

百 科 小 叢 書

西 洋 哲 學 小 史

全 增 輯 著

王 雲 五 主 編

商 務 印 書 館 呈 繳

北 平 圖 書 館 立 行 印 館 書 印 務 商

書叢小科百

史小學哲洋西

著 暇 增 全

編 主 五 雲 王



3 0646 6613 8

行 印 館 書 印 務 商

序

這本書原係萬有文庫中的一部。不過因為萬有文庫本出版時來不及親自校訂，所以「魯魚亥豕」等類的錯誤，遂勢所難免，現在這單行本已經仔細校改了。並承潘光旦兄忙中抽暇替我校閱一遍，我真是不勝感謝之至。這本書對於現代哲學只講了一個大概，原因是我預備在不久期間另外寫一本關於現代哲學的小冊子。關於這一層，我附帶在此聲明。

民國二十三年二月二十八日全增嘏序

目次

第一章	導言	一
第二章	希臘哲學之青春期	四
第三章	希臘哲學之成熟期	一二
第四章	希臘哲學之衰老期	一九
第五章	經院派時期	二五
第六章	近代哲學復興時期	二九
第七章	理性論時期	三五
第八章	經驗論時期	四二
第九章	德國哲學全盛時期	五一
第十章	現代哲學的趨勢及展望	六二

目次

渝4101

西洋哲學小史

第一章 導言

這本西洋哲學小史可以說完全是爲一般人而寫的。很多人聽見「哲學」二字，立刻就要頭疼，立刻就要想到這是一種玄妙的學問，不是大衆所能領會的。甚至於許多人說，哲學家如瞎子在深夜於暗室中捉黑貓，結果毫無成就。本來也難怪有這樣的批評，因爲大多數的哲學家總喜歡把哲學故意說得個恍兮惚兮，叫人如墜五里霧中，莫名其妙。他們尤其喜歡用許多專門名辭，混亂讀者的頭腦。這種哲學家的通病，我在這本小冊子裏面是竭力想避免的。

當然，爲篇幅所限制，這本書有很多地方不免太過乎簡陋。但這是一部「小史」，勢難是「點心」，目的只是在提起讀者的胃口。若有人想更進一層作精深的研究，自有 *Denker's*，*Erdrman*，*Weber* 諸人的哲學史，以及從柏拉圖以來諸大哲學家的巨著可以滿足他們的慾望。何謂哲學，想替哲學下一個完善的定義，決非易事。一則因爲哲學家所欲了解的是整個的宇宙和人生。其對象既如此之廣大，當然不是一言兩語就可以將之交代清楚。二則哲學派別甚

念，因此各有各的定義，很難在異中求得其同。不過我們不妨用霍金（Hobbes）的定義說，哲學的努力非它，就是在信仰之批評。我們普通人最大的毛病就是太容易盲目地接受信仰，太喜歡固執己見，不肯平心靜氣地批評我們自身。我們不肯運用反省的工夫，因為思想往往會改變我們的生活，但生活改變則現狀動搖，而現狀動搖則我們茫然不知所適從，處處反感覺不慣。所以人類採取保守態度者居多，就是爲此。但是哲學是叫我們受智慧的指導而不要被偏見或威權所支配，因此其功用是在解放思想，是在改換武斷的怪癖，是在保持人類的好奇心，使他們努力求知，以盡他們的天職。

哲學的分野 人類的信仰大概可以分爲三大類。一類是對於宇宙的種種信仰，譬如有人相信有神，有人相信無神；有人相信命定之說，有人則反是。而批評這一類信仰的學問，就是哲學裏面所謂的本體論及宇宙論。同時，人們對於知識方面也有許多的信仰，譬如普通人相信感官所接觸的就是外界的真相，並且還相信所謂真的經驗就是與外界事物完全符合的經驗！……等等。而哲學裏面批評這一類信仰的學問就叫做知識論。再講，我們對於善惡，美醜等等問題也有許多的信仰。譬如有人以爲行善即求無愧於心。又譬如有人以爲所謂「美」「醜」完全是主觀的，所以有「情人眼裏出西施」這句俗話。哲學中批評這種關於價值方面的種種信仰的學問，就叫做價值論。（價值論又分爲倫理學，及審美學二種。前者討論「善」「惡」之分，後者研究「美」「醜」之別。普通亦有將倫理學列入價值論範圍者，因其討論的是「是」「非」問

題)。

照上面講起來，哲學可分三部分。一是本體論及宇宙論，又可統名之曰形而上學。其次是知識論，再其次是價值論。當然，除此而外，還有政治哲學，歷史哲學，法律哲學……等等的名目，我們可以不必一一列舉出來。

西洋哲學史分期，哲學在西方誕生於古代之希臘，到現在已有二千五百年的歷史，我們可以說上古的哲學實就是希臘思想全盛的時期，從紀元前六百年起，至紀元後五世紀止。中古哲學從五世紀起一直到君士坦丁之滅亡為止(紀元後十五世紀)。這個時期可以說是基督教的全盛時期。近代哲學從文藝復興一直到十九世紀末葉為止。這個時期，科學復興，而哲學亦因之而有重要的發展。尤其在十五世紀至十八世紀之間，一班有名的哲學家同時在科學方面皆有貢獻。但因為各種科學漸次與哲學宣告獨立，所以到了十九世紀，一方面就有許多思想家公然宣告哲學的死刑(如孔德 Comte 是)，一方面也有許多哲學家(如黑格兒 Hegel 是)，以為哲學與科學對像不同，方法亦各異，所以還是可以離科學而繼續存在。從十九世紀以後，一班哲學家才覺悟孔德與黑格兒之說皆非正確之論。所以現代哲學的特徵，就是對於哲學同科學的關係已有一種新的估定。關於這點，本書最後一章就要詳細討論到。

第二章 希臘哲學之青春期

本期之三大思潮 早期希臘哲學家特別注意是自然的構成和宇宙的本體，故普通又叫這個時期爲宇宙論時期。這個時期的思想可以分爲三派：一派主張宇宙的本體是在變化的。這派的哲學家皆生長在小亞細亞沿岸一帶的希臘殖民地，故又名東派。另外一派主張宇宙的本體是不變化的。這派的人大半都是在當時意大利南部希臘的殖民地講學，故亦名西派。最後一派是調和東西兩派之說，這派人我們可以統而名之曰『多元論者』，因爲他們相信宇宙的本體不是一而是多。

東派 東派最早的哲學家，也可以說是西洋第一個哲學家，就是泰理斯（Thales）生卒年齡不可考，不過在紀元前五八五年猶存在）。是蜜理脫斯（Milesus）地方人。他認爲萬物皆水之變化。這句語如何解釋，至今無定論。不過我們知道古代希臘有『四大』（土、水、氣、火）之說。泰理斯以水爲萬物之源，或者是以水凝結可成土（固體），分散可成氣及火之故。

生長在蜜理脫斯的第二哲學家名安納西門德（Anaximander）在紀元前五七〇年）。他說『一切皆生於『無極』（The Indefinite）而返於『無極』。當時希臘人認爲天下的現象皆可以歸列成『對待者』（The Opposites）如冷熱，明暗，乾濕，大小……等等。照安納西門特的意

屬，這些相對待的皆由『無極』分化而出，故『無極』用現代的名詞講即絕對者之謂。安納西門特同時也是西方頭一個演化論者。他說人是由水中的魚慢慢變化而成，這與近代生物演化系統之說頗相類。

安納西門尼斯 (Anaximenes) 約在紀元前五四〇年也是蜜理脫斯的人。他以氣爲萬物之本。氣可凝結亦可分散。有此二種變化作用，萬物因此產生。

以上三人統名之曰蜜理脫斯學派。他們的思想，用近代人的眼光看起來，當然很幼稚。不過，他們避免宗教之說，而求萬物之來源於自然界中，這未始不是思想更上一大革命。同時他們公認宇宙中森羅萬象皆爲『本質』(Substance) 的觀念，這在思想史上也是一個重要發現。

希拉克利泰斯 (Heraclitus) 生於紀元前五三五年，卒於紀元前四七五年) 的思想與蜜理脫斯派諸人之說極近，因爲他也以爲有變化而後有萬物。不過他更進一層，以爲萬物是在不停地變化，甚至於可以說變化即唯一之實在。他常說：『無人能在同一河中洗浴兩次，因河水常流，再入河時，已非前水；就是說宇宙之變化亦如河水之常流。又說：『紛爭爲萬物之父』。蓋以有『對待者』即有紛爭，有紛爭即有調和，因調和而變化，萬物遂產生。(如生命由於陰陽之交媾，詩詞由於平仄之和諧)。不過萬物雖在不停地變化，然變化的歷程是圓圈形的，是周而復始的(土分散爲水，水凝結又爲土)，總不會變出什麼新鮮花樣來。想到這點，當然要叫希

氏悲觀，故人皆名之曰『流淚的哲學家』。

西派 畢太哥拉斯(Pythagoras)生紀元前五八二年，卒紀元前五〇六年。雖然生在近小亞細亞岸的一個島上，但後來遷居到意大利南部講學。他與弟子們認爲萬物之要素是『型』(Form)而非『質』(Matter)。他們發現音樂與數學有密切的關係，譬如絃之長短與音之高低成比例。他們把這種說法應用到各種事理上，甚至於說『凡物皆數』。所謂數就是型或方式，因此凡物皆數的意義，就是說一切性質上有區別的東西，實在都可以視之爲只有數量的差異。舉一個現代科學中的例，水與氫養水(Hydrogen Dioxide)之基本區別不在乎成分或質料方面，在乎分量之不同。又紅與黃之分在乎光波之長短。畢太哥拉斯并且以爲這許多方式是不變的，這是他與下面要講的愛理亞斯(The Eleatics)接近之點。同時，畢太哥拉斯派相信身體與靈魂是迥然不同的；身體如同靈魂的監牢，死後則靈魂得解脫。這一點可以說是完全受希臘 Orphic 宗教的影響，而同時也影響到後來哲學中之神祕論。

愛理亞學派(The Eleatics)諸人皆生於意大利南部之愛理亞(Elea)城，故名。其始創者爲任諾反尼斯(Xenophanes)紀元前五七〇至四八〇年。他攻擊當時宗教之說甚力。其言曰：『宇宙乃一體，此一體即神』。這句話前半節表明他的一元論——意謂宇宙的本體只有一種；後半節表明他的泛神論——意謂神是無所不在的。

這種一元論的宇宙觀，在氏的同鄉巴門尼底斯(Parmenides)紀元前五四〇年至四八〇年發

擇得最透澈，他以為「無」中絕對不會生「有」，並且「有」亦絕對不會化為「無」。換言之，「無」是不可思議的，不可思議，不可知，故不存在。譬如說罷，宇宙裏沒有真正的「空」，因為就是所謂空的地方決計不是一物無有，即如天空還是有空氣。所以空間即等於「無」，是不可思議，是不存在的。空既不存，動及變當然也不可能。（因為要有空隙，才可以移動或改變。）因此宇宙可以說是「不生」（因為上面講過，「無」中不能生「有」。至於講到「有」中生「有」——那簡直是一句廢話！）不滅（因為滅即等於變為「無」，但「無」是不存在的，故「有」是常住而不滅的。）的，無始無終的（因為若說宇宙有始有終，即等於承認「無」之存在）。同時這個常住的宇宙是一元的，是不能分的，因其無往而非「有」——換言之，有是充實宇宙的：「有」即宇宙，宇宙即「有」。因宇宙是一個綿延的整體，故不能分成許多不連的個體或單位。不過這樣說來，莫非巴氏以為「多」，「動」，「變」不是我們日常經驗的一部分麼？「有」，不然。巴氏深知我們感官所接觸的東西盡都是個別的，能動的，能變的；不過，他根本以為感覺經驗所指示的并非宇宙的真相，一定要理性方能夠發現宇宙是一元的，常住的這番道理。

巴門尼底新的弟子徐諾（Zeno）紀元前四九〇年至四二〇年）舉出種種詭辯，證明「多」與「動」是講不通的。譬如其「飛矢辯」表明飛矢并不動，因為飛矢必定要經過一段一段地位然後中的；所以在一個時間其所佔據的只是一個固定不移的地位，這樣說來，無時不是靜止的，

妄得有動之可能。又譬如『追龜辨』也是表明『動』是不可能可能的。善跑者要想追上龜，必定要經過與龜距離之半，但未到一半之前必先經過距離之四分之一，如此分下來可至無窮。（以上兩辨，與莊子天下篇所舉『飛鳥之影未嘗動也』，『一尺之棰，日折其半，萬世不竭』之意實相同。）

多元論：十九世紀德之哲學家黑格兒說得好，哲學史中也有辨證的程序可尋。以上所講東派主動之說可以說是『正』，西派主靜之說可以說是『反』，因兩派之爭執遂有多元論之『和』出現。

多元論者認為宇宙萬物是許多單位構造而成的。這許單位亦如巴門尼底斯所說，是不能分的，不生不滅的，無變動之可能的。但單位可以結合，可以分散；因此才有萬物，而這種結合和分散，就是希拉克利泰斯所說的『變化』。換言之，變化是單位間的一種關係，并非單位本身的一種狀況。他們同時認為『空』是存在的，因為無『空』則無『動』。『空』關於這一點，可以說他們與巴門尼底斯不同之點。而上面講過，他們認為宇宙裏面變化是事實，但『常住』也是事實（單位是不變的）。——這就是與希拉克利泰斯『萬有皆變』之說相反的地方。

多元論又可分為兩派。一派主張這許多構成萬物的單位是有性質上的區別的。譬如恩替多克理斯（Empedocles 紀元前四八三年至四三〇年）仍舊採取『四大』之說，他以爲宇宙間有兩種力量使『四大』相親（『愛力』）或相拒（『憎力』），『萬物遂因之產生。』又譬如安納撒哥拉

斯 (Anaxagoras) 紀元前五〇〇年至四二八年) 主張宇宙萬物皆有其『種子』(Seeds)。使『種子』結合或分散之原動力，安氏名之曰『理』(Reason 希臘原文爲 *Nous*)。

多元論之第二派爲元子論派 (The School of Atomism)。首創此說者爲陸起步斯 (Leucippus) 約在紀元前五〇〇年至四三〇年)。不過發揮而光大其說者是他的門人德摩克利泰斯 (Democritus) 紀元前四六〇年至二五七年)。德氏以爲『元子』(Atom 此希臘字，意謂不可分者) 之所以能構成各種不同物的原因，完全是由於元子結合之方式不同及其數量或形式有差異。元子好比英文的字母，有的大小(數量)不同，如 *I* 字比 *X* 佔的地位少。有的形式不同，如圓形之 *O* 與曲線形之 *S* 有別。同時因爲字母排列之秩序或結合之方式不同，而構成之字亦各異——如 *o* 爲 *o* 之之分是。元子是不滅的，但永久是在動的。元子不斷地在『空』中動，所以會結合或分散，而種種混合體遂因之構成。這些混合體有性質之不同，如許多東西有顏色的分別。但這種分別只不過是一種表相；換言之，只是我們感官所引起的幻覺。感官所供給我們的材料是沒有客觀性的，是靠不住的——德氏甚至於譏之爲『私生子式知識』(Bastard Knowledge)。但是宇宙的實在是『元子』及『空』——這是理性所發現的。理性告訴我們是宇宙的真相，故理性是可靠的，是『家生子式知識』(Trueborn Knowledge)。

講到德氏的知識論，他以爲我們的『心』也是元子構成的。外物與內心相接觸，然後有知識。不過外物并非直接與內心接觸。外物發射出來乃其寫本 (Images, Copies)。這些寫本經過

感官使內心之元子震動，知識因此產生。不過寫本有的是比較正確的或細緻的，有的是不大正確的，或很粗陋的，前者能給我們宇宙之真相，後者則不能。前者所引起的即理性之知識，後者所引起的即感覺的經驗。所以不惟宇宙是物質的，就是知識之區別，也完全是被物質的條件（外物寫本的明白或模糊）所決定——德氏真不愧是個澈底的唯物論者了！

結論 哲學家的偉大，在把許多大衆不以為是問題的事情提出來作討論。上面所講諸人所提出來的問題，雖然所得到的答案不同，雖然有許多到了今天還是沒有解決，但我們決計不能否認這些問題的確是存在的，的確是值得我們去研究的。換言之，這些問題決計不是一種癡人的夢囈，這班哲學家不似春蠶，吐絲自縊；他們把許多事情當成疑問，因為宇宙中的現像的確能夠引起他們的驚異心。天才與庸人之別也就在乎這點。最好的例是關於牛頓的故事。蘋果從樹墜地，看見過的也不止一人，但只有牛頓會因此而悟會出吸力的道理。同樣的，普通人只曉得天下有許多不同的事物，但只有這班古代希臘哲學家會提出「萬物之本質為何？」這個重要的疑問。

總括而言之，本期諸人提出來的問題一共有下列幾條：

- 一、萬物之本質為何？
- 二、宇宙是動還是靜？
- 三、宇宙之實在是一還是多？

四、萬物之分別，是由於「型」還是由於「質」？

五、萬物之變動是由於自力（德摩克利泰斯主此）還是由於他力（恩普多克里斯與安納撒哥納斯主此）？

（以上皆屬於本體論或宇宙論方面的問題。）

六、感覺與理性，何者為可靠之知識？

七、知識之對象是否為外物之寫本？

（以上皆屬於知識論方面的問題。）

第三章 希臘哲學之成熟期

本期之歷史背景 希臘與波斯之戰爭（紀元前四九〇年至四八〇年）給希臘殖民地（尤其是沿小亞細亞海岸一帶的）一大打擊，所以希臘戰勝波斯後，文化重心遂移到希臘本土。此在雅典（Athens）及其他市府的公民，因政權開放的結果，遂感覺知識之實際重要，於是乎遂有一班投機的，自命為『哲人』（Sophists）者出來，到處遊歷，販賣知識，以作人民進身的工具。他們不惟教授修辭雄辯之學，并且對於知識道德及政治等等問題亦有重要的發揮。他們在知識方面，傾向於懷疑一派，在道德及政治方面則主張權宜之說。關於這兩點，蘇格拉地（Socrates）頗感不滿，遂從而批評之。發揮蘇氏之說者有其門人柏拉圖（Plato）。繼柏氏之業者為其門人亞里士多德（Aristotle）。亞氏一方面批評其師之觀念論，一方面樹立了他自己的發展說。亞氏死後，希臘不久即被羅馬所吞併，而希臘哲學遂轉入衰老時期。

『哲人』 哲人中最著名者為卜落太哥拉斯（Pythagoras 紀元前四八一年至四一一一年）及哥塞亞斯（Coriscus 紀元前四八三年至三九五年）。

哥塞亞斯認為知識即限於感覺，但感覺總是各人所專有的，換言之，總是一個人的經驗。所以他說一班哲學家所謂宇宙的本質或實在（如安納西門特的『無極』，巴門尼底斯的『有』）

是不存在的，因為這些不能被感官所發現。就是存在，也不可。就是可知，我們也不能將我們的知識傳達於人，因為上面講過知識即等個人之感，我們雖能用語言文字將一己的經驗告訴人，但語言文字只是代表我們經驗的符號，所以能傳達出來的決計不是我們經驗的本身。

不過這樣說來，知識既非普遍化，我們將何以斷定其真偽？對於這個問題，卜落太哥拉斯有個很大膽的答覆。他說：『個人是萬物的權衡，謂之曰是即是，謂之曰非即非。』知識既限於一己的感覺，故知識的標準也是主觀的。你說宇宙永久在變，他說宇宙常住不變。二人之說都不過是種揣測，不能用感覺經驗來證實的。所以宇宙問題的研究不會有結論，我們還不如轉作人生問題的研究罷。

真偽沒有一定的標準，善惡亦然。道德之律令，因地不同，社會的一切制度亦何嘗不如是。所以我們很難講，那種道德系統或那種政體或法律是絕對好或不好。我們只能說，在某種情形之下，這種道德觀念或政法制度是比較適宜或者不適宜。這樣說來，道德觀念或政法制度只不過是某時某地的人民所共守的慣例。但制定這些慣例的是些什麼人？對於這個問題，哲人中有兩種不同的答案。

照拾拿洗馬客斯(Thrasymachus)的說法，這些慣例是強者為壓迫弱者而設的。換言之，公權即強權。但然克利克力斯(Callicles)的說法，則係弱者為自衛起見，用來約束強者令其不敢胡作非為的工具。這兩種答案雖不同，但其共同默認之點就是人之所以遵守道德和法律，并非

出於本性。道德或法律不是自然的 (Cp. Plato) 而是人造的 (Cp. Aristotle)。我們并非不想作惡，實恐是不敢。人的本性與野獸無異，其所以不敢任性的原故，完全是怕社會的制裁或懲罰。

蘇格拉底斯（哲人這兩種主張——「感覺即知識」和「權宜即道德」，推至極端，勢必一方面否認知識的普遍性，一方面推測道德與不道德之區分。蘇格拉底斯（紀元前四七〇年至三九九年）深知這兩種說法的動輒是思想上一大危機，所以他對於哲人批評備至。他相信普遍的知識是可能的，只要我們求之得法。他所認爲的求知不二法門，頗類乎現在論理學所講的歸納法。求知即等於在有關之特殊事實中尋求出其共同具有之意義，故知識決不限於一己之感覺經驗。同時他認爲「知識即道德」。有德的人就是把行爲方面是非的分別看得很清楚的人。所以這樣說來，道德決不等於服從社會的慣例，而等於對於人生有深切的了解。道德與不道德的鑒是有分別的：道德就是智慧，不道德就是無知。

柏拉圖 柏拉圖 (Plato 紀元前四二七年至三四七年) 以爲知識的對象不是感覺，而是觀念 (Ideas)。因爲感覺是紊亂的，變化無常的，捉摸不定的。換言之，感覺最多只能供給我們特殊的事實，而無論如何不能叫我們得到普遍的觀念。誠然，特殊事實裏面也有普遍觀念的表現，但其表現總是不正確的——只能算是一種不完全的寫本。譬如我們所接觸的人沒有一個可以說是人類的理想代表，我們在紙上所畫的圓形沒有一個是絲毫不差正好三百六十度的。但我們不能否認絕對的圓形或理想的人格——這種普遍觀念的存在，因爲若不然，我們就失了判斷

的標準，我們就無法決定究竟這個圓形是否比那個圓形畫得準確，究竟這個人是否比較其餘的人可名之爲完人。很明顯的，這些觀念不是感官所接觸的事物，但同時也不是一種主觀的意念。觀念非心靈的，亦非物質的，乃是不變的，常存的，客觀的，論理學家所謂之『理型』或『共相』。甚至於可以說，觀念另屬一世界，與我們這個世界——感覺的世界——是分開的。這兩個世界雖是分開，但并非沒有關係。介乎二者之間有所謂『Demiurgos』——宇宙之靈魂——這縱此二界，使變化中有永恆，紛雜中有同一，渾亂中有條理。有『Demiurgos』作媒介，事實始有意義及價值。

世界有二，所以心靈也有『知』與『欲』之分。介乎二者之間則爲『情』——『情』能提高我們的『欲』，使其愛智。此心靈之三部分各有其職司，發展其職司而使其互相調和，即所謂『道德』。故『知』之德爲『智慧』，『情』之德爲『勇敢』，『欲』之德爲『節制』。『知』、『情』、『欲』能調和，即所謂『完人』。

同樣地，國家亦有三種人：治者，武士與人民（農工商）。在一個理想的國家裏面，這三種人的權利及義務，應分配適當，『各盡所能，各取所需』。（A. E. Taylor 言：柏氏社會哲學之要旨即『the doing and having of each one's own』）一切私人的意志完全受國家之支配，財產，婚姻，生殖，教育等皆應由國家管理。欲達此目的，有一必需條件，即爲治者必皆『賢人』——哲學家——而武士及人民必須服從國家之意旨。柏氏此說，我們不妨名之曰『賢人政』。

的社會主義』或『社會主義的賢人政治』。

亞里士多德 亞里士多德 (Aristotle) 紀元前三八四年至三二二年) 雖為柏拉圖之弟子，然二人所認定之基本科學不同，故其哲學之觀點亦各異。柏氏出發點為數學，故有觀念論之主張。亞氏出發點為生物學，故以『發展』為其中心原則。

亞氏一方面承認知識的普遍性，但一方面又批評柏拉圖，說他不應該把知識中普遍的成分或觀念認為是可以離開感覺而獨存於另一世界。所以他說宇宙的實在是個體 (Individual things)。個體非型 (Form) 亦非質 (Matter)，乃此二者之和。凡個體之形成皆必須經過發展之程序。這種程序就等於質上加型。譬如一塊大理石 (質) 須經過彫刻的工夫 (質上加型)，然後成為蘇格拉地的半身像 (個體)。但我們要注意的就是『質』『型』的分別是可以改動的，譬如說大理石在山中是質，成塊的取出來以後就為型。但塊頭的大理石在彫刻家看起來還是質，要經過一番手續以後，又才成為型。同時我們還得注意的，就是天下沒有無型之質，如大理石未取出之時，還是有種種花紋 (型)。所以『純粹之質』或『無型之質』只不過一個限制的概念，并無存在性可言。(好比零是數目的限制，但本身并非數目)。換言之，質與型是發展程序的兩端，質是地點，型是終點。發展歷程開始時，個體雖未成形，然已潛在 (Potential)——是之謂『質』。及個體實現 (Actual)——是之謂『型』。譬如種花，花之形早已潛在其種子中，種子長成，潛存者遂發展而為實在。質而無型，不能成個體；宇宙中惟個體存在，故『無型之質』是

不存在的。但反過來說，『無質之型』可以存在的。宇宙中之個體，可排列成一有秩序的系統，一級一級增高，而最高級即所謂『無質之型』或『原動者』。『原動者』雖非造物主，然萬物皆向之而趨，這就是亞氏心目中的上帝。

人在宇宙系統中較高於動物，而與動物之區別就是在乎有理性。所以可以說理性是人的本性或人的『型』。幸福為人生的目的。人之幸福為何？答覆是：本性的實現。因此求幸福即等於發展理性。理性之發展，是謂『知德』(Theoretical Virtue)。但這不過是道德的一方面，因為我們不惟要有充分的智慧，還得要有健全人格，才能算是完人。培養健全人格的道德，是『行德』(Practical Virtue)。行德也可以說是理性的實際應用，其目的在良好習慣之養成。行德就是公德。因為『人是政治的動物』，所以行德就等於我們待人接物時應守的標準。這些標準皆中庸之道。如太勇則為鹵莽，無勇則為怯懦；節制過分則失之頑固，太不節制則失之放蕩。當然中庸之道不是絕對的。譬如我酒量好，喝一斤是節制，你酒量不好，喝一斤就要算是放蕩了。所以行為標準的決定還是在個人，而幫助個人決定行為標準的就是實踐理性。

亞氏政治主張沒有柏拉圖那樣的理想化，他說國家應以中產階級為中心。至於應採取那種政體，這完全以當地當時的情形來決定。

結論 本期的哲學一方面可以說是集上期的大成，一方面特別注重知識，道德及政治方面問題的討論，所以又可以說是替哲學開闢了一個新天地。因此名之為希臘哲學之成熟期，執

曰不宜。

在這個時期最可注意的一點，就是理性論（以柏拉圖作代表）與感覺論（以哲人為代表）的劃分越加明顯。此二派之爭，直到今天還是沒有消滅。二派之分可簡單列表如左。

感覺派

- 一、否認普遍化知識之可能性。
- 二、以感覺為唯一的知識。
- 三、以認識的對象不能離主觀而獨存。
- 四、以道德為人造的。
- 五、在政治方面，傾向權宜說。

理性派

- 一、肯定普遍化知識之可能性。
- 二、以感覺為不可靠。
- 三、以認識的對象為獨立自足的觀念或共相。
- 四、以道德為自然的。
- 五、在政治方面，傾向理想論。

第四章 希臘哲學之衰老期

本期之特徵，亞里士多德死於亞歷山大帝(Alexander)崩後之次年。自此而後，希臘政局瓦解，不久遂被羅馬所滅亡(紀元前一四六年)。在這種紛亂的局面之下，人們當然沒有閒心去作純粹哲學的研究。他們需要的只是實際生活的指南，所以當時哲學家就從這方面去發揮。但這班哲學家競競於門戶之爭，各是其是，各非其非，所以結果人們對之發生厭惡，宗教之說遂得乘機而起。因此這個時期的前半段，可以名之曰倫理的時期(紀元前三二二年至紀元後一年)，後半段可以名之曰宗教的時期(紀元前一〇〇年至紀元後四七六年)。

倫理的時期的共同問題是：『在這種紛擾的社會裏面，如何能逃出命運和機緣的圈套，找出一個安身立命的場所，而為一潔身自好的智者？』依照這個問題的答案方式，可以將當時的思想家分為四派：(一)伊壁鳩魯派(Epicureanism)——始創者為伊壁鳩魯斯(Epicurus)紀元前三四一至二七〇年；(二)斯多亞派(Stoicism)——始創者為生於西地木之徐諾(Zeno of Citium)紀元前三四〇年至二六五年此。人與本章第一節所提及之徐諾為二人。前面所講的徐諾係生於愛理亞者(Zeno of Elea)；(三)懷疑派(Skepticism)——始創者為拜羅(Pyrrho)紀元約三六〇至二七〇年；(四)折衷派(Eclecticism)——羅馬之西塞佐(M. Tullius Cicero)紀

元前一〇六至四三年）可作代表。

伊壁鳩魯派 伊壁鳩魯斯祖述蘇格拉地斯門人亞里斯地普斯（Aristippus 紀元前四三五至三五〇年）所創之開蘭恩派學說（Cyrenaicism），以為人生之目的是在求快樂。不過他與開蘭恩學派不同，以為我們應該求比較起來能持久的快樂，所以根據這一點，可以說精神的快樂，比肉體的快樂高超，因其較能持久。他以為積極的快樂即等於慾望的滿足。但凡人的慾望可以分為三類：一、自然的而非滿足不可的慾望，如食慾是；二、自的而不一一定要滿足的慾望，如色慾是；三、不自然的而應該屏棄的慾望——如煙酒……等等嗜好是。所以智者應滿足的乃第一類慾望，而屏棄第三類慾望，至於第二類則能滿足之最好，不能亦不應因此介於懷。換言之，生活的簡單化，乃智者之目的。不過更進一層講，真正美滿的人生，還不是在尋求快樂而是在避免苦痛。甚至於可以說，不是在積極地滿足慾望而是在消極地制止慾望。慾望消滅則心氣和平，自然可以達到一種理想的境界。這種理想的境界，伊壁鳩魯斯名之曰 *ataraxia*，我可譯之為「怡靜」，「安定」，或「靜肅」。

伊壁鳩魯斯以為要想達到這種理想的境界，一定先要打破下列幾種障礙：（一）宗教之說足以使人畏懼而擾亂其心神之安寧，應推翻之。世界乃元子結合而成，心及神亦然。我們死後元子分散，故天堂地獄之說決不可信。伊氏此說完全取之於德摩克理泰斯，只不過伊氏說元子并不遵守一定的自然律令，其動作差不多可以說是被其自由意志所支配的。（二）學問的探求不惟不

能促進人類的幸福，倒反使人類的慾望增加，也是一種應打破的障礙。(三)有戀愛，有婚姻，有家庭組織及國家界限，人類遂有煩惱及牽掛。故這些也都是應打破的障礙。簡單言之，伊壁鳩魯派主張的乃絕對的個人主義。

斯多亞派 反對這種絕對的個人主義的，有斯多亞派。此派始創者徐諾嘗在雅典市廳前面之長廊(*Stoa*譯音·斯多亞)講學，故名。斯多亞派之前驅者為犬園學派。此派始祖為蘇格拉地斯弟子安弟生理斯(*Antisthenes*紀元前四四〇至三七〇年)。其學說以苦行為進德之階，故其末流遂變成一班矯情的狂士。斯多亞派摘其精而去其糟，以為犬園學派之可貴在乎其自主之說，(犬園學派以自主(*self-mastery*)為修養之目標。達此之途徑有二：一、禁慾，二、求智)。而不在于其苦行之論。他們以為人應順天(*Physics*)而存。天即物亦即理(*Logos*)，故順天而存就是說人應依理性而生活。但同時人為宇宙的一部分，宇宙是火焰，人如火焰中飛出來的火星，故率天之性就等於率己之性。人不得為情慾之奴隸，若然則違反自身之本性并亦違反宇宙之本性。因此，我們一方面要去人欲，以達到『無煩惱』的境界(*Apatheia*，英文之*Apatheia*)為目的，一方面要存天理，要了解天下的事情皆必然的，——皆有其不得不然之故。此不得不然之故即所謂義務或天職(*Duty*)。盡義務謂之善，不盡義務謂之惡。人類最大的義務，在乎理性的發展。凡與理性無關者皆為身外之物(如錢財，健康，門第等)，無足輕重。

理性生活即社會生活。人不能離羣而索居，因為宇宙是一個有機體，其中各部分互相倚靠

需各有所司，不能分散自立。所以斯多亞派否定伊壁鳩魯派之個人主義。以爲我們對於社會也有應盡的義務。但這個社會乃指整個的宇宙或人類的全體而言。智者是世界的公民，決不受種族或地理區域的限制。

懷疑派 懷疑派以爲知識是絕對不可能的，欲窮事理，真如妄想。所以「大智者愚」，無論何問題皆以「不了了之」，「莫之是，莫之非」，保留意見而不下判斷，就是要下判斷也只能下「或然的」判斷。傳說拜羅有一次墜入溝中，他的弟子路過，不敢斷定是否其師，竟不援之以手，這一派人之能貫徹其主張，於斯可見。

折衷派 羅馬人富於組織能力而不善運用思想，故希臘被羅馬吞併以後，哲學界遂無創作之可言。（不過在法律哲學方面，羅馬可有極大的貢獻。「自然法」：Jus Naturalis 即起於是時）。就是比較有名的羅馬思想家如西塞佬等，也最多不過以折衷希臘各派學說爲能事。羅馬駐希臘之欽差大臣格利由斯（Quintus）甚至於想用武力來強迫各派讓步，在這種情形之下，無怪乎人民鄙棄知識，轉而向東方新輸入的種種宗教，求精神上的安慰。

新柏拉圖學派 新柏圖學派雖非宗教，然其主張解脫，與早期基督教之說無異。其中主要人物爲下落太勒斯（Plotinus 約元後二〇四至二六六年）。他認爲宇宙之本體爲「元一」（The One），元一即神，宇宙一切皆由之分化而出。從元一最初分化出來的爲理性；靈魂（或生命）；並從理性分化而出；最後，物質又從靈魂分化而出。但一切雖由「元一」分化而出，「元一」

并不因此而改變其本相。元一如燈，燈雖發光，但燈之本身并不因此而起變化。與燈距離愈遠，光愈不亮。理性爲「元一」最初分出者，故乃「元一」比較正確的像真；次之爲靈魂，但與「元一」已有一層隔膜；至於物質，則離「元一」最遠，簡直無實在性或正確性之可言。物質是卑賤的，所以傳說卜落太勒斯認爲最大的羞辱，就是他有一個肉體。

以上所說的是卜落太勒斯的本體論，至於人生問題，他的解決方式是解脫論。他認爲人生的目的是在重新與「元一」融合，而達到此目的的方法就是在斷思斷慮，把自我的存在完全忘記。卜落太勒斯自認，這種神祕的經驗，他生平只有過四次。

教父哲學 早期的基督教是鄙棄知識的。基督說：「我是來救愚人，不是來救智者。」不過自保羅以後，一班基督徒因欲獲得知識界的信仰和打破當時一切所謂的邪說異端，所以不得不用理智的方法，一方面來攻擊他人，一方面來自圓其說。於是遂有早期的基督教哲學或「教父哲學」(Patristic Philosophy)出現。

教父哲學與新柏拉圖主義同爲宗教的哲學，然亦有不關之點。其不同之點，在聖奧古斯丁(St. Augustine)生於紀元後三五四年，卒之年齡不可考)的學說中就 very 明顯。奧古斯丁爲教父中思想最嚴密者。他說一切都可懷疑，但關於內心的及關於上帝的存在決計不能懷疑，因爲這最用直覺發現的。他與新柏拉圖派主張一樣，以爲上帝是超乎理智的，所以我們不能用理智的方法來形容他，最多我們只能說他是非這樣也非那樣(如沒有時間性，不佔據空間……等)，而

不能說他是這樣，是那樣的。但是上帝也是超乎自然的。他以為新柏拉圖之說錯了——宇宙的一切并非從上帝分化出來的。宇宙是上帝從一無中創造出來的。這種超神論的 (Theism) 說法，與新柏拉圖派汎神論 (Pantheism) 的傾向——宇宙由上帝分化而出，此說推至極端，勢必承認上帝即在宇宙內——是迥然不同的。同時奧古斯丁以為人有罪惡，但不能不自救。所以教會的功用，即在灌透天人兩界，而皈依教會者方能升入天國。

總之，早期的基督教與新柏拉圖主義，都是出世的哲學。他們厭惡人間的一切，他們表現的只是頹唐的精神，深沈的暮氣。古代哲學至此真可以說是老朽不堪了！

本期的重要貢獻——本期的重要貢獻在乎決定了倫理學的三種潮流。這三種潮流是：享樂論 (伊壁鳩魯派)，克己論 (斯多亞派)，和解脫論 (基督教哲學與新柏拉圖學派)。自是以往，倫理學中各種派別，無非是從這三種潮流變化或調和而出。

第五章 經院派時期

(一)

本期之兩大段落 西羅馬亡於紀元後四七六年，從這個時期一直到九世紀初葉，西方簡直沒有哲學之可言。所以普通名之曰黑暗時期。不過查理大帝 (Charlemagne) 於八〇〇年踐祚以後，竭力提倡學術，於是經院派之說大盛。經院學者 (Scholastics, Schoolmen) 原指當時各學校之一切教師而言，不過後來涵義縮小，變成教授神學者的代名詞。經院哲學 (Scholasticism) 以爲學術的目的是在發揮教義，替基督教的信仰自圓其說，所以視科學爲神學之附庸，視哲學爲宗教之侍婢。甚至有人主張宗教裏越是無稽之談，越得相信，因爲要信仰然後可以得到真知 (“Crede Ut Intelligam” 九世紀之聖安素 St. Anselm) 就是這樣主張)。雖然也有經院派的學者如阿拉伯 (Abelard) 一〇七九至一一四一年) 提出以求知卽以起信 (“Intelligo Ut Credam”) 之說，然其勢力究竟不敵傳統思想，所以不能引起當時人的注意。

這個時期的前半葉 (從九世紀中葉至十二世紀中葉) 受柏拉圖及新柏拉圖派的影響最深。到了十三世紀，亞里士多德漸被思想家所注意，結果其說遂成爲教會的哲學根據。一直到了十五世紀中紀葉以後，文藝與科學復興，經院派哲學的勢力才逐漸消滅。

唯實派與唯名派之爭 在本期的前半葉，經院派學家可以分爲唯實與唯名兩派。唯實派

(Realism) 認爲其相或普遍觀念，先於體或特殊事物而存在。譬如說，先有人這個共相，然後有張三李四這個人或那個別的人。甚至以可於說，個體的實在性只是偶然的，共相的實在性才是必然的。此說之代表有下列諸人：

- 一、愛力精納 (John Scotus Erigena 八一〇—八八〇年)。
- 二、聖安素 (St. Anselm 1033—1109年)。
- 三、香浦之威廉 (William of Champeaux 十二世紀初葉人)。
- 四、夏德之伯德 (Bernard of Chartre 十二世紀初葉人)。

諸人中以聖安素之名爲最著。他從上帝這個觀念證明上帝是存在的，因爲「上帝」這個觀念就等於「最完全者」這個觀念。「最完全者」必備有一切屬性，「存在性」當然亦屬之，故上帝是存在的。這種論證很可表明唯實論者的要旨——普遍的，完全的觀念一定是存在的。

反對唯實論者有唯名派 (Nominalism)，其重要之代表爲羅塞林奴斯 (Roscelinus 十一世紀末葉人)。這一派的人，認爲先有特殊事物然後有普遍的觀念。所以，存在的只是這個人，那個人，與人「這個人」這個觀念是我們造出來的名稱，并無客觀存在性。其相是有名無實的，惟有個體才有實在性。

當時教會視唯名派爲邪說異端，其故有二：(一) 唯名派以爲普遍觀念無客觀之存在性，無異乎否認基督教所自認爲有普遍性之信條；換言之，無異乎承認個人之信仰較教會之教義爲可

據。這樣一來，教會豈不是無存在的必要了麼？（二）要是照唯名派所說，只有特殊的，個別的物事是存在的，那麼人們都去作實地觀察的工夫，結果宗教中種種不能用經驗來證實的說法，一定會被大眾所鄙棄。統而言之，唯名派是重經驗的，反武斷的——其基本精神與現在科學之觀點相同，無怪乎被宗教所仇視！

同時與唯實派之說相反者，尙有神祕論者之主張。（代表爲羅哥 Hugo of St. Victor 1096至1140年與克力沃之聖伯納 St. Bernard of Clairvaux 1091至1153年。）他們以爲個人無須用教會作媒介，自然可以與上帝合而爲一。不消說，這種說法也不受傳統宗教家的歡迎。

阿伯拉 阿伯拉 (Abelard) 調和唯名與唯實之說，其主張叫做概念論 (Conceptualism)。他說普遍觀念無獨立存在性，只是我們心中的概念。不過，普遍觀念也並非有名無實的，因其是特殊事物具有之共同性的別稱。換言之，特殊事物裏面就有普遍觀念表現出來，所以二者孰先孰後這個問題，沒有意義，不值得爭論。

阿奎那斯 自十三世紀，亞里士多德的哲學昌盛以後，多明我宗一派的人 (Dominicans) 就竭力想法將亞氏之說與基督教教義調和。聖多瑪斯阿奎那斯 (St. Thomas Aquinas 1225至1274年) 就是這個時期——也可以說整個的中古時期——最重要的哲學家。他引申亞里士多德之說，而表明其與宗教之說不矛盾。對於宗教與哲學（或科學）的關係，他說：宗教與

哲學并不衝突的，宗教（信仰）的根據是權威哲學（理智）的根據是論理，各有各的範圍，并不相侵犯。所以信仰宗教者未嘗不可以任理智指導作哲學及科學之研究，而研究哲學或科學者亦未嘗不可以同時有宗教之信仰。聖多瑪斯之說，天主教至今仍尊之為哲學正宗，所以現在有很多天主教教士，一方面迷信聖經裏面所講的奇蹟，但一面也能在科學方面努力——未始不是受了聖多瑪斯的影響。

唯名論之復興 阿奎那斯後的二大思想家是鄧史，高託斯（Duns Scotus 一二七四至一三〇八年）與屋根（Occam 卒於一三四九年，生之年齡不可考）。這兩人都屬於方濟各宗一派（Franciscans）。消極的一方面，他們攻擊聖多瑪斯之說，尤其是對於他所講的神學與哲學不衝突的主張，頗表示不滿。積極的一方面，他們祖述唯名派之說，以為知識的對像是這個或那個東西——“*Haecceitas*”，——而不是那些神秘的性質或法式——“*Quidditas*”，“*Qualitas Occulta*”。屋根甚重於主張。我們不應該造出許多有名無實的普遍觀念或共相。這種經驗論的傾向，在羅傑培根（Roger Bacon 卒於一二九四年，生之年齡不可考）的學說中表示得尤其明顯。他認為求知的唯一方法，就是在實地觀察與試驗，不得完全依靠理性之推論。結果，教會雖想法撲滅這種異己之論，然究竟抵擋不住時代的潮流，所以自十五世紀以後，神學的勢力日衰，而哲學遂得恢復其光榮。

第六章 近代哲學復興時期

近代思想之特徵 一言以蔽之，近代哲學是中古哲學所引起的反抗。中世紀思想一尊，思想家無論如何，總不敢違背教義，所以就是有什麼爭論也不會超出一定的範圍；換言之，也不會對於宗教的基本原則發生疑問。但是到了十五世紀以後，情形就大變了。一來因為東羅馬帝國的京城君士坦丁被回教徒佔據，許多希臘學者避地於意大利，遂有文藝復興的運動。再則，新國家之勃興與中產階級之崛起，給封建勢力以極大的打擊。而因此「天賦人權」之說大盛，宗教的革新是以可能。還有因為探險家(Columbus, Vasco Da Gama, Magellan……)發現新土地，科學家(Copernicus, Galileo, Kepler……)發現新宇宙，人們的眼光放大，思想的革命因此得以完成。

以上所講的都是中古思想的致命傷。其中尤以科學家提出來的天動說給基督教教義的打擊為最大。這班科學家把天堂地獄之說推翻，而代之以自然的宇宙觀，於是很明白地指示出以後思想家所應取的途徑，他們破除陳說，拋棄迷信，以理智代替威權，以懷疑代替信仰，這種理智的態度，就是近代思想的最大特點。也就是近代思想較近於希臘而去中古甚遠的原因——雖然從時間方面而論，柏拉圖已經死了二十多年，而中古第一個著名的哲學家(愛力精納)離開

我們不過十二世紀。

白魯諾 白魯諾(Giordano Bruno)是近代思想的急先鋒。他於一五四八年生在意大利的奈波斯(Naples)，他雖是基督教徒，但因為提倡太陽爲宇宙中心之說，并且主張泛神論，以爲上帝卽在自然界中，所以於一六六〇年在羅馬被聖公堂(Inquisition)判決處死。

法蘭西斯培根 近代思想還有一個前驅者，就是英國的法蘭西斯培根(Francis Bacon)一五六一至一六二六年)。培根認爲知識卽權力。換言之，求知所以致用，目的是在征服自然，創造新世界。培根以爲學術發達的結果，我們必有一天可以在空中飛，在海底走——不消說，他的預言現在都實現了！

培根以爲求知頭一步夫，破除偏見。他名偏見爲『偶像』，其種類凡四：(一)洞穴的偶像——亦卽個人的偏見，如有人專門注意事物間之同點，有人專注意其異點；有人只會留心大綱要領，有人特別注意細節小端。(二)種族的偶像——亦卽人類共同具有的偏見。譬如凡人皆以爲感官接觸者卽宇宙有真相，又如凡人皆以爲上帝爲人而造物。(三)市場的偶像——亦卽山語言文字而來的偏見。譬如有了『鬼』字，很多人就以爲真有鬼。『雷』『電』是兩個字，所以無知者就以爲雷電是二件事情，而不知道雷電實在是同時發作，不過因光浪比音波快，所以我們先看見閃電，後聽見打雷。換言之，言語文字的弊病，是在有時『實諸所無』。(四)劇場的偶像——亦卽學術界門戶之見：『各是其是，各非其非』的偏見。簡言之，亦卽盲目信仰威權而

引起的種種錯誤。

培根以爲中古時代思想的大病，就是在乎把亞里士多德的方法論（*Organon*）奉爲天經地義。他以爲亞里士多德所講的演繹法，鬚髯是蜘蛛結網。雖然有條有理，但是自己吐出來的——完全是主觀的冥想。他以爲求知唯一之道是歸納法。所謂歸納法就是在有關之特殊事實中，找出其共同的本質出來。這共同的本質培根即名之爲『法相』（*Form*）。譬如我們要想發現熱之法相，只消把熱的事件及沒有熱的事件比較，就可以發現有動必有熱，無動必無熱；所以結論就是動即熱之共同的本質或法相。

培根的歸納法後來被十九世紀英國的彌勒氏（*John Stuart Mill*）引申之，就成爲論理學教科書中所講的求同法，求異法，與同異法。

培根在哲學方面的貢獻，真正講起來，只是在消極的一方面。換言之，只是在告訴我們中古時期思想家所走的是一條死路。積極的一方面，他的新方法論（*The New Organon*）雖然對於後來論理學的影響甚大，不過因其否認假定或臆說在歸納法中的重要，所以還是有美中不足的地方。

培根厭惡中古哲學，因此也就鄙棄中古哲學家所用的演繹方法。殊不知演繹方法自身的好壞并不能以此作標準。當培根在英國提倡歸納方法的時候，伽利略（*Galileo*）克伯樓（*Kepler*）一班人正在歐洲大陸用數學的推論建設了一個新的宇宙觀。這種數學的推論法，實在就是演繹

的方法。但是蓋泥羅等用了這種演繹法得到的結論，可是同經院哲學的宇宙觀完全兩樣。由此足見演繹法本身并非不好，怪的只是經院派的人用之不得法。所以這樣一來，演繹法的價值又重新肯定了。當時的哲學家眼見用數學的方法改變了物理學及天文學，於是就想到哲學若採取同樣的方法，成功一定也很大。主張應用數學的方法到哲學上面的，就是理性派的人，他們的學說下章就要講到。

第七章 理性論時期

理性論的方法 學過幾何學的人都知道根據幾條公理 (Axioms) 如『全量大於其分量』(幾條定義 (Definitions) 如『兩點間最短距離之線為直線』) 就可以一步一步地把許多定理 (Theorems) 和系辭 (Corollaries) 引申出來。所以只要我們承認這許多公理和定義，就必得承認從這許多從公理及定義得來的定理和系辭。這種從簡單的普遍的原理推論到比較起來複雜的特殊的原理，就是下面要講的理性論者所應用的方法。

笛卡兒 法國的笛卡兒 (René Descartes) 生於一五九六年，卒於一六五〇年。他對於當時知識界的現狀甚不滿意。他認為只有數學的方法可以幫助我們獲得準確的知識。但是用數學的方法到哲學方面，先得有個出發點。這個出發點他以為可以用『一貫的懷疑法』 (Method of Systematic Doubt) 得來。這種方法本來聖奧古斯丁已經講過，所以并非笛卡兒的新發明，所謂系統的懷疑法就是把固有的偏見完全拋棄，而對於天下的一切都懷疑之，一直到發現了不可懷疑的觀念然後停止。這些不可懷疑的觀念，必然是明 (Clear) 而又辨 (Distinct) 的如同幾何學裏面的公理一樣。我們就可以之為我們哲學系統裏的基本原理，就可以根據之推論到其他的原理。用系統懷疑法的結果，笛卡兒發現無論是從感覺或是從記憶得來的知識都是靠不住的，可

以懷疑的。我們感官所指示我們的決非外界事物的真相——譬如我們看見的太陽只有盤子大，但太陽的直徑事實上有一八六六、三〇〇英里。至於記憶的不正確更是人人都曉得的。

但是，笛卡兒說我雖可以懷疑一切，然無論如何不能懷疑我在那裏懷疑。換言之，疑之存在是不可否認的。疑就是思，故思想的存在當然也不可否認。不過，有思想必有運用思想之主人，思想之存在無可疑，故思想者或我之存在亦無可疑。換言之，『我思故我在』(“Cogito Ergo Sum”)。

我的存在，這就是笛卡兒所認為自然明顯的一個觀念，也就是他哲學系統裏的基本概念，從這個概念，笛卡兒第二步就推論到上帝的存在。他說我心裏有一個概念，就是所謂上帝。我們覺得上帝是『完全者』，『無限者』。但這個概念是那裏來的呢？一切顯地，決計不是從我來的，因為我是『不完全者』，『有限者』。直言之，我只是宇宙的一部分，但上帝是宇宙全體。全體是比一部分大，所以完全的無限的全體，決非不完全的有限的部分所能產生。既如是，上帝必定有客觀的存在性，並且從論理方面講起來是先我而存的。我之所以有上帝這個觀念，完全是因為是他的一部分。部分之我的存在是不可懷疑的，全體之上帝的存在當然更不可懷疑。

根據上帝之存在就可以推論到外界之存在。上帝是至善者，至善者當然不會欺騙人。因此之故，外界的實在也是不能否認的。上帝賦我以理性，為使我能發現真理。故我用理性所發現

的外界，必定是真實的而具有客觀存在性的。

由上面看起來宇宙有三種實體 (Substance)：上帝，我，與外界。上帝是無限的實體，我與外界都是有限的實體。我就是心，外界就是物。心即等於思想，但物究竟是什麼呢？笛卡兒的答案是：色香味觸等都非外物所本有，換言之，都是我們的感覺。但物必佔據地位，這就是物之本質或實體。換言之，物即等於『擴延』或『廣袤』 (Extension)。感官所發現的決非實在的外界，用理性我們發現物即廣袤——這才是外界的真相。

物非心，心亦非物。就人而論，身體只是物質。但心亦可以影響到身，因為二者在『松果腺』 (Pineal Gland) 處可以接合。接合的結果遂有情慾，感覺等產生。至於反射作用 (Reflexion Actions) 則完全是身體的作用，思想或理想則完全是心靈的作用。

笛卡兒認為心與物是二種迥然不同的實體，這種說法用哲學的專門名詞來講就叫二元論。二元論最大的困難就是既經把心物分開，我們就難解釋為何二者之間有交互影響的可能。因此有些哲學家以為心靈作用實在也是一種物質的或機械的作用——這種說法以物質為萬物的基本，就是所謂唯物論。也有人以為物質只是宇宙的表相，心靈才是其真相——這就是唯心論。還有人以為物與心只是一個實體的兩種賦性或兩方面——這就叫做心物同一說。

霍布士 霍布士 (Thomas Hobbes 一五八八至一六七九年) 就是近代哲學中主張唯物論者。霍氏是英國人，曾經做過法蘭西斯培根的秘書。但他並不受培根的影響。反之，霍氏以為

數學的記算法 (Method of Computation or Reasoning) 較歸納法為可靠。他以科學的目的在測算物體之動作。但測算時候所用的符號就是字。字并非實在，只是代表實在的符號。我們綴字而為判斷，有判斷即可以推論出種種原理來。所謂真的判斷，就等於與其他的判斷能夠融會貫通的。換言之，就是與其他的判斷不相抵牾的。所以真偽的分別，并不在判斷與實在之事物符合與否，而是在判斷與判斷能否配合得上而成為一自圓的或合理的系統。

霍布士認為一切皆為體 (Body) 及動 (Motion)，一切都是機械的。體有兩種：自然的與人造的。物質界的一切皆係自然體，社會及國家為人造體。人則兼屬於二者，因為人係集物質之部分而成，但同時也是社會的一部分。社會集個人而成。個人集物質而成。因此一切的基本是物質及其動作。

應用這種唯物論到心理學方面，霍氏以為感覺為知識之原料。感覺實在就是感官與外界（質的）接觸而引起之神經動作（也是物質的）。記憶與想像就是衰微的感覺。思想即等於許多感覺的比較或總計。不過知識的對象既非外界而係外界所引起之種種神經動作，所以知識總是主觀的。換言之，知識所指示我們的就不一定是外界的真相。

應用這種唯物論到政治學方面，霍布士以為最初只有個人沒有社會。個人的天性總是利己的，但人人自利必有衝突，結果往往兩敗俱傷，倒反不能貫徹其利己的本旨。因此才互相讓步，立定一大眾共守之契約，結合成為國家。所以，國家實在是一種人造體，其成因完全在乎

人們覺悟欲利已還得和人這層道理以後。這種說法，以為國家是由衆人之意志產生，就叫做民約說。民約說後來的影響極大，尤其經洛克(John Locke)解釋以後，(洛克認國家既爲衆人之意志結合而成，故衆人亦可自由改組政府。)就成爲當時革命的心理論。

斯賓諾莎主張『心物同一說』的有斯賓諾莎(Benedict Spinoza)。斯氏是荷蘭國的猶太人。他生於一六三二年。因爲他的學說爲猶太教會所不容，所以被驅逐出教。他後來以磨眼鐘爲生，同時專心著作，但終以勤勞過度，卒於一六七七年。

斯氏以爲實體(Substance)只有一個，就是自然，也就是上帝。實體乃無限。其存在性被其自身所決定，但一切有限事物的存在性，則皆被此實體所決定。他是一切有限的事物的原因，但自身就是自身的原因。所謂他是一切事物原因的意思，並不是說他是萬物的創造主，只是萬物都是他的必然表現。好比三角形之三角等於一八〇度是三角形的必然表現一樣。又好比水與波的關係，我們可以說水動是波動的原因，但是水動與波動并非可以分開的兩種事件。這就是他的泛神論。

實體有無數的賦性(Atribute)，但被有限的眼光所能認識的有兩種：思想及擴延。這一點與笛卡兒同，不過笛氏以此二者爲兩種實體，斯氏則以之爲實體之兩種賦性。換言之，只是實體的兩方面，除此而外實體還有許多方面，不過我們不知道罷了。

這兩種賦性具體化的表現，就是所謂『形態』(Modes)。「形態」既爲實體之賦性具體化

的表現，故形態亦可名之爲實體的變形。我們所知道的賦性有兩種『思想』與『擴延』，故我們所知道的形態也有兩種。『心』爲『思想』之具體化表現。『物』爲『擴延』之具體化表現。再用剛才所舉的例子來講，實體好比水，水之動好比實體的賦性，水動則有波——波就好比形態。換言之，形態就是天下特殊的，有限的事物。

講到心與物的關係，斯氏以爲思想只能產生思想，動作只能引起動作。故不能憑精神以解釋物質，亦不能憑物質以解釋精神。二者雖無直接關係，然因其是同一實體的兩方面的具體表現，所以還是有間接相應的可能。譬如，一隻碗有兩面，從裏視之爲凹，從外視之爲凸，心與物的區別就勢就是這樣。

心與心聯接，物被物限制，而此二者之存在性又皆被實體所決定。故天下的一切都是遵守一定因果關係的。宇宙是一個決定的宇宙，其中所發生的事情都是非發生不可的事情。不過這種說起來，難道人類的行動沒有自由的可能嗎？

關於這個問題，斯氏的答案是：自由有兩種意義。普通人以爲自由就等於高興做什麼就可以做什麼；想要什麼，什麼就可以到手。換言之，我們對於外界有所要求，要求之實現，就是自由。但是很明顯地，作如是想的人總不免失望，因爲外界的一切都是決定的。我們不能左右外界，所以對於外界的要求未見得件件都能實現。俗語說得好，人生不如意事十有八九。有要求，遂有牽掛；有牽掛，遂有煩惱；有煩惱即等於被情感作用所束縛；原來的目的是在求自由，

爲異因反變絕對的不自由了。

所以真正的自由就是在乎不被外界所動，更進一層講，就在乎不它求，就在乎自主。要緊的在乎了解天下的一切都是必然的。了解這一點以後，我們自然對於外界無所求；自然會不怨天，不尤人，自然會覺悟所謂愛或憎；喜或怒，所謂希望，恐懼，嫉妒，憐惜……等等情感作用，不惟有傷心，并且無濟於事。人生的目的在衛生 (self-preservation)，衛生之道，就在乎發展理性。理性發展，我們就能了解情感之所以然。了解其所以然，我們就可以主制之，而不爲其所制。

有理性的人眼光必定是遠大的，必定能從永恆的立場 (“*sub specie eternitatis*”) 來觀察變化。換言之，就是能與宇宙參和。這就是知識最高的理想。達到這個理想，就叫做不朽。當然這并非易事。不過，斯氏說過，『凡有價值的事情，都是難能而可貴者！』

萊不列茲 萊不列茲 (Gottfried Wilhelm Leibnitz 一六四六至一七一六年) 是德國近代第一個有名的哲學家。他的哲學可以叫做多元的唯心論。他以爲宇宙是力 (Force) 的表現，力有無數的中心，這些中心就是所謂單子 (Monads)。單子并不佔據地位，因爲單子是不可分的，無限小的。所以與其說單子是物質的，不如說是精神的。

凡單子皆有意識。不過有的比較含糊，有的比較明顯，所謂物質就是等於只有含糊意識作用的單子；所謂心靈，就是意識作用比較起來明顯的單子。最高的單子就是上帝，他的意識作用

是最明顯的。

單子都有意識作用，意思就是說每個單子可以反照或表現其他一切單子。換言之，單子可以攝一切，所以每一單子就是一個小宇宙。但同時他又說，單子是無窗戶的，與其他單子無直接交通之可能的。單子間既無直接交通之可能，何以會攝一切呢？何以會將其他一切的單子都縮照在內呢？何以會表現宇宙之全體呢？

萊不列茲爲解決這些問題，就提出『預定的和諧說』(Theory of Pre-established Harmony)。他說，單子間雖無接觸之可能，但上帝創造一切單子的時候，已經把他們的活動調和好了。髮髯許多時計不謀而同地走得一樣地準，因爲是出諸一個匠人之手。又譬如，我在這間房彈琴，你是在那間房吹笛，我雖看不見你，但因爲我們奏的是同一的調子，所以還是有和諧的可能。

上帝創造這個世界出來，必定是因爲在一切可能的世界當中，這是最好的。因爲這是最好的世界，所以一切的存在都是有理由的。就是罪惡和苦痛的存在也是有理由的，因爲表面不好的事情，未必一定就是真正地不好。譬如塞翁失馬，反而因禍得福。這種說法，就是萊氏的樂觀論。

講到萊氏的知識論，他也是理性論者。他以爲心不是被動地取得知識，而是有主動的理解能力的。凡是知識都是先天的，就是說，知識不是從經驗得來的。感覺只能給我們特殊的事實，

但普遍的觀念或知識，決計不是從感覺方面得來的。他這種主張完全是對於英國洛克（John Locke）之說而發的。欲知洛克之說，可觀下章。

第八章 經驗論時期

經驗論與理性論爭執之點 上章所講理性論諸人共同承認之點有二：(一)凡普遍的觀念或原理都是天賦的，并非從經驗得來的；(二)因為有這許多天賦的觀念，知識是以可能。但是下面要講的經驗論諸人就認為知識之可能問題不是這樣容易解決，因為我們有否天賦觀念（或內在的觀念 *Innate Ideas*），還是一個疑問。

洛克 頭一個攻擊天賦觀念之說的就是英國的洛克 (*John Locke* 1632至1704年)。洛克與牛頓 (*Isaac Newton*) 同時。牛頓提出一種機械的宇宙觀出來。洛克的問題就是：『即使假定這種科學所講的宇宙觀是對的；我們還應該問何者是科學知識的來源？何者是科學知識的性質標準及限度？簡言之，我們還可以問科學知識是否可能？』

洛克從各方面證明天賦的觀念是不存在的。譬如幾何學的公理，論理的思想律并非人人都能辨認。小孩和野蠻人就不覺得這些是自然明顯的觀念。但既非人人所能辨認，又安得名之為天賦的觀念呢！所以他說，觀念不是本來存在於心的，而是從經驗來的。我們的心一定要與外界接觸以後，然後有知識。好比一張白紙 (*'Tabula Rasa'* 白板)，一定要寫上了字，才有痕跡留下。

知識的單位就是「**意像**」(這個字英文也叫 *Idea*，不過與柏拉圖所謂的 *Idea* 不同。柏拉圖之 *Idea* 係指客觀存在之共相或理想型而言，但洛氏之 *Idea* 則指主觀經驗之成分。故此處譯為**意像**，以示區別)。意像有單純及複雜二種。單純意像的來源有二：感覺或外部的經驗；反省或內部的經驗。二者比較起來，感覺的意像是基本，因為有了感覺經驗(色、聲、味、臭……等)知覺，思辨，疑慮等反省的意像然後產生。至於複雜意像就是由許多單純意像併合，比較或抽繹出來的。

洛克說知識有二種：曰準確的知識(*Certain Knowledge*)，曰實在的知識(*Real Knowledge*)。前者等於**意像之融貫**，後者即等於**意像與實在之符合**。數學之知識即屬於前者，物理與必理之知識則屬於後者。

所謂外物都具有**初性**(*Primary Qualities*)與**副性**(*Secondary Qualities*)。初性如數量，動作，形式，擴延距離等的確是外物的屬性；但副性如色、聲、臭、味等事實上只是初性所引起的感覺意像，并不代表外物之真相。當然數量、動作、形式、擴延；距離等同時也是感覺意像，只不過這些感覺意像的確是外物的「寫本」；而色、聲、臭、味等則完全是主觀的。

外物有種種性質，這些性質必定有個寄託之所。髮髯是有了毛，必定有皮一樣。這性質寄託之所，洛克即名之曰**實體**(*Substance*)。我們對於實體的意像乃是一個複雜的意像。但我們若問實體之性質究竟為何，洛克的答覆就是：『吾不知也』(“Something-I-Know-Not-What”)

譬如今有蘋果於此，其色紅，其光潤，其臭香，其味甜，其形圓……，但除去這些性質以外，還有個蘋果的實體。請問這個實體是什麼？無怪洛克只好搖頭不答了。

物以外尙有心，但心之實體的性質亦不可知。心物之實體既皆不可知，故對於此二者之知識即使可能，其可能也是一個限制的。直言之，因為我們的知識只限於感覺經驗，所以我們決計不能發現天下事情的本來面目(Real Essence)。因此之故，物理學與心理學只能給我們或然的知識。至於數學，因其只顧及到想像之融貫，故其知識是必然的。這就是洛克對於適才提出的『科學知識是否可能』這個問題的答案。

柏克利 十八世紀許多英國哲學家哈得利(Hartley 1704至1757年)及卜理史特利(Priestley 1733至1804年)因為受了霍布士的影響，大唱其唯物之論，以為心理學實在就等於生理學，以為靈魂并不存在。同時因為笛卡兒也曾主張過身體動作并不受心靈所指揮，所以法國思想家如那米特理(La Mettrie 1709年至1751年)也就受了笛氏的暗示，主張人與機械并無分別。

愛爾蘭的僧正柏克利(Bishop George Berkeley 1685至1753年)深感這種唯物之說不利於宗教，所以就提出他的唯心論與之對抗。講到知識論方面，他與洛克頗表同意，以為知識的單位是意像。不過他以為洛克的哲學還是有矛盾的地方，所以他的目的無非就是使洛克的說法變得更徹底。因此有人說笑話：柏克利比洛克還要『洛克化』(Berkeley is more 'Lockian'。

一、柏氏以爲洛克之說甚是，所謂副性如色、聲、臭、味觸等實在只是主觀的感覺，而并不代表外物原有的屬性。因爲要不然，我們就無法解釋何以遠看山是青的，近看山是綠的；何以往往一樣東西左手摸起來是涼的，右手摸起來是暖的；何以發寒熱的時候吃糖只覺其苦不覺其甜……等等現象。不過柏氏更進一層，以爲初性也是主觀的；并不像洛克所說可以離感覺經驗而獨存。譬如所謂體積的『大小』，全靠視覺來察知。所謂『堅實性』，亦必俟觸覺來判定。同樣地譬如一張長方的棹子，從一方面看起來，檯面髣髴是梯形(Trapezoid)，但從另一方面來看，又髣髴是長菱形(Rhomboid)。「形式」可以隨觀點不同而改變，所以也決計不是可以離視覺而獨存的性質。即以『距離』或『遠近』而論，近代心理學亦與柏氏表同情，認之爲與視覺觸覺有密切關係，因此所以生而盲目者一旦因醫治而得見光明，必不善辨物之遠近。視覺與觸覺是主觀的；而距離乃此二者結合之產物，當然不得謂之曰物之屬性。

二、柏氏證明所謂物之初性與副性同爲我之主觀意像以後，就再進一層證明物之實體是不存在的。第一點：洛克假定有物之實體的原故，因爲客觀存在的初性必有所附託。但上面證明初性既屬諸心，又何必耍什麼『托子』呢？第二點：洛克假定知識的對象必定是可以感官證實的經驗，但物之本體這副意像是看得見的麼？還是摸得着的麼？是聲麼？還是味麼？曰，都不是。其性質爲何，就是洛克也只好承認『吾不知也』。但既如此，這只是一個抽象的觀念，不

能用感官來證實的，所以是無存在性的。

物體既不存在，那我們耳聞目見的森羅萬象難道是幻像不成？柏氏的答案是：非也。他并不否認常識的事實，他所否認的只是洛克所說的這種非感官所能察知的物之實體。他認為『存在即等於被知覺』(To Be is To Be Perceived)。因此，凡非知覺所能及者就根本不算存在。

知覺(或意象)并非外界的事物的寫真，因為根本就沒有所謂外界。我們的知識對象就是我們的這些意象。知覺是存在的，知覺者(我與他人)也是存在的。不過，所謂知覺者自身并非一個知覺。我之存在并非用感官所能察知，乃是用『意念』(Thought)或直覺來發現的。至於我之所以知道他人之存在，則完全是間接地『推論』得來。

同時柏氏以為上帝的存在也是不能否認的。上帝的存在也是一個『推論』，這個『推論』是不可少的，因為知覺必有來源，此來源非外界，因無所謂外界；也非我自己，因為我不能左右知覺之生滅——因此之故。此來源必定是上帝。一切都是被上帝所覺知的，所以就是我們不存在——就是我們知覺停止的時候，世界并不因此化為烏有。所謂世界就是上帝心中的一套知覺系統，上帝是『完全者』，所以他的這一套知覺系統也是有條不紊的。簡言之，普通人以為有知覺就證明有自然，界但柏氏以為有知覺，就證明有上帝。普通人認科學所研究的是自然界中的因果關係，但柏氏以為科學的努力就在乎了解這一套呈現於我們之前的造物主的思想之象徵或符號。柏氏用『上帝』來代替『自然界』這三個字，所以或許我們可以說，他與常人的分別。

在乎用的『名辭』不同，而不在于其思想的『內容』方面有何大差異。

休謨 蘇格蘭的休謨(David Hume 1711年至1776年)認為他自己的經驗論主張比洛克及柏克利的還要來得澈底。洛克認為有心亦有物，柏克利認為只有心及心之知覺。但休謨認為我們若肯定了經驗論的前提，就是心之存在也可以懷疑。宇宙中的一切都可用感覺來解釋，就是科學所講的因果律也不是一種客觀的自然的秩序，而是一種主觀的，聯想的作用。所以要是『柏克利比洛克洛克化』，休謨恐怕比柏克利還要『洛克化』得多！

一、休謨以為所謂『外物』即等於一簇『印像』(Impression)。印像就是現有的感覺或情感，譬如這張紙的顏色，又譬如我看見這盆花時候的快感。『印像』必定是清楚的。但我若閉上眼睛來迴憶這張紙的顏色，或到了明年夏天迴憶我現在賞菊時的快感，我那時所得的『憶像』(Memory images)必定沒有現在的印像明顯——這些含糊不明的像，休謨就用『Ideas』這個字來代表。同時『Ideas』這個字在休謨的哲學中還有一個意義，就是『想像』(Imagination)。想像實在就是印像的併合，譬如『人面獸』這就只是一個『Ideas』，而這個『Ideas』就是我在想像中將『人面』及『獸身』這兩個『印像』併合來成功的。所以足見他的『Ideas』這個字的用法，與洛克及柏克利的用法都不同。洛克與柏克利將一切心理的現像統名之曰『意像』『Ideas』。但休謨將心理的現像分為感覺，情感，記憶，想像。現有之感覺與情感 (Sensations and Feelings) 就是他所謂之『印像』。至於『意像』則有二種：第一是記憶起來的『印象』(也可

以說是『印像』的寫真，第二是『想像』或『印像』的併合。

二、所謂外物只是一簇的印像。所以真正講起來『外物』這個名詞是不通的，因其既非物質也不在外——換言之，離開主觀的感覺經驗牠就無之存在可言。關於這一點柏克利當然可以與休謨完全同意。不過柏氏雖不承認物體之存在，但對於心體之存在則認為是毫無問題的。休謨以為這就是柏克利不澈底的地方。柏氏否認物的實體（簡稱之曰物體）之存在，因其是一抽象的觀念（An Abstract Idea），換言之，因其是一個『吾不知也』神祕的東西。但心的實體（簡稱之曰心體）又何嘗不一樣呢？講到『實體』（Substance or Substratum），本來是從亞士多德經過中古時代遺留下來的一個觀念。實體必有屬性（Qualities），實體之屬性雖有變化的可能，但實體本身并不變化。屬性好比變數（Variable），實體好比常數（Constant）。實體是『異中之同』（Identity In Difference），『複雜中之統一』（Unity In Multiplicity）。柏克利以為心是一個實體，因為他得心理狀況雖變化無常，但在這變化的後面必定有個不變化的主體。這就是有統一性的人格，這就是『自身』（Self），這就是我。但是休謨就很不以此說為然。他說：『當我反省的當兒，我所發現的只是一些特殊的知覺，如冷或熱，如明或暗，如愛或憎，如快樂或苦痛。』直言之，我所能觀察到只是這些知覺，決計不能觀察到什麼叫做不變的，單純的，統一的『人格』。因此所謂心實在就等於一串的知覺，知覺起伏無常，所以心決不是一個『實體』。物是一簇印像，心是一串知覺。但印像或知覺既然是一個一個的單位，如何會聯合起來

成功一簇或一串呢？莫非他們自身就會聯合起來嗎？曰：非也。印像自身并不能聯合起來，不過因為牠們或者是常在一道，或者總是先後發生，或者是現同類似，所以我們就在思想中把牠們聯合起來，把牠們當作一簇或一串。換言之，不惟印像是心理作用，就是印像間的條理也是心理作用所致。這種說法，就是心理學所謂的聯想說 (Associationism)。

三、休謨把這種聯想說應用來解釋科學中的因果律，他說因果律也不過是一種主觀的見地，而不是笛卡兒等說所的主觀的，必然的，自然明顯的原理。我們在經驗的歷程中往往有兩種印像先後發生，有「甲」就有「乙」，每回都如此。所以我們自然而然地就養成了一種習慣以為這兩個印像是有連絡性的：下次「甲」再發生，就料到「乙」不久也必要出現。并且還斷定「乙」之產生完全是「甲」所致。但真正講起來這不過是我們的想像，而并非我們的確觀察到的事實。我們的確觀察到的只是「甲」在「乙」之前，并不能觀察到「甲」有一種什麼能力使「乙」出現。并且「甲」「乙」雖然以往是先後發現，未必見得現在有了「甲」，一定就會有「乙」。因此，所謂因果關係最多也只能說是或然的而不能說是必然的。甚至於可以說因果關係并非客觀存在的條理，而只是主觀的聯想作用（「甲」「乙」二印像總是先後發生，所以有「甲」就聯想到有「乙」。）直言之，因果律不是自然明顯的原理或者超乎經驗以上的法則，而是從習慣或經驗得來的一種觀念。

經休謨這樣一說，既無物體，又無心體，并且還無客觀的因果關係——這豈不等於把一段

哲學家所認為是宇宙中的實在都打倒了麼？雖然休謨認為在實際生活方面，我們不妨承認有我，有物，有因果——但這句話的意思不就等於說用理智去探求事理，結果只好走上懷疑論的一途嗎？

所以無怪乎一班哲學家對於休謨要羣起而攻之的了。攻擊休謨的在英國有『蘇格蘭的常識派學』(The Scotch Common-sense School)。此派以李德(Thomas Reid 1710至1796年)為代表，他認為我們可以直接認識外界。并且認為否定感覺的主觀性以後，我們就可以避免休謨的懷疑說。除李德一般人而外，批評休謨得最有力亦最有理的人，就是德國的康德(Kant)，所以我們接着就講到他的學說。

第九章 德國哲學全盛時期

休謨以後之哲學 自休謨以後，一般德意志的哲學家勃興。先有康德，繼之而起者有黑格爾，叔本華諸人。他們盡都是哲學上的重要人物。所以從十八世紀末葉到十九世紀中葉可以名之曰德國哲學全盛時代。

康德 康德 (Immanuel Kant 一七二四至一八〇四年) 自名其說為評判論 (Critical Philosophy) 以示別於經驗論 (洛克, 柏克利, 休謨之說) 與理性論 (笛卡兒, 斯賓諾莎, 萊不列茲之說)。他調和兩派的紛爭，以為感覺是知識的原料，觀念是知識的格式，因此二者若缺一就不會有知識。譬如說吧，必定要有一個模型，但同時也得放銀子進去，才會鑄成洋錢。所以只有觀念就等於說只有一個空的模型；而只有感覺就等於說銀子是有，但還沒鑄成洋錢一樣。

換言之，知識是二種成分配合成功的。一種是外來的感覺，一種是內心的法式。內心的法式總是『先驗的』(A Priori)，意思是不是從感覺經驗中得來的。但同時內心的法式也不像經驗論者所說是天賦的。謂之曰『先』，並不是講時間上在先(並不是講這些是生而有之的觀念)，只是講邏輯上比較起來是基本的——不是根據感覺推論得來的。內在的法式有兩類：一類康德名之曰『直覺的先驗的法式』(A Priori Forms of the Intuition)——這就指時間性與

空間性而言。還有一類就叫做『悟性的先驗的綜合原則』(A Priori Synthetic Principles of the Understanding)——這就是康德所謂的『範疇』(Categories)。

凡是外來的感覺必具有時間性空間性，但時空性可不是外來的。時空并不是外來感覺中固有之條理，而是我們加上上去的主觀『知覺的先驗法式』。何以見得呢？因為要是時空性是感覺中本來具有的條理，那麼個人的感覺不同，結果各人所感覺到的時空性亦必各異。如此則數學的原則就失其普遍性，因為數學原則之所以有普遍性的緣故，完全是由於我們承認時與空是絕對的（康德此地所講的時空，乃牛頓的絕對時空）。

我們的感覺不惟具有時空的主觀法式，并且還遵守『悟性的先驗綜合原則』或『範疇』；感覺加上了時空性以後，我們對之就可以下判斷。所謂『下判斷』的意思，就是說將之扣入我個同心固有的範疇。如是，雜亂無章的感覺才有條理，才能成爲我們知識的對象。這個知識的對象，就是康德所謂之『普遍經驗』(Experience in General)。

範疇共有十二，其中如『實體』與『因果』都是被休謨認爲是從經驗中得來的。但康德說『實體』與『因果』是先驗的原則，因爲上面講過，『普遍經驗』就是被此二者及其他範疇所組織而成。用康德的語來講：『因果不是從經驗得來的，但經驗可以從因果及其他範疇得來的』。直言之，若無範疇，則經驗本身亦將不可能，又遑論其他？

由此說來，知識決計不是被動地得來的。固然，知識的原料（感覺）是被動地得來

的，但這種被動得來的感覺總是具有時空性的，並且總是有一定的條理（範疇）的。而所謂時空性及因果等條理也者，實在就是知覺與悟性主動地綜合或整理感覺時所用的法式。因此，我們知覺的對像並非不是雜亂無章的，而是井井有條的。上面講過，康德名此井井有條的知識對像為『普遍之經驗』（Experience in General）。有時候，他又名之為『現象界』（Phenomena），以示別於本體界（Noumena）或『物之真如』（Thing-in-itself）。現象界乃知識的對像，但『物之真如』是不可知的。所以我們若是應用時空及因果等等內心的法式到本體界上面，結果一定會引起許多矛盾或兩可之辭。譬如說吧，現象界裏面的一切都是決定的——都是遵守一定的因果關係的，無所謂自由之可言。但本體界中有無自由，這個問題就很難得用理性來解決，因為兩方面可以講得通。足見『因果』這個範疇只能在現象界，而不能用在不可知的『物之真如』。但『物之真如』雖非知識之對像，其存在性可是不可懷疑的。感覺并非主觀的，故必有其客觀之根據，這就是『物之真如』。康德與柏克利之說不同，也就在乎這點。柏氏否認有外界，但康氏并不否認有外界，只不過他說外界是不可知的；所可知的只是外界引起的感覺和我們內心的先驗法式所配合而成的『現象界』或『普遍的經驗』。

當康德寫他的大著純粹理性批評（Critique of Reason）的時候，他念念不忘的就是牛頓的宇宙觀。他的目的無非想把牛頓之說放在一個安穩的根基上面，使其不致受柏克利（柏克利主義時與空皆相對的）及休謨（休謨否認自然界的條理是必然的）的影響而動搖。時空何以絕

對？自然界的條理何以是必然的？康德的答案是：人同此心，（康德所謂內心的法式之『心』，并不指特殊之心而言，實在乃是普遍之心——也就是他所謂的『超越之我』 Transcendental Self）。心同此理，因為時空及因果是人人心中都具有的條理，而不是外界本身或『物之真如』的條理，所以才是絕對的，必然的。反過來講，要是時空及因果是外界本身的條理，那就等於說時空及因果是『在感覺中所與』（“Given in sensation”）。但各人的感覺不同，並且感覺總是雜亂無章，變化無常的，所以勢必只好承認時空是相對的，因果關係是或然的了。所以柏克利休謨一班人的辯論就是在求絕對的時空與不變的因果於相對的與變化的感覺裏面，所以無怪乎其失望。殊不知所謂時空及因果，實在是內心的法式，所以不應向外求之，而應反求諸己。康德這種說法，以為我們的知識對象中的條理不是被外界所決定，而是被內心所決定。這種說法，後來對於黑格爾諸人的唯心論有莫大影響。關於這一層，我們講到黑格爾的時候，就要詳細討論到。

上面講過，康德認為本體界是不可知的，因為本體界是不遵守我們內心的法式的。譬如自由是否可能，靈魂是否不朽，上帝是否存在——這三個問題都是不能用理性來解決的，因為都是超乎『普遍的經驗』以外而屬於本體方面的問題。科學知識的對象是現象界，現象界中的一切都是決定的，並且是有一定時間性和空間性的。所以從科學的立場講起來，自由，不朽的靈魂和『無所不在』的上帝都是無意義的。但是，康德以為從倫理學的立場講起來，此三者可是必須的假定。換言之，此三者雖不可知，然為使道德可能，卻不能不信。道德的最高無上的律

令 (Categorical Imperative) 就是：『我所做的事情必定是我願意大衆做的事情』——換言之，必定是我願意使之成爲普遍法則者。這可以說是道德的基本原則，無論何人皆應遵守的道理。譬如我爲什麼不撒謊，因爲我不願撒謊成爲一種普遍法則——我不願意別人也向我撒謊。爲什麼我不淫人妻女，因爲我也不願意別人淫我的妻女——因爲『己所不欲』，所以『無施於人』。但這個最高無上的道德律令的確可以人人奉行的緣故，就因爲我所應該做的事，即是我能夠做的事——換言之，就是因爲我有自由意志。固然，在現象界中我是受因果關係的節制，但爲叫道德可能，我不能不假定我在本體界中是自由的。同時，我之所努力爲善的緣故，是因爲相信善爲必有善報。但事實上未見得果然如此，因爲世間上最享福的往往是窮凶極惡的人，而善人倒反要受一輩子的苦痛。因此我不得不假定靈魂之不朽，與來世果報之昭彰。但我們何以知道善人終有善報？原因是我們相信宇宙中有神明存在，司賞罰之權。上帝是存在的——不過這只是一種信仰的假定。

費虛透 康德把宇宙化爲二元。一方面有現象界，一方面有本體界。但康德以後許多的唯心論者都認爲這種二元的區分是不必的。譬如費虛透 (Johann Gottlieb Fichte) 一七六二至一八一四年) 主張『物之真如』既不可知，我們就用不着假定其存在。所以他結論是宇宙即『絕對之我』 (Absolute Self) 的創造品。絕對之我就是活動 (Activity)，但活動總得要有一個活動的場所，因爲英雄無用武之地，也是枉然』。所以外界或宇宙不是別的，就是『我』創造出來的障

廢物，因為活動就等於障礙之超越或征服，故無障礙活動就無由表現。活動無由表現，『我』就不能實現我自己。所以這樣說來，人生的任務并不在求知，而是愈實際活動中實現我自己。自我之實現，就是道德。

我們要記得，費盧透處在德國與拿破崙打戰的時期。費氏愛國心的驅使，深感空談無補國事，所以提出這種『活動的哲學』出來。他想鼓勵當時的民心，於是乎他主張我們的確可以改變我們的環境，因為環境實在就是我們所創造。并且可以說，努力改造社會復興國家，就是自我活動的分內事。其言曰：『我所以拔諸君於痛苦之深淵者，非告諸君曰：外界將有援助來焉。假以時日，自有變化焉。我所欲告諸君者，曰：明瞭吾人所處的地位，明瞭吾人所有之實力，明瞭吾人所以自救的方法』。——引自張君勸節譯之費盧透對德國國民講演。費盧透於敵人環伺中，聲生死於度外，大聲疾呼，喚醒德意志民族，叫他們不責於人，而先責己；不徒知之，而要力行之。結果半世紀以後，德意志復興，這未始不應相當地歸功於費盧透發憤振聳之力。

謝林 Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling 一七七五至一八五四年）對於費盧透之說頗表不滿。他說我們不能否認外物是實在的而非自我之創造品。不過他說外物是『絕對』的表相 (Appearance)，亦如內心也是『絕對』的表相。『絕對』非物亦非心，而是在物與心背後之實在 (Reality)。他這種學說，很明顯是得力於斯賓諾莎的哲學。

黑格爾 黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 一七七〇至一八三一年) 認為謝林這種

說法是不對的，因為絕對既非物又非心，豈不就等於康德的『物之真如』麼？但黑格爾以為『物之真如』這個觀念是無用的，因為宇宙是一元的。表面上看起來，宇宙有許多不同的，不相關的東西。但真正的講起來，這許多東西都是有連帶關係的，換言之，都是『絕對』的部分。宇宙是個有機體，其中沒有那一部分可以離開其他部分而獨存，更不能與這整個的宇宙分開。譬如我們身上的細胞，不能離我們身體而繼續存在一樣。所以我們無論拿什麼有限的事物來做出發點，我們欲知其性質必定要明瞭這件事物與其他一切事物的關係。明瞭了與其他一切事物之關係之後，就自然會明瞭宇宙是一個整體的實在。換言之，從相對者出發我們自然會發現絕對者。譬如說吧，我們從自身出發，我們自然會發現要想明瞭自身之所以為自身必定還得要明瞭自身所處的環境——自然界。但因為研究自身與自然的關係的結果，我們自然會發現此二者共同之根據。此共同之根據無它，就是『絕對的實在』。但這個『絕對的實在』不是謝林所說的抽象的絕對。絕對不是在心與物背後的實在。換言之，心與物不像謝林所說是絕對的真相，因為絕對就是心與物。所謂絕對就是心與物的意思，就是說心與物不是二種不同的實在，而是唯一實在的（或絕對的）發展歷程中之兩個段落。要在自然界中，心才能實現自己。但自然界并非可以與心獨立存在，因為自然界與心同為絕對的部分，因此之故，自然界的程序實在就是心的或思想的程序。（思想的程序就是所謂『辨證的程序』Dialectic, Process）。『凡實在者必合理，凡合理者必實在』*q. ("The real is rational, the rational is real.")* 自然界是有機體，其

中沒有那一部分是自足的，獨存的。所以同樣地思想中的概念也沒有那一個是自足的，獨存的。換言之，凡有限的真理都是相對的。如有自由意志之說，就有一切皆決定之論。各有所見，各有所蔽。二者皆片面之真理所以必定有一種說法來綜合之，使這兩種不完全的真理比較起來可以變成完全。但這種調和之說也不過是一種片面的真理，所以也必定有矛盾，所以也必定有更進一步的說法來綜合之。如此一層一層推演上去，最後必有一種絕對的真理把一切矛盾調和起來成爲一個自圓的不矛盾的系統。用黑格爾的名詞來講，辯證的程序總是這樣的：有『正』(Thesis)必有『反』(Antithesis)，有『反』必有『合』(Synthesis)。但『合』又成『正』，『正』又有『反』，『反』又有『合』……如此推上去，最後必定可以得到一個『無反之合』——這就是『絕對的真理』。但方才講過，『實在即合理者』。『絕對的真理』因其爲最合理者，所以同時就是『絕對的實在』。

『絕對的實在』即等於『絕對的真理』，所以知識與知識的對像是分不開的。世界就是絕對的對像，但世界實在就是絕對自身。因此世界中的一切——從心靈到物質，從個人到社會，從美術到宗教與哲學，——沒有那一樣不是絕對自身實現。

黑格爾這種說法一方面他影響到後來的唯心論者，但另一方面馬克斯與恩格斯採取了黑氏的辯證法。遂建立一種新的唯物論。因此在近代哲學史中，黑氏的思想的確占很重要的位置。

叔本華 叔本華(Arthur Schopenhauer 一七八八至一八六〇年)最不以黑格爾之說爲然。

黑格爾否認有所謂『物之真如』，以爲實在是一元的，而實在發展的程序就等於理性發展的程序。因此，我們要想發現實在只消在理性發展程序中探求，而理性所指示者即實在自身，而非實在的『現象』(Phenomena)。但叔本華認爲這就是黑格爾的見解沒有康德高明的地方。他贊成康德的說，以爲知識的對像是現象界而非本體界。『宇宙只是我的影相』(“Die Welt ist meine Vorstellung” “The world is my idea”) 直言之，呈現於吾前之宇宙并非實在自身而是主觀心影——甚至於可以說是一套幻像。但我們總覺得在這一套幻像後面的確有一個本體界。宇宙是的大體誠如康德所言是不能用理性來發現，但我也只是宇宙的一部分，所以用類推方法(The Method of Analogy)我還是可以斷定整個的宇宙爲何。所以頭一步，我得覺悟自我的真諦，然後就以推想到宇宙的究竟。但自我爲何？叔本華的答案是自我就是『意欲』(Will)，換言之，就是向前的衝動。有求知之欲然後有思想。所以以往哲學家以自我爲『主知』者，這種看法根本是錯誤的。我既然是意欲，以此類推，整個的宇宙也就等於意欲。物質之動力與壓力，植物之營養與消化，動物之自覺的與不自覺的行爲——盡皆此意欲的表示。貫乎宇宙中只有這個意志，意欲自身雖不受時空(叔本華與康德同意，以爲時空是內心的法式，而非外界的條理。有了這兩種法式，我們才能在雜亂無章的感覺中辨別出一件一件的東西。)所限制，然因其總是在時空中表示出來，所以在我們無明的眼光中，這個整個的實在就變成了無數的具體物事。因此之故，我們才覺得有所謂物我與人我的分別。但同時這種分別就是萬惡之源。因爲我覺得我是個

證，所以自然會竭力保存我自己的生命。有了這種『求生之欲』(“Will to live”)，所以世界才有紛爭，人類才有煩惱。求生之欲是盲目的，只是一味往前直撞的，所以很難得到滿足。因此，人生就是苦痛，而解脫之道，就是在乎滅絕此盲目之意欲，習作空觀與禪觀，并習作苦行，抑止意欲，歸於寂滅。如此『我執』自斷，『無明』自去，就可達到『涅槃』。

叔本華是西方研究佛教最早的一個人。上面這番說法很明顯地就是得力於佛法的研究。不過同時叔本華根據柏拉圖之說，以為美術之經驗與哲學之涵養也可以令人忘却有我，而與永恆之觀念界合而為一。但這種解脫，只是暫時的，因為我們那能一天到晚不斷地沉醉於美術與哲學中？同時這種解脫是不澈底的，因為真美善的普遍觀念世界雖較特殊事物世界為高，然仍係意志之表現，所以美術與哲學只能使我『忘我執』而不能算是『斷我執』。

叔本華雖然攻擊黑格爾之說甚力，但他的觀點可同黑格爾一樣。他們二人都以為欲發現宇宙之實在，只消反求諸己。換言之，二人皆係唯心論者，只是其說之重心不同——黑氏以為實在即理性，叔氏以為實在即意欲。叔本華死後西方哲學界就起了一種唯心論的反抗。所以叔本華死的那一年（一八六〇年）可算是近代哲學與現代哲學時期的分界石。反抗唯心派的人譬如斯賓塞 (Herbet Spencer)^F，他的原理論 (First Principles) 是一八六二年出版，彌勒 (J.S. Mill) 的功利論 (Utilitarianism) 是一八六三出版，孔德 (August Comte) 訂正的實證哲學 (Positive Philosophy) 是發行於一八六四年，馬克斯 (Karl Marx) 的資本論 (On Capital) 於一

八六七年；赫克爾（Ernst Haeckel）的宇宙創化論（The History of the Creation of the Universe）於一八六八年。這班人改變了哲學的傾向。結果雖然唯心論到了現在的西方還是有相當的勢力，但決計不是同黑格爾諸人的時代一樣，有唯我獨尊之勢。

寫到此地，本書的主要部分可算告一段落。下章當略論現代哲學之趨勢及展望。

第十章 現代哲學的趨勢及展望

十九世紀中葉可以說是唯心論獨霸歐洲的時代。凡主張唯心論者大概都有實際的動機，都是想替宗教之說作辯護，因此唯心論者不肯接受科學的結論，總以為哲學與宗教的關係，較諸與科學的關係更要密切。這種傾向的表示，就是一直到了十九世紀末葉，英美各國大學的哲學教授大半還是神學博士。

直言之，十九世紀中葉——甚至於到二十世紀的開始——科學與哲學處在對敵的地位。一班守舊的哲學家不惟對於科學的新發現及學說不加以注意，甚至於黑格爾一流人物以為科學所指示我們的決計不是宇宙的實在。他們以為在自然界去求宇宙之所以然是辦不到的，反之，應該反求諸自身，才能發現宇宙的真相。

因為哲學看不起科學，所以思想家中就有人以為哲學既然這樣地不爭氣不上進，我們又要牠作什麼。譬如孔德就是這樣地主張，孔德以文化的歷程有三個段落。最先是神學時期，其次是玄學時期，最後是科學時期。到了科學時期，神學與玄學就銷聲滅跡，不能繼續存在。孔德以為哲學交運的時期已經過去，行將見科學取而代之。

孔德離開現在已經快到八十年，但他的預言并未實現。哲學不惟沒有被科學推翻，并且現

在較有思想的科學家都認為科學須要的是一個哲學的根據。只要看愛因斯坦(Einstein)，卜蘭克(Planck)，愛丁敦(Eddington)，懷德海(Whitehead)，何而且(Mealdane)……諸人那個否認哲學的重要性，那個不同時是有哲學思想的科學家。

從哲學方面來講，因為科學與哲學接近，所以(甲)哲學已把『超自然』這個觀念廢止不講。現在無論那派哲學把『經驗』做出發點。就是現代的唯心論者也不大把『絕對的實在』抬出來，他們比較注意的還是觀察得到的宇宙與社會中一切。換言之，哲學已經不是時時刻刻都在那裏替宗教自圓其說。(乙)舊日玄學的許多概念或原理，現在哲學中已不時行了。譬如不變的『實體』這個觀念，已經被變化的『歷程』這個觀念取而代之，固定的『因果律』，已經被相關的『函數律』所打倒。(丙)現代哲學家對於哲學與科學的關係，已有了一種新的認識。倘現在明白哲學與科學的分別并不在乎其張本或研究之對象不同，也不在乎其方法之各異。哲學與科學中間，并沒有一道鴻溝把他們分開。科學的張本是經驗，而哲學的張本也是經驗——只不過是經科學陶冶過的經驗。二者所用的方法也是一樣，所謂『分析』與『綜合』，所謂『小心地去找證據，大膽地去下假定』——是科學家同時也是哲學家日用的工具和原則。那麼科學與哲學的分別究竟安在？答案是：二者研究的對象雖同為『經驗』，然科學是把經驗劃成許多部分去作個別的研究，而其研究時所用的許多概念和假定又都是經驗中本來就有的。所以哲學的任務就是一方面批評科學中的基本概念和假定，一方面就其所得結果綜合之，補充

之。

更詳論之：（一）科學中許多假定都是從常識方面擲過來，譬如『凡事變必有因』這種說法是科學家都默認的。但究竟這種說法有無根據，這就是哲學方面的一個問題。但我們要想批評這種說法，必得先要把所謂『變』，所謂『因』，這兩個概念加以分析。所以哲學的工作不惟是批評科學的假定，並且是分析其概念。我們需要這種工作，因為我們雖然時常在應用這許多概念和假定，但很少人對之的確有一種明白的認識。譬如『物』這個字。普通人會用，科學也會用。我們時常聽見說『此物』或『彼物』——但究竟『物』作何解？『物』這個字用到一件可以觀察到的東西（如桌子）同用到一件不能觀察到的東西（如元子）的時候，其意思有無變更？這一類的問題科學是不問的，而從而討論之者就是哲學。換言之，科學告訴我們天下事情是這樣或那樣，但哲學更進一步要問天下事情是這樣或那樣的解釋安在。科學告訴我們什麼是事實，但哲學所討論的就是什麼是這許多事實的意義。

（二）再講，科學總是分門別類地去研究天下的事情，結果每種科學所看到的只是經驗的一方面。譬如今有人於此。物理說他是許多電子組織成的物體，他的構造同這張桌子或這塊石頭並沒有什麼分別。化學家說他可以分為水、鐵、燐、鈣……等等成分。生物學說他是有機體。心理學家說他有『意識作用』。這樣說來，人是無機體，也是有機體，同時還有意識作用。各種科學對於人的看法不同。那麼究竟相信那種好呢？即使我們承認各種看法都是對的，

是否我們還可以問如何可以把牠們的衝突或矛盾調和呢？由此觀之，哲學對於科學的第二種任務，就是在闡明科學間的交互關係，綜合各種科學的結論，對之作一種一貫的研究。

(三)科學認為表面看起來天下事情性質上的區別都可認作數量上的差異。譬如紅色與青色的分別，完全在乎光波的長短。高音與低音的分別，完全在乎音浪震蕩的頻率 (Frequency of Vibrations)。這樣一來，科學所指示我們的世界，可以說完全同日常經驗所指示我們的世界不同。科學告訴我們這張桌子只是許多電子不停地在發射或吸收『能力』(Energy)。但在我的知覺，中這張桌子是長方的，黑色的，油漆得很光亮的。簡言之，這張桌子對於我同對於物理學家差不多可以說是二件迥然不同的東西。當然，我們不能否認物理學所講的桌子是事實，但很明顯地我經驗中所與的桌子也是事實。但這兩套事實有何關係，『長方形』，『黑色』，『光亮』……等性質是客觀存在的麼？還是像柏克利所說只是我主觀的意像？諸如此類，就是個大可討論的問題。我們不能否認天下事物不惟有所謂『性質』上的不同，並且還有所謂『價值』上的分別。但什麼是『價值』的不同——美之所以為美何在，善之所以為善何在——這些問題科學是不管的。科學尤其不管道德價值的問題。科學只講是否這樣，並不講應否這樣。科學可以告訴我們如何放機關槍，但從不問國際間應否戰爭。科學可以斷定吃多分量砒霜下去就可送人性命，但謀財害命是應該做的事情不是？這問題科學就絕口不談。所以這樣說來，科學的知識還是很抽象的——意思就是說，我們經驗中有一大部的事實和問題——『性質』與

『價值』——科學還是沒有注意到。所以哲學第三種任務就是拿人類知覺的，美術的，與道德的經驗來補充科學的結論。換言之，哲學的目的是在將經驗中所與的世界與科學所講的世界拉攏，使科學不致變成一種玄談。并且這樣一來，我們也可以明瞭宇宙的性質及我們在宇宙中所占的地位及應盡的責任。

總而言之，哲學與科學本來在十九世紀中葉是敵人，但到了現在已完全言歸於好。這就是現代哲學的最大特徵。

現代哲學的派別異常繁多。從一方面講來，這是一件不幸的事情。因為往往二種說法實際上并無衝突或矛盾，其所以有爭執者只是因為用的名詞不同，或者是因為兩說的出發點或問題根本就不同。譬如有人主張真理即與實在相符者，這就叫『真理之符合說』(The Correspondence Theory of Truth)。另外有人主張真理即與其他真理配合得上者(譬如說『甲大於乙』這句話是真的，就等於與『乙小於甲』這句話不相矛盾)，這就叫『真理的融說』(The Coherence Theory of Truth)。兩說所見不同，所以各是其是，各非其非。但真正講起來，這種執爭是無意思的，是不必的，因為符合說所講的是真理的定義；但融貫說所講的是真理的標準。真的法說即與實在符合的說法，但如何來判斷這種說法與實在符合？這個問題的一種可能答案就是：與實在符合的說法，必定是能夠與其他的說法融會貫通的。所以這樣說來，這兩種說法的衝突，只是表面的，其所以有衝突的情形者，完全是因為兩說所答覆的并非同

一的問題。

天下事理必待反覆討論然後愈變愈明顯。從這一方面看起來，現代哲學派別繁多，不惟不是壞情形，反可說是好現象。因為有理論的紛爭，然後有理論的調和。有調和然後哲學有進步的可能。希拉克利泰斯(Heraclitus)說，『紛爭為萬物之父』(參看本書第二章)，這句話確是對於宇宙的一種判斷，但也未嘗不可以用到哲學方面。在中國先秦之世，諸子爭鳴，到了漢朝董仲舒時代，儒學才變為一尊。但究竟那個時期的學術進步？不消說是在先秦學派繁多之時，而不是在漢朝排斥『異端』之季。同樣地，希臘時期的哲學，較中古時期的哲學為優，也就是因為希臘時期思想自由，而中古時期思想完全受宗教所控制。由此觀之，現代哲學學派如此之多，實足以表示現代哲學之健全性。

當然，這種局面可以保持許久，還是一個疑問。現在世界上就有好幾個國家竭力想奉一種學說為哲學的正統。他們不惟不容納并且還要摧殘異己之見。他們若勝利，眼見得西方哲學界又要回到中古時期經院派壓倒一切的那種形勢。此其可以為西洋哲學之前途憂者一。

同時西方現在戰雲密佈，大有箭在弦上，一觸即發之勢。第二次世界大戰果真發生，一定比頭一次還要凶險很多倍。戰爭的結果恐怕西方文化就要倒退到中古黑暗時期的那種情形。所以我嘗發傻想，要是我有能力，我一定把世界上古今往來哲學文學及純粹科學的偉大著作放在一個大鐵箱，再去喜馬拉雅山的高峯上面挖一個大洞，拿這個鐵箱藏在裏面。以便將來人發現

了以後知道從前的文化如何。我們現在髣髴是坐在一個炸彈上面，來日大難，真不堪設想。譬如我們現在曉得的畢太哥拉斯(Pythagoras參看本書第一章)的學說已經只是一個大概，將來我們的後輩恐怕連他的名字都要不知道。我們現在討論宇宙是唯心的還是唯物的，但我們後輩也許會連文字都不認識，更談不到討論哲學的問題。此其可以爲西洋哲學之前途憂者二。

不過，無論將來變化如何，我們相信哲學的思想總不會完全消滅。好奇心是人的天性，同時人的生活與環境中總有無數的難題。被好奇心驅使去解決人生與宇宙的難題，其自然結果就是哲學之出現。

我們不必觀悲，因爲我們信仰人類不是自甘卑下。雖然現在人類處處在那裏暴露他們的獸性，但我們絕對地相信人類終有一天覺悟他們不單是動物，並且是『理智的動物』。

中華民國二十三年一月初版
中華民國三十四年一月渝第一版

(11354渝熟)

小百
叢書科
西洋哲學小史一册

渝版熟料紙

定價國幣壹元貳角

印刷地點外另加運費

版權所
必究

發行所	印刷所	發行人	主編者	著作
商務印書館	商務印書館	王雲五	王雲五	全增嘏
		重慶白象街		

