An Introductory Logic (11) 魯濱孫 D. S. Robinson 的論理學綱要 Principles of Reasoning 太勒 A. E. Taylor 的亞理斯都德 Aristotle 過於簡略不足參考。

蘇格拉底斯的學說和平生，除大英百科全書和古哲學家傳記之外，可參考齊諾芬 Xenophon 蘇格拉底斯的行述 Memorabilia of Socrates 柏拉圖的蘇格拉底斯的自辯 Apology of Socrates 克利陀 Crito 響鱗萊丘斯 Iaches 和菲陀中的一部 較便利的便是葛路德 Grote 的希臘全史 A History of Greece 中的蘇格拉底斯傳 Sokrates

詭辯派哲學家，除大英百科全書上有很簡括的記載外，柏拉圖的理想國，普魯太古勒斯，西愛太脫斯，可供我們領略他們學說的大概。俞塞地墨斯和但尼

蘇陀勒斯的詭辯，可逕翻柏拉圖的僉塞地墨斯 *Euthydemus* 一書。

此外烏伯韋 *Friedrich Ueberweg* 的哲學史 *A History of Philosophy* 是最

可靠的一種參考，本書編纂時，牠是一個極好的幫助。溫德彭 *W. Windelband*

的哲學史，以問題爲中心，各家的學說爲材料，自有獨到之處，亦可參考。笛雷 *F.*

Thilly 的哲學史，於問題的連綴上，頗有成就；且文字淺易，初學者參考之極宜。

施太斯 *W. T. Stace* 的希臘哲學批評史 *A Critical History of Greek Philosophy*

淺顯暢達，批評適當，也是初學的參考書。再路易斯 *G. H. Lewes* 的哲學史傳

A Biographical History of Philosophy 第一二書第三章論班塞高勒斯派哲學的

由來，我覺得很有理由，所以本書曾採其說。

本書導言的根據，現在也開在下面：詹姆斯 *William James* 的幾個哲學問

題 *Some Problems of Philosophy* (Chap. I, II.) 叔本華的人類玄思的需要

On the Metaphysical Need of Man 太勒 *H. O. Taylor* 的歷史上的思想解放

Freedom of Mind in History P. 149. 弗郎脫 Robert Flint 的歷史哲學 Philosophy of History P. 644-645. 羅素 Bertrand Russell 的哲學問題 Problems of Philosophy Chap. XV. 施太斯的希臘哲學批評史 P. VI—X. Chap. I. 笛雷哲 學史 P. 7. 耶路撒冷 William Jerusalem 的哲學導論 Introduction to Philosophy P. 20—23. 烏伯韋哲學史 P. 5. 勃來門 E. S. Brightman 的哲學導論 An Introduction to Philosophy P. 3—19.

最後我十分感謝下列幾位先生。張東蓀先生和郭虞裳先生，借我不少的書籍。張師竹先生和李一飛先生曾爲我讀稿。我弟中孚和左佩曾助我編輯。

一九二六年五月六日著者

希臘哲學史 弁言

導言

哲學是什麼，不是三言兩語所能說明。初學者祇須知道，哲學是一束我們
目前的智力所不能解決的大問題。自來的哲學家雖曾爲這些問題下過解決，
但祇是相對的解決，一時的解決。現在我且舉幾個例子在下面：

宇宙從那裏來，往那裏去？

萬物是一個根源裏出來的，還是各有所源？

目前的世界是真還是假？

世界是「變」還是「不變」？

宇宙是斷續的還是連綿的？

宇宙是有限的還是無限的？

宇宙有無主宰？

宇宙的目的何在？

「心」「物」是兩種截然不同的存在還是一種？

空間和時間是真的存在還是假的？

知識可能不可能？

人生的意義和目的何在？

人生應當怎樣？

上面這些問題，看來很奇突，但我們從小到大，多少也曾發過，例如我們小時，往往有「天外還有天嗎」的問題。這個問題便是上面「宇宙是有限的還是無限的」那問題的通俗方式。再如，小孩到了某時期每每奇異自己的來歷，而問「自己從那裏來的」問題。這也是個哲學性的問題，用這個問題去問宇宙，那便成「宇宙從那裏來的」問題了。到我們現在往往問着「人生的目的

何在」的問題，把這問題擴而大之，那便成「宇宙的目的何在」的問題了。再，在清夜無事，塵念俱消的時候，我們每每不禁發生無限的疑問和玄思。所以哲學上的問題，我們多少也曾問過，也曾下過解決。哲學家並不是什麼古怪的東西，我們有時也是哲學家。我們和哲學家的區別，就在他們能抓住這些問題，我們祇隨手拾起，隨手放下；他們能統觀全局，以求解答，我們祇從片面看這些問題；他們運用深刻縝密的思維和推理，我們祇憑浮浪的思潮的起落；他們借賴古今大哲的心力，我們徒恃一己狹小的經驗；總之，他們拿畢生之力來從事，而我們祇隨便耍個玩意兒。

哲學上的問題，不是同時發生的。有的早發生，有的隨後孳生出來的。在哲學史上自可看出一個線索來。我們要知道哲學為何發生，祇要知道哲學上最早發生的那個問題的起源便行了。這個最早發生的問題，實在是哲學上的一個中心問題，許多旁枝的研究，都爲了要解決這個問題而發生出來的。這便

是「宇宙從那裏來，往那裏去」的問題。這個問題的發生，大概因爲人類心理發展到相當的程度，對於宇宙的存在發生了驚異和疑問纔起來的。我們拿小孩來做個說明。小孩在極幼稚的時候，對於自己的存在，毫無問題；待到稍大了，便驚異爲何有這麼一個自己，禁不住要將這個問題去問他的母親或長者了。人類對自然也如此，最初他不生疑問；隨後他覺得宇宙的存在實是一個不解的謎。他於是不自制的要求一種解答。他最初必訴諸幻想而造作神話，不說宇宙從混沌裏出來，（希臘人和中國人都如此說）便說是上帝七日的創造（如希伯來人的說法）。待到理性發達了，他便排除神話性的粗率簡陋的比喻，而勉爲合理的解釋，所以哲學的發生有兩個條件：（一）對於全存在發生了驚異和疑問，（二）是理性的發展。哲學的目的，就在勉力祛除我們對於全存在的驚異和疑問。若我們對於全存在的疑問一日不終止，那哲學便也一日存在。哲學的產生是應我們理智上的一種要求和缺陷；除非這種要求和缺陷完全滿足了，

哲學是不能消滅的。

但哲學有什麼用處？這是我們所要問的問題。這個問題，大多數的哲學

家都不問的。原來哲學本如亞里斯都德 Aristotle 所謂乃是一種最純潔而非

功利的探討 Disinterested Inquiry。牠本不在求「用」，牠而求「用」，牠而以

「用」爲目的，在牠便是墮落。牠祇是一種求真理的冀圖；我們本不能期望牠何

等用處。但世間的事，是很奇怪的，不求「用」的學問，並不就是絲毫沒有用；有時

竟或收極大的效用。我們知道純粹科學的目的並不在求「用」，但結果却造

就了實用科學。哲學的目的也不求「用」，但結果却無形中做了科學的精神

和進化的動力。牠使我們發現求知識的方法；使我們受到推理的嚴格訓練；使

我們發生懷疑；使我們持批評的態度；使我們努力不息的求真理；使我們自知無

知；使我們不忘人類未解決的問題，不因現有的科學知識而故步自封。

所以，哲學無論如何總不能算爲贅疣物。我們切不要抱常人的偏見。但

哲學應從那裏入手？這確是個問題。我們在這裏不便多所討論。不過歐美學者，都把哲學的歷史的研究，推爲最主要的門路。因爲現在的哲學，是從往昔的哲學裏蛻化出來的，牠裏面含有大部分過去的遺產。再哲學的內容，其實就是哲學的問題。一種哲學問題的發生，自有牠的特殊原因。這種原因不知道，那我們便不能澈底了解一個哲學問題的。但要知道一個哲學問題的原因，那非把哲學作歷史的研究不爲功。哲學的歷史的研究，本分兩種：（一）是最初步的，便是讀現成的哲學史；（二）取古今各家的原著順次研讀，這種工作因中文裏目今因無哲學經典的譯本，非仰賴西文不可。

但哲學史的誦讀，爲何要從希臘起？這個問題，可分兩層說。第一，因爲西洋的哲學基礎是希臘人建立的。追本溯源，非從希臘起不可。第二，因爲希臘哲學由淺入深，理論透闢，輪廓顯明；於初學既極相宜，又易啓發哲學的思維。

我們所謂希臘哲學，與其說是希臘地方的哲學，無寧謂爲希臘民族的哲學。

原來希臘哲學最先發生的地方，並不是希臘本部，反是小亞細亞的殖民地；第二是南意大利的殖民地；第三纔轉入雅典。

希臘哲學的劃分，學者間頗不一致；但最簡括的就是分爲兩部：一部是純粹希臘人的哲學 *Philosophy of the Greeks*；一部是羅馬勢力下的哲學 *Philosophy under the Romans*。前者是希臘民族精神發揚光輝時的一種產物；那時他們的創造力蓬勃煥發，哲學純粹着目於真理的探討而不以卑近的實用爲目的。後者是希臘民族衰老時的餘波，哲學已失却純潔而非功利的精神。前一部從紀元前六百年起到三百二十二年止；後一部從三百二十二年起到紀元後五百年止。本書所講，祇以第一部爲止。

這一部的哲學，又可分爲三期：第一期是發祥期（從太理斯 *Thales* 起到詭辯派哲學家 *Sophists*）；第二期是破壞期（從詭辯派哲學家到蘇格拉底斯 *Socrates*）；第三期是重建期（從柏拉圖 *Plato* 到亞里斯都德 *Aristotle*）。

希臘哲學史 導言

希臘哲學的第一期（發祥期）

照哲學史的體裁，這個項目下，應當說一說這期哲學家所討論的問題和哲學的派別；但我以為此舉對於初學者實為多事；原來哲學的問題祇能逐漸的認識，哲學家的派別，也非先領略了各家的學說，不能知道，所以我的辦法在先使學者知道了問題的內容和各家學說的系統，然後提示什麼問題和學派。

太理斯

他的一生

希臘哲學的開山祖，是希臘殖民地馬利德斯 *Miletus* 地方的太理斯 *Thales*。他誕生的年月不能確切知道，大約是紀元前六百二十四年，死的年月也如此，大約是紀元前五百五十四年。他是個數學家，又是個天文學家，曾經預言過一次日蝕，也是政治家。有人說他是因仰觀天文，跌在河裏溺死的。（見 *Diogenes Laertius* 的古代哲學家。）他自己沒有著作傳下來，他的學說祇是一種傳說，並且非常簡單。他祇說「水是萬物的原則」 *Principle* 「萬物生於水，沒於水。」「萬物都有生命的。」

水是萬物的原則，太理斯何所見而云然，我們還待解釋。現在須先說明的，就是「原則」這個名詞在哲學上的意義。

「原則」這個名詞的應用，是很廣泛的；現在專就哲學上說，牠的意義就是

水是萬物的原則。

「原則」

的意義。

萬物賴以成立的原因。例如桌子所賴以成立的根源（最顯而易見的）是某種物質（如木料）；這個某種物質，便是桌子的原因。若凳子所賴以成立的根源也是某種物質，這樣某種物質便是檯子和凳子所共的共同根源了。假使萬物所賴以成立的原因，都是某種物質，那某種物質，便是萬物的原則了。

生則的問
原爲何發
題？

但太理斯爲何會發生這個原則的問題，似乎覺得有點奇突，必須加以說明。這大概是因爲太氏見了世間千態萬狀品類各殊的東西，不由得心裏驚異道：萬物自始 *Originally* 便是萬物呢？還是一件東西變成的呢？假使自始便是萬物的，那末每一物的存在，必定自始便已存在，不是從他物變化而來；這種假定若不錯，那萬物必如死板的畫景一樣，不生不滅了。但經驗告訴他，各樣東西，都是有始有終，有生有滅，甲物可以變乙物，乙物可以變丙物，甲變乙時，乙生甲滅，乙變丙時，丙生乙滅；顯明些說：蒸氣變水時，水生而蒸氣滅；水變冰時，冰生而水滅。萬物都是互相依賴着生滅的，不是各個獨立存在的，這樣萬物的來源，還不是一件

東西在那裏蛻化罷了。到這裏太理斯得到了一個萬物的原則，一切物是牠的變化，一切物依舊變成這個原則。這個原則，他說就是「水」。

他何以見
得「水」
是萬物的
原則？

太理斯爲何把萬物原則定作「水」？這大概（一）因爲他看得「水」最多；他的意思要變成萬物的東西，其量非超過萬物不可，不然，必有所竭蹶；（二）「水」善變，有氣體，液體，固體，三種變化；（三）差不多的東西都有水，尤其是生物；（四）就是無生的礦物，在他看來，實是水的固體的存在。

萬物的「
變」他看
來不成問
題。

至於水何以會變萬物，萬物何以會變水，在太氏看來，不成問題。因爲他以爲水和萬物都是有生命的。

結論和批
評。

這是希臘第一個哲學家想不用神話來說明世界——萬物——的來歷。他的功績就在開哲學討論的初端。他的學說當然不能十分完全的，合理的；這一層，便有待他的後繼者了。他說萬物是水變的，但他不曾想到水是有一定性質的東西，怎能隨便變成千態萬狀，性質各異的東西。這是太理斯原則根本講不通

的地方。因此他的原則，也就不能確立。見到太理斯這種誤謬，而起來糾正他的就是安那雪孟特。

安那雪孟特

他的一生。
安那雪孟特 Anaximander 和太理斯是同鄉，小太氏十三歲，相傳是太氏的學生，歡喜研究天文地理等學，著「自然研究」(on Nature)一書，傳下來的不過是些不連貫的片碎而已。

「水」不能做萬物的原則？
安那雪孟特見得有一定性質的東西，不能變成其他性質的東西，因為這就不管說甲性質消滅，而乙性質產生。但論理上推來，乙性質的來，必不能從「絕無」中突然而來；甲性質的去，也必有去的處所，而不致歸於「絕無」。消滅和產生，都是人的看法；實在祇有來去，沒有消滅和產生。水變成了氣，並不是水消滅了，水祇是去了；也不是氣產生了，氣祇是來了。總之，萬物的產生，都是來；萬物

的消滅，都是去。水和其他東西一樣，來去無常，怎能做萬物的根源或原則？這
是安那雪孟特不解的地方。

原則應有的條件。有無限的。是萬物的原則。

但世界的原則或根源，究竟是什麼東西？他的回答，就是萬物所從來，萬物所從歸的「總體」Whole。這個「總體」是無定形，無定相，無定質的。牠祇是萬物的隱藏所，萬物隱然雜存在一塊，分別不出彼此。萬物的產生，就是從牠那裏產生；萬物的消滅，就是到牠那裏去歸隱。這樣萬物的生生滅滅，牠是個最後的根源。牠是不變的，沒有產生和消滅的。牠是大而無當的，充塞宇宙之間，無邊無際，網括一切。因此安那雪孟特就把這個「總體」叫做「無限」Infinite。

原則是不能生不息的，有生息，所以不能做原則。

這個「無限」不是人的官覺所能感知，因為官覺所能感知的東西，都是有定形定相定質的東西。現在安氏的「無限」是無定形定相定質的，所以是不可感知的。但安氏何以能知道牠？他就靠理性的推理。他的推理大概如此：萬物是生生不息的，生必定有個所自生的東西；息必定有一個隨而息的東西。這樣，

他就斷定萬物的生息，必有一個根源。太理斯說這個根源就是「水」，但「水」也生息不居，和萬物沒有什麼差異，怎能做萬物的根源？所以萬物的根源，必定不是生息的東西，乃是不生不息的「總和」；安氏這樣的推理，比較太理斯的完滿了。但「無限」是個物質的存在，還是抽象存在，還是一個問題。不過照時代論，「無限」必是物質的存在。

但「無限」怎樣變成萬物呢？為解答這個問題，他就構造了一種粗陋的進化論。他說「無限」是不絕運行的，運行的結果，就生出差異來，就是「冷」「熱」「熱」像火一樣的東西，圍著冷的東西，蒸出了蒸氣與空氣來。蒸氣與空氣漸漸上升，把火分裂成一圈一圈的火圈。這些火圈，有笛空一樣的遮蔽物障著牠們，因此就造成星光。但這笛空似的障蔽物，藉空氣之推力而不絕移動，就造成了星光的運轉。太陽在天上的地位最高，月亮次之，恆星再次之，行星最低。地是成圓錐形的一件東西，處在一切的中央。地是蒸氣凝固而成的，現在的海，還是

生物的產

這蒸氣的遺留物。

太陽晒在水上，將水蒸發了，就生出生物來，所以最初有生物的地方就是水。隨後才漸漸向陸上移殖的。人也是從魚類變成的；靈魂是一種無形狀的稀薄東西。

這種進化論雖然非常粗淺誤謬，但在現在科學發達的時代看來，倒也不能不說他一聲大致不錯呢！

結論和批評。

安那雪孟特提出了一個「無限」作萬有的原則。但這個原則，（一）他不能明明白白的把牠說清楚，（二）這原則如何變萬物的法則，也沒有說得透闢，所以到了後來就成爲問題而不能解決。這時候安那雪孟特的一個學生叫做安那雪孟尼斯 Anaximenes 的，就出來爲這個原則解釋，於是安那雪孟特的學說，就變爲安那雪孟尼斯的學說了。

安那雪孟尼斯

「氣」是萬物的原

「氣」變萬物的兩種方法。

他和安那雪孟尼斯的異同。

安那雪孟尼斯 Anaximenes 生於紀元前五百八十八年，死於五百二十四年，是安那雪孟尼斯的學生。他的學說，大致與師說相同，但比較具體一些，因為他先生所說的原則是恍恍惚惚，不可捉摸的，他却把這個恍恍惚惚迷離的原則斷定是「氣」。他說「氣」就是「無限」。『氣』沒有定性，可變萬物，萬物復可變『氣』。但是怎樣變法呢？他以為就有兩種方法：一種是稀薄的方法 Rarefaction，一種是凝結的方法 Condensation。氣稀則變火，氣凝則變風，變雲，變水，變土，變石，以至於變萬物。地球是由氣凝結而成，星體也是如此；至於星體的發光，則全由運動的速率而生。（這種說數極像現在的星雲說，不過簡陋一些罷了。）

安那雪孟尼斯的學說，差不多都是承襲他的老師的，所以在創造力 *Originality* 方面講，他是比不上他的老師。但他老師的學說（一）有些含混，（二）變化

性質何從
而來？

的方法，不曾說出，所以從學說的完整方面 *Perfectionness* 講，他是超過他老師的。此外性質的來源問題，也就解決了。他老師以為性質不能變甲變乙，祇能來來去去，無限裏包含一切性質的東西，但「無限」同時又沒有定性的，這種說法，豈不是前後不能一致嗎？安那雪孟尼斯的說法，便沒有這種困難。他說萬物的原則，的確是沒有定性的，但萬物的性質從何而來？他的回答，就是從稀薄和凝結的種種變化上而來。做個實例說，「硬」從那裏來，照安氏的說法，就是因「氣」凝結到相當的地步而來；「軟」何從來，乃因「氣」稀薄到相當的程度而來。

結論。

上面三個哲學家的學說，一步進一步，到了安那雪孟尼斯哲學的探討，就告一段落，但這個段落一成，以後哲學的興起，必須另向一個方向進行，並且這向新方向走的哲學，必須比之前面的突進一步，不像以前的一樣，學說的前後是緊緊追隨著的。

此後哲學

上面三個哲學家，都說萬有怎樣從一件東西變成，怎樣再變成這件東西。

的傾向。

他們的著眼點，祇在物質的基礎上面，却不曾注意到「變」的本身上去。我們想一想，世界萬有的來歷，固然必有一種物質基礎；但單有這種物質基礎，又說到萬物，那必有一種「變」的手續 *Process* 在那裏，不然萬物必不能從一種物質基礎上出來！但他那除了最後的一個外，都以爲「變」是自然的現象。這就是他們的缺點，因有這個顯著的缺點，所以就有創導「變」的哲學的海勒克來脫斯 *Heraclitus* 起來。

海勒克來脫斯 *Heraclitus*

他的一生

海勒克來脫斯 *Heraclitus* 生于紀元前五百四十年，死于四百七十五年，爲哀非塞斯 *Ephesus* 的望族；賦性孤高，傲歷名利，賤視羣衆，不屑與世人爲伍，嘗獨居深山，以野草爲生。他的哲學深邃幽遠，世稱難解；相傳他著書目的，不在給庸衆看，而在給一二智者看；所以世人都稱他爲晦暗的哲學家 *Dark philosopher*。

「變」的觀念。

他把「變」看作唯一的真實，此外一切都是假的。他說：「萬物皆然而皆不然。」又說：「萬物若溪流而不常住。」這個「變」的觀念，就是「逝者如斯夫，不舍晝夜」的意思。他的學生克來脫斯 Cratylus 做了一個淺顯的說明說：「我們涉足溪流，立即提出腳來，待第二次再放上去，這時的水，已不是前次的水了！」

「變」的明證。

我們平常時候，往往看不出萬物所生的變化來。如我們注目看花開，花便似乎不開；留心看草長，則草似乎不長。再我們許久不見某少年，則覺得他的相貌也變了，身軀也高大了；但若與他日日相處，便不覺得他有變。我們對於一切事物，都是這樣：看現象似乎萬物變化得很慢，或不變化，其實真無時不變，假若不變，則人可以不老不死，器具可以不壞。但事實不然，故知有「變」；而且這個「變」的進行，是逐漸進行的，所以在短時期內，使人不覺，必待隔了相當時日，方有分曉。我們若把短時間內的不變，認為真實，則怎樣解釋那變的事實呢？

「變」由 所以在海氏看來，沒有一件東西不變，祇要有相當的時間。但何以有「變」？

爭鬥發生

海氏回答道，「變」是由爭鬥發生的，「爭鬥是萬物的父。」但爭鬥何從而來？海氏說因敵對而來，敵對的東西互相混在一起，由是就成萬有。生死是相隨的，醒眠是相連的，老少是相繼的，一切都如絃線的顫動，以相反方向的運動，形成一條線。和諧是敵對的爭鬥的結果，沒有爭鬥，便沒有和諧，萬物便要停著，像死了一般。便是我們的生存，也是敵對的聯合，就是靈魂和肉體。他說「我們活的時候，靈魂就死在我們的肉體裏；到我們的肉體死的時候，靈魂纔能復生。」

「火」是萬物的原則。

因為海氏有這種「變」的宇宙觀，所以他以為宇宙的物質的基礎，必是一種最善變的東西。這件東西，他說就是「火」。「火」在他看來，是最稀薄最輕清最靈活的東西。「火」向下流 *Dawnward way*，則變成萬物；萬物向上流 *Upward way*，則變成「火」。全世界都是「火」變的東西，重復歸於「火」；歸火之後，再變萬物。他說：「世界是活火，熄滅了又復燃著，燃着了，又復熄滅。」

這個「火」，海氏以為就是靈魂。火往下行，靈魂就逐漸的死去；同時笨重

「火」同於靈魂

的物體就逐漸的產生。物體的原素固然是火，是靈魂；但物體愈進于重濁，則靈魂死去的程度愈高。反之，物體愈屬于輕清，則靈魂愈有生氣。前者的靈魂愚蠢，後者的靈魂清醒。他相信人的智能是不同的，因為靈魂有輕清重濁的不同。「變」或「爭鬥」是世界的生命，所以在海氏看來，就是支配宇宙的主宰，就是維繫宇宙的大法，就是我們所謂理性。Reason

結論和批評。

海勒克來脫斯的哲學，雖脫不了他以前的哲學家的窠臼，把物質的「火」當作萬物的基礎；但他所看重的，並不在為萬物指出一個原則來，乃在闡明「變」的道理。所以他可以說是第一個主張唯「變」的哲學家。他已不是走在前人前的道上，他已自己開闢了一條新道路。他的哲學就構成了他以後的希臘哲學家的問題。他放了一炮，以後的哲學家都起來響應着。但我們現在不必多生枝節的漫談，我們祇要記着，希臘哲學的可貴，就在每一哲學系統，都有獨特的創意，彼此都不肯盲目附和人家的說數。

前面幾個
哲學家的
派別。

他是安那
雪孟特的
後繼。

前面幾個哲學家，後人都稱他們爲哀盎尼派 Ionian School，因爲他們都是希臘殖民地小亞細亞的哀盎尼亞 Ionia 人。並且他們差不多都是唯物派，拿一種物質做萬物的基礎，在學說方面，雖微有不同，但氣脈還是一氣相承的，所以確可把他們歸成一派。

班塞高勒斯 Pythagoras

現在我們所要講的這位哲學家，照時代照學說的脈絡上看來，是應當放在海勒克來脫斯的前面，安那雪孟尼斯的後面，但如此排法，海勒克來脫斯不免要落得太後了，因爲我們在這位哲學家之後，還有四位學說上一氣相承的哲學家（依利學派）。這四位的學說既相連貫，那就不便把他們拆開，而把海氏插在他們的中間；但又不能把海氏放在這四位之後，所以爲方便計，就把海氏放在班氏之前。但在實際上，班氏是安那雪孟尼斯同時代的人，而是安那雪孟特的後繼。

者，曾經見過安那雪孟特的。在我們看來，就使班氏沒有和安那雪孟特會面過，必定曾經受過他學說的影響。因為班氏的哲學很像從安氏的「無限」或「總和」上發展出來的；並且安氏曾在班氏的生產地賽馬 *Salmis* 居住過。

他的一生
和人格。

班賽高勒斯

Pythagoras

生于紀元前五百八十或七十年間，死于紀元前

五百年，是與安那雪孟特和安那雪孟斯同時代的人。他小安那雪孟特三十

多歲，小安那雪孟斯十多歲。他是賽馬人，藉賽馬王的介紹，在埃及祭師的廟

裏住過二十多年。待他回賽馬的時候，很想改革故鄉。那時因為賽馬王非常

暴虐專制，滿腔熱望，盡付流水，他祇好重別賽馬，西去意大利的克洛脫那 *Crotone*。

從傳說上看來，他是一個非常神秘的人，據稱他在未做班賽高勒斯的之前，已經做了幾世的人了。那時的希臘人都把他當作空前有智慧有學問的人看

待；就是目空一切的哲學家海勒克來脫斯，也說他最有學問。他平日沈默寡言，

但偶然說起話來，聲調深沈莊嚴，聽者便不覺肅然起敬。古詩人描寫他身穿白

他創立一
種集會。

他的目的
在叫人脫
離物質的
羈絆。

袍，面目溫靜；金色的容光四射，體高格大而有威儀，常現沈思默想之態。這樣的一個人，在喧攘嘈雜活潑好動的希臘一般人看來，自然神秘了。此外他的學說的難解，也是使人過分重視他的一個原因。

他在克洛脫那組織了一種宗教的集會，凡是會員，一律平等，彼此相愛，都須克制自己的慾望，以求真理為目的。凡要進會的人，須先在五年之內，默不作聲，然後纔可入會，所以很有許多人半途而廢的。

他的主旨就在叫人遠離物質的羈絆，賤視官覺的世界。他以為世界所以不好，原因端在人們把物質的東西認得太真，爲了物質的利害而競爭而傾軋，一刻不能相安。但在他看來這些官覺可以感知的東西都不是真的，惟有理性曉示我們的纔是真的。他所以要選能够沈默五年的人做會員，就要試驗他們有無脫離塵世界的決心，有無控制他們自己肉體上的慾望的能力。能沈默五年的人，他認爲可以追求真理。他以為人應當爲真理而求真理，不應當計較物質

他第一個
自稱為哲
學家。

哲學家是
何等人。

上的利害。從古籍上看來，他第一個自稱哲學家（愛智者）。有一次有一個人問他有什麼技能，他回答說：『我沒有什麼技能，我祇是個哲學家。』那人向來沒有聽見哲學家這個名詞，不懂是什麼意思，就再問他什麼叫做哲學家，他就回答道：

『人生好比是一個運動會，有些人來參加這個會是為了榮耀，為了名譽，爲了獎品；有些人來到這裏，是爲了販賣商品，爲了獲利；但還有一些人，那就比前者高尚了，既不爲虛榮，又不爲錢財，他們來祇是觀察，祇是享樂，祇在知道從頭到尾的經過情形。我們也是這樣，離了在本鄉，來到這個運動會式的世界，其中有許多人是爲利益，祇少數人蔑視權勢富貴而尊重自然的研究。我所說的哲學家，就是這一般人。他們祇是旁觀，他們自身與這運動會裏的勝負沒有利害關係，在他們的一生中，祇以自然爲默想的對象，所以是唯一可貴的一種生活。』

生。

他以爲數學是使人脫離物質界而入於精神界的唯一引導。凡入會的人，沈默了五年之後，就使他研究數學。他這個會後來逐漸發達，各處地方都設立了起來，意大利人便疑他別有陰謀，圍燒他們的會所。相傳他和門徒逃出來的時候，在半途一處地方，見地下都是黃豆，於是他和門徒們就止步不走，說道「與其踏豆而逃，毋寧受縛；與其求生而言，毋寧默爾而死。」遂被放火的羣衆所殺。

班塞高勒斯學派的哲學

此派哲學
不是班氏
一人的功
績。

班塞高勒斯實在是一個宗教的領袖，他祇爲一個團體敷陳教義，但是沒有著作的。因爲他沒有著作，我們便無從斷定他的哲學建立的範圍；我們祇從他的許多弟子方面，知道他是個「數」的哲學的創始者。但各弟子之間，學說並不完全一致，所以我們不敢武斷「數」的哲學是班塞高勒斯一人的工作，而沒有弟子們的私意或創見參雜在裏面。因此講到班塞高勒斯的哲學，學者大都非常

審慎，改稱爲班塞高勒斯派的哲學，就是柏拉圖和亞里斯都德 Plato and Aristotle 也如此。

此派哲學
的來歷。

我說過班塞高勒斯是安那雪孟特的繼承者，他和安那雪孟尼斯一樣是在說明「無限」的意義。安那雪孟特的「無限」本來是一個很混沌的原則，既像具體的物質，因爲牠是萬物的總和；又像抽象的觀念，因爲牠永遠不變；實在牠是介乎具體與抽象中間的一件東西。所以在他以後的哲學家，就有兩條路可走，一條是具體的，一條是抽象的；走具體路子的哲學家，就是安那雪孟尼斯，走抽象路子的哲學家，就是班氏學派以後的四位哲學家（依利學派）。我們以後逐個來講一講。

「一」是
萬物的原
則。

安那雪孟特的「無限」在安那雪孟尼斯手裏，就變做「氣」，在班氏學派手裏就變做「一」。「無限」不變，「一」也不變；「無限」是萬物的總和，「一」也是萬物的總和。例如一塊石頭是「一」，但把石頭打碎了，研成細末，這些細末的

他們的學說不統一。
「數」和「形」也是萬物的原則。

個體，依舊還是「一」；「這些細末再集攏來造成石頭，這石頭仍是「一」。所以極小的東西是「一」，極大的東西也還是「一」，萬物變化不常，唯「一」則永遠不變。在他們看來，「一」是一種永遠常存的方式，不生不滅，先萬物而有，做萬物的根本品性 *Fundamental aspects* 的，所以纔是原則。

我們說過班塞高勒斯學派的學說是不統一的，是很紛亂的。方纔說的「一」是萬物的原則，現在他們又擴大範圍，說「數」和「形」是萬物的原則，可以說明一切。先說「數」，據我們所曉得的如下：「一」表示理性，因為牠是不變的。「二」意見，因為是互相衝突的。「四」表示公正，因為他是第一個自乘數。「五」婚姻，因為這是男數與女數的結合（ 3×2 ）。「七」是死亡，因為他既無因數，又非倍數。「八」是和諧。再說「形」，他以為萬物不能離「形」而存。點是「一」，線是「二」，平面是「三」，立體是「四」，萬物中不成點形，就成線形，再不然成平面形，再不然立體形，再不然點，線，平面，立體，錯綜交雜而成種種形，總而言之，萬

另說世界
是十種敵
對所成。

班氏哲學
的解釋和
結論。

物可以用點，線等等來說明，萬物不能離點，線等而獨立存在。

「數」與「形」本來是一樣的東西。「數」是「數」，「形」也是「數」；我方才所以把「數」與「形」分開，乃是爲了說明便利計，就是了。

又有些班塞高勒斯派學者，以爲世界是十種敵對 *Contraries* 所構成：(一)有限和無限；(二)奇數與偶數；(三)一和多；(四)右和左；(五)男和女；(六)靜和動；(七)直和曲；(八)明和暗；(九)善和惡；(十)方和長。

這種把「數」當作真實，把實物當作虛偽的說數，看來真是駭人，真是不可解。但這並不奇怪，我們普通人評斷真偽的標準和這些哲學家是一樣的。我們常人所謂真，就是指「不變」。例如說「某甲的說話是真的，是靠得住的」。這就是說「他的說話，一講出來，是不變的」。再如我現在真的看見我的朋友某乙，這就是說某乙確乎立在我的面前，在這立在我面前的時間以內，他決不會忽有忽無，不可捉摸的變化的，我始終是看見他的。這個看見 *Vision*，是始終不變。

的。假使我看見的，不真是我的朋友某乙，而是我自己的幻覺，那個幻覺必然忽有忽無的變化的。所以在我們常人看來，也是以不變當真，以變當幻；不過常人的不變是相對的不變，比較的不變，因為世上還有像海市蜃樓一樣瞬息千變的東西。但在哲學家看來，這些常人所謂不變，實則還是一個「變」，這一層海勒克來脫斯已經道破。所以他們把我們所謂真的東西，還當作是個幻覺，是虛假的東西。但這些虛假的東西，所以能來了又去，去了又來；此生彼滅，彼滅此生，忽然忽不然，永遠像連珠一樣地繼續著的；牠們的背後必有一個常住不變的根源，像長生泉一樣，不會枯竭。這個不變的東西，他們就叫做原則，就是最真實的東西。太理斯的「水」，安那雪孟特的「無限」或「總和」，安那雪孟尼斯的「氣」，海勒克來脫斯的「變」或「火」都是。班賽高勒斯一般人，不過發現「數」是永遠不變的，所以便說「數」是最真實的東西，是萬物的原則。這是很合論理的一個結論。所以有些班賽高勒斯派學者把「數」當作不變的模形，萬物都脫胎於牠，

萬物所以生滅無已就因爲有這種模形。

齊諾分尼斯 Xenophanes

他攻擊民
間的宗教

希臘哲學的產生是爲了不信任神話，我們在導言已經講過，但公然反對的，除海勒克來脫斯之外，要算齊諾分尼斯了。原來希臘在這時候，雖有哲學家接連的興起，但大多數的人，却仍是很迷信，崇拜那些偶像。我們要知道希臘人所設想的那些神，乃是道德墮落，行爲卑下，凡爭鬥，欺詐，傾軋，嫉妬，偷竊，姦淫，人類所引爲奇恥大辱的，他們都公然見之於行爲，這在荷馬 *Homer* 與海嘯 *Hesiod* 兩人的詩裏，描寫得活出活現。我們想想這些天神而受人們的崇拜，那末人們的道德風俗將敗壞到什麼地步。所以海勒克來脫斯要說，去崇拜這些東西，猶如到污泥裏去洗澡，那會洗得干淨！但最致命傷的攻擊，却要算齊諾分尼斯的攻擊了。

他反對民

齊諾分尼斯生於紀元前五七〇年，死于四八〇年，一生貧窮，以行旅賣歌爲生活，足

問宗教的緣由。

「神」是人類偽造的。

「神」是不具人格的。

跡遍希臘各地，到了意大利的伊利（Etrus）就停落了。他到伊嘯潑地方（Ethiopia）看見伊嘯潑人所塑的神黑色坦鼻（伊嘯潑人就是現在的非洲人）他到斯（Thrace）地方，看見斯來斯人的神是紅髮綠眼的；于是就使他對於神們的真相大大的懷疑起來了，覺得所謂神，都是人類照著了他們自己的形狀而造出來的，並非真有這樣的神在那裏，因為若真有這樣的神，不是人類的偽造，那末一民族不應當有一民族特殊的神類，換句話說，全世界的神，應當是一樣的，但現在各民族各有特殊的神，所以這些神必定都是人類偽造的。所以他說：「若牛與獅子像人一樣有手，而能描繪，則他們亦將照了自己的形態而描神；馬亦將把神畫成馬的樣子了。」

但「神」究竟是怎樣的呢？這是人人自然而發生發的問題。他的回答，斷定「神是神，他決沒有像人一樣的肉體，也沒有像人一樣的思想感情；祇因我們的無知，才把他們當作和人一樣的東西。」這就是說「神」是不具人格的。

「神」充塞宇宙。

但他的所謂「神」也像班塞高勒斯派的「一」一樣，是從安那雪孟特的「無限」裏蛻化出來的。他和他們一樣，相信宇宙的真體是「一」是「常住」不過他別立一個名詞，叫做「神」。「神」是「一」是充塞宇宙的，包容萬有的，無處不有，無處不在，什麼地方是他的頭，什麼地方是他的足，我們都不能知道；不過他的形體和人不同，思想和人不同；他治世界用他的理性，毫不費力；他看見一切，但不用眼；他聽見一切，但不用耳；他想見一切，但不用心。他是沒有始也沒有終，他無所謂生，也無所謂滅。他之外沒有別的東西，所以無限；他不是「無」，所以又有限；他不動，永居一定的地方；他不變，永遠保持一種形狀。

他是汎神論者。

他的意思，神是充塞于宇宙之間，潛沒于萬物之內的，這種說法，哲學上就叫做汎神論 Pantheism。

他是個懷疑論者。

齊諾芬尼斯與其說他是哲學家，無寧說他是個革命的神學家，他把當時愚夫愚婦所信仰的多神教的基礎毀壞了，而代以一個非人格的普遍的統一的獨

他是依利
學派的創
始者。

小引。

神論，此外他不像他以前的哲學家，信仰知識是可能的，哲學是可以建立的，他以為一切的知識都是意見，他說「人說「神」是什麼樣什麼樣，又說萬物怎樣怎樣，但他並沒有知道「神」與物的真相，並且永遠也不會知道一切人們所說的，無論如何圓滿，總不是真理，而是意見。我所說的也不過是種意見而已。因為「神」從太初起，就把萬物的真相蒙蔽，所以人無論怎樣的尋求，所尋得的祇是較圓滿的意見。」他這種知識論，影響到他的後繼者，就使他們把知識和意見截然分開。

齊諾芬尼斯是依利學派 School of Elea 的創始者，他的後繼者有三位，我們依次在下面講述。

班門拿地斯 Parmenides

前面講過的幾個哲學家，有的把具體的物質認為原則，有的把抽象的觀念

他的哲學
的論理的
根據。

認爲原則。在把具體的物質認爲原則的哲學家，雖沒有說「變」，但都默認「變」的存在。在把抽象的觀念認爲原則的哲學家，則又可分爲兩派：（一）是以「變」爲唯一的真實，（二）是以「不變」爲唯一的真實。「變」與「不變」這兩個觀念，在最初幾個哲學家，都不曾說得透闢，但到了後來，便逐漸顯明起來。但我們不免要問一聲到底「變」真呢？「不變」是真？「變」是真，海勒克來脫斯已經說過，「不變」是真，班塞高斯派所說的「一」和齊諾分尼斯所說的「神」裏都可以看出來。不過他們究竟不曾說清楚。把「不變」的道理闡明出來的，就是繼齊諾分尼斯而起的三位哲學家：就是班門拿地斯，齊諾 *Zeno*，墨利散斯 *Melissus*。

班門拿地斯大約生於紀元前五百十五年，相傳是齊諾分尼斯的弟子，並受班塞高勒斯的影響很大。他小海勒克來脫斯二十多歲，可算是海勒克來脫斯同時代的人。他的哲學和海勒克來脫斯是截然相反，但和太理斯，安那雪孟特，安那雪孟尼斯也不同。太理斯一般人雖主張有一件不變的東西（原則），但

官覺物不
真實。
變。不

他方又說萬物就是這東西變成的因此這件東西便不能無變了我們說牠不變還是個自相矛盾。所以結果便演出了海勒克來脫斯的哲學，說什麼東西都是變的，「變」是真理。我們前面已經有得提起過，哲學家和我們常人一樣，決不把忽是忽非的東西或事情當作真的東西或事情，必定是耐得起試驗的；絕對的真理必然是絕對不變的。哲學家的所有事，就要尋那絕對不變的存在，不變的真實。不變的既是真實，那末變的一定是虛妄的了。這是班門拿地斯的立足點。這個立足點是和海勒克來脫斯完全相反的；比較太理斯一般人則更進一步。太理斯一般人站在變利不變之間，海勒克來脫斯站在全變上面，而班門拿地斯則站在絕對不變的上面。

班氏看來，他的前人多少是錯誤的，他們的錯誤，就在不能脫離官覺。官覺的東西，班氏並不否認，但不是真實的，因為牠們是不絕的變。瞬息千變的東西，我們往往叫做幻象；但官覺所接觸的東西，不論快慢，終是個變，終是個幻象；假使

「變」是真實，「不變」豈不要變「虛假」了嗎？但我們看看海勒克來脫斯的說法是否合乎論理，我想我們祇要問他一句話，就是「變」的自身，變不變？我想他的回答，必定說「『變』是不變的。」因為「變」若變，那末變的行動，就要停止了。所以「變」的自身，必定不變的。如此，怎能說一切都變呢？所以根本說來，海氏的說法實在不合論理。

我們再看太理斯一般人的說法合乎論理不合。他們都主張有一件不變的東西，萬物的變化都以牠為總原因；換句話說，萬物都是牠變的。我們祇要問他們，「這件不變的東西變嗎？」根據他們的學說看來，這件東西是「變」的。我們想想，怎麼不變的東西又可以變呢？這不是自相矛盾嗎？所以太理斯一般人的學說也不合論理。

到這裏，班氏便自己出馬了。他是主張不變說的。但不可蹈太理斯一般人的覆轍。官覺世界是不絕的變，班氏有官覺，當然知道。班氏怎能主張「不

「不變」
能變。

「不變」
說的站地。

「官覺界是
「無有」
「理性界是
「真有」

變」呢？他的不變說的根據怎能牢固呢？他怎能不像太理斯一般人一樣自相矛盾呢？他有什麼法子維持他的論理和措辭？他怎樣受攻擊而能立於不敗之地？這就因為他守住他的立足點，「變」的不真，真的不變。」前者是官覺的對象，是幻；後者是理性的對象，是真。

這樣，他把官覺世界的真實抹殺了，所以他的論理就站住了。

官覺世界是妄，因為牠變；不變的世界是真，因為不變。但我們倒要問他了，就算官覺的世界是妄，但還能感覺得到；你的不變的世界，就算是真，但是究在什麼地方，怎麼我們感覺不到？他的回答，就是這個不變的世界和我們的理性是一致的，我們的理性，就是這個世界的證明。這個世界既是理性的對象，又是理性自身，這個世界是可思想的，和那不可思想，不合理性的官覺世界截然不同。他把世界分成絕然相反的兩個：（一）是理性的世界，他叫做「真有」Being，（二）是官覺的世界，他叫做「無有」Non-being，是全然的虛空。

「真有」常住的證明。

他第一要證明的，就是真有世界是無始無終的，常住的。他的措辭大致如此，「真有」是無始的，因為真有不能從「無有」裏產生。「假有」是全然的空虛，怎能生出「真有」來呢？使「真有」而有始，那不管說「無中可以生有」了。但無中生有，是全然思想不通的，全然不合理性的，所以「實有」必是一向有的，沒有原始的。再「真有」是無終的，因為假使「真有」而有終，那「真有」便要消滅。但「有」是不能變「無」的，所以「真有」必定是終古常存，永不消滅的。

第二「真有」是整個的，不是多個的；因為牠裏面不會有「無有」（空）。因為牠是整一的，所以連綿的，無間斷的。

班氏又說「真有」是完全的，是純圓的，是永遠不變的。

上面所講的，班氏以為是真理。現在他更根據了官覺，來發表他對於官覺世界的意見。世界，他以為是由兩種原素構成的：（一）是火，（二）是土。火近於「真有」，土近於「無有」。換句話說，火是現象世界中的最高等最精微的東西。

關於現象界的說明。

「真有」是「一」。

所以現象性的程度低；土是重濁而似乎實在的東西，所以現象性的程度高。一切東西都是這兩個原素和合而成；萬品的高低就以兩種原素配合的多少而定。例如人，土多則愚蠢，火多則聰明，這是他對於現象界的解釋。

繼班門拿地斯而起來闡明「不變」和「整一」的道理的健將，要算齊諾了。齊諾和海勒克來脫斯除了哲學的見解衝突外，兩人的性格魄力是一樣偉大的。

齊諾 Zeno

他的一生

齊諾生於紀元前四百九十年與四百八十五年之間，是班門拿地斯最得力的門徒。他用他的詭辯以證明「不變」和「一」的道理，一時沒有人可以非難他。他曾謀弒一個暴君，事敗被捕，那暴君追詰同謀的人，他把平日和暴君狼狽爲奸的人都說了出來。暴君問他：「還有誰了？」他請與暴君耳語，將暴君的耳朵咬住，於是就被殺。據另一種說數，齊諾受審時，大罵暴君，罵罷即把他自己舌頭

嚼了下來，吐在暴君的面，暴君大怒，將他在石臼中椿死。

他用間接辯證法擁護「不變」說。

齊諾承班門拿地斯的學說，主張「真有」不變，「真有」是「一」。他並不像他的老師，直接證明「真有」是「一」是「不變」。他用的是間接的辯證，他祇證明「多」和「變」的不通或自相矛盾。現在舉他幾個最顯著的辯證來說：一，一個是非「多」的；一個是非「動」的；一個是非「空間」的；一個是非「官覺」的，他的措辭大概如下：

非「多」的辯證。

(一)非「多」的。假使世界是多，那世界必致同時無量小，而又無窮大了。這裏的「多」字，我們要特別注意。世界是多，就是說世界不是渾然一物，乃是無數部分的結合。換句話說，世界可以分成無數的部分。所以齊諾所謂假使世界是多，就是說，假使世界可以剖分。

「多」的矛盾。世界無量

他說世界假使可以剖分，那末牠必同時無量小，而又無窮大了。現在先講無量小的世界可以剖分，同時有兩種結論：(一)是剖分而到單位，(二)是剖分不

小。

到單位。若說剖分而到單位的，那世界便是無量小。因為所謂單位，必定是沒有體量的。若單位而有體量，那單位何至於不能剖分？所以單位是無體量的。世界的單位既是無體量的，那末由此無體量的單位而構成的世界，也必無體量可知。如此世界豈不是無量小嗎？

世界無窮大。

若說剖分而不到單位，那世界必是無窮大了。因為所謂剖分不到單位的意思，就是說世界儘管可以剖分，終達不到單位，終是有體量的。總之小雖小，但是小裏還有小，逐層小下去，是沒有窮盡的。反過來講，「大」是無窮的，「小」構成的，這個「大」之外，又有更大，以至於無窮，所以世界是無窮大。

「多」的世界虛妄。

所以照齊諾的說法，我們若假定剖分是可能的，或說「多」是可能的，那「多」或「可剖分」便不應同時有兩種互相矛盾的結論：(A)世界「或多」是無窮大，(B)而又無量小；或(A)剖分可到單位，(B)而又剖分不到單位。這種假定既然自相矛盾，那這種假定便虛妄了。這樣，齊諾就以爲班門拿地斯的「一」是真理。

他的錯誤

不過希臘最大的哲學家亞里斯都德（參看亞氏的自然哲學）說「多」或「可剖分」的假定，是不矛盾的；因為「剖分而到單位」是不可能的，「無體量的單位造成有體量的世界」也是不可能的。

非「動」的辯證。

（二）非「動」的。齊諾證明「動」的虛妄的辯明有四種，現在我們舉其最顯著而有趣的兩種來說一說：（A）是飛矢不動，（B）健跑者阿克里斯追不到一隻烏龜。他的意思大概如下。

飛矢不動的辯證。

（A）假使飛矢是動，以A B的時間由此處A達到彼處B，但由A到B之前，飛矢不是須先以a c的時間而經過A B路程的一半A C？但要通過A C，不是先要以a d的時間經過A C的一半A D？如此推而至於以瞬刻的時間，經過一點。但在這一點上，飛矢必為不動；因為一個瞬刻，飛矢不能在兩點上面。

他的錯誤

這個辯證，是成建立在「運動和時間的可分到單位的假定」上面。但據亞里斯都德的指示，分到單位是不可能的，所以飛矢決不會在一點上停著。但這個

異同。

這個辯證
的另一立
足點。

辯證，還可以成建立在「運動分不到單位」的假定上面，他的意思如下：

若說 A B 距離，雖可剖分，但總有量，且可無窮剖分，如一點之間，亦可無限剖分，所謂一點，也是無限的點所積而成。這樣飛矢穿過一點，必須穿過無限的點。所以齊諾就要問我們「以有限的時間，飛矢怎能穿過無限的點呢？」他以爲這一定是不可可能的一件事。這裏所謂「有限」就是說一尺長，一里遠；這些就是有限的空間。又如一分鐘，一點鐘，那就是有限的時間。但這有限的空間和時間，若假定牠們可以無限部分，那末一定就是無限的點所造成；而一分鐘便是無限的瞬刻所造成；齊諾所不解的，就是爲什麼有限是由無限造成的道理。但齊諾並不這樣說，他祇說何以以有限的時間，可以通過無限的空間。這個問題，亞里斯都德就能回答，他說這是因爲時間也能無限剖分的緣故。所以實際上，飛矢並不是拿有限的時間去穿過無限的空間。

健跑者追
不上龜的

牠的真理

牠的錯誤

(B) 假定阿克里斯的速率算他十倍於龜，而龜先阿克里斯走一千碼。這

辯證。

樣阿克里斯走完這一千碼的路程的時候，不是龜又走了一百碼嗎？等到阿克里斯再走這一百碼時，那龜不是又走了十碼嗎？等阿克里斯再走這十碼時，那龜不是又走了一碼嗎？這樣推算下去，阿克里斯和龜的距離，雖逐漸接近，但距離總有，由此看來阿克里斯怎能追著龜呢？

牠的真理

這個辯證是成立於距離的無窮剖分上面；齊諾的真意，就在證明「使阿氏走烏龜的零餘的路程，也是永遠走不完的」這個論斷；並不是說阿氏實際上真正追不著烏龜，齊諾的目的，就在說爲何有限是無限造成的，有限可造無限不自相矛盾嗎？

他的錯誤

據亞里斯都德的指示，使阿氏的速率而十倍於龜，龜經過某空間 $A B$ ，須時間 A ，那末阿氏經過 $A B$ ，必爲 A 時間的十分之一。所以他們若走同一的路，那他們各個所佔的時間必不同；反之，他們若過同一的時間，那他們所佔的空間必不同。齊諾的錯誤，就在使阿氏以同一的時間走烏龜的路——就是同一的路。

非「空間」的辯證和牠的真理

非「官覺」的辯證。

牠的真理

換句話說，阿氏速率若一小時十倍于龜，那末無窮小的時間裏，也必十倍于龜的。

(三)非「空間」的。

他的意思，假使有空間，必有兩個矛盾的結論：(一)空間是「一」。

(二)空間是「無數」。何謂空間是「一」，就是說萬物存于空間，空間是一個。

但這個空間存於何處？必定存於另一空間；另一空間也必存於再另一空間，如此便有無數的空間了。

這個矛盾，亞理斯都德認為不錯的，所以亞氏也否認有空間。

(四)非「官覺」的。

他說一斗穀倒在地上，發生一種聲音，那末一粒穀倒在地上也當有一種聲音；但是實則不然，一粒穀並不發生聲音，那末一斗穀怎能發生聲音呢？這豈不是官覺之妄？

這個辯證，看來易解，並且最易駁，就是一粒穀也有聲音，祇不過人類覺不到就是了。

實在齊諾的意思，就在攻擊官覺這一點的無能。因為官覺若是可信，那末無論聲音大小，都當據實報告纔是；若有聲音而不報告，官覺還能算為靠得

希臘哲學史

住嗎？

結論。

綜上所言，齊諾所否認的，就是「多」、「運動」、「空間」、「官覺」；至於「時間」，他和班門拿地斯一樣，不加討論。齊諾所用的幾個辯證，雖然差誤，但他却指了一個大矛盾出來，就是何以世界同時有限而又無限？何以無限的體量，造成了有限的體量？這樣世界真是「是而又非」「然而不然」的矛盾了。所以齊諾就斷定官覺世界虛妄不真，「真有」的世界，就像他老師所說的一樣「一而不多」、「靜而不動」、「實而不空」的。

齊諾所用的是間接推理 *Indirect demonstration*。至於用直接推理來證「不變」的哲學家，就是墨利散斯了。

墨利散斯 *Melissus*

和班門
拿地斯的

墨利散斯和班門拿地斯的學說大致相同，不過些微出入。班氏以爲「真

有」是純圓的，而墨氏則以爲「真有」是無限的。班墨兩人的見解比較起來，還是墨氏的合理些。因爲空間是不存在的，那末同時不能說空間存在了；但說「真有」是純圓的，那便肯定了空間的存在了（因爲這裏實假定「真有」的周圍是空間。）

五種明證。

墨利散斯分五層證明「真有」是（一）無始無終的常住，（二）無限，（三）「一」，（四）不變化，（五）不動。他的措辭大致如下：

「真有」從何而來，不外兩途：（一）是變，（二）是不變。我們若說牠從「變」而來，那末牠必從「假有」（空虛）中生出來，所以「真有」必定無始的。「換句話說」「真有」是一向有的。

再「真有」不會消滅，因爲消滅的意義，就是變成空虛；但「真有」是不會變成空虛的，所以牠是不會消滅（這一層和近代的能力不滅，物質不滅說暗合），所以「真有」是無始無終的。

「真有」無終。

「真有」無始。

「真有」
是「無限」
是「一」。

因爲「真有」是無始無終的，所以是無限（這是時間的無限）因爲是無限，所以是「一」（這個無限，便變了空間的無限；無限這個名詞，有兩種意義，代表兩件事，現在墨氏把牠混爲一談，所以把表時間的無限變爲表空間的無限，這是推論錯誤的所在。）假使不是「一」而是「多」，那各部分或各個體，必致彼此相限，何能無限呢？

「真有」
無變化。

因爲是「一」，所以無變化；因爲一有變化，就要有「多」，就要發生部分；但方才證明「真有」裏沒有「多」，沒有部分，所以沒有「變化」。

「真有」
不動。

「真有」是不動的，因爲沒有空間；再，牠自身不會動，因牠之外，沒有別的東西，可以推動牠。

結論與四
哲學家的
派別。

上面這四位哲學家後世就叫做依利學派 *Eleatics*。他們的哲學的針鋒是準對着海勒克來脫斯的唯變說。他們在論理上比任何前人要講得通些，但他們的講得通，全靠把官覺世界抹殺。他們是太信任理性了，以爲官覺是完全

虛妄的，因而覺官的世界也就是虛妄的；但官覺和官覺世界若是「無有」，那無有的東西，便不當被我們感覺，才算合理。既能被我們感覺，那必定不完全是虛妄的了。因此就有調和兩派的哲學出來。

希臘哲學史

調和派哲學的興起與其特性

哀盎尼派的哲學家，在宇宙的變的現象中找一個不變的物質來說明宇宙的變，但這個物質既不變，那便和宇宙間的變的萬物不生關係，怎能變萬物呢？這個論理上的說不通，就生出了兩種結果：（一）是唯「變」說繼起，（二）是「不變」說繼起。主張「不變」的哲學家，以為「變」是官覺的現象，以理性想來唯有「不變」纔是合理。但這種哲學並不曾說明世界，牠祇是把世界抹殺了。所以不變說也不能算是講得通的。因此「變」和「不變」兩說的對壘，在後起的哲學家看來，都有些各執一是，以相對的真理，當作絕對的真理看待就是了。

繼「變」和「不變」兩說而起的哲學，因而就有一個共同的特性，就是以為「變」和「不變」兩說都是一半的真理，不是完全的真理。完全的真理就在兩說

的調和。所以這些後繼的哲學，都帶着調和性質的。這些調和派可分為兩派：

(一)是原素論派 (二) 原子論派 Atomists。原素派裏，還有兩派：一派主張原

素有限，一派主張原素無限；前者的代表是恩拍導克利思 Empedocles，後者是

安那石高勒斯 Anaxagoras。原子論派有柳杞伯斯 Leucippus 和德莫克利脫

斯 Democritus 兩人。

恩拍導克利斯

恩拍導克利斯大約生於紀元前四百九十五年死於三百三十五年。他處

於兩種矛盾的學說時代，見得這兩種都是各趨極端，不是完全的真理；他相信完

全的真理必在中央，所以他以為『由無生有』『由有變無』都是相對的說法，而不

是絕對的說法；換句話說，必有幾種原素是一向有的，不生不死，永遠常存的。至

於常生常死的東西，完全靠着這幾種原素的結合或分離所致。這幾種原素，他

「不變」和「變」的對立，都是相對的。不變的物是火，原素是土、氣、水、火。原素是四。

「愛」是變化的原因。

他的進化觀。

說就是火，氣，水，土。何以知其然呢？大約因為他見得動物的機體是由食植物而來，則植物中必含有生物機體中的成分；但植物的機體是由吸收火（陽光）氣，水土而來，則可知火，氣，水，土必定是萬物所由成的原素了。但是這裏就發生問題了，就是火，氣，水，土怎能自相結合自相分離呢？恩拍導克里斯的回答，就是宇宙間有兩種力：（一）是「愛」Love，（二）是「仇」Hate。這兩種力互相競爭，「愛」勝則合，「仇」勝則離；合則物生，離則物死；但「愛」「仇」之間，勝敗無常，所以萬物生生死死，永無已時。

他又說世界上最先有植物，稍後有動物，最後有人類。他以為生物發生之初，各種器官肢體，都是各相分離，隨後「愛」把牠們結合起來，隨成生物；（這一層亞里斯都德駁他說，人既先有各器官肢體，隨後這些器官肢體，由「愛」的力量而結合，這樣各器官各肢體必定各不相謀，那末「我」的一個統一意識怎樣來呢？）所以起初的時候，往往有九頭蛇，馬體人頭，獅身人首種種怪物（這些都是希臘

相傳的神話，而那時希臘人曾把牠們彫成石像，而恩氏遂信以爲真，這是他的錯誤。

萬物祇有
程度的差
別。

恩氏既主張四種原素依不同的分量而組成萬物，所以他把萬物也看成一樣。無生的礦物與有生的植物、動物、人類，都不過一條鏈子上的鍵鈕；男女差別也是浮面的；人獸的相去是極微的；文明人以獸肉爲生，自然不脫獸性，Cannibal（一種古代傳說的喫人種族）以人肉爲生，則兼稟人性可知；故依他看來，人獸是無大區別的。

他的知識
論。

齊諾分尼斯曾經說過，人是得不到真知識的，這一層到了恩氏則更其說得清楚，他以爲我們所以能認識外物，端因外物與我眼官的組織成分是同源的緣故。換句話說，我的眼睛，是四原素所構成的，所以能認識由四原素所構成的外物。所以他說：『同物知同物』 Like is known by like。人們所以能發汗，因有無數的毛孔；但在視覺中，則這些毛孔別有作用：就是由眼中發出微粒子去接受

他和恩氏
的異點。

外物的物流，以造成視覺。因為視覺是由物我兩種交流所造成的，所以不純粹是外物的真像。他對於其他官覺的解釋也是這樣。這種解釋果然簡陋，但牠的結論，則與近代科學的說法，大致不錯。例如，恩氏以外物常發物流，近代人說，外物對人的官覺有刺激；恩氏說眼官發出微粒子去接外物的物流，近代人說外物的刺激到了腦中與先前的印象和合遂成新感覺；所以我們的感覺都有幾分主觀的色彩；至於錯覺幻覺，夢等等，則主觀的成分尤多就是了。

安那石高勒斯

恩拍導克利斯以爲「變」有一部分的真理，「不變」也有一部分真理；根本的「變」是不可能的，絕對的「不變」也是不可能的；所以提出四種不變的原素來解釋「變」的現象。安那石高勒斯也是如此，不過他以爲原素決不止這幾種，這幾種終究不能說明繁複的自然現象。

他的一生

他生於紀元前五百年，死於四百二十八年，是貴族出身，年少長，棄巨產尊榮於不顧，終日冥想；族人責備他，他道：『家產你們去料理罷！』國人責備他，他指着天道：『我愛那我的國家！』年二十，到雅典；不久即在學術界中負盛名，一時名人都尊他爲師。因而遭了時人的忌嫉，控他主張無神之罪，把他驅逐到來潑山夾斯 Tampsacus。在那裏，他住了三十年而死；死的時候，那裏的人都求他用什麼禮節紀念他，他說：祇要他們以他的死日作爲節日就是了；這個風俗就在那裏行了幾百年。

他在哲學史上的地位。

他在古代哲學史上的地位很重要，因爲他第一個見到和物質絕不相同的「心」的存在。最初的哲學家，都是唯物論者；就是海勒克來脫斯也如此；齊諾芬尼斯的「神」雖然說得顯明，但他的所謂「神」就好像世界的「全體」和世界的自身，性質上沒有分別。到依利學派雖然說得抽象，但仍沒有見到「心」。但那石高勒斯雖然第一個隱的見到「心」從大體說來，他的學說還帶着很重的唯

物色彩。

他以為世間的萬物，每物都有每物的微粒子，這微粒子就是構成一物的原素；所以原素決不止火，氣，水，土四種；因為火，氣，水，土的結合而能變成毛髮，皮膚，骨骼，腸腑，以及生物的種種組織，實是件不可思議的事；但我們若這樣推論，就覺得合理得多了：就是說皮膚有皮膚的微粒子，毛髮有毛髮的微粒子，骨骼有骨骼的微粒子，以至火，氣，水，土也各有牠們的微粒子；某種類的微粒子而居多數，就成某類的物件；例如水的微粒子居多數就成水，土的微粒子居多數就成土，因為火，氣，土，水裏所含的不單是火，氣，土，水的微粒子，所以植物吸收了牠們就構成千變萬化的機體；動物再吃了植物更構成千變萬化的機體；但我們還可以同樣推論，就是說髮裏不單是髮的微粒子還有其他種類的微粒子，不過髮的粒子居多數罷了。

但到這裏同樣也發生一個問題，就是性質各異的微粒子，何能自相結合分

的總原因

裂呢？他這裏又和恩拍導克利斯兩樣；恩氏借「愛」「仇」來解釋；安氏則借「心」來解釋。

「心」是原動力。是運動造成世界。

他說，起先許多微粒子都混在一塊，毫無動作；後來「心」就在某地方把牠們推動，於是這一部分的微粒子就開始運動，因而激動其他的微粒子而及於全體。運動發生之後，就分厚薄，輕重，明暗，乾溼——厚重的向下，輕薄的上浮，就成世界。這種運動繼續下去，擲出無數星辰；所以在他看來星辰都是和「土」同質的；太陽是一球「火石」，月亮自己不發光，因日光而生光。生物的種子充滿空中，隨雨降到土裏，遂而繁殖。

他不是純粹的唯心論者。

所以世界的產生是靠運動，有運動纔有原素的分合；有原素的分合，纔有萬物。這樣說來，「心」是世界的原動者。但「心」除了做一個原動者之外，其餘萬物的生滅，都歸運動去支配，完全是那盲目的「運動」的結束。因此，他雖見到了「心」，但不是純粹的唯心論者，却是仲介於唯物和唯心兩說中的一個人物。他

說「心」是單純的，是支配物質的力，和物質全然不同的。這完全是個二元論。講到人類的知識問題，他比較恩拍導克利斯高明一些。因為恩氏的「同物知同物」的說數，實不啻把一切東西都當作有認識能力的了。照他的說法，頭髮應當由頭髮自身認識，不應當由別的官覺認識。安氏比他高明的地方就在假定認識不是「因同認同」，乃是「因異認異」。所謂「因異認異」這就是說，不是因為我們官覺裏有某原素，纔認識某原素的外物的；認識外物的東西，乃是和各原素絕不相同的那個「心」。

德莫克利脫斯

前面說過主張原子論的有兩位：(一)是柳杞伯 Leucippus，(二)是德莫克利脫斯。德氏是柳氏的學生，但因柳氏沒有著作傳下來，所以祇能講德氏了。德莫克利脫斯生於紀元前四百六十年，著作本來很多，但傳世的則很少。海勒

克來脫斯是哭的哲學家，而他是笑的哲學家。

依利學派以為唯「真有」是存在的，「假有」是不存在的。他以為「真有」和

「無有」是一樣存在的，「真有」並不比「無有」真了多少。依利學派把「無有」看

作「空」，這一層，德氏完全同意；「真有」當作「實」，他也同意。他和他們不同

的地方，就在不固執一是。他把「真有」叫做實體，把「無有」叫做空間。空間是

真實的，因為假使沒有空間，那末運動，生長，以及凝結和分散 *Densification and*

rarefaction 便不可能了。實體不是全宇宙整整的一大塊連錦的不絕的東西，

乃是非人目所能見的微小的粒子，乃是存在於空間當中的微粒子。這些實體，

因為細小的緣故，所以是不可分割的；因為不可分割的，所以是不會毀壞的，所以

叫做原子 *Atom*。原子是終古常存的，是無始無終的。

他的原子，因為都是實體，所以性質上是一致的。這一層，他比恩拍導克利

斯和安那石高勒斯高明了。他們兩人，爲了要說明萬物的性質，所以假定原素

「和」一「真」有「一」
「有」一「真」有「一」
「實」一「真」有「一」
「有」一「真」有「一」
「子」一「真」有「一」
「有」一「真」有「一」
「間」一「真」有「一」

原子不可
分割，終
古常存。

原子性質
上的一致。

萬物性
由來在
原子的配
置。

宇宙間的
生滅是物
理的。

原子也有性質。但他們解決了一個萬物的性質問題，無端又增加了一個原素的性質問題。我們仍舊可以請他們說明原素的性質的來歷。所以他們實在未曾解決萬物的性質問題，祇不過把這個問題推遠了就是了。

原子的性質，既然同一，那末萬物的性質何從而來？他的回答，性質是由原子配合的位置的不同而生。

至於原子的配合和分散，他和恩拍導克利斯安那石高勒斯兩人又不相同了。恩氏假定『愛』、『仇』兩種神秘的勢力；安氏假定『心』。德氏則完全用物理來作說明。他說原子有大小，大的重而小的輕，重的下墜，而輕的上升。兩者互相激撞，就造成環旋的運動；因環旋的運動，於是大小的原子便各相分化——即大歸大，小歸小，而形成種種東西，這些東西再因運動而依次渙散。原子的結合，便是一物的產生；原子的渙散，便是一物的毀壞。但運動是無始無終的，所以萬物的生滅，也是繼續不息的。

他是個唯
物論者。

德氏如此看來，純粹是個唯物論者。但他並不否認靈魂，不過他以爲靈魂也是原子，不過是極其輕微精妙的一種。生物的所以爲生物，便因有這種靈子夾雜在牠的機體裏的緣故。靈子在某種機關上，便有某種機能。生物的呼吸就是靈子的交換，這種交換繼續着，生物的生命也就繼續着。

他的知識
論。

德氏對於知識問題的解決，也純粹是唯物的。他以爲萬物照着各自的形狀，因原子的飛射，而發出影像 *Images* 來，這種影像到官覺裏，就成感覺。所以他以爲我們的感覺不過是原子的飛射，並非真有像被見的東西一樣的物體存在着。他說『世界上沒有真事物，沒有真理，若有真事物和真理，我們也不能知道的』。他又說『甜是一種形式，苦也是一種形式；熱是一種形式，冷也是一種形式，至於色也是一種形式；講到牠們的最後真實，祇不過是原子和空間就是了。』他的意思，感覺都是一時的真，時過境遷了，甜的就可以變作苦的，苦的或可以變作甜的。他的懷疑的色彩這樣濃厚，但他還信任理性，所以斷定原子的存在。

他的人生哲學是以快樂爲目的。不過快樂的判斷當取決於理性。他說：『最高的快樂是從知識得來的。』又說：『智者和善者的世界是全善的。』

上面幾個哲學家的學說，完全是「變」和「不變」兩派相持不下的自然結果。他們的哲學，從恩拍導克利斯到德莫克利脫斯，也呈一種進步的狀態。恩氏提出四原素，安氏則以爲不够說明自然的萬物，因而假定無數的原素。那知這種解決，等於不曾解決。到德氏則毅然決然斷定原子是沒有性質的，種種性質是從原子的配合的位置上發生的。他們的共同點，就在斷定萬物的生滅是原素或原子的結合和分離所致。但恩氏則假定「愛」「仇」作原動者；而安氏則假定「心」作原動者；至於德氏則完全訴諸於物理的法則。論理方面說來的，德氏的說法最少可訾議的地方。因爲一假定了「愛」「仇」或「心」，則「愛」或「仇」的來歷，必須說明。但他們是原素論者，最好是單用原素去說明宇宙；現在他們在原素之外，另立了和原素截不相同的神秘的東西，那便是自認原素不能

說明宇宙，還須別的東西幫忙。所以在論理上，他們都不及德氏來得基礎穩固，但德氏的缺點，就在他的機械的宇宙觀上面。試問生物的生命持續，是否無意識的原子運動所能單獨說明？

他們用原素和原子來調和「變」和「不變」，說變的是原素或原子所結成的東西，至於原素或原子是不生不滅不變的，所以不變的緣故，就在原素或原子是最小的東西，是不可加以剖分的。但原素或原子都是有體量的，有體量的東西，何以不可剖分，這是他們學說上大毛病。

他們除了作「變」和「不變」兩說的調和者之外，還討論着知識問題。他們關於這個問題的共同點，就是承認知識有相對的真實。這實在是初期哲學破產的大原因。

初期哲學
破產的大
原因。

希臘初期哲學結論

「初學三年，天下去得；再學三年，寸步難行。」希臘人的哲學的探討也如此。他們起初都十二分的自信，熱心的討究宇宙問題和形而上問題。但稍經時日，見得沒有一種哲學可以站立得住，於是懷疑的心理，逐漸發生了，差不多討論知識問題的哲學家都同意於知識相對的說法。這種知識相對論，到後來就把以宇宙爲目標的哲學送了性命，繼續而起的哲學，便以人生問題爲目標了。

希臘哲學史

希臘第二期哲學的特性

彙集上面種種學說而得的一個當然結論，就是世界上沒有永久的真理，一切都是現象。作希臘第二期哲學的根柢品性的就是「沒有真理」這句話。這一期的哲學家都不談宇宙問題，他們以為這個問題從前談得够了，都沒有得到可信的結論；所以在他們看來，人力實在不足以討究這些問題；所以這時期所討論的（一）是人的探究事物的能力問題（知識論），（二）是人生的問題（倫理和政治問題）。

普魯太古勒斯 *Protagoras*

普魯太古勒斯生於紀元四百九十年；有人說他享壽九十，有的說他享壽七

他的一生

十。他第一個開端授課取費，以教課爲營業。他游行各處，用他的雄辯吸引人。家子弟跟著他，名望之大，震動全希臘。他第一次到雅典，在中年的時候；第二次年壽已高，那時和蘇格拉底斯相遇。後來雅典人曉得他是個無神論者。他說：「神有沒有我不知道，因爲有許多問題障礙着我。」因此雅典人就要捉他，他就逃往意大利，在半途中死的。他既去之後，雅典人把他的著作完全燒毀，所以沒有傳下來。

沒有不變的知識。
知識的主觀的。

普魯太古勒斯受海勒克來脫斯的影響很大。海氏說萬物如溪流一樣不絕的變。普氏就根據這個論斷，斷定不變的知識是不可能的，所可能的，就是現在的個人的知識。現在我以爲是便是，現在我以爲不是便不是。「是」隨人隨時而變的；各人有各人的見解，而各人的見解又不絕的在那裏變，沒有兩個人的眼光是同一的；又沒有一個人，在兩個時間內的眼光是同一的。知識方面如此，行爲方面也如此。他有句名言道：「萬物的標準是在人自己。」

他把知識
看作感覺。

他和普氏
的異同。
他的三個
論斷。

普氏這種說法，完全把知識當作感覺看。感覺是人人不同，並且一人異地異時也是不同的。如同甜的感覺，病人嘗來或者不甜。各種東西的形狀，每一觀者有某種特殊的印象。但理性的知識是不然的，是人人所同而不變的。如幾何學上的點線方等等抽象的東西。但普氏以爲抽象的東西是不存在的，因爲官覺不能感覺的緣故。這實是把理性抹殺了。

高其亞 Gorgias

高其亞生於紀元前四百八十二年，死於三百七十五年，他和普魯太古勒斯有相同處，有不相同處。相同處，即兩人都不承認有客觀的真理；不相同處，即普氏承認主觀的真理，而高氏則並主觀的真理亦否認。他以爲（一）世界是虛無的 *Nothing exists* (1) 即使有東西，也無法知道； *If anything existed it would be unknowable* (2) 即使有物存在，又可知道，也無法傳遞。 *If anything*

existed and were knowable, the knowledge of which could not be communicated to others.

第一層無物存在怎樣講呢？他說物之存在，則存在之道不出兩者：一為

無物存在
的辯證和
「不變」
兩個世界
都是不存
在的。

「變」一為「不變」。但「變」不可能（照依利學派的說法）「不變」亦不能，因為不變必定無限 Infinite（絕對）；但萬物的存在，必有地點，如在某物之旁，距某物有多少路，唯「無限」則不能有地點，因為無限之外，已無他物。但有人要說，無限在無限之中，但一物不能在一物之中，所以「無限」是無地點的，既無地點，所以無存。

這裏他同意於依利學派的，就是變的都是假的；反對依利學派的，就是「不變」也是沒有的，「不變」沒有地點可找。

第二層即使有物亦不可知怎樣講呢？我們記得依利學派曾經把「真有」當作和理性一致的東西，所以他們以為「真有」是可以思想的，「假有」是不可以

有物亦不可知。

可以思想的
的不定是
「真有」。

知識不能
傳達。
因人類覺
官的不同。

他的兩個
根本錯誤。

第一辯證
的錯誤。

思想的，高氏則以為可以思想的不能算為「真有」。例如海上跑馬是可以思想的，但不是事實。所以可以思想的，怎能便說「真有」呢？

第三層，即使有物即使可知亦不可傳達怎樣講呢？他說一件東西，傳達於人，記號不一；達到眼裏的是物的色，若用言語把色的情狀告訴耳朵，耳朵必然得不着色的觀念，因為耳朵聽見的是聲音，不是顏色，既是聲音，則不能代表顏色，故耳朵對於顏色得不到正確的報告。以此推論，人我官覺各殊，以我所見，而告他人，他人也自然不能得着正確的觀念的。

高其亞的錯誤在（一）把知識祇限於官覺，（二）把思想和感覺混為一說。第一個辯證，他以有地點可尋的是存在的，無地點可尋的是不存在的，存在的是「真有」，不存在的是「假」有或「無」。他這個假定，却自相矛盾了。因為他說「變」的都是假的，但經驗告訴我們，有地點而存在的，都是變的。如此存在的便是假的，便是無的。他這種論斷豈不反證明了不存在的是「真有」嗎？此外

推論上還有些錯誤，就是「無限」的誤用。「無限」有兩個意義：（一）時間的，（二）空間的。上面的推論，他明明把兩義當作一義看。

第二個辯證，錯誤在把想像和思想併作一說。想像可以人各不同，隨時而異，思想（狹義的論理的）是人人所同，不是隨時而異的。想像因為條起條滅，變化紛繁，所以從而叫牠假，倒有個理由；思想是前後一致，沒有變化的，為什麼不能叫牠做真？（若我們真假的標準，在「變」「不變」上面。）高氏的錯誤在把思想（或理性）當作廣義的思想應用所致。

第三個辯證，以為官覺在個人是各不相同的，而在人人則差異更甚。他不知道個人的官覺固然各異，但這些官覺之上，有個統一。這些各異官覺的「心」或理性在那裏（這一層到了蘇格拉底柏拉圖和亞里斯都德纔把牠說明。）

高其亞這種哲學，叫做虛無主義 *Nihilism*。但到第三層辯證，他已不是個絕對的虛無主義者，而祇是個懷疑論者了。

第二辯證
的錯誤

第三辯證
的錯誤

黑璧士 Hippias

他的無政
府主義。

黑璧士與普魯太古勒斯是同時人，惟較普氏年少，生年月日，無可查考。他反對人爲的禮教、法律，以及一切制度。他說，在自然的狀態下，人人都平等，彼此感情濃厚，沒有異見，沒有爭奪，唯在種種社會制度成立之後，人與人之間，就各成仇敵，沒有快樂的日子了。所以他把社會制度看作人類的魔王。他顯然是個無政府主義者。

開立克利斯 Callicles

他反對哲
學的玄想。

開立克利斯和普魯太古勒斯的年齡相若。他不歡喜研究宇宙哲學，他說：『哲學這件東西，少年祇可稍爲獵涉些，若終生以哲學爲務，必致使他的一生事業銷耗於無形；因爲有許多天賦很好，但爲了好哲學的冥想，對於人生的事情，

就完全隔膜，國家的法律他也不知道了，人情世故也不懂得了；這種人每逢到有事情發生的時候，每每鬧出笑話來的，譬如有人和他談話，他總是問不對題不能追隨人家的話頭，因為他祇能說自己一方的話，而不能說人家所了解的話……；所以在我看來，一個人必須各樣曉得一些才好。哲學在年少的時候，固然也是教育的一種，但到了老年，仍把哲學當作職務，那必如成人以小孩的遊戲為遊戲，和刁着嘴說小孩話一樣的可笑了。所以在我看來，老人家而玄思冥想，祇須培須不教的……。」他這的樣看輕宇宙哲學。

他是強權主義者。
法律是弱者的護身符。

他是個強權主義者。他對於法律制度大不滿意。他以為這些東西是多數弱者用以保護自身利益的工具。他說合法與不合法，是多數弱者的護身符；因為在自然狀態之下，強者或天才可以自由發展，而弱者則唯恐強者之勝己，因根據了自己的利益，而褒貶一切行為，製作法律，說什麼合法，什麼違法。強者自幼至長的受這種教育，所以也遂潛移默化的馴服於庸眾所立的道德制度了。

法律和道德違反自然。

他和開氏的異同。法律強者的利器。

所以在他看來，合法不合法，道德不道德，都是人爲的。換句話說，法律道德根本上就不道德，因爲他們違反自然律。

施來雪麥加斯 *Thrasymachus*

施來雪麥加斯或較小於開立克利斯。開氏與施氏都承認強權即公理。

不過他倆有一個大不同處：即開氏以爲法律制度是弱者想出來限止強者的，而施氏則以爲法律制度是強者想出來壓迫弱者的。他的意思在最初的時候，強者是有武力的人，他們把弱者征服，制定法律，以防叛亂，所謂合法，即有利於他們的條文；所謂違法，即有害於他們的條文。後來貴族強大，他們就是強者，法律又要變爲純粹保護貴族的條文。再後平民得勢，就有平民政府和法律，一切制度都變爲平民利益的保護者了。

克利脫斯 Critias

他是無神論者。

克利脫斯是個無神論者，他以為「神」是狡獪的君王造出來欺騙百姓的；因為這樣百姓就不易作亂了。

兪塞地墨斯 Euthydemus 和但尼蘇陀勒斯 Dionysodorus

他們純粹是詭辯家。

兪氏但氏是兄弟兩人，純粹是詭辯家。他們沒有確定的主義，他們以為無論怎樣的論斷，都可以反駁的，現在引一段在下面：

一個實例

兪氏問一個叫做克利尼斯 Clinias 少年的說：

求學的人是智者還是愚者？

克 智者。

兪 教師不就是教人為學的人嗎？

這段詭辯
的誤點。

一個反駁

克 是的。

俞 你學的時候，不是你不知所學的東西嗎？

克 是，不知的。

俞 在你不知的時候，你可算知（智）者嗎？

克 不能。

俞 那末不知即愚，你承認嗎？

克 承認的。

俞 如此，愚者乃學者，而非智者了。

上面所爭，祇是一個名詞的歧用，原來「學者」這個名詞，有兩種意義：（一）是為學的人，（二）有學的人。少年人沒有辯論的機智，不請對方先把「學者」的意義確定，自然要弄得自相矛盾了。

至此，但尼蘇陀勒斯起來替他反駁，問克氏道：

但 教師教人爲學，是否智者？

克 智者。

但 如是，則智者是學者（有學之人）而非愚者了。

到這裏，俞氏繼續問少年道：

俞 學者爲學，求其所知，抑求不知？

克 求其不知。

俞 你知字否？

克 知。

俞 你全知否？

克 全知。

俞 人家讀書，是否讀字？

克 讀字。

俞 如是你若知字的全部，則所讀者，你必了解。

克 當然。

俞 那末你學字，同時必懂字義了？

克 自然。

俞 你既知字，而猶爲學，是否學所已知？

克 不差。

俞 那你方才說錯了；方才你說『學者爲學，爲求不知』。你現在却說，學者爲

學，求所已知。

這裏的謬誤，就在把讀書和讀字併爲一談。讀書果然少不了同時讀字，但

不僅僅是讀字，並且還在知道這些字所表示的特殊意義。所以讀書和讀字，並

不是一件事情。若照俞氏的說法，祇須把字的全部讀了，書也就同時全部讀了，

這樣說來，人祇須讀一部完備的字典，便可算無物不曉的學者了。

這段詭辯
的錯誤。

再是一個反駁。

於是但尼蘇陀勒斯接着反駁：

但 爲學是否在求接收知識？

克 是的。

但 爲學是否祇求接收知識而不求別的？

克 是的。

但 但是求接收物件的人，是已得此物者，還是未得此物者？

克 未得此物者。

但 未接收知識者，是否與未得物件者情形相同？

克 同。

但 如此，學者是屬於求接收物件範圍中的人，而不是已得物件範圍中的人。

克 不錯。

但 這樣說來，學者乃未知者，而非知者了。

他們這種辯論，粗看起來，似乎很有理，其實論理上的錯誤很多，前面已經略為指出幾點。所以柏拉圖說他們搖唇鼓舌，玩的是語言的把戲。

詭辯派哲學的批評

名稱的由來。

上面所講普魯太古勒斯，高其亞，開立克利斯，施來雪麥加斯，克利脫斯，俞氏兄弟都是所謂 *Sophists*（舊譯詭辯家）詭辯派哲學家，這個名詞的真義，是智者；本沒有什麼不好的意思在裏面，但因他們教課取費的緣故，纔混得了一個惡的意義：就是為利而學，不是為學而學。原來哲學家 *Philosopher* 這個名詞的真義是愛智者，是為知識而求知識的人，和那為利而求知識的恰巧立於絕端相反的地位。換句話說，哲學家把真理當作目標，而 *Sophists* 則以牟利為目標；前者是真正的學者，後者是知識的販賣商。

他們把機智和口才

詭辯派哲學家所教的東西，大都是人生處世的智慧，如待人接物的方法，詭

當作真才實學。

辯的技能，政治活動的機智。他們都着重於口才方面，但至於真正的技術如建築及各種工藝，則絕不注意。他們以為公家如要辦什麼建築的時候，詭辯家的計劃，較之建築家的計劃，能得公眾的贊同，至於詭辯家的計劃是否應用，則可以不問。他們以為祇要有口才叫聽眾傾倒，便可以舉辦一切事情，不論政治軍事醫術航海都行。總之，有詭辯才能的人，處處可以獲利，處處可以避禍。

他們是個人的無政府主義者。

他們這種人生態度，完全根源於他們的哲學，他們以為世間是沒有真理的，一切都是個人的感覺。因為沒有真理，所以「是」「非」「善」「惡」在他們看來是沒有什麼意義的；因為一切都是感覺，行為當以感覺為標準，個人愛怎樣便可怎樣；至於和他人有什麼利害，可以不問。（一）因為他人的感覺不是我所能知道。（二）因為各人各有特殊的感覺，他們是個人的無政府主義。

現在我們立於超然的地位批評一句。他們的錯誤，在祇見人間的不同，不見不同中的共同。但他們在思想史上自有他們的地位。他們掃除了前代的精

他們的誤點和在哲學史上的地位。

神上的建築，激起了當時人的精神的活動，預備了空前的偉大的思想上的建設。

蘇格拉底斯 Socrates

在 Soplhists 橫行的時候，雅典有個衆醉獨醒的思想家。他獨自反對他們的學說和行爲。他教授青年，他談人生問題，他好辯，他在當時，也取得詭辯家的徽號。這個人就叫蘇格拉底斯，是雅典無人不知的一個怪物。

他的身世

蘇格拉底斯生於紀元前四百六十九年，死於三百九十九年。他的父親是個彫刻師，母親是個產婆。他的身軀矮而臃腫，相貌庸俗，所以有人說他不像個有大智慧的人。但他小的時候，就顯出他的不凡來，某富翁見了極爲賞識，就贊助他受相當的教育。他受了普通教育之後，曾從安那石高勒斯爲學，因而研究從來的哲學。他早年的時候，也曾承襲他父親的職業，但到了後來，就把職業拋棄，專力教育運動。

他不取學金。

他的軼事很多，而且都很有趣，我們現在揀幾件講一講。他的爲人，不恥糞褌惡食。他身上終年是一件奇形怪狀人人穿不出的皮披風；有人說這件皮披風是一個皮匠送給他的。他的飲食，更不計較了；而且朝不保夕的。他雖然教導人家，但是不取費的。這是他和詭辯家不同的地方。有一次他的一個學生要送他一塊地皮，他說：「假使我要穿鞋子，你送一塊皮料給我，我若取了，不是要被人家笑嗎？」他每見人家出賣東西的時候，總說：「我需要的東西，爲什麼這樣少呢？」他常說，「美麗的衣服和陳設祇配戲台上的優伶用，而不適於人用的。」所以有人說蘇格拉底斯的生活，就使奴隸們也過不下去的。

但是他却很快活，天天赤了脚傲步街頭，逢人便與他談論「什麼是道德」「什麼不是道德」等等問題。有時候爭論起來，就被人家痛打，但終是處之怡然，絕不回手的。有一次，他被人家踢蹴得要命，因始終不抵抗，和平了結；人都說他沒有勇氣，他說：「假使驢子踢了我，你們不是也要我和牠對手嗎？」

他的妻子
潑悍。

蘇格拉底斯的妻子，相傳是個潑悍婦。有一次，蘇氏正在街上和人家討論道德問題，他夫人趕來，一時拳足交下，煞是好看；旁邊的看客，都叫蘇氏回手，蘇氏道：「是這樣才好看了！是嗎？」

又有一次，他在家中，被他夫人叫罵了一番，他覺得無用爭辯，就走出門去。那時他夫人的怒氣正盛，見他出去，就把一桶的水，隔頭隔腦的倒了他一身；蘇氏非獨不怒，並且笑着說：「我知道疾雷之後，必有暴雨的！」他的胸懷有如此的闊大。

有一次蘇氏的朋友到他家裏，他叫他夫人預備午餐；他夫人異常着急，爲的沒有相當的餚饌，恐怕失了面子；蘇氏說：「不必着急，這些朋友若果明白的，他們必不計較我們的，若他們是不明白的，那末我們可以不必計較他們的。」他常常說：「人是爲生（有作爲）而食的，不是爲食而生的。」他的一個學生對他說：「我很窮，祇能把我的身子給付你。」蘇氏回答道：「這樣，你就給了我世上最

他從軍時的勇敢。

大的財寶了。』

他少年的時候，曾從過軍；有一次，打敗了，全軍奔散了，他却獨自一個毫不急忙的在後面退，敵人見他這樣從容，疑有伏兵，不敢窮追。此外他還有一種怪僻，有時他在烈日之下，兀立不動的曬一天，有時在雪地裏漫遊。

他中年後的工作。

他到了中年的時候，就專心與人家討論道德。他的辯術和人家不同。他

終是自居於無知識的一邊，而好提出各種問題來問人；人若大意而回答他，必至弄到自相矛盾，自己懷疑的地步。他的名望一日大一日，希臘的俊秀都從他遊；

那時有人去問亞令壁克山 Olympus 的神籤「誰是希臘最聰明的人？」神

籤回答道：「蘇格拉底斯是希臘最聰明的人。」在我們看來，神籤果然不足憑信，但我們知道這種曾徒作弊使人起信的方法，却可反證蘇氏在那時候的智慧名望之大了。

他致死的

他的口才一時無人可以和他配敵；當時負盛名的人，很有許多被他當場埒

原因。

的台；他絕不爲人家的虛榮方面留一些餘地，他總要完全顯出人家的無知和愚蠢；所以佩服他的人果然不少，但被他丟臉而懷恨的人却也從此增多了。到了後來，就有控告他誘惑青年，蔑視國教的罪狀。他在法庭上否認犯罪，譏諷法官的不當，和市民的無知（希臘判罪由市民票決）無所不至；因而判死罪。他在牢獄中的時候，有許多人替他設法以便逃獄，一切責任都由他們負擔；有的對他說：『你是不應死的；』有的對他說：『你應當活着照顧的你妻子；』他一概拒絕。在服毒的時刻，他和他的學徒談笑，一如平日。他夫人對他說：『你是不該死的，』他笑着說道：『那你不是要我該死嗎？』他預備死的之前，他就叫他的妻子回家；然後從容拿起鳩酒杯來一喝；於是周圍學生見了，都禁不住泣下了，他道：『你們不要像婦人家一樣呀！我聽得人家說，死的時候要有吉兆纔好。』（關於蘇格拉底斯死時的情景，可讀柏拉圖的蘇格拉底斯自辯文 *The Apology of Socrates*）

和克利圖 (Crito) 和菲陀 (Phaedo)

希臘哲學史

八一

蘇格拉底斯的學說

兩種記載

蘇格拉底斯自己沒有著作，他祇是個口談者。我們要知道他的學說，當然祇好從他學生的地方去求了。現在記載蘇氏學說的著作，祇有兩人：（一）柏拉圖，（二）齊諾芬 Xenophon。柏氏是個偉大的思想家，他每每借蘇氏的口發揮他自己的哲學。齊諾芬是實際的人物，他所記的大都是蘇氏倫理的教義。從大體看來，他倆人的記述，還算一致的。不過蘇氏的學說，在柏氏手裏已大加發展，不是本來面目了。所以現在大家都以為要知道蘇氏的學說，齊氏的蘇氏言行錄 *Memorabilia of Socrates* 是最可靠的材料。至於柏氏的紀述，大都以為初期的著作，是蘇氏的學說居多。（如 *Apology*, *Crito*, *Phaedo*, *Protagoras* 等書，參看柏拉圖章）編者關於本篇的編輯，就在上述範圍中取材。

主張研究

蘇格拉底斯和他同時代的詭辯派哲學家一樣，反對冥想的哲學，他以為這

究人生哲學。道德是個未解決的問題。

種知識是於人生無用的，所以他主張學天文的目的，祇在能知天時的變化，幾何學的目的，祇在能知測量田地；至於天地的原素是什麼「一」與「多」「變」與「不變」等等探究都是無用的，不必研究的。他以爲人們最應當考究的就是人生問題或道德問題。道德若不確立，則人們的生活，必不能安樂。蘇格拉底斯在當時雖已見到這一層，但大都數的人，則並不把道德當作一個問題看；他們以爲什麼是道德，什麼不是，早都大家知道了，何必講究。而那時的詭辯家也自以爲知道道德的意義，各倡異說。但在蘇氏看來，他們實在沒有一個知道道德的眞義的，所以他的使命，就在使人們自覺其無知而虛心探求道德的眞理。至於他自己並不在創立一種確定的道德論，他的主旨祇在（一）破除人們錯誤的見解，而（二）指示一種求得眞理的方法。在這兩種工作之中，他尤注重祛除謬見那一種；因爲人們若對於何者是道德何者不道德之間，沒有透澈的知識，則他們的行爲必不能合乎道德。

道德是什麼？蘇氏並不下定義。不過他承認道德是「善」是「有利」「惡」是「有害」。至於怎樣的行爲是有利的，道德的，那便非粗淺的感覺所能指示我們，這全靠理性的知識。蘇氏以爲人若澈底知道什麼是道德，什麼不道德，那他必致捨不道德而就道德的。

在蘇氏看來，道德完全是個問題，這個問題的解決，是人們的急務；解決的方法，就在用理性去探討。但當時人，雖不知道道德爲何物，但他們自以爲很知道。蘇氏見得大家強不知以爲知，以不道德的行爲爲道德，所以他便說：

「道德是知識，無知是罪惡。」

他這句話的用意，就在警醒大家，不要妄談道德，自以爲知，應虛心的研究，求道德的知識，然後纔能行爲合乎道德。

他說：「我聽得神籤說，我是全希臘最智慧人的時候，我並不自信，直到我遍訪希臘各名人之後，方才發現他們的所謂有知識，全是假的；至於我自己，則向自

道德是知
識。

他自知無
知。

• 他揭穿人
們的無知

信爲無知識，但到這裏覺得比他們高一層了，就是我的知識，就在知道自己無知；而他們則併自己的無知而不知道了。」

人不能有道德的真知識的緣故，端在沒有深思，處處信賴感覺，盲從習俗。這種不加深思，以直接的感覺爲標準的知識，完全是假僞的。蘇氏比他們高明的地方，就在自覺無知，而他們則以無知爲有知。因此爲真理計，爲人們的幸福計，蘇氏覺得不能不揭穿人家的無知，破除人家的虛僞的知識，使人們向着真理的路走。所以蘇氏大部的工作，便在使人不自信。我現在且舉一個例子，看他怎樣使人不自信自己是個有知識的人。

• 一個例子

有一次，有個少年向蘇格拉底說，他要想做個正直的人。蘇氏知道他並不曉得「正直」這個詞的意義，所以請他指出何者爲正直何者不正直的事情來。那少年自以爲這是很容易的事情，就允承了。蘇氏於是就和他商量定妥，把屬於「正」的事實放在一邊，「不正」的事實放在另一邊。

以下是蘇氏與少年之問答語。

|蘇 虛偽是正呢，還是不正？

少 不正。

|蘇 欺詐呢？

少 不正。

|蘇 偷竊呢？

少 不正。

|蘇 奴隸他人呢？

少 不正。

|蘇 克敵而奴隸之，正呢？ 不正？

少 正。

|蘇 誘敵以取敵物，正呢？ 不正？

少 正。

方才你說奴隸他人與偷竊都是不正，現在何以又說正了呢？

少 方才才是對朋友而言，現在是對仇敵而言。

少 蘇 如此看來，「奴隸他人」與「偷竊」豈非可「正」亦可「不正」了嗎？
是。

蘇 將軍以軍心渙散，不能作戰，因而欺騙他們說，「救兵將到，振作你們的勇氣吧。」正呢不正？

少 正。

蘇 小孩生病，不要喫藥，父親騙他說，裏面有糖呢正呢不正？

少 正。

蘇 你的友人狂了舞刀，你偷了他的刀，正呢不正？

少 正。

蘇 你方才說對敵的行爲（奴隸他人與偷竊與欺騙）雖不正也是正；不正的祇可對敵，不可對友，現在以不正對友（指揮隊小孩，友人）何以又正了呢？

少年到這裏便自認無知了。

他的口號

所以蘇格拉底斯的口號，是『知道你自□□』 Know Thyself, 知道你自己的

能力如何，知道你自己的長處何在，然後可以教人。蘇氏自知無知識，所以從不

居於教師的地位，他祇像一個求學的人一樣，專提出問題來請人解答，使人陷於前後互相矛盾的地位。他看見許多人，尤其是當時的詭辯家，都自以爲知道道德，老實不客氣的教導人家子弟；所以就請問他們：『何謂道德？』『何爲不道德？』這樣給他一問下來，他們全不知道道德的意義；所以他說，醫生知道醫術，舵夫知道航術，然後可以施術並可以教人家；現在這班教人什麼是道德，什麼不是道德的人，却對於道德的本質了無所知，這樣自己且不能做一個道德的人，怎能把道德

「善」是什麼。

教人家呢！

道德是善，「善」的抽象的意義是什麼，蘇氏不肯斷定。有一次，他的學生亞立鐵鉢斯 Aristippus 問他，他說不知道。他們的問答如下。

亞 什麼東西是善的？

蘇 你問的是指善於治寒熱呢？抑善於治眼痛呢？

亞 並非。

蘇 那末是否善於充飢嗎？

亞 不是。

蘇 那末你的所問，即是善於無物的東西了，我怎能知道呢？

不過，有一次他和一個他的學生談話，曾經暗示「善」是「普遍的利益」。他們的談話如下。

蘇 一件東西能有利於人人嗎？

「普遍的利
益。」

學不能。

蘇 一件東西有利一人，不是有時有害於他人嗎？

學的確。

蘇 如是，我們可否把一件善東西同時說牠惡東西嗎？

學不可。

蘇 如此，有利於人人者，才是有利的東西。

「善」是普遍的利益，這個解說實在非常合理。這樣，他把「善」當作人類公共生活的目的，「善」不能單屬於個人的，應當普及於社會的全體。這個「善」怎樣實現，那非藉政治的勢力不可。所以到他的學生柏拉圖就擬了一個理想國的計劃。

柏拉圖理想國的根源。

他和詭辯家的不同處。

蘇格拉底斯和詭辯派哲學家同樣談道德問題，同樣在打破沿襲的道德；但他們的不同點何在呢？這就在他們的知識論的不同了。詭辯派哲學家把感

覺當做知識的標準，而蘇格拉底斯則把感覺和知識分開。感覺是隨時隨人而異的，知識（理性的）是人人所同，不隨時而異的；這種知識，他叫做概念 *Concept*。例如臺子，（一）人人所見各不相同，（二）臺子的種類形狀又各不同，但臺子依然是臺子。所以概念就是不同中的同；變異中的不變；所謂知識，就在概念上面。詭辯派哲學家的錯誤，就在把感覺當作知識的標準；蘇氏糾正了他們的錯誤，並且為哲學從沒路中開了一條路子。

他證明有神。

世界是心意的創造。

蘇格拉底斯可說是第一個獨神論者 *Monist*。不過他所信仰的神，不是當時希臘的偶像。他看見人家拜偶像，是要大笑的，以為最愚蠢不過的一件事。他所信的神，乃是憑理性的指示而知道的，這神是萬有的主宰，他的證明，大概如下。我們看見人造的東西雖然不見造物的工人，但理性上不容我們否認造物的工人。再回頭看一看自然界，則覺得工作的巧妙比之人造的東西，相差有如天地的距離。例如，我們人類這件動物，身上各種器官的配置，都是處於最適當

神是宇宙的主宰。

結論。

最無害的地位，眼處於鼻樑的兩旁，眼皮不時在眼球上用眼液抒刷，眼皮之前又有眼毛，像窗簾一樣的防禦外界的塵沙飛蟲等物；再上面就有眉毛，處於額骨的突出地位，他的作用好像屋簷一樣，專防額上的汗流入眼中；此外兩耳的耳朵，像喇叭一樣吸收外界的聲音，但是用軟骨造成的，所以不會折斷；此外人身上神奇的設置，不勝枚舉。如此而說這些裝置都是由於偶然的湊合，不是由於心意的創造，誰都不能相信的；但人自己不能布置自己的器官，何處當生毛髮，何處當配軟骨，何者當放在最有利而無害的地位。即此一層不講宇宙的全部，已可證明有神，不過這個神的形像如何，蘇氏絕未提及；他把神看作宇宙的原動力，並且是管理者；換句話說，神好像是傀儡戲幕後的牽線者，宇宙全體便是他的傀儡。

蘇格拉底斯的學說，可分兩層歸結：（一）道方德面，祇揭去了大家的愚昧無知；至於道德到底是什麼，他也沒有下個定義；（二）知識方面他祇發現了概念的知識的真實，却不曾借了概念的方法而有所建設。這兩層缺陷，就有待於他的

後繼者柏拉圖和亞里斯都德了。

蘇格拉底斯的後繼小蘇派

蘇格拉底斯的門徒，除柏拉圖有特出的天才，能窺老師學說的全豹，作全部的發展外，其餘的都祇能窺其一面而作局部的發展，所以叫做小蘇派 Minor Socratics。現在於講柏拉圖之先，且把那些祇窺局部的門徒的學說講一講。這些門徒的學派共有三個：(一)創立開尼克學派 Cynic 的安的在尼斯 Antisthenes；(二)創立開倫那學派 Cyrenaic 的亞立鐵鉢斯 Aristippus；(三)創立麥伽利學派 Megaric 的愈克立 Euclid。

安的在尼斯

安的在尼斯，據柏拉圖和亞里斯都德說來，是個淺學的人；他祇看見了蘇格

的影響。

拉底斯的行為道德方面，把道德當作人生唯一的目的。什麼是道德，蘇格拉底斯並不曾下定義；安氏以為蘇氏的行為就是道德的行為。我們講過，蘇氏的一生，是不慕富貴，不恥貧賤，輕視物質的享樂，而視死如歸的。安氏的學說，就以此為出發點。

安的在尼斯生於紀元前四百四十四年，初從高其亞為學，中途遇蘇格拉底斯，遂成莫逆。他鄙夷世俗，放浪形骸，每每披破絮過市，傲然自得，不修容貌，形同野人；飲食起居，都以克苦為高尚；他以為唯如此始能保全道德的生活。

他的道德定義是禁絕常人的嗜慾。他說『要我求快樂，我寧願發狂的好』。他是希臘禁慾主義的鼻祖，他的一派人都叫做開尼克（日譯犬儒學派）。原來當時人都把他叫做「狗」，大概因為他太不顧人間的儀式的緣故。除安氏之外，還有一個有名的犬儒學者，叫做但亞其尼斯 Diogenes。

他是禁慾主義者。

他的一生

道德是嗜慾的絕滅

但亞其尼斯

但亞其尼斯是一個金融家的兒子，因犯了偽造貨幣的罪而破產。那時候，安的在尼斯正在那鼓吹貧困生活的哲學，他就去拜訪安氏，求為學生；安氏竟拒絕他，但他堅求不去，安氏竟欲拿手杖打他，他大喊道：『快打，看你的手杖硬，還是我的意志硬！』於是安氏就收了他。他的苦行軼事很多，現在也不必多講。

開尼克學派的學說

他們以為道德是嗜欲的絕滅，嗜慾的絕滅，是人生唯一的目的。財產，快樂，自由，安寧，就是生命，不能當善；窮困，苦惱，殘疾，不自由，死亡，不能當作惡；所謂善，就是道德，所謂不善，就是不道德。他說，『唯道德纔是真快樂，』所以奴隸而有道德，就是主人。在他們看來，自殺不是罪惡，因為自殺不即是避免痛苦，乃是輕生。

智者和愚者，不在知識上的高低，而在道德的有無，有的是智者，無的是愚者。智者具有所有的德行和智慧，愚者具有一切的罪惡困苦。他們以為道德是整個的，有道德就有道德的全體，無道德就沒有道德的全體；有了道德的人，決不會再沒有道德，有道德而同時有不道德的行爲，這是不可能的事。所以他們以為人類祇有全德與不德兩種，決沒有介乎其間者的。

開倫那學派——亞立鐵鉢斯

人
生
的
目
的
在
快
樂

亞氏生於紀元前四百二十四年死於三百五十六年。他是蘇格拉底斯的弟子，在未遇蘇氏之前，他大約曾受教於普魯太古勒斯的，這一層，他的學說中，很可以看得出來。他以為蘇氏所說的道德，乃是達到幸福和利益的方法，所以他就以爲人生的目的在快樂 Pleasure。蘇氏的『道德即知識』這句話裏所指的知識，在亞氏看來，就是『辨別苦樂和去苦就樂』的知識。換句話說，就是要能

預見苦樂的發生，從而避苦就樂，但又不能操縱快樂，不為快樂所操縱，因為被快樂所操縱，那就要樂極生悲了。

這種快樂的學說，因以預見 *Insight* 做目標，所以也沒有什麼大流弊的；因為（一）沒有預見的人，這種學說，決不可盲目引用的；（二）快樂的解釋，可以各不相同，例如物慾的滿足，固是一種快樂，但心地的安寧，何嘗不是快樂，哲學家的玄想，科學家的發現和發明，何嘗不是快樂。所以有一個開倫那學者便把快樂當作朋友的交誼，和家庭的感情的積聚。

麥伽利學派俞克立

此派是依
利學說和
蘇氏概念
的結合。

俞克立是蘇格拉底的學生，他早年就精研依利學派的學說，所以他的學說是依利學說和蘇氏的道德說兩者的結合。蘇氏說道德是知識，但究竟是什麼知識呢？俞克立以為就是「真有 *Being* 的知識」。因為蘇氏說，知識是概念，

概念是不變的；道德也是一種概念，所以道德當然也是不變的，因為不變，當然是「一」了；但是依利學派所說的「真有」Being 也是不變，也是「一」，所以兪氏就把這兩說合而為一說：「道德就是「真有」，就是「一」，就是善 Good，就是神 God。一切「變」與「多」都是假相，都是不存在的東西。

這樣，麥伽利學派的所謂善，所謂道德，就是「真有」的知識。

以上三派都祇能看見蘇氏學說的一面，所以對於哲學上，可說是沒有都大的貢獻。往後所要講的就是柏拉圖了。

結論。

希臘哲學的第二期——建設時期

希臘哲學從最初起，到詭辯派哲學家爲第一期；詭辯派哲學家和蘇格拉底及小蘇派等因爲大家所討論的是人生問題，所以又成段落，算第二期。這期裏宇宙論的哲學是破壞了，幸虧蘇格拉底斯別具隻眼，把真知識和假知識分開，因之他的後繼者拍拉圖、亞里斯都德等就能爲空前的哲學的建設。他倆既恢復了思辯哲學 *Speculative Philosophy* 的興味，又替人生哲學做了系統的建設。這期裏，希臘哲學發展到最高峯，這是希臘哲學唯一的建設時期。

拍拉圖

他的一生

拍拉圖大約生在紀元前四百二十九——二十七年之間。他是貴族出身。

他賦性不好實際生活，而好理想，這一點就決定了他的一生。普通希臘人都是極留心實際政治，都歡喜做政治的活動，惟他則從沒有做過一次公衆演講。他的少年事蹟，我們很少知道；他自小就有做詩的天才，他的著作也顯出他是個文學天才極高的人。他似乎在少年的時候，很受海勒克來脫斯一派人宇宙唯變學說的影響。他跟隨蘇格拉底斯的時候，大約二十歲左右；他對於蘇氏敬重異常，追從蘇氏約十年，到蘇氏被害，方離雅典。此後他遊歷各方，和希臘知名人物相切磋，因而就窺見希臘古來的各種哲學。這個遊歷，費去他十年的光陰。他回雅典之後，退隱於 Academy 學院，在這裏終身講學，約有四十年之久，享年八十二歲而亡。

他的著作

他的著作，都用對話體寫的，其中主要的或中心的角兒，差不多是蘇格拉底斯；但我們不可誤會的，就是柏拉圖對話集裏蘇格拉底斯的論說，並不就是蘇氏自己的，大多數還是柏氏借蘇氏之口說出來的，換句話說，蘇氏在柏氏的對話集

裏，幾乎是個傀儡。

他的討論集傳世的，共有三十五種；有些人以為其中祇有二十八種是真的，有的說廿三種，有的說廿二種，有的說廿四種。最後的說數，就是希臘哲學最有研究的學者柴樓 Zeller 的主張。這廿四種的討論集，可分為三類。第一類是柏氏初期的著作，這裏他的思想還不能擺脫他的老師，作品以文學的手段見長。這類裏有八種如下：蘇格拉底斯的自辯 Apology of Socrates，黑壁士 第一 Hippias Minor，加米地斯 Charmides，萊丘斯 Laches，萊雪斯 Lysis，俞賽福路 Euthyphro，克利陀 Crito，普魯太古 Protagoras。第二類是大概他游歷時候的作品，這裏他以思想的深沉見長；他一面受了依利學派的影響，一面思想也漸漸獨立了。這裏的作品，如菲極勒斯 Phaedrus，高其亞 Gorgias，俞塞地墨斯 Euthydemus，西愛梯脫斯 Theaetetus，詭辯家 Sophists，政治論 Politics，班門拿地斯 Parmenides，克萊的勒斯 Cratylus，米諾 Meno 九種。第三類是柏氏最純熟的

作品，思想和文學的技藝各擅所長。這期裏的作品，有七種：如響籟 Symposium

菲陀 Phaedo 菲列勃斯 Philebus 理想國 Republic 太米斯 Timaeus 克利脫斯

Critias 法律論 Laws

柏拉圖的學說可分四部份講：(一)他的知識論 Theory of Knowledge (11)

理相說 Theory of Ideas (11) 現象論或自然哲學(包括靈魂說) Theory of

Phenomenal Existence or Philosophy of Nature (四) 人生哲學 Ethics (包括

政治學)

一 他的知識論

詭辯家說知識不過是個人暫時的感覺，個人覺得是，就是；不是就不是；覺得對，就對；不對，就不對。柏拉圖指出這個學說的不通處，有七點：

(一) 不符事實。我覺得明年要做官，但到明年非獨不做官，却去坐牢獄；這

樣看來，覺得是就是，簡直不通。

對於詭辯家的知識論的批評

(二)自相矛盾。物近則體大，遠則體小；從甲種角度看生甲相，從乙種角度看生乙相。現在欲知如何相爲真，非有所抉擇不可。但詭辯家則謂感覺都是知識，都是真的。如此，則是非真假不容有所選擇，任物件可大可小，可如此亦可如彼，一句話就自相矛盾。

(三)感覺若都是真的，那小孩的必和教師的一樣真；如此教師對於弟子必無所可教了。再如兩人意見矛盾，則其中非甲是，必乙非，非乙非，必甲是，現在普魯太古勒斯說，兩人都是，則辯論卽爲多事。

(四)若感覺卽是知識，感覺都真，人有感覺，所以是萬物的標準，但動物也有感覺，動物也必是萬物的標準，何必單單說人呢？

(五)普魯太古勒斯以爲我覺得是就是，不是就不是。但我覺得普氏的學說不是，這樣普氏的學說豈不自相矛盾了嗎？

(六)照普氏的說法，是非真假都是無意義，不必有的名稱了。

(七)以眼看球，說道「球圓」，但閉眼而以手摸球，也說「球圓」。眼的感覺和手的感覺，各不相同，答案却是一個「圓」字。如此可見得有一種超乎感覺而聯合感覺的同與不同的「心」存在。又如我們說「紙白」，這個命題裏的「紙」，我們可以斷定牠是紙，那我們必定經過一番比較歸類的作用；換句話說，我們必自把目前的紙，和先前的紙的經驗對比，對比的結果同，我們才說同，我們決不會把目前的紙，去比先前的筆的經驗的。至於斷定「白」的經過，也如此。試問各個互相獨立的感覺，能否自相比較，自相歸類，而不假手于「心」或理性？如此看來，極簡單的判斷，都包含「心」的比較整理歸類的作用，所以知識必不僅是感覺了。

知識是理性的必然

但知識非獨不是感覺，並且不是意見。何謂意見？就是我覺得明天非下雨不可，但也許明天竟不下雨。所以真知識不是感覺，不是信仰，乃是理性的必然。換句話說，就是有必然的理由可以拿出來的，單單知道事物的已然，而不知道

他以前各
派哲學的
形勢。

牠的所以然的道理的，都祇可算爲意見。蘇格拉底說知識在概念上面，概念不變，所以知識也不變，柏拉圖的所謂知識，和蘇氏一樣，就是說知識是概念，人人所同，人人所有的；這種知識是理性的，是先天的，不是後天的，這一層留在靈魂說裏講。

二 他的理相說

希臘的宇宙哲學到詭辯派哲學家而崩壞了，爲的是不能合理的說明宇宙。哀盜泥派在萬變中找個不變的原則，歸根他們的原則也是變的。所以海勒克來脫斯便爽快了，說一切都變。但這句話，可自相矛盾了，因爲「變」先不變。所以依利學派爲了要合理的緣故，便把變的世界抹殺，因而他們的「真有」（本體同義）便真個不變了，因爲「真有」和「假有」的世界不生關係。但實際世界，不容我們如此便當的否認，所以便產出原素論和原子論的調和派哲學來。他們以爲原子不變，組成物都變，變的東西，是不變的原子變的。但原子既有體量，便

能剖分既能剖分，不能說不變，這是他們的不通處。於是到詭辯派哲學家便把哲學拋棄（因為知識不可能）。蘇格拉底斯從絕望中尋出了哲學探討的路子；到了柏拉圖就重復把宇宙問題拿來探究，而下個解決。

他把「變」和「不變」截然分成兩個世界。

我們看了柏氏以前的各派哲學所持的形勢，便容易探知柏氏所提出的解決了，柏氏把「變」和「不變」都承認了，但「不變」和「變」是截然分開的，「不變」無論如何，不至於變；「變」無論如何，不至於「不變」。——「不變」可以「變」，那便自相矛盾；「變」可以「不變」，也便自相矛盾。所以「變」和「不變」都存在的，但是不相混的。「變」的是這個世界，「不變」的又是一個世界。變的世界，是官覺的；不變的世界是概念的（或理性的）。官覺世界裏的份子，是官覺物；概念世界裏的份子，是理相或概念。他的學說，也是「變」和「不變」的調和；但論理上却較原子論者進步了。

兩世界的

柏拉圖的理相是蘇格拉底斯的概念的發展。蘇氏祇指出了概念的不變。

和真實；柏氏則把概念當作存在於他一世界裏的東西，這些就叫做理相。理相何以祇存在於他一世界，因為理相非官覺所能感知，而祇是理性（或心）的對象。至於這個世界，則官覺完全能感知的。二，因理相不變而官覺世界的東西則無時不變；理相不生不滅，官覺世界的東西，是生生滅滅的。三，因理相是普遍的，而官覺物是特殊的。如「人」的理相（或概念）能籠括一切的個人，而個人却祇代表了個人，所以是特殊的。四，因理相是「一」，而官覺物是「多」。如「人」的理相祇一個，而官覺的人，則有無數。五，因理相自己是絕對的完全，而官覺物則多少總是不完全的。如萬物都有較善較不善的程度相差，從末等的起到最高等的止，沒有兩物是完全一致的。再如人雖有全人，但他的「全」祇是相對的比較的「全」，而不是絕對的「全」；若他是絕對的全人，那必定是曠古今絕後世的人了；但曠古今還屬可能，絕後世却是永不可能的事，唯有「人」的理相，則永遠如此，所以是絕對的完全。六，因理相超出時空而官覺物存在於時空之內。

理相若存在於空間之內，那必能在空間中發現出來。但我們所能發現的祇是官覺物，所以理相不存在於空間之內。理相也不存在於時間之內，若存在於時間之內，那便受時間的支配而有變化生滅，但理相並沒有生滅變化，所以理相必不存在於時間之內。

從上面的區別看來，柏氏的理相，實在和概念是一致的。現代人把概念看作心理的作用，並不是真有牠的客觀存在；但柏氏則以為設概念而沒有，那末我的心怎能認知，怎能做心的對象。他的意思，譬如我們在沙漠裏看見溪流，那便是幻覺，因為外面沒有對象，我們瞬息之後，就會發覺誤謬的；但我們的心（或理性）的認知概念，則無時有變的。可知概念必有客觀的存在。

再譬如，有人問你們，什麼是「美」？你們或指着花說，這是「美」，或你們說，山水風景是「美」，清夜明月是「美」。這樣「美」又是花，又是山水風景，又是清夜明月，若更多舉些例子，豈不就有無數的「美」了嗎？這豈不矛盾之至嗎？

一種證明

理相客觀的存在。

先天的知識也是一種證明。

理相界和官覺界在「類」上致。

這個錯誤，就在把美物和「美」自身混淆了。美物是美物，「美」是「美」，「美」是概念，祇有一個，沒有兩個的；設有兩個，那便不能做審美的標準了。把美物和「美」淆混，雖是錯誤，但我們能說這「美」這不「美」，那我們必定有一個「美」的標準，一個「美」的概念，否則便無從下斷判。所以，我們必認知「美」的概念，換句話說，「美」是個你們的心（或理性）的對象，「美」必獨立存在。

這種概念的知識或論理的知識，柏氏當作先天的，是隨靈魂而具來的。柏氏做過一種證明，就是使一個未曾學過數學的童奴，靠自己的推理，發現出一條幾何定理出來（這個證明，參看後面的靈魂說）。

我們知道，萬物萬事都有一個概念。人有人的概念，馬有馬的概念，動物有動物的概念；一件東西有一件東西的概念，一種性質有一種性質的概念，如大小，高低；一種分量有一種分量的概念，如輕重，多少。所以柏氏以為世間有一類的東西，理相界裏必有一個概念或理相的。理相界裏的份子，是和官覺界的份子

在「類」Class 上是一致的。

官覺界不
是理相直
接變成。

這樣柏拉圖的調和「變」和「不變」就在把兩個世界都承認：其中一個是變的官覺界，一個是不變的理相界。官覺界的東西，不是理相變成的，理相不會變作官覺物的，因為理相是不變的。再官覺物也不會變成理相，因為理想是完全的，自足的，不須外界的東西加入的。

兩個疑問。

但我們到要問了，那末為何要兩個世界呢？有了官覺世界，何以還要理相世界？反轉來問，有了理相世界，何以還要官覺世界？第一個問題，柏氏有回答的，第二個問題，柏氏並不能說明。實在柏氏的哲學，根本上便不能解答（參攷後面柏氏學說批評）。這一層，實有賴他的學生亞里斯都德了。

有了官覺
世界。何
以還要理
相世界？

有了官覺世界，何以還要理相世界？柏氏的回答，就是沒有理相世界，官覺世界是不會成立的。官覺世界是依着理相世界纔存在的。理相界是官覺物的要素 *essence*，例如美物的所以美，必因為這美物是爲了具有 *participate* 「美

「理相的幾分性質，不然便失其所以爲美物了；大物必因其具有「大」理相的幾分性質，小物必具有「小」理相的幾分性質，不然大物小物必失其所以爲大小物的要素了。由是可知（一）「美」必先美物而存在，「大」「小」等理相亦必先大物而存在；（二）美物和大小物是依賴「美」和「大」「小」理相而存在的。但何謂官覺物具有幾分 Participation 理相的性質呢？這就是說「美」的理相是絕對的美，常住的，不生不滅的，不增不減的，永遠是美；不是在一部分見得美，在他一部份不美；不是在一時美，他一時不美；不是和一物比美，和他一物比，便不美；不是在一一個地點美，他一個地點不美；不是在某些人看來美，有些看來不美。至於官覺物祇不過得了牠的幾分性質，所以是相對的，不常住的，變的，一部分的，一時間的，比較的地點的，主觀的。再如大物的大，也是相對的，因爲大物和更大物比較，大物就成小物，小物和更小物比，便成大物了。至於「大」的理相，則無論如何，總是大的「小」的理相，總是小的，是不會變的。

理相界先有。

這樣，理相世界，柏氏看來是官覺世界的生命，是官覺世界的要素；所以必要先有了理相世界，然後纔能有官覺世界。理相界先有，官覺界後有；理相界獨立，官覺界附屬。所以我們不應提出第一個問題。因為第一個問題，在柏氏看來，是把官覺界當作先有，而理相界後有；把官覺界當作獨立，而理相界附屬了。

有了理相界何以還要官覺界？

現在所以我們要問他，有了理相界，何以又要官覺界？柏氏的回答，就是因為理相「完全」，所以物質纔要模仿理相，模仿的結果，就成官覺世界。官覺世界，是理相世界的一個模仿，一個抄本 Copy，一個贗造品。官覺界是不完全的，所以唯努力祈求「完全」，但終達不到「完全」。

官覺界模仿理相界

他這樣便避免了哀盜泥派的不變原則和原子論者的不變原則，原子可變萬物的矛盾。柏拉圖不說理相直接產生萬物，他祇說萬物模仿理相；所以理相真能說是不變的。此外他的理相又是萬物的原則，因為萬物沒有理相，便不會存在。這豈不是萬物因理想而有嗎？萬物因理相而有，萬物模仿理相，萬物向着理相。

兩世界裏
「一」「多」
互存。

「一」「多」
是兩種看
法：演繹
和歸納。

走，如此他的理相，豈不是萬物生於是，復歸於是的原則嗎？

這兩個世界，都是有組織的；因為有組織，所以是「一」「多」互存的。「一」裏沒有「多」，是依利學派的錯誤。其實「多」是存在於「一」裏的，我們若爲「一」下定義，祇有說「一」是非多，所以必先承認了「多」，然後「一」纔有意義。「一」若沒有「多」，那「一」也就不能單獨成立；「多」若沒有「一」，那「多」便不能造成，因爲「多」是許多的「一」。再，依利學派說「一」是「有」，他們以爲避免了「多」的困難，其實一主辭一賓辭合弄來，已造成了「二」了。若說「一」不變，不啻說「一」常住，再說「一」不動，不啻說「一」靜止；他們所有關於「一」的論斷，便不能避「多」的困難；實在「一」「多」是互包的，不相偏廢的。

所以，世界合弄來看，就是「一」，「分開來看，就變成「多」。從下往上行，則歸於「一」；這個就是歸納的發現世界是「一」；從上往下行，則散爲「多」，這個就是演繹的發現世界是「多」。例如紅，黃，藍，白，黑則歸納到「色」的概念；

「色」的概念再往上行到「質」的概念，從此再上去到「完全」或「善」的概念。再由善的概念往下行，則有萬物萬象了。所以認識世界就有兩種方法：（一）分類，（二）歸類。分類 Division 是從上往下行，把統一的分成多個的歸類 Classification 是從下往上行，把分雜的歸成統一的。前一個方法，如將「色」的概念分成紅，黃，藍，白，黑，等等；後一個方法，如將紅，黃，藍，白，黑，歸成色。

理相間的系列。

現在我們仍用柏氏的理相來代替概念。一件東西的所以成爲一件東西，乃是因爲牠附屬於某一理相的緣故。例如，紅物隸屬於「紅」的理相，黃物隸屬於「黃」的理相，「紅」「黃」兩理相是站在紅黃兩物的上面。所以某一理相是站在某一東西的上面，支配官覺世界的。就兩世界的大體上言，理相世界高尚，官覺世界卑下；理相世界是支配者，官覺世界是隸屬者。就兩世界裏的細節言，則各自的內部，還呈一種很複雜的從屬和支配關係哩。如「色」支配紅，黃，藍，白，黑，等；紅，黃，藍，白，黑，等則受支配於「色」。「色」之上，還有「質」，一直到「善」 Good 是

「善」是最高的理相，最後的原則。

「善」最先存在。

「善」就是「神」。

個最高的支配者，是絕對的完全，什麼東西都在他的下面，隸屬於他。「善」是最後的原則，宇宙的最後原因；牠是最先存在的，一切都因「善」而生，向「善」而行。

爲什麼最後的原因，是最先的存在？柏氏的意思，高的，完全的，必定先存在；

如理相世界較官覺世界先存在，憑此推論，最高的，最完全的是「善」，所以「善」必最先存在。宇宙因「善」而有「善」，這樣看來，不是宇宙的創造者嗎？柏拉圖

爲了使人懂得「善」的意義，往往把「善」比作「神」 Good。「神」和「善」，他用

來沒有分別。大概他的「神」就是「善」；德國哲學史家柴樓 Zeller 就主張這

個說數。他說「神」決不是「善」以外的一件獨立東西。因爲若說「神」是一件

獨立的東西，那在柏氏的哲學系統中祇有三種關係可能，但這三種關係若成立，

那柏氏的哲學系統，也就全部崩壞。第一個關係，就是說「神」是「善」的原因

（或創造「善」的一件東西）。但這個關係若真，柏氏便要自相矛盾了；因爲他

說「善」是萬有的原因，不生不滅，絕對存在，不因他物而有無的絕對真實。第二

個關係說，「神」是因「善」而有的。但這個關係，把「神」的地位看得太低了。第三個關係，「神」和「善」是一件東西的兩個名稱。這第三個關係，在柏氏的書裏看來，和從他的哲學系統上推論起來，是最確當的一個了。

「不善」源於物質。

「善」是宇宙的統一者，萬物都模仿「善」。但「不善」「不完全」從那裏來？柏氏以爲「不善」和「不完全」都是物質自身的緣故。

「理相的知識，是先天的，無肉體的蒙蔽。」

我們何以會有理相的知識？柏氏的回答，就神秘了。他說，我們人的靈魂，本來是在理相界裏的，但爲了物質的誘惑，就落入塵界的肉體。到了肉體裏之後，於是便受物質和官覺的蒙蔽，一時忘却了理相。但這祇是忘却，並不是失去，一有機會，就要恢復我們的記憶。他以爲我們看見美物而愉快，就是記憶到「美」理相的緣故。但美物是無數的，一件美物的所以美，和另一件美物的美，是相同的；於是知道各美物的所以美，祇不過具一個「美」的性質，這個「美」是普遍的，常住的，其他的美物，都暫時得着牠的幾分性質。人若發了這點，那他就會鄙

人生的目的
在歸於
理相界。

包括兩部

萬物的成
立以「神」
為媒介。

夷各美物而重視那個絕對的「美」的理相，他便恢復他對於理相的認識，而渴望重歸相理的世界了。

因為柏氏把人的靈魂當作是從理相世界來的，所以他以為恢復理相的知識，而重歸理相世界，是人生的目的。

三 他的現象論或自然哲學

理相說是柏氏的他一世界的學說。現在所要講的，就是關於官覺世界的他的學說，可以叫做他的現象論或自然哲學。這裏又可分爲兩部：(甲)有形體的自然界，(乙)無形體的心理界或靈魂。

甲 自然論

柏氏說理相是萬物的原則，但理相自己不去造萬物的，因為一造了萬物，那理相便不能說是不變了。但萬物從何來？他說萬物模仿理相。萬物自己當然不會模仿理相的。那末什麼東西使萬物模仿理相？唯萬物本來沒有的，所

他的物質
等於依利
學派的「無
有」。

以他的所謂萬物模仿理相，還是物質模仿理相。但物質是死的，怎能模仿理相呢？物質自己不會模仿理相，則模仿如何可能呢？因此柏氏便不能不另立一個假定，就是一個世界建造者的「神」。他說物質是和神一樣無始無終的。物質是毫無定質的，和依利學派的「無有」沒有都大區別，「神」取了物質，照着理相仿造萬物。最先造出來的就是火，氣，水，土四原素；再由這四原素和合分散而成萬物。這個「神」是官覺界和理相界的仲介者，他一方是常住的，他一方是佔有空間的，萬物的持續，因他而持續。萬物向着「善」的理相走，就因他的指導。其他柏氏的天文物理的學說，是太陳舊了，所以從略了。

乙 靈魂說

人的「心」或靈魂，和世界的靈魂是同類的。牠是肉體運動的指揮者。牠是理相界和官覺界的仲介者，接近理相界的叫做理性部，接近官覺界的叫做非理性部。理性部能認識理相，牠是單純的，不可分割的；因為不可分割，所以不變。

「心」的意義。

知識是回
憶。靈魂
不滅。

對於一個
童奴的試
驗。

所以不能毀滅，所以是常住的。非理性部，又分爲兩部：(一)高尚，(二)下賤。高尚部所領轄的，如勇氣，以及其他高尚的情感。下賤部所領轄的，如肉體的和官覺的慾望。這樣，柏氏就把靈魂分成三部：(一)理性，(二)義氣（或勇），(三)慾望。理性在人體的最高部——頭裏，義氣在人體的中部——胸裏，慾望在人體的下部。人類的所以爲人類，就因爲他的靈魂具有這三部；至於動物則不具理性，植物則祇具慾望。

靈魂的理性部（以後單稱靈魂）是具有理性的或論理的知識（以後單稱知識）。知識是靈魂所固有的，是先天的，不是後天的。嚴格講來，求知知識或教知識，是沒有的一回事。知識完全不是從外面獲得的，乃是從肉裏發現的。知識祇是回憶 *Recollection*，無知識乃是靈魂受了肉體或物質的蒙蔽。柏拉圖爲了要證明靈魂的常住，所以他就要證明人類的知識是先天的。要證明知識是先天的，最好把無知識的人證爲有知識。柏拉圖因此就在米諾 *Meno* 裏

做了一個好例。這個好例裏說，蘇格拉底斯曾用了許多問話（不是教導）問一個未受教育不懂數學的童奴，結果發現這個童奴也知道幾何學上的定理的。如此柏氏就斷定知識，必定生前已有的，現在我們就把這段問話，節譯在下面。

人物 蘇格拉底斯 米諾 童奴

試驗的經過。

米 蘇格拉底斯，你的所謂「人無爲學，所謂爲學，不過是回憶罷了。」這究竟是什麼意思？你能教導我麼？

蘇 米諾我方才和你說過，世界上沒有「教導」這件事的，所有的，不過是回憶罷了；你現在又要我教導你，你不是要我自相矛盾嗎？你真太惱人了。

米 蘇格拉底斯，真正我是無意的，我這樣的發問，不過是出於習慣；我所盼望的，就是請你把你的說數證明一下罷了。

蘇 這倒不是件容易事，不過力求滿足你的期望就是了。這樣，就請你在羣僕中叫一個出來試一試罷。

米 好，童奴，走過來。

蘇 他是希臘人，說希臘話嗎？

米 是的，他是生在敝舍的。

蘇 好，那請你注意我所給他的問話，看我是教導他的呢？還是他自己回憶的

〔領悟的〕

米 算數。

蘇 孩子，你知道這樣一個形體是平方嗎？

童 知道的。

蘇 你知道正方形，是有這四條相等的邊線嗎？

童 自然。

蘇 那我在這個正方形中間所劃的線，也必相等的嗎？

童 是的。

蘇 那末正方形不拘大小的嗎（有大有小的嗎）

童 自然。

蘇 正方形的一邊是二尺，另一邊也是二尺，那末這個正方形到底多少大？讓我加以說明，這個空間的一方面是二尺，另一方面是一尺，結果全部不是二次的二尺？

童 是的。

蘇 但，這方面也是二尺，這樣是不是二次的二尺嗎？

童 不差。

蘇 那末，正方形是二次的二尺了？

童 是的。

蘇 但是二次的二尺，究竟幾尺？數數看，告訴我。

童 四尺，蘇格拉底斯。

蘇 那末，比這個大兩倍而四邊也是相等的正方形，可不可以有呢？
童 可以有的。

蘇 那末，那個正方形，究有幾尺？

童 八尺。

蘇 現在請你告訴我，這個兩倍大的正方形的邊，到底多少長，是不是二尺嗎？

童 不差，蘇格拉底，是一尺的兩倍。

蘇 米諾，你看着，我不曾教導這個孩子，我祇是問他，你看他是不是自以為知道一個八尺正方形的邊線嗎？

米 果然。

蘇 他真正知道嗎？

米 當然不見得。

蘇 他祇是揣度，以為正方形雙倍了，所以邊線也必雙倍的。

米 正是。

蘇 看着他，漸漸自會領悟的。（向着童奴）孩子告訴我，你是不是說雙倍的正方形是因雙倍的邊線而成！要知道我所說的，不是長方形，乃是一個和現在這個正方形完全一樣的，不過大兩倍就是了——那就是八尺的一個。我不知道你是不是依舊說雙倍的正方形是雙倍的邊線所造成？

童 是的。

蘇 但現在我們在這條線上加一條相等的線上去，是不是這條線就倍了一倍？

童 是的。

蘇 如是，這樣的四條線，是不是就造成一個含有八尺的空間嗎？

童 是的。

蘇 那我們就來劃這樣一個圖形罷。這個你以為是八尺的圖形嗎？

童 是的。

蘇 這裏，是不是有四部分，每部分就等於一個四尺的圖形嗎？

童 真是。

蘇 那末，這個圖形是不是四倍四嗎？

童 自然。

蘇 那是四倍了，不是兩倍了，是嗎？

童 果然。

蘇 那末多少？

童 就是四倍的四。

蘇 所以，孩子，二倍的邊線，所造的空間，不是二倍大乃是四倍大了。

童 果真。

蘇 四倍四，是不是十六——不是嗎？

童 是的。

蘇 這樣的邊線給你十六尺的一個空間，那末怎樣的邊線給你一個八尺的空間——你能看得出來嗎？

童 看得出。

蘇 現在這個四尺的空間，是這樣一條邊線的一半所造成的，是嗎？

童 是的。

蘇 好的，那末八尺的空間，就是這個（四尺的空間）的二倍，那個（十六尺空間）的一半，是嗎？

童 自然。

蘇 那末，這樣一個空間的邊線，必較這個的（四尺空間的）邊線大，而比那個的（十六尺邊線的）小了，是嗎？

童 是的，我想是的。

蘇 好極，我極願知道你到底怎樣想。現在告訴我，這條邊線（四尺空間的）是不是二尺，那條邊線（十六尺空間的）是不是四尺。

童 是的。

蘇 那末，造成八尺空間的邊線，應當比二尺邊線大，而比四尺邊線小了，是嗎？
童 應當的。

蘇 那末，你試試看，這條邊線有多少大？

童 三尺。

蘇 那末，我們在這條二尺的邊線上，加這條線之一半上去，那就是三尺的邊線了。在一方面，這裏是二尺，和那面是一尺；在他方面，這裏也是二尺，那裏也是

一尺。這樣不是就成你所說的圖形了嗎？

童 是的。

蘇 但，這方面是三尺，那方面也是三尺，這樣全空間不就是三倍的三尺了嗎？
童 清楚極了。

蘇 然則三倍的三尺，究竟幾尺？

童 九尺。

蘇 那末二倍的四，是多少？

童 八。

蘇 如此，八尺的圖形，不是三尺邊線所造成的了嗎？

童 的確不是。

蘇 那末，究竟是什麼線造成的？——確切的對我說罷，若你估計不出這條線的長短來，那末你就把牠指給我看罷。

童 蘇格拉底斯，我真不知道了。

這裏，蘇格拉底斯就向米諾說，童奴不是妄猜，乃是真正在那裏思考，不過起先的態度，是自以為知道的，現在經了幾種問題之後，就陷入疑難中去了。但是我們應當幫助他突出疑難的重圍，使他得見真理（才是道理）。

蘇 看好，以後的變化。我們祇是問他，毫不教他，他祇是參與我們的研究就是了。你看着，若我不單單抽繹他的意見，而告訴了他什麼或教導了他什麼，你就可以提醒我的。孩子，這個我所劃的圖形，不是四尺方的一個嗎？

童 是的。

蘇 現在我再在牠旁邊劃一個和牠一樣大的，是嗎？

童 是的。

蘇 現在再在上面加一個，是和其他兩個一樣大的，是嗎？

童 是的。

蘇 那我們更把這個空角也填了罷？

童 極好。

蘇 那這裏就有四個相等的空間了，是嗎！

童 是的。

蘇 那末這樣造成的空間，比之那個（四尺的）大多少倍？

童 四倍。

蘇 但照道理祇須二倍就夠了，你大約還記得的？

童 不差。

蘇 這條從一角到他角的線，是不是對分了這些（四尺的）空間嗎？

童 是的。

蘇 這裏（十六尺空間裏）是不是有四條相等長的線嗎？

童 看見的。

蘇 那你看，這個空間，到底有多大？
童 不明白。

蘇 這裏每條內線是不是把四個空間（四尺的）對分了嗎？
童 是的。

蘇 這部分裏（十六尺空間裏，）這樣的（四尺的）空間有幾個？
童 四個。

蘇 那末在這部分裏（指八尺空間的那一個，）有幾個這樣的（四尺的）空間？
童 兩個。

蘇 但四是幾次的二？
童 二次。

蘇 那末這個空間是幾尺
童 八尺。

蘇 那你從那一條線上得到這個圖形的？

童 這條線（指對角橫線）

蘇 是不是在四尺空間的一角，達到另一角的那條線嗎？

童 是的。

蘇 這條線，就是學者所稱的對角線。這個名稱若不差的，那你，米諾的童奴，是

不是就可以說「二倍的空間，就是對角線的平方」嗎？

童 蘇格拉底斯，那自然的。

蘇 米諾，你對他的意見如何？這些回答，不是發之于他自己嗎？

米 是的，都是他的。

蘇 但方才我們不是說，他向來是無知的嗎？

米 是的。

蘇 但他方才也自知無知的——是嗎？

果然。

蘇 如此，無知的人對於自己的無知，也能有些意象的，是嗎？

米 有些意象的。

蘇 但是那些意象，祇不過像睡夢中使他不安一樣；我們若用了不同形式的同樣問題，不絕問他，到最後，他也會像他人一樣知道的。

米 我敢斷言這確是真理。

蘇 如此，那可以不須什麼人教導他，祇要有人問他，他就會恢復他本來的知識的，是嗎？

米 是的，

蘇 那末，這種自然而然的知識恢復，是不是回憶了嗎？

米 不差。

蘇 那他現在有的，這種知識，不是什麼地方得來的，必是一向有的了，是嗎？

米 是的。

（此後蘇氏就斷言，這種知識，不是生後有的，乃是生前有的，所以靈魂必是常住的，先肉體而有的。）

童奴也能發現幾何定理。

這樣不絕發適當的問題，就能使一個不懂幾何學的童奴，發現那條「對角線的方，為邊線方的二倍」的幾何定理。所以理性的知識是潛藏在人心當中，祇要自己肯探索，就會悟見真理的：這就是一般理性派哲學家所謂「真理當求諸於內，不當求諸於外」的根據。

四 他的人生哲學——個人的和國家的

甲 個人的倫理學

感覺不是行為的標準。行為的標準是理性的。行為的標準是為的標準。

詭辯派哲學家把知識看作隨感而變的東西，所以沒有真是非。柏拉圖以為知識是存在于概念或理性上面的，所以客觀的真是非是有的。這樣相反的兩派，就有相反的兩種道德論：以感覺為標準的詭辯派哲學家，就把快感 Pleasure

感覺的
世界虛妄。
是我們的
故鄉。

當作道德的目的；以理性爲標準的柏拉圖，就以合理爲道德的標準。這種相反的道德觀，就脫胎於他們相反的知識論上面。因詭辯派哲學家以爲天下沒有眞知識，祇有感覺，所以把感覺看得眞，因感覺隨人而不同，所以個人以爲是就是，以爲非就非，以爲善就善，以爲惡就惡；這樣行爲道德，祇求適合一己，於公衆有無利害則可不問。這種道德純粹是個人的利己主義。蘇格拉底之後的開倫那學派的行樂人生觀，就承這種道德觀的末流；而開尼克學派的苦行人生觀，就是一種極端的反動。唯柏拉圖是個偉大而有獨特見解的人，所以對於感覺派所施的攻擊，是致命傷的一下：就是指出他們的謬誤來；誤謬暴露之後，則詭辯派哲學家的根據自然失去了。柏拉圖的指示，就是：感覺是虛妄的，眞知識是在理性上面。人生的目的，不能取決於感覺，應當取決于理性。因感覺是虛妄，所以感覺的世界也隨而虛妄，快感不快感更是海市蜃樓了；唯理性是眞的，所以理性的世界是眞。理性所召示我們的理相世界既眞，那我們的人生當以理相世界

爲目的；換句話說，把現世界看作逆旅，把理相世界看作歸宿纔對。因此，柏拉圖就輕視官覺的世界和官覺的快樂，而冀望達到一個真善的理相世界。他以爲理性所以能知道理相世界，就因爲人的靈魂（理性部分）本來是住在理相的世界裏面，因物質的誘惑而下降於現世界，這就是墮落。靈魂墮落之後，就被慾望操縱，處處被牠蒙蔽，每每隨着肉慾的驅使和理性反對。所以這些靈魂，在柏氏看來，是永遠不得超渡，而重返於理相世界的；就使他們脫離肉體之後，也必受輪迴的劫難。所以人而若要重返理相世界，那非處處順從理性不可。

我們前面講過，柏氏把靈魂分成三部，（一）理性（二）勇氣（三）慾望。這三者之中，唯理性是理相界裏的所有物，勇氣不過是近於理性的東西，慾望全然是物質方面的東西。人生目的，既在歸于理相的世界，那就對於物質應當絕緣，就是不使慾望操縱自己。能達到這一層就是道德，就是合乎正理 *Justice*。所以指揮一己行動的是理性，聽命執行的是勇氣，貼然就範的是慾望。三者各有本分，

理性來自於
理相界。於
慾望屬於
官覺界。福
何謂幸福
他的開生
觀和開尼
克的區別

理性的本分是智慧，勇氣是勇敢，慾望是服從。

三者不相悖謬，就是合乎正理。

Just, 就是幸福 Happinesses。

所以柏拉圖是看輕物質的享樂的；但他不像開尼克派，因為看輕，就去苦行；他看輕的緣故，就因為物慾足以蒙蔽靈魂，使靈魂沉溺於物慾界，而不能認識至善的理相界就是了。所以他以為人生的最大目的，是想念理相世界；道德在使個人達到這種目的。

回復理相
界的計畫。

柏氏因為要使人們達到回復理相世界的目的，所以曾計劃一種理想的國家，這就成了他的國家的倫理學或政治學了。

乙 國家的倫理學或政治學

國家的兩
種任務。

蘇格拉底斯對於「善」並不會確切下個定義，祇說「善」可由知識發現。不過他雖不會為「善」下確切的定義，却也曾有過一種暗示，說「善」是普遍的利益，不是單利個人，不利羣體的。柏拉圖的政治學說，深受蘇氏這種影響，所以他以

他對於四
種政治的
批評。

爲國家應有兩種職務：(一)使人人受理性的支配，(二)痛苦與快樂當全體一致。他在理想國裏批評四種政治的弊端。他說武人政治 *Timocracy*，尙武而重光榮，對上恭敬盡禮，對下傲慢自大；表面光明磊落，暗裏淫樂腐敗。但操縱這種政治的人物，每每不得善果，所以狡黠者因而改變方針，注重殖財一途；殖財的結果，就把全國的人都變成拜金者；於是富者就被舉爲官長，而成財閥政治 *Oligarchy*。財閥政治的弊端，在於執政者的無知識，不知怎樣治國；所以一有外患，就有內變跟着起來；因爲一國之內，而有貧富兩個互相衝突的階級，當然不能合作。內變的結果，就有民主政治。這種政治的特點，就在平等自由；但因爲太自由的結果，所以每每容易被假竊衛護平民利益的野心家所乘，而變爲獨夫政治 *Tyranny*。獨夫政治下的人民，果然是痛苦顛連，但獨夫自己的快樂也全然是虛妄的。

理想國的

在柏氏看來，這四種政治，都是不好的，不完全的；完全的惟有理想國 *Ideal*

大綱。

State

他的理想國計劃的大綱如下：

(一) 智慧特出的哲學家做治者。

(二) 勇敢剛毅的人做衛國者。

(三) 物慾盛旺的人做農工商。

人有三等
階級不以
財產為標
準。

他以為靈魂可分三部，人物也可分為三類：哲學家代表理性，武士代表勇氣，農工商代表慾望。所以哲學家的職務是立法和發號施令；武士的職務，保障國家，扞衛法律；農工商的職務，就是各盡所能，以謀生活。在這個國家裏，階級是有的，但不以閥財產為標準；而以各人的稟賦為標準。稟賦當做什麼事，就當做什麼事，不能為所欲為的。不過階級雖有，壓迫欺凌是沒有的；因為國民稱治者或武士為保護者，而治者或武士稱國民為主人或營養者；而在治者和武士間則通稱同志。

五種政策

國家的方策：(一) 婦女國有，個人不得私自婚嫁。(二) 兒童公育，以免受父

母不良的應響。(二)人種改良，品性不良者和智能低下者，身體病弱者的兒女，在生下來時候，就當淘汰。(四)廢止私產，廢止私產祇限于治者和武士兩個階級，至於農工商則僅加以相當的限制。(五)男女平等，教育男女平等，女子體格強而有毅力者，當充武士，智慧特出者當充治者，愚者充農工商。

治者和武士不準私有財產，目的在使他們輕視個人利益，而重視國家利益。婦女國有兒童公育，則個人不致因個人私利而做危害國家的事情了。人種改良在使理智或勇氣發達的人種儘量遺留，而把下愚低能的人種設法去掉。

教育的
目的和計劃

教育的目的是(一)在使能認識理相的少年做哲學家；治者；(二)使勇敢剛毅的人做武士，智能低下的人做農工商。他在理想國裏的計劃如下：一歲至二歲，身體的調養和衛護；三歲至六歲，神話的講述；七歲到十歲，身體的鍛鍊；十歲到十三歲，讀書寫字；十四到十六，學詩和音樂；十六到十八，數學的教育；十八到二十，軍事的教育。到這裏，知識的容量狹小的人就做武士，其餘的則去研究各種

結論。

高深的學問，直到三十歲。在這時候，就要試驗有無認識理相的才能，那些沒有大希望的，就服務於國家機關；其他的研究五年理相學，此後就在政府裏任重要的職務，到五十歲止。五十之後就達到哲學研究的最高峯，就是「善」的理相的認識；於是進而掌握國家的最高權而為治者中的一員了。

這裏我們應當注意的有幾點：（一）柏氏的婦女國有，並非輕視女子；（二）財產公有，祇限於治者和武士階級；（三）柏氏承認奴隸制，唯反對壓迫奴隸；（四）家庭的廢止，夫妻不成立，男女都變為國民；（五）柏氏到晚年曾把這些革命的政治理想放棄。

柏拉圖理想中的國家，是最適於研究哲學的一個；他把哲學的研究，看作人生最重要的事件——是國家的目的。國民一切行動應當適合這個要求，至少不要妨礙這個目的的實現。爭權奪利，祇圖自己的快樂，是最大的罪惡。國民的道德祇在各盡所能，限制肉慾和野心。柏氏把國家看作有機體，這個機體裏

各屬員的職司都有一定，不可妄冀非分；不過在享受方面，並無軒輊的。這種國家是完全寓個人于全體，個人爲全體生；如是全體幸福，個人隨而幸福，全體痛苦，個人隨而痛苦；大家祇知全體，不知個人。柏氏心目中的國家，就是這樣的一個。

柏拉圖哲學的批評

理相不能
說明物質
的來歷。

柏氏的全部學說以理相說爲中心，其他的自然哲學和人生哲學都是駢枝。我們現在的批評，也祇能在中心上着目。柏拉圖誠然把不變的原則（理相界）真正變成不變了，因爲他是完全自足的，沒有向外發展的必要。變的世界不是牠的直接創造，乃是因理相而有的東西。理相所以能爲萬物的原則，就在理相先有，而後物質就起來模仿牠。但物質是那裏來的？物質，柏氏自己也說和神一樣是常住的。如此，柏氏的原則，對於物質的來歷便不能說明，怎能算是萬有的原則呢？

「善」和

再，他的建造世界的「神」，若不是「善」，那又是一個柏氏原則不能說明

「神」究難
一致。

宇宙總原
因的困難。

理相界不
在空間中
的矛盾。

他以前的
哲學形勢。

的東西了；若是「善」是絕對的「完全」，爲何又不自足而要向外發展呢？這裏柏氏非獨不能說明，並且要自相矛盾了。

再，柏氏說「善」是宇宙的總原因，其他的理相都是因「善」而有的。但其他的理相既以「善」爲總原因，那其他的理相，便也祇有和「善」相同的理相，而不會有千差萬別的理相，這是很顯而易見的一件事。這些和世間的東西並行的千萬種理相，如何從一個「善」裏產生，實在又是一個大疑問了。

最後，理相是超出空間的，但說理相世界，在離此極遠極遠的地方（除非是個比方），那仍舊把理相看成空間裏的東西了。

亞里斯都德

承海勒克來脫斯和依利學派之後，而倡調和哲學的，有原素派和原子派。他們的共同缺點：（一）就在把宇宙看作機械的活動；（二）原素原子因爲可

以剖分，所以還是有變化的。柏拉圖不滿意他們的解決，把不變的東西，看作他世界的理相，和這變化無常的世界，不生關係。這世界不是理相變的，這世界祇是模仿理相。這世界雖因理相界而存在，但不是直接從理相界裏產生出來的。現世界的萬物都模仿理相界的各理相；現世界的每一類東西，都獲有某一理相一部分的品性，不然便不成一物。所以照柏氏說，理相界是現世界的原因；若沒有理相界，現世界便不會存在，因現世界的要素就是理相（參看柏拉圖的理相說）。但理相世界既是現世界的要素，那事理上，便不容獨立存在於他世界。

亞里斯都德以為這是一個大錯誤。他的哲學，就是柏氏哲學的一個糾正。

亞里斯都德的哲學，是希臘哲學的最高峯了；他彙集羣流，自成一家。他有他的特點，同時也有他的缺點，他擅於論理，而疏於文字的流暢，煩瑣沉悶，大非柏氏之活潑可比。

他的文字
長於說理
而忽於流
暢。

本講的範

亞氏哲學本可分為論理學，形而上學 *MetaPhysics*，自然哲學 *Physics*（包

園。

括生物學和心理學，人生哲學（包含倫理學和政治學）四部分講；唯論理學大部見於坊間的論理課本，這裏因篇幅關係，祇好從略，祇在講形而上學有必要時補述。現在先說一說他的一生和著作。

一 一生和著作

柏拉圖的學生。

和亞力山大的關係。

亞里斯都德生於紀元前三百八十四年，他的父親倪康麥欽 *Nicomachean* 是馬其頓王腓力 *Philip* 的御醫。年十八，受業柏拉圖門下，好學不倦，對老師學說，每多問難。因是，柏氏嘗謂「亞里斯都德，乃吾校的靈魂。」又說道，「亞里斯都德乃一無羈的奔馬。」在柏氏門下二十年，而柏氏死，亞氏遂離校。初應阿太納王 *King of Atarneus* 哈咪斯 *Hermias* 請，居哈王宮中二年，隨後遊馬其頓，腓力王召入宮，授為太子太傅，教授亞力山大 *Alexander*。五年，而腓力王死，亞力山大接位後，亞氏遂回雅典，講學於萊聖學院 *Lyceum*。亞氏講學，每在列樹道中，且步且講，後世遂稱亞氏門人為逍遙學派 *Peripatetics*。在萊聖學院講

學十三年而亞力山大死，雅典的反馬其頓黨派興起，亞氏被指為奸細，不容於雅典，遂奔開爾息 Chalcis，不及一年，即病死，享壽六十三歲。

著作分六類。

他的學說，不像柏拉圖以五十年的光陰，逐漸發展成就。他正式從事著作的時候，已五十左右；他的思想，已都成熟確定；因此他的著作不像柏氏那樣可分為若干期，祇可照學術的性質分為幾類。現在照德國哲學史學家紫樓 Zeller的分法，分為六類如下：

倫理學。

一、論理學——是獲得知識的工具；所以他的門人就稱之為工具 Organon；其中包括的有範疇篇 Categories、命題篇 Propositions、分析篇 Analytics（三段論、分類論、證明論等屬之）、討論篇 Topics（專論或然的真理）、詭辯誤謬篇 Sophistry Fallacies。

修辭學。

一、修辭學——亞力山大修辭課本 Rhetoric to Alexander（偽作）、修辭學 Rhetoric（共三篇，可疑）、藝術論 Poetics（是他的藝術觀傳世的一部分）。

形而上學。

三、形而上學——形而上學亞氏叫做最初哲學 First Philosophy，後來（紀元前一世紀）有個希臘人叫做盜得羅尼克斯 Andronicus 的，搜集亞氏著作出版的時候，就把牠改做 Metaphysics 『Meta 是「後」的意思，Physics 是自然哲學的意思，直譯起來，就是「後於自然哲學」』何以叫做「後於自然哲學」，因亞氏原來所列的次序如此，並無深意的。但 Meta 一字還有「超越」的意思，所以合起「自然哲學」來，便成「超自然哲學」。不過我們中國並不如此譯，而譯作「形而上學」。此書共分十四篇，一二篇和第十一篇是偽的。此書大約是亞氏最後的著作，所以未曾完篇。

自然哲學。

四、自然哲學——物理學八篇（第一章有失真處）；天文學四篇；生滅論 Origin and Decay 兩篇；氣象學 四篇；宇宙論（偽作）；植物學（偽作）；動物史 十篇（末篇偽作）；動物組織論 On the Parts of Animals 四篇；動物進化論 On the Progression of Animals（可疑）；動物的起源 五篇；動物的運動（偽作）。

政治學。

靈魂論 *De Anima* 是關於心理的著作，論究感覺、記憶、醒睡、思想等等現象。

五、倫理學——有倪康麥欽倫理學 *Nicomachean Ethics* 十卷，俞地門倫理

學 *Eudemian Ethics* (僅一、三、六各篇傳世)；大倫理學 *Magna Moralia* (是

由前兩種合編而成)。

六、政治學——政治學八篇(未完成的)；雅典的憲政 *The Constitution of*

Athens。

二 他的形而上學

亞氏的形而上學是柏拉圖理相說的發展。他修正了柏氏的誤謬，而自成

一派。柏氏說理相是實物的要素，是存在於他世界的。亞氏駁他道，實物的要

素，既存在於他世界，那實物便無由存在。至於說實物模仿理相，或獲有理相一

部分的性質，勢非理相的性質存在於實物裏面不可，不然「模仿」和「獲有」都是

無謂的比喻了。柏氏說理相是不變的，不動的；現世界是動的變的。但現世界

對於理相的批評。

理相是實
物的謂詞
義。謂詞的意

是理相世界的抄本，何以不變成死板的畫景，反而變易不居呢？柏氏說一類實物中的各個體所以相同，就爲了隸屬於一個理相之下，就爲了都獲有這個理相一部份的性質。一句話說，實物間之同，柏氏用理相來說明。亞氏敘道，實物 and 理相之同，豈不又有待一個第三者來說明；而這第三者和理相實物間之同，豈不又有待第四者來說明，如此推託下去，豈不永無止境。這樣所謂說明，豈不變成了推託？所以亞氏把柏氏的理相看作贅物。他說柏氏添一個世界，以說明這個世界，正像一個人，以爲小數不易計算，若把牠二倍了，反覺容易計算一樣可笑。

總之，柏氏的理相是普遍相，是使一物成爲一物的要素，是實物的謂詞 *Pro-
dicata*，是和實物不能相離的。例如「這件東西是檯子」。這裏的「這件東西」是實物，而「檯子」是謂詞。這個謂詞「檯子」是和「這件東西」不能脫離關係的，否則便不成其爲檯子了。再如「這只檯子是黑而方的」。這裏的「這只檯子」是實物，而「黑」「方」是謂詞。設「黑」「方」兩屬性而脫離了「檯子」

普遍相和
實物不能
相離但思
想上有主
謂之分。

什麼是主
詞？

那便不成其爲「黑方的枱子」了。再如，「金子是黃而重的」。這裏的「黃」
「重」是「金子」的謂詞或屬性，是不能脫離主詞的；若一脫離，那金子便不成其爲
金子了。所以實際上，普遍相是脫離不了的實物的。

不過，在思想上，謂詞和主詞是可以分別的，並且互相獨立的。例如「這個
是人」。這裏的「人」和「這個」是可以分別並且各相獨立的。但在實際上
「這個」和「人」是一件東西，不是兩件東西。再如，金子是黃的重的，思想上有主
謂之分，實際上是不可分割的。

但什麼是主詞？

亞氏的說數有兩種：（一）實際的，（二）是形上的。前者是

實際上的實物，如「人」「物」等等東西；後者是實物的背景 *Substratum*，實際上

是不可知的存在。現在我們爲大家明瞭計，把亞氏的論理學說中的十範疇

Categories 約略說一說。（所謂範疇，就是最大的類，亞氏以爲這十個類可以

包括一切的存在。）

- 一、實物 Substance (如人物、牛、馬、草、木，以及其他種種東西。)
- 二、分量 Quantity (如大、小、輕、重、多、少，等等。)
- 三、性質 Quality (如剛、柔、黑、白、好、惡、美、醜，等等。)
- 四、關係 Relation (表示全部和局部比較之詞，如較大、較小、一倍、二倍，等等。)
- 五、時間 Time (過去、現在、未來，等等。)
- 六、空間 Place (此地、那方，等等。)
- 七、姿勢 Position (坐、立、臥，等等。)
- 八、態度 State (裸、衣，是人的狀態；融、凍、流，是水的狀態；康健、疾病，是身體的狀態；戰爭、和平，是國家的狀態。)

九、主動 Activity (主動式動詞 verbs in active voice 都是的。)

十、被動 Passivity (被動式動詞 verbs in passive voice 都是的。)

現在我們先說實際上主詞的必然存在。例如說到「重」我們必問道：「什

實際上主

詞必然存
在。

十範疇中
的主詞。

形上主詞
的必然存
在。

麼東西重？再如，說到「美」我們必問道：「什麼東西美？」我們說到「在上」必問「什麼東西在上或在下？」講到「動」就有「動的東西」講到「被動」就有「被動的東西」就第七範疇的「姿勢」說必有一個取這種姿勢或那種姿勢的東西。就第八範疇的「狀態」說必有個入於甲狀態或乙狀態的東西。至於第五第六兩範疇裏的「時間」和「空間」也是跟着實物（東西）存在的，也非先有實物不可（這一層我在後面的亞氏自然哲學當中講得很詳，請參看。）所以無論如何，主詞（就是什麼東西）是必然存在的，牠是謂詞的先決條件 *Presumption*。

這十範疇中，有主詞資格的，就是第一範疇所包容的實物；其餘九個範疇所包容的，都是謂詞。

但形而上的主詞，我們說過，是不可知的；那我們怎能知道牠的存在？亞氏的回答，就是一切普遍相或屬性的存在，不能無所附麗。普遍相是可知的，受普

他是實物的支撐者。

專做主詞和兼做謂詞的兩種實物。

遍相所附麗的東西是不可知的，因為牠不是普遍相的緣故；但牠的存在是不容抹殺的。舉個例子說，「蘇格拉底斯是人。」這裏的主詞，當然是「蘇格拉底斯」。但這個主詞，祇是謂詞「人」的主詞。這種主詞和上面已講的一樣。但蘇格拉底斯的主詞是什麼？蘇格拉底斯所寄託的或所附麗的，所憑藉的是什麼？是他的聰明智慧嗎？不是。是他的全部的品性的綜合嗎？不是。因為品性的全部祇是蘇格拉底斯的謂詞。那末，他的主詞到底是什麼？一個回答，就是負載蘇氏全部品性的支撐者 *Peirai*。這個支撐者是無品性的，所以是不可知的；不過思想上，牠是必然存在的。

十範疇中第一範疇所代表的東西，從形上的主詞說來，還是謂詞哩。例如「這個是人，」「那個是物。」這裏的「人」「物」都是謂詞，唯有那無品性的「這個」和「那個」纔算是主詞。所以亞氏便把第一範疇所包含的實物分成兩種：（一）是祇做主詞的，（二）兼做謂詞的。前者他叫做第一實物 *Primary sub-*

第一實物
和第一實物

stance, 後者他叫做第二實物 Secondary substance。

第一實物是和普遍相未結合的存在；第二實物是和普遍相已結合的東西。第一實物，從亞氏的體系裏看來，就是第一物質 Primary matter。什麼叫做第一物質？這就是說去掉了一切的普遍相或屬性的最後背景。思想上，牠是存在的；實際上，牠是不存在的。至於第二實物，實際上是和普遍相已結合的萬物；思想上，牠是普遍相自身，是和柏氏的理相一樣的東西；不過亞氏不叫做理相，而叫做形相 Form。

亞氏避
了柏氏
的難。

亞氏這樣便避去了柏氏的困難點。柏氏把理相另成一個世界，超於現世界之上。亞氏說你若把理相另立一個世界，那這個世界所留存的，必是不可知的不存在的物質了；這個世界必致變成烏有世界。但這個世界並不是烏有世界；所以然的緣故，就因為理相存在於這個世界。柏氏把萬物看作理相的質品；亞氏把萬物就看作形相的自身。前者把萬物看作靠理相而存在，後者則以為

亞氏的生滅觀。

靠自身而存在。所以柏氏對於『萬物從那裏來』的解答，變成了推託（理由見前；而亞氏因把萬物看作形相自身，所以他的回答，就是萬物從無始來，萬物是一向有的，所以也就永遠要有下去的。

但萬物既然一向有的，並且永遠會有，那末我們要問，爲何有生滅的現象？亞氏並不否認生滅，並非不知生滅，不過他的生滅觀和我們不同。「生」他以為是物的「現實」Actuality，「滅」他以為是物的「潛伏」Potentiality。所以「生」並不是無中生有，「滅」並不是化爲烏有；兩者祇是一件東西的兩種存在就是了；一個是顯現的，一個是隱藏的（參看後面自然哲學中的空間第二段）。

現實和潛伏。

照上面的說法，萬物的來，是從潛伏中來；如此先有潛伏，後有萬物，我們儘可否認萬物一向有的說數，而承認萬物是以潛伏爲根源的說法。但這便誤會亞氏了。亞氏若持這種說法，他便不能高出他的前人了。我們知道，亞氏以前的哲學，大都以爲萬物有個來源；來源先有，萬物後有，萬物是從來源裏蛻變出來的。

他們的困難點，就是除非那個來源便是萬物自身，萬物是不能從中蛻變出來的；因為無中不能生有。亞氏當然不能重蹈他們的覆轍，把潛伏當作萬物的來源的。他以為潛伏先現實而有，是實際上的說法；從形上的說法，現實是先潛伏而有的。

現實先潛伏而有。

現實先潛伏而有，怎樣說法？亞氏說潛伏欲變現實，那非先有個所欲變的目標不可；這個目標的達到，那潛伏便成爲現實。所以這個目標，在論理上就是現實，若不是現實，那末潛伏就算達到了牠，也不能成爲現實的。

現實一詞的歧義。

這個理論我們若知道了亞氏的所謂現實的兩個相反的意義，那就不難解了。這兩個意義：一個是實際的，一個是形上的。實際上的「現實」就指我們官覺所能感覺的存在；形上的「現實」乃是不能感覺的存在，是潛伏着的存在，是隱藏着的「現實」，是論理上推測的結果。

現實的「

亞氏所謂潛伏要變現實，便要先有現實。這句話裏的第一個現實，是指實

「先」
「後」
「有」
「形」
「上」
「實」
「際」
「兩」
「種」。

「但」
「形」
「上」
「的」
「先」
「於」
「實」
「際」
「的」。

萬物一向
有。

名詞歧義

際的而言；第二個現實，指形而上的而言。所以講「先」「後」便有兩種：（一）實際的，（二）形上的。前者的「先」便是後者的「後」；而後者的「先」却是前者的「後」了。

但這兩種矛盾的說法，我們看了，不免要問一聲：「到底實際的「先」「後」是，還是形上的「先」「後」是？」若實際的「先」「後」是，那我們便得放棄形上的說法；若形上的「先」「後」是，那我們便得放棄實際的說法。其實兩說都是。不過比較起來，形上的「先」先於實際的「先」。因為實際世界中，形相和物質已經結合；而形上界裏，則形相和物質還未結合。所以論理上，形上界先於實際界。形上界既先於實際界，那形上的「先」當然先於實際的「先」了。

因為「現實」在論理上先有，一向有的，所以說到「萬物從那裏來」的回答，就是「萬物是一向有的」；不過實際上看來，是從潛伏的存在，到現實的存在。

亞氏哲學最難懂的地方，就是他有許多名詞是兩歧的，例如萬物（或實

是亞氏的
難解處。
幾個例子。
物質是形
相的潛伏
存在。
形相是物
質的現實
存在。

亞氏何以
有形上實
際兩種宇
宙觀。

物) Substances 這個詞，他有兩個意義：(1)指實際的萬物或第一物質和形相的結合品；(2)指形相自身，和物質迥異的存在。講到物質這個名詞，他的用法也是兩岐的：(1)指全無形相的純粹物質（即第一物質或稱絕對物質）；(2)指多少和形相結合的相對物質。這種物質，和形相沒有絕對的區別。例如「水」自具形相，但對於「血」便成物質；「血」自具形相，而對於「肉」則成物質；「肉」自具形相，但對於「身體」則成物質；這裏的物質，都是物質和形相互為的。因此亞氏便說物質是形相的潛伏的存在，形相是物質的現實的存在。其他如上述「現實」的歧義都是。所以有時候，他說物質是不存在的，有時候又說物質是存在的。粗看來，亞氏真是矛盾之極了；實則他並非矛盾，他祇是一詞的兩用。但因為一詞兩用的緣故，遂使亞氏的研究者發生了大困難。

我們前面已經講過，亞氏的宇宙觀是兩方的：(1)實際的，(2)形上的。但我們可以問一聲：他為何要有這兩種看法？簡單說一聲：這是「變」和「不變」兩

「不變」
「變」
「不
變」
的
解
決

派哲學的自然結果。哀盎尼派和海勒克來脫斯因爲祇見實際的宇宙，所以爲依利學派所難倒。依利學派因爲祇見形上的宇宙，不能說明實際的宇宙，而爲調和派所代替。調和派因偏重於實際的宇宙，遂有偏重形上宇宙的柏拉圖哲學代興。柏氏把形上形下分爲兩截，因而形下的宇宙無以說明。亞氏起來修正他，說思想上兩者可以分爲兩截，實際上則絕對不能。實際的宇宙觀雖和形上的宇宙觀不同，但是互相爲用的。於是，希臘從來不相容的兩種宇宙觀就此調和了。

有了這兩種宇宙觀，亞氏就把「變」「不變」的問題解決了。譬如，你問他「萬物從那裏來？」他便拿形上的立足點來回答，說萬物（指萬物的形相）是一向有的。原來這個問題，實際的知識是不能回答的；你若用實際的知識去回答，那你必致說「從變而來」；於是不免陷入海勒克拉脫斯同一的困難。但我們若問道，萬物既一向有的，何以又有生滅的現象？這個問題，他根據實際的

立足點來回答，說這是潛伏和現實的交替。

他高出前人的地方

亞氏高出前人的地方，就是他既不像唯物論的哀盜尼派和海勒克脫斯那樣祇認識實際的世界，又不像依利學派那樣祇認識形上世界；也不像柏拉圖冀圖用形上世界來說明實際世界，而結果反把兩世界分離。他認世界爲形相和物質的結合，不能在實際上分離，祇能在思想上分離。

物質是可能者。

純粹的物質，是全無形相的；思想上有獨立的存在，實際上是不存在的。純粹的物質，是一切的支持者，是一切的最後背景。實際上的物質，祇是相對的物質。如「木頭」自具形相，但對「椅子」却爲物質。但無論純粹的物質或不純粹的物質，總是支持者。牠可做甲物的支持者，又可做乙物的支持者；總之，可以做任何物的支持者。牠是一切的可能者。Possibility of Everything。牠是潛伏者，可變種種物的現實者。

形相是決

至於形相，乃是一物所以爲一物的要素。牠是有定性的。物質祇是可能

定者。

物質無生
滅而有變
化。形相無
滅無變化
。祇有相代

者，而牠是決定者。牠是所以決定物質的。牠是普遍性的 Universal；牠是完
全的。牠在論理上是一物的前提 Antecedent；先有了牠，而後物質繼起。物質
是潛伏者，而牠是現實者，因為牠論理上先有的緣故。

物質和形相都是不生不滅的。不過物質雖無生滅，却有變化；形相則既無
生滅，又無變化，祇有相代。何謂物質無生滅？我們講過，物質是支撐者。我們
若說甲物質生，那甲物質必有個支撐者，不然牠必無所附麗；我們若說牠滅，那必
有另一個支撐者繼牠而起。一句話，一支撐者之前，已有支撐者；一支撐者之後，
又有支撐者；故無生滅。何謂物質有變化？這就是說，物質可和任何形相結合。
何謂形相無生滅，亦無變化？因為「白」的形相不能產自「非白」，亦不能變為
「非白」。何謂祇有相代？例如，白紙固可塗以黑色，但白紙的「白」自身，却不
會變成「黑」的，「白」祇可以對「黑」退讓，而容「黑」替代自己。再如，檯子用斧子
劈壞了，檯子的形相就退去，而木頭的形相便繼起。再放火把檯子燒毀了，木頭

的形相便退去而灰的形相便繼起。這就是所謂形相祇有相代。

萬物何由而存？

形相和物質固是萬物的原則；但（一）兩者何由而成萬物？（二）形相何以要和物質結合？現在先講他對於第一問題的解決，再及第二個問題。

四種原因。

他以爲形相和物質所以成爲萬物的原因有兩個：（一）動力，（二）目的。他說銅像的所以達於存在，一靠雕斲師手腕的運動，（二）靠雕斲師有個目的，然後銅像的形相得和物質（銅）結合。所以說萬物的存在，便有四個原因：物質和形相是兩個，這兩個之外，還有動的原因 *Efficient cause* 和目的原因 *Final cause*。

一座銅像的實現，物質（銅）是少不了的；沒有物質，叫這尊銅像附麗在什麼東西上面；形相是少不了的；沒有形相，雕斲師能造一尊和人畢肖的銅像嗎？所以物質和形相，他也叫做物質原因 *Material cause* 和形相原因 *Formal cause*。

四原因的來歷。

萬物所由存在的四原因，不是亞氏個人的發現；如哀盜尼派認識物質的原因；班塞高勒斯派和柏拉圖認識形相的原因；原素論者和原子論者認識動的原

四原因論
上祇是
物理和
物質形
相。

萬物何以
要有？

因；柏拉圖隱約有些認識目的原因（這就說萬物向着「善」走的意思。）但亞氏的前人每每顧此失彼，所見不全；而亞氏却能兼容並蓄自成體系。所以四原因雖不是他一人的發現，但集大成的功績不能不算他一人了。

四原因固是萬物成立的要素，但其中兩個，實在就是形相的機能 Function：（一）是「動力」，（二）目的。做個例子說，雕斲師因為心裏有了一個形相，所以手腕就發生運動，而動的目的，就在實現這個形相。因此有形相便有「運動」跟着，而「運動」決不是盲動，必先有個目的，就是向形相走，以形相為目的。這樣形相一方能引起運動，一方又是運動的目的，所以實際上雖說四原因，而論理上則祇有兩原則，就是物質和形相。

亞氏的四原因解答了萬物的成立問題；現在看他對於第二個「形相何以要和物質結合」或「萬物何以要有」的問題如何解答。這個問題是最根本的一個。哲學家若不解答這個問題，那他不是自認無能便是不曾見到；一句話，他

還未真正做着哲學家的工作哩。

但要看他對於這個問題的解答之先，有一點須先講述，就是形相和物質孰高孰低的問題。

須先講萬物的高低
物質最低
神最高
實際世界
是個中段

形相和物質都是宇宙的根本原則，亞氏怎樣去評判牠們的高低呢？亞氏用什麼標準去評判牠們呢？亞氏以為這個就靠有變化和無變化做標準。物質是變化的可能，所以是低等的東西。形相是無變化的，所以是高等的東西。但實際上我們知道，物質和形相是混雜不分的，因此高低也就不容易分別。照亞氏的區分，大概如此。他把一切存在分爲二類：（一）無機，（二）有機。前者低而後者高。無機之中，又有高低；高的是一物的形相，低的是一物的物質。例如，原素和純粹物質比，則物質低而原素高；原素和組合物比，則前者低而後者高。如水比血，血高而水低；血比肉，則肉高而血低，總之多一層形相，便高一層。有機之中，高低分三類：（一）生物，（二）天體，（三）「神」。生物低，天體高，「神」最高。

低的所求
成爲高的

生物之中，又可分三類：（一）植物，（二）動物，（三）人類。人類最高而植物最低。所以然的緣故，植物所具的形相不勝動物，動物所具的形相不勝人類，如動物有感覺，而植物無感覺；人類有理性，而動物沒有（參看後面自然哲學的生物方面）。天體在亞氏看來是「人」「神」的中介。至於「神」是無物質的絕對形相，所以是最高級的存在。全宇宙，在亞氏看來，是一個等級的進程 *Development*，一頭是無形相的絕對物質，一頭是無物質的絕對形相，實際世界祇是個中段。

現在我們可以回頭來講「形相何以要和物質結合」或「萬物爲何要有」的問題了。我們前面講過，形相和物質實際上是沒有區分的；我們祇能在思想上把牠們區別，說潛伏的是物質，而現實的是形相。換句話說，一切便是形相，形相在潛伏的時候，就是物質；物質現實的時候，就是形相。他倆是一而二，二而一的東西。形相和物質是一件東西的兩個存在，所以「形相和物質何以要結合」在實際上，實在不成問題。但在思想上，物質和形相是有分別的。所以在這裏，

這個問題是成立的。亞氏對於這個問題的回答，就是說物質是低等的存在，努力要變成高等的存在。如，物質和形相比，物質低而形相高，物質就以形相爲目的，努力向着牠走，而把形相實現於實際界中，成爲一件東西。但形相若沒有那物質必無從適歸，隨而也就沒有現實的東西；所以形相實是一物的先決條件，一物的前提。再，形相和絕對的形相（「神」）比，則一切的形相是「神」的物質而較低於「神」；所以一切的形相也向着「神」走，想變成他，而現實於實際界中。但「神」是絕對的存在，那祈求現實他的，無論如何，終不能變成他，而所現實的祇是高低不同的萬物。

「神」是最先的存在。

所以現實世界祇是物質向上發展的一個歷程。在這個世界裏，物質和形相比，形相是前提，必要先有形相，而後物質可以繼起，實物可以現實；但形相和「神」比，則「神」爲前提，必要先有「神」，而後形相繼起。所以世界的唯一的前提，實在是「神」，因爲沒有「神」，形相便化爲純粹的物質。原來，「神」是絕

「神」是世界的原動者。

對的完全，形相是相對的完全而純粹的，物質是絕對的不完全。純粹的物質因冀圖現實形相，故得成爲相對的物質；形相因爲冀圖現實「神」，故獲得相對的完全，而做物質的目的物。所以「神」是最先的條件，有了神，而後有形相；有了形相，而後有萬物。

亞氏因此說，「神」是萬物的最後目的，萬物都向着他走，想變成他。他因此是世界的原動者。他自己是不動的，不然他不是原動者了。但他是絕對的形相，是全然非物質的東西，怎能給「動力」與世界呢？他並不像物質的東西一樣，去推動別的東西。他若推動別的東西，那他也非動不可。所以他祇拿他的完善和他的愛，引動全世界，使世界向着他走。

到這裏亞氏把「萬物何以要有」的問題，總算解決了；就是萬物的所以有，因爲「神」先有了的緣故；形相要和物質歸合，目的是想現實「神」。

我們還要問一聲，萬物到底能否達到「神」的地位？從亞氏的系統裏看，

萬物何以要有的問題的解決。
世界變化無限。

是不能達到的；因為「神」是絕對的完全，設世界而能達到他的地位，那世界使是絕對的完全，不會再有什麼變化了。

「神」的定義。

亞氏的形而上學，歸根把「神」斷為萬物的根源；所以也可以算為他的神學。但他的「神」究竟是什麼東西，我們也得講一講。他說「神」是絕對的形相。但形相（我們知道）就是論理上的思想，因此亞氏的「神」的定義就是『思想的思想』Thought of Thoughts。這好比說，人類的思想以物質的東西為材料，而「神」則以思想為材料。所以他說，「神」所思想的，就是思想，而不是別的；他祇想他自身，他的思想對象就在自身，他是集主客於一身的。他是自覺的，他是自足的。這個道理很淺顯。因「神」是最完全的，是一切的最後目的，那他怎能思想別的東西；他若思想別的東西，那他怎能算是最後的目的？若他真是最後的目的，那他的目的，也必向着自身，而不向着別物的。亞氏到這裏也就用着文學家的口氣，描寫「神」的生活，說「神」所過的生活是最完滿的幸

「神」並不
創造世界
祇管理世
界。

福生活；不生不滅，永遠常存，超乎時空的宇宙之外。

還有幾個問題，我們些微談一談。亞氏的「神」是不是世界的創造者？這一點實在亞氏沒有說起，我們也不必妄揣。總之絕對的物質，「神」總是造不出來的；「神」就算造了世界，也祇是造了一半。況且亞氏曾說物質和形相都是常住的，所以根本上並沒有那個創造的。再，「神」管理世界嗎？亞氏也不會說過，照他的「神」吸引世界說，那當然管理世界的。若照他的「神」是自足的說，那他便不干涉世界。因為亞氏沒有說得清楚，後來就成了一個聚訟的問題。據我個人的意見，「神」是管理世界的，他的管理是不管理而自管理的；正像他不動萬物，萬物却因他而動一樣。因為他的內容既是形相，那形相自然受他的支配，形相的材料是物質，所以物質也受形相的控制。所以論理上說來，「神」雖不直接管理世界，但也間接管理世界的。

三 他的自然哲學

研究的範圍。

亞氏的形而上學所研究的是最初原理，是不變的純粹形相，就是「神」；他的自然哲學所研究的乃是「變動的東西」Things in motion。或「東西的變動」Motion。講到「變動」就非研究變動的要素不可。亞氏所舉出來的有四種：（一）變動的原因；（二）變動的東西；（三）變動的時間；（四）變動的始末。（如從甲地到乙地的地位變動，從不存在到存在和從存在到不存在的生滅變動，從小到大，從大到小的增減變動，從甲物到乙物的性質變動等等都是。）所以這裏所要研究的問題是：（一）各種的變動原因和總動因；（二）物質和形相結合的東西；（三）時間；（四）空間；（五）生滅；（六）生長；（七）變化等等題目。至於所研究的範圍，據他所開列的是：（甲）無機物；（乙）植物；（丙）動物（包含心理）；（丁）天體。上面七個題目中，第一個，變動原因，就是四因，亞氏果然列在他的自然哲學中討論，但我們已在他的形而上學中講過了，（至於爲什麼要把牠們列入形而上學，這是因近代爲編哲學史的人，把形而上學看得最重要，所以每講一哲學家的哲學，

總先講形而上學。我們既先講了亞氏的形而上學，那非先講他的四因說不可。不然他的宇宙觀，便不能了解。其實這四個原因，還是他在自然哲學的研究裏發現的，所以這裏不重複了。第二個題目，就指無機有機天體諸物，這是要在這裏討論的。(三)(四)(五)(六)幾個題目也是裏所要討論的。第七個變化，就是形相的相代所致，也在他的形而上學裏講過了。至於(甲)(乙)(丙)(丁)都是這裏所要討論的題目。

分三部講

現在我們可以把亞氏的自然哲學分三部分講，程序如下：(甲)物理方面，內容是變動，時間，空間，原素，輕重等；(乙)生物方面，內容是植物，動物和心理學等；(丙)天體方面，內容是星球和神。

甲 物理方面

變動，亞氏以爲共有四種：(一)生滅，(二)變化，(三)增減，(四)運動。自然界的東西沒有不受這四種變動的支配，如原素雖免於生滅，不免於變化，增減，運動；

變動。

生物也如此，就是星體（照亞氏說）雖免於（一）（二）（三）三種變化，仍不免於運動，這四種變動之中，亞氏以爲最重要的是運動。

時間是變動的測量者。

的。時間存在的兩條件

時間——亞氏以爲時間是因變動而生的，不能和變動分離的；因爲若沒有變動，那時間遂不能察覺。不過時間不就是變動，因爲變動有四種，而時間祇有一種。但四種變動，都非時間不辦；時間和運動也不同，因爲運動有快慢，而時間無快慢。時間是不變的，所以運動的快慢可以靠牠測量出來；時間的定義所以是變動的測量者。但測量變動，非心不可，世界上若沒有心，那變動雖有，變動的程度是不會知道的，因而時間也就不會發生。但有些人說，沒有心，世界上便沒有時間，如此在世界無動物的時代，難道那時便沒有時間了嗎？但照亞氏的回答，那時候祇有變動，沒有估計變動量的人物，所以做變動量的時間，那時候是沒有的；至於現在的所以覺得的有緣故，就因爲現在有估計那時間的變動量（自然史）的人物了。所以就能劃分無動物的年代，如地質學上的太古代，古生代，

中生代，近生代等等時代。

空間是包
容物體的
固着界域

真空不存
在。

空間——亞氏對於空間祇承認牠是物體的地點 *Place of Body*，祇承認有「充實」*Plenum*，而不承認有真空 *Void*。他以為世間充滿着物體，這裏不是這件物體，便是那件物體，沒有無物體的地點，沒有無地點的物體；物體和地點是相依為命而不能相離的。物體和地點雖不能相離而存，但物體不就是地點；因（一）物體可移動而地位固著，（二）物體是被容者 *Contained* 而地點是容者 *Container*。所以他的地點定義是：『包容物體的固著界域』。但普通的地點（如一屋的地點，就包容這屋和這屋體積相等的一個界域）都是無數地點的積聚，一物體之中，還有他物，所以牠們的地點好如蜂房一樣聚集在一起，成爲一個公共的地點 *Common place*。至於真正的地點，就是那直接包含一物體而不另兼包其他物體的地點。

但何以真空是沒有的呢？
原子論的哲學家，都說有真空，所以原子可以運

動；若沒有真空，那運動生滅等等現象，便不能說明了。但我們要知道亞氏和依利學派一樣，不承認世間有「無有」(Non-Being)的；因為世界若是「無有」，那末「有」從那裏來？他祇承認世間祇有「潛伏」(Potentiality)和現實 (Actuality) 一切運動都是由潛伏到現實；現實是運動的目的，潛伏是達到某種目的的能力。所以照他說來運動不須有真空的，運動就是形相在「充實」(Plenum) 中的奮進，在「充實」中謀現實。至於生滅，也可拿潛伏和實現來說明。「生」是現實，「滅」是潛伏；「滅」不是化爲烏有，若化爲烏有，那自有真空騰出來了；但「滅」祇是潛伏，所以不會有真空。再「生長」不須真空的假定，因為「生長」祇是潛伏的現實，那有真空做牠運動的地步？

此外，亞氏對於運動和生長不須真空的理由還有幾條。物體運動若必須真空，那末水中的空氣，便不能上升；中陷周凸的水渦便不會發生，因為水上有空氣，不容四周的水上升的原故。但事實上旋渦是可能的（這個證據現在看來

運動和生長不須真空的理由。

空間時間
運動三者
都是連綿
的。

連綿無單
位。

當然不能成立了。講到「生長」必須真空，則有下列幾點不可解：（一）物體的生長，因有真空容其活動；如是這物體有真空的部分纔生長，沒有真空的部分不生長；這樣物體的生長不是部部生長了。（二）若說物體部部有真空，所以是部部都生長的；但生長是取得他物而化爲己物，設物體部部都有真空，則所取得者，必爲真空，而不爲他物，這樣生長豈不成爲真空的擴大了嗎？

所以亞氏的所謂空間，不是真空，乃是物體的連綿，亞氏叫做最初連綿 *Continuum*，換句話說就是廣袤 *Extension*。運動就是在這個連綿裏的活動，所以也是連綿的，不是斷續的。時間也是連綿的，因爲時間是運動的估計。做個實例說，一枝箭從 A 地到 B 地，須時間一分鐘，A 到 B 這條路是連綿的；在這條連綿的路線上通過的箭的運動，當然也是連綿的了；而由 A 到 B 這個運動所佔的時間一分鐘當然也是連綿的。所以亞氏以爲空間時間運動三者都是連綿的。

依利學派的齊諾曾經說過世界無「量」（沒體量）*Without Magnitude* 和

飛矢不動的道理。亞氏以爲齊諾的錯誤，在於把空間當作由不可分的單位造成所致。其實連綿的東西，決不是不可分的東西 *Imivibles* 所造成。例如一條線，不是不可分的點所造成，因爲不可分的點，是沒有體量的；沒有體量的東西，是沒有邊緣的；沒有邊緣的東西，是不能互相接觸的；況接觸祇有三類：（一）甲物的全部和乙物全部接觸；（二）甲物的局部和乙物的局部互相接觸；（三）甲物的局部和乙物的全部接觸。現在不可分的東西是沒有部分的，所以（一）（二）兩種接觸是不可能的；第三類接觸，假定可能，但因不可分的東西沒有部分的緣故，所以雖接觸，也必不會造成連綿的。

假使「連綿」真是不可分的東西所造成，那「連綿」當然便能分成不可分的東西（單位）。但一個不可分的東西，不能接觸另一個不可分的東西，所以連綿不是不可分的東西所造成。

再假定廣袤是不可分的東西所造成，那末在這廣袤中通過的運動，也是不

連綿可以無窮剖分。

齊諾辯證不成立。

「無限」是存在的。

可分的運動 *Indivisible Movements* 所造成的了。但不可分的運動是靜止，這連綿的運動，豈不是變成連綿的靜止了嗎？所以運動是連綿的。

這樣，空間時間運動等等連綿的東西，都不是不可分的無「量」的單位所造成；這就是說連綿是可分的東西所造成，連綿可以無窮剖分，無論剖到什麼地步，總不會達到單位的，終是有量的。

齊諾的世界無「量」和飛矢不動的說數，就不成立了：（一）因世界不是無「量」的單位所造成，故不會無「量」的；世界祇可以無窮大，但不可以無「量」的小；（二）運動不是不可分的運動單位所造成，故不會靜止。至於齊諾所說飛矢怎能在有限的時間中通過「無限的空間」那個問題，也就解決了。因空間可以無限剖分，所以叫做「無限的空間」；但有限的時間，也可無限剖分，故給「無限的矢，時間」與飛飛矢自然可以通過「無限的空間」了。（參看依利學派齊諾的學說）

最後，亞氏對於「有限」何以是「無限」所造成的道理，還不曾加以說明。他

祇說時間和空間，數學上可以無窮剖分，實際上却不能無限剖分。他祇說無限 Infinite 是有的，假如沒有無限，那（一）時間就有始末了，（二）物體就要到無「量」的單位，（三）數目不能無限的增大了。

原素可能
原子不可
能。

原素——亞氏以前解釋「自然」的哲學有兩種：（一）物質的一元論（二）原子論。物質一元論不能說明宇宙，因為他們的見解太簡陋了；但亞氏也反對原子論。他以為世間沒有不可分的原子，因為不可分的東西，祇有無「量」的東西，但無「量」的東西，怎能造成有量的東西？所以物體，在他看來雖可無窮剖分，但終不能達到無「量」的單位。因為一件物體，固然可以在他的任何部分剖分，但決不能同時在這物體的所有部分下剖分。何以故？因為如此，不啻說這物體是有限的點所造成。但實際上，這件物體是無限的點所造成的；換句話說，點中有一點以至於無窮（這層道理，前面連綿裏已經講過）因有上述原因，亞氏祇承認有小的物體，而否認有不可剖分的原子。

原子論另
一缺點。

此外他以為原子不能說明（一）實物屬性的來歷，（二）物種持續的原因。關於第一個問題，原子因為是不具性質的，所以原子結合而成實物時候的屬性，便好如無中生有一樣的不可解了。（這個問題，亞氏就用潛伏和實現解決。甲實物所以具屬性，就因為甲實物未實現時，已具甲屬性於潛伏當中；否則便是無中生有了。）關於第二個問題，原子因為祇有機械的無意識的運動，所以不能使實物生生不息的延續或重現。（這個問題亞氏便用形相和動因來說明，其詳參閱前面的亞氏形而上學。）

真正的原
素是純粹
物質。

原子是沒有的，因為原子還是可分的東西，這句話不獨在二千年前適用，就在今日也還是適用的，因為今日大家知道我們所謂原子，仍是有體量有組織的東西。所以他以為原素可以相對說是有的，這就是他所承認的火氣，水土，此外還有一個「以太」。但何以說是相對而不是絕對呢？因為祇有第一物質 Primary matter 纔是真正的原素，其他的都是牠的變相。不過第一物質不能

獨立存在，所以說到原素就要算火，氣，水，土了。以太，亞氏以爲不屬於地下，而屬於星球上的一種原素。火，氣，水，土四原素再去互相化合而成萬物。亞氏的化學已無精采，所以從略了。

輕重的說明。

輕重的道理，亞氏祇以爲是物體的傾向，有些東西的傾向在上面，所以總是向上升，如氣，火；有些東西的傾向在下面，所以就向地。總之，輕重的道理，我們以爲，實在不是潛伏和實現所能說明的了。

乙 生物方面

子 有機和無機，植物，動物，人類。

在亞氏的形而上學裏講過，宇宙是個逐漸的發展，一頭是無形相的物質，另一頭是無物質的形相；物質是絕對的特殊，所以不可知，是低級的東西；形相是相對的普遍，所以可知是高級的東西。物質的目的在具有形相，形相的目的，在實現自己。如是宇宙是物質和形相的結合；宇宙有物質佔優勢的地方，又有形相

宇宙是個逐漸的發展。

可分爲二
大類。

五種生命
現象。

佔優勢的地方物質盛的地方，在宇宙的發展中的程度低；形相盛的地方，在宇宙的發展中的程度高；而在形相佔優勢的地方，復有因物質的盛否而高下其程度。所以宇宙有無數的等級，最低級的，就是第一物質 Primary matter，漸漸上升至於原素，至於植物，動物，人類，和「神」。

宇宙雖是層層的發展，但可把牠對分爲兩大類：（一）無組織的無機物，（二）有組織的有機物。前者的目的在供後者做生活的材料，所以目的在他不在己；後者在利用前者而爲己體的一部，所以目的在發展自己。無機物是最低等的存在，所以我們不必多講了。現在我們講有機物當中的程度吧。

生命的現象，亞氏以爲有五種：（一）生長和生殖，（二）感覺，（三）運動，（四）慾望，（五）思想，有機物都有這五種機能。五種機能中最根本而普遍的是第一種。有機物裏最低等的植物已有第一類；但生長和生殖，非有營養的機能不辦，所以植物的生命原則 Principle of Life or Soul 是營養。

植物的生命。動物的生命。植物的生命。動物一層。

人類的生命。動物一層。

植物的上面，就是動物。動物除含有植物的生命原則外，還加上一種特殊的機能，就是具有感覺的機能。所以動物的生命原則，便是營養和感覺了。動物爲有感覺的機能，所以能辨苦樂；因爲能辨苦樂，所以就有避苦就樂的衝動，而就有慾望，就有運動，這是植物所無的。植物因爲沒有苦樂的感覺，所以不須趨避，不須運動，不須慾望。動物的高下，亞氏以爲可於生殖的方式決定：採有性方式的，是高等動物；無性生殖方式的，是低等動物。

動物之上就是人類了。人類具有在他下面的動植物的一切機能。他能營養，能生長，能生殖，能運動，有感覺，有慾望。此外還有一種特殊的機能，就是理性（思想）。所以人類的生命原則或靈魂，是營養，感覺與理性。世界，在亞氏看來，本全是理性；但見於植物的祇是營養，見於動物的祇是感覺，到人類，理性方才現實。所以世界的發展，到人類總算達到了一個相當的段落。

他的前人
對於此間
題的解決

丑 心理上的學說或靈魂的研究

「心」或「靈魂」是什麼東西？這個問題，盜拍導克利斯和安那石高勒斯都曾討論過。他們說「心」或「靈魂」是認識外物的原則（就是因同認同或因異認異）。照盜氏因同認同的說數，那「心」或靈魂是四原素構成的東西。照安氏因異認異的說數，那靈魂是和萬物截然不同的一件東西。前者的不通，是把（一）萬物都當作有認識力，（此層亞氏以為植物的不運動，就可反證其不確；（二）把人類的認識力減低，因為「量」「質」等等性質不是靈魂的成分，照盜氏的說法靈魂是不能認識牠們的，但事實上却能認識。後者的缺陷，就在不能說明何以和萬物絕不相類的東西，能受外界影響。至德莫克利脫斯，則以為靈魂是一個最稀微最活動的原子，是運動的原則。他的缺點（一）就在把植物等東西認為沒有靈魂，（二）使靈魂而可運動，那靈魂在肉體中便可出入自由，重生的事實，必能實現了；（三）肉體的靜止，無由說明。亞氏的意思，靈魂是不動的；肉體的

動固然出於靈魂。但靈魂是不動的；即使動也不過是因他的動 *Motion by External Agency*，像船上的旅客一樣。德氏和盜氏的學說，還有一個共同的缺點：就是把靈魂看作可分東西。但可分的東西，已分之後，必和未分之前不同，但生物的機體雖經剖分，牠們的靈魂並不稍異。如把蚯蚓切成幾段，覺得牠所有的靈魂，仍和未切時一樣，仍有統一性的感覺。

靈魂是單
純的。

靈魂分三
種。

照亞氏說靈魂是不能運動，不可剖分，單純的生命原則；牠是植物人所同具的。植物的靈魂最低，動物的靈魂較高，人類的靈魂更高。植物的靈魂所以祇有營養的機能，因為牠的食料不藉運動得來，因而沒有感覺；動物若沒有感覺，牠的生命，就要不保；人類則要生活完滿，更有理性的必要。所以靈魂可分三種：（一）營養的，（二）感覺的，（三）理性的。靈魂既可分爲三種，能力和價值也就有高低的不同了。植物是沒有認識能力的，動物兼有感覺，惟人類則兼有理性。

認識的說
明。

講到認識，亞氏是個調和論者，他以爲認識，既不是完全以同認同，也不是以

他的心理學是比較心理學。

異認異，乃是有異有同。原來外界的東西是具體物，我們的心裏當然不能容藏外物的。既如此，我們何以能認識外物呢？亞氏的回答，就是心裏有外物的形相潛伏著，一遇外物，潛伏着的某形相就現實，在官覺就成感覺，在理性就成認識；所以，所謂和外物同，就指感覺和認識現實的時候；所謂異，就指感覺和認識潛伏的時候。

上面所講是亞氏心理學最簡單的敘述，現在我們爲大家得一個確切的見解計，再把亞氏的心理學說，做較爲詳細的說明。亞氏的心理學，實在是比较心理學，他概括植動人三界於一起。植物的靈魂祇在營養，所以沒甚心理現象可說（若拿我們的眼光去看），動物的心理可以包括在人類的心理學說中，因爲亞氏說，人類是兼有動物靈魂的機能的，所以我們現在所謂心理學說，是以人類爲範圍。我們現在就亞氏關於（一）感覺，（二）共同感覺，（三）印象，（四）心或思想，（五）主動的心或理性等五部分，分別說一說。

五種感覺

1. 感覺 *Sensation*。這是心理機能中最低的一種。感覺有五種，和五官相配合：每一官有他特殊的感覺，牠不能接受他官的感覺。所以亞氏把這五官叫做特殊官，而把牠們所能感覺的東西叫做特殊感覺物 *Special Sensibles*。特殊感覺物，因此就有五種：色，聲，香，味，觸；和五特殊官眼，鼻，舌，身配合。這五種器官祇有這五種感覺；此外如動靜，數量，形狀，大小，時間都不是牠們的感覺。原來眼祇能感色，不能感「動」。何以知道牠不能感「動」？因為閉了眼，仍能用觸覺發現「動」；再我們若不用觸覺，仍能用聽覺發現；再不用聽覺，有些東西有臭味的，便能用嗅覺發現。現在，我們大家知道，運動決不能單由嗅覺發現，因為他只能辨香臭，不能認識運動；其他幾個官覺也都如此，所以叫做特殊的。但運動數量等等東西，究竟靠什麼東西察知？亞氏以為這便是共同感覺 *Sensus Communis* 了。

明。感覺的說

五官何以能有感覺？

亞氏以為因為五官裏有外物的潛伏相存在，一遇外

共同感覺
的任務。

物，五官裏的潛伏就現實起來，便成感覺。在成覺的時候，感覺和外物是完全一致的；不過外物一去的時候，感覺重新潛伏。

二、共同感覺。這個感覺的目的物，不是上述的特殊感覺單獨所能感覺，實在不是特殊感覺所能感覺的。這些感覺物是共同感覺物 *Common Sensible*；這種覺官，亞氏說是在心中，不像五官那樣生在外面的。這個覺官所能感覺的：（一）是共同感覺，如大小，形狀，久暫，動靜，「一」「多」等等。（二）附帶感覺物 *Incidental Sensibles*，如見「白」而知雪；這裏的「白」是視覺的感覺，「雪」是共同感覺的感覺，（這就是近代心理學上的聯想）又如見糖而知其甜（這就是近代心理學上的記憶）。（三）這個感覺能察覺五官的感覺。如我們見物而自覺見物。這個自覺見物的感覺，是視覺自身呢？還是視覺以外的另一感覺？亞氏說，這不是視覺自身的感覺，乃是共同感覺的感覺。（四）這個感覺能區別兩個特殊覺官的感覺。一個特殊覺官自有他的特殊感覺，如味覺能覺「甜」而不

能覺「白」；視覺能覺「白」而不能覺「甜」。現在請問能察覺「白」不是「甜」或「甜」不是「白」的究竟是視覺還是味覺？還是既非視覺，又非味覺？我們想一想，味覺不能覺「白」，則「白」的性質，非味覺所知；既如此，味覺怎能妄自下一判斷說「甜不是白」呢？再視覺不能覺「甜」，則「甜」的性質如何，非視覺所知；既如是，視覺也怎能妄自下判斷說「白不是甜」呢？所以這個判斷，不能由特殊的覺官去下；這個判斷，必待兩個特殊覺官將所得的特殊感覺「白」和「甜」交給一個內在的覺官去比較異同，然後纔能說牠同不同，這個是非的判斷者，祇能有一個，不能像五官一樣有五個；因為若不是一個，那末判斷也必致不是一個了。所以，這個判斷者必是共同感覺。

三、印象 *Image*。印象是感覺的遺留物，牠和感覺的不同點，就是感覺必須外物，而印象則不須外物。亞氏以爲夢是印象的活動，就是白天身體衰弱的人也有；這種心理活動叫做幻覺 *Imagination* 是動物大都有的。

○ 印象是感覺的遺留

「心」是人
的要素。

「心」好比
火漆。

四「心」或「思想」Intellect or Mind 「心」和感覺不同，後者的對象是具

體的分立的各不相謀的，如色，聲，香，味，觸，等等；又如大小，動靜，數量，形狀，久暫等等。前者的對象是抽象的綜合的，如「人」的形相。牠的對象是一物，所以成爲一物的本質 Quantity，如人的所以爲人，當然不是孤立的大小色聲所成，乃是綜合的「人」的形相所成。所以這個「人」的形相，纔是人的所以爲人的要素，其他的性質和體量，都是偶然性 Accident，好如我們的長衣和短衣，不是成我們的要素。「心」是非物質的單純的。心不能有一定的形相；若有一定的形相，那牠便不能察覺外物的真相了；好比人戴了有色眼鏡，所看的東西，必呈異彩。「心」沒有一定的形相，不須有物質的覺官；可離肉體而獨立。

「心」既和外物截然不同，是非物質的，那末怎能認知外物呢？亞氏的回答，就是外物的所以爲外物，是因爲有形相；但這些形相就是「心」的要素。「心」在不遇外物的時候，這些形相都潛伏着；到了遇外物的時候，就在裏面現實。「心」

好比塊火漆，隨便打什麼印子，牠便實現什麼印子；換個印子，牠便換個形狀。總之心隨便遇着什麼東西，就和這件東西同化，在這同化的時候，就成認識。

「心」是命題的認識者。

五官一有感覺，就能判斷，如見「白」而斷爲「白」，味「甜」而斷爲「甜」。「心」也如此，牠遇着某外物，就斷定牠是某物，我們知道各官覺祇能判斷牠自己範圍內的東西是什麼，至於不是牠範圍內的東西，到底和自己範圍內的東西是否一致的問題，那便不能自決而唯賴共同感覺去解決了。但我們要問一聲，「心」遇到「A 是否 B」的問題，要不要請什麼「共同心」去解決？我們可以回答一個「否」字。「心」和特殊的官覺不同，因爲心不是特殊的，牠對什麼外物都接受。簡單一句話，牠便是萬物，萬物的要素都在牠裏面。因有這個理由，兩件東西的是否一致問題，牠自己自能解決的。

但需要一個條件。
但這裏顯然還有個疑問，就是一個時刻，「心」祇能接受一件東西，在這接受的時候，這件東西就算現實於心中，但要判斷這現實於心中的東西，是否便是那

主動的心
和被動的
心。

主動的心
便是「神」。

潛伏於「心」中的某件東西，那除非把潛伏於「心」中的某件東西，同時也現實於「心」中不可，若單單接受某物而現實某物，則必不能將實現的某物，與未實現的某物互相比較的，換句話說，判斷思想等工作便無從進行了。所以亞氏在這個「被動的心」Passive mind 之外，又立了一個「主動的心」Active mind。

五、主動的心。亞氏說：「被動的心，好比是變一切物的物質；「主動的心」是造成一切物的動因。」他又說，被動的心，沒有「主動的心」，是不能思維的；「主動的心」好比是光，色的現實全靠牠，若沒有牠，那色祇有潛伏的存在，不會現實的。這樣看來，我們上面的問題可以解決了。就是「心」裏潛伏着的東西，是因「主動的心」喚起來的，所以可以比較兩件東西，而做複雜的思維工作。

『「主動的心」是造成一切物的動因。』這句話，歷來的亞氏研究者，都把這個「心」看作「神」。因為亞氏說這個心，和被動的心不同，被動的心有時思想，有時不思想；唯「主動的心」，則無時不思想。我們想想，無時不思想的東西，不

是思想自身還是什麼？在形而上學裏，亞氏也說「神」是思想的思想。這可見得「主動的心」便是「神」了。

萬物因爲有了思想（形相），所以成萬物。如此，萬物自然以「主動的心」爲動因了。我們以爲把「主動的心」當作「神」是最完滿的一個解釋。依這個解釋，我們的思想，實在不是我們自己的，乃是「神」的了。

亞氏關於「主動的心」的結論，便說牠是不死的，可離肉體而存在的。肉體上其他一切的機能，連被動的心在內，都是和肉體共生死的。就是記憶也是如此。照這種說法，鬼是沒有的。

最後慾望，亞氏不認爲是靈魂的一種機能。慾望僅是伴着感覺和認識而起的結果。因此慾望，也有兩種：（一）是感覺的反應，（二）是認識的反應。伴感覺而生的慾望，叫做物慾，Appetite。因認識而起的慾望，叫做意願，Wish。前者

着目於目前的快樂，後者着目於久後的快樂，這是兩者的不同處。

思想是萬物要的要

主動的心不生不死

慾望是副產物。

此部唯求
簡略。

他的天文
說。「神」在宇
宙之外。

丙 天體方面

無機之上，就是有機的植動人三種東西；人之上究竟是什麼東西，亞氏的系統裏突然顯出一個空白來。有些人以為，亞氏一定把人看作宇宙發展的最高點；有些人以為亞氏一定以為人以上還有東西，就是天體。他關於天體的學說，就是他的天文學說。這種天文學說當然是落伍了，所以祇好簡略講一講。

他以為宇宙，恰似一個圓球，地在中心，是最低等的存在；最高等的存在是在四周，就是星球等。地最低等，地之上是水，水之上是氣，氣之上是火。行星離地近，恆星離地遠，所以後者高於前者。「神」是唯一高等的東西，在宇宙的外面，但時間空間是宇宙內的東西，宇宙以外是沒有時間的，所以「神」是不在時間空間以內的。星球是理性的東西，是不生不滅的，比人類聰明無數倍，而牠們的生靈也是極其幸福的。這些話，在目前的科學時代中，祇能當作喻言看了。星球的運動是純圓的，因為這種運動最完全。「神」是不動的，因為他是一切的原動

者，他不是被動者；若是被動者，那必有使他動的東西了。但他是最後的動力，所以沒有東西動他，所以他是不動的。

四 他的人生哲學（倫理學和政治學）

甲 倫理學

感覺和理性的調和。

亞氏以前的人生哲學有兩派：（一）感覺派，（二）理性派。前者以詭辯派和開倫那學派為代表；後者以蘇格拉底斯、柏拉圖和開尼克學派為代表。亞氏的人生哲學就是兩派的調和。感覺在他看來是人的一種機能，不能完全抹殺；理性是人類的要素，是真我 *Self*，自當一切聽命於牠。纔對。幸福 *Eudaimonia* 是人生的目的，感覺如此，理性也如此；唯兩者的高低則不同：感覺所認知的幸福低而暫，理性所認知的幸福高而久。亞氏因此一方對於感覺派的地位，給以相當的承認，而他方又不苟同於理性派中的極端者。理性派中的極端者有二：一是禁慾的開尼克派，一是偏於冥想生活的柏拉圖。他以為禁慾是不必的，我們

「中道」是善行的標準。

祇要使感覺服從理性就夠了；哲學的冥想果然是幸福中的最高境，但善行也是達到幸福的方法。

至於什麼是善行，他以為不能下死板的定義，這全從理性的適當判斷而定，不過他告訴我們，「中庸之道」或「中道」是善行的標準。他曾定一個中道表，我們現在略舉幾個例子如下。

- | | | | | | |
|-----------|----|----|----|----|----|
| (太過)…………… | 頑猛 | 率性 | 浪費 | 狂傲 | 暴戾 |
| (中道)…………… | 勇敢 | 節制 | 慷慨 | 自尊 | 溫良 |
| (不及)…………… | 胆怯 | 麻木 | 吝嗇 | 卑屈 | 巽弱 |

勇敢。

一、勇敢 勇敢並不是無所忌憚。有些罪惡是應當戒慎畏懼的，如受辱蒙羞等等；有些禍患是不應當規避退縮的，如為正義犧牲。頑猛不便是勇敢，因頑猛的人，不必視死如歸。驕狂有時似乎勇敢，但祇限於未見危險的時候。自殺非勇敢，因牠的動機無非在避人生的苦厄。至於勇敢，則大難有所樂就。

節制。

二、節制 節制意在約束肉體的快感，因肉體的快感是人獸所共的低等的獸慾 *Brutish Desires*。

慷慨。

三、慷慨 *Librality* 亞氏的慷慨 *Librality* 是指金錢的使用而言；牠的意義就是以相當的金錢在相當的時間，給與相當的人。至於受人之錢，務使對方不蒙損害。浪費貌似慷慨，但不辨當不當。

自尊。

四、自尊 自尊的人，處處以高尚自期，不作卑鄙事，他有下列幾個特性：（一）避小福而敢當大難；（二）好利人而恥受人利；（三）有恩必報；（四）不乞憐於人；（五）對上不媚，對下寬厚；（六）不自執；（七）不張皇；（八）不輕舉妄動；（九）心地光明，不慝怨，不忘情；（十）務實際，不好沽名釣利；（十一）除朋友外，不故示親暱；（十二）淡於虛榮；（十三）不陰謀傷人；（十四）不談無謂之事，不議論人長短；（十五）不少見多怪。至於卑屈的人，則自視太輕，每致自暴自棄。狂傲的人，則動輒炫耀，也是不能成事的。

溫良。

公正。

(五)溫良 所謂溫良就是當怒則怒，不當怒決不怒；暴烈則每每不當怒而怒，事過即息；巽弱每每當怒亦不怒，缺少丈夫氣。

除中道之外，亞氏還補了一個公正 Justice。公正有兩種：(一)全部的，

(二)局部的。前者指法律，後者指個人間的交易。法律的目的在謀社會全體的幸福，所以守法便是公正，不守法便不公正。個人間的公正，在利益分配的均勻。一人的所得，若過於所應得或少於所應得，便不合於公正。糾正的方法，就在截長補短，將一人的多得，補一人的少得。我們可不要誤會亞氏是社會主義者，他雖談公正，仍承認財產和階級的不平，是當然的事情。

但我們知道了什麼是善行什麼不是之後，能否就此成爲善人？照蘇格拉底斯的知之必能行之的說法，那我們當然便是善人了。但亞氏以爲知之不必便能行之，因爲「行爲」是習慣的結果，習於「善」便善，「不善」便不善；知識的能力，祇在辨別「善」的高低，快樂的久暫；至於力行，就靠意志了。

「善行」賴習慣。

○兩種快樂

快樂有兩類：(一)官覺的，或肉體的；(二)思想的，或精神的。有些祇知肉體的快樂，不知精神的快樂。但亞氏何以主張精神的快樂高於肉體的快樂，他有無什麼證據？亞氏以爲這便可請哲學家及數學家等人來證明。他們都有肉體，但他們都以爲肉體的快樂不及精神的快樂；主張肉體的快樂爲唯一快樂的人們，就因爲他們不曾嘗過精神的快樂。快樂雖有高低兩種，但都是須要的，不能固執一是的，因爲快樂原是主觀性的。

○三種行爲

人類的行爲可以分爲三類：(一)以肉體做標準的獸行；(二)以善德做標準的人行；(三)以理性做標準的神行。最後一種是哲學的冥想生活。

○三種情誼

此外亞氏論情誼頗具隻眼，不得不說一說。情誼 Friendship or Love (這個名詞是希臘文裏的 *Philia*，意義廣於中文裏的「友誼」，凡一切「愛悅」都屬之) 是一種「愛」。「愛」的目的有三種：(一)善或道義，(二)快樂，(三)功利。情誼便和這三種目的相應合，也有三種：一爲功利的，二爲快樂的，三爲道義的。

亞氏不像
柏氏那樣
富於革命
性。

末後一種是最純潔優美，永久難能，牠有三特點：（一）善性的，因相手方都是善人；（二）快樂的，因彼此志同道合，無條件爲相手方謀幸福；（三）永久的，除生死或變節外，不致破裂。這是真正的情誼，其他兩種祇是貌似的情誼。 Friendship by analogy。唯快樂的情誼，高於功利的情誼。

情誼雖有上中下三種，但都是需要的。亞氏祇給我們一個忠告，就是（一）道義之交不厭多；（二）快樂之交唯求適中；（三）功利之交愈少愈妙。

乙 政治學

亞氏的政治學是人生哲學的一部分。國家是達到幸福的手段，人是政治的動物。他的政治學不像柏氏那樣的富於革命性。他對於奴隸制度，認爲當然的制度。他的理由，（一）就是人的天賦不一，有的長於才智，有的雄於體力，有的能自治，有的必須受治於人；（二）希臘的文化全賴奴隸的存在。

生財之道有四種：牧，獵，耕，商。生財的目的，祇求能生活，孜孜爲利，是不合理。

生財之道

的；最不道德的，是放利息。從這兩點看來，他雖不是社會主義者，但也反對資本主義。

反對婦女
國有，兒
童公育。

反對共產

他對於柏拉圖的政治學批評得很厲害，尤為反對的便是婦女國有，和兒童公育。他以為國家是個人和家庭以及其他種種局部造成的，抹殺個人，破壞家庭，不啻毀壞國家。他說，「使兒童成為人人的兒童，結果必成無一人的兒童。」共產的弊病，他曾指出許多；但在現在看來，除一條外，理由都欠充足。那條較有理由的說：個人為公，必不及為己熱心。私產上的爭執不平，他以為都淵源於人性的不良，道德的墮落，治本的方法，就在增進人的道德。他以為私有財產，可以使人練習道德，如做公益等等，設共產了，便把這個機會毀滅。

政體的良
驗。

國家的政體，他分為六種：(一)聖王政治 Kingship (二)賢人政治 Aristocracy (三)共和政治 Polity (四)獨夫政治 Tyranny (五)財閥政治 Oligarchy (六)貧民政治 Democracy。六種中，前三種是良善的，後三種是腐敗的。前三

種中，以聖王政治爲最善，賢人政治爲次善，共和政治居末。聖王政治祇見於部落時代，是一種理想。賢人政治，因賢人缺乏，還是不可希冀的。所以他以爲合乎實情的還是共和政治。這種政體中，政權既不屬於巨富，也不屬於貧民，而屬於介乎貧富間的中產階級 *Middle Class*，是最穩固的一種。他的理由，就是政權若握於財閥手裏，則最感痛苦的貧民必起來革命；若握於貧民手裏，則富人因利害關係也必起來推翻貧民政治，如此變亂相乘，必致人不聊生；所以最好的辦法，還是將政權交與中產階級。

亞氏哲學的批評

無論那一個哲學體系，總祇是相對的完全，而不是絕對的完全；亞氏的哲學，雖勝於前人，但予人以攻擊的機會，仍然不少。現在我們批評他，也祇限於形而上學或理論的哲學方面。他難以自圓其說的地方，有下列幾點。

祇限形而上學。

○仍落柏拉圖的窠臼

形相和物質，他說是最後的原則。所謂「最後」必先一切而存；最後的原則，必是一切的根源，一切所從生的東西。現在若說形相「最後」，那物質必成爲「次後」了；若說物形爲「最後」，那形相便是「次後」了，總之，沒有兩個同時存在的「最後」的。若兩個同時並存，那任何一個便不是一切的原則。例如，形相若是一切的原則，那一切便應從形相裏出來，但物質決不能從形相裏出來，所以形相不是一切的原則。因此，他祇能說兩個都是原則，而落入柏拉圖二元論的窠臼。

「神」怎能超乎宇宙之外？

亞氏說形相不能離實物而存在，但絕對的形相「神」何以能獨居例外？「神」何以得超乎宇宙之外？「神」以形相爲物質，那形相必然存於「神」裏。形相存於「神」裏，世間的實物有無缺乏形相之虞？亞氏若說，形相雖存於「神」裏，但同時必仍存於世間，正如外物雖存於我「心」裏，但外物不因而消滅。我們問道：「神」裏的形相，固能在世間和物質結合而成萬物，但我們「心」裏的形相，能

形相祇一
何以
解於實物
的多。

他是古代
唯一的大
哲學家。

否同樣和外界的物質結合而成萬物？』舉個例子說：譬如世間已經絕跡的爬虫時代的動物，我們能否因揣摩而得的形相，把那些古動物復活轉來？』憑經驗，這是不可能的一件事。所以亞氏的「形相兩存說」的立足點，也不見得穩固到什麼地方。

此外更有一點不可解。亞氏的形相是概念一類的東西；概念是一類實物所共的統一者，祇有一個，而無多個的；例如，合全人類纔成一個「人」的概念。柏拉圖說，「人」的理相祇有一個，而世間的人因為是理相的質品，所以有無數。亞氏說，世間的人不是質品，乃是「人」的形相的現實。但「人」的形相祇有一個，何能同時現實無數的人呢？所以亞氏雖避去了「主謂不並存」的困難，却添了『一形相何能成多物』的問題。

最後亞氏實是古代唯一的大哲學家，他和基督教的聖經，支配歐洲近二千年，直到笛卡爾 Descartes 起來叫人懷疑一切，他的學說纔發生了問題。

希臘哲學史

總論

這個總論的目的有二，(一)綜述哲學的變遷，(二)略論哲學的支脈，而下個哲學是什麼的定義。

希臘哲學
的中心問
題。

希臘哲學從太理斯到亞里斯都德，總計不上三百年；學說派別，雖極紛歧，但中心問題却祇有一個。這便是「變」和「不變」的問題。哀盜尼派認宇宙由「變」而來，到海勒克來脫斯而趨於極端。班塞高勒斯派認宇宙由不變的「數」形成。到依利學派主張真有世界或本體世界不變，變的世界虛妄，「不變」說也就趨於極端。「變」和「不變」敵對的結果，遂造成了原素派和原子派。至於柏拉圖的理相說和亞里斯都德的形而上學，也都是所以解決「變」和「不變」兩說的對抗。

哲學上的
幾個問題

這個問題，便是希臘哲學的中心問題，關於這個問題的種種討論，在哲學上便叫做形而上學或本體論 *Ontology*。牠的目的，就在知道宇宙的來蹤去處和牠的真相。希臘最初的哲學家，對這個問題祇作客觀的研究，隨後知道客觀的世界，不能脫離主觀的知識，遂發生知識的問題，關於這個問題的討論，便叫做知識論或認識論 *Epistemology*。但知識的探討，目的不在知識自身，而在客觀的宇宙，所以和本體論可以算是殊途同歸的。稍後，因宇宙問題的不能有最終的解決或不能解決，於是人生問題便應運而生了；關於這個問題的討論，便是人生哲學。但人生問題也是一個謎，不能有最後的解決。因此哲學的內容，大別之就有理論的問題，和實際的問題；前者所概括的如本體論和認識論，後者所概括的，如人生哲學和美學（美學發軔於柏拉圖和亞里斯都德，這裏因篇幅關係從略）哲學的定義等等。我們現在勉強可以下一個哲學是什麼的簡陋定義如下：哲學是人類因驚異宇宙和人生的究竟而發生的問題和其合理的解決。

哲學的定
義。

中華民國十五年十一月一日付印
中華民國十五年十二月一日初版

所		版
有		權

A History of Greek Philosophy

By

Ho Tsu Heng

希臘哲學史 全一冊

(定價實洋七角)

著 者 何 子 恆

發 行 者 光 華 書 局

總發行所

上海四馬路
光華書局

國際社會運動小史

近刊

高爾松著

(實價三角)

近世文化史

(近刊)

謝昂之著

(實價七角)

近年來我國吸收了歐美的社會思想，社會運動也慢慢的多起來了。一般青年都在熱心的研究着國際社會的思想和運動的進展與變遷。此書敘述第一第二第三等國際運動的發生，消滅，與興盛的真相，簡切而明瞭。為每個留心社會運動的青年所應讀之書。

著者是前廣東大學，及現嶺南大學的教授。他本了平時教授經驗所得，編成此書。他把近世世界文化劃成六部，即政治思想，法律思想，經濟思想，文藝思想，藝術思想，宗教思想。他便就這六種思想的演化與進步，詳細的講解着。是大學高中講授文化史的最好的課本。