



COMPENDIUM
HISTORIÆ PHILOSOPHIÆ

哲學史縮型

COMPENDIUM
HISTORIÆ PHILOSOPHIÆ

哲學史縮型



Imprimatur:

† Paulus MONTAIGNE C. M.

Peking. 20 Aprilis 1943

P. JOSEPH TCH'ANG, C. I. C. M.

in seminario regionali philosophiae de How-Ho

1943

常守義司鐸著

於厚和哲學修道院

一九四三年

出 售 處

- (一) 北京西什庫天主堂印書館
 - (二) 山東濟南府天主堂印書館
 - (三) 厚和哲學修道院
-

哲學史縮型目錄

哲學史總論	1
希臘哲學	
總 論	10
第一章 蘇格拉德前期	13
第一節 依堯尼學派先進	14
第二節 畢達歌拉學派	17
第三節 唉來亞學派	19
第四節 依堯尼學派後進	25
第五節 原子論學派	31
第六節 哲人學派	32
第二章 蘇格拉德期	38
第一節 蘇格拉德	39
第二節 柏拉圖	48
第三節 亞利士多德	63
第三章 蘇格拉德後期	68
第一節 斯多亞學派	87

第二節 依必古學派	88
第三節 卑羅學派	90
第四節 學園	91
第五節 來西亞	92

教父哲學

總 論	94
第一章 希臘哲學終期	96
第一節 希臘羅馬化哲學	97
第二節 希臘東方化哲學	103
第三節 新柏拉圖主義	108
第二章 天主教哲學始期	114
第一節 各位教父	114
第二節 聖奧斯定	117

中世哲學

總 論	125
第一章 非經院學派	128
第一節 比藏帝納學派	128
第二節 亞拉猶太學派	129

第二章 經院學派發生時代	132
第一節 經院與反經院哲學的布局	133
第二節 普遍性問題	136
第三節 神秘主義	139
第三章 經院學派全盛時代	140
第一節 多瑪斯前期	141
第二節 多瑪斯期	145
第三節 多瑪斯後期	155
第四章 經院學派衰頹時代	158

近代哲學

總 論	162
第一章 文藝復興	165
第一節 哲學復興	166
第二節 科學復興	168
第三節 人事論復興	170
第二章 理性論	172
第一節 笛卡兒	173
第二節 馬萊布郎	176
第三節 斯比腦沙	177

第四節 萊布尼茲	178
第三章 經驗論	180
第一節 培根	181
第二節 霍布士	183
第三節 陸克	184
第四節 勃克萊	185
第五節 休謨	186
第六節 黎德	187
第七節 法國經驗論	188

現代哲學

總 論	192
第一章 康德主義	193
第一節 康德	193
第二節 唯心汎神論	205
第三節 康德實在論	207
第四節 新康德主義	210
第二章 實証論	212
第三章 天主教會哲學	216
第一節 神靈論	216

第二節 新經院哲學.....	219
----------------	-----

東亞哲學

第一章 印度哲學.....	221
第一節 正統派.....	223
第二節 自由派.....	225
第三節 非正統派.....	226
第二章 波斯哲學.....	230
第三章 中國哲學.....	231
第一節 道家.....	233
第二節 儒家.....	239
第三節 墨家.....	249
第四節 名家.....	256
第五節 宋明哲學.....	259

哲學史縮型

COMPENDIUM HISTORIAE PHILOSOPHIAE

哲學史總論

PROLEGOMENA IN HISTORIAM PHILOSOPHIAE

(一) 哲學史的定義

哲學史是敘述人類哲學思潮沿革的學問。一聽名稱，當時即知，哲學史是屬歷史科門內的學問，所以自然帶有時間和空間兩特性。

但是，這門歷史學的資料對象，是記載人類思想的沿革，所以與普通敘述人類生活沿革的歷史，譬如世界歷史，中國歷史，或某偉人的行實有別。

然而敘述的，又不是人類任何思想的沿革，却是人類哲學思想的沿革；這是哲學史的形相對象，於此哲學史與敘述人類他種思想沿革的史學，例如文學史，科學史，政治史等不同。

哲學史專指敘述人類歷代在哲學問題上，所有的經過。什麼

是哲學性的問題？爲知什麼是哲學性的問題，自當先知什麼是哲學。哲學是藉人本性的悟力，在一切可知之事理上，推求其最末成因和理由的學問。故知，凡人類對一般事理最高而最深の問題，作過的思索，討論，講解，譬如論世界的組織及來源，論人的性體和終向，論創造主的存在，論倫理道德的根源，等問題，都是作着哲學性的研究。哲學史的職務，就是要將人類在這類思考上所有的履歷載出。

我們稱人類對哲學問題的思想爲思潮，恰有名實相符的理由。原來哲學的思想，較其他任何性格的思想，更有相似水的性質。水的第一特性，是易於傳佈漫延；而人類的哲學思想，向往四周與後世的傳佈能力，比無論何種思想皆甚，且其漫延的範圍又能極廣而極遠。水的第二特性，是易於滲透；真的，哲學思想不止於滲透皮膚，却要箭直的鑽入人的心骨；在人心地內深深的扎好根蒂之後，居然要主動而支配人的生活。水的第三特性，是易於匯合；不信，可以展開地理本子，看看全球川河互相匯合的情形便知；而人類歷代各等的哲學思想，彼此匯合的情形，很有與此相做的態勢。

（二） 哲學史的用意

認識了哲學思潮的性質，自可推出來哲學史的用意。

第一用意，是爲拓展明悟的智識。方才說了，人類各代各地的哲學思想，很像一幅地球川河全圖。由各方各地泉源流出的水，好像有一種彼此相吸的引力，蜿蜒曲折，走來走去，終於彼此匯合一齊。無

數的泉水結成小河，無數的小河再結成大川，多數大川復與江海連絡。其間交叉錯綜，分支合併的情形，很是可觀。然而，還有較此更加可觀的景像呢。請去仔細看看生理學或解剖學課本內，標着人身血脈系，神經系，或淋巴系的全圖。當可見得，那其間大根小枝，盤根錯節，相結相銜的情勢，更形複雜，更形精緻，更使人莫明其妙。是的，哲學史的第一個任務，是當設法，將人類全體各時各代的各等哲學思潮，歷歷繪出。將各道思潮互相如何分歧，如何匯合，因而如何變化如何發展的情形描摹盡緻，宛如地理學家繪出的全球川河圖，如生理學家繪出的人身脈絡全圖一般，這確是一幅美麗可觀的圖像。這樣的圖像，擺在讀者眼前，使他們明悟的智識，能得到很廣很博的拓展。

第二用意，是為拓展明悟的正確智識。不消說，僅僅使人明悟的智識得到拓展不足，要緊使人得到了正確智識的拓展才是。當知，哲學雖是美麗高貴的學問，然它很像人的身體一般，各個肢分器官雖然構造的都很完美精妙，然而沒有一個肢分器官，沒有它的相對疾病。這樣，哲學上的各等問題，如果走在正路之上，都是十足的真理，都是精微玄妙，美麗奪目的；然而，考過人類歷史的經過，則見沒有一樣哲學的問題，沒有它相對的錯謬。且是，如同在人的身體上似的，各式各樣人不能想像到的怪病都有，這樣在哲學的各等問題上，各等怪理論，各等怪講說都有。

再說，哲學思想豈不是像水一般的，易有滲透作用嗎？而且，它更有遠勝於水的勢力的方面。我們論這一節，前面曾已暗射，就是說

哲學思想的傾向，是要簡直鑽入人的心骨；在人心地內深深的扎好根蒂之後，居然要主動而支配人的生活，這是哲學思想的奇力；他不祇要深深的浸入人的心靈，且要霸佔人的心靈，竟致在其內中作他一身行動的指揮。本來，一總內裏的思想，都是傾向於外行的。哲學的思想既是入人心髓的思想，所以它驅使人發諸外行的力量，自然是更強更大的。「觀念管治世界」(ideae regunt mundum)。真是如此。世上的大江大河，溯本求源，都不過是發自一道細小的泉水。人類歷史上所有驚天動地的變動，若細心追求其究極的根苗，原來也不過是發自一種理智內的靜默思想。

你若願意明瞭一國的民性風化，頂好的方法是研究他所受過的哲學影響力。不必遠提別的例子，祇可考慮我們中國。中國最古比較起來，更深而更有統系的哲學思想，是道家的學說，但是，他的發起不過是老子的一篇短短的論文：「道德經」。細心攻讀了中國哲學史的，能顯明的看出來，它在華民遠久的歷史上，扮演着怎樣活動的角色。他真如人身上的脈絡一般，不祇來回的與其他統系，與肌肉系，神經系等，作着交錯複雜的連絡，且是佈滿全體，且如微細管似的，真是無微不至。誠然，你在中華民族的風氣上，大而政治文化上，小而民間的通常生活上，處處可以看見道家哲理的影響痕跡。儒釋學說的影響力，其強大之勢，是無庸指証的，不過它們除了思想之力以外，藉助於政治之力也很不淺。

因為哲學思想在人的生活，有如此的動力，所以它對人生有絕

大的關係。當知，「最好的敗壞最壞」(Corruptio optimi pessima)。人之爲物，其最高尚的部分是理智，這是誰都知道的。而哲學是人的理智能探達的極峯。故知哲學是最高貴的。那麼說來，在哲理上的敗壞，當然也是最壞的了。將這最壞的動力，去加在人類的生活上，它給你發生的摧殘效果，則可想而知了。洪水猛獸，何可比擬？誰不知道，十八世紀末的法國革命，大部的種因，是起於魯梭，福祿特，狄德羅等的文筆？今日使世界恐怖的共產黨，又是何自而來？現在的世界大戰，與一九一四年的大戰，與德國十七十八世紀的哲學，有否一部分前因後果的關係？哲學思想的勢力何其強大！

事既如此，使人明悟在哲學上得到正確智識的拓展，其重要性之大，是無庸贅述的了。那麼，如果哲學史，祇將人類各種的哲學思想擺出，不辨皂白，不分真假，不加邪正的批評，則不免有弄巧反拙的危險。爲此，哲學史的第二任務，是在歷述那各等思潮之間，要指出來就是孰非，孰真孰僞的分別，使人因而得知當從當違的路徑。

但是，對這第二任務，著者願意使用間接的方法。

在敘述哲學史的歷程內，除掉幾處重大的錯謬加以批評之外，餘皆簡單的講下。

因而本卷的目的，特別的注重哲學史的第一任務，就是願爲讀者，指陳各種思潮演變的情形，如同剛才所說，爲能助進明悟智識的拓展。不過，這既是一本哲學史縮型，故此所指陳的，只是些寬大路線的脈絡，並不將各道微細纖維的布置描出。

爲着那第二任務，所說的間接方法，有什麼意思？

須知，在人類各種哲學思潮內，作正中幹的是逍遙學派（*philosophia peripatetica*），即經院學派哲學（*philosophia scholastica*），因而他的勢力也是最強最大的。逍遙學派奉亞利士多德爲始祖，經天主教學者的承繼，加以修改，加以擴充，成爲完全純正，滿載真理的學派，是爲經院哲學學派。簡直指責一種道理的錯誤，這是直接駁證法；若對照錯誤的道理，指陳其反面的真理，爲將他的弊病反映出來，則是間接駁證法。我們若將經院哲學在前擺出，對照着它內的真理正道，自不難看出來別等學派，在何處講論的是真理，在何處講論的是錯理。

本然，經院哲學也是哲學史所包的部分。正是爲了使用間接駁證法的意向，所以我們將經院哲學從哲學史內列出，爲之特著一卷，就是「哲學縮型」；這部哲學縮型，也正是經院哲學縮型。讀者務必先將此卷細心讀過，將其中的正理真道，盡量吸收於心靈，明悟內奠下了穩健的原則之後，再來攻讀這卷「哲學史縮型」。順着如此的次序作去，庶幾可以得到圓滿而無缺的利益。

（三） 哲學史分部

哲學史既是一門歷史，如我們在開首時所說，自然是帶有時間和空間兩特性的。爲此，哲學史的分部自然當隨地理和歷史的分部。

人類哲學思潮可分西歐與東亞兩道；這兩思潮的河流，歷來分道

馳驅，互相幾無多少出入。

然在這兩思潮內，是西歐哲學更深入，更有統系，因而更佔勢力。這道思潮發源於希臘，然後藉着羅馬帝國，浸入歐洲，漸而其正中幹，在中途與天主教教義匯合；因而合為一統相傳的哲學，是為西歐哲學。

西歐哲學可分五段：

西歐哲學的搖籃是希臘，希臘哲學發苗於紀元前第六世紀。自此，西歐哲學史與西歐其他文化一樣，以西歐歷史上兩大變遷，作分段的界線，因而分成三大時期，即古世代，中世代，近世代。區分這三大時期的兩個年分，是四七六年，和一四五三年。前者是舊羅馬滅亡的那一年，後者是新羅馬滅亡的那一年。

西歐哲學及其他的文化產地希臘，約建國於紀元前九百年以前，後於紀元前一四六年，被羅馬所滅。羅馬則建國於紀元前七五三年。於紀元後三九五年，羅馬國王狄奧多西 (Theodosius) 歿後，其二子將全國分為東西兩國。西羅馬國仍以羅馬為都，又名舊羅馬國，東羅馬國以君士坦丁堡為都，又名新羅馬國。於紀元後第五世紀，歐洲北蠻，日而蠻族侵佔歐洲本土，於四七六年，滅西羅馬國。後於一四五三年，土耳其人攻陷君士坦丁堡，滅東羅馬帝國。

這兩年號雖是純然歷史事跡的年號，然為文化與哲學的變遷上，實有作分界的資格。第五世紀，來作歐洲主人翁的蠻族，將希臘羅馬的文化與哲學吸收之後，使之發出來新興的變化，自此的時代名曰中

世代，自此以前的名曰古世代。中世代一直延至第十五世紀；在此世紀內，一旦東羅馬國滅亡，希臘學者多半逃往意大利；在此便引起一種復古文化的運動，是為文藝復興（La renaissance）。自文藝復興以後的時代，稱為近世代。

然而要緊注意，哲學和其他任何文化的變化，並不像歷史的事跡一樣，成於劃定的年日；這類的變化的路程是漸漸形成的；因而不僅年的限分，就連世紀的限分，也不過是個大約的劃界而已。

明此，我們可將西歐哲學史劃為三大部，即：

古世代哲學：由前六世紀，到後六世紀。

中世代哲學：由後六世紀，到十五世紀。

近世代哲學：由十五世紀，到今日。

不過如此的分段，不免截段太大；再說，在這幾個哲學上最大變化之間，不無較小的變化；我們依着這些變化，將這三個較長的段落，再分割為幾個較短的段落。如此的分劃，既然根據歷史的變化，所以也是同樣合與事實的。

古世代哲學可分為希臘哲學，和教父哲學兩分。

西歐哲學的搖籃既是希臘國，所以最古的一分就名希臘哲學。前面說過，希臘哲學始於紀元前第六世紀，終於紀元後第六世紀。然而在這時期的中間，在紀元後的不久，天主教會就起着漸漸的吸收希臘哲理的精萃，將之與自己的教義溶化，因而希臘哲學終於進入天主教的歷史。最初之時向這方面工作的賢哲，名曰教父；為此天主教首段

的哲學時期，名曰教父哲學，教父哲學時代與古希臘哲學的後半段，並行齊驅。教父哲學時期，可說與古希臘哲學時期同時結束，即於第六世紀。自此隨下的，便是中代哲學。但是，在中世紀時幾乎佔全勢力的學派，是經院哲學。而經院哲學猛興的時候，是始於第九世紀；第七第八世紀，在哲學上無多顯然的進步，能說是教父哲學，與經院哲學的過渡時代。因而更好將這兩世紀，歸入教父哲學期內。

中代哲學終於第十五世紀，即文藝復興的開始時代。但是文藝復興時代祇是近代哲學的預備；真正近代思想興起於第十七世紀。自此發起的近代思想，則可用兩個人物作分段的界線，即笛卡兒，和康德。從笛卡兒到康德可說是真正近時代，經過第十七第十八兩世紀。康德本是十八世紀的人，但是在他以後，第十九世紀繼續往前演變的近代思想，幾乎都是受他原理的影響的，所以用康德作第十九世紀以後哲學的發端，可名曰現代哲學。

如此說明之後，可將哲學史分爲以下六部分：

第一分：希臘哲學：由前六世紀，到紀元。

第二分：教父哲學：由紀元，到第八世紀。

第三分：中世哲學：由第九世紀，到第十五世紀。

第四分：近代哲學：由第十六世紀，到第十八世紀。

第五分：現代哲學：由第十九世紀，到今日。

第六分：東亞哲學。

希臘哲學

PHILOSOPHIA GRAECA

總論

(一) 希臘遠古的思想

希臘哲學的產地比現在的希臘大的多。古代的希臘包括地中海四週的一切海岸及島嶼，除了巴爾幹半島及愛琴海的島嶼外，自小亞西亞西岸，以至意大利，和西西利亞，都入於希臘範圍以內；當時意大利一帶正稱爲大希臘，巴爾幹半島反稱曰小希臘。

希臘哲學發生之前，如同東亞哲學一般，先有過一代最古的口傳時期；但在希臘，可沒有像東亞民族所有的古傳經典，如中國的詩經，書經，如印度的梵經等。希臘的口傳時期後，繼起兩個時代；即神話時代，與政教時代。

在神話時代內，曾有一般敘事派的詩人，尤其是到了紀元前第九世紀，有大詩家荷馬 (Homerus)，第八世紀，有詩家赫希德 (Hesiodus)，描寫本國的原始，英雄烈士，及諸神仙的奇跡。要知，詩人

的幻想加在形上界的道理上，就如小說家的筆墨加在歷史上一樣。是以，這類詩人在希臘民族的信仰內，輸入無數荒誕不經的意思，全如威哲力（Virgilius）一流詩人爲羅馬民族作了的一樣。雖然如此，在那種種捏造的故事，和那無數的錯誤內，依然還涵蓄着一般正理真道，比如有一位最大的神，大神掌管萬物，人有神性的靈魂，靈魂不死不滅，等信念。

所說的那一班詩家的神話內，將神的生活描寫的全如人的生活一樣，是爲擬人論（Anthropomorphismus），描述的神靈且多且衆，是爲多神論（Polytheismus）。他們描寫的神靈，生活上也有人類種種不道德的行爲。如此的意念在人民內造成的多神教，在人民的紀律上有很壞的影響。因而自紀元前第七世紀，一面有些法律家務於爲民衆訂定規律，別一面有些格言派詩人，以簡約的道德詞令，謀求改良社會。這個時代名曰政教時代。這其中有七位特顯的賢哲，希臘民衆尊爲本國的先師，號稱七賢；爲此政教時代又名七賢時代。至論七賢的名字爲誰，却沒有一致的意見。祇有四個是準確認明的，就是泰利士（Thales），蘇隆（Solon），畢達古（Pittacus），和比亞斯（Bias）。

這幾位格言詩家，與別國古代賢哲的心意相同，願爲民衆將遠古傳下的正道，及一般合理智的真理喚起來。爲此我們可藉他們的號召，得知古希臘世傳思想的幾點。我們得知那古遠的希臘人，皆信一位大神的存在，並認那大神監視萬民，人的靈魂有自主之權，人類中應有規定的倫理等。爲着簡約的緣故，我們祇可用一二賢哲的言語引証。

有人問泰利士說：「何爲最古」？泰氏答曰：「造主爲最古，因爲造主沒有起首」。「何爲最美」？泰氏答曰：「世界爲最美，因爲世界是造主的工程」。「何爲最大」？曰：「空際爲最大，因爲空際包容一切」。

畢達古說：「造主無所不知，連人不好的意念，也逃不出他的知曉」。

有七賢中的別一位，曾有西拉古蘇國王向他設問：「造神是什麼」？賢哲求王子讓他先推想一天，再給答覆。一天過去，他向王子又求了兩天的延期；兩天過去，他還要四天。國王不明這種辦法的用意，向他追問理由。賢哲答說：「這件事理，我越思想，越朦朧」。

(P. Carbonet, Hist. de phil. 1882, p. 40-41)

(二) 希臘的民族

希臘人屬雅利安族，共分四種，其中享大勢力，並演成希臘歷史的有兩種，即依堯尼種 (Ionici) 及道利齊種 (Dorici)；代表前者之國是雅典，代表後者之國是斯巴達城。當時希臘國力強盛，人民四出經商，到處殖民，因此胸懷開展，經濟富足。又因人民聰慧，富於思想，所以在各等科學藝術上非常發達，同時在哲學上也有長足的進步。後世各時代的哲學思想，幾乎沒有一樣，未經希臘智力涉及和討論的。

(三) 希臘哲學的分部

希臘的哲學思潮，就自七賢中的那位泰利士開端。自此開端之後，隨着其他科學藝術，並物質文化的趨勢，步步登高，直至蘇格拉德，爲這思潮的上潮。這一期是由紀元前第六世紀，到第五世紀末。自蘇格拉德經過柏拉圖，以至亞利士多德，是這思潮的極盛時期，可說是它的潮峯，經過全個第四個世紀，自亞利士多德死後，以至紀元，便逐漸的衰落，可謂它的下潮。此期由第三世紀起，到紀元，或說到紀元後第六世紀。

我們就按這三個節段，將希臘哲學分爲三章，即：

第一章：蘇格拉德前期

第二章：蘇格拉德期

第三章：蘇格拉德後期

第一章 蘇格拉德前期

希臘首批的哲士所關心的問題，是物質宇宙構造的講解；所以哲學萌芽的這第一時期，亦名宇宙論時期。此時的學派可分五門，第一派當分先進後進兩派，故當將本章分爲六節如下：

第一節：依堯尼學派先進 (Ionici anteriores)

第二節：畢達歌拉學派。(Pythagorici)

第三節：埃來亞學派 (Eleatici)

第四節：依堯尼學派後進 (Ionici posteriores)

第五節：原子論學派 (Atomistae)

第六節：哲人學派 (Sophistae)

第一節 依堯尼學派

在紀元前第六世紀內，當依堯尼人最享勢力之時，希臘本土無多起色，却是希臘的諸殖民地較顯旺盛；內間又以小亞西亞西岸的米雷都市 (Miletus) 爲中心。希臘首批的哲學家，都出身於米雷都市，爲此這首批的哲士名曰米雷西學派 (Milesiani)。然因米雷都爲依堯尼人殖民地，爲此這學派，並繼此學派的，名曰依堯尼學派。依堯尼學派的先進，歷史上祇保存了三個名字，即：泰利士，安納門，及安納米。

(一) 泰利士 (Thales)

泰利士 (624-550?) 是希臘七賢之一，是希臘哲學的鼻祖。身爲富商，曾遊歷過東方諸國和埃及。他熟識當時的學問，預言過一回日蝕，於算學及天文很有研究。但或着一點著作也沒有；祇有從亞利士多德的評註上，可以得着一點材料。

泰利士如同其他希臘的初期哲學家，研究物理，天文，地質，及算術之類，還推查這大自然，這大宇宙的根本構造如何。他俯仰天地

，見到森羅萬象常在變遷流動，他設定其中必有不變不換的根本存在，作萬物萬象的本體本質；這本體本質當然在任何物內是同一同性的。這本質為何？泰氏說：這應當是水。原來這些古期的依堯尼哲學家都懷有萬物有生論（Hylozoismus）的思想，將生活，與一切運動混在一齊，以為物質的本體就具有生活。準此，泰氏以水為萬物本體的理由，是因為水是維持各種生物的；活物有水，才能生活，才能變動。此外水能承受各等形態，下可變成土地，蒸騰騰雲，上能養育日月星辰。故水必為宇宙的同一本質。

依亞利士多德說：「大概泰利士之所以得到這種觀念，是由於他看見一切物件的滋養料，都是潮濕的，縱是熱也可藉濕而發。至於動物的生命，更不可須臾離水。並且一切物件的種子無不含着濕性。因此遂而認為水是萬物的本源」。（慶澤彭，批評的希臘哲學史，17頁）

（二）安納門（Anaximander）

安納門（611-545?）是泰利士的近徒，至少總與他同時也同鄉。他是一位天文家和地理家；他製了一座天文球，一個日規，一張地圖，著了一篇「宇宙研究」，這算希臘哲學的第一篇文字。他的一生都不大清楚。

泰利士以水為萬物的原質，因見水分可以變換各等形態，意內以水本身沒有定形，故能承受各等形態。安納門隨着作進一步的思想，他看水不是全備無定形的；物的本體應當是一種絕對無定形的東西。

他爲此沒有找得別的，只主張「無定質」，即無定限的一種原素乃萬物的本體。

安氏所說的無定質，乃是未經分化，成爲各種不同物質之前的物質。所以無形象亦無特質。因爲它的質是無定的，所以它的量也是無限的。據他所說，這種物質展佈空間，無有涯際。他主張有無量數的世界逐一連接的發生。若這原質是有限的，經過無量數世界的創生與毀滅，必要早已枯竭了。所以這無定質是無定形的，也是無限量的。（慶澤彭，同書，20頁）

（三）安納米（Anaximenes）

安納米（588-524?）是安納門的徒弟，或祇是他的學友。他的著作祇存留一句話：「正如我們的靈魂，以收聚的空氣所包圍，全世界也是如此，爲呼吸與空氣所環繞」。

安納米則以爲物中最細密，最無限定的原素，當不能過於空氣了。故此，他以爲物的同一的成分是空氣；以其凝結的各等程度，化成奇形異狀的萬物。他看着安納門無定質爲萬物的本質，不免有些渺茫，使人摸捉不得；他更稱贊泰利士的主張，以一種特殊的物質爲萬物的本質。他以空氣爲萬物的根本原質，大約是因爲他見一切生物必須呼吸，才能生活，故而認氣爲生命的要素。自此推及一切萬物，皆以氣爲生存的本質。原來古希臘的哲士常脫不去萬物有生論的成見，因而安納米，同他以前那兩位一樣，將生命之源，與運動，與物質的本

質常混成一事。

依堯尼學派先進的思考，已到了科學及哲學的門檻，其後繼起的學者，就要全然進入哲學的境界。

第二節 畢達歌拉學派

人理智的進步，常是由淺入深，按着理智三級抽象法，一步比一步深入；因而初級的哲士，但存於第一級抽象，即物理抽象內的思索，而畢達歌拉學派哲士的推想，則較此更加抽象，登上第二級抽象，即轉入數理抽象的事理。

畢達歌拉學派是畢達歌拉（Pythagoras）創立的。畢達歌拉學派，又名意大利學派，因為此派的發源地是大希臘，即意大利。

畢達歌拉（582-500）是道利齊種人，因而性格嚴肅，生於小亞西亞鄰近的沙摩島（Samos）。先在米雷都受過依堯尼學校的栽培；後出遊埃及和東方各邦，或許也到過印度，因他的道理很有印度教義的風味。

（一） 神秘教（Mysticism）

畢達歌拉在遠遊之後，未了往居意大利南部，在克老道納（Crotona），糾合同志，創立了個神秘而倫理的結社；學徒在內受宗教，倫理，兼學術的訓練。為學業一面，研究天文，數學，音樂，體育，和其他美術，並且根據數學也研究哲學。畢達歌拉神秘宗教運動，不

過是當時希臘全國一種宗教運動的大成。自第七世紀，因多神教在宗教上所生的敗壞情勢，一般人趨向於一種神秘的宗教，多重儀式，作團體的遊行，歌舞，宴會，朝覲，另外是淨洗禮，以除世上的罪污，以得來世的救援。於是各處立有如此性格的宗教盟社，內中最有勢力的是歐斐神秘教（Orphismus）。這也就是畢達歌拉宗教結社的基礎，不過戒律更加嚴厲，團結更加緊密。他們棄世絕慾，戒肉食，不時自省，靜觀，緘默；他們的會員皆著特殊的服裝。畢達歌拉主張靈魂輪迴說；因而他的教義，還有以禮規節儀，助人脫除轉世投生之苦的意向。且按畢氏的意見，人除以節儀，尚須以追求智識，以得靈魂之解脫與救援，故令門人研究學問。正因他的結社輔以學術，尤其輔以哲學的栽培，所以比當時一切別的此類結社更加興隆。

畢達歌拉是一位放流的貴族。他的結社且屬政治性的，保揚貴族政策，反對平民政策。漸漸他的學會，竟帶上政治黨派的色彩，強迫當地民人皆守他們學社的規律，且有意將當地國家變為他們黨派的。因而惹起民衆的反動，將他的集結搗毀。他的黨派雖被逐出意大利境，然而他的學說在以後的世紀內，多次重新出顯。此可證明畢達歌拉，對算術，對哲學，對宗教的復修，曾有過多強的勢力。

（二）數理哲學

畢達歌拉看見在幾何學，天文，音樂內，處處涵着數目，一切事物皆可度量，「數目治理世界」，以為組成萬物性體的成因不外乎數

目。依他推想，人能設想一個世界，內中無色，無嗅，甚至可以沒有重量，但不能想有一個世界，其中沒有數目，沒有幾何。可見數是萬物重要的原素，實為宇宙組織的根本原素。

純然算術方式的世界，是先有於這自然事物世界的。數理是世物的模型與標本，事物是抄襲與模倣數理的。不過事物性體的形成有兩因素：有無限定的空間作無定形的材料，有數目作他的模型，作有定形的部分：二者相合，成為事物之組織成分。

單一是衆數之原，一切數都由單一構成。單一為衆數之始，所有其餘的數都是集多數單一而成。數分奇數偶數兩樣；奇數偶數的複雜的配合，形成各種各類複雜的萬物。奇數偶數本是反對之力，而不至彼此抵消，而使萬物毀滅，這是因為其中還有一種力量，能將二者相連，這就是諧和（Harmonia）。

宇宙是一切諧和的結晶。在宇宙之中居有中央火。單一就是這中央火，中央火按着數學的律例與次第，發生萬物，萬物重新歸入那中央火。中央火內的單一是有靈敏的，就是創造主。這單一正是萬物的普遍魂。人的魂是由此普遍魂發洩出的小單一；人的魂是自動之數；經過若干輪迴之後，將復歸入那大單一。在這末一講論之內，還存着希臘舊日的萬物有生論也，參有印度發洩汎神論（Pantheismus emanativus）的成分。

第三節 埃來亞學派

唉來亞學派，比畢達歌拉學派更深入，要登上抽象的第三階級，即形上階級，全然入於哲學的內地。

唉來亞學派的名稱，是因本學派發源於唉來亞城（Elea）而起的。唉來亞城如畢達歌拉學派發源地一樣，都在大希臘，即意大利地面。

本學派以舌諾法作前導，巴門尼爲正式的創始人，以崔諾爲宣傳家。

（一）舌諾法（Xenophanes）

舌諾法（572-497）生於小亞細亞，後往意大利的唉來亞城講學。

舌諾法的頭一步行動是排斥民間的多神論神話。他否認有多的神，尤其否認那擬人形的多神思想。他說：「若果牛同馬有像我們人類一樣的手，能繪畫，能作器具，那麼他們也要畫出像牛像馬的神來」。

他又說：「只有一位神，只有一位惟一的神，無論他的形體和智慧，都不能和荷馬的諸神及人類相比。這神是一切的眼睛，一切的耳朵，並一切的思想。只因他是不變的，是不動的，故不必左右周流，即能實行他的意志；他只須運用思想，即可以毫無困難的治理一切。人類盲信荷馬與赫希德的權威，臆想神們，也像他們一樣的誕生，一樣的有感情，一樣的有聲音和形體，且把人類一切可恥的與墮落的行爲，例如偷盜，不潔和欺詐等，一併付給與神。我們現在應當崇奉那位唯一的和無限的實體，以代替那些想像中的實體。這位唯一的實體

，包含着我們；他自身既無所謂蕃殖，亦無所謂腐敗，既無所謂變易，亦無所謂生成」。(詹文滂，西洋哲學史，15頁)

(二) 巴門尼 (Parmenides)

巴門尼 (529-444) 生於埃來亞城。想他必聽過舌諾法的道理。但他幼年時先學過畢達歌拉的哲學。所以在他自己的哲學內，很可見得，舌諾法和畢達歌拉哲學的成分。因於他學問的淵源，人格的崇尚，他極受當時人的推重。這真是一位有形上哲學頭腦的學士。

他聽過畢達歌拉單一為萬物之源的原理，又聽了舌諾法只有一位，不變不動大神的原理，他編成自己的哲學原理說：惟有一個實有之物，這個惟一實有之物是不變不動的。

依堯尼學派先進，所曾設的問題是：在萬物內變動之下，是否有一不變不動的本質？他們的問題與他們的解釋，指出他們的意念如此：第一，物內有不變的本體；第二，本體上發生變動。巴門尼不承認這第二件。他說只有一個實體，他不能有變動。所以巴門尼否認變動生成，與實體多數的可能。他的証理如下：

第一，証驗生成變動不可能的証據：

(1) 有或生於有，或生於無。

而有不能生於有：因為有成有還是有，則沒有變動。有又不能生於無：因為「自無中無所生」(Ex nihilo nihil)。

故不能有生成與變動。

(2) 變動當成於空間之內。

而空間或是實有，或是虛無。

若是實有，則是實有成爲實有，是等於無變化。

若是虛無，則自虛無之中不能生有。

故不能有變動。

第二，証驗不能有多數實體的証據：

(1) 若有多數的實體，則它們中間當有相別的因素。

而此因素或是實有，或是虛無。

不能是實有，因爲實有等於實有，這正是使物相同的因素。

更不能是虛無，因爲虛無是什麼也沒有，故不能作物相別的因素。

故知不能有多數實體。

(2) 若有多數實體，則當在那些實體間，有分界的空隙。

而這些空隙，或是實體，或是虛無。若是實體，則將那些實體連合爲一，故只有一個實體。

若是虛無，而虛無不能作分界的因素。

故知只有一個實體，不能有多數實體。

巴門尼這種種似是而非的理證，皆來自他錯懂的一項原則，即「自無中無所生」。我們祇好對這原則，作一簡路的解釋。

自無中無所生。該當分說：

自無中無所生，若說不能使虛無變爲實有，則肯認。

自無中無所生，若說在虛無境地，即在瀆勢之物，不能成爲實有，則又當分別：

若無可使瀆勢之物成爲實有的相對創作成因，則肯認。

若有此相對創作成因，則否認。

巴門尼根據他對形上學的原理，論人的認識這樣推理。或是有或是無。而思想不能認識無，故只認識有。在有之外無存在，無物。而思想是實在有的。故知思想與有與物是同一的物。而能認識那惟一實有之物，那永不變動之物的，祇有純理智。感覺的認識向我們所表示的是紛多的物，是變動的物。事理的實情既不如此，所以感覺認識是屬幻象的。

(三) 崔諾 (Zeno)

崔諾 (490-430) 是巴門尼的徒弟，也是埃來亞城人，師徒二人曾到過雅典，特爲攻擊依堯尼學派。大約蘇格拉德聽過他們的辯論。

崔諾的談道，專於以證理証驗物之雜多，和物之變動的不可能。

第一，存在之物不能是雜多的。

以物爲雜多的，是以物是有部分的，是以物是以部分集合的。然而若是以物是以部分集合的，則有兩個不能認可的矛盾：即當承認，物是無限大而無限小，數是有限而無限。

(1) 物是無限大而無限小。

若物體是以部分集合成的，那些部分或是可分的，或是不可

分的。

若是可分的，即是常能往更小裏分的，沒有限止，則物是以無限數的部分集成的。以無限的部分集成之物當是無限量大的。

若是不可分的，則是以毫無伸張的部分而成的。以毫無伸張部分成的物，亦毫無伸張，故是無限量小的。

(2) 數是有限而無限。

若物體是以多數部分集成的，則那些部分的數目當是有限的，也當是無限的。

當是有限數的，因為凡是存在之物都有一定的界限，所以其中的部分必是有限的。

然而又當是無限的，因為凡是有伸張的部分，無論分到幾時，常能分裂，沒有限止，故是無限的。

這樣的矛盾，就如米粒下跌，有聲響又無聲響，是同樣矛盾的。一斗米從空中跌在地上，每粒米不能有聲響，因為太小；又應當有聲響，不然一斗米也不能有聲響。

第二，存在之物是不能變動的。

試想物怎會動？怎能成就？變動之物，已不是他先前所是的物，不然就毫無變換；他又不是他要成的物，不然他就不需要變動了。所以變動是什麼？是虛無。

假令希臘神話的神行太保，亞奇利 (Achilles) 和烏龜競走，而

讓烏龜先爬一節。那末無論亞奇利跑的怎樣快，他也永遠趕不上烏龜。因為他第一先要跑到烏龜的出發點。及至他達到了時，烏龜又要爬到了前面一點，等到他再趕到那一點，烏龜又要爬遠了一點。這樣無論趕到何時，兩者間的距離雖然繼續減少，但決無完了之時。所以亞奇利要想趕上烏龜是沒有希望的。

飛着的箭能動嗎？一個物體同時間內不能在兩個地方。所以在飛的歷程中，任一特別瞬間，箭總是祇在一個地方。在一個地方，就是在靜着。在每個地方，每個點上，常在靜着，所以常不動。（度澤彭，同書，44頁）

可知變動是不可能的。

崔諾這種種的詭辯推理（Sophisma），皆因於他對數理及幾何，懷有不確的觀念，如同他老師巴門尼一樣。我們這裏對數理幾何作一簡約的分別，以見他二人那多個推理內的同病。

幾何的分割性是無限的。該當分別。

數理幾何，即理想幾何的分割性是無限的。肯認。

物理幾何，即實物幾何的分割性是無限的。否認。

第四節 依堯尼學派後進

依堯尼學派後進的代表人物，有黑拉克，恩伯多，及安納瑟三人。這三人的哲理半面還繼着依堯尼學派先進的學說，半面已轉入別的趨勢，這是因於受了別的學派的影響。這三人的道理又分兩個不同的

性格；黑拉克是一派，其後那二人是另一派。

黑拉克與依堯尼學派先進相同之點，是他仍主張一元論 (Monismus)，以爲萬物的本質，皆是同種同類的。而其後那兩位則要主張多元論 (Pluralismus)。

這後兩人仍同他們的前輩一樣，思想在萬物內必有兩項，即有變動，與不變動的本質。而黑拉克却不承認，物中有一不變動的本質。

(一) 黑拉克 (Heraclitus)

黑拉克 (540-475?) 是愛弗所人 (Ephesus)，屬於貴族階級而受制於平民階級。因了厭世的心，棄富貴權位，退隱沈思。他寫的文字因了厭世嫉俗的口氣，所以人稱他爲「哭泣的哲學家」；又因他文字的侷屈聱牙，深奧難讀，所以人稱之爲「黑暗的哲學家」。他生活於畢達歌拉，和舌諾法之後，所以他已受過那兩派道理的影響。

黑拉克的道理與巴門尼的道理，是針鋒相對的。巴門尼說，只有常存常在的實體，不能有變動；而黑拉克說，不能有存立固定的實體，一切常在變動，常在不停息的成就。「一切皆在流動，皆在過渡，毫無停頓不移之物。人不能兩次下進河水的同一地方；常是新的水分接觸人身」。黑拉克哲理的原則，是普遍變換論 (Mobilismus universalis)。

既然一切皆動，便不能有恒常一致之事物，不能有絕對不變的事理，就連彼此相反，互相矛盾的事，也都可變成同一的。所以一切的

事理皆是相對的；黑拉克根據着他所認的原則，自然就主張相對論 (Relativismus)。

那麼說來，世界上實有的根本真象，只是活動。然而這活動的原素，到底是什麼東西？黑拉克思想，宇宙間再沒有比火更活潑的，所以他認定火即萬物的實質；不過這火並非有形可見的火，却是一種精微無形的火。有形可見的火祇好是那精微之火的表象。

這種精微的火是活動的，是有生命的，而且是有靈明的。一切一切皆來自此火，世界，生命，靈魂，沒有不是火的變態。所說的大神，無非這個常存不滅之火的總身。從他內發出來各等事物，各等事物復轉入其中，如此反復回轉，永世不絕。這是萬物有生論，也是一種發洩汎神論。此處可見黑拉克是在畢達歌拉的思想下說話。

然而，我們的認識能力明明告示我們，宇宙內雖然有變化，却也有其固定恒一，常存不變的原素，就是物的性體。依黑拉克的說法，萬物本來的面目確是常的動，常的替換，然而萬物這種普遍的動，這種不停的發洩實在情形，只是純理智的對象，感覺界的認識，不能觸知。感官既沒有認識外物真象的能力，向我們所表示的與外物的實情不同，則感官的認識，自不能得我們的完全信任。

爲着黑拉克與巴門尼二人各走極端的謬說，我們可解答如下：

先當分開形上方面，與物理方面。

(1) 按形上方面說，有動動物，即或然物，即當自瀾勢過爲現勢的物。

而「凡物動，必須受動於他」。存在的物又不能皆是受動者。故當有一不受動的使動者，即當有一必然物，是為不動之物。故有一不動之物。

(2) 按物理方面說，則又當分別：

在性體變動內，有不變之項，即原質，亦有變動之項，即性相。

在同一物體內，有不變之項，即實體，亦有變動之項，即依賴體。

(二) 恩伯多 (Empedocles)

恩伯多 (495-435) 生於西西利亞。初為一極有勢力的政治家，後以失衆望故，飾為術士，像醫生和祭司一般，遊歷大希臘，即意大利。當時畢達歌拉學說盛興於此；恩伯多在無形中受了畢達歌拉派數理哲學的影響。他又認得巴門尼。他曾來雅典講學。

恩伯多見到黑克拉與巴門尼思想正相反對的情形，擬想出一種通融的講說。一方面黑拉克主張一元變化論，以為宇宙本體只是變化，別一方面，唉來亞學派的兩師徒，巴門尼與崔諾，主張一元不變論，以為宇宙的實體絕沒有變化。恩伯多則以為這兩說不能調和的緣故，是因其各自認定物體本質同性同類的偏見。於是他以自己受了畢達歌拉學派，及原子論影響的頭腦，設多原論以作解釋。

恩伯多一面迎合唉來亞學派的說法，思想形成萬物的原素，是無

生滅，無增減，無變化的。但是他自己的意見，以為這元素不止一種，應當是多種類的。這些不變化不生滅的元素互相聚合，互相離散，於是乎有了所謂的變動；於此恩伯多還沒離了依堯尼學派內論動的問題。

這些元素是什麼？好像恩伯多將本派前輩的諸意見併合一齊，以為萬物的根本原素不外土，水，火，氣四種。四種元素的複雜聚合混和，形成一切一切的萬物。

然而這些元素所以能聚合離散的動力何在？恩伯多只以兩種力量來講解，以為元素的離合由於愛憎二動力。

（三）安納瑟（Anaxagoras）

安納瑟（500-428）生於小亞西亞，他總在米雷都市求過學，或許也做過教授。他常說：天是他的故國，研究天體是他畢生的事業。後到雅典成立了一個學派。

安納瑟將恩伯多的多元論更加擴充，他思想宇宙間千奇百怪的萬物，非由無數根本性質不同的原物，聚合離散，必不能顯出這許多狀態差別的物事。僅僅四個原素，翻出來的花樣必不是很有限的麼？所以他判定說：萬有之原物是根本上性質差別的無數種子。性質上單純的東西，任憑怎樣配合分割，總是同性同質的，絕不能變成複雜的東西，譬如黃金任憑怎樣分割，總是黃金，不是別樣。所以說宇宙的基本元素是無數種類的。

這些無數種類的元素不生不滅，是自永遠而至永遠的存在；因着他們不停息的互相混和，互相分散，就發顯了世上的萬物。在這一點上安納瑟與恩伯多同意。但是，那元素所以能互相配合分散的原動力，何自而來？

原來依堯尼派的學者，觀察此大自然之時，但求其物質構造的講解，換句話說，但求其性體的成因。而且他們懷的那萬物有生有靈的思想，阻擋他們作較深的分析；爲此恩伯多解釋萬物形成的動力，還沒脫出這塊大物質的範圍，他以愛憎二力，解說萬物變化的理由，已覺滿意，不復別尋理由。

到了安納瑟，看得才把那種混淆不清的思想分析解開。他看出來宇宙間的物質成因，與他的根本動力截然兩事。所以他承認，在那一切種子之外，當別有一種靈妙的動力；這個作動的根源，必是有理性而有智慧的。所以因他的力量構造成的宇宙，多麼整秩！多麼調和！多麼美麗！他是純粹獨立存在，毫不與他物相混，因此他能致動他物，而不爲他物所動，所以不受約束。他的動作是有智識的，有思慮的，不是盲蠢的。（陳筑山，哲學之故鄉，69—71頁）

亞利士多德評論安納瑟說：「在他以前那胡說亂道的許多依堯尼學者當中，安納瑟起來作最嚴肅的人」¹⁰這是因爲他頭一個看出來，在萬物中藏着睿智（Nous）的踪跡，有一種計劃與目的。是他頭一個提起來目的論（Teleologismus）。

第五節 原子論學派

原子論是陸西顏 (Leucippus) 開的端，德摩克 (Democritus) (460-370) 在上加以較深的講論。陸氏當與恩伯多，安納瑟同時代 (500 左右)，不知生於何地。確知他講學的地點，是希臘北部的阿布代拉 (Abdera) 城。德摩克是陸氏的徒弟，生於阿布代拉城，因而原子論亦名阿布代拉派。德氏曾週遊埃及，巴比倫等地，是學識廣博的人，有過很多的著作。

依堯尼學派的後進，恩伯多與安納瑟的多元論，確是陸西顏與德摩克引出原子論的線索。安納瑟在先已主張，萬物的本質是無數種類的元素離合而成的，陸西顏與德摩克更進一步，主張世界萬物皆以無數微粒聚合而成；他們名這些微粒曰原子 (Atomus)；故此論說名原子論 (Atomismus)。

原子各自都有伸張，不可分割，是同種同性的。這無限數的原子，在空虛之中浮游運動。原子偶然的集合配置，生出來天地萬物。集合之後復分散，分散之後復集合，如此不絕的分合，全是來自偶然。一切有生命的魂，就連人類的魂，也無非是原子中精微之種類耳。

德摩克不接受安納瑟的目的論，他不承認在萬物的變動內，有智慧作支配。他不但像希臘多半的學者，以為物質自身自永遠生存，不毀不滅，因而以為原子是永遠生存，不毀不滅的，他且以為原子的運動，純是一種機械運動，一種盲目的運動。可見如此的原子論是一種

純粹的唯物論 (Materialismus)。將來亞利士多德要指責原子論學派說：「論運動的來由和如何，他們竟略過不究」。不過這種唯物的原子論，似將前此希臘入萬物有生論的偏見，取消了大部。

原子論是希臘宇宙論的末期。自後下來的是人事論時期。德摩克的原子論，雖然屬唯物論的，然亦有預備人事論時期的影響部分。

德摩克爲認識論，也沒很很的離開了他以前別的學者。他講感覺認識的成就，全根據他唯物論的原理，以爲感覺認識，是外物發進我們官能內的一般原子，集合成了外物的像，使我們可以認識外物。正因這個緣故，他說感覺認識，是不可靠的，是相對的。惟有理智的認識是絕對的，是真實的。

他且根據這種知識論，講人的倫理說：真知識既是理智的理想對象，所以人的真快樂，也當是我們行爲的理想目的。

第六節 哲人學派

(一) 詭辯家

前此各種的講論互相紛歧，互相衝突，使後世的理智對於真理的寔地，發生了懷疑。他們好像陷入失望的境地，一儘不思想的追究真理，一儘的插足於懷疑論 (Scepticismus)。

他們的懷疑的對象，特別是宗教與倫理的問題。我們最先已說，詩家的神話所造的擬人的多神論，在人民的宗教信仰上，以及人民的

倫理道理上，曾發生多數不良的效果。後起的一般有頭腦的人物，尤其是哲學家，多有起而攻擊本國這種宗教思想的，其中最烈的是埃來亞學派，如舌諾法。因了這種爭執的興起，最後竟有一班學者，對宗教，與倫理的真價起了懷疑，於是他們以懷疑的口吻批評一切，批評宗教，風俗，法律，道德，視此一切皆無真理的價值。

但是他們實際在思想內是懷疑的嗎？恐怕也未必。不過他們在憲行上主張懷疑。換句話說，他們要拿真理的探討，作他們口舌的玩戲，將真的証作假，將假的証作真，從此他們就背上了詭辯家的名號。他們自賦名稱的原意，是明哲之輩，稱曰哲人。前此崔諾已開了詭辯家的前鋒。

此外他們的講論且沒有高上的宗旨。一則願在人間得到悟力滑稽的名譽，二則集徒教授善辯的技術，轉為營業的性質，他們為此要求東脩。當知在第五世紀，希臘的政治上生了變化，已不是第六世紀那霸王政治，却成為平民政治，自由政治。人人皆有參政的權利，在法廳上，在議事廳內，人人皆有發表意見之權，人人皆能對政治作批評。因了國內的這等風氣，所以起了大眾教育的動向，因而修詞學（Rethorica），辯證學（Dialectica）便成了當代的時髦學術，人人皆覺有擅長於此的必要。哲人應時利勢，在詭辯之術上精益求精，用能多招生徒，以博厚利。哲人學派，與其說他們是一種學派，無寧說他們是一種職業階級。這種職業整整延續了一百多年。

不過哲人的這般行動也曾發生了好的效果。

第一，他們爲希臘的哲學，別開了生面，他們將宇宙論時期，一變而成爲人事論時期。在宇宙論時期，學者所討論的，是在宇宙內變動之後，有否不變不動的本體。現在將這問題移到了人事論上，所討論的，是人們論倫理道德有不同的見解，然而是否有其不變不動的真理。自此將提醒起一班學者，研究論理學，倫理學，與政治學。當時已有安納瑟提起了智慧的問題，已開了心理學的線索。職此一切皆屬人事論的問題。

第二，剛才說過，哲人們深究辯才，專求華彩的喻言，生僻的文詞，閃爍的言語，更講求推理法，因而使修詞學，辯証學，就此使論理學大加進步。要知論理學是研究，研究各等學問工具的學問。這個工具完修合用，自然各種學問，尤其是哲學，皆能從此長足進步。那麼說來，在後繼希臘哲學的進步上，哲人也有其功績的部分。

哲人中可作領袖的人物，有普羅太，及高吉士二人。

(二) 普羅太 (Protagoras)

普羅太 (480-410) 生於阿布代拉市，先作過陸西頗的徒弟，與德摩克是同學，周遊列國，後住紮雅典，收徒講學。國人告他侮慢神聖，被逐出境，逃向西西利亞，海上遇難而亡。

普羅太學說的中心是知識論。先有啞來亞學派巴門尼，及依堯尼學派黑拉克，並以後原子論學派德摩克，皆將知識分爲兩項，即感覺，與理智。他們各自的原理雖不相同，然而爲知識論，皆作着同一的

結論，即感覺的認識是虛幻的，唯有理知能見得真理。普羅太即是陸西顏的徒弟，他論知識問題，自然採取物質原子論的講法，以為知識無非也是原子的物質作用所成。因而他竟將前輩所認的理知抹煞，一儘主張人的全部認識無非感覺，簡直是一種唯覺主義 (Sensismus)。

每個人都不能脫出自己感覺所認識的範圍。自此他設定自己的原理：「人為萬物權衡，人所感覺的，便是真理，所以真理是屬主觀的」。就此他主張主觀論 (Subjectivismus)。而每人的感覺與每人不同，而且感覺的本身就是變幻不定的，所以並沒有絕對的真理，一切真理皆是相對的，所以他又主張相對論。

人的認識即不能出了自己的圈子，所以人能認識的，只是他自己。所以真知識也只在認識自己。因了這項原理，普氏為倫理的結論是，人的唯一重要的問題，是求自己的幸福，這幸福在於能管理自己，也能管理別人，能管理自己就是德行。

此處我們可引來這位詭辯家的一個故事，以見他明悟的滑稽。

普氏曾與一個學徒訂約，教他辯術畢業之後，他第一次助人訴訟得了勝利，當給老師納若干學費。過後老師等不見徒弟的酬謝，便要同徒弟起訟。

然而學成的徒弟答應說：起訟也沒有什麼益處。因為判官或要判斷我有理，或要判斷我無理；若判斷我有理，則按判官的定案，我不必給你納費；若判斷我無理，則按我二人的合同，我仍不該當給你納費。

老師反駁的說：是的，判官或要判斷你有理，或要判斷你無理。若判斷你有理則按我二人的合同，你該給我納費；若判斷你無理，則按判官的定案，你仍當給我納費。

我可向你師徒二人解答說：判官或要判斷老師有理，或要判斷徒弟有理；若判斷老師有理，則徒弟該給老師納費；若是判斷徒弟有理，則他不必給老師納費。爲什麼這樣簡單？因爲判官無論怎樣判決，總是關照他二人的合同判決。

(三) 高吉士 (Gorgias)

高吉士 (480-375) 生於西西利亞，後來去雅典講學，與普羅太同時。他不但受了普羅太相對論的浸濡，他且要比普羅太更澈底。普羅太說，一切皆是相對的真，他且說，一切皆是相對的假。他又特別趨向埃來亞學派的哲理，而猶過之：埃來亞學派証驗，不能有多而動的物；他且說，不能有存在的物。因了這種消極的脾性，他的道理當名曰虛無論 (Nihilismus)。

高吉士有三項消極的原理：第一，沒有存在的事物；第二，縱然有，我們也不能認識；第三，縱然認識，也不能通傳與別人。他全隨着崔諾的詭辯推理，証驗他的原理如下：

第一，沒有存在的事物。

(1) 若有存在之物，它或是有生的，或是無生的。

若有生，或生於有或生於無。若生於有，則有成有還是，有，

所以無生。若生於無，則自無中無所生，故無所生。

若是無生，則是無始。無始則無限。若有無限之物，則當有比無限更大的場所以容之。而這是不能成的。故不能無生。所以按任何方面，不能有存在的事物。

(2) 若有存在之物，或是一個，或是多數的。

若是一個，一個是不可分的；不可分的是無大的；無大就是無物。

若是多數的，則是以多數的一個集成。既然一個是無，故不能有多。

可見不能有存在之物。

第二，縱然有物，我們也不能認識。

我們若能認識物，我們的認識與外物或一樣，或不一樣。若一樣，則我們的認識當與外物完全相合。但不如此，因為我們屢次有錯。

若不一樣，則不是認識。

所以說，縱然有物，我們也不能認識。

第三，縱然認識，也不能通傳與別人。

為將我們的認識通傳與別人，當用符號，即言語之類。

而符號與認識的事物各不相同。

故不能向別人通傳我們的認識。

高吉士這種虛無論，導源於普羅太的相對論及主觀論。普氏的主

觀論生自他的這項原理，即「人為萬物的權衡」。這個原理關於我們今日所講的真理問題。當這樣設定問題，也當這樣解答：

理智是事物的權衡呢，擬或事物是理智的權衡呢？該當先分別本體真理，及論理真理兩樣。

論到本體真理，則是創造主的理智是萬物的權衡。

論到論理真理，則是萬物是吾人理智的權衡。

第二章 蘇格拉德期

蘇格拉德前期是宇宙論時期；其時學者所研究的對象，不外這個眼前的物質宇宙，且在這個物質宇宙上，但考究物質的構造因素。其他問題或不曾涉及，或祇附帶的講論一點。前面說過，原子論是宇宙論的末期，哲人學派已開始了人事論時期，不過對這類問題，他們未加深造，他們祇是宇宙論時期與人事論時期過渡的橋樑。蘇格拉德期才是正式的人事論時期。

人事論時期始自希脫與波斯戰後（490-480）。自此哲學的中心，從希臘殖民地裏，移至希臘本土，雅典市。尤其是經過俾利格（Pericles 467-428）執政之時，國內一切學術與藝術皆大發光明。希臘彫塑術的傑作，概皆成於此時。在此時內整個的哲學，如其他學術一樣，皆有長足的進步，為此又可名此時為啓明時代。

前面說過，人明悟的進展，常是由淺入深，接着明悟抽象的等級

往前走。在第一期內，已見有物理抽象，而數理抽象，而後形上抽象，小型梯階進步的情形。而在時期的大分段內，則見大型梯階進步的情形。總括而論，前一期內的學者祇存於物理抽象，和數理抽象內的事理。而且當此哲學的幼稚時期，各等離奇怪狀的謬論，誠是翻雲覆雨；雖說如此，然而總算在思想上貢出了進步，已將問題領到形上抽象界的門前。於是，出了三位智力較強的偉人，一躍而深入其間；他們的眼光準確，將他們前輩的若多錯誤斷然斥棄，所推出的哲理，確實可觀。雖然他們也有些錯誤區處，然而他們的明力在真理真道上，探到的程度，總是堪受欽佩的。他們是以人事論作起點，由此而達到真正的形上學，因而此期又可稱為形上時期。

這第二期，在第五世紀後段，從蘇格拉德起了首，延長不過百年，至亞利士多德之死結束。這期內以蘇格拉德，柏拉圖，亞利士多德三人代表。第一是第二的師傅，第二是第三的師傅，其中登峯造極的却是第三者。

本章就按這三個人的名字，分為三節如下：

第一節：蘇格拉德 (Socrates)

第二節：柏拉圖 (Plato)

第三節：亞利士多德 (Aristoteles)

第一節 蘇格拉德

正當哲人們的懷疑論，主觀論，相對論，虛無論，在希臘作着搗

毀宗教與道德之時，蘇格拉德出來，力辯他們講論之非。哲人們的活動，引起來蘇格拉德的反動；而蘇格拉德用為攻擊哲人們的工具，正是他們所創出的物品，至少是他們所使用的物品。

（一）蘇格拉德的人格

蘇格拉德於 470 年生於雅典城。他父親是彫刻匠，他母親是產婆，蘇氏的品格崇高美雅。按記載所述，蘇格拉德有像亞典街上賣的小匣子，這匣子作的，好似酒神的師保一般，裏面裝着一個彫刻好的小像。這話是合適的，因為蘇氏實在是內秀，外面却是難看的，他又矮又胖，頭頂又短，眼睛腫起，鼻子平扁，鼻孔向上，口又大又露牙，鬚鬚是亂的，腹部鼓出，衣裳更是隨便的。然而他的好脾氣，和他待朋友的不自私，使凡當時有名的人，都很願意與他交接。他對於雅典的青年立身影響很大。二十年的工夫，赤着足，常披着一件爛氈，在各街各巷子遊蕩，同各行各類的人談話，尤其是青年人，教導他們道德和智德。（羅世英，西洋哲學史，上，69 頁）

他對付自己妻子的忍耐，是奇特的。他妻子性情激悍，又常怨他日夜與青年論學，不受束脩，不理家事，常向他作獅子吼。忍不住的時候，只好避之大吉，一天妻子咆哮極甚，蘇氏開門外出，稍避威風。不料妻子向他頭上潑了一盆水，全身淋漓。蘇氏泰然嬉笑的說：「這樣的雷鳴之後，必定要下雨」。（陳筑山，同書，430 頁）

蘇格拉德待人雖然寬仁和藹，然而見了人間的弊端，尤其是政治

上的弊端，便不容情面的，譏誚貶責。因此引起了不少人的惡感。到他七十歲的時節，有人告他破壞宗教，敗壞青年道德的罪。裁判的當時，若那盛有名望的蘇氏，肯哀告判官，也可希圖減罪。但是蘇氏理直氣壯，正論嚴辭，寧殺身而不屈，不願受人憐憫。所以裁判的結果，宣告了他的死罪，令他飲鴆。蘇氏答曰：「按我的意見，一切都可成好」。轉過身來安慰自己的朋友們說：「到了我們該相離的時候，我是爲去死，你們爲活着。我們的境地，是誰的更好？誰也不知道，但有創造主知道」。

蘇氏死案定了以後，適遇國內有大祭祀，復延三十天才執行，此時他很有逃脫的機會，朋友也這樣勸他；但是他不肯違犯國法的規定。末了一日，他同朋友們整天的談論靈魂不死不滅的道理；很沈靜的等候死的來到，以死爲救他出此現世苦惱生活的門路。遂於 399 年飲鴆而死。

蘇格拉德自己沒有著作，他的道理雜見於他徒弟們的書籍內。

(二) 蘇格拉德究學的對象及方法

蘇格拉德不恭維他前輩那些研究宇宙學的學者。看他們那荒謬雜亂的講法，都歸於失敗。依他思想，大自然的形成構造，這是人的明悟不能探得的問題；「論世界，我只知一件事，就是我什麼也不知道」。再說，這類知識爲人也沒多大益處；不能將人變好。他只願抱着古七賢中一位的這句格言：「要認識你自己」(Nosce teipsum)，作

他究學的立場。這個格言在當時戴而非 (Delphi) 廟上刻着。所以他的哲學的對象是人的靈魂，尤其是倫理道德學。爲此說，蘇格拉德另起了別一哲學時期，即人事論時期。

蘇格拉德哲學的基礎定論，是普羅太所引起的問題。普羅太論認識論，所設的問題是：在變動的認識之後，有否不變不動的認識？普氏直接了當的解答說：祇有感覺是人惟一的認識能力，而感覺認識是變動無常的，故無不變不動的真理。蘇格拉德以此論調爲大謬不然。

他確認在感覺之後，別有理智的認識能力。個人的感覺，而且個人的理智，對真理能有不同或相反的見解；然而理智以抽象，找出的普遍真理却是絕對真實，永無變動的真理。他說：「我聽人念過安納瑟書內說，理智是萬物的權衡和根源，我不勝的歡喜」。蘇氏贊稱這項原理，是因他以爲理智的普遍對象是絕對的真理。於此，蘇氏爲人的認識論，如昔日依堯尼學派論宇宙論一樣，認爲有其變動無常之項，亦有其不變不動之項。由此，蘇氏在倫理道德上作結論說：個人能對倫理道德懷有不同的意見，然而理智所認的普遍道德律，確皆是絕對而不變的真理。

他就本着這個原理，教誨學徒與民衆，啓迪他們以普遍的道德律。他慣用對話法 (Dialogus)：向人們設下問題，令他們答覆，如此逐步的前進，引導他們自明真理。先用歸納法，令對話人得到所求事物的正確界說；然後再順着演繹法的步驟，令對話人從設定的普遍界說內，引出來可貼實際的單獨結論。蘇格拉德討論的事項，概不出倫

理道德學的範圍。常問人什麼是德行，什麼是義德，什麼是勇敢，什麼是美善等問題。他以為民衆的良知是本性之所創，應當是真確無誤的。民衆的良知內藏着一切真理，他自認如一精神的產婆助之產出。不過蘇氏亦不善分「理知為萬物權衡」原理內真與僞的成分，故不免有陷於唯心論 (Idealismus) 的危險。

(三) 蘇格拉德對倫理的原則

蘇格拉德已贊同了前面所提的那個原理，就是以理智作萬物的權衡和根源。由此往前推展的說：「理智是萬物的根源；我覺着這個道理是美妙的。我思想說：若果如此，則創造了萬物的那理智，布置了一切，必為得到至大的善」。

所以，理智的終向就是善。勉力認識善，為愛善，效法造物大神的樣子，並在諸凡行動上，以善為目標，這就是智慧的對象。他說：「我只認識一宗學問，就是愛的學問」。

蘇氏又往前推想。人若認識善，不能不愛善。有德的人，就是認識了善的人；人知道什麼是較善的，就不能不選擇。行惡的人，祇因了錯誤的緣故，才行惡，總沒有明知故意行惡的。因了這番的推想，蘇格拉德以為，知識即是道德，道德即是知識，過惡即是無知，無知即是過惡。

依此說來，只有一種德行，就是智慧。智慧之德分為勇德，節德，敬德和義德。智慧之德如此的分枝，祇因於對象的不同；待自己的

意志是爲勇德，對待感覺是爲節德，對待造物主是爲敬德，對待他人是爲義德。綜合起來，這是蘇格拉德的五德。

知識就是道德嗎？

蘇格拉德的意見不很確當；須做以下的分別：

知識是道德的條件，或是助人修德的動力。肯認。

知識就是道德。否認。

蘇格拉德不但將知識與道德混爲一事，並以「道德是人生惟一目的」，且以爲「做善就是快樂」。

倫理與道德的規律有內在的裁制力。這些律例並非人訂的，既然天下各國都有同類的規律；而萬國人民從未相聚一處，以作此等會商。所以這必是造物主銘刻於人良心內的。這些都是性律；故此在人本性與良心的誠命之間，不能有衝突。

第一條性律是人應當敬神。別一條禁止人自殺，人當安心處在神給他安置的境地內；惟獨神有將他招回去的權力。此外，蘇格拉德褒獎勞工的尊貴；提高婦女的地位。力辯女子與男子是平等地位的；宣講各國各族皆當以弟兄看待，深斥奴隸制度的不合理。

蘇格拉德對人生終向的原則，如上所說，是理智當求着認識善而愛慕善。這件既是人的本來終向，得到了這本來的終向，當然是人的福樂。蘇氏也確信人的靈魂是不死不滅的；死了以後，靈魂的來世生活是較爲輕便爽捷的。他那時的福樂便是認識，兼愛慕創造主，創造主原是至大的好與善。人當着與肉體結合之時，該勉力以善功獲得自

己的未竟終向；人在現世之時，就該以理智的瞻想，尋求那純理智的福。行惡作非的，自要受來世的懲罰。（D. Barbedette, P. S. S. Hist. de Phil. 1927 p. 44-45）

（四）蘇格拉德對形上學的原則

蘇格拉德偏重於倫理學；不過他的倫理學假定他對形上學的思想，以形上學作基礎。所以蘇氏雖有些過餘忽視宇宙學的探討，然而他為形上學却已作了畫稿。

他深信人的靈魂不死不滅；人良心內有銘刻的道德律；守道德律或違犯道德律，在來世必有當得的賞，或當受的罰。他且認定，人的究竟終向，是靈魂脫離肉身之後，理智得能認識兼愛慕那至大的好與善。既然有這些思想，自然他確信，有一位至高權威的立法主宰。

又就別一方面，雖然蘇格拉德不專於萬物的形成解釋，他却看出萬物以上，必有一極大的理智處置了一切。他思想，必有一位存在的主宰，因為「處處可以看見明悟的痕跡」，在萬物中顯有奇異的終向；比如眼目的構造顯然是為看；其中「有一意向所在」。這是藉終向成因，顯明創造主存在的證據，原是蘇格拉德引進於哲學的。

只有一位造物大神：蘇格拉德常以單位指示他：「那位造化了普世的」。若有時以多數提說神明，在蘇格拉德的心見內，是指造物大神以下的低級神明。

這位大神是無限無量的，明見一切，監管一切；「他同時明見一

切，清聽一切，存在於各處，同時監管一切」。

簡說一句，蘇格拉德在哲學的各種問題上，祇作了開端，並未加深的討論。然而西塞老對他的批評很確當：「他使哲學下降於地」。他將哲學草創之後，遺與繼他而起的明哲，任他們引伸發揮。(D. Barbedette, op. cit. p. 45-46)

(五) 小蘇拉格德學派

蘇格拉德雖沒有組成一種完整的哲學統系，然而他論及各種哲學題目，都已播下種子。因他是一位偉大的思想家，他的學說包涵着豐富的理論，他的徒弟中有不能領略其多面的思想的，便各取其中一分，另成一家，於是便成分裂之勢。按如此趨勢，承繼蘇格拉德學說的名曰小蘇格拉德學派。蘇格拉德的生活與學說，皆集中於此一原理：「道德是人生的惟一目的」。然而什麼是道德？蘇格拉德爲此却沒有明確的指出。小蘇格拉德學派都在他們老師的大前題後，各按自己的意見，設小前題，不免要大辱他們老師的學理。小蘇格拉德學派有三：

第一是雪尼克學派，亦稱犬儒學派 (Schola Cynica)，是亞典人安弟生 (Antisthenes) 所創。安弟生不但推行他老師的學理：「道德是人生的惟一目的」，尤其是崇拜他老師的實際生活。道德是人生的惟一目的，以故道德當是人生的惟一所求，因而一切財貨，享樂，富貴，名譽，都應輕棄。既然道德是惟一可重的，所以專求道德的智識是惟一可重的真知識，一切無關於此的藝術與學問，亦皆當輕棄。

安弟生在蘇格拉德之前，先以高吉士為師，無怪他帶有目空一世的脾性，將世界萬物皆看的空虛盡無，尤其將人間的一切文物制度，看的毫無價值，推重自然生活，是為自然主義（Naturalismus）。

最著名的犬儒學派的學者，是德堯任（Diogenes）（413-323），他實際捨棄一切，務求超脫世界的一切束縛，發展內心的自由，作自然界中的完全自由人。他以一木桶作自己的住家。亞立山大王曾去拜望他，向他說：「你有什麼所求」？他答曰：「請你別遮我的太陽」。一日偶見一個兒童，以手心從泉中汲水而飲，他便向自己說：「這個兒童教訓我，我還存着敷餘之物」，遂將他飲水所用的碗打碎。他曾聽崔諾講說不能有變動，他為答覆這個詭辯家，就站起來行走。他聽柏拉圖一人設的定義是：「人是無毛的兩足動物」，他在聽衆場內，放來一個去毛的公雞說：「請看柏拉圖的人」。他輕賤求名求利的人類，譏諷文物制度的社會，一日在大天白日，提着燈籠，在亞典街上走，有驚怪而問他理由的，他答應說：「我找人」。

德堯任的徒弟克拉代（Crates）（四世紀）亦將家產拋棄，領着他的妻子，終身流浪四方，安度乞食生涯。

第二是雪林納學派（Schola Cyrenaica）；是亞利狄（Aristippus）所創。亞利狄最先是唯覺主義的哲人。他也是推崇蘇格拉德的原則：「道德是人生惟一目的」；另外看重蘇氏這個定論：「修德可以獲得快樂」；自此他引出結論：人生的終向，就是求得快樂。他又隨着普羅太的主觀論，認為法律沒有客體性，所以沒有絕對的道德律。

那麼將這兩重思想併合起來，所成的道理，自然是：爲自己看着有利以享樂的，便是道德。

第三是買格拉學派（Schola Megarica），是歐克利（Euclides）所創，（不是發明幾何學的歐克利）。他曾受業於蘇格拉德和崔諾。不怪他的道理是如此的結成；他與崔諾同意，以爲真正實有之物是惟一的。而這個惟一存在之物，就是蘇格拉德所稱的那善。這個惟一真實之物只能被理智認識；所以感官的認識是愚弄人的。

說小蘇格拉德學派，是因別有兩個大蘇格拉德學派。大蘇格拉德學派，創自能領畧而能推廣其老師學理的弟子；是即柏拉圖的學說，和亞利士多德的學說。

以後繼與的學理，幾乎皆是蘇格拉德學說的分枝。

第二節 柏拉圖

（一）柏拉圖的歷史

柏拉圖（430-347）大約生在雅典城。出生貴顯，材分優越，酷愛文學算術；在先喜好作詩，及趕聽了他老師的哲學，遂將自己所作的詩燒毀，專心致志於哲學。

柏拉圖八十年的生活可以分爲三個時期。他的第一時期可以稱爲學生時期，有二十八年的工夫，以他師傅蘇格拉德之死爲終結。他至二十歲始與蘇氏相識，所以與他相處共八年的工夫。這時期柏拉圖的

對話集，都是陳述蘇格拉德的學說，或是爲辯護蘇格拉德的。這其中有些却是蘇氏死後著成的。

老師去世以後，柏拉圖便遠出遊行；這是他生涯的第二時期，可以稱爲遊歷時期，共十二年的工夫。在這期間他曾遊歷於南意大利，那裏他受了畢達哥拉派的影響。又到了西西利亞，同西古拉蘇國王親善，有意在那裏建立他的理想國。他的計劃不但歸於失敗，且引起了國王的猜忌，竟將他當奴隸出賣於外方。由他的一個朋友將他贖回，得返雅典。

自此就在雅典度過他生活的第三時期，就是學園掌教時期，共四十年的工夫。學園 (Academia) 是雅典近郊的一座花園，是一位急公好義的人，名叫亞格代慕的 (Academus)，捐給公家做體育場的。周圍有圍牆，有橄欖樹，彫刻物及寺廟以資點綴。離這個園子很近的地方，柏拉圖有祖遺的一小塊地。他就在那處開了學校，研究哲學，柏拉圖將這地遺傳與學校，這學校延久了幾百年的工夫，他這四十年的工夫不但作教師，另外是當著作家，據傳載所說，他死時還拿着筆。他的傑作都是在這一期內寫成的。他第一期的對話集，大體是寫着蘇格拉德的思想，是討論倫理的。以後的對話集，除倫理之外兼論玄學與科學，這是他自己的思想。柏拉圖所著的三十五卷對話集，全部遺傳給我們，其中最著名的如「愛之語」(Symposium)，「共和國」(Respublica) 等。(羅世英，同書，上，113—117頁)

(二) 柏拉圖所受的影響

在柏拉圖以前的哲士，都沒有創成有統系的學理。柏拉圖是創成哲學統系的第一人。他好像將他以前那各等雜亂思想，配置起來，作成他自己的有條理的哲學體系；可說他的學說是集希臘哲學各思想的大成。

然而有幾家對他的思想上，有過更大的影響。這件可從上面他的歷史上找出。他受的最強的影響力，當然是蘇格拉德的理論。他幼年時先以一個黑拉克的弟子作老師，所以他自然免不了帶上些黑拉克的思想。在蘇格拉德死後，他出遊時，先在買格拉居住些時。那裏他的同學，歐克利正在創立買格拉學派。前面說過，買格拉學派是蘇格拉德學說，與埃來亞學派的結合。因而柏拉圖的理論帶有巴門尼思想的成分。以後他在意大利居住時久，自那時他又受了畢達歌拉學派的影響。

柏拉圖同蘇格拉德一樣，反對普羅太，及其他哲人，不稱讚知識即知覺的說法。他同他老師一樣，以為真正知識是理智的知識，理智的對象是穩固不變的真理，是即理智觀念的對象。這一原理是柏拉圖觀念論創起的端線。

觀念世界內的觀念，尤其是觀念世界的元首，善的觀念是絕對的存在，是不變的實在。這是從巴門尼來的思想。

柏拉圖以為現象世界內的一切，即感覺界的知識是變換的，是虛

幻的，這是黑拉克的定理。

畢達歌拉以數目為萬物的原型，柏拉圖將觀念看為萬物的原型，柏拉圖的思想更抽象。

(三) 觀念論

柏拉圖哲學的根基思想是觀念論。他想，觀念是世物自永遠有的模型。在「共和國」內有這一些話：「你可設想一個地洞，有一個口子，光線可以由此射進，內中有一班自幼監禁的人。……他們所能見的，祇是外物映在地洞上的影子。你相信這個嗎？現在設將一個監禁的引出地上，令他全入陽光範圍。他最先而最易分清的，是影子，然後要分明了人的像，及其他事物之像，再往前才漸漸的分明了各等真物。……末了，且可以直睹太陽呢」。我們的境地正是這樣。有形可覺之物不過是觀念世界內真實事物的影子。其中「善」的觀念，好似那理智世界的太陽。

原來，柏拉圖的基本道理，是兩重世界的擬想，主張有觀念世界和顯象世界兩種；內中觀念世界，是實體世界。顯象世界即此物質世界。

柏拉圖見得一切普遍的觀念，都有為種為類的身分，各皆包着無數的個體；就是說每個普遍觀念，皆可以相宜與無數的個體。反過來說無數的個體，從屬於一個普遍觀念的範圍之下。

柏拉圖將事實界與思想界混淆一齊，以為那些抽象而普遍的觀念

是實實在在之物，是自永遠而自立存在的。是恒常不變之物。這些物體合成的，是觀念世界。內中各等種類的觀念，有彼此同列的關係，或互相從屬的關係。下級觀念從屬於上級觀念，比如動物和植物從屬於生活物；動物和植物彼此則在同列的地位。一總的觀念都彼此有同列或從屬的連絡，一齊組織成一個有統系的全體，就如軍旅一般，在上「善」的觀念作其領袖。「所以你可設想善同太陽是兩個王子；一個是觀念世界之王，一個是物質世界之王」。

美的觀念同善的觀念是同一的，美不過是善的光耀。各種各類的本性，都以善為末竟的目標，樣樣都趨向與善，都以善作歸宿。

觀念世界內的各種各類的普遍觀念，像自立體一般，從永遠就存在。原起，創造主是照着它們的樣子，造化了這個顯象世界，即這個物質世界。世上一總有形可覺的事物，都是那些標準觀念的影像，那些觀念是這些事物的原型；事物是觀念的摹本，觀念是事物的原本。

柏拉圖的觀念論很有美感的情趣；然而很奇怪的是，正因這種學理，柏拉圖反對美術。這是因為柏氏認為觀念世界是真實的，現象世界是虛幻的，因為觀念是世物的原型，現象世界是觀念世界的摹本，陰影。而美術是摹倣現象世界。可知美術是「陰影的陰影」(Umbra umbrae)，是摹本的摹本，當然離真物的真相愈遠。是為這個緣故，柏氏不願人專務美術。柏拉圖的觀念論，雖是受了畢達歌拉數理哲學的影響，而兩人却有彼此懸殊的結論，畢氏特別推重美術。

(四) 認識論

這兩種世界是我們認識的兩種對象。感覺認識的對象是這個物質世界，這個顯象世界。這其中的一切，皆感覺界的認識並不是絕對的，却是相對的。再說，物質世界的事物，既然不過是實體世界內事物的影像，所以我們對此物質兼顯象世界的認識，當然不是真知識。我們從它們內裏，祇可得到一些意見，不能得到全然確實的真理。感覺認識不過是相幫人得真全知識的引進。

真全知識是理智的認識；理智的對象是那觀念世界，那理想世界。真全知識應當是絕對的，應當是恒常不變的。這就是那理想世界內的各等普遍觀念，尤其是那善的觀念。理智以直睹之力，勉力瞻仰那理想世界內的觀念，瞻仰它們互相組織的統系，與它們相配相合，以趨於善的排障情形，這才是勉力得求真全的知識呢。

不過。所說的得求知識，並不是得新知識，不過是迴憶往昔的知識而已。原來我們的靈魂與肉身結合之前，已有過別一個生命；當那場生活之時，我們已瞻仰過理想世界內的諸般觀念。靈魂因自己的過犯受罰，因而當與物質肉體結合。有形質的物是普遍觀念的影像；這些影像能在入靈魂的記憶內，將他往昔的知識，給他重新喚醒來。只是將我們「當初隨着神明遊行之時所見過的，重新喚起來」。

(五) 本體論

再要注意，柏拉圖的普遍觀念是認作自立存在之物，不是有單位存在的，是按種類的樣式而存在的；單獨體分領它們的性體，參與於它們的性體。善的觀念是一切普遍觀念的中心，首領，總根和總因，是其他一切觀念的指歸；一切別的觀念皆分領它的性體，參與於它的性體。

創造主參照着觀念世界內的各等模型，從無中造化了這個物質兼顯象世界。但是柏拉圖屢次提說的創造主，在他的意想中，是指着一位另有存在，而有個性的神明，或就是指的他那觀念世界的冠頂，即那善的觀念，這點不得確知。

不過，柏拉圖總想，在世界之上，必有一位有絕妙智力的神明作掌治。他說：「一總顯著的明哲人都同心承認，有一管治天地的智力」。這位神明是好的，是完全的，是永遠的，是不更不變的，他照管着世界。

世界是他作的最好的工程。創造主皆因愛情造做一切：因為一總的事物到了他能發展的極全地步，就有發生自己肖像的傾向，欲將自己通傳於外，且要無限數的發生自己的表像。柏拉圖顯然主張一神論；他有時所提的別些神靈，也同蘇格拉德一樣，是指一些造主之下的低級神靈；他們同人的靈魂一樣，也是以瞻仰觀念為所事，為福樂。

柏拉圖論創造主有如下的推想：

「他是神中之神，他是此世界內善的永久原因，又是最高的智慧。在他旁邊，一切人類的哲學全是不完全的。他又是最高的義德，最

高的立法者和法律，他統治着事物的起首，中間，和終結。他又是純粹的理性，他內絕不包有物質和罪惡」。「無論在品位上，或在權威上，他超過一切實體。他是一切正義和美麗的原因。在感覺世界內，他是光的父母，又是光的主子，對理智方面，他是真理和理性的直接根源」。(共和國)

「感覺界內的美是相對的，因為一物與別一醜陋的物比較時，才顯的美麗，若與別一更美的比較則不美麗了。一物今天美麗，明天就可不美麗；在某地方，在某情形中，在某一點下，在某人眼中，看的美麗；在另一處境下，或在另一人判斷之下，也許就失了它的美麗。所以在現象美的領域內，一切全是相對的，暫時的，和不穩定的。觀念世界內的美是永遠的，無始無終，是無盛衰的，無變換，是穩定的，絕對的。無論按何種關係，無論從何等觀點看去，他全是美的。他常常美麗，到處美麗，對一切人全屬美麗。他是純潔的，清晰的，絕無攙雜的，因而超越一切想像力之上。他既不是一個簡單的普遍觀念，亦非一種純屬個人的知識，他是一個永久的實在」。(愛之語)

(六) 宇宙論

柏拉圖稱那造神曰泰謨格 (Demiurgus)。泰謨格拿了無定相的非有，無定狀的空虛，與理想世界的模型觀念結合起來，創造成了這個物質世界。所說的那無定相的非有，無定狀的空虛，是物內部的受限制的部分，模型觀念是限制的部分。空虛自己是沒有形式的，然而

可以成種種的形式。柏拉圖的空虛並不指那絕對的虛無，是指的物中那自無定形，而能受限制的部分。柏拉圖思想，這種無定形的物質自永遠存在；創造主並沒有自無中將原質造有；祇會在原質上施展配置的工作。畢達歌拉嘗以物質體為無定形的空間，與數目相合而成，柏拉圖則謂以無定相的空虛，與界念相合而成。

依上所說，此物質世界實是模型觀念所藉以出顯的。不過世物既然都是以二原素湊合成的，就是上而參與觀念，下而參與空虛，觀念便不得完全的發表而出顯。因為那物質那空虛，是一種與觀念絕對相反的原素，是加與觀念以界限的原素；所以也就是使物體不齊全而不完備的因素。

世上有四種單純物體，就是土，水，火，氣。這四種各有不同的幾何形式。他們相成的複雜集合和配置，形成世上各等的物體。

世界是一個龐大活物，如同人一樣，也是以一有形的體，和一無形的魂，結合而成的。這個大魂瀰漫宇宙，為到處秩序的本原。世界是圓形的。世界所以能迴轉的緣故，就因內中有這魂的動力。

創造主在世界內也創作了星辰，他們內中也各有魂。這些都是創造主屬下的神明，他們是不死不滅的。這些神明與星辰結合，就如我們人的靈魂與我們的肉身結合，是一樣的律例。一總的神明都服從泰謨格的命，他是至上的掌制之神。

(七) 人類學

在世界上的各等魂內，柏拉圖特別注意人的靈魂。人的靈魂會有先前的生活，當時他已瞻仰過了諸凡實體的觀念。因了罪犯，或因一種公律的緣故，與肉身相合，就如諸下級神明，應與星辰相合一樣。

原既如此，所以人之肉身與靈魂的連合，是屬依賴體性的，並不組成一個性體，就如舵工與他的船，樂師與他的琴，騎馬的與所騎的馬，有的聯絡一樣。所以死亡是靈魂脫離監獄的出頭日。

靈魂沈入肉體之內，便將先前在生活所有的知識忘掉，今世的知識不過是迴憶罷了。人當勉力從物質內脫出，為得清爽的瞻仰智識。

人的靈魂如同物質世界內別的魂一樣，一面參與模型觀念，一面參與物質。為此他的組織內有兩部分：理性的性質，和非理性的性質。理性的性質就是理智。非理性的性質又分上下兩分，就是意志和物欲：

靈魂	}	理性的性質：理智
		非理性的性質 { 意志 物欲

雖然柏拉圖在靈魂內設想了如此的綜合，但是他確信靈魂是不死不滅的。他以為靈魂與肉身結合之前，會有先前的分另生存；他更不疑惑，靈魂與肉身相離之後，將有後在的分另生存了。

柏拉圖曾陳述蘇格拉德在死的前日，論靈魂不死不滅，講了的理論。內中有這一段話：「蘇格拉德在獄中飲酖之日，告人以他所以欣然不怕死的緣故。謂我們現在的生存不是死嗎？今生的靈魂不是以

身體欲望的羈絆，而不得真知識嗎？真正的哲學家斷絕肉慾，而企圖觀念世界的生活。如果我們忠誠奮鬥，則我們越墳墓後，即可有充分的知識，而可以得福。但現在我們的身體，圍繞我們的變易的知覺，及其臨時的欲望，皆為我們上進的障礙，即此生亦是前生行為的賞罰。柏拉圖在他老師的口中，撥上了自己的意見，這是顯然的。

柏拉圖論靈魂後在不朽，同靈魂先在不朽的道理，根本的理由相同。就是觀念世界的模型觀念是永遠常存的，是不變不更的。而靈魂認識那些模型觀念。所以靈魂分受那些觀念的性體，所以靈魂也是不死不滅的。

柏拉圖以這樣的理由，證驗靈魂不死不滅之性，自然不正確；這般錯處是跟着他基本道理的錯處而錯的。不過，這個證據既是根據人理智認識的性質，若些微改變證理的方式，便能成了合格的證據。原當如此推論：人理智的認識是抽象而普遍的；而此等性質的認識，確指人的靈魂是無形質的神體；因知人的靈魂是不死不滅的。柏拉圖推理所引的理由不免有誤，然他所認定的實情，本不外乎此。

反正，柏拉圖確謂，人在現世或行善或為惡，在死後必要得相當的賞，或要受應領的罰。若果靈魂有死而有壞，則此件不能成實，所以他結論人的靈魂不死不滅。

（八）道德論

論及行善為惡，柏拉圖同他老師蘇格拉德懷着同一的成見，以為

人不會故意行惡，罪惡出自無知。若然，則柏拉圖不能承認人有自由，但他又說喻道：「意志如一白馬，物欲如一黑馬，理智在下執韁繩」。據此，則是柏拉圖承認人有自由。

人的不死不滅的靈魂。他的究極終向是死後瞻仰諸原型觀念，尤其是善的觀念。瞻仰觀念是人的福樂；那麼人的終向就是福樂。創造主的終向和福樂也是如此。人在現世的終向也沒有別的。也祇專務學問，就是專務的使理智脫出現象世界，瞻仰觀念世界的實體。原來知識就是道德，道德就是福樂。修德行就是做效創造主的生活。

柏拉圖對人的終向與人的福樂沈思如下：

「神明是永遠的美，非被造之美，是不能朽壞之美，是不能有增有減的。神明之美，並不是在一部分上美麗，而在別一部分上醜陋的，並不是在這一時間美麗，而在別一時間醜陋的，並不是在這一方面美麗，而在別一方面醜陋的。人生能有的真正價值，是瞻仰那永遠的美麗。在這等瞻仰之前，金銀美飾，以及快慰人心的友誼之情，可算什麼？人的終向，就在瞻仰那個無攙雜的美麗，面對的瞻仰那純一的美麗」。（愛之語）

「只有推理是求得真理的道途，而它的最初根源是愛。對於真理的愛是普遍的一種特殊方式。靈魂被放逐到感官世界，患着離鄉病，常想着與那位絕對者結合，可以面對面的瞻仰光明和真理的根源。這種純潔和神聖的願望，希望在友誼與審美的快樂裏尋求滿足」。「可是存在人心裏的界念，由藝術而物質化的界念，不能使人心滿足，它

需要純粹的界念。運用純粹的思想，對着他，作直接的和立時的瞻仰。情人和美術家的熱情，如果和哲學家在不隱藏的真理面前，在理想的美面前，在絕對的善面前，其所發生的熱情，作一比較，那前者祇是一個開端罷了。而且，哲學家也不該誇耀他所達到的理想目標，因為那也是相對的。絕對的真理，只存於神中」。(Phaedrus)

有四種基本道德。柏拉圖將靈魂分作三部分；或三種能力，相對着每個部分有一特別的德行。理知的德行是智慧，意志的德行是勇敢，物欲的德行是節制，靈魂這三種能力的調和是正義。

靈魂—正義	}	理性的性質：理知——智慧
		非理性的性質
		{ 意志——勇敢
		{ 物欲——節制

(九) 政治論

柏拉圖的倫理學全淹沒在政治論內。怎樣從他對個人倫理那樣純高的原理內，要引出來以下那般妖怪的政治論來，看着很無連絡。他對政治的根本原則是輕忽個人，一切為國家為社會。這其中的連絡，量來是因為柏氏的全部哲學，皆以普遍觀念為樞紐；如同他那樣重視普遍觀念，致將單獨事物看的如無，這樣他也過分看重社會，致於將人民的個體，也看的無多價值；因為社會，國家是普遍的東西。此外也因為柏拉圖是貴族出身，免不了帶有忽視庶民的心理。

他對社會的第一錯解，是以單獨民人不但不會料理了自己的物質

生命，而且也不會得到自己倫理的終向。所以國家的為首終向，是相幫人得到知識，這是人的道德，也是人的終向；國家應當是掌教育的學校。

再說一次，柏拉圖頭腦裏佔大勢力的觀念，是一切個數歸宗於普遍。所以人民的各個體歸宗於國家。因此出了社會主義(Socialismus)那一些危害的結論；一切皆為社會國家。這個積極苛求的對面，有它的消極苛求；凡為公家不利，阻擾公共利益的事項，都應破壞取消。而私產和家庭有傷與一切為公家的心理；所以要採用公產，公妻，兒童公有的政策。對於殘廢的人民不加保護，兒童由國家教育，一切私人的目的都可以為國家犧牲。當時斯巴達人早已採用，兒童受國家公育的制度，柏拉圖對此政策很表同情。

國家如同人的靈魂一樣，有三部分。每個部分也同靈魂的每個部分一樣，各有相對的德行。最高階級是哲學家，他們應當掌執統治國家之權，他們應有的德行是智慧。第二是武士階級，他們有保護國家的職責，他們應有的德行是勇敢。最下階級是勞動界，他們的任務是為國家預備食用之物，他們應有的德行是節制。三等階級的權位分配適當，則理想國家可以實現，正義之德於是乎存在。

國家＝正義	}	統治部分：哲學家＝智慧	
		}	武士階級＝勇敢
			勞動階級＝節制

(十) 柏拉圖基本道理的錯謬

柏拉圖的學說內藏有多點錯誤。其中最大的，即他全哲學統系基本上的錯誤。他以爲凡諸普遍觀念都是自立存在的實體。此處我們但對這一錯解，作一指正。

(1) 論理學告訴我們，我們的觀念是抽象的；因爲是抽象，也就是普遍的，這是說的，可以相合與它們範圍下的一總個體。明悟以反省之力，實際將一抽象觀念普及與他屬下的一總份子，便將那觀念看作種或類的形式。這些看爲種看爲類的看法，是明悟貼合普遍觀念的樣式。而這些樣式是明悟內的物，且是以反省力注想到的。這是些理智界之物，不獨在事實界內不存在，而且也不能存在。柏拉圖沒有將理智物與事實物，二間的分別看清，這是他的頭一個錯誤。

(2) 再說，實有之物按普遍的樣子存在，這是顯明的矛盾。本體論上有這個定論：「物與一互換」，意思是說，凡是實在的物，都該是個一的。對內不分對外全分是爲個一。而普遍是公與多數的。若然，設想有一普遍之物，則是以爲那物又是個一而又不是個一的。這不是矛盾嗎？

(3) 且試想想，普遍之物怎能實有？譬如動物的觀念，是一個種的普遍觀念，他的屬類，是有理性的，和無理性的。動物性的性體內不包着理性，不然凡是動物，都該是有理性的，禽獸是動物，却沒有理性。動物性的性體內也不包着無理性，不然凡是動物，都該是無理

智的；人爲動物，却不是無理智的。事既如此，設想動物的普遍觀念，就按那普遍的樣子存在，則那動物又有理性，而又無理性。這是多麼妖怪的動物！

(4) 然而，柏拉圖所崇拜的那些普遍觀念，看作世界萬物的模型，這裏頭可也有些道理；但是要緊些微改正一些。些微往正裏推一步，就走到了真理上。原來萬物的大工匠在自己明悟裏，自永遠有萬物的模型觀念。不過那些模型，並不如柏拉圖想的，是在創造主以外存在的，却是創造主在自己本體以內看出的。而且這些模型並不與創造主的本體本性有別。原是創造主在自己性體上，自永遠看見，被受造物可效法，可模倣的各種模型。對照那些模型，創造主造化了萬物。

雖然柏拉圖的學說尚有多數不確實處，不過他在哲學上的功績也實在不小。因爲是他在先代爲奠基，他的徒弟亞利士多德，才得以更輕便捷速的，躍到了那般高深真理真道之上。

第三節 亞利士多德

(一) 亞利士多德的歷史

亞利士多德於 384 年，生於希臘北馬其頓 (Macedonia) 國內的斯打祭 (Stagira) 城。他的父親是貴族，是阿敏達王第二的 (Amyntas) 御醫。阿敏達王是馬其頓的英王，他的兒子便是腓力王 (Philipus)。亞利士多德幼時亦必學醫。

於 367 年上到了亞典入學園聽柏拉圖教授，二十來年的工夫。亞利士多德，是學園中出類拔萃的弟子。同學們稱他爲讀書迷，柏拉圖稱他爲自己學校中的悟力。可見亞利士多德必是穎悟過人，聰敏非凡的。爲此他在許多意見上，不刻板着讚同他的老師；從他傳下的這個格言，指明師徒二人道理的反對：「柏拉圖是他的朋友；然而真理更是他的朋友」。

爲此緣故，在柏拉圖死後，他便不能在學園內承繼掌教之權，遂於 347 年離開學園，退走小亞細亞。旋應腓力王之召，返馬其頓，作他太子亞力山大之師，凡八年；那時亞力山大方十二歲。他的教誨在亞力山大身上的影響極深。亞利士多德的倫理學，他一生常奉爲矩繩，他的政治家的理想，政治遠大的眼光，目標之偉大，他的克己工夫，與其嫉惡如仇之心理，及謙恭之態度，大半都來自他明師的訓練。亞力山說道：「生我者吾父，而使我得知有價值的生活者，則爲吾師亞利士多德」。（羅世英，同書，上，152—154 頁）

於 336 年度，亞力山繼了王位；過了一年，新王就與兵遠征亞細亞，亞利士多德遂回了亞典。在亞典郊外另立了一座學校，座於一運動場內，就近來西亞的亞坡羅神廟（Apollo Lycaei）；故學校取名爲來西亞（Lycaeum）；亞利士多德來西亞的名譽高出了柏拉圖的學園。亞利士多德是來回遊行着與徒講學，爲此他的學院又稱曰逍遙學派（Peripatetici）。

亞力山大在 323 那年去世，亞典人起來反抗馬其頓。亞利士多

德因為曾做亞力山大的師傅，就不能在亞典立足，遂遁格西(Chalcis)，越年也去了世，即 322 年。

(二) 亞利士多德的著作

亞利士多德的著作非常的多。當他在亞典掌教之時，他那知恩的徒弟，亞力山大，不但在經濟上相幫他不少，另外從亞細亞與他寄去各種書籍，為幫助他編輯。其中傳到今日的不少，然據很古的圖書目錄，則知其中遺失了的也很多。

他理智之力的清明，準確，和深沈是真正出等的。雖然他也有些沒曾弄清楚的地方，甚至也有些錯解之點，然而在他前世那麼些謬說荒論之內，在那團紛亂如麻的思想叢內，他能以己悟力細緻的利刃分別出是非，認清了真假，設定多數千真萬確的道理，實不是非同小可的。

按普通之所成，一種道理是一級一級的發展；發明一等新知識的，在他以前，已有學者曾為他預備了門路。但是讀了亞利士多德以前的各著作，再讀亞利士多德自己的著作，人不禁的驚異而設問：怎麼他在真理的山坡上，一下能跳到那樣高？若多的事理是他前代從未提及的，或是前代人錯解了又錯解的，他竟忽然全盤的講出，或能針到見血，簡直的將事實的真相剝出。

不僅如此，他發明的無數定論，找出的許多講法，一次設定之後，不必後人返回去再作研究，且不給後人留下再進一步的餘地。

當然，亞利士多德的光榮，不能將其前輩衆明哲全然遮蔽，不過必得承認，他總算是作過越級的進步。

以人微弱的理智，未受超性明光的指導，但以自己本性之力的追究，能找見了那麼些真正道理，誠堪欽佩。無怪乎後世以「哲學士」的名稱，作他簡單的代表，更無怪乎，經院哲學派以他的道理，作為基礎了。

還有堪人奇異的，是亞利士多德理智的廣泛能力。他一人不獨將希臘當世一總的學問，都收容在自己明悟內，且他那大數的著作，即對我們今世所有的各科門，也能算一部百科叢書：我們現世所有的各科門，在亞利士多德書內，大體樣樣都有。

我們如今但提他論哲學，所寫的重要書籍：

(1) 論理學 (Logica)；亞利士多德與他所寫的論理學命名曰「機關」(Organum)，希臘原意指工具，即求學問的工具。

(2) 物理學 (Physica)；內包含植物兼動物歷史和心理學。

(3) 算學 (Mathematica)；已經失傳。

(4) 形上學 (Metaphysica)。亞利士多德稱此部為基本哲學 (Prima philosophia)。

(5) 倫理學 (Ethica) 和政治學 (Politica)。

我們就按亞利士多德所寫書的次序，講論他的哲學。現時經院學派還是照他的樣子分析哲學。原來亞利士多德將哲學分為兩界；即理論哲學 (Philosophia speculativa) 和實行哲學 (Philosophia prac-

tica)。理論哲學復按明悟的三等抽象法，分爲物理的，算學的及形上學的三類。實行哲學則包括論理學和倫理學。

(三) 觀念論

我們從未講亞利士多德的論理學以前，先要看看他論人的認識，懷有什麼意見：

普羅太以爲人的唯一認識能力就是感覺。蘇格拉德與柏拉圖皆反對這種主張，確認人別有一更高的認識能力，即理智。到了亞利士多德，論認識問題更有了清晰正確的解釋。

人的認識分兩等，就是感覺界的認識，和純理智界的認識。

人一總的認識都是從感官起首。感覺 (Sensatio) 的對象，是有形可覺的事物，是單獨的，和偶然的事物。想像 (Imaginatio) 能保存感覺所知覺事物的印像。這種印像表顯的事物，仍然是具體的，單獨的，有部分，有限制的。人的這種認識，與其他動物相同。

但是，在這以上，人還有一種高等的認識能力，就是理智 (Intellectus)。理智從想像的印像內，抽出自己的對象來；以抽像能力，將感覺界所認具體事物的單獨性，和特殊點排出脫去，但表顯事物的本性，就是將同種同類內一總單獨物，所有的公共性體表出。反過來說，理智內成就的這種表像，與同種同類的每個性體都體合，與他們各個都普及。總說一句，這樣的表顯是普遍的。這種抽像兼普遍的表顯名曰觀念 (Idea)。

亞利士多德以抽象講解普遍觀念的來由。於此他很反對他老師，柏拉圖，觀念世界的創說。亞利士多德絕不相信普遍相可以脫離個體而存在，絕不能有獨立的實在；普遍相存在於理智內。

(四) 論理學

明白了這點，可以往前陳述亞利士多德的論理學：

亞利士多德的全部論理學的宗旨，是講論推理法，為作求學問的工具。但是推理法是以命題組成的，命題則成以觀念。不過，在講論之時，該按事理自然的次序，即該從簡單的往複雜的前進。所以應當先講觀念，然後命題，最後推理法。

第一分，亞利士多德特別論範疇 (Categoria)。原來我們的明悟作判斷成命題，尤其是作推理法時，全以觀念的普遍性作其行動的連鎖關切。為此亞利士多德先着意於觀念的普遍性。然而諸普遍觀念，按其外延的範圍，有互相從屬的關係。亞利士多德理智廣汎的能力綜觀萬物，看出萬物有十個公共存在的樣式。同時也看出來表示萬物的觀念，也全屬於十個最高最廣的種類觀念內。這十個最高最廣的種類觀念，就是範疇。範疇先分為實體與依賴體兩種；依賴體又分為九大類。

第二分，講論命題；論命題的質與相，論命題的組織成分，論命題的分類，論命題的相關性，全如我們今日論理學內講的一樣。

第三分，講三段論法 (Syllogismus)。論這一節，亞利士多德所

寫的非常周到，至於使後人不能改正，也不能有所加增。人明悟惟理的完備而簡單的骨架，是亞利士多德找出的。

這以後還有些篇數，討論絕定推理式，憶斷推理式，論尋找憶斷推理式的各等門路 (Topica)，並論証驗論題的程序與格式，末了論詭辯認証的種類。(D. Barbedette, op. cit. p. 59)

現在我們的論理學支出了另一門學問，名批判學 (Critica)，講論我們認識能力的價值。在今日，這門學問所以另立一部的緣故，是因近時代我們的認識能力特別受過攻擊。在此以前，這等論題沒有深加討論的必要。雖然如此，亞利士多德也曾講論過，我們的認識確有令我們取信的價值。格外就是消極的樣式，亞利士多德一面指責柏拉圖的唯心論 (Idealismus)，一面也攻斥過普羅太的唯覺論 (Sensualismus)。

因其如此，亞利士多德研究學問的方法，也不偏於唯心論，也不偏於唯覺論的兩極端，他所順的是合事理而合人性的中道，就是經驗理智法 (Methodus empirico-rationalis)。先用感覺作實地的觀察與經驗，以找尋普遍的原理，然後再以理智確認的原理，去講明單獨事物的性體。這種方法就是我們所稱的分析綜合法 (Analytico-sythetica)，或稱歸納演繹法 (Inductivo-deductiva)。

(五) 宇宙學

接着人明悟抽象的次序，亞利士多德先追究這物質世界事物的理

由，這是他的物理學。不過他的物理學，與現時所說的物理學不同，他的物理學是哲學性質的。

這部學問的對象是有形可見的物體，我們人也包含在內。是觀察動的事物，和有幾何的事物。論物的幾何，亞利士多德另作過研究，這篇未得傳下。動的物，更好返過來說，物的動，這是物理哲學的觀點。物質界的動分三種：第一是地方變動 (Motus localis)，或名機械變動，第二是性質變動 (Qualitativus)，兼指幾何變動 (Quantitativus)，第三是性體變動 (Substantialis)。

亞利士多德既以一個動的普遍觀念，統包了物理界的全範圍，他便追究：動是什麼？什麼是動？原先沒有的境地，後來有了，原先沒有的性質，後來有了，原先不存在的物，後來生出來了，這就是動。

亞利士多德以前的各學派不能解決運動之謎，皆因他們祇看着兩個絕對相反的境地，即存在與虛無。因而他們看着有講不通的矛盾：或是存在，或是虛無；若是存在，存在不能復成存在；若是虛無，而無中不能生有；故自兩面看去，生成與運動是不可能的。亞利士多德在那兩等極端境地內，看出一別一境地，就是潛勢 (Potentia)。

潛勢是虛無，然不是絕對虛無。

潛勢是存在，然不是實現存在。

潛勢是非存在，是非本相的存在。

潛勢是存在，是可能性的存在。

潛勢的相對境地是現勢 (Actus)。潛勢過為現勢，是為成就，是

爲運動。

找見了這個公律，則物的地方變動，性質變動，而且連性體變動，皆可講明，皆是物由潛勢而過入顯勢。物由潛勢過入顯勢之時，必要得一種新形相（Forma）；這新形相的替位，當然逼勒舊的形相退去。然而原是什麼事項，失掉舊的形相，原是什麼事項，曾有接收新形相的能力？不是別的就是質料（Materia）。質料有承受各等形相的可能性；形相可來補充那些可能性。質料自己沒有一定的定相，而是可以承受任何定相的；形相是付以定相者，是付給劃定規模的。形相授與質料定相，形相來與質料相合，於是乎有變動，有顯象，有成就。所以，形相合與質料，是宇宙間一切動，一切顯象，一切成就的原因，承受定相之項，名曰質料成因（Causa materialis），付給定相之項，名曰形相成因（Causa formalis）。（D. Barbedette, op. cit. p. 63）

亞利士多德的前輩曾設問辯論：宇宙之物內，有否變動之項，有否不變不動之項。亞氏解答曰：有其變動之項，即形相，亦有其不變不動之項，即質料。

這是論世界一總的動，一總的成就說的，也不論是屬依賴性變動的，或屬物的實體變動的。然而哲學在此種種變動之下，特別要考究的，是物的性體變動，知此即能知世界各等事物的性體成因。世界的各等事物分無機體和有機體兩大界；有機體又分三階級，即植物界，動物界；和理性動物界，即人類。爲這各等種類物的性體成因，亞利士多德祇將他論動的普遍原理，貼合上，謂此種種物體的性體，皆以

質料與一形相結合而成。然此處所說的質料，則是本身毫無定相，因而有承受任何性體形相的能力的。這種基本質料，名曰原質 (Materia prima)。因為原質是完全無定相的，所以有承受定相的無限可能性，所以是純能力 (Potentia pura)。使這個純能力過到實現，使之得到一限定定相的形相，名曰性體形相，名曰性相 (Forma substantialis)。

為物質體組織成分，作如此講解的這個論調，名曰質相論 (Hylo-morphismus)。讀者可見，畢達歌拉的無定空間與數目，演成柏拉圖的無定空虛與觀念，再次遂成為亞利士多德的原質與性相。

不過，為使物動，就是說，為使物體由能力境地過到現實境地，總得有一個主動者推動才成。至於主動者，則必因有所指的終向，才發生其動作。這兩項亦是事物成就，生成的必要成因，其一名創作成因 (Causa efficiens)，其一名終向成因 (Causa finalis)。原質與性相，這兩樣組織事物性體的成因，名曰內在成因；主動與終向，這兩樣給物的性體以存在的成因，名曰外在成因。這是物質界一切物體，所以能成物的四種成因。

前面說過，原質自其本身毫無定相；所以使原質限為這種性體，或那種性體的，是性相。那麼說來，物體階級高下不同的緣故，自是因於性相階級高下的不同。有機之物的性相名曰魂；植物的性相是生魂，動物的性相是覺魂，人的性相是靈魂。論人的靈魂，亞利士多德留有很長的講論，這篇也是他最榮耀的工程。於此我們可從亞利士多德的宇宙學 (Cosmologia)，過來到他的靈心學 (Psychologia)。

(六) 靈心學

亞利士多德的靈心學分三卷：

第一卷的內容，專於駁斥對靈魂的各等錯解。他先公的界說有機體的魂，說：「魂是有機物體的第一實現」。這個界說為植物，為動物，為人都可通用。然後，他又對人的靈魂，作更特殊的定義說：「靈魂是第一實現，此實現使我們生活，感覺，而明理」。

按着這個界說的意義，亞氏將他前輩論人靈魂的各等錯誤，一一排斥，尤其排斥的，是他老師柏拉圖的見解。

(1) 靈魂是人的第一實現，就是使人成人的第一定相的性相；所以為能成人，總得靈魂來使肉身定相，肉身承受定相的靈魂。原來性相與原質締結，組成一個一性一體的物，他兩的相合是屬本性的，並不是依賴體式的。

若然，則柏拉圖以為靈魂與肉身並不合為一體，祇是依賴體性的相合，且以靈魂曾有先存的獨立生活，這些說法皆不洽與真理。

(2) 若一物體成為有限定性體之物，這是因為有一個限定性相在上作了定相。人有人的限定性體，這是因為有人一個性相，即靈魂，在上作着定相。至於人兼有植物性和動物性的生活，只因上級之魂兼有下級之魂的能力，就如大數兼包小數的一般。所以人內只有一個魂，即靈魂，並沒有多層多數的魂。所以，柏拉圖的性相層疊說也不能成立。

(3) 亞利士多德相反畢達歌拉的顯象說更甚。依亞氏的意見，是靈魂付與物質存在，因而所成的集合體，成爲自立體，享有自立體的存在。若然，則不能同畢達歌拉那樣想，以爲靈魂祇是一種質料的配合，或祇是個數目。他更相反恩伯多，和德摩克的物質論，不讚稱他們，以靈魂爲一等原子，或爲數原子合成的物體的意見。

(4) 輪迴之說，他更看的不近情理。他思想附著一個肉體的靈魂，即因此附著的關係，那靈魂永成爲限定個體性的。因了這等性體上的限制，一個靈魂就不能再作別的一個肉體的性相。所以輪迴實是妄談。

在隨後的兩卷內，亞利士多德講論人靈魂的性體，和人靈魂的機能。

人是有理性的動物，是以有理智的魂，同肉身相合而成的物；有理性的魂，即靈魂，是人的性相，肉身是被靈魂加以定相的原質。靈魂在肉身內不但作理性生活的根源，同時也作植物性生活，及動物性生活的根源。靈魂與肉身分離之後，植物性同動物性的生活再不能行使：因爲這兩樣生活需要器官；靈魂離去肉身，器官既無，這類生活的作用自然就無從行使。然而人在這兩樣生活之上，尚有無器官的能力，即理智，即意志。這機能力是純理性的，是靈魂的專有能力。靈魂這機能力既不藉器官以作動，所以靈魂離去肉身之後，仍能繼續行使。而無需物質器官的機能，自當是非物質的；非物質的便是屬神性的。所以那些能力所坐落於上的靈魂，必是神體。神性的靈魂，有自己

的存在；爲此與肉身分離之後，仍能生存。靈魂附著肉身，作肉身的性相，全身體受一性相的定相，所以全身體內有一個靈魂，全身的各部分內也有全個靈魂。

照前面的所說，人所有的機能分兩等，即有器官的能力，和無器官的能力。

植物性，動物性生命的機能，皆是有器官的。動物性生命的機能有三，限感覺，貪望，運動。主感覺的器官分內官與外官之別，外官有五，內官則有四，即統覺，想像，記憶，和測覺。以上各等有器官的機能，不但人有，其他一總的動物也都有。

至於無器官的機能，則是吾人駕在其他動物之上而特有的，因爲那是吾人靈魂所有的本能。靈魂的本能力有二，一是認識的能力，即理智（或明悟），一是貪望的能力即意志。

明悟有兩種工能，一名作悟（Intellectus agens），一名承悟（Intellectus patiens）。作悟從想像的表顯內，用抽象之力，將一切具體和單獨點脫去；無形而普遍的樣子，將物的本性表出，變作可被明悟領會的對象；於是承悟承受而領會，發出觀念。這就是理智性的認識。

意志所貪望的對象是普遍的美好；然而，必須明悟事先爲它指教，什麼爲好，它才發貪慾的動作。意志有自行擇選的能力，這種能力，名曰自由。

靈魂既是非物質的，既是神體，所以與肉身分離之後，仍舊的存在，不能死亡。亞利士多德多次這樣伸論道：「有些人教導人說，人

既是有死可壞之物，也祇可尋求有死可壞的事物罷了。這樣的話不可憑信。萬不該如此，人該照能力所及，按自己內最優的部分，專於度常生不死的生活。人一切的行動，都該按組成他性體的那最貴的部分，勉力得到永久的生活。惟獨人性體內那最貴的部分，是無感覺的，是永遠的，是有神性的」。但是應當承認的，是亞利士多德一點也不提，靈魂在將來的生活內作些什麼。

還有該承認的，是他對心靈學上也有幾點錯；比如他主張自生說，又主張人在胚胎時期內，由生魂漸轉覺魂，由覺魂漸轉靈魂的說法。(D. Barbedette, op. cit. p. 65-68)

(七) 形上學

亞利士多德順着自己明悟由淺入深的次序，觀察了有形可見的事物以後，接着觀察超形界之物，由物理哲學引進，登上形上哲學的境界。柏拉圖已渙散的發啓多數形上學的意念；但是發明形上學的確是亞利士多德。他發明的形上學，如同發明的論理學一樣，也是完成了的工程。

亞利士多德給這門科學起的名字，叫基本哲學，或叫智理(Sapientia)。出發亞利士多德著作的人，將他論形上問題的十四篇，列在他物理哲學之後，提名曰：(Meta-physica)，意思是物理學後篇。命名的原意本不深奧，但指篇數前後的次序。所說的物理學後篇，不過是說的，在物理學以後列下的篇數。然而這個歷史性的名子，雖是發於

偶然，却正將本學問的性質發揮出來，爲此後世常還承繼這個名字。我國譯爲形上學，或超形學，是按那名字所指學問的性質而譯的。

形上學分公總形上學 (Metaphysica generalis)，同特殊形上學 (Metaphysica specialis)。公總形上學是按公總的樣子講論物，特殊形上學是講論自有之物，萬物的根源，即造神。

亞利士多德形上學的前十二篇，是公總形上學的問題：(1)論物，(2)論物的屬性，(3)論物的分類，(4)論物的成因。

(1) 亞利士多德沈思的悟力，首先要洽切知道的，是什麼是物？物不是虛無，也不是純粹的可能性。由可能境界，過到了實現境界的，即成真物。原來亞利士多德逍遙派哲學統系的關鍵，是潛勢與顯勢的理論。上自形上學的問題，下至物理學的問題，全藉這個關鍵作一貫的解釋。宇宙界的物體，如我們前面已解，皆以原質與性相的結合而成，就是說以潛勢與顯勢結合而成。這裏往更普遍裏說，一切非自有的物，他們的性體是宜於承受存在的潛勢，存在是充實性體潛勢的顯勢，使可能存在的，實顯的存在。那麼說來，事物的性體 (Essentia)，因存在 (Existentia) 而得到實現，便是真正的物，才是實際界的物；至於未得過到實現境地的，則是可能界之物。再往廣泛裏界說：凡存在及能存在的皆爲物。與物相反的是虛無，凡不存在，且不能存在的，爲虛無，爲非物。

亞利士多德以前的學者，因爲未曾想及這潛勢和顯勢兩境地的道理，所以有許多難題不能解釋了。因爲沒有分別出來，能力界的物和

實現界的物，因而沒有想到了，物由潛勢過到顯勢的事實。黑拉克以爲物常須動，巴門尼以爲物絕不能動；這兩極端錯理的出生，即因沒會思到此原理的緣故。

(2) 物的屬性有三，即物是「個一」，是「真實」，是「好的」。在這部分內，亞利士多德也講「無限」觀念的所在和由來。隨後講物的屬性的對當，如「分多」，如「僞假」，如「不好」。末了，分析「美麗」的組成元素，推測美術之所在，及美術的規律。

(3) 前面在論理學內，亞利士多德提說的十個範疇，是以倫理的眼見觀看，是將一總的普遍觀念包容在十個最廣泛的種類內。然而觀念是事物的代表。爲此，那十個範疇正是外物十個存在的真實樣式。所以按事實的方面看，物可以分爲十個範疇，十個最廣泛的種類。先可以分爲實體與依賴體兩界；依賴體又分九個樣式，所以共有十個樣式。如此可將萬物分爲十大類，即可列成十個大範疇。十個範疇就是：實體，幾何，性質，關係，場所，時間，態度，附屬，能動，被動。

(4) 在第四分內，亞利士多德先清晰的界說，「根源」，「成因」，「本性」，「原素」，及其他諸如此類的意義。然後逐步考察，斷定宇宙間事物的成物，當有四種成因，就是質料成因，性相成因，創作成因和終向成因。並引多數實例，證明其所認定的分類法，完全正確，因而與事實全相符合。

物質界的物體都是以原質與性相綜合而成的。物質界內最高階級的物是人。人是理性動物，這是說的，人的性體是以一神靈的性相與

原質結合而成，這些我們已見。然而亞利士多德猜想，在人以上應當有一階級物，他們的性體當是純粹的性相，不與物質相合，是純理智的，所以是非物質的神靈，可名曰分立相 (Formae separatae)。我們因着默啟，確知這一階級之物實實存在，就是天神，和叛逆的天神即魔鬼。(D. Barbedette, op. cit p. 68-69)

(八) 神義學

到了形上學第十二篇，亞利士多德又重新確定「實體」的定意；自此便轉入了特殊形上學。

他斷定在實體中，有一永遠存在不變不更的實體；這就是創造主。亞氏在他的神義學內，先論創造主的存在，後論創造主的性體。

他證明創造主存在的第一証據是根據變動。世上再沒有比變動更顯明的，諸天體有變動，地上的物類生死成壞。這些變動由何而來？陸西頗對此一字不提。豈可讚許柏拉圖的說法，以為宇宙內有魂，足以自動的嗎？亞利士多德說：不能。物之動是由能力態度，過往實現態度。如此的過度是什麼？是從先前沒有的，後來成有了。而為使能力換作實現，總得外面有一個主動的根源；為能使沒有的變作實有的，總得有一個供給此實有的主動。但是遞相主動而受動者的數目，不能引於無限。故此，究竟總該有一個只只主動，而不受動的根源。這個根源不能被動，因他沒有絲毫需要補充的可能性，因他是滿全的實現。這是亞利士多德根據動的著名証據。

世界的秩序雖不如世界的變動那樣昭耀眼目，然而照樣也沒逃過亞利士多德的覺察力。在哲學家看去，世上的一切都引他奇異，都有規定的終向。他三番五次的表明他的意見說：「自然界不作一些空廢的事」。(Natura nihil facit frustra) 較古一班神學家講究萬物來自黑暗，來自虛無，空洞或偶然。亞利士多德對他們常有輕視。「自然界內一總的事物裏，都有個「爲何」，都有個終向。所以顯然有一個同列同界的根源」。就有說，必有一個在行事上，實實指定「爲何」，指定終向的根源，就是必有一個有理智的根源在中支配。爲這個緣故，亞氏特別讚美安納沙，因他在他同時那些瘋說的學者中，竟能獨倡世界受理智管轄的論調。

論創造主的性體，亞利士多德的觀念也很正確。創造主是不能變動的動者，是有理智的，是純粹的實現，是「思想的思想」。是純相，是絕對的性相，是性相的性相。「我們稱創造主的永遠生活者，是齊全完備的，因爲在他內有連續兼永遠的生命」。這個生命就是內在的思想。創造主生活於永遠的宏福內，他的宏福就是對於自己，完全與永遠的沈思。

因爲創造主是無限齊全的，所以是獨一無二的。「第一主動者按數按性是獨一無二的」。於此他引用荷馬這一句詩道：「首領多了不能成事，該教一個人管治」。

然而有一件令人奇怪的事，是在這一類的提前之後，亞利士多德論創造主掌管萬物的道理，差不多什麼也沒提。不過他既不承認萬物

來自偶然，又因看見世界處處皆有秩序，斷定創造主是有理智的，那麼創造主掌萬物的道理，能說已在他特殊形上學內，隱含的講過了。不過聽他的口氣，以為認識這不齊全的世界，好像為創造主是不很相稱的。這當然是一點錯解。（D. Barbedette, op. cit. p. 70-71）

（九）倫理學

於此理論哲學結束；接着是實行哲學。實行哲學所講的，是明悟動作的形式，和意志動作的形式。前一分為論理學，後一分為倫理學。但因論理學是研究學問用的工具，所以應當在其他部分之前陳述，因而早已講過；所剩的倫理學，如今要講。

亞利士多德論倫理的問題分為兩卷：即道德學和政治學，這兩部書不但比與古代，就是比與現代，也算傑作。

道德學先設定人生的終向為何。對這一件，亞利士多德，柏拉圖蘇格拉德，三人的意見相同，都以為人的終向是享福享樂。

然而何為福樂？照亞氏的意見，只具有本能，不能是福樂，不然睡眠的人也在享受福樂。可見本能在能力情勢之下，不能使人感覺喜歡，享受福樂，是幾時本能過於實行，發動使行之時，才會生出喜歡，才會使人享福樂。簡單的說一句，喜歡福樂是伴隨行為的。（*gaudium sequitur activitatem*）

但是，喜歡與福樂是陪伴好行為的。好行為成就之時，使我們得到一分齊全，所以使我們得福。喜歡與幸福是我們好行為的完成，就

如開花結果是植物的完成一樣。

喜歡與幸福既在於本能的動作，那麼人的完備福樂，當然是他最高的本能的動作。人的最高的本能是理智和意志。所以他的完備之福，他的真福，就在理智瞻仰美好，意志愛慕美好之上，而人是理性動物，人所以為人的特性，是由於理智，所以享理性之福是人的終向。不過，亞氏雖然推崇理智，却不泯滅人的有感覺的肉身。因而按亞氏的意見，人生當求的福樂是理智與感覺的合理福樂，如下面要提的亞氏的一貫原理；上級的不取消下級。

認識了人的終向，便可限定什麼是道德之好。就是說，什麼為善？合理智的行為便是善，或說合人終向的行為便是善。

意志順着理智的指示，選擇那善的慣性，稱為德行。可見德行不止於理智的知識，如同蘇格拉德所思想的；因人還有物慾的傾向，要緊意志去約束物慾，順從理智所指之善，才算為德。所以德行的有無，不關知與不知，是關於意志自由能力的選擇與否。

亞利士多德論德行的理論，根據他的物理哲學原理。如同高級性相不擠除低級性相，而是包涵兼超越低級性相的，這樣理智不當消滅情慾，却當控制情慾。故絕慾主義，與放縱主義，舉不合理；合理之道適居此二極端之中。因此緣故，德行常是中庸的，就如勇敢之德選擇冒失與怯懦之間。

接着同一理由，亞氏也不擠斥美術。他在各等學問間，列有高下的等級，高級的哲學，不應當開除低級的美術。再說美術並不是摹倣

感覺界的形態，却是摹倣理想的普遍模型，所以並不如柏拉圖所想，美術是摹本的摹本，正是原型的摹本。

爲着德行的分類，在先蘇格拉德分別的，已很近真理，以後柏拉圖則更近真理，到了亞利士多德才將正確的分類找出。

德行有四種，名曰四樞德，即：智慧，勇敢，節制，正義。柏拉圖對德行的分類，本與此全同，不過，只是因爲柏拉圖論人靈魂性體的形成有所錯解，結果把各德行的發源地認錯。原來人的性體是以靈魂與肉身合成的，靈魂是單純體，是非物質的，是神體，並沒有柏拉圖設想的，那種上下部分的組合，可是靈魂有兩種能力，就是理智和意志；德行的根據皆在這兩種能力上，尤其是在意志上。亞利士多德在德行篇後，另有兩卷專講友誼的理論；於此他陳叙了對待他人的一切責任與義務。

道德論的末卷內，亞利士多德重新提說人的至大的福樂，同時也激勵人行善避惡，以得那至大的福樂。亞氏的心意特別是指人在現世，能享的這種精神之福。至論這種福樂是否是永遠的，亞氏未曾提說。至少他所遺下的那些殘篇內沒有明寫。而且好像他還有些反對人死後享福的道理。不過看以下他這些話句，他總相信永遠的生活：「思想這件，是屬神明性體的：全備之福當在他內，不過得加上生活的全備延長。我們雖然是人，却不可祇有人的思想，雖然是有死的，却不可但存那些有死的思想；該當按我們的所能，勉力得到不死不滅的生活」。(D. Barbedette, *ib.* p. 71-72.)

(十) 政治論

亞利士多德的政治論，雖然不像柏拉圖那樣激烈，然而也存着國社主義的思想，過餘注意國家，致於蔑視民人的個體。將教育權絕對的歸與國家。為國家之利益，可以犧牲國民，殘弱的兒童可以廢棄。他不但不做效蘇格拉德，排斥奴隸制度，反倒還向世提倡呢。依他思想，人類中有一部分，他們的秉賦那般貧窮，祇足奴屬他人，而且社會內當有一級身體弱而悟力強的，也當有一級悟力弱而身體強的人。於此亞氏和柏拉圖一樣，還沒脫了當時貴族化的思想，因他兩是貴族階級和官僚派的，與平民出身的蘇格拉德的意見相反：「官向官，民向民」。

除了這個錯處以外，他的政治論是可稱讚的。他的第一原理，是社會為人民是要緊的，為此社會的存在，必然來自性律之所定。私產權是家庭社會的基礎，所以亞氏極力攻斥柏拉圖的共產主義。國家的宗旨，是指引人修德，為使正義存立於國家；沒有正義，國家必將瓦解，因為人是「第一動物」(Primum animalium)，所以人若讓自己的野性發作，則要比任何動物更兇更壞。

國家的政體能有三種，就是君主政體，貴族政體，共和政體。絕對來說，君主政體，若能以貴族兼共和制約束其過激的傾向，則是政體中優等的政體。然這三樣制度，只要合適人民的風俗與感情，環境與時代，則沒有一樣不可取用。不過無論那一樣，一失了中庸，就要

變成弊端，於是君主變作專制政體，貴族變作寡頭政體，共和變作民權政體。社會內有了階級上過度的不平等，有的佔有一切，有的毫無所有，便要引起了造反的禍惡。

三種政體與其相對腐政的列表如下：

(1) 君主政體 (Monarchia)——專制政體 (Despotismus)

(2) 貴族政體 (Aristocratia)——寡頭政體 (Oligarchia)

(3) 共和政體 (Respublica)——平民政體 (Plebocratia)

末了，為國際的問題，亞利士多德也沒有忘了討論，他極力攻擊不義戰爭之非。(D. Barbedette, it. p. 73)

(十一) 經院哲學的響導

這亞利士多德哲學統系的大體；他已將人類理智的這個高尚工程，就是哲學，截長補短，修理裝飾的很美觀了。他的道理因為太精微深沈，並因其他種種緣故，經過很延長的時期，未曾引起來後人的注意和重視。厥後，直等到第十三世紀，幸有聖多瑪斯出來，以他超等的悟力，在亞利士多德著作的那難讀而難解的文詞內，將他的深思奧意，澈底洞明。然後按其所解，在上加了恰切而豐潤的註釋，以告與世。多瑪斯以己理智天賦之銳力，復加以所受信德超性之光，遂將他這位遠古老師，純以本性理智推出的哲理，引上完美光明的境地，將之與天主公教的超性道理，締結成一，永久作為經院哲學的根基。於此可見，理智與信德何嘗相反？走入迷津的理智當然與信德相反。而

順着正道前進的理智，像亞利士多德的所行，則必與信德同歸一轍，同入一源。

第三章 蘇格拉德後期

(一) 希臘哲學衰敗的原因

亞利士多德一死，希臘哲學便起首衰落，自此每况愈下，不祇要落到平庸無奇的地段，竟然沈入不勝悲慘的景氣。於此，塞內格(Seneca)論世事盛衰的情況，所下的評論，非常洽當；他說：「人事的律例是升高到了極點以後，便要降落，且其降落的情形，比上升之時，速度較大」。

蘇格拉德後期衰落的緣故，曾有種種，根本的緣故，是因爲亞氏之後，繼起的學者之中，沒有多少明悟卓絕的，因而不能在形上學上作繼續的研究。再說：因了亞立山大開疆拓土之故，以後承繼希臘哲學遺產的，多半是小亞細亞和亞立山大府的人；因此亞細亞的思想，使希臘的思想不無改換面目。此外還有政治上的因素，就是希臘的國力漸漸衰敗下來，其先受馬其頓的挫折，繼而竟於 146 年上，被羅馬國吞入版圖；國人因爲失了自立，精神力爲之疲倦，萎靡不振，再沒有研究學問和藝術的興志了。

在蘇格拉德期內，由人事論起始，漸漸進入形上學，將哲學的各

部分大體皆已完成。哲學未了的部分，即全部哲學的結論，是倫理學。希臘哲學這沒落期幾乎祇存於倫理學上，故能稱此時期為倫理學時期。然而在倫理學內，各派但討論這一問題：即人生的目的；而且在此問題內，又單討論這一點：即人生的真正福樂為何？這個問題導源於蘇格拉德。

這一期的學派，就是從蘇格拉德學理生出的五門學派。三個小蘇格拉德學派演成斯多亞學派，依畢古學派，卑羅學派。兩個大蘇格拉德學派，即柏拉圖和亞利士多德的學舍，名曰學園，和來西亞。故此本章分作五節：

第一節：斯多亞學派 (Stoicismus)

第二節：依畢古學派 (Epicurismus)

第三節：卑羅學派 (Pyrrhonismus)

第四節：學園 (Academia)

第五節：來西亞 (Lycoenum)

第一節 斯多亞學派

斯多亞學派是崔農 (Zeno) (340-264) 所創。崔農是腓尼基商人，是克拉代的徒弟，所以他的道理，是雪尼克學派的演變。

崔農讀了蘇格拉德的書籍之後，起了愛好哲學的興趣。他的學舍設於亞典一最美的廊廡之下，遂得了斯多亞派的名稱，按其道理的道理，當名談世主義。崔農為符合自己所持的原理，竟自殺終身。

斯多亞派作如下的推理。人的終向是當度一種合人本性的生活，如此度生即人的福樂。而人的本性並不在於感覺的生活上；故此人的福樂，必不在享受感覺界福樂之上。人的本性特別是在理智之性上，所以人的正終向，人的真福樂，就在按理智而指導生活。按理智而指導生活，就是專務修德。專務修德者是賢哲，賢哲的福樂是全滿無缺的。

崔農且受過黑拉克原理的浸化，帶些沉神論的思想，以為宇宙受自然定律所支配，故懷宿命論（Fatalismus）。人亦當順自己的理智自然定律，不可強之，當順其自然，作一自然人；由此理由，將雪尼克學派傳下的自然主義更加堅固。世界既是統一的，同有同一的造主，萬物皆受同一定律所治，故人不可分國界，當隨世界主義（Cosmopolitanismus）。

吾人的本分是要勉力輕棄財帛，快樂，榮譽及康健；忍苦受辱，必須淡然漠然，不以為事。為此該攻擊我們的私慾偏情；慾情如德行一樣，也有四種，即：貪望，喜樂，害怕及憂愁。將偏情拔除之後，便可保持心中的安泰，達到完全自立的境地，儼然超絕世外；這就是人生的真福。

斯多亞學派謂人生的目的，是在求精神界的福樂，是為幸福論（Eudaemonismus）。

第二節 依必古學派

依畢古學派是依畢古 (Epicurus) (340-270) 所創。依畢古承繼雪林納學派的學說。他又深究過德摩克的書理，不怪他創出的是物質論的快樂論 (Hedonismus)，因於創者之名，通稱依畢古學派。

依必古思想，人的終向既是享福享樂，而能滿足人心的福樂，祇是感覺快樂，所以人生的終向，就在專享感覺性的快樂。快樂分動的方面的，和靜的方面的；這第二等較頭一等更好。動的方面的快樂，是供給人快樂的能力；得到滿足，多多愈善。靜的方面的快樂，是要除去過盛的貪望之情，取消害怕，保存心中的平安，尤其不必害怕死亡。依必古說：「死亡既還沒到，何必怕他？一旦到了，我們也沒有了」。本然快樂主義就不堪說講道德。不過他們推崇一樣德行，就是明智，是要謹慎明智，保持自己藉能享樂的生存。

不過，依必古本人還在自己理論的原理內站着，所以在尋樂求福上，言論雖異，而其心意與斯多亞派的幾同，另外是求精神界的安福。至於他的徒弟們，則祇管由其原理結下的實際結論，所以縱情恣慾，無所忌憚，簡直如奧拉斯 (Horatius) 所說的：「依必古輩，豬羣之類」。

快樂論也如淡世論一樣，能引人至厭世論 (Pessimismus)，引入於自殺。亞利狄的徒弟愛哲西 (Hegesias) (300) 推論說：生命的惟一目的是快樂；而在此生不能得此目的，因為經驗告述我們，人一生所受之苦遠過於所享之樂；故此死比生更為可樂，因死能給我們一消極的幸福，即是除去痛苦。

第三節 卑羅學派

卑羅學派是卑羅 (Pyrrho) (360-270) 所創，因創者之名得名。卑羅是買格拉學派的，他不但與買格拉學派同調，以為感覺認識是愚弄人的，他並隨從哲人的道理，即哲人的主觀論，相對論，結果創成絕對懷疑論 (Scepticismus absolutus)。

卑羅曾隨亞立山大王遠征，大約到過印度；他主張肅靜無為的生活，保不定是從印度帶來的思想。

卑羅主張的是絕對兼普遍懷疑論。據他的意見，事物內裏的實情，我們的認識能力無法知清，所以較妥的辦法，是對任何事物不加確實的判斷。

按卑羅的意見，物的性質，究不可知。何則？感覺與思想常互相衝突；欲解決此衝突，必需有解決一切懷疑之標準；然而事實上又無此標準。故吾人對於事物之判斷，惟有相對的，事物之真相究竟不得而知。然則對於事物之態度應如何？曰：宜擯絕一切善惡，美醜，真偽之判斷，苟能知實際上必要之知識，即現象的知識，足矣。如此判斷中止於懸案，則一切焦思憂懼，皆可消滅於無形；此即吾人所求之最高善。(范錫，哲學概論，85頁)

反正勉力認識事理的内情如何，也沒有多少益處，不如將知識的探討置諸度外，祇管專務生活的實際規模。最有益的生活規模，是尋求福樂；而人的真正福樂，是在於保持自己內心的安泰，過度肅靜無

爲的生活。

不過卑羅如同一總高倡普遍懷疑論的人一樣，但是理論一面的。世上不能有實際的普遍懷疑派。因爲如巴斯格（Pascal）所說：「本性堅持軟弱的理智，不令它癡狂至此」。據說，一日卑羅遇見瘋狗，不自禁的逃避奔跑，遂自行原諒說：「脫去本性何其爲難」！

理智的威勢受了卑羅的搖撼之後，崔農與依必古同他的辦法一樣，遂將理智求知的工作廢棄，祇專於尋找人生當享之福的途徑。

第四節 學園

學園極反斯多亞學派的斷定論（Dogmatismus），因而漸與卑羅主義發生好感，因而漸傾於懷疑論；但不是卑羅的絕對懷疑論，是和緩懷疑論（Scepticismus mitigatus）。

柏拉圖的學園，在他去世後，經過三期變態：分古學園，中學園，新學園。

古學園大體上承繼着柏拉圖的學說；不過畢達哥拉的思想滲入的成分較甚；替代那「善」的觀念，換來畢氏的「單一」觀念。

通常若簡稱學園，則不指柏拉圖的道理，是指着一種特別的學說，就是指的中學園；中學園的特色是指懷疑論。中學園又分爲第二學園，屬亞采西（Arcesilas）（365-241）掌教；及第三學園，屬賈內德（Carnéades）（214-129）掌教。

學園懷疑稱爲和緩懷疑，是因學園主張的是相真論（Probabilis-

mus)。它不欲如卑羅一樣，積極的斷定說；我們不能探得真理，祇說我們不能探得充分的真理，我們在認識真理上，祇可到臆測的程度，萬不能達到確實的地步。爲此在判斷事理上，我們不能說：事實絕定如此如此；祇可以說：事實大約如此如此。當然懷疑論懷疑的爲首對象，是倫理界的道理。不過到了他們原理應生結論之時，他們却說：理智雖將這類道理，祇證到相真的地步，然已有逼令我們遵照着生活的力量。

新學園又分第四和第五學園；第四名新學園，第五名最新學園。在這一期內，學園對待懷疑思想略起了反感，漸漸的有了復歸斷定論的傾向。

第五節 來西亞

亞利士多德死後，他的遺產大減了色彩，徒弟們不久就將老師的形上學棄置，祇偏重於物理界和倫理界的問題。更加可憾，是他們在物理一面，又多偏入物質思想。至於在倫理一面，他們也祇會同當時其他學派一樣的講說，將人的終向和福樂，概置於物質世界的福樂之上。來西亞的學者如此講述亞利士多德的學說，簡單的理由，是因他們一點不懂。不過，世人誤認亞利士多德的道理，傾於物質主義，也有一番理由，是因亞氏的哲理，不像一般哲學家，多去玄妙境界內尋找真理，却是實事求是，在平庸凡事內找真理；原來真理離我們不遠，就在事實界內藏着，不必去雲霧中捉摸。可見是世人誤解亞利士

多德，却不是亞利士多德誤解了真理。

論蘇格拉德後期各學派紛紛討論的重心問題，我們可以解答如下：

人生的福樂何在？

- (1) 幸福論以為人生的福樂，單在精神的福上。
- (2) 快樂論以為人生的福樂，單在感覺的福上。
- (3) 亞利士多德以為人生的福樂，在精神與感覺的福上。

在這個問題上，可分兩面：

(1) 人生能享的正常福樂何在？

若如此設問，則前二主義：是各走極端的錯論。亞利士多德的見解適中：精神與感覺的合理福樂，是人能享受的福樂。

(2) 何種福樂是人終極的終向？

若如此設問，則連這第三主義也不正確。

因為人的終極終向所趨向的福樂須是無限而永遠的。

而如此的福樂在現世，在受造物內不能找見。

故當在來世，在創造主內享得。

教 父 哲 學

PHILOSOPHIA PATRISTICA

總 論

古代的希臘哲學到蘇格拉德後期完，尚未終結，一直延到了紀元後第六世紀末，才真了結。在第六世紀末，希臘哲學結局的緣故，是因爲在五二九年前，羅馬國王，如斯地年（Justinianus）出令，將雅典市內的各派哲學校舍一律封閉；希臘哲學的大本營既經拆毀，希臘哲學便隨此消散。

蘇格拉德後期，能說是在紀元前第一世紀內結局的。在紀元前一四六年，希臘被羅馬消滅以後，希臘哲學傳入了羅馬，由此又得了與東方思想接頭的機會。因此緣故，希臘哲學自紀元前第一世紀，到紀元後第六世紀，自不能不帶上別種性格。

不過，這期的哲學毫無個別新奇的發顯，除掉同化與混和的變象之外，並無別種特色；好像古代希臘哲學在這期間內，祇是苟延殘喘的繼下，但等燻氣之日來臨，以作了事。當這將亡未亡之際，又好像古代希臘哲學在旁等待着，並相幫着別一枝哲學系統萌生出來，是好

像要將自己歷年的集蓄財寶，一件一件的交付與自己的繼承人，使能另成一家，能自行裁制之時，才去長逝入柩，原來在它的中腰，早已枝出來了別一根更新鮮，而生氣更活潑的樹芽，漸漸要替代它那陳謝而凋落的老枝，佔領正位，要欣欣向榮，要蒸蒸日上，這枝就是天主教會的哲學統系。

但是，我們對着古代希臘哲學，對着這人類哲學的鼻祖，不能不讚頌吾人理智的本領和功績。我們不用注意這段哲學期內，這裏或那裏的局部錯誤，也別注意這個或那個私人的謊謬；若將衆哲學家攪統的看在一齊，並看他們如我人類理智的代表，則不能說，吾人的理智，按其本性能力可及的地步，沒曾找得了應當找得的諸凡真理。於此見得，吾人的理智，實有探得那些真理的本領，且也真有探得那些真理的事實。

我們雖然讚美了人類理智的優長，然而也得承認它那迷離狂妄的行跡，是始而復終，終而復始的。爲此，因了人事的種種弱點，能說人的理智但靠自己的本能力，不會找出來純真無缺的哲學系統，就是找出來，也不會持久保持住它的純真境地。因而天主的啟示（Revelatio）確是吾人理智需要的援助。啟示的道理要求人的理智確信，理智的這種肯認是爲信德（Fides）；信德領導理智按着正軌前進，阻擋它歧行，因而能幫助理智找得純正的哲理，並能持久保存；這是天主教會哲學實沾的特恩。

天主教會自開始之時，不但承受下默啟的真理真道，連人理智以

本性明力求得的純正哲理，也收成了自己的產業。爲此天主教會哲學與天主教會的歷史，有同等的延長。

天主教會的哲學實在是人類的哲學。因爲自從古代哲學陳謝之後，繼起的天主教會哲學，至到如今，不僅佔大勢力，而且是獨佔強勢的。在旁其他學派起伏不長，而天主教會的哲學却常流不息，且又一日齊全一日，一日旺盛一日；反正常是天主教會的哲學，作哲學思想的正中幹；至於在他周圍出生的種種枝派，一則如同剛才所說，多不能享受長的壽命，二則少有不曾受天主教會哲學之影響的。

天主教會哲學開始的時期，即教父哲學時期，與希臘哲學的終期，並行齊驅。自然不是因爲學派相似的原故，但因時期幾同的關係，我們乃將這兩系列於同篇，即皆列於教父哲學時期。且說，這兩種哲學因了相周相旋的關係，不免有互相影響之處。對於次序，則當先論希臘哲學終期，後論正式教父哲學。教父哲學可以稱爲天主教哲學始期。

第一章希臘哲學終期

第二章天主教哲學始期

第一章 希臘哲學終期

希臘終期的哲學在變態上，頗有三種趨勢。第一是希臘羅馬化的變態，就是希臘被羅馬併入版圖之後，希臘蘇格拉德後期的各門哲學

皆傳入羅馬。與這一趨勢同時，希臘哲學與附近東方哲學，同化於亞立山大府，這是第二趨勢，名曰希臘東方化的。這兩趨勢共延三個世紀。以後三個世紀內，出生了一種與前兩樣性質相異的趨勢，即新柏拉圖主義；盛興於亞立山大府，由此傳佈於全羅馬國；因此稱曰亞立山大府的新柏拉圖主義。

那麼本章當復分為以下三節：

第一節希臘羅馬化哲學 (Philosophia Graeco-romana)

第二節希臘東方化哲學 (Philosophia Graeco-orientalis)

第三節新柏拉圖主義 (Neo-platonismus)

第一節 希臘羅馬化哲學

羅馬民族於理論方面上不多關心，本性偏重實際；為此羅馬人中英傑賢智之士曾有，却沒有過博學哲士這類的人。然而自從羅馬將希臘平滅之後，希臘的文化却將他的主人翁同化了。於是希臘當時的哲學全盤的搬到羅馬國內；所以就有：(1) 羅馬懷疑派；(2) 羅馬斯多亞派；(3) 羅馬依必古派；(4) 羅馬學團；(5) 羅馬來西亞。

(一) 羅馬懷疑派 (Scepticismus Romanus)

羅馬人中講身羅懷疑論最著名的，是愛內西 (Aenesidemus) (紀元前與紀元後 130 年間)，曾在亞立山大府講學。愛氏且不以買內德的相真論為足，絕對的否認真理的理論確實。他的懷疑也是特別的關

及倫理的事理。理論的理智不能使我們確實知道什麼；哲學祇是實行的指導，引我們實際的按倫理生活，不必管倫理有否理論的價值。

羅瑪這類懷疑派最末的代表，是賽克都 (Sextus Empiricus) (後第二世紀)。說他是代表，也有特在的理由，因他不過將本派的各等懷疑論點，萃集成書，在上未加新的理論。他為証驗我們應當懷疑的理由，指點我們認識之內多有矛盾的地方，他將這些矛盾總列為四等。第一，有時感覺的表像彼此相反；一樣的塔，自遠望之是圓形，近處看去，是方形。第二，有時明悟的推理彼此相反，譬如一面看宇宙間的秩序，應當結論有造主的掌管，別一面看世間義人抱屈，惡人順利的情形，則當結論沒有造主的掌管。第三，有時，感覺與明悟衝突，譬如，昔日有人問安納瑟說：「雪是白的」；而安納瑟以推理答應說：「雪是水的凝結，而水是黑的，故知雪也是黑的」。第四，不單現時能與現時衝突，如上面所舉的各例，另外是現時與過去與將來常衝突，譬如後繼的學者，常有貶斥前輩學者講論的時候。(D. Mercier, *Crit. gen.* 1906, p. 55-57)

(二) 羅瑪斯多亞派 (Stoicismus romanus)

羅瑪斯多亞派內最著名的，是賽內格 (Seneca) 愛比克代 (Epicetetus)，及瑪爾谷奧來 (Marcus-Aurelius)。

賽內格 (3-65) 曾作內勞皇帝 (Nero) 的師傅。然而這個不孝的徒弟竟命了他老師自盡。賽內格淡然漠然的自斷血管而歿。

賽內格的哲理是貧窮的，他多着意於道德論。他很憐憫當時國民沈溺私慾偏情的景勢，勸人以諸德行勉力自救。他在道德問題上，倒有不少非常正確的見解。不過他既是淡世主義的，所以也拿自殺當作合理的行爲，他說：「若是滿意，往前活罷！若不滿意，即可由何而來！自何而去」。他的目標是，君子當自立，自足，苦難災禍不可使之動心，如此便可作成不受宇宙物力權制，而反能權制宇宙物力之主。

愛比克代死於紀元後 117 年，在羅馬某人權下當奴隸。殘忍的主人往往扭他的腿，以作玩戲，愛比克代說：「小心把他扭斷的吧！」一日果然折斷，可憐的奴才剛強安泰的樣子說：「我豈沒向你說過嗎，若你不小心，就有危險扭斷，你看怎樣」！被釋放以後，他出世宣講淡世主義。

愛比克代與蘇格拉德很有相同的地方。如同蘇格拉德一樣，他也是以講勸和表樣教訓世人，自身實修諸德。他不曾成婚，只收養了一個被人捨棄的孩子，作自己的家人。一日賊將他的鐵製燈盞偷了去；他以泥捏了一個，說：「那賊再來偷盜時，他將大受欺騙」。他也如蘇格拉德一樣，沒曾寫過什麼。

他的實際生活足以令人明白，他衷心所懷的淡世思想是如何絕對的，他要人對尊榮財帛，對己身體的健康，須完全不關心。人當勉力發展自己的自主權，在任何災患中不可動心。如此才能保存心靈內的安泰。

所有的淡世主義，尤其這種絕對的淡世主義，總是出中庸的理想。保不定能有幾個出羣的英傑，可以實踐這番理想的幾分，橫豎爲人類的大數是不能勝任的；因爲有感覺的人性，對着苦痛福樂毫不感覺，這是不能成的事實，「人非木石，孰能無情」？

瑪爾谷奧來(121-180)是羅馬皇帝。他所承繼的是愛比克代的道理，不過比愛氏較爲和緩一些。淡世主義內常包着厭世主義的成分；因此瑪爾谷的言語，滿顯他心中的消極兼失望的情思。

不過，瑪爾谷的道理也有些仁和之處。他勸世人專以友愛相待，因爲衆人都有同一的來由，同一的終向，所以衆人都是同國人民，都是兄弟，所以應當彼此相愛。

總公的評論起來，羅馬斯多亞派，較希臘斯多亞派的道德高的多；他們講友愛，講人當服從神靈的處置，等等；此外他們的個人生活也很純正。當時天主公教已傳佈於羅馬，大約他們已受了天主公教的影響。然而斯多亞主義的基本弊病是不能否認的。他們的理論包着許多錯處，且是空洞無根的；所以他們的理論缺少充足的基礎。(Barbedette, op. cit. p. 92-96)

(三) 羅瑪依必古派 (Epicurismus romanus)

多次人們將格拉蘇(Crassus)，和奧拉斯(Horatius)，及奧味德(Ovidius)，列入依必古派內。這幾位詩人在詩文內不免帶有快樂主義的思想，他們的實際生活却不如此。快樂主義較顯明的分子是盧克

來 (Lucretius)。他生在紀元前 93 年，於紀元前 44 年上自殺。

他的理論哲學，全然沿襲陸西顏和德摩克的原子論；所以他懷的自是物質論與無神論。一切事物皆以原子相配而成，原子是永遠有的，是不能消滅的；原子的運動沒有起首，原子運動所佔的這大空場是無界無限的。原子在配合上節節進化，人也是由原子進化而成，人的靈魂無非是精微的小體，圓而滑的物體。他攻擊靈魂不朽之說。神明也無非以原子所成，神明不照管人類，宗教是發生各等災難苦惱的原由。盧克來在這般的理論之後，所結出的實行哲學，自當是依必古的快樂論。他的快樂論再落而轉成悲觀主義；以他自殺証明了他道理的兇險之性。(Barbedette, op. cit. 97-98)

(四) 羅瑪學園 (Academia romana)

西塞老 (Cicero) 可以作羅瑪學園的代表。他生於紀元前 106 年，於 44 年上被刺。他本是政治界的，不過他酷愛希臘的各門哲學，但有依必古，他欲將他從哲學士中間開除出去。西塞老既然各派的學說都研究，所以他的主張能說是折衷主義 (Eclecticismus)。但他另外偏重柏拉圖的講論，因而有些傾向學園的懷疑思想，主持學園的相真論 (Probabilismus)：以爲我們對待一般規制我們行事的原則，祇可得番憶斷式的知識；而理論對那些原則的內在價值，不足以貢獻充分的確定性。

雖然如此，他隨着斯多亞學派，却看到私慾偏情是人靈魂的病症

，靈魂的混亂，所以他同斯多亞學派一樣，褒獎德行；他論人倫道德責任所寫的书是很有價值的。

此外，他也同柏拉圖一樣，講論人靈魂的神性，靈魂的自由，和靈魂不死不滅的道理。論造主的存在，所寫的神義論，証據確鑿，他排斥偶然論，看此說法不足以講解大自然的秩序。然而，在這類確實推理之後，他却返身又跌在學園的相真思想內。

西塞老另外的功績，是他的道德論，法律篇，和政治學，對這類的問題，他為後世留下不少很合情理的條律。

(五) 羅瑪來西亞 (Lycaeum romanum)

亞利士多德的著作於紀元前 78 年上，曾被羅瑪大將西拉 (Sylla) 帶到羅瑪。當時有名安德老帝者 (Andronicus Rhodius)，將亞氏的鈔本按次序安置好，為羅瑪人發布出來；於是羅瑪人得知了亞氏的道理。又有亞立山亞佛 (Alexander Aphrodisius) 特別詮釋過亞利士多德的形上學，註解清楚；他給後來亞拉伯哲學家，和經院學派學者，作了先導，在亞委老 (Averroes) 前，他是第一著名的註釋亞氏著作的，也是他曾給亞委老開了門徑。他已將作悟與承悟分開，以為承悟是能朽的，作悟是自立的，屬神性的。這種講說要促成亞委老的主要哲學論題，也是使後世，尤其是亞拉伯人，對亞氏有物質解釋的種因。紀元後第二世紀有格來奴 (Galenus) (131-200)，也曾專於註釋亞氏的書籍。傳說三段論法的第四格式 (Figura) 是他找出的。除了

這類註釋家外，可說來西亞學派，在羅馬人中，沒曾找得服膺本派學理的正式哲士。

第二節 希臘東方化哲學

當着希臘哲學感化羅馬之時，又因羅馬大帝國幅員廣大，各地異族互通往來的關係，希臘哲學有與東方思想相觸的機會，這個相觸的中心，是亞立山大府。

亞立山大王征服埃及之後，曾於紀元前 332 年，建立亞立山大城；他爲紀念自己的老師，亞利士多德，願將是城造成哲學思想的中心。傳到托勒密皇朝 (Ptolemeus)，繼續他的遺志，極力提倡科學與藝術；因而亞立山大府竟變成一個新的雅典。有公家建的植物園，動物陳列所，有一宏大的圖書館，內中藏集着希臘，羅馬，猶太，波斯，巴比倫，腓尼基，及印度的書籍。(Ch. Coppens. S. J. A brief Hist. of phil. 1909, p. 45)

本來希臘的思想多偏於理論，東方的思想多偏於宗教；然當希臘哲學的末期，學者祇談講倫理的問題，因而兩相調和的工作是很易成就的，自此要結成的皆是宗教性的哲學；爲此在倫理哲學時期後，繼來的時期，可稱爲宗教哲學時期。

所成的調和可分三派：(1) 希臘猶太哲學；(2) 唯知論；(3) 新畢達歌拉主義。此三種調和助成了新柏拉圖主義。

(一) 希臘猶太哲學 (Philosophia Graeco-Judaica)

在亞府第一種與希臘哲學相接的東方思想，是猶太思想。猶太人自亞立山大王之時。已多有遷往埃及的，尤其是自猶太被羅瑪併入版圖之後（紀元前 63 年），更多有往居亞立山大府的，因而更有與希臘哲學接觸的機會。

約於紀元前 250 年間，猶太語的聖經已譯成希臘文，譯文成於亞立山大府，名曰七十士譯文 (Septuaginta virorum)。希臘哲學家以此譯本看作至寶，願自其中採取新穎的學理，尤其在懷疑論將倫理弄的混淆不確之後，願在聖經內找得倫理的確切根基。學者向這方面的研考，自然要引他們傾於宗教性的理論。自猶太人一面，他們見希臘哲學內多含有美麗深淵的真理，便想這些不能不發源於聖經。因而他們不免要牽強附會，將二者講一，結果竟以寓意講解聖經。在他們的寓意講解中，又多攙進了希臘的神話。(Ch. Coppens. op. cit. p. 44-45)

在這派猶太哲學家中最著名的是費龍 (Philo) (前 25- 後 50) 生於亞立山大府。

費龍將聖經的道理同崔農，亞利士多德，尤其同柏拉圖的哲理，配在一齊。然而猶太土產的加伯刺 (Cabbala)，在他的哲理上，也施了重大的影響。加伯刺是一種通神術，猶太人信為是創造主啓示與亞當，或亞巴郎的一種神秘的學問，藉傳授之力傳下。大約發自紀元前第三或第二世紀。在紀元後第二世紀，又與畢達歌拉神秘教，歐斐神

秘教，及東方的異端邪說相合，更加的發展，作着世世代代秘密黨，及今日通神術 (Spiritismus) 的根苗。這種神秘教的學理如下：

(1) 第一實體如一光明的海洋。這個根源造化了萬物，或更好說，從他內發洩出萬物，如一展開的布帳，在其上面無定形的光明繪出各等事物。(2) 從他內發出的第一物，帶有創造主的肖像，他作人類的原型，自此往下發洩，愈發愈不完善。(3) 物質是最下級第的發洩，它不過是造神光明的陰影，是神的性體的炭化。(C. S. Henry, *Epicome of the Hist. of Phil.* v. I, p. 220)

明此，更可明瞭費龍學理的由來。

(1) 創造主是完全超絕萬物的，是不可言喻的完善。他是廣泛而無定形的，因為「一切定形俱是種不完善」。(2) 因為創造主是完全超絕的，故不能與世物相觸。所以在造主與世物當間有些「介物」，此即柏拉圖的觀念；這些觀念是些動力 (Dynamis)，造主用這些動力造化萬物。這些觀念的總集，或元首，是聖言 (Logos)。這些觀念組成柏拉圖的觀念世界。或許費龍以為那些觀念與造主有別；然而多年他懷着發洩汎神論的思想，認為那一切無非是造主性體的發洩。(3) 為人的靈魂，費龍也講的是柏拉圖的道理，且將人的理智與感覺兩分的衝突更行擴大，以為理智是屬神性的，純善的，感覺是罪惡的根源。因而人的神修是當勉力超脫感覺，專務瞻想神明界的事。完全的瞻想將成於來世，然現時已能達到入神 (Extasis) 的境地。(P. Geny, *S. J. Hist. Phil.* p. 114)

(二) 唯知論 (Gnosticismus)

費龍的哲理影響於唯知論的成分很多。不過其集成的元素實是多方面的：內中主腦的思想是柏拉圖的二元論。此外還有亞述，印度，波斯，西利亞，埃及的思想，且攜有天主教道理的成分。這派的人自以為獨有真實的學問，這種學問又是神秘的，名曰深智 (Gnosis)。自此他們自稱為明哲 (Gnostici)。故其學說名曰唯知論。

唯知論學理的總綱如下：

(1) 最高極大之神，是絕對無限的，是一切完善的泉源。世界萬物是有限不全的。由無限而造出有限，不能成功，除非造神自範自束，按部分表想自己；幾時造神想自己是思想者，生活者，全能者，智者，聖者，這些表像就成了從造神內發生的位格 (Personae)。如此自造神內發洩，愈往下發，在完善上愈減；然而始終與造神合一。這些發洩之物，名曰「永生」(Aeones)。「永生」中最高的是基多 (Christus)。(2) 物質是永遠的。神性生命之力，藉一「永生」，或被黑暗之王所離，輸入物質。有一個低級永生，或謂黑暗之王的宰相，泰謨格 (Demiurgus) 以這有生命的物質造化了這個有形的世界，惡的世界，和人類。(P. Albers, S. J. Enchiridion Hist. Eccl. 1909. I. p. 142)

厥後唯知論與波斯的道理，作再度的混合，其二元論的性質則更行擴充。作此結合的是馬內斯 (Manes) (215-277)。馬內斯生於波斯，後被波斯王剝皮慘殺。他的道理因他的名字，名曰馬內斯主義 (Ma-

nichaeismus)，內中混有天主教教義的踪跡更多。

馬內斯主義的根本道理如下：自永遠有善和惡兩個根源。兩種根源個個都發生出來了多數的「永生」。自好久這善惡兩個國都各自獨立，不相干涉。一日兩國開戰，世界就作他們的戰場。這便是惡與罪的由來。聖言來世將黑暗與光明分開，就此毀滅罪惡。人的自救，是勉力脫出物質，和肉體的羈絆。(Barbedette, op. cit. p. 107)

(三) 新畢達歌拉主義

畢達歌拉學派，根本就是含有宗教性的哲學學派；是以，當着希臘哲學同東方宗教理義相合之時，畢達歌拉學派，自然要隨着潮流活潑起來。畢達歌拉黨派，雖自紀元前第四世紀已被解散，然而他的神秘教義從未滅絕。後來在紀元前第一世紀內，又大明廣衆的重新建立起來。

從一起首畢達歌拉同柏拉圖的思想，就有相合的脾性。新畢達歌拉宗教的大意，是造物主，即柏拉圖的泰謨格，即畢達歌拉的大單元，曾仿照着柏拉圖所說的那些普遍觀念，造化了世界；在畢達歌拉派看去，那些模型觀念不是別的，就是數目。這些模型之數，又漸漸與當時其他學派的「永生」，混成一事，也看作低級的神明。當時主張此說最力的是亞保老尼 (Apollonius)。厥後畢達歌拉，連亞保老尼也被新畢達歌拉學派列入神界。

然而，新畢達歌拉主義，不過是演成新柏拉圖主義的過渡思想。

第三節 新柏拉圖主義

新柏拉圖主義是希臘各學派的畸形混合主義 (Syncretismus)。在新柏拉圖主義形成之前，多有學者創作折衷論 (Eclecticismus)。主張折衷論的，是以爲各派道理中皆含有真理，所以自各派內擇取一般理論，互相通融，集成新的學派。折衷論再進一步的自然結局，便成爲混合論；混合論是不管真偽，將各學派的一切道理都集在一齊，認爲真實的學理。

不過新柏拉圖的混合性質，常是傾向於宗教和神秘論的。使之形成的最近影響力，是費龍的希臘猶太哲學，新畢達歌拉主義，崔農及亞利士多德的成分也有滲進去的；埃及和印度的多神教也帮着作其混合；然而最大的勢力當然是柏拉圖的哲學了。這些學者本有意復修柏拉圖的完整理論，然而他們所成就的，却與原型大相徑庭了。

新柏拉圖的核心理論：第一，萬物皆自造主內發出；第二，人的靈魂當復轉於他。

這個學派經過三種變態：第一是哲學性的新柏拉圖主義（紀元後第三世紀）；第二是神秘性新柏拉圖主義（第四第五世紀）；第三是亞利士多德性新柏拉圖主義（第六世紀）。

（一）哲學性新柏拉圖主義 (Neo-Platonismus philosophicus)

爲哲學性新柏拉圖主義，蒲老帝（Plotinus）（205-270）能算其創始人。蒲氏生於埃及，後在羅瑪立學談道。他以柏拉圖主義作自己混合論的鋪墊，在此之上，復將當代亞立山大府各種說法，任其理想之所欲，都配合一齊，其中且摻有天主教會教義的部分。

按蒲氏所想，在造物主內有三個根源；即「一」，「智」，和「普遍魂」。「一」是絕對之物，毫無定限，他是一切萬物，然而萬物中任何物俱不是他。若你想他是如此的，或如彼的，你便把他列入宇宙萬物之類中。然而第一根源是超越萬物的。第一根源初變，就發出來「智」，「智」由「一」發出，宛如光由太陽發出來一樣：原來無限完好之物的本性，自然傾向於發生。「智」的本性依然是動作的，他的動作不是別的，就是思想；這思想便是「普遍魂」：這也正是那第三根源。

萬物發於普遍魂，而這普遍魂在萬物內，主動一切的生活與運動。連物質也是普遍魂所發。物質是最不齊全的，是他劃分物類的界限。是這普遍魂，使理智世界內的模型，與此物質世界的物質相合。

我們人同天空的各天體一樣，也各有一魂，也都是從那普遍魂分化來的。我們的魂當初在觀念界內，曾與諸神明同歡共居。爲此人不可忘了自己的來源，要高舉心靈，貪想高超的觀念世界。所以要以學問和德行，勉力同第一根源結合。運用沈思瞻仰的工夫，人能出神，而同那第一根源直接締結。保費肋說，他的老師，蒲老帝，一生之時，曾有四次超拔出神，以直睹勢與第一根源相合；這種情況使人大享福樂。（Barbedette, op. cit. p. 112-114）

(二) 神秘性新柏拉圖主義 (Neo-platonismus mysticus)

紀元前第六世紀，通行於希臘的歐斐神秘教，倡靈魂轉迴之說，抱靈魂超脫肉身之願，大有影響於後繼神秘哲學的完成。他們為死後靈魂超脫的目的，行的種種神秘的儀式，發生許多神秘的學理。神秘主義發展為哲學的組織，是新柏拉圖派與新畢達歌拉之作。他們自紀元一世紀後，在希臘與羅馬大有勢力。其著名代表，除上說的蒲老帝以外，有保費肋 (Porphyrius) (233-305)，楊布里 (Jamblichus) (283-320)，蒲老古 (Proclus) (410-485)。(陳正謨，西洋哲學概論，3章，55頁)

神秘主義雖是哲學的，然其基礎建設在一種信仰之上。這種信仰，是不沾染物質的純粹的精神，在適當的情形下，能够進入神的本質中，不假肉身的媒介，能了解最高的真理。這種成功，通常有熱烈的急情——高大的集中的精神能力——如忘我 (Extasis) 之時，拋棄世俗一切，而絕對的惟祇是歸。因此緣故，所起之強烈的想像力，能將種種幻想造成一幻境。喚起此幻境者，信其所積成的幻境為實，而他的信徒也信其人當時所下的一切解釋。(陳正謨，同書3章，55—56頁)

保費肋是蒲老帝的高足弟子，生於西利亞，先在雅典遊學，後在羅馬師蒲老帝，繼續蒲氏掌制他的學校。他雖多側重老師的理論部分，然在其上毫無新的發展，祇在上多加了鋪講與潤飾。保氏是天主教

的勁敵，他反着天主教的道理，爲敬神的禮儀，要人與主作神秘性的結合，爲達此目的，當行克己工夫，行齋戒淨身儀，以使靈魂超脫感覺。按這一方面，保費肋是蒲老帝過往楊布里的中介。

是保費肋引導新柏拉圖學派，更多研究亞利士多德的學理。新柏拉圖學派素以亞利士多德的「機關」，即論理學，當研究柏拉圖學理的入門。爲此保費肋特別著釋亞氏的論理學；他的這類著作是有聲名的。我們今日的論理學內，有所稱的保費肋樹 (Arbor porphyriana)，是學者皆知的。他所寫的「依撒高」(Isagoge) 即論亞氏範疇詮註，曾引起來中世紀數世紀激烈的爭辯，即「普遍性」問題。

楊布里是西利亞人，是保費肋的徒弟，先在東方究學，後往羅馬奉保費肋爲師，後繼他掌執新柏拉圖學舍。楊氏單專於蒲老帝的宗教與神秘的部分。因他是西利亞人，在中將他東方的思想全備攙入。他的學理宛如一部「封神演義」，將各國各教門的神，凡是他認識的，都列入他的神學。他以爲人靈不能與主結合，必須藉諸神明的中介，所以他才任其想像的能事，無限止的加添中介神明的級第，因而他才任意的去搜集世上各種的異端邪說。(M. De Wulf, Hist. de la phil. méd. 1900, p. 123-124)

(三) 亞利士多德性新柏拉圖主義 (Neo-platonismus aristotelicus)

前面說過，保費肋已把亞利士多德的學理索入新柏拉圖主義內；

自後學者漸漸的更加傾向亞利士多德，因而末期的新柏拉圖主義，竟變成了亞利士多德性的新柏拉圖主義。這並不是說的，學者以亞利士多德的哲學系統，與新柏拉圖哲學系統，互相配合，又組成了新變相的哲學系統，祇是新柏拉圖的學者，自此更加多的究研亞利士多德的著作。

與此新的傾向，在地理上也生了個附帶的改變。新柏拉圖學派已從亞立山大府拔營，遷紮羅馬，現在又從羅馬回居雅典。我說回居，是因當初希臘哲學產生的園地，另外是雅典；現在希臘哲學已到了將亡的時候，又返回老家雅典來，好像是為做它安老葬身的地方似的。而且對於哲學是亞利士多德曾給是城，加增了最大的光彩與榮耀，如今在它光明熄滅而退散之時，好像它還要歸結到亞利士多德身上。

神秘性的新柏拉圖主義，開首在理論上做任意的混合，其後繼起的學者，則在此混合的工作上，更是日甚一日。先是布呂大(Plutarchus)(六世紀)(不是紀元後第一世紀的希臘史家布呂大)。在雅典立學，就按這種混合的趨勢，講新柏拉圖主義。以後他的徒弟，並繼他在雅典掌教的，蒲老古將這混合勢更加擴大，簡直是以「百科全書」式，將各種學理，各種多神教的神明，各種迷信異端，都雜集在一齊。

因了新柏拉圖主義日趨迷信，日趨神秘，日趨邪法的緣故，遂自第五世紀，就有學者勉力再復修柏拉圖的真思想。這還不能使人滿足，後在第六世紀，更有一些學者開始專務亞利士多德的學說。他們且勉

力着調和柏拉圖和亞利士多德的思想，願意將之配成統一的體系。因他們的工作，亞利士多德的勢力，漸得抬起，自此開端，逍遙學派要漸漸的包羅全世。這些學者雖不算出等的哲士，然而他們這番功績，是不可泯滅的。爲此，我們要記起他們的名字來；前面提過的保費肋已在這件上大有貢獻；此外有戴米德 (Themistius)，新布里斯 (Simplicius)，亞毛尼 (Ammonius) 等。

新柏拉圖學派，因它雜集混合的方法，幻想的離奇古怪，已毫無哲學的興味；正在古希臘哲學這末斷氣息淹淹，將亡未亡之際，如斯帝年皇帝忽於 529 年，出令封閉了雅典的哲學各校。其後新柏拉圖學派的大本營，亞立山大府，又於 640 年，爲亞刺伯人所佔，又因在亞立山大府，且在羅馬，繼續討論新柏拉圖主義的人物，多數歸正於天主教，就此希臘古代哲學遂告終結。

希臘哲學這末一期，如前所說是宗教問題作中心的時期。概括說去，各宗派幾皆宣稱這兩個論題：

- (一) 萬物來自造主。
- (二) 人當歸於造主。

這兩論題內固然含有一分真理，然也含有一分錯解，曖昧之處，不得不加以清楚的分析：

- (一) 萬物來自造主。若說萬物皆是造主自無中創造，則肯認。若說萬物皆自造主性體內所發，則否認。
- (二) 人當歸於造主。若說人的最末終向是造主，因而當在造主內，

得享真福，則肯認。若說人在究竟當歸入造主性體內，與造主合為一體，則否認。

第二章 天主教哲學始期

教父 (Patres) 是天主教會開首之時，在諸宗徒宣道之後，闡明教會教義的一班明師。被列為教父者，是有高深學識，和特等聖德的；祇有學識，沒有聖德，然而與諸教父們同世著書立說，務講教義者，亦常與教父們相提並論；為此所說的教父哲學，也包着他們的講論。

教父們的工作，祇在零星的將希臘哲學，漸漸輸入教會的教義內，並沒有組成了有系統的哲學。惟獨第五世紀的聖奧斯定 (S. Augustinus)，才將零散吸收入教會的各等哲理，為之分別而整理，在大體上作成了有系統的教會哲學。因此，我們將本章要分為兩節，將聖奧斯定同其他各位教父分別講說。

第一節 各位教父

第二節 聖奧斯定

第一節 各位教父

教父哲學所佔的世紀，同古希臘哲學的終期，即希臘東方化哲學前後相同：能說約從紀元後第二世紀起首，到第七世紀告終。

第二第三世紀的教父可分三組：(1) 希臘辯護派；(2) 亞立山大

學者；(3) 非洲教父。

(1) 希臘辯證派的中心地點是雅典。內中較著名的，有亞利士多德 (Aristides)，聖如斯多 (S. Justinus)，達其亞 (Tatianus)，亞代納高 (Athenagoras)。他們以希臘哲學看為天主教會道理的好預備，他們以哲理為天主教會的道理作辯護，並勉力以哲理講解教會內啟示的道理。

(2) 亞立山大學者的立身地是亞立山大府。有名巴代奴 (Pantae-nus) 的，始在亞立山大府設了教會學校，目的為攻擊當時本城內的各種異派學舍，並為以哲理講論天主教會的道理。

然而，教會亞府學校的正式建立人，是亞府格肋孟 (Clemens Alexandrinus) (150-215)。在先他是雅典的哲學家，在希臘各派哲學內找尋真理，皆未能滿足，厥後歸正於天主教。格肋孟以哲理講解天主教各端教義，措詞上多有不確的地方；不過這類缺欠多因於名詞的關係，他所懷的心意必是正確的。

奧理真 (Origenes) (185-255)。格肋孟最大的功績，可說是造就了學徒奧理真。他在亞立山大府，生於天主教家庭內。自很幼的時候，就往格肋孟的學校內，研讀學術。在十八歲時，已被揀為本校的監督，因他的特才雄辯，來他前受教的甚衆，城內最有學識的人，連教外的人，皆喜歡來聽他演講。不過在他的講論與著作內，不但有不確的地方，且有沾染唯知論哲理的地方。(F. Mourret, Précis de l'histoire de l'Eglise, 1930, T. 1. p. 88-89)

(3) 非洲教父的中心地是加大高 (Carthago)。他們的工作同希臘辯護派沒有多少分別。代杜良 (Tertullianus) (160-240) 可與這派教父並列一席；他寫了許多辯証論文，言詞激烈，攻擊異端書籍；但是他的講論中也含有不少的錯處，而且後來他本人竟淪入異教。

從第四世紀始，天主教會得了自由，教外錯道的壓迫減少，而教會內反起了各種異端，攻擊之勢較甚。自此教會內的諸教父們，更是不遺餘力的務以哲理的性格，往精微而往確切裏講解教會內的道理。教父們既多着意於超性學，本來更是超性學家，然而他們既以哲理講論超性學，則不但相幫超性學進步，而且也相幫哲學進步。

在第四到第七世紀的教父中，可以指點聖亞大納宵 (S. Athanasius)，聖巴西略 (S. Basilius)，聖額我略尼賽 (S. Gregorius Nyssenus)，金口聖若望 (S. Joannes Chrysostomus)，聖依拉略 (S. Hilarius)，聖亞巴拉宵 (S. Ambrosius)，聖熱羅尼莫 (S. Hieronymus)，尤其是聖奧斯定。

在五世紀有一個著者，世稱假名德堯尼 (Pseudo-Dionysius)。著者取聖保祿的徒弟聖德堯尼 (S. Dionysius Areopagita) 的名，然他確是第五世紀的人。在這位著者的書內，講論造主與受造物，人對造主的來往。其間的基本道理，是天主教的教義，然而內中也含着新柏拉圖主義的成分，尤其含着蒲老帝的神秘論。但是這本書內的理論，在後繼天主教的哲學上，曾留一分影響。

在聖奧斯定以後，第五第六世紀內可提的教父，有大聖良

(S. Leo Magnus)，大聖額我略 (S. Gregorius Magnus)，鮑腰德 (Boethius) 等。

鮑腰德 (480-525) 是古代哲學轉為中世哲學的重要連絡。他是意大利一小國的宰相。在先曾在羅馬受過新柏拉圖主義，及斯多亞主義的薰陶。後返歸於天主教。最後因有傾向羅馬王的嫌疑，被黜入獄，在獄中多有著作，終於被判處死。他尤其在亞利士多德的著作上多事註釋，自第六世紀，至第十二世紀。他的註述是學者研讀亞士哲學的首要泉源。當然在他的註述內，不免帶有新柏拉圖主義，及斯多亞主義的地方。

在第七第八世紀，愛爾蘭的學術運動勃興。聖白達 (S. Beda Venerabilis) (672-735) 是愛爾蘭的修士，他是愛爾蘭學者中的健將，對天主教哲學的演成，多有功績。

第二節 聖奧斯定

(一) 聖奧斯定的行實

聖奧斯定在 354 年，生於非洲達哥斯達 (Tagasta)，讀書於加大而大高城，信奉了瑪內斯主義。後在密郎市作教員，教授修詞學；此時復研究新學園的講論，想望在中尋找滿心的道理，不能隨願；旋於 387 年回歸正教，受領洗禮。此後又返非洲；於 395 年上被揀為依保納 (Hippo) 的主教，於 430 年上去世。

奧斯定一生專務而羨愛的是柏拉圖的思想，因而後世稱之為天主教會的柏拉圖，就如稱後來的多瑪斯，為天主教會的亞利士多德一樣。奧斯定在哲學的各種問題上都作過討論。將他的講論若按次序分析開，則可分為理智界，事實界，和倫理界三種哲學。在他哲學的全統系內，造物主作其全體的綱領。造物主是一切事物存在的原因，是一切認識的根由，是一切生活的規尺：「在他內找得存在的根源，認識的理由，生活的秩序；這三種的第一是事實界，第二是理智界，第三是倫理界」。我們就按奧斯定自己如此的劃界法，分講他的哲學。

（二） 理智界論題

在聖奧斯定的明悟內，如同在柏拉圖的明悟內似的，是那些普遍觀念佔領最強的勢力。他分別我們人的認識為三類：有外官的感覺，有內心的認識，還有一種純理智的認識。感覺和內心的認識所接觸的，是單獨而偶然的事，他們的對象不越過時間與空間裏的事項；這是知識的對象。而較知識更高超的認識，名曰智識；智識則以純理智的對象作對象，所認識的是必然性和永久不變的事理。「智識和知識的正確分別，就在所認的是永遠的，或是暫時的事上」。奧斯定不勝的讚揚這些普遍觀念的威勢：「在那些觀念內含有若大的勢力，致於不將他們認識了，便不能成為明哲的人」。

為更明白聖奧斯定對這些觀念存有的意見，可以節錄以下這一段話：「有些個為首為領的觀念，原就是實有事物的模型和原根；這些

觀念是穩定的，不會改變的，他們自己的性相無所從屬，所以自永遠常有，永遠存在於造物主的理智內。這些觀念沒有起首，也沒有末了；凡是有起首而有末了的事物，都是從他們分領性相。……一切存在之物，就是說一切按其本種本類存在，因而有限定本性的物，都由造物主造化而成。……事既如此，誰還敢說，天主造化萬物，並不知道是怎樣造化的？這話不能說，也不能想；所以該說，一總的事物都是按照一種原型造化而成。然而人被造化時，所模倣的原型，必不同馬的一樣；以爲一樣的，還是糊塗思想，可見每個事物各按另一原型而造成。這些觀念，我們思想是在那裏存在呢？不能在別處，必定是在造物主的理智內存在」。造物主以一單純的認識，認識各種各類的普遍觀念，一並認識各個單獨事物的觀念。

在我們明悟內有這些普遍觀念的認識：這是從那裏來的？從事物方面呢？從靈魂內裏呢？或是從造物主來的呢？

奧斯定盤算說：若我們所有的普遍觀念，都是關於這個世界的，便可思想他們來自外官的認識。然而我們認識些永遠而必然性的觀念呢。可見不能是這外面的世界供給我們的。

是不是從靈魂內自來帶着的？柏拉圖和一般生得說者（Inneismus）主張，以爲人靈魂內部先天就有一切觀念，自同肉身結合之後，都已忘掉，後因外官感覺的機會，可以漸次醒起來。奧斯定拚絕這樣的思想。

那麼所餘的只是第三個門路。是不是從造物主來的？若是從造物

主來的，是我們在造主內瞻得那些觀念呢？還是造物主在我們明悟內開啟呢？頭一種是本體論 (Ontologismus) 的講法。雖然有的學者，按着這個意思講解奧斯定的詞句，但是確實奧斯定不會懷有這般思想。因為奧斯定絕對不承認，人在現世，就本性認識的律例，可以直賭天主的本性；要知造主的觀念與造主的性體原為同一，不能分開。所以奧斯定既不承認人的明悟能直賭造主的本性，自然也不承認，人可以在造主內直賭造主的觀念。

若不是我們在造主內瞻得那些觀念，便是造主在我們明悟內啟示吧！於此就得考明奧斯定的正確意見在那裏。他總想造物主施與我們明悟一種光照，我們藉以認識那些永遠而必然的觀念。按奧斯定的意見，這種光照當是怎樣的？奧斯定不承認逍遙學派作悟和承悟的分別，所以他不承認作悟光照承悟的說法。多半奧斯定以為我們明悟得以領略，是直接從造主受一種光照。有人講說，奧斯定謂造主的明悟是一總受造明悟的光明，意思是指的，造主是一總受造明悟的原因，和榜樣。這是經院學派的意見。然而看光景，奧斯定不止於這個普遍的意見，他所說的光照，是較此特甚的光照。

這是奧斯定鍾愛的原型說 (Exemplarismus)。這是他理智哲學部分內根本的原素。

(三) 事實界論題

為事實一分，有一些形上的事理作根基，比如何為物，何為物的

性體，何爲物的真理，何爲美好，何爲自立體，依賴體等等。奧斯定對這一些事理都已找出正確的講解。

比如論物體之爲物體，爲個一，爲真實，爲美好的意義，聖奧斯定看這些事理都是相同的。「物體之爲物體無他，祇因物體是個一的；爲此每個事物幾時成個一的，便成爲物體」。「我看物之存在無他，就是真實」。物之所以爲真，即因其爲物，萬物之所以爲物，即因萬物相似那位元首的個一（造物主）。爲此「所言的僞假並不在事物內，但在我們的認識裏，但在人的思想裏。幾時人觀看事物，不按事物之所是，便成了僞假」。論美好也是一樣；美好與物體同一，爲此不能有形上的惡劣。「天主造的一切都是美好的，惡劣並沒有自有的本性」。「一個實體，若在中找不出美好來，則是一不可能的實體」。所以達魔鬼的本性，本來也不是不好，祇是「錯亂使他不好」。論物的存在理由，聖奧斯定分開造物主與人類與自然界。造物主在已內存在，那兩樣，則因造物主而存在。物的存在理由，祇有這兩樣。

奧斯定先以經院學派各樣通用的証據，証驗天主的實有。然而他在中特別着重的証據，還是那與他根本道理有連繫的証據，就是根據普遍性和絕對性原理的証據。奧斯定推論說：我們理智內有一般普遍和絕對的原理。這一些原理，佔領全人類的理智，各個判斷都得依照這些原理發出，判斷都以這些原理作規模。我們的理智始終看這些原理，是永久不能改變，是不得不然的。然而惟有造物主是不能改變，是絕對必然之物。我們於此實實看得造物主的存在；固然這不是直睹

性的觀看，但是以推理的程序，得到的間接認識。

論這一種証據的價值，經院學派的學者有所辯論；可以參看哲學專籍。

造物主的本性就是實有。奧斯定說：「論天主我不說別的，只說天主即是實有」。造物主的德能優長與其本性沒有分別。造物主是不能改變的，「能改變的物，即便實際的不改變，反正總有能力，失了他會嘗所是的性質」。造主是極智慧的，造主的認識，「並不是由一觀念而起別一觀念，却是在一個單純觀念內，同時認識一總的事物」。造物主是自主的，「並不因受任何迫逼，祇是他的好心，使他造化了萬物，造化了美好的萬物」。造主是真實，是美好，是全能，是至極的美好，「他不用別物的相幫，是從自個性體內享受宏福」。別想天主是有定形，有定限的，却也別想造主是浮泛混沌的，造主是無限無量，而有自己特有的個位本性。

不可如馬內斯主義所設想的，以為在造主以外，還有別一絕對自有之物，更不可和汎神論同調，將造主與世界萬物混成一體。

的確，萬物是造主從無而造化成的。你要問：為何「天主造化了天地？該當答應的說：因為天主願意如此；沒有比造主的願意更巍大的」。天主怎樣造化了世界呢？「天主造化了世界，天主造化世界的樣子，二者為我人類是同等暗密不解的」。每個物體各按自己的原型而形成。這些原型在那裏存在？在造主的理智內存在。

在造主之後，人是最先引起我們注意的。奧斯定論人本性所下的

評論，也非常確實。他自問自答的說：「人是什麼？人本性內有兩項原素：即肉體與靈魂」。這兩項原素互相緊緊的結合；「靈魂使肉身生活」，肉身「但藉靈魂生活」。爲此，人的靈魂是「有理性的實體，是爲管治肉身的」。設想靈魂是物質體，或想靈魂不過是物質的一種配合」，這是極端的錯解。靈魂是生活的，是無形質的實體。

此外，論事物界許多別的問題，奧斯定都有討論，他的講說與後起經院哲學士的講說大同小異；故不詳論。

（四）倫理界的論題

爲倫理界的問題，奧斯定特加考察的，是：人的終向既爲度福樂的生活，而這福樂的生活當在什麼上？

人都懷着享福，而且懷着享永福的盼望；而人所盼望這個大福，應當是何等性質的呢？依必古派將這福樂祇放在肉身的福樂上，斯多亞派將這福樂祇放在精神的福樂上；逍遙學派則將之放在肉身和精神兩方的福樂上。這其中連那最好的意見，也不正確，因爲他們的通病，都是要在現世找得真福樂。然而「這個現世而有死的生命不是有福的，却是我們應當忍受的一種生活」。爲能得到完全的福樂，應當享得天主：「主子，你造作了我們，原是爲你，除非安息於你，我們的心總不能得安寧」，「賞報德行的，必是創作了德行的」。

所以奧斯定以造物主爲人生活的最末終向。人倫理界行爲應當遵循的軌道，都須對照此最末的終向，以作規定。奧斯定準此原理討論

的倫理學，當然純正而齊全。不過欲知奧斯定的倫理學，最好去讀天主教會的全部倫理學。

奧斯定不但以每人個體的生活當歸向造物主，以造物主作己最末的終向，且以社會國家的終向也當歸向造物主，故此社會國家也得遵守倫理道德的普遍原則。

(五) 聖奧斯定的價值

聖奧斯定為組成聖教會的哲學大有功績，他已為聖教哲學，除去了許多古代哲學的錯誤，並已為經院哲學畫定了大體。為此，聖多瑪斯為經院哲學別開新調以前，經院學派大率都依順聖奧斯定的意見。聖多瑪斯在多數的問題上，很尊重聖奧斯定的解答。在許多的討論中，聖奧斯定比聖多瑪斯深淵，然而不若聖多瑪斯準確。

說聖奧斯定在許多問題上不很準確，是因他有一些不曾解決，且有一些錯誤之處。比如在心理學上的錯處：(1) 天主光照作悟的說法；(2) 靈魂和己本能同一；(3) 靈魂的實體性不屬肉身；(4) 靈魂生殖說。比如在宇宙學上的錯處：(1) 原質自有一分現勢；(2) 物質蓄種說。為這些問題的詳細論點，在後面還要重說。

為這類的錯點，若聖奧斯定更多認識亞利士多德的著作，便能去掉不少。後繼的經院學士要將那所餘的錯誤，一一取消；聖奧斯定不能解決的疑問，後繼的經院學士，要漸漸找出來正確的答案。

中 世 哲 學

PHILOSOPHIA MEDIAEVALIS

總 論

紀元後第五世紀末葉，北方諸蠻族南下侵佔歐洲；於 476 年度，西羅馬帝國淪亡，諸蠻族遂作為歐洲大陸的主翁。歷史上的這個變動成為中世紀的開端；直至十五世紀，文藝復興時代，算中世的結束。總說歷史上的中世紀，是 476 年至 1453 年，即由第五世紀到第十五世紀。不過如在前面所說，由第五到第八世紀，哲學上無多特別的起色，尤其是中世紀哲學的正中幹，經院哲學，由第九世紀，才顯出來蓬勃的進展，才顯出來與其前教父哲學的分界，所以可將中世哲學由第九世紀算起，到第十五世紀終，即至文藝復興時代開始。

原來，由第五世紀到第九世紀，整四百年的工夫，稱為歐洲的黑暗時代，尤以第七第八世紀為最甚。時代黑暗就因為蠻族侵略歐土的緣故。歐土自此連年戰爭，尚武而不尚文的軍隊，到處摧殘，極行蹂躪。在這種無比的擾亂情形之下，一切文學的產生自然是不可能的了。所有產生於希臘，而乳養於羅馬的知識，俱為那些橫暴好戰的首領

所忽視，所踐踏。但古代的偉大書籍究竟未完全散逸，各種的書本大都被本篤會的修院，很謹慎的保存着，傳鈔着；在中世紀裏僅有他們是保存羅馬文化的餘燼的。聖本篤（S. Benedictus）（480）於529年創本篤會。本篤是這個黑暗時代燦爛的光明之一，修士們服從他的訓條的，須讀書，研求學問。（鄭振鐸，文學大綱，2，4頁）

有些歷史家將中世哲學與經院哲學混為一事。不知經院哲學（*Philosophia scholastica*）不過是中世哲學的一部分。但以經院哲學代表中世哲學也有一番理由，因為經院哲學是中世紀最有聲勢的哲學，他的強光將其他肢派好像淹沒了似的。然而經院哲學祇是歐洲，即西方哲學的一派；就在西方也有非經院哲學的學說；不過大體上和經院哲學的趨勢差不了很遠。此外，在東方，即東羅馬帝國，在亞刺伯，在猶太也又別興的哲學。這些統稱為非經院哲學。我們先將這一些講完，後講經院哲學。

經院哲學是歐洲中世紀內，理智力發展的一陣大潮湧。它先將古希臘在紀元前第六到第三世紀，理智力那陣大潮湧所出生的效果，共同收容起來，更將蘇格拉德，柏拉圖，和亞利士多德的意思，放在前頭。在這種種主義上，截長補短，配合調和，結果組成一種系統完備的哲學，亞利士多德的思想作着它的主要成分。為此經院學派與亞氏的逍遙學派，能說是一統相傳的，為此經院學派亦稱逍遙學派。不過別想經院學說祇是古希臘哲學的混合。經院學者僅以古代哲學內所包的真理作基礎，用着自己理智的強力，在上建起來學理的高樓大廈。

所以經院哲學實是中世紀的一種理智的新發展。

經院哲學直接繼續教父哲學，二者皆是天主公教內的哲學。教父哲學的年齡是由第二到第七世紀。經院哲學是由第七到第十七世紀末。本來中世紀至文藝復興，即第十五世紀，已算終結。但是直至第十七世紀，經院哲學才在自己周身，見到近時代的新思潮。前面已提，經院哲學自第九世紀，才算正式興起。所以我們付給經院哲學的年齡，是自第九到第十七世紀。

經院哲學如同其他思潮一般，也經過了三等變態：(1)發生時代，由第九到第十二世紀；(2)全盛時代，經過全第十三世紀；(3)衰頹時代，由第十四世紀到第十七世紀。

須知，中世紀各非經院學派，能說但伴隨了經院學派的第一期；在第十二世紀內，他們都同經院學派取了聯絡。他們供給了經院哲學的材料不少，他們自己却沒有從對方得到什麼，因而逐漸消形，終為經院哲學所同化。

我們先將非經院學派列入第一章，然後再將經院學派，按其三個時期，分作三章，所以當分四章。

第一章：非經院學派

第二章：經院學派發生時代

第三章：經院學派全盛時代

第四章：經院學派衰頹時代

第一章 非經院學派

非經院學派的哲理，也導源於古希臘哲學，不過與經院學派不是一統相傳的。若但提其中最重要的派別，則可將非經院哲學，分為兩派，即比藏帝納學派和亞刺猶太學派，故分兩節講述。

第一節：比藏帝納學派 (Philosophia Byzantina)

第二節：亞刺猶太學派 (Philosophia Arabo-judaica)

第一節 比藏帝納學派

比藏帝納學派即君士坦定哲學，因君士坦定堡的原名是比藏帝納。古希臘哲學，因了儒斯帝年皇上 529 年的封鎖令，由雅典被逐，遷至亞立山大府，後於 640 年，因了亞刺伯人的侵入，復逃往東羅馬帝國的京都，君士坦定堡。古希臘哲學在此寄身，一直延至中世紀末；當這期間，殘存的這分希臘哲學，不免與東方亞細亞思想互有同化的地方。從 858 年，希臘裂教發生以後，君士坦定，與西方割絕了來往；這部退避的文化，遂在那裡孤單的活着。如此直至 1204 年，十字軍佔領了君士坦定堡以後，東西兩方的思想才起首互行交換。未後於 1453 年，馬罕默德第二攻陷了君士坦定堡，將比藏帝納的學者逐走；自此漸漸的化為文藝復興時代的哲學，即同此變化徐徐的消滅。

比藏帝納的哲學，本沒有奇特之點，好像是希臘哲學來到君士坦定堡，祇爲借處暫行寄身。此地的學者，只在希臘哲學書籍上，作些詮註解說的工夫，此外則別無自創。他們雖是最先承得那些古書的後嗣，然而他們即不如亞刺伯人研究那些書理，那樣深沈。他們中間，有的多沾些亞利士多德的思想，有的勉力將亞利士多德和新柏拉圖主義溶合，折衷成論，還有些簡直是以百科全書的性質，講論古學，將希臘各種主張不分真僞，都收集在一齊。總之，他們所承繼的是希臘末期的哲學，所以不怪他們所講的，大體終不出新柏拉圖主義。

好像東羅馬帝國的學者所作的好事，祇在將古代的寶貴著作保存下去，只等到文藝復興時，好傳給別等考古的學者研究。他們從第十三世紀，尤其是自第十五世紀起，他們將自己保存的學術，交付與西方哲學家。西方哲學家從中吸收的資料也很不少，這算比藏帝納學者對文化所有的功績。

第二節 亞刺猶太學派

(一) 亞刺伯哲學 (Philosophia Arabica)

亞刺伯人自西利亞人 (Syri)，間接吸取了希臘的哲學思想。最先因了亞立山大遠征的關係，西利亞人已得佔過希臘哲學的幾分。以後因着歸正了天主教的西利亞學者，西利亞人更多承領得希臘的哲學。自第五到第八世紀，奈斯多列教 (Nestoriani) 的信徒，多將希臘

書籍，譯成西利亞文，尤多譯的是亞利士多德的著作，格外是亞氏的論理學，且譯保費肋的節疇詮註（依撒高），及假名帝堯尼，等等。此自西利亞人更加的認識哲學。

自第七世紀，亞刺伯人強盛，四出遠征，將波斯，及西利亞佔據後，亞刺伯人遂自西利亞人手中，承受了希臘哲學。在第九第十世紀，亞刺伯人對希臘哲學很生興趣，皇家且請西利亞學士入宮作教授，自西利亞文，大譯哲學書籍。在亞刺伯人中，哲學興隆了兩世紀半的工夫。自此傳入東方，及西班牙。傳入西班牙，是因於紀元後 711 年，西班牙被亞刺伯人征服，西班牙遂成了亞刺伯人文化的第二根據地。且因當時西班牙境內，各種類，各宗派的人，回教的亞刺伯人，天主教的，猶太教的人，相居一地，各享相當的自由，思想上遂易有變動與發展。真的，自第八到第十三世紀，西班牙是哲學演變的園地。

亞刺伯哲學家中間，真有些才質出等，悟力精銳的人物。其中有幾位學者所寫了的書數，實令人驚異。他們中間多半很崇拜亞利士多德的學說。

我們從中祇提兩個最著名的，即：亞魏塞 (Avicenna) (980-1037)，和亞委老 (Averrhoes) (1126-1198)。前者生於亞刺伯本土，後者生於西班牙。

他們兩位都自信為亞利士多德的真徒。然而他們將亞利士多德的道理，講錯的地方，也實在不少，他們如此錯講的大緣故，是因他們在講逍遙派學說之間，常含有新柏拉圖主義的氣味，如同在底下提的

講論中容易見得的。

他們講論中所顯的奇特之點，是他們對亞利士多德論人明悟動作的見解，所創出的講說。亞魏塞在前作引線，亞委老接着往前伸論，作成了他本人的一種學說。我們此處但提這後者的講論。

亞利士多德論人的明悟，分爲兩種工能，一名作悟，一名承悟。亞委老說：作悟是承悟以前自立的，它是普遍的，是共同與衆人的，言外是說一總的人共有同一的明悟。這顯然是將柏拉圖的兩重世界，與亞利士多德的作悟承悟兩件，融合在一齊了。普通所說的亞委老主義 (Averrhoismus)，特指此點。

亞委老的形上學簡直是新柏拉圖主義，因他以爲無極之物，經過多層的介物，發洩爲理智，與各天體相合，在中支配天空的運行。人的理智是發洩出的最下級。亞魏塞以爲無極之物，直接發生理智，不用介物。

(二) 猶太哲學

猶太哲學，除掉土產的加伯拉神秘主義，與通神術外，只是猶太教義與希臘哲學一種附和融合的講說。這種講說起自費龍，到了中世紀，則更形的強化。不過中世紀猶太哲學的新動向，是與亞刺伯人的哲學，共同與新，併行齊趨的。

當時猶太哲士中最著名的是亞維保 (Avicbron) (1020-1070)。他是猶太教人，雖然竭力避免汎神論，然他講出的，終未脫了新柏拉

圖的一元發洩論，即一元汎神論。他的講論如是：無限至極之物是惟一實有之物，宛如一個永不能涸竭的泉源，自中發出來綿續的有限之物。他先發出來宇宙神，此神以質與相集成；以下發生的各種物體，皆由此二原素集合而成。這一項顯然是從亞利士多德來的意思。

然而亞維保的特點如下：第一，物體各有多層之質與多層之相，第二，純神內也有集合的質與相。這兩點將成爲第十三世紀學者辯論的重要問題。

第二章 經院學派發生時代

前面剛提過，中世紀的首分是黑暗時代。當這期間，英吉利，尤其是愛爾蘭的幾個地方，所受蠻族的毀壞影響，較之歐洲大陸爲少，因而古代的學術尚能存在。在大陸內，則惟有西班牙仍能繼續推行文化。爲此在黑暗時代的陰幕之下，英吉利，尤其是愛爾蘭，及西班牙作着歐洲文化的中心，爲此西班牙同時也作亞刺猶太哲學的中心，爲此經院哲學進行的起點，也是英吉利，愛爾蘭，和西班牙。

雖說歐洲傳來的古代文化爲日爾曼蠻族所搗毀，然而後來使此文化發揚廣大，革新眉目的，還是這同一的民族。

特別是在大加祿國王 (Carolus Magnus) (742-814) 執政之時，因國王的倡導與援助，歐洲各處學校林立，學術與文化自然蓬勃起來，猛進起來。國王且請英國學者，前去幫助辦理教育。當時盛興的學

校可分三種，有隱修院學校，有主教區學校，有王侯學校。當時教授的科目，第一門名曰七藝，即文規，修詞學，論理學，算術，幾何，天文學，音樂；第二門是自然科學，內含醫學，和歷史；第三門是哲學。哲學從第十二世紀就成了自立的學問；第四門是神學；第五門是教會法學及國家法學。

在這經院學派發生時代，哲學的潮湧節節進步。先須提的是第九第十一世紀的兩位學者，即聖安瑟莫（S. Anselmus），及史高愛劉（Scotus Eurigena），前者曾為經院學派哲學，布一大局，後者却為反經院學派哲學，布下反對局勢。其後到了第十一十二世紀，學者似乎全力在爭辯着一個問題，就是普遍性問題。自大加路國王提倡學術，尤其提倡哲學之後，巴黎漸成為哲學的中心，內中有三個學校，作為學術的園地。當時在巴黎左近有聖味多爾（S. Victor）修會院，盛倡神學哲學，尤倡神秘主義（Mysticismus）。我們在本章內，要特提中世紀哲學起興時的這三種哲學動向，遂分作三節講論。

第一節：經院與反經院哲學的布局

第二節：普遍性問題

第三節：神秘主義

第一節 經院與反經院哲學的布局

（一） 史高愛劉

史高愛劉(800-877)是愛爾蘭人，曾被聘於巴黎宮庭學校作教授。史氏是反經院學派哲學的創者，因他的道理與當時新興經院哲學的根本原則，正相反對。經院學派的道理：第一，造物主與受造物是絕然有別的；第二，每個實體皆有其個體性。而史氏所倡的哲學，大都取自假名帝堯尼，因而他的原則，大體沿襲新柏拉圖主義，因而他的根基思想，是汎神論。

「他以為萬物絕對的原因就是神，森羅萬象盡都是神的表現。然因為神是超越萬物的，所以就不能限定性質。神所發現的萬物，都是以至善為極致的，所以凡實在都是善。惡是消極的性質，即實在的缺乏。神是萬物的原因，又同時是萬物的窮極，所以一切物都以合歸於神，為終局的目的」。(三浦磯，西洋倫學史，436頁)

若更分別的講述，則知史氏這種汎神論的哲學內，包有兩種根基原則，正按這兩原則，他的哲理與經院哲學反對，也正因此說他是為反經院哲學布大局的創始人。

第一，只有一個存在之物，即天主。天主在己本體內包含着發生萬物的根源；他認識這些根源，這般的認識，便是天主的觀念，這些觀念以進化的程序，發洩於外，演化成萬物，就是化為種，化為類，化為個體。這些萬物究竟還要歸入這個總源。

第二，各個體與種與類合一，那麼各個個體人也皆歸於全人類，衆人的靈魂，全歸於一個人類的魂。史氏的這番說法，所有的蓄意，是否認事物的個體性。可見史氏雖未明晰的講論普遍性問題，然他的

心意，必懷着過激實在論的思想，作着其後第十二世紀過激實在論的先導。

(二) 聖安瑟莫

聖安瑟莫 (1033-1109) 對待普遍性問題上，也有些偏於過激實在論。不過聖人擁護實在論的心意，特為以實在論作攻擊羅賽林唯名論的兵器。為此過激實在論內部的條理，以及由此理論引出的結論，即汎神論，却不是他所着意讚許的。所以，雖說他的詞意內，好似傾向過激實在論，然而他心地內所懷的，約不過於簡單的實在論，即和緩實在論。

歷史家稱聖安瑟莫為教父們的末一代表，為經院學派的創始人。但是為這第二論斷，要緊作點分析。聖安瑟莫所隨的，大體是聖奧斯定的原則，所以本不能以安瑟莫為經院學派的正式分子。不過，如前所說，當時那位反經院學派甚力的哲士，史高愛劉，為反經院哲學的系統，布成大局，聖人力反史氏的意見，因而無形中為經院哲學的系統，也布定了大局。按這一方面看去，則能說聖安瑟莫是經院學派的創始人。

聖安瑟莫在哲學系上所以知名的緣故，另外是因他為證明造主存在，所設的本體論證 (Argumentum ontologicum)。這個証論的大意是：我們對造主的觀念，是以造主為無限完全之物。而無限完全之物應當具有存在，因為存在也是樣優長。故此造主存在。

他這樣對着天主推理說：「我們確實承認，你是人能想的最大之物。……而如此一物不能祇存於思想者的理智內。因為若他祇存於我們思想內，則能想他或存於實際，這却是更大的齊全，所以，若人能想的最大之物，祇存在於我們理智內，則人能想別一個較此更大之物，這却是不可能的事。所以決然有一物，按思想而且按實際，沒有比他更大的」。(De Wulf, op. cit. p. 115)

這個證論的弊病，是將觀念界與事實界混為一界。觀念中着想無限完全之物，應在他性體內包有存在的優長，不因此便可結論那物在事實界內就存在。不然是無端緣的，由觀念界過往事實界，由想的存在過往實際的存在。這是不合格的証論；為此這個證據不受聖多瑪斯採納。原來證驗天主存在的真正有力証據，所靠的端緣，都該是屬事實界的，即與天主的存在，該屬同一的事實界。不然就有躡界的弊病。可參閱經院哲學神義學內，證驗天主存在的各等証據；其中沒有不是從事實界找踪跡的。

第二節 普遍性問題

在第十二世紀前，亞利士多德的著作內，但有他的論理學講讀於世；所以當時人們看亞利士多德，但認他為一論理學家。那世代的學者也格外考究推理法的技術。又加上保費肋註釋亞氏著作的書內 (Isagogae)，所講的普遍何在的問題，也很引人的注意。因此緣故經院學派最先討論的問題，便是歸於論理學的，又在論理學內，首先討論的。

是普遍何在的問題。

保費肋的書上有這一句疑問：「種和類這一些東西，是自立存在的呢，或但是明悟內裏的表像呢？」這句話便引起了經院學派內的爭執。有好些分歧的說法。

(一) 過激實在論 (Realismus exaggeratus)

尚保 (G. Champeaux) (1070-1120) 對此問題，應着史高愛劉的先聲，主張過激實在論。尚保受過安瑟莫的教導。

過激實在論主張：普遍的東西是在我們外邊自立存在之物。我們前面已見過了柏拉圖的過激實在論；按他的意思，那些普遍的東西，是在感覺界諸物以外，而自立存在，而且是在感覺世界之物的存在在先而存在。經院學派內主張過激實在論者，少有存這種思想的。他們以為那些普遍之物，是在諸單獨物內存在，並與諸單獨物共同存在。他們以為每種每類之物只是一個；在諸單獨體內，有一個同一共有的性體。諸單獨物彼此分別之處，只在依賴性的特點上。過激實在論既以為，我們明悟內的觀念，那些脫去了單獨性，特殊點，而按普遍的形樣認識的觀念，就按這個普遍形樣在我們認識界外，實際獨立的存在，所以他們結論說：我們的認識界與事實界完全相合。

(二) 反實在論 (Anti-realismus)

反實在論解決問題的樣式，正與實在論相反。他們說那些普遍之

物是明悟方面的創作。因為實際界的物皆是單獨的，具體的，有限定的：我們的認識却是普遍的，無限定的。所以我們的認識與外物不相符合。然在這項公論之後，反實在論分為兩派。有的思想，那普遍性祇在言語和名詞上；一個名詞兼指一團集個體，這就是所謂的普遍。這種說法稱曰唯名論 (Nominalismus)。有的簡直說，普遍的認識既然純粹是明悟內的造作，所以與外界個體的實物，不相符合。這樣主張名曰概念論 (Conceptualismus)。

唯名論的創者是羅塞林 (Roscellinus) (+1121)。尚保曾受教於羅塞林，然他反對羅氏的唯名論。

亞白拉 (Abelardus) (1079-1142)先在羅塞林學校內受教，後又轉入尚保的學校。他雖是尚保的徒弟，却是反對尚保實在論最烈的。他雖從聖安瑟莫讀神學，他却更喜歡史高愛劉的原理，所以他也是反對經院學派有力的份子。

亞白拉的脾性，最愛譏諷與攻擊別的學派，他格外攻擊的，是他老師的過激實在論。在這一點上，他對哲學上有過些功績。他貶責羅塞林，怨他不曾果敢的斷定：我們的普遍觀念，是指點着個體事物。他認為惟獨個體有實在的存在；別一方面，他也認為我們有抽象兼普遍的觀念；我們因抽象，表示各個體的通性，這些通性能分派與無數的個體。

按亞白拉的論調，他絕不是唯名論者。他是否是過激概念論者？過激概念論以為，普遍之為物純粹是明悟內的造作，與事物界毫不符

合。看去亞白拉不會有這種思想。尙保以爲，同種同數的各個體共有同一的性體，他却看的更恰當：同種同數的各個體，各有相似的性體，亞氏可是看明了，普遍是指着個體事物。但他只止於這一步，若他再進一步，看明個體物性體的相似，是我們觀念普遍性的根基，則他是對普遍性問題，找得恰切解釋的創始人。這番光榮雖不應加給他，不是是他的見解，提醒了經院學派學者，終於找得了真正的講解。

第三節 神秘主義

神秘主義是不易界說的，是人靈與造主親蜜結合的傾向與理論。這種結合始以瞻仰，是人的明悟直接瞻仰無限物的威嚴與尊大，然後感情的情緒，以甘飴之愛享得那無限之物，即天主。這種締結所生的效驗，是使人僵硬不動，使人轉入甜夢，失去自知之心。所求的這種瞻仰與認識，不是普通的認識，即藉受造物對天主有的間接與借意的認識，却是直接與超然的認識，直臨天主的性體，直接的享有享受。帶有汎神論原則的神秘家，且以爲人的性體，可與造主的性體合而爲一，想人能溶化於造主的性體之內。

汎神性的神秘主義，自然是錯極的道理。自論主張以鑑賞之力成的神秘主義，則當分哲學神秘主義，與神學神秘主義兩樣。

哲學神秘主義，是哲學上的一種錯見，因爲人以本性的能力，萬不能對造主直接的鑑賞與欣賞。

第十二世紀聖味多而修院內，所講的是神學神秘主義。在此修院

內第一著名的領袖是愈高 (Hugo) (1096-1141)，其後他的徒弟李而而 (Richardus) (1162-1175)，繼他老師的遺業，發揚本會所推崇的學理。同世紀的聖伯而納多 (S. Bernardus) (1091-1153)，也倡神學神秘主義。

這類的學者，本是神學家，但因在第十二世紀，哲學與神學兩系，還沒有作截然的分離，所以他們的著作內，哲學與神學常是相提並論。爲此他們也是幫助經院哲學進步的分子。

而且這類學者的別一工程，是將他們以前諸教父，諸學士，論神學的各種問題，所發的定論，勉力集在一齊。後來龍巴德 (P. Lombardus) 做照他們的榜樣，寫了四部教父定論，名曰論題大全 (Summa sententiarum)。他在中幾將教父們論全部神學的講義，蒼集一齊，在上又加以豐富的哲學性講解與理証。這四部書從十二世紀，到十六世紀，作爲當世神學各校所用的普通課本。其後的學者寫了無數的註釋評解，爲剖講其中容意。可見此書在當代所有的價值。

第三章 經院學派全盛時代

第十三世紀是中世哲學的全盛時代，尤其是在西方更顯光耀。如前所說，在第十二世紀末葉，西方哲學和亞刺伯及比薩帝那哲學互相關接觸；然而從它們的接觸中，是西方哲學獨自吸取了利益。在這個時期內，其他非經院學派的潮流，能說是已算涸竭了。惟有經院哲學在

世榮幸，終於得到全盛的發展。不過在它身週，時有反着它的趨勢，支出來的講論；我們要同經院學派一齊，在它應佔的時代內，加以陳述。

幫助經院哲學在第十三世紀猛進的緣故，曾有種種。第一個緣故，是第十二世紀諸學士的工作，在第十三世紀開花結果；第二是巴黎大學的成立(1150)；第三是方濟各會(1215)及多明我會(1216)的創始；第四是亞利士多德原著的拉丁新譯本。亞刺伯人，猶太人，希臘人在此項譯述工作上，多有功績。

在這一期內，有一個大名鼎鼎的人物，作他的中心，這就是聖多瑪斯。這個名字要作本期的分界，分多瑪斯前期，多瑪斯期，多瑪斯後期。

第一節：多瑪斯前期

第二節：多瑪斯期

第三節：多瑪斯後期

第一節 多瑪斯前期

(一) 奧斯定主義 (Augustinismus)

在這一期內，諸學者按大體皆隨亞利士多德氏，然而前期一些錯誤講說，及一些不曾講明的疑問，還繼續的流行着。其中重要的點點如下：

(1) 明悟認識之時，必須造物主施一種特別的光照，如在聖奧定原型論內所說的。

(2) 惟獨造主天主是純顯勢 (Actus purus)；其餘的受造之物，就連神性界之物，就連人的靈魂，也皆以質 (Materia) 和相 (Forma) 集合而成。由此遂有所謂的神性物質 (Materia spiritualis)。猶太人亞維保在先已設過如此的論題。

(3) 原質 (Materia prima) 自身也含有一種顯勢 (Aliqua actualitas)。而按經院哲學的定論，原質是純潛勢 (Potentia pura)。

(4) 靈魂是全備的自立體，有與肉身不相關屬的自立體性；因而吾人靈魂肉身的結合不是屬實體性的，却是依賴體性的。

(5) 靈魂的性體和他的能力，即明悟，與意志，是同一的；其間祇有理智的分別，並無事實的分別。而按經院哲學，靈魂與其能力，有實有的分別。

(6) 性相層疊論 (Multiplicitas formarum)。物質界的物體，無論是有機的無機的，在性體內皆包有數層性相，上下相屬，是為性相層疊論。

(7) 蓄種說 (Rationes seminales)。地皮上常常生出來許多植物；無數的下等動物不知何從而發。生命如此的發顯，如何講解？當時學者相信自生說 (Vita spontanea)。因為相信自生說的緣故，那些學者思想，在地層內早有含蓄的子種，作生命的根源；原是造主在造物之初，早已造化而藏諸物質內。它們在那裏等候適合的環境；遇

上了適合的環境，便要發展而生出。

(8) 論人靈魂的來源，有多種臆說。第一是靈魂生殖說 (Traducianismus)，以為是天主從原祖亞當靈魂內，化分出來一總別的靈魂，聖奧斯定，和以後不少的別位學者，傾向這一講法，因為如此更易講解原罪遺傳的道理。第二是靈魂創造說 (Creatianismus)，意思是天主為每一個人特造一個靈魂。聖奧定的時候，聖熱羅尼瑪隨從這第二意見。第三，是先在說 (Praeexistentianismus)，主張衆靈魂早已在造物主內存在，到了相當時候，下來與肉身結合，來管治肉身；於此還有兩種假設：靈魂來世是受造主遣派，或許是出於靈魂自己的願意。還有一種假設，是以爲靈魂是造主性體內分出來的。此名發洩論 (Emanatismus)，帶有汎神論的性格，經院學派的學者當然沒有依從此說的；然而他們中間多數的，還在前面那幾樣臆說中猶疑着。

這些道理合在一齊，按我們今日的說法，統稱曰奧斯定主義。其中大半實在是奧斯定所依從，至少是他所提說過的，後皆根於柏拉圖的原則。不過內中也有一些，本不是奧斯定的意見。

(二) 方濟各會學派 (Franciscani)

自第十三世紀，方濟各修會，和多名我修會各自建立大學，矢志攻讀神學哲學，漸漸經院哲學就寄身於這兩個修會內。兩修會內前後掌教的明師很多，我們但提一兩位最馳名的。

在方濟各修會內，頭一位顯著掌教的，名亞立山亞蘭 (Alexan-

der Halensis) (1170-1245)。

他的徒弟聖文都拉 (S. Bonaventura) (1221-1274) 繼續他，在巴黎本會大學內作教授，是意國人氏，曾任方濟各會總會長，後來陞為紅衣主教。

聖文都拉的講論遠過他的老師，不過他的講論中，總勉力保重本會內傳下的各項道理，並在可能範圍以內，設法依從他老師的意見。為此，奧斯定主義的多數錯點，聖文都拉依然未能全備的脫掉，尤其是所謂神性物質，和性相層疊的說法，這兩端道理曾很久作了方濟各學派的特點。

聖文都拉且在本會所講論的道理中，添加了神秘主義一系，自此這一系也成為方濟各會世傳的特點。

聖人沒曾留下論神學哲學若多的著作，像聖多瑪斯一樣：為此他的道理在後人心地內，不能引起很大的欽佩，為此方濟各學派所奉為本會學說領袖的，並不是聖文都拉，却是後起的一位本會學者，名鄧思高杜 (Duns Scotus)。

聖文都拉與聖多瑪斯是同學，且為密友；聖文都拉雖然沾滯於本會一些不確的講說，他却不曾反對過聖多瑪斯的新學說。

(三) 多明我會學派 (Dominicani)

多明我會初創之時的特點，是本會學者對聖奧斯定的意見，從違的程度各有不同，因而議論紛紛。這種現象指示，多明我會要逐漸離

開柏拉圖與奧斯定，傾向亞利士多德與多瑪斯。

本會出來的頭一位出等學士，是聖大亞爾伯（S. Albertus Magnus）(1206-1280)，是德國籍。曾在巴黎，羅瑪等地方，充任教授，作過本會的省長，後被選為主教。

他的學問的廣博令人驚奇，他所寫的書數誠是一部繁而重的叢書，不但論神學哲學，且論當世所知的其他學術，都有著作。不過他那般普遍的學識，好像沒有完全消化到底，爲此不免多有些錯謬的地方。

他的道理雖然還沒全從奧斯定的思想內，脫離出來，然而他已算全入了逍遙學派的路徑，尤其是他使多明我會更轉向亞利士多德的逍遙學說。亞爾伯最榮耀的徒弟是聖多瑪斯。

第二節 多瑪斯期

在這多瑪斯期內，祇講多瑪斯一人。原來我們分布第十三世紀哲學的曆史，不全以時間作度量，也看學派的分別，和學者個人的生活。譬如聖文都拉和聖多瑪斯的生活，差不多完全同時，聖大亞爾伯是聖多瑪斯的老師，二人形影相伴，更不能彼此分割。然爲方便起見，我們却分別前後。再說，如此分列也並非事實上的理由：若第十三世紀是經院學派的中心，聖多瑪斯實是此中心的中心。

（一） 聖多瑪斯的行實

聖多瑪斯（S. Thomas）於1225年上，生於納不里城附近，亞

奎納 (Aquino) 公爵家內。先在本篤會修院內受過初步的教育，後往納不里大學讀書；於此入了多明我會。厥後去巴黎大學在亞爾伯教授之下，完修學業；當亞爾伯往德國作教授時，多瑪斯隨從老師也去到彼處，越四年，被遣回巴黎作教授，共經七年。在這期間得到學位。後又被遣往意大利，在多數學校內教學，尤其是在羅瑪。過了十年，又去了巴黎；在此居三年，復返意大利，在納不里城掌教。二年後，即 1274 年，被羅瑪教宗召往里昂參加會議，在行程之間逝世，享年 48 歲。

多瑪斯在他那比較短促的生活裏，所寫的書籍，其數驚人。他的神學綜論 (Summa theologica)，和哲學綜論 (Summa philosophica)，是舉世馳名的傑作。

(二) 多瑪斯哲學大義

聖多瑪斯的哲學，所依從的底稿，是亞利士多德的原則，所以前面讀過了亞利士多德的哲學，同時已算讀了聖多瑪斯在哲學上的基意。不過多瑪斯真是但以亞利士多德的哲學原理，作底稿，因為在上他加上信德的光明，和自己個人理智的光明，作了很豐潤的點綴，將那底稿裝飾的，成了一幅很完美的畫。

多瑪斯奉亞利士多德為師，而他自己又成為經院學派之師。因為多瑪斯是經院學派之師，所以今日公認的經院哲學，大體上也就是聖多瑪斯的哲學。我們已將經院哲學的綱領，自哲學史內列出，為之特

寫一部，名曰「哲學縮型」；爲此在這裏講經院哲學史之時，我們不再詳論本學派的各種學理。既然多瑪斯的哲學與經院哲學可以看作同一，所以我們此處論多瑪斯的哲學也不多贅。論經院學派的其他學者，如聖大亞爾伯，聖文都拉等，我們也不將他們的全部學理舉出，因爲在大意上他們也都隨着經院學派的綱領，因而與多瑪斯沒有歧意。我們論他們所提的，但是他們每個人的幾樣特論。

我們此處論聖多瑪斯，也但提些特論，另外是提些他所校正而講明了的論點。這些論點多是柏拉圖學說中的錯見，或是後來所謂的那奧斯定主義，所世襲的謬說。有些是多瑪斯前期，經院學派沒曾講清楚的理論。還有些是經院本派內，在多瑪斯生活之時，或在他以後，所紛爭的問題。聖多瑪斯論這各點，皆爲付以詳明而確切的解釋。不過，此處尚須注意，多瑪斯個人理智的斷事能力，自然靈敏精銳，若多的難題，概能一刀兩斷的解決。雖然如此，多瑪斯的光榮却不能使其他經院學派的學士們遮沒淨盡，因爲他們爲那些問題的解決上，也曾施過預備的工作，或且也有過發明的功績。

在講聖多瑪斯的學理之時，還不可忘了，他不但是經院哲學的首領，還是經院神學的首領。爲此我們在談多瑪斯哲學之前，先要看他對哲學與神學二者的關係，是如何居心。至論哲學的分類，多瑪斯全隨亞利士多德。我們論他的倫理學不說什麼，因爲對此問題，他與其他經院學派的學者全同。我們祇要提他對論理學，形上學，及物理哲學的幾點。不過論物理哲學的特點，將在多瑪斯後期內遇見，此處不論。

(三) 神學哲學的分別

在先神學和哲學常在一齊合併着；到了中世紀，二者日漸的分門別戶。多瑪斯則將二者截然分隔，見得兩門學問的形相對象，所根據的原理，和進行的方法各自不同。神學所憑藉的，是啟示的光明，爲此名超性學；而哲學所憑藉的，是人明悟本性的光明，爲此名曰本性學。哲學藉明悟的推理進行，而神學則祇靠天主言令的威勢。不過二者皆來自同一根源，即皆來自造物主；又皆歸宗同一終向，即皆找尋同一真理；爲此二者不獨不能有實在的衝突區處，而且實在需相護相衛，而且需相援相助。

(四) 論理界問題

在多瑪斯以前，對論理界問題上，曾有過一樣激烈的爭點，就是普遍性問題。論這個問題，簡約的說去，有兩個針鋒相對的意見，就是過激實在論，和過激概念論。過激實在論以爲普遍之物，是外界真實存在之物。過激概念論以爲普遍之物，是純然理智自造之物。而多瑪斯的意見適擇其中，以爲普遍之物，是半在實物界而半在理智界之物，即謂普遍之爲物，就其本相是理智之物，而在事實上有真根基。簡單的說一句，普遍之物是在事理上有根基的理智物。外界事理上的根基不是別的，就是單獨的自立體。具體化而單獨化的性體是真正存在之物。吾人的理智以抽象力，將之由具體而單獨的處境，提拔出來，

復在上加以普遍之性，這一步是理智之所爲。故說普遍之物是理智之物，而在事實上有真根基。多瑪斯的這種主義，既中立於過激實在論和過激概念論之間，可以名爲和緩實在論，亦可稱曰和緩概念論。

現時的哲學，在論理學後添講批判學，討論明悟對待真理的價值；這兩篇截然兩個分門別月的學問。這是因爲經過近時代一陣懷疑雲霧之後，批判學的資料隨而膨漲，就此有了與論理學分家的必要。

原先，在論理學的後端，講着批判學內的一些根本問題，譬如論真理，論確實性，論確實的動機，即客體顯明等等，不過講論的不很繁多。這是因爲自亞利士多德，以至中世經院學者，都懷着斷定論 (Dogmatismus)，不猶豫的誠服吾人理智的明力。尤其是聖多瑪斯，格外依靠吾人理智的光明，見得吾人的理智來自造主，在吾人理智內，顯着「那永遠理智光明」的反映。

但是經院學者，和聖多瑪斯對待吾人理智所懷的這番依靠，却不是盲從。他們固然不讚稱，懷疑派那種普遍的疑惑。不過，請看多瑪斯的著作！立刻就能看出，他在尋找真理上，是怎樣慎重，怎樣的害怕錯誤。所以他斷不隨「夫子曰」主義 (Ipse dixitismus) 的先覺流弊，他更不是「人云亦云」的作論，他很認得那正式的方法疑惑，(Dubium methodicum)。可見，後人責以多瑪斯的講論，帶有過激斷定論 (Dogmatismus exaggeratus) 的性質，因而稱經院哲學爲過激斷定論，不免有些過激吧！

(五) 形上學問題

對於形上學的問題，我們祇提原型論。這個形上學的論點，與上面談的那普遍性問題，是緊相關連的。爲能明瞭此項道理的全備系統，我們須先指明觀念的由來，然後再重提提觀念普遍性的由來，末後才可將原型論的正意確切指清。

觀念的由來不是別的，就是抽象。然而從那裏抽象？就是從週圍我們這個物質世界內抽象。原來我們的明悟未從與外物接觸之前，是站於潛勢之內，就是說，是站在適於呈顯觀念的可能性，任何實現的觀念也沒帶着。明悟先是在在白紙(Tabula rasa)的地步，這是說的，明悟祇有認識萬物的廣博能力，却一個實際的認識也沒有自先帶着。

於此，多瑪斯果斷的排斥柏拉圖的觀念世界。柏拉圖想人會有過先存的認識，當他靈魂與肉體結合之時，將那些認識遺忘殆盡；後與外物漸漸接觸，就又重新想起來；在多瑪斯眼中，這是荒誕不經的講論。照樣，因了講解原型論的根源，別有學者假設的生得說(Innecismus)，和本體論(Ontologismus)，也都落於這同一的否認之下。

這些錯誤主張的通病，皆因沒曾想到，觀念的由來只是抽象。爲什麼要緊抽象，什麼是抽象，怎麼樣抽象？我們人居於現世的境地，明悟得藉感官，尤其得藉想像的幫助，才能認識什麼。多瑪斯說：「不經感官輸，明悟無所有」。感官以及想像的認識皆是單獨而具體的。我們的作悟自想像呈與它的印像內，將其一切單獨性和特殊點脫去，

自中只攝取一種公共而普遍的印像，即名印像（Species impressa）。作悟的這步工作，即爲抽象。承悟受印像之感應而發動，發出返像（Species expressa），於是承悟領悟。這便是觀念；這便是明悟的認識。這種認識是超感覺界的，是屬神靈性的。

可見觀念的來源是很平凡的，何必捨近求遠，到玄妙境界內去找呢？

因爲觀念的性質是抽象的，所以也就是普遍的。觀念都有爲種爲類的身分，爲種爲類的各可包容無數的個體，就是說各可相宜與無數的個體；反過來，無數的個體皆從屬於種或類的觀念範圍下。這樣的來往就是普遍。

前面方提的那普遍性的問題，所問的是：普遍之物何在？是在我們理智之外自立存在之物呢，或是完全是我們理智內的創作？我們已見，過激實在論只偏於前端，過激概念論則只偏於後端。

多瑪斯的意見却擇它兩的中庸，以爲那些普遍的東西一部在明悟內，一部在事物內。所以他的主張當稱曰和緩實在論，或和緩概念論。將此明瞭，可以對原型論作一判案。

多瑪斯與大亞爾伯同意，將普遍分爲物前的，物中的，和物後的。

物前的普遍祇存於造物主的理智內。造物主的理智內，存有萬物的原型觀念或曰原本觀念，作諸受造物的模型。造主在自己理智內，自永遠認識萬物的模型。不過那些模型，並不如柏拉圖想的，是在造主以外存在的，却是造主在自己本體內看出的。而且那些模型並不與

造主的本性本體有別。原是造主的理智在自己無限完美，無限齊全的性體內，自永遠認識，被受造物可模倣的各等模型。造主的理智自永遠認識自己，在自己性體內認識一切可能之物。故此說，萬物可能性的根基，根於造主的理智，且根於造主的性體。但要注意，造主是全備單純的神體，因而造主的理智和造主的性體，是全然同一的。

這是柏拉圖所創，聖奧斯定所鍾愛，而經過聖多瑪斯所改正了的原型論。說的是改正，所以並不被多瑪斯擯絕；這是因為這種論說內，本然存着一部的真理，就是我們剛才所分解出來的。為此多瑪斯也很注重柏拉圖，和奧斯定的原型論。

物中的普遍就是那些觀念界的原型，實現於事物中，具體於事物中。

物後的普遍，是實現於事物中，具體化於物事中的性體，被我們的理智按一種普遍的樣式而認識出來。普遍觀念的來源就在於此。實現於事實界的物性，皆按單獨而具體的樣子存在。我們的理智以抽象的工用，在單獨物內，認出來全種全類之物有的公共性體，認出各個所具的同模同樣的性體，並且在上付以一種普遍的形式。簡言之，我們在各體內，認出來他們的共相。

總說起來，普遍自身是理智界之物，是祇存在於理智內的，不過在諸單獨物內有根基。所說的根基就是各等事物的性體，那些性體在事體方面，是按具體而單獨的樣子存在，理智以抽象的樣子認識那些性體。因為抽象，理智遂能將之普及與各個所屬個體，就此在上付

以普遍的形式。這一步是理智內的部分。至論事實界內真正存在的各個體，他們所有性體的原型和根基，則如上說，皆在造主的理智內，而且皆在萬善萬美的造主的性體內。

柏拉圖在己所創的原型論內，因將根基弄錯，所以他擬想出觀念世界來，以爲普遍之物在那超然世界內自立存在。哲學史上所見各等樣式的汎神論，都是將理智內所想的那種種普遍意念，列入事實界裏。那些普遍的認識，固然在事實界內有它們的真正根基；然而以爲那些普遍的意念，是事實界內存在之物，則皆犯着同一的毛病，都是將思想界同事實界混淆一齊了。

各種類型的汎神論，皆以爲造神與宇宙的萬物共爲一體。在講論這類道理之人的思想中，那位造化之神當是浮泛，混沌，無邊無際之物，簡言之，當是一個普遍之物。例如老子曰：「有物混成，先天地生；道之爲物，惟恍惟惚」。固然造化天地萬物的主子，確實是無限齊全，無窮完備的，他的性體內具有一切一切的美德善長，不過無限無量同普遍，完全是兩事，往往人將「無限」，和「普遍」兩個觀念，分不清楚，遂致想造物主是一普遍之物，就因爲造物主必是無限之物。不知造物主既是真物，當然就是個一的，因爲凡是物，皆是一個；而且造物主不是一個，還是完全單純之物。什麼是「一個」？一個是對內無分。對外全分。對內則造主的性體內不含絲毫的集合，對外則造主不獨是一個，而且是獨一個。造主不僅是單獨的，而且是至極單獨的。雖然宇宙間的萬物都是單獨體，雖然彼此各有分別，然而

彼此還有些共通之點。而造物主與宇宙萬物，與一總受造物的分別是絕對的。因為造物主是無限之物，無限之物只有他一個；別的事物皆是有限的，有限對待無限的分別，當然是無限的，絕對的。可見，設想造物主天主是普遍之物，是何其錯謬的見解！

總之，無限美善的天主，是萬物所以成物的永遠模型；這就是所說的物前普遍。照着那永遠模型造成之物，他們所具的性體，便是物中的普遍。然後那些單獨而具體之物的性體，被人理智看出他們依照永遠原型，這便是物後普遍。

(六) 但丁 (Dante)

「因多瑪斯而使經院哲學達到全盛時，在他以後，雖生出許多多瑪斯的學徒，但其中最著名的，乃是「神曲」(Divina Comedia)的作者但丁(1265-1321)，但丁從亞爾伯得到物理上的知識，關於人事的研究，就從多瑪斯，把達於全盛時代的經院哲學思想，用最莊嚴而美麗的詩發表出來」。(三浦謙，同書，148頁)

在此戲劇間的人物，發揮出來經院哲學派的哲學，在中表着聖多瑪斯，聖大爾伯的思想，以及他們前輩的思想，如新伯拉圖主義，及亞拉伯的理論。在當時巴黎大學內，所爭辯的問題，經院學派與反經院學派的難題，也多在其間表現的，形容盡致。聖多瑪斯的「神學綜論」，按反倒的次序，在但丁的神曲內，活顯的描摹出來。

第三節 多瑪斯後期

在第十三世紀後半段，並在聖多瑪斯以後繼起的學者中，祇有鄧思高杜 (Duns Scotus) 堪得注意。鄧思高杜多有反對聖多瑪斯的趨勢，在他以前已有亨利德綱 (Henri de Gand)，在此趨勢上爲他作過前驅。

鄧思高杜在 1270 年左右生於英國。入了方濟各會，在牛津 (Oxford) 讀書，在此畢業後作教授，又往巴黎大學作教授。於 1308 年逝世，享年不過三十八歲，而已遺下多數的著作，可見他的材分實不平常。

鄧思高杜能說是方濟各學派的創始人。他固然不是方濟各會中頭一個講哲學的；不過他的講論在方濟各會學說中，印上了特顯的標號，因此他的思想能代表本會的學說，因此方濟各學派亦稱思高杜學派。然而，他的學理享勢力的另外緣故，是因他將方濟各會學派，較加的領入逍遙學派。

鄧思高杜的別一特點，是他善於貶責一切；貶責先世的學者，尤其是貶責聖多瑪斯。因而他的道理與聖多瑪斯的學理不無差別。我們擇其重要的差別，陳述於下。

(1) 論個體個別的原因。這個問題所問的難點是：同種同類的物雖然都有同樣的性體，然而因着什麼同種同類的各個體，却彼此個別呢？譬如柏拉圖和亞利士多德都有同樣的人性，然而柏拉圖是這一個

人，亞利士多德是那個人；他們個別的原理何在？聖多瑪斯對此問題的解決，確切無疑，以爲個體個別的原因無他，即附帶幾何的質料 (Materia signata quantitate)。鄧思高杜在這點上多少受些過激實在論的影響，以爲事物個別的原因，是在種類共相之上，附加的一種個性 (Haecceitas)。在這兩項間，他自要設他處處貼進的形式分別。見下。

(2) 形式主義 (Formalismus)。這是鄧思高杜學派的一大特點，也是與多瑪斯學派時常爭執的論題。這個爭點是關於事理相別的本質的。論事理相別的模式，多瑪斯認定只能有兩種；或是事實的分別，或是理智的分別；若是理智的分別，則又可分兩等；或是在事實上有根基的，或是在事實上無根基的。事實的分別是不關係明悟的思想，而自事實一面就有的分別；理智的分別則須關於明悟的思想。在這兩種分別內，鄧思高杜設想別一種分別，名曰形式分別 (Distinctio formalis)。因爲他在諸多的事理上，要貼合他的形式分別，所以人家給與他以形式主義的名稱。

這樣，按鄧思高杜的思想，譬如在事物的性體和實有之間，在形上等級間 (Gradus metaphysici)，在靈魂的性體和靈魂的能力間，在造主的性體和造主的各屬性間，都是形式的分別。

然而按聖多瑪斯的意思，在事物性體和實有之間，在靈魂性體和靈魂的能力間，所有的事實分別；在形上等級間，在造主性體和造主的各屬性間，所有的是理智分別，不過在事實上有根基的。

此外，鄧思高杜大約誤想亞維保是天主教會的學者，因而贊同他的意見，以爲一總受造之物的性體俱是以質相集合而成。按着這個意思，連天神的性體內也有一等精微的質料。以下有形界的物體，每高一階級，就多加一層性相；可見鄧思高杜也傾心於性相層疊論理。他在這些多層的性間，也設定他的形式分別。他前面在種類共相和個體個性間，也設定他的形式分別。性相層疊論，與他論個體個別原因的意見，是根本錯誤的道理，所以他在那裏面設定的形式分別，更是錯誤的了。可見鄧思高杜的形式分別，是一種無處安身的分別。

(3) 主意論 (Voluntarismus)。這也是思高杜學派的一樣特徵，這也是思高杜學派與多瑪斯學派相反的一點。多瑪斯學派所持的是主知論 (Intellectualismus)。主知論是將理智置在意志之上，認爲在我們靈魂內，必須理智先給意志指示什麼爲好爲惡，意志才會愛憎：「不先識，不貪愛」(Nil volitum, quin praecognitum)。按着同樣的原則，是造主的理智作一切事理性體的根源。和倫理界規律的根源。主意論則以爲意志駕於理智之上，以爲在我們靈魂內，我們的意志是完全自動的，不需理智的指示而自行愛憎，意志又是完全自由的，就是對着完全而絕對的美好，也有自由擇選的能力。按着同樣的原則，主意論在造主內，也以造主的意志，作一切事理性體的根源，和倫理界規律的根源。若果如此，則事理的性體如此或如彼，倫理的善和惡，全然來自造主意志隨意的安排，這當然是錯誤的意見。所以思高杜學派的主意論，不如多瑪斯學派的主知論，切近於真理。

第三章 經院學派衰頹時代

(一) 衰頹的原因

在十三世紀，經院哲學正興盛的時期，有一反經院哲學的思潮，即亞委老主義 (Averrhoismus)，漸漸的滲入西歐。當中世紀亞利士多德的著作風行於世之時，亞委老也大沾其光，因為當時世人都以亞委老論亞利士多德的書籍，所寫的註解，是完善無疵的。因此，世人將註釋人的錯誤，同創作者的道理，一同吞食。聖教會雖曾明令禁止，但是常有一些錯見，不僅在第十三世紀，侵佔了多數人的心靈，而且在以後幾世紀內，還享受着一番的勢力。

然而，這種反經院思想的滲入，倒不是使經院學派受傷的緣故，使它在最盛時代之後，不久就退化的緣故却有種種。

有內在的緣故，有外在的緣故：

頭一個內在的緣故，是在第十三世紀後，沒有多少出類拔萃的思想家。其二是後繼的學者所專務的，祇在講說先進學者的意見，不勉力着有所創作。其三是當時學者求學的方法有所不合：妄用推理法，在事理上作過分瑣碎的分析，過餘注重言論外部的美麗，不顧內裏的實質，尤其是在措詞上，失了前世紀注重意義冷切的性質。

外在緣故中最重要的是教會內西方的分裂，諸王與教會的不和，

並教會內神職班及各修會內紀律的衰敗；因着這一些可悲痛的情形，神學和哲學自然受了不輕的累害。此外，神哲大學林立，輕易的發給學位，因而作教授的往往沒有相當的學識，竟敢給人家講學而談哲學。這些濫芋先生們沒有學識，已很夠可惜的了，不料他們還是頭腦狂妄，喜好新奇，每每異想天開，強試自出心裁，蔑視先進學者的權力。無怪乎經院哲學的聲望一落千丈，一天比一天的遜色起來。

前面說過，中世紀到第十五世紀算已了結。不過，經院哲學自從第十四世紀，起首退化，一直到第十七世紀，就是到新時代思潮沸騰的時候接起，一味是無精打彩的氣象。所以我們在此將經院哲學內，在這四個世紀裏，所有的不多的變化，一齊略敘於此。

(二) 名詞論 (Nominalismus)

退化時代的一起首，即在第十四世紀，所起的惟一的出色思想，還是一種錯謬的意見，名曰名詞論。

名詞論的創作人是奧格 (Occam) (1300-1347)，屬英藉，先入方濟各會，在巴黎聽過鄧思高杜的講論。

名詞論也是論觀念普遍性一種講法。依奧格的意見，普遍無非是一種主觀的記號，藉以代表諸單獨物的，在事體方面毫無普遍的踪跡。名詞論與唯名論看外表，似乎是同樣的，其實名詞論正與概念論更相近。唯名論的羅斯林說，普遍祇在一種表號上，他所說的表號是指外面的表號，就是指的言語名詞；而奧格所說的表號，是指明柙內裏

的一種表號。可見他的思想是偏於主觀論的，所以說是一類過激概念論。

(三) 經院學派內的派別

從聖多瑪斯以後，天主教會內的哲學，雖然同是經院哲學，但是分別三派；即多瑪斯派 (Thomistae)，思高杜派 (Scotistae)，及耶穌會學派，名蘇亞雷學派 (Suaresiani)。三派的道理大同小異。

多明我會最忠誠的遵從聖多瑪斯，爲此多明我學派名曰多瑪斯學派。在聖多瑪斯以後，在多明我會內最顯耀的學者，是葛言達 (Cajetan) (1469-1534)，是意國人，曾任樞機主教，又任多明我會總會長。他對多瑪斯學派的特別功績，是他論聖多瑪斯的著作，所寫的那最完善的講解。他攻擊過當時的亞委老主義，也攻擊過思高杜學派中的錯點。他給多瑪斯學說裏，引進一點新意見，就是實體形態 (Modus substantialis)。論這點所指的意思，當參看哲學課本。

思高杜學派如前所說，是方濟各會所世襲的學說。

耶穌會創始於 1534 年。會中出顯的神哲學士，有毛利納 (Molina) (1536-1600)，有雷西有 (Lessius) (1554-1623)，有聖白拉米 (S. Bellarminus) (1542-1625)，另外出名的是蘇亞雷 (Suaresius) (1548-1617)。耶穌會在大體上遵從聖多瑪斯的道理，但在神學上有一兩問題，依從毛利納的講說，因此耶穌會有毛利納學派的名稱 (Molinistae)，另外是在哲學上依從蘇亞雷的講說，因此又名蘇亞雷

學派。蘇氏論形上學，主張的原則，與多瑪斯學派有所不同，他不承認在物的性體和實有中間，有事實上的分別。因了這項根基原理的差異，兩家各自建起的學理，自然面目不同。

近 代 哲 學

PHILOSOPHIA MODERNA

總 論

土耳其人將君士坦丁堡佔領的年度，即 1453 年，算中世紀的末端；自是下來的歷史名曰近時代。近時代的哲學有兩趨向，其一是原先的經院哲學，即天主教會的哲學，繼續的前行，其一是新起的反經院哲學，即唯理派哲學。因了多數環境的關係，又因了經院學派怠於反應的關係，那第二道趨勢佔了強位，幾乎有使第一道趨勢湮沒的危險。因而可說近時代哲學的普遍特點，就是學者專於反對經院學派，又因着連帶的關係，也反對天主教會的教義。

中世紀後所起的時代名曰近時代；如此劃段的緣故，並不是人爲的，實因自此歷史上發生過一樣大變化，就是文藝復興。文藝復興所佔的時期，能說是由第十五世紀後半段開始，經過全個十六世紀。這個時期不過是近代哲學的預備時期，即中世到近代的過渡時期。

自第十七世紀起首，經過第十八世紀，這才是真正近代思想湧騰的時代；在這時代內唯理論 (Rationalismus) 演至極端的地步。在先

是將超性學和哲學，將理智和默啟 (Revelatio)，分爲互不相關的兩界，到此竟索性將默啟取消，否認全部的超性界。

這是真正近代哲學的第一特點，第二特點是懷疑心地。論認識能力價值的爭論，發於第十四世紀；因着名詞論的鼓動，多數人思想，明悟在認識時，不會直接探識事物，却是因着一種內裏的表示，間接認識外物。因有這項偏見作前提，所以就生出來這個疑問；我們的認識是否與外物相符？自此，論認識能力的價值，論明悟認識外物的確實性，作爲攻讀哲學前，先當解決的問題。以後在第十七第十八世紀內，接着講解這樣問題的，依然是拿剛提的那個傾於主觀論的偏見，作起點；所以始終脫不出錯謬的圈子。因此能說，懷疑認識能力的價值，也是真正近代哲學的特點。

由上兩點的支配，本時代內生出來兩種學派；其一是過餘的偏於理智，名曰理性論 (Rationalismus)，其一是過餘的偏於感覺，名曰經驗論 (Empirismus)。第一派的創始人是笛卡兒，第二的創始人是培根。

理性論以理智爲得真理的充足泉源，不很關顧感覺認識覺察的實地情形；它用的研究學問的方法，是過餘偏重綜合法。經驗論正與此相反，拿着感覺認識當得真理的惟一可靠門路，至於將理智或看爲空洞不實的能力，或看爲與感覺沒有分別的能力；它用的研究學問的方法，是過餘偏重分析法。

研究哲學的正式方法，按亞利士多德的意思，按聖多瑪斯的意思，

按經院學派的意思，當是分析綜合法，即歸納演繹法。這樣的方法也不偏重理智，也不偏重感覺，是兩項共用的，爲此研究哲學正式方法亦名經驗理智法。理性論和經驗論既不用此適當的方法，而各偏於此二級方法的一面，自然所創出來的學說是偏邪的。

這兩學派有一共同的性質，就是過度重視自然衆本性的認識能力，致於在此以外，不肯承認有別項認得真理的法門。因而這兩派都有忽視神靈界的傾向；甚而不止於忽視，且有否認並取消神靈界的心意。按這一種趨勢，這兩派是同道齊行的；正因它兩的這同一趨勢，它兩合爲同性的反經院學派，按此方面兩家通稱曰唯理論。唯理論的意思，是凡以本性認識力不明不解的都沒有。所以唯理論直接反對的是默啟。

然而這兩派在其互相對當之間，則分爲理性論和經驗論兩派。如上所說，理性論以理智爲得真理的充足泉源，不很關顧感覺認識覺察的實地情形。經驗論正與此相反，拿着感覺認識，當得真理的惟一可靠門路，至於將理智或看爲空洞不實的能力，或看爲與感覺沒有分別的能力。

將這一切明晰之後，可分近代哲學爲三章。第一章論文藝復興。然後以兩章分講理性論和經驗論。不過所講的，並不是兩派的主張，却是主張兩派主義的人物。因爲並沒有過實在結團體的兩家，維持這兩等主義，但有按時代而地方分散的一些學者，順着這兩等思潮的趨勢各作講論。

第一章：文藝復興

第二章：理性論

第三章：經驗論

第一章 文藝復興

第十五世紀後半端，以及全個第十六世紀，是人類歷史發顯大變動的時期，是一切都要翻轉的時期；不但在哲學上，而且在藝術及各等科學上，不但在文化上，而且在政治上，宗教上，甚至於在經濟及社會上都起了變化。

意大利是文藝復興的中心，自此傳於德國，又自此傳入英法，遂使全歐一體都加入這種維新運動。文藝復興的意思，是復興古代文化的動向。當時人們的心理，都有些厭倦中世紀的斷定教義，和經院哲學的沿襲理論，皆懷起來求新知識的心目，受着自由思想的催促，勢要更動一切。

意大利和比薩帝納久有商業的來往，同此也互有學問上的來往。自第十三世紀，已有一般比薩帝納的希臘學者，往意國講學；又在第十四世紀，拉丁教會和希臘教會互有歸合的商酌，於是兩方的往來更形繁多。及至第十五世紀，比薩帝納傾覆之後，遂有多數的希臘學者逃亡意大利。

因着這班學者的教授和提倡，一時希臘文和拉丁文便成了當世的

時髦。諸王公以及教宗也都向着這一方鼓吹人民。因而當時的學校，以及多數大學，都以希臘文學，及拉丁文學，當了最重要的科目，甚至以此當了惟一的重要科目。又遇着十五世紀印刷術的發明，古代希臘學者和古拉丁學者的著作，得以大批的顯形於世。所以古希臘文學和古拉丁文學的復活，遂得了蓋世的興隆。

同着文詞一齊，讀者自然也將內中的意義吸收起了。因而文藝復興，不但指古文學的復興，也指古藝術的復興。誰也知道，當時意國出了多少出等的繪畫，彫刻，建築等藝術家，例如安極樂（Michael Angelo），拉斐爾（Raphael）等。然而古代非天主教化的若多俗氣風尚，也隨着輸入了歐洲人的頭腦。尤其隨着輸入的，却是哲學思想和科學上的講究。

爲哲學境界內的復興，或更好說，爲理論界的復興，可粗槪的分爲三類，即哲學的復興，科學的復興，及人事論的復興。就此將本章分作三節：

第一節：哲學復興

第二節：科學復興

第三節：人事論復興

第一節 哲學復興

古希臘哲學的復興是很自然的顯象。當時人因了過分崇拜希臘和拉丁文學的緣故，也極端的崇拜那文章下的道理。在此以前，中世紀

經院學派的學者，爲了祇顧意思確分的關係，多次犧牲文章的古雅。後起的這一班學者，既然特別講究古文體的美式，當然不勝的譏笑經院學派措詞的不當；因了排斥經院學派文體的緣故，隨着也排斥經院學派所講的道理。他們以爲不善於作文章的，也必不善於思想。

因此這般自尊爲真正哲學家的，他們消極的工作，祇是破壞經院學派。至他們替此建起的部分，確是很貧很窮的；他們所知所教的全部哲學，只縮爲論理學一分，而且他們的論理學又只縮爲修詞學。依這一班可笑的哲學士，惟獨善於雄辯的，才是哲不過的學士；爲此他們所認爲的頭等哲學家，祇是西塞老（Cicero）及郡帝廉（Quintillianus）一類的人物。

在這一些材料以外，這派維新哲士們所專務的，只在復修古代的希臘哲學。

在他們名下，頭一個大佔勢力的古思想是柏拉圖的學說，因爲柏拉圖兩重世界的理想，很合當代人美感的興趣。所以人們很歡迎柏拉圖主義，將柏拉圖駕在亞利士多德以上，又因他們思想，柏拉圖主義與亞利士多德主義，彼此極端反對，所以他們攻擊亞利士多德。他們美感的興味使他們誤爲，「真」與「美」是同一的事。的確，他們將這兩位學者置在對爭的地步，是因他們未將二人學說的真意懂明。據他們描畫出的樣式，是給亞利士多德穿上了物質思想的服裝；至於他們所高倡的柏拉圖主義，並不是柏拉圖主義，其實是蒲老帝的新柏拉圖主義。兩家的道理既都沒有懂清，不怪他們將兩方設在互相衝突的地步。

且有將亞利士多德與亞利士多德自己，置在互相衝突地步的。如同當世有設法復修柏拉圖主義的，這樣也有勉力復修亞利士多德主義的。不過他們的大錯，是謀着將紀元前第四世紀的亞利士多德，整個的擺出，不分真偽，這樣的勞苦自不能造出來優秀的成績。

此外，也有復修古希臘斯多亞學派的，也有復修原子論的，還有復修新畢達歌拉學派的。總說起來，當時復古的興味如此濃厚，好像要將紀元前第三第四世紀的古希臘，全盤的移在紀元後第十五世紀。不知歷史是一味往前進行的，使它板滯的倒回原路，確是徒勞無益。

這類相與經院學派對敵的學者，名曰人文主義者(Humanistae)。依他們的意見，惟獨精通古希臘和古羅馬文章的，才能成為真正文明的人；這是他們自稱人文主義者的理由。實情，按他們的學識說去，他們也只堪稱人文主義者，因他們不過是一班語學家(Linguistae)，本無哲學家之實，故不堪哲學家之名。

第二節 科學復興

在人文主義旁邊，有一些自然主義者(Naturalistae)；這一類學者所勉力復興的是自然科學。

如我們前面所提，文藝復興時代的人，愛自然美的情感很濃厚，這種心理催着他們多注意自然界，探求自然界的內情，研究自然科學。

然而，起首向這方進行的人，他們的本領祇在排斥亞利士多德的科學講論，和經院學派的科學講論；此外他們同別的復古派同樣，祇

能向古代搜索，自家並無多建樹。結果，祇給創出來一種通神術的科學，及自然主義的汎神論。

通神術的科學導源於新柏拉圖主義，新畢達歌拉主義，及猶太人的加伯刺通神術。通神術又名幽秘術 (Occultism)。幽秘術不是研究自然律的企圖，却求着統制自然界的神秘之力；為能制服有效，他們思想當用一種同其神秘的工具，這種工具無他，就是魔術。

還有一般專務通神秘法的，受着柏拉圖二重世界的思想，使用占星術，作為研究天空世界的科學，看為研究大宇宙的科學，又使用鍊金術，作為研究現像世界的科學，看為研究小宇宙的科學。於大宇宙內大力之中，吾人是其間極活動的份子，衆星是他的良友。吾人如能測出諸星的意向，可以預知將來，如能得到他們神秘術的方式，則可統制他們的行動。在小宇宙內，鍊金術可以用神秘的意術，收得其中不吉的百病的精怪，藉以療治百病。點金石的笑話就發源於此 (La Pierre Philosophale)。(羅世英，同書，下13頁)

此類通神術的科學，簡直的領人進入汎神論，主張世界與造主同一，並由這個普遍的物體，生出來各等物體，各等物體再返歸這個根源。這是哲學史上多見的發洩汎神論。這種汎神論後來又受誓反教教義的撮合，遂轉成神秘主義，教人勉力同那不可見的大神，作直接的結合。主張這類講論的人中，我們但指出來這兩個名字，就是蒲魯腦 (Bruno) (1548-1600) 及寶愛慕 (Boehme) (1575—1624)。

然而十六世紀的科學興趣和奮勉，實是使科學在十七十八世紀旺

盛的開端，尤其是因爲十六世紀這幾位天文學家，哥白尼 (Copernicus) (1473—1543)，蓋卜勒 (Kepler) (1571—1630)，伽利略 (Galileo) (1564—1642)，對天文的發明，爲科學大開了門徑。

這三人論天體實情的發顯，使經院學派到那時保定的一般對科學的講論，澈底搖動。遇着當時經院學派的學者，不能隨着亞利士多德，和多瑪斯研究學問的適當方法，應付並應用當代的科學發明。他們反懷着蔑視科學的心念，帶着自己無知的頭腦，冒失的去反對而攻擊科學，致於惹起了科學家的煩惱，拿着經院學說，和天主教的教義，看爲科學進步的阻礙。這是當世經院學派的大錯，致到今日科學家還懷着這種誤會，以哲學和天主教會的教義，看爲科學進步的阻礙。我說這是種誤會，因爲科學與哲學，哲學與默啟都歸同一真理，所以不但相徑庭，不相抵觸，且當互相和協，和互提携，爲得那同一的終向。

此外，第十五世紀末達伽瑪 (Vasco da Gama) 新航路的發見，及哥倫布 (C. Columbus) 新大陸的發見，使地理的眼見闡展，亦是科使學進步一大因素。

第三節 人事論復興

古希臘古羅馬文學的復興，使當時的人也認識了古希臘古羅馬的政治學，和自然法學。又遇當時歐洲各地，尤其在意大利，國都分立，因而各國都極於政體上的研究。

頭一個發起新政治理想的，是馬夏佛利（Macchiavelli）（1469—1527）。馬氏因着惱恨天主教會，尤其是惱恨教宗的原故，又因願意使意國完全統一的緣故，創出的政治原則，是國家的行動應當是絕對自由的，絲毫不必關顧教會。

當時在英國有同馬氏聲氣相應的，名曰多瑪斯茂洛（Thomas Morus）（1480—1535）。茂洛所著的政治篇名曰馱托邦（Utopie）。在中他根據柏拉圖的理想國，計劃一個實行社會主義，不受教會牽制，完全注意於物質發展的模範國家；他又要在這國家內，取消私產制度，打倒社會上的階級。他理想中的這樣國家當是極樂園。（茂洛為主致命，近年列入聖品）。

以後，有荷蘭人葛老德（Grotius）（1583—1645），將當時那種社會主義的政治觀念，集在一齊，加以有系統的規定。他論社會有這幾點論調：（1）性律是因着人性的要求，個人應有的一切權利；（2）人爲易於保全各自的權利而集社，集社是人本性上的趨向；（3）可見社會的存在來自個人，所以是爲着個人存在；（4）那麼一說，權柄是民衆付與掌權人的；民衆的委派有時是不可收回的，有時是可以收回的；（5）性律與主律，兩方毫不相干，爲此教會與社會該當完全分割，彼此不必關顧。

但是，第十六世紀最大的變動，是宗教革新，就是誓反教的出生。路德（Luther）（1483—1546），梅浪董（Melanchton）（1497—1560），君克黎（Zwingli）（1464—1531），是編輯誓反教道理的。誓反教的道

理與哲學的理論，本沒有直接的關係，但因着超性學上的錯誤，間接的在哲學上也有相連的錯誤。

然而，誓反教暗中在哲學上所造的壞影響是更大的。誓反教的根本原則，是在神學上許可思想的自由；這等思想的自由，當然瀰漫無際，將哲學也遮蓋起來。自中世紀末，自由的思想已成了時代病，往後又加上誓反教的認可與推揚，則此病勢尤顯狂暴。如此的演來演去，竟成了近代唯理論的世界，就是造成了近代在哲學上，自由思想的世界；因為儘管的自由思想，所以在近三百年內，創出些來多麼自由的思想！

因着當時宗教上的紛爭，便有學者主張一種折衷式的有神教(Theism)，以為一總的宗教，都包着一分的真理，所以根本上都是真教，都是同一的宗教。人文派學者愛拉模(Erasmus)(1467—1526)，就是向這一方作論的學者。愛氏是德國人生於荷蘭。

文藝復興時代，在宗教的道理上發生的紛爭，尤其是在哲學上發生的紛爭，當有的自然效果，便是懷疑心地。懷疑的萌芽發現於當代像孟戴尼(Montaigne)(1533—1592)一類的學者。

這等懷疑的心地，就作過渡到真正近時代哲學的橋梁。

第二章 理性論

笛卡兒是理性論的首人；直接或間接受笛卡兒影響，而按着理

性論的趨勢，設理論的，有馬萊布郎，斯比腦沙，萊布尼茲等，我們就按這幾人物，將本章分爲以下幾節：

第一節：笛卡兒

第二節：馬萊布郎

第三節：斯比腦沙

第四節：萊布尼茲

第一節 笛卡兒

笛卡兒 (Cartesius) (1596-1650) 是法國人，先在耶穌會學校內讀書，後入軍營，週遊各國，他生命末後的二十年，是他的著作時期，爲了避去偵探人的耳目，退居荷蘭。厥後應瑞典皇后之召，遷居瑞典，越年逝世。他的著作中作他哲學根基思想的，是他的方法論 (Discours de la méthode)。

(1) 方法疑惑。笛卡兒願意將哲學建於算術確實性根基之上；所以他研究哲學所用的方法，但是演繹法，就是但用推理法；因而他所開始的哲學思潮，是理性論。

他方法的開端，是方法疑惑。他的先決原理是，非經我理智看爲顯明的，不能接受。因而他要人將己理智內，所存的一切意見，無論來自傳授，無論來自個人的認識，一律推出，一律付之以疑惑。是願從思想界內，將其整個的存貨掃出，爲之設定堅固的基石之後，再作道理。

笛卡兒要人起的這種疑惑心地，雖然按他的意向，當是個方法，就是爲引人走向確實心的方法。不過按他所設疑惑的性質，却不僅是個方法，實是個終向，簡直是懷疑論的疑惑，因爲他的這個疑惑是普遍的，因而也是實在的。而聖多瑪斯的方法疑惑是部分的，因而是暫設的疑惑；這才是正當的方法疑惑。（A. Farges, *Phil. Schol. Log.* p. 123）

笛卡兒設了這般疑惑之後，便自覺找見了確實的根基：「我思想故有我」（*Cogito ergo sum*）：既然我疑惑而思想，故此必定有我。「我的存在」，在「我思想」之內，顯明的包含着。那麼，思想的我存在而實有，這是第一確定穩固的事實。

自此，笛卡兒推出一項普遍原理，說：「幾時實詞的觀念，在主詞的觀念內，明顯的包着，那命題必是真實的」；更簡便的說去：「凡在一清楚觀念內包着的必然實有」。

(2) 天主的存在。我內存有天主的觀；我想的天主，是一無限而完全的物。一總的觀念都須有其相稱的成因。我既是有限之物，故此這個觀念必不能來自我自己，故當來自天主。可見天主存在。再說，無限之物必然包着存在，故此天主存在。這第二個證理是聖安瑟莫的本體証據。總之，天主的存在，在天主的觀念內，顯明的包着，故此天主實有。

由此，笛卡兒又返回來確定吾人認識力的價值。無限完善的天主，必是全備真誠的。若我們認識的這些外物沒有，則是天主欺哄我們，這個不合與天主的真誠之德。故此必有萬物，故此我們的認識能力

可靠，故此我們成認識能力也是真誠的。

但有天主是真正的自立體 (Substantia)，其他受造之物祇可按借意稱為自立體；因為按笛卡兒的定義，惟獨毫不藉助他物以存在的物，才是自立體。

在自立體性之外，還有形態 (Modi)，和屬性 (Attributa) 兩樣。形態是不依附他物，絕不能存在而思想的。屬性是自立體的性體性質 (Qualitates essentielles)。

設此，笛卡兒以為思想 (Cogitatio) 是神體 (Spiritus) 的性體，伸張 (Extensio) 是物質 (Materia) 的性體。

天主既是絕對不受範束的，所以萬物性體的所成，全因天主的自由所欲。

(3) 宇宙學。如上已說，笛卡兒以為物質的本性就在伸張之上，所以宇宙間各物質體的本性皆成以伸張。在各物體上伸張是同性的，故知世界萬物皆以同性的原分組成。物質自身是毫無動力的，所有的祇是受動性。物質上能有的變化，祇是地方變動。是因地方變動，而根本同性的物質有了各種各類的分別。是天主在創造萬物之始，曾在物質體間，付進去限定分量的地方運動，物質體祇在互相傳遞這限分運動。

(4) 心理學。又照上說，人的靈魂既為神體，所以他的性體所是，就是思想。思想是一種動力，所以靈魂自身是有動力的。一切有形質的活物，植物動物，以及人的肉身，皆是天然調配的機器。靈魂同

肉身的結合，不是屬性體的，然而二者的結合很密切，彼此間能有動作的來往。(P. Geny, Hist. Phil. p. 234-236)

第二節 馬萊布郎

馬萊布郎 (Malebranche) (1638-1715) 生於巴黎，曾入新禱修會。他因深讀笛卡兒論人的學理，所以他哲學的特點，是由笛卡兒原則推出的心理學。

(1) 偶因論 (Occasionalismus)。在先馬萊布郎祇在人上主張偶因論，以後將之普及與萬物。他的頭一個錯意思，是以爲凡是動作，都是自無中造化而成。因而他想獨有天主自己能動作。他對物質的性體所懷的觀念與笛卡兒同意，所以他以爲物質是毫無動作的。我們靈魂肉身的結合是種外部的關係，二者中間並無彼此影響的動作；再說，神靈之力使物質肢體運動，他看的是不能明瞭的。所以他結論說，我們靈魂的動作，肉身的動作，皆是天主在中動作；靈魂肉身動作相應的情形，並無因果的關係，祇是偶遇的機會；這就是所說的偶因論，宇宙內全盤的動作莫不如此。

(2) 本體論 (Ontologismus)。馬氏由其偶因論，自然的過往本體論。既然物質體不能在我們明悟上有動作，既然明悟本身又不會發出什麼，則當承認，我們所有的觀念，直接發自天主。所以我們直接看見天主自己的觀念，這就是所說的本體論。自此，馬氏對認識論結論說，我們不能直接認識外界之物，我們爲能確知外界物的存在，需

要天主的啟示。(Geny, op. cit. p. 243)

第三節 斯比腦沙

斯比腦沙 (Spinoza (1632-1677)) 生於荷蘭，屬猶太族。因他專務笛卡兒的哲學，而傳佈笛卡兒的思想，被猶太教逐出。遂退隱鄉僻，度其超然的自由生活，以終歲月。

斯比腦沙只以幾何算術的方法推論一切，比笛卡兒的辦法更絕對。如此先天式的推想，自然要領他深入唯心論。

他全部的哲理，基於他對自立體的錯誤界說。他將自立體界說的，比笛卡兒更絕對：「據我所懂，自立體是因己而存在，但因己而明解，這是說的，自立體的觀念不藉其他觀念之助，而獨自形成」。

將自立體的定義如此設定之後，則知自立體不能有任何成因，自立體當是無限的，當是獨個，這不是別的，就是天主，所以但有天主一個是自立體。由此，斯比腦沙很自然的轉入汎神論。要緊注意，蒲魯腦的思想也很影響了斯比腦沙。

他就接着，以笛卡兒在自立體外，所認的「屬性」，和「形態」，往前講他的汎神論。自立體有兩類性體內的屬性，就是伸張和思想：這兩屬性不過是那自立體存在的樣式，所以這兩樣也皆是無限無量的。第一屬性組成物質世界，第二屬性組成神靈世界。伸張又有兩等形態，即運動和靜止；思想亦有兩等形態，即理智和意志。這些形態也皆是無限性的；各個無限的形態，皆發生無限數的有限形態。運動和

靜止所發生的，是各等物質體；理智和意志所發生的，是各等神靈。於是，在笛卡兒學派的平行論內（Parallelismus），斯比腦沙將那平行兩界的隔離，推的更遠了。他對人靈魂與肉身的連絡，自然也以平行論講說。

至於這個汎神性的自立體，他如此的存在，如此的自行發洩，皆是出自必然，所以天主沒有自由。爲此，斯比腦沙論人生問題，所結論的，是斯多亞學派的宿命論（Fatalismus）。（Barbedette, op. cit. p. 393-394）

第四節 萊布尼茲

萊布尼茲（Leibniz）（1646-1725）生於德國；雖是誓反教徒，然而他曾勉力欲使誓反教與天主教復歸於一。他在道理上也是存着他愛講和的心思，務使笛卡兒的理論，同經院哲學和洽。然而他的勉力終於引他偏於笛卡兒。他的哲理的主腦是單子論，和由此發生的預定調和說。

（1）單子論（Monadismus）。笛卡兒將物分爲兩界；有帶伸張而毫無動力之物，又有會思想而有自知能力之物。萊布尼茲認爲如此的分類，不免失於人爲。物質界之物並不是不帶動力的；就連物質體的伸張性，能使物質伸張，而對外物有抵抗力，也是一種動力。故知一切物的性體，都是動力，物質亦然。

物質在伸張之下可感覺而有伸張。至於物質自身的性體，則是不

可感覺，無伸張，是以單純的微分組成。這些微分名曰單子 (Monas)。
。可知，萊布尼茲對宇宙論的主張，是一種力本論 (Dynamismus)。

(2) 預定調和 (Harmonia praestabilita)。各個單子皆是獨立行動的，彼此間毫不通氣。各個皆具有知覺和貪情二能力；組成純物質體的單子的知覺，是不自知的；活物中衆單子內有一主席單子，這就是魂；惟獨在人內，那魂達得清醒自知的程度。每個單子雖然單獨行動，然在他的轉動中，就如萬面鏡的一般，在中反映着其他一總單子的行動。由此可以講明萬物中所有的那美妙秩序。萬物間既不能互有動作，那麼這種諧和的景氣只是外表的，實是天主在造化之初，在他們間早將這種配合的情形，佈置於內了，這當稱曰預定調和。我們人內靈魂同肉身彼此行動相應之勢，也是來自預定調和：宛如在一開首，兩個上全了絃的鐘表一般，兩個鐘表各行其道，而兩兩常時相和，這正如我們靈魂同肉身間的情勢。

萊布尼茲認可靈魂是自由的，然而這自由的意思，但指靈魂在己內不受其他受造單子的影響力，而靈魂對着最好的事理，則不得不貪求。照樣，天主雖是完全自由的，然而也不能不貪求那最好的方面。由此，他結論說，天主造世界，不能不造化最好的，所以他說我們的世界必是最好極美的世界。這是萊布尼茲的世界極美論 (Optimismus)。(Geny. op. cit. p. 249-251)

王肋福 (Wolff) (1679-1754) 是萊布尼茲最出顯的徒弟，也是德國人。大體上他隨己老師的見解；然而他隨笛卡兒，將物分為有伸張

的自立體，及思想的自立體兩界。此外，使他在哲學史上留名的一點，是他稱本體論爲總公形上學，稱宇宙學，心理學，及神義學爲特殊形上學。這雖不是正確的分法，然今在講讀哲學時，將本體論列在前面，然後依次講讀別的那三篇；這却是有些因了王肋福的提醒，而後代學者才看出來如此佈置，實有多方好處。

此外，還有天主教會內的一些學者，在不知不覺之間，也曾受了笛卡兒思想的影響，譬如鮑徐嘎 (Bossuet) (1627-1704)，和斐內龍 (Fénélon) (1651-1715) 兩位當世著名的主教。

第三章 經驗論

讀了上章，得知理性論發源於法國，自此蔓延於德國等地；而經驗論則發自英國，而盛興於英國；英人的民性較愛實行，因而擅長科學，因而不怪他們創出來經驗論。因了地理的關係，世稱前一派爲大陸派，稱後一派爲海洋派。不過流來流去，兩潮不免有交叉匯合的地方。因而前面敘過了理性派，很有受經驗論影響的地方，反過來經驗派也有受理性論影響的地方。這點在前章已能看出，尤其是在本章內更要明白的看出。而且，這道海洋思潮終於蔓入大陸，尤其是進入法國。爲此，在本章內，講完英國的經驗論，須提法國的經驗論。爲英國的經驗論，我們先提經驗論前導倍根，接着可論繼起的其他經驗論學者，有霍布士，陸克，柏克萊，休謨，黎德。照此則當將本章分爲

七節如下：

第一節：培根

第二節：霍布士

第三節：陸克

第四節：柏克萊

第五節：休謨

第六節：黎德

第七節：法國經驗論

第一節 培 根

培根 (Bacon) (1561-1626) 是倫敦人，在劍橋受過大學教育。起初就職於英國外交界，後來回到倫敦做律師。三十二歲入議院，即以雄辯名，四十三歲做英皇法律顧問，五十二歲被任為樞密大臣，歷來做官，聲名很好；但是後來因受賄去職，並處重罰。他的著作中，我們但指出來他的「新機關」(Novum organum)。(羅世英，同書，下，41頁)

培根在哲學上喚起來的新動向，能說全在而祇在他的新機關上，聽見這個書的名字，就知他的心意，是欲與亞利士多德對比；欲以他的新機關，代替亞利士多德的舊機關。亞利士多德的機關，就是我們今日的論理學。培根的全部哲學，能說全在論理學的範圍內。

(1) 學問的分類。他事前，先試着為各種學問做一適當的分類。學問的分類，本該以學問的對象做標準；培根却要以吾人認識能力的

分別作劃尺。他說，我們的認識能力有三種，即：記憶，想像，和明悟。歸於記憶的學問是歷史，有人民歷史，有自然界歷史，即各等自然科學。歸於想像的學問是詩賦。歸於明悟的學問是哲學；哲學分本性哲學，和超性哲學兩樣；超性哲學就是神學。

(2) 四種偶像。然後培根要人先取去一般明悟裏的偏見，爲能在考究學問上自由行動，以免錯誤，以得真理。培根稱那些偏見爲偶像，言其有惑人之魔力。共有四種偶像。第一種是種族偶像 (Idola tribus)，是由人類本性的傾向易來的錯誤。第二種是洞窟偶像 (Idola specus)，是由於個人天性或生活狀況易生的錯誤。第三種是市場偶像 (Idola fori)，是由於社交上，生活環境上，輿論上來的錯誤。第四種是劇場偶像 (Idola theatri)，是由於各種學派各等主義來的錯誤。當然培根所指出的這各類，易於惑人的偶像，大有真理所在 (A. Farges, Critica)。

(3) 歸納法。培根與笛卡兒都懷着澈底更動學問界的誇大狂；他倆都以爲他們前輩學者，所建的高樓大廈皆不能穩固久存，皆因失於未先奠好基石的緣故，就是因爲未曾運用相當究學方法的緣故。培根以爲前輩學者的通病，是在究學上盡用先天的推想。學者不應當像蜘蛛一般，從自己身上抽絲，亦不應像螞蟻一般祇知收聚材料，須要像蜜蜂一般去收集，同化，並且變化。他的意思是，研究學問當用的惟一方法，是歸納法；爲此他攻擊亞利士多德的演繹法。(羅世英，同書，下，44頁)

在歸納法上，要以觀察及試驗作其可靠的工具。在觀察及試驗上，須應用幾種法式；培根在此等節目上所設的規定，大體即今日科學家用的各種究學方法，即契合法，差異法，共復法，剩餘法。於此，培根的功績自是不可磨滅的。而且，培根過激而專一的推崇歸納法，即但用經驗的門路作究學的方法，雖然失於過激與專一，然而他使一般過作空洞推理的自覺錯誤，出而去考究外物的實地情形，這也是他究學新動向的一部好處。

第二節 霍布士

霍布士 (Hobbes) (1588-1679) 曾讀書於牛津，後往巴黎作私塾教授，未後復反英國，獨自求學而著作。他是培根的徒弟和朋友，所以他的思想自然偏於經驗論。不但如此，他捷速的由培根原理，引到其最澈底的結論；由經驗論而實証論 (Positivismus)，由實証論而物質論 (Materialismus)。

(1) 物質論哲學。思想祇是將兩項集合為一，或將兩項分解為二；然而能集合而能分解的，是物質體。可見思想的對象只是物質體。感覺無非是認識官能的變動；而思想無非是多個感覺的集合，或比較。外物上可感覺的諸屬性，在外物一面不外一種運動。人的靈魂也是一種精微的物質體。至於神界的事理純粹是神學的對象。

(2) 物質性社會論。人不是有自由的物。為人有益而加福的為善，為人有害而加痛苦的為惡。人們自其天然的本性，應當是獨生漂流

的。「人人各求私利」，「人向人藏狼心」(Homo homini lupus)，「人民互相爭戰」，這些本是人類天然的趨向。惟因人們願享平安，所以相商結社，以作自衛之用。為能保持人間的平安，社會需享權力；將這權力委與獨一元首，或多個元首，總須有使人民服從的無限能力；此項權限當為民衆規定，什麼為善該行，什麼為惡當避。(Geny, op. cit. p. 256-257)

霍布士與葛散帝(Gassendi)素有學術上的來往，因而葛氏很傾於培根和霍布士的經驗論，因而他極端反對理性論的笛卡兒。笛卡兒給葛散帝寫信傷嘆的說：「噢！肉體！」葛氏回信嘆曰：「噢！理智！」。

第三節 陸 克

陸克(Locke)(1632-1704)先在牛津究讀哲學和醫學，因他的性格，更愛實際，所以他一生專務科學，醫學，及政治。

陸克一面因為受了笛卡兒的影響，所以他也是求着解決吾人認識能力的問題；別一面又因他受了培根和霍布士的影響，所以他也傾於經驗論。最先，他力反柏拉圖的生得說，謂人不帶任何先天的知識，一總的觀念皆來自感覺，或來自感覺上成的反省。他將觀念分為兩種，即單純觀念和複雜觀念。

陸克隨着伽利略的意見，分物質體的可覺屬性為兩種，即原性質(Qualitates primariae)，和次性質(Qualitates secundariae)。原性質如幾何，伸張，形態，運動之類；依陸氏的意見，這些性質在外

物上真有；次性質，如顏色，聲音，冷熱之類，則是我們認識能力的主觀變態，與外物所有的真像不相符合。這種分類法，我們今日的學者仍舊沿用，而對此兩等屬性的客體價值，則有所辯論。在此各等屬性之下，我們以為別有自立體在中存在，陸克則簡單的否認。

如萊布尼茲所說，陸克的哲理很窮，然而他在後起的學者身上的影響，則不很窮。事實如此的理由，格外是因笛卡兒論認識問題所說的疑點，他為之解決說，我們直接認識的，並非外物，却是我們主觀內的一種表像，一種變態；在外物各等屬性之下，我們所設的自立體，並無其事。

第四節 柏克萊

柏克萊 (Berkeley) (1685-1753) 生於愛爾蘭，先入政界，後作英國教主教。

柏克萊的主腦理論是非物質論 (Immaterialism)。他的本意是欲攻擊，當時英國盛興的唯覺主義 (Sensismus)，並由此錯見領入漸入的物質主義，及無神主義 (Atheismus)。不過，他的推理是以陸克的原理作基意，不認感覺與觀念的分別，又以我們的認識直接所接觸的並非外物，不過於我們主觀的變態。但是，他不承認陸克所分，原性質與次性質互有區別。那麼，他更絕對斷定，我們對此兩等屬性的感覺，皆歸主觀。於此，又加上他受的馬萊布郎的影響，便斷定說沒有物質體，沒有物質世界，所以他主張的是無宇宙論 (Acosmism)。

眞眞存在的，但有神性的靈魂，及天主。原是天主在我們明悟內，發出那各等對物質體的感覺和認識。

第五節 休 謨

休謨 (Hume) (1711-1776) 生於蘇格蘭，但在法國居住了多年。

經驗論隨着其原理的自然演變，節節推至其應當降到的結論；由主觀論而至實証論，今又由實証論藉休謨降至顯象論 (Phaenomenismus)。顯象論與形上學對敵，因而顯象論的本性趨向，是欲取消形上學。

休謨以爲前輩專創形上學的學士，皆是徒勞無益，真正的學問，祇在討論認識一問題。

他承繼陸克的說法，以爲認識的來源只有兩種，即感覺與反省。感覺與觀念的分別，祇在這一點；感覺是活潑的印象，觀念是不活潑的印象；觀念好像是感覺的餘聲，好像是感覺遺下的陳跡。

柏克來否認物質自立體的存在，而休謨則連物質自立體，帶神性自立體的存在，皆不承認。我們對外對內所認識的，祇是些顯象；多數顯象的連續，內識多數感覺的連續，我們將之綜看爲一，這就是我們所說的自立體。其實，在外覺顯象之下，和在內覺感激之後，別無所有。所以沒有自立體。照樣，形上學在各種顯象中，找尋發之生之的原因，這也是捕風捉影。我們是因了經驗，將前往後隨的顯象，認爲互有因果的關係；其實原因同自立體一樣，都不是眞實存在的物。

自立體和原因是形上學的正宗對象，而休謨顯象論不承認有自立體和原因等事物，所以顯象論否認形上學的客體價值。

第六節 黎 德

黎德 (Reid) (1704-1796) 是蘇格蘭人；因他與休謨同地，所以他的哲學也與休謨互有出入。

黎德作論的本意，是為反對經驗派的主觀論。他看柏克萊同休謨從陸克原理推出的結論不合理，尤其是柏氏不承認物質世界的存在，這更不合理。如果結論不合理，則發生其結論的原理也不合理。所以黎德攻擊陸克的原理，第一他不讚成陸氏說的，我們所認識的不是外物，祇是我們主觀內的一種表像，第二他不讚成陸氏說的，我們認識事理的唯一門路是感覺，而我們明悟內原初是毫無所有的。

黎德認為，我們明悟本身並非毫無所有，明悟內裏自有一般為首兼普遍的原理；這些原理不需証驗，是自來顯明的。這些原理內，有我們對物質世界實有的信念，對我們認識能力確實的信念，對自立體存在，原因實有的信念。論這些原理的確實性，是我內裏潛伏的一種朦朧性 (Instinctus caecus) 逼令我們堅信不疑，正因這個緣故，這些原理從人類的公意 (Sensus communis) 內發現出來。

黎德的論調可稱曰心理論 (Psychologismus)。他雖然攻擊經驗派的顯象論，主觀論，和由此應結出的懷疑論，然他仍沒有逃出經驗派的圈線，他轉身又落入經驗論性格的心理論。

在蘇格蘭尚有多數學者，在黎德的原理內作論，統稱為蘇格蘭學派。

第七節 法國經驗論

至到十七世紀，巴黎是歐洲學術的中心，學者講學或著作，法語與拉丁語並用。因而十七世紀英國興起的一般學者，無論是哲學家或科學家，多半皆要到巴黎留學。然而自第十八世紀，學術的重心開始從巴黎移到倫敦。第十七世紀那派相繼推講經驗論的哲士，將知識的勢力拉到英國，這是很自然的結果。尤其是牛頓 (Newton) (1642-1727) 的新物理學更使英國成為科學的園地。

因此，自第十八世紀學術有了倒流的情勢：法國多數的有名人物要到英國去留學。詩人，算術家，歷史家，科學家，語言學家，與哲學家都承認英文和英國人有研究的必要；因而當時法國學問界的人幾皆能讀英文。

然而，法國人在十八世紀的時候忽然轉向英國，不僅是科學的動機，政治的動機或者亦很堅強，那時的英國政府，是政治的自由的榜樣。故法國的思想家乃轉而向自由之英國，以求精神上的幫助，他們對於英國的言論與議會的自由，極感滿意。於是，英國就成為歐洲一切思想的學校，藉其文學之力，將政治的自由之說，先輸入法國，再輸入全歐。(羅世英，同書，下，190-191)

法國自由思想的啟明運動發自伏爾泰 (Voltaire) (1694-1778) 和

孟德斯鳩 (Montesquieu) (1689-1755)。伏爾泰以一七二六年赴英，孟德斯鳩以一七二八年赴英，二人均於一七二九年返法。他們帶着自由的頭腦，自然不滿法國政府專制之勢；因當時法國政權，與天主教會的教權相併行，故伏爾泰極恨天主教會。孟德斯鳩對此自由思潮的建築，所施的部分本很輕微，他的特點是在倫理方面，但注重性律，即本性道德，不注意超性界。而伏爾泰則提倡自然神教 (Deismus)；他願在社會內以自由思想和自行教育解放個人。

然而，促成此自由思想最有力的人，却是盧騷 (J.J.Rousseau) (1712-1778)。盧騷的根本原理，是以爲人性是完全善的。社會的組織是人爲的，一切組織都是專制的。人原來性善，以後文化與藝術使之愈益複雜，於是道德破壞，成爲一痛苦而有罪的人。文化將快樂的兒童從他母親的懷裏破壞了，破壞了他的思想與他的意志。讓我們復歸於自然，於此樸實的生活中，讓小孩子們自由長成，除他自己未經傷毀的本能外，不該有別的抑制。(羅世英，同書，497-498)

「他以自然狀態爲理想，而敘述從原始社會而來的人，漸次墮落的次序。以爲人類最初雖是各自獨立，自由生活的，但爲防猛獸之害，爲得食物，就使知力發達，漸次造茅屋居住，開家族生活的端緒，發財產所有的萌芽。及至造成村落，而爲集合的生活，就生出許多的不平等和惡感情；但這時人情還樸實，而欲望也很少，大概還爲幸福的生活。後來產業發達，貧富遂顯然懸隔，利益的爭奪發生，而猜忌和憎恨之情逐漸激烈。財產所有者，因感着很大的危險，便相謀而

以保持正義安寧爲口實，設下一種制度，作爲財產的保護。貧民被欺於彼等的奸謀，而服從制度的束縛，人類自然享有的自由，遂消滅無餘了。盧騷以爲像霍布士所說的人類爭鬪生活，並不是自然的狀態，而是文化發展的社會所有的。盧騷以文明的發達爲可以咀咒的。認定文明不能使人類社會良善，反使成爲腐敗。猜忌，憎恨，爭鬪壓制，遊惰文弱，繁文縟禮，件件事都是隨文化而來的弊害。所謂「回復自然」就是盧騷所舉的理想之一」。(三浦藤，同書，261-262)

當時法國尚有一班名曰百科全書派的 (Encyclopedistae)，盧騷，伏爾泰一流人皆是此百科全書編輯人。在這部文庫內，處處含着感覺主義，自然主義 (Naturalismus)，不可知論 (Agnostieismus)，唯物論的思想。此百科全書成爲當時一般人的問事處，久而久之，人民便不尊崇法國當時的現制度了，昔之認爲神聖的，今且視爲遺傳因襲，成爲衆矢之的。(羅世英，同書，下，195)

職此一切，尤其是盧騷的文筆，結果釀成了法國 1789 年的革命。不過，近世代民主共和的體制，也是發源於此。

純粹對於哲學方面，受着英國經驗論的感應，而推講唯覺論的，則是梗地拉 (Condillac) (1715-1780)，梗地拉是天主教司鐸，是陸克的徒弟。

「梗地拉把那爲自然科學研究法的分析法，應用到精神現象的研究上，而把陸克的認識論，引到終局的結論。陸克把觀念的起源歸爲感覺和反省二要素，以爲此二要素，是向如白紙的心，導入千差萬

別的觀念的窗口；但硬地拉更把一切精神作用，歸為更加單純的要素，單從感覺上說明。他當說明複雜的精神現象，是從感覺上發展來的時候，用下述的很巧妙的譬喻。即假定有和吾人體制相同的立像，此立像最初得到臭官，在此時，單不過是知覺香氣罷了。若其前有一枝薔薇，那麼，立像的感覺，僅被其香氣充滿了。然而意識在集注於單一的感覺時，就生了注意。及其薔薇被取去後，香氣的痕跡即止於記憶。再次放下其他物體，從這個物體所生的香氣，就要和薔薇的香氣相比較，而起快不快的感情，至於生出祇求其一，排除其他的意志，其他判斷，推理，反省，抽象等，無論任何精神作用，都沒有不是由感覺發展的。所以感覺可說是一切精神現象的淵源」。(三浦藤，同書，254)

不過硬地拉的唯覺論多傾於唯心論，那一切感覺性的認識皆成於靈魂，並不成於包藏靈魂的肉身。陸克的心理學因硬氏傳入法國，繼由法國又傳入德國。

且是，法國本有的理性論，又加上自英國來的經驗論，合併着流進德國，於此要發顯更新奇的轉變。

現 代 哲 學

PHILOSOPHIA CONTEMPORANEA

總 論

現代哲學，即十九世紀的哲學的重大思潮，還是近代哲學繼續着發展的思潮。由文藝復興開了端的唯理論，因笛卡兒及培根，曾顯了一大變化。到了康德，則更進展一步。康德本是第十八世紀的人，但因在他以後的唯理論，即繼續旺盛的近代思想，幾皆為康德思想的發展或變像，故將康德本人，和在他影響之下演進的哲理，一齊講在現代哲學期內；統稱之曰康德主義。

雖說第十九世紀的思想，都是在康德思想鼓翼之下，發展的思想，然而到了第十九世紀的中央，演來演去，因着孔德，唯理論終於來到它應到的最末結論，即實証論；能說唯理論，因着孔德，發顯了他第三步進展。

由中世紀末，一味退化的經院哲學，讓其對敵盡量發展，絲毫不顯反應，結果到了第十九世紀，盛興的唯理派哲學家，與同時盛興的科學家，連名來詆毀，藐視，攻擊天主教會的經院哲學。到此，天主

教會的哲學家始覺出甦醒的急需來。遂自第十九世紀的中頁，在公教哲學上漸漸起了復興的運動。

作了如此敘述之後，自當將現代哲學分作三分，列爲三章：

第一章：康德主義 (Kantismus)

第二章：實証論 (Positivismus)

第三章：天主教會哲學

第一章 康德主義

論康德主義，先講康德本人的道理。由康德的原則，發生出來兩道彩色相反的思潮，一是唯心汎神論，一是康德實在論。厥後又翻來覆去的變化，究竟成爲大改面目的講論，可名曰新康德主義。準此，本章包有四節如下：

第一節：康德 (Kant)

第二節：唯心汎神論 (Pantheismus idealisticus)

第三節：康德實在論 (Realismus kantianus)

第四節：新康德主義 (Neo-kantismus)

第一節 康 德

(一) 康德的生活

康德 (1724-1804) 是德國人，學識宏博，五十年的工夫作教授，

他的講論很引學徒的興趣，各界都有不遠千里而去聽他的講演的。他的母親是誓反教的虔誠派信徒，因此康德自幼受過基督道理的教育。歷史家讚美康德品行的正當，人格的高尚，說他爲人心平氣和，生活樸素而有規律，待人接物和順溫良，不僅是位學士，且是一位君子。

他在先研究，當時正風行於德國各大學的萊布尼茲及王助福的哲學。厥後不知不覺的受了英國經驗派的影響，尤其是當時的休謨的著作，給他一個大的印象；他曾經自認，休謨「使他從獨斷的睡眠中覺醒過來」。他一生的著作很多，他的純粹理性批判（*Critica rationis purae*），及實踐理性批判（*Critica rationis practicae*），是表顯他哲學綱領的兩部重要的書。康德理論的主腦，就是批判人的認識能力，故此康德主義當名批判主義（*Criticismus*）。我們先將康德論學問的見解指定，然後按照上提的那兩本書，陳叙他在認識論上所做的批判。

（二） 康德論學問的意見

康德無條件的接受了笛卡兒，萊布尼茲的成見，斷定我們的理智不能過往外物，又隨着休謨經驗論的成見，以爲我們認識所觸，不外現象（*Phaenomena*），不能超過現象而接觸外物的性體真象，「物如」（*Noumena*）。

康德原是帶上這般的先決心地，而從事於解決認識論的問題。他同笛卡兒一樣，所懷的意向本來不錯，也想爲學問的確實性，奠上固

實的基礎。不知，帶上錯誤的偏見前行，自不能免了越走越偏的遺憾。

他先設問，為何物理學和算學上的原理是那樣確實，而且絕對，為何形上學內的事理不但很確實，且有一些「背逆詞」(Antinomiae)。譬如時間與空間是有限的，或是無限的，世界萬物是以單純分子組成，或以集合分子組成，能有兩說；人有無自由，世界有無造之創之的主子，有主張有的，也有主張無的。這個不能確定的理由何在？

將這個問題設起，康德又按自己的見解，決定什麼是學問，就是說什麼樣的判斷，是有學問價值的判斷。

經院學派常將判斷分為兩等，即分析判斷 (Judicia analytica)，及綜合判斷 (Judicia synthetica) 兩樣。按經院學派的意見，幾時明悟在主詞及賓詞的性體內容上，或由性體內容必隨的屬性上，作分析，作剖解之時，自然見到的來往，便曰分析判斷。這樣的來往因為對照明悟，是不需經驗，而可自明的，所以就稱為先天判斷 (A priori)。幾時賓詞與主詞沒有性體上的來往，而賓詞是另加與主詞外的，則是綜合判斷。這樣的來往既不根於物的性體，所以不能僅以純理智覓得，必須經驗之後，才能得知，所以這樣的判斷，名曰後天判斷 (A posteriori)。可見按經院學派的分法，祇有先天分析判斷，及後天綜合判斷。要緊注意，在經院學派措詞之意，曰先天後天，本指先驗後驗之意，並無由天賦或非由天賦之意。

康德在這兩樣之間，又給找出來第三樣，是張冠李戴，名曰先天綜合判斷。他如此作分法，是因他對分析及綜合判斷的意義，懷有錯

誤的觀念。

(1) 按他的意見，惟獨賓詞與主詞完全同一，或為主詞組織成分內的，才是分析判斷。這樣的判斷內，賓詞不過是主謂的重疊詞 (Tautologia)，絲毫新的知識不加，祇可名曰解說判斷。所以分析判斷不能是組成學問的判斷。

(2) 後天綜合判斷，按康德所懂，祇是對單獨而偶然的事蹟所成的判斷，譬如這朵花是紅的，那個人走路一類的判斷。這類的判斷更不能成為學問的成分，因為學問該是對於普遍事理的。

(3) 以先說了，分析判斷不成學問，因為學問當給人加添新知識。為能加添新知識，在判斷內賓詞必須是主詞之外另加的原素。正為這個原故，分析判斷沒有學問的資格。若然，惟獨綜合判斷才是供給人學識的判斷，惟獨如此的判斷可稱為擴充判斷；就是擴充新知識的判斷。有一般分析判斷，譬如「直線是二點間最短距離」，「七加五等於十二」，「有起首的必有創作成因」；依康德的意見，在「直線」的觀念內，雖仍分析，也不能發見「最短距離」；別的那幾判斷，也是如此。所以他認這類的判斷為綜合判斷。此外，對物理界的一般原理，經院學派認為綜合判斷的，康德更認為是綜合的，譬如「一切物質體皆有重量」等等。

組成學問的判斷必須是普遍而必然的。而這類組成學問的綜合判斷，實際皆是普遍而必然的。也正因此可以見得，這類判斷不是後天的，就是說不在經驗之後而得來的，因為在經驗之界內，所有的無非

是單獨的，無非是偶然的情節。而這類的判斷却皆帶着普遍性和必然性，這類性格既然在宇宙萬物內沒有，所以不能來自經驗，不能來自後天；若不來自經驗，則當來自先天，則當是先經驗而自帶的明矣。所以這類的判斷是先天綜合判斷。

康德不猶豫的思想，在我們的認識內帶有先天的成分，是即先天格式 (Formae innatae)。他帶着這般的先決原則，去批判人的認識能力，他也要勉強的處處找出來他的先天格式。

(三) 純粹理性批判

康德將我們的認識能力分爲三級，即覺性，悟性，和理性。

(1) 覺性 (Sensibilitas)。感覺認識成於自外界來的一種印像 (Impressio)，而加以兩類覺性的先天格式，即空間與時間；如此成就的認識名曰直覺 (Intuitio)。空間與時間是先天的格式。

我不拘表示什麼物或什麼現象，總得將那物置在一定的地方，一定的空間內，總得將那現象置在一定的時間內。可見時間與空間是普遍的東西。而且我們往四向裡任怎廣遠的想物，總不能脫了空間的普及。我往古向來，任怎長遠裏想物的經過，總不能脫了時間的關係。可見空間與時間的普遍性是無界無限的。

既然我不能表示什麼，除非有空間及時間跟着，所以這二者還是必然的東西。而且我假設將這一切萬物都取消了，空間這大場所還在那裏空洞的懸着。假設沒有這一切萬物在這裏生活過度，時間仍然在

那裏長流水般的自己過度。因此便見空間與時間是取消不了的，就是說是必然的。

而外物界的萬物及現象，顯然都是單獨的及或然的。我表示物的時候，相隨的時間及空間所有的性質，正與外物所有的態度不同。所以這空間及時間兩種東西，必然是主體的內在格式，就是說是感覺機能上先天造就的格式。因為這是主體內常帶着的，所以幾時表示什麼，常得有他們陪伴着，因而是普及與萬物的。因為這兩格式是主觀內造就有的，所以無法取消，因而是必然的。

那麼說來，我們表示什麼，五官接觸什麼，既常揆着主觀內面的格式，所以我們所接觸的，祇可謂為我們表示外物的形態，對外物說去，我們所認識的，祇是外界所成的現象，並不是外物的本體真象。

(2) 悟性 (Intellectus)。悟性是作判斷的能力，這個能力以感覺認識所呈的現象，作其認識的質料對象，在上合以悟性內的先天格式，以成判斷。組成學問的一切先天綜合判斷，就是如此造成。悟性的先天格式名曰範疇 (Categoria)。康德並不是根據事實上的考究，祇是藉己推想之力，推算出來，應有十二個範疇。他取了經院學派對依賴體所做的分類法為根基，將範疇分為四類，即歸於分量的，歸於性質的。歸於關係的，歸於樣態的。然後將每樣又分為三種。三乘四，故得十二。

- | | |
|--------------------|---|
| (一) 分量 (Quantitas) | 1. 單一性 (Unitas)
2. 多數性 (Pluralitas)
3. 全體性 (Totalitas) |
| (二) 性質 (Qualitas) | 1. 實在性 (Realitas)
2. 否定性 (Negatio)
3. 限制性 (Limitatio) |
| (三) 關係 (Relatio) | 1. 本體性 (Substantia)
2. 因果性 (Causalitas)
3. 相關性 (Reciprocitas) |
| (四) 樣態 (Modalitas) | 1. 可能性 (Possibilitas)
2. 現實性 (Existentia)
3. 必然性 (Necessitas) |



這些先天的格式，就是天然給我們戴上的眼鏡，無法可以去掉；我們看外物，總得用這副眼鏡，不容你不用。所看到的東西，都經過眼鏡，所以都隨着變色了。雖然古今中外的人，看一種物，都是同樣的報告，但並不是因為所見之物的本身相同，祇是因為各人所戴的鏡子相同，所以所見才相同呢。由此可知，我們對於外物所知者，並不是外物本體，不過是現象而已。而且所知之現象亦非廬山真面目，乃是透過眼鏡變色後的現象了，既然在感官認識上，已受了時間空間的

先天變象了。(張東蓀，桃璋，近世西洋哲學史綱要，87頁)

組成物理學，算術的一切綜合判斷，皆是合着先天的範疇而成。可見這些學問不能供我們以十足確實。古往之人皆以為地球穩定不動，太陽與諸星辰繞地球而行；哥白尼却証明了事實正與此相反，是太陽穩定不動，是地球與其他行星繞着太陽而行。康德以為他在學問上也有了似此的發明：古往之人皆以為學問之所成，是外物的情形來限制我們的明悟，使我們有如此這般的認識；豈不知正是相反，正是我們的明悟以己內裏的格式，去限制外物，好像明悟拿上自己刻就的圖章，去在外物上打印的一般，如此使我們對外物有如此這般的認識。

雖說如此，物理學和算術總算腳踏實地的學問，因為他們的本對象並不越過現象界，而且我們在現象的認識內，至少有一分印像是來自外物的。至於形上學，因它自設的對象是超越現象界的，則是一樣空洞不實的學問，既然我們的認識不能透過現象之後，而探得物的本象，即物的本體。論本體及諸如此類事理的學問，是形上學的對象。對此類的事理，認識之力不能貢出來滿全的確實性，不過純理性能夠對之作番揣測的推想。純理性是認識能力的第三級。

(3) 理性 (Ratio)。純理性祇以明悟內存著的各等合上範疇而成的判斷，因其喜於綜合統一的傾向，作更簡的綜合。純理性在作這類綜合之時，所用的質料對象，是範疇式的判斷，在此上又加上自己的三樣先天格式；這三樣格式名曰理念 (Idea)。這三個理念自何而來？前面講過的歸於關係的依賴體，有三種範疇，即本體性，因果性，及

相關性；由本體性成的是斷言判斷 (Judicium categoricum)，由因果性成的是假言判斷 (Judicium hypotheticum)，由相關性成的是選言判斷 (Judicium disjunctivum)。照着這三種判斷範疇，純理性內有相對的三種範疇，能說是推理的範疇。

(1) 斷言推理，靠着本體與依賴體的來往，綜合到一絕對的主體，將一切內部的現象統歸於他，此即自我的理念 (Idea Ego)。

(2) 假言推理，靠着原因與效果的來往，將一切外界的現象，皆歸之與一絕對的全體；此即宇宙理念 (Idea Mundi)。

(3) 選言推理，靠着互相行動的來往，將一切存在和齊全歸宗與一個總體；此即大神理念 (Idea Dei)。

純理性並不由外界取材，祇以自己那三種先天格式，作如此的綜合；那麼所成的綜合自是完全空洞，完全主觀的。而細察其中所含的資料，正是形上學的資料。若然，則不怪我們前面已說，形上學是空洞不實的學問，這是說的，對着認識性的理智說去，是毫無實價的學問，然而對着實踐性的理智說去，則不然。

(四) 實踐理智批判

剛才說過，對待形上學的問題，純理智，即主認識的理智，祇能空泛的揣想猜度，並不能証之於確實。這件本無所奇，原來形上學本不是純理智的對象；正因不是純理智對象之故，所以在這些問題上，才有那類所稱的「背逆詞」，理智不會自解。我們在純理智之外，確

別有一樣理智，可名實踐理智，形上學是屬這一能力的材料。我們將這兩種能力，及其各屬對象，劃然分清，不相混淆，則形上學在純理智前，不能貢出滿全確實性的難題，及其間含有背逆詞的難題，不待解而自解。理由很簡單，因為這原不是純理智應解決的問題，這是實踐理智範圍內的事項。

當知形上學是倫理道德及宗教的根基。若形上學的事理沒有確實的價值，則倫理道德以及宗教內的原理，全當淪入懷疑。而康德不以爲然，他說，我們的實踐理智，是直接了當的告訴我們，應當行善避惡，這件良心上的誠命是千真萬確的，康德稱之爲實踐理智的無上命令 (Imperativus categoricus)。若這條倫理的誠命是真確的，則這項真理自然假定理論界的一般道理也當是真確的。若人有守誠命的責任，則明指吾人具有自主之權，這是第一不可磨滅的真理。第二，若人可自由守誠或違誠，自然對此該有相當的賞罰，而相當的賞罰，多不能在現世成實，所以該在來世成實，所以人的靈魂不死不滅。第三，若有良心的法律，當然該有一至高的立法者，若有賞有罰，當然該有一至上的判官，所以必有一位主宰大神。

這類的真理與形上學相關，是倫理及宗教的根基，這些對於實踐理智是絕對確實的。如此設論，康德以爲是將形上學及倫理宗教一類的真理，安紮在穩而不搖的基石上了。殊不知，將這些學問從他們的正根子上，從人認識真理的惟一真諦上，即人的理智上摘去，插在了不知何處，焉能使之穩固？

可見康德不免弄巧反拙，他所創出的結果，不外主觀論 (Subjectivism) 及懷疑論。

康德的推論中含有多種錯誤，我們無暇一一指証；此處我們但論他對時間與空間的誤解，略加分析。

(五) 康德對時間及空間的誤解

空間及時間可分為三種，即真實的，想像的，和理想的。

空間的所是，不過是物體的幾何伸張。自然界一切物所有幾何的連集，便是這個大空間的所成。這是真正寔有的空間。世界內真正存在的物是有定數有限數的，所以真正的空間也是有界有限的。

時間的所是，不過是物體的走動；自然界萬物連續不斷的走動，便是時間。從萬物起始走動的第一步，到他們停步的末日，更好說到現在這一刻，這是真寔的時間。真正時間如同真正空間，也是有界有限的。

我們在這真正空間以外，常能無限定的往寬廣裏想，這個限定的空間，是想像的。不用想像設想，明悟能泛然想個無界無限的空間，這是理想的空間。

照例在萬物的真正歷史前後，我們可用想像，任意加想年代，這是想像的時間。不用想像，明悟能往前往後，泛然想個無始無終，無界無限的時間，這是理想的時間。

按人們通常的意見，以為空間是自立存在的東西，是一個大空場

子，萬物皆在他內包着；又以爲時間是自己常流不息的東西，在他的流動內，萬物的各等現象出沒其間。這樣的思想是錯誤的。爲此該當承認，我們的空間及時間觀念，有一部分是屬主觀的；就是說的，我們表示外物內情形的樣式，同事實上的真象不全相符。然而並不是純粹主觀的。按經院學派的切洽意見，空間及時間是理智之物，而在事理上有真根基的。照着這個界說，可作以下的分析。

真實時間及真實空間所指的真正對象，是外物的幾何及走動；這兩件確是外物內真有的事項。所以康德以爲這兩件是完全主觀的先天格式，好像在外界內絲毫沒有相對的踪跡，這當然是錯極的論斷。

至於想像和理想的空間及時間怎樣？可是能說，這些純是主觀的所創，外界並沒有相對的實物。不過這類的觀念在外物上，仍還靠着一種根基，就是物的幾何伸張的可能性，及物的生存延長的可能性。這種可能性本來是無限止的。既然這樣的可能性是屬外物一方面的，所以連我們理想及想像的時間及空間觀念，也不是純粹主觀的，所以更不能說是先天自帶的格式了。

無論如何，時間及空間是外物在我們內引起的觀念，斷然不是我們生來，帶有的格式，拿上去裝置於外物的。康德在感覺認識上，設定有這兩種先天格式，明明的是推想錯了，那麼他在明悟內設定的種種先天格式，照樣也是無根由而反事實的虛設。

第二節 唯心汎神論

論康德本人的主義簡單的評論之下，尤其是按他設論的意向說去，本是批判主義，就是顧在吾人認識之能力上，批判其對諸外物的價值。然他在批判之間，所成的結果無他，就是主觀論，他斷定我們的認識能力內，根本帶有主觀的原素。主觀論常站在倒入懷疑論的斜坡上，這是非常自然的。又按康德論明悟對待形上學的關係，則曰明悟所能認識的，祇是外顯的現象，絕不能探得現象之後的本體。他固然沒曾否認物之本體的存在，不過依他設論，本體有與沒有，我們不得而知；對待形上學懷着如此的意見，本是不可知論 (Agnosticism)；不過這與否認本體的存在，實在相差無幾。而且康德已走入唯心論，他的唯心論當稱為先驗唯心論 (Idealismus transcendentalis)，因他主張我們的認識，多成以經驗外物之前的先天格式。

康德直系的徒弟們，從他們老師的原理內，迅速而箭直的推到了能到的極端結論，即陷入絕對唯心論 (Idealismus absolutus)，連物理界帶形上界一律的否認，以為一切外界之物皆無，祇有一個實有的物，就是主思想的自我。這個惟一存在之物，是絕對的，是無限的，在他內包容一切；此式的唯心論自然就帶着汎神論的性質，所以稱曰唯心汎神論。不過，這種汎神論和別種汎論有所不同，別種汎神論若果主張那普遍物演變，是指事物界內的演變，而此等汎神論所講的演變，則指思想界，論理界內的演變，以故名曰唯心汎神論。

康德的徒弟中，向此方面變化他們老師主義的，有斐希德，謝林，及黑智爾。這三個人專心發揮的，是康德在純理性上的設論；在這一點上，康德曾已進入唯心論的門檻，無怪他的徒弟們從門直入，一儘走到此路徑的盡頭。他們都拿上康德在純理性內設想的那三種先天理念，各皆異想天開講論的離奇玄妙，使人摸不着頭尾。這般情景本不足奇異：原來澈底的唯心論是理智患的一種狂妄病。因其如此，世稱這派學者為浪漫哲學家。他們那種雲霧不清的夢想，實情是在哲學上作着浪漫的演義。此等不合哲學資格的思想，祇曾在人類中發過一陣顛狂症，不能在後人身上遺留下痕跡，為此我們對他們每個的主義，但擇其主腦，而且是從略的敘述幾點。

斐希德 (Fichte) (1762—1814) 以為一切所謂的真物，祇是惟一存在的自我，以其純理智的變化而成。這等純理智的變化是依着三樣原則進行。先是那自我看着自己為實有，看自己與自己同一，遂設「自我」即「自我」，是之為「正題」(Thesis)。自我復將自己看為思想的對象，將自己與自己對置，於是乎生出「非我」，即生出來宇宙，遂設「自我」非「非我」，是之為「反題」(Antithesis)。然後將「自我」與「非我」，又歸合與一更高的總體，成為無限之物，即成為大神，是之為「合題」(Synthesis)。

謝林 (Schelling) (1775—1854) 作的冥想，與斐希德幾乎相同，不過在中且含有斯比腦沙論調的成分。他不接受費氏在自我與非我間，設定的分別，他以為一切皆歸一個與己同一之物，這物就是大神。

這個絕對與己同一之物，自永遠順着兩道能力的路線，化作這個現象世界，一邊成爲物質界，一邊成爲神靈界。物質界是可見之神，神靈界是不可見之神。二者的總體就是那大神。吾人既是神靈與物質的完備結合，故此吾人就是可見的大神。

黑智爾 (Hegel) (1770—1831) 在絕對唯心論上更加的絕對。他連主思想之物的存在，也要否認，惟有思想存在，這個思想就是「物」的最抽象而最普遍的觀念。這個觀念按其自己對待自己的方面，是爲「己內觀念」(Idea in se)，是即大神。己內觀念按着論理的次序，自行進化；自行發揮，遂生「己外觀念」(Idea extra se)，是爲可覺的宇宙。由此經過無數的進化等級，究竟達到第三歷程，在中那觀念復反於己，變爲自知的，是爲「向己觀念」(Idea pro se)，這就是人類。黑智爾的這種論理性的汎神論，可名曰汎理論 (Panlogismus)。

懷疑論，及此類的唯心論，皆是康德主義應生的自然效果，同時就是對康德主義的天然駁証。因爲什麼？因爲「根不正，苗不直」。(Reinstadler, *Criteriologia*, p. 203-207)。

第三節 康德實在論

因於康德這幾徒弟，由康德原則，走入這般迷霧的唯心地步，遂有別些康德派的學者，對此趨勢力加反應。愛巴爾 (Herbart) (1776—1841) 及陸宰 (Lotze) (1817—1881) 是向此方面糾正的首倡人，他們斷定康德所說的那物的本體，實實在在；爲此他們得名爲實在論

者。叔本華也是實在學派內的，然而他存着唯心思想的部分，比較前幾位多一些。

叔本華 (Schopenhauer) (1788 — 1860) 講的確是康德的哲學。不過，他因研究印度佛教的道理，又因他生活多經了悲境，所以他的學理中很帶着悲觀主義 (Pessimismus) 的氣質。

康德說的那個不得而知，因而不知有否本體，叔本華斷定說有，這並不是別的，就是意志 (Voluntas)。這個惟一存在的意志變化成此現象宇宙，宇宙間的森羅萬象，無論動物，植物，礦物，都是意志的客觀化，宇宙間的一切活動，都是意志的衝動。這個惟一的，普遍的，無限的意志，這個必然兼盲目的欲活的力量，終於在人類內化為自知之物。

宇宙的本體，即意欲，本來是靜的，本來是獨一的。而在內連續的生出些個體，就好像本來是一個靜寂的大海，而無端興起了無數的波浪，每個波浪自以為自己是獨立的實在。

在人類內成為自知的意欲，受着求生之欲的催動，確像海水所起的波浪，勇往直前，勢不可止，一味要向前的發展生活。世界上各個個體都有求生之欲，都想把自己永久生活下去。於是各個個體之間，便不能不競爭，以致互相戰鬥，殘殺不已。因此世界簡直成了一個大戰場，無時無地不是相爭相奪，勝敗轉變的殘殺。

意欲之所以釀成萬惡的世界，是由於求生之欲一味向前衝動，只顧自己的繁存，而不顧其他的死活。其毒苗是自私，即佛家所謂的

「我執」。自私就是世界一切罪惡的根子。故叔氏力主排除自私，而讚揚慈悲。人皆當思想人我原本一體，當消除人我假界之分，如此自能擴大胸襟，自能對他人懷起慈悲之情，表同情與受苦者，視他人之苦痛即自己的苦痛。再說求生之欲，使我們一味的懷起慾念，從不能有滿足的時候，因為一個慾念達到，立刻又生第二個慾念，如此下去，使我們大感痛苦。我們衆人皆受着同一的苦痛，何不彼此相憐，何不互相以慈悲之心對待呢？

求生之欲既是萬惡及苦痛的禍根，所以要勉力滅絕意欲。如何而能滅絕意欲呢？第一方法是習作空觀與穢觀，要將世間諸事，如食，如衣，如男女關係，都認為全屬空虛，且視為污穢。第二方法是苦行，要敝衣粗食，虐待自己，要如制止野馬的一般，壓制自己的意欲。如此，則終可使意欲歸諸寂滅，為減少苦痛的數目，自殺本很合理，至少取消婚姻是很好的方法。讀者可以看得，叔本華由己理論，對人生的問題，所結出的條理，幾皆歸到佛家的教義之上。（張東蓀，姚瑛，叢書，135-141頁）

叔本華的徒弟哈德曼 (Hartman) (1842—1906) 在大體上，推講着他老師的道理。此外還有幾位德國學者，與康德實在論互有出入，譬如馮德 (Wundt) (1832—1920)，鮑爾生 (Paulsen) (1846—1908)，尼采 (Nietzsche) (1844—1900)。我們單論這末一個學者，略提幾句，因他的原則，在 1914 歐洲大戰上，尤在現在德國民族運動上，施有一番的影響力。

他同叔本華同意，以爲意志是惟一存在之物，是一切事物的根源。不過他不讚稱叔氏推崇慈悲，克制自己，滅絕意欲，及安然宿命等條理，他看這一切都是發顯心地懦弱的憑據。他所認爲大德，只是放縱而擴充自己的私意。在他的眼中，懦弱的人就是惡人；「禍哉敗夫」；(Uae victis!) 那勇而有力的才是善人。至於宗教，社會主義，愛國，這都是自愛的卑下級第，是堪受藐視的。人當發揚自恃自信之心，勉力作成「超人」(Super-homo) (這就是今日希特拉所高倡的) (Übermensch)。他還帶着康德派的汎神思想，以爲衆人是一總體，故此一人之進化能使全體增高價值。他願人人都勉力作爲超人；依他設想，超人與現在人的不同，就如現在的人與猴子的不同似的。這是人類全體當勉力達到的目標。讀者注意，尼采終因他這「超人主義」患精神病而死。

第四節 新康德主義

要記起來，康德將形上學，並同此一齊，將倫理及宗教界的真理，從他們的原來根基上摘取，不知給他插置在那裏？代替它們的正經根基，康德給他們別找出的實踐理性，究竟是什麼？究竟是在那裏繫着？要知，人內並沒有根本分別的兩種理性。若將理智分爲理論及實行兩面，不過是一種能力就對象之不同，而作的分別。所以形上學那一類的真理，所靠的根基，或在理智上，或不在理智上，沒有別的門路。因於康德這種冒昧的接樹行動，使後人愈加混亂，摸不着頭腦；

都是茫於找尋真理的真正根基，好像都在追究，康德將這砍去的樹枝，究竟接在何處？實踐理性到底是什麼，是在那裏？這項問題的究察和解決，能說是新康德主義的首要營務，康德主義本派幾皆發展於德國，而新康德主義，則不祇起於德國，尤其顯於法國，而且漫於英國，及美國。

先可將願生 (Cousin) (1793—1867) 列入此派。願生是法國人，他最先所倡導的是折衷心靈主義 (Spiritualismus eclecticus)；當時也有別些學者，與他做着同式的講論。這種主義發生出來也很自然，因為在哲學史上多次見到的事實，即在紛紛的意見層出不窮之後，折衷主義與混合主義屢屢作其最後的結尾。以後願生前往德國遊行，自此便帶上了康德主義的色素。他與康德派的一樣，也想人不能與外物直接接觸。不過因為外物在我們主觀內發生印像，我們藉此效驗，按着因果律的關係，便知外界總有它的相對的原因。如此我們可以間接的知道外物的存在，如斯可知願生的主見，是以為認識外物的惟一動機，是原因律。

喬弗羅 (Jouffroy) (1746-1842) 及雜奈 (Janet) (1822-1899) 等學者隨從願生的意見。

還有別派學者將確實性安置在別處的，全都是順着康德的成見，願在理智之外別找真理的根基。為簡約之便，我們可將這類學者歸為三系。

(1) 意志唯心論 (Idealismus voluntaristicus)，將確實性放在

自由的意志上；主張此說的，有法國的勒努維（Renouvier）（1815-1903）等學者。

（2）唯用主義（Pragmatismus），將真理的確實性放在利益上，以爲惟獨爲人有益的是實的；主張的人另外有美國的詹姆氏（James）（1842—），及杜威（Dewey）（1859—），唯用主義亦名功利主義（Utilitarismus）。

（3）倫理斷定論（Dogmatismus moralis），將真理的確實性放在善的意志上。主張的人另外有法人拉伯道（Laberthonnière）。

此外，法人伯格森（Bergson）（1859-1941）盛倡直賭論（Intuitionismus），以爲人的通常明悟只能分別實行上利害的節目，不能認識真理。若願認識真理的實情，必須以直賭明力，躍上推理的明悟，與真理作直接的締結。真理就是物的本體。伯格森的本體論與古希臘黑拉克的普遍變換論幾同。他主張，真存在之物惟一，他常在動，常在發洩。而通常明悟將一切看爲單獨而固定。通常的明悟所認識的，既不與真物的真象相符，故此沒有認得真理的能力。欲見物體的真象，必須直賭。

第二章 實証論

實証論如同發生他的遠祖唯物論一般，亦盛興於法國，及英國。

(一) 法國實証論

孔德 (Comte) (1798-1857) 是法國實証論的創始者。直接隨着孔德講說的，有利特雷 (Littré) (1801-1881)，有泰因 (Taine) (1828-1893)。實証論的意思，是要人但專務那些實實能接觸的物，那些實實有益的事，以為專務一些不可捉摸，又為人類不能生利造福的事，不但空荒無益，而且也不堪學者的身分。實証論的大體，可以總括如下：

孔德設定人類智識發展，曾經過三個階級。第一是神學階段；最初人類不解一切現象的緣故，以為在物中藏有神的動力，於是生出拜物教 (Fetichismus)，繼而演為多神教 (Polytheismus)，厥復演成一神教 (Monotheismus)。第二是形上學階段；此時的人再不去神的方面，找尋世界各等現象的緣故，是要在現象之背後找尋緣故，以為在現象之後藏有本體，在效果之前有發生的成因。第三是科學階段；即是人類智識最發達的階段，也正是今日的實証階段。人們再不問宇宙的淵源與究竟，不找現象背後的本體，而只重於觀察及利用世界內可覺可摸的現象，勉力找得其中的公律。

孔德又以為各科學的發展，皆須經過那三個階段。據此原則，孔德在各科學上做分類。他把數學放在第一，看數學是最早達到實証階段的；他將一切自然現象分成兩大部分：有機體的，和無機體的。歸於無機體的有天文學與地球學；地球學又包物理學與化學二種。有機

體的現象包括兩大類，即個體的與團體的。前一種是關於植物和動物的，這是生理學或生物學。後一種是關於人類社集生活的，這是社會學 (Sociologia)。孔氏看社會學在他的時候，尚未達到實証時期。所以他極力提倡社會學。他提倡社會學，不但為使此門科學發展，他更願人類明白社會學的真意，庶幾可以互相安處，社會可以昇平而興隆。不過他的實証論既在原則上已將宗教及倫理的根基，暗中取消，還談什麼維持社會昇平等語？孔德自覺這種矛盾的境勢，所以他為替人類應奉的真正宗教，倡導一種人道教 (Religio humanitatis)。人道教是不信神的宗教，只求人人相處合理合規，以謀取社會的福利，及全人類的發展。這種無原則的宗教，所欲造作的工程果然樂觀，然而談何容易？

(二) 英國實証論

彌爾 (Stuart Mill) (1806-1873) 是英國實証論的元首。他曾往法國去，拜孔德為師，無怪乎他講的是實証論。

彌爾的實証論另外是關於心理學一方面的。他對人心理的問題，只持心理現象論，不承認人內有個自立體性的靈魂，發生心理界的動作，只說人內有些前後連串的個別心理現象，是我們將他們的連接過渡，看為常存不變的主體。至於觀念不過是感覺印象所留下的陳跡。想像的聯想是心理內一切判斷，一切原理的來源及公律，如同萬有吸力是物質世界的公律一樣。彌爾的如此意見名曰聯想論 (Associatio-

uismus)。想像的聯想隨有幾種律例，可以總歸爲三，即因果律，接近律，和類似律。

斯賓塞 (Spencer) (1820-1903) 接着將英國的實證論，引到了完成的地步。他接着推講心理聯想主義。他且以爲聯想式的普遍原理，因遺傳之力傳下，所以在人頭腦內易於發起，易有令人依從的勢力。自此斯賓塞自然的落入進化論，思想我們的認識隨着心理的進化而進化；若果如此，則我們的認識就沒有絕對的價值，他們的真確性皆是相對的，這又是相對論。形上學的對象雖不能認識，但是的確存在。斯賓塞講着實證論，却又拉起來形上學。要知他的形上學，不過是不可知論。

說起相對論，現代有一位學者，在物理學上，講着相對論，就是安斯坦 (Einstein) (1879—)。他的學理確有令世人注意的區處。

唯物論和經驗論，尤其是實證論的最末結論，自當是唯物論 (Materialism)。唯物論與無物論 (Atheism) 是相連的。唯物論否認全部神靈界的事理，所認爲實有的，只是粗曠的物質，和物質的運動。而今時代的唯物主義又以變類論 (Transformism)，作其自薦的利器。變類論屬進化論 (Evolutionism) 的一部，以爲物的種類因進化而相變。盛倡進化論的人，有拉馬克 (Lamarck) (1774—1829)，達爾文 (Darwin) (1809-1883)，郝胥黍 (Huxley) (1825—1895)，郝克爾 (Haeckel) (1835-1919)。這幾人在進化論上各有過激的武斷，因而對唯物論成爲助手；若果去掉過激的武斷，進化論在

今日確是有學問價值的擬說。

近代哲學的末階段，即唯物論，與科學上的進化論相合，更與馬克思 (Marx) (1818-1883) 的唯物史觀相合，遂造成了現代人類如此可嘆的物質心理。

第三章 天主教會哲學

由第十九世紀始，天主教會內就起了對近代思想的反應。這個反應的趨勢，自然是對着唯物論，辯護神靈界的存在；爲此當將此反應的理論，稱曰神靈論 (Spiritualismus)。不過，所可惜的，是在這反應的動作上，會有失諸過激，或別入歧途的；我們將神靈論祇冠與他們。作着應勢而有力的反應運動的，還是經院哲學，就是今日復生，不但復生而且復新的經院哲學，故名新經院哲學 (Philosophia Neoscholastica)。我們照此將本章分爲以下兩節：

第一節：神靈論

第二節：新經院哲學

第一節 神靈論

(一) 承傳論 (Traditionalismus)

吾人的理智，經過了兩世紀，一面受了唯理論因着失於過度的毀

擊，別一面受了懷疑派和經驗論因着失於不及的毀擊，真理的根基受了這般擺盪之後，天主教會內一般學者，勉力重新復修真理的根基。但是，好像他們對待那大受了搖動打擊的理智，始終提不起憑信的心來，所以一儘的說，理智沒有探得真理的能力。遂說真理的根基，尤其是倫理界真理的根基，祇是啟示，那些真理都須天主在原始之時啟示人類，因傳授世世相告而相教。這種主義名曰承傳論。

在先，於第十七世紀，已有一般向這一面設論的。譬如巴斯加 (Pascal) (1623-1662) 的著作內，已多有悲嘆人本性悟力微弱的言詞，勸人去投奔信德。以後，于慶德主教 (Huet) (1630-1721)，更以後有梅斯特 (de Maistre) (1754-1821)，則尤加的非薄人本性理智力的無能，要人在一切真理上，但以信仰作憑藉。這名信仰論 (Fideismus)；信仰論是傳承論的根基。

鮑納 (de Bonald) (1753-1840) 是特別倡說傳承論的。他的錯講始於他錯認的原理，他以爲人爲說話先得想話。自此他結論說，一切的道理，尤其是倫理界的道理，必是天主在最初時，同話一齊教訓與人，世世代代以傳授而傳下的。

拉木內司鐸 (Lamennais) (1782-1854)，好像特別注意傳授的表顯，即萬民的公意，因而他以人民普遍的公意，爲得真理的惟一方法，可以稱此爲輿論主意。拉木內因於過度的驕傲，至死未肯服從教會的明令。

鮑丹 (Bautain) (1796-1867)，及鮑那帝 (Bonnetty) (1798-1879)

將信仰論減輕了程度，可以稱曰半信仰論（Semi-fideism），以為倫理界的道理，是理智自己不能找到的，不過在啟示之後，理智却有力証實那些道理的正確。這種論調雖似和緩，然與絕對信仰論相離不過咫尺，為此同樣的受了教會的摒絕。二人皆是神職班的，二人皆服從了教會的禁令。

（二） 本體論（Ontologismus）

傳承論將真理的根基，放在天主間接向人告述的話上，而本體論則將那根基，放在直睹天主性體之上。

本體論的創始人，能說是喬培爾（Gioberti）（1801-1852），是意國人也是司鐸。他把認識界同事實界混成一事。因而他這樣推想：我們認識界的第一真理，當是事實界的第一物；而事實界的第一物是天主；故知我們認識的第一真理，必是天主。因着這個觀念，然後認識別的事理。

羅斯米（Rosmini）（1797-1855）是意國人，是教會內有功有德的司鐸。他思想我們公公的對物，所有的那般普遍觀念，不能來自抽象，必然是生得的；我們將這觀念，相繼貼合於各等感覺上，於是生出來各等的觀念。他且將這最普遍的物，與天主無限的性體，看為同一。所以他也思想，我們直接認識天主的性體。這類的本體論被聖教摒絕之後，羅斯米曾欣然屈服。

克拉里（Gratry）（1805-1872）是法國人，是祈禱會的司鐸。他

不認演繹法爲此式的推理法，但信用歸納法；且將歸納法看作直覺真理的推理法，想我們藉着有限之物，可以直睹無限之物。而且我們具有一種神感（Sensus divinus），可以直覺天主。這樣的道理顯然含有本體論的質素，所以也是被聖教會斷爲錯誤之道。

第二節 新經院哲學

自從文藝復興經院哲學漸衰之後，反經院的近代哲學日盛一日，延至第十八世紀與第十九世紀相交之期，經院哲學幾乎全然熄滅，甚至於在教會內的學校內，也受着置諸高閣的待遇。到了這步天地，教會內的學者，就漸有勉力復振經院哲學的。最先起始這等運動的，是在西班牙，及意大利國內。意國耶穌會士李伯道（Liberatore）（1810-1872），及紅衣主教冀格肋（Zigliara）（1833-1893）等，在此復修工作上大出一分助力。

到了 1870 年左右，全聖教會內皆覺恢復經院哲學之必要，一體爲此興奮振作。以前教宗比約九世已多次在通牒內，向此方面鼓勵教衆。其後教宗良十三世更是不遺餘力的爲此倡導，先是在 1879 年向世發出「永遠之父」的通牒，勸勉教中到處復振經院哲學，尤其是復修聖多瑪斯堅強確實的哲理，以後又在羅馬建立了多瑪斯哲學翰林院。令人將多瑪斯的著作，發印新板，廣散於世。力助比國紅衣主教梅西野（Mercier）（1851-1926），在魯文建立攻讀多瑪斯哲學的專門學院。梅西野以教授以著作，自升紅衣主教後，以提攜指導之力，使新

經院哲學大得進步。不但在羅馬與比國，且在其他國內，也有賴教宗良十三世的鼓勵與援助，建立多瑪斯學派哲學學院的。

教宗比約十世照樣的往前助長這種運動。發出嚴重的通牒，深斥當時潛起的近代主義 (Modernismus) 之謬，藉以保衛經院哲學。近代主義是對宗教主張內在主義 (Immanentismus) 的道理，妄謂宗教與倫理一類的事理，皆自人心靈內的感覺 (Subconscientia) 生來。法國的洛喜 (Loisy) (1857-1940)，英國的帝雷 (Tyrrel) (1861—1909) 是近代主義的為首倡者。此前法人雷南 (Renan) (1823-1892) 的講說可與近代主義，同歸一轍。教宗比約十世且訂定了多瑪斯學理二十四論題，作為教會哲學學校可遵的基意。

教宗良十三世在提倡復興經院哲學那通牒內，伸言「當以新者加諸舊者，使之進於完成」。當復興的經院哲學的目標，就在於此，不祇要恢復舊榮，且要竭其所能，吸取今時代各等科學的發明，使之與今時代的一切煥新而煥新。如此進取的新經院哲學因其一日千里的進步，不但在教會內顯示其威大的勢力，且在全人類上，要將危害人類的近代哲學搗毀，而代之主治世界。馬利旦 (Maritain) 說：「在不久的將來，人世要大感經院哲學復興的威力」。

東 亞 哲 學

PHILOSOPHIA ORIENTALIS

東亞哲學的重要產地，是印度，波斯及中國；這三種哲學時有在中國匯合的部分。我們就按這三個國名，將東亞哲學分為三章：

第一章：印度哲學

第二章：波斯哲學

第三章：中國哲學

第一章 印度哲學

印度有自古世傳的四種經典，名曰吠陀經或名梵經（Veda），人民奉為聖經。其中有一部，約在紀元前第十二世紀，其餘的約在紀元前第八或第五世之間寫成。這些經典是印度哲學的發源地，同時也給吾人指明，印度人民在有史時期之前，所有的口傳思想。

在最古的那部經典內，有這一些話：「那時候什麼也沒有，沒有物體，也沒有虛無；沒有上面的地方，沒有空氣，沒有天，也沒有晝夜，只有一位生存着，呼吸着，然而他祇在己內獨自呼吸。除他以外，

無所存有之物。最初之時，黑暗包藏於黑暗之中，水不運動，一切都在混沌之勢。然在他內懷有向外發愛的欲望，遂從其內，發出來第一子種。……但是誰可明瞭這些奧密？誰會敘述得來？萬物究竟是怎樣由來？造化之工究竟是怎樣回事？諸位神靈皆是自那位來的。然而誰可明瞭，那位究竟是怎樣存在？」？

「我求你將我置諸不死不滅，永久無疆的世界內，那裏有永遠照耀的光明，太陽存在其內。請你給我不死不滅的性命，將我舉到三層天上，那裏有生命，那裏有清潔者發光。將我化為永生不死的吧！在此永生之地，財寶與福樂豐滿，喜歡，娛樂，及食物餘裕，那裏沒有落空的盼望」。(Geny, op. cit. p. 16-17)

這些遠古的思想，也正是印度哲學的子種，行將往前發展。照普通的律例，一國的思潮常依三道枝派進行。第一枝是正統派的，這一派勉力忠信的保存古傳，勉力按着原意解釋古傳。第二枝是自由派的，這一派在講論上，或是不多注意古傳之道理，或且不怕在講論上，自出新裁，離去古道。第三枝是非正統派的，這一派簡直的是相反古傳的道理。印度的思想也按這三等趨勢進行；所以當分以下三節：

第一節：正統派

第二節：自由派

第三節：非正統派

第一節 正統派

印度本土最古的宗教，名婆羅門教（Brahmanism），也稱印度教。他的道理是根據着梵經創成的，這就是印度的正統派哲學，他的主腦理論如下：

婆羅門或曰梵天（Brahma）是惟一存在之物，他是無限無量的。在他以外不能有什麼存在之物，因為無限而全備的物，不能造化有限而殘缺之物；故此，以為在梵天之外，還有別等事，這是幻想。

世上所有之物，無非是梵天的變化，或由梵天流出的顯象。自梵天而生出的變化，其先完美，越後越不完美，其先很浮泛，越往後越有限定；按這個程序進化之後，然後又按相反的秩序，各等變態轉迴梵天之內。

「百道淨行書說：在太初，只有梵，他起欲望，作三界，生諸神，拿阿耆尼（火）配此世，拿風配空界，拿蘇利耶（太陽）配天界。更生彼方底世界，和彼世的諸神。他自身隱在彼方的半界，而變做名色兩部，進入此世當中。像這樣，梵是惟一實在，是全世界之主，一切是梵底自己發展。所以一切是梵底身體，住在梵當中，各自保持他底自相；因而終滅底時候，再還歸到梵當中。淨行書說梵把自身奉獻萬有，把萬有奉獻自身，就是詮顯這種意義。所謂把自身奉獻萬有，指一切從梵生，住在梵當中。所謂把萬有奉獻自身，示一切終滅的時候，再還歸到梵。從而到梵是萬有生住滅底本原」。（黃巖華，印度哲學史綱，27-28）

人的靈魂，皆是梵天的部分。靈魂先與一種精微的身體相合，藉此復與泥土的身體相合。泥土的身體壓制靈魂，使其充滿了幻像，阻擋靈魂默想真理。靈魂的行動並不自由，原是梵天在他內行事；然而人犯的罪惡，靈魂却應當負責，因為梵天是按每個靈魂，在其先世預備下的樣式而行動。

靈魂合與肉身既然出自強制，所以人當求的終向，是要勉力脫離肉身，為能復與梵天合一，在他內裏是福樂是永生。我們現世的本分，是應沉思默想梵天那不動不變，始終如一的本性，如此可以預備與梵天結合；所以我們當專務默想，勉行克苦。以此等方法，達到與梵天有了神秘來往的人，就在現世，也可得享安靜之福，可以脫去無知，罪惡，和貪慾的箝制；在那大靈明梵天之內，沒有那類的可憐。

死亡是人的救援，因為是與梵天結合的門路。但是靈魂得救，即與梵天相合的程度，是以人在世寔行禁慾工夫的程度，作權衡。為此有的靈魂，在死時將自己單獨的性體存在失掉，沈沒於梵天內；別有一些靈魂，還被拘在那精微的身體內，受他牽制，不得脫離；又有一些，應當與別一泥土身體結合，重新起首受試煉的生命，受輪迴轉生之律制。這是印度民族最信仰的輪迴說 (Metempsychosis)。(Barbedette, op. cit. p. 14-15)。

太初梵天獨自存在，沈於長期的酣眠境地內，獨自默思自己，除了自己一體之外，別無所見，別無所聞。厥後忽然由睡境醒起，便起首造化萬物，自此梵天成為萬物的根源，萬物的造化者。梵天繼續保

存所發的萬物，按這方面稱爲威石奴 (Vishnou)；又按他次第毀壞萬物的方面，則稱爲西娃 (Siva)。梵天的這三樣發願，都是三個分別的位，這是印度三位一體的道理；名曰 Trimourti。(Ch. Coppens, *op. cit.* p. 3-4)。

第二節 自由派

自由派的理論雖有越出婆羅門理論之外的，然而始終輾轉於婆羅門論人生問題，所設的原理之下，即謂人生的常務，是須勉力自苦痛的現生脫出，如此勉力自救。向自由派轉動的，有下面四個領袖：

第一是高大馬 (Gautama)，他的宗旨是要教人尋得真理的方法，爲此多講求推理法。高大馬可稱爲印度的論理學家。印度推理法分五段，即：命題，理由，比喻，貼合，結論。例如：這座山着火；因爲他發煙；着火者發煙，如廚房的火爐；而此山發煙：故此山着火。印度的推理法自不如亞利士多德的推理法完全而簡約。

第二是葛拿大 (Kanata)，他是印度原子論的創始者。他把萬物分爲六大類，有自立體，有幾何，等等。自立體是原子成的集合體。原子是無幾何的成分。然而一切原子都是造主所化成。人的靈魂也是原子之一。靈魂爲得自救，當多行克苦，專務默想，勉力消滅一切願望，且至將一切意念消滅才是。

第三是葛比拉 (Kapila)，是印度物質論的嚮導。他將世物分爲物質和神靈兩界。人的靈魂用自己所發的吸力，與物質纏結。這般纏結

却是靈魂受痛苦的緣因。脫離自救的方法，便在默思靈魂與物質的分別；得了這等知識，便可入於全備的安息地步，此時一切意念皆可消滅。

第四是巴大加里 (Pantandjali)，是印度神秘主義的首創者。他以主宰為惟一存在之物，是一無限而普遍的魂；人的終向是當勉力脫離物質，與那普遍之魂相合。當用的方法，是演習出神的默思工夫，演習按規則的呼吸法，和按規則的靜坐，勉力除滅一切意念。

第三節 非正統派

非正統派就是佛教的道理。佛教是釋迦牟尼 (Cakya-mouni) 所創，釋氏本名西大高馬 (Siddhartha Gautama)，生於紀元前第六世紀 (557 或 563)，是迦比羅王淨飯的太子，屬戰士種姓，屬釋迦族。年十九歲時，棄了自己的三個妻子，離了王宮，入山修行。他輕棄婆羅門的教義，自己去專務苦工，沈思默想，以得真理；因此得了釋迦牟尼之稱，牟尼是寂默，隱士的意思，一日自覺大得光明，遂變成了明哲，就是成了佛 (Bouddha)。隱修六年後出外講道，凡四十五年之久，大約逝世於四百八十年。

釋氏與婆羅門道相同之點，是輪迴轉生的說法。當釋氏離宮出隱之時，連接見到的，是一個行乞老人，一個殘病的，及一出殯的死人。這些悲殘的景像，在他心靈內留下了深刻的印像，使他將印度自來的悲觀思想，引至極點，致使他所設道理的根本原則，是：生命乃是

痛苦。

事既如此，爲人的所務，就是該勉力脫避輪迴的磨難；爲此當用的方法，是要勉力消滅自己的生存，爲能歸入虛無，「涅槃」(Nirvana)。因爲欲望足使生命延長，所以該勉力將欲望消滅。

爲達到虛無境地，釋氏規定的戒命，在倫理道德上，是足以稱揚的。他思想動作足以延長生命，所以定出了五個消極規律，即：勿殺生，勿偷盜，勿行邪淫，勿撒謊，勿飲酒。此外佛道還有六個積極的戒命，即：當行哀矜，修德行，忍耐，勤勞，默想，明智。這是佛道在已經演進後，訂定的新規律。

「佛底根本教理，是四聖諦，他底實踐修行法，是三學。然而三學畢竟攝在四聖諦當中，因而其他一切教法，不外乎四聖諦的分說，或者詳說；不然就是拿他做基本的。從全佛教的教理上看，離不了兩個根本問題，就是宗教的因果論，和哲學的宇宙論。因果論又分作兩種。一種是迷界生起論，闡明迷妄的苦界生起的因果。一種是悟界生起論，闡明迷界還滅，常寂安穩的悟界生起底因果。宇宙論也分做兩種，一種是實相論，空間的橫觀宇宙萬有的實相。一種是緣起論，時間的縱觀宇宙萬有的緣起。然而在佛教的教法當中，最能够把這兩個根本問題開示的，是四諦。四諦，闡明綿亘現實(事實世界)理想(理想世界)兩界的常恒的理法。苦集底系列，闡明輪迴界底因果，就是迷界生起的因果。滅道底系列，闡明解脫界的因果，就是悟界生起底因果。又苦滅二諦，是實相論。集道二諦，是緣起論。在這種意味，

四諦的教義，實在也可以說是全佛教底本教義」。(黃觀華,同卷,139-140)

「什麼叫做四諦呢？四諦是苦集滅道；諦字是審察的意思，是說審察這四種道理，實實在在，是絲毫不虛的。世間一切都是苦。就是無意識的大地山河，也時時刻刻，在那裡變壞，如陵谷變遷，是我們知道的。至於有生命的人們，身心兩方面的變壞，以及環境的壓迫，最顯明的是生，老，病，死，的苦痛。所以我們一舉一動，沒有一處不受因果支配的，觀察這等道理，實在不虛，就叫苦諦」。

「既然知道這苦果，就要研究結成這果的原因。這原因是什麼？就是過去世的惑和業。什麼叫惑？惑就是煩惱。分別說來，就是貪，瞋，癡。人們對於飲食，男女，名利，沒有不貪的。然而雖有貪欲，未必盡如我們的意，有求必得；遇到求不得的時候，就是發瞋了。這瞋怒最足以害事的。切實說來，所以要貪要瞋，無非是不了解我身我心以及世界，都是變幻無常的。迷誤了這個真理，自己去尋找煩惱，這不是十分的癡愚嗎？就叫做癡。貪，瞋，癡，三種；是人們一出生就帶來的，所以叫根本煩惱，也叫三毒，也叫做惑。這惑不除，就要發現在身，口，意，方面而造三業。譬如人們為貪得財貨，最初必先起意，叫做意業。起意取這財貨，就要進行，或是出之於口，向人請求，叫做口業。出口請求，尚不得到手，便要用別種方法，甚至用不正當的手段去偷盜，叫做身業。這是單就惡業而言。其實從身，口，意方面發現的善事，也叫做業。然而沒有貪，瞋，癡，的三毒來幫助它，這身，口，意，三業，是不會自己發動的。聚集這種惑和業，就是

造成今世苦果的原因。觀察這種道理，實在不虛，就是集諦」。

「明白了惑和業，集成苦果的道理，就要想法滅却這種苦痛，進入究竟安穩的涅槃境界。觀察這種境界，真實不虛，就是滅諦」。

「要到達這涅槃境界，必須修道方可。道有八種，也叫做八正道：一正見，二正思惟，三正語，四正業，五正命，六正精進，七正念，八正定。確實見到四諦的真理，就是正見；思量推求四諦的真理，就是正思惟；一切妄言惡語，不出於口，就是正語；離開殺生，偷盜，邪淫等惡行，就是正業；人們必求生活，以養他的命，然應該做正當的職業，不宜用邪術騙取金錢，就是正命；既知修道，不可懶惰，必須勉勵努力，向前進行，就是正精進；不論行住坐臥，念茲在茲，常注意在正道，不起邪念，就是正念；修道最緊要的功夫，要入禪定，就是正定。觀察這種修道功夫，真實不虛，就是道諦」。（將維喬，佛學綱要，32-34）

佛教反對婆羅門種姓的說法，反對階級主義，謂一切衆生都能修行見道，都能達到明哲的境地，都能成佛；因為這種新道甚合被輕平民的心意，所以印度的人民信奉的很多。然因常被婆羅門教徒攻擊，遂感逃避之需，是以在紀元後第二世紀，漢明帝時，漸入中國，由此在第六世紀轉入日本，於第七世紀進入西藏，於第十世紀復漫至滿洲及蒙古。但是各地的佛道已各有變化，與原初的教義相差已遠。

在中國和日本有佛教的一派別，名曰淨土教（Amidism），崇拜一位有人格的主宰，名阿彌大巴（Amitabha），並且信服人的靈魂

不死不滅。這是佛道傳回有神兼一神真義的步武。別的派別也因受着歸返有神兼一神教的需要，竟致將釋迦牟尼奉爲主宰萬物的大神。

第二章 波斯哲學

波斯哲學的大體是二元論，主創人是瑣羅斯德 (Zoroaster) 生於降生前 660 年左右。

波斯的哲學及宗教理義，多半取自猶太國；爲此格外的接近真理，涵着啟示道理的根苗。

瑣氏一面攻擊撒貝衣人 (Sabaei) 物質性的拜星教 (Sabaeismus)，一面攻擊婆羅門教的汎神論，極力袒護波斯原初的一神教。他相信有位造化萬物的主宰，名曰奧睦德 (Ormuzd)，他是好神，是至完美至聖的，是光明之神，一切的好與善都自他來。先是波斯人以光以火作爲這位好神的表像，不料竟漸漸的以火以光，作爲所崇拜的正體，由此演成了拜火教。

不過，瑣氏既經抱定這個思想，以爲一切好與善皆來自那位好神，那位光明之神，就出了一個使他作難的疑問：那麼一切不好與惡何自而來？於此他便思想，在那好神的對方，必還有個惡神，一切不好與惡以及黑暗皆自他來，名之曰亞里瑪 (Ahriman)，自此他便由一神教而轉入二元教了。紀元後第三世紀馬內斯主義，還是波斯二元論，與天主教義混和的道理。

人類的原祖父母名梅斯克亞，和梅斯克亞納（Meschia, Meschiana），受了亞里瑪的煽惑，食了他送來的菓子，因此失掉了諸般特恩，罪惡自此而來。人的靈魂不死不滅，肉身將得復活，有賞善罰惡的來世。因着這些道理的關係，瑣氏在倫理的規定上也較為純全，勸人勉力在思言行爲上保存清潔，與罪惡戰爭。

第三章 中國哲學

中國最古的哲理，有古經典少爲記載。易經，詩經，書經，禮記，準是紀元前六世紀以先的著作，由這些經典的字句內，可以見得，古時的華民，相信一位與世界分別的主宰，一位全備完善，一位有位格的大神，造化而監管萬物的，名之曰上帝，或天。也許在華民中間有將那天，就認爲上邊這物質的天的，橫豎在最初之時，定然沒有這個意思。

日本人渡邊秀方所著的中國哲學史概論中，有這兩句話：「詩書的天是神掌的，有意志的」。胡適在他的中國哲學史大綱內有同樣的判斷：「老子以前的天道觀念，都把天看作有意志，有知識，能喜能怒，能作威作福的主宰。試看詩經中說：有命自天，命此文主；又屢次說：帝謂文王。是天有意志。天監在下；上帝臨汝；皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫。是天有知識。有皇上帝，伊誰云憎；敬天之怨，無敢戲豫，敬天之渝，無敢馳驅。是天能喜怒。昊天不備，

降此鞠凶，昊天不惠，降此大戾；天降喪亂，降此姦賊；天降喪亂，饑饉薦臻。是天能作威作福」。

這些遠古的經典，雖殘缺殆盡，然只就所餘斷簡殘篇的內意，足以見得遠古華民，對於世界萬物的根本原因，存有怎樣純真的觀念。詩經上還有許多發揮這層觀念的話句，比如：「蕩蕩上帝」，「浩浩昊天」；「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」；「天生蒸民」；「蕩蕩上帝，下民之辟，惟天子受命於天」；「我其夙夜，畏天之威，惟此文王，小心翼翼，昭事上帝」。書經上也有同樣的意見：「天佑下民，作之君，作之師」；「惟皇上帝，降衷於下民，若有恒性」；「惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃，非天私我有商，惟天佑於一德，天非虐，惟民自辜」。禮記內也有同類的詞意：「嘗禘郊社，尊無二上」；「萬物本乎天」；「惟聖人爲能饗天」；「天子乃以元日新穀於上帝」。

這種詞意，可以代表中華民國在紀元前六世紀已往的哲學思想；自紀元前第六世紀以後，先後出來幾種有系統的哲學，就是道家，儒家和墨家，此外還有名家與法家。這是周朝，秦朝的哲學，名曰上世哲學。以後自兩漢，經過六朝，隋唐，至宋朝的哲學，可名中世哲學。自北宋尤其是自南宋，過元朝而到明朝的哲學，當名近代哲學。至清朝至民國的哲學，則可名現代哲學。

爲上世哲學，我們要分講道家，儒家，墨家，和名家，將法家略過不提。說中世哲學，本沒有中世特出的哲學；經過這個延長的時代，

所有過的潮湧，祇是中國舊有各派的思想，並與當世自外國傳來的各等思想，互相折衷而混和的變動；自後漢，印度的各等哲學，尤其是佛家的道理，大入中國；當唐代之時，開西域商道，西方波斯，以及歐洲的思想也有零星傳入中國的，對此時代，我們不特伸論。到了近代，即宋朝明朝之時，中國內地又起了一陣新思潮的活動，名曰宋明哲學。至於現代是歐洲哲學輸入中國之際；對此，我們也不講論。

如此伸明之後，我們將我們要討論的中國哲學，分作以下五節：

第一節：道家

第二節：儒家

第三節：墨家

第四節：名家

第五節：宋明哲學

第一節 道 家

(一) 老 子

道家的始祖是老子 (570-490)，老子名耳，字聃，姓李氏。他常為周室藏史；或許因此閱過印度書籍，受了印度思想的支配，創出了他的沉神論。他的道理包含在他所寫的道德經內，可以述其梗概於下：

老子不承認世物以外，有一自立而有位格的主宰，他所認的萬物的根本，就是世界萬物的統身。此物先在混沌浮泛的境地，然後發生

各等變象，就此生出萬物；然萬物還要轉入那統身大體內；老子稱這個根本曰道。道德經上說；「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大」。「道之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物」。

可見老子以爲這個混沌的道是萬物的根源，也是充滿萬物的。他既以森森萬象，奇形奇狀的萬物皆發自一混沌浮泛的道，那麼那混沌的極點，就是說那混沌的初點，便該是空洞虛無。於是老子的想像，便將那道，那混沌，與虛無，看作同一的觀念，同一的事；結果他以虛無爲萬物的最初根本。「天地萬物生於有；有生於無」。「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。這是說的道由虛無轉爲有，就生出一，一生出陰和陽，陰和陽二者生出陰陽，即三，陰陽生出萬物。老子爲證驗有與無原來同一，指明無與有寔有互成而同等的效用，「三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以爲器，當其無，有器之用，鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用。故有之以爲利，無之以爲用」。

老子的天道觀，既以道以無爲大自然的本律，他爲人事問題，引出的結論，便是要去效法和順隨這天道的性律，就是效法道的無。所以他的倫理說，全然偏重於消極。

第一，對於政治社會，他的主張是無名。名是表示物事的詞意，所以認識道中的物象的。「惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精，其精甚真；其中有信。自古及今，其名不

去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之然哉？以此」。

然而老子既重視道的混沌與道的空無，所以他也重視無名，就是重視無知。「道可道，非常道，名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無，欲以觀其妙，常有，欲以觀其微」。老子以爲萬有生於無，所以也以無名當作上道。「無名天地之始」；「繩繩不可名」；「道常無名朴」。

最上的道，是那無名朴；不過因爲人民的名詞一天多一天，觀念一天較一天複雜，智識漸漸發達，民智日多；作僞行惡的本領也養起了，所以才使國家的治安，大受摧殘呢。「始制有名，名亦既有，夫亦將知之，知之所以不治」。社會種種罪惡的根源，都由於欲情太盛；欲情太盛，是由於知識太複雜。「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人發狂，難得之貨，令人行妨」。

再說人民因爲知道了美，善，賢，智，仁義等觀念，所以才想起來作反對的行爲呢。假如他們沒有前面那些觀念，也就想不起來作後面那類的行爲。「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無爲之事，行不言之教」。

這後面兩句話，便是老子政治論的自然結論，就是無名的政策，就是治國治民的最上方式；是任民人的明悟存於絕對空洞的地步。這位破壞主義的政治家接着伸論。「古之爲治者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊，不以智治國，國之福」。

「不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使不爲賊盜。不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨；常使民無知無欲」。「絕聖棄智，民利百倍，絕仁棄義，民復孝慈，絕巧棄利，盜賊無有」。「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自朴。其民悶悶，其民醇醇，其政察察，其民缺缺」。「道常無爲而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。而化欲作，吾將鎮之以無名之朴。無名之朴，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定」。「小國寡民，使有什伯人之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。隣國相望，雞狗之聲相聞，民至老死不相往來」。總說老子的政治學，就是絕對的放任主義，無政府主義。

第二，老子的人生哲學，是無爲。天道的根本始於無，那麼治民之道亦在乎無，治己之道也在乎無；所以清靜無爲，任其自然，是人生的正規。

「道常無爲而無不爲」。「損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲」。「衆人熙熙，如享太牢，如登春臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。儻儻兮若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉？沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，颺兮若無止。衆人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人而貴食母」。「聖人爲腹不爲目」。

消極主義的老子爲人生，如同爲政治，常作着這等妖怪的推理，

與印度的思想陷於同樣的歧途。他以為人生的宗旨，是得享安樂，而為得享安樂必須消除享安樂的阻礙；這個阻礙無他，就是多欲多爭，多欲多爭根於多知。無為的課程，是免多知，也要免多欲多爭；為此要知足，要抱定不爭主義。「知足不辱，知止不殆，可以長久」。「罪莫大於可欲，禍莫大於不知足。咎莫大於欲得。故知足之足常足矣」。「江海之所以能為百谷王者，以善下之，故能為百谷王。……以其不爭，故天下莫能與之爭」。「曲則全，枉則直，窪則盈。……夫唯不爭，故天下莫與之爭」。「天下柔弱莫過於水。故攻堅勝者莫之能勝。其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行」。

老子在紀元前第六世，將他的道理遺留之後，在第五第四世紀之間，有繼起推行他的學說的人物，就是楊子，列子及莊子。

(二) 楊子

楊子(450-380左右)名朱。他的學說沒有別的，祇是將老子原理應生出的結果，推到了極端。老子自其形上原理對人生所發的結果，是人當獨善無為，放任本性，任本性順其自然而生活。楊子將這結果，推至其極端，落在快樂主義，慾情主義之上，與希臘的依必古同調，以為人的所務，在與自己尋求快樂，滿足自己的慾望，拚命保全自己的利益。他的利己主義，是這樣絕對的，至於「拔一毛以利天下而不為也」；為保重自己游游蕩蕩，不受屈服，不受束縛，竟至「盡天下之物以奉我，我亦不取」。不過他的利己主義內，還包着厭世主

義，宿命說，新清大膽，淡世主義的風味。這不希奇，這些也都是老子道理應發的效驗。這些效驗在莊列的學派內更加發顯。

(三) 列子與莊子

列子(440-370)名禦寇；莊子(380-310)名周。他兩多着意於老子學說的原理，所講論的，祇是發揮老子的汎神論。莊子齊物論：「天地與我並生，而萬物與我爲一」。莊列抱定他們老師這個原理，盡情將他的結論，踐於實行。所以他們的人生觀，第一是宿命說；萬物萬象既是大道的自然分化，所以該樂其自然，以人爲改之是不合理的。第二是厭世及淡世主義；萬物一體，生死一如；所以貴賤貧富，利祿生死，根本既屬同事，所以不必有所重器，也不必有所懼憎；遇任何的難境，皆當泰然如巨崖的承受，所謂「大澤焚而不熱，河漢沍而不寒」。當有超世的氣概，有白眼看世之風。對於名利財富，當存無欲恬淡的態度。第三是無爲自然，心齊坐忘；就是不可忙碌勞動，祇可安坐靜養，虛心坦懷。道教的心齊坐忘之養精法，和禪宗的坐禪相同。(渡邊秀方，同書，上，113-127)

道家這等絕對消極無爲的理論，經過二千五百餘年的時期，常在漢族的精神力上，使着停輪機的效用。此外又加上儒家的「不傷父母遺體」，再後又有印度佛道的坐禪，都有些像道家似的，箝制我民族，摧毀其動作進取的精神。這是一點遺憾。

第二節 儒家

(一) 孔子

儒家的始祖是孔子。孔子名丘，字仲尼，生於東周靈王時，與老子同世紀，即紀元前第六世（561-479）。他的工作是要復修古的宗教，復修古賢哲的傳授；爲此他曾讚周易，刪詩書，而訂禮樂。

孔子的道理載於春秋，大學，論語，中庸，孟子，孝經各書內。春秋是孔子自己的著作。大學是曾參，中庸是孔子的孫子孔伋，子思所寫。論語是孔門數弟子相與輯成的；孝經大約也是如此。孟子是子思的遠徒孟軻所纂。

孔子講學意在復興古傳古道，所以他對於天所懷的觀念，與遠古經典內所發揮的沒多差異。他被桓魋圍在宋國的時候，事態急迫，弟子皆驚怖失色，但他泰然自若，且曰，「天生德與予，桓魋其如予何」？又在匡時以貌似楊虎，爲匡人所圍時，他也聲色不動，且說「文王既歿，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何」？又在衛國時，因偶見過無操行的南子，子路不懌，但夫子驚之曰：「予所否者，天厭之，天厭之」。又曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎」。又曰：「獲罪於天，無所禱也」；「生死有命，富貴在天」。這都是信天爲主宰的，有斷罪的能力的話。（波邊秀方：同書，上，42）

論人性體的組織，孔子的主張與其他中國古哲的意見，也大同小異。孔子與子產同時，且爲子產的密友；將子產論人的講說呈來，很可以代表孔子的思想。人有二魂。一個是物質的，名魄，這是先生出的。別一個是氣質的，名魂，這是人既生世之後，因所吸的空氣，一部分漸漸在內凝結而形成的。這可以講明了，爲何人先有的是動物生活，爲何，經年之後，明悟才漸漸的開了。……人死之後物質的魂隨着肉體，埋在墓裏；氣質的魂便自立存在。兩個魂都繼續着生活動作；他們動作的程度，是按他們在先世，所養成的物質和精神力的程度作限量；養此二力的資料是飲食及讀書。在人死之後這兩魂的營業，是世人不給他們供送之時，他們要用盡各等方法，得到維持他們亡靈生活的需料。多啖亡靈有與他供給需料者，他便不擾動，也不騷害人；假如人將他置之不理，使他受飢受餓，他因逼於無奈，那就要行竊作害了。（L. Wiegier *Hist. des Croyances religieuses et des opinions philosophiques*, p. 118）

至於世界的顯象，孔子都以陰陽二元子講解；陽是進力，陰是退力。若有顯象不能以這通律解釋，這便是神祕之事，是魂鬼所作的行爲。

然而孔子本沒有自創的哲學系統；而且他的講學，並不先設定形上的理論；他是個純粹倫理兼政治學家，但是他的倫理與政治學並不依宗教的原理。

他的倫理學的總旨是仁道說。這仁道的意義何在？孔子的人道說

是泛指倫理道德的統身；再往細裏分析呢，一面總括人倫上的正義正道，就是待人接物上相當的種種規律；一面又包括修身節己，修煉完美人格的諸德。

論語上說：「子曰，參乎，吾道一以貫之，不慮而獲矣。曾子曰，唯。子出，門人問曰，何謂也？曾子曰，夫子之道忠恕而已矣」。何爲一以貫之？何爲忠恕？就是待人接物的相宜規式，有孔子自己的解說指明。又在論語上有這些話：「子貢問曰，有一言而可以終身行之乎？子曰，其恕乎，己所不欲，勿施諸人」。中庸上說：「子曰忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人」。大學上說：「所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後，所惡於後，毋以從前；所惡爲右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右；此之爲絜矩之道」。後來孟子傳承孔夫子之道，也全與此相應：「老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼」。但是儒家對人的仁道祇求外表的愛人式樣，是冷靜之愛，絕不是基督根於心內的真愛德。

仁道的內蘊還包着修身節己的方面。論語上說：「顏淵問仁，子曰，克己復禮爲仁。顏淵曰，請問其目。子曰，非禮勿觀，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。仲弓問仁。子曰，出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。司馬牛問仁。子曰，仁者，其言也忍。樊遲問仁。子曰，居處恭，執事敬，與人忠」。中庸上說：「仁者，人也」。孟子說：「仁也者，人也」。由這兩個界說，可以見得，仁道便是使人成正當的人，成完全有人格的人的。

這是孔子仁道的別部意思。

孔子的倫理學與政治觀同歸爲一，以爲執政者修己正身，是治國平天下的惟一而最上的政策。他以爲「政者正也」，正己便是政治。「其身正，不令而行，其身不正，雖令不從」。「季康子問政於孔子。孔子對曰，政者正也，子帥以正，孰敢不正？」「子曰，苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」「爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星拱之」。「季康子問政於孔子曰，如殺無道，以就有道，何如？孔子對曰，子爲政，焉用殺？子欲善，而民善矣，君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」。「道之以政，齊之以刑，民免而無恥，道之以德，齊之以禮，有耻且格」。「子路問君子。子曰，修己以敬，修己以安人，修己以安民姓」。

然而，在孔子的理想，家庭的小團體，是國家大團體的根基，所以他竭力提倡家庭的倫道。爲此他先教人以正名主義，就是嚴格的正名分辨上下。「齊景公問政於孔子。孔子對曰，君君，臣臣，父父，子子」。「家人有嚴君焉，父母之爲也。父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦，而家道正。正家而天下平矣」。「天下之達道五。曰，君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。五者天下之達道也」。爲着強固家庭倫道的關係，孔子便極端的抬高孝道。結果，孔門弟子竟將孝道抬高到過激地步，以孝道作了倫理界的根本原則。

(二) 孔門弟子

孔門弟子從他們老師的仁道裏，提出兩件，特加推廣，就是孝同禮這兩件。另外是像曾子那一般的人推重孝道，不免過激。自此儒家的骨幹祇在乎孝，祇在乎禮；這兩樣教義在漢民的社會上，實施着莫大的影響，這是誰都明知的。

孝經上說：「人之行莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天」。有子曰：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲人之本歟？」這兩句話已將前提設定，不獨以孝爲仁之本，竟然要人盡孝至於與敬天相等才是。

理由是因爲吾人全體來自父母，我並不是我自己的，全是我父母的遺體。所以要保重自己，不致玷辱了父母傳與我的人格。人若有了這種思想，則不獨不敢損傷自己的肉體，尤其不敢作不道德的行爲，致於玷辱父母的遺體，因而對不住自己的父母。這是儒教倫理道德的最後原理和動機，儒教以爲孝德是人生道德的惟一裁制力，孝德足以促人做到一切的道德行爲。以下孔門弟子的種種詞句，發揮這層意見：

孝經上說：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」。祭義上說：「父母全而生之，子全而歸之」。曾子說：「身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎？居處不莊，非孝也。事君不忠，非孝也。蒞官不敬，非孝也。朋友不信，非孝也。戰陳無勇，非孝也。五者不遂，

災及其親，敢不敬乎？」曾子的弟子樂正子春說：「吾聞諸曾子，曾子聞諸夫子曰，天之所生，地之所養，無人爲大，父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其親，可謂全矣。故君子頃步而不敢忘孝也。……壹舉足而不敢忘父母，壹出言也不敢忘父母。壹舉足而不敢忘父母，是故道而不徑，舟而不游，不敢以先父母之遺體行殆。壹出言而不敢忘父母，是故惡言不出於口，忿言不反於身，不辱其身，不羞其親，可謂孝矣。」（祭義）孝經上說：「事親者，居上不驕，爲下不亂，在醜不爭」。「愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人」。

孝的義務在父母死後也不能少顯懈怠，因此儒家定有複雜的喪禮，且至祭禮，結果竟將祖先看作宗教的崇拜物。爲使祖先常有作祀作祭的後嗣，所以儒教以貞節無後爲大不孝，孟子說：「不孝有三，無後爲大」。

爲着盡孝的關係，儒者過分的保重身體，又不使他少受耗費，要人靜修靜養。這般主張，與道家的清靜無爲，殊途同歸。

孔子的仁道說，多着意於處世接人的儀文；這一件與孔門弟子的宗教，共同發出來儒家的第二特性，就是禮儀。將外表上禮儀的節文，看作宗教和倫理，道德的實質；以爲盡了孝道，又在禮儀上無缺的人，便是一個完備的人，便是儒者所標準的模範：一位「文質彬彬的君子」。

在孔子逝世後，百年之內，他的弟子們，如同剛才所說，除了過

分推廣他們老師對孝對禮的兩觀念外，沒有值得注意的新穎思想。過了百年之後出了孟子和荀子算得儒家出類的人物。

(三) 孟 子

孟子名軻字子輿，生於紀元前第四世紀（372-289），在楊子，墨子，列子之後，與莊子同時，是子思門人的徒弟。他的學說，限於心理與倫理，以人性本善，當他的根本原則。

孔子曾已種了人性本善的觀念；孔子說：「人之生也直，罔之生也幸而免」；「性相近，習相遠，唯上智與下愚不移」。下來子思闡明這層意思，講論「誠之道」，及「率性之謂道」。

孟子順着往下發揮，大講特講人性本善的原理。他說：「人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也，無羞惡之心，非人也，無辭讓之心，非人也。惻隱之心，仁之端也，羞惡之心，義之端也，辭讓之心，禮之端也，是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也，有是四端，而自謂不能者，自賊者也」。（公孫丑章句上）

這是孟子的四端說。善的根本是人先天帶來的，仁義禮智諸德是人良心的本物。故此若人把自己的這良心弄明白，勉力培養其萌芽，就自然能够發揮其善性。勉力使這良心發達的就是善人；把那萌芽捨

去的，就是惡人。孟子說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思而矣，故曰，求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也」。(告子上)

人因培養的工夫，良心的善根發展強固，便演成了良知，可以時時處處，不加思索，立刻認定行事的合理合義方式。這點當是個人道德的目標。

告子與他老師設難，主張人性非善非惡，祇有變善變惡的可能。告子說：「性猶杞柳也，義猶桮棬也，以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬」；「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也」。

孟子駁復告子，非但不以仁義爲應強迫人性接受的東西，却是人性自然的所傾向。他答應的說：「子能順杞柳之性而以爲桮棬乎？將戕賊杞柳而後以爲桮棬也？如將戕賊杞柳而以爲桮棬，則將戕賊人以爲仁義與？」「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也，人無有不善，水無有不下。今夫水搏而躍之，可使過顛，激而行之，可使在山，是豈水之性哉？其勢則然也；人之可使爲不善，其性也猶是也」。(告子上)

不過孟子也承認：人心之中，除性之外，還有一種異分子存在，由這異分子的衝動，惡於是乎生。這異分子就是物慾；善性是先天的，物慾是後天的。因人不專務培養天性之故。遂爲物慾所蔽，異德於是乎生。

孟子從他的心理倫理學說，引出的政治觀，是要以表樣教訓，助民培養他們天然的善性。

(四) 荀子

荀子與孟子的根本主張，正相反對，他見人間的行動滿是罪惡，遂以人性根本為惡，使人為善的仁義道德，不過是賢哲找出來的東西，全然是人性外加之物。

荀子名況，字卿，生於孟子晚年（310-230），是繼承子夏子弓學統的大儒。

荀子的性惡說，是以他的天論作基本。渡邊秀方說；「古來的儒者，都以天為人類的父親，倫道的根源，而敬畏之，崇拜之，但荀子專於自然的意味內解釋天：古人的信念，他全不放在眼裏。古來率以祥瑞妖孽等，去忖度天意，儒者如是，墨子如是，莊子外篇亦如是，都信奉天是有意志的物。但荀子不信這些話，甚麼天人的感應，甚麼有命的天意，他都否定；一切天象，他認為都不是怪。他說：天行有常，不為堯存，不為桀亡，應之以智則吉，應之以亂則兇。疆本而節用，天不能貧，養備而動時，天不能病，修道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢渴，寒暑不能使之病，妖怪不能使之兇。本荒而用侈，則不能使之富，養略而動罕，則不能使之全。」（天論篇）

「上古時代，對於天的信仰最濃盛，殆有一神教的色彩，到孔子其觀念始漸澌，道德出來了，與之對立。然至荀子，遂全消滅」。他

不信有掌治萬物的主宰，他只主持人事主義，以爲人類的行動是造成人事境況的惟一原素，且以爲人的動作可以主持自然，征服自然力。或許是自從荀子的這種思想，儒教內漸有沉入物質主義的份子。

荀子既不信超自然的神宰，自然也不能結論說，神宰賦人以善性。人的性質若任其自然，則其野性必與其他動物相同；是以聖賢起而規定道德律，施偽飾以矯正之；人的天性爲惡，道德仁義是人爲的東西，藉以約束人性的。

他証驗說：「人之性惡，其善者僞也。今人之性生而好利焉，順是故爭奪生，而辭讓亡焉。生而有病惡焉，順是故殘賊生，而忠信亡焉。生而有耳目之欲，聲色之好焉，順是故謠亂生，而禮義文理亡焉。然則順人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分奪禮而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明焉」。「古者聖王以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，是以爲之起禮義，制法度，以矯飾人之性情而正之，以擾化人之性情，而導之也」。他駁斥孟子的性善說：「孟子曰，人之學者，是性善也。曰，是不然，是不及知人之性，而不察乎人之性僞之分者也。凡性者天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也」。(性惡篇)

荀子既以人性爲惡，要緊以禮義規律轄治之，所以他的政治觀，自然是以法律爲治國的唯一政策。法家韓非子，秦國的宰相李斯，同受業於荀子。

自孟荀之後，儒道經過一千三百多年，未曾有過顯著的更動；延至宋朝的朱熹，及明代的王陽明，才要有新的變化。

第三節 墨 家

(一) 墨 子

墨家的領袖是墨子。墨子名翟，生於孔子末年，大抵和子思同時代，在莊列之前，約在第五世紀後半段（480-400），僅與楊朱亦同時代。然有主張楊朱是老子的親徒的，生活於第五世紀前半段，前於墨子。

戰國時周室衰微，諸侯專權，互相吞併；時有一般說客，食客，縱橫家利用時勢，用上他們的機智，鼓動幫助諸侯們彼此爭戰侵略；因而人心腐壞，民不聊生。當此時，竟生了兩種極端反對的思想，即楊子的利己主義，和墨子的利他主義，兼愛主義。

墨子見到當時諸侯彼此爭戰，草菅民命的慘景，種因於自私自利之心，所以他極力宣張一視同仁的兼愛主義。可以聽聽他怎樣伸論兼愛：

「視人之國，若視其國，視人之家，若視其家，視人之身，若視其身。是故諸侯相愛，則不野戰，家主相愛，則不相篡，人與人相愛，則不相賊。君臣相愛，則惠忠，父子相愛，則慈孝，兄弟相愛，則和調。天下人之相愛，則強不執弱，衆不劫寡，富不侮貧，貴不傲賤，

詐不欺愚。凡天下之禍篡怨恨，可使勿起者，以相愛生也，是以仁者譽之」。(愛象中)

「聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起。當察亂自何起？起不相愛。……盜愛其室不愛其異室，故竊異室以利其室。賊愛其身，不愛人，故賊人以利其身。……大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家。諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國，以利其國。……察此何自起？皆起不相愛。若使天下……視人之室若其室，誰竊？視人身，若其身，誰賊？……視人家若其家，誰亂？視人之國若其國，誰攻？故天下皆相愛則治，交相惡，則亂」。(兼愛上)

墨子以兼愛爲人民得享安寧，同生樂居的惟一根基，因爲惟有兼愛，可以消除爭戰禍亂。他先伸論了使社會昇平基楚之後，接着痛斥阻止社會昇平的種因，就是爭戰。所以他主張非攻政策說：

「今有一人，入人園圃，竊其桃李，衆聞則非之，上爲政者得則罰之。此何也？以虧人自利也。至攘人犬豕雞豚者，其不義又甚人入園圃竊桃李。是何故也？以虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至入人欄廄，取人牛馬者，其不仁又甚攘人犬豕雞豚。此何故也？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至殺不辜人也，拖其衣裘，取戈劍者，其不義又甚入人欄廄，取人牛馬。此何故也？以甚虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。當此天下之君子皆知而非之，謂之不義。今至大爲不義攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義。此謂可知義與不義之別乎？殺一人，謂之不義，必有一死罪矣。若

以此說往，殺十人，十重不義，必有十死罪矣；殺百人，百重不義，必有百死罪矣。當此天下之君子皆知而非之，謂之不義。今至大爲不義攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義。情不知其不義也，故書其言以遺後世。若知其不義也，夫奚說書其不義以遺後世哉？今有人於此，少見黑白黑，多見黑白白，則以此人之不知白黑之辯矣。少嘗苦曰苦，多嘗苦曰甘，則必以此人爲不知甘苦之辯矣。今小爲非，則知而非之，大爲非攻國則不知非，從而譽之謂之義。此可謂知義與不知義之辯乎？是以知天下之君子，辯義與不義之亂也。」（非攻上）

墨子不但作兼愛非攻的言論，而且言行合一，實際上爲着兼愛非攻做過慷慨的行爲：諸侯攻伐時他曾捨着生命在其間奔走勸阻，他曾造就一班俠義之士，旨爲他人福利，不顧一己身命，前往救濟援助。

然而這位胸宏量大，兼又明哲深沉的偉人，在他兼愛的原則之後，還見得較此更深遠的原則呢。他以爲人心敗壞，道德淪亡，人類互相殘害，是因人群遺忘了古來傳下的真理，忘了對天對神存在的信仰。諸王諸侯因爲不信造主的存在，以宿命說自欺自昧，所以無所忌憚，爲着自己的利益，不怕人民塗炭，侵害鄰邦。所以墨子竭力修遠古的宗教，將古賢哲傳授的理義，重新喚醒起來。爲此他發有天志，明鬼，非命的論說。

凌遜秀方說：「他所信仰的天，有主宰者的意味，恰如一神教的神。他於主宰者之外，又信人間的靈魂，及山川的魂鬼等，他以爲這等鬼神是承天地的命，監察下民的」。

墨子的悟力不會認可，世界的行動是受着一種盲目不靈的力量所支配，他也看清這思想可以使人良心放縱無懼，實是破壞社會和倫理的謬說。爲此他極力的攻斥宿命：

「執有命者之言曰，命富則富，命貧則貧，命衆則衆，命寡則寡，命治則治，命亂則亂，命壽則壽，命夭則夭。命雖強勁有何益哉？上以說王公大人，下以阻百姓之從事。故執有命者不仁，故當執有命者之言，不可不明辨」。

「用執有命者之言，是覆天下之義，覆天下之義，是立命者也；百姓之誥也。說百姓之誥者，是滅天下之人。然則所爲欲義在上者何也？曰義人在上，天下必治，上帝山川鬼神必有幹主，萬民被其大利」。

「執有命者之言，不可不非，此天下之大害也」。「命者暴王作之。且今天下之士君子，將欲辯是非利害之故，當天有命者，不可不疾非也。執有命者，此天下之厚害。是故子墨子非之」。「命者暴王所作，窮人所術，非人者之言也。今之爲仁義者將不可不察，而強非者也」。（非命篇）

墨子兼愛之道根據什麼理由呢？根據的就是天志。他判定了人人皆有汎愛他人的責任，緣故因爲這是上天主宰的志願。愛人之責既然來自天意，那麼是寔修兼愛當有的仁義道德也必來自天意。

「子墨子曰，今天下之君子之欲爲仁義者，則不可不察義之所從出，既曰不可以不察義之所從出，然則義何所從出？子墨子曰，義不

從愚且賤者出，必自貴且智者出。何以知義之不從愚且賤者出，而必自貴且智者出也？曰義者，善政也。何以知義之善政也？曰，天下有得則治，無義則亂，是以知義之善政也。夫愚且賤者不義爲政乎，貴且知者然後得爲政乎。……此吾所以知義之不從愚且賤者出，而必自貴且知者出也。然則孰爲貴孰爲知？曰天爲貴，天爲知而已矣。然則義固自天出矣。今天下之人曰，若天子之貴諸侯，諸侯之貴大夫確明知之；然吾未知天之貴且知於天子也。子墨子曰，吾所以知天之貴且知於天子者，有矣。曰，天子爲善，天能賞之，天子之暴，天能罰之，天子有疾病禍祟，必齋戒沐浴，潔爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼，則天能除去之。然吾未知天之祈福於天子也。此吾知天之貴且知於天子也者。不止此而已矣。又以先王之書馴天明不解之道也，知之。曰明哲維天，臨君下出。則此語天之貴且知於天子，不知亦有貴知夫天者乎？曰，天爲貴，天爲知而已矣。然則義果自天出矣。」（天志中）

「然則天亦何欲何惡，天欲義而惡不義。然則率天下之百姓，以從事於義，則我乃爲天之所欲也。我爲天之所欲，天亦爲我所欲。」（天志上）

「天欲義而惡其不義者也，何以知其然也？曰，義者正也，何以知義之爲正也？天下有義則治無義則亂。我以此知義之爲正也。」（天志下）

「當天意而不可不順。順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，則相惡，交相賊，必得罰。」「其事上尊天，中事鬼神，下愛人。故天意曰，此我之所愛，兼而愛之，我所利，兼而利之。愛人

者此爲博焉，利人者以爲厚焉」。故天意曰，此之我所愛，別而惡之，我所利，交而賊之，惡人者，此謂之博也，賊人者，此謂之厚也」。(天志上)

然而爲什麼天欲人行義愛人呢？墨子答曰，因爲天自己爲民行好而愛人。

「且吾所以知天之愛民之厚者有矣。曰，唐爲日月星辰，以昭道之；制爲四時春夏秋冬，以紀綱之，雷降雪霜雨露，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之；列爲山川谿谷，播賦百事，以臨司民之善否；爲王公諸伯，使之賞賢而罰暴賊；金木鳥獸從事乎五穀麻絲，以爲民衣食之財。自古及今，未嘗不有此也。今有人於此驩若愛其子，竭力單務以利之；其子長而無報，子求父，故天下之君子與謂之不仁不祥。今夫天兼天下而愛之，傲遂萬物以利之，若豪之未非天之所爲。而民得而利之。則可謂否矣。然獨無報夫天。而不知其爲不仁不祥耶」。(天志中)

「何以知天之愛天下之百姓？以其兼而明之。何以知其兼而明之？以其兼而有。何以知其兼而有之？以其兼而食焉。……且吾言殺一不辜者，必有一不祥。殺不辜者誰也？則人也。於之不祥者誰也？則天也。若以天爲不愛天下之百姓，則何故以人與人相殺，而天與之不祥？此我所以知天之愛天下之百姓也。順天意者義政也，反天意者力政也。然義政將奈何哉？子墨子曰：處大國不攻小國，處大家不篡小家，強者不却弱，貴者不做賤，多詐者不欺愚。此必上利於天，中利於鬼，下利於人。三利無所不利」。(天志上)

墨子的根本思想是謀民衆的福利；這種原則在實際上發生的結論，便是實利主義。爲此他極力攻擊奢侈；他以厚葬久喪爲過分的花銷；又見侯王爲着歌舞娛樂，浪費人民的財利；所以他反對儒教的說法，發節用，節葬，非樂的主張，如同他反對儒家不信神明思想，發了天志，明鬼的主張一樣。

「儒之道足以喪天下者四政焉；儒以天爲不明，以鬼爲不神，天鬼不說。此足以喪天下。又厚葬久喪，重爲棺槨，多爲衣食，送死者徒，三年哭泣，扶然後起，杖然後行，耳無聞，目無見。此足以喪天下。又弦歌鼓舞，習爲聲樂。此足以喪天下。又以命爲有，貧富，壽夭，治亂，安危，有極矣，不可損益也。爲上者行之，必不聽治矣，爲下者行之，必不從事矣。此足以喪天下」。(墨子公孟篇)

極心極力爲民安樂工作的墨子，不獨栽培他的徒弟，修練慷慨英俠樂善好施的心胸，而且又專務着訓練他們的理智力，使他們善於論証法，以攻擊當時，一般智巧之士，專用言詞挑唆諸侯王，互相攻伐的。

他的論証法名曰三表法。墨子曰：「言必有三表，有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？廢以爲刑政，觀其中國家人民之利。此所謂言有三表也」。(非命上)

三表法雖不如亞里斯多德的三段推理法，全備而簡約，然而墨子的言論內，滿滿的是有條理的推論。分析前面節錄墨子証驗「義自天

出」那篇，可以明見。

可欽佩的墨翟，他的道義實在高尚，很有接近純正真理的趨向。可惜他沒得發展而保存於中國的幸福。首要的緣故因為他是儒家的眼中釘，尤其是因了大儒孟軻的不歡迎。孟子誤解墨子的兼愛；以為他要將兩旁外人不加分別，都與自己的父母祖先，列在同行，這種辦法有傷儒家的孝道，所以就非之，斥之，擊之，因為儒教在中國的勢力威武強大，墨子的主義便不能有立錐之地了。

(二) 墨子弟子

墨學之師歿後，墨學分歧為事功和論理兩派。事功之派有禽滑釐一般人，算墨子兼愛的忠誠弟子。此外有宋輕子，他不但承繼墨子的思想，並且也含有老子之道的風味，持寡欲平和主義。至於許行，陳相則擴充其師的兼愛平等諸說，實行無政府主義，及共產主義。這種主張與當時法家的個人主義，軍國主義正相反對。此等法家的鼻祖是管仲(645)；以後有李斯，申不害，商鞅，慎子，韓非子等。

偏於論理一面的先驅是尹文子。這派稱為別墨，屬於名家，他們的宗旨在定名實，就是規定名詞及事理的界說；並且也研究推理法。不過別墨的推理不久就陷入詭辯的途徑了。

第四節 名 家

名家的本旨原是考究名詞及事理的界說，然而在此方面却多事詭

辯。

說到了名家內的詭辯家，除了別墨之外，在子產和孔子之時，已有詭辯的鄒析子。與別墨同時併競的詭辯者，則惠施，公孫龍為最顯著的脚色。

惠施 (380-310) 與莊子同地同時。公孫龍 (320-250) 受過惠施的教導。

惠施的論題總括於歷物十事，即：

1. 至大無外，謂之大一，至小無內，謂之小一。
2. 無厚不可積也，其大千里。
3. 天與地卑，山與澤平。
4. 日方中方睨，物方生方死。
5. 大同而與小同異，此之謂小同異，萬物必同必異，此之謂大同異。
6. 南方無窮而有窮。
7. 今日適越而西來。
8. 連環可解。
9. 我知天下之中央，燕之北，越之南是也。
10. 汜愛萬物，天地一體也。

公孫龍最得意的辯論是白馬非馬論，指物論，堅白論和通變論，此外除掉承繼惠施的歷物十事諸點外，且有辯者二十一事，即：

1. 卵有毛。

2. 雞三足。
3. 郢有天下。
4. 犬可以爲羊。
5. 馬有卵。
6. 丁子有尾。
7. 火不熱。
8. 山出口。
9. 輪不輾地。
10. 目不見。
11. 指不至，至不絕。
12. 龜長於蛇。
13. 矩不方，規不可以爲圓。
14. 鑿不圍柄。
15. 飛鳥之影未曾動也。
16. 鏃矢之疾，而有不行不止之時。
17. 狗非犬。
18. 黃馬驥牛三。
19. 白狗黑。
20. 孤駒未嘗有母。
21. 一尺之捶，日取其半，萬世不竭。

莊子與惠施同時同邦，他的最大的樂趣是同惠施辯理。莊子篇上

載着他兩一些有滋味的辯論。

「莊子曰，射者非前期而中，謂之善射，天下皆非也；可乎？惠子曰，可。莊子曰，天下非有公是也，而各是其所是。天下皆堯也，可乎？惠子曰，可。莊子曰，然則儒墨楊乘四，與夫爲五，果孰是邪？……惠子曰，今夫儒墨楊乘，且方與我以辯，相拂以辭，而未始吾非也，則奚若矣？」（莊子二十四篇）

「惠子謂莊子曰，子言無用。莊子曰，知無用而始可與言用矣。夫地非不廣且大也，人之所用容足耳。然則闕足而墊之，致黃泉，人尚有用乎？惠子曰，無用。莊子曰，然則無用之爲用也，亦明矣。」（莊子二十六篇）

「莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰，鯁魚出游從容，是魚樂也。惠子曰，子非魚，安知魚之樂？莊子曰，子非我，安知我不知魚之樂？惠子曰，我非子，固不知子矣；子非魚也；子之不知魚之樂，全矣。莊子曰，請循其本？子曰，女安知魚樂云者，既已知吾知之，而問我，我知之濠上也。」（莊子十七篇）

（注意：爲講解那各等詭辯的意義，可以參看，L. Wieger. 同書，219-221 頁；渡邊秀方，同書，上世，174-182 頁；胡適，同書，229-249 頁）；

第五節 宋明哲學

宋朝的時候，儒學上因爲受了道家的薰染，發生了維新的變化。

其中有名的和有創見的人物，最初的是周敦頤，邵雍，稍後一些的是張載，程顥，程頤。張程三人都是受過周子的教訓，也和邵子交接過，他們都是北宋時代的人物；再到南宋，有朱熹，陸九淵，到明代有王守仁。

朱子的思想可說是集北宋五子的思想而形成的。陸子與朱子的思想稍有分離；王子傾向陸子，與朱子作成更遠的分離。後人把他們八人的思想分爲兩派：一曰程朱派，一曰陸王派。我們祇好陳述朱子和王子的講論，用以代表兩派的思想。（蔣維喬，中國哲學史綱要，下，4-5）

（一）朱 熹

朱熹（1130-1200）的學說不是別的，只是一種唯理論，和物質主義。

萬物之爲物都是理和氣二原素集合成的。理有些律例的意思，氣有質料的意思。氣在理的主動之下，化爲陰陽二項；陰陽是理氣變化的兩樣相對的現象。氣是理所支配的原素；因着理的支配，氣才變爲種類，變爲單獨體。附於氣的理，是物之爲物，物之生命，物之一切行動的根源。理氣固然是互相分別的原素，然而必須互相依附才能存在。理就是太極，太極又名無極；名曰太極，因爲理是萬物從出的根源，名曰無極，因這爲首根源是浮泛混沌，不可捉摸的。這理，這太極是官鈍的，無知的，無靈明的，是宿命性的。萬物由那大源根生出，再轉入那大源根，如此返復，永世不絕。

人之物和人之所從出，與宇宙萬物沒有多少分別。人有上下兩魂，即魄即魂，二者俱是物質的。因為魂魄都是物質凝結成的，所以人一死了，魂魄都要消散，如火一滅，煙即消散一樣。賢者的魂就如熟透的菓子，因此一死立刻就能解散；至於不到時期，早死的人，就如沒有成熟的菓子，以及那些因為延長默想的緣故，魂魄凝結的太堅固，譬如僧尼之類，就如皮硬了的菓子，死後他們的魂魄不能立即解散，必要在世繼續生活些時，然而終究也必消散。

祖先既死，已是消滅了的人物；而後代所以敬祖先的緣故，祇為報答他們生養之恩，給自己傳下生命之恩。每一代人就如海水的一道浪紋；各道浪紋彼此有別，其實不過都是一個海水的個別形態。可見我的祖先如同現在的我一樣，我們都是那一個理氣的形態。

人的心因着理的主動，生出來智慧，因而生出知識，因而生出道德。智慧閃發於氣，就如火星在火刀之下閃發出一樣。智慧之閃發使人內起來情動，使人振撼。情動的狀態，以及因情感而發生的行為，如果是合於天性規格的，便是善。不然便是不善。（L. Wieger, op. cit. 71 leçon）

朱熹的學說系統也就是這麼一點。然而他的道理很有勢力，從宋朝一直到現時，儒家的學者多半都是受了這種純粹物質主義，純粹物質進化主義的濡染。毋庸說，這是我國的一大不幸。

(二) 王 陽 明

王陽明本名王守仁(1472-1528)。他的學說是一種主觀論及唯心論。

按前頭朱子的講究，從理所主動的心內，智慧如同燐火一般的閃發出來。唯心派的維新儒家就將這點拓展，走入了唯心思想。主制萬物的是理；而入心常在理的原動之下發行動；那麼說來，心的動作與理的動作必常相和，心的動作便是理的動作的表顯。若然，願意知道萬物的根源，即理的原則，頂好去打聽心的默示。

有了這樣思想作前提，所以就有王陽明這個結論作原則；「自求諸心」。這一句話包括儒家唯心論的全體。欲知真理，欲求學識，欲分倫理界的善惡，不必別處尋找，祇好「自求諸心」。我們內裏包着一切學識的泉源，就是「良知」；良知的學識是先天的，天賦的。良知告述是好的，決然就是好的，良知告述是不好的，決然就是不好的；良知的默示是不能舛錯的。

(三) 傳入日本的儒家

王陽明的唯心儒學現時在日本還有盛大的勢力；於此可以略略提一提儒學在日本的歷史。

傳說在紀元後第三世紀，有兩高麗人將儒學傳入日本；這件大約不確。是在第七世紀，有一熱心佛家打發了一班學生，來中國讀書；

是他們給日本帶進了儒學；日本儒家將孔子列入他們的神團，號曰：儒童菩薩。自此全國學校內都讀儒學；孔教的孝道及家庭倫理，是掌教者亟亟向民間宣傳的。

到了第九世紀，儒教發顯了一種變態，將孔子八德之中的「信」，作了儒道的綱領；有了如此轉向的儒道，便同日本的神道教（Shintoism）聯絡起來。自此，極端推崇「信」的儒道，作為日本武士階級的教育基本道理。這一階級的人，為着他們君王的榮譽，肯將自己完全捨得出去，為他們犧牲自己的性命，竟然引以為幸。他們往往祇因着行為的高尚，甘心自殺，或是殺人。在一些情勢內，為着榮譽的關係，毫不退縮的去報復，或是自殺，實行自行剖腹的禮節。這種心理，父母自己，就教練與他們的兒女。儒道和神道教配合，成為日本民氣的原則。就是現在這些原則仍然存在；祇有這點分別，就各個人民對着皇上，都存着一種絕對「信」的義務。

到了第十四世紀，朱熹的新儒學說也傳入日本。當時日本禪家的僧尼很多，他們將朱子的理論接起，為更容易廣傳自己的教門。以後國家申明儒道和神道教的教義和協，且將朱子學派號為正學，定為全國一體當遵的教義。自此排斥佛道，因着同樣的緣故，在第十七世紀難為了天主教。

又在第十七世紀，王陽明的道理也傳入日本。他的唯心論較朱子的物質主義，更合禪家的本性。雖然陽明派也在國家嚴禁之內，然而總是一天比一天的興旺。一旦國家將朱子學說獨享權利的命令取消之

後，陽明學派便一躍而成了全國主要的學說，竟致王陽明的哲學在中國好像是無人知道的一樣，却成爲日本到今所崇重的思想。(L. Wiegner, op. cit. 74 leçon)

哲 學 史 縮 型 終

