

歐洲哲學史

馬爾文著

傅子東譯

神州國光社出版

馬爾文著
傅子東譯

歐洲哲學史

神州國光社出版

目 錄

第一編 緒論.....一

第一章 晚近的文明.....一

第一節 相對晚近的文明.....一

第二節 文明發生和發達的原因.....二

第三節 最初信仰和習慣——後來的文明泉源.....七

第四節 文明中原始習俗，制度，等等的殘存.....九

第五節 結論.....一一

第二章 哲學歷史.....一三

第一節 知識增長的歷史.....一三

第二節 哲學這個名詞的意義.....一六

第三節 哲學發達和牠的原因.....	一九
第四節 本書的綱要.....	二一
第三章 文明造成的人類心理賦稟的變化.....	二三
第一節 緒言.....	二三
第二節 模倣的學知.....	二四
第三節 喜知新奇的嗜好的擴大.....	二六
第四節 分析能力的增進.....	二七
第五節 人類情緒的粗野日漸減少.....	二八
第六節 人類粗野的易感性日益減少.....	二九
第七節 人變成更社會的.....	三三
第八節 結論.....	三四
第四章 原始時代的知識和思想.....	三七
第一節 原始時代的思想.....	三七

第二節	原始時代思想家懷持的三種信仰	三九
第三節	原始時代證驗的知識	四三
第四節	原始時代推測的知識	四六
第五節	社會組織的勢力	五六
第六節	結論	五七
第五章	從原始思想到科學	五九
第一節	緒言	五九
第二節	原始的習慣和宗教	六〇
第三節	國家和國際的宗教	六一
第四節	從宗教到科學	六五
第五節	科學與宗教的衝突	六六
第六節	宗教與科學的相互影響	六八
第六章	歐洲哲學歷史的兩大時代	七一

第一節 歷史的三大時期……………七—

第二節 科學的最初發生……………七二

第三節 科學思想發達的大時代……………七六

第二編 古代哲學……………七九

第七章 地中海時代……………七九

第一節 希臘科學和哲學……………七九

第二節 「希臘的羅馬」科學時代……………八一

第八章 希臘從宗教到哲學……………八五

第一節 希臘宗教……………八五

第二節 希臘神學……………八七

第三節 希臘神學對於希臘科學的影響……………八九

第四節 希臘哲學中兩種潮流……………九〇

第五節	惟智主義的自然主義與浪漫主義遍歐洲哲學史上都留存着爲對立的	九二
第九章	早時代	九五
第一節	緒言	九五
第二節	希臘科學的早時代中完成的重要發見	一〇二
第三節	東部或伊阿尼哲學的傳說	一〇八
第四節	西部或意大利哲學的傳說	一一〇
第十章	原子論	一一七
第一節	初期世界創造論向原子論的進化中重要的階段	一一七
第二節	原子論	一二六
第三節	結論	一三二
第十一章	雅典時代	一三五
第一節	雅典時代中首要的政治變遷	一三五
第二節	雅典爲最大的文化中心	一三五

第三節 啓明時代·····	一三六
第四節 啓明的範圍·····	一三八
第五節 科學發達的新範圍·····	一三九
第六節 沿舊路徑的科學進步·····	一四〇
第七節 雅典時代重要的哲學問題·····	一四四
第十二章 雅典時代大思想家：蒲羅達哥納和地摩克列達·····	一四七
第一節 蒲羅達哥納·····	一四七
第二節 地摩克列達·····	一五二
第十三章 雅典時代大思想家：蘇格拉第和柏拉圖·····	一六一
第一節 蘇格拉第·····	一六一
第二節 蘇格拉第的原型或觀念學說·····	一六四
第三節 蘇格拉第關於善之本質的學說·····	一六七
第四節 柏拉圖·····	一七〇

第五節	柏拉圖對於科學的貢獻	一七三
第六節	柏拉圖的哲學	一七五
第七節	柏拉圖辯護科學反對麥加拉的愛里亞派	一七八
第八節	數理學是柏拉圖哲學中根本的科學	一七九
第九節	世界靈魂	一八〇
第十節	柏拉圖的世界創造論	一八一
第十四章	雅典時代大思想家：亞里斯多德	一八五
第一節	緒言	一八六
第二節	亞里斯多德哲學對於柏拉圖和地摩克列達哲學的關係	一八七
第三節	柏拉圖主義的亞里斯多德	一八九
第四節	活力論者的亞里斯多德	一九一
第五節	亞里斯多德的世界創造論	一九五
第六節	亞里斯多德的人生哲學	一九八

第十五章	希利尼和羅馬時代	二〇三
第一節	緒言	二〇三
第二節	宗教	二〇七
第三節	哲學	二一四
第四節	科學的進步	二一九
第十六章	哲學學派	二二七
第一節	緒言	二二七
第二節	希利尼和羅馬時代哲學學派	二二八
第三節	愛比哥勒學派	二三六
第四節	斯脫義學派	二四二
第五節	新柏拉圖主義	二四七
第十七章	羅馬法	二五九
第一節	緒言	二五九

第二節	希利尼文化進入羅馬	二六〇
第三節	羅馬和法的發達	二六一
第四節	自然法	二六七
第十八章	基督教哲學	二七三
第一節	緒言	二七三
第二節	基督教哲學的發達	二七八
第三節	奧古斯丁	二八四
第四節	大革列哥里	二八九
第五節	結論	二九〇
第二篇 近代哲學		
第十九章	大西洋時代	二九三
第一節	緒言	二九三

第二節	中世紀和近代文化的發達	二九五
第三節	大西洋時代的文化與地中海時代的文化的比較	二九六
第四節	古代哲學與近代哲學的比較	二九九
第二十章	中世紀思想	三〇三
第一節	中世紀心理	三〇三
第二節	中世紀思想內活動的三原素	三〇六
第三節	中世紀思想所從發達的進程	三一
第四節	中世紀哲學思想的内容	三一六
第二十一章	發見時代	三三三
第一節	緒言	三三三
第二節	發見時代的發生的原素	三三五
第三節	發見時代的進程和大發見	三三九
第四節	發見和科學的範圍的擴大	三五六

第五節	科學與非科學的和中世紀的信仰及習慣的衝突	三五八
第二十二章	近代哲學的潮流	三五九
第一節	緒言	三五九
第二節	科學前的思想之殘存	三六〇
第三節	近代哲學的潮流	三六三
第四節	近代哲學潮流的進程及十九和二十兩世紀哲學的趨勢	三七〇
第二十三章	推理主義和自然主義	三七五
第一節	方法的問題	三七五
第二節	自然主義：宇宙被推想爲一永遠運動的機器	三八二
第三節	宗教中的推理主義和自然主義	三八五
第四節	生理學中的推理主義和自然主義	三九一
第五節	心理學中的擴張主義和自然主義	三九三
第六節	社會和道德科學中的推理主義和自惟主義	三九八

第七節 信仰自由的增進	四〇一
第八節 進步的觀念	四〇二
第九節 自然主義對於近代世界一般理智生活的影響	四〇三
第二十四章 現像主義 實證主義 惟心主義	四〇五
第一節 緒言	四〇五
第二節 現像主義和經驗主義這兩個名詞定義	四〇五
第三節 現像主義和惟心主義	四一〇
第四節 近代思想中的現像主義	四一四
第五節 主觀主義的認識問題	四一七
第六節 經驗主義和實證主義	四一八
第七節 客觀的惟心主義	四二〇
第八節 現像主義和實證主義對於過去兩世紀理智生活的影響	四二三
第二十五章 進化論	四二七

第一節	緒言	四二七
第二節	地質的和生物的進化	四二九
第三節	自然淘汰的學說	四三三
第四節	進化爲理智界的哲學之一部份	四三六
第五節	進化對於現代哲學思想的一般潮流的影響	四三七
第二十六章	浪漫主義	四三九
章一節	緒言	四三九
第二節	浪漫主義爲一種哲學的潮流	四四〇
第三節	浪漫主義爲一種哲學的學說	四四五
第四節	浪漫主義和科學	四五一
第五節	浪漫主義和原始的思想	四五四
第六節	浪漫主義對於十九世紀的思想之影響	四五六
第二十七章	現在哲學的趨勢	四五九

第一節 緒言	四五九
第二節 十九世紀科學的偉績	四六二
第三節 彰著地哲學上重要的大發見	四六六
第四節 自然主義	四七四
第五節 推理主義和實驗主義	四七八
第六節 惟智主義和實用主義	四八〇
第七節 新惟實主義	四八八
第八節 社會的民主主義	五〇三
第二十八章 結論	五一一
第一節 我們現代理智生活的複雜	五一一
第二節 今日中心趨勢的人及理智階級的中心趨勢的人	五一二
第三節 現在哲學趨勢的最近的將來	五一三
第四節 個人的與羣衆的心理	五一四
第五節 人類理智的進步的兩種情態	五一五

第一編 緒論

第一章 晚近的文明

第一節 相對晚近的文明

人類不會是現在所看見的。他從獸類的祖宗誕生出來，經歷若干萬年後，始達到叫做歷史起頭時的文明水準，即達到紀元前四千年在毗接地中海的土地上得着的文明水準。倘使把埃及 (Egyptian) · 聖麥利安 (Sumerian) · 巴比倫 (Babylonian) 文明開始時距現時的久遠，與人類首用極粗石器時距現時的久遠比較起來；那麼，前者與現時相隔之久，好像昨天與今天相隔之久似的。然而從歷史開始到現在在不滿一萬年的期間，一部份人類的發達，比在這時代前十萬年間的，不僅相對地大得多，並還絕對地大得多。這個迅速發達的文明，在西方世界內有三個熟知的可驚異的例子，即紀元前埃及和麥蘇波達米亞 (Mesopotamia) 的二千年文明，「希臘的羅馬」歷史從紀元前八百年到紀元後四百年的一千二百年文明，近代歐洲從

十三世紀起到現在的七百年文明。

第二節 文明發生和發達的原因

(a) 人類腦力更大的進化——心理學以爲文化演進的可能的有力原因祇有判然各別的二種。第一種就是人類本來的心理上賦稟，卽由遺傳得來的神經系統，可以改進，第二種就是人類環境，卽影響本來的賦稟的原素總量，可變爲愈益助進更高的文明。第一種原因如果存在，那麼，人類的進步可用解釋他所以優越獸類的方法說明。這就是說，我們可以主張：歷史後的人類腦力繼續演進到一種日高的樣式，使現在歐洲人的腦力比六千年前的好些；恰如歷史前的人類腦力演進到比他非人的祖宗所有的高些似的。重述起來，倘使這樣的進化是實在有過的，那麼，牠就可以解釋人類文明最近的進步；因爲牠必使近代人具有一種推進文明的智力或能力，比歷史前的人的優些；恰若初期的腦力進化使歷史前的人具有一種智能，比他用器械・戰略和手技（不用體力）所獵野獸的智能優些似的。雖然，著者却不能承認這個可能的原因；因爲從歷史學家・人類學家・心理學家得到的一切證據沒明示人類腦力本來的構造

在過去六千年間有重大的進步，並還確然沒顯示任何進步可與歷史前若干萬年在人種進化中應有過的相比較。或者主張人類本來的賦稟有進步的所持理由當中最能使人相信的，就是：自然淘汰可芟鋤較劣的智能，扶植較優的智能，因此儘管不能增高最優的智能，却可略微增高平均的智能。

(b) 環境的勢力——儘管第一種原因可以增高平均的智能，却是第二種可能的原因，即環境，是比較上極有力的原素；因為我們所有的證據顯示環境不僅為人類進步的必不可少的原因，並且還是充分的原因。簡單說明起來，就是「器具和技術的發明增加食物的供給，食物供給的加多增進人口的數量，人口數量的增進提高文明和社會化。」小小的文明，一次存在時，能由同一的歷程產生較大的文明，較大的文明能以幾何級數率產生益高的文明。適宜的·使人興奮的·氣候；良好的出產地；天然的食物·樹木和礦產；良好的耕種·運輸·建築和各種工業上器具；稠密的人口；增大的社會化；良好的語言；與其他地方及牠們的人民和習慣日益廣大的接觸；華貴的建築和優美的巧技術；豐富的事業·言行錄·社會·和技術方面的傳說；刊載的信條，——一切這些都對文明的繼續發展是有幫助的或是必不可少的。牠們

中許多是鼓起驚異的刺激，是暗示問題的刺激，是惹起新思想和其他新反應作用的刺激。再者，文明的這樣發達，纔對於創造力·分析的思想 and 批判的反省日更提供出必不可少的容忍和報酬。牠不久又使偉大人物的事業和思想成爲刺激物；這些刺激物鼓勵少年人對技術·習慣及老人教訓的研究·模仿和批評。這樣麼，進步的事業自身變成傳說和事業。最後，文明，從牠的起頭說，趨于變成國際的所有物，各種民族趨于互相贊助遠大的進步；因爲在初期和較後的文明階段中，信仰和習慣藉商人·戰士·旅行者的力量趨于廣大地傳播開去。

儘管這樣，却關於敘述環境影響文明，須添上幾句警誡的話。就是文明不常產生更高的文明。牠能變成靜止的，能衰壞到野蠻的地步。文明的環境非常複雜，在不同的時代和地方決不一樣；不幸地文明中有些最偉大或最迅速的進步似依靠着有些環境原素的一種十分特殊的混合，因在人類歷史中那些進步常祇能維持到相對地短短的時期。

(c)偉大人物的勢力——除開上述兩種最大·最要的原素，即本來的賦稟和環境方面變遷而外，一種從屬的心理原素對於文明的發達是必可少的，也應該注意到。這個原素就是特別大才的人。假使我們能看見千萬數的發明·新思想·新事物實際在創作中的，及千萬數

的個人行為在歷史上是極重要的事蹟的；那麼，我們將看見那些人是牠們真正的創作人呢？從我們在歷史學家能詳細研究的有些事變方面所知道的，從心理學上叫做最爲可能有的，我們能夠推知真正的創作人在許多事例中都是有高過他們自己部落或國民的平均才能。猜想這個人或那個人在歐洲如果真有出生，牠的歷史將是什麼樣，可是毫無理由；但只述說如果有些超人的物事在每個時代毀滅比一般具有高過百分之十的本來心理賦稟的一切小孩子，我們的文明決不會發生，這却不是冒失的。倘若這是真的，那麼，下面的敘述對歷史的研究就很重要。第一，人口愈稠密，愈衆多，具有非常才能的小孩子總數也將愈大。換些話說，即使平均的本來賦稟在過去六千年中沒有進步，我們必然可說本來賦稟在人口很增加的任何地方絕對大有進步。這樣的增加就是文明推進的特徵。第二，心理學表示環境使有非常才能的小孩子的賦稟遠比他們一般同胞的賦稟能有大而且多的良好變化。這就是說他們比較容易文明化。第三，這樣有非常才能的人，當作一個種類看來，比一般羣衆有更大的主宰力和發明力；所以他們在較大的程度內是環境創作人，在較小的程度內是倚靠良好環境的人；大概說來，他們是或然的人類進步創作人。（註二）

(註一)我說他們是「人類進步創作人」，因為我們當不會忘記就是極有天才的人也僅與環境分享這個創造的資格。沒有良好的環境鼓勵他，他決不能有發明，有進步；沒有這樣環境來酬報並助長他的創作事業，這些事業在開始時也必死滅。

(d) 原始時代文明進步遲慢的原因——上述三者，就是文明發達的原因，為什麼原始文化的時間這樣長？這個問題大部份是心理學的；如果這樣研究起來，那牠就容易解答。最早的器具，如棍子和石頭，應是莫受教育的人採選的，不學就能使用的物件。雖然，石頭能綁在棍子上，是野人不能夢見的；恰如電機是他所不能夢見一樣；石頭能斲磨成有用的形式也是他的腦海中想不到的。他們養成使用這些器具的習慣會經過好幾階段，每一階段必須等待偶然事故發生在人們類似動物和十分非反省的經驗中。誠然，如果以為這些習慣的養成是因反省的發明，非因徹幸的偶然事故；那麼，這真好像以為嬰兒以微積分的概念開始他的數學研究似的。我們應記憶着：想像超經驗的物事，如小孩懸揣微生物或野蠻人發明汽車，是十分不可能的。因為思想常以知識為前提。所以文化的開始，必是非反省的，或是十分偶然的。再者，這樣的斷論，如果對簡單的習慣，若綁石頭到棍子上，是差不多不錯的；那麼，

我們應想想，最幸運的。最不常的事故，引出這些發明着用火。耕田。製陶器。冶銅鐵的，能有多少呢？

第三節 最初的信仰和習慣即後來的文明泉源

著者在歷史時代中研究的文明從歷史前最初的習慣演進出來；恰若人的身體，從他類人猿的祖宗身體演進出來一樣；恰若人的本能，從早時最高哺乳動物的本能發達出來一樣。這一個主論，有重要的系論附隨着；系論謂：歷史學家要把他發見的民族文化解明，須先探尋出那種文化所從演變出來的原始信仰和習慣。這個原理，在著者看來，差不多是自明的；因為我們既有進化的思想習慣，我們不能用任何別種方法研究歷史。

在記載的歷史時間，進化的事實固極顯著。民事法律；政治制度；運輸的方法；夥多的機器；工業。商業。和銀行的習慣；——都從現在詳細知道的各階段演進出來，這些階段中有些完全經過我們眼前的。倘在進步大都是反省的思想的結果時，新時代從舊時代生長出來；那麼，在較早的歷史期間中，後時代是從前時代演進出來，這個理論，還會不真確麼！

前時代演出後時代的證據很多。人類學家和研究初期歷史的學子，到處顯示初期文明從原始文化生長出來的明證；在民族的政治和社會組織中，在民族的宗教和空論中，在民族的建築中，在民族的器具和產業中，——都顯示出這般進化的事實。甚至一些科學，若醫學·天文學和歷史學，都直接從原始時代魔術和神話發生。

著者且敘述幾個熟知的例子。希臘悲劇，從宗教禮節和詩歌發生；甚至在希臘極盛時代，牠仍保有十全的宗教性質。希臘詠史詩，顯然從早時詩翁唱的紀事山歌發生出來。在地中海古代宗教中獻祭和聖禮，都直接從野蠻的圖騰習慣，或類似圖騰的習慣產生出來。齋戒和其他聖日都從野蠻人的禁忌產生。有些神大抵是較早時代崇拜的圖騰後裔。家養動物的習慣，大概從奉養圖騰或神聖動物的習慣得到的。祈禱文是魔術語辭的較後階段；這些語辭，預言家用來威迫圖騰或其他權力者，使服從他的命令。我們可叫做初期天文學學理和星辰研究的起源，從早時魔術和相關的宗教習慣產生出來；這些習慣還產生星相學。我們可正確地叫做醫學的，從醫藥士或魔術者的職業和習慣發達出來。現代化學是中古點金術的苗裔。至于羅馬和英吉利民法的祖宗，都可以在較早時代他們民族的習慣中找尋着，古代羅馬和任何

其他古代或近代大國的政治和社會組織，可追溯到牠們祖宗的部落習慣；各國間政治和社會組織的差別，甚至革命或若干世紀的互相接觸都不能剷除盡淨的，常可追溯到比這些國自身還要舊些的祖宗習慣。羅馬政府的管理是極整肅的，極有效能的；牠與希臘政府的管理比較起來，就是那種不能毀滅盡淨的各國間差別的例子。羅馬民族政治上卓絕的才幹，顯現在他們的發達的一切階段中，若農業家庭時期中，市邦時期中，帝國時期中；農業家庭是他們的日後一切發達的種子，市邦從農業家庭發展出來，帝國是市邦首領及奧古斯都(Augustus)和奧古斯都的繼嗣人創造的(How. Jer. Rome. p. 14.)。

第四節 文明中原始習俗制度等等的殘存

文明進化中舊的常與新的並存，恰若其他進化中舊的與新的並存一樣。器具·習慣·法律·制度·信仰保留牠們所從演進的無數古代甚或野蠻的跡象，恰若人的骨骸大部份保有他的四足動物的祖宗骨骸一樣。握手禮·訂婚的戒指·對離家新娘的撒米·嘎特式(Gothic)教堂的承露口，四者都是不可記憶的過去時代習慣的遺跡。普通法中所含夥多的原素可追溯到

未開化的祖宗習慣；現今罪犯的待遇仍然是半開化的。遠古的遺跡在教堂和學校中尤爲衆多。甚至現今最有文化的人們的信仰中還殘存着許多呆笨的恐怖或迷信。科學中這些遺跡也不難發見。心理學和生物學中仍然殘存許多靈魂論的遺跡，或原始人民的靈魔學理的遺跡。許多人以爲心和心的能力是神祕不可思議的玩物；這個玩物行動操作，自身不須說明。在原始時代「自然」是認爲充滿靈魂和其他有生氣的物事；牠的類似的遺跡在最近世紀物理學家採用的勢力概念中可以找尋着。

雖然，原始信仰和習慣在現代文明社會內較低的層級中保留得特別多。文明社會，在組成牠的各種人民層級中，即在從極無知識到極有文化的人民中，顯示出各殊的文明水準的殘存物，恰若地面上有些領域，在組成這些領域的地質層中，不僅顯示出許多時期的沉澱物，並且顯示出極遠地質年代的時期沉澱物一樣。在不很進步的地方，在遼遠偏僻處所，在最下等農民·漁夫·水手中，在大城市污巷子中，都可以發見遠古時代的信仰和習慣。在這些地方和人民中，宗教·迷信和醫術；及關於動植物生長，心和生命，人的周圍和人上頭的自然作用的信仰；——不僅相爾若未開化的人的一樣，並且還若原始人的一樣。

一切這些說話，如果真確；那麼，歷史學子，不可不到處在造成任何區域或年代的文化·習慣和信仰中，尋求並發見從那個區域或年代的祖先文化生出來的較古甚或原始時代的信仰和習慣。比方說，希臘黃金時代的宗教，如現在研究希臘宗教的學子所指明，包括很古的文化中野蠻宗教的夥多遺跡。這對希臘的宗教是真實的，也必對其他一切古代宗教是真實的，對一切宗教是真實的，也必對古代和近代歷史中一切其他事件多少是真實的。所以我們現在仍然常說日出，日落：我們千回中九百九十回憐懂地視地球為靜止的宇宙之底，換些話說，任何時代或區域的文化，不是一件物事，是無數習慣的集合體；在這般習慣中，有些是新的，有些是舊的，有些甚至是歷史前的。文化有變遷，不過一部份習慣改革罷了。這就是說：新習慣加到舊習慣上，有些舊習慣因與新的競爭致於死滅：還有別一些舊的，不與新的競爭，或與新的略微競爭的，都得殘存着。

第五節 結論

文明迅速發達的時期，與歷史前的時期比較起來，好像晚近時期似的：這個事實，及關

于文明的起源和發達的理論，都很重要。牠們在一方面暗示現在的文明仍在幼稚時代，人類距離人生問題最好的解決時期還甚遙遠。在別方面表明：人類經過非常大的困難，始發明最初的器具和方法來征服自然，始破壞從他所隸屬的社會和團體中得到的一切時代的習慣和信仰。誠然，革新與進步非常困難，這隱示人類關於進步遇着的最大危險。最大障礙是守舊主義，不是急進主義；是怠惰性，不是堅忍性；是羣衆遏制力，不是個人創造力；是舊的。慣習的事物的輕易承認，不是事物的研究和發明。

第二章 哲學歷史

第二節 知識增長的歷史

前章已敘述過，一種文明或文化是一堆非常複雜的多少密切相聯的社會習慣或習俗；在這一堆習慣中有無數堆小的・附屬的習俗或習慣。任何大文明歷史的研究，都與研究這些小堆習慣相應合，可分成無數能有的細目的研究。比方說，羅馬文化歷史的研究，在牠本身中包括許多小堆習慣歷史的研究，若羅馬法或羅馬武術歷史的研究；及個別習慣歷史的研究，若羅馬紀念得勝牌坊或羅馬帝國統治權的研究。

本書研究西方文明歷史中一堆這樣從屬的習慣，這就是說研究叫做歐洲理智生活的習慣或習俗的歷史。關於歐洲理智生活這個题目的研究，著者爲繼續前章起見，應研究牠們的演進，應在牠們中尋求文明演進的一切重大特點。在數千年的歐洲歷史期間中，我們的見識，

我們的信仰，我們思想的習慣，都曾經歷極大的變遷，常與我們文明中大變遷相應合的。每一較後階段的理智生活，都從前一階段的文化演進出來；在每一較後時代中，許多較早時代的理智習慣仍殘存着。所以我們歐洲理智生活，特別是我們的科學，是從歷史前的原始文化演進出來，恰若我們的文明是從這樣的文化演進來出一樣；我們在有些信仰和其他思想的習慣方面還是原始時代的，恰若在有些習俗方面仍然是這樣的一樣；我們人民中各層級表現出的信仰和思想的態度有差別的原始時代的源頭，恰若這些層級表現出的習慣有這樣的源頭一樣。著者且解釋下面每個這些論點：即希臘文明最高的期間他的思想的非常發達和前三百年間西歐各種科學的非常進步，都顯然在理智生活中是無限大的進化的例子，英國民法的歷史，是較後理智習慣從較早時代的習俗演進的例子，是有些理智習俗所以能殘存若干時代的頑固性例子。文化人中流行的人不死信仰，是極古信仰的殘存例子；生人能為死人作福的信仰，也是這樣的例子。最後，歐美人民的無智識層級中流行的鬼魔·千里眼和巫術治療法的信仰，及他們的文化很高的層級中這樣信仰的缺乏，解明不同的層級表現出差別的古代信仰。(註一)

(註一)對於我們的研究題目歐洲理智生活的演進，簡短的緒論，應當附上這個重要的真理，即人類的智力不是一件東西，是一堆千萬數單純的。很獨立的習慣；這些習慣，儘管各殊地組織在複雜的習慣中，却還是獨立的。結果麼，一個人的信仰，有些是原始的，有些是近代的；有些根本變化，有些保留為固定的。甚者他雖是極大的科學家，然而他的若干信仰還是野蠻的。概括說來。甚至近代文化人的智力，是像一個歷史的博物院，因為他在他的智力「世界」中包括每個時代的殘存物，恬靜地並存在他的神經系統中的。這些習慣當中有些儘管理論上是完全互相衝突的；却心理上常是平穩地並存在「訓練」所安置牠們的地方。再者，一種習慣加到全隨習慣上時，或從牠們分離時；別的習慣或牠的大部份，仍能不被牽動。這對個人是真確的，也必對社會集團是真確的；因為社會智力，也因慣常的信仰的增加或減少，改組或破壞而有變遷。比方說，所有我們初等學校儘管已若干年代教示我們地球每日繞地軸旋轉，地球和別的行星在繞目的隱道中運行，却許多人仍以為上帝居住在「天堂上」。儘管文化地方大部份人們視醫學為一種科學，或一種專門技術，却醫家還是必須因他「親臨或他的態度誘起我們的信心」。在這樣的範圍內他仍然是一個醫士。儘管許多自然的事件解釋為自然的或決定的，却人類意志活動，在大多數人看來，還是超自然的，非決定的。儘管我們了熱帝王通常也是必死的人，却甚至民主主義的英國國王仍是神聖。儘管我們的道德一部份變成極端功利主義的，却許多小罪仍是極惡的啊！

第二節 哲學這個名詞的意義

縱然歐洲思想發達的全部故事很有趣味，但著者應限制自己的研究到這類故事的一部份，即限制到歐洲哲學思想的歷史。什麼是哲學或哲學思想？第一，哲學是「一切從野蠻人或小孩子到紐登（Sir Isaac Newton）的信仰或思想的態度。」所以，每個普通人都是哲學家，哲學是大街上的東西，不單是圖書館和非常的人心中的東西。你們讀者有一種哲學；恰如有一件外套或一把小刀一樣；你們的這種哲學有一段極長的歷史，可追溯到文明開始前的日子；恰如你們的衣服和器具有一段極長的歷史，可追溯到人類開始冶化金屬，編造筐籃和布帛時的前頭一樣。第二，哲學是一種社會的習慣，恰如一切信仰和思想是社會習慣一樣。我們說十八世紀的哲學思想，恰如說十八世紀衣服式樣似的；我們用英國哲學這個字眼，恰如用英國法律這個字眼一樣。簡括地說，哲學就是某某習慣的名稱；每個通常的人，文明或野蠻的，都有這些堆習慣中此一種或彼一種；他有的，大部份與他的同胞或階級有的相同。

什麼東西標識這樣一種習慣，即一種哲學的信仰或思想態度？確實地或明白地回答這個

問題，是困難的。一種哲學的信仰或思想態度，因牠是「論理上一般的」，與其他任何別的信仰或思想態度不同；牠愈是一般的，也愈的確是哲學的。再者，一種信仰，如果就人類思想說，是「論理上根本的」，必是哲學的。比方說，每一事件有一種原因，這種原因常有這樣的性質，即能以科學的研究方法發見並證明牠；這樣一種流行的信仰，就是哲學的思想習慣，這個習慣關於人創立現存的許多式樣的研究實驗室實支配着他的行爲。這種科學地研究每種事物的習慣，即科學地研究對人類有任何興味或意義的事物的習慣，在文明歷史中是比較上新的習慣。牠在中世紀還沒產生，中世紀後才始逐步發生出來。牠的一個名稱，就是自然主義。現在自然主義是一種很一般的學說，因爲牠適用到關涉文化人的差不多一切理智物事。再者，牠是論理上根本的；這就是說，如果牠不足信；那麼，我們視爲實在真確的千萬數的信仰，都是虛偽的。牠所以是哲學的。

哲學的定義很爲重要，牠能證明幾個其他哲學習慣例子的解說。十六世紀關於天文學信仰從地中說變到日中說，這是哲學的；因爲這種舊天文信仰，對於遍中世紀和古代世界所採用宇宙的一般概念，是論理上必不可缺的。一種信仰，通常叫做能力不滅說(Conservation of

energy) 的，牠的發生是哲學思想歷史中一個重要事件；因為這個學說對於一切自然科學和牠的適用，是根本的。若干原理，若人權 (Rights of Man)，為法國革命的基礎的，可恰當地叫做哲學的；一個宇宙的天神的宗教信仰，也可以叫做哲學的。美術鑒定法的差異，存在著重構造或形式的那些人與輕視牠們而著重顏色和內容的那些人間的，也可以恰當地叫做哲學的。誠然，著者不懂得為什麼這樣一種美術的差別，若希臘與亞特蘭的，不應該也叫做哲學的。簡括說來，人類思想中任何物事，在任何時代或任何地方如果是很一般的，或論理上根本的或差不多根本的，那麼，這樣思想與我們不能叫做哲學的思想間的界限，儘管是必不確定的，牠們却都是哲學的。

第三節 哲學發達和牠的原因

研究文明進化的學子，將期望在哲學思想歷史中發見著者曾略述的一般進化形態的例證，現代哲學的思想從初期理智生活並最後從原始信仰和思想發達出來，這個理論，在這般學子看來固是當然的；許多古代甚至原始的信仰或習慣，特在孤陋的人民或是愚蠢的階級中

留存着，這個理論，在他們看來也是當然的。誠然，他們將期望發見哲學思想的惰力特別強大；因這樣的思想是論理上一般的，根本的；因許多習慣在一種哲學十分發達前須大大變遷。所以哲學思想中任何彰著的變遷，應得叫做革命。比方說，中世歐洲哲學思想變成二十世紀的，須經過好幾世紀劇烈的爭鬥，反抗個人和團體的惰性；爭鬥的進程，如民主主義和自然主義繼續的發達所證明，甚至尙且還沒能使新舊思想達到均勢。

現在，著者研討哲學歷史的學子所能提出最重要的問題，即什麼物事產生出哲學變遷，那一個發見或發明新哲學呢？顯然，從本書中會述說到的範圍看來，個人變改他和同伴的哲學大概決不比變改他們的其他習慣要容易些。哲學是非常彰著的團體現象，團體常是有惰性的。誠然，甚至即使某一個人執行的職務對文明的變遷是必不可少的，這些變遷中鮮有是這樣一個人的動作所成就的；牠們是革命的團體變遷時，不更鮮是僅僅他一人造成的麼？所以我們可以說，造成一種民族或階級間彰著的哲學發達的原因是衆多的。各別的。廣布的。第一，每個影響一般文明的原因，不問是政治的。社會的。經濟的。產業的。宗教的。或理智的，却都能引出深廣的變遷在社會或社會內有些階級的至少一些理智習慣中。這樣麼，衆多

的原因產生出近代歐洲的，也大概是理智上變革歐洲的原因。牠們是城市和其產業·財富·貿易的發達，是擴大地平線來包括全部地球，是增進政治上的團結力，是政府的權力集中，是封建制度的消滅。第二，大的實際發明和大的科學發見，能引出哲學中廣大的變遷。征服疾病，發明方法使食物供給更爲穩固，以及概括說來增加人類對自己命運的宰制力，都足以使他對於環他的世界和在他上的世界的態度發生變化；因爲疾病的征服，食物供給的穩固，宰制命運力的增加，都足以排除圍困原始民族的，緊緊縛住原始民族的神祕·變幻和邪魔。再者，發見重大的事實和以新方法說明熟知的事實，是非常顯然使哲學發生變遷。過去四百年間天文學·物理學和生物學的發見，曾改變我們對於自然和人在自然中地位的概念。理智上我們所生活的宇宙，與我們祖宗四百年前的，真正不同！

如果這樣發明或發見是哲學發生的原因；那麼，那些人是大的哲學發明家呢？顯然他們是在那樣進步的時間各種生活領域中大首領·大科學發見家·大思想家。後兩種人中這樣的人，若嘉利勒 (Galilei)·哈耳維 (Harvey)·紐登·萊愛耳 (Tyell)·達爾文 (Darwin)，事實上顯現一個隱匿的宇宙在近代歐洲人的眼簾中。意大利文藝復興時古典派學者和美術家，

也是如此的。近代民主主義運動中大政治首領，也是如此的。十五世紀新地發見家，也是如此的。近代機器·近代醫學·近代商業和銀行業方面大發明人，也是如此的。特別地說，重大事實的發見人，首先能恰當地解釋事實的人，都顯然應得叫做哲學創作人。

第四節 本書的綱要

著者現已推究形成所研求题目的範圍，那就能很簡單地概述這書的綱要。這書總括的题目既是西方哲學思想的歷史，所以我將簡短地敘述文明造成的人類心理賦稟的變化和西方思想所由發達的原始思想，然後從希臘思想到近代歐洲的思想和文化上最密切地與歐洲相關聯的國家的思想追溯文明中哲學思想的發達。次章的题目就是文明在人類心理賦稟方面造成的變化。

第三章 文明造成的人類心理賦稟的變化

第一節 緒言

著者現已用最普通的名詞回答這個問題，即創造文明和科學的原素是什麼物事？又要試來回答第二個和相關的問題，即「心理上」很文明和很有智能的人在什麼一般的或標準的地方與野蠻人·未開化人·非文化人不同呢？（註一）當人類日益文明時，什麼一般的或標準的變遷發生在他的學知的或獲得的心理賦稟中呢？（註二）人們說野蠻人居在最高等獸類與文明人間，或說野蠻人心理上比文明人爲更近似獸類；這大略暗示人類獲得的心理賦稟方面一切變遷。所以在他的心理賦稟與最高等獸類的心理賦稟所不同的要點，著者將找尋着這個回答。他與最高等獸類的差別至少有六種。（一）從他學知事物的能力說，他與獸類不同。（二）從他比獸類本能的更爲好知新奇說，從他爲思考自身喜愛思考說，他與獸類不同。（三）從他

學知順應所應付過的整個環境方面基本的及抽象的形態和關係之能力說，他與獸類不同。(四)他的情緒的粗野，比獸類的為弱。(五)他在較小的程度內是「剝那」的創造物，即他的暗示感應性較弱。(六)他是更社會化的，或更富有團結力的，這就是說，他更關心他的伴侶行為，他的舉動和情感更易受伴侶的行為和幸福的支配。

(註一)著者曾考見過，沒有一些理由足使我們相信人類「本來的賦稟，與他四千年前未開化的祖宗的，有差別。所以適全章僅論述人類獲得的或學知的心理賦稟。

(註二)顯然，這個問題是歷史學家和心理學家共有的問題。

第二節 模仿的學知

獸類能從觀察牠們各自種類的份子的行為學知事物，這很難於相信。但小孩子能如此，却實在可信。比方說，我們能指教小孩子或成人怎樣搖鈴，怎樣拿起一個門門，怎樣開一只箱子；但獸類中的猴子，儘管這些手術在牠是容易學知的；却牠能用「模仿」的方法學知，這可是可疑的。一個猴子，或一支象，或一條狗，牠們儘管可以學知這般手術，却牠們的學知，

是用叫做試驗和偶成（或者試驗和錯誤）的方法，即由十分偶然頭幾次得着這些手術，並由有報酬時再做再做，直到做的習慣十分確立時。人能「理解地」或由「想出」一些方法，或由對他「說明」方法，學知事物。這些學知的方法，著者有種種理由相信他們是獸類中決不能使用的。（註一）

（註一）這兩種人類學知的方法，確實有嬰兒和幼稚時期試驗和偶成的許多證據做他們的引導，並或能歸約為試驗和偶成的學知方法。小孩子能由模仿開箱子的，必已由玩弄許多類似的物件的原始方法學知這事；嚴格地說，他不是模仿，是用已成立的習慣。總而言之，模仿和推理兩種高等方法，從試驗和偶成的方法慢慢地產生出。但即使這樣，却從小孩子「得到高等學知方法的影響的能力」說，他的馴良性是非常優越於最聰明的獸類的馴良性。

野蠻的小孩子，儘管有得到這些高等學知方法的本來能力；却他的環境所能啓發他的特性的範圍，遠不及文明環境用牠的學校或工場啓發近代歐洲小孩子的特性的範圍那樣廣大。這個理論，對於說明文明人所由從野蠻的狀態，從未開化的狀態升高起來的相繼階段，也一樣適用。換句話說，「文明愈卑下，學知的方法愈粗陋。」學知的方法，從獸類說，有極劣

的試驗和偶成的方法；從文明人說，有近代科學的研討、解釋和論證的專門方法。

第二節 喜知新奇的嗜好之擴大

人類第二種本能上好知新奇的特性，在年幼的小孩子中也是顯著的。他們莫有不喜愛觀察在周圍活動的人或物，研考物事，撫弄可以置手的一切東西，時時間年齡大的小孩子或成人，——一切這些，都是喜知新奇性的表現。在這樣場合，同一本來的賦稟，因環境不同，產生出殊別的材料。文明的環境中有無數和至殊異的物象誘起小孩子的注意，有常在的鼓勵注意物，有注意的報酬物。日後有學校，更後有專門職業的環境，引導他們獲着許多興趣，與他們原始好新奇的傾向大不相類的。結果麼，文化很高的人，對於問題、物件和事故富有興趣；野蠻人對於這般興趣，如人類家養的動物樣，是盲昧的。

文明歷史在這樣的心理上特性方面顯示出野蠻人的材料漸漸升到高等智能和文化的近代人的材料。文明人逐漸獲得新的和增附的興趣，直到他的興趣成爲不可數計的那樣衆多，變爲世界那樣廣大，直到他應付的世界比他野蠻祖宗的世界無限複雜。

第四節 分析能力的增進

人類第三種分析能力的特性，顯然是他獨有的；誠然，不必說極笨的人，甚至就是普通的人，從關注抽象的和概括的事物說，從能有成地應付牠們說，他們的能力都極薄弱。獸類似像僅能反應整個的環境和可感覺的性質，決不能反應這些環境的抽象或概括形態，決不能反應牠們的要素，更不能反應要素間保有的關係。一般的小孩子，比較獸類和魯鈍的人，容易學知反應一個物件的形式或牠的方圓，或牠的三角關係。他們學知反應物件的長寬·數目·年代·價值·所有主·及許多其他概括的或抽象的屬性。雖然，當我們升高概括或抽象的程度時，心理的試驗表明出我們超過一般小孩子的聰明；當我們實驗理解論理學·數學及其他科學的高深課程中理論的能力時，我們發見除特殊的智者外，我們超越一般人的聰明。依據這些事實，著者可推斷：人類，比較獸類能夠反應整個的環境和可感覺的性質起來，在從後者進化的歷程中會得到糺分整個環境成爲要素的更大能力；會得到反應這些要素，尤其是反應牠們的關係的更高能力。誠然，這種能力，我們應把牠叫做「智能」這個字所指的物事。

次之，文明的環境，關於在人類的這些高等能力存在小孩子中時發達牠們成爲成年人智能的習慣，曾證明是強大的動因；野蠻的環境不是這樣，因爲牠使人類盲昧那些對近代歐洲人似確然彰顯的事物的概括形態。抽象要素及隱匿關係。從這點說，文明的歷史，也是重復人類從野蠻狀態逐個階段地進步的紀事。人類發見實體間概括和抽象的關係，說明實體間隱微的關係，曾是遲慢的。困難的事業。幾步的前進，甚至常須經過若干世紀。雖是這樣，却漸漸在有天才的指導下高等文化人類終竟產生出來應付在我們近代世界的抽象或概括科學中研究的衆多實體。

第五節 人類情緒的粗野日漸減少

心理學家告訴我們，粗野的情緒是鄙陋和蠢鈍的感應構成的，牠們特殊的感官經驗的領域是分析和知識莫會有許多進步的地方。換些話說，牠們是缺乏反應一定環境的確切學知方法的徵驗。爲解釋這些論點起見，且把由餓。飽。痛苦。快樂。瞌睡等等感覺構成的完全愚昧的經驗，拿來比較從外在的感覺，特別是從視。聽。皮膚。肌肉等感官得到的知

識。把一個驚慌的成年人或小孩子（比方說，一個被黃蜂螫着的小孩子）的反應作用，拿來比較決鬥中兩個專門決鬥者的戳刺和招架。人類既然依次從野蠻人・從獸類演進出來；那麼，排除獸類和小孩子的粗野情緒，把不甚粗野情緒的感應，尤以把智巧的感應拿來替代牠們，這樣的趨勢，就發生出來。這就是說，排除忿怒・狂喜・駭怕的愚昧和粗野的反應作用和類似的感應形式，及獲得思慮的・學知的・智巧的確切反應作用來代替牠們，這樣的趨勢，就發達起來。儘管這種演進，甚至從最文化的人說，也決沒完全；却男子或婦人在很文明的社會中保有粗野情緒的，是被視為病的・或心理上不完全的人，是被視為罪犯・或精神病人，是被視為迷妄的・或很沒教育的人。在文化人保有情緒的地方，批判的見識和從廣義說叫做審美的感情，常發生來替代野蠻的情緒。在情緒發生的任何地方和時候，好的嗜尚趨於遏制情緒，揀選情緒；粗野的食慾，粗野的快樂，粗野的恐懼，粗野的憂悲，粗野的忿忿，都趨於被排斥並被遏抑。

第六節 人類粗野的易感性日益減少

獸類的心與人類的心間，及野蠻人的心與文明人的心間其他顯著的差別，就是高等心的易感性日益衰弱。小孩子和野蠻人顯是「利那的感覺的創造物」。在他們的德性中，抑制的衝動力。經久的動作。堅定的計畫。未來幸福的考慮。信仰的仔細研察，都不常見。惟很有訓練的心能夠而且實際致慮終身的幸福。未來時代的幸福，或進入很多問題和牠們的解決中的許多要素裏面。從這點看，易感性不過是思想或別種行為中抑制力缺乏的名稱。（註一）解釋起來，關於易感性，著者可以舉出這些行為的例子：即從我們購買物品時差不多完全受讀過的有些巧妙廣告的影響，到病人在深沉的昏眠中奴隸樣服從，或到驚慌的羣衆愚昧的衝動。關於遏制力，可舉出這些行為的例子：即從小孩子在再偷竊食物前因過去沮喪的經驗發生的猶豫，到最高法院或大理院的裁判官在判決重大案件前單獨地或合議地審察好幾個月。簡括地說，人變成更文明，就有更多的原素或條件，決定他的思想或通常行為。牠們兩者都變成被限制着的。許多生活的興趣，所遇每種境地的許多形態，天天過去的許多類似的經驗，別人的許多行事或說話，——一切這些關於利便並扼阻我們的判斷和其他行為，關於因此支配牠們，都有一部份勢力。

(註一) 這抑制力是由兩種心理的或神經的作用，卽利便和阻遏，得來的。許多心理的或神經的要素由聯想或得來的運絡積極地決定(或利便)我們的思想和行爲，禁止(或阻遏)別的思想或感覺成爲我們惟一的主人翁。這就是說，這樣得來的運絡存在或不存在，或者這些運絡(當存在時)與舊地活動或昏沉地癱瘓，都各決定我們是真正審慎的，或僅僅衝動力的創造物。概括說來，我們從易感性或催眠力的解脫，倚靠習慣的「綜合化」的程度或複雜性。

習慣的充分權威，甚者牠的苛暴，是易感性構成的，是野蠻人和未開化人中特著的現像。誠然，個人變成能自由思考，爲自己自由判斷，並還能不遵從傳習，是僅逐漸而又在很進步的文明時纔有的；然而甚至在最進步的文明社會中，這種自由有時是狹隘地被限制着；並常受多少限制。這樣麼，甚至在我和我法律上或社會上能(如我們所願)自由思考或行動的地方，我們關於許多事件仍是羣衆心理的創造物。我們甚至縱然努力超脫羣衆心理，仍還是牠的創造物；因爲人即使在深信他應排除學校和社會環境中得來的一切習慣時，也決不能如他的願完全摺斥。從這說來，有最維新心理的人們說他們自己能摒棄一切從社會環境中得來的習慣，不過自己欺哄自己罷。他們努力「重新創始一切」，然後後一代人研究他們的生

活時，就看出他們自己所沒能看見的，即看出他們是時代和民族的小孩子。甚至那些人，在他們的時代相互間是激烈的仇敵，以爲自己各站立在一極端的；然而從研究那個時代的歷史學家看來，還似顯然相一致，沒有什麼殊異。比方說，希臘和羅馬異教徒的哲學家與同時的耶穌教牧師，從研究思想的學子看來，他們很相類似，沒有什麼差別；他們的類似，遠遠他們類似任何近代耶穌教信徒或非耶穌教信徒。簡括地說，甚至最急進的，僅僅從羣衆心理些微一點解脫自己。雖然，在文明人與野蠻人間，却有顯著的差異存在着。有思想的和有學問的人們努力解放自己；民主主義的社會至少也一部份容許他們這樣做。這兩種情形，當文明愈前進時，愈能有較大的成功。

所以個人自由史在文明史中是最有興趣的。最重要的篇頁；爲自由的戰爭是人類不得不從事的最慘痛的戰爭之一，這一戰爭現在尙未戰到終極。在原始時代的情形下，不特習慣的權威是絕對的，並且人類還完全盲目地服從習慣。日後變成自由反省的思致的事件，若道德及宗教的習慣和信仰，民事和社會的習慣，政治制度，小孩子的教育，以及人類和環他的世界的研究，在原始社會中大部份都是愚昧的社會傳說的事件；這些事件是完全被羣衆心理處

置着的。

於是著者可以斷言：服從習慣，是比發明新的和更好的方法更容易些。笨的和愚的，除開服從習慣外，還要做些別的事，是不能夠的；社會中人對愚昧的習慣變成批判的或反抗的，這顯是文明發達的標識。當文明往前進時，批評的範圍和自由也日益擴大。所以著者又可以說，解脫習慣的自由日益增長，批評的心意和這些增長的自由相應地增進，原始人民的部落行為逐漸除去，都是與文明一同發生的心理特性方面更大的變化。

第七節 人類變成更社會的

最後，文明在人類得來的心理賦稟內所造成的變化，還包有人類增大的社會性。小孩子在有些地方顯是社會的，但他也是蒙昧地殘暴的。自私的；笨的小孩子，比賦有智能的更易保留着殘暴性和自私心。我們長到成年時，學知使自己和調別人的感情。興趣和福利，並和調自己的感情。興趣和福利；又學知與別人通力合作，學知採用別人的習慣和禮文，學知實踐然諾，學知保有共通的理想和事業。所以我們在人類歷史的進程中也發見增長的社會性

爲文明進步的原因和結果。游牧的民衆變成部落，部落變成民族的國家，民族的國家變成大帝國。國家，從牠的原始說，僅僅由強大的武力結合攏來的，由強大的武力保持秩序的，日後變成有憲法的和遵循法律的民主國家。奴隸和農奴變成普遍的公民。特權和貪慾趨於被愛國心和人道主義替代着。

第八節 結論

總括說來，著者且重述文明環境在人類得來的心理賦稟中所造成的顯著的變化。(a)他得到高等學知方法，超過獸類粗野的試驗和偶成方法的。(b)他喜好思想，能意識地採取理智工作爲他的事業。(c)他日益詳細分析他應付的世界，他的行爲愈由概括的、抽象的物事統制着，少由粗野的、未分析的總體統制着。(d)人類由此變成更巧慧和智能的時候，他的情緒日益減少粗野。(e)在同一的情形下他日益減少易感性，這就是說他變成更有思攷的，更有主張的，更有遠識的。(f)最後，他變成日更富有社會性的。(註一)概括說來，笨的、愚的、非文化的，位在野蠻人與很文化的人之間，恰若野蠻人位在獸類與文明人間一樣。同

樣，在很文明國民的歷史發達中，增進的文明，尤以增進的科學知識，趨於產生出民族或至少民族中很有智能的個人心理賦稟方面這些標準的變化。所以在科學會降生且會進步的任何地方，人類的文明高高地提升到純然未開化的文明之上：今日西歐的人們，「從全體說」，如果顯示出這六種心理賦稟方面的進步，大於從前的歷史中人類任何時候所顯示出的，那麼，這至少一部份可以歸功於過去三百年間造成的科學知識的奇異進步。

（註一）固然，任何這樣一般變化祇實是層千累萬特殊變化的一種模糊的記述。再者，這樣衆多的變化中聯合及變異的可能性也是不可數計的，這暗示出這個重要的事實，即這些心理變化的進步率彼此間可有顯著的差別。個人怎樣相異，民族也怎樣相異。有些個人和有些民族關於有些特性可以是很進步的、關於別的是後退的，又或保有這些特性，失掉那些特性。

第四章 原始時代的知識和思想

第一節 原始時代的思想

人類遠在他有科學前有一種隱微的哲學。這就是說，如果我們把哲學這個名詞不用來指一種明白的學理，僅指接觸和解決問題的一般理智態度或方法；那麼，在科學前，我們就有哲學。現在著者把科學前這個初期階段的思想叫做「原始時代的思想」，把這個階段思想的哲學叫做「原始時代思想的哲學」。

「原始時代思想」這個術語，在這樣定下牠的意義時，仍是模糊的，因為牠可以包含三類各殊的信仰。第一，牠可以指一切科學思想前的民族歷史中一個階段的信仰。第二，牠可以指每一民族理智生活中的一層，即指愚的和笨的信仰；愚的和笨的，在他們一部分的同胞變成文化的並有批判心理的時候，理智上還是原始時代的。第三，牠可以指有學問和思想的

人們保留着的科學前的信仰。前章已說明過，世界中有許多物事給人類來思考，他實行思考大抵倚靠着環境的刺激力；一個民族，即使大部份文化上沒有進步，一小部份仍能有所進步，一個個人或民族，甚或一個時代，關於有些事件的思想，儘管仍存留着爲顯然原始時代的，却關於其他事件的思想的確是進步的。比方說。一個精練的醫學家，可是完全盲昧政治和經濟科學；一個聰明的企業家，可是蠢蠢然迷信的；在一個天文學・物理學和地理學大發見的時代，對於罪犯・乞丐和精神病人的待遇可是最原始時代的；或者一個時代對於神學的推究是急切關心的。非常熱烈的，但從關係物質環境及疾病性質和原因的信仰說是原始時代的。總括說來，莫有一個人，莫有一個時代，完全解脫原始時代的思想。

雖然，原始時代思想這個名詞，最常指文明史中某某時代的習慣和信仰，及從起頭的歷史到現在的歷史都留存着爲野蠻或未開化的某某地方的人民的信仰和習慣。比方說，三千年前，原始時代思想遍布歐洲世界各處。在西歐中世紀時期，歷史學家發見無數信仰和習慣，都應叫做原始時代的。在非洲中部，人民的思想到現在仍然還是原始時代的。我們採用原始時代思想這個名詞時，應記着關於研究原始時代思想我們不僅考察一個古代時期，即在科學

前和初期文明階段中一個時期；且還考察這個時期，這個時期的信仰和習慣當中許多都常常到處在地球上的民族流行着，因此我們能夠且應該以從每個時代或地方得到的例子解釋這些習慣和信仰。

第二節 原始時代思想家懷持的三種信仰

在每個人生活中，且一樣地在原始時代人的生活中，三個知識階段或水準，可以找尋着。第一個階段，就是愚昧的或非反省的知識。我們實行某某動作，僅因本來的或本能的賦稟使我們感覺某某物事並授與我們反應牠們的方法；那麼，這些動作就是非反省的。比方說，我們找尋食物，打仗，怕黑，怕孤寂，怕弘大的聲音，怕有些動物，都是因本來的賦稟。我們喜歡所與一同生活的人，怕或不喜歡外來的人，也都因本來的賦稟。人類用試驗和錯誤·偶成和失敗的方法，即我們所以學走，學說話，學吹噓，學把握，學撫摩，學投擲的方法，所學知的都是非反省的。最後，他不遠察而僅由摹仿別人或由單單的暗示所實施的，也是非反省的。這樣麼，他從小孩子發達到成年的進程中，趨於蒙昧地採取他的部落或

氏族中許多習俗和信仰做他的習慣。簡括地說，一切這些本能的或盲昧地得來的特性，構成一種顯然非反省的心理水準；這個水準中他所能實施的無數複雜行爲，比高等獸類所能實施的還多；這個水準仍留存着爲類似動物的，不是批判的，不是理性的，不是特殊地人類的。

第二個水準，比較起來，是真正反省的知識。甚至最下等的野蠻人也真得到他所證明和批判地注意的幾許知識。他爲獵夫，爲漁人，爲器械和武器製造人，爲燃火人，爲茅屋建築人，爲有興趣的觀察天氣和季候的人；都應學知並證明不得不巧妙地・細心地・思考地反應的物事的有些原因・結果和屬性。除開第一個和第二個知識水準外，還有第三個知識水準。這第三個知識水準，與人類證驗的知識比較起來，著者且叫牠做推測。甚至原始時代的人注視並驚奇許多物事；這些物事的結果和原因不是看得見或容易猜得着的，牠們的說明在猜測牠們時，也不是容易迅速證明的。所以人類在對物事沒有愚昧的・完全滿意的反應方法時，或不能輕易證明或解釋時；他仍可以推測，可以揣想，至少在某種範圍內可以提出臆說。比方說，他可以解釋暴風雨爲上帝發怒，人的癲狂爲有些惡魔或邪怪鑽入他的靈魂中，仇人的權勢爲巫術的結果。（註一）

(註一)固然許多這樣信仰，屬於第一種知識，是社會地、盲目地承繼下來的；或者任何有想像力的原始心靈的人在任何時候所能實行的，就是改易這種信仰，或擴張到新的境勢上面。

這般原始思想家的猜想或臆說，在文化的近代人看來，常似鄙陋的、幼稚的；但每個這樣的臆說，心理學都能解明，並且有與今日文明人所有的相同的本來的心理賦稟做牠的前導。概括說來，著者可用兩種心理學的公例，即類似公例和聯想公例，解明這般臆說。類似公例陳述：人反應一個新的境勢，莫有很適合的（天生的或得來的）適應方法時，就會用這種方法，即就我們的心理賦稟（天生的或得來的）說偶然與那個境勢最密切地相關聯的方法，來反應牠。這樣反應的一個熱知的例子就是初次入城看望的鄉下人弄出的錯誤。午餐時，他或飲洗指甲杯中的水。他或試來吹滅煤氣燈或電燈。（註一）假設這個心理學公例，假設對於這些物件或事故（牠們的性質、原因或結果不是直接可以看出的，不是傳統的信仰可以說明的）有若干興趣發生；那麼，我們應期待人們以這樣的方法說明那些物事，這樣的方法就是他們用來說明偶然在他們看來最爲類似的任何物事。聯想公例陳述：任何物事，我們若把牠們拿來一堆思考，一起注視，牠們就可以在我們將來的思想中變成相關聯的。我們用這樣的方法

學知名號，學知字彙，學知詩歌，學知乘數表；並學知物事的習見的屬性。假定一個人的心理在某某時候是這樣的；那麼，決定他所聯想的物件，常不過是「心理的」偶然事故。這就是說，這與說是決定於人類的心理，不如說決定於他的環境。這樣的聯想，著者叫他做偶然的聯想，舉個例來說明，我們叫這個人做張大，那個人做王二，與說是我們心理使我們這樣叫他們，不如說我們的環境使我們這樣。我們常常聯想兩個東西，僅僅因偶然在同一時候注視牠們。這兩個東西，從論理學·物理學·心理學方面說，都可以是不相關涉的，或者僅僅渺茫地相聯繫的；然而此後一些顯著的經驗可以使牠們密切地相關聯着，把牠們當作我們思考的對象。許多迷信都是這個真理的例證。一面很值價的鏡子，在我們遇着一宗重大不幸事前一小時偶然打破，此後我們心理就不能把這兩件事情分開，使不聯合着。概括說來，類似和聯想這兩公例能說明原始人和文明人的很多「新奇思想」；關於這般思想，我們須追溯原始推測的起源。

(註一)別的例就是：野蠻人以爲船的风蓬是翅膀，火車頭是馬；再者，一個搖籃的嬰兒或叫他第一次見着的

母牛做狗。

雖然，著者且加勁重說這個重要點：即「很多的信仰和習慣是非反省的，說明一切民族信仰和習慣的重要元素是社會環境。大概說來，人類懵懂地信仰他那個時代和氏族所信仰的，關心他那個世代所關心的，他從伴侶得到他的心中理智的傾向。所以關於說明原始民族任何習慣或信仰，我們常應著重社會傳說所握有的勢力。甚至原始的推測不管牠的本原是任何什麼，却仍鮮是真正的推測，大抵不過是羣衆思想罷了。他決難是個人的自由和批判的思想。

倘使我們對這些知識各安一個名稱，那牠們就可幫助我們。那類非反省的知識，我們可以把它分爲：（一）愚昧的試驗和錯誤學知，及（二）愚昧的傳說。那兩類反省的知識，可以叫牠們做（三）實驗的研考或調查，及（四）推測。這些知識都在原始時代信仰和知識中可以發見着。

第三節 原始時代證驗的知識

我們現已論述：對於任何環境的情勢的感應，在把牠當做對那情勢的一種認識來考察

時，可以分爲兩類，卽非批判的或非反省的信仰，和批判的或反省的信仰；後者又可分爲實驗的或實證的信仰，及推測的或非實驗的信仰。非批判的或非反省的感應式類，儘管是一切學和發見及一切傳說的基礎；却本質上是原始時代的，非科學的。所以科學真正的起源應在原始心理的批判或反省的信仰中搜求；這些信仰，我們已考見是這兩類，卽實驗的和推測的。這樣麼，我們立刻可以推斷這兩類知識的發達特是人類理智事業歷史中的論題。

著者且先討論原始時代實驗的或實證的知識。世界中奇異事件之一就是科學起頭前人類所有證驗的知識數量。科學起頭前他精於製作石頭·骨頭·木頭的器具和軍械，精於製造陶器，精於耕種土地，精於織布，精於開挖和鍛煉金類礦物，精於建造小船和大船，精於採掘和彫刻石頭，精於修建橋梁·堡壘和其他建築物。他有許多知識，可以叫做經驗幾何學·物理學·工程學·化學和醫學。這類科學前的不可數計的智巧，教示我們這個重要真理，卽「美術和技藝在人能成爲科學家前，已必然是很進步的。」誠然，我們心理的睿察，必使我們信服這個理論；卽除非到多量經驗的知識惹起人類對於所常接觸物事的抽象和隱匿性質的驚奇心時，科學決不會發生；這個真理，從每個小孩子的理智上發達和訓練可以解明。

這種原始時代證驗的知識不僅對於科學的發生是必要的條件。牠還是科學所由發達的種子。產胎兒中的科學。這樣麼，我們不把牠叫做科學，是有一點武斷，因為我們不能在牠與牠後或科學時代間劃出特定的界限。雖然，我們不把牠叫做科學，不是完全武斷；因為科學，從牠是抽象的和一般的說，與這種原始時代知識不同。科學本質上構成於普遍的命題；原始時代證驗的知識本質上是特殊的。具體的。著者對此且敘述一個很重要的解釋：我們可以巧妙地使用一個槓杆，但可未曾發見牠的一般真理。或可發明一個輪子，應用牠到車子上，但沒發見牠就是一個槓杆，沒發見牠的功用倚靠着槓杆的屬性。概括說來，模型的槓杆·輪子·天平秤，我們都可以知曉；但說到槓杆的抽象道理，概括屬性，可是完全盲目的。我們斷言科學是用牠的一般性和抽象性顯明自己的特點時；不可不承認從特殊的和具體的那些階段到概括的和抽象的那些階段是連續的，是真連續的，任何特定的界限都似武斷的。然而說到利便和慣例，都證明我們拒絕把原始時代證驗的知識叫做科學是合理的。牠是科學前的·或非科學的知識。牠的一般性和抽象性，尚不足以使牠成爲科學。牠不是論證的或推理的。牠的命題不是明白的概論，牠的證驗不是明白的例證或論理上演繹的推斷。

第四節 原始時代推測的知識

原始時代推測的知識是科學的父母，恰若原始時代證驗的知識是牠的父母一樣。誠然，人類許多原始推測，顯露出科學的本質；因為牠儘管缺乏這個重要的特性，即證驗，却牠超於成為抽象的·一般的。再者，因牠趨於成為一般的·抽象的，所以牠比具體的證驗的知識，精神上為近似科學；因為牠的動機顯然是努力於說明。最後，牠不管是如何幼稚的知識，却是驚奇心所產生的。所以原始的推測，因這三種理由，研究人類理智史者對於牠應有多大的·深厚的注意。

著者為便利地說明人類原始非證驗的知識起見，把牠們總括在魔術·靈魂論·神話三個項目中；這三個名詞，著者沒企圖把牠們的意義嚴格地·確切地限定着，固然也沒以為牠們所指明的類別是互相排斥的。(註一)

(註一) 這裏這三個名詞，著者有意在含糊的，普通的，非專門的意義中使用着。比方說，在靈魂這個項目中，我欲把活力論，超自然論或物力論，圈應崇拜包括到裏面。在魔術這個項目中，我欲把禁忌，或消極的咒

術，拜物教包括到裏面。學子要詳細地研究這些原始信仰和習慣，須讀下所開列開于深的研究應看的各書。本章不是研究一種民族的信仰和習慣，但只研究在許多各殊的民族中發見的牠們的一般趨勢。最後，原始信仰，與其叫做「信仰」，不如叫做「群衆習慣」，因為牠是差不多「非思考的」。結果，一個人儘管嚴定各類習慣的意義；却他如果對各殊的信仰嚴定牠們的意義，那他必致把很進步的思想，解釋爲牠們。概括說來，原始思想，本質上是社會的，幼稚的，非專門的。所以討論牠，與其用幾個特定的，更正確的名詞，不如用幾個普通的

（a）**魔術**——**魔術**，從我所欲使用這個名詞的廣泛意義說，是否能夠嚴格地限定牠的意義，是有疑義的。我欲在魔術這個項目中包括一羣信仰和習慣，在不同的地域是相差別的且有時彼此很是殊異的。牠們的殊異，從最幼稚的迷信到思考的和批判的信仰，由此又從最盲目的和最偶然的聯想到顯露出真正論理上學說的信仰。現且解釋牠們。在一方面，一個小孩子攜帶石子在他袋裏，相信這個行動可以使他有些好運氣，他儘管不會有或不會找出任何理由說明這怎樣可有這種結果，却會因一些迷信的感覺而實行牠。在別方面，我們可以發見原始醫術的信仰和習慣根據明顯的原理，例如「類同的療治類同的」，「力量能由健康的・強

壯的傳達到軟弱的・疾病的。」

魔術在人類生活中似曾常有偉大的勢力，牠現在甚至在文明社會中對人類生活也仍有偉大勢力。如今野蠻人有許多禁忌；但文明人也有他們多數的禁忌，例如公衆壓迫棧房和公寓主人避去任何房間有「十三」這個數目的號頭，例如我們侈言我們的健康時，感覺恐懼。如今有由不可記憶的時代傳下來的巫術和魔術，有告休咎者，有千里眼者，有走江湖者，有專門的神覲，有專門的醫婆，她的見解，縱與醫學家的衝突，仍能夠有權威。還有靈異的食物・藥品・神像・星光及其他古代生活中天然的和人爲的物件記載在仙人小說中的，這些小說，我們常聽人談述，在小孩子時代也很愛信他們；大城市中現在仍有奇異的聖骨，有靈效的專賣藥品和食物，及許多小小的迷信，若撒米在出閘的新娘身上，若格外籤分紙牌來獲好運氣。

有任何思想或原理做這些信仰和習慣的基礎麼？如果這個問題有關魔術的原始和魔術中有力的心理原素；那麼，我們應答道，莫有任何思想和原理做牠們的基礎。雖然，魔術的廣大的信仰和實習或者時時趨於喚起原始和野蠻民族方面一般的信仰（即使牠是渺茫的）；

這個信仰，我們可以把牠叫做『含蓄在魔術中的原理』。這個原理是一種因果學說。牠主張萬物能有多少隱匿的勢力或功能，我們近代人叫做『非機械的』。或者盲昧的人民對於吸鉄石・無線電・炸藥・毒品・催眠術・人身吸力學及其他神祕的因果作用的類似例子所有的感想能把這件事好好解明。隱匿的勢力或功能的信仰，從歷史前的時候到我們現在都是一部份的民衆哲學，牠實在僅近幾百年間才與科學思想絕別。

學者關於述說魔術的起源，決難有一致的意見。儘管許多環境的動因，可以是喚起迷妄信仰的實在刺激物；却人對這些信仰的心理態度，從每個小孩和愚昧的成年人說，是顯著的。信仰在文化中抑制迷信的，如果人們缺乏牠；那麼，就有許多最相野的和最偶然的聯想和類似及羣衆心理的暗示進入牠們的心理賦稟中。再者，我們本來的心理賦稟，有特易感受這些迷妄的信仰，牠有許多本能的恐懼，有支配他人的願望，有對動心的外來人的屈服，有性欲的本能，有各種樣情緒的感應。（註一）

（註一）魔術起源這個問題，超過我們哲學歷史的範圍，牠們的實際原始，我們很不能知曉。這個問題是太大。本書要簡地敘述各人不同的意見，實不可能。這樣一個概略，在下面所開列的參考書中可以尋得。

(b) 靈魂論——第二種原始時代推測的知識就是靈魂論。在很多的原始思想家看來，差不多每件物事都像似活的，每樣東西似都有靈魂。在後者的場合，有靈魂使牠們有生命。但關於相信萬物都有生命，那些思想家心目中沒有近代生物學家懷持的精密和正確的生命概念。有生命指能動個體的部份，能做物事，能變改自己，能從這個地方走到那個地方，能有子孫。這樣的生命，甚至今日的小孩子或沒有智識的人還這般推想。如果這些條件是生命的標準，那麼·日·月·星·風·雲·雷·雨·海·洋·河·川·溪流·泥土（如植物的母親），昆蟲·爬蟲都真是有生命的；恰如我們所叫做動物·植物的，是有生命一樣。原始思想家認生命為說明一切萬物的運動·變化·出現的惟一物事；恰若現在愚昧的人蠢蠢然認生命為完全十分地說明動植物的運動·變化·長大·出生的惟一物事一樣。這樣麼，如果月有生命，牠固然能動，能隱匿。如果地球有生命，牠固然能出現。如果暴風·烈雨有生命，牠固然能發怒，能毀物。如果日有生命，這些星不可以算作牠的子孫呢？

但萬物也常常有一個靈魂。在這個場合原始思想家的靈魂概念，與較精密的思想家所想像的不同，大抵與小孩子和愚昧的人所想像的相類。在他們看來，靈魂是第二人，是人的重

複者。牠是一種形體。有時能被人看見，有時能穿衣服，能談話，能做我們身體所能做的許多事件。但牠與我們的身體還是顯然兩樣。牠常常是看不見的，牠能通過阻礙物，鑽入我們身體，牠能非常迅疾地行走，能走到我們身體所不能走到的地方。牠不像許多物事那樣可觸摩，那樣堅實；牠是像呼吸，像身體的溫暖，像一個影子。所以我們有靈氣·靈魂·鬼·魂·幽靈·陰曹·精靈這些字。

許多經驗，能使靈魂這樣一個實體的信仰發生。第一，我們知道幼稚的小孩子和原始的
人民，不分辨睡着的經驗和醒時的經驗。夢中的物事，信為與由知覺察見的物事一樣存在的。實有的。所以既然他們在夢中與死人相見，相談；那麼，死人必仍然有生命，能遊行到他們那裏，甚至能鑽入最堅實的住所。活人在夢中也能穿過堅實的住所，也能為極遠的游行，也能與死人相追隨。第二，死亡·癲狂·精神病·譫語·神志昏迷·等等現象，甚至熟睡與醒覺都暗示這樣一個實體，恍若靈魂的，從身體離去或回到身體內；或暗示外來的靈魂，友善的或仇讎的，如實際的事例所指明，鑽入自己身體內。第三，關於喚起靈魂的信仰，許多別的經驗也有一部份勢力，比方說，發怒和怒後的悔恨行為，非常的力氣，對人的

企業非常的障礙或變故，自然中的回響和其他不可解明的聲音，野獸和野鳥突然或意外的現出或隱沒。但靈魂論的起源的一切這些解釋，都可以是互相轉換的原因和結果。牠一次存在時，將是解釋那樣事實的或然的和適意的方法；但那些事實仍然可對這個臆說的實際原始沒有什麼關係。牠的原始可以是羣衆的，牠自身也可以是含有極少理性的。那樣麼，牠的原始可以是圖騰崇拜。這就是說，靈魂是一個民族的構成員中的一部份；不問這個構成員是一個人，或一個動物，或任何其他物事。比方說，這個民族的圖騰是袋鼠，那麼，每個物件（人也在內）屬於牠的，自身中都有袋鼠的性質。這個性質就是原始的靈魂。（註一）

（註一）關於這點，我們是極盲目的，學者的意見也至不同。

靈魂的信仰一次存在時，能使原始思想家把靈魂歸屬於他以爲有生命的每件物事；這個信仰，爲說明某一些物事，創生出來；牠除開這些物事外，對於許多物事，不管牠們曾是什麼，可以幫助原始思想家說明牠們。誠然，牠說明爲什麼物件有生命，爲什麼牠們有時似睡着的或死去的。牠解釋病痛・瘟疫・精神病・癩痢症・魔術和宗教的權威。牠也解釋：自然中事故對於我們常常似有情緒的或個人的特性；自然似可以懲罰我們，笑我們，恨我們，與

我們友善，與我們戰鬥。暴風雨是大發怒；春天是愉快·仁慈；野獸或是我們的朋友或仇敵。當物事一次推想為有靈魂時，尤以當人所常見的如上天·太陽·月亮·高山·海洋·江河·地球·暴風·烈雨及別的事物，這般推想時；這些物事內的靈魂可以漸漸與靈魂所住住的『牠們』相分離。這或者至少是一個原素產生對幽靈·仙女·鬼神視為特殊人的信仰的；這些人可以繪畫，可以加上名號，牠們有品行·道德·言行錄。所以日後發生多神教，如我們在古代希臘中所見着的；多神教內有一切原始圖騰崇拜及靈魂論的起源的標識和聯想。

靈魂論，像魔術樣，從歷史前的時候已是民衆哲學中最重要的部份；並永莫從科學思想中排淨。牠，像魔術樣，遍歷史在因果律的概念中是一個重要的要素；牠不單在所謂迷信中，且又在科學的信仰中，都是這樣。著者現解釋牠。靈魂，及牠的權力和能力，常是民衆心理說明的一部份。誠然，甚至心理學家，能把靈魂論排淨的，也沒有幾個。靈魂從身體離去，常是一般民衆所信服的死亡解釋。生命，在愚昧無知的看來，甚至到最近幾百年間在生物學家看來，常似特別神祕動因或靈魂或『活力本原』的作用。甚至就化學和物理學中研究的物事說，僅極慢慢地產生出非靈魂論的解釋，因為本質和勢力這兩個化學和物理學的術

語，多少是靈魂論的實證；這就是說，牠們是具有神祕權威的動因，牠們是究極物，這些究極物似像對於我們不須說明，或比我們由牠們說明的實體或作用，須要更少一些的說明。比方說，我們推想電力為勢力·動因·行為者·或一種幽靈，仍是甚自然的。

(c) 神話——第三類原始信仰或推測，即神話，常常有魔術和靈魂論這兩種信仰做牠的前導；但神話比牠們顯然更為近似一種學說。牠是一種史話或誌異有意地用來說明一些物件·事故·信仰·或習慣的；因為牠的真正職務「不在動人感情，在說明」一些事故·信仰或習慣的，所以牠與別的神史顯有分別。牠當作一種說明看來，或者是所謂「一種從類似公例造成的感應」的最顯明例子。牠的發明者，不管是羣衆心理或某個人，從他盲昧物事的真正說明（這些物事的原始，他是很注意的）論，他實輕率地照着所最熟悉的，即照着原始思想所了解的人類生命和行為，說明這些牠們的起源。換些話說，牠的製作人常據人類的家系的類似說明萬物的原始。在他看來，星或是日和月的苗裔。任何物事性質上對於他暗示出人類的形像或情緒的，都可用神話解釋。最後，部落的實際起源，習慣和產業的起源，尤以宗教禮節的起源，是完全原始民族忘記的事件；但牠們對已熟知的事物容易暗示出一些類似，

因此牠們是神話所說明的。(註一)

(註一)神話一次存在時，可由這種人民傳到那種人民，由這個時代傳到那個時代(不過僅有比較地些微變遷或加附)，直到牠達到許多最有名的古昔神話時代。

在引起哲學歷史家興趣的神話中有古代的世界創造論，特別是這些世界創造是論，在印度·巴比倫·埃及和希臘古代民族中發見的。牠們暗示原始思想家對於所看見和知曉環他的世界的驚異；且預告這樣一個時候的來臨，這個時候人類要發見一種滿足他的驚奇心的方法，比創造史話的方法好得多的。再者，牠們顯是以類似公例的方法說明自然的例子；既然這樣，牠們實代表人類一種最頑固的哲學習慣。誠然，人類脫離「神話創造」很為遲緩；今日文明區域中大多數人民仍用神話說明人類和自然的原始，仍照人的計畫和目的的類似解釋自然現象。僅僅當我們熟知物理和生理的科學時，獲得對自然事件用這些科學命題的名詞尋求說明的習慣時，我們才脫離神話和其他人類類似所界予幼稚的理智滿足。簡括地說，當我們能用人類行為·人類利害·人類情緒的名詞說明自然和我們在自然中的地位時，我們都覺得對於自然有很多的智識；這就是說，如果我們能發見一種很適合的·很巧妙的神話，不致

惹起我們理智的上躊躇的；那麼，我們大家都覺得對於自然有多的智識。

等五節 社會組織的勞力

還有一個原始思想的特性，有些社會學家很重視牠。這個特性就是部落社會組織對於人生哲學和世界哲學的影響。比方說，王國的社會，往往推想世界是王國；一羣部落，有固定的疆界存在人們橫越必遭嚴罰的領域間的，往往照類似的樣式推想宇宙為多數邦國的一種組織，有萬能的世界習慣在牠們間保持這個組織的和諧。從心理學說，這個特性固然應以從類似公例造成的感應解釋；但特別地說來，應用這個事實，即原始人的部落社會組織是他所熟悉「最一般或最普遍的」組織，來說明牠。所以當他關於物質環境和其秩序反省時，他就用他所知道似與他們相類似的惟一組織的名詞解釋牠們。這種解釋的最熟悉的一例，就是中世紀的世界概念，反映封建制度和教皇統治時代的政治和教會階級組織的。那個時代歐洲是由封建制度和教皇統治組織成的，好像一個長梯子，最上級是教皇，最下級是農奴；那個時代的宇宙概念也像長梯子似的，最上級是上帝，其次神仙，其次教堂，最下是人類，人類

下是自然。在有些奧大利亞洲的人民中，我們可以發見別的這樣一個例子，他們劃分我們叫做自然或宇宙為他們的部落所被劃分成的圖騰或氏族集團。換些話說，人類對一切物象最初的分類，人類最初的範疇目錄，人類最初一般的哲學，都可以是部落組織的惟一反映物。

等六節 結論

我們曾從最簡括的、最普通的綱要研究原始思想的故事。第一，這個研究告訴我們科學所從發生的物事。科學從原始時代兩類知識發生出來：第一，從思考的技能，或所謂經驗的智能，若建築人或機械師的技能；第二，從非證驗的推測或粗陋的學理，若靈魂論的神話。第二，原始思想顯露一些科學思想的重要屬性，恰與牠相對立的。科學與實際的或經驗的知識，恰相反對，因為牠是一般的、抽象的。科學前的技能是對具體的特殊事物或境勢的一種知識；科學是一種『普遍』的知識，特殊的事物是這種知識的例證。科學與非證驗的和粗陋的推測恰相反對；牠是與證驗相伴隨的精密研求或推究。牠的職務就是發見事實，說明事實，論證或實證這個說明。

第五章 從原始思想到科學

第一節 緒言

後原始信仰和習慣到科學的歷史進化，是長久的・艱難的。著者已論述過，莫有民族會實在完成牠；只幾個民族達到科學事業審慎地被從事的地點。甚至就牠們達到這點說，不是全體人民都達到，僅理智的首領達到。理智的事業常碰着羣衆或守舊的多數人的反對；結果麼，在科學出現的任何地方，有些衝突常在牠與舊信仰和習慣間發生。再者，向上的道路，不僅是困難的，並且還是遙遠的；甚至就理智上最有天才的首領說仍然是遙遠的：因為著者曾論述過，原始的信仰和習慣，甚至在科學開始前，須經過向上的擴大發達；在科學開始後，舊信仰和習慣繼續存在着影響新信仰並與新信仰互相影響。這種原始信仰和習慣向科學路徑的發達，對科學的影響，與科學的衝突，都是本章的論題。

第二節 原始的習慣和宗教

在這個論點，我們應即引入宗教這個專門名詞到我們的討論裏。這個名詞就現在的意義說，是很含混的。牠，許多歷史學家用來實質上指示原始民族一切信仰和習慣；指示每一文明階段（包含最低與最高的文明）中與原始信仰和習慣相關聯的某某信仰和習慣。這樣用牠的習慣，因最低的信仰和習慣與最高的宗教間存在着進化的連續性是證明為合理的；再者，原始的信仰和習慣，不僅是較高宗教的父每，並且還是科學和藝術的父每，每種文明生活和文明經驗的形態的父每。牠的進化，如別的事物進化的進化樣，是一種歷程；在這個歷程中，父母生出分歧的或殊別的子孫。（註一）所以我們不把真正的原始信仰和習慣叫做宗教，但把牠們叫做宗教和科學的父每。我們儘管承認原始習慣與宗教間有一種完全的發達的連續性，有一種密切的類同性，却視宗教為人類進化中較後的階段；這個階段實是在科學前，而且還繼續與科學並存，半若科學的仇敵，半若在人類完全的生活中對科學為必須的補助物。著者且先簡單地研究原始習慣和信仰早時生的子孫，宗教。

(註一)比方說，較高的脊椎動物族中古代的爬蟲，不單是鳥類的祖宗，且還是哺乳動物的祖宗，近代爬蟲的祖宗；近代的爬蟲解明在每一演進的族中所常發見的進步的或守舊代的種類。

第三節 國家和國際的宗教

初期部落和氏族社會地合併爲市邦或國家，如以色列 (Israel) · 希臘 · 羅馬；牠們的原始思想，在合併後常有彰著的進步。這種結果，儘管他未常有效地變化各異的地方崇拜爲大宗教，却實有這樣的趨勢；這些大宗教，趨於在理智上·道德上都優越初期地方的信仰和習慣。這樣的進步實仰賴許多原素，這些原素中主要的原素就是概括化。比方說，許多地方的神，因可把牠們視爲同一的神，可以變成一個公共國家的神。許多各異的地方崇拜和禮節，可用僧道階級所經營的城市廟宇中國家儀式繼替牠們。再者，許多各異的魔術慣習和魔術禁忌及許多別的社會習慣，因變成一種國家的標準習慣和法律系統而概括化，而喪失牠們本來的地方特性。這種把地方習慣和信仰國家化的歷程，必然常引起理智者對於野蠻的·不適合的陳舊習慣的批評和毀壞。尤有進者，必然暗示新問題和新思想，這些問題和思想引出較高

的概念和較好的理想，在大的國家宗教中真可以找尋得着的。

民族的社會化，當部落結合成國家，國家結合成大帝國時，發生出來；牠，除開「概括化」·「國家化」宗教外，還對宗教產生出別的重大影響。民族的真正社會化，升高牠們的法律和道德在粗野和褊狹的民族或村落習慣之上。牠實趨於變化習慣為道德。趨於變化對羣衆心理的盲昧服從為思考和批判的社會行爲；因為牠能破壞地方習慣的嚴厲的規律，給一個新的社會世界，有新的社會法律和較大的社會利害的。人民既這樣社會化，所以神也這樣社會化，這時的神變成公正和人道的神；不僅是部落中人的神，還是異族人或外來人的神；不僅是國家的神，還是人類的神。再者，有一種相應的趨勢發生出來破壞早時地方宗教中鄙野的神話和粗陋的儀節，並理想化神的生活和品性。這兩種事實，在猶太預言者的著作中，在希臘黃金時代的詩歌和戲劇中，都是顯著的。

宗教的社會化，宗教的國家化，都是與社會中發生出的一種經濟和政治的大進步相關聯的。帝國的建立，使財富日益增多，使經濟情形日益穩固，使微小的和地方的戰爭日益趨於滅絕。這樣的進步，固然又影響宗教。這時人類覺得他的繁榮，倚靠神的力最少，仰仗社會

的力量多；因此，他所以獲取財富和勝利的粗鄙的，野蠻的魔術趨於毀壞。於是對神的新需要發生出來替代舊需要；這時所要的神大抵是社會的公正和人道主義的防衛者。這時人民要一個正直的神保護弱者和卑賤者；神不可以用魔術和犧牲禮事；但只可用公道的行爲，謙和的舉止及懺悔心禮事。

最後，地方的神因普遍化而成爲國家的，國際的神，這把神與原始宗教中粗野的圖騰崇拜和其他地方的特性分離開來。這就是說，牠使神成爲更抽象的，更遠絕的，更不甚與人同形的，並趨於造成惟一神教。惟一的上帝，不住居在人造的廟宇中，不若人類樣思想。行動。牠，不可用早時推想的粗野形式態描繪，因爲牠超越人類推想的圖像。總之，上帝變成不可測度的，超絕的。

古代文明中大的國家宗教從原始和歷史前的信仰和習慣發生出來，這件事的歷史，不幸地，大半仍然不能知曉。這因牠大部份在歷史記載的時日前。結果麼，我們努力從留存到較後時代的較古時代紀念碑和遺跡，重造這種紀事，是必然試行的，揣測的。雖然，在近數十年間，歷史學家和古物學家的推究放出大光明在從前差不多完全黑暗的領域中。即使關於

這些古代進化的詳情，或者有時甚至關於牠們的重要概略，我們不能知道或只知道些須，却近代學者至少對於幾個一般的提議有一致的意見。每一大國家宗教逐個階段地從地方的和常常極爲原始的信仰及習慣演進出來，這常可從心理學或社會學說明。這種進化仰賴兩種原素，即牠所從發軔的信仰和習慣及新的環境動因；牠的途徑被這兩原素決定。這般環境動因可以是許多各種樣的物事，有時牠們是某某特殊民族獨有的；有時牠們有世界般廣大的影響，例如一種民族的生活和思想與其他民族的生活和思想互爲影響。有時國家的禍亂，有時經濟的・社會的・政治的進步，是重要的原素。每一這種原素都應解釋一下。每種宗教，尤其著地古代這些宗教，都顯現牠們所從降生的原始習慣的遺跡。神和半神，宴樂和齋戒日，獻祭和聖禮，儀節和禮制，聖誡或宗教的法規和禁忌，——都可以追溯到很古的時候，這個時候牠們或他們的遺跡的信仰和習慣，都屬於有些野蠻的地方儀節或崇拜。有些儀節，似是較古地方宗教的真正子孫；但在古代東地中海世界發見從這種民族傳播到那種民族的宗教勢力。在較後的時日，即有記載的歷史時日，東方的宗教對希臘和羅馬的影響是廣遍的。顯然，以色列的宗教遭受國家喪亂和政治束縛的影響。最後，在近代歷史中有一個經濟的・社

會的。政治的進步對宗教的影響的例子。新教徒的改革，在牠的背後，顯有大的社會政治和經濟變遷，產生出近代歐洲的。

第四節 從宗教到科學

在古代文明歷史中，僅僅希臘這一民族用自己的毅力發達到超過宗教階段的可叫做科學的文明階段。別的民族，尤以波斯和（Perse）以色列，宗教上必然一定發達到超過地中海區域內歷史前民族的原始信仰和習慣的地步，並且在地中海文明之上握持着強大的宗教勢力；但只希臘在牠之上獨自操有顯著的科學勢力。

雖然，在希臘科學背後，且必然在任何本土的科學進化的最初階段後面，站立着宗教這個物事。宗教對於發見並尋求可叫做科學問題的解答的幾個首領，部份地給與他們的理智事業的組織。形勢和發軔點。誠然，一般的世界臆說，在希臘科學思想的起頭發見的，一部份尚是宗教的。非科學的；希臘科學家也決莫完全排淨這些宗教的世界臆說。換些話說，宗教對希臘給與這樣一般的界域；在這個界域中牠的科學發達，從這個界域人的智能不能逃出，

直到近代科學發生的時日。(註一)

(註一)希臘歷史中這些事件在第八章詳細討論。

第五節 科學與宗教的衝突

著者已論述過，科學前的初期概念和信仰的脫離歷程，產生出舊信仰和習慣與新思想間一種衝突。這是因兩種心理上的原因。第一，社會，使與確立的習慣相衝突的任何新習慣形成非常困難的，在牠和每個成年的人裏面存在着守舊性。第二，文明和科學的進步，本質上不是守舊的庸衆的事業，只是有各種樣天才的不多幾個人的事業。所以這幾個人的學理和實踐必然常趨於超越庸衆的信仰和習慣。

那樣麼，在古代和近代世界中，科學的先導者，如宗教的先導者樣，常被疾恨，視若人類和宗教的仇敵樣，因此也常被迫害；這是莫甚希奇的。在科學的開始時，尤以新學說的教師對於社會似褻瀆神明人，誘壞少年者，及破壞法律和習慣的罪犯。固然，新學說與舊習慣的衝突變成怎樣嚴重，延遲怎樣長久，決定於這個特殊的新學說及這個特殊的社會和宗教環

境。在希臘，顯然很容忍新學說。然而希臘科學還有牠的殉道者。在近代世界，科學和牠的研究，曾有過去六世紀的戰爭來撲滅守舊的羣衆的反抗；不幸地，這些反抗的實施，常常用宗教這個名號。差不多每種科學，若醫學·天文學·地理學·地質學·生物學·人類學·宗教史，初時看來，似反宗教的，從信邪教的，侮蔑神聖的。雖然，如果我們記憶着中世歐洲原始的·粗野的信仰和習慣，及十四世紀後歐洲思想中發生的大的劇烈的變遷；那麼，與其說衝突的猛烈是甚彰明的，不如說變遷的迅疾是甚彰明的。任何時候，任何地方科學的發生，科學爲人贏得一些思想自由，——這些事實能夠存在大概是因在同一時候社會正經歷許多別的變遷。這就是說希臘的科學發生在牠的世界宗教上·政治上·社會上·經濟上正進步的時候；同樣，近代科學是在造成近代歐洲的大變遷中產生出來的。

幸運地，一個社會當理智上發達，並覺得增大的智識的利益時，趨於意識地或審慎地對科學進步變成容忍的；然而這不是說牠在任何文明中，甚至在我們自己文明中，曾變成完全地·適合地容忍的。但希臘·羅馬帝國和我們自己時代的歷史皆證明一般社會對人類理智事業有多大的容忍；這些容忍，與個人在原始和早時社會中遭遇着鐵樣堅硬的習慣時享有的些微

自由比較起來，顯是巨大的。事實上，容忍量的大小，就牠自身論，是文明的尺標和進步的指針；這樣麼，在西方文明這兩大時代，即古代和近代，曾贏得這樣的思想自由，在較低的文明階段中不能有的，倘或能有，也必確是災難的。

第六節 宗教與科學的相互影響

既然科學與宗教間的衝突曾討論過，既然我們首要事務是科學歷史；最好在這裏討論宗教與科學遍歷史上相互的影響。牠們間的衝突是劇烈的，無謂的；但哲學歷史家因回顧過去的若干世紀，看見牠們兩方都是合理的，並從彼此衝突中互得利益。牠們證明自己都代表人類永久的興趣，所以宗教和科學屬於人類完全的生活。一個有科學無宗教的社會，莫實際存在過，即使一個社會趨於發達成這樣的，不久也必要翻出一個新樣，恰若牠祇有科學的興趣，沒有美術的興趣，將是鬼怪的一樣，恰若牠縱能這樣存在着，也永莫會實際存在過一樣。誠然，最絕對的理智時代，若柏列克里（Pericles）或近代歐洲十八世紀那兩時代，是往往被浪漫主義時代跟隨着的；這樣，便翻轉到一個較近完全的生活的時代，這個生活又是理

智的，又是情緒的。在一方面，科學與宗教的衝突，逼迫前者承認人類其他根本的興趣；並逼迫牠，在這些興趣有被漠視的趨勢的地方，融合牠們與自己的興趣。在別方面，宗教因這個衝突大得利益，因為牠由此趨於滌清污濁，超脫誣妄。宗教為較古的、較普及的事業，曾由各時代攜帶着無數的原始思想。信仰和習慣在牠身傍。牠的高貴和重要要素常隱匿在魔術、神話、及教會的儀節裏面；牠與科學的衝突會扶助人的真正宗教內識發見這些高貴的、重要的要素並引導牠們到光明的地方。

第六章 歐洲哲學歷史的兩大時代

第一節 歷史的三大時期

西方文明的歷史可以分爲三大時期。這三個時期，就是「江河時代」·「地中海時代」·「大西洋時代」。江河時代包括沿尼洛河(Nile)，沿注入波斯灣的特革里(Tigris)河和歐弗勒河(Euphrates)的大文明。時間上牠至少自紀元前四千年起下達希臘思想·文化·軍事三者領袖這些較古的文明時，卽下達大亞歷山大(Alexander)和他的繼嗣人的時日。(註一)地中海時代包括直接毗鄰地中海領域內的文明。時間上牠自最近因古物學家的推尋才顯露給我們的密新尼·克里德(Mycense, Crete)和其他地方的文明，下達大西洋變成世界商業的重要腳夫的近代時候，卽從至少耶穌降生前第三千福年到羅馬帝國衰亡後的中世紀末，但在東地中海甚至到最近幾百年。第三或大西洋時代，就是我們現在這個時代，這個時代中西歐北歐的

國家和牠們殖民地已發生出來，並且他們在文化・財富和武力方面已成爲首領了，大西洋變成差不多一個內海，在牠的岸邊聚集了這些國家，於是太平洋才是真正惟一的大洋。這就是說第三個時期時間上從北歐人民侵入羅馬帝國起下達我們現在的時候。

（註一）這就是說江河時代的文明那時被地中海時代文明吸收，被引入地中海時代文明裏面。同樣，地中海時代終了時，地中海的文化被近代或大西洋世界更擴大的文化吸收，被引入這樣的文化裏面。所以老實說來，埃及和地中海文明都永莫熄滅過。

第二節 科學的最初發生

科學最初出現在歷史上那個時代中呢？這就是說何時何地才有不多幾個人審慎地開始棄掉他們科學前的信仰，努力用我們叫做科學的方法說明有些物事呢？學者一致以爲科學的開始在那蘇紀元前第六世紀和其後的世紀的希臘。所以人類開始研詢他從前莫研詢過的問題；覓求這樣的知識，得着他就是改革人類思想和行爲的：這是在希臘世界內，在希臘最光耀的時候。在那個時候，在那個地方，一切科學才相繼發生，因爲這個時代的末了天文學・氣候

學·醫學·數學·物理學·生物學·心理學·地理學·歷史學·字句學·論理學·玄學·美學·倫理學·政治學都已出生。

這幾世紀儘管至可驚異，却牠們並不是神祕不可思議；倘使我們盲昧希臘人和在他前的世紀的文明環境，相信這幾世紀是歷史初發生時，那末，牠們對於我們就像這般神祕似的。牠們很不是這樣神祕的；因為那時西方文明所劃分成的三大時期之一已正要到終結，第二個時代頗已前進着。總括說來，科學的開始，在牠前有的文明世紀之多與在牠後的相同。在牠前有埃及·巴比倫·敘利亞 (Assyria)·小亞細亞·腓尼普亞 (Phoenicia) 和早時希臘自身的那些文明。所以在紀元前第六世紀的人們看來，文明世界似像舊的，恰若在你和我看來似像舊的一樣。再者，這些文明還是至堪驚奇的；牠們由最近古物學家的調查才顯露出來。牠們的最彰著的情狀或者就是：這樣巨大的建築物 and 公共工事，這樣遠的航海和大的軍備事業，這樣分工和複雜的。有良好組織的政府，這樣美麗的陶器及石和金屬作物，這樣的財富和典雅，能在我們近代文明深深威荷的那些科學發生前的時候出現着。比方說埃及大廟宇和金字塔的建築人完全不懂數學或物理學，這是決不能相信的。

固然，這些建築人必然應有多量經驗的知識，譬如說，經驗的幾何學和機械學知識。他們能丈量土地，能圖繪並均分建築物之角，能斲石頭成他們所認為適合的形樣，能搬運許多噸重的石頭到距離遼遠的地方。這樣的知識必是在若干世紀的進程中用原始（或試驗和錯誤）的方法漸漸獲得，並從這個時代的手藝人傳到那個時代手藝人。（註一）

（註一）一切這些都暗示：甚至儘管科學增進我們智巧無量，却就是我們近代的手藝人、工程師、政治家、密判官、商人、兵士、銀行家、醫學家、等等之技能，與其說是由科學得來的，不如說是由試驗和錯誤及傳統的方法得到的；這件事在很大範圍內都是這般。總括說來，我們發見的埃及文明是堪驚異的，但不是不可解說的；因為我們在埃及我們之有的有些地方能看見到形成埃及文明的錯誤和試驗方法正進展着。

著者重述：如果莫有特著的文明在紀元前第六世紀前，那麼，決不會有希臘的科學；因為科學的態度和科學的問題，不是在很愚蠢的人們中發見着，只是在富有經驗的和實際的知識那些人中發見着。且再講說，幾個簡單的解釋。槓杆，在人們能研考並說明牠前，必頗已被他們知曉，且巧妙地使用着，人類疾病，在用科學方法研考牠們的原因前，牠們的徵驗的情狀，必頗已被人們知曉，天體在真正科學的天文學開始前若干時，必已被人們察視並研

究過。有用的算學和幾何學一部份，在人們能開始發見並論證初步數理學上很一般的定理前，必然已被他們知曉。藝術和文學的作品，在科學的興趣能在藝術和修辭的原理方面發生前，必然已多少存在。言語，在人類任何時能提出今日文法課本中研究的問題前許久時，必已能用文法的形式說出來。各種樣的政府組織及修美的根本法和法律的習慣，在人能開始用科學方法研究政治學前，必已存在。

儘管紀元前第六世紀和其後三世紀的希臘人應重重地感謝他們的鄰居和他們的祖宗，却他們也當重重地感謝他們自己的環境，特別是第八世紀和第七世紀造成的他們生活及思想中的大變遷。這幾世紀是希臘人大努力的時候。在這幾世紀中，較古的希臘城市的殖民地已差不多建立在地中海和黑海的每個角隅或偏僻地方。所以那時無數地理的和別的知識泛濫在希臘世界內；那時是我們今日應叫做進步時代的，因為殖民者是開創家，開創家是一切最冒險的人，冒險於廢棄老家的傳說和習慣，冒險於容忍新習慣和新信仰。簡括說來，貼近科學降生前的幾世紀，瞧見希臘人生活、思想和習俗的變遷，可以與美洲和繞好望角到印度的道路的發展在近代歐洲中造成的變遷相比較。

第二節 科學思想發達的大時代

著者已敘述文明史中三大時代，已察見科學的發端在第二大時代。那麼，科學的發達依次能分成幾個怎樣的大時代呢？（註一）歐洲歷史中既有兩大時期，在這兩大時期科學會存在；那麼，必然在科學發達方面也有兩大時期，也只有兩大時期，我用『必然』這個字，是因科學的發達仰賴大的政治・社會和經濟原素，造成牠的環境的；是因科學自身爲文明民族理智生活的產物，並爲他們的文明一部份。著者把這兩大科學發達的時期叫做『希臘的羅馬』時期（地中海時期）和近代時期（大西洋時期）。

（註一）這裏著者應喚起人們注意：關於很多歷史的時期決不能明定確切的界限。比方說，在那個時候文明首

要的中心從地中海遷徙到歐洲北部的國家呢？這種變化是漸漸的；因此，地中海時代的終結與大西洋時代的開始，不是交界的地點，牠的時日不是可以確切劃定的。這兩個時代，與其說牠們有確定的界限，不如說牠們互相覆蔽好幾世紀；如果我們指定一個小事變發生的時日，若紀元後四百七十六年所叫做的羅馬覆，作爲轉變點，豈不特完全武斷，並且十分使人迷惑。

本書其餘各章將研究這兩大時期中歐洲哲學的發達。第一步敘述一些希臘科學思想特別感謝的原始思想，次之在牠的四個時期中追溯「希臘的羅馬」哲學的發達。第二步敘述近代歐洲哲學的發達。現在，著者立即討論第一個題目，即「希臘的羅馬」時期中哲學思想的發達。

第二編 古代哲學

第七章 地中海時代

第一節 希臘科學和哲學

地中海或希臘的羅馬時期，人類科學的事業開始在小亞細亞西方海岸城市中，及西細利（Sicily）和南部意大利的希臘殖民地。較後，在紀元前第五第四兩世紀間，科學思想和研究集中在雅典。最後，希臘科學和文化由亞歷山大帝國擴到遍東地中海區域，其後又擴到羅馬，並遍西羅馬帝國。從我們現在的觀點考驗起來，『希臘的羅馬』時代像似科學中極光彩的開始時代，人類當永遠感謝的；但這個時代實在只不多幾種科學超過牠們近代發達路線的出發點。這個時代僅脫離原始思想一部份，只幾處地方永久地脫離；牠彰顯著，與其說因證驗的臆說，不如說因批判的睿察和光明的推測，這就是說與其說牠是一個經驗的推究時代，不如說是一個思考的時代。把牠當作一個思想的時代看來，牠的最大的成功是哲學的、數理

學的・天文學的；關於這些科學，若化學・物理學・地質學・解剖學・生理學・心理學・社會學・經濟學・及人生・人類和人類制度歷史的科學研究，僅僅才起頭安放堅實的基礎。雖然，却比較在牠前的時代那些思想和牠四圍的那些民族的思想起來，希臘的各種科學事業和功績是非常偉大衆多；當我們回想希臘人開始這種事業，明示這條路徑，而近代人以首受他們的教訓開始科學的研究時，這些事業的偉大似更彰顯。

不幸地，希臘文明的黃金時代極短，僅縣延不多幾世紀（最卓異的時候是紀元前第六，第五，第四這三世紀）；因為希臘注定要留存着爲一羣相仇的市邦，不能聯合攏來永遠地一起協作。我們試揣測如果這些市邦變成一個聯邦共和國，譬如說，與近代瑞士類似的，如果牠們對偉大首領有一致的忠實，希臘能供獻些什麼給世界？這固然無根據；但陳說政治和社會的崩裂促短這至堪驚奇的時期，却不無理由。這就是說希臘或聯合攏來統治世界，或被統治於強有力的外來人，可以統治世界的。牠的命運，或較確切地說，解決自己經濟和社會問題的無能，（註一）使牠不能選擇前條路走。政治上的結果就是牠的市邦失掉牠們的獨立，先變成馬其頓（Macedonian）帝國的屬土，後又變成羅馬的屬土。文化上的結果就是牠的學

者和他們的學生變成地中海世界的教師，因此理智上停止進步；這種情形，論到教師，常是這樣。換些話說，在市邦滅亡後科學事業開始廢棄，牠的地位漸漸被別的興趣，即惟一地努力于獲得那時傳統的智識的興趣，奪取去了。

（註一）特別是不能解決貧富間的衝突爲最；這個衝突，因自由民與奴隸勞動者的競爭不能得勝，發生出來。

還有一種別的不幸也阻害理智的事業，牠的發生也是因政治和社會的變遷。牠會恰當地被叫做腦筋的（宗教上）喪失。希臘不是注定要發達牠的古代民衆宗教成很高尙的和很激發的國家宗教。啓明者和科學家的宗教逐漸「讓位」於民衆的原始宗教趨勢，「讓位」於許多東方教儀和趨勢的侵入。結果就是堅定的和增長的宗教衰壞，終於形成魔術・靈魂和相野的暗示的宗教。

第二節 「希臘的羅馬」科學時代

從上面說，地中海時代中有兩首要的時期，即黃金時代（紀元前第六第五第四三個世紀）和衰落時代；這兩時代的每一個又可適當地各區分成兩小時期，總合爲「希臘的羅馬」科學

的四個時期。黃金時代，在雅典變成希臘文化上最卓絕的市邦前，常常叫做「早的或哲人前的時期」。牠大概從紀元前第六紀下達紀元前第四世紀。（註一）第二個時期叫做雅典時代；記著，這不因牠是絕對雅典的，祇因這個時期中雅典文化和勢力很顯著。牠的時日從紀元前四百七十年到紀元前三百年。衰落時代也可適當地分爲兩個小時期，即「希利尼（Hellenic）和羅馬的兩時期」；這個劃分法，如果不是因任何別的原因，至少也是因羅馬領地的擴張，包括東地中海的國家和鄰接的土地，對這些民族全體的文明有極大的影響。希利尼時期開始在亞歷山大時，延續到奧古斯都皇帝時，這就是說從第四世紀的中期到耶穌的時代。這個時期中希臘文化廣播，遍地中海世界；世界將來的主人翁羅馬文化上變成希臘。羅馬時期從耶穌前第一世紀下達大革列哥里（Gregory the Great）後的時日，到差不多紀元後七百年，這個時期舊文化在意大利、西班牙和哥耳（Gaul）幾衰壞到最低點。

（註一）固然，這樣的時日不適用於希臘世界的一切或任何特殊地方，科學開始在有些地方比在別的地方較後，思想派別的綿延在有些地方比在別的地方久長些。這樣麼，對任何時代訂定確切的時日，著者已論述過不過是一種慣習，儘管牠是有用的，有補益的。

史。
次章簡括地研究原始思想對希臘科學的影響，再次的幾章研究科學降生後希臘哲學思想

地中海時代，從紀元前六百年到紀元後七百年。

黃金時代，從紀元前六百年到紀元前三百年。

早時代，從紀元前六百年到紀元前四百年。

雅典時代，從紀元前四百七十年到紀元前三百年。

希利尼 (Hellenistic) 時代，從紀元前三百五十年到紀元後第一年。

羅馬時代，從紀元前一百年到紀元後七百年。

第八章 希臘從宗教到科學（註一）

（註一）本章一部份採取康福爾（Cornford）在他的『From Religion to Philosophy』上表示的見解。他的見解，哲學泰斗曾結難過；但儘管他是揣測的，甚至是可疑的，却必然最含有深意，並指示出一個我們最應跟從的研究途徑。希臘哲學，從牠的起頭說，是人事學的、社會學的和哲學的問題；因此我們從人事學和社會學的觀點研究牠的起頭，確是適當的。

第一節 希臘宗教

關於開始研究哲學歷史，一切宗教的發達中科學母親的古代希臘宗教的發達對於我們很為重要。不幸地，關於希臘宗教如關於別的古代理宗教樣，歷史學家不得不從歷史上已知的時候追溯到祇有些微記載的宗教證據留給我們的時候。在希臘歷史上的黃金時代我們可看出兩種顯明的宗教趨勢，牠們的源頭在曆史前已是各別的。在一方面，我們發見早時從北方征服

希臘的侵掠者的習慣和信仰，他們這般人界予希臘所叫做阿靈辟宗教（Olympic Religion）、讀霍麥（Homer）和希臘大劇曲家著作的人們都是熟知的。在別方面，我們發見舊的地方儀節和習慣，對於希臘為前若干時代本土產生的宗教。

在一個時候阿靈辟宗教趨於變成國家一神的和倫理的宗教；但這種趨勢，除開在幾個大宗教老師的思想和著作方面而外，永莫有十分強大的力量來完成這樣的結果，因為阿靈辟宗教包含無數可以希望得到的福利，永莫完全變成羣衆的宗教。雖然，牠的影響可不小，因為牠遺留深入的印像在希臘思想中。牠的首要道德理想，就是公正和自制；牠的首要理智影響就是遏抑迷信，及鼓勵無畏的科學的自然概念，與神祕和迷信的自然概念相反對的。

這樣的情勢，不是古代地方崇拜的宗教，即不是民衆宗教的趨勢。不是地翁尼緒（Dionysus）和阿匪敖斯（Orpheus）的宗教趨勢，這個宗教在紀元前第七、第六兩世紀間變成強大的理智上和宗教上的勢力。牠本質上注重別一個世界，非現世的，非地上的世界。牠，與其說集中人的興趣在世界內，及他的社會和物質的改進上面，不如說在他的未來生活中靈魂的命運上面。從牠的極端的和高遠的發達形式說，牠是禁慾者和神祕者的宗教。從牠的粗鄙的

形式說，是仰仗魔術的儀節和傳授來支配人類靈魂的命運的宗教，靈魂是信爲從天堂降生的，會墮落的，現繞命運輪子轉一個圈的。靈魂會從天堂下到地上。在人死後可以投入較下等的動物中，可以下降到陰曹，最後可以找着牠回歸到天堂的路。這就是說靈魂真實的住所不是在地上，是在天堂中。所以靈魂會墮落過，有一種墮落的和邪惡的性質。牠會因肉體變成污穢的，所以宗教的職務是在清潔靈魂，拯救靈魂。這種宗教勢力終竟對科學和人類的啓明，有大妨害；因爲在牠的勢力下最小的抵抗確是完全仰賴魔術和儀節，（宗教的）或催眠術和禁慾論，不是完全仰賴理智和社會來支配人類命運的。這樣一種宗教實在能使人溫厚，慈仁和惠愛；但牠沮喪文明的大事業。牠安慰人們對文明衰敗的愁情；不把熱烈和勇奮充滿人心來造成社會和經濟的進步，並實行政治的協作和自治。

第二節 希臘神學

在很文明和啓明的社會中（註一），較原始時代的信仰和習慣趨於暗示關於世界和人生顯明的問題和學理。這樣就發生了許多彰著的學說，可叫做神學的。這些神學，從原始信仰和

習慣發達出來；但甚至在希臘最大的思想家心中牠們也決莫脫離牠們卑下的祖宗所前定的標準形式。固然，這兩大宗教的趨勢，創造並支配兩條各異的思想路徑，

（註一）例如從八世紀以來伊阿尼（Ionia）和麥革納·革魯夏（Magna Graecia）的較繁榮和進步的市邦，從五世紀以來大陸希臘的這些市邦。

我們能從黑西阿（Hesiod）的世界創造論說明阿靈辟的趨勢。在神之後且遠在神之上就是命運（Moirā），命運劃分世界為固定的區域，即（a）炎天（青天）•（b）地•（c）空氣（常叫做黑夜且視為黑暗的）•（d）海（水）。從這說來，兩個要點應當注意。第一，這四個區域，從宇宙中四個可觀察的層說，顯然是可看見的宇宙：日星的光天最高最上，緊在牠下是空氣和夜晚的黑暗地域，再下是江•河•海•洋的水，最在一切下是地。這就是說，從此看來我們有世界最昭著的形狀，可看得見的形狀。第二，世界區分成四個可察見的層，是遍希臘宇宙思想的首要形態。牠形成典型的希臘世界學說的泉源；並可說是水火地氣四種元素的泉源，這四種元素在較後的時代，甚至到近代歐洲的時日，都是要素的本質。

另一個或神祕的宗教趨勢，也有牠的世界學說。這個學說的理想，不是把宇宙空閒地劃

分成區域，是時間地帶分成時代的蟬聯。靈魂，從死的到活的，再回到死的，這樣實行牠的循環。從夏到冬，從冬到夏，是時季的循環。天體也有牠們的循環，尤以月最爲彰著，月盈而復虧，虧而復盈。從這樣一種宗教說重要的應注目的物事，就是靈魂的命運，時季的循環，天體的運行。時間是萬物的父親。「上帝（古代教義也以爲有）包括現存的萬物的起頭。末了和中間，在自然的進程中週遊。常侍上帝的隨從，是懲罰輕蔑神律者的；在規則的與謙卑的狀態下緊隨這些侍從的是欲上帝憐愛的。」（註一）這就是阿匪敖斯宗教的中心思想。除此而外，有兩個附屬的阿匪敖斯信仰，哲學上很重要；第一，上天的原始，靈魂的墮落和拯救，第二，一切存在者神聖的輪迴，這個輪迴的歷程從世界開闢到世界毀滅，如此再週環到一個新世界的開闢。

（註一） quoted by Cornford from Plato's Laws.

第三節 希臘神學對於希臘科學的影響

關於希臘神學對於希臘科學的影響，我們僅有些微的證據，那麼，我們重視並詳述這些

影響，是有一點冒失；但以爲最初的科學家，若近代所叫做的科學家樣，是更爲冒失。希臘思想家研究他們的問題時，廣大地放開心胸或放開心胸來研究超過那時尙未察見的。或察見過而業被習慣和宗教解釋的。幾個問題以外：這從心理學上說是神怪不可思議。誠然，關於他們的學說我們所知曉的些須，明證他們心胸的開放最初逼窄地限制着。再者，希臘哲學最重要的形態之一是牠以宗教的哲學開始，仍以宗教的哲學終結。牠常是人生的學理或方法，自然和人事的學理；牠努力爲文化人以高尚的方法造成宗教爲民衆以不甚高尚的方法所造成的事物。

有一種臆說，指示出兩個各殊的潮流流遍全體希臘哲學的發達，並說明這是因阿靈辟和阿匪敖斯的影響。科學發生最初的一世紀中，在東方，尤以在伊阿尼，我們發見阿靈辟宗教勢力較爲強大；在西方，即在麥革納·革雷夏，阿匪敖斯宗教勢力較爲強大。希臘哲學決莫完全擺脫早時的宗教勢力；到牠的終極，仍留存着爲兩派哲學。

第四節 希臘哲學中兩種潮流

當這兩種哲學變成更科學的時候，牠們就變成宇宙原子論。伊阿尼或東部的哲學，變成這樣一貫地把牠的原子論搬運到靈魂的學說那裏，終於成爲一貫的原子的和機械的唯物主義。這就是說，每件物事不管牠是什麼，都是在太虛的空間轉動的原子的集合體；舊靈魂論實在排棄了，一切自然和心理的作用都是原子的活動；靈魂在死時崩裂，牠的原子散開；上帝是沒有的，教主也是沒有的，每一物事從世界創造到世界毀滅，因機械的「必然」出現。原子論爲人生的學說時，勸人完全集中他的興趣在現世界，在地上的幸福；勸人把民衆的和古老的宗教視爲迷信，排斥開去。牠的論理上的終點，從這看來，是我們所已叫做的自然主義哲學，是剛毅的非宗教的科學家哲學；依據這個哲學，人的靈魂以迷妄的排除得清潔滌蕩。

皮達哥納派 (Pythagoreans) 或西部的哲學變成科學的時候，仍大部份留存爲宗教的。雖然，在牠的黃金時代，牠對科學知識的貢獻，比東部哲學爲多，尤以牠對數理學。天文學。和生物學的貢獻是這樣。牠自始至終都保有牠的興趣在人的靈魂和他死後的命運上面。哲學也有牠的清靜靈魂的方法，但這事的實行是從塵世的情感。利害和嗜慾超拔心靈，是教人心內默思，人不能看見的，在感覺界域後統治萬類的永存的和神聖的則律。從這說來，牠

的論理的終點，是靈魂真正住所（別一個世界）的神祕的哲學上默思和準備，是神聖理性或萬類中和萬類後上帝的神祕的默思。這個西部哲學，在牠的最盛時日，也趨向於解脫人的粗陋迷信；儘管牠這樣做時固執着一些人們的有些舊信仰。總說起來，這兩種哲學，是對立的：東部哲學，是剛毅的，自然的；西部哲學，是神祕的，柔和的，浪漫的。

第五節 惟智主義的自然主義與浪漫主義遍歐洲哲學史上都留着爲對立的

科學的與神祕的，或理智的與情緒的，或自然的與浪漫的，兩種趨勢，甚至在歐洲科學發生最早的時候也存在着，這是很有趣味的一件事；因為牠們兩個遍歐洲哲學的發達時期都是對抗的。紀元前第六第五兩世紀，伊阿尼的科學和自然的哲學佔有領袖地位；但從第五世紀以降，逼希利尼和羅馬時代，並逼中世紀時代，神祕主義和浪漫主義形成最有權威的歐洲哲學。當第十六世紀自然主義和惟智主義哲學上再支配人類心理；最後第十九世紀，浪漫主義再出現，若牠們的仇敵似的。從這看來，自紀元前第六世紀到我們現在，這兩種哲學會爭

鬥不休。在希臘黃金時代，這個大進步的時期，惟智主義當首領；但在衰敗和過渡的時代，浪漫主義和神祕主義最有權威。

第九章 早時代

第一節 緒言

我們欲明瞭任何時代的科學趨勢，不可不知曉這兩事件：第一，主義和興趣，或理智的習慣社會地從前時代承繼下來的；第二，前時代未注目的事實或問題，為新時代所注意，因此新時代脫離承繼的信仰或興趣的一部份。

著者且先考察希臘初期思想家「社會地承繼下來」的理智習慣。一般說來，希臘第六世紀和第六世紀以後的世紀中科學家承繼多數原始信仰。習慣。魔術。靈魂論和神話。特別說來，著者據一種臆說已論述過，他們關於人生和形成他的境界的世界，「承繼」兩種各殊的宗教傳說；第一，阿靈辟宗教，如歷史較後所嚴切，促進較嚴肅的科學發達；第二，地翁尼緒和阿匪敖斯的神祕宗教，扶植宗教意味多而科學意味少的傾向。

這個特別的臆說，不管是否確實可信；總之，希臘哲學必定從較古的宗教發生出來。誠然，希臘哲學思想的大問題，遍一切時代，都是宗教的和世界創造論的；這就是說是宗教的又是科學的世界學說。『在試想同情於希臘哲學家的人們看來，他們是「惟智主義者」，這句話，應像似戲謔的。希臘哲學，根據這樣的信條，即真實是神聖，即必需的事件是與神聖近似的靈魂和神聖交接。實際上他是努力來滿足我們所叫做宗教本能的。古代宗教是一件有幾許外在性的東西，只在「神祕」中些微利用宗教的本能；甚至神祕也往往變成外在的，並特易趨於腐敗。我們將再論述哲學努力爲人做神祕所僅能部份地做的，並他因此包括現在所應叫做宗教的許多事件。』

這個宗教，至少在最盛的時候，不是寂靜的，或純然默思的宗教。神祕會從事規定人生，哲學也會這般。哲學差不多從起頭是視爲一種人生。牠不是任何個人神聖的「自我中心」的事業。一個人相信他曾看見「實在」的視像的，覺得有時必當傳授給一羣弟子，有時又必當傳授給全人類。傳教的精神從起頭都堅強。哲學家相信人們能由「實在」的知識明曉他們在世界中的地位，並因此使自己成爲上帝的工友，他既這樣相信，須等到已傳播「實在」的知識給

別人時，纔能休息自己。蘇格拉第 (Socrates) 的死，是殉道者的死；如果有『惟智主義』，這樣一個東西，那決沒任何殉道者。Burnet, *Greek Philosophy*, 2d ed., Part I, P. 12.

希臘哲學，除開因社會的承繼是宗教的而外，也是世界創造論的；因為牠以宇宙論開始，後仍繼以宇宙論。一個宇宙論，在我們近代人看來，似極誇大；牠在我們看來誇大，在他們看來不是：這件事，是重要的，應以這個事實說明，這個事實就是希臘人所謂宇宙與我們近代人所謂宇宙是兩個極不同的宇宙。我們所謂宇宙，是遍無邊的日星。大宇宙，是沒有中心的，沒有絕對的上或下的世界；是這樣一個世界，在這個世界中地球僅僅是極小一個分子，簡括說來，是近代天文學的世界。希臘人所謂宇宙是粗鄙的人或小孩子可看見的宇宙；是這樣一個世界，牠的頂是藍的天，底是地球，當我們不能從天文學上考究時，我們居住在裏面的。這個宇宙，著者叫牠做通常知覺的宇宙。希臘最初不知曉任何其他宇宙，因為他們是人類當中最先擯棄牠，日後教訓別人擯棄牠的。這樣麼，我們當不驚異；在科學開始前好久，人類以他的神話說明感官知覺的宇宙，當不驚異；希臘科學家，在他們能擯棄這些神話前，必以牠們為創造宇宙論的出發點；當不驚異；他們擯棄牠們，仍然固執着這個問題，即

我們所知覺環我們的世界是什麼，是怎樣發生出來？

我剛纔說過希臘擯棄感官知覺的宇宙，但事實上，他們決莫能完全擯棄牠；因為到「希臘的羅馬」時代終期並且甚至到我們近代時候，牠在本質上仍然不特還是小孩子的宇宙，並且還是聖哲的世界。事實上直到十七世紀後歐洲科學纔完全擯棄人類幼稚時代的宇宙。最早的希臘科學家在原始思想家的小安樂世界中生活並思考，這件事有動人興趣的效果；因為牠隱示我們從那時後所得到的。現在因社會的遺傳所視為固然的。不可數計的知識都不存在。我們近代人，十分透徹地習知近代天文學的宇宙的，僅能對於沒承繼我們所視為十分尋常世界知識的人們，困難地描繪，並察知他們必然的盲昧。雖然，我們如要了解這個盲昧，應試想像：倘使我們完全不知曉天文學和物理學所教示的，專靠感官的知覺做我們的知識，世界在我們看來將是怎樣？（註一）

（註一）著者不是說希臘人或任何其他的人們在任何時候會專靠著單單的感官知覺做他們的知識，因為著者已論述過，莫有一個人是如此的；但只說如果我們暫時擱開我們社會地承繼的信仰，那麼，單單的感官知覺就是知識的首要源泉。

(a) 天將似一個蓋的物質東西，離開我們不很遠。或者天就像一個盒子的蓋，地就像一個盒子的底。

(b) 這種事實將使我們聯攏天·日·月·星·光·雲·雨·等等；因為牠們一切在我們看來都似屬於同一領域，有若鄰居似的。這就是說氣象學和天文學在我們看來將形成爲一種科學。

(c) 夜晚和黑暗將不似僅僅日光的不存在，但只似一個類雲的或類霧的物質的實體。

(d) 白日的光明完全從日來的，這個事實，不像似顯明的。白日的光明像似大概從燦爛的天來的。

(e) 天體，必然在我們看來，不似我們由學校中所知的。牠們似微小的，距我們不甚遠的火。牠們也固然似從東移動到西，地球也將似靜止的。光也將似火，是密切地關繫着其他天上的火，日和星。

(f) 再者，日在夜晚變成什麼，星在白天變成什麼，都不似可解明的；或者日和月在蝕的時候或在雲霧的天氣變成什麼，也不似可解明的。

(g) 白晝的天與黑夜的天可以像似兩個根本上不同的實體。

(h) 彗星和火山固然必被我們誤解。

(i) 我們現在所知道的空氣，將不曉得是存在的。大風和清風固將觀察。但牠們不像似空氣的流動；牠們儘管都是幾乎不可觸摩的實體，却都是顯明的實體，恰如霧氣和火焰是實體一樣。火或火焰在我們看來，像似物質的實體，即從雲是物件的意義說是物件似的。當我們察視燄火，這在我們看來常似直變成煙；當我們察視燃燒的棍子，這也似鎔化成火一樣。這就是說木頭似變成火，火變成煙，恰若冰似變成水，水像似變成蒸氣似的。

(j) 雨從什麼構成，春天的水從那裏來，淤泥和沙地，在河口蓄積的，或沿河流堆聚的，從什麼發生出來，雨水當牠從地面消滅時變成什麼，——這些事件，在我們看來都會是不可解明的。

(k) 地球真正的大小和形式也將不是可明知的。牠像似扁平的，我們對牠的廣大也將是懷疑的。再者，牠將似宇宙實在的底子。

(l) 對於許多動植物的發生，也將是不能知曉的。有些動植物將似直接從泥裏或從海水裏跳出來。牠們的滅亡，真將似回歸到所從發生出的地或水那裏。

(m)許多東西，若蒸氣·火·雲·烟·甚至下等生物，將似從「無」生出來的，將似變成無；恰若香氣和聲音在愚昧無知的人看來是這般似的。

這個表決莫說盡現在能描繪的世界與感官知覺所直接顯明的世界之間的差別；但牠至少暗示差別的廣大。著者揀擇這些特別野鄙的和原始的信仰，因希臘科學家承繼着他們，並且還不得不脫離牠們。

在知曉希臘承繼的思想習慣而外，在注視牠缺乏許多近代社會地承繼下來的思想習慣而外，我們欲了解早時希臘科學，那就不得不研究什麼是這些新原素，指導那時理智首領前進超越他們祖宗的粗鄙和原始信仰的，在這個偉大的理智覺醒中一般的原素素表白過。這些原素就是：希臘殖民地地中海世界建立，牠們對思想和習慣的影響，尤以對於地理知識的影響；在幾部份希臘世界中財富·閒暇和文雅的增進；因貿易、行商、和商務的競爭及地理的毗連，與埃及、腓尼西亞、波斯的民族和文明更密切地接觸；最末，當希臘財富和人口增長時，牠的政治和社會情形的變遷，及個人自由和創作的增進。這幾種原素在伊阿尼及南意大利和西細利的希臘殖民地特為彰顯；在這些地方科學有牠的發端。

特殊的原素，著者還須表明；但不幸地，關於許多這些原素，我們是盲目的。雖然，我們實知道：在那時有些希臘人開始驚奇日·月·星的運動，月的盈虧和月蝕，時季·天氣和氣候的變易，白晝和黑夜的原因，島·陸·海的形樣和位置，疾病和死亡，及一些簡單的數理和幾何的真理。再者，我們知道：埃及人·波斯人和其他希臘的近鄰，關於這般事件的有些惹發了希臘人的興趣；因為他們在天體與牠的運動和週期，及初步的數理關係方面，都有許多簡單的經驗的知識。最後我們可推斷，關於地理、氣候、和天體的現象，希臘水手多次的遼遠的航海常引起一種興趣。但是當希臘人一次開始研究這幾個問題時，不管特殊的刺激物是什麼，他們迅被引誘來注意別的問題；在兩世紀內他們研究的範圍大大擴張。從他們注意和研究之廣闊說，在人類一切歷史中能與希臘這個時代比較的，僅有組成西歐過去五百年間的那個時代。

第二節 希臘科學的早時代中完成的重要發見（註一）

註一（下面列舉希臘哲學的早時代中最卓越的思想家·東部的傳授·米勒都的德羅斯（*Thales of Miletus*）

他的最盛時大概在紀元前五八五年)；米勒都的安納克西滿得耳 (Anaximander, 他的最盛時大概在紀元前五七〇年)；米勒都的安納西米尼 (Anaximenes, 他的最盛時，大概在紀元前五四〇年)；愛弗蘇的馬拉克勒達斯 (Heraclitus of Ephesus, 他也受西部思想的影響，他的最盛時大概在紀元前四九五年)；西部的傳授：沙摩斯，日後南意大利的皮達哥納 (Pythagoras of Samos, later of southern Italy, 他的最盛時大概在紀元前五二五年)和他的祖述者。他的祖述者分兩派，即皮達哥納派和愛里亞派 (Eleatics)。皮達哥納派(我們祇知道他們中幾個人)裏面歷述說的，有達倫頓或克洛脫拉的菲洛老 (Philolaus of Tarentum or Crotona, 他的最盛時大概在紀元前四四〇年)及達倫頓的亞克達 (Archytas, 他的最盛時大概在紀元前四三〇年)。愛里亞派中最著名的有愛里亞的巴米尼底 (Parmenides of Elea, 他的最盛時大概在紀元前四七五年)；愛里亞的哲洛 (Zeno, 他的最盛時大概在紀元前四五〇年)；沙摩斯的麥里蘇 (Melissus, 他的最盛時大概在紀元前四四〇年)。與東四兩部傳授，特別與愛里亞派思想，有關係的就是：埃洛風，日後南意大利的惹洛弗尼 (Xenophanes of Colophon, later of Southern Italy, 他的最盛時大概在紀元前五三〇年)；西利的黑柏多克里 (Empedocles, 他的最盛時大概在紀元前四五五年)；小亞細亞，日後雅典的安納克沙哥納 (Anaxagoras, 他的最盛時大概在紀元前四六〇年)；最後原于論者亞博德的勒斯備斯 (Leucippus of Abdera, 他

的最盛時大概在前四六〇年)。

關於近代或大西洋時代的起頭，我們有許多記載，從牠們我們知道這個時代是大的。無數的發見時代，是在思想和研究及許多別的事業方面冒險的。實驗的時代。現在儘管我們只須知道希臘科學第一世紀的詳情，却我們有充分的證據推斷這個時代與近代或大西洋時代相類，也是一個發見的時代。簡括說來，牠像近代的開始樣，也是一個地理的、天文的、數理的、物理的、生物的發見時代。

我已表明由希臘商務和殖民地的散布引起的地理知識的大進步。概括說來，地理的科學在這個時代起頭。特別說來，我們聽聞那時的人審慎地試行測知緯度，(註一)並在歷史上第一次製作地圖，(註二)來著述可叫做地理的書。固然，這些希臘思想家的知識，與近代地理的知識比較起來，還是淺薄的，他們所相信的許多也都是錯誤的。但這裏如別處樣，他們大的功績是他們的肇始。

(註一)用叫做醫針的器具測知的，醫針似希臘人從亞細亞輸入的。

(註二)就是安納克西滿得耳和(或者)米勒那的黑哈特(Hecataeus, 他的最盛時大概在前四九五年)。

說到天文學，最初真正科學的開始也屬於這個時代。這個時代人們廢棄原始的天文信仰，最初懷持這樣的思想，即地球對於世界不是一個絕對的底子，是垂懸在空間中；（註一）或者被水或空氣撐住的；即地球運行；即地球自由在空間旋轉，是球狀的形式。他們發見月因反射的光照耀，也是球狀的。他們發見日月蝕真正的原因。他們以為天空的發光物是實體，牠們實在的廣大，比我們眼睛所看見的，相差不可計量。最後，他們當中有些思想家深信地球自身是行星之一，在環中央火的一個軌道中逆轉。（註二）說到物理學，他們發見緊環我們週圍的空間不單是虛空的，還是充滿空氣的；黑暗是光的不存在，不是積極的事件。

（註一）這使日能在夜晚從西回轉到東，走在地球之下。

（註二）皮達哥納派講說的。中央火不是日。日也信為一個行星，因中央火反射的光而照耀。不幸地，這種見解沒變成希臘天文學中一般承認的虛說。

在這幾許說明中，須注意哲學發達的兩個重要階段。第一，許多古代的執迷的信仰和粗鄙的迷信，顯被駁難。第二，他們思考超越感覺所實際認知的路徑；甚至懷持一些學說，在民衆看來似蔑棄一切傳說和人們真正限力的觀察的。

這個時代的進步，在純粹思想的範圍中，尤以在論理學和數學中，也是偉大的。這個時代人類在歷史中開始努力於精密地、明白地辯證臆說並駁詰矛盾的臆說，（註一）結果麼，論證或論理的會話，始爲人們注意，並變成明晰的問題。當辯證這樣變成研究的目的時，論理的科學就發生了。數學也是在這個時代出生，並迅速地大發達起來。傳說以爲數學從最早的伊阿尼哲學家肇始，但數學最顯著的進步，創始在意大利，特別仰賴皮達哥納派的數的幾種重要的基本屬性（註二）被攷察，平面幾何（註三）中許多基本的定理被發見，被辯證。「調和函數」的原理也被研究。

（註一）例如巴米尼底和哲洛兩個人。

（註二）列如有些線從整數這個術語就是無公約量的，比方說，一個直角的三角形之弦，這三角形其他兩邊各有相等的單數。這似第一步走向無理數（比方說， $\sqrt{2}$ ）的發見。又如有些相續數（continuum）的屬性。哲洛（Zeno）以不朽的辯論明證：如果惟一的數是自然的整數的級數，那末，我們囿于運動體的通常判斷便會引起矛盾。那時，沒有數的其他見解曾採用過。以至有理數的分數，那時的希臘數學家還不知曉，我們所認爲有理數的分數，是解釋爲一個整數對別個整數的比例。他們說一個無盡根數爲一數，這是更難有的事件；

較後的時日僅在學院中有橫大數的見解的努力。』總說起來，賀洛證明：在線上有的點與在時間的最短推移有的利那，應比自然數的級數的部份多些。』（Burnet Greek Philosophy, 2d ed. Part, p. 85）

（註三）例如：直角三角形的弦的自乘數等於其他兩邊自乘數之和。』

最後，人體解剖和生理的科學在那個時代開始，我們也有證據。這個證據，不僅在希臘技術中所表現人體解剖的觀察上卓越的知識和銳敏方面找尋着，並且在這樣的發見若心與體的表面間血液循環方面，（註一）在流傳到我們的醫學的著述（這些著述中原始宗教醫術的信仰明白排棄）方面也找尋着。（註二）關於那時所用的研究方法，儘管我們知曉極少，却這幾許流傳到我們的記載是顯示牠們有真正科學的和精密的性質。

（註一）恩柏多克里知曉。

（註二）『伊阿尼科學的真正精神，在希波克拉特（Hippocrates）的有些著作中大可以看出，這些著作必定不在紀元前五世紀後。他在神聖的疾病（The Sacred Disease）這個論文中說道：——『我不以為任何疾病是神聖的，——我想：那些人最先叫疾病做神聖的，就是今日的魔術者，法師者，走江湖者，賣假藥者。他們利用上帝來掩蔽他們的無能。又在空氣、水和地，這個論文中說道：——沒有任何東西比其他東西更為神

聖，或更人類的；但一切東西是類同的，一切東西是神聖的。」(Burnet, Greek Philosophy, 2d. ed. Part I. p. 321.)

第二節 東部或伊阿尼哲學的傳授

著者現敘述初期哲學發達的東部或伊阿尼與西部或意大利這兩主要流。這兩個流或傳授不是隔絕不相通；牠們實是互相影響。特以在這個時代較早的時候，東方的影響西方的；在較後的時候，西方的影響東方的。

東方思想家(註一)從宗教承繼這樣一種思想(大概可說是這般)，即有一個最後的權力者(Hege)劃分世界，並保持世界劃分，為四大界域，即炎熱的天，黑暗的空氣或蒸氣，海和地；因此注意下面這些問題：即什麼物事統治世界的四大界域？牠們的『自然』(註二)或原質是什麼呢？牠們中有一個不可以是最後的原質或自然，其餘的不可以是從牠發生出來呢？我們所察見在週圍的個別的東西怎樣從這些較近最後的實體，水、氣、火發生出來；因為有些東西(如動物的身體)似從地、水、氣、火組成的？關於回答這些問題，有兩個假定或原

理，特像似支配他們的思想：無(Nothing)從無來；任何東西不會實際上被消滅。這就是說：動物的身體不是從無生出來，因為組成牠的一切原質皆預先存在；死去的、衰落的身體不變化成無，因為組成牠的原質，或地、氣、水、火都繼續存在，復返到牠們所屬的界域。當木頭燃燒時，火不是從無生出來，木頭也不是消滅了。火，應是在一切時候存在木頭中；木頭看不見後，我們應相信火、烟、灰總計等於組成木頭的原質。火復返(向上去)到牠所屬的界域(天空)，烟去到牠所屬的黑暗空氣的界域，最後，灰留存在牠所屬的地上。這樣，(如我們所應述說)有一種趨勢，使四大存在者的界域維持牠們自己成爲各異的均勢的。個獨的東西(比方說，木頭)，恰因牠們是許多原質，隸屬牠們所趨於返回的界域的，構成變動的均勢。所以一切個獨的東西，有相對短促的存在。牠們是世界的最後的則律或統治者所前定的原始均勢的擾亂。(註三)東方科學，以這些問題和原理發軔，指引出一條路，影響西方科學，又倒轉來受西方科學的影響，直到牠達到牠的鵠的，勸斯蒲斯的原子論。

(註一)較後的時候實很受西方思想家的影響。

(註二)自然(nature)這個字在希臘是 physis 譯成拉丁是 Natura。我們英文 nature，這個字從拉丁

nature 這個字得來。這個名詞有一段極長的、特殊的歷史。「我們似能辨識兩個主要項目，即靜態的和動態的這兩項目，包括牠的變移的意義的。從靜態說牠指時間和空間中一切現象的系統，即一切存在物的總體；物事的「自然」是牠的體系。結構和本質。但牠決莫失掉別方面，即動的方面，」力，本原的。活動的。興奮的能力的含著——即如牠的字根所指示，牠是原始的」（Cornford）。這兩種意義都藏伏在本文陳說的同題中。

（註三）「這些東西變化成牠們所從出生的物事，」如命定要這般樣；因為牠們僞為着自己的不公平依照指定的時間互相補償，」如安納西塔得耳在多少是詩歌的言詞中所講說的。』（A surviving fragment of the Greek tradition of Anaximander's doctrines translated by Burnet.）

第四節 西部或意大利哲學的傳授

西方思想家初時分成兩個各殊的學派，即皮達哥納（註一）和愛里亞學派（註二）；這兩學派，儘管有共同的特點，却牠們對於日後思想的影響極不相同，我們須把牠們分開來研究。兩種西方傳授儘管都向原子論進行，却牠們全部的科學影響不是像伊阿尼傳授的。西方兩派

的首領，先時直接受伊阿尼世界創造論者的影響，日後他們翻轉影響東方的傳授，輔助牠走到原子論。再者，皮達哥納派者發達他們自己的原子論，依照這個原子論原子實體間最後的差別，是正幾何立體如四面體或十二面體間的差別，在這個原子論中關於樂器之絃的比較音長的發見也有一部份勢力。愛里亞派者，比較皮達哥納派者起來，趨於否認科學的可能；儘管他們由尖銳的批評強大地影響科學，却日趨向神祕主義。著者依次研究這兩派傳授。

(註一) 皮達哥納和他的祖述者。這個學派縣延好幾世紀。

(註二) 愛里亞的巴米尼底，從皮達哥納派脫離出來並嚴刻批評一切初期世界創造論的，和他的弟子。愛里亞派縣延到第四世紀中。這裏用的學派或學會這個字須得注意。最初科學家、醫學家和世界創造論者的集團設立共濟會或同志會；恰若宗教的牧師或類似的集團，在較早的文明時候常常發見的，設立這些團體一樣。牠們當中皮達哥納講社是最顯著的一例；牠不單是秘密的講社，並還是互助的和差不多寺院的團體。甚至到古代終期，或「希臘的羅馬」時代，思想家或科學家設立學會或講社的趨勢仍存留着。

皮達哥納派的傳授有重要的四點，與東方傳授不類。(註一)第一，皮達哥納派者趨於成為亞波洛尼(Apollonian)式和阿匪敖斯式的神祕主義者；但很多東方思想家，顯是塵世的。

(註二) 這個神祕主義，使他們注意靈魂的滌蕩，及其原始·性質和命運的問題。牠使他們成爲信仰的作者，這個信仰在希臘精神生活中有極大的影響，就是：音樂和數理學或概括說來哲學的研究在洗滌靈魂。最後，牠使他們成爲最先的、最有名的論證靈魂不死的作者；牠使他們成爲最早的心理學家。第二，皮達哥納派與東方思想家殊異的，就是牠熱烈地注意數和幾何圖的研究。第三，牠著重與物質對立的原型，視原型爲科學研究的對象。原型問題就是對近代叫做數理的自然律模糊的開始注意，與伊阿尼世界創造論者僅對組成物事的原質較粗鄙的注意相反對的。這種注意，說起來很奇怪，以研究發出希臘音階的七八個音調之弦的音長間比例開始。原型這個字在希臘就是觀念；原型或觀念的學說是蘇格拉第和柏拉圖 (Plat.) 有名的觀念學說的初期階段，在雅典時代中顯似透澈地研究過。第四，皮達哥納派與早時東方思想家殊異的地方，就是牠注意天文學和醫學。後者甚至在原子論的時日，還執持確實相鄰的天文臆說。說到醫學，真正的開始也像在西方；日後東方著名的醫學傳授，本原是西方的。

(註二) 這些論點中的第一點，對愛里亞傳授較近。

(註二) 這個敘述，應以別的敘述限制牠；這就是說，在這些思想家中還有小的支流，比如說一些後皮達哥納派學者顯是塵世的，有些西方首領如惹洛弗尼劇烈地攻擊霍麥和黑西阿特人同性的多神教，傳授汎神論，主張只有一神，即世界。

皮達哥納派，儘管對於希臘特殊科學的肇始，比早時東方學派貢獻爲多，却終竟牠的神祕主義是牠施加在希臘思想上持久的哲學影響。我們已論述過，這個神祕主義的中心學說，是古代阿匪敖斯的靈魂論及靈魂原始和命運的學說。靈魂的原始是上天的。牠生在現世的生存前，恰若牠將生存在這個生存後一樣。所以牠不是與軀殼有密切關係的。軀殼反是牠的監牢，或是一套衣服；牠在死時破毀監牢，脫掉衣服。牠應有一個軀殼，這件事對於牠的生存不是緊要的。牠在最好的生存中，即在上天的生存中，就免脫軀殼的煩惱和軀殼的束縛。我們所叫做生實在是死，所叫做死實在是生。既然罪惡（或有些神祕的災難）使靈魂從原始的極樂境地墮落爲肉身，被血肉染污；那麼，人的最大事業，就是找尋一條路返到靈魂的真正住所，即上天。所以由滌蕩穢污，由征服血肉，靈魂可以得到回轉上天的路。這樣的洗滌，從最相對的形式說，是僅僅啓示。魔術和儀節的事件；但從最高尙的形式說，是精神化、理

性化。靈魂的真正生存是超脫在血肉及一切肉肉的貪慾和利害之外，換些話說，就是要成爲神聖的、理智的。所以真實的洗滌是排除一切塵世利害，變成沉沒在上帝的「默思」中，或以說：浸漬在善的、真的、美的默思中。顯然，這樣的宗教是非塵世的、別一個世界的。他趨於削弱民族的個人、社會和政治的向上心，這些向上心關於產生大進步的文明時代若柏列克里或近代歐洲時代是必須的。雖然，他是這樣的宗教哲學（後幾章將論述），變成從柏拉圖時到近代歐洲最大思想家的模範宗教的。

西方哲學的別一派，就是愛里亞派。這派傳授的首要趨勢是批評科學，表示科學的事業是無用的。牠對科學的批判極鋒利，極重要；並逼迫科學辯護者從事極艱苦的思考。在這種消極方面，愛里亞主義對於論理學、數理學、及科學的性質和科學的論理基礎，比任何其他古希臘哲學，貢獻爲多。誠然，我們仰賴牠的批判得着希臘論理科學，這個論理科學直到近代還是歐洲論理的科學。雖然，在牠的積極方面，愛里亞主義是科學的虛無主義（Nullism）。牠的首要的學說是「萬物齊一」，科學的分析是不可能的，科學不能在萬物或宇宙中發見任何體系，所以科學不能實在說明什麼。倘使萬物齊一，那麼，萬數、萬類、萬系、

萬律都是我們感覺的幻象。愛里亞主義爲科學的虛無主義，在一方面趨於日益錯誤地、挑剔地批評科學；別一方面，趨於變成空洞的神祕主義和絕智主義。（註一）

（註一）在後雅典時代，在柏拉圖和亞里斯多德（Aristotle），牠正達到這個階段。

第十章 原子論

第一節 初期世界創造論與原子論的進化中重要的階段

(a) 一般的變化學說——著者已論述過，東部哲學家，從希臘科學的開始說，趨於信天地間的萬物是某一件東西或最初的原質的變化，信這個原質是水或氣或火。較原始的世界創造論中一種頗能解釋變化的信仰的，是黑拉克勒達斯的世界創造論。(註一)他以一種很單純的學說說明可知覺的全世界，即天、星、月、天火的運轉、電光、雲、雨、晝、夜、夏、冬、地、地上的居住者。他甚至說明睡、死和狂醉。他的學說有四種首要的臆說。第一，最初的原質是火。第二，存在的火應受營養，火燃燒時產生出烟或類烟的原質；這就是說，萬物在變化中應在一方面受營養，因牠們在別方面產生出新的原質。第三，好像有從火回歸到火這個原質變化的循環：即火產生出類烟的東西（污雲、黑暗、等等）；類烟的東西產生出

水；水產生出類地的東西；類地的東西再產生水；水生氣；氣生火。這樣麼，循環完全。第四，精神是火。

（註一）著者極簡短地敘述他的學說，並且祇在總解釋先前的陳說範圍內敘述。他真是一個復古者，代表他的同時者當中有些所已棄掉的見解。

天地間的萬物，能用這四種臆說解明。在一方面，有『向上的路徑』，所以地變成水（洋），水（洋）變成光亮的蒸氣，蒸氣變成火（光天和天體）。火燃燒時，生出污雲和黑暗（夜晚）。從此依次生出水（雨和洋）和地。萬物的均衡，被這些平等的變化維持住。這就是說地因捨棄水，交換上被水營養。日因捨棄黑暗和雲霧，交換上被蒸氣營養。但這些均衡，不是在二十四小時或一年或若干世紀進程中十分完全維持住的。結果，日給出黑暗過多，使自己熄滅（變成黑夜）。黑夜（黑暗）在白晝時未被天火營養，給出超過所收受的，因之也熄滅。從此生出白日（火）。冬也一樣，從天火的減少若干出生，夏從天火的相應的過多出生。最後，在時代的進程中，火的原質有類似而非過多的增加，這謂世界的大火，大火有火的相應的減少，即一個新世界的降生，跟隨着牠。這樣，『自然』為循環的運行。牠是『大』，是永

存的火和其變化。世界不停地變遷，但在牠的變遷中却保持均衡，不增不減。(註一)

(註一) 著者略去他對於日月蝕和月的盈虧的說明。注意：依據這個學說，每天有一個新日。

倘使我們記憶着：關於世界創造論者的有限知識，特以關於對世界假像的原始認識及在人類還盲昧萬物的複雜性時牠們的外觀上簡單，前章陳述的各點；那麼，我們將在黑拉克勒達斯的學說中發見天才者超卓的著述。(註二)假使僅有通常認識的資料，他的說明差不多是適合的。但這個說明甚至在他自己的時代，因新資料由更精細的和更擴大的觀察會有增加，已不能長久是當理的；並且甚至依據他的資料，他的學說也不是十分適合的，因為牠莫對這個問題，即一種原質怎樣能變化成別種原質，提出任何解答，著者且轉到這個問題並討論初期希臘哲學最後得到的卓異的解答。

(註二) 或者，如果這不是因在他那個時候別的思想家已棄掉這樣原始的世界創造論，並以此他是復古者；那麼，我們要發見這樣的著述。

怎樣一件東西自身能變化成別一件東西呢？這個問題，在最初的世界創造論中，莫攪擾思想家。或者在活力論或靈魂論的方面察視這樣的事，不單足以說明這些變化，並還認牠

們爲當然。這就是說萬物多少有生命；這樣，固然，牠們變遷・孳生。但有許多證據表明這個問題不久變成極重大的。最初昭著的進步就是：變化不過是原質的稀薄和凝結，這個臆說出現。（註一）注意牠所包含的意義。牠隱示假像上是一種質的變遷的（比方說，水變成火），實際上是一種量的變遷（比方說，水是凝結的火，火是稀薄的水）。但最先的稀薄和凝結概念或者還是十分相鄙的・淺陋的；因爲世界創造論者似還莫深深地研究變化的性質。雖然，這個問題的研究不久有着可驚而適合的結果。稀薄和凝結必以這些分子間存在着太虛的空間爲前提。這就是說凝結是分離的實體之濃密而厚實的結合；稀薄是這些實體的分離，增大占領的空間的廣度。

（註一）安納阿米危造出的。

這個臆說引出這個問題，甚至近代科學還未能給出最後的解答的。我們以爲每一個占領的空間是絕對的真空呢？或是充滿的？換句話說物質是最後分離的實體一種集合？或是一個無限的相續體呢？（註二）對這個問題首先的回答是一個希臘西部思想家給出的。（註二）他以爲一個絕對的真空或太虛的空間是謬妄的。太虛的空間是「無」，無不能存在並不是真實

的。無，甚至不能思考。這樣麼，世界應是一個堅實的相續體。(註三)

(註一) 從近代物理學這些用語說，物質的世界最後的實體是分離開的？或是一普遍的相續的以太，所謂做分離的實體不過是以太中壓出的點呢？

(註二) 就是巴米尼底。

(註三) 巴米尼底以為是一個有限的界域，墨里森以為是空間上無限的。

他和他的徒弟愛里亞派者推演出更深遠的結論。他們說沒有運動，沒有變遷，(註一) 因為運動和變遷必以太虛的空間為前提。這個結論固然奇怪；但假使承認那時所視為的運動和變遷，(註二) 牠却是十分論理的。固然，從這裏有一個系論發生，即世界是非創造的，是不可破壞的；因為牠假使是被創造的，必應從無生出來。「如果牠從無生出來，什麼『必要』能使牠發生甯遲而不速呢？」最後，生存者既是同一的，必是『不可分的；牠在一個地方不比在別一個地方多一些，來阻礙牠聚攏一堆。』

(註一) 如果我們說明變遷因稀薄和凝結，遺尤彰明。

(註二) 我說「那時所視為的」，因為我們近代人能推想：波動能通過相續的流質，而不移置流質的部份。

但這一切議論都因最初企圖說明世界爲一相續體而變成謬妄的。科學的事業不是否認事實，祇是說明事實。運動和變遷都是事實。如果我們，因否認太虛的空間的存在，承認物質相續的學說，不能說明這些事實；那末，我們應在別的方面推想相續的性質，或承認太虛的空間的存在和物質的分離。（註一）

（註一）大概說來，從那些古代的時候到我們現在，科學曾選定第二條路徑，但有時第一條路徑，這個相續學說，也復再主張過。牠的最近的再主張就是羅洽（Sir Oliver Lodge）在不列顛科學會就會長職的演說。

Science, 1912, 38, 379, 417.

雖然，貼近的希臘思想路徑導引世界創造論者繼續採用相續的學說。如果存在者不包括任何太虛的空間，如果運動和變遷都是事實；那末，我們怎能解釋牠們？他們給出的回答（註二）就是：最後的原質應是好幾種。如果牠是無所不同，如果莫有太虛的空間；那末，變遷和運動將不產生任何更易，將不造出任何差別，固然也將不可看見。但是，如果我們假設有各殊的原質式樣（比方說，地、氣、水、火、或熱和冷，潮濕和乾燥的原質）；那麼，變遷和運動僅是再配置，僅是這幾種分量不同的原質的混合及分離。（註二）

(註一) 恩柏多克里和安納克沙哥納給出的。

(註二) 著者(爲解釋故) 描繪糖若一塊麵酥，從混合的麥粉·水·牛乳·糖·羊膏組成的。把這些各各分離的水，牛乳，麥粉，等等攪拌攪來，就生出一個顯然不同的物件，即這塊麵酥。然而牠不過是各種原質的混合。再者，說到我們的知覺，(如果我們思想中也包括所占的空氣) 這混合物莫包含太虛的空間。牠僅僅是在組成相續體的各殊原質的相續體中一種再配合。

在別的哲學家看來，(註二) 運動必以太虛的空間爲前提，這個愛里亞學說，似不錯的。因此他們採取第二條路徑。運動既實在存在，運動既然以太虛的空間爲前提，太虛的空間，因此實際存在。這就是說太虛的空間存在世界原質的部份間，所以這個原質是分離開的。牠儘管這樣，却不是無限可分的。較確切地說來我們應描繪出最後不可分的部份，把牠們當做充實體(愛里亞學說真這樣主張)；這就是說牠們是相續的·不可變的。在這裏，我們最後有這個原子學說，這個學說教我們以一種極容易的方法解釋世界的組織·原始和變遷，及世界各殊的內含物的性質和牠們的相互影響；因爲牠主張最後的分子或原子同原質，不同大小和形狀，努力於祇以這些大小和形狀各別的不變分子的聚散，說明萬物間(如火與冰間)的

差別和萬物中的變遷。

(註一)就是勒新蒲斯·地摩克列達(Democritus)和他們的學派。

(b)運動的原始——一切前文所述的學說，或以運動為前提，或否認運動。從後者說運動的原始固然被排逐開，視為不成問題；但從前者說却是很重要的哲學問題。或者最初這個問題曾被忽視，因為萬物的運動是視為固然的。這就是說為什麼本始的原質運動覺着是與為什麼活的動物運動一樣。概括說來，運動在萬物是自然的；從這個含糊的意義說，本始的原質是有生氣的。但運動被否認或認為不能有時，牠的原始就不能在這個粗陋的情態下忽視。然而察見甚至那時這個問題怎樣粗陋地解答，這是有趣味的。那時靈魂論莫捨棄，但只向捨棄牠的方面前進一步。平常的本始的原質或形體，從自身說，是不動的；但那時假設一種新的原質(與空氣·火等等有別)，即一個動的、授動的體。這個授動體創生運動；牠聯結·分離·或混合最後的形體，造成大的宇宙變遷，創作我們現在世界的秩序。這個授動的原質或授動體顯是靈魂論的。比方說，有一個哲學家(註一)叫牠做愛和憎，別一個(註二)叫做理性(註三)。最後，有原子論，靈魂論就被廢棄；因為原子論者教示原子常是運動的，或

者至少他精密地推想牠們的運動爲最後的・不可說明的。

(註一) 就是恩柏多克里。

(註二) 就是安納克沙哥納。

(註三) 我們在這些原質中發見近代力或能力的概念的祖宗。

一切這些初期世界創造論者關於運動的學說，不管是否靈魂論的，比原始思想是有顯明而偉大的進步。「牠轉變萬物運動的問題爲本始的或偏在的原質問題。」暴雷雨，風吹，日動，及其他一切事故，都不是獨立存在體的行爲，僅爲原始形體不停的活動的結果；每一物事的起源和消滅也是這般。概括說來，如果靈魂論仍留存着，那牠也不適用到特殊的物事，僅僅適用到一般世界或本始的形體。

(c) 量與質——我們應注意初期世界創造論的進步中更遠大的、更重要的形態。我們如果以一個或一個以上的本始形體中純量的變遷說明有各種樣質的衆多物事；那末我們就能約本始質的數目。這就是說：一切質，初期世界創造論者都視爲幾種要素形體的混合物，或者我們應說都視爲幾種要素質，若冷、暖、稀、密、黑、亮、燥、濕。這個約一切質到幾種基

本質中量的變遷的趨勢，在古代原子論方面達到牠的終點；這個原子論完全約實到量。比方說，火與地間的差別，較確切地說來，是因原子的大小和形樣，不是因根本的「質的」原質中一種差別。如果這種趨勢發展牠的結果到論理的極點（如在近代力學中樣）（註一）；那麼，根本的原質自身將完全被奪去自己的質。原子將是僅僅的動點。形狀和運動將是惟一的觀念，這個概念應最後適用到關於環我們世界的物象的一切問題。

（註一）從近代力學說，原子或物質的分子僅是一動點；但從古代原子論說就有大小和形樣。

第二節 原子論

（a）牠的原理——著者現簡單總述初期東方希臘科學在勒斯蒲斯的原子學說中達到的原理。（一）命運，或最後的靈魂力制定區域的，變成無用的臆說。各種原質，在宇宙中不用外在的指導排列牠們自己，因為牠們因機械的歷程這樣排列。（二）（單獨的）事物的發生和消滅不過是組成牠們的要素原質的聚合及分散。這就是說環我們世界中的歷程，在每個場合都是運動的形式，沒有別的變遷形式。最後，任何物事「是」，就是「是」；所以牠不能變遷。牠能

從這個地方移動到那個地方，能與其他實體混合或分離。(三)如果單獨的事物由要素原質的混合及分離構成；那麼，這些原質應組成於分離的部份或分子。換些話說，地·氣·水·火，應是沙粒樣，因此是可分的。雖然，我們不應設想牠們的可分是無限的。較確切地說來，應有最後的不可分的分子，非常微小的，但真是原子的。總之，每件事物都組成於原子。(四)如果一切變遷都是運動，如果一切各殊的(單獨的)事物都因要素的原質聚合及分散而形成；那麼，萬物間的差別都因這些原質的「要素」的數量和比例而發生。換些話說，說明這些差別的，是量，不是質。(五)這個學說引出更精深的原理。一切差別，甚至要素的原質間的差別，不可以是純量的麼？比方說，火與地的差別不是僅因牠的原子大小和形樣不同麼？這個臆說，也將說明各種樣的原質行為方面差別。譬如說，如果火是光亮的·移動的，這不可以是因牠的原子是小、圓、滑呢？地的原子是粗、屈、大呢？(六)如果世界僅僅是太虛的空間中一堆原子，我們應截然區別：實在的世界，即科學認知的世界，與非教育的感官辨識的世界。科學的世界，理智的世界，實在的世界，是截然與感覺的世界，假象的世界這樣對立的。實在的世界是「要素的」原質世界；牠的殊異和變遷是純然量的·空間的。假象的世界

有無限多的不同的物事和牠們的性質。真實的世界是量的，是數理的。假象的世界，是質的，是非數理的。(七)最後，關於說明「自然」的事故，宗教和神話中的神自是十分無用。自然不以任何指導者為前提；因為出現的不得不出現。「必至」在任何地方統治一切。

總括說來，有一個無限的太虛的「無」叫做空間。空間中有無量數形樣大小不同的非常微渺的分子。從質或原質說，牠們是相同的；因為牠們僅在大小和形樣方面有差別。這些分子或原子在一切方向都是在運動中。牠們互相碰撞時，能變改彼此運動的路徑。最後，有些原子，因牠們的形樣和大小，比別的原子的原子（比方說，火的原子）更易運動。這幾個原理，對於宇宙足以說明牠的無量數種類的物象和事變！這樣麼，希臘思想家達到最有名的原子論，即希臘科學思想最燦爛的成績之一。

(b) 原子論的世界創造論——勒斯蒲斯的原子是怎樣明顯，怎樣單簡，都可以從他的概括的世界創造論察見。在無量廣大的空間中，原子在一切方向運動。較大和較屈的更易碰撞；因此牠們是最遲緩的，或最易受阻礙的；但最小的和最圓的是最不遲緩的，或最不易受阻礙的。「在無限的虛空中有不可數計的形樣和大小的無量數原子常在一方向內，不停地

互相衝撞；在這樣無限的虛空中有無量數的地方，洞旋的運動因原子的衝撞開始。這件事出現時，我們有一個世界的起源；」（註一）可察見的世界，即我們所住居的，就是這樣一個洞旋。粗的和大的原子，被迫到中心，形成堅實的地球，我們所住居的；較滑和較小的，被迫到外邊，這樣形成有名的水、火、蒸氣的區域，即海洋和雨，雲和蒸氣，天火和日，行星和恆星。我們的世界是這些洞旋之一，這說明天界和天上的發光物日月星辰的運動。我們世界僅是這些洞旋之一，那麼，除開我們的世界，還有許多別的世界；在這些別的世界間伸展着廣大無垠的比較上太虛的空間。

（註一）Burnet, *Greek Philosophy*, 2d ed. Part I, p. 98.

（c）原子論的重要——現在我們應推究希臘初期科學的原子論的重要。一種學說至少在三方面可以是重要的：——（一）在破壞或遏制舊信仰；（二）在激發對新問題的興趣及暗示新的新方法；（三）在牠自身能使我們為正確的說明。原子學說在破壞舊信仰方面，或用習語說來，在啓迪文化的希臘人方面，是最重要的。有思想的希臘人，殆難相信宇宙是一堆原子，據必然的機械公例，四面運動；同時也難繼續相信他的民族的原始傳說和迷信。神的崇

拜和舊魔術的儀節必然對於他完全無用，沒有效能；但從牠們對盲昧和癡悍羣衆純然心理的影響說確是有價值的習慣，固然在有文化和訓練的人看來是謬妄的。所以在紀元前第六第五兩世紀希臘世界的社會中這個學說和前文所述世界創造論的傳播，產生出一個急進的啓明時代：這沒什麼希奇。所以有守舊傾向的人反對牠們的傳播，也沒什麼希奇。從第一點說，初期希臘科學，特別是原子論在歷史上重要的。

原子論當作激發新興趣和暗示新研考方法的工具看來，確然不很重要。牠暗示醫學、心理學和生理學中的問題，天文學和物理學中的問題，最後，道德和政治中的問題。但牠實沒暗示有效的和可實行的研究方法。（註一）然而假使如此燦爛開始的科學傳說，不有希臘政治的不幸阻礙着牠，或可這樣。但歷史記述僅僅極微地良好指導的和有成功的研究爲希臘原子論的直接結果。

（註一）或者地摩克列達的著作，將表示我們這不是實際情形。有些實際的傳說形成化學的開始，化學固然是超過伊阿尼哲學的真正進步路線之一。

誠然，原子論表明很多希臘科學的成功和失敗。希臘科學啓明了，但實在沒得到豐富的

研究資料。原子論破壞舊信仰，激發許多新興趣，但牠鮮引出特別問題的正確或最後解答。這就是說原子論是一個燦爛的空論例子；但牠沒有，並且不能，發見事實，解答特別問題。惟有這樣的發見和解答，能使原子論成爲極重要的研究工具；但直到近代文明的時候，直到天文的、物理的、生理的、化學的大發現的近世時代，牠們纔出現。（註一）

（註一）這不應解釋爲希臘人沒完成許多特別發見；因爲，著者曾察見過，他們實在完成許多發見。這指他們不能夠完成（比方說）這些發見例如化學的要素立可證明原子論並使牠對更深的研究有效用。

但是古代原子論當作歐洲思想永存的貢獻看來，有什麼重要性呢？公道地恰。當地回答這個問題，因兩種原由，是困難的。在一方面，原子論就近代物理科學說（註一）是最能有效果的；但在別一面，甚至我們還不能據現在的地位斷言原子機械說終必成爲普遍的世界臆說。甚至以我們豐富的物理知識尙不能用嚴格的原子機械說說明水變成冰或木棍燃燒，且不必說說明有生命的有機體。換些話說，機械原子論，當作偉大的哲學學說看來，牠的重要性仍是未決的問題。雖然，我們却可以說牠在近代科學中極爲重要；科學家繼續採用牠做世界的臆說，沒有任何別的學說在任何時候似有牠的大且多的希望。所以儘管希臘人的原子論僅

給與古代世界幾個確切說明自然中任何特別物象或事變的方法；却他們的學說是人心中會保持的最燦爛的臆說之一。

（註一）特以就力學和化學說。

第二節 結論

在這個早時代的終期，雅典正迅速地變成「希臘的希臘」時，曾完成極大的進步，超越這個時代的開始（即一百多點年前）的思想。這個進步是怎樣大，我們或可據他在希臘理智階級的信仰和習慣中所造成的變遷（在其後的時代可以明白看出）精確地衡量牠。（註一）但這樣迅速發生的革命中幾個重要的徵象，我們立可指出。第一，傳統的世界解釋顯然排棄；哲學的神祕主義從阿匪敖斯宗教降生的，或啓明的懷疑主義，或自然主義的汎神論，代替了牠。（註二）第二，較古的自然界神，若日月及其他星辰，被塵世化；因為這些物事，科學家不視為神，僅視為大石頭或火，或概括說來視為完全自然的物象。最後，自然和生命現象的機械的說明，滅除我們會叫做魔術·靈魂論·神話的原始信仰和習慣。這在希臘醫學的發生

中特爲顯著，牠的醫學會把疾病和治療方法自然化，並以機械的概念說明生命・成長和死亡。總而言之，在理智階級看來，魔術・靈魂・論神話三件東西正成爲迷信。

（註一）這些變遷，次章討論。

（註二）這種變遷，就神這個字新的用法說，尤爲顯著；因爲在思想家心目中神這個宗教的字變成一個塵世的科學名詞，指本始的原質或創造力，即世界的運動泉源。牠在直接對於神人同性的神之信仰的攻擊方面，也是顯著的。

第十一章 雅典時代

第一節 雅典時代中首要的政治變遷

在雅典時代起頭前兩大事件業已過去；波斯已佔西部小亞細亞，希臘已擊退波斯的進攻。重要事變標誌這個時代歷史的進程的，就是：第一，雅典市邦的文化和財富更甚地迅速增長，伊琴（Aegaeon）世界中雅典帝國的發生；第二在希臘大陸上敵對的希臘小邦間最不幸的戰爭。在這個時代的終期馬其頓帝國發生，希臘市邦併合在這個帝國內。

第二節 雅典爲最大的希臘文化中心

在希臘科學的早時代，文化的首要中心在西部小亞細亞，及南意大利和西細利的城市。在雅典時代，雅典迅速地變成文化首領，並留存爲馬其頓世界的理智大都會，到其後的時代

中別的城市與牠共分這個榮譽，但僅在希臘美術·文學·思想的光輝正衰滅時共同分有。雅典，因牠的財富和政治勢力增長，變成地中海文明最卓異的美術和理智事業的家鄉，大彫刻家和建築家的家鄉，大劇曲者和大歷史學者的家鄉，大哲學者的家鄉；日後牠還是那些可叫做最初大學的學校的家鄉。

第三節 啓明時代

雅典時代的前半期，即第五世紀，常叫做啓明時代。啓明時代是這個時代；這個時代中理智階級文化和數目論都迅速增進。在這樣一個時代前也有理智的首領和他們直接傳授的學生，但沒有大的理智階級。如果在這樣一個時候，理智首領的學說傳布已廣，或者如果因任何別的理由理智上有天才的階級業從武斷的沉睡中驚醒，關於新問題和舊問題的新解決變成活潑靈動；那麼，我們說一民族中這樣的變遷是啓明的。通常一個啓明時代隱示至少一民族內大階級的習慣和信仰中根本的變遷，在他們的宗教、政治和道德中根本的變遷，在他們的世界和人生概念中根本的變遷。

從人的性質說這個時代能是重大地破壞的；因為破毀舊習慣比建立替代牠的新習慣容易些。這樣麼，失掉幼稚的宗教，比得到代換牠的更好的宗教容易；一個人學蔑棄自國的法律，比日後學遵從新的法律容易。概括說來，啓明能僅是消極的，然後因此大概生出道德和理智的懷疑主義。雖然，却甚至啓明的消極影響對民族的進步仍是必要的；因為進步鮮謂僅僅加些新習慣，而沒有破壞舊習慣。

儘管希臘早時代中發生許多新的、急進的學說；却在雅典時代中牠們纔迅速地廣播，理智階級，尤以大陸希臘理智階級，纔迅速擴大。固然，雅典前的時代也不可不使牠自己啓明，不然，牠必缺乏理智的首領；因為這些首領是他們那個時代的小孩子；但這個後繼的時代不單是有理智的首領，並且也是消化新科學的時代。再者，雅典時代，除開時間的利益外，還有一個極激發的環境，即牠的隆盛和政治權威達到高點的情狀；因為在這些時候雅典有多量的財富來建造壯麗的建築物並興作一切美術，牠與別的民族有許多接觸足使牠成爲一個世界城市，有自由的學校促進知識的布揚。這樣麼，雅典變成一個從全希臘世界吸收大才能的人的中心。從這點說，第六世紀或第五世紀中，沒有別的城市可與柏列克里時代的雅典

比並。

第四節 啓明的範圍

第五世紀中希臘啓明的範圍是什麼？積極他說，牠包括人民中兩種興趣的擴張；即公眾事務的興趣和文化的興趣。消極地說，牠包括對宗教道德和社會習慣的盲昧服從的減退。公眾事務中增大的興趣，從有家長政府的獨立村落所形成的市邦的發達產生；這個興趣，當市邦變成商務大中心和帝國的坐落時，更形增大。因市邦產生了民主主義；因民主主義的產生，權威和特權須由一己謀得，廢除遺傳的權威和特權。但在民主政治中欲獲大勢力，或須天賦的領導和支配同胞的才幹，或須優異的訓練或教育使一個人對一切公眾事務有智慧和遠識，或常常二者都是必須的。換些話說，希臘民主政治，對一切年少有才幹的公民獻與贏得最足願欲的獎品的機會，這個獎品惟競爭能奪取。這樣麼，對於一切造成政治、法律、社會的首領的技術方面教授，有一種前無與比的大需要；為滿足這些需要，發生了叫做哲人的巡遊教師階級。這些教師，從才能、知識、慧智說，很有差別；但是他們人數之多，他們常常

從很遠地方跑來，他們接受的報酬之豐，都證明對他們教授的文化的熱心。

從這樣的著述家如黑洛多達·歐列皮底·丟洗底德 (Herodotus, Euripides, Thucydides) 說，我們可證明理智的希臘人的道德和宗教生活中發生的變遷。舊日神的史話，決不視為嚴重可貴。宗教日益滅殺地方性和迷妄性。習慣，開始大加批評，大加研究起來。外國的習慣，也很有興趣來研考；牠們的殊異，也加以注意和說明。概括說來，理智的希臘人在那時候正破毀地方的宗教和道德，及牠們愚昧的武斷主義。

第五節 科學發達的新範圍

新文化開闢什麼更擴大的科學興趣的領域？第一，新文化使人注意公衆的演說和其中所應用的一切技術。這些技術就是文法、修辭學、及論理的敏捷和詭詐。結果麼，這些科學的許多論題構成了許多哲人和他們的徒弟反省的研究對象。在這種反省的研究的起頭，論理、文法、修辭的科學真正開始；這些科學的題目從那些時候到我們現在仍然還是一種研究和實習的範圍。牠們在歐洲學校中屢世紀皆還是初步的課程之一；這個課程，我們可以說最初是

紀元前第五世紀希臘巡遊的教師所創立的。

第二，道德和政治中增大的興趣也喚起了，牠們兩者的習慣也構成反省的研究對象。牠們以非反省的或愚昧的習慣開始，恰若別的信念和習慣以非反省的或愚昧的傳說開始一樣；因為原始人民的道德和法律僅是盲昧地、非反省地服從的習慣。這些事件的反省僅在一種人民熟識別種人民的習慣時，新習慣逼迫他們採用時，他們的習慣開始互相彼此衝突時，或最後人和財富的增長及財富的分配逼迫他們的習慣發生變遷時，纔能出現。紀元前第六世紀和第五世紀的時候是法律和根本法變遷的時候，因為牠們是舊的部落和家長政府變化成市邦憲法和民主主義政府的時候。結果麼，人民習見各種法律變更，更有甚者，看見牠們是人制定的。他們與別種人民的交接，引起他們注意觀察人們從這個地方到那個地方目視的習慣間顯著的差異和矛盾。結果麼，在這個時代他們發見法律不是神聖的，是人造的，發見在法律後的權威者不是上帝，是社會。這使他們區別自然與習慣；自然是本來的、原始的、神聖的；習慣却是人做的、變遷的、可以有錯誤的，是僅在社會強制服從的範圍內有權威的。自然與習慣間的區別，著者將要論述，從那些時候到我們現在，都隨歐洲思想留存着。（註一）

(註) 譬如說，我們在自然宗教和默示的宗教兩個名詞中發見這個差別；前者是本來的普遍的宗教，是理性的宗教，後者是習慣的宗教，是本土的宗教。我們在自然法與民法間的對立中也發見牠；前者不是人的法令或習慣，但如古代人所解釋，是自然的法律，理性的法律，上帝的法律。

自然與習慣間的對立，在哲學上，是很重要的，著者曾論述過，在法律·宗教和其他一切習慣後原始的權威者是羣衆心理。習慣的服從，是因沒有一個人會夢想要不服從牠，是因社會贊可和不贊可的莫大權力，是因盲目地相信牠是神的命令，是因不服從要受極慘痛的懲罰。所以人類理智生活中最大的革命是這樣一個發見，即習慣不是神聖的，是人造的，是可以有錯誤的，是可以批評的，是有人類觀察和判斷的贊可爲牠惟一正當的、最後的權威的根本。當這種革命十分完成時，我們就可有政治·道德和宗教的思想自由；這種自由對於理智的民主主義，終竟對於政治的民主主義，是極重要的。但這個革命永莫十分完成過，或者也將永不能十分完成。牠在近代世界決莫十分完成過，必然在古代世界也莫十分完成；然而希臘第五世紀應視爲民主主義的真實精神最初投生在人類生活中的時候。從那時來若干世紀中永莫曾有與希臘這樣的思想自由相比並的思想自由。這不是說這個時代比較我們自己的科學事

業時代不是很愚昧和很迷妄的一個時代；這是說人們從個人方面說是思攷的，社會許可牠，獎勵牠苦思並若個人樣思想。總而言之，人們哲學上是自由的。

第六節 沿舊路徑的科學進步「註一」

（註一）在這個時代與後繼的時代間所完成的特殊科學範圍中進步的詳情，應從討論科學歷史的書，若本節末列舉的參考書，去尋求牠們。

前時代在天文學、數學、生物學、地理學、醫學等等範圍內有真正科學知識的開始。雅典時代，在這些範圍內完成的進步是什麼？從天文學說，初期天體研究必然推測的天文學與古代哲學的後繼時代很科學的天文學間這座橋，修造好了。至少有兩件重要事情應當表明。第一，推想天體旋繞地球，地球為衆多天球的中心；這樣的習慣造成了。不幸地，由亞里斯多德的影響，這個概念變成日後希臘天文學的固定臆說。第二，地球和天體，最後推想為天球。這種信仰是根據真正科學的理論，如月在盈虧期間的形態與星變化的情狀儼若一物南北旅行似的。說到地理學，因研考的希臘人日益擴大的旅行，有決然的進步。他們當中最

著名的有黑洛多達，較後有惹洛風 (Xenophon) 和他的官兵萬人越亞緬尼亞 (Armenia) 歸來。除開這樣希臘旅行者所增加的地理知識而外，有加特基人 (Carthagians) 南沿亞非利加海岸，深入大西洋的遼遠的航行所得的地理知識。

數學和生物學方面進步更容易，更遠大。在這兩種科學中，早時和當時皮達哥納派者的著作的影響，顯是雅典和其他地方學子的大興趣的泉源。雅典，尤以柏拉圖在雅典創建的學院，變成數學研究的中心；在這個時代我們所知為歐克列 (Euclid) 的數學大部份，似已發見，已公式化。發見和演繹的證明的方法，在歐克列中所例示的，在哲學上最重要的，就是：這個時代數學家和學院中柏拉圖和他的學生的著作。(註一)在這個時代醫學和解剖的研究開始成為科學。哥斯的希坡克拉特 (Hippocrates of Cos)，常認為醫學的祖宗；(註二)至少他和他在哥斯創建的內科醫學抬高醫術使遠勝較早時候的粗陋醫術。他們研究疾病的經驗症狀和各種樣治療方法的可觀察的效用。概括說來，因這個學校的創設始發生一種經驗的醫術；惟獨這個醫術，迄至人們關於解剖、生理學和顯微鏡所察見的疾病原因知曉很多，即迄至近代，能是治療病症的確切方法。雖然，這個陳述非謂解剖須等到近代時纔有牠的起頭。

解剖的起頭實在屬於這個時代。我們知曉亞里斯多德在雅典創建的學校，曾以最有系統的方法研究許多類的動物身體組織，稍後又開始研究許多不同種的植物。(註三)心理的解剖和心理學，也是因雅典哲學家努力分析人心的能力，在這個時代肇始；因這樣的努力他們竟能分辨幾種最顯著的心理特性，若感覺、想像、思維、嗜慾、情緒。

(註一)在這個時代數理學家當中最著名的，除開柏拉圖學校的學員外，有亞克達，賓阿的希坡克拉特 (Hippocrates of Chios) 西日嘉的歐羅蘇 (Eudoxus of Cyzicus)。

(註二)嚴格說來，他不是醫學的祖宗，因為這個科學在先前的時代在南意大利，尤以在皮達哥納派中已曾起頭。希坡克拉特自身或者應很感謝皮達哥納派。

(註三)特以在亞里斯多德的後繼人，菲阿弗納斯 (Theophrastus) 的指導下。

第七節 雅典時代的重要哲學問題

本章前幾節僅紹介希臘大時代中牠的大思想家完成的哲學發達的研究；現在準備研究這些問題：即，獲得什麼新的哲學觀點，提出什麼新的問題？在哲學中什麼大進步，永遠推進

歐洲思想的，會完成呢？消極地說，我們已說明這個時代爲一般的啓明時代；啓明指的是除開破毀舊習慣外，更大大超越前時代達到的階段，破毀原始思想的神話、魔術和靈魂論。積極地說，哲學的發達是表明爲在這樣兩個新的和根本的問題中覺醒的興趣：即第一，最後地說，科學是什麼？科學怎樣關係着每日生活的常識，這個生活甚至科學家和他的同胞共享？科學是能有的呢？如果是能有的，他與常識相合麼？第二，如果我們的法律和道德是人做的，沒有神聖的權威；那麼，什麼是有思考者的生活的指導？用什麼權威生活的指導者能使人服從？這兩個問題直到今日，都還是活潑潑的問題；希臘大思想家提出的各種樣解答，根本上仍然還是很多近代思想家所接受的解答。

這幾種問題和牠們的解答，這些理智的首領提示出來的，我們能透澈地研究牠們；牠們與這些首領的名字自從那時後永相聯合。在許多後繼的世紀中，這些首領對於歐洲思想的影響永莫熄滅過，這種影響甚至可叫做本身的；他們遺留給我們的著作，曾保存着並已若干世紀爲西方文明的學校中課本的，將必繼續保存着爲課本。著者現從這個時代許多大理智首領中挑出最有影響、最爲偉大的五個希臘思想家，爲更細密更深切地研究。我選擇的這五個思

思想家就是蒲羅達哥納，地摩克列達，蘇格拉第，柏拉圖，亞里斯多德。

第十二章 雅典時代大思想家蒲羅達哥納和地摩克列達

「註一」

「註一」著者關於敘述蒲羅達哥納，地摩克列達，蘇格拉第，柏拉圖的學說，差不多應完全要感謝柏勒特（Briet）著的希臘哲學。他對這些思想家的說明，在我看來，似很不錯；傳統的和慣常的，像不是這樣。雖然，學生應注意，所有關於這些思想家的解釋大部份仍是揣測的。

第一節 蒲羅達哥納

我們跟隨傳說仍叫做哲人的教師和思想家中最偉大的，似是亞博德拉的蒲羅達哥納。（註二）或者在他那個時候理智世界中有兩種事實會大大影響他：第一，巴米尼底和哲洛所講授，在他看來似完全無用的；第二，他在旅行時經過的好些國家中所察見習慣和法律的差別，前者的事實導引他反對科學，即反對初期世界創造論者十全的推測；後者的事實使他察見，儘管各國和各地的習慣互異，却他們適合各國和各地的實際生活，並從全體說道德上。

政治上都有成功。總而言之，蒲羅達哥納相信常識，反對科學；相信人類實際的政治和社會經驗，反對道德和政治思想家的理論。他是經驗主義者，實驗主義者。因此著者可以描述（固然十分虛想）他多少教授過這樣的道理：——「你們哲學家曾苦思，曾為這樣苦思假設你們所謂似確鑿的真理的原則或前題；但事實上你們彼此間對於自己的前題和結論都不能一致。這樣，有些應是錯誤的。你們勸人不要相信常識和日常經驗表示的世界是真實的；勸人相信世界是原子構成的，或者更壞些相信世界中沒有運動・變遷。說到你們的思考，又有些應是錯誤的。不過，關於你們的思考，錯誤的是什麼？恰正就是單單的思考，就是一個空中的樓閣；因為祇有一條路徑可以找尋到人所謂真正的，所謂確實的，這個路徑就是用你的眼睛，用你的耳朵，用你的指頭，考察環你們的世界的事實。這真是人類從始生以來所實行的。從此生出的信仰，我們叫做常識；常識的生活，會完全證明為合理的。概括說來，乞靈於事實，接受常識，終止論理的毫髮的辨析和這樣無窮盡的討論，僅僅是文字戰爭的。」著者且再描敘他的實驗主義。

「註一」大概在前紀元前五百年降生，至少遊雅典兩次，第二次不在四百廿二年後，死在那時以後。他有許多發

財的學生，他教書許多年；有人說他發的財，比約翰亞〔John Jay〕和其他任何十個彫刻家合起來發的財，還要多些。有人說他撰述過好些精美的著作；但沒有一種留傳到我們，他所講授，大都應從柏拉圖的著作中推斷出來。

「你們哲學家可以反駁這些說話，說這個地方的常識與別個地方的是各別的，說沒有兩個人關於通常知覺的事件，意見是相同的。我回答道：如果他們的意見不一致，這不要緊；因為他們從不同的觀點考察這些物事，因此他們不能看見同一的事實。固然，這一個觀點可以比那一個觀察點好些；但是嚴格說來，我們不應排斥任何真正的知覺，因為惟真正的知覺給與我們事實。再者，這裏你們又十分被你們的論理引入迷途；因為你們推想一貫為真實的證驗，但是人類很不注意一貫；並且當然很不注意一貫。人類從事的事業，比辯論要緊得多。辯論僅僅是一種遊戲，你是對的或不對沒甚要緊；但生活是戰爭，戰爭中如果你有差錯，你就撞着真真的災禍，或者甚至死滅。常識會違依並繼續違依實際生活的攷驗。所以信仰·習慣和法律，如果你們發見牠們是互相殊異；不要忘記：牠們都各在自己的地位，各在自己的情勢，經受極嚴厲的攷驗；不要忘記：習慣間和信仰間差別，當你們察視對保有這個信仰或習

慣的某特殊民族或個人之特殊的情勢時，可完全證明爲合理的。譬如說，我遊行，曾遠歷許多國家，也曾實際看見許多不同的法律和習慣；但最使我驚異的就是：一切這些習慣和法律大都像似好好地各在那裏實用着，從有牠們的國家說都像似正當的習慣。我又曾遇見有許多心理和許多習慣的許多人；但在這裏最驚奇的事實是這些人常常各在他們所過的生活情形中是有成功的，興旺的。『著者描敘的蒲羅達哥納的思想態度，顯是一種哲學的態度，是從蒲氏那時後，人類大首領常常努力於教訓人類的一種態度。因那個事實，這就是每一個人所非反省地很多時懷持的態度。常識知覺成功三者，雖是未明述的格言，却是習常的格言；科學和論證，決不是這種格言。這樣麼，蒲氏當作思想家看來，代表一種真正的哲學思想，即常識哲學。

著者且論述蒲氏在他的哲學中像似引用過的一些例子。他必或者說過：「萬物對於我是若牠們顯現給我一樣，對於你也是若牠們顯現給你一樣；」他的說話或沒加限制語，或決不願意要加限制語。在這樣的場合，他似教示過這個學說；據這個學說我們能推斷：色盲的機械工程師，判斷海洋遠遠的鄉下人，精神錯亂的瘋狂人，都不會做出任何錯誤。這樣的學說

(儘管常被人們慎重地加限制)叫做相隨的惟實主義，從蒲氏時候到我們近代哲學家會廢酷地
既毀牠。蒲氏也必或者不肯接受這樣數理的學說，如對一圓周的一正切線祇有一點和這圓周
相共；因為他必或主張：「如果這的確解明所留遺到我們關於他的傳說」他的眼睛能較好地告
訴他，他察見的任何這樣的綫實有可認知的部份和牠所正切的一圓周相共；這就是說這樣一
綫沒有一點，祇有一圓分，和這圓周相共。(註一)如果你們的數理的推論不與此合；那麼，
這只顯示抽象的思考與感官的知覺相異。蒲氏怎樣適用他的哲學到特殊的問題，著者且拿他
對我們認知神的存在之或有的解釋，做這樣一個例子。你們不能用推理表明神存在或不存
在；我們也決不能看見他們存在。於是你們問我們信仰什麼？蒲氏必或答道：「信仰人所若
千世紀信仰過的，人所發見精神上可以給他滿足的。」

「註一」有些近代哲學家(若柏克勒 (Berkeley)，和柏克勒派者如皮耳孫 (Karl Pearson)是)原理上極
受這個辯說。這樣，蒲氏討論的問題現仍在辯論中。

上文所述蒲氏的教旨，可引用柏勒特的話總括一下。「蒲氏極信仰組織的社會，他以為
制度和成俗是所以升高人類超越獸類的東西，他是傳統的道德的勇士；他是這樣的人，不是

因他有舊式的偏見，是因他很信社會的成俗的價值。從這個意義說，他不僅專意講授「善」，並信「善」是國家的法律和公衆的意見所教示的，縱然或者不十分是這樣。他深信這樣教示的價值，他以爲這個教示在初期幼稚時代開始。他愈不承認任何東西比任何別的東西更爲真實，他愈確切地覺得我們應抱守所視爲通常的，所一般地承認的。」（註一）

「註一」別一個哲人，我們最應知曉的，是哥羅亞斯（Corax）他（他的最盛時大概在紀元前四百三十年）是啟修辭學的，對於雅典文學的影響，由此對於歐洲大概散文體的發達的影響，極爲偉大。他在愛里亞學說和皮達哥納影響下，更比皮達哥納進一步，完全否認科學的可能。他由這個學說或必推論出的倫理學，就是：強即公道，就是：強者。英雄。超人的倫理學。這樣觀點，在近代加萊爾（Carlyle）和尼采（Nietzsche）是代表「Burnet」。

第二節 地摩克列達

雅典時代大思想家中第二個是亞博德拉的地摩克列達。（註一）關於他著者敘述三大事實：第一，他對於哲學思想的貢獻，是直接對蒲羅達哥納傳授的回答；第二，他是勒斯蒲斯

的學生與後繼人（儘管也有皮達哥納派者做他的教師）；第三，他對於人類認識和人類道德的學理有永不磨滅的貢獻。

「註一」他的最盛時大概在紀元前四百十五年。關於他的生活，我們知道很少。他如蒲氏據由亞柏特拉澤徒到特拉斯「Thrace」。有人說他曾到埃及和雅典，這種傳說不大可信。他是勒斯蒲斯的弟子，其後變成這個學派的首領，這就是說他不是哲人或巡遊教師。他儘管是卓越的著作家，並且著作了許多；但他的作品沒留傳到我們。所以他的學說，大都從傳說和幾許零碎材料推論出來。本章中，著者曾有意把他的學說穿上一件很近代的衣服，這是因我相信這樣說明，他的重要性實現出在讀者眼前，必分外明顯些。

地摩克列達關於常識和社會習慣的權威，根本上與蒲羅達哥納不一致；他力防衡科學的權威，反對蒲羅達哥納。地摩克列達，用近代名詞形容他，他是理智主義者，推理主義者。他不把通常感官的知覺當做靠得住的，或有權威的；較確切地說來，他相信感官的知覺常常不能給人確實知識，並且還是引人入迷塗的。所以我們要知道真理和萬物的性質，我們應仰賴理智的睿察和思考。

他是勒斯蒲斯的弟子，承受了好的和壞的特性。他固然是原子論者，說明宇宙和其原

始，如他的老師一樣；他十分相信一切實都不過是隱匿的量。不幸地，勒斯蒲斯為一天文學家，比了較後皮達哥納派者，不及遠甚。譬如說，他仍固守伊阿尼的見解，以為地球是扁平的，是浮在空氣上的。這樣守舊的天文學說，地摩克列達似從他的老師接受的。

雖然，他的認識學說和道德學說，特別值得我們研究；牠們兩者是他對於哲學思想的積極貢獻。前一學說從近代專門術語說，是代表的認識說。為明瞭這個術語，著者且，述說承認地摩克列達這個推論的結果；這個推論就是物件的真實性質是原子，在物件中我們生活，對於物們我們刻刻感應。比方說，依據地摩克列達的學說，一片紙，我在其上寫字的，不過是大小和形樣不同的物質的微粒分子的混合體；這些分子很小，我僅用我的眼睛不能看見牠們，但不是這樣小的，我甚至不能以純粹幾何的和機械的屬性的名詞揣想牠們。那樣，顯然我實在認知的紙片，不恰恰是科學家講說的紙片；因為我所察見的紙片是一張相續的白紙，無論在何點看起來都不像一堆塵埃；但原子論者所察見的，是顯然一堆塵埃。確然，如果我有一個有力的透光鏡把這張紙放在鏡下觀察，那麼，這就可以幫助我說明一般人眼睛所看見的紙與原子論者所看見的紙不同；因為現在無論如何我所察見的紙不是一個平滑相續的東西，不

過是一極粗的集團，組成于千萬數微細的纏結的纖維的。如果我用一個更有力的顯微鏡察視這片紙，那麼，牠顯現出更複雜，不平整。誠然，如果我有方法把這片紙放大千倍來視察牠，我不可以看見牠僅是一堆塵埃呢？然而這儘管能幫助我說明這兩紙片；却牠更顯明這個事實，即有兩張各異的紙，一張是我單用眼睛看見的，一張是如果我有這個設想的器具，能助我看見地摩克列達原子論所敘述的物事的，我能看見的紙。

在這兩張各殊的紙間，即在知覺的紙與科學的紙間，其關係是什麼？地摩克列達對這個問題的回答特別重要；因為從好些世代的歐洲思想家到我們現在的科學家，自始至終都認他的回答根本上是正確的。真實的物件，或我們所引用的紙片例子，是微細原子的不變分子的集團。這些分子能夠運動，能夠結合，能夠分散；但是不能以這樣術語敘述的任何物件，決沒在牠們的不滅的進程中發生過。然而這一張紙，不過是百千萬個不可毀滅的原子暫時的結合或外形。再者，這些原子，常極忙劇；如果我能看見牠們是一堆塵埃，一堆小虫，一堆雀鳥，我將察知牠們當中沒有一個在任何時候是靜止的；這堆東西，可常有單獨的分子與牠分離，或取得別分子。（註一）許多分子，從牠這樣分離開的，或甚至若微細的水點從沸騰

的含有礦質的水噴出來樣從牠發射出來的，變成什麼？牠們放射在空間中一切方向；牠們當中有些轟擊我的眼睛，或別的感覺機關，使我的神經系統發生一些擾亂；這個神經系統，注意！也不過是別一堆原子。我看見的紙或僅是我的感覺機關中這種擾亂，或是牠（這種擾亂）引起的格外一種擾亂；牠，我們模糊地說是這紙的視覺或我的心理狀態。這樣麼，實在有兩種紙：一種是實施轟擊行為的紙，離我眼睛有十五寸的紙，我的感覺的紙；別一種僅是在我叫做我的神經系統的原子集團中轟擊和擾亂的結果的紙。牠們是兩件東西；因為後者不是前者，不過是前者的一個代表；好像我們說一個公使不是這國人民，僅是這國人民的代表似的。所以你看見的紙不是科學的紙，僅是科學紙的一個代表；更有進者，你看見的那個代表，固然與我看見的那個代表不同。這好像是我們看見同一國對好些不同的外國政府放出的好些不同的公使似的。

「註一」在今日我們應以波動的術語，陳說這點和附屬點；固然，地摩克列達生在光的波動說發生前好多世紀。

這種比喻可幫助我們推演出兩個更重要的結論。第一，一個公使，代表他的國家，不會

與別一個公使代表同一的國家一樣；因爲前者可以是十分欺哄他駐紮的國家，致發生種種禍患，後者可以是老實地代表他本國的意思和政策。第二，我們的理知，即我們比喻中的外交總長，須從公使和其報告推斷外國民衆或政府意見的實況，因爲他自己不能直接觀察這些意見。換些話說，且不用譬喻的話，我們對物件的認識有差異，差異的程度以認識的內容真正代表外在的物件到什麼程度爲準；我們的認識，常常是一種推論的作用。更換些話說，眼睛察見的紙，在有些地方可以與科學的紙相同，在別的地方也可全然不類；我們應從科學以推論發見那些地方這兩樣紙相同，發見外在物的真正性質，即所叫做實在的紙。概括說來，這個代表說，或推論的認識，教示：你和我認識的不是外在的或真實的物件自身，僅是因轟擊或以別種方法刺激我們感覺機關的外在物在我們心中引起的心理狀態；我們僅能從科學的研究和推論得知實在物或外在物的真正性質。不從字面上說，只從本質上說，這就是地摩克列達傳授的認識學理。

著者現述說牠的論理的結果；這樣述說，且把蒲羅達哥納的學說牢記在心，蒲氏學說與地摩克列達的傳授正相反對。感官的知覺，不可當做生活的指導，也不能充分察萬物的形

質；因爲，如果理知不正確地用牠做更深的研究和推論的單純根據，牠必是完全引人入迷途的。真實的世界，決不可與知覺的世界混淆；因爲知覺的世界，僅是一個心理的世界，即真實的世界影響我們的靈魂的單純結果。知覺所生的錯誤和這兩種各殊物的混淆，在平常的錯覺中特爲顯著。譬如說，一個屋子在這個人看來像似熱的，在那個人看來似冷的；一個燈對這個人似紅的，對那個人似黃的；在這一天這座山看起來像青的，別一天像藍的；水中的槳子對於手是直的，對於眼睛是彎的；對未受教育的小孩子，月亮看起來像似很近的，對天文學家，却是極遠的。這樣麼，如果我們僅用知覺判斷事物，那麼，一切都會是混淆和錯覺；但實際上甚至我們在日常生活中，也不把知覺當作論斷事物的最後標準，因爲我們還向前研究，排去從知覺得來的幻惑，並且推論實在。那樣，甚至對於常識，知覺的世界不是十分實在的世界；在研究實在的學子看來，把這個知覺的世界當做實在的世界，這是怎樣荒謬啊！

從流傳到我們的一些關於地摩克列達行爲學說的證據，我們可以斷言他的這個學說與他的認識學說一樣重要。我們可推想他必或這樣辯論：——關於所謂合理的或有錯誤的之性質，習慣是人應視爲最後的判斷標準，這是不真確的。習慣不僅互相反背，並常極不能適

應他們支配下的民族的需要。再者，實際上，人批評他的本土的習慣，努力改進這些習慣；以此有一些原理，不管這改革家怎樣糊塗地理解牠們，却牠們比習慣高尚，因牠們批判纔是可能的。用今日專門的術語說，習慣中發生的變遷是，並應還是，十分愚昧的試驗和錯誤歷程；或應有一個東西，叫做行為科學的。簡括地說，如果這一習慣比那一習慣好些，說明這是爲什麼就是思想家的任務。爲什麼這一習慣比那一習慣好些？地摩克列達的回答是人類理智歷史的進程中一個目標。幸福是，並應是，生活的鵠的。「一個人過他的生活，能獲取最多的快樂，最少的煩惱，這是最好的。」這非謂流俗的快樂的營求，尤不是指不能經久的快樂的追逐；「因爲感官的快樂是些微真實的快樂恰如感官的認識是些微真實的認識一樣。」善和真對一切人都是同一的，但慰快對不同的人却各不相同。」更有進者，真實的快樂延綿一生之久，虛假的快樂終於憂愁和痛苦；因此，假的，不要當做真的。最後，如果善是幸福，那末，善不是一些逐開我們在戶外的東西，超過我們支配的東西若富或奢侈物是，較確切地說，善是心理的情狀，恰如健康是身體的情狀一樣；「善由衡量・判斷・辨識各殊的快樂的價值」可以得到。（註一）換些話說，有兩個重要的原理應陳述一下：第一，善和幸福，

不是財富或境遇那樣的物件，只是心理的情狀；第二，善仰靠知識和睿察，因為惟獨聰智的能分辨真的快樂與假的快樂，愚昧的不能。總括說來，爲什麼某人是壞人，這是因他愚蠢，不明道理。

[註1] quoted and adapted from Burnet, *Greek Philosophy*, part I, p. 200:

這兩原理應得細細研究，這有兩種理由：第一，牠們是標準地希臘的，在希臘倫理思想中存續數百年之久；第二，較確切地說，牠們是宗教的基礎，不是人類行爲科學的基礎。把善當做心理的情態，從構成人類生活和歷史的行事・事變・和社會事業分離開來；善就僅僅是私人修養的事件。這樣，倫理學不是人的專業的事業的科學，不是歷史中各時代的事業的科學，不是公私方面人生的專業的事業的科學。再者，把善的獲得當做智慧的事件，不視爲法律和行爲的事件；那就轉變道德的科學成爲宗教：因爲變成善的惟一方法就是要變成一個哲學家，變成一個哲學家的重要原因就是要變成善。實際上從行爲科學變成宗教是後繼的世紀中希臘倫理哲學的命運。(註一)

「註一」後章將研究種・也將把種比較羅馬法律家的著作。

第十三章 雅典時代大思想家蘇格拉第和柏拉圖

第一節 蘇格拉第「註一」

「註一」蘇格拉第大概紀元前四百七十年降生，紀元前三百九十九年死的。他是一個雅典人，住在雅典，也死在雅典。在幼年時代，他似研究過舊哲學家的著作，像是他們當中有些的學生，似曾與他們當中別一些交接過。再者，聞于他習熟恩柏多克里，安納克沙哥納，菲洛老，及有些伊阿尼哲學家所講授的，有極強的證據。關於蘇格拉第少時他心中有伊阿尼世界創造論和意大利哲學間衝突，也有彰著的證據，他似很傾向意大利哲學。誠然，他似很專攻古代民俗學，及阿羅放斯和皮達哥納派宗教中高尙的原理；他的德性中像曾把銳敏、常識、神祕主義三者混合攪來。他曾與巴米尼底，哲洛，潘羅達哥納及其他哲人交遊。這些人中，惟獨哲洛對於他有極大的影響；這至少一部份解明蘇格拉第的方法，這個方法就是以反復攻訐學理的解說論理上分析這個學理，即有名的蘇格拉第對話法。他少時曾力務聲名，因為在他前的雅典人，沒有他那樣感動人的勢力。少年人

早時像很震懾他，關於他們的研究和應從的教師俱曾去講教他。他在培洛德尼〔Peloponnesion〕戰爭曾幾次出征，且以勇敢著名，在這些時候，他似聚集了許多朋友和伴侶，這些人在別人看來必像他的弟子樣；但從弟子這字的嚴格意義說，他似決莫有過弟子，也像永沒創立過學派。雖然，他的勢力所達的範圍，極爲廣大，遠過雅典以外；因爲隨包有國外的愛里亞派和皮達哥納派。他年七十時，因人告他大不敬，受審問，判處死刑，被殺。但大不敬或者不是真正被控的根由；較確切地說，這個根由，像是政治的，因爲他似曾評詁雅典民主政治和其首領，似曾反對民衆的治理，相信並且講授政府須要專門家，恰如任何商業或手藝需要這樣的人一樣。

國家交給民衆治理，恰如把一支帆船交給許多沒有經驗的鄉下人去航行一樣。本章簡括地敘述蘇格拉第的教養和生活，以爲曾在柏拉圖的對話中，努力繪畫真正蘇格拉第的忠實肖像。關於蘇格拉第的生活和教授，傳統的和通常的敘述不承受這樣的說法。參看 Burnet's Greek Philosophy Part, pp. 126-128.

這個最有名的雅典哲學家蘇格拉第，像地摩克列達樣，是反對蒲羅達哥納教授的人；他代表皮達哥納派傳說，攻擊蒲羅達哥納的理論，若地摩克列達代表伊阿尼傳說，攻擊蒲羅達哥納的理論一樣。『他在菲洛老往意大利後，完全變成皮達哥納派的首領，那些皮達哥納派者都不及他；』因爲他們視他爲他們共同哲學的最適當的解說者。雖然，他不是菲洛老代表

的那個學派的首領，是別一個學派的首領；因為他專心研攻視作人生哲學或一種宗教的皮達哥納主義；但非洛老顯是科學的。結果麼，我們發見：關於靈魂的性質，蘇格拉第把皮達哥納主義中較舊的廢棄的學說教示他的皮達哥納派的信徒；辯護這些學說來反抗更新的。更科學的理論。他這樣傳授，與說是顯有科學的興趣，不如說顯有宗教的興趣；因為他欲辯明靈魂不死，概述生活中靈魂的進程超過死亡。這就是說：在這些時候較科學的皮達哥納派者，因對他們的哲學中阿匪敖斯和其他神祕原理喪失信仰和興趣，因對他們學派中實行的嚴格的科學研究——這樣的研究，著者曾論述過，指的是數理學·天文學·醫學的研究——增長興趣，反映着啓明的思想。關於心，他們曾採用生理學的解釋，視心的現象為身體的單純作用；若用那時的語言來說明，就是視身體若琴，心的現象若琴發出的聲音。這種解釋，蘇格拉第不承受；較確切地說，他直接攻擊這樣的靈魂見解，辯護彰著的靈魂論的學說；照這個學說，靈魂是身體中有活力的或賦予生命的「本原」，牠因自身是生命的泉源，從牠的實在性質說是不死滅的。總而言之，蘇格拉第在他的心中有很深的神祕意向和道德的熱誠；這些意向和熱誠使他不只成爲一個哲學家，並實在還使他在若干世紀中爲「希臘的羅馬」世界的

宗教首領和大聖之一。

第二節 蘇格拉第的原型或觀念學說

雖然，蘇格拉第不僅是一個神祕主義者，因為他還是希臘思想家中最銳敏的思想家之一。他努力解答的兩個哲學問題，實質上與地摩克列達研考的問題相同的：第一，什麼是科學的性質？科學對於常識，或通常的認識有怎樣關係？第二，什麼是善的性質？善對於日常生活中一般承認的道德有怎樣關係呢？對這兩個問題他所給出的回答，與地摩克列達講說的不同，明白地顯示出哲洛和皮達哥納派對於他的影響。

科學的任務，就是發見「原型」。原型這個字或者用「論理的模式」這一語來翻譯牠，很為確切；原型，可從數理學和生物學容易地解明。我們在自然中決莫發見在幾何學中發見的三角形・圓形・直線和等式。較確切地說，在自然中所發見的，即以最類似的說，亦僅僅是這些理想的實體的近似；因為沒有任何棍子或繩子是十分直，沒有些須相細，與在幾何直線中所需要的一樣直的；因為蒲羅達哥納說過，沒有實際的圓周和切線只有共通的一點；

因爲最後沒有任何兩個形體，從重量·長度和部分的數目說，恰恰相等。著者且用柏勒特所述的一種解釋說明這個道理，我們實際上能得到最近似的無理數 π ，以此近似地把一個圓周作成正方形；但實際上沒有人會把一個圓周作成正方形，我相信也沒有人在任何時候能夠這樣。現在這個數 π 是一種觀念或原形，三角形也是一個觀念或原形；這樣，這個直線和圓周也是這般；最後，這個等式也是這般。著者從生物學舉例來解釋蘇格拉第似曾指爲「原型」的事物。（儘管他自身似莫這樣指過。）我們爲解剖學家，研究某動物模式中許多標本來斷說什麼組成這個模式，或斷說什麼區別這個模式與其他相關的模式。譬如說，什麼是貓？貓是這個模式，或這個原型貓·獅·豹·虎·野貓以及其他許多別「種」都把牠例證出。概括說來，這樣的實體，我們所標名爲貓·哺乳動物·脊椎動物以及其他不可數計的動物和植物模式，都是原型。單獨的貓，如一特別的家貓，是這個模式的一例；或者，著者可說，這個模式貓，即這個原型，是在這個家貓標本中例證出；或者，這個貓分有這個原型貓的性質。那樣，什麼是科學？科學，如蘇格拉第所推想，是微斷術。科學，可用內科醫生判斷病人的本質，或用形體學家決定植物或動物的模式，或用幾何學家發見曲線的本質或模式，或用道德學家解

釋公正的行爲等等方法，把牠說明。重述起來，科學的職務是發見「自然」觀念或原型。

這樣講說時，我們不可把原型叫做部類 (class)；因爲部類，蘇格拉第並莫注目。這個貓實是一個部類。但也是一個實體，一個原型；因爲，赫胥黎 (Huxley) 告訴我們，解剖學家在研究許多物種 (specimen) 後，實開始察見一個新物體，即模式的實體，抽象的實體，即這個貓的原型。顯然，從數理學說，也有一類似的真理；在數理學中，或者皮達哥納派者的蘇格拉第選出他的解釋。例如三角形是。三角形實是一個部類的名稱，但也是一個實體的名稱。如著者這個時候所描述，牠不是一個有無量數的份子的部類，也不是僅僅一個名稱；較確切地說，是一個實體，即「這個三角形。」牠實在是一個東西。重述起來，依照蘇格拉第的見解科學的職務是發見這些實體或原型或模式，特別是發見幾何形的模式，數的模式，善的本質，美的原型。

在著者能確述蘇格拉第對於什麼是科學這個問題的回答前，還有一事須指明出。蘇格拉第截然區辨感覺的物象世界與科學的原型世界間的差異；恰如地摩克列達區辨感覺的物象世界與理智的或科學的原子世界間的差異一樣。感官知覺的世界非實在，僅是現象；所以必是

比真正的實在要少一些。實在僅能由思惟或理智的睿察發見，所以惟獨科學能顯示出高等的實在世界；這個世界，對於愚昧無知的，是隱匿着的，對於缺乏驅策科學家向前探究真實世界的神祕之愛和驚奇心的，也是隱匿着的。換些話說，更明白地說，真實的世界，不是對感覺顯現出的世界，僅是科學所給與我們的世界；兩個世界間的關係，是萬物的現象或由一個黑眼鏡看見的世界與萬物的實在或面對面看見的世界間的關係。萬物僅僅幾近原型。從這說來，神祕主義的蘇格拉第和惟理主義的蘇格拉第合攏成一個人。

第三節 蘇格拉第關於善之本質的學說

蘇格拉第哲學中第二個大問題，就是善之本質。誠然，在他看來，這個問題似這兩問題中最重要的一個。固然，善是原型，一切善的行爲都分有牠；但善的定義是什麼？蘇格拉第沒告訴我們；他因下述的理由也實不能告訴我們。善是世界的真正基礎，這個基礎以哲學家神祕的視力能瞧見着；但自身不像其他原型樣能被分析。或者我們用蘇格拉第自己的比喻，這是太陽，是一切光的泉源，以此是一切視力的泉源；但這個東西，要是自身爲觀察的對

象，除對於極強的眼睛外，甚至即使對於這些眼睛，實太明亮，太強有力。從這論來蘇格拉第的神祕主義到達高度；從這個神祕主義說宇宙的實在祕密，科學的實在的，就僅對於哲學的默思顯現出來。（註一）蘇格拉第早年曾研究伊阿尼科學，伊阿尼科學描摹世界如機械歷程的盲動；他對這個世界學說圖繪的恐怖和愁慘形像似說過絕望的話。這樣的世界，對於他，如對於每一個有很深的宗教和神祕氣質的人樣，不是能滿意的。所以發生革命，在這個革命中他走到與此相反的極端；在這一端世界是繪畫為根本上是善的，神聖的，在這一端永存的自然的戲劇，惟獨那些人不用感官的眼睛，僅用觀察力，聖徒的恍惚，上天的視力的，能夠了解。但是注意：這個神聖的物象，不是民衆的神，通常崇拜的神，僅是先見者的神，神祕聖徒的神，神祕哲學家的神；看這個神，必須具有理智的愛。

「註一」這裏，蘇格拉第，與其說他顯示出受皮達哥納派的影響，不如說顯示出受愛里亞派者的影響。

關於善之本質，如果蘇格拉第所論述止於如此；那麼，他對於倫理學的歷史決難發生關係。但上面講說的範圍僅及愛里亞派的道德家的蘇格拉第；現在還須講說皮達哥納派的道德家的蘇格拉第。這個蘇格拉第，著者以現代心理學的術語敘述他。善不是僅僅的技能，若因

欲傳授牠，牠應是這般似的；這樣傳授的善是哲人主張。譬如說，一個殺人的，可以有醫學家或衛生工程師那樣巧智。然而善實是心理的修養或品性。在人，有無數的本能；這些本能在許多方面互相衝突。每一個本能，自身也不是善；也不是惡；因為牠是純全盲昧的衝動。所以引起道德問題的，就僅僅是本能間的衝突。解釋起來，我想與我的仇敵交戰，把他打敗；但我又想免掉戰爭的危險，這樣向他投降。到底我將那樣做？因為做兩種不可能。在這個場合，道德問題開始發生。蘇格拉第怎樣回答這些問題？著者已論述過，關於回答牠們，他不宜言我們的本能有些是善的，別的是惡的，但指明我們應調和我們的本能，給與每個本能大的自由活動（在自由與整個人的幸福相一致的範圍內），或保持每個本能在人生的事業中各自實行分內的職務。但誰做這個管理及調和的工作呢？一定不是我們片時的盲昧的衝動；僅是我們的理智。概括說來，道德的人不是受衝動管轄的人，是受理性管轄的人；這樣的人處理他的一切本能都是公正的；這樣的人禁制他的任何本能變成統制他的東西，並因此變成侵暴別的一切本能。蘇格拉第對於善最喜用的名稱就是公正，這個名稱實很恰當；因為善就是一個人整個的本性的共和政府中的裁判官。皮達哥納派者對於善所用的靈魂的和諧這個名

稱也是適合的，因為一個善人必是一個與自己保持平和的人。他是恬靜的，勇敢的，聰明的。當嗜慾投降理性時，他居在第一位。當他關於決定什麼應怕，什麼不應怕，受理性的指導時，居在第二位。當理性統治他的一切衝動時，居在第三位。最後，當他的整個本性融合無間時，他是裁判官。但惡的或不健全的靈魂，或不公正的人，就是這樣的人，縱容嗜慾或卑污衝動之一來宰制理性並以此變成人生道德的暴君的。

第四節 柏拉圖（註一）

（註一）紀元前四百二十七年生，三百四十七年死。他的家族極有名聲，在雅典最顯赫的時候，他的祖宗和親戚都占有重要的地位。當蘇格拉第死時，他正是青年；我們說他曾親受業於蘇格拉第，這是有可疑處。然而無論如何他從最幼時是很知曉蘇格拉第的，他的近親都極稱讚蘇格拉第。蘇格拉第死後，他有很遺很久的游行，甚至走到西細利。因這些游行他結識希臘思想界的大首領，若麥加拉的愛里亞派者和麥革納。革雷夏的皮達哥納派者。這兩派對於他都有大影響。他返雅典後，專心研究數理學。天文學。辯證學或論理學。但迄至這個時候，他顯然還沒寫成可叫做柏拉圖哲學的著作，但他似曾為增高他的家族光輝起見，為顯彰他的名聲在希臘世

界起見，爲發揚他非常的戲曲才能起見，寫出最偉大的文學上的著作。他回到雅典時，他計畫照自己敎授法上的信仰在雅典建設一個學校。這時他已熟識克拉底歐克列學校和雅典的伊蘇克拉特（Isocrates）學校。對於後者，柏拉圖學校，儘管似友善的競爭者，却實變成敵對的學校。再者少年跑到雅典求學的習慣迅速地發展。從這點說，第四世紀與第五世紀不同，因爲在第五世紀敎師來到雅典，不是學生來到雅典；但是在四世紀學生也往雅典來了。柏拉圖學校的創立，不單在敎育史上是重要的事件，並且在歐洲歷史上也是重要的事件。這個學校變成一個真正科學的研究所；在希臘的裏面，關於解答數學和天文學的問題，關於鄭重開始類別動植物，都有遠大的進步。實質上從魏產生出有名的歐克列論著，造成日後希臘天文學的基礎。再者，魏是重要的，因魏所吸收的學生種類的原故。這些學生中許多都將做希臘世界中許多地方的統治人和立法人。這樣麼，魏在學理上，在實際上都是一個政治科學的學校。

所有柏拉圖刊行的著作都留傳到我們，但他的講義我們大概都莫得到，講義要是存在，無疑地將顯出他的肖像和學說與他爲理智界著的書所表示出他的肖像和學說不相同處。這些著作與柏拉圖對話錄，形成天才者曾著述的最宏富。偉大的散文集之一；人類文明存留好久，牠們也好久有使人誦讀。研究。玩索的價值。

著者現轉述柏拉圖哲學的學說，這就已由雅典時代的思想講說到另一時代的思想；因為我們曾從第五世紀講說到第四世紀，即到蘇格拉第死後三十年的紀元前三百六十八年。（註一）柏拉圖在這個時候是六十歲，已管理他的學校差不多二十年。這二十年與其後的二十年，標識希臘思想的轉換點。迄至這點希臘思想有穩定的進步；從這點以降希臘思想開始衰落；因為柏拉圖的造詣是希臘哲學上天才者所完成的偉績的最高點。不幸地，這些年間學院中研究和講授的完全。直接記錄，沒留傳我們；這個老師，學院創建人，講授的完全而有系統的記錄，也沒留傳到我們。我們祇有一些間接和偶然的記錄。這就是說：我們祇有柏拉圖自身關於研究幾許問題的偶然出版物，關於牠們他願整個智識界信服他；這就是說我們有亞里斯多德和別的人關於柏拉圖在學院內所講授的偶然摘要和批判。雖然，我們對於這些問題，即柏拉圖所專註的是什麼？他從別人受什麼影響？他的研究範圍是什麼？他的思想和考察的一般結果是什麼？有充分的證據，至少可給出一個或然的回答。

（註一）從柏拉圖所著 *Tiqaetetus* 推來這是或然的時日。

第一，我們不應推想這個學院為狹義的哲學學校，但應視牠為近世的大學；我們不應推

想柏拉圖爲哲學教授，但應以爲他是大學的校長或管理人，或世界中僅有過的最大大學校長。他創建這個學校，管理他的事務，指揮他的研究和教授；這些研究和教授不僅討論那時的學問，並且增加新發見的重要資料，屬於希臘科學各門類的；最後，他用自己的思考和研究輔助最堪稱讚的大進步，並還獲得這樣不朽的名譽，卽人若干時研究論理學。數理學。天文學。哲學，他的大名也就若干時存留着。他所指導的和參加的研究，從數理和天文的推究，擴張到那時政治問題的解決；他所講授的哲學，不僅從科學範圍和人事中廣大的經驗得來，並還從這種事實得來，這種事實就是柏拉圖的整個理智環境逼迫他做哲學家，我們差不多可以說甚至他縱然不願意做哲學家，也得要做。

第五節 柏拉圖對於科學的貢獻

著者討論柏拉圖在歐洲哲學歷史上佔有的位置前，且簡單概述他對於數理。天文。政治科學的或有的貢獻。我們說：包括在有名的歐克列的著作中的數理學，大概從這學院產生出來，並且一大部份由柏拉圖造成的：這是很可相信的。再者，我們從他的著述知道他想出方

法解決這些直接引出微積分的發見的問題。誠然，數理發見人，佔在柏拉圖與微積分發見人紐登和勒薄尼 (Leibniz) 間的，或者僅有四五個；記著：這幾人中兩三個是生在十七世紀的。(註一)說到天文學，我們直接從他的著作中得到他在那個學院中所講授的指意。我們說柏拉圖是日中臆說的父親，或太過分；但只說他是這個學理的一個祖先，却不是太過分。譬如說，他不但與皮達哥納派者教示：地球是天球，是一行星，環某中心體運行；並且牠還期望由發見某行星系找尋到以化行星不規則的運動為從運行的地球看見的循環運動來說明這些不規則的運動的方法。說到政治科學，柏拉圖是他那個時代的最有大影響的人。他的學院是政治家和立法家的學校；他由學生們對於那時的法律思想握有彰著的勢力，又像是希利尼時代法律制作人之一。希利尼時代法律習慣和思想又影響殖民地的法律習慣和日後羅馬的法律習慣；這樣，我們大概可以說：那個學院是羅馬法理學的最後泉源之一，因此又是近代法理學的最後泉源之一。關於柏拉圖在他那個時代的影響及他對一切時候科學上的貢獻兩者的這些推論(註二)，學者將後的研究必證明是合理的，那麼，我們說柏拉圖在政治科學教育三方面是世界僅有過的最有大影響的人之一，不會有過當的地方。著者現尙未陳述他對哲學的貢

獻。

(註一) 就是加瓦列里 (Cavalieri) · 瓦季斯 (Wallis) · 巴羅 (Barrow) 。

(註二) 這是柏勒特的推論；本章直接感謝他著的希臘哲學。

第六節 柏拉圖的哲學

柏拉圖的哲學老師，顯是蘇格拉第，在蘇格拉第死後，顯是麥加拉的愛里亞派和蘇格拉第派的哲學家及西細利的西部皮達哥納派者。換些話說，柏拉圖在第四世紀對於希臘哲學中重要的趨勢有極密切的關係，恰若蘇格拉第在第五世紀對於這些趨勢有同一的關係一樣；但這個新世紀中發生許多變遷。蘇格拉第粗陋的「原型」學說，或須廢棄，或須徹底思考。比方說，如果有這樣的原型如三角形；那麼，也有毛髮·塵埃·和你可以說的任何物事的原型呢？再者，有原型中的原型呢？這就是說三角形自身分有更高的原型呢？再者，在物事所分有的神祕的原型與物事自身間的關係是什麼？這些原型實際上以牠們自身組成一個實在的世界呢？最後，原型是什麼？簡括說來，希臘人對於這些問題和相關的問題的回答，構成我們

今日所做斷定的論理和分類的論理。換些話說，這些希臘思想家努力與一些問題掙扎（拚命），這些問題的解決是論理科學的一部份；歐洲世界從柏拉圖和其弟子亞里斯多德實質上得着所有的一切論理學的知識，直到十九世紀論理學的發見真正再開始時。

論理學的發達在歷史上是重大的哲學事件。我們對於科學性質的全部概念，仰仗我們對於論理學說的知識；因為我們的論理學說，實在不過是我們對於科學的經驗，對於科學家的我們所從事事業的性質沉深的察察，兩者的總計。如果我們的論理學，若柏拉圖和亞里斯多德的論理學樣，限制到斷定的論理和分類的論理；那麼，我們將以為：科學的職務是在尋出萬物的賓辭或原型或實質上牠們的定義及這些原型的原型或實質上牠們的分類。這就是說：科學的職務是定義・分類，是對世界大概做形態學家對動植物界所做的。這就是說形態學家研究動物，努力於發見什麼組成模式並依次研究這些模式，以此努力於發見較高的模式，最後得着我們叫做動物分類的系統。這樣麼，如果科學限制到定義和分類，那麼，實際上牠就變成一種宇宙形態學。

儘管定義和分類是科學職務的一部份，如化學・礦物學今日所證明；却他們顯然不是科

學事業的全部，甚至如希臘數理學所證明。雖然，牠們是科學全部，——這個深刻的印象，從那個學院的時候以來變成一部份歐洲哲學思想，直到最近幾世紀中近代科學迅速的發達明白地使這樣科學性質的臆說完全不適用。從定義和分類組成科學的信仰，所引起的有趣的事實：就是由此產生的宇宙概念；這個概念，從柏拉圖的時候以來，在歐洲思想中占有強大的勢力，直到十七世紀中科學再回到地摩克列達的世界概念。如果定義和分類是科學全部，因此如果我們獨以牠們的名詞推想宇宙；那麼，我們應描繪世界為一個大原型階級，這個階級從環我們的具體的單獨物事，即我們感官知覺的物事，經過愈高的原型，上達最高的原型，即萬物的最後原型或根本元素。這就是說：除開種類自身推想為物或原型或元素外，世界是與動物的分類相類似的一廣大的分類系統；並且每個物，因牠所分有的原型和因在牠的裏面活動的原型（如神祕的權威者），是一個物。這個世界圖形，可以恰當地叫做封建的世界概念；著者已論述過，牠從蘇格拉第，柏拉圖，亞里斯多德來的，留存着為一個標準的歐洲世界概念，直到近代時候新文明生出新科學·新論理學·新世界圖形。

第七節 柏拉圖辯護科學反對麥加拉的愛里亞派者

與柏拉圖論理的研究最有密切關係的，就是他對於麥加拉學校的虛無主義的回答。從歐洲思想說，很多的時候（甚至到我們現在）巴米尼底的傳說，都有一些思想家把牠重行演述；他們，如巴米尼底樣，主張極端的一元論，或萬類齊一的學說，或科學以此根本上錯誤的學說。這樣的一元論者，世界齊一的思想把他們催眠着；他們理智上滿意神祕的直觀，或不可解說的哲學；同時他們努力表明科學從世界各部份研究世界及推求這些部份的要素為無益，概括說來，表明科學以歸納和分析的方法研考自然為徒費時日。在柏拉圖的時候，巴米尼底又生活在麥加拉的愛里亞派者中。哲洛在這些愛里亞派者前會說，動是不能有的；所以他們這些人論理上更往深的攢，表示任何斷定或分類的例子都是自相矛盾。物事是如此的，便是如此的；所以你關於一物事多說一些時，你僅僅重說這個物事就是這個物事，或是一個不是這個物事的物事。比方說，若你叫兩個物事做馬，那你立即捲在矛盾中，這兩個物事是兩個又是一個，是相同的又是不相同的，或牠們每一個絕對地。恰正地是每一個，並仍是兩匹

馬。柏拉圖表示：這個虛無主義者把自己「虛無」了；因為當張開他的口時，他自己恰恰做了他詰難的科學所做的，這就是說他自己斷定。但依據一元論者的見解固然剖析毛髮尤為不足；因為科學須表明這一元論者十分誠實的反抗的根源，顯示出他自己的事業的真實性質。這樣，柏拉圖就迫得來分析斷定，表明怎樣兩個物事能共有同一的斷定。他這樣做時，變成一個斷定和分類的初步論理學的創造人。（註一）

（註一）我們最熟知的初步論理學課本。

第八節 數理學是柏拉圖哲學中根本的科學

然而使柏拉圖差不多像一個近代哲學家的，不是他的論理學；柏拉圖像這樣一個哲學家，是因他相信在科學階級中數理學應得居首要的地位。著者將在次章中論述怎樣亞里斯多德視生物學為根本的科學，在更次的幾章中論述亞里斯多德主義支配歐洲思想，直到第十六世紀歐洲又相信世界根本上是一個數理的世界並以此數理學是根本的科學，如柏拉圖會這樣相信一樣。（註一）近代歐洲歷史上的事實及哲學家的柏拉圖相信世界本質上或根本上是數理

的這個事實，使他成爲希臘思想家中一個最近代的思想家，使近代科學家在一個範圍內成爲柏拉圖主義者，這種範圍，他們當中祇幾個理解得。誠然，柏拉圖主義的惟實主義的名號，是由這個學說和上面所敘述他的學說獲得的；因爲惟實主義指的是（一）爲科學反抗神祕的一元論，（二）使論理學成爲哲學家首要的興趣和工作，（三）數理學是根本的科學或世界根本上是數理的之信仰。一切思想家一貫地護擁這三種事業或原理的，都應得說是柏拉圖的學生。

（註一）這樣麼 科學家應該常努力歸約他企圖解決的問題爲數理的問題，這是近代哲學的一個通例；人類在過去三百年間曾能把無數的問題歸約爲數理的問題，這樣曾能以數理學的術語，解答這些問題，到今日數理學成爲科學中的女王；這確是世界的奇異事件之一。

第九節 世界靈魂

然而柏拉圖不是完全近代哲學家；因爲把他與地摩克列達比較起來，他在有些事件方面是守舊的；恰如地摩克列達，在別的事件方面與皮達哥納派者比較起來，是守舊者一樣。簡明地說近代人相信：世界，是一個永遠運動的機器；動是不息停的，是無始無終的；世

界需要實體，能繼續給與牠新勢力的。亞博得拉學派的原子論者也一樣相信這些學說，因為這個學派主張這些理論是基本的前提，這些理論就是：原子在一切方向通過空間而運動，原子不以任何其他運動的泉源或統制者為前提。但柏拉圖相信這個學說，這個學說是原始靈魂論的嫡孫。這個區別有生氣的動物的標記，是自我運動 (self-motion)；身體內的實體，造成自我運動的，是靈魂。換些話說，靈魂是勢力的創造者，如果沒有這樣的創造者，運動必將停止。再者，對於有生氣的形體是真實的，也必對於自然，即對於環我們與在我們上的宇宙，是真實的；因為如果沒有一個世界靈魂，也必將沒有任何世界運動的泉源。這個世界靈魂，可以叫做柏拉圖的上帝。

第十節 柏拉圖的世界創造論

著者現在可以討論柏拉圖世界創造論的根據。世界最後的泉源有三：第一，未成形的物質，即本始的混沌，這個混沌依據柏拉圖思想似等於我們叫做的空間；第二，原型，即根本的數理科學原理；第三，世界靈魂的上帝，上帝為運動的泉源，由例證數理的公例把混沌變

成宇宙。對這個不甚明白的學說，或然的解釋就是：下面設想的近代類似。第一，設想近代物理學的宇宙的以太，即光·電和別一些勢力的媒介物；但以為他絕對沒有任何種的混亂或運動。這個物事，我們且把他叫做柏拉圖的混沌。第二，設想我們可以叫做數理物理學的公例或學說。這些公例或學說，我們且叫做柏拉圖的原型。第三，設想一權力者能在以太中創作混亂的，即對柏拉圖世界靈魂的一想像的代替者。要世界，即光·電和物質的世界產生出來，只須這個權力者在以太中創作混亂，符合數理物理學的原理的；或者轉換說來，假設一物理科學世界，追溯牠的三個泉源，即以太·物理學的數理公例，及原始的發動者，在以太中創作例證數理物理學的混亂的。(註一)

(註一)從這個世界創造論說，柏拉圖又是皮達哥納派者。

最後，我們可以依次在下面提出四種見解來指明柏拉圖在神學史中佔有的地位。第一種見解是無神論，或汎神論，地摩克列達在他的學說中主張過的，這個學說就是自然除自己外沒有任何創造者。這樣一個世界，從近代的術語說，是一個永遠運動的機器。第二種見解是柏拉圖主張過的。上帝或世界靈魂，是需要來做世界中運動的泉源。第三種見解是後希臘柏

拉圖派者主張過的，這些人不僅把上帝當做世界運動的泉源，並且當做科學公例或原理的泉源，這就是說把牠當做對於變化沌混成爲宇宙是必要的一切事物的泉源。概括說來，他們把柏拉圖的兩個世界元素化成一個上帝。第四種見解是那個時候基督教神學主張過的，那個時候上帝視爲從無創造世界的，牠這樣在人心變成世界的惟一無二的泉源。概括說來，上帝是所有柏拉圖三個世界元素的作者。

第十四章 雅典時代大思想家亞里斯多德 (註一)

(註一) 紀元前三百八十四年生在斯忒哲納 (Stagira)，紀元前三百廿二年死在歐比亞 (Euboea) 的加爾西 (Chalcis)。馬其頓王亞明那 (Amyntus) 第二的醫官尼哥嫻略 (Nicomachus) 的兒子。十八歲到雅典，入柏拉圖學院讀書；在學院中他留廿年，爲環而學於柏拉圖的科學團體中一份子。柏拉圖死後，他在小亞細亞的特羅德 (Trog) 混了幾年。紀元前三百四十三年，他受命爲王子亞歷山大，「日後大亞歷山大」的教師。紀元前三百三十五年，他復到雅典，自創一個學院，與柏拉圖所設分離。這個學院從所在的建築地得名爲萊西恩 (Lyceum)，也叫做走廊學校，因爲亞里斯多德在這建築所覆蓋的走廊下講授。他管理這個學校直到亞歷山大死時。亞歷山大死後，有人控告他，控告他的罪名與柏拉圖相類，他於是追而逃往加爾西在這裏第二年就死了，死時年六十二。

他的出版的書差不多完全散失；但除開關於雅典憲法的論文外，他的編輯的講錄都傳留到我們。

第一節 緒言

哲學家的名字變成家常的用語，這不常是他們的命運。『但是有好幾個哲學家，他們對思想和語言的影響很爲廣大，沒有一個讀書的會不知曉他們的名字，每一個說文化歐洲人的話的，常用他們的語彙。在這幾個哲學家中，亞里斯多德的地位不是很低的。我們聽說的許多都從他得來；恰如我們聽說的許多從霍麥得來一樣。他對於神學影響極爲強大；教會中許多信條，都須熟知亞里斯多德的宇宙概念後，纔能理解。我們如果要專研近代科學的發達；那麼，我們將迅速地爲自己發見：關於理解巴康 (Bacon)，嘉利勒，和其他偉大的反亞里斯多德派者創始對近代科學的自然見解的，亞里斯多德主義方面一些知識是必需的。如果我們轉而研考近代言語中富于想像的文學，那丹德 (Dante) 就是確受亞里斯多德主義的影響之人；如果我們不熟知亞里斯多德哲學的概要，那許多學捨 (Chancer)，莎士比亞，米耳鄧 (Milton) 的短文，對於我們是半無意義的。我們再轉而論究通常的言語，我們發見：對近代言語許多熟知的解釋，如果我們不知曉牠們最初製造來說明的學理，我們便不能完全懂得。

英國人說中庸，或寬宏的教育，或比較文學著作的資料（物質）與體裁（原型），或政策的主要形態與偶然情勢，或理想與事實的，所使用的字，都從牠們在亞里斯多德的語彙中佔有的地位得着牠們的意義。」（Taylor, Aristotle, p. 7.）

第二節 亞里斯多德哲學對於柏拉圖和地摩克列達哲學的關係

我們從亞里斯多德的研究，可以知曉兩派哲學。從一派哲學說，亞里斯多德是柏拉圖忠實的弟子和承繼人，是柏拉圖傳授的一個重要貢獻人。從別一派哲學說，亞里斯多德是柏拉圖主義的叛徒。從近代的觀點論，亞里斯多德在他的柏拉圖主義方面是進步的，在他的亞里斯多德主義方面是守舊的。從近代思想的歷史進化觀點論，亞里斯多德變成歐洲的大師，把歐洲的理智事業引入迷途好多世紀，直到最近三百年間科學取消他的首領資格，回到地摩克列達和柏拉圖的哲學。地摩克列達，從他的機械的原子主義和代表的認識學說說，是近代的。柏拉圖，從他認定數理學為根本的科學及承受直接引出日中的天文學的臆說說，是近代的。亞里斯多德不是近代的，從近代觀點論是守舊的；因他排棄機械的或數理的宇宙概念並

爲代換這個宇宙概念對人類與生物的或活力的宇宙概念，因他排棄皮達哥納派的天文學說並回轉到地球爲宇宙不動的中心學說。再者，亞里斯多德不是近代的，是守舊的；因他排棄伊阿尼科學的進化臆說，即宇宙和存在的實體的整個現在秩序曾從相對的混沌情形發生出來，並爲代換這個學說，講述現在天文界及地球上所有生物和無生物的現在種類永遠不變。

因古代和中世紀採用亞里斯多德主義，從第十六世紀到我們現在這三百年是一個戰爭時代，在這個戰爭中近代思想家不得不反抗亞里斯多德，與他的傳授打仗。或者如果我再說嘉利勒和達爾文兩個偉大的反亞里斯多德派者在近代也是近代科學歷史中兩個最有盛名的人；那末，戰爭的事實，人們會承認。固然，我們把亞里斯多德叫做守舊的，我們應記着我們成了黨人，不是歷史家。歷史學家的我們應對此加上一句話，即我們以過去三百年間科學的觀點判斷亞里斯多德。未來世紀的科學，也可以回到亞里斯多德。無論如何，亞里斯多德主義仍然與我們接近，今日已有反叛近代機械主義的徵象。雖然，這些事件，留待較後討論。現在，我們辨識：亞里斯多德迄至近代對於歐洲思想的影響，與柏拉圖和地摩克列達的影響比較起來，實大得多；近代思想又回到亞里斯多德大部份排斥的兩大理智首領柏拉圖和地摩克

列達那裏去了。

第二節 柏拉圖主義的亞里斯多德

著者第二會論述蘇格拉第和柏拉圖的觀念學說引導哲學家推想科學的事務是對世界物象的定義和分類；第二會論述觀念學說部份地助長第四世紀中定義・斷定・分類論理的迅速進步。亞里斯多德在柏拉圖學校內實在學得好多論理學，及獨自發見並想出好多，我們決會不知曉；但無論如何亞里斯多德從他那個時候到我們現在的中間時代對歐洲學校貢獻了論理學課本。（註一）換些話說，亞里斯多德對歐洲實質上貢獻自他而後所應用的定義・斷定・分類論理的學說；他教示歐洲定義和分類是科學的首要事務，（註二）直到一個新時代和新文明對於歐洲產生出別一些老師。

「註一」在傳統的論理學中，固然對亞里斯多德的論理學會加添幾許。這些加添當中有些，是斯脫義『Stoic』論理學家在希臘哲學較後的時代中作成的。

「註二」所以每個研究歐洲思想的學子應熟知亞里斯多德的論理學，因他是歐美學校所用多數初步論理學課本

當中的一種。

關於亞里斯多德的論理學，除定義和分類的論理而外，還有別一些形態。我們應表明的一種就是：他信科學論斷的徹底演繹性，以此又信科學的徹底演繹性；這個學說叫做惟理主義。依據這樣的理論科學不僅是從有定數的最後前提得來的演繹法，並且這些最後前提還是不可更易的格言，或直覺地知曉的真理。這樣麼，他的理論，科學家可拿來當做最後的，不可變易的，絕無錯誤的證驗的真理，而不注意：他的學說尤其量也不過是一種經驗的，或試驗和錯誤歷程的結果；這個結果，採用牠時須格外謹慎，並可以在更深的研究歷程中把牠排除。誠然，亞里斯多德或者視他的著作為科學的極規。

亞里斯多德，從他排斥自然的機械說明而採用原型學說看來，也是一個柏拉圖主義者。萬物所由組成的最後原質，自身不能發達成宇宙和在我們周圍所察見的有組織物，這樣的發達東部原子主義者曾教示過；因為除開衆多原子的機械的和偶然的凝聚外，應有真正賦予形體的元素在自然中活動。物質既然自身不能夠做任何什麼，僅能在原型的勢力下變成宇宙；那麼，即使這些原型或賦予形體的元素不是科學研究的惟一對象，也必是主要的對象。雖

然，就這個共通的學說說亞里斯多德與柏拉圖根本上有不同處，柏拉圖視這些原型為本質上數理的，亞里斯多德把牠們當做本質上生物的或靈魂的。概括說來，亞里斯多德是一個柏拉圖主義者，但是因他專心於生物學，轉變為活力論者。

第四節 活力論者的亞里斯多德

柏拉圖實是數理學家，亞里斯多德實是生物學家。所以我們欲明白亞里斯多德生物學的偏見所或者產生的特殊結果，即他的原型學說，不可不先知悉這個偏見。爲着這樣，著者且先討論下面平常的生命事實。

有生命的實體，就牠的原始·發達·再生論，顯是與無生命的實體不相同。橡子是橡樹的子孫，不是任何別的東西。橡子是注定要長成橡樹；不管牠可以怎樣很類似別的種子，牠決不能長成爲別的東西。這個生發的橡子達到橡樹的階段時，就終止牠的變化，彷彿這就是牠從起頭所揀選的鵝的似的；現在橡子成爲橡樹，產生別的橡子，別的橡子也是注定要走牠的母親橡樹經由的路程。這對於橡子是真實的，概括說來對於每一種子或卵子及每一有生氣

的創造物，就從種子或卵子發達為成熟的原型說，也必是真實的。所以從我們生命的學說看來，如果我們觀察生命，若一般人注視生命一樣；那麼，我們應述說：每一個種子在自身內有一種元素，決定牠的發達和發達的鵠的的；每一個種子是父母的子孫，父母已經達到牠的鵠的。並在這個種子中供備一種元素，因這個元素種子前定地要達到牠的父母所已達到的同一鵠的；最後，各殊的有生物所由組成的原質，沒有表示出任何這樣特殊性，因為一個植物或動物的食料是被許多其他模式的植物和動物共同享用。換些話說，這個食料是未成形的原質，每一有生物依據種子內活動的元素把牠同化，把牠變成自己的組織 (*Organ*)。譬如說，橡子所食食物，與粟子和其他類似的種子所食食物相同；但橡子把食物變化成橡樹，別的種子也照各自的種類把食物變化成各種樹。小貓和小狗飲一樣的牛乳，但牛乳被小貓變化成貓的組織，被小狗變化成狗的組織。如果我們敘述叫做心之顯著的生命形態，這還是類似的。心不僅從種子發達出來，並顯示出對於模式的同一忠實。再者，心前定牠的產物時所有的顯著的能力，與成熟的創造物前定牠的子孫的特性時所有的相同。比方說，彫刻家心中的觀念前定彫像的原型；技藝家心中的觀念前定牠的手製品的成果；在數理學家前的問

題，前定由此產生的思想的特性，即前定他的問題的解決。這些事實，若公式化，就是：每一有生的實體，從未成形的狀態因在牠的裏面活動的原型發達出來；每一有生的實體，關於這個原型應感謝已經達到成形的階段的父母。在任何地方，我們不能發見相的物質，不仰賴原型的勢力而能發達成有生物。（註一）

「註一」儘管亞里斯多德作成這樣不幸的錯誤，即「比方說」較低的生命原型可以在日光的影響下，從泥土或腐肉發達出來，例如田雞和蒼蠅好像是這樣生出來。

在這樣範圍內，我們可把亞里斯多德僅僅叫做今日所謂活力論學派的生物學家。凡對於生命是真實的，也必對於一切自然是真實的；生命的原理是普遍的哲學原理。宇宙中一切運動或遷移就是變化，就是在內住的或外部活動的原型的刺激下一種進化；這種刺激，應從自身已達到成形的狀態的，生出來。再者，這些原型構成一種階級組織，因為每一階級可以是僅僅某更高階級的生原料，或更高階級的潛在階級；這就是說：生命可對於無生命的物質給與生命，但無生命的物質自身不是完全未成形的，因為牠可以是地·水或火，換些話說，就是物質的原型；我們的心可以變化甚缺乏一切原型的東西，例如牠們在以彫斲的石頭建築廟

字時會這樣是。這些原理有，或暗示，多數斷論。第一，較高的或成形的，應是真正最後的，恰如物質是這樣似的；因為物質沒有原型的影響，不能變化。第二，每一種類或模式應是永存的；因為物質沒有已「成形的」之影響，不能演化出來；所以不甚成形的模式自然地進化到較成形的模式，是不可能的，但這樣的進化，今日生物學却以為出現過。總括說來，宇宙現在的秩序是永存不變的。第三，應有一個或多數最高的原型；這些原型，因不能向前發達，是純粹的原型，不是物質，不是某更高模式的潛在階段。亞里斯多德斷言只有一個最高原型，即上帝；這樣麼，上帝是第一原型，或宇宙主動者，即一切刺激和一切從刺激產生的變化之永存不滅的泉源。（註一）簡括說來，沒有上帝的存在，影響自然，那自然必要絕滅。第四，在上帝與最低組織的物質間有若干中間的原型。最後，除開這四種結論外，還有亞里斯多德的兩種獨斷論，應得敘述。亞里斯多德以為完全未成形的物質在任何地方都不能夠發見（註二）；他像把人類中顯示出的最高理性當做成形的物質的最高模式。這樣麼，從這個最高的模式說，上帝是純一的思惟或理性。

「註一」這個原理，在緊接亞里斯多德的幾世紀初較後的世紀，歷史上，哲學上有重大結果。薩隆齊世界不是

一個永遠運動的機器。他又暗指自然直接仰賴自然者維持他的變化。總括說來，他明明否認自然主義，即可認近代和伊阿尼科學的學理。這樣說，從科學的歷史說，亞里斯多德的這個斷論顯是守舊的頑勢，回轉到原始思想的趨勢，引出歷史上最大的哲學戰爭，即中世紀亞里斯多德科學與近代科學間衝突的趨勢。

「註二」這就是說空氣·地·水·火四者，物理上不能夠把雜們分析。這個獨斷論顯於防害初期分析物質的勢力，終竟使化學創立起來的。

第五節 亞里斯多德的世界創造說

「亞里斯多德的體系中最精密地思考過的部份是物理學；從他對於歐洲思想長久的威勢說，最使人不滿意的，也差不多完全因他的物理學說。從記述自然史的科學門類說，他顯出自己爲一個有細密的、審慎的觀察的老師，甚至獲得偉大的自然學家達爾文的無限的稱讚。但說到天文學和物理學本身，他的數理思考的劣下和不喜用機械的方法說明事實，使他的造詣遠在柏拉圖和柏拉圖的皮達哥納派友人之下。這樣說，他好幾世紀的權威就是防害天文學向正道發達的首要原因之一。柏拉圖教示地球運動的學說，否認地球是宇宙的中心，天文

學中哥柏尼侃 (Copernican) 臆說或者創生在柏拉圖的學院中。亞里斯多德堅謂地球居宇宙的中心；猛烈地攻擊柏拉圖的地球運動學說。他把所叫做的四要素當做物質的最後不可分析的原型，儘管柏拉圖不特講說這四要素不是這般，不是自然的 A B C，甚至不是應叫做音節的東西，並還確然陳述可覺知的性質仰賴身體的幾何結構：這件事^亦很為重大。說到自然，亞里斯多德回轉到較舊的學說，以為一要素與別一要素間的差異是可覺知的種類的性質上差異。』(Taylor, Aristotle, pp. 51f.)

地球是宇宙靜止的中心。天球載日月和其他行星恆星的，環地球而運轉；如果我們設想天球是很多的，那麼，衆星運動中彷彿不規則的情形就能解明。這個天球說固然比亞里斯多德還要老些；但亞里斯多德像是這個不幸的臆說的作者，這個臆說以為天球是物質的實體，不僅是數理的抽象概念而已。月上的世界本質上是不變的世界，比在地下的世界要神聖些，並還是十分腐壞的；亞里斯多德為使這個理論更似適當，講說：這個世界的物質與月下的世界中所發見的空气，地，水，火有差別；因為這些天球構成於第五實質。(註一) 這個非大地的實質和天球的不會腐壞性的學說，與伊阿尼天文學比較時，似顯然守舊的；牠變成嘉利勒

時新天文學所不可不排除的障礙之一。牠把天文學的世界，當成根本上與形成人類地球環境的世界不同的。物理學說明的世界；但近代天文學最大的成功實仰賴這個哲學臆說，即同一的物理科學對兩世界都一樣適用，以此星世界也是變遷和進化的世界，與我們的直接環境的世界沒有差別。（註二）

「註一」所以就有最高要素爲這個實質的名稱。

「註二」貼近地居在最遠的星球外的，是上帝，即世界中一切運動的泉源。這樣麼，超自然的界域和上帝住居的地方，是視爲與物理的天界同一的；並且迄于近代還是這樣視爲同一的。固然，這個學說，是回到原始思想的學說。

亞里斯多德的別一歷史上重要而不幸的學說，（註一）最與上面臆說有關係的，就是：完全的，永存的，根本的運動形式是天體所彷彿顯現出的運動，即圓周的運動，直線的運動，本質上是地上的，倏忽的。柏拉圖學院中所講授的，恰與此相對，近代科學固然也與此相反對；因爲直線的運動照慣性（*inertia*）的原理說論理上對於力學。和圓周的運動是根本的，並且，牠與圓周的運動不相干涉，便是永存不滅的。

「註一」道是以後蘇利勒駁斥的。

最後，又一亞里斯多德不幸的學說，還應述明；因為他在歷史上是重要的。這個學說關係空間的性質和界域。亞里斯多德視空間為一容器，以此應以他的邊或界的名詞定他的意義。這樣麼，依據空間的定義，空間是有限的，或有一定的範圍。亞里斯多德由此又推斷：最遠的天界是空間的邊際，又是空間內宇宙的邊際；宇宙是有限的，地球實是宇宙的中心。從近代用語說，不僅太陽系是地中的，並且宇宙也是地中的。第十六第十七兩世紀歐洲人受亞里斯多德教育的，聽說，宇宙空間上擴張到無限，地球不是中心，不是世界組織的重要部份，僅是一個無邊際的世界中細微的小點，這個世界對於地球沒有任何重要的關係；他們就大激動，甚且大發怒起來：這是沒甚希奇的。

第六節 亞里斯多德的人生哲學

亞里斯多德，因不甚注意數理學，對於天文學莫能深造；但因很注意生物學，變成大道德學家。從他的倫理著作說明白地顯示出卓異的哲學進步，超過從前世紀中留傳到我們的任

何人生和人生問題的研究的。誠然，近代道德學家的倫理學，祇些須一點高出他的倫理學以上，他的倫理學書對於許多人都還似一本很好的初步課本。從這點看來，牠可以比擬他的倫理學的著述。

亞里斯多德道德學說的進步的要因，是應得說明的，就是：他發見人類性質對於倫理科學是根本的，至緊要的。（註一）用我們最熟知的名詞說來，道德和政治科學的職務，是發見人類的最高原型，即本性，未受教育的人只有發見牠的可能性，或者從亞里斯多德的用語說，非道德的人對於牠是物質，對於牠只有潛在性。人類的理想和真實本性，是同意義的；他的真實本性須研考的人們纔能發見着。什麼是他的真實本性？亞里斯多德答道：我們在人類最理智的和最社會的生活中明明地看見過牠。換些話說，人類，從他的本性論，是理智的，社會的；所以理想的生活，是哲學家的生活，自由市邦中公民的生活，友愛的生活。固然近代研究人類本性的學子；發見亞里斯多德列舉的人類特性太為簡略：近代道德學家，發見他所教授的許多詳細的理論，不合我們近代民主主義的理想。從近代的觀點說，他最大的遺漏就是對於實際生活有意的和標準地希臘的忽略，這個實際生活與開暇和政治研究的生活

相對照。這是一個不幸的遺漏：因在他後的時日，過分的默思生活變成人類惟一的理想生活，且易變為非科學的，僅僅宗教的和玄妙的默思，即神祕哲學家 and 寺院聖徒的直觀。

「註一」用我們近代名詞說來，人類本來的賦稟或本能是他的道德生活的基礎，因為他的道德生活從他的前道德的（pre-moral）或本能的生活發達出來，在這個發達中本來的性質並沒消滅，不過僅在有些地方重被指導，就是此處使脆弱一點，彼處使強一點。人類的本性仍然並將常常統理人類，決定他的道德判斷，並伏在他的理想背後。所以快樂主義，或任何學說，以為人類尋求快樂或幸福是人生鵠的，都是非常荒謬的。人類的生命，甚至人類的道德生活對於他是特殊的；若鳥的生活對於鳥是特殊的，或貓的生活對於貓是特殊的一樣。所以道德的科學，如果把牠與人類特殊性質的研究完全分離開來，那末，就變成廢話了。

人類性質是至複雜的，這樣麼，他決難滿足一切他的適應一定境勢的意向。這些意向彼此互相爭鬥；所以道德科學，大要在調和這些戰鬥員。亞里斯多德對於這樣戰爭的解決有他的著名的中庸。理性應加入人性的敵對意向間的戰爭，應指導他的愚昧的嗜慾和衝動。理性能因表示德性，即中庸，調和牠們。譬如說，牠在很戾與怯懦間表示勇敢的中庸，在慳吝與濫施間表示慷慨的中庸，在羞澀與無恥間表示謙和的中庸。「中庸對於每一個人與在一切處

形下不能是同一的，牠「對於我們自己是相對的」，是「被理性決定的，或如一個有正直心的人決定他樣」。雖然，這不是主觀的意見或專斷的選擇的事件。』（Thilly, *History of Philosophy*, p. 40）這是道德的內識的事件，人應在本身中發達這樣內識或良心。最後，使人成爲道德的而不讓他留存着爲本能的，不是如有些人所想像，在僅僅給他道德的教訓，是在以長久不停的實踐在他本身內建立構成我們叫做品性的習慣。概括說來，道德教育的鵠的在良心和品性的養成。

第十五章 希利尼和羅馬時代

第一節 緒言（註一）

（註一）關於本章第一第二兩節我很感謝 Gilbert Murray 著的這本有名的書，Four stages of Greek

Religion, Lectures III and IV.

在大亞歷山大時一個新希臘，一個精神上衰頹的希臘出現了。牠的衰頹表徵，回溯到至少紀元前第四世紀初期；在這個時候，政治的果毅和團結，在希臘市邦中日益滅殺；在這個時候，希臘美術和文學，正失掉牠們古典的純潔和精美；在這個時候，人們始日益嚴重地從事以魔術和催眠的暗示，與自然後的潛伏力調和，不從事以科學和智巧了解並支配世界。世界最文明的民族於是失掉他的神經。這個神經的喪失，在紀元前三百三十年顯明出來，其後的世紀中更加甚；直到沙爾大帝（Charles the Great）前的時日在西部地中海世界達到

牠的頂點，亞拉伯 (Arab) 撲滅希臘羅馬時在東部的地中海世界達到牠的頂點。

這個衰頹時代延續千年，牠的情形極爲複雜。牠的複雜，是因人類和社會是複雜的，是因希臘和羅馬帝國包括許多民族，許多文化，並以此牠們自身也是非常複雜的。在一個複雜的實體中，一部份變遷時，別一部份可如常不變，或一部份的變遷比別一部份要快得多；或一部份進步時，別一部份墮落。這個變遷的複雜實體之一切特別情形，一千年間在地中海世界理智的・政治的・宗教的・美術的・社會的生活中都一一出現。從有些地方說，我們可以把奧古斯都時代叫做地中海文明歷史中最偉大的時代；因為牠是一個普遍的太平時候，是古代世界一切民族間有擴大的交接和親切的友善的時候，是最繁榮的時候；但是從別的地方說，牠是遠不及紀元前第六第五兩世紀的希臘市邦；因為那時形成希臘爲世界明星的卓絕精神，僅僅變成傳說和紀念物，不是儼如當前活潑潑的和使人奮發的物事。這種精神的衰頹，尤以理智的衰頹，是著者最所注意的事件。

精神的衰頹是甚麼呢？牠不僅包括脫離原始思想的精神上進步漸漸遲慢並停止，且又包括原始習慣和信仰的復興或廣布在許多社會階級中。牠包括理智上自信和雄心的喪失，研

考和實證習慣的喪失，愚昧的信仰和服從的增長，易感性和昏迷性的加盛。牠也包括類似的道德喪失，雄心・自信和開創希望的喪失，公民堅定的勇敢和獨立性的喪失，及效能・自制・社會協作的喪失。如果這些情事在精神的衰頹中是根本的心理要因；那麼，我們可推想，下面所述就是衰頹的現象。羣愚心理和牠的支配是顯然出現在政治和宗教裏面。在宗教・美術和科學方面表現出「傳說的」非批判的接受。民衆的宗教，日益變成魔術和催眠術的實習，且回轉到靈魂說・神話・和英雄崇拜。科學變成煩瑣的，這就是說，科學從研考變到僅僅的辯說。專橫的・軍事的首領的鉄腕獨能使擾亂的政治世界恢復秩序。政治的冒險人不以服務于國家和人民贏得勝利，僅以變成專暴者的寵倖獲取祿位。在一方面，奢侈日增，人以輕忽一切職業和興趣爲樂。別一方面，求良好生活人，逼迫着走於極端相反的路徑，排棄一切嗜好，變成清淨者或禁慾者。道德，就指導人對于家・國和朋友的行为說，日漸不能使人獲得敏捷的・有效用的生活；日益變成僅僅心中的情態。世界對於道德・技巧・勤謹和智能日益減殺牠們的報酬。世界變成這樣的地方，在這個地方與說是正直神統治一切，不如說是幸運神或機會神。在這樣世界中，聰智的人退處・潛伏，謀超拔自己於運氣中。他尋求世界不能

取去的寶藏，把他的心放在超塵世的邪惡和混亂外的世界裏面，最後在上帝內得着超越人類理解的平安。這樣的時代，就是著者現在要研究的時代。

衰頹的原因是什麼呢？這個問題，與說是研究哲學的學子應回答的問題，不如說是研究普通歷史的學子應回答的問題。無疑地，後者必喚起我們注意根本的原因，如那時政治和經濟的情形是；他們或更述說較深切的原因，如出生率的低落，城市的發達，奴隸的增多，財富的集中，無產階級加多，及因戰爭死亡最有智能者是。這些原因，不管是任何什麼，却自由的希臘市邦消滅，希臘帝國主義代興。希臘不久包有波斯和埃及的舊帝國，變成武力的專橫者和他們的後繼人所統治的區域，「這些人或是英雄，或流氓，或貪污的冒險人。」希臘文化廣播到許多王國，但東方的文化也侵入希臘；這樣麼，一個半希臘、半東方的世界主義出現於各大城市裏面。繼希臘帝國主義的，就是羅馬帝國主義。那時希臘和東方的世界主義更往西遠走，而地中海文明也變爲一廣大的政治單位，組成於許多民族和許多文化的。這些民族中有波斯、敘利亞、猶太、埃及、腓尼西亞、希臘、意大利、塞耳特（Celts）。從此看來，羅馬帝國政治和社會的生活，與柏列克里時雅典政治和社會的生活相差有怎樣遠呢！然

而在羅馬帝國中希臘有最高的文化供獻給這些民族；羅馬帝國攝取所能吸收的，而且所攜取的並非微少。

第二節 宗教

「希利尼的羅馬」時代三種理智生活的形態，即宗教的、哲學的、科學的，特屬於本書的範圍。著者且先討論宗教的形態。

宗教的形態，麥雷 (Murray) 教授敘述得非常好，他說：任何人，從信仰古典派的雅典大著作家如亞里斯多德、蘇弗克里 (Sophocles) 轉而信仰基督時代大著作家的，必然覺得心景有大差別。從著作家對於環他的世界的全部關係說有一種變遷。新的性質不特別是基督教的；他在羅斯別主義者 (Gnostics) 和光明教崇拜者 (Mithras-worshippers) 方面顯現出來，恰如在福音書和默示錄方面一樣；在曾利安 (Julian) 和蒲洛提魯 (Plotinus) 方面，恰如在革列哥里 (Gregory) 和惹洛姆 (Jerome) 方面一樣。這是難於敘述。這是禁慾主義與神祕主義的興起，就某一意義說還是悲觀主義的興起；是自信力的喪失，現世生活希望的喪失，

通常奮勉方面信心的喪失；是堅忍的研究的絕望，絕無錯誤的默示的渴求；是對國家福利的漠視，是託靈魂於上帝的改信（conversion）。這也是這種空氣，這種空氣中善人的目的是公道過活，不是扶助他所屬的社會，不是樂悅伴侶的敬仰；但確切說來，他們的目的的是以熱誠，對現世界和牠的制度的輕蔑及冥想。受災。殉道邀上帝赦免他們的不可言說的卑賤和不可數計的罪惡。於是某某精神的情緒奮張，感受性增長，神經喪失。

不過這種對語，此方或彼方讚揚者常張大過實。所以許多著述家以為蘇弗克里沒有神祕，實際上說來沒有良心。所以一些著述家詆毀聖保耳（Paul）沒有公共精神，沒有普通知識。我常辯駁這樣過甚的說話；但是合理地說來，這種對語指明那時人民信心的比例上變遷，不是說新信心的創造，這一定是根據事實的說話。』（*Four Stages of Greek Religion*, p. 303 f.）

傳統的宗教，當柏拉圖時是正在那裏崩潰。牠因兩種事實失敗。第一，牠所包含的神話，若霍麥和黑西阿著作中所發見的，不能使任何啓明者信仰牠們；在柏拉圖那樣的人看來，甚至是侮辱神明的。再者，神話不僅僅是不可相信的故事；並且牠們所預想的神之概

念，在能對最後的神性有沉深的睿察的看來，是太原始的，甚至是野蠻的。野蠻的教儀是理智者所嫌惡的。第二，傳統的宗教喪失滿足，「人們倫理需要和願望的作用。」「牠對希臘比對任何別的地方，還缺乏這樣的作用。不過一種宗教的信仰，科學上雖是荒誕的，仍然在牠之前，可以有個長久和慰快的生活。任何信徒常崇信任何宗教時，能暫停止心的科學活動。但是一種宗教的信仰，道德上可輕蔑的，實有絕大危險；因為當宗教的情緒湧起時，道德的情緒沒離開很遠。並且宗教情緒與道德情緒的衝突必然顯露出來。」

傳統宗教（特以阿靈辟宗教）的喪失的結果就是：世界好像不是這樣的神統治着的，這樣的神懲罰邪惡的和不正的，人類的動機和目的可感動牠們。較確切地說來，世界好像是機會和運氣管束住的。機會或運氣就是神；「幸福的人知曉柔媚運氣神，使向着他發甜笑！」白里尼（Piny）關於這事有顯明的論述，他說：「遍全世界，在任何地方，在任何時候，人們惟祈禱運氣神，惟呼叫牠的名字：牠是惟一的防護者，惟一的犯罪者，人們心中惟一的思想，惟一的讚揚物，惟一的原因。牠受人侮辱的崇拜，人視牠為浮躁的，盲瞽的，漂泊的，矛盾的，遁逃的，變幻的，及無價值人之友。……我們差不多完全聽命於機會，機會是我們

的上帝。』(Quoted by Murray, p. 114.)這顯然是這種學說，即人類的努力是無足重輕的。這種學說也自然是對於充滿大禍災，大變遷的世界之必然的適應；在這個世界中，軍事首領，不以上帝的名號；僅以優遇橫當牠們路徑的宗教之精神，竊取超人的勝利。機會的信仰與運命論的信仰，是沒有什麼差別的。然而萬物都仰賴命運或運氣之學說，還是能變成高尚的，牠實在斯脫義哲學的教旨中是最高尚的，斯脫義的教旨就是神聖的命運或上帝統治萬類。

這新宗教的兩個其他重要形態就是天體的神靈化和人的神靈化。甚至早時的哲學家(特以柏拉圖)曾說日月星辰是神聖的。現在當東方宗教影響變成直接的，被人們歡迎的時候，天體和遊星的崇拜實在是很平常的；許多荒誕的魔術途徑都也開關了。所有這些途徑中，對星相術開關的一條途徑，特應當說明。一個古代著述家告訴我們：「別國那時輕蔑希臘哲學。希臘哲學是最近的，是變遷無常的。牠們有他們的傳說，從很古時代留下來，永莫變遷。最著名的傳說就是沙耳底人 (Chaldeans, 巴比倫人精星相術的)的；這些人，有若干年代搜集的星辰觀察錄，教人知曉天空中每一事故都各有意義，是上天預想的永久計畫的部

份。……沙耳底人以星辰現出的顏色和升起降落推算大風·暴雷雨·地震·彗星，概括說來，這些事故不僅與世界某地某國的禍福有關係，且與帝王和普通男女的禍福有關係。」(Quoted by Murray, p. 124.)

從這種星辰的宗教說，在月和行星下的世界與恆星的世界是顯有區別的。在月和行星下的一世界是命運·機會·惡神統治着的；但在變幻的星辰外就是元始上帝的家，就是極樂園和逍遙土。這上面是我們真正的住所，因為我們的靈魂是神明生活的火花，是星辰發射出的光芒。我們死後將回歸到那地方去；「但在活在現世界時，怎樣可與上帝交接呢？在這中間的時候有傳祕·聖禮·及與上帝交通的方法。面見上帝，對於一般無覺悟的人，是僅僅在死後纔能這樣。但在洗滌後謁見上帝，傳祕僧沿真路導引他面上帝，是人生至極的幸福。見上帝，就是要死，要再生。」(Murray, p. 128.)

這立即顯示出別一種特殊的和相關係的教義，卽上帝與凡人間媒介者的教義。第一，有僧侶，僧侶上有僧侶的從來地的大師，大師上有極古時最大師；從最大師，默示和魔術的儀節原始地產生出來。但超越一切的是「一個永存不滅的神聖媒介者；這個媒介者因完全的道

行是人和神，是能完全宣示神旨給人，是能引人的靈魂上天徑到最後樂土。這個媒介者從上帝由天體降生。古代的信仰以爲牠是死滅的，受災難的神。當災難滿時，牠又昇到上天，與上帝一旁坐起。」雖然，除牠而外，還有一條直接路徑可以使天象顯示給有特別虔誠和預言能力的人們。這條路徑，就是聖徒的沉思。默想，有時他們的靈魂從身體中飛出，上達天界，與神契合。

除開天界的神靈化外，還有人的神靈化。從不可記憶的時候東地中海一切民族習於神一人的概念。在古代英雄和帝王是神聖的；但他們如果是神聖的，那麼，他們是否比勝者和皇帝要偉大呢？這些人僅僅的言辭似足把超人消滅。這些人不是小神階級的份子呢？元始上帝的意志和他對人類的保愛都由這些小神在卑下的世界出現時顯彰着。

但是說到那時有高尙宗教思想的人們世界上最有權威的不應視爲神；因爲一切都是上帝的兒子，都從上帝那裏生出來；神性不因人有權力顯現自己在人之內，是因人扶助伴侶和精生的生活顯現自己在人之內。此外，這些時候道德的熱烈，從叫做古代異教的死際歌的高尙終尾詞可以看出。『靈魂生存道德中的，大概是幸福的；靈魂，與牠們不合理的性質分離

時，滌淨一切物質時，能與上帝交接，能與上帝共理全世界。然而即使幸福不落到牠們的頭上；可是道德自身，道德的快樂和光輝，沒遭受任何悲哀和支配的生活，——都足以使那些依據道德過活和完成道德生活的人們享有幸福。(註一)

(註一) Salustius, on the Gods and the World (translated and published by Murray in his Four Ages of Greek Religion, p. 214.)

最後，這個時代的宗教中還有一種特殊的形態，應當說明，這是關係星相術的趨勢，也部份地是對舊時聖靈的神話不信仰的結果。這指譬喻解釋的習用；這種解釋完全地調和神話・魔術和教儀的神聖性質，與牠們的彷彿的背謬和野蠻。古代的神話和習慣，不應從字面上理解牠們；但應從精神上解釋牠們。上帝同人談譬喻的說話，惟具有神妙心靈的能了解真正的箴言。但是這樣神聖譬喻的界限是什麼呢？顯然沒什麼界限，因為譬喻解釋的興趣和讚揚，開闢一條引到神祕主義所暗示最虛幻・最荒謬的臆說的途徑。古代野蠻的神話，充滿高尚的真理，舊日神聖的著作也充滿隱藏的意義；都須無數的註釋把牠們的意義顯示給讀者。甚至環我們的世界，在世界內我們的生活，都不過是譬喻。一切都是譬喻；如果我們能用我

們的信心的眼睛從天界的觀點注視一切，那麼，一切也將是明白的。真實的世界是在月之上，我們的世界不過是罪人的幻像，聖徒的譬喻。這就是希利尼和羅馬時候有思考者的信仰，並如著者所將論述，也留存着爲中世紀歐洲的信仰。

固然，一切這些學說中許多曾是「希臘的羅馬」時代的人民所抱持，所實行的，在一方面包含着原始的迷信和野蠻的魔術，別一方面包含着最高尚和最有精神的神祕主義。全部的歷史是無限複雜的，著者僅僅敘述大概。這些學說本質上是這幾世的宗教，當科學和哲學日益衰壞時，牠們日益變成顯然原始的。牠們是基督教投入的宗教空氣。也實在留存着爲原理由上地中海和甚至到近代的西歐的宗教空氣。

第二節 哲學

希臘哲學從起頭決莫會是完全世俗的；較確切地說來，牠是「人生的方法」是宗教。牠的宗教性質在西方傳授的兩大支派，皮達哥納派和愛里亞派中，特別顯著；但雅典時代在西細利·雅典·亞博德拉·從皮達哥納派和東方原子主義·天文學家·數理學家說，研究的

徵象日益變成純科學的。這種向純世俗主義的趨勢，著者將要論述，在後繼的時代中不是沒有影響。然而從雅典時代的哲學說，甚至從雅典自身說，最強大的影響還是半宗教的和倫理的。蘇格拉第·柏拉圖·亞里斯多德，除他們顯然世俗的或科學的興趣外，關於靈魂的幸福和命運有顯著的皮達哥納派的興趣。他們關於星宿世界也表示彰著的興趣，超過他們的顯然科學興趣的；因為恆星的世界，甚至在柏拉圖看來，像比較近上帝；柏拉圖，如著者所已論述，殆採取與阿匪敖斯——皮達哥納宗教的中心思想，即與近代叫做哥柏尼侃的天文學，相抵觸的臆說。

在希利尼和羅馬時代，科學「世俗化」的趨勢漸變微弱，終竟滅絕；宗教和倫理的趨勢日益侵凌科學的趨勢，直到哲學變成純宗教的哲學或神學。這些趨勢，在紀元前第四世紀終期，已是顯著的。希臘的羅馬時代哲學家或理智的首領也就不是研究者·考察者·或公正不偏·求真理的；他們日益變成預言者·傳教者。「引導人過更好的生活的」（非現世的生活）。他們不論辯，祇信服；不研究，祇勸誘；不尋求真理，祇用權威說話。他們的音聲已不是第六第五兩世紀希臘哲學家的音聲，僅不過是聖麥特(Semites)預言者的音聲，聖麥特預言者

的箴言開首都有「上帝這樣說。」此外顯著的就是：最有名的人生哲學家中許多儘管在雅典講授，都不是希臘人，是聖麥特人。希臘哲學正在逝去，正因希臘自身也正逝去；蓋以別一個世界，一個更大的世界正出現，這個世界希臘不過是牠的一部份。如此，雅典獨一的優越也正逝去，因為別些富裕和文化城市正變成學術的中心。在這些城市中，亞歷山大是最有名的。此處可以遇着所有地中海和遠東國家的人民。此處，波斯人、聖麥特人、埃及人、希臘人，較後羅馬人，都是有的。他們的言語可是希臘的；但他們的思想、信仰、習慣，却是許多地方的。

雖然，預言哲學家不僅是預言者。也是哲學家。誠然，他有箴言給人，但他給的不是推究的結果，也不是須實證的事物；然而假使你聽他的話，服從他的詔命，他將後也要給與你那個證據。當時也有敵人的音聲；他必須與敵人爭戰，必須使自己的箴言為敵人的攻擊所不能破毀。當時，證據、論辯的攻擊和防禦都須一種哲學，即須許多根本的前提。預言哲學家，為獲得哲學的根據，回溯到第六同第五兩世紀的教旨；但是他所選擇，與說根據一種關心胸的研考，不如說根據他的爭論的、學究的和辯解的需要。概括說來，哲學在這些時候

和亘一千七百年，雖是首要的研究和著述題目，却已變成傳統的。辯解的哲學。我們說這些話時，不應埋沒這個時代和後繼的時代的價值；因為這十七世紀間在哲學上也是很重要的。誠然，這些時候哲學的變遷很少，而很少的變遷還是慢慢地發生。然而這些世紀仍是標識舊文明的逝去，新文明的誕生；牠們造成這兩大時代間的橋梁；他們在近代理智者中留存着無數自己的遺跡，這些遺跡，祇要歐洲文化持續一日，也將留存一日。

希利尼和羅馬的哲學趨勢，還有兩個其他共通的特點。第一特點就是求訴於普遍的信仰或萬民的同意。這種趨勢不是新發生的，但那時變成明顯的。有威勢的。甚至亘從前的時代，哲學家對於他的問題，與說把牠奠基在客觀的和實驗的證據上，不如說在牠的論理的一貫和牠提供的理智的滿足上。這就是說：有一種主觀的特性透入一切希臘思想。現在，這種特性，從一切人類的信仰和極古的信仰都是最後的權威或證驗這個支配的論證說來，非常顯著。所以信仰為恆常的。普遍的。長久不變的，都當作這樣看來是真實的。固然，求訴於普遍的信仰，求訴於萬民的同意，實不過是求訴於時代的信仰，求訴於遍布地中海的信仰，求訴於在從前世紀遍那個地中海世界的極古信仰。無論如何，這不是那時哲學家所推想出的，

因我們能看見誰從殊異的觀點判斷牠；他不能這樣判斷，因為他生活在不知任何其他文化的人們中間。他以爲這是人的本來的和不會錯誤的理性所表示，他視這爲人的上帝，上帝藉人宣布永遠不變的真理。我們知曉這是地中海世界和毗鄰地中海的東方之特殊宗教・社會・政治・經濟環境的特別產物。

第二種希利尼和羅馬時代，哲學趨勢的共通特點，仍須說明。這些時候智者的重大問題就是超拔自己於命運中，於月下世界的幸與不幸中。固然，這種特性不過是已研究的時代之一般宗教趨勢的部份。智者或較後聖徒，與愚人・罪人顯有區別。因為他們獨立於幸運外，他們會屏棄惡世界及牠的虛榮和華觀。他們的心懷放在沒人能從他們奪去的寶藏內，放在不死滅的世界內。這樣麼，哲學家 and 禁慾的隱士變成同屬 (*Genus*) 的種 (*Species*)。他們有共同的志願，即超脫於一般人看來很有價值的・不能使人滿意的・僅僅虛幻的世界之外；最後超脫於罪惡的肉慾之外。簡括說來，不管哲學家間意見不相同，互相駁難；總之，都求訴於人類普遍的信仰，都謀超脫人類於機會或幸運外，於現世界和軀殼外。

第四節 科學的進步

希利尼和羅馬時代理智生活的一般趨勢日漸差不多限於宗教方面。然而推想特殊的科學與亞里斯多德同死，或在他後即停止進步，都是錯誤的。所有第四世紀的科學，在第三世紀仍繼續進步；並且在第三世紀達到最高的發達點。但當紀元前二百年，對科學研究的必要的精神，慢慢衰頹下去；世紀逝去，科學愈日變成傳說，即僅僅對往日科學家的研究。然而甚至這樣的研究要是批判的或透徹的，仍需要科學的銳敏和學習，這些東西也是漸漸逝去；因為羅馬時代的終期學子最好也不過能從較舊的材料，用一點（若有）批判的睿察或科學的自信纂輯劣下的初步教科書。

(a) 地理學的進步——希利尼和羅馬時代很助長地理知識的發達。亞歷山大開拓疆土，引兵入印度和中亞，關於遠至西印度和中亞的東方世界更廣大和更近於確切的地理知識，得着了；甚至關於中國的幾許地理知識，日後地理學家也得到手。當東方世界廣大的地理知識正獲得時，馬西拉的皮底亞 (Pytheas of Massilia) 統率的遠征隊正探求歐洲西岸。大不

列顛海岸。日耳曼海南之海岸。關於東方和西方的這樣知識，因羅馬帝國領土的擴張，日益增加；所以當紀元後一百五十年已知的世界，包括中歐。不列顛島。南俄羅斯。亞非利加東西兩岸大部份和尼洛河源。儘管這樣，却最大的努力，是確述地球的大小，地球是圓形，那時地理學家絕對承認，是確述各別的重要中心點的經緯線；結果麼，多少確實的世界地圖可以繪成。地理學的進步，在圖勒米 (Ptolemy) 差不多紀元後一百五十年繪成的有名地圖，達到最高度。除開數理的地理學興趣外，物理的地理學方面顯著的興趣，在大西洋海潮的研究上，在火山和別的山的研究上，在地平面所發生的變遷的研究上，特別表現着。最後，已知的世界中民族和他們的習慣方面更廣大的知識，因兵士和旅行者獲得。這樣麼，地理學的知識，當紀元後第二世紀終期，達到最高點；從那時以來，人們日益仰賴早時地理學學子的著述，關於地理學的興趣也就日益減殺。(註一)

(註一) 那些人，因他們對地理知識的貢獻或因編輯舊日地理的著述，特應記憶着的，就是，馬西拉的皮底亞，最盛時大概在紀元前三百三十年；西細利的地撒喀 (Dicaearchus of Sicily)，最盛時大概在紀元前三

百二十年；錫瓊的愛納脫底尼 (Eratosthenes of Cyrene)，最盛時大概在紀元前二百四十年(因他測量地

珠)；希德島的希巴略 (Hipparchus of the Island of Rhodes)，最盛時大概在紀元前一百四十年(因他研究緯度平行線和經度子午線)；西利亞的波西多真 (Posidonius of Syria)，最盛時大概在紀元前一百年(因他的旅行和敘述的地理學)；亞嘉迭麥加諾波里的波里必 (Molybdeus of Pepalopolis in Arcadia)，最盛時大概在紀元前一百七十年(因他的敘述的和歷史的地理學)；斯脫納波 (Strabo)，最盛時大概在紀元前二十年(奧古斯都時代的大地理學家，他總纂現存的地理知識)；白里尼 (Pliny)，最盛時大概在紀元後六十年(因他編輯早時地理學作家的著述中的知識)；最後亞歷山大的圖勒米和他大大感謝的他的直接前輩馬里魯烈烈斯 (Marius Tyrinus)，最盛時大概在紀元後一百五十年。

(b) 天文學的進步——從柏拉圖到圖勒米，天文學的數理推究，尤以紀元前第三世紀的推究，最為重要。歷史上悲劇之一，就是一小羣天文學家在第三世紀明白主張的日中臆說，(註一)被一大羣信從亞里斯多德的排棄。雖然，這兩羣人，都會把數理的天文學從推測的階段提升到確然科學的階段。總括說來，數理天文學的進步，包括地球大小的測量，日月的距離，天界日月蝕的方位，及牠們出現時候的更近確切的計算。包括日月行星軌道的不規則性之更進的發見，及以圓周和離心率計算牠們的企圖，圓周的中心位在別的圓周(周轉圓)的圍

界上。最後，包括地球的氣壓所屈射的光之發見；概括說來，包括天文曆書知識的正確性的增加。(註二)

(註一)這小輩中最著名的人物就是沙摩斯的亞里斯塔喀 (Aristarchus) 最盛時大概在紀元前二百七十年。

(註二)除亞里斯塔喀外，天文學家，因他們對這些時代天文學的貢獻，特應記憶着的，就是：愛納脫盧尼

(關於他測量地球的大小已表述過)；諾德的希巴喀，最盛時大概在紀元前一百四十年(古代世界最大的數理

天文學家)；約三百年有些微進步(若有任何進步)後，亞歷山大的圖勒米，最盛時大概在紀元後一百五十

年。「他的名聲大率係乎他的偉大的天文學論文，叫做 *Almagest*，這書是我們對希臘天文學的知識中極大

部份所從得來的泉源，並頗可視為中世紀天文學的聖經。」希臘天文學的歷史實際上以圖勒米終止。

(c) 數理學的進步——在希利尼時代，特以在紀元前第三世紀，數理學有大進步；因為這是古代世界最有名的三大數理學家的世紀，即歐克列·亞齊米底 (Archimides)、亞波洛尼 (Appollonius)。這種進步集中於亞歷山大學校內的著作，這個學校內有很多人講授，或讀書。亞歷山大學校是雅典柏拉圖學校的直系後裔，恰若牠依次是皮達哥納學校的後裔一樣。把這幾世紀間數理學歷史的詳細情形用幾句話概述，是困難的；但哲學學生應注意的重要事

實就是這些。紀元前第三世紀初步幾何學，圓錐曲線學和算數達到最高的發達階段，更大的進步實質上到新方法發見後才是可能的；但這些新方法直到過了一千八百年後六十七兩世紀間纔發見着。除開幾何學·圓錐曲線學和算學外，亞齊米底開始創作力學。再者，人們應注意亞齊米底研究的方法安放了幾何學的基礎，這些基礎仰賴測量和精密研究，以此是那些引出十七世紀的微積分發見之發見的起源。第三世紀後，數理學家對第三世紀的數理學加上三角和代數的起源。三角的起源是希巴喀和圖勒米造成的，代數的起源是增加的地亞反都(Diaphantus of Perga)造成的，這就是說：除開希巴喀外，他們都生在紀元後第二、第三兩世紀內。最後，羅馬對於天文學和數理學都沒有貢獻，這也須注意到。他在科學歷史上的任務就是轉輸了幾種很初步的課本書到中世紀學校。(註一)

(註一)在數理學歷史上這個大時代的數理學家，特應表明的，就是：歐克列，最盛時大概在紀元前二百九十年；阿拉希斯的亞齊米底(Archimedes of Syracuse)，最盛時大概在紀元前二百五十年；增加的亞波洛尼(Apollonius of Perga)，最盛時大概在紀元前二百二十年；諾德的希巴喀，大天文學家，最盛時大概在紀元前一百二十年；亞歷山大的圖勒米，大地理學家和天文學家，最盛時大概在紀元後一百五十年；亞歷山大的

巴畢，有名的幾何學家，最盛時大概在紀元後三百年；亞歷山大的地阿反都（Dionantus），最盛時或許大概
在紀元後二百五十年。

(d) 醫學的進步——最後，我們應該簡單地討論這個時代的醫學進步；因為，著者已論述過，所以使人能破壞原始思想和習慣的，能關於他對環他的世界之適應變成有理性的，最重要的原因之一就是：關於人的身體的構造和活動與疾病的治療和原因之知識，日益發達。希利尼時代初期是古代世界醫學發達到最高點的時候，醫學所從發達的學校也是亞歷山大學校。這個學校中，人體解剖的研考曾被許可，並且被鼓勵；這或因埃及保藏屍身，又一部份因可活解犯死罪的囚徒。但是在初期醫學解剖階段，因沒生理學，除對於外科手術外，不是特有效用的；這說明那些時候外科手術特別興盛的原因。醫學的進步須經驗地研究歷史和症候，須實驗地治療疾病；在亞歷山大發生經驗的醫師學校，這個學校信徒希坡克拉特傳授的最好部份，提升希臘醫學到最高的階段。概括說來，早時亞歷山大學校的幾世紀中，希臘醫學，從外科·產科·病人看護說，達到在這些地方是與近代醫學相比擬的階段，在這些地方近代醫學不仰賴許多生理學的知識和無數疾病原因的知識。

然而進步的期間，在此處如在別處樣，是很短的。不久的時候，醫學變成僅僅的傳授，或僅僅的推測。羅馬醫學的進步不能超越希臘，恰如他的數理學和天文學的進步一樣。所以他的任務是在學習希臘人所傳授的，在他的課本中流傳希臘人所得到的。(註一)

(註一)在醫學歷史上這些時代最著名的就是：亞歷山大的黑落菲魯 (Herophilus)，最盛時大概在紀元前三百年；與他同時的亞歷山大的愛納西斯塔都，和經驗學校的創造人(或許是黑落菲魯的學生，哥斯的裴立魯 (Philinus of Cos))。羅馬醫學家著名的有塞耳蘇 (Celsus)，最盛時或約在紀元後一年；和加倫 (Galen)，最盛時大概在紀元後一百七十年。塞耳蘇僅是醫學知識的編輯者，他的重要大率因近代初期許多人研究他的著作。加倫也是編輯者和分類者；此外，他縱然不是研究有成功的人，却是熱心研究的人。他的重要，也因他的著作日後變成亞拉伯醫生的很有價值的課本，並由他們變成歐洲醫生的很有價值的課本，直到近代對醫學研究的結果把古代醫學排除時。

第十六章 哲學學派

第一節 緒言

從紀元前三百年到紀元後七百年這一千年中，發生出許多哲學派別；儘管有共同的趨勢使牠們都成爲這個時代的合法兒子；却牠們彼此在許多方面各不相同。在初期的世紀中敵對的哲學趨勢間的差別很爲顯著，但文化普遍的衰落日甚時，這些差別也漸減少鮮明的色彩，中期大部份都消滅了。再者，在初期的世紀中黃金時代的學派仍苟存着；因爲皮達哥納派者·蘇格拉第派者·柏拉圖派者·亞里斯多德派者·伊阿尼派者·愛里亞派者，都仍各有區別；但這些較舊的學派，一種共通的綜合哲學，可以叫做折衷主義的，已日漸把牠們聯結攏來。除從前時代留存下來的哲學派別外，第四世紀後半期發生了三種新的·各殊的哲學學派，即愛比苛勒學派 (Epicurean)·斯脫義學派 (Stoic)·懷疑學派。但在幾世紀中，新學

派也趨於鑄化成這個時代的同一綜合哲學；初期羅馬帝國的終結，牠們各殊的形態，完全消滅。這樣麼，世紀愈往前進，地中海世界的哲學思想日漸變成同式的，並在實質上變成宗教的；這在新柏拉圖和基督教的兩大宗教哲學方面，大部份例證出來。本章中著者將研究希利尼時代發生的兩個最顯著的學派，即愛世哥勒和斯脫義學派，與羅馬時代中特是牠們承繼者的柏拉圖學派，下面兩章分頭研究羅馬對歐洲思想的貢獻，即羅馬法和基督教哲學。

第二節 希利尼和羅馬時代哲學學派

這些學派的老師創建的希利尼時代的學派，顯然在適應道德的和宗教的需要，以此可叫做哲學的教會；但這些教會，不是羣衆的教會。因羣衆不是從這些大思想家，是從通常的社會環境和民衆的傳教師，得着宗教和哲學。較確切地說來，這些學派代表理智的貴族主義，僅僅適合非常人的宗教和道德需要。

愛世哥勒學派，志在超脫人於迷妄中，教人知曉：怎樣生在一個死前。死後都沒恐懼的世界內。既然，據愛世哥勒的見解，人生活在機械公例支配的原子世界中，既然這個世界也

不是道德的，也不是非道德的，也不是神聖的，也不是污穢的；人，除人而外，莫有甚麼可怕，除開由自己的自由意志和努力所能完成的而外，沒有什麼可希望。如果人是十分剛毅的，尋求能持久的，真真有價值的及在每一生活事務中都能得到的快樂；那麼，他可以幸福地生，無畏地死。但是斯脫義學派志在使人信仰神聖地統治的世界，這個世界，人可以把他希望放在牠裏面，可以完全把他的人生和人生幸福信託給牠。自然是神聖的；天父以他的慈愛統治一切，在天父內我們生活，行動，並有我們的形體。一切現出來的，都屬於上帝；一切都是從上帝生出來，並將復歸到上帝。所以不問我們生或死，榮或辱，我們的命運是世界叫做安適的或困苦的；我們都是上帝的，上帝的意志活動在我們之內，為我們的福利決定一切。我們的事務是在信仰上帝，依照這個信仰生活。我們的事務是在學知願欲上帝的意志在我們內將成就的，願欲上帝所願欲的。懷疑學派解決人生問題，更大不同。人所須學知的最明智的事物就是：他不能知曉任何什麼，科學是不能有的，世界以此是一個不可解決的問題。若果人知曉這事，他將不把任何希望放在這個世界上，不把任何恐懼放在這個世界上。較確切地說來，他將硬化自己，到極點冷淡。懷疑派者說，不要希望什麼，不要害怕什麼，

引導你們的人生，使你們不會喪失什麼，使你們心的安靜不會被擾亂，使你們純一的希望不會不被現實，使你們的幸福不會被破壞。總說起來，就是要淡漠一切。顯然，這些人生哲學僅適用到理智上有才能的和「自我指導的」。牠們表現出惟智主義和個人主義，又表現出對羣衆迷信的攻擊。牠們還印刻着神經衰壞和喪失的記號；因為牠們顯然是防衛世界的護持人。牠們的樂觀主義，打算來禁制或撲滅較深的悲觀主義。從牠們與民衆宗教和其歷史前的趨勢之爭鬥說，愛比哥勒學派最不調和，斯脫義學派最爲緩和；但兩派都不能贏服人們的心理，因為兩派都不能對人們獻與任何能引出舊日熱情的物事。這就是說，牠們與迷信鬥爭，但這個鬥爭徒使牠們哲學僅成爲消極的；牠們爲人防衛實在絕望的世界，但這也使牠們的哲學僅成爲消極的。不過消極的信仰不能贏得世界；因爲一學派要贏得世界，必須教人有所愛。有所希望。有所做。甚至野蠻的希望。愛慕和行事，比啓明者的消極命令還要足以鼓勵人們，還要有功效些。事實上，這個真理，兩派自身把牠例證出來；因爲牠們慢慢地死過去，或漸漸地變化成彰顯的宗教哲學，日近於民衆宗教。

基督教時代哲學已顯然變成宗教的；他的更遠大的發達故事在羅馬帝國內密切地關係着

宗教歷史。這個故事是很複雜，因為每一宗教流派各有牠的神學家·教師或慧者；在本書的範圍中，僅能敘述這個顯著的時代歐洲理智歷史的概況；所以著者挑出兩個最重要的·最持久的哲學運動，即叫做新柏拉圖主義的哲學和基督教的哲學。這兩派哲學有極密切的關係，後者是應深深感謝前者的。

新柏拉圖主義在紀元後三世紀中，從至少迴溯到三百年前的早時哲學趨勢，在亞歷山大發生。這個哲學學派對於哲學學生特有興趣；因為牠顯示希臘思想家不注意經驗的·推理的科學，但絕對專心宗教，以此標識希臘科學的破產。新柏拉圖派者，把智慧區分為三個階級，就是經驗上知曉的，由理性知曉的，超理解的或超科學的。遠在新柏拉圖派者前，有蘇格拉第和柏拉圖截然區分知覺的世界和科學的世界；已暗示：真·善·美的更高情緒的和恍惚的視像，即原型的最後泉源的視像。但他們沒把兩個卑下的世界排除在他們首要的興趣的對象外。但新柏拉圖派者就這樣實行着，以為獨在上帝本體內能發見人類心靈的真興趣。新柏拉圖派者關於區分物質和原型，回歸到蘇格拉第·柏拉圖·亞里斯多德三個人那裏去。上帝是一切原型的泉源，即世界內一切秩序和結構的泉源；若果我們把一個東西視為任何有結

構或品格的物件，那麼，萬物最後從上帝那裏得着牠們的存在。我們的靈魂，在一切別的事物上，從上帝得着牠們的實體，這個實體最後地從上帝生出來；牠們是片刻不休息的，直到再與上帝合成一體時，因為感覺的和理性的世界不能使牠們滿足，所以不能是牠們真興趣的對象。最後，上帝不能在我們研究環境我們的物質的對象方面，做我們研究的對象，也不能在我們研究幾何的對象方面，做我們研究的對象。上帝是超越科學的；所以那些要見上帝的，要與上帝合成一體的，必當超越一切理性。但是什麼是超越一切理性呢？新柏拉圖派者和一切時代的神祕主義者，在恍惚的視像內，即在自發的暗示產生的迷離中發見這個最高的默思形態。

地中海思想家的最後的大學派組成於從聖保耳到聖奧古斯丁的教會神父，聖奧古斯丁對正統派或天主教的基督教給予他們的神學。基督教從那裏得到牠的哲學呢？這個回答是兩重的。在一方面，猶太人自身沒有基督教能藉重的哲學；但另一方面，希臘人有，也獨希臘人有。事實上，紀元前的猶太人，特別是亞歷山大的猶太人，已開始吸收希臘思想，亞歷山大是哲學的中心點和宗教的聚會所；著者已曾論述過，耶穌降生時，希臘哲學已變成地中海的

共有物，已真正變成地中海的哲學。這樣，這個地中海哲學不得不從達蘇的保耳 (Paul of Tarsus) 時(註一)到從新柏拉圖改信的學生奧古斯丁時，並直到除基督教教會外沒有任何哲學環境時，造成基督教的理智環境。在這個地中海環境中，基督信徒時代的基督教宗教上。哲學上皆有變遷，直到第五第六兩世紀牠真正變成地中海文化的產物，恰如牠真正肇始於聚集耶路撒冷 (Jerusalem) 的耶穌弟子的宗教一樣。概括說來，歷史學家告訴我們推想歷史的基督教為種類上地中海的，僅僅在某某地方是特別猶太的。事實上，基督教留存在黑暗時代並從此以後任何時候支配南部和中部歐洲農民的宗教，這僅因基督教教會包羅地中海人民的民衆宗教。所以如果我們以基督教為歷史學所指的，那麼，從我們正研究的時候到我們自己的時候，歐洲實際的宗教，即基督教，從牠的原素中許多原素說，甚至比歷史的猶太教還古得多。基督教，從一部份說，甚至如地中海文化自身那樣古。所以牠的哲學從廣義說是地中海的。雖然，著者現特討論基督教的大思想家的哲學。這個哲學的泉源，是兩重的：第一，理智的地中海世界和新柏拉圖主義的一般思想；第二，羅馬法律。這就是說，基督教的思想家在哲學化基督教方面抽選『希臘的羅馬』時代法律概念和流行的哲學概念。他特別抽選

地中海的上帝的概念，神聖的媒介者的概念，世界的概念，世界中人的地位的概念，人對上帝的關係和上帝對世界的關係的概念，人的命運和理想的生活的概念，最後，靈魂所由與上帝分離的途徑的概念，靈魂復返到上帝的方法的概念。基督教的神學，固然如一切羅馬時代的哲學樣，是宗教的哲學；牠也像那個時代別的哲學，沒有加任何物事到希臘科學上去，也沒對希臘哲學貢獻根本上新的概念或原理。(註二)

(註一) 達蘇是一個顯然希利尼時代文化的城市和海保耳最熱識的斯脫義哲學的堡壘。

(註二) 從亞里斯多德到新柏拉圖主義的時候，這幾世紀間有名的思想家實在太多，這裏不能一一列舉。他們的姓氏可在較詳的哲學歷史中找尋着。學園(柏拉圖的)和萊西恩(亞里斯多德的學校)內許久時繼續有大學的人們做他們的份子。愛庇哥勒派者中最有名的就是：愛庇哥勒(Epicurus)，最盛時大概在紀元前三百年；羅馬詩人，魯克勒狄(Lucretius)，最盛時大概在紀元前六十年。斯脫義派者中最有名的就是：哲洛，最盛時大概在紀元前三百年；哭列西浦(Chrysippus)，最盛時大概在紀元前二百九十年；羅馬人，潘尼狄(Panetius)，最盛時大概在紀元前一百四十年；羅馬帝國時代沈宜嘉(Seneca)，最盛時大概在紀元後四十年；與沈宜嘉同時的，愛比克特節；羅馬帝，阿勒留(Marcus Aurelius)，最盛時大概在紀元後一百六

十年。懷疑派者中最有名的就是：皮洛（Pyrrho），最盛時大概在紀元前三百二十五年；學園的西塞西羅（Arcesius），最盛時大概在紀元前二百七十五年；學園的哈尼亞底（Carnades），最盛時大概在紀元前一百七十五年；恩尼西德姆（Aesetianus），最盛時大概在紀元後一年；恩皮烈吉（Sextus Empiricus），最盛時大概在紀元後一百九十年。所叫做折衷主義者中特別有名的就是：波西多雷（Posidonius），最盛時大概在紀元前一百年；羅馬大著作家和政治家，西塞洛（Cicero），最盛時大概在紀元前六十年；蒲魯達克（Plutarch），最盛時大概在紀元後一百年。還有一個亞歷山大的猶太哲學家亞述及的，宗教的柏拉圖主義者，斐洛（Philo），最盛時大概在紀元後十年。新柏拉圖主義者中最有名的就是：蒲洛提魯，最盛時大概在紀元後二百五十年；婆斐列（Porphyry），最盛時大概在紀元後二百七十五年。希臘文化轉移到羅馬，以紀元前三世紀南意大利及西細利希臘城市的征服和兼併開始。監察官加脫（Cato the Censor），最盛時大概在紀元前二百九十年，徒然反對希臘文化和思想的引入和勢力。當魯克勒鐵和西塞洛時，羅馬思想家真正變成希臘思想家，恰若與他們同時的任何思想家一樣。在一切羅馬著作家中西塞洛是第一個翻譯希臘作品爲拉丁文的。

第三節 愛比哥勒學派

在本章餘剩的篇頁中，著者將簡單地研究愛比哥勒的·斯脫義的·新柏拉圖的哲學，後章中研究基督教哲學。著者現以差不多紀元前三百年愛比哥勒在雅典創立的學派，開始我們的研究。(註一)

(註一) 愛比哥勒的先世爲羅奧人，他在紀元前三百四十一年生子沙摩斯。三百零六年他移居羅奧，二百七十年死。他是這個學派的創建人，但他所傳授的是否出于自己，是有疑義的。他似應特別感謝他的教師羅西法尼(Nausiphanes)。然而他誤用羅西法尼及一切其他的和與他同時的哲學家學說。

在一切希利尼時代學派中愛比哥勒學派，儘管牠與迷信猛烈地鬥爭，却最對於科學不甚注意。事實上愛比哥勒學派不是科學團體，僅是教會。一切希臘哲學學派都曾是宗教的團體，但也曾是研究的學校；但這個新學派，爽直地屏絕科學的興趣，因為照愛比哥勒的意見，科學的惟一價值，就是超拔人於迷信中的實際價值，和對人表示爲什麼生活的實際價值。我們可以揣想愛比哥勒會這樣說：『在上文所述的範圍內固然是科學的，但不要離遠

牠。廢棄數理學。天文學和其他科學，恰若僅僅廢棄愚蠢的東西似的！——這個學派當作倫理的和宗教的團體看來，牠的興趣是怎樣特殊的！這樣的學派在好幾點類似早時基督教團體，牠的仇敵常把牠與基督教聯合體攙雜來。牠像基督教樣，激烈地反對民衆宗教，因此常被視爲無神教者，甚至被迫害。牠的學會是友愛的團體。學會中的窮人和病人由牠看護，牠有友愛的宴樂，會員彼此有密切地互相扶助的義務。

愛世哥勒學會當作教會看來，對於世界供獻出一種人生的路徑，利用傳統的哲學，來防衛並創立『這個信條』。這樣麼，我們有兩個問題須提出，須答覆：愛世哥勒的信條是什麼呢？愛世哥勒派者怎樣在哲學上防衛牠呢？著者且先討論這個信條。快樂是人生的目的。『每種快樂以此因自己的性質是善，但不是每種快樂都值得挑取；恰若每種痛苦是惡，但不是每種痛苦都應避免一樣。然而以適合與不適合的權量 and 觀點估計一切這些物事，却是正當的；因爲有時我們會覺着善爲惡，有時會覺着惡爲善。再者我們以爲滿足是大善，不爲的是我們祇永遠可以有些須，但爲的是如果我們沒有許多，我們可以使用些須；我們真正被勸誘來深信：那些人，享用最十分豐富的，是最能不使用牠的；每種物事是自然的，都是容易供

給的；所謂無用的，都是不易獲得的。簡單的味道給與的快樂和昂貴的飲食給與的快樂，在能給與痛苦的每種物事和每種需要的感覺移開時，是一樣多的；穀和水，在任何人想吃牠們時，給與最大的快樂。所以一個人習於簡單和不費的生活，是完成健康的一大成分，是能使他關於必需的生活費用免除猶豫。當我們在有些時候享用華美的飲食時，這使我們對牠有更好的傾向，使我們對於運命毫無畏懼。所以當我們講快樂是首要的善時，我們不是說放蕩者的快樂，或存在肉慾上享受中的快樂，有人以為他們是愚昧的，不採取我們意見的，不然或錯亂地解釋我們意見的；但是我們所指的，是超脫身體於痛苦中，拯救靈魂於混亂中。因為使人生愉快的，不是流連的縱飲和狂嚼，不是與女人宴樂，不是魚肉和其他這樣的物事，若昂貴的餽饌是；僅是清明的默思，這個默思為一切選擇和避免考驗理性，並排逐擾擾靈魂的大部份煩惱所從發生的空幻的意見。

「所有這些物事的起源和最大善，就是謹慎，因此，謹慎甚至比哲學還要有價值；因為一切別的道德都從謹慎發生出來，謹慎教我們知曉：一個人如不勤勉地。誠實地。公正地過活，決不能愉快地的度日，他沒愉快地過活，也不能勤勉地。誠實地。公正地度日；因為道

德與愉快的度日是同生的，而愉快的度日與道德是決不可分離的。一個人關於神有神聖的見解，對於死完全不怕，默思自然的目的，了解首要的道德是容易實行的，容易供備的，了解最大惡僅僅延緩極短的時間，產生暫時的痛苦；你想還有誰比他更好。他沒有『必至』的信仰，有些人把必至樹立為萬物的主宰；他把有些事物歸屬氣運，有些歸屬我們自己，因必至是不負責的權力者，因他察見氣運是無常的，我們自己的意志是自由的；這個自由，在我們的問題方面，構成使我們與榮和辱交戰的責任。』（註一）

（註一）Diogenes Laertius 從愛比哥勒引用的 - C. D. Young 譯 - pp 471 f.

換些話說，這就是覓求確然可以得到的和耐久的快樂。那麼，你在天上或地下都沒有什麼可怕的物事。氣運不能從你取去這樣的快樂；因為牠們僅是倚靠你自己的努力和自制得來的快樂。我們不是機會・命運・或盲目的『必至』的犧牲品。快樂的人生，是在一切謹慎的和思考的人們的力量能達到的範圍內；因為牠的惟一要件，是前識和自由意志。前者，若我們那樣選取，就可以有；後者性質上是我們自己的。再者，我們不須怕羣衆所怕的，神・死和天體。神不是羣衆所推想為神的，神話關於神不是真實的。神不須人的崇拜或魔術的頂禮，

不是人的欲望和祈禱所能感動的。神是幸福的，不死的；神，這樣的實體，沒有惡在牠們方面出現，對於別的實體也不降惡；恨或怒不能觸動牠們。較確切地說來，神與人決沒關係，與人的命運也沒關係；神遠處在廣漠的空間，在這些地方他們不屈服於在會腐敗的世界中活動的破壞力。再者，死沒任何可怕，因為死是意識的終境。「死對我們不相干；因為分散的就是脫除感覺的，脫除感覺的對我們不相涉。」我們生時，死不在；死時，我們不在。

愛比哥勒派者，關於辯護這種人生哲學發見一般的世界創造論，即地摩克列達的世界創造論，特別適合於他的目的。萬物不過是原子的分散和聚集。靈魂不過是原子的集合；所以死時，靈魂的原子分散，我們不在。再者，自然的現象，沒任何可怕，因為牠們機械地出生，不是超自然力或魔術力產出來的。但愛比哥勒派者把這個較舊的世界創造論適用到他的人生哲學上面，須實行兩種根本的修正。第一，在機械公例統治的世界中，決沒任何意志自由；因為每種事變都是「必至」的結果。「必至」武斷地被否認，我們的意志是主張為自由的，甚至原子關於非機械的運動也有幾許自由。第二，反駁原子主義者的推理主義，是所願欲的，原子主義者講說感覺的世界是虛幻的，科學的世界是真實的。不管任何什麼對愛比哥

勒暗示他的認識學說，却牠是常識與舊推理主義間極巧妙的調和。萬物是萬物所像似是牠們的；但感官認識的錯誤，因萬物至爲繁多，發生出來。你和我看見的，僅是從一物的不可數計的形態中看出的一種形態，所以如果我們誤認這一形態爲那一形態，或把一種形態視爲這物全體的性質（註一），那麼，我們都是錯誤。對地摩克列達世界創造論的這兩種修正，使愛此哥勒派者能視世界爲真，大半若常識所判斷爲真一樣，能使他宣傳常識學說，即，努力是有價值的，我們祇要願欲，就能獲得。

（註一）現述這個近代的例子。一個人看見一物是紅的，一個色盲的人看見牠是灰的。一個物在同一部份和同一時候能是紅的和灰的麼？是的，除非紅是一種混合，灰是這種混合的原素。這就是說，看見紅的人看見了全體的顏色；看見灰的色盲者僅看見紅中的原素，原素實是存在的。不過色盲者的錯誤，在誤把他看見的顏色當做全體的顏色。換些話說，這個錯誤不是物是灰的；是物是惟一灰的。

概括說來，要剛毅，要排棄一切的迷妄的恐懼，要脫除死和死外的生的恐怖，把世界視作你所發見的牠，要重視你自己的努力和堅忍，要過你能過的最幸福的生活，要寶貴能久長的和能確然獲得的快樂，要重視友愛，要對你的伴侶忠信。如果我們免除一切人類的錯誤，

真拿萬物在自己手中；那麼，人生是最可寶貴的。首要的錯誤是兩種，即無理由的、迷妄的恐懼和所構成幸福的物事之虛偽的評價。

第四節 斯脫義學派（註一）

（註一）斯脫義學派是西迪恩（Cicero）的哲洛在賽卜魯島創建的。據傳說他是腓尼昔亞人。他在紀元前三百十四年來到雅典，從幾個哲學家求學，在二百九十四年創建他自己的學派。

儘管有許多共通的形態使愛比哥勒派者和斯脫義派者都是時代的產物，却在他們所講說人生的途徑間有顯著的差別。著者曾論述過愛比哥勒派者是剛毅的，對上帝不求什麼，只需要自己的自由意志和可以謹慎獲得的幸福。但是斯脫義派者不單單教人仰賴上帝，並敦勸人十分信託上帝，這種信託是人最高和最後的惟一道德。愛比哥勒派者述說機械力和原子的偶然形狀統治的世界。斯脫義派者述說，神在世界變化方面指導的世界，結局的世界，根本地。全體地善的世界。照斯脫義派者說來，這就是高尚的人生的祕密：——過你的生活，須忠實地信賴神或世界理性，須欲求上帝所欲求的；沒把任何物叫做實在惡的；沒怕任何什

麼，因為萬物都屬於上帝；願望上帝所願望的。

顯然這種人生哲學，如果從字面上解釋，並忠實地實行起來，將終於道德的癡痺。如果萬物都是善的，那就沒有任何惡的事物；如果沒有任何惡的事物，那麼，意志能選擇什麼呢？『這樣麼，人生變成完全淡漠的和寂滅的。但是斯脫義派者沒從字面上解釋他的學說。

（註一）意志有一些事做。人有惡來戰。善與惡各不相同，人不可把兩者混淆。但是什麼是善呢？上帝所做的與人所做的相反對。換些話說，自然的途徑是善的，人如果要懂是真正自然的，便是善的。但又一問題發生：什麼是自然的呢？這個回答不是新的。斯脫義派者在無生命與有生命的世界中發見原型，恰若蘇格拉第和他的祖述者，這樣發見原型似的。這樣麼，這個問題迅速地化為確知什麼是人的原型；如果我們把人與獸拿來比較，我們立即可以確知。獸類完全被本能支配着，但人却稟賦理性。人以此是在上帝肖像中作成的，因為上帝就是理性。所以生活而忠實於自然，就是合理的，就是生活而不被本能指導，僅被理性指導。這儘管像是可讚美的；却仍然令人迷惑，在人生的恐慌中實在應做什麼。理性在敵對的趨勢間能居審判的地位，但怎樣裁決這個案件呢？行為的發生，沒有蓋上合理的或自然的印記；

因爲「要是合理的」僅僅指說要是司法的，要沒有偏私而裁決那一面當採取。但要採取一面，一個人應知曉法律；欲提出合理的判決，一個人應受原理的指導。所以告訴人要是合理的，而讓他們昧於怎樣在對立的行事間判斷或調和衝突的傾向，這是使他們道德上無援助。簡括說來，斯脫義派者迫而回到常識的地位，尋求客觀的善和惡。有些行事是本來地善的，有些是本來地惡的；或有些行事比較別的行事起來，是應被選擇的。斯脫義派者決定那個是那個時，我們發見他有的精神，若他的時代別的高尚人物有的一樣。這就是說，形成斯脫義派的道德不是斯脫義派者，是那個時代。但我們還須深深地研究這個問題。一個人怎樣區別善與惡呢？斯脫義派者的回答就是：人的普遍的信仰將，這樣卽萬民的同意告訴你。他又說，人在這樣的意義上有本來的知識，這個意義就是在人之內有生成的不會錯誤的判斷能力，這些能力將直覺地告訴人什麼是善，什麼是惡。這就是說，沒有任何原理來說明善與惡的區別；因爲在這樣的原理被陳述前，分析的界限業已達到。最後的事實，就是人能直覺地決定何者是善，何者是惡；但爲甚麼這是善，那是惡，他不能告訴我們。從這裏說，愛比哥勒派哲學上似優於斯脫義派，因愛比哥勒派者有快樂是善和痛苦是惡的學說。

(註一) 人能做惡事，儘管上帝能抵銷他做的惡事，保持牠的整個宇宙爲善的。這是神祕主義者的偏頗的宗教和哲學處說。整個的宇宙是善的，儘管牠的部分常是惡的，或者甚至惡對於全體的完美是必要的，恰若影對於畫的美是必要的一樣。

著者現從這些特殊的問題，轉而概括地討論斯脫義主義在這奇特的幾世紀中對於人所獻與的人生途徑之一。我們無須說：斯脫義主義，如愛世哥勒主義樣，是內識和自制的人努力適應那時的精神和政治世界的產物；這個產物是高尙的努力的產物。我們也無須說：斯脫義主義是希利尼時代真正的子孫。較確切地說來，我們應討論的，就是斯脫義派的哲學握有的特殊勢力。牠對人提出沒一人能現實化的理想，僅一些可在最小範圍內接近牠。結果麼，斯脫義主義，說到牠所產生的非常人物，在一切其後的世紀都是有名的。再者，斯脫義主義僅僅是極端理智者的宗教，決不能變成民衆宗教；結果麼，他似對民衆宗教差不多沒有影響。最後，斯脫義主義特別適合共和羅馬嚴厲的道德，以此關於與牠的仇敵競求羅馬人的稱許，特有成功；確然，牠的兩大勝利，就是藉羅馬大法律家對羅馬法律施加的影響，羅馬法律學家吸收牠的道德原理，和牠對羅馬政治家施加的影響。

斯脫義主義與愛世哥勒主義比較起來，在牠的禁慾主義和與民衆迷信・魔術・儀節的調和方面，最爲實在接近那個時代的精神。牠與基督教比較起來，像似冷酷的・剛毅的。斯脫義派者，可以拯救弟兄的禍難或扶助不幸的人；但他做這事，是若一個惟理的道德家樣，不是若一個伴侶的同情者樣。同胞的憐憫和友愛，對於他像似懦弱，對於他的精神上哲學的安靜是危險物。慧者不關愛他的同胞，僅爲他們服役。這樣麼，斯脫主義派的道德，是濾淨情緒和情操的惟理主義；在牠的極端，牠真正是病態的，恰若牠所斥責的生活，即在別一極端奢侈和放縱生活，是這樣似的。

代表時代精神的斯脫義派者宣傳他的哲學若愛世哥勒派者一樣；這指的是，與說他是科學家，不如叫他做預言者。然而他在這個啓明的時代，也須一種哲學來勸服有學問的，駁詰敵對的學派。我們察視他從什麼地方得到他的哲學的辯護，這是有趣的；因爲真正的哲學發明已迅速地變成過去的東西。他沒到柏拉圖和亞里斯多德的信徒那裏去求，但遠回到黑拉克勒達斯，若愛世哥勒派，回到地摩克列達一樣。世界的最後原質是任何時候有活氣的。有思想的火。這個神火的部份，是靈魂，是活力的本原，是人之內的理性。萬物都從有活氣的物

質作成，但在許多東西中物質因變成地・水・空氣・潮濕損污了；但在人的靈魂中，在自然界中，在由自然活動並支配的發達的神聖創造力或種子中，物質是清潔的，是真正神聖的。萬物都從這個神聖的自然生出來，終竟萬物在世界大火中焚燬時將回歸到牠。於是世界的誕生重新起頭，神聖的火也將再變化成同一的世界。這樣麼，宇宙的歷史是同一的世界的重複，是循環的。斯脫義派把神聖的火與上帝，與形成世界為宇宙的原型和創造力，視為同一的；恰如在古時伊阿尼的世界創造論中自然是物質和上帝，是有活氣的和有思考的一樣。遍世界活動的是神，是神聖世界，是在最後的上帝與世界之間的媒介者。這樣麼，黑拉克列達斯的學說，是容易適合于辯明斯脫義派者對神和世界的善性的信仰。(註一)

(註一)斯脫義派者對論理學・文法・和認識論有重要的貢獻。

第五節 新柏拉圖主義

紀元前第二第三兩世紀幾個哲學學派間彰著的差別尚繼續存在，這些學派也留存着是顯然希臘的。雖然，在第一世紀的起頭折衷主義和世界主義的趨勢，引導牠們日更彼此接近，

日更近於東方的思想路徑。(註一)這種趨勢離遠較早的斯脫義派者的自然主義，接近柏拉圖和皮達哥納派者。這種接近皮達哥納主義的趨勢，在這兩個學說中特為顯現。第一，靈魂是一種與物質世界相異的原質；靈魂在身體內的幽囚，就是從牠真實的住所被放逐，就是穢污的泉源。所以道德生活的真實職務，不是如斯脫義派者所教示，「理性化」人生，從本能和情緒超脫人生，是對於靈魂瀟清血肉，免除穢污，並拯揀靈魂。第二，斯脫義派者講說「自然」是一元，是神聖，如伊阿尼派者舊時所講說一樣；但這個折衷派的哲學家復歸到皮達哥納派的二元主義，即最後在物質與原型間的二元主義。物質的世界是惡的，不是上帝的。上帝是純一的原型，是世界中秩序的泉源。這樣麼，人生全部戲劇集中於從世界回歸到上帝。再者，這個二元主義不是僅僅一種思惟的問題；因為天界是可視的。我們看視天界，如望見青天和星辰一樣。在那裏我們實看見神聖的世界，靈魂的真實住所，精神的鄉土，純一的靈魂在超脫肉體時將上昇的地方。在那裏靈魂過牠們的日子，「察視星辰運行。這件事對於我們不會像似一種常引起新興趣的事務，但是牠的觀念，顯然對於那時的人暗示幸福的完成。」

(註一) 這個運動中最有名的和像似最有勢力的首領是波西多雷(最盛時大概在紀元前一百年)。自從他的，和或者很感謝他的，是亞歷山大著名的猶太哲學家斐洛，斐洛努力聯合柏拉圖主義，猶太主義和其他東方宗教學說，他的最盛時大概在紀元後十年。最後在羅馬，羅馬大政治家和著作家西塞洛(最盛時大概在紀元前六十年)，或者服膺波西多雷的學說，爲意大利做波西多雷爲東希臘地中海世界所做的事件。

這個折衷主義是一種運動的起頭，這種運動就是紀元後第三世紀，在亞歷山大發生出一個哲學學派，聯合希臘和東方哲學，以此引導古代地中海思想到牠的最後階段的。這樣麼，這個學派的思想聯合古代智慧成爲普遍的哲學；恰若那些時候的皇帝把羅馬帝國變化爲繪上東方和「希臘的羅馬」色彩的世界國家，引導古代政治歷史到牠的最後階段似的。這個普遍的哲學，根據所有從前的希臘思想，聯合希臘和東方文化的，叫做新柏拉圖主義。(註一)

「新柏拉圖主義，從一種形態說是古代哲學的完成，從別一種形態說，是古代哲學的崩潰；恰若較後羅馬帝國是舊世界最高努力的表現，也是舊世界疲憊的結果一樣。在希臘或羅馬的理論中，對於自然人類的尊貴和優越之意識，從前決莫會找尋到這樣充分的表現；真實的科學和純粹的知識，從前也決莫會被文化的首領，若被新柏拉圖派的這樣輕蔑，貶抑牠們的價

價。從經驗的科學觀點判斷起來，哲學就柏拉圖和亞里斯多德說通過牠的子午線，就後亞里斯多德的哲學體系說由子午線傾斜，就新柏拉圖主義說開始黑暗。但從宗教和道德的觀點判斷起來，人們應承認新柏拉圖主義努力創造並維持的倫理式樣，是古代曾達到的最高、最純一的式樣。』（註二）這就是說，從新柏拉圖主義說希臘科學衰壞為宗教的惟心主義，排斥一切世界中的興趣，使人棄絕了解並支配世界的努力的；為一種惟心主義，如果忠實地普遍地實行起來，將直接引導人回歸到野蠻狀態的。在新柏拉圖主義中，東方思想和完全被作成爲哲學的阿匪敖斯宗教聯合攏來；誠然，人可以說，希臘哲學終於阿匪敖斯宗教，恰若他在西部以阿匪敖斯宗教開始一樣；這樣麼，古代阿匪敖斯的世界概念，決莫被地中海文明廢棄。簡單說來，新柏拉圖主義，儘管在自身中攜運一些舊日學問和傳說到較後的世代，却對歐洲科學的發達，沒貢獻什麼。較確切地說來，新柏拉圖主義屬於歐洲宗教的歷史。

（註一）聽的有名的創建人是沙嘉（Ammunius Saccas 最盛時大概在紀元後二百十五年）。牠的最大的組織家是蒲洛提魯（最盛時大概在紀元後二百五十年）和他的學生婆斐列（最盛時大概在紀元後二百七十五年）著者關於新柏拉圖主義的敘述特別感謝黑拉略（Thalberg）的著述。

(註1) Harrack, art. Neoplatonism, Encycl. Brit., 11th ed.

或者這個非科學的性質之最顯明的證據，在上文表明的牠對超理性的信仰和興趣方面可以看見。新柏拉圖主義絕望地放棄兩個世界，即常識的世界與科學的世界，即感官認識的世界與理知的世界。我說絕望地放棄這兩世界指的是四件事：第一，人不能因了解這些世界宰制牠們；第二，人如果追求常識和科學的方法，那麼，他祇有失敗；第三，世界不能用牠自己的名詞被了解，萬物不能從字面上看，萬物不是他們所像似的，祇是一種譬喻；第四，這個世界對別一個世界比較上不是重要的，牠不是人的真住所和通常的環境，重要的世界在月之上。不過如果在月下，這個世界中的人生，應用科學和日常生活的世界外一個超世界的名詞來解釋牠；那麼，就應用根本上與科學方法相異的方法來理解牠。應用感官知覺和理知的能力來研究牠。理解的方法有兩種：第一，從超世界來的默示；第二，藉靈魂從牠的世界環境和血肉的遁逃所獲得的上天的視像。這兩方法是新柏拉圖派者與他的時代宗教世界共同遵循的。在一方面，他企望上帝的默示，或不斷地望這樣的默示來臨，或相信牠已下降，比方說在過去時代會下降給遠東的神秘預言家。這種企望可概括成這個學說，即環人的每樣

物事和過去的一切歷史都充滿着上帝的啓示。在別方面，新柏拉圖派者企望上天的視像，努力于求得牠。這種恍惚的視像是一種心理情狀，古代心理學決不能了解，近代心理學也僅僅了解一部份的。這個問題全部屬於暗示・催眠・自發的暗示，神遊・迷離・恍惚。以及其他非常心理生活形態的範圍。我會叫牠做超理性的。達此的道路就是齋戒和祈禱，或長時間的參禪，或任何可使自發的催眠發生的。在這種情況下，天界開啓，神聖的祕訣顯露，口不能形容和心不能了悟的萬物，都畢現出來。

雖然，學子不可從此斷說神祕主義者的經驗不應尊重。神祕主義者的見識，像詩家的見識樣，不僅應被注意，並有牠的很重要的獨特任務。神祕主義者曾對歐洲獻與偉大的精神的和虔誠的古典文學，曾大大豐富西方世界的精神生活。人有科學不能滿足的需要和企望；後羅馬帝國時代是這些企望最強烈的時候，是大思想家專心供應特別的精神需要的時候，是人對上帝和聖奧古斯丁大喊的時候，人喊道：「上帝，你爲自己創造我們，我們的心是不安靜的，直到牠伏處在你之內的時候。」人不能僅以麵包生活。但是，如黑拉略所說，人在新柏拉圖主義前業已知曉。新柏拉圖主義加添的和著力的較深的真理就是：人不能夠專靠知

識生活。

從這說來發生了一個適切的問題：卽爲甚麼新柏拉圖主義關於獻與羅馬世界一個普遍的宗教，不能有成功呢？爲甚麼他不能實行基督教所實行而有成功的呢？這個回答就是牠是有哲學傾向的人們的宗教，不是民衆宗教。牠要人民過超越他們能力的反省和絕慾的生活。牠沒給他們很具體的上帝和天界的概念。牠的崇拜是一種心景，或情緒的狀態，未被引導到民衆固持地崇拜的具體對象方面的。牠缺乏一個偉大的創造者和他的人格；牠儘管有羅馬帝舍利安的護持，却還不能鼓勵人民尊崇牠，服膺牠。

新柏拉圖主義運動的最真正哲學的首領是蒲洛提魯。在蒲洛提魯後，新柏拉圖主義堅定地向羣衆宗教和神學方面衰敗下去。所以著者且先研究蒲洛提魯的哲學。他的學說固然是神祕主義；神祕主義代表的他的學說有理論的部份和實踐的部份。牠的理論部份，說明靈魂的原始和性質，及靈魂從一等地位離去。實踐部份告訴人靈魂怎樣可使自己回到第一等地位。爲說明靈魂的原始，蒲洛提魯須對人們提出一般的世界學說。據這個學說，有三階級達到真界 (reality)；甚至當我們偶然望着世界時，牠們都是昭著的，牠們對於古代思想家尤爲彰

顯。在我們下是無生命的物質物的世界；第二，高於這個世界的是有生命物，特是人和他的心的世界；第三，是我們常叫做人的心所發見，所視為科學的適當對象的自然公例。但是沒有更高的階級超越這些公例並在牠們背後的呢？是的，在牠們背後有上帝。所以有第四階級。蒲洛提魯努力以他的時代的概念對於人表明第四階級的世界的特性。上帝或最後的實體是第一。他是超越自然公例和科學的題材；所以，上帝，不能以科學的用語敘述，或以推理的思想的名詞敘述。牠是超理性的，這謂每一能有的概念，我們用來定牠的意義的，都是錯誤。甚至存在這個字還是不適合的。上帝超越一切這些字如善·存在·無限所指示的。叫牠做創造者也一樣不適合；因為創造是一種超越科學的歷程，甚至超越歷程這個概念。這樣麼，這個世界來自上帝，但我們不能推想牠從什麼路徑來自上帝。牠的創造沒耗費上帝什麼；因為牠永續地來自上帝，沒變易上帝，上帝也沒運動，上帝的神性也沒減少。最初的東西從上帝來的，就是第二階級，即自然公例，即理知的世界。從這個世界依次生出第三階級，即在物質的東西與自然公例間的階級，或用蒲洛提魯的名詞說，即靈魂。這樣生出人的靈魂，這些靈魂使人能在一方面處理理知的物件，別一方面處理物質的東西；這樣生出世界

靈魂，即「大力」，「大力」就通常的意義說是世界創造者。我們可以說：世界靈魂需要來使自然公例「具體化」物質的世界；結果麼，這個世界將不是無原型的·無品質的·無特性的物質世界，是原型和秩序的世界，是萬物的世界，是宇宙。于是一切最後都來自上帝；但是介在上帝與最低階級間的，是實體的兩種必然秩序，即公例（或原型）和靈魂。這個來自上帝的世界是善的；所叫做牠的惡是一種必然的要素，僅等於消極的特徵，與無原型的物質同一的。物質，即最後無善惡的無品質的原質，未完全成爲有形的；所以牠的惡或不完全正是完全的缺乏。或換一些話說，我們從上帝通過這些階級下降時離開上帝愈遠，世界中存在的神性愈少。再換一些話說，世界是從不可言說的上帝到環我們的物質世界的一個階梯，物質世界中神性從無量漸減到零。最後，在從最後實體擁有存在或原型的世界中，有回歸到牠所從來的地方的趨勢，即對天界住所的企望。

這引出實踐的哲學，或返到上帝的方法。這是回溯我們先伐的事件；有返到上帝的階段，恰如有從上帝離去的階段一樣。這些階段是那個時代精神和道德生活的有趣的索引。第一和最低階段就是良好公民的生活，即公民的道德，但這些不能滌淨靈魂。第二，道德從肉

慾超脫靈魂，引導靈魂從物質世界回歸到科學世界即到靈性世界。道德僅能以禁慾的生活得到。但變成靈性的，與從物質或罪惡中超脫，都尚不足；因為還有一個階段比理知更高，即還有上帝。於是第三就是最高階段，即人要變成上帝。這個階段，由對上帝的默思的研究，以靈魂所由從牠的神性外的一切完全脫免的超理性的直觀和恍惚，而達到；不是以科學或理知達到的，因科學或理知將祇攜帶我們到原型那裏。簡單說來，靈魂必須經過精神的修煉。牠以軀殼在牠們的繁多及協和方面默思開始，然後退到自己那裏，返入自己的實體的深奧處，從這裏上升到理知·精神·概念世界。但甚至在那裏牠還不能尋見最高·元一；牠仍聽見一種聲音喊道，「我們還沒完成我們自己。」牠在最高度緊張和專一中，寂靜地。「完全忘懷一切地」注視，能夠彷彿忘掉自己時，最高階段就達到了。於是牠可以見上帝·生命的泉源·實體的根本·衆善的原始和靈魂的根蒂。那個時候牠享有最高不可言喻的幸福；好像是吞咽神性，洗浴在不滅之光內。」(Harnack, *ibid*) 我們聽說蒲洛提魯至少得到與上帝這樣恍惚的交接四次。

從這裏說，我們察見一種人生的途徑，不是特屬於這個學派的，但屬於這個時代和其後

到中世紀基督教的；在這個途徑中，價值最高的物事は祈禱，對天體的默思，和恍惚的聖徒之神祕的視力。依據這種人生哲學，人不是這個世界的人，是別一個世界的人；他生活中最高事業是返到他所屬的世界。要是道德的，不是要做良善和有能的公民；因為這僅是從事第一步，以此僅從事無足重輕的一步。最高的道德，較確切地說來，是磔裂血肉，超脫軀殼外，上升到人類不能理解的世界。

愛比哥勒，斯脫義，新柏拉圖三個學派各努力對理知者昇予人生的途徑。前兩學派顯然對後一學派形成過渡的階段；牠們甚至在最盛的時候，尚須與這些宗教勢力鬥爭，這些宗教勢力指示地中海世界的思想日益強烈地前趨的方向。牠們不久消滅在紀元前和紀元後一世紀一般的折衷主義中；這個折衷主義的哲學繼續向前進展，終竟由羅馬帝國的後「希利尼的東方」宗教，新柏拉圖主義和基督教代表了牠。

第十七章 羅馬法

第一節 緒言

從上述的範圍說，記敘古代思想歷史，沒研究羅馬所占有的地位，是不可能的；這是因羅馬對於著者所已討論的科學沒貢獻什麼。雖然，對古代思想的別一部門，即法律的科學，羅馬却有極大的貢獻。事實上，羅馬對於歐洲理智發達執行兩種首要的役務。第一，羅馬收受並同化許多希利尼文化的原素；把牠所同化的搬運到西方和北方的遼遠區域。這樣際，北意大利·哥耳·不列顛·西班牙·北阿非利加·在羅馬共和最後的時候和在羅馬帝國的世紀到羅馬教會繼羅馬人為西方世界教師時，收受「希臘的羅馬」文化。第二，羅馬，由人類智能產生的最大功績之一，即羅馬民法，對於古代和近代世界給與經久的法律哲學。

第二節 希利尼文化進入羅馬

羅馬變成南意大利的主人翁，發達爲大商業中心點，有許多外國人民時；牠開始接觸希臘文化。日後，牠因變成希臘和亞歷山大帝國舊疆的主人翁，成爲希臘教師常來的所在，不多幾十年後，牠自己也派遣有天才的少年人往東方哲學學校去求學。先時，本性上守舊的和狹隘的羅馬人輕視異邦的學問和文雅；但漸漸「被征服的希臘征服了牠的征服人」，羅馬共和國和的終期希臘哲學變成理智的羅馬人所必不可缺少的高等文化。

雖然，「羅馬思想家決莫造成獨立的思想體系；他們是折衷主義派者，從各殊的體系採取最適合他們好尚的。甚至他們完全承受一種體系時，也把牠變改來投合他們的好尚。他們沒有窮源，竟委和詭辯，奇論的忍耐性；他們避免毫髮的辨析和精妙的區分，這些是希臘人最嗜愛的；他們也不喜好討論和辯說。他們不是沈深的思想家，僅是受常識的支配的；」他們在哲學上除行爲的規律和理政的方法外沒尋求並發見什麼」。』(Thilly, History of Ph

ilosophy, pp. 119 f.)

第二節 羅馬私法的發達

學者對羅馬私法能追溯到最初形式就是一堆習慣，如在未開化的民族中所發見的一樣。在一方面，牠大概是農業和宗法的民族中氏族與家族間習慣事件，這種民族中個人尚不是法律上的人。在別方面，牠大概是有隱微的法律原理的儀節事件，這種隱微的原理那時尚難認明。在牠的初期發達的進程中，這兩形態都牢牢地保持着，僅在幾世紀的發達後牠們纔差不多消滅盡淨。當時羅馬法變成一堆單純的、融合的、很啓明和顯著的法律程序和原理，卽一種法律的系統，適宜於法律上指導住着許多和各色人民的最強大帝國，適宜于其後對近代歐洲爲法律上的指導者和法律上與威的泉源。羅馬家族和氏族的古代習慣和儀節所以變成羅馬帝國法律，是因好些僥倖的情勢；因爲這不是遠識的結果，祇是統治的天才被迫着來一解決好幾世紀複雜的政治和社會問題的結果。

原始的羅馬法，卽民法 (*ius Quiritium* 或 *ius civile*) 僅是羅馬民族的法律，卽日後羅馬貴族的法律。嚴格地說來，牠是家族間一種法律，有著名的父權的規定，使家長做惟一

法律上的人，家長對確切屬於家中的一切事件有最高的處理權。這樣麼，無疑地，如果羅馬沒變成日多的外國人民。即平民的住所；那麼，羅馬法律必仍可留存着。外國人來到羅馬，做羅馬主權下各邦的份子；他們來到羅馬若來到商。工業的最安穩住所樣；他們若商人樣來自很遠的地方，這些地方羅馬與牠們有商業條約的關係。初時羅馬可以讓他們受制裁於他們自己的習慣和成例；但當他們增多，當羅馬的營業關係日益複雜，變成永住的居民，變成土地所有人，最後變成必要的軍事人員時；羅馬國家不得不在他們之上施行法律的管轄權。再者，他們自身不是受動的，開始爲自己競求，並贏得政治和法律的權利，恰若一種強有力的異邦人民常常這般似的。概括說來，羅馬共和國歷史大部份，幾世紀間都構成于在外與異國的戰爭，在內貴族與平民間的衝突。

羅馬被迫着觀面這個複雜的問題並以本身的能力解決這個問題，牠因牠的巡迴裁判官和在他後的各法學家（他的任職期僅一年，實在不過是他們的代表）漸漸產生出萬民法。因萬民法發達，因平民和意大利人變成牠的公民；新法律趨於代替舊法律，事實上變成牠的人民的普通法。

麥恩 (Maine) 關於這種發達有極卓絕的敘述，他說道：『研究羅馬史的最膚淺的學生，必要驚異羅馬共和國命運非常受自己國內種種外邦人的影響。在較後的時候外國人民移居羅馬的原因是很易辨明的，因為我們能敏速地了然為甚麼各種人民聚集在世界主人翁的住所；但多數外國人和歸化人的同一現象，在羅馬國家最早的記載中我們也察見着。……不管這是屬於什麼情勢，羅馬共和政治中外國的原素却決定羅馬歷史的全部進程，這個歷史在一切階段中不過是頑固的國民與異邦的民族間衝突的敘述。……在早時羅馬共和國，絕對排斥異邦人的原理透達羅馬民法和根本法。異邦人或歸化人，在任何被視為與國同久的制度上，不能享有任何利益。他們不能獲得早時羅馬民法 (Quiritian law) 的利益。……或者半當作一種警察計畫，半為扶持商業，羅馬最初關於雙方當事人都是外國人或一方是本國人一方是外國人的爭論實行裁判管轄權。這樣權力的實行，立須發見若干原則，使審斷的訟事根據他們得到解決；羅馬法律家應用到這種目的上面的原則非常地表現出那個時代的特性。他們不肯以純粹羅馬民法裁決新案件。他們不肯適用外國爭訟者所從來的特定國的法律。他們所適用的方法就是選擇共通於羅馬和移入人民所從出生的各別的意大利小邦之法律規條。換些

話說，他們從事造成一種適合萬民法即共通於萬國人民的法律之原始的和正確的意義的法律系統。萬民法事實上是舊意大利部落的習慣中共通原素的總合；因為這些部落是一切這些國家，羅馬人有方法監視的，繼續遣送成羣的移民到羅馬領土上的。任何時一種特定的慣例被察見爲多數各殊的人種共同實用，就規定爲共通於萬國人民的法律或萬民法的一部份。……

「萬民法起源的形勢，足以證明羅馬法律家對牠沒有任何特別的尊重。牠一部份是他們對一切外國法律輕視的結果，一部份是他們對外國人不願給與本國民法利益的結果。誠然，我們今日如果施行羅馬法學家所完成的法律，那麼，我們或者對萬民法要採取極差別的見解。我們要以爲這樣辨明的爲多種樣慣例的基礎和透達這些慣例的原素有隱伏的優越性。我們要對這樣普遍的規則和原理重視。……但近代思想引導觀察者得到的結果極與原始羅馬人本能地表明的結果相反。……原始羅馬人重視的法理學部份，正是近代法學家所不討論，視爲偶然的和暫時的；即手勢，口頭契約的細級地相互要求的問答；辯護和訴訟的無限手續。萬民法僅僅是羅馬人因政治的必要迫而注意的法制。羅馬人不甚愛牠恰如不甚愛外國人似的；牠從他們的制度推演出來並打算來保護他們的利益。在牠可要求羅馬人的重視前，他的

觀念發生澈底的革命，但他實在要求他的重視時，這個革命是澈底的；所以我們近代對他的評價爲甚麼與剛纔敘述的不同；就是近代法理學和哲學承繼了較後的羅馬法學家對這個學科成熟的見解。在羅馬實在有這樣一個時候，即萬民法由對羅馬民法猥瑣的附加變爲雖未完全發達却已大發達的一種模型，一切法律應在可能的範圍內遵守的。這樣的時機到不時，希臘自然的學說適用到羅馬對共通于萬國的法律實際的施行上面。」

上文說明，一切這種變遷所由生出的正式工具就是羅馬巡迴裁判官。羅馬人民強迫每個法官（他的責任有擴張範圍之勢）在開始任職時公布一種布告，宣言他打算治理他的管轄區的態度；這是他們戒慎的習慣。他和別的法官都服從這種例規；但因每年制定各殊的原理系統是必然不可能的，他像照例再公布前任的布告，此外有時機的必要或自己的法律見解所迫着他引入的增附和變遷。他的布告，因每年新加的部份這樣增長，得到 *Edictum perpetuum* 的名稱，即連續的或不斷的布告的名稱。布告的無限增長或者和對他的必然無統系的組織討厭，使增加的慣習在哈得連 (*Hadrian*) 帝統治時做法官的曾利亞魯 (*Salvius Julianus*) 任職之年廢止。曾利亞魯的布告所以包括衡平法理學全部，牠或者以新的和配稱的排列法整

理過這個法理學，以此在羅馬法中常引用爲曾利亞魯的布告。

巡迴裁判官廣大的權力的限制是什麼呢？這樣很不確定的職權怎麼與社會和法律的固定狀態調和呢？……巡迴裁判官自身是法學家，或者是完全在法律顧問掌握中的人，法律顧問也是法學家；大概羅馬法律家都可有機會充當或支配大法官。在未任法官前，他們的主張、感情、偏見、及啓明的程度都必然是自己階級的；他們最後在任職時表現的能力，是在職業的實習和研究中曾得到的。……

「學者對曾利亞魯政策的性質，很有爭論。這些政策不管是什麼，却對那個布告的影響十分顯然。牠停止每年加附的擴張；從此以後，羅馬的衡平法理學因大法學家繼續的工作發達起來，他們在哈得連的統治與塞維魯（Severus）的統治間有很多著作。他們所創立卓絕的法律體系的斷片在曾斯體尼法典（Justinian Pandects）中殘留着；並證明，他們的著作採取羅馬法的一切部份的論述形式，但是實在大半採取對那個布告的註釋形式。……

法學家的時代以塞維魯終止。從哈得連到塞維魯羅馬法律，如現在最多數大陸國法律樣，半由認可的註釋，半由直接的立法，頗有進步。但在塞維魯統治時，衡平法理學的發展

力似已竭盡，法學家的繼起終絕。餘剩的羅馬法歷史是帝國根本法的歷史，最後是編纂難于整理的羅馬法理學的企圖之歷史。在魯斯體尼的法律大全中我們發見這種企圖之最後的和最著名的實行。』Maine, Ancient Law, Chap. III

第四節 自然法 (The Jus Naturale)

「自然法不過是從一種特殊學說的觀點察見的共通於萬國的法律或萬民法。」這個學說就是自然法，我們在斯脫義派者的學理中遇見過，並在希臘思想的早時代有一段極長歷史的。節單說來，羅馬法律的思想與希臘倫理的思想在自然法中會面。希利尼的哲學早至紀元前第二世紀開始入羅馬，他們當中斯脫義主義最易受歡迎。從紀元前第一世紀到安多尼帝 (Antonine Caesars) 羅馬的斯脫義主義有最著名的高徒時到羅馬平衡的法理學達到最高發達階段時；羅馬法律家與羅馬斯脫義哲學家間差不多發生了聯盟。這非謂法律的通則，從斯脫義學說推演出來；但指明在法學家著作背後的精神，以及扶助他解脫舊日法律習慣的束縛並單簡化。概括化羅馬法為萬民法的力量。(註一)自然法的概念，對萬民法給與一切哲學上

的權威，把牠與人類的理想狀況聯合攙來，哲學家信這個狀況是遵依自然的生活的。總而言之，希利尼的哲學對於羅馬法的影響是：因鄭重地·意識地·從事的字義上哲學上·的推究，所激發並培植的批判的研究精神，大有助于振起在西塞洛時變成極顯著的法理學方面一個新出發點，——即欲把原型從屬實質，欲把說出的話從屬牠被打算表明的意志，欲把抽象的規則從屬牠被打算應用到的事件。」雖然，自然法與萬民法不當視為同一的。前者是一種哲學的原理，一般的倫理態度，一種理想。牠對於法律的影響，較確切地說來，是因牠的精神，不是因特殊原理的任何體現化。(註二)換些話說，舊萬民法與自然法間的接觸點是衡平，衡平謂不規則性的不斷的削平或移去，與舊民法所承認的人們的階級和財產的種類間許多強制差別的排除。這樣麼，衡平指的是把法律簡單化，概括化。

(註一) (簡單化和概括化的觀念常與自然的概念相結合；所以簡單·對稱和明瞭被視為良好法律系統的特徵，關於糾紛的言語，繁多的儀節和無益的困難之風尚完全消滅。) 本節從 Gouley, art. "Roman Law,"

Encycl. Brit. 11th ed. 引證下來。

(註二) 吳瓦特 (Voigt) 這樣描述這個思辨的羅馬自然法：——「(一) 曉對一切人可能的普遍適用 (二) 在」

切民族中這樣適用(三)在一切時候這樣適用(四)他與本來的權利信念符合。他把從那時法律家搜集過的關於他的信條這樣系統化：——即(一)對血親權利要求的承認，(二)契約履行的義務；(三)依據衡平的標準利與害，得與失的共享和分担；(四)自由意志的原則適用上對表示意志的文字或形式之優劣。

第一信條，或者在羅馬元首政治的初期指導(巡迴)裁判官關於承繼事件把脫離父權的兒女放在與未脫離的同等的位置上，並許可女系血親與男系血親一樣承繼，雖在哈得連和阿勒留的統治時誘引元老院對於母親給予承繼兒女的優先權，反之亦同。第二信條，引出所謂自然義務的效力的承認。這樣的義務就是，因形式的或種缺陷或當事人地位上的特殊情形被(羅馬)民法忽視。不能作為要求履行一種行為的根據。但仍可用其他衡平的救濟法間接地被給予效力。的義務。第三信條，從那個時代的法理學說不是新的；(羅馬)共和國對於一個人不當損害別人來不公道地有利自己，這個事件，已承認為一種原則；但帝國的法律家比從前更廣泛地應用權並把牠當作契約法的範圍內許多困難問題的解決關鍵來使用着。第四信條，是應精細地適用着的一個公式；因為在自由意志與善意地影響權的表示(文字或其他形式)的其他當事人之偏見相聯合着的權的表現物間，不能公平地採取前者。關於處理問題的巧慧方法我們有許多證明，思辯的見解應由個人利益與一般福利的考慮遏制着。』

然而這裏伏着羅馬法學家易遭受的最大危險之一，即希臘思想家沒能避免，而羅馬人逃

脫的危險。希臘人本質上是理論家，羅馬人是我們今日所叫做的實用主義者。希臘人過于概括化法律，使法律僅成爲一般的倫理理想，這個思想對人與人間公道和爭訟的複雜問題，沒有多少闡明；但羅馬法律家對複雜的問題決莫不加考察的，關於陳述他們的理想也決莫放開法律的具體規則。(註一)較確切地說來，他們正是在這些衆多的和具體的特殊權利·義務事件事中搜求這個理想。如果他們不這樣做去，羅馬法決不能在那時和其後的世紀變成歐洲的法律上指導者，會如斯脫義派教條的高尙而不可實行的惟心主義樣，沒有什麼影響。希臘與羅馬間這種差別的原因，除國民氣質的不同外，在一方面或者是希臘從過去未開化的法律迅速變化到黃金時代的根本法和道德太爲迅速，在別方面是羅馬法律的發達之遲緩和實際的緊急。簡單說來，如果羅馬法告訴我們對每個人給予他的正當權利，牠決不以這個抽象的理理想終止，牠必還要以其體的詳細事實告訴我們什麼是人的正當權利。希臘道德家未能這樣做去。羅馬法律家真這樣做，所以他們對於人類理智歷史的貢獻與希臘科學家所貢獻的有並比的價值。(註一)

(註一)「奧瓦特對這個題目的評述，即從提出思維的自然法的規條而貶損民法通則的效用所發生的危險，因初

期羅馬法律家所舉持的地位大大減削，是很應注意的。這些法律家的法律上責任使他們在一種意義方面是國家的立法者，所以他們引入自然法或公和善的原則，同時對他們定義並給予法律的效力。他說「他們是法律範圍內的哲學家，是最後真理的尋求人；但他們，在——常常顯于具體的事件——找出道理並應用所找出的真理的時候，就脫離思辨的束縛，把活潑潑的實際，和保證他們的抽象信條效果的勢力結合起來。」

(註二)有名的羅馬法律家當中有：共和政治最後時代的西塞洛(最盛時大概在紀元前六十年)，他的著作在帝國時代十分有勢力；奧古斯都統治時的納波(Laoco, 最盛時大概在紀元前十年)；哈得連和安多尼魯·皮尤(Antoninus Pius)統治時的曾利亞魯(最盛時大概在紀元後一百四十年)；韋尤(Celsus, 最盛時大概在紀元後一百五十年)，巴賓尼亞魯(Papinianus, 最盛時大概在紀元後二百年)，和他的弟子巫皮亞魯(Ulpianus, 最盛時大概在紀元後二百年)，保魯(Gaivus, 最盛時大概在紀元後二百年)；摩得斯丁魯(Codestinus, 最盛時大概在紀元後二百五十年。)

第十八章 基督教哲學

第一節 緒言

基督教僅僅是一般的東方的和希利尼的宗教趨勢之結果，這樣一種極端的臆說，博深的學者不承認；因為依據他們的意見，有一種現實的偉大人格及一種創造的和深厚的本身宗教經驗，做基督教的基礎。再者，耶穌原始的福音書，儘管固然有並時的猶太宗教和猶太教會的神聖經典在牠之前，却顯然超脫於希利尼的哲學勢力外。雖然，關於基督教，就牠的本源說，所視為真實的，關於第四世紀和以後世紀的羅馬帝國宗教，即普遍的宗教之基督教，決不能還是真實的；因為基督教的性質那時已變成兩重的。在一方面，仍然在基督教本身中，保存着對歷史的耶穌和耶穌的福音書之深沈的忠實；但在別一方面，東方的希利尼的宗教和哲學的原素已大大浸入基督教中，使基督教不單因牠的全體會員並且因牠的組織和神

學，已變成一種地中海的宗教；已變成神聖羅馬或世界的教會。

這些事實，在歷史的基督教中指明兩種各殊的趨勢；因這兩種趨勢，教會不管怎樣完全統一，却固持地趨於分離開。大部份新約全書的記錄所顯明的較舊的趨勢，教示一種管理人生的原則，對服從這個原則者許與幸福的不死。第二種趨勢，顯然是希利尼和東方的，已經在新約全書中保耳和約翰兩部份顯現出來的，傳授一種方法，使人的邪惡和墮落的本性可從血肉中打救出來，並復成爲神聖和靈異。後一學說，應用來解決一種哲學的大問題時，產生了基督教哲學；發達爲一種宗教大原理時，產生了地中海世界的世界教會的宗教。

在基督教中僅僅尋求這個神聖的老師（耶穌）所教的人生規律之趨勢，最初或將把這個新宗教造成僅僅一種猶太教派而阻止牠變成普遍的宗教。較後又或將把基督的性質解釋爲僅僅一個被創造的聖神代理者之性質，這個代理者元始的上帝由他對人們顯示牠的意志和真理。這個趨勢從牠的極端的形式說，反對教會中和教會外的其他一切宗教趨勢；所以牠被斥爲異教，終竟滅亡。

在基督教中不僅尋求一種人生的規律，並且大要尋求人類墮落的本性可以回復和造成神

聖之超自然的方法、的趨勢，從起始就引導一些信徒宣傳基督教為一種猶太人與非猶太人的宗教，並從牠排逐與牠相聯繫的猶太特性。第一個從事這樣偉大事業的首領就是對異教徒的傳教者聖保耳。他很適宜做這種高尚的宣傳事務。他是猶太人，受學於最嚴格的猶太法律學校，生長於達蘇，達蘇為小亞細亞的完全希利尼的城市之一，即生長於初期浸漬斯脫義主義的世界概念和斯脫義主義的人生學說之環境中。基督教這樣來倚賴聖保耳，不僅當他是猶太法律的實踐者，並且是各國民所願欲，所盼望的實踐者。所以耶穌的傳教任務在他看來像似對於一切人民的，他盼望自己生而攜持神聖的文告到地球的末端。他曾攜持牠遠到羅馬。

後一趨勢引導教會推想基督這個老師為肉身化的上帝，視他與宇宙和上帝實在為同一的，並推想他為人所由再與上帝聯合一致的方法，人的墮落本性所由能再升高到原始神聖品格的方法；恰如前一趨勢引導教會推想基督為上帝的代理者，為上帝與世界間的被創造的實體，並可與希臘哲學的宇宙是同一的似的。從前者的觀點說，信徒從基督本身中找着從上帝差遣來的猶太教主和教師；從後者的觀點說，信徒從基督本身中找着救世主和人所以獲得上帝恩寵的神祕的和機密的工具。後者的觀點終竟變成第四世紀在與敵對者激烈地戰爭後當作

正統的和基督徒的觀點而接受着的。這個觀點與大牧師亞丹納緒(Attonasius)有特別的聯繫。牠的大仇敵那時是另一首領亞留的亞留主義(Arius, Arianism)。在一方面，基督教中正統的和神祕的趨勢，在別方面，倫理的和非神祕的趨勢，也發生出在教會和宗教方面兩種根本上不同的觀點。一種觀點重視聖禮爲人所以得救的方法，並視教會爲神聖代理者和上帝創造的從天來的工具，攬持上帝恩寵給人類的。別一種觀點重視基督教的道德和地球上天國的創立，視上帝僅僅爲一切信心者之不可看見的伴侶。顯然近代基督教和今日基督教的思想表現出這兩種敵對的趨勢，仍然固執着的，並分離基督教者的。

初期基督教還有兩種特別性質，應當注意。第一就是他對於文化、學術、哲學的仇視。第二就是對於別的宗教不容忍。基督教在人口繁盛的都市，特以在奴隸和窮人中，最迅速地發達，僅僅慢慢地侵入貴族的、文化的、統治的階級中。固然，牠常有大思想家做他的首領，但是這些首領自身，「對於現世界的智慧，對於現世界的學術（上帝把牠作成愚鈍），顯明出敵視的態度；」他們誇說：賢明的和謹慎的所不能見的智慧，却顯露給嬰兒。所以終竟發生了這個有名的格言，即，因牠是荒謬的，所以信牠，信是須在智慧前的。基督教須辯護自

己，須使自己爲有知識者和統治者所了解，須使自己信徒中的理智者滿意。這種運動以第二世紀所謂基督教辯解者開始；第三世紀在亞歷山大發達成特殊的哲學學派，這個學派研究異教哲學，把基督教神學明白地放置在希臘哲學的基礎上。結果就是一世紀中正統的神學，真正變成一種「希臘羅馬」的哲學，恰如牠的大敵新柏拉圖主義似的；並且深深感謝新柏拉圖主義所真正同一地深深感謝的哲學泉源。這不能是或異的，因爲理智首領不得利用那個時代的哲學，而那個時代的哲學又僅有一種——卽希利尼的哲學。

其餘一個應著重的特性就是基督教對於別的宗教不容忍。這種特性是基督教與猶太所共有的；但在牠們兩者的觀點間還留存着一種大差別。猶太主義是一種國民的宗教，羅馬政治家待遇牠的寬大與待遇其他民族的崇拜和宗教的寬大，多少是相同的；但是基督教是一種新教派；牠不願遵從國家宗教的幾種單簡的要求，這是只可解釋爲狂妄的拘執和直率的叛逆。羣衆對基督教發生特殊的仇視。基督教否認他們的神，排斥他們的競技；他們于是也把基督教與愛比哥勒主義和猶太主義並視爲無神教。但基督教的不容忍，不單對於說明在一個宗教的大容忍時代基督教所受的迫害，並且對於說明基督教所以長存的緣故，皆是重要的。基督

教徒，像那時一切人樣，信仰最高的權力或靈魔；但他把非猶太的神與邪惡的靈魔和超人的勢力視爲同一的，這些靈魔，他沒有危害他的賸餘，不能與牠們有關係，這些勢力曾破裂天主，他須與牠們戰爭。再者，牠的不容忍，激勵牠的卓絕的傳教精神，這種精神無形中使基督教播布到一切地方，甚至到皇帝的家庭。換些話說，如果初期基督教與牠的時代許多宗教的運動及崇拜調和，那麼這些偉大的勢力，事實上變移並消毀許多原始信條和實踐的原素的，必使基督教在「希臘羅馬」世界的一般的宗教中完全消滅，不會保持牠在地中海宗教內爲一種特出的新勢力。

第二節 基督教哲學的發達（註一）

（註一）在最有名基督教哲學家或教會神父中有下列的這數人，他們對於古代基督教的發達特有貢獻，或由牠們的著作特別影響西方較後的基督教的思想：詹斯丁·馬特爾（Justin Martyr，最盛時大概在一四〇年，依詹納）；最盛時大概在一七五年）；德爾都烈（Tertullian，最盛時大概在二〇〇年）；亞歷山大的克萊孟（Clement of Alexander，最盛時大概在一九五年）；阿里歐（Origen，最盛時大概在二二五年）；賽卜連（Cyprian，

最盛時大概在二五〇年)；歐色畢 (Eusebius, 最盛時大概在三〇〇年)；亞丹納緒 (最盛時大概在三三五年)，柏西 (Patrik, 最盛時大概在三七〇年)；雷沙的革列哥里 (Gregory of Nyssa, 最盛時大概在三七〇年)；納詳汝的革列哥里 (Gregory of Nazianzus, 最盛時大概在三七〇年)；安薄羅斯 (Ambrose, 最盛時大概在三八〇年)；慈洛博 (Cicero, 最盛時大概在三八〇年)；奧古斯丁 (最盛時大概在四〇〇年)；大革列哥里 (最盛時大概在五八〇年)。

著者曾論述先時基督教徒，沒覺得關於他們的宗教原理必須造作臆測的或思惟的哲學公式。較適切地說來，他們不僅覺着他們所有的當作時代的兒子之民衆哲學可以使他們滿足，並且他們還不相信知識階級的文化。更有進者，著者曾論述他們對哲學的需要是漸漸發生的，最先在第三世紀顯現出來，並且是因下述的情形：——即第一，基督教在統治的和文化的階級前，須辯護自己；第二，使徒的傳說，須確定意義，須辯護牠來抵抗叫做異教的新奇的或加附的學說；第三，在哲學學校中受過訓練的，始有些改信基督教，這些人變成基督教者，仍繼續保有哲學家的人生途徑；第四，基督教會包羅很有智能的人，地中海的基督教大中心點很為啓明，並很鼓勵哲學。這種事實，不能使基督教僅保持自己為一種宗教，不為一

種神學。

換些話說來，更詳細地說來：使徒的傳說須保持着不動搖，抵禦許多宗教和哲學勢力的侵犯，這些勢力開始就有壓滅基督敎之勢；再者，沒有人可以生存在「希臘羅馬」世界中，而不浸沒在希利尼的和東方的思想宗教內。教會中和教會外，都有必須與戰的異敎。再者，爲着沿這些軌道（在這些軌道中，因那時的思想，教徒最易被引入迷途）教訓自己的教徒，教會須得對於自己的學說確定意義並系統化。特別說來，教會被迫着把關於這個肉身上帝救主的性質的特殊學說確定意義，把這個肉身上帝救主與元始的上帝視爲同一的；因爲這在希利尼的哲學家看來，像似荒謬的學說，在希利尼的神祕主義者看來，像似後退的宗教學說。這個學說，紀元後三百二十五年在尼夏(Nicaea)牧師大會公認爲正統的信條。在較後的牧師大會中，教會以宣言基督爲上帝又爲人，即在一個身體內兩種完全的本性，來闡明基督的兩重的性質。因欲完成他的學說，他又不得不宣言自己的性質和世界中的任務，不得不說明靈魂拯救的方法。他教說，人從他的原始情態完全墮落，現在用自身的勤勞拯救自己是完全無用的；以此解釋那個方法。他的惟一的拯救途徑是仰賴上帝的恩寵和教會的聖禮。這樣麼，

教會是上帝差遣到這個世界的神聖代理者，是人所以能被拯救的惟一方法。教會高於地上之城的上帝城，是上帝的最後代理者，他的手中握有天堂地獄的關鍵。

基督教思想家被迫着與鬥爭的教會中和教會外第一種運動，是叫做羅斯別主義的宗教。羅斯別主義是比基督教還舊的宗教，牠原出於波斯，有一些希利尼的增附物。牠與那個時代其他宗教運動共有希利尼的宗教的主要特性，所以與基督教也共有這些特性。這個宗教中有拯救的企望，有向絕慾主義的趨勢，有人的墮落的信仰；牠賤視科學，重視超理性的，「最後明白地需要默示、聖禮、神啓、巫術、設譬等等。從牠與基督教不相同處說來，牠像一種波斯宗教樣，很是二元論的，就是說相信兩種本原，即善與惡，運行在這個世界內；並趨於把牠的贖罪計劃與歷史的基督分離開來，趨於把舊約全書上的上帝（較確切地說來）與惡神，不與善神，聯合起來。這就是說，牠貶抑歷史的耶穌傳授，重視聖保耳的傳授，看輕猶太的聖經和宗教。著者還須再說，牠與基督教相異，較確切地說來，是因牠趨於留存着爲許多分散的自由教派，沒趨於變成一個有組織的教會。羅斯別主義在第一第二兩世紀達到他的最盛時代；所以這就是在基督教教會最受他的勢力的壓迫之時。倣幸地，牠的勢力是消

極的，正統派的基督教中發生一種與牠所趨赴的方向相反的运动。這就是說猶太聖經很被重視，歷史的耶穌的生活與傳授很被著重，使徒的著述分隔開來變成法典的，使徒的傳說保持為有教權的。最後，教會變成集中地，十分地有組織的，牠的理論變成被教權者支配着。但是牠的勢力也是積極的和直接的。(註一)這就是說牠著重聖禮、墮落、說教的解釋之應用，禁慾的生活及在較後基督教中顯著的其他信仰和習慣；以此積極地影響基督教。(註二)

(註一) 這個積極的影響部份，說明到今日東部的與西部的基督教間顯著的差別。

(註二) 基督教，關於變成普遍的或羅馬的宗教的奮鬥，較後在光明教和滿尼席主義 (Manichaeism) 這種種義(註) 宗教中，有兩個其他極有力的和最重的敵人。這兩種宗教也是十分有那個時代的宗教趨勢的特點。要知曉牠們的概略，可讀 *Enoyd. Brit., II th ed., arts Mithras and Manichaeism*

前面數段的論述也將幫助我們了解基督教思想家對於新柏拉圖主義的關係。這種關係將最明白地表現出來；如果我們說，這兩種敵對的哲學為姊妹，為同父母的子孫，即皮達哥納派的、柏拉圖派的、希利尼的哲學後裔，牠們都是同一普遍的理智環境的產物。在新柏拉圖主義者看來，基督教的思想家是附加些荒謬的學說到希臘哲學上，把牠毀污的人。從黑拉喀

引述的婆斐列的言詞說來，第三世紀亞歷山大基督教大思想家阿里耿（Origen）的言行表面上是「基督教徒的言行，是反背法律的；但就他對上帝和萬物的見解說，他思效像希臘人，他用外國神話把希臘人對上帝和萬物的概念覆蔽起來。」基督教的思想家又斥責異教徒的哲學家從教會中神聖的著述者竊取最重要的學說和概念。我們最應注意的地方就是他們彼此都承認他們是密切地關係着的。

著者現且研究造成這兩種哲學為那時標準的哲學之共同學說。據黑拉喀所說，牠們都從那時所感覺的拯救之需要出發，都謀求超脫靈魂於嗜慾外，都承認人沒有神的扶助——沒有一種默示——不能獲救，不能得確切的真理之知識。從第四世紀以來，這兩種哲學的共通要素在基督教的思想中佔有重要的地位；並且除關於天主成為肉身的學說，血肉復蘇的學說，及時的世界創造的學說外，真使這兩種哲學成爲一種。「如果一本書關於上述的這些學說沒討論到，那麼，牠的作者是一個基督教者或是一個新柏拉圖主義者，可常發生疑竇。從倫理的格言說，從正當的人生方向（即禁慾主義）說，這兩哲學體系更爲貼切地接近。但在這裏新柏拉圖主義最後得到大勝利。牠用他的神祕主義，牠的神祕的實習，甚至依安卜列苦

(Iamblichus) 所教的魔術的崇奉，薰陶教會。偽地翁尼緒的著作包括一個羅斯別，在這個羅斯別中，教會的神學由依安卜列苦和卜洛克魯 (Proclus) 的傳授變成煩瑣哲學的神秘主義，附有實習和儀節的指導的。嗣這些著作認為使徒的弟子地阿尼緒撰述的；他們所顯明的煩瑣哲學的神秘主義被認為使徒的科學，且不必說被視為神聖的科學。這些著作，最先在東方，其後——在第九世紀(或十二世紀)後——在西方，握有非常偉大的勢力。」

第二節 奧古斯丁

在這個大思想家，非洲奚坡(Hippo)主教，聖奧古斯丁(註一)的著述中，古代基督教哲學在西部達到最後階段。新柏拉圖主義的超絕的上帝，是奧古斯丁所接受的信仰。「上帝是永存不滅的，超越羣倫的，有無上威力的，至善的，至智的；這就是說，是絕對的惟一，絕對的聰明，絕對的意志；這就是說，是絕對的神靈。上帝是絕對自由的，牠的決定若牠的本性樣，不可變遷，牠是絕對神聖的，不會願望邪惡。在上帝本身內，願望和實行，是合一的；牠所願望的，不須任何中間的實體或世界的輔助，就能實行。在上帝本身內有一切萬

物的觀念或原型；這就是說牠關於創造這個世界合理地處置一切事物，每一件東西都從牠得着牠們的原型。」（註二）但世界不是僅僅從上帝發生出的一種進化，若新柏拉圖派所教說的樣。上帝從無創造世界。這就是說上帝不僅是超理性的，並且還是超自然的。世界，儘管爲牠的存在，仰賴上帝，儘管牠的繼續的存在是一種繼續的創造，却是上帝與自然是絕對各殊的。再者，實在的創造過程，自身超越理性和自然。創造不是時間或空間中的一種事變，是論理上在兩者前的；因爲時間與空間自身還是上帝的創造物。雖然，在這裏正統的信仰迫着奧古斯丁再說道：世界不是永存不滅的，牠有牠的起頭，恰如牠的一切特殊的物事有牠們的起頭似的。（註三）最後，上帝因博愛不因「必至」而實行創造。創造是自由意志的行爲。

（註一）他的最盛時在紀元後四百年。在一個時候他是一個滿尼席主義者，從滿尼席的二元論他改信新柏拉圖主義。最後，他由米蘭（Milan）主教安波羅新斯的傳授變到基督教。奧古斯丁的初期哲學信仰的影響，仍然在他的一切較後的著作中思想內留存着爲顯著的。奧古斯丁又是一個普通的哲學家，又是一個基督教的哲學家，這兩種哲學很不能協和着。本節中著者僅研究基督教的哲學家的奧古斯丁，這就是說，研究對中世紀西部教會給與教義的大著作之大思想家，研究到今日還是西部最有勢力的神學家之大思想家。普通的哲學家的奧古斯丁實

在沒有一些影響，直到近代時候文德板（Wintelband）所叫做他的內心經驗的形而上學，在反對亞里士多德主義和新柏拉圖主義鬥爭中執行重大的職務，並引出一種在近代哲學中叫做惟心主義者的學說。

（註二）Tully, *History of Philosophy*, P. 149.

（註三）但因時間自身被創造，這個世界的起頭應該是一種僅僅論理的起頭，不是一種時間的起頭。這個世界的一種時間的起頭，對於基督教的哲學家留存着為教會中一種煩擾的教義。

爲着反對滿尼席主義（Manichaeism）或關於兩個最後本原，即善與惡、精神與物質的波斯的信仰，奧古斯丁謂上帝創造物質。萬物都是從上帝來的。惡從何處來呢？如果世界完全從上帝來的，牠應該是全德的、至善的。這個問題的回答表現出後期希臘哲學的特性。惡對於世界的完美是必須的，恰如影子對於繪畫、彫像、風景之美是必需的一樣。再者惡不是善之外特殊的原質，因為牠僅是善之缺乏，恰如影子是光之缺乏是的。牠是實體的缺乏，或在「潛伏的實體」中原型的缺乏。即使這樣，上帝不是這個缺陷的泉源麼？奧古斯丁回答道：不是。這個泉源是上帝的創造物的自由意志。上帝給與牠的創造物自由意志；這樣，牠就從這樣的性質作成這些創造物，這種性質比僅僅當作上帝意志的被動者的牠們所有的要高些。

他們具有自由意志，可以心向上帝，可以從上帝離開。惡的發生，因這些造物選擇從上帝離開的這條路，因他們這樣做去失掉了上帝，以此失掉了善。概括說來，人類的自由意志就是他的過失的泉源，但他能成爲全德的。他對自己過失應負責任，上帝不應負責任；甚至即使上帝前知自由的人類要犯罪，他也應負責任。

人類會墮落，惡與他的墮落同入世界。注意！人類會墮落，不是多人會墮落。（註一）就亞當說，一切人都犯罪。概括說來，亞當的犯罪不僅是一個人生活中的一種事件，實是一種宇宙的革命，是一個世界對於牠的創造主謀反。人類因這種墮落就迷失了。從此點說，保耳的基督教的別一重要學說在哲學上造成了。人類是迷失了，他自己的力量不能獲救。就他的能力說他祇能犯罪，因爲他的真自由消滅了。獨有上帝能以牠的仁愛拯救他。他應受拯救，獨有上帝能拯救他。著者曾論述過，那時是人類「關於自己的努力所能做的」失掉信賴的時候。除非有扶助力量從世界外來到他，他的拯救是必絕望的。但這扶助力量怎樣來呢？一切人都得拯救呢？世界應回復到原始的全德呢？顯然人生困苦的事實證明這不如此。世界是邪惡的，是迷失了；人們在基督降生後幾百年還是邪惡的。這樣不是上帝的拯救。較切適地說

來，上帝不救人類，祇救多人。牠抉擇誰應得救，誰應讓他犯罪。但是拯救，一切人不是可以自由選擇，或不是不可以自由選擇呢？不是可以；人類甚至不能選擇「被救」，因為他是絕望地腐敗。若使他要被拯救，上帝就實行一切了。這個拯救所由被完成的主因，就是由教會和教會的聖禮施行的上帝的恩寵。除開教會，沒有拯救的方法。這樣麼，教會不是推想為世界中的一種社會，但是一個非常奇異的世界的實體，從上帝來的，超越人類一切命運的。這樣麼，教會比國家更為優越，比一切別的人類制度和事業更為尊崇。他是從天降下的上帝城。教會和仙子組成元始的上帝與世界間大媒介者；牠們這樣，與「希臘羅馬」時代所信仰的居間的權威和階級相符合着。

（註一）這個墮落，是每一個人的墮落，就是皮勒哲（Pelagius）他為英國僧正，主張人類有完美的意志自由，人類為善不須上帝恩眷的異教的學說，奧古斯丁曾與這個學說爭戰多年。人類全體應是墮落，未來的人類和過去的罪人都可由基督的犧牲得救，——這在事實上對於基督拯救的學說就是根本的。

第四節 大革列哥里

著者現刻可以從奧古斯丁轉而述說教皇革列哥里。在教皇哥列哥里時，更甚的衰落顯現出來。革列哥里的心理，不是比奧古斯丁的更古舊，但是比奧古斯丁更爲未開化的，更爲中世紀的；他把奧古斯丁的學說重述一番，略加些壞的修改。在這兩人間的一百五十年中，羅馬制度破毀，衰落日甚，神父的心理從對物質現像的原則的癡瘁變到野蠻地盲昧這些原則。安博羅斯(Ambrose)或惹洛姆(Jerome)或奧古斯丁視爲表現信心或意見的事物，在革列哥里看來，都是心理的習慣，固然的事件，自動接受的東西。他的心境是神奇不可思議的；他不如奧古斯丁樣想以設譬的方法理解聖經，且不必說他存心要這樣，然而這個方法却變成他的牢固的無意識的習慣。奧古斯丁願意知曉上帝，靈魂，以及包含爲實證真正基督教學說造作的理論之這個基督教學說。除開這件事而外，奧古斯丁對於每一件事有意地鎖閉着他的心靈。革列哥里的天性限制自己在奧古斯丁劃定的基督教知識之界域中。他沒有跳出這個界域外的理智的傾向。他不知道他的心靈不注意此外的知識。他的心理的習慣和氣質與奧古斯丁

所劃定的知識的界域完全相適應，便超越這個界域外的一切對於他都是不能存在的。

「說到革列哥里，神父對於理智興趣的制限，對於物質現象的淡漠，對於神祕的接受，——四者不是意識地懷抱的思想和意見；是神父的本性了。……革列哥里表現出神父的心靈轉變到單單的野蠻階段。他嗜愛神奇不可思議的事跡，撰述關於意大利聖徒生活和奇跡的有名語錄來慰藉他的教皇任期的苦心。這個語錄顯示出對每種奇事的愚昧的接受，表現中世紀柔順的靈魔之一切虛偽的變形。」(Toylor, "medievalmind" 九八頁和以下各頁。)在革列哥里內表示出的別一完全衰落的形態，就是他的懺悔的學說。「我們整個生活應該是一個長久的懺悔，認罪，和涕淚；因為我們第一次的洗禮不能滌淨我們日後的罪惡，並且不能重復地實行。」

第五節 結論

在這裏我們會討論到古代思想的終結。在革列哥里這個神學家，在最後的新柏拉圖主義者，古代地中海的哲學達到牠的最後階段。一個較舊的文明死滅了，牠的哲學也是絕望和困

苦的哲學，是舊時代和死的哲學。人類和他的智能的尊榮及努力終於敗北。他不能做任何東西。他的制度和科學，歷史中他選擇的一切生活，關於以他的智慧征服世界並使世界成爲理想的地上城市之一切他的奮鬥，都徒然無益。他的希望僅在別一個高級世界中能被實現着。低級世界不是他可成就他的真命運之舞台；較切適地說來，這個低級世界是他所從得救的墳墓。人類理想的地上生活是努力逃避低級世界和血肉，是以懺悔、齋戒、祈禱拯救他的靈魂，是由上帝的恩寵逃避靈魂的地上住所，即逃避軀殼及其貪慾。在地球上除開這種逃避外，沒有任何事件根本上是重要的。人類真正的興趣不是在地上，是在別的地方；他所能享的最高生活，是專誠地默想超越地上世界的高級世界之生活。善不如舊日希臘人所思惟的樣，是智慧和美麗，善是超理性的天界視像，是如醉如癡地神遊，是與上帝交接。

如果我們比較這個時代與柏列克里時的雅典時代，那麼，這個比較是如何呢！事實上，如果我們比較這個時代的哲學與我們近代世界過去四百年間之人們的思想，人們的希望，人們的努力，人們的宗教，那麼，這個比較又是如何呢！我們現在又要察見幼稚的和少壯的哲學。我們又要察見人類從原始思想奮鬥到科學。我們又要察見惟理的、人生的、啓明的哲

學將反抗神祕主義的和催眠的哲學。但是我們這樣說法，須得警戒着少年的錯誤，因為生活包括少壯和老年，老年有老年的視像，恰如少年有少年的視像似的。少年的人應努力於知曉世界，統理世界，使世界成爲他的最高生活之理想的住宅；但在老年時，世界征服人類，人類遭遇到敗北，遭遇到他的人生之失敗，遭遇到他的科學尙不能對他顯示的廣大的未知的世界。這樣麼，生活有兩方面。有征服和知曉的奮鬥之生活，所以就有惟智主義和啓明的哲學；有失敗的感覺和未知的世界的出現，所以就有神祕主義和超理性的哲學。

第三篇 近代哲學

第十九章 大西洋時代

第一節 緒言

前章已論述過，西方文明歷史中有三大時代，即江河時代，地中海時代，現在或大西洋時代。江河時代的文明伸入地中海的文明，繼續着爲更擴大的文化之一部份；地中海文明也伸入大西洋的文明，變成這個更擴大的文化之一部份。從地中海時代到大西洋時代的過渡的期間，從五世紀延續到十世紀，常常叫做中世紀時代；與中世紀對立的最近五六世紀，叫做近代時期。雖然，研究歷史的學子不可劃分出許多時代，也不可在這些時代間嚴定出界限來。歷史是相互接續着，難於劃分成各殊的部份。事實上迴溯到康士坦丁（Constantine）時第四世紀而開始中世紀的歷史是適當的；但是說古代或地中海歷史在地中海流域和近東的部份繼續到近代時候，也是適當的。這樣麼，中世紀這個名詞，如果學生不小心地

使用着，必然引起混淆和錯誤。這個時代指明大西洋時代的幼稚形態；在這個時代中北歐人民侵入並居住於羅馬帝國西部的一半，一部份破壞這個帝國的舊文化和制度；在這個時代中，北、西、西南、的歐洲近代國家，正從舊的秩序崩壞後發生的政治和社會混亂中振興起來。

這種崩壞的程度在西方帝國中各部份是不相等的，牠決定于各部份原始地羅馬化的程度，決定于侵略者破壞舊日文化和以他們的習慣代替這個文化的程度。關於舊文化要素的破壞和新文化要素的引入最顯著的差別的例子，可以在近代歐洲的言語中找尋出來。在意大利、西班牙和法蘭西，拉丁語戰勝侵略者的語言，對這些侵略者的國民給予羅馬語；但是在大不列顛和中部歐洲，日耳曼的語言取得優勢。雖然，比語言殘存着的範圍更重要的，就是舊文化在各地地方殘存着的範圍。在意大利舊文化殘存的範圍最為廣大；因為意大利儘管牠被侵入及牠的政治混亂，却文化上仍本質上留存着為意大利的。誠然，意大利有一段黑暗的歷史時代，在這個時代，美術、文學和理智的人生之光明都是暗淡的；但這個時代比較地短促。在這幾方面次於意大利的，就是南部法蘭西。南部法蘭西曾十全地羅馬化，留存着互中

世紀都是對意大利和意大利的文化有密切關係的。西班牙和北部法蘭西又次一點，最後大不列顛和中歐最次。事實上從前大不列顛和中歐所有的地中海文化都喪失了；牠們日後所得到的文化，是由意大利和法蘭西攜帶到牠們的。

第二節 中世紀和近代文化的發達

理智上最黑暗的時候，是從五世紀到十世紀間的五百年。在第十一世紀，學術又開始有進步；在從十世紀到第十二世紀間的兩百年中，西歐熱烈地從事研究並理解他們可以獲得的舊日地中海文化。這七世紀間人從第五世紀到第十二世紀，特以從沙爾大帝統治起的四世紀，是「應該」叫做近世歐洲初等學校的時代；因為在這些時候，新時代的思想家誠懇地、忠實地、馴順地研究舊時代的文化。這就是說，野蠻的歐洲在他能批評那個文化前，在他能開始思考並以自己的能力研究前，在他自己的天才能反抗教師及其本質上外國的學說前，首先須得通曉地中海更高的文化。這個奇異非常的第十三世紀，標識着這種發達的過渡時代。少年人的自信心和自持力現出來了；除開因戰爭和騷亂有暫時停止的形態而外，牠們繼續增

盛，直到近代歐洲在第十六、十七兩世紀中達到牠的成年狀態。這就是說，從十二世紀到第十六世紀的這幾世紀間，可恰當地叫做大西洋時代之弱冠時代。在這四世紀中，歐洲通曉牠的古代教師所授的功課，開始自己思考，開始批評牠所學習的，並且進入到人類曾視為最有名的獨立發見時代。十五、十六、十七、三世紀可以適當地叫做發見時代，這不是因發見或甚至革命的發見在一千七百年後停止了；但是因這三世紀目覩那些從地中海文化解放近代思想的發見，因人類歷史中最卓異的科學時代在這三世紀發軔。沒有人能說，從十五世紀到我們現在的時候，再到未來，大西洋時代的成年狀態達到如何樣的範圍。這個大西洋時代從歷史計算時間說，有快快融化成一個世界時代的表徵；在這個時代中東方的人民，對於人類理智的和哲學的發達，將與西方的人民執行同一重大的任務，這樣發達的結果沒有人能夠預言。

第二節 大西洋時代的文化與地中海時代的文化的比較

著者現且比較近代歐洲的文化與希臘羅馬世界的文化。從發生上說來，我們近代的文化

有兩個父母，即地中海的文化及本土的北部人氣質和習慣，這些北部的東西，我們不要忘記，從牠們的原始說，與南部的文化是同一古舊的。我們對於地中海的文化、制度、宗教應深深感謝；但是既然無人能說我們的文化沒有希臘和羅馬的傳授將成爲什麼樣，那也就無人能衡量我們感謝的廣大的程度，因爲我們應在這個感謝的廣大程度中包括着我們直接從這個舊世界所借入的，及我們因這個較高的文化給與北部人民的刺激所得到的，即我們間接所得到的。中世紀世界從羅馬學得世界的人類社會的理想，與野蠻人褊狹的，地方的或部落的理想正相反對。這個課程在羅馬帝國、羅馬教會、羅馬法律、三大傳說中教授着。中世紀的世界，從希臘、半經羅馬和羅馬的教會，半直接地，學得關於美術、科學及哲學的思想之開始的和初步的功課。牠從羅馬學習法律學的初步課程。更詳細說來，近代天文學、數理學、物理學、生物學、醫學、歷史學、法律科學、近代美術、建築、文學、宗教，都真正繼續着古代世界的文化；甚至即使此處和彼處的變遷是廣大的、根本的，甚至即使在這種發達後的民族氣質和哲學是根本上不同的，這種繼續的情形也是如此的。

但是我們近代人從我們別的父母，我們北部的祖宗，得到什麼呢？雖然得到一些東西，

這如不是因其他別的理由，也是因地中海文化永是一種外國的文化，以此也永莫變爲完全支配的。或者從地中海文明的中世紀現像說，從封建主義與武士制說，從古時日耳曼歌情詩者說，從北歐民族的史話說，從浪漫的虔誠和聖徒的愛慕說，從囑特族的禮拜堂說，從對於禁制規律制度表現的好些浪漫無法紀和不容忍情況說，從喜愛游蕩，冒險和果敢說，我們可明白地看出近代人所從北部祖宗得到的東西。北部人不是剛毅的，不是根本上理智的，不是愛規律和形式的，不是古典的。較切適地說來，他們是富於感情的、浪漫的、冒險的、不休息的、非訓練的、無秩序的。他們愛自然，愛海上，陸上的自然的人民。他們愛神祕，愛無邊際的世界。十字軍者，或持聖杯的武士，古代斯佩第納維的（Scandinavian）海盜，虔誠地在孤島看護瘋癲的僧道，一個分配麵包給貧窮之人聖伊利薩柏（Elizabeth）。一個盧梭（Rousseau），像最近似他們，最與他們有親屬的關係；若柏烈克里，蘇格拉第，蘇弗克里，蒲魯達克，或任何別的偉大希臘人或羅馬人，似與他們不甚接近。

固然，這是部份地，必然地過甚其詞。在一方面，希臘人也有他們對於神祕和冒險的喜愛，他們也是富於感情的，也是愛慕自然的。別一方面，北部人也有他們的天文學家、純粹

數理學家，他們古典的美術和文學時代；他們也有剛毅的自然哲學家。偉大的文明是很複雜的；或者，人們不能指出一種文明中的原素或形態與別的文明中類似的原素或形態不能夠比較的。然而儘管這些差異可約為平均數和比例數，却牠們還是顯著的。我們把雅典的巴底龍（Parthenon）廟與嘎特式的禮拜堂比較起來，把蘇弗克里的戲劇與莎士比亞（Shakespeare）的戲劇比較起來，把希臘的情詞與近代的情詞比較起來，把斯脫義主義的基督教徒與近代理智的基督教徒比較起來，把他們彼此間著名的詩歌和戲曲比較起來——那麼，我們必然明瞭這些差異。

第四節 古代哲學與近代哲學的比較

我們特應比較古代哲學與近代哲學。牠們根本的差別有兩點。第一，古代人生在一個封閉的，有限的宇宙中，這個宇宙有地球在中心，周圍環以上帝和星宿的天界。近代的人生在一個無限的，無邊際的宇宙中，有不可數計的星辰世界，這些星辰世界，太陽系僅僅是牠們當中的一個世界，並在天文上還是不重要的。近代的人生在這樣的世界中，這個世界的形

式和秩序像似流動的，偶然的，並像似自然所能有的無限的潛在物之單單的樣本。古代世界比較簡單，近代世界無限複雜。第二，古代哲學家至少在不是懷疑主義者時，對於純粹的思想十分信賴；所以科學工作的完成在他看來似不很遠。近代哲學家，真正近代哲學家，是實驗主義者，對於純粹的思想極鮮信賴，或有些微的興趣。他覺得他前進的路途，他不盼望達到任何永遠的終境。他重事實，不信學理；因為他破壞學理，差不多如少年人棄掉他的衣服那樣快。他不是懷疑主義者，他很與懷疑主義相遠隔；因為他的勝利是無窮的多。較切適地說來，他對於研究的信心是十足的。但是思考如與經驗的實證分離開，那麼，思考或似不可信賴，或似沒有用處。他不可不有組織和概括，不然麼，他的事實以他們的衆多壓倒他，以他們的殊異混亂他；但是組織和概括常常變遷，常常在那裏發展，這兩者，他都很有盼望，很歡迎。杜威 (Dewey) 說：「近代思想家在一個去了蓋的宇宙中」。在這個宇宙中，理智的希臘人將必覺着混亂和煩擾，但是近代思想家不僅覺得安舒，並且覺得興奮。這是攢入神秘界域的一種大冒險企圖。近代思想家確信他正在造作非常的進步，但是他不知曉，並且常不注意，這個進步到達什麼程度。希臘哲學對於人類貢獻一個世界的概念，一個人生的見解。

近代哲學家對這兩者一無貢獻；但爲替代牠們，對於我們表示出實驗的方法和進化的事實。這種說法固然又張大其詞。在一方面，世界和人生的哲學在近代是無數的多，並且近代許多思考的人們誠信地接受牠們。許多思想家也會撰著『究極的書物』，也會貢獻『最後的言詞』；論理學、數理學、數理物理學方面純粹思想家，也會對我們給與不死滅的論文。別一方面，實驗的科學，在希臘人中，著者曾論述過，也是存在的；許多希臘人也是神祕主義者。然而上述的比較，實是合理的。希臘人是論理學家，惟智主義者，惟理主義的哲學家；近代的人是實驗主義者，實用主義者，情感主義者，浪漫主義者。

第二十章 中世紀思想

第一節 中世紀的心理

本章研究從第五世紀到第十五世紀，即在叫做中世紀時代的時期之歐洲思想的重要形態。前章指明在這個時代近代歐洲不過在小學校讀書，所以較切適地說來牠是非批判地學習，非實驗地推考，非獨立地思惟。在這個時代的較早一部份，學生十分馴順，謙卑地、服從地研究課本編輯人從舊文化傳給他們的片斷的和衰落的學術。（註二）學生自己的著作以此是幼稚的。他們的著作最好不過是編纂物，在這些編纂物中他們選擇或解釋他們愚昧的心智所能在他未真正理解的著述中發見的。這些著作僅僅顯現出不可數計的文辭的堆砌，討論了一些不重要的問題，不以事實和實際做論證的根據。事實上差不多屬於理智世界的每樣物事都已解決了，以此暗示出這些物事只應當學知，不應研考。

(註一)在這些課本書和其他著作中最有名的，是波體(Boetius)翻譯的波萊里(Porphyry)的“Introduction to Aristotle's Categories”和“the Aristotelian Organon”幾部份。波體的註釋，加塔皮(Marcianus Capella)的科學的辭典，加雪多魯(Cassiodorus)的“De artibus ac disciplinis liberalium litterarum”塞維耳的義西多耳(Isidore of Seville)的語原學。較後歐列仁拉(Erigena)對偽地翁尼絲(Dionysius the Areopagite)即一後基督教的新柏拉圖主義者的著作的翻譯。在這些較後的著作外，特有可以得到的柏拉圖的“Timaeus”，幾種西塞的著作，幾種奧古斯丁和其他西方教會神父尤其是安薄羅斯(Ambrose)，慈洛姆，希拉里(Hilary)三人的著作。大概說來，關於中世紀時代古羅馬的著作和大西方神父的著作之缺乏，容易說得過甚，然而那時對希臘著述家的認識是極端淺薄的。

這樣的極端馴順顯有兩種原因。第一，固守舊文化的社會是衰落了，所以也是守舊的，回顧過去偉大的光輝和學術，覺得牠們是無上可貴的和卓絕的。第二，新的民族是野蠻的，他們所與接觸的衰敗的文化，仍然超越他們的文化，仍然使他們驚奇，感覺他們的文化之卑劣，恰如今日愚昧的野蠻民族對於歐洲文明有這樣的感覺似的。

如果我們把我們的注意力從這幾世紀中歐洲的愚昧和馴順方面轉向到較積極的特性方

面，那麼，有兩種特性顯著出來。如果地中海世界甚至回溯到第四世紀再變成野蠻的，那麼，西部和北部歐洲必然在政治和社會混亂的後繼的世紀中是野蠻的。簡括說來，歐洲，從他的思想和許多習慣來說，又變成「科學前的」這這個時候的歐洲人信仰魔術，信仰常常現出的奇異事；並且視這些信仰為當然的。他們是靈魂主義者，信仰環他們住居着神鬼靈魔的一個世界；在這個世界中魔王沙丹（Satan）現出種種的形態可以為害於人。這個時候是這樣一個時代，在這個時代中政治、社會、宗教的制度在人的思想和習慣中沒有截然的分別；在這樣一個時代中法律和宗教大半互相混淆着，在這樣一個法律和宗教混淆的社會中人的宗教信仰和傳說在他們自身中包含着他們所有的微末的科學知識。概括說來，政治，科學，神學三者造成一個知識體。

第二種積極的顯著特性在歷史上是極重要的；因他表現出北部人民，在他們獲得南方文化時，所附加到歐洲思想的新原素。這就是說，新法蘭西、英吉利、日耳曼文化上沒變成地中海的，但發展出一種顯然新的文化；這種新文化，希臘和羅馬的舊文化實在曾扶助過牠，但北部人民自己也真正推進着牠。這新特性是情緒的。在北部人民的努力、興奮、強烈的熱

心中，可看見牠。在他們的恐懼、驚怖、愛好、溫厚和他們的忿怒、暴亂、殘酷中，也可看見着牠。他們這種民族、較切適地說來，是情操的、易感動的，不是理智的、自制的。他們能容易教得覺着過愆爲有罪。他們能容易學得害怕地獄和牠的恐怖。他們能容易教得虔誠地愛耶穌。浪漫的情愛和豪俠實質上是他們固有的物事，所以這些特性自發地現出來。僧侶的熱烈的虔誠和信仰，十字軍者的情操的惟心主義，農奴或兵士對於貴族或首領的忠藎，封建社會的暴亂和無法紀，——都在標準的形態下顯示出這些基本的北方特性。這樣的特性終竟產生出一些習慣，使日後中世紀宗教、社會、和政治的制度，美術和文學，根本上與形成牠們的模式和刺激物之古代文化不相類同。

第二節 中世紀思想內活動的三原素

從上面的論述看來，有三種各殊的原素影響中世紀歐洲理智生活；第一，由拉丁文著作家所傳達到西方的希臘古代文化的斷片，及大部份直接傳達到西方的羅馬政治和法律的傳說；第二，天主教教會和牠的制度、儀節、學說；第三，日耳曼人民的努力、情緒、習慣。

第一種原素足使我們想着希臘沒直接影響中世紀的歐洲，但新民族收受的文化是意大利、西班牙、哥耳的文化。這種文化會吸收希臘文化，但在吸收牠時，會把牠變化成一種拉丁文化。再者，這種拉丁文化是極端衰落的。牠包括新柏拉圖主義的形而上學、論理學、倫理學，包括古代天文學、地理學、數學、物理科學的沒落的編輯物，包括一些歷史的知識（但是非批判的知識），包括年代學的技術。牠還包括羅馬法中劣下的法典，日後因南意大利包括魯斯體尼的法典；牠固然又包括從早時在意大利、西班牙、哥耳殘存的實際的政治和法律，習慣和制度。第二種原素，除有生氣的制度之教會而外，除牠的教士，僧侶，崇拜，傳說而外，包括牠的好些聖經的和牧師的文學。除開聖經外，這種原素又包括大部份比譬地解釋聖經著作，及拉丁大神父獨斷主義的和哲學的著作。從此處說，這種思想的大部份，本源上還是希臘的，是希臘思想；不過西部思想家會把牠融化，並附加了一些東西在牠的上面。如果我們以為真正中世紀思想的開始在遲至七世紀或甚至到加洛林姐（Carolingian）時代；那麼，我們可以說，緊接着牠的前幾世紀，即羅馬人民仍然努力「羅馬化」野蠻的侵掠人時，為一過渡時代。在一方面，有古代學術的編纂人，（註一）在他們衰落的時候和後繼的野蠻時候撰述

完全入門的書籍。別一方面，對於哥耳、英吉利、萊因的日耳曼（Rhenish Germany）的條頓（Teutonic）人民，有偉大的傳教者（註二）從事引入基督教，引入結合在基督教中的古代思想，引入掩藏在基督教中的古代教育之醜陋的殘存者。除這些外，還有寺院及其學校，法堂和主教的學校。（註三）

（註一）這樣的人就是波體（最盛時大概在五一〇年），加魯多魯（最盛時大概在五二〇年），塞維耳的義西多耳（最盛時大概在六〇〇年）和革列哥里（最盛時大概在五八〇年）。

（註二）這樣的人就是哥倫巴魯（Columbanus）、聖嘉德（St. Jull）、聖奧古斯丁（St. Augustine of Canterbury）、聖文尼弗勒波尼尼（St. Winifred-Boniface）。

（註三）中世紀學問的基礎是由有名的四文法（Quadrivium）（文法，論理學，修辭學）與四藝（Quadrivium）（音樂，算學，幾何，天文）造成的。前者特別仰賴波體的翻譯，後者仰賴加培拉（Martianus Capella），加魯多魯和義西多耳的摘要。

在這裏我們應記憶着，這些侵略人在各地方被環圍着的文化方面的大差別。在意大利他們永莫真正多過意大利人，自己也不久變為意大利人。這樣麼，羅馬文化有充足的勢力的意大利，儘管在從第五世紀到第十二世紀的黑暗世代間，有侵略、瘟疫、騷亂，却決莫不是羅

馬化的；儘管他保存的文化是極衰落的，却也決莫不是羅馬化的。這就是說，關於意大利的習慣和思想，意大利與古代世界的聯繫永莫破裂過；當隆盛的日子到來時，一種重興的文化，不過本質上似自己的文化之恢復。在南意大利，有與此相類的情形，不過古代的文化沒那樣十分深深的栽根，這些南意大利的野蠻人也不是那樣容易吸收文化的。在西班牙，儘管此情形比南意大利尤為不及，儘管拉丁文化比在南意大利更鮮是真正本土的，却在那裏古代的文化牢牢地保持着牠的勢力。在北部法蘭西野蠻的民衆之侵入，比在南部法蘭西為甚；這些地方的古代哥耳人，決莫如南部樣，充分地羅馬化。所以古代的文化留存着的，也比較上不甚多。『古代的文化不能支配法國有天才的人；也不能防阻曷特、北部或條頓的文化的發達。北部法蘭西的彫刻、建築、玻璃畫是要變成牠們自己的大法蘭西的；當文學是固守着從古代與羅馬得到的形式時，牠的精神和內容却不是從意大利來的。』在英吉利和日耳曼，拉丁文化傳播來，若一種特殊的異邦勢力樣；『這種勢力決不關涉着一切人的日常生活，這是教士和受教育的人們的事件。牠的散佈，仰賴正式的語言，與土語沒有任何關係。英吉利的盎格魯撒克遜人和其他的人，是要變為英國人，日耳曼人是要存留着為日耳曼人；這些民

族中受教育的人儘管可深深地濡染拉丁文化，儘管可運用他們的智能到一切包括在古代形而上學、自然科學、文學、法律內的物事上面，却莫曾在任何時候變成拉丁化的。」

凡對於古代文化是真實的，對於基督教也是真實的。基督教在南方看來是本土的宗教；在佛蘭克人 (Franks)，盎格魯撒克遜人，萊茵河的民族，東部的人民看來，便是新的、奇異的宗教。「基督教引入到他們，爲從遠方來的一種有權威的宗教，這個事實的重要性決莫減殺，因基督教變成他們的性質中創造的要素。」概括說來，舊文化和宗教對於意大利人像似不過一種偉大的祖宗的文化和宗教，但對於北部人民便像似一切知識的總和和人類偉大性的最高表現。這個有規律的和有秩序的拉丁基督教喚起深厚的服從。既然除開不可抵拒的福音外，牠還握有羅馬的組織和智能，那麼，牠當然可以使人服從。……這個基督教自身如此威嚴，並因羅馬的勢力如此尊貴，在有教威者下降臨那般人民時；牠的新歸依者自然敬畏。這樣的敬畏使他們承認羅馬牧師對他們的要求，使羅馬和天主教的教會——中世紀最有權威的統一的勢力——能夠成立起來。」

這樣麼，在神父的拉丁基督教和古代文化的作用下，「西歐民族從八世紀到第十三世紀

經過融合無間的發達，演進出一種與任何其他歷史時代相異的精神，——這種精神在神聖的或人類的警勸者前敬畏地站立着，以爲知識應從過去的著作中選取；這種精神，除感覺外，信賴一切物事；這種精神從實際察視理想，從具體注看象徵，從地上的教會覽觀天堂，從血肉的快樂明辨邪慾，這種精神寄託在地上的貪妄、浮華與拯救的獲得間不可調和的對立中；這種精神感覺生命的可怖和可憐，及生命的永存不滅的希望；有具體的無涯之流圍繞這種精神，在這種精神中燃燒着黑暗的恐怖和裁判日的光燄。」（註一）

（註一）從 Tarkov 的 'The medieval mind'：第一章引用下來。

古代的文化 and 教會的宗教，漸漸被中世紀的民族消化，被重新鑄造過；除此而外，情緒上被改變着，並有新的情緒的原素引入在他們的裏面。這種結果就是：中世紀美術、建築、文學、虔誠，與以前歷史所曾目擊的任何東西相異，並且從此而後在任何時候對於喜愛浪漫主義者都是可寶貴的。

第二節 中世紀思想所從發達的進程

我們可以適當地劃分中世紀時代為兩個小時代，即到十一世紀的時代和繼十一世紀後的時代。在十一世紀前的時代間，中世紀的心智正在獲得所傳給牠的衰落的文化，牠在完全初步的情態下獲得這個文化。牠研究神父的神學；研究古代論理學和修辭學，古代哲學、數理學、天文學、以及其他自然科學；牠研究羅馬法；誦讀羅馬文學。在這些研究範圍的每一種當中的學生，擴大了他的理解的範圍，增高他的興趣的濃厚。他把所學知的「重新陳述或解釋明白」。但是初時，即在加洛林姐時代前和在這個時代間，那種重述，不過是把所學知的「攪拌一番」。事實上「第八世紀、第九世紀標準的著作，就是關於聖經的註釋，其中包括神父的抄錄」。第十世紀至少顯示出這樣的進步，即那種重述變成更有系統的。第十一世紀時發生了一種顯著的進步；初步的功課，證明出是能透徹地理解了。泰洛(Taylor)概述這種進步，說道：「遍第十和第十一世紀，從基督教學說之系統的重述說，沒有大進步。雖然，兩百年的虔心會置放在這學說的上頭；牠的一部份的陳述表明！第十一世紀，就牠對拉丁基督教學考地，活潑地採用說，比第九世紀有進步。那時若日耳曼人阿特羅(Otloh)為自己在這樣的範圍中思考，侃特爾堡的安塞姆(Anselm of Canterbury)發表關於基督教的學說之斷片

的論述，現出他的深遠的思想和透徹的理解，這樣的思想和理解使他的著作成爲創造的；米安尼 (Peter Damiani)，因感情的濃摯，變成基督教禁慾主義和基督教悲淚的神恩之體現者，希得薄蘭 (Hildebrand) 創立中世紀教皇的教會。實在說來，中世紀的人能夠調整自己，理解過去時代留給他物事。」

十二世紀在思想和文化的各部份上面顯有卓異的進步。在這一世紀中有許多人廣博地誦讀古典的拉丁著作，並真能鑑識這些著作家文學的技術和優美。比方說沙里斯堡的約翰 (John of Salisbury)，最盛時大概在一一五〇年似曾誦讀並了解特倫斯 (Terence)，維哲耳和阿維 (Virgil and Ovid)，霍拉斯 (Horace)，汝維納爾 (Juvenal)，魯侃 (Lucan)，培夏和斯特體 (Persius and Statius)，西塞洛，沈尼嘉和金體良 (Quintilian) 等等的著作。在意大利羅馬法的研究達到這樣一個階段，在這個階段羅馬會典的是以真正法理的眼光被研究着，並且累千的學子聚在布羅尼 (Bologna) 和巴達 (Padua)。在形而上學和神學方面，這一世紀的思想家深入教會信條的論理的基礎，對於信條採取特別獨立的理智態度。這種情形在他們著述的形式中能夠看出，成句的著作代替註釋的著作，恰若後一世紀摘要的著作代替成

句的著作似的。這就是說，思想家從僅僅解明古代著述家的課本書的人變成論文的撰述人；從這些論文看來，他曉悉原始的材料，能真正爲自己把這些材料重行攷察過。

在中世紀的一切世紀中，第十三世紀最是哲學的和科學的。事實上近代的實際肇始的標識在這一世紀中現出來，這一世紀應算爲歷史中最大世紀之一。在第十二世紀中，歐洲學生所有的古代著述的數量增加了。在這些著述中最重要，就是亞里斯多德的著作。這些困難的著作要通曉起來，須費好幾十年的功夫；但第十三世紀的中葉牠們真正被了解時，這個結果是非常卓異的。我們可以這樣說明這個結果的一部份。在這些時候前歐洲哲學的教師是後羅馬折衷主義者和新柏拉圖主義者，是初期文化之衰敗的轉運者；但在亞里斯多德的著作被了解時，中世紀的學生直接被引導到希臘思想的黃金的時代。換些話說，第十二世紀，尤其是第十三世紀，能超越衰落的地中海哲學的夥多世紀，變成了很熟識一個極殊異的理智世界，並能獲得一些紀元前第四紀希臘的擴大的和真正理智的興趣。亞里斯多德哲學和科學，代替神父的和新柏拉圖的哲學和科學，爲有更高的教權者。教會的信條，重新說明，重新思考，視爲一種亞里斯多德的哲學；亞里斯多德變成羅馬教會的基督教的先導者，且從此以後留存

着爲這個先導者。宗教的和神學的興趣，擴大到希臘科學全部的範圍上面，思想家始談實驗自然，觀察自然。誠然，這些思想家，像小孩子樣，始考察，始推究，這就是說，他們的研考半是魔術的；但我們不要忘記這些時候的星相術和點金術是近代天文學、物理學、化學的直接的和貼近的祖宗。

中世紀哲學思想的最後一個階段也在第十三世紀開始。這個階段到來，是亞里斯多德主義的仇敵；並預示在亞里斯多德派者與近代科學創造者間將臨的衝突。牠反對「哲學化」基督教的全部努力；這種努力，著者曾論述過，在第三世紀起頭，成功時產出了兩種各殊的基督教哲學：——第一，在一二〇〇年前奧古斯丁和新柏拉圖派者的新柏拉圖主義的基督教哲學；第二，第十三世紀的亞里斯多德派的哲學，即脫嗎斯亞葵納(Thomas Aquinas)的哲學。中世紀思想的新趨勢反抗哲學化基督教的全部努力；主張在一方面宗教和啓示，別一方面科學，是兩個根本上各殊的東西。要證明宗教的信仰這是不可能的；尋獲並說明創造、罪惡、贖救的偉大的神祕這也是不可能的。說到宗教，我們應當滿意於信仰，不求理解。再者，從僅僅論理的原理推論出一種世界的臆說，如哲學家從柏拉圖的時候曾努力如此做樣，

這是不可能的。這樣麼，思辨的哲學的全部事業，是徒然的，是僅僅言辭的戰爭，缺乏任何真正的知識。科學的真正事務是在推究自然，是在知曉形成人類環境的世界的事物。科學應從塵土發生；科學企圖飛騰在雲霧中，是自求滅絕。這樣麼，讓宗教與科學各自平和地走牠們各自的道路，宗教激動人們的心懷，贏得人們的意志；科學考究自然。（註一）

（註一）在十三·十四·兩世紀這種潮流的大首領是巴麻（Roger Bacon）和斯哥都（John Scotus）及斯哥都的弟子威廉（William of Occam），他們都生自英國，這一事實，我們將要論述，是非常重要的。

中世紀思想中各種學派和類別，不僅存留到後繼的世紀，並還到我們自己的時候；因為破壞中世紀哲學思想，是一個長時間的戰爭，這個戰爭現今尙莫終結。雖然，這個戰爭的肇始，就標識出一個新時代的起頭，即一個發見的時代的起頭。在那些時候理智界所缺乏的，不是思考，是知識；因為能裁決那時發生出的爭論的是知識，不是辯論。知識獨能使歐洲思想家擺脫中世紀思想。這種知識在十五世紀始顯著地發現出來；從此以後，不斷地滋生着。

第四節 中世紀哲學思想的內容

教會對於中世紀人民不得不教的重要課程，是教會的信條和獨斷的神學。要了解這些信條和學說，首須獲得關於這種形式下的古代文化的初步訓練，這種形式下的古代文化仍然在後西羅馬帝國中殘存着。再者，教會神父的著作所包括的，比經典的和原始的基督教遠爲多些；因爲這些著作是曾在他們時代的全部學術中訓練過的人們編撰成的。換些話說，中世紀的思想和研究的最高題目，是教會和教會的學說；僅僅一些古代文化的斷片偶然包括在內。所以我們立可提出兩種概論：第一，中世紀哲學思想的內容，是教會和教會的學說；第二，因這種內容慢慢地擴張，包括着日益多的古代文化和日益多的形成人類貼近的環境之世界的事實，中世紀思想所以變化爲近代思想。這就是說，儘管中世紀思想家的興趣，最初是絕對地神學的；却有三種別的興趣漸漸發生，並且在第十二和第十三世紀變成極顯著的。這三種興趣就是：第一，對於在共和時候和早時帝國的羅馬之古代異教文學；第二，對於奧斯陸尼編纂的羅馬法；第三，對於人的心智和形成自然科學的研究題目的世界。

從這些事實立即發生出關於中世紀思想的內容其他兩件事實：第一，中世紀思想家注意許多以權威講授的和宣揚的，及教會高壓的權力扶持的，萬世不移的學說；第二，中世紀思

想家是狹小地被限制到他所有的知識的數量上面，並以此被限制到他的思想的題目上面。這就是說，如果與古代雅典和亞歷山大科學家比較起來，尤其是與受教化的近代人比較起來，他是極端愚昧。雖然，這些事實決不能使我們忽略其他一件事實，即，他儘管是一個盲昧的人，却也是一個偉大的思想家，一個具有偉大的天生的理智能力的人；初時他是他的環境的俘虜，末了變成一個對舊世界的征服人，對新世界的開拓人。

(A) 柏拉圖的和亞里斯多德的惟實主義——教會的信條在中世紀的起頭實質上論定了；所以牠的中世紀思想家祇須解釋這個信條，在哲學上公式化，並證明牠(註一)。甚至轉變信條為神學的工作，在新柏拉圖主義中例證出的一般哲學的影響下早已開始，並在奧古斯丁的著作中達到牠的最高的系統化。事實上從新柏拉圖主義這個名詞的廣義說，基督教的哲學是新柏拉圖主義的；牠並留存着是如此的，直到第十三世紀變成亞里斯多德主義的時候。雖然，中間的時會，初期中世紀思想家繼續「哲學化」基督教傳說的工作，有時在奧古斯丁遵循的方向從事，有時在狹義的新柏拉圖主義的方向從事。(註二)

(註一)「從這世紀到那世紀我們可追溯神父的基督教重述的過程，在這個基督教中包括着古代的材料，第五世

紀的基督教包括着許多思想和學問，對於初期和大概東方之人之創造的著作，拉了的卓特的理智者，若安蒲羅斯，惹洛姆，奧古斯丁，曾加上他們的偉大的成就和整理。教義的總論差不多完成了，三位一體說創立了，基督教的學問已經達到後繼的一千年不能夠超越牠的範圍，關於神聖的神祕的學說，關於教會的職能的學說，關於教會精神上的權威的學說，實質上都已存在着；設誓和象徵主義的原理制定了，無數設誓的經典解釋想出來了；人對於上帝命令的精神上的關係，即人類意志在他的贖救和受罰中佔有的地位，曾推論出來；人對於上帝的需要和愛慕，及離開生命的泉源和主宰他的無用，曾在我們現在仍用的言詞中陳述出來；顯然對於這種廣大的理智上的創作，後繼的不甚光明的時代不能加上一些物事，在牠們能理解，融化牠，應用牠做自己的思想中的要素或取得牠做一種精神上和情感上的激勵前，須耗費許多時間和智能。」（Taylor, *Medieval Mind*.

Chap. I.)

（註二）中世紀思想家中最有名的就是：——歐列仁拉（*Scotts Eriena*），愛耳蘭人（最盛時大概在紀元後八五〇年）。他在巴黎皇家學校很為活動。翻譯偽地阿尼緒的著作。從他對新柏拉圖主義的著作家及其學說的理解看來，他是遠勝他的時代的學者。安塞姆（*Anselm of Canturbury*），最盛時大概在紀元後一〇七五年），他最有名的著作是“*Cur Deus Homo? Monologium, Prologium*.”這些著作特因牠們證明上帝的存在享有盛名。注意歐

列仁拉與安塞姆間兩百年內無大思想家出生。在惟實主義者與惟名主義者間初期辯爭中，惟名主義最有名的代表是若塞林 (Roscelin of Brittany)，最盛時大概在一〇九〇年，最有名的反對惟名主義者，除開安塞姆外，是威廉 (William of Champeaux) 最盛時大概在一一一〇年) 和柏爾納 (Bernard of Chartres) 最盛時大概在一一二五年)。這些時候的柏拉圖主義奠基於柏拉圖的“Timaeus”上，這書的解釋根據新柏拉圖主義的見解。亞柏拉 (Abelard of Palais in the County of Nantes) 最盛時大概在紀元後一二二〇年)。他受學於巴黎天主教學校和聖熱羅維愛學校 (School of St. Gertrude)，他是中世紀時代最大思想家之一，他表現出反抗教會的最高理智權威之曙光，在上所述的辯爭中他抱持一種兩極端間的中間態度。他的大反對者就是柏爾拉 (Bernard of Clairvaux)，十二世紀古典派的大神祕主義者 (最盛時大概在一二三〇年)，別一個與他同時的神祕主義者就是休果 (Hugo)，巴黎威克脫 (Victor) 的僧正 (最盛時大概在一二三五年)。除開上面述說的思想家外，還有兩個別的思想家，因他們有廣大的興趣，應該敘述。革爾柏特 (Gilbert)，其後即教皇洗耳維是特 (Pope Sylvester II) 最盛時大概在一〇八〇年)，因西班牙的亞拉伯學校，變成專攻數學和物理學的。約翰 (John of Salisbury) 最盛時大概在一一五〇年) 是深廣地注意古代羅馬異教的古典派著作家的撰述。在一一五〇年到一二五〇年間一世紀中歡迎亞里斯多德。『這件事以迄至那時尙未知曉的“Organon”之最有價值的一部份開始，進而研究形

而上學，物理學和倫理學的書籍，亞拉伯註釋的註作常隨着他們輸入。』多米尼侃派 (Dominicant) 的學說，亞而柏特和脫瑪斯 (Albert and Thomas) 創造的，曾留存着爲羅馬教會的正式學說，直到現在時候。』斯威比人 (Swabian) 大亞而柏特 (最盛時大抵在一二三五年)，曾在考洛尼 (Colonia) 和巴黎 就學。』他的著述大部份包括關於亞里斯多德的著作的註釋和調解。』脫瑪斯亞麥納，生在下意大利 (最盛時大抵在一二六五年) 學於納卜勒，考洛尼，巴黎，羅馬，布羅尼。他的最有名的著作是“Summa Theologiae”和“Summa Contra Gentiles”。』脫瑪斯亞麥納是亞里斯多德派最有名的學者。對於「亞拉伯的被懷疑的亞里斯多德主義」之奧古斯丁柏拉圖派的反對者中，主要的學者就是：威廉 (William of Auvergne)，最盛時大抵在一二四四年)，和顯理 (Henry of Ghent) 最盛時大抵在一二六〇年)。』對脫瑪斯主義最強烈的反對，從佛南西派 (Franciscan order) 中出生。』這派中有兩個人特別重要：巴廉和斯奇都，巴廉 (最盛時大抵在一二五〇) 生在英國，受學於牛津和巴黎，巴廉反抗煩瑣主義的哲學全部，對自然科學的研究非常有興趣；因此著名。斯奇都或者是最重要的中世紀思想家 (最盛時大抵在一二〇〇年)，他的家在愛爾蘭或諾登堡蘭 (Northumberland)。他最攻擊脫瑪斯的著作。十四世紀惟名主義者的大首領是威廉 (William of Occam)，生在英國，從斯奇都求學 (最盛時大抵在一二三〇年)。』他統一切要素在自己的著述內，藉他的助力新科學從煩瑣哲學打出一條路來。』儘管他對教會是忠心的，却在

他的時候國家反對教會的鬥爭中他很有幫助國家。中世紀亞拉伯的哲學家中最有名的就是：亞維仲納 (Avicenna of Bohara, 最盛時大概在一〇二〇年)，亞維羅斯 (Averroes of Cordova, 最盛時大概在一一七五年)。(這
個附註一部分根據 Vinet 的哲學史上所開列的中世哲學家的名字。)

新柏拉圖主義的和亞里斯多德主義的中世紀神學的中心問題，就是惟實主義者與惟名主義者間的爭論。若干哲學原理需要來證明上帝存在；證明牠雖是三個人，却是一個上帝；證明所有的人在亞當 (Adams) 的罪惡中都墮落了，所有的人能夠因一個神聖者的功勞得救；證明教會是一個從上天降下來的實體，這個實體超越一切做牠的會員的男人和女人；證明聖餐中麵包和酒實是變成了基督的身體和血肉，但還是在外觀上留存着爲麵包和酒；除開別的學說外，證明教會的人生觀是合理的，這個人生觀顯然是別一個世界的人生觀，從這個人生觀說，世界僅僅是別一個好的世界的門闕，從這個人生觀說人生最重要的事業就是拯救靈魂，崇信並默想天主，從這個人生觀說世界的起源、性質和牠的全部的意義，都得在一個崇高的，超自然的世界中去尋覓。重說起來，若干哲學原理需要來證明這幾種學說；柏拉圖的惟實主義很能供備這些原理。

奇異地，這些原理實質上約化成一種原理，這種原理即個別的具體物和遺物所屬的種類之相對的哲學上重要性。比方說，我們類別動物時，部類似比我們博物院中個別的標本要重要些；我們包納低級的部類在高級的部類下時，這些高級的部類似比低級的要重要些。再者，我們可以視這些高級的部類為實在物，推想在我們類在他們下的個別的動物實際發生前，牠們已存在着，甚至推想我們論理上所視作在個別的實體前論理的實體為生出個別物的原因。這就是說：第一，柏拉圖主義者混淆論理的存在與在英王和大西洋被主張存在着的意義上的存在，第二，混淆分類上論理的前在 (Priority) 與前存在 (Pre-existence)，即主張原型的貓在個別的貓之前，或概括說來，創造的次序從論理上高級的下到論理上低級的；第三，混淆分類上論理的前在與因果的起原，即主張原型的貓創生個別的貓，或概括說來，論理上高級的世界是論理上低級的世界之創造者；第四，混淆論理上分類的系統（在這個系統中低級的部類包納在益高的部類下，在更少的部類下）即論理的階級，與希臘地中說的天文學所暗示的存在的範圍，與從地球到天體，到上帝外存在的實體的等級。這樣麼，在柏拉圖主義者看來，世界似一個階梯，頂上為上帝，腳底為地球上的萬物。仙子、教會和神界在

兩者之間。高級的，不得不在來造成低級的存在，所以高級的是必然的存在者（*Necessary-existent*），低級的是比較上偶然的存在者（*An accidental existit*）。事實上高級的有較多的實在性，低級的只有較少的實在性。那麼，上帝，即定義上論理的最高實體，不僅必然地存在着，並且是最實在的、最全德的實體。那麼，你、我和一切人，在會存在前，都會墜落；那麼，你、我和一切人，在會有呼吸前，能當作一種族樣被拯救着。那麼，麵包和酒的偶然形態附屬着牠們的本質上，這種論理上前在的本質獨立於偶然的事件外；這個本質儘管沒有變遷，却是能夠變遷。那麼，教會爲一存在者，高於地球上的萬物，高於人們的一切國家，牠站立在地球與上帝間；除牠而外沒有個人與上帝間的媒介者，牠不是人造成的，是從上帝下降的，對於人有絕對的威權，執掌天堂和地獄的關鍵。那麼，地上萬物的意義，在上界的物事中發見出來，環我們的世界，在牠朦朧地反映着的天空世界的每一部份中表現出來；我們的世界僅僅是記述神聖的崇高的世界之事跡的譬喻，所有的萬物都向上窺視上帝；除開據天界的粗織外，沒有東西能被說明；在一切存在者的階級中，自然和人的地上事業最不重要，最鮮興趣，牠們或是重要的，有興趣的，僅僅因牠們對於天體或高級的世界有關係。

雖然，對於一切這種古代惟實主義，不久發生了反動。我們能夠壓抑人類的本能，但這些本能決不肯自己滅亡，最初必然祕密地革命，最後公然造反。人類是個人的，本心上關心個人比關心世界的全體階級爲甚。環他的具體世界，本能地使他發生興趣；抽象的世界干涉這種興趣的，終久要被揮開。在中世紀，這種革命在惟名主義的哲學思想中出現；惟名主義謂獨有個別的具體物是實在的，種類不過是一個符號或一個字罷了。惟名主義固然是潛伏的異教學說，以此教會限制牠猜疑牠。惟名主義如果充分實施起來，那麼，歐洲從那時後所看見的必是民主主義、個人主義、世俗化、理智的自由、產業主義、國家主義。這個主義的精神，甚至在那些時候可以看見牠在英國人民中標準地體現出來。惟名主義是中世紀哲學對於新柏拉圖主義和亞里斯多德主義的反動，是將來的暴雷雨的先導者。牠甚至在教會自身的領域中與柏拉圖的惟實主義戰爭，努力于表明這個惟實主義是隱匿的邪說，是非基督教的。牠主張基督教不是一種哲學的科學，是一種啓示，不是理智的討論事件，是贏服人心和意志的信條。證明上帝存在，是不能夠的。柏拉圖主義僅是改裝的汎神論，這個汎神論使世界（從上帝到最下的創造物）都成爲論理的「必然」，以此忽視最高的，最有特質的人生和聖者的事

實，並忽視意志和牠對現實牠的理想奮鬥。讓教會取得世界中牠的真正的地位。令教會擱置牠的世界野心，恢復「基督徒時代的單一，純潔和神聖」。最後，世界不是一個論理的階梯，僅僅是個別的實體和事變的無終始的相續，每一個實體或事變生出牠的後繼者。

顯然，惟名主義，不過是叫做實證主義 (Positivism) 的流行的近代哲學之初期形式。這就是說，惟名主義限制人的智能到他對能以視察的物事之研究上面，即到牠對具體的個別物的世界之研究上面，牠警戒人不要企圖遠走到世界的祕奧處，不要企圖以論理和文辭的翅膀飛入一個不能載他的通靈界中。牠教人知曉科學是塵土的，雲霧中的偽科學不過是字，是誇大的言詞，是完全缺乏知識的。

這種中世紀爭論中別一部份，是這樣的問題：即，智力或意志有主宰麼？儘管這個問題是人類智力對於他的本能的關係和人類生活中認識的地位之心理學上問題的初期形態，也是嚴格地哲學上的問題。牠是一個哲學問題，質問：世界是一個能了解的世界呢？喚些話說，世界是一個科學能論理地說明並分析的對象呢？或世界最後不容論理和科學的說明呢？新柏拉圖主義者視世界為論理的；但是惟名主義者趨於視世界為非論理的，因為世界最後是

像一般推想的我們的意志樣。這就是說，人類行爲不容斷定和說明，因爲意志是自由的；所以自然也是自由的，恰如上帝意志的自由行爲創造的世界是自由的一樣。上帝的意志和行徑超越科學所能發見之外。牠們是這般樣，不是因我們是愚昧的，是因牠們沒有任何說明，因牠們不能若一個三角形的屬性樣被推論着；因上帝的意志是自由的，是在上帝智力前的。(註一)概括說來，關於創造的科學，關於爲甚麼世界是這樣的世界的科學，是完全不能有的。

(註一)這種學說又是叫做浪漫主義的十九世紀哲學之初期階段。浪漫主義學說，自然是普遍地自生自發的，所以是最不可解脫的「創生」，自然是創造方向上的推動；這些創造力，我們可以觀察牠們，記載牠們，但我們決不能了解牠們，誠然，甚至企圖了解牠們也是荒謬的，因爲牠們真正的性質是在自發地創生，不是在論理上獲得牠們所產生的。

惟實主義者與惟名主義者間戰爭中最後的附屬部份，是牠們的道德學說間的衝突。柏拉圖派道德論，本質上是哲學的或理智的人生方法；新柏拉圖派道德論，在同一的方向更進一步，以精神的、宗教的、直觀的生活從血肉的污穢中超拔靈魂。這就是說，惟實主義派的

道德論是把人生的事業集中到靈魂回歸上帝方面，到脫離低下的世界方面，到天界的默思方面。這種道德論本質上是另一個世界的人生哲學；是在出世主義中，概括說來在神秘主義中，對我們奇妙地例證出來。但惟名主義的道德論，較切適地說來，是在最早的基督教傳說中，在相互的親愛和服役的生活中，在良好的工作和公民的生活中，在對日常的生活盡自己的責任中例證出來。這種學說本質上是這個世界的；牠的善美的事蹟，從人類對這個世界的興趣發生出來。惟名主義所從事建設的上帝國，不是在月亮上，是在地球上。（註一）

（註一）注意，惟實主義者與惟名主義者間的衝突是三世紀後兩分西部基督教的發展的初期階段。惟名主義者本質上為清教徒者，為個人主義者，但惟實主義是這樣哲學的辯護人，這個哲學對於天主教的神學是最重要的，以此會留存着為羅馬教會的正式哲學。還要注意，惟名主義者大概是英國佛南西派（Franciscans），英國哲學從十三世紀到現在的時候會標準地留存着為惟名主義的。

（B）教權所在的問題——著者曾論述過，關於中世紀神學的思想有兩種重要的情態。第一，我們攷察過，即「哲學化」基督教的努力，及在惟名主義中這種努力的失敗。我們現且轉述別一種情態，即教會的信條對中世紀人民教訓道，牠仰賴教會的教權，不依據個別的信

仰人的智力。在中世紀的時候前，初期教會的神父看輕希臘哲學，看輕辯證當作哲學的信條的努力。他們信仰不因福音書的箴言對於他們曾被證明出來；較切適地說來，他們信仰，因這個箴言是天主的說話，天主要把這個世界的慧智造成愚魯。教會，因他的權力日增，因時代的精神逼迫着他注意他的小孩子的正教的信仰，教示人們非若一個人與他的理智的伴侶討論樣，是若一個人以教權講說樣，若不會錯誤地護持上帝委託他來攜帶給一切人民的啓示樣。最後教會攜他的箴言到北部的野蠻人時，這些野蠻人在他的優異的文化和學術前戰慄失驚時；在教會中，在北部野蠻人中，沒有視那個箴言爲可以被人質問的箴言的趨勢，也沒有視那個箴言爲這樣的學說的趨勢，這個學說的真確，個人的理智可以做他的最後的裁判官。總括說來，教權之最後的所在，不是個人，是教會。

較後中世紀的理智者開始研究並哲學化時；教會和思想家的一般態度，仍與中世紀的開始時一樣。如果基督教應被人們了解，那麼，他首應被人們信仰。這時的格言，仍留存着爲『信仰在理智前』。雖然，這種態度不能延續下去。人們日益通曉傳說的智識和思想家理智的習慣時；他們的哲學化也就變成嚴重的和自信的事業。他們開始利用這種事業，來幫助自己

的信仰。換些話說，他們儘管「意識地」或「非意識地」壓制他們的懷疑主義，他們却是變成懷疑主義的了。比方說，安塞姆（Anselm），第十一世紀的大思想家和佩特爾堡的大主教，儘管他莫意識地宣言過：他自己對教會的不會有錯的教權有任何疑惑；却就他的氣質說，似真正懷疑主義的。他是最有名的辯證上帝存在的著作家，但他似長久地從事於發見這些辯證，似曾爲他自己心中的平安需要牠們。

次一世紀這種被壓制的理性，在歐洲最大的思想家之一，亞柏拉（Abelard）的言辭中顯現出牠的勢力，亞柏拉講說：人類不須信仰教會的教權，因爲人類的理性有應被滿足的權利。我們的格言不應當是信仰在理智前，應當是理智在信仰前。顯然這種學說是危險的學說，是在亞柏拉時人們已覺着是如此的。牠本質上是一種獨立的宣言；當時間向前逝去時，牠不僅變成一個人的格言，並且變成理智世界的精神。牠預言近代人對於教會的教權要起革命；牠表示教會的兒子已經達到少壯的時期。

（C）中世紀的神祕主義——中世紀的思想家不完全是理智者，因爲在這些思想家中這樣的許多人，這許多人的真正的哲學是一切哲學和科學皆屬虛幻。那時有心情與頭腦間的舊

爭論。任何時候，在神祕主義者看來，宗教是個人的經驗的事件，是直接的內識和啓示的事件。教會怕神祕主義者若怕理智者一樣；因爲一種學說，使個人的宗教經驗爲有權威的，儘管怎樣非有意滅殺並破壞教會的教權的威勢，却實在是如此的。再者，神祕主義者，很接近中世紀的精神和情操。在他們中真的中世紀的情緒，可以表現自己出來；中世紀歐洲的宗教意識會如此表現自己出來，這個事實，使中世紀神祕主義的虔誠的文學成爲一種包容無價的寶物的庫藏。

上文既已明述中世紀哲學思想正要達到成年的表徵；著者對於中世紀哲學簡括的敘述即應在此終結。在第十二第十三第十四三世紀的時候，人類的智能正完成一些別的事業；這些事業甚至更確切地指明歷史上一個新時代實在開始了，指明自然科學快要開始如舊日伊阿尼的科學開始一樣；但是這些事變屬於發見時代的興起。

第二十一章 發見時代

第一節 緒言

把十四、十五、十六、十七四世紀叫做發見時代是便利的，又是武斷的；因為這樣就把這個時代的兩頭截短了。在一方面，第十二、十三、兩世紀實已開始這個大發見的時代，因為這兩世紀目擊西歐理智區域的真正擴大。別一方面，這個大發見時代從十七世紀到現在繼續着沒中斷過；因為哲學上革命的發見，十八、十九、兩世紀業已目覩，並且二十世紀甚至已經看見。這樣麼，從廣義說來，我們可以適當地把過去八世紀叫做發見時代；從狹義說來，把十四、十五、十六、十七、四世紀叫做發見時代。近代理智的潮流可以從廣、狹、兩義說來，這個事實，有兩種重要的形態。第一，這是一般的法則的例子。第二，這需要我們不依據兩三個世紀，但較切適地說來，依據包括許多世紀的潮流，研究近代思想的歷史。我

說這個事實爲一般法則的例子，這指的是在在一種大的歷史潮流發生後，這種潮流特著地進展着，儘管在中間的時候其他大潮流發生，並變成更卓絕的。這樣麼，發見時代從牠在好幾世紀前開始後，實在決莫停止；但在中間的時候，別的潮流又發生出來，並且成爲卓絕的。在思想歷史上這種時代的互相覆蔽的情形，彷彿似地殼中各殊的地質年代層之相續。這就是說，發見時代是今日理智世界的層級之一；儘管我們可以據其他更顯著的層級說明我們的時代。自十六世紀後，別一些層級會正形成，這些層級也建設在我們理智的世界中；所以我們的時代之整個理智的組織，在牠的本身內包含十五、十六、十七、十八、十九、五世紀的結構。比方說，第十五世紀是因牠的地理上探究和發見的興趣著名的，但甚至我們縱然關注着許多別的事件，却我們決莫停止我們的這樣探究的興趣。著者且引例來證明，最近兩極的探險曾引起我們廣大的興趣。十七世紀從牠的哲學的外觀說顯是自然主義的，此後自然主義決莫停止着，不是我們複雜的理智生活之一真正的部份。十九世紀目觀浪漫主義顯著地復活，但是浪漫主義自中世紀以來決莫完全死滅。十八世紀有法國革命出現；牠因牠的政治學說著稱；儘管我們現在關於人類和國家的知識比從前透徹得多，儘管我們實用的臆說會變成進化

主義的，却是我們無數的政治思想仍然顯著地留存着爲十八世紀的式樣。我們進而論述本章和其餘各章中各種思想的潮流時，且記憶着歷史的這種成層的組織；因爲老實說來，我們現在纔開始研究我們自己的時候。我的第二種說明，卽，發見時代的研究須得我們迴溯幾世紀；又須得我們前進幾世紀，儘管我們以這個發見時代的名稱指十四、十五、十六、十七四世紀——這個說明的意義，我盼望，在我們繼續論述時，將變成更顯明的。

第二節 發見時代的發生的原素

什麼發生出西歐中這種卓絕的發見時代呢？這個問題的詳細回答須要一篇長的普通歷史論文。雖然，我們的問題的回答，只須述說僅僅最顯著的，最一般的原素就夠了。但是這樣的原素還是很多的。

如果我們迴溯到第十二、第十三、兩世紀，如我們應這般樣；那麼，我們立即注意到這個重要的事實，卽西歐那時正與許多重要的外國文化接觸，這些文化是西班牙和北亞非利加的摩耳（Moorish）的文化，及東方的摩耳和希臘的文化。在一方面，西班牙的摩耳人，別一

方面，從東方轉來的十字軍者，及察視東方的歐洲旅行者、水手、商人都更快地攜回新習慣、新思想、新學問、新技術到西歐。這樣麼，歐洲理智的界域擴大了。尤其是在亞拉伯人最注意的，會保存着的，古代希臘文化的幾部份上面創生出新的興趣。這種興趣指的是，關於天文學、數理學、物理學和點金術、醫學，特以關於亞里斯多德的哲學和科學，一種新興趣。但除開這種興趣外，與亞拉伯和希臘的接觸，又指的是，關於地理的知識及外國人民習慣和興趣的知識直接的擴大。第十二、十三、兩世紀中，這種興趣的擴大，真正是近代自然和數理科學的肇始。

第二種原素，就是對於古代拉丁文學有日增的興趣，並且能鑑識着。這時前，對這種文學的研究的容忍，僅如「上帝的小孩子對於埃及人的掠奪似的」；以此古代的著述，曾以強制的譬喻和預言解釋牠們來一部份有怨不敬的興趣。在古典的著述上面，這種萌芽的興趣因這些著述自身固有的優美日益生長，直到在意大利第十四、十五、兩世紀時盛開着形成古典的學術之偉大的復興花。意大利是適宜於發達這樣一種興趣的良好環境。這因兩種原由：第一，舊羅馬文化在意大利的理智者看來像似自己的祖宗的文化，像似自己有這種文化的權

利；所以對於牠不僅有一種自然的興趣，並且對於異教的研究上這樣的興趣有甚大的容忍。再者，我們所叫做中世紀的清教主義，意大利人最不注意。第二，意大利因從十三世以來與地中海東方國家的商務關係日增繁密，因意大利半島與地中海的東方間旅行甚易，把保存在地中海東方的古代希臘文化引入牠的國內；這樣麼，第十四、十五、兩世紀時，意大利人把在古代希臘學術上的興趣加到在拉丁學術上他們的熱烈的興趣上面。

然而最重大的原素，還是國家主義的精神的誕生和發達，在國家主義的精神內包括着許多附屬的原素。在中世紀歐洲上黑雲樣垂懸着羅馬帝國的傳說，垂懸着遠被的教會的權威及牠的集權的組織和傳說。這個黑雲，在個人的興趣和思想的自由可以得到前，在國家主義的精神可以興盛前，必須先行散開。近代國家的發達的故事是很長的，很複雜的；但如果要用一兩句話來把牠說明，這必應報告出經濟的歐洲的發達。市鎮發達時，商業也就發達了。商業興盛時，資本和財富也就增長了。這些東西發達時，政府和經濟的利益使合股企業發生出來。這種企業發展成政策時，牠就在國內結合國民的經濟利益，在國外就激起國民努力于支配市場，保護並獨占商業的路線。這種發達的故事，包括從威尼斯 (Venice) 熱洛亞 (Genoa)

os) 的時候到我們自己的時候歐洲歷史的重大的部份。牠的結果是非常重要的，不單因國家主義發達成近代歐洲政治的政策，並且因特在這幾世紀中歐洲理智的發達。他特別扶護反中世紀的傳說的革命。這就是說，他扶護獨立の思想和思想中根本的變遷，他扶護以事實和經驗爲解決問題的標準之習慣。但是或者比這一切還要重大的，就是大發見包含在真正經濟的和政治的發達自身中。這種發達包括經濟或產業の技術之發達，這些技術上的發明顯然在能說明這些技術的工具和方法の純粹科學原理の發見之前。比方說，我們會察見在地中海時代任何科學開始前實際の技術會有如何樣的進步。恰如那時土地の測量在幾何學前，分數の應用在分數の科學前似的，近代砲兵の經驗（即試驗和錯誤の學習過程）在彈道學の研究前。一句話說來，近代物理の科學從實際の技術發生出來。近代地理學是十字軍和中古商務の子孫，恰如古代地理科學是裴尼克（Punic）和希臘商務の子孫似的。最後，化學，即最幼稚的科學之一，有歐洲製造廠中擴大的化學技巧在牠之前，鑛物學和地質學有採鑛和冶金的技藝在牠們之前。

第二節 發見的進程和大發見

(A)「學術的復生」或希臘和羅馬古代文化的發見——著者曾論述過中世紀理智者學知包括在西羅馬帝國最後世紀衰落的文化中拉丁傳說。他又學知教會的傳說。儘管這兩種傳說都包含希臘和羅馬黃金時代文化的要素；却是這些學子彷彿由一副粗糙的眼鏡看見被曲解的和不分明的古代文化。這就是說，如果這些學子研究維祖爾(Vigil)，他便譬喻地研究一個基督教的先驅者的作家，不是研究一個真正的維祖爾的作家。如果他研究柏拉圖，他便研究一個新柏拉圖主義者的哲學家，不是研究一個真正的柏拉圖的哲學家。概括說來，真正的羅馬和希臘文化，古代拉丁著作家的標準的中世紀學子並不知曉，並不認識；所以歐洲須得發見真正的古代文化，即好像須得從若干世紀中的斷爛物把牠挖出來樣。這種發見，著者曾論述過十二世紀在異教的文學上面（因這種文學自身的優異）日增的興趣中開始。但這個大發見，在北意大利十四世紀始出生；並特別是因培德拉(Petrarca)這個大首領（大概最盛時在紀元前一三四五年）而出生。初時新的興趣，限制到異教羅馬書的研究上面；日後，纔包括古代

希臘那些書的研究。不久又包括古代美術的研究，及發見和保存牠們的文化遺蹟的意願。這個結果就是我們叫做意大利文藝復興的差不多兩百年的光輝燦爛時代。這種學術的復生，包括對希臘和拉丁言語及拉丁著作中真正優美的文學之可驚的通曉。他又包括一切我們叫做近代古典的學問的降生，古代著述的散失的抄錄之發見，古代著述家的校訂，他們的思想的解釋，他們的制度和文化的歷史之形成，他們的美術的發見和保存，以及最後古代地中海文明的了解和鑑識。這個文藝復興，又包括意大利固有的文學之卓絕的發達；這種發達，其後影響法蘭西的文學，又對於伊利薩伯的 (Elizabethan) 英吉利文學爲主要的刺激物。從那些時候到我們現在的時候，古典的學問實質上前進着，沒有中輟；從那些時候，希臘羅馬的思想、文學、美術，繼續極有力地影響近代文明。

(B) 羅馬法的發見——意大利的學生，在十一、十二兩世紀中已開始發見羅馬法爲羅馬大法律家時候所造成的法律。先時，羅馬法的研究僅僅引起對本文的註釋，或對於魯斯體尼的課本中單字的訓解；並限於律例的研究。雖然，在比較上短促的時期，羅馬法典大全也包括在他們的研究範圍內；這些註釋也發達成法律的真正說明。不久，關於羅馬法的研究之

廣布的興趣，也大發達；意大利法律學校招來西歐各處累千的學生。法理學從意大利播布到南法蘭西和日耳曼。在日耳曼，在高級法庭前任何地方法律不能解決控訴的案件時，特別地根據羅馬法為裁判的標準，漸漸地羅馬法的研究提供的法律的訓練，及法庭中羅馬法的原理之日益擴大的援用，使羅馬法真正成為日耳曼諸邦的普通法。在法蘭西，羅馬法對於普通法的影響，也是一樣巨大的。在英吉利，普通法和衡平的裁判的發達，初看起來，像似與羅馬法律學家的研究十分沒關係；但是這樣一種研究的影響，儘管較為隱伏，較為一般，大要是必有的。一種哲學的大法律系統存在着，這種法律系統英國課本書的著作家和研究法律的學生都知曉並學習——這個事實，使任何別的推論像似不能夠有的。

近代法律的發達的細情，是非常的夥多。雖然，在這些事情中有一種事實，即羅馬法律通常為近代法律學家所應學習的科目之部份，從早時意大利文藝復興時到我們現在時是特別顯著的。

(C) 地理學的發見——我們現且依次討論地理學的發見，在十字軍的時候開始的，在第十五十六兩世紀達到最高度的並繼續到我們現在時候的；這樣的討論就是對變革歐洲思想的

原素中最有力的原素之一的討論。在過去七八世紀間，特以在這時的中間時候，地理學的探測之詳細的故事與我們莫有貼切的關係。說到我們現在的目的，關於人類變成着熟識地球的全部平面，熟識住居在一切各地方的人民，熟識野蠻人和未開人的思想，熟識遼遠的陸地和海洋的飛禽走獸，熟識死滅的生命和文化的遺跡，這一切故事的重要部份，我們說明一下，也就夠了。我們且回想中世紀歐洲，怎樣變成着熟識地中海世界，甚至熟識更遠的東方，若俄羅斯、中亞細亞、印度。這件事，那些時候十字軍人傳教者和商賈把牠完成。在第十五世紀，葡萄牙仍然在十字軍人的理想和圍攻亞拉伯的欲望之驅策下，無疑地又為尋求財富，開始探訪亞非利加的西岸。幾十年間這種事業誘導葡萄牙水手遠走到亞非利加極南的地角。越過亞非利加東岸的亞拉伯殖民地；在一四九七年瓦苛·達·嘉麻(Vasco da Gama)從里斯奔(Lisbon)出發遠航至印度，這是航海的最大偉績的肇始。於是回教徒完全失敗；數年間葡萄牙海軍將領及他們優異的船隻和航海的技能，宰制着印度的商務；於是需費鉅大而又困難的舊日經地中海東方到印度的航路比較大洋的航路起來，變成極劣下無用的航路。這時因尋求一直往西直達印度的航路，因過視自圖勒米後流行的「歐亞」大陸經度的寬闊，迷誤地引起亞美

利加的發見；在一五二一年，又引起環駛地球一週的事件。其餘的故事，如亞細亞、亞美利加、亞非利加探訪出來，加到歐洲世界，如大西洋對於近代人變成地中海對於古代世界樣，都可以不必說了。但十六、十七、兩世紀的發見，對於歐洲商務和政治的影響，對於歐洲理智生活的影響，人們不會說得過甚。

我們現且對於自己提出這樣一個問題，即這些地理的發見對於歐洲思想最特著的影響是什麼呢？（1）牠們界于歐洲許多新的興趣或思维的題目，這種事實是十分顯著的。牠隱示新題目與舊的競爭得勝，舊的興趣日益衰減。中世紀思想中最著明的事實之一，就是差不多絕對的神學的興趣。（2）這些新興趣不只是舊興趣的惟一仇敵；因為牠們還產生出無數新的重要的問題，牠們引導人改正舊日的學術之錯誤。比方說，人若知曉別地方的習慣，那就會批評他的本土的習慣。知曉別的民族之根本上相異的思想和道德，那就會察見前日視為自明的原理僅不過是假說。於是在哥倫布（Columbus）和瓦奇·達·嘉麻兩世紀後，歐洲理智者差不多質問每一種制度，每一種習慣，以及中世紀傳說的宗教教義和道德原理；他們以為人類僅僅不過是他的環境的產物，以此環境若適當地被選擇着，能使人類成爲全德的；——這些事實

不是偶然的，他們以爲文化爲一種人爲的構造物；以爲與文化人相對立的自然人形成關於許多他們的政治、道德、宗教、教育、的學理。(3)最後，這些發見以冒險的真精神充滿着歐洲各地，牠們使一般人對於生活的各部份的變遷更能容忍，更所期望些。你且描繪這些初期發見的世界對於歐洲人民中冒險的份子之影響，這樣一種影響實足與澳大利亞 (Australia)、加利福尼亞 (California)、克龍丟克 (Klondike) 的黃金發見相比較。你且描繪在西歐繁盛海口 奇異消息的接收的頻繁及對於視若固然的新奇事件之增大的適應。老實說來，這些事實並莫隱示歐洲一切在心理上都變成急進的，或任何地方對於一切事件在心理上都變成急進的。但是牠們實在暗示：惟有地理的發見能說明第十六、十七、十八、三世紀的進程中在歐洲理智生活上發生出來的劇大的變遷。

(D) 天文的發見——雖然，我們不專據地理的發見說明歐洲理智生活的大變遷，因爲別的發見變改人的思想的，不久又附加到地理的發見上。這些發見屬於天文學、數理學、物理學、生理學的範圍。

任何能適當地叫做天文的考察，當中世紀起頭時在西羅馬帝國已久停止着；天文學的發

察再開始時，這種新的興趣由摩耳人傳來。西方天文的研究中輟時，在回教的摩耳國王區域內國王的保護下，發生一種關於天文學的興趣；這種興趣的發生早至八世紀。圖勒米天文的著作“Almagest”和別的希臘天文學家的作品，都翻譯出來。關於天文有細心的觀察，觀察人極努力於實證並修改希臘天文學家得到的結果。除這些外，較良的天文的器具也製造出來了；一些真正的發見，雖很細微，却實在得到了。天文學的研究從東方移徙到西班牙的摩耳人，天文學的興趣從摩耳人播布到西方基督教國；當第十三世紀時這種興趣遠被西歐。在最初兩世紀西方天文學的研究限於搜羅並編纂學子自己能通曉的從希臘和亞拉伯得來的知識；但十五世紀在研究和考察方面獨立的曙光現出來了；一五〇〇年已有真正的進步，這是因製造了改良的器具，因更精確地觀察，因附加了些微的發見和學理到舊日的知識上。但當這個時候和此後數十年，天文學會不能動搖久與星辰研究聯合的科學前的迷信。天文學家自身留存着爲星相術者，寓言者。誠然，甚至晚到一六五五年，華瑾（Huygens），即歐洲大天文學家和最啓明的思想家之一，仍辯說道，既然那時已知的行星和衛星的數目已達到完全的數目十二，必不能有任何更多的發見呵！然而除開這種非科學的餘燼外，我們應述說，一四七二

年的慧星，曾嚴重地考察着，視為科學研究的對象，不當作迷信的恐怖的對象。

十六世紀開頭二十五年間，發生了最重要的事變；這個事變即使在哲學歷史中不是最重要的，必然是在天文學歷史中哲學上最重要的。前許久皮達哥納派者暗示地球自身可以運動，較後亞里斯塔略暗示日中的臆說；但這些推測落在聾子耳朵上，因為希臘人莫會廢棄非科學的地中的世界說。那時哥柏尼侃，因傳統的臆說日增繁雜和困難，影響着牠，因古代的暗示即地球可以運動，也影響着牠，提出一種臆說，以為「天體的昭彰的運動大抵不是真實的運動，但是因地球載觀察者的地球運動。」（註一）這就是說，哥柏尼侃已牢牢地把捉着運動的相對性的原理，他應用這個原理，對他的同時人給予一個天界的新組織：——「所看見的一切位置的變易，或是因觀察人的運動，或是因所注視的對象的運動，或因兩者位置的變易，如果這兩者的運動是各殊的。因為，若干物體一樣相對地向同一的方向運動時；沒有任何運動，例如在所看見的對象與觀察人間的，可以察見出來。

（註一）此處和上文都從Berry的'A short History of Astronomy'第四章引用下來。

「有人說哥柏尼侃證明初期著述家推測過的，或提示過的。或者說他採取一些浮泛的理

想（極端模糊的和決非以科學的方法完成的）；然後根據這些理想造作一些確定的根本原理，然後從這些原理數理地發達出這樣一種天文系統，這個天文系統他以為能說明所觀察的天體運動，如傳統的圖勒米系統能夠這樣似的。哥柏尼侃完成的哥柏尼侃系統，當作對於通常的觀察之一種說明看來，確實優于牠的敵對的系統；這種優勢仰賴着牠所由發生的數理的熟練，恰如仰賴着牠的根本的原理似的；牠在許多地方很為簡單；牠排除舊系統的某某根本的困難。雖然，牠往往遭受好些劇烈的反對，這些反對僅僅被繼續發見的新證據征服着。說到哥柏尼侃系統的先進者，僅有一個科學的系統鄭重地企圖說明已知的事實的；說到牠的直接的祖述者，有兩個系統，這兩個系統中較新的一個在有公正的心理者看來，以全體論，顯似較適當的；對於這兩個系統為更遠大的研究，打算發見新論證趨于辯護這一個或那一個的，這是直接被暗示着為最重要的一種研究。」

哥柏尼侃的臆說需要兩件東西：第一，更遠大的觀察，將發見裁定敵對的學說之事實的；第二，動力學上的發見，將說明在那些時候似從新學說產生出的悖謬的理論。儘管其後五十年間觀察上有繼續的進步，却是哥柏尼侃的學說，在能確成為堪選取的實用臆說前，須

長久地等待着。一個人，他的發見造成這種偉大結果的，自己比任何別的人更應得叫做近代科學和哲學的母親的，就是嘉利勒（Galileo Galilei）。

在嘉利勒的望遠鏡下的發見中，有四種發見可認為是特別辯護哥柏尼侃的臆說。第一就是木星的四個衛星和這四個衛星的運動的發見。這個發見充分證明：一個巨大的形體，儘管自身由空間以高速度運動着，却能有其他若干大形體旋繞着牠，附從着牠；這樣一個學說在傳統的思想家看來是荒謬的，然而對於新的臆說却是非常必須的。第二就是金星形態的發見，使牠對於太陽的關係及牠類似月亮和地球的事實顯著出來。第三就是月亮的不規則的平面之發見。第四就是太陽的黑點之發見，及因這些黑點運動關於太陽自身或然的旋轉之發見，就是破壞天體不動的信仰，就是證明天空與地球的世界類似。

在嘉利勒的動力學上的發見中，有兩個發見，從牠對歐洲給予世界創造一種論說，是極重要的。這兩個發見，就是下降體之「加速率」的原則，和這個原理，即，一個動體，如果不受阻礙，必在一條直線上以齊一的速度運動着。這兩種發見，自身是極簡單的，是用極簡單的實驗得到的；但是他們在歷史上是全部近代天文學和力學的基礎，他們是人類所曾目觀過

的最大的理智革命的開始。

儘管從紐登到納布勒斯 (Laplace)，從納布勒斯到我們現在時，關於近代天文學的完全敘述包括許多的人和無數的詳細事實，却是這種敘述可簡單地作成。克卜勒 (Kepler) 發見行星的軌道，及聯接太陽和行星的路線在同等的時間通過同等的面積之原則；尤其是華璠的許多發見（從搖鏢和撞拋體的考驗得到的），良好的數理方法，較精確的和衆多的天文觀察；——使這一切紐登的天文學能以完成。歐洲因紐登獲到吸力的天文學之實質上完全的基礎，這就是說，獲得關於太陽系察見的事實之動力學上的說明的基礎。一切對於開始擴大太陽系到全部恆星系是最緊要的，就是日後雙星運行的發見。吸力的天文學使康德 (Kant) 和納布勒斯提出太陽系統起原的大問題，引導他們造作星霧說。這這個臆說可以說是大半推測的，對天文學是次要的；但牠在哲學上是很重要的。這樣麼，自嘉利勒生後二百年內，人們不僅以動力學的用語思攷太陽的世界，並且甚至對於太陽世界的原始有一個動力學上的學說。此外十九世紀因分光器，發見關於星世界的物理學和化學，及確知一星向我們接近或從我們離開和這個接近或離的速度之容易的方法。（註一）

(註一)我們近代世界創造論，在體是天文學的範圍內，體的祖宗之最有名的就是：——哥柏尼倪（最盛時大概在一五一五年）；嘉利勒（最盛時大概在一六〇五年）；克卜勒（Kepler，最盛時大概在一六一〇年）；華瓊（最盛時大概在一六七〇年）；紐登（真盛時大概在一六八五年）；哈勒（Halle，最盛時大概在一六九五年）；薩拉德勒（Bridg，最盛時大概在一七三五年）；康德（最盛時大概在一七六五年）；納革爾姐（Lagrange，最盛時大概在一七七五年）；納布勒斯（最盛時大概一七九〇年）；黑謝爾（Wolff，最盛時大概在一七八〇年）。這個簡略表應以雙星運動發見人黑謝爾和十九世紀初年終結，因以後姓氏太多，學子最好從天文史去尋覓。

(B) 數學的發見——希臘數學被亞拉伯人（註一）研究着並被他們攜帶到西方的世界。他們攜帶數學、代數、三角、幾何到西方時，只對於從老師希臘人接受的知識加了些須到上面，但他們十分能重視希臘的數學，能了解希臘數學，以此他們自己是非常好的教師。這個攜帶的事件發生在十二、十三、十四、三世紀中。在十五世紀中希臘數學家直接從康士坦丁來到西歐，所以歐洲學生在這一世紀中容易曉悉希臘和亞拉伯的數學。十六世紀時近代數學開始；但這一開始可以一句話總述起來，即希臘數學僅僅擴大了；十七世紀時近代數學的革

命的發達開始了。這樣發達會使近代數理學遠越過希臘數理科學的範圍。簡單地總括說來，下述五個階段可以在一六〇〇年後近代數理學的歷史中辨識出：第一就是解析幾何的發明（註二）和發達；第二就是微積分的發明；（註三）第三就是一種正確數理科學的力學之發達；（註四）第四就是數理學的物理學之發達；（註五）第五就是十九世紀純粹數理學的大發達。（註六）

（註一）亞拉伯人也從印度人得到數理學的知識，特以從印度人得到數目的小數符號為最。

（註二）一六三七年笛哈爾(Descartes)所發明。參看Ball, "A Short History of Mathematics, pp. 232 ff.

（註三）一六六六年和七四年紐登和勒澤尼所發明。

（註四）就初期階段說為華理和紐登所造成，最完全的階段說遲至十八世紀為納布勒斯和納革蘭姐所造成。

（註五）華理和紐登的光之學理肇始。

（註六）十七、十八、兩世紀間近代數理學的最有名的創造人，就是笛哈爾（最盛時大概在一六三五年）；加瓦列里(Cavalieri) 最盛時大概在一六四〇年，說明不可分之原理的，積分的先導者；瓦里斯(Wallis) 最盛時在一六四五年，組織並擴大笛哈爾和加瓦列里所得着的結果和方法；巴斯哈(Pascal) 最盛時在一六六〇年；亞爾姆(Bernard) 最盛時大概在一六四二年，發明確率的學理(Theory of Probability)；華理、紐登、勒澤尼（最盛時

大概在一六八五年)；達倫柏爾特(D. Aarhaug)最盛時大概在一七五五年)對於力學特有貢獻；歐勒爾(Euler)最盛時大概在一七四五年)修正、組織並擴大分析；納革蘭姐對於數學許多部份，特以對於協變微積分和力學有貢獻；納布勒斯對於天體的力學和速率之學理有貢獻。

(F)物理學的、化學的、生理學的發見——從十六世紀到十九世紀的初期，也是一個關於物理科學和生理科學的大發見時代，尤其是物理科學的大發見時代。甚至對於這些無數的發見，要最簡短地敘述起來，也非一段的範圍所能。然而且說，著者曾論述過，除開動力學在十九世紀前變成完全確立為實在完備的科學外，一些科學，若聲學、光學、磁學、電學、化學、生理學，牠們的肇始無論如何在十八世紀末必已完成，這已經是夠了。在許多發見中，可以選取出來視為彰著地哲學上重要的發見就是下述這些發見：第一，這些發見引導出紐登力學和吸力天文學（從嘉利勒到紐登的）；第二，血液循環的發見，及與此有關係的哺乳動物中脈管和腺的發見，這引導人推想有生命的物體為一個機器樣（哈耳維 [Harvey]，一六二八年）；第三，至微小的有機體的發見（李歐文合克 [Leuwenhoek]，一六八三一年）；第四，光所通過的路徑的發見，這引導出最小作用的原則的成立（斯勒耳 [Snell]，最盛時

大概在一六三〇年；笛哈爾 (Descartes)；肥爾媽；第五，光以有定的速度進行的發見（雷妹 [Römer]，最盛時大概在一六八五年；薄拉德勒）；第六，光之波動說的發見（華蓮，楊格 [Young]）；第七，白光的組合的發見（紐登，一六八五年）；第七，這些發見漸漸顯露出磁與電間的關係（阿愛斯特 [Oersted]，一八一九年）；第八，光之電磁說（法納德 [Faraday]，一八四五年）；第九，化學的發見，引導出對於質量不滅說和原子說的主張的（達爾登 [Dalton]，一八〇三年）；第十，這些發見逐漸引導人們推想勢力這個概念和物質為最後物理的實體，並推想宇宙的勢力原理。這樣發見的鵲的，十九世紀在熱之力學上的當量的發見中（汝耳 [Joule]，最盛時在一八五〇年），在勢力不滅和分散的原理之發見中，纔真正到達着。這些發見一般關涉着熱學上進步的知識，熱學以紐登開始，但在十九世紀始完全成立。（加羅 [Carnot]，最盛時在一八三五年；麥愛 [Mayer]，最盛時在一八五五年；汝耳；黑摩耳執 [Helmholtz]，最盛時在一八六〇年；克羅夏 [Clausius]，最盛時在一八六〇年；湯姆孫 [Thomson, W.]，最盛時在一八六五年；蘭京 [Rankine]，最盛時在一八六〇年）。（註一）

（註一）在十七、十八、兩世紀物理科學的無數發見人中 (Ca Jones History of Physics and Thorpes Hitory of

Chemist) 詳載這些人的姓氏和著述)，哲學歷史的學子特應注意的人就是：嘉利勒、革耳賓 (Galilei) 最盛時大概在一五八〇年)；斯勒耳 (發見光之折射)；笛哈爾；脫列塞里 (Torricelli 最盛時大概在一六四〇年)；巴斯哈 (發見流質的壓力)；華達；波以耳 (Boyle 最盛時大概在一六七〇年，化學和熱學的祖宗)；紐登 (關於天文學、熱學、光學都有發見)；雷扶 (發見有定的光之速度)；博拉克 (Barrow 最盛時大概在一七七〇年)；卜列斯 (特勒) (Prieley 最盛時大概在一七七五年)；勞瓦謝耳 (Lavoisier 最盛時大概在一七八五年)；達耳登；都斐 (Dufay 最盛時大概在一七三五年)；佛南克林 (Franklin 最盛時大概在一七五〇年)；嘉維底昔 (Cavendish 最盛時大概在一七七〇年)；苦德 (Coulomb)；嘉瓦尼 (Galvani)；畢而達 (Volta 最盛時大概在一七七〇年，電學的祖宗)；楊格 (最盛時大概在一八一五年)。

(G) 心理學及政治和社會科學——從十六世紀起，人類的個人的和社會的性質，是熱烈的研究的對象。雖然，這種研究，從破毀自中世紀繼承的概念和偏見說，極爲遲慢；這種研究僅僅漸漸從一種思辨的論證變爲一種真正歸納的或實驗的推究。誠然，這件事直到十九世紀才成功。所以在十六、十七、十八、三世紀間，這類科學研究的範圍，比物理科學研究的範圍，遠非實證的發見的範圍。較切適地說來，這種範圍，是在繼承的概念和黨派的見解上增

大的洞察和啓明的範圍。雖然，我們應重視關於西方世界實際和哲學生活的思辨之重要性。社會的和國家的學理者，以勤苦的思考，以對人類性質的增大的熟察，破毀中世紀心理、政治、社會、經濟的學說，並且能使理智者也破毀這些學說。概括說來，大思想曾家引導歐洲的思想由前三世紀所自擊的巨大的政治、經濟、社會、教育變遷，由專制的、獨裁的、政治和教育時代，到君主立憲、民主政治、人本主義的立法、功利主義的教育時代。

在十七十八兩世紀間，這些科學發達的詳細歷史，儘管冗長繁雜；却有幾許重大事實，特爲顯著，並且在哲學上還是最重要的。關於人類心智、人類社會、及政治制度之科學前和宗教的概念，這兩世紀大思想家曾把牠們破毀。但是結果所生出的塵世的信仰，距確立期還很遠。這些信仰在原理上仍是希臘思想家的信仰。人類心理的性質未曾真正地了解，也不能真正地了解；直到達爾文主義顯示人類心智與獸類心智的關係時，直到生理學神經系統的微細的解剖多少洞察着人類心智的作用時，直到實驗的研究在心理學中開始時。在這時前，心理學的研究，不得不留存着爲對意識之幾許人爲的分析，爲明智的內觀者揣測的系統，爲啓明的人類生活的學子之一序列的臆度。幾許最重要的發見，就是所叫做觀念聯合的過程在

教育上佔有的勢力，就是成年人的心智在廣大的範圍內爲環境的產物。在一方面，這些發見促進哲學中日盛的自由主義、實證主義、主觀主義；在下面幾章，這些情形我們將要論述。別一方面，牠們趨使思惟的人們破毀萬民一致的、自然法的古希臘信仰，大概說來，破毀人始生時植在人心的宇宙的「神賜的」哲學上古希臘信仰。

在這幾世紀間，社會繼續被推想着爲人爲的契約的組織，這種組織實際上或原理上是牠的份子間一種契約所創立的。社會繼續被推想着爲論理上奠基在自然法上，爲本質上一種合理的事業。概括說來，社會繼續在原理上被推想着爲舊日希臘思想家所這樣推想似的。這是如此，直到近代思想家變成一個進化主義者時，直到他們更透徹地了解人和獸的本能的性質時，直到他們因擴大地認知事實對於在社會、政府、法律、經濟的習慣和制度的原始、發達、變遷中活動的真正原素有多少睿察時。這樣一種知識，僅十九世紀研究人類性質和社會的學者實在得到了。

第四節 發見和科學的範圍的擴大

十七、十八、兩世紀科學發達的重要情態，就是人類科學的興趣之迅速的擴大。這種情態可明白地看見，如果比較嘉利勒時代推究的有限範圍與其後兩世紀推究的廣大的範圍。在嘉利勒的時代，解剖學、植物學、生理學、心理學、政治學僅僅起頭，至於化學、動力學、物理學、數學、天文學也是如此；這就是說，這些科學僅僅開始成爲近代的科學。初時，這些科學所提出的問題，只不多幾個，且比較地狹小。但是過兩世紀，這些科學當中許多，變成着日更擴大牠們的範圍，且十分建立成了；再者幾許新的科學，若礦物學、地質學、古物學、人類學、經濟學，都已開始成爲近代的科學。

當拿破侖時代儘管科學的範圍變成很擴大的，却是如果與今日科學範圍比較起來，實在很爲狹小；因爲這種科學範圍的擴大及重要科學內各部門和各問題之莫大的增加，在十九世紀曾在差不多幾何級數的方式下繼續着。除開數理科學外，我們甚至可以說別的科學僅在十七、十八、兩世紀纔有牠們的肇始。這幾世紀儘管是奇偉的，却牠們不過是過去一百五十年迅速的科學發達之非常卓絕的時代的先驅者。

第五節 科學與非科學的和中世紀的信仰及習慣的衝突

從十六世紀起，新的學問、新的發見、新的學說常常與舊的信仰和習慣有極劇烈的衝突。新解剖學和生理學，及新天文學初時皆遭反對，視為邪說。嘉利勒被教會裁判所懲責，被迫着否認地球運動說。從嘉利勒的時候起，凡在一方面關涉世界創造論的，別一方面關涉人類原始、人類歷史、人類性質、人類在宇宙的地位、人類道德、人類政治和社會的制度、以及人類宗教的，牠們的明白的科學概念方面的奮鬥曾遭遇着猛烈的反抗。在相繼的一個一個的時代實行的科學與非科學相繼的一個一個的戰爭中，科學都得勝了；這些戰爭直到現在我們纔覺着過去了。但我們儘管這樣覺着，却不要忘記昨日達爾文的學說與舊信仰曾有一度猛烈的戰爭，也不要忘記今日聖經的科學仍然是在相類的戰爭情狀中。所以如果我們說科學的正當權利會被承認；那麼，我們應加上一限制語，即科學關於完全戰勝西方世界非科學的信仰和習慣，仍還有許多事件要做。是的，甚至關於教育理智階級使他對於一切須以科學的方法研究的問題採取真正地、完全地科學的態度，仍然留下未做完的工作。

第二十二章 近代哲學的潮流

第一節 緒言

在十六世紀，發見時代已開始目覩歐洲理智生活中大的哲學變遷。共通于這些變遷的，是對於中世紀的世界、國家、人生、的概念之背叛。第一，是從古典學術的復興可以看見的對於中世紀思想、情感、技術、之背叛。第二，是國家主義和國家權威在教會上的學說之發生。第三，是從清教徒對中世紀教會的反抗，從教會自身努力改良自己的內部，可以看見的道德和宗教方面的背叛。最後，對於可以叫做反亞里斯多德主義者的中世紀的科學和思想之背叛。這種最後的背叛，包括對於古代天文學和物理學的毀棄，包括實驗的推攷和探究及自信和獨立的精神之發生。(註一)

(註一)這也包括由思辨立刻發見一個新世界和人生概念的企圖。這些企圖中最堪稱道的，就是潘格羅(Pangloss)。

no Bruno) 的自然主義的汎神論(薄魯羅在一六〇〇年因教會裁判的命令焚死羅馬)。

雖然，我們頂好在近代時候第一大哲學潮流在十七世紀顯現出來有充分力量時，開始敘述這個哲學潮流；這樣把我們近代哲學發達的故事限到過去三百年間。(註一)

(註一) 此處，從前的一種敘述須得重復一下。從這點以往的研究，我們實開始論述到今日的哲學思想；因為儘管一種潮流被別種潮流跟隨着，却是較舊的潮流在聯合的或合成的潮流中也留存着為一種永存的勢力。這樣麼，據動勢這個名詞，不據時代這個名詞，論述近代哲學，顯是適當的。再者我們這樣論述近代哲學時，不要完全忽略在這裏曾有時代的區分這個事實；因我們依次在每種潮流開始在近代歐洲思想中明白地表現出自己的努力的順序中敘述每種潮流。

第二節 科學前的思想之殘存

著者在講說這些近代潮流的頭一種前，須得停止一會來指明出變遷最少的，及仍留存着為我們理智生活之基礎的。在中世紀，歐洲思想和習慣差不多完全是非科學的和野蠻的；在科學和批判的思想出現時，這種野蠻的情形却未立即消滅，並且現在還未完全消滅。這樣

麼，到今日，野蠻的和非科學的思想、信仰、習慣之基底的下層仍留存在我們的大部份社會、政治、宗教、理智的生活中。（註一）前章曾指明出：近代在科學要求羣衆改變某某舊的或原始的信仰和習慣的場合，牠不得不與羣衆心理猛烈地戰鬥，不得不征服羣衆的惰性。除這個事實外，我們還須說：神話、魔術、靈魂說到今日還是歐洲思想的下層之一部份。比方說靈魂說關於我們解釋人類生命和思想仍是廣遍地被採用着，魔術仍然是民衆醫術之一重要部份；我們視罪犯仍然很像野蠻人視他樣；我們的中學校大學校課程和教授方法仍然以學生心理及其活動狀況的科學前的學說爲前提；宗教和倫理學，甚至就理智階級（註二）說仍然顯現出許多彰著地原始的東西。兩者都不是以任何批判或忍耐的精神被陳述着，但僅視作一種重要的歷史的和心理的事實之說明。最文明的民族中任何時代，沒有不顯露出他們思想、習慣、信仰中一廣大的原始的下層；這樣的下層，在著者能預測人類社會歷史的範圍內，必將仍然繼續存在着。（註三）誠然，我們說明任何近代思想家的心理時，不可不設想着這些被教育變更至微的本能，不可不設想着以由思想家所從教養的社會之惰性的羣衆心理社會地並盲目地承繼的習慣和思考的行爲之體系略微綜合着的下意識的特性。再者，科

學的推究決莫有宇宙或可研察的物象全體，爲牠的探索的範圍但僅慢慢使牠的路徑從這些中心的興趣擴大到別些中心的興趣，以此漸漸伸展牠的研究的全體範圍之直徑。在中間的時候，許多留存着在科學範圍之外的，甚至理智的人以非科學的、和社會地承繼的方法推想牠們。

(註一)此處，我甚至包括理智階級。非理智的羣衆在許多生活事件中固然是非科學的。任何未開化人能夠乘火車，能夠使用文明的器具或方法；但是他沒了解蒸汽機或機械學的原理，或不能比他中世紀的祖宗要聰智些。所以這個事實，即羣衆使用近代器具，入現代醫院，畢業於近代初等學校，沒隱指一種革命曾發生，使他們理智上優于科學前的人。概括說來，理智的造詣之考驗或今日一般人的哲學之考驗，將顯出這些人爲「科學前」的人，他們爲科學前的人，不是就他們所使用的技術和工具說；大概說來，是就他們了解他們的環境和他們自身說。

(註二)「理智階級」這個名詞，是必然含混的。我們可以武斷地定出牠的意義，以牠爲最理智的和很受過教育的「百分之十的民衆」。如果我們認牠爲百分之二十五，那麼，近代思想中野蠻的原素將更廣大。但甚至即使我們認牠爲百分之十，上文的陳述或者仍然是真實無誤的。

(註三)我對於本句中最後陳述的理由，就是這種心理的信仰，即，至少民衆中百分之七十五，如果不用我們現在教授方法教育他們，他們必真沒有本來的理智能力來獲得一種中學校的科學訓練的。

所以我們在開始研究過去三百年間形成的今日哲學思想及實在使我們理智生活發生出重大變遷的近代的哲學的潮流時，不要忘懷我們思想中那個廣大的下層；這一個下層，會固存着經歷若干時代的進程，並無論如何一部份比中世紀還要古舊。這個下層就是近代歐洲思想的第一層級，在牠之上放置着大的擾動、剝蝕、壓力、沉澱所建築的層級，這些擾動、剝蝕、壓力、沉澱，比喻地說來，就是產生近代進步的東西。

第三節 近代哲學的潮流

兩種重大的哲學潮流，在近代宗教和思想的發達中表現自己出來；第一，中世紀浪漫的或神祕的潮流，幾世紀間，特以在十七、十八、兩世紀間，暫時停息，但在十九世紀又變成極有聲威；第二，科學的或古典的或理智的潮流，在十六世紀末，曾變成顯著的，在十七、十八、兩世紀間留存着爲強有力的。

這兩種潮流根本上是不相同的。本原上，浪漫主義是中世紀的、北部的、基督教的；惟智主義是古典的、地中海的、異教的。情緒上，浪漫主義充滿着人的缺點和失望的感想，充滿着恐懼和愛慕，充滿着修養的必要之感想，充滿着生活的本質上神祕之感想。但惟智主義充滿着人類全德和自助力之信心，充滿着對人道主義和改進人類命運的熱心，極鮮有罪惡的感想，及謙卑和靈性的感想。理智上，浪漫主義對於學理，對於正確的科學，對於概括和抽象，沒有什麼興趣；但是惟智主義信賴學理，是主理的，就他以為人能說明並了解世界、人類、及人類在世界中的地位說是樂觀主義的。宗教上，浪漫主義是神祕的，是充滿戀愛、溫柔、和謙卑的，是別一個世界的，是本質上悲觀主義的。但惟智主義是樂觀主義的，是這個世界的，是自然主義的。政治上，浪漫主義是進化的，並常是守舊的；惟智主義是革命的，民主主義的，烏托邦的。浪漫主義，對於歷史，對於過去，有深厚的興趣；惟智主義，對於未來有廣大的興趣，對於過去及他之應感謝過去常常忘懷。美術上，浪漫主義顯示出牠的宗教情緒的豐富，顯示出對自然、歷史和農民的卑下的生活之愛慕，顯示出牠對情愛的興趣，顯示出牠對豐富的感官經驗之翫賞。但惟智主義是古典的，是愛好規律、秩序及體式的純

潔的，是關心着城市及其生活的，是彰著地非情緒的。

在哲學思想上，惟智主義與浪漫主義，有相應的差別。惟智主義確信人能說明並了解世界和他自身，因為世界本質上是一個能被人了解的世界。牠是一個自然主義的世界，是一個能據科學的名詞說明的世界。牠是一個惟理的世界，這個世界的基礎能被人發見，這個世界的形式從這些基礎發生出來。概括說來，牠是一個能從原則論理地推論出來的世界。再者，牠是一個公例或因果律的世界。牠的公例沒有例外。任何奇跡、神祕、非決定的原素，都是沒有的。現出的東西是不可不現出的，同一的事件在相同的情形下常常現出；這些情形都能發見出來。最後，在惟智主義者看來，牠是一個數理的和論理上必然之世界。牠不是一個目的論的世界。牠不是被外界勢力支配着，不是為某某目的組織成的。人類及其興趣，在牠的無盡期中祇佔有極小的地位。牠是剛勁的惟理的人們的世界，不是情操主義者的世界。

人類心智和人類社會，在惟智主義者看來，也是合理的和自然的。牠們和人類所住居的太陽系，都沒有任何神祕。科學能說明心智和社會，能從說明其他存在者的形式之原理推論出心智和社會的性質。所以，人類和社會的理想生活，就是這個世界的生活和惟理的生活。

人類事業在地球上開始，在地球上終了。人類最高的願望是重視由科學對自然和自己的支配力所能完成的東西。人類應被理性控制着；社會也應被理性控制着；因為社會根本上是這些推理者間的一種契約，這些推理者以此應忠實於這個契約，應對於每一個人保證他的權利。概括說來，人類的大事業在道德上、社會上和政治上就是社會中每一份子的幸福和樂利。

惟智主義本質上是樂觀的。惟智主義自巴康 (Francis Bacon) 始表著出來。「巴康自身未曾受科學的訓練，在許多地方因他盲昧數理學，根本地誤解新科學的方法和理想。他預言人類能以一種宏大的威力在地球上有一種新視域。他教說知識，科學的知識，是這樣的威力。人類因他的聰明有一種任何限制不能把他範圍住的創造的能力，有一種征服自然的威力，有一種奪取迄至那時自然控制着的命運到他的手中的能力。假使希臘人可以說會創造美術，如在那時古物學家看來似如此樣；那麼，近代人，照巴康的見解，是必然要從事再造人類生活的全部組織的大事業。

「惟智主義第二步的創始者為羅克 (John Locke)。巴康的視域限制到人類存在之物質的條件。羅克把同一自由的和往前看的分析應用到牠的政治的和教育的情態上面。羅克所播

的種子，漸漸地成長了；在我們可極適當地叫做啓明哲學或百科辭典派者和盧梭的哲學中，突然盛開着。他們說：人類生活，因社會制度的根本的重造，因新的、較好的、教育方法的發達，可變化爲與那時前的人類生活極不相同的，並至不可計量的優異的人類生活。「未來」將要對過去只有對立的關係。一個對於這樣的主張熱心的辯護者，高德文 (Godwin)，在他的著作「政治上的公道」(Political Justice) 中宣言：「從現在看見的人無分別地辯說到此後可以變化的人，這是極不合理的。」(註一)

(註一) Norman Kemp Smith, *The Middle Ages, the Renaissance, and the Modern Mind*, *Hilbert Journal*, 1914, 12, 545, f.

十七、十八、兩世紀構成惟智主義最有聲勢的時代；這幾世紀在理論一方面目擊教理學、力學、星霧臆說、觀念聯合主義者的心理學、社會契約說、之發生和發達，在實際的方面目擊法國革命及從法國革命所生出的遍歐洲和美洲道德、社會、政治的大影響；這都是惟智主義的最偉大的成功。惟智主義發達的重要階段，在巴康、羅克、英國自然神教者、福祿特爾 (Voltaire)、法國百科辭典派者、盧梭這些人中，顯現出來。惟智主義的發達在啓明時

代(或理知時代)，達到牠的頂點。

啓明這個名稱是很適當的；我們因啓明的工作得益，並能批判啓明的初期顯現出的情狀，但牠的聲價比我們所常承認的還要大些。牠的勢力，甚至比達爾文闡明的進化學說所握有的勢力還更爲根本的，更爲遠被的。牠是特別近代的觀點，牠是每種哲學的標準和規範，這些哲學與其說欲以過去證明各方法和學說，不如說欲以未來證明各方法和學說。牠還是古典的傳說之嫡出的子孫。因爲牠在近代生活之變易的情況下，並因近代科學放置在人類手中的有力的器械，表現出鼓舞希臘人創建他們的文明之自由的自信力。牠表示牠像希臘人樣確信當作人類進步的主要動力的理智上啓明之最高的價值。(註一)

(註一) Norman Kemp Smith, *the Middle Ages, the Renaissance and the Modern Mind*, *Hilbert Journal*, 1914, 12, p. 546.

但是浪漫主義對近代世界提出一種顯然殊異的哲學。浪漫主義大概謀完成兩件東西，即超脫基督教於無神的自然主義中，及復興中世紀情緒的和精神的生活。在一方面，他曾努力於以惟心主義從兩翼攻擊自然主義。在另一方面，他曾努力表示經驗的世界不是科學的世

界，向正面攻擊自然主義。

浪漫主義，在惟心主義方面會抬高心靈在經驗世界時佔有的地位。浪漫主義，從笛哈爾和最後從奧古斯丁獲得牠的前提，表示心靈和思想家的人格佔有的中心地位，辯說世界是心造成的，是心組織的。浪漫主義可以這樣圍攻惟智主義，因在自然主義的腹壁內有一極端的弱點，即自然主義的物與心的二元論，即牠以此不能自然主義地把心說明，即牠自己趨於採取地摩克列達的現像論。惟心主義在十八世紀初期柏克勒（Berkeley）的著作中始顯現出來，在康德、費普特、赫格爾、學彭浩（Kant, Fichte, Hegel and Schopenhauer）的著作中有牠的有名的表現。

但是浪漫主義會直接攻擊自然主義。這種攻擊採取極端的經驗主義和情緒主義的形式。科學是抽象的、概括的；「實在」是具體的、單一的。科學的全部計畫是把世界的豐富、夥多、繁雜、及本質的動力過分簡單化。「實在」須被經驗、直知、感覺。「實在」不能理解。僅能描摹。世界不是論理的，也不是機械的；但是一個有品質的，有強度的，生動的，自發的世界。「實在」不容嚴格的和固定的科學概念的說明；牠的許多內含不能歸約到數理的實

體。這一切的證據，是人類對自然和生活直接的經驗。牠是經驗的證據，並完全排斥推理主義的原則和結論。這種經驗主義已在柏克勒的著作中顯著出來，但在十九世紀的浪漫主義者中纔有完全的表現。

但從經驗得到的這種證據，一部份是情緒的斷定。人類不是根本上推理的。較切適地說來，本質上他是意志的、感情的、本能的。在世界內他的真正的興趣，不是科學，只是道德的和精神的生活。宇宙不是一個須被解答的啞謎，只是一個須被贏得的主旨和一個須被引導的生命。初時在宗教精神的復活中如在英國的美以美教派和德國的虔誠主義者中實行求訴於感覺和情操。在盧梭中，在盧梭所影響的德國大思想家康德和費希特中，在十八世紀末與十九世紀初英、法、德、浪漫主義的詩家和文學家中，發見着牠（對感覺和情操的求訴）的最著名的表現。

第四節 近代哲學潮流的進程及十九和二十兩世紀哲學的趨勢

著者現且論述對於近代哲學的學子最為重要的互相關係的兩個問題。在一方面，惟智主

議在嘉利勒、巴康、笛哈爾時正達到牠的最有勢力的時代；並保持着這種勢力，直到法國革命的過去和理知時代；這就是說，直到十九世紀初葉拿破倫帝國顛覆時。在另一方面，前章曾敘述過，近代科學在嘉利勒時起頭，但除開數學、力學、吸力的天文學外，近代科學在那時實沒超過牠的胚胎的階段，直到十九世紀的時候。所以十七、十八世紀的理智主義，在牠奠基在根本於新天文學和力學的範圍說，是近代的；但說到其餘別的，便不是近代的，較切適地說來是希臘的。更正確地說來，十七、十八、兩世紀的哲學，是在新天文學和力學的形態下修正過的地摩克列達的哲學，並還附加上許多斯脫義派的道德、社會、政治的哲學。概括說來，哥柏尼侃的宇宙，紐登的力學，及由此產生的哲學，是近代的；但除開這些外，近代世界缺少一種奠基在自己的發見和自己的經驗上的哲學，或者至少缺少這樣一種哲學直到十九世紀的時候。十九世紀是否會目覩一種真正近代哲學的發生，這個問題，是歷史學家難回答的問題；這不是僅因他仍然是太接近過去一百年間的思想，並且還因這幾百年間迅速的科學發達像似僅僅一個將來更大的發達的起頭。雖然，如果要在這些時候尋求一種真正的近代哲學，那麼，這必然應在達爾文後的哲學潮流中尋求，即在過去五十年間尋求。著者以

爲這樣一種哲學是應在浪漫主義、進化主義的哲學、實用主義、新現實主義中被發見着。

著者現且轉述到嘉利勒的時候，簡單地追溯近代哲學發達的進程：十七、十八、兩世紀惟智主義的潮流初時產生出一種自然主義的機械的「世界臆說」，及一種解決自然、生命、精神、社會、四者的問題之判然推理的方法。（註一）再者，這種舊的惟智主義，在自身內包括着從古代世界承繼的一種根本的、不可逃避的困難，卽心與物間的二元論及由此生出的現象主義。這種困難十七世紀在笛哈爾和羅克的思想中已開始顯現出來。這種困難，在幾許羅克的祖述者中或直接引出極端的主觀主義（柏克勒），或直接引出不可知論的現象主義（康德）。柏克勒的英國高足改變他的學說成爲主觀主義的實證論，康德的德國高足改變他的現象主義成爲一種浪漫的精神主義或惟心主義。這樣麼，笛哈爾的二元論至少有三個兒子，卽現象主義、主觀主義的實證論和惟心主義。前兩者甚爲接近牠們所從發生出的原始的惟智主義；但後者顯是浪漫主義的。（註二）

（註一）這些趨勢，特以十七十八兩世紀的趨勢，構成第二十三章的題目。

（註二）這些主觀主義的學說及其結果構成第二十四章的題目。

其次的潮流，從起源說大半是科學的和惟智主義的，但在相當的範圍內也還是浪漫主義的，這就是進化主義的潮流。這種潮流顯然屬於十九世紀。牠的最重要的功績是歷史的探究及地質的和生物的進化學說的發生。牠次於初時惟智主義，為近代哲學思想中最有力的原素之一。（註一）

（註一）進化論是第二十五章的題目。

差不多起源上、發達上與進化主義的潮流同時的，受進化主義影響又影響進化主義的，就是浪漫主義的潮流。浪漫主義在十八世紀已開始現出來，但在十九世紀在文學、美術、宗教、思想中有牠的完全表現。（註一）

（註一）浪漫主義的潮流是第二十六章的題目。

最後，除開進化主義和浪漫主義的潮流外，對於舊日的惟智主義發生了其他的反動。這些其他的潮流，儘管留存着為惟智主義的，却使對於自然和近代科學的結果之更深的察察得以表現出來，並引導一些思想家再考驗希臘哲學之真正的基礎，排棄這個基礎，以此又排棄十七、十八、兩世紀的基礎，即惟智主義及其主觀主義的結果。這些新潮流是否要與浪漫主

義的潮流聯合，且以此形成一種完全的近代哲學，這仍然是待將來回答的一個問題。（註一）

（註一）最近的和現在的哲學趨勢是第二十七章的題目。

這樣麼，現時的哲學思想是極端複雜的。在這種思想中可以發見一切從十六世紀的潮流到現在在幼稚時期的潮流之近代潮流。雖然，儘管牠是如何樣複雜，我們却謹記着牠祇根本上包括兩種潮流，即惟智主義和浪漫主義。

第二十三章 惟理主義和自然主義

第一節 方法的問題

在十六世紀的末葉和十七世紀的起頭，在採取簇新的和繁多的知識的方法上重大的興趣發生出來；這些知識，一切理智的人們似信以為他們快要發見。我們如同視那些時候，我們察見嘉利勒（註一）已通曉實驗的方法，即在其後幾世紀證明為極有效能的研究方法。這種方法排棄傳統的信仰，單單的辯論及對教權的依賴；吩咐我們向事實走去，研究事實，及由事實證明我們的臆說。（註二）但是這種方法，比以事實為解決問題的方法，還包含得多；因為他也是實驗的。牠吩咐我們發明或發見一種臆說，將要說明已知的事實的；吩咐我們然後從我們的臆說推論另外的、尚未觀察的事實，並最後以由格外的觀察或由實驗的研究斷說這些推論的事實是否實在的事實，來證明我們的臆說。再者，這種方法因是分析的，所以為實驗

的。這種方法吩咐我們「人爲地」隔絕事實和問題或找出在環我們的世界內隔絕的事實。我們這樣做來，可以大大地單簡化在通常的事變及自然的物象中存在的原因和結果之非常複雜的混合物；可以能夠研究個別的原因和牠的特別的結果，或研究個別的结果和牠的特別的原因。(註三)

(註一)磁學的祖宗威廉耳賓 (William Gilbert) 也通曉這種方法。

(註二)求真理的人須觀察事實，應用實驗，這種需要也發英國大思想家巴廉呼喊出來；但是巴廉比嘉利勒和革耳賓是不甚能夠注視實驗的方法所需要的一切事件，並且他還不能夠如他們樣應用這種方法，不能夠以奇異的成功實驗這種方法的價值。再者，巴廉賤視這兩個實驗的研究的老師從事的實驗的工作。

(註三)固然，這種實驗的方法，還須要日更細緻的和確切的研究器具的發明，及在觀察和實驗時日更正確的和精細的技術的發明。

儘管實驗的研究，在十七、十八、兩世紀迅速地變成歐洲物理科學的傳說並漸漸地從這一種研究的範圍播布到那一種研究的範圍；(註一)却是我們應馬上再說道，這僅是科學中一種有力的潮流之肇端，不是牠的結局，許多歐洲思想家仍然固持着一種根本上相異的哲學和

方法。再者，在那些時候，很多的思考的人們相信宇宙的鶴的和不會有錯誤的知識不久就會得到；他們儘管攻擊亞里斯多德主義，却他們自身仍然是亞里斯多德派的。他們盼望在一種發達的和勝利的數理學和數理的動力學之影響下將更快地對世界貢獻一種演繹的、普遍的、不會有錯誤的、科學，概括說來，他們是極端理智的樂觀主義者。

（註一）固然，這種方法，從原理論，是與文明自身，特以與科學自身一樣舊；但是在人類歷史中這種方法從前決其精密地、審慎地實用過，自嘉利勃的時代後纔如此實用者。

著者現且簡單地論述一種演繹的、普遍的、不會有錯誤的、科學之重要的性質。如果我們須有一種終竟的、宇宙的、演繹的科學，那末，我們應當發見一切必要的前題；如果我們要快地發見這些前題，那末，他們不僅應是容易發見的，並還為數甚少。再者，如果我們須有一種終竟的或不會有錯誤的科學，那末，我們的前題應該是真實的；並且我們還要能夠知曉牠們是真實的。甚至十七、十八、兩世紀急進的思想家顯然相信，這些需要容易供給，他們正在那裏供給；並以此相信科學將不久就要變成一種明白地不必實驗的例規。他們這樣相信的主要原因，容易發見出來。（1）如果把他們所有的研究資料與我們今日所有的夥多的研

究資料比較起來，那末，比較上他們便是極端愚昧；人類愈愚昧，他所適應的世界愈簡單，這就是說，世界像似愈簡單。概括說來，世界對於他們比對於我們簡單得多。（2）他們尚未學知實驗的研究，並且也尙莫有有時候來學知：實驗的研究發見問題，常比解決問題爲迅速；換一些話說來，我們知曉愈多，我們發見，我們應該知曉的還更多。（3）在數學學、天體的力學、動力學、人類生理學的動力的情態範圍內，或簡單地說來，在純粹的和應用的數學學範圍內他們有光輝燦爛的發見；所以他們自然把數理科學和似數理學的科學認爲同一的。所以他們把純粹數學學和力學之顯著的特性歸屬着數理科學。這些顯著的特性無論如何在他們推想數學學時，是幾許不會有錯誤的公理，幾許假定，幾許定義，及科學之剩餘物之迅速的和精微的推論。所以他們推想的宇宙，是一個數理的機器。是完全可以依據比較上不多幾個數理的假說解釋明白的，應似研考者可迅速地、實驗地窮盡的一個物象，和所由可以快快地發見一種普遍的、演繹的、不會有錯誤的科學之一個物象：這種情形在他們看來並不是希奇的。

這樣麼，方法的問題，在這幾世紀間變成一種大有興趣的事件，並有兩種衝突的解決。在一方面，嘉利勒和（在一種較小的程度內）巴康教示歐洲實驗的研究之方法及其偉大的可能

有的事績。在別一方面，法國哲學家和數理學家笛哈爾指示歐洲一種數理的和演繹的方法。兩派都是他們的時代中進步的科學精神之真正代表者。

著者已明述那兩種方法之最顯著的特性。現且簡單地敘說笛哈爾的方法之幾許重要的細情，把他視作演繹的方法和（概括說來）推理主義的潮流之一顯著的例子。（1）笛哈爾表示出他不僅欲求宇宙的知識，並且欲迅速地獲得宇宙的知識。再者，他表示確然或無誤地獲得牠之希望；他告訴我們他曾深深地印入幾何學的確定性和究極性，來顯露出這種希望的根由。這種數理學的確定性，他輕易地把牠歸約到兩種事實，即前題的確定性，或公理和演繹的推論之確定性。但是幾何的公理之確定性從何而來呢？笛哈爾回答道：心所明白地、清楚地知覺為真實的，都是確定的；或者以數理學的用語說來，我們以直覺得到我們的公理，這種直覺之最彰明的已知的例子就是數理的直覺。（註一）我們通常相信，我們能夠直覺地察見一直線是兩點間最短的距離，或全體等子全體的部份之總合。（註二）這樣麼，笛哈爾相信直覺能夠供備科學必要的前提，來推論宇宙全體的性質，或來說明任何每一事件；恰若直覺對於他像似為幾何學供備充分的和必要的條件似的。這就是說，人類的直覺或人類清楚地、明白地知

覺的能力，使他能夠發見不會有錯的真理，這些真理不僅對於物理科學和數理學是必要的，並且對於道德、政治、宗教也是必要的。(3)這些直覺，或至少直覺所仰賴的能力，是在人之內本有的、普遍的。牠們是固有的觀念，所以我們有能使我們推論出數理學、物理學、道德、宗教的固有的觀念。(4)但是正統派的宗教主張牠是從上帝來的一種啓示，以此是人類不能由自己理智的研究得到的一種學說，爲着這樣的宗教道德與宗教分成兩個部門，卽自然的與啓示的。自然的道德和自然的宗教能從人類固有的觀念推論出來；但是固然，啓示的宗教和啓示的道德僅由教會到達人類。(註二)

(註一)固然，現在我們關於數理的直覺所知曉的，比笛哈爾所知曉的爲多。我們知曉數理的直覺是以訓練造成，若任何別的理智習慣是這樣造成似的；這種直覺可以有錯誤並引人入迷途。再者今日純粹的數理學家不敢說他的假定之正確。在笛哈爾時，迄至最近幾十年，數理學家却曾如此。

(註二)十七世紀最著名的推理主義的哲學家就是：霍漢(Hobbes，最盛時大概在一六三〇年)；笛哈爾；斯賓諾塞(Spinoza，最盛時大概在一六七〇年)；勒潘尼(最盛時大概在一六八五年)。

這種推理主義，無疑地是中世紀思想家的煩瑣主義的哲學之嫡系的子孫；著者曾說明

過，縱然牠指示出實驗的研究在科學之某某有限的範圍內會開始，却牠還莫有普遍地開始。再者，牠指示出當作一種方法的實驗主義之擴展，是一種漸漸的和慢慢的過程，須若干世紀來使牠深入思考的研究之一切範圍內。這就是說，推理主義大半奠基在我們婉曲地叫做公理之社會地承繼的或後天的偏見；所以這種推理主義，在任何科學的初期階段屬於這個科學的範圍之已知的事實十分不能完全證實我們的學理時，是必然出現的。這可以叫做科學的摸索階段。所以當人類學知，所曾證明為一極端困難的功課的東西在數理學中能有的，在未來幾十年或若干世紀；可以在複雜的實存的科學若物理學、化學、生物學、心理學、社會學等等中是不能有的時候；他纔不會傾向於樂觀地相信些微的思考可以使這些科學成為徹底演繹的。

就這樣的情形而論，近代哲學歷史中最重要的事件之一，是各種科學所已變成實驗的之順序。大概說來，化學、天文學、物理科學迅速地變成實驗的，或歸納的。其次，植物學、動物學、生理學、地質學、礦物學也依次變成實驗的或歸納的。但是最後達到一種真正歸納的或實驗的階段之科學，是精神和社會科學。在這種變化中生命、精神、社會的科學比物理的科學，顯是遲慢些；精神和社會的科學比生命的科學顯是遲慢些；最後，社會的科學比精

神的科學顯是遲慢些。物理科學在十八世紀會顯明地達到一種實驗的和歸納的階段，生物與地質科學在十九世紀會顯明地達到同一的階段；其餘的科學在十九世紀間慢慢地走近這個階段。顯然從惟理的科學變化到歸納的科學之快慢的差別，是因研究的題目之複雜性不同，因不易隔離研究中的事實和實證採用的臆說。這樣麼，若干世紀中，下列的科學或科學中各部門留存着爲惟理主義的：——已知的地質的事實之說明，動植物種類和動植物適應環境的原因之原始；大部份醫學；人類精神及其發達之原始性質的學說；神學，及宗教的信仰和習慣之原始和性質的科學；社會和政治制度之原始和性質的學說；道德的原始和性質之科學；言語的原始和發達之科學；大概說來，文明的原始和發達之科學。

十七十八兩世紀思想家，在幾許這些範圍中所採用的惟理主義的學說，對於哲學史的學生是有興趣的，特爲重要的。但是在討論牠們前，最好簡單地研究第一近代哲學潮流之別一種情態，即牠的自然主義。

第二節 自然主義：宇宙被推想爲一永遠運動的機器

理智界曾目擊的哲學上的大革命，從十六十七兩世紀中天文的、動力的、生理的發見產生出來。古代希臘思想家從歷史前承繼一個視為包括在天中的一個體系的世界之概念。比如說來，希臘思想家是蛋殼中的一個雛雞，這個雛雞決莫啄開牠的蛋殼。近代思想家却真把這個蛋殼啄開了。這個蛋殼就是地中說的體系；這就是說，即這樣一個世界，有地球在牠的中心，地球被天空的球體環圍着的，即這樣一世界，如亞里斯多德派者所推想，牠的直徑是有邊際的，上帝貼接地在牠之上，即這樣一個世界，在這個世界內我們從地球上升到崇高的和超自然的星界，即這樣一個世界，在這個世界內變遷、衰落、及一切叫做自然的，形成月邊的盡端。好些伊阿尼的哲學家和幾個皮達哥納派者，儘管可以說他們曾在與上述的一切相背馳的情形下推想世界，却是他們缺乏許多事實，可以說服理智階級使他們棄掉與歷史前的神話和普通的常識很相一致的學說的。概括說來，希臘思想家不能啄開這個蛋殼；這個蛋殼留存着未被啄開，直到哥柏尼侃及其後繼人發見一個無邊際的宇宙時，發見一個地球所占有的地位是毫不重要的宇宙時，發見一個物質及其外形的機械的變化到處現出的宇宙時。前者視為靈魔和超自然的，所佔有重要勢力的世界，現在是察見為一個動力的世界，為一個廣

漠不可言說的機器。從嘉利勒到納布勒斯不及兩百年間，思想中這種革命已完成了。

我們因納布勒斯得到一個完全自然主義的機械的世界概念。這是完全的，因為在他的時候數理學、力學、吸力天文學是很進步的；以此使他能依據這些科學的名詞說明太陽系的原始及太陽系行動的原始（在太陽系一次存在時）。再者，這是完全的，因為在他的時候有近在手邊的充分的知識，來推想並證明這樣一種臆說，即，自然是一個永遠運動的機器，無始無終長存在牠的「世界創造」和牠的「世界毀壞」中。最後，這是完全的，因為一切自然的過程，可以是被推想為因數理的「必然」從以前的階段生出來；為因數理的「必然」又依次生出其後的階段。

但是納布勒斯的名字，惟一地標識着從嘉利勒自然主義的發達之兩世紀的終期。在十七世紀的前半期，推測的思想家原理上預見，納布勒斯和納布勒斯時的理智者有許多證據來相信世界為數理的公例統治的廣大無比的機器。在納布勒斯前，在紐登前，這樣的初期思想家是霍薄（Habbes）、笛哈爾、斯賓諾塞（Spinoza）及許多與他們同時的人。從他們及其後繼者起，理智的世界已迅速地學知採用自然主義的哲學；所以在十七世紀的末葉和十八世紀的

初期，自然主義已自然變成受教育的和有思想的所主張的世界概念。(註一)

(註一)一些十六世紀的思想家，著者在前章已指出，也是自然主義者。自然主義這個名詞多少是有含混不分明的意義，有一般的又有特殊的意義。從一般的意義說，是「超自然主義的」敵對者，是這樣一種學說的名稱，這種學說即一切存在者皆容許科學的說明。從特殊的意義說，是這樣一種學說的名稱，這種學說即一切存在者皆容許機械的說明。換一些話說來，自然主義，在特殊的或狹小的意義上，是這樣一種信仰，即一切科學能夠歸約到機械學那裏。本節中我在後者的意義上用這個名詞，後者的意義固然包括普通的意義。

著者現且在某某思想的範圍內研究惟理主義和自然主義的影響；這些範圍，如宗教、生理學、心理學、社會和政治學說，為十七、十八、兩世紀標準的哲學。

第三節 宗教中的惟理主義和自然主義

惟理主義和機械的世界概念之影響，迅速地表現在宗教思想之內；自然主義不久又產生出新的宗教哲學。第一，一個「機器世界」不能夠包括非機械的和超自然的「能因」之活動若神靈或妖魔之活動；因為在一個機械的公例統治的世界中，除開與這樣公例一致的事變外，

沒有任何東西，能被推想為存在着。一切別的事變不過是神話和迷信。第二，世界是一個永遠運動的機器，不是這樣一個舞台，在這個舞台上神聖的計畫和目的從今天到明天或從這個時代到那個時代被看見着執行牠們的任務。所出現的，因不可變易的公例和因數理的必然出現。人類認他的存在和他的興趣為顯示宇宙的目的或計畫的，這是荒謬絕倫；恰若人類以為地球是宇宙的中心，有創造的全部戲曲在地球的四圍演唱並被指導向着地球進行（地球若戲曲扮演者之戲曲說明錄樣），是荒謬絕倫似的。較切適地說來，他應該完全排除關於物事之一切目的論的學說，學知在每一物象中察看「自然」之機械的過程和單單數理的結果。目的或計畫不是原因，因為自然所表現的惟一的原因，是運動和物質的分子之形狀。所以，如果動植物希奇的組織及動植物與其產地間奇異的適應似聰智者的策畫的結果；那麼，他應該脫除這種幻惑，謀求一種觀察這些物事的新方法。自然會確以產生一切其他物事之同一的根本上方法產生出這些物事。這些物事會發生出來，因物質的分子偶然取得一些極端複雜的和非常形狀。如果你質問為什麼這些分子偶然在這些形狀中出現不在別的形狀中出現；那麼你僅逼迫自然主義者求解決於在研究的體系之形狀內以前的階段。你不過提出了同一的問題，

彷彿若你詢問爲甚麼風要吹，爲甚麼風向北不向南，爲甚麼四十里一點鐘不十里一點鐘似的？科學所能爲力的，就是尋求空氣及使氣壓有差異的原素以前的條件；並以此得到須說明的事實所由以數理的必然發生出來之物理的原因。所以如果我們知曉很多，那麼我們就可以表明人類及其歷史僅僅是一部份形成太陽的星霧的物質之數理上必然的較後形狀。

十七、十八、兩世紀的惟理主義和自然主義，除開走到這種反目的論的自然概念外，還直接走到三種異教的臆說方面；惟理主義至少決定正統派神學所採取的標準形式。著者現即討論這三種異教的臆說。第一，就是汎神論。上帝僅不過是自然或自然的實質之另一名稱。第二，就是自然神教和其自然的宗教。宇宙是一個機器，這個機器像一架鐘，這個鐘是上帝造成的，這個鐘上好發條在那裏走；固然宇宙顯現出來，僅僅如一架鐘樣，實行牠的機械的運動，十分與機械的公例相合。第三，就是明白的無神主義。上帝是一種冗贅的臆說。

自然主義的汎神論，十六世紀業已出現，在薄魯羅（Giordano Bruno）的著作中最爲顯著；但牠的最著名的教師，是十七世紀哲學家斯賓諾塞（Benedict Spinoza）。斯賓諾塞解釋上帝爲無限的和永存不滅的實質；從這個實質世界產生出來，恰若結論以論理的必然從結

論的前題產生出來樣。換一些話解釋起來，萬物的實質是上帝，萬物不過是上帝的有限的形式；這些形式，以幾何學家解釋的一個三角形的許多屬性所以關繫着這個三角形之不可變更的論理的關係，關繫着那個實質。

自然神教教說這個顯明地惟理主義的學說，即理知是啓示之最後的試金石，視牠爲主要的信條。基督教本質上是合理的，所以思考者應使基督教服從惟理的批判標準，應該推求自然和人類精神來證明上帝的存在及上帝的行爲和公例。再者，基督教是合理的，因牠不是神祕的，因牠常是一種普遍的宗教，即在任何地方在任何時候一切人的宗教。於是基督教顯然僅不過是在那些時候人所叫做的一種自然的宗教。基督教這樣被推想着，便排除教會所放置
在信仰告白文中許多東西；除開關於上帝、不死滅、及人類行事的未來賞罰之信仰外，僅僅包括很少一些別的；這樣的信仰，「自然神教主義者」辯說，是固有的，所以又是普遍的、真實的。

自然神教的潮流在英國十七世紀的後半期和十八世紀的前半期開始。這種潮流從英國播布到法國和德國，並在大陸留存着爲顯赫的，直到拿破侖帝國顛覆後。(註一)

(註一)這些推理主義的有神論者中最著名的就是：羅克(最盛時大概在一六七五年)；爾南(Roland 最盛時大概在一七〇〇年)；哥林(Collins 最盛時大概在一七一五年)；廷達(Tindal 最盛時大概在一六九五年)；福祿特³耳(Voltaire 最盛時大概在一七五三年)；雷摩魯(Reinhart 最盛時大概在一七四〇年)；還有許多別的英法德著作家。

無神論，特以無神論的唯物主義，是笛哈爾的祖述者所推演出的一種自然的和論理的結論。如果環我們的自然、物體、在我們軀殼中的神經系統，都不過是機器，如果世界的機構，能夠被推想為永存不滅的；那麼，上帝便是一種冗贅的科學上的臆說。再者，既然這些時候是在宗教自身像似僅僅一種理知的事件，即一種純粹理智的問題時；那麼，再說道，對於科學是冗贅的事物，也必對於人生的行為是冗贅的，這是論理的。(註一)

這些非正統派的神學理論，在十八世紀後半期最為顯赫；儘管在十九世紀牠們的勢力較遜，却是牠們持續着為我們現在複雜的理智生活中可注目的一部份。

著者現且轉而論述推理主義對於正統派宗教思想的影響。我曾指明，神學的思想在宗教革新與反宗教革新的時候(即在十六、十七兩世紀中)本質上留存着為中世紀的煩瑣主義之模

式；如此，是顯明地惟理主義的。有些思想家回轉到奧古斯丁，如嘉耳文（Calvin）與法國再省主義者（Jansenists, Cornelius Jansen 羅馬天主教僧正）是，有些思想家又接近亞里斯多德和聖脫瑪斯（St. Thomas）如耶穌主義者（Gesuits, Ignatius Loyola在一五三四年創立的）是；但是這些神學家與許多別的神學家，無論如何在表示教會的學說為學者和學究以演繹的推理證明或反證考驗並實證的事件時，是相類似的，這些學者和學究，在他們在圖書館中與外面的世界隔絕，且盲昧支配宗教的歷史和發達之實際的原素。

自然主義的潮流之影響不能夠變改這種較舊的神學之根本的性質。雖然，牠却能滅殺對舊日教義和宗教生活的尊崇，以此影響着這種神學。牠會這樣做過。在任何別的時候基督教都莫會如此受窘迫過，基督教在十八世紀和十九世紀初葉僅不過是一種儀式。我們可以說基督教那時甚至也不甚自視為莊嚴的。在教會外和教會中那時是理知時代，是自由思考時代。

（註一）這派中最有名的思想家，就是霍巴哲（Hobbes，最盛時大概在一七六五年），或者與在法國和他同時的許多唯物主義者，若麥特里（La Mettrie），納瑪丁（Lamartine），狄戴羅（Diderot），愛維錢（Helvetius）。

第四節 生理學中的惟理主義和自然主義

在十六世紀後期解剖學中的發見和十七世紀初期解剖學和生理學中的發見之影響下，動植物的軀體始被推想為機器，始以機械學的方法說明牠們。從霍薄、哈耳維、笛哈爾到法國革命的時候，人類被推想為僅僅一種機器；儘管固然這個機器比獸類和植物更複雜，恰若獸類和植物比無生命的機器更複雜似的；人類却真是一個機器。這樣麼，靈魂說從生物學中驅逐出去了，恰若靈魂說從天文學中驅逐出去似的；機械的原則被視為能夠充分說明生命的事實（註一），恰若他被視為能充分說明星世界似的。

（註一）此處，哲學歷史的學子所特應注意的事實，就是有生命的機體在十七、十八、兩世紀的人看來像似比在今日生物學家看來，簡單得懸遠。這些時候在顯微鏡的解剖和有機化學前，所以一種純粹機械的生物學像似容易達到，但這樣一種生物學在我們看來像似還無限的遠。概括說來，生命的事實，在過去這一世紀間以顯微鏡和有機化學的方法顯示給我們的，曾使生命的問題，對於我們像似比他們對於霍薄和笛哈爾有千倍的複雜。

但是有生命的物體不僅像似一個機器，並且也顯然是能夠容易說明的。所以一種純粹演

釋的生命力學，將能解說生命的原始、發達和活動的，不僅像似能夠有的，並且一部份地已實現着。這樣麼，從笛哈爾的時候到十九世紀的時候，人不遲疑於對生命實行廣大的臆測，不遲疑於根據對我們似極端微少的知識，先驗地推演出精微的生物學說。(註一)雖然，我們這樣說來，却不要忘記那個時候也是生物學迅速地變成一種實驗的和歸納的科學的時候。概括說來，牠是生物學中過渡的時候；在這個時候，推理主義者、實驗主義者、以及在有些事件為實驗主義者和在別的事件為推理主義者的人們，在同一理智世界內生活、工作、研究、著述。(註二)

(註一)甚至在十九世紀還有演繹的生物學家，生命在這樣的生物學家看來像很簡單的，像似從物理科學的根原理能夠推出生物學的原理。這樣一種從物理學的原理推出生物學的原理之企圖，在斯賓塞的 *Principles of Biology* (1867) 這個著作中顯然是有的。

(註二)對於本節中所述的一大例外，就是斯爾耳 (Serd) 所「復活」的靈魂說，及十八世紀後中期在法國「復活」的活力論。從活力論的復活發生出一種廣義的「活力」(Vital force) 原理，流行到十九世紀的中期和較後的時候。

第五節 心理學中的惟理主義和自然主義 (註一)

(註一) 哲學歷史所最應注意的十七、十八、兩世紀特別影響心理學學說之最有名的思想家就是：霍爾 (最盛時大概在一六三〇年)；笛哈爾 (最盛時大概在一六三五年)；斯賓諾塞 (最盛時大概在一六七〇年)；羅克 (最盛時大概在一六七〇年)；柏克勒 (最盛時大概在一七二五年)；休謨 (最後時大概在一七五〇年)；孔地拉 (最後時大概在一七五五年)；哈特勒 (Haller)，最盛時大概在一七四五年)；愛維爾 (Hewitins，最盛時大概在一七五五年)；麥特里 (La Mettrie，最盛時大概在一七五〇年)；康德 (最盛時大概在一七六五年)；卜列斯特勒 (Priestley，最盛時大概在一七七五年)；邊沁 (Bentham，最盛時大概在一七九〇年)；加梭尼 (Cabanis，最盛時大概在一七九五年)；和慈鐸斯、爾勃 (最盛時大概在一八一五年)。

哲學上比惟理主義的生物學更有趣味的，是十七世紀和後繼的世紀中惟理主義的心理學。這種心理學在笛哈爾派 (Cartesian School) 的思想家中，在笛哈爾及其到今日的後繼者中，在英國的觀念聯合主義者學派和特別是他們的法國祖述者中，可以解明並研究着。笛哈爾信奉希臘和中世紀的傳說，視人類的意識形態為一種根本上與物質差異的實質 (即靈性的

實質或靈魂)之現像；因這種原由及因笛哈爾的偉大的影響，兩種實質的學說，即物質與精神的學說，及由此產生的「心理的」之不可歸約到「物理的」之信仰，是適當地叫做笛哈爾的二元論。這種學說不久開始證明着爲一種極端糾結的理論，因爲笛哈爾派與許多笛哈爾主義者以此開始推論出更適合於普遍的自然主義的哲學(即唯物主義)之結論。這樣麼，在十七世紀和後繼的世紀中有兩種密切地互相關聯的心理學說，即笛哈爾的二元論和唯物主義。著者現且簡略地依次研究牠們。

笛哈爾的二元論，因「假定」不能有相互作用的兩種實質，立即遭遇着說明心與身間似有相互作用的困難。如果物質是僅能容受機械的過程，換一些話說來，如果所有在物理世界中現出的僅僅是物質的分子之移動；那麼，運動的物質之惟一的結果不過是同一的物體中另外的運動，或是牠所與碰撞的某物體中另外的運動；反過來說，一個物體，所以能使牠從靜止而運動的惟一方法，就是與別一運動的物體相撞衝。但是最普通的日常生活的事實，像似表示物體與非物體(即心有相互的作用。身體中的運動，似產生心理的形態；心理的形態，似產生身體的運動。比方說，一摺發生痛苦，恐懼發生遁逃。從此說來，我們有一個標準

的推理主義的問題，對這個問題思辨的天才比對任何別的問題皆爲大活動些；因爲這個問題從笛哈爾的時候到我們現在的時候會留存着爲重要的；並且笛哈爾的二元論留存若干時，他必繼續若干時爲重要的。總括說來，對這個問題有三種有名的解決會提示出來，每一種解決都是一個昭著的推理主義例子。第一種解決，否認兩種實質間的任何相互作用，假定上帝在似有的相互作用中每一日數十萬次執行神祕的事務；或者他假定兩種實質在被創造時是極融合無間，使一切時候牠們的行動儘管是沒有相互作用，却彷彿是有相互作用似的。這後一學說，是叫做「前設的協和」(Pre-established harmony)；有人常用一個全德的鐘表匠的設譬來把牠解明，這個鐘表匠製造了兩架鐘，這兩架鐘的時候常常是同一的，以此外形上有若彼此的行動互相影響，但他們的融合在起頭時已前設着。這樣麼，上帝在創造宇宙時這樣安排自然；比如說使一支蜂螫一個小孩子，在小孩子的神經系統中生出一些神經的變化時，精神的實質產生痛苦來與這種物理的事實相融合，以此沒有任何相互的作用存在腦髓與靈魂之間！顯然，第一種的這些解決不能長久地使科學的心理學家滿意。

第二種解決（斯賓諾塞可以叫做牠的創作人）是叫做心物並行論的學說。這個學說固持

着二元論又排斥二元論，徘徊於笛哈爾的二元論的困難中。儘管心物並行論者承認物質的與心理的間有一種根本的差別，却他又述說這兩者爲僅僅一種實質之多樣的現象。這種實質不是笛哈爾主義的物質，也不是笛哈爾主義的精神；只是這樣一種實質，這種實質，精神與物質是牠的兩種根本的表現之形式。心與身沒有任何相互的作用；因爲最後的實質之物理的表現，有形成物理的形態爲一個充塞的體系並以同一的方法形成心理的形態爲一個充塞的體系之公例和關係。但是，既然兩種體系僅僅不過同一物或同一實質之兩面，那麼，每一個物理的事故是與一個單獨的心理的事故相關聯的，每一個心理的事故與一個單獨的物理的事故也是相關聯的，以此產生出十分類似的相互作用。這就是說，運動的物質不產生心理的情態，心理的情態也不產生物質的運動；但兩者因實在存在，且與最後的實質（牠們兩者是牠的現像）之某未知的情態相關聯，有相續和並存之同式的公例。再者，兩者既僅是同一的實質之現像；那麼，有每一種心理事件，必有一種相應的物理事件，有每一種物理事件，必有一種相應的心理事件。概括說來，心物並行論者，被他的論理逼迫着，從說明已知的心理生活之事件，進而假定心理的事件是普遍的若物理的事件樣；這樣一種學說叫做汎心論。（註一）

(註一)今日心理學家主張心物並行論的很多，這暗指很多的心理學家仍然是笛哈爾的二元論者。

笛哈爾的二元論產生的困難之可能的第三種解決，就是承認相互作用爲一種事實，努力以巧智使這種相互作用與機械論一致。這種學說直率地回轉到靈魂論。

但是笛哈爾派者可以擯棄他們的二元論，直率地承受唯物主義，以此免除一切這些困難；幾十年過去後，許多思想家甯願採擇這樣一種解決。這些唯物主義者，從十八世紀的中葉以來入於十九世紀，在法國甚爲有勢；唯物主義現時在理智階級中像似常見得着的。據唯物主義者的意見，心理的情態，不是某一個第二種實質之表現，實是物理的，若有生命的機體之任何別的作用是如此這般似的。心理的情態不過是腦髓的運動或「化學的——生理的」作用之隱晦的名稱。

在上述的範圍內，著者曾以笛哈爾的二元論和他的形而上學的問題之一（這個形而上學的問題是彰著地推理主義的模式）解明十七、十八、兩世紀心理學中推理主義和自然主義。著者現且論述推理主義的心理學之第二種重要的說明，即觀念聯合論者的心理學之說明。觀念聯合論的十七世紀之祖宗就是霍薄。但是比霍薄爲更有勢力的就是羅克、哈特勒

(Hartley)、休謨(Hume)及他們的英法的後繼者。觀念聯合論者努力於發見與物理科學的機械學相應的心理的機械學；這樣，須發見人類心理生活所以能完全說明的一種普遍的原理。這種原理在感覺論和附隨的觀念聯合公例中被發見着。比喻地說來，心開始為一張空白的紙，在這張紙上面從幼稚時候到老年時代寫下了色、聲、觸、味、香、及其餘等等感覺，人類感覺機關和神經系統是書寫的工具。於是以聯合叫做觀念聯合感覺資料之作用，形成複雜的成人之心，包括成年人的記憶、思考、人格、品性、情操在內。第一，感覺論和觀念聯合論使人類的心成為他的環境的創造物；因為牠們使人類的品性、智識、科學、論理成為感覺及其綜合的物件。第二，觀念聯合論使人與人間個別的心理差別也僅是一種教育的差別。這樣麼，牠恰恰形成民主主義的學說所必需的基礎；民主主義學說即人生出來是相等的，只須教育來完全人類生活，來實現理想的民主主義的社會。

第六節 社會和道德科學中的惟理主義及自然主義 (註一)

(註一)哲學歷史學于最應注意的十六、十七、十八、三世紀無數政治學家就是：馬賓維里(Machiavelli)，最發

時大概在一五〇〇年)；波丁(Dodin，最盛時大概在一五七〇年)；亞爾體斯(Alanus，最盛時大概在一六〇〇年)；革羅鏡(Grosius，最盛時大概在一六二五年)；米爾諾(Millon，最盛時大概在一六五〇年)；霍澤；斯賓諾莎；羅克；孟德斯鳩(最盛時大概在一七二五年)；盧梭；亞當斯密(最盛時大概在一七六五年)；邊沁(Bentham)；最盛時大概在一七九〇年)。

我們如果輕視近代道德、社會、政治、經濟科學複雜的發達之細情，僅注意這種發達的普遍性質；那麼，我們就察見着從惟理主義的階段變化到實驗的或歸納的階段之同一普遍的進程。雖然，物理科學與道德、社會科學間之重要的差別是顯明的；因為前者迅速地變成實驗的，後者僅慢慢地變為惟理主義的或演繹的。誠然，僅僅在最近數十年間，道德和社會的學者纔審慮地努力於丟開他們的偏見和臆說，努力於使事實說明自己公正無偏的故事，努力以真正求解決於事實的方法實證理論。所以儘管道德和社會科學早至十六世紀已為近代歐洲思想的重要部份，並且繼續為這樣的，直到我們現在的時候；却是這些科學的歷史大概是敵對的學說之相續，這些學說根據十分不充分的知識，很受時代中或思想家的國家中流行的道德和社會之衝突及潮流的影響。

人們可想望着，推理主義的思想家大大地忽視人類道德和社會生活的複雜，結果麼，他們對於所視為簡單的問題，提出一種單純的、和理論者看來像似一種自明的、解決。這些解決是一樣根據關於人類性質之先驗的學理。概括說來，人類，就性質論像似一個前社會的(Pre-social)個人，這就是說，人類像似比社會還要古舊些；就性質論像似這樣一個個人主義者，這個個人主義者，須把他「社會化」來使甚至草昧的社會能夠出現。換一些話說來，人類像似較為近似孤寂的食肉獸類；不甚近似羣居的獸類，這個羣居的獸類，現在已知曉人類近似牠。再者，人類被推想為本性上是一個存我的爭鬥者，或一個尋求快樂者；所以社會的學說趨於在相應的這一種或那一種本能中，發見社會的原始和發達之主要的原素。今日我們知曉人類沒有這樣的本能；但較切適地說來，有許多天賦的特性，引導人尋覓食物，攻戰或避免危險，爭求社會的稱譽，以及滿意于某某境勢或對於某某境勢覺着煩悶的。再者，惟理主義的思想家趨於視人類為確然像似比實在的人類要有理性些，以此又趨於大大地忽視本能和盲目的舉動在發達道德和社會時所佔有的地位。這種趨勢之最有名的解釋就是社會原始的契約說。依據這個契約說，社會是推想為多少在這樣的情形下發生出來，在這樣的情形下

兩個人成立一個商號並簽訂一個必要的合同。社會的原始本質上是一推理的契約，這個契約的條款，理論者視為與商號或公司所訂定的條款相同。所以從這些假定的條款所推演的結論，能使理論者批判他的時代的道德和政治潮流，並表示在何處這些條款與社會在原理上或事實上所依據以存在的契約內各條款相符合或不相符合。

第七節 信仰自由的增進

十七世紀，即推理主義的世紀，是宗教信仰不自由的時候，是信仰自由的精神誕生的時候。國家與教會，在過去若干世紀，是的，在所有過去的時候，曾彼此聯結着；人也真莫試來分開他們兩者。說到野蠻人和未開化人，宗教顯是羣衆的或部落的事件，真正個人的宗教對於民衆宗教或崇拜僅僅是偶然的事件。所以教會與國家在中世紀是最親近的聯盟，所以十六、十七、兩世紀的宗教革命，是嚴重的政治的和宗教的變化。十七世紀人民的一般態度是，認國家有主張一種國家宗教的權利和義務，有主張一切公民遵守國家的教會之教義、紀律、崇拜的權利和義務。在那個啓明時代，幾個思想家對於宗教採取的態度，比較一般社會

採取的態度起來，是新的，是容許信仰自由的；因啓明時代的新精神，因歐洲正經歷經濟和政治的變革，他們在十八十九兩世紀間獲得他們的勝利。

第八節 進步的觀念

或者從著者剛纔討論過的複雜的理智勢力產生的最偉大的理智事績，就是進步的觀念之發生。在古代的時候，國民曾有進步，但他們的進步是非思致地得到的，他們未曾把進步當做一種事業。古代和中世紀基督教教會的職務在向慕別一個世界；關於這個世界的進步，他一點也不注意，他也不教他的信徒注意。但是在十七世紀，人們發見了進步的觀念。這樣的思想，即人類可以成就比在科學、道德、政治、社會中得到的還要偉大得多的無數事功之思想，在人們的心中已發出曙光。這些人覺得自己生在一個光輝燦爛時代的起頭，這個時代是研考和理知將發見這樣的方法之一個時代，這樣的方法能使人類獲得比在任何過去時候高的、好的、生活還要高、還要好的生活。尤要者，他們覺得科學是對這些事業的主要工具。倘使我們回想他們的夢幻和希望時，我們察見：這類事業的困難和這類問題的複雜，比他們

對於這類事業和問題會知曉的或能夠知曉的困難和複雜遠甚得多。然而他們的思想儘管是烏托邦的，却是他們的結果真正遠過於他們所會夢見過的。他們所創始的科學會革新這個世界，他們所會發軔的信仰自由及民主主義和自由之奮鬥，會引致出他們差不多不能前料的人道主義及社會進步和效能的理想。進步的觀念不僅變成幾個思想家的夢境，並且變成國民意識中的事業。

第九節 自然主義對於近代世界一般理智生活的影響

爲完結本章著者且問惟理主義和自然主義的潮流對於近代世界一般理智生活的影響是什麼呢？這個回答可以一字說出，即「啓明」(Enlightenment)。啓明指示許多特點，在這許多特點中有五種特點最爲彰著。第一，啓明指示迷信的排除，及我們對於造成我們環境的無數事物採取彰著地自然主義的或科學的態度。從遠隔的天體之現像並從氣候的現像、到疾病的原因和治療並到小孩子的智能和品性的發達及教育之自然的過程，已變成對於理智者像似研究和科學的說明之固有的對象。縱使「前科學」在有限的範圍內流行着，却從中世紀前

科學的及未開化的信仰和習慣發生出的這種變化是無限大的。第二，啓明指示個人的宗教至少大大地超脫於羣衆宗教之外，及思想的解放。無疑地，事實上許多宗教的不寬容仍流行着；但在最有文化的民族中對非國教徒者有完全的法律和政治自由之保證；教會和國家也彼此分離開了。第三，啓明指示人道主義之廣被。這種情形，在待遇病人、欠債人、精神病入、心神喪失人、以及一切罪犯的習慣的變遷中，特爲彰著。誠然，許多野蠻的事件仍然留存着；但過去三百年間這些習慣的變遷是很巨大的。再者，人道主義在對戰爭及其殘暴之日增的恐懼中，是顯明的。最後，人道主義，在改進勞工和農民的命運以及教育羣衆之一般的努力中，是彰著的。第四，啓明會促進功利主義。這種情形不僅在近代世界巨大的工業、商務、工程的企業中，並且在從驅滅蚊蟲到滅殺疾病之較小的衆多事業中，從社會效能的發達到中、小學校和高級學校內功利主義的課程和惟理的教授方法的發生之較小的衆多事業中，都可以明白地看見。第五，啓明會指示民主主義及其法律和制度之廣被。啓明會對我們給予自由、平等、博愛、及經濟解放的福音。

第二十四章 現像主義 實驗主義 惟心主義

第一節 緒言

十八世紀中第二種重要的哲學潮流變成很有勢力，這種哲學潮流有牠的本源在初期推理主義的和自然主義的潮流中。這個第二種潮流包括至少三種重要的趨勢，即現像主義，經驗主義和由此產生的實驗主義，惟心主義。這三種相互間都有密切的關係。誠然，後兩種趨勢直接從第一種發達出來，即由現像主義發達出來。

第一節 現像主義和經驗主義這兩個名詞定義

現像主義指的是這樣一種學說，即一切我們認識的直接的物事是心理的；這個學說，論理上從理智界自希臘思想家的時候以來主張的「心理的」之概念產生出來。科學前的人有靈

魂論的臆說，使知覺和認識的性質留存着爲一種神祕的東西；但科學發生時，思考的人們區別萬物的假象與萬物的自身，或區別感覺的事物與科學的實體。（註一）感覺世界與科學世界的區別，引導人注意我們所叫做心理的形態，引導人質問：這些心理的形態是甚麼呢？牠們與科學的實體有怎樣的關係呢？無疑地，人回答這個問題時，繼續着很受靈魂說的影響；因爲靈魂說引導人推想他們的心理形態爲非身體外的萬物的形態，但是身體內的一個實體或靈魂的形態，又引導人推想心理的形態與外在的事物可以是不相類似並在數目上不是同一的。這樣麼，一種二元論發生在心內的世界即心理的形態與心外的世界即科學的實體間。心所經驗的，僅僅是心理的，即牠自己的形態，牠的情感，牠的感覺，牠的思惟；但是外界的萬物的世界，留存着爲外界的，永不進入靈魂內。這兩個世界間的分裂是完全的，一種懷疑主義也就發生了，這種懷疑主義質問我們是否除開自己心理的生活外不能夠知曉任何東西。概括說來，我們所經驗的惟一的世界，是一個主觀的世界，一個心的世界，不是一個萬物的世界；我們不能保證這兩個世界在任何方面是彼此類似的。

〔註一〕從近代的用語說來，我當注看一片木頭時，我莫寧見化學家所謂的原子，或我當聽見一種聲音時；我莫

察見物理學家所說的空氣之波動，或者又再當察視這個屋子時，見着這個屋子在他的角隅有銳角和鈍角，但是建築家的圖樣隱謂一切這些角都是直角。

經驗主義指的是對推理主義的主張之否認，推理主義以為人在他的心中有科學所以能由思考或直覺得到牠的根本的和永存的基礎之先驗的原理。經驗主義斷說，人類來在這個世界沒有任何知識，他所得到的的一切知識都是經驗界予他的。換一些話說來，人類能夠學知經驗所教授的；但他永不能夠學知經驗所未教授的。這種結論立刻引導出一個重要的問題：即，科學，特以推理主義的科學，不是妄欲知曉超過經驗所教授的麼？或者重說起來，科學應兢兢業業地確定他的學說，使牠甚至決不似斷言超過人類能實在經驗的麼？這個問題之肯定的回答就叫做實證主義。但這個回答又引導出第二個問題：即，如果科學不可以超越經驗，那末，科學能說明我們所經驗的麼？實證主義者回答道不能。科學能夠敘述所經驗的，但不能說明所經驗的。概括說來，科學僅僅不過能夠有統系地敘述人類的經驗；所以科學妄欲說明人所經驗的時，就變成了一種無用的推理主義。

著者現且詳述這個重要的實證主義的學說。現象主義主張，人只經驗他自己的心理的

態及其秩序；所以實證主義者指明人類未經經驗自然中的萬物間或自然與經驗間論理的或因果的關聯。這就是說，自然沒有在人類的感官經驗中顯示這樣的關聯；所以人類試欲確知自然之公例時，他就被迫着來超越感覺所供給的證據。他所經驗的一切，不過僅僅是事變之「相續」。他看見冰溶化在日光中，但他莫看見爲甚麼冰要溶化。他看見搖錘在相等的間隔時前後擺動，但他沒看見搖錘爲甚麼這樣擺動。他看見他的手臂在他願意牠動時就動起來，但他沒看見手臂爲甚麼這樣。再者，他不能夠依賴天賦的觀念幫助他說明他的經驗；因爲沒有任何推理主義者所以爲有的天賦的觀念，也沒有任何觀念在人類心中與數理和物理科學之抽象的實體相應的。比方說，人類對於力學的根本原理沒有任何天賦的察察。誠然，他常常相信物理科學所否認的，相信運動之自發的起源和停止，相信意志的自由，相信與此相類的靈魂論之臆說。再者，人類不能描摹洞虛的空間、無涯、物質（即被抽出一切品質的物質）、因果的必然或實質。這些東西僅僅不過言辭，不過象徵，並非真正的觀念。最後，人類應有推理主義所妄欲供給的知識，這件事是不甚重要的。人類因欲使自己有成功，所必須知道的，正是經驗能夠給與的，即事變之相續。這樣麼，人類要避免火燄，只須經驗觸火時所發生的事

變；他不須知曉爲甚麼火燃燒之最後的惟理主義的說明。（註一）

（註一）從最近的思想的用語說，人類像任何別的有機體樣，有使他爭存和再生產他的種嗣的特性；這就是自然對於他所需要的一切。從自然的觀點說，人類不須知曉這個實在的世界或說明這個實在的世界，猶之樣樹不須知曉氣象學或土壤的化學樣。所必須的，就是樣樹有將使精繁昌的適應。這種適應的條件履行若干時，樣樹滋味若干時有甚麼要緊呢？說到人類也是一樣。他有叫做知識的適應的「系統」；對於他的知識所需要的一切，就是指引他到正當的適應之路。如果因心神衰弱和幻惑所生的適應能夠調整人使適合環境（這樣一個事實，樣樹曾證明出來），那麼，從生物學說來，心神喪失與心神健全有同一的價值，幻惑與睿智也有同一的價值；因爲樣樹在牠的完全盲目情形下整調自己使適合生活的情形，有一種遠過最有學問的科學家整調樣樹的智巧。概括說來，依據實證主義，人祇能察着他的感覺，標識感覺的順序，並正確地敘述我們經驗的世界。他不能做的，就是說明萬物自身；萬物自身超越他的經驗，萬物自身對他沒有顯示牠們是什麼，或爲甚麼牠們是什麼。

現像主義和實證主義這兩種學說，像似極不類惟理主義；但徹底地說來，他們直接從惟理主義的潮流之教說發達出來，且屬於惟理主義的潮流。笛哈爾的心與身的二元論，即所謂笛哈爾的二元論，是一個十足的發軔點；因爲這個二元論逼迫着哲學家研考科學的性質和科

學的可能性。(註一)

(註一)十七、十八、兩世紀間關於人類「認識」最有名的笛哈爾派的學者就是：笛哈爾；馬里卜朗普 (Malebranche)，最盛時大概在一六八〇年；斯賓諾塞；羅克；勒潘尼；柏克勒；休謨；康德。

第三節 現像主義和惟心主義

這種研究，以笛哈爾開始，延續到活躍的笛哈爾派的二元論者；牠的結果是古代現像主義的復活，是類似地摩克列達的現像主義之現像主義的復活。因牠的理論的解釋，適當地對牠加上「電話交換所形而上學」這個綽號。現像主義者，或主觀主義者，像似主張每一個心類似一個想像的電話交換員，這個電話交換員，生下來就是一個孤寂的魯濱遜；惟這個魯濱遜不住在一座荒島上，但住在一個電話交換所中。在這個電話交換所中這個人會終生從這樣一個世界接收消息，這個世界，除開由他的電話工具外，他用任何方法都不會看見，臆說上決不能看見或經驗。他從這些「由電話得來的」消息，可以推斷世界上還有別的魯濱遜，可以推斷還有一個廣大的物理的未被知覺的世界，在這個世界中他自己生存着。無論如何，

他可以推斷這樣一個外在的世界，這是在這種解釋的情形中。但是還有兩種可能有的推論也留存在這些情形中。他可以推論僅僅這些魯濱遜（包括自己在內）存在着；或者他可以推論他直接知覺的世界，即他的交換所和其工具，是宇宙的全體，又推論他所像似接收的音信是接收音信的工具自身之直接的產物。

這就是說，笛哈爾派的二元論者以每一種心理的形態爲純粹主觀的，他視每一種心理的形態爲僅僅心的所有物，這個心的形態是心理的形態；所以他像似主張每一個心有十分可與上述的魯濱遜的命運相比較的事情。每一個人在這整個宇宙中知覺或注視自己的心理的形態，沒有知覺或注視任何別的東西。他沒有注意任何別的；因爲從定義上說來，他所注意的任何東西不過是一種心理的形態，從學理上或臆說上論來，心理的形態除開在心之內而外沒有任何別的存在，心的形態是心理的形態。所以，如果這是每一個心的命運，那末，哲學家可以提出下述的推論當中任何一種：（1）他可以盲然、率然推論，我們心理的形態，或我們的經驗的世界，複寫一個客觀的世界，這個客觀的世界大概不管我們出生與否將是這個客觀的世界。簡單地說來，他可以推論我們實質上知覺這個客觀的世界。（2）他可與地摩克列

達、笛哈爾、羅克一致推論，有一個客觀的世界，可以推論；科學家，儘管承認人類決不能夠知覺或直接經驗這個世界，却他藉思考和實驗能夠熟悉牠的性質。這樣麼，他可以斷言，這個客觀的世界是一個推論的世界，是一個科學的世界完全不類感官的世界的，或者用希臘語說明起來，是一個本體的世界；但是經驗的世界僅僅是現像的世界。通常這個客觀的世界被推想爲物質和能力（*Matter and energy*）的世界，如物理科學所這般推想似的。（3）他可以推論，沒有這樣一個非心理的世界。心所直接知覺的在定義上是心理的；所以我們祇能確信僅僅「心理的」之存在。誠然，「物理的」是一種冗贅的臆說。這種學說常叫做惟心主義。當對這個問題再進一步來討論時，當人質問宇宙對於我們所直接經驗的心理的宇宙之關係時，無論如何至少有三種回答可以提出來。（A）哲學家可以說：「我獨存在，因爲僅僅我的心理的形態是我所知覺的，我能說明我的經驗（如實在僅僅我的經驗樣）之宇宙。」這種學說叫做惟我獨在論。（B）他可以說：「獨衆心存在，我所經驗的世界不過是一個衆心的社會，這些衆心的相互的作用，對於我給與我的經驗之世界。這個世界，在我們考驗牠，把一個人的經驗與別一個人的經驗比較時，實在是一個殊異的世界；然而這個世界決不是一個心之孤獨

的創造物，只僅是一羣心之創造物。」(C)他可以說：「我的心是一個更大的心(即一個宇宙的心)之一部份；我的經驗和顯現在我的經驗中的世界，我能夠說明牠們爲那個心之更大的經驗之一部份。這就是說，有超過我的個別的經驗外之一世界，但是沒有在定義上超越一切可能有的經驗之二元論者的物理的世界，但是單單不過有一個更大的經驗之世界，在這個更大的經驗中我的經驗將自己發達着，如果牠永遠保持在幼稚時開始與辭延到半組織的經驗之我的現在形態之發達。換一些話說來，這個宇宙，是我的經驗發達到牠達到叫做一個宇宙的和完全的經驗之階段或範圍。我現在的經驗，固然是非至善的、不完全的、有偏頗的。所以我能夠比較我的經驗與別一個經驗，即一個理想的經驗，即一個隱含在我的非全德的經驗中的經驗，即一個宇宙的或絕對的經驗。」

本節所已論述的，或者在一個明智而且實際的事業家看來像似怪異的或荒謬的。他或許說，如果這就是哲學的思想的結果，那麼，我們有牠愈少，愈好；但是他這樣說來，就對生活的事實及對這個問題在歐洲思想的舞台中占有的地位，加了一種大大地不公道的批評。甚至最實際的人們也不能不承認下面的說話：——即，每一個人，在這一意義或那一意義上，

生活在一己私自的世界中，這是一種事實。再者，每一個人的經驗之世界，在這一意義或那一意義上，曾社會地形成着，或換一些話說來，是衆心的相互作用的產物，這也是一種事實。再者，在這一意義或那一意義上，世界在人類心中繼續發達着，我們往前看到「向或種或者不可想像的界域更大的發達着；我們可以在一意義或那一意義上適當地謂我們的經驗爲一個更大的或宇宙的經驗之一部份；——這也是一種事實。最後，我們常在科學中談述的世界，在這一意義或那一意義上，不是人類感官的世界；這也是一種事實。我們是哲學思想歷史的學子，斷說這些事件在某某意義上不是事實，這不是我們的職務；但是注意歐洲這些理智階級在什麼意義上趨於相信他們爲事實，並注意由此產生的哲學的定說在過去歐洲三百年的思想舞台上握有的勢力，却是我們的職務。著者現依次直接論述這些問題。

第四節 近代思想中的現像主義

常識曾留存着鮮注意現像主義或主觀主義的問題；但是很多人曾留存着不注意這個問題，大概因他們由長久的種族訓練曾社會地承繼主觀主義所提示的最常見的和最迫切的問題

之實用的解決。概括說來，我們處理日常生活中普通的事件非常慧智，不必思考；所以我們能夠不過問我們所叫做萬物或現實物與牠們的現象間的差別。

無論如何笛哈爾和較後羅克會極顯然採取超越常識的步驟。這些步驟，著者曾論述過，從視作一塊絕對的或固定的踏石之笛哈爾的二元論上升着，這塊踏石的穩固和不可動移，永莫曾被質問過。這幾許步驟引導笛哈爾和羅克達到實質上地摩克列達的立場，即達到這樣的現象主義，這個現象主義遺下非心理的世界之真實的性質，讓科學的推究來確知牠。我相信這個立場到現在時候仍確然留存着為大多數科學家承認的哲學立場。

雖然，更往前一步，達到不可知論的現象主義或實證主義，是容易的。著者已論述過，依據實證主義，人類所能知曉的惟一的世界，是他的經驗之世界；科學的任務，不是在顯示一個超越感官的世界，是僅在發明所以組織或敘述這個經驗的世界之體系。（註一）這個極端的現象主義或不可知論或實證主義，開始在歐洲思想中顯明地出現於休謨和康德的著作裏面，即出現于十八世紀中期和後期。在十九世紀，這個主義特別在德、法、英、三國顯著，在今日若干最有能力的科學家仍然主張牠。

(註一)這種組織可以是人類的智能中本來組織能力構成的，這個能力對人類給與先驗的或必須的科學原理(這學說叫做超絕主義(Transcendentalism))；或者這種組織可以根據一般的生物學的趨勢，引導人類來調整自己以適應環境的。在後者的場合，實用的原理就是生物的功用或利便。有名的超絕主義者就是康德。後一學說的最著名的主張人，就是現在的思想家馬赫、皮耳遜、潘加耳(Ernst Mach, Karl Pearson, Henri Poincaré)。

主觀主義的發達之次一步，就是前進而超越現象主義，達到惟心主義。惟心主義斷說：如果經驗的世界是心理的，那麼，一切都是心理的，因為「超越經驗的世界」是毫無意義，等子「不可思議的」。「實在」就是經驗，就是心理的。人類思想中這一有名的步驟，是柏克勒所採取的，雖在他的時候也被別的人採取，却柏克勒的姓名將常與這一步驟相聯合。(註一)

(註一)惟心主義在十九世紀雖不如現象主義那樣有勢力，却也真是顯著的。雖然，惟心主義曾確切地僅狹義上在哲學家中有影響。在惟心主義者中有兩個學派，每一個哲學歷史的學生都應該注意牠們：即柏克勒的學派特別是在英國的，及德國惟心主義者和其從者，尤其是在英國和美國的。惟心主義自十八世紀後對於歐洲一般理智生活的影響確是一方面的，惟心主義在政治和社會科學中，在倫理學和宗教中，在浪漫主義的潮流中，是彰明的；但相對數理學的影響，對物理與生物科學的影響，是十分不足道的。

第五節 主觀主義的認識問題

主觀主義的最顯著的影響之一，著者已論述過，就是相信人類認識的性質、價值、界限的問題是重要的。甚至笛哈爾顛倒於這個問題，即科學是否可能。笛哈爾為一個推理主義者，他愛護科學的偏見超拔他於懷疑主義中；但是近代的讀者鮮不覺得固有的觀念之學說，是一個不可信靠的從懷疑主義的風浪中拯救出科學家的筏子。羅克在他的不朽的著作中證明這個認識問題對次一世代卓異的笛哈爾派者可以變成非常迫切的。笛哈爾的二元論在有知的心與心的對象間留下的深潭，最明白地被看見着；羅克關於怎樣建造一座穩妥的橋來拱過這個深潭，最為迷悶。如果直接的認識之唯一的物事是心理的形態，那末，人類能夠用甚麼間接的方法知曉這個非心理的物事呢？別一個笛哈爾派者，康德，達到這個問題、即物之本體的世界、的結論；這個世界是笛哈爾和物理的科學家所曾視為他們的推究的真正對象之世界，牠是完全不可知的。

但重要的事實，是一切笛哈爾派者被追着視認識問題的解決為他們哲學思想的首要部

份，是他們被迫着視這個認識問題的研究爲在一切別的科學研究之前，是他們被迫着來離開常識及實際的科學方法和傳說，往前達到偉大的笛哈爾派的思想家如羅克、柏克勒、休謨、康德相繼貢獻給世界之顯著的和煩亂的解決。從羅克到現在的時候，認識論曾站立在歐洲哲學思想的前面，曾趨於分離哲學思想家與科學的研究家，科學的研究家會靜靜地走自己的路，鮮遭受研究認識問題的學子所有的困難和煩惱；並且以他們卓異的成功證明，科學的性質和牠的存在之權利儘管使有些人深深的焦急和困悶，却牠是能發達着。

第六節 經驗主義和實證主義

經驗主義的重要的哲學潮流，以羅克及其後繼人開始。著者曾論述過，這種潮流，有人類心理的形態之實際內含的精細的研究支配着牠。這樣一種研究指導羅克正確地辯駁天賦的觀念之存在，並表示出關於幾個科學名詞如實質、能力、無限的空間、及其他等等的糾紛。說到他的後繼者柏克勒，對推理主義的背叛是變成彰明的、極端的。柏克勒在人類心理的形態中尋不出任何抽象的觀念，他從這些抽象觀念之不存在推論道，以這樣觀念爲前提的科學

名詞是無意義的字。物質，如果牠的一切經驗的內含如顏色等被掠奪，便是一抽象的和不能有的觀念；力學的物質是這樣被掠奪。洞虛的空間和時間及無邊際，都是相類的抽象名詞，所以也就不過是幾個字而已。所以抽象的力學僅不過是許多字罷了。最後，最著名的和最徹底的實證主義（這種極端的經驗主義已變成這樣），是英國大思想家休謨的實證主義。關於抽象的心理形態之不能有，休謨與柏克勒有一致的意見；他對於推理主義的最熟用的概念，有嚴酷的批評。這些概念，特別是實質和因果律的概念。我們推究人類心理的形態，我們在任何地方都沒發見實質，或必然的因果關聯，或效能（Efficiency）等等觀念。一個菊子，我們能看見牠，但是掠奪這個菊子的一切性質；這些性質所附著的餘剩的實質，從人類觀念的範圍說，僅僅變成一個無。這樣麼，當人用實質這個名詞時，他不過指的是這種經驗的事實，即好些性質附著於可察見的、可觸知的、或可感覺的物象。概括說來，實質這個名詞在科學中沒有任何應得的地位，原因這個名詞亦可。我們察知這一個事變繼續着那一個事變或與那一事變並存，但是我們決沒察見牠不可不這樣繼續或並存，或為甚麼他不可不這樣繼續或並存。關於「我們所實際知覺的」之研究，除開時間的與空間的聯續之實驗的事實外，除開類

似與差異之實驗的事實外，沒有顯示出在事變間的任何關聯。從任何事實我們皆不能推斷牠的結果。離開經驗外，關於一片麵包之最精細的考驗不能顯明這片麵包是否能夠資養人。世界上最聰明的人，除開從所知覺的麵包之內含外，不能僅僅從麵包推斷出任何東西。概括說來，「力」、「能」、因果的必然，以及關於不可如是的、關於萬物爲什麼是這樣和爲什麼牠們這樣行動一切推理主義的說明，——都不過是僞科學的，應該廢棄的。依照休謨的實證主義，人類所能做的一切，是敘述實際的經驗，是據經驗所教示而生活。人類不能夠說明任何東西。

第七節 客觀的惟心主義

說到十九世紀惟心主義者的康德的祖述者，認識的問題在一種根本上殊異的方法被解決着。惟心主義，除開經驗的世界外，排斥一切任何別的東西；覲面着與羅克和休謨觀面着的問題十分相異的問題。這個問題，不是怎樣我們能夠超越經驗並知曉一個超越心理的世界？也不是怎樣物質和勢力（Force）應顯示於僅感覺着性質之心。較切適地說來，這個問題是關

于組織人類感官的經驗在複雜的世界中心自己的本來的方法之問題；這個複雜的世界，日益成熟的知識事實上把牠產生出來。比方說，小孩子的經驗之範圍沒有如何的擴大，所以難能說小孩子有一個世界。小孩子因他的經驗長進了，他的心理的組織也長進了；這樣麼，他的知識的對象之一個真正的宇宙發生出來。經驗之世界，以知識之益成熟，特以我們所叫做科學中人類進步的知識之成熟，一世代一世代地內容上變成日益豐富，日更組織成爲一種融合的體系。「實在」這個名詞所指的，是人類經驗的進化之理想的鵠的，不是某個外在的事物；是在人類精神之理想的歷史中達到發展限界之進化心自身，不是某個離開心的世界。

如果我們採取這樣的觀點，那麼，現象主義自身會避免開，休謨所提示的問題也就容易解決了。這種惟心主義是真正客觀的；因爲除開那些經驗的物象外，沒有任何物象，因爲我們所說的經驗不僅是個人的經驗或甚至各種民族的經驗，並且還是這樣普遍的經驗，這種經驗，個人的和種族的經驗不過僅僅是牠的歷史的和有限的階段。這樣麼，客觀的惟心主義者所說的經驗是超越人類和歷史，是超個人的。這樣，欲使這經驗不致於成爲一僅僅神祕的實體，或成爲一象徵的公式若數理的級數之界限，或成爲僅僅在數理的實體應得是存在的意義

上是存在的，——那是困難的。雖然，進化的經驗之這個限界是實在，絕對物，或客觀的惟心主義者的絕對心。當作一種認識論看來，客觀的惟心主義使每種東西「內在」發達的心之內，並把認識的問題，歸約為發見從小孩子到理智發達的理想的限界之理智的進展上固有的（或看起來確似天生的或本能的）胚胎的行程之問題。簡括說來，客觀的惟心主義，把笛哈爾派的認識問題歸約到一種心理的發達之問題。

客觀的惟心主義，有牠的起頭在康德所著的「純粹理性的批判」(Critique of pure reason) (一七八一年出版的)中；實質上達到牠的最後的闡明在黑格耳（最盛時在一八一〇年）的「論理學」(Logic)及其他別的著作中。自黑格耳後，客觀的惟心主義在大不列顛和美國變成一種重要的潮流。在這裏，歷史學家必標識出科學與這個孤獨的和大概學校的理論間完全的分裂。或者將來可以把牠們合攏；但是現在這種潮流，儘管無疑地是偉大的、重要的，却較切適地說來像似一個歐洲哲學思想中的旋渦，不像似歐洲哲學思想中的正流。誠然，在這樣的陳述中，一個可能的例外應提出來，因為黑格耳及其學派影響十九世紀歷史的研究；但是這種影響也像似消失了。惟心主義與實證主義比較起來，像似不甚能夠悅服理智階級，關於促

進入人類科學的企業像似祇有些微的力量。較切適地說來，惟心主義因浪漫主義的潮流，表現出牠的勢力，牠是浪漫主義的潮流的一部份；對於這個浪漫主義的潮流，著者在後一章將討論牠。

第八節 現像主義和實證主義對於過去兩世紀理智生活的影響

不可知論的現像主義和實證主義又扶護守舊的宗教思想家，又扶護急進的宗教思想家。在一方面，有人辯說，如果人類的知識限於他所經驗的；那麼，上帝和超感覺的世界秩序之認識，是不能夠有的，在事實上是一種無意味的空論。在別一方面也有人辯說，較舊的惟理主義及其無神論已變成衰落了，現在在這個宇宙中有了上帝及神聖的秩序和啓示的位置。如果真實的或超感覺的世界超越科學，那麼，科學必然不能反駁這個超感覺的世界之宗教的臆說。總括地說來，這個世界可以是宗教所主張爲如何的世界；既然科學承認牠不能決定這個世界，那末，人類的心和意識就可以自由裁斷了。換一些話說來，如果人類的心和意識需要這樣一個世界，如果科學應該留存爲中立的；那麼，宗教就得着勝利了，人類就能夠再信

仰上帝、自由、不死滅、及神聖的啓示。誠然，人類不能夠提出關於這種信仰之推理主義的證據，但是他能承受他的心和意識的論證，視為最後實際的假定。在這種情形下，推理主義的衰落，引導人類的心和意識升到最高的地位來指揮人生和信仰。（註一）

（註一）這種立場顯然在浪漫主義的邊際，在十八世紀後半的兩個最馳名的代表就是柏克勒和康德。在十九世紀初的最有名的辯護者，在德國爲肉普耳（Ritschl）在英國爲滿舍耳（Marsal），他們兩個人在神學家中有勢力。

在科學的領域中，現象主義和實證主義特別地、直接地影響到的範圍，是心理學、及社會和道德科學的範圍。現象主義和實證主義，在前章曾敘述過的趨勢中，即在感覺論和觀念聯合論中，是最有力的原素。如果心理的生活是最後的，心理的生活之科學決難能超越心理的分析和敘述。生理的研究和說明決難輔助這樣一種科學，這種科學論理上位在其他一切科學前，這種科學真正的問題是人類世界及其內含之起源和性質。這樣麼，心理學趨於成爲心理形態之乾枯的和精細的內省的研究，及心理形態之分析和綜合的研究；牠留存着爲這樣一種研究直到進化學說開始轉變心理學再成爲一種生物的科學。（註二）

(註) 現象主義和實證主義對於道德和社會科學的影響，也是推進上述的有些趨勢。牠們特別扶持英國政治的和道德的理論家之日益發達的功利主義 (Utilitarianism)。

總而言之，不管什麼東西可以爲主觀主義所採取的特別形式，主觀主義大概在過去兩百年間會趨於削弱對世界之實在性的信仰，對人生的事業的信仰，對道德和宗教原理的信仰。這個世界，較切適地說來，在許多人看來，像似「人造成的」或「心造成的」，不像似現實的。必然，主觀主義在他的極端形式削弱萬物的實在性的意義，使催眠說替代科學或智慧。主觀主義，較切適地說來，會著重信仰，不著重實在；所以有些人會變成甚注意信仰，不甚注意「正當」。再者，主觀主義視人心爲責任和法律的創作者或再創作者，會減殺責任的意義和法律的權威。實在、真實、善、美之最後的標準，在許多思考的人看來，僅僅是滿足人類的物事。在極理智的階級中，主觀主義會趨於使人從心理的（甚至從生物的）觀點（在初期的思想家會選擇別的出發點時）求逐個問題的解決。在這種情形下主觀主義會趨於使美術、道德、宗教、法律、論理、政治學說，以及大概說來哲學，僅僅成爲心理學或甚至生物學的分支。誠然，主觀主義依據人類對於他的環境之生物的適應的名詞，或依據人類的本能

及其滿足的名詞，推想這個宇宙的真實的基礎。

第二十五章 進化論

第一節 緒言

十七、十八、兩世紀，著者曾論述過，目擊近代惟智主義及其哲學潮流即機械的自然主義、惟理主義、現像主義、實證主義和惟心主義之發生。十九世紀目擊進化說和對惟智主義之浪漫主義的反動。在一方面，進化論，以把新的哲學興趣、問題、和很重要的臆說加附到舊的惟智主義上，擴大了這個惟智主義。在別一方面，浪漫主義解放在理知時代被壓抑的感情和情緒的生活。著者現且先論前一學說即進化論之發生。

十八世紀迅速地增長的知識逼着科學家日更注意人類世界的起源的問題，即，太陽系的原始，地球的和地球現在平面的原始，生命及其不可數計的形式之原始，人類及其心和文明之原始等等問題。這樣麼，從十八世紀的後半期到我們現在的時候，下述的問題逐一開

始來使理智界注意。太陽系和恆星系怎樣發生？地球的殼怎樣達到現在的組織和性質？動植物的種類從何發生？人類的原始是什麼？人類的習慣、法律、制度、美術、和信仰、的原始是什麼？如果自然主義要成爲一貫的和適合的哲學的世界概念，那末，他不可不說明這些東西的發生，不可不以自然主義的前提說明這種發生。然而此處如別處樣，思想的變動是慢慢的，逐步逐步的。新的自然主義僅能慢慢地伸展到仍被傳統的和科學前的信仰佔有的範圍，新的自然主義僅漸漸地承認隱含在牠的最初的研究題目中許多原始和發達的問題之存在。

據真正科學的推究的結果說明這些實體中任何實體的原始之最初確定的企圖，我們應期望着，是在當時最進步的科學中，即在吸力天文學中。康德和納布勒斯同享對世界貢獻星霧的臆說之榮譽；這種臆說顯是據力學的名詞，非據超自然主義的名詞，來努力說明太陽系的原始之自然主義。(註一)

(註一)雖然，注意康德絕望於科學能「自然主義地」說明動植物生命的原始，是很有趣味的。

同時，關於地球的平面，地球的層級，包括在地球的這些層級中的矽石三者之日增的知識，逼迫着地質學家注意地球現在的平面和地球所贖養的動植物的生命之歷史的起源問題。

這個問題又逼着動物學家和植物學家注意牠。概括說來，這個問題在十八世紀後期和十九世紀的初期會變成迫切的；因為此時有無數地質的和生物的知識，不能夠以非科學的和傳統的創造學理適當地把牠們說明，把牠們系統化。

最後，在十九世紀的初期，一種日增的興趣發達在我們叫做人類歷史的一切事件中。舊日的惟智主義曾引人返轉來研究並模倣古典派的美術和文學；但是現在剛出現的浪漫主義又引導人轉而研究中世紀、民俗學、和北歐民衆的習慣。那時，與東方人民及其習慣、美術、文學、宗教，特以與印度的文明更極深廣的接觸，也喚起關於言語、文學、美術、宗教的發達和原始之興趣。最後，政治的和社會的歷史及科學，在他們提出的問題中，在他們研究的論題中，變成着更爲進化論的。這樣麼，從天文學到社會和文明的科學，一種日增的興趣在發生和起源的問題中發達出來。

第二節 地質的和生物的進化

在這些研考的範圍中，地質學和生物學的範圍，戰略上是最重要的；因為在這裏進化論

的發生將必根本地變改歐美哲學的思想。如果我們回憶這種範圍包括科學前的和甚至理智者在他們談說創造時心中所有的許多東西，即包括人類和動植物的產地之地球的發達，地球上生命的發達，最後人類自己的起源和歷史前的記錄；那麼，牠的戰略上重要性就可以容易地說明。這樣麼，牠包括着這樣一種大的戰場，在這個戰場中一切時代的宗教特別發見着善和惡的勢力與神聖戲劇的圓成間的戰爭。最後，地質的和生物的進化包括科學前的信仰之最舊的殘餘物，所以包括了前兩世紀自然主義所未研究的範圍。換一些話說來，在這種範圍中許多歐洲思想那時仍留存着爲非科學的。

地質學和生物學的進化論是萊愛耳 (Lyell) 和達爾文創造的，儘管這兩個思想家固然是在一種比他們還古的潮流中之首領，是在仍朝這個方向——在這個方向他們推動這個潮流的進展——穩定地前進的這個潮流中之首領。雖然，萊愛耳所著「地質學原理」(Principles of Geology (1830—33)) 和達爾文所著「物種原始」(Origin of species, (1859))，這兩本書的重大的影響是容易被輕視，不容易被重視；牠們在哲學上是十九世紀撰著的最重要的書。在這兩本書出版前，進化論者不過只有幾個人，在許多範圍中都主張進化論者又更少了；但

是當十九世紀的末年，全體理智界變成進化論者，不僅在地質學和生物學的範圍中是進化論的，並且在每一種歷史的研究範圍中，在每一種促進文明之熟審的努力中，都是進化論的。誠然，從一種進化論的見解觀察一切事物，這在實質上已變成常識的活動範圍。

但是什麼構成這些偉大的書籍造出的哲學上進步呢？第一，牠們擴大自然主義到這樣的範圍；這些範圍，在這兩本書出現前，人很難據自然主義的名詞推想牠們，所以人會繼續據超自然主義的名詞推想牠們。「自然的」指的是能夠以科學方法說明的，如此前面的陳述可再表明如下：這兩本書擴大了科學的說明範圍，來包括形成人類直接的住居地的世界之原始，及人類和其文明的原始。這樣麼，牠們教人推想自己、身體、生命、心、以及他們的文明和文明所包括的一切，為真正自然的，為原始上自然的，為發達上自然的，為運命上自然的。牠們對人教說，人類世界真正是自然之一部份，恰若在太陽系中例證出來的機械的勢力之體系似的。第二，牠們對人教說，現在在自然中實際上可察見的過程，能夠說明從前像似需要根本上差別的過程（如果不需要超自然的過程）之原始。自然中可察見的蝕壞，如經過若干時，能夠削平大山，從這個山的爛碎物又能夠建造成廣大的淤積物。現在可察見的實在的壓

力，能夠創造山岳，形成斷層和地震。實際上可察見的種類的變異，可察見的「最適者」之生存（能使這些最適者產生次一世的種類），兩者必能夠說明新種類從舊種類發生的原始，能夠說明動植物種類的死滅，能夠解釋不可數計的種類的變異，這些種類一種較早的種類能夠最後把牠們產生出來。第三，這兩本書張開人的眼睛，使視察自然中完全的發生之「相續」。這種「相續」，在抽象上自然主義的思想家曾早教說過，但是此處在具體上說明並例證出來。現在發生的「相續」明白地變成每一種這樣的科學中研考的對象，這樣的科學窮究任何什麼東西的發達和原始，不管這些東西或為山，或為山之一部份，或為一屬或一特殊的動物的身體，或牠的身體之一部份，或為一種言語，或言語中之一個字，或為一種文明，或一種文明中的習慣，或為一種宗教，或這種宗教中特殊的儀節或信仰，或為一種政府或這種政府中一種特殊的制度或普通法，或法律歷史中一種特殊的判詞，或建造或一種特別的建築物，或為沙士比亞的戲曲。現在一切這些，人們研究牠們起來，都盼望着發見「在現在是這樣」與「從前是那樣」間一種發生的「相續」。

固然，萊愛耳和達爾文對他們下一代的科學家留下的問題比他們自身所解決的問題還要

多得多。他們留下的解決，在將來也可以證明為錯誤的；但他們留下的所已決定的就是自然主義的進步。自然主義可以為或不可以為一種完善的哲學，這是歷史能夠斷定的事件，不是歷史學家能夠斷定的事件。我們的論點僅僅不過是從這些時候起自然主義完全了解自己的奢望，看見從自己可以盼望到的，自信地觀察將來。再者，自然主義現在真正悅服理智界，真能使理智者相信環他們的世界和他們自己是真正科學的說明之固有的對象。

第三節 自然淘汰的學說

著者會敘述地質的和生物的進化對於自然主義的更一般的學說之關係，應該再簡單地陳說達爾文的自然淘汰學說；因為這種學說不僅為一種特別的生物的臆說；並且為一種一般的或哲學的臆說。生物的自然淘汰學說可以說明如下：任何有生命的物因欲達到成熟且能遺留子孫，必須適應他的環境的條件，不適應他的環境的條件就指的是他的死滅。牠必須獲得不可缺少的食物，牠必須逃避他的仇敵，牠必須保衛自己來抵抗一切別的有生命的或無生命的可致牠死的能因。現在，在有機體與其環境間沒有這樣完全的適應流行着，所以上述的條件

不是一種極重大的事件；較切適地說來，一切生物的種類，在他成熟前，有很大的死亡率，這種死亡率在最多的種類中都是特別大的。所以在很多的種類中，「個獨的」生存着能夠遺留子孫的，是很例外的。我們爲證明這種事實起見，且攷察一切種類趨於生產牠們的種類，超過食物供給所能贍養，甚至超過產地的面積這個實事。比方說攷察在這樣的種類若昆蟲、魚、微生物、果子樹中生產率；在這樣的種類中，數理上可能有的子孫在幾代從一個種子、芽胞、或蛋將有若干百萬。再攷察這種事實，卽實際的動植物數目，在任何產地常差不多是固定的。這兩種事實僅僅能夠以這種臆說把他們融合起來，這種臆說卽種子或芽胞發達成完全成熟的生物的是極少的。在生命第一期和成熟期之間的死亡數目應是極大的。這就是說，環境的條件，或自然，從每一代選擇幾許應得生存的和遺留子孫的。但是「那些」怎樣被選擇呢？這個正確的回答，就是這樣一種不待辯明的真理：卽那些最能適應環境的，那些最適應實際的條件的；這些條件，固然不問牠們是如何偶然的。於是如果任何非常的特性或變化爲任何種類的一份子所有，這種特性或變化對於有這種變化的「個獨的」給與一種重要的優勢，使這些「個獨的」比牠們的伴侶能夠更適應環境的特殊情形；那麼，這樣的機會是

很扶護這不很多的幾個「生存的」，這些「生存的」包括一些具有這種很有價值的新特性的。所以在一種很有價值的特性發生的任何地方，如果別的情形不變，這種特性留存到下一代；終竟僅僅有這種特性的生存着。簡括說來，舊日的種類消滅了，新的種類出生了。

這種自然淘汰的學說，是否能夠說明達爾文時代的生物學家所以為能夠說明的一切；這決不是我的問題。我所願意指出的就是這種事實，即這種學說迅速地變成一般化的，以此在科學中廣大地被應用着。這個一般化的自然淘汰學說斷言：在所有無數存在着的實體中，有些是極適應牠們更遠大的生存的條件，以此牠們能存續着，能趨於變成標準的；但是別的不甚能適應的就死滅，就不能變成標準的。現在，在這樣一般的自然淘汰學說中有一種原理適用到形成一部份人類歷史之不可數計的「實體」。比方說，這種原理適用到一切習慣和信仰，法律和制度，器具和機器，文字和成語，建築和技術，文學的體式和文學的式類，科學的學說和原理，宗教的儀節和信條，商業、工業、銀行、的方法，衣服和裝飾的形式，教育的方法，專門的職業，不可數計的其他美術、習慣、制度構成一種人民的生活和文化的。同一地，這種原理適用到個人的心中習慣的發達。任何成年人的習慣，都是從小孩子時候所

發生的自然淘汰的產物。在一方面，這種自然淘汰的作用依次排逐不生出滿足或僅生出煩惱的感應；在別一方面，他容許那些能夠生出滿足的感應存留着爲習慣。比方說，你和我說英國話，不說一些混雜的土話，是因這樣一種自然淘汰的作用；我們有文明的白人之禮儀和道德，沒有粗野人民的禮儀和道德，也是因這樣一種自然淘汰的作用；我們多少論理地思考，不完全催眠地或幼稚地思考，也是因這樣一種自然淘汰的作用。再者，不僅特屬於人類或生物的實體之生存，能夠據自然淘汰的名詞推想牠；並且太陽系、化學原子、化學的質點和混合物之生存都能這樣推想着。簡括說來，任何化學的或物理的組織是勢力的平衡，牠的生存仰賴環境的條件及牠對這些條件的適應。雖然，在生物的、心理的和社會的、政治的、經濟的、道德的，概括說來一切歷史的科學方面，淘汰的學說會變成一種重要的哲學原理。

第四節 進化爲理智界的哲學之一部份

理智界對於進化的勝利不是沒有一種極猛烈的戰爭，足以與集中于嘉利勒的戰爭相比較

的。但是今日這種戰爭是微幸地過去了。進化是我們思想的習慣中之一必不可少的部份，差不多若乘數表是這般樣似的；因為我們在每一種歷史研究的分支中皆實在是進化論者，並且我們如此是自然而然的。地質、生物、心理、社會、人類、方言、政治的歷史科學，美術、文學、宗教、法律、及社會制度的歷史科學，都是演化論的；自「物種原始」出版後五六十一年間都變成這樣的。

第五節 進化對於現在哲學思想的一般潮流的影響

緊接着「物種原始」出版後的年代，就是本書更後的一章將討論的現在哲學趨勢時代，雖然，此處且注意達爾文之一種很一般的哲學影響。

近代實驗主義，著者已論述過，實以嘉利勒開始；但是實驗主義僅僅慢慢地從這一種範圍進入那一種範圍，直到我們自己的時候纔真成爲一種一般的哲學之鵠的。在此處，達爾文幫助的力量雖然比任何人爲大，他曾直接或間接教訓後繼的時代知曉人類的全體理智事業自身在那裏進化，以此自身是試驗的或實驗的事業。惟理主義，有牠的固定的公理及牠關於人類

迅速達到任何科學的終境或任何問題的最後解決的能力之樂觀主義；在今日很多的理智者看來，牠像似荒謬地驕傲的。我們覺着我們向上之路，不相信任何形式的烏托邦主義或究極目的論，不問牠們爲最後的科學臆說，或最後的道德規律，或最後的政治學說，或美術或文學的最後的理想，或最後的神學。簡單地說來，我們的理智生活及我們的道德和實際生活之哲學，充滿試驗、錯誤、生存競爭、「最適者存在」（即自然淘汰的進化）、的精神。

第二十六章 浪漫主義

第一節 緒言

在近代哲學歷史的範圍內著者已研究過惟智主義的潮流中幾種趨勢。著者現且研究反惟智主義的或浪漫主義的潮流，這種潮流的發生是對惟智主義的反動。

近代科學的發生，不僅未能排除一大部份科學前的信仰和習慣，並且還不能完全壓伏中世紀的宗教、情緒、美術。誠然，這後三者在兩世紀間歐洲思想內新的和有利的趨勢大盛時，似若留置在後邊樣。著者已論述過，十七、十八、兩世紀美術和文學中古典主義，科學中自然主義，宗教中惟理主義，在歐洲理智生活內都是彰著的；但是十八世紀也目觀中世紀北歐民族精神的復生。這種變遷首先顯現在情緒的宗教的復興中，在德國虔誠教派的潮流中，在英吉利美以美教派的潮流中。這些宗教的潮流是反抗冷酷的惟理主義及較舊的清教徒

教會的儀式主義；他們顯然主張人須有一種深深地情緒的宗教之經驗，須不依賴人類智能，但只仰仗人類的心情和宗教的直覺；他們顯然首在民衆中有成功，不是首在理智階級中有成功。在十八世紀後期和十九世紀初期，浪漫主義開始出現在文學中，在民衆的習慣、歌謠、野談的興趣之復興中。再者，浪漫主義出現在中世紀時代和天主教主義的興趣之復興中。最後，浪漫主義出現在東方、東方的宗教、東方的思想、東方的言語和文學之新的興趣中。

(註一)

(註一)新潮流的一些熱鬧的十九世紀例子就是：——引出革列姆(Grime)弟兄慕赫日耳曼農夫的仙人事跡之興趣；斯哥特(W. Scott)的傳奇；瓦德巫斯(Worworth)、奇勒里姐(Coleridge)、克辭(Kate)的詩；英國教會中在英國大思想家和著作家紐姆(J. H. Newman)及其同事之指導下向着中世紀天主教主義之牛津的潮流走去，在英美反抗十八世紀古典派的建築之國特式建築的復興；最後，特以在德國，對於言語之歷史的發達的研究有新的興趣，及大概說來對於每種科學範圍之歷史的研究有迅速增長的興趣。

第二節 浪漫主義爲一種哲學的潮流

(A) 盧梭——在法國的著作家盧梭中，浪漫主義開始出現為一種顯明的哲學潮流；這種事實與盧梭對歐洲廣被的和有力的影響合攏來，形成盧梭為近代最重要的思想家之一。簡單說來，盧梭所主張的重要哲學原理就是：『道德與宗教不是推論的思想之事件，只是自然的感情之事件。人的價值不是仰賴他的智能，是仰賴他的道德的本性，這種本性在本質上包括感情；惟有善的意志能有絕對的價值。』這就是說，情操在我們心理的生活內是最重要的原素，人類不由慧智的發達祇由感情的發達而變成全德的；因為理想人就是充滿對他的伴侶的同情和憐愛的人，就是「以宗教的情感、報恩、敬畏，而奮發的人。」（註一）

（註一）Thilly, History of Philosophy, p. 389。

(B) 康德、費昔特，及他們的後繼者——康德、費昔特，受盧梭的影響，表示出同一的原理。康德說：『除開一善的意志外，在這個全體的世界中，或甚至在這個世界外，沒有任何東西能夠無限制地視為善的。無疑地，具有明智、聰慧、判斷力，及其他理智上的才能（可以任何什麼名詞稱謂的），都是一種好的和可欲的東西；天性上具有這樣的品質，若勇敢、果決、堅毅、在許多地方也是好的和可欲的；但是如果指導一切這些天性上的才能之意

志或所叫做品性的，自身不是善的；那麼，這些才能可以是極有損害的，極爲惡毒的。這個道理也適用到由幸運所得的贈物。權威、財富、榮譽、甚至健康，及我們可以叫做幸福的一般樂利和對於人的命運之滿足，在一個人的意志不是善的時候，就生出驕傲和放肆；一個有思考的和不偏私的旁觀人也決不能夠滿意地看見一個缺乏純粹的和善良的意志的人不間斷地興盛，一善良的意志以此對於任何人都像似一件必不可少的東西，沒有這件東西，人甚至決不配爲有幸福的人。

「一個人的意志是善的，不是因從意志生出的結果是善的，也不是因意志能夠得到牠所求的目的，但是因意志就自身論是善的，或因意志欲善（Will wills the good）。善的意志不指的是「善良的願望」；善的意志包括對於人所能得到的方法之堅定的使用，牠的本身價值決不因成功增加，決不因失敗減少。」（註一）

〔註一〕Watson, Selections from Kant, pp. 225 f.

費昔特與康德盧梭一致，主張意志的「最上」；費昔特採取一種完全的惟心主義，在意志向善之奮鬥中發見宇宙之真正「中心的」事實。這個宇宙是向正直之永存不滅之奮鬥；人

類視宇宙爲如此，便能了解萬物的本真。

在這種叫做日耳曼的惟心主義的潮流中康德和費希特的後繼者內，最偉大的浪漫主義者就是學彭浩。學彭浩教說，意志或表現在人心中心本能的和衝動的天性，顯露出宇宙的本質及一切宇宙的過程，和內含的本質。從無生命的上而經動植物到人類，我們到處察見盲目的競爭來求存在並取得特著的形式。在自然之最大部份中，這種意志是瞎的；但是在人類中這種意志變成「自我意識的」(Self-conscious)。這樣麼，在自然或人類或社會中，每一種事件或變遷是被解釋爲意志的奮鬥。這可以爲磁化的針向北指的，或一顆樹深入牠的根在泥中的，或猛獸攫捕他的食物，或人類爲聲譽奮鬥，或社會因欲變成帝國而戰爭，——一切這些都不過主宰的意志的行動，這種意志之真正原質是宇宙所從構成的。

關於這個生活的和變化的意志，能有樂觀的和悲觀的兩種解釋。康德和費希特提出樂觀的解釋；「學彭浩提出悲觀的解釋：——這個存在的意志，這個生活的意志，是這個世界中一切奮爭、憂愁、邪惡、的原因。」這就是物與物間爲生存不停地競爭之原因。這就是使生命爲自私、自利、的原因。「極多的人之生活是一種蟬聯的生存競爭，——對於這種競爭，

他們終歸要失敗的。……最後，死滅必然戰勝一切。」在這樣一個世界中，真正最高的道德是同情和憐愛。人類不可不壓抑他的意志和自私自利的欲望，來享受幸福並恬靜度日。這種情事在幾種方面都能得到。美術的哲學的天才者可以從自私利的欲望中拯救出來，可以遺忘自己，可以在美術的直觀或哲學的思惟中忘掉他自己。……個人也能夠以默思一切欲望的無用和個人生存的幻惑，從他的自私自利的意志中超拔自己出來。……最好的方法是把意志完全消滅在絕慾的生活中，若基督教的禁慾主義者和佛教的尊者所實行的樣。樂天知命與絕滅意志相追隨，意志就死亡了。』（註一）

（註一）Tully, *History of Philosophy*, p. 490.

當浪漫主義特由盧梭的影響遍布到德國時，當浪漫主義在德國繼續感悟德國的惟心主義時；牠也正遍布到法國，且從法國、德國遍布到英國。這樣麼，浪漫主義在十九世紀初期已變成歐洲思想中一種特著的潮流。（註二）

（註二）在與浪漫主義的潮流相聯合的初期思想家中，最有名的就是：盧梭；康德；耶可必（Jacobi，最盛時在一七八五年）；費希特；謝靈（Schelling，最盛時大概在一八一五年）；黑格耳（最盛時大概在一八一〇年）；費勒

馬黑爾 (Chateaubriand)，最盛時大概在一八一〇年；學彭浩 (最盛時大概在一八三〇年)。德國文學中初期浪漫主義的大首領就是黑爾德、哥德、普勒耳 (Herder, Goethe, Schiller)。初期法英文學方面浪漫主義者中有：祕西 (Bishop Percy) (他所著的 Reliques of Ancient English Poetry，一七六五年出版，曾公道地被視為「浪漫的革新之聖經」)；聖馬丁 (St. Martin, 在宗教上)；新達愛 (Madame de Staël)；夏脫瀨利安 (Chateaubriand)；納馬丁 (Lamartine)；拉門勒 (Lamennais)；休哥 (Hugo)；哥羅 (Gautier)；考柏 (Corpe)；薄勒克 (Blake)；本斯 (Burns)；斯哥特 (瓦德巫斯)；普勒里姐；蘭門 (Lamb)；克辭；謝勒 (Shelley)。

第三節 浪漫主義爲一種哲學的學說

浪漫主義爲一種哲學，有兩種原理在他的背後。第一，人類根本上不是理智的。較切適地說來，人類根本上是一種具有本能和情感的動物；他的本能的和情緒的生活應宰制他的行徑，對他給與他的世界概念和生活概念的原理。換一些話說來，詩家或聖徒對人類生活和思考的大事業是指導人，比他的科學家的指導人要真切些，要良好些。宗教、道德、美術、文學、教育、及社會和政治哲學應該承認這種人類性質的根本事實。宗教不是一種數理學或化

學，應以辯證或證據證明並教說的。較切適地說來，宗教是衷心的事件，應得被信仰，因宗教的直覺發見宗教是真實的；宗教是衷心事件，應承認牠爲人類生活的統治者，因人類的衷心會降服於宗教，宗教的事業爲人類能從事的最偉大的和最可滿意的冒險事業。神學、教義、形式的宗教，及宗教的制度，違反宗教直正的精神，甚至掠奪宗教真正內心的生活。真正的和純潔的宗教能存在最簡單的生活，在智能者的謙卑的生活中；他表現自己在善的意志中，在溫柔、誠信、勇敢、敦厚、虔敬、自我犧牲的生活中，在戀愛中，在別一個世界中，在神聖的默思中。再者，道德不是一種科學，但是本質上善的意志和良心。最謙卑的人理智上能夠成爲善人，猶之最聰明的人能夠如此似的。說到美術，浪漫主義表現自己在對形式的輕視中，在感情和情操的豐富中。浪漫主義，較切適地說來，愛自然，不愛城市和文化，讚揚戀愛者的情操，及農民、和下等的活潑入畫的生活，熱心於冒險和自我犧牲，充滿一種生活和現實的神祕的意義。浪漫主義的詩和別的文學也有同一的特性。說到浪漫主義的政治學說，牠沒在人類的社會生活中看見一種契約，或一種冷峻的事業，被自我利害和智能支配着的。較切適地說來，浪漫主義在社會內看見一個大的有機體，在這個大的有機體中一切

人彼此都是牠的份子，這個有機體被牠的本能的理想支配着，這個有機體向上推進來現實這些理想，而沒有明白地或具體地看見這些理想是什麼呢？說到教育，浪漫主義否認小孩子的心爲一張白紙，在這張白紙上文明寫出他的人爲的和專制的功課。小孩子的心是一個露開的心，有自己的自然的發達之進程，小孩子的教育不應該從外灌入，但應該由小孩子自己固有的衝動和興趣支配着。小孩子有自己的權利，他的權利應爲一個自導、自教、的人；這些權利優於人爲的文化的權利。最後，這個實在的世界，在浪漫主義看來，不是原子和科學的抽象之世界，但只是一個充滿生命的世界；這個世界泛濫在生命和情感中，這個世界由人的衷心見着、覺着，是科學的研究所不能察見的。

第二，在浪漫主義的後面，對於逼自然和人類生活中的進化有肇始的和較後明白的承認。世界和有生物不是機器，或數理的難題，是日生長的實體。所以生命爲一種哲學上根本的原理，比數學和力學爲一種這樣的根本原理還要真些。心及其本能，或廣義上包括本能的衝動的意志爲一種哲學概念，甚至比生命是如此還要甚些。這個世界不是科學的、惟理的、論理的。科學不管牠的地位和價值如何，如果真視牠爲對現實的敘述，那牠便是虛僞

的。世界不能以概念的名詞敘述；較切適地說來，牠僅能被直覺着，被感覺着。如此看來，牠是一個進化的意志，這個意志被牠自己的衝動驅策向上，這個意志以奮鬥現實自己盲目的渴望，這個意志無限地充盈着牠的創造物的種類和繁盛。這個同一的意志在人類及其進程中也被看見。人類的歷史也是一個意志的進化，這個意志是盲目的、本能的，這個意志不被遠識支配着，但被熱望支配着。這樣麼，人類歷史是一種強有力的向上的運動，這種運動的終境不能夠前知，或者甚至不能夠被人類的智能實明地指導着。我們最所能做的，是察視這個意志從何來；我們欲這樣做，應該研究人類的本能和心情。（註一）

（註一）這種極端的反理智主義不是一切浪漫主義者都採取的立場。進化有曉的公式，對這樣一種公式的信仰之最有名的例子就是德國大哲學家黑格耳及其學派的學說，據黑格耳的見解，進化的普遍的公式，恰若進化的個人理性的公式似的。這就是說，自然中和人類社會中萬物，在牠們的進化中顯示出這樣的階段之相續，在這種相續的階段中，小孩子的智能發達成爲成年的人和最明智的哲學家之智能。所以哲學家因發見這各公式，變成一個宇宙的科學家；因爲他曾發見這個宇宙最重要的祕密，發見宇宙的本質和公例，這種公例顯示在每一種東西的發達中。據黑格耳派的見解，甚麼是日發達的理性的公例呢？小孩子的知識之主要的特性，就是他的一面

性解的見。小孩子不能看見他所企圖解決的任何問題的複雜性，以此達到荒謬地簡單的解決。當他的知識增長時，他看見這些問題的別方面，看見矛盾的情態，即看見與他先所看見的情態相抵觸的情態。這個小孩子此時可以喜愛他的新發見來告成偏一面的錯誤，可以走到相反的極端來解決他的原來的問題。雖然，如果這個小孩子的智慧繼續增進，他將對於所注意的複雜事件看見牠的許多方面，將獲得一種有許多方面的見解。他將對於融化或綜合研究的事件之許多情態的問題得到解決。用公式陳述起來，理智的發達，是從一方面的信仰達到許方面的信仰，達到給與聯結的、或綜合的、的無所不包的觀察之信仰；理智的發達之最後的鵠的，即全德的智能多，就是完全聯結的和無所不包的「知者」；這個「知者」觀察一切物事或一切情態，這個「知者」是完全一貫的，或聯結的，這個「知者」對於世界看見牠的無限的複雜，然而看見這個世界為一單一體，為一種完全聯結的系統或組織，為一種有機的單一體包含無限複雜式樣的。

同一致地，所有進化都從一方面前進到相反的方面，最後聯合並調和兩種相反的趨勢。簡單地說來，進化是一種軋轆的融合，是「相反的」之綜合。自然，生命和社會決莫在直綫上運動。如果牠們這樣，牠們必留存着為單簡的；但是牠們獲得牠們常常以這樣一種事實顯明出的複雜和豐饒的殊異，這種事實即牠們常常向相反的方面運動，然後融合這些「相反的」之結果，在次一世代或階段又再創造相反的，如此繼續下去，直到融合

成爲單一體的無限的殊異在宇宙的理想的中被達到着。

這種公式不僅是「存在者」的公式，並且還是黑格耳派的價值之全體系的公式，是他的善和美的公式。「完全」指的是統一的殊異，「相反的」之完全調和。善的生活不是單簡的生活，但是有豐富的「殊異」之生活，有融合、一致、聯絡之生活。再者，既然宇宙的進化之真正的公例，是從一個較低的階段向着完全的進展，以此黑格耳派是完全樂觀主義的。世界自身是善的、美的、完全的；一切罪惡最後都被調和、且在萬物之最後的統一體中形成爲善的；一切殊異、醜惡、缺陷，在我們的知識從這一個階段達到那一個階段時，都消滅了；我們綜合地看見萬物。這樣麼，如果世界彷彿是邪惡的，那末，牠是這樣僅因我們仍然是小孩子；祇有一方面的知識；如果我們的知識是完全的，一切都被看見爲完全的。

此處在黑格耳主義中，發生了神祕主義造作的在彷彿如是的世界與實在如是的世界間通常的差別。我們小孩子的眼睛所看見的世界，僅僅不過是世界的假象。爲着要看見眞世界和「實在」，我們不可不變成哲學家。概括說來，這種特別的浪漫主義，如中世紀和希利尼的神祕主義樣，終於給與我們天體的視像，和這樣一個世界的視像，這個世界不是對於感覺和科學所現出的世界，但是對於一些超理性的能力所現出的世界。

第四節 浪漫主義和科學

十九世紀浪漫主義反對科學和自然主義；恰若牠在人類歷史的其他時代反對科學和自然主義似的。浪漫主義非難科學，說牠剝奪人類精神的生活，說牠滅殺人類情緒的生活，說牠變化人類的宗教為無神主義或僅僅為一種儀式主義，說牠毀傷美的技術，或把效用替代美，說牠對人類僅僅給與一種叫做科學的人為的抽象計畫，並把實在和抽象視為同一的，來完全欺騙人類。這個最後的非難在哲學上是極嚴重的事件，因為自然主義至少主張自己抓住了事實和實在。簡單地陳述起來，因否認科學為一種「實在」的學說所提出的非難的根據就是：科學用分析和抽象為牠的方法，但是實在是有機體的或具體的，在任何場合都不容分析的。

實在，若有機體樣，不容科學的分析、形式的論理、及說明的式類以分析和抽象為前提的。實在是一個有機的統一體。實在不是一個從部份構成的全體。這些部份不是外在地互相關係着，僅內在地互相關係着。每一個部份真正是別的部份之一員；並且牠是因別的部份的

原故，是這個每一部份。實在之每一部份，就是這個每一部份，並且牠甚至僅僅因牠為全體中一員的資格而存在；恰若我們的手沒有身體中其餘部份不能存在似的，我們的手是因牠與身體全部的關係是這個手。換些話說，「實在」僅能在牠的全體上被理解着，我們且重說一下，實在是統一體。特殊的科學所叫做的統一體僅僅是力學上的統一體，不是一個真正的統一體；較切適地說來，這個統一體僅僅是「部份」的集合，這樣的部份中任何一部份可以沒有逼迫別的部份變遷而是判然各別的。真正的統一體是有機體的，如此，應該從全體的觀點視察牠。這樣麼，儘管科學為一種有價值的功利主義的器具；如果把牠用來做一種實在之學說，那末，牠本質上就詆誣實在之真實的性質。科學分析，科學推論，科學為抽象的；但是實在本質上是不可分析的，僅能視如一個全體而了解牠，實在是具體的。這樣的理論是黑格耳派對「惟實主義地」視作特別的科學之標準的抗辯。

別一種現時浪漫主義對科學之標準的抗辯（註一）是，科學歸約世界為靜的和抽象的數理世界。科學的根本概念是論理的、靜止的，科學的公式僅僅關於靜的數理世界是真實的；但是實在是動的、非論理的。科學根本上不是進化的，是機械的；因為科學尋求說明，尋求

說明就是推論，推論就是假定前題是適當的，這又是機械地假定未來為僅僅一過去之變遷的形體。但是實在是有生發的，是自然地引致絕對「新的」出現，是本質上不可解說的。

〔註一〕黑格耳派的駁論仍然是中惟智主義的，但這個駁論是直率地反惟智主義的。這樣，牠對於學彭特的思想有的關係比對於黑格耳的思想有的關係還更密切；這種學說在現在最著名的哲學家柏百孫（Boerhaave）的著作中有的最有力的和最徹底的表現。

科學是靜的、論理的。科學尋求不變遷的實體，科學尋求固常的公例；科學，除開運動的變遷外，努力排斥每一種變遷，科學努力歸納每一個問題為數理中一問題。概括說來，科學是數理的，但是實在顯是非數理的。品質，緊張，延續，善和美，生命和發達，變化和成長，都不容許數理學的說明。牠們甚至不容許衡量。（註二）

〔註二〕當我們欲衡量任何這些實體時，我們常首先以一個數理的實體代替。比方說，當我們衡量時間，我們代以空間，若太陽所由運動之天體的弧形是。純粹的時間不是經過空間之運動，而是純然不能被衡量的。再舉一個例子。我們欲以一個寒暑表衡量溫度，但這個寒暑表實在衡量的只是水銀柱的長度；甚至即使這個長度有關溫度，却這種關係容許歸約到任何數理的公式；這樣，溫度常常是不能夠被衡量的。

科學不是進化論的，但實在是進化論的。所叫做科學的進化，不過僅僅歸約爲天體的力學中十分顯明的最後固常的實體之變遷的位置。真正的進化指的是發芽，出生，創造，「新的」之發生，衝動和歷史之向上猛進。這樣的進化，如果說牠沒有，那就是否認我們最熟習的經驗，就是否認自明的事件。因我們自己生活，壯長，因我們思考，奮鬥，因我們被衝動和願望驅策；我們經驗着實在的本質，這個實在不容機械的說明。

第五節 浪漫主義和原始的思想

浪漫主義，與惟智主義比較起來，對於一般人民的心理和羣衆心理有一種顯著的重視。浪漫主義信仰人類的衷心，信仰農民的首覺，信仰本能，信仰人類全體的心。一切人類性質，都應得使牠們滿足，人類比理智還要多些。這使浪漫主義不僅愛自然的和原始的，並還深信自然的和原始的應得存在，應得統治一切；這不僅使得浪漫主義重視民衆的宗教，並還相信羣衆心理之天賦的智慧和正確。這樣麼，浪漫主義是社會主義的，不若惟智主義樣是個人主義的。甚至惟智主義所甚稱讚的文明，浪漫主義也不相信，視牠爲人爲的。一個真正

的浪漫主義者泰萊耳 (Tyrell) 謂文明爲在莽叢中或人爲的花園中一種芟除。這種文明或芟除，如果我們能整理這些亂草若干時，牠就存在若干時；但是如果我們一月輕忽我們的花園，我們將察見這個花園爲亂草堆滿了。再者，不管人類的智能、謹細、勞力如何，這個莽叢終竟要戰勝人類。從這種比喻說來，世界就是莽叢，原始的人類也是莽叢，我們每一個人本能的性質也是莽叢；人類的理智事業就是芟除的或人爲的花園。於是且讓我們不僅承認形成人類爲十分理智的奮鬥之無望，並還承認這樣企圖的荒謬、錯誤、盲昧。比方說，就宗教論。宗教是羣衆心理的產物。宗教從莽叢中生出來。宗教不能夠被形成爲惟智主義對於牠所企圖形成的人爲的東西。宗教本質上是原始的，應得永遠留存着爲這樣，如果牠應繼續爲民族的宗教。魔術、神話、儀節、神祕，是宗教真正的質素；但是宗教，如果從牠掠奪了這些東西，那就僅僅不過是從前一次成爲宗教的物事之一頑石化的遺跡。

這個理論對於社會也是一樣真實的。惟智主義創作完全烏託邦的和不能有的政策。羣衆心理有牠的本能的和盲目的衝動，真正是創造國家和社會的文化的勢力。人類的歷史不是惟理的遠識之結果，但只是衝動的和盲目的摸索之結果，在這種摸索中羣衆心理努力於滿足一

切人類的需要。記著這些需要在本能的人類中顯露出來，並不是理知的發見物或創造物。最後，這種理論，對於人類全體的事業也是一樣真實的。人類的事業在莽叢中開始，也將在莽叢中終了。人類事業在文明和惟智主義的花園中要自然化，決不能成功。

所以浪漫主義者說，惟智主義者可以甚爲尊崇原始的心和羣衆的心；惟智主義者不管他是否要這樣，這兩種心將存續着，將在最後支配着他。雖然，不要令他懷恨地降服於這些原始心和羣衆心前；較切適地說來，令他看見牠們獨應得他的信賴，因爲惟有牠們是正常的、真誠的，惟有牠們已察見人類在他的路程中所已達到的範圍，惟有牠們爲能看見人類達到這個路程的終點。

第六節 浪漫主義對於十九世紀的思想之影響

浪漫主義對於十九世紀思想之影響決難過于重視。十八與十九兩世紀，在差不多每一精神生活範圍內都顯是相對立的。這樣差異的情態顯然因浪漫主義的潮流。這種新情態表現自己的重要地方業已說明：卽，美術、文學、宗教及許多歷史的研究的範圍。哥特式建築的復

與，「自然」的愛好，對民衆生活和習慣的興趣，對浪漫的情性之乞求，與形式相對立的內含之喜愛，都表明美術中的變遷。本斯 (Burns)、瓦德巫斯 (Wordsworth)、苛勒里姐 (Coleridge)、謝勒 (Shelley)、克辭 (Keats) 的詩歌、斯哥特 (Scott)、休哥 (Hugo)、杜馬 (Dumas) 的寓言；表明文學中的新態度。美以美教派，英國教會的牛津的潮流，中世紀宗教的精神和情緒之復興，表明宗教生活中發生的變化。對於近代世界所由降生的過去時之普遍的興趣，對於那時的生活、習慣、美術、言語、文學、宗教、制度、之普遍的興趣，都表明在十八世紀對未來和人類全德的烏託邦的信仰之狹小的興趣方面極端的變遷。

這樣的差別不僅指示出思想和情感中表面的變遷；並且表明思想和情感中根本的變遷，我們可以叫做哲學的變遷的。十九世紀中無數的理智首領及其所影響的有思想的人們，容易地、深信地、據生命的名詞推想世界，不據機械和物理科學的名詞推想世界；汎神論之內在的上帝差不多變成一種民衆的信仰。斯賓洛塞、赫格爾、學彭浩、我門今日的柏哲孫，有大衆聽信他們；但是啓明的和法國革命的宣講人，大衆不樂聽信他們起來。這一切都指的是：(比方說)從笛哈爾和十八世紀宗教思想家使用的方法根本上改變為「思考的人們所以努力辦

證他們的信仰和希望的方法」。總說起來，衷心和意志對智能的優越及神祕主義的直覺，是十九世紀哲學上最後的上訴之標準的原理和標準的法庭。

第二十七章 現在哲學的趨勢

第一節 緒言

本章中研究的範圍差不多就是過去五十年，即十九世紀最後三分之一的時期和二十世紀的起頭。在這個短短的時代中，哲學思想中一切舊的和哲學思想中許多新的，都必發見着；舊的與新的合攏來把現在哲學的思想形成爲極端殊異和至爲混合的。在一方面，從近代時候的起頭有的一切初期潮流，都殘存到現在時。在別一方面，真正新的原素或潮流在過去五十年間已變成顯著的，已對現在時代給與一種特別的和奇異的潮流。在一方面，我們是過去時的小孩子，並例證出所承繼的各種舊日哲學思想的派別。在別一方面，過去五十年間，就真正哲學的進步說，就科學的發見和「功利的」發明說，都是偉大的。這許多潮流的全體的結果，使我們在哲學上與僅僅五十年前的歐美甚至大相懸遠。

我們現在與十八世紀的歐洲共有舊的惟理主義和機械的自然主義，及舊的現像主義、實證主義、惟心主義；我們現在與十九世紀的歐洲共有進化主義的哲學和浪漫主義的哲學。在一方面，法國革命，及她所包含的一百年前歐洲生活中的一切，仍然在我們現在精神的、理智的、道德的、政治的生活中是一種真正的要素。在別一方面，浪漫主義和進化的哲學已變成彰著的和有利的要素，這種要素遍西方世界理智的和實際的生活中都找得着。但是同時，把十八世紀後期標準的哲學，與十九世紀後期標準的哲學比較起來，可知理智界的哲學中已發生了巨大的變遷。除開浪漫主義和進化的哲學（牠們關於產生這個變遷的勢力，我已討論過）外，在我看來，像似還有四種特著的要素，在本章中應得研究的。第一，有數理的、物理的、生物的科學中無數的發見對於舊的自然主義之影響。第二，舊的惟理主義已破壞了，實驗主義及與實驗主義相聯合的理智態度代這種惟理主義興起，這樣一種變遷不僅因進化的哲學之發生，並且因實驗的研究範圍之擴大。第三，有超越笛哈爾派的二元論和從牠發生的哲學之努力，這指的是超越希臘科學，及以近代科學的見解重新說明心理生活的事實。第四，道德上、政治上從十八世紀舊的民主主義的潮流之個人主義大大變化到現時道德學家

及政治的理論家和首領之含蓄的社會主義。

第一，這個世界變成對於我們比對於納布勒斯及與他並時的人像似複雜得多，納布勒斯這一般人採取根據力學和吸力天文學的機械的自然主義。機械的自然主義在將來或者可以得勝；但即使如此，今日的科學家了解，我們距離知曉在物理學、化學、生理學中顯示給我們的複雜的世界（只據力學的概念和命題可解明的）還遠得很。（註一）第二，理智的樂觀主義顯明在十七、十八、兩世紀唯理主義中的，此時像似十分未大成年樣。實驗主義和最廣義上實用主義，是今日思想界中理智和科學首領所採取的特著的哲學態度。第三，儘管大多數理智的人在他們的心理學的思想上仍然還是笛哈爾主義的；却是在生物學家、心理學家、哲學家中，關於不滿意與困惱於笛哈爾的二元論及其論理的結果中固存的非科學的心之概念，有顯明的特殊的表徵。行為主義，特以新唯質主義，是被貢獻出來代替十七、十八兩世紀的主觀主義、現象主義、惟心主義。第四，一種新的社會宗教遍布在產業民主主義中；這種宗教，可叫做廣義的社會主義的，代替舊的自由派者之個人主義，特別是代替自由派者殘酷的競爭之信仰。

(註一)甚至吸力天文學自身，尚可以根據從一種新科學，即以力的科學，不從力學，推論出的假定。

著者現且挑選上述這四種事件爲本章的主題；這四種事件(除開浪漫主義和進化論外)關於產生十九世紀間，特以過去五十年間，哲學思想中顯著的變遷，像似四種新的和首要的要素，這種顯著的變遷即自然主義的變遷、日發達的實驗主義、新現實主義、社會民主主義。在這些方面的研究前，著者且簡單地評述這個時代科學的哲學發達及科學的成長，作爲這個研究的小引。

第二節 十九世紀科學的偉績

近代科學的發達，可與農場的發達相比較；說到農場的發達，田畝相繼日益增加，耕種的方法也到處趨於從外擴的耕種方法變到內充的耕種方法。在十七世紀，好些田畝是加在較早的世紀耕的田畝上了，並且這些田畝的耕種法達到一種真正優異的科學程度。這些田畝(範圍)特別是天文學、數理學、力學、生理學。十八世紀目睹這些田畝(範圍)更內充地耕種着；特又目覩化學、地質學、動物學、植物學加上，爲科學的研究之新田畝(範圍)。十九世

紀目擊：舊的田畝（科學範圍）大奏功，較後的田畝耕種提升到十分科學的水平線，及科學的全部領域擴大，直到科學包括一切無數的現在研究的田畝（範圍）。

十九世紀間科學中較舊的範圍自身變成很擴大的。數理學會大擴張，超越一個人終身所能通曉的範圍。物理科學也包括電、磁、光、熱的廣大的範圍。舊的吸力和測望天文學的範圍，因良好的工具和方法得到的發見，大大地擴張了，物理天文學的範圍加上吸力天文學的範圍了。這個微小的掙扎的科學，即十八世紀的化學，牠的研究範圍現在已大大地擴張了。地質學和鑛物學在十八世紀末年加到別些科學上，牠們的研究範圍自此以後變成日益擴大。十八世紀業已有巨大的範圍的科學，即動物學和植物學，這不僅因在舊的形態學領域中有更遠大的探測，並且因併合胚胎學、有機體進化學、原生動物學、原生植物學的範圍，更大大地擴張牠們的範圍。但是舊的科學範圍不僅成爲廣大的領域，並且牠們也從非實驗的階段，或初期實驗的階段，進到精密地和嚴確地實驗的階段。

在十九世紀，不僅舊的科學範圍變成很擴大的，並且還有好些新的範圍加到科學上。這些新的範圍，大概說來，就是人類和社會的範圍及一切完成人類文化的東西之歷史的範圍。

誠然，這些科學範圍，若心理學、政治學、歷史學，其中許多在從前好久都是研究和思考的範圍；但是牠們從前決莫真正是近代科學獲到的有系統的有組織的及實在歸納的推究的範圍。在十九世紀的前半期，著者已論述過，一種有力的潮流特別表現在時的（即歷史的推究），開始發生在德國，為浪漫主義潮流之一部份。這種潮流的範圍，最初除開為浪漫主義的潮流之一部份外，包括政治歷史或普通歷史，特別是包括言語、美術、思想、基督教、的歷史；但是自此時後，這種潮流的範圍又開始包括關於人類生活的實質上每一種情態或部份的進化的研究。在人類學、心理學及與此相聯合的題目中，人類及其心理已開始精密地、統系地、被研究着。在政治和社會科學中，在經濟學中，思考的然而孤絕的人們之幾許思辨的和推理主義的舊研究，趨於變成一羣科學家協合的、歸納的、有系統的研究。雖然，歷史學、人類學、心理學、社會、政治、經濟、的科學，從推理主義的科學形式變化到真正實驗的、歸納的、有組織的、研究形式，是比較地最近的事實，也是決莫十分完成的。然而所發生的這個事件，是我們現時哲學發達中最重要的事實之一。

對過去一百年間科學的功績僅僅概述一下，這儘管是必不甚適當的，却一定足以使我們

至少察見在歐洲歷史的最近幾十年間科學之無限廣大的發達。在科學全部歷史中，以廣大陸，沒有足與這種發達相比較的任何發達，從這點說，這種發達使我們的時代成爲人類歷史中惟一卓絕的時代。牠還使我們在我們的祖宗時爲非科學的、甚至原始的東西之範圍相繼變成爲科學的。牠還使我們在我們的祖宗所本能地、盲目地、情緒地順應的無數的生活境勢中（註一）有一種巧智的和洞察的順應。這種科學之廣大的發達，不僅完全變化我們所理解的世界，但牠還有兩種偉大的經濟和政治結果，一種是直接的結果，即人口和財富之廣大的增加及各地方間距離之顯著的縮短，一種是間接的結果，即國家內和國際世界內更大的社會化。這種發達使人比任何從前的時候更爲不仰賴他的自然環境；並且牠會昇予人類一種自信力來從事並控制在古代世界中只屬於上帝執行的和統理的事件。但增大的知識又使人相信他的愚昧，以此喚起相當的謹慎和謙卑。一種顯然較謙恭的惟智主義和智能的權威之正當的認知。會使我們擯棄我們的祖宗在初期科學的偉績的最盛時所表示的自信和自負。換一些話說來，十七十八兩世紀理智生活中所表示的顯然青年的自負，在今日大思想家理智生活中有一種謹慎和檢飭代替牠；這種謹慎和檢飭，比較青年的自負起來，像示標識成年的情形似的。

(註二)我們觀察僅僅一個顯著的例子，即知識的勝利支配瘟疫和傳染病，駁除傑維世前我們祖宗的錯誤和偶成的醫術之實用。

第三節 彰著地哲學上重要的大發見

數理科學的範圍大大地擴張了，十九世紀數理的功績哲學上足與希臘黃金時代的那個功績相比較。數理科學，十九世紀以哥斯(Gauss，最盛時在一八二〇年)和考齊(Cauchy，最盛時在一八三〇年)的努力開始，已日變成真正歸納的，已更澈底有組織的；數理學的根本概念已嚴格地釋明，數理學的根本假說日益變成明白的。一般的趨勢，已是在統一數理學。數理學中很重要的和根本的概念，(這些概念中許多，從希臘數理學的時候已被使用着)在歷史中始第一次嚴格地解釋出來。這些概念中最著名的就是數目、無限、級數、相續的概念，及代數之根本的演算和幾何之根本的概念、假說、變化。哲學的數理學家，除開使數理學成爲真正嚴確的、推論的、單純的外，正明白地了解他的科學的性質。這種情事引出人類理智史中最重要的哲學發見之一，即純粹數理學是一種非實存的(Non-existent)科學。古代思

想和十七十八兩世紀的思想自然引出推理主義，因那些時候的思想家相信他們在數理學中不會錯誤的和先驗的「實在」之學說；（註一）蓋以數理學像似一個心之例證，即這個心以純粹的思考，不用觀察和實驗，發見「實在」不可不是這樣。

（註一）這樣的推理主義，康德的學說是確的一個最顯著的例子。康德信數理學不是一種實驗的科學，只是心以牠自己的直覺所成就的一種科學，信數理學不僅是不會有錯誤的，並且關於我們的經驗之存在的世界也是真實的；所以他推論出下面「實在」之卓著的推理主義的學說。世界的數理的形態都是心之產物，牠們的存在都實在仰賴這個心。這樣麼，時間和空間，及所有例證紐登的力學原理之物質世界形態，都是根本上「心給與的」形態，或「經驗」的形式。這就是說，世界，因心之性質，非獨立於心之外，為一個空間的、時間的、物質的、機械的、世界。我們的直覺和理解的形式把我們的世界形成這樣一種世界，這種世界就是這個世界；所以如果我們的心有別的形式，那末，這個世界在數理上必是殊異的，甚至或非數理的。這樣一種學說在一七八一年及其後數十年像似十分合理的、正確的；並且在那些時候許多偉大的理智者也以為像似這樣。在今日數理學家看來，牠却不像似正確的，因為數理學不是一種實在的科學。一個世界，幾何上有的特性與我們相信的這個實在的世界所有的那些特性相差異的，在數理上是可能有的。實在的世界，我們推想牠為幾何上歐克列的

和三次元的；但是一個非歐克列的世界或一個甲（未知數）次元的世界，也必真能例證數理的學理。換一些話說來，數理學，關於什麼存在着或什麼不存在着，沒有提出任何斷論，但僅述說某某臆說的結果；在一個時候可以是這一種臆說的結果，在另一個時候又可以是與此相矛盾的臆說的結果；數理學留下這個問題：即兩個臆說中那一個關於存在的世界是真實的，或甚至任何一個皆是真實的，這是未能決定。概括說來，推理主義的實在學說之最堅固的壁壘之一，已被數理中這種卓特的哲學發見破壞了。

在物理科學中，除開知識的大增加外，還有哲學上的進步。光、熱、電、磁、的科學，即十九世紀最偉大的功績，完全變改我們對於物質和「能力」的世界性質之觀察。物理的研究對於我們的宇宙加上一個世界，即以太及其波動的世界；這種研究會擴大我們對於「能力」的概念，會改定「運動不滅」的舊原理為「能力不滅」的原理；這種研究會提示一種理論上很重要的哲學的困難，即自然過程的「不可逆性」(Irreversibility)。

在前二十年間，有好多發見，更為大有補益物理世界性質的觀察。誠然，在這不多的年代間關於物質的性質人所學知的，比他在一切過去的歷史中學知的還多。固然，此種說話指的是從考驗放射能(Radioactivity)所得到的發見。電子的臆說使人們希望着在以太與物質的

世界間及物理的世界與化學的世界間寬廣的津口上架起橋樑。日後，牠甚至或使化學的原素及其屬性從論理上在前的物理科學推論出來。在這些發見前，力學的宇宙與化學的宇宙甚為隔遠；以此在他們之間的距離形成了一種嚴重的哲學上的困難。固然，這種信仰，即有些時候力學可以說明化學，有人主張着；但沒有一些證據足以辯明這種信仰是適當的。雖然，現在，我們可以合理地盼望科學終竟要造好一切從以太的擾動、光、熱、電、磁（沒有論理上間隔）渡過化學的橋樑。如果這種希望事實上實現了；那麼，這即使不是人類智能之惟一最偉大的哲學成功，也必是最偉大的哲學成功之一。

在化學的自身範圍內，有許多哲學上很重要的發見；（註一）但甚至略述這些發見也必超過本章的範圍。如果我們說一種科學之哲學的進步是向着成爲一種純粹演繹的科學方面之運動；那麼，化學儘管距離實在變成一種演繹的科學還遠，却在十九世紀間，特以在過去五十年間，牠曾有彰著的哲學的進步。

（註一）這些發見，由於形成化學爲演繹的；在牠們當中最顯著的，就是物理的化學中的大進步；比方說，氣體（Gases）、分解（solution）、滲射、電離（ionization）的學說，集合地構成「立體化學」（Stereo-Chemistry）

的發見，及這樣的發見，若孟德勒愛弗 (Mendeleef) 的週期的法則、原子價 (Valency) 及綜合地造成有機混
合質的方法。

有機化學中的進步特有哲學的重要性，因在無機的與有生命的間津口是太闊大，是無橋樑的。雖然，這座橋樑，不管將在何時纔可完成，却真已在建造中。過去五十年間科學家已正慢慢地從這個津口兩邊用力，使牠們漸漸接近。在一邊，物理的和有機的化學家在實驗室中一點一點地學知做動植物的有生命的細胞所做的東西當中幾許。誠然，他們做這些東西常常用與那些細胞所以做這些東西的方法相異的方法，但是有生命的所使用的方法一部份地已被了解。比方說，滲透 (Osmosis) 的發見，及酵素 (Enzymes) 的存在和功用，顯露出許多舊日的祕奧。在別一邊，生理學家日益變為化學家的；他正變為化學家，因他在有生命的細胞的行動中日益發見化學，因化學幫助他說明他所遇着的事實中許多事實。比方說，有生命的細胞及其分離之特著的現象，毒素 (Toxins) 的作用，腺之分泌 (The Secretion of Glands) 內的分泌的效果，多細胞的有機體中細胞的相互作用，顯是日益變成「生理的」化學」問題。這一切固不能證明化學與生理學間的橋樑將要完成，但牠們實在指明最近數十年間向着這個目

的之有機化學研究的彰明的進步。

再者，別一個重要的橋樑，正在有生命的細胞與最簡單的有機的混合質間從事建造。這座橋樑，我們可以叫做一座進化的橋樑。據進化的名詞表明的一個微菌與一個比較單簡的有機的質點間遠絕的距離，前不多幾十年間還未能被辨識出來。雖然，在最近幾十年間，細胞的研究已使科學家察知這個細胞是怎樣一個極端複雜的「化學的——物理的」機器，察知關於從無機物質變到一個微菌之進化應經過一遠絕的路程，這個路程或者比從單細胞的有機物質到人類還要遠絕些。顯然，如果有這樣一種進化，那麼，實證牠並發見進化的鏈環中居間的扣子是一哲學上最重要的事體。前兩世紀，單細胞的有機體之發見，正是在習知的動物與植物和無生命界之間這樣一種重要的鏈環扣之發見；這樣一種發見，我們不張大其詞，也可以叫牠做一個世界的發見，一個最初的生命之廣大世界之發見。在今日這樣的時候，有機的化學家正從事於發見別一個這樣廣大的世界，這個世界位在有生命的細胞與較單簡的有機的質點間。這個世界或者可以叫做質點的鏈環的區域。這就是說，說到這樣一種發見，若無機膠體(Colloid)之發見，生物的化學和有機的化學實在正發見有無數人衆之世界；但這個世界

在此時以前完全為我們的眼目所不能見，恰如最初的世界在有顯微鏡前也隱匿着，爲人們所不能見似的。如果我們將能透澈地知曉這個世界；那麼，有生命的細胞與單簡的有機的質點間進化的津口，可以實在用一種中間的形式之鏈環，架起一座橋樑在牠之上；以此別一種嚴重的哲學的糾紛可以永遠排除。

甚至自達爾文的時代後，在一般的生理學內也有確切的哲學的進步。一個生物學家關於這樣的進步說道，「達爾文對於我們，差不多如地摩克列達對於我們，一樣遠隔似的。」生理學已從一種粗疎的有機體的科學變到「在有生命的細胞中與環有生命的細胞」之過程的科學。這樣麼，在最近幾十年間，十九世紀初完成的生命有機體之細胞的組織上發見對於生物學，猶達爾登 (Darwin) 原子論的學說早已對於化學似的。這種發見預示生理學要變成一種原子學說，生理學自這種發見後實在已變成這樣。再者，生命的形式之進化的學說，已變成原子的實體之進化的學說；因為遺傳性的力學之研究已在孟德勒 (Mendelian, Mendeleef) 派的研究中顯示出別一種原子論，及存在胚胎細胞中別的原素，這些原素斷定成年的或成熟的形式。這樣麼，今日進化的問題已從成年的形式之原始的問題變到這些成年的形式所含有的

胚胎細胞之原始的問題，及這個胚胎細胞所包括的遺傳的原素之原始的問題。

行爲或心理的生活之研究也有大的哲學的進步。這種研究不僅變成實驗的，真正歸納的；並且還有真正哲學的重要發見。這種科學趨於擴大成一種一般的行爲科學，不趨於留存着爲僅僅一種人類心理的科學；這就是說，人類心理的科學自身不是一種特殊的科學，但僅是這個概括的行爲科學之一支派。在一方面，普遍的進化的相續，正在單簡的有機體的和人類的行爲中發見的，與達爾文在牠們的形態學中發見的相同。在別一方面，在心理學中向着原子論的一般的接近顯與在生理學中的相同。較複雜的有機體之行動一部份從同一的進化軌道中不甚複雜的有機體之行動構成；除開行爲之新原子外，首要的添加，就是行爲之舊的原子形式之另外組織爲更複雜的或更很綜合的體系。比方說，在普通園庭內的蠕蟲的行爲中，已可以看出複雜的行爲（若人類的行爲樣）之「預示」。

最後，我們論述人類和社會的科學，及人類的器具、習慣、美術、制度、之原始的科學。關於這些科學，在過去五十年間，也一樣有重要的哲學的發見。原始的人類的習慣、器具、美術之發見正顯明出人類文明之進化。原始社會的研究，對於社會的歷史學家正做了

一種與上述的化學家、物理學家、生理學家等等所做的相類似之工作。再者，人類，即社會進化的原子，也日益很被了解着；所以今日說明人類歷史，比任何從前時都爲可能些。在人類及其類人猿的祖宗間的津口，正由發見關於「人類」之中間的種類及關於文化之中間的種類，架起一座橋在牠之上。概括說來，這種擴大的研究範圍，顯示出的向原子主義和進化的相續之哲學的接近，與生物的科學所顯示的相同。

第四節 自然主義

前兩節已簡括地敘述過去一百年間，自然主義之特著的勝利。如果十七十八兩世紀思想家，關於排棄魔術和靈魂說及認牠們爲不適當的臆說，是證明爲合理的；那麼，今日思想家必然有千倍十七十八兩世紀思想家所有的證據，來辯明他關於排棄魔術和靈魂說是正當的、合理的。但是理智的歷史，不僅是反駁或辯護這種或那種臆說的證據日益增多的歷史。新知識常顯露出舊問題之隱匿的複雜情形；這個舊問題，在開始提出時，牠的複雜情形常看不見；所以新知識發見的結果常常減殺自信力。雖然，自然主義的勢力曾大增長，崇信自然主

義者也大加多。理智的階級和一般民衆，從前決莫如他們今日這樣「自然主義的」。大概說來，反對自然主義的科學之尖刻的辯駁，已成過去的東西；自然主義且又得着勝利。從早晨到人類和社會，從天界力學到心理學和社會學，這一切我們的科學，當然研究在自然主義的條件下提出的問題。在辯明自然主義的世界概念之證據中有些巨穴，現在無論如何已部份地填滿。有些巨穴，著者已論述過，是在非化學的物質與化學的原素和質點間，是在無機化學的世界與有生命的機體的世界間，是在單細胞的生命者與人類間，是在歷史前的人類相野的文化和社會與現在歐洲人民的宗教、美術、言語、科學、工業、政府和大概說來文明間。這樣麼，進化的臆說，對於自然主義如此重要的，已成了我們堅定的理智習慣。再者，科學能演繹地從比較「單簡的」說明「複雜的」，能從「非化學的」說明「化學的」，能從「化學的」說明「活力的」，能從「活力的」說明「心理的」，能從「心理的」說明「社會的」，——這當作一種臆說及一種研究的計畫和理想的鵠的看來，在今日比在任何時都像似證明爲合理的。誠然，超自然的和靈魂的臆說在科學的著作中或在智識界的討論中，決莫有如今日的失勢。

然而同時十七十八兩世紀舊的機械的自然主義，在今日有思想的人看來，像似十分太單簡了。這種較舊的自然主義，著者已論述過，僅奠基在吸力天文學和數理的力學上，這就是說他僅奠基在現時流行的近代科學之極小一部份上。所以如果我們在今日爲自然主義者，我們是這樣的自然主義者，這樣的自然主義者所接觸的世界比一百五十年前的科學家所認知的世界要複雜得無限；我們是這樣的自然主義者，這樣的自然主義者很不能相信紐登的力學在將來要爲根本的物理科學；我們是這樣的自然主義者，這樣的自然主義者，很難信在「實在」(Reality)之各種層級間深深的巨穴能夠完全填滿；我們是這樣的自然主義者，這樣的自然主義者，懷疑於我們現在所有一切愚鈍的企圖，即以採取一種科學的結果並認這些結果爲一種宇宙的科學之前題，來推論出實在之性質。

這種懷疑主義，可以我們的時候活力論和靈魂說之實際的復興透澈地說明。「物理的」化學的「世界與生命的世界間的巨穴，生理的世界與心理的世界間的巨穴，在有些思想家看來，似在牠們之上不能架起橋梁。概括說來，活力論和靈魂說在科學世界自身內又復出現。這就是說，生命和心理，有些思想家推想牠們爲與「化學的」和「生理的」根本上相差異；

因爲生物化學和神經的生理學之成功，儘管如何卓絕，却這些成功還是不能說明特屬於「活力的」或「心理的」之事實。依據活力論者的見解，生命有一種化學所決不能說明的不可化分的究竟的屬性；因爲生命使自己適應未來，並在這個意義上生命顯示出目的；但化學不能說明目的，恰如牠不能判斷一張畫之美妙一樣。依據靈魂說者的見解，心之高級種類顯示出記憶和人格，這個記憶和人格使任何什麼原子說都成爲不適當的、不合理的；所以這些種類，不能夠以發見神經細胞所以組織或綜合的方法說明牠們。所以這些思想家主張，我們爲說明生命和心理，應假定一種活力的原理或實體超越化學的質點及其混合質的，和一個靈魂超越心理的；這個心理的爲先天的與後天的神經聯繫之公例所說明。這些思想家，卽新活力論者和新靈魂說者，儘管像似很有多人，却比較上還是不多。概括說來，科學的世界，像似傾向於固持牠的自然主義的臆說和自然主義的研究精神。（註一）

（註一）除開新活力論者和新靈魂說者而外，還有一羣心理學家經感科學能夠發見在比較單簡的「實在」層級與比較複雜的「實在」層級間完全的論理的相續。他們以爲，關於企圖「單簡化」複雜的和據很抽象的名詞討論具體的，這是有危險的。複雜的和具體的是實在的；抽象的科學，若物理學和化學，關於解釋「實在的」之全性

實是不適合的，因為不管這樣的科學如何極有成效，牠們常常留一點剩餘不能說明。或以爲真正的簡單實質「實在的」之豐富和複雜。雖然，這種反對科學過分「簡單化」的駁論，不是指這些思想家在任何情形下諸種科學的結果，或仇視自然主義的研究計畫，較切適地說來，這指的是他們相信，物理的科學當作一種世界概念來，是不適合的。

第五節 惟理主義和實驗主義

在過去五十年間，背惟理主義而向實驗主義的思想潮流，是顯著的。惟理主義，儘管現在仍然常常發見着，却在十七十八兩世紀那樣的昭明的自信，即單單的「思惟」可以發見並證實無數實存的臆說，即人類的心靈在自身中不用經驗便能精細地推究出什麼實存在或什麼應存在之權威，大大地減殺了。在十七十八兩世紀及過去五十年之間的時候，思考的人們已察見這樣的學說終竟失敗，已很知曉人類的發見之性質；結果麼，他們期待着單單的推論常有錯誤。他們已察見單簡的思辨問題常常證明出來爲極端複雜的事實問題，他們已察見科學在初期階段中有的不多幾個問題，發達成較後的階段中無數的問題；他們很知曉科學

的工作決莫完竣，所以他們盼望他們的結論和臆說，由下一代的研究者的勢力，快快地被廢棄。

人成爲盲昧，是一件事；但人明悉自己盲昧，辨識學理是試驗的，承認實驗應代替單單的推論，這是另一事件。所以不堅持理論，盼望看見這些理論被廢棄，辨識我們最喜好的推論常常是怎樣完全未證實的，察知我們的理論是僅僅在我們盲昧的情形下得來，是僅僅在使他們成爲大不可信的情形下得來，努力把以事實爲解決標準的研究來代替僅僅的論理，——這些特性的表現就是一種新的哲學業已產生的證據，就是破壞惟理主義，信服實驗主義。這種精神的變遷，遍科學內和在我們時候的理智生活中都是顯著的。這種變遷的發生是緩慢的，因爲在嘉利勒時他已被表示出爲一種真正哲學的特性；但是現在這種變遷曾大有進步，直到牠能夠真正被叫做我們這個時代重要的精神之一部份。我們回想前兩百年間關於科學，關於宗教和道德，關於政治和經濟的政策，關於處理罪犯和貧窮者，關於教育小孩子，關於看護病人，發生的學說和主義 (Isms and ologies) 啊！

第六節 惟智主義和實用主義

如最近哲學的思想所證明，我們這樣論述的思想之動搖甚至可日增劇。科學不僅應當變成實驗的，並且還應當變成實用的。科學為實用的，包含兩種學說。第一，人類全部理智的進程僅僅不過他的生活之一部份，並與人類別的行爲共有牠的一般生物的性質，這種性質就是對內的和環境的條件之適應。這就是說，當我們知（知是一種行動）時，我們行動；恰若當我們吃時，有機體的我們，調整我們對於這些條件的適應，滿足我們生活的需要。一個人從樹林中找得出路，是一個有機體適應一種生物的需要，恰如一個飢餓的人吃喝一樣。學校中的小孩子努力於演好他的算術問題，是一個有機體遭遇着這樣一種環境的困悶，這種困悶他應當經歷，對於這種困悶一個有機體的他有某本能的和學來的適應的方法；這樣的事件，恰如一個貓捉在籠中一樣。簡括地說來，人類在他的全部的理智事業中，不管這種特定的事業是在化學實驗室中，或是在數理學家的研究室中，或在會計室內，或在木匠鋪內，都不過僅僅若一個有機體適應形成當時整個境勢的需要和環境的條件。如果理智的工作不過

是一種適應，恰若臂膀和腿子的活動不過是一種適應樣；那麼，非到我們視科學爲人類的適應之一方式時，我們不能確切地了解牠。換一些話說來，如果我們，像舊日哲學家樣，視科學爲對一種卓絕的回轉畫之理想的直觀，或爲這樣一種實在的世界之發見，——這個世界與人類的生物的性質沒有關係，並被一種生物上超人類的驚奇心作爲一種研究的對象；那麼，科學決不能被人們了解。較切適地說來，科學是地球的，是屬於地球的；科學是人類的勞動的產物；牠的作者資格，是人類的，恰如一件衣服或一所房子的作者是人類的似的。所以科學，如果把牠與人類生活分離開來，抽象地研究起來，不是任何一些東西，不能比一個貓所與貓笑的自己的影子爲多。

再者，且攷察惟智主義哲學家的「實在」之概念；這個概念不過是貓的影子之貓笑。「實在」對於人類不過是一個生物的概念。「實在」如果不據人類行爲的名詞解釋牠，那是絲毫無有意義的東西。「實在」指的是人類爲生活和榮盛應當遭遇的條件，「實在」指的是人類爲成就他的目的應當使用的工具，「實在」指的是人類謀窺心的世界，這個世界，人類的本能的性質最後適應牠。人類有一種顯露的驚奇心或一種宇宙的驚奇心；猶如一個蜘蛛有一種

編織一切可能的網之本能，或一種僅僅爲給與昆蟲學家一些研究的資料，編織網的本能似的。實在的世界對於人 (Man) 是人生的 (Human)；猶如人的菜單是人生的，或人散步的方法是人生的樣。超人生的「實在」是一個虛空的「抽象」。比方說，如果人類永莫疾病，醫學要成爲什麼呢？這樣一種科學怎樣可以發生呢？以什麼可能有的方法討論或實證這樣的科學之學理呢？這樣的科學將毫無意義；恰如一齣戲面壁開演，或一個機器發明來不做一些什麼似的。

所以且令實驗主義者不單擯棄推理主義，並還令他擯棄惟智主義。令他「人生化」(Humanize) 科學（把科學人生化），令他在科學中看見人類的試驗和錯誤及本能的適應。令他據實用的適應的名詞，據有成功的適應的名詞，據人類的生活和興趣的名詞，解明真理和實在；令他把宇宙視爲人類的適應和興趣的範圍。令他在科學家看見恰恰他從前好久在機器發明家中，在醫學家中，在戲曲作者中，在房屋建築家中，在勞工和農夫中，所看見的。

第二，「科學爲實用的」隱示人類應該廢除與具體的問題分離的抽象科學。這就是說，如果「知」是一種適應；那末，這種適應就是對於現在具體的境勢之適應，就是人類所接觸的

實際的問題解決。如果知道個東西被夢想家、推理主義者、惟智主義者當作任何別的東西；那麼，「知」就是一種虛渺的事業，恰如求長生不老之術或求聖杯是一種虛渺的事業樣。人類為一個生物的實體，沒覷面着抽象的境勢，或一般的境勢；人類常常接觸具體的和現在的境勢。比方說，內科醫生，除開病人外，決不被請來治療任何人；所以人類的科學如果不教他知曉應付這個實在的境勢，不適應一些虛空的概括的和抽象的境勢；那麼，牠就不過是一種幻惑。概括說來，一切討論或一切問題如果我們會把牠們與具體的境勢中牠們被接觸的形式分離開來；那末，在更進一步的推究或研討前，應得快快地把牠們轉置到具體的方向去。人或應為一個具體的化學家，或為一個具體的數理學家，或為一個具體的內科醫生等等；總之，是要做一個具體的人。人迷惘着與「具體的」相分離的純粹學理之習慣，是一種理智的弊害。舉例來攷察一下，關於人類意志自由之玄妙的舊討論，是怎樣無用的呵！你和我在具體的事件中，不在抽象的事件中，盡人類的責任。我們實際的問題，是對於心神喪失的人，對於醉漢，對於智能薄弱的小孩子，對於好高的和慧智的小孩子怎麼樣辦。令這個願意和你辯論人類意志是否自由的人，陳述人類行為之實際的具體例子，陳述恰恰在這些例子中他所

謂爲自由意志的行動的是什麼；然後（如果必須）試來實驗所察視的實際事例。

實用主義當作對惟智主義的一種反動看來，在過去五十年間哲學思想中，是一種彰著的和日益發達的原素，是實驗主義之天然的伴侶。實用主義，在這個時候，差不多每一部份的西方理智生活都感覺着牠的勢力。在美術和文學中，因牠的影響，發生了一種革命，反對任何固定的原理，例如形式主義，又發生了一種一般的美術的理論，即個人應當排逐傳統的教權，應當老實地把自己的好尚和厭惡替代教權。這就是說，沒有關於「美術的」和「審美的」之任何一般的原理，較切適地說來，祇有具體的個人好尚，這些個人構成有關涉的公衆。比方說，以小說論，沒有任何原理，可以根據來斷說如此如此的小說能夠永遠是最好的。較切適地說來，我們實際上所發見的就是這一個時候的好尚與別一個時候的好尚不同，就是極難想像到的好尚常常變成流行的標準好尚。（註一）

（註一）惟智主義者可以對於小說之真正的鑄的立定界說：第一，一種戲情陳述不能有的事故，於是又一種戲情陳述或不能有的事故，於是再一種戲情陳述或能有的事故，最後又陳述不可免的新奇事的發生爲戲情發達的終境。但是在這種發達的中間，出現了斯圖溫孫（Stevens）及其浪漫的和或不能有的事故，贏得世界的讚許；

輕視惟智主義的文學的批評者所定出頭例，而大有成功。

說到科學，實用主義的勢力更爲彰明。在這樣著名的現在科學家若馬赫 (Mach)、歐斯特瓦爾德 (Ostwald)、潘加耳 (Poincaré)、皮耳孫 (Pearson) 以及許多別的人中，我們發見一種信仰，即以爲科學從牠的應用或根本的概念和定理之選擇說來，大概是習慣的和偶然的。所謂自然的公例或必然的原理，不過如一個機關車是一種自然的公例或一種理智上必然的牽引工具是如此樣。這樣的自然公例和必然的原理所以存在的理由，恰正是這個機關車所以存在的理由，或英國語言所以存在的理由一樣；這就是說，牠們執行一種任務，比任何敵對的工具或發明執行這種任務都要良好些。從抽象說來，牠們沒有任何一些重要性或價值。牠們所具有的重要性是從這樣一種事實得來，這種事實即牠們解決我們的問題，或解決這些問題比任何敵對的方法解決這些問題都要利便些。最後的重要的惟一事件，就是實際上覷面着人類智能的具體問題及這樣的驅策人類以心理上最容易的方法解決這個問題來棄却這個問題的需要、欲望和驚奇心。具體問題的解決滿足直接的需要，以此這種解決在現在時是適合的；但第二個世代可以變成不滿意這個解決，去尋求一種新的解決。這樣麼，科學常常變更

牠的解決及牠的根本概念和定理，來適應直接的和暫時的需要。科學理論的全部體系，是關係着當時實際的迫切需要，決莫會達到惟智主義所叫做真理的一些絕對的或固定的鵠的。

實用主義在今日特為有勢的其他範圍，就是道德的學理、教育的學理、法理學、政治學。或者任何時代，比我們自己的時代都沒有更不甚確定的和明白的道德規律，或更不甚信賴這樣一種規律為不可變易的定理；然而就這樣一般的特性若仁道、博愛、自制、特權的敵視說，我們今日道德上實在有理由足以證明超越任何從前的時代。換一些話說來，我們的道德學像不很是一種一般的學理，大抵是一羣具體的道德問題的解決。如果我沒說錯，這個同一的事實關於我們政治生活和實踐，也是真實的。政黨的政綱顯然減少抽象的原理，豐富着在演說台上貢獻出的特別迫切的社會和政治問題之解決辦法。這既是實際的情事，所以嚴格「政黨人」常常迷惑着他的黨所代表的原理。比方說，英國自由黨在今日顯是與五十年前同一的自由黨大不相同；這個自由黨，如霍卜浩斯(Hobhouse)在他的著作「自由主義」(Liberalism)中所說明，在具體的特殊的政治和社會問題之壓迫下，已從舊日的個人主義向社會主義移動。斯賓塞耳，在今日英國自由主義者看來，像似怎樣十分索樸阿！更有進者，除一

般的實施外，在道德和政治的學理中，實用主義甚至更彰明地表現自己。關於複雜的問題之簡單的解決，顯然不復相信。甚至社會主義的文獻，就牠需要一切否則一無需要說，也變成較緩和了；也顯然不甚是烏託邦的。這個格言，即「今日的弊害在今日纔是弊害的」，（如果我沒誤言）暗暗地指示有一種對人生活無限複雜之增大的覺知，及對概括的學理相應地不信任；這像似對於道德的規律和概括的政治學理詆譽為太過素樸。說到法理學，（如果我沒誤言）對於傳統的法律之惟智主義的體系，也有一種日盛的惶惑。在一方面，關於法規的制定，法學家追隨法律的原理之隱伏的或者迅速的變遷，很為困難。在別一方面，有一種擾動的現象，不單發生在民衆中，並且在法律學校中，來反對教室的法律傳說，和教室的法學家。今日有與人類的自然權利學說離遠的趨勢發生，有與社會應得竭盡智能來解決實際上還遇着的具體的法律問題之學說相接近的趨勢出現；並且對於這種事實，即法律史的真正製作者常常是當時實際的需要，即法律對於一切時代、一切地方、一切國民，不皆是普遍有效用的體系，即法律是在每一種環境中適應社會內迫切的實際問題之奮鬥的結果，有一種增大的覺知。最後，關於教育，也發生一種顯著的革命，反對僅僅教室的課程的。為學問自身而學

問的傳說已消滅了。學問所以使學子日後適應在生活中佔有的特殊地位，教授所以使所教授的可以應用，兩者都顯然是最近數十年間歐美學校所經過的重要變遷。我們且攷察職業學校的發達和衆多，及反對傳統的古典的和哲學的舊課程之鬥爭，和功利主義的科目之列入課表。甚至就宗教說，今日關於抽象的神學和教義的差異之思考，比在近代時期中任何時候都要鮮少些；關於具體的虔誠、具體的儀節和對正義個人的虔守之思惟，也比近代時期中任何時候都要加多些。如果我沒說錯，在人類歷史中，今日有思想的人爲實用主義者的，比在任何時候有思想的人爲實用主義者的都要加多些；他們今日比在任何時候都更爲熱烈地承認實用主義爲一種真正明白的哲學。

第七節 新惟實主義

對於這個問題：卽，在什麼範圍內最近的和現在的哲學思想是主觀主義的呢？沒有任何確切的回答能夠說出。雖然，我們可以說很多有思想的人們是笛哈爾派的二元論者。如此，倘使他們直率地接觸現象主義的問題，那末，他們就分成三派：第一派就是那些人，與笛哈

爾一致信科學能推論出物理的或非心理的世界之性質；第二派就是不可知論的現象主義者，他們信科學除開關於我們的感覺實際上認識的世界之物事外，不能夠告知我們在這個世界外任何世界的東西；第三派就是惟心主義者，他們曾毀棄他們的笛哈爾主義，否認超越經驗的世界之存在，所以他們並否認二元論及其現象主義的問題之結論。第一派，我們可以叫做笛哈爾派的現象主義者，不僅人類極爲衆多，並且在哲學的科學家中最爲真正模範的集團。第二派也有許多思想家，在這些思想家有好多在智識界也是最有名望的。第三派包括柏克勒派者，即所謂主觀的惟心主義者，和初期德國惟心主義者的祖述人，即所謂客觀的惟心主義者，在笛哈爾派的三個集團中最小的一個集團，但這一派中也有偉大的現代思想家。最後，除開這三個笛哈爾派的集團外，還有一個更小的思想家集團，主張我們應超過笛哈爾和希臘人來重新研究「心理的」之問題，及有知的心對於牠的對象之關係的問題。這些思想家叫做新惟實主義者。（註一）

〔註一〕這種潮濤發生沒有好久，並且也沒有歷史的證據，所以我對牠給與一個地位在現代哲學思想的簡單的和一般的敘述中，很有點遲疑。但是既然這個問題在哲學上如此重要，既然笛哈爾主義的困難如此尖銳地感覺

着，既然一最重要的普通科學之真正的基礎即心理學的基礎是在論辯中；那麼，這種潮流或爭點，甚至在現代思想之簡短的敘述中應得有一個地位。

這些新惟實主義者駁難推想「心理的」之傳統的方法時，他們的思想至少遵循兩條辯論的方向。第一，笛哈爾的二元論，在過去三百年間已澈底地思考過，已表明出終於荒謬。第二，這種古代的二元論及其「心理的」之概念從古代世界留傳到近代思想家，牠們沒奠基於據近代科學的觀點對於事實之廣深的研究上面。這種「心理的」之舊概念，以實質和原因的概念為前提，這些概念在希臘思想中曾使用過；但近代科學已毀棄這兩個概念。所以如果推想這個「心理的」之一新方法，應得根據近代科學推想出來；那麼，這應該是從與古代科學對立的近代科學之根本的概念推想出來。著者現且依次研考這兩條辯論的方向。

新惟實主義者以為笛哈爾派的二元論和由此產生的主觀主義已經歷史試驗過，終於荒謬不可通。第一，二元論或直接引出不可知論的謬妄，或直接引出心物並行論的謬妄。如果你們聽信標準的笛哈爾派者的二元論；那末，過去兩百年間一些最銳敏的思想家將對你們表示，非心理的世界與我們的經驗之世界即感覺的世界被一條不可渡過的深淵隔離著。我們所

能觀察的物象在臆說上是心理的；這個心完全沒有任何論理的或科學的前提，足以使我們從這些心理的內容推論出一個臆說上完全超越這些內容的世界。這樣麼，你留下這樣一種學說，即你能夠知曉可能的經驗之世界，但是別一個世界，即從你的原始的臆說所假定的非心理的世界，是完全不可知曉的。惟實主義者質問：你怎樣能夠不疑惑這種原始的臆說？但是我們且與別的笛哈爾派一致假定，心與物的世界是可知的。於是我們還有一個過去三百年間一些最銳敏的思想家提示出的一個意見，這個意見決斷心的世界與物的世界不能夠有相互作用。物質僅能夠影響物質，因為「能力」在牠的變化中必留存着為「能力」。這就是說，物理科學的世界是一種密實的體系，「能力」不能從這個體系散開，也不能被加到牠之上。在這樣的思想家看來，這個「心理的」，僅僅變成某未知的實質或物或體系之副現象，或一種並行的但沒相互作用的情態；這未知的實質或物或體系，物理的就是牠的別一種情態。如果你於此與笛哈爾一同出發，那末，你就預想心之世界與物質的分子有相互的作用；但是如果你停留着為一個笛哈爾派者，且透澈地思考這個問題，那末，你終要相信兩個沒有相互作用的世界或體系。所以新惟實主義者質問：這種心物並行論不像似最初的笛哈爾的假說終於荒

謬不可通呢？這不指明必須重新考究近代科學繼承的「心理的」之概念，並除去傳統的偏見呢？

第二，歷史記載的笛哈爾派者避免荒謬之餘下的一方法（即惟心主義），已試驗過，沒有效能。你與柏克勒或黑格耳一致，承認笛哈爾派的二元論不適合；變成笛哈爾派的一元論者，表明所推想為一個心理的世界之經驗的世界是惟一存在的世界。換一些話說來，你以笛哈爾的「心理的」之概念發軔，能夠表明僅「心理的」存在着。惟實主義者反對這樣的惟心主義，他有兩種理由。第一，惟心主義者曾於一百多年來收服科學的世界，但他未能使這個世界信仰他。固然。這可以不因惟心主義不適合，只因甚至理智界在哲學上是愚蠢的。第二，惟心主義者引導我們回到一切笛哈爾派所從發軔的世界。他在一個圓圈中運轉。如果一切都是心，那麼，必有一個「心理的」物質的「世界與一個「心理的」心理的「世界。這就是說，惟心主義者謹慎地告訴我們，物理學和化學留存着為純正的科學。這兩種科學研究什麼呢？固然是研究物理的世界。所以心理的世界，即惟一實在的世界，包括兩種世界，即常識之心理的與物質的世界及科學之心理的與物質的世界；這與舊笛哈爾派的學說一個樣，沒

有些須變改。我們仍然在手中，有惟心主義所從事解決的一切問題。我們仍須決定怎樣解釋並區別心理的與物理的，怎樣說明牠們的相互作用，怎樣解說心能夠知曉一個不相同的體系即物理的體系。從心理學所關涉的範圍說，我們不恰恰是在我們所發軔的地方呢，我們不仍回轉到笛哈爾那裏去呢？

著者次論惟實主義的辯論之第二方向。自嘉利勒後，科學已廢棄「原因」這個概念，代以「作用」這個數理的概念。關於數理學所謂作用，我們且考察下面簡單的解說。一個圓周的長度是半徑的作用；因為這個階段對於那個階段（或關於一個數對於一個數的相應數）是圓周，恰如半徑是多少有長度似的。壓力的數量須實施到槓杆上的，是「支點」的地位之作用。水從灌花園的水皮帶達到的距離，是角度的作用，在這個角度水帶嘴被保持着。那麼，數理學家所叫做的作用是什麼呢？他僅僅指有兩個級數，對於這一個級數中每一個價值或一個階段，有那一個級數中的一個相應的價值或階段。對於每一個半徑，有一個相應的圓形。或者假設一個價值，你常得着一個別的或相應的價值；或者假設一個量，你常得着一個相應的量。簡單地說來，一個作用僅僅不過敘述這些實體間某一種關係的數理的方法，這些實體在

一個對一個的「相應」中變異着。我們現且拿我們的論點說，因近代科學的進步，作用的關係之概念正完全代替古代的和甚至歷史前的原因之概念。原因這個概念或者因運動的感覺，例如我們在衝、拉、扭、彎時所有的感覺，發生出來。我們覺着自己為創作者，為權威者，為原因，為勢力；我們已把這些靈魂居住在自然之上。我們思及炸藥爆裂或破裂石頭，若我們撕碎紙片似的。這個炸藥是一個隱形的創作者，是一個原因，是一個巨物。休謨分析原因這個概念，表示我們沒看見在一個原因與其結果間任何這樣的關係。較切適地說來，我們所看見的，正是數理學家所叫做作用的。一個半徑沒形成這個圓形，或實行任何筋力的事件來伸長這個圓形。一個支點的地位，或一個輪子的大小，或一個水帶嘴所握持着的角度，都是我們的世界中動因。如果任何東西作為，或引致，或用力，那末，牠們就這樣；然而牠們是無生命的、不運動的、非筋力的實體。牠們僅僅不過幾何的實體，僅僅不過數理的關係。現在，因科學進步，所謂原因已分解自己為這些作用的關係；這就是說，我們關於自然的物事和事變知曉愈多，這些關係愈益顯著，用我們的野蠻的和歷史前的方法所思惟的原因和勢力之概念也就消滅愈速。自然變成無限複雜的蛛網；這個蛛網的細絲在數理的意義上就是作用。

於是如果關於解決這個問題：即怎樣心與身有相互作用呢？我們不推想他們爲聯繫着若兩種實質在彼此間引起形態的變遷，那末，我們但只尋求保持在這兩個體系間作用的關係。這些關係能夠以實驗的研究發見着，牠們不是唯理主義的思辨可討論的事件。牠們是能夠被觀察的關係，沒有包含隱匿的實質。這樣麼，心與身的互相作用之舊問題完全消滅了。無疑地，我們因推究，將要發見有些作用的關係不存於心理的與物理的之間，但僅存於物體之部份間，這個物體是當作一個化學的物理的機器；於是這將證明爲這一半的真理，藏伏在現在所廣大地主張的無相互作用的學說中的。在別一方面，別的作用的關係，將被發見着爲保存在這兩個體系系統間，這將依次證明那一半的真理，藏伏在心與身有相互作用之舊笛哈爾的學說中的。誠然，惟實主義者相信，這些作用的關係當中許多已被發見，並已構成哲學的心理學的結果之一大部份。

一種駁論，類似反對原因這個概念的，能夠打倒實質這個概念。說到通常的思惟，有一個東西所由能組成的許多原質，若木、石、鐵、水、脂、骨。（註一）再者一個東西所由組成的原質，通常被推想爲說明這個東西的行爲或所謂這個東西的屬性的。這個東西堅硬，因

牠是鋼；這個東西燃燒，因牠是木料。這個東西有力，因牠是炸藥；或一個人是強健，因牠有筋力，一個人是一個有權威的首領，因牠有堅強的意志。所有這樣的概念，據嚴格的科學思想，都屬於同一的部類若仙子、靈魂、巨人、魔術，及科學前的思辨的之創造物。從科學說，萬物，因牠們的結構，是這樣的萬物，作為牠們所作爲的，有牠們所有的屬性。如果我們質問我們所叫做結構的是什麼呢？那末，人就告訴我們，結構是部份間的關係，或組織。這樣麼，太陽系行動如太陽系行動樣，太陽系有太陽系有的屬性，這都是因牠的組織。一根煙管，一個音樂的器具，一個機關車，一支汽船，一切都是萬物的性質之簡單的實例，萬物的性質不過就是牠們隱微的結構。這指的是科學已排斥或正排斥實質這個概念，及對於萬物的實質之研究。（註二）

（註一）這一切在希臘思想家看來，像似都可以歸約到地、氣、水、火、四種元素。在十七世紀的思想家看來，都可以歸約到物質，或物質與精神，或最後的實質。

（註二）化學家知曉他所謂要素不是在舊的意義上所謂原質，但是「不同地」有組織的物質；物理學家也知曉他的物質不是一種原質，但或是以太的組織，或是別一個代表數理的價值的名稱，苦實量是。

這兩種哲學的變遷發生在近代思想中的，(註一)如果我沒誤言，就是新惟實主義之真正的原理；這個新惟實主義，擯棄近代思想從古代世界承繼的原因和實質這兩個概念，把結構和作用這兩個近代科學的概念應用到心理的生活之事實上若科學應用這兩個概念到物理的世界之事實上樣，努力於解決心和認識的舊問題。

(註一)這已明白地顯現在柏克勒對笛哈爾茲的惟理主義機械的自然概念之攻擊中，在休謨的實證主義中。

人類從歷史前的野蠻狀態在自身中已發見一個「兩重的」性質，即身體與靈魂。身體有牠的屬性，能夠實行牠的活動；因牠是一種實質。但靈魂顯有不同的屬性，實行顯然不同的活動；因靈魂是十分不同的別一實質。這種二元論引出的荒謬已指明出來。但是可以直接地攻擊牠。人類的心不是一種要素的，固然也很不是一種實質。牠有一種結構，這種結構已漸漸地發見出來。牠有若干部份，因疾病可以傷害有些部份，不能傷害別的部份，教育可以變易有些部份，不能變易別的部份。說到這個心，人與人不同，這些不同部份因遺傳性。在有些地方，一個人能在心理上類似他的母親；在別的地方，又類似他的父親。再者，人類的心不是一種要素的，因這至少已一部份說明。概括說來，這種說明是生物的。我們的心適應我們

的環境，恰如我們的身體適應我們的環境似的。心理的特是遺傳來的，恰如我們的身體是遺傳來的樣。

我們有衝動、滿足、願望，引出必須的肌肉的收斂；恰若我們的肌肉力適宜於施作某某行為似的。心理的特性之運用，強固這種特性；不運用，就削弱這種特性。心理的行動引出滿足的，是容易或往往再被實施；心理的行動引出苦惱的或痛楚的，趨於消滅。概括說來，神經系統的生理學關於心之活動、發達和訓練已日漸地放出光明。誠然，科學關於心知曉愈多，心與身也變成是愈有密切的關係，舊的心與身的二元論也愈漸荒謬不可通。

惟實主義者既非難這種傳統的二元論，他自己又供獻出什麼呢？惟實主義者辯說，兩種原質（即心理的與物理的）之信仰應當擯棄；我們須從關係、或結構或組織（有許多共同的份子的）推想心理的與物理的。比方說，物理的椅子，與我所知覺的椅子，一部份是同一的實體。我們確述這個椅子的某某關係、重量、這個椅子反映對於光反映的能力、燃燒的能力、抵抗我們身體的壓力之能力、經空間運動的能力時，就叫這個椅子做物理的。我們注意我們的行為並知覺這個椅子是我們正適應的境勢之一部份時，就叫這個椅子做心理的。比方

說，我們避免衝撞這個椅子的行爲，拿錢來買這個椅子，走到別的屋子去取這個椅子，又或這個椅子儘管沒在我們的身傍，却我們可以用一種叫做談說這個椅子的方法來適應這個椅子。換一些話說來，一個同一的實體能夠是物理的與心理的。這個椅子從物理的科學所研究的關係說是物理的；這個椅子在是行爲的有機體之我們所適應的境勢之一部份時，是心理的。這樣麼，「物理的」與「心理的」間的差別僅僅不過關係的差別，決不是原質或實體的差別。(註一)

(註一) 惟實主義者發見許多別的世界，或除笛哈爾的兩個世界外許多論理的世界或體系，比方說，惟實主義者發見純粹數理學的世界、美術的世界、道德的世界。我們在視萬物僅僅爲言談的對象時，所知道的最後的原質或實體的系統，不是物質，不是心，不是任何特殊的原質，但僅僅不過一般的原質，僅僅的存在體。比方說什麼是紅的，或什麼是一種聲音(僅僅不過爲一種可能的言談對象)呢？這個回答不是說牠是「一些物理的東西」或「一些心理的東西」，但僅僅是「一些東西」。這個最後的原質(牠的惟一)的屬性，就是爲一種可能的言談的對象；惟實主義者叫做「中性的原質或中性的字宙」。這樣麼，惟實主義者，與笛哈爾派者不同，笛哈爾派者在每一言談的對象中發見「心理的形態」或「經驗」，惟實主義者以爲這樣一個僅僅言談的對象除開

「僅僅的存在體」或「僅僅言談之對象外」不是特別任何體系之一份子。

知 (Knowing) 也是一種關係，是一個有生命的有機體之某一式類的適應；不是若笛哈爾派者所敘述，為一個世界內一個心伸展到在一個無底深淵外的別一個世界，來把握或了解那個世界的內容。「知」不是在科學的範圍外一些超越的行爲，不過是這個世界中的一種事變，若吹的風或落的石是一種事變樣；如此牠是容易地被研究着，若任何「自然」的 (Natural) 複雜事件能這樣似的。實體出入我們的認識範圍，恰若物象出入一個動物所適應的東西的範圍樣，也恰如前所說的，「知」不過僅僅是行爲之某一複雜的式類。教師，把一個小孩子放置在某一種境勢內，於是察看這個小孩子對於這種境勢的適應；以此容易確知他是否懂得他的課程。我從舊的徵積分課本書中挑取幾個問題試來解決牠們，以此察知我是否還懂得徵積分。這種問題的解決，是明白地一種適應。

「主觀的」(The Subjective) 也一樣被惟實主義者說明。一個狗的世界，即狗所適應的世界，僅僅不過是心理學家所容易表明的整個宇宙之一小部份；這就是說，狗的世界是從我們談說的這整個宇宙所實行的一種選擇，這一種選擇由狗的神經系統形成着。如此，人類的世

界也是一種選擇，科學關於這種選擇（人的一種選擇就是他）能夠言說出許多東西。人類有一個人類的世界，他有這樣一個世界，猶一個狗有一個世界一樣。無疑地，人類認知宇宙的能力，是被他的神經系統的性质限制着；所以，儘管人類所知曉的東西屬於這個宇宙，狗知曉的許多也屬於我們人類的世界，却是人類的世界與這個宇宙不應該視為同一的。人類的感官的世界不是世界全體，猶一個盲人的感官的世界不是我們的世界全體似的。人類的世界也不過是一種選擇；是科學須得研究並說明的、及我們今日僅些微了解的、一個很複雜的世界。雖然，我們不是完全盲目的。我們的眼是我們視覺的工具，這樣麼，「部份地」選擇我們能夠適應的：這是一種陳腐的知識。我們適應眺望中的萬物，幾許類似照像鏡箱適應這樣的萬物似的：這是因我們所有的眼睛和神經系統；概括說來，我們選擇某式類的視覺的放射，不選擇這個實體，那些視覺的放射說就是這個實體的視覺的放射：這件事也是彰明的，且有他的說明。最後，我們神經的系統不完全適合我們必須適應的整個世界，我們對於我們所能適應的世界之固有的或學來的適應是不完全的；這件事也是極顯著的。錯誤就是這樣一種不完全的適應。簡括說來，這一切原素，使人類的世界「部份地」成爲一種主觀的世界。這就

是說，人類的世界，從牠是一個選擇的世界說，是主觀的。人類的世界是主觀的，因人類的適應僅僅「不完全地」適合關涉他的幸福的世界。

最後，人類的世界是主觀的，因神經系統自身協助人類的世界。神經系統是一個複雜的「化學的——物理的」工具；神經系統變更並協助這樣一個世界——這個世界神經系統是牠的一部份，恰如別的物理的工具變更並協助牠似的。比方說，反射鏡協助視覺的放射，三稜鏡協助留影，磁石協助磁的區域，口笛和絃樂器協助聲之波動。所以，神經系統，在祇些微被了解的情況下協助存在者的全體。這樣麼，我們的夢和我們的有些幻想的內容在這樣的意義上是主觀的；這樣的意義，即神經的系統是牠們的「存在」的條件之一。但是這種事實不禁止這些主觀的內容當中有些為物理的，甚至真正為物理的，若反光鏡的肖像為物理的樣。雖然，這個東西（牠們是牠）是一個特別的科學問題，不如對於笛哈爾派者樣是一個一般的哲學問題。牠們不是一種心理的質素，哲學家僅僅一瞥就承認牠們是這樣的。較切適地說來，牠們像一種留影，應被實驗的科學精細地考究着，應有由研究所決定的牠們的性質。

這樣麼，新惟實主義者主張，「心理的」之性質，應據關係和作用這兩個名詞來說明，來

定義。不能據原因和原質這兩個名詞來說明，來定義。他們指示出，這樣做來，僅僅不過採用心理學中一般的實證主義，這個實證主義在數理的物理學中及逼近代科學的廣大範圍內都可以看見着。他們斷言這樣做來，心理的能夠與物理的截然區分，客觀的能夠與主觀的截然區分。最後，他們以為現象主義、惟心主義、心物並行論之謬說能被摺棄；以為「知」的性質，據形成「知」的名詞陳述起來（這是一定無疑）是科學與實驗的研究之正當的對象。（註一）

來。

（註一）本節一部份從著者的論文“*The New Realism*,”載在“*The Chronicle* September, 1916,”上的，摘錄下來。

第八節 社會的民主主義

在上面幾節中，我們已研究過最近數十年間所目擊的近代科學的思想中發生的大變遷。本節中，我們應研究過去一百年間，特以過去五十年間，西方世界的經濟、政治、社會、道德、的生活中同一的大變遷。這些變遷可以一語總括着，即社會民主主義的發生。（註一）這就是說，在過去五十幾年間，西方世界，從牠的政治、社會、道德的生活說，已明白地變成

日益民主主義的，且明白地變成日益社會化的。這兩種變遷可以追溯到十七十八兩世紀的潮流，特別是到這些年間英國的民主主義的潮流和法國的革命。但是這兩種變遷，都不僅僅是十八世紀各情況的結果，因為十九世紀日擊過漸的和有力的環境的原素（變革近代世界全部經濟的生活的）之發生。誠然，如果我們說「華盛頓這樣近代的一個人所生活的世界與亞里斯多德的相同，」我們還應再說「今日的人生生活在別一個宇宙中」：這句話並沒有一點過火。這個新的世界是產業革命之產物；類似的革命人類從前決莫目視過。

（註一）關於本節，我直接感謝 Professor J. H. Robinson's *An Outline of the History of the Intellectual class in Western Europe 1915*。這個範圍是太廣大，本節不得不僅僅為一種綱目而已。

（A）產業革命——產業革命的發生，因鐵和煤的使用，因蒸汽及電氣機械的發見和發達。這種革命產生近代的工廠和大產業中雇用的勞動者之廣大的組織，大的公司指揮我們經濟事業的，非常發達的城市使我們人口半為都市的，以及在地球上各處廉價的、利便的、迅速的、交通方法。這種革命會大大增加我們的財富，以此增加我們的閑暇，及對科學的調查、對研究和文化之資力；牠會提高產業國中每種階級的生活程度。牠不僅使同一國中的個

人的關係日益密接，並迫使各國日更互相倚賴。牠會開闢了一種很廣大的思想和努力的範圍，來消滅或減少貧窮、愚昧、病患、罪犯、戰爭以改善人類的命運。這種革命會提高世界平和及萬國協作和聯邦之希望及理想。

(B) 民主主義——民主主義的新概念，曾發生來代替十八世紀所謂民主主義的概念。「人民」這個字已指的是一國中每一個份子；選舉權的範圍已大擴張，直到在有些共和國中和每一個通常的成年人都直接或間接在政府中有發言權。賄賂特權、特殊、階級和秘密政治的權益之權勢顯已滅殺；政府對人民的利益，不僅在政治學理中，並且在實際政治的施行中，利顯然更大大地注意着。最後，政府變成對於人民日更負責的，對於人民的思想 and 願望也日更能適應了。

(C) 社會主義，產業的民主主義的宗教——社會主義這個名詞有廣狹二義。從廣義說，社會主義在今日是民主主義的國中每一個啓明的份子的宗教之一大部份。社會主義為一種理想，暗指協作、社會的服務、社會的效率、以及國中每一份子普遍地共享國中的財富、文化、進步、三者；暗指一切人類個個地改善，慈悲地看待窮無告的、疾病的、罪犯、貧人；

暗指一切民族間兼愛和協作的精神，及排除人民和國家之古代搶劫的精神，或較切適地說來，重新指導這種搶劫的精神來使人不彼此互相掠奪但專掠奪自然。

從狹義說，社會主義是一個熟知的社會及經濟學說和政策的名稱，這種學說和政策將更變革產業的和政治的世界。這種社會主義的潮流是十足以表示十九世紀和現代的特點，在這個潮流中的分子有許多理智者，所以牠的歷史真正屬於最近哲學思想的歷史，恰若進化論是這樣似的。

如波納(Bonar)所說明，(註一)「社會主義是一種政策或學理，目的在以中央的民主主義的權威之行動獲得一種財富之良好的分配，並因正當地服從這種權威獲得財富之改善的生產：這種分配和生產比現在流行的分配和生產為優。」「近代社會主義(一)與放任的政策(Policy of laissez faire)相反對，放任政策目的在對於私人或私人的團體間產業的競爭實行可能的極少的干涉；(二)惑疑一種單單的法規的政策，這種政策志在直接監視並支配產業競爭者的行動，志在避免對生產直接經理及避免對削平財富的不均之直接企圖。社會主義者的主要的理想，就是把少數個人所獲得的利益變成公衆的利益。社會主義者與無治主義者、實

證主義者 (Positivist)、協作主義者及別的社會改進者，同有這種理想；但他爲達到這種目的，要使用主權的國家的強制力，或主權者所委託的地方團體的勢力，這一點與牠們一切皆不相同。

(註1) Bonar, J, art, Socialism, Encyclo, Brit, 11th ed.

狹義社會主義的潮流，回溯到英法兩國十九世紀上半期和中葉好些烏托邦的思想家。學理上和政策上較科學的社會主義回溯到德國的思想家，受黑格耳的社會發達學說的影響的；在這些思想家中馬克思 (Karl Marx) 最盛時在一八六〇年是最著名的和最有勢力的。在最近數十年間，社會主義日益顯然變成更科學的，因牠奠基在經濟的科學及經濟、社會、政治、的事實之熱誠的研究上。然而牠既顯與經濟的和政治的科學有別，牠仍然保留一種惟理主義的性質和精神，這種性質和精神，較切適地說來，與其謂爲科學的，不如謂爲宗教的。社會主義當作一種思想的潮流看來，牠的政治的影響，特別是在我們的時候的歐洲，是最有勢力的；社會主義當作一個政黨看來，牠的黨員日漸加增，直到今日牠在好幾個歐洲國家中成爲其他大政黨的真正敵對者。社會主義別一種重要的情態，就是牠趨於成爲一種國際的潮流，

牠的目的和政策與我們的時候流行的國家主義的目的和政策對立着。

(D) 新的社會的和人類的科學——在剛纔敘述過的現在這樣一個時代人們可期待着，在過去五十年間直接研究人類、社會、健康、教育、財富的科學方面有廣大的興趣，以此這樣的科學非常發達。這件事，不僅在人種學、心理學、醫學、衛生學、教育學及社會和政治科學的範圍內發達的和廣大的研究上可以看得見；並且在我們高等專門學校和大學校傳統的課程的變遷（現在的課程包括從前未曾注意的許多科學）上，在今日專攻這許多科學的學生的數目之日甚的增加（前數十年間這樣的學生極少）上，也可以看得見。比方說，我們說百分之五十的美國學生和研究家從事於成爲這些研究的範圍的專門家，這話並沒過火。

(E) 教育的再整理來適應新的知識和新的需要——特以在過去五十年間學校中發生了兩種大變遷，這些變遷不僅關係着上述的我們社會的世界中的變遷，並還指明出一種廣大的哲學的或理智的變遷。第一，學校的統制和管理已日趨於從教會手中移到政府和民衆的手中。教育已日漸地「世俗化」。第二，研究的科目和教授的課程根本上已發生大變遷。高等文藝和古典文學之教育的理想，及對於視抽象的推論爲訓練心智的方法之信念，「讓位」于一種新的

教育概念和新的教育政策，不管有如何的反對和傳習。在這種新概念和新政策中包含的危險，不管可以是什麼樣，却是教育日益變成功利主義的，日益企圖訓練小孩子來適應他的當前的實際的生活，並且關於籌畫教育的方法和選擇研究的題目，也注重小孩子實際的固有的和得來的心性。

(F) 思想的解放——最後，把社會「民主主義化」的過程，在宗教的信仰和科學的學理之更大的解放上，可看得見。個人日漸可以真正採取他所誠實地信仰的任何宗教信條，教會與國家日漸真正分離開來為兩個各殊的社會組織，宗教的信仰日漸真正不包含任何法律上某資格的剝奪，許多宗教派別日漸真正對他們的信徒容許誠實的個人信仰的差別，人們對於信奉別的教條的伴侶日漸真正十分寬容他們。再者，科學家可日漸真正自由地思考，自由地推出結論，自由地發表他的研究的結果。人們學知：學理不應當做個人的或專制的選擇的事件來判斷，應當做（為學理自身存在的權利）仰賴事實的事件來判斷；知曉：學理應受事實的裁判，不應受情緒的或傳統的裁判；知曉：真理，即使不受舊的和神聖的傳說之歡迎，或竟毀壞這些傳說的，也比錯誤好得多，也比愚昧穩當得多。我們現在儘管距離完全的哲學自由

還遠得很，却是我們既在比近代世界任何從前的時候，都很爲走近這樣的自由；我們現在也確然比我們的祖宗不甚害怕這樣的自由之結果。我們日趨於相信人類天賦的材性和理智能力終竟要引導他確然尋覓、發見、尊崇善與美三者。如果這種信仰是健全的；那麼，守舊的精神所含的危險，比急進的精神所含的危險大得多。儘管守舊者可以保存已有的善，却是惟有急進者能增大已有的善，排除已有的惡。急進者做出許多錯事，但是爲進步的利益計應容忍他做錯事；因爲他在進步的事業上是必須的條件。較好的信仰，較好的知識，不是沒有危險，沒有代價，沒有錯誤，能夠得到的。這些信仰和知識僅能被這樣的人發見着，這樣的人的研究方法，是試驗和錯誤的方法，所有別的一切發見和學知的方法都可歸約到這個試驗和錯誤的方法。

一十八章 結論

第一節 我們現在理智生活的複雜

關於現在哲學的趨勢之一種詳細的敘述，固必十分顯明我們理智生活的極複雜的情形；但是像上面樣一種很簡略的敘述，也必把這種複雜的情形印入有思考的讀者的腦筋中。如果我們試揀取任何西方世界的人口其中包括各種各類的一部份，並考驗從最低下的農夫到精通科學者之理智的生活；那末，我們便察知各哲學的層級，有從歷史前的和科學前的人之粗鄙的信仰到人類從前所未曾有過最啓明的信仰之殊異。如果我們在最高級的理智者中，揀取包括各種各類的一部份，那末，我們又將察見着一種與上相等的複雜的哲學信仰的行列，有從一人的極端自然主義到別一人的極端浪漫主義之殊異，從有些人的極端惟理主義到別人的極端實證主義和經驗主義之殊異，從不多幾人的極端主觀主義到別些人的極端客觀主義之殊異。

第二節 今日中心趨勢的人及理智階級的中心趨勢的人

雖然。這些階級中之平均的或中心的趨勢，特關係着歷史學家研討的資料。今日中心趨勢的人與別的時代中心趨勢的人有如何不同呢？無疑地，今日中心趨勢的人是較為自然主義的，鮮是迷妄的、情緒的、催眠的，是較為理智的。但我們最好不要重視這些差異過甚，致把今日中心趨勢的人遠放在別的時代中心趨勢的人之上。今日中心趨勢的人誠然有器具、方法、習慣使他極有效能；但我們推論，他曾充分理解這些文化的工具，這些工具曾引起一種在哲學上的大差別，那就大錯了。較切適地說來，最為可信的，就是今日理智階級的人數比人類歷史中任何從前的時候理智階級的人數，絕對地固多得多，比例地也多好些。這些理智階級的中心趨勢是極重要的事件。這些中心趨勢的理智階級的人是誰呢？固然這難說明，但是我相信；一般的或平均的大學校男女學生的程度，與這些中心趨勢的人的程度相等。任何人熟識平均的或一般的大學學生，知道如何容易高視他的哲學程度；但是也知道如何容易低視他的哲學程度。他不是一個柏拉圖，也不是一個亞里斯多德；但他吸入很多的近代哲學。

他有一種優異的世界創造論；儘管他遠不是一個一貫的自然主義者，却他吸入近代自然主義的主要的課程；他還是一個廣泛的進化論者、經驗主義者、實用主義者、實驗主義者；儘管他很似一個主觀主義者，却不是超希臘人之一個笛哈爾派的二元論者；他顯然是一個情緒主義者和一個浪漫主義者。如果我們採取狹義的理智階級來尋求他的中心趨勢；那麼，（如果我沒錯言）我們將發見一種確定的自然主義、確定的經驗主義、確定的實用主義、確定的實驗主義、確定的笛哈爾派的二元論，並且還將發見一種對於宗教信仰的容忍和對於浪漫主義的興趣。今日的倭鏗（Eucken）、惹姆斯（James）、柏哲孫從一種階級中得着的聽信人必與如使生在十八世紀的他們從同一階級中得着的聽信人多得多。

第二節 現在哲學趨勢的最近的將來

著者預斷二十世紀大的哲學趨勢將是聯合並融化惟智主義與浪漫主義的一種努力；這不像似冒失的。著者再預斷宗教與自然主義間的問題將被一般的或平均的二十世紀思想家由添附上自然主義的浪漫主義，或由融化兩者的一些方法，把他解決；這也不像似冒失的。關於

惟理主義和主觀主義，預斷牠們，是很有點冒失。實用主義和實驗主義固是我們理智生活之日益發達的趨勢；環我們的理智世界，關於研究的資料日益迅速地增長若干時，那麼，他們像若干時可留存着爲有力的趨勢。雖然，如果有成功的科學的研究之比率日漸低下，或研究資料之增加逼迫着我們組織並系統化我們無限多的資料；那麼，惟理主義無疑再要變成一種有力的趨勢。如果我沒錯言，我們今日在數理學中看見這樣一種趨勢。說到主觀主義，我自己的信仰就是笛哈爾派的二元論及由此產生的主觀主義，大概說來對於科學，特別說來對於心理學，日益變成重大的阻礙。如果這是真的，那麼，二十世紀可以解決自地摩克列達的時日後防害科學的一個哲學問題。

第四節 個人的與羣衆的心理

普通歷史與哲學歷史今日所教授的重要功課，就是文化是個人的與羣衆的心理之產物。我們從羣衆承繼我們的哲學，恰如我們承繼我們的法律或我們的社會習俗似的；僅非常偉大的個人漸漸從羣衆之武斷的愚昧中解脫他自己。但是甚至這種解放他自己的勢力還是來自環

境。這種勢力應當來自經濟和社會的變遷，來自新真理的大發見，來自鼓勵個人主義和個人的「殊異」之一種環境。真正的自由及重視個人主義之精神，是否將繼續增長，判斷起來，很為困難。或者我們近代民主主義的趨勢隱伏一種大危險，即羣愚的心理和其庸劣。民主主義將十分能明智地重視非常的個人的真正自由即大思想家的自由麼？牠能夠學知他在過去時代感謝這些非常的個人麼？牠能夠學知誰對他給與他所有的這種文明麼？

雖然，羣衆心理也有牠的德性。個人是往往偏於一面，羣衆是許多方面的。生活是極端複雜的，生活的複雜問題需要複雜的解決。個人的趨勢，過分簡單化這些複雜的問題，貢獻出單純的和不可實用的解決。所以傳說和本能，常比人類的智慧為巧。這樣麼，最近的未來數十年間的哲學，不管可是如何，却他必應是複雜的和許多方面的；無疑地，羣衆或與個別的思想家一致固持這種條件，或反對個別的思想家來固持這種條件。

第五節 人類理智的進步的兩種情態

歷史爲人類進步的紀事，有兩種情態。第一，進步是人類本能的性質之重新組織，以此

使這個性質更能適應當作固常的環境。第二，進步是人類環境之重新鑄造，這個環境以此能使人類更能滿足當作固常的人類全部固有的性質。理智的進步為人類的事業，亦有兩種相類的情態。第一，理智的進步就是澈底地思考我們已知的，以此使我更明白地、更深切地、更適合地知曉牠。第二，理智的進步是研究的資料之日益增加，這種資料的增加破除舊時代的思想，需要新的說明和新的哲學基礎。我們近代的實用主義教我們不要盼望究極，在我們時代的精神中或在這個時代複雜的哲學思想中，沒有任何東西暗示一種究極的哲學是近在手邊。較切適地說來，我們勇敢的精神和我們的實驗主義使我們樂於相信歷史的終境還遠得很，遠得很。

歐州哲學史

版權
之證

中華民國十九年十二月出版

著者	馬爾文
譯者	傅子東
出版者	神州國光社
發行所	上海河南路第六十號 神州國光社 電話一三九八號
印刷所	上海新開路福康路 神州國光社 電話三一〇九〇號
分售處	各省神州國光社 各大書局
實價	大洋二元

10

7132/10

