

華西大學文學院學術叢刊之二

茶贈哲學

羅忠恕譯述

華西大學文學院

學術叢刊之二

# 希臘哲學

原著者 狄理教授FRANK THILLY

譯述者 羅忠恕

四川成都

華西大學文學院出版

## 希臘哲學目次

1

題目	頁數
導論	1
自然哲學	
第一章 古代希臘思想之發生及其發展	4
希臘哲學史	4
環境	4
政治	5
文學	5
宗教	6
哲學	7
希臘哲學之概要	7
第二章 哲人派以前的時期哲學之發展	10
第三章 本質問題	12
退利斯Thales	12
亞諾芝曼德Anaximander	12
亞諾芝曼尼Anaximenes	14
第四章 數論	15
畢達哥拉斯派之數論	16
畢達哥拉斯派之天文學	17
第五章 變易問題	19
論常與變	19
赫拉頡利圖斯Heraclitus	19
相反者之相合	20
遷性律	21
心理學與倫理學	21
埃里亞學派School of Elea	22
神學	23
本體論	24
辯證法	25

466008

第六章	變之解釋	27
	難題解釋	27
	恩拍多克利Empedocles	28
	亞拿薩哥拉Anaxagoras	29
	原子論派	32
	知識與行為的問題	
第七章	辯士派的時期	36
	思想的進步	36
	希臘的啓蒙時代	37
	辯士派	39
	辯士派的貢獻	42
第八章	蘇格拉底Socrates	45
	蘇氏之生活	45
	真理問題	46
	蘇格拉底方法	47
	倫理學	51
	蘇氏的門人	52
	思想系統構成時期	
第九章	柏拉圖Plato	54
	柏拉圖及其問題	54
	柏拉圖的生活	54
	知識論	56
	理型論	58
	自然哲學	60
	心理學	62
	倫理學	64
	政治學	65
	柏拉圖在歷史上的地位	67
	柏拉圖學派	69

---

第十章	亞理斯多德Aristotle	70
	亞理斯多德的問題	70
	亞氏生活與其著述	71
	哲學與科學	73
	邏輯學	74
	玄學	77
	物理學	80
	生物學	81
	心理學	82
	倫理學	83
	政治學	86
	逍遙學派	87
	倫理思想的運動	
第十一章	總論	89
第十二章	伊壁鳩魯派Epicureanism	92
	伊壁鳩魯	92
	伊氏的問題	92
	邏輯學	93
	玄學	94
	心理學	95
	倫理學	96
	政治學	97
第十三章	斯多噶派Stoics	98
	芝諾Zeno及其學派	98
	邏輯	100
	玄學	102
	宇宙論	104
	心理學	104
	倫理學	105

	政治學	107
	宗教	108
	希臘倫理要義	108
第十四章	懷疑學派與折中學派	110
	懷疑學派	110
	彼羅與懷疑學派	110
	懷疑派的學說	111
	後懷疑論	113
	折衷派	113
	宗教運動	
第十五章	猶太化的希臘哲學	115
	哲學與宗教	115
	猶太化的希臘哲學之發端	116
	淮羅	118
第十六章	新柏拉圖派Neoplatonism	120
	新畢達哥拉斯派	120
	新柏拉圖派	121
	普羅泰那斯	122
	新柏拉圖派的哲學	122
	人的靈魂	125
	神秘主義	126
	泰爾的波爾非利	126
	占布利克Jamblichus	127
	雅典學園之封閉	127

# 西洋哲學史

## 上卷 希臘哲學

### 導 論

哲學史的目的，是要把歷來人類力圖解決有關宇宙根本實在的問題之種種見解，作一種有聯貫的敘述，也可以說是要使我們的經驗界得以理解。哲學史，是人類理性的思考由其最初發展到現在的歷史。編著哲學史的人，不祇是把種種哲學的學說，依其年代的先後，排列的敘述出來所能了事，必須將各種學說之間的關係，每一學說發生的時代背景，及各思想家的生活與性格，研究出來。每種思想的系統之發生，與其所處的文化背景，以及以前的思想系統，和哲學家的人格，皆有深切的關係。每種系統，對於當時及後代的思想與制度，都有很大的影響。哲學史必須將每種宇宙觀，置於其適當地位，以之為一個有機的整體，an organic whole 中之一部份，使其與理智，社會，宗教種種因素的現在過去及未來相關聯。而後能有正確的了解。並且要查出人類思索的歷史演進之途徑如何發生，各種問題與答案所引起的新問題與新答案，在各種階段中的進步，指示出來。



對於各思想系統，應力求將思想家本人的意見，忠實的敘述出來，不應多加批評，哲學史的本身，就是各種思想最好的批評。一種系統之傳遞，變化，補充，或由後代思想系統的壓倒，或將其錯誤與矛盾加以修正，皆足以引起新的思想之開展。哲學史家，應具有公正的客觀的研究態度，力求不將自己哲學的學說，加入討論之中。主觀的見解，誠然不易排除淨盡。哲學史家，常不免將其主見侵入其著述之中。如敘述時，對某種哲學特別置重，其對於思想進步與衰退之見解，皆足以表現其偏見，即如敘述各思想家所用篇幅的多少，也可看出其所輕重，不過對於各哲學家的思想，應就其本人的主張，盡量敘述明白，不應常將批評之語，插入其中。也不應以現在的觀點，去批古人的得失。若把希臘的宇宙觀，拿來與現今的學說來比較，誠然是很幼稚的，素樸的，不免於簡陋之議，若果就他們當時的觀點來看，他們是最初要求了解宇宙的人，不能說不是一件開新紀元的事。一種思想的系統，當就其目的及其歷史的地位，並與其前後的思想比較，及啓發這種思想的前因，與乎這種思想所引起的結果，及其發展之情況，而定其價值，我們研究哲學史，應當用歷史的批判的方法。

研究哲學史的價值，是很顯然的，凡是好學深思的人，對於宇宙間的根本問題，及人類在各時代對於此類問題所求得的答案，必然深感興趣，研究哲學史，可以使人了解其所處的時代，與各時代，並了解過去現在的倫理，宗教，政治，法律，經濟等概念，及各種學術的原理之基礎，哲學史也是培養哲學的思索最好的基礎，把人類哲學經驗，由簡而繁的思想組織研究起來，很可以訓練人思索的能力，也可由探討前人的思想，輔助我們構成自己的宇宙觀與人生觀。一個人若不研究前人的思想，而欲創成哲學系統，終不免如古代的思想之素樸簡陋。

科學與哲學，同出於宗教。科學，哲學，宗教三者原為一體。神話，即人類欲理解宇宙之最初的企圖，原人注意於實際



生活相關的現象，本其粗淺的經驗以解釋之，常將人類自己的天性，以比擬自然，而作擬人化的解釋。以爲自然亦如其自身是有生命的，是附有靈氣的。許多民族，把這種含混的靈氣說改變，成比較清晰明白的人格說，以爲宇宙間有較人類尤高而與人相似的神靈，此即所謂多神論。神話之發生，非由個人所構想，亦非由邏輯的思想所構成，而是一民族共同的意識之表現，以想像與意志爲構造之要因。

世界的哲學史，應將各民族之哲學思想包羅在其中，但不是各個民族都有真正的思想系統，真具有哲學思想而可求其歷史的，祇有少數的民族，許多民族，尙未出神話時代，卽如東方民族：如印度，伊及，中國的思想，亦多有包括神話，而以倫理的思想爲主，其中多含有詩意與信仰，亦不足稱爲澈底的思想系統。(1) 我們的研究，以西方的國家爲限，由古代的希臘哲學起，因爲現代西方的文化，多以希臘的文化爲基礎，我們本着世界史的慣例，分爲古代哲學，中世或基督教哲學，及近世哲學。

我們研究的資料：(一)原料——卽哲學家的原著。若原著已散失，則以其斷簡殘編爲依據。(二)副料——若前者缺乏，而欲研究哲學家的思想，則當以他人所傳述其思想之最正確可靠者爲依據，如對於某哲學家的生活及學說之記載，或與哲學史有關之論著，及對於某種思想之批評，以及各種涉及某人或某派思想之書籍爲研究之資料。若原料缺乏，卽不能不用此類副料。卽如有原料可考，此類副料，亦最有價值，因可與原料互相發明，以求得某種思想的真義，哲學史家，當在各方面求得資料，副料實爲了解前人思想之重要的依據，哲學史家，當更就各方面探究，並就每一時代中之科學，文學，藝術，道德，教育，政治，宗教以及人類各方面之活動的歷史中察出各種思想發生之時代的精神。

(1) 註：此爲原著者 Frank Thilly 個人之意見。

# 希臘哲學

## 自然哲學

### 第一章 古代希臘思想之發生及其發展

**希臘哲學史** 古代民族之思想，少有能超出神話時代的

除希臘民族外，其能發展到真正哲學思想的民族，可說是沒有的；這就是我們以古代希臘哲學作研究之起點的原因，希臘哲學，不祇是立下後來西方哲學系統之基礎，而且提出了一切的問題，暗示了一切的答案，使二千餘年後之歐洲文化，皆逃不出這個範圍，希臘哲學之發展，由簡陋之神話時代起，到複雜偉大的系統止，顯出人類思想進化最好的例子，是任何其他民族所不及的，希臘人具有獨立自尊的精神，愛真理的態度，故能孕育超前絕後的大思想家，研究希臘哲學，是最能引人入勝的。且使好學深思的人，得着最有價值的思想訓練。

我們所謂希臘哲學，是指由希臘民族所發生及所發展之理智上的運動，其中所包括的，不單是希臘本部的人所構成之思想系統，乃是指由希臘文明所孕育而成的希臘思想；不論是發生於雅典，或羅馬，亞力山大，小亞細亞諸地，都包括在內。

〔環境〕 希臘民族，居住於多山的希臘半島，其地勢之自

然環境，最宜產生強健活潑的民族，因據有許多海港，故居民喜航海，與異地通商，因此得在地中海諸島嶼殖民，希臘殖民地，由小亞西亞沿岸，延長至伊及西西利，南義大利，及赫邱利斯柱 Pillars of Hercules（指直布羅陀海峽 Strait of Gibraltar 東部之二海角），諸殖民與祖國有聯屬，但又<sup>\*</sup>與其他民族接觸，因而習染其風俗，習慣，文物，制度，又因商業實業貿易之發達，新城市之建立，財富之增加，分工之趨於細緻，而引起異常之經濟的進步；遂使希臘全部之社會，政治，理智，宗教的生活，皆受極大的影響，使希臘產生更新的愈豐富的文化，有這樣自然的與人文的環境，足以刺激其民族之理智與意志，使其對於宇宙人生有更遠大的眼光，促進其批評與反省的精神，培養其非凡的人格，使其民族之思想與行動，皆得向各方面發展，以這樣具有敏銳的理智力，求知的熱忱，美的鑑賞力，實行之能力，與野心的民族，而又得優美的自然環境的輔助，以培養其天稟，故能在政治，宗教，道德，文學，哲學各方面有長足的進步。

〔政治〕希臘諸市府之政治制度，無論其在本土或殖民地，皆有共同的特性，即由家長式的君主政治，變而為貴族政治；由貴族政治，變而為民主政治，荷馬的詠史詩所描述的社會，是一種階級制度的社會，其政治制度，則為家長式的君主政治，因少數人擁有財富與文化，遂造成貴族政治，及後又有寡頭政治之產生，由社會情勢之變遷，而產生平民階級 the Demos 與統治階級發生鬥爭，因野心家之奮鬥，由貴族奪得政權，在紀元前六七世紀，希臘遍地皆建立專制政體，最後平民獲得政權，於是由專制政體，變而為平民政治。

〔文學〕以上所述，即引起希臘民族意識自覺的原因，這種新運動，是啓發希臘文明的原因，這是增進反省力，引起對於遺習發生批評的表現，使人對於古代的制度發生反感，力謀改革，紀元前六世紀的文學史，所顯出反省與批評的精神之發展，正與在政治生活所顯出的相同，荷馬詩中所表現民族幼稚

期中的歡愉態度，與客觀的精神，已漸消失，詩人不如以前之樂觀；批判的，主觀的精神，日趨濃厚，在荷馬詩中，也偶有對人類行為加以道德的探討，如歎世人之愚魯，人生之無常，生活之苦惱，人心之險惡，在希西俄德 Hesiod 詩中批判與悲觀之意味愈加濃厚，其「工作與時日」 Works and Days 一詩中，即攻擊當時的弱點，提出道德的訓言，生活的規律的道德論，此詩稱頌古代素樸渾噩的美德，而悲黃金時代之已過，紀元前七世紀間的詩人如阿爾西阿斯 Alcaeus 施蒙尼迪 Sionides 阿齊羅卡斯 Archilochus， 詆毀專制政體之發生，慨歎人心之險惡，勸告世人任天委命，及至紀元前六世紀的詩人，其表現此種詰誡悲觀的色彩愈濃，以當時人政治的悲運為論述的主題，而痛斥新制度之產生，在這時期中，有寓言的作家伊索 Aesop， 箴言的詩人梭倫 Solon， 浮西來茲 Phocylides 提奧格尼斯 Theognis 等的詩，都表現有倫理上的思索，可說是道德哲學的胚胎。這時的人，起始對於人生加以分析與批判，不祇是生活，而且要思索生活的意義，不以舊有的傳說，古人的遺訓為滿足，而力求構成其本身對於倫理政治宗教的觀念與理想，這種不安於成說而盡力探索的精神，使經驗更繁複，更擴大，使人能用哲學的態度去研究人的行為，而創立倫理與政治的學說。

〔宗教〕 宗教發展的途徑也與上述的情形相似，希臘人最初崇拜自然，由是演為多神教，敬拜羣神，由詩人的理想，構成諸神的性格及生活，從來希臘人反省與批判的精神增強，遂使宗教合於倫理與理性，如對詩人荷馬所描述的神的性格與活動加以批判，因道德之意識的增高，使人對於神的觀念也更為高尚；因文化之進步，使諸神也變為更有道德的了，而希臘人所謂諸神之主的休司神 Zeus， 竟變為道德秩序的主宰，成為天地間正義的維護者了。

人類玄學上的要求，由其對於神的理論，及論及神之發生，神與神間及神與世界之關係上得以表現，當時的人對於歷代

傳述的神話加以思索，而發生神何由生的問題，他們把神話作為思索的基礎，去解說種種事物，最初有希西俄德 Hesiod 所著之神譜，Theogony 敘述諸神之來歷，與此類似者有斐勒賽第茲 Pherecydes (540 B.C.) 的神統記，及依據六世紀中神統記而作之阿斐斯的天地開闢論 Orphic cosmogonies，但是傳到現在的書，不過是紀元前一世紀之作。據希西俄德神譜說來，太初生混沌，Chaos 其次生地 Gaia 再次生愛，Eros 由混沌而生黑暗，Erebus 與夜 Nyx，由黑暗與夜相合而生光 Aether 與白晝 Hemesa，由地而生海，海與天 Uranos 合而生河，由天的種子而發生愛，Aphrodite，其意即由天降雨孳乳生的，此種解釋物種源始的說法，並非科學的邏輯的態度，而是由詩人的想像與神話中的傳說為根據，詩人欲解明其四周之事物由何而生，本其日常的經驗，構成如是的解說，以為由黑暗與夜而生晝，由天而生地與河流。

〔哲學〕神統記雖非哲學，但實為哲學之先導，在神話中具有哲學思想之萌芽，因為神話也是想對宇宙作一種解釋，不過但憑人意與想像所構成而已，神統記及天地開闢論已較神話更為進步，因為此類說索是把神話中的世界合理化，而假定有管理自然及人事之神靈，並述其起源；但是此種學說仍不出詩人的想像，尚非邏輯的思考，因為是以超自然的能力去解釋，而不是求自然的原因，哲學之發生，是由以理性代幻想，以智慧代想像，以經驗界之事實為研究及解釋之基礎，而棄超自然的神秘說，哲學的態度，是要破除成見，不依傳說的神話，不限於實際的效用，以解說事物之所以然，希臘人因具有上述之探討的精神，且有構成當時希臘人內心生活之種種原因，故哲學之發生於希臘紀元前六世紀間，實為自然的趨勢，此即希臘人思想啓蒙的時代。

〔希臘哲學之概要〕 希臘哲學以探討宇宙之本質為開端，

最初對於外界的自然發生興趣，自然哲學之發生，漸次傾向於內，而探究人的生活，最初的問題，是由何謂自然，而推及何謂人？其後的問題，是由何謂人，而推及何謂自然，此種由注意於自然而轉到注意人類，引起對於人類心理，及人類行為之研究；於是發生邏輯，倫理，心理學，政治學，詩學等科學，其後更特別注意到倫理的問題，如何謂至善？人生的目的及歸宿為何？倫理問題成爲思想的主流，邏輯與玄學變成輔助解決倫理問題的科學，最後以神學的問題爲中心，而研究神性如何，神與人之關係如何？故希臘哲學以宗教始，以宗教終。

(一) 第一期的哲學稱爲辯士派以前的時期 The Pre Sophistic Period: 約始於紀元前585年，至五世紀之中葉，最初的希臘哲學，有自然主義的傾向，因其所注意之對象爲自然界；有物活論的傾向 *hylozoistic*，因以自然界是具有生命的；又傾向於本體論之研究，因其以探尋萬物的本質爲主旨；有一元論的傾向，因欲以單一的原理解釋萬象；有獨斷論的傾向，因預想人類的心智有解決宇宙問題的可能。此期哲學的思想，發生於希臘殖民地如愛奧尼亞 Ionia，南義大利，及西西里等地。

(二) (辯士派時期) The Period of the Sophists: 此爲過度時代，在第五世紀，此期思想對於以人類心智去解決宇宙問題發生懷疑，對於傳說的觀念及制度，亦發生疑問，此期對於玄學問題，多持懷疑的，革命的，忽視的，反抗的態度；因此引起對人事之注意，而力求知識問題道德問題之探討，爲蘇格拉底時期 The Socratic Period 的先導，此期哲學思想活動之地爲雅典城 Athens。

(三) (蘇格拉底時期) The Socratic Period: 此爲思想改造時期，由紀元前 430 年至 320 年蘇格拉底力闢懷疑論，指示人如何用邏輯的方法去求真理，而爲智識之可能辯護，他努力於「善」之意義的確定，而立定倫理學的基礎，柏拉圖 Pla-

to 亞里斯多德 Aristotle 卽本此大師之說，以構成合理的知識論（論理學），合理的行爲論（倫理學），及合理的政治學說（政治學），他們更進而建設博大的思想系統（玄學），以心或理性或精神爲解釋宇宙之中心，此期哲學之特色，因其考求知識之原理，故有批判論的傾向；因其以理性有追求真理之可能，故有唯理論的傾向；因其以研究人事爲中心，故有人本主義傾向；因其以心爲解釋實在之主要因素，故有唯心論的傾向。

（四）最後一期稱爲亞里斯多德以後的時期 The Post-Aristotelian Period，由紀元前 320 年至紀元後 329 年查士丁尼帝 Justinian 查封哲學家的學院爲止，地點在雅典，亞歷山大，與羅馬。此期的精神有兩方面：一爲倫理的，一爲神學的，(a)斯多噶學派 Stoic 中之芝諾 Zeno，快樂派之伊壁鳩魯 Epicurus，都以倫理問題爲中心，人生之目的爲何？何謂至善？由伊壁鳩魯派看來，則以幸福爲至善，由斯多噶派看來，則以道德之生活爲至善，這兩派都重視邏輯與玄學，前一派以爲此類學問能使人破除迷信與愚妄，能增進各人的幸福，後者則以爲此類學問可使人易於明瞭在合理的宇宙中其自身之本務爲何，伊壁鳩魯派是倡機械論者，斯多噶派，則以宇宙爲神聖理性之表現。(b) 亞歷山大城的神學運動，是由希臘哲學與東方宗教接觸所產生新柏拉圖派 Neoplatonism 發達極盛時的主張，是以宇宙爲超越之神之流出物，神是萬物之起源，也是萬物最後的目標。

## 第二章 哲人派以前的時期哲學之發展

此期哲學，即指愛奧尼亞諸自然哲學家，畢達哥拉斯派 Pythagoreans 赫拉頡利圖斯 Heraclitus 埃理亞學派 Eleatics 恩拍多克利 Empedocles, 原子論派 Atomists, 及亞拿撒哥拉 Anaxagoras 等，愛奧尼亞派的學者，可說是最初表現有真正哲學思索精神的人，他們用自然的因果解釋一般現象，而能超脫神秘的說素，他們的問題是：構成宇宙之本質為何？他們的答案是以官覺為依據，或以之為水，或以之為氣，或以之為混沌的一團，他們採用一個原理（一元論），以為萬物之性質與變化，皆由此唯一的本質演化而成，如尋常所見一物，可以變為他物，（如水之變為蒸氣），故推知本質可以變為萬象，本質之所以能變，是因為這些古代希臘的思想家，都把本質認活動的，這些本質其自身即具有運動變化之力（物活論），畢達哥拉斯派之所注意者，不是感官所能見之物質，而是事物間的關係，如宇宙間之秩序，齊一性，及調合等方面是，這些關係，都可用數字來表示，故此派以「數」Numbers為實體，而以之為構成事物的要因。赫拉頡利圖斯以火為本質，而特別注重變化之意義，他把世界看作變動不居的，萬物皆在一種遷流不息的狀態中，絕無所謂常住如一的東西，他又是最初提出理性這個觀念，以之為主持世界變化的原因，埃理亞學派也注意於變化之意義，但是否認有變化，以為變化是絕難以想像的，一種本質，如火之類，怎能變為其他的東西？某一件東西，就是某一件東西，決不能變另一件東西，常住不變，是宇宙的實在之特性，恩拍多克利則調和二說，他同意於埃理亞學派，以為絕對的變化是不能有的，一物決不能真變為他物，沒有能從無中生有的事，也不能由有而變為無，沒有一件東西能變成與其他一種絕對不同的東西，變化是有的，但不是絕



對的，而是相對的，宇宙間有不變的原素，由這些原素聚合以構成物體，此即萬物之所由生；這些原素，一旦分解，則物即因之消滅，故絕對的生滅變化是沒有的，宇宙的本質，是不變的質素，祇有質素間的關係常有改變罷了，原子論者亦承認這種原理，不過他們不像恩拍多克利那樣假定祇有地，氣，水，火，四種，原數為數無量，稱之為不可剖分的原子，較之地，氣，水，火尤為根本，原子的本身，即具有動力，亞拿薩哥拉 *Anaxagoras* 也是據恩氏及原子論者之說，但是他所說的原素之根本性質，是千差萬別的，而於原素之外，又提出心這個觀念，以解決原素的變動，最後辯士派出，對於以上諸說，皆持反對的態度，以為以人類的心智去解決宇宙問題，是徒勞無益；這類問題，是超出我們知識能力範圍之外的問題，故無庸研究。

### 第三章 本質問題 Problem of Substance

退利斯 Thales

退利斯約在紀元前 625 年，生於

希臘殖民地之米利都，他是希臘第一位哲學家，而且是一個有名的政治家，數學家，天文家，據說他曾推測紀元前 585 年五月二十日的日蝕，古代著作家所常稱的希臘七賢，沒有一位不加入他的名字，退氏或無著作，航海占星學 Nautical Astronomy 一書，雖稱為他的著作，但是一本偽書，不足為憑，我們研究他的思想，都是由副料而來。

退利斯在哲學史上之所以成為重要人物，是因為他是起始提出嚴正的哲學問題，而其解答，不依於神怪之說。他把「水」當作宇宙的本質，其所以如此主張，或者是凡與生命最有關切的質素，都含有水份，（如養料，熱氣，種子），萬物皆由水而生，但水何以能生萬物，則非他所問，或者他以為物之互相轉化，是一件自然的事，不必發生問題，顯然他把自然看作有生氣的，常在那裏運動變化，據亞里斯多德說來，一切古代的希臘的哲學家，都是如此看法，若果希坡利忒 Hippolytus 的話可信，那麼退利斯是主張萬物由水而生，且復還原為水，或者他所謂水，是像一種黏液，即可變為固體，也可變為液體，萬物之發生變化，都可用這本質解明了。

亞諾芝曼德 Anaximander

亞氏在紀元前 611 年生

於米利都，而歿於 547 或 546 B. C.，有人說他是退利斯的弟子，因彼與退氏同邑而居，必深明退氏的學說，據說他對於天文，地理，宇宙學 Cosmology，都有很深的興趣，他曾繪過天地的圖形，他發明日晷儀，他所著自然論 On Nature，是希臘的第一部哲學書，也是希臘文學中的第一篇散文，惟該書已佚散，所存祇有斷簡殘篇。

亞諾芝曼德的主張，與退利斯不同，他以爲宇宙的本質，決不是水；因爲水是如何構成，尙待解釋，他却以爲是一種不生不滅的「無限」Apeiron，萬物由此以生，復歸還於此無限，他所謂無限，或者是指一種充塞宇宙的一團有主質 A boundless Space filling animate mass，其性質則亞氏未嘗明述，却以爲萬物的一切性質，皆由此出，其所以說是無限者，因就他想來若果本質有限，則萬物之創造必有終止之時。

由這一團混沌的未經分化的本質之不絕的運動，而創化成萬物，其初有熱氣，其次有寒氣，熱氣圍繞着寒氣而成爲火球，火之熱氣，使寒氣變成濕氣，由濕氣而變成空氣，空氣因膨脹使火球破爲若干輪狀的火圈，有穴如笛孔，火焰，即由笛孔噴出，這些火圈，即天上的星球，因有空氣包圍，使之繞地而運行，日爲最高的天體其次爲月，其次爲恆星，又其次爲行星，地球是一個圓柱體，居於宇宙之中央，是由濕氣乾後所成，而海則爲尙未乾的濕氣。

濕氣因得日光之蒸發而發生生物，有些在水中的生氣，出水登陸，能適應新的環境，即成陸居的生物，人類與其他的動物，同是由魚類演化而成，萬物由宇宙本質生出，復還原爲本質，又由本質創化萬物，如是生滅變化，循環不已，這種宇宙循環生滅說，在古代是很普遍的思想，如此創生萬物，實爲不義之事；因必把本來的「無限」奪去一份，始能創化成一種東西。

亞氏之思想，比較退利斯有兩點較爲進步：一因爲他能把退氏所謂的本質更推進一步而解釋之，二因爲他能把變化的層次詳細的敘述出來，他似乎是具有物質不滅的思想，他並不把那無限本質的性質說出來，這一點也較退氏的思想高明些；因爲他把退氏所說具體的可感覺的有形質的本質變成爲抽象的思想，他的生物發生說，是最早的進化論，其火球說，在天文學上也有重要的價值。

亞諾芝曼尼 Anaximenes 588 — 524 B.C.

亞諾芝

曼尼也是米利都的人，據說是亞諾芝曼德的弟子，他用愛奧尼亞方言 Ionic dialect 著有散文一篇，現在存著，祇有殘缺的部分，依氏之說，以為宇宙的本質雖是一種無限的，但不如其師那樣不說明他的性質，他清楚的說道本質即空氣，或蒸氣，濕氣。因為我們呼吸空氣方能生存，這種氣體必是構成宇宙的本質，我們的靈魂，是一種氣體，我們之生存，賴乎這靈氣之維繫，全宇宙也是這種氣體所包圍，這種氣體含有生機，是充塞於宇宙之間的。

因氣體之稀散與凝聚，而構成萬物，當氣體稀散時，即變成火；當氣體凝聚時，即變成風，雲，水，土，泥，石種種。其他萬物，都由這些物質所構成。變化由動而生，永無止息。

米利都學派 The Milesian School, 後來尚有希波 Hippo (紀元前五世紀)，愛德奧斯 Idæus, 以及住阿波羅尼亞的代俄哲尼斯 Diogenes of Apollonia。

## 第四章 數論 Problem of Number.

以前所述的思想家，都以探求宇宙之本質爲目的；或以之爲具體的固定的質體，如水，或氣之類；或以之爲混沌不分的質素，現在要論的，是一派注意到形式或關係的哲學家，因爲他們是數學家，對於量的關係特別發生興味，他們是開始去想解決宇宙之齊一與規律的問題，因欲解決這個問題，就把數當爲一種實在，以之爲萬物之中之根本原則。

創立此派〔畢達哥拉斯派 The Pythagorean〕者，爲畢達哥拉斯 Pythagoras，關於畢氏有許多荒謬不稽之說，但多爲畢氏死後數百年後諸作家所敘述，說他曾遊歷各國，由所遊歷諸國。得着他所有的思想，但這種說法多不可靠，畢氏在紀元前 580 與 570 之間生於薩摩斯 Samos，約在 529 B.C.年，避入南義大利希臘殖民地，他居住在克洛吞那 Crotona，創立一種具倫理宗教及政治性質的團體。他的目的，是想訓練他的門人，具有政治的道德，使他們能爲國家謀利益，爲團體犧牲，因欲達此目的，故極重道德上的修養，在這團體中的份子，要鍛鍊自制的力量，抑制感情，養成心氣和平的人，要服從長上，尊師愛國，畢氏這種團體，可說是一種訓練公民資格的學校，要使人人能合乎他的理想，團員之間，要互相友愛要練習反省己過、以求增進德性，他們共同生活，如一大家庭樣，飲食與共，衣服相同，學習藝術技能，研究音樂，醫學，特別注重數學，團員要經過一種修練期，其警語「由聽而後知」，或者這一種團體，最初是一種革新運動，是要提高當時希臘人的宗教生治，及崇拜的精神，特別在他們那種神秘的儀式中可以看出，在這神秘的儀式中的教訓，以爲靈魂將來的命運，視其在世的行爲而定，並立有行爲的規律，據說這種團體採取了  
下等階級人中盛行的宗教運動之精神，加以改革，使合乎受過

教育的以及貴族階級的需要，使之能得着同樣的效益。

此種團體的人，因散居各城市，而與其他居民在政治上發生衝突，遂引起當地人的逼害，因此畢達哥拉斯氏被逼而逃往麥達蓬垣 Metaphontum，在 500 B.C. 年卒於該地，其門人亦多被逐，由義大利而逃往希臘，其中如居於他林敦 Tarentum 之亞開塔斯 Archytus，（亞氏或與蘇格拉底同時）逃往底北斯 Thebes 之來息斯氏 Lysis 此派因遭逼害而使團體瓦解，但畢氏之門人散居各地者仍傳述新學，歷數百年而不衰。

畢氏無著述流傳，可以稱爲他的思想的，祇有關於倫理宗教等訓言，此派之數論，或亦畢氏所創，其說爲此派中之中心思想，此派之得名，亦由於彼，其說，容後詳述，惟傳至現在之系統，則爲匪羅勞 Philolaus 在紀元前五世紀之末葉所構成，經此派其他的人（如上述之亞開塔斯及來息斯）傳流至四世紀。

#### 畢達哥拉斯派之數論

此派注意於宇宙事物間之形式與關係，他們看出事物之度量，秩序，比例，循環等，皆可用數目表示，於是推想若無數字，就不能有這種關係與齊一性，也無秩序定律可求了；故一切事物，必以數爲其根柢，數卽眞的實在，爲萬物之本質，正如許多近代的人把自然律看作實體，以之爲一切事象之原因，他們因發現了事物之間如繩之長度，音之高低，其關係皆可以數表明，於是欣然自得，遂以數爲此種關係之因，竟以數爲現象背後之根柢，及基本原則。

數既爲事物之本質，則在數之爲眞者，在事物中亦必爲眞，此派因於數中發現其種種特性，遂以全宇宙中的事物必也具此類性質。數有奇偶之分；奇數不能平分，偶數則能平分，因以奇數爲有限，而以偶數爲無限，奇與偶，有限與無限，爲構成實在之要素，於是把自然認爲是由兩相反對之性質；如奇與偶，有限與無限等相結合所成，此派舉出十對此類相反的性質

：如有偶與無限，奇與偶，一與多，左與右，男與女，靜與動，直與曲，明與暗，善與惡，方與長方；數目中由一至十，皆各有其特性。

實質的世界，也是以數的單位為基礎：點為一，線為二，平面為三，立體為四，地為立方體，火為四面體，氣為八面體，水為二十面體，種種說法，他們把物體的線與面看作實體，可以離物體而獨存，因為凡物體必具線與面，但我們也能思想與物體相離之線與面。物體具空間性的形式，乃構成物體之因，而形又能以數表明，故數即根本的因素。此派對抽象的學理，亦用類似的說法，愛，友誼，公義，道德，康健等，皆以數為基礎，如以八表友愛，因友愛是一種合諧，而樂器中之八音，即是合諧的。

#### 畢達哥拉斯派之天文學

此派對天文學亦極注意，並且

產出許多有名的天文學家，在宇宙之中心有中央火，環繞中央火而運行者，有各行星，附麗於透明而運動之球面上旋轉，恆星繫麗於穹蒼之最高層，也圍繞中心火而轉運，經三萬六千年即繞一週，在其下居於同一中心之球面者，有土星，火星，水星，金星，太陽，月球，地球，因十為足數，故天空中必有十個天體，此派以為地與中心火之間，尚有地屏 Counter earth，以為地球與中心火之屏障，使不受中心火光線之照射，地球與地屏，每日繞中心火而轉運，地球常以同一之面對地屏與中心火，所以住在地球對面的人，永無看見中心火之望。太陽每年繞中心火運行一週，故常反射中心火之光，天體之運動，適合八音階之數，所以構成一種和音，每一天體代表一音階，故天體之運動，即發出和諧之音樂。

這一類的天文學說，雖覺荒謬莫稽，但確為後世太陽中心說的基礎，此說在古代有薩摩斯的亞利斯他克 Aristarchus 約於280B.C.年提出，迄後地屏及中心火之說廢棄，赫希塔斯

---

Hecitas，及伊克范塔斯 Ecphantus，倡地球繞軸自轉說，赫刺克來第斯 Heraclides 又棄行星繞地運行之說，謂行星之動，與太陽之運動相聯，亞利斯他克以爲太陽既如其大，決不能繞地而行，他反主張地球繞太陽運行。



## 第五章 變易問題 Problem of Change

## 論常與變

愛奧尼亞諸自然哲學家所感興趣的，是關

於物之根本性質，他們所要解決的，是本質的問題。畢達哥拉斯派則在事物之關係上着眼，以論事物之量的關係，及秩序，調合，數目等方面。還有一個引人注意的，即事物之變易一問題，最初是哲學家把事物之生滅變易看作是自然的一回事，在他們心中不成問題，他們敘述如何由本質變為萬物，萬物復還原為本質，如氣之變為雲，雲之變為水，水之變為土，這些物質又返到本質的狀態種種說法，但他們對於變易這個概念，未嘗加以思索，這樣的本質變易說，隱然含有生滅變易不是絕對的意思，沒有東西可以絕對說是創生出來的，或是消滅過的，因為宇宙現象，或一時現而為水，一時現而為雲，一時現而為土，都是那同一的本質在那裏出現；可是既有變易這麼一回事，就必有思想家把這變易生滅的現象當作他系統的中心思想，赫拉頡利圖斯 Heraclitus 就是這樣的一個人。事物間的變易，引起他深刻的注意，於是主張變易即宇宙之生命，世間絕無常住如一的事，所謂常住，無非幻象，我們眼見着未嘗變動的事物，確實常在轉化之流中，不絕的變易。但埃理亞學派 Eleatics 却持相反的主張，否認變易之可能，就他們看來，以實在為能變易者，是一件難以設想的事，一件東西怎能變成為另一種東西，他們以變易為幻覺，祇是感官看出來的現象，實在的本身常住如一，永無變化。

赫拉頡利圖斯 Heraclitus

赫氏(535—475B.C.)

生於以弗所 Ephesus 之名門，其生平常持貴族驕氣，鄙視平民，他的態度很嚴謹，好批評而又悲觀，獨斷而矜驕，對於

他人的意見，常吹毛求疵，絕不阿附，即對荷馬 Homer 希西俄德 Hesiod 畢達哥拉斯 Pythagoras 芝諾芬尼 Xenophanes 亦存輕視之心，常自矜他是由自修而學成，嘗曰：「博學實無補於心身修養，否則希西俄德，畢達哥拉斯芝諾芬尼諸人，也可稱為明達之士了。」他的文體非常晦澀，或者是有意爲之，故有晦暗的哲學家 Dark Philosopher 之稱，可是他確是一個很有氣魄的著作家，他寫了許多精妙而有獨到之訓言，但並不論證其思想，現所存者，祇有些片斷的話語了。此書也提上古代書籍常用的「自然論」On Nature 這個名字，書分三卷，即自然論，道德論，政治論三部份，所謂赫氏書札存稿，確是贗本。

相反者之相合

赫氏之根本思想，即以宇宙是變化不息

的，他嘗說：「你不能在河流裏兩次踏着同樣的水，因為江水滔滔，逝而不返」他之所以以火爲宇宙的本質，正因為熊熊的火，是流動不息的，（有時他把那火稱之爲氣）遺火是生物的生命，靈魂的精氣，有些人把赫氏所謂之火，解釋爲變動不息的象徵，並不是一種實質，而是一種活動，赫氏本人對於此點，並未思想透澈，他要找一種變動不息的原則，爲爲正是這樣性質的東西。

火變爲水，又變爲土，復變爲水火，他說「向上進行與向下進行，都是一個東西」「萬物變爲火，火變爲萬物，亦由金錢可以換貨物，貨物亦可換金錢」許多東西看來好似不變，因爲我們沒有看出其間微微的不息的變易，失於此者，復得於彼，故不顯有變化，其實太陽每日都是新的，當日方昇時，即是新燃着的火焰；當日落後，此火焰即熄滅。

本質（即太一 Primal unity）變化無變，決不停息，物方生方滅，方成方毀，此物之生，必有彼物之滅，如火變爲水，則火有所失，而水有所得。凡物都是如是，向相反者而變易

• 所以凡物都是由相反者和合而成，沒有一件東西能常保持同一的性質永久不變。由此說來，凡物皆是如此，而又非如此，說它具有某性質，同時又可說它具有與之相反的性質，因有相反之事物，方能構成這形形色色的宇宙，正如音調之有高有低，方能配成優美的曲調。

宇宙是受衝突與矛盾的原則之所支配，赫氏說：「爭鬥是萬物的父，萬事的君」，若果世界全無衝突矛盾，便是死氣沉沉，沒有活動，全宇宙都會消滅的，他說：「將溶質放在水中，不加擾動，是不會溶解的」，由相反者之聯合，構成了和諧，若無衝突，矛盾，運動，變化，就無和諧可言，一切相反的事物，最終歸還於火，火即理性，故得與此普通的原則相調合；然火又演化而萬物，往返循環，日新月異，沒有止息，如此說來，善與惡都無差別，「生與死，醒與睡，少與老，同是一樣的，因為前者復變為後者，後者變為前者」，由神看來，凡事都是美善，公正，神令萬物保其當然，使萬物在此整體的宇宙中得調合，但由人看來，就有正邪是非了。

#### 理性律

Law of Reason, 宇宙的活動，常依一定

的準則，絕無偶然的事，我們用現代的觀點看來，就是說受定律的支配，氏謂：「那事物間唯一的規律，非由神或人所設立，乃是那亘古不滅的宇宙火焰，其燃也，常依此一定的準則；其滅也，亦常依一定的準則」，赫氏有時以此準則為命運或正義所規定，是一定而不易的，在一切變易一切衝突之中，其常住不變的，祇有這永存的定律，這定律是事物間之理性，用希臘文說來即「邏各斯 Logos，」宇宙間最根本的原理，即合理的原理，最活動而具有理性的，赫氏以為「祇有這種原理，足以明瞭萬物進行之理。」赫氏是否把「理性」看作有意識的理智，不得而知，或許他是這樣設想的。

#### 心理學與倫理學

赫氏的心理學與倫理學是以他的宇宙

論為基礎，人的靈魂，是宇宙火的一部份，也受宇宙火的培養。我們呼吸着宇宙火，也由感官而接收着這宇宙火，乾燥溫暖的靈魂是最好的靈魂，與宇宙火最為近似，官覺的知識，不及由理性推考而得之知識之可貴，眼與耳是不可靠的證明，眼耳所見之事，不足以定是非真偽，有官覺而無反省，亦不能求得真理。真理惟能由理性求得。

支配吾人的是靈魂，靈魂與神聖的理性相似，我們為人當依從支配萬物之宇宙的理性，他說「凡是聰明的人，必當保持着萬物之間普通的要素，比一個城市之應堅守法律尤為重要，因為一切人間的法律，都是由這神聖的理性所育成」，作一個有道德的人，即是要能有合理的人生，凡事隨順理性之支配，惟有理性，在每一個人都是相同的，在全宇宙中，都是一樣的「理性雖是共同的，可是有許多人在他們生活中表現出，把自己看作是獨具有特別的靈智」，所謂道德，即遵從法律，能自治，約束情感，能依理性的原則以自律，「人當為求定律的戰，亦如其為求佔城堡而戰」，「道德是人的護衛神」，「放肆之心較燎原之火尤應及早撲滅」，「戰勝情慾，不是容易的事，若欲滿足情慾，必使靈魂沉淪」，「就我看來，一個頂好的人，比一萬個庸人都強」。

赫氏對於平民甚為鄙視，他說：「追隨流浪詩人而以羣衆為師，却不知一般人都壞，祇有最少的是好人」，「羣衆之取食充飢，與牛無異」，他以人生為悲劇，「人生不過如小兒下棋，國土是屬於小兒的」，「人生如夜間之燈火燃而復滅」，他對於流行的宗教也存鄙棄的心理，他說：「他用血來洗罪，實無異人踏在污泥水中，而又用此水洗潔自己一般，我們見着這樣的人，必以之為瘋狂者，他們崇拜偶像，無異乎向房屋講空話，因為他們對於所敬拜的神或英雄為誰，都不知道」。

埃理亞學派 School of Elea

赫拉頡利圖斯注意於現

象之變易運動。埃理亞學派，則堅持主張變易與運動是不能想像的事，宇宙的本質，必是常住不滅，恆久如一，永不變化的。此派之得名，由於倡導此說之巴門尼底斯 Parmenides，居於南義大利之埃理亞城之故，代表此派者有三人：(一)芝諾芬尼 Xenophanes，或為此派之創始者，由神學方面建立斯學。(二)巴門尼底斯，由本體論方面以完成斯學之系統。(三)芝諾 Zeno 與美利琴斯 Melissus，則立論證以為此派辯護，可稱為此派之辯證者，前者論變易說之非，以證此派主張之真確；後者由正面立論，證明此說理由之充足。

神學
----

芝諾芬尼 (570—480 B.C.) 由小亞細亞之

科羅豐 Colophon 遷入南義大利，他是位以吟詩為生的人，浪游四方，以吟誦其含有倫理宗教意味的詩歌，其作品猶存有片斷之詞，說他是一位深思的神學家，較稱他為哲學家尤為適當，他正如畢達哥拉斯是受紀元前六世紀時流行的宗教運動之影響，他攻擊當時盛行的多神教及擬人的神論，而倡獨一無二，永不變易的一神思想，「可是世人想神，也與他自己一樣的，產生有同樣的知覺，同樣的聲音形狀，」「若牛與獅，像人有手，也能繪出圖畫，那末，馬所繪的神，必是像馬，牛所繪的神，必是像牛，任何動物，都照自己的形像繪出神來敬拜」，「所以愛西屋皮亞人 Ethiopians 所塑的神是黑色與坦鼻，色雷斯人 Thracian 塑的神，是紅髮與綠眼」，其實神祇一位，與世人的身體心靈全不相同，他居一處，永不移動，神的全體，都能視，能聽，能思。神是唯一的，他無始無終，無有限量，在神之外，別無所有，所以是無限；但是神有定形，好似一個極圓的球體，也可說是有限的，並非一個無形無狀不可名言的無限，就神的全體看來，是不動的，因運動與神的單一性是不相容的，可是局部之間，還是有運動變化。

芝氏是一位泛神論者，把神當作宇宙永久的唯一的原理，

萬象皆包羅其中，換言之，神即宇宙，宇宙即神，神不是純粹的靈，而是有生機的自然的全體，此與古代希臘人的自然論相同（即物活論），若果他是信仰多神論的話，那末他必然是把諸神認為是宇宙中的各部分，以之為自然現象。

芝氏也提出有關於自然科學的學說。他因見着石上顯有貝類及海產動物的痕跡，遂推想人類與其他生物由是地與水中生出，地球曾與海混合為一，經滄若干年後，地面始露出，將來地面必再陷落海中，生物的種類滅亡後，再重新創造，日與星都是火雲，每日都必熄滅，次日又復燃着。

芝氏所倡的宇宙觀，由巴門尼底斯而發揮完成，巴氏是此派的玄學家，約生於紀元前 515 年，乃埃理亞一富人子，他熟習赫拉頡利圖斯的學說，或者亦曾就學於畢達哥拉斯派，其辯證的詩，題名然「自然吟」尚存有斷簡殘編，分為論真理與論意見兩段。

#### 本體論

黑拉頡利圖斯倡萬物變易不息之說，火變為水，水變為地，地復變為火，故一物既是這樣，而又不是這樣，巴門尼底斯對此深為懷疑，一件東西怎能既是甲而又是非甲？這樣顯然的矛盾是不能想像的，一件東西，怎能變易其性質？一種性質，怎樣變成另一種性質？若果說是可能的，那末無異認可一件東西為此而又非此。「無」能生「有」，「有」能變「無」，若另從一面辯證：若「實有」Being 能變的話，其變易不外兩法，或從「非有」Not Being 變來，或從「實有」Being 變來，若從「非有」變來，即無中生有，這是決不可能的事，若從「實有」變來，則原為「實有」何曾變易？故知「實有」常住如一，永無變易。

由此可見「實有」惟能從「實有」來，無物能變為他物，現有之物，與從前之物並無差別，將來之物，也必有現有之物相同，「實有」如此常存，無有變化，故知祇有一個不生不滅，無有變易，永遠存在的「實有」因常同一，不能改變，故知是聯續的

• 而且是不能運動的，「實有」不生不滅，「實有」而外，並無「非有」(空間)，故無間隙，可以運動，巴氏且主張「實有」與思想爲一，因不能思想的，即不實在，而「非有」即不能思想，故不存在，思想與「實有」，一而非二；凡可得而思維者，即爲「實有」，即有存在；從另一意義上說，「實有」與思想之所以爲一，因實在是具有思想的。

「實有」或實在是一種純一聯續無限的一團，具有理性，永遠常存，無有變易，據這位哲學家的想像，這「實有」是一個球體，無論何種變易，皆不可思議，然而就感官看來頗有變易，故知感覺界皆易發生幻像，若以感官所見者爲真，無異把「實有」認作「非有」，巴氏深信理性的能力，他以爲凡與思想相矛盾者，決不真實。

除氏所謂真理而外，氏又依據官覺經驗，對於現象略有所說明，在現象界「實有」「非有」皆可存在，運動變化亦屬可能，世界是由暖而光明，與冷而黑暗兩原則結合而成。生物由黏土而生，人的思想有賴乎身體上的原素，世界上溫暖光明之事，由身體上溫暖的原素去感受；冷而黑暗的事物，由身體上與之類似的原素去感受。

巴氏指明由他真實的學說看來，在思想上使我們必得承認宇宙是一個單一的整體，不變不動；可是由官覺方面看來，這宇宙又是雜多而變易，由官覺所見的是現象界，祇是一種意見而已，他並沒有告訴我們這樣的宇宙何以能存在，何以能感覺這樣的一個宇宙。

### 辯證法

芝諾 Zeno (大約在 490—430 B.C. 之間)

爲埃理亞城的一位政治家，是巴門尼底斯的弟子，他的目的，在證明與埃理亞派學說相反的理論是不能成立的，據他看來，若我們假定有多與動，必然陷於自相矛盾；因多與動是不通之詞，所以不能承認這樣的觀驗。若果事物不是單一而是雜多的

• 必然既是無限小，又是無限大，因為可以無限分割，成為更小的部份，以至無體積，故謂之無限小，因為每部份都可以無限的加上其他的部份，以增大其體積，故謂之無限大，雜多之事物，既是無限小，又是無限大，真是不通之論，故不能成立。依同樣的理由，亦可否認運動與空間之存在，若以一切的事物，都佔據在空間之上，這空間又必更佔據另一空間，如此推進，以至無窮，運動必需經過空間，某物若約走過一定的空間，必先走過此空間之半，更先要走過一半之一半，如此推下去，以至無窮，必至某物無由運動而止，由此可見空間與運動是不能有的。

美利瑟斯 Melissus 是一位曾著奇勳的海軍軍官，他從正面立論，以證實埃理亞派之學說，「實有」不是由創生而來，若由創生而來，必自無中生有，「實有」爲一，若多於一，則「實有」即有限，空間與「非有」不是存在的，故運動不可能，若無雜多與運動，即無分離，亦無聚合，無變易，運動與變易，是感官欺騙我們所看出來的幻象。



## 第六章 變之解釋

## 難題的解釋

古代自然哲學家都隱然的承認不能無中生

有。有化爲無，故無絕對生滅之事；可是並沒有顯然說明，不過他們心中是這樣假定，未曾加以批評。埃理亞派的學者，很清楚認明此點，在他們思想中，不單是默認此說，而且很精密的思索，認爲是思想中絕對不易的原理。沒有一件東西是能生滅的，沒有甚麼東西可以變爲別的東西。一種性質，不能變成另一種性質，若有變化，必是一種性質消滅了，而另一種性質創生了。「實在」Reality，是常住如一，沒有變化的，變易祇是感覺上的幻覺。

雖然萬物似乎是常住的，却又似乎是常有變化的。事物怎樣能是不變的而又常常變的呢？這種思想上的難關，如何能打得破？哲學決不能忽視這個問題，「常」與「變」這個啞謎，必得要猜透，動的宇宙觀與靜的宇宙觀之間，必要得一種調和，這就是赫拉頤利圖斯與巴門尼底斯以後的思想家所要對付的問題。

埃理亞派以爲絕對的變易是沒有的，這是不錯的。無中不能生有，有也不能化爲無，故無絕對的變易；但我們仍得承認相對的生滅變化是有的。宇宙間確有些實在或原素，不生不滅，無所改易，這些原素不能變爲別的東西，此與埃理亞派所主張者正同。原素能分能合，合而構成萬物，分而復成原素，原素本來存在，既非由創造而生，亦不能使之消滅。原素的本性不變，但原素間的關係可以改變，所謂變易，祇是就關係而言，故可說雖無絕對的變易，却有相對的變易，所謂創生，無非原素之結合；所謂消滅，無非原素之分離；故變易祇是關係之改。

換

恩拍多克利 Empedocles, 原子論者, 及亞拿撒哥拉 Anaxagoras 對於常變這個問題, 都是要調合赫拉頤利 斯與巴門尼底斯 兩極端之論, 他們都不承認絕對的變易, 而祇認有相對的變易, 不過他們彼此之間對於: (一)構成宇宙的實在之性質爲何? (二)使原素分合之力爲何? 這兩個問題的見解是各不相同的, 據恩氏及亞氏的主張, 原素有一定的性質; 原子論則以爲原素不具一定的性質, 恩氏以爲有四種性質不同的原素; 即地, 氣, 水, 火, 亞氏則以爲性質不同的原素爲數無量, 恩氏以愛與恨二原則爲引起原素結合與分離之原因, 亞氏則以原素之外有所謂「心」爲使原素活動之力, 原子論者以爲動力是在原子裏面所固有的。

恩拍多克利 Empedocles

恩氏在 495 B.C. 生於

西西利島之阿格利真坦 Agrigentum 一富人家, 他是本城中共和黨的首領, 據說當時的人曾推尊他爲王, 他却固辭弗受, 乃逃避於伯羅奔尼撒 Peloponnesus, 435 B.C. 卒於該地, 據說他是逃入厄特拉火山口 Mt. Aetna 自殺而死的, 這是不可靠的傳說, 恩氏不特是一位政治家, 演說家, 而且是宗教家, 醫生, 詩人, 哲學家, 有許多記載述及他具有異能, 或者他本人也相信自己是具有異能的人, 他的兩首詩一爲「自然吟」是關於宇宙論的, 一爲「潔身歌」是關於宗教的, 傳到現在的, 祇有些片斷的句子。

恩氏以爲嚴格的說來, 宇宙間的事物無所謂生滅, 祇有所謂分合, 他說「決不能無中生有, 也不能由有化爲無, 原素無論放在何處都是一樣的」, 他稱原素爲「事物之根」 Roots of things, 共有四種; 即地, 氣, 水, 火, 各有其特殊的性質, 這些原素充塞宇宙, 不生不滅, 無有變化, 物體由原素之構而成, 由原素之分解而毀滅, 一物之所以能影響他物, 即由浸其入孔隙中所致。

引起原素分合之原因為何？恩氏以為是兩種神秘的力，即愛與憎二者之作用。此二種力，一引一拒，常是在一起活動，使物體構成與毀滅。最初各種原素混合在一團，成爲一球體，「愛」是其間最高的統治力，及後「恨」戰勝了「愛」，使原素分離。凡物皆因之解體；於是「愛」又滲入此混沌之中，而發生旋轉的運動，使相同之原素互相結合，最後氣先分離，構成穹蒼，其次火結合爲星球，居於其下，地因旋轉而使火上浮，海由是而成，水由天空之火使之蒸發，而成附近地面之火氣，這樣結果的程序，繼續進行，及至最後由「愛」將一切的原素合成一個球體，於是又由「恨」而使之分解，此種合而復分，分而復合的程序，是循環不已的。

生物由地而生。最先生出植物，其次動物之各部分如手，足，頭，眼部分各相分離的生出，繼後各部分錯亂聯合起來，構成種種怪獸，如二面獸，人面牛身獸，各部分又復分離，經多次的聯合，最終構成能適於生活之動物，始生育繁衍起來。

人由四種原素所構成，故能認識四種原素，同質方能認識同質，我們以身內的土去認識身外的土，以身內的水與去認識身外的水，以氣去認識氣，以火去認識火，知覺是以物體激動感官的結果，如就視覺而論，外界物體的原質如火水之類，由物體傳到眼，穿過眼孔，以與眼內同質的火相吸引，同質之物相接觸時，在眼內的表面即有物像發生，祇有那與眼孔相合之物，纔能激動眼目發生視覺，空氣激動耳，即發生聽覺，物質的分子入於鼻與口，即發生聽覺，與味覺，「心」是理解力的器官。

恩氏與古代自然哲學家同以萬物是具有心靈生活的物活論者，「萬物都有思想的能力」。在他的宗教論中，主張人類是墮落了，並信靈魂輪迴之說，此說是當時流行於全希臘的奧厄斯派宗教 Orphic Sect 的主張，由此可見恩氏與該派是有關係的。

〔亞拿薩哥拉 Anaxagoras(500—428 B.C.)〕氏生於小亞細亞之克拉索米里 Clazomenae 遷居雅典 Athens，成爲該

城大政治家伯里克里斯 Pericles 的朋友，伯氏是想把雅典變成希臘學術政治的中心的一個人，故多與學者交游。亞氏在雅典城住了三十年之久，(464—434)卒因該城的人控以無神之罪，被逐出雅典逃於蘭普薩卡斯 Lampsacus 就死在該地，他是一位有名的數學家，天文學家，及哲學家，他的「自然論」是一篇文詞簡明的散文，現在尚保留有其重要的片段。

亞氏的問題也是要解釋現象如何變化，他承認埃及派之說，以為絕對的變易是不會有的，一種性質，決不能變成另一種性質，宇宙的本質，必是常住不變的，「物質是不生不滅的」，但他並不否認有相對的變易，原素之分合，即所謂相對的生滅變易，原素必不祇四種，宇宙間形形色色的事物，怎能以四種原素解釋完全，而且地、水、火、氣四者，并非原素，乃是原素所構成的混合物。亞氏以為原素的種類，為數無量，各具特殊的性質，「有各種的形狀、色彩、氣味，如肌肉、髮、膚、骨、血、金、銀各有其微粒分子，微粒子體積很小，不能分割，不生不滅，無有變化。肌肉怎能由非肌肉構成？原素質與量都不能改變，無所增損。據他看來，身體既由皮膚，肌肉，骨骼，血液等所組成，各部之明、暗、冷、熱、軟、硬，又全相同，身體由食物滋養，食物中必有構成身體的物質，食物又是由水、土、空氣，日光吸收養料，這些物質，必為組成食物所不可少之成分，如此說來，亞氏所謂的原素，並非極單純之物，實在是許多物質的複合體，可說是各種物質微粒子的貯藏所，包含有機體中的各種物質，不然怎能說明身體上的皮膚，肌肉，骨骼，血液的組成。

亞氏以為在宇宙尚未構成之先，那無量數的微粒粒子，即亞氏所稱爲「種子」 Spermata，我們現在稱之爲分子的那各種的原素，混合成一混沌的大團，充塞於宇宙之間，其間並無間隙，這太初的物質集團，是無數的極微種子集合體，現在宇宙，是這集團中各種子經無數的分合所演化而成的，但是怎能由這一團混沌的種子以組合成現在這般秩然有序的宇宙呢？亞氏

說：是由種子機械的運動，地位變易所形成，但是運動由何而生呢？種子既不是指具生命的種子如物活論之所說，也不是由愛與恨二動力所支配，亞氏由天體之運行，想出一個答覆在這一團混沌的某處，發生迅速強烈的漩渦運動，使種子分離，這種漩渦的運動，漸次擴大，使同質者互相結合，及至這一團混沌全部分都依同質而結合為止。最初的運動，使密者與稀者分離，「熱者與冷者分離，明者與暗者分離，乾者與濕者分離，密者，濕者，冷者，暗者，凝而為地；稀者，熱者，乾者，明者，遠離而浮於太空」，這種分離作用，繼續進行。地球因旋轉之力，作堅實的物質由地拋出天空，構成天體，地上的物體，也是物質分離作用所構成，太陽的熱力，使潮濕的地漸次變乾，空氣之中，充滿了生物的種子，因降雨而落在黏土上，於是生物由之而生。亞氏以為凡一物皆是具有靈魂，故能運動。

宇宙演化至今之複雜的歷程，皆由原始的旋轉作用繼續運動的結果，亞氏以為原始的運動，由一個理性的原理或心靈 *Nous* 即宇宙的安排力所支配。心靈是絕對簡單純一的，不與別的原素或種子相混合，是獨立自存，而有支配物質的一種力，心靈是自動的實在，是宇宙間一切運動與生命的根原，心靈能知現在，過去，未來之事，使萬物各有一定的安排，是萬物之因，心靈支配管理一切大小有生命之物。

對於亞氏所謂的心靈之意義，解釋不一，究竟是指純粹的精神、或是指極精細的物質，或是一種不純全是精神也不純全是物質，而是介乎二者之間的東西，各註疏家的見解不同。亞氏雖有時把心靈認為是極稀薄的物質，但他却把心靈當作一種特別的原則，是不與任何他物質相混合的，我們可以說，他是一個含混的二元論者，其觀點並不十分清楚，心靈是宇宙的原動力，又住於宇宙之內，生物中皆有此心靈，即礦物中也含有的，凡一切的運動之不能由他種原因解釋者，都以為是這心靈的作用，在那元始的一團混沌之中，有此心靈，在那分化的物質，及正在分化的物質中，亦有此心靈。用現代的術語說來，心

靈是超越的 transcendent 也是內在的 immanent，在他的思想系統中，有神論 Theism 與泛神論 Pantheism 沒有嚴格的劃分，亞里斯多德 Aristotle 說「亞拿薩哥拉把『心』當作構成宇宙的意匠，凡有不能解釋的事，即推之爲心的作用，可是他對於許多事物，其能以他種原因解釋的，即不以爲是心靈的作用。」這種批評是很正確的，亞氏欲以機械的原理解釋宇宙的一切事物，於不得已時，始把心靈當作運動之因。

### 原子論派

恩氏與亞氏建立了自然的科學的宇宙觀之原

子說的基礎，此說是從古代以至現今在科學上最有勢力的學說說，不過恩氏亞氏的學說有幾點尚待修正，原子論即是這修正功夫的一派。原子論接收了前二氏所說原素是不生不滅，也不變化的一種實在 但是反對他們所述關於原素的種種性質，即以使原素動運之力爲神或心的主張，事物之根源，既非地，氣，水，火，也非無量數種種性質不同的種子，他們二人所講的原素，就原子論看來，並非原素，乃是許多簡單的單位，即所謂原子者所構成，原子是看不見的，無孔可入，不可分割，而佔空間的實在，原子無性質之差別，只有形狀，大小，量的區別，原子本身具有內在的動力。

此派的創始人爲琉息帕斯 Leucippus 與德謨利圖 Democritus 二氏，關於琉氏的事跡，所知甚少即有，無其人，尙是疑問，不過亞里斯多德等確以琉氏爲此派之創始人，或者亞氏之說，亦屬可信，據說他由米利都來，曾在埃理亞就學於芝諾之門，在阿布第刺 Abdera 建立學校，德謨利圖即其高足。琉氏著述甚少，據說是已收入其門人德氏之著作中。

德謨利圖約在紀元前460年，生於色雷斯海濱一個商務繁盛的阿布第刺城，卒於370 B.C.年，周遊各地，關於物理學，玄學，倫理學，歷史之著說甚多，氏又爲有名之數學家，其著作之流傳至今者，祇很少的片段，且難與琉氏之作分開，

我們且不問何部分爲何人所著，祇就我們所有的材料，以構成原子論派的學說。

原子論同埃理亞派一樣，主張絕對的變是沒有的。實在之本身，常住不變，不生不滅的。同時也承認事物常在那裏變化運動，既有運動變易，必有空間。巴門尼底斯以空間爲「非有」，據原子論者看來，「非有」或空間必存在，空間雖非實體之物，但確爲有存在者，決不能以其非實體即不存在。實體不能比空間更實在些，所謂「實在」，不是指埃理亞派的那聯續不分不動不變的一個整體，而是無量數爲空間所分離的微粒子。

每一原子都是不可分割，無孔可入而極單純的實在。原子，並非近代思想家所謂數學上之點，或能力的中心，是具有體積的，所謂不可分割，並非就數理上講是不可分割的，乃是就物理上講是不可分割的。原子之間無空隙，一切原子性質是相同的，既非地，氣，水，火，也非各樣的種子，原子是極微小而堅實的物質單位，祇是形狀，大小，重量，排列，地位之不同，原子本身不生不滅，不能變化，永遠常存。換言之，原子論派的原子，是把巴門尼底斯的實有，分至不可再分之最小單位，而由空間使各原子互相隔離。

由原子與空間，即構成宇宙間的森羅萬象，正如由英文之有字母，無論是悲劇或喜劇，都可由同一字母所組成的字編著起來，一切物體，都是由原子與空間所構成。物之生，由於原子之結合；物之滅，由於原子之分散。物體之不同，由於不同的原子，有不同之排列所致。原子之互相影響，由於彼此直接接觸，或互相擠壓，互相衝擊，或由此物放射其原子，以擊打彼物上之原子，決無不接觸而可互相影響之事。原子之分合，由於原子本身具有動力。「世間決沒有無因而至的事。凡事之發生，皆有其必然之理由」。運動是自然而然的，自有原子即有運動，永不停息，因爲原子的形狀各不相同，有些有鉤，有些有眼，有些有溝，有些有突起，有些有凹陷，這些原子交錯組合，構成萬物。

宇宙進化之程序如次：重的原子向下沉落，愈大者沉落愈速，使輕者上浮，由是引起漩渦運動，由近及遠，漸次擴散，使大小重量相同之原子，聚合一處。重的原子聚於中央，先有空氣構成，其次有水，再其次有地。輕的原子，分於邊際，構成天空的火與以太，許多的宇宙，都是如此構成。每一宇宙系，皆有一中心，構成一個圓球。有些宇宙系中，無有日月；有些宇宙系，有更大的或更多的行星。

地球之構成，亦如上述，生物由潮濕的泥土中生，生物全身之中皆有火原子之分佈，所以生物具有熱氣，人的靈魂中所含火原素尤多。靈魂是極精微，極圓滑，而又靈敏的火原子所成，分散於全身之中。身體中之任何的兩原子中，都有一個靈魂的原子介於其間，以引起身體各部之運動。身體上有特殊的器官，具有特殊的心能：如腦主思想，心主忿怒，肝主欲望。一個東西，無論其為活的死的，其所以能抵禦外界勢力之侵入，即因有靈魂居於其間的原故。我們呼出吸入的，都是靈魂的原子。呼吸進行時，生命即得保存；臨死時，靈魂即分散。靈魂寄託之所毀壞時，靈魂即溢出，這是最初以唯物論為基礎之生理的心理學。

感官知覺，是由物體放射作用所射出物體的影像，達於感官所生的變化。影像由物體射出，觸動附近空氣，由空氣之傳遞，以使此影像達於感官而生感覺。由同以知同，意即知覺之發生，即因由物體所發出之影像與感官所射出者是相同的。此種知覺說，很與近代科學中的「能媒」ether 波動說相似。

德氏即本此影像說以解釋夢，先知所見的異象，及對於神的信仰。神雖存在，但與人無異，是有生滅的，不過壽命比較長些。宇宙亦有靈魂，構成宇宙的靈魂 World Soul 的原子，比較構成人的靈魂的原子，還要精細些。

我們在各種物體上所見的感覺性（如色彩，聲音，嗅味等），並非物質的本性，乃一組原子刺激感官之結果。原子除不可入性，形狀，大小而外，別無其他的性質，故感官知覺，祇



是外界刺激對於感官的結果，並不能給我們關於事物的真性質。（此即近代哲學中所分的原性，與副性 Primary and Secondary qualities.）我們雖不能看見原子，我們却能思想原子是怎樣的，感官知覺，是很含混的知識，我們的思想，却能超乎感官知覺與現象之上，以直探原子的本性，故思想所構成的，纔是真的知識。德氏是一位唯理論者 Rationalist，（其實希臘古代的思想家都有唯理論的傾向，）不過思想也不能完全與感官知覺分離，「求真知的方法，是要靠精微的思想官能」當官覺的經驗不可持時，就要靠思想，若以官覺的知識為不足時，「就常更進而追求精密的思想」，我們當知德氏所謂靈魂與理性，所指實是一事。

**倫理學**

德氏的倫理思想，有快樂論的傾向，人生最

終的目的，即追求幸福。幸福是內心的滿足，是由靈的寧靜，合諧，與無所畏懼而來。幸福不在於物質上享受之豐，身體上快樂之多，因為這樣的幸福，能引起痛苦，真正的幸福，在乎快樂之適度，生活之調和。人的欲望愈小，則失望愈少，求幸福最妙的方法，即運用心智去思索優美的行為。

一切道德，能增進幸福，即最高善者，皆有價值。主要的道德即公義，仁慈。嫉妬，仇恨，殘忍皆有害於人，足以引起人間之衝突與紛亂。我們之所以要行善，非因畏威而求免刑，乃因覺其為人生的本務，作一個好人，不祇是要去惡，而且對於惡行應有厭惡之心，「人的言行，其為真為偽，不應由已表現的行為來判斷，且當由其動機（願望）而判斷」「居心良善的人，力求行為正當，其心境常樂，絕無怨苦罣慮」，我們當為國家服務，因為「管理得好的國家，是我們最安全的保障」「國家政治清明時，百事皆興；政治腐敗時，百事皆廢。

## 知識與行爲的問題

### 第七章 辯士派的時期

〔思想的進步〕 哲學的宇宙觀遠超出神統記及天地開闢論中宇宙觀。哲學之發生，使古昔的宇宙觀及人生觀起絕大的變化，把古代素樸的宇宙觀，以爲宇宙充滿神靈鬼怪等神話說，拿來與德謨利圖的原子機械說來比較，即知其進步了，自由研究的精神，不祇限於哲學，各方面的思想，都充滿了這種精神；新的觀念，漸次代替了舊的觀念。我們由希臘的戲劇如伊士奇 Aeschylus (496—405) 索福克 Sophocles (496—405) 及幼里披底 Euripides (480—406) 諸人的著作中，因批判與反省，使其對於人生及宗教的思想，是深厚廣大得多了。在史學家與地學家的著作，也看得出此種傾向。古代怪誕的故事與迷信，人人所易信的，到現在就發生疑懷。希臘史家希羅多德 Herodotus (約生於紀元前480年)，首以批判的方法去研究歷史。修昔的底斯 Thucydides (生於471B.C.)，即是代表批判法最精細的歷史家。在醫學方面，有技術高妙的醫生，代替了古代神祕古怪的醫方，使人感覺到對於自然與人的知識是必要的。自然論的哲學家，其中有些是醫生，他們的學術也應用在醫學上。希波克拉底 Hippocrates (生於紀元前460) 首在希臘用科學方法研究醫學，爲醫學建立了新的基礎。醫學的研究，對於哲學大有補助，使人注意到觀察與經驗之重要。

在這個時期的希臘哲學，沒有建設偉大思想系統的人，有其思想家，祇把已有的學派承繼下去。有些人，把古代各派與各派中繼起的大師之思想調合折衷起來。有些人却注意於由醫學家所提倡自然科學的研究 Natural Scientific investigations，又有些人却注意於心理的鍛鍊，以爲道德，法律，政

治的基礎。據戈姆珀茲 Gomperz 所述，此時希臘人對於各種問題，如國家之起源與功用，道德，宗教，藝術教育的原理等，皆熱心研究。關於這些問題的書，真是汗牛充棟，人類各方面的活動，由食物之烹調，以至藝術之創始，由步行以至於戰爭，都要求出其間的規則及原理，哲學即鼓動這種精神的原動力，在希臘初期哲學所表現的獨立不羈的精神，反省批判的態度，此時復現於各種研究之中，為造成範圍更廣的思潮運動的時期。但是人類的心思，不免誤入歧途；能走入正軌，須經多次的嘗試。我們要將紀元前五世紀後半期哲學界的命運略為敘述，因為這是希臘文化史上是重要的一個時期。

#### 希臘的啓蒙時期

我們已說過希臘人的政治，道德，

宗教，哲學的發展，使希臘人愈趨於自由與個人主義。對於人生及社會制度，抱一種批評的態度。即在古代詩人荷馬的作品中，已略有此傾向。在希臘鐵器與紀元前六七世紀的詩人的作品，此種傾向愈是顯著，他們對當時的生活態度，與風俗習慣，社會與政治制度，宗教的思想與活動，神的起源，性格，行動，加以思考批評。他們對於神有或高尚聖潔的概念，由其神統記及天地開闢論以樹哲學的基礎。在紀元前六世紀時，自由思想之空氣密佈，在六世紀與五世紀之初葉，自然科學與自然哲學盛行。人類把他們的心力傾向於自然界的研究，他們力求宇宙的意義得一種了解，他們要想解釋這宇宙之謎，曾提出了許多學說，樹立了多種的哲學系統。當時主要的興趣，在求明白這宇宙之所以然，人類在宇宙間的地位，即由其玄學上的結論而決定。

五世紀的希臘人，在政治經濟理智上的經驗，頗宜於培育由當時哲學家所表現的啓蒙時代的精神。波斯戰爭（500—449 B.C.）後，使雅典一躍而為海上霸王，且成為全希臘商務，知識，藝術上的中心。詩人藝術家，教育家，哲學家皆薈萃於雅典，以教導當時雅典富庶的人民，城中有宏大的建築與精妙

的雕刻，且有偉大的劇場，以供人民享樂，我們試想紀元前五世紀後半即在雅典城中有了伯利克里斯 Pericles（政治家）亞拿薩哥拉 Anaxagoras（哲學家）修昔的底斯 Thucydides（史學家）菲狄亞斯 Phidias（雕刻家）索福客儂 Sophocles（悲劇詩人）幼黑披底 Euripides（悲劇詩人）亞里斯多芬 Aristophanes（喜劇詩人）希波革拉第 Hippocrates（醫學家）蘇格拉底 Socrates（哲學家）諸人物，我們就可知道伯利克里斯在一個大葬禮的演說中所說，雅典是希臘的學術之語，並非浮誇之詞了。

經濟上的大變化，民主政治之建立，使希臘人的思思行動，更富於獨立自尊的精神，而求擴張權力之慾望，與求富貴，名譽，文化，效率，成功之心益切。傳統的宗教，道德，政治，哲學，科學，文藝都受批評；舊文化的基礎，經過一番審查，已有傾倒之勢。反抗舊禮教的精神，彌漫全地，要求新學術之心理甚切，凡善於詞令而使人折服的人，在社會及政治上，就易求得地位。修詞學，演講術，辯證法，成為最實用的科學。

我們以上所述的希臘的啓蒙時代，這樣的一個時代精神，正是促進個人主義之發展，個人對於團體中的威權，不復推崇。自己去想新的方法，用自己的思想，去解決自己的問題，不依賴古代的傳統思想。這樣批判的精神，雖有好處，可是用之過甚，不免有強辭奪理，吹毛求疵之譏，其更大的危險，即在知識與行為方面皆傾向於主觀說 Subjectivism，我以為真的就是真，我以為對的事請就是對，人人的意見都是一樣的好，人人的行動都是一樣的對，在這種境况之下看來，沒有一個人的意見能被別人特別尊重，在思想方面，懷疑論盛行；在行為方面，人人都以自我為中心。史學家修昔的底斯有一段述及這時期的話，常被人引用，雖然他未免有過甚其詞之嫌，可是由他的話，也看得出那時期的運動之危機，他說：「尋常的字義，隨着己意改變，任意強解，把那狂放不羈的兇漢視為好友，把謹慎和平的認為懦夫；把那順理而行的人視為無能庸漢，凡

愈兇暴愈魯莽的人。愈能見信於人。凡結黨謀叛而能成功者。即衆望所歸的人。那能識破他人的毒計。得免於害的。也是聰明人。惟有那告發叛謀的。即是黨中的奸賊。誓言並無遵守之必要。若果你發誓。乘朋友相信你的時候。害他。是更有樂趣的事。」（見Histor. of the Peloponnesian War, BK III, 82）  
亞理斯多芬 Aristophanes 在他的喜劇中。也把當時新文化中劣點指出來。據本氏 Bean 在希臘哲學家 The Greek Philosopher ( Vol. 1, 71頁 )一書所述「古人訓言。已漸失其感化的能力。富足的人。驕奢淫佚。貧苦的人。蠢蠢欲動。青年的人。對於尊長。每多傲慢之態。宗教則受人嘲笑。各界的人。都想多得金錢。以求增進肉體的快樂。滿足自己的欲望。」

以上所述。思想的解放。個人主義之發達。力求文化及財富之充實。祇是當時的生活一方面。另一方面。則有守舊派常思慕已往的黃金時代。極力反對新思想。新教育。新道德。或說是新罪惡。據他們看來。知識的追求。「足以使人道德墮落。失去宗教的信仰。使青年人背棄古訓。使人生活放蕩無所把持。」

### 辯士派

這種新運動。可以辯士派為代表。辯士

Sophist 一語。其本意即聰明而精巧的人。但我所要述的。是指那以教書為業。四處遊行的教師。凡付學費者。即授以思想術及言談的技能。預備青年作政治生活。對於這一類工作。他們非常熱心。勃洛太哥拉 Protagoras 對一位青年說：「若果你來向我拜門。你當天就可變成比你未來以先更好的人。」蘇格拉底問他怎樣能得到？他答道：「他到我這裏來。他想要學的。都能學：如辦理公私各事所需的智慧。他要學怎能把他的家治得最好。怎能把國家的公事辦理得很好。」青年人若想要成就事業。必精習辯證法。文法學。修詞學。演說術等科目。辯士派研究此類科學。本以求實用為目的。可是就由此開

了學術的新領土了，他們因注意道德與政治的問題，引起人對於倫理學及政治學作系統的研究，又因其時道德的維繫力衰落了，人人都祇求顯達，不擇方法，後期的辯士，因急欲使學子在社會上奪得地位，他們教授的目的，專在使人怎能以辯術勝人，不顧真偽，若能淆亂是非，把不好的事也說得好，能強詞奪理以迷亂對方的思想，使他當衆受人嘲笑，便是能手。

這個時期的批評精神，多為哲學所培養而成。可是這種批評的精神，又施於哲學上，使人對於玄學多存輕視之心，思想把自己放在天秤上去權衡自己，發現自己的缺點，故哲學無異自掘墳墓，哲學家要探求宇宙的本質，但是對於宇宙本質為何，沒有兩個哲學家有同一的意見，有的以為是水，有的以為是氣，有的以為是火，有的以為是地，更有人以為是水，火，地，氣四種。有的主張不能有變易，有的主張萬物不絕的變易，若宇宙無有變易，即無知識，因為知識之成立，必假言說，若祇有不變的一個，就不能說他是怎樣的東西，一說他是怎樣的東西，就不祇是一個了，若果萬物常變，知識亦不能成立，因為變化不絕的東西，我們怎能說他是甚麼樣的東西。若我所知祇限於感官，也不能有知識，因為感官不能捉住事物的真性質，這樣說來，我們把這宇宙之謎，簡直無從猜破。辯士派却看出一個要點，他們以為人心是認識作用中的一個要素，從前的思想家，不察人類智力的限度，即假定人類的理性能求得真理，辯士派首先注意到認識為主體，（即指個人的心）之重要，知識是由認識者而決定，某人認為真的事，即是真的，祇有主觀的意見，並無客觀的真理。辯士派中的勃洛太哥拉 Protagoras 倡「人為萬事萬物的權衡」之說，其意即個人是知識的準則，這種知識上的懷疑論，很容易引到道德上的懷疑論，以個人的動作即行為的法則，若知識不能成立，判斷是非的知識，自然也不能成立，是非無共同的標準，良心是主觀的意見，這一類的說法並非老成的勃洛太哥拉及哥爾期亞 Gorgias 的主張，而是激烈的少年辯士如坡拉斯 Polus 司刺息馬加 Thras-

ymachas, 加利克里斯 Calicles 與尤西底馬斯 Euthydemus 諸人的主張, 在柏拉圖的對話篇中, 即載有他們的談話, 據他們說來, 道德不過是習尚而已, 是有權勢者的意志, 用來強制平民的, 道德的規律不合於自然。又有人主張道德是多數的弱者用以限制強者, 優秀者, 使最適於生存者, 不能盡量發展。這樣說來, 法律是與自然的公義相違反, 自然的權利應屬於強者優秀者, 但法律則為弱者的利益着想。更有些人以為法律是保護階級的利益, 是少數的強者與享特權之人, 用以維持自己的利益的, 強者因他人多遵守法律, 而自己則違法以行, 使自己得更多的利益, 在柏拉圖對論集的哥爾斯亞 Gorgias 一篇中有下面的一段談話:

「加利克里斯說道, 制定法律的, 是大多數的弱者, 他們立了法律, 定了毀譽的標準, 以維持他們自己的利益。他們用了這些方法, 以制服強者, 不然強者就要優估他們的利益。他們說, 不誠實是可恥的事, 不公道的事, 他們以為一個人要想得比別人得更多的利益, 即是不公道, 因為他們自己不如人, 所以他們很歡喜平等。若有人想要比大多數常人得更多的利益, 就以為是可恥及不公道的事, 而稱之為不義之人。其實由自然方面看來, 正是優勝劣敗, 弱肉強食, 即在人類與動物界, 或城市種族之間, 都是優者支配劣者, 強者要比弱者得更多的利益, 纔算是公道。試問波斯王薛西斯 Xerxes 侵略希臘人與西徐亞人 Scythians, 是根據甚麼公道的原理? (且不必舉出其他無數的例子, )其實這樣的人, 纔算是順着自然法而行的人, 凡順自然法而行的, 必不合於人為的法律, 因為人為的法律, 是要把那最優最強的人, 從幼年即馴服之, 如養幼獅, 使之馴服一樣, 要使他們能安於平等的待遇, 向他們說: 凡受平等待遇, 即公道而可尊敬的人, 若有強悍者不安於此種箝制, 想破除一切拘束, 必要把那違反自然的道德標準與法律, 破壞無餘, 即奴隸亦背叛其主人, 反而制服其主人, 到那時, 自然的公道始得出現。」

司刺息馬加在柏拉圖的共和國一書亦發表同一的意見「公道者與不公道者相較，公道者常是受虧損的人，就私人方面說，如公道者與不公道合資幹業時，當最後解散時，不公道者所得利益必較公道者為多。就與國家的關係方面說，當國家徵所得稅時，公道者必較不公道者所納交者為多，若有利益可獲時，公道者一無所得，不公道者反可佔得一切利益。若為公家服務，公道者每不顧公私事以謀公共的利益，甘受各種損失。因為他行事公道，決不借公事以飽私囊，又因他不附和他人不法的行為，而遭人仇恨，不公道的人正是相反。所謂不公道者，是指那大為不義之人，那罪大惡極的人，每每是最享受幸福的人；那守正不阿者，反是受苦最深的人，如就專制的暴君而論，他用詐術與強權，奪取他人的財產，并非漸次剝奪，而是全部佔有，不論是神聖的，凡俗的，私人的，共公的，都一律侵奪。若是小偷，偶竊他人之物，一旦察覺，即遭刑罰，受侮辱，呼之為盜賊。那專制的暴君，是公然的奪取人民的金錢以人民為奴隸，不特不加以罪名，反尊之為君上，稱之為幸福備享的人，不獨是他所管轄的百姓尊敬他，凡是聽着他這樣大為不義而得享尊榮的人，莫不稱羨；人之所以反對不公道，並非願作不公道的事，乃是怕因他人不公道而使自己受虧損，由這樣看來，若是人能作大為不義的人，必較公道的人得更大的能力與利益，有更大的自由。自此可見，所謂公道，是為強者的利益；而不公道，是個人的利益。」

#### 辯士派的貢獻

自柏拉圖與亞里斯多德對於辯士派嚴

加攻擊，許多後進的辯士，又倡出種種虛無之論，辯士派在思想史的價值，被人忽視，及至黑格爾 Hegel 與格羅脫 Grote 以後，始對於辯士派的思想家加以重視，對他們有較公平的評斷。他們的教訓中優點與劣點兼備，反省與批評的精神，是要在哲學，宗教，道德政治及各種學術上，得着正確的概念所不可少的，運用思想，固然可嘉許；可是辯士派的弱點，即是不



把思想用於建立一方面，而惟用於破壞方面，辯士派正如西塞祿 Cicero 所說，即把哲學由天上帶到人間來，使人由注意外界自然轉而注意人的內界心靈，就他們看來，人類惟一正當的研究，即是人的本身，但他們忽略了人類共同之點，他們把人與人間差異之點，說得言過其實，忽視了其間相同之點。他們把感觀的錯覺，着來太重，他們把人的知識與行為之偶然的，主觀的，純粹個人的成份過於着重；而忽略了客觀的成份，及人所公認的原則。

雖然如此，他們對於知識之批評，使人覺知識問題之嚴重，有深加研究之必要。以前的思想家，並不加思索，即獨斷的假定人類的心，能夠求得其理。辯士派因否認確定的普遍的知識之可能，遂使哲學不能不去研究思想的作用，為知識論開一路徑，因為他們運用種種巧辯與謬誤的論法，以求勝人，遂引起人對於正確思考的定律之研究，而為建立邏輯學（論理學）的基礎。

在道德的知識與實行方面，也有同樣的影響，以個人的良心，斷行為的是非，是很正當的，因為祇是盲從風俗，決不能使道德進入由自己擇決的反省時期，不過若祇憑私見與自利心去判斷是非，就是一件很壞的事。獨立的思想，每易引起知識與道德上的混亂，造成自私自利的個人主義，但辯士派在道德方面也有供獻，他們對於善惡是非及正義等觀點，澈底的批評，使人對於倫理，政治諸學，作更深的研究，不久這一類的學問，就有很大的成就。

辯士派運動最大的價值如下：此種運動啓發了人的思想；對於哲學，宗教，風俗，道德及其他社會的制度，加以批評，因否認知識之可能，使哲學對於知識不能不加以審察，而立定知識之標準。因反對因襲的道德，使維護道德的人，必求出是非之合理的原則，以免墮入懷疑論，與虛無論。因反對陳腐的宗教信仰，使思想家必構成更合理更純潔的上帝觀。因批評國家法律，使人必求出一種政治的哲學。辯士派的工夫，雖然是

在破壞的一方面，但舊有基礎既已動搖，使人不能不去另建設更穩固的基礎，再去探尋根本的原理。甚麼是知識？甚麼是真理？甚麼是是非？甚麼是真實的上帝觀？甚麼是國家及人類制度的意義與目的？由這些問題，更逼着希臘的思想家把從前的老問題，從新的方面去謀解決。那問題是甚麼？即何宇宙？人在宇宙間的位置如何？這一類的問題，一時希臘人雖不甚注意，但是終不能置諸不理。

## 第八章 蘇格拉底 Socrates

蘇氏之生活 紀元前五世紀末葉的情況，前已略述，那時

正應有人把知識及道德混沌之局，改造過來，建立新的標準，把真偽分明白，把精華從糟粕中提出來，使人有正確的眼光，人與人間有正當的關係，能調和極端的守舊與極端的維新；蘇格拉底正是這樣的一個人。他是思想史上頂偉大的人物，是代表一派哲學的創始人。他的思想和理想，支配了西洋文化二千餘年之久，其勢力至今猶繼續不衰。

蘇氏在 469 B. C. 生於雅典貧苦的家中，父親是位雕刻師，母親是個產婆。他怎樣得受教育，我們不很清楚；但他是位非常好學的人，在文化極盛時，雅典不少可以增進知識的機會。他曾學過他父親的職業，後來覺到他自己負有一種神聖的使命，即是與人討論，以察審自己的生活。他無論在街上，市場內，遊技所，遇着各級社會的男女，就與他們談論起來。所討論的題目，無論是關於戰爭，政治，婚姻，戀愛，友谊，家政，或藝術，商業，詩歌，宗教，科學，莫不津津樂道，而尤喜談道德問題。凡與人生有關的問題，他沒不有深悉的，而且喜與人探討，惟獨對於外界的自然，則不發生興趣。他說：「我們不能由木與石學得甚麼知識。」他的思想，細微而敏銳，與人談論時，常易捉着別人的謬誤與矛盾，也能引人走到問題的中心去。他的態度雖和藹可親，且善滑稽，但對於當時人浮誇誇飾的氣習，則痛下針砭。

蘇氏是言行相符的人，他把他教訓人的道理，在生活上表現出來。他是自制力極強，度量寬宏，氣節高尚，生活簡樸，善忍勞苦，清心寡慾的人。他在世的七十年中，論語是從軍，或在政治的活動上，都表現他非凡的膽略。他被人控告以宣傳無神，誘惑青年之罪，在法庭受審，顯出他極令人佩服的威武

不屈，言行一致的精神。他不顧敵黨的恐嚇，朋友的勸誘，惟照着自己認為正當的途徑，從容就義，仰藥而死。（時在 399 B.C.）他尊敬當權的人，忠於國家，服從法律，並且堅決的主張，人人當守法從公。在他判決之後，他的朋友爲他設出逃避的方法，他嚴辭拒絕。他說他終身受法律的保护，故寧受誣而死，不願違法苟生。

蘇氏的儀表，並不令人可愛。身軀短小而臃腫。扁鼻爛眼，大口厚唇。加以衣冠不整，姿態笨拙，真是難看。可是他一開口談話時，那動人的言辭，感人的精神，使人把他一切醜陋的體態都忘却了。

#### 真理問題

蘇氏的目的，是要矯正辯士派的過失，辯士派的懷疑論，把知識道德及國家的基礎動搖了。蘇氏以爲若不能把懷疑論攻破，當時流行的虛無的人生觀，即無由矯正，蘇氏以爲哲學的思索，正可以救治此弊。當時人對於道德與政治之謬論，實因對於真理的意義沒有正確的觀念，故由知識問題入手，其他一切問題，皆可迎刃而解。蘇氏深信人類的理性，可以解決當時的實際問題，所以他負着他所感到的使命，終身不懈的去與人討論。他的目的，不在乎講一個哲學的系統，而在引起人愛真理，愛道德的心，使他們因有正確的思想，而後有正當的人生。他的目的，不在理論方面，而在實踐方面。他是要求得一種正當求知方法，並不是要成立一種知識論。其實他並未構成理論，專在運用一種方法，並由生活中表現其方法，以作他人的模範。

若果要求真理，決不可以我們心中浮泛的思想爲憑。我們心中充滿了含混，空泛的思想，不經審察的意見，先入爲主，不明意義的偏見，以及全無根據的獨斷的主張。其實我們並無知識，也無定見，這無異把知識的殿宇建立在沙土之上，略經風雨的打擊，全部即有倒塌之虞。所以當先把觀念弄清楚，要了解名詞的真意義，要把所用的概念都下一確切的定義，對於

所談論的問題，要有正確的認識。無論建立任何主張，應有充分的理由，要能證明自己的主張。我們應當思想，不要瞎猜，要用事實來證明學說，若與事實不符，應當把學說加以修改。

據辯士派說來，無所謂真理。我們不能有真的知識，每個人的意見都不同，每個人的意見都是一樣的好。據蘇格拉底說來，個人的思想，固有差別，不過我們應當在不同的意見中，去察看有無相合之點，能否尋出一種原理，是貫通在種種不同的意見之中。蘇格拉底的方法，即在與人討論，互相辯駁的時候，要引出普遍的判斷。他先裝作一無所知的樣兒，要向與他討論的人領教；及討論既久，把別人思想的矛盾全部暴露出來，他的思想漸次處於操縱的地位，把別人領到他思想路徑裏去。有一位聽他討論的人說到：「你慣於把你心中很清楚的思想變為問題去與人討論」。他把與辯難的人心中含混錯誤的觀念當面指出，使他們能構成清楚明晰的概念，最後在他們心中刻成了美麗的雕像，蘇氏所習雕刻的藝術，對於他并非無用。

蘇格拉底方法 Socratic Method 蘇氏與人討論，常從與

他談話者那世俗的未經深思的意見談起，他從日常生活中舉出例子來去證明那種意見之不可靠，應當加以修正。他從各方面辯難，以補助那與他談話的人不滿足於原有的主張，能漸次構成正確的意見，及至能尋出真理時為止。下面舉出色諾芬 Xenophon 所記蘇氏與一少年人尤塞底馬斯 Euthydemus 的談話，即可證明。蘇氏以很巧妙的問題，使少年尤氏去自認他想作大政治家的野心。蘇氏以為要作政治家，必先得作一個公義的人。尤氏以為自己已是那樣的一個人，其談話今錄如下：——

「蘇 世間必有一些動作是由公義所產生，正如有些動作是由技能所產生。

- 尤 自然。
- 蘇 想必你能告訴我那些動作是由公義所產生？
- 尤 自然我能。即如由不公義所產生的動作，我也能告訴你。
- 蘇 好極了！我們可取一張紙來，分作兩行。一行寫出由公義所產生的動作，一行寫出由不義所產生的動作。
- 尤 同意同意！
- 蘇 作偽怎樣？你把他列在何行？
- 尤 自然列在不義的行內。
- 蘇 欺詐怎樣呢？
- 尤 也列入同行。
- 蘇 偷竊怎樣呢？
- 尤 也當列入同行。
- 蘇 侮辱他人如何？
- 尤 也當列入同行。
- 蘇 以上所寫沒有一樣可以列入正義的行內麼？
- 尤 決不能的，從沒有聽見人那樣說過。
- 蘇 假如一將，與敵國戰爭，若因戰勝而俘虜敵人，這是一件不義的事麼？
- 尤 決不是。
- 蘇 若虜掠敵人的財物，用詐術以為專欺敵人，此種行為如何？
- 尤 這種行為自然正當，但我以前以為專指欺友而言，故說這類行為，列入不義行內。
- 蘇 那麼同樣的事，有時可以列入兩行之內麼？
- 尤 我想是應如此的。
- 蘇 現在我們單就朋友而論，若有一將與強敵對壘，因軍氣頹喪，不敢應戰，於是欺騙兵士道：「援兵快到了！」因此軍氣大振，竟以此戰敗強敵，

這種欺騙朋友的行爲怎樣？

尤 我想這種行爲，也當列入正義行內。

蘇 又如有一幼童，因病應服藥，但因畏苦不飲，他的父親就哄着他說：這是很好吃的東西，此病孩飲後，竟得痊癒，這是應列入何行？

尤 這也應列入正義行內。

蘇 又有你見一位患神經病的朋友，你就把他的刀竊去了，免得他用刀自殺，這樣偷竊的行爲，應列入何行？

尤 也應列入正義行內。

蘇 但是你豈不是說過不可欺友麼？

尤 若你願意，我願收回我所說的一切話。

蘇 很好！我還有點要問你，你想一個故爲不義的人與一個偶爲不義的人相較，誰個更是不義？

尤 蘇格拉底我不敢再答覆你了，你一切所談論的似乎都與我心中原來所想的相反啊！」

（見色諾芬追憶錄五卷二章）

蘇氏用上述歸納的方法，以引出定義，先舉例作證，下一個暫時的定義，又列舉別種事例來察驗這定義是否可靠，然後就實情，或推廣，或縮小最初的定義，務期得適當圓滿的定義。培根 Bacon 所謂相反的事例，即與原定義不合之事例，在修正定義的歷程中，甚爲重要，目的是要發現所要定義之詞的主要性質，必求得一明確清晰的觀念。有時蘇氏要測驗一種說法，直接引用根本原理，用正確的定義以批評之，這就是演繹的應用。如你說這個人比起那個人來，是一個更好的公民，若你不能說出理由，即不免是一種私見，你當先有一個好公民的觀念，能爲好公民下一個正確的定義，然後批評，才有標準。

若有人與蘇氏談論，而自陷入矛盾，對於某點井無明確的見解，或全無憑據的說，某人與蘇氏所說的某人在政治上更是聰明，更有手腕，或更勇敢，他將與他辯論如下：——

- 蘇氏 你以為所說的那人比我所說的那人是一個好更的公民麼？
- 某甲 我誠然是這樣的說。
- 蘇氏 你怎不考慮一下所謂好公民的義務怎樣？
- 某甲 我們可以考慮之下。
- 蘇氏 他是不是一個更善理財政以使國家富庶的人？
- 某甲 決然無疑的是。
- 蘇氏 他作戰時是能制敵取勝的人麼？
- 某甲 誠然不錯。
- 蘇氏 他派往外國作使臣時，必能使敵國作為友邦麼？
- 某甲 決定無疑。
- 蘇氏 當他對人演講時，能制止分歧的意見，使羣衆的思想趨於一致？
- 某甲 我想是如此的。

蘇氏這樣與人討論，引到根本的原理使反對他的人，也能看出真理之所在。

他討論任何的題目，常從一般人所承認的真理出發，以為其思想穩固的基礎，可以如構成。他與人談辯時，常能引動他人承認他的論點。他常說荷馬以攸利栖茲 Ulyssus 具有真演說家的才能，因為他論辯時能從人人所公認之點發出。」

(色諾芬追憶錄四卷六章十二頁以下)

知識究竟是不可能的，若我們用正當的方法，把名詞下以正確的定義，能引用根本的原理，就可以求得真理。知識所論的是那普遍的，不是那特殊的；是足以代表一類的，不是指變遷的，偶有的，這正是辯士派之所忽略的，而為蘇氏之所糾正之點。可是他與辯士派同是承認自然的研究，玄學的思索是無益的。「他與別人相反，他不討論宇宙的性質等深不可測問題。他不像別的學者要去推求宇宙由何而生，天象如何構成。他說把我們的心思用來思索這一類的問題，實在是徒勞無益。他的



興趣，是在研究與實際的人生有關的問題。「他說研究學問是要以利己利人爲目的，那些研究自然現象的人，是希望發現了各種現象的原因，就可以隨意興風作雨，潤澤土壤，能有好的收成麼？他們就能夠任意操縱自然，以合乎人的需要麼？」「他對於人事的討論，從不厭倦，何謂敬虔？何謂不敬虔？何謂美？如謂醜？何者爲高尚？何者爲卑鄙？義與不義的意義爲何？嚴謹與狂放的意義爲何？何者爲勇敢？何者爲怯懦？何謂國家？何謂政治家？治者是怎樣的人？治才是怎樣的性格？諸如此類的問題，凡有此類知識的人，就是很高尚的人，沒有此類知識的，可以視爲奴隸。」

**倫理學**

蘇氏深信由清晰思考而得的知識是可能的。

並深信知識之效力，以爲人間的一切罪惡，都可以由知識去救治。他把他的方法，應用在人生一切問題上，特別應用在道德問題上，要爲行爲找一個合宜的基礎。當時激烈的思想家，以爲道德的觀念與行爲，都是傳統的，因襲的慣例。其實強權即公理，但據守舊派看來，道德是不待證而自明的理，是不待思索而必當遵守之行爲的法則。蘇氏欲求出道德的真意義，行爲合理的原理，是非的標準。他心中最重要的問題，即是我們當如何生活，怎樣才算是合理的人生？有理性的人類，當如何動作？辯士派以人爲萬物的權衡，若是所謂「人」是指「個人」，凡使我個人滿意的，就是對的，即不承認有普遍的善，這樣就大錯了。人類行爲，必有一種標準，必有善的原理，舉凡有理性的人類，一加思索，必得承認的。甚麼是善？甚麼是使一切事得成爲善的至善 the highest good？

據蘇氏說來，知識即至善，思想正當，是行爲正當之母。無論是操舟或治國，必先對舟的構造及功用，或國家的性質及目的，有相當的知識。同理，除非人知道甚麼是道德，明白自制，勇敢，公義，虔敬的意義，決不能成爲一個有道德的人，若是人知道甚麼是道德，就能作一個有道德的人。「沒有人是

甘願爲惡，不願爲善。」「沒有人有意去追求惡事，或自己以爲惡的事，還有意去做的；寧爲惡而去善，是反乎天性的事。若有兩惡於此，有擇其一的必要，人必擇惡之較小者。」有人舉出反對的理由說：我們明知甚麼是善，却仍不免去作惡」蘇氏不承認有這層一回事，他以爲沒有人明知何者爲善，而不去選擇的。他所謂善惡的知識，並不是指甚麼理論，乃是指在心中有堅定不移的信念；不是單指理智，而日兼指意志。還有一層，道德與人的情感有關，一切高尚的有益的行動，都能使生活愉快，所以高尚的事，是有益的善事。道德與幸福，是一致的。人若無節制，勇敢，智慧，公義諸德，決不算有幸福的人。蘇氏在法庭受審的自辯詞中說道：「我專以勸告你們老幼的人。不要以你們自身及財產爲念，最要緊的是使你們的心靈有極大的發展。我堅決的向你們說：道德不是能由金錢買得的，但是有了道德，無論是金錢，或其他一切公私的利益，都隨之而來了。」他在法庭最後的談話，是這樣說：「我向那控告我及定我罪的人還有一件要求：我的兒子們長大時，我請你們也刑罰他們；若果他們把錢財或任何他事，看得比道德貴重些，請你們責備他們，像我責備你們一樣；若果他們本無所知，而裝作有知的人，請你們告誡他們，正如我告誡你們一樣；若果你們能這樣做，我與我的兒子，都沾感你們公道的待遇了。」

蘇氏的門人 蘇氏並未建立玄學系統，也未構成知識論

及道德說。他不過立下基礎，以爲其門人建立系統之預備。有人把蘇氏所提出的邏輯問題作研究的中心，有人專注意於道德問題，欲創倫理的學說。歐幾里得斯 Euclides(450—374B.C.)所創的墨加拉學派 Megarian School，是參合蘇氏道德即知識，與埃里亞學派「實有」祇一個之說而成的。此派以善爲永久不變的實在，其他物質運動，變動不已的官覺界，都非真的實在。道德祇是一個外界的好 external goods，並無價值。歐

氏的承繼者，將關於辯證一方面思想，過於注重，不免造成與埃里亞派的芝諾及辯士派諸人，專好奇詞詭辯之說的傾向。

此派中有俄攸彭利底 Eubulides 亞歷修拿斯 Alexinus 帶奧多刺斯 Diodorus, 斯替爾坡 Stilps 諸人，伊利斯 Elis 的飛多 Phaedo 建立了與墨加拉學派相合的埃里亞派（後期耶里多里派 Later Eretrian）有兩個倫理學派於是本蘇氏教訓的片面而構成的：一即施勒尼 Cyrene 的亞列斯的保 Aristippus（約生於 437 B.C.）所創的施勒尼學派 Cyrenaics 一即昔尼奇學派（犬園學派）Cynics 乃安地善 Antisthenes（+366）在雅典運動場所建立，施勒尼派以快樂為至善，此說到伊壁鳩魯派而始完成，犬園學派反對快樂說，而以當為道德而行道德為其目標，後來斯多噶派 Stoics 即發展此說。

## 思想系統構成時期

### 第九章 柏拉圖 *Plato*

**柏拉圖及其問題** 以上所論承繼蘇氏的各派都沒有構成

博大深遠的系統，以蘇氏那樣偉大的思想家，終必有完成他系統的人。他所提出的問題，應加以澈底的研究。那些問題，是互相關聯的，而且與宇宙本質的問題也有關係。若要把人生的意義，人類的知識，人類的行爲，社會的制度一類的問題，澈底解決，必先要解決宇宙根本實在的意義這個問題。完成這種工作的，就是蘇氏的大弟子柏拉圖氏。他不祇是構成了知識論，行爲論，國家論，而且構成了宇宙論。

**柏拉圖的生活** 柏氏在 427 B.C. 年生於貴族家中，據

說他先從各師學音樂，詩歌，圖畫，哲學。年二十，始入蘇格拉底之門，（時在407 B.C.）直到蘇氏死時爲止（399 B.C.）蘇氏慘死後，柏氏即隨其他蘇氏的門人到墨加拉 Megara 去。傳說他曾遊歷伊及，小亞西亞，在意大利訪過畢達哥拉斯派的人，（388 B.C.年），曾住敘拉古 Syracuse 王帶奧奈薩斯第一 Dionysius I 的宮廷中，後直陳政見，有觸王怒，把他販賣爲奴。但這些故事，都有史家否認，後來他回到雅典城外阿加的馬斯，Academy 地方，開設學園，在那裏講學。他所授的科目爲：數學，與各部哲學。其教法，即用講演式，與對話式，頗與現今大學中的研究班相似。據說他曾兩次離開學園，（即367與361年），再到敘拉古去，要想在那裏實現他的理想，但終於失望，在347 B.C.年卒於雅典。柏氏是一位詩人，也是一位哲學家。他極善於論理分析，與抽象的思想，他是生來就有貴族氣的人，而又具有詩人奇妙的想像力，與神

秘的感情。他的品格高尚，他是一位澈底理想家，凡卑鄙粗俗之事，都不在他的眼中。

柏氏全部的著作，都傳流至今。稱為柏氏著作的，有三十五篇對話，十三封信，及一些定義。定義是偽作，信函不盡是真的，三十五篇對話中赫爾曼 Hermann 以為其中二十八篇是真的，士來厄馬赫 Schlermacher 以為有二十三篇是真的，策勒 Zeller 與海因策 Heinze 以為有二十二篇是真的。凡柏氏弟子亞里斯多德 Aristotle 所曾引用的諸篇，必都是真的。惜乎，亞氏沒有引用柏氏全部的著作，故審定柏氏著作是真偽，也非易事。

有許多學者，想把柏氏的著作，依其編著時代先後，列為次序，但每篇編著時代，及各篇先後的次序，是不易決定的。因此柏氏思想發展的全部歷史，也難確定了。我們可以大概把代表蘇格拉底思想，討論倫理問題的諸篇，認為柏氏早期的著作。那時他還未超出其師蘇氏的思想，這時期的著作有自辯詞 Apology 喜庇亞後篇 Hippias Minor 查爾賣底斯篇 Charmides 雷歧茲篇 Laches 力息斯篇 Lysis 尤替弗若篇 Euthyphro 克立託篇 Crito 勃格大哥拉篇 Protagoras 諸篇。第二期著作不易確定，此期漸構成他自己的學說，建立他的方法篇。策勒以為飛德刺斯篇 Phaedrus (包含此期思想之結論) 哥爾期亞篇 Gorgias 米諾篇 Meno 尤塞底馬斯篇 Euthydemus 提阿忒圖斯篇 Parmenides 克刺替拉斯篇 Cratylus 即屬於此時期。第末期，即其思想系統完成的時期，策勒以為筵話篇 Symposium 飛多篇 Phaedo 菲勒巴斯篇 Philebus 共和國 Republic 泰米阿斯篇 Timaeus 克立替阿斯篇 Critias 法律篇 Laws 即屬於此時期。策勒以為伊底諾米期篇 Epinomis 亞爾西巴德前後篇 Alcibiades I and II 安忒洛斯篇 Anteros 喜帕卡斯篇 Hipparchus 提阿格篇 Theages 邁諾斯篇 Minos 克來託弗若篇 Cleitophro 喜庇亞前篇 Hippias I 愛與篇 Io 麥尼濟努斯篇 Menexenus 等皆屬偽作。

蘇格拉底主張，若要有合理的善良的生活，必先知何者為善，這樣的知識是求得到的。他並沒有提出求得知道的方法，祇是在與人談話時，一問一答之間，漸次將真理抽繹出來。柏拉圖即用這種對話式，寫出很優美的著作。不過柏氏不祇是用了這種方法，而且討論真理的意義，求真理的方法。他創立了方法論，或辯證論，或邏輯學。討論概念之構成與結合，求得真理的思想作用，這是知識論，或形式邏輯的開端。柏氏不祇以構成的概念與判斷為滿足，他主要的目的，是要求表現於物質心理及道德各方面之根本的實在，並且要明瞭實在之一貫與全體。就他看來，若不知道宇宙的性質，知識的問題，也不能解決。於是本着他所最欽佩的老師蘇格拉底的精神，發揚光大起來，構成了博大思想系統。柏氏雖不清楚的把哲學分為邏輯學（知識論），玄學（自然論），倫理學（實踐哲學，包括政治學），但在他的著作中，顯有這樣的分別，我們大概依照這次序去述敘他的思想。

### 知識論

柏氏深明知識論在當時的哲學上有很重要的

地位。一個思想家對於知識的性質與起源之所主張，足以判定他對於當時重要問題所持的態度。據柏氏看來，若是判斷是由官覺與意見而來，那麼，辯士派以為人不能求得真的知識那種主張，就可說是正當的。感官知覺，不能認知事物的本質，祇能察得事物的表象。意見可真可假，若祇有意見，並無價值。意見在於說動人的感情，並不是真知。真的知識，是由理性思索而得。這樣的知識，能自知其為知識，能自證其為真實。大多數的人，雖是思想，但並不知道為甚麼那樣思想，也不知道他們所主張的甚麼根據。一般人的道德，也是如此。他們以官覺意見為本，并不明白道德的原理。他們不知道為甚麼要那樣行動，他們的行為，祇是順着本能，或依照風俗習慣做去，如蜂蟻之類的行動一樣。他們祇憑私心作事，但求自己

的快樂與利益。一般人可以說都是不自覺的辯士，因為一般人，也如辯士一樣，祇見是物表面的現象，不求認識其根本的實在；祇求快樂，才求真善。

我們當由官覺及意見，進而求得真知。欲求真知，必先有愛好真理的心。此種愛好真理之心，是由沉思「美的理型」Idea of Beauty而生，因愛美進而愛真，由愛真理的心，而生辯證法的研究。辯證法使人能超出官覺，直探「理型」，脫離感覺的現象，追求概念的知識，由特殊的事實，進而求普遍的原理。辯證法的程序，先將散漫的事實，歸納成一個「理型」（原理），復將此理型區分為若干種類；前者為統括作用，後者為分類作用。必要用這種方法纔能求得清晰融貫的思想。由低的概念，進而求高的概念；由高的概念，反而追溯到低的概念。普遍化之後，又加以特殊化；綜合之後，又加以分析，把概念細細的雕琢，如玉人之琢玉，以刻成一個美麗的雕像一樣。判斷表明概念與概念的關係，是以概念述概念。推論式，是將判斷聯合，以推究論證。辯證法，是用概念而思維的方法。構成思想的，不是感覺或意象，而是概念。人若沒有公義的概念，深知何謂公義，就決不能判斷一個人是否公義。若心中有了明確的概念，就能說出某人何以是公義或非公義的人。

柏氏主張概念，（如公義的概念），不是由經驗而來，我們不能由種種特殊的事例中，歸納出概念（如公義）來。經驗無非把潛伏在我們心靈中的概念激動，使我們能覺悟到而已。若有概念一經引動，其他的概念，即可推演而出，把意義伸引出來，即求得新的絕對正確的知識。這樣說來，人實是萬事萬理的權衡，因為在人的心中，潛伏着普遍的原理與概念，以為一切的知識的起點。

經驗不是概念的起源，在經驗界官覺中沒有與概念恰恰相合的事。我們心中有真，美，善等概念，但在經驗界中，並無絕對的真，美，善。我們把心中具有絕對真，美，善的概念，作為感覺界諸真，美，善的事物的標準。此外，柏氏也把數學

上的概念，以及有些邏輯的概念，或思想上的範疇，如「實有」「非有」同與異，一與多等概念，也認是先乎經驗的 a Priori，或心中所固有的。

蘇格拉底以為概念的知識是唯一的真知識。我們怎能知道他這話是真的？柏氏依據以前的幾位哲學家在玄學上的主張來答覆這個問題。知識是思想與實在相符合，故知識必有其對象。有一概念，必有與此概念相合的實在，而此概念始在知識有價值。如我們心中有「絕對美」的概念，則必有與此美的概念相符合的實在，即是絕對純粹美的理型。數學上的真理，真美善的理想等理型，不祇是人心中思想，必有其獨立自存的實在。若果概念的對象，並非實在，則知識即不能成為真的知識，故理型即實在。

從另一方面看去，也能得同一的結論，真理即關於實在知識，對於本體的認識，由感官所見的世界，不是真的世界，乃是變化不已，時而此，時而彼的種種幻象。（赫拉頤利圖斯之說）。真的實在是常住不滅，永無變化的（巴門尼底斯說）。若要求真得的知識，必須認識那不變的實在。祇有概之的思維，能認識不變的實在，能從變化的，雜多的事象中，去認識出不變的，單一的理型。

柏氏以為若要證明知識確實可靠，必須有玄學上的根據，要以宇宙觀為其基礎。辯士派所信任的官覺，祇是使我們看出那變化的，特殊的，偶然的事實，不然稱為真正的知識，不能使我們得着關於實在的真理。惟有使我們認識那普遍的不變的事物之真性質的概念知識，纔能算為真的知識，哲學之所以追求，即那普遍的不變的，永久的知識。

#### 理型論

「理型」或概念，是代表許多個別的事物中的共同性。事物的本質，即存在那共同性內。我們很容易把概念認為是心理的作用。我們祇知有個別事物之存在以為中心的



概念而外並無概念相合的模式。安地善 Antisthenes 曾說過，我看見一匹馬(個別的馬)但並未見「馬性」Horseness (普遍的馬)。柏拉圖與此說相反，據此話來，理型或共相，不祇是人心中的思想，也不是神心中的思想，(因神思想時亦非理型，)理型獨立自存，乃是實體，Substances，是超越現象的實在，而又為現象界一切事物之永久不變的原型；在事物之先，而又不因事物之變化而變化。我們感官所見的各種特殊事物，是原型不全肖的摹本，是實在反射的影像。個別的事物，時生時滅，原型則永久如斯。就各個人看，則有生有死；就人種看，則常存在世。個體雖多，但每一類的事物，祇有一個理型。理型的數目很多，任何一類的事物，都有一個理型。無論怎樣尋常的一類事物，都有其理型。理型有屬於事物之關係的，性質的，動作的。如有桌，椅，床的理型，也有聲音，顏色的理型，動靜，大小，同異，真，美，善的理型。

理型的數目雖多至不能計算，但不是混亂無序的，乃是條理分明，組成一個合理的系統。各理型互有關聯，排列得合乎邏輯，以善的理型為統御的最高原則，其他理型，都是由善的理型所產出。善的理型而外，沒有更高的原則。實在與善，乃是一體。善的理型，即是理性 Logos，是宇宙的目的。「一」之內包含有「多」，在型理型界，雖有統一的原理，却仍有各種的理型。一貫之中有雜多，雜多之中有一貫。There is no unity without Plurality, and no Plurality without unity。宇宙是一個理型的邏輯系統，各理型組成一個互有關聯的精神體系，受宇宙的目的即「善的理型」所支配，故宇宙可以說是一個合理的道德的整體。宇宙的意義，決非官覺所能察見；官覺所見的，祇是些瞬息萬變的不完全的現象，決不能認識那完全的，永續的，整個的實在。哲學以了解宇宙內部的秩序及關聯為目的，是用那合乎邏輯的思想，去理解宇宙的本質。

柏氏的系統中，吸收了在他以前各大哲學家的思想，加以綜合改造，他以為在現象界中，知識不能成立，這與辯士派的

意見相合。他以為真的知識，必由概念所構成，這與蘇格拉底的主張相同。他以為現象界是變化不息的，這與赫拉頤利圖斯的思想相合。他以為理型界是常住如一的，這又與埃理亞學派的學說相同。他以為理型有多種，這與原子論原子多種之說相似。又以為理型是組成一貫的系統之整體，這與埃理亞學派「實有」為一之說相合。他與一切希臘的哲學家，同是主張宇宙是合理的，有唯理論的傾向，又與亞拿薩哥拉相同，以心為宇宙之主，心是不同於物的。他的系統，可說是集古代希臘哲學之大成。

#### 自然哲學

我們現在要論理想界(理型界)與實際界的

關係。前面已經說過，自然界的個別事物，是理型的摹本。這是怎樣說的呢？那純粹的，不變的，完全的理型界，怎能創出一個常變的，不完全的感覺界呢？柏氏另提出一種構成感覺界的原素，此種原素，與理型的性質完全相反。感覺界之所以不完全，即由此原素所形成。此種原素，亞理斯多德稱之為「柏拉圖的物質」Platonic Matter 是構成現象界的質料，物體即理型；於此質料上所造成。物質是要消滅的，是不實在，不完全的「非有」Non-Being。在現象界中所覺到的實在，形式或美麗，都是由理型而來，不是由物質而來。有些人把柏氏的物質認為是空間，更有人以之為充塞空間無有形態的黑漆一團。柏氏要想解釋自然界的現象，不得不於理型之外，更假定一種物質自然界。此界並非幻象，祇是比理型界較低的另一個世界。未與理型相合的物質，是無有性質，無有形狀，不可名言，不能感覺的。理型加於物質之上，即構成了自然界的種種事物，正如日光經過三稜鏡而分為各色光綫。無形體的物質，稱之為「非有」，不是說他不存在，乃是說你是低級的存在，這是從價值上定出分別，感覺界之事物，因其有理型的形式，故亦分有實在性。柏氏並未把理型界與感覺界間的關係說很清楚。

但他以一切事物的實在性，必由理型而來，是很顯然的。自然界的事物之所以有實在性，即因其分享了理型的性質，但自然界同一類的事物之間之所以千差萬別，及不完全，則由於物質的性質所致。據策勒說來，物質另是一種果因，是盲動的，無理性的必然性之因果。宇宙之間，實有兩種原則：一為心靈，一為物質，心靈是眞的實在，是最有價值的，是一切事物之原型與本質，是宇宙之開的定律與秩序，物質是一種附從的原素，是不合理的與心靈相反，而又為心靈之倔強的奴隸，受了心靈不完全的印記。形式(理型)是主動的因 active cause 物質是從屬的因。物質既是理型之友，又是理型之敵；既為其助力，又為其障礙，是物質的與道德的罪惡之因，是變化與不完全之所由來。理型界，即善的世界，物質界，必為惡的世界。由這一點看來，柏氏可說是二元論。伊氏以心靈為主因，物質為副因，物質受心靈之支配，故又為一元的唯心論。柏氏的思想，是極端反對唯物論與機械論。

柏氏在泰米阿斯篇 Timaeus 中敘述自然界之發生，是與蘇格拉底以前那些自然哲學家性質類似的。此篇所述的宇宙論，含有許多怪誕不稽的說素，與他的學說，頗多不相合之處。但他說，那無非假想之詞。他說造物主 Demiurge，好像一位藝術家，或工匠，照着理型界的樣式，創造出宇宙來。他想本着善的理型，盡量造成一個完全的宇宙，但受物質的阻礙，不能達到完全的地步。造物主並非真正的創造者，不過是一位工程師，把已有的心靈與物質兩種原素，湊合攏來，構成萬物。這世界，除地，氣，水，火四物質的原素而外，還有心靈與生命。宇宙的靈魂 World Soul，是由不可分的與可分的，同一與變化，心靈與物質(即地，氣，水，火四原素)所組合而成；故宇宙的靈魂，既能認識理型，又能感覺形體界。宇宙的靈魂本來即能運動，又為一切運動之因，其自身運動時，亦使物體運動。這宇宙的靈魂，是充塞宇宙之間，是使宇宙有美麗，秩序，及調合的原因，是神的影像，是可見的神。

宇宙的靈魂，是介於理型界與現象界之間的；是一切定律、數學的關係、和諧，秩序，統一，生命心靈，知識的原因，是依着其自身之定律而運動。為各天體中物質之分佈，與運動的原因。宇宙靈魂而外，造物主又為各行星造出靈魂或神，及人類有理性的靈魂。動物與人類靈魂中不理性部分，則由低等的神所造。世間萬物，都是為人而造。植物所以養人，動物的身體，是為居住那墮落了的人的靈魂所預備。

據柏氏的宇宙論說來，宇宙之間有許多的神，沒有一個神是具有人格的，他所謂諸神，或者是與人的靈魂，善的理型，理型界創造主，宇宙的靈魂，行星的靈魂，通俗的宗教中所崇拜的神等相類似。

柏氏的宇宙論，是一種目的宇宙觀，而參以神怪之說，以為實在是有目的。有條理的宇宙，是依照理性與道德為目標，由智力所構成目的，或究竟因 final causes，是構成宇宙的真因。物質的原因，祇算是輔因 Cooperating causes，宇宙間一切美，善，合理，及有目的之事，皆由機械因 Mechanical Causes 所成。

**心理學** 柏氏的知識論，主張有三種的知識，即官覺

Sensation 意見 Opinion，與真知，或科學 Knowledge or Science。這種分類，與他的心理學很有關係。官覺與意見，是靈魂假身體之活動而生。純粹理型界，則由純粹理性而認識。身體是求真知的障礙，必待靈魂完全脫離身體的拘束，而後能求得純粹的真理。摹擬純粹理型而成之現象界的事物，無非是引起理性的靈魂思想的刺激。感覺引起心中的理型「觀念」，但理型非由感覺而生。這樣說來，靈魂未與經驗界接觸之先，已具理型。柏氏以為靈魂在未入世之先，曾見過理型，後已忘却。那摹擬理型的現象界之事物，引起靈魂，再憶起曾經見過的理型。一切知識，都是由回憶而來；一切學習，都是喚醒已有的經驗（見飛德刺斯篇 Phaedrus 中御車者的故事）靈魂

必先身體而存在，靈魂未入世之前，已有知識。

人類的靈魂，有一部分是純粹理性，這是靈魂中最要的部分。靈魂一入身體，即具有非理性的部分，使靈魂能適合於感覺界的活。非理性的部分，又分為兩部分：一為氣的部分 Spirited part, 是指高尙的衝動。(如憤怒，雄心，欲得權勢的奢望，)氣是貯於胸部的心中。一為慾的部分，appetites, 是指低的欲望，情慾，是引起色慾，飢渴的部分，慾是存在於軀裏。靈魂與身體相合，身體即為靈魂求知識的障礙。氣與慾是道德心的障礙；以理性制服氣與慾，道德心才能作主。靈魂能思想純粹永存的理型，靈魂必如理型，是純粹永存的；因為祇有同性質的，纔能相知。柏氏的回憶說，證明了靈魂是永存的，在未入身體之先，已存在；在離身體之後，仍存在。其他證明靈魂不滅的理由；如最簡單之物不能分解，靈魂是最簡單的，故必永存；又如靈魂為生命及自動的原則，生命是不死的，這樣的原則，是不能毀滅的。(詳細的論證見飛多篇，Phaedo.)

純粹理性的靈魂，何故要降入身體之中與之相合？柏氏對於這個問題，憑想像去解釋，並參合他的知識論，經驗的心理學以及奧宙斯 Orphic 與畢達哥拉斯的神秘說。造物主造了純粹理性的靈魂，曾居於天界星球之上，後因有欲到感覺界的願望，就降入身體之內，受其拘束。若理性的靈魂，能克制肉慾，便能復歸天界。若不能克制情慾，不免愈趨愈下，降入各動物之中。(靈魂輪迴說。)若靈魂居星球時，不為慾念所誘惑，即可永居天界，思念理型，過純美高尙的生活。

柏氏心理學中，還有一個重要之點，即是他的戀愛論 The Doctrine of Eros。感官的美覺，引動了肉體的愛，因而使靈魂能回憶生前所見美的理型，正如感官的知覺，引動靈魂對於純粹理型或真理之回憶一樣。這種回憶，使靈魂戀慕理型界，而謀回復高尙的生活。肉體的愛，與對於美及善的愛慕，是由同一的衝動所發出。靈魂愛慕永久的價值，即愛慕永

生。情慾的衝動，是由綿延種族之念而生；較此更爲高尚的衝動，即愛好名譽，愛好科學，文藝及制度，這些衝動，即是靈魂不滅之證。靈魂因有求永生之念，故必有永生。

### 倫理學

蘇格拉底以爲最重要的問題，即關於道德的問題。善的性質與意義如何？何謂善良的生活？理性與善良的生活有甚麼關係？有理性的人類，當如何纔合於理？支配生活的原則爲如何？蘇氏提出了這些問題，也給了他的答案，但是他並未組成有系統的人生哲學。他對於這些問題，祇是立下解決的基礎，柏拉圖始從他的宇宙觀的立場去解決這些問題。人生的意義，社會制度的價值，都是與宇宙的意義與價值有關聯的。他的倫理學，正如他的知識論，同是以他在玄學上的主張爲根據。

宇宙本是一個合理的宇宙，是一個精神的系統。環繞着我們的物質現象，官覺界的事物，不過是永久不變的理型的現像。凡能持久的，就是真的，有價值的。惟理性有絕對的價值，是至高的善。人類理性的部分，是最真實的部分。作人的理想，即培養靈魂中那永久不滅的理性。身體與官覺，不是真實的部分。身體是靈魂的監牢，「我們應當及早脫離世界；脫離世界，即變爲與神相似的人」。人生最高的目的，即是靈魂脫離身體之拘束，而能沉思美妙的理型界。

同時，因靈魂具了理性，勇氣，與情慾三者，又同拘於監牢之中，有他應解決的問題。理性的部分，是有智慧的，常爲全部靈魂的活動預爲計劃，居於指揮的地位。凡能以理性支配靈魂中其他一切衝動的，就是聰明的人，因爲理性知道何者爲靈魂全部及其各部的利益。靈魂中屬於氣的部分，（意志），是理性的助手，而又受理性的支配。音樂與體育，能使理性與意志相調合。理性與意志受訓練之後，即有克制情慾的能力。理性主謀，意志本理性之意而奮鬥，由勇氣以實現理性的計劃。若意志（氣的部分）純任理性的指揮，能知道何者當怕，何者不

當怕，他就算一個真有勇敢的人。意志情慾兩者，與理性相合，受理性之支配時，就是有節制的人。節制即是克服不當的慾望，與求快樂的心。若理性，意志，情慾三者，能互相調合：各司其職，即為公義的人。人若本着心理的結構而活動，即是公義高尚的人。一個有智慧，勇敢，節制的人，即是有德操的人，他的心靈常是調合適度的。這樣的人，決不作盜竊，欺詐，負友賣國等惡行。

道德的理想，是要使靈魂調合適度，能以心靈中高等的作用，支配低等的作用。能具有智慧，勇敢，節制，公義諸美德，合於理性的生活，即是道德的生活。這樣的生活，即是至善。幸福常與道德的生活相伴，為善自然獲福。公義的人，即最有幸福的人。快樂不是生活的目的，人非求樂而生活；快樂在心靈生活中佔最低的地位，並非佔最高的地位。

柏氏的倫理思想，從另一方面看，是絕對的推崇理性，以為靈魂中不合理的部分，不祇是應當受理性的支配，且應當把他完全剷除。這樣的主張，頗有出世的意味，與希臘的人生觀頗不相合，而與後來初期的基督教輕忽現世生活的觀念相似。這類思想，是以為我們所居的有形質的世界，無非幻影；世界一切榮華富貴，等於泡影曇花。那常住不滅的，祇有真理；其他一切，盡屬虛幻。物質是靈魂的障礙，能破除此種障礙，以沉思純粹美妙的理型，若是就基督教說，即是能見上帝，是在世間生活唯一的宏願。由此一點看去，柏氏的哲學，終引入神秘主義。

〔政治學〕 柏氏在共和國 Republic 一書中所主張的政治

學說，是以他的倫理學為基礎。道德既是至善，個人雖羣索居，決不能止於至善。道德必在社會中始能實現，故國家即以實現道德，追求人民幸福為目的。國家的憲法與法律，都是要使人民能同登善域，共享幸福。社會生活，非人生的目的，乃使個人達於完全的途徑。個人之所以當為謀公共的幸福，而犧牲

自己的私利，即因個人的真正利益，即在社會的幸福之中，若果人人能有合理的道德的生活，國家與法律，即無存在之必要。道德完全的人，是受制於理性，並非受制於法律。但因少有全德的人，故法律為求達真善的工具，國家有產生的必要。

國家的組織，應如大的宇宙，和有道德的個人之靈魂，同是以理性為支配的原則。社會中階級的種類，正如個人靈魂所有的各種機能一樣：各階級間之互相合作，以組成健全的社會，正如靈魂中的各種機能，互相調合，以造成健全的心靈。那受過哲學訓練的，代表國家的理性，應作統治階級的人。軍人代表國家的意志，或勇氣，是以保衛國家為職能。農工商等生產階級，代表國家的慾望，以生產物質上的價值為目的。各階級的人，都能各司其職，各盡其能，就能造成公義的社會。一個表現有節制勇敢智慧謙德的國家，即由各階級能完成其天職，發揮其主德而成。若要國家能治，必要依少數有智慧的人的意見，以支配一般庸人的意見，使治者與被治者，都能同意，誰應作統治的人。凡屬國民，都應在國中有一種專業，他所操的職業，是依其性之所近而決定。若人人都能取其所當有，為其所當為，盡自己的責任，不干與他人，即是公義的國家。

理想的社會，是一個大家庭。柏氏對於統治者，與軍人兩階級，反對其行私有財產，及一夫一妻制度。他主張兩階級的人，實行共產及公妻，兒童公有等制度。又倡婚姻與生產，由國家監督(優生學)，拋棄生而軟弱的嬰孩，國家實行強迫教育，女子與男子同受軍事與政治的訓練，使女子亦能作軍人及統治者。國家對於藝術，文學，應有審查之權。柏氏對藝術的見解不高，以為藝術是對於自然的模倣，自然的事物，又為模倣理型而成，故藝術是對於模倣之物的模倣。藝術培育道德，惟有培育道德價值的藝術，方許其流行。

國家是一個教育的機關，是造成文化的工具，故必以哲學，即最高的智識為基礎。「若要國家及人類得拯救，除非以哲



學家掌王權，或國君及統治者都是深受真的哲學薰陶的人：那就是說，要能以政權與哲學精神備於一身的人去作統治者，纔有希望啊！」。國家有教育（上等階級的）兒童的責任施教教育，應有一定計劃。無論男女，在最初的二十年中，應受同樣的教育。所施教育，如運動身體（嬰兒期中）講述有培養道德的故事（神話），用體育以鍛練身體及意志；閱讀與書寫，用詩歌與音樂，以引起美感，合諧，調整之愛好，哲學的思索；由數學以使其心智，由感官界以入於真實界，由具體的事物，以達於抽象的關係，並施以軍事訓練。這是二十歲以前的教育。又在年齡達二十歲的青年中，選出優秀的份子，再施以特別的教育，這期中的教育，即將以前的科目，再加以研究，特別注重各科之間之關係，作整個的研究。年達三十歲的人，若在軍事及其他科目上顯有特殊才能，就令他去研究五年的辯證法，期滿即受試驗，以甄別其指揮軍事，及擔任民政長官的才能。凡年齡達五十，其顯有經國大才的人，即令其專習哲學，以為充任治國要樞的預備。

柏氏的共和國一書，是一個完美的國家理想，是夢想一個建立在地上的天國。他的共和國，常被人稱之為烏託邦 Utopia，但我們要知道柏氏的理想中的共和國，是指一依領域最小的市府國家。他的理想，有好些是當時斯巴達的實現；現今的國家，已實現了他不少的理想。

柏氏在他的法律篇 Laws 中，把他的政治學說大加改造。一個好的國家，除應受理性的支配而外，也當有自由與友愛。凡公民都有自由，皆可參政，土地可以人民私有，但一切商業與生產的事，都交與奴隸，與外國人經營。家庭制度，已恢復舊有的情況，也不再以知識是萬能的。道德行為的動力，除知識而外，快樂，友誼痛苦，愁恨也關重要。可是他仍以實現道德的意志，為國家的目的。（譯者案：法律篇為柏氏晚年的著作，足以代表其最後的思想。）

柏拉圖在歷史上的地位

柏氏的哲學，有唯理論的傾

向，rationalistic，因為他以為宇宙，能加以合理的說明；且以知識的來源，是由理性，不是由官覺，可是他也承認。經驗是引起超驗的理型（先天觀念 a priori ideas）之工具。有實在論的傾向，因為他認定有一個實在的存在。也有唯心論的傾向，因為他以實在界為理型界（觀念界）與心的內容相似。有現象論的傾向，因為他以感覺界為實在界的現象：就這一點看來，他是極端反對唯物論的。有泛神論的傾向，因為他以為一切現象都是一個合理的宇宙之表現，而又以宇宙是充塞有一個宇宙的靈魂 World Soul。有「有神論」Theism 的傾向，因為他的神祕說，是主張有一位創物主。他以理型界是超乎經驗界之上的，故有超越論的傾向。他以宇宙的靈魂是充塞空間之內，故有內在論的傾向。他以目的或究竟因，為宇宙的根本的解釋，一切現象都歸攝於一個宇宙目的，即善的理型之下，故有目的論及反機械論的傾向。因他主張有心靈與物質二種元素，故有二元論的傾向。他以善的理型為究竟因，所以他的哲學還是以倫理思想為根本；他的倫理學說，是傾向於反快樂論的 Anti-hedonistic，直覺論的理想論，自我實現論，不過這些派別的名詞，加於他的系統上，都是易於發生誤解的。他在政治上的主張，是傾於賢人政治，及社會主義。

柏氏的哲學，對於後來希臘思想及基督教哲學與神學的影響之大，是不待言的。他的系統，包含一切，舉凡人類一切的興趣與活動，都包羅在他宇宙觀之內。基督教固想把他的教義，使有教化的羅馬帝國的人，能了解，能接受，便把柏氏的哲學，認為是思想的寶藏。柏氏的唯心論，目的論，理型論，二元論，神祕論，鄙視物質及感覺界，倡道德的國家說，對於靈魂不滅的論證，人類墮落的學說，凡此種種，及其他許多方面，都有助於基督教的新信仰，使之與理性相調合。以後我們要論基督教的神學如何受希臘哲學的影響，初期教會的大思想家聖奧古斯丁 St. Augustine 是如何受柏拉圖的影響。至於柏氏的唯心論的勢力，如何影響歷代的歐西哲學，以後由哲學

史上，可以一步一步的看出來。

柏拉圖學派

柏氏死後，其學園仍由其弟子掌教。學園

中首傳柏氏晚年所採取畢達哥拉斯派的數論，倡數與理型爲一之說，也頗重柏氏的倫理學，此稱爲古學園派 Older Academy，曾當此派學長的，有柏氏的甥斯彪薛巴斯 Speusippus，（由 347—339B.C.）。芝諾克拉底 Xenocrates (339—314) 波勒莫 Polemo (314—270) 克雷提 Crates (270—247) 古學園派中，其他的人物，有蓬塔斯的赫刺克來第 Heraclides of Pontus，奧普斯的非力伯斯 Philippus of Opus，丕林忒斯的赫斯替亞斯 Hestimens of Perinthus 奈達斯的攸多 克薩斯 Endoxus of Gnidus 克雷提的承繼者阿塞息雷阿 Arcesilaus (247—241) 將懷疑派之說介紹入學園，成立了中學園學派 Middle Academy 及至丕尼亞底 Carneades 長學園時，（156年前）成立了科學園派 New Academy。

## 第十章 亞理斯多德 Aristotle

## 亞理斯多德的問題

柏拉圖是希臘的第一個思想家。

組成了偉大的理想主義的哲學系統。不過在他的系統中，仍包含着許多的困難及矛盾，應加以改正。初期的柏拉圖學派，並未能發展柏氏之說，不過把柏氏的思想承繼下去而已。把柏氏的學說加以再造的，是柏氏的高足亞理斯多德氏，他是富於獨創性的人。他把柏氏的哲學，加以修正，本着他自己的見解，去組織更一貫，更合科學的系統。他首先要考慮的問題，即柏氏超越的理型論，柏氏把「永久不變的形式」，eternal forms（即亞氏稱柏氏理型之名）安置在天界，使之與我們實際的經驗界相隔絕，把經驗界看作現象而非實在。柏氏所謂的物質，亦應有更明確的解說，始能作為解釋物質界的原理。理型，形式，與物質（質料）之間的鴻溝，應如何渡過？那高居天界，毫不變動的理型，如何能影響那無有生命，不合理性的物質？其他的困難，也隨之而起。如事物怎能採取不同的形式而發展？個人的靈魂之不滅，及靈魂之降入身體，應如何解釋？柏氏所謂創物主，及宇宙的靈魂等說素，並非哲學的思索，是不得已而引用神話及通俗的宗教的說法。他的系統，在各方面都顯出有兩相反對不相調合的二元論的傾向，至少在亞理斯多德氏看來，是有這樣的矛盾。

亞氏贊同其師的理想論，仍主張有不變的永存的形式（理型），但不承認形式是超越的。據亞氏看來，形式與物質不分，形式即在物中。形式是內在的，不是超越的。物質不是「非有」，而是能動的實物。形式常與物質同在，永不分離。物質因力求形式之實現，故有運動，變化，生長，演進。我們所感覺的現象界，並非摹倣實在界的影像，這就是實在界。其間的事物，都是形式與物質兩相結合而成，是科學所研究的唯一

對象。亞氏所思想，所觀察，所研究的，就是這樣的一個世界。他的學說所論述的，也是這個自然界；他是鼓勵研究自然科學的一位大師。

亞氏生活與其著述 亞氏在紀元前 384 年生於斯塔齊刺

Stagira。他是馬其頓 Macedon 王腓力 Philip 的御醫，泥科馬庫斯 Nicomachus 的兒子。年十七歲，即入柏拉圖的學園，親炙柏氏的教誨，凡二十年。及至柏氏死後（347 B.C.）始離學園，旅行密細亞 Mysia 的阿索斯 Assos 又到密特利泥 Mytilene，然後回到雅典開一修辭學校。342 年，應腓力王之召，去教導他的太子亞力山大 Alexander，即後來征服歐亞的那位偉大人物。七年後，他回到雅典，在歐與來西安的阿坡羅神 Temple of Apollo 的運動場，設立了學院，後來他的學院，就因他得名，稱為來西安 Lyceum（亞氏講學時，常一面談話，一面散步，故有逍遙學派 Peripatetic School 之稱）他教授的方法，是用講演式及對話式。323 年亞力山大王死後，雅典的反馬其頓黨，誣亞氏以瀆神之名，逼而逃往優卑亞 Euboea, 322 B.C. 年，卒於該地。

亞氏品格高尚，能代表他的倫理學中所述中庸適達的理想人格。他酷愛真理，他的判斷公正確切。他精於辯證法，又喜詳察事實，博覽羣籍；他的學問，既是博雅，又能專精。他文體之嚴正，其如其思想，又頗暢達，且合乎科學；因無華麗想像之詞，故每覺其枯燥，讀者很難從他的著作中，看出他熱情充溢的人格。他絕少把情緒流露于詞句之間，我們讀他的著作，似乎與一個冷酷的純重理性的人相接觸一般。這是與其師柏拉圖不同之處，可是亞氏確是思想史上絕頂的天才，他的著作範圍，涉及各種專門問題，如：邏輯，修詞學，詩學，物理學，植物學，動物學，心理學，倫理學，經濟學，政治學，玄學等是。

稱爲亞氏著作的書，傳流至今的很多，多數都是真的。但亞氏許多著作，似乎是已佚失。安得落奈卡 Andronicus 在紀元前60—50年之間，編印亞氏的著作，分全集爲一千卷（即一千章）之多，但存留到現在的，爲數不多；現在保存着的亞氏的著作，是教授生徒的講演本，不是拿去刊印的。

策勒 Zeller 將亞氏現尚存留的著作分爲下列各類：（一）邏輯（亞氏門人稱之爲「工具」Organon，即獲取知識的工具之意），包含範疇論 Categories（大半是真的，其中仍參有後人之作）命題論 Propositions，敘述亞氏的思想，但非亞氏本人之作）分析論 Analytics 二篇（包含三段論法，定義，分類論證）辯證篇 Topics（即蓋然論九卷）辯士派的謬論 Sophistics Fallacies（乃辯證篇的末卷）

（二）修詞學 包含提奧得忒斯修詞學 Rhetoric to Theodectes（根據亞氏之說所著，非亞氏本人之作）亞歷山大修詞學 Rhetoric to Alexander，（偽作）修詞學 Rhetoric（共三卷，末卷可疑）詩學 Poetics，祇其一部分存留，是亞氏的藝術哲學，

（三）玄學 Metaphysics，共十五卷，乃論究根本原理之作。在安得落奈卡所編亞氏全集中，此篇列在物理學之後。故玄學 Metaphysics（或作形上學）這個名詞，其在希臘文之原義，Meta to physic，即物理學後篇此名亞氏本人並未用過，他稱究研根本原理之學爲「第一哲學」First philosophy 本書共十四卷，亞氏原不欲輯爲一書，其第二卷（a）段，及第十一卷，係偽作。

（四）自然科學 包括物理學（共八卷，卷七是插入的偽作）天文學共四卷生滅論（兩卷）氣象學（四卷）宇宙論（偽作）植物學（偽作）動物史（十卷卷九乃偽作）動物部分論 The parts of Animals（四卷）動物步態論 On the progression of Animals（有人以爲係偽作）動物起源論 On the Origin of Animals

(五卷)動物運動論 *On the Locomotion of Animals* (偽作) 論心理學的, 有靈魂論, *On the Soul*, (共八卷論感覺, 記憶, 睡眠, 醒覺者共三卷, 其他尚有稱為「小的自然論」*Parva Naturalia*, 的幾卷, 是添入的短文, 末卷論呼吸, 是亞氏以後的人的作品)。

(五)倫理學 尼哥馬歧因倫理學 *Nicomachean Ethics* (十卷五至七卷中參入有歐德米安倫理學 *Eudemian Ethica* 的部分)歐德米安倫理學(是由歐德米安 *Eudemus* 氏, 修正尼哥馬歧倫理學的書, 祇有一至三卷及第六卷存留。大倫理學 *Magna Moralia*, 是編輯前二書而成。

(六)政治學 政治學共八卷, 顯係不完全之作, 雅典憲法論, (政治學中的一部分 1890 始發現) 尚有稱為亞氏所著的經濟學確係偽作(譯者案: 亞氏著作, 英譯本有 *J. A. Smith* 及 *W. D. Ross* 主編的亞氏全集, 在英國牛津大學 *Oxford University* 出版, 共十四厚册。)

哲學與科學

亞氏承受了其師柏拉圖的理想論與目的

論, 以為這宇宙是一個合理的宇宙, 各部是互有關聯的是一個有機體的整理, 是一個永久存在, 無有變易的理型(形式)之系統。理型(形式)是萬物的本質與原因, 是萬物的目的, 也是那引導萬物之所以成為萬物的動力。據亞氏言, 理型並非在感覺界事物之外; 理型即在事物之中, 使事物能有定形, 能有生命。經驗界即真實的世界, 並非假象; 所以我們所居住的世界, 即是我們所當研究, 所當了解的世界。經驗是知識的起點, 由經驗之引導, 進而追求根本的原理。亞氏因信仰這樣的實在論, 故他特別注重具體的特殊事物, 對於自然科學, 有濃厚的興趣, 也決定了他的方法論。自然, 真的知識, 不是單以獲得事實可以了事的; 尤其要緊的, 是求出事實的原因或根據, 知其所以然之理。哲學, 或廣義的科學, 包含一切由思考

而得來的知識，數學與一切特殊的科學，都在其內。那研究事物究竟原因的學問，亞氏稱爲第一哲學，即現在所謂的玄學，（形上學）。玄學是論「實在」 Being 本身之學；其他特殊科學，祇是研究「實在」的一部份，或一方面，如物理學之研究物質與運動是；其他的科學，亞氏稱之爲第二哲學 Second Philosophy。

亞氏更分學術爲理論科學（如數學，物理，玄學）及應用科學（如倫理學，政治學）及創造的科學，或藝術，（關於機械的與美術的作品）他採用物理學（包含物理學，天文學，生物學等）玄學，實用哲學的分類。若加入邏輯，又成了柏拉圖的邏輯，玄學，倫理學的三大分類。

#### 邏輯學

邏輯學是敘述尋求知識的方法之科學。蘇格

拉底與柏拉圖已爲此學立下了基礎，及至亞氏始加以詳細的研究，遂成爲一種專科。他可說是科學的邏輯學的創始人。他以此科爲尋求真知的重要工具，他主張研究學問，當先熟習分析論 Analytics（即指亞氏的形式邏輯），然後研究第一哲學，以探求事物的本質。邏輯學，可說是研究哲學的預備科學。

邏輯學的目的，在分析思想的形式與內容，及求得知識的程序，是使人有正確的思考的科學。思想包含推理，科學的論證，及由普遍以求特殊，由因以求果等作用。推論由判斷所構成，判斷之用言語文字表明者爲命題。判斷由概念構成，概念用名詞表明。亞氏在他的書中，討論了判斷的性質與種類，各判斷之間的關係，各種的論證。他於這些作用的定義及分類，現今的形式邏輯學教本，仍然採用。他對於概念，沒有詳細的討論。但對於狹義的概念，也有所論述，如論定義，及定義的規則，以及最高的概念，即所謂範疇 Categories 等是。

他對於論證作用非常注重。論證是根據於三段論法 Syllogism。這一方面是柏拉圖所未注意到的。據策勒說來，亞氏是



首先發明三段論法的人，這名詞，也是他創的。三段論法，是思想推進的根本方式，是由已知的判斷（大小前提）以推出來知的判斷（結論）。在三段論法中，由普遍的以推出特殊的，這是演繹的推理。歸納法，是由經驗中特殊的事實，以推出普遍的原理。若要歸納法可靠，必須把特殊的事實完全知道之後，方能歸結到一個普遍的命題。

可靠的科學的論證，是演繹的，常由三段論法所構成；有了某種的前題，必有某種的結論。前題必是有普遍性的，是根據於別的前題。知識是要有完全的論證為目的，（註：當時以為理想的科學即數學，故亞氏的邏輯側重演繹，其目的在使學問能有數學那樣的確實性。）完全的論證，即由前題以推結論，而前題又為其他前題所構成的結論；但不能如是無窮的倒推，終必推倒一個不是由任論前題所構成根本原理，這根本的原理，有絕對的確實性，比任何由這原理推演出來的前提都更確實。我們所有這樣直接的，直覺的，自明的原理，如數學的公理，及矛盾律，皆是。每種特殊的科學，都有他特別的原理。此外尚為一切科學所依據的最普遍的原理，此即第一哲學，或玄學。

根本的觀念或原理，是理性所固有的。理性由直覺而知此根本的原理。但這樣的原理，可由歸納法證明，即由感官所見的個別事物中，也能求得普遍的概念或「共相」Universal 的知識。人類的理性，能由個體中抽出共相，這共相是為同類的其他個體所同具的共相（形式 Form），是事物的本質，是最真實的。共相不祇是事物的本質，而且是思考的原理，是潛伏在人心中經驗，把本來存在心中的共相引出來，使人能有清楚的認識。心中潛伏着的理，得因經驗而使之顯明。共相是思想的形式。亞氏根本的主張，是思想與實在為一，真理即思想與實在相符合。

我們的知識，是以官覺為起點，由特殊的事實，以引到普遍的概念；是由那我們易於認實的個別事物，引到那「本身」，

是於認識的，而更確定的原理，共相在我們思想上，是後得最着的；在自然方面，却是最初即有的；共相是根本的原理。

由此可見歸納，是演繹的預備。科學的理想，是要從普遍的原理之中，推出個別事實來，即先由歸納法將隱伏在理性中的共相或原理，被經驗引起，然後以此原理作為論證的根據。這樣看來，亞氏調合經驗論與唯理論的衝突，而採了雙方面的長處。無經驗即無知識，但由歸納法，即以經驗為根據的真理，是不確定的，祇有蓋然性 *Prabability*，故人的心中，必更潛伏有先驗 *a priori* 的觀念。無經驗，真理即無由而知；真理若非是潛伏在心中的，先乎經驗而有的，即不確定。

亞氏所謂範疇 *Categories*，是敘述事物的更高概念。他提出了十個範疇，有時祇用八個，如說這個是甚麼東西？（此即「實物」*Substance* 的範疇時，如人馬之類是，）這東西的特性怎樣？（此即性質 *Quality* 的範疇，如黑白之類是，）大小怎樣？（此即分量 *Quantity* 的範疇，如言其為二尺長是，）其關係如何？（此即關係 *Relation* 的範疇，如大於，小於，倍於等關係是，）在甚麼地方？（此即空間 *Space* 的範疇，如謂在來栖安學院內是，）在甚麼時候？（此即時間 *Time* 的範疇，如謂在昨日是，）有甚麼姿態？（此即姿態的 *Position* 範疇，如言其為坐為臥是，）其情況如何？（此即情況 *Condition* 的範疇，如說是穿有衣服的或執武器的是，）其動作如何？（此即主動 *Activity* 的範疇，如謂燒火是，）受何動作？（此即被動 *Passivity* 的範疇，如謂被燒了是，）這些範疇，是用於敘述我們的經驗。一切經驗，都發生於時間、空間中，能度量計算，與他物有關係，能動，也受動，具有有的性質，與偶的性質。這些範疇，不祇是思想的方式，乃是「實在」本身所具有的。我們每一個概念，都有與之相符合的「實在」。個別於實物 *Substance*，具有其他九種範疇所指的性質。這是九種範疇中最重要的一個，其他九種，都因這個範疇而存在。科學所研究的，即實物與其主要的特性，由此

即導入亞氏的玄學。

**玄學** 玄學以求得根本爲目的，宇宙的本質是甚麼？

我們如何解釋這宇宙？德謨利圖以宇宙的本質爲能運動的物質原子，柏拉圖以之爲超越的理型，理型仍有影響無形狀的物質之力。亞氏不滿於二者之說，而欲調和之。形式(理型)並非與物質分離而能自存的實在，無物質，即無形式可言。但我們所感覺的能變的實在，決不祇是育動的物質所能構成，離却了形式，或指導活動的目的，物質亦不存在。柏拉圖以理型(形式)爲實在，爲本體；以經驗界具體的事物爲摹擬理型，而不盡似的幻相。亞里斯多德正是把柏氏所描幻相的個別事物，認爲是真的實在；構成個別的具體事物之本質即形式，形式即指那同類之物都具有共同性，故亞氏以形式即本質。

個別的事物，都能生長變化，都是可以感覺的。因其能生長變化，故時而此，時而彼，時而具有這些性質，時而具有那些性質。如就植物言，此時爲一種子，但種子一落土，不久即長成嫩苗，又不久即變爲大樹，而可開花結實了。這樣變化的程序，如何解釋？故知有變者，亦有不變者。一件東西，具有種種不同的性質。物質不變，物質亦不滅。但我們從未見過無形狀的物質，故知物質與形式(性質)是聯合而構成萬物的。我們說某物的形式改變了，這並不是說形式本身改變了；一種形式，決不能變成他一種形式。其實是物質在不同時間中，具有不同的形式，時而具此形式，時而具彼形式。物質繼續不斷的用了不同的形式，但先有的形式，並未變爲另一個形式，不過是新的形式，加於物質之上，使他另採取一個形式而已。各種的形式，永久存在，不是忽然而至的。物質與形式，同時不生不滅，二者同爲構成萬物的根本原素。若要解釋生長變化的原因，不能不假定物質是永存的，而又是能變的；性質(形式)雖不變，但使這宇宙生長繁榮的，却就是這些性質。

一件東西長成了，即是實現了他的意義，達到了他的目的，完成了他的形式。形式是一個東西的實質，是其欲達之理想。長成了的東西，是已把他的潛能實現了，是物質採取了形式的結果。如橡子長成子橡樹，橡子中包含有長成橡樹的可能性。或蓄能，及至長成橡樹，即是將橡子中所潛伏着的形式，顯現出來。亞氏稱物質為潛能 *Potentiality*，稱形式為實現 *Actuality*。無形式的純粹物質，祇能想像，並無存在；具體的事物，都是有形式的。潛能是對待實現而言；種子對橡樹可說是潛能，大理石對雕像也可說是潛能。

欲解釋宇宙的變化，不能不假定有形式，正如柏拉圖的理想型，是永久不改變的。不過亞氏以為形式不是在物質之外，而是在物質之中。物質與形式，永不分離，宇宙亦永遠存在。物質與形式，合而構成事物。形式使物質活動，是事物所欲達之目標。藝術家若欲有所創造，在他心中必先有一個計劃。然後取得了材料，由手的運動，依照他的心中所已構成的圖樣而造成。在這創造的過程中，能分析出四種原因：一為意象，或形式，（即藝術家心中的圖樣），此謂之形式因 *formal Cause*；一為物質，（即所需材料），此謂之物質因，*Material Cause*；一為運動，（即造成此物之動作，此謂之運動因，*Efficient or moving cause*，一為目的，（即所欲造成者），此謂之究竟因 *final cause*。自然界的事物，特別是有機物，也具有此四種原因。不過在自然界，藝術家，與藝術的作品，是不可分的；可以說，藝術家，即在其藝術作品中。形式與目的，也是合而為一的，生物生活之目的，即是圓滿實現其形式。形式又是運動之因，故自然界可說是祇有形式與物質兩個主要的原因，由這兩個原因，以構成一個不可分的整體，祇有在思想上能加以分別。

形式是物質所欲實現其理想的目的。每一個生物，都是依其理趣，或目的而變化。一個種子之長成，為某種植物或動物，而不致變為他種的植物或動物，是因為種子之中，具有一

種指導的作用 a directing Principle，因為形式是不變的，故生物的種類，也是不能變的。個體雖有生滅變化，種類總是常保一定的。

若形式能支配物質，而物質又是可能的尚未實現的形式，何故自然界常有形態不全，或畸形殘缺等物？亞氏以為此種缺憾，由於物質而生。物質不單是以實現形式為目的，也有阻止形式的實現的抵抗力。物質因具有此種抵抗力，故各個體，雖實現一種的方式，却不完全相同，各有差別，且為引起男女間的差異，及自然界各種畸形與怪像的原因。

運動或變易，也是形式與物質相合的結果。形式是供物質運動之因；形式是主動者，物質是被動者，運動是潛能的實現。物質欲實現形式，形式引起物質向他追求的願望；物質與形式，既是永存的，故運動也永不停息，物質向目的(形式)的方向而活動。亞氏此種說法，若非比喻之詞，無異乎是古代希臘物活論的再見。

物質既是永久不息的運動，必當有一個自身永不動的而能引起運動的原因 an eternal unmoved mover。若自身是被動的，必有引起運動之因，而此因必更有使之運動的原因，如此倒推，以至於無窮，結果並未將運動解釋。運動最初的起因，必不是由一運動之物所引起，故必有一個永久不運的最初主動者，an eternal unmoved first mover，是自然界一切生機力的基礎。最初因既是不動的，故必為無物質的形式，是純粹的形式，是絕對的精神，因為凡是物質，都有運動及變化。

最初因絕對完全，是宇宙最高的目的，是至善。神並非直接推動宇宙，其對宇宙之影響，好似美麗的圖畫或理想之能引動心靈一樣。宇宙間的萬物，無論其為植物，動物，人類，都是因神或至善的引動，而力求實現其理想或其本性 essence。神之存在，即以引起萬物具此願望，故神為統一宇宙的原理，是萬物所趨赴的中心，是造成宇宙間一切的秩序，美麗，及生

命，的原理。神的活動，即在其思想之中，在思索萬物的本質，與欣賞美的形式中表現出來。他是萬物的實現，一切的可能，皆實現在神裏。神沒有感覺，沒有嗜好，沒有類乎欲望的意志，沒有類乎情慾的感情。神是純粹的理智，我們的理智是散漫的，我們的知識是零碎的，神由直覺而思想，神能在同一時間察見宇宙萬物的全體。神無情慾，無苦痛，神有無上至樂，神是哲學家所追求的一切。

#### 物理學

亞氏的物理學，是論物體與其運動的科學。

他的主張與德謨顛利圖的機械原子論正相反對。他反否物體的變動，祇是原子在空間地位的改變。他以爲物質是被動的，無生氣的。這點與德氏之意相同。但有時他以爲物質是具有活力，正如物活論的主張一樣。虛的空間 empty space 與原子，同爲他所否認。他所下空間的定義，是「圍繞的物體對於被圍繞物體之間的限到」。凡不爲其他物體所包圍的，即不在空間之內，故恆星之外，因再沒有他物圍繞限制之，故無空間。凡沒有物體之處，即無空間，故空間并非無限。宇宙是有限制的，各部分雖有變易，但就宇宙全體看來，並無運動；無運動，即無空間。神既不運動，故神不在空間之內。

亞氏所謂運動，即指各種變易，他本着他的目的論，爲運動下一定義，謂「運動是潛能的實現」他舉出四種運動：一即物體的生滅，二即數量的增減，三即性質的改變，四即地位的遷移，是形成他種變易的條件。據亞氏說，四種原素（有時他說是五種），能互相轉化，由本質 substances 之互相混合，即構成新的本質；並不是原子論所說的變，祇是物質由量的改變，所引起主觀的感覺。亞氏以爲性質是物體本身所具有的真實的特性，性質的改變，決非原子地位之改變，而是新生的性質，是能力加於物質上之所產生，

據現代自然科學的眼光看來，亞氏之說，反不如原子論之

正確。亞氏之說，與自然科學的論點有一個根本的區別。自然科學，與古代原子論，同是主張機械的自然觀。亞氏則以爲自然不能以機械說解釋明白，自然是活動的。自然界的任何事物之發生，皆有其目的。亞氏本着這種玄學上的假定，去解決科學的問題，以爲凡不可思議之事，即不能發生。由機械論的觀點說來，亞氏之說，是代表思想的退化，可是現代還有許多的自然科學家，仍贊成亞氏活動的自然觀，承認他目的論的也不少。

宇宙是永遠存在的，不生不滅，大地宇宙的中央，在大地的四周，圍繞着水氣與火。此層之外，有以太所構成的天體，日，月，及行星，載於以太之上。更在其外有恆星。亞氏欲解釋行星的運動，主張有許多反向的天球 Counter - Spheres，神居於最外層的恆星界，以主持此界的運動。此界之運動，能影響他星界隨之運動，但亞氏對於此點，其意見亦不貫徹，因他以神爲原動者外，更主張每層天界，都有一靈體 Spirit 以主持運動。

#### 生物學

亞氏是系統動物學與比較動物學的創始人。

他在生物學上與在物理學上一樣，是反對以純粹機械的因果觀念作爲解釋的原理。他不用量的說明，而用質的說明；不用機械的說明，而用生機的，目的說明。他相信自然界中有自動的指揮活動的力；形式是活動的，有目的的，是生物的靈魂，身體祇是一種工具，工具是供使用的，故必有使用此工具的靈魂。靈魂使身體運動，且使身體有一定的結構。靈魂是一種生機力，（生機主義 Vitalism）。人有心，故有手，以供使用。身體與靈魂，構成不可分的一體，但靈魂却居於指揮管理的地位。全體先部分而有，目的先實現而有。人若無全體的觀念，決不能理解其部分。

凡有生命之物，即有靈魂。自然界的各物都是有生命的，即無機物，皆有生命的痕跡。靈魂可分爲幾等，正如生命可分

爲幾等一樣。靈魂皆居於身體之內，且居於一定的。身體之內人的靈魂定決不能居於馬的身體之內。生物界從機體上分，可由低等到高等分爲幾類。靈魂的種類，也與之相同：由最低的植物靈魂之具生長生殖等作用起，到最高的人類靈魂止，其間每高一級，除具有低級的性質外，更具本級內特殊的機能。

### 心理學

人是宇宙之縮影，是自然界最後的目的，與

其他生物不同之點，即具有理性。人的靈魂，具有與植物靈魂相同的生長，生殖等機能，更具有動物靈魂的機能，如知覺同覺 *Common Sense*，想像，記憶，苦樂，之感，好惡之欲等作用。知覺是外物經感官而刺激靈魂所生的變化。官是潛能，而感覺是實現。各種感官，能使靈魂得知各種東西的性質。同覺由綜合各感覺而成，司同覺的器官在「心」*heart*。把各感覺構成知覺，使人得知一個東西的全體，也能認明由每一感官得來之性質，如數目大小，形狀，動靜等。同覺又能構成普遍的意象（種類的意象）*Generic images*，複合的意象 *Composite images*。且有保持及記憶之力，（聯念的思考 *associative thinking*，）苦樂的感情與知覺有關；凡使機能的活動進行者，即引起快感；阻止機能活動之進行者，即引起苦痛，由苦樂而引起好惡，以使身體活動。人的心靈見着以爲好的東西，即引起愛好之念。愛好之念，是對着可愛之物而發生的思慮 *deliberation*，與欲望相伴，即稱爲合理的意志 *Rational Will*。

人類的靈魂，除有上述的機能外，尚有能用概念以思維的能力，能求出事物間之共相與本質。理性之能構成概念，亦由感官之能認識覺的對象。理性具有思維的能力，概念是理性的實現。理性怎能思及概念呢？亞氏分理性爲二：一爲創造的或自動的理性，一爲被動的理性。創造的理性，能直接認識概念，是概念的實現。在創造理性的活動中，能思與所思爲一。



這正如柏拉圖的純粹靈魂，能冥想理型界。在被動的理性中，概念祇是一種潛能，（此正如亞氏的物質自動的理性，是形式；被動的理性是質料。）概念由自動的理性以使其實現。據亞氏看來，若無實現的因 actual cause，即無可實現的事。故任何生物，都具有一個完全的形式，以爲其機體實現的模式。同理，在理性之中，必有一完全的形式，以爲理性實現的模式。亞氏因欲貫徹他的學說，故在心理方面，分理性爲形式的，與物質的；主動的，與被動的；實現的，與可能的。概念之在被動的理性中爲可能者，在創造的理性中得以實現。

知覺，想像，記憶，與身軀相關聯，故與身體同消滅。被動的理性，因具有感覺的意象，所以也是要消滅的。感覺的意象，是在被動的理性中，引起概念發生的誘因，但引起概念發生的主因，却是創造的理性。創造的理性，先乎靈魂與身體的存在，是絕對不帶物質性的，不爲身體所限制，永遠存在，決不消滅。創造的理性，亞氏稱之爲神的心靈中之一點火花，顯於人的靈魂裏面，並不像其他的心理作用，是在靈魂發達的過程所產出，創造的理性，既非個人所有，個人靈魂不滅之說，亦不能成立。有些人以爲亞氏創造的理性，即宇宙的理性，或神的心靈。

倫理學 亞氏的倫理學，是以他的玄學及心理學爲基

礎。他的倫理學，在思想史上，是最早構成偉大的科學的倫理系統的人。他所要解決的，即蘇格拉底所提出的，何謂至善這個問題。人類一切的行爲，都是有目的的。一種目的對於更高的目的，就變成了手段。若一層一層的向上推去，必推到最高的目的，是人類一切活動的目標，此即所謂至善。其他可求之善，都是實現至善的工具。一個東西的好處(善)，在於實現其特性。任何生物生存的目的，都是以實現他之所以異於其他各種生物的特性。人生的目的，不是祇以保持其身體之生存，與

感覺性的情感，或運用其與植物及動物所同有的機能，乃是要發展人類所特有的理性，所以人生的目的，是要實現理性的生活。人類所求的至善，即完全發展人之所以為人的特有機能。亞氏所謂幸福，*eudaimonia*，即並非求快樂，乃求完全的實現。亞氏以為快樂，是隨道德的行為而起的附帶作用，至善之中，雖有快樂，但快樂並不等於至善。

靈魂並非全部都是理性，理性只佔一部份，其他非理性的部份，尚有感情，欲望，情慾。理性應與這些非理性的部分相合作，完成理性的生活。靈魂的各部分，應有適當的活動。身體亦應完成固有的機能，且應具有相當的經濟價值，（奴隸與兒童，不能完成道德的理想。窮困，疾病，災禍，都有礙道德理想的實現。）有道德的心靈，即是理智與感情欲望調合適當的靈魂。純粹理性之完全的活動，即理智上的效能，或謂之智德（如智慧與見識），情感衝動之完全的活動，即謂之道德，（如節制，勇敢，寬宏等是）。人類行為，有若干方面，即有若干種的道德。無論對於身體上的嗜慾，或恐懼，危險忿怒之情境；或對於貨財，名譽的欲望，都應有理性為之制裁，能採取合理的態度。

合理的態度，是指甚麼樣的態度？亞氏的答覆，即毋過與不及。以能於兩極端之間，採取一適中的態度，（此即中庸之道）。如勇敢為怯懦與魯莽之間的中道，慷慨為奢侈與吝嗇之間的中道，謙恭為怕羞與無恥之間的中道。所謂中道，並非任何人在任何情況之下，都是一樣的，是因人因時因地而異。所謂中道，是由理性而決定，正如那心思正直的人所決定者一樣；故中道並非隨個人之意，隨便決定，只有那心思正直的人所決定的，總可稱為是合理適中的道德行為。有道德的人，即行為的標準，他所判斷的，是正當的。無論在何種情況下，他總能憑理判別是非，正確無誤。還有兩點值得注意；第一，道德的行為，是由性格或意志的習慣所發出，是個人品格的表現，故欲有道德的行為，應養成固定的德操。第二，道德的行

爲，是自主，自覺，有目的的，自由選擇的行爲。道德與罪惡，都是我們所能支配的；爲善爲惡，在於自擇。亞氏說道：「道德是一種性格，是經過思慮而養成的，有目的的習慣，使人能依着個人的情況，本着理性之判定，正如有思慮的人之所判定的，適中的態度。」

亞氏以爲最高的善，即自我實現。但他並非主張自私的個人主義。人若能擴充其理性，本純正高尚的動機，以謀他人的利益，國家的幸福，即所以實現他的真我。一讀亞氏倫理學書中論友誼與公義諸篇，就可知亞氏學說中所發揮的博愛精神了，「有道德的人的行爲，常以有利於朋友，及國家爲目的；即爲友爲國犧牲性命，亦所不辭。金錢，名譽，及世人所爭的一切利益，他們視若浮雲，棄置不顧，惟保守他高尚的人格。寧享受非常的快樂於一時，不願長取得平庸的快樂；寧肯過一年高尚的生活，不肯過多年平凡的生活；寧作成一件偉大高尚的事，不願作成許多卑鄙的事；這是一個爲他人而生活的人的目的，他選擇了這樣高貴偉大的人生。」有道德的人，他要把自己造成這樣超凡的人，可以說是真能自愛的人。人是社會性的動物，必得與他人共生活，能對他人爲善。「有道德的人，自然爲有道德的人所敬愛，而喜與之爲友。因爲凡是好的，都是有道德的人之所愛好。」其意即因「善」之可愛，故喜與有善德的人爲友，在有道德的人看來，他的朋友是他的第二生命。

公義是對人的道德，是以增進他人利益爲目的，無論是對長官或平民，公義有合法與公道兩種意義。法律是爲保障社會全體的利益而設，或是爲謀社會中最好的或道德最優的人的利益而設。公義之中，包含一切的道德，但祇是對公共利益方面而言。公義也是指每人得其分內所當得的。（分配方面的公義 distributive justice）。

亞氏的倫理說，並非快樂論，道德的行爲，雖常伴有快樂，但快樂決非人生的目的。快樂是行爲之完成的一種附帶

品，正如人在青年時代，他那俊美的姿貌，無非是青年銳氣的附帶性質。快樂是隨着完美的行爲而起，最完美的行爲，是在最適宜的情況下，對最適合的事所表現的行爲。快樂是可求的，因為快樂是能使人生美滿。美滿的人生，是人所應追求的。快樂與生活打成一片，不可分離，因為無活動即無快樂，未曾享受過純粹的高尚的快樂，決不能即以此類快樂為可追求的。

人類最高的幸福，即人性中最優的部分之活動，——即理性之活動。理性的活動，是最高的，最能繼續不斷的，最快暢的，最能自己滿足的。理性自身的活動，是最可愛的。這樣的生活，是非常圓滿的生活，是超人的生活。享受這種的生活，不是由於人性，乃是由人心中的神性所致。「理性與人性中的其他作用相較，是神聖的；隨理性而生活，即是神聖的生活，是合神性而非合人性的生活，決不可隨着一般的看法，以為人的思想，不可過於高超，出乎人之所能達到，或把人看得過於高超，出乎道德之所能達到。人固具有神性，故應求永生。應力使其生活與他天性中最高的部分（理性）相合。

祇是明白道德的性質，還是不夠，應當把他實行出來。學說雖能激動那力求進步的青年，但不能鼓勵羣象行出義舉。若果沒有合乎道德的法律之制裁，即不易自幼培養其好德的心理。法律也當教人所應守之義務，因為許多人之為善，非出遊從理性之指導，愛好高尚之道德，而出於懼怕刑罰的心理。國家負有教養公民之責，若欲提高人民的生活，必當明白立法的原理，故欲有完美的人生哲學，當進而討論政治學。

#### 政治學

人類是社會的活動物，要在社會裏，始能實現其真我。家庭與村落的社會，是在國家發生之先，但國家確為人類生活演進的目標。依亞氏全部先於部分之說，國家都在個人家庭村落社會之先，而且超乎個人家庭村落之上，故知社

會生活，實爲人類生存的目的。國家的目的，在造成好的公民。此即將以個人爲生活的目的，及以社會爲生活的目之說，使之調和，社會爲個人集合而成，社會的目的，是要使個人有道德的，快樂的生活。

國家的政體，應適合人民的性質與需要。若使平等的人，享受平等的權利；不平等的人，享受不平等的權利，即是公平的法律。國民個人的才能，財產，門第，自由，都不相同，應有不同的待遇，始得算爲公平。

政體有好壞的分別，君主政治，貴族政治，平民政治（公民之間幾乎都是一律平等的政治），這三種，都是好的政體。至於專制政治，寡頭政治，及愚民政治，這三種都是壞的政體。亞氏以貴族政治爲最好的政治，因爲他處在市府的國家 a city-state 裏，祇是有公民資格的人，纔能受政府的保護。他以奴隸制爲自然的事，因爲奴隸是外族人充當，而外族人在希臘人看來，是劣等的民族，不應與希臘人在政治上享同等的權利。

#### 逍遙學派 Peripatetic School

亞氏的哲學，由他的

門人承繼下來，其中也不少有獨立思想的人，提奧夫刺斯塔 Theophrastus（+ 287 B.C.）繼亞氏爲此派的首領，曾著有植物學，及自然哲學家的思想史，此派尚有歐德莫 Mudeamus，以所著數學及天文學的歷史，見稱於世，亞里斯托塞訥 Aristoxenus，對於音樂學說的研究；代西亞爾克 Dicaearchus 之於地理及政治的研究，都使他們得以傳名後世。斯特累托 Strato 繼提奧夫刺斯塔在 287—269 B.C. 年間，爲此派首領，他專心於自然哲學的研究，來科 Lyco（在 269—225）年間，又繼斯特累托爲此派首領。此後此派的勢力即衰。亞里斯多德本人的著作，亦不爲人重視，在紀元前一世紀

---

時。此派乃注意對於亞氏著作的考訂及註釋。這種工作由蒼蘭泥奧 Tyrannio 與羅德斯的安德洛奈卡 Andronicus of Rhodes 開其端。歷數世紀而不衰。亞氏著作之所以保存到現在。全靠這種工作。

## 倫理思想的運動 ETHICAL MOVEMENT

## 第十一章 總論

蘇格拉底着重實際問題，他以矯正當時的人對於道德及真理的謬誤觀念為使命。他深信正確的思想，是正當行為之基礎，並且相信有普遍的道德原理，是凡明理的人所必得承認的。蘇格拉底學派中，雖有墨加拉派注重辯證法的研究，但確以倫理問題為中心。柏拉圖早年的著作，充滿了其師蘇氏倫理的精神，及至他建立了學園之後，他自己的思想已成熟時，仍是以至善為其根本思想。他的全部哲學都是要為他那倫理的理想主義 Ethical Idealism 構成合理的基礎。亞里斯多德，對於構成神性的概念，極力推崇理性的活動，但是他仍以道德完滿的人格，為宇宙最高的目的。柏氏亞氏死後，承繼他們學派的人，祇知墨守師說，無所開發。施勒尼學派之倡快樂論，犬園學派之倡克己論，仍然是針鋒相對，各是其是。墨加拉派中的斯替爾坡，因受犬園派中住西哪坡的提奧奇尼斯 the cynic Diogenes of Sinope 的影響，亦轉其注意於倫理問題上。

蘇格拉底所倡導研究倫理問題的運動，並不因諸大師之死而消滅。當時人的道德觀念，并未大改進。享樂求利的風氣仍然盛行，通俗的宗教信仰，亦不堅定。希臘諸市府之間，長期的互相戰爭，使馬其頓人得有統治希臘的機會。拍羅坡尼細安戰爭 The Peloponnesian war (431—404 B.C.) 的結果，使雅典失了為希臘盟主的資格。亞哥多戰爭 the Corinthian war (395—387 B.C.) 陷哥林多城於不振之勢。提班戰爭，the Theban war (397—362) 使斯巴達敗北，經過了這些長期的戰爭，馬其頓王腓力遂得在經略羅尼亞 Chaeronea之戰

(338) 打败了雅典同盟軍，與提比斯軍，成爲希臘的主人。腓力之子亞歷山大王，征服了波斯。他死了之後(323B.C.)，由他部下的將軍分領所佔各地，後來一個新興的強國羅馬，從馬其頓人的手裏，把希臘奪過去。希臘在 146 B.C. 年成爲羅馬帝國的一省。

由上述的狀況看來，當時有思想的人之注着道德問題，是一件自然的事。舊禮教的勢力已崩潰，一般人公利道德之墮落，人生的意義，成爲重要的問題。國家既失了獨立自主的能力，人民對國家的義務，祇是一味服從，那有志之士，自然要去求自救之道。人嘗處困苦顛迷的時候，感覺到人生的無聊，自然要去求安身立命之地。世界上最有價值的甚麼事？我們當怎樣生活？甚麼是值得追求的？這都是價值的問題，至善的問題。對於這些問題的答覆，人各不同，各派有各派的主張。就伊壁鳩魯派看來，快樂或幸福，卽至善；快樂是人生唯一的目的，一事之有無價值，視其能否給我們快樂爲斷。處在那樣混亂的時代，明達的人，祇好獨善其身，不問世事。但就斯多噶派 Stoics 看來，人生最有價值的，不是快樂，而是有道德，有高貴的品格，有堅強的自制能力，守本務，能犧牲個人的利益，以求達共同的目標。

伊壁鳩魯與斯多噶兩派的學說，都很通俗，其影響的範圍，反較柏拉圖及亞里斯多德爲大。兩派都爲他們的倫理學說立一個合理的基礎，a rational basis。他們以爲若不知道事物的本性，卽不能使倫理問題得圓滿的解決。若不知道宇宙的意義，怎能知道人在宇宙應當如何生活？我們怎樣行，要看我們是住在怎樣的一個宇宙裏。人生觀是以宇宙觀而定，倫理學是以玄學爲基礎。這兩派雖着重實際問題，但是仍具有希臘人愛玄想的精神。

如欲實現至善，必當求宇宙之意義，能知道真理，但何謂真理？甚麼是真理的標準？真理的來源如何？我們怎能知道自己得着了真理？邏輯學要爲我們答覆這些問題，因爲邏輯學定



有知識的標準，能用以判別真偽，伊壁鳩魯派與斯多噶派，都把他們的人生哲學、建立在邏輯學與玄學之上。

伊壁鳩魯派把它的觀念建於德漠頓利圖的唯物論之上，以爲宇宙是無數物質的原子活動的結果，並無目的或理智爲之指導。人是互相擁擠的一團原子的集合體。正如其他的物體一樣，原子的合離無常，組成人體的原子，終必消散，回到原子的漩渦之中，故人生在世時，決不可或於迷信。對於今生來世，存種懼怕的心理。人在這短促的生命過程中，應及時行樂。斯多噶派的主張，正是相反。此派以宇宙是有目的的，是愛理性所支配。我們是處在一個美善的有條理的宇宙之中，宇宙中隨處都可見着統一與和諧，宇宙就是一個活着的神，人既是這合理的大宇宙中之一分子，自應盡自己的責任，隨順宇宙的法則與理性而生活，使自己能與宇宙和諧，能實現神的意旨。人不是爲着自己的利益，與自己的快樂而生活，乃是爲着完成宇宙的使命而生活。就斯多噶派看來，除隨順理性或宇宙的定律而生活外，決無幸福可言。

## 第十二章 伊壁鳩魯派 EPICUREANISM

古代倡快樂論最有名的即伊壁鳩魯 Epicurus，他在玄學上的主張，純全是採取德漠頤利圖之說。他的倫理說，在德漠頤利圖及施勒尼學派的學說中，已略具要義。

### 伊壁鳩魯

伊氏在紀元前 341 年生於薩摩斯島 Samos。

他的父母是雅典人，他就學於諾息蒂斯 Nausiphanes 之門。諾氏授以德漠頤利圖之著述，及比羅 Pyrrho 的懷疑論。後來他在希臘各城市講學，最後在雅典（303 年）設立學校，常與生徒及友談論，其中婦女也不少；他在那裏安然的居住，直到老死（270）。伊氏為人溫厚，品格高尚，後世每有因他是倡快樂說的人而鄙視其人格，這是大錯的事；沒有一個哲學家是如他那樣不幸的受人誤解，被人誣蔑的。

伊氏的著述很多（其自然論三十七卷）流傳至今者，祇其斷簡殘篇。他將他的思想系統，用問答法作成四十四個命題，總括起來，其綱要尚載於載俄哲尼士拉耳夏士 Diogenes Laertius 的哲學大家之生活及思想一書的第三章，承繼他思想的人對於他此學說，無所發揮，在紀元前一世紀時，信服此派的人極多。的派中最著名的是羅馬詩人琉克里細阿斯 Lucretius（94—

54 年）他所著物性吟是闡發唯物論哲學及快樂論思想的書，琉氏因此書得名，被稱為羅馬文學黃金時代的詩人。

### 伊氏的問題

伊氏以為哲學的目的，在使人有快樂的

生活。凡無實際用的科學；如音樂，幾何，算數，及天文學等，因為不能使人達到快樂的目的，故無價值可言。邏輯學能使人有知識的標準，故應具有邏輯學知識。物理學或玄學，使

人能知事物的原因，宇宙的構成，也是當學的。因為此種科學的知識，能消除人對於神，與自然現象及死亡的懼怕，人性論能使人知何者為正當的欲望，何者是應予避的事，也是有用的知識。這些科學的目的，是要使人之知道一切事都是由自然的原因所造成，無所謂超然的原因。伊氏的哲學，可分為邏輯學，玄學，及倫理學三部分。

### 邏輯學

邏輯學是研究命題如何構成，使能成為真理

的科學。甚麼是真理的標準？（伊氏在他所著法規 Canon一書中，稱真理標準為合法規的 the Canonie），一切真理，皆以感官知覺為依據。舉凡我們所見，所嗅，所嘗，都是真的。「其實實與明可，與痛楚無異。」人非不以感覺為憑，任何知識都不能成立，所謂錯覺，並不是在感覺上有甚麼錯誤，乃是判斷上的錯誤，其所以發生錯誤，是將所感覺的解釋錯了，這是因為感官的不調，感覺由感官體到感官之間所發生的變化，等等原因，使我們把感覺的對象弄錯了。若我們能重複的觀察，能參考他人的經驗，也可將錯誤更正。

普遍的概念或意象，其被認識可溯於感覺，但在事物裏找不出與概念相合的抽象性質。（這是與柏拉圖及亞理斯多德主張不同之點。）與概念相當的，是代表一種一類的那些特殊的具體的個體。

感覺與概念而外，尚有意見與假說。意見與假說之是否真實，視其是否與感官知覺相符而定。如原子說是一種假說，從沒有人看見過原子，或者人永無獲得原子的希望；可是我們可由尋常經驗中，在大的物體上所見的感覺性質，去構想原子的性質。因而構成了原子的概念。

在理論上感覺是真理的標準，凡所感覺的，即是所知道的；凡所不能感覺的，即以之為與所能感覺的，是相似的。伊氏依據德謨頤利圖的感覺論，以證明感覺真實可靠；我們所感覺

的，不是物體的本身，而是物體影響，由物體以傳到吾人感官之中，所以他的真理論之能否成立，是以德氏感覺論之能否成立而定。在實際生活上，是以苦樂定真偽；凡能致人於快樂的，則即是善；凡能致人於痛苦的，即是惡。錯誤之發生，是由於對感情判斷錯誤而生，是可以糾正的。

### 玄學

感官祇能使我們認識物體，故祇有物體是真

的。若祇有物體，而無放置物體的空間，物體即不能運動。故知空間必然存在。空間是不能感覺，不可捉摸的自然，或者說是「非有 Non-being。」物質是不生不滅的，我們所見物體的生滅變化，祇是原子的合離。原子極其微小，不能察見，不可分割，不能消滅，無有變易。（但原子不是數學上所謂能無限分割，或無限小的微點，而是有空量的；若能無限分割，豈非把萬物都化為烏有？）原子自具能力，據伊氏說來，是充實的；原子之間，決無空隙，原子異常堅實，無孔可入，是不可再分的。（原子 Atom 的本義，即不能再分。）此外原子各有大小，重量，形狀之不同，是不可能的運動，物體之不同，即由大小，重量，形狀不同的原子，以各種不同的關係所構成，據伊氏說來，原子形狀的種類，是有定的，原子的數目確無限量，故容納原子的空間，也必是無限的；宇宙是無有邊際的。

原子因具有重量，故以等速向下垂直而運動，若原子祇有垂直的運動，那麼原子豈非像下雨一般的墜落，怎能構成一個宇宙？故原子亦有彎曲運動的能力，即德意志阿斯所謂「原子正如有生命之物，有依意志而前進行的能力。」伊氏以原子具有自動的能力，其目的一面以為原子必具如此能力，始能解明這宇宙；一面以為必如此，始能解釋人類的自由意志。若原子沒有自由活動之力，人何以能有自由？因為世間決不能無中生有，原子無自動力，人是原子所構成的，怎能有自動力？自由

這個概念，其擾亂吾人心靈之寧靜，比起定命說或事物的必然性，是沒有那樣利害的。

生物是以同一的原理去解釋。生物原由地上生出，最初生出者，其形狀奇異，因不能與環境適合，故不能生存。各天體也是這樣自然發生，并非由神所造，且不具有靈魂，因為靈魂是不能離生物而存在的。

宇宙間雖有神，但神并不是與一般人由恐怖與迷信的心理所構想的，那個樣兒的神，一般人都相信有神，故必確有神的存在，不然何以有此觀念？但神并未創造這宇宙，神有至高無上的快樂，決不造出這個世界來。完全的神，決不會造出這樣不完全的一個世界。其實神是具有人的形像，不過比人更美麗；他們的身體之光所構成的體，居於世界之間的神，有男女的分別，也需食物；談話且是用的希臘文，神並不過問人事，惟享受寧靜快樂的生活，全無顧慮煩腦。

**心理學：** 靈魂與其他的東西一樣，都是物質所構成

的，不然靈魂即不能做甚麼，也不能感想甚麼。靈魂是由最精細，微小，圓滑而極活動的原子如火氣，及更靈動的靈魂原子所構成。靈魂充塞全身，身體各部之司感覺者，即靈魂原子。其司指揮各部的理性，是住在胸部，靈魂與身體同歸消滅，身體的原子分解，時靈魂的原子也分解，而失其能力。若明知死後，即全無知覺，死亡亦非可怕的事；一死萬事消，何必存來生等妄想？正如琉克理細阿所說：「愚人即如有來生，也不會做出比今生更高超的事。」

感覺的解釋，是採取德謨頌利圖的影像說，以為我們四周的物體，放射出薄膜式的影像，以激動我們的感官，錯覺，幻覺，夢境，是由現在已不存在的物體發出的影像，或由互相黏着的物體所發生的影像，或他種自然的方法所生的影像。對於「意志」之解說如下：一先在心中（理性的部分）有一種動作的

影像（例如行走，）心中定意動作（行走）遂激動佈滿全身的靈魂，靈魂推動身體，身體即開始運動。

### 倫理學

人有好快樂的天性，即其他一切動物也有求

樂避苦的本能。人以求樂爲目的，這是正當的目的。幸福即至善，一切的快樂都是善，一切的痛苦都是惡；但是選擇何種的快樂，就要靠理智去判別。若兩種快樂其強弱久暫都是相等的兩者之間，無所選擇。放蕩的人，所求的快樂，若能使他心境安寧，我們不能去責難他。但事實上不是如此的，有些快樂的事，是有苦惱隨之、或可使人失去別種的快樂；有些痛苦的事，反有快樂隨之，故較有些先使人樂，而後使人苦的事，更能使人快樂。快樂的程度也各不同，心理上的快樂，比較身體上的快樂大得多；心理上的痛苦，比較身體上的痛苦也大得多，因爲身體祇能感受當前的苦樂，心靈則能感受過去，現在，未來的苦樂。心理上的快樂，不祇是比較身體上的快樂大些，若沒有心靈，身體上的快樂也感受不到；故伊氏說：人應憑智慧去享受理智上的樂趣，其理由是不待言的。我們懼怕自然的災禍，怕神的震怒，怕死亡，與死後的刑罰；我們憂慮着過去，現在，以及未來的事，若心中常有這些事的縈擾，決無快樂可言。消除懼怕唯一的方法。即是研究哲學，尋求事物之間自然的原因；以破除迷信妄想。伊氏說：「人若不明宇宙的性質，惟信種種神怪荒誕之說，決不能消除，其無謂的恐懼，故人若無關於自然的知識，即不能享受人生的快樂。」

滿足欲望，或消滅欲望，都是求樂之道。滿足欲望，如饑而得食，不算是純粹的快樂，此種滿足，是在快樂之中雜有痛苦。純粹的快樂，是一經滿足之後，欲望全消，不能再起。消除苦痛，是極大的快樂，是無以復加的快樂。在除却煩惱之外，別有欲望，即是無節制的。

若欲除却煩惱，消滅恐懼，當深明事物之間的原因，當知

何種快樂是可求的，何種是當免避的；換言之，即是當作一個智慧明達的人。若能智慮周詳，卽有道德，卽能遵守道德的法則，若不能有明達高尚公正的生活，決不能有快樂。道德祇是求樂的手段，不是目的；人生的目的，是要能有寧靜淡泊的生活。道德正如醫術，不是目的，祇是手段。我們追求道德，是爲其有效用，淫佚放蕩的人，決不能求得快樂。伊氏所提出人應修養的道德，卽智慧，勇敢，節制，公義四者，與柏拉圖 亞里斯多德，斯多噶派所提倡的一樣。

**政治學**

社會生活，是以人類自利的心爲根據；個

人集合羣居，以保障自己的安全。（民約論 Contract theory）並無絕對的公義。所謂天賦人權 natural rights，無非各個人爲謀自己的利益，互加默契的行爲法則。一切法律與制度，其效用都是保障各個人的安全。就經驗看來，有些法律是人類羣居所必應遵守的，這就是普通的法律之所由生；但一般的法律，多隨各國的國情而定，各國是不相同的。

人之所以要公義，因爲公義見於自己有利益的；不公義，並沒有甚麼不對，不過因行不義而受法律的裁制，常存恐遭刑罰的戒懼心，就是一件苦事事了。作公共的事業，在政治上的活動，並不能增加人的幸福，故應力退避。

伊壁鳩魯的快樂說，雖不主張縱慾，但他的門人，很容易把他的學說解作縱慾論，以適合他放蕩淫佚的生活。若快樂卽至善，那麼凡能給人快樂的都是善。若人不去求高尚的快樂，而惟求肉感的快樂，若祇去其迷信的恐懼，無所忌憚，却又不去求追知識，研究哲學，以享受寧靜的生活，而去那邊放縱的生活，誰個能止住他？正如邊沁 Bentham 所謂：「若快樂之量相等，押針 Push-pin（一種兒童的遊戲）的快樂，與讀詩的快樂是一樣的好。」伊氏固寧喜好詩歌，科學，與道德，他如阿替卡斯 Atticus，賀拉西 Horace 琉克理細阿斯

Lucretius 諸人，都是求高尚的快樂的人。但却應當知道，能求高尚快樂的人，百不得一，祇是求肉感快樂的人，都隨處皆是。伊氏的哲學，本是教人作一個明達自利的人，但既以求個人的幸福為生活的目的，這樣的人生觀，自不免引人徒知自利，不顧他人了。

### 第十三章 斯多噶派 STOICS

芝諾 ZENO 及其學派

蘇格拉底，柏拉圖，及亞

里斯多德的哲學，都是反對唯物論的，快樂論的，及自私的宇宙觀與人生觀。諸大哲死後，能把他們關於人生哲學的思想通俗化的，就是斯多噶派。此派為芝諾在紀元前三百年間，創於雅典城，在希臘及羅馬隨從這派的人很多，及在基督教時代，猶承繼不衰，芝諾受了犬圍學派，墨加拉學派，及柏拉圖，亞里斯多德的影響。他的思想，不像犬圍派那樣狹隘。而又有邏輯及玄學的基礎。他引用柏拉圖及亞里斯多德的概念，而加以改造。但並不以形式與物質是不同類的，又回到赫拉頡利圖斯的物話論。

芝諾生於塞浦路斯島 Cyprus 的息狄程 Citium，此地是希臘城市中，其住居外國人，特別是塞姆族 Semitic人最多的城。他於 314 B.C. 年來雅典城，就學於犬圍派中的克雷提 Crates，及墨加拉學派中的斯替爾坡 Stilpo 及柏拉圖學派中的坡勒蒙 Polemon 諸人，對於他的思想影響甚深。294 年，他在雅典市場畫廊 Stoa Poikile 設立講學之



所，斯多噶派之名，即由該講學之地（畫廊）而得名。芝諾品格高尚，生活簡樸，態度溫和，求善之心甚切，他死於紀元前 264 年。

芝諾死後，此派的首領，即其弟子克利安西 Cleanthes，（264—232 B.C.）他的學殖不深，敵不過伊壁鳩魯派及懷疑派的攻擊。承繼他的（232—204），是基利斯波 Chrysippus，他是西里西亞 Cilicia 的索利 Soli 地方的人。他很有才能，將此派思想明晰的解說，組織成一貫的系統，以對付伊壁鳩魯派及懷疑派的攻擊。基氏的弟子，有塔耳蘇斯 Tarsus 的芝諾 Zeno 及巴比倫的提奧奇尼斯 Diogenes of Babylon，及塔耳蘇斯的安替柏忒 Antipater of Tarsus。此派經基利斯波闡發之後，在羅馬共和時代，大受歡迎。帕尼細阿斯 Panaetius（180—110），是羅馬最初信仰此派的一位名人。在羅馬帝國時代，斯多噶派分為二支；一支是通俗的，是以魯法斯 Musonius Rufus（紀元一世紀），辛尼加 Seneca，（3—65 AD）埃坡克提忒 Epictetus（紀元一世紀），馬卡斯奧理略帝 Emperor Marcus Aurelius（121—180）為代表；其他一支，是科學的斯多噶派，其唯一的目的，是保守此派原來的主張，並加以解釋。哥林忒斯 Corinthus 與希洛克里斯 Heracles 屬於此支。希氏著有倫理學一書，最近始發現。我們敘述此派思想，是以在希臘所發展的為限，并祇述其最要之點。

古斯多噶派 Old Stoa（305—200 B.C.）與中斯多噶派 Middle Stoa（至羅馬帝國時代為止）的思想，除克利安西的讚頌歌 Hymn of Cleanthes，與後代書中引用的語句而外，沒有多少原料可考。我們祇有利用副料如代俄哲尼斯拉 Diogenes Laertius，斯托俾阿斯 Stobaeus，西塞祿 Cicero，波盧塔克 Plutarch，辛普利夏 Simplicius，維克斯都 Sextus Empiricus 諸人的著述中，探得此派哲學的精神，可是不易把此期各人所有的供獻，分別清楚。後期羅馬

的斯多噶派。有許多希臘及拉丁文的著述，除上述諸人所輯殘句而外，阿爾寧(J. von Arnim's Collection)所輯殘句集三卷，披爾遜之 *Fragments of Zeno and Cleanthes*，第亞爾斯 D'els 之 *Doxographi Graeci*。

**邏輯**

斯多噶派的哲學，是要為倫理學立一個合理的基礎。若要知道「善」的意義，應當立真理的標準，及宇宙的學說；換言之，即應當研究邏輯與玄學。此派把哲學比作一塊田地，以邏輯學為藩籬，以物理學(自學哲學)為土壤，以倫理學為果實。

我們從邏輯學起始研究，邏輯是研究思考的學問，以概念，判斷，推理，及如何言以語表明為其研究的內容。此派把文法學也包入邏輯學中，他們是創立文法學的人。我們祇述其關於思辯的一方面，即論其知識論。此處有幾個大問題，即：知識的來源如何，我們如何可以求得真理，真理的標準是甚麼？

知識是由感覺而來，人的心中並無柏拉圖所謂固有觀念 *innate ideas*；靈魂在初生時是一塊白板，*a tabula rasa*，其接收印象，正如在鐵板之上，刻以痕跡一樣。基利斯坡 *Chrysippus* 以感覺為意識之變化，印象能保存而成為記憶的意象，經驗乃意象之聯合，由感覺與意象以構成概念，其由共同經驗所構成者，稱為共同觀念 *Common notions* (*notitiae Communes*)，這是人人之所同，不能發生錯覺與謬誤。科學的概念，是自覺的，合乎方法而構成的，是自動的思維之結果。

感官知覺是一切知識的來源。心有構成普通概念的能力，由特殊的事物中求出其相似點，以構成概念。由個別的事例中，求出其共同性，以構成其普通的判斷。那構成概念及普通判斷的能力，稱為理性。理性是主思想及語言的能力，這正和字

宙的理性，把世間的物質，依著思想而構成；人之所以能審神的思想，能構成宇宙的概念，正因有理性故，思想之是否真理，視其是否與神的思想相符合而定。宇宙的性質，即神的思想之表現。斯多噶派反對柏拉圖的理型論，而以其相為主觀的抽象，祇有個別的物體是真實的存在。

知識是由知覺及概念所構成，概念又是由知覺所生出。凡感覺影像與原物恰相似者即真。但知覺與概念，不必正確。我們心中的許多觀念，並不真實，乃是虛幻的。我們如何能分別真偽？我們以甚麼作為標準？我們怎為知道事物確是與觀念相符合的，而不是由心中的幻想所造？一切的知識都是以知覺為根據。真的知覺，即在知覺時，有知其必與實物相合的意識。這種意識，在那感受的人，信其感官是正常的，其知覺是清楚明晰，自己與他人反得觀察同一之物，皆能證實其與最初的印象相合，芝諾稱這樣的感覺為概念的印象，Conceptual impression，或理解的表象 apprehending presentation。

知識的標準，即不待證而自明的印象或概念，及確信有與概念相合的實在。有些概念，使我們不能不有這種信念；有些概念，不能使我們發生這樣的信念。祇是主觀或想像的觀念，在心中不會發生這樣有信念的意識，這種觀念，不應承認。在心中沒有信念的事，不應下判斷。判斷是憑意志的自由而成，錯誤應自負其責；但概念的印象，或觀念確有使我們不能不承認之感。

關於真理的知識，并非科學或哲學所專有。人人都有由普遍的概念而得着知識，但普遍的概念，並不像由思考的得之真知之能使人確信。科學是由真的判斷所組成的體系，由論理上的必然，使人由一判斷以推出他種的判斷，故正確的推論，亦求真理的一種方法。辯證法，是斯多噶派所特重。此派對於形式邏輯非常注意，而尤注意於三段論法的原理，對於亞里斯多德的邏輯，有所增補，並將亞氏的範疇，表加以修正。

斯多噶派的邏輯，其主要的目的，在表明知識非由心造，

知識是由知覺而來，知覺是知識的材料。此派並不否認思想的活動，並且堅持的主張，知識是將經驗加以思索，把感覺的材料，組成概念，又構成判斷，演出推論，由直接所感受的，推到較當前的時空關係更遠的；由特殊的，求達於普遍的。

玄學

斯多噶派與亞里斯多德，同是主張有兩種原

理：一爲主動的，形式的原理，一爲被動的，質料的原理，而且確是主張兩種原理不能分離的。在思想上雖可分別，在實際上同是一體。不過斯多噶派對於這兩種原理的性質，其解說與亞里斯多德不同。斯多噶派以爲凡不能主動或被動的，都不是實在的；祇有物體是能主動而又是被動的，故形式或能力與物質兩者，都是有形質的。但兩者的程度上有差別，能力是較精細的實質，物質是較粗糙的，無定形的，不能運動的實質，兩者實不可分。凡物質皆具有能力，凡能力皆顯於物質。物質之中，無處沒有能力，宇宙之中，萬物都是具有物質的。人的靈魂與神，都是有形質的，是由火與空氣混合而成的，氣質所構成，使物體各具特殊的形狀。火與空氣，是主動的原素，是造成生命與心靈的質素；水與地，是被動的原素，正如陶人手中的泥土，是無生機的。氣質侵透物質中的各微分子，氣質不祇是充塞在分子之間的空間裏，且附於實體任何極小的部分上，全宇宙皆充塞此氣質。任何物體皆有其特殊性質，以與其他物體相區別。一切物體的存在，都是由物體中的形式而定。

祇有「能力」是致因果的，「因」惟有在物體上發生作用，「果」常是無形質的；由一種因，在他種物體之上，產生一種運動或變化。這種結果，既非物體，亦非在物體上的性質，而是物體所顯狀態。在此所謂果與力，實二而一。因果作用，祇在物體上顯出來，果非因與力，祇是由因所顯偶然的狀態。若果爲體，則必由力產生其他的物體，此乃決不可能的事。關係也是無形質的，主動原素是活動的，有智慧神。斯多噶派在此點頗與亞里斯多德相似，由他們所主張的唯感覺論看來，他們並

不以此主動的原理為純粹的方式或心靈。此派的玄學，是以柏拉圖，亞里斯多德之哲學為骨幹，而轉為物活論之說。

能力充塞宇宙之間，無處不有能力或火（赫拉利之說），此為合理的原素，是宇宙主動的靈魂。能力為一，因為宇宙是一個整體，各部份都是合諧的；其所以把這能力認為是火，因為熱力能生萬物，能動萬物，是生命的來源。其所以以之為理性，為智慧，目的，及善，因為宇宙是有條理秩序的，是美麗的，完善的一個整體（目的論）。一切生命及運轉，皆由之而生，故此能力，此理性，即神；其與宇宙間的物質之關係，正如靈魂對於身體的關係一樣。宇宙是神的身體，是一個活的有機體。能力是宇宙的靈魂或「理」Logos；其中包含有一切生命的種子，包含全宇宙的可能性，正如種子之中，包含有長成植物的可能，這是汎神論之說。

宇宙的理性或靈魂，瀰漫於全宇宙之中，正如人的靈魂，是滿布在身體之內。可是靈魂有一特定的地位，以為司理主持支配的中心，故宇宙的靈魂或司主宰的神，是住在宇宙最外的一圈，由此以遍及其能力於全宇宙之內。神有兩方面；一方面為宇宙的形式，一方面保持其原有之形式。萬物之父的神，是最完全而有幸福的，有先見之明，又有意志，是人類的愛護者，眷顧萬物，賞善罰惡。由這些方面看來，斯多噶派的神，正如有神論 Theism 所謂的上帝一樣，不過仍有分別，斯多噶派所說的神，並非一個自由的人格，又非創造宇宙的主宰，乃是萬物所從出的本質，是依自然的必然性而生。斯多噶派以為神具有意志及預見，但又以之為必然的定律，這些觀念是不相調和的。汎神論與有神論的思想，混合為一，各不相涉，許多現代的哲學系統，皆不能免此弊。

#### 宇宙論

斯多噶派把宇宙怎樣由原始神聖的火進化為

萬象的歷程詳加敘述。氣，水，地都是由火而來這神聖的火，仍瀰漫於氣水地等低等的原素之中（水地等低等的原素是主動

原素，即火所凝縮而成。火因失其能力，故凝為較堅實的質；物質是一種廢物。）這神聖的火原素，分化為純潔度各不相同的方式，其在無機物，則為盲動的因果；其在植物界，則為有目的的自然力；其在動物界，則為由觀念所指導的有目的之衝動；其在人，則為合理的，能自覺的目的。自然物，都是由火，氣，水，地等四原素所構成。各物之所以不同，半由於各質混合之不同，半由於神聖的火所賦形式之各異。宇宙是一個完全的球體，浮在空間裏，由靈魂以使各部相結合，且使宇宙有生機。宇宙由火演化而成，終必還於火。宇宙循環變化，無有窮期。宇宙循環，其所經程序，與前代相同，因為是受同一的定律所支配。萬物皆有定命，人的意志亦無自由；全宇宙是因果的鏈鎖，絕無偶然發生的事。一切的事，都是由最初因所推演出來的必然結果。人所有的自由，即能隨命運之支配，不能不順命運而行；因為宇宙的定律及理性，都由神的意志而來，故宇宙萬事，都是為神意所支配。凡由原始質素演化而成之物，即與神意相合，此即神的意旨的實現。這樣說來，命運與神，並非相反的，命運或定律，即神的意旨。

在此即要發生一個問題，若一切都是神的表現，宇宙間的罪惡，何由而生？斯多噶派有時否認罪惡之存在，宇宙是善的，完全的；所謂罪惡，是相對的。正及圖畫中的陰影，音樂上的不合諧之音，是使整個成為美麗完全所不可少的條件。罪惡是達於善所必經的途徑，有時又以罪惡（如疾病）為自然不能免避的結果，自然的災禍，不能害及人的品格，不算是真的惡事。至於道德上之所以有罪惡，是因為無惡事，即無鼓勵人為善的傾向；正因有罪惡，故人能與罪惡爭抗，以力求為善。宇宙是善妙完善的，每部分皆有其適當的地位與目的。

#### 心理學

人為身體與靈魂所合成；靈魂亦為物質，是由神聖的火焰發出的火花。靈魂由血液滋養，靈魂司統馭作用的部分在心，由心發出各種精神作用，如知覺，判斷，推理，

感情意志等是。心漸次習得概念思維的能力，以達於合理的程度。凡能使思想合乎邏輯，即是自由的人。人類不祇是像禽獸那樣受意象及衝動的支配，且有思索選擇的能力，能隨順理性而行。凡能隨順理性而行，即遵依永存的自然律而動作的，便是自由的人，聰明人自己立意去做的事，即與自然律不相衝突，能徹底明白真理的哲學家，其自由與神無異。

斯多噶派對於靈魂不滅之說，主張並不一致。有些人主張人人的靈魂都能存留到世界的末日，有些人又主張祇有那有智慧的有道德的靈魂能永存。但靈魂在世界再造時，都要再現出來（靈魂復活說）。人類是自然或神最後的目標。

#### 倫理學

斯多噶的倫理學，是以上述的思想為基礎。

此派以為宇宙並非機械的因果系統，乃是一個有組織的合理的系統，是一個美麗的有秩序的整體，其中每部分在全體中，都有其特殊的機能。各部分都是為全體的利益而活動，宇宙是一個和諧的統一體，有一個活着的，有理性的神，為主宰宇宙的目標。人是宇宙系統中的一部分，是神聖的火焰中發出的火花。個人是具體而微的宇宙，個人的性質，是與整個的宇宙性質，相同的，所以個人的行動必當與宇宙的目的相和諧。因欲達到宇宙的目的，個人的目的亦得達到，使人達於最完全的境地。欲達此境地，必當修養靈魂，使理性之支配己身，亦猶理性之支配宇宙。人當使個人的意志屈服於宇宙意志之下，隨順宇宙的定律而活動，能自覺自動的，以盡其為宇宙中一分子的責任。

此派所謂隨順自然而生活，即合乎理性的生活，那就是好的生活。道德即至善，有道德即有最大的幸福。祇是那有道德的人，纔能有幸福的人生；能有這樣的生活，即是盡性的生活；能盡個人的本性，即隨順宇宙的理性以達到宇宙的目的。宇宙是由許多有理性者所組成的社會，在這社會裏每個分子皆有同樣的權利。萬物皆具有理性，每一物都是宇宙的靈魂中之一部分。

由人的自然衝動看來，也可以得同一的結論，據以多噶派說來，普通的理 Universal Logos，表現於低等本能之中，與其表現於人類的理性之中，是無二致的。萬物都有保存自己的慾望，快樂並非爲發洩衝動而生，乃是達到目的後的附帶結果。保存自己，也不是人生的目的，因爲一切生物，都有保種於的本能，要想生命擴張，到自己以外去。人類因理性發達，故以理性爲本性，而力求理性之圓滿，使處處都能顯出合理的目的。理性在本身上是可愛的，在別人身上，也是可愛的。斯多噶派並不因推崇理性而祇重學理。理性之可貴，是因爲理性能使我們認明自己的義務。

道德是唯一的善，不道德是唯一的惡，其他皆與道德無關。健康，生命，榮譽，財富，名位，權力，友誼，成功等，其本身皆不足以稱之爲善；死亡，疾病，恥辱，貧困，卑賤等，其本身皆不足以稱之爲惡。快樂或幸福，亦非絕對的善，不過是行爲附帶的結果，不應當作行爲的目的。凡此種種外緣，並非人力所能操縱。但我們如何應付，却在於自己。這種種外緣的價值，是由我們應付的態度，及對於我們的品格發生怎樣的關係而定。外緣的本身，並無價值可言，惟有道德，纔能使人快樂。

直正的道德行爲，是能明瞭道德的原理，自覺的努力去達到最高的目的。故道德的行爲，包含有兩方面：一爲關於善的確定的知識，一爲力求實現至善之自覺的目的。不自覺，無知識的行爲，不足以稱爲道德的行爲。由此看來道德爲一切的行爲，都以性格及善意而定，有無善意，即足以決定其有無道德；善與惡之間，無中之地位。一個人不是一個聰明人，就是一個愚笨人。凡有道德的人，即道德全備的人，因爲一切道德，都是由性格中發出，故各種德行，都是互相關聯，不可分的。（基利斯波 Carysippus 並不贊同這種說法）。道德非生而具有，是由學習修養得來，因爲道德的行爲，應具有充分的知識，故祇是成年人，纔能有道。人常依自己的判斷



而行，人自然要去追求自己以為好的事，免避自己以為惡的事。不好的行為，是由判斷不正確而生，其所以判斷錯誤，是由於情慾或不當的衝動所引起的過失。情慾有四種：即快樂，欲求，恐懼，悲痛。錯認了當前的善，即發生快樂；錯認了將來的善，即發生欲求；錯認了當前的不幸，即發生悲痛；錯認了未來的不幸，即發生恐懼；凡此種種情慾，都是靈魂的病態。我們不祇是要節慾，且當把情慾完全消除。情慾既不合理，故引起不正確的判斷。不動情念，是斯多噶派的理想。若欲不動情念，應有完全的知識；要具道德的知識，當有堅強的意志或品格。所謂不動情念，即是要能勇敢，節制。人之遵守道德律與否，在乎自己；人的意志是自由的。斯多噶派在玄學上主張決定論，在倫理學上主張意志自由論。

政治學 | 斯多噶派的倫理學，不是自利主義。人類不祇

是有保存自己的衝動，且有社會的衝動，故個人常常在擴張社會的生活。本能的動作，常受合理的思想指揮；理性指示出來我們是宇宙這大社會中的份子，這社會是由有理性者所組成，個個都有他應盡的義務（公義，仁慈，諸德）。這大社會裏，祇有一種法律，一種權利，（即自然律與天賦權利）。因為宇宙間祇有一個普遍的理性，在這大社會裏，道德是唯一判別公民的標準；神與聖人，是這社會裏最特異的，但是人人都能與神及聖人接近。凡是人類都是互相關係的，都是同胞，是同一位父親的子女；凡人都是同一個來源，同一個歸宿。普遍的理性，顯示於各個人的心中，人人都是受同一的法律所管理，是一個國家中的公民。即是如對於我們的仇敵，也應當饒恕，應當幫助。理性告訴我們應當把公共的幸福，共同的善，放在個人利益之上，且應犧牲自己，以謀公共的幸福。個人祇是在實現共同的善上能完成自己的責任，保全真我，此即斯多噶派的普世同胞主義 the Stoic Cosmopolitanism。

伊壁鳩魯派主張人應避免爲公事，不作政治活動；斯多噶派則主張應參加政治工作，人人都應爲社會及政治的事業而活動，爲自己的，國家和人民的幸福而努力，正如應對於世界作個世界良好的公民一樣。不過他們不能成爲偏狹的國家主義者，因爲他們的國家觀念，被那包括全世界的人道主義所推廣。任何國家的法律，當以天下一家的那種普遍法律及公義爲基礎。天賦的權利，是法律之根據。友誼與婚姻，此派也很重視。社會生活的各方面，凡能使個人被普遍的理想所支配的方面，都爲此派所重視。

〔宗教〕斯多噶派把真正的宗教與哲學看作是一回事。他們是流行的宗教之辯護者，以爲這種宗教，既爲一班人所信奉，即可證明是真實的，又以宗教是道德所必需的支持者。不過他們反對宗教中迷信的部份，而把他加以一種譬喻的解釋，這可算是最早要想以系統的方法作如是解釋的。

敬虔是對神而生的知識與崇拜；這種態度，包含着人對於神的正確概念，及模仿神之全備。個人向那普遍的意志 Universal Will 而屈服，而順從，即所以造成宗教的真精神。

**希臘倫理要義** 各種希臘的倫理學說，都包含有秩序，

合諧，調和等理想。人應服從理性，自制，事事皆能保持中庸的態度。無論唯物論或唯心論，都公認「理智」之重要，都以爲正當的行爲，是要靠人能有正當的思想。即是相反的學派，都以爲能構成好的生活的行爲是一樣的；都認爲智慧，自制，勇敢，公義等是基本的道德。這種看法，無論是快樂論者，及反對快樂論者，都是相同的。他們都以爲，要是人能夠具有道德，能有智慧，中和，勇敢，公道等美德，他就得着了幸福，而能精神安定，心氣和平了。不過快樂派以爲人是爲求得幸福而追求道德，而倫理的理想主義者，則以和諧，美麗的心靈，其本身即爲美德，即如無幸福可求，這種性德之培養，也是值

得努力的。各派都把對人和氣，及友愛，仁慈，與同胞之感等，認為是美德。斯多噶派及伊壁鳩魯派，都把同情心擴大到包括全人類；其不同者伊壁鳩魯派在理論上，是以自利為中心，以為我們若不與我們的環境相合諧，即無快樂可言；而斯多噶派，以為愛鄰舍這樣的態度，本身即善；我們不應把他人作為我們求得幸福之手段。人對人，應以他人為目的，不應以之為手段。

斯多噶派的倫理學，就他看重人的價值而言，此派確比柏拉圖及亞理斯多德為高。柏氏與亞氏，都為蓄奴制辯護，而兩人都有民族的偏見。他們兩人都以希臘以外的人為野蠻人，比起希臘民族，都是些劣等民族；二人同以蓄奴為一種自然的及公道的制度。世界同胞，人類平等一類的思想，是他們想不到的。他們所謂之公道，平等的權利，是祇對於當時一國中有完全公民資格的人而言；他們也以為國家是以和平為目的，不應以攻伐為目的。但他們所謂公民，是指那些有自由而又聰明的那些希臘人而言。及至希臘失其自由，以及亞歷山大王徵服所謂希臘以外之野蠻民族 barbarians 之後，人類同胞，及凡有理性的人類，皆得有平等的權利等觀念，就在有些人心中發生了。而這樣思想，正是斯多噶派所宣傳的。全人類皆有連帶關係這種思想，或為此派的中心思想。人格尊嚴的觀念，也發展了；於是把一切有理性的人類，都認為是同一祖宗的後裔，同為是界的公民，有同一的權利，同一的義務，受同一法律的裁制，有同一的真理，同一的理性。人的價值，不以其富貴階級而分，而是以其道德上的價值 Moral Worth 及其善意 good Will 而定。道德並不鄙棄任何人，不管他是希臘人或異邦人，男人或女人，富人或貧苦人，自由人或奴隸，聰明人或愚拙人，健康的人或患病的人（見 Denis, 道德學說及觀念史）。品格是最高的判別的標準，這是別人所不能加給你的，也不是別人所能奪取去的。

## 第十四章 懷疑學派與折中學派

## SKEPTICISM AND ECLECTICISM

懷疑學派 Skeptical School | 我們以上所討論的哲學運

動，其主要點，雖為倫理問題，但却也構成了博大的玄學系統，而且是要證明人類的理性，足以求得真理的。從這方面看來，他們是承繼蘇格拉底以後的那些大思想家的精神，去為知識辯護，反抗懷疑派的攻擊，並恢復對於「思想」本身之信念。不過不久，又來了一個消極的時期。斯多噶派及伊壁鳩魯派同時的，有一種新的懷疑哲學之產生，似乎是反抗前兩派獨斷的態度起的。懷疑派由居住伊里斯 Elis 的彼羅 Pyrrho 所倡導，故又稱為彼羅主義 Pyrrhonism。這個名稱，與懷疑 Skepticism 的意義，是相同的。

彼羅與懷疑學派 | 彼羅 (365—270 B. C.) 在少年時，

曾從學於德漠利圖之門人，去研究原子論派之說，也深通埃里亞墨加拉學派 Elean-Megarian 之說。可是他並無著作，其學說由夫理亞斯之泰蒙 Timon of Phizius (320—230) 傳述，而其諷刺文，所保存的，祇有其片斷而已。泰蒙之後，懷疑學派被柏拉圖的學園所吸收，及至學園，排斥懷疑論時，始再獨立成派。阿塞西雷斯 Arcesilaus (315—241) 是學園中的第一位領袖，把傳統的學說放棄了，專意批評斯多噶派及伊壁鳩魯派，因為他以為這兩派是偽哲學 Pseudo-philosophies。他訓練他的門人學習辯證法，或對任何論題有能立能破之術。他以為對於玄學問題，不必妄下判斷，是最理想的事。學園中懷疑派最著名的，即卡尼亞底 Carneades (213—129)，他沒有留下著作，這與彼羅相同。卡氏的繼起人，有克利托馬

卡斯 Clitomachus ( +110 ) 及拉銳薩之裴羅 Philo of Larissa ( +80 ) 與阿斯卡隆之安泰俄卡斯 Antiochus of Ascalon ( +68 ) 。

學園中 The Academy ( 卽懷疑派時期中之中學園派 Middle Academy ) 在拉銳薩的裴羅及安泰俄卡斯等領導之下，排斥懷疑派於學園之外，於是懷疑在基督紀元之初，有恩尼西提麥 Aencsidemus 之領導，再成獨立的運動，及後懷疑派中，有綏克司都 Sextus Empiricus ( 其活動時期爲 180—190 A.D. ) 恩尼西提麥，曾著有書，論及彼羅主義，其片斷之詞，由綏克司都保存着。綏氏存著有對數學家之抗議及彼羅概論等書。

#### 懷疑派的學說

此派基本的思想，卽是以爲人類無法知道事物的性。我們由感官所察見的，並非事物之本身，祇是我們所看出來的事物之現象。若果感覺是我們一切知識的來源，我們所知道的，既不外乎感覺，我們怎樣能知道事物的本身，是否與感覺相合？尤有進者，我們的思想與感覺常有互相衝之處，我們也無標準分別真偽（彼羅之說）。伊壁鳩魯派把每感覺作爲真理的標準，而斯多噶派又祇把那些感覺能使我們發生信念，而又使我們不能不認可爲是的，當作是真的；但這兩派所說的標準，都不十分可靠，我們常受欺騙；那無對象的知覺，也能使我們發生很清楚，明晰，而又顯然，無異實物所給我們那麼樣的真切的知覺（阿塞西雷斯 Arcesilaus 之說）。我們不能知道一種感覺是否實物之真實的影像，因爲我們無法得知實物以相比較。還有一層，我們不能對一種觀念加以認可，但判斷既以是思想，又必需有標準以定其是非（卡尼亞底 Carneades 之說）。卡氏又說：我們不能證明任何事，因爲無論證明何事，必需假定前提以作推論之據，而結論無非前提之巧詞而已，或者更需證明前提所依據之前題，如是倒推，永無止息，而我們的結論也無法確定。

若我們不能知任何事物，我們就不應下判斷，那就是說不下任何假定。我們所能說的，祇是我們有怎樣的意識狀態，祇能說某物就我看來是白或黑，而不能說某物是白或黑。在實際生活上，這樣說也夠了（彼羅之說）。關於道德的事，有些知識是無庸過問的，對於這類的事，我們也不必下判斷，能夠這樣，我們少許多煩惱，也不須追求理想。能有這樣退避的態度，心中就可有平安。卡尼亞底確以為我們雖無認識事物性質的標準，我們究竟也有相當的把握，如知覺之清楚明晰，已足以指導我們實際的行動了。事理的蓋然性 Probability，有程度的不同；我們也不須停止下判斷。聰明的人，對於一種觀念之認可，是要以其蓋然性而定；他也知道一件事，雖有最高的蓋然性，也不能保其必是真理。卜氏這種學說，就導入折衷派 Eclecticism，或常識哲學 The philosophy of common sense。

卡尼亞底攻擊斯多噶派之說，便想把斯多噶派中的矛盾顯出來，並且指出知識之無用。他否認以目的論的論證去證明上帝的存在，因為他以為世界既非合理的，也不是美的好的。即如世界是合理的，美的，好的，也不足以證明上帝的存在。他對於上帝的觀念，或宇宙的靈魂之批評，是如此說的：如果上帝也有感覺或情感，那麼，他也是能變的，而一個能變的上帝，是不會永存的。反之，若上帝不變的話，他又是一個冷酷無生命之物。再者，若果上帝是具有實體的 Corporeal，他必有變化，必要消滅；他若非實體，他必無感覺或感情。若果上帝是善良的，他必為道德律所支配，那他就非至高無上的；若上帝不是善良的，他就比人還不如。上帝這個觀念，充滿了矛盾，我們的理性無法領會，所以人不能有關於上帝的知識。

拉利薩的淮羅 Philo of Larissa，以為斯多噶派的真理標準，雖不正確，這也不足以證明知識是不可能的。他不相信阿塞西雷阿 Arcesilaus 或卡尼亞底反認知識之可能。安泰俄卡斯 Antiochus 捨棄了懷疑論，而取折衷沒之說。

## 後懷疑論 Later Skeptics

懷疑派之說。到了後懷疑派

諸人，如恩厄西提麥 Aenesidemus 及綏克司都 Sextus 等手中，始發揮詳盡，恩氏所論知識之不可靠，其理由即：同一的東西，在不同的動物，及不同的人看來，是不同的；而且同一的東西，在同一個人的各種不同的感官所感受的，也不相同；甚至於同一感官，在不同的時間及情況，與環境不同時，所察見同一的東西，其感覺也是不同的。每一個感覺，是由主觀及客觀的種種條件所決定，所以沒有相同的感覺。他又用證明去否認證明之可能，並否認因果觀念及上帝之存在。

懷疑論的運動，在哲學史上，不是沒有影響的。此派使有些學派的獨斷論失其勢力，使他們修改他們的學說。因為各派之間的不同及其矛盾被指出了，使思想家又得把彼此間之差異點看輕些，而把相同點看重些，更進而用常識的看法，採取各派之優點。折衷派，即由是而起。

## 折衷派 Eclecticism

折衷派之興起，也是因為希臘學者

與羅馬人之間，其理智上的接觸，日益增加的結果。羅馬人中沒有哲學的天才；他們缺乏玄想力，不注意於宇宙人生的理論。及至馬其頓 Macedonia 在 168B.C. 年在羅馬征服時，希臘始變為羅馬的一省，那時始引起哲學思索的興味。此後希臘的教師，到羅馬去，羅馬的少年，也到希臘的哲學學校去求學，於是希臘哲學，就成為高等文化中不可少的一部份。可是羅馬思想家中，並沒有產生獨立的思想系統。他們無需折衷諸說，由各系統中，採取其最歡喜之點，湊合攏來。即如他們要採取某家全部的學說，他們也改換一下面目，以投其自身之所好。他們無心去探求精微的妙論，以及詭辯異說，並免避希臘人吹毛求疵，及精細分析等態度。他們也不喜歡爭辯討論。他們不是深刻的思想家，但憑常識判定事理。他們正如法人

鄧理士 Denis 在他所著倫理學史中所說：他們在哲學中所求得的，無非是行爲及政治上的規律而已。

折衷派採取各家之說，浸入柏拉圖的學園，Academy，亞里斯多德的學院 Lyceum，與斯多噶派中去；惟有伊壁鳩魯派，能保守其學派的獨立精神，堅守其中思想。代表折衷派的有，新柏拉圖派的安泰俄卡斯 Antiochus，斯多噶派中的培尼喜阿斯 Panetius (180—110 B.C.)，波西多尼阿斯 Posidonius (+91 B.C.)；西塞羅 Cicero (106—43 B.C.)，及塞克綏都 Sextus (70 B.C. 生)及科紐特 L. Aunaetus Cornutus (紀元後一世紀)，及塞內卡 L. Aunaetus Seneca (3—65 A.D.)魯發斯 C. Musonius Pufus (紀元後一世紀)等，在羅馬所建立的學校。



## 宗教運動

## 第十五章 猶太化的希臘哲學

## Jewish-Greek Philosophy

哲學與宗教 我們已將繼柏拉圖亞里士多德的偉大哲學

系統之後面起的哲學運動在前面敘述了，現在到了一個新的時期。即是哲學依附於宗教的時期，依壁鳩魯派把宇宙看作一部機械，並教隨順此派的人怎樣在世間享受，盡量在人間求幸福。斯多噶派把宇宙看作是合理的，有目的的系統，以為人類最好是屈服於宇宙意志之下，並且輔助全體的目的得以實現。懷疑論派拒絕提出任何答案，並叫人不必去求了解宇宙，以為在實際生活上，最好任天委命，隨順習俗。折衷派最後出來，設法在各種學說中擇取其優點，湊合攏來，構成一個滿意的宇宙觀。

然而各派的哲學，終不能滿足各種心理型態不同的人。有些人的氣質，絕不能把宇宙看作原子的機械活動，而不再追問上帝的存在，他們也覺得，若不依托及隨順宇宙的意志，就不能在他們自己純潔的心裏得着平安與能力。不管懷疑論者如何的非難，他們終不能把想要認識上帝這樣的願望拋棄了。他們不願祇隨盲目的命運之支配，他們不祇是要想認識上帝，並且要想親見上帝。策勒敘述這個時期的特殊精神，是這樣說的：「舊時代末後的數世紀，其特殊之點，即是人覺得與上帝遠離，且渴望得更高的啓示。這種渴慕的心理，正不減於當時人感覺到古希臘人及其文化之已衰落的那種意識，並且預告着一個新時代之臨到；這時候不祇是使基督教得活動，而且在基督教未來到之先，其他異教，猶太的亞歷山大派 Jewish

Alexandrianism 及其他類似者，已是應時而起的了」(見策勒希臘哲學史Part III, Vol. II)

這樣的態度，使哲學帶上了濃厚的宗教神祕意味；希臘的思想，雖然在理智的發展史上有非常的地位，但確是以宗教始，以宗教終。這種宗教運動，是因希臘的思想與伊及的加爾典的 Chaldaean 宗教特別是與猶太的宗教相接觸所發生的結果，伊及的亞歷山大城 Alexandria，在當時是一個各民族雜處的城，所以易於把兩方面的勢力聚合在一起。其時宗教哲學的潮流可從三方面看：(一)是要把東方的宗教(猶太教)與希臘的思想相接合，即成為猶太化的希臘哲學 Jewish - Greek Philosophy (二)是要依據畢達哥拉斯的道理去建設一種普世的宗教 A World religion，此即新畢達哥拉斯派 Neo-Pythagoreanism 之企圖。(三)是要以柏拉圖的思想為依據，建立一種宗教哲學，此即新柏拉圖派 Neoplatonism 之企圖。這幾派中的神學，有些相同之點，如同以上帝為超越的實在 a transcendent being；神與宇宙的三元論，關於神的神祕知識及啓示的觀念，棄世禁欲的主張，信仰介於人神之間有所謂靈 demons 與天使。其中有些是猶太教中的特點，到了這個時期，如一神論，二元論，啓示，預言，天使的觀念等，與有些希臘的思想系統混合在一起，所以其時的各派學說，都表示是希臘與東方文化的結合品。在新柏拉圖派哲學中，希臘的思想居主要的地位；在「猶太化的希臘哲學」中，東方的思想佔重要的成份。

猶太化的希臘學之發端 亞歷山大城 Alexandria 是紀元前 333 年 亞歷山大王 Alexander the Great 所建，是被他的將領托雷米 Ptolemy 的後代所統治(323—181 年)，在這時期是世界上商業及學術的中心，又是希臘文化與東方文化接觸之處。在這裏托雷米二世 285—247，曾建立了一個極大的科學博物館，其中藏有圖書達七十萬卷之多，這城遂變為各國詩人，

科學家，哲學家，薈萃之所。詩人到這裏來的有卡利馬卡斯 Callimachus，西俄克利塔斯 Theocritus 伴羅茲的阿波羅尼阿斯 Apollonius of Rhodes，數學家歐几里得 Euclid，天文學家有住柏爾加之阿波羅尼阿斯 Apollonius of Perga，亞銳士提拉斯 Arystillus，提摩卡亞斯 Timocharus 及倡地中心說的托雷米氏。還有地理學家埃拉托色尼 Eratosthenes 氏等，都曾到過亞歷山大城。托雷米二世時，曾把猶太人的聖經譯成希臘文，以便於為住在此地的許多已忘却了他們本國語言的猶太人之用。不過希臘文化之影響於猶太思想，並不限於亞歷山大城，即在巴勒斯坦 Palestine 本地，也大受希臘之影響。如在安提阿卡斯王 第四 Antiochus IV 時，曾力謀猶太人之希臘化，而且當時耶路撒冷 Jerusalem 知識階級的人，是很鼓勵國王這樣做的。

最早把猶太及希臘思想融合為一，可從受逍遙學派影響的猶太人阿利斯拉虜拉 Aristobulus (約在紀元前 50 年)。他曾寫舊約摩西五經的註釋，他指出來舊約的教訓是怎樣與希臘哲學家的思想相合的。他並且主張希臘人如阿斐斯 Orpheus，荷馬 Homer，希西俄德 Hesiod，畢達哥拉斯，柏拉圖等，都會由舊約聖經中得着過知識的。他因要證實他的說法，曾引許多希臘詩中的詞句是由舊約而來，不過他所引的句子，後來的人，證明是偽作。他又想破除舊約中的神人同形說 Anthropomorphism，而以之為譬喻之詞(本著斯多噶派的辦法)，其目的也是想與希臘的思想相調和。上帝認為是一位超越的神，無有形像，人類從未見過，他祇能被人的純粹智慧所察見。宇宙的靈(斯多噶說)，並非上帝的本身，乃是管理萬物神聖之力 the divine power。他的學說顯然是受了亞里斯多德及亞多噶派的影響。希臘哲學之影響於其他的猶太人之著作，由所羅門之智慧 Wisdom of Solomon 馬卡比亞書 Book of

Macca'bees 西比林的預言 Sibylline Oracles 及西拉哈的智慧 Wisdom of Sirach等書，亦可看出。

**淮羅Philo** 淮羅出自亞力山大城猶太的祭司之家，他生

於紀元前三十年，歿於紀元後五十年。他曾著有關於歷史，倫理及經典註釋的書，不過他的著作，許多已失傳了。照淮羅看來，猶太文化是人類智慧之總合。希臘哲學家如畢達哥拉斯，柏拉圖等思想與摩西及猶太先知的教訓，都是由同一的理性所顯示，為要證明這種主張，他用當時在亞歷山大城流行的辦法，即以譬喻法，去曲解希臘哲學。特別是柏拉圖及斯多噶派的書，以為是以猶太的聖經相合的。他把亞當比作靈性或心，而以夏娃為肉慾，以雅各為制慾主義 Asceticism 等是。

淮羅的哲學，其中心點，即其上帝的觀念。他以上帝為絕對的超越體，上帝是非常高超的，我們人類是無法理解他，敘述他。他是超乎言說的，他比知識，道德，及至善還要高超些。我們祇能知其實在，而不能知其究竟是甚麼樣的實在。我們確知其存在，我們由最高的理性，或純粹的智慧去認識上帝。上帝的存在，也是可證明的。他是一切事物的基礎及根源，萬事萬物皆包含於他之內。他是絕對的權力，絕對的完全，絕對的善，絕對的幸福，純粹的心靈，智慧和理性。上帝是至尊的，不能與不純粹的物質相接觸。淮羅因為要想解釋上帝對於這世界的作為，遂假定上帝與物質之間，有其他的能力，或工具，他採取了猶太人天使及諸靈 demons 之說，以及希臘的宇宙靈魂及觀念之說。有時候他以為這些能力是上帝的性質，以之為上帝的觀念或思想，以為是普遍的能力或理性之部份，有時以之為上帝的使者或僕人，或以之為靈魂，天使。有時候用希臘哲學來解釋，有時候用猶太的宗教來解釋。他又把一切的能力，合而為一，以之為羅各斯 Logos(理)，神聖的理性 Divine Reason，或智慧。我們之所以能思想「宇宙的理」

Logos, 是因為我們即具有「理」logos; 此理即知識的能力, 與純粹的理智 pure intelligence or nous 是不同的。吾人心中之理, 為一切觀念所存在之處, 正如建築的工程師的心中, 存有城市建築的計劃。「理」為一切能力之能力, 是最高的天使, 是上帝的長子, 是上帝的形像, 是上帝的化身, 是人神之合一體, the God-man, 是天界的亞當。其實, 淮羅的「理」Logos, 即斯多噶派的宇宙之靈, World-soul, 是世界的形成者, 宇宙的原型, 或可說即是柏拉圖的理型界, 是介乎上帝與世界之間的實在。有時他把這個「理」看作是神聖的光的射線, 這種說法, 頗暗示新柏拉圖派的普羅泰拉斯 Plotinus, 的流出說 Emanation theory。至於淮羅所說的「理」, 是否有人格的, 却不易言。

「理」Logos是上帝的智慧, 權力, 及善之實體, 或者可以想作是別於上帝之「實在」entity。要表現「理」的活動, 他又主張有無性質的物質 Quality-less matter, 或者說, 是佔有空間的一團質, 是由上帝所造的。上帝用「理」Logos把那混沌的質, 造成世界上有形像之物, 那形形色色之物, 是「理型」之影像或摹本。我們由感覺得知「理」, 此官覺界 the World of Sense, 即是那「理」之摹本。感覺是人類認識之第三種能力, 世界雖有始, 却無終(猶太創造世界的觀念)。時間與空間在世界創造之時即造出來了。因為「理」Logos是完全的, 是善的, 所以世界上的缺憾與罪惡, 必由「物質」matter而發生。

人與這宇宙一樣, 是由靈魂與物質所構成。人是具體而微的宇宙, Microcosm, 是受造之物中最重要的。純粹的思想 Nous, 是人的特徵。身體與不合理的部份, 屬於宇宙中的物質, 但靈魂主持之力, 則為欲望勇敢, 及理性(理Logos)。那無形質的心或純粹的理智, 是由上而加於靈魂的, 故人得稱為上帝的影像 image of God。身體是使人犯罪之因, 靈魂附入身體之內, 是一種墮落, 靈魂一入身體, 即是有罪惡了。(原罪

說 Original sin )。若果已墮落的靈魂，不能自拔，而受情慾之迷惑時，不免更附入其他有形而必滅之體內。人類的智慧，雖常與神聖的心靈相交往，但據淮羅看來，人既有追隨上帝之自由，也有反抗上帝之自由。既能迷於情慾，復能不受制於情慾；至於如何有此自由，他也沒有說明。他說人應不為身體所拘，要自謀釋放，不為罪惡所羈，由玄想 Theoretical Contemplation 的涵養以情制慾，(禁慾主義 Asceticism)。不過人是不能自拔的，因為人的罪惡太多，心力過弱，故必需神力的扶助。上帝必須啓發我們，深入人的心靈，人必須達於自我意識完全消滅的境界，此即所謂忘我 Ecstasy。到此境界時，我們即能直覺上帝，將自我沒入宇宙真體之內，此即謂之得見上帝(神祕經驗 Mysticism)。

## 第十六章 新柏拉圖派 Neoplatonism

新畢達哥拉斯派 Neopythagoreanism 畢達哥拉斯是紀

元前六世紀的人，他的目的是倡導一種倫理的宗教的改革運動，故其教人的目的，是以倫理，政治宗教為主。他死以後，他的學說在與實際生活有關之點，是繼續發生影響，特別是盛行於意大利。不過此派自其哲學的組織上說，到第四世紀即已消滅了。柏拉圖到晚年吸收了此派的數論，及其宗教的神祕因素。柏氏的門人及學園中初期的人，也注意柏氏晚年的思想。及至亞里斯多德派興乎後來其他的希臘思想派別興起，學園中便不以畢達哥拉斯派的學說為正宗的思想了。然而畢達哥拉斯派的祕密會社，及其神祕的因素，仍繼續存在。及至紀元前一世紀，在羅馬帝國有宗教的想望時，於是此派又復興起，此時又注意到這一派的哲學問題了。可是復興此派的領袖，不是以

初期的畢達哥拉斯派的學說為依據，倒是採取了柏拉圖派中的畢達哥拉斯派的思想，並把其他希臘思想合在一起，這正是那個時期特有的折衷精神之表現。畢達哥拉斯被認為是神所啓示的知識之來源，其他在柏拉圖亞里斯多德，斯多噶等派中，有合乎他們的口味的，都認為是出自畢達哥拉斯。關於這位大師的人格與事工，不免附會許多神祕之談。

此派中的人物，在紀元一世紀中，有斐古拉斯 P. Nigidius Figulus，綏克司都 Sextius 的門人索與 Sotion 提雅那的阿波羅尼阿斯 Apollonius of Tyana 以及摩得亞塔斯 Moderatus。阿波羅尼阿斯以畢達哥拉斯為世界的救主，而非羅斯特拉塔斯 Philostratus (三世紀人) 却又以阿波羅尼阿斯為世界的救世主。新畢達哥拉斯派對於許多柏拉圖派中的人，也發生過影響。如喀羅尼亞的普盧塔克 Plutarch of Chaeronea (50-125) 泰爾的馬克西馬斯 Maximus of Tyre 阿彪利阿 Apuleius (約生於 126—132 年) 大醫士格能 Galen (二世紀 塞爾薩斯 Celsus，紐美尼厄 Numenius 等是。

新柏拉圖派 Neoplatonism 以希臘思想為基礎去建立宗教哲學，在新柏拉圖派的思想中，最看得出來。柏拉圖的系統，變成一種宗教的宇宙觀，並採取逍遙學派及斯多噶派或其他學派中有利於其說之點。此派以上帝為萬物之源，一切事物由他而來，也以他為歸宿。他是始，他也是終，並是始終之間的一切。與上帝交通，或與上帝融為一體，是人生一切活動的目標。

此派之發展，可分為幾個階段。(一) 即亞歷山大羅馬學派 The Alexandrian Roman School，創此派者為亞倖亞 Ammonius Saccas, (175—242 A. D.) 他沒有著述留下。使此派發揚光大者為普羅泰那斯 Plotinus (204—269)，其門人沙爾非利 Porphry (232—304)。(二) 敘利亞學派 The Syrian School

以占布利克 Jamblichus (+330) 爲代表。(三) 雅典學派 The Athenian School, 其主要的人物, 爲小普盧塔克 Plutarch the younger (350—133) 及普羅克拉斯 Proclus (411—495.)。

普羅泰那斯 Plotinus 普氏在紀元後 204 年, 生於伊及的

萊科坡里斯 Lycopolis。他在亞歷山大從學於亞侖 Ammonius Saccas 之門研究哲學, 垂十一年之久。243 年他去羅馬, 創立學校。他到五十歲時, 始將他的哲學思想, 著述成書。氏歿於(269), 其門人波爾非利 Porphyry 編訂他的手稿付印, 分爲六卷, 每卷九章, 並附以其師普氏之傳, 此書傳流至今。

新柏拉圖派哲學

此派主張上帝是一切事物之源, 是一

切不同的事物, 相反的事物之所從出; 是身與心, 形與質之本源。可是上帝本身既不包含差異與反對的性質, 而爲絕對的「一」。一切的雜 diversity 與多 plurality, 皆非上帝的本質。他雖是「一」, 但却包含一切, 乃無窮及無因所致之最初的因,

the first causeless cause。萬物皆由他而生, 萬物皆由他所流出。既有多 Plurality, 必先有一 Unity。「一」在一切實有 Being 之先, 一切實有之外, Unity prior to all being and

beyond all being。上帝是超越的, 我們說上帝是甚麼, 即對他加以限制了。我們不能說神是美或善或是思想或是意志如此說, 時即對上帝加以限制, 以之爲不完全了。我們不能說他是甚麼, 祇能說他不是甚麼, 我們不能以他爲實有 being, 因爲實有是能爲我們所思想得到的, 凡能爲人所思的, 即有能思與所思的分別, 即是對之加以限制了。上帝是比真美善, 意識, 意志, 等還高超, 因爲這一切都是依賴着他, 我們不能以他爲思想, 因爲思想包括有思想者與其思想之分, 即是一個自覺而自動的思



想者，都有能思與所思之分，若說上帝有思想有意志，即以其所思及其意志表現之所對去限制了他，因之，他的獨立性也被剝奪了。

世界雖由上帝而來，他並未創造世界，因為創造包含有意識與意志，或是限制。上帝並未定意創造世界，世界也非由上帝演化而來，因為上帝是最完全的，宇宙是上帝的流出物 emanation，是他無限權力之充溢的表現。普魯泰那斯用種種譬喻之詞來解釋他的意義：他把上帝比作永流不竭的泉水，又以上帝為日，日光四射，然終無損於日。他用這些譬喻去比擬上帝絕對的權力，與其獨立性。果由因生，因却不沒於果中，果亦不能限制因，果之於上帝，是不關重要的。世界雖依賴上帝，但上帝並不依賴世界，正如動物雖產子，但產子之後，這動物仍然生存。

距日愈遠，則愈近於黑暗。創造之發生，正是由完全降到不完全的境地。凡受造之物，愈下等的，愈是不完全，愈趨於雜多，分離，與變化。下一級是上一級必然的結果，是上一級的摹本與影像。可是下一級的，常追慕上一級的，要想回到自己的根源，在上層中去追求他的目標。

在上帝的流出物中，可分為三級：一為純粹的思想或心，二為靈魂，三為物質。在第一級裏，可以分為思想與觀念。上帝思索時有思想 thoughts，他冥索着純粹理想的宇宙，在這一級裏，思想與其觀念，能思與所思皆為一體，並不為時空所隔離。在神的心裏，思想者與其思想，是二而一的。若上帝所想的即完全的真理，則思想與思想的對象，即是一體。上帝思索着他自己的思想，思想是其本性之流露。在神的心裏，思想者 thinker，思想的活動 the activity of thought，及思想 thought，是一回事，是不可分的。上帝的思想，並非推論式的，由一種觀念，推及其他的觀念，由前題推到結論，乃是直覺的，靜觀的，在同一時間內將全部的觀念系統都融會在心裏。

觀念之多。正如現象界特殊事物之多。觀念雖各不相同，但是構成了一個一貫的系統，正如柏拉圖所說理型界之系統。最高原理 the first principal(或上帝)之絕對的統一性。是由這各種不同的觀念，所構成的系統顯出來。

感覺界裏每一個別的事物，在上帝的心裏皆有其觀念。純粹思想，是現象界的模式Pattern，是一個無空間性，無時間性，完全的，永久而和諧的，可理解的世界；但純粹思想不祇是模式，觀念也是運動因，每一級的流出物，都是構成下一級的因。

靈魂是第二級的流出物，由純粹思想所產生。凡觀念或目的之所在，即謀有所實現，或產生出甚麼東西來。其所產生者，是純粹思想之結果或影像。因為是產出的果，或原型的摹本，所以比起原型就要差些，沒有那樣完全。靈魂是超乎感覺的，是可思而知的，是主動而含有思想的，惟比純粹的思想為低，但具有思考之力，是由推論的方式而思索的，是自覺的，却不需感覺與記憶。靈魂有兩方面，一方面是向純粹思想的方面而活動，一方面是向感覺界而動。在前的方向，靈魂之活動若思想，靈魂想着純粹的觀念。在後的方向，靈魂使物質中有秩序。普氏稱前者為世界之靈 World Soul，後者為自然。有時他以為有兩個世界之靈，後者是由前者所流出，正如光之由光源射出，構成有形之物的無意識的靈魂。靈魂具有觀念，能內觀心，是不可分的；但靈魂欲使現象界之物有生氣時，又是可分的。

靈魂之活動，不可無所以施其活動之處，於是產生物質。物質無形，無質，無能力無聯貫，全無勢力而空虛，乃惡之所由生。是距上帝最遠者，全無上帝的性質。物質即黑暗，我們不能夠思想物質之形，祇能假定其必有；支持着那變幻的性質之現象的物質。即在這萬變的感覺世界中，有持續着的東西。在宇宙之靈中的靈魂，對於物質活動之力，使之成為感覺的影

像 Sensuous image, 或使之成爲神聖理智所包含着的可理解的世界之摹本。靈魂能由其特別的能力以感於物質之上，遂產生佔據空間時間之個別的事物，這些事物又爲個別的宇宙之靈所理解。宇宙之靈及個別之靈，都不佔據空間；事物之空間性，全由物質而來。現象界中之美與秩序及其統一性，則由宇宙之靈所致，並可追溯其根源於上帝。

普氏以爲宇宙由宇宙之靈所流出，是由其性質所必產生之果。但並不是由意志之活動在時間裏所產生。宇宙之靈的流出，有三個階段：但其在物質之創造，及使物質構成物體是一回事，不過抽象的思想，可以分析之爲三方面，但確爲永久的不可分的活動。普氏與亞里斯多德一樣說宇宙是永存的，可是普氏又以爲物質是不斷的接收着形式，宇宙之靈造出時間，使他自己能有所活動。普氏又採取斯多噶派週期循環說，至於這些說法如何能調和，則非他所過問。從他的思想大體上看去，他以爲這世界已往是如此，將來仍必如此。感覺的世界，自其全體看來，是永久如是的，惟其局部却有變易。

**人的靈魂** 人的靈魂，是宇宙之靈的一部份。最初靈魂由

神秘的直覺，以玄想永久的純粹理智。因其有對上帝的傾慕，故得知善；但靈魂又復傾向於地，遂不免於墮落。這樣的墮落，是因爲宇宙之靈，要想加形式於物質之上，及個別的靈，因戀慕感覺界之衝動所不能免的結果。於是靈魂失其本來的自由，因爲靈魂之自由是由向上的傾慕而來，自必去其情慾，始能合乎他高尚的性格。如靈魂囿於身體之內，則死後因其所犯罪過的程度之差異，不免再附入其他的人或動物或植物之體內。那入於身體之靈魂的部份，並非真我，乃真我之影像，是靈魂不合理的，動物的部分，是肉慾及感覺之所由生的部分，是罪之所從出，也是德之所由成。真的自我，是思想及「理」*Logos* 所構成。真我如欲完成其使命，必須捨情慾的生活而追

求思想的生活，由是以達於上帝。這樣的回到上帝那裏，在地上的生活裏是很少有做到的。

**神祕主義** *Mysticism* 人若欲回到上帝那裏，僅具有哲學

的道德還是不夠的。即如能有節制管束衝動，仍然不夠，必須能使靈魂清潔，掃除一切情慾，不受身體的污染。不過在使靈魂清潔之外，還有更高的一層修養，即是在靈魂清潔之後，更能作冥想的工夫，即是能做到直覺觀念；理論較實行爲重，因爲由理論使我們更能近於直觀上帝的境地；然而最高一層境界，即是與上帝合爲一體，這不是能由思想而達到，必待靈魂超乎自己的思想，將自己沒於上帝的靈裏，然後能達此忘我 *ecstasy* 的境界，得與上帝合而爲一，此即回到上帝的祕神經驗。

新柏拉圖派是希臘哲學與東方宗教之結合，由其主張有一超越的神看來，是有神論 *Theism*；由其以任何事物，甚至那最低的物皆由上帝所流出看來，又爲汎神論 *Pantheism*；且是宗教的理想主義 *religious idealism*，因爲主張靈魂的目的，是要在上帝的心裏得安息，此種境地，雖不能在今生達到，但是人當預備達到此境，即是專心思念上帝，把自己由情慾的縛束中解放出來。

普氏並不反對多神主義 *Polytheism*，諸神也是最高神靈的顯示。他相信有善與惡之靈 *demons* 之存在，也相信靈感作用，全宇宙都是精神的 *Spiritual*，靈與靈之間，自能互相交感。此派中不少的人過於重視這一類的迷信，擁護多神教，攻擊基督教，醉心於妖魔之術。

**泰爾的波爾非利** *Porphyry of Tyre* 波氏生於紀元後 232

年，歿於 304 年，是普羅泰那斯 *Plotinus* 的門人。他把其師普氏的著作刊行，並爲之作傳附入。他的目的是要述及其師之

說，並無所發揮。他比其師更重禁欲主義，並以流行的宗教為可使心清潔的。他接收許多的迷信，及當時的宗教習慣，與信仰：如鬼神論 demonology, 偶像崇拜，預言魔術等是。他曾作一畢達哥拉斯的傳，並為柏拉圖及亞理斯多德的有些著作，加以註釋。作有亞理斯多德的範疇導論，普羅泰拉斯哲學大綱，致亞勒波 Aneb 論鬼神書及反基督徒論十五卷，波氏的範疇導論對於中世紀的哲學關係極大。波氏的普羅泰那斯哲學大綱（拉丁文譯本）畢達哥拉斯及普羅泰那斯的傳，論鬼神書等書，及其所作註釋的一小部份，傳流至今。

占布利克 Jamblichus

占布利克為卡爾西斯 Chalcis 人

（約在紀元後330年左右），他是新畢達哥拉斯派的門人，也是新柏拉圖派的門人。他把哲學用來擁護或證明其多神論。其學說中迷信的成份比波爾非利更多。其著作有畢達哥拉斯派的人生論，對哲學之忠告，及關於柏拉圖及亞理斯多德的註釋。

附和占布利克之說的，有叛教的朱利安 Julian the Apostate，乃羅馬康士坦丁大帝 Constantine the great之姪。曾於361—363年之間為羅馬大帝，酷好希臘文學哲學，有叛教朱利安之稱，他想恢復古代的宗教。此外依從占氏的，尚有亞賽因的希俄多里斯 Theodorus of Asine，塞密斯提阿斯 Themistius，是柏拉圖及亞理斯多德著作的絕好的註疏家，又有馬克羅俾阿斯 Macrobius，奧林比阿多拉士 Olympiodorus；及海培夏 Hypatia，是最善註釋柏拉圖及亞理斯多德的一位女子，却於415年被亞歷山大的基督徒所治死。他的一位門人西尼夏士 Synesius，後來成為一位基督教的會督。

雅典學園之封閉

紀元後五世紀，新柏拉圖派又為蒲羅克拉斯 Proclus所復興。蒲氏是雅典學園的園長。繼其後長學園者，有美利阿斯 Marius，伊西多拉斯 Isidorus，達馬夏士

Damascius。紀元後 529 年，羅馬查斯丁尼大帝 Emperor Justinian 下諭查封雅典學園，於是希臘哲學的歷史，正式宣告終止。此後尚有關於柏拉圖及亞理斯多德著作的註釋，由辛卜羅夏士 Simplicius 小奧林比阿多拉士 the younger Olymprodorus 安慰論 Consolations 的作者，菩伊悉阿士 Boethius，與斐羅坡拉士 Philoponus 等是，菩伊悉阿士的著作及其繙譯亞理斯多德與波爾非利之範疇導論，對於中世紀初期的希臘哲學之認識大有貢獻。

但是這像的哲學中已沒有生命了。那想要把古代希臘的多神論復興起來，及想挽救古文明之衰落的種種企圖，都是枉然了。古文化已失其效力，以後的時代是新宗教的興起，雖然是要想把它壓倒，已不可能了。所可怪者，這新的宗教，因欲克服理智界，却又與希臘哲學攜手。

頁數	行數	原文	更正
7	4	斐勒賽第茲	斐勒賽第茲
7	7	Chaos	Chaos.
7	8	Eros	Eros,
7	9	Erebos	Erebos,
8	10	Pre	Pre-
13	10	彭	彭
14	15	Apolloma.	Apollonia.
16	5	Taren	Taren-
27	26	。按	按。
32	20	所知甚少即有，無其人。	所知甚少，即有無其人。
35	10	「就常更進……」	「就當更進……」
35	13	是由靈的寧靜，	是心靈的寧靜，
38	5	幼黑披底	幼里披底，
39	14	知識的追求	知識的追求。
40	23	識是是由	識是由
41	10	哥爾斯亞	哥爾期亞，
43	6	着得太重	着得太重，
44	5	即何為宇宙	即何為宇宙，
44	6	在宇宙間的位置	在宇宙間的地位，
45	17	他沒有不	他沒有不
45	25	論論	無論
46	11	蘇氏	蘇氏
46	26	偏見	偏見
49	13	我還有一點	我還有一點
50	14	趨於一致了	趨於一致麼？
50	19	可以如何構成	可以如何成構。
50	28	不可測問題	不可測的問題。
51	6	如謂醜	何謂醜，
51	10	類知識的以視	類知識的可以視，
52	19	告誡	誥誡
55	6	Schleirmacher	Schleirmacher
55	20	策勒	策勒
55	22	提阿忒圖斯篇一（篇字後，Parmenides一字之前，缺一行，更正欄內補入）	提阿忒圖斯篇Theaetetus辯士篇Sophist政治篇Politicus，巴門尼底斯篇Parmenides求得知識的方法
56	2	求得知道的方法	求得知識的方法
56	12	博大思想	博大的思想
58	15	赫拉顏利圖斯	赫拉顏利圖斯
58	17	求得真	求得真

頁數	行數	原	文	更	正
58	17	概有概之		概有概念	
58	22	不然稱爲		不得稱爲	
60	7	傾向		傾向	
60	28	說很清楚		說得清楚	
61	4	果因		因果	
62	16	及有目的之事, (「事」字後, 「皆」字前, 缺一行, 更正欄內補入)		及有目的之事。都是由理性所成, 凡醜惡不合理及無目的之事, 皆由機械因……	都是
63	4	覺界的活		覺界的生活,	
67	20	實現		實現	
70	19	亞理斯多德是看來		亞理斯多德看來,	
71	5	王腓力Philip的御醫。(原文Philip一字, 係錯誤, 應如更正欄所改正者)		王阿明塔斯第二Amyntas II的御醫,	
71	21	其如其思想		正如其思想	
71	21	Meta to Physica		Meta ta Physica	
75	2	來知		未知,	
75	13	任論		任何	
76	1	是後得最		是最後得	
78	7	Actuality		Actuality	
79	16	永久久不息		永久不息	
80	14	限到		限制	
81	9	大地宇宙		大地居宇宙,	
82	1	一定的。身體之內		一定的身體之內。	
82	2	定決		決定	
86	13	隨理性		隨理性	
86	19	羣衆		羣衆	
91	9	愛		受	
92	17	此學說		的學說,	
94	1	物體影像		物體的影像	
94	16	是不可絕		是不絕	
94	20	分解。時		分解時。	
97	3	道德祇是		道德祇是	
103	3	赫拉頤利 斯之		赫拉頤利圖斯之	
103	15	靈魂		靈魂	
107	28	Cosmopolitanism		Cosmopolitanism	
109	16	征服		征服	
110	16	Phizlus		Philus	



頁數	行數	原	文	更	正
111	8	Empicleus		Empiricus	
111	25	可。但判斷既以是思想。		可。祇能對判斷加以認可。但判斷既已是思想。	
112	12	也不能		仍不能	
113	18	年在羅馬		年被羅馬	
113	22	他們無稽		他們祇無	
114	7	Panaetius		Panaetius	
114	9, 10	Aunaeus		Annaeus	
114	11	Pufus		Rufus	
118	27	合而為一。		合而有一。	
119	16	把部混沌的質		把那混沌的質。	
121	27	沙爾非利		波爾非利	
124	3	Principal		Principle	

華西大學文學院

學術叢刊之一

社會哲學

姜蘊剛著

已由商務印書館出版

華西大學文學院

學術叢刊之三

歷史藝術論

姜蘊剛等著

華西大學文學院

學術叢刊之二

希臘哲學

定價國幣貳拾圓

原著者 狄理教授

譯述者 羅忠恕

發行者 華西大學文學院

印刷者 蓉新印刷工業合作社

華西大學文學院叢刊之四

特洛國的婦女

希臘悲劇家

攸利彼提斯著

陳國樺譯

華西大學文學院叢刊之五

生物學與文化

何文俊著

民國卅一年十月十日出版

華西大學文學院主編

華文月刊

自一卷五期起

每册零售國幣叁圓

全年訂閱國幣叁拾圓