

閱校蓀東張 著編羣 巖

柏
拉
圖

行印局書界世

張東蓀主編

哲學叢書

中	現	黑	康	洛	斯	笛	亞	柏	美	道	價	進	形	認	名	哲
國	代	格	克	賓	卡	里	拉	德	德	值	化	而	識	學	學	學
思	哲	爾	萊	沙	兒	多	圖	學	學	哲	哲	上	論	及	與	與
想	學	德	與	與	茲	德	學	學	學	學	學	學	展	其	近	科
			休	尼										發	代	學
			謨	茲										展	學	

楊	張	郭	張	南	郭	張	施	嚴	嚴	張	李	黃	張	瞿	瞿	張	瞿	張
大	東	本	東	庶	本	東	友	羣	東	安	方	東	東	世	世	東	世	東
雁	孫	道	道	熙	道	道	忠	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著
著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著

世界書局印行

自序

著者寫完此書，要向讀者聲明以下幾點：

(一)記得從前看潘光旦先生的讀書問題，裏面有一句感嘆的話，大概是說：吾國學術界不知何時能够脫離『概論』『導言』的時期。著者對於潘先生的感嘆很表同情。一般讀者喜歡讀『概論』『導言』一類的書，作者爲迎合他們的心理，儘管寫這類書，書賈爲牟利起見，也儘管印這類書。結果讀者愈不想看『概論』『導言』以外的書，（要看也感到材料的缺乏）於是吾國學術總脫不了『概論』『導言』的時期，這是很可痛心的事！西洋各國，教科書多而發達，『概論』『導言』一類的書寫得盡美盡善，可是往往許多書名爲『……概論』或『……導言』，實際上很詳盡，很深入。這才是學術發達的現象。著者此作，名稱上屬於『概論』『導言』之類，內容上卻要詳盡、深入；不知果然辦到沒有，不過

總是這樣希望。

(二)中國人研究外國思想，總有我們特殊的立場與見地，這是不可避免，而同時也是應有的事。本書就是站在中國人的立場與見地寫的。除敘述以外，兼重思想發展的程序，具體些說，柏氏思想的來源，及其對於西洋文明的影響與貢獻；（關於此點，可以參看拙文：古希臘學者與今世科學文明——載再生雜誌第二卷第三期）這是中國人研究外國思想所應當注意之點。此外，在可能的範圍內，把它拿來和中國固有的思想比較，但是因為同異的參差，以及體裁的關係，不能有系統地來，只好隨時隨地比較罷了。

(三)此書每章後面，本有一個提要或大綱，原意以便讀者。後來本叢書的總編輯東蓀先生以為若有提要，讀者便許走上捷徑，不看本文，只看提要，那麼『詳盡』和『深入』的用意不是依樣付諸東流？因此著者聽東蓀先生的話，把提要擱下。此外，每章之末，原有一個注腳，標明本章所敘述各點，在柏氏原書上的出處與根據；這在做學問的誠實和著者個人的信徵上很有關係，只是怕與本叢書其他各種的體例不符，並且為避免立異之誚，也把它

攔下。

(四)在中國目前的環境之下，很難安心研究學問，況且著者的生活尙未安定，更够不上談到學問的事。但是年來竟然胡寫些東西，大半得力於吾師東蓀先生的誘掖與勉勵；此書之成，更要感謝他。還有一層：著者半生一錢不名，吃穿全是出諸父母。吾父平生犧牲了己的做學問的慾望與本能，把點點滴滴的血汗都灌注在著者弟兄們身上，此恩真是難以爲報。是書脫稿，恰在吾父五十歲生日的前一個月，這正表明吾父整整五十年的辛苦，所見的結果只是這十萬多字極幼稚的東西。但是，雖然無甚價值，所有只在於此，姑且獻給吾父，做他五十生日的紀念品之一。

以上所提各點，除第四點以外，其他三點，讀者如果覺得不滿意，或發見著者有言過其實的地方，希望隨時見告，著者將抱十二分的熱誠接受讀者的意見。

中華民國二十三年三月二十四日嚴羣序於北平西郊

亡友伯璿嚴君遺像



胡適敬題



目次

第一章 生平——年譜·····	一
第二章 著述·····	一一
第三章 學說背景淵源性質方法分類·····	二七
第一節 背景·····	二七
第二節 淵源·····	二九
第三節 性質·····	三一
第四章 學說導言·····	四五
第一節 哲學的準備·····	四五
一 涵養·····	四五
二 衝動·····	四七
三 去形下的牽挂·····	五一
第二節 哲學的方法·····	五三
一 辯證法·····	五四
二 語言·····	六〇
第三節 哲學是什麼·····	六二
一 哲學的性質·····	六二
二 哲學的目的·····	六五

	三 哲學和其他學問的關係……………	六七	五 哲學的定義……………	七五
	四 哲學底下各層的工夫……………	六九	第四節 結論……………	七七
第五章 辯證學 ……………				
	第一節 引端……………	八一	四 意典界與事物界……………	一〇一
	第二節 意典說之成立……………	八三	五 一與多……………	一〇七
	一 歷史背景……………	八三	六 意典與動因……………	一一〇
	二 種族遺傳……………	八五	七 意典與數……………	一一一
	三 個人動機……………	八六	八 『好』與上帝……………	一一六
	四 知識根據……………	八八	九 『好』與『有』……………	一一九
	第三節 意典說……………	九〇	第四節 批評……………	一二〇
	一 意典的性質……………	九〇	一 大體上的批評……………	一二一
	二 意典的意義……………	九六	二 細節上的批評……………	一二四
	三 意典是什麼……………	九八	三 總結……………	一三九
第六章 格致學 ……………				
				一四三

第一節 引論	一四三	二 靈魂的性質	一六二
第二節 論宇宙	一四六	三 靈魂的部分	一六四
一 概觀	一四六	四 靈魂和身體的關係	一六六
二 開闢	一四八	五 靈魂迴憶說	一六八
三 質素	一五一	* 六 靈魂輪迴說	一七〇
四 靈魂	一五五	第四節 批評	一七一
五 天體	一五九	一 關於質素的批評	一七二
第三節 論萬物	一六一	二 關於靈魂的批評	一七六
一 總論	一六一	三 關於其他的批評	一八五
第七章 倫理學			一八七
第一節 引端	一八七	三 行為方法——「德」	二〇五
第二節 個人倫理——道德論	一九〇	第三節 社會倫理——政治論	二一二
一 行為動機	一九〇	一 總論	二二二
二 行為目的——「好」	一九五	二 國家起源	二二六

三 國家目的	二二五	六 餘論	二四四
四 國家制度	二二八	第四節 批評	二五一
甲 哲學家的統治	二二八	一 關於個人倫理——道德論——的批評	二五一
乙 三階級	二三一	二 關於社會倫理——政治論——的批評	二五四
丙 共黨	二三五	三 總結	二五七
丁 公妻	二三七	丙 宗教	二六七
五 教育	二三八	丁 教育	二六八
第八章 晚年思想的變遷		戊 制度	二六九
第一節 引端	二五九	子 總論	二七〇
第二節 辯證學方面的變遷	二六〇	丑 財產	二七〇
第三節 格致學方面的變遷	二六一	寅 婚姻	二七一
第四節 倫理學方面的變遷	二六一	卯 生活	二七二
一 關於個人倫理——道德論	二六三	己 階級	二七三
二 關於社會倫理——政治論	二六五		
甲 總論	二六五		
乙 法律	二六六		

第一章 生平——年譜

公元紀元前四二八——七年，五——六月，柏拉圖（原名亞力斯託克里士——Aristocles）生於希臘之雅典（或云生於伊井拿——Argina）。那時正值希臘庶民政治全盛時代的領袖頗力克里士（Pericles）死後第一——二年。他父親名叫亞力斯敦（Ariston），母親名叫頗力斯安尼（Perictione）。父母俱出望族，據說父族是雅典古代帝王之後。兄二人：愛丁曼圖斯（Adimantus）和古老肯（Glaucón）；妹一人：波斯敦尼（Postone），希臘後進的哲學家，名斯浦屑普斯（Speusippus），繼柏氏而長學院（Academy）者，便是波斯敦尼的兒子。

四二八——七至四〇八——七年（自一歲至二十歲）這二十年中，重要的事有三：

（一）他父親死去，母親嫁與外家叔叔——名叫疲里浪皮斯（Pyrilampes）。這人是

頗力克里斯時代政治舞臺上的人。母親出嫁後，把他帶去，就在她後夫家裏養大的。

(二) 跟上三個先生：(甲) 帶奧尼錫亞斯 (Dionysius) —— 文法的教師，教他通常寫讀的功課。(乙) 亞力斯敦 (Ariston) —— 體育的教師。『柏拉圖』這名字，就是這老師給他的，據說是因為他額寬、肩闊、胸大的緣故。(丙) 都拉肯 (Dracon) —— 音樂的教師。除這三門主要功課之外，他還學些繪畫和做詩。所以他藝術的天才，在早年時期，已有相當的培養，這影響他後來的著作頗大。

(三) 風聞當時盛行的學說，(所謂自然哲學——Philosophy of Nature, 所謂宇宙哲學——Cosmological Philosophy) 如愛安尼派 (Ionic School) 埃里亞派 (Eleatic School) 畢達哥拉派 (Pythagoreans) 和赫拉克利圖 (Heraclitus) 亞那薩哥拉 (Anaxagoras) 諸家。這都能啓發他的思想，引起他對哲學的興味。

四〇八——七年 柏氏年二十歲。始執弟子禮於蘇格拉底之門下。以前常做些文學的工作，至是盡棄前功，甚至把舊時詩稿付之一炬，以專心致志於蘇氏之學。但是蘇格拉底

自從四三一年始，就已認識柏拉圖的母舅昌米底斯（Charmides），和從舅克力錫亞斯（Critias），那時柏氏不過三四歲，想來必曾見過蘇氏，或者和他相諗。他跟蘇氏八年，直到蘇氏受刑為止。

三九九九年 柏氏年二十八——七歲。其師蘇格拉底被控處死刑。關於這事，柏氏大受刺激，他對當時所謂庶民政治（Democracy）發生惡感，這事也是原因之一。他老師死後，便和一般同門弟子到默加拉（Megara）去，半為暫避當時危險，半為領略境外風光。

三九九年至三九六——五年 柏拉圖從默加拉轉去愛安尼亞（Tonia）、賽令尼（Cyrene）、埃及（Egypt）、小亞細亞（Asia Minor）等地。在默加拉，他更得機會研究埃及亞派學說；在埃及，多學些數學。他在默加拉時間最短，其餘的時間，都在埃及等處。嗣又回到雅典，住下幾年。但有人說，他每到一地，皆會回到雅典，然後再出發向別的地方去。此說確否待考。

三九六——五（柏氏年三十二歲）至三九〇年 這四五年間在雅典開始講學，筆授口授並進。

三八八年 柏氏年三十九——四十歲。遊歷意大利 (Italy) 西西里 (Sicily) 等地。

西西里島中有一國叫西拉鳩斯 (Syracuse)。這國國主 (名爲百姓所公舉的，其實乃據位不遜之暴君) 的女婿名叫帶恩 (Dion)，是柏拉圖的弟子，他深信其師之說，欲使其師的理想國實現於西拉鳩斯，因此特爲薦於國王。不意柏氏與那國王——帶奧尼錫亞斯 第一 (Dionysius I) ——一接談之間，便激其暴怒。相傳帶氏發幾個問，柏氏所答大違其意。第一問：一切人之中，你想誰最快樂？柏氏答：蘇格拉底最快樂。第二問：一個統治者的正經事業是什麼？柏氏答：在改良百姓的生活，提高國民的程度。你想審判公平倒是小事麼？帶氏素有善於聽訟之譽。柏氏答曰：是的，因爲那不過如同把已破的衣服縫補起來，卻不能做出新的呀！第三問：成一個專制之君 (Tyrant)，你看如何？那不是極雄武的事麼？柏氏答：最雌弱不過的事，因爲他還怕理髮匠的剃刀，惟恐傷他的命。爲了這三個答案，把帶奧尼錫亞斯氣得要命，立刻命左右把這妄人攆出，交給斯巴達的使者 (Spartan ambassador) 普里斯 (Pollis)，當奴隸賣去。普里斯把他帶到伊井拿去發賣，剛上岸，便有人要捉柏拉圖赴

官伏罪，因為當地法律規定：凡第一個入境的雅典人，不待審問便當處死。當那一髮千鈞的時候，有人說他是有德君子，不可虐待，但大家議論紛紛，主張不一，藉此得以倖免，把他當作廢來賣。恰巧有一位新從賽令尼來的旅客，名叫安尼賽里斯 (Anniceris) 者，以二十 Minae 把他贖下，送回雅典去。

三八七——六年 柏氏年四十一歲。新自西西里脫險而歸。他回雅典後，設立學校，專心講學。他的學校名叫埃克當美 (Academy)。關於這學校，有幾點可以注意：

(一)關於地點和名稱 雅典城裏有個公共園場，是先前一位仁人捐置的。這人名叫 Acadennus，這園就以他的名爲名。這園四面圍着短垣，樹木森森，廟宇巍巍，景緻非常幽閒。柏氏先在此中講學，後來買一塊地，和此園相近，捐送學校，作爲校產。先是借此園當校所，故以園名作校名，後來另設校所，因其與園毗聯，而且此名沿用已久，所以不改。

(二)關於性質 先是希臘所謂辯士 (Sophists)，都在街衢上與人論道談理，所謂遊行講演 (Traveling lectures) 者是。至是愛克當美 (Academy) 成立，一變而爲固定的

學校，其中有管理，有組織，遂爲後世大學（University）的濫觴。

（三）關於目的 他創這學校，目的是施行一種所謂『哲人帝王』（Philosopher King）的教育。意在爲國家栽培一般知識充足，科哲二學（Science and philosophy）兼通的統治者。

（四）關於教材 同時希臘一位哲人，名叫埃索苦辣蒂斯（Isocrates），也開一個學校。他爲適應當時普通要求，所教的不過修辭學、辯論術等等而已。柏氏則辦學別有目的，不爲阿世之舉，因此所教的純是科哲兩門的功課，而特重數學，爲學子建堅固不拔之根基。

三六七年 柏氏年六十一——一歲。西拉鳩斯國暴主帶奧尼錫亞斯第一逝世，其子帶奧尼錫亞斯第二繼立，年紀才滿三十，帶恩專政，復以書招柏拉圖。本想把這新主施以教育，使他向善，成爲哲人之君，而柏氏的理想政治可以實現。這是他素來的願望，也算是他此行的遠因（Remote cause）。還有一個近因（Immediate cause）：當時有一個民族，叫做Cathageans，一天強大一天，在西西里島中的希臘民族處勢甚危，日見逼迫。於是柏氏到西

拉鳩斯去，原意要把這國扶植起來，使其富強，能够抵得住 *Cathageans* 民族，而維持那裏希臘民族的地位和安寧。起初帶奧尼錫亞斯第二尙敬重其師，有志向學。無奈他秉性儘野，加以左右的讒譖，這年輕的國王便對他的姑丈帶恩發生猜忌之心。不久帶恩被逐，柏氏也站不住，只好狼狽而去。這次重到西拉鳩斯，不過幾個月，又回雅典來。

三六一年 柏氏年六十七——六歲。自從柏氏去後，帶奧尼錫亞斯第二尙時時和他通信，請教功課上的事。柏氏以爲這暴主和他感情還是不壞，時常寫信勸他和帶恩言好如初，這暴主不獨不受勸，而且沒收帶恩的財產，強迫其妻改嫁。到這年頭，柏拉圖覺得有自己出馬的需要，所以他又跑到西拉鳩斯，當面勸這國王。但是不特毫無效果，而且有性命之憂。（國王左右的人，誣他替帶恩做間諜，圖謀造反篡位）幸亞棄撻斯（*Archytas*）當時統治 *Tarentine* 國，他是畢達哥拉派的人，和柏拉圖有舊，爲向帶奧尼錫亞斯第二力爭，始能把他救出，送歸雅典。柏拉圖這次在西拉鳩斯滯留一年，結果原來如此，此後他對於政治活動，可核心了！

三六〇年 柏氏年六十八——七歲。自西拉鳩斯脫險而歸。至是他無意於政治活動，專心講學。但他所得於累次旅行的，也有可述的地方：（一）多涉臘各地風土民情，對於人的知識增加不少。（二）和畢達哥拉派結識，老年學說頗受這派的影響。（三）多研究數學。

三六〇至三四八——七年 柏氏專在學院裏講學。這十二三年之間，著書尤多，他畢生最大而最成熟的作品——『立法篇』(The Law)——就是這時期寫的；他的『理想國』也成於此時，其他這時期的作品尙多。

三四八——七年 柏氏年八十歲。他死於這年，他去世的日子和他的生日相近。據說一天正在朋友家裏吃結婚的喜酒，忽然宴然而長逝的。他死後，雅典人以厚禮葬之，並有波斯人，名叫 Mithridates 者，在他學校裏，立像以作永久紀念。

柏 拉 圖

據說柏拉圖這人，從其外貌觀之，則魁梧可敬，自其性情看來，則和藹可親。行事極有條理，循規蹈矩，甚至談笑之間，也是有節制的。一件很奇怪的事，就是他畢生未嘗一近女色，其純潔有如此者。他是富於理想的人，而一方面不忘實行，所以處處想把他的理想國家推諸

實現。他原來的願望，是要做個政治社會的改進者，科學家、哲學家，還在其次呢。但是一點必須明白，就是他的救世方法是從科哲二學出發，所以他的政治理想是個尚賢政治。後來他失意於政治舞臺，置身教育，也是爲的要實現他的理想：先替國家培養人才，這些人才將來秉政，便是他理想中的人物——所謂『哲人帝王』（Philosopher King）者。他最反對的是庶民政治（Democracy），以爲在此種政治之下，一切所設施的，都不過盲動，理性的成分極少，無往而非感情用事。

上面說他不忘實行，但是從他的內才和處境來看，他的長處還在理論，而所成就也在這一方面。

假如把他的性格，和他的老師蘇格拉底做個比較，我們可以見到不同的兩點：（一）蘇氏出身寒微，所以生活簡單，自奉極高。柏氏出身富貴，所以生活的習慣，就不像蘇氏那樣簡單，那樣無所需於物質的供給；而對於美術的感覺，深而且敏。（二）蘇格拉底非常平民化，他在市井之間，和屠夫走卒，都能談得起來；柏氏則不然，他講學要找個固定之地、幽閒之所，非

好學深思之士，則不能與之論道說理。

第二章 著述

柏拉圖是古代著書最多的人，他的著述生涯，總在五十年以上。最可慶的，他的著作全部留傳。可是這些著作，都是爲一般人而寫的；至於對門弟子們的說法，自己不曾打稿，聽者寫的筆記一概不傳，我們只能在亞里士多德和與他並世的人的著作中，窺其一鱗半爪而已。這也算是美中不足，幸裏不幸。我們現在所能得到的，有對話錄三十五，書札十三，和一些零條的界說。此外尚有幾個對話錄，自古以來，便公認爲假的，所以不入此列。

柏拉圖開始著述的時期，有人說早，有人說晚——早的在蘇格拉底未死以前，晚的在四十歲前後，學院成立之時。但是那些著作，一概描寫他理想中蘇格拉底的偉大人格，極其細膩精微，意在光揚師德，這似乎是他老師死後的工作；至於說他四十歲方才寫書，那又何必如此之晚？所以還是採納折中之說，定爲蘇氏死後不久開始著述，較爲近情近理。

柏拉圖的著作，對話錄爲大宗，書札次之，界說又次之。界說，據十九世紀的德國希臘哲學家專家 Neller 說，沒有一條真的。書札大部分可靠，但後人假託的可也不少。近世學者所考據的，大概集中於對話錄方面。他們研究的問題有二：（一）真偽問題（二）次序問題。

我們先談真偽問題：三十五個對話錄，柏氏死後一二百年之間，一般學者都認爲真。到近世，又發生問題：究竟這三十五個之中，還有假的沒有？甚至有人想把這些對話錄剔疑去偽，只留下九種可靠的。這種風氣，在十九世紀中葉的德國最盛，以後又轉過來。

無論如何，這些考據功夫，初步必須根據亞里士多德的書。凡亞氏書裏所提到的對話錄，大概都可靠。但是他提的方法有種種不同。例如：

（一）理想國（The Republic）論自然（Timaeus）立法篇（The Law）——提到篇名，兼及著者。

（二）論靈魂（Phaedo）論『好』（Symposium or The Banquet）論愛（Phaedrus）論修辭（Gorgias）——提到篇名，不及著者，但指柏氏之作無疑。

(三) 論德 (Meno)、論僞 (Hippias Minor)、葬辭 (Menexenus)——但提篇名，不舉著者，不敢十分確定是指柏氏之作。

(四) 論知識 (Theaetetus)、論快樂 (Philebus)——提及內容，並指定是柏氏作品，但不舉篇名。

(五) 論存在 (Sophists)——引到內容，但似乎是指柏氏或其弟子所口授之說。

(六) 辯護錄 (The Apology)、論友 (Lysis)、論勇 (Laches)、辯士篇 (Protagoras)、好辯的人 (Euthydemus)、論正名 (Cratylus)——引到內容，而不提篇名與著者。

亞氏所引到的，雖然可靠，但是他所不會引的，未必盡僞，因為他當時不過因講學而附帶提及，並非有意為柏氏著述做個目錄。這點不可不知！

近世考據柏氏著述的人甚多，而以德國為最。例如 Zeller 的 *Plato and the Older Academy* 一書，就有九十八頁討論這個問題。現在且把他研究的結果，撮要寫在下面；雖然未必就是定論，但初學的人，得此可資一臂之助：

(一) 辯士篇、論愛論「好」、論修辭、論知識、理想國——從來不曾發生過疑問。

(二) 論靈魂、論自然——曾一度被疑，但已證明的確不假。

(三) 論快樂、論存在、論治術 (Political or The Statesman)、論意典 (Parmenides)

論正名——近世攻擊的人頗多，但從內部的結構和亞里士多德的著作，都能看出它們是真的。

(四) 克力錫亞斯 (Crito)、論德——前者的內容與論自然的開頭相合，而後者會引到論靈魂的內容，並且見於亞氏的著作，所以都不假。

(五) 好辯的人——內部的結構和文章的派頭證明它不假。

(六) 論僞、論成聖 (Euthyphro)——亞氏書裏有很強的證據，所以可靠。

(七) 辯護錄、論做人的本分 (Crito)、論友、論節制 (Charmides)、論勇 (Laches)——

亞氏當時都知道這些書，所以還可靠。

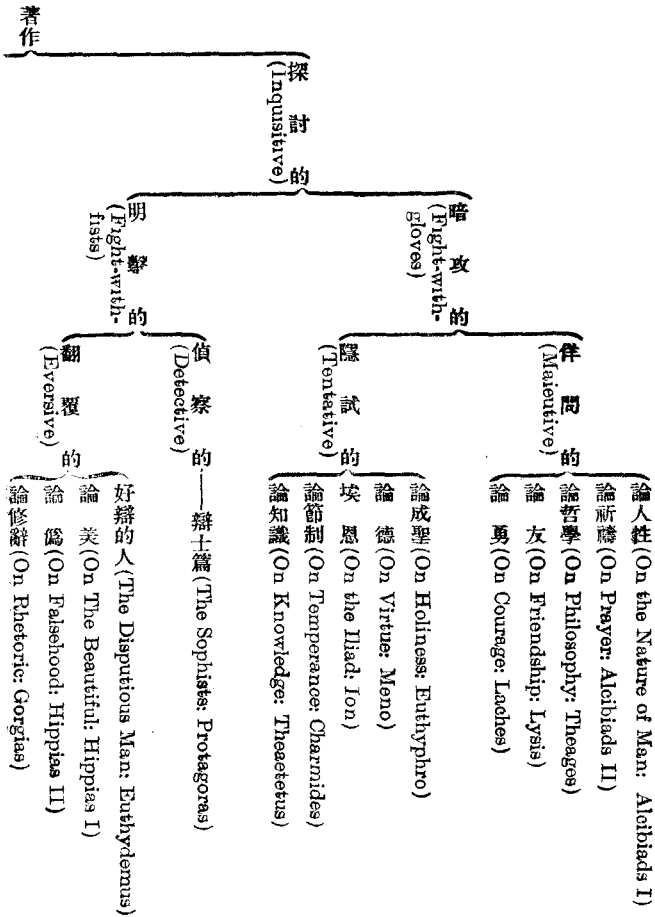
(八) 葬辭——亞氏的修辭學一書雖然引到，但內容極可疑。

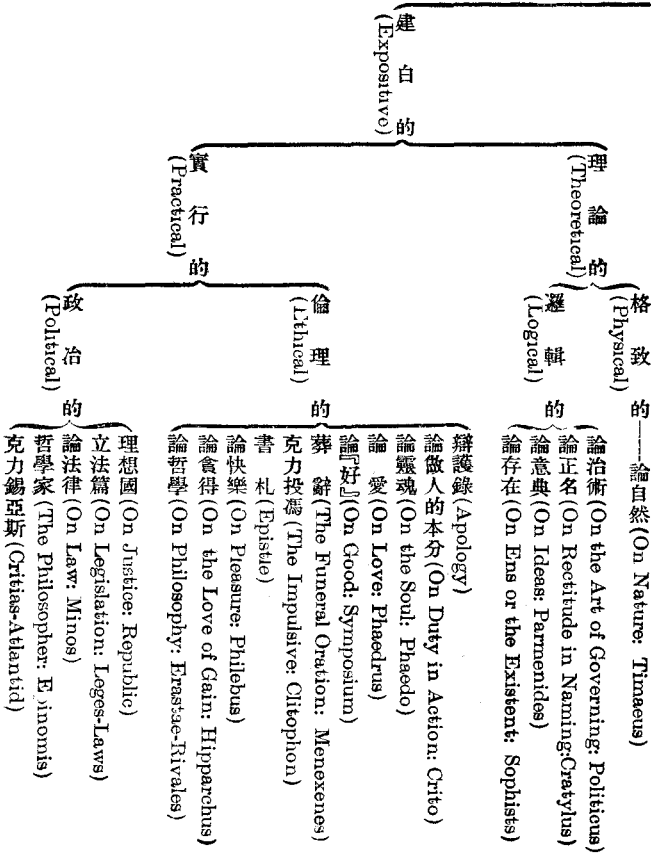
(九) 埃恩 (Ion) 論美 (Hippias Major) 論人性 (The First Alcibiads) —— 更不可靠。

(一〇) 論祈禱 (The Second Alcibiads) 論哲學 (Theages) 論哲學 (Anterastis) 論貪得 (Hippiarchus) 論法律 (Minos) 克力投馮 (Clitophon) 哲學家 (Epinomis) —— 近世考據家幾無一不認爲假的。

(一一) 立法篇 —— 柏氏最後之作，非但可靠，並且最足以代表他成熟以後的思想。現代的人對於真偽之辨更鬆些，不取吹毛求疵的辦法。例如 Taylor 便主張柏氏的對話錄，除論祈禱之外，所謂假的，未必是有意僞託，不過作者姓名失傳，偶爾混入柏氏的集子裏面罷了；所以研究柏氏哲學的人，若知選擇去取，何嘗不可當作次一等的材料。

真偽問題可以告一段落，現在請談次序問題。所謂次序有兩種意思：(一)內容的次序，(二)年代的次序。何謂內容的次序？對對話錄中所討論的問題，有個自然的先後次序——例如由近而遠，由小而大，由粗而精，由疏而密等等。何謂年代的次序？這便是著者寫書年代之





先後。把所有的對話錄排列起來，看它們的內容的天然次序，可以得到柏氏學說系統的大綱；看他各年代所寫的書之內容，可以察出他思想的進展和變遷。兩方面同時着眼，彼此互相糾正，方能得到他的學說的真面目。可是這是談何容易的事！並且這裏所提的辦法，不過極大概，極簡略的；如果要認真研究起來，要見到柏氏全部系統之真諦，那卻在學者自具權衡，心要細，眼要明，時間要足，方能有些成績。

柏拉圖死於公元前第四世紀的中葉，他死後至公元開始之間，就有人想把他的著作編成次序，但是都案戲劇詩歌的辦法，把它們分成若干組。例如亞力司徒芬尼斯 (Aristophanes) 分爲三個一組，(未竟其事) 蘇勒屑盧斯 (Thrasylus) 分爲四個一組，塞爾任奴斯 (Serranus) 分爲兩個一組。此外，提奧奇尼斯 (Diogenes) 在他所著的名人傳，關於柏拉圖的一篇裏面 (Diogenes Laertius III 49)，也提出一種分類方法。現在把它編成表寫在上面：

提氏的分類，可算是古人之中第一個以內容爲標準的分類。到了近世，大家覺得，如果

要把柏氏的著述排個次序，分個門類，非從他的學說內容入手不可——看它如何產生，如何組成系統，系統中各部分如何銜接。從事此等工作的人，首推籐能曼（Tennemann）；雖然他因為泥於柏氏所述各年代的事迹，而致成績有限，但其提倡之功，總不可泯。籐氏之後，還有二人成績極大，為後世所宗——徐賴兒罵哈爾（Schleiermacher）和哈爾曼（Hermann）便是。

徐氏預先定個原則，然後案此原則分類；原則是柏氏所有著作，都是照他的為學次序（Dialectic order）寫的——他未下筆之先，胸中有個計畫或大綱，然後案此大綱，一一寫成。除此原則之外，徐氏還有其他意見：（一）柏氏著述年代的先後，未必盡與其內容之次序吻合。有些在內容方面居前，而寫成的時候很晚。（二）但是內容之次序與時代之先後大致相同。（三）次要的文字儘許和主要的混合一起。（四）有時還有些與他哲學系統毫不相干的著作。本他的原則與意見，徐氏把柏拉圖的著述分為三組：（甲）初步的（Elementary），（乙）預備的或間接探究的（Preparatory or indirect inquiry），（丙）建設的或表白的

(Constructive or expository) 屬於甲組的有主要者三：論愛、辯士篇、論意與；次要者四：論友、論勇、論節制、論成聖；旁支者二：（關於當時史料的）辯護錄、論做人的本分。屬於乙組的有論修辭、論知識——這兩篇有個附屬的叫做論德；此外還有好辯的人、論正名、論存在、論治術、論『好』、論靈魂、論快樂。屬於丙組的有理想國、論自然、克力錫亞斯——立法篇是這組的附庸。此外各組都有些不相干的或是假的，也不必寫在這裏。

哈爾曼的立場與徐氏同，以為柏拉圖的著述有個系統，像有機體似的在那裏發展，但不為著作而定計畫，他的計畫隨思想的進步而來，所以對話錄的次序就是他思想進展的程序。他的思想常受時代影響，其發展程序，可於對話錄中尋之。他一生最受影響的事實有二：（一）蘇格拉底之死，（二）意大利之行——與畢達哥拉之徒結交。這兩件事劃分他的著述時期；他的著述時期有三，因此作品也有三類：（一）蘇格拉底的或初步的 (Socratic or elementary) （二）問答的或間接的 (The dialectic or mediating) （三）表白的或建設的 (Expository or constructive)。第一期的作品成於蘇格拉底死的前後，有以下

的特性：(一)內容瑣碎，包含詰難和勸誘的性質；(二)囿於蘇格拉底的方法和思想的套子；(三)盤旋於哲學上幾個基本的問題，未嘗稍進一步。第二期的作品成於逃難在麥加拉的時候，和此後一兩次的旅行期內，有以下的特性：(一)比較乾燥，比較不生動，體裁上比較不謹慎；(二)對於麥加拉的埃里亞派哲學 (Megaro-Eleatic Philosophy) 加以批評。第三期的作品成於第一次從意大利回到雅典以後至死，其特性如下：(一)關於體裁方面——恢復以前那種生動美滿的氣象；(二)關於學說方面——範圍擴充，自從旅行以後，受各種學說的澎湃，就中影響最大的是畢達哥拉之說。但經這種混合之後，他的系統益臻完備，同時蘇格拉底的元素愈得穩固地位；這樣，他的學說便達到最高地步，所謂集大成了。第一期的作品有論友、論僞、埃恩、論人性、論節制、論勇、辯士篇、好辯的人。此外還有兩組過渡到第二期的作品：(一)辯護錄、論做人的本分、論修辭；(二)論成聖、論德、論美。第二期的作品有論知識、論存在、論治術、論意典。第三期的作品有論愛、(就職學院院長之演講)、葬辭、(論愛的附庸)、論「好」、論靈魂、論快樂、理想國、論自然、克力錫亞斯、立法篇。

自從徐、哈二氏出來以後，學者多守其說，不能越其範圍——不採徐說，則採哈說，或是調和二者。惟有蒙克 (Munk) 和邁薩 (Weisse) 二人另轉一向，他們專從對話錄的體裁來分類，來排次序。關於時候的先後，蒙克主張就對話錄中關於年代的記載未定；邁薩主張對話錄裏的直接對話和間接敘述的分別來定。蒙克假定，柏拉圖寫書的時候，自己有意把所寫的擺成一個蘇格拉底的循環組 (Socratic cycle)，意在把蘇氏畫成一個理想中完全的哲學家，倒不在乎表見自己的系統。所謂蘇格拉底的循環組有三：(甲) 論意典、辯士篇、論節制、論勇、論修辭、埃恩、論美、論正名、好辯的人、論『好』。(乙) 論愛、論快樂、理想國、論自然、克力錫亞斯 (丙) 論德、論知識、論存在、論治術、論成聖、辯護錄、論做人的本分、論靈魂。此外不在循環組之內的還有幾種，大概是在蘇氏受刑以前，或因特別事故而寫的：論人性、論友、論僞、立法篇、葬辭等便是。案邁薩的直接對話與間接敘述的標準，柏拉圖的對話錄可分以下兩組：(一) 立法篇、論正名、論知識、論存在、論治術、論快樂、論自然、克力錫亞斯、論德、論愛；(二) 葬辭、辯護篇、論做人的本分、論修辭、論勇、論節制、辯士篇、論『好』、論意典、理想國、論靈

魂第一組大概都是直接的對話，第二組大概都是間接的敘述；案他的標準，直接對話的於年代居先，間接敘述的於年代居後。但這也未必可靠，蔡勒爾（Zeller）在柏拉圖和舊學院（Plato and the Older Academy）一書裏面便舉出確憑確據來駁他，說來話長，茲不具引。

蔡勒爾關於這問題也研究得很詳盡，現在請把他的意見略爲一述。他把柏拉圖的著述時期劃分爲二：（一）蘇氏將死之前到既死，柏氏出亡麥加拉又回雅典之間——約五六年。（二）柏氏開始旅行以後到逝世止。第一期的作品大都敘述蘇氏之生平及其學說；第二期的則表見自己的思想。第一期的有論僞、論友、論節制、論勇、辯士篇、論成聖、辯護錄、論做人的本分。這些作品，就其內容看，全在蘇氏影響之中，未能稍離他的立場，所以可以斷定是蘇氏將死之前與死後不久之作。第二期的有論愛、論修辭、論德。（在紀元前三九五年稍後些時寫的）論學（在紀元前三九二至三九〇年之間寫的，其題材——Subject-matter——與論德的相關）好辯的人。這幾個對話錄在蘇氏死後好久寫的，那時意典論已成柏氏系統的盤石；並且畢達哥拉派的靈魂引渡等說，此時已深入柏氏腦中。此外還有論正名、論存

在論治術、論意典——這幾篇都是意典說既立以後之作，其中所論問題以此說爲先決條件。論『好』、論靈魂、論快樂、理想國、論自然、克力錫亞斯、立法篇——這幾篇都是柏氏思想大成熟後之作，很明確地主張意典之說，和靈魂永生之理。

苔勒爾 (Taylor, A. E.) 可謂今世研究柏拉圖的最好手，他主張把柏氏生平的著述時期劃分爲二：(一)蘇格拉底死後一直到學院成立（大概柏氏三十歲到四十歲這十年間）這時期的作品，戲劇的藝術 (Dramatic Art) 最高，用傳神的筆法畫出蘇氏不朽的人格；有論靈魂、論『好』、理想國、論修辭、辯士篇諸作。(二)學院成立以後到死——但是頭裏二十年除論愛一篇之外，別無所作；六十歲時寫論知識和論意典兩篇；六十七到八十一之間寫論存在、論治術、論自然、論快樂、立法篇等。第一期的作品大都是間接的敘述，第二期的作品大都是直接的對話。間接的敘述有個不方便：篇中發言的人讀者難於一一省識，因此他們所說的話往往摸不着線索。柏氏在論知識的開場，便指出這個弊病，並且告訴讀者，以後不用此法。

前面曾說，次序之意義有二：（一）內容的次序，（二）年代的次序。以上所舉古今研究柏拉圖的共十一人，古代三個人不算，其餘的大概都是內容與年代並重，不過或以內容為經，年代為緯；或以年代為經，內容為緯——就是有的先定內容次序，年代次序隨之而決，有的先決年代次序，（劃分著述時期）內容次序隨之而定。茲為列表如下：

以不相干的標準分類	亞力司徒芬尼斯
	蘇勒屑盧斯
	塞爾任奴斯
專以內容分類	提奧奇尼斯
以內容為經年代為緯（以內容斷定年代）	籐能曼
	徐賴兒罵哈爾
	蒙克
	邁薩
以年代為經內容為緯（以年代劃分內容）	哈爾曼
	蔡勒爾
	苔勒爾

關於對話錄的真偽、次序等問題，既如上述；還有一點，也是讀柏氏的著作的關鍵，不可不知。柏氏在對話錄裏，不會用自己的名字發表自己的意見，往往託諸他人之口；至於他所不贊成或所反駁的學說，也借幾個人的口吻說出。茲為明瞭起見，把對話錄中的人物分類製表如下：

代表正面學說的人 (他自己的意見或他所贊成的意見)	Socrates
	Timaeus
	Stranger from Athens
	Stranger from Elea
代表反面學說的人 (他人之說或他所不贊成之說)	Thrasymachus
	Callicles
	Pollus
	Gorgias
	Protagoras
	Hippias
	Euthydemus

第三章 學說背景淵源性質方法分類

第一節 背景

關於柏氏學說的背景，可分兩方面來說：

(一)家庭方面 第一章裏會說，他的家庭，在當時是個貴胄名門，對於物質生活，當然無憂無慮，所以能够從事於理想的追求。這點便決定了他的學說的根本精神——所謂理想主義便是。此外他的學說的枝葉，也受家庭的影響不少——他對於政治方面，極端反對民主，擁護尙賢式的貴族政治，便是一例。至於發表思想的方法，著述的體裁，處處都是他的愛美性情的流露。愛美的性情，惟有貴族子弟才能有的，惟有在貴族家庭裏面才能養成；這點又是家庭影響之一。

(二)社會方面 當時社會上有一派很佔勢力的學者，所謂辯士之徒(The sophists)便是。他們對於一切知識，下個總攻擊，把知識的可能性，幾乎全部推翻了。他們說：『人是一切事物的尺度』(Man is the measure of all things)。凡人以為是的便是，以為非的便非，以為善的便善，以為惡的便惡。而衆人之間，又沒有共同的意見，此一心，彼一心，此心不能合於彼心，於是我的尺度和你的尺度不同，而所量的結果也就南轅北轍了。這樣的破壞，柏氏很不贊成，他以爲知識的確有個標準，一部分的知識變幻無常，但是另一部分的知識卻是固定不移的。他一生的努力，就向這方面追求；結果居然得到一種不變有常的知識——所謂意典(Ideas)者。是。意典論是他學說的中心，意典是從尋求有常的知識得來，因此便說他的學說，從消極方面看，是反對當時流行之說的結果，亦無不可。那麼他的學說和時代背景關係綦切，謂爲時代之產物，也未嘗不可。當時的學術方面，影響他的學說；政治方面，又何嘗不然。須知柏氏時代，正是希臘庶民政治衰落時期，政治上和社會上的種種腐敗現象，處處表現庶民政體的鄙俚卑劣的地方。他受此等刺激之後，心裏發生一種反感，於是在學

術思想方面，便起一種追求理想的慾望，結果成功一種理想主義。他的尚賢政治的主張，便是這理想主義的一部分。

第二節 淵源

關於柏氏學說的淵源，也可以分兩方面來說：

(一)消極方面 這方面有兩派學說：(甲)辯士學派；(乙)赫拉克利圖學派。第一章裏提過，柏氏二十歲以前，便已風聞這兩派的學說。辯士派以所有知識爲相對的，結果知識沒有標準，毫不可靠。赫拉克利圖派主張世間一切常變不居，他有一句名言說：『在兩個時間內入河，一隻腳不能踏着同樣的水，』因爲先前入河時候所踏的水已經變了，已經不是現在所踏的了。柏氏聽見這兩派的學說，便覺悟到凡感官所得的知識都不可靠，凡形下的事物都是無常。這是他學說的消極方面的主張，以此爲初步的基礎，然後更從事於積極方面的建設。

(二)積極方面 積極方面有三派：(甲)畢達哥拉派。(乙)蘇格拉底派。(丙)埃里亞派。柏氏雖然知道從感官所得的知識靠不住，凡形下的事物常變不居，但是他決不承認所有知識皆不可能，一切事物都是無常。於此他從畢達哥拉派的學說得到一個佐證。這派所研究的是數學，凡數學的概念——如點，線，面等等——都是普遍的，不變的，而同時是抽象的。那麼可見得感覺上的知識雖然不可靠，而超感覺的知識卻有可靠的；形下的事物雖然變幻無常，而形上的概念卻有不變有常的。得了這個佐證，他便大膽不疑地走上蘇格拉底的路，在概念界 (Conceptual world) 求可靠的知識，尋不變的事物。但是所求到的是什麼知識，所尋着的是什麼事物？於是埃里亞派的學說又能幫他的忙。這派的代表潘門尼底斯 (Parmenides) 主張唯『有』論 (Doctrine of Being)，他以爲宇宙間有個本體，這本體叫做『有』 (Being)，這個『有』是常在不變的，是無始無終的，世上的一切，都是這『有』的表現。潘氏之說如此。柏氏採納此說，但更進一步，特別注重抽象方面，把潘氏之說與蘇氏之說冶於一爐，以爲本體是抽象的，是概念上的，決不是彌彌硬的物質，占據空間與時間的。

由此他自己的意典論 (Theory of Ideas) 便產生了，意典就是本體，但是這本體是抽象的，是概念上的。意典是本體，事物是現象，事物做意典的副本，現象是本體的表現，於是乎柏氏心目中的宇宙儼然成爲兩個：一個是意典世界，一個是事物世界，一個是本體界，一個是現象界。由此可知他的形上學 (Metaphysics) 是二元論的 (Dualistic)。

以上所舉各派，不過是他的學說淵源中的幾個大潮流，其他小支別派尙多，茲爲篇幅所限，不贅述了。

第三節 性質

談到柏氏學說的性質，有兩點要首先明白：

(一) 集希臘以往學說之大成 凡知道他學說的淵源絡脈的人，都能見到這點。這不是他的弱點，倒是他的創造力的強處，因爲那些五花八門的學說，他能够融會貫通，冶於一爐，成個很嚴密、很調和的自己的系統，真是談何容易的事！

(二) 承繼蘇格拉底的系統 關於這一點，有兩方面應當說明：(甲) 完成蘇氏的系統。(乙) 擴充蘇氏的系統。完成方面的工作，在於摭取希臘以往的學說來充實蘇氏系統的內容，使它更顯得豐富。大家知道，蘇氏的學說，偏重倫理方面，所以研究的對象限於人事。但是他有個根本的精神，就是概念的尋求；求概念所用的方法，便是古今著名的辯證法 (Dialectic)。柏氏本蘇氏的精神，拿蘇氏的方法，去洗滌希臘以往的學說，攻究自然界的對象，替它們求正確明白的概念。這樣看來，柏氏簡直是把希臘以往的學說來蘇格拉底化。關於擴充方面，說來話長，但是爲求明瞭起見，不得不多費些話。方才剛說，蘇氏根本的精神，在於求概念；但是他所求的對象，限於人事，所求的範圍，限於倫理。現在柏氏所擴充的，就在對象和範圍方面。範圍的擴充有兩個方向：(甲) 橫的方向，(乙) 直的方向。橫的擴充如何？由人事界擴充到自然界。直的擴充如何？由形下界擴充到形上界。因此蘇氏的系統，一到柏氏手裏，便成一個自然、人事、形下、形上無所不包的學說。但是柏氏關於自然界的研究，並沒有多大的成績。他對於這方面的天才和努力，遠不及他的弟子亞里士多德，而成績也大不如他。至於

形上學方面，他的成績確是偉大，成爲古今特色，萬世不泯的一個意典論。

柏氏的學說，把它拿來和他的老師蘇格拉底、弟子亞里士多德，作個比較，其性質更易明瞭：

(一) 蘇氏把『知』和『行』完全看作一致，他有個公例便是『知識——道德』(Knowledge = Virtue)。因此哲學、倫理、宗教三門學問簡直等於一門。關於這點，柏氏和他的老師大致相同；而不無小異之處。因爲蘇氏這種主張，只可施於倫理學，而不可施於一切的學問。舉個例子，便可明白：凡瞭解勇敢的意義的人，他的行爲才能勇敢。這話還能說得過去，至於關於自然的研究，如日月星辰之運行，四時寒暑之代謝等等，你說和行爲有多少關係？所以柏氏一把蘇氏的系統擴充，一從人事界推到自然界，便不得不把『知』『行』分爲兩件事；但是他對於這兩方面的分界，還不及他的弟子亞里士多德那樣謹嚴。他的書裏所發見關於各種學問的問題，還是混合起來討論，不會分門別類；亞里士多德卻大不然，他把所有學問的門類分得清清楚楚，於是理論學(Theoretical sciences)和實踐學(Practical

sciences) 之間，便隔了一條鴻溝。

(二)蘇氏研究學問，是把人事界的對象，用歸納的方法，求普遍的概念，這概念不過是倫理學上的定理(Axiom)，行爲上的規則。柏氏把宇宙間的一切作他的對象，也用同樣的方法，求普遍的概念，這概念他叫做意典，意典便是萬物的內蘊(Essence)、萬事的真諦(Real meaning)。意典與意典之間自成系統，以高馭低，以廣涵狹，以大統小，最後推到一個最高的意典，就是宇宙的本體。於此可見蘇氏求概念的方法，一到柏氏便成爲建立形上學的條件；普遍的概念在蘇氏不過是行爲的規則，在柏氏便成爲形上學的範疇(Categories)。在蘇氏不過是人事界的定理，在柏氏便成爲全宇宙的本體。但是據柏氏看，世上唯有意典是思想的真正對象，關於意典的知識是可靠的知識，其他一切特殊的事物，都不過是意典的副本。副本之於正本，自不能纖悉畢肖，總有相差之點，所以價值便在副本之下。意典是不變的，是普遍的，是無缺陷的；事物是常變的，是特殊的，是有缺陷的。那麼前者自然可靠，後者自然不可靠；人類求知識，是求可靠的，還是求不可靠的自然求可靠的，所以柏氏對於特殊

的事物不很注意，偶一及之，也不過拿來和意典作個比較，看它模倣意典到什麼程度，分得 (Participate) 意典的內蘊幾分之幾。亞里士多德卻不然，他不承認意典能够離開各事物而獨立，意典是正本，而各事物反成爲副本。他主張共理寓於殊事 (Universal in the particular)，普遍的原理要在特殊的事實中求之，決不能預懸一個普遍的原理在那裏，然後叫特殊的事實去將就它——去模倣它，或是分得它的內蘊。唯其如此主張，所以亞氏注重格物的工夫，對於各事物加以精細的研究，其成績大有可觀，遠在其師柏氏之上，遂成後世各門科學的鼻祖。

(二) 蘇氏辯證法 (Dialectic) 的內容就是歸納法 (Induction)，但是他所應用的範圍尙狹。到了柏氏，不過把應用的範圍擴充，對於這方法的本身，並沒有什麼改變和增損。這方法一到亞氏手裏，卻大大地發展，竟成爲專門的方法論 (Methodology)，所謂邏輯 (Logic) 便是。大家知道，亞氏的邏輯是演繹的 (Deductive)，演繹法的基本元素是三段論法 (Syllogism)，三段論法的大前提 (Major premise) 是從歸納得來。於此亞氏得力

於其師的辯證法，因為其師的辯證法，實際上就是歸證法。舉個例子，更易明白。這裏有個三段推論：凡人都會死，孔子是人，所以孔子會死。假如凡人都會死這事實尚未成立，這個推論便無從推起，便不能下『所以孔子會死』這斷語。要知道凡人都會死，必須靠歸納；所以三段論法的大前提是從歸納得來，所以亞氏的邏輯是柏氏的辯證法更進一步。以上所說，還是關於方法的本身，至於方法的應用，也要提出一論，同時可以補充前段所未盡的。柏氏哲學最大的工作，就在求意典，但是意典的成立，並不十分用即異求同的方法，就各個不同的事物，求其相通之點，立為普遍的概念；換句話說，與其說他是『即物窮理』毋寧說他是『即思成意』。亞氏卻不然，他應用他的方法到各個具體的事物，以歸納的手段採集各種事實，然後再用演繹的眼光來分門別類，組成系統，立為專科。所以同樣的方法，在柏氏手裏是思惟的（Contemplative），在亞氏手裏是實驗的（Experimental）。在柏氏眼裏，抽象的意典是主，具體的事物是輔，抽象的意典是目的，具體的事物是手段；具體的事物好比是階梯橋梁，既達到意典的目的，便可置之不顧。在亞氏眼裏，具體的事物就是努力的對象，努力

的結果，所得的就是各門科學的基本原理；這些原理，離開具體的事物便不能存在，便毫無用處，他從未想到有一種離開具體事物而獨立，不靠具體事物而存在的意典！

總結上面所舉各點關於蘇、柏、亞三人學說的異同，我們可以說，柏氏是介於蘇氏和亞氏之間的人物。不論就研究範圍的廣狹看，或學問具體化程度的高下看，這樣品判都是合理。就研究的範圍論，蘇氏限於倫理學，柏氏把它推廣到形上學，但是關於自然界的研究，還是幼稚得很；到了亞氏，便發揚光大起來，各門一齊發展，特別自然科學方面的成績大邁其師。就學問具體化的程度看，可從兩方面着眼：對象方面和方法方面。蘇氏的概念還是內心的規則，至多不過行爲上普遍的定理，只在倫理界有其客觀的存在；柏氏把它們推廣而成外在的本體，亞氏則更進一步，把它們分門別類，歸入各門學問的基本原理之列。這是對象方面的具體化——柏氏具體化的程度較蘇氏高，亞氏卻又比柏氏高。蘇氏的辯證法，只是講求人事界知識的一種方便而已，柏氏把它推廣爲建立形上學的條件，亞氏更進一步，把它組成一個有系統、很精密的方法論。這便是方法方面的具體化——柏氏較蘇氏具體，而

亞氏又比柏氏具體。

總而言之，柏氏的哲學是個理想的系統。二元的色采極重——心與物（Mind and matter）、靈魂與肉體（Soul and body）、造物與世界（God and the world）儼然對峙。他把心、靈魂、造物等等看做真的（Real）、永久的（Eternal）、模型的（Archetypal）、完全的（Perfect）；一方面把物、肉體、世界等等視為幻的、暫時的、模做的、不完全的；前者是本體，能獨自存在，後者不過這本體的表象（Manifestation），須靠本體而存在。表面上看，好像二元的色采已經消除——你看物、肉體、世界等等既是幻的，既是本體的表象，又何必說它們是另外的東西？譬如火燄雖然光明燦爛，其實只是燈所發的，我們可以只承認燈，不承認火燄，因為燈是真的、不變的，火燄是幻的、常變的。但是火燄畢竟還是個火燄，自有它的用處；現象畢竟還是個現象，自有它的地位；你能抹殺它麼？現象的問題非常的大，不能把它看作莫須有而攔在一邊；所以說，柏氏既把問題分為兩個，就始終不能合做一個，既把本體現象劃為二物，就永遠不能拼成一物。因此他的哲學總是二元論的。

第四節 方法

凡一種學問的研究，必有它的適當的方法；凡一個學者研究學問，也必有他個人所用的方法。那麼柏拉圖研究學問，所用的是什麼方法？大家都知道，他所用的是辯證法。這種辯證法的形式是問答，內容是分析和綜合（Analysis and synthesis）。他的問答不是通常談話間的問答，乃是深一層的，所謂分析和綜合的問答。這種問答表現深刻的思想作用，包涵系統的名學程序，所以便成一種做學問的工具（Organum）。這方法背後所根據的是思想（Thought），所以它把思想加於官感（Sense-perception）之上——以為官感所告訴我們的，不過事物的外表，不是可靠的知識（Knowledge），只是無常的意見（Opinion）；惟有思想才能穿進事物的中心，才能體認宇宙的本體，所給我們的才是可靠的知識。這方法所操的利器是名學——特別是歸納法，所以它已經立定思想的基本原則，做後來亞里士多德名學的先驅。

他求真理的方法，雖然用思想上的分析，和名學上的論證，但是同時他也假手於直觀（Intuition）。由此可見，他不是一個純理智主義者，他也兼顧到人類心靈上的非理性部分（Irrational part of the mind）。現在請聽他說的話：

『其實最大的福祉，如果是上帝神明所降的，必是從神祕中得來。』（Phaedrus

244A—The Loeb Classical Library 柏拉圖全集希臘英文對照譯本第一冊第四六五版）

『它（指哲學）絕對不像其他學問，能够以言傳的。但是工夫既深，積力既厚，便能一旦豁然貫通，好比飛火之燎原似的。』（書札第七P341C—The Loeb Classical Library

柏拉圖全集希臘英文對照譯本第七冊第五三一版）

語言的條件是名學，名學的內容是思想，所以思想、名學、語言三者直是一物。『不可以言傳』是說不能用名學來論證，不能用名學來論證便是用思想打不通。用思想打不通，那麼用什麼打得通？惟有有用直觀打得通。既不可以言傳，而卻能一旦豁然貫通，這貫通從那裏來？從直

觀來。我們中國有句話叫做『微妙玄通』，『玄通』就是直觀；凡是『微妙』的東西，惟有靠直觀來領會。因為柏氏對哲學作如是觀，所以他的哲學多少帶些神祕的色采。

第五節 分類

柏氏研究學問，並不明明白白地分門別類，雖然問題有多種，然而總是混合起來討論，所以替他的學說分個門類，本是不易的事。但是一個偉大、嚴密的系統，總不能不分類。古今替柏氏學說分類的人不少，而所分的結果也是各色各樣；唯有一個分法比較最妥當，因此便成爲傳統的分法。這分法由亞里士多德首先提出，任諾苦辣提斯 (Xenocrates) 首先接受，後世遂延用起來。所分的是 (一) 辯證學或名學 (Dialectic or Logic) (二) 格致學 (Physics) (三) 倫理學 (Ethics)。

辯證學就是意典學，其中所論都是關於意典的問題，如意典的成立、意典的性質、意典的種類等等，所以也叫做意典論。意典的觀念貫串柏氏學說的全部，是他學說的中心，也是

他學說的一把總鑰匙，所以辯證學既別稱爲意典學，復亦稱爲名學。但是敘述柏氏學說的人，往往把 *Dialectic* 和 *Logic* 二字並用，好像辯證學和名學簡直是一物，這豈不奇怪得很？殊不知其中有個道理，請爲讀者一說。要明白這道理，必先知道柏氏心目的所謂思想，他說：

『思想和語言簡直是一件東西。只因爲前者是心靈對己的一種向內的、靜默的談話，所以便加上一個特別名稱，叫做思想。』（*The Sophist* 263E—*The Loeb Classical Library* 柏拉圖全集希臘英文對照譯本第二冊第四四一版）

『你對於思想所下的定義和我一樣麼……案我的定義，思想是心靈自己對自己關於任何問題的談話……當心靈思想的時候，它不過對己談話——對己發問、對己答復、對己肯定、對己否定等等。既得到一個結論之後，不論這結論是徐徐得來的，或是由於頓悟的，都叫做意見。所以我把意見的成立視爲談話，而意見便是所談的話，只是這話不會發爲聲音，不是對人，乃是對己。』（*Theaetetus* 189E—*The Loeb Classical Library*）

柏拉圖全集希臘英文對照譯本第二册第一七九版)

思想是心靈對己談話，思想的傳遞——對人談話——便是使聽者發生思想，對己談話。無論對己談話也好，對人談話也好，其中都免不了名學的要素，所以談話就是名學的作用，名學就是談話的條件；換句話說，談話就是名學的，名學就是談話的。由此看來，名學和談話能分得開麼？既分不開，那麼把辯證學和名學看作一物，不可以麼？

他的格致學就是他的宇宙論，自天上的日月星辰，到地下的飛行走蠕，以及一切動植庶品，都在這範圍之內。但是前面說過，柏氏哲學是個理想的系統，是以意典爲盤石的，所以具體的東西，不是他的興趣所在，尤其不是他精力所貫注的，因爲這些都不過是變幻無常的現象，並不是宇宙的本體。他所以連帶研究它們，只是因爲它們是意典的副本，與意典有幾分關係，爲完成哲學系統的緣故，便成爲山之一簣，不得不拉進來湊湊熱鬧罷了。因此他關於這方面的成績，是沒有什麼可觀的。

倫理學當然研究人生問題，但是柏氏的倫理學還包括美術、政治、教育等等。他對於這

方面倒是興趣濃厚，特別努力，所以成績也大。前面說過，他的意典是有高下，大小和廣狹的分別；其中最高、最大、最廣的便是『頂好』（The highest good），『頂好』就是倫理學的對象。由此看來，他研究一切學問，最終是歸宿到人生。蘇格拉底研究的範圍只限於倫理，他把範圍推廣到一切，但是結果還歸宿到倫理，所以他的根本精神還是和蘇氏一樣，所謂殊途而同歸者也。還有一點：他心目中的哲學，不是一門靜的學問，其中許多道理，不是一堆死的訓條，哲學是生命，是個極完全的精神生活。科學也是這樣，它並非一門已經完成的學問，不只是可以傳授的知識，和生活沒有多大關係的，它就是生活；所以一個人的知識愈充實，他的生活便愈豐富、愈完美。柏氏對於學問的這種看法，也是從他的根本精神出來的罷。

第四章 學說導言

『正論理深，先敷淺說』——本章目的，在於未深入柏氏的學說之前，先來敍個端睨，以便讀者循序而進，藉免獵等的困難。共分四節：（一）哲學的準備，（二）哲學的方法，（三）哲學是什麼，（四）結論。

第一節 哲學的準備

無論研究什麼學問，未下手之前，必須有相當的準備。柏氏以爲研究哲學，先決的條件有兩方面，這就是哲學的準備。兩方面是什麼？（一）積極的，（二）消極的。積極方面有兩件事：（甲）涵養，（乙）衝動；消極方面一件事：去形下的牽挂。

一 涵養

古希臘教育有兩個基本元素：音樂（Music）和體育（Gymnastic）。由此可見他們是心身並重，靈魂和肉體一齊訓練，並不偏廢。他們所謂音樂，卻是廣義得很，凡可以陶冶性情，匡正心身的都在內，並不限於管絃絲竹，鐘鼓琴瑟而已。它的性質好比中國所謂『禮樂』之『樂』，其功用也很相似。至於體育，便是鍛鍊身體的事，不特使它強壯，尤其注重身體上各部分的均勻發展，以求形式上的美（Beauty in form）。大家知道，希臘民族最富美感，他們對於世界文化的貢獻，美術也算一部分；所以他們這樣鍛鍊身體，除了實際的目的之外，大部分還是出於愛美的要求。這點很堪我們注意，因為中國人向來不把身體當一回事，至於所謂身體形式上的美，更不消說了。雖然古代有所謂射禮和投壺之禮，還不過注重禮讓，表示所謂『君子之爭』，其用意何嘗在於訓練身體？

柏拉圖
上面把音樂和體育在希臘文化上的地位約略說了，現在請指出柏氏着眼的地方。他所謂哲學的涵養便是音樂。音樂的作用，能使內心的情感很調和，很均勻，無礙於理智的發展。打個比喻：人的心好比是紙，音樂好比是漂白粉；紙經過漂白粉的洗滌，便容易寫字，心靈

經過音樂的陶冶，便能接納道理。凡曾受音樂訓練的人，便知道愛真 (Truth)，愛美 (Beauty)，愛善 (Good)，便能抑制過度的情感，便會調節身體上的慾望；這些都是替哲學開路，給它一個發展的機會。

二 衝動

只有哲學的涵養——音樂的陶冶——還是不夠。好比紙雖然漂過，隨時可以寫字，如果沒人去寫，結果還是一張白紙。現在此心雖然很和平，很空虛，隨時能夠容納道理，假如沒有求道理的願望，道理永遠也不會來。所以既有了哲學的涵養，還須有哲學的衝動 (Philosophic impulse)——涵養尙是消極的預備，衝動才是積極的進行。這種衝動就是求真的願望，但是多少總帶些致用的色采——這是蘇柏二世師弟傳統的精神。假如用思想史的眼光看，此種致用的傾向很堪注意，因為這裏可以找出人類思想發展的程序。人人都說哲學始於疑，這話固然不錯，但是據我看來，『疑』字之外，似乎還要加個『懼』字。疑的結果

走上求知的路，懼的結果卻走上致用的路。須知上古時代文化幼稚，人類宰制自然的能力極弱，因此一舉目一傾耳聞，一切所聽所聞的都能使他驚疑恐懼，於是便起兩個疑問：（一）什麼一回事？（二）怎樣方好？對於第一的答案是：自然界如此這般；對於第二的答案是：自然界如此應付。很明顯的，前者是求知之事，後者是致用之事。上古時代，因為生存的問題太迫切，所以求知和致用二事總是同時並進；後世文化發達，制馭自然之術日精，成績日富，生存的問題也就減輕得多，然後才有為知識而求知，為學問而做學問的事，雖然最後的目的還離不開致用，但是眼光總比較遠大，不像古人那樣兢兢於致用。

柏拉圖
 這個哲學的衝動怎樣起的？它的來源是什麼？起於一種驚疑恐懼，這就是它的來源。這種驚疑恐懼又從那裏來提起這問題，便牽連到柏氏的靈魂迴憶說。柏氏主張有兩個世界：意典世界（World of ideas）和事物世界（World of things）。我們睜開眼睛，只見芸芸擾擾，形形色色，殊不知這些東西背後還有意典，這個事物世界之上還有個意典世界。意典是正本，事物是副本，意典是模型，事物是所製出來的器皿，正本比副本完全、固定、可久，所以

意典世界也比事物界完全、固定、可久。正本獨立自在，副本靠正本而成形，所以意典世界也是獨立自在，事物世界仗着它而存在。副本之於正本，雖盡量模倣，總不能完全一樣；事物之於意典，雖竭力追擬，其終不過分得 (Participate) 它的內蘊 (Essence) 幾分之幾，總有不及的地方。靈魂未降生之前，本來寓於意典世界，見慣一切意典，不以為奇；一旦來到事物世界，投入人身，因為歷此劫變，便把從前的經歷忘卻，但是又因為事物世界那樣離奇，那樣枝梧，卻有時鈎起舊日的記憶，於是發生驚疑恐懼。所疑的是：事物世界何以這樣無常，這樣不完備？所懼的是：怎樣才能返到有常、完備的意典世界？由兩個世界的比較而生疑懼，因疑懼而引起更高尙、更完備的生活的追求。這種追求便是所謂哲學的衝動。

這個衝動是一種追求，所追求的是更高尙、更完備的生活。至於追求的方法又怎樣？不是像印度人那樣禪定，坐在那裏冥想妙理？不是的。是不是像中國人那樣正心誠意，拘束此心，叫它『思無邪』呢？也不是的。還是向外尋求真理。就形形色色的事物，像剝筍皮一樣，把它們一層一層地剝，至終表面的幻相剝開，直追背後的意典——這才是可靠的知識。

才是真理。這種辦法，就是朱子所謂卽物窮理的工夫，所走的是理智（Intellect）的路。所以哲學的衝動又叫做愛智之心（Eros）——求知識的願望。

這種求知的願望，惟其有所求，便是有所不足，惟其是願望，便是有所未得，所以正表示一種缺乏。但是既有這個願望，前途便非常光明，非常遠大。抱這願望的人處於事物世界，感到缺乏而有所追求，那麼所追求的便是一個更完全的境界。所不滿意的必是惡的、醜的，所追求的必是善的、美的。惡的醜的無非是無常、有缺陷，善的美的無非是有常、沒有缺陷。事物世界恰是無常、有缺陷，所以便是惡的、醜的；意典世界卻是有常、沒有缺陷，所以便是善的、美的。這種願望一旦達到意典世界，便是臻於至美至善，便是達到目的。但是這個目的不是一蹴可幾，有好多層次必須一一經歷，不過其中有個大致的趨勢，就是由具體而抽象，由特殊而普遍。例如起初追求具體事物形式上的美，稍進便抽象些，普遍些，而追求心靈上的美，只是這美還不過表現於零星的言語行動上；再進一步便追求學問——更抽象，更普遍的有系統的美；最後便到純粹抽象、極乎普遍、無形無色、無聲無嗅的美——就是意典。到了這層，

便是求知的最後目的，其他各層都是它的附庸，它的階梯，它的副本。

哲學的衝動所走的路是理智，所向的目的是意典——所謂絕對的真、美、善；至於所用的方法便是辯證法，在哲學的領域內，惟有辯證法可以長驅無礙。但是具體來說，有了哲學衝動的人究竟怎樣？他無非終日思索，求知識，講學問；同時他的生活就在這裏，學問達到極高的地位，就是生活臻於最美滿的程度。由此可見柏氏所謂生活是和知識打成一片，這便是蘇格拉底知等於德（Knowledge = Virtue）的傳統精神。

三 去形下的牽挂

上面既把積極方面哲學的準備約略說了，至於消極方面的事卻很簡單——前面提過，無非去形下的牽挂。所謂形下的牽挂，是指肉體上的種種要求。柏氏把一個人分為靈魂和肉體兩部分，這兩部分處於相反地位。靈魂降到事物世界，投入人身，便是它的墮落，它的劫難，從此便被拘於監牢裏。監牢是什麼？就是肉體。靈魂在監牢中竭力求解脫，求與意典世

界交通，而監牢卻不放它走。肉體對於靈魂那樣尋求真理，惟有障礙，沒有幫助，所以靈魂爲完成它的志向，必須和肉體作戰，拋去它的一切牽挂；具體說來，專求精神上的滿足，不顧物質上的要求。現在我們不必多說，請聽柏氏自己的話：（借蘇格拉底口裏說出，以上所引一概如此）

『上面所說的道理，必定使凡愛智的人這樣存心，而彼此互相說道：「……我們一旦保有此身，而靈魂被這惡魔所沾染，便一旦不能完全達到所求——真理便是。因爲身體的生存問題時時逼迫我們，叫我們應付不暇；有時疾病來臨，求知的工作便完全被停頓。非但如此，身體還充滿着情慾、願望、恐怖、幻想、癡念——這些都叫我們無法從事思索。身體的慾望是戰爭惟一的原因，因爲戰爭起於貪得，而貪得卻是身體使然。我們簡直做它的奴隸，爲了它的那些麻煩的事，我們才不暇研究哲學。最可惡的，我們偶得片刻之暇講求哲理，身體馬上就搶上來，用它的喧嘩吵鬧阻止我們工作，不叫我們得着真理；所以我們覺得，假如要澈底明白什麼道理，絕對窺見事物的真相，必須與身體脫離關係，單靠

靈魂的眼睛方可。那麼照這樣推論下去，可見我們死後庶幾能得一向所愛慕、所追求的
 智慧，生前卻不能的。假如在身體糾纏的時期內，純潔的知識是不可能，那麼只有兩條出
 路：不是完全絕望，便是付諸死後——因為死後靈魂方能離開身體，生前不能。但是我們
 一息尚存的時候，惟有除開不得已之外，盡量避免與身體交通，以期接近知識——平
 時慎毋與身體發生關係，切莫受它的影響，以靜候上帝來解脫我們。脫離身體的迷網，我
 們才能和純潔的東西為伍，才能充實着純潔的知識，換句話說，才能够得到真理，因為不
 純潔的絕對不能窺見純潔的。」這些話，你看是不是凡愛智者對己所想，對人所說的？
 (Paedo 66—7B—The Loeb Classical Library 柏拉圖全集希臘英文對照譯本第一冊
 第二二九——二三三版)

第二節 哲學的方法

哲學的對象是真理，工作是尋求真理，尋求真理的方法當然就是哲學的方法。大家知

道，柏氏心目中尋求真理的方法惟有辯證法，那麼辯證法便是哲學的方法。但是還有一點，哲學畢竟是理智的產品，並非什麼不可以言傳的東西，所以哲學的方法，除開尋求真理的那部分之外，還有發表真理的一部分。發表真理必有它的相當工具，這工具便是語言。這兩部分——辯證法和語言——合起來，才算整個的哲學方法。

一 辯證法

我們一張眼一伸耳，所見所聞的無非是感覺上的現象，並不會窺及事物的本體。事物的本體永遠不被感官所知道，惟有思想對它才有辦法，而思想所由的途徑卻是辯證法。所以辯證法是思想的事，和感覺絕對沒有關係；它的對象只是事物的本體——意，不是事物的現象。但是本體往往被現象所遮蔽，不能馬上察到，必須辯證法來剖剝，然後表層才能剝開，裏層才能露出。例如我們初看這張桌子，便說它是黃色、長方形，用手敲它會響，摸它很光滑。科學家卻說這不是這張桌子的真際，因為黃色你我所看的未必相同，長方換個地位

觀察儘許變形，有病的人或聾子去敲它並不聽響，深閨裏婦女的纖纖玉手摸它還許覺得太粗糙；總而言之，這些只是現象，呈於感官也就因人而異。其實這桌子是木料造的，木料裏面是纖微，纖微裏面是細胞；但是纖微也好，細胞也好，還是眼睛所能見（或用顯微鏡的幫助）總覺得不夠，沒到這桌子的實際，於是像剝筍皮一樣，非達中心不止，一層一層地往後推，推到分子（Molecule）、原子（Atom）、電子（Electron），以及所謂波浪（Wave）——這才是這桌子的實際，這才是它的無形無色、無聲無嗅的本體。也許後來再發見波浪還不是它的本體，尙有更根本的東西，也未可知；總之，這種剝皮的工作，正是方興未艾呢！柏氏的辯證法，就是本此精神，對形形色色的事物，做剝皮的工作，以求達到意典。廣義說來，這本是理智的伎倆，西洋的文明，自從希臘幾位哲人開其端，大致便走上這條路，至於今日的科學，真是登峯造極了。可是大家要記住，理智的路雖是無窮，由這條路去開發宇宙的祕密，雖然顯得無盡藏，但是還可不時有所發見，別的路很難通，而所達的也不遠。我們中國人理智最不發達，自從孔、墨、老、莊以來，未嘗正式走上理智的路——中國沒有名學，就是一個鐵證。如今

學術思想也好，政治經濟也好，處處都不如人，這正是文化的基本缺點所致。所以我們若謀救國，根本上還是從改良文化做起，改良文化，第一事是提倡理智，要培養個個國民，使他們有理智的頭腦；不然，徒徒撫取人家的東西，結果不過記住一堆別人所發見的事實，自己一輩子也不會發明，那麼還想趕上人家，還能免卻做人家的奴隸麼？

方才說辯證法所做的是剝皮的工作，以求達到意典，這話怎麼說？剝皮是怎樣？意典又是什麼？意典是事物的內蘊，用名學的名詞便是概念；概念是抽取事物的內蘊而成的，所以概念就是內蘊。我們知道，蘇格拉底曾求概念，那麼意典和他的概念有何分別？蘇氏的概念也是意典，不過只是倫理界的概念；柏氏意典的範圍無所不包，非但倫理界有意典，宇宙萬物都有意典——上自日月星辰，下及飛行走蠕；抽象如真、美、善、僞、醜、惡，具體如弭弭硬的物質；實質如金、銀、銅、鐵、錫，虛幻如聲、光、雷、電；以及負的概念，如『無』（Nothingness）、『虧』（Depravity）等等；個個都有意典；總而言之，有概念就有意典。還有一層，蘇氏的概念多少還帶些主觀的色采，柏氏的意典卻有客觀的存在——好像自然界的公例，雖然是人找的，

可是有客觀的效驗，不是可以任意進退的。

所謂剝皮，無非是變中求常，暫中求久，動中求靜，衆中求一，散中求總。舉個實例便能明白：譬如桌子，經過若干年木頭便會朽腐，這不是變麼？在某時期內存在，過了些時不被外力摧毀，便是自己朽壞，歸於烏有，這不是暫麼？隨時被人移動，不居一所，這不是動麼？各色各樣都有，不只一張，這不是衆麼？這裏一張，那裏一張，這不是散麼？凡此都是桌子的偶性（Accidents），不是它們的內蘊。人類見了這些變動不居的偶性，便覺得昏頭昏腦，思想上便大不安，以爲長此芸芸擾擾，世界上的東西無從把握，知識那能成立？於是就想個法子，把一切偶性剔開，只要內蘊——這才有常不變，這才能把握，這才是知識的對象。內蘊非它，就是概念，也就是柏氏所謂意典。須知概念這東西是抽象的，不受時間和空間的制限；凡不受時、空制限的，方是不變有常，具體的事物是受時、空限制的，所以永遠變動不居。現在回到桌子：不管它們變也好，暫也好，動也好，衆也好，散也好——這些都擱在一邊；我們只就所有的桌子，取其共同要素——桌子之所以爲桌子，沒有它們便不成桌子，就變爲椅子或其他東西——

而成桌子的概念，這概念就是桌子的內蘊，同時也就是柏氏所謂桌子的意。桌子的概念既已成立，同時椅子的概念、牀鋪的概念等等都已成立，然後再就這些概念之中，求其共同之點，而成更高的概念，便是傢具的總概念。依此類推，隨時能得高上更高、總上又總的概念；較高和較總的叫它做『類』(Genus)，較低和較散的呼之曰『別』(Species)。從具體的東西裏求概念，再從概念中求更高、更總的概念——化個物為別，化別為類，類復成別，別復歸類——這種工作，便是辯證法中求概念的工作 (Formation of concepts)，就是意。典之所以成立。但是概念這東西，好比數學上的練習題，答案可以還原的，所以類可以還原到別，較高、較總的概念能夠回到較低、較散的概念，依此類推，結果達於個別的具體事物。這種辦法叫做概念的分類立別 (Classification of concepts)。前者是辯證法往上的工作，後者是辯證法往下的工作——向上所以求事物的普遍原則，往下所以察這原則是否恰當，果能統括個物和應用於殊事不能。並且考察概念之恰當與否，非但把它拿來和它所統括的個物相參證，而且還與其它所不統括的相糾正。例如桌子的概念，不徒要和個別的

桌子相印證，並且要用非桌子——或是椅子——來參考，以視這概念裏所涵的要素，是否桌子所特有，而非椅子所同具的。假如每個概念都經過這樣考察，便愈見嚴密，愈見準確，其中所涵的意義，不多也不少，恰恰妥當，絲毫不差。這種概念才能永久，才是不變有常的意典。

上面指出柏氏求意典的辦法，只是變中求常，暫中求久，動中求靜，衆中求一，散中求總。這就是後世科學家的事業，人類求知識到這地步，卻是一大進境。因為知識這東西，不過人類對於宇宙現象的一種紀錄。他們眼見森羅萬象，便生好奇和恐怖的心；前面說過，好奇的心引起『什麼一回事？』的疑問，恐怖的心引起『怎樣方好？』的疑問。這兩個疑問使他們努力於把捉宇宙的現象，想法子把它紀錄下來，互相傳遞。這樣做，一方面自己滿足好奇心，一方面把自己的經驗分給人，滿足他人的好奇心，同時大家都拿來利用，宰制環境。但是變動不居的現象，要想把捉它，既把捉到手，還要紀錄起來，彼此傳遞，這是談何容易的事，所以人類自有知識以來，孜孜矻矻忙個不休，就是爲這緣故——他們想盡法子來把捉現象，歷代努力於此的人不知多少，成績也很可觀，到了現代的科學，截至今日止，可算登峯造極。

了。不過這是無窮的事業，人類關於這方面的努力，尙是方興未艾；可是我們不得不感謝古人替我們開個端，使我們毫無疑慮地，勇往直前地走上這條路，結果有這成績。請問開端的古人是誰？便是蘇格拉底、柏拉圖們。蘇柏二氏求概念和意典的辦法，就是現在科學家求自然公例（Natural law）的先聲；他們的概念和意典，也就是自然公例的胚胎！

二 語言

上面既把哲學方法尋求真理的部分——辯證法——弄個明白，現在請討論發表真理的一部分——所謂語言。有個特別現象，我們中國所沒有的，就是古希臘人一開始求知識，便感到語言的重要。初期的哲學家，如赫拉克利圖、德模克利圖等，對於語言都有專門的研究，至於後來和蘇格拉底同時的辯士們，更不消說了。這點和理智的發達似乎有密切的關係，因為理智這東西是向外把捉宇宙現象的利器，而語言卻是理智的方程式，結果成爲所把捉到手的宇宙現象的符號。中國人不重語言——孔子說『余欲無言』便是個證據。

——實在能障礙理智的發展，影響所及，我們沒有科學，學術思想不如人。唉，古人替我們種下這個因，今日安得不收這個果！

柏氏說，語言是事物的符號，一篇話是宇宙現象中某段的圖畫。符號不過用以紀物，未必就是那物，所以只要把那物的中心指出，無需乎歷歷描寫它的不相干的外表，因為那物之所以為那物，在它的內蘊，並不在它的現象。語言這東西，案廣義說，包涵言語和文字；柏氏所謂語言，大概是指廣義的。但是言語既與實物隔一層——因為說話的人，像寫生家一樣，或者工夫不到，反把某景的最精采地方漏卻——文字又較言語遜一籌，因為言語還有聲浪的高下，以及說話時種種姿勢，幫着表出話裏的深意，文字卻是死的，遠不及言語那樣活潑潑地有生氣，況且聽人說的話和看人寫的文章，還有直接與間接的不同呢。非但寫生家工夫有不到的，有時把某景最精采的部分漏卻，他還有他的個性，他的觀點，再加上這些成分，他的作品儘許和真景差得很遠。說話的人也這樣，非但未必能抓住事物的中心，他還有個人的偏見，不知不覺中益以社會的風俗、民族的習慣等等，那麼他的話愈形複雜，去事

物的實際愈遠。

惟其有以上的困難，所以柏氏告誡研究哲學的人『毋以辭害意』，不要望名生義，必須考察事物的實際；攻哲學的要有批評的眼光，要隨時用辯證法來因名求實，一面緣實正名。同時他還勸學者不要隨便立名，隨便說話，一名之立，必須與事物的實際脗合，一句話說出，必須和所描寫的現象不牴觸。最終他的結論是：哲學必須離語言而獨立。這話的意思是說，語言固然是傳達思想的工具，但是思想並不就是語言；思想是目的，語言是工具，目的不能等於工具。譬如衣、食、住是人生的工具，然而人生卻不就是衣、食、住。

第三節 哲學是什麼

一 哲學的性質

蘇格拉底的哲學有個根本觀念，這個觀念表見於他的知等於德（Knowledge）

Virtue) 的公式。這公式是說，知識和道德簡直是一回事，換句話講，知識與生活打成一片。二者並不是比例的關係，因為凡成比例的必是兩件事，其一進步，其他必同時也進步或退步；現在他所謂知識和道德，不過一件事的兩方面，並不是兩件事。此中有個道理，說出便明白：蘇氏的意思以為人生必有所求，凡一個人所求的，在他必認為好 (Good)，這就是人生的方便。方便不只一個，必是很多；在這許多方便中他所認為最方便的，便是頂好 (The Highest Good)，這就是他的目的。人人都有目的，但是各人的目的未必相同，這就是個人的知識所在。何以呢？譬如這裏有三個人，甲以嫖、賭、飲為目的，乙以升官發財為目的，丙以求學問為目的。在甲的眼光裏惟有嫖、賭、飲是頂好，於他最方便；在乙的眼光裏惟有升官發財是頂好，於他最方便；在丙的眼光裏惟有求學問是頂好，於他最方便。何以甲看嫖、賭、飲最重，乙看升官發財最重，丙看求學問最重？這因為各人的知識不同。所以一個作惡的人，在我們看，他所做的是壞，在他卻以為好；不然，他就不會去做。這樣說來，世上有明知故犯的人，這又怎麼講？據蘇氏看，世上只有故犯，沒有明知，因為他並不會明知，所以他才故犯；他所以故犯

的緣因，就在他認為所做的是好，你們偏說是壞，所以他就和你執拗而故犯了。懂得這個道理，就明白知識和道德只是一件事的兩方面，因為行為的背後是知識，知識的前面是行為，行為是生活的外表，知識是生活的內心，無論背後也好，前面也好，外表也好，內心也好，同是一個生活。

柏氏同他的老師蘇氏一鼻孔出氣，他說哲學是生活；他雖然超過倫理的範圍，但是理論和實踐還是不曾分，哲學仍然跨着這兩個境界。所以他雖是介於蘇亞二氏之間的人物，可是和蘇氏的距離還不如和亞氏的距離遠。據他看，各門學問不光是求知，總帶些致用，它們的對象不只是事實，它們的本分非但彙集事實，還要把這些事實來生活化，反過來說，把生活來事實化——知識化——理智化。

我常說，一二先知先覺的思想，往往無形中影響他那族的文化。蘇柏二氏的生活理智化、理智生活化的主張，實在就是今世歐洲純粹科學(Pure science)和應用科學(Applied science)並盛的由來。今日的西洋人真能做到生活理智化、理智生活化，他們對於日常生

活上小小的一件事，也要大研究起來，求個合理的解釋（Rational explanation），這不是生活理智化麼？他們理智上所發見的，處處要應用於實際生活，這不是理智生活化麼？機器的功用那樣普及，便是個明證。

二 哲學的目的

從以上所討論的結果，我們不難知道哲學的目的何在。哲學的目的在求意典，換句話說，在求不變有常的知識，再換句話說，在認識宇宙的本體。不過他的意典是有層級的，爲什麼呢？要明白這點，必須略加解釋。須知柏氏的哲學是目的論的（Teleological），他說世上一切東西都有它的目的。例如泥的目的在燒成磚，磚的目的在築成牆，牆的目的在防盜賊，防盜賊的目的在使主人不至無故喪財，主人不無故喪財的目的在使他的費用充足，他的費用充足的目的在使他的生活豐富……如此類推，可以達到一個最高目的。這是現象界的事。現象界的事物各有各的目的，意典界自亦如此；這個意典的目的在那個意典，那個意

典的目的又在另一個意典，如此類推，至終也達到一個最高的意典。柏氏所謂目的又叫做『好』(The good)，何以故呢？他所謂一個東西的目的就是那東西的方便，換個名詞，就是它的用途；方便也罷，用途也罷，反正總是些好處，所以目的也叫做『好』，最高的目的是『頂好』(The highest good)。

意典中的最高意典，他叫做『上帝』；因為上帝是一切意典的最高目的，所以又叫做頂好。這個上帝只是他的最高理想，真美善的最高目標，並不是尋常宗教上的有人格的上帝 (Personified God)。方才說柏氏的哲學就是生活，生活的兩方面是知和行；他的上帝無非是知的絕對境界，行的無上軌範，換句話說，就是生活的至全之境，再換句話說，就是哲學的最後對象，最高目的。

柏 拉 圖
這種境界，惟其是個最高的理想，所以有點難能，但是並非絕對不可能，假如肯努力，前途便有希望，便能隨時進步。不過案柏氏知等於德的立場推論起來，這個境界似乎不是固定的，雖然立定一個至真、至美、至善的目標，這目標的性質不變，可是它的內容卻隨知識的

進步而漸漸往前推。所以這世界總是進步的，生活總是向上的，學問總是無止境的。我們看西洋的學問家也好，行爲家也好，他們一天到晚總在那裏鑽，鑽——這種自強不息的精神，或者是深受柏氏理想主義影響的結果罷？

三 哲學和其他學問的關係

哲學不是各門學問中的一門，而是一切學問的指歸；它的地位不是和其他學問平等，乃是在它們之上。其他學問是相對的，哲學是絕對的；其他學問對於宇宙祕密的發見只是局部的，哲學卻是全體的。哲學好比是階梯的頂層，其他學問好比是以下各層，下層都要引達頂層，其他學問都要歸到哲學。人類的一切知識，無非是要開發宇宙之祕，換個名詞，就是真理，就是宇宙的真相。知識有好多階段，這些階段是案它們所得真理的深淺、廣狹、純駁而分的；其實知識只是一個，所謂階段不過整個中的階段。下自農夫走卒，上達碩儒哲士，他們的知識，各屬整個知識中的一部分，對象也是一樣，只是各人所窺見的真理有精粗、深淺之

別，對於對象的認識有偏全之分罷了。

所謂宇宙的祕密，所謂真理，所謂一切知識的共同對象，據柏氏看，就是意典。世上各等的人，只要他曾求知識，無論他的知識達何程度，對於意典的探討總有相當的貢獻——或者已經窺見幾分之幾，或是漸漸要有所見。哲學家的事業，並不在推翻低層的知識，而在超越它、補充它、推廣它。

西洋哲學，自從康德正式地、有意識地 (Consciously) 提出認識的問題以後，哲學的傾向便從形上學 (Metaphysics) 轉到認識學 (Epistemology)，認識論遂成哲學的正宗。今世自然科學大發達以後，又有一般思想家彙集、綜合自然科學的結果來建立宇宙論 (Cosmology)，於是重開形上學的途徑。據柏氏的立場看，哲學應當向那方面發展？認識論呢？形上學呢？自然是形上學。惟其以哲學視爲一切學問的匯歸，所有知識的最高層，所以今日的『科學的形上學』 (Scientific metaphysics) 可算是承繼牠的精神而產生的。柏拉圖說，各層知識對於意典都有所見，只是不完全，哲學的職務就是見個完全；今日的思想家

說，各門科學對於宇宙的祕密都有所開發，不過還限於局部。『科學的形上學』的目的就在發其全體。古今人對於哲學的看法相同如此，安知今人不是受古人的啓發而然？安知今日的思想家不是受柏拉圖的影響而走上他們所走的路？

四 哲學底下各層的工夫

知識是整個的，但是就正確的程度看，姑且把它分兩大部分：尋常知（Ordinary consciousness）和理性知（Reasoned or philosophic knowledge）。尋常知包括普通的知覺（Perception）和泛幻的意見（Opinion），理性知包括各門科學（就是特殊的學與術——Special sciences and arts——和所謂數學的學——Mathematical sciences）和哲學。因此哲學底下有三層：（一）知覺（二）意見（三）科學，合哲學為四層，統這四層而成知識的全體。

一切知識發端於知覺，因為知識這東西，是外界和內心的結合品，假如沒有知覺，是說

內心對於外界的刺激不生反應，那麼知識也無從而起。但是知覺只是個反應，只是內心對於外界的一種覺察，其中涵有許多個人感官上的錯誤，彼此觀點上的不同；換句話說，知覺只是個人對於外界的一種主觀的覺察，客觀的成分極少。所以知覺如果認為可靠，認為真的，那麼個人看作是的是，非的便非，這樣就陷了辯士們的環套。但是知覺卻不是絕對無用，就因為它有許多錯誤、許多矛盾，思想才會去努力，靈魂才能引起意與世界的回憶，（柏氏有個靈魂迴憶說——*Doctrine of Anamnesis*——此處暫且不論）那麼知覺倒是理性知的導火線！

意見雖然稍進一步，加以思想作用，可是還不免於臆斷、矛盾，因為不曾經過辯證法的查核。現在把柏氏所指它和理性知的分別臚列如下：（一）意見有真有假，有對有不對；理性知卻沒有真假、對不對的含糊，對於任何事物，只有知與不知兩條路，知就是知，不知就是不知，從不見有真知假知，對的知和不對的知。（二）意見對於任何事物，都不能有洞察明辨之功，縱使所見偶爾不差，畢竟缺少必然性，而信之不篤、守之不堅；理性知卻不然，它所見的

確是真理，有必然性，而且信之篤，守之堅。以上兩點關於意見和理性知性質上的不同。(三)至於來源，則意見儘可被人遊說、勸誘而如此這般地主張，易入易出，相信得快，動搖得也快；理性知卻只能受人開導、指點，難入難出，不易起信，但也不至動搖。(四)再論對象：理性知的對象是純粹的『有』(Pure being)；意見的對象則介於『有』與『非有』(Non-being)之間參雜感覺成分、變幻無常的東西，所以意見是介乎知與無知 (Knowledge and ignorance) 之間的一種狀態。(五)就範圍說，隨便什麼人都能有意見，理性知卻限於少數人；自然後者比較前者可貴。

各門科學中的特殊的學與術，比數學的學稍差一等，可是比意見已經高了，因為它在思想方面的工夫比意見進一步：運思時候有方法，思的結果有系統。至於所謂數學的學，大概除開數學本門之外，還包括天文 (Astronomy)、機械 (Mechanics)、聲學 (Acoustics) 等等。據他看，這類學問是哲學——辯證學或意典學——的最接近、最需要的根基，就層次論，是哲學之下的第一層。何以然呢？因為它們的對象已是形式 (Form)，雖然還不能脫盡形

下的成分，卻是普遍的、不變的、必然的；這些形式除去形下的成分，轉入哲學範圍，便是純潔的意典。數學的學是尋常知與哲學之間的橋梁，因為尋常知和個物發生關係，以現象為對象；哲學與意典發生關係，以本體為對象；數學的學卻跨着現象與意典兩界，以其間的東西為對象——它的對象是抽象的概念 (Concepts)，而用可感覺到的形式 (Sensible form) 來表現。它和意見的不同，在乎已經超過事物表面上的差異與矛盾，抓着它們的內蘊，就它們背後共同、不變的根基上努力；和哲學的不同，在於未能站在純粹抽象的立場認識意典，還須假手於形下的形式。可是它的功用已經很大，能够引渡知識由感覺到思想，由具體到抽象，由個物到意典，由現象到本體；所以它的功用還不在實際方面的應用，研究它的人，倒應當着力於純粹的數和量 (Pure number and magnitude) 上面，不必兢兢於致用，而後來的成就反而大。

經過以上幾個階段，才能達到頂層——攻究哲學，用辯證法尋求意典，認識宇宙的本體。到這地步，可算有個機會窺及知識的全豹。

還有一點很重要：柏氏所謂知識，根本上等於生活；生活自然有兩方面：知與行。方在知方面尋常知和理性知的分別，在行方面便成尋常德（Common virtue）和理性德（Philosophic virtue）的對峙。我們但把尋常德的特性舉出，理性德的性質便可瞭然，因為後者恰恰與前者相反。（一）尋常德是風俗習慣的問題。（二）並不根據明白的理解。（三）只受尋常知的支配，不受理性知的指導。（四）只是許多個別行爲的偶然配合，並沒有內部的統一性。（五）內部往往發生衝突矛盾。（六）內容不純粹，行爲的目的善惡參半。（七）目的上所認爲好的未必自身是好，往往根據外界的物質情形而定。（八）不能傳受，只可一時勸誘，因為它根據尋常知，而不根據理性知。（九）沒有堅持確守的必然性。（十）來源和存在都屬偶然，隨環境而變遷。

前段所舉關於尋常德的缺點，不外以下四類：（一）來源——出於尋常知而不出於理性知，所以沒有正確的理解。（二）性質——只是偶然的配合，沒有統一性，因此就不具必然性。（三）內容——不調和，有衝突矛盾。（四）目的——不純粹，受外界物質的支配。爲補救尋

常德的缺陷，柏氏主張：（一）關於來源——要把道德建基於理性知上面，如此，惟有努力於理性的追求，哲學的攻究；因為理論上對於道德的瞭解就是實踐上關於道德的成就，理論和實踐只是一回事。前面提過，一切人都求好，凡是他所認為好的他必想取為己有；縱使他所求的實際上是壞，但是在他總以為好，不然，便不會去求，因為沒有人有意求壞，存心自己害自己。所以只要心裏有好壞的判斷，行為上便發生趨避、取捨的舉動。假如對於好壞之感是對的，那麼行為也對，假如錯了，行為也錯，因為行根本上只是知的向外發動，和知並不是兩件事。此種推論的結果，一切罪惡都是起於無知，或知識不夠。（二）關於性質——要確立道德的統一性；這裏有兩個條件：（甲）道德不因人——施者——而異，凡好的對於一切人都是好，不容有高下。（乙）道德不因物——受者——而異，凡好的及於一切物都是好，不許有軒輊。例如常人應當有行，難道文人就可以無行麼？又如報德以德，難道報怨就可以以怨麼？假如有行是好，無行是壞，那麼無論何人都不許無行，文人自也受此約束，因為無行不會在文人倒變成好。假如德是好，怨是壞，那麼不管是誰都不願受怨，仇人自也不願受怨，因為

怨決不至在仇人身上反變爲好。(三)關於內容——要使它調和，藉以免除衝突，矛盾。就前項所舉的例：假如常人要有行，文人無需有行，有行在常人是好，在文人不是好，這不是衝突麼？假如報朋友以德，報仇敵以怨，德施於朋友是宜，施於仇敵不是宜，這不是矛盾麼？所以要除去衝突和矛盾，只在使道德的標準劃一。(四)關於目的——要不顧外界的利害、物質的苦樂，某件行爲自身如果是好，便要竭力去做。例如上面所說的無行和怨，它們自身就壞，決不可因其在文人便可恕，文人本不該享此便利，對仇敵便是宜，仇敵原不應受此痛苦。

五 哲學的定義

根據以上討論的結果，我們得到一個哲學的定義，這定義可分三點寫出：哲學是(一)人類知和行兩方面所得真理的匯粹，好比許多光線的焦點；(二)人類心靈所達到的極高、至全之境，人類理性的十足表見；(三)知識或生活中各階段之王，它們通通對這王進貢着所收穫一部分真理的果。所以哲學亦學亦術 (Science as well as art) ——理論上的知

和實踐上的行完全脗合。

上面定義中的關鍵字眼，在名詞方面有『知』、『行』、『真理』、『心靈』、『理性』，在形容詞方面有『匯粹』、『焦點』、『極高』、『至全』、『知識或生活中』、『一部分的』、『亦學亦術』。若貫串這些字眼更立一個簡單的定義，便是：哲學是知行合一極高的真理，亦學亦術至全的東西；它的利器是理性，它的領域是心靈，它的附庸是知識或生活中的各階段，它的性質是各階段所得一部分真理的匯粹或焦點。

柏氏的哲學定義，表現以下重大的意義：（一）知行兩方面極高的理想（二）知行的合一。我說，西洋幾千年的文化就是走牠的路，成就牠的理想。你看，西洋人對於科學的苦心研究，不是向知的最高理想而追麼？關於政治、社會、經濟的努力改良，不是向行的最高理想而追麼？至於科學研究的結果，處處應用於人事，這不是知不忘行，不是知行合一麼？政治上、社會上、經濟上種種的實際問題，無一不求理論的解釋，學理的根據，以求正確深刻的解決，這不是行不忘知，不是知行合一麼？此外西洋人還有個特點：自然界的研究既有成績，自然的

公例既有所發見，因為要應用到人事，便成立了許多應用的自然科學（Applied natural science）；關於政治上、社會上、經濟上學理的講求既已成熟，原則的探討既有所創獲，因為要實行出來，便於政治學、社會學、經濟學之外，還產生不少實用的政治學、社會學、經濟學等等，統稱之曰應用社會科學（Applied social sciences）。這種辦法，無非講求如何應用的道理，怎樣應用的方法種種，都是把應用的問題化成學理的問題，實踐的問題歸到理論的問題；一切從求知出發，求知之效歸於致用，致用的大成又蔚成知識和學理，於是什麼都成科學，這便是寓行於知的結果。於此可見柏氏學說影響西洋文明的深處，西洋人如今還不斷地研究它，『良有以夫！』

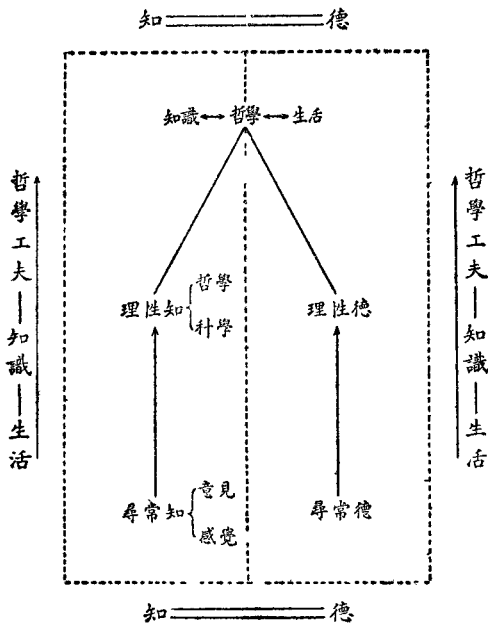
第四節 結論

前面曾說，人類對宇宙祕藏的開發正是方興未艾，宇宙不斷地進化，知識沒有止境，生活永遠向上；前面也說，哲學就是知識，也就是生活。那麼哲學自然也是無止境的，永遠向上

的；所以柏氏主張世上沒有已經完成的哲學（Completed or finished philosophy）也沒有可稱爲已得全部的智慧（Perfect wisdom），充其量只得叫做愛智者（Lover of wisdom）。前面又說，最高的意典是上帝，上帝是真、美、善的最高理想（Ideal），這理想的性質雖然不變——總是最高的——但是它的內容卻隨知識的進步、生活的向上而往前推，所以人類的努力進一步，他們的理想也往前推一步。人類不斷地努力，則理想也不斷地往前推，反之，因爲理想不斷地往前推，所以人類不斷地努力；那麼理想正是人類社會進化的樞紐。於此可見柏氏於幾千年前已知人類社會是有進化，是和自然界一樣地在那裏進化。此外還可以悟到柏氏哲學所以沒有系統的緣故，他故意不立系統，就因爲哲學不斷地在那裏演進；所以他沒有系統，不是他思想的缺點，倒是他思想的偉大處。

現在試把柏氏心目中知識發展——生活擴充——哲學進步——的程序，製圖如下。圖式由下而上，表明進步，一方面指出知識中的各階段。四周圍的暗線表示知行合一——整個的知識或生活；中分的暗線表示知識或生活中的知和行兩方面。頂上『知識↑↓哲

學↕生活』一號表示真、美、善的極高標準——知識或生活的最高理想——哲學的最
 大造就。



第五章 辯證學

第一節 引端

辯證法——Dialectic——這名詞的原義只是對話，不過希臘人最重語言，這名詞經他們一用，便加上特別意味，變成對話的技術。到柏拉圖手裏，又不光是對話的技術，這對話是特種的對話，這技術有個固定目標，求知識便是；因此又變爲用對話求知識的技術。求知識就是攻哲學，那麼求知識的技術就是攻哲學的方法；再爲引伸，這名詞便與哲學互用。這是廣義的用法。求知識的基本工作在於把捉宇宙間有常的東西，哲學的盤石乃是不易的真理；意典就是有常的東西，不易的真理，辯證法以意典爲對象，所以它的工作是求知識的基本工作，它的對象是哲學的盤石。換句話說，沒有它這部分的努力，哲學便無從發展了。

——格致學也好，倫理學也好，都不能成立，因為前者所研究的是自然界的現象，後者所講求的是人事界的現象；現象是什麼的現象？它何所依據？現象是本體的現象——本體的表現；它依據本體。所以不論自然、人事，背後都有個本體——固定不易的原理，這本體或原理就是意典，意典若不先弄明白，好比開河不溯其源，便無從下手——自然的研究也不可通，人事的講求也不可能。由此看來，辯證法又有個狹義的意義：就是哲學的盤石，換句話說，哲學內部最基本的一門，有這一門，哲學才站得住，才能够擴充到其他各門的研究。本章所謂辯證法是指狹義的，本章——辯證學——擺在格致學和倫理學之前，也正表示基本的意思。

柏 拉 圖

總結前段辯證法一詞含義的變遷，可分四層如下：（一）尋常的問答或對話——這是它的原義；（二）說話的技術——這是希臘一般學者，如辯士們的用法；（三）用對話求知識的技術，引伸為哲學的別稱——這就是柏氏廣義的用法；（四）知識基本的工作，哲學盤石——意典——的探討，哲學內部最基本的一門——這是柏氏狹義的用法。但是由對話的

原義，竟能漸漸變成哲學的別稱，或哲學內部的一門，卻爲什麼緣故？前面說過，柏氏心目中的思想就是對己說話。思想對的，所說的話自然對，話說對的，思想也對，所以說話的技術就是思想的方法；思想是哲學的事，那麼說話也是哲學的事，因此一爲引伸，辯證法便成哲學的別稱。思想愈精，話說得愈妙，話說得妙，正表示思想精，因此辯證法再爲引伸，又變成思想方面最精細的工作，哲學內部最澈底的研究——意典學的專名。

第二節 意典說之成立

一 歷史背景

柏氏的創造力固然大，同時吸收力也強，他的意典說就是摭取前人之論，加以自己一番創造而成的。我們查考此說歷史上的元素，有如以下各派：(一)赫拉克利圖派(二)蘇格拉底派(三)埃里亞派(四)畢達哥拉派。此點在第三章論學說淵源的一段上，已經說過，可

與此處相參證。

赫派所告訴柏氏的是：感覺界的知識毫不可靠，因為它是變動不居；蘇派所告訴的是：感覺界的知識雖然不可靠，超感覺界的卻是可靠，因為它是固定有常；埃派所告訴的是：宇宙間有個本體叫做『有』，『唯一無二，無始無終，不動有常』；畢派所告訴的是：宇宙的原理是數，數是固定不變的，世上的一切都是它的分合聚散，換句話說，從它演化出來。

赫氏對於感覺界知識的不信任，正給柏氏一個打擊，假如沒有蘇氏另闢超感覺的新途徑，他儘許陷於徬徨無路的恐慌；所以蘇氏對柏氏的貢獻最大，柏氏的全部哲學奠基於意典說，意典說即從蘇氏求概念的主張出發。蘇氏以為正確可靠的知識必須建築在適當的概念上，於是他替倫理界立定規則、人類的行為認清標準；柏氏不只跟上他的路，而且往前邁，更替自然界立定規則、宇宙的一切認清標準——這種無所不包的規則，無所不及的標準，便是他的意典。他既走上蘇氏的路而求概念上的對象，這對象便是意典。但是意典的內容怎樣，它的概念如何確立於此？柏氏卻受埃派的啓發，意典彷彿彼派的『有』，乃是靜

的、常的、久的、一的、總的、總而言之、凡感覺上的性質都不能加上去。到他晚年和畢派接近後，更以數的原理解釋意義的義蘊，如多 (Multiplicity) 統於一 (Unity) 一分爲多，正是意義彼此互相匯合、分散，而成整個的階梯系 (Hierarchy) 的由來。

總而言之，柏氏的意義，第一步是蘇氏概念的擴充——由人事界擴充到全宇宙。第二步是他的概念的客觀化、形上化。怎麼說呢？蘇氏的概念只是倫理界知識的一種規則，多少還帶些主觀性，到柏氏手裏，卻變成獨立自在的、宇宙一切的範疇；意義能夠獨立自在，不是客觀化麼？它們成爲宇宙一切的範疇，不是形上化麼？至於埃、畢二派的學說，只對於概念的客觀化和形上化這方面略有幫助，還不是意義說成立的第一關鍵。

二 種族遺傳

前面說過，意義是概念的客觀化、形上化，它們自成世界，在這世界裏面彷彿歷歷可見，其間秩序井然——這是柏氏最大的理想結構。此點和希臘種族的遺傳性大有關係。大家

知道，希臘人最富美術觀念，他們的作品有以下特性：(一)明晰的界線 (Clear limitations) (二)確定的形式 (Firmly outlined forms) (三)齊整的節奏 (Well-balanced rhythm) (四)完成的格式 (Finished type) (五)具體的表見 (Concrete visibility)。柏氏承繼他祖宗的遺傳性，所以在學說方面的構造，也帶一種美術的要求。你看他的意典，和事物不是儼成兩界，界限分明麼？它們的內容不是很確定，和事物毫不相渾麼？它們不是成個階梯系，秩序非常齊整麼？它們的世界不是自成系統，沒有虧陷麼？它們在理想中不是實有其物，歷歷可見麼？總而言之，意典說是希臘民族的特產品。

三 個人動機

柏氏之所以創為意典說，背後有個動機。他的知識慾極大，自不消說了。意典說就是為滿足此慾而成立的，何以故呢？前章提過，知識只是人類對於宇宙現象的紀錄。須知凡可以紀錄的必須有相當的不變性，假如不斷地在那裏變，不說無法可紀，無法可錄，即使可紀，能

錄，又有什麼用處？因為等你紀錄好，它已經不是原樣了，你的一切努力都成虛擲。所以要紀錄宇宙現象，必須取其不變部分；既是不變，方為可紀，紀下能够傳遞，以收利用厚生之效。柏氏見到此點的重要，他認為萬物的外表都是變動不居，無法把捉，縱使能够把捉，也是毫無可靠，所以索性丟開這方面，向另一方面努力。所謂另一方面者，就是萬物的內蘊，內蘊才能不變，關於它的知識方為可靠，方是有用。他的意典就是事物的內蘊。不管它意典也好，內蘊也好，它們的意義總不外乎知識的根基，沒有它們，知識的腳便無處可踏，無處可踏，便不能往前進。亞里士多德有一段話，正表示這意思；他說：

『相信意典說的人之所以相信，只是因為，關於事物可靠不可靠的問題，他們採納赫拉克利圖的主張，以為感覺上的事物總是變動不居，知識或思想如果有個對象，那麼除開感覺上的事物之外，必須另有不變的東西，因為在常變的狀態中，任何知識都不能。』（亞里士多德形上學 *Ross* 譯本 *Oxford University Press* 版 *Book M, 4:13-19*）

凡固定不變的總是抽象的原理之類，有形體的個物不會有恆久性；所以柏氏的意典，

用今日的眼光看，儘可當作宇宙的原理，和科學上的公例同一性質。須知這種抽象的原理是求知識的第一關鍵，蘇格拉底以前的哲學家不曾得到這個關鍵，所以他們翻來覆去，總以具體的東西（如水火等等）當宇宙的原理，具體的東西無有不變，於是原理始終不能確立，而他們的工作等於子虛。蘇格拉底知道求概念，可算首先得到這關鍵，柏氏繼續努力，於是求知識的正路方才確定，一直到現在的科學，還是走這條路。我相信，將來求知識的人，如果所求是可靠、有用的知識，捨此路恐怕沒有其他了。

四 知識根據

意典說的成立，在知識方面有兩個根據；換句話說，知識上有兩條理由，可以證明意典的存在：（一）蘇格拉底的概念上的知識論（*Doctrine of Conceptual Knowledge*）（二）潘門尼底斯的『知』有『相應論』（*Doctrine of the Identity of Being and Knowledge*）。

與蘇氏並世的辯士們，因為厭惡前人那些各種各色、莫衷一是的學說，便對知識下個

總攻擊；他們說，世上沒有可靠、普遍的知識，有的只是個人主觀的意見。蘇氏聽到這話，卻大不以為然；他說，感覺上的知識固然不可靠、非普遍，但是概念上的知識卻是可靠而且普遍。柏氏出於蘇氏門下，受蘇氏學說的洗禮，便相信有可靠、普遍的知識，這種知識不是感覺上的，而是概念上的，不屬形下，而屬形上，不在物質，而在思想。這個大前提既定，他便着手確定這種知識的對象。他以為個人主觀的意見所以不可靠，只因為以感覺上的事物為對象；普遍客觀的知識如果可靠，必須在感覺上的事物之外另求對象，同時這對象還要固定有常，不像感覺上的事物那樣變動不居。他尋求的結果得到意典，意典他認為可靠、普遍的知識的對象。反過來說，假如不承認意典的存在，那麼根本上就推翻可靠的、普遍的知識之可能性！

潘氏主張『有』皆可知，凡有某物的存在，那物必可被我們知道；反過來說，有某種知識，必有某種對象。知識可靠的程度與對象正確的程度成正比例。『非有』（Non-being）絕對不可知，介於『有』與『非有』——最正確的東西和沒有東西——之間，還有較底

程度的『有』——較不正確的東西，所以也有模糊不可靠的知識與之相應，這類知識就是所謂個人主觀的意見。儼然世界上有可靠的知識，它的對象自也不是介於『有』與『非有』之間較底程度的『有』——不正確的東西。可靠知識的對象既然不是不正確的東西，那麼必是正確的東西；這正確的東西是什麼？是意典，意典是可靠知識的對象。

第三節 意典說

一 意典的性質

論到意典的性質，我們發見以下各項：(一)普遍性 (Universal) (二)純一性 (Uniform and self-identical) (三)永久性 (Eternal) (四)獨立性 (Unconditional) (五)實在性 (Hypostactical) (六)目的性 (Teleological)

意典非他，只是一類事物 (A genus or species of things) 的共同性質。例如一切黃

色的東西，不管它是書、是紙、是磚、是瓦、是皮箱、是桌子，反正都是黃的，黃是它們的共同性質；不問所附麗的東西是什麼，單抽出這黃，然後再經過理想上的實在化，便成意典，叫做『黃』。這『黃』是一切黃色的東西所共有，在它們不是普遍的麼？『黃』既如此，其他意典莫不皆然，所以凡意典都具普遍性。但是各意典的普遍性比較起來，還有廣狹的不同？這就看它們所站地位的高低而定了。高的意典普遍性廣，低的自然就狹。例如『黃』這意典，它的普遍性只及於一切黃色的東西，綠色的它就管不着了；色的意典則能遍及一切有色的東西。『挺硬』(Hardness)這意典及於一切凝體(Solid body)的東西，液體(Liquid body)的就與它無干；至於『體積』(Volume)卻能兼及二者。那麼『色』的普遍性比『黃』、『綠』的廣，『體積』的比『挺硬』的廣，其他意典依此類推。

一個具體的黃色東西，還許是方，是硬，是滑……，許多複雜的性質儘可附麗在同一物體；意典卻不然，『黃』只是黃，絕不帶方，或其他性質，所以它是純的。甲比乙高，他帶高的性質，而比丙矮，又帶矮的性質；同一的人可高可矮，那麼在他身上高就是矮，矮就是高，二者豈

不相等？意典卻不這樣，『高』只是高，矮只是矮，天下古今沒有第二個東西與它相等，那麼豈不是除開自己等自己之外，等號不能加到它身上。所以它是一的——只有它一個，絕對找不着和它類似的。純一包涵絕對的意思；你看一個東西既是沒有與它相等的，只好自己等自己，這不是絕對麼？意典恰恰如此，所以意典是絕對。由此便能看出柏氏何以瞧不起形下的東西——具體的事物。因為形下的東西無有不是一物而兼幾樣性質——又黃，又硬，又滑，乃至亦大亦小，亦高亦矮，不特複雜，而且有時衝突矛盾。柏氏見此情形，怎能不把它們當作幻相？

柏 拉 圖

凡普遍的東西無有不抽象，抽象的自然沒有形體，沒有形體就不佔空間和時間，不佔空時的當然會永久。這句話還須加以說明：具體的東西不能普遍，因為既有形體，便不能無所不在，無時不在；例如這張桌子，此刻在這裏，那刻在那裏，在彼便不在此，此刻在此便不同時在彼，這是誰都明白的事。那麼換句話說，具體的東西都佔空時，既佔空時，便逃不了變動存亡，誰都知道，凡有變動存亡的都不永久。意典是抽象的東西，所以沒有變動存亡，沒有變

動存亡，所以會永久。

方才說意典沒有變動存亡，凡變動存亡必有原因，這原因不是由於自己，便是出於外物。變動存亡由於外物，是受外物的影響或支配；意典沒有變動存亡，當然不受外物的影響或支配，不受外物的影響或支配，便是獨立，所以意典有獨立性。

柏氏的意典，簡單說來，就是蘇氏的所謂概念加以實在化。概念的成立由於抽象 (Abstracting) 工夫——就各色各樣的東西，取其共同之點，而成概念。概念之在蘇氏，止於概念——只是抽象的共性 (Abstracted universal qualities)；柏氏還不满意，以為這種抽象的共性，畢竟帶些主觀色彩，還不够確實，必須經過實在化，實在化以後，便成純客觀的意典。他的哲學有人稱為實在論 (Realism)，就因為這緣故。須知意典而有實在性，不只是思想上的抽象作用，這點便決定了柏氏全部哲學的趨向，他的哲學成爲二元論，只是因這緣故。他所以瞧不起具體的東西，而視爲幻而非真，這也是一個原因。前面說過，具體的東西往往一物而兼幾樣性質；這些性質，在他看來，都是實在的東西，因為它們個個都有所本，都得

分 (Participate) 一些它們的意典的內蘊，它們的意典既是實在，它們自然也是實在。那麼在同一時空之內，幾個東西擠在一起，豈非笑話？舉個例子：這裏有個橘子，黃色是個實在的東西，甜味又是個實在的東西，乃至圓形和硬、滑等性，無一不是實在的東西——這些實在東西同時在一個地方，怎樣可能？這不是幻麼？我們戰國時代的公孫龍所謂『白馬非馬』與此正是同一問題。馬中有白，白中有馬；說它是馬，它卻是白，說它是白，它又是馬，所以不但非馬，尚且非白。究竟是什麼？這可沒人能說，所以成爲迷途 (Dilemma)；但是據柏氏看，這正是現象之所以爲幻，因爲它們內部發生衝突矛盾。其實用近代的眼光看，困難都在把思想上的概念當作外在的本體，抽象的性質視爲實在的東西。古人用思想的特別功能 (Special function) 把具體東西的性質一一抽出，而成單純的概念；既抽出之後，卻忘記這些概念只是思想上抽象的結果，並沒有實在性，它們在一件東西裏面和它渾成一體，不曾有現成的分割。因爲忘卻這點，便把主觀的概念變爲客觀的意典，抽象的性質形成實在的東西；實在的東西自然不能同時同地擠在一起，所以才有公孫龍『白馬非馬』之辯，柏拉圖

具體事物皆幻之說。

前面提過，柏氏的哲學是目的論的，所以他的意典同時也是目的。例如桌子的意典，便是具體的桌子的目的。我們若把意典當作理想 (Idea) 看，這話便易明白。據柏氏看，世上一切事物，上面都有個完滿的理想，這理想便是它們的目的。宇宙的一切無有不進化，進化的歷程就是向着理想而進，所以宇宙愈進愈好，愈變愈完滿，因為它愈走愈近目的。案這道理推論起來，他的哲學可說是樂觀派的。據我觀察，柏氏宇宙論所以也帶目的論的色采，換句話說，自然界事物的意典所以也有目的性，正是從他的倫理觀念來的。前面說過，他老師蘇氏爲學限於倫理，所求概念只是人事界的概念；柏氏承繼蘇氏學說，他的意典論是從蘇氏的概念出發，因此也可以說，他的全部哲學乃是以倫理問題爲發源地。須知蘇氏的倫理說是目的論的，爲什麼呢？你看他的第一原則在確立諸德的界說，固定諸德的概念，這些界說或概念只是行爲的界說或概念，換句話說，就是行爲的標準，行爲都要向着它們而發，所以也叫做目的。柏氏既承繼蘇氏的倫理說，以蘇氏的概念爲出發點，那麼他的倫理說當然

也是目的論的。然後再把倫理的請求推廣到全宇宙的研究，行爲概念的探索擴充到事物意義的尋討，於是便於不知不覺之中，把它們的目的性帶到宇宙論上，加入意義說裏；這也是很自然的事。

二 意義的意義

柏氏的意義有三重意義：(一)本體上的 (Ontological) (二)目的上的 (Teleological) (三)邏輯上的 (Logical)。

從本體方面說，意義是宇宙的眞『有』(Real being) 事物的眞如 (Thing in itself)。事物之所以爲事物，全靠有意義在它們背後，換句話說，全靠它們能分得一些意義的內蘊。就其性質論，意義乃是變中之常、動中之靜、暫中之久、多中之一、散中之總、雜中之純。

柏 拉 圖
宇宙一切變動不居的事物，不論屬於自然界或人事界，都有個模型 (Pattern) 存於不變有常的本體界裏面。這些模型就是一切事物之所趨向，因此也叫做它們的目的。意義

是模型，所以就是這目的。它們好比藝術家理想中的圖畫，理想先在藝術家的心裏，然後藉種種原料表見出來，意典先存於本體界，然後寄託在現象界的萬物。

宇宙現象本是亂雜無章，它們是變的、動的、暫的、多的、散的、雜的，意典一來，便給它們一個秩序——化變為常，化動為靜，化暫為久，化多為一，化散為總，化雜為純；意典是思想的利器，有了意典，人類才有法子對付宇宙的森羅萬象。邏輯是思想的方式，意典既做思想的利器，所以也涵邏輯的意義。

上面所舉意典的三重意義，從另一觀點看，又可分為主觀與客觀兩方面。前兩個屬於客觀，後一個屬於主觀。先從主觀說起：意典是思想的利器——人類認識外界所用的法度。方才說，外界是變的、動的……等等，人類能操此利器，用此法度，把變的化為常，動的化為靜……可是這種利器或法度，並非得自外界的經驗，乃是與生俱來，所謂先天的意念(Innate ideas)便是。但是從客觀方面說，意典又是外界一切存在(Existence)的秩序，這種秩序是單純的(Simple)、非物質的(Incorporeal)、不可分割的(Indivisible)、永遠不變的

(Immutable) 認真說來，意典只有一個意義，所謂主客觀不過對人而言，它們本來的意義還是萬有的秩序，人類知識也是萬有之一，所以它們做人類知識的法度，就是做萬有的秩序之一，換句話說，本也不背其爲萬有的秩序。

我說，柏氏主張意典涵有主客觀合一的意義，曾受潘門尼底斯「知」「有」相應說的啓發，而同時有以補充潘氏之說。宇宙的萬有，人類知識實居其一，人類認識身外之物，就是萬有之一和其餘的交通，這種交通必有所以交通之道，這交通之道便是意典。只因爲意典是萬有的共同秩序，所以萬有之一的人類才能與其餘的交通，才有媒介交通；不然，沒有媒介，沒有共同的根據，又怎樣交通？潘氏說，凡「有」皆可知，凡「知」都有個「有」做對象。「知」與「有」背後必有共同的根據，不然，二者那能相應？當在柏氏可找着這根據，就是意典，就是主客觀合一的意典。

三 意典是什麼

問到意典是什麼，我們可得一個答案，這答案分爲九項如下：(一)變中之常(Permanent in the mutable) (二)動中之靜(Immovable in the morable) (三)暫中之久(Eternal in the passing away) (四)散中之總(Unity in the scattered) (五)多中之一(One in the many) (六)異中之同(Common in the manifold) (七)獨中之共(Universal in the individual) (八)雜中之純(Pure in the mixed) (九)虧中之全(Perfect in the imperfect)。

上面的答案，舉個實際的例子便可明白：譬如橘子，剛從樹上摘下還帶青色，過幾時漸漸轉紅，這不是變麼？由南運到北，不是動麼？經春便爛，不是暫麼？這裏一個，那裏一個，不是散麼？一樹累累不知多少，不是多麼？雖然大致相似，其實沒有兩個完全一樣，這不是異麼？一個是一個，不是獨麼？大小圓扁……種種不齊，不是雜麼？有以上種種缺陷，不是虧麼？至於橘子的意典，卻又怎樣？它是抽象的，沒有形體，不佔時空，所以永遠不變，不可移動，不會壞爛。它只有一個，所以不會多，不會散，也無異之可言。它被所有的橘子模倣，不專寄託在那一個上面，

所以不是獨的而是共的。它只是那一個，所以只是那樣大，那樣圓，不會有較大較小，較圓較扁的不齊，因此就無所謂雜。凡橘子所有的缺陷它都沒有，所以便是全。

總括前面所說『X中之X』等等，上X皆屬形下，下X都屬形上，形下是現象，形上是本體，現象幻而本體真。但是我們要十分明白，意典是什麼，試來想像一切同屬一類或一別（A genus or a species）之下的個物（Individual things），脫離時空的制限，物質的執著，不足的虧累，然後化而為一（Reduced to unity），再加以實在化，便是意典。這話還須加以說明：第一步為什麼要想像？因為現象界無有此境，只得證之於思議之中。何必說個物？因為從虛的着想不如從實的着想，從實的着想比較來得真切，容易明白。個物何必同屬一類或一別之下？因為必須如此，概念才能成立，而意典只是概念更進一步。個物而脫離時空的制限，物質的執著，不足的虧累，這又怎麼說？是說用抽象的方法，把它們的時間性和空間性抽去，再把物質成分除卻，這就脫去可見可摸的形體，而歸於形上；然後再免掉種種缺陷，這就把它們理想化；更進必須化而為一，因為雖然同屬一類或一別之下，雖然已經歸於形上，

成爲理想，但是還免不了各爲各的，必須化而爲一，然後才成此類或此別中的唯一理想，公共模型。以上只是抽象的結果，還不過思想中的想像物，並沒有外界的存在（*Real existence*）；迨經實在化，然後才成本體，才是柏氏的意典。

總結上文所論，我們可得意典的界說如下：意典是萬有的根源，換句話說，萬物的模型，再換句話說，宇宙的本體。實際上九個字就可以代表意典：常、靜、久、總、一、同、共、純、全。人類所以認識意典，由於思想的抽象作用，把事物的內蘊抽出而成概念，然後再把概念實在化而成意典。

四 意典界與事物界

柏氏每提意典，都是多數的——他不說 *Idea* 而說 *Ideas*，可見此中有個道理。他的意典是無限的，世上的東西無一不有意典，這有兩個原因：（一）他的大前提是：事物皆幻，意典皆真；事物之所以爲事物，在於模倣意典——意典是模型，事物是做造品。那裏有做造品

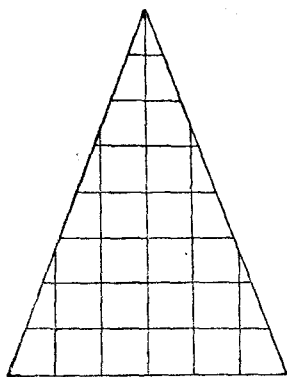
而沒有所做的模型，有事物而沒有它所自來的意典？反過來說，沒有意典的事物便不存在（Non-existent），不存在則不產生概念，沒有概念也沒有意典。（二）事物無有不可歸類，凡可歸類的都有概念，有概念便有意典，所以意典所達的範圍和概念恰恰相同。舉個例子：世上只要有兩件東西是同樣地有腳有面，桌子的概念便能成立，有桌子的概念就有桌子的意典。天下的東西縱使離奇到萬分，總有一些相同之點，只這相同之點就是意典成立的根據。須知承認事物有同點，就是蘇、柏二人的學說與辯士們分馳的地方，同時也是一切知識最基本的假定；如果沒有這個假定，知識便找不着出發點，所有知識都不可能。這假定的重要於此可見。

柏 拉 圖

因為世上的東西個個都有意典，所以不管它美善也好，醜惡也好，偉大也好，細末也好，一概都有意典；非但如此，自然物、人爲品、實質、概念（如物德——或稱性質 Qualities——如關係 Relation 等等）動作，以及數學上的圖形、文法上的形式，無一不有意典，最奇怪的，就是負的概念，如『虧』、『無』等等，也有意典。

一切事物都有意典，但是這些意典並不與事物同列，好像兩副東西那樣不分上下；意典乃是超乎事物之上，它們自成一個世界，這世界當然是永久不變的，此外還可加上三個形容詞，就是至真、至美、至善。靈魂未降生之前，在這世界內飽觀意典，降生時忘卻這個經歷，等到再與形下的事物接觸，便喚起對於意典的記憶。所以據柏氏看，一切知識只是迴憶，在人不是新的東西，不過舊事重提；就倫理方面說：『是非之心人皆有之，』不過有時爲物慾所蒙蔽，好像對於意典的經歷，被降生時候的劫難所迷忘似的。

意典非但自成世界，而且在它們世界之內，秩序井然。它們雖然是多數，卻不是胡亂的堆積，乃是有系統的配合。它們彼此間的關係，正像全體中各部分的關係，各有各的地位，以共赴一個目的，所以儼然成個階梯系，案級而升，最終達於極高的意典——這就是目的。意典成個階梯系，正和概念的分類立別同例，或許柏氏如此辦法，也就是受蘇氏對於概念的同樣辦法的啓示。案蘇氏的辦法，最初從個物中抽其共同要素而成概念，然後這些概念之上又有概念統括它們，依此類推，最後有個極高概念統括一切概念。例如抽出一切有腳有



的構造。

上圖橫行代表層級，直行代表每層中同列的意典。你看愈上同列的愈少，這包涵兩個意義：（一）愈上愈單純（二）愈上愈近絕對。實際上柏氏不會把所有的意典一一分類立別，組成一個階梯系，但是他明明白白地指出這個可能性。須知他對於意典的這種要求，也是出於愛美的精神，意典的階梯系簡直是一種美術的構造。

面的東西的共同要素而成桌子的概念，用同樣辦法而成椅子、牀、鋪、圍屏……等等的概念，然後這些概念之上又有個家具的概念統括它們，家具的概念又與其他概念共屬於另一更高概念，依此類推。意典之成階梯系，與此同一辦法，它們的最高目的就是所謂『好』。但是此中有個現象，不可不知：這個階梯系愈低愈複雜，愈高愈單純，愈下層同列的愈多，愈上層同列的愈少，換句話說，愈低的意典愈相對，愈高的意典愈絕對。畫個圖便可明白：

柏氏所以關個意典界，案思想發展的程序說，是因為事物界的一切都靠不住，要找個靠得住的。所以我們要明白意典界的真相，必須同時拿事物界來比較。而兩界的不同如下：

(一)就本質說，意典界是『有』(Being)，事物界是『流』(Becoming)——『有』是靜的、常的，流是動的、變的；靜的、常的是真如，動的、變的是幻相。(二)就地位說，意典界是模型，事物界是做造品，意典界是正本，事物界是副本——意典界獨立自在，事物界靠意典界而存，所以意典界是絕對的，事物界是相對的。(三)就存在的媒介 (Medium of existence) 說，事物界必須存在於時間與空間裏面，意典界卻是超時空的——唯其超時空，所以才不會動、沒有變。(四)從知識的對象說，意典界是思想的對象，事物界是感覺的對象。思想的對象無形、無色、無聲、無嗅，所以是抽象或形上的；感覺的對象有形、有色、有聲、有嗅，所以是具體或形下的。

柏氏於事物界之外另關意典界，而這兩界並非爾為爾、我為我，乃是有相當的關係，關係如何？才說，意典界是模型，事物界是做造品，那麼它們的關係就是做造品和模型的關係。

係，所以柏氏說，事物模倣意典，分得意典。但是模倣畢竟是模倣，總有不到的地方，分得畢竟是分得，總有未得的成分；這是一點。一個事物同時不只模倣或分得一個意典，例如橘子，同時分得圓的意典、黃的意典、甜的意典……等等，所以它是雜的；非但雜，而且有矛盾，換句話說，還分得相反的意典，例如這個比那個大，卻比另一個小，這就同時亦大亦小——同時分得大的意典和小的意典——這不相反麼？這又是一點。這種複雜和矛盾的現象，惟有思想能夠對付。感官之於事物，安於現象，換句話說，雜就任它雜，矛盾就任它矛盾，所以見橘就說是橘，見大橘就說是大橘，見更大的就說原來的小；思想卻不然，它絕對不肯安於現象，換句話說，雜也不放它過，矛盾也不放它過，務必找出不雜、不矛盾的，所以見橘就知道它是同時分得幾個意典，看見更大的就知道它不是同時亦大亦小，亦大亦小乃是起於比較，相對的東西才有這種現象，絕對的沒有。所以感官之觀物，觀其面而已，思想之觀物，卻要觀其裏；意典是事物的裏，唯有思想能見到，所以是思想的對象。

方才說，事物界和意典界的關係是做造品與模型的關係，但這只是一種解釋上的比

喻，其實它們的關係有個特別性質。我們尋常因為要造某品，才打某樣模型，換句話說，模型是爲所造品而具，假如沒有所造品，換句話說，假如不想製造某件東西，模型便無所用，所以所造品是目的，模型是手段。但是關於這點，柏氏的意典界和事物界的關係卻不如此，在他所視爲模型的意典倒是目的，所看作造品的事物反成手段；這是他的特點。此種有兩層意義：（一）他的意典和事物的關係是本體與現象的關係。雖然我們以爲他的宇宙論逃不了二元的色采，但是在他總不承認是二元。爲避免二元，只好提高其一，抑低其他；既必須有所軒輊，自然是提意典而抑事物，因爲後者變動不居，前者卻是不變有常。（二）這種提抑的辦法，關鍵在於目的論上，以所提的爲目的，所抑的爲手段；手段自身不能獨立，必靠目的而存，自己不成一體，只是目的中的一部分，事物界之於意典界，正像手段之於目的，因此二元色采便可取消。（其實何嘗真能取消，其原因第三章已經提及）

五 一與多

事物之爲多，最爲明顯；同是桌子，不知有多少張，其他東西莫不如此。這不是散漫得很？意典一來，便把許多散漫的東西統而爲一；例如所有的桌子只有一個意典——桌子無數，是多，桌子的意典只有一個，是一。但是前面會說，柏氏每提意典，都是多數，可見非但事物多，意典也多。事物多，用意典來補救，意典能把它們統而爲一；至於意典本身也多，那可怎麼辦呢？柏氏提出一個辦法，就是意典的交通（Communion of ideas）。意典的交通有兩方面：

(1) 匯合（Combination）(1) 排拒（Exclusion）其實這也是從蘇格拉底的概念的分合來的。現在舉個例子：凝的概念與體的概念合而成凝體，流的概念也和體的概念合而成流體，一個體的概念能與『凝』合，又能與『流』合——這叫做匯合。形的概念能與『凝體』合，因爲凝體有形；但不能與『流體』合，因爲流體自身沒有形，只借盛託它的東西的形爲形，而這借用之形還是時時變換，毫無固定，例如用圓缸盛水，水顯得圓，用方桶盛水，水便顯得方了——水不能說是圓，是方，換句話說，形的概念不能和『流體』合在一起，這便是排拒。

概念有這種分合的辦法，所以概念之上還有更高的概念統括它們，一層一層往上推，最終可以得到一個統括一切概念的概念，因此概念彼此之間自成系統，秩序井然；柏氏把這種辦法照樣移到意典，所以意典也自成系統，所謂階梯系便是。由此看來，意典雖多，但是有個聯絡的方法把它們統而為一，這是多中之一；反過來說，意典雖一，但是也能找出相排之點把它們分而為多，這是一中之多。多中有一，一中有多，這樣一來，第一，把事物界和意典界的渙散的困難都解決了；第二，把埃及亞派的唯「有」論修正過來，可謂一舉兩得。事物界形形色色的東西，案類用意典統括起來，這是解決事物界渙散的困難；例如所有的桌子統歸一個桌子的意典，所有的椅子統歸一個椅子的意典，其他依此類推。但是事物的類別畢竟還是多的，一類都有一個意典，意典自然也多起來，於是再用匯合的方法把它們統而為一，這是解決意典界渙散的困難。至於埃及派潘門尼底斯的「有」，只是一塊硬板板，塞滿宇宙，一片連續不斷、絕對不可分割的東西。像這樣的本體，絕不會產生多的現象，換句話說，宇宙間的形形色色便無所歸宿，再換句話說，把這「有」當作宇宙本體是講不通的；但是

現象中的多，卻是事實，不能抹殺，所以柏氏爽性承認一中有多，以見這多原是本體的表見，使它們有所歸宿。

六 意典與動因

柏氏又把意典（特別是最高的意典——『好』）當作動因（Efficient cause），世上一切東西的存在（Existence）與內蘊（Essence）都是它們所賦予的。所以他把意典比做上帝，他曾提到一個宇宙創造者（The demurgos — the world-builder），這個宇宙創造者似乎是指最高的意典——『好』。

他所以把意典當作動因，有個緣故。動因非他，只是一種能力。他說，事物因意典而存在，意典能使事物存在，自身必有一種能力；事物分得意典，意典被事物分得，自身必有被分得的可能性。論到知識方面，我們何以能知道意典？就因為意典有一種可知性。根據這個理由，他便把意典看做動因。

非但如此，他還以為意典有理性，有智慧，有生命，有動作。我看這正表示古代思想的特徵。古代的思想總脫不了物活論（Hylozoism）的傾向，他們把人來比宇宙，彷彿宇宙是個放大的人。人有理性，有智慧，有生命，有動作，所以宇宙也有。人有動作，能做出許多東西，所以人是動因；宇宙既像人，那麼宇宙也有動因，這是意典所以亦為動因的緣故。凡能動的自身必涵個主動或指揮的分部，理性在人是主動或指揮的部分，所以在宇宙也是；凡有理性的必同時有生命與動作，（又是以人為例）所以宇宙也有生命與動作。這是意典因為是動因，而連帶着有理性，有智慧，有生命，有動作的原由。

但是從柏氏的整個系統看來，此點似乎無關緊要。他的哲學重在本體方面，現象是他所忽略的，所以關於事物如何分得意典，意典如何能使事物存在等等，於他倒不是中心問題。並且如此看法，意典儼然成為宗教上有人格的神，這和他的全部系統不甚調和。所以德國哲學史家于伯末格（Ueberweg）把這種主張歸於他的門徒，也未嘗沒有道理。

七 意典與數

柏氏的意典說既經成立之後，晚年和畢達哥拉派接近，又吸收他們的學說，把數理和意典弄到一起。此點在他的全部系統上雖然不甚要緊，但總算他晚年思想上的一個小小變化。

畢派用數代表宇宙的一切，例如說，某事某物是某數，某事某物的變化等於某數的變化。亞里士多德有一段話，且引在下面：

『……首先研究數學的畢達哥拉派的人，非但對於這門學問有相當的深造，而且……相信數的原理就是一切事物的原理……他們在事物方面發見許多與數相似之點，非但在水、火、土這類東西裏面有這樣的發見，而且明白指出某某數是公道，某某數是靈魂，某某數是理性，某某數是幸運——乃至一切東西無不可用數來代表……』（亞

里士多德形上學 Ross 譯本 Oxford University Press 版 Book A, 5:22—32)

圖 拉 柏

我們中國古代也有這類思想，易經這部書正代表此等思想，降至宋儒，他們太極圖的說法，就是更明顯地用數來推究宇宙的變化。我們可以把這派人叫做唯數主義者。唯數主

義者在思想史上，自有相當的地位，他們的目的也在把握宇宙的現象，他們的工作也就是就變動不居的事物裏面，求永久可靠的秩序；柏氏一向努力的目的與他們正同，所以一聽到他們的學說，便想法子吸收。這派人那樣極幼稚地，很可笑地用數來解釋宇宙的一切，淺薄之士必以爲這種思想便當永遠絕迹於思想史上，誰知今世的科學愈發達，數的應用愈深愈廣，據說天文學對於天體的測驗，只靠幾個數學上的公式，驚天動地的相對論，唯有用數字來表示。古人之用數解釋宇宙的一切，與今人之用數於科學上的探討，雖然精粗，確不確的程度相差很遠，但是站在思想史的立場上看，他們的價值卻是一樣，因爲他們的目的相同，精神也相同。可見思想這東西本不是突如其來的，各時期、各階段的演進都有脈絡可尋。我們民族如今這樣萎靡不振，正緣我們的祖宗於思想走錯了路；古人說：『後之視今，亦猶今之視昔，』我們將來也做人家的祖宗，可趁早在思想方面種下好因，不要叫子孫食我們所曾食的果！

方才說，柏氏吸收畢派的學說，到底畢派的學說怎樣？柏氏如何吸收畢派以爲數的要

素有二奇(Odd)和偶(Even)；奇是有限(Limited)，偶是無限(Unlimited)『1』這數是亦奇亦偶，換句話說，它帶奇與偶兩要素；所以也是有限，也是無限。因為是無限，所以能够產生許許多多的數。引伸的結果，整個宇宙是一，宇宙間的森羅萬象是多。於是乎柏氏便說，事物是多，意典是一，例如桌子有許多，它們的意典只是一個。每一類的東西都有意典，那麼意典又是多，但是意典之上另有意典，最後有個統括一切意典的意典——意典成個整個的系統，所以又是一。

前章說，數學的學，據柏氏看，只有哲學的準備；此所謂數，和他哲學系統內所吸收畢派的數不同，前者是數學上的數，後者是理想上的數。他把數學上的數與事物視為同等，在意典界裏也有所謂數的意典，但是理想上的數他卻當作意典看，反過來說，意典當作數看，因為意典有一有多，這正是數的特性。他的最高意典等於數之一，其他意典等於由一所產生的數。

數這東西，究其由來，也不過一種抽象的結果。例如『1』的由來便是如此：睜開眼睛，

看見形形色色的東西，把它們一切不同之點都撇開，只就它們『個個都佔一塊地方』這個同點抽出，說它們都是一個東西；然後再進一步，把『一』和『東西』分開，不管它是不是東西，只提出這『一』，於是便成『一』的數。由此看來，數也是概念，所以柏氏把它們當作字典，反過來說，把字典當作數——這樣辦法，也未嘗沒有道理。數之爲物，乃是事物的尺度 (Measure of corporeal things)，字典既是與數同物，自然也是的。

還有一點，不可不辨：理想上的數和數學上的數大不相同，我們且把它們的異點舉在下面：(一) 數學上的數是同一性質的單位，彼此可以隨時加起來。理想上的數卻不如此；例如七當桌子，八當椅子，七和八的性質根本就不同，那裏能加得起來？(二) 數學上的數代表數量，理想上的數代表質，所以前者只有量的不同，沒有質的差異，後者的分別卻全在於質上。(三) 理想上的數有固定的前後次序，因爲它們代表意義，意義便是如此——愈高愈普遍的愈居前，愈低愈特殊的愈在後；例如體的意義在『凝體』與『液體』之前，『凝體』又在『木』、『石』……等之前。數學上的數沒有這種固定的前後次序，因爲沒有質的不同，

只有量的差異。把量小的放在前面，量大的放在後面，或反過來，把量大的放在前面，量小的放在後面，都無不可，因為這樣倒置的辦法，和量本身並沒有影響。

八 『好』與上帝

最高的意典是『好』，『好』是一切意典之所趨向，是它們的總目的。一切意典都是事物的目的，事物進化愈趨完備，便是愈接近意典；但是這些意典自身也是向前進的，也是愈進愈好，最後達到一境，叫做『頂好』，單稱曰『好』。事物分得意典，意典又分得『好』，所以『好』是一切意典的意典。事物是相對，尋常意典是相對的絕對，『好』才是絕對的絕對，所以又叫做絕對的意典。

『好』是一切意典的目的，意典是事物的目的，那麼『好』自然也是事物的目的，換句話說，宇宙間的一切只兩大類：意典與事物，『好』是它們的共同目的，所以便是宇宙間一切的目的。還不只是目的，而且是動因，（參看本節六）宇宙的一切都是它所創造的，

它是宇宙的創造者，所以柏氏又把『好』與上帝合而爲一，以爲『好』就是上帝，上帝就是『好』。他不能於意典之外另求上帝，如果意典之外另有上帝，這上帝和意典是什麼一個關係？假如說意典居上帝之下，換句話說，是上帝所造，那麼意典便失去它一向所賦予的特性，總而言之，便不是宇宙的本體，宇宙的本體應當是上帝。假如上帝居意典之下，換句話說，是意典所產生的，那麼便與事物同等，豈不是笑話？這兩方面都不可能，所以只好說上帝就是意典；是那個意典？當然是最高的意典——『好』。

『好』是一切事物的動因，這句話就人的立場看，是說『好』是主觀和客觀的源泉，根據與對象。主觀是知識，客觀是存在 (Being)，主觀是理性，客觀是理性的對象 (Object of Reason)，所以『好』是知識與存在、理性與理性對象的源泉，根據與對象。怎麼說呢？柏氏把『好』比作太陽，他說，太陽非但能使萬物存在生長，使世界有光，而且人類知識的最基本條件——目之能見——就是它所賦予的。沒有太陽，整個宇宙便消滅了，所以沒有『好』，知識也失去內的——主觀的——條件與外的——客觀的——對象。知識所以成立，最要

緊的是內心的法則和外界的秩序，『好』也是內心的法則，也是外界的秩序。（參看本節

二）

『好』既然是動因，同時理性囉、智慧囉、生命囉、動作囉，自然也跟着來；那麼『好』豈不成個宗教上有人格的上帝（Personified God）？關於此點他沒有說明，或者他並不會發見這問題。其實這是古人思想的通病：他們對於人格沒有明確的概念，往往把它當作宇宙間普遍的東西，所謂宇宙的大智慧（The great world-intellect）；所以如此的原因，只在他們對於人格的存在（Personal existence）和非人格的存在（Impersonal existence）分不清，處處站在物話論的立場觀察宇宙。

上帝創造一切，它造物以『好』為標準，但是它本身就是『好』，所以便是以自己為標準。『好』是十全的意思，所以是一種理想；上帝是『好』，所以上帝本是理想，所謂真、美、善的極高標準。

柏 拉 圖

『好』代表目的，因為它被一切所趨求，上帝代表存在，因為它是一切的由來；所以柏

氏把『好』等於上帝，就是把目的等於存在。把目的等於存在，就是主張目的論的形上學。目的是倫理上的範疇，主張目的論的形上學，就是把宇宙的一切歸到倫理的範疇之下。在這大前提之下，難怪他後來把美的價值取消，而統於善的價值裏面。（參看第七章第三節五）一切東西有它的存在，就有它的『好』處，換句話說，就有它的用途。我們認識一件東西，不在乎看它的皮相，只要找出它的內蘊，內蘊就是那件東西之所以爲那件東西。物之所以爲物，柏氏又說就是它的『好』。『好』是內蘊；那麼物之所以爲物，只是因爲它們各有各的『好』處——各有各的用途，我們也只能就它們的用途認識它們。由此看來，希臘人的思想有些地方可與今世的唯用論（Pragmatism）打得通。

九 『好』與『有』

在意典界裏面，『有』的意典可算很高了，但是據柏氏看，還不如『好』高，換句話說，還不及『好』根本。意典之高下，以基本與單純的程度而分。『有』的意典可算最基本、最

單純，因為這概念是從形形色色的事物中，抽去一切性質，不管它是什麼顏色，是液體或氣體……；只把光光的一個『存在』留住，假如把這個概念再抽去，便是世上一無所有。『有』的意義這樣基本，這樣單純，但是還不及『好』基本。『好』單純，他以為假如沒有『好』的概念，並『有』的概念也不能存在，換句話說，連光光的一個『存在』也留不住。存在必是『好』的，真正的存在必是因爲『好』的緣故。

柏氏這種主張是目的論的當然結果，在宇宙觀上似乎有些怪調，但是在人生觀上卻是有的論。從來駁目的論的人只駁目的論的宇宙觀，唯有在這方面可駁，在人生觀方面，目的論自有它的鞏固的根據、偉大的力量、良好的成績。目的論在人生觀方面成爲理想主義的倫理說，我覺得這種學說真能畫出人類社會進化的真際，因爲個人有無成就，全看他有無理想，成就如何，也看他的理想如何，至於整個社會、民族、國家，也必須有它們共同理想，才能成立保存，而它們在世界上的地位如何，也看它們的理想如何。

第四節 批評

關於意典的批評，可以分兩大類：（一）關於大體上的，（二）關於細節上的，每類之下都有若干條。

一 大體上的批評

（一）柏氏主張有兩個世界，意典界和事物界。意典界是批發處，是模型，事物界去分得它，模倣它。所謂分得也者，模倣也者，不是別的，只是一種關係。凡關係都有關係者，關係者至少要兩個，事物界和意典界的關係乃是涵有兩個關係者的關係。關係者就其自身說，雖然未必必在關係之下方能存在，但是不管它們離開關係還能存在與否，反正在關係狀態之下，總是彼此相依，換句話說，總是相對的。意典界離開和事物界的關係之後，到底還能存在與否，我們不得而知，因為我們總在它和事物界關係之下看它，換句話說，我們不會遇着事物界消滅，只留意典界的那一天；所以一旦在與事物界關係之下，意典界總是和事物界相對。柏氏曾說意典界是絕對的，但是事實上卻不然。這是一層。

還有一層：柏氏說意典界是絕對的，這話怎麼講？是不是說各意典彼此之間絕對？上面已經指出各意典是相對的絕對，因為它們一層管一層，高層比較得絕對，低層比較得相對，而最後統歸一個最高層，全由一『好』管轄，唯有『好』是絕對，其他意典都是彼此相對，所以叫做相對的絕對。所謂相對的絕對，是指絕對中的相對，意思說，整個的意典界是絕對的，至於各意典，唯其統屬於『好』，所以在此絕對的世界中是相對的。現在我們且看意典界是否絕對。案柏氏的意思，意典界之所以是絕對，因為它能自在，事物界之所以是相對，因為它靠意典界而存在。如何靠意典界而存在？因為它分得意典界，模倣意典界。如何是自在？因為它不分得人家，不模倣人家，而自身被人家分得模倣。不錯，事物個個都分得意典，模倣意典，好像意典一向逍遙自在——你們要來分得我，模倣我，我也不妨任你們分得模倣，但是我卻不去招你們。這樣說來，事物要去分得意典，模倣意典，是事物單方面的事；但試問分得模倣是不是一種關係，若是關係，那麼不管誰要和誰發生關係，既有關係，便是雙方的事，不專屬何方，例如甲同乙發生關係，乙自然也同甲發生關係，所以羅素說：

『妻與夫之關係叫做夫與妻之關係的倒轉。』（數理式的哲學第十六版）無論正的關係也好，倒的關係也好，總是個關係；既是關係，關係者彼此之間總是相對的，所以意典界與事物界相對。況且意典未必是靜的，柏氏曾說它們是動因，換句話說，它們有動力，所以才能創造宇宙一切，才是造物者。據此推論，可知意典並非靜居而待事物來分得，來模倣，自己卻也出馬，自動地叫事物來分得，來模倣。這樣，何止是事物與它們之關係的倒轉，其實它們自身與事物成個正的關係。

根據以上兩層理由，可知意典也是相對的。相對的還成本體不成？自然不成。

（二）根據（一）條的推論，意典界是與事物界相對的。相對的意思是什麼？是說彼此平等，不分上下；對於它們兩界，是指彼此的實在性沒有差異，事物界不只是意典界的表見，不只是幻相。既然如此，意典界之於事物界，只是重複，只是疣贅。

（三）柏氏把概念變成實在的意典，已是極奇怪的辦法，再把意典加上動力，困難的問題更多了。前面說過，意典既有動力，於是乎理性囉、生命囉、動作囉，都跟着來，但是一方面又

把它們當作靜的、久的、常的……；這豈不是矛盾？有理性，有生命，有動作的儼然是個人，至少也是具人格的另一物，你說它們是靜的、久的、常的……；可以麼。

二 細節上的批評

(一) 柏氏說，事物的存在，由於分得或模倣意典，那麼相類的東西自然模倣同一意典。進一層說，這相類的東西和所模倣的意典又是相類，那麼同這意典又是模倣另一意典。如此類推，一層模倣一層，不知所止，於是乎非但意典與事物分爲兩界，即意典自身也分無數界——一個世界套上一個世界，永遠套不完，這豈不是笑話？

(二) 何以許多事物能够模倣同一意典？柏氏說，這是所謂一中有多，多中有一。但是一與多的說法能够解決這困難麼？不能，因為這樣說法只是描寫事實，並不會說出這事實的原因。所以柏氏的實在的意典，遠不如名學家的抽象的概念容易講得通。抽象的概念，唯其只是思想的作用，沒有實在性，所以和實物的關係，不必說什麼模倣囉，分得囉，只須說，因為

爲說話與其他種種的方便，思想便根據某一觀點，把許多事物，在此觀點之下，求其同點而成概念。概念不當作實在的東西，所以一切都好辦，不會發生一與多的問題，縱使發生，也是所謂臆擬的 (Arbitrary) —— 事物在某一觀點之下是多，某一觀點之下是一，一與多變成人的觀點之下的問題，並不是外界的實在問題。

(三) 前面說柏氏把意典實在化，可是事物界的同一東西往往分得幾個意典，(例如一物亦方、亦黃、亦滑、亦硬等等) 這就等於幾件實在東西同時同地擠在一起，於是發生衝突矛盾，而事物界的一切都變成幻相，結果另求一個真境，叫做意典界。這還不關緊要，因爲主張二元論畢竟是哲學家的常事，邏輯上並沒有什麼矛盾。至於主張世上一切都有意典，意典的範圍與概念打成一片，這就發生困難了。我們每說一句話，這話裏字字都代表一個概念，因爲語言這東西，根本上就是彼此傳達意見或思想的公共媒介，媒介如果非公共，彼此的意見就不能傳達，彼此的意見，假如絕對沒有共同的根據，換句話說，假如一無同點，便也不可傳達，所以彼此的意見，只好寄託在彼此相通的概念上，而語言所代表的也無非是

概念。例如說：『他是壞人』這句話只有四個字，而每字都代表一個概念；何以然呢？世上除開你我之外，一切人都是他，他之爲『他』與另外許多人之爲『他』一也，所以『他』是概念。『他是……』，『世上一切無有不……』，『此是之爲『是』與其他的是之爲『是』沒有二致，所以『是』也是概念。他壞，別人也有壞的，非但人有壞，東西也有壞的，因此『壞』又是個概念。至於『人』之爲概念，更明顯了。假如有概念便有意典，意典的足跡真是無處不到，所以柏氏把抽象的性質，乃至惡、醜、朽、穢，以及虧、無等等，都加上意典。困難問題就發生在這裏，非但困難，而且矛盾，換句話說，簡直邏輯上說不通。案柏氏的意思，不只實質的東西有意典，抽象的性質也有意典；例如桌子有桌子的意典，而桌子所包涵的性質，如方、黃、滑、硬等等，也都有意典。桌子之所以爲桌子，在於分得它的意典，桌子裏面的方、黃、滑、硬等性之所以爲方、黃、滑、硬，也在於各自分得它們的意典。現在試問桌子之所以成桌子，是否先由它的方、黃……等性各自分得它們的意典，然後把所分得的結果合攏起來，而成桌子？假如是這樣，那麼只方、黃……等性有意典，桌子沒有，因爲桌子是以它們所分得它們意典的結果拼

合而成的；換句話說，只抽象的性質有意典，實質的東西不能有意典。再問桌子之所以成桌子，是否整個地分得桌子的意典？如果是的，那麼桌子一物而兼方、黃……等性，它們唯一無二的意典自然也兼方、黃……等意典；桌子的意典是實在東西，方、黃……等意典也是實在的東西，許多實在的東西同時同地擠在一起——許多意典同時同地擠在一個意典上面——這豈不是與現象界的事物同一矛盾，同一幻相？此處所謂『同時同地』的時空是抽象或理想的——時空的意典。一切事物都有意典，時空自然也有；案同樣的推論，事物套在時空裏面，事物的意典應當也套在時空的意典裏面。可是要記住：事物的意典是實在的。東西，時空的意典也是實在的東西，許多實在的東西怎能同時同地擠在一起——事物的意典如何套在時空的意典裏面？但是或人要說，你這樣說法，根本上還是站在事物界的時空立場上，在事物界的時空的格式上，自然許多實在的東西不能同時同地擠在一起，安知在意典界也不能？前面不說意典界是超時空的麼？問超時空的意思是什麼？如果是指沒有時空，換句話說，意典界不會有時空的意典，那麼事物界何以有時空？這和『一切事物都有

意典』的大前提衝突。假如只說和事物界的時空完全兩樣，那麼時空的意典就不是時空的意典。所以根據『一切事物都有意典』的大前提，意典界也有時空的意典，有時空的意典，『超時空』這話就不能說；並且時空的意典和時空不能完全兩樣——意典界的時空與事物界的時空原無二致，因為事物和意典的分別只在程度上，絕不在性質上，假如在性質上，二者就完全不同，那麼事物就不算是模倣意典，分得意典，某物的意典就不能叫做某物的意典，基本上就無意典可言。意典既不是超時空，那麼亦非永久，既非永久，又與事物何異？而且為保持它的大前提計，實質的東西不得不有意典，實質的東西有意典，則桌子所以為桌子，必是整個地分得桌子的意典；桌子以一物而兼方、黃……等性，它的意典自然亦以一意典而兼方、黃……等意典，這還算純麼？假如是雜而不純，那麼和它的本性，所謂『雜中之純』，不衝突麼？總括方才所說，可見性質的意典和實體的意典絕不相容；若有前者，便不能有後者；若有後者，便不能有前者，假如有，便違背意典的『純而不雜』和『真而非幻』的原則，結果意典變成不純、無常、非靜、非久；這是矛盾的一點。

(四)非但好的東西有意典，壞的也有，壞的東西的意典自然也壞，因為壞的東西所以是壞，正因為它是模倣它的意典，分得它的意典。並且模倣總還有不及的地方，分得總還有未得的成分，所以壞的東西還不如它的意典那樣壞——壞的程度還沒有它高。但是柏氏本來怎麼說？他說意典是至美至善，這不又是一個矛盾？

(五)不特正的概念有意典，負的也有；例如『虧』與『無』，它們所以是虧，是無，就因為模倣或分得它們的意典。它們既虧既無，它們的意典當然更虧更無，因為事物所有的性質都是從意典分得或模倣來的，方才說，分得總有未得的成分，模倣總有不及的地方，所以『虧』和『無』還不如它們的意典那樣虧，那樣無。意典既然那樣虧，那樣無，便是烏有，烏有還成意典？不是最實在的東西麼？難道最實在的『虧』和『無』倒成有麼？我看最實在的『虧』和『無』只是愈虧愈無，決不成意典；這是矛盾的另一點。

(六)柏氏說：一物而兼許多性質，（例如桌子亦方，亦圓……等等）這是雜；一物而有相反的性質，（例如亦大，亦小）這是矛盾。殊不知所謂雜，所謂矛盾，只是思想上的估價，外

界的東西並沒有這種分別。因為思想有分析和抽象的能力，所以才會產生單純的概念，概念只是思想的作用，外界那有這麼一個東西？例如『黃』這概念，在實際的顏色裏找得着麼？
 麼？
 麼？
 『黃』這概念，不知經過多少層的分析 and 抽象。至於所謂相反，更顯明地是起於思想的比較作用，外界何嘗有相反的東西？例如水與火，從外界的存在，的觀點看，只是兩件性質不同的東西，有何相反之可言？由此可見柏氏把人類思想的範疇套在外界的存在上面，而自己又忘記這麼一個辦法，卻以為外界的存在本來就是如此。這點是他不及康德澈底的地方。康德說：是的，人類認識外界，都免不了主觀的觀點，可是要記住，用人類主觀的觀點所看的結果，只是人類的看法，外界的存在不見得就是如此。這是何等誠實的態度，多合科學的精神？可惜柏氏不能見到這一步，因此愈顯得康德的偉大，真不愧為近代科學思想的開山之祖！

(七)案柏氏的意思，一切事物都有意典做模型 (Pattern)，反過來說，一切意典都有

事物做摹本 (Image) 『好』——最高意典——是一切事物的模型，反過來說，一切事物都是『好』的摹本；『好』就是上帝，那麼一切事物都是上帝的摹本。摹本雖然不能刻肖模型，總有幾分像它。所謂醜、惡等等既然也是上帝的摹本，自然有幾分像上帝，那麼上帝就不好，至少也不是至真、至美、至善。不好，還有資格當上帝麼？這是一層。上帝不好，就不與最高意典——『好』——同物，那麼必須於意典之外另求上帝，於是前面所提的困難問題又來了：上帝和意典是個什麼關係？到底誰高誰下？誰是誰造的？這是第二層。

(八)事物界和意典界的關係，柏氏說，是分得或模倣。萬物之所以為萬物，乃由於分得『好』的內蘊，『好』就是上帝，換句話說，就是分得上帝的內蘊。上帝被萬物所分得，那麼它的內蘊幾分之幾寄託在萬物，反過來說，萬物都有些上帝的內蘊，那麼它們個個都是小的上帝。這樣一來，豈不成了汎神論 (Pantheism)？

(九)關於『好』——最高意典，我們先就柏氏對於這字所下的定義考察一番，然後再來批評帶有目的性的『好』。他說：『好』是最高意典，它是絕對的；其他意典和『好』

的關係，正如事物和意典的關係，事物分得意典，其他意典也分得『好』。前面說過，分得無非是一種關係，在關係之下，關係者彼此相依，換句話說，彼此相對；那麼『好』一旦被其他意典所分得，便一旦免不了和其他意典相對。這是一層。你說，其他意典分得『好』，所以是相對的，『好』不分得任何物，所以是絕對的。但是『好』既被其他意典所分得，換句話說，既被其他意典拉入關係之中，就不得不與其他意典發生倒轉的關係，正的也好，倒的也好，反正是關係；既是關係，關係者彼此之間總是相對的，所以『好』和其他意典相對。這又是一層。根據這兩層理由，『好』也是相對的，既是相對，便非最高。由此可見柏氏自己的定義推論起來，『好』就不是最高意典，他的定義簡直自己打消自己！

柏氏所謂『好』似乎涵有兩種意義：（一）中立性的功能（Neutral function）（二）偏於人意的功能（Function in accordance with human expectation）。功能只是動作，中立性的功能是無意識的動作，偏於人意的功能是案着人的意識——人的願望——的動作。中立性的動作只是某物的自然狀態，不在外物支配之下的常態；偏於人意的動作是

在人支配之下的變態，不是那物的自然狀態。例如百合花生於曠野，到時候含苞，到時候開花，到時候結子，到時候落葉，這是它的自然狀態——中立性的動作或功能。把它栽在盆中，擺在客廳裏，冬天生火，葉子不落，更加以花匠之功，叫它提前開花，延遲凋謝，這是它的在人支配之下的變態——偏於人意的動作或功能。盡量發展中立性的功能，叫做物盡其性，否則便是物未盡其性。在這宇宙之內，萬物各盡其性，便是達到『好』，換句話說，便是十足地分得『好』的內蘊，便是和『好』一模一樣；假如萬物未能各盡其性，那便是未能十分分得『好』的內蘊，還有不像它的地方。『好』之爲『好』，若是當作物之本性看，目的論若是如此說法，似乎還講得通？假如把『好』視爲人的意旨，案着人的用途之廣狹而定萬物的『好』的程度，目的論變成人的估價論，那麼便講不通，因爲那就陷入人本主義（Anthropocentricity or Homocentric theory），以人本主義解釋偌大、偌妙的宇宙，最是沒有道理。

近世哲學家斯賓諾沙最反對人本主義，他說：

「……大家以爲自然界的事物，像人一樣，都向着某種目的而發，並且深信上帝使萬物趨於某一固定目標，因爲它本是爲人而創造一切……第一步，我想揭開人類所以容易陷入此種偏見，而且堅信不拔的緣由……試舉一個固定不移的定理：人類對於事物的原因一無所知，只覺得自己有個求利益的願望。於是乎，第一步，他們自己以爲自由，因爲對於自己的嗜欲知之了了，而所以使嗜欲發生的原因卻不明白，甚至不曾夢想到第二步，他們對着某種目的行事，換句話說，以一切有益於己的爲目標。因此他們便想法子去找一切事物的究竟原因，若有人把這種原因告訴他們，他們便心滿意足……若沒有人告訴他們，他們便自己思索起來，於是己度人，以爲自己行動的目的，同時也是一切事物的原因。復次，他們發見身內身外都有許多工具，可以藉而達到一切有益於己的目標——例如目以爲視、齒以爲嚼、果疏禽獸以爲食、日以爲明、海以種魚等等——於是便想一切自然界的事物都是達到某種目的的工具。自然界的事物只是被人發見，並非人之所造，因此他們又相信有個主宰特意預備這些東西，供人使用……我想我所說的

已足證明自然界並沒有目的，一切所謂究因只是人類的幻想。』(斯賓諾沙哲學——

The Philosophy of Spinoza—Selected from His Chief Works by J. Ratner——版一

四二——三一四五)

『一個人做完自己所計劃的事，便說這事已經完全；旁觀的人，假如知道他的心意與計劃，必也同樣地說。例如一個人看見一件未成的工作，而同時知道作者的計劃在於建築一所房子，他必說這是不完全的房子；反過來講，一旦見這工作方案着作者的計劃了結，他必說已經完全了。但是，假如看見從前不曾見過的東西，同時又不知道作者的心意何在，他便無從斷定這東西之是否完全。……到了人類開始成立普遍的概念，把實在的事物——如塔，如房子以及一切建築物……等等——加上普遍的概念，而且對於這些概念，知道分別高下、全不全；於是便說某件東西完全，假如合乎他一向關於這一類東西所立的概念，反之，假如不合，便說不完全，雖然那東西的作者自己的心目中並沒有這些分別。人類所以對於非人造的自然物也認為完全不完全，我想只是由這緣故：因為人類

本有一種性癖，無論對於人造品或自然物，都愛立個概念，這概念便認為宇宙主宰憑以創造萬物的模型——他們以為造物一舉一動都有個目的在前。因此，假如在自然界遇見某件東西，和他們一向關於那一類東西所標榜的概念些微不合，他們便以為是造物的錯誤，所以那東西才不完全。由此可見人類可以把自然界的事物認為完全或不完全——這只是偏見使然，並非出於正確的知識。我們在本書部一的附論上，曾說自然界沒有目的——造物並不會立個目標在前……（斯賓諾沙：倫理學——Spinoza: Ethics——部四緒論）

從以上所引斯氏的兩段話，我們可得到兩點：（一）人類有一種求普遍概念的自然傾向，他們對於各類的事物，都抽其共同、主要之點，而成那一類事物的唯一概念。某類事物的概念既經成立，他們便認為是那類事物的最完全、最美好的標準；其實這是一種錯誤，自然界中何嘗有這麼一個標準？（二）人類因為有慾望，同時又能找出許多東西做滿足慾望的工具，於是便起一種目的的觀念。人是極會推論、比擬的，自己有目的，便推宇宙也有目的，自己的

目的在求好，便把**好**擬爲宇宙的目的。斯氏這兩段話，真把柏氏創立意典論的心理活潑潑地描出。你看，柏氏就各色各樣的事物背後，求其內蘊——共同、主要之點——而成概念，這不是代表人類的一種自然傾向麼？再把概念實在化，而成外在的意典，這不是把概念視爲事物的模型——最完全、最美好的標準——麼？意典做了人事界的模型，還覺得不夠，再把它們當作自然界的模型，這不是錯誤的推論和比擬麼？以意典衡量萬物，萬物合乎意典，便叫做真，或叫做美，或叫做善——以概念爲萬物的模型，這不又是一個錯誤的推論和比擬麼？以爲宇宙有個目的，它的目的是『好』——以人度天，這不又是一個錯誤的推論和比擬麼？總而言之，斯氏反對站在人本主義的立場解釋宇宙，換句話說，反對目的論的形上學。

但是在倫理學方面，斯氏還保留目的，不過這目的只是人定的標準罷了；他說：

『至於好、壞等名詞，在事物的本身上，本沒有什麼意義，它們只是思想的形態或概念，由於我們把事物拿來比較之後所產生的。同一事物，同時可好、可壞、可不好不壞。例如音樂，在抑鬱不舒的人覺得好，因爲能够替他開心；在悲傷哭泣的人覺得壞，因爲反而招

厭；在耳聾的人便是不好不壞，因為他根本就不會聽見。雖然如此，這些名詞還須保留。假如我們要成立一種人之概念做人格的基型或榜樣，那麼必須保留這些名詞……所以，在下面各命題上，凡好字都指一切達到做人目標的手段或工具，凡壞字都指一切阻礙我們達到這目標的。復次：我們都案着人們和這目標距離的遠近，而斷定某某比較得完全，某某比較得不完全。』（斯賓諾沙倫理學——Spinoza: Ethics——部四緒論）

我想倫理學上的目的論當然能站得住，所可疑的只是人本主義的目的論，這種目的論以人的意旨解釋宇宙，不肯把人歸還宇宙萬物之一，而自居超越的地位，所以就錯了。但是今世生物學大發達以後，目的論的形上學若換其觀點，似乎還站得住：就是從人本主義的觀點改到自然主義的觀點。怎麼說呢？只看生物身上的各機關，儼然各守各的職司，以赴一個大目的。還有，在生物學的書上能找出種種例子，可以證明一切生物都向着一個生存的目的走。本書限於篇幅，不能把這種例子舉出，但是要舉也很容易。總而言之，想用一種學說解釋宇宙一切，本是極難的事，因為創立學說的人，往往只見到宇宙的一部分，於是他

的學說也只能解釋一部分。我想以目的論解釋人生，毫無問題；解釋生物，也無問題，因為生物畢竟距離人類還不甚遠；至於解釋生物以下的無機物質，便發生種種困難。

三 總結

總而言之，柏氏的意典論經不住邏輯的檢查，其中不但有疑竇，而且矛盾的地方很多。但是他的全部哲學建築在意典論上，換句話說，意典論是他整個系統的盤石。盤石動搖，系統豈不崩潰？我說，一部分站不住，一部分安穩如故，非但這部分不因意典論的動搖而崩潰，而且意典論在這部分之內並不動搖。所謂站不住的部分是關於自然界的研究所謂不動搖的部分是關於人事界的研究。人的行為儘可立定目標，創為理想。論這目標或理想的由來，雖然只是用思想的作用，抽集種種個別行為的最普遍、最根本、最適宜之點而成，但是儘可把它當作實在的模型，因為在此狀態之下，這目標或理想才變成固定而有必然性的，必須固定而有必然性，然後有利於人類社會。倫理學這東西，畢竟是實用的 (Practical)，所以

不妨稍以是非將就利害；至於自然界的事實卻不然，萬不可以是非將就利害，真理鐵面無私，絲毫不管人的方便。

世上的一切學問，可分兩大類：（一）講真理的，（二）講價值的。講真理的不計利害，不管人事，是就說是，非就說非；例如綠氣雖毒，化學家不能不發明，發明之後，不得不公布，至於用來做戰具殺同胞也好，製藥品除害蟲也好，那可隨你講價值們的便。講價值的卻非顧到利害不可，把真理和利害調劑得十分妥貼，達到兩全的地步，便是他們的大成功。倫理學是講價值的學問的一門，所以外界雖然未必真有個行為標準、人生理想，但是儘可臆造，反正便於人事而已。由此看來，柏氏的意典論，在倫理的範圍內，本是行為的標準、人生的理想，自有存在的地位，非但能存在，而且效果很大，成績很好。

柏 拉 圖

方才說，意典論在自然界的 research 上站不住，那麼在這方面便毫無貢獻麼？卻不然。概括地講，柏氏之創為此說，在人類的思想史上，可算開個大紀元。偌大、偌妙的宇宙，人類生在裏面，真是滄海一粟；凡一切芸芸擾擾，形形色色，都能使他們驚疑恐懼。其初只是疑懼，無可

奈何，但是人類畢竟與萬物不同——四肢五官之外，還有心靈。心靈這東西是有感必應的，外界許多刺激來，它也有法子對付；於是便進一步，想把捉外界的現象，叫它們就我的範圍，供我的驅使。這樣一來，方才的形形色色，現在有固定、普遍的原理來貫穿它；方才微妙難明，現在卻瞭如指掌；方才可驚可懼，現在覺得很平常，反而被我們制服了。人類自有知識以來，孜孜矻矻忙個不休，就爲這個；他們所據以自豪的，也是這個。柏氏的意典論，正是他替人類所發明的把捉宇宙現象的一種工具。他以前的學說，如苔里斯 (Thales) 們的宇宙元素說 (Doctrine of the First Principle of the Universe)、蘇格拉底的概念論，他以後的，如亞里士多德的演繹名學、形式質材說 (Doctrine of Form and Matter)、如培根的歸納名學等等，雖然在精粗確不確的程度上相差很遠，但總是同一性質的東西；至於眼下科學的公例，截至今日止，可算登峯造極了。但是思想這東西絕不是突如其來的，所以柏氏的意典還是科學公例的嚆矢呢！

第六章 格致學

第一節 引論

蘇格拉底以前的哲學家，個個都爭先恐後地對自然界下解釋，結果各持其說，莫衷一是。蘇氏便以爲自然界本來無法研究，因爲它只是一團糟，其中找不出不變有常的秩序。柏拉圖承其師之後，自也如此主張，他關於自然方面的研究，本不希望有什麼偉大的成績，所以在丁迷亞斯——唯一關於自然界的著作——的開端便聲明道：

『我想第一步要有以下的分別：什麼是永遠存在、始終不變的，什麼是幻變無常、毫不固定的。前者，思想在理性幫助之下能够把捉得住，因爲它的存在有普遍的法則；後者只是意見的對象，意見以非理性的感覺爲助手來對付它，因爲它忽生忽滅、忽存忽亡，沒

有真正的存在……宇宙……到底是永遠自在——無源無始？或是有源有始？
 有始，因為它有形體，可見可觸；凡有形體的都是感官所能及，凡感官所能及的……都是有源有始，並非本來自在，乃是被造成的。……關於自在、不變的東西，所研究的結果方為可靠，不至動搖……；關於非自在的模倣物或製造品，所研究的結果也就模稜得很……。
 所以我們對於宇宙萬物的研究，假如不能得到十分正確，各方面都調和的理論，請毋大驚小怪……』（柏拉圖全集希臘英文對照譯本——The Loeb Classical Library: Plato, with an English Translation——第七冊版四九至五三——丁迷亞斯——Timaeus 二八至二九D）

柏氏以為自然界的現象不斷地變遷，在這裏面找不出什麼合理的秩序（Rational order），所以思想抓它不住，唯有模稜的意見，根據條忽無常的感覺上的報告，對它做個不正確的臆斷。那麼關於這方面的理論，只好當作一種把戲看，不要太認真了。

唯其瞧不起自然界的現象，所以關於這方面的討論不多，只佔一個對話錄，這對話錄

還是晚年寫的，那時他的全部系統早已成立。可見當他正創系統的時候，不曾把這方面的問題放在心頭，晚年只用餘暇略討論。並且他晚年談到這方面的問題，還是受外來的刺激和影響而然。

當時有一派哲學家，如德模克利圖（Democritus）們，叫做原子論者（Atomists）。他們主張唯物論，像柏氏所標榜的唯理論，目的論，都是所不能容。柏氏見此情形，便大不以為然，於是另一方面為關邪說，另一方面為維持自己的主張，不得不對自然界稍下工夫，稍發意見。他關於這方面的努力，無非證明原子論者所視為純機械的宇宙中，也有理性的部分，同時把目的加入盲目無情的世界裏。

他晚年同畢達哥拉派接近，得開兩門新的學問：（一）天文（二）數學。天文叫他睜開眼睛看見天上的東西，這供給他研究自然界的材料。數學告訴他意典界和事物界不是搭不起來，數學的對象就是跨這兩界，（參看第四章第三節四）儘可以它為橋梁，從意典界引渡到事物界，看看那裏究竟如何。

但是他對於這方面的研究，畢竟不是出於本心的興趣和要求，所以獨到的地方很少，往往撫取他人之說，就中以畢派的爲多。並且所研究的結果，雖然勉強強把意典界和事物界搭連起來，其實至終還是依樣分得很嚴。

第二節 論宇宙

一 概觀

柏氏的宇宙觀，在材料方面很缺乏，在理解方面也幼稚，用今世天文學的眼光看，當然無甚價值，但是站在思想史的立場說，自己也代表一個時期，並且和他的全部系統是一貫的，所以我們也不宜把這方面完全略掉。

據柏氏看，這個世界是意典界的表見——意典界是本體，它是現象。表見是表見在時間和空間裏面，凡限於時空的都免不了變，而且是暫的，所以它比超時空的、永久不變的意

典界總差一等，充其量只是意典界的副本。它是意典和質素，或是理性和必然性的混合品（The common product of the idea and matter, or of reason and necessity），因為它是上帝用質素做材料所造成的；上帝是最高意典，是理性的大全，它創世的時候，把自己的模樣拍在白紙一般，一塵不染的質素上面，但是不得不以質素做底子，所以質素成爲必然性。既有理性，生命自然也跟着來，有生命必有靈魂，那麼宇宙是個活的東西，這是柏氏物活論的十足表見。

上帝是最高意典，最高意典包括一切意典；上帝案自己的模樣創造宇宙，那麼宇宙就像它，換句話說，像最高意典——是最高意典的做造品；最高意典包括一切意典，那麼最高意典的做造品自然也包括一切意典的做造品，所以宇宙是現象的大全，換句話說，是上帝所造的一切的大全。

柏氏必須把宇宙弄成活的，目的才能加得上；宇宙容得下一個目的，它的性質才算確定了。我們且看在這大前提之下有何結果：他把目的加入宇宙裏面，於是宇宙總有一個標

準在前，這個標準他叫做『好』，『好』屬於意典界，是那界的頂尖，換句話說，屬於理性範圍，是理想的最高點。這顯然是抑低自然界，提高理想界。如此辦法，對於研究自然的本身，不免發生障礙，因為他不肯把自然歸還自然，處處以人的意念為權衡，這是不妥當的。但是在倫理方面，這樣辦法很好，因為他教人（一）不要安於現狀（二）要有理想（三）要不斷地向這理想追求。所以這種學說正給人類社會一種動力，叫它走上進化的路。柏氏做學問以人生為歸宿，對於自然方面的立論，無非是替人生做張本，所以他的學說，只要於人生有貢獻便罷，不必用自然科學的尺度來量它。

二 開關

柏氏的開關說和基督教的創世記相彷彿，但是基督教的上帝之創世，乃是無中生有，例如上帝說聲要太陽，太陽馬上出來，再說聲要地球，地球立刻發現……至於柏氏的上帝之創世，乃是整理的辦法：質素本來在那裏，不過只是一團糟，秩序以及其他一切都沒有，上

帝把自己的模樣拍上去，給它一個秩序，經過好多手續，才成這樣一個世界。

據柏氏說，這宇宙的由來是如此：第一步有個上帝——創世者（The Demiurgus），它就是最高的意典，意典界的王。它覺得它原來的世界——意典界——最完全，所以它創造我們這世界的時候，就案着它的世界的模樣，換句話說，它創世以意典為模型。但是光有模型還不够，必須有材料；材料本來在那裏，不勞它去預備，拿來用就是了。不過『拿來用』三個字煞費手續，換句話說，這一團糟的材料怎樣整理，再換句話說，意典的模樣怎樣拍在質素上面，這可發生了問題。須知柏氏的宇宙是個有理性的，所以他心目中的上帝創世，等於把理性布滿宇宙。宇宙開闢之前，除開質素之外一無所有，遑論理性？要想把理性布滿宇宙，必須有個先決條件，換句話說，必須得到一個媒介；這種媒介的功用，在於撮合理性和質素。這媒介是什麼？是靈魂，他叫做宇宙靈魂（World soul），以示別於下面所說的個別靈魂（Individual soul）。前者我們可以叫做大靈魂，後者叫做小靈魂。

上帝因為要把理性布滿宇宙——要把意典的模樣拍在質素上面，所以造出靈魂；這

是它創世的第一步。有了靈魂，便有了媒介，然後一切進行無礙。靈魂好比一個網，凡質素所佔的地方一概布齊，它所布的地方理性都能到，換句話說，上帝用靈魂劃清它所要創的世界的領域。第二步，渾渾沌沌的質素裏面起一種分合的作用，其中各部分案類彙成四種元素：(一)火(Fire) (二)氣(Air) (三)水(Water) (四)土(Earth)。這四種元素的由來，是理性最初的作用，宇宙最早的秩序。它們由稀到密，由輕到重，正表示創世的次序本是由虛而實，由渾沌而分割，由抽象而具體，由意典而事物。第三步，從這四種元素之中，產生日月星辰。日月星辰造出之後，上帝便逍遙自在起來，以下的創造工作都交給它們去做。地球是日月星辰之一，所以地球上面的東西，都由它自己去造。日月星辰所以也能擔得起造物的責任，因為它們也有靈魂，也有理性，換句話說，它們接受上帝所賦予的靈魂和理性之後，自己也成了上帝。柏氏把整個宇宙當作上帝所造的神，日月星辰個個都是這種神之一，叫做可見的神(Visible Gods)，上帝本身是不可見的神(Invisible God)，因此，神也有兩副：一副是上帝，一副是上帝所造的神，換句話說，宇宙間的神很多，它們也有唯一、共同的意典，就是

上帝。

還有一點必須明白：上帝造物，是案層級來的，高層的是目的，低層的是工具；例如草木爲禽獸而設，做它們的糧食，禽獸又爲人而設，做人的糧食，依此類推，最後到上帝本身，宇宙萬物都爲上帝而設，換句話說，爲『好』而設。

三 質素

宇宙的一切雖然都模倣意典，但是還有不像的地方，例如意典靜、事物動，意典純、事物雜……，試問動囉、雜囉……，究竟從那裏來？把像的地方除卻，所剩下不像的應當歸根到誰？柏氏說，這是質素在那裏作怪，事物裏面凡不像意典的地方，都要歸根到它。這是質素之所以發見，也可以說是它的由來。它並不是上帝所造，但是上帝創造宇宙，不得不用它做底子。正因爲上帝創世必須用它做底子，所以它才叫做必然性。上帝本想把宇宙十分理性化，但是事實上做不到，因爲總有個東西——質素——與理性相反，處處和理性對抗。理性

要完全，它要缺陷，理性要美好，它要醜惡……世界上凡有理可說，有秩序可尋的東西，都要歸功到理性；凡可以見其然，而不得知其所以然的，都由質素負責，因此質素叫做必然性。

據柏氏看，質素這樣從中作梗，叫宇宙不能十分理性化，自然是不好的現象，但是又不能避免，所以質素在他的系統裏，也有相當的地位。這世界是上帝所造的，上帝是理性的大全，所以這世界的究竟原因（Final cause），非理性莫屬；但是質素既有它的地位，它的地位是什麼？它是宇宙的機械原因（Mechanical cause）。由此看來，宇宙之由來，有兩個原因，但是它們卻不是平等的，一個是主，一個是輔——理性是宇宙的主因（Original cause），質素是宇宙的輔因（Concomitant cause）。

上帝造物用質素做底子，質素是現成的在那裏，上帝不過把意典的——自己的——模樣拍在它上面；那麼質素是一切事物普遍的託子（Universal substratum），某物之所以爲某物，在於它所受的模型——所分得的意典——是什麼，至於它們的託子，卻是一律的。這樣說來，質素乃是無定性的（Indeterminate）東西，可大可小，可多可少，可美可醜

——這全看所受的意典是怎樣。

正因為質素是無定性的，所以一切性質都沒有。它和亞里士多德的質素不同，亞氏的質素是相對的，例如房子，有形式 (Form)、有質素 (Matter)；已成的房子是形式，磚頭是質素，但是再往下推，整塊的磚頭又是形式，燒成磚的泥是它的質素。總而言之，質素之所以為質素，只是對它所要造成的東西而言，轉過來對於造成它的東西說，它倒變成形式，而造成它的東西又是質素；換句話講，亞氏的質素，對上為質素，對下為形式，而自身卻也成物。柏氏所謂質素則不如此，它絕對不成物，在它沒有對上、對下的分別，只是任何物的託子，更沒有東西再做它的託子。

質素既然不成物，便是『非有』(Non-being)。這是質素之所以為『非有』的理由之一。意典是『有』(Being)，質素和意典恰恰相反，那麼它是『非有』。這是質素之所以為『非有』的理由之二。它既然不成物，既是『非有』，所以有人把它當作空間看，德國哲學家蔡勒爾便是如此看法，因為唯有空間才能那樣的乾淨，那樣的一塵不染，那樣的無

定性，那樣的無所不受、無所不容。至於柏氏自己是否把質素當作空間，他並不會明說；關於此點，各哲學史家的意見不同，各有各的解釋，本書限於篇幅，不能一一檢查。

質素本身一塵不染，隨時都能接受外來的印跡；它頭一次加上秩序之後，便產生四種元素：火、氣、水、土，然後從這四種元素演出宇宙一切。這四種元素有兩種意義：（一）目的論上的意義（二）物理學上的意義。宇宙是有形體的東西，凡有形體的必是可見（Visible）、可觸（Tangible）。要可見，必須有火，要可觸，必須有土——這是火與土的由來，它們的產生是為完成可見、可觸的目的。至於氣和水呢？它們也有用處：宇宙同時可見、可觸，但是可見、可觸是兩件事，怎能合在一起？那必須有媒介；宇宙不只是平面，乃是一個立體，所以一個媒介還不夠，必須兩個，這兩個媒介就是氣和水。以上是目的論上的意義。至於物理學上的意義如何？他把四種元素一一等於幾何學的某形，他說：火是四面體（Tetrahedron），氣是八面體（Octahedron），水是二十面體（Icosahedron），土是立方體（Cube）。這當然是無稽之談，但是主張柏氏的質素是指空間的人，卻以此為證據之一，他們以為：假如柏氏把質素

當作塞滿空間的一團混沌體，那麼這幾種元素必也同樣是實質的 (Substantial) 東西，不過只是極小、不可分的罷了；但是他儼然說，元素是幾何學的形，須知幾何學的形並非實質，只是空間上的界域和分割，所以元素也只是空間的某部分；元素如此，它們所自出的質素自也如此，所以質素只是空間。

四 靈魂

柏氏的系統裏面一向有個困難問題，這問題是：意、典、界和事物界怎樣溝通？換句話說，有什麼方法把這二元的色、采、除、卻？我們在第四章第三節曾說，數學跨着意、典、現、象兩界，把它們搭連起來。這裏又有個東西，和數學做同樣的工作，這東西是靈魂。有了靈魂，意、典的模樣才能拍在質素上面，造物主宰才能把宇宙理性化，具體些說，由一片混沌洪荒裏面才起一種有機的結合 (Organic unity)，更具體些說，方才所說的四種元素才能成形 (Being formed)，受生 (Being animated)，而成個別的東西 (Individual things)。何以老早就有

什麼有機的結合？一下便談什麼受生？大家知道，案近世的進化論講，宇宙之有有機體，在進化的階段上乃是很晚的事；但是柏氏把整個宇宙看作一個有機體，乃至日月星辰都是有生之物，所以案他說法，宇宙自從開關以來就有有機體。這當然是錯誤的見解。

並且據他推論，宇宙不能沒有靈魂。上帝憑自己的模樣創造宇宙，盡量使宇宙像它，換句話說，盡量使宇宙完全。這是已定的大前提。須知有理智比無理智完全；宇宙要完全，必須有理智；要有理智，必須有靈魂。進一步說，整個的宇宙當然比它的各部分完全，它的理智自然也比它的各部分的理智強，那麼它的靈魂同時也比它的各部分的靈魂全，換句話說，宇宙靈魂是一切靈魂的大全，其他小靈魂都是從它分出來的。

以上是從上帝創世的立場看，覺得宇宙非有靈魂不可。現在再從已經造成的世界看，我們也覺得它非有靈魂不可。怎麼說呢？你看，宇宙那樣偉大、美好，日月星辰那樣運行不紊，乃至一草一木之微，都能表見宇宙有個計劃、有個目的。這麼偉大的組織，這麼有計劃的部署，背後必有個大智慧在那裏管理，這是毫不容疑的事。智慧何所寄託？唯有寄託於靈魂，所

以宇宙有個靈魂。

靈魂是介於意典界與事物界之間的東西，它的腳同時踏着兩界。怎麼說呢？它本身沒有形體，而寄託在形體裏面；它有意典界的經歷，而又免不了事物的牽挂。這些現象都能證明它是腳踏兩界。它自動不息，同時做宇宙一切的原動力，具體些說，它是有機結合的樞紐、生命的源泉。說它是有機結合的樞紐，就是說它是宇宙一切的樞紐，因為據柏氏看，宇宙一切都是有機的結合。

知識這東西是靈魂的特產品。柏氏把知識也當作一種動，靈魂是動的根源，所以知識是靈魂的特產品。據此推論，宇宙萬物都有知識，因為都有靈魂。整個宇宙的知識最高，因為它的靈魂最完全；日月星辰稍差一點，因為它們的靈魂比較得不完全；人類又次一等，因為人類的靈魂更比較得不完全；人類以下的萬物更逐級不如，因為它們的靈魂也逐級地不完全。

靈魂是上帝所造，上帝造它用三種要素：(一)意典的內蘊——不變、不可分、純一 (Pure

and identical) 的要素，所以叫做同 (The same)。 (一) 四種元素——火、氣、水、土——的內蘊——常變、可分、雜多 (Mixed and plural) 的要素，所以叫做異 (The difference)。(二) 這兩種要素合起來所成的同異的混合體。把同、異、同異的混合體三者合一而成靈魂。靈魂雖然介於意典與事物之間，和意典界的距離比和事物界的距離近得多，但是總比意典差一等；它同意典的分別，可以臚舉如下：(一) 意典無自 (Original)，是自在的；靈魂有自 (Derived)，是附存的。(因為它必須附在形體上) (二) 意典是普遍的，而靈魂是特殊的。(也因為它必須附在形體上，所以就被形體所範圍而不能普遍) (三) 意典是本體，靈魂只分得本體的一部分。(因為它還不能脫盡形體的牽挂)

前面曾說，靈魂和數學做同樣的工作，兩個同是介於意典與事物之間，把這兩界搭連起來。究竟它們的異同如何？兩個是一件東西，還是兩件東西？它們是同一媒介；不過靈魂代表動的方面，數學代表靜的方面。怎麼說呢？因為靈魂做萬物生命的源泉、動力的起點，數學做萬物形式的尺度。同一事物，從動的方面看，顯出靈魂的技能，從靜的方面看，顯出數學的

功用。但是前面提過，靈魂的工作，在使萬物成形、受生，而成個別的東西；這種工作的完成，處處表見數學的原則，可見靈魂自身本具數學的潛能（Potentiality），而數學只是它的現實（Actuality）。我們知道，意典是萬物的模型，而同時也是萬物的動因，那麼從動的方面看，意典是動因（Efficient cause），從靜的方面看，它又是型因（Formal cause），其實只是一物。靈魂和數學既做意典與事物之間的媒介，意典要使事物理性化，非靠它們中人的力量不可，那麼我們儘可用同樣的眼光看它們，說它們也是一物的兩方面。

五 天體

宇宙成個球形，裏面的個體——諸星——也是圓的。地球居中，串在宇宙的軸上。環繞地球的有日、月和五個行星（Planets）：金、木、水、火、土。日月和五行星外面，有個恆星天（Heaven of fixed stars），它是宇宙的外重。行星個個單獨繞地而行；恆星卻不單獨行動，集合起來成個團體的繞地運動，換句話說，整個的恆星天順着地球而轉。除開繞地的運動之外，

兩種星同時也自轉；地球不但不移動，而且不自轉。恆星天轉到一周，便是一晝夜；月球繞地一周，成一個月；日球繞地一周，便是一年。

柏氏把整個宇宙當一個球，裏面的星都是圓形，星的運動也成個圓的軌道——這在他自有道理可講。他說，宇宙在一切被造品 (Generated things) ——上帝所造的東西——之中可算最完全，因為它所本的是整個的意典世界，不只是模倣一部分。凡最完全的東西必是圓形，因為必須如此才能無所不包；同樣推論起來，凡最完全的運動必成個圓的軌道，因為唯有這樣才能無所不到。

宇宙既是被造品之中最完全的，那麼凡是被造品，它都能包羅，換句話說，一切形下的東西都在它的範圍之內。因此不能有第二個宇宙，假如有，它便不能包羅一切被造品，便有一部分分給其他宇宙，那麼它就不算被造品之中最完全的。所以根據這個理由，宇宙唯一無二。

前面說過，靈魂是動的由來。那麼動得最完全的，必有最完全的靈魂；有最完全的靈魂，

必有最高的理性；有最高的理性，必是最智慧。星的動最完全（因為它的軌道是圓的）所以它們的靈魂也最完全；它們的靈魂最完全，所以它們的理性最高；它們的理性最高，所以它們最智慧。把人類的智慧比它們，那就差得很遠了。

第三節 論萬物

一 總論

前面說過，柏氏的宇宙是個活的東西而且在被造品之中是最完全的因此這宇宙裏面，各種生物都有，總括起來，可分兩大類：（一）長生的（Immortal）（二）非長生的（Mortal）。長生的是天體——日月星辰之類，非長生的是地球上的萬物。前節所論，關於長生的方面，本節則只限於非長生的部分。在非長生的生物裏面，柏氏最注重人類，這點正秉承他老師蘇氏的意旨，蘇氏做學問，以人爲重心，人以外的事物，非但顧不到，而且也不值得顧。因此柏

氏討論萬物，注意在人，對於人以外的疏忽得很。並且以爲萬物之中，人是中心，其他一切都是爲人而設，例如草、木、禽、獸，不是做人的糧食，便是供人的驅使。說到人，少不了兩部分：（一）靈魂（二）身體。這兩部分，草、木、禽、獸也有，只是禽獸的靈魂比人的靈魂低，草木的又比禽獸的低——草木的靈魂低到不具理性（Without reason），沒有自覺（Without self-consciousness），缺乏動力（Without motion），因此草木無知、無覺、不動。若案他的物活論的觀點看，金石等類應當也有靈魂，不過它們的靈魂最低——最不完全——罷了。

蘇氏從萬物之中，特別提出人做研究的對象，而在人方面，又特別注重靈魂，他以爲靈魂比身體寶貴得多，前者應當駕馭後者，後者不許絲毫牽累前者。但是關於靈魂的種種玄學上的問題——如永生、輪迴……等——他都不曾細加考究；柏氏卻把這些問題討論得很周密，儼然成個靈魂的哲學。本節以下所論，就是這種哲學。

二 靈魂的性質

此處所討論的靈魂是個別靈魂 (Individual souls)，所謂小靈魂便是。非但是個別的，而且限於人的靈魂。我們的第一問題是：這種小靈魂和大靈魂——宇宙靈魂——有什麼不同？小靈魂是從大靈魂分出來的，它們的性質一樣。那麼大靈魂之外，何必還要小靈魂？總中有散，一中有多，正是造物之所以為絕智全能，宇宙之所以為至全極備；有了小靈魂，普遍的、抽象的大靈魂才能個別地、具體地表現出來。凡由總而散、由一而多、由普遍而特殊、由抽象而具體——這些都是現象之所以成現象，事物之所以為事物，換句話說，上帝造物的伎倆如此，意典分化而成個物之方法亦如此。但是部分總不如全體完全、有力、可貴，小靈魂既是大靈魂的一部分，雖然在性質上和大靈魂沒有兩樣，在程度上總差一等；所以人類的智慧不及日月星辰，更不及整個的宇宙。

小靈魂是大靈魂的一部分，地球的靈魂從整個宇宙的靈魂分出，人類的靈魂又從地球的靈魂分出。關於此點，柏氏曾說：上帝造成宇宙靈魂之後，把它分為若干分，一分給各星，然後又叫各星把自己所得的分給它們裏面的個體。可見人類的靈魂就是地球的靈魂。

的一部分。

意典的內蘊一旦表見在現象上面，反過來說，現象一旦分得意典的內蘊，則靈魂也一旦不可無。因為必須有靈魂，意典的內蘊才能過渡到現象，換句話說，上帝才能把宇宙理性化，再換句話說，人類才能在自然界找出秩序。由此看來，靈魂乃是與宇宙相終始的東西，所以靈魂不滅；非但宇宙的大靈魂不滅，就是人的小靈魂也不滅，因為小靈魂只是大靈魂的一部分，從它分出來的。

據我看，柏氏所謂靈魂，儘可當作通常所謂心靈 (Mind)、理智 (Intellect) 等觀。他的意典，站在思想史的立場說，無非人類替森羅萬象的宇宙所假定的秩序。在森羅萬象之中能找出秩序，卻非心靈、理智等做工具不行；用柏氏的話，就是說：意典的模樣，假如沒有靈魂做媒介，便不能拍在質素上面。

三 靈魂的部分

柏氏觀察人類動作的結果，發見人的本能有三方面：（一）理性（二）情感（三）嗜慾。人類一切動作都是這三種本能的表見。這三種本能，他說就是靈魂的三部分。理性是辨別是非善惡的良知，情感是一種原動力，嗜慾是飲食男女等身體上的要求。情感，如果訓練得好，能够幫助理性，凡理性所贊成的，都能一一實行出來；假如訓練得不好，那就助紂爲虐，一任嗜慾驅遣了。

前節曾說，上帝造成靈魂，所用的要素有三種：（一）意典的內蘊（二）四種元素——火、氣、水、土——的內蘊（三）前兩種內蘊的混合。此處所謂靈魂的三部分，正與造成它的三種要素相通：理性等於意典的內蘊，嗜慾等於四種元素的內蘊，情感等於意典內蘊和四種元素內蘊的混合。

這三部分各有各的方位：理性在頭部，情感在胸部——特別在心裏，嗜慾在下部。同時它們各有各的職司：理性管思想，情感管動作，嗜慾管感覺。再從知識的立場說，正確的知識屬於理性，空泛的意見屬於情感，無常的感覺屬於嗜慾。

柏氏把靈魂分做三部分，似乎特地要和生物的三階段相應。生物的三階段是（一）草木（二）禽獸（三）人類。草木的靈魂只有嗜慾的部分——有滋養的要求和傳種的本能，但是沒有情感的部分，所以不能動，沒有理性的部分，所以無知。禽獸的靈魂有嗜慾的部分，也有情感的部分，可是沒有理性的部分，所以滋養與傳種之外，尚且能動，只是這動是妄動，因為沒有理性指導它、節制它。至於人的靈魂，則三部分俱全，但是人之所以為人——所以別於草、木、禽、獸，只因為他們的靈魂多出理性的部分；這部分在人是特色的，是上帝所特別賦予的，應當竭力培養，使它發揚光大，然後才能卓然特立於萬物之上，不然，怎能和草、木、禽、獸有分別？

四 靈魂和身體的關係

據柏氏看，身體是靈魂的居留所，靈魂是身體的主人翁，可是這主人翁自從入這居留所以後，便喪失了自由，便受居留所的種種束縛。非但如此，並且對於居留所裏面的一切醜

狀，習以爲常，久而變成自己的醜狀了。靈魂和身體作合，便被拖到形下的境界，而流入變動的狀態，因此不能保持原來純潔的面目，而參雜着情感、嗜慾的成分。假如不能自己掙扎，處處和身體抵抗，經過些時，便不知不覺地被牽累而陷入罪惡，而受沉淪的厄。

從它和身體的關係上看，靈魂另可分爲兩部分：（一）理性部分或不滅部分；（二）非理性部分或將滅部分。前者是靈魂的本性，後者是它和身體發生關係後所沾染來的；方才所謂情感和嗜慾都屬於後者，只有理性屬於前者。非理性的部分又可分爲兩段：（一）高貴的（Noble）（11）下賤的（Ignoble）。高貴的是方才所謂情感，因爲它還能受理性的指導，供理性的驅遣；下賤的是方才所謂嗜慾，因爲它只求身體上的快樂，其餘一概不管。

靈魂在身體之內所過的生活不是它的真正生活，它雖然能够控制身體，但是總不免受相當的拘束，唯有脫離身體，才能完全自由，才能恢復它的本來面目。它在身體裏面常有這種覺悟，因爲事物界的那樣離奇枝梧，時時引起它關於意典界的記憶。於是便發生一種驚疑恐懼，由驚疑恐懼而變成一種願望，這願望叫做愛智之心。關於此點，第四章第一節會

經說過。

身體雖然是靈魂的障礙，但是身體愈不強壯，靈魂便愈受累；例如今天病，明天乏，靈魂還有工夫做思索的工作麼？所以要身體不爲累，便須保養、訓練，使它不至多事，而靈魂就得機會做正當的工作。所謂保養、訓練，和容縱完全不同，容縱是助長嗜慾，爲身體而求快樂，保養、訓練是使嗜慾自己漸漸減少，替靈魂造發展的機會。柏氏見到此點，所以他所提倡的教育、體育和音樂並重。

五 靈魂迴憶說

柏氏有一種怪論，叫做靈魂迴憶說 (Anamnesis)。他說，靈魂投進身體的時候，喝一種迷忘湯 (Draught of forgetfulness)，於是關於以前意典界的經歷，一概忘卻。但是以後受事物界種種不合理現象的刺激，有時引起舊日的記憶。這種迴憶就是人類求知識的導火線。不過迴憶說有個重大的意義，是知識人所固有，一時被物慾所蒙蔽，非但不能發揚光大，

而且所本有的彷彿也失去了。有志求知識，只要摒絕物慾，別開障礙，則知識自然顯出；物慾摒絕得愈乾淨，障礙剔得愈光，知識便愈昌明。但是物慾摒絕，障礙剔開之後所得的知識，並不是外來的新的東西，還不過舊事重提罷了。舊事本來在那裏，一向不會去重提，所以就像沒有；若肯去重提，還怕提不起麼？柏氏此說就是先天意念說 (Doctrine of innate ideas) 的由來。

柏氏關於靈魂迴憶的事實，也有自圓其說的證明：(一)有許多真理不必教，而且不可教，只要對學的人發問，或從旁開導，他便能够豁然大悟。可見這些真理本已含蓄在心，只須導引便能出來。(二)具體的、感覺上的個物，雖然能够喚起我們對於抽象的、超感覺的概念或意典的認識，但是概念或意典絕不從個物中得來。憑你蒐集多少同類的個物，想由其中抽出共同之點以成概念或意典，結果總不能得到那樣完全、那樣理想的一種模型式的概念或意典；用抽象的工作提取個物的同點，對於意典的尋求，只有相當的幫助，並不是最後成功的祕訣。可見關於意典的知識，也不是學來的。根據以上兩層理由，可知知識並非得自

外來，乃是此心所本有的。知識是那一部分的事，當然是靈魂的事，與身體無干。靈魂之有知識，既非得自外來，那麼必是它所固有，在它不過舊事重提。因此靈魂迴憶說便成立了。

六 靈魂輪迴說

柏氏說，上帝起初造成靈魂，案份分給各星，然後再叫各星把它們所得的分給個物。靈魂剛到世上的時候，個個都投生做人，於是便看它們的行爲如何，而定身體死後轉生的方向。假如能管得住身體，不任它放恣苟且，那麼身體死後——離開身體之後——便許升天，居於極樂境界；假如不善制馭身體，身體死後便投生做女人；假如仍是枯惡不悛，再投生便爲禽獸，乃至草木蟲蛇等等更卑下的東西。靈魂每次離開身體，必受一次審判 (Judgment)，這審判以它生前的行爲做標準，決定它轉生的方向。

整個世界這樣生生滅滅，千變萬化，只是靈魂的輪迴使然。人的生死是因爲靈魂要輪迴，禽獸的生死也是因爲靈魂要輪迴，乃至草木金石的榮枯變化都是因爲靈魂要輪迴。

第四節 批評

關於自然界的研究，柏氏自己聲明道：『假如不能得到十分準確，各方面都調和的理論，請毋大驚小怪。』（見第一節）在他的時代研究自然科學，因為工具的缺乏、方法的不完全，以致所得的結果不正確、不翔實，這是我們所原諒的；他自己卸責的話，如果只說到這裏為止，也是不過分。但是關於自然方面的理論，至少要和他平日所用的那一套邏輯不衝突才行，假如連這程度還辦不到，那我們便不能已於言了。因此，本節對於他的格致學的批評，並不根據今世自然科學的眼光和標準，因為如此辦法，未免太難為古人；我們只站他的立場，考察他的理論，看看到底和他的系統調和不調和，用他是邏輯能講得通不能。

在柏氏的格致學裏面，有兩個主要的概念，便是質素和靈魂。他的格致學在他的系統裏面，能站得住不能，全看這兩個概念和其他的——如意典……等——衝突不衝突。所以我們第一步先考察這兩個概念，然後再來批評別的。

一 關於質素的批評

(一)我們前面提到柏氏的宇宙觀是二元論的，此處便可得個證據。他說，上帝創世用意典做模型，但是材料——質素——已經是現成的，它的工作只在把這現成的材料重新整理一番。這句話的涵義是：(一)上帝未創世之前，質素就有了；(二)質素不是上帝所造；(三)上帝創世不得不用這現成的材料——質素。根據這幾層事實，可見質素是與上帝相終始的，宇宙之所以成宇宙，一半藉上帝一半藉質素；質素若沒有上帝，固然不能成宇宙，但是上帝若沒有質素，便缺乏材料，缺乏材料，宇宙也造不成。那麼上帝和質素，儼然是相輔相成的東西，二者不可缺一，這還不是二元？上帝就是意典，因此也可以說，這宇宙是意典和質素二元所構成的。但是二元論是柏氏所不承認的，他說，意典界是真，是『有』……；事物界是幻，是『非有』……；就是要避免二元的嫌疑，但是質素既有這麼重要的地位，怎能把它一筆鈎消？事物界不但是意典界的表見，它另外還有一個來源，就是質素；憑你把它表見意

典的部分認爲摹本，認爲幻相，但是意典所管不到的部分——質素的餘燼——卻如何處理？

(二) 柏氏說，意典是靜的、純的、常的、好的……，事物模倣意典，但是不能十分像，所以它們還是動的、雜的、變的、壞的……，凡不像意典的地方，都由質素負責。事物不像意典的地方，恰恰都是它們的壞處、不完全處，那麼質素是這世界一切罪惡的原因。意典是好、是善，質素是壞、是惡，於是這宇宙也可以說是善與惡二元所構成的。他又說，意典是理性，質素是必然性，於是這宇宙又可以說是理性和必然性所構成的。理性屬於目的範圍，必然性屬於機械範圍，那麼柏氏的宇宙觀，又是目的論的，又是機械論的，這是一個大大矛盾。

(三) 意典是形上的，事物是形下的，事物雖然模倣意典，但是它的形下的部分自然不是從意典得來，因為無中不能生有，意典本身既是形上的，怎能叫事物變成形下？那麼事物之爲形下，必是質素使然；質素既能使意典成爲形下，它本身自然也是形下的。柏氏會說，凡形下的都是被造品，都是上帝所造的。質素是形下的，何以不是被造品，不是上帝所造的？他

把質素視爲上帝創世以前所已有，而一方面又說它是形下的，這不又是一個矛盾？

(四) 柏氏說，質素一切性質都沒有，只是光光的一個無所不容，可此可彼的託子，因此不成物，不成物便是『非有』；又說，凡可知的必是『有』，『非有』便不可知。質素既是『非有』，柏氏怎能知道它？非但知道有這麼一個東西，而且曉得清清楚楚它是如此這般，這般如此的。這可奇了！

(五) 我們暫且聽柏氏的話，承認質素是『非有』。但是要知道，上帝創世是把意典的模樣拍在質素上面，質素何以能承受意典的模樣？因爲它有一種『被……的能力』(Power of receiving)，它能容納意典的模樣，自身必有一種能力。這種能力正和意典的『授與受的能力』(Power of doing and suffering) 相同。我們在第五章第三節四『意典與動因』上會說：『……意典能使事物存在，自身必有一種能力；……意典被事物分得，自身必有一種被分得的可能性。』這正是意典之所以爲動因。質素亦有此種能力，此種可能性，那麼質素也是動因；同是動因，何以意典有資格做『有』，質素偏沒有？

(六) 柏氏既把質素當作一種沒有定性、無所不容、可此可彼的託子，那麼質素便是一個普遍的概念——用思想上抽象的工夫把一切性質抽掉以後的結果。但是這點柏氏又不承認，他說，質素不是思想的對象，而是感覺的對象，個物之所以為特殊，所以屬於形下，都是質素使然。這裏顯然有矛盾；試問一個東西既是沒有定性、無所不包、可此可彼、而做萬有的共同的託子，還不是普遍的麼？既是普遍，還能特殊？還是屬於形下？

(七) 柏氏說，意典是最實在的東西，一切『有』都歸它 (Containing all being)。那麼事物之為事物，應當全部模倣意典，分得意典，除意典之外沒有別的來源。但是事實上不然，意典之於事物，不能遍及，它的力量不能支配事物的全部，事物裏面還有一部分是質素的領域。那麼意典就不是最實在的東西，凡『有』未必都歸它。這是一層。但是假如說，事物裏面任意典力量所不到的部分，都是幻的，都不把它當一回事——這可能恢復意典的全『有』性 (All-beingity) 不能？我說也不能，因為若是幻的，若是可以一筆鈎消，那就沒有力量限制意典的前進；現在意典確是被它所限制，它有偌大的能力，還能說它是幻的麼？

還能不把它當一回事麼？這又是又一層。

(八) 柏氏的原意本想把一切『有』都歸意典，意典之外不要其他的『有』，但是結果是失敗，因為事物裏面有許多性質意典萬不能收容——如動、雜、變……等等。其實他的失敗，只在把意典當作絕對的存在，自完自備的東西，如此便把意典納於閉關自守的地位，無需現象做表見的媒介 (Medium of realization)，一旦現象跑出來，便和它成個對峙之勢，因為現象裏面的要素，它無法包容。這是一層。凡理想中的東西總是最好、最完全，在實際的世界裏面，那裏找得到和它同類的？例如幾何學的點、線、面，在實際的世界裏就沒有和它們相等的，只好在理想中玩玩把戲罷了。柏氏的意典就像幾何學的概念，恐怕比它更理想，更抽象，事物界裏絕對未曾有，於是和事物一比，便顯得相差太遠，它有許多性質是事物所沒有的，事物也有許多性質是它所沒有的，彼此互相排斥，結果各為各的，各都分去一部分的『有』，兩界儼如鴻溝，怎樣也搭不起來。這是另一層。

二 關於靈魂的批評

(一) 柏氏在宇宙論上必須要個靈魂，其動機所在，我們不妨忖度一下。前面說過，一切學問之事都是動中求靜、變中求常、亂中求理……，柏氏是個學者，他所努力的自然是這方面的事，換句話說，要替宇宙立個法則。這方面的工作，不限於一己之身、一人之心，其對象乃在身心之外的事物，所以修養、體認等方法都不合用，唯一適宜的方法卻就是理性的功能 (Function of reason)。因此柏氏的志願，要想用理性宰制自然，換句話說，用理性解釋宇宙現象，再換句話說，用理性的格式把自然界的事實一一鑲上，使成一幅圖畫供全人類欣賞，同時也做利用厚生之資。他的意典就是理性的格式，他的哲學就是用此格式所鑲成的圖畫。不過理性這東西和靈魂離不開，(此處所謂靈魂，但作心靈解，就是思想的機能或作用) 所以柏氏必須假定靈魂。但是靈魂若只限於人類，尙是近情近理，並不離奇，因為人類有理性，理性與靈魂兩個概念是相連的，有理性必有靈魂，有靈魂必有理性，就靜方面的機能言，是靈魂就動方面的作用說，是理性，其實靈魂與理性乃是二而一、一而二的東西。至於把理性視爲外在的普遍的東西，於是靈魂也隨之而成外在的普遍的東西，結果日、月、星、辰等等

都有靈魂，都成了有生之物，這可離奇到萬分了。不過要知道：古代思想有個普遍的趨勢，就是往往把抽象和具體混爲一談，往往以抽象將就具體，換句話說，把抽象的東西當作具體的存在。這正是古代思想的特徵，柏氏本已進步一層，他能在森羅萬象裏找意典，就是知道由具體中求抽象，但是另一方面卻把意典當作實在的東西，這又是受時代思想的範圍，而無以自脫之處；至於以爲理性是宇宙間外在的普遍的東西，因而一切東西都有靈魂，這也是被時代的思想範疇所拘束。須知人類求知識，至能把事實送還外界的存在，把法則歸到內心的製作，如康德之以現象屬於外界，感性（Sensibility）因果……等範疇（Categories）屬於內心，乃是一個驚天動地的進步，要經過多少經驗，堆積幾許閱歷，才能有此發見，我們當然不能在柏氏時代希望有偌大的成績。

（二）柏氏把靈魂當作意典界和事物界之間的橋梁：由事物界要引渡到意典界，非藉靈魂做媒介不可，從意典界要搭連到事物界，非靠靈魂做中人行。如此說法，他儼然承認意典和事物兩界是對峙的。兩界既成對峙之勢，那麼誰高誰下，誰真誰幻？在他當然不承認

兩界平等，意典界總是高的、真的，事物界總是附屬品、摹本子。但是既然如此，兩界就不成對峙之勢，換句話說，只是一界，又何必多出一個橋梁？柏氏有個苦衷，就是事物不能全受意典支配，總有一部分屬於非理性的質素的範圍，所以意典和事物兩界多少有些分立的痕迹，為免除這痕迹，便把靈魂拉來做彌縫的工具。但是據我看，彌縫之後仍舊有痕迹，而且愈彌縫痕迹愈大。這是柏氏所想不到。總而言之，柏氏的困難，癥結處仍在忘卻理性只是人類的思想作用，於是把意典當作實在的境界，既是實在的境界，便自然而然與事物界成對峙之勢，因此二元的色采就無法免除。

(三) 柏氏既把意典當作動因，一方面又說，靈魂自動，同時也是宇宙一切動的根源；那麼意典既是動因，靈魂又是動因，何必要兩個動因？不是重複了麼？非但如此，若案前面的推論，質素也是動因，這三個動因怎能相容？三個聚在一起，到底誰主動、誰被動？假如三個都主動，那麼以何為被動，換句話說，用什麼做動的對象？因為開關之際，只有這三種元素，（意典、質素、靈魂）捨此之外，無處另找動的對象。假如三個之中，有主動的，有被動的，那麼既然都

是動因而有的被動，不是一個矛盾？

(四) 柏氏說：上帝創世的第二步，是使質素彙合而成四種元素——火、氣、水、土；這是理性最初的作用，宇宙最早的秩序。(第二節二) 又說：上帝用三種要素造靈魂，三種之中，火、氣、水也是一種。(第二節四) 又說：上帝要把宇宙理性化，必須先造靈魂。(第二節二、四) 就這三點之中，我們能找着矛盾：要使宇宙理性化，必須先造靈魂，那麼靈魂未造出以前，宇宙間斷不能起理性的作用。質素彙合而成火、氣、水、土，這已是理性的作用，可見在這事實發生以前，靈魂必已造成。但是造靈魂時卻要用到火、氣、水、土，那麼火、氣、水、土之彙合在先，而靈魂之造成在後；據此推論，宇宙中先有理性作用，然後才有靈魂，那麼要使宇宙理性化，不必先造靈魂。這不是矛盾？

(五) 柏氏把靈魂分三部分：(一) 理性 (二) 情感 (三) 嗜慾，理性部分是意典的內蘊所構成的，嗜慾部分是四種元素——火、氣、水、土——的內蘊所構成的，情感部分是前兩種內蘊的混合所構成的。意典的內蘊屬於形上，四種元素的內蘊屬於形下，這兩種內蘊的混合

半屬形上，半屬形下，凡屬形上都是不變的、超時空的……；凡屬形下都是變的、限於時空的，這兩種正相反的元素怎能合在一起，而成靈魂？並且靈魂既可分做三部分，還是整個的不是？柏氏曾說，靈魂在人，三部分都全；在禽獸，只有兩部分——情感與嗜慾；在草木，只有一部分——嗜慾。那麼靈魂並不是整個的，若不是整個的，它的性質便無法確定，它的動作便沒有固定的方向。

(一) 柏氏說，上帝創造靈魂，所用的要素三種，三種之中，四種元素的內蘊也在內（見第二節四）後來又說，靈魂的非理性或將滅的部分——情感與嗜慾——是它和身體發生關係之後所沾染的（見第三節四）須知所謂非理性部分，就是從四種元素的內蘊而來，二者只是一物；起初上帝造靈魂時，既用四種元素的內蘊，可見非理性的部分原始就已包涵在內，怎麼又說是和身體發生關係之後所沾染的？這豈不是前言不對後語？我知道柏氏的意思：他因為要使靈魂做意典界和事物界的中間物，便覺得造成靈魂的要素非兩界的內蘊兼備不可，所以意典的內蘊之外，還有四種元素的內蘊。後來談到靈魂和身體的關

係的問題，因為要提高靈魂、抑低身體，便盡量使靈魂純潔，要使靈魂純潔，就不得不把非理性的部分歸到身體，算是和身體發生關係之後所沾染的。殊不知這種辦法，便陷於前後矛盾的弊病。

(七) 柏氏說，靈魂有輪迴，生前若能制服身體，行善而不作惡，死後便許升天，反過來說，若不能制服身體，不行善而作惡，死後便降生到禽獸草木，或其他東西；但是又說，只人的靈魂有理性的部分，禽獸草木的都沒有，並且自草木以下的東西的靈魂，連情感的部分也沒有。那麼人以及禽獸草木等等的靈魂，各不相同，又怎能輪迴？人的靈魂降生到禽獸，便把理性部分去掉，再降生到草木，又把情感部分去掉，那麼靈魂的轉生，只有下降，沒有上升，因為必須有理性部分，才能行善或作惡，人的靈魂既以作惡而降到禽獸草木，禽獸草木的靈魂沒有理性部分，所以絕不會行善，不會行善，便永遠不能上升。那麼靈魂一到禽獸草木身上，便停止輪迴；至多只是下降，但是儘下降，到底降到那裏為止？靈魂輪迴中的升降，既以行善、作惡做標準，惟有人够得上行善、作惡，那麼只人的靈魂有輪迴——行善升天，作惡降生為

禽獸草木——人以下的東西的靈魂都沒有。但是據柏氏說，靈魂是整個的，無論在人，在禽獸草木，以及其他東西，只是這一個靈魂輪來轉去；這話真不懂了。

(八)柏氏說：靈魂剛到世上，個個都投生做人——還是限於男人——以後看它們的行爲如何，而定身體死後轉生的方向；假如管得住身體，身體死後便許升天，假如管不住，便投生做女人，假如仍舊怙惡不悛，再投生便爲禽獸，以及更卑下的東西。(第三節六)又說：上帝創世案層級來，上帝本身是全宇宙的目的，人以下的東西爲人而設。(第二節二)根據後段的話，先有上帝，然後造出宇宙一切，先造人，然後再造人以下的東西。再根據前段的話，也是先造人，因爲必須等到人的靈魂管不住身體，才投生到人以下的東西，換句話說，先造成人，然後才案人的需要再造人以下的東西。那麼依柏氏說法，宇宙先有人，然後才有動植、礦等物，這和近世進化論所說的恰恰相反。此點還可原諒，因爲幾千年前的思想家和現在的思想家所見不同，本是平常的事。至於他自己的話中矛盾，那可不能原諒，且看他的矛盾在那裏：他說，上帝造物是使宇宙理性化，使宇宙理性化是把靈魂賦予質素。(第二節二、

四) 人的身體屬於質素方面，靈魂屬於理性方面，靈魂投入人身，就是上帝造人；根據以上的推論，上帝造人，在造人以下的東西之前。但是案他一向所立的追求理想的原則，靈魂應當求理想，換句話說，應當做好，至少也要管得住身體。假如人的靈魂個個都做到這層，便不會有轉生的事，(因為必須管不住身體才會轉生，轉生彷彿是一種刑罰) 沒有轉生的事，人以下的東西便造不成，因為沒有靈魂可用。同時案他的目的論的原則，人以下的東西又是必要的。一方面必要，一方面做不成，這可怎麼辦？這是矛盾的一層。他說，靈魂剛入世投生做人，先是做男人，不能宰制身體，才降生做女人。那麼世上剛有人時候，只有男人；這些男人的靈魂如果都做好，那就沒有轉生的事，不轉生便永遠沒有女人，沒有女人則『人之類滅久矣。』這是矛盾的二層。

(九) 柏氏說，靈魂在世時若能行善，離世便許升天，居於極樂世界。試問此種世界是何境界？柏氏會說，就是星辰裏面的境界。但是案他的全部系統說，只有兩個世界——意典界與事物界，此外不容更有世界。靈魂脫離身體就是除掉物質成分，那麼脫離身體之後所餘

的只是意典成分；所餘既然只是意典成分，便當歸到意典界，何以反而投入什麼極樂世界，什麼星辰裏面的境界？星辰也是上帝所造，它們裏面的境界和地球上的境界有何分別？同是事物界而已，那裏能算極樂？靈魂離開地球的境界而入星辰的境界，不過以此事物界易彼事物界，還算升高麼？還有獎善的意思麼？並且柏氏因為要講輪迴，便胡湊上一個極樂世界，與之相對的當然是極苦世界？這和他的原來系統真不調和，和意典界與事物界真是不倫不類。

三 關於其他的批評

(一) 柏氏把整個宇宙當作上帝所造的神，日月星辰個個都是這種神之一，叫做可見的神。（見第二節二）由此可知柏氏還不能脫盡當時多神教的色彩，他仍舊承認各星為神，只是在它們之上，再加一個神，叫做上帝，叫做不可見的神。神上加神，到底有何好處？這種辦法，顯然是不澈底；假如不滿意於當時的多神教，那儘可以把它全部推翻，推出一個上帝。

——最高意典——做神，何必仍舊保留當時的神的地位？我想柏氏的困難如此：一方面怕敵不過當時宗教的勢力，所以不敢把它全部推翻；這點要由當時的社會負責。另一方面他看日月星辰那樣輝煌偉大，那樣運行不息，秩序井然，難免心爲之懾，由不得要推崇它們做神；這點應當由他個人的思想負責。

(二) 柏氏說，宇宙之所以形成，由於兩種元素：(一) 精神方面的——意典 (二) 物質方面的——質素。宇宙裏面的萬物，如人，如禽獸草木，以及再下的東西，個個都涵這兩種元素；例如人，靈魂的精神方面的元素，身體是物質方面的元素，降至禽獸草木以下的東西，都也如此，不過它們的靈魂和身體，只是具體而微，但是無論如何，只有程度上的差別，沒有性質上的不同。這樣一來，簡直大宇宙 (Macrocosmos) 之中套着許多小宇宙 (Microcosmos)，因爲萬物之所以形成，和整個的宇宙同其元素，並且分配的方法亦無二致——同是精神方面的與物質方面的成對峙之勢。

第七章 倫理學

第一節 引端

柏氏全部哲學所包括的問題有三方面：(一)宇宙間永久不變的原理是什麼？(二)這原理表見在自然界怎樣？(三)表見在人事界如何。關於第一的研究是辯證學或意典論，關於第二的研究是格致學，關於第三的研究是倫理學。前兩章已經把辯證學和格致學敘述過，本章就要講到倫理學。前面曾說，柏氏哲學發端於倫理問題，而歸宿也是倫理；他的老師蘇氏，畢生做學問限於倫理，他自己為學則以倫理問題做導火線，牽連到宇宙本體、現象等問題，至終又回到倫理。這比他蘇氏偉大的地方。他關於倫理的研究，雖然根本精神和蘇氏相同，材料則比較豐富，因為他關於形上學——即意典學——和格致學都有深刻的探

討，這兩方面所得的給他不少材料，幫他許多忙。

柏氏對於倫理的研究，雖然起初是受蘇氏的誘掖啓發，後來也走上蘇氏的路，但是因上有因，換句話說，他所以能受蘇氏啓發，所以會走蘇氏的路，別有一個緣故。可分兩層來說：（一）他不滿意於當時通行的倫理觀。當時通行的倫理觀，在來源方面，不是出於理性，沒有正確理解；在性質方面，只是偶然的配合，沒有統一性；在內容方面，不調和多衝突；在目的方面，不純粹，受外界利害的支配。（參看第四章第三節四）

（二）辯士們對於當時的倫理觀痛下攻擊，但是在積極方面，只說到「人是一切的權衡」，換句話講，凡人所覺得好的便好，所覺得壞的便壞。這句話有兩層意義：（一）好壞的標準歸到當前的感覺。（二）這感覺還是個人的感覺。結果流爲個人主義的快樂論，因爲感覺上的好惡惟有苦樂做標準，而各個人間的苦樂之感往往南轅北轍。快樂論是柏氏所瞧不起的，何況再加上個人主義？據他看，辯士們除在破壞方面攻擊當時的倫理觀念之外，在建設方面絲毫沒有貢獻。個人主義的快樂論根本不能成立，倫理學最貴有共同的標準，個人

主義的快樂論就沒有標準，連苦樂也做不成標準，因為這種苦樂之感既屬個人，便不是共同的，不是共同的那裏能成標準？

柏氏不滿於當時通行的倫理，最大理由在於它是風俗習慣的產物，經不住理性的檢查；無取於辯士們的倫理，唯一的緣故，因為它在建設方面毫無貢獻。這兩種情形迫他去尋別的出路，出路就是蘇氏的為學方法與方向。前面提過，蘇氏為學以人事為中心，這是他的方向；把概念的尋求做手段，這是他的方法。柏氏同他可算一鼻孔出氣，雖然範圍打得比較大，其實一切都是研究人事的準備。這點必須認清。

研究人事當然以人為對象，但是案柏氏的看法——迺至一般希臘學者的共同見解——人是兩方面的：（一）個人（二）社會。人有理性，所以有自主之權，這是個人方面；人脫不了家庭國家，有種種團體的組織，因此是社會的一分子，這是社會方面。一提起人，就連到這兩方面，那麼研究人事，當然非二者兼顧不可。所以柏氏的倫理學分為個人倫理與社會倫理兩部分；其實他的社會倫理就是政治學，因為倫理學以人為對象，政治學也是以人為對

象從個人方面研究人，是倫理學本身——狹義的倫理學，從社會方面研究人，便成政治學——廣義的倫理學。同是一個人，能够從兩方面來看，用兩個觀點來研究。

希臘學者——至少蘇柏亞三世師弟——的倫理思想有個特色，就是人生目的的確立、理想的追求。目的或理想他們叫做『好』(The good)，怎樣叫這『好』表見在個人生活，這是個人倫理的問題，關於這方面的研究屬於道德論的範圍；如何使這『好』實行於國家社會，這是社會倫理的問題，關於這方面的研究屬於政治學的領域。同是一個目的或理想，可以由兩方面表見或實行出來。

根據以上兩段的話，可見柏氏的倫理學和政治學，因為所研究的對象相同，所趨向的目標一樣，便混成一門學問，在他本不分開。

第二節 個人倫理——道德論

一 行為動機

這裏講動機，下面講目的，讀者乍看必覺得糊塗，不明白這兩個名詞怎樣分別。動機和目的的最大分別在方向上：動機屬內，目的屬外，兩個都是原動力，能使行為出發，不過動機從後推（Push），目的由前拉（Pull）。但是一提起某種行為的動機，彷彿就有個東西排在前面，能够引起那種行為的出動。能够引起行為出動的東西，當然是那行為的效果，為的要得這效果，方才做出那行為。那麼所謂引起行為出動的東西——所謂行為的動機——豈不就是目的？是的，動機也可以說只是目的。的內在化、意識化。怎麼講呢？某種行為未出動之前，先想像和認清它的效果，這是目的的尋求與確立；然後這效果在我們心理——意識中——發生一種要求，覺得非取得它不可，於是便推動那行為，以收方才所期望的效果。由此說來，動機又是目的的活力化。前面剛說，目的和動機同是原動力，目的既然也是原動力，又何必經過活力化？我說，目的固然有吸引力，隨時能使行為向它而發，但是還不能寫保票，尚沒有十分把握。試看立定目的——打好理想——的人有多少，何以不見得都能實行？這就因為目的沒變成內心的要求，換句話說，不曾經過活力化。

柏氏理想中的行爲的動機，換句話說，他所標榜的行爲，其原動力即在他所定的目的——所懸的理想。他所定的目的——所懸的理想——是什麼？『頂好』的內容又是什麼？是理性 (Reason)。理性就是『頂好』，『頂好』就是理性，這裏又能見到蘇氏的知等於德的精神；理性屬知，『頂好』屬行，把『頂好』與理性視爲一物，便是主張知等於行。可見柏氏理想中的行爲，就是合理的動作 (Activities conforming to reason)，理想中的人生，就是充滿着合理的行爲的生涯。這有兩重意義：(一)他的人生觀是動的，因爲注重行爲；(二)他的行爲標準是理性，因爲一舉一動都要合理。

他所標榜的行爲，動機和目的同是一物，同是一個『頂好』，那麼一切行爲都要爲『頂好』而發，最終所達的目的也是『頂好』。假如某事是好——是合理——的，無論如何必須去做，做完以後的成敗在所不計，至於利害如何，更不值得考慮了。他這種說法，和近世康德的嚴肅主義 (Rigorism) 很相像。康氏之講倫理，也是側重動機，輕視結果。他理想中的行爲動機只是所謂『善意』 (Good-will)，行爲凡是出於善意，都是好的。一方面把目的

所附帶的利害成分一概除掉，所剩的只是一個『好』字。目的不帶利害成分，才是真正的目的，才是所應當追求的。由此看來，他的目的和動機也是一物——從內在的動機方面說，叫做『善意』，從外在的目的方面說，叫做『好』。

康德的道德論有個規律道：『行爲必須做到那種程度，使凡根據你自己的意志所定的行爲規則，同時也能成爲大家所共守的律令』（*Kant: Critique of Practical reason and Other Works on the Theory of Ethics*, Translated by T. K. Abbott, P. 119）。他這條規律叫做斷言命令（*Categorical imperative*），所謂斷言命令也者，就是無條件的命令。何以必須是命令？因爲人雖然是理性的（*Rational*）動物，還免不了情慾的蒙蔽，行爲未必都能合乎理性，所以必須加以命令，以示驅策之意。但是他既是理性的動物，便能無條件地服從這命令，所以叫做斷言命令。須知這命令還是人類自己所發，發出之後，自己甘心遵守，這真等於作繭自縛的辦法。人類所以能做到這地步，全靠有理性。這才是人之所以貴爲人，其他動物都辦不到！

康德這句話，彷彿孔子所說的『從心所欲，不踰矩』。這欲不是情慾的欲，只是一種內心的要求——行爲的動機。每做一件事，動機無有不好，就是所謂『所欲不踰矩』。矩是大家所共守的律令，不踰矩是合乎大家所共守的律令。『所欲不踰矩』這句話，和『個人的行爲規則成爲大家所共守的律令』同一意義。個人意志所定的行爲規則，就是行爲動機；個人的行爲動機能成大家所共守的律令，（就是能出於『善意』）便是動機等於目的。可是這目的乃是大家所共同趣求的目的——倫理上的最高理想。康德說這句話，就是教人每行一事，其動機必須合乎倫理上的最高理想。柏氏也同樣教人，他叫人追求『好』，便是這意思。假如世人一舉一動，動機都是好的——都能合乎倫理上的最高理想——便是他們兩位的大成功。他們倫理說的着眼處，在於改良動機，使動機與目的同出一途，換句話說，合乎倫理上的最高理想。

前面說，人是理性的動物，所以他能無條件地服從自己所發的命令。他能自己發命令，叫自己遵守，可見他有自主的能力。他何以有此能力？因爲有理性。那麼人有理性的自主權

(Autonomy of reason)，不待言了。他所發的命令是什麼？『自己的意志所定的行爲規則，必須同時也能成爲大家所共守的律令。』大家所共守的律令是最高道德律——行爲的標準——人生的目的。這道德律，這行爲標準，這人生目的，根本也是人自己定的，他定了之後，便自己認爲神聖不可侵犯，甘心受它束縛。這是人的大創作，創作偌大，可見自主權也是偌大；這自主權當然屬於他的理性部分，斷不是他的非理性 (Irrational) 部分——情慾——所能得有的。柏氏說，人自己所定的道德律——行爲標準——人生目的——是『好』，人要追求『好』；這人自己所發叫自己遵守的斷言命令。可見他也主張理性有自主權，這點是他的倫理學的磐石，他的倫理系統是從『理性自主』四個字出發。

二 行爲目的——『好』

倫理學的中心問題在於『目的』或『理想』兩個字。或者以爲人生目的在於享樂，或者主張人生目的在於受苦，或者於享樂、受苦之外另求目的；無論如何，大家都在忙着研

究此問題，這是毫無疑問的了。柏氏研究的結果，告訴我們說，人生目的在『好』。但是『好』是什麼？他說就是幸福（Happiness）。幸福兩字還是空洞得很，究竟內容如何？這問題若由辯士們來答，必也毫無疑義地說，幸福的內容是享樂；若由蘇格拉底來答，便道，幸福的內容是知識，換句話講，是理性。現在柏氏卻怎麼說？他說，幸福的內容固然是理性，但是此外還要加上其他部分。所謂其他部分便是享樂，不過必須無條件地受理性的支配。理性爲主，享樂爲輔，前者有絕對的宰制之權，後者有絕對的服從的義務。

我覺得蘇柏亞三世師弟的倫理觀念，有一種遞嬗變遷的痕跡，就是由絕對的理性主義漸趨於相對的理性主義。你看蘇氏標榜『知等於德』的口號。這『知』可以當做理性看，這『德』可以作爲行爲解；知等於德，是說一切行爲都要歸入理性範疇，凡事合乎理性方爲可行，不合乎理性便當制止，絲毫不許以人情參酌其間。柏氏便稍爲放鬆，給人情通融餘地，不過還要受理性的十分宰制。亞氏則爽性開放門戶，請人情來從長計議，結果在受理性指導的條件之下，允許人情自由發展；他的中庸之說，便是爲此而設。總而言之，在蘇氏，人

情簡直不許存在；在柏氏，許存在而受理性的嚴厲拘束；在亞氏，則經理性指導而得發展自如。

我想柏氏所以給人情一個地位，原因在此：他看人性本有理性與非理性兩部，換句話說，人有靈魂，同時也有軀體，既是如此，所謂非理性部分，所謂軀體，便不得不設法安頓，要安頓，光是壓迫摧殘不能濟事，最妥當的辦法還是給它一個地位，給它一個通氣筒，使它在固定的範圍之內安分守己罷了。此點是和康德不同的地方，康氏些微不肯通融，人情在他系統之內絕對沒有地位，所以才叫嚴肅主義，或絕對的理性主義。我看絕對的理性主義，高尚可高尚了，只是未免有違人性。理性固然人所固有，但是總還有非理性的部分，於此人情嗜慾便自然而然有其地位，那能一概抹殺？假如完全不顧這方面，那就拂性過甚，此種倫理恐怕太難罷了罷？

人情有理性與非理性兩部，這是任何倫理學家所不能否認的，分歧的地方只在這兩部分的地位的分配：或者只許理性部分有地位，非理性部分一概抹殺；或者單顧非理性部

分，理性部分置之不理；（主張此說的人極少）或者側重理性部分，畸輕非理性部分；或者側重非理性部分，畸輕理性部分；或者雙方兼全，取個調和的地位。我們根據以上所說的話，可知柏氏是側重理性的人，這點記住，好比庫房的鑰匙拿到，隨時都能開門，看看裏面所藏的是些什麼。

我們現在請開『好』的庫房。一開門，第一步所見的是一種比較純潔、肉慾成分比較少、不連帶着苦的感覺上的快樂，第二步是意見所給的模糊的見解，第三步是理智所產生的特殊的學或術（Special sciences or arts），第四步是在現象界裏面所得的關於意典的一鱗半爪的認識，第五步是在意典界裏面所見的意典，關於它的更深刻的認識。

尋常所謂快樂，多指飲食男女，以及其他更劇烈的嗜慾。這種快樂有兩個特性：（一）幻變無常（二）與苦相對。未得之前，竭力想得，既得之後，轉眼便成夢幻泡影；並且與苦相連帶，樂一去，苦馬上就來，樂愈大的苦也愈大。因此柏氏無取於此種快樂，正想把它減到最低限度，絕不肯把它當作『好』的一部分。在他所視為快樂的，乃是另一種較純潔、肉慾成分較

少、離苦較遠的快樂，如眼界之樂（Pleasure of sight）、審美之樂等等。這種快樂雖然也由感官做導火線，例如自然的景緻、美術的作品，都要用眼去看，但是感到快樂的倒不是眼，乃是內心的情感——感官只做個媒介，自身沒有多大滿足，還是內心的情感得到涵養與調和。可見此等快樂另有一種超感覺的意義。引而伸之，還有讀書之樂、行善之樂種種更抽象的快樂。此等比較抽象、帶着超感覺意義的快樂，才是『好』的一部分，因為它是理性上的動作使情感調和的一種結果，情感愈得調和，則與理性乖違的地方愈少，而理性愈發達，愈成功。唯有這種快樂真能輔助理性。

意見把尋常感覺上所得的材料，加以半理智、半情感的解釋。雖然也少不了思想的作用，但是運思時候缺乏方法，思的結果沒有系統，大半出於忖度臆斷，所以模糊而不成真正的知識。至於特殊的學或術，確是理智所佔的成分居多，運思時候有方法，思的結果有系統。不過研究的對象還不出現象界之外，絲毫不能窺見意典的內蘊，因為意典的內蘊所表現的處處都是普遍可久的原理，而此處所發見的不是這種原理，只是應付個別事實、特殊環

境的一種手段。須知柏氏所注重的是普遍可久的原理，應付個別事實和特殊環境的手段，他卻不大瞧來起。例如醫藥一門，在他便歸入此等特殊學術之列。高一層的，換句話說，進一步的知識，便是在現象界裏面所得關於意典的認識。雖然只是一鱗半爪，總算比方才所說的特殊的學術強了。這種進一步的知識，就是從前所提的數學的學。數學的學以抽象的概念爲對象，而用可感覺到的形式（Sensible form）來表見。它能超過特殊事實表面上的差異，直追有背後共同不變的原理，這點可算見到意典的內蘊；但是另一方面，它認識意典，還須假手於形下的——可感覺到的——形式，未能站在純抽象的立場，這算只在現象界裏窺見意典，因此對於意典的認識不過一鱗半爪。（參看第四章第三節四）

第五步，所謂在意典界裏面所得關於意典更深切的認識，便是哲學。這個境界是可算『頂好』了，雖然未必不可能，可是也够難，所以唯有哲學家才能達到。柏氏以爲這境界唯有哲學家能達到，可見他把哲學，換句話說，把知識限於少數人——特殊階級的哲學家。這點和他個人的遺傳、薰習、環境等都有關係。他生長在貴族家庭，這宗事實，頗堪注意；除開把

知識劃分給少數哲學家之外，其他如尙賢政治、階級教育（他的教育只及於上頭兩級的），所謂下級的平民，便無教育可言）等等，恐怕都是從這背景出發的罷。

柏氏所謂哲學，用今日的話下個定義，可說是一切學問的學問。他所謂哲學的對象的意典，就是一切事物的抽象的原理。現在我們研究學問，第一步把事物分爲若干類，然後案類去研究；例如質、力等類的事物歸化學，物理研究，有生命的東西歸生物學研究。它們分門研究的結果，各成若干抽象的原理，叫做物理學上的公例，或生物學上的公例等等。把各門學問上的原理或公例，拿來做個綜合的研究，便是哲學。各門學問的對象是具體的事物，哲學的對象是抽象的原理；各門學問對於宇宙作局部的研究，哲學對於宇宙作全體的解釋；各門學問是初步的工作，哲學是最後的大成。

柏氏把『好』的內容分爲（一）快樂（二）意見（三）學術（四）數學的學（五）哲學，其實等於前面（第四章第三節四）所舉的知識的各層。『好』的內容等於『知』的內容，這爲什麼緣故？此處又能看出『知等於德』的精神。在柏氏看，『好』和『知』只有一個

內容，並不會分什麼『好』的內容，什麼『知』的內容。得到『好』的內容就是得到『知』的內容，得到『知』的內容就是得到『好』的內容，二者只是一回事。

柏氏所舉的『好』的內容，有逐步由具體而抽象、由形下而形上、由感覺而超感覺、由拘虛而超越的趨勢，總而言之，大致上分兩大界域：現象與超現象便是。你看，最初步是快樂，快樂是具體的、形下的、感覺的、拘虛的東西，意見稍爲超越一點，學術更超越一點，到了數學的學，便離開現象更遠，再到哲學，那簡直完全脫離現象了。惟其如此，所以自然而然地產生兩種人生觀：（一）解脫的（二）救世的。前者由於不滿意現象而產生的，因不滿意現象而求超過現象；這是獨善其身的倫理觀念。後者雖然也是起於厭惡現象的心理，可是還有一層，就是因厭惡現象而想改良現象；這是兼善天下的倫理觀念。前者是哲學家的事，後者是哲學家而兼政治家的事。

柏氏解脫的人生觀，也可以說，是消極方面的，救世的人生觀是積極方面的。怎麼說呢？解脫的方法是離卻現象界，直追意典界。人本來跨着兩界：靈魂屬於意典界，身體屬於現象

界；前者的功能是思想，後者的功能是嗜慾。要想離卻現象界，便須摒絕嗜慾；要想直追意界，就要發展思想。前者之所以為消極，因為有出世之概，換句話說，身體不得已而暫寄斯世，此心早已不在斯世；後者之所以為積極，以其抱入世之想，換句話說，身體既是不能脫離斯世，唯靠此心改良斯世，使身體不至深墮罪惡之中。

解脫的人生觀的根據如此：唯有意典界是真、美、善，事物界恰恰和它相反，所以是偽、醜惡。案本性說，靈魂生來便具慧眼，能够認識意典，投入人身之後，好像被禁在監牢裏面，不得見外界的光明燦爛。犯人要想重見天日，唯有衝出監牢之外，靈魂要想恢復從前對於意典的認識，必須打破身體的障礙。身體有種種的嗜好、情慾，這些東西都能遮蓋靈魂的慧眼，所以要打破身體上的障礙，第一件事便是杜慾絕好。因此這種人生觀的大成功，在身體方面有所謂『哲學上的瀕死之態』(Philosophic dying)，就是身體成爲槁木死灰，不能爲祟，一任靈魂的自由發展。這是消極方面的工夫。身體既已安頓妥貼，靈魂便自然而然地活潑起來，因為已經解放到相當程度。靈魂的功能是思想，靈魂的活潑就是思想的發展；思想的

對象在抽象的原理，意典是抽象的原理；所以在此情形之下，意典界可算被靈魂佔領了。這是積極方面的工夫。

救世的人生觀的根據如此：事物界雖然有許多地方和意典界相反，畢竟是意典界的副本，總有幾分像；既有幾分像，爲什麼不想法子叫它更像一點？事物界不圓滿處，純由質素作梗，意典不能全部征服；爲什麼不幫助意典征服質素全部？靈魂的功用，在撮合意典與質素，盡量使質素受意典的洗禮。靈魂在人以下的東西，因爲太幼稚，沒有多大能力幫助意典克服質素，所以自然界的事物一向不見有多少自動的改進。靈魂在人可算已達最高、最完全的地位，應當能幫助意典在事物界裏大大發展；縱使對於自然方面的事物有鞭長莫及的形勢，至少對於人事方面的動作也要盡量地叫它意典化。

柏氏所謂『頂好』，用宗教的名詞說，就是上帝，這是早已提過了。若用同樣的話解釋他的人生觀，無論解脫的也好，救世的也好，人生的最高理想總是學上帝。解脫的人生觀是竭力求與上帝爲伍，救世的人生觀是請上帝來到世間和大家爲伍。如此說法，救世的人

生觀所榜標的，彷彿和耶穌教所祈求的『天國降臨』相似。只是耶穌教所用的方法在『愛』，柏氏所取的手段在『智』，再推一步，耶穌教偏重情感，柏氏偏重理智。此點很堪注意，因為這兩個大潮流——希臘的哲學與希伯來的宗教——再加上羅馬的法治精神，便成了西洋文明的源泉。

三 行爲方法——『德』

前面論行爲的目的，目的是『好』；現在論行爲的方法，方法是『德』。『德』這字是英文“Virtue”的譯語，和中文『道德』之『德』的用法不同。中文的『德』字帶道德的意味，這裏的『德』字並不帶道德的意味。它所指的是某件東西的功能（Function）。一件東西都有一件東西的用途，換句話說，都有它的好處（Good for something），能盡它的用途，能實現它的好處，便是不失其功能，便是保全它的德。例如刀子，它的用途或好處在割東西，假如能割得好，便是盡它的功能，保全它的德。人也有人的好處，實現他的好處，就是盡他

的功能，保全他的德。我們這裏所討論的德，就是人的德。

人的好處在那裏？就在前面所舉的五步的工夫——這就是人生的目的。要實現這好處，達到這目的，所用的方法或手段便是德。但是有一點要明白：此處所謂目的和方法，不能分得開。譬如從北平到上海，所要達的目的地是上海，一路所經過的地方是手段；這裏的目的和手段分得清清楚楚，因為所經過的濟南等地決不是上海。可是倫理學上所謂目的往和方法相同，例如要達到善就是行善，行善就是善，善就是行善，善並不是死板板的一個東西在那裏，它本身就是一個過程（Process）、一個動作（Action）。如此看法，那麼柏氏所標的行爲目的，便和行爲方法相等，換句話說，『好』與『德』只是一回事。因為一個人要達到『好』，就要發揮他的『德』，『德』發揮到相當程度，就是得到『好』的相當程度，『德』發揮到極點，就是達到『頂好』。

柏氏所謂德，有一個意義最重要，就是『調和』兩個字。怎麼說呢？他主張人的靈魂有三部分，這三部分各有各的用途或功能，例如理性管思索，應爲一身之主，情感管行爲的推

動，應供理性驅遣，嗜慾管身體上的營養，應受理性支配。這三部分既然各有各的功能，自也各有各的德；各盡其功能，各保其德，便算是調和，便成整個的靈魂，用現代的話說，便成完全的人格。

把德看作一種調和，同時就發生一個問題，就是多與一的問題(Problem of plurality and unity)。提到這問題，又要從蘇格拉底說起。蘇氏主張德等於知(Virtue = Knowledge)，那麼在他德就是知，知就是德，除知之外便無德之可言，因此他所謂德只是一個。柏氏卻以為一個德還不夠，換句話說，尙未能盡人之本性，因為人的功能不只一方面，動作不單是求知，求知固然是他的最高功能、最大事業，但是同時還有許多次高次大的，這些都是求知的準備或初步工作。不過這許多德至終又統歸於一，而成一種調和的現象。這就是多上有一，一中有多的原理。用意典的話來說，這許多德都是行爲的意典，統括這許多德的那一個德是一切行爲意典的最高意典。柏氏對於德方面這樣主張，就是擴充蘇氏的學說，而同時卻守着他的原則——他的原則是『一』，柏氏加上『多』，這是擴充他的學說；把一切德統

於一德，這是守他的原則。

柏氏主張德不只一個，這是從那裏看出來的？因為靈魂不只一部分，所以德也不只一個。那麼德之所以爲多，不在行爲的對象有多種，而在行爲的本能有多種。行爲的本能的種類，案靈魂的各部分而定，因為靈魂是行爲的主動者，一切行爲發自靈魂；例如靈魂有理性、情感、嗜慾各部，同時行爲也有思索上的、衝動上的、營養上的種種。因為靈魂有三部分，所以行爲的本能也可有三種，這三種各有各所應有的德：靈魂的理性部分——思索上的行爲——的德是智慧；靈魂的情感部分——衝動上的行爲——的德是勇敢；靈魂的嗜慾部分——營養上的行爲——的德是節制。這三部分——三種本能——都得均勻發展，毫無畸形的毛病，在這狀態之下便另成一個德，叫做公道。智慧、勇敢、節制、公道合稱爲四大德（Four primary virtues），其實公道是其餘三個德的綜和。那三個德代表多，公道代表一，三個德以公道爲綜和，就是多統於一的意思。三個德之中，最高的當然是智慧，蘇格拉底所承認的就是這個；柏氏因爲不肯抹殺靈魂的其他部分——行爲的其他本能——所以又加上

兩個，但是靈魂各部分——行爲各種本能——的調和是很要緊的，因此又特別標出一個綜和的德，這綜和的德就是靈魂各部分——行爲各種本能——的調和的狀態。

除開公道——綜合的德——之外，那三個德的重要性成以下的比例：智慧是理性部分的德，理性所管的是辨是非、別善惡，應爲一身之主，所以它的德——智慧——是最重要。的。勇敢是情感部分的德，情感是一種動力，凡理性所見到的都要藉它去實行或禁止，所以它的德——勇敢——是智慧的積極的助手。節制是嗜慾的德，嗜慾是靈魂的最低部分，而且往往和理性背道而馳，因此它的德只是消極的，處處表示一種抑制的態度，完全替智慧掃除障礙，所以是智慧的消極的助手。若用意典的話來說，智慧代表意典的作用，因爲靈魂的理性部分是從意典來的；勇敢代表意典克服質素的作用，因爲靈魂的情感部分是意典內蘊和質素內蘊的混合；節制代表質素的作用，因爲靈魂的嗜慾部分完全出自質素。這三個德守着所應有的比例，換句話說，理性部分不失其爲一身之主，情感部分與嗜慾部分不失其爲理性的助手，而理性也不陷於孤單的地位，的確有相當的助手——在這種情形之

下便是公道。靈魂各部分——行爲各種本能——得其適當的分配，各盡其職，不相侵犯，這種調和的德叫做公道。

一切德各有其天然的儲能 (Natural potentiality)；這儲能就是行爲的本能。但是德的儲能——行爲的本能——不是大家一樣，有個人的不同。例如有人特長於思索上的行爲，有人特長於衝動上的行爲，有人特長於營養上的行爲，特長於某種行爲的就是對於某方面的儲能特別強。

凡理性方面的儲能特強的，智慧的德就最高；情感方面的儲能特強的，勇敢的德就最高；嗜慾方面的儲能特強的，節制的德就最高；各方面的儲能都調勻的，公道的德就最高。智慧高的是國家的第一等人才，應當當治者；勇敢大的稍次一等，應當當兵士；節制強的又次一等，應當當平民；國家裏面的各階級應當案各人的德來分。有較低的德的人未必有較高的德，可是有較高的德的必同時有較低的德；例如勇敢的人必也會節制，智慧的人必也會能勇敢與節制，所以有最高的德的人必是最調和的人，換句話說，是最公道的人。

凡有德的人必是各方面的本能都均勻發展；所謂均勻發展也者，就是各管各的事，不互相侵犯。在這種狀態之下，理性便做了一身之主，因為這本是它的事。理性做一身之主，那人便是最自由的；世上最自由的事無過於理性自主（Autonomy of reason），最不自由的事無過於受情感支配，被嗜慾拘束。

德自身就有好處，換句話說，均勻地、盡量地發展各種本能，這事本身就是個酬報，不必再有什麼外來的賞罰（External reward and punishment），所以做有德的人是無條件的事，動機就在這裏。前面提過，倫理上的行為，方法和目的往往相同；這就是一例，因為『德』等於『好』，『德』雖是方法，『好』雖是目的，但是『德』發揮到相當程度，就是達到『好』的相當程度。前面也提過，柏氏的所謂動機，和目的相等；做有德的人，動機就在做有德的人，『德』就是『好』，就是目的，那麼動機和目的不是相等麼？

『好』就是『德』，從目的或理想的立場說，叫做『好』，從方法或實行的立場說，叫做『德』，其實只是一物。動機和目的相等，就是為『好』而求『好』，換句話說，就是為『德』

而行『德』那麼一切行爲的動機都是好的，換句話說，一切行爲都出於善意 (Good-will)；這點和康德的主張很相像。不過有個不同：柏氏所標的四大德之中，有個節制的德，可見他還肯給嗜慾一個地位，就如前面所說，給它一個通氣筒。在柏氏，嗜慾不必完全消滅，只要充分受理性克服，仍不失爲有德之人；這在康德絕不如此，行爲的動機一參上利害的計較，換句話說，一有情慾的萌動，那行爲便失去道德上的價值。在這點上，我們便能看出柏氏和康氏分家的地方。

第三節 社會倫理——政治論

一 總論

柏氏把國家看作一個有機體，同人一樣，可以說是一個放大的人。例如人的靈魂有三部分：理性、情感、嗜慾；國家的分子也有三等：治者、兵士、平民。治者之於國家等於理性之於個

人，兵士之於國家等於情感之於個人，平民之於國家等於嗜慾之於個人；所以智慧是治者的德，勇敢是兵士的德，節制是平民的德，這三等人各盡其職，不相侵犯，便是公道。國家太平等於個人有德，個人有德在乎各方面本能的均勻發展，國家太平在於各等人的合作調和。因此柏氏的政治論和道德論遙遙相對，也可以說他的政治論就從他的救世方面的人生觀出發。前面曾說，他有兩種人生觀：解脫的和救世的。解脫的人生觀起於厭惡現象界而想脫離現象界的心理，救世的人生觀起於不滿現象界而想改良現象界的心理。前者最大的成績只能做到哲學上的瀕死之態，換句話說，只能做到把身體上的——現象界的——障礙減到最低限度，畢竟不能做到一塵不染的地步，況且只能獨善其身，身外的衆生完全管不着。所以這種人生觀一定不够，從社會的立場看，很不相宜，因為在這立場上無非是替大衆設想，替大衆設想，應當有個宜於大衆的人生觀。宜於大衆的人生觀便是救世主義。救世的人生觀由個人的懷抱一推到羣衆的要求，便成了政治論，並且政治論所根據的人生觀唯有救世方面的才行，解脫方面的和政治論的原意就不相合。

古代希臘民族有個大問題，就是統一的問題。當時希臘分作許多國，平日彼此爭雄，外患一來，既不能以一國之力單獨抵抗，又不能聯合起來共同抵抗；所以一般思想家就着力在這問題：『怎樣化個人爲團體，化單獨爲集合』——這問題在他們腦中盤旋不休，他們以爲這就是政治論上的唯一問題。據他們看，國事是行爲的對象，報効國家是唯一的德；那麼只有社會倫理，沒有個人的倫理。這是他們的思想受環境拘束的地方。柏氏的眼光卻放大些，他承認個人的價值，提倡個人倫理，因此國家的地位就不是絕對的，國家之外還有個人。須知以國家抹殺個人，往往國家的進步也慢，並且太平的局面不能持久，因爲在國家專制之下，個人的自由一概喪失，個人的本能絲毫不能發展，那真陷於『人之云亡，邦國殄瘁』的境地了。柏氏有見於此，所以特重個人倫理。他所主張的哲學家的統治者，就是個人道德極高、個人修養極深的人，並且當了統治者之後，還要不斷地思索，不斷地求個人的進步。這樣一來，非但個人方面的價值提高，而且能促進國家的進步。

因爲他提高個人價值，特重個人倫理，於是便發明一種解脫的人生觀，這種人生觀就

是替個人謀幸福的方法。但是個人畢竟離不開社會，獨善其身是社會所不許的，因此便是在個人身上加以責任，這責任就是替大家謀幸福。由此說來，個人對社會有一種道德上的義務，社會對個人也有一種道德上的責望，兩方面成不解之牢。在個人方面，總想盡量求解脫，盡量提高個人的價值；在社會方面，總想盡量使個人服從大衆，盡量消除個人與團體之分；但是寡究竟不能敵衆，個人不得不將就團體，於是在國家的統治制之下，個人就犧牲了他的自由，而成國家的一分子。柏氏心目中的國家，就是在這種情形之下成立的，存在的。在這種國家之內，一切利害都是共同的，萬衆非但一心一意，並且一耳目、一手足；大家合起來成一個有機體，好比一個放大的人，一切行爲都由這個有機體出發，不許有個人單獨的行動。

可是要記住：個人之所以參加團體的生活，擔任國家的事，是由救世的人生觀出發。世何以必須救？因爲它實在壞。它爲什麼壞？因爲只是個現象界，現象界有好多地方不像意義界，所以才壞。它壞的原因既不像意義界，那麼想法子叫它像，這世豈不救了麼？是的，哲學家受社會的委託，負起國家的責任之後，所做的事就是在此。但是須知社會若肯許他自救

一身，不管他人，這是多麼輕鬆、多麼直截了當的事；只是社會不放他過，必要叫他擔負相當的責任，所以他就得犧牲自己，替大家想法子。

二 國家起源

柏氏有一段討論國家起源的話，現在姑把它譯好抄在下面（譯文根據理想國）

The Republic, Translated by Davies and Vaughan —— 第二卷三六九至三七二）

『我說：我想國家的成立是由於個人不能獨立生存，同時又有許多需要。你想還有別的原因麼？』

他說：沒有了，我完全贊成你的話。

我說：那麼事實是這樣：個人有許多需要，為求供給這些需要，就找他人幫忙，於是便彙集了許多伴侶住在同一的地方。在這種共同生活狀態之下的土地與人民，便叫做國家。是否這樣？

他說：毫無疑問。

我說：各個人間的彼此交易，不管所交易的是什麼東西，這交易總是從個人的利益出發。

他說：自然的。

我說：那麼請來組織我們理想中的國家。似乎國家的成立，由於人類的自然的需要。他說：那是沒有問題的事。

我說：對了。但是最急的需要無非維持生命的東西。

他說：這話最可靠。

我說：其次的需要就是一所房子，再次的需要就是衣服這類東西。

他說：不錯。

我說：那麼請來考究一下：應當怎樣，才能供得起我們國內的一切需要。第一件事是：不是要有一個農夫、一個泥水匠、一個織工？這三個人就夠了，或是還要加上一個鞋匠，以

及一兩個替我們預備其他身體上的需要的人？

他說：絕對要的。

我說：那麼最小而又能成國的國家，必須有四五個人。

他說：我也覺得如此。

我說：究竟這些人是否應把自己的工作的結果任團體的支配，例如一個農夫費了四倍的工夫，預備四個人的糧食，或是不管他人，只費四分之一的工夫，替自己預備糧食，然後再把所剩下的四分之三的工夫來蓋房子、縫衣服、做鞋子，省得與人合夥，而自己包辦衣食住三件事，一切自作自享？

愛登曼圖就答應道：喂，蘇格拉底！恐怕前一個辦法更容易些。

我說：是的，你的話可真對了。方才你答應了之後，我再細細一想，覺得世上沒有兩個人生來就是一樣，人的天秉個個不同，一個宜於這種職業，一個宜於那種職業。你想是否這樣？

他說是的。

我說：好罷。一個人怎樣最能成功——把他的能力分管好多事，或者專攻一件事？

他說：專攻一件事。

我說：還有一點我想也很明白，就是：假如把某事的適宜的時間錯過，便永遠不能重來。

他說：那是很明顯的道理。

我說：因為事情不等作者，而作者卻要等它，萬不可視為莫須有，以致坐失機會。

他說：做事的人應當這樣。

我說：那麼可見得：假如作者是職守專一，事情合他的天才，做來適得其時，而又沒有他事分他的心，無論什麼事，都能用最經濟的努力收最圓滿的效果，不論在量方面或在質方面。

他說：毫無問題。

我說：那麼，愛登曼圖，必須四個以上的人民，才能供給方才所舉的那些需要。因爲一個農夫，假如要耕種得很好，斷斷忙不及自己造犁具、鑄鏢頭，以及其他農業上的器具。迺至泥水匠，也不能自己製造建築上所需要的傢伙，其他如織工，如鞋匠，一律如此。

他說：不錯。

我說：那麼我們還要木匠、鐵匠，以及其他類似的工人。他們都是我們這小小的國家的一分子，和其餘的共成這國的人口。

他說：那是自然的事。

我說：這國家還不算十分大，縱使再加上養牛和牧羊，以及做同樣工作的人。必須有他們，然後農夫才有牛耘田，農夫和泥水匠們才有畜生搬運耕種和建築的原料，織工和鞋匠們才有人供給羊毛與皮革。

他說：假如這些人都全，這國家也不算小了。

我說：並且無論什麼國家，很難有那麼富足的土地，能够無需乎和外面通有無。

他說：這是不可能的。

我說：既是如此，還要一班新的人物，專辦輸入貨物的事情。

他說：要的。

我說：好了，假如這班經手人空手出去，沒有東西供外國人的需求，那麼必也空手回來，帶不來貨物補國內的缺乏。是不是這樣？

他說：我也這樣想。

我說：那麼國內所產的，非但要足以自給，還要適應一班和我們通有無的外國人的需求。

他說：那一定的。

我說：那麼我們的國家需要更大數目的農夫，和他項的工人。

他說：是的。

我說：並且需要好多經手人，辦理送出、輸入的事宜。這班人叫做商人，對不對？

他說：對的。

我說：那麼我們需要商人。

他說：自然。

我說：假如是由海上通商，還要不少精於航海的人。

他說：不少。

我說：但是請問：在本國之內，大家應當怎樣彼此交易？你知道，就爲的是彼此要交易，所以才組織團體、成立國家。

他說：自然用買賣的方法。

我說：那麼因爲要交易，便產生了市場和貨幣。

他說：毫無疑問。

我說：假如一個農夫或別的工人把他的產品送到市場，剛好這時候遇不到要同他交易的人，那麼他就不回去做正經事，成天在那裏等着麼？

他說：沒有的事。一定還有一班人，看準了這困難，出來想補救的辦法。在秩序好的國家，大體上說，這種事都是那身體薄弱、當不起其他繁難的工作的人做的。他們的事只是坐在市場裏面，用錢來買貨物，有人要時再賣出去。

我說：那麼由這種需要就產生一班零星買賣的小販。這班坐在市場裏面，單管買入賣出的人不是叫做小販？那班奔走各國，專司送出輸入的人不是叫做巨商？

他說：正是如此。

我說：我想此外還有一班勞動的人，雖然他們的智力不足以居公民之列，可是身體上的氣力很大，很能做苦工。這班用苦力賣錢的人叫做傭工。是不是？

他說：正是的。

我說：那麼傭工也做了國家的附屬的分子。

他說：我想是的。

我說：愛登曼圖！現在我們可能說，我們的國家已經達到成人的時期？

他說：恐怕可以說。」

從以上一段話看，可見柏氏以爲國家的起源由於個人的需要。個人的需要很多，而力量有限，單說衣食住三件極簡單的事，便已不能一人料理。縱使勉強由自己供給，究竟太苦、太麻煩，不如大家分工——我管種田，你管做衣服，他管造房子——來得容易、省事。所以原始的國家的各分子，只是一羣農夫與工商人，他們的結合，都在分配身體上的需要的條件之下。

可是人的慾望無窮，衣食住既有着落，便想過更快活的日子，於是又發生種種超過最低限度的要求。因爲有更大的要求，原有的土地便覺得太小，原有的財源便顯得太狹，於是便起拓地開疆之念；要想拓地開疆，必須用武力，於是便產生一個軍人階級。這是兵士之由來。同時因爲人民的慾望不斷增加，而富源畢竟有限，內部不免時時發生爭奪不平的事，於是便需要一班治者。這是治者階級之由來。以上是對內說的，至於對外，我們想拓地開疆，人家也想拓地開疆，所以非但侵略方面需要軍人，自衛方面也需要軍人。內爭之外還有外患，

內爭要有人持平，外患也要有人底定，並且非但國內的人事日繁，國外的交涉也是日廣，所以無論對內對外，都需要一班治者。有了治者之後，國家便有組織；有組織，國家便成個很堅固的整體成個整體的才是正式的國家。

三 國家目的

國家的起源，雖然由於人類的自然方面的需要，可是國家的目的，卻不只在供給這些需要。因為人的慾望無窮，無論如何，供總是不能應求，縱使國家致全力於供方面的事，恐怕還辦不到。所以國家重在能使人民調節慾望，這是國家所應當培養的最低限度的德，叫做節制。關於慾望方面既已養成節制的德，再進一步便要提倡勇敢，因為勇敢是做人的力量，無論個人方面或團體方面，都需要它，個人沒有勇敢，那就知過不能改，見善不能遷，團體缺乏勇敢，那也不能與利除害。節制是消極方面消除障礙的德，勇敢是積極方面增加力量的德，有了勇敢，國家才有生氣，才談得上其他的事。這兩種德都全之後，智慧可就來了，這才是

國家的最高目的。節制和勇敢可說只是先決條件，都是智慧的準備。就個人說，必須先能節制，智慧方能發展無礙，因為情慾的蒙蔽去掉，理性的眼才能光明燦爛；必須先有勇敢，然後智慧的工作才算空，因為有了力量，智慧方不失其用，所見到的方能實行出來。就團體說，團體是個人的彙合，是放大的個人，自也同一道理。最後國家所應當提倡的是公道的德，因為人的天秉不齊，有的思索上的本能特強，有的衝動上的本能特強，有的營養上的本能特強，合這些天秉不同的人在一國之內，最大的目的總在使他們個個都能發展自己的本能，各盡其職，同時不侵犯他人——在這種條件之下所產生的德，叫做公道。

根據前段的話，可知國家最大的目的在於培養國民的德，其他如法律、制度等等，都是附帶的條件。替個人方面着想，也要在國家維護之下，才能盡量發展他的本能，保全他的德。這是很明顯的道理，例如在眼下中國的混亂環境之中，有多少人能够盡量發展他的本能，保全他的德？換句話說，若沒有國家替個人預備適當的環境，甚至獨善其身恐怕也做不到。

國家所提倡——社會倫理所標榜——的德，何以同個人所講求的德一樣——也是

節制、勇敢、智慧、公道？因為國家是個有機體，是個放大的個人，而個人倫理與社會倫理兩相對。個人靈魂的三部分——理性、情感、嗜慾——等於國家元素的三階級——治者、兵士、平民。因此個人各方面的德等於國家各階級的德，個人各方面的德的綜和等於國家各階級的德的綜和。並且前面說過，『德』等於『好』，在理想方面叫做『好』，在實行方面叫做『德』，其實只是一物；個人倫理所標的德既等於社會倫理所標的德，那麼個人倫理——個人行為——所立的目的或理想，（就是『好』）也等於社會倫理——團體動作——所定的目標或理想。這就是同樣的理想表見在兩方面——個人方面與團體方面；這就是倫理學和政治學之所以分不開。本章把它們合起來敘述，也是為這緣故。

國家固然三種德並重，要取個調和的地位，以公道為歸宿，但是三種德之中，柏氏所看作最重要的還是智慧，因為這是太平的門徑。怎麼說呢？國家智慧的德愈高，就是治者的程度愈好，治者的程度愈好，國便治得愈得法，同時國家就愈太平。治者所用的治國的工具是什麼？總不外乎法律、制度等等。治者的智慧若大，還怕法律、制度不好，不完全麼？所以柏氏心

目中的國家，最重要的東西就是好治者，可見得他的政治是尚賢政治。

智慧那裏來的？研究哲學所得的。哲學是訓練智慧最好的工具，也可以說是智慧的源泉。所以若要有智慧的治者，必須請哲學家當治者。柏氏說：

『除非哲學家抓住國家的政權，或執政者精通哲學，換句話說，除非政治和哲學打成一片，二者匯於一人之身，同時通其一而不兼其二的人絕對不許執政，要想國家太平，人類安樂，是不可能的事……』（理想國——The Republic, Translated by Davies and Vaughan ——第五卷四七三C）

以上所引柏氏的話，可算是他的政治哲學的一把總鑰匙。

四 國家制度

甲 哲學家的統治

關於國家的制度，柏氏主張尚賢的原則。只要治者是賢人，其他問題都容易解決。他所謂賢人治者，就是智慧極高、同時力量又大的人，換句話說，就是理論家兼實行家，哲學家兼政治家。治者既是賢人，一切國事便要憑他處理，不可叫他受法律，以及各種制度的拘束，因為法律、制度在他眼裏只是一種死的羈阨，非但無用，有時反能誤事。由此看來，可知柏氏所主張的是一種賢人專制的政治。

原則既定，細則也不妨提出討論。柏氏共提四項如下：（一）治者治國，處處順着民意，或是違拂民意？（二）治者治國，必須案固定的法律，或是獨出心裁？（三）治者應當自窮人出身，或自富人出身？（四）治者應當是少數人，或多數人？

關於第一的問題，柏氏以爲：齊民的智慧自然不及賢治者的智慧，治者所視爲好的，齊民未必能見得到，因此善政往往必須強迫施行。齊民好比是病人，治者好比是醫生，善政好比是良藥；良藥苦於口而利於病，善政往往驚人動衆而結果是好，良藥不管病人願意與否，必須叫他吃，善政也不管人民信服與否，必須叫他行。

關於第二的問題，柏氏以爲：法律有以下的特性：（一）普遍的——對於個別的人和特殊的事，往往包賅不盡，因此不能體貼人情，曲洽世故。（二）呆板的——往往跟不上即時即境，因此未必都能適用。所以在賢治者統治之下，法律不是什麼了不得的東西，治者儘可獨出心裁，他的意旨隨地隨時都成法律，不必另立一種固定的、成文的法律。但是此等情形只限於賢治者統治之下，若不得賢治者，寧可牢守着法律，畢竟還能杜絕治者個人的亂作胡爲。

關於第三的問題，柏氏以爲：無論治者是窮人或富人出身，只要有貧富之分，都免不了偏袒他所出身的那個階級——窮人出身的治者必袒負窮人，富人出身的治者必袒負富人。爲避免這種流弊，他便法子不許有資格當治者的人有貧富之分，這法子就是共產制度——有資格當治者的人，都不許有私人財產。關於共產制度，下文還要詳論，此處暫且擱下。

關於第四的問題，柏氏以爲：政治的技術不是人人都有，只是少數人有這種本能，因爲

政治同哲學是一件東西，哲學的事在於思索，思索的本能特強的人本不多見。所以治者必須限於一人，或一人以上的極少數的人。在個人，做一身之主宰的是理性部分，理性在人，和其他各部比，本是極小部分，可是能做一身的主宰；同樣，在國家，智慧最高的人當治者，有智慧的人在一國之中，和其他的比，也是極小部分，可是必須要他當治者。於此可見柏氏處處以個人比國家，國家的性質在他眼裏同個人的一樣。

以上四項問題，柏氏都案尙賢的原則解決。第一，因為治者是賢人，他的政策必不會錯，因此可以強迫施行，不顧人民信服不信服。第二，因為治者是賢人，他出的主意無有不對，因此法律在他便無關緊要，他治國不必遵守法律，可以隨時獨出心裁。第三，因為要賢人的治者，所以有資格當治者的不許有私人財產，當治者的不許有私產，這職分純出義務，那就沒有人去爭，於是所推舉出來的必是賢人。第四，因為要賢人的治者，賢人不可多得，所以治者就不能多，只限於一人，或一人以上極少數的人。

乙 三階級

柏氏當時早已見到分工 (Division of Labour) 的原理，所以主張一國的政治和經濟，應當由兩班人擔任。擔任政治的人叫做護國階級 (Guardians)，擔任經濟的人叫做平民階級 (People)。平民階級是生產者，護國階級是消費者；平民階級是被治者，護國階級是治者。這是初步的分劃，再進一步就把護國階級分爲兩級：(一) 治者 (Ruler) (二) 兵士 (Warriors)，治者是執政的人，兵士是他們的助手。這兩級人合平民共成三層階級。這三層階級各有各的職司：平民管種田、做買賣，所以又叫做實業界 (Industrial order)；兵士管對外的國防、對內的治安，這些都是軍政方面的事，所以又叫做軍界 (Military order)；治者管一切行政上和教育局的事，所以又叫做政治界兼教育界 (Official order and teaching order)。

階級的如此分法，又是出於以個人比國家；國家的治者階級等於個人的理性部分，國家的兵士階級等於個人的情感部分，國家的平民階級等於個人的嗜慾部分；平民所管的是國家的營養方面的事，兵士所管的是國家的衝動方面的事，治者所管的是國家的思索

方面的事。

各階級裏面的人，是否分定之後世代相承，例如祖宗著籍平民階級，子孫便自然而然屬於這個階級？不是的，各階級的人可以隨時分配、調動。分配與調動的標準，在於個人的天秉，例如天秉長於思索的便歸入治者階級，其餘依此類推。至於管理分配與調動的人，是國家的官吏，他配你到那級去，你就得到那級去，個人沒有自由選擇的權利。

三個階級各有各的德：治者的德是智慧，兵士的德是勇敢，平民的德是節制，各階級的德一應俱全，換句話說，諸德的調和，便是公道。各階級的德代表國家的德——一國之中，假如治者最健全，那國就是最智慧；假如兵士最健全，那國就是最勇敢；假如平民最健全，那國就是最節制；假如各階級都健全，那國就是最公道。治國的技術，就在使各階級調劑得妥當，換句話說，就是使各階級的德一應俱全，再換句話說，就是使各階級的人做所應做的事，不做所不應做的事。因為人的本能各有所長，同時也各有所短，最可惜的事就是不去做所長的事，例如不叫哲學家執政；最危險的事就是去做所短的事，例如叫兵士執政；最不可能的事，

事就是一個人兼管許多事，例如叫一個哲學家執政之外，同時還當兵士，還像平民那樣自耕自食。

根據分工的原理，柏氏主張平民不許有參政權，治者與兵士不許耕田、做買賣。但是治者和兵士們既可不耕而有食，便不許有財產、有家庭，因為他們的『食於人』的特別權利，只是服務國家的報酬，有偌大的報酬，也應當有偌大的代價。不過我們知道，柏氏是個貴族家庭出身的人，潛意識上總不免對於勞動的工作懷蔑視之意，因此便不許治者和兵士種田、做買賣，以為這種下賤的事有礙上等階級的人的風格。一方面不許平民參政，也是出於同樣的心理。

三層階級雖然分得很嚴，可是治者和兵士比較接近，因為他們同是管政治上的事，並且當治者的人往往是從兵士階級升上來的。

治者雖然以政治為職業，但是行政上的工作不可佔太多時間，大部分的時間應當用在思索上，換句話說，應當不斷地研究哲學。有兩個緣因：（一）就個人的價值論，他應當有充

分的時間做個人的修養；(二)就社會的需要說，他也應當有充分的時間做學理上的準備，因為政治同哲學是一回事，治者的哲學如果不深造，政治上的貢獻就也有限得很。根據這個理由，治者是有任期的，由同一階級——治者階級——的人輪流來幹。在卸任或休假的時期內，他們可以盡量研究哲學，這種研究可供將來回任時候用。

丙 共產

柏氏的共產制度，只行於上等階級——所謂治者與兵士階級，平民還許有私產。平民把耕種所得的，抽一部分供給治者和兵士，所餘的自己留住；治者和兵士除卻消費上所必需的之外，不許儲積錢財。柏氏所以如此主張，有個最大理由：他以為凡使國家團結的都是好的，凡使國家分裂的都是壞的；使國家分裂最大的原因是個人的利害觀念，個人的利害觀念若能取消，換句話說，個人的利害若能和國家的利害打成一片，國家必可團結，不會有分崩之虞。個人的利害觀念從那裏來？從私產的制度來，所以必須把它廢除，用共產制度代

替。

柏氏的共產制度不行於平民階級，難道不怕平民有個人的利害觀念麼？這點他太忽略，他簡直就不把平民當一回事，他所立的種種政治制度、教育制度，都是爲上等階級而說，平民在他眼裏只是上等階級的附屬品，他們的地位幾幾等於奴隸。

有人說，現代蘇俄所行的共產制度，二三十年前的柏拉圖早已想到。其實這話附會得很，柏氏所謂共產和蘇俄所行的共產完全不同。最大而明顯的理由有二：（一）柏氏的共產是從理想主義出發，因爲他的國家是個理想上的構造；蘇俄的共產是從唯物主義出發，因爲它的政治制度是經濟環境的產物。（二）蘇俄的共產，目的在廢除階級制度——要把貧富兩階級打消；柏氏的共產，目的在維持階級制度——要嚴分治者與被治者二階級。這是根本上的不同，至於詳細的比較，不是本書的事。不過有個奇怪現象，就是在不同的前提之下，可以產生相同的結果——在唯物主義的前提之下能生共產主義，在理想主義的前提之下也能生共產主義——於此可見思想的奧妙了。

丁 公妻

柏氏的公妻制度也是只行於治者和兵士兩階級。主張這種制度的理由有二：(一)目前前方便——公妻則廢除家庭，沒有家庭，男子便無內顧之憂，能够盡瘁國事，女人也免卻事育之勞，可以和男子受同等的訓練，同樣替國家服務；(二)將來的國民好——在公妻制度之下，國家公共場所撫養的小孩子，不會傳染家庭的惡習慣，不會承繼父母的壞模樣；這是一件並且人民從小沒有家庭，心目中只知道有國家，從小就過團體的生活，不會發生個人觀念，這都是有益於國家的事，國家若想永遠團結，非行這制度不可。

公妻制度的最大目的還是改良人種，因此國家對這方面的事非常注意，並且行便絕對干涉之權。例如男女在何等身體健康的條件之下方許同居，同居的年齡，所生子女的數目等等，一概由國家來定。小孩一生出世，立刻就離開父母，送入國家所設的育嬰所，此後骨肉之間不許互相認識。非但如此，凡可以幫助改良人種的法術，都一一用到，最利害的可算

選擇嬰兒的辦法：在這辦法之下，凡不健康或生來有殘疾，以及未經管理人口機關許可而同居所生的小孩子，一概不予教養，棄掉任他自然消滅。

五 教育

前面說過，國家的大目的在於養成人民的德，人民如果有德，自己都會上軌道，不用法律制度來鞭策他；如果無德，法律儘管細，制度儘管嚴，也不會有多大效力。要人民有德，有什麼方法？唯有講究教育。會受教育的人，自己能分別是非善惡，不會受教育的人，雖然天性也有好的，可是危險得很，誰也不能擔保他將來變成什麼樣子。總而言之，在失教的情形之下，人民的德如同在風雨飄搖之中，凶多吉少，而國家的前途，也就不堪設想。

就國家方面說，必須講究教育，國家的前途才有希望；就個人方面說，必須在國家的提倡與計劃之下，方能得到圓滿的教育，因為個人與社會息息相關，假如沒有適當的環境，良好的空氣，很難自己向善，縱有一二材質特強的人，恐怕也不能充分發展。

但是談了半天教育，至終只限於頭兩個階級，平民階級簡直置之不管。他這種主張，完全從賢人專制的原則出發，因為據他看，治國的唯一問題就是培養賢治者，好官吏，治者既賢，官吏既好，國事交他們手裏，便萬無一失。平民本來不得參政，只有服從的義務，所謂『君子之德風，小人之德草，草上之風必偃』，有賢治者，有好官吏，還怕平民不上軌道麼？可是這種看法是不對的，因為平民畢竟有他們所應有的德——所謂節制之德，假如不受教育，這德保得住不會失掉麼？不是和以上兩階級同樣在風雨飄搖之中，誰也不能擔保將來的結果如何麼？

國家的最大使命是辦教育，教育所應當注意的有兩方面：（一）知（二）行，換句話說，教材要包括科學和倫理兩門，再換句話說，要注意哲學的全部。至於教育的程序，是由實際而理想，由具體而抽象，由特殊而普遍，最後的目的要達到意典的認識。教育的時期不限於幼年，成人以後還有教育，不過教育受得愈久的便是愈可造就的，將來所處的地位愈高，愈不可造就的愈早停止教育，到相當程度便派出去服務。他把教育案年齡分為若干段落，每個

段落之後施行考試一次，成績好的——材質強的——繼續受教育，不好的派去做所能做的事。現在把他所定的教育年齡，和各年齡間所用的教材，製表如下：

年 齡	教 材
1-2	身體上的撫養
3-6	故事
7-10	體育
10-13	讀，寫
14-16	詩歌，音樂
16-18	數學一類的科學
18-20	軍事訓練
考 試	{凡不長於科學，而有勇氣的人，就當兵士。 {其餘的人繼續受教育。
20-30	科學 {比以前所念的更正確，更普遍 {混合研究，注重部分與全體的關係。
考 試	{成績差的派出當差事， {其餘的人繼續研究。
30-35	辯證學
35-50	當政府裏面的職務
50-	哲學上的工夫已經深造。 加入治者階級，和同級的人輪流執政。

從以上的表看，可見他所定的教育時期分兩大段，第一段是預備時期，第二段是真正的教育時期。從三歲到十六歲是預備時期，教材偏重行方面，換句話說，所採的多倫理學方面的材料。例如故事一門，便是把古先英雄豪傑的遺事，以及神明上帝的奇蹟，灌注兒童腦中，使他們長大之後，心坑裏有一種不可磨滅的慷慨忠義的性根；其次如詩歌、音樂，都是調和性情、引誘兒童向善的工具。從十六歲以後是真正的教育時期，教材偏於知方面，換句話說，所採的多科學方面的材料。十六到二十間所念的數學一類的科學，是分科的研究；二十到三十間所念的，是把方才分科研究的結果，拿來作個綜合的研究，看看各門彼此間的關係如何，合攏起來所得的結果怎樣。這種綜合的研究，是替將來打底子，因為辯證學就是綜合的學問，並且國家所需要的也是知道怎樣匯通的人才。此外還有一點很堪注意，就是必須研究過辯證學，方許擔任政府裏面的職務，換句話說，凡管國家行政的人，必須懂哲學。此點可算是柏氏思想特色的地方。

我們看柏氏這張課程表，能够發見兩點：（一）兒童——十六歲以前——的教材，很像

中國古代禮樂所施行的。中國古代教兒童以禮、樂、射、御、書、數，這些和柏氏的音樂、體育、讀寫等科不相似麼？射御就是體育，禮樂就是音樂，書數就是讀寫一類的東西。東西古代的思想，相似如此。(二)希臘人特別注重知識。你看軍事訓練以前，先要學數學一類的科學，可見武人也得有科學的訓練與瞭解。當官吏的所受科學的訓練，所得科學的知識，比兵士們更深一層。至於執政的治者，便須懂哲學，哲學是一切科學的匯通，所有學問的大全，懂了哲學方許當治者，可見治者的程度如何。因此我們可以說，注重理智是希臘人的特點。

當時希臘的教育已有音樂和體育兩門，但是柏氏有他所要修改的地方。他以為體育雖然是身體上的訓練，但是應當借此同時訓練靈魂，不是只養成粗粗笨笨的身體便算了。體育怎樣訓練靈魂呢？例如公平競爭的習慣、團體的生活、互助的精神等等，都能藉它培養、表見。至於音樂，他主張要很謹嚴地選擇材料。他以為這兩門功課，如果好好地教，所得的效果很大：能使心身均勻發展，氣力和文采匯於一人之身，這才是健全的國民。

他另定體育和音樂的目的：體育的目的在於養成健全的身體，儉樸的生活，堅強的意

志；音樂的目的在於培成愛真、愛美、愛善的心。因此這兩門功課都是將來求更高知識的準備。有合格的身體，將來身體才不爲累，靈魂才能一無障礙地做它的思索的工作；有愛真、愛美、愛善的心，才能虛心接物，對於學問才能入門。

他根據他所定的目的，把音樂重新審定過。審定完全以倫理爲標準，凡能够勸善禁惡的方許留住，帶些浪漫意味的一概刪除；例如荷馬的詩歌，便在摒棄之列，其他如記載神明的猥屑故事的詩歌，鑄鍊神明爭鬪嫉妬的故事的雕刻，一概禁止。據他看，美術一類東西，只是一種描寫或模擬。現象界已經比意典界低一等，美術若不直追意典界，而只做到現象界的模擬，那就卑卑不足道了。他所謂模擬意典界，就是表見一種理想的追求，具體些說，就是有能力與發人的善心，不只是描寫些不相干、無關風化的俗人俗事便罷。

柏氏這樣把美術加以審定，凡不合於倫理標準的都在摒棄之列，其中有個很重要的意義，就是把美術附屬倫理，換句話說，把美歸到善裏面去。我們知道，在他知行相等，那麼真與善又化成一物。真美善三個價值，美既附屬於善，善又和真相等，於是他只是一個價值。

還有一點：他把美歸到善，就是把人類文化最精細的一部分，放在倫理的基礎之上，同時又主張知等於行，也是把一切知識放在倫理的基礎之上，因此我們可以說，他把人類的全部文化放在倫理的基礎之上。不過有個特點極宜注意，還是知行相等的主張，行等於知，行就變成活的東西，換句話說，倫理的觀念、行為的規則與模範，乃至風俗習慣等等，都不斷地在那裏進步，因為知識這東西是不會停止的，倫理有知識做引導，換句話說，人事有科學做南針，還怕不上進、不改良麼？這種學說，真是人生幸福之門。

六 餘論

我們敘述柏氏的政治論之後，覺得它有同近代的政治論大不相同的地方，就是重全體、輕部分的精神。所謂全體也者，就是國家；所謂部分也者，就是個人。在他的理想國裏面，個人完全隸屬國家，要為國家犧牲一切；例如不許有私人財產、不許成立家庭，乃至男女同居、所生子女的數目、嬰兒被培養的資格等等，都由國家來定，這不是把個人所應有的權利，一

概歸到國家麼？

注重國家，抹殺個人，本是希臘當時思想的普遍現象；前面曾說，柏氏原想挽救這種不平衡的風氣，所以特別注意個人倫理，並且講社會倫理是從個人倫理出發，可是一到討論國家的問題，便也同樣抑壓個人。這也許因為他被當時的傳統思想影響太深，以致無法擺脫。但是還有一個可能性很大的原因，就是當時希臘不統一，分做許多小國，平日彼此戰爭，外患一來，便無法自衛，柏氏看此情形，為救時計，不得不抑低個人，提高國家，想創個對症下藥的學說。殊不知這樣一來，系統上就不免發生矛盾：這種團體主義的社會倫理，和前半截的個人主義的個人倫理，怎能合在一起？

但是大致上說，他的政治論和他的系統的各大部分，總算還能調和。例如他在意典論裏面把意典界與事物界分得清清楚楚，在政治論裏面護國階級與平民階級便也同樣分劃，意典論上提高意典界、抑低現象界，政治論上也尊重護國階級、輕視平民階級；在格致學裏假定一個創世者來把質素克服，在政治論裏便設個全權的治者階級來統治平民；意典

或創世者是最好，最完全的模範，治者階級也是最好，最完全的全國的師表。所以我們可以說，他的政治論上的賢人專政制度，根本是從他的形上學的原則來的，在他的全部系統裏面，成個部分與全體的關係。從另一方面說，他的理想國的組織，完全模倣宇宙的安排。你看國家的三階級，恰恰和宇宙的三部分相彷彿：治者階級好比宇宙的意典界，平民階級好比宇宙的現象界，兵士階級是承上接下的人，治者施政要它當助手，好比靈魂倣意典與質素的媒介，意典要把質素理性化，須靠靈魂做中人一樣。此外，他的國家的組織，還像一個人，因為人是法天而生，他的各部分就等於宇宙的各部分。因此我們可以說，柏氏的理想國是整個宇宙的反映，整個人的摹本。不過把護國階級比意典界，平民階級比現象界，治者階級比創世者，被治者階級比質素，這種比擬方法是否可通，尚是一個大疑問呢！

他的國家真真不愧稱為理想國，政治論方面的國家的組織，案着形上學方面的宇宙的構造，這才是奇想天開的懸擬。所以，他的國家制度乃是藝術上的創作，其中各階級好比一個雕刻上面的線 (Lines of a sculpture)，極清楚 (Transparent)，極調和 (Harmonious)。

ious) 極均勻 (Well-proportional)，但是究竟可行與否，也是個大疑問。

柏氏晚年的政治思想，傾向於君主專制 (Monarchy)，但是這君仍是精明之君，他治國無須法律，任意措施，無有不當。我看他把尚賢制度換個君主制度，無非要增加行政的效率，因為尚賢制度之下的治者不只一人，遇事還免不了意見的分歧，而影響到行政的效率。至於這種君主的政治上的學識，並不比尚賢制度之下的治者低，所不同的只是以一個人代替兩三個人。但是這是最好的，換句話說，理想的制度，恐怕不易做到，所以又想個次一等的，就是君主而守法律的制度，叫做『有法君主』，用現代的名辭說，便是君主立憲。我們且把他在論治術書上所舉的各種制度寫在下面：(排列的次序案好壞的次序)(一)有法君主 (Monarchy with law) (二)有法貴族 (Aristocracy with law) (三)有法民治 (Democracy with law) (四)無法民治 (Democracy without law) (五)無法貴族 (Aristocracy without law) (六)無法君主 (Tyranny or monarchy without law)。據他看，理想政治如果不可遇，有法政治總比無法政治強；最好的是有法君主，最壞的是無法君主。

在有法政治之中，故治最是平平，但是在無法政治之中，民治卻又壞的程度最低。

柏氏以前在理想國書上所舉的各種政制也寫在下面：(一)尚賢政治 (Aristocracy: The Ideal State) (二)軍閥政治 (Timocracy) (三)富閥政治 (Oligarchy) (四)庶民政治 (Democracy) (五)小人政治 (Tyranny)。尚賢政治就是前面所敘述的哲學家統治的制度，這是他的理想制度。次一等的便是武功勝於文治，武人秉政；再次一等是武人執政既久，漸失尚武精神，愛財貪利，都成了富人，在富人統治之下，貧民備極壓迫；又次一等的是貧民挺而走險，出來奪取政權，便成庶民政治；最下的是小人政治，上自國君，下及羣臣，無有不是小人，成個羣小弄權的局面——這種政治是庶民政治的反響，同時和尚賢政治恰恰相反。

把以上兩種分類拿來細細研究，可以發見一宗很有趣的事實，就是柏氏愈到晚年愈傾向君主專制，而同時對於庶民政治厭惡的心也愈差，這是很奇怪的事實。大家知道，理想國這書比論治術先寫的，理想國裏面的尚賢政治，到了論治術，便改爲君主專制，這是晚年

傾向君主專制的一個證據。在理想國裏面把庶民政治和小人政治看作半斤八兩一般的壞，可是在論治術裏面卻看作壞中的最不壞，這是他晚年對於庶民政治厭惡的心漸漸減輕的證據。據我推測：因為他是貴族出身的，所以他的全部系統都帶些超越的意味，君主專制只是他的全部系統的大前提之下的必然結果。至於他早年厭惡庶民政治那樣深，是因為蘇格拉底的冤獄的緣故，自從這事發生以後，他便下個斷語說：在無理性的庶民統治之下，生命是毫無保障的；但是經過時間的教訓，他才覺悟在一切壞制度之中，還是庶民政治比較差些，因為在這制度之下，畢竟有許多人的意見互相牽制，不像一個人或幾個人那樣容易胡爲亂做。至於他對於壞的君主專制，則始終看作最要不得的；你看，無法君主等於小人政治，二者，前後都排在最末，可見他是多麼反對的。由此可知柏氏並不是特別喜歡專制，他的着眼處還在好治者，治者若好，其他行政的方式只是旁枝的問題；不過好治者若兼專制，行政上的效率可以增加，但是壞治者再加專制，那就助紂爲虐，危險到萬分了。柏氏此意，研究他的政治思想的人不可不知。

立法篇是柏氏最晚年的著作，這書裏面的政治意見，比中年時候的溫和得多，不像先前那樣熱烘烘地追求理想。我們把他在這書上修改以前的主張的地方列舉如下：（一）放棄哲學家統治的主張，用一個國事會議團體（State Council）和一個執法團體（College of wardens of law）等等代替。（二）放棄哲學家統治的制度，就是不再想有完全的治者，因此國家的行政便須依照法律，所以他提議採取三種政制——君主、貴族、庶民——的長處，融合起來創個新的制度。（三）共產和公妻的制度取消，同時使人民個個有產，把土地案份分給他們；又替他們定個私有財產的最低和最高限量——最高限量不得超過最低限量四倍以上，在這限制之內允許人民自由買賣產業。（四）農、工、商各業歸奴隸來管。據我看，柏氏晚年血氣就衰，想像力不及從前，而追求理想的慾望也降低了，因此中年時候的奇妙的議論便保留不住，自動地往平易方面修改。可是有一點應當注意，就是他的貴族的傾向始終不減，你看立法篇裏把農、工、商各業歸奴隸管理，可見他依樣輕視勞動的工作，可說他這樣的心理，比當初寫理想國時候還厲害。

第四節 批評

一 關於個人倫理——道德論——的批評

(一) 凡主張理想主義的人，最困難的問題就在如何達到這理想。柏氏的哲學便感到這困難。他把理想，就個人方面說，放在此身之外，就團體方面說，放在現世之外。理想既處超越的地位，就變成神聖不可侵犯的東西，和此身、此世唯有顯得懸絕；二者既是互相懸絕，再想把它們撮合起來，不是大麻煩的事？好比一塊布，本來要整塊地用，偏要把它裁開，然後再拼成整塊；據我看，何必多此一舉？他的哲學的大前提，先把宇宙分成兩界，一個是上界，一個是下界，上界叫做意典界，下界叫做事物界；然後再把它們撮合起來。撮合的方法，據我看，有三條路可走：(一)叫事物界去就意典界，(二)叫意典界去就事物界，(三)叫兩界彼此攜手，取個平分之勢。第一、第二兩條路，柏氏都走過，他創解脫的人生觀，就是想走第一條路，創救

世的人生觀，就是想走第二條路。走第一條路的具體辦法，在於消除身體上的障礙，杜絕嗜好，習作哲學上的瀕死之態；走第二條路的具體辦法，在於再造國家，革新政治，養成人民的德。這兩種辦法，究竟能否達到目的，乃是一個大大疑問。並且走這兩條路的結果，便各趨極端，流弊也不容不顧到。叫事物界去就意典界，換句話說，實行解脫的人生觀，結果把事物界的特性一概抹殺，換句話說，把人性穿斲、禁錮到極點；況且案他的話推下去，這種人生觀的極端必至身體不存，那真做到寂滅虛無了。這種結果，是全部犧牲事物界，全部犧牲身體。叫意典界去就事物界，換句話說，叫意典降臨現世界，結果能降臨到什麼程度，又是個問題了。恐怕必須爲求適合事物界的實際情形，而犧牲意典；你看柏氏晚年把所有的理想制度，如哲人治者、共產、公妻等，一概放棄，不是一個證據麼？走第三條路的是亞里士多德，但是嚴格說來，他並不會走過這條路，而又能達到這條路的目的地。怎麼說呢？根據他的系統，不必走這條路。他在形上學上，不會把意典與事物分成兩界，他說，共理就在殊事裏面（*Universal in the particular*）。用柏氏的名辭，共理就是意典，殊事就是事物；主張共理在殊事之中，就

是不肯把它們分成兩界；亞氏此論，乃是針對柏氏的主張而發。此外在倫理學上，他雖然承認人有各方面的本能，如營養的本能、衝動的本能、思索的本能，可是不像柏氏那樣清清楚楚地分成幾部分，各部分如水似火地衝突，必須理性克服其他部分，才算上了軌道。他以為：人既有各方面的本能，這些本能就各有其相當地位，倫理上的要求，只是叫它們均勻發展，不要偏倚便罷，因此他有中庸之說。中庸就是各方面本能均勻發展的一個標準。中庸的原則只是不許非理性方面的本能太發達，以致理性方面的本能沒有機會發展，而成個野蠻橫暴的人；不許理性方面的本能霸佔一切，以致非理性方面的本能一概壓住，而成個冷酷刻削的人。亞氏這種辦法，用柏氏的話說，可算意典與事物兩界彼此攜手，取個平分之勢。理性方面的本能屬於柏氏所謂意典界，非理性方面的本能屬於柏氏所謂事物界，換句話說，人生的理想屬於意典界，身體上的情慾屬於事物界；但是要記住，亞氏自己並不會這樣分，我們權且用柏氏的話說是如此。他的主張，不是叫人生的理想籠罩一切，身體上的情慾禁錮到絲毫不得滿足，乃是使身體上的情慾在人生的理想指導之下求相當的滿足，而同時

又不許太過處處要取個中庸的形勢。這種做人的方針，據我看，比柏氏的近於人性，而且容易做到。

(二) 柏氏的兩種人生觀——解脫的人生觀與救世的人生觀——彼此之間有衝突。解脫的人生觀叫人脫離現世界，救世的人生觀叫人加入現世界，要想把出世的思想 and 入世的思想排在一個系統裏面，可能麼？這是理論上的衝突。個人有個人的價值，但是生活在社會裏面，對於國家就有應負的責任，在此情形之下，究竟叫他採取那一種人生觀？就個人方面說，應當求解脫，自己解脫，就不能顧到別人，這是國家所不容許；就社會方面說，應當想救世，救世就不能自己解脫，這又有損個人的價值，有虧對己的責任。在此情形之下，真是進退兩難。這是實行上的衝突。

二 關於社會倫理——政治論——的批評

圖 拉 柏

(一) 方才剛說，柏氏的解脫的人生觀和救世的人生觀有衝突；非但如此，還聯帶着和

他的政治論不相容，因為政治論是從救世的人生觀出發。他的政治論非但從救世的人生觀出發，並且還推到極端，非但要個人抱救世之想，簡直把他的自由完全剝削。你看個人為國家而犧牲家庭，犧牲財產，乃至嬰兒的生存權利也要由國家來定；這樣一來，個人簡直成了國家的器具，要想自己解脫，有這麼一回事麼？

(二) 柏氏說，國家的目的在於養成人民的德；又說，國家的起源由於人類自然方面的需要。根據動機與目的相等的原理，應當國家的目的在什麼，起源也是由於什麼，斷不會目的在一件東西，起源倒由於另一件東西。現在柏氏把目的和起源分道而馳，這是一個矛盾的。並且主張國家目的在於養成人民的德，是理想論者的論調；主張國家起源由於人類自然方面的需要，是唯物論者的論調；這兩種相反的論調怎能排在同一系統裏面？這是另一個矛盾。

(三) 柏氏的理想國裏面，經濟由下層階級——平民——擔任，政治由上層階級——治者與兵士——擔任。在我們看，經濟是政治的基礎，至少也和政治佔個平等地位；可是柏

氏非常蔑視下層階級，可見他不曾見到經濟的重要。這是一層。下層階級畢竟佔國家人口的大多數，柏氏這樣不理他們，簡直把他們置於不教不養的地位，一方面卻叫他們出錢來養上層階級的人——這種局面，是否可以久安，柏氏似乎不曾想到。這是又一層。

(四) 怎樣保持國家的威權，而同時不失個人的自由，使得國家的目的完成，個人方面又能發展本能，這是政治論者很重要的。一個問題。柏氏似乎始終不曾想到這點，你看他講道德論的時候，便叫個人自己求解脫，講政治論的時候，便叫國家執行無上威權，至於此中應當如何調劑分配，他卻一字不提，以致道德論和政治論發生衝突。

柏 拉 圖

(五) 柏氏把男女同居當作替國家製造人民的手段，抹殺嗜慾方面的好色之性，不顧情感方面的戀愛之情。講功利講到這個地步，真不像一個理想主義者的口吻；站在理想主義者的立場，應當把男女同居看作一種極高尚、極神聖的結合。此外，所生子女，培養與否由國家定，定的標準在健全不健全，健全的將來能為國家用，因此便留下培養，不健全的將來不能為國家用，因此便棄置不養；這又是極端的功利主義，絲毫不講人道。理想主義者應當

講人道的，柏氏乃至於此。這些都是他持論不調和的地方。

(六) 柏氏把美術附屬倫理，把美統於善，於是美本身失去獨立的價值。他這種取消美的價值的主張，假如當時果然實行起來，不知影響人類的文化有多大呢！他所以要取消美的價值，由於教育上的動機，因為當時有不少美術作品，不合他的教育標準。由此可見他這樣大膽的主張，也是出於功利主義。

三 總結

我們全部敘述柏氏的倫理學之後，覺得他的倫理思想純是貴族式的。可有兩個證據：(一) 個人倫理方面的——他在這方面所定的最高目的——『頂好』——是一種純理智的境界，用他的話，便是很透澈地認識意典，便是哲學。試問能夠達到這種境界的，世上有多少人？(二) 社會倫理方面的——他說國家的目的在養成人民的德，諸德之中最注重的還是智慧，促進智慧是國家最高的目的。試問智慧是那一個階級的德？是治者的德。國家的最

大目的在促進智慧，就是說國家最重要的事在培養賢治者，因此他的整個教育計劃，都是爲栽培賢治者這目的而設。試問全國有多少人，治者共佔其中幾分之幾？而灌注全部注意力在治者一般人，可見這種政治是多麼貴族氣的。或人說：柏氏的主義不是理想主義？你從前不會說，他的理想是有進化的，內容能隨時往前推？安知柏氏不是故意定個這麼高遠的目的，使將來全人類都變成純理智的動物，都達到有資格當治者的程度，大家盡能自治，一切制度全可取消，結果實見烏託邦麼？我說：要全人類都變成純理智的動物，世上有無此事，暫且不問，但是在理想主義者的希望中，還不是絕不允許的事，換句話說，在理想主義者的論調上，還不算什麼離奇；至於要全人類都達到治者的程度，大家盡能自治，而實見烏託邦，這希望也是理想主義者所能有的。但是案他的制度，勞動的工作——如衣、食、住等事——都不許上等階級的人沾染，勞動視爲鄙事，上流的人不合窮親；那麼將來全人類都達到治者的程度，不是都變成上流的人麼？不是都不合管這些勞動的鄙事麼？那麼這些也由誰管，大家怎樣活着？由此看來，或人之論不能成立，而柏氏的倫理思想至終不能辭貴族之咎。

第八章 晚年思想的變遷

第一節 引端

以上所敘述的柏氏的思想，都是那些最能代表他的特性的，換句話說，是他自己的純粹的主張。但是他的系統既經成立以後，到晚年，因為年齡的關係，經驗的增加，和他人學說的影響，思想上便起了變化。我們在這方面，也不得不略為注意。

年齡的關係如何？老年人血氣就衰，往往於思想方面少理想，於行為方面欠活力，一切趨重實際，沒有鶩遠的心。這是生理的變態影響到心理的地方；在柏氏，使他壯年時代的雄心退減了許多，雖然未必推翻以前以理想主義，至少也不像當時那樣熱心。在經驗方面，見希臘當時的環境那樣不可作為，加以累次政治運動的失敗，（指意大利之行）使他對

於理想國家發生懷疑，而想求個適應實際環境的制度。至於學理方面，則晚年和畢達哥拉派接近以後，醉心他們的唯數主義，便吸收進來，和自己的學說治於一爐。

他晚年思想發生變化，這宗事實有亞里士多德做佐證，亞氏書裏曾經指出；至於變化的痕迹，在柏氏自己絕筆的著作——立法篇——裏找得到，這篇書可算他晚年思想變遷的唯一根據。

柏氏晚年思想變遷的方向，一言以蔽之，是由理想而實際，換句話說，漸漸側重實際的問題。因此他對於以前的思想修改的地方，多在倫理方面，特別是關於社會倫理——政治論——的問題，因為這方面的問題最關實際。我們打開理想國和立法篇來看，便能覺得這種變遷的趨勢：理想國是何等追求理想，立法篇是何等講究實際；理想國的中心問題在培養哲學家的統治者，立法篇的中心問題在立法創制。

第二節 辯證學方面的變遷

根據亞里士多德的話，似乎柏氏到晚年時候，把意典的範圍縮小，只承認自然物有意典，人爲品沒有。我看，果然如此，困難的地方更多，因爲這樣一來，（一）意典更嚴格地成了做自然界模型的另一世界，結果只是重複疣贅；（二）人事界既然沒有意典，意典便失去倫理上的意義，不做人生的理想，結果非但在格致學方面站不住，而且在倫理學方面也丟了大本營。

柏氏因爲要避免意典中散漫的困難，便吸收畢派的數的原理，而成意典上一與多的原理。再進一步，簡直就把意典等於數，且說：最高意典——『好』——是一，其他意典是由一所產生的數，某某物是某數，某某物的變遷是某數的變遷……等等。（參看第五章第三節七）他壯年時候，就聽見畢派的學說，雖然佩服，還不像晚年那樣傾心；後來在他的最後的著作——立法篇——裏，數學幾乎佔領了哲學的全部。

第三節 格致學方面之變遷

柏氏歲數愈大，愈覺得這世界壞——不論在自然方面或人事方面。宇宙上的一切動作，都是發自靈魂，那麼好的動作發自好的靈魂，壞的動作發自壞的靈魂。因此除方才所說的靈魂之外，另外假設一個壞的靈魂；在他以為這種靈魂是必需的，因為有它，一切壞的現象才有歸根之處。

我看，柏氏另外假設一個壞的靈魂，儼然是個矛盾。案他的大前提，除上帝是自在的之外，一切都是上帝所造，那麼這個壞的靈魂也是上帝所造；上帝會造壞的靈魂，它自己必也是壞的，還配做上帝？這是一層。暫且退一步，承認壞的也配做上帝，那麼這上帝和最高意——『好』——成個什麼關係？勢必成爲彼此對峙，不分上下的兩個上帝，因為世上好的東西絕對不能歸根到壞的上帝，壞的東西也絕對不能歸根到好的上帝。由此看來，這種宇宙觀豈不成了善惡二元論的宇宙觀？這和他的原意不是一遠千里？並且，如果主張善惡二元論的宇宙觀，便愈顯得中了人本主義的毒。

第四節 倫理學方面的變遷

一 關於個人倫理——道德論

方才柏氏把倫理的基礎完全建築在哲學之上，實際上哲學和倫理打成一片，具體些說，唯有懂哲學的，行爲才會好，行爲好的，必是懂哲學。到晚年，卻把倫理的標準放低，倫理的基礎不建築在哲學之上，換句話說，不以理性知爲根據，而以尋常知爲根據；所謂尋常知也者，包涵意見與感覺，倫理的基礎建築在意見與感覺之上，就是說，用常識判斷是非善惡。這樣一來，要想成德，無需研究哲學，只要於日常的見聞之中，稍加注意，行動之際，略爲審慎，便可。可見這裏所標榜的只是尋常德，理性德不敢問津；再推一步，柏氏已經放棄行等於知的理想了。

{立法篇裏還保留着四大德的名稱，可是內容和性質，以及彼此互相的關係，已經不是從前那樣。方才純理性的智慧一德，到這裏就變成思考，或言行上的敏慎。（彷彿孔子所說的『敏於事而慎於言』的敏慎）所謂思考或敏慎，其性質和節制相近，只是把一切情慾和

願望拿來甄別審察一番，假如不十分不合理，都放過它。這裏所謂思考和方才所謂智慧，其分別如下：（一）智慧從純知出發，思考則由行出發，而以知爲參考。（二）智慧的效果，以知制行，人情完全被理性克服；思考的效果，人情參酌理性，知行平分，取個中庸之勢。由此可見，柏氏晚年的倫理思想，漸漸由絕對的理性主義退到相對的理性主義，至終幾乎走上亞里士多德的路，『爽性開放門戶，請人情來從長計議。』（參看第七章第二節二）

立法篇裏把勇敢看得很低，認爲諸德之中最下的；一方面卻提高節制，因其性質近於思考，乾脆就把它等於思考，估思考的地位。他把節制看得這麼重要，就是提高人情的證據，因爲節制是營養方面的德，這方面所包涵的無非是情慾、願望等等，這些都是人情的要素。

柏氏在個人倫理——道德論——方面提高人情，同時在社會倫理——政治論——方面就提高個人的自由；前面所說——他想融合君主、貴族、庶民三種政制而成一個新制度（見第七章第三節六）——便是一個好證據。我覺得，他在這兩方面的提高，乃是出於同一心理，棄理想、趨實際便是。在他，理性能全部克服人情，治者能替人民安排一切，本是理

想中的事，無奈絕對不能實現，因此不得不另想辦法。

二 關於社會倫理——政治論

甲 總論

國家的目的，柏氏始終認為培養人民的德，和連帶而起的人民的幸福；不過關於達到此目的的方法，晚年的意見和以前的不同。寫理想國的時候，竭力主張哲學家的統治，以哲學為教育的材料；到了寫立法篇時，這些主張一概放棄，治者不必是哲學家，能得敏慎公直的人便行，教材無需哲學，只要尋常知和尋常德就夠了。

有一點要記住：柏氏雖然放棄以前的主張，可是至終相信它是最好、最完全的，可惜這世界實在壞，容不了這麼好的東西。這是實際環境的錯，那些主張本身無罪；由此可知，他晚年思想的變遷，大半是受實際環境逼迫，理論方面並沒有什麼動搖。總而言之，他晚年思想

的變遷，只在觀點上；但把理想國和立法篇二書比較來看，便可見得：前者是從理想出發，後者是從實行出發。理想總是那樣，唯有在實行方面有斟酌餘地，不過目的總在盡量達到理想，做一分算一分，所謂『多多益辦』，乃是此時所應持的態度。

柏氏晚年的著作——立法篇——裏所講求的，只是介於理想國家和實際環境之間的一種制度，這種制度的功用在於承上接下——使方才的理想能够相當地表見在實際環境裏面，同時實際環境也能够相當地受理想的改造。目的既已降低，方法自然也不得不降低，所以方才以哲學為政治的根基，哲學家為國家的棟樑，這些辦法都顯得太高妙，如今不適用了，立法篇裏所尋求的，就是這種迂遠的方法之外的另一種切邇的方法。

乙 法律

方才柏氏不贊成定法律，以為在哲學家的統治之下，法律非但無用，有時反而有害，因為知識這東西最圓通，治者既有充分的知識，便能應付一切，不必用死板板的法律拘束他，

使他感覺不方便。這是柏氏理想的夢未醒時候的主張。後來他覺悟哲學家的統治絕不能，不得不找個代替的辦法，就是立定法律，使治者以及官吏一律遵守。所以立法篇裏對於國家的制度、人民的生活，乃至極小的事，都一一規定出來。法律製定以後，視違法爲莫大之罪，所有官吏，只是法律的奴僕，行政上不許絲毫枉法。

柏氏晚年雖然注重法律，可是始終不會忘記它的短處，就是不能曲盡人情、深入事理。爲補救這缺點，他主張立法時要參考一時一地、一國、一族的特性。但是他對於人民之守法，並不贊成麻木的、機械的服從，希望有充分的瞭解，覺得法律是自己所需要，並非外界強加於我的。

丙 宗教

柏氏晚年以宗教代替哲學做政治的基礎。國家的行政建築在神權之上，把法律當作神的規條，違法就是開罪於神。國家太平等於神明降福，人民的幸福之門在於敬神；因此一

國之中，各區域有各區域的神，各階級有各階級的神，廟會、祭祀……等等，看作人民畢生的最大責任。

柏氏晚年提高宗教的地位，很顯明地是從功利主義的心理出發，在他以為當時人民的程度還够不上講知識——談哲學，最好的辦法就是用宗教範圍他們。於此可見柏氏也會採取愚民的政策。還有一點應當注意：前面說，他不贊成人民麻木地、機械地服從法律。可是一方面卻把法律當作神的規條，這樣一來，人民安得不麻木地、機械地服從法律？這是一個矛盾。

丁 教育

柏 拉 圖

柏氏晚年關於教育的主張，大致上和以前的相同，仍是（一）國家施行強迫教育（二）男女受同等教育（三）孩提生下便受教育。只是教材方面略有變更，就是把辯證學除掉；其他如音樂、體育、數學等等仍舊。治者也不必畢生受哲學的訓練。以前把數學當作哲學的準

備，現在卻視爲最高學問——課程中最深的一門。

柏氏這樣注重數學，完全是受畢派的影響。他以為數學有以下的好處：（一）在日常生活上有用；（二）能做一切技術的工具；（三）能訓練頭腦，增長悟性，結果爲學、治事兩方面都佔便宜；（四）能幫助人瞭解日、月、星、辰運行的秩序，因此增加他們對於神的智巧的欽仰。末後一點柏氏看作最重要，因爲他晚年以神道設教，數學能在這方面有貢獻，當然極端歡迎。

立法篇裏所談的教育，等於理想國裏兵士階級的教育，因爲哲學家的治者階級既已取消，（此節下面詳論）自然他們的特殊的教育——哲學的教育——便也無用。至於奴隸階級或平民階級，（理想國裏面的平民幾乎等於立法篇裏面的奴隸，因爲他們的職業和奴隸的相同，並且也不許參政）根本就沒有教育可言，無論立法篇或理想國，都不曾提到他們的教育問題。

戊 制度

子 總論

柏氏晚年所主張的政治制度是個混合式的。他以為好制度應當同時兼顧及兩件事：(一)國家的統一(二)人民的自由。要使國家統一，以君主為相宜；要使人民自由，以民治為相宜。國家統一和人民自由既是政治上的第一前提，所以君主與民治乃是兩種基本的制度；二者若能融匯調合，便是政治上的大成功，他在立法篇裏所講求的就是二者融合起來的另一種新制度。

柏氏晚年知道注意人民的自由，總算比以前進步，以前不曾見到這點。(參看第七章第四節二第四項)在他以為，在理想的制度——哲學家統治——之下，人民無需有自由，而所得的福利比有自由更大；現在他覺悟這種理想的制度絕不可能，因此不得不替人民想個自救的方法，就是給他們自由權。

丑 財產

柏氏晚年放棄共產的主張，以為這是不可能的制度，但是這制度的大目的——均富——仍舊保留，不過換個方式來達罷了。他所用的新方式可有三方面：（一）人口（二）土地（三）財物。

關於人口，他限定五千零四十個人，不許增，也不許減。若有增的危機，便節制生育；若有減的危機，便獎勵生育；其他如移民到殖民地，收容外國人入籍……等等，都是維持人口的平衡的辦法。人口既有固定的數目，然後把全國的土地案份分給個人。父死傳子，無子螟蛉。這是關於不動產方面的製定。至於動產，也有固定的限量。為避免這方面的不均，便立法禁止：（一）嫁女送嫁粧（二）借錢取息（三）收藏現金現銀，另創一種貨幣，在國內可用，出國便不流通。

寅 婚姻

公妻制度取消，人民仍許成立家庭，不過他們的結婚生活，應受國家絕對的監督。例如

結婚的年齡由國家定、兩口子的性格合乎固定的標準方許配合，以及對於子女的責任等等，非但法律上有固定的條文，而且設官專管。其他如禁止獨身、離婚要受官吏的審查和許可、中途喪偶的無子方許續絃或再醮，以及男女的貞潔等等，法律上都有規定。

卯 生活

人民日常生活的狀態，法律亦加規定。生活的習慣如簡樸、節制、耐勞……等等，非但用教育養成，並且用法律規定，規定以後叫人民實行。

雖然家庭組織和私產制度不會廢除，可是家庭式和私產式的生活卻要盡量避免，避免的方法有兩種：（一）公共教育（二）公共伙食。這兩種辦法，前者是訓練兒童團體生活的習慣，後者是實行團體生活裏面的一個重要的部分。

家庭的瑣事既已免除了許多，婦人就要和男子受同等的教育與訓練，同樣服務國家，同樣効死疆場。

工商業和農事既由奴隸們管，公民便當致力國事，一方面改良自己的生活。

防止人民學壞，國家用兩種方法：（一）所有藝術作品加以檢查和審定；（二）入境的外國人加以監督，不許和本國人民隨便往來；出國旅行只限於成年的人，旅行的目的須經國家認可，歸國時候不許把外國的壞模樣帶進來。

己 階級

理想國裏面把人民分做三個階級，立法篇則只承認一個階級，就是理想國裏面的兵士階級。這只因爲（一）哲學家的統治既不可能，所以特殊的治者階級便無形取消；（二）工商業和農事既由奴隸們管，平民階級也取消了。這兩個階級既已取消，所剩的都是公民；老實說，一國之中，只有公民和奴隸，自由人和非自由人的分別。

立法篇裏的公民何以就是理想國裏的兵士階級？因爲國家只是公民的國家，（與奴隸無干）一切國事都由他們擔任，國事之中，對內的治安和對外的防禦當然佔大部分，所

以他們就等於兵士。此外，特殊的治者階級取消，治者的事也由他們來辦，因此可以說，這裏的公民，其實等於理想國裏面的治者和兵士兩階級。

因為國家是公民的國家，公民才算人民，奴隸不算，所以一切法律制度都是為公民而設，關於奴隸沒有什麼規定，對他們簡直不厝意。