

哲學社叢書第一種

西洋哲學史綱要

1 9 2 2



# 譯者序

西洋哲學史爲西洋一切學術的消長生滅之紀述，無論治西洋何種學術者皆不可不究其梗概。我國自滿清變法以來，學者多以西學爲務，五四運動以後尤甚。唯心響者雖多而務本者實少；譬之西洋哲學史一書，遍搜國中幾無一中譯者。學術界之貧乏於此可見。鄙人等才力雖陋，然志切於斯，數年來即欲譯一西洋哲學史，以餉國人。唯識見淺薄，不知善本。去年秋，傅佩青先生來高師校教西洋哲學史，教本爲德人余柏威所著。先生極稱該書詞簡意賅，最便初學。於是鄙人等認此書與所志吻合，遂請於先生，願任翻譯之責，并請先生校訂。當蒙允諾，并由哲學社出版。鄙人等即於去年十月着手翻譯，本年五月竣事。稿凡四易，師友等之代爲校閱者四五人。雖然，匆促出版，乖謬必多，尙望海內學者有以指正之。

鄙人等十分感謝傅佩青先生之指導及校訂；又感謝張辛南君校閱一大部分；此外宗錫鈞君及三數同學之幫助，亦於此一同鳴謝。

中華民國十一年八月

譯者誌

## 凡例

一 本書對於人名地名之翻譯純從實用上着想，凡重要者或在本書中常見者即譯其音，否則不譯，以免譯音太多，致生讀者厭煩。

一 本書譯音以北京音爲本，至於舊來已習用之譯名，則仍舊。

一 本書一切術語皆採取最通用，最妥洽者。

一 本書於詳分章目之外，并在書頭上加註語，以醒眉目。

一 本書對於特別重要的哲學家，特爲之製一學說系統表，意在使讀者一目即知其梗概。

一 本書中的地名、人名及書名之符號，皆記在該名之左邊，人地名用直綫，書名用曲綫。至其他派名、教名則概不加符號；又人地名之用作形容詞或派名者亦不加符號。

# 西洋哲學史綱要的目錄

導言 哲學史之概念方法材料和參攷書

## 第一卷 上古哲學

### 第一編 希臘哲學

#### 第一章 希臘哲學之第一時期

第一節 初期的伊俄尼亞自然哲學

第二節 皮塔哥拉斯派

第三節 額列亞哲學

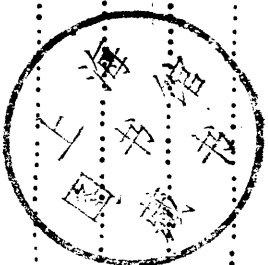
第四節 後期的自然哲學

#### 第二章 希臘哲學之第二時期

第一節 詭辯家

第二節 從蘇格拉底至阿里士多德之哲學

第三節 斯脫亞派額皮苦拉斯派和懷疑派



西洋哲學史綱要



第三章 希臘哲學之第三時期……………八二

第一節 猶太的亞力山大利亞派之哲學……………八三

第二節 新皮塔哥拉斯派與折衷派的柏拉圖主義……………八六

第三節 新柏拉圖派……………八九

第二卷 中世紀的哲學即耶穌教時代之哲學……………九九

第一篇 耶穌教時代之哲學之通性及其時代之區分……………九九

第二篇 耶穌教時代之第一期哲學即教父時代之哲學……………一〇一

第一章 教父時代之區分及其起源和概況……………一〇一

第二章 第一段落尼開來會議以前之教父哲學……………一〇五

第三章 第二段落尼開來會議以後之教父哲學……………一一八

第三篇 耶穌教時代之第二期哲學即斯古拉哲學……………一二六

第一章 斯古拉主義之初生時期……………一二七

第二章 斯古拉主義完全發展和廣播時期……………一四八



A541 212 0006 81488

第三卷 近代哲學……………一六七

第一篇 近代第一期哲學即從中世紀過渡到獨立研究之時期……………一六八

第一章 近代第一期哲學之第一次過渡時期……………一六八

第二章 近代第一期哲學之第二次過渡時期……………一七三

第二篇 近代哲學之第二期即經驗派獨斷派和懷疑派三者互相對立之時期

第三篇 近代第三期的哲學即最近的哲學——批評哲學和思辯哲學……………一九三

附晚近西洋哲學

第一段 十九世紀之前半葉的哲學……………一

1. 實證主義 孔德……………二

2. 功利主義 邊沁和密勒……………七

3. 進化論 達爾文……………八

第二段 從十九世紀之中到現在之西洋哲學……………九

一 自然主義	十
二 唯心主義	二三
三 實驗主義	三九
四 直覺主義	五三
五 唯實論	五九

# 西洋哲學史綱要

導言 哲學史之概念，方法，材料和參攷書

## 一 哲學之概念

從歷史上看起來，哲學這個概念可就廣狹二方面言之。廣言之，哲學是精神發展（Mental development）之結果和進步。狹言之，哲學是科學研究（Scientific culture）之結果和進步。歷來的哲學家對於哲學概念之解釋，大都因其各自的學說之特色而異其意見。但他們也有一種共同承認的地方，就是以哲學為科學之一種。雖然這樣說，可是哲學之為科學又與其他科學有特別不同的地方。這種不同的地方，就是哲學之研究並不像其他科學有特別一定的領域；也不是以其他科學的領域之總相為其領域。簡單說，哲學所研究的就是一切存在的事物之性質，法則，及其關係。照這樣說來，歷史上的哲學概念雖有種種見解，但是我們根據這種普遍的和根本的哲學之特質，即可下一與各家

的意見相符的哲學定義，即是，哲學是原理之學（Philosophy is the science of principles）。

哲學之定  
義

## 二 歷史之概念

歷史之概念，可自主觀與客觀兩方面去觀察他。自客觀方面看來，歷史是自然和精  
神二者的發展之程序；自主觀方面看來，歷史是這種客觀的發展之研究與敘述。

## 三 研究歷史之方法

研究歷史之方法，從前黑格爾（Hegel）分爲樸素的、思想的、和熟慮的（The naive  
the reflecting, and the speculative）三種；現在我們亦可分爲三種：

研究歷史  
之三種方  
法

(1) 經驗的方法 其特色在僅重材料的蒐集。

(2) 批評的方法 其特色在傳說可信與否之攷查。

(3) 哲學的方法 其特色在事實的原因和意義之了解。

三法之中以哲學的方法爲最好。哲學的方法之進行有第二步：(1) 解釋歷史的現象之相互  
的關係；(2) 品定此種現象之價值。研究現象間的原因關係之方法（即第一步）就是索源  
法（The genetic method）而品定價值之標準（第二步）則有三種：

(1) 以學者個人的意見爲標準，可名爲實質的。

- (2) 以歷史的現象之特質和傾向爲標準，可名爲形式的。
  - (3) 以歷史的客觀和品定者的主觀之合併發展爲標準，可名爲熟慮的。
- 上述各法具備，纔有完全的歷史。

#### 四 歷史之材料和參攷書

我們的哲學史的知識之來源，最可靠者約有三種：

- (1) 完全而真實的古哲學著作。
  - (2) 雖不完全但我們不能疑其不真的古哲學著作。
  - (3) 曾爲古哲學家的親炙弟子，或曾讀其原著的人所作之可靠的報告。
- 第一種最好，第二種次之。至於第三種，則我們應當特別審慎。如果報告者的傾向重哲學而輕歷史，重真理的說明，而輕歷史的敘述；那末，我們應用此種報告爲歷史的材料時，就應當注意下述的幾件事情：

- (1) 報告者所報告的哲學之線索。
- (2) 以此線索爲標準，試驗其報告之相應與否。

(3) 其報告之傾向。

(4) 報告者之哲學教育及其了解所報告的哲學之能力。

除了上述三種來源之外，我們之哲學史的知識尙有一種幫助，就是參考各家的哲學史。但我們對於這些哲學史之可信與否，又須以下列數事爲標準：

諸哲學史  
之檢查

(1) 其報告正確否。

(2) 其眼光銳敏否。(Acuteness in their appreciation)。

(3) 關於古人的哲學之敘述他們能否擇其重要的而棄其不重要的。

(4) 他們能否表明各哲學統系之內面的脈絡。

(5) 他們能否說明各哲學之發展的秩序。



# 第一卷 上古哲學

## 五 上古哲學之特質

上古人心之通有特性，大概是信仰自然和精神之調和與一體，而於決定信仰以前，則未嘗有若何之熟思攷慮。關於自然和精神間之不同的功用，與不同的傾向之反對，及其必需調和之處，此時之人尙未明白知道。就中希臘古代尤其是如此。一個時代有一個時代之特質。古代哲學在其起源上，及其基礎上，都分有他所屬的時代之特質；而同時於他的根本傾向上，又往往超出乎這個時代之上，爲其下一時代開一先河。

## 六 東洋哲學

北方民族以勇武著名，而缺乏文化；東方人民雖易受文化，然安於被動的狀態。二者皆不能產生哲學。惟希臘人兼二者之長，故蔚然爲古代哲學之主人翁。又羅馬人雖承希臘之後，然只努力於實際的問題（尤重政治問題）故除吸收希臘派思想之外，亦很少研究哲學。至若創造哲學一層，更說不到。故所謂古代哲學，簡直就是希臘哲學。

## 第一編 希臘哲學

哲學獨產  
於希臘之  
原因

## 一七 希臘哲學之材料

關於希臘哲學的知識，我們大約有兩個來源：(1)希臘哲學家之完全的和不完整的著作；(2)他人的報告和偶然的引證。至於這種材料的應用，現在的哲學史家已漸由僅重編纂的方法，進步到較為正確之歷史的批評，及較為精深之哲學的悟解。

### 八 古詩及古諺中的希臘哲學之發軔

上古人類對於神的人和人的事情之表示，大概是詩的幻想。此種幻想發展，方引起哲學的研究。從歷史上的事蹟看來，何麥爾（Homer）及黑蕭德（Hesiod）的神統記的和宇宙論的（Theogonic and cosmogonic）思想，在上古希臘哲學的發展上，雖因其相隔太遠，沒有很大的影響；但試看 Orpheus（希臘著名之樂人，相傳其樂歌一奏，則山川鳥獸皆為所動）之消魂的詩歌，和 Pherecydes（Syros 人，在紀元前六百年頃作散文，為希臘散文之祖）的宇宙論，及其他諺中與詩中之道德思想，則可見其對於古代哲學之更為直接和更為重要的影響。

### 九 希臘哲學發展的時期

希臘哲學(及其所產生之羅馬哲學)之發展,可以其研究的問題為標準,分爲下述三時期:

希臘哲學  
之三時期  
及其特色

第一時期, 自塔列斯(Thales)起,至阿那可撒哥拉斯(Anaxagoras)和元子論者(The atomists)止,可謂爲自然的研究盛行時期,或宇宙論時期。

第二時期, 自詭辯派起,至斯脫亞派(Stoics), 額皮苦魯斯派(Epicureans)和懷疑派止,可謂爲人事的研究之時期,或道德學和論理學盛行之時期。但這個時期中,也有自然哲學之研究。

第三時期, 自新皮塔哥拉斯派(Neo-pythagoreanism)起,至新柏拉圖之逝止,可稱爲神之性質及其與人和世界的關係之研究時期,或靈智學(Theosophy)時期。但這個時期中也有物理學,道德學,和論理學之研究。

就形式方面言,這三個時期的哲學亦各有其特色:

第一時期的特色,在直接研究自然,但也非全無數學的和辯證法的論證。  
第二時期的特色,在以介紹定義法爲研究的工具。

第三時期的特色，在神人冥合（Mystical absorption in the Absolute）的觀念之盛行。

以上各時期，雖有顯然的區別，然并非截然不同。如第二第三兩時期之特別內容和形式，在第一第二兩時期之盛時和末日，都可見其端緒。又就哲學發達的程度看來，第一時期，大多是簡單的，片段的思想，而第二時期之頂著名的思想家（大多是研究人事者）之哲學，即最有組織，最有統系。此外這三個時期的哲學家，又可自人種上去區別他。

第一時期中，同派的哲學家大概種族相同（並非絕無例外）。例如初期的自然哲學之發源於伊俄尼亞人（Ionians），盛行於伊俄尼亞人，皮塔哥拉斯派的學者，大概是都利亞人（Dorians）。

第二時期中，哲學派別與種族不生關係。自雅典成爲哲學之中心以後更是如此。當這個時候，凡馬基頓或羅馬所統轄的地方都是受了希臘文化的影響，哲學的領域也隨着他擴張。

第三時期中，希臘的思想已與東洋思想（當時已成靈智學）混合，故此時期的哲

三時期之  
人種的區  
別

學代表若不是受希臘文化影響的猶太人、埃及人和其他東方人，就是受東洋文化很深的希臘人。

## 第一章 希臘哲學之第一時期（宇宙論時期）

### 十 第一時期之區分

希臘哲學之第一時期，約可分為四派。

1 初期的伊俄尼亞（Ionic）自然哲學家 此派之發生原於伊俄尼亞之生理學家（Physiologists）。他們本其伊俄尼亞人種之特性，注意於感覺的現象，并研究事物之物質的原理，及其生滅狀況。照他們說來，物質本身是有生命的，并且是有心的。

2 皮塔哥拉斯派 此派大概盛行於希臘之都利亞人種中，尤以在意大利下部為最盛。他們的目的在找出一種事物原理，不但能解釋一切事物之形式，並同時能解釋其本質。依他們的發見說來，此種原理即寓於數與形（Number and figure）二者之中。

## 第一時期 之四派

3 額列亞派 (Elegics) 此派所研究的是一切存在物之統一的和不變的性質 (The Unity and immutability of being)

4 後期的自然哲學 此派哲學之目的在把額列亞派與初期自然哲學之相反對的學說調和起來。因為想達這個目的，他們一方面承認額列亞派之「存在不變」的學說，他方面又認可額列亞派以前的哲家之存在維多的主張，並且以元素（不變的原始的）之離合，說明世間顯明的變化。此派之最後的幾個代表之主張遂漸漸為以後的時代開一先河；就中以阿那可撒哥拉斯對於神的精神之獨立的存在，和其處理世界的能力之討論，尤其是如此。今將此四派分別敘述如下。

### 第一節 初期的伊俄尼亞自然哲學

#### 十一 初期的伊俄尼亞哲學家

初期的伊俄尼亞生理學家之哲學是一種物活論 (Hylozoism)，換言之就是物質與生命直接相結的學說。照此學說說來，物質本來即具有生命，並且生命與物質是不可

分離的。

此派的發展可分二方面：

(a) 注意找出事物之物質的原理；以塔列斯 (Thales) 阿那可西滿德 (Anaximander) 和阿那可西麥涅斯 (Anaximanes) 爲代表。

(b) 注意事物之生滅和發展的程序；以黑拉可來圖斯 (Heraclitus) 爲代表。茲分述如下。

### 十二 塔列斯 (Thales) 與喜波 (Hippo)

塔列斯爲 Miletus 人，屬於 Phœnician 人種，生於紀元前六百四十年。阿里士多德 (Aristotle) 稱他爲伊俄尼亞自然哲學的創造者。伊俄尼亞哲學爲希臘最初的哲學，故他也是希臘哲學的創造者。他的自然哲學之根本主張，就是水爲萬物之本源。

後期的哲學家中有喜波爲 Samos 或 Rhegium 地方的人，是一雅典的文藝黃金時代的物理學家。他也於水或濕氣中見萬物之原理。

### 十三 阿那可西滿德 (Anaximander)



最初的自

然論

「原理」一

概念之起

源無限爲

萬物之本

源

阿那可西滿德亦爲 *Mileus* 人，生於紀元前六百十一年，爲希臘人中最初作自然論的人。在其自然論中，他說：「物必返本，公平不爽，因凡物之不公平的地方，終必有賠償之一日。」他又最初稱事物之原始的本質，爲「原理」(Principle)。他以為這種原理是一種物質，無一定的性質，有無限的分量，他即名之爲「無限」。由這個「無限」遂生出互相反對的性質之分離，及同種的元素之結合。他說：運動不息，空氣凝聚，遂發生無數的世界和無數的天神。地球居其中，其形爲長圓，因其與各邊的距離皆相等，故不動。他又說：地球是由一種流液的狀態進化出來的。生物是由濕氣受溫熱的影響漸漸發展出來的。地球上最初的動物是魚類；以後地面日漸乾燥，方發生我們今日所見之動物。此外以靈魂爲空氣的形式之主張，大家也以為是他的學說。

#### 十四 阿那可西麥涅斯 (Anaximenes) 和底俄格涅斯 (Diogenes)

阿那可西麥涅斯也是 *Mileus* 人，比阿那可西滿德年輕，或尙爲其受業弟子。他亦以空氣爲第一原理，並且解釋風、雲、水、火與地球，都是由空氣之「凝聚」與「反折」(Condensation and Refraction) 產生出來的。地球之形，平圓如盤，懸於空中，爲空氣所支持。他

空氣爲第

一原理

又說：「人的靈魂就是一種空氣，人類之團結，即賴此靈魂之力，正如宇宙之聯合，全賴其周圍的氣息與空氣之力。」

此外有底俄格涅斯是 Apollonia 人，生於紀元前五世紀，也以空氣為萬物之本源，和其永久的根據。又有 *Idaeus* 者，*Himera* 人，也屬於此派。

### 十五 黑拉可來圖斯 (*Heraclitus*) 和可拉體魯斯 (*Cratylus*)

黑拉可來圖斯是 *Ephesus* 人，大概較皮塔哥拉斯及可塞諾法涅斯 (*Xenophanes*) 年輕；這兩個人都是他曾經說過的，並且還同他們辯論過的。但他又比范爾麥尼德斯 (*parmenides*) 年長，范氏書中曾經引過他的學說，並且范氏之形而上學的原理，似乎就是辯駁他的學說時所成就的。他主張火是存在的根本，又以為萬物都是常常變動的，此種思想，最能直接表示伊俄尼亞哲學中所含的一個概念，那就是原始物質（有生命的）之不斷的程序（*Constant process of the original animated substance*）。他說：萬物之本質的原理就是極精細的「火」(*Ethereal fire*)。此種「火」就是指揮萬物之聖神。萬物之變化，有兩種：(a) 由萬物變化為火；(b) 由火又變化為萬物。前者稱為向上的，就是從「地

火為萬物  
之本源  
萬物皆變  
化不息

變化之兩  
種

萬物生於  
爭鬥

萬物生於  
火復歸於  
火

球」變到「水」，「火」然後到「生命」，後者稱爲向下的，就是從「火」（與最精細的空氣相同）變到「水」，「地」，然後到「死」。這兩種活動無論在什麼地方，都是一種交互作用。他又說：凡物皆相同，皆不相同；濯足河中，若抽足復入，則此水已非前水。萬物皆是流動的。又有限的物之發生就是因爲神聖的和原始的「火」中之爭鬪而起；而和平與調和則又使這些事物返歸於原始之狀態。以此神之創造世界，已有無限次數，視之爲游藝之事；在一定時期內故意把一切事物消滅成火，以便其重復創造之。

有可拉體魯是黑拉可來圖斯的弟子；曾在雅典市中，爲柏拉圖（Plato）之師，對於其師所說的萬物流變之理，極端贊成。

## 第二節 皮塔哥拉斯派 (pythagoreanism)

### 十六 皮塔哥拉斯 (pythagoras) 及其學派

皮塔哥拉斯是 Samos 人，爲 Mnesarchus 之子，生於紀元前五百八十二年。有些人說他是 pherecydes 及阿那可西滿德的弟子，並且熟諳埃及僧侶的學說。他於紀元前五百二十九年移居於意大利下部之 Crotona。在這個地方，他發起一個結社，其目的與

性質不但爲政治的，哲學的，同時又爲宗教的。關於他本人的學說，我們能夠找尋出來而認爲確實的，就是輪迴說 (Metempsychosis) 與其道德的和宗教的規律。此外有些數學式的神學理想，也許是他創始的。這種理想後來有很大的發展。

菲羅勞斯 (Philoaus) 與蘇格拉底 (Socrates) 同時，算是皮塔哥拉斯派中最初公布 (爲寫本的著作) 此派哲學系統的人。這本著作，現在尚有許多斷簡殘篇；不過真不真是很可懷疑的。自紀元前最末的一世紀以來就是這樣。其中只有些重要部分可以說確是屬於皮塔哥拉斯派，因爲其中有一部分可以從古代別個作者之書中證明出來。

古代皮塔哥拉斯派中，最有名的人物，除了菲羅勞斯以外，還有：

菲羅勞斯的弟子 Simmias 和 Cebes 此二人照柏拉圖的對話中之 "Phaedo"

篇說來，都會爲蘇格拉底的朋友和

Ocellus 爲 Lucania (在意大利) 人。

Timaus 爲 Jocri 人。

Echecrates

Acrio

Archytas 爲 Tarentum 人

Jysis

Enrytus 等諸人。此外又有與皮塔哥拉斯派有關係之哲學家數人：

Alcinaeon 爲 Cratona 人，與皮塔哥拉斯同時，但稍年輕。其學說與皮塔哥拉

斯派相符，爲一種「矛盾論」(The Doctrine of Contraries)。

Hippasus 爲 Metapontum 人，其說以「火」爲萬物之物質的原理。

Ephantus 其說爲聯合元子論及精神主宰世界論而成，並以爲地球旋轉在其

軸上。

Hippodamus 爲 Miletus 人，是一個建築家和政治家。

其他有滑稽詩人名 Epicarmus，亦有時引起哲學問題的討論；各家哲學對於他

皆有影響，然就中尤以皮塔哥拉斯派之影響爲大，所以他也可以算是一個與該主義有關係的人。

### 第三節 額列亞哲學 (Eleatics)

#### 十七 額列亞學派 (The Eleatic School)

額列亞派的唯一學說之基礎建設於神學之上。Colophon 地方的可塞諾法涅斯爲其創始者。其形而上學之所以發展爲存在說，則賴額列亞之葩爾麥尼德斯之力。其反對世俗之信仰雜多，和主張革新與變化之學說，而爲辯証的議論，則創於額列亞之澤諾 (Zeno)。到後來因其思想之漸漸衰頹，遂有與初期自然哲學同化之趨勢；介紹此種同化者則爲 Samos 之麥理莎斯 (Melissus)。

#### 十八 可塞諾法涅斯 (Xenophanes)

可塞諾法涅斯生於紀元前五百六十九年，原來居住於小亞細亞之 Colophon，後遷居於意大利下部之額列亞。在其所著之詩中，他攻擊何麥爾和黑蕭德詩中所說的神人同形與神人同情的表現 (Anthropomorphic and anthropopathic representations) 並且主張神是唯一的，和統治一切的學說。他說：上帝是萬視，萬聽，萬知 (All eye, all ear, and all intellect) 以其思想之能力指揮萬物，並沒有什麼煩難之處。

上帝是萬  
視萬聽萬  
知

## 十九 範爾麥尼德斯 (Parmenides)

唯「有」存  
在「非有」  
與「變」都  
不存在

範爾麥尼德斯是額列亞人，其生期大約在紀元前五百七十五年與五百十年之間。所以他年少的時候，可塞諾法涅斯已年老，爲額列亞派中之最重要的人物。他根據「存在」的概念，以創造唯一說 (The Doctrine of unity) 他說：凡存在的都是「有」，「非有」是不存在的；「變」也是宇宙中沒有的。(Only beings, non-being is not; there is no becoming)。真正存在的東西是一個永久的圓球，圓球之中無空處，到處都是有。『維多』與『變化』(Plurality and change) 在事實上皆不存在。唯存在的是可思維的。唯可思維的是真實的。關於此唯一真實的存在，我們可以思維得到無可置疑的知識，但感覺之錯誤常使我們對於常人以爲是維多的和變化的事物，只得到意見和飾詞。又就範氏對於現象世界之解釋(假設的)而言，他的主張是以兩個互相反對的原理爲出發點；這兩個原理在現象世界中之關係正如「有」和「非有」間的關係一樣。這種原理就是「光」與「夜」(Light and night)；「火」與「地」(Fire and earth)之互相反對，也與此相符。

「光」與「夜」爲解釋現象世界的原理



## 二十 澤諾 (Zeno)

反對運動  
之四理由

澤諾是額列亞人，大約生於紀元前四百九十年與四百八十五年之間。他用間接的說明法辯護葩爾麥尼德斯之學說，想教我們知道以「實在爲維多和變化」的假定必陷於矛盾。他尤其反對運動之實在，其理由有四：(1)運動不能起始（即運動不能發生）；因爲凡運動的物體非經過若干地點不能到另一地點。(2) Achilles（古代希臘善跑的人）不能追及烏龜；因爲每當他趕到烏龜所在地的時候，烏龜又已離開這個地方前去了。(3) 飛箭是靜止的；因爲他不過每一個時候在一個地方。(4) 任一時間之一半等於其全體；因爲同是一點以同一的速度進行，在一定時間之一半所經過的距離，等於在此一定時間之全部所經過的距離（即是一方面與靜止之點比較，他方面又與運動之點比較。例如北京到漢口的火車須三十六小時方可見漢口的車，但北京與漢口的火車若同時出發時，則十六小時即可相遇，古代人的分析力不精，遂以二者爲一樣）。

## 二一 麥理莎斯 (Melissus)

麥理莎斯是 Samos 人，他想用直接的說明法證明額列亞哲學的根本思想之爲

「唯一」是  
本體之連  
續

真理；此根本思想就是「唯一」是存在的。但他所說的「唯一」與其謂為存在之概念的同  
一 (the notional identity) 寧謂為本體之連續 (the continuity of substance)。他說：真  
正的存在是永久的，無限的，唯一的，各點都是自同的，並且是不動的，無慾的。

#### 第四節 後期的自然哲學 (the Later Natural Philosophy)

##### 一一一 後期的自然哲學家

後期的自然哲學家雖與額列亞派同主張實體之不變，而同時又與額列亞派反對，  
以為此種不變的實體是多數的；並且以為一切「發展」「變化」及表面的生滅 (appear-  
ent genesis and destruction) 都不過是此種多數實體之相互關係中的變化。對於這  
些關係，欲想解釋其為有秩序之變化，遂有恩拍多苦列斯 (Empedocles) 與阿拉可撒哥  
拉斯 (Anaxagoras) 二人出，而主張物質的實體之外，尚有精神的勢力之存在。然元子  
論之哲學家，如盧起普斯 (Leucippus) 與德磨可里圖斯 (Democritus) 則仍想把一切  
現象解為物質與運動之結果。因此初期自然哲學之物活論的原理遂因「動因」 (Mou-  
ng cause) 與物質之分離，而失其勢力，但其影響於這個時代，仍然很大，如在恩拍多苦列

斯的著作中，即可見其大概。且在阿拉可撒哥拉斯的學說中，亦可見到，不過較不明瞭。總之，阿拉可撒哥拉斯的學說是一種心物二元論（恩拍多苦列斯的學說，也可以說是二元論，因為他以愛與憎為獨立的勢力與物質的內容分離），而元子論者之趨向則為唯物論。

### 二二三 恩拍多列苦斯 (Empedocles)

恩拍多苦列斯是 Agrigentum 人，其生期大約在紀元前五世紀。他著有一篇宜於教人的詩，名叫關於自然 (On Nature) 其中主張「地」「水」「空氣」「火」四種元素為萬物之物質的原理，或稱為萬物之「根」(Roots) 對於此四種元素，他又結合兩種理想的原理以為「動力」(Two ideal principles as moving forces) 即是愛為合的力，憎為離的力。他說：世界之構成，所以有各種時代之區分，即是由愛與憎之交替而起。例如憎力盛行之時，異種的元素即因此力而分離；至於愛力盛行時，則無論何處又皆聯合起來。他又說：我們對於外物所以知道他們有物質的和理想的原素，就是因為我們本身之中有此種相同的元素。

愛為合的  
力憎為離  
的力

地，水，空氣，  
火四元素

· 一四 阿拉可撒哥拉斯 (Anaxagoras) 黑爾馬提謨斯 (Hermotimus) 和

阿爾克勞斯 (Archelaus)

阿拉可撒哥拉斯是小亞細亞之 Clazomane 人，大約生於紀元前五百年。他主張

一切生滅都是「混合」和「分離」的作用 (all origin and decay as process of mingling and unmingling)。但他又以為究竟的原素是無數的，原始的，和有一定性質的實體

(Unlimited number of primitive qualitatively determinate substance)。這種實體

萬物的種子

他稱為「萬物的種子」(Seeds of things) 也就是以後阿里士多德所謂「同種部分所構成的元素」(Elements consisting of homogeneous parts) 及其他後期哲學家

根據阿里士多德派所用之名詞) 所謂 Homoeomeriae (此名詞之意也是具有同種

部分之本質或種子)。阿拉可撒哥拉斯說：原始時代之存在都是許多微小部分之無次

序的混合 (Orderless mixture of these diminutive parts) 萬物都在一塊 (all things

were together)。但是「神的心」為萬物中之最精細者，簡單而不混雜，並且有無情慾的

理性，他與以秩序遂由混沌 (Chaos) 之中造出世界。至關於個體存在的解釋，據柏拉圖

與阿里士多德的書中所證明，阿拉可撒哥拉斯只尋找機械的原因；當他找不到這種原因時，他纔諉之於神的理想之力。

在古代的哲學家中有 Claudemae 地方的黑爾馬提謨斯 (Hermotima) 在後期的哲學家中有 Miletus 地方的 (或雅典的) 阿爾克勞斯 (Archelaus) 相傳都會有心靈主宰世界的思想。

二五 元子論者盧起普斯 (Leucippus) 和德磨可里圖斯 (Democritus)

盧起普斯與德磨可里圖斯都是 Abdera 人，但有的說前者是 Miletus 人，又有的說他是額列亞人。關於二人之生期前者不可考；後者自己曾說他比阿拉可撒哥拉斯小四十歲。這兩位學者都是元子論哲學之創始者，都以「盈」與「虛」 (Full and void) 爲萬物之原理。他們以爲「盈」和「虛」與「存在」和「不存在」或「有」和「無」 (being and non being, or something and nothing) 相同，兩者都是存在的。他們以爲這個「盈」是物質之不可分的，和原始的部分所構成；此種不可分的部分，就叫做「元子」 (Atom)。元子之互相區別，不在其本身之性質 (Intrinsic Quality) 而在其形式、位置、和安排之差異。火

心靈主宰  
世界

元子之意  
義

快樂說

與靈魂是由圓形的元子所構成的。感覺之起源在乎物質的影像。物質的影像來自客觀的事物，經過感官達到靈魂，遂生感覺。人之道德的目的，就是幸福；得幸福的方法是公正與修養（Justice and culture）。

## 第二章 希臘哲學之第二時期（人事研究時期）

從詭辯派起，至禁慾派、額皮苦魯斯派和懷疑派止。

第二時期  
之三區分

二六 第二時期之三區分（the three divisions of the second period）  
希臘哲學的第二時期，有三大區分：

（1）詭辯派（sophists）詭辯派學者所注重的，大概是知覺、表象和欲望（Perception representation and desire）等的現象。

2 蘇格拉底、蘇氏之不完全的弟子（The imperfect disciples of socrates）柏

拉圖和阿里士多德，蘇氏之討論大多為論理的思想，和道德的意志之現

象與規律。他認「為能思的主體之人」與「為其所思的客觀之世界」有重要的關係。此種關係到柏拉圖和阿里士多德之學說中，纔有正確之研究。柏氏和阿

氏又復注意於物理的哲學。據他們的道德學的和政治學的學說說來，人類本來就是社交的存在物 (Social being) 換言之，就是個人為政治團體之重要的且自然的部分 (An Essential and a natural part of the body politic)

3. 斯脫亞派，額皮苦魯斯派，和懷疑派 (Stoics, Epicureans, and Skeptics)

斯脫亞派，和額皮苦魯斯派一方面雖注重個人之獨立，他方面又以為個人對於意志和思想上之普遍的且確實的軌範，也應當遵守。懷疑主意之目的亦在滿足個人之需要，但其對於規行制度之破壞，遂開下期新紀元之路。

### 第一節 詭辯家 (The Sophists)

#### 二七 詭辯家的哲學 (The sophistic philosophy)

在詭辯家的學說中，哲學之研究發生了一種變化；這種變化就是從宇宙論的哲學變為研究有意志與思想的人之哲學。但詭辯家的思想，僅僅擴張到人之直接的和個人的性質，因之不足以使認識論與道德學建設於科學的基礎之上。不過他們為這種建設開了一個先河。此種傾向之主要代表為：



詭辯派之  
重要代表個人主義家 普婁塔哥拉斯 (Protagoras)虛無主義家 (Nihilist) 哥家斯 (Gorgias)博學家 (Polymathist) 喜皮亞斯 (Hippias)道德家 普婁底加斯 (Prodicus)

等諸人。此數人之後，有許多年少的詭辯家益曲解主觀主義 (Subjectivism) 態度輕佻，問題瑣碎，詭辯家遂益爲世所詬病。茲將剛纔所說的幾個重要代表分述於下。

二八 普婁塔哥拉斯 (Protagoras)

普婁塔哥拉斯是 Abdera 人，大約生於紀元前四百九十年；曾在希臘許多城市中當修詞學的教授，尤以在雅典教授時爲多。他也與蘇格拉底同時，但年齡較他長的多。他的主張就是把黑拉克里圖斯 (Heraclitus) 的萬物流動說略加變更，而應用之於能知的主體 (即人)。他說人爲萬物 (存在的和不存在) 之衡 (Man is the measure of all things)。各物對於各人之表現是怎麼樣，對於他就是怎麼樣。一切真理都是相對的。申之字在，是靠不住的。

人本主義

真理相對說

虛無主義  
之三要點

## 二九 哥家斯 (Gorgias)

哥家斯是西西利之 Leontini 人。紀元前四百八十二年，他從他的本市到雅典作公使。他年長於蘇格拉底，而死較後。他所教授着大多是修詞學。在哲學方面，他主張虛無主義。他的主張之要點有三：(a) 無物存在；(b) 即有物存在，亦不可知；(c) 即有物存在，又可知。其知亦不可傳。

## 三十 喜皮亞斯 (Hippias)

喜皮亞斯是 Elis 人，與普婁塔哥拉斯同時，而年較輕。他的修詞學的才能，和數學天文學及考古學 Archaeology 的學問，較之他的哲學學說，更爲出名。

## 三一 普婁底加斯 (Prodicus)

普婁底加斯是 Cos 人，曾著有許多關於道德的論文。（就中有歧途之黑爾苦列斯 Hercules at the Cross-road 爲其最出名者之一。）並區別許多意義相似的字，因而啟發蘇格拉底研究道德學和論理學的努力。但他所討論者，在實質上，并未有什麼超越以前者詭辯學者之處。

三二 較後的詭辯家(The later sophists)

到後期辯詭家中，這派之自私自利的意志更爲彰明較著；其最著名者爲

Polus 修詞學家，并爲哥家斯的弟子。

Thrasymachus 主張強權即公理。

Enthydemus 和 Dionysodorus 這兩人的論法，都不是真正的辯証法；他們

不過是以口給欺人的騙子。

此外在雅典及其他希臘大城市中，尙有許多文人（此中以 Critias 爲最著名；他是三十個寡頭政治的君主之首領）也都贊成詭辯派的原理；但他們自己却未加入詭辯家的團體，那就是未曾教授雄辯術等事。

第二節 從蘇格拉底至阿里士多德之哲學 (The philosophy from socrates to aristotle)

三三 蘇格拉底(Socrates)

蘇格拉底是 Sophroniscus 和 Phaearete 的兒子；據較近的傳說，他的生期大

蘇氏與詭  
辯派同異  
之點

注意知識  
和道德  
一切道德  
在乎真知

歸納納和  
定義  
產婆法和  
反語法

概在紀元前四百七十一年到四百六十九年之五月或六月之間。他與詭辯派同以人類為思維和研究之特別對象。但他不像詭辯派之僅注意於人類（論理的和道德的主體）之初級機能，並且注意於最高的知識機能（此最高的機能與客觀的實在有切實的關係）；那就是他不僅注意於知覺、意見和感覺的、自私的欲望，並且注意於知識和道德。他以為一切道德都在乎知識，即在乎道德的真知（Moral insight）。他說有智就有德，道德是可以傳授的。道德之名目雖多，其根本只是一個。又阿里士多德證明（此種證明曾為柏拉圖和可塞諾封（Xenophon）所證實）他最初介紹歸納法、定義及反駁謬論的辯證術以為研究哲學的工具。他的產婆法和反語法（Maieutic and Irony）之基礎就是要精於應用歸納的定義（Inductive definition），此種方法在討論哲學的問題（尤其關於道德的問題）而缺乏系統的和真實的知識時，很可用之。蘇氏又以為行為的善惡之直接的判斷（可謂為實際的真知）就是上帝之聲（The voice of God），可謂為神秘的表現（包含道德學的關係）。世界的主宰就是高尚的、和神聖的智慧和

紀元前三百九十九年（三十個暴君被逐後不久），蘇格拉底為 Melitus 所控告；

幫告者有平民主義家 Anytus 和演說家 Lycon。他們所控告的與阿里士脫法涅斯 (Aristophanes) 所著之雲霧 (Clouds) 中所述的根本相同；那就是說：「蘇氏爲人民的公敵，因其不承認國家所承認的神祇，而介紹新的惡魔；此外另有一事就是說他誘壞青年。」這種控告，嚴格說來，固然與事實不符，然其發生的原因是根據於承認他與詭辯派有重要關係；例如兩者都有解放個人的傾向，并且對於習慣、法律、人民信仰及國家，皆反對直接的，不加思索的服從。但這個控告，有兩種誤解。一是誤以相同的其傾向爲非法，一是忽畧其根本上之主要的區別；那就是蘇氏有一種熱望想把真理和道德建築於一個新的，深的，基礎之上，這與一切的詭辯家都不相同。

這個控告發生之後，蘇氏於行爲上雖服從審判之決定，然其信仰，則否。他雖然受了死刑，但他的精神因其弟子之力，永遠不朽；對於以後之哲學，發生頂普遍頂永久的影響。

#### 三四 蘇格拉底的弟子 (The disciples of Socrates)

蘇格拉底所討論的知識與道德之原理中，已經表現其繼起者所當研究之問題，那就是辯證法和道德學。蘇氏的直接弟子大抵只承受其學說之一部分，史家因稱爲一偏

的弟子 (Partial disciples) 他們所注意的只及於此兩問題 (即辯證法與道德學) 之  
 一方面，例如猶可里德之麥加拉派或額里斯派，及菲多之額里亞派 (The megaric  
 or Eristic school of Euclii and Elian school of Phaedo) 幾乎完全是研究辯證的方  
 法；而安體特涅斯之起尼克派和阿里士體普斯之快樂派，或起列涅伊派 (The Cynic  
 school of Antithenes and the Hedonic or Cyrenaic school of Aristippus) 則大概  
 討論道德學的問題。然這幾種學說之中，也有蘇氏以前之各種哲學，混雜於內，繼續發展；  
 並非完全是蘇氏之學說。至於聯合蘇格拉底派的精神之各方面，與其重要的元素，而使  
 之成一統一的系統者，則為柏拉圖。

### 三五 猶可里德及其學派 (Euclid and his school)

猶可里德是麥加拉人。他結合蘇格拉底的道德原理和額列亞的「實體唯一」說。  
 他說：「善」之於人，雖有種種名詞，如知慧，上帝，理性等；但其根本只是一個 (The good is  
 one, although called by many names as intelligence, God, reason) 反對「善」就是

反對「存在」，「善」為永久不變的，始終如初的。但他在別方面，又主張不變的原質是雜多

的。因之他一面既未稍變其實體的統一說，及道德統一說，而他方面又主張不變的本質之雜多；這種顯然的矛盾遂使他的學說不能成立。至於他用的說明方法是間接的；仿佛與從前澤諾所用者相似。猶氏的弟子之最有名者，爲：

Eubulides 是 Milesia 人

Alexinus 曾發明多種詭辯的辯論，因而很享盛名。人多稱之爲說謊者，或隱瞞者，或穀米之衡，或有角的人，或禿頭。（Known as the liar, the Concealed, the measure of grain, the horned man, the Bald-head.）

Diodorus Cronus 其著名之點就是他創造反對運動的新學說，及主張「唯必需的，是真的，唯真的是可能的。」（Known as the author of new arguments against motion and of the assertion that only the necessary is real and only the real is possible.）

Pailo 爲 Diodorus 的弟子，是一個辯證家，又是 Cittium 地方的 Zeno 之朋友；此外有 Stilpo 者，麥加拉 人。他聯合麥加拉 派及起尼克 派之哲學；而反對觀念論。

(The doctrine of ideas)。他又在辯證論方面，主張凡物除自身以外，不能斷定；在道德學方面，主張賢人能超越痛苦；這都是大家所公認的。

三六 菲多和麥涅德謨斯及他們的學派 (Phaedo of Elis, Menedemus of Eretria and their schools)

菲多爲額里斯(Elis)人，是蘇格拉底所愛的弟子。蘇氏死後，他即在其桑梓城市中，創造一哲學學派，名叫額里斯派。此派之傾向，與性質，皆與麥加拉派相同，故茲不贅。又麥涅德謨斯者，原來對於柏拉圖派，菲多派，和 Stipo 等的學說，皆很有研究，其後他乃把額里亞派，轉植於他的桑梓城市中。此城名叫額列士里亞，因之他以後的弟子，皆稱爲額列士里亞派(Eretrians)。

三七 安體特尼斯與起尼派 (Antisthenes and the Cynic school)

安體特涅斯，是雅典人，初爲哥家斯(Gorgias)的弟子，繼後乃轉學於蘇格拉底。蘇氏死後，他遂在 Cynosarges 學院中教書，因之他的學派稱爲起尼克派(Cynic)。他說：唯德是善的，以快樂爲行爲的目的，是一種罪過 (Virtue is the only good. Enjoy-

唯德是善的



ment, Sought as an end, is an evil) 德之本質在自制 (Self-control) 德之根本只是一個。德是可以傳授人的；並且只要有了以後，就不能夠喪失的。市鎮之堅城，不在兵甲溝壘，而在根據確實的推理所得之知識。有德不在多，言而在有蘇格拉底的精神。安氏又反對柏拉圖的觀念論，並且主張唯相同的判斷是真實的；矛盾的敘述是不可能的。這種說法，就可以證明安氏對於辯證的問題，缺乏討論的熱心。又關於希臘人種中之政治的組織和多神教，在蘇氏學說中尚未予以十分之反對者，而在安氏之大同主義 (Cosmopolitanism) 及一神學說中，則明白攻擊之。

屬於安體特斯派之學者有：

Diogenes 是Sinope人；

Crates 是Thebes人；

Hipparchia 爲Crates之妻

Metrocles 爲Hipparchia之兄弟

等及其他數人。

三八 阿里士體普斯及其起列涅伊派，或快樂派 (Aristippus of Cyrene.

and Cyrenaic or Hedonic school)

人生之目的  
在快樂

快樂必需  
有知識

阿里士體普斯是起列涅(Cyrene)人；爲起列涅伊派或快樂派之創造者；阿里士多德稱之爲詭辯家。他以爲快樂是溫和的運動之感覺(The sensation of gentle motion)；人生之目的，即在於此。他說：聖人之目的即在享受快樂，而不爲快樂所制 (The sage aims to enjoy pleasure without being controlled by it) 有知識的修養，才配有真正的快樂。快樂並無高尚與卑下之分；其區別只在其價值。其價值之若何，則以其程度與久暫 (Degree and duration) 定之。又人之知識只能及於感覺；至於感覺之原因，則爲不可知的。

起列涅伊派中，最著名的分子，就是：

Arete

阿里士體普斯之女

小阿里士體普斯 (Aristippus the younger)

Arete 之子 (即阿里士體普斯

之外孫) 又或稱爲「母親所教者」(The mother-taught) 他最初把快樂派的

學說，整理成有系統的組織。他或許又是最初以感覺的情境與風浪相譬比，這種譬比就是以爲煩惱、快樂與無記 (Trouble, pleasure, and indifference) 有如暴風和風，與無風一樣 (Tempest, gentle wind, and Seacalm)。

Theodorus 或稱爲無神論者；主張暫時的特別快樂，是無關緊要的；真正的聖人所期望之目的，是永久的快樂。

Bio 與 Ephemerus 二人都是 Theodorus 的弟子；主張有神的信仰之發生，是由對於著名人的信仰而起。

Hegesias 或稱之爲「死論者」 (the death-counseling)；他以煩惱之免除爲最高的善。積極的幸福是不可得的。人生是無價值的。

Annicers (小的) 也主張人生的目的就是快樂之感覺；不過他又於自發的快樂 (idiopathic pleasure) 之外，加增一種同情的快樂。他說此種快樂之達到，有時必需犧牲一部分的自發快樂。

柏拉圖生於雅典，或 Aegina。其生期有說在紀元前四百二十七年五月二十六或二十七日，又有說在紀元前四百二十八年六月五日或六日。他原來名叫 Aristocles，後方改爲今名。他的父親名叫 Aristo，爲 Codrus 之後裔。他的母親名叫 Perictione，爲 Dropides 之後裔。Solon 之近親，又 Critias 之堂姊妹。Critias 者，在伯羅旁尼山 戰爭 (Peloponnesian war) 之後，曾爲三十個寡頭政治的君主之一。柏氏在紀元前四百零八年或零七年至三百九十九年之間，受教於蘇格拉底。當蘇氏處決之後，他遂與同學多人到麥加拉去，並到猶可里德之住宅。從此以後，聞說他有一長途旅行會，到過列涅、埃及等地方，也許到過小亞細亞。由此他又再回到雅典。但在未旅行之前，大約他已回過雅典，或許還住了許久。當他大約四十歲的時候，他又到意大利去拜訪皮塔哥拉斯派的人，並且又到過西西利。在西西利時，與 Dio 相交。Dio 者，爲國王 Dionysius 第一之姻兄弟。柏氏在此，曾爲公開的講演，因此得罪國王，遂被罰爲戰爭的俘虜。由斯巴達的公使 Polis 把他置於 Aegina 市場，售爲奴隸。後爲 Anniceris 贖回，他遂專力於其所建設的學院 (Academy) 中，建設其哲學學派 (約在紀元前三百八十七年或六六年間)。此後

大約在紀元前三百六十七年，Dionysius 王死後，柏氏又有第二次旅行，到 Syracuse 地方；紀元前三百六十一年，復有第三次旅行。第二次旅行時，他與 Dio 同路，而 Dionysius 王曾把他的兒子託付 Dio，所以柏氏又與 Dionysius 的兒子（名叫 Dionysius the younger）同行；此次旅行之目的，不但在使此子受他的道德學說之影響，並且還想使之受其政治學說之影響。至於第三次旅行之目的，則在調和 Dionysius 與 Dio 之爭執。但這兩次的目的皆未得達。因此他遂專心致力於哲學教師的事業，以至老死。其死大約在紀元前三百四十八年與四十七年之間，或說他死的月日與他生的月日差不多，因之以爲他死於三百四十七年之五月或六月。

#### 四十 柏拉圖的著作 (Plato's writings)

柏拉圖的著作之遺傳到我們的，共有三十六篇（其許多書函，共算作一篇，即名爲書函 Epistles），訂爲五十六卷。此外還有幾種著作，雖作者是他的名字，但在古時，即已認爲假冒的。阿力山大利亞派中，有一文法家，名叫 Aristophanes (Byzantium 人)，曾選出數種柏氏的著作，編成數卷，每卷三部 (in Tribbles)。又有新畢達果斯派之 Thrasyllus

(Tiberius 帝時人)把他認為真正是柏氏的一切著作，編成九卷，每卷四部(in nine tetralogias)。又有 Schleiermacher 者，以為柏氏之一切著作，(有幾篇偶然的著作是例外)皆是以教授為次序(in a didactic order)。因此柏氏在著作之先，即有一定的計畫大綱。根據這種主張，Schleiermacher 遂把柏氏的著作，分成三類：(一)初步的對話(Dialogues)(二)中間的或準備的對話；(三)建設的對話。以此為標準，柏氏的第一篇文章就是 Phaedrus，其最後幾篇文章就是共和國(The Republic)，Timaeus，和法律等。但 K. F. Hermann 不以此說為然；他不承認柏氏的文章，有統一的計畫。他以為柏氏的各種著作，皆表示其哲學思想之發展，有幾種不同的時期。以此他遂以為柏氏一生，可分成三個時期：(一)從初生到蘇格拉底死後；(二)柏氏在麥加拉住居，及第一次旅行的時候；(三)從第一次旅行到西西利後，回到雅典時起，以至其死止。以此為標準，則柏氏早年的文章，應是短篇的道德學對話，帶有蘇格拉底派之色彩；例如 Hippias, Minor, Lysis 和 Protagoras 等篇，即是柏氏最初的著作。至於最後的著作，則他與 Schleiermacher 所說相同。又關於 Phaedrus 一篇文章的意見，他與 Socher 和 Stallbaum 的主

張相同；名之爲「柏氏在學院中對於學說的活動之佈告」(The inaugural programme of plato's doctrinal activity at the Academy)。又有 Ed. Mink 者，以爲柏氏之著作，在想從蘇格拉底的生活，中抽出真正哲學家之理想的生活之榜樣。因此柏氏的對話之次序，全是表示蘇氏的年紀逐漸增長之次序。此種意見，與 Hermann 的原理，大不相同；不過他自始至終，假定一種簡單的計畫，所以雖非獨一無二的意見，也覺得很聳人聽聞；但他的這種主張，也有困難之點；就是他要想貫徹其主張，就不能不陷於過當的假定。

我們考證柏氏的著作之真偽，無論是那一種，都須以阿里士多德的話爲着手點。凡阿氏的書中，曾經引論過之柏氏的著作，我們即認爲真是柏氏的著作。以此方法爲判斷的標準，則最確實的柏氏之著作，有共和國，Timaeus，和法律三篇；因爲這三篇的篇名，在阿氏的書中，都是敘述過的，並且還指明是柏氏的著作。其次確實的，有 The Phaedo (宴會) (The Banquet)；阿氏引證此篇時，稱之爲戀愛的談話 (Erotic Discourse)；Phaedrus，和 Gorgias 四篇；因爲這四篇的篇名，也是阿氏說過的；雖他未曾指出作者的名字，

但我們從別方面可以證明確實是柏氏的著作。至於 The Meno，Hippias，(其意指小

柏氏的著作之考證

Hippias) 和 Menexenus (引論時稱之爲『墓銘的談話』 Epitaphic Discourse) III 篇的名目，也曾爲阿氏說過，不過柏氏是否是這二篇的作者，尙沒有確實的證明。又 The theaetetus 和 The philibus 兩篇的文字也曾爲阿氏引論過，並且指明是柏氏的著作；但關於這兩篇的篇名，則他未談及。又詭辯派篇中的道理，阿氏也說過，不過他的意思似乎以爲這篇是柏氏的口錄，或許還以爲（有些地方）是柏氏的弟子之學說。此外，政治 (The politician) 辯解 (The Apologia) Eysis 和 Laches 四篇的文字都曾爲阿氏引過，或者 The protagoras, the euthodermus the Cratylus 三篇的文字，也曾爲阿氏引過，但篇名與作者的名字，皆未說及。又就各篇之著作的前後而言，則我們所有的證據，只有幾種。例如就宴會篇中的「時代錯誤」(Anachronism) 看來，這篇著作之成於紀元前二百八十年以後（且大概此後不久），大概是沒有什麼疑議。又法律篇之著作的時期，則阿里士多德曾經明白說過，稍後於共和國篇。又就柏拉圖的對話中之理想化的性質看來，則柏氏的一切著作，似乎都是蘇格拉底死後才作的。又就一個很古的傳說說來， Phaedrus 篇是柏氏之最初的著作，此說雖很近事實，但無充分的證明。 The protagora 與 Gorgias



兩篇之著作，究竟在 *Phaedrus* 之前，或在之後，確是一個疑問，但我們可以決定 *Phaedrus* 之著作，在宴會篇之前。此外我們覺得最可靠的事實，就是柏氏之著作，大概是從四十歲開始（即當他在學校中建設其學派之時）他的著作之次序，大概是：1, *Phaedrus* 篇；2, 宴會篇；3, *Platagoras* 篇；4, 許多短篇的道德學的對話；5, *Gorgias* 篇；6, 或許是 *Meno* 篇；7, 大概是共和國篇；8, *Timaeus* 和 *Critias* 之一部分；9, *Phaedo* 篇；10, *Cratylus* 篇；11, *Theaetetus* 篇；12, *Philebus* 篇；13, 法律篇；但法律篇之後半部，則聞說莫有做完。此外辯解篇之作成，則似乎在蘇格拉底受審判後不久，其書中所說的話語，與蘇氏的實際上的辯護，確是一致的。

四一 柏拉圖之哲學的區分及其辯證論 (*Plato's Division of Philosophy and his Dialectics*)

柏拉圖的各篇對話中，對於各種哲學問題之討論，大概是把哲學區分為道德學、物理學、及辯證論。這種區分，他雖未明白說出，但實際上是照這樣討論。因此我們可以把這種分類，作為根據，以討論他的哲學。今先述他的辯證論。

柏氏的哲學之中心就是觀念論 (The theory of ideas)。他所謂觀念，是指純粹的和原型的本質 (Pure Archetypal Essence)；在此本質之中，凡集於同一概念之下的事物，皆佔一部分。從美學與道德學方面看來，此種本質之本身是完全無缺的，一切實在，皆比他低下。又從論理學與本體論方面看來，此種本質是概念之對象。他說：我們之知觀念，乃藉概念之力，正如我們之知外界，乃藉心中有與外界相符的表象之力。觀念並不是各種類似的個體之內在的本質，乃本身完全的不變的，唯一的，獨立的，且自存的本質。柏氏對於觀念之說明，一方面以爲觀念之所重者在「共相」(Universals)，而他方面又以之爲「個體」(Individuals)之無空間和無時間的原型 (Spaceless and timeless archetypes)。

○一方面他於理想與言語中，愈發揮其幻想，則他所謂觀念遂愈富於個體之意味；他方面他若愈以純粹認識爲根據，則他的觀念之解說，又愈趨於共相之形式。一切個體都有空間的，時間的，和物質的限制，又必有所缺陷。我們可以設想如果有同質的或同種的個體，沒有這些限制與缺陷，而成一個統一體。這個統一體就是存在的根本。其存在不是我們的抽象的思想，而乃客觀的，是實在的。這就是柏氏所謂觀念。

個體與觀念的關係

觀念爲獨立的存在

以觀念擬人

對於個體與觀念之關係，柏氏用「分有」和「模倣」(Participation and imitation) 11 名詞解釋之。觀念爲原型，個體事物爲表象（即模倣原型）。觀念雖獨立存在，但與個體也有相通的地方；並且就某種意義說來，觀念還可謂爲存在於個體之中。（即分有；即個體中有觀念。）至於這個相通的關係，確是怎樣，則柏氏未曾說明。

柏氏既以觀念爲獨立的，單一的存在，或有本身獨立的存在（The Hypothetical of the ideas）。則其含義，勢必使觀念與個體分離。這種學說，爲阿里士多德所攻擊；阿氏以爲這與使理想和實在分離一樣。但柏氏既主張這種意見，他遂以觀念（觀念之最高者，爲善的觀念）爲使個體得有存在和本質之有效的原因（efficient cause）。他又以比喻的名詞，稱這些原因爲神（見 *Timaeus* 篇）。當他論「爲善造萬物的創世者」(The Demiurgos) 時，他似乎以這些原因爲善的觀念。他又在詭辯派篇中，以爲觀念有運動、生命、生氣和理性。照這樣看來，他的以觀念擬人 (The personification of ideas) 的思想簡直完全表現出來了。但這種學說（不知不覺變成神秘的）不能說是他本人的，只能說是他的一部分弟子的；因爲 he 自己是極力主張觀念之不變。

觀念間的  
關係

柏氏以爲觀念不只一個其數甚多與概念之多數相符概念間的相互關係照他說來與觀念間的一樣較高的或較普遍的概念對於其所屬之許多較低的或較狹的概念之關係正如此各個較低的概念對於其所屬之許多個體的心象一樣因此柏氏之主張就是爲高位概念的對象之觀念對於爲低位概念的對象之觀念的關係正如各個爲低位概念的對象之觀念對於爲個體對象之觀念一樣。

善的觀念

觀念之最高者爲善的觀念就其爲存在和認識之原因而言實可稱爲觀念界之明星。這個觀念柏氏又似乎以爲與無上的神相同。他所以主張最高的觀念爲善的觀念而非存在的觀念就是使之與其觀念論之道德的性質一致；因爲據他的觀念論說觀念之本身是完全無缺的。且善之觀念又可以與存在之範圍同大；因爲真正存在者一定是善的故善爲最高的觀念之思想亦不與其論理的和本體論的主旨衝突。

數學的認  
識

數學之認識既處於哲學的認識與感覺的認識之間所以數學的對象也是居於感覺的事物與觀念之間。

辯証法

了解觀念之認識法就是辯証法其進行分兩方面：（一）從個體升到共相；（二）從共

相降至個體。此外關於觀念之討論，他尚有一種神秘的方法。這種方法一面爲辯證的認識之先驅，一面如上述方法不能達到時，爲其替代。

觀念論之完全系統，柏氏並未完成。其初他的觀念論並未論及於數。及至他的老年，他乃想把他的觀念變成數目。這是他的哲學趨於完全統系之第一步。因爲此種研究，他又聯帶討論一種元素學，或稱爲「簡單的或有限的元素說」(Eristheology or the doctrine of the singular or limiting element)。此說以爲有限的元素可以決定無定的元素，有限的與無定的元素混合，發生第三元素，又此三元素，構成一切存在物。

#### 四二 柏拉圖的自然哲學 (Plato's natural philosophy)

現世界既是爲我們的感覺所知覺，又具有形體，則他自然是有生滅的，非永久的。時間之起源，與現世界之起源同。現世界爲一切有生滅的事物之最美者。這是最好的藝術家照着永久的最好的樣本所造成的。物質之存在悠久無始，既絕對無性質之可言，又沒有正當的實在；故其在原始時代混沌凌亂，其所具之各種形式，都是變化的，無理性的。到後來，最善的，無嫉妬心的上帝出而爲創世之主，纔把這一切物質都變爲善的。上帝之創

造世界最初造世界的靈魂其法以兩種性質相反的元素（即一種爲不可分的不可變的一種爲可分的，和可變的），造出第三種居中的元素，然後把這三種聯爲一塊，並照調和的比例，將此全體分配於空間。他於是乎使世界的靈魂與世界的身體相結合。當他使混沌的，堆積的物質有秩序有調和時，他又使此種物質有一定的數學之形式。地球之構成爲立體形的元素，火之組織爲塔形的元素；二者之間，又生出幾何比例之居中形式；即水和空氣。水之元素爲二十面體形，空氣之元素爲八面稜體形。宇宙之形式大概爲十二面體形。柏氏又知黃道之偏差（Inclination of the ecliptic）。他以為較好的（即不可變的）世界靈魂之元素即爲創世主（Demiurgus）散佈於天國的赤道之中；其餘的變化之原素則置之於黃道之中。人類靈魂之神的部分居於人之頭中，其構造與世界靈魂相似。人類靈魂中的第一元素（即不可分的）與世界靈魂中的一樣，爲理性的認識之工具；其餘的元素（即可分的）則爲感覺的知覺和心象之機關。人類之靈魂，除了居於頭中的而外，尚有兩種。照 Phaedrus 篇中說來，此兩種靈魂似乎是先於人類之地上的生命而生；但在 Timaeus 篇中，則又以之爲隨人類之身體的生而生，並隨人類之身體之死而死。

這兩種靈魂，就是勇靈魂（忿怒）和慾望靈魂（求感覺的快樂和其滿足之方法）。由此看來，人類的三種靈魂之集合體就好像「一御兩馬」A (driver and two steeds) 之集合勢力。慾望的靈魂，即植物亦有之；但勇敢的靈魂，則唯高等的動物方有。照 Phaedrus 篇說來，三種靈魂都是不死的，但照 Timaeus 篇說來，則不死者只有知識的靈魂。與此學說相連帶的，柏氏還有一種道德的教誨（如 Protagoras 篇中，即有靈魂不死的辯論）；其意謂免除罪惡之唯一方法就是生活之純潔和合理。此外他的學說之與此有關係者尚多；例如人類與動物之靈魂皆可藉身體之死生輪迴一萬年，又如對於好百姓（但非哲學家）和暫時犯罪而可救濟之人，可潔其身心；對於不可救濟之犯罪人，則永久毀滅之；又對於生活純潔並喜歡上帝的人，則福利之。

#### 四三 柏拉圖的道德哲學 (Plato's Ethics)

柏拉圖說，最高的善不是快樂，也不僅是知識，乃以上帝為絕對的善，對之有極大的愛敬。人類的靈魂之德在其適宜於正當的工作；其中又包含各種細德；這些細德依照靈魂各部能力之分類，組織為系統。如知識的靈魂之德，為善的知識；所謂善的知識就是智

公正  
敬仰  
哲學的愛

做壞事的  
人比遇壞  
事的人痛  
苦  
理想國的  
人民分三  
等

(wisdom) 勇敢的靈魂之德爲勇；所謂勇就是對於應怕的事與不應怕的事，具有正當的合法的思想。欲望的靈魂之德爲節制（即自制或自治）所謂節制就是對於靈魂之好的部分和壞的部分而知何者應遵從，何者應抑制。至於公正（justice）則爲普遍的德；其注意之點在靈魂之各部能各盡其特別的職務。又敬仰爲對於上帝而言的公正；哲學的愛爲智慧中之一部分，或可說是兩種靈魂想得哲學知識之聯合的要求。至人類所以應求有德者，並不在有德可以得賞，不德不免受罰；乃因爲德之本身可使靈魂安慰和圓滿。做壞事的人在物質方面雖可得些許利益，但其靈魂必受很大之傷害；遇壞事者之物質方面雖有損失，然其靈魂則安適無傷。二者相比，靈魂之傷害痛苦大，物質之損失痛苦小；故做壞事者所受之痛苦，實較之遇壞者所受的大。

國家是擴大的個人；其最高的職務在訓練人民的道德。理想的國家中，人民分爲三等，代表三種職務，與靈魂之分爲三種，及有三種德相符。三等人民之職務如下：(1) 治者，其德在智；(2) 護衛者，或兵士，其德在勇；(3) 工商，其德在自制和服從。治者和護衛者之工作，只在謀真善二者之實現。一切私人的利益，皆不應沾染。他們的全體構成一種最狹



較易實現  
的國家

義的家族；無婚姻制度，無私有的財產。欲此種理想的國家實現，必須哲學家爲治者，或治者應受正當的哲學教育。此後在法律篇中，柏氏又作一種較次的，較易實現的國家計畫。在此計畫中，治者所受的教育沒有觀念論一科；其最注重者爲數學的訓練。此種國家所規定的宗教信仰，也與當時一般人所信奉者相差不多。關於私人的利益，允許婚姻和私產。

文藝

在柏氏所主張的國家中，文藝之地位只重在「善」之表現。其內容僅有哲學的戲劇（如柏氏的對話之類），神話的敘述（限於校正過的和應用於道德的），和宗教的詩歌（包含對於上帝和偉人之讚美）三項；三項之中，尤以最後一項爲特別重要。此外凡表現象世界而善惡兼具者，皆在擯斥之列。美術之地位，在柏氏的系統中，附屬於善之下。他說，美之精華，全在概念與現象間的關係所生之適宜和系統（*fitness and symmetry*）；其在觀念中之地位，雖非最高，但對於其感覺的影像則可給予最大的光明；因爲大多數觀念皆由影像而光明的緣故。

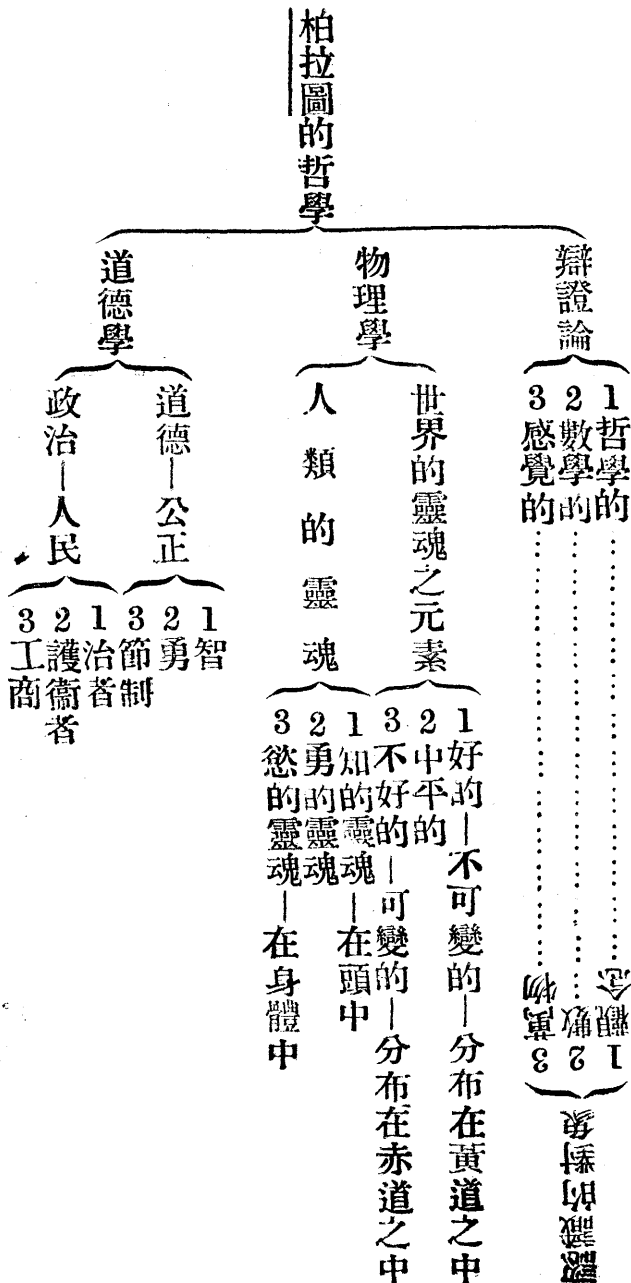
美術

教育

少年人的教育原理，照柏氏的計畫說來，就是以其對於觀念的認識之進步定其在

國家中之職務。因此最大能力的人方能達到最高的位置；其餘的則終於執行下等之職務而已。教育中之最後的教訓就是善的觀念之認識。

柏氏的學說，既如上述；今更總括其重要之點，作一圖表，以明其統系之一般。



從上表看來，柏氏的學說之統系非常完整。各方面皆分三類；各類中之1, 2, 3, 與其他一切類中之1, 2, 3, 皆有親密的關係。(附)這個表是繹者編制的。

#### 四四 古學院派，中學院派，和新學院派 (Old, Middle, and new Academies)

柏拉圖的弟子之分派  
柏拉圖的弟子，歷史家大概分爲三派；有時分爲五派。這三派或五派都不是同時發生的，乃是續聯發生的。所謂三派就是古學院派，中學院派，和新學院派。所謂五派就是古學院派爲第一派，中學院派爲第二第三派，新學院派爲第四第五派。屬於第一學院派者爲：

Speusippus 他是柏氏之外甥，並爲其院長職之承繼者，(任此職務時爲紀元

前三百四十七年到三百三十九年)。彼以爲「至善」或「神聖」在性質上雖爲最高，但在年代上，則爲發展之最後的結果。其說似汎神論。關於道德，他以遵循自然而得生活之幸福爲其原理。

Xenocrate 他是 Chalcedon 人，繼 Speusippus 之後爲院長。(紀元前三百三

十九年到三百二十四年) 彼以爲觀念與「數」相同，并根據數的學說，建設一種

## 神秘的神學。

Heracles 他是 Pontus 人，其學以天文學爲最出名。他主張地球運動於其軸

上，每日由西至東，旋轉一次；他又以爲定星的天空是不動的。

Philip 他是 Opuntia 人，爲“*Pinomis*”（即柏拉圖的法律篇之續篇）之作者。

Hermodorus 他也是柏氏的直接弟子之一，對於傳佈柏氏的學說他特別盡力於其未曾著述的方面。

Polemo, Crantor, 和 Crates 此三人皆再注意於道德學之研究。

中學院派中，懷疑的傾向漸漸顯著。此派之首領爲：

Arcesias （紀元前二百一十五年到二百四十一年） 他是第二學院派之創始者。

Carnades （二百十四年至二百二十九年） 他是爲第三學到派之創始者。至

新學院派則又回到獨斷主義。其著名者爲：

Philo 他是 *Karissa* 人，爲第四學院派之創始者，是第一次 *Mithridatic* 戰爭時的人。

*Antiochus* 他是 *Ascolon* 人，爲 *Philo* 的弟子，第五學派之創始者。他聯合柏拉圖與阿里士多德的一部分學說，且特別聯合斯脫亞派的學說，因之遂開新柏拉圖派之先河。

#### 四五 阿里士多德的傳畧 (*Aristotle's life*)

阿里士多德爲醫生 *Nicomachus* 之子，以紀元前三百八十四年，生於 *Thrace* 之 *Stagira* (或 *Stageiros*)。十八歲時(二百六十七年)他即就學於柏拉圖，受柏氏之教者，歷二十年。柏氏死後(二百四十七年)他就同可塞諾可拉體斯 (*Xenocrates*) 到 *Her-mias* (爲 *Mysia* 之 *Atarneus* 與 *Assos* 的君主) 的朝廷去作事。他在那個地方住了將近三年，以後他即到 *Mitylene* 去。二百四十二年，他又事爲馬基頓王 *Philip*。七年，一直到那王死。他是亞力山大王從十三歲到十六歲時(二百四十二年)到三百四十年)之最有影響的教師。亞力山大即位不久，他就在 *Lycium* 創辦學校，並任校長之職者十二

阿氏的著作之分類

年亞力山大死後，雅典之反馬基頓黨即以宗教爲措辭，控告阿氏。阿氏要想免除這種迫害，乃退居於 Chalcis，不久就死於此地。死時在紀元前三百二十二年，享年六十三歲。

#### 四六 阿里士多德的著作 (Aristotle's writings)

阿里士多德的著作，一部分是通常的文體，一部分是高深的文體。至於遺傳到我們現在的著作，則高深的文體占大部分；通常的文體很少，並且是斷簡殘篇。高深的著作，大概是他最後住居雅典時作成的。這些著作，可以材料爲標準，分爲論理學的、道德學的、物理學的、和形而上學的四種。論理學的著作，普通稱爲工具 (Organon)。形而上學的著作中之學說，他自己稱爲第一哲學 (即是第一的或究竟的原理之哲學)。關於物理學的或自然科學的著作，他有物理學與動物之自然的歷史 (比較生理學) 二書；此二書爲哲學上特別重要的著作。他又有些心理學的著作 (三卷論靈魂的書，及幾篇論文) 更爲重要。至關於道德學方面，他的根本著作，就是他的道德學；其內容討論個人的義務。此書之遺傳至今日者，共有三種：第一種是阿氏自己作的，第二種是恩德謨斯 (Eudemus) 敘述的，第三種是前兩種之縮本。阿氏又著有政治學一書，其中對於國家的主張，完全根據他的

道德學。此外又有修詞學與詩學；其小部分與其論理學的著作相連，其大部分與其道德學的著作相連。

四七 阿里士多德之哲學的分類及其論理學 (Aristotle's divisions of philosophy and his logic)

據阿里士多德說，哲學可分爲理想的、實際的和詩的三種。理想的哲學，就是對於存之科學的認識。認識之目的，即在認識之本身（即爲認識而認識）。實際的哲學，就是討論行爲及爲行爲製定規律的知識。詩的哲學，就是關於物質的形式之製造與關於專門的和技藝的創造之知識。理想的哲學，又可再分爲數學、物理學和第一哲學（本體論或形上學）三種。

他又以爲分析法和辯證法（見工具書中）是研究哲學之方法的準備，並不是哲學的本身。所以他對於這些方法之持嚴格的科學的態度去研究他。

言詞或心  
象確與客  
觀實在相  
符

據阿氏說，我們的心象和言詞，確實與存在之一定的形式相符。存在的形式之最普遍者有十種（學者稱爲阿氏之十範疇）：物質、分量、性質、關係、空間、時間、位置、占據、動作和

哲學分爲  
三種

哲學的方  
法

情欲。我們的心象或言詞之形式，即隨此種形式而變化。阿氏自己稱之爲範疇 (Categories)。阿氏說，概念之職務，在表現其所屬的一切事物之重要性質。論理上的斷定之真妄，在心象之聯合是否與事物之聯合相符。或心象之分離是否與事物之分離相符。心象之離合與事物之離合相符者，即爲真理；否則即爲謬誤。所謂推理，就是從一個或一個以上的斷定推出其他的斷定之方法。其形式可分爲二種：(一)三斷推理，就是從普遍推到特別；(二)歸納推理，就是從個體之比較，推到普遍。科學的推理或證明，就是以真實的原理爲根據之推理；辯證的推理，就是以似乎是真的（或甚至不大確實的）原理爲根據之試驗的推理；詭辯的推理，就是以虛偽的前提或欺人的聯合爲根據之妄論。阿氏又以爲反對律與矛盾律 (The principle of contradiction and excluded middle) 是形而上學的，和論理學的究竟原理，一切說明和一切知識，皆倚賴之。我們之知道這些原理，是由於理性之直覺。普通人都以爲較先知道的和較容易知道的东西，是可以感覺的，或近於個體的，或近於具體的；其實是最普遍的原理，即讓一步說，也是近於概括原理的概念。

#### 四八 阿里士多德的形上學或第一哲學 (Aristotle's metaphysics or first



## philosophy)

## 四種原理

阿里士多德的第一哲學，後世稱爲阿氏的形上學。書中所討論的，爲一切實際之共同的原理。這樣的原理，他以爲可分爲四種：(一)形相 (Form or Essence) (二)質料 (Matter or Substratum) (三)動力 (Moving or Efficient Cause) (四)目的 (End)。所謂形相的原理就是阿里士多德派用以代替柏拉圖派的觀念之名詞。阿氏反對柏氏的主張（至少也反對他自己所解釋的柏氏之主張），以爲觀念之存在，并不能與觀念所由發生之具體的物質分離。論理的，主觀的概念，確有實在的客觀的符合；物體的內部，確有觀念所表現的性質。統一（概念）與多數（物質）分離，則觀念不能存在；所以我們必以爲統一存在（客觀的）於多數之中。本質一名詞，若就其原始的正當意義說來，當然是表示具體的個別事物；其用於表示種類，不過是爲其引伸的意思。然共相雖不能離開個體而存在，但就其性質及其爲知之主體而言，則實爲最有價值的、最重要的、和最可知的。但這個意思，並不是說尋常一切概念都像這樣，不過專指能夠表現個體事物之形相者而已。此種普遍的概念，將其所包括的物體之一切重要性質，無論爲共通的或特別的，皆連

觀念與物  
質不能分  
離

一切存在  
物都有形  
相

質料是被  
動的有限  
的

存在物之  
運動分三  
種

完全自動  
的存在就  
是神

合成一體。故其所表現者就是重要的形式。此種形式，阿氏稱之爲「形相」或概念的本質。他又說，形相所在的質料并非絕對沒有存在，不過其存在是屬於可能性或潛能力（Potentia）；反之，質料中之形相，則爲此種可能性之完成或實現（Actus）。但質料在不能實現其完成形相（就是物質與形式之連合的形相）時，我們可相對的稱之爲非存在。實現力之反對，就是喪失，缺乏，和非有。一切存在物都有形相；有質料而無形相的觀念，純粹是荒誕無稽的。但非質料的形相原理，則確實存在，并且這種原理與質料中之不能獨立的形相，大有區別。至於有機物的形相，則不但爲其形狀目的，并同時爲其動力。質料是被動的，有限的，并且是萬物的缺點之來源。但質料又是萬物中個性發生之原理，形相也非統一的根本（如柏氏所云），不過是多數的同種聯合之根本。運動或變化，就是由潛能力變到實現之過程。凡運動皆有實際的動力。實際存在物之中，有永久被動的，有自動而兼被動的，又有自動而不被動的。此種完全自動的存在，就是上帝，就是非物質的永久的形式，就是純粹的實現，也就是能思的理性，或絕對的精神。其本身完全無缺，爲衆人所敬愛；一切事物，皆努力模倣其完全的形像。

## 四九 阿里士多德的自然哲學 (Aristotle's natural philosophy)

運動或變化分三種

自然是物體之混合，具有物質的組織和必需的運動或變化。變化或運動，從廣義說來，含有生滅的意思（即是從不存在變到存在的運動就是生，從存在變到不存在的運動就是滅）。照狹義說來，則可分爲三種：（一）分量的運動，或增減的變化（Quantitative motion or increase and decrease）；（二）性質的運動，或性質的變化（Qualitative motion or qualitative transformation）；（三）空間的運動，或地位的變化（Motion in space or change of place）。前兩種之運動或變化可以獨立發生，後一種之發生則必附屬於前兩種。凡運動變化的普通情形，皆是位置和時間的關係。所謂位置就是物體之內部的限制。所謂時間就是關於運動的早遲之測量（或數目）。又凡位置皆非空虛的。空間是有限制的；世界之區域有一定的範圍；世界之外則無所謂空間。至於時間則爲無限制的；世界以前是常存，以後也是常存。原始的主動者（Primum motum）就是天。星宿所在的天體，因爲與神直接接觸，所以其運動算是頂好的；這種運動就是一致的圓形的旋轉運動。阿氏以爲行星的運動，是被動的，是由非被動的非物質的存在所使動。這種存在，就是下

一切變化都是空間和時間的關係  
空間是有  
限的  
時間是無  
限的  
植物之運  
動

宇宙中之  
五種元素

生物之區  
分

種下級的神。地球爲圓形的，不動的，位於世界之中心。乙太，火，空氣，水，土，五種物質原素，居於宇宙之中，依其性質之不同，而構成各種空間。例如乙太充滿於天空，天體與星宿皆由此構成。其餘四種原素則屬於地球，混雜於物質的東西中。此五種原素之互相差異，即在其輕重，冷熱與乾濕之不同。自然之進行，在究竟原理的指導之下，使物質逐漸受形式的支配，其結果遂於地球上產生各種生物。生物有高下之分，高等生物之組織，就是除具有下等生物的一切性質外，又具有其特別的更好的性質。生命力或靈魂，照其最廣義說來，就是身體的實現力（*Entelechy*）。植物之生命力不過是一種構造力。此種力動物亦有之，但動物除此種能力之外，還有感覺，欲望，與發動種種能力。至於人則聯合以上各能力之外，還具有理性能力。理性一部分是被動的，受時間的各種影響；一部分是原動的，自定的，并且不死的。

五〇 阿里士多德的道德學與美學 (Aristotian Ethics and Aesthetics)

人生行爲之目的，或人生最高的善，就是幸福。幸福之能達到與否，視靈魂能否永久遵守其理性的或道德的行爲爲斷。快樂與行爲相聯，爲行爲的開花時期。所謂道德就是

最高的善  
是幸福

願意服從理性的能力；此種能力潛存於人的心中，遇有實際練習的機會，即發展出來。其發展所必需的元素，就是德的天性，及練習和智慧。凡德不是意的，就是知的。意的道德

就是意志之永久的指導，使我們保持宜於我們的中庸態度（此種態度，為智者的推理可決定）。所以這種德是情欲之服從於理性。如勇敢是怯懦和粗野間之中庸；節制是放

縱的欲望和愚呆的無慾間之中庸；大方是奢侈和吝嗇間之中庸。意志的德中之最高者為公正或正義。公正或正義有廣狹二義；廣言之，公正是一切意志的德之聯合；狹言之，公正是得失之平等。照後面這個意思講來，公正是分配的或交換的。換句話說，公正之廣義，是指所有與榮譽之分配；其狹義是傷害之禁止和賠償。平等是（就被告者的個性而言

）法律的公正之矯正。知的德，是理論的理性之適宜的功用。（對於自身或對於下等的心能而言。）此種德有理性，科學，藝術，和實際的智慧四種。理性和科學之最高者為絕對的智慧；藝術之最高者為相對的智慧。從事於感覺快樂的生活，是禽獸的生活；道德的與政治的生活，是人類的的生活；而科學的生活，是神聖的生活。

國家之目的

要想達到實際生活之目的，必需有他人的幫助。道德的問題必在國家中方可解決。

好政治  
壞政治

人類爲天生的政治生物。國家之起源在保護生命；但現在之存在則爲尊重道德上之正直的生活；其主要的職務就在發展青年及一切國民之道德的天性。所謂國家先於個人的意思，等於團體先於部分，目的先於方法。國家之基礎爲家族。凡只能服從而乏智慧的人，必爲奴隸。國民之和衷共濟，不在個人的私利之矯情的毀滅，而在感情之一致。最合於實際的國家，大概是君主、貴族和共和三種原素連合成立的政府；但這樣的政府無論在那方面皆須使之適宜於當時之環境。君主政治、貴族政治和共和政治，在適宜情形的時候，是政府之頂好的形式；至於暴民政治、寡頭政治和暴君政治，則爲腐敗的形式。三者之中以暴君政治爲最壞。因其可以毀壞最好的政府。好政府與壞政府之區別點，就在治者所抱之目的是爲公共之利益或爲個人之利益。希臘人應當治理野蠻人，開化的人應當治理未開化的人，是正當的事。

美術分兩  
種

美術有兩種：一爲應用的，二爲模倣的。模倣的美術，有三種目的：（一）遊戲和娛樂；（二）利用感情之激動，與激動後的安靜，以得暫時免除某種情欲之抑制；（三）道德的修養。

今將阿氏之學說作一系統表如左：

哲學的方法——論理學

心象——存在物之十範疇  
 概念  
 判斷  
 推理——三段推理  
 歸納推理  
 矛盾律與反對律

理論的

形上學——原理

形相  
 質料  
 動力  
 目的

自然哲學

運動

分量的  
 性質的  
 位置的

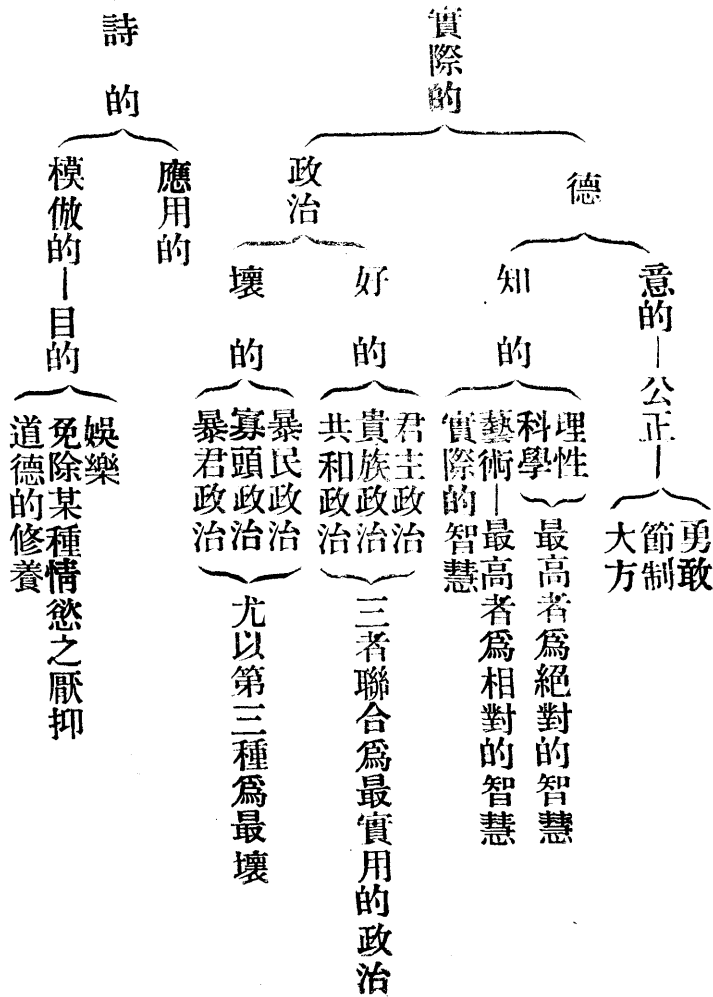
物質

乙太  
 火  
 水  
 空氣  
 土

阿里士多德的學說

五一 阿里士多德的弟子 (The peripatetics)

阿里士多德死後之二三世紀中，其弟子之最著者，為：





Theophrastus      Lesbos 人

Eudemus      Rhodes 人

Aristoxenus      是一音樂家

Dicaearch

Clearchus      Soli 人

Strato      是一物理學家

Lyco

Aristo

Hieronymus

Critolaus

Diodorus

Staseas

Cratippus

這些人大半是拋棄形上學的思辯，而從事於自然之研究或從事於當時時髦的道德學之討論。同時又把阿氏的學說改了許多（大多在自然哲學方面）。但此後阿氏的弟子又轉而研究阿氏的特別概念，其功績大概在於註解阿氏的著作。就中，最有價值之註解者為：Andronicus Rhodanus 人，為阿氏的著作之整理者（大約在紀元前七十年）。

Boethius Sidon 人（凱撒時人）。

Nicolaus Damascus 人（曾在羅馬教授，位於 Augustus 及 Tiberius 之下）。

Alexander Aegae 人（Nero 之師）。

Aspasius

Adrastus Aphrodisias 人（約為紀元後一百二十年時人）。

Alexander Teregete 人（約為紀元後二百年時人）人稱之為註解者（Teregete）。

其次的註解者（皆為新柏拉圖派者）為：

Porphyrius 紀元後三世紀時人。

Themistius 紀元後四世紀時人。

Sphaerus Bosphorus 說他是 Cleanthes 的弟子。

Philoponus 及 Simplicius 皆爲紀元後六世紀時人。

第三節 斯脫亞派、額皮苦拉斯派、和懷疑派 (Stoicism, Epicureanism, and Skepticism)

### 五二 斯脫亞派之主要人物

澤諾 (Zeno) 是 Citium 人 (在 Cyprus 島上) 初爲起尼克派的 Crates 之弟子，後又學於麥加拉派之 Stilpo 及學院派 (即柏拉圖派) 之 Xenocrates 和 Polemo。他提高起尼克派的道德學，使之與黑拉可來圖斯派的物理學，和修改的阿里士多德派之論理學相聯合。以此他遂在紀元前三百零八年建設一哲學學派。其弟子所聚集之地方，爲斯脫亞，因名爲斯脫亞派 (或意譯爲禁慾派) 屬於此派者有：

Persaeus

Aristo Chios 人

Hertillus Carthage 人。

Cleantes 繼澤諾爲本學派之教師，乃澤諾的弟子中之最重要者。

Chrysippus 繼 Cleantes 爲本派之教授，並且最初使斯脫亞派的學說成爲系

### 統的發展。

Zeno Tarsus 人，Chrysippus 之承繼者。

Diogenes Babylon 人。

Antipater Tarsus 人。

Panaetius Rhodes 人，乃羅馬地方傳播斯脫亞主義之重要人物。

Posidonius Rhodus 人，乃西塞羅的先生。

在羅馬之斯脫亞派，則有：

L. Annaeus Cornutus 紀元後第一世紀人。

A. Persus Flaccus

L. Annaeus Seneca 是一個諷刺家。

C. Musonius Rufus

Epicurus Phrygia 人是由奴隸出身。

Marcus Aurelius Antoninus 紀元後第二世紀人，是一個皇帝。

及其他諸人。

五三 斯脫亞派之哲學的區分及其論理學(The Stoic Divisions of philosophy and the Stoic logic)

斯脫亞派的學者雖普通以爲物理學(包含神學在內)高於道德學，但實際上則以爲論理學與物理學都附屬於道德學。關於論理學之內容，他們大抵以爲包含辯證法和修詞學。他們所謂辯證法，就是一種認識論。其說以阿里士多德的分析法爲根本，而輔以關於真理的標準，感覺的知覺之性質及三段推理式(尤特別注重假言推理)等研究。但這種研究不過是名詞的變換，並沒有什麼科學的進步，其惟一用處或就在使其初步教授容易一點，且他們把舊來的辯證法之艱深處，去掉許多，所以其研究較以前容易了解。關於真理之根本標準，他們以爲是心象中之感覺的明析。一切的知識，皆從感覺的知覺

斯脫亞派  
的辯證法  
之貢獻  
真理之標  
準

一張白紙

主觀的概  
念說

四個最普  
遍的類概  
念

凡實在的  
都是物質  
的  
物質與勢  
力爲宇宙  
中之究竟  
的原理

而來靈魂之原始的狀態恰似一張白紙其後因爲感覺的作用方發生所謂心象柏拉圖派主張觀念論；阿里士多德派主張事物之概念的本質，斯脫亞派則主張主觀的觀念說。此種觀念乃由抽象作用所構成。在客觀的實在之中，只有具體的個體，并無所謂主觀的概念。至於對於阿里士多德所謂十種範疇，則他們以四個最普遍的類概念代替之，即是本體 (Substratum) 性質 (Essential attribute or quality) 情境 (Condition) 和關係 (Relation)。

#### 五四 斯脫亞派的物理學 (The physics of the Stoics)

斯脫亞派的物理學，不僅包含宇宙論 (Cosmology) 并且還包含神學在內。其根本原理就是凡實在的都是物質的 (Whatever is real is material)。物質與勢力 (Matter and force) 就是宇宙中之究竟的原理。物質之本身能受一切運動，能變一切形式，但不能自動，不能自造形式。但勢力則爲原動的運動的，和構造的原理 (Force is the active, moving, and molding principle)。其與物質之結合，不能分離。宇宙中之構造的勢力就是上帝。世界是有限的，圓形的。其各部分雖有種種差異，然也有普遍的統一。世界之美

## 輪化說

## 靈魂之元素

與適應，只能從能思想的精神而來；以此我們就可以證明神之存在。地球之各部分，既然有意識的，則地球之全體，當不能說是無意識的；因為全體較之各部分，應更完全。這種宇宙全體的意識就是神。神之存在於世界中，無處不有，正如無所不到的氣一樣，又如創造的火一樣，且如完全之靈魂與理性一樣。萬物之理性的種子，皆含於此中。世界之構成，乃由原始的神火，變成空氣與水。水又可分三部：一部成地，一部仍為水，又一部則蒸發成為空氣。繼後空氣燃燒，又再變成為火。地與水為較密的元素，大概是被動的；火與空氣為較細的原素，大概是原動的。至宇宙之消滅，亦有一定的時期；當此時期之末日，萬物皆再為神所吸收，全宇宙皆復歸於火。火劫之後，世界又從新開闢，又從新進化，輪轉不已。宇宙之生滅，是有絕對的必然，那就是自然之循一定的規則進行，或是神聖的理性；這必然不但為萬物之命運，同時又為主宰萬物之神。人類的靈魂，是神的一部分，或可謂為與神同出一源。人的靈魂與神的靈魂之關係，為交互的作用。靈魂是人身的溫氣，其生存雖說是可以比身體長久，但也是要消滅的；其壽命之極度，不過到他所存在的地球之末日。靈魂之元素，為五種感覺，及言語能力，生產能力，和統治能力。統治能力居於心中，為其附屬者。

尙有心象，希望，和了解。

### 五五 斯脫亞派的道德學 (The Stoic Ethics)

最高的善

人生之至高的目的或最高的善，就是德；就是遵循自然的生活；也就是人類的行爲。須與無所不包的自然律相符，或須與神的意志相符。人生最高尙的問題不在思想，而在行爲；所謂行爲，是包含人類的社會而言。凡物之存在皆爲人與神而存在，但人之生則爲社會而生。德之本身，卽足以致幸福。至善之境，惟德可以達到。凡非德又非不德者，卽無所謂善惡，只可謂爲介乎善與惡之間；此中又可分爲三種：(一)可擇的，(二)可棄的，(三)無

德可以致幸福

德之根本

義務之完成

甚關係的。行爲之結果，固可以發生快樂，但快樂絕不應爲人生的目的。德之根本，爲實際的智慧，勇敢，明斷，和公正。凡能結合各德而備於一身者，才可以稱爲真正有德。至於義務之完成，須以正當性情去做正當事業，正當性情，就是聖人所有的性情。惟聖人能完成其義務。聖人雖非無感情，但無情慾，且不放縱；對己對人，皆一律公平，是以聖人才能有真自由，他的高貴，可以擬於帝王。其內部的價值，無人能超過之，卽上帝自身，也不能超過之。他對於自己的生活，也能自爲主宰；卽能依其本身自由的決定，使其生活全體趨於一定的



目的。後期的斯脫亞派又主張人類沒有能完全依照其理想進行者；就事實說來，人類之區別，不過是惡人與傾向智慧的人而已，并無所謂具有完全智慧人。

五六 額皮苦魯斯派 (Epicureans)

額皮苦魯斯 (Epicurus) 紀元前三四一年至二七〇年是 Gargettos 人，為平民主義家 Nausiphanes 的弟子。他採取阿里士體普斯 (Aristippus) 的快樂說而變改之，且使之與元子論的物理學連合，以此遂建設一派哲學，屬於此派者，為：

Metrodorus      Lampsaacus 人，死於額皮苦魯斯之前。

Hermarchus      Mitylene 人，繼承額皮苦魯斯為本派的首領。

Polyaenus

Timocrates

Leonteus

Themistia      Leonteus 之妻。

Colotes      Lampsaacus 人。

Idomenus

Polystратus Hirmarchus 之承繼者。

Diogenisius Polystратus 之承繼者。

此外還有：

Basilides

Appolloborus 乃一偉大的著作家，著有四百多本書。

Zeno Sidon 人，乃 Appollodoros 的弟子，大約生於紀元前一百五十年。西塞羅

(Ceciro) 以爲他是額皮苦魯斯派之最出名者，因爲他的文章不但很有論理的勢力，並且文詞很美。他的弟子 Philodemus 之哲學著作，大抵以其演說爲基礎。

Two Ptolemies 亞力山大利亞人。

Demetrius Laconia 人。

Diogenes Tarsus 人。

Orion

Phaedrus 與西塞羅同時，但較年長。

Philodemus Coelestria 之 Gadara 人，大約生於紀元前六十年。

T. Lucretius Carus 紀元前九十五年到五十二年，間的人曾著一詩名 *De Rerum Natura*。

及其他許多人及至羅馬之後半葉，額皮苦魯斯派的學者，仍然很多。但這些人大多沒有思想家的創造力或獨立力。

五七 額皮苦魯斯派對於哲學之區分及其認識律 (The Epicurean Division of Philosophy and the Canonic of the Epicureans)

額皮苦魯斯原來不承認論理學，即或承認，也是主張論理學是附屬於物理學，而物理學又附屬於道德學。他以為辯證法是不正當的，並且是引人入錯誤的。他的論理學，自己稱為認識律 (Canonic)，其目的在教授認識之軌範 (Proposes to teach norms of

cognition) 和真理之試驗與了解的方法 (The means of testing and knowing the

truth)。他以知覺、心象和感情為真理之標準。凡知覺皆是真的，無可置辯的心象是過去

的知覺之記憶的印象。信仰之真偽，即視其與知覺之符合與否。苦樂的感情，爲表示何者應取何者應去之標準。至於概念與三段推理之學說，額皮苦魯斯以爲都是無用的，完全沒有討論；因爲他說定義、分類、推理，都不能替代知覺之功用。

#### 五八 額皮苦魯斯派的物理學 (Epicurean physics)

元子論之  
採用

額皮苦魯斯的自然哲學大抵與德磨可里圖斯 (Democritus) 所論相同。照額氏說，凡物之發生，皆有其自然的原因；若我們不探尋這種原因而自創上帝以解之，正如畫蛇添足一樣。但對於無論什麼特別情境，我們都想確定其自然的原因，也是不可能的。凡「無」不能生「有」，「有」亦不能變成「無」。元子與空間是悠久無始的。元子有特別的形像，大小和重量。因他們有重力之作用，所以在原始時代，他們都以一致的速度向下運動。其最初之互相衝突，由於在向下運動的垂直線上，有些元子偶然分離，以此有些元子遂變成永久的混合而互相聯結。至於其餘的則反起一種向上的運動或斜方的運動，最後又成垂直運動；因爲此種運動，世界遂得以構成。地球與我們可見的星，不過是無限數的世界之一部分。星是無靈魂的，其真正的大小與我們看見的大小，相差不遠。星與星之間，

即神之所在。動物與人乃地球之出產品；人類的文明之進化，是逐漸的。原始時代文字之構成，並不是隨意的，乃是自然而然的，與感覺和觀念相應。靈魂是物質的，由於極精細的元子所構成。其性質與氣和火相近，其存在散布於我們的全身。理性的靈魂居於胸中，其有形的外皮，就是支持他的東西。感覺之有無，全靠由物質的表面來的形像之存在與否。意見與信仰是由印象對於我們之繼續的影響而生。意志是觀念所引起，但不一定為觀念所決定。意志自由是自決中的偶然之事。

#### 五九 額皮苦魯斯派的道德學 (Epicurean Ethics)

幸福爲最高的善

額皮苦魯斯派的道德學之建設是根據於起列涅伊派的 (Cynaic) 道德學。他們以爲最高的善就是幸福。額皮苦魯斯說：幸福與快樂同義，因爲二者同是生物天然所求得的。他又說：運動與休息皆可發生快樂。在這一點，他與起列涅伊派稍有不同；因爲起列涅伊派只承認運動可以發生快樂。額皮苦魯斯又以爲只有連動的快樂是必需的，因爲沒有這種快樂，就可以使我們發生痛苦。至於休息的快樂，不過是沒有痛苦。從他方面說，快樂與痛苦又可分爲心的和身的兩種。據列涅伊派說來，最有力的感覺是心的，並非

身的，因為身的感覺不過一時，而心的感覺則藉記憶與希望之力，對於過去與將來皆有聯絡，因可以增大現時之快樂。又就欲望言，有些是自然而必需的，有些是自然而非必需的，又有些是非自然亦非必需的。我們之求快樂與避痛苦，並不是凡快樂都必求，凡痛苦都必避；因為有時所用的某種手段附帶着發生一種痛苦，較之所想得的快樂大，或因此而喪失別種快樂，並且有時某種手段雖直接發生一點痛苦，但常常可以免除較大的痛苦，或由此所生的快樂較之直接所受的痛苦大。無論何時，我們對於做某事或不做某事之利益，若有問題發生，頂好是先測定做此事或不做事所發生之一切直接的或間接的快樂和痛苦，然後審其大小而比較之。此問題之解決，即以其快樂與痛苦之大小為標準。此種比較之正確的眼光就是德之根本。一切的德皆由此產生。有德的人並不一定是快樂的人，不過是能有適當的方法以求快樂的人。但欲得大量的快樂而只受最小量的痛苦，既全靠有適當的練習和正確的眼光，所以唯有德的人方能得真正的快樂，且唯有德的人方能免除失敗。照這樣說來，所謂德就是能得快樂之唯一的、確實的方法。聖人具有此德，所以常是快樂的。且存在之久暫並不影響於其幸福之評量。

## 六〇 懷疑派 (Skepticism)

二趨向

上面所述的大哲學統系之結果，不僅爲其以後的學者所敘述，所賞識，所發展，並且爲他們所批評，所更訂。以此他們之趨向遂有改變以前的哲學統系，使之與新系統混合者，又有對於這些哲學及一切事物皆抱懷疑的態度者。聯合新舊者稱爲折衷派 (Eclecticism)；懷疑一切事物者稱爲懷疑派 (Skepticism)。

懷疑派之  
三期

當這個時候，哲學界中聯續發生三種懷疑派：一、愛里斯之皮羅 (Pyrrho 亞力山大王時人) 及其初期的弟子；二、所謂中學院派者，或第二第三學院派者；三、後期的懷疑派。後期的懷疑派，以恩涅士德磨斯 (Aenesidemus) 爲始祖。其學說根據於皮羅的主張，中學院派的懷疑主義，以柏拉圖的辯證法爲出發點。其說較之皮羅的爲不澈底，因其所反對的大概指定一種學說 (卽斯脫亞派的學說)，并且又絕對沒有否認知識之可能，因而承認「概然」 (Probability) 之存在，以爲「概然」可分出種種程度。

初期的懷疑派中，除皮羅而外，以體孟 (Timon) 爲最重要。體孟是 Pyrrus 人，爲一諷刺詩家 (Sillographer)。此派之重要主張，就是凡兩個互相反對的命題，無論其那一個

都不比其他一個較真。他們對於無論什麼事情，都不下判斷，藉以圖心之安靜，並且除了不關緊要的德以外，對於萬物，皆尊重之。至後期懷疑派中，則以恩涅西磨斯為最有名；其哲學學說轉而根據於皮羅。他著有十種懷疑的「比喻」(tropes)，并打算以懷疑主義為根據，使黑拉克來圖斯的哲學再生。此外後期懷疑派中還有著名者數人：

Agrippa 他把恩氏的十種懷疑比喻，縮成五種。

Favorinus 他的主張，似乎是介乎中學院派和皮羅的懷疑派之間。

Sextus 他是經驗派的醫生，著有幾種著作，現在還存在，其書叫做皮羅派的概

論 (Pyrrhonic Sketches) 及非獨斷論 (Against the Dogmatists)。

六一 折衷派，西塞羅，和色克士圖斯派 (Eclecticism.-Cicero.-The Sextians)

古代後半期的哲學，大都表現一種折衷派的傾向，尤以希臘哲學在羅馬傳播時為最盛。此種傾向之最重要的和最有影響的代表，就是西塞羅。他對於「知識論應當討論什麼」的問題，自認其主張為中學院派的懷疑論。他對於物理學，沒有興味；對於道德學，則其說介於斯脫亞派及阿里士多德派 (The peripatetic doctrines) 之間。



色克士圖斯派(The school of sextians)大概<sub>在耶穌教時代的初葉</sub>曾經在羅馬盛行一時，其主張的學說，大概介於皮塔哥拉斯派與起尼克派及斯脫亞派之間。

### 第三章 希臘哲學之第三時期 (靈智學盛行時期)

新柏拉圖派和靈智學論的學者

#### 六二 第三時期之區分

希臘哲學之第三時期或稱爲靈智學 (Theosophy) 盛行時期；其主要的區分，約有三派：

1, 猶太的希臘哲學家 (Jewish-Greek philosophers) 此派之圖謀，在使猶太派與希臘派混合。

2, 新皮塔哥拉斯派及皮塔哥拉斯派化之柏拉圖派 (Neo-pythagoreans and pythagorizing platonists) 此派之學說爲靈智學。

3, 新柏拉圖派 (Neo-platonists) 此派之傾向與第二派同。此時之哲學多帶靈智學之色彩，因爲希臘哲學之發展對於心物之研究，既結果爲懷疑派與折衷派；

則此種學說之發生，自是意中事。希臘哲學既成爲此種狀態，則其受東方文化的影響之大，自爲前此所未有（就東西之親密的接觸時觀察，尤甚），此時期的理想之內容與形式，皆大概爲此種影響所決定。

第一節 猶太的亞力山大利亞派之哲學 (The Jewish-alexandrian philosophy)

六三 阿里士脫布盧斯與菲羅 (Aristobulus and Philo)

猶太哲學與希臘哲學之結合，在七十個（或七十二個）希臘學者所翻譯的舊約聖經（此譯本名爲 *Septuagint*，翻譯開始時約在紀元前二百八十五年，完成時約在中世紀之初）中，或在極端避世派 (The Essenes) 爲猶太的僧侶之一派，始於紀元前二世紀，滅於紀元後二世紀）之學說中，尙未有明白之證具。以後在埃及的避世派 (Therapeutes) 或稱爲埃及的耶穌教，其說一部分與皮塔哥拉斯派相似）中，此種結合，方有實現的傾向。至其確實之表現，則在阿里士脫布盧斯的學說中（約在紀元前一百六十年）。

阿里士脫布盧斯以爲（與假阿里士體斯 *Pseudoaristatus* 之主張相同）希臘的詩人及哲學家之才智，皆從舊約聖經的前五章之最古的翻譯 (Pinatench) 或稱爲摩西律，或

猶太哲學  
與希臘哲  
學之結合

摩西之五經)而來;關於此點,他引 Orpheus (希臘名詩人)的詩以作證明,因為這些詩中含有猶太教的學說。他說聖經的著作,由於上帝的精靈 (Spirit of God) 之感應而成 (比喻的解釋)。上帝是看不見的,其寶座在天上,其本身與地球沒有接觸,其施影響於地上,只用其能力,並不親臨。上帝之創造世界,乃用世界以前存在的物質而成。他又用皮塔哥拉斯派化的數學表號說 (Pythagorizing numerical Symbolism) 以辯護安息日之信條。他似乎最先以上帝的智慧擬人,認他為上帝與世界間的一種原質,并以他為先天地而生。他著有一書,名智慧論 (Wisdom 屬於假梭羅門的), 在此書中,他以為智慧并非神的本質,不過是神在世界上所應用的能力。雖然此種學說,尙嫌一偏不全。真正的,有統系的靈智學 (Theosophy) 之發生,當以菲羅 (Philo 大約生于紀元前一十五年) 為始祖。菲羅以為舊約聖經之解釋,就是國學。但他在自己解釋之中,則用比喻的言詞,攙入哲學的思想;此種思想,一部分由猶太思想之自然的,內部的發展而來,一部分則由於希臘哲學而來。他說上帝是無形的,看不見的;我們之知上帝,只有藉理性之力。他又說上帝是存在中之最普遍者,為一切存在之主;其性質較之德,較之智,甚至較之善與美之本體,

## 智慧論

## 菲羅的靈

## 智學

皆更高尙。上帝是唯一簡單，永久不滅；其存在是絕對完滿，與世界分離，但世界則爲其所造者。惟上帝能自由，不似有限事物之必受制於必需的原理。他與物質，不相接觸；因若接觸，則必敗壞。故凡以世界本身爲「上帝」爲「天」之人，必流於荒謬之錯誤。上帝之本質，是不可知的，我們所知者，只是他是存在的，并不知他是什麼。上帝既爲「非性質的」，「純粹的」存在，則一切表示區別和性質的名詞，若加之於他，不過是一種比喻的意思，並非表示其真正的性質。他之表現於世界，乃由其作用，并非由其本質。他又說智靈 (Logos) 是上帝與世界間之一種存在，與上帝同居，爲上帝之智慧，且爲一切觀念之根原。智靈之存在，遍布於感覺世界，有如神聖的理性之表現於世界中。此種唯一的，聖神的理性力，又可分爲許多附屬力：如上帝之大臣 (Ministering spirits)、「肱股」 (instruments)，不滅的靈魂 (immortal souls)，惡魔 (demons)，天使 (angels) 等皆是。這些附屬力，即是普遍的，或特別的本質，亦或可稱爲觀念。至於爲他們的統率之智靈，則爲觀念之觀念，或是萬物中之第二最普遍的存在（第一普遍的存在爲上帝）。又智靈之存在，雖不像上帝之悠久無始，但其生死又不像我們及其他一切生物。他是上帝的第一個兒子；就我們不完全的人

冥想的生  
活

類看來，他也是一個上帝；上帝的智慧，就是他的母親；他是上帝的長子，世界則為上帝的幼子，上帝藉智靈之力，創造世界，及表現自己於世界。他在上帝之左右時，又可為世界的代表，其職務有如教中的高等監督和安慰僧一樣。上帝之啟示，只及於猶太人，希臘人之智慧皆從此處得來。知識與道德為上帝之恩物，人類欲想得之，惟有安守本分之一法。冥想的生活比實際的政治生活，尤為高尚。各種科學不過是想知道上帝之一種準備的訓練。哲學中以道德學和物理學為最沒有價值。哲學中之最高的步驟，是對於上帝之直覺；聖人之想達到直覺者，全棄其有限的自覺，而使自己繼續受神聖的影響；由此感應，遂得以達到其目的。

第二節 新皮塔哥拉斯派與折衷派的柏拉圖主義 (New-pythagoreanism and

Eclectic platonism)

六四 新皮塔哥拉斯派的學者 (Neo-pythagoreans)

菲古盧斯 (P. Nigidius Figulus) 居住於亞利山大利亞，大約是紀元前第一世紀的人。西塞羅 (Cicero) 稱他為新皮塔哥拉斯派的復興之始祖。當奧古斯圖時，哲學界中有

幾種著作出現，假稱爲古代皮塔哥拉斯派的著作，其實這些書中的學說，大多是新皮塔哥拉斯主義之理想。與此有同一理想者，有色克體亞斯（*Sextus*）的弟子；色克體亞斯屬於皮塔哥拉斯主義化之折衷派，也居於亞力山大利亞。新皮塔哥拉斯派的重要的代表，爲：

*Apollonius* 居於 *Tyana*, *Nero* 帝時人。

*Moderatus* 居於 *Gades*, 也是 *Nero* 帝時人。

*Nicomachus* 居於 *Gerasa*, *Antonines* 帝時人。

此外還有：

*Secundus* 雅典人（當 *Hadrian* 管轄時）其學說似乎與這派相近。

六五 折衷派的柏拉圖主義（*Eclectic platonism*）

皮塔哥拉斯派化的與折衷派的柏拉圖主義者（*The pythagorizing and Eclectic-platonist*）因其對於柏拉圖的超然原理，再加研究和傳播，遂與斯脫亞派的汎神論和額皮苦魯斯派的自然主義，特別立於反對的地位，而成爲新柏拉圖主義的先鋒。其中最

出名者爲：

Eudorus 澳古斯他時人。

Arius Didymus 也是澳古斯他時人。

Dercyllides Tiberius 帝時人。

Thrasyllus 也是 Tiberius 帝時人。

Theon 居於 Smyrna, Trajan 時人。

Plutarch 居於 Chaeronea. 也是 Trajan 時人。

Maximus 居於 Tyre, Antorines 時人。

Apuleius 居於 Numidia 之 Madaura。

Alcinous

Albinus

Severus 上三人差不多同一時代。

Atticus

Galenus 是一個醫生，生於紀元後一三二年，死於二百年。

Celsus 是個反對耶穌教者，大約紀元後二百年左右時人。

Numenius 居於 Apamea，本期第二世紀之末的人。

第三節 新柏拉圖派 (Neo-platonism)

六六 新柏拉圖派的學者 (Neo-platonists)

新柏拉圖派的學者根據上帝超然的原則，建設一新系統。他們對於柏拉圖的學說雖仍然尊敬，但其全部統系，則已另成組織。此派可分為：

1. 亞力山大羅馬派 (The alexandrian-Roman School) 其首領為阿孟尼盧

斯 (Ammonius Saccas) 與普婁庭盧斯 (Plotinus)。前者為新柏拉圖運動的創始者。而後者則為發展此種系統於各方面之第一人。

2. 斯里亞派 (The Syrian School) 以蔣布里楚斯 (Jamblichus) 為首領，主

張怪異的妖術。



3. 雅典派 (The Athenian School) 以小普盧塔其 (The younger plutarch) 斯里安盧斯 (Syrianus) 普婁苦盧斯 (Proclus) 及其繼起者諸人爲首領，在此諸人的學說中，理論的原素，又復視爲非常主要。此外屬於此派者，還有後期新柏拉圖派之評論者。

六七 阿孟尼盧斯與其直接的弟子 (Ammunius Saccas and his immediate Disciples)

阿孟尼盧斯是普婁庭盧斯的老師，爲新柏拉圖派的創始者。其學說之辯論全是口述。其說對於普婁庭盧斯之關係，究竟若何，我們不能確定。大家都以爲他曾說，柏拉圖的與阿里士多德的哲學沒有什麼區別，但這句話是不是他說的，也不敢確定。

阿孟尼盧斯的弟子之最重要者，首爲普婁庭盧斯；普婁庭盧斯之後則爲：  
Origen 是一新柏拉圖派的學者。

Origen Admantius 是一耶穌教徒。

Hrennius

Longinus 是一言語學家 (Philologist)

六八 普婁庭盧斯、阿麥里盧斯和頗菲里 (Plotinus, Amelius, and Porphyry)

(IV)

普婁庭盧斯生於紀元後二百零四年，死於二百六十九年。他是把新柏拉圖派的學說發展為有統系的組織之第一人，即讓步說，他也是把此學說錄成寫本的第一人。他先在亞力山大利亞受教育於阿孟尼盧斯，繼後（自紀元後二四四年起）乃在羅馬教書。其著作之文體，曾經頗菲里為之訂正出版，並編為六卷，每卷九章。

普婁庭盧斯雖與柏拉圖同主張「感覺界」、「智慧界」和「中間界」或心理界，但他又與柏拉圖有根本反對的地方（雖然他無意中自信他的學說包含於柏氏著作中）那就是柏氏以為善的觀念為觀念中之最高者，而他則以為善的觀念或「唯一」超出于一切觀念之上，且超出于一切理性認識的對象之上；又柏氏以為一切觀念皆有獨立的存在，而他則以為這些觀念都是由善的觀念所流出 (Emanations) 來的；如靈魂即為最先流出者，感覺界則為最後流出者。此外他以為觀念是存在於精神 (Nois) 之中，而柏氏

普氏與柏拉圖之異同

則在其 Timaeus 篇中，表現介於詩人的擬人和獨斷的學理間之傾向；他又稱觀念爲神，并稱最高的觀念（即善的觀念）爲最高的神，而柏氏則在詭辯派篇中武斷觀念有運動、生命、和理性；這也是他與柏氏不同的地方。

「善」或「唯一」就是「第一的本質」（The primordial essence）或「原始的唯一」（The original unity）。其本身并非理性，也非理性的認識之對象；因其是絕對的統一，所以一切比較的相對的名詞，皆不能表明之。此種本質，在精力過度時，即放出自身形像，有如太陽放射光綫一樣。此種形像，即爲精神，以非自願意的運動，轉而注視其原質。精神之中，即觀念所在；但觀念者，不僅是思想，且有物質的存在，並爲精神本身之重要的部分。觀念之聯合，即構成精神，有如科學原理之聯合，即構成科學一樣。真正的存在和生命，皆隸屬於觀念。同一理想的實在，不僅爲實際的存在，或知識之真的對象，並且是能知的主體或理性。故理想的實在，就其存在一面說，爲靜止；就其能知一面說，則爲運動或原動。此外

精神之實在

精神又再產生靈魂。靈魂之存在於精神，正如精神之存於「唯一」或「善」一樣。靈魂一方面能與理性界相符，一方面又能與感覺界相符。身體存在於靈魂之中，且倚賴之。但靈魂

與身體，則絕對分離；不僅從思想能力方面觀察如此，即從其下等心力（如記憶及感覺的知覺等）觀察，甚即從其改造自身的物質環境之構造勢力觀察，亦是這樣。靈魂生於身體之前，死於身體之後。知覺對象中的物質，與觀念中的物質，不過有類屬的相似（即是二者皆居物質之普通概念之下）；其特別的區別，就在知覺有空間固體的外包性質。知覺對象的物質，非存在的，無本質的，惟有受高等能力之作用，才能成形而有秩序；其本身並不能為產生別的東西之來源。其本身所有之形式，構造力，和自然力，皆由觀念，或精神而來。理想界與感覺界之類別關係，也與此同樣。人生之職務，在返本還原。人既為感覺的生物，則必與上帝（本原）疏遠。返本之法，在有道德的和哲學的思想；然最重要者，尤在對於「上帝」和「上帝唯一」有美感的直覺。

普婁庭盧斯的弟子之最著名者，為阿麥里盧斯和頗菲里。前者為普氏最初的弟子，後者則為其著作之校訂者，整理者，和編纂者。

六九 蔣布里楚斯與斯里亞派 (Jamblichus and the syrian school)

蔣布里楚斯 (大約死於紀元後二二〇年) 是 Coele-Syria 之 Chalcis 人，為頗菲里

多神教  
數的觀念  
與神妙的  
理想

之弟子。他之應用新柏拉圖的哲學，全在作爲主張多神教的工具。他打算以思辯的方法，證明迷信。其做做皮塔哥拉斯之處，較做做柏拉圖的爲多。故其哲學之根據，在數的觀念與神妙的理想，而非柏拉圖之所謂觀念。他在其系統之中，不僅承認希臘人和東方人之所謂神，以及普婁庭盧斯之所說的神（但沒有耶穌教的神）並且依據他的幻想，承認許多高尙的神。

蔣氏的弟子中之重要者，爲：

Aedesius

Chrysanthius

Maximus

Priscus

Eusebius

Sopater

Sallustius

Julian 乃一背教者從三六一年十一月起至三六三年六月止爲皇帝

及其他諸人。此輩之一般興趣，多在妖術的練習，而少在哲學的理想。此外又有 Theodoros 者，Asine 人，乃蔣氏之最初的弟子之一；蔣氏弟子中，只有他曾打算使此系統向前發展。此派的首領，大多陷於過度的信仰，尤以蔣氏爲甚。其信仰程度之增加，與其哲學之進步，適成一反比例。因之此說遂漸漸不爲人所注意。當這個時候，爲哲學盡力最多的人，就是古代哲學著作的批評者；就中最著名的就是 Themistius。

七〇．雅典派與後期新柏拉圖派之評論者 (The Athenian school and the later neo-platonic commentators)

新柏拉圖派的代表，自從與耶穌教徒辯論失敗以後，乃再熱心於科學的研究，且尤特別研究柏拉圖與阿里士多德的著作，加以註解，以圖古代文化和信仰之革新。屬於雅典派者有：

Plutarch Nestorius 之子，大約死於紀元後四三三年。

Syrianus Plutarch 之弟子，曾著有柏拉圖與阿里士多德的著作之批評。

Hierocles 亞力山大利亞人。

Proclus 生於四一一年，死於四八五年，爲 The elder Olympiodorus, Plutarch;

Syrianus 三人之弟子。Proclus 爲後期新柏拉圖派中之最重要的人物，亦

「希臘哲學家中之淵博者。」他把古來的一切哲學，訂正整理而用辯證法集成之，且加自己的理由，爲之辯護，而組成一種新系統，完全有嚴格的科學形式。

此派的信徒，還有：

Marinus Proclus 的弟子。

Asclepiodotus 也是 Proclus 的弟子。

Ammonius Hermias 之子。

Zenodotus

Isidorus Marinus 之承繼者。

Hegias Isidorus 之承繼者。

及 Proclus 之其他弟子。此外還有 Darnascius 者，從五二〇年起至五二九年止，爲雅典

學校的校長，因為 Justinian 皇帝命令禁止在雅典教授哲學，故所以當時此學校就封閉了。當這個時候，希臘哲學，因為其本身曖昧的弱點及耶穌教的勃興之壓抑，乃漸漸衰微。但當時與此後之學者，對於柏拉圖與阿里十多德的批評，也未嘗全無。且轉入新時代之樞紐，即以學者對於柏拉圖之批評為最有力。在此過渡時代，以：

Simplicius

The younger Olympiodorus

Boethius

Philoponus (是一個耶穌教徒)

為最有名。





## 第二卷 中世紀的哲學即耶穌教時代之哲學

### 第一篇 耶穌教時代的哲學之通性及其時代之區分

七一 耶穌教時代的哲學之通性 (The general character of the philosophy of the christian era)

耶穌教之事實、理想和教理，在哲學研究上，發生了一種新激動。此時代的哲學思想大概為聖經上之救渡論，而加以神學、宇宙論和人類學之說明 (The theological, cosmological, and anthropological postulates of the biblical doctrine of salvation) 救

渡論  
規律罪過  
和贖罪的  
意識

濟論之根本就是要有規律、罪過和贖罪的意識 (The consciousness of law, sin, and redemption)。

七二 耶穌教時代的哲學之區分 (Periods of Christian philosophy)

耶穌教時代之區分，為：

(1) 原始創造時代 (The primitive creative epoch) 或稱教父時代 (The patristic period) 此時代之哲學思想與神學立想有極親密的關係；二者互

相連合，乃構成耶穌教之教義。

(2)「神與世界，僧侶與俗人，教會與國家」相反對的意識發生之時代，概括說來，就是人類靈魂與上帝（靈魂的本體）相反對的意識發生之時代；又或稱爲斯古拉哲學時代。（The period of the evolution of the consciousness of oppo-

sition between God and the world, priests and laity, church and state, and, in general, between the human spirit, on the one hand, and god, the human spirit itself, on the other; or the period of scholastic philosophy）

此時的人事方面之學說，主張人類應有束縛和限制。其哲學思想，大概是神學。其主要功用，就是想把從前大部分的教義加以論理的整理，使之變成有科學的組織。至其對於耶穌教以前之哲學，則設法利用，作爲自己的學說之保障。

但近代以來，上述之反對意識（即神與世界，僧侶與俗人等）漸次打破；統一之觀念日愈恢復和發展；因之一般人對於人類遂主張可以調和，可以自由。又哲學思想亦漸與耶穌

教的神學和古代哲學分離在形式與內容兩方面皆獲有獨立的資格。

(註) 原書對於耶穌教的哲學時代之區分，分爲三期：前二期包括中世紀，後一期包括近代。現在我們翻譯，將他略略改修，以爲耶穌時代之哲學，只包括中古世紀；至於近世紀則作爲獨立的。這種改正之理由有二：

(A) 大多數人皆知外國歷史（無論那種史）之區分，爲三大部：上古，中世紀，和近代。故我們這樣區分，容易使人了解，並不致惹起誤會——此爲實濟方面的理由。

(B) 近代哲學之特質就是哲學與神學和宗教宣布獨立（這是本書所承認的，並且有這樣敘述的）；那末，不認他爲耶穌教哲學中之一期，也是名正言順的——這是理論方面的理由。

## 第二篇 耶穌教時代之第一期哲學即教父時代之哲學

### 第一章 教父時代之區分及其起源和概況

### 七三 教父時代之主要區分 (Principal Division of the patristic philosophy)。

教父時代就是耶蘇教學說產生的時代；可以說是從十二使徒 (Apostles) 起到

夏列芒 (Charlemagne) 止。中間又可以把尼開來會議 (The Council of Nice 325

A. D.) 作爲間隔，分成二段落：

(1) 根本學說產生的時期； 哲學與神學的理想，混雜不清。

(2) 根據以前已經建設的根本學說，而使教會學說更爲發展之時期。 當此之

時，哲學之爲用即在矯正教義，并與之聯絡以發展新的原理，因之遂與教會之教義分離，而開始具有獨立性質。

七四 耶蘇教：耶蘇與其信徒；和新約全書 (The Christian Religion, Jesus and his apostles, the New Testament)

人類的宗教意識如善惡之區別在古代各民族中，以希伯來人 (The Hebrews)

爲最著。但其理想與儀式，混雜不清；且他們以爲上帝的啟示 (revelation) 只及于

他們高尚民族之子孫，故覺得非常狹隘。其後猶太教 (Judaism) 與希臘的文明接

觸，發生亞利山大利亞的 (Alexandrian) 哲學以來，此種道德和宗教的生活之狹

隘的束縛，乃開始打破；到耶穌教時代，則完全消滅。當希臘文明打破「知識獨佔」(Intellectual exclusiveness) 的思想，及羅馬帝國破滅各國之政治獨立時，耶穌教中乃以心的純潔 (purity of heart) 為基礎，發生一種天國 (Kingdom of God) 的理想，與現實世界 (Messiah) 立於反對地位。於是猶太民族所崇拜的救世主遂受精神化，而悔罪和道德的進步，遂定為靈魂救濟的條件，一切「神命」(Commandments) 的原理，皆本「愛律」(The law of love) 而建設。至於儀式的規則，以及一切國民的，政治的，社會的區別，皆消滅於無形。貧者也能得福音 (gospel) 的傳受，受壓制者也

有入天國的希望。所謂上帝為萬能之創造者，神聖之立法者，及公平之裁判者的意識，遂得由耶穌本人及其信徒在感應時，可以代表神之功用，所生之悔罪及神職的意識以完成之。

### 七五 猶太派的與保羅派的耶穌教 (Jewish and Pauline Christianity)

猶太派與希臘派之反對，雖一部分因耶穌教中反對黨之互相來往而消滅，然在耶穌教本團體範圍之內，又再發生反對的趨向。因之耶穌教遂分為猶太的與非猶太的

(Gentile) 兩種。猶太的耶穌教就是聯合「基督爲救世主」之信仰與摩西的戒條以爲其教義；非猶太的耶穌教則從保羅 (Paul) 起，主張基督教的重要，在本基督而來的公平 (Justification) 和洗罪 (Sanctification) 并不需要什么儀式的規律。然此兩派并非絕端反對者，不特如此，且皆一致承認耶穌爲救世主和以愛爲本的道德律是他宣布的。老實講，兩者願意耶穌教統一之心，較之其互相反對的心理更甚（這樣的輿論，在有混合教堂的羅馬尤最有力）。又當時各使徒的著作，已編成經典，與我們現在所見的相差不多。其中除了載有我們現在聖經之最初三篇外，還增加一篇約翰派的福音 (Johnian Gospel)。但其他的福音，則一概沒有取入。又另外集合其他許多使徒的著作，乃完成此書，天主教的教堂 (Catholic church) 也創設於此時。其教義完全包含於以愛爲本的新律之中；至於摩西的禮儀戒條，則完全廢棄之。凡信基督教者，遂皆不受其束縛。且當時又因新教制度 (The new hierarchical constitution) 之發展與完成，遂建設一種信仰的規律 (The rule of faith)，完全具有法律的形式；此種信仰的規律，大概與救濟之客觀的情境很有關係。所謂上帝 (God)，上帝的唯一兒子 (God's only-begotten son) 及

聖靈 (Holy Ghost) 等概念，皆以此規律為基礎。此種概念大抵藉洗禮的規律 (The formula of baptism) 之力，遂成為耶穌教中之普遍的、和固定的意識。然此種教律，一方面既與猶太教反對，而他方面又與耶穌教普通輿論不相符合之主知派 (Gnostics 即耶穌教初期之哲學派) 的理想相反對。

## 第二章 第一段落：尼開來會議以前之教父哲學

### 七六 教父 (Apostolic Fathers)

當這個時候，教會的教師大都是十二使徒（即耶穌的直接弟子）的直接弟子，人多尊稱為教父。其中有可列門特 (Clement，羅馬人，大概是最初給哥林多教堂 The corinthian church 的兩封信之作，者這兩封信遺傳下來，就以其名名之) 及其他許多信函之作者（這些作者大概是 Barnabas，antioch 地方之 Ignatius 和 Smyrna 地方之 Polycarp 等諸人）和給 Diognetus 之信的作者等，在耶穌教之發展成為古代天主教時，為非猶太的耶穌教之代表。又有黑爾馬斯之牧童 (The shepherd of Hermas) 一書，則可為非保羅派 (Un-Pauline) 的代表，與猶太教化的原素完全脫離。此外



又有一種著作名叫十二主教之約書 (Testaments of the twelve patriarchs) 則可表現猶太的耶穌教之中和的學說。又若猶太的耶穌教之立腳點，則可于假克列門特派的認識論和勸世文 (The Pseudo Clementine Recognitions and Homilies) 一書中見之。在教父的著作中，我們大概可以看出耶穌教的理論和實際之根本原理，乃在與猶太教和其他異教之戰爭中逐漸發展而成。由此猶太教的和非猶太教的耶穌教的區別，遂漸漸消滅。兩派的極端主張，也漸漸的打消，非猶太的耶穌教，遂以各信徒（包括保羅在內）之勢力均衡為根基，而統一其他的學說。

### 七七 耶穌教之主知派 (Gnostics)

所謂主知派者就是打算由耶穌教的信仰中發展出耶穌教的知識，故其最初之目的完全在想以耶穌教為基礎，建設一種宗教哲學。其理想之中，多想像而少論理；其宗教信仰之各種抽象原素，皆用擬人的方法以實現之，因之遂構成一種基督教的（或稱為半基督教的）神學。在此神學之下，則潛伏對於耶穌教之歷史的和科學的正確悟解之種子。此種科學的悟解，有兩個重要的問題：

耶穌教之  
統一

基督教的  
神學

(1) 耶穌教與猶太教的關係 主知派對於這個問題之解決法即是採取極端保羅派 (The ultra-paulinists) 對待猶太教之實際的態度，而以同意義之理論的言詞表示之；換言之，就是主張耶穌教與猶太教不同。耶穌教與猶太教之分離，即因 Cerinthus, Cerdo, Saturninus 三人之學說與 Marcion 之學說的逐漸背馳而起。前三人之主張，以為摩西及其他預言家之所謂上帝，與「耶穌之父」的上帝，大有區別。至于後一人則反對一切表面的儀式，以為基督教完全是獨立的，無條件的，絕對的宗教，與舊約聖經的啟示，絲毫沒有關係，並且以為舊約聖經的作者，不過是公平的人，并非善良的人。

(2) 耶穌教與各教的關係 (尤以耶穌教與希臘教之關係為重要) 主知派對於此點之理想一部分是屬於舊約聖經的和耶穌教的，又一部分是屬於希臘的和異教的。例如有 Carpocrates (乃耶穌教中之柏拉圖派者及共相派者)，Ophites (或名 Naasenes) Perates (在 The Serpent 中發現聰明和善良的存在)，Basilides (敘利亞人) Valentinus 及其信徒等多人之理想，皆是

流出說

研究異教對於耶蘇教之關係。但因其研究異教，遂多少染有異教的理想。如 Basilides 主張最高的神力，居於世界之外，猶太教所崇拜的上帝，能力有限。惟信基督教的人，方能得福音之助，而心地得以光明豁悟，因為這種福音，是真正的和高尚的上帝所發出來的。又如 Valentinus 所主張的主知主義，其信徒也不少；其學說之重要細目，很受波斯教 (Parsee) 之影響。照他說來，世界古初，只有原始的存在，或可稱為天父；繼後由此天父，方流出 (emanate) 許多神聖的，世界外來的神力 (divine, supra-mundane aeons) 以構成神聖生命之完滿領域 (Pleroma)。神力流出次序中之最後的一個就是智慧 (Sophia)。智慧對於天父之仰慕，沒有規則，所以是受制於努力和困難的規律。智慧又產生一種下級智慧，居於完滿領域之外的地方，此地方即名 Achromoth。他又與造物主 (Demurge) 合力產生心靈的與物質的區域。繼後 Valentinus 的弟子更進一步說贖罪有三種：第一在神力世界，由救世主行之；第二在 Achromoth 由神力所產生的耶穌行之；第三在地上，由馬麗 (Mary) 之子的耶穌行之。

因爲他有聖靈或神智附體之故

主知派所談的這些問題及其理想之範圍，又是我們所必藉以區別各主知派的標準；因其以簡單的起源，卒成爲複雜的系統，皆是這些問題及理想之推廣。又有 Bardesanes 者，亦敘利亞人，將主知派的學說變成簡單。他認人類之比一切生物高尚，就在意志自由。又有 *Zenon* 者，主張二元論，乃聯合波斯道教 (*Magismism*) 與基督教而成，其所以能夠聯合則以主知派的理想爲最有力。

#### 七八 賈士丁·盧斯 (Flavius Justinus)

賈士丁·盧斯是 *Palestine* 之 *Flavia Neapolis* 人，其學說在紀元後一百五十年時，非常盛行，他最初學希臘哲學，尤特別研究施多亞派與柏拉圖派的哲學；但其後一部分因爲他尊敬耶穌教之確實，一部分因爲他不信任人類理性之能力，遂轉而研究基督教。從此以後，他就爲耶穌教辯護，有時反對異教，有時反對猶太教，又有時反對信仰偶像的人。他的著作中最重要者，就我們現在所有的看來，就是與猶太人春芳之談話 (The

*Dialogue with Tryphon, the Jew*) 及大認罪與小認罪 (The greater and lesser Apologies

啓示之差  
異

等書。他說希臘哲學家及詩人及其他的著作中所說的真理，皆是從神聖的智靈之功用而來；無論什麼人的根性中，都是具有此種智慧，不過在基督中，才得完全圓滿。然神聖的啟示，并非全是同等直接的；例如對於皮塔哥拉斯及柏拉圖之啟示，乃由摩西與預言家的介紹，他以為基督教的重要意義，即包含於耶穌新律之中。耶穌是具有肉體的智靈，其主張為廢棄一切禮貌的規律，而以道德律代替之。死後的賞罰，是永久無間的人生死，後又可以再生。耶穌之將復活為王一千年，就是他要去管理最後的裁判。

道德律

七九 塔體亞魯斯、阿塔那哥拉斯、條非魯斯和黑爾米亞斯 (Tatianus, Ath

enagoras, Theophilus, Hermias)

護教派

當紀元後第二世紀，護教派 (Apologists) 中最著名的人，除了賈士丁外，還有塔體亞魯斯、阿塔那哥拉斯、條非魯斯和黑爾米亞斯四人。塔體亞魯斯亞西利亞人，對於耶穌教的主張，稍較他人緩和，他很重視東方思想的價值，並帶有希臘文化之野蠻心理的忌妒及狹隘的禁慾主義 (Narrow Asceticism) 之傾向。阿塔那哥拉斯雅典人，其著作可作為基督教的思想，和希臘的秩序與美麗之心象的適當連合之表現，就這方面看

來，他實在是這個時代的耶穌教著作中之最令人歡喜的一個人條非魯斯 Antioch 人，其討論信仰之主觀的狀況，較之其他謬教者爲多，且特別注重宗教知識是倚賴於心之純潔。黑爾米亞斯則對於希臘哲學者大肆詆訐，其著作不甚重要。

### 八〇 伊列那奧斯和喜波里圖斯 (Irenaeus and Hippolytus)

伊列那奧斯以一百四十年生于小亞細亞，以二百零二年死于 Gaul，死時正任 Lyons 及 Vienne 兩地的僧正。他是 Polycarp 弟子，爲耶穌的發展史上之一重要人物。他反對主知派，以爲此說之發生是由非耶穌教的哲學之破壞教父的傳說。他又排斥理想的自由，以爲其退化必成爲無規律的想像，并且排斥「非律法說」(Antinomianism)，以爲其退化必至於放浪而仇視道德。因之他對於耶穌教之傳說與教律，皆特別注重；所以我們可以說他是古代天主教的創造者之一或其主要的代表。他又主張高尙的上帝，就是創世主，也就是摩西的戒律之作者。所以他（與保羅一樣）解釋舊約的啟示與新約的「啟示」之差異，是由於上帝教育人類的計畫之不同，在此計畫中摩西的戒律，不過是準備達到耶穌教之一種方法。所謂上帝之子或智靈與聖靈皆同是上帝之一

古代天主  
教之起源

三位一體  
說

道德律之  
重要

體，並爲其創造和啓示時之工具。基督曾經規定法律之重要部分爲道德律，並且將此法律推廣，把人類的意向包括在內，而同時又宣布人類對於表面的儀式，可以自由。人類對於神聖的命令之服從或反對，也可以自由決定；將來在末日審判時之受賞與受罰的區別，就在於此。此外還有他的弟子名叫喜波里圖斯也有此種理想。喜氏是羅馬之長老較之伊列那奧斯之說在細目上更爲完全，不過不甚公平，其著作之目的在表明主知派之異端的起源。

#### 八一 特爾土連 (Tertullian)

特爾圖連 (一六〇年至二二〇年) 是一教會的長老。他的學說與主知派反對，尤與非律法說反對，在此反對方面其說趨於禁慾的道德學和律法說之極端，逸出教會所定的範圍。且因此他採取耶穌復活派 (Montanists) 之清淨主義 (Puritanism) 此主義之根本，在對於耶穌之復活，有堅決的信仰。照他說來，基督教就是一種律法，也就是耶穌所定的新律。他對於理想，完全不贊同，他說哲學就是異端之母；耶路撒冷 (Jerusalem) 應於雅典完全分開，教堂應與學院分開 (就是哲學應與宗教分開)。他反對哲學

禁慾的道  
德學和律  
法說

不合理故  
我信之

的傾向，在下面一句話中，算達到最高的程度：「不合理故我信之」(Credo quia absurdum est)。

八二 非三位一體說，附屬說，和阿山那西盧斯說 (Monarchianism, Arianism, and Athanasianism)

自主知派之非律法說提倡以來，道德界中發生了一種反動，其結果演成耶穌教的道德學中發生律法的概念。此種概念，與猶太的律法主義相近，但非相同。這種反動的首領以爲所謂耶穌教者就是耶穌基督所定之新律，並且耶穌復活派和特爾圖連派之學者甚至逸出教會所規定的範圍之外。又當時對於自主知派之多神教與神體非物說 (Deism) 也發生一種理想的反動，且特別反對高尚的上帝與創世主不同之說，因此之一神教之說，遂再爲世所注重。此反動之結果不僅爲猶太教的一神教之復興，且其所用形式，也與猶太教相差不遠。又有非三位一體說者也爲贊成此種反動之一派。其首領的學說逸出於教會所規定的三位一體的範圍之外。所謂非三位一體說就是「上帝唯一說」(The doctrine of the unity of God) 其說之重要處就是反對三位一體說 (The

一神教之  
復興  
非三位一  
體說



Doctrine of the Trinity) 詳言之就是反對以天父爲萬物的唯一主宰和智靈，與聖靈說皆沒有獨立的存在之學說。此說又主張智靈與聖靈爲上帝的存在之不同的形像，從此面看來，可稱爲形像派 (Modalism)。此外非三位一體說者又有時主張修改的耶穌非神說 (Ebionitism)，又有時主張澈底的形像說 (Patripassianism)。此說之大概主張爲耶穌在十字架上時，上帝也受此同一痛苦，因若不如此，則不能保持論理之一致，更有時又介於二說之間。但初期教父對於三位一體說之教義，尙未有明白的表現，因之他們的傾向，就其與非三位一體說的反對方面而言，差不多完全是趨於以爲上帝之子與聖靈皆附屬於上帝之學說。此說以後被人明白稱爲附屬說 (Arianism)。但最

附屬說

阿山那西  
盧斯說

後這種學說又爲教會所修改，普通以阿山那西盧斯之名稱之，此種修改後之主張，一部分與非三位一體說相同（即同是反對上帝之子與聖靈爲附屬的，而主張上帝、智靈與聖靈有同一的原質），而一部分又與附屬說相同（即同是主張一體中之三位各有完全的身體之區別，而反對以上帝爲唯一，其他二位不過是一神之不同的形像）。

八三 可列門特與俄里根 (Clement of Alexandria and Origen)

在主知派之反動中，除了上述以外，還有些教父之目的在使主知派之合法的原素與教會的學說相同化，此傾向中之最有名者爲可列門特與俄里根。二人皆曾在亞力山大利亞爲問答教授學校（The School for catechists）之教師；其學說可以說是主知派的一部分之代表，其目的在保持不受一切異教之影響而謀與教會的普通信仰（天主教）完全一致。就其學說之大概說來（並非就其學說之各方面而言），這個目的算是完全成功。又此派之主張很傾心於希臘的學科，尤傾心於希臘的哲學。他們打算利用希臘哲學作爲神學上之幫助。可列門特對於異教之解說，曾經用一種歷史的和哲學的裁判法與伊列那奧斯及特爾圖連對於古代猶太教及耶穌教所用的方法一樣。他於哲學也用此同一方法。他說哲學對於希臘人之功用，在教育他們使之有耶穌教的信仰，正與法律對於猶太人一樣。更進一步說，即使對於以科學的實證爲信仰之根據者，哲學仍爲信仰耶穌教之一種有規律的準備。可列門特與俄里根皆想以舊約聖經之比喻的解釋，證明猶太教與耶穌教是一個宗教。他們說耶穌教不過是去了蒙蓋的猶太教。在耶穌教中，上帝的啓示，更爲完全。異教的直觀（Genesis）之錯誤，就在未曾認識世界之

猶太教與  
耶穌教之  
調和

基督論

創造者與立法者就是耶穌之父，因之渺視世界，而反對意志自由。他們兩人在其所著的基督論（Christology）中，又表現對於附屬說（即上帝之子與聖靈是附屬於上帝之學說）之傾向。他們以為天父才是絕對永久的存在，上帝之子與聖靈不過是有完全人格的人。上帝之子與聖靈皆是遵悠久無始的天父之意志所產生，所以不能說是與天父平等。他們又說，上帝創造世界之行動乃悠久無始，並不能以時間定其完成之時。此外俄氏一人又說（與柏拉圖同樣）靈魂之存在，先於身體。其降入身體，乃由其陷於道德的過錯，靈魂是賦有自由意志的。善惡好壞之區別即全賴此自由意志。耶穌教之特別的道德色彩就在人類自由之完全認識，這是與異教反對的。他又說神命之原動的服從就是救濟的條件。自由這個地方就是神人合一之處。在耶穌的身體中神人兩種原素，互相滲透，有如鐵在火中燒紅一樣。耶穌之悔罪行爲，就是對於惡魔的勢力之反對；凡反對現世界而服從上帝命令之耶穌教徒，皆爲幫助此種反對。凡侵害行爲受相當的處罰之日，即萬物的目的達到之時。此目的又重在使人人皆復得原始的善良和福利，由此上帝才可以爲完全之完全了。

意志自由

八四 菲里可斯、阿爾諾畢由斯、和拉可坦體由斯 (Minutius Felix, Arnobius, and Lactantius)

基督教之  
根據

世界可滅  
靈魂不滅  
身可復活

上帝的信  
仰是天生  
的

ius, and Lactantius)

當希臘派之神學論者發展基督論之理想時，教會中之拉丁教師大多努力說明基督教之根據，包含於「上帝」及「不滅」之信仰中，且又說明人類學及道德學之問題。如羅馬律師菲里可斯者，即未以基督論為根據，而辯護耶穌教中「上帝唯一」之信仰。他打算表示凡頂著名的哲學家，皆有此種信仰。他對於一般人所信仰的多神教，攻擊得非常利害。他以為此種信仰是與理性的和道德的意識相反。他又不顧各方面之反對，毅然主張「世界可滅」(The perishableness of the world)「靈魂不滅」(The imperishability of the soul)及「身可復活」(The resurrection of the body)等耶穌教義。又有阿爾諾畢由斯者，也主張此同樣的學說，其討論的細目，尤為完全，不過其形式不甚高雅，且常常淺薄的地方，較深邃的地方為多。他又注意基督論的問題，打算以奇怪的事蹟，證明耶穌的神性。他以為上帝存在之信仰，是天生的。他又與賈士丁、盧斯和伊列那奧斯一樣，否認靈魂之自然的不滅，並以為靈魂之本質，不過是介於「神聖」及「物質」之間。他

啟示的真  
理

其著作之  
目的  
宗教的知  
識之發展

又反對柏拉圖的「靈魂先身體而生，後身體而死」之各種辯論，只承認其神學的和道德學的一種辯護。又有拉可坦體由斯者，爲一修詞學家，曾著有許多神學的和哲學的著作，其文章形式既很可意，其文體又有西塞羅派之純潔，且其對於材料之知識，亦很完全正確；不過他常常用淺明的敘述，遂至有時失却澈底和深遽之意。他主張耶穌教之學說爲「啟示的真理」。他又反對多神教和耶穌教以前之哲學；他以爲這兩種學說皆是虛妄而有害的。但有時他也承認無論何種意見，沒有不含一點真理的，不過他又說這一點真理是什麼，則非未受宗教教育者所能指出。他的著作的目的，就在使眞智慧與眞宗教相結合。他以爲宗教知識的發展之步驟，第一爲打破多神教，第二爲對於上帝唯一之認識，第三爲基督論。眞正的道德，必需倚賴眞正的宗教；道德的目的，並不在本身而在永久的福利。

## 第二節 尼開來會議後之教父哲學

八五

格列哥里及俄里根之其他的弟子

(Gregory of Nyssa and others)

(Disciples of Origen)

耶穌教發  
展之兩方  
面

當耶穌教在羅馬國家中被認為獨立無上的宗教，和其根本原理為教會會議所確定（那克來會議時即紀元後三二五年）以來，其思想之本身遂一方趨於使此次所議決的原理更見特別的內部的確定，而一方面又想根據於耶穌教的或哲學的神學，把此說更為說明。正教與異端之爭執在此時喚醒了思想的生產力。哲學而兼有神學的思辯，則在此後之一時代為俄里根派所發展，以至於極度。此派之最著名的代表，為格列哥里（Nyssa）人，三三一年至三九四年。他為最初（當阿山那西盧斯自己為耶穌教辯護而反對附屬說及薩比里安派 Sabellians 之後）打算用理性的討論，以建設全部正教學說之人。雖然他并未完全脫離引用聖經的辯論。他所用的科學方法與俄里根一樣，但他採取俄里根的學說，則只及於與正教相合者。他又攻擊「靈魂先天地而存在」之原理。他與教會的信仰之差異，只在他傾向於『萬物終久復與上帝相通』之說。關於三位一體及身可復活的問題，他尤特別注意。他說三位一體說，就是猶太教的一神論或為非三位一體說與異端的多神教之中庸。然三神怎麼不為三體而為一體呢？他對於這問題的解答，就是「上帝」這個名詞，是指神之本質而言，并非指身體而言，本質當然是唯一的。因為

萬物終與  
上帝相通

自由爲道  
德之本

對於這個問題之研究，他又研究神質 (divine essence) 與神體 (Godhead) 之關係；其結果他的學說很有些是先得斯古拉派者 (Scholasticism) 之心。他又說人類靈魂之發生，與身體同時；人身無處不有靈魂。靈魂之生存比身體長久；身體死後，靈魂即爲無空間的存在。靈體在這個時候，仍能在許多物質中找出屬於他的身體之東西而再整理之，所以當其身體復活的時候，靈魂又再附麗之。他對於應用救濟方法時，非常注重人類的自由。他說我們能夠「信服公平」而有「取此捨彼」之能力，全在有此自由。上帝看人類對於取捨之如何而定其命運。道德上的過惡是唯一真正的過惡。人之所以比動物高尚，就在人類之自由。又關於世界上的道德秩序之問題，他反對明暗教徒 (Manichean，波斯人 Manes 所創設) 所主張的有好有壞之二元論。一切生物之最終救濟，就是從上帝的「盈善」(Superabundant goodness) 和「絕惡」(The negative nature of evil) 而來；刑罰的功用，全在洗滌罪惡。上帝的意志成功之日，即世界上的過惡無存留的餘地之時。

非懷疑主義

教父時代之宗教學說在奧古斯丁的學說中，算是達到最高之點，奧古斯丁生於三百五十四年之十一月十三日，死於四百三十年之八月二十八日，死時尙爲 Hippo Regius 之僧正。其父爲一異教徒，其母爲一耶穌教徒，他的耶穌教之信仰，即從其母而來。其後他又擁護明暗教，且研究古文以準備爲修詞學的教師。他的生活中有一個時代爲懷疑時期；當此時期，柏拉圖派與新柏拉圖派之理想，皆充滿於其心中；然其信仰終久爲基督救主所戰服，而皈依於天主派的耶穌教。從此以後，他遂盡職於耶穌教爲教理之辯護者與創造者，且實際上又爲僧侶與僧正。他反對學院派的懷疑主義；他說人生欲求幸福，必須先知真理，僅藉研究與懷疑，是不能達到的。他爲一切知識找出一種無可懷疑的基礎，這種基礎，即在我們意識之中。詳言之，我們意識中之有感覺、感情、意志、思想等（簡單一句話說，就是有心的作用），是無可懷疑的。他以爲用這種不可反對的存在（即人類具有真理之說）作爲前提，即可推論上帝之存在爲自明的真理。至於普通所謂物質世界之存在，他則以爲不過是一種不可抗拒的迷信而已。他又爲耶穌教之學說和制度作辯護，以攻擊異教與哲學，尤反對新柏拉圖派；因爲他以爲新柏拉圖派爲一切古代哲學

非新柏拉圖派



身可復活  
之限制

非善惡二  
元論

過惡爲世  
上所必需

非自救派

絕對宿命

之最高者。他主張唯有在基督教中，才能找出救濟。他說：萬物之創造，既是上帝自身，而非下級的神，或惡魔，或天使等；則我們的崇拜，除了對於上帝外，當然沒有別人。靈魂與身體之復活，只限於永久的救濟或責罰之時。至於在現世界上，則不能說是在某某時間可以復活。靈魂並不先身體而生，身體並不是靈魂的牢獄，身體與靈魂是同時存在。世界有開始的時候，也有消滅的時候，只有上帝和天使及人的靈魂，才是永久的。他又反對明暗教的二元論，以爲善惡並非同爲原始的東西；並且不信他們說：「神質之一部分，入於過惡範圍內，所以人於過惡必須戰勝之」等主張。他主張宇宙中只有「善的原理」或「純粹精神的上帝」趨於一元主義，並以爲過惡，不過是由消極和自私而成。他又打算藉世界上的事物有限程度和各種完美的程度之差別，以表示世界上之過惡是必需的，與上帝造物的意思，並不違背。他又反對明暗教（并概括的反對主知派）而爲天主教辯護，主張舊約聖經與新約聖經之精義，是一致的。他又反對聖潔生派（Donatists）而主張教會之統一。他又反對 Pelagius 與其自救派（Pelagians），而主張神聖的尊榮不因人世之價值而變化及絕對的宿命論（Predestination）。詳言之，他以爲人類雖因亞當（Adam，

代表一切人類)之不服從而降入腐敗和罪過,但上帝也自由的選擇許教人以作爲他的尊榮之表現而使之有信仰,得救濟;至於大多數的人,則爲他的裁判之表現,受永久的責罰。

八七 奧古斯丁後之希臘派的教父 (Greek Fathers after Augustine's Time)

東方耶穌教的哲學

在後期教父時代中,東方耶穌教的哲學之建設,有兩方面的根據:一方面根據於柏拉圖派及新柏拉圖派之聯合,而一方面則根據於阿里士多德的觀念與耶穌教的教義之聯合。有孫涅西亞斯 (Synesius) 者,起尼克人,生於紀元後三百七十五年;即在其皈依爲耶穌教之僧侶和僧正後,仍極力主張新柏拉圖主義之重要的觀念。他以為凡與新柏拉圖主義不符之耶穌教的教義,即爲神聖的喻言。又有涅米西亞斯 (Nemesius) 者,爲 Phoenicia 所屬的 Emesa 之僧正,大概與孫涅西亞斯同時,但較年幼。他著有一種著作,論靈魂之性質;書中所論一部分根據於柏拉圖的哲學,一部分根據於阿里士多德的哲學。他主張人類靈魂先身體而存在,和世界有無限的悠久。雖然,他與柏拉圖相同之處,即只

論靈魂之性質

限於此，其他則皆與之反對。他又主張意志自由說，而反對命定主義（Fatalism）。又有阿尼亞斯（Aeneas）者，Gaza人，其主張與涅米西亞斯相反。他著有一篇對話，名叫 Theo  
drastus（大約成於四八七年），其中所述，就是反駁靈魂先身體而生及世界永久之學說。此後在第六世紀，持此種反對論調者亦不乏人，最重要者為 Mitylene 之僧 斯古拉  
體苦斯（Zacharias Scholasticus），及批評阿里士多德的菲羅旁盧斯（Philoponus）一  
人。菲羅旁盧斯為亞力山大利亞人。他擴張阿里士多德所主張的「物質存在之完全意  
義，只能在個體中發見」之學說，把他應用於三位一體的教義，而贊三位異體的辯論。又  
第五世紀之末，當新柏拉圖的學說只有藉耶穌教之名方能為人贊成時，哲學界中有幾  
種著作出現，號稱底揚尼西亞斯（Dionysius）之著作。底氏為雅典的大理院之院長，亦  
教父的直接弟子之一。此種著作的理想與以後馬可西謨斯（Maximus）的著作中所  
包含者有很多相同之點。馬氏者一懺悔者和深沉的，神秘的神學家，生於五百八十年，死  
於六百六十二年。又有約翰者，居住於 Damascus，為第八世紀時人。他著有一書，名知  
識之起源（Source of Knowledge），書中所論可分三段：（一）本體論的概論。（帶阿里

士多德派的色彩；)(二)非異教；(三)正教的教義之詳細的和系統的論述。全書之目的不在創造什麼新說，而在把聖人與學者之明言至理總括起來，加以說明而已；這種意思是他自己明白宣布的。他以為耶穌教的學說，已甚完全，所以他的功績并不在促其向前發展；而在把舊時的哲人之思想整理和排列。他又利用哲學（且特別利用論理學與本體論）以作神學的工具；因之遂開以後斯古拉哲學之端倪。

#### 八八 奧古斯丁後之拉丁派的教父

當聖奧古斯丁死後，西方教會之哲學思想史中，大概以下列四人為最重要：馬麥爾圖斯 (Claudianus Mamerthus)，加柏拉 (Marcianus Capella)，波愛西亞斯 (Boethius) 和加西俄多拉斯 (Cassiodorus)。馬麥爾圖斯者為Gaul的Vienne之大僧正當五紀之中葉，他依據奧古斯丁之學說，主張靈魂為非物質的，以與半自救派 (The Semi-pelagian) 之Faustus反對。并且他又以為靈魂只有時間的運動，并無空間的運動。加柏拉者在四百二三十年時著有一書，名為七種文藝的概論 (A Compendium of the Septem Artes Liberales)。此書在中世紀很有影響。波愛西亞斯者，曾受教育於新柏拉圖派，研究勤苦。

靈魂為非  
物質的

他對於阿里士多德，頗費里，歐克里德，黎可馬楚斯，西塞羅及其他諸人之種種著作，皆有翻譯和批評，並加增許多自己意思於其中。他又根據新柏拉圖派的原理，自著一書，名叫調和哲學（*De Consolatione philosophiae*）。古代科學與文化之得保存於教會之中，全賴其許多著作之力。加西俄多拉斯與波愛西亞斯同時，乃元老院的議員。他著有一書，名叫“*De Anima*”。書中所論，與馬麥爾圖斯一樣，反對以人類靈魂爲物質之假定，而主張靈魂與上帝相同之學說。他對於神學的教授法及美術科學等，皆有著作。這些著作，大概皆根據於波愛西亞斯之學說。他曾經爲波愛西亞斯之學說，著一大綱，以備用作教授。此後根據以上諸人之著作而創立學說者，則有：

*Isidorus Hispalensis* （大約六百年時人。）

*Beda Venerabilis* （大約七百年時人。）

*Alcuin* （大約八百年時人。）

第二篇 耶穌教時代之第二期哲學（即斯古拉哲學）

八九 斯古拉哲學之定義和其區分（*Definitions and Divisions of Scho-*

哲學爲神學之工具

斯古拉主義 (Scholasticism) 者，就是促進已經公認的神學學說之哲學；或讓一步說，就是使哲學附屬於神學之學說。凡神學與哲學之根據相同時，此說皆以神學爲絕對的軌範和真理的標準。詳言之，斯古拉主義就是以教會的學說爲主，而圖古代哲學之復興；凡哲學與神學有衝突的時候，則使哲學俯就於神學之範圍。此時期大概可分爲二：

(一) 斯古拉主義初生時期，或阿里士多德的論理學及新柏拉圖派的哲學與教會學說相調和的時期，從斯可圖斯 (John Scotus Erigena) 起，至阿美利加派 (Amalricans) 止，即從第九世紀起，至第十三世紀止。

(二) 斯古拉主義之完全發展和其廣播時期，或阿里士多德的哲學（此時已完全爲人了解）與教會的教父相聯合的時期，從亞力山大 (Alexander, Hales人) 起，至中世紀之末（即古學之復興，自然研究之開始，和教會分離的時候）止。當此之時，阿刺伯和猶太之哲學，與其各自宗教的關係，也與上述一樣。

## 第一章 斯古拉主義之初生時期

## 九十 斯可圖斯 (Johannes Scotus Erigena)

斯可圖斯，或名 Erigena，爲斯古拉哲學時代之最早出名的哲學家。他原籍爲蘇格蘭，但其生長則大概在愛爾蘭。當 Charles the Bald 王徵兵的時候，他即遷居於法國。他著有一書，名叫自然之分類 (De Divisione naturae)。他的哲學理想，即大概表現於此書中。其主張大多依據底揚尼西亞斯 (雅典的大理院長，斯氏曾將其著作譯成拉丁文，馬可西謨斯 (斯氏的著作之批評者)、格列哥里 (Nazianzen 人)、格利哥里 (Nyssa 人) 和其他教會中之希臘教師等之學說。其後又依據拉丁教師 (且特別尊重奧古斯丁) 之學說。照他的意見說來，真正的哲學與真正的宗教，是相同的。他的圖謀，在根據古代耶穌教的概念 (其實是假底揚尼西亞斯之新柏拉圖派) 以解釋教會之教義。於是，他乃創造一種系統，不但包含中世紀的神秘主義，並且包含辯證的斯古拉主義之種子。然此種主張，乃教會所不取，因教會以爲這與真正信仰不侔。他又想假借新柏拉圖派之流出說，以解釋耶穌教之創造的概念，以便使之容易爲人了解。他說：上帝爲高尙的統一 (The Supreme unity) 其本身雖然只有一個，但也可以說是有許多方面。萬物皆從上

神秘主義  
與辯證的  
斯古拉主  
義

帝流化而成；其流化之歷程，即是神性（或原始的存在）之化分，其化分之法就是根據共相漸漸降為個體之原理。其最初由最普遍的本質中流化出來的東西，就是有極大普遍性的共相，漸次則為較不普遍的種類。如此繼續下去，各種類之上，又增加特別的差異與性質，遂流化成為普遍性極小的種類，最後則流化成為個別的物件。此種學說之建設，乃根據於承認抽象有實在性（The realization of an abstraction）：即是以為較概括

的共相具有更實在的本質；且就秩序一方面說，共相也先於個體。換一句話說，此種學說之根據就是柏拉圖的觀念論；試觀斯氏所主張「共相先於個體」之原則，常藉「觀念論」之意義以為說明，即可知之。然斯氏又由與柏拉圖不同之點，即是他並不反對共相可以存在於個體之中。又斯氏對於「有限存在由上帝流化而來」之作用，稱之為分解作用（Process of unfolding or analysis or resolutio）。此外他又主張萬物返本又可成為上帝之說，或稱為反本說（deification）。其意就是無數個體聚集起來，即可以成為種類，一切種類又聚集起來即可成極簡單的統一，即可成為上帝。因之上帝者就是全體之全體。斯氏又依據底揚尼西亞斯之主張，把神學分為肯定的與否定的兩種，肯定的神學，就是



對於上帝有積極的敘述；而否定的神學，則對於普通一般的上帝之敘述，皆否認之。

九一 從九世紀至十一世紀之末的唯實主義與唯名主義 (Realism and

Nominalism)

個體爲完  
全的本質

前節所述的斯可圖斯所反對的學說（他稱之爲辯論說）是由於阿里士多德、波愛西亞斯、奧古斯丁及假奧古斯丁等學說產生而來。其主張爲個體是完全的本質；種類綱屬，皆不過是次一等的東西。種屬的與特別的性質皆在個體中見之，且無論什麼重要的和偶然的性質，亦全具於此。此種學說，當斯可圖斯時或其死後，在斯古拉哲學中，引起許多信徒。就中有些信徒更將此學說演進，而與新柏拉圖派的學說立於明白反對的地位；其他的則又主張「共相」具有實在的本質。此外辯論派中又有一部分信徒，發生一種懷疑；卽是以爲「共相」既可由「個體」中推測而知，則「種類」究竟是否爲一種積極的東西（真實的），殊覺狠可懷疑（因爲主張一種真實東西爲他種真實東西之表現，似乎是不可能的事情）。此種懷疑之結果，遂至以爲「種類」不過是文字（*Voces*）而已。此說之發展，尤特別與頗費里所著的阿里士多德的論理學之概論（*Porphyrus's Introduction to*

The Logical Method of Aristotle 很有關係，蓋在此概論中頗氏對於「種屬」「差異」「類別」「本身」(Proprium)「偶然」(Accidens)等概念皆有討論，並且提出問題，問此五種東西，究竟是五種實在東西嗎？或是五種名詞 (Quisive voces) 呢？又此概論中除上述者外尚討論有數種問題，約可敘述如下：(一)種類(或所謂共相者)究竟有本質的存在嗎？抑或僅僅存在於我們思想之中？(二)假定其有本質的存在，其本質是物質嗎？抑非物質呢？(三)種類的存在，究竟與我們感覺所知的對象是互相分離的嗎？抑或是相連帶的？頗費里對於這些問題，以為過于困難，不能在概論書中討論，應當有特別專書以作特別研究。這些問題，乃是在阿里士多德的形而上學之著作中，(為中世紀前半葉的人所不知道)及柏拉圖的或假柏拉圖的 Parmenides 篇中和其師蒲拉庭盧斯的學說中所發現出來的。然我們僅以上面幾句話，即足以表明此等重要問題及其解決的可能方法，且對於中世紀的唯實論 (Realism) 和唯名論 (Nominalism) 也表出其分歧之點，蓋以辯論法討論教會之教義，其結果對於這些問題，發生討論，乃勢所必然。柏拉圖的學說 (即或不承認為柏拉圖的學說，亦可謂為阿里士多德所稱的柏拉圖學說)

極端的唯

實論

中和的唯

實論

唯名論之  
分類

就是說共相對於個體有獨立的存在，且先之而生（無論就位置言，或就原因關係言，或就時間言）。此種論調很可稱為極端的唯實論；其後遂演成一種公式：共相先於個體。（*universalia ante rem*）。至於阿里士多德的意見，則謂共相雖有實際的存在，然確只能存在於個體之中，此種學說可稱為中和的唯實論；其公式則為：共相存於個體之中。（*Universalia in re*）。又若唯名論則主張惟有個體才具有實在的存在，至於種類，則不過因為相同概念之聯合所發生的相同原素之主觀的聯合而已。且因為此種概念，我們遂推想此概念之下，有許多同種的物質，而此許多物質，又因為缺乏充足的名詞，把個個都表出來，所以我們乃應用一個簡單的名詞，代替一概念之下所有許多同種物質之全體。唯名論可分為兩種：（一）注重概念之主觀的性質，稱為概念論（*Conceptua lism*），（二）注重概念下全體物質之同一名詞，稱為極端唯名論（*Extreme nomina lism*），或狹義唯名論（*Nominalism in the narrower sense of the term*）。總括言之，此學說之公式，就是個體先於共相（*Universalia post rem*）。其主要派別之發端或發展，則大概在第九和第十世紀之中，然其完全擴張和辯證說明，及與他派之猛烈爭執，和其他

種種變化與連絡等發展，則在此後之時代，方完全昌盛。

九二 唯名論者婁斯塞林盧斯

(Roscelinus)

與唯實論家威廉

(William)

唯名論發生於十一世紀之後半葉，與唯實論相比，可謂根本上立於明白的，有意的反對地位；蓋當此之時，斯古拉哲學派中，有一部分信徒，倡言阿里士多德曾經主張論理之研究，只關於用字之正確與否，所謂「種屬」，不過是同一名稱之種種個體的集合體（主觀的），因而他們遂反駁「共相」有實際存在之主張。此種唯名論有時稱爲辯證論，因其反對舊時以唯實論的意義解釋阿里士多德的緣故。當時最出名者，即爲婁斯塞林盧斯，乃 *Complicans* 之主。教他曾以唯名論之學理應用於三位一體之教義，因而使唯名論發生許多可以反對的地方，且促其失敗，更爲迅速。蓋唯名論之學說，既只以個體爲實際的存在，則三種聖性（*Godhead*）即爲三種個別的本質，亦即實實在在的，可以說是三個上帝；照此說來，則與當時一般宗教家，以爲聖性雖有三方面，而本質只有一個之主張，恰恰立於反對的地位。此種不好結果，即婁氏自己，亦明白承認；因此教會中人

唯名論與  
宗教

乃于一千〇九十二年開一宗教會會議，對於他所說的侮神推論，命其取消，然他以後仍然保持唯名論學說的本部（即推出「三位並非一體」之根本原理），且傳播之。此後一二百年間唯名主義之學說，雖未全滅，然證明自冒不韙而主張之者，殊覺少見。直至十四世紀方有 Occam William 者，出而復興之。至斐氏同時之反對派則最有影響者，爲 *Guibertus de* *Champanne* 之安塞謨 (Anselm)。又唯實論之著名信徒，在法國方面則爲 *Champanne* 之威廉。其主張謂「種屬」之存在，完全在其所包含之各個個體中，然其後受阿巴拉德 (Abelard) 之影響，則又稍緩和其說。阿氏者早年受於斐斯塞林盧斯，但其學說，則欲保持中和地位，因而反對其師之極端唯名論。

### 九三 安設謨 (Anselm)

安設謨以一千零三十三年生於 Aosta 一〇六〇年他因慕 *Lanfranc* 之盛名，乃入 *Normandy* 之 *Bec* 的修道院。一〇六三年，升爲僧長，一〇七八年，又升爲院長，此後一〇九三年至一一〇九年（他死的時候）他皆在 *Caen* 爲大主教。他管理此種職務之方法，全照教皇 *Gregory VII* 第七所定之原則。他所身體力行的格言就是「信仰先

信仰先於

於智慧] (*Crudo in intellectu*) 其意思就是凡是耶穌教徒最先應當有直接的信仰，以後才可以找尋他所能夠得到的科學知識；然對於教會已經固定的儀式，則終不能違反一點（並不像教父時代，哲學與神學的思想並駕發展），并且一切思想必以此為絕對規範。因之知識的研究之結果，只能對於教會下一肯定斷定；無論那一方面有反對意見時，則其思想即為謬誤的犯罪的；蓋他以為教會所承認之原則乃「上帝啟示的真理」之最完全的敘述。他的著作中有一本名叫 *Protagoras* 書中以本體論之辯論證明上帝之存在；又有一本名叫 *Cui Deus homo* 大概是倡言「滿足說」] (*The Christological theory of Satisfaction*)。這兩種書算是他頂好的著作，他的名譽也全由于此。他第一種著作中的本論之辯論，就是打算以我們對於上帝之觀念，證明上帝之存在。他說：「上帝」這個名詞的意思，照定義法講起來，就是我們所能知道的事物中之「最大的存在」] (*The greatest object or being*)。此種概念不僅可以存在於「有上帝觀念者」之智慧中，即「反對上帝者」之智慧中，亦有存在，因為反對者也知道「絕對的最大」] (*The absolutely greatest*)。這幾個字是表示甚麼意思。然從他方面觀察，最大的存在必定不僅僅存在于智慧之中，

上帝存在  
之證明

滿足說

因爲我們還可以設想一種存在同時能存在於智慧界，又存在於外物界，那豈不是就比僅僅存在於智慧中的存在還大嗎？然「最大」即不能比別的小，既名爲最大的存在，那一定同時能夠存在於內界，又能存在於外界的。因此所謂上帝並非僅僅爲我們思想而已，其在外界中也是有實際存在的。然當時又有一個僧侶，名叫 Gammio 居住于 Mar-Moutier 對於此種辯論，則反對之，甚至斥之爲是一種謬論。因有此種反對，安氏又著一書，名叫 *Liber apologeticus* 來補救他的辯論。至於其「滿足說」（其後爲教會所採用），卽是以裁判的關係應用於道德宗教的關係。其說謂人反對無限的上帝，其罪過卽爲無限大；因之依照神聖公平的原則說來，應當給他無限嚴酷的責罰。然這種責罰實行起來，則人類全體，必至滅亡，殊與上帝善良好生之心相反。但又從他方面觀察，若完全赦宥而無責罰，則又與天道公平不相符合。因之要想同時使上帝的善意與公平兩全其美，則只有一種方法可以實行，就是用一種代表滿意的方法。然人類罪過，又既爲無限，則此種代表，除上帝外，無他人能之，蓋只有上帝爲無限的存在之故。然他既要代表人類，則又不能不具有從亞當（照聖母之說來，則爲無罪）以至今日的人類之性格，所以上帝之第二種性格，

必定變成人類，因此他才可以居於人類之中，兼復相當的滿足於上帝，並且引導人類中信仰的一部分，達於救濟之境。

九四 阿巴拉德 (Abelard) 和其他斯古拉派者及十二世紀之神秘主義

阿巴拉德 (Petrus abaelardus) 以一千〇七十九年生于 Yverdon 之 Palaiseau。他曾受教于斐斯塞林盧斯和 Champion 之威廉及其他經院派者。他嘗主教於各處，尤以從一一〇二年至一一三六年在巴黎教授為其最大事業，但中間亦間隔幾次。一一四二年他死於 St. Marc 之僧院中。此院大約離 Chalon-sur-Saône 不遠。他的辯論採取中和態度。

和態度一方面免除斐斯塞林盧斯的唯名論之極端的弊病，而他方面又免除 Champion 之威廉的唯實論之極端的弊病。然其學說亦非與嚴格的唯名論相差甚遠。他說「相并非存在於文字之形式中，乃存在於斷定中，或可謂存在於「就意義方面而言的」文字中。物件之形式在天地開闢以前已存在於神心之中，正如概念一樣。他著有一本神學概論 (Introduction of Theology) 書中的原理，大概就是說理性的知識必須為信仰之準備，因為沒有信仰，我們即決不能得確實真理。他又反對斐斯塞林盧斯之三位異體

非三位異體論



## 道德學

論 (Trithemism) 而藉用奧古斯丁派之名詞及非三位一體說以解釋三位一體說 (Trinity) 他說所謂「三位」不過是一個上帝之「能力」(power)「智慧」(Wisdom) 和善良 (goodness) 而已。雖然他也不反對此種性質是可以擬人的。他又解釋柏拉圖派之世界靈魂 (World-soul) 以爲就是與世界有關係的聖靈或神愛 (就此種愛情對於一切有利而言)，因之猶太教與非宗教之學說皆一并包括在內。關於道德學方面，他極力注重心情 (the state of the heart) 以爲善惡之區分并不在行爲而在意。向良心雖不免錯誤，良心之行爲雖不免過惡，然凡不與良心衝突者，即可謂爲非過惡。當良心以爲善或以爲可使上帝樂者，在實際亦如是時，則意志即與良心調和，此即道德之唯一的充足的證明。此外尚有 Bernard (Chartres 人) William (Conches 人) 及 Adelard (Bath 人) 三人，則主張帶有基督教原素的柏拉圖主義，且以爲就感覺界之知識而論，應當遵從阿里士多德的學說。至於此時的論理派中，則可以以下諸人爲各種唯實論之代表：

Walker (Magna 人) 與 Gilbertus Porretanus (曾著有對於 Boethius' De

Primitiae and De Davidis prophetis in Christo 一書之批評，并著有一書討論最後的六範疇）二人。後者較前者爲有名。

Petrus Lombardus 阿巴拉德的弟子，曾著有一本神學，爲一般人用作神學教授的根據及神學問題中辯論之引導者多年。

Hugo 與 Richard (St. Victor 人) 此二人與 Clairvaux 之 Bernard 一樣，同爲神秘的宗教家，反對重視辯論之說，而又特別反對其應用於神學。

John Salisbury 人，爲一淵博豪爽的著作家，潛心研究，反對斯古拉主義之狹隘論理，而主張古學應與斯古拉派的神學相連合。

Alanus Lille 人，根據理性的原則，建設神學的系統。

Amalrich (Bene 人) 與 David (Dinant 人) 此二人復興底揚里西亞斯與斯可圖斯之學說，而主張上帝就是宇宙之本質，帶有萬有神論的色彩。

就中 Alanus, David, Amalrich, 皆曾讀過許多從阿刺伯文翻譯過來的書籍。

九五 中世紀之希臘的和敘利亞的哲學

阿里士多  
德的學說  
之復興

基督一性  
說

十二世紀之末以後，斯古拉哲學即發生劇烈的變化，其本身之發展也達到極完滿的境地；此中原因固多，然要以研究阿里士多德的著作及解釋阿里士多德者爲最；蓋欲研究阿氏著作，即不得不與阿刺伯人、猶太人及希臘人相與接觸（與希臘人接觸稍較後）。於是當 Justinian 王命令禁止新柏拉圖主義之傳播（五二九年）及異教的影響對於耶穌教的神學家停止發生關係（此種關係可由俄里根及其弟子學說中見之）後，在希臘的耶穌教徒中，阿里士多德的哲學遂漸漸得勢，且阿氏的辯證法最初本爲異教所用者，至今也爲正教徒所用，以輔助其神學之爭論。主張此種研究之最重要的宗派，有敘利亞之涅斯陀里派（Nestorians）最初發生於 Edessa 其後則以 Nisibis 爲中心）及醫學的哲學派（Medico-philosophical school）。阿里士多德的哲學之能傳播於阿刺伯人中，即賴此二派之力。敘利亞之基督一性說（Monophysites）即主張基督之人性與神性，是聯合的一種性質，與 Chalcedon 之信條相反，對於阿里士多德也有研究，尤以在 Rasana 及 Kinesrin 的學院中爲盛。如 Johannes Philoponus（爲基督一性派及三神異體派者）及 Iohannes Damascenus（乃正教的僧人）者，皆是耶

蘇教中之阿里士多德派者而後者又抱斯古拉派的態度，應用阿里士多德的論理學及形而上學以幫助嚴格的正教信仰之系統的說明。當八九世紀時，在東方派中，一切研究皆有衰頹的傾向；惟古代傳說，尙得保存。當十一世紀時，有 Michael Psellus 及 Johannes Italus 二人則潛心研究論理學號稱爲論理學派（Logicians）。至於在此後之二三世紀中則文化之尙得保存者，惟有數種對於阿里士多德的著作之批評，及討論其他哲學家之幾種小著作而已。直至十五世紀，土耳其人在一千四百五十三年占據康士坦丁堡後，希臘人才將古代文化之知識傳入西方諸國；由是哲學界中，遂發生阿里士多德派之斯古拉派（Aristotelian Scholasticism）與新生的柏拉圖派（The newly-arising Platonism）之爭執。

### 九六 中世紀之阿刺伯的哲學

阿刺伯人的哲學可以說是完全爲阿里士多德派，其帶新柏拉圖派的色彩之處甚少。當 Abassidae 朝代時（紀元後七百五十年以後），敘利亞之耶穌教徒把希臘文的醫書及哲學，翻成敘利亞文及阿刺伯文（但哲學之翻譯較後，大約從 Almanum 王時起，

希臘思想  
之傳入阿

刺伯

即是從九世紀的前半葉起，於是阿刺伯人對於希臘之醫學、物理學、和哲學等科，方逐漸領悟，其時所謂希臘哲學就是柏拉圖主義與阿里士多德主義之連合（此種連合，曾流行於古代末期之哲學家），及研究阿里士多德的論理學作為證明教義之正式的工具（此為耶穌教神學家所研究者），然阿刺伯人既為謨罕默德（Mohammedan）教徒，而謨罕默德教又是嚴格的一神教，故其對於阿里士多德的形而上學及神學之採用，較之新柏拉圖派者及耶穌教徒皆更多，且阿刺伯人以哲學與醫學之研究相連合，故其對於阿里士多德的自然科學，尤特別熱心研究。阿刺伯的哲學家，在東方之最重要者，有阿根底（Alkendi）阿法拉比（Alfarabi）阿威孫那（Avicenna）和阿格熱爾（Algazel）等諸人。阿根底雖名為哲學家，然其哲學之才能，沒有其為數學家和天文家出名。阿法拉比即採取新柏拉圖派之流出說。阿威孫那為純粹阿里士多德派的代表，乃數世紀來之大哲學家，即與中世紀後半期之基督教學者相比，亦占第一流的地位，且又兼為醫學教授。阿格熱爾則於主張神學正教之中，而在哲學方面帶有懷疑的色彩。至於西方哲家之最要者，則有阿溫柏斯（Averroes）阿布巴斯爾（Abubacer）阿威羅斯（

阿威孫那

自然人

(Averroes) 等諸人。阿溫柏斯和阿布巴斯爾之著作，大概討論人類獨立與逐漸發展之意見。而阿布巴斯爾則更於其所著之自然人 (The Natural Man) 中，詳敘此種意見，很帶反對積極宗教之精神。然他又曾說積極的宗教與哲學學說皆是同一的目的；換言之，就是人的智慧與神的智慧是相連合的。又阿威羅斯則為一個很著名的批評阿里士多德者。他以為阿里士多德所謂原動的和被動的智慧之說，是帶有萬有神論的色彩，與個體不滅的意思背道而馳。他的主張只承認原動智慧，才有存在，且為全人類所公有；其為個人的智慧，不過是暫時的。然他又說從此種公共智慧所流出來的種種個體，終必返本還原，歸入原來的全體之中，因此所謂個體不滅，就是指歸入此全體中之個體而言，否則即無所謂不滅。

原動智慧

### 九七 中世紀的猶太哲學

加巴拉說

中世紀的猶太哲學，一部分為加巴拉 (Cabala) 說，一部分則為柏拉圖和阿里士多德的學說之變形。加巴拉說者，就是主張流出說之一神秘的哲學，其學說可於 Jezirah (創造, Creation) 及 Sohar (光明 Brightness) 二書中見其大概。 Jezirah

作者，在十世紀時人人已公認爲最古之說，其實下細攷察，大概是九世紀之中葉以後才作成的。Sohar 一書，則於十三世紀之初以後，才完全成立，其根據大約以盲人 Isaac 及其弟子 Ezra Azriel 與其他反對麥木里主義者 (Anti-Maimonists) 的意見爲本。當一千二百年時，此書爲一西班牙的猶太人作成寫本，或有說是 Mosch ben sch em Tob de Leon 作成的。然此後又增加了許多議論於內，而成爲批評者之焦點。若照傳說說來，Jezirah 一書，有謂 Abraham (猶太人之祖先) 作成的，有謂 Rabbi Akiba (最初他宣布 Barcochba 爲救主，其後大概在紀元後一三五年巴可巴之亂起，他又參入此種運動，當暴亂平息後，命令停止他教書，他又違反命令，因此遂伏誅) 作成的，而 Sohar 一書，則有說是 Simeon Ben Jochai (Akiba 的弟子) 作成的。加伯拉學說中有些根本原理，實在是狠舊的，然當其發展的歷程中，則因受希臘人之影響，尤特別受柏拉圖的概念之影響，遂大大的改變了一番。此種影響之起原，最初以猶太的亞力山大利亞派之宗教哲學爲媒介，其後則由於新柏拉圖派的著作。當時猶太人對於外國文化之接觸不少，就其最著者而言，最初有波斯教 (Parseeism 拜火教) 繼而

神性神力  
說

天使說

秘密說

有希臘羅馬中之各種主義最後又有耶穌教與默罕默德教因此之故其人民之眼界遂擴大許多，其宗教信仰之國家界限也漸漸趨于完全消滅。然此種世界概念愈漸擴大，愈漸完全，其對於上帝之概念也愈漸超越。所謂耶和華 (Jehovah) 者遂成爲更帶精神原素的，更高尙的，更與個體分離的，且超越時間及空間的存在；至於他與世界的關係，則全靠他和世界中間的存在之活動。因之波斯教所謂天使之說遂最初傳播於猶太人中，又特別爲猶太教徒 Essenes 所研究，由是又因希臘哲學之聯合影響，在亞力山大利亞中遂發生神性神力說 (The doctrine of the divine attributes and energies)。其發展甚爲完全，與柏拉圖的觀念論及菲羅的著作中之施脫伊派的智靈說相混合；且此說也如智靈說及天使說 (The doctrine of Aeons 天使爲上帝與人的中間之一種存在，與智靈相彷彿，爲菲羅派所創者) 一樣，摻入耶穌教之信仰系統及先知派之中。至於當最初耶穌教時代，猶太舊教 (Rabdis) 秘密說 (The Secret doctrine) 則大概根據於聖經中之兩章的比喻解釋而成；這兩章就是創世紀 (Genesis) 中的創世史，及 Ezeziel 的未來記 (Prophecy) 中之天車現形章 (The vision of the Chariot of God) 後 1



## 非法典派

章之主張爲加巴拉說之較完全的主知主義，其論世界之起源，以爲是從高者漸漸流爲低者之程序。至於根據人類理性而爲哲學化之神學家，最早的派別，就是非法典派

## 法典派

(Karaneans 或 Karaites)。此派之主張，在反對希伯來的法典，乃紀元後七六一年由 Anan ben David 所建設。其中之最出名者爲 David ben Merwanal Mokamniez (大約九百年時人)。此外主張希伯來法典之理性派而反對非法典派者中，比較出名者，則有 Saadia ben Joseph al Fajjimi (生於八九二年，死於九四二年)，其學說之主旨，在打算表明猶太信仰中之摩西和摩西後的律令是有理的。又有 Solomon Ibn Gabirol 者，曾於一千零五十年居於西班牙，可作爲受新柏拉圖派的影響之猶太思想家的代表。就耶穌教的斯古拉派看起來，他是一個阿剌伯的哲學家，並且他們引用他的學說的時候，都稱他的名字爲 Avicenna。他的學說對於 Sohar 書中之加巴拉說，在發展方面，發生很實在的影響。到十一世紀之末時，有 Bahya ben Joseph 者，做一道德學的著作，討論心的義務；其內容多注重內部之道德，而少外表的形式。當一千一百四十年時，有一詩人，名叫 Iuda ha Levi 對於哲學直接發生一種反動，著有一書，名叫 Sefer ha Chofim。在此書中，他最初討

## 道德學

非哲學者

阿里士多  
德派與猶  
太派

論希臘哲學，繼而討論耶穌教和謨罕默德教的神學最後的結論，則以爲這些學說，皆不足與猶太教相比，且創造許多理由爲以後主張法典之猶太教所根據。他又以爲 *Tevrah* 一書，爲亞伯拉罕主教所著，且甚稱贊其中之秘密說。又當十二世紀之中葉，有 *Tolacoh* 之 *Abraham ben David* 者，打算調和猶太教的神學與阿里士多德的哲學，但未十分成功。不久又有 *Moses maimonides*（生於一一三五年，死於一二零四年，爲中世紀猶太哲學家中最出名者）者，乃對於此問題之解決，得有很大的成功。他著有一書，名叫懷疑指南（*Guide of the doubting*），其中所論謂阿里士多德的學說，對於地上的事物，有無條件的真理，然對於天上的神聖的事物，則遠不及啟示之可靠。他又使猶太主義之精神的和道德的觀念顯明於世，因之對於猶太的一切神學（卽是對於非法典派的學說，也是一樣，我們可於十四世紀時 *Ahron ben Elia* 學說中見之），雖然是一種反動，但發生很有益的和永久的影響。又至十三十四世紀時，阿刺伯的阿里士多德派的哲學，因爲受謨罕默德教主之限制，遂竄入西班牙和法蘭西之猶太人中，又特別竄入 *Provence* 之猶太人中；此種哲學之著作又從阿刺伯文翻譯成希伯來文，且有時又作爲新批評之

題目有 Levi ben Gerson 者，卽此運動中的最出名之一人。他曾批評 Paraphrases 及阿威羅斯，並且還著了許多的著作，大約都是十四世紀之前半葉作成的。由是阿里士多德主義，因猶太人之傳播，與亞刺伯人之翻譯（真的假的，一并計算），遂得變爲拉丁文。而斯古拉派哲學之全體，乃得了解；且因此激動，遂探求其直接從希臘文翻譯來的著作。

## 第二章 斯古拉主義完全發展和廣播時期

### 九八 十二世紀斯古拉哲學之革新

阿里士多德的形上學，物理學，心理學，和道德哲學，及新柏拉圖派的著作之一部分，和阿刺柏與猶太哲學家之阿里士多德派的著作之一部分等，既傳入歐洲後，耶穌教的斯古拉派之哲學研究，遂發生材料上之擴充和變化。此種著作一方面既有傾向於靈智學上之流出說的表現，尤以假稱爲阿里士多德的著作之所表現者更甚（此種著作，以後發現出來，實在是新柏拉圖派的著作）而他方面又與斯可圖斯的學說相聯合，因而傾向於萬有神論的學說，然此種傾向發生不久以後，教會方面，遂起了一種有勢力的反對。其最初所反對者，不僅及於這些學說，並且及於阿氏的形而上學及物理學，不過以後

靈智學中  
之流出說

萬有即神  
論

大家對於阿氏的眞正著作之帶有神學色彩者不惟不反對且助之以獲得最後的成功。至於從奧古斯丁及其他教父所遺傳下來的初期斯古拉派之柏拉圖主義，則因此遂潛沉下去。由是阿里士多德派的、阿刺伯派的、和猶太派的一神主義，遂盛行於後期斯古拉派之哲學中。而從古以來所謂「自然神學」與「啓示神學」之應各分離，也因此結果完全成功。換言之，即是現在的思想家，一方面以爲教父與初期斯古拉派所倚爲重要目的之三位一體說只能於「啓示」中求其根據，且認此說爲神學上之秘密論調，絕對不能與哲學理想相混淆；而他方面又以爲上帝存在的信仰完全是自然神學之問題，其證明之法應以阿氏的辯論爲標準。又斯古拉派的哲學，因欲滿足教會的需要，故對於阿氏的學說不得不酌量採用及稍加變更。因而此說在物質與形式兩方面，皆成爲自然神學的根本原理之完全工具，且在形式方面又成爲只重信仰的神秘事實之適當工具。此種傾向，直至唯名論復興時始衰。當時斯古拉派所謂「信仰的本質應與理性調和」之假定（此假定之意義自十三世紀阿氏學說盛行時起以至現在，除應用於上述之根本原則外，并未十分完全），在意義上逐漸縮小範圍，其結果終完全爲人所拒絕。

九九 亞力山大與其同時之斯古拉派者 秘密派者邦那溫圖拉 (Alexa

nder of Hales and contemporary Scholastics : Bonaventura, the mystic)

Hales之亞力山大 (死於一二四五年)，在斯古拉派中，最初了解阿里士多德的哲學之全體，和阿刺伯哲學家的批評之一部分，且最初應用此種學說以作耶穌教的神學之工具。然他之應用，并不像阿柏爾特大聖 (Albertus magnus) 一樣，把哲學作爲一種系統，分出種種門類，他只是以哲學的學說說明神學之原理而已。他著有一書，名叫神學總論 (Summa theologiae)，其學說之大要即可於此中見之。有威廉者 (Auvergne) 人曾爲巴黎之大僧正 (死於一二四九年)。其說替柏拉圖的觀念論及靈魂本質論極力辯護，而反對阿里士多德及阿刺伯之阿里士多德派。然他又因爲自己是耶穌教徒之故，所以主張觀念之總和即是上帝之第二種性質。又有格列特里德 (Robert Goethead) 者曾爲Lincoln之大僧正 (死於一二五二年)，則連合柏拉圖與阿里士多德之學說。又有Mechart Scotus 者則其翻譯阿里士多德的著作，此種翻譯較之其自己所作，在

哲學史上更爲重要又有 Vincentius 者 Bagnais 人（死於一二七四年）在當時雖富有學識，然與其謂之爲哲學家，毋寧謂之爲百科全書家。又有那那溫圖拉者（死於一二七四年）Hales 之阿力山大的弟子，是一神秘的哲學家。他主張柏拉圖的學說（就是爲新柏拉圖派和教父所改變的學說，較之阿里士多德的高尙，然最後則以爲人類的一切智慧皆當附屬於神聖之啓示。照他說來，人類若能盡僧侶誓言之責，其功績較之普通道德更大；人類靈魂能夠達到最高之境，就是藉神秘的沉思之功。蓋此種沉思可以供給將來的幸福之預期。

一百 阿柏爾特 (Albertus magnus)

阿柏爾特 Bollstadt 人以一千一百九十三年生於 Smabia 之 Laingen 曾在巴黎及 Padua 兩地受教育。且在巴黎及 Cologne 當黑袍僧 (Dominican) 乃教會中之一派，由 St. Dominic 所創，以其常著黑袍，故名) 的教師有年。他又在一千二百六十年至一千二百六十二年爲 Regensburg 之大僧正。他於一千一百八十年死於 Cologne 世人以其學問淵博，教授的才能偉大，遂稱爲阿柏爾特大聖 (The Great) 或萬能博士 (

Doctor Universalis) 他在斯古拉派中，最初把阿里士多德的哲學之全體編制成有秩序的系統（此種編制常參攷和引用阿刺伯的哲學家）且最初使之適合於教會原理的需要。至於初期斯古拉派時所盛行的柏拉圖派與新柏拉圖派他則未嘗完全拋棄之。不特如此，此二派對於他的哲學思想，還有很大的影響；不過他受阿里士多德的思想之影響更大，此二派之影響僅爲其附屬而已。他讀過很多柏拉圖派與新柏拉圖派的著作；至於讀阿里士多德的一切著作，則大多是由刺伯文翻成拉丁文的譯本，及少數由希臘文翻成的譯本。他自己的著作是一部叢書，爲對於阿里士多德的著作之批評和解釋所構成。書中所論，將阿氏的學說，稍和變換，以便適應於教會的目的。照他說來，共相存在之意義有三種：第一，依照新柏拉圖派和奧古斯丁派的學說，共相先於個體，即是存在於神心之中；第二，依照阿里士多德的學說，共相存在於個體之中；第三，共個後於個體，這個意思就是指主觀的概念；此種共相之存在，只有唯名主義和概念主義主張之。就理想的神學言，他無論在那方面，皆是想把三位一體說和與此有關之教義與理性的或哲學的神學相分離；此種意見，在以後有湯姆士(Thomas)主張之。他又主張世界之創造有定時

共相的存  
在有三種

理想的神  
學

非世界永  
存說  
心理學

作用反對阿里士多德所謂世界永存說 (The theory of the eternal subsistence of the world) 以與教會的學說相符合。就心理學方面言，他對於阿里士多德的學說也改變了許多，最重要者為連合下等心力與「阿氏稱謂精神而與身體分離的」本質。他說：身體機關對於此種心力之存在，並非必要；但此種心力在人世生存中之活動，方唯一需要此種機關。關於道德學方面，他的根據就是意志自由之原則。他以為古代的根本道德，與耶穌教的道德，皆有同等價值，故他皆重視之。

一〇一 湯姆士與湯姆士派者 (Thomas of Aquino and the Thomists)

湯姆士者，Aquino 人為 Aquino 的伯爵 Landolf 之子，以一千二百二十五年或一千二百二十七年生於 Roccasecca 寨，塞離 Aquino 不遠。湯氏最初受教於 Monte Cassino 院之僧侶，幼年即入 Naples 之黑袍僧教。其後在 Cologne 與巴黎繼續研究，又特別受教於阿柏爾特大學卒成爲 Cologne 巴黎 Bologne Naples 及各地之哲學的和神學的教師。他在一千二百七十四年三月七日，死於 Fossa nuova 之 Ciste 的 rcian 院 (離 Terracina 不遠) 當時他正從 Naples 到 Lyons 去開會。此後在一千



啓示說

湯氏的著作

三百二十三年時教皇約翰第十二又謚封他爲主教。他使阿里士多德的哲學與教會的學說完全調和，因而斯古拉派的哲學得以達到極端發展之境。然他又主張耶穌教所特有的啓示說（他於答復反對派之言論中，曾云：此種學說只可由無矛盾而或然的理性表示出來），與根據理性可得積極的證明之學說，有不同之點。他的著作甚多，除了對於阿里士多德的著作及其他許多哲學和神學之批評外，尙有三種較宏大的著作：（一）卽巴得人彼得的審判之批評，（The Commentary on the Sentences of Peter the Lombard），其內容大概討論神學上爭論之題目；（二）教會四書（The four books of the De Veritate Fidei Catholicae Contra Gentiles 此書之著作較後，約在1161年與1164年之間），書中對於神學加以理性的說明；（三）神學總論（The Summa Theologiae，此書未曾作完）此書對於一切啓示的學說皆有系統的說明。他甚替成阿里士多德之說，以爲知識（對於上帝之知識更好）是人生最高尙的目的。關於共相的問題，他主張是緩和的畢士多德派之唯實論，他說：在實在世界上共相是存在於個體之中，其與個體之分離，皆心之抽象作用；然卽在此種情形之下，我們只要不以爲共相爲

共相又可  
先於個體

上帝存在  
之証明

獨立存在，而以爲不過是我們的注意及裁判之題目，則我們對於共相之概念，也非謬誤。然湯氏除了以共相或形相（阿里士多德的名詞）存在於個體，和共相後於個體，及概念之構成是思想在不重要的性質中抽出重要的性質等主張外，還主張共相有先個體而存在之時，如神心之觀念卽是，蓋上帝在創造世界之前，對於所創的事物必有思想，此種思想卽是先個體而存在之共相。然此種思想乃由阿里士多德反對柏拉圖的觀念論而起，今湯氏既贊成阿氏之說，故對於觀念論之思想，亦極力反對，甚以爲觀念之存在與事物或神心的存在分離之學說，乃惰性的妄言。上帝之存在是可以後天的經驗證明的；換言之，我們可以冥思此現實世界爲上帝所創造的事物之因果不能說是有無限的繼續，所以我們必定設想世界之中，有一第一主動或第一原因。又世界既是有秩序的，則必定有一主持此秩序者之存在。上帝之存在卽源此起，上帝的存在爲純粹的、非物質的形式，且爲純粹的實現力，而非潛勢力；世界的主動和究竟原因，卽在於此。世界之生并非悠久無始，乃是上帝在一定時間，以萬能之能力，從「無」中創造而成；世界之暫時的時間，卽從此開始。然此種說法（卽世界并非悠久無始），并非根據於哲學的理由，有嚴格的証明，不

過是一種概然的斷論，唯啓示才可以証實之。靈魂之不滅，乃由其本體爲非物質之理由而來。蓋純粹的形式既不能毀滅自己，又不能因物質之分解而被毀滅。人類之智慧從其性質上看來，我們必定承認是非物質的。因爲智慧是共相所構成的，主因今若以之爲與物質不可分離之形式，則必變成禽獸之靈魂，只能構成個體而不能構成共相了。更進一步言之，凡有思想能力者皆有感覺的和情慾的動機，且皆有生長的機能，是以「非物質」的性質不過是靈魂全體之一種性質而已。靈魂之運用不需身體機關之幫助，而下等機能則不然，其運用非物質機關不爲功，又人類靈魂并非先身體而存在，其獲得知識也非如柏拉圖所云，由於再收集最初存在時（即先身體而存在之時）所知之觀念，且其本身也未具有什麼先天的概念，其思想之能力完全倚賴於感覺的知覺及代表的印象，而此種知覺和印象則由於原動的智慧所抽象而來。意志之作用完全倚賴于了解，凡似乎是善的，即必須追求之；所謂自由就是從內部原因及依據知識所發生的必然關於道德學方面，他於自然道德之外（關於此方面，他的學說，是聯合柏拉圖的四根本道德說，及阿里士多德的學說）又加增超自然的或耶穌教的道德，此種道德就是信仰、愛情和希

望三種。

1011 當斯可圖斯及當斯可圖斯派者 (Johannes Duns Scotus and the Scotists)

當斯可圖斯生於 Northumberland 之 Dunston (或說在愛爾蘭北部之 Duns)

幼年即爲聖方濟派 (Franciscan order) 之教徒，以教授及辯論出名。他最初居於牛津 (Oxford)，繼遷至巴黎 (1130 年至 1135 年)，後又遷至 Cologne (1135 年)；是年冬月遂死於此地，死時尙爲壯年 (據一般敘述，說他才三十四歲)。他的學說完全與湯姆士反對。他自己建設一哲學而兼神學的學派，其派名即以其名名之。他的努力多在對於他人的學說加以嚴格的、消極的批評，而少對於自己的主張供給積極的議論。其說之一般的特性在教人對於教會的教訓及與此精神相符的哲學說，須有嚴格的信仰。然他對於各種學說既皆以批評破其理性的根據，則教會的學說之尙存留于此派者，只有「上帝有無條件的意志」及「信仰者對於教會的威權應有自願的服從」二說。前說

他謂爲信仰之客觀的原因，後說謂爲其主觀的根據。照他說來，神學是帶實際性質的知

信仰

## 自然神學

## 哲學

識，他又以爲自然神學之範圍不僅包括三位一體說，基督降生說（The incarnation）及其他特別屬於基督教的教義（與湯姆士的主張一樣），并且還包括世界出「無」創造說，及人類靈魂不滅說。他以爲這些論斷皆非理性所能表明，辯護之法只有主張這些論斷皆是爲人所不能反駁，并承認他們爲概然的論斷，惟有啟示，才能夠證明爲實在的。雖然，他在原理之中絕非主張理性爲信仰之反對。關於哲學方面，他受阿里士多德的影響，較之湯姆士所受者爲少，并且他藉阿威塞布郎之生活的源泉（*Avicbron's Fountain of Life*）一書，得與柏拉圖派和新柏拉圖派的概念相習熟，因而他採用許多於其哲學中，此又爲其特別之點。他說，凡是創造的事物，除了形式之外，皆具有一點物質。個體所以成爲個體之原則，乃物質之功用，并非形式。個體之特性就是使本身能夠被人稱爲「此」或「彼」之性質；普徧和特別之性質，也因此而變化。共相之存在雖不能離個體而獨立，然在智慧與實際中，二者皆有明白的區別；此種區別不僅表境於事物中及以後爲心所現實，且在事物之本身中亦有正式的存在。人類靈魂之本身連合數種不同的能力，然此能力并非實際的（*realiter*），如部分，偶然，或關係等，實爲形式的（*formaliter*）如

統一真理，上帝的善等。人類之意志并非爲了解所能決定，但具有憑依無定的根據之選擇能力。意志之無限制的自由，就是自決之根本，與神聖之意志完全一致。

103 與湯姆士和當斯可圖斯同時之人物 (Contemporaries of Thomas and of Duns Scotus)

與湯姆士和當斯可圖斯同時之哲學家，以下述諸人爲最重要：

Henry Goethals    Muda 人，離 Ghent    不遠，故有人稱他爲 Henricus Gandavensis。

大約生於一二一七年，死於一二九三年。其學說反對阿柏爾特及湯姆士之阿里士多德主義，而與奧古斯丁之柏拉圖主義很相接近。

Richard    Middletown 人，大約生於一千三百年，爲一聖方濟派之僧人。其學說

與當斯可圖斯相同之點較與湯姆士爲多。

Siger    Brabant 人，死於一千三百年之前。他最初主張之學說與當斯可圖斯

相近，繼後又變而與湯姆士相近。

Petrus Hispanus    Lisbon 人，死於一千二百七十七年，與教皇約翰第二十一

之死期相同。他著有一書，名叫論理總論（*Summulae Logicales*）此書在斯古拉派中，很有影響，可謂爲實際推論的指南。

Roger Bacon 生於一二一四年（生於Richester），死於一二九四年，他對於自

然之研究，甚爲盡力，實爲Verulam的Bacon之先驅，

Raymundus Lullus 生於一二三四年（生於Majorca島），死於一三一五年。他聯合許多概念成一幻想的學說，其目的在改良科學及感化不信教者。其後斯古拉派之不滿意的性質和傾向於新奇之無定的衝動，皆趨於各種荒誕義俠的圖謀時，其學說之信徒，所在皆是。

當此之時，除了上面所說承認教會權威之學派以外，尚有反對教會的思想家，此種思想家以爲哲學的真理是一件事，神學的真理又是一件事。且甚有反對教會的神學以爲全非真理者。

一〇四 唯名主義之復興者，威廉（William of Occam, the Renewer of nominalism）

威廉 Occam 人，或稱爲 Venerabilis Inceptor（死於一千三百四十七年之四月七日），因其前有聖方濟派之 Petrus Aureolus（死於一二二一年）及黑袍僧派之

William Durand (St. Pourcain 人，死於一三三二年) 的影響，他乃繼續他所謂「近時」論理學者以復興唯名主義之學說。此種學派雖在本身上幾乎與教會學說無關，但也承認教會之權威。不過此種承認莫有積極的贊助而已（至少在物質方面也是如此）。他對於用理性說明教會的學說（如湯姆斯）不僅與斯可圖斯一樣，減少其數目，并且還反對此種學說之存在，甚至以爲上帝之存在與統一，皆不過是信仰之條目罷了。批評之方法，在其學說中達到獨立的地位。至於他所說的唯名主義，則不過是對於唯實主義的反對之繼續，并無積極的和圖滿的系統。他又主張惟個體是真實的，共相不過是代表能說既思的心之概念；因之他對於外部的和內部的知覺，都非常注重，蓋此乃個體之所由來。此流行於世，又加他種趨向相同的影響之幫助，故其對於斯古拉派的空想之根柢，較以前唯實主義盛行時，更爲容易，由是後世對於外界的自然和心理的現象之歸納研究法，遂於此發其端倪。

歸納法之  
發軔



105 柏拉圖主義復興以前之後期斯古拉派 (Later Scholastics previous to the Renewal of Platonism)

當唯名主義的地位駸駸日上時，最後期的斯古拉派中之頂有名者，就是

John Buridan 在一三二七年爲巴黎大學的校長（死於一三五〇年之後），

曾作有意志自由之研究及論理學教科書，因此在哲學界中得佔重要的位置。

Albertus de Saxonia 大約在一三五〇年至一三六〇年曾教授於巴黎。

Marsilius Inghen 人（死於一三九二年）最初（一三六四年至一三七七年

）教授于巴黎，繼後又教授於 Heidelberg。

Peter Ailly 人（生於一三五〇年，死於一四二五年），爲一唯名主義家。他對

於教會之學說，雖爲之擁護，但多重聖經而少重耶穌教之傳說，多重會議而少重教皇。他在哲學方面的主張，則介於懷疑主義與獨斷主義之間。

Raymundus Sabunde 人，爲一西班牙之醫生及神學家，曾在 Toulouse 爲神學

教授（大約於一二三四年至一二三六年，或更早一點）他對於自然書籍及聖經

之調和，打算應用理性的說明，但許多地方，則寧可謂之爲持神秘的態度。

Gabriel Biel 死於一四九五年，爲一具相非實在說家（Occasionalist）。其功績不

在對於哲學思想有創造的改進，而在對於唯名主義之學說有明白的和誠實的說明。

至於後期神秘主義者中，則大多數的學者皆在宗教史上雖較爲重要，但在哲學史上則並沒有十分關係。就中可值敘述者惟有 D'Ailly 的弟子和朋友名叫 Johannes Gerson（一三六三年至一四二九年）者，因他想使神秘主義與斯古拉主義連合爲一。

一〇六 十四世紀與十五世紀之德國神秘主義：愛卡爾特，陶樂爾，及其他的  
神秘主義者（Eckhart, Tauler, and others）

當斯古拉主義之繁盛時代漸漸過去時，德國方面又產生一種神秘主義之支派。此派自是以至最近，對於科學之發展，皆有直接或間接的影響。其學說之發展大多在教會之講經中，而聖經講演之修養，尤以在黑袍僧派中，具有特別熱心。講經者之目的就在將阿柏爾大聖及湯姆斯的著作中之學派系統表現出來，藉以維繫萬衆之心。因此原來流

思辯法

行於世的三段證明之論理學，遂因為科學之譯成德文，及講經者之採取時新的派調而爲人所棄。代此而興者，即爲思辯。思辯之法對於信仰之原則，給以精神的生氣，并除去一切強硬的教義，且從生命化的中心觀念上觀察，使之表現於聽者的心情及意志前，散布成爲一種綜合的全體。此種中心觀念，就是理性和意志中的靈魂與上帝相統一概念，其在阿柏爾特派湯姆斯派，尙很盛行。此種概念就是能自由表明，而不顧外部的結果之概念，以前耶穌教的全體發展中之一功相類的原素，皆以此爲中心。至於柏拉圖派與新柏拉圖派的元素，原在阿柏爾特及湯姆斯的學說中已不缺乏，而在現今，則尤特別置於顯明之地，且無論何處皆明白假定一種極端的唯名主義神秘主義家藉思辯之力所促進者，和用理性的超越使之易解者，并不在教會和教訓，而在他們所主張的耶穌教。此種全部發展之完成者與主持者，就是愛卡爾特（Eckhart）。他的學說之各方面幾盡是由以前的思辯家之學說而來，且尤以從假底揚尼亞斯派，奧古斯丁，湯姆斯等處來者爲多。雖然他仍有勇敢的創造，以改革舊者而加以新精神，且在許多地方先得後代的研究者之心。他的學說雖很受教會之譏諷，然無論何點，對於其同時的人皆有很深的印象。他對於

阿里士多德及根據於阿里士多德之斯古拉派的學說，甚爲熟諳，且看待當日之科學，亦絕非抱仇視之態度。不過他一方面雖有表示其真意之目的，但他方面因許多地方要達他自己的目的，故對於其形式也有反對。理論的知識，照他說來，就是人類欲得關於神聖的知識所不可缺之方法；但他又帶新柏拉圖派的色彩，以爲超越一切限制之直覺，方是理性之最高者。總之他在講演和論說中固具有建設及覺人之熱誠，不過他爲純粹理性的興趣所感動者亦不少。

就愛氏之學說言，所謂知識就是主觀和客觀之真正的聯合。絕對之能了解、快樂之爲我，有除却知識外，迨無他途。他對於意志之解釋，與當斯可圖斯反對，以爲意志是附屬於知識的；且極端注重神性中之合理的、必需的元素之表現。所謂理性只能在其最後全部的、無差別的統一中，方可得着滿足。「絕對」或「神」隱匿自若，無人性亦無工作。絕對之中上帝所在，其生也悠久無始，其於自己，具有表現之能力，其存在爲一種神性，然可由「自識」(Self-knowledge)之作用發展成爲三體。此種神性在此永久的作用中，其視自己，有如「自識」之真對象。至其在此作用所激發之愛情和快樂中，則又使自己返歸於原

狀（即由自識對象返爲自識主體）。此種自識之主體就是天父，自識之對象就是天父之子，二者互相間之愛情，就是聖靈。天父之子既爲天父所生，故其本身即含有事物之理想的全體。真實世界之永久存在於上帝中，有如觀念世界一樣；且其性質，亦甚簡單。有限事物之多數的，差異的性質，皆在一定時間內，由上帝從「無」中創造而來。因此種所造之物，也是純粹的「無」；所謂空闊、時間及多數，雖互相倚賴以表現，實則本身之中，仍不過爲「無」。人之義務就是超脫此種「無」的境界，而藉直覺以與「絕對」直接聯合；由此則萬物以人類的理性之力，遂皆返歸於上帝。因之絕對休止而又絕對作用之歷程，遂輪復一週；最後目的，遂以達到；一切多數，遂消滅於「絕對」之奧妙和靜止中。愛氏的學說之根本概念在當時并未有人使之更爲科學的發展，但其信徒則極多，就中最有影響的代表，爲：

Johann Tauler

Hilmarich Suso

Johann Kuebrun

普小本德國神學之無名氏

## 第三卷 近代哲學

### 一〇七 近代哲學之三區分

所謂近代哲學就是指哲學與神學分離後逐漸發展為獨立的學科之哲學。此時所討論的題目為人心與自然之本質和規律 (The Essence and laws of nature and mind)。此種討論古代已經盛行，故現在很覺豐富深奧，且對於同時之實證的科學及社會生活，皆有很大的影響；而實證的科學與社會生活又轉而發生許多影響於哲學之研究。此時代之主要的區分太概為三期。

一 過渡時代 (The Transitional Period) 從柏拉圖主義之復興起。

二 經驗派、獨斷派、和懷疑派之時代 (The Epoch of Empiricism, Dogmatism, and Skepticism) 自培根 (Bacon) 和笛卡兒 (Descartes) 起，至百科全書家 (Encyclopedists) 和休謨 (Hume) 止。

三 康德的批評主義 (Kant's Criticism) 及根據康德的批評主義所發生的哲學之時代 自康德起至現在止。

## 第一篇 近代第一期哲學即從中世紀過渡到獨立研究之時期

### 一〇八 近代第一期哲學之特色

近代第一期的哲學之特色就是從中世紀轉到現代之過渡。這種過渡可分爲先後二期：

1 由完全服從教會的和阿里士多德的權威之時期過渡到自由選擇所服從的勢力之時期。

2 由第一時期過渡到自創的和不受限制的研究之時期。

然此種新哲學之圖謀，仍未完全脫離中世紀之精神，其獨立的統系，亦未有嚴格的方法之發展。

### 第一章 近代第一期哲學之第一次過渡時期

#### 一〇九 新柏拉圖主義與其他古代哲學之復興

中世紀之過渡到現代，有許多事實爲其主因。就中以古學之復興（The revival of classical studies）爲最早。此種復興之發生，從消極的方面說來，是由於斯古拉派之偏

執一見及其自身之漸漸的瓦解從積極的方面說來則由於意大利尚保存有古代的藝術與文學（因物質繁華之增進此種古學遂益爲人所重視）及西方（以意大利爲最）民族與希臘人之親密的接觸。且自土耳其人戰取康士坦丁堡（Constantinople）以後，全歐人民皆大起恐慌。以此遂有許多希臘學者逃避於意大利。故當時西方人民與希臘之接觸較之以前尤覺親密。兼之印刷術之發明使文化之傳播更爲便利。所以哲學方面遂因西歐與意大利之互相連合發生種種好結果。就中第一重要的就是柏拉圖派的哲學與新柏拉圖派的哲學得以介紹到西方。及西方人之熱心領受與打算破壞斯古拉派之阿里士多德的哲學（The scholastic-Aristotelian philosophy）有蒲烈鎖（Gemistus pletho）者爲攻擊阿里士多德的學說之激烈分子。又有柏沙里揚（Bessarion）者是一個中和的柏拉圖派。又有菲孫盧斯（Marsilius Ficinus）者爲柏拉圖及蒲拉庭盧斯之有價值的翻譯者。此三人就是柏拉圖派復興之最重要的代表。從反對方面看來，古學派的阿里士多德派學者，因素受古文的教育，故對於古學之研究，主張採用原本，重希臘文而不重阿刺伯文之解釋，因之他們對於阿里士多德的學說之解釋，遂較之斯古拉派



的學者更爲純正。此種傾向在意大利北部尤爲甚行，雖自十四世紀以來，一般世尚，皆服從阿威羅斯 (Averroes) 對於阿里士多德的學說之解釋，然有些阿里士多德派者，對於此種解釋，亦反對的非常激烈，並轉而主張希臘文之解釋（尤贊成 Alexander Aphrodisiensis 之解釋），不過他們對於阿刺伯文之解釋，仍有固執之者（尤其是 Petrus）。此種固執之範圍雖較小，但直到十七世紀之中葉才罷。阿威羅斯派之學說主張全人類中只有一種共同的普遍的理性，才是不死的，與亞力山大利亞派的學說相同。亞力山大利亞派者，即主張「唯主宰世界的神心」是自動的不死的理性，其對於個人的不死，反對得非常激烈。然就大多數的阿威羅斯派的代表而言，則其說處處想適應正教之必需，以免與教會相衝突。此種言論，在以後更甚。亞力山大利亞派中以邦那體由斯 (Boncompagni) 爲最著名，其學說傾向於自然神教 (Deism) 和自然主義 (Naturalism)。他們以爲教會所主張之神學的真理外，尚有哲學真理。就他們自己言，則承認服從宗教真理。但此種以真理爲有兩方面的學說，實爲教會所詬病的。除了柏拉圖的阿里士多德的學說復興之外，向有其他古代哲學之復興，例如 Cicero 及其他比較能獨立研究者，對於自然之研究很受

希臘初期的自然哲學之影響。Lipsius 與其他諸人復興施脫羅派之研究。Gassendi 復興額皮若魯斯派之研究。Montaigne, Charron, Sanchez, Le Yayer 及其他諸人復興懷疑派之研究。

### 110 新耶穌教與哲學 (Protestantism and Philosophy)

宗教之復興

古學之復興除了從斯古拉的哲學回到羅馬和希臘的學說之外，尚有宗教的意識之復興，即是從天主教的教義回到聖經的本文。此種運動者對於聖經之一切解釋，完全擯斥，只認其原本為純粹的真實的。凡原本以外所加增的文字，據他們說，不僅對於原文沒有增進，并且使之減色和退步。然此派之主張，就事實上說來，也并非僅以古學復興為滿意。他們對於古學的形式，仍更進而為之革新與改良。改革之方法即以破壞現代流行的文化為主（從古代至現在之文化都包括在內）。此種新耶穌教 (Protestantism) 所承認者只有古代的聖經 (Holy Scriptures) 及舊時教會的教條，而對於中世紀之教會制度，及使耶穌教為理性化之斯古拉派，則概拒絕之。以前教會所規定的救濟方法，在現在看來，覺得與個人的良心很有衝突，因之不足以達到「心安」與「上帝之調和」。且此種學

非中古之宗教

說，對於宗教生活，並不能脫離規律，罪過及其（規律和罪過）間所不相容之感情作用。此種宗教感情從僧侶之誓言中所承認的道德看來，又覺不可強制；在此種道德中，工作，婚姻，獨立及一切精神生活之自然基礎，皆被輕視，且那一種不相容的感情，因為免罪的原故，並未完全消滅，不過是潛伏於下罷了。更有進者：此種個人的宗教信仰大約都由於個人之偏見，并非由于學派中之推理的承認。因之所謂德乃個人信仰中所獨有之物，并非教會所規定的。人類的理性與由聖靈所產生的信仰，是不相調和的。此種改革家當最初激烈爭辯時，甚至以羅馬教之首領為反對基督教者，並以羅馬教哲學之首領阿里士多德為「羅馬教徒不信上帝之保障」(Godless bulwark of the Papists)。此等概念就其論理結果說來，必須排斥一切哲學，而主張直接的不容疑義的信仰。然當新教之根基逐漸一致穩固時，則亦逐漸覺得新教會必須有一定的秩序。其教授也必須有一定的步驟。於是有麥蘭真尚 (M. Lanchester) 者，為路德 (Luther) 之同黨，即覺得阿里士多德必須為科學形式之主，而路德則又以為阿里士多德的著作，若去掉斯古拉派之解釋，儘可用為教本。因此在新教的各大學中，又發生一種新阿里士多德派，其與斯古拉派之

區別，卽在其簡單而不受空洞瑣事之束縛。然因其對於阿氏學術中之自然主義的原素，必須予以變更（尤以對於阿氏之心理學爲甚），方能與宗教的信仰相符，所以此種學說，不久也有一部分帶有斯古拉派之色彩；至于根據新教之概括的原理而建設新獨立哲學，則尤在此後，方才實現。

## 第二章 近代第一期哲學之第二次過渡時期

### 一一一 獨立研究之發端

現代人心之不滿意於斯古拉派，已如上述，今當進而論其改造之處。攷此時古學之復興，不僅將耶穌教以前之古學及包含聖經的啟示之著作，復加以研究；且藉古代科學爲出發點，逐漸努力於「自然」和「人心」的實況之獨立研究，又同時對於不受外範影響「道德自決」的問題，也很努力。古代科學與思辯之最初復興者爲數學、機械學、地理學和天文學幾種。繼後此種學術之材料一部分因爲逐漸進步，一部分因爲猛進的發明，遂大加擴充。且研究之結果既有成效可觀，故當時又連帶發生一種很複雜的，帶革命性質的圖謀，此圖謀就是打算以新科學爲根據，建設新神學和新哲學；此後較爲完備的學說，皆

自然和人心之研究  
道德自決

胚胎於斯。當此過渡時代，物理的哲學混雜於一種靈智學中。靈智學之根據最初爲新柏拉圖主義及加巴拉說（The Cabala，猶太的一種神秘說），但此後逐漸進步，且尤特別以新教爲其根基，故完成其較爲獨立的性質，至於與靈智學相混之物理哲學，則既未完全脫離斯古拉派之影響，又對於教會的神學也不反對；但其根據則在數學和天文學之新基礎。此說在十五世紀之中葉，有苦山盧斯（Nicolaus Cusanus）者，即主張之。愛卡爾特（Eckhart）之神秘主義，亦於此時爲他所復興。此後又有布魯諾（Giordano Bruno）者，藉此爲根本以構成他的較勇進的和較獨立的學說。此種與靈智學相混之物理的哲學，在當時并未間斷；且在十六世紀，尤特別發展，甚至十七世紀，亦很流行。此派之教授，爲：

Paracelsus 是個醫學家。

Cardanus 是個數學家和星學家。

Bernardinus Telesius 乃 Cosentina 學院之創造者，其目的在研究自然。此

外又有 Telesius 的弟子數人亦頗有名。如

Francescus Patritius 受柏拉圖化反對亞里士多德者

Andreas Caesalpinius 阿威羅斯派之阿里士多德派者。

Nicolaus Taurellus 其說反對Caesalpinius，爲德國的獨立大思想家。

Carolus Bovillus 羅馬教之辯護者，乃Orsini之Nicolaus的弟子。

Giordano Bruno and Lucilio Vanini 二人皆爲反對教會之自由思想家。

Thomas Campanella 非亞里士多德派之天主教者。

宗教思想 又斯時之宗教思想，亦甚流行，其主要人物爲：

Schwenckfeldt and Valentin Weigel 二人皆爲新教之神學家。

Jacob Bohme 是個靈智學家。

此外屬於此派之信徒，則爲：

H. More

John Portage

Pierre Poirer

至在現代，則此派之信徒，爲：

St. Martin

法律與政  
治

至於此派之原理，則曾經爲巴德爾 (Bader) 與謝霖 (Schelling) 所應用。謝霖之應用此種原理，乃在其思辯從物理哲學變到靈智學的時候。又當時之法律與政治的學說之發展，全是獨立無倚；與阿里士多德及教會的信仰，並沒有關係。至若改革此種學說使與此時之新政治情形適相符合者，則有下述諸人：

Machiavelli 他以爲政治的勢力不應當受尊敬，因爲此種勢力若成功和受保存時，則人生之他種目的必皆受其壓服。

Thomas Morus 爲一烏托邦的理想家，其目的在想減少社會上不平等的事情及緩和立法的嚴厲。

Jean Bodin 爲一容忍派之主要人物。

Gentili 爲一自然法律之教授。

Hugo Grotius 爲一國際法學之創造者。

國際法之  
發軔

第二篇 近代哲學之第二期，即經驗派、獨斷派和懷疑派三者互相對立

## 之時期

### 一一二 近代第二期的哲學之特質

各派之原  
理

近代哲學第二期之特色，即爲經驗派和獨斷派同時並立二者之形式，皆甚完成，而其關係，則立於互相反對的地位。至懷疑派之地位，則在現在已較之在過渡時代，更爲獨立。經驗派之學說，謂研究哲學之方法，只有實驗法和實驗所證明的事實之聯合，哲學之知識只限於在經驗中之事物。而獨斷派之哲學家，則相信思考可以超越經驗之範圍；且以哲學說明神學之根本原理，以哲學的學理，說明上帝之存在，和靈魂之不滅。因之憑藉對於認識力之批評，而不反對理想可以超越經驗範圍之可能。至于懷疑派之原理，乃爲普遍的懷疑；至少也是對於出乎經驗範圍以外之一切判斷的確實而懷疑之。此派哲學與後起的批評哲學（Critical Philosophy）之區別，在其若以理性的批評爲根據，即不承認人類理性有達不到的地域；但其存在，按他種根據看來，是很確實的。

一一三 倍根，霍布士及其他英國哲學家（Bacon, Hobbes, and other English philosophers）



實驗法  
歸納法

倍根 Verulam 人（生於一五六一年死於一六二六年）他將過渡時代之哲學所帶的靈智學之色彩，掃除盡淨。他以為哲學之方法只有實驗（Experiment）和歸納法（Induction）。他以為此種方法之根本特質即為人類的哲學意識之一部分，其研究應當不受自然科學之任何部分的限制。所以他雖然不能說是研究自然者中之經驗法的創造者，然亦可謂為近代哲學的經驗派之鼻祖。他的最高目的在擴張人類知識之範圍，以增進其能力（To increase the power of man by enlarging the range of his knowledge）以

前印刷術，火藥，和羅盤之發明，已改變了文化及人生，并使現代遠勝於往昔，而現刻同樣的新發明，則更使從前所開闢之門徑，為長足之進步；凡合於此目的者即採取之，培養之；至引入入迷途者，則廢棄之。他說宗教的爭論是毫無意思的；頂好是使宗教不受他方面的影響，也不要使他與科學相混（如同斯古拉派一樣）。宗教與科學相混，其結果必為不信仰；科學若與宗教相混，其結果必為混亂。人心不受迷信和各種偏見之影響，方能明如明鏡，遇事而得其真象。他又說知識始於經驗，故得知識之出發點應為觀察和實驗，繼

遵歸納法的步驟，按步就班，遞升至稍較普遍的定理，再推至更普遍的定理，最後又由此

宗教與科  
學

## 倍根之功

遞降使之應用於特別的事實，以圖獲得發明，而增進人類對於自然之控制的能力。倍根在歷史上所以重要的理由，可以大概敘述如下：他曾表示近代文明的重要目的和方法之一部分；他特別注重（雖爲一方面的）對於自然之真正的自得的知識之價值；他打破斯古拉派的哲學之方法，使人人不信研究之始，即有理性或神聖之啓示所規定的原理和概念，并且打破由此方法所成立的非實驗的科學，且他又指出實驗和歸納方法之重要性質。

## 倍根之弱點

倍根的方法之原理，自然有許多的重要功績，然就其細目推論，則亦有許多地方足見其失敗之點。他以親身研究，打算把他認爲哲學中之普通表現的方法，應用於實際；然此種圖謀，殊覺魯莽，較之他以前或同時之自然研究者所得之成績，未可同日而語。他對於物質文明方面又過於注重，未免失之狹隘。他對於宗教和道德的文明之缺乏，打算以無條件的服從於他本身關心的獨斷原理以代替之，又欲以不顧方法之如何，而欲找出勢力以代替之。因此他的品行，遂染有許多不榮耀的弱點，其後卒至受刑罰之苦。

霍布士（一五八八—一六七九），是一政治哲學家，爲倍根的朋友。他應用倍根的原

## 絕對專制

理，建設一種政治學說；其說謂君主有絕對的專制，人民之一切行爲及意見對於君主的意旨，皆應無條件的服從。關於此點他不知政治事業中，有一種公共精神的勢力，可以自由與統一連合起來，因之他以為人類之自然的國家，必定是遍地戰爭，欲想使人免除這種患難，除絕對專制以外，別無他法。與他同時的哲學家尙有名叫黑爾柏爾特（Herbert）者，乃 *Charlbury* 人。黑氏建設一種理性論（rationalism），藉普遍的宗教或自然宗教爲其根基，從許多積極的宗教抽象而成，并且以為此說自身含有一切宗教的原素。從此以後英國哲學家，又顯出柏拉圖派復興的運動；此運動對於斯古拉哲學之阿里士多德派及霍布士之自然主義，皆同樣的擯斥，轉而表同情於神秘派，及一部分表同情於笛卡兒派（Cartesianism）。然此外又有些人如 *Joseph Glanville* 輩者，則在科學

## 神秘派

## 笛卡兒派

## 懷疑派

中贊成懷疑派，以圖宗教信仰之確定，而免除一切的攻擊。

一一四 笛卡兒、鳩林克、麥烈班及其他同時的各哲學家（Descartes, Goux, Malebranche, and Contemporary Philosophers）

*Descartes, Goux, Malebranche, and Contemporary Philosophers*

近代哲學之獨斷派（或理性派）的重鎮就是笛卡兒派的學說（Cartesian doctrine）。

懷疑

推理

笛卡兒（一五九六一一六五〇）曾受教於 *Jesuits* 學校（按 *Jesuits* 爲羅馬教之一派）他見當時不同的國家和黨派各有不同的意見和習慣，且他又根據於其哲學的沈思及特別根據於其親身的觀察，發見哲學及他種規律中有許多的說明皆遠不及數學的真切；於是他對於凡由間接而來的斷定之確實與否，皆甚爲懷疑。因此他遂決意摺斥一切假定，打算只以自己的獨立思想之功用，找出確實的信證。他有一種推論說：世界上一切事物雖皆可以懷疑，然有一種東西，是我們所不能懷疑的。此種東西，就其懷疑的本身，從最廣義說來，即可謂之爲思想，亦即可謂爲一切心理的意識作用之複合。我的思想，既有存在，則「我」一定也有存在（*Cogito ergo sum*）。且在「我」之中，又可發現上帝的觀念，但上帝者乃具有一種頂高程度的實在，絕非「我」之中所能有，故上帝的理想絕非僅以我自己的能力所能夠造出；由此看來，我心中的「上帝」理想，一定是上帝自己印刻在我心上的，正如雕刻家之印刻花樣於他的藝術品上一樣。上帝的存在伴隨着上帝的觀念，因爲上帝的本質就含有存在（永久的必然的）上帝性質之中，有誠實性質（*veracitas*），上帝是不願欺騙我們的；所以凡是我所明析（明析二字爲笛氏學說中之最重要的概

明析

念)知道的，一定是真的。一切錯誤，皆由於我之誤用意志的自由，即是由於我對於尙未明析知道的東西，我就預先下了判斷。靈魂是一種能思的本質，這是我能明析知道的，其表現於我，並沒有甚麼「延積」(Extension)的關係。思想之中，也並沒有點表示可以說是與「延積」有關係的。反之，其他一切的物則我確實覺得爲有「延積」的物質；並且我還信及他們是真的，因爲我可以藉數學的帮助，獲得關於「延積」之明析的知識，并同時又明白知道我的感覺是倚賴于外界形體的原因。形狀大小和運動皆是空間的情狀，乃外物之所有；但顏色，聲音，冷暖，以及苦痛等之感覺，則僅存在於靈魂，而不能存在於物質。靈魂與身體是互相關聯的，二者之關係爲交互的作用，然此作用之發生，只能在一部分內，即在腦經中的松子腺 (pineal gland) 中。笛卡兒又以爲身體與精神乃兩種完全不同的本質。其性質上之區別有絕對的不能相通的鴻溝，故其結果遂成爲二元論。因此他對於身心交互作用的主張，雖在其學說中，以神聖之帮助，而得圓滿其說，但我們仍覺得此種主張是不可思議的。所以此後他的信徒中，如鳩林克 (Goulinx) 者，乃建設一種機緣說 (occasionalism)。其說謂每當一種心理作用發動時，上帝乃將身體中之相符的活動使

心物二元  
論

機緣說

之發生，又每當一種身體活動發生時，上帝即使相符的心理作用發生，又有麥烈班其（Malebranche）者，則建設神祕的學說，主張上帝是一切靈魂之總滙，我們可於其中發見一切事物。

一一五 斯賓若薩（Benedictus de Spinoza）

萬有神論  
本質之統

斯賓若薩以一千六百三十二年生於 Amsterdam，以一千六百七十七年死於海牙（Hague）。他少時曾受希伯來法典（Talmudic）教育，但他很不滿意，乃轉而注意於笛卡兒之哲學，其結果遂將笛氏二元論變為萬有神論。他的根本概念就是本質之統（The unity of substance）。「本質」二字，他以為是指「自存」「自知」的東西（That which is in itself and is to be conceived by itself）。世界上只有一種本質，即是上帝。此種本質有兩種根本性質，為我們能夠知道的，即是思想與延積。思想與延積並不是兩種不同的本質，不過一種本質中之兩種不同的性質，個體之存在即由此兩種性質之重要的，變化的形式而成。此種存在并非上帝所有，因上帝若有此種存在，必變成有限的而非絕對的。一切有限都是否定。上帝乃一切有限的事物之全體或世界之內在的原因。

延積與思想

(immanent cause) 卽非由自己產生出來的原因。) 上帝之工作乃依照其性質之內部的必需而進行；他的自由即在於此。上帝由有限的因，間接生產有限的果；世界上沒有一種東西，從其目的方面看來，是上帝之直接工作。人類之自由也不能脫離因果而獨立，所有延積與思想之關係，我們只能夠說是延積影響於延積，及思想影響於思想。二者之間，並沒有因果的關係，不過僅有完全的符合而已。思想之秩序與聯貫，與事物之秩序和關係是相同的；各種思想從各方面看來，都不過是與延積相符之觀念。人類觀念之差異就在其「明瞭」與「價值」之區別；程度最低者，就是屬於想像之混亂的心象，程度最高者，則屬於智慧之完全的知識。智慧可以藉包含部分的全體爲立腳點，以了解一切部分的東西，又可藉助於「永久形式」(The form of eternity) 以了解萬物之非偶然的(必然的)混亂的心象之不能夠超越有限範圍。一切情慾和意志之束縛，皆由此限制發生。至於智慧的知識，則可以發生對於上帝之智慧的愛情；人類的幸福和自由，皆寓於斯。他又

幸福之解  
釋

有對於道德哲學之解釋，以爲幸福并不是道德之報酬，乃道德之本身。

一一六 陸克 (Locke)

柏克萊 (Berkeley)

及其他英國哲學家

陸克（一六三二—一七〇四）之重要著作，爲悟性論（The "Essay Concerning

Human Understanding"）。他想在此書中確定知識之起源，並藉此決定客觀真理之

範圍和標準。他不信人類初生即有天賦的觀念和原理。他以爲人心之本來的面目，恰像

一張白紙（A blank tablet）智慧中一切材料，並沒有不經過感覺而來的。一切知識之

起源，一部分由於「感覺」或「感官的知覺」，其他部分則由於「反省」或「內部的知覺」。

「感官的知覺」爲外部的感官對於外界事物之知識。而「反省」則爲內部的感官對於心

理現象之知識。「感官的知覺」之各種原素與客觀的原素，皆有關係；如「延積」、「形狀」、「

運動」等；或概括一句話，說一切空間的性質，皆屬於外物之本身。至「聲」、「色」與其他各

種感官的性質，則反是；只存於能知的主體中，而不存於所知的事物之本身。此等性質對

於外物之實際的變化之表現，不過是一種符號，並非其「模本」（Copy）我們所以知道

我們思想和意志之作用，皆由於內部之經驗或反省而來。我們所有能力和統一之觀念

及其他一切觀念皆由於外部感官與內部感官之聯合而來。人心原來狀況乃一些簡單

觀念；其後因連合作用，乃構成複雜觀念。觀念之種類約分爲三：（一）形態觀念（Ideas of

觀念之種類

人心原似  
白紙  
知識之起  
源



知識

判斷

modas) (一)本質觀念 (Ideas of substances) (二)關係觀念 (Ideas of relations) 我們觀察事物，常常見數種形態互相連合，因而設想此數種形態必有一種本質，爲其支持；然此種概念，是荒唐無稽，並且沒有用處的。個體的原理是存在的本身。阿里士多德所謂的「第二本質」(genera)，純粹是理想的主觀的，由於我們把許多相同的個體連合成一類，而給與一個同一名詞之結果。所謂知識就是對於數種觀念，就其「同異」(Identity or diversity) 「關係」(relation) 「同存」(Coexistence) 「真存」(Real existence) 四種關係之任一種觀察，而承認此數種觀念爲連合或分離之知覺。理性的判斷，就是其判斷之真理可以據根於感覺和反省而來的概念，加以發展和研究，能夠證明爲無誤之判斷，例如「上帝之存在」即是超越理性的判斷，就是其判斷之「真理」「或或然」不能用上面方法證明爲無誤之判斷，例如「死者可以復活」即是此種超越理性的判斷，乃信仰的對象，并非屬於智慧之內。至於非理性的判斷，就是其本身即有矛盾，或與其他明析的概念不能相容，例如「主張上帝不只一個」即是此種判斷，既不能由啓示而來，也不能博人信仰。此外陸克對於上帝之存在，又引用宇宙論的辯護。他又以爲「靈魂爲非物質」之

主張是或然的，及「靈魂是物質」之主張，是不可思議的。至若關於道德學方面，則他主張幸福乃道德之根本原理。

唯心論  
現象論  
唯物論的  
心理學

道德哲學

獨斷派

受陸克的影響之顯著者，為柏克萊 (Berkeley)、哈特萊 (Hartley) 和蒲里士特萊 (Priestley) 三人。柏克萊 (一六八五—一七八三) 主張存在的東西，只有心。心之觀念(表象和意志)，因而建設唯心論 (Idealism) 或現象論 (Phenomenalism)。而哈特萊與蒲里士特萊則從反對方面建設唯物論之心理學 (Materialistic Psychology)。然後他們對於神學信仰之聯合，終未成功。又有 Samuel Clarke (為牛頓派) 和陸克派辯護，而反對萊布尼支的學說) The younger Shaftesbury, Hutcheson 及其他諸人，亦多少受有陸克的影響。此數人之努力皆在謀道德哲學之進步。

一一七 萊布尼支 (Gottfried Wilhelm Leibnitz) 與同時的諸哲學家及十八世紀的德國哲學

萊布尼支生於一千六百四十六年，死於一千七百一十六年，為德國十八世紀的哲學之創造者。其說與笛卡兒及斯賓若薩相近，而與陸克相反。其哲學帶獨斷的形式，即是

## 單元論

直接主張人類思想之能力，只要其觀念完全明析時即可以超越經驗之範圍而達到真理之地步。然他在其單元論 (Monadology) 中，主張存在有種種階級；這與笛卡兒之二元論和斯賓若薩之一元論皆不相同。「單元」(Monad) 這個名詞，按他的意思是表示簡單而無延積的本質，也就是有活動能力的本質；活動能力（如張弓之力）就是本質的精華。這種單元實在就可以叫做元子；此種但與古代底謨可里圖斯 (Democritus) 之所謂元子，也有不同的地方。這種不同地方一部分就是現在所謂元子僅爲微點，一部分則有原動的勢力，且此原動勢力，又寓于觀念之中。古代所謂元子，各個的性質總是相同的，不過大小形狀，位置互有區別；而萊氏之單元則反是，各個單元皆有性質之不同，此種不同，即由觀念之差異而起。凡單元皆有觀念，不同的單元即有不同的觀念；觀念之不同，則在其明瞭程度之差。異所謂明瞭的觀念，就是可以顯明其所表示的物體之觀念；反是，則爲曖昧之觀念。又有所謂清楚的觀念，即時可以顯明他所表示的物體之一部分的觀念；反是，則爲混淆的觀念。又有所謂完全的觀念，即是絕對明析之觀念，亦即是藉此觀念我們即能認知其所表示的物體之究竟的或絕對簡單的部分之觀念。上帝即是原始的

## 單元之區別

## 觀念之差異

## 上帝即原始的單元

單元，亦即原始的本質，其他一切單元皆由其光明（Illumination）而表現。上帝所有的觀念盡是完全的觀念，單元又爲能思的存在，或精神，有如人類的靈魂一樣；不僅能有明析的觀念，且能有簡單的完全的觀念。此單元又如理性的生物，具有對於自己本身及上帝的意識。動物之靈魂亦有感覺和記憶。凡靈魂皆有影響於本身之能力，所以我們可以證明他有本質，凡本質又皆爲單元，因之我們又可以證明凡靈魂皆爲單元。我們看見許多東西，好像皆是一個一個的全體一樣，其實皆是許多單元之集合體。因爲我們感覺的知覺發生混淆之結果，所以把他們皆認爲完全整個的東西了。植物與礦物也有睡眠的單元，具有無意識之觀念；但在植物中，此種觀念又有構造的，生命的勢力。凡有限的單元，在宇宙中，對於他所最親近的那部分，必定有最明瞭的知覺。就單元之根本看來，可以說他是他爲宇宙之縮影。單元之次序，就我們感覺的知識看來，似乎是事物之空間和時間的次序；空間就是同存的現象之次序，而時間則爲現象的繼續之次序，每個單元中之觀念的繼續，皆由其內在的因果而決定，單元之本身並沒有門路可以受外界的影響。然就他方面觀之，單元的相互之關係，及其運動與離合等，又皆純粹倚賴於機械的原因。但觀念

心身的關係

繼續與元子運動時，上帝預先曾爲之制定調和方法。人類心身的關係，恰如原來同時上弦的兩個鐘一樣，其行動是互相符合的，其運動的速度，是完全相同的。現在的世界就是一切世界中之頂好的。道德的世界或神靈所管轄的靈魂世界，對於物質世界，有常存的調和。其後有伍耳夫（Christian Wolf 一六七九—一七五四）者，則採取萊氏的學說，與特別從阿里士多德引伸出來的觀念相合，而改變其一部分，且整理之，說明之；因是遂建設一種很完全的哲學。萊布尼支與伍耳夫之哲學，當十八世紀時，在德國很盛行，直至康德（Kant）時始衰，且此二家學說，又與他種哲學連合（特別與陸克的哲學連合），以此遂於當時執學術界之牛耳，而盡力於普及的文化。

### 一一八 十八世紀的法國哲學

十八世紀法國哲學之普遍色彩就是反對教會及國家的教義和當時狀況。其時之代表大概打算根據自然主義之原理，以建設新理論學和實際的哲學。此種圖謀，從前巴耳（Baile）之懷疑哲學已開其端倪而此時瓦特爾（Voltaire）又出而努力。瓦特爾之積極部分即根據于牛頓之物理學及陸克之認識哲學；且又特別贊成洛克

瓦特爾之  
攻擊

對於有勢力的神學原理之攻擊。且瓦氏的攻擊之範圍不僅及於其國之受教育者，且遠及於法國之外。又瓦氏以前有毛拍爾圖斯（Maupertuis）曾經戰勝笛卡兒之宇宙論，而建設牛頓之新學說。更有孟德斯鳩（Montesquieu）把有教育階級的人，皆貫輸以自由之觀念。此外有盧梭（Rousseau）則慨文明之日非，轉而注重自然，排斥一切積極

的歷史的宗教，而以上帝、道德、不朽等觀念，建設自然宗教。他主張人類的教育，必須遵依自然；政府則應爲『德謨克拉西』之形式；個人須當自由；凡個人不願意的東西，政府不能強迫他去做，以免妨害爲人之自然權利。又巴體由可斯（Batoux）則研究美學，很有成

功。他以爲美術之精華在模倣自然之美。又康底拉可（Condillac）則根據陸克的學說，（且更超過其範圍）以主張唯覺論（Sensualism）。他以爲一切心理的機能皆是感覺

之變化而成；因此主張內部的知覺乃以外部的，感覺的知覺爲根本。又黑威體由斯（Heiveius）則打算根據個人的利害之原理，以建設道德學。他以爲此原理之需要若不能

與社會之利益調和，則不能完全滿足。又底德爾斐特（Diderot）則與底阿倫伯特

（D'Alembert）連合，發刊百科全書（The Encyclopaedia），其初他主張自然宗教，繼後漸

天然的階級說

純粹的唯物論

漸變爲萬有神教。又婁賓涅特 (Robinet) 則主張各種存在之間有天然的階級之說；或主張自然之進化乃由下等生物慢慢近化到人之說；以後謝霖 (Schelling) 的學說，即本於此。又邦涅特 (Bonnet) 則一方面承認上帝和不滅之說，而一方面又打算發見靈魂活動之物質的狀況。又拉麥粹 (La Mettrie) 與何巴其 (Holbach) 則建設純粹的唯物論；拉麥粹爲一醫生，其學說大概屬於心理方面，而何巴其則著有一書，名叫自然之系統 (Systeme de la nature) 其中的主張可以稱爲無所不包的，反對神學的哲學。

### 一一九 休謨的懷疑論及其反對者

與法國文化之昌明同時互爲影響者，爲休謨之懷疑論。休謨 (David Hume, 1711—1776) 是哲學家，政治家，兼歷史家。他根據陸克之經驗論，以研究原因觀念的起源和應用，卒造成一種懷疑哲學。他以爲「原因」這個概念之起原是由於習慣，他說：假若我們常常看見兩種事情之發生是聯合在一處，那末我們遂養成此二物一處發生之習慣；繼後若在此同樣的情境時，我們必以爲此事之發生，必有彼事以繼之。他又以爲「原因」概念之應用，只限於從一定事實依類似經驗以推論其他事實之情境。因此他反

非因果之

推論

對人類有自然知識之可能，和因果之客觀的關係，並且反對哲學上藉因果因的觀念，打算超越經驗之範圍，進而推論上帝存在和靈魂不滅之說。此種反對神學之結果在蘇格蘭地方引起許多的哲學家之爲正教辯護，而反對休謨。此反對派之首領爲萊德（*Thos Reid*）。然此種反對的學說之哲學原理，非常薄弱（其根本在常識）；其價值只是後來對於經驗心理學和道德學，在許多方面引起很多的有價值的研究。繼後又有 *Cousin* 大倡折衷論，因之蘇格蘭之種種哲學，皆并入於其中。就德國方面說，休謨之懷疑哲學也有很大的影響。即如康德之著批評哲學，亦可說是由此繳動而起。

### 第三篇 近代第三期的哲學即最近的哲學——批評哲學和思辯哲學

#### 一一〇 近代第三期的哲學之特色

論批評

近代第三期的哲學從康德的人類理性之批評始。此批評之目的在打算攷查人類知識之起源、範圍、和限度，以建設現象和真實的事物之區別。他以為現象的本質之所以爲我們知道，乃由於感覺之印象而來，至其形式則純粹爲人心本身之主觀的結果。真實事物，亦稱爲「事物之本身」（*Things-in-themselves*）其存在超越時間和空間之關係。



康德對於  
現象世界  
之主張

康德對於  
本體世界  
之主張

二元論

他的批評論的結果，一方面在現象世界內證明經驗的研究是完全獨立的，他方面又在經驗的物質世界之外，加增一種自由世界（A realm of freedom）。此自由世界依康德的意見只有道德意識可以知之。但康德的承繼者之中，則有些把他的人心自治的原理擴張範圍，而主張思辯的理性也能知道此自由世界。康德對於現象世界之學說，一方面主張知識之起源實在由於主觀，且稱此種主觀的起源，為思想之形式，確帶有唯心論的色彩，而他方面又以為思想之材料乃從外界而來，又具有唯實論之原素。至他對於事物本質之學說則一方面主張外界事物對於我們的感覺有影響的機能，帶有唯實論的色彩，而他方面又以為我們對於此種事物可以自由，又具有唯心論之原素。此種唯心論與唯實在論的原素，康德常常不顯如何同時並談，且又不能使之完全調和（不僅在斷判之批評一書中為然），其結果遂成爲二元論。所以他以後的人即不能不把哲學全體的全部組織成完全調和的系統。其組織之法，因康德學說之性質，自世分爲兩方面：（一）犧牲康德的書中之唯實論的原素，而贊成唯心論的原理；（二）贊成唯實論之原素，而拋棄（至少也必須大加改革）唯心論的主張。採取第一種統系者，為費希特（Fichte）。

絕對唯心論

唯心的唯實論

採取第二種統系者爲赫爾巴特 (Herbart)。費希特之唯心論爲主觀的唯心論繼而引起謝靈的客觀唯心論 (很流行一時)，而客觀唯心論又引起黑格爾之絕對唯心論 (Schleiermacher 亦爲此派之一人)。此外又有些人打算把唯心論與唯實論的原素連合起來，使之調和一致，號稱爲唯心的唯實論 (doctrine of Ideal-Realism)。當此時期，哲學與一切自然的和歷史的實驗研究之關係及其對於詩學政治和宗教之關係 (概括一句話說，就是哲學對於人類文明之普通發展的關係)，皆隨哲學本身之變化而不同。蓋哲學本身有變化，則哲學發展的動機之強弱，亦隨之而變化，又動機之強弱有變化，則各種研究亦隨之而變化。例如最初二十年間，哲學對於知識生活之各方面，完全有左右的影響；但在以後，一般對於哲學之趣味逐漸減少，因之哲學遂反被其他科學所影響。

### 一一一 康德及其著作

康德以一千七百二十四年四月二十二日生於東普魯士 (Eastern Prussia)

之 Königsberg，死於一千八百零四年二月十二日。他之受教與其在大學教書，皆在其本鄉。他最初的哲學意見，很受伍耳夫 (Wolff) 的哲學及牛頓的物理學之影響，繼後

康德的  
重要著作

從一千七百六十九年起，他才自己構造他的批評哲學；此種學說之論述，遂成爲他終身的主要著作。在其批評哲學之前，他所有的著作中，以自然史和天論（The General History of nature and Theory of the Heavens）爲最重要。在批評時期，則其主要的著作約有三種：（一）純粹理性的批評（The Critique of the Pure Reason），出版於一七八一年，並在一七八七年訂正再版；（二）實際理性的批評（The Critique of the Practical Reason），出版於一七八八年；（三）裁判力之批評（The Critique of the Faculty of Judgment），一七九零年作成。此外自然科學之形上學的原理（The metaphysical Principles of natural Science，作於一七八六年），理性範圍內之宗教（The Religion within the Limits of the mere Reason，作於一七九三年），及其他較小的著作，皆是把批評哲學之原理應用於哲學研究之特別的部分。就其道德方面說，他具有嚴格的良心。他對於義務有百折不撓的忠誠。此種心理，無論在其研究時，或教授時，或社會生活時，皆有明白的表現。

康德的  
道德

康德的純粹理性之批評及其自然科學之形上學的原理

所謂理性的批評，康德的意思是對於人類知識的「起源」「範圍」和「限度」加以考察。所謂純粹理性就是與一切經驗分離之獨立的理性。所謂純粹理性的批評，就是把純粹爲思辯的理性加以批評的研究。他主張此種研究，必須在其他一切哲學研究之先。凡主張理性可以超出經驗之範圍，而不先考察知識之能力是否有超出之可能者，康德皆稱之爲「獨斷論」(Dogmatism)。又凡主張知識之範圍不能超出於經驗之學說者，則他皆稱之爲「經驗論」(Empiricism)。又凡對於知識之超越經驗的學說而加以懷疑，而其懷疑之根據，并未有充足的說明，且未考察人類的知識之能力者，則他皆稱之爲「懷疑論」(Skepticism)。至於他自己則主張一切學說，皆當依據於知識能力的考察之結果，此種學說，他自稱爲批評論 (Criticism)。批評論即是一種「超越的哲學」(Transcendental philosophy)。「或超越的唯心論」(Transcendental idealism)。其研究的問題爲超越的知識是否可能。其結果則反對知識不能超越或知識不能超過經驗範圍之外。

批評論之  
定義

判斷之分  
類

康德在其純粹理性批評中以爲判斷(Judgments)之分類有兩種分法(對於直叙

的判斷，尤其如是。）就介詞與主詞之關係而言，可分判斷爲分析的 (Analytical) 及總合的 (Synthetic) 兩種。分析的判斷或稱爲闡明的 (elucidating) 判斷，其介詞可以由主詞的概念之分解中，體會出來，間或還與主詞之概念完全相同（後一種分析判斷即是相同的判斷。）總合的判斷，或稱爲擴充的 (Amplificative) 判斷，其介詞不含於主詞的概念之中，且於主詞之外，再加增一種意思。分析判斷的原理，爲同一律 (The principle of Identity) 與矛盾律 (The principle of contradiction)，至於總合的判斷，則不能僅僅根據於原理以從主詞的概念引申出來。又以判斷爲人類知識之一部分，而就其起源一面觀察，則可分之爲先天的 (A priori) 與後天的 (A posteriori) 兩種。所謂後天的判斷就是經驗的判斷，而先天的判斷則有兩種意思：(一) 絕對的意思，即是完全與經驗分離之判斷；(二) 相對的意思，即是間接根據於經驗之判斷，或者可以說是此判斷之概念雖非由經驗所產出，然爲由經驗產生之他種概念所引中而來。又所謂先天之絕對的判斷就是指有「必然」(Necessity) 和「精確普遍」(Strict universality) 的表號之判斷，蓋他主張「必然」和「精確普遍」并不能由經驗之聯合所產生，乃確

必然和精  
確普遍

實與經驗分離（此種主張，雖爲他的全體系統所倚據，但他并未證明，不過認爲是一種自明的原理。）凡分析的判斷皆是先天的判斷，因爲此種判斷中主詞之概念，雖由經驗而來，然其判斷所由發生之分析，則不需其他的經驗。至於總合的判斷，則可分爲先天的與後天的兩種。若介詞與主詞之總合，是由經驗之幫助而來，則稱爲後天的總合判斷，反之若與經驗分離，則稱爲先天的總合判斷。他又說先天的總合判斷是不能反對的，因爲有「精確普遍」之無可懷疑的判斷，就是先天的判斷；而在此種判斷，又有些是必需是總合的，所以他主張先天的總合判斷爲不能反對的存在。此種判斷之最重要者，就是帶有數學色彩的判斷。算學中有些根本判斷（例如  $2+2=4$ ），照他說來，固然是屬於分析的一種，然其餘的及一切幾何的判斷，則屬於總合的一種，并且此種判斷，既有「精確普遍」和「必然」的表號，所以當然稱爲先天的總合判斷。他又以爲物理學中最普遍的判斷，也屬於此類，例如「物質世界勿論若何變化，而物質之分量終不變化」之原則即是。此類判斷既有「精確普遍」和「無可懷疑」之性質，則其爲我們所知道之法，必非由於我們之經驗；且其介詞對於主詞曾增加多少意義，故其構造也非僅僅由於主詞的概念之分析而

來。由此以推，凡形而上學之原理皆屬於先天的綜合判斷；至少其傾向也須如此；例如「凡事皆須有一原因」之原則即是更進一步而言形而上學之原理，自然不能全屬確實，然至少數學中之原則，則可以說是不能爲人懷疑。因而他遂推論人類知識中有先天的總合判斷或純粹理性的判斷之存在。於是他批評論中之根本問題遂成爲先天的總合判斷怎樣可以存在？

他對於上述問題之解答就是人類本其領受力 (receptivity) 在經驗方面能夠獲得知識的材料之外，還能本其自動力 (Spontaneity) 與一切經驗分離獨立，以創造知識之純粹形式，且使一切材料配入形式之內。所以先天的總合判斷是可能的。此種形式一方面既爲經驗成立之條件，他方面又必爲經驗對象成立之條件；因爲「自我」(Ego) 或「我的本來意識」(My original consciousness) 或「統覺的超越統一」(The transcendental unity of apperception) 對於表現於我的外物，必定使之依「我」之意變成一種形式；這種形式即凡爲我之對象所須具有的；因之先天的總合判斷中的形式是有客觀實在的。此種對象雖在形式上得有實在之憑藉，然其本身并非事物之本體。

物之本體  
非人所知

亦非超然的事物；故他之存在并非存在於其本身，而不與我們的「能知」相關之事物；而為一種經驗的事物或現象，其存在在我們心象的形式內之意識中的。事物之本體為人類所不能知道；只有創造的神心在構造及思慮事物時，方能真正知道其本體。又事物之本體對於人類知識之形式并非一致符合；因為人類意識并非創造的；人類知識不能免除主觀的元素，即不能有「智慧的直覺」(Intellectual intuition)。人類知識之形式也不與事物之本體一致符合；因若不然，則我們之知識遂皆屬於經驗的，而無所謂「必然」和「精確普遍」了。但經驗的事物則因其為我們心中之唯一表象，故實在與人類知識之形式一致符合。因此經驗的事物或現象，確為我們所知，不過我們所知者即僅止此。故凡實在的先天知識，皆就現象而言，因而即就真實的或可能的經驗之對象而言。

知識之形式，即直覺 (Intuition) 之形式，或思想之形式。直覺之形式，乃超越的美學之問題，而思想之形式，則為超越的論理之所討論。

直覺之形式，就是空福與時間。空間之形式，即外部感覺之形式；時間之形式，即內部感覺和間接的外部感覺之形式。空間之根本性質，為幾何判斷成立之所憑藉；而時間的

直覺之形式



根本性質則爲算學判斷成立之所憑藉。至於事物之本質，或稱超越的事物，則與空間時間皆沒有關係。一切「同存」或「繼續」，皆只存於現象事物之中，即只存於「能知」的主體之中。

思想之形式

十二種悟性範疇

思想之形式有十二種，康德名爲「悟性範疇」(The categories of the understanding)，或「悟性之原始的概念」(The original conceptions of the understanding)。一切判斷之形式，皆依此而變化。此種範疇，就是第一類「統一」(Unity)「多數」(Plurality)「全體」(totality)；第二類「實在」(reality)「否在」(negation)「限在」(limitation)；第三類「物質」(Substantiality)「因果」(Causality)「交互作用」(reciprocal action)；第四類「可能」(Possibility)「存在」(existence)「必然」(necessity)。最普遍的判斷之根本在於經驗知識，其真實與否，以形式之根本性質爲定。至於事物之本質或超越的事物，則與統一、多數莫有關係；既非物質，又沒有因果之牽制；即對於無論那種範疇，亦皆不相干；因爲這種範疇之應用，只及於存在我們意識中之屬於現象的事物。

人類之悟性只及於有限的和變化的範圍之內，而理性則力圖超越之，以達於無變化之境界。我們所謂「靈魂爲永久之本質」、「世界爲無窮而有因果的連續事實」、「上帝爲絕對本質，爲一切完全之聯合，或存在中之最完全者」等等觀念，皆由此構成。此種觀念之對象，既超出經驗之範圍之外，則自無理論上之確實，若必欲強求之（如獨斷的形而上學所爲），其結果必成爲僅據現象而建設的，和誘人入迷的論理學或辯證法而已。例如自我之統一，本只能作爲主詞而絕不能作爲介詞者，若強以心理學之妄論加之，則必與心理本質之「簡單」和「絕對永久」相混淆。又如宇宙論之論辯，因其假定空間、時間和範疇之實在，遂發生許多矛盾之事實，如正相反對之元素，皆可因此同受間接的說明。其實取消此種假定，即無矛盾之可言。又如理論的神學，欲以本體論、宇宙論和自然神學等論辯，以證明上帝之存在，其結果亦卒爲詭辯說所包圍。雖然此種理論所生之觀念，亦有兩方面之價值：

理論的觀  
念之價值

（一）就理論方面言，此種觀念，雖不可視爲法定的原理，據之以求事物本身之真正知識，然可認爲條例的原理，以表示經驗的研究，無論在何時有若何宏富，對於經

驗對象之範圍，亦未完全。若我們更進而研究，亦還有容足之地的。

(二)就實際方面言，實際理性可藉道德需要所指導之假定，以顯明出來。

至於康德的物理學之形而上學的原理 (Metaphysical principles of physics)

(一)書中，則他的目的在將一切物質解釋為勢力，因以證明自然之動的解釋。

### 一三三 康德的道德哲學及宗教哲學

道德學之  
出發點

康德在純粹理性的批評中，既以其在經驗的和先天的知識間所發見之「差別」及「反對」為出發點，則感覺的傾向與理性的規律間之反對（與前者類似）「為其」實際理性的批評之基礎，也是自然之勢。照他的意見說來，凡欲望所傾向之目的皆屬於經驗方面，因之皆為意志之感覺的和自私的動機；且此種動機，若推其根本，又皆不過根據於私人幸福之原則而已。他又說此種原理，據道德意識之直接的證明，是與道德原理相反對的。由此看來，一切物質的動機，既遭排斥之後，則他所謂道德的意志之動機者，即只有在法律中左右意志之普遍範疇。道德原理即包含於需要之中：「所謂道德的行爲，即其意志之箴規，同時又可為普遍之法之原理。」此種實際理性之根本規律，即帶有命令的形

三種道德  
信條

式；因爲人類本非純理性之生物，而乃感覺的生物，且其感覺又與理性常居於反對之地位。再進一層說，此種命令，并非有條件的命令，（如謹慎之箴規只存有某種目的，若此種目的定全達到時，這種命令就算圓滿有效了）而乃無條件的，惟一無條件的，且屬於範疇之命令。此種根本規律之了解，乃理性之功用，而非經驗所可能。且理性之得表示，有原始的法律製訂者之性質，亦賴此種本身之功用。命令者乃意志之自動所產生；而物質的和快樂的原理則由任意擾亂的選擇之服從而來。對於法律之外面的遵守，謂之爲合法，而由道德規律所生之正當行爲，則謂爲道德。吾人道德之尊貴，即全賴吾人道德之自決。人類以其理性的生物或本體之資格，而對於感覺的生物或現象之資格，製訂規律。他又說義務之起源，即包含於此（關於此方面之討論，他以爲本體與現象之理論的區別，實際說來，就是價值的區別。）他又根據道德的意識，建設三種道德上所必須的信條，名之爲純粹實際的理性之公理（Postulates of the pure practical reason）：

一 道德的自由之信條

（The conviction of our moral freedom）

例如我們

常說「因爲你應該做，你就能夠做」

（Thou canst for thou oughtest）

這句話的

意思使我們不得不信人生之感覺部分，乃由理性部分所支配。

二 人生不滅之信條 (The conviction of our immortality) 此蓋由於人生

之意志，只在無限之中 (in infinitum)，方與道德規律的程序一致。

三 上帝爲理性界及自然界之主宰的信條 (The conviction of the existence

of God as the ruler in the Kingdoms of reason and nature) 道德意識

所需要之道德價值與幸福之調和，皆由此主宰建設之。

康德在其理性範圍內之宗教 (Religion within the Limits of mere Reason)

一 書中曾發展其宗教哲學，其根本概念，就是想把宗教變成道德意識。他以為藉制定的宗教行爲與儀式，以詔求上帝之賜福，而此行爲與儀式又若與道德命令相違背時，則謂爲欺騙的事業。真正的宗教精神，就是認識一切義務爲神聖的命令。由此他遂利用比喻的解釋，把積極的神學之教義，變成道德哲學的學說。

#### 一二四 康德的判斷能力之批評

康德的哲學系統中，純粹理性與實際理性之批評完畢後，接着就是判斷能力之批

評 (The Critique of the Faculty of Judgment) 此種能力他以為是連接理論的與實際的理性成爲一體之方法。他以為判斷能力之定義，大概說來，就是能夠認識個體是包含於共相中的能力。若先有共相（如規律、原理、法律等），則所謂判斷能力，就是將個體類屬於共相之下，其功用爲「指揮的」(determinative)。若先有個體，則此能力，就是找出此種個體之共相，其功用爲「思考的」(Reflective)。思考的判斷，必須有一原則以爲指導，方能從個體升至共相。依純粹理性批評說來，自然的普遍規律之起源，乃由於人類悟性加諸自然之上；而其特別規律則爲經驗的。因之從人類悟性方面說來，乃爲偶然的。雖然，凡爲規律必皆有所產生之統一原理，即此原理不爲我們所知，亦是如此。因此則思考判斷之原理，就是凡個別的經驗的規律，若其不受普遍規律之支配，則就認識能力而言，必需含有一種「統一」，宛如某種智慧所給與（可以爲非吾人的），然後才能依照特別的自然的規律，產生經驗的系統。在此表現於經驗律之統一中，即寓自然對於目的之適應；但此種適應無論如何不能歸於自然之結果；他確是先天的概念，其唯一之起源，則在思考判斷中。自然或自然律之一致，即可藉此適應，依照自由規律之進行，以

與完成目的之可能的調和。爲自然根本超越的感覺元素之「獨一」的概念，及實際上包含於自由意義中之概念，即可使從純粹理論哲學過渡到純粹實際哲學。

思考的判斷，可以是美學的，或目的論的；前者與主觀的或形式的適應相關連，而後者則與客觀的或實質的適應相關連。就兩方面說，目的的概念（最後的原因）皆不過是條款的，并非制律的。

所謂優美就是藉其形式與人類知識能力之調和，可以喚起無所爲而爲的，普遍的，和必然的滿足。所謂壯美，就是能夠喚起無限的觀念，且因其與感覺興味相反的原故，即能發生直接的滿足。

所謂目的的判斷，就是藉生物內在之適應，以攷察生物之天性。道德律之於生物，正如有機目的之於僅爲天然的存在一樣。自然之機械的和目的的解釋之可能，皆本於一切事物，一面爲感覺之對象，一面又爲理性之對象。有直覺之悟性（但人則沒有），即可知機械的與最後的原因是相同的。

康德之學說既如上述，今再撮其重要之點，列表以明大概：

純粹理性之批評

判  
知識之形式

斷

第一分類

分析的  
同一律  
矛盾律

綜合的

第二分類

先天的  
絕對的  
相對的

後天的

直覺之形式

空間

時間

思想之形式

第一類(分量): 統一, 多數, 全體

第二類(性質): 實有, 非有, 限制

第三類(關係): 本質, 因果, 交互作用

第四類(情狀): 或然, 信然, 必然

範疇  
十二



實際理性之批評

道 宗

德 教

道德的自由之信條  
人生不滅之信條  
上帝為自然界及理性界的主宰之信條

判斷力之批評

指 揮 的  
思 考 的

美 學 的  
目 的 論 的

一二五 康德的弟子及其反對者

康德派的學說，在哲學方面，與陸克派 (The Lockian) 萊布尼支伍兒夫派 (Leibniz-Wolffian) 及懷疑派等根據點，皆相衝突。對於玄想之發展和進步上，有特別影響者，就是石苦支 (Gottlob Ernst Schulze) 所主張的懷疑論中的辯論。然主張康德的學說者，亦頗不乏人，其最重要者為：

Johannes Schuitz 為最早註解純粹理性的批評者。

Karl Leonhard Reinhold 為此種新學說之最熱心的，成功最大的弟子。

Friedrich Schiller

是個詩人兼哲學家。他對於道德學和美學原理曾有熱心而

兼高尚的註解；因此凡教育階級的人，皆知其學說之大概。且他又承認道德與美術，有調和自然與人心，實際與理想等之可能。於是道德與美術在材料方面，皆得一種格外的發展。

此外又有 Friedrich Heinrich Jacobi 者，具有多方的感受性與批評的眼光，但他自己則缺乏組織哲學統系的能力，并且亦無意於此。其後對於斯賓若薩的哲學，則以爲是一切哲學之最後結果；不過又說此種結果，既反對人爲感情的生物之興趣，則不得不信仰爲上帝存在及神聖事物之實在的判斷。他又指出康德的哲學之破敗，就在其內部的矛盾；他說我們要知道理性之批評，除有唯實論之「因果連結」(Causal nexus) 的假定，把能思的主觀界與客觀界連合起來，簡直是不可能的；然若這樣假定，則批評論中所主張的，又不能成立，這不是自相矛盾嗎？又有與 Jacobi 的哲學相同者，就是他的朋友 Hamann；其人很帶有耶穌正教之色彩。又有 Jacobi Fries 者，把 Jacobi 的概念與康德的學說相混合，產生一種學說，主張凡能感覺者，就是知識之對象，凡超越感覺者，就是

信仰之對象（理性的信仰）而超越感覺者之表示於能感覺者之中，就是預知之對象。他又打算本心理的根據，建設理性之批評。又有 Jacob Sigmund Baek 者，對於康德之解釋及其事物本體之主張，皆與費希特（Fichte）之「自我說」相近。又有 Christoph Gottfried Bardili 者，則打算發展理性的唯實論與謝靈（Schelling）黑格爾（Hegel）之理想相同。

一二六 費希特及費希特派的學者

費希特（Johann Gottlieb Fichte 生於一七六二年，死於一八一四年）原來是斯賓若薩派中之定命論者，其後因康德的「因果僅限於現象說」（The doctrine of the limitation of causality to phenomena）之影響，及其認自我為本質，且有獨立的道德自由，遂變更其意見。既有此種概念，他乃在其理論的哲學中，發揮因果僅限於現象之原理（就是他知道在道德哲學中必需尊重之原理），較之康德的著作更為完全。他說：印象中之物質並不是像康德所說由於事物本體對於印象主體或能知的主體之影響所產生出來的。無論形式或物質，皆是自我活動之結果。供給材料之行動，就是產生自覺形式及

因果僅限  
於現象

範疇之同一的總合行動經驗之各方的內容，正如先天的認識形式一樣，皆由我們的創造能力產生出來的。一切意識之根本，并非一定之事實，實乃行爲之結果。「自我」之爲物，與「本身」及「非我」皆有關係，其對於本身之認識，包含「非我」及「本身」而爲一體。正論 (Thesis)，反論 (Antithesis)，及綜論 (Synthesis) 的過程，就是一切知識之形式。此種創造的自我，乃絕對的，并非個人的。但他因爲道德必需有個人之區別，遂又打算從絕對的自我中，推出個人的。世界就是意識形式中之義務的材料。他又說，個人之原始限制，是不可知的。上帝就是世界之道德的次序。此後他的理想，漸以絕對爲論點，因此他的哲學，遂帶很多的宗教色彩，不過與他原來的根據，也不相衝突。他著的對於德國國民之演說 (Addresses to the German nation) 曾從其道德意識之毅力中，引出激動人的影響。屬於此派之哲學家，沒有幾人，但此種理想，對於德國哲學之將來發展，半因謝靈之力，半因赫巴特 (Herbart) 之力，發生很有力的影響。

一一七 謝靈

謝靈 (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling) 生於一七七五年，死於一八五四

## 說同一系統

年)之學說本以費希特之「自我說」爲出發點;但以其與斯賓若薩派相連,接遂變爲同一系統說。在此系統中,有兩方面:一爲自然說,一爲精神說;二者皆同一重要,但他則大多注重自然說。此種同一說之大意,就是以客觀與主觀,實際與理想,自然與精神等,在表面上,雖互相對立;然在絕對上,則全是相同的。我們所以知道此種同一,乃由於智力的直覺。事物原始本爲渾然一體,無有差別;其後仍漸漸成爲互相對立的兩端:一端爲積極的或理想的存在,他端爲消極的或實際的存在。消極的或實際的一端,就是自然。有機的原理,即在自然之中。此種原理,以自然的種種原因之普通的連續,乃將無機的與有機的存在聯爲完全的有機體。他稱此種原理爲世界之靈魂。在此種有機體之中,一切帶無機性質的勢力,更爲重要。至於積極的或理想的一端,則爲精神。其發展之時期,爲理論、實際、藝術,或變物質爲形式,把形式介紹到物質,及形式與物質之絕對的交錯和聯合。所謂藝術,就是對自然之無意識的理想,而爲有意識的模倣;也就是對於自然的最高發展之模倣;最高的藝術,就是以形式之完滿而對於形式之否定。

其後謝靈又將各家哲學學說如柏拉圖,新柏拉圖派,

Giordano Bruno, Jacobi

Bothme 及其他等諸人等之哲學使之歸併於其系統中，產生一種統一學說。但此學說常近於神秘主義；其對於哲學發展上之影響，較與原來之同一系統說爲少。當黑格爾死後，他又宣言黑格爾之學說，不過是把同一系統說變成論理的形式，老實講，此種學說，即非虛謬，亦不完全，不過爲消極的哲學罷了。欲使之完全，尙須加上積極哲學。所謂積極哲學，就是神話哲學與啓示哲學。此種積極的哲學或神學，照他的辯護看來，不過是關於神性的人格和勢力之思辨，其意在建設耶穌教約翰派之教會，以免除柏誠派 (Petrine) 和保羅派 (Pauline) 之爭執及新教和舊教之反對。但其實在結果，遠不如謝靈的希望。

### 一二八 謝靈的弟子及其同志

謝靈之弟子及具此同一精神者，爲數甚多。就中在哲學史上佔最重要之位置者，有以下諸人（以下敘述之次序，先舉與謝靈最接近者，且特別與其最初學說相接近者，然後再及於關係較少者，並略舉影響於謝靈者。）

Georg michael Klein 爲同一系統說之忠實的註解者。

Johann Jakob Wagner

對於同一系統中之萬有即神論，繼續主張，以與謝靈

末年關於新柏拉圖派及神秘派的著作相反對，且將謝靈之三分類變為四分類。

Georg Anton Friedrich Ast

曾有許多著作，對於哲學史有極大貢獻，尤以對於

柏拉圖的學說之貢獻為多。

Thaddaeus Anselm Kixner

曾著有哲學史概要

(Manual of the History of

philosophy) 一書，因以著名。

Lorenz Oken

是一個博物學家。

Nees von Esenbeck

曾作書論植物之生理。

Bernhard Heinrich Bläsche

是個教育著作家及宗教哲學家。

Ignaz Paul Vital Troxler

他的供獻在認識科學，但有許多地方皆與謝靈之說

不同。

Adam Karl August Fehemauer

其主張以哲學之究竟，在否認哲學，或在承

認宗教的信仰。

Joseph Gorres 爲極端的舊教徒。

Gotthilf Heinrich von Schubert 神秘的，生理的心理學家及宇宙論家。

Karl Friedrich Burdach 生理學家兼心理學家，他把中和的經驗主義合併到

### 謝靈的自然哲學

Karl Gustav Carus 是個極有天才的心理學家和頭蓋學家。

Hans Christian Oersted 是個物理學家。

Karl Wilhelm Ferdinand Solger 是個美學的著作家。

Heinrich Steffens 是個多材多藝的人，其後變成舊路德派 (Old Lutherans)

### 中嚴格的懺悔派 (Confessionalism) 之信徒。

Johann Erich Von Berger 他是 Steffens 的朋友，是個天文學和法律哲學的

### 著作家。

Franz Von Baader 是個神道家。

Christian Friedrich Krause 是個多方面的思想家。



以上所叙諸人中最後的二人及神學家許列馬其爾（其哲學之發動特別由研究柏拉圖、斯賓若薩、康德、費希特和謝靈之學說而來）與哲學家黑格爾，其後皆爲新哲學派之創始者。又有 Friedrich Julius Stahl 者，爲反理性派兼神學化之法律哲學家，其學說特別與謝靈晚年之學說有些相同的地方（但他自己反對別人稱他的哲學爲新謝靈派）。

### 一一九 黑格爾

黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 生於一七七零年，死於一八三一年。

根據於謝靈所創的同一說之原理及費希特的辨證發展方法之說明，構成絕對唯心論 (Absolute Idealism) 之系統。此學說之大概謂有限的事物并非僅爲對於我們之現象，亦非僅存在於我們之意識中；就其本性說，乃現象之本身（與主觀的唯心論之說一樣）。換言之，即是事物存在之根本，不在其本身，而在普遍的神聖的觀念之中。照這樣說來，此種絕對的理性，即表現於自然和精神之中，因其不僅爲此二者之本質，以奠其根本，且爲理性之主體，可藉此二者（藉其從最低級到最高級之進步發展），得以從非

絕對唯心論

## 絕對理性

本身之狀態返於本身之狀態。所謂哲學就是絕對的科學 (The Science of the absolute)。

其主要之討論即在絕對理性之自身發展，因此其具有之形式，必需爲辯證的方法，而此方法乃在能思的主體之意識中，產生思想對象之自動的運動。絕對理性之運動，有兩方面：一方面可以外部化，或非本身化，因而在自然之中，變成本身之反對狀態；而他方面又可從此返歸於精神之本體。由此以言，其自身發展，即可分爲三種：(一)在思想之抽象元素中；(二)在自然中；(三)在精神中。其程序則爲：正論，反論，和綜論。因之哲學之討論也可分爲三部：(一)論理學，即以理性爲自然和精神之前題，而討論其本身之狀態；(二)自然哲學；(三)精神哲學。但其討論欲使能思的主體，升至哲學思想之立足點，故在未論本系統之前，先論精神之現象學，即是以意識爲精神之表現，而論其發展時期之學說。雖然，此種研究，仍爲哲學中之一部分，即爲精神哲學之一部分。今將三部略分述于下：

(一)論理學 論理學之職務，在討論絕對之自動，其自動之過程，爲由最抽象的概念，或純粹存在之概念，到自然和精神未分以前之最具體的概念，或絕對的概念。

## 哲學之三種討論

存在說

本質說

概念說

其學說之大概，可分爲數部：存在說、本質說、和概念說等。存在說又可分爲數節，性質論、分量論、測量論等。性質論之大概在先論「純粹存在」、「無」和「變」等，以之爲存在之原素或動力；繼論有定的存在與純粹存在之反對，及於存在本身中，可以找出調和的元素；末即藉此由性質論轉入分量論。分量論之重要元素，卽爲論純粹分量、一般分量、及程度。測量論之職務卽在連合性質與分量。本質說之大概，爲先論本質爲存在之根本，繼論其表現或現象，最後論實際及本質與現象之統一。此外又將實質、因果、及交互作用，皆歸併於實在概念之下。概念說之大意則爲先論主觀的概念（又分概念爲本身論、判斷論、和三段推理論三節），繼論客觀的概念（又分爲機械論、化學論、和目的論三節），末則論觀念論（其在辯證法上，又發展爲生命論、認識論、和絕對的觀念論三部）。觀念以變化之力，產生自然。自然之努力，卽在恢復其與觀念間所喪失之聯絡；而此種聯絡，則在精神中，可以恢復之，自然之目的與究竟，皆在於是由是黑格爾之討論，卽過渡到自然哲學。

(二) 自然哲學 黑格爾以爲自然之存在時期，可分爲三部：卽機械學、物理學、和有

機學。所謂有機學 (Organics)，就是討論地球之組織，與植物動物等。植物生活之最高作用，就是生殖作用；藉此作用，則各個體雖無直接之個性，亦可升成種屬。至動物之本性，則不僅具有實際的外表的個體之存在，且其個性亦自表於本身。或自具的主觀普遍性質之中。物質的東西在空間部分中，有分離的存在，而靈魂則不然；因之，靈魂之表現不能說是在那一定點，而當說他是在千萬點中，無點不在。但動物之主觀則非自我之主觀，亦即非純粹普遍之主觀。其本身莫有思想，只有感情和意見。其對於「自我」而處於客觀地位，也只在特別狀態中。至於觀念同本身之表現，或自由，或觀念從反面狀態返於本身，皆為精神之作用。

## 主觀精神

(二) 精神哲學 黑格爾對於精神哲學之區分，亦分為三部：即主觀精神說，客觀精

## 客觀精神

神說，和絕對精神說。所謂主觀的精神，就是與自我有關係之精神，或其觀念（或其概念）之理想全體，有內部真實的精神，所謂客觀的精神，就是關於實際之精神；此處所謂實際之意義，就是因精神作用而後存在和產生之事物全體，在此全體中，則自由之意義，即為現刻所必需的東西。所謂絕對的精神，就是其客觀和理

想（或其概念）之絕對獨立的和永久自生的統一中之精神，或絕對真理中之精神。主觀精神之主要時期，可分爲自然的精神（或靈魂），意識，及精神本體。他稱此三種學說之討論，爲人類學，現象學，和心理學。客觀的精神，則實現於法律，風俗和道德中；而道德之本身，即包括法律和風俗而言，且在此中，人類即可認識團體之精神及家族社會國家之道德本質爲自身之本質。至於絕對的精神，則包含美術，宗教，和哲學。美術之功，可以表現藝術家對於真正絕對精神之具體知覺；宗教則爲心象中之真理，而哲學則爲真理中之真理。

一三〇 許列馬其爾

許列馬其爾 (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher) 生於一七六八年，於一八三四年與費希特謝靈和黑格爾時同。費希特和黑格爾二人，皆較爲年長。許氏學說之動機特別由於康德，斯賓若薩，和柏拉圖的學說之研究而來。他對於康德之學說，加以修改，打算使其學說中之唯實論及唯心論的元素各得其平。他以爲空間和時間，不僅是我們對於事物之理解，并且是事物本身存在之形式。其對於範疇之意見，也照樣認爲存在事物的

本身之實際。他說理解之作用，全賴感覺之作用；有此作用，則事物之存在，即攝入意識之中。他對於空間時間，和因果，既以為不僅是現象世界之形式，只存於知者主體之意識中；并且以為客觀的實際世界之形式，表現於知者之前，可以影響知識；那末，感覺是知識之一種情形，昔為康德學說中之矛盾主張，費希特為論理一致力圖反駁而未能者，今遂與詩氏學說之全體，有論理上之一致。在完成外部和內部經驗的內容之思想中，或補助有機作用之知識作用中，他與康德同發見自動的元素，乃與感受力同經驗合作，或先天知識互相聯合。其知識論之學說，對於黑格爾派的辯證法之狹隘，極力避免。他以為自然和心中之同在物體及繼續作用，皆甚複雜，且構成為統一全體。此種統一，并非心中所能創生，乃為真正實際之存在；主觀客觀，皆包於此中。且有許多存在之世界，一為真正的統一，構成連續之全體。存在的事物之總和就是世界。宇宙之統一就是上帝。凡關於上帝之描寫，不為消極的，則必為比喻的，和神人同形的言論。宇宙各部之聯合，即由於影響施受之交互作用；因之宇宙之各部，一面為原動的，一面又為被動的。關於人類之行為，則有自由之感相連；感受之力則與倚賴相連。就宇宙統一之無限說，則人類即生有絕對倚賴之

感。此種感情，即宗教發生之根本。宗教中之理想和原則，就是表現此種宗教感情之形式。其本身與科學理想完全不同。蓋科學在於主觀意識中，而產生客觀真實的世界。因此凡想變宗教原理為哲學學說者，或想使神學為哲學化者，皆誤會哲學與神學之範圍。神學中之哲學，至多不過有形式上之應用而已。哲學不應為神學之附屬，亦猶神學不應為哲學所征服一樣。二者各有疆界，各皆可自由成立。許列馬其爾不止對於辯證法（依他的意見，包含理想的神學）和哲學的道德學注意，並且對於耶穌教的教理及其道德學，亦十分留心。從前康德對於義務之概念，說得過於狹隘，以為特別的和變化的，應為普遍的。犧牲許氏之主張，則與此反對，以為個人之義務，應依其個性之不同，而有差異。他所主張的道德學，包含善論、德論和義務論。在善論中，他以為「最善」之定義，就是實際與理論之最高尚的連絡。人類之道德目的，即在於此。在義務論中，其重要之主張，就是發見向前途目的進行之規律。在德論中，他以為德為激動前途之勢力。總括一句話說，許氏的道德學之特點，就是善的學說。關於真理與實際之反對和聯絡方面，許氏所下的定義和規律之狀況，很與謝靈的同一哲學中之論辯相似。若就其理想的內容，系統的分類，及名辭方面

而言，則其學說尙未成爲澈底整飭的和無所不包的全體；因而與黑格爾相較，則對於形式上之完備，遠不及之，並與以後將述之赫巴特（Herbart）相較，亦如是。雖然，當時哲學中所有之狹隘弊病，則他能完全免除之；且即就其學說之未完成方面而言，他亦較其他純粹後康德派的學者，更有能力。因此，別種哲學統系之各種缺點，皆可以以其說補救之。

一三一 叔本華

緊繼康德之後發生而反對後康德派之思辨者，就是叔本華（Arthur Schopenhauer）。生於一七八八年，死於一八六〇年。其學說之大概，可以說是康德的唯心論變到現在通行的唯實論之過渡哲學。換言之，他一方面與康德相同，以爲空間、時間和範疇（就中他以因果範疇爲根本），乃純粹由主觀方面所發生，只有對於爲意識中主觀表象之現象，方算真確。而他方面又反對康德，以爲「實在」並不是與意識獨立，爲吾人所不可知道的；「實在」乃在意志之中，藉內部之知覺，即可以知道的。然其哲學，即在此點，爲矛盾所包圍。其矛盾之點，可大概敘述如下：在一方面當其學說進行的時候，雖未論及空間，然對於時間、因果及一切範疇，則確曾援引，以與意志相關連；但他方面宣布根本原理的時候，



他以為此種援引，完全是不能成立的。此種矛盾，他未嘗免除，且亦為他所不能免除；因之他的哲學遂不能成爲一貫的系統的發展；自身之價值遂爲自己之學說所否認了。照他說來，絕對的實在，不能稱爲超越的物，因爲世界上之物沒有無相應之主體者；一切對象皆不過爲主觀之表象，因之皆爲現象。他所謂意志的意思，較普通應用的意義稍廣。他以為意志不僅包含有意識的欲望，並且無意識的本能，及無機界中表現之勢力，亦併包括在內。他說意志有普遍的與個人的；普遍的只有一個，個人的則有許多，普遍意志之表現，即在個人的意志之中。二者之間，他遵柏拉圖之成規，以爲有種種觀念，爲真正的存在（這種說法，正如謝靈所謂本質的惟一與個體的多數之中間，有居中的東西一樣。）此種觀念即意志之客觀化的時期。凡生物戰勝下級觀念之能力喪失後，即表現其代表自身之觀念。個體代表的觀念之純粹表現，就是藝術。意志的主觀化之最高時期，就是意識第一次表現之初步。一切知識之存在原爲求生的意志之附屬品。有天才之智慧，才可免除知識之附屬於意志而得着較優之地位。由是以言，叔本華既以進步之作用，於消極方面去掉低級的感覺的本能，而他又因保持其意志中有實在的原理之故，於積極方面又不

能主張以進步就習得的高尚理性，因此他於道德學方面遂亦只有消極的主張。他以為道德的需要，就是對於受苦者之同情，及自身之變化；前者與欲生之意志的客觀化相關連，而後者所謂變化，則并非指生活而言，乃指藉避世主義以變化求生之意志。兩者相比，尤以後者為最重。現在之世界，絕非最好之世界，乃萬惡叢集獨一無偶之壞世界。在此世界生活中，有同情方可減少痛苦，有避世主義，方可藉破壞求生之意志毀滅此萬惡之數。綜括言之，他的道德學說，只重消極的私慾之天性，而未嘗積極的決定精神生活之真正目的，殊與東方佛教之涅槃說或極樂國說相彷彿；非取消一切意識，不足以與言。又西方耶穌教史上之僧侶派的避世主義，亦與此相彷彿。但現代之思想，則凡帶道德上之二元主義，皆反對之。

一三二 赫巴特

赫巴特

(Johann Friedrich Herbart

生於一七七六年，死一八四一年) 根據

康德哲學中之唯實論的元素，及愛列亞派、柏拉圖派、萊布利支派的學說，以反對費希特之主觀唯心主義，及謝靈之復興的斯賓若薩主義，而產生一種學說，他就其特別重要的

唯實論

概念的科學

形上學

性質，名之爲唯實論。他以為哲學是研究概念的學科。論理學之目的在使概念清晰，形而上學之目的在使概念正確。美學（廣義的，包道德學而言）之目的在加增價值之等級，以謀概念之完成。其論理學之原理大概與康德的相符。其形而上學之根本，在對於概念之種種假定，如從經驗構成之形式概念，具有數種性質之事物概念，以及「變化」「自我」概念等，皆有矛盾之點，因此必需有所矯正之。這種矛盾之矯正，照他說來，就是思辯之正當的功用。然存在或絕對地位，自不能謂爲含矛盾，所以此種概念，不能不變更之。但就他方面說，存在又必需是可以說明經驗中之現象，因爲一切現象之所指，皆有些許之存在。因是之故，上面所述之概念，雖不能任其不變，然亦不能排斥；我們之正當職務，不過是在排列上改變之，使其有條不紊罷了。更進一步說，具有數種屬性的事物之概念中，既有矛盾，則我們即不得不承認宇宙之中，有無數簡單的實際的本質之存在，各有簡單之性質。又變化之概念中，既有矛盾，則其結果必使我們主張此種簡單的實在的本質，若當互相滲透時，有混亂之危險發生，則各本質必起而各自保持。又自我之概念中，既有矛盾，則能理解的觀念與所理解的觀念之間，必有區別；但觀念之互相滲透和統一，又可證明

靈魂爲簡單的本質，所以靈魂這個東西就是簡單的，無空間的本質，且其本質也是很簡單的。其居住的地方就在腦中之一單點。若感覺受外部之影響時，則此運動即由神經傳達於腦中，然後更傳入靈魂所在的周圍之簡單的實在的本質，由是靈魂遂受影響。各本質之作用，在保存自身，以反對紊亂；非然者，則遂感受（部分的或全體的）從別種本質而來之反對的痛苦。所謂觀念就是靈魂之保存自身的作用；每一作用，就生一觀念。凡是觀念，雖直接表現之機會已過，然亦保存於靈魂中。至於靈魂之內同有數種觀念發生，其性質爲部分的或全體的反對時，則他們非有部分的征服，不能全體繼續存在。所謂征服就是變成無意識的；其征服之程度，以除最强者外之一切觀念的張度之總和爲斷。此種征服之數量，赫氏稱之爲征服的總和（Sum of Arrest）。各觀念的征服部分愈大，則其張度愈小。以此觀念之張度關係及此關係之變化律爲根據，他遂建設心理學中應用數學之可能與科學上的必需。他的美學學說，以爲是與理論的哲學獨立的，其重要之部分，就是道德學。他說美學的判斷，乃由於關係某種實事之滿意或不滿意所發生出來的；道德學的判斷，則爲特別由於關係意志之滿足或不滿足所發生出來的。所謂內部之自由觀

心理學  
美學  
道德學

## 教育學

## 政治學

## 宗教

念(主要的概念)即是就意志與道德判斷之相符而言。所謂完全之觀念即是就同一個人之各種決意的互相關係而言。所謂仁愛和愛情之觀念即是就這人與那人之意志相符，且附有滿足感情而言。所謂法律的權利之觀念即是就免除同一時間許多意志趨於同一對象之不滿意的爭執而言。所謂平等的觀念即是免除許多黨派所做的事中之不滿意的不平等而言。此外他的教育學與政治學則與道德學和心理學為根據。道德學為其目的之決定而心理學則為其方法之指導。國家之起源為一勢力作保護之社會。其最終之目的則應使一切道德觀念表現於其激發之社會中。上帝的概念(他曾創一目的論的論證以證其真實)在宗教上的重要實與其由道德學所完全決定成正比例。總括一句話說，凡對於哲學的神學而用理論敘述者皆與赫氏之形上學不能相侔。

## 一三三 賓萊克

賓萊克 (Friedrich Eduard Beneke) 生於一七九八年，死於一八五四年。特

別反對黑格爾及赫巴特之理想，而根據英格蘭及蘇格蘭之各家哲學，以及康德、賈可比 (F. H. Jacobi)、傅拉士 (F. Ras)、許列馬其爾、叔本華與赫巴特的一部分之學說，以建設

心理的哲學學說；其本源完全根據於內部的經驗。他的主要思想，就是主張我們以自覺之力，能真正知道我們的本身；至若藉感覺而來的外界知識，則為不完全的。所謂對於外界真正性質之理解，不過假設我們心的生活與外界相同，而為感覺世界的現象之根本罷了。就心理而言，其複雜之作用，乃由於初步的作用所產生；初步的作用有：（一）分配印象之作用；（二）新初步心能之構成作用；（三）復原印象能力之適應或交換的作用；（四）同種心的結果之互相吸引和混合的作用。上述第三種作用，就是說某種心的結果若失却一部分元素時，遂變成無意識的，而其存在，則不過其遺跡而已；但失却的一部分，則可與別種結果聯合，此別種結果若為無意識的，因此聯合，即可升入意識之中，若原為有意識的，則使其意識更為明瞭。此種分析複雜心理的現象，為初步的作用，實為他的大貢獻。其著作中對於初步作用的性質之概念，雖尚需完全改正，然其在心理學中及根據心理之各部哲學中，所有之價值，確是不能磨滅的。至於道德哲學方面，他的學說，乃根據於價值之自然的差異和關係。此種差異和關係，即存在於各種心能內而表現於感情中。凡人類行為若與此種關係相符而最有價值者，且此價值不僅就個人言，并就其行為所影響

者而言時（且此影響能測量出來時），則此行爲即謂之爲善。道德的自由重在人類的道德天性有穩固不拔的基礎，百折不撓的優勢，然後他的行爲與決意方能以此天性左右之。所謂良心之發現，就是當我們評論我們自己的行爲時，不徇自私的傾向，而發生大眾同具之評定行爲的觀念或感情。又關於教育學與教授法之討論，他主張這兩種學科都是根據於道德學與心理學。且他對於教育事業尤有熱心之贊助，并獲得幾許之成功。而關於宗教哲學，則他的根本主張就是：信仰與知識二者之領域，應有嚴格的區分。

### 一三四 德國哲學之現狀

近十年來，德國之哲學界中，以黑格爾派佔大多數；其次即爲赫巴特派。至於最近，大多數學者之所事則爲由復興阿里士多德或康德之研究所發生哲學統系之改革，及就歷史方面對於哲學之研究。許烈馬其爾之影響原來在神學方面較之在哲學方面爲多。但在今日哲學界研究之趨向爲其創造的激動所影響者，實在神學以上。至於叔本華，賓萊克，克勞斯（Krause），柏得（Bader），孤得耳（Gunther），等大家之哲學，亦皆爲其弟子加以修改。此時之人物可分述如下：

一、唯物論者 以 Vogt, Moleschott 和 Buchner 爲代表。

二、唯覺論者 以 Czolbe 及其他諸人爲代表。

三、根據舊時之哲學以闢新門徑者 以 Trendelenburg, Fechner, Lotze,

Von Kirchmann, Von Hartmann 及其他諸人爲代表。

### 一三五 德國以外之哲學現狀

英美

法

自十九世紀以來，德國以外的哲學之重要與影響，較其在十七十八兩世紀時，皆遠不如之。雖然，舊時之哲學無論在什麼地方亦仍然保存，且有更爲發展者。就英國與北美而言，哲學之興趣只限於經驗的心理學，方法學，道德學和政治學。但在法國則自十九世紀之初，即有兩種昌盛的傾向，以反對唯情論 (Sensualism) 及唯物論。就中有一種傾向，就是折衷派的精神論派。此派創始於 Reid 的弟子羅柯拉 (Royer-Collard)，其後又有柯生 (Cousin) 者使之發展進步，更爲完全。柯生曾將許多德國哲學家之學說，混入此學說中，并且笛卡兒派之學說也於此中略見復興之端倪。至其他一種傾向就是靈智學。此二種傾向在此時紀之初，很盛行一時。至就最近而言，則黑格爾派漸佔



其他各國

一部分之勢力。又孔德（Comte）之實證主義（Positivism），亦產生於此時。所謂實證主義，就是對於凡非精確研究所證實的事物，皆不下確定之敘述。其大部分的主張與唯物論相近。又就法蘭西、西班牙和意大利三處之舊教學院而言，則此時所盛行者為修改的斯古拉派（尤其是湯姆士派 Thomism）。至於在荷蘭、丁抹、瑞士、挪威、俄羅斯、波蘭及匈牙利諸國，則德國哲學之各派皆有很大的影響。再就意大利言，教會所主張的學說固為湯姆士派，但在教會以外，則 Antonio Resina 和 Vincenzo Gioberti 二人的學說，很受許多人之歡迎；又最近數年之間，則以黑格爾派之學者為最有力者。



## 附晚近西洋哲學

余柏威之西洋哲學史，成於十八世紀之末；故其所述之哲學學說，亦截至彼時爲止。但我們覺得現在研究哲學的人，對於晚近哲學，當更有關係，更有興趣；若我們僅翻譯余氏的著作，置從十九世紀以至現在之哲學於不談，則讀我們的翻譯者一定大多發生不滿意之感。這篇附錄（晚近西洋哲學）——就是爲補此缺憾而起。不過我們的學識淺陋，乖謬必多；讀者若肯加以教正，我們是非常歡迎的。

這篇附錄既在補余柏威的哲學史之所不及，故所謂晚近之意就是指自十九世紀以至現在之時期。這個時期之西洋哲學，我們以爲可分成二段：（一）從十九世紀之初至十九世紀之中；（二）從十九世紀之中至現在。這兩段哲學之區別點約有三端：（1）前段爲科學思想漸漸發展於哲學中之時，後段則爲科學思想盛行於哲學中之時；（2）前段當進化論之萌芽，後段則當進化論盛行於哲學之中；（3）前段之哲學仍不出舊來的窠臼，如實證主義、功利主義皆舊有哲學之變相；後段之哲學則有超出舊來之主張，另闢領域者如實驗主義、直覺主義、和新唯實論皆可謂屬於此類。但此種分類不過就其特性而

言；實則歷史的事實正如流水，不能有嚴格區分的。

茲爲便利起見，即根據前節之分類把晚近西洋哲學分爲兩段敘述如下。

## 第一段 十九世紀之前半葉的西洋哲學

十九世紀之前半葉的哲學，前已言其特性，茲不復贅。考此時關於哲學的學說之重要者爲：

一 實證主義 (Positivism) 由孔德 (Comte) 所倡。

二 功利主義 (Utilitarianism) 爲邊沁 (Bentham) 和密勒 (Mill) 所主張。

三 進化論 (Theory of Evolution) 爲達爾文 (Darwin) 所倡。

茲分言於後。

### I 實證主義 孔德

當十九世紀之前半葉，科學思想之發展於哲學中，即以孔德的實證主義爲其代表。孔德爲法人，生於一千七百九十八年，死於一千八百五十七年。他幼年時很受社會主義，家聖西門 (St. Simon) 之影響。他之所以爲科學的哲學家及特別對於人事有科學研究

孔德之傳  
略及其著  
作

之興趣者，即胚胎於此。其生平之最重要的著作，就是實證哲學（Cours de Philosophie Positive）；此書爲其學說之結晶，出版於一千八百三十九年至一千八百四十二年。孔氏在哲學中之佔一重要位置，大多賴此。此書出版後，對於哲學界中之影響不少；法英各地之繼而倡實證主義派者，很盛行一時；如密勒、赫爾、爾特輩，雖嚴格說來不是實證主義派，然受此說之影響實不少。

實證主義  
之意義

實證主義就是打破舊時一切究竟原因和事物本體之幻想，而只承認現象的規律爲唯一可知的利有用的事實之哲學。孔德說知識之價值卽在其幫助我們改進一切物質的和社會的環境；而改進之樞紐，則又在知事物進行之法則；故事物之規律實爲我們所唯一必需知道的。至於本體論中之第一原因和本體等研究，則爲人類之幻想所構成，完全是非事實之談論，既無裨益於人生，尤爲人力所不能達到；故學者應當擯棄之。此種限制知識於事物現象之主張，孔氏并未有詳細的證明，他自己只以爲這是自明的公理而已。

實證主義  
之根本

孔德的實證主義之根本在其對於人類文明的發展之分期；此種分期不僅爲其知

識論和本體論（前節已言其大概）之根據，亦且爲其著名的社會學說之基礎。茲將其所分各期之言於下：

人類發展  
之三期

A. 神學時期 在此時期中，人類對於一切現象之解釋皆帶神學的意味。緣斯時人類之知識狹隘，對於一切事物之作用，恒以本身之作用比擬之；如各物之作用皆有主宰之者的思想，皆由此而起。此時期又可分爲之三小期：

a 拜物教期 此時一般人對於實證的規律幾無所知。

b 多神教期 此時人類對於宇宙現象之解釋脫離一物一主的說明，而代替以概括的觀念。其與前期之特點就在其有較概括的，較抽象的思想。且因其抽象之故，此時之詳細現象得以容科學之研究。

c 一神教期 此期對於萬物之解釋以一簡單的，統一的意志以臨之。因其抽象之程度愈大，故瑣碎現象之能容科學研究者亦增加範圍，然因其抽象之故不能發生永久的滿足，故科學研究當代之而興，但此二者不能直接繼續，故過渡時期遂應時而生；此過渡時期即所謂人類發展的第二期之形上學時期。

孔氏對於  
一切科學  
之組織

B. 形上學時期 此時期對於現象之解釋擯去前期之人格的說明，而代形上學之本質、勢力、等觀念。從表面看來比解釋之名詞較前期抽象，然其實亦不過神之別名而已。

C. 實證時期 此時期爲人類思想之最終目的；其注意只是經驗的事實與規律；至事實有否本體之研究，則皆擯棄之。

以上所說，爲孔德之知識論、本體論，和其學說之根本，至其說之所最注重者及述說最多者，猶爲他所發明的社會學。今試述其大概。孔德的著作中之第一種職務在將一切科學之規律，組成系統。組織之法以最抽象者（數學）爲出發點，遂漸進而至較複雜的（天文學、物理學、化學、生物學），終至最複雜的（社會學）。他以爲凡較高的（較複雜的）科學之構成皆是根據利利用其下的（較抽象的）科學之結果而來。社會學既是一切科學之最高者，故一切科學皆歸宿於社會學；換言之，一切科學之存在皆是爲人類之幸福。照此說來，他的學說自然認社會學爲最重要了。

孔德的社會學之目的，大半與黑格爾一樣，重在發見社會經驗的發展之規律。但孔

氏除此以外，又想表示這些規律怎樣能在將來趨於更完全的狀態。換言之，他與黑格爾不同之處，就是他想藉現在社會中的傾向與勢力以構成一種滿意的社會理想。至其學說的根本（前已言過）則在人類發展之分期，其論述不過是前述的三期之詳述及表明此三期與社會的生活之關係而已。此關係之大概即爲：

社會生活  
與文明發

展

A 神學時期 此時期即代表人類的社會化之發端，因人類有共同信仰，即有社會的聯絡。此種聯絡在拜物教期爲最不完全，而在一神教期則最完全。但概括說來，此時期亦有一種缺點：就是現世的勢力與精神的勢力混合。蓋僧侶（在傳佈精神勢力）之職務在啓發社會之道德；而爲政者則在保持社會之安寧。兩者之職務既不同，其所需之才能亦各異；若混而爲一，一方面必致實際上之需要不相應，他方面又使精神的職務不得完滿的結果。

B 形上學時期 此時期爲消極的、革命的時期。其注重者在打破舊時依據神學之社會組織，而爲下一時期之準備，如平等說、言論權說、政府公僕說，皆代表此意。但其攻擊方面又趨於極端，如個人主義、主知主義，皆是他的流弊。

C 實證時期

此時期爲前二者之調和，兼二者之長，去二者之短。其同情於第一期者，即主張精神勢力之獨立，爲社會和道德之根本，其同情於第二期者，即擯棄神學的色彩，此爲人類之最終目的，亦社會之最好的制度。

## 2 功利主義：邊沁和密勒

在法國之外，與孔德的哲學同具有科學精神者，厥爲英國的邊沁和密勒之功利主義。緣英國人之思想自來多重事實，而少重思辯；其研究之對象多爲事實之結果，而少爲抽象的理論。孔德之說以社會改革爲主，以科學事實爲根，其對於英國之思想猶之水乳，故其影響之大亦屬自然之勢。邊沁與密勒皆爲功利主義的代表，然後者尤爲有名。密氏之最偉大的哲學著作就是論理學，此書爲晚近歸納推理之發軔。他們二人所主張的功利主義雖一部分本於個人主義及快樂主義，然就其性質之大體說來，亦仍然完全是社會的。例如此說之所謂快樂乃指公共的利益而言，決非一己之私樂。又其所謂善惡之判斷，亦仍以人類幸福爲標準。此說所根本反對者就是守舊與傳說。密氏說，守舊之精神爲社會進化之障礙，因爲守舊即無改革；我們之環境日新月異，若終久執古以應付之，其不



功利主義  
與實證主義

至完全失敗者幾希。否則，我們以經驗之事實爲社會之基礎，社會之情境變，其基礎亦隨之而變，我們無時無地不處於安適之中，尙何失敗之有，此卽功利主義對於社會改革之主張，亦卽其受孔德的影響之一證明。至功利主義之對於本體論，則反對其一切本體，究竟之研究，此又與實證主義之說根本相同。

### 3 進化論：達爾文

進化論之說雖方萌芽於此時，然在十九世紀之後半葉，其影響卽遍于人類的思想之各方面。倡此說者爲英人達爾文。此說之最大功績卽在其解開世界中之一最大的迷，並爲人類的思想闢一新領域。舊來人類對於本身的機關（如眼、耳、口、鼻等）之精巧（各司其事，各有妙用），及生物構造之奇特，恒起一種莫名其妙之感。凡能思想者皆發生疑竊之念，然因百思而不得其故，遂諉之於神工之結果。數千年來相習相沿，終莫有人能道其故者。直至達爾文出，乃作物種由來一書以解釋之，由是迷信之念頓釋，科學之權益張。最近數十年來思想之有長足進步者，大多由此之功。其說之大概謂：生物之於祖先並非絕對相同；卽父之於子，祖之於孫，其外表雖甚相似，然精密考之，實有顯明之差別。父之

## 物競天擇

於子如此，子之於其子亦如此。一代復一代，其差異之點亦愈大，率至有數十百代之後，子孫與祖先之狀態有絕不相同者。地質學家常發見千百年前之地層中，有些動物之構造與現在某類相同，而擬其狀態則又大異者，卽此變化之證明。此種變化之進行，達氏又爲之立一定律，名曰物競天擇。此律之大概謂，天地萬物莫不想保其生命，保生之法又非與環境適應不可。然世界爲變動不息的，滄海桑田，瞬息千變，故生命欲保其生命，卽不得不變其狀態，變其爪牙以與世界之變相應。但世界之生物無數，故其變化之道亦靡窮；因而其中自有變而適應者與變而不適應者。變而適應者卽得生，否則卽死。我們今日所見之生物皆是與現世界相適應的。此卽物競天擇之公例。然進化論之說，達氏並未完成，因其所謂變不一定就是進步之故。此後有人在物競天擇之下加一優勝劣敗之公例者（現在已被否認了）又有加適者生存之公例者，更有應用於哲學以開新局者（如實驗主義，直覺主義等）。不過進化論之發明，實以達氏爲第一功。

## 第二段 從十九世紀之中到現在之西洋哲學

十九世紀爲科學史上最光榮之時期，不唯科學之學理與事實發明不少，卽其領域

亦大大的擴張。且進化論之說昌明，生物之觀念受一劇烈的變化，因而哲學方面亦受影響不小。應此時運而發生新學說亦是意中事。今就影響最大而可以作為代表者列舉如下：(一)自然主義 (Naturalism)；(二)唯心主義 (Idealism)；(三)實驗主義 (Pragmatism)；(四)直覺主義 (Intuitionism)；(五)唯實論 (Realism)。今即本此次序分別敘述如下：

### 一 自然主義 (Naturalism)

#### 1. 自然主義之概說：

「自然主義」一學說，若就其廣義說來，即可以「一言以蔽之曰」科學之哲學的總合。(The philosophical Generalization of Science)。若稍詳細點說，就是以科學之學說，應用於哲學之問題，而結果以科學之概念，滿足哲學之需要的學說。其主張之根本就是科學為宇宙間之唯一精確知識，而對於理性派所謂之「玄想」、「理知」，則極端否認之。考此種主張在哲學史上佔一很重要之位置，從古至今無一年代無一時期莫不有其擁護者。遠如哲學始祖特列斯 (Thales) 以「水為萬物淵泉」及繼起之元子論，近如十

七十八世紀之機械論及最近之「精力說」(Energetics)皆可謂爲此同一原理之下之各種派別。此蓋由其根本學說皆具體可捉摸之事實易爲一般人所了解，故能深入人心而影響最廣。監計 (Lange) 有言：「自然主義之歷史與哲學史同其悠久，」確非子虛之談。

## 2. 自然主義之派別

自然主義之學說，雖可以一言說明之，然其內部實有許多派別。茲就晚近之大概傾向分爲兩大潮流：一因襲舊時問題及大部分方法，以追求「普遍本質」及「第一主因」(Universal Substance and first Cause)爲中心問題；而應用科學概念，如「物質」「勢力」等以解決之者；二否認舊時之問題方法，以爲是無益之舉，而以知識論爲先決問題。主張科學爲唯一正確知識者。前者多注重形而上學的問題，對於科學概念如「物質」「物體」「勢力」等，并不加以分析的研究，遂武斷爲簡單個別的本質，可稱爲素樸的或形而上學的 (Naive or MetaPhysical) 自然主義。後者則爲反對形而上學的，對於科學概念有分析的考查，可稱爲批評的 (critical) 自然主義。今卽以此爲綱，分言其大概如下：

素樸的  
批評的

根本原理

A 素樸的自然主義 所謂「自然主義」就是以科學之概念滿足形而上學中「究竟」「普遍」之問題；所謂「素樸的」就是對於此種概念只予以實質之解釋並未有批評之研究；故素樸的自然主義之根本原理，就其大概說來，即是主張宇宙之普遍本質爲「物質」「勢力」或「精力」；晚近主張此說者，可分爲三家如下：

a 布奇耳之物質一元主義 (Buchner's Monism of Matter) 十九世紀以來

物質科學既發生很大的進步，而進化論昌明，人類對於生物之觀念又因之一變；於是一般人對於舊時唯心論所講之形而上學，遂發生反對論調，而所謂自然主義遂應時得勢。後半紀以來影響尤大，其最有勢力的代表就是布其耳 (Louis Buchner)，布氏生於一八四二年，死於一八九九年，曾著有一書，名叫勢力與物質 (Kraft und Stoff)，德文本再版二十次，法文本再版八次；影響之大可以想見他說，舊時哲學之錯誤就是錯把「物質」與「勢力」使之抽象的分離。因爲「物質」而無「勢力」即失却吸引排斥 (Attraction and

Repulsion) 之效，變成「無性質之存在」或簡直可謂等於「無」；「勢力」而無寄託之物體，則我們無從知其表現，亦即可說是「非存在」了。此種荒唐的意見，乃由於費漫的玄

想而成，與真實科學完全居於反對地位。試觀化學家所證明之「物質不滅」及麥約（Mayor）和喬里（Joule）所證明之「勢力恒存」，即足徵舊時唯心主義家所談之謬誤了。

老實講，物質本身之表現，必在勢力之中，而勢力之表現，則必藉各種一定的可量的變化（如運動、勢力等）以顯明。物質之「本身」（Matter itself）就是表現物質形態之「體」；此種「體」就是「本質」，就是「根本的物質」；一切現象，不過爲其「活動」；活動之原因，就是「本質」中之一「勢力」。然「物質之本身」爲我們知識所不能達到，故我們不能以對於物質現象所知之事，推擬本質，且不能說什麼是本質之限制，什麼是其不能達到之事。照現代科學之趨勢觀之，本質之新勢力日見發見，且其能力，我們又不能說他有什么限制，故我們即說本質不惟具有物質力，並且具有智識力，也是情理中的推論。此外布其耳又從精神方面說，物質之存，先於精神；精神之生，必先有有機組織之存在。故其結果亦推論成「本質不僅是物質力之所寄，亦精神力之所宿」的結論。

照上面說來，布其耳之主張，就是以爲宇宙萬物，有一共同「本質」，不惟與此種本質及一切尋常物質之屬性毫無相似之點，且爲人類智慧所不能知道。這樣的說法，對於平

常一般人的心理，似覺扞格不入，因為大多數人所謂物質，必定是可見可聞可摸可觸，有長短廣狹，輕重軟硬之物件；完全是一個狼明白的概念，而今所謂物質，乃取消其一切屬性，一般人心中當然發生不滿意之感。因此之故，遂有出而補救之者：補救之法就是對於物質之概念，換以勢力代替之，蓋「勢力」一名詞，比較空洞；一方面其意義既無定，而他方面又為尋常人所不可捉摸之物，好像中國舊時所謂「道」、「氣」、「神」、「太極」等等名詞，無論說是具有什麼性質，有什麼力量，皆容易使一般人墮入五里雲霧中，咋舌驚服，不敢非駁一詞；且也容易說得過去。故勢力一元主義遂大出風頭，斯賓塞爾即其代表。

b 斯賓塞爾的勢力一元主義 (Spencer's Monism of Force)

斯賓塞爾 (生

於一八六〇年) 之言曰：凡吾人追求一事之原因，必找出此因之前又有他因；若再追求，則他因之前，又有他因；如此繼續追求不已，因因相尋，必定找出最後之因，為非從任何原因所來者，此為事實之當例，亦一切科學所承認之真理。宇宙間既一定有此原因，吾人即應發見之；今試考查一切原理規律，迨只有「勢力恒存」一律 (The Law of Persistence of Force) 足以當之；因為此原則不獨超越一切駁論，且為宇宙萬物之原泉。雖然，我們

勢力恒存  
律

無始無終  
的存在

可進而「追問此種勢力是什麼？」斯賓塞爾之答案，除解之爲「一切現象結果之本體的原因」外，迨無他法。由此看來所謂「恒存的」勢力，就是絕對的勢力；所謂「勢力之恒存」就是某種「超越知識的原因」之不滅。這種主張，換句話來說就是承認宇宙中有「無始無終而且無條件的」存在。

斯賓塞爾以「勢力」代「物質」之主張，雖因概念之無定，可博一般人之喝采；然其對於機械學上所言的「明白一定之勢力」，則亦不相侔；且因與物質一元主義之說相反，亦感種種困難故，又有出而補救之者，提出「本質」一概念，把物與勢力皆包括於中，爲此說之代表者，就是赫凱爾。

c. 赫凱爾之本質一元主義 (Heckel's monism of Substance)

赫凱爾 (一八

六二—一九〇九) 著有一書，各叫宇宙之謎 (The Riddle of Universe)，很受一般人之歡迎，並且爲物質主義之最有力的保障及其最完全的代表。書中所論的主旨，大概藉本質律 (The Law of Substance) 之名，把物質科學中的兩種根本規律（即化學中的物質恒存律及物理學中的勢力恒存律）一併包括於下。他說：佔據無限空間的就是物質

二根本原  
理。



之總和；運行於無限空間而產生一切現象的就是勢力之總和；此二種根本皆是不變化的。一切變化不同的勢力，如熱聲光電等，皆不過是一種普通勢力之種種差異，或可稱爲「簡單原始勢力之各種動象」(Dynamodes of a simple Primitive force)；一切化學差異之物質，無論爲氣液固三體，或可衡量與否，皆可謂爲一種簡單元素之各種組合。

然照上面所言，一元論之根本結論，尙未完成，故赫凱爾更進而言曰：物質與勢力，雖爲兩種根本元素，然其實亦非絕對分離。宇宙之中，尙有一種更較根本的本質，爲此二者之綜合，此二種元素不過是此本質之「不可分離的」二種屬性。故宇宙萬物之根本，並非爲此二種元素；乃此二種元素之上的「本質」。又從「心」「身」之關係觀察，亦同此理。世俗之人，往往不察，以爲「心」「身」二者爲互相分離，互相反對；其實心就是勢力，身就是物質；物體之吸引排斥就是心靈的愛憎之初步。輕二養結合成水之力，與夫婦朋友結合之愛情，本非有絕大差異，不過程度不同罷了。今物質與勢力既是一體，心與身即無反背之理。總言之，即是萬物之根本，就是上述統一之本質。然赫凱爾又說：上述之本質，尙非究竟根本，蓋皆就其可知方面而言；對於感覺，尙是相對的。真正的本質，爲絕對的，既非言

語所能形容亦非思想所能知道

以上三家，即素樸的自然主義之大概；此外最近主張此說者尚甚多，如若布（Caroline）余柏威（Ueberweg）等皆甚出名，但其主張皆可以此三家包括之；其差異不過是論證之不同。故下面再將此主義之主要論證略為敘述，其餘即不多贅了。

素樸的自然主義之論證，就最重要者而言，可分三項：

子方法論的論證（Methodological argument）即是以經驗方法為實在之標準；

因而反駁唯心主義之空洞，及證明自己之主張。

丑，機械論的論證（Mechanical argument）即是以勢力恒存律為根本，反駁精神

之自由，及證明物質之必為主因。

寅，宇宙論的論證（Cosmological argument）即是以宇宙之起源為由物質而植物而動物而人類，可見物質先於精神，且可謂精神由物質中產出。

素樸的自然主義之大概，既如上述；我們試進而詳考其根本主張，即可見其以為宇宙之間必有一普遍本質之原理，殊與最近科學對於物質現象之解釋，大相違背。蓋近來

三方面之  
論證

常存

一切科學之結果，皆謂宇宙森羅萬象，在性質方面，其變化是極無定的，並不能找出什麼「普遍」「統一」的元素來，所謂「普遍」「統一」「常存」等名詞，只能應用於分量方面。即是只有種種變化之複雜比例式方可云常存。(The Complex Ratios of Variables are only Constant) 又科學在晚近以來，異常發達；一般人受其影響，非常之大；因此有些學者遂本對於素樸的自然主義之不滿之感，起而謀根本上之改革。對於科學概念詳細分析，而以知識論為先決問題；其結果對於舊時之問題方法，皆許為無益之舉。此即下面所欲敘述之批評的自然主義所以發生的背景。

B 批評的自然主義 以上略言批評的自然主義之最初主張，就是以為物質

之性質方面是無定的；所謂常存只能應用於分量方面。然此種主張，尙未達到自然主義之根本結論，蓋所謂自然主義，尙必須證明剛纔所說的物質狀況，就是實在的存在。攷現在學者，對於此種證明之方法，約分二種：一，證明一切性質的經驗，皆屬於物質的，或證明此種經驗，只有物理的學說，方可以說明；二，證明物理學說唯一可說明的學說，唯一確實的學說。前者為就事實之性質方面證明可，稱為唯覺主義 (Sensationalism) 以皮耳孫

(Pearson) 爲代表。後者就方法之性質方面證明可稱爲試驗主義 (Experimentalism) 以頗銀卡 Poincare 爲代表。然此處讀者注意，此二派并非絕對不相連合，不過注意的方面不同罷了。

a. 皮耳孫之唯覺主義 (Pearson's Sensationalism)

皮耳孫 (Karl Pearson)

之中心爭論，就是以爲科學之真理不過是由感覺印象而來之概念和推理 (The truth of Science is Conceptions and inferences formed from Sense-impressions)。他說：我們對於外界事物，最初一看，好像是種種簡單物體，其實詳細考察，就可知道是多次感覺性質之逐漸堆積而成；換言之，就是過去和現在的感覺印象之組合 (A Combination of immediate with Stored Sense-impressions)。人心囿於感覺印象之中，猶如電報生囿於電報室中一樣；其一切消息皆從內部之末端而來；末端之外則非所及。更進一步說，感覺外部的末端之外，即非人類所能知道。形而上學論之所謂「實際」就是超越感覺以外之存在，不惟歷來及現在無人知道，即將來亦終不能爲人知道。

又此種感覺印象，就是一切科學所討論的整理的和分析的材料，其所以爲此之故，

感覺之外  
非人所知

就是想圖記憶之便利，思想之經濟及保存之容易。所謂科學概念，不是直接就是間接由感覺印象可以證明的，至於超越感覺而又謂爲真實，則簡直是「無稽之談」，不堪憑信的。

皮耳孫這種說法，以心理名詞解釋「物質」「勢力」，似乎應趨於精神主義；但他則絕對反是；以爲此種意見，就是主張物質主義之充足理由。要想達到這種目的，他遂進而推論說：感覺印象雖爲唯一之真實知識，然若詳細考察，則所謂感覺印象者，亦非究竟之分析；因其本身，又爲物質之堆積而成。所謂「感覺印象」，顧名思義，即包含有「印之者」的意思。一切感覺必從自然之張本而來；無自然即無所謂感覺。我們觀察外界事物所得之意見，有不同的原因，乃由我們能感的感覺及知覺力之差異，並非物質有種種差異。我們對於他人之意識，即可由其某種身體機械推測而知。簡單一句話說，皮耳孫之學說就是主張我們所知之事物只有感覺印象，而感覺印象，則從物質方面得來。

皮耳孫之學說，很多困難之點，故有馬起者（Erist mach）起而爲之改進許多。其結果對於皮耳孫學說裨益不少。馬起說：所謂物質之張本，所謂感覺之印象，皆不過幾種

原素間所生之不同關係而已。例如「顏色」一物，就其與光綫、空間、勢力等之關係言，我們即謂爲物質的；然就其與眼球網膜之關係言，則又謂爲心理的；然其實純粹的顏色並無所謂心的，亦無所謂物的。以此類推則爲意志之對象者，即爲屬於意志的；爲記憶之對象者，即爲屬於記憶的。至於物質之根本元素，則一定是某某幾種一定的東西所構成，並不因關係之不同，名稱之差異，而異其性質。簡單說來就是所謂「心界」「物界」者，不過爲少數同種原素所構成；因其聯合關係之不同，種種現象即以發生罷了。此種議論，一方面與「物質」分離，而他方面又與「心」獨立，故有許多人稱此種主張爲理論的唯實主義 (Logical Realism)

照上面說來，皮耳孫之學說，多趨於消極的破壞，而少積極的建設。對於古代所謂「本質」之幻想，大肆攻讖；其破壞之理由，固有許多成功之點，然因此之故，遂忘却自己主張之建設方面，很爲一般人所不滿意。雖然我們對於原始的實在，即使可駁其爲非物大的；但自然主義之成立，尙有他種理由；即是主張物質的原理爲唯一可以證明的真理。此種傾向，以前說過，叫做試驗主義，茲更詳敘於下：

b. 頗銀卡之試驗主義 (Poincaré's Experimentalism) 欲知頗銀卡 (Henri

Poincaré Leroy) 之學說，不可不先知與自然主義相反的李樂義 (LeRoy) 之主張。李

樂義者與頗銀卡同時，亦為一法國大哲學家。所持議論完全抱「反對主知主義」(An-

tintellectualistic) 之態度。以為科學之事實和規律皆是虛假造作的。其所以假造者，皆

為圖行為之便利。蓋人生之需要，不能與宇宙全體皆生關係，故欲滿足人生之需要而又

使之經濟便利，制除選擇極有關係之事實，作成規律，以作行為之標準外，迨無他法。科學

之發生，即在滿足此種目的，那末科學對於世界真象，即絕對不能表現出來。欲知宇宙之

實際，則唯有藉助於本能知覺而已，此種論調，對於自然主義，極不相容。頗銀卡既為當時

之自然主義者，其學說即不能不先將此說駁倒。且欲保持自然主義，即不能任一切事實

完全無定，因為事實無定，即含有完全主觀之意，其結果必至意志高於身體，目的說優於

機械說。因此頗銀卡之中心問題，就是想把物理的原則方法，證明為一定的。欲達此種目

的，他遂把科學中之試驗方法，應用於哲者問題，其結果之主張就是說：試驗法 [Trying

out] 為真理之唯一標準。我們能夠發現新事物，確定某原理皆舍此莫屬。

以上所述，即批評的自然主義之大概，今考其主張之最重要的根本論調，約略可分兩項：

子，分析科學之概念及藉用科學之原理，打破舊時「本質」「主因」之問題，及大明之方法。

丑，從事實方面或從方法方面，藉科學之理想，證明物質原理為唯一正確之知識。

### 一 唯心主義 (Idealism)

1 唯心主義之根本原理

唯心主義在哲學史上之位置，也與自然主義一樣，狠為重要，但其學說對於物質科學之關係，則稍帶反對性質。所說所論，皆近空洞，且有許多地方殊覺奧妙幽玄，不似自然主義以科學原則為本，容易為人了解。因此我於討論各家各派之前，先將其根本原理概略敘述一番，庶讀者得提綱挈領之助，而收執本馭末之效。

歷來精神主義之根本原則，若簡單說來，就是主張人類靈魂之幽奧處，有一就一宇宙之精神生活。拿中國舊時哲學來譬比，即像老子所謂「谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，



是謂天地之根，」及宋儒所謂「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙」等一類主張一樣。至於最近唯心主義之特別色彩，則歐根（Rudolph Eucken）曾有幾句話說得明白，很足以表現之；茲引之於下：唯心主義就是一種精神主義，其根本主張，即是以有限的人類可以為無限的上帝之縮小的代表。人類精神之本質，就是真實的原理之表現；人類之理想就是完全而永久的實在之「隱示」。人類與上帝，從本質方面觀察，差不多可說是一樣的人的精神全體集合起來，而除去一切限制就是上帝。

上面幾句概括的說明，對於唯心主義在倫理和宗教方面，雖有幾分表明其真正位置，然對於專門主張之特色尚嫌空洞曖昧。蓋欲知一家一派之特別意義，必須考查其主要方法和論證，才能明析了解。今詳考唯心主義之根本，完全是知識論方面的一種學說。「其精神為本」之形而上學的原理，就是將「人類意識高於一切事物」之知識論上的結論，作為「前提」推論而來。其最尋常的推論可以括成幾句話表明如下：凡物從根本上說，皆可稱為對象；既名對象，則必有主之者在；故凡物皆可謂為主觀之表現。照此看來，則一切外物變成知識；而知識是屬於精神的，於是唯心主義之原理，遂由此推論出來了。

故所謂唯心主義之根本總括說來，就是主張「意識超越」及「萬物皆依賴於意識」。明乎此，則以後對於各家各派之主張，皆易了解了。茲再將其起源發展和根本的論證略說一下，庶使此根本原理益得闡明。

## 2 唯心主義之起源發展和其重要論證

a 柏拉圖之唯心主義或稱目的論的理性主義 (Platonic Idealism or Teleological Rationalism) 唯心主義之起源固可云始自柏拉圖，然柏拉圖所說的唯心主義，則與現代很不相同。蓋其學說不過是蘇格拉底以前的各種哲學之總合，其中心動機，在尊重有系統的或有據的知識，證明其高出於世俗之意見。試觀他說哲學之功用，在找出普遍的、絕對的、和永久的本質，即可窺其大概。此外其哲學中，尚有一種很重要原素，就是以道德為其說之根本，並「主張『絕對的』就是『善的』」。由此看來他的學說就是「道德」與「絕對」兩種元素聯合而成，故或稱為目的論的理想主義。

此後繼柏拉圖而起主張唯心論者固不乏人。然要皆沒有什麼特點，故不贅論。直主近代德國方面有斯賓若薩 (Spinoza) 者，方有特創之主張。茲即以其學說繼柏拉圖之後

道德為本

言之於下：

b 斯賓若薩之非目的論的理性主義 (Rationalism purged of Teleology. by

Spinoza)

斯賓若薩說：一般解釋自然之最後原因者，大多帶人本主義之意味，如事

物之絕對起源以價值定之；如萬物存在之原因以「所以創造」之動機解釋之；至於不能找出所以創造之故者則歸於上帝。此種解說若世界沒有數學，很可以聳人聽聞，以蒙蔽人之耳目。但不幸而有數學者昌明於世，表示研究真理，不一定要有什麼別的原因，儘可以為研究而研究。於是古代以「人為中心」及「真者必善」之主張，遂大受打擊。

考古代「人為中心」之說，大半起於天文學之不昌明；以地球為宇宙中心，更進而以人為地球之主宰。但自哥白尼發見天體之真象以後，地球遂失其為中心之尊貴，因而人類亦不配為宇宙之重要存在。當時學者受此影響，遂斥目的論而主張機械論亦勢之當然啊！

機械論

c 柏克萊之唯心主義

(Berkeley's Idealism)

近代唯心主義之起源

柏克

萊原為一宗教家，自擊當時科學之淫威，宗教之根本動搖自不能不籌畫方法，以保其勢

力。於是唯心主義遂成爲唯一工具。近代唯心主義，遂因以昌盛。然讀者對於之人，別誤會唯心主義之起源，即以「保護宗教」爲唯一有意的目的。此處之意，不過表其深入心處之原因；乃思潮之概括的趨勢，並非具體的有意的目的。所謂近代唯心主義當是一方面保持原有知識論之根本原理，他方面又以宗教的意味解釋自然。其結果此根本主張，遂以爲知識是創造的作川。

照上面看來，近代唯心主義之特色，已非常顯明；茲特將其與古代唯心主義不同之點，括爲二項如下：(甲)古代唯心主義以道德學爲根本，而近代的則以宗教爲根本。換言之就是前者以「最善」的意味解釋自然，而後者則以上帝解釋自然。(乙)古代唯心主義在知識論上之主張，尊重有系統的知識，其反對者不過是世俗之意見；而近代的則主張玄想的知識，其仇敵爲科學。以上二者即近代唯心主義之特色，亦即柏克萊的學說之根本關鍵。茲再將其反對當時學者之駁論，及證明自己主張之主要推論，分言於下，以便讀者了解最唯心主義所謂爲最有力之論證。

#### d 柏克萊之駁論及論證

唯心主義之原則在把宇宙萬物證明爲一種知識；故

知識與外  
界

對於知識與外界之關係，視爲唯一重要的問題。然對於此種關係之研究，從前已有兩種主張：(甲)笛卡兒以「明」，「析」兩種標準，爲真理之去取；其攷查之結果，主張「我」與「我的觀念」爲宇宙中僅有之眞事實。然後循此推論，乃以「上帝」之觀念證明上帝之存在。其理由是：凡觀念必有其存在之因，且此因至少必與果同。大今攷「上帝」之觀念既爲絕對無限，是可知決非人類所能創造，亦即可知必有無限的絕對的上帝爲人類創此觀念。故上帝存在。及以「自然」之觀念證明自然之存在。(乙)陸克(Locke)之根本主張也。與笛卡兒相同，但其進行之方法則異。蓋陸克爲英國派之經驗主義者，故其推論，即以「經驗」爲真理之標準，先證明「自然」之存在。然後以「自然」必需有主宰之理，證明上帝之存在。以上二派在柏克萊時皆很佔勢力，但其二元色彩實與唯心主義不相容。故柏克萊之論說即由反駁此二元主張發端。茲分言於下：

柏克萊的  
論說之着  
手

甲 柏克萊對於二元論之駁論

柏克萊與笛卡兒及陸克一樣，主張宇宙中第一

眞實的東西就是「我」及「我的觀念」；但他與他們也不同，即主張凡存在皆倚賴於「知者」及知者「觀念」；此外則無所謂存在。茲撮其重要議論如下：假若「自然」可

以脫離知識而存在，則其存在不爲笛卡兒所說的意義。即爲陸克所說的意義。然此二說，皆非眞理。何以呢？譬如照笛卡兒所說的存在，主張自然觀念相似；然其差異之點是什麼呢？又陸克所說之存在，主張「自然」爲觀念之原因，固可逃脫相似之弊；然自然既不與觀念相似，則「自然」之眞象是什麼呢？且二者對於證明外物之存在，皆必先使之變成非觀念，亦屬毫無理由。今更舉一明白之例：如說「菊花」一物，就我們所謂存在者言，不過顏色大小形狀臭味等而已。今若把性質完全去掉，則所謂存在者，究竟是什麼東西呢？怎樣能夠證明呢？再讓步說，有證明之法，則亦不過笛卡兒所謂「物之觀念明析即可斷其存在」及陸克所謂「感覺由外而來」之兩法。然前者對於「不屬於心東西如何能與屬心的東西相同」之問題，並未加以說明。又其意義亦至不確定。所謂外物之存在究竟是什麼東西呢？且此說之主張以爲有種東西性質上與觀念完全相同而根本上又與之相反殊亦不近情理。故此法可謂爲不確。又就後法言，其主張以爲感覺既從外物而來，外物當然存在。然所說的外物究竟是什麼東西呢？若說是屬於精神的，則與本意矛盾。若說是屬於物質的，則遂變成「不知的隱物」(Unknow Substratum)。因爲凡物質之屬性我皆知道是

存於心中之故。且一種東西既無物質之一切屬性，則我們何能再稱爲物質。故此法亦屬荒謬。總括以上說來，外物當然不能存在於外界，而必存在於心中了。

### 乙 柏克萊之論證

以上所述，尙爲破壞方面之推論，今當進而略述其積極方面之論證。考柏克萊對於唯心主義的根本原理之證明，有二種爲最有影響，最關緊要，卽在最近亦常爲人引用者。茲略言之：子，凡主張「物質可以與心分離而獨立存在」及以爲「感覺之對象可以存在於非思想的物質之中」等主張，皆是自身明白矛盾的議論，蓋我知之物，方稱爲觀念，觀念之所以爲觀念者，必存在於心中。今以我知之物，而云與心分離，豈非矛盾嗎？此種議論可於他著的希拉和菲耶拿的對話（‘Dialogue between Hylas and Philonous’）第一卷中，見其大概。丑，無論何人絕對不能設想有離意識而存在的外物，因其「設想」就是一種意識，居於「設想」中的事物當然就是居於意識之中。故我們不能設想有外物之存在。此說之詳細可於他著的人類知識之原理（*principles of Human Knowledge*）中見之。

以上對於柏克萊之主張，狠說了許多，似與本題不符；然柏克萊爲近代唯心主義之

始祖，近代唯心主義之原則，即由他確定；論證之法，亦即他的二種根本證明爲很有勢力。且唯心主義之學說稍覺玄奧，不明其發展之跡者，不易知其意義，故不惜詳言之。今總括上面所說而簡略言之，唯心主義之根本原即在「意識超越」及「外物的存在之倚賴於意識」。最近一切唯心主義家對於此原則皆是一致承認，所異者即所謂「知識」之不同及由此所生之小差異而已。

### 3. 唯心主義之派別

A 客觀的或超然的唯心主義 (Objective or Transcendental Idealism) 自柏

克萊主張「外物就是知覺」以後，所謂「存在」遂有變成相的的個人的意見之傾向。兼之此後有休謨者出，盛倡其懷疑論調，以爲宇宙中沒有絕對真理，也沒有永久的相同的事實；於是所謂世界遂變成忽生忽滅的許多個體之現象而已。此種思想不惟在如識界中爲人所不滿，即於一般人心亦覺不容。因之柏克萊之唯心主義遂不得不略加改良；而所謂客觀唯心主義者即應此使命而生。爲此主義之創始者名叫康德。晚近最佔勢力，最有影響之唯心主義即屬此派。先是康德對於休謨論調極爲不滿，他以爲極端的懷疑論

客觀唯心主義



範疇

調必至本身互相矛盾。例如休謨主張宇宙萬物沒有秩序，其實即如休謨所云之變動不定，亦即含有秩序之意，至少也有時間上之繼續的秩序。又如他謂萬物無「相同」和「永久」，老實講沒有「相同」，「永久」，即無所謂知識，那裡還有懷疑呢？因此康德遂把休謨之主張推倒，而證明宇宙中不有「相同」，「秩序」和「永久」。然此種「相同」，「秩序」和「永久」又是怎樣一回事呢？他乃於人類中找出一種先天的範疇（Categories）以為解答。他說：人類思想之本性中有一種「形式」，「外界事物變成感覺後之組織和整理，皆賴之。一切科學的規律和原理皆發源於此，無此即無所知識。此即具有論理原理之普遍遍的「心」，或可謂為超人的論理意識。這種說法對於柏克萊之主觀毛病下，一很好針砭；而客觀唯心主義者遂藉以批評柏克萊之主張，以為其錯誤并不在說「外物之存在倚賴於心」而在誤以此處之心為主觀的，個人的「心」。其實能夠為「存在的條件」之心乃具有論理原理之普通的「心」，或稱為非個人的論理的意識。由此看來客觀的或超然的唯心主義對於柏克萊之說，并非完全反對，不過加以改良；其所謂「客觀」者，即表示補救主觀之歷史，其所謂「超然」者，即表示對於「心」之見解不同。

論理的意  
識

以上所述，即客觀唯心主義之起源，和其學說之大概。然此學說之中，包含有數種相反的動機：如康德本人多超於批評方面，而黑格爾（Hegel）、費希特（Fichte）等，則趨於形上學方面以及主知主義之區別等，因此交互影響，此派在晚近以來遂又再分成幾派，今略流於下：

a 批評的客觀唯心主義 批評的客觀唯心主義之目的，在固守康德之論理的解釋，其起源之原因，我們以前說過，乃由於反對以「存在為主觀的意見」之主張，故其學說之根本完全是知識論方面的一種學說，所謂「批評的」之意義，也即在此。其中心問題，就是知識之必需條件；而其結論則與康德同主張人類思想本性中有幾種根本的「綜合範疇」為一切知識之源泉；凡應用於特別經驗之各種科學的規律皆由此產生。因此所謂精確的科學即不僅是描寫後天的經驗；且當根據某某先天的原理，以決定經驗之形式。但此主義又由主知主意之差別而分為兩小支，茲更分述之：

甲，批評的客觀唯心主義之主知派 此派或稱為馬伯爾派（Marburg School）因其在馬伯爾大學中創始，故名。創始者為葛衡（H. Cohen）至晚近最有力的代表則為那

知識之先  
決條件

陀卜 (Paul Natorp) 及凱西樂 (Ernst Cassirer) 二人大約皆生於十九世紀中葉以後。其根本主張就是論理爲一切科學或知識之先決條件。例若那陀卜說：欲知物理、數學，或其他一切科學的道理，必先使其特別原則（如數量、空間、精力等）與純粹論理之原則（如關係、性質、分量等）相關聯比較。然純粹論理之原則又是從「總合的統一」之原理 (The Principle of Synthetic unity) 而來，所謂「總合的統一之原理」者，就是知識之先天的用。換句話來說，各種科學之原則，若溯其起源，皆是由思想之原則而來，這種推論是不待證明即爲確實，也不能反駁其爲謬誤的；因爲你打算反駁就必需論理原理，而論理原理就是從思想之先天的形式產生出來的。

乙批評的唯心主義之主意派 此派亦或稱福利伯爾派 (Freiburg School) 因其在福利伯爾大學創始故名。晚近之最重要的代表爲文德板 (Wilhelm Windelband) 及李克特 (Heinrich Rickert) 二人皆是生於十九世紀之中以後。他們之主要的目的在補救道德學、美學、歷史、宗教等，變成敘述經驗之學問，而提出軌範的或理性的論理以作其建設之根據。他們反對馬伯爾派之以價值爲一種知識的總合，而主張論理本身即是一種

理性的論  
理

價值的科學。換言之，他們以「當然」(“Ought”)爲事物之根本，而以主知派所謂根本之「果然」(“is”)附屬於此之下。欲知此說之詳細，可參看李克特之“Der Gegenstand der Erkenntnis”及文德板之“Praludien”二書。

總括以上看來，批評的客觀唯心主義雖晚近主張之者不少，然其學說不過是知識論一方面之議論，並非一種完全系統。且其學說中所謂「思想原則」究竟屬於心嗎？或不屬於心呢？若屬於心，則仍落柏克萊主張之巢臼（即是屬於心，則變成「外物之存在，倚賴於個人的心」）；若不屬於心，又何能爲思想之原則？故隨便他那一種說法，其根本皆不穩固。以此晚近唯心主義者大多皆趨於形而上學的客觀唯心主義。

b 形而上學的客觀唯心主義 形而上學的客觀唯心主義，在晚近以來，很有許多擁護者。如在英國方面從葛乃里(Coleridge)創始唯心主義起，直到晚近，就中最重要之哲學家，如格林(T. H. Green)克得(Edward Caird)布拉德萊(F. H. Bradley)及婁依西(Josiah Royce)等皆是根據意識之超越，創造宗教的哲學，趨於形而上學派之客觀唯心主義。又如德國方面，其唯心主義之運動，由新康德主義(Neo-Kantianism)以至

晚近之新費希特主義 (Neo-Fichteanism) 新黑格爾主義 (Neo-Hegelianism) 以及新浪漫主義 (Neo-Romanticism) 等，皆是以創造精神主義之人生觀為主，而對於主觀唯心主義之批評，(即批評派之主要處) 則不過視作附屬之動機而已。其根本原理即主張「爲存在所倚賴」之「心」就是超越心象、物象，而無不包括之之心，但此派也與批評派一樣，因主知主意之差別而再分成數派：

甲形上學的客觀唯心主義之主知派

此派之創始者爲黑格爾，故其初或稱爲

黑格爾主義；在晚近或稱爲新黑格爾主義。格林 (一八三六—一八八二) 克得 (格林同時人) 布拉德萊 (一八四六—?) 等爲其重要代表。其重要的主張大概謂理性就是「絕對的觀念」一切經驗之能成爲系統，皆賴此形式以爲整理。然此處所謂「理性」又非如中古世紀所說的「人心之抽象能力」須「憑藉經驗以爲材料，方能實現」之絕對的完全形式。經驗而無形式則沒有系統，形式而無經驗則不得實現。「實現」和「系統」之發展，乃二而一，一而二之程序。但經驗系統或完全形式，又非一人一時之發展所能成功；換言之乃全人類從古至今所發展而成。是以欲知外界之現象或自己之意識皆

絕對的觀念

系統的全體

非在此系統的全體中找出他的相當位置，及了解其與全部和其他部分之關係，不足以明其真正意義。由此看來，宇宙中之惟一真實就是此「系統的全體」，或稱爲「絕對的觀念」。所謂心象物象不過是經驗與形式之調和發展（即此絕對的觀念）所產生出來的；在外界則化爲「自然」，在內部則成爲自覺。以上即此派張之大概；其中各人不同的點，就是對於「絕對的觀念」（此名詞爲黑格爾所用）所定之名詞稍有差異；如李克特等之稱爲「自身調和而能爲人知之全體」（‘Self-Consistent and intelligible whole’）格林等則稱爲「種種關係之不變的秩序」（‘Unalterable order of Relations’）而布拉德萊則又稱爲「完全系統」（‘Complete System’）其實皆是一物。

乙、形上學的客觀唯心主義之主意派

此派之創始者爲費希特，故原或稱

爲費希特主義；晚近或稱爲新費特主義。就中以孟師特伯（Munsterberg）生於一八六三年）爲有力的代表。其大概主張謂意識之根本的或普遍的作用乃「道德」而非「智慧」（理性）。「智慧」不過是意識之一方面的特別作用，而主知派以之爲意識之普遍作用，這是謬誤的。蓋我們據普通研究都知道道德意識之所以具有範疇且應用之者，皆在達到實

道德爲根本

際之目的，並無所謂純粹的理性統馭其間。又如費希特說：「心」為純粹的「我」，具有「自由」活動，而不受一些限制為萬物之根本。此後關於實際應用，因有道德之必需，方分成「有限的我」與「有限的非我」，「Limited ego」 and 「Limited non-ego」，換言之，即分成精神與自然。故宇宙萬物皆以道德為條件，而由「純粹的我」所產生。

丙新浪漫主義 (Neo-Romanticism) 此主義約分二派：一謂精神之種種具體的表現為不可以言語形容的生活，其主要的代表為叔本華 (Schopenhauer)、哈德滿 (Hartmann) 其「無意識說」為最有名，及尼采 (Nietzsche) 等諸人。然在晚近沒有什麼影響，故不具論。丑以普遍的精神生活 (Universal Spiritual Life) 為事物之根本，存在之條件。蓋新黑格爾主義及新費希特主義既一以知識生活，一以道德生活，皆不能解釋自然之全部，應此趨向而發生「以精神生活之全體為事物之根本」的主張亦勢之當然。此即所謂綜合的或發展的浪漫主義，為晚近德國思想中之最有勢力的運動。如晚近之德國大思想家易瓦德 (Ewald)、狄爾色 (Dilthey) 及歐根 (Encken) 生於一八四六年現尚在

普遍的精  
神生活

等皆是此派之代表，尤以歐根為最有影響。其大概之主張謂萬物之根本為全體的精

神生活或可謂宇宙的生活 (Cosmic life)；一切存在之本質皆由此構成。我們欲知道此種生活只有藉助於精神的真覺。舊時所說之抽象的理性，絕對不能達到此種境地的。

B 絕對唯心主義 就是絕對主義與唯心主義之聯合；其根本主張謂宇宙之中有極高的理想（或上帝）及以實在為居於絕對意識之中。茲以屬於宗教問題，不詳述。

### 二 實驗主義 (pragmatism)

#### I. 實驗主義之大意

實驗主義并不像自然主義一樣，可以規定為一種固定的傾向，也不像唯心主義一樣，可以用一簡單原理包括之；蓋其根本主張就在承認原理和原則為隨時變化的，不可用岩板的規律限死了。因此我們要想精確的敘其大意，殊覺很不容易。所以本節只就二根本要點，談其粗略，以作後面之引導罷了。茲即從最廣義言之，實驗主義就是「以實驗效果為知識真妄之標準，而注重生活問題之研究」的哲學。這句話裡面有兩種意思，須得申明：A. 此處所謂「知識」「生活」都是現世的，實際的，不像舊時所說的「空洞理性」和什麼「永久生活」一類的意義，且此二者為緊相關聯；生活之重要方面，就是知識之改



進；知識就是生活之一部分 (Knowledge is a phase of life) B. 實驗主義雖以「知識」和「生活」爲根本之研究；然其對於形而上學的問題——甚至宗教問題——亦非絕無討論；不過前者爲根本研究，大概一般實驗主義家都是一致的意見；後者則爲應用的學說，遂有意見之分岐。例如杜威之主張雖只限於知識和生活之研究（他說：舊來一切形而上學的爭論，都是無益之舉；文明之進步應有兩方面：一種是分量的增加，一種是性質的變更。舊來的問題，雖然不算解決了，然我們覺得不關緊要儘可以不了了之。）而謝勒 (Schiller) 則涉及本體論等問題，詹姆士更應用之於宗教之研究。然無論如何，一般人對於實驗主義都知道是注重知識和人生之學說，故我們即可以此二者爲其主張之粗略。

實驗主義固是晚近新發生的學說，然攷其究竟，亦不過是一種老法子換上幾個新名詞；這是爲實驗主義的中心之詹姆士，也曾經說過的。例如試驗主義者說：「真理之成功在嘗試」；休謨說：「宜於行爲的信仰纔是真的」；皆是實驗主義的中心觀念。其他如唯心主義中之主義 (Voluntarism) 及自然主義之「注重經驗」等與實驗主義之部分相同的地方，尤爲衆多。雖然我們也決不要以爲舊時那種主義完全是實驗主義；因

舊時那些相同主張，不是偶然的消極的；就是部分的相同罷了。實驗主義實在是一八七七年皮耳士(C. S. Peirce)才提出來的。然當時也不過是一種議論，並沒有系統的形式。直至近二三十年來，詹姆士極力鼓吹運動，方成爲獨立的學說。晚近中最有勢力的代表就是詹姆士，謝勒，杜威，等諸人。

實驗主義既有根本的與應用的主張之分別，又兼有主張只研究根本的討論者；故下面分別敘述，不便以派別爲標準。茲爲便利起見，以問題作標準；先敘知識論（包真理論）次實在論，宇宙論，和人生論及對於宗教之應用：

## 2. 實驗主義之知識論 (The pragmatic theory of Knowledge)

生命化的方法  
工具主義

實驗主義之知識論，就各家之同一意見說來，就是「以生命化的或生物中心的方法，應用於知識之研究」(The Application of vitalistic or bio-centric method to Knowledge)；即是主張知識是實用的，爲生物對付環境之工具；而排斥舊時空洞的死的理性。茲先論其所謂知識之意義：

### A 實驗主義所謂知識之意義

實驗主義對於解決「什麼是知識？」的問題，有兩

知且含知  
之作用

種特別的地方。a 知識不僅是「知之結果」，且是「知之作用」(Knowledge is a process

and not merely a product)。從前哲學對於「知識」之解釋大多以爲就是「所知之事物」(

“What is Known”)。換言之就是「科學」或已經完成之知識。因之所謂「知識論」之職

務就是把這些「已知之事物」詳細分析，找出其中之共同原則而已。至實驗主義則大不

謂然！以爲知識之意義乃是指「知之作用」，包含「知者」「所知者」「知之方法」及「知之

成敗」(即知之結果)等種種元素，完全是一種很複雜的東西。這種說法照反對派說來

完全是一種心理的解釋，殊與論理反對。其實我們詳細考察，并非這樣，不過其觀點，在以

心理與論理是緊相關聯的；我們要知道「應當怎樣思想」，必先知「原來怎樣思想」。「知之

作用」的意義中，就含有心理和論理的元素。b 知識是實用的，是生活之一部分；是對於

環境之反應。詳言之，我們日常作事，無論是計算貨物之價值，或研究微分積分之問題；一

無論實用的或理論的，其中所含「知之作用」，皆是「在特別情境，應用的特別方法，而

且附有喜懼成敗」之前進的計畫。這種意思既表出知識是對付環境而生，爲人生之重

要工具；又指出社會對個人有沒大影響；晚近各種學術，(尤以教育心理爲最)受其裨益

者不少。概括言之，實驗主義的知識論所討論之材料，就是「實用的知之作用」。考其研究，有兩種根本重要問題：A 什麼是知識中的觀念之特點（What is the role of idea of Knowledge）b 觀念真偽之區別（The difference between a true idea and false idea）茲分敘如下：

B 知識中的視念之特點 欲了解實驗主義所說「知識中的觀念的之特點」的意義，不可不牢記上述的「知識」之解釋，及其所謂「知識」只限真有「知識資格」者之一種，換言之，就是詹姆士所說的「反省知識」（Reflexive Knowledge）并非「親歷知識」（Knowledge Acquaintance）杜威甚至以此爲不能稱作知識。其首先研究的問題就是問我們常常說對於某事某物，心中有某種觀念，究竟這種「觀念」的意思是甚麼呢？「實種主義者對於此種問題之第一種答案，就是說：凡能執行「意思」（Meaning）之作用者，皆可稱做「觀念」；觀念本身並沒有什麼特別性質，不過是一種職務（Office）而已（見詹姆士之真理之意思一書）。無論什麼只要能夠表出這種職務者，皆可稱作「觀念」；正如你殺人，無論用什麼器具，皆可叫做凶器。其最普通的例就是「印象」（老實說，或許不

觀念即其功用

一定是印象也可以。簡單一句話說，觀念者觀念之作用而已（An idea is what an idea does）。

然我們又可更進一步追問：「意思之作用又是什麼呢？」實驗主義者對於此第二步之答復，就是說：意思之作用在於將來；即是在其意思可以翻成行爲的計畫；而結果止於其所指之事物。照此說來，所謂觀念（意思之作用）就是其意思可以翻成一種行爲的計畫；此種計畫若實行起來，即可發生「與原來觀念所指相同」的事物。例如我覺冷，我即說「冷」字；此種聲音，即帶有「冷」之作用，我隨此作用，即發生冷之意思，與原來之「冷」相同。然觀念之作用雖在將來，但其計畫亦不必實行出來。譬如我買一張火車票到居庸關旅行；此票固然有把我運到目的地的能力，但我也可以因為他項事故，未能實行。又從他方面說，我雖未能成行，但此票之能力是不能懷疑的。例如兌票一樣，雖然存儲起來，沒有利用，然若一用出來，即可以生發效果的。故觀念之功用全在實際之效用。

實效

工具的功用

以上所說，係專就觀念之本身而言，然觀念作用對於人生有什麼用處，亦爲了解實驗主義的知識論所當知道的問題，上面既云觀念之作用不在本身，而在代表意思，故意

思爲人生對付環境之作用，實驗主義即謂觀念就是人生之工具。蓋人生之環境複雜已極；人處於中，每有不能適應之處，不適應則困難生，困難生則不能不籌畫方法，對付過去，藉以保生命之安全。所謂「籌畫方法」者，即觀念作用之發動，思想之產生。故觀念就是改造之工具（The instrument of Reconstruction）。照此說來，所謂觀念作用，思想作用，皆是在特別情境，對於特別問題而發。意識爲選擇作用之原因，即在於此。此外觀念能使人對付超出感覺外極遠之環境，及將複雜事物組成簡單原理（如科學）便於人之施用，亦爲其特別重要之功用。

總括以上說來，實驗主義之知識論，在注重觀念之工具的作用。所謂「實驗」有兩種意思：a 觀念是實驗的，因其可以翻成行爲計畫，結果與直接經驗相同，b 觀念之全部作用是實驗的，因其爲對付環境之方法。

### C. 真理之意思 (The meaning of Truth)

實驗主義者所謂真理，有兩種特別意思：a 真理是人世上可以達到的，不是舊來所說空空洞洞上帝之萬能知識之類，b 無論那種思想或意識皆是可真可僞的，莫有什麼絕對的真僞。因此他對於真理之定義，或

能盡職的  
觀念爲真

觀念眞妄之判別，遂以爲：凡能實行的，能成功的，或能盡其職務的，皆稱做眞觀念；否則爲虛偽的。蓋觀念之功用，以前曾經說過，在於將來；故能滿足將來者，當然就是眞的。從前哲學家以爲觀念是事物之「摹本」(Copy)，圖畫，或影片；其眞僞就在其對於所摹事物之相似與否。實驗主義以爲此種說法完全錯誤。觀念與事物并不一定要相似，有時即或相似，也不過是偶然的。例如說鐘的法條有彈性，這種觀念究竟是摹的什麼東西呢？從前哲學一定不能解答。老實講觀念之眞僞，不在現在之相似，而在將來之實際結果，其重要部分不在爲印象，而在爲工具；此種工具之證明，則應用凡在某種情境有某種工具爲特別有用，則我們即叫做眞理。

D 實驗主義的知識論之分派 以上所述，就是實驗主義的知識論之根本原理，爲各家之共同意見；今更略述其差別之點。前面說過，實驗主義以爲眞理之標準，在於實際證明；然所謂實際證明，有種種意思；茲概括成五項言之：a 觀察的或知覺的證明 (Verification by observation or perception) 觀念之意義，必有所指；我們隨其所指而看其結果之表現，即可定其眞僞。然此種證明只限於具體之物件。b 理想一致之證明 (Verification

證明之五  
種意義

by consistency) 其意就是以舊時有系統之觀念，以爲新觀念真偽之試驗；若與舊的不衝突則謂之爲真理，否則謂爲虛偽。c. 作用之證明或如詹姆士所謂「結果有利」之證明 (Verification by operation or by "Subsequential utility") 其意以爲若有一種觀念，其結果於我有利益，即可謂爲真的，譬如我信上帝若以此可以安慰自己之痛苦，那末，此觀念就可說是真的。d. 感情之證明。其意謂有一觀念若可以供給快感，即可謂之爲真的。例如我有上帝之觀念，我即因此覺得生活快樂，則此觀念，即可謂爲真的。e. 一般利益之證明 (Verification by general utility) 其意謂能夠對於個人社會皆有利益之觀念，就是真的。以上五種證明，前兩種是屬於客觀的，就知識之本身而言；後三種爲主觀的，以利不利定觀念之真偽。實驗主義即由此分成兩派：

a. 以爲五種證明皆可作真理之標準者；詹姆士、謝勒等主張之。例如詹姆士說：凡應用實驗方法者，皆是說真理應有實際的結果，在英國方面，這種意義尤爲廣泛，以爲凡有好結果之觀念皆是真理。

b. 以前兩種（即知覺證明及一致證明）爲真理之證明者；杜威等主張之。其意



謂真理之證明，完全在隨其所指，而觀察其結果之事實，及以舊有經驗作為標準以定之，但真理為一種理論的利用，其結果附帶有快樂利益，固是常事，惟不可以之作為證明耳。

3. 實驗主義之實在論 (The Theory of Reality) 或本體論 (Ontology) 實驗主義

對於萬物實際或本體之問題，可分為兩派：A 實在主義觀及 B 主觀主義觀。茲分述於下：  
 A. 實驗主義之實在主義觀 (The Realistic version of Pragmatism) 以詹姆士為代表。以前已經說過，知識作用包含「知者」、「所知者」，而以「意思」和「證明」聯絡之。此數種元素，照實在主義看來，都是互相分離獨立的。各有各的外面之獨立位置，並非是存在於知識中，即不能存在於外面的。詹姆士這種主張乃由於生物之影響。他說，我們既說知識是適應環境的，那末知識和環境必定是各自獨立的。又說，觀念之真偽在其應用於實際之相符與否，則「實際」當然不能說是他造成的了。

實在獨立

B 實驗主義之主觀主義觀 (The subjectivistic version of pragmatism) 以謝勒為

實在非獨立

代表。其根本主張謂「實在」是存在於知識中的。他說：平常一般人都以為「實在」有獨立性質，為知識表示，而不為知識所影響；這種議論，老實說，不惟沒有實際的證明，並且

與理性反對。因有此種主張，他遂以爲本體論是因知識論而變化，而知識之特點又在於應用，故他更進一步主張「究竟的形而上學必定是帶論理色彩的」（見他著的人道主義 Humanism 書中即可知其詳細）。

4 實驗主義之宇宙論和人生論 (The world-view and the life-view of pragmatism) 實驗主義之宇宙觀，簡單一句話說，就是多元的 (Pluralistic) 主張。此種論調乃由其知識論推論而來，今試述其一般之推論如下。所謂「知識」既只限於經驗的，可觀察的一種，則知識論之研究即只限於「敘述特別情境中之個人的特別知識」。這種意思很有趨於懷疑主義的傾向：要想免除之，只有兩種方法：a 以人類之知識爲絕對之知識，或 b 以知識皆是人世的實用的。實驗主義既主張經驗的知識，當然趨於第二種。然我們又可以進一步問難：欲知部分，必先知全體；全體不明，則部分亦不能了解。因此實驗主義遂不得不主「不知全體，亦可知部分」。既有這樣主張，則所謂部分又不得不爲自足的 (self-sufficient) 部分自足，即是部分能夠獨立。那末所謂宇宙即是多元所構成的了。換言之，就是部分與全體之關係，不過是偶然的全體並不能把宇宙包括在內。照此推論下去，所謂

多元的

宇宙就是一與多之混合。無論什麼原則，任他有極大的普遍性，照此意見說來，皆是對於「某種」事物之敘述。天地間並沒有「施諸四海而皆準」的道理。

自由主義

此外由多元主義又發生自由主義 (Indeterminism)。其主張謂宇宙中事物之發生，不能以機械規律完全包括之；就中有循一定法則的，也有偶然的；有可以預料的，也有突如其來的。此種主義可以說是多元主義之結果；因為多元主義對於「多數」(Manyness) 和「散漫」(Irrelevance) 皆甚注重，而自由主義則僅注重「散漫」而已。此中真正意義可由詹姆士所論的「真正可能」(‘Genuine possibilities’) 以說明之。他說：宇宙中常有些情境，可由  $a + b$  之公式表明之；此公式中假定為非含於  $a + b$  中，故即非其結果。但此外有時  $a + b$  發生，又附帶  $c$  而不帶  $d$ 。此處之  $c$  假定為由  $a + b$  所產出。與  $d$  兩種元素皆常同  $a + b$  一塊兒發生，在這樣情境之中，我們雖知道有  $a + b$  即只能生  $c$ 。或  $d$  然我們亦不能決定究竟生  $c$  還是生  $d$ 。生  $c$  或生  $d$  之可能只限他倆之本身；這就叫做「真正的可能」。照這樣推論，其他不只兩種結果者尚多，故宇宙是不定的；且不定之意亦即在此。

實驗主義既以宇宙爲自由的，則其人生觀亦當然是自由主義；此種主張，有四種重要的精神：a 以生物爲根本，知識爲生活之一部，則所謂「知識」遂一方面爲人生之工具，更顯其重要意義，他方面爲人人皆當具有，很合平民之精神。b 宇宙既是自由，則人生當自努力。文化之進步並非機械的自然之結果，亦非上帝之創造。人生之苦樂全在自己以知識爲工具，征服自然能力之如何。c 人生之效用注重集合的努力，而非個人的行動。d 注重進步之精神，使人類興奮進之心。縮括言之，實驗主義就是「創造的」、「躍進的」、「人世的」、「平民的」、「冒險的」、「希望將來的」、「改進的」哲學；其爲一般人尊仰崇拜大多由此。

5. 實驗主義之應用於宗教 此種應用可分成兩派：A 緩利派以詹姆士爲代表；B 急進派以巴比里 (Papini)、李樂義、謝勒等爲代表。至於此外如杜威等則以爲此種應用是虛僞的，完全誤解「實驗」之意義。

A 緩利派 (Moderate type) 此派學說可以詹姆士所著之信仰之權利 ("The Right to believe") 及信仰和信仰之權利 一書中，見其詳細。其大概議論就是以宗教之特別情

情緒的價值

境爲根據，証明信仰之正當。他說：信仰之証明，嚴格說來，固應專以「知覺的」及「一致的」兩種爲正當；然平常人對於試驗觀念，並不專在試驗，而乃直接應用於人事之中，故觀念在平常時候，除上二種証明外，尚有一種情緒的價值。此種價值對於真理之如何，自沒有什麼關係；然因能使人快樂興奮，其對於信仰方面，亦有多少之價值。譬如平常討論理論問題，我們若不能証明，自然可以不下判斷；然信仰是實際的，則不能如此。且信仰可以使人興奮，發生許多希望，故我們儘可以根據此種理由，決定信仰我們所願的。且既有希望之因，或即能使我們達到希望之目的也未可知。總而言之，情緒的價值，雖不足以作真理之證明；然儘可以爲我們信仰之根據。

B 急進派 (Radical type) 此派之詳細，可於巴比里所著之 *Il Crepuscolo dei Filosofi* 書見之。其大概論調，就是以爲情緒的價值，與真理之証明，有同一功用。二者皆是實用的；皆是以觀念結果之滿意與否爲斷。他說：凡可以與人生各方面調和的，皆可叫做真理。試觀宗教，一方面既與生活全部完全調和，他方面又供給人類的最後希望；故宗教即可說是完全真理。(參看謝勒之人道主義一書亦即見此大意。)

調和

人生爲根  
本

## 四直覺主義 (Intuitionism)

### 1. 直覺主義概論

直覺主義，與實驗主義之同點甚多，尤以與詹姆士相同之處爲最多。例如以生活爲研究之根本，主張自由創造之人生，反對主知主義而贊成主意主義等論調，皆與實驗主義相同。其不同之點，不過對於一二問題，有極端緩和之別及主張稍異而已。試觀晚近美國新實在主義大家柏黎把直覺主義當作實驗主義之一派，和有一哲學家說：「就反主知方面言之，直覺主義亦一實驗主義之一派也。」即可見此二者相似之甚。故本章爲免除重複起見，凡與實驗主義相同而又已經說過的即不再叙。惟舉其主張之名稱而已。

### 2. 直覺主義之學說

直覺主義以柏格森 (Bergson) 爲晚近有力的代表。直覺主義之學說即可說是柏格森之主張。其重要之議論，可約爲三項言之：

A 知識論 直覺主義之知識論，簡單一句話說，就是反對舊時之主知主義（理性主義）而注重直覺（本能）能力，以爲此是了解實在之唯一的方法。其主要論證約分三項：

a 意識流動說

欲了解意識流動說，不可不先知柏格森所謂「真時」(Duration)之意義。「真時」者簡而言之，即溶和滲透之內質的變化。他說：吾人日常生活（及科學）對於時間之意見，每每分時爲分，分分爲秒，以空間之觀念表明時間；意謂各分各秒，前後相同如一。其實真正時間絕非這樣，乃刻刻變化增進，無刹那之靜止。譬諸濯足於流水，抽足復入，則此時之水，已非前水，然此譬比，猶只明其變化之速，并未表出「增進」之意。蓋「真時」之義，猶在合過去現在以侵入未來，杜威曾以滾雪球比之，稍覺滿意。

「真時」之意，既如上述，柏格森之意識流動說 (The Flux of Consciousness) 即可了解其大半了。蓋「意識流動」之解釋，即以「真時」爲其根本。他說：「真時」者即意識之真象，如我們忽聞鄰家犬聲，忽聯想客至，忽懷舊友，忽念故鄉，刹那變化增長，無時或已，意識之真象即在於此。且復以記憶之力，把過去現在搏爲一體，共同發育創造於未來之境，是故所謂人格者，「即不斷之發育生長與成熟者也。凡各刹那即爲前刹那所增加之一物。更進一步言之，所謂一物匪特爲新，且實爲吾人所不可測……故就意識的生類言之，存在者變化也，變化者成熟也，成熟者不斷之自我創造也。」(見文化新介紹哲學號，李石岑所著)

## 之輓近哲學之傾向

意識之真象，既爲變化成熟之不斷的創造，則普通一般人之意見及科學之知識原皆以空間之意義解釋時間者，自不能了解其真際。他說：「凡一切言語文字，（科學知識及一般意見當然更不消說）不過精神之符號的說明而已。若對於意識之諸狀態，不以聯合滲透是求，而以排列連結爲事，未有能曲寫吾人之心之經驗者也。蓋精神與言語之間絕無共同之尺度（*Essai Sur Les donuees immediates de la Conscience* 見柏格森所著之時間與自由意志，「Time and Free will」）凡活潑潑之精神，發之於形，即未有不凝著於形者，故言語者思想之叛徒，文字者，精理之蝨賊也。」由此說來，則欲明「真理」，「意識流動」之真象，即不能不歸之於直覺了。

b 進化論之釋解 柏格森之哲學，固受進化之影響，然他所謂「進化」與原來有許多反對的地方。例如他說進化是「自由創造」及以生命之動力爲進化之原因，所謂適應不過是表明進化之道路等議論，皆與達爾文之說相反。但此數種主張與本節沒有十分關係，故不詳論；今單就其有關係之進化歷程說言之。生命之進化，照柏格森說來，「宛如



爆彈猝裂，分成無數小片；此等小片又復為爆彈，復裂成無數之小片；重重爆裂，永無盡期。但以分途應敵之故，遂分為二大流，一為動物，一為植物。前者導意識於活動，後者導意識於昏睡。而動物又以進化之故，復分為二流：一為節足動物，一為脊椎動物。前者以昆蟲為最發達，後者以人類為最發達。前者使用本能，後者使用理知。富於本能者，使用天賦器具，自然的器具；富於理知者，使用人為的器具。工利的器具。前者導活動於有限之範圍，為自是的、盲目的；後者導活動於無限之範圍，為選擇的、為自覺的。然前者能攔捉事實之現象與生命之真髓；後者但體會事物之關係與生命之皮相。故就認知實際言，人工之理知，不如天賦之本能。換言之，用科學之方法，不如用真覺之方法。此外他對於直覺（本能）之神妙，尚有一例。他說：「寄生蜂產子，常寄生於他動物之身上；當要產子時，他乃將那動物咬七口，這七口恰恰咬住七個神經，使他麻木而不會死，乃產子進去，以便後來幼蟲長大，從裡面咬他物吃，慢慢咬出來。這種事是人類做不到的，而動物竟做到，可見本能之神秘了。」

O 對於主知主義之駁論 主知主義乃主張間接的——理性的——知識之學說；今反駁之，即所以反證真覺主義。茲再舉二種如下：

甲、間接知識必賴直接知識。知識之來源，多由於直接之經驗，且欲證間接知識之真偽，亦只藉助直接之作用。故直接當較間接真確。

乙、間接知識中之概念并非實際之表現。概念之構成，乃由於對某特別環境，因有某種目的，而選擇某種特性之組合。尋常說意識是一種選擇作用，意即在此。因之概念對於實際之表現，是不能完滿的。柏格森所謂「理知」把實際割斷；只能應人生之目的，不能作實際之表現，皆由此發生。

此外尚有以「實在是流動的」之前提，證明直覺之高妙，然以其證明與「意識流動說」相似；且「實在流動」屬於實在論中詳言，故茲不詳論。

B. 實在論 宇宙之現象，從根本言之，實不外心物二種；歷來講實在論都徜徉於此二者之間；有主心者有主物者，有主心物二元者，柏格森之實在論亦從此二者着手；故我們當先論其對於心物之解釋，惟心之解釋，已如前叙；故今就趨重於物質方面之論調言之。他說：「吾人之生命，亦非真正之生命，實亦帶有物質者；然此物質則又不過是生命潮流之實質的硬化而已。從此看來，唯一本然之實在，就是精神物質之融合，精神之一部

宇宙中只有變化

分有硬化而已。詳言之，生命之進化，具緊張弛緩二方面；緊張之則為精神，弛緩之則為物質；而歷來互相反對之精神與物質，實自共同之源根而來。徵諸科學，亦可得同樣之解釋。如云橫於空間儼然靜止之物體，實亦運動之物體。物體可分為分子，分子又可析為原子，原子又可析為電子；其最終之微粒，不過一種之電磁力而已。換言之，物體者勢力也，運動也，變化創造也，而何物質之有。總括言之，柏格森之實在論就是主張「實在就是變化，變化就是變化在那裡變化，變化之外，并沒什麼本體存在。」這種說法，實驗派也曾主張了。（如自由主義多元主義皆含萬物是變化的意思）不過柏格森更注意更說得透澈罷了。

### C 宇宙論和人生論

柏格森既以「實在」意識為變化創造之流，則其宇宙觀

自由主義

自趨於自由主義，而人生則為創造的奮進的生活。如他說：「一切有機體（從最劣等至最高等及自生命之原始至現在）無論何時何地皆具一種醇一不可分之生命動力。此力以抗拒物質，為最顯之功能，凡生物皆相結合，聽命於此偉動力。動物生於植物之上，人類立於動物之上，全體生物，宛如一大軍勢橫向無前，排萬難，歷百險，其具一種不可思議

之力，即「死」亦能衝破之。」由此看來，柏格森之哲學，完全以生命爲中心，而所謂人生之職務則在奮鬥創造，認個性之自由，鼓改進之精神。以此點與實驗主義相比較，可是完全相同。

## 五唯實論 (Realism)

### I. 唯實論之概述

唯實論之學說，從前固有主張之者；然晚近者之論證，則更精確，且其根本，亦多少與舊時不同；故我們對於晚近之唯實論，儘可以謂爲近代科學之產物，其舊與時之關係，不過受些須之間接影響而已。原來我們想另用一名詞以區別之，使不致與舊來的相混；但「新唯實論」一名詞，已被柏黎 (R. B. Perry) 等所採用（彼等共六人著有一書即此名），「新新唯實論 (New Neo-Realism)」之名，又被別人加諸羅素一人之主張，而此外又確無相當稱呼，且英文本文也未創特名，故我們也就依樣畫葫蘆的仍襲原名罷了。

晚近唯實論之根本，概括言之，就是根據科學之原則和方法，而以「客觀的真實」(Objective Reality) 爲依歸。抱就事論事之精神，打算選擇各說之長處，以建設一完全哲

學。例如對於自然主義，則取其以科學為基礎，對於唯心主義則採其主張論理道德學之獨立；對於實驗主義則同重實驗的知識；對於直覺主義則又同認實在可離意識而存在；凡此種種，皆可表明此種主意大概盡收各派之優點，而加上自己之特見以組合之，謀在哲學界開一新紀元。雖現在尚在建設之中，然其影響已屬不小，英有羅素，莫爾（Moore），美有柏黎，塞拉司（Sellars）皆為此派之代表，亦皆為晚近之大哲學家。凡此諸人即反對派對之有學理之衝突，然亦敬其能力之偉大。

唯實論之代表既多，則各家之主張自有不同之點；然其實亦如實驗主義之各派一樣，不過是大同小異故本章亦仿前例，以問題為分類標準分述如下：

## 2 唯實論之學說

A 知識論 唯實論也與晚近各主意相同，以知識論為出發點；但其論知識之次序，則稍有特別之點：即先研究「心」是什麼？然後纔論知識，蓋其主張謂知識之問題，若從根本上說來，不過是「心」與「對象」的關係之研究故欲明了解知識之討論，不可不先知心之意。

然歷來對於心之研究有用觀察法 (Observation) 者，有用內省法 (Introspection) 者；用觀察法者，如歷史家，社會學家，近代心理學家，及帕拉圖，阿里士多德等哲學家；用內省法者，如宗教家，「理性派心理學家」及笛卡兒，柏克萊等哲學家；前者以「心」可觀察，後者謂只能自覺；各執一說，互相責難數千年來莫衷一是。且此外對於心之研究，又有內容 (Contents) 與作用 (Actions) 之別，因之益更紛紜。故本節討論，試先用內省法考查「心」之內容，作用後，再以觀察法考查；然後乃歸於知識之本論，庶幾條理清析，一去從前混淆之病而收確實了解之效。

a 內省法對於「心」的內容之研究 普通人對於「心」的內容之研究，皆以為內省然是頂好的。譬如我們常常聽說「欲知某人之心事，你頂好去問他自己」。又如我們自己之經驗，皆覺我們心中無論想什麼事，要是不說出來，別人決不能夠知道。凡此種種日常之事，皆足證明內省法之好處。因此許多學者遂以觀察法為不可靠的。其實我們詳細考查起來，亦有不然之處；今舉其重要之理由如下：

甲、個人對於自己心之內容之記錄（如我知道我想什麼事）固然容易；然不能

內省法之  
劣點

說僅僅自己能知道，別人不能知道。且亦不能說自己比他人知道的清楚。例如我們生於二十世紀，則此世紀之歷史地球，自易為我們知道，然我們決不能說以後之人不能知道，或沒有我們知道的清楚；此為很顯然理論，不須詳述，而人人皆是承認的。

乙，我們對於心之內容，若更進而考查其特別之點，則內省法又遇一種困難：即是心之分析的結果，在心之內容中，找不出個人之特點來。如我心中的「白」之觀念，可為白雪之「白」，又可為白馬之「白」，更可為白鶴、白羊、白粉等之「白」；且更從他方面觀察，「三」之心中有「白」之觀念，「李四」之心中亦有「白」之觀念，推而至於世界中人，亦沒不有「白」之觀念，然則我心中的「白」與他人心中之「白」有什麼區別呢？以此類推我心中的觀念，皆為他人所有；然則我之「心」與他人之心有什麼差異呢？於是主張內省法者乃轉而主張人心之精華，不在其簡單元素，而在其聯合的關係。此「心」與彼「心」之不同，就在其各種元素聯絡之差異。各人心中有一特別「中心」(Center)一切經驗，皆繞集於此。然此種說法，雖差強人意，但一方面未曾表明「此種中心是什麼」，「依什麼原則而進行」，殊屬不甚澈底；而他方面率入「心」之作用的問題，故當於下節言之。

心之特性  
在作用

b 內省法對於「心」的作用之研究。「心」之特點，既在其作用之不同（即聯接元素之關係不同），則此作用是「怎麼進行？」「如何知道？」自然爲重大問題。擁護內省法者於此，有兩種重大解答：甲，以「心」之內容爲「原動的心能」之被動的對象；「心能」者即對於內容之聯絡作用。其爲我們知道，只能由內省得之。如柏克萊說：「精神之特性就是作用；而此作用則非言語所能形容，觀察所能知道；蓋此內部的作用，乃直覺的實在。」乙，也承認「心」之特性爲「作用」，但對於心之作用，則以爲身體活動的感覺（Feeling of bodily activities）今分別討論如下：

甲，以心之特性在其「作用」固爲確切之論；但主張只能由內省法知之，則殊覺失實；其理由有三種

子實際內省之結果，在心中並找不出「活動元素」（Activity-element）換言之，我們把「心」詳細分析，而結果並無所謂「心能」的一種東西。（此種駁論休謨即已提出；晚近有布乃得萊（Bradley）亦同此意。）那末所謂只有內省纔知心之作用的話，簡單是不對的了。



丑，我們對於自己熟習，不一定就可以對於自己知道的清楚；且反因自己太熟習，不生注意，其結果還更壞；此為普通心理學中的事實。且舉一例如我們住樓房，雖天天上下梯階，而對於梯階之多少，大多是不知道的。這個事實就是太熟而不生注意的好例子。

寅，普通人實際上對於他的心之作用，大多是不知道的；此可見內省法在事實上也沒根據。

乙以心的作用只能由內省法知之，已於上面言其謬誤；故此處只就其「以心之作用為身體活動」之感覺方面駁之；其理由有二種：

子，心之作用既為我們自己感覺之，則「心的作用之感覺」即為心的內容之一種。然心的作用乃心的內容之共同聯絡；今心的作用既成為心內之一種，那末就是想以內容之一種為內容全體之聯絡，其將何以自解呢？

丑，既自承認心之作用，為身體活動之感覺，則其非活動本身可想而知。今以其作用之感覺代其作用，是嫌混淆。

總括上面所叙的看來，普通以爲頂好的內省法，實在考查起來，許多是不可靠的；既不能闡明心的內容，又不能據以了解心之作用。所謂「直覺」所謂「自覺」皆是惛恍迷離名詞而已。但但這句話的意思，並非說「自覺」完全不對；不過沒有舊時說來，那樣利害。今試考查觀察法以與比較如下：

。觀察法對於心之內容之研究 一般人以爲觀察法只能用於物界，不能用於心界，以了解心之內容，其實這是混淆之結果，今試從各方面解析之。

觀察法之證明

甲 一般之事實 我們日常交際，之能互相了解者，皆以物件爲媒介，或以言語爲傳達，或以形態爲表示，卒至你想什麼我也能隨你想什麼；我有什麼思想你也知道；此爲尋常之通例，足證觀察之可能者一。

乙 生理之證明 近代最有名之生理學家，對於人類感受刺激之神經分爲兩類：一感受外部者 (Extra-Cepive) 一感激內部者 (Proprio-ceptive)。外部之感受，如聲光等及一切物件；內部之感受如循環，消化作用。由此看來，外部之感受者爲人人相同，且能觀察之，至於不能觀察而各人各異者，只屬於內部之感受。然此內部之感受，嚴格說

來，不足算心之內容；且即算心之內容，他人亦可由想像或「本人言語」模擬得之。是可足證觀察之可能者二。

丙行爲之證明 人心無論有何種狀態，必大多由身體上表現之。或於眉目或於面色，或於姿態，或於行爲，又或於言語文字；所謂「有諸內必形諸外」，是足爲觀察可能之證明者三。有此上面三種證明，心之內容，能爲觀察之材料，可謂無謂疑議了。

d 觀察法對於心之作用之研究 此理亦與上略同，茲不贅，由此看來，內省法之功用，沒有舊時說的那般利害，而觀察法則又過於忽略。老實講，無論對於心的內容或作用之研究，應以觀察法爲主，內省法則不過有時可作輔助而已。觀察法既爲頂好之工具，則現在當據此以說明心之作用及內容如下：

a 心之作用，就是神經系統之活動。如柏格森之言曰：「神經系統之作用，在將外界之刺激變成行爲；而此即心之作用。」以此觀之，則心之內容就是心之作用所感受的那一部外界環境。

趣興

b 心之作用就是興趣

上面對於心之作用，雖指出如何進行，但未說明進行

之原因；此節所謂興趣即爲此種目的。蓋凡生物皆有其自身之興趣，一切意識皆以之爲中心。所謂意識選擇作用所謂心的內容之組織不同皆職是之故。由此以談則心之內容，就是生物依其興趣而選擇的那一部分環境。

總括起來所謂「心」者有三項說明。

心之三項  
說明

a 「心」就是依照興趣而活動之複雜組織。

b 心以神經系統爲工具，因之神經不同，其與環境之交涉亦異。

c 依其興趣，用其工具，選擇某某外界爲其內容。

以上既將唯實論之「心」的解釋叙明，今當研究其對於知識之本論：考其知識論，乃兩種學說構成，a 內在說 (The Theory of immanence) b 獨立說 (The Theory of independence) 今分叙之。

a 內在說 內在說之意義就是「以「關係」之觀念代替「本質」，而打破舊時二元主義」之學說。考古初以來，人心即具二元之思想，近代笛卡兒更盛倡之，成爲笛卡兒二元主論。於是「精神有思想，物質有廣狹」，「心與物相反」，「思想與物件相反」之說遂深

入人心。其實此種說法，完全謬在以心爲一本質，物又爲一本質；二者完全獨立，各不相謀。直至晚近方有人了解，而換以「關係」之意見代替之，由此所謂二元反對，遂瓦解冰消了。如馬起之言曰：「一物之本身本無所謂心物，所謂心所謂物者，乃就其對於心於物之關係而言，實則與本身無碍。」然此說猶只及於知覺一面；論理方面尙未言及。至晚近之唯實論則更進一層，以爲一切實在，不過是些交互關係；爲心理物理所說明者較習見爲具體；爲論理所述者較簡單，爲普遍而已。我們說某物可爲物，可爲心，正如說我的叔父又是我父親的兄弟，並沒有什麼矛盾的。

心物二元之謬誤既明，今再說思想與事物之二元論。此說之主張以爲我們所知者乃物之現象；物之自身，尙有一本體，爲我們所不知。唯實論對此之反駁，亦如對於心物二元一樣，以爲思想與物質之區別，不過是關係之不同。例如有甲物，若就其在思想中說，則爲思想，若就其與他物之關係說，則爲物件。思想與物件，並沒有什麼反對。

b 獨立說 內在說對破壞方面雖已成功，然建設方面，則未有貢獻；蓋唯實論之根本，在以「事物有獨立存在，不須知之而後方謂存在」，此非內在說所能說明，而必有賴

獨立說之幫助，方可完成獨立說之根本，在對於經驗之解釋，其大概謂事物固可為我們經驗，然其本身亦仍獨立，可以用一 (a) *Re* 符號表之。其意以 *a* 為所經驗之物，*Re* 為經驗之關係 (*Experience-Relation*)，而所以用括弧包 *a* 者，表其可以獨立存在。今舉主張獨立說之理由如下：

甲 消極駁論即是對於唯心主義所主張之「知識為存在條件」加一反駁，以便建設唯實主義之本身。

子 唯心主義并未證明其主張

丑 唯心主義陷於主觀之弊，不然又入於空洞

寅 唯心主義說不知者即不存在，然他不能證明無論何物皆為人知，故可反對他說「存在以知為條件」(以前唯心主義對於此種反駁曾有相對駁論說：你也舉出那一件事是人不知道的)但現在羅素為之證明了。他說：「世界的人類想不到人類有什麼事業，可以用到一千個數以上的乘法。」此命題是確切的，但我找不出一個例子。

乙 關係外在之辯論 (*The argument From the externality of Relations*) 此

說即主張事物之關係，居於事物之外，關係即去，事物亦無妨礙。如我們經驗某物時，則某物有經驗關係；然若不有經驗時，則物仍自物，不以關係之去而失其存在之獨立，此由科學之分析法即可證明；分析即假定物質是許多部分構成，而以部分外之關係聯絡之。

丙知與物是有區別的。此為莫爾之主要辯論，他說唯心主義不明知與物是判然二物，因之混淆謬誤。譬如說「黃」與「黃之感覺」這兩個元素完全不同，後者多一種元素，為前者所沒有，而此種元素則又可見於「綠之感覺」「白之感覺」等中，是可知二物獨立。丁，由心之作用之證明。我們常說心之作用為對外界刺激所起之反應，又說意識選擇的，由此看來沒有外物何能刺激我們之心呢？選擇作用之意義，當然即有一部分為去掉之獨立存在，故可證明外物有獨立存在。

B 眞理論：意識之作用既是選擇的，則主觀即有差異而不與實際全吻合，因而所謂謬誤者，即由此發生。然主觀雖為錯誤之源，但其本身則亦未嘗有錯誤，蓋眞偽之分，在心之作用對於環境之問題，若僅空想，則本無所謂眞偽，故眞偽者即心物之調和與不調和而已。從前哲學家大多以眞偽不全在心，即在心之外二者皆不正論，前數章已指其謬

誤茲卽不贅。

真偽隨遇  
不同

真偽之分，固爲實際之成功與否；然實際之成功則又與個人興趣環境方法相對待。同一思想此地真，彼地可以不真；此興趣真，爲彼興趣不真。至於物質之本身或思想之內容則仍固如是而未稍變化；二者之問題各不影響。

G 實在論 已於知識論中附帶說明，卽以客觀的存在，有獨立之存在。但此存在之根本爲既非物又非心；心云物云皆是關係之不同的表現。前有證明，此處卽不說了。

D 人生論 批評實在論者，多以之爲非人道的，消極的；考其原因大多以其主張，真理不可與善惡好壞相混而來。其實詳細考查，我們應抱「就事論事」之精神。求「真」理時專重「真」之意義，找出真理然後以之用於人生，二者並不相背。若以「真的爲善」「善的爲真」以感情之衝動，蒙蔽真偽之真象，反致結果不良，正如救人而殺人豈不甚爲可惜嗎？是以唯實論者，對於人生亦非漠不相關；不過保持科學之態度。其對於人生論亦多有論例。茲略述之。

a 道德之概說 價值之發生，本由於欲望；其大小之標準亦以此決定。欲望大者



欲望爲道德之標準

價值大，欲望小者價值小，是價值對於欲望爲相對的。以此爲根據，則道德價值者，即人類欲望之複雜的交互的關係而已。能應少數人之欲望者，則價值小，能應多數人之欲望者，則價值大，能應最大多數人之欲望者，則價值最大。由此而言，所謂「道德」就是在「某種情境之中，以全體欲望爲標準而達到之最滿行的行動」。然我們更進而問之，宇宙中有絕對之價值否？唯實論之答案爲「有之」；惟「絕對」之意義須定清楚。所謂「絕對」非與意識或欲望獨立，乃對意見而言絕對。換言之就是與個人之欲望獨立，而欲全體相對乃當時情形中之最能滿足欲望的行爲。

自由之二方面

p 自由之真諦 自由有積極消極二義：積極之義謂人在某種程度之中，可以自由；蓋人生爲欲望意向所指導，而欲望意向則可藉知識技能以發展些須，甚至發展至統轄全世界之共通程度，亦可能之事。從消極方面言之，即爲不受機械律之管轄，蓋生之活動以生命爲中心實與機械有不同之點。

以上所說即唯實論之大概；各節所論，多以柏黎之意見爲主；因羅素之學說，已有許多專論，及他自己之講義，固不容我們爲之費詞了。

北 京 高 師 叢 書

# 教 育 測 量

此書爲美國大教育家十餘人所共作，內容豐富，材料新穎。凡關於近世教育測量之知識，大多收集於此書中。編譯者更增加中國教育家最近所創作之各種測量，益加爲教育家所不

少之書。

編譯者 胡國鈺 張秉潔

發行者 北京高師

代售處 本京及各省各書莊

定價 大洋一元二角

北 京 高 師 叢 書

# 設 計 教 學 法 輯 要

再 版 預 告

是書初版二千部已  
經售罄，現擬將內容  
大加擴充，再行付印，  
不日出書，先此預告。

編譯者 康紹言  
薛鴻志

發行者

北京高師



A541 212 0006 8148B

告 預 版 出

# 學 哲 派 驗 經

(種 二 第 書 叢 社 學 哲)

譯 編 桂 毓 張

張君編譯此書

早已脫稿，並將

其中洛苛哲學

一部分登諸哲

學雜誌第四期

現張君正整理

舊稿，不日即可

付印。

# 種 三 曲 戲 堡 林 得 史

(書 叢 會 究 研 學 文)

譯 桂 毓 張

總

發

行

所

上

海

商

務

印

書

館

。

分

售

處

各

處

商

務

印

書

。



西洋哲學史綱要(全一册)  
定價 一元二角

(外埠另加郵費五分)

原著者 F. Ueberweg

翻譯者 張秉潔 陶德怡

校訂者 傅 銅

發行者 哲學社

印刷者 永明印書局

總發行所 北京香爐營五條二號哲學社

分發行所 本京及各省各大書莊

F 20837