

中 香 港 國 公 教 真 理 學 會 合 輯

甘 露 叢 書

吳 經 熊 葉 秋 原 主 編

哲



學

馬 里 旦 著
戴 明 我 譯

概

商 務 印 書 館 發 行



序

我編製一部『哲學綱要』(Elements of philosophy)叢書(本書可以算是它的一個敍論)的主要目的,是要將阿里斯多德和聖多默(St. Thomas)的體系來作一個忠實的介紹,並要在這體系的照明下來評斷於最近三世紀間相繼產生的各重要體系和近代哲學所討論的各主要問題。我曾嘗試使說明的方法適應於當代環境,並特別曾照預定方針遵守着一種說明上的發展秩序,使之儘可能合乎知識發現的秩序,永不求助於任何未被認識、未被瞭解的真理,也永不介紹進一個新的概念或命題來,如果它的道路尙未被那些走在它前面並導向它那裏去的概念或命題所準備好。這方法使我不在若干點上跟傳統教科書的程序有所歧異,特別是要大大的加強這部敍倫的重要性,並擴展其範圍。可是這樣,我不過是回到了阿里斯多德本人所用的方法。他的『玄學』(Metaphysics)的頭三卷,實際上亦不過是一個廣大的敍論而已。

這樣子一部著作,如果要它能完備,便必須在某些要點上作詳盡的討論,不如此它所企圖提

序

一

倡的研究便失去了作爲一種心靈訓練的全部價值。如果我將傳統的哲學縮小爲少數已失去其新鮮性的主要課題，和少數精神主義玄學家的常識，而怠惰於把它那優美的理智輪廓提供出來，把它那深入的分析力呈示出來，那麼我就算對它不忠實了。

眼前這本著作係爲初學者而設。所以，它不能企圖使爲專家而寫的論文中所能發現的那種微妙的辯證之深刻與豐富再現出來；它仍然是極度初步的。可是，它卻必須保持解釋哲學的文字所應有的科學性。

有些讀者也許會對經院哲學的術語感到驚異吧。可是，沒有一種科學，沒有一種訓練，甚至沒有一種競技或工業的形式，可以省得了一套專門的術語，並且那一套術語又往往比哲學的字彙遠更枯燥而牽強。要求哲學家使用日常語言，那就等於把他們的科學僅僅認爲是放浪的談話題目，飯後安樂椅上的無聊議論。在另一方面，要求於應用每一個術語之前必須先安下清楚的定義，那卻是正當的。

最後我要說，雖然阿里斯多德哲學，像聖多默和他的一派人所重行提倡並增益的那樣，既因為教會永不厭倦於把它提出來算做唯一的真正哲學，同時又因為它確能完美的跟信仰之諸真理相和諧，所以可以正當的被稱為天主教的哲學，可是，我們在這裏把它推薦給讀者接受，卻並不是因為它是天主教的，而是因為它可以證明是真實的。一個異教徒所創立的哲學體系與天主默示的教條之間的這種符合，無疑是它的真實性之一種外在的表記，一種哲學以外的保證；但是，它之所以能獲得作為一種哲學的權威，卻並不是由於它跟信仰相符合，而是由於它自己的理性的證據。

可是，理性與信仰雖有區別，卻並不是分離的，並且，既然我主要是為天主教讀者而寫作，我就不禁止自己偶爾提到每一個公教徒所都熟悉的知識，或哲學原則之若干在神學上的應用，以使哲學在天主教徒們的心裏獲得更適當的地位，或幫助他們維持他們思想的統一性。這事實依然

xx

xx

xx

xx

xx

存在着，即在我們的論證中和我們的哲學說明的結構中，占有整個基地並握有不分散的勢力的，
卻不是信仰，而是理性，並且僅祇有理性。



目錄

引言

第一部 哲學的性質

一 嚴格意義的哲學以前的哲學思想

緒論

原始的傳統

閃族人與埃及人

印度歐羅巴人

目錄

一

五

五

六

七

八

(甲) 波斯人……………八

(乙) 印度人……………九

(1) 婆羅門教……………一〇

(2) 佛教……………一五

(3) 其它流派……………一九

(丙) 中國人……………二〇

人類智慧的限度……………二四

希臘人，被選拔的理性之種族……………二七

二 蘇格拉底以前的哲學家……………三四

哲人……………三四

伊約尼亞派……………三五

(甲)	塔勒斯及其繼承者	三六
(乙)	大物理學家	三六
(1)	赫拉格黎都斯	三七
(2)	特莫格黎都斯	三八
(3)	阿拿克薩哥拉斯	三八
	義大利派：比塔哥拉斯	四四
	厄勒阿派：巴爾麥尼特斯	五〇
三	詭辯派與蘇格拉底	五七
	緒論	五七
	詭辯派	五八
	蘇格拉底	六一

(甲) 倫理學與知識……………六三

(乙) 反語法、問答法、辯證法……………六五

(丙) 溫和的理智主義……………六七

四 柏拉圖與阿里斯多德……………七〇

小蘇格拉底派……………七〇

柏拉圖……………七一

(甲) 他的觀念理論……………七一

(乙) 他的哲學體系……………七五

(丙) 它的限度……………七八

阿里斯多德……………八〇

(甲) 對柏拉圖的糾正……………八一

(乙) 阿里斯多德體系……………八六

(丙) 阿里斯多德的著作……………八九

阿里斯多德與聖多默……………九三

永久的哲學……………九六

五 哲學的定義……………一〇八

科學的知識……………一〇八

它的材料對象……………一〇九

它的型式對象……………一一二

結論一……………一一四

進一步的考察……………一一五

六 哲學與特殊科學……………一一九

哲學判斷特殊科學……………一一九

它管理它們……………一二〇

它保衛它們……………一二五

它是完全自由的……………一二六

進一步的觀察……………一二七

結論二……………一三二

七 哲學與神學……………一三五

神學的性质……………一三五

神學判斷哲學……………一三七

哲學以其結論，非以其前提，請示於神學……………一三七

哲學，神學的僕役……………一三九

進一步的考察……………一三九

結論三……………一四二

八 哲學與常識……………一四六

非科學的知識……………一四六

哲學係從作為首要原則之自然理解的常識中申引而來……………一五〇

常識可以偶然的判斷哲學……………一五二

結論四……………一五六

哲學的方法……………一五六

第二部 哲學的分類

一 哲學的主要分部……………一六一

論理學、理論哲學、實踐哲學……………一六一

它們的對象……………一六四

結論五……………一六七

一一 論理學……………一七〇

正確的推理……………一七〇

觀念與形象……………一七一

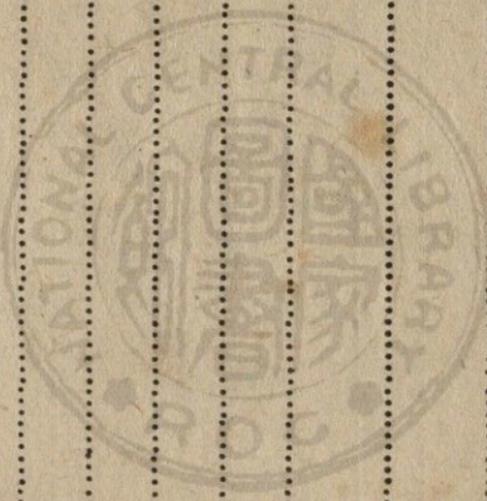
結論六……………一七三

個別的與普遍的……………一七三

結論七……………一七六

普遍體的問題……………一七六

(甲) 名義主義……………一七七



(乙) 現實主義……………一七八

(丙) 溫和的現實主義……………一七八

三 算學哲學與自然哲學……………一八二

物體這名詞……………一八二

算學哲學……………一八二

自然哲學……………一八三

(甲) 機械主義……………一八四

(乙) 活力主義……………一八四

(丙) 物型主義……………一八五

心理學……………一八八

觀念之起原的問題……………一八九

結論八.....一九二

抽象人性的問題.....一九二

相衝突的各流派.....一九四

四 批判論(認識論).....二〇三

作為存在的存在.....二〇三

批判論.....二〇四

真理的問題.....二〇五

結論九.....二〇七

相衝突的各流派.....二〇七

(甲) 懷疑主義.....二〇七

(乙) 理性主義.....二〇八

(丙) 溫和的理智主義……………二〇九

理智之對象的問題……………二一〇

結論十……………二一四

存在與可理解性……………二一四

結論十一……………二一五

五 本體論本質……………二一八

本體論諸問題……………二一八

本質……………二二〇

(甲) 廣泛意義的……………二二〇

(乙) 嚴格意義的……………二二四

這種本質的諸特性……………二二七

結論十二	二二二
進一步的觀察	二二二
我們的理智能夠理解本質	二三四
結論十三	二三五
進一步的觀察	二三六
本質在心靈中是普遍的	二三八
結論十四	二三九
個別性質與物質	二三九
（甲）個別性質	二四〇
（乙）第一物質	二四一
（丙）原型存在	二四三
（丁）性質、本質與要素	二四五

六 本體論、實體與偶然……………二五六

這些概念的起原……………二五六

實體……………二六一

結論十五……………二六三

進一步的觀察……………二六三

偶然……………二六五

結論十六……………二六六

進一步的觀察……………二六六

相衝突的各流派……………二六九

實體的個別性……………二七三

(甲) 第一實體、第二實體……………二七三

(乙) 憑自己，從自己，在自己……………二七六

七 本體論實在與潛在……………二八八

這些概念的起原……………二八八

(甲) 同一與變易……………二八八

(乙) 它們表面上的不可調和性……………二九〇

(丙) 由潛在這概念來解決……………二九一

潛能或潛在……………二九二

實在……………二九五

結論十七……………二九六

變易的性質……………二九七

事物中的實在與潛在……………二九七

公理 1 至 7	三〇一
相衝突的各流派	三〇三
術語	三〇四
(甲) 材料的與型式的	三〇五
(乙) 實際的與型式的 (實在的)	三〇八
(丙) 隱藏的與顯露的	三〇九
(丁) 在運用性的實在中、在表白性的實在中	三〇九
八 神證學 (自然神學)	三一四
固有存在本身	三一四
九 藝術哲學 倫理學	三一九

緒論·····	三一九
藝術哲學·····	三二〇
倫理學·····	三二二
倫理學的分部·····	三二四
相衝突的各流派·····	三二六
結論·····	三三三

哲學概論

引言

有一個時候，哲學家是被稱爲智人。第一次創用哲學（*philias tes sophias* 智慧之愛好）這名詞的，乃是比塔哥拉斯（*Pythagoras*），他以爲智慧就嚴格的意義說祇應屬於天神，因這緣故不願意被稱爲智人，而僅肯被稱爲智慧之友人或愛好者。他的謙虛本身，就是一種大智慧的標記，因爲最高真理之莊嚴與艱深，以及我們那『在這麼許多方面都被束縛住的』天性之軟弱，都禁止人類獲得『一種對智慧的所有權』，（註一）不讓他能夠完全自由的使用它。由於他所不得不遵從的許多必要，他祇好憑一種不穩定的權利來掌握它，所以他就不能稱爲智人，而遠更確切的應該稱爲智慧門前的一名乞兒。不過哲學却正就是人性所能夠到的限度以內的智慧本身。



這不是一種人類由於超人性的啓示而具有的，用超自然的方式灌注於我們靈魂中的智慧。這也不是一種人類由於自然的本能而具有的，完全自發且不自覺的智慧（例如獸類的警備性，甚至連簡單的靈魂的智慧，就都在這限度之內，）這是人類憑着他的理智的勞動而獲得的，作爲人的人類智慧，並且正爲了那原故，所以他的智慧便如此困難的獲得，如此不穩的保持着，所以那些找尋它的人便應該稱爲哲學家而不應該稱爲智人。

這就是從那名詞的字源及其在普通語言中的應用推演出來的哲學之性質。哲學家是一個具有人類智慧的人。潛心研究哲學的人，他如此做法就可以指示給他的同類看，對於惹人類的那些大問題，人的瞭解力究能達到怎樣一些最崇高的見解。

把哲學視爲『人類智慧』的定義，仍然是一種膚淺的定義，且是一種名義上的定義，它祇有在那名詞的意義方面可能使人們同意。如要獲得一種更深刻的定義，一種能顯示那對象之性質的真正定義，我們就得到具體歷史過程中去研究人們所一致稱爲哲學的那東西之形成或起源纔能辦到。

在這樣做的時候，我們將就一部解釋性的教科書所可能的限度，儘量的追隨阿里斯多德的實際方法，那是太屢次的被那些傳授他的結論，但顯然不懂得他的精神的書籍所忽略了的。那位偉大的現實主義者決不出於臆斷的先提出什麼東西來，他總是先研究一個問題的歷史發展，然後再提出他自己的解答，這樣一來，那解答便顯得是一個發現過程的自然終點了。這樣一種方法無疑會迫使我們大大的離開本題而游移到歷史的領域內去，但在我們看來，這實是不可少的。

在一方面，從實踐的、教育的立場說，把哲學思想的歷史淵源敘述一遍，實是一種最好的辦法，可以使初學者熟悉於哲學上的各種問題，可以將他們引進那個對他們是全新的理性思索的世界，且可以順便供給他們以許多非常有用的知識，他們的第一個必要條件，便是應懂得他們在研究些什麼，並對於以最簡單的形式提供出來的哲學諸問題具有一種充分鮮活而準確的概念。

在另一方面，爲要對我們的主題本身作適當的處理，如果沒有事前的考察或具體的證明，而立刻把關於哲學的性質、它的對象、尊嚴等等的結論陳述出來，那就等於把哲學的傳統概念在一種完全與之背馳的、隨便臆斷的姿態下提供出來，且冒着將我們的學生束縛到空洞的公式上去

的危險。反之，如果開首先把古代哲學到阿里斯多德爲止的，那就是說，到它的形成期結束時爲止的歷史作一個簡單的述要，那麼我們就把哲學就其起源與構造方面呈示了出來，且因而表明了常識的教訓和哲學家的科學化知識之間的過渡是怎樣完成的，各大哲學問題是怎樣產生的，以及一種到後面尚須付諸討論以測驗其真價的獨特的哲學概念，又怎樣不可避免的會從這個歷史探討中伸引出來，且自然而然的會強使心靈將它接受。我們可以無須害怕的抓緊了這些初步問題，到後面，我們還得再從另一個批評角度來考察它們。它們是跟哲學的存在本身，以及它的性質與價值都有關係的。

(註一) 阿里斯多德。聖多默。

第一部 哲學的性質

一 嚴格意義的哲學以前的哲學思想

哲學思索，正因為它是理性的最高成就，所以一切所謂原始種族都並不懂得。真的，甚至在古代各文明邦國之中，大部分也都不是沒有哲學，就是未能發現它的真正性質與特殊性格。在任何情形下，哲學總要到一個極遲的時期，約在公元前八世紀，特別是六世紀，纔開始存在，到那時候它纔發現了走向真理的正確道路；這種成功必須被視為是異常的，如果我們想到這麼許多哲學家，和哲學流派所曾走過的無數錯誤道路。

然而，哲學所處理的若干最初步的真理却遠在哲學本身出世以前就已經被認識，其中較重要者，我們可以到古代的一切人種中，甚至在最遙遠的時期去發現，不過多少是取着粗樸的形態，且多少已受到嚴重的轉訛。但是這些人種並不是從哲學家那裏學到它們的；他們的知識一部分

是得諸於那種完全自發的、本能的、我們稱之為常識的理性作用，但主要是得諸於原始的傳統。

歷史的最可靠的歸納跟神學的結論聯合起來，證明了這麼一種為人類各不同支派所共有的，可以追溯到人類起源時去的原始傳統之存在。並且縱然沒有任何明確的資料來源，這却仍是一個極合理的猜度：第一個人曾從天主那裏連同生命一起接受到知識，這樣他纔能憑藉教育來完成蕃殖的工作。

但是這種知識，連同它所與之合為一體的原始宗教，又是否可能完整無缺的由人類傳遞下來呢？在一方面，我們有最崇高的真理可以一代一代的移交下來，但在另一方面，我們却又有一種被感覺與想像所控制的智力。如此極端的一種不相稱，不可避免的會損壞了最初所接受到的傳統，一點一點的，遺忘之銹痕在它上面堆積起來，錯誤沾汙着它，它便成為多神主義和各種更墮落的宗教形態（靈魂信仰 animism，圖騰崇拜，偶像崇拜，魔術，等等）之腐蝕的犧牲品。然而，原始傳統雖經過這些變動，它在如許年代以來却仍替人類保留着一種基本真理的貯藏，不過無疑在日益減少而已。在這分貯藏中包括着許多哲學的概念，那就是說，跟理性範圍內的最崇高的問題

有關的概念。但因為它們祇是由一種證明常識之本能教訓的宗教傳統傳授下來的，所以它們是以一種哲學史前的形式爲人所認識，且存在於一種哲學史前的狀態中。

一切在歷史之原始（註一）階段中的人種都不懂得哲學思索，那是不足爲怪的。但甚至若干文明邦國都沒有哲學，那纔更爲可驚，例如閃族人（The Semitic），以及在這方面跟閃族人屬於同一範疇的埃及人。這些種族的知識貴族所達到的科學文化水準雖稱高級，但埃及人和卡爾岱亞人（Chaldeans）所具有的僅見的哲學概念，却彷彿祇是少數包含在他們的宗教以內的，關於神明、人類靈魂及其死後狀態、和道德教律的，極一般的觀念而已。這些真理並且是（每一個種族的情形都一樣）我們追溯其歷史愈遠便愈見純粹的，它們却始終未成爲理性研究與思索的主題，而祇是像他們所信的科學知識一樣的當做神聖傳統的一部分被接受下來。宗教取得了哲學的地位，這些種族從宗教接受到若干哲學真理；哲學他們却沒有。在這方面，猶太人亦無異於跟他們同種的其他閃族人。因為輕視人類智慧，輕視純粹理性的成就，且的確沒有從事此類研究的

性僻，所以他們沒有產生哲學家（至少在與耶穌基督同時的菲羅 Philo以前是沒有），但他們却有先知與法律。

在另一方面，所有印度歐羅巴人的大文明邦國却都顯示了一種趨向於理性思索，以及就嚴格意義說的哲學思索的衝動，雖然無疑各自取着極不同的形態。但是，除了在希臘（在極局部的限度內可以說還有印度），這種衝動，却沒有一個地方能獲得一種與宗教殊異的獨立的科學訓練。在這種情形下，傳統宗教並沒有代替了哲學的地位，但哲學，或我們應說是人類智慧，卻透入在宗教裏面，且跟它混和着。智人完成着一種神聖的任務。他並不是一個哲學流派的首領，而是一個宗教宗派（如果不是一種新宗教）的創立者。

（甲）在波斯人（註二）——他們的原有宗教，就我們從碑文所知者而言，是一種頗為純粹的神教——之中，梭羅阿斯德爾（Zoroaster）或薩拉士斯德拉（Zarathustra）創立馬嗣達教

(Mazdeism) 或梭羅阿斯德爾教（約在公元前第八或第六世紀時譯者按：卽祆教，拜火教，馬圖達 Mazda 爲其經典中創世主之稱號，）這是一種思索之有力的成就，它企圖替那個從太初以來就面對着人類思想的大問題，卽惡的問題，作一個合理的解釋，因而整理了（並也聯帶的歪曲了）若干從原始傳統得來的基本真理。梭羅阿斯德爾未能見到天主乃是唯一的最高原素，及一切生存的東西（祇要它是參預存在的）的泉源，而惡不過是沒有積極生存的存在之否定（Privation）所以沒有一個被造物會天生是惡的；於是他便歸結到二元主義上去，教示着說有兩個不是被創造出來的，且又同樣永恆的原素存在着，卽善的原素（奧爾模嗣特 Ormuzd）與惡的原素（阿黎芒 Ahriman），他們分管着宇宙的領域，他們的永不放鬆的鬥爭卽構成了宇宙的歷史。就阿黎芒可以跟原始傳統中的反叛天使視同一物這一點而言，梭羅阿斯德爾教實傾向着使魔鬼成爲一位跟天主鬪爭的天神。

（乙）在印度諸種族間，他們的知識及宗教史是遠更複雜的（因爲在這方面一切都至今

未有定論，所以關於他們的信仰，我們祇好把在我們看來是最為近似的解釋提供出來，我們卻看到一種值得注意的現象。當原來的宗教，即『吠陀經』(The Vedas) (註四)的原始宗教，已證明不再足以滿足一個更進步的文明之知識要求或社會需要時，有一些哲學概念，起初彷彿是作為祭禮與其它神聖儀式的解釋而創製出來，但後來則發展到了一種跟古代傳統與諸天神的崇拜相敵對的精神上去；這些哲學概念在僧侶階級中找到了一片基地，且控制了祭司羣。祭司們一方面要保持他們的職位，一方面又要發揮他們的新見解，為調和這二者，便一面繼續做着傳統的儀式，一面卻使他們的崇拜不再以舊時的諸天神為對象，而轉移到未經明言解釋的隱秘的宇宙諸勢力上面去。

(一) 這情形的結果，便是在一個混亂時期之後一種新體系的形成，婆羅門教（或印度教）它在本質上是一種哲學，一種玄學，一種人類思索的作品，但因為可說是披掛着聖殿的裝飾，所以從頭就給賦予了一種宗教的條件與屬性。那些講述其教義的書（『淨行書』 Brahmanas 與『奧義書』 Upanishads）據說有着一種神聖的起源，它們祇有從祭司們那裏纔能獲得。因此，婆

羅門教可以稱爲一種神聖的僧侶的，或神學的玄學；並且，早在公元前八世紀時，印度祭司階級的至尊地位，彷彿已就它自己的方式把若干十九世紀思想家們所夢想的東西都現實了，這夢想便是『哲學家教士』（philosopher-priest）與『科學宗教』（religion of science）應握有一種社會的及精神的統治權。

誠然，那些思想家所要賦予一種神聖性格的科學，乃是現象的科學，或是所謂實證科學，它不能算做智慧，甚至不能算做人類智慧（譯者按：意謂更談不到算做神聖智慧）而且，荷鉅斯忒孔德（Auguste Comte）說得不錯，它不能在任何部門裏產生出秩序來。反之，婆羅門教所給予一種神聖性格的人類科學，卻是終極現實的科學，是玄學，是嚴格意義的人類智慧：是一種玄學思想之強度的努力（就我們根據文件所能對之評斷者而言，不過這些文件的解釋卻至今還遠不能確定）但仍是未經訓練的理性之產物，不能作必要的辨別並避免內部的矛盾；它被對於『一切』的直覺知識之夢想所誘惑，與其說是人性的卻甯說是天使性的，且正被自己的野心所害死了。

這個體系，至少當我們考察其占優勢的傾向時是教示着說，世界的第一原素，名曰『婆羅吸

摩』(Brahma 梵天) (註四) 或『阿多門』(Atman 自我) (註五) 在他自己身上構成了一切真正存在的東西之內在現實，從這裏照論理學便應發展到汎神主義或天神及其創造物的合一。(註六) 可是，他們卻嘗試着要避免這個結論。那最高原素既沒有人格又沒有知識，對於它任何形容詞都加不上去，它是絕對不能給人用任何概念來認識的，無論那概念是如何廣泛，甚至用存在的概念都不能，所以它必須被稱爲『無』或『非存在』，不過它卻是唯一的真正現實。因此，一切多種的或有限的東西之存在，一切我們可以用我們的感覺或甚至用我們的概念來認識的東西之存在，實都是幻覺，都不過是表象。這就是觀念主義，即世界與萬物的現實之否定。但即連這種表象或幻覺之存在就已經是一種惡，且確是純粹而乾脆的惡。個別對象之存在，以及這個稱爲『自然』(幻maya) 且使我們成了多樣而暫時的東西之囚徒的宇宙錯覺之存在，在本質上就是惡的，且是一切痛苦的泉源。

所以，正如波斯哲人們的情形一樣，惡的問題彷彿已經控制了印度玄學家們的全部思索。但波斯人是傾向於實踐的，所以常把惡就犯罪的姿態來考察；他們又迷住了道德上的善與惡之間

的分別，並企圖拿這個當做一種標準，來將存在物分成兩種玄學的範疇，所以便歸結到二元主義上去。反之，印度人則完全專心於默想，所以把惡主要是就受苦的姿態，或不如說就否定性（用玄學家們對這名詞所瞭解的意義）的姿態來看的。（註七）因為深切的發覺有一種他們所不能清楚理解的大真理存在着，所以感到迷惘，（因為這誠然是極真確的，我們與其生存着而不能跟天主結合，卻還不如不生存，但他們則相信，萬物與其生存着而不能成爲天主，卻還不如不生存，）他們乃歸結到雖無疑跟叔本華（Schopenhauer）之流的羅曼悲觀主義極不相同，但主要仍是驕傲的智士之無益的棄絕那麼一種悲觀主義上去，且企圖成爲自足的（譯者按：意謂無需外來助力即可達於淨界。）

那麼，照他們的意思，智慧又教示了人類一些什麼呢？它教示他要將他自己從痛苦與幻覺中解放出來，並且爲達到那目的，又要替他自己驅除了整個個人的生存。婆羅門教徒主張靈魂轉徙或輪迴（metempsychosis）的學說；他們相信，靈魂在它所賦以生命的機體死亡時，會轉到另一個機體中去，這樣的在人、動物、或植物之不同的軀殼裏連續的活着。（註八）所以，刁惡者和愚蠢者

所受到的責罰，便是在一連串的化身之中繼續受個體生存的痛苦。反之，智人的靈魂則可以從轉世的束縛中解脫出來；一再的給攝引到『阿多門』身上去，它便失去全部獨特的個性，因而避免了世界的苦難。

婆羅門教的論理學即教示着獲得此種解脫的方法，在此生中，智人係用默想的方法來向那個目標邁進。婆羅門教懂得在此生中默想是至福的一個開端，但因為它弄錯了至福的性質，所以它也弄錯了默想的性質。它所號稱在教示的默想，實際上祇是一種玄學的默想，或寧說是一種超理性的幻想，並且它是打算憑着被創造的理智之僅僅是自然的力量來達到它的；這種默想跟天主教的主教的默想不同，它單純是理智之產物，不是超自然的仁慈與伴同着它的聖神所注入的智慧之產物。它的目的是用知識，並不是用愛來跟天神結合。它不容許一種活動從它自己的充沛中氾溢出來，反之，它卻避免了任何種類的活動，而將活動完全委棄於各種低級的力量。婆羅門教提議用這種玄學的默想使我們漸漸達到我們的最後目的，且將我們引進獲得解脫者的福地去。既然它是這樣的努力着要憑藉人的無所借助的力量來達到祇有神寵纔能達到的高度，所以它結果便

成爲一種純理智性的僞神祕主義（與假神祕主義的別種純感情的形式適成對照）在這之中，智人不僅希望要跟天神結合起來，甚且要跟他混和起來，他不是叫自己沉醉於天神，而是沉醉於一己的自我絕滅。從這裏（除了那些神寵所時常可以自由製造的真正靈性的例子之外）便產生出了一大堆超自然神祕主義，以及禁慾訓練與禁慾方法之膺品，在其更低級的形態（如托鉢僧的那種）中還包含着過分的禁慾主義之種種武技（*tours de force*），這些東西正可以證明肉體的苦行如果沒有理性來調節，沒有愛來指揮，那就會成爲跟享樂同樣的謬妄。所以，自然主義纔是婆羅門教的終極特性及最大罪惡（註九）真的，一般哲學上的神祕主義大致都是如此，無論它是婆羅門教、佛教、新柏拉圖主義，或回教的產物。

（2）從六世紀時起，新的流派在印度產生出來，有些是正統的，有些是異端的。其中主要者係以佛陀（*Buddha* 明哲，聖賢）爲號的釋迦牟尼（*Sakya-Muni*）所首創。（註一〇）佛教一種，在本質上是否定的，有溶解力的學說，並且與其說注意於默想却無寧說注意於實踐，所以得被視爲婆羅門教哲學的轉訛與溶解。

拿消逝的東西來替代存在的東西，拒絕說任何東西生存或不生存，又僅祇承認一聯串沒有固定基礎或絕對原則的，不永久的形態——換言之，即是使『存在』(being) 附隸於那個叫做『變化』(becoming or fieri) 的東西——佛教，正當赫拉格黎都斯 (Heraclitus) 在希臘完成流動哲學之時，就顯示了一種完備的演化論體系之一切特性，並且，如果它宣稱天神之存在是像實體的自我或不朽的靈魂之存在一樣的不可知(不可知主義)，它的真正意圖實是要否認天神之存在(無神主義)且要拿一種形態或現象的流動或變易——這種流動或變易本身倒的確(註一)被視爲是真實的——來替代任何種類的實體(現象主義)(註二)所以，在佛教看來，輪迴便是一聯串的思想與感情(我們今日則應稱之爲一串意識)由於一種從向生命的推動力(它自身則起於求生的願望)而從一種生存方式轉到另一種上去！願望正就是生存的起因，因而『我們現在正就是我們以前所曾思想到的那東西。』

同時，在佛教中甚至比在在婆羅門教中更爲厲害的支配着整個體系的解脫苦難的教訓，亦取了一種不同的甚至更爲激烈的形態。惡已不復僅僅在於具有個體的或個人的生存；它正是生

存本身存在着是惡的，生存的願望是一切痛苦的根源。所以，智人必須在他自己身上把人對於生存和至福（即存在之充實）的自然期待毀滅掉，他必須捨棄一切希冀並絕滅任何願望。這樣他便能達到空虛或完全無定之境，即所謂涅槃（Nirvana 滅度，照字面講是赤躰，比譬的講是不朽安息彼岸——這個本身就是不確定的名詞，佛陀也從來沒有給下過定義）它會使他從生存的惡和轉世的束縛中解脫出來，並且，若就佛教原則作論理學的推論，它又必須被視爲靈魂本身的絕滅。因爲，既然靈魂不過是從存在的願望得到生存的思想與感情之聯索或水流，所以消滅那個願望即等於消滅靈魂。

佛教爲要達到涅槃這個目標，仍需利用它從婆羅門教得來而大加減輕的禁慾訓練，同時又需利用它的道德規律（註一三）不過那規律已這樣的不再拿天神，而是拿一種神祕的『無』來做最後目的罷了。並且，佛教倫理學的根源與終極尺度仍是人，而不是天神。雖然它廢棄了使社會秩序的要求變得過分，且幾乎把人分成不同的生物種別的階級制度，但它不過是叫任何種類的社會秩序都溶解到一種絕對的平等和個人主義中去而已。並且，雖然它提倡着一種普遍的仁愛

(這甚至發展到禁止殺戮動物及強行蔬食制的程度)施捨對損害的寬恕以及對刁惡者的不抵抗，但它的動機却並不是愛我們的鄰人，因為我們不得不重視他們的積極福利並聯帶重視他們的生命，而是我們要使全部行動與精力都磨滅在一種人道主義的狂悅之中，藉以自己逃避痛苦。所以佛教正可以證明：溫良與憐憫，如果它們沒有理性來調節，沒有愛來指揮，那就會跟暴力同樣程度的新傷人類天性，因為在這種情形下它們實是懦怯的表現，而不是仁慈的表現。

這種絕望的學說不僅從婆羅門教的觀點看來是一種異端；它還是人類的一種知識災禍，因為它是從理性之否定出發的。所以這是不足為怪的，鼓動當代人對理性施行攻擊的大部分基本錯誤，我們都能在它身上發現。如果在今日它又受到歐羅巴某一些人的熱烈歡迎，那是因為凡是希望從人道主義推行出一種人類慈愛的道德規律來，以便接受無神主義的社會的人們，他們無形中實早就都是佛教徒。

(3) 佛教是一種不可知主義的、無神主義的哲學，可是它却篡竊了一種宗教的社會任務及儀式任務。它是作為宗教纔博得了好幾百萬人的歸信。(註一四)另一方面，在婆羅門教所產生的若

于其它流派——被認為『正統』的流派——之中，我們却發現了一種將哲學與宗教作正常劃分的傾向。

真的，這些流派 (darshanas) 似乎不十分能算是各別的體系，而祇能算是同一種學說，即婆羅門教玄學的補充姿態。這裏我們可以略過了吠檀多派 (Vedanta) 婆羅門教玄學及其解脫說之最完備的陳述，彌曼差派 (Mimamsa) 一種儀式之詮註和一種被一切實在物所推動的不可見的力量之解釋，數論派 (Sankhya) 據以係迦比羅 (Kapila 公元前第五或第六世紀) 所創立，它研討萬物如何從其泉源發生的問題，且似乎像柏拉圖一樣的教示着一種心理學上的二元主義，拿靈魂與物質之結合來解釋痛苦；以及瑜伽派 (Yoga) 它教示着達到默想的實際方法，那就是說，憑一種超理性的知識來達到意識之完全消失及跟普遍存在 (伊溼跋羅 Ishvara) 的合一。可是有兩個流派，却清清楚楚是一種嚴格而又單純的哲學性的作品之粗糙的速寫：一個是勝論派 (darshana Vaisesika) 後人傳說係肇始於迦那陀 (Kanada 約公元前四世紀) 它包含着一种粗糙的宇宙論綱要，把一切生存的東西分成許多基本的種類或範疇，實體、質、運動、結合。

區別與附著，又拿不可分的、不可毀滅的極微物（即哲學用語中的『原子』）之結合，來解釋可衡量的物質之土、水、氣、火這四種元行；（註一五）零一個是正理派（darshana Nyaya）係我多摩（Gotama）所創立，它企圖建立一種推理與設證的理論，那就是說，一種論理學，雖然是一種極端混亂而不完備的論理學。不過這些粗率的嘗試却並沒有達到一種完全的體系，印度思想始終未能成就一種合理的、自立的哲學。

（丙）當我們轉向遠東去考察極古的中國（註一六）文明時，我們發現中國人的原始宗教本來彷彿是極純粹的。（註一七）到公元前十二世紀時便經過嚴重的轉訛與物質化，拿天來代替神。（註一八）崇拜日月，對祖先的靈魂並對精靈作神聖的膜拜，又聽任自己被魔術與巫道所沾汙，到這時候，國中的智人們也就不不得不去找尋補救辦法，以挽回一種約在公元前六世紀時使他們的文明受到完全毀滅之威脅的頹落。

好久以來大家都相信，中國的哲人都不過是些道德家，專注意於製定品行的規律而完全不

關心玄學的思索。這說法祇有用在孔子及其追隨者身上纔是確實的；它彷彿並不能應用到老子身上去，雖然我們對於若干近代道家所作的關於老子教義的解釋，是祇能以極大的保留態度來接受。

據他們的記載，老子（生於前六〇四年）本人也是一種舊傳統的門徒，這傳統的最古的紀念物，便是『易經』。這部書主要是由六十四個圖形表記（六重符號或疊置的三重符號）構成的，它們排列成一聯串機械的集團（註一九）係由更簡單的符號合併而成，且能接受極多種的解釋（玄學的、論理學的、算學的、道德的、政治的、天文的）；每一個解釋各以比擬的方式相當於其它解釋。『易經』的玄學思索似乎首要的是關於這個問題：那絕對體既然完全是自足的，它又如何能夠動作並顯示它自己呢？這種玄學在那最高且唯一的第一原素，或『完美』上面分辨出了兩種不同的姿態：一種是『乾』，即一切活動之不動且不可知的泉源，另一種是『坤』，即可知的活動，它在一種螺旋形的演化過程和一種無盡的形態流動中永遠的表現着完美。但這兩種姿態卻匯合在一個單一而自同的存在上，萬物在經過一切演進化形態（人生的周始不過是其中的一個變

曲)之後必須歸返於『乾』。所以,這種玄學可以算是一種演化的汎神主義,它構成了老子體系(道教)的基礎,而老子的主要貢獻則是一種玄妙主義 (Occultism) 和禁慾主義的成分。(註二〇)『道』(道路)即永久目標與演化過程,乃是萬物最後達到完全停止活動的境界所必經的途徑,在這種境界(涅槃, Nibban 中國式的 Nirvana)中,它們乃再度被攝引於虛無,且跟一切活動的第一原素合而爲一。智人會將自己跟萬物割斷以模倣『道』,因爲『道』雖會產生存在物,它卻並不參預它們的運動。『雖造了這屋子,它卻並不住在裏面。』離開了財富、情欲和感覺的經驗,且知道惡不過是一種表象,智人便在孤寂、隱秘、與謙卑(這謙卑跟那同名稱的天主教美德並沒有共同之處,它不過是謹慎和對自己同類的輕蔑而已)之中訓練着自己,直至他達到一種完美知識的境界,到這境界,他就除了憑藉純粹智力而動作之外不再有所動作了。道教的禁慾主義(一種利用雅片的禁慾主義,就像佛教的禁慾主義利用催眠術一樣)引導它的門徒們所達到的那種智慧,空幻的智慧,對於人乃是一種反叛的主張,所以熟練的老教徒必須拿它保持祕密,祇讓他自己和一小羣入門者知道。(註二一)

孔子（前五五一——四七九）與老子不同，他是代表着中國人的一種溫和而實踐的智慧（這種智慧，由於它在中國教育制度中的地位以及它自身的活動性，是一般人所都能得到的；）他無疑也保留了許多原始智慧的真理。可是他避免着每一個終極的問題，把自己局限於一種純粹是人類的、社會的、塵世的、且甚至是平凡的倫理學之中。機會主義，他說，乃是智人的顯著標記。任何預定的行動路線，任何先入之見，都是一種錯誤，在一切事件上，一個人都應該遵從折衷之道，不要被一個固定目的所束縛的生活着，不要熱烈的接受任何意見，不要因為某種東西引起反感而棄絕它，凡是在當時環境中顯得最好的，為情勢所需要的事情都應該做。孔子主義，一種為羣衆而設的體系，乃歸結於純粹的物質主義。道教則自稱僅為少數人說法，並且，如果上面所作的解釋是正確的，那麼它可說是跟婆羅門教一起，在不知有愛（這似乎是東方思想之一種土著的特性）的情形下，作了一種人類所僅見的、最奇突的嘗試，以求達到純粹屬於理智的智慧，憑着這種智慧，人類就能在玄學上使他自已變得神化；這樣一種性質的道教在中國曾經歷過一些勝利與窘困的交互時期，顯然的，從公元最初幾世紀起以迄於今，它曾組織了好些祕密社會，十七世紀以來，它

就確切的躲藏到了這些祕密社會中去，在這裏面，它就退化為一種最有毒的，哲學上和政治上的玄妙主義。

這個簡單的歷史速寫已表明了哲人和他們的智慧在人類生活中所扮演的重要腳色。所有這些民族，因為處於黑暗的邊界上且缺乏一種真理之神聖的默示，所以到他們的宗教顯得不能滿足個人靈魂或社會的需要時，便不得不借助於人類理性所供給的智慧。這種智慧，在我們前面所說的那些文明邦國中，始終沒有從宗教分化出來，反之，它是侵占着宗教的領域，且自稱可以將人帶到他們的最後目的去，一直到後來，我們纔在印度確切的發現，婆羅門教已圓滿的使玄學登了寶座，且威脅着信奉新柏拉圖主義的皇帝背教者尤黎亞奴斯 (Julian the Apostate) 治下的希臘羅馬世界。它又完成了十九世紀的康德 (Kant) 派玄學所嘗試的將一種人類哲學移注於宗教之中的工作 (近代主義)。

這個速寫又指出，這種人類智慧是如何的在各處地方都變得破產，並且甚至在哲學未具形

爲一種獨立訓練之前，多數哲學上的大錯是如何的早就給鑄成了。從一開始的時候起，那些最困難的問題，就像山一樣的高聳在人的理智之前；惡的問題，存在的問題，事物之變化與流動的問題。所以這是不足爲怪的，一種一超出常識範圍內的基本真理就會錯誤的理性，一種仍然是不穩定的、未經訓練的、並因此而更富於野心的理性，自然會一出發就迷了路，而拿梭羅阿斯德爾的二元主義和印度人的悲觀主義，婆羅門教徒的汎神主義和觀念主義，佛陀的無神主義性的演化主義，以及老子的空幻的智慧來開始了玄學的歷史。當它變得更溫和時，它就祇好墮入孔子那種倫理的實證主義捨棄一切崇高性，且甚至否認它自身的存在理由。同時我們雖在哲學早經完全製成的較遲階段看到同樣的錯誤再度出現，卻也儘可不必驚異。錯誤，無論它在人類歷史的那一個時期發生，總是起於人的推理力之失誤，也可說是它的原始弱點之回來，所以錯誤在其本性上就是倒退的。

可是這裏還有一件事情須要注意，一件由這種哲學史前記載（我們可以這樣稱它）所太確定的證實了的事情：即這些基本錯誤並不是一些沒有分量的、無足重視的危機；它們也許會勝

利，而叫那些它們使之變得不能生育的有病的文化受到禍害。有一些幸運的人，因為生在一種由真理來造成的文化之中，往往會這樣相信，以為真理（在超越了常識資料的一切問題上）可以像一種天賦似的現現成成給於人類；其實不然。它是艱於獲得，難於保持的，祇有憑藉一種例外的幸運，它纔能不被錯誤所損汙且連同各種補充姿態整個兒的給主有着。所以，我們有最迫切的緣由必須知所感謝，因為我們有了一種默示，經過這默示，天主已從上界除了一種理性所夠不到的超自然真理之知識以外，還給予我們一種方便，使我們可以穩妥而又輕易的接近那個落在自然秩序以內的真理之主要成分，這種真理誠然是我們的思索所可以夠到的，但也非常容易被它所錯失過去。另有一些人也有最堅強的要求權可以叫我們感謝，他們是在下界憑藉理性之勤勉的運用，並不受到默示的幫助，卻也闡明了這個自然真理的諸原則，奠定了它的永久基礎，且建立了一種真正的、進步的人類智慧，換言之，即一種哲學，這種哲學，當它後來遇着上天所默示的真理且又被後者所提高的時候，就會被合併到一個更高智慧的機構中去，這種更高智慧即為神學，被神寵所神化的人的智慧，就『智慧』這名詞的最高意義而言的智慧。所以，我們應如何高度的珍視

希臘思想的神聖遺產呵！

在古代世界中，人的智慧祇有在希臘發現了正確的道路；由於各種靈魂力量之幸運的調和，以及一種達到心靈秩序與紀律的長期努力，人類理性終於獲得了它的充分精力與成熟。因此，那小小的希臘種族處於東方各大帝國之間，就顯得像一個人處於一些碩大無朋的孩子們之間一樣；它確實可以被稱為理性的器官和人的語言，正如猶太民族是默示的器官和天主的語言一樣。祇有在希臘，哲學纔獲得了它的自主權，可以跟宗教清清楚楚的分開來。至少在希臘精神之最純粹、最光榮的時代，它確能認識它自己的疆界，且安分的祇要求一幅有嚴格限度的領土，即純理性真理之科學研究；而在荷馬時就已經非常墮落了的希臘宗教，卻越發變得不能滿足智力的需要，且一天天變得更為腐化。誠然，這樣的日子會來到的，到那時候，傲慢的濫用着哲學與理性的希臘人，將嘗試把屬於天主的事物也包含到他們的智慧的範圍中去，『將在他們的思想上變成浮誇的，』且正應該受到聖保祿 (St. Paul) 對於這個世界的智慧所作的譴責，『這在天主眼中

看來其實是愚蠢。』但他們的哲學雖產生於他們的心靈，卻並沒有被他們的腐化而損汗，而它的唯一對象便是真理。

(註一)所謂原始，是就龐大的人類之樹上特定的一枝，且是就我們對於過去的知識所能達到的限度而言的，並不是絕對意義的原始。遠在我們所知道的各種族之我們所謂原始狀態後面，還有着——長串的人類歷史，關於這串歷史我們是絕無所知。

(註二)在這個雅利安族各大宗教的簡要評述中，我們不得不用一種淘汰的方法使那些宗教中為哲學家所關心的若干理智成分孤立起來，不但如此，我們還不得不把各種學說大大的簡單化，使之歸原於一種人工的分類，那些學說之龐大而多變化的複雜性（這在婆羅門教與佛教為尤然）以及偶見的矛盾處，本來就足以使歷史家們頭痛。此外還得加上說，學者們對於東方思想所作的解釋，至今仍大部分是猜度性的，並且在許多場合大概還是非常不適當的，特別是在跟哲學有關方面的。

(註三)印度宗教書（『吠陀』義為明，知識）中之最古者，『梨俱吠陀』(The Rig-veda)顯然不能更早於公元前十二世紀。吠陀宗教彷彿是一種帶有模糊的汎神主義色彩的，不一貫的多神教。

(註四)出於那個使儀式發生效力的，普及於萬物的，玄妙而又神聖的勢力的名字。原先被視為最高天神之第一發射

物，後來它對於婆羅門教徒乃成了存在之唯一泉源。那陽性名詞「婆羅吸摩」把第一原素認為天神與主宰，那中性名詞「婆羅門」(Brahman 淨界)則把它認為唯一的、非人格的實體。

(註五) 出於那個被視為使人與宇宙獲得生氣的生命原素(超越了現象的個別體的「自我」)的名字。

(註六) 汎神主義。這名詞是比較後起的，在十八世紀時纔被托蘭特(Toland)引用到哲學辭彙中來。但它所標示的學說卻與各種最早的哲學上的錯誤同樣久遠。

一個體系，並不一定要明明白白的把天主與造物視為同一，那纔能算是汎神主義的(極少的汎神主義者能符合這個條件)。祇要它的教義就論理學講不能跟天主與造物之間的絕對區分相調和，那就足夠了。

這個觀察對於東方哲學的研究是特別重要，因為汎神主義正是這些哲學的本原罪惡。真的，在東方哲學家們的場合，它是起於他們所用的思想方法本身，這種方法的要點彷彿在於處理若干類似的概念(用不同的方式在一些不同的對象上發現出來的)時把它們當做是存在於心靈之外的，這便使他們達到這樣的結論，以為始終不變的事物，到了不同的現實界中去，就會在本質上變得不同。例如，「阿多門」就既是超越了一切多種性的宇宙最高原素，同時卻又是分辨並構成着每一個人格的原素。像經院學者們一樣，但爲了不同的理由，印度人也把人格(它對於我們是靈魂之精神的現存)和物質的個別性(它發生於豐殼的性癖)這二者分開來看。

這種思想方式(我們將再度看到它以不同的強度附着在有通神學 theosophy 傾向的任何學說上)

使，它可能避免了汎神主義的外表，因為它所固有的自相矛盾處，可以允許它把一些就論理學講應該算是同一的名詞，認為在本質上有所不同。但是，正因為這種看法祇有依恃一種根本的自相矛盾纔可能成立，所以它就不可避免的隱含着一種真正的汎神主義。

(註七) 從這個觀點看，印度式的思索可說是供給了一個純粹的玄學上的理智主義之顯着例子。它觀察事物，完全是站在理智思索與普通秩序的立場上，而不是站在人類意志之純正性與那個使人走向最後目標的獨特秩序的立場上，所以它立刻就變得幾乎完全看不見道德上的善惡觀念，它的倫理學也主要是由玄學的淨化說構成，而完全注意於一種理智知識的獨特理想。

跟這類似的傾向還可以在另一些體系中看到，那些體系因為過分誇張了理智主義，所以竟把道德的和玄學的秩序混為一談（例如在斯匹挪薩 Spinoza 的『倫理學』裏，這種混亂就頗為顯著），又因為不懂得天主不僅是創世之普遍的來源，(provisor universalis) 且也是道德生活之個別的來源 (provisor particularis) (參看聖多默『神學概論』及加葉當 Cajetan 注釋) 所以結果竟自稱能超越善惡的區別，並否認道德上的惡的存在。

(註八) 至少，一般所瞭解的輪迴是如此。輪迴學說的這種解釋法，頗可能是一種沒有那麼粗率的學說之通俗的轉譯，根據那較精緻的學說，每一個存在物都要無定的經過一聯串生存狀態式周始，其中每一種都祇生活一次，而我們

的塵世生活不過是許多生存狀態中獨特的一種而已。如果情形確是如此，則連續轉世說實起於這個理論之一種愚昧的歪曲，當它給介紹到西方來的時候，便更進一步的轉訛了。（但這種可能性仍然存在着，在最初時，比塔哥拉斯派和奧爾斯教派 Orphics 對於靈魂轉徙說也許就是一種象徵的意義來瞭解的。）

反過來的情形也是可能的，說不定這個問題中的理論，不過是印度玄學家們所作出來的民間轉世信仰之一種學者式的解釋而已。

（註九）我們意思並不是說，婆羅門教竟降低至於崇拜可感覺的自然，反之，它正自稱要完全升高到自然之上去。我們在這裏用『自然主義』這名詞，意思是說，它自以為無需神寵之超自然的幫助就能跟天神結合且達到完美。

（註一〇）他的真名是瞿曇（Gautama）『釋迦牟尼』這名字的意思是釋迦那個種族或部落中的禁慾者或隱士（牟尼）。佛陀活在公元前六世紀的後半期。他似乎歿於四七七年前後。

（註一一）至少佛陀最初的門徒們是如此看注。

（註一二）佛陀有云：『一切皆空，一切皆幻。』

（註一三）我們在這裏所謂道德規律，係就極廣義而言，意思是指一種行為規律。如果把這說法看做包含了道德責任（它的終極基礎便是天主教那種把天主視為超越的創世主的學說）的意味，那麼我們就必須下結論說，佛敎，連同印度或中國的一切東方宗教都根本就沒有道德規律。

(註一四)可是，照着它被多數人所接受的比例，佛教已變得不是無神主義的了，而祇陷於一些最墮落的神明觀念。今日亞細亞許多地方所信奉的俗流佛教，如要適應於各種既存信仰，已極盡其變形之能事；它不過是偶像崇拜的一種形態而已，與哲學的佛教實完全不同。

(註一五)可是，迦那陀為要解釋這種結合，卻使他的原子具有了各種實質。要注意，否認原子說的婆羅門教承認有五種元行（第五種是太空）；反之，歡迎原子說的佛教則祇承認四種。

(註一六)無論中國人的種族系統是怎樣的，他們的歷史對雅利安族無疑顯示了比對閃族更為密切的聯繫。為這原因，中國哲學便給放在這一節書中討論。

(註一七)它徵示着一位單獨的神——「上帝」——的存在，具有人性與智力，跟世界有別，人類各種族的最高統治者；又徵示着人類靈魂的非物質性與不朽性，且甚至對祖先的精靈，也像對保祐人類的善精靈同樣的作着祭祀與敬禮。

(註一八)很可能的，「天」這名詞本來不過是「上帝」這名詞的一個比喻式的同義字。

(註一九)雷門特拉爾 (Raymond Lull) 企圖創造一種符號的代數學，用的是跟這類似的方法。

(註二〇)這裏可以加上說，在公元十二世紀時，被視為物質主義者（這似乎是一種錯誤）的朱熹曾根據老子的傳統造成了一個體系，這個體系，就實踐方面說，已在中國教育制度中成了官定哲學。它用一種二元原素（「力」與

『氣』來解釋事物的構造，這跟阿里斯多德和亞力山大城學派 (the Alexandrians) 的型式與材料之二元性質不無類似之處。

(註二一) 老子勸一位政治家說：『虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。常使無知無欲。』(譯者按：英譯最後一語意謂「教民足以喪邦」與老子書原文略有出入。)



二 蘇格拉底以前的哲學家

希臘最早的思想家是一些詩人，他們就是傳統宗教的解釋者。神話製造者，則為赫剌鐸斯 (Hesiod) 與荷馬，有時是先知，例如替無名的神明建立祠廟，因而替雅典清除了瘟疫的格諾索斯的厄比麥尼特斯 (Epimenides of Cnossos)，他們在嚴格意義的哲學史上是沒有地位的。希臘哲學，如阿里斯多德所指出，僅肇始於彌勒都斯的塔勒斯 (Thales of Miletus)，他是哲人 (Sages) 或箴言家 (Gnomics) 中之一，活在公元前六七世紀時。

這些哲人（相傳為數有七，他們的名字古代載籍轉寫各有不同）的主要目的是在於改進他們國中人民的品行。他們的箴言——柏拉圖曾在『伯洛答哥拉斯』 (Protagoras) 書中援引了一部分——不過表現了他們從生活經驗中得來的一些實踐教訓而已。他們是行動的人，立法者，或道德家，是有遠慮的人，但還不能算是哲學家。他們之間祇有塔勒斯踏進了科學思索的境界。他是幾何學家兼天文學家，他曾指出內包在半圓周裏的角都是直角，又似曾測定五八五年五月

二十八日發生的日全蝕（這無疑是因爲他熟知巴比倫科學之故。）

在他以後繼起的哲學家們，仍大部分是一些在公衆事務中扮演積極角色的人，一些熱衷的城邦政治家；但是，雖有這種實際活動，他們却多少都從頭就清楚的意識到他們的智慧之真正性質。並且，除了在少數例外分子（例如恩伯鐸格勒斯 Empedocles，他是奇蹟製造者，還有比塔哥拉斯，他創立了一個宗教宗派）的場合，希臘哲學又從頭就跟宗教有別，它甚至確實具有流行神話之批評者與敵人的姿態，且顯然是純粹推理的產物。

在本書中，我們祇說到從塔勒斯起到阿里斯多德爲止的希臘哲學的進展，因爲哲學及其對於整個人類的絕對真確性，是在這個時期之內獲得定形的。這過程約占據了三個世紀，且可以分成三大時期——形成時期（蘇格拉底以前的哲學家），危機時期（詭辯學派與蘇格拉底），及結果實的成熟時期（柏拉圖與阿里斯多德）。

伊約尼亞派 (The Ionians)

(甲)現在，人類理性便憑着它那無所借助的力量，出發去找尋事物的原則與起因了。首先引起人的智力之注意的，便是他所看到、所接觸到的東西，他憑着自己的感覺來認識的東西；當他想要瞭解某一件東西時，他開始便要追究它是用什麼東西造成的。所以，最早的希臘思想家們對於各種事物是祇考察到造成它們的作料它們的物質（我們將漸漸懂得把它稱為物質起因）。他們天真的以為這就是那對象之完備的解釋。並且，因為自然界最普遍、最重要的現象乃是變易，特別是一個物體成爲另一個物體的變易（例如麵包變肉，木柴變火），所以他們便下着結論說，形成萬物的本原物質，一定在各種東西上面都是一樣的，它是一切形體變易的共同主體。但因為他們尙未能想像到任何不可捉摸的或不可分的原素，所以他們便以為自己已在某一種感覺所接觸到的元行中發現了這個物質。

舉例說，塔勒斯（六二四——五四六）因為受到把萬物歸原於『元液』（*Primordial waters*）的傳統神話的影響，同時又看到植物與動物『是由濕氣養育起來的』而動物生命的種子又是濕的，所以便拿這事實來做根據，結論說水便是那唯一的實體，它經過形體的一切改變

都能保持着它的自同性。阿拿兌西麥訥斯 (Anaximenes 五八八——五二四) 以爲這實體是氣，赫拉格黎都斯 (五四〇——四七五) 以爲是火，阿拿克西芒特爾 (Anaximander 六一〇——五四七) 以爲是無限體 (他用這名詞意思是說無定體 *apeiron*) 一種所有相反物的混和。並且水、氣、火與無限體又都被視爲某種活動的、活的、有生氣的東西，由一種內在的力賦予着多樣的、無限的創造性。這就是塔勒斯的一句格言的意義：萬物均『充滿天神』 (*panta plērē theōn*)，

(註一) 這種極端原始的伊約尼亞派的哲學是稱爲物活主義 (*hylzoism*) 因爲它將生命 (*zōē*) 歸原於物質 (*hylē*)，從這個流派的歷史，我們懂得了應把物質一元主義和演化主義視爲哲學學說中的最初步、最粗率的東西，前者教示着一種物質性的單一的實體之存在，後者則企圖用某種先在的東西的展開、發揮、或演化之歷史過程來解釋一切。

一方面由於德意志玄學，另一方面則由於達爾文 (*Darwin*) 和斯班塞 (*Spencer*) 演化主義在十九世紀時曾變得如此流行，其實它早在公元前五六世紀時已經由希臘的物理學家們在教示着了。(註二) 特別是阿拿克西芒特爾更教示着『按長期間隔而起落的』諸世界之永久進化，

他認為動物係出於海底的泥濘。起先像背着一種介殼似的披着一幅有刺的皮，到乾土上它們就將皮蛻化了，人則是起於另一些種動物，本來是在魚類的身體裏形成的，他在那裏面發展着，等到長大得足以供養自己的時候，他就立刻被排泄出來。

稍後則有阿癸黎干東謨的恩伯鐸格勒斯 (Empedocles of Agrigentum 四九二——四三三)，他在別方面的思索誠然比伊約尼亞派前進了一步，(註四)但他解釋生物的起源，却以為個別的器官與分子是分別產生的，例如頭、眼睛、手臂之類，它們後來乃憑着機會就種種可能的合併方法連接起來，而其中祇有適宜於生存的纔能存留。(請比較達爾文的最適者存的原則。)

還有一點也值得注意，即在特莫格黎都斯 (Democritus) 以前，就已經有阿拿克西芒特爾和恩伯鐸格勒斯，像近代偽科學的演化主義一樣，在設法就機械的意義來解釋一切事物，那就是說，把它們僅僅視為破內部運動所影響的物質元素之聚合所造成的結果。

(乙) 有三位大思想家，赫拉格黎都斯、特莫格黎都斯、與阿拿克薩哥拉斯 (Anaxagoras)，

必須結算到這些物理學家（這是阿里斯多德替他們提的名稱）或可感覺的自然之哲學家羣中去。

（一）厄弗蘇斯的赫拉格黎都斯（Heraclitus of Ephesus）（註五）一位輕視羣衆和流行宗教的孤獨而驕傲的天才，勇敢的從伊約尼亞哲學家的思想中取出了它的終極的玄學假設，並因而替整個後世固定了一種盡極端之能事的思索與錯誤。一種從事物中看到的獨特的現實，已這樣有力的抓住了他的理智，致使他成爲它的無可救藥的奴隸。那種現實便是變易或變化。他的視覺是這樣的固定在萬物所經過的變易上，所以他竟宣稱祇有變易是真實的。萬物均在流動中；人們如果相信他們那虛假的快樂之穩定性，那真是傻瓜。『當他們生下來時，他們便打算活下去，並等待他們的末日——或不如說等待安息，——然後又把孩子們賸下來，且輪給孩子們去等待他們的末日。』我們不會對同一件東西接觸到兩次，也不會在同一條河裏洗兩次澡。正當我們接觸到一個對象時，它就已經變得不再是先前那樣的了。一切生存物都正因爲它生存這事實而在變易着。

那就是說，變易並沒有一個經久不動的、自同的主體；那主體並不像象牙彈球似的，雖在運動中却仍是一個象牙彈球。所以，我們不得不勇敢的宣稱：存在的東西（即變易的事物）同時也並不存在。（因為沒有一項事物會經過變易而仍能保全。）『我們跨進又並不跨進那同一條河流，我們存在又並不存在。』並且，相反物又必須被宣稱為同一的。海是最純潔又最不純潔的水。善與惡是一樣的。『沒有一個人，』阿里斯多德在一段著名的文字裏寫着，『可能想像同一件東西會既存在又不存在。有人說，赫拉格黎都斯所持意見實與此不同，但我們不一定要相信，一個人所說的就確實完全是他所想的。這些哲學家所持的意見之緣由，是在於他們所承認的僅有現實厥為可感覺的對象，並且，他們既看到可感覺的自然是在永久的運動中，有一些人便像格拉底盧斯（Cratylus）（註六）一樣，認爲對之實沒有一句肯定的話可說；他祇好搖搖指頭，就算了。』（註七）

這種懷疑主義是赫拉格黎都斯的純粹流動哲學之不可避免的結果，雖然他個人對真理之現實與價值確抱有熱烈的信念。『如果你不去意想那意想不到的東西，』他說，『那你就不会發現真理，因為它是難於找尋出來的，是艱深的。』

所以，赫拉格黎都斯便是演化與變化的哲學家。在他看來，一切事物都是一個單獨而流動的原素之由衝突或鬥爭來造成的分化（polemos patēr pantōn），這原素他以爲具有火的形態，一種太空的、活着的、神聖的火。每一種純粹的變化哲學都一定跟一元主義（註八）或汎神主義（註九）聯結在一起。這個不可避免的必然性，是一開始就在最清楚的照明下顯示出來了。『如果』阿里斯多德寫着說，（註一〇）『你主張把一切存在都歸諸一體，那你不過是回到赫拉格黎都斯的意見上去而已。這樣一來，便一切事物都混亂了，善與惡成爲同一的，人與馬也是同樣的一件東西。但這實際上並不是主張存在歸於一，而是主張存在爲虛無。』

（2）阿勃特拉的特莫格黎都斯（Democritus of Abdera 四七〇——三六一）係生於赫拉格黎都斯死後數年間，他有一種較膚淺的理智和一種對易於理解的觀念的偏愛。他企圖在可感覺的現象之流動中發現一種永久不變的元素；但在找尋這種不變的元素時，他所使用的與其說是他的瞭解力，却無寧說是他的想像力。所以，他所願意承認的唯一現實，乃是一種雖然感覺無法接受，但可以由想像來理解的東西：這東西便是純粹的幾何量，它沒有一切的質（無色、無臭、

無味等等)而祇有空間三度中的延展。特莫格黎都斯覺得可以拿『實』(plenum)與『虛』(void)來解釋一切,前者他以為即是存在,後者即是非存在。『實』分成了許多不可再分的延展部分(『原子』)這些部分又被『虛』互相隔離着,處於一種永久運動的狀態中,而祇有形狀。(註一一)秩序(註一二)和地位(註一三)的區別。他把宇宙的秩序與個別存在物的構造歸原於機會之盲目的必然性。所以特莫格黎都斯(註一四)是在蘇格拉底生時替希臘哲學帶來了一種原子說和更一般的所謂機械哲學的學說,它把幾何學提高到了玄學的地位,把一切東西都還原為延展與運動,且宣稱可用一大堆偶然的並發事件來解釋宇宙的組織。照這樣,巴爾特農神殿(the Parthenon)便可以被『解釋』為在一個無定期的年歲中把石頭一塊一塊丟上去所造成的結果,而哈西訥(Racine)的悲劇則是由於在一個夠長的時間內人物典型的雜揉。

(3)最後則有格拉索麥奈的阿拿克薩哥拉斯(Anaxagoras of Clazomenae)五〇〇——四二八)他是伯黎格勒斯(Pericles)的一位朋友,當特莫格黎都斯剛出世而赫拉格黎都斯逝世還不久時正達到他的力量的成熟期。他使希臘哲學轉向一種更高級的啓示來源,他憑藉

一些觀念的幫助，與其說是繼續着却不如說是糾正着伊約尼亞派的思索，不過這些觀念，我們也得承認，他或者是規定得頗糟，或者就沒有能力利用。

在一方面，他看到那一切物體用以造成，而伊約尼亞派認為即是某一種特定元行的物質原素，一定用某種方式在它本身就早已包含了它日後所將產生的整個分歧性；除非一切東西裏面都包含着一切東西，就不會有任何東西從任何東西裏面產生出來。（註一五）所以他結論說，這個問題中的原素，是由一切性質與特質之無限的混和來構成的，其中每一個有形分子都在它本身包含着其它一切分子的元素，(homoeomerics) 例如，我們所吃的麵包的每一分子便都包含着骨、肉等等看不見的元素，這些元素到後來便會在骨、血、肉等等的每一分子中發現，且僅僅改變了它們相互的比例而已。這是一種怪誕的概念，如阿拿克薩哥拉斯所教示的那樣，是不值得嚴正討論的，不過它却是阿里斯多德那偉大的第一物質 (materia prima) 概念之一種粗率的影子，這所謂第一物質並不是實在的什麼東西，而是潛在的一切物體。

在另一方面，——這是他值得重視的主要理由，——他發現一切事物用以造成的物質原

素，實並不足以解釋它們。我們必須同時也發現產生它們的原動力（效力或動力起因）以及這個原動力所爲之而行動的目標（終極起因）。正如後來柏拉圖所追問的那樣，爲要解釋蘇格拉底坐在監獄裏這事實，難道僅僅說它具有就一種獨特方式排列起來的骨關節和肌肉，就已經足夠了嗎？我們同時必須知道誰造成了這些骨和肌肉的那種氣質——這是蘇格拉底自己由於他的意志使然——並知道爲什麼它具有這種意志。

因爲阿拿克薩哥拉斯達到這樣的認識，知道除了世界的物質元素之外，還必須存在着一種宇宙秩序因以形成的，分立的『智力』（*nous*），所以，正如阿里斯多德所說，祇有他一個人是『清醒的』，而他那時代所有的其他哲學家，則都喝醉了可感覺的表象之酒在『胡言亂語』（註一六）

義大利派 (the Italians)

除了伊約尼亞一派哲學之外，公元前五六世紀時的希臘世界內還存在着另外兩個大哲學

流派——即比塔哥拉斯派和厄勒阿派 (the Eleatic)

薩莫斯的比塔哥拉斯 (Pythagoras of Samos 五七二——五〇〇) 據另一些著作則是五八二——四九七) 是一個帶宗教及政治性的哲學會社的創始人，這個會社曾掌握大希臘 (義大利南部) 若干城市的政權，後來則被用暴力解散。(註一七) 比塔哥拉斯懂得除了感覺所能接觸的現實之外還存在着一種更高級的現實。但他是由於對數字的研究，纔獲得了這些以其不變秩序支配着並決定着變化過程的、不可見的現實之認識的，所以從此以後，他祇是對數字有所瞭解而已。他不能滿足於僅僅教示着說，在一切對象及整個宇宙中都存在着一種尺度與和諧之隱藏的原則，所以他又教示着說，這種和諧所藉以顯示於我們的感覺的數字，便是唯一的真正現實，且把它們視為事物的真正本質。比塔哥拉斯不僅熟悉於東方天文學的各种重要觀察，他並且還從根本上發現了聲音的高度與振動的絃線的長度之間的關係，因而把像聲音那麼一種難以捉摸的現象也歸原到數字法則的嚴格性上去。請想像當他發現可感覺的現象之流動背面，還有着這麼一種替算學家解釋清楚了我們所觀察到的各種有規則的東西的、可理解的、不變的、非物質的比例時，他一定懷有怎樣一種敬畏的驚奇；請再考察人類的神聖傳統和一些最實證性的哲

學家（一直從對了這個數字的神聖性表示尊敬的阿里斯多德起，到企圖建立一整個的元數神話體系的荷鉅斯忒孔德爲止）又如何一致的證實了數字之神祕的象徵價值：於是你就頗易於懂得，比塔哥拉斯及其門徒的思想會從表記轉入起因，並使象徵成爲現實的原素，又是多麼自然的事。

因此，數字的原則便被視爲一切存在的東西的原則；而從定數與不定數（無限數）之間的對立則又申引出了一切成對的基本對立體——數字之元素的單與雙、單數與多數、右與左、陽性與陰性、休息與運動、直與曲、光與暗、善與惡、方形與不等邊四邊形——這些對立體即決定了事物的性質與活動。每一個本質都有它的數字，每一個本質都本身就是一個數字。例如，4 這個數字不僅是正義的表記而已，它還構成了正義的本質；同樣的，3 這個數字構成了神聖，7 這個數字是時間，8 這個數字是和諧，5 這個數字是兩性的結合，10 這個數字則是完美。當本身並無地域性的數字在空間獲得一個位置時，物體即開始存在。這樣，關於事物之起原或性質的一切思索，便都溶解到了關於數字之創始與品性的思索中去。

所以，大有功於算學、音樂和天文學的比塔哥拉斯及其一派，就始終沒有獲得第一哲學或玄學的真正概念。誠然，他們已能超出了伊約尼亞派所在停頓着的抽象程度，且沒有像他們似的把玄學跟物理學混爲一談。但是，他們卻把玄學跟數字的科學混爲一談了，並且他們還將質的解釋輸入於這種科學之中；因此，他們雖努力達到純粹智力的對象，他們卻仍然緊緊的被圈在想像的束縛中。他們在一方面固已看到，事物的性質係由一些比諸可觸到、可看到的東西更爲確切、更爲真實的、非物質的原素所內在的決定着，可是他們卻尙未能獲得型式起因的概念，這種概念的充明闡明是保留給阿里斯多德一個人的。

我們已經說過，我們現在有哲學這名詞，是起於比塔哥拉斯。『第約瘠訥斯萊爾丟斯』(Diogenes Laertius) 書中(捌八)有一段文字說：科學的尊嚴，在他看來，是在於它的純思索的，沒有利害觀念的性質，這個觀點，阿里斯多德在他的『玄學』開端處亦強烈的堅持着。『人類的生活』他說，『可以比諸於吸引了各種各樣人的公共競技。有些人是爲爭取勝利的榮譽和錦標而來，另一些人則爲着做買賣，更有一些較高超的人，則完全爲了飽享眼福。人生也是一樣，有些

人爲名而努力，有些人爲利，少數人則專爲真理。這些人便是哲學家……『比塔哥拉斯彷彿曾教示着神的統一性，他認爲神是唯一的無所不在的精神，我們的精神卽從那上面散發出來。他又是第一個替宇宙提了 *Kosmos* 這名字的人，這個字，就像拉丁文中的 *Mundus* 一樣，還含有美與和諧的意思。

他的最有名而最受嘲笑的教義，便是靈魂轉徙或輪迴的學說，但他大概並不像赫洛鐸都斯 (Herodotus) 所提示的那樣係得諸於埃及，而是得諸於印度教 (經過波斯) (註一八) 這個學說很早就在希臘獲得奧爾忒斯派和比塔哥拉斯派的信奉。『有一天看到一頭小狗被殘酷的打着，』老年的克塞諾法訥斯 (Xenophanes) 寫了一首諷刺詩咏比塔哥拉斯說，『他哀憐它的命運，乃慈悲的喊：「停手！不要打他。這是我的一位朋友的靈魂；我從他的聲音可以認出他。」』

比塔哥拉斯派又相信，宇宙周始的轉動一定會經過長期的間隔把一切東西都連續的重演着，卽連最無關緊要的細節都會一式無二的再現出來。『按照比塔哥拉斯派的說法，』歐特模斯 (Eudemus) 對他的弟子們說，『這樣的一天會來到的，你們會全體都從新聚集起來，坐在原來

的地方聽着，而我又會拿這同一件事情再對你說一遍。』（註一九）

天文學乃是比塔哥拉斯派研究得最成功的科學之一。菲洛勞斯（Philolaus）教示着說，大地、太陽和所有的星都環繞着一個充滿了火的神祕的宇宙中心在旋轉；他真可算是科魄爾尼枯斯（Copernicus）的一位遠祖。但甚至在這方面，比塔哥拉斯派也用一種最彰明的方式洩露了全然是算學性的心靈之罪惡。『比塔哥拉斯派，』阿里斯多德寫着說，（註二〇）『是在算學的研究中教養起來的，……所以把整個天體假定爲一種音階和一種數字。數字和音階的一切品性，祇要是他們能夠解釋爲跟天體之屬性部分和整個排列符合的，他們就儘量搜集起來，配合到他們的體系中去；如果什麼地方有了一個漏洞，他們就馬上加添一些東西，使他們的整個理論得以連貫。舉例說，他們以爲10這個數字是完美的，是包含了數字之整個性質的，所以他們說在天體中運行的物體爲數有十；但既然看得見的物體祇有九個，爲要應付這問題，他們便創造了那第十個，叫做『反大地。』（the counter-earth）他們並不去研究現象以發現他們的理由並測驗他們的假設，而祇是拿他們的假設和先入的信仰硬加到現象上去。且因此竟自稱是幫助天神來形成宇

宙。』

厄勒阿派

雖然嚴格的講，我們不能說厄勒阿派建立了玄學，因為它尙未能堅定的把握住真理，可是它必須獲得將希臘思想提高到玄學水準並達到必要程度的抽象性的榮譽。厄勒阿派的最早人物是克塞諾法納斯，一位流浪的朗吟詩人，約在五七〇年生於哥洛封，(Colophon)，又從那裏遷到義大利南部的厄勒阿，(Elea)無疑是被波斯人的侵入所放逐的。克塞諾法納斯屢屢嘲諷着詩人們的神話和普通人的意見，『我們的藝術，』他鄙視的提到給予運動家的榮譽說，『是比人和馬的力氣好得多了。』他教示着神的絕對統一性，但拿他來跟宇宙混為一談，而就一種汎神主義的意義宣稱神既是唯一的又是一切。hen kai pan。

但是，這個流派的最深刻的思想家，同時實際上又是它的真正創始人，卻是克塞諾法納斯的門徒厄勒阿的巴爾麥尼特斯，(Parmenides of Elea 生於五四〇年)，偉大的巴爾麥尼特斯，

正爲柏拉圖所稱他的那樣。超越了可感覺的現象的世界，甚至還超越了算學形態式算學本質與數字的世界，他乃達到事物中可以純粹且嚴格的成爲理智之對象的那東西。因爲這是不容易否認的，理智所見到的關於事物的第一真理，便是它們生存着這事實，即它們的存在。這樣抽象了出來的存在的概念，使巴爾麥尼特斯受到非常深切的印象，所以這概念竟可說是將他迷住了。正如他的同時人赫拉格黎都斯是變易的奴隸一樣，巴爾麥尼特斯便是存在的奴隸。他的眼睛祇看到一件事：存在的東西是存在的，且是不能不存在的；存在是存在的，非存在是不存在的。所以，巴爾麥尼特斯便是第一個抽象出並規定出同一律或非矛盾律來的哲學家，而這正是一切思想的第一原則。

當他默想着『純粹存在』時，他乃看到這個存在是完全獨一的、絕對的、不動的、永久的、沒有變化的、不可毀的、不可分的，在其統一性方面完全整個的，在一切東西裏都與它自身同樣的、無限的（註二）且在它自身包含着各種的完備性（註二）但是他雖然這樣的發現了那『存在者』的許多屬性，他卻不願承認任何其它存在也可以生存，並且捨棄了跟各種被創造物之非存在性

(因為係從虛無中產生)相混和着的存在,以為這是理性所受到的一種污辱。

所以,他是這樣遙遠的迷了路,竟把祇應該屬於不是被創造的存在(譯者按:意指天主)的東西,歸諸於世間的存在了。與其眼看着存在和理性受到危難(他以為是危難)而不忠心的去解救,他卻寧願勇敢的拒絕了感覺的證據,並否認了宇宙間有變易和繁衍之存在。變易、運動、變化,以及事物的多樣性,這些都不過是一種虛幻的表象。就祇有那唯一的存在是生存的。

變易可不是包含着這樣的意思嗎?——一個對象過去又是,又不是(它所變成的東西)而現在則又繼續是,又不再是(它以前那樣的東西)。繁衍可不是包含着這樣的意思嗎?——存在(於此)的東西並不存在(於彼)。所以,繁衍與變易可不是跟這個基本原則相衝突嗎?——存在的東西在它自己身上所具有的是存在,而不是非存在。

如要擁護巴爾麥尼特斯的變易之不可能性的學說,他的門徒厄勒阿的塞諾(Zeno of Elea 生於四八七)(註二三)乃作出了這個著名的論據,憑着這論據,他自稱已證明運動的概念本身就自相矛盾:這論據當然是謬誤的,但的確非常有力,且定要用阿里斯多德的學說纔能把它駁倒。

這樣，巴爾麥尼特斯便達到了跟赫拉格黎都斯相反的一極端，像他一樣的替某一種思索與錯誤劃定了一條永久的極度界限，且又證明了；每一種純粹存在的哲學，正因為它否認阿里斯多德所稱爲潛在，而爲一切被創造物所必須具有的那種非存在，所以就不得不把一切存在都吸收於絕對存在之中，且因此會像純粹變易的哲學同樣，不可避免的走到一元主義或汎神主義上去。

(註一) 本章所引早期哲學家的斷片，用的是勃涅忒教授 (Professor Burnet) 的翻譯 (『早期希臘哲學』“Early Greek Philosophy”) 阿里斯多德的『玄學』，則用羅斯教授 (Professor W. D. Ross) 的譯本。

(註二) 阿里斯多德『論靈魂』 壹，五，四一—A七。

(註三) 我們已看到，約在同時，佛教正在印度製做着演化主義的宗教。

(註四) 恩伯鐸格勒斯拿四種顯然不同的元行來替代那單一的有形實體，這四種元行後來即成爲古代化學中的四種古典的元素——土、水、氣、火。他的主要興趣是在於發現事物的演化之效力起因，他以為這是由愛與憎這兩種大原動力構成的。恩伯鐸格勒斯不僅是一位哲學家，他又是一個藝術家、醫生、詩人、雄辯家、兼政治家。阿里斯多德還把修辭

學的發明歸諸於他。

(註五) 赫拉格黎都斯的生卒年分未能確知。公元前約五〇〇年時，他正在他的 *akme* (壯盛時代)。

(註六) 赫拉格黎都斯的最著名的弟子中之一。他是柏拉圖的第一位教師。(阿里斯多德『玄學』壹，六)

(註七) 『玄學』肆，五，一〇一〇a 一三。

(註八) 一切事物是一個單獨的存在的學說。

(註九) 把世界視為跟天主同一的字說。

(註一〇) 『物理學』壹，二一八五b 一九。

(註一一) 舉例說，譬如 Δ 與 Z 不同。

(註一二) 譬如 AN 與 NA 不同。

(註一三) 譬如 α 與另一種放法的同一字母 Z 不同。

(註一四) 他的老師婁西布斯 (Leucippus) 也是一樣。婁西布斯和特莫格黎都斯可曾由任何方式受到印度哲學

家迦那陀的影響嗎？較近似的假設應認為這是起於知識展望之類似性的一種巧合，特別因為迦那陀的年代本來就極不確定，也許他是跟特莫格黎都斯同時或甚至更在其後。一般的說，我們沒有理由可以相信東方思索會這樣的影響到希臘思想，竟至就嚴格的意義都可說是指導了它，或傳授了任何獨特的體系。在另一方面，希臘哲學是起

源於希臘世界中跟東方有接觸的那幾個省分，從這個單純的事實我們也可以得到明顯的結論說，東方思想確實引起了一種思索研究的精神並供給了知識的原料（這分原料也祇有希臘人能就科學方法來處理）而這些是希臘人受到它的影響之處。

（註一五）參見阿里斯多德『物理學』壹，四，一八七 a 二六。辛伯黎鳩斯 (Simplicius) 『物理學』一五五，二二。

（註一六）『玄學』壹，三，九八四 b 一八。

（註一七）在這個會社中，絕對服從甚至普及於思索的領域。一切都屈服於『宗師這樣說』（Magister dixit autos epha）這是比塔哥拉斯派團體的情形，可並不是天主教中古世的各學院的情形。

（註一八）正如岡魄調 (Gomperz) 所說，『當比塔哥拉斯離開他的本鄉伊約尼亞時，亞細亞的希臘人和一部分印度人口，已處於同一個君主，即創立波斯帝國的居魯斯 (Cyrus) 治下了』（『希臘思想家』）(Thinkers of Greece)

更一般的說，有一些顯係出於東方的概念和思想方式，彷彿是經過比塔哥拉斯派而初次傳入希臘的，然後又從比塔哥拉斯主義轉為柏拉圖主義和新柏拉圖主義，又從那裏再加添一些東西而轉為辯諾斯底主義 (Gnosticism) 以及多少是地下性的異端思索潮流。

（註一九）辛伯黎鳩斯 『物理學』七三二，三〇 d。被『事物之不斷重演』的思想所迷惑且逼得沒有辦法的尼采，

(Nietzsche) 便是從希臘哲學獲得這個奇突概念的。

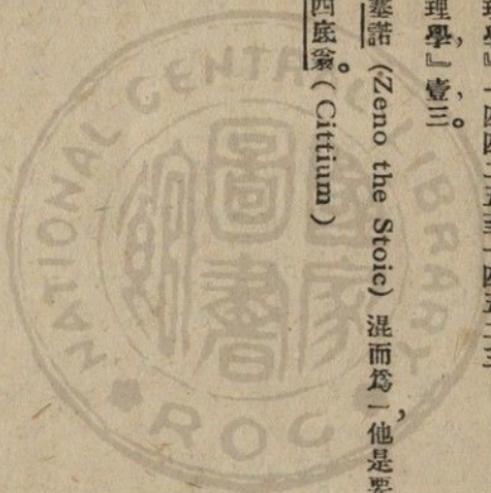
(註二〇) 『玄學』壹, 九八 a。『論天體』貳, 一三, 二九三 a。

(註二一) 辛伯黎鳩斯『物理學』一四四, 二五至一四五, 二三。

(註二二) 阿里斯多德『物理學』壹, 三。

(註二三) 不要跟迴廊派的塞諾 (Zeno the Stoic) 混而為一, 他是要遲得多 (三五〇——二六四), 係生於賽

浦魯斯島 (Cyprus) 的西底翁 (Citium)



三 詭辯派與蘇格拉底

我們所扼要敘述過的這些思想界先驅者們之長期努力，已替人類思想置備了若干基本的真理。我們現在已具有一個龐大的綜合體，在這綜合體之中，當時祇部分的見到的那一切真理，都已獲得和諧與平衡；既具有這樣一分知識，再回顧到第五世紀時的希臘，我們就會對哲學的重要中心與脈絡之逐漸形成不勝驚佩，因為在那時候，這些良好結果實不僅被一大堆矛盾的理論，同時還被許多嚴重的流行錯誤所掩蓋着，並且看去彷彿那整個運動所達到的不過是紛亂與混沌而已。

希臘思想家們出發時懷着莫大希望，滿心想要知道一切並一步就爬上智慧的高天。由於這種無節制的野心，又因為他們缺乏處理觀念的訓練和約束，所以他們的觀念便給纏攪在一種諸相反的或然性之混亂的衝突，不停的戰鬥中。這些哲學思索的嘗試之切近的顯然的結果，彷彿就是推理思想之破產。所以，毫不足怪的，這個慘淡經營的時期便產生了一個思想史上的危機，在這

危機中，有一種知識界的病症竟使哲學思索的存在本身都受到威脅。這種知識界的病症便是詭辯術，那就是說，哲學的腐化。

詭辯派

詭辯術並不是一種觀念體系，而是一種惡劣的心理態度。表面上看，詭辯派乃是前一代思想家們的繼承人及門徒，即連『詭辯家』(sophist) 這個字本來都並不含有貶抑的意味，但實際上，他們卻跟他們完全不同。因為他們的知識之目的與規律已不再是存在的東西，那就是說，知識之對象，而是獲得知識的主體之利益。(譯者按：意謂人的利益。)

這些詭辯家往往同時是積聚榮譽與財富的流浪教授、演講人、各種學問的教師、新聞記者。(如果我們可以這樣稱他們) 超人、附庸風雅者，他們可以是世界上的一切東西，但決不是智人。希比亞斯(Hippias) 就曾在天文學、幾何學、數學、音韻學、詩學、音樂、繪畫、人種學、記憶術、史詩、詩歌、悲劇、警句詩、頌詩、和道德告誡等方面獲得了同樣的聲名，且又是厄黎斯(Elis) 的大使，又曾經穿

着完全是他自己手製的衣服參加過奧林比亞競技，這樣一位萬能家實足以使我們想起義大利文藝復興時代的某一些英雄。另一些則有類於十八世紀的『哲學家』（譯者按：此處『哲學家』原文用法語，‘philosophes’，意似專指法蘭西哲學家）或十九世紀的『科學家』。但他們全體之最特色的性質，卻同樣的在於他們祇追求知識所能給予的利益而並不找尋真理。

他們追求知識所能給予的利益，祇要知識能替它的所有者帶來權力、名譽、或智欲的快感。由於這個動機，他們便以理性主義者和活動百科全書的姿態出現；對於每一個問題他們都有一個現成的答案，且往往是極足以騙人相信的；（註一）他們要求改革一切，甚至要求改革文法的規律和名詞的性別。（註二）但他們所愛喜的研究對象卻是人，這問題原是最複雜、最不確切的，但是關於這問題的知識卻最容易博得權力與名譽；他們最努力的攻讀着法律、歷史、詭辯論。（註三）政治學和修詞學。他們宣稱自己是美德的導師，

他們並不找尋真理。既然他們的理智活動的唯一目的便是要使他們自己和別人相信他們自己的優越，他們就不可避免的把用巧妙論據來駁斥並反證的藝術視為最需要的知識形態，因

爲，無論對於成人或孩子都一樣，破壞總是表現自己能力的最容易的方法，而用相等的或然性來辯論每一個問題之正反面的藝術，又正是穎慧與巧智的另一證明。那就是說，在他們手裏知識便完全看不見了它的真正目的；他們的前驅者不過是缺乏理智的訓練，到他們手裏便變成有意搬弄各種概念而全然不顧到處理這些概念所必需的精微的準確性，其目的純然在於拿這個來對付那個而引以爲樂——一種沒有確實意義的概念交關的理智遊戲。這是他們的詭辯或曲解之所從來。他們的倫理學亦並無二致。他們宣稱每一條施諸於人的法律都是一種任意的規約，而他們所教示的美德，爲追究其根底，那就或者是成功的藝術，或者是我們近代的尼采派所謂達到權力的意志。

所以，在引起前一個時代的高尚的理智野心的那種精神之中，詭辯派所保留者不過是知識的驕傲而已；對真理的愛他們已失去了。他們比他們的前驅者更熱衷的想要經過知識而達到偉大，但他們已不去找尋現實。我們可以這樣說，他們是信知識而並不信真理。一種類似的現象也會在以後的思想史上再現過，且其規模還遠更廣大。

在這些情形下，詭辯主義所能達到的，僅有結論便是所謂相對主義或懷疑主義。舉例說，阿勃特拉的伯洛答哥拉斯（Protagoras 四八〇——四一〇）即主張『人是一切事物的尺度——』是存在的東西與「是什麼」以及不存在的東西與「不是什麼」的尺度。』他這話的意思是說，萬物均與觀察主體的氣質有關，而真理則祇是在個人看來是真實的東西而已。他的同時人勒翁底尼的哥爾加斯（Gorgias of Leontini 歿於二七五年）一位著名的辯論家，則又在他那本題名為『關於自然或非存在』（of Nature or the Non-Existent）的書中教示着（一）存在是不存在的，換言之，沒有東西是存在的；非存在是非存在，所以它是存在的。——一種關於『存在』這個字的詭說，它到日後還將成為赫格爾（Hegel）的偉大玄學遊戲。——所以存在，即非存在的反面，是不存在的；（二）如果竟有什麼東西存在着，我們也不能認識它；（三）如果竟有什麼人能認識什麼東西，他也不能將他的知識轉達於別人。

蘇格拉底

把希臘思想從詭辯派所使之陷入的致命危機中挽救出來的，乃是蘇格拉底（四六九——三九九）。除了他講學並不收費這事實之外，他的生活狀態外表上是跟他們一樣的。像他們一樣，他也跟青年們討論問題以消度歲月，所以這是不足為怪的，像阿黎斯多法納斯（Aristophanes）那樣一個膚淺的觀察者便把他跟詭辯派混為一談了。實際上，他是在跟他們作着永不放鬆的戰鬥，且在每一點上都跟他們相反對。詭辯派自稱知道一切，而並不信仰真理；蘇格拉底則自認無知，而教他的聽者除真理外什麼都不要找尋。所以他的整個工作是一種感化的工作。他改革着哲學推理，將它導向真理，因為這是它的正當目標。

這項工作對於人類理智的前途是如此的重要，所以毫不足怪的，蘇格拉底就把它當做神明所賦予的使命似的來完成着。他不僅具有一種異常的哲學思考的能力（奧盧斯 辯留斯 Aulus Gellius 和柏拉圖告訴我們說，他時常整天整夜不動一動的沉浸在默想中），並且還具有某種他自己視為是精神的或受靈感的東西，一種天使似的熱情，一種自由而有節度的力量，有時也許甚至還具有一種更高級的內在本能，一種暗示着能獲得超乎常態的助力的稟賦，關於這種助力

阿里斯多德曾經說，被神聖衝動所推動的人們，是無須人類理性來指導的，因為他們已在自己身上具有了一個更好的原則。（註四）他把自己比成牛蠅，給派遣來將雅典人刺醒，並強迫他們的理性時常受到良心的考驗，對於這種服務雅典人是拿毒草來做了報償，他們給予已經在墳墓邊的老年蘇格拉底以機會，使他可以獲得祇有人類智慧能夠帶來的、最崇高的死法。

（甲）蘇格拉底並不是一位玄學家，而是一位醫生，靈魂的醫生。他的事業並不是建立一個體系，而是叫人去思想。這便是他能用以將詭辯術征服的最好的方法，因為詭辯術的大惡與其說在於學說的錯誤，却不如說在於靈魂的敗壞。

因為蘇格拉底所討論的主要題目，便是人類生活行為的問題，即道德的問題。他的倫理學，就我們所能從柏拉圖和克塞諾芬（Xenophon）的報告來評斷者而言，初看去彷彿是被狹義的功利動機所支配似的。我所應該做的事情便是對我有好處的事情，而對我有好處的事情便是對我有用處、真正有用處的事情。但是有一種需要却立刻變得顯然了，這需要便是應發現什麼纔是對人真正有用處的東西；在這一點上，蘇格拉底便要強迫他的聽者承認，人的真正功利祇能跟

一種善良的、絕對的、不會腐敗的東西的關係來加以決定。他這樣的時時提出人類最後目的（註五）的問題，並指示人們走向他們的最高福利，所以他就超越了任何種類的功利主義。用一種健全的常識之充分力量，說明了道德的善以及我們那偉大而永久的福利之最高地位；他的倫理學便這樣的進入於玄學的領域。其次，蘇格拉底又用種種證據來證明，人如要行爲正當，其第一前提厥爲知識；他甚至進而主張美德跟知識是同一物，所以犯罪者不過是一個無知的人而已。無論我們對這個錯誤如何想法，這事實總是真的：在蘇格拉底看來，倫理學如果不是一種既經證明確實的真理之集合，如果不是一種現實而真正的科學，那就一無意義了。就他的道德教訓之這種玄學的和科學的兩重性格來說，他確是站在跟詭辯派絕對相反的地位，且可以被視爲倫理學的創立者。

（乙）但如果不同時把法定各種科學知識的法則規定下來，那麼要創立科學的倫理學就沒有可能。這裏，我們已達到了蘇格拉底的改革運動之本質。蘇格拉底回到理性上來研究着它向真理進展的條件與價值，那就是說，運用着論理學的和批判的思考，他是這樣的在訓練哲學的智

力並指示它爲要獲得真理所應採取的態度及應使用的方法。

第一個先決條件便是要把虛假的知識從心靈裏清除掉，這種知識往往會抓到一些輕巧的觀念就冒充說已透入了事物的根底。所以，他常是先用追問之網來把人們兜住，逼他們自己承認，他們對於以前所確認爲知道得最清楚的東西實一無所知（蘇格拉底式的反語法）（Socratic irony）但這不過是他的方法之初步階段而已。立刻，追問又開始了，但現在，它的目的却是要引導蘇格拉底的對談者自己去發現他所承認爲絕無所知的東西之真理，而一面則把他的思想誘到所期望的方向去。這是蘇格拉底的方法的本質，他的問答法（Maieutic）即理智助產的藝術。並且，蘇格拉底還如此透徹的瞭解，真理之達到是一種活潑的、個人的活動，在這中間，教師祇能幫他的學生的智力，就像醫生幫助自然一樣，而後者實爲主要動力。所以他把知識之獲得比成一種沉睡在靈魂裏的記憶之醒覺，後來，柏拉圖便從這個比喻推衍出了他那著名的回憶（Anamnesis）的理論。

那麼，這種問答法又如何會形成哲學的理智呢？由於決定它的正當對象，並教示它去找尋事

物的本質與定義。(註六)蘇格拉底會永不厭倦的叫理性去一再注意這個問題：討論的主題是怎樣的？勇敢、虔誠、美德、造船術、或補綴工等等是什麼？這一切都有一種它們自己所特有的存在，一種本質或性質。人類的瞭解力可以將它發現出來，用一個定義將它表現出來，使之跟別的一切事物有所區別。因為蘇格拉底這樣的要求着在一切場合都應把本質的東西跟偶然的東西分辨清楚，又因為他堅持的運用着他的理智以找尋本質，所以他的哲學便可以稱爲本質的哲學。這已不再是一個把萬物還原爲水、火、數字，或甚至絕對存在的問題了，也不再是一個找尋某種富於伸縮性，足以像一襲沒有形狀的外罩似的把萬物包裹起來的，不決定的概念的問題了。反之，蘇格拉底的目的是要獲得每一件東西之正當的理智的表現，要拿一種僅能適用於它自身的概念來決定它的本質並給以定義。

同時，蘇格拉底雖不能應用一種完整的推斷理論，或是像後來阿里斯多德似的建立一種三段論法與證說法的論理學，但至少已就實踐的方式並照固定的目標來教導着理性，使之不要像詭辯派之野蠻的字面遊戲似的，把各種概念當做可以出人不意的給予打擊的武器來應用，而務

使這些概念能確切的適合於現實之輪廓與結構。他就這樣的創造了辯證法，一種知識的工具，雖無疑還有缺點，但確替科學知識的正確觀念鋪好了道路，後來柏拉圖會拿它來比諸烹調名手的藝術，他懂得剖禽鳥應該辨明並仔細的遵照着它的身體組織之最微小的關節。

(丙) 這樣，這位不知疲倦的辯論家雖有他一切膚淺的懷疑主義，却仍對理智與科學具有一種不可克服的信念，不過那理智是有紀律的，其對現實的態度是謙卑的，而那科學亦知道它自身的限度，祇是就尊重現實之最高地位及意味到它自身在各方面的愚昧的範圍以內，成功而又穩健的向理解真理的前途進展。在這一點上，我們發現蘇格拉底真可算是科學精神的教師，同時又是我們將懂得應稱之為溫和的理智主義的那種哲學的教師。用他的論理學的和批判的工作，他鑄造了心靈之進步所不可缺少的工具，並使詭辯術所引起的危機轉而成爲理性的利益與超昇。用他的作爲一位道德教師的工作，他不僅建立了倫理學這種科學，同時還把思想從可感覺的事物之迷惑中解放出來，並也許無意中使哲學思索走上了玄學，即嚴格意義的智慧的道路。他這麼做，其辦法不過是把哲學從專注於物理宇宙（註七）的階段提高到人類天性和人類活動的研

究（這是蘇格拉底要求自我知識的真正意義。）因為這裏面就包含着一種比星辰或整個物質宇宙都更為高級的精神元素。

但蘇格拉底不過是一個天才的先驅者而已。他給予了推動，但永沒有達到目的。當他逝世時，一切都還在不定中。因為祇有方法是不夠的，一個有系統的學說本體是必要的；而蘇格拉底，雖然他的教訓極富於有益的暗示，却除了一些倫理學的元素之外並不具有嚴格意義的學說。他的工作之學說方面的完成與真正哲學之建立，是保留給柏拉圖與阿里斯多德了。

（註一）例如，格梁底亞斯（Cratylus）就把信仰天神認為是一位狡猾的政治家的發明，因為他想要把真理包裹在一襲虛構之外衣裏，藉以使他的市民服從。

（註二）企圖使名詞的性別變得合理化的乃是伯洛答哥拉斯（Protagoras）例如，他主張 Ménis（忿怒）這個字應算是陽性，Petex（盛胃）這個字亦然，如是等等。

（註三）例如，我們可以把伯洛答哥拉斯與伯黎格勒斯之間的著名討論記憶起來，有一次在體育競技中偶然殺死了一個人，他們便討論着誰應該受責罰的問題：那主持競技的人呢，那失手的表現者呢，還是那標槍本身？

(註四) 參看『倫理學』卷一。

(註五) 這問題彷彿連他自己也祇給予了有點模糊的答案。

(註六) 參看阿里斯多得『玄學』壹卷，四，一〇七八b—一七至三一。

(註七) 巴爾麥尼特斯也曾從有形宇宙之專注的考察達到了存在之玄學的概念。



四 柏拉圖與阿里斯多德

蘇格拉底的教義是如此的沒有系統，所以他的門徒便各就極分歧的路線把它發展着。那些稱爲小蘇格拉底派 (the Minor Socratics) 的哲學家各抓住了大師思想的一些部分的姿態。還多少把它歪曲着，他們若不是純粹而簡單的道德家，——例如西勒訥派 (the Cyrenaics) (註一) 他們把當前的快樂認爲是人的最後目的，還有犬園派 (the Cynics) (註二) 他們則跑到相反的極端，把性格力或美德來神化了，——那便是被辯論 (爭辯術 *eristics*) 的愛好所迷住的論理學家——例如厄黎斯的，特別是麥加拉 (Megara) 派 (註三) 的新詭辯家，他們傾向着否認知識的可能性，又因爲慣於逼迫哲學家對他們的論據找出答覆來，所以間接幫助了論理學的發展。麥加拉派否認在任何判斷中一項事物可以做另一項事物的賓詞。照他們的看法，那就等於承認賓詞即是主詞，這樣，便一切事物都變得跟其它一切事物同一了。因此，『存在是存在的』便是唯一的合法命題，而厄勒阿派的玄學便是僅有的真正哲學。

柏拉圖

大蘇格拉底派 (the Major Socrates) 這稱號是祇屬於蘇格拉底之知識上的繼承人柏拉圖及其門徒們的。柏拉圖 (四二七——三四七) (註四) 他父親是王室後裔，他母親的世系則可以追溯到梭隆 (Solon) 他懷有君臨知識領域的野心，乃努力把他在他的哲學前驅者們之互相關突的體系中所發現的，散漫而又片段的一大堆思索集合起來，造成了一個獨創的體系之有力的統一體。到他身上，哲學乃達到成年。但是，他所嘗試的，蘇格拉底的改革運動所使之成爲可能的工作，卻仍然並不完備而有缺點。在他那傲慢而勇敢的天才之推動下，理智是翱翔得太快，太高了，竟不能以一次終極勝利來完成現實的征服。

(甲) 像巴爾麥尼特斯一樣，柏拉圖也懂得玄學的主題便是存在本身。但是他不願意把一切生存的東西都吸收在那不變而絕對的存在之統一體裏面。他是這樣的漸漸達到了重要玄學真理之發現。他看到既然事物總或多或少是完美的，或多或少是美而善的，或多或少是值得愛的，

既然有一些事物的善是跟惡相混和着，——這些東西，用哲學的術語說，是參與着善的，——那就必須有一個存在生存着，在這裏面，善、美、和完美是完全整個的，並不混和着跟它們相反的東西，而這存在本身也就是美、善、和其它一切之基礎。這樣，他的思想便昇高到超越了世界，並與世界有別的。真正的天神身上去，他以爲天神即爲善本身，絕對的善也可說是本質的善。但這並不是柏拉圖主義的最顯着的姿態。我們在前面已指出，蘇格拉底的哲學——一種與其說是在理論上已完成了的哲學，卻還不如說是僅由他的實踐來暗示了的哲學——是本質的哲學，柏拉圖的哲學則首先第一就是觀念的哲學。

蘇格拉底曾指出，我們所必須賠上一切代價來找尋來求得的東西，便是心靈所理解的，並用一種定義來表明的事物之本質。那麼，當理智理解一個人，一個三角形，白，或美德等等的本質時，它所見到的又是什麼呢？顯然是從伯多祿、保祿、若望等等之中抽象出來的人，從任何獨特的三角形，二等邊的或等邊的三角形之中抽象出來的三角形。此外，白與美德也是一樣。並且，人或三角形的概念或觀念，當其應用到許多各自不同的人或三角形身上去時，又是堅持不變的。換言之，這些觀

念是普遍的並且它們在這意義上也是不變而永久的，譬如說，縱然並沒有真正的三角形存在着，但是三角形的觀念以及它所包含的一切幾何學真理，卻是永久不變的。並且這些觀念又能使我們靜觀到純粹而不混雜的人性，三角形性等等，而我們所認識爲人，三角形等等的個別存在物，則祇是參與着這些性質而已。拍拉圖因爲未能以充分的準確性來分析我們的觀念之性質和抽象之過程，又因爲太恩促的應用他的指導原則——這原則便是在事物中以參與的方式而存在的任何東西，一定也在某一地方以純粹的狀態存在着——所以他便達到這樣的結論，以爲在一個超感覺的世界中，實存在着一大羣的模範或原型（archetypes）非物質的、不變的、永久的，例如一般的人或本質的人、本質的三角形、本質的美德等等。他把這些東西稱爲觀念，它們是理智，即獲得真理的機能，所理解的對象——那就是說，它們是現實。

但是這樣，可感覺的世界之地位又是什麼呢？我們對於個體的變易和我們所看到、所接觸到的可毀滅的事物又應該怎麼想法呢？既然它們並不是觀念，所以它們並不是現實。它們正如赫拉格黎都斯所教示的那樣，都不過是變化而已。拍拉圖並不否認它們的存在，但祇把它們視爲現實。

之薄弱的、欺人的形象，是意見 (doxa) 的對象，並不是確切的或真正的知識的對象，就跟投擲在牆上的影子一樣的轉瞬即逝。所以，人既是軀殼和感覺的俘虜，他就像一名囚犯似的給鎖在一個洞穴裏，在那洞穴的牆上，他看到在他眼前閃過許多在他背後的陽光中移動的、活的、存在物之影子——由可理解的世界的太陽，即天神或善的觀念所照亮了的許多『觀念實體』之人所不易把握的、暫時的影子。

但是，一個比喻究竟是否能算是一個解釋呢？柏拉圖所謂觀念，乃是事物藉以具有它們的特定性質的那些東西——本質的人或人性，乃是使蘇格拉底成爲一個人的那東西，本質的美的東西或美，乃是使阿爾西幣亞特斯 (Alcibiades) 或加黎亞斯 (Callias) 顯得漂亮的那東西。換言之，柏拉圖所謂觀念，乃是事物之本質與完美。但在另一方面，它們卻又跟事物有別，且確是屬於另一世界的。那麼，我們又如何解釋事物和它們的觀念之間的關係呢？柏拉圖的答覆是把事物稱爲觀念之類似或參與。但是這些名詞，雖然後來在經院哲學中獲得了一種深刻的意義，在柏拉圖體系中卻祇是一些沒有嚴格可理解的內容的比喻而已。進一步的問題馬上就發生了：除觀念外的任

何事物，那就是說，除了純粹現實之外的任何事物，又爲什麼並怎樣存在着的呢？換言之，柏拉圖還得解釋那參與觀念，並從觀念接受到類似性或反映的事物又是什麼呢？柏拉圖回答說，這是物質（或無限體apeiron）並且，既然觀念是存在的東西，他就不得不把物質認爲是不存在的東西，一種非存在的存在物。這個富有意義的概念到阿里斯多德手中便會給清除了全部內在的矛盾，但如柏拉圖所提示的那樣，卻顯得是自相矛盾的，特別是因爲他在別處地方又把它跟算學家的純粹空間混爲一談。

（乙）未被這些玄學的難題所困擾，柏拉圖仍進行着把他的體系之建築物遵照其內在的論理構造起來。因爲觀念的理論實要牽連到包含了知識、人和物理宇宙之性質整個哲學體系。人類知識被分成兩種完全不同的範疇：一種範疇是想象（eikasia）和意見（doxa）那是關於在本質上不能成爲知識之對象的東西的，那東西便是看得見的會朽腐的世界及其欺人的影子；另一種範疇是理智知識（noesis）那是關於可理解的事物的，而它本身又再分爲以算學數

字爲對像的理性 (dianoia) 和憑藉辯證法而升高到『觀念本質』之直覺靜觀，最後則又升高到天神（即超本質的善）之直覺靜觀的理智 (nous)。

現在，柏拉圖便要來解釋這個理智觀念在我們心靈中的起原，永久觀念之形象。既然這些觀念不能從束縛於幻覺的感覺來得到，我們就必須直接從上天接受它們，它們必須是我們的靈魂所固有的。靈魂在尚未跟軀殼結合時的前身中已看到那些觀念並具有直覺的知識。那知識仍然留在我們身上，不過已被軀殼的生活所掩蔽，所弄得黑暗了，它像一種沉睡的記憶似的住在靈魂裏，智慧之探索必須漸漸的把它喚醒，那纔能使我們恢復我們所原有的真理之直覺。這樣，人便是一種被強制跟軀殼結合的純粹精神，猶如一位天使被幽禁在肉體裏一樣（心理的二元主義）。人類靈魂在它未賦予軀殼以生命之前也曾活着，它之所以被束縛於軀殼，乃是未出世前的某種罪孽的責罰，到死後它又轉入另一個軀殼，因爲，柏拉圖一方面相信靈魂的不朽，一方面則又贊同比塔哥拉斯的轉徙或輪迴的教義。

既然物理世界並不是一個知識的對象，柏拉圖就祇好用寓言或神話來談到它，他把寓言與

神話用一種完備的藝術之全部手法來發展着，雖然它們的作用祇是在掩飾他的哲學於解釋物質現實時的無能。

在他的神話中，他把世界之產生，或不如說世界之組織，歸原於一位造物主（*demiurge*）——據許多註釋家的意見，他以爲這位造物主跟天神不同且在天神之下——並發揮着一種怪誕的意見，以爲人是一切活的機體之起原：天神們所創造的最初的人是男性的，那些過着罪惡生活的人到死後便變成女子，而那些女子，如果她們繼續犯罪，則又會變成沒有理性的野獸，甚至也許變成植物。

在倫理學方面，柏拉圖像他的老師蘇格拉底一樣。但比他更爲清楚的確立了道德哲學的基本真理：人的福利既不是享樂，也不是美德，也不是任何部分的利益，而是天神本身，且除天神之外別無它物。但是，人又如何能獲得他的福利呢？柏拉圖回答說，應該憑藉美德與默想使自己變得儘可能的跟天神相似。柏拉圖又考察了（雖然並不充分）美德的概念，並約略規定了四大美德的理論，即謹慎、正義、堅忍和節制。他教示着說，與其做不公道的事卻還不如自己受苦，他又在『共和

國』(“Republic”) (註五)書中替正義的受難者描劃了一幅如此崇高，如此無疵的肖像，彷彿他曾經瞥見過基多的聖容似的。但是，由於他的過分的理智主義，他却未能把實際生活的行為跟思索理智的行為分辨開來，而把須具有意志之純正的美德跟僅為理性之完成的知識視同一物。因此，他便誤用了一個本來是真確的原則，這原則便是，意志時常會遵從理解的指導；因此他主張罪惡不過是起於知識的缺乏，且沒有一個人會有意作惡：『犯罪者不過是一個無知的人而已。』這個理論的結果，柏拉圖自己未嘗料到，便是自由意志的否定。

柏拉圖的社會學也洩露着同樣的觀念主義和理性主義的傾向，致使他誤用了另一個真確的原則，即部分為整體而存在；所以，在他那個由哲學家們來治理的理想共和國之中，個人便完全附隸於國家的利益，祇有國家能享有各種權利，可以專制的處理每一種可能的所有物，不僅它的公民們的物質財產，甚至連他們的婦女與兒童，生命與自由也都包含在內（絕對的共產主義）

(丙) 柏拉圖的各種錯誤的根本來源彷彿是在於他太過注重算學，致使他輕視經驗的現

實。它們同時又由於一種對哲學範圍的太過誇大的看法，因為柏拉圖像東方的哲人們一樣，雖然比較溫和，比較謹慎一點，也把整個人的淨化、超昇和生活都放到了哲學的範圍內去。

並且，正因為他的體系中潛伏着這些虛假的原則，所以，一切傾向着用某種方式來把人當做一種純粹精神來處理的哲學上的夢想，都可以直接間接給推原到柏拉圖身上去。

但是關於柏拉圖本人我們却可以說，他那些虛假的原則是在一種太純潔的空氣中生長起來的。這種空氣不會允許它們產生充分的結果，以致毒害了他的思想的本質。所以，聖奧悟斯定 (St. Augustine) 還可以從柏拉圖的金礦中探取出真理的礦苗來。

柏拉圖的思想是大規模的活動的，企圖一下子就把一切東西都把握住。但是他的超越的智慧和驚人的直覺能力却妨礙着他，使他不能替許多在他心靈面前模糊的浮過的思索作一個終極的、確切的、學理上的說明。別的哲學家也許會堅持着的許多弱點，他祇輕輕碰一碰就算了。因此，這情形本來是一種不完美的標記，——模糊、不準確、暗示、永不充分發揮。柏拉圖往往這樣就算滿足了，這種說明方法與其說是科學的，却還不如說是美學的，且時常祇使用比喻與象徵，對這種

方法聖多默確有堅強理由可以作苛刻的批評——（註六）但事實上却成了柏拉圖的一種保障，使他不致對他所發現的真理作太厲害的歪曲。從這個觀點我們可以說，柏拉圖主義，如果被視為一種實在性的充分發展的體系，它是虛假的，但如果被視為一種過渡性的，向着它自身之外的目標的行進，它却有莫大的價值，足算是真正哲學之發展中的一個階段。

阿里斯多德

把潛伏在柏拉圖主義中的真理摘取出來，便是阿里斯多德所完成的有力的改革。阿里斯多德頗有成效的拆散了柏拉圖的體系，把他所發現而誤用了的固定原則採用到現實之需要上來，把他的廣闊的視野歸結到一種崇高的常識所規定的限度以內來，並這樣的挽救了他老師的思想中一切重要的東西。他所做的尚不止此：他還替整個後世建立了真正的哲學。他不僅將柏拉圖學說中的，同時還將古希臘所有思想家的學說中的一切真實而有價值的東西都挽救了出來，並使柏拉圖所企圖的偉大綜合工作達到了一個成功的結束；他之所以有此種成就，那是因為他能

憑藉人類理智以確切的把握到現實。他的工作不僅是一種清除了柏拉圖的錯誤以及包含在柏拉圖主義中的混雜成分的希臘智慧之自然結果；它實還包含着普遍的人類哲學之整體，而且是完全成了形的，具備了無限發展的潛能的。

在阿里斯多德以前，哲學可以被視為尚在胚胎階段。在行將出世的過程中，從他開始，它的構成已經完備，它可以作儘量的發展而無所阻礙，因為哲學上的發現是時常可以改進的。

事實上，阿里斯多德以後的希臘思索已耗盡它的氣力，不復能緊緊的把握住真理。它在資料方面會獲得不少增加，但在本質方面則不但不能將哲學完成，却反而將它毀傷了。（註七）

（甲）二十年之久，阿里斯多德始終是柏拉圖的門徒；但這個門徒却是具有一位可怕的批評者之素養的。沒有人會比他更有力的駁斥過柏拉圖的觀念主義，或更有效的打擊過那個把事物的實體放到它們本身之外去的體系。

這是完全真確的，理智的首要對象，如蘇格拉底所教示的那樣，乃是事物的本質；這也是完全真確的，如柏拉圖所見到的那樣，伯多祿、保祿，或若望的本質，乃是從伯多祿、保祿，或若望所特有的

個別特性之中抽象出來的人性或人類天性。但是這個作爲一種普遍體的本質却祇存在於理智之中，即祇存在於我們的心靈裏（註八）本質本來是個別的存在於各種事物之中的，我們的心靈却把它從這些事物中摘取或抽象了出來；並且，在另一方面，它之所以能算是永久而必要的，實完全是作爲一種智力的對象（因爲它如果離開了某一些屬性便成爲不可想像的）並不是就其現實存在而言。所以，可毀壞的事物之本質，實並不具有另一種在純粹狀態中的分離的存在，而柏拉圖的整個原型觀念的世界，實不過是虛構而已。物質的真理是這樣的（我們到後面還要作詳盡的證明）一切事物身上都存在着一種可理解的、非物質的元素，這元素阿里斯多德稱之爲型式，由於這元素，事物纔能具有一種獨特的性質或本質。但這個原素却並不是跟事物分離的；它附著在事物身上，算是構成它們的實體的因素之一。這樣，個別的對象雖然是會變易、會朽腐的，卻不能再算是欺人的影子；它們確是現實。

如果更高級的現實對象確實存在，那麼它們一定會比什麼東西都更便於爲我們的知識所夠到。如果感覺世界確實是純粹精神的神聖生活之不完備的相似物，那麼這個存在不過是跟別

一個存在相似而已，我們不能把它僅僅視爲一個沒有本身的存在形象。如果世界確實爲變化所支配，那麼這也並不是純粹的變易而是包含了持久的實體的現實的。如果感覺之個別對象的科學確實不能成立，那麼可感覺的現實之科學總是可能成立的，因爲在那種現實之中實存在着，或可說是具形著某種可理解的、非物質的東西。

所以，有形宇宙並非僅僅是祇能用神話和譬喻來表現的意見之對象，它確是科學知識，即物理學這種科學之對象。阿里斯多德實是物理學的真正創立人。（註九）他那無與倫比的有力的天才在理智之不變的照明下觀察了一切動態，指出了一切變易均服從不變的法則，闡明了運動本身的，以及代謝與朽腐的性質，並分辨出了在感覺世界中發生作用的四種因果關係。

用一種尖刻而嚴厲得可驚的語言，他總括起了他對於觀念學說的極長的論戰。他辯論着說，柏拉圖既將形態起因跟事物分開，他就完全誤解了型式起因的性質。當他想像「他自己是在說明看得見的事物之實體」的時候，他便肯定了「一種第二類的實體之存在。」而他那「關於它們（譯者按：指所謂第二類實體）成爲看得見的事物之實體的方式的說明，却也是空談而已，因

爲所謂「分享」(參與)實是一點意義也沒有的。』這樣一來，他就不可能替自然作一個令人滿意的說明了；並且，因爲把全部因果關係與全部真正現實都歸諸於觀念，他就不能在事物的活動中分辨出效力起因和終極起因所擔負的任務來。他這樣的忽略了「效力起因，而那正是變易的原素。」他又未能對另一種起因作任何說明，「那起因我們以爲便是在藝術的場合的起因，爲着它，心靈與自然纔產生了它們所產生的一切。」因爲「算學對於近代思想家已成爲整個的哲學，他們自稱能用算學來解釋其它一切事物。」至於說到運動，如果觀念是不動的，「那麼在觀念的世界中便不會有運動的原型存在；如果確是如此，那麼在柏拉圖派看來，「運動又是從那裏來的呢？如果我們不能解釋運動，對自然的研究便整個兒的失效了。」(註一〇)

照論理，觀念理論的駁斥一定包含了柏拉圖體系中其它一切部分的批判與糾正。在認識論方面，阿里斯多德又指出物理學、算學和玄學(即第一哲學)確是三種不同的科學，但它們是就自身的題材而分別的，並非是就我們所使用的機能而分別，這機能在三者都同樣是理性。但他在這領域內的最重要的成就，却是在於他憑藉抽象之驚人的分析(這是支配了他的全部哲學的)

來證實了我們的觀念並不是未出世以前的經驗之固有記憶，而是憑藉一種心靈的活動從感覺得來的。

在心理學方面，由於一種過分的謹慎，他雖然反對柏拉圖的輪迴說，却仍然不肯去追究靈魂在死後的情形，但是他至少也奠定了精神主義學說的堅固基礎，因為他一方面跟柏拉圖的二元主義相對立的證明了由兩個不完全的、互相補充的實質部分組成的人類之實體的統一性，而另一方面則又跟物質主義者相反的證明了理解和意志的作用之精神性。他是這樣的創造了能夠消化並解釋近代實驗所堆積起來的無數資料的、唯一的心理學。

在倫理學方面，由於把思索判斷（這是完全從瞭解發出來的）和實踐判斷（這是同時又從意志發出來的）這二者分辨開來，所以他又表明了自由意志是可能的，而犯罪者也儘可以做他自己明知道是惡的事情，並且，特別是在主要美德的研究和人類行為的分析中，他更作出了一個體系的綱領，這個體系，在跟自然秩序有關的限度內，到日後便將成爲天主教世界的倫理學。

(乙)但是我們研究阿里斯多德，實不僅應研究他對柏拉圖的態度，同時還絕對必須研究他對存在的東西的態度。因為柏拉圖不過是替他供給了一個跟存在問題角鬥的機會而已。阿里斯多德贏了這場比賽，把他那些潛在與實在材料與型式範疇超越體起，因等偉大的概念贖給了我們，使我們可以當做武器來參加同樣的智力競技；他又像一位真正的智慧大師似的教我們要超越看得見的、可毀滅的事物之研究，而達到不知有變易的、活的、不可毀滅的現實之默想。「這個存在在其純粹活動中是不動的，所以它絕不會屈服於變易……諸天和自然的世界都依賴着這樣一個原素。它的生活是像我們所享有的，祇在一短期間內所享有的最好的生活那樣的。它是永遠處於這種狀態中，因為它的存在同時也就是快樂——是最高智力的存在，是本身在思想的純粹思想……如果神是永遠處在這麼一種我們祇偶然會獲得的良好的狀態中，那真不得不使我們驚異；如果是處在比這個更良好的狀態中，那是更值得驚異了。生命同時也屬於神；因為思想的存在便是生命，而神即是那個存在；而神的本質存在便是最好、最永久的生命。因此我們說，神是一個永久而完美的活的存在，所以能無盡期的延續的生命是屬於神的，因為神便是這個生命。」

(註一)並且，這種神確實祇有一位，是絕對單獨的。『有些人說最初的东西是算學數字，並且一個又一個的作出許多種實體來，使它們每一種都具有不同的原素，這樣的人實使宇宙的實體僅僅成爲一聯串的插曲，同時還給予我們許多種統治的原素；但這個世界一定不能被統治得很壞。正如荷馬所說，許多人的統治是不好的，統治者應祇有一個。』(註二)

這樣，正如阿弗洛第亞斯的亞力山大 (Alexander of Aphrodisias) 在他那『玄學詮釋』(Commentary on the Metaphysics) 之一段優美的文字裏所說，阿里斯多德便『引導我們離開那些本身也是在最低階段的，但最爲我們所熟知的事物，而達到創造萬物的「父」，達到最崇高的「神」，同時他又證明，正如鑄造者乃是器皿與黃銅的統一體之起因一樣，所以「神力」統一體的主動者兼萬物的創造者，對於一切存在物便是它們現在所具有的那種存在之起因。』

阿里斯多德的心靈是極端實踐的，同時也是極端玄學的。一位嚴格的論理學家，同時也是一位眼光尖銳的現實主義者，他極願意尊重實際的東西的要求，在他的思索中留着餘地以便包含

各種各樣的存在，而決不在任何點上違反或歪曲事實，他所顯示的理智的力量與自由，是祇有聖多默阿圭拿斯 (St. Thomas Aquinas) 那種剔透的明朗和天使似的體力纔能夠超過。同時，這麼一宗龐大的財富又是在許多原則的照明下排列好了的，是被整理過、分類過、衡量過，並由理智來控制着的。它是智慧的傑作，這種智慧雖至今仍祇是完全屬於人的，但的確能從它那高高的寶座上一眼就望見了事物的整體。

可是，阿里斯多德與其說是一位廣博的思想家，却無寧說是一位深刻的思想家。他並不著意於陳示他的哲學之闊度與廣大的視野；他的首要目的，是要用一種絕對可靠的方法和一種無疵的準確性，來理解人類知識所夠得到的每一種性質中的最特色的、最切近的東西，換言之，即最確實是它本身的東西。所以，他不僅組織了人類知識，奠定了論理學、生物學、心理學、自然史、玄學、倫理學和政治家之結實的基礎，同時還剖開了並磨光了許許多多閃耀着現實之火花寶貴的定義和結論。

所以，我們可以不用遲疑的肯定着說，阿里斯多德在哲學家們羣中實占有一種完全特出的

地位天才、稟賦、與成就——一切都是獨一的。照自然的法則來說，崇高的東西是難於獲得的，而難得的東西便是珍貴的。但是，當一件工作無論在它本身或是在它需要的條件方面都是異常困難的時候，我們便祇好期望僅有一個工人會有能力來做成它。並且，一座造得好好的建築物往往並不是照着若干建築家的計劃，而是照着一位建築家的計劃造成的。因此，如果人類智慧或哲學的建築要能夠恰到好處的構造起來，它的基地便應由一位思想家來一下子就打定。幾千名建築匠便可以在這個基地上輪班的建築，因為知識的發展實代表着無數世代的勞力，且永不會完全。但是總建築師却祇能有一位。（註一三）

爲了這個緣故，所以那工作中雖難免還有一些洩露了人類理性之限度的錯誤、缺點和漏洞，（註一四）但阿里斯多德却確實是傑出的哲學家，正如聖多默是傑出的神學家一樣。（註一五）

（丙）阿里斯多德在三八四年生於忒拉西亞（Thrace）的斯塔吉拉（Stagira）（註一六）他是一位名叫尼哥馬庫斯（Nicomachus）的醫生的兒子，係屬於阿斯格勒比亞岱（the Ascle-

Diadae) 氏族，這氏族據說是哀斯古拉彪斯 (Aesculapius) 的後裔。十八歲時，他做了柏拉圖的學生，一直到後者死時 (三四七年) 他都在聽着他的課。柏拉圖死後，他跑到彌西亞 (Mysia) 的河答爾耨斯 (Atarneus) 去居住，其時赫爾彌亞斯 (Hermias) 正在那裏爲王，後來又從那裏遷到彌底勒訥 (Mytilene)。後來，他又在馬其頓王菲黎魄 (Philip) 的宮廷裏銷度了八年歲月，在那裏當着亞力山大的教師。在他的學生登位以後，他住定在雅典，在那裏他便在黎寇模 (the Lyceum)，這原是一座致獻於阿波羅黎該烏斯 (Apollo Lycaeus) 的遊技所，建立起他的學校來。他一面談着，一面跟他的弟子們一起在黎寇模的樹蔭下來來去去的走着，所以他的弟子們就得到一個稱號，叫做Peripatetics (踱步者)。他在雅典過了十二年。後來，反對馬其頓人的黨派藉口於他以前在他的朋友赫爾彌亞斯死時所作的一首讚頌詩，而拿瀆神的罪狀來控告他，於是他便退休到卡爾西斯 (Chalcis) 去，在那裏，他到六十三歲上便死了 (三三二年)。

有一個關於他的故事說，他是如此的好學，所以他想出一個法子來，到工作時在手裏拿一個銅球，如果他睡熟了，這個球就會掉在一個金屬的盆裏，因而將他驚醒。菲黎魄和亞力山大，爲要幫

助他的研究工作，曾允許他任意提用他們的龐大資財。他寫了一些給大眾讀的書（『對話集』，Dialogues），這些書都遺失了；西塞羅（Cicero）曾用最推尊的詞句來讚美它們的風格；『阿里斯多德』傾瀉出一條語言的金河。他又寫了一些祕傳的（acromatic）書，這是他對自己門徒所作的講學的撮要，其中大部分都還保存着。（註一七）

這些書的歷史，如斯特拉波（Strabo）所講述的那樣，是非常奇怪的，並且像巴斯加爾（Pascal）關於格勒荷巴德拉（Cleopatra）的鼻子的說法一樣，極便於證明偶然的細故對人類命運之決定會發生怎樣的作用。當那哲學家逝世時，這些著作是連同他的藏書一起傳給他的門徒兼繼承人忒荷弗拉斯都斯（Theophrastus）。忒荷弗拉斯都斯拿它們傳給一個名叫訥婁斯（Nelus）的門徒，訥婁斯又傳之於他的繼承者們。後者因為害怕它們被伯爾加蒙模（Pergamum）的王家藏書樓所奪去，乃將它們藏在一間地下室裏。他們死後，這些原稿便遺失了。它們未被發現者約有一個半世紀之久，後來却被一位富有的藏書家出於幸運而重新發現。約在公元前一百年時，訥婁斯的繼承者的後裔們發現了這些原稿（我們極易想像一定已變得很破爛），以

重價將它們賣給一位有錢的收藏家德忒斯的阿伯黎基 (Apellicon of Teos) 他便將它們用一個錯誤極多的版本印行了出來。公元前八六年雅典被羅馬人所占領，它們便歸於蘇拉 (Sulla) 所有。文法學家底郎尼荷 (Tyrannio) 曾看到它們並利用過它們；最後，羅特斯的盎特洛尼古斯 (Andronicus of Rhodes) 乃將它編排次序而重新出版。(註一八) 作『詮釋』的有阿弗洛弟西亞的亞力山大 (公元二世紀)，此外還有若干位新柏拉圖派的哲學家，博爾菲黎 (Porphyry) 三世紀，忒彌斯丟斯 (Themistius) 四世紀，辛伯黎鳩斯 (Simplicius) 和菲羅 (Philo) 六世紀。

從八世紀時起在天主教的西方世界生長起來的經院學派傳統，是好久都對阿里斯多德的原作絕無所知，祇除了一部『奧爾加農』(關於論理學的一些論文)，因為這部書已由薄厄梯烏斯 (Boethius) (四八〇——五二六) 譯成拉丁文。(註一九) 但它對於他的思想卻是熟悉的，因為那思想已被間接的移植過來，經過通俗化，且成了後期古代的偉大哲學綜合體之一重要部分，這個綜合體雖然主要是柏拉圖式的，但是那些神父們，特別是聖奧悟斯定，卻仍能從裏面吸取

許多東西來替信仰服務。在天主教的學院裏，阿里斯多德的論理學是用薄厄梯烏斯的譯本來教授着。直到十二世紀後期，那哲學家的其它著作（物理學、玄學、倫理學）纔開始達到經院學者，這彷彿主要是當時天主教思想首領們對阿拉伯哲學所作的熱烈論戰之結果，因為阿拉伯人從一個敘利里文的譯本主有着這些書以及新柏拉圖派的詮釋，後來且譯成阿拉伯文，所以能求助於它們的權威。最初，那還是一件引起莫大懷疑的東西，（註二〇）因為得到它們的來源是靠不住的，又因為阿拉伯的詮釋家們還在它們裏面混雜了一些錯誤進去，但是不久，阿里斯多德的著作便全部譯成拉丁文，先是從阿拉伯文譯本轉譯的，後來（註二一）則從原來的希臘文譯出。（註二二）

現在，人類智慧與神聖真理，阿里斯多德與信仰，便會合起來了。一切真理照理都應屬於天主教思想，正如埃及及人的掠物應屬於希伯萊人一樣。『任何人所說出來的有價值的意見，都同時也是我們天主教徒的所有物，』（註二三）因為，照聖多默所喜歡引用的聖盎勃洛修斯（St. Ambrose）的一句話來看，每一個真理無論它是誰說的，都來自聖神。但必須確實有一個人來把握住阿里斯

多德的驚人智力，必須有一個人來替它登記過，方能使它爲基多作忠誠的服務。這工作是大阿爾勃爾都斯，(Albert the Great 1193——1280) 所開始的，後來由聖多默阿圭拿斯 (1225——1274) 來繼續着，並使之達到圓滿的結束。這工作的完成須以若干種有利條件之難得的湊合爲前提：聖路易 (St. Louis) 時代的成熟的文化，多明我修會 (the Dominican Order) 的出色的組織，聖多默 的天才。(註二四) 教會曾把聖多默 宣稱爲卓越的聖師，『教會所共有的聖師』(Doctor Communis Ecclesiae)，又把他推尊爲它的各學院的普遍的教師。他並不是僅僅把阿里斯多德 的全部哲學移植到天主教思想的領域內來，而使他成爲一種獨立的神學綜合體之工具，就算滿足了；他在這樣做的過程中還把它提高到遠更高級的地位去，並且可說是使它變了形。

他替它清除了每一絲錯誤的痕跡，那是說，在哲學的領域內，因爲在跟觀察或現象的科學有關的方面，聖多默 也並不比阿里斯多德 更能夠避免他那時代所流行的錯誤，不過這些錯誤卻絕不會影響到他的哲學本身。他拿它來結成了一個有力而調和的體系；他探討着它的原則，清理着

它的結論，擴大着它的視野；並且，如果他沒有捨棄什麼東西，他卻加添了不少東西，拿拉丁天主教傳統之龐大財富來充實它，使許多柏拉圖的學說恢復了它們應有的地位，在若干基本點上（例如關於本質與生存的問題）打開了全新的展望，並這樣的顯示了一種跟阿里斯多德本人同樣有力的哲學天才。最後，而這正是他的最高成就，當他憑藉他的作為神學家的天才將阿里斯多德的哲學利用為那神聖科學（這可以說是『天主自己的知識之加在我們心靈上的一種印痕』）的工具時，他還把那個哲學放到一種更高超的光的照明下去，從而把它提高到它本身以上，因為這種光可以使它的真理獲得一種與其說是人性的，卻無寧說是神性的輝彩。我們從阿里斯多德自身去看阿里斯多德，是跟從聖多默的著作去看阿里斯多德不同的，就像在火炬行列的閃照下所看到的一個城市，跟沐浴在朝陽的光輝中的那同一個城市不同一樣。

爲了這個理由，雖然聖多默首先第一是一位神學家，但我們如把他的哲學稱爲多默派，而不稱爲阿里斯多德派，縱不能算是十分恰當，卻至少也相當恰當的。

這種阿里斯多德和聖多默的哲學，實際上便是近代哲學家所稱爲人類心靈之自然哲學的那東西，因爲它所發揮的，它所使之達於完美的東西，便正是存在於我們每個人的理智之基本理解，及其對真理的天生愛好中的，最深切又最真確的自然的東西。

它同時又是實證的哲學，係根據於我們的感覺和我們對首要原則的理智理解所見到的資料之雙重的證實。——是存在的哲學，完全爲存在的東西所支持，且以之爲範本，並謹慎的尊重着現實之每一項要求；——是理智的哲學，將理智信託爲達到真理的機能，且用一種訓練來琢磨它，而這訓練正就是一種無與倫比的心靈的淨化。正爲了這個緣故，它便證實爲普遍的哲學，意思是說，它並不反映一民族、階級、集團、氣質、或種族，並不反映個人的野心或憂鬱，或任何實際的需要，它祇是各處都一樣的理性之表現與產物；同時意思又是說，它能夠使最優秀的智士達到最崇高的知識和最困難的造詣，而從來沒有一次破壞過那些構成了像人類一樣廣闊的常識之領域的，爲每一個清醒的心靈所本能的獲得的，重要的信念。因此它儘可以自稱是經久不變的（永久的哲學，*Philosophia Perennis*）意思是說，在阿里斯多德和聖多默尚未給予它以一種系統化哲學

的科學說明之前，它已從人類的黎明期起就存在於胚胎狀態及哲學史前狀態中，算是一種理解的本能，和一種理性對於首要原則的自然知識，自從它給製定為一個體系之後，它便始終是穩固的，在進步的，是一種有力的活的傳統，而其它一切哲學則都輪流的生出來又死去了。最後，它顯得是不能跟任何其它東西比擬的，是獨一的。它是獨一的，那是因為祇有它能給予無論是玄學的或科學的人類知識以和諧與統一；它是獨一的，那是因為它在自己身上現實了一種最大限度的複雜體中的最大限度的統一性，並且，我們即連忽略了它的一些最不關緊要的原則，也都曾招來最意想不到的結果，會在無數方面都把我們對現實的理解弄得歪曲。

這些是若干表面的徵象，這些徵象，甚至在我們尙未親自來研究它，並用個人的實驗來發現它的內在的確定性和合理的必然性以前，就已經而以證明了它的真實。

(註1) 這一派的重要哲學家是西勒訥的阿黎斯底布斯 (Aristippus of Cyrene) 無神論者忒荷鐸 (Theodore the Atheist) 赫辯西西斯 (Hegesias) 和益尼塞黎斯 (Anniceris)。

(註二) 這名字係得諸於安底斯忒訥斯 (Antisthenes) 在講學的一處雅典的遊技所 (Kynosarges) 主要的大圖派是安底斯忒訥斯 (生於前四四五年) 西諾魄的第約辯訥斯 (Diogenes of Sinope) 和忒勃斯的格拉德斯 (Crates of Thebes)

(註三) 厄黎斯派的主要代表是麥加拉派的法哀鐸 (Paeedo) 和麥訥特模斯 (Menedemus) 以及麥加拉的歐格黎特 (Euclid of Megara 不要跟幾何學家歐格黎特相混) 彌勒都斯的歐步黎特斯 (Eurytides of Miletus) 第約鐸盧斯格洛諾斯 (Diodorus Cronos) 和斯底爾博 (Stilpo)

(註四) 作了廣大遊歷之後，柏拉圖便住在雅典，在那裏，他買了一個名叫阿加特模斯 (Acadennus) 的人的產業來做他的講學之所，因此那地方就稱為『阿加特模斯』 (the Academy 學院)

(註五) 貳，三六二A。

(註六) 柏拉圖如作為教師，他的方法是不好的；他將一切東西都用比喻與象徵來說明，以致他所用的字眼便有了跟原意不同的意義。(聖多默)

(註七) 爲了這緣故，所以我們拿阿里斯多德來結束這個哲學史，更正確應說是哲學形成史的入門速寫。

(註八) 並主要是存在於『神聖的智力』裏，正如經院學者後來所說明的那樣，他們是如此的接受着柏拉圖的標本主義 (exemplarism) 裏面所包含的真。

(註九) 阿里斯多德的實驗物理學(現象的科學)是一種完全被事實的錯誤所毀壞了的偉大的理智建設。但是他的哲學物理學(動的存在本身的科學)卻替每一種真正的自然哲學安下了基礎與原則。

(註一〇) 『玄學』壹九,九九二a 二五至九九二b 一〇。

(註一一) 『玄學』壹貳,七,一〇七二b;九,一〇七四b 三五。

(註一二) 『玄學』壹貳,一〇,一〇七六a。

(註一三) 笛卡爾(Descartes)在他那『方法論』(Discours de la Méthode)書中說得很對:『由許多片段拼起來的,由好幾個工作者的手做成的作品,總沒有一個單獨的人所做的作品那麼完美。』

但是他這樣相信卻錯了:(1)他自己便是那註定要來替哲學安下基礎的人,這是一件古人所未能完成的工作;(2)他本身就有資格不僅可以替科學安下基礎,而且可以完成那座建築,至少祇要有充分的時間和經驗,他就能辦到;(3)他可以輕鄙的把過去各時代的全部成就,連同人類的傳統智慧一起都拋棄掉。反之,阿里斯多德卻正因為能對他的前驅者們的思想作不斷的批評和分析,且能利用過去人類思索之積貯起來的結果,所以纔能成功了他的工作。

(註一四) 人們時常把阿里斯多德的門徒們和註家們所犯的一些錯誤加到他本人身上去,特別是關於人類靈魂、神聖知識、和因果關係等問題。但祇要對原著仔細研究,那就可以證明:那位哲學家雖說過理智是分離的,但他意思卻

是說它跟物質分離，並不是說跟靈魂本身分離，所以他並未像一般人所時常確認的那樣否定了人類靈魂之個人的不朽性。（參看『玄學』壹貳，三，一〇七〇a二六。）他也並沒有暗示着說：神並不具世界的效力起因，他祇是按照世界所期望的目的或福利而使世界運行着。（『玄學』壹貳，七上的一段話意思不過是說：神是作為愛的終極起因或對象而使推動第一重天的智力運行着；他並沒有說：神祇能作為終極起因而發生作用，且並沒有創造事物。反之，他在『玄學』貳，一九九三b二八說：諸天體是依賴着第一起因的，不僅它們的運動是如此，即連它們自身的存在亦復如此。參看『玄學』陸，一一〇二六b一七。）再請參看前面正文所引的阿弗洛第西亞斯的亞力山大的一段話，那裏面已把阿里斯多德體系中的神之效力起因作用出色的闡明了。又在一段研究『神聖理智』之型式對象的文字（『玄學』壹貳，九）中，阿里斯多德又說：與其認識某一些低級的東西，卻還不如不認識為妙：這話一定不會竟至含有否認神認識世界上的事物的意思，他提出這個話來，不過是替所討論的問題之解答作一個準備而已。那個解答，如阿里斯多德所表明，是確定真實的，它是包含着日後又由聖多默來更明白的肯定了。的這樣一個命題：『神聖理智』因為它是絕對獨立的，所以除了『神聖本質』本身之外，不會再有其它的型式對象，所以它對於世界上的事物，並不是就它們本身，而是就萬物因以具有生命的那個本質來認識的。

可是，這卻仍然是確實的，阿里斯多德自己也犯過嚴重的錯誤（例如他企圖從永恆 *ad aeterno* 來證明世界的存在，）且作過許多不應該的省略。特別是關於創世學說，這原是從他的原則絕對必然會發展出來的，但他

卻始終未在什麼地方把它明白的解釋過（真的，從來沒有一位異教的哲學家曾對從虛無中 *ex nihilo* 創世這問題獲得過清楚的概念。）另有一些問題，雖然它們本身仍可用理性來證明，但如果得不到默示的幫助，卻是最難於解決的，例如世界與天主的關係，靈魂在死後的命運等；對於這些問題，阿里斯多德是取着保留態度，這種態度本身也許是極謙謹的，但到底使他的工作變得顯然的不完備。

（註一五）哥德重用着拉法哀爾（Raphael）那幅驚人名作『雅典學院』（School of Athens）在那裏面，柏拉圖被畫成一個受靈感的老人，臉向着天，而阿里斯多德則是一個年富力強的人，勝利的指着世界及其種種現實）的題材，在他的『色彩理論』（Theory of Colours）書中作了一個柏拉圖和阿里斯多德二人的顯著比較。

『柏拉圖』他說，『彷彿像是一位從天上降下來，願意在地面上占一空間的精靈似的行動着。他差不多不想認識這個世界。他對於它早就有了一個觀念，他的主要期望，是要將他所帶來的，他所樂於散布的那些真理傳諸於人類，因為人類是如是的需要它們。如果他透入於事物的深度，那是爲要使它們充滿他自己的靈魂，並不是爲要分析它們。他從不間斷的懷着他的精神之燃燒的熱情，希望要升上天去再度獲得他所從而降落的天上的居處。他的一切討論的目的，便是要在他的聽者們身上喚醒那對於獨一的永久存在，對於善，對於真，對於美的概念。他的方法和言語，彷彿會使他所能從歷世上借來的任何科學的事實都熔化掉，都溶解爲氣體。』

『在另一方面，阿里斯多德對世界的態度卻完全是人性的。他的行動就像一位負責造一座建築物的建築師

一樣。既然他是在地上，他就必須在地上工作並建築。他弄確定了地而的性質，但祇及於他的屋基的深度而已。在這以外一直到大地中心還有着什麼東西，那是與他無關的。他使他的建築物有了一個廣大的基礎，在各方面找尋他的材料，挑選它們，又逐步的建築着。所以他是像一座端正的金字塔似的站定在那裏，而拍拉圖則像一座尖塔或一條尖銳的火舌似的很快就升到了天上去。

『這樣，這兩個代表了同樣寶貴而難得合在一起的性質的人，便可說是把人類在他們二人之間平分着。』

(註一六) 『並且我們必須記得，斯答忌拉·卡爾西第塞 (Chalcidice) 的一個城市，是一個說希臘話的希臘殖民地。所以人們有時把阿里斯多德認為祇是半希臘人，那其實是不正確的。他是一個純粹的希臘人，就跟例如巴爾麥尼、特斯或阿拿克薩哥拉斯等同樣的純粹。』 (阿麥蘭·Hamelin 『阿里斯多德之體系』 Le Systeme d'Aristote)

(註一七) 下面是阿里斯多德的著作表：——

1 講論理學的合起來以『奧爾加農』 (Organon 科學知識之工具) 這名稱爲人所知的作品總集。它包括『範疇篇』 (Kategoriai) 『先分析與後分析』 (Analytika protera kai hystera) 『課題篇』 (Topika) 『論詭辯論法』 (Peri sophisticōn elegkhōn) 與『論解釋』 (Peri hermeneias) 一篇講到命題之意義的論文，雖曾被蓋特洛尼古斯 (Andronicus) 所捨棄，但仍應該被認為是可靠的。

2 『物理學』(Physiké akroasis 第七卷的真確性可疑) 我們應將下列論文歸在這裏面：『論天體』(Peri ouranou) 『論新陳代謝』(Peri geneses kai phtoras) 『論動物各部分』(Peri zōon moriōn 『論靈魂』(Peri psychēs) 『論感覺』(Peri aisthēseōs kai aisthētōn) 『論記憶』(Peri mnēnēs kai anamnēseōs) 『氣象學』(Meteorologika) 『動物史』(Peri ta zōa historiai 第十卷的真確性可疑) 還有別的許多論文，其中一部分真確性可疑，特別是那篇『論宇宙』(De Mundo) (那篇論『形相學』的文章是偽造的，但顯係根據可靠的片段編集而成)。

3 『玄學』(Ta meta ta physika) 其中第二卷『論厄勒阿派』(A elatton) 是一個叫做羅特斯的巴西格勒斯(Pasicles of Rhodes)的門徒所作。

4 『尼哥馬庫斯倫理學』(Ethika Nikomacheia) 與『歐特模斯倫理學』(Ethika Eudēmeia) 後一部書並非出於阿里斯多德，而是出於歐特模斯本人。此外我們還可以加上『大倫理學』(Ethika megala) 這是前二書的撮要，所以並非出於阿里斯多德手筆。『政治學』(Politika) 『詩學』(Peri poiētikēs) 與『修詞學』(Tekhnē rhētorikē) 『論美德與惡德』一文『經濟學』與『摎亞力山大修詞學』是偽造的。一八九一年又發現並印行了『雅典靈法』(Athenaion politeia) 一篇。這是阿里斯多德略述希臘一百五十八城邦憲法的一部總集之一部分。

替替阿里斯多德的著作作過註解的經院學者之中，最重要者為大阿爾勃爾都斯 (Albertus Magnus) 聖多默和西爾維斯德爾茅盧斯 (Sylvester Maurus) 後者的逐字緊隨原文的意譯與詮釋至今仍不失為有用的參考書。聖多默所作詮釋有：(子)關於『論解釋』(未完成，其中第二卷第三至十四課已被加葉當Cajetan的詮釋所替代)；(丑)關於『後分析』；(寅)關於『物理學』；(卯)關於『論天體與宇宙』(聖多默於未脫稿前即已逝世，第三卷第八課以後的詮釋係由他的門徒荷維核業的彼德 Peter of Auvergne 所續成)；(辰)關於『動物之新陳代謝』(聖多默所未完成的詮釋，已由從別的作家，特別是從大阿爾勃爾都斯的詮釋中借來的篇段給補足了)；(巳)關於『氣象學』(第二卷第十一課起係他人所續成)；(午)關於『論靈魂』(第二及第三卷的詮釋係出於聖多默親筆，第一卷的詮釋則是他的一個門徒比伯爾諾的萊拿爾特 Raynald of Piperno 根據他的講義所編成)；(未)關於『自然哲學諸問題』(Parva Naturalia 包含『論感覺』、『論記憶』、『論睡與醒』 de Somno et Vigilia)；(申)關於『玄學』(曾)關於『尼哥馬庫斯倫理學』(戌)關於『政治學』(從第三卷第六課起，有人則以為從第四卷起，係荷維核業的彼德所續成)。

關於聖多默的著作及其許多小作品的真確性問題，請參看芒鐸納 (Mandonnet, O. P.) 所著『聖多默之可靠作』(Des Ecrits authentiques de Saint Thomas) 一書。

(註一八) 斯德拉薄的的記述是有相當重量的。可是，有人會證明，在公元前二三世紀時，『跛步派』和他們的反對者亦

頗熟悉阿里斯多德的若干篇最重要的科學論文。所以我們必須結論說，斯德拉薄的記載實祇有在正面的肯定上，祇有在跟阿里斯多德「祕傳」原稿之歷史有關的方面是可靠的；它在否定的陳述上則是不正確的，或至少是誇張的。在阿伯黎恭的發現以前，那位哲學家的著作總有一些較完備或較不完備的本子在「踱步派」之間流通着。可是，我們卻可以跟阿麥蘭的給論表示同意：「阿里斯多德的科學著作即連在退化中的「踱步派」也極少閱讀。阿伯黎恭的發現確有使這些作品再度風行的作用。」因此，事情的真相應該是這樣的，在這次發現與蓋特洛尼古的編印以前，阿里斯多德的科學論文誠然並不像斯德拉薄所說那樣完全沒有人知道，但無論如何是知道得少而且壞。

(註一九) 後來，薄厄替烏斯的書也部分的遺失了，直到一一四一年以後，「奧爾加農」的若干卷纔再度從阿拉伯人那裏介紹過來，開始在中古世的哲學文獻中出現，在那裏面，它們是以「新論理學」(Logica Nova) 的名稱為當時人所知。這幾卷書便是「先分析與後分析」、「課題篇」和「詭辯論法」。參看特·吳爾甫(de Wulf)『中古哲學史』(Hist. de la Phil. médiévale) 第二版一四九頁起。

(註二〇) 曾有幾次禁令(那是一二一〇年在巴黎集會的一次桑斯 Sens 省會議所頒布的，後來又於一二一五年由教宗使節鶴勃核特古核松 Robert de Courçon 在訓示巴黎大學的一項法令中從新提出，這項法令曾於一一三一年由額我略第九 Gregory IX 又於一二六三年由烏爾班第四 Urban IV) 加以認可) 不准人在

公開講學或私家教授中採用阿里斯多德的著作。可是我們必須記得，正如福核熱氏 (M. Forget) 所指出，個人卻仍然可以在私下自由的閱讀並研究這些書，或替它們作註。並且這些禁令又僅施諸於巴黎大學。一二二九年，在教廷使節本人的保護下建立並組織起來的都盧嗣大學 (University of Toulouse) 就曾公布開講巴黎所禁止的書以吸引學生。最後，甚至在巴黎，當藝術學院從一二五五年起把『物理學』與『玄學』的公開講座收入它的課程中去時，教會當局亦並不企圖干涉。更值得注意的是，教宗烏爾班第四於若干年後自己也在獎勵謀爾勃克的威廉 (William of Moerbeke) 去翻譯阿里斯多德，並獎勵聖多默、亞、獎、勵、聖、多、默、阿、圭、拿、斯去作『詮釋』了。參看朔勒 (Chollet) 『經院學派的阿里斯多德主義』 (Aristotélisme de la Scolastique) (載伐閱 Vacant 與芒日諾 Mangenot 的『神學字典』) Dictionnaire de Théologie) 及吳爾甫前舉書第二四二頁。

(註二一) 起初，一般人對阿里斯多德的一部分著作顯然看的是從阿拉伯文轉譯的拉丁文譯本，另一部分著作則看直接從希臘文翻譯的譯本。但無論如何，在不久之後，後者即完全替代了前者。聖多默則純粹使用直接從希臘文翻譯的本子。

(註二二) 這些翻譯中的最佳者，便是謀爾勃克的威廉在一二六〇至一二七〇年間所完成的阿里斯多德全集，這工作是在聖多默的提議和主持之下進行的。它是希臘原文之一種絕對照字面的直譯。

(註二三) 聖茹斯定 (St. Justin) 註。

(註二四) 這樣一種工作要獲得圓滿的結果，還需要有一個先決條件，即天主教思想必須已在哲學和神學兩方面同樣都達到高度的成就，而這種成就，它確已從神父們和聖多默的經院派先驅者們那裏獲得了。所以，大阿爾勃爾都斯和聖多默的工作並不是要來改變，反之，它們是要來補足天主教哲學，使它獲得成熟的表現。如果當時人所得的第一印象是他們的作品的新奇——一種完備的新奇，並不是改變的新奇——那是因為使一個體系變得完備的最後過程之來到，對於那些目睹的人們往往像是一種震動，他們由於習慣的力量，是最容易被它那不完備狀態之若干姿態所牽住的。

五 哲學的定義

我們在開始時就把哲學稱爲人類智慧。現在，它的起原的歷史已使我們對這種智慧之性質與對象獲得更多的知識，我們就可以嘗試替哲學下一個更確切的定義了。

爲着這目的，我們將把哲學認爲意思是指絕對的哲學，即第一哲學或玄學。我們對於它用絕對的意義（simpliciter）所說的話，也可以相對的（secundum quid）應用到哲學的其它部門上去。

哲學並不是一種以正當行爲爲內容的品行或實踐生活之「智慧」。它是一種其性質主要在於知的智慧。

如何知法？就「知」這個字的最充分、最嚴格的意義而言的知，那就是說，確切的知，要能夠說明一件事物爲什麼是這樣的而不會是別種樣子的，要從起因來知，起因的找尋確是哲學家的最主要的事業，他們所關心的知識又不祇是一種或然的知識，如像雄辯家用他們的演說來廣播的

那種，而是一種使理智不能不同意的知識，如像幾何學家用他們的證說來傳達的那種。但是，起因的確切知識是稱爲科學。所以，哲學是一種科學。

憑藉什麼媒介，什麼照明來知？憑藉理性，憑藉所謂人類理智之自然照明來知。這是每一種純粹人類科學（跟神學相對照）所共有的性質。那就是說，哲學規律，它的真理的標準，便是它的對象的證據。

一種科學藉以認識它的對象的媒介或照明，用術語來說是稱爲它的 *lumen sub quo*，即它藉以理解它的知識對象的照明（那對象即稱爲對象 *object, quod*）每一種不同的科學都有它自己獨特的，跟它們藉以達到其對象的型式原則相適應的照明。（*lumen sub quo, medium seu motivum formale*）但是這些不同的原則卻有一點相同，它們都是經過作爲知識之自然機能的我們的理智之自發活動，換言之，即經過理性之自然照明而被認識的，並不像神學原則那樣須經過人所受到的超自然溝通（默示）並經過信仰的照明而被認識。現在我們要進而考察哲學的對象（*quod*）了。

知些什麼？爲要答覆這個問題，我們可以把吸引了各個哲學家之注意的那些主題回顧一下，他們的教訓我們已大略討論過了。他們曾追究一切：知識本身及其方法，存在與非存在，善與惡，運動，世界，有生命的與無生命的存在，人與天主。因此哲學關心到一切，是一種普遍的科學。

可是那意思並不是說，哲學吸收了其它一切科學，是唯一的科學，其它一切不過是它裏面的一些部門而已；在另一方面那也不是說它本身已被其它科學所吸收，它不過是它們的系統化的整理而已。反之，哲學實具有它獨特的性質與對象，且因以跟其它科學有別。要不是如此，哲學便成了一種怪物，而我們所簡單敘述了其教義的那些哲學家便是在研究着非現實的問題。（註一）但是，人類心靈卻由於它本身的構造，不得不去追究哲學家所討論的那些問題，而那些問題同時又包含了每一種科學所達到的結論之確定性到最後必須依仗的原則：這個事實可以證明哲學確是一種現實的東西，它的問題確有須由我們去研究的迫切的必要。

「你說，」阿里斯多德在一個著名的兩難論題中這樣寫着，「一個人必須作哲學思索。那麼

你就必須作哲學思索。你說一個人不應該作哲學思索。那麼（爲要證明你的論點）你亦必須作哲學思索。在兩種情形下你都必須作哲學思索。」（註二）

但是哲學如果要討論一切，它又怎麼能成爲一種特殊科學呢？我們現在必須追究：它是在那一種姿態下關心到一切？或換一句話說，一切事物之中的什麼東西纔是本身直接引起哲學家注意的？舉例說，如果哲學研究人，它的目的並不是要考定他的脊骨的數目或他的疾病的原因；那是解剖學與醫學的事情。哲學研究人，是要回答這些問題：他是否具有一種理智可以使他跟其它動物絕對有別？如果他是天賦着神性或獸性的，那麼他是否具有一個靈魂？等等。當這些問題獲得解答時，思想就不能翱翔得再高了。沒有一個問題會比這些問題更遠或更高。於是我們可以說，哲學家並不去尋求跟我們的感覺所接受的現象離得最近的解釋，而是在尋求跟感覺離得最遠的解釋，即終極的解釋。如果要用哲學術語來表現，那就是說：哲學並不關心次要起因（secondary causes）或切近解釋（註三）反之，它祇關心首要起因（first causes）最高原則或終極解釋。

並且，我們記得我們曾下着結論說，哲學是憑藉理性之自然照明而認識事物的，於是我們就

清楚的看到，它是在自然秩序中研究着首要起因或再高原則。

我們說哲學關心到一切東西，每一個存在的東西，每一種可能的知識對象，我們這話實在還太模糊了。我們祇決定了哲學所處理的材料，即它的材料對象 (material object)，但並沒有說起它是在那一種姿態下觀察該對象，或它所研究的是該對象的那一些屬性，那就是說，我們並沒有規定它的型式對象 (formal object) 它的確定立場。一種科學的型式對象，即是它理解其對象的那姿態，或者我們可以說，即是它所主要的、深入的、內部的研究着的那東西，它在研究其它一切時所必然關聯到的那東西；哲學對於事物就這種型式意義所研究的東西，它所從而研究其它一切事物的立場，便是事物之首要起因或最高原則，祇要這些起因或原則是屬於自然秩序的。

一種機能、科學、藝術、或美德的材料對象，祇單純是那機能、科學、藝術、或美德所處理的事物或題材，無須再有進一步的限制條件了。舉例說，化學的材料對象是無機體；視覺的材料對象是在我們眼界以內的物體。但這並不能使我們將同是研究無機體的化學與物理學分辨開來，或是將視覺與觸覺分辨開來。如果要獲得化學的確切定義，我們應把它的對象定義為無機體之內在的或

實體的變化；同樣的，視覺的對象應定義爲色彩。我們現在已替型式對象（*objectum formale* quod）下了定義，那就是說事物之中切近的，又由於其本身性質的，或深入內部的，又直接的，或必要的，又主要的（這些說法都是 *Per se primo* 這個拉丁文術語之同義轉譯）被一種獨特的科學、藝術、或機能所理解或研究的那東西，亦即它在理解或研究其它一切時所要關聯到的那東西。

這樣，在人類知識的各分支中，祇有哲學是拿一切存在的東西爲真對象的。但在一切存在的東西中，它所研究的祇是首要起因。反之，其它科學則以存在之某種獨特領域爲其對象，而所研究的又祇是其次要起因或切近原則。那就是說，在人類知識的一切分支中，哲學是最崇高的。

接着又可以說，哲學是最嚴格意義的真正的智慧。因爲研究最高起因正是智慧的本分。它這樣的將整個宇宙都把握在少數幾個原則之中，且使理智變得豐富而並不使它感到負擔。

我們在上文所作的說明，若就絕對意義說，是祇能適用於第一哲學或玄學，但也可以延展到一般的哲學，如果它被視爲以玄學爲首腦的一個整體。（註四）於是我們將把一般的哲學定義爲

以首要起因（或是絕對的首要起因或原則，即玄學的形式對象，或是某一種獨特秩序中的首要起因，即哲學其它分支的形式對象）為其確立立場（註五）的各種科學之普遍體。（註六）接着便可以說，祇有玄學配擔當就絕對意義來說（simpliciter）的智慧。這名字，哲學的其它分支則僅是相對的，或就一種獨特觀點來說（secundum quid）纔配擔當。

結論一——哲學是憑藉理性的自然照明以研究一切事物的首要起因或再高原則的科學，換言之，是事物在其首要起因中的科學，祇要它們係屬於自然秩序。

這樣一種科學的難處是跟它的高度成正比例的。所以哲學家，正因為他的研究對象是最崇高的，他個人便應該是學者中的最謙卑的，不過這種謙卑卻不應該妨礙他，使他不去擁護作為科學之女王的智慧之最高尊嚴，因為他的責任應該這麼做。

哲學領域之普遍性這個看法，使笛卡爾（十七世紀）把哲學認做了唯一的科學。（註七）其

它科學不過是它的各部分而已；反之，荷鉅斯忒孔德和一般實證主義者（the positivists 十九世紀）卻企圖把它吸收到其它科學中去，使之僅僅成爲它們的『系統化』。顯然的，這兩種錯誤的原因，都是在於未能將哲學的材料對象與型式對象這二者分辨開來。

阿里斯多德與聖多默哲學

哲學與其它科學的總體有同樣的材料對象（一切可知的東西）。但是哲學的型式對象是首要起因，而其它科學的型式對象則是次要起因。

笛卡爾

哲學吸收了其它科學——是科學的總體。

荷鉅斯忒孔德

各種科學吸收了哲學——沒有哲學這東西。

我們在前面說，哲學是一種科學，它能獲得某種知識。但是說這個話，我們的意思卻並不是想僭稱哲學已對在它的領域內所能提出的每一個問題都供給了某種解答。在許多點上，哲學家祇

能以或然的解答爲滿足，或是因爲那問題超出了他的科學的實在範圍，例如在自然哲學和心理學的許多部分內，或是因爲那問題本身的性質祇允許作或然的答覆，例如道德規律在個別場合上的應用。但是這種僅僅或然性的成分，對於作爲科學的科學實是偶然的。哲學實產生了比任何其它純粹人類科學都更多的確切結論，而在其中還有許多更完備的，那就是玄學的結論。

(註一) 他們無疑也研究了許多跟特殊科學有關的問題，因爲科學的分化還沒有發展到像近世時代那麼遠。可是他們的 research 的首要對象卻不在此，且至少在蘇洛立底以後，古人所栽培而獲得成功的那些特殊科學，如天文學、幾何學、數學、音樂、醫學、與地理學，便個別的發展着，並跟哲學有清楚的區分。特殊科學在近世時代曾與哲學無關的，作爲研究之獨立分支的有着如此龐大的進步，這部發展史本身就顯然證明它們不是哲學所包含的部分。

(註二) 這個兩難論題是從『哲學指南』(Protreptikos) 中取下來的，這是一部已散佚的著作，其中祇有若干片段流傳至今。

(註三) 那就是說，切近於可感覺現象之細微特點的解釋。

(註四) 古人所瞭解的哲學這名詞，意思是指科學研究的各主要分支(物理學或自然之科學；算學或比例之科學；

學，或作爲存在的存在之科學（論理學與倫理學）之總量。所以當時沒有把哲學和科學分辨開來這個問題。他們所關心的唯一問題便是應如何把第一哲學或玄學跟其它科學分辨開來。反之，現在各種特殊科學既有了龐大發展，我們就不僅要把它們跟玄學（絕對首要原則的科學）同時還要把它們跟一種獨特秩序（例如算學或物理學的秩序）中的首要原則之研究分辨開來；這些東西的整體便構成了我們所謂哲學。

（註五）嚴格的說，哲學之唯一的型式對象是沒有的，因爲整個的哲學並不是一個單純的東西，而是幾種不同的科學（論理學，自然哲學，玄學等等）的複合體，其中每一種都有其獨異的型式對象（論理概念的ens rationis，物質的ens mobile，作爲存在的存在 ens in quantum ens——參看第二部）

但在這些不同的哲學科學的型式對象之間，卻有某種就比擬的意義說爲共同的东西，那就是這個事實，它們各在其自己的秩序中研究着最高的、最普遍的起因，且從這些起因的立場來處理它們的題材。因此我們可以說，最高起因便是整個的哲學就比擬的意義說所共有的終極對象或確定立場。

（註六）祇有玄學與論理學可算是一種獨成一體的普遍科學。

（註七）笛卡爾是就古代的意義使用『哲學』這名詞的。在古人看來，如像笛卡爾看來一樣，這名詞是指科學知識的全體。但古人卻把就這種意義來看的哲學分成若干不同的科學，在其中，玄學又顯然被奉爲最充分意義的哲學。反之，笛卡爾則把仍就科學知識的全體這種意義來看的哲學，視爲一種獨成一體的科學（玄學，物理學，機械學，醫學，

和倫理學則都是它的主要分支。這樣，他便祇承認一種科學。在我們看來，哲學乃是若干種科學的總體，它之所以具有統一性且跟其它科學有別，是由於它的確定立場（首要起因）。這個科學總體的領導分子便是玄學，一種獨成一體的科學，它的型式對象是普遍的（作為存在的存在 *being qua being*）。



六 哲學與特殊科學

現在，我們要來替哲學（特別是第一哲學或玄學）與其它科學之間的關係下定義了。

每一種科學都是它自己屋子裏的主人，因為每一種科學都具有在它自己的領域內獲得真理的、不可少的、充分的手段，對於這樣的證實了的真理，是誰也沒有權力否認的。

可是，一種科學，或不如說一位科學家，也許碰巧會在它自己的領域內犯了錯誤。在這種場合，該科學無疑有資格可以判斷並糾正它自己，但是一種更高的科學顯然也有權力可以判斷並糾正它，如果那錯誤會跟它自己的一個結論相矛盾，並這樣的落到它的裁判權之下去。但哲學，特別是最高意義的哲學，即玄學，乃是最高的科學。所以它有資格可以判斷其它一切的人類科學，將每一個跟它自己的結論相矛盾的科學假設視為不可靠而捨棄掉。

舉例說，一個物理學上的假設也許會顯得跟一個哲學上的真理相矛盾。（註一）物理學有資格可以用物理學的定律來判斷那個假設，但哲學也有資格可以用哲學的原則來判斷它，決定它

究竟是否確實跟該哲學真理相矛盾，或矛盾到如何程度。（如果矛盾是確實的，那麼該物理學假設顯然一定錯了，因為一個真理決不能跟另一個真理相矛盾。因此，物理學家必須服從哲學的判決，修正他的論據，並作更多的實驗。）（註二）

我們再說，一個哲學上的結論也許會顯得跟一個物理學所證實的真理相矛盾。（註三）哲學便應該按照哲學的原則來判斷那結論，決定它究竟是否確實跟該物理學真理相衝突，或衝突到如何程度。但物理學卻沒有資格用物理學的原則與資料來判定那問題。（如果矛盾是真實的，那麼這所謂哲學結論顯然一定錯了，因為一個真理決不能跟另一個真理相矛盾。因此，哲學家雖不必服從物理學的判決，但必須服從以物理學為手段而作自我判斷的哲學自身的判決，且因而修正他的論據。）

並且，既然一種科學的定律是隸屬於一種更高的科學的定律，接着便清楚的看到，管理那低級科學便正是那高級科學的職務。但既然哲學（第一哲學或玄學）的原則是一切人類知識的絕對首要原則，它們便具有一種在其它一切人類科學的原則之上的權威，後者就某種意義說是

依賴着前者的。那就是說，哲學（第一哲學或玄學）管理其它科學。

既然哲學（第一哲學或玄學）的原則是一切人類知識的絕對首要原則，那麼就某種意義說，一切人類科學的原則或假定便都是依賴着它們的。

誠然，它們並不是直接依賴着玄學的原則，如像一個結論之真實性依賴着它的前提之真實性那樣。它們是由於自然理性的照明而自明的（自明的原則 *Principia per se nota*）。但它們並不是絕對意義的（*simpliciter*）首要原則。所以，雖然它們可以不依賴玄學而令人置信，但事實上它們仍需以玄學原則為前提，且能溶解在那些玄學原則裏面。我們不一定要對玄學原則有清楚的認識之後，纔能認識它們，但必須那些玄學原則是真實的，它們纔能是真實的。就這種意義講，他們是間接隸屬於玄學原則。例如這個算學公理：二量如等於一。第三量則彼此亦相等。就可以溶解到那個玄學公理中去而做了它的一個特殊場合：二存在如同於一。第三存在則彼此亦相同。爲了這個緣故，一切科學便都可說是間接的隸屬於玄學。並且，它們有時候還不得不應用隨處都有效的玄學原則。就這種意義講，它們可說是就一種獨特姿態或相對的（*secundum quid*）

隸屬於玄學。

要管理或指導任何東西，即是要規定它的對象或目的。各種科學並不是由哲學領導着以達到它們的目的的，意思就是說，它們並不是沒有哲學的幫助就不能達到目的。舉例說，數學就無需哲學來研究它由於自身的性質所應研究的數字真理。可是，哲學卻替特殊科學規定了各自的目的，意思就是說，它經過思索而替每一種科學決定了各自的對象，並決定了構成它們各自的統一性的，及跟其它科學有以區別的特點（科學的分類）。（註四）跟這同時，它又聯帶規定了它們之間的秩序。這樣，一切科學便都由智慧來規定了秩序：規定事物的秩序正是智慧的任務。因此，如果有一種科學，或更正確的說一位科學家，會忽然迷失了它自己的真正對象，因而侵占了其它科學的領域和權力（註五），哲學便有責任要糾正因此而引起的混亂。哲學是以這種地位來管理着或指導着科學（使之達到各自不同的目的），它並不作積極的規定，而祇是將它們糾正，如果它們越過了各自的界線。

在另一方面，心靈藉以達到其最後福利的知識，那就是說最高的知識，可以被視為一切特殊

科學所趨歸的、共同的、超越的目標。但這種知識是哲學，即首要起因的科學所給予的，它就以這種資格管理着並指導着各種科學，以期達到它們各自的獨特對象所隸屬的那個共同目標。一切科學是這樣的給導向了智慧。

從上文所說的一切話裏，我們可以申引着說，欲求精通科學，不必定要做一位哲學家，或是一種哲學來做工作的基礎，科學家在從事於他的特殊工作時，亦無需向哲學家徵求意見，或企圖自己來做哲學家；但是『祇有哲學能使科學者明白他那特殊科學在人類知識的整體中的地位與關係，』並『獲得一切實驗知識所隱含的原則與特殊科學的真正基礎之概念。』（註六）接着又可以說，如果在人類文化史的某一時期中，哲學被剝奪了它那作爲『指導科學』（scientia factrix）的、在各種科學之上的、合法的宗主權，這個時期到後來一定不可避免的會達到一種知識界的混沌情形，和一種推理機能普遍削弱的境地。

笛卡爾，正因爲他把所有的科學都吸收到哲學中去，且把科學視爲絕對而無條件的單一的東西，所以相信一切科學的原則均直接的、依賴着第一哲學（玄學）的原則。因此他主張科學和

哲學本身的研究必須從玄學開始，那就是說，從整個建築的牆頂石開始。

相反的錯誤便是相信科學原則絕對不依賴哲學原則。因此，『指導科學』實沒有存在的餘地；科學已不再是一座依確定計劃造起來的建築，而成了一種無形態的堆積。這是奇怪的，想把哲學僅僅縮小為各種特殊科學之系統化的柯鉅斯忒孔德，他竟會沒有看到，即連這些科學之分類與整理（將它們整理成他所謂科學之客觀綜合 objective synthesis）的任務，亦祇有在哲學能成爲一種其它科學就某種意義來依賴着的高級的獨特科學的場合，那纔可能完成。（註七）

阿里斯多德與聖多默哲學

特殊科學的原則隸屬於哲學的原則，但祇是間接的。因此，哲學管理着其它科學，但它的管理卻可以稱爲是立憲的。（諸特殊科學都是自主的。）第一哲學（玄學）的研究不應作於理智探索開始時，而應作於它結束時。

笛卡爾哲學

特殊科學的原則直接的隸屬於哲學的原則。因此，後者對其它科學行使着一種可以稱爲是專制的管理。

第一哲學（玄學）的研究應作於理智探索開始時。

最後，如果一種科學拿它的證說根據於一些它自己所既不能解釋又不能保衛的假定或資料，那就必須有一種更高的科學負擔起保衛這些假定或資料的任務來。建築的科學就以這種意義來保衛着造房子的科學。可是，除了最高科學之外的一切科學都得拿它的證說根據於一些它所不能解釋或保衛的假定或資料，那卻是明顯的事。例如，算學並不追究量、數字、或延展等的性質，而物理學亦並不追究物質的性質。如果有一個反對者竟否認可感覺的世界是存在的，否認二量

捨棄哲學的人的哲學

特殊科學的原則並不隸屬於任何高級科學的原則。因此，這些科學絕不受到什麼管理，而祇是處於一種可以稱爲無政府的狀態中。並沒有最高科學或第一哲學（玄學）這麼件東西。

等於一第三量則彼此相等，或否認空間有三度，那麼物理學和算學就不能駁斥他的這種反對，因為它們正是無條件承認這些假定或資料的。所以哲學（第一哲學或玄學）便必須負擔起保衛一切人類科學之假定的任務來，以抵抗種種可能的反對。

各種科學乃是從常識，或是從理智與經驗的自然證據而獲得它們的假定的。它們無疑有充分的理由可以拿這些假定做基礎而有所建樹，但這理由卻不足以保障並防衛它們，以抵抗對這些假定表示懷疑的種種錯誤。同時它又不足以替人類知識供給使之完備的穩定性及主要的需要。如果各種科學的假定未經用科學方法來加以解釋、討論、並辯護，那麼人類知識就會始終是非常不完備而又薄弱的，且將不能達到它的終極目的。

所以哲學，特別是第一哲學或玄學，就可以判斷、管理、並保衛其它科學，因為它是智慧，是最高科學。但是統治者當然不能依賴於他所管理的人。所以我們可以下着結論說，哲學並不依賴於較低級的科學，或至少祇是就這麼一種意義來依賴於它們，猶如一個居上位者在沒有力量自足的

時候要依賴於他所使用的僕人或工具一樣。爲了這個理由，所以阿里斯多德把哲學認爲是完全自由的科學。

哲學要求助於事實，即經驗的資料。爲獲得必要的材料，它使得把感覺的證據所供給的真理和科學所證明的結論利用爲工具。它依賴於此二者，猶如一位不能做自己的工作，的居上位者依賴於他所僱用的僕人一樣。

這樣一種依賴純粹是材料性的依賴，因爲居上位者之所以依賴於居下位者，乃是要他來服務於自己，並不是自己去服務於他。所以，他的僕人所帶來以供給他的需要的任何東西，他都可以用自己的眼光去判斷。舉例說，有一位最成功研究蜜蜂的學者，叫做弗杭素阿迂佩（Francois Huber）他是盲目的，但他卻能用他的理智的照明來解釋他的僕人的眼睛所看到的事實。

但進一步說，哲學的這一種純材料性的依賴，其關於感覺證據這一部分誠然是絕對必要的，但關於科學結論那一部分卻是相對而有條件的。實際上，哲學係從感覺的證據獲得其根本的原則，隨後它又憑藉自己的照明將這些原則加以解釋，將它應用來，作爲它的證說的前提，並作爲證

明它的特有真理的工具。舉例說，宇宙間有運動，這是一個感覺所見到的，哲學的照明所解釋過的真理，這真理對阿里斯多德便成爲一個前提，使他可以從而證明存在應分爲實在與潛在，並證明那裏有一個最初的推動者，那便是純粹的實在（天主）。這是顯然的，哲學絕對不能缺少這一種資料，並且這樣應用來作爲前提的資料又必須絕對正確。要不然，哲學從那些資料裏面所演繹出來的結論便會是不確定的。但關於科學的命題與結論，情形卻不同了。這些結論，如果是真確的，無疑也會對哲學所利用的材料之貯藏量有所貢獻，但是哲學（特別是第一哲學或玄學）卻並不一定要應用它們，我們甚至可說它不宜於應用它們，來確立它自己的結論，或至少不能用它們來確立它自己那些確定的結論，雖然它可以把它們利用爲幫助說明的證據。哲學當然必須有若干科學結論來供其使用，並且這種供給當然是越充實越好，因爲哲學若不能使它的原則表現在感覺所接觸到的所謂具體例證之中，它就不能圓滿的發揮這些原則。但是它並不需要一個獨特的科學命題更甚於需要其他任何科學命題，那就是說，祇要它能忠實於它自己的性質，能維持一種高級科學所應有的自由，能從它自己的原則，從感覺證據所供給的基本真理，而不是從科學所供給

的結論來獲得它的明證，那就已經足夠了。科學所供給的結論實際上並不能作為前提，而祇能作為說明，以幫助哲學求得它自己的真理。因此，一種健全的哲學儘可以放棄它所按照科學於某一特定時期的狀態而利用的某種科學解釋的特定體系，縱然那體系有朝被證明為錯誤的，那種哲學的真理也並不會受到影響。祇是它所用以包裹在那些真理外面的語言和可感覺的說明需經過改正而已。

這些說明是重要的。它們指出了哲學所用以為首要基礎的經驗資料，已儘夠供給一種最高的普遍的科學之需要。這種資料是感覺證據這種工具所供給的，這工具早在科學觀察以前就已經存在，比科學的歸納不知要確切到多少倍，是自然所賦予每一個人類以供其使用的，那裏面所包含的真理是如此的簡單，所以能具有普遍的絕對的適用性，且又如此的切近而明顯，所以其確切性實超過最可靠的科學結論。（註八）

根據我們在前面所說的話，我們也可以明白，為什麼在阿里斯多德與多默哲學之較古的說明中所能發現的那些純科學的錯誤（那種說明當然不可避免的會保留着它們那時代的科學

信仰之印痕，)並不會破壞那種哲學的真實性。因為沒有一種哲學會比阿里斯多德與聖多默的哲學更忠實的遵守着那些能保證哲學之純粹性與自由的思想法則。

在另一方面，哲學雖與特殊科學有別，但並不是跟它們沒有關係或跟它們隔離的。反之，它的責任卻是要行使『指導科學』的職權，時常把它的照明投擲在科學的發現與假設，不斷活動與發展上，而它之所以能在世界上獲得生命與進步的最主要條件之一，便是要跟那些低級的研究部門維持一種密切的接觸，以便解釋它們的資料並使之結出果實來。

哲學既這樣的憑着它自己的真理的幫助在從事於解釋實證科學所視為已證明的事實或假定，所以在這個限度之內，實證科學的錯誤或漏洞就可以偶然把錯誤的成分引進到一種正確的哲學體系中來，而這些錯誤的成分便可以說是人性的哲學發展之表記與代價，但是它們卻祇有在哲學不忠實於它自己的性質，並使它自己成了低級研究部門的奴隸的限度以內，纔能使哲學本身變得不正確。(註九)

從前面所說的一切話我們可以清楚的看到，哲學的性質與需要，使哲學家有了一種本分，定

要使他自已儘可能充分的熟悉於他那時代的科學知識，可是他卻仍得保障哲學真理的自由，使之不受到損害。因爲，作爲哲學家的哲學家雖然無須利用特殊科學的肯定來確立它自己的真理，但是他卻仍應利用它們來（1）便利的說明他的原則，（2）證實他的結論，（3）在牽涉到哲學問題的範圍內解釋，闡明，並消化科學的確定成就。最後，他又應利用科學的肯定來（4）駁斥那些自稱以科學的成就爲支持的反對與錯誤。

再從另一個觀點看，科學的研究對於哲學家也是必要的：他自己的教育，正由於人類天性的種種條件，是必須從不完備進步到完備，所以在著手於智慧的研究之前，他亦應該先經過科學的訓練。（註一〇）

因此這是不足爲怪的，所有的大哲學家都非常熟悉於當代的科學。其中有幾位甚至同時也是大科學家（例如阿里斯多德，大阿爾勃爾都斯，和萊魄匿次 Leibniz），而有一些第一流的科學發現也是哲學家所完成的，例如比塔哥拉斯，笛卡爾，和萊魄匿次的算學上的發現。

跟這相聯帶我們又可以說，學者所直接熟悉的單獨一種科學之深刻而實踐的知識，對於哲

學訓練的貢獻，實遠較許多種科學之膚淺而間接的知識為多。雖然由於在近世時代專門化已發展到極高的程度，哲學家不能希望具備每一種獨特部門的科學家所分別具備的一切科學之完全知識，但是他卻仍應努力求得全部科學之充分透澈的知識，這個理想本身亦並不是絕對不能的，有幾位傑出的智人的例子正證明了這一點。

結論二——哲學是人類知識的一切分支中之最高者，且是真正意義的智慧。其它（人類）科學都隸屬於哲學，意思是說，它判斷並管理它們，且保衛它們的假定。在另一方面，哲學在跟各種科學的關係上是自由的，且祇把它們當做它所使用的工具而依賴於它們。

（註一）例如自伽利略（Galileo）與笛卡爾（Descartes）以來所規定了的慣性定律，究竟是否能跟一切動的東西均由別的東西在推動這個哲學上的公理相調和，那就是成問題的。

（註二）誠然，我們這裏的問題實際上無疑是關於哲學家，而並不是關於哲學；哲學家無疑也會失足。因此，哲學家當然可能在判斷物理學的假設時犯了錯誤，但這卻並不能證明他沒有權力判斷它。

因此，物理學家也可以在某一特定場合堅持物理學的假設，以對抗把這假設認為是跟一條哲學真理相矛盾的哲學家。但那是因為他所具有的支持他的假設的證據，可以使他堅信那位哲學家的判決是錯了，換言之，即堅信那位哲學家未能照哲學的方式 (ut philosophus) 未能以哲學代言人的身分來提出它的判決。但是，物理學家卻並不能因此就否認哲學家有評斷這問題的資格。

(註三) 例如，自由意志這個哲學學說，在機械學家看來就會顯得跟能力不滅這個物理學定律相矛盾。

(註四) 一個在大論理學中所討論的問題。

(註五) 這一種越界與侵占是太常見了。例如，各種非歐格黎特幾何學就可以這樣的被處理，致使算學離開了它的本來目的。在另一方面，自笛卡爾以來，算學即曾篡奪一切科學的領域，而在我們這時代，物理學與化學又隨時在侵占生物學的領域，醫學則在侵占心理學的領域；同時，物理學和生物學越入哲學本身的「世界」之處又不計其數。例如終極起因之不存在、實之非現實性、定數主義、原子說等偽科學理論，或轉形主義 (transformism) 與機械主義的，生物學教條等等均是。

(註六) 夷沙核 (T. Richard) 『根據聖多默的科學中之推理哲學』 (Philosophie du raisonnement dans la science d'après Saint Thomas) 第一四頁。

(註七) 對於孔德，實際上是由社會學來占取了『指導科學』的地位，不過它祇是把各種科學就其跟人這個主體的

關係，而不是就它們自身來排列的。（主觀綜合 subjective synthesis）

（註八）在這種基本資料之外，我們還可以加上一些科學的觀察與實驗所發現，所控制，所測量的，性質較爲特殊的事實去，但祇是作爲次要的材料，雖然有時亦可算是有價值的證說，我們在心裏應該記性，構成哲學之最初的基本資料的，絕對自明的真理，必須跟從非科學的觀察得來的某種經驗之解釋仔細的分辯開來，因爲後者實不過是一些僞科學的說明而已，例如在自然哲學中，爲要證明實體變易的現實性，乃提出論證說水是液體，而輕氣與養氣則是氣體，這樣的論證所根據的其實並不是感覺所證實的真理，而且一種科學上的錯誤，因爲實際上同一種無機體都可以具有固體、液體、氣體三種狀態。充分的科學訓練顯然能幫助哲學家避免這一類的陷阱。

（註九）十六七世紀時衰落期的經院學者們的「罪惡」，乃是在於他們相信，並且叫別人相信，阿里斯多德與聖多默的哲學在這意義上是跟古代科學的錯誤聯結在一起的，但實際上，那哲學確與那些錯誤完全無關。

（註一〇）哲學家也需要一種科學訓練，這樣纔能把經驗之首要證據，與經驗之流行的，但實際上是僞科學的某種解釋法這二者現成的分辨開來，後者的例子如太陽繞地球而運行的假設，或某一種特定無機體在本質上是液體，而另一種無機體則在本質上是固體或氣體這一類太粗率的輕信均是。

七 哲學與神學

哲學是人類科學，那就是說憑藉理性之自然照明來認識事物的科學中之最高者。但是還有一種科學却在它之上。因為，如果有一種科學是人類對於天主本身所專有的知識的參與，那麼這種科學就顯然比最高的人類科學還要高級。可是這樣一種科學是存在的，這便是神學。

神學 (theology) 這個字的意思就是天主的科學。我們可以憑藉無所借助的理性力而自然的獲得的，能使我們經過各種被創造物而認識天主為自然秩序之創造者的，關於天主的科學或知識，乃是一種哲學的科學，乃是玄學的最高部門，它的名稱叫做神證學 (Theodicy) 或自然神學 (natural theology)。無所借助的理性力所不能自然的獲得的，祇有在天主用一種默示把關於他自身的知識告訴人們，然後我們那由信仰來照明的理性便從這默示裏面得出隱含的結論來的場合纔可能獲得的，關於天主的知識或科學，便是超自然神學 (supernatural theology) 或僅稱神學。我們現在所說的便是後面這一種科學。

它的對象是無論那一種被創造物之自然理解力所完全不能達到的某種東西，那東西便是就其自身，就其自身的神性生活，或用術語說是就其神性姿態 (sub ratione Deitatis) 來認識的天主，而並非是作為各種被創造物之第一起因及自然秩序之創造者的天主，像在自然神學中那樣。一切神學知識都是關於這樣的被理解的天主的知識，而一切玄學知識，包含關於天主的玄學知識在內，則都是就一般存在的意義來看的知識。

神學的前提是天主所正式默示的那些真理（教條或信條），而它的真實性之首要標準則是默示着它的天主之認可。

它的照明已不再是較自然的理性之照明了，而是被着信仰的光的理性之照明，用神學術語來說便是實際的默示 (virtual revelation)，那就是說，隱藏的（實際的）包含着理性所能從而採取的任何結論的那種默示。

由於其對象之崇高，由於其前提之確定，同時也由於其照明之卓絕，神學的地位是在一切僅僅是人性的科學之上的。雖然它不能看到它那些前提的真確性，神學家祇是如此相信而已，而哲

學的那些前提則是哲學家所能看到的，但神學卻仍然是一種高出於哲學的科學。雖然，如聖多默所指出，在牽涉到人類權威的問題上，根據於權威的論證乃最軟弱的論證，但根據於作默示的天主之權威的論證，却比任何其它論證都更為結實而有力。

最後，因為神學的對象乃是超越了一切起因的天主，所以它就遠比玄學更配擔當智慧這名號。它是卓絕的智慧。（註一）那麼，哲學和神學之間又應該存在着什麼關係呢？

神學可以拿高級科學的身分來判斷哲學，其意義就像哲學判斷其它科學一樣。（註二）所以，它實對後者施行着一種指導或管理的任務，雖然祇是一種消極的管理，其方式便是它可以把任何跟神學真理相矛盾的哲學肯定認為不確而捨棄掉。神學是就這種意義來統制着並裁判着哲學家所支持的結論。

可是，哲學的前提卻並不依賴於神學，因為它們是理解力所不辯自明的首要真理，而神學的

前提則是天主所默示的真理。哲學的前提是自足的，且並非從神學的前提申引而來。同樣，哲學所藉以認識其對象的照明亦並不依賴於神學，因為它的照明是理性的照明，而這就是它自身的保證。（註三）爲了這些理由，所以哲學並非積極的被神學所管理着。（註四）它亦絕不需要神學來保衛它的前提（而它自己卻在保衛着其它科學的前提。）它在它自己的領域內自主的發展着它的原則，雖然是處神學的外表管束與消極節制之下。

所以，哲學與神學清清楚楚是完全不同的，一位哲學若要求助於默示的權威來證明一個哲學論題，那就像一位幾何學家企圖憑藉物理學的幫助來證明一個定理同樣的荒謬，譬如他拿自己在比較的圖形去稱輕重之類。但是，哲學與神學雖然完全不同，它們卻並不因此就互相毫無關係；哲學在一切人類科學之中雖然是完全自由的科學，那意思就是說，它是憑藉那些並不依賴於在它自身之上的任何科學的前提與法則而發展的，但是它的自由——那就是說，它的犯錯誤的自由——卻因爲它臣屬於在外表上管束它的神學而仍然受着限制。

十七世紀時笛卡爾的改革所造成的結果便是使哲學跟神學分離。（註五）並否認了神學對

於哲學的合法控制權及其消極管理的任務。這就等於否認神學是一種科學，以爲它不過是一種實踐的紀律而已，同時也就等於宣稱哲學或人類智慧是有絕對最高主權的科學，它決不容許再有其它的東西高出於它自己。這樣，笛卡爾本人雖具有宗教信仰，但笛卡爾主義卻的確引進了理性主義。哲學的原則，否認了天主有用默示來將那些超出於理性之自然限度的真理告訴人們知道的權利。因爲，如果天主確曾默示了這一類的真理，被着信仰之光的人類理性就一定不可避免。的會將這些真理用爲前提，並從那裏面得出更多的知識來，因而造成神學這麼一種科學。如果神學確是一種科學，那麼它就必須對哲學行使一種消極管理的任務，因爲同一個命題決不能在哲學中是正確的而在神學中則是不正確的。（註六）

另一方面，在哲學被神學所使用的地方，哲學就能對神學貢獻了有最大價值的服務。因爲事實上，神學在作證說時的確常要使用哲學所已證實的真理。這樣，哲學就成爲神學的工具；因這關係，並就哲學服務於神學論據的意義來說，哲學乃被稱爲神學的僕役（*Ancilla theologiae*）可

是在哲學本身，當它在證明它自己的結論時，它卻不是一名受拘束的僕人，而是自由的，它祇是臣屬於神學的外表控制與消極管理而已。

如上文所表明，哲學由於事物的本性實不得不把感覺的證據，甚至還要就某種方式把特殊科學的結論，使用為它的工具。神學，若就其本身作為一種隸屬於天主及有福者之知識的科學來考察，卻並非這樣的不得不使用哲學，而是絕對獨立的。

但是在實踐上，由於神學的主有者的性質，那就是說，由於人類理解力的薄弱（它定要跟各種被造物比擬的看，那纔能作關於天主的事物的推理），所以神學若沒有哲學的幫助就不能有所發展，但是神學家跟哲學的關係，却又與哲學家跟各種科學的關係不同。（註七）我們在前面已看到，哲學家使用他從各種科學所借來的命題或結論，並不是要藉以確立他自己的結論（或至少不是要確立那些他以為有玄學的確定性的結論），而祇是要藉以幫同說明他的原則，所以一個玄學體系的真實性實並不依賴於它所使用的科學材料的真實性，神學家則正相反，他却處

處都要利用哲學的命題來證明他自己的結論。所以一個神學體系，如果它所使用的玄學是錯誤的，那就本身也不可能成爲真確的。神學家的確絕對需要有一種跟人類常識相符合的真確的哲學以供使用。

哲學，若就其本身看，通常總是先於神學的。我們的確可以把自然秩序之某一些基本真理稱爲信仰的引子 (*Praeambula fidei*)。這些真理是任何人都可以憑藉常識的照明自然而然的認識的，同時也是由哲學用科學方法來認識並證明了的。神學既是信仰的科學，它就應該以這同一些真理之哲學知識爲前提。

哲學，若作爲神學的工具來考察，主要是用三種方式來服務於後者，第一，神學可以使用哲學來證明某一些真理，以支持那個被稱爲護教論 (*apologetics*) (註八) 的神學部門中的信仰之基礎，這個神學部門的任務即是在指明，譬如說，神蹟是如何的證實了教會的神聖使命；第二，神學可以憑藉從各種被創造物中得來的比擬之幫助，以傳布一些關於信仰之神祕的概念，例如它用『心聲』 (*mental word, verbum mentale*) (註九) 這一種哲學概念來說明三位一體的教

條；最後，神學又可以借用哲學來駁斥信仰的反對者，例如它用哲學上量的理論（註一〇）來說明聖餐的神祕實跟理性絕不衝突。

我們不能忘記，哲學一方面服務於神學，另一方面也從後者獲得了有價值的幫助以為報償。第一，正因為它在性質上要隸屬於神學的外表控制和消極管束，所以它就受到保衛，不致犯許多種的錯誤；如果它的犯錯誤的自由這樣的有着限制，它的達到真理的自由便因之而獲得保障了。（註一一）

第二，正因為它是神學的工具，所以它纔被導誘着以更大的準確性和更微妙的精密性去替某一些重要的概念和理論下定義；但如果它被放棄着自由發展，它就會陷於把這些概念與理論忽略掉的危險。例如，多默主義便是在神學的影響之下，纔製定了性質與人格的理論，並補足了習慣（habitus）等等的理論。

結論三——神學，或經過默示而為我們所認識的天主之科學，是高出於哲學的。哲學既不

是在它的前提上，也不是在它的方法上，而是在它的結論上。臣屬於神學；神學對這些結論行使着一種控制，因此它自身便成爲哲學的一種消極規律。

(註一) 神學是理論的智慧，是憑藉智力及其觀念，那就是說憑藉人類知識之常態過程來認識天主的卓絕的智慧。此外卻還有一種更高級的智慧，它是一種聖神的賦予，它能使我們就實驗的方式並經過仁慈來認識他。它能使我們出於本能的判斷那些神聖的事物，就像有道德的人判斷美德（由於天性 *per modum inclinationis*）那樣，而並不是像道德學家判斷美德（由於知識 *per modum cognitionis*）似的就科學方法來判斷它們。

(註二) 參看上文第一三九頁以下。哲學家與科學家永沒有資格可以否認神學具有在哲學與科學之上的權力。可是在某種獨特場合，他們雖不能抗拒教會的權威，卻可以棄絕一位單獨的神學家的判斷，因爲單獨的神學家並非一定是以神學代言人的資格來說話的，所以他也會錯誤。

(註三) 這種照明就是它本身的證據，它在哲學中是完全自足的。但這卻並不妨礙它同時又在神學中，而不是在哲學中做着另一種更高的照明的工具，並且這當然也沒有包含着那樣的意思，說人類理性在其自身的原則上並不隸屬於『第一理智』（譯者按：指天主的理智）。

(註四) 神學能使哲學的研究離開這個方向而轉入那個方向，在這場合，它可以說偶然 (*per accidens*) 也會就積

極的意義來調節着哲學。但就絕對意義說，神學實祇能消極的調節哲學，其理由在上文已說明。在積極方面，它是既不能供給它的證據（如信仰替護教論 *apologetics* 供給證據那樣）以直接的調節它，又不能分別它的門類（如哲學自己替科學分別門類那樣）以間接的調節它。

（註五）不錯，人們可以答辯說，笛卡爾的原意不過是要把哲學從一種獨特的神學體系，即經院神學的權威下解放出來，他認為這個體系是無價值的，因為它的哲學或玄學原則係得諸於阿里斯多德。

可是實際上，當他跟經院神學脫離時，他也就跟神學本身脫離了，因為經院神學正就是教官傳統的神學。並且，他的科學概念實亦隱含着否定他所謂神學之科學價值的意。在這兩者的場合，他的改革所造成的結果總不外是確定了哲學對神學的絕對獨立性。（參着勃隆特爾 Blondel 『笛卡爾的天主教主義』“*Le Christianisme de Descartes*”『文學及道德評論』*Revue de metaph. et de morale* | 八九六。）

（註六）中古世的阿佛羅斯派（*Averroists* 譯者按此為十二世紀時阿拉伯人阿佛羅斯 Averroes 所創教派）為要設法規避教會的取締，乃發明了一種雙重真理的理論，根據這理論，同一件東西可以在哲學上是真確的而在神學上是錯誤的。在近世時代，有許多人，例如那些近代派，都希望一方面保持着公教徒的名義，而另一方面則在哲學上自由的贊同那些足以破壞某一項教條上的真理的見，這種人便使雙重真理的理論用種種形態復活了過來。

(註七)神學對哲學的關係與哲學對特殊科學的關係之所以有這種區別，是由於下述的事實：既然神學是參與了神的智慧的，所以人的主體就太軟弱了，決不能無所借助的從事於此種研究，它要從那裏面引出結論來，就不得不把一種較低級的訓練所已確立的結論應用為前提。

可是，哲學卻是一種人的智慧，理性可以憑藉無所借助的自然力來獲得它（雖然這也是一件難事），所以人的心靈就應該能夠從那裏面引出確切的結論（特別是就玄學上說是確切的結論）來，而無須把科學的結論應用為前提，因為它自己無論在尊嚴上或在確切性上都較那些科學為高。

(註八)見加夷古·拉海杭 H. (Carrigour-Lagrange) 『默示』 (De Revelatione) 壹，111-118。

(註九)一個在心理學上所研究的理論。

(註一〇)一個宇宙論所提示的解釋。

(註一一)在哲學範圍以內的任何特殊點上，無所借助的理性確實能夠避免錯誤，但由於人性之頓弱，它如果沒有神寵的幫助卻不能在某幾點上也避免了錯誤；那就是說，如果沒有一種特殊的神寵或默示與神學的消極統制，理性就不能達到一種完備的人類智慧。

八 哲學與常識

在我們對事物加以思考，研究它們的起因，因而用一種科學的或完備的知識來認識它們之前，我們先是不完備的認識着它們（非科學的知識，日常生活的知識）。我們必須記住；我們不得不從這種日常生活的非科學知識來開始；在許許多多無法獲得嚴格意義的科學知識的場合，我們還得到最後仍以這一種非科學知識為滿足，而隨時拿研究和閱讀來多少的改進着它。

因為，在關於次要起因之知識的場合，實沒有一個人可能以真正的科學家所必要的完備性來獲得普遍的知識；換言之，他不能在科學的一切分支中都成為專家，這句話本身的用詞就是自相矛盾的。他如果能嫻熟於單獨一種科學，那就的確已經算是幸運。至於在其它各種科學方面，他所不得不引以為滿足的知識，在一個所謂有教養的人，那就是說一個熟悉於別人的科學知識的人的場合，縱然已經是頗為豐富且又進步的了，却無論如何總不配稱為嚴格意義的科學，但是在首要起因的領域內，一切事物的科學却是一個人所能夠把握的，因為，稱為哲學的那種科學之特

殊性格，正就是要從首要起因來認識一切事物（註一）對於哲學家或哲人，即所謂智人，我們正有權力可以應用黎荷拿爾鐸達汾契（Leonardo da Vinci）的那句箴言：facile cōsa e farsi universale，欲求普遍實爲易事。

日常知識大部分都不過是一些意見或相信而已，它們是否有良好的根據亦各個不同，但它却包含着一種真正確定性之結實的核心，哲學家第一可以從那裏面發現感覺的資料（例如，物體有長度、寬度、與高度），第二可以發現自明的公理（例如，整體大於局部，凡事均有因等等），第三可以從這些公理立刻演繹出推論來（切近結論），這些確定的東西在我們初次用到理性的時候就自然而然而會在心靈裏浮現出來，它們可以說是我們身上的天性所發生的作用，因此得被稱一種自然之賦予（註二）是從自然的觀感、領悟、本能，或理智之自然的感覺中發出來的。既然它們的來源即是人類天性本身，所以它們在任何人身上都可以同樣的發現；換言之，它們實爲一切人所共有。因此，它們可以說係屬於人類所共同的觀感、領悟、或本能，或是說係屬於人類的常識。

有一些偉大真理如果不存在，人類的道德生活就會成爲不可能，例如天主的存在、意志的自

由等等的知識，這些真理也屬於這個常識的領域，因為它們都是從觀察所理解的首要資料和理智力所理解的首要原則中直接演繹出來的推論（一切近結論）一切的人，除非已被一種錯誤的教育或某種智識上的惡德所損壞，都自然而然的能夠確認這些真理。但是那些理解力從沒有受過培養的人，卻不能對他們的信念作一個說明，或至少不能作一個圓滿的說明；那就是說，他們不能解釋他們為什麼認識這些真理。

這些常識上的確定物，一種無形推理的結論，是跟科學上的確定物同樣有良好的根據。但它們的主有者卻並不明白，或祇是不完備的明白，他們究竟是拿什麼東西做基礎來瞭解它們的。所以它們並不是在作為真理的價值上，而祇是在存在於心靈裏的方式或條件上不完備而已。

有一些自明的真理（整體大於局部，凡事皆有因，等等）它們本是所謂原則之瞭解力的對象，它們的確定性實超出了任何科學的結論，常識對於這些真理所具有的知識，其方式亦同樣的不完備，因為它是混亂而隱含的。

因此，常識可以被視為人類理性之自然的，原始的判斷，是不會失誤的，但在其方式上卻並不

完備。

常識既具有完全自發的性格，同時又不能說明它的信念，所以它就使某一些哲學家把它視爲一種純粹是本能的，且與理智無關的特殊機能（十八世紀末及十九世紀初的蘇格蘭學派，里特 Reid 賓高爾特斯丟厄忒 Dugald Stewart 和法蘭西的茹弗鶴阿 Joffroy）或是把它視爲一種跟理性不同且高出於理性的感覺（直覺或感覺派；例如，盧梭 Rousseau 牙科幣 Jacobi 和我們現代的柏格森 Bergson）但是在這場合，它就必須是盲目的，因爲我們除了理智或理性的照明之外再沒有其它的照明了。常識的照明在本質上就跟科學的照明完全是同一件東西，那就是理智之自然照明，但是在常識上，這個照明卻並沒有用一種批判性的反照回到它自己身上來，同時又沒有被我們不久將懂得應稱之爲科學習慣的那東西所補足而變得完備。

現在，我們必須來替哲學和常識這二者所達到的關係下定義了。

如果常識僅僅被視爲人類的公認或普遍證明，或者被視爲一種事實上使我們不得不同意

的本能，那麼哲學就不能照蘇格蘭學派所主張似的建立在像這樣的被瞭解的常識之認可上。因為，它事實上是建立在證據上，而不是建立在任何種類的認可上的。

但是，如果我們說到常識，意思祇是指自明的首要原則之直接理解（這原是它的成分之一），那麼我們就能確切的說，它便是整個哲學的泉源。因為哲學的前提正就是這些顯明的公理，它們由於哲學自身的自然組織，確能將它的首要確定物種根到心靈中去。

把這一層看得極清楚是頗為重要的：如果哲學發現它的前提已被常識所發表，它的接受它們，也並不是因為它們已被常識所發表，或是根據着作為人類的普遍同意或共有本能而被瞭解的常識之認可，它的接受它們，是完全並單獨的根據着證據之認可。

最後，我們如果把常識所確切的，但用一種不完備的方式來認識的全部真理（前提與結論）加以考察，我們就必須下着結論說，哲學是高出於常識的，因為任何東西的完備階段（在目前這場合為知識的科學階段）一定高出於那同一件東西的不完備的或粗糙的階段（在目前這場合為那同一種知識的先科學階段，不過那知識在兩個階段中卻都是真實而確定的。）

如果我們說到常識，意思並不是指它所達到的那些結論，而單是指那些前提，它在知識的方
式上卻仍然低於哲學，但在它的對象上，在它藉以認識事物的照明上，則既高於哲學，且又高於一
切科學。因為，我們在前面已經說過，哲學和一切科學都須終極的建立在首要原則的自然證明上
面（對這些首要原則，哲學還要回過來在批判論裏面就科學方法加以研究，而其它科學則僅僅
把它們從自然中接受了過來就算滿足。）

哲學用科學方法研究着三種範疇的真理，這些都是常識所初步的證明了的：（1）代表感覺
證據的事實之真理；（2）理解力之自明的首要原則，祇要它能用批判性的思考弄清楚那些原則
的意義且能合理的保衛它們；（3）能從這些首要原則直接演繹出來的推論（切近結論），祇要
它能替它們供給一個合理的證明。進一步說，常識祇局限於大眾所相信的意見，而哲學則會無限
度的繼續推展科學的確定性之領域。這樣，哲學便批准着並繼續着常識，猶如舉例說，詩的藝術批
准着並繼續着語言的自然節奏一樣。

哲學又有職分可以判定常識所認可的真正確定物究竟是什麼，它們的真正意義又究竟是

什麼；這種任務是常識所不能完成的，其理由正在於它不能明瞭，或不能清楚的明瞭，它的知識的根據。就這意義講，哲學實統制着常識，猶如舉例說，詩的藝術統制着語言的自然節奏一樣。

可是，常識卻也有權力和責任，可以拋棄任何跟它所自然的知道其確切性的真理相衝突的哲學教義，正如居下位者有權力和責任可以反對一個行動顯然不公正的居上位者一樣，因為，我們一旦認識了一個真理，無論那是經過什麼路線得來的，我們如果不接受它，就總是一種罪惡。因此，常識可以偶然的判斷哲學。

有一個故事說，厄勒阿派的塞諾曾在第約辯訥斯前面力辯運動的可能性之非，第約辯訥斯所作唯一的答覆便站起來行走。同樣的，笛卡爾曾教示着說，運動是相對的或『相互的』，所以你說動的東西在向目的物移動也好，或是說目的物在向動的東西移動也好，這完全沒有分別；英吉利哲學家亨利摩厄（Henry More）就反駁着說，當一個人氣喘力竭的向一個目的物跑着的時候，他就能斷定動的東西和目的物這二者究竟何者是在運動中。（註三）

這些以感覺的明證爲根據的常識的抗議是完全正當的。可是我們還得加上說，如果除了要駁斥塞諾和笛卡爾的論題之外，還要將這些論題視爲哲學上的錯誤而加以駁斥，那麼它們卻還是不夠充分。要達到這目的，就必須對這兩位哲學家所援引的論據作哲學上的駁斥，並解釋清楚他們爲什麼，且在那一點上是錯誤了。

我們必須說明，雖然哲學本身爲要確立它的證說，是並不依賴於作爲人類的普遍同意或共有本能而被瞭解的常識之認可，但是在某種意義上（在材料上或是在跟主體的關係上），當它在作爲一種人類活動的起原階段中，當它在哲學家心靈裏的發展過程中，它卻仍然要依賴於常識。從這個觀點看，哲學可以比諸於一座建築，而常識的先於科學的偉大結論（天主的存在，意志的自由，等等）則可比諸於一座鷹架，那是自然所預先搭好了的。那座建築物一旦完成，它便由自己的石基來支撐着，那就是它的首要原則之自然的自明證據，而不再需要鷹架了。但如果沒有鷹架，它就始終造不起來。

現在我們已能明白看到，一種哲學如果自誇着對於事物的科學知識，臆斷的在原則上鄙棄

常識，因而使自己跟常識的自然信念隔離，這種哲學正是多麼的不合理。笛卡爾（他在其它方面，在對科學本身的概念上，是太過的遷就常識了）開始着這種離異，他一方面祇把那些由科學方法來確立了的真理承認爲僅有的確切真理，而這樣的否認了常識信念的內在價值，另一方面則又把若干跟那些信念不相容的學說承認爲他的體系中的一部分。他的弟子馬勒勃杭施（Malebranche）特別是那些康德（Kant）派的批判論的哲學家，還有若干近代派的哲學家，乃把這個傾向發展到了極度，直到後來，這些哲學家之中有幾位甚至以爲，一個命題如果是常識所能夠接受的，它就有充分的理由得被科學所懷疑或否定，科學如果不教示着一些跟大多數人類所信以爲真確者相反的東西，它就會被羣衆的『輕信』所點汙了。

但是，一個人的理智的自然力愈大，則他對於這些自然的確定物的把握力便應愈強。所以，自以爲看不起常識的人，實並不是表示了他的瞭解力之偉大，而是表示了他的瞭解力之薄弱。

我們現在可以明白，多默主義在對常識的態度上，也跟它對大部分重要哲學問題的解決方法一樣，是保持着兩個相反的錯誤間的黃金的折衷之道，猶如兩個峽谷間的山峯一樣。

阿里斯多德與聖多默哲學

常識的信念是有效的，科學如果拋棄它們，那就是不忠實於自己。但哲學的基礎卻是理智的自
然證據，不是常識的認可。

蘇格蘭派

不僅常識的信念是有效的，甚且作為一種盲目的本能而強施於心靈的常識的認可，又正是哲學所應該依據的基礎。

理性主義批判論與近代主義等流派

不僅常識的認可不能成為哲學的基礎，甚且常識的信念，亦絕沒有一點思索的價值。

從上面所說的一切話，我們可以明白常識的確定物如當做哲學的引子是扮演了多麼重要的角色。那些開始研究哲學準備要通曉各種最新近的問題或甚至最令人迷惑的體系的人們，應該絕對信任他們發現自己的心靈所早已具備了的那些常識的信念，因為它們會幫助他們升到

一種更高、更完備的知識，即用科學方法來確立了的那些結論上去。

結論四——哲學並不是依據於作為人類之普遍同意或共有本能而被瞭解的常識之認可；但它卻是從被視為自明的首要原則之瞭解的常識申引而來。

它是高出於常識的，正如知識之完備的或『科學的』階段高出於同一種知識之不完備的或尋常的階段一樣。但哲學可以偶然的被常識所判斷。

為着目前這本概論的需要，我們祇消加上說，哲學並不是臆斷的建立在哲學家所選定的某種特殊事實（笛卡爾的思想 *cogito*）或是他所任意安放下的原則（斯匹挪薩的實體，菲赫忒 Fichte 的純粹自我，攝靈 Schelling 的絕對體，赫格爾的觀念）之基礎上，然後又由他巧妙的發展出推論來。哲學的固定原則便是就存在的概念來理解的首要原則，這些原則的權威完全在於理智所能接受的證據，（註四）在另一方面，哲學的材料便是經驗，哲學的事實（註五）便是最簡

單最明顯的事實——即它所從而探求起因的出發點及構成終極解釋的根據。哲學家的教師並不是從他自己腦筋裏伸展出來的怪想，而必須是整個宇宙及其莫大數量與變化的資料。

他又必須時時在心裏記住，哲學縱然能使人類理智以絕對的確定性來理解自然秩序之最高又最深的現實，它卻不能因此就自稱已把那些現實闡明無遺，已使它們極盡可理解性的最大限度而爲人所認識。從這個觀點看，科學實並沒有破壞了事物的神祕，這神祕在事物身上仍是未被人知且又未經測量的，反之，科學祇是承認了它，且替它定了一個界限而已，（註六）即連科學所認識的東西，它也永不能完全的認識。智人認識萬物，那是就他認識它們的終極起因而言，但他卻並不能認識關於一切東西的一切情形，而且距離能如此認識尙不知多少遙遠。可是，無知卻跟錯誤不同。哲學家祇要能夠確定的認識他的職分內所應該認識的東西，並認識對於我們是第一重要應該認識的東西，那就已經足夠了。真的，不去認識那些會使心靈從最高知識游離開去的東西，那倒是更好，正如答基都斯（Tacitus）所說：所知非最高知識，不如不知。

我們已考察了哲學的性質。現在臆下來便是要辨別它的部門。這樣，我們就能對它的範圍獲得一個清楚的概念，同時又熟知了它的各種主要問題。

(註一) 因此我們可以明白的看到，實證主義的哲學觀是包含着怎樣一種可驚的欺騙。如果哲學僅僅是各種科學的調整或系統化，那麼哲學的造詣便應以熟練於一切科學為前提，那就是說，必須對每一種科學都具有專門知識，那差不多就等於說，哲學是人所達不到的。

(註二) 克婁忒根，(Klentgen) 『經院哲學』(La philosophie scolastique) 壹，第四三九頁。

(註三) 『三月書函』(letter of March) 五，一六四九。

(註四) 這正是實證主義者所未能見到的。

(註五) 這正是完全出於臆斷的建立起自己的玄學來的純粹理智主義者——從巴爾麥尼特斯到赫格爾——所未能把握的。

(註六) 阿里斯多德 (『玄學』壹，二) 說，哲學的偶然起因便是 “to thaumazein” “admiratio”，他用這個字

意思是說混和着恐懼的驚奇，換言之即是驚恐，一種知識所企圖消滅的驚奇。但我們必須謹慎着要瞭解他所謂知識所企圖消滅者，仍是指不瞭解所引起的驚奇，而不是指瞭解所產生的歎賞或至甚敬畏。智人不會對任何東西驚恐，因為他能認識萬物的終極起因，但他卻比無知的人遠更慣於歎賞。





第二部 哲學的分類

一 哲學的主要分部

當一個人擔任起一件工作來的時候，他開始便要用種種方法來試驗他的工具，以便學會他能夠並應該如何的利用它。

哲學家的工作便是要獲得知識；他的工具便是理性。所以哲學家在他開始工作之前，必須先考察理性，以發現他應該如何的利用它。

作為獲得知識的工具或發現真理的手段之研究，即稱為論理學（logic）。

因此，嚴格的說，論理學並不能算是哲學的一部門，而實是被哲學（實際上還得加上全部科學）所利用的一種科學或藝術，同時又是哲學的引子。它是科學的一種入門。（註一）其它科學都依賴於論理學，因為它教示着獲得知識的進行方法；我們必須先具備了知識的手段或工具，然後

纔能獲得知識本身。

這樣我們就能明瞭，由於事物的本身性質，哲學的研究必須以論理學開始，雖然論理學由於其艱難及其極端抽象的性格，往往會使初學者感到頭痛而並不能使他感到興趣，有一些近代人對這種研究次序表示反對，主張論理學祇應該在學習哲學的其它分支的過程中，或在懂得了那些分支之後來研究。但這就彷彿等於主張外科醫生祇應該在執行醫治病人的業務時或在其後來研究解剖學。阿里斯多德說，同時研究一種科學和它的進行條件或方法，那是荒謬的。（註二）

當哲學家憑藉論理學的研究而摸熟了他的工具之後，他乃能進行工作。這工作是什麼我們早已經知道：即從首要原則方面以求得關於事物的知識。

可是，如果我們對學問的目的加以考察，我們就看到知識有兩種不同的典型。舉例說，我們可以僅僅爲了觀看或飽享眼福而使用我們的眼睛，同時我們又可以爲了生活的實踐目的而使用它們。

同樣的，我們可以僅僅爲了知識的樂趣而就科學方法來使用我們的理性，這樣獲得的科學，

是僅僅爲了知識而存在的（理論科學）。如果有一種理論科學企圖就事物的首要原則來處理它們，那麼它的對象便一定是在理論秩序內做着第一原則的那東西，即一切生存的事物之首要起因。（那就是說，能自然的被認識的首要起因。）那種科學即爲理論哲學（theoretical philosophy）。在另一方面，我們也可以爲了我們的利益和我們生活的改進而就科學方法來使用我們的理性；這樣獲得的科學，是爲要經過某種活動以獲得人的福利而存在的（實踐科學）。如果有一種實踐科學企圖用首要原則來調節人類行爲，那麼它的對象便一定是在實踐秩序內做着第一原則的那東西，即人的絕對福利（能自然的被認識的絕對福利）。（註三）這樣一種科學即爲實踐哲學（practical philosophy），或稱爲道德科學或論理學（ethics）。（註四）

不錯，除了倫理學之外也還有其它的實踐科學，例如醫學，它就以圖謀人類健康爲目的。但這些科學的對象並不是純粹而簡單的福利（最高福利），而是某種獨特的人類福利。因此，它們在自己所隸屬的實踐秩序內並非跟行動的第一原則有關，爲了這理由，它們就不能算是哲學。這樣，倫理學或道德科學就成爲唯一配擔當哲學這稱號的實踐科學。（註五）

我們必須記住，雖然倫理學的對象是要求得一種福利，這種福利並不單純是理智的福利，那就是說，並非僅以知識構成，可是，它的求真理的規律卻仍然是存在的東西，同時它亦是用證說的方法來發展的，要把許多結論溶解在它們的前提裏面。換言之，它之所以算是實踐的，乃是爲了它的對象（即爲要在人類行爲的秩序內圖謀他的福利而求知），但作爲嚴格意義的科學它却仍然是理論知識。（註六）

我們必須進一步說明，實踐科學顯然是附屬於理論科學的，（1）因爲它們須以理論科學所證明的真理爲前提，（縱然不是在它們的起源的時間秩序上，至少在事物的性質上是如此，）然後纔能應用來替人類謀利益，例如作爲治病的科學的醫學，就須以解剖學爲前提，（2）它們作爲科學的尊嚴亦次於理論科學。因爲理論科學是爲了它們自身而被研究的，所以它們自身就站得住，至於實踐科學則是爲了人類的福利或功利而被研究的，所以它們祇有在跟那種福利或功利的關係上纔站得住。接着我們可以說，最嚴格意義的哲學便是理論哲學（特別是第一哲學或玄學 metaphysics），論理學是作爲哲學的引子的科學，而倫理學這種科學則是從哲學分支出來，

特別處理着跟人類福利有關的東西。

現在，我們可以來替哲學的這三種主要分部之對象下更確切的定義了。

一種企圖求得人類最高福利的科學，首先必須處理構成獲得此種福利之必要條件的那些東西。但這些東西便是人類在自由使用他的各種機能時所作的行動；換言之，便是作為人類行為的人類行為。因此我們可以說，人類行為（human acts）便是道德哲學的型式對象（題材）。

一種科學，如果它的目的是在就首要起因來認識事物，它首要的就必須處理事物中切近的依賴於那些起因的東西。但事物中切近的依賴於首要或最高起因的那東西，便是它們身上最本質的東西，即它們的存在；那東西同時又是最廣泛的，且竟是普遍的分配着的，即任何事物都具有的存在。所以我們可以下結論說，理論哲學的型式對象便是事物的存在（being）。

且說，理論哲學是就各種不同的方式，且從較高或較低的觀點（抽象之程度）來研究事物的存在的。它可以就事物之可感覺的品性來研究它們的存在（動的存在 ens mobile），可以單就

量的品性來研究它們的存在（量的存在 *ens quantum*）也可以單就存在的品性來研究它們的存在（作為存在的存在 *being qua being, ens in quantum ens*）。從這裏便產生了理論哲學的三個主要分部（見下文第三及第四章）。

最後，一種把理性當做獲得真理的工具來研究的科學，首先必須處理我們在推理時所把握或操縱的那東西。但是我們在推理時所把握或操縱的東西，便是事物本身。舉例說，當我們肯定人因為有理智所以優於其它動物這件事的時候，我們在心靈裏所抓住，然後又加上或附上理智和優越等別項東西去的那東西，實際上就是人這件事物本身。但是，我們所如此的在心靈裏把握着的人，却顯然不是在現實界生存着的，或能夠生存的那樣的人；這不是一個在街上隨便抓到什麼過路人，然後把一種屬性加到他身上去的問題。事物必須在心靈裏具有一種它們在現實界所並不具有且不能具有的存在姿態，然後我們的心靈纔能對它們發生作用。它們定要被認識，那纔能存在於心靈裏。它們按照知識的必需互相補充着，分立着，再度結合着，聯繫着；它們在心靈裏過着一種具有其自身法則的特殊生活。論理學所首要的研究着的，便正是這種生活及其法則，即事物

在成爲知識之對象的場合所必須遵守的秩序，如果它們想要領導心靈以達於真理；既然論理學所關注的是某種存在於，且祇能存在於心靈裏的東西，即哲學家所謂 *ens rationis* 一種概念的存在，所以我們可以說，論理學的型式對象便是那種將心靈導向真理的概念存在， *ens rationis*（應在概念對象間發生效力的秩序。）

跟祇能存在於心靈裏的概念存在，即 *ens rationis* —— 例如獸屬或人種（獸這個屬包含人類與野獸，人是伯多祿的種。）——相對立，我們又把存在於，或能夠存在於現實界的東西稱爲現實存在， *ens reale* —— 例如獸、人、人性（一切獸都難免一死，人性難免錯誤。）

結論五——哲學是分成三個主要部分：（1）論理學，它是嚴格意義的哲學的引子，它研究將心靈導向真理的概念存在（*ens rationis*）；（2）理論哲學，或僅稱哲學，它研究事物的存在（現實存在， *ens reale*）；（3）實踐哲學，或倫理學，它研究人類行爲。

(註一) 論理學必須經過歸原之後，纔能算是屬於理論哲學。

(註二) 『玄學』，貳，九九五 a 一二。

(註三) 那就是說，可算是人類之最高福利的那東西，如果他的目標僅僅在於自然的幸福。見下文第一六四至一六五頁。

(註四) 要注意哲學之所以分成理論的與實踐的兩類，乃是就其目標而言，並不是就那科學的對象本身而言，那對象本身則永遠必然是理論的。所以這不能算是各種哲學科學之嚴格意義的區分。見下文第一六七頁。

(註五) 我們可以加上說，在各種實踐科學之中，實際上祇有一種，即倫理學，可以算是真正而確實的科學，那就是說，它是用一種證說的方法來進行的，有一種必要的材料，且能傳布一種真理，這種真理的內容係在於跟存在的東西相符合的認識事物，並不在於適當的指導偶然的行動。其它實踐科學（醫學、建築學、兵法、等等）則都是藝術，並不是嚴格意義的科學。

但雖然倫理學就嚴格意義說是一種科學，它却正爲了這緣故祇能在一種間接意義上能算是實踐的，因爲它的進行方式是在於供給知識 (speculabiliter)，並不是在於造成行動 (operabiliter)；並且，雖然它無疑也供給着能直接應用於具體場合的規律，但這些規律的恰當應用及良好利用，實際上却並不是倫理學所造的，而是謹慎、這種美德所造成的效果。

在另一方面我們到後面便會看到，藝術哲學就某種意義說也是一種實踐哲學。但它却絕不能算是一種實踐科學，即像倫理學似的用間接意義來說亦不能算，因為它所處理的祇是原則，而不能降下來處理能直接應用於將被執行的具體工作的那些規律。

(註六) 因此，即連實踐哲學也是一種以知識的方式來進行的理論智慧。(見上文第一〇八頁)。



一一 論理學

論理學研究作爲知識之工具的理性。爲要研究任何複雜的機器，例如一架收割機，我們首先必須叫它在空中轉動起來，我們乃能學會如何能正確的使用它而不致損壞它。同樣的，我們首先必須學會如何能正確的推理，那就是說，要合乎推斷的性質而不致損壞它。這裏便發生了我們的第一個問題：如要正確的推理，我們必須遵守一些什麼規律？

隨後，我們便不能再在空中研究我們的收割機了，而是要拿來應用到它所打算處理的實在材料上去，應學習如何使用它，不僅要使用得正確，並且要使用得有益而有效。同樣的，我們必須就應用於事實的場合來研究推理，向我們自己提出詢問，在怎樣的條件下推理纔能不僅正確，且又真實而有結論，並能產生出知識來。我們是在論理學這個部門中研究着各種不同的科學所使用的方法。但在這以前，還會發生一個遠更嚴重的問題須要解決。

事物是憑藉我們的觀念 (ideas) 呈示於心靈的，這樣我們纔能拿它們來推理並獲得知識。任何人都從經驗知道觀念是什麼東西。一個人在作任何種類的判斷時，他祇消將他心裏所有的東西思索一下就足夠了。例如，哲學家們曾犯過許多錯誤，哲學家們錯誤曾犯過許多——這一切乃是作為許多觀念呈示於心靈的。但是為要清除一切可能的模糊，我們就要嘗試把任何人在用這個字的時候所表示的意思描劃出來。舉例說，我們將把觀念定義為事物之形象或內在的再現，事物要憑藉着它纔能呈示於我們，使我們能拿它們來推理（並這樣的獲得知識。）

我們所使用的字眼無疑是表現着我們的觀念。但它們在觀念之外却還隨帶着另一些東西。譬如，要是我說着天使，這個字，在我的意識界對於問題中的存在實具有兩種形象。第一是一個觀念，嚴格的說，我是由於這觀念纔認識了那個特獨的存在（一個純粹精神的觀念），此外却還有一個可感覺的表象 (sensible representation)（某種多少是縹渺的、有翼翅的人體之形象 image）。它跟問題中的存在完全沒有類似之處，因為一個純粹精神的存在是看不見的。

又，要是我說着正方形，這個字，在我的意識界便具有正方形的觀念，我可以憑藉這觀念拿

那有關的事物來推理（一個四等邊的直角多邊形的觀念）同時却又具有一種可感覺的表象——它在這場合就能恰當的表現那問題中的事物——一個我想像用粉筆畫在黑板上的獨特的圓形。觀念和表象是完全不同的，這可以由下述的事實來說明：我可以將表象作無數種的變化（那想像的圓形可以大，可以小，可以是白的、紅的、黃的、等等）而不致使觀念隨同變化。並且，譬如說，要是我所說的字不是正方形而是萬邊形，我對它所具有的觀念却仍然跟對正方形所具有的一樣決定而清楚（一個萬邊的多邊形的觀念），但我所能構成的僅有的可感覺的表象，却非常模糊而混亂。

這是很明白的，可感覺的表象雖能幫助我推理，但它們却並不是我用以推理並獲得關於事物的知識的工具。因為我對於天使或萬邊形也能像對於正方形同樣正確的推理。我的推理也決不會跟着我對於天使、萬邊形或正方形之可感覺的表象所能作的無數變化而轉移。

從這裏我們可以結論說，事物是用兩種方式呈示於我們的意識的，或是憑藉一個觀念，或是憑藉一個可感覺的表象。

憑藉前者，我們能拿那事物來思索（intelligimus），憑藉後者，我們能拿它來想像。表象不過是一種幻影，一種我們以前所曾見到、聽到、觸到等等的東西的形象，簡言之，即先已經過一種感覺而為我們所知的東西的形象。這東西以前是稱為幻象，現在則僅稱為形象。所以到後文，我們將把形象這個名詞保留下來專指這東西，它的意義我們當然要加以限制。（但我們必須不再把這同一個名詞用來指一個觀念。）因此，我們結論說——

結·論·六——觀念是事物之內在的模擬，事物可藉以用這麼一種方式呈示出來，使我們能拿它們來推理（並這樣的獲得知識）；形象亦是事物之內在的模擬，事物可藉以照着我們的感覺初次使我們認識它們那樣的向我們呈示出來。文字直接表明觀念，同時也勾引起形象。

現在，我們如果把藉觀念而呈示出來的和藉感覺或形象而呈示出來的對象加以比較，我們立刻就能看出這二者實在一種非常重要的性格上有所區別。譬如說，如果我在心靈前構成了一

個人的形象，我便在我的想像中看到某一個獨特的人，他的輪廓則多少已模糊而簡單化了。他可以是漂亮的或暗黑的，高的或矮的，白的或黑的，等等。但是，譬如說，如果當我說着人高出於非理性動物或白人與黑人同樣是人這些命題時，我所構成的是人的觀念，那麼這觀念就決不會把任何獨特的人向我呈示出來。它將一切使這個人跟那個人有以區分的個別特性完全置之不顧。用哲學的語言來說它是從那些特性抽象（游離，abstracts）着的。

這可以用下述的事實來證明：觀念可以應用到一些最不相同的個別體身上去，它本身卻始終是絕對不變的，且無需作任何種類的修改；桑達那薩（Sancho Panza）是跟基訶底爵士（Don Quixote）一樣的一個人，並且，如果我們把各種不同的科學，那就是說我們藉以認識現實的各種不同的觀念體系，留意一下，我們就會發現它們之中實沒有一種在關心着像這樣的個別的（individual）東西。舉例說，化學對於綠氣或淡氣是祇研究綠氣或淡氣的一切個別分子所共有的東西。這原是不得不然的。作為個別體的個別體實什麼都不能解釋（因為，既然它祇代表它自己，它就顯然不能顧到任何別的東西。）（註一）又，我們祇消隨意拿過一個什麼觀念來，把我們

的注意定住在它所呈示於我們的東西上面，拿它來跟在它周圍形成而又溶解掉的許多形象相比較，我們就立刻能看出觀念的抽象性質。在從形象過渡到觀念時，一切個別的東西便都可說是蒸發了，從我們指縫裏漏掉了，消隱了。我且把當我說着人是不得不製造自己的武器的唯一動物這句話時所使用的武器這個觀念來做一個例子吧。當我說着武器這個字的時候，我無疑意識到在這樣被表現的觀念周圍實環繞着一種可說是許多不定的形象之光輪，對每一個形象我都可以隨意給予一種較固定的形狀，雖然無疑仍是極模糊的，譬如把它當做一枝標槍，一柄石斧，一把弩，一座礮……這獨特的標槍，石斧，弩，或礮，顯現在我的想像中時是各有其特殊的形狀，顏色，和大小，但在我那武器的觀念中，它們的個別特性卻一點兒也不賸了。這一類東西已完全消隱無蹤。雖然我憑藉這觀念也必然要理解到某種東西，但這個某種東西卻屬於一種完全不同的秩序（非物質的），它不過是某一種存在之決定，某一種性質，一種進攻或防衛的工具；那是完全沒有任何個別性性格的。

那就是說，由我們的感覺和形象呈示於我們的對象，其呈示的狀態是個別的，或用術語來說

是單獨的 (singular)。反之，由我們的觀念，由那種能使我們拿事物來推理的內在模擬，所呈示於我們的對象其呈示的狀態卻是非個別的，抽象的，或用術語來說是普遍的 (universal)。

我們把在無數個別體之中都同樣的東西稱爲普遍體 (多數的合一， unum in multis)。所以，我們可以把下面的話認爲一種確定的真理——

結論七——我們的感覺和形象直接的或由它們自身向我們呈示着個別體，我們的觀念則直接的並由它們自身呈示着普遍體。

但是這問題立刻就發生了：既然現實的對象都是個別的或單獨的，既然我們的觀念祇直接的呈示着普遍體，那麼我們憑我們的觀念而獲得的知識又如何能是真實的呢？

這個問題會逼迫我們去仔細的研究，我們的觀念所呈示的東西之普遍性到底是什麼；這問題卻是哲學問題中的第一個最重要者，雖然它本身不是如此，但至少對於我們人類是如此。(註

二) 因為它要牽涉到理智本身和我們的觀念的性質，那就是說，要牽涉到我們的全部知識所藉以獲得的工具，而各派哲學家對這問題所提出的結論又往往支配了他們的整個體系。

從這個觀點看，並把許多次要的區別置之不顧，我們可以把哲學家們分成三大流派。

(甲) 名義主義 (nominalism) 一派，在他們看來，普遍體是除了作為名字或觀念之外並不存在的，且現實界又沒有一件東西能跟這些名字或觀念相符合；舉例說，在人性的現實中並沒有一件東西能同樣的呈現在伯多祿保祿和若望身上。這種態度竟可以達到乾脆把理智知識的可能性否定的程度，並把科學縮小為一種心靈的虛構，這一派最典型的代表，在古代便是詭辯派與懷疑派，在近代便是重要的英吉利哲學家，十四世紀的柯墾模的威廉 (William of Occam)，十七世紀的郝勃爾 (Hobbes) 和洛克 (Locke)，十八世紀的勃克栗 (Berkeley) 和休謨 (Hume)，十九世紀的約翰斯丟厄忒密爾 (John Stuart Mill) 和斯班塞。我們可以加上說，大多數的近代派哲學家（那就是說，忽視或反對經院哲學傳統的哲學家）都或深或淺的、或意識到或較不意識到的沾染着名義主義的氣味。

(乙) 現實主義 (『絕對的現實主義』 “absolute realism”) 一派，在他們看來，存在於思想中的普遍體，分開來看的普遍體，正構成了事物的現實。這種態度把感覺知識僅僅縮小為一種幻覺。現實的東西是存在的，例如一種由自身分離的存在於心靈之外的人性。一種本質的人 (柏拉圖主義) 或一種存在於心靈之外且被視為獨一無二的實體的普遍存在 (巴爾麥尼特斯學說，吠檀多哲學) 某一些近代哲學家 (斯匹挪薩，赫格爾) 的體系亦多少近似於現實主義。

(註三)

(丙) 通常被稱為溫和的現實主義 (moderate realism) 那一派。(可是，它的學說即就最嚴格的意義講都是獨創的，它保持着現實主義與名義主義之間的公正的折衷之道，但並非僅僅把絕對的現實主義沖淡一點或修改一下，而的確對事物抱有一種超越了那兩個相反的錯誤的見解。) 這一派把事物本身和它的存在方式即它被呈示出來的狀況這二者分開來看，它教示着說，事物存在於心靈裏是一個普遍體，存在於現實界則是一個個別體。因此，我們憑藉我們的觀念而理解為一種普遍體的那東西，實際上確實是存在的，但它祇存在於對象本身上面，因此是個

別化了的，並不能算是一種普遍體。舉例說，能在伯多祿、保祿和若望身上同樣的發現的人性，實際上是存在的，但是它在心靈之外卻並沒有存在，除了在這些個別的主體身上且作爲跟它們完全同一的東西；它沒有分別的存在，沒有本身的存在。這種溫和的現實主義便是阿里斯多德和聖多默的學說。

阿里斯多德與聖多默哲學（溫和的現實主義）

我們的觀念所作爲一種普遍體而呈示於我們的東西，在心靈之外就不能作爲一種普遍體而存在。

名義主義

我們的觀念所作爲一種普遍體而呈示於我們的東西，是什麼現實的存在都沒有的。

我們的觀念所作爲一種普遍體而呈示於我們的東西，在心靈之外的存在是個別化了的。

現實主義

我們的觀念所作爲一種普遍體而呈示於我們的東西，實際上就作爲一種普遍體而存在着。

我們無論把普遍體的問題之重要性如何的強調都不嫌太過。近代有這麼許多哲學家科學家都因為對這個問題未加注意，所以抱有一種天真的信念，以為科學必須是個別現實之一種純粹而簡單的模擬、一種描劃；他們替反對抽象的愚昧意見供給着原料論據，而抽象實正是一切人類知識的主要先決條件；他們在處理科學原則、特別是算學原則時辛苦的製成了許多沒有堅強基礎的定理，其唯一結果就是使知識成爲完全不可能。

(註一) 參見T·夷沙核前舉書第二一頁。

(註二) 普遍體的問題究竟應屬於論理學、心理學、還是玄學（批判論或認識論）呢？實際上可以就三種不同的研究立場而分屬於三者。我們可以追究普遍體的性質是什麼（型式起因的立場）或普遍體在心靈裏形成的方式（效力起因的立場）或普遍體在認識論上的價值（終極起因的立場）。

(註三) 我們必須在心裏記住，就這種意義來理解的現實主義，不但跟觀念主義毫不衝突，而且本質上正是一種觀念主義的學說。因為這種典型的現實主義所認爲是事物之現實的那東西，事實上顯然正是我們的觀念。所以，柏拉圖

就同時可算是觀念主義和絕對現實主義這二者之最典型的代表。



三 算學哲學與自然哲學

理論哲學的特殊對象便是事物的存在。能直接被觀察到的事物乃是有形的事物，即物體。但物體 (body) 這名詞卻可以就兩種不同的意義來看。它意思可以指一種算學物體，也可以指一種自然或物理物體。算學物體單純就是具有寬、長、高三度延展的東西。自然或物理物體則是感覺所覺察到而具有某一些積極與消極品性的東西。

算學哲學

如果算學哲學是就物體這名詞的第一種意義來研究物體的存在，那麼我們就明白，它所必須考察的第一個問題便是：究竟什麼東西構成了算學的首要對象；換言之，究竟什麼是量、延展和數字的性質？（註一）

近代算學所完成的龐大進步，已使算學科學之首要原則的哲學研究變得比以前任何時候

都更爲不可缺少，因爲祇有這種研究纔能向我們合理的說明算學抽象及它所考察的存在於心靈裏的對象之真正性質，說明 the continuous 和 the discontinuous 的屬性與相互關係，不盡根數和 transfinite numbers 極微數、非歐格黎特空間、等等的真正意義，最後並說明物理現實之算學的轉譯法，以及例如相對論之類的假設的眞確性。（譯者按：此處若干算學上專名詞，因未詳標準譯法，姑照錄原文。）

自然哲學（註二）

既然可感覺的自然之哲學是就物體這名詞的第二種意義來研究物體的存在，那麼它就必須處理許許多多的問題。但是，我們卻可以把其中最重要的揀出來在這裏討論。

在每一項物理事件中都包含着的、最普遍而又明顯的有形世界之特性，便是變易。在哲學家的詞彙中，各種各樣的變易都稱爲運動（motion），所以哲學家必須研究運動是什麼。

我們一下子就能明白，如果運動是存在的，那就必須有一件東西在運動，這東西便是物體。並

且，有一些變易似乎竟可以影響到物體的實質；例如，輕氣和養氣作化學的合併，便能產生出一種新的物體來，即水。這何以會可能呢？我們就不得不去追究有形實體（corporeal substance）是什麼。

（甲）機械主義（mechanism）者們——不論他們在關於人類靈魂的學說上是物質主義者（古代的特莫格黎都斯、伊壁鳩魯 Epicurus、盧格勒丟斯 Lucretius，十七世紀的郝勃嗣，等等），或是像笛卡爾似的精神主義者——都把有形實體歸原為物質（Matter），隨後他們又把物質跟量或幾何學的延展混為一談。因此，他們不承認各種物體有本質的或特種的區別，以為它們都不過是單獨一種實體的變化而已。並且，物理宇宙在他們看來也並沒有質（Quality）和力（Energy），因為祇有空間和局部運動纔是現實的，而物質與精神在例如人那樣的一個存在物身上的結合，便成為絕對不可理解的事情。

（乙）另一派（活力主義 Dynamism）則反過來傾向着要把物質排斥，不承認它是物體的一種構成因素。這一派的主張以萊魄匿次的體系為最高點，他把有形實體歸原為一種精神

性的單位（單元 monads），就像靈魂差不多。在萊魄匿次看來，延展（實際上連整個可感覺的現實都在內）不過是一種外表或一種象徵，而有形世界則是被吸收在精神性的東西之中。把有形實體歸原為力點（points of force）的薄斯科維修（Poscovich，十八世紀）的活力主義，以及自以為能把物理宇宙的一切東西都解釋為力。這麼一種唯一現實之種種表現的近代物理學理論，（可是它的解釋者卻未能替力這個東西下一個哲學的定義）都可以被視為萊魄匿次學說的退化與物質化。

（丙）阿里斯多德哲學則在有形實體上面看到有兩種實質的原素：（1）物質（材料，第一物質 first matter materia prima），但它卻並不像機械主義者們所設想似的代表着可想像的延展之概念，而是代表着最純粹的物質（某種別的事物所用以造成的東西）之觀念——這就是柏拉圖所稱爲一種非存在物的那東西，僅僅是事物所用以造成的那東西，它本身並沒有一點實在的成分，是一種完全不決定的原素，不能分離的存在，而祇能跟某種別的事物（型式）聯結一起的存在着；（2）一種主動的原素，它就是事物之所謂活的觀念或靈魂，它可以決定那純粹

被動性的第一物質，其方式有點像雕塑家所賦予的型式決定着泥土一樣，它跟第一物質一起造成了一件單獨的實在存在的事物，一個單獨的有形實體，這實體是靠着它纔成其爲這麼或那麼一種事物的，卽是說，靠着它纔具有其特種的性質，同時又靠着它纔具有其生存，猶如雕塑家所賦予的型式使一座雕像成其爲一座雕像一樣。我們現在所說起的這一種決定着有形實體之存在的內在元素，因爲它跟一座雕像的外表型式（它的偶然型式）頗有類似之處，所以阿里斯多德便給它提了一個名字，叫做型式（實體型式，Substantial form），不過對這名字，我們卻必須用一種完全特殊的術語的意義來瞭解。

阿里斯多德的這個學說，因爲把物體視爲物質（材料，*hylē*）與型式（*morphē*）的混和，所以叫做物型主義（*hylomorphism*）。它一方面接受物質、有形世界和延展（註三）之現實性，另一方面又接受物理的質（註四）之現實性，同時又承認我們所視爲屬於不同種類的諸項物體之性質或本質確各有不同。它顯示出縱然在無生命的物體及沒有理性的生物身上，也有一種實質的原素存在，這種原素在性質上是非物質的，但與嚴格意義的精神也不一樣，因爲它不能離開了

物質而單獨存在。這種學說使人類身上的物質與一個精神性的靈魂之結合成爲可理解的，這個靈魂就是人體的型式，但跟其它的實體型式卻又不同，因爲它能離開物質而單獨存在。

阿里斯多德與聖多默哲學（物型主義）

每一項有形實體都是兩個實體的、互相補充的部分之混和，一個部分是被動的，且本身完全是
不決定的（物質，材料），另一個部分則是主動的，且是決定的原素（型式）。

機械主義

有形實體被視爲某種單純的東西，一種本身
就跟幾何學的延·展·同·一·的·物·質·。

活力主義

有形實體或是被解釋爲屬於純粹型式或精
神之範疇的單位（萊魄匿次的單元說），或
是被解釋爲一種勢或力的表現。

現在，我們應得來考察某一類的物體，這類物體對我們實具有一種特殊的興趣，並且彷彿比

任何其它物體都高出一層。這些便是從最低級的微生物起到人類機體爲止的有生命的物體。使它們跟其它一切物體有以區別的品性，便是自我運動（self-movement）。爲了這緣故，一般常識便認爲在它們身上有一個靈魂，或生命原素，而且這是不能歸原到任何物理化學性的因子或原子之合併上去的。如果情形確是如此，我們就必須追究是否有各種各樣不同的靈魂，植物和禽獸是否也有一個靈魂等等。在另一方面，某一些哲學家（他們的普通稱呼就叫做機械主義者）則以爲到將來科學一定會用無生命的物質的力來把生命的一切現象都解釋清楚，那就是說，科學將說明生命的機體不過是一座非常複雜的、物理化學性的機器而已。這裏面實包含着一個最爲重要的問題。生命是什麼？構成生命機體的首要原素又是些什麼？

但是，在一切具有一個軀殼的生物之中，最高級的便是人。人彷彿是一個分離的世界，我們要研究他，所處地位實特別有利，因爲我們可以憑藉所謂自覺。這麼一件東西從內部來認識他。他的最顯著的特性便是具有智力或理性。可是，如果智力確是某種完全非物質的東西，那麼接着就可

以說，研究人的科學，雖然是處理能動的或可感覺的存在的自然哲學之一分支，但就某種意義說，卻是介乎哲學的這一部門和處理完全非物質的東西的玄學之間的。（註五）

如果人之所以爲人，確是由於具有智力或理性，那麼，跟他的理智活動有關的諸問題，彷彿就必須支配着整個人的科學。（註六）事實上，心理學的基本問題也正是觀念之起原的問題，那就是，我們應如何解釋我們身上會有能使我們對事物作推理的，且能將事物作爲普遍體而呈示於我們的觀念之存在。

在這地方，我們就又得回到我們不久以前所考察過的普遍體的問題上去，不過觀點卻換了一種。在前面我們已看到，我們的觀念所直接呈示於我們的，乃是某種非個別的或普遍的東西。現在我們要追問，這種普遍體的知認是怎樣爲我們的心靈所獲得的。

我們在前面看到，感覺和想像所認識的事物，乃是作爲個別體而被呈示的。我所看到的乃是這個獨特的人和這副獨特的外表，這副外表纔是實在的使我的眼膜受到印象的且能使這個人

跟我所看到的他之外的人有區別。所以，感覺知識不過是個別體的知識而已。作為感覺之對象的對象或由一個形象再現出來的對象，乃是就其個別性而被理解的對象。因此，既然我們從我們的觀念所直接認識的東西是非個別性的，那麼其理由一定在於我們的觀念實際上是我們從我們的感覺和形象中摘取出來的，不過摘取的方式是這樣，那對象身上作為感覺的對象或由一個形象再現出來的對象（那就是說，我們不久就會看到，一種沉浸於物質性的知識之對象）而存在的東西，是完全沒有進入到那些觀念裏面去。我們的觀念雖是從形象中發生，但它們本身卻比形象更為高級，且所理解的又不是形象所再現出來的對象，所以它們斷然不能給予我們以關於那對象之個別性的任何知識。

進一步說，我們從事物獲得我們的觀念，又非經過我們的感覺不可，因為感覺是直接跟事物接觸的。我們祇消把小孩子的心理發展觀察一下，我們就會相信我們的全部知識都從感覺開始。所以理智知識（以觀念為手段的知識）無疑是從感覺知識得來。

在另一方面，既然感覺和形像所認識的一切東西都具有個別性這特點，我們從形像摘取我

的觀念便必須用這麼一種方式，務使這樣的形像所特有的東西一點也不進入到觀念中去。

但是這樣一種摘取過程又如何能辦到呢？如果形像所再現出來的對象一點兒也沒有進入到觀念所理解的對象中去，那麼觀念顯然並不是感覺或形像之任何合併或提煉所造成的結果。因此，我們不得不假定有一種更高級的動力，即『踱步派』所謂靈性（*nous poietikos*），即悟性（*intellectus agens*），一種理智的照明（我們也許可以拿它比諸於X光），這種動力，如果應用到形像所呈示於我們的對象上去，就能替我們的理解從那裏面取出某種早已包含着，但是隱藏着的事物來，這種事物是形像本身所永不能曝露的。這樣的從那個構成對象之個別性的東西裏面摘取出來，解放出來的某種事物（因為它是從那個構成感覺知識之物質性的東西裏面解放出來的），便是那對象的型式或可理解的類似，這種形態或類似可說是深印在理智上面，使它可

以獲得知識，使它可以在自己身上經過一種重要的反應作用產生出觀念來，因而從這觀念以理解那個作爲一件普遍體的對象；舉例說，人或生物的觀念，雅利安族人或閃族人的觀念。

可是我們必須記得，我們的觀念所這樣的當做一種普遍體而呈示的東西，它本身（那是從

它在事物身上或是在心靈裏面的存在（抽象出來的）卻既不是個別的，又不是普遍的，它純粹而又簡單的就是那事物的本相。（註七）

我們同時必須在心裏記住，我們的理智縱然不能直接認識作為個別體的個別體，但它卻能夠間接的認識它。因為，正當它憑藉一個觀念來想到一個對象的時候，它就要顧及那個觀念所從而得來的那些形象，而那些形象卻正把事物當做個別體而呈示着。它既這樣的思考到了那些形象，它就能理解那事物的個別性，雖然祇是間接的，且所取方式又完全是膚淺而不能表現的。

結論八——我們的觀念乃是由一種特殊機能（悟性·或·積極·智力·active intellect）之活動從感覺資料中摘取（抽象）出來的，這種特殊機能完全超越了感覺的秩序，且這樣的成為我們的瞭解力之照明。

我們這樣的從感覺經驗所積貯起來的形象之倉庫中去摘取我們的觀念，這種作用哲學家

是稱爲之抽象 (abstraction) 這些觀念就代表了事物之本相，它們是從事物之個別性中抽象出來的。

這裏我們可以加上說，抽象也容許有或大或小的程度。舉例說，雖然馬這個觀念跟任何觀念一樣，是抽象的，但是，當我們想到馬的時候，同時也可以看到並想像到馬，這樣，我們便在感覺秩序中也認識了我們在理智秩序中憑藉我們的觀念而認識的東西。在另一方面，如果我們想到天使或精靈，那麼，陪伴着此種思想的，多少是模糊的形象之唯一任務，我們在上文已經說過，便祇在於幫助理智去發生作用。在它們自身的秩序中，它們並沒有作爲知識的價值，因爲它們不能告訴我們什麼東西。我們既不能看到又不能想像到一位天使或一個精靈，因此在這場合，我們就不能同時用我們的感覺來認識我們的理智所認識的東西。

這是我們必須在心裏記住的重要點：哲學所首要的關心的事物，乃是屬於這第二個範疇的。它們既不能憑藉感覺，也不能憑藉想像來認識，而祇能憑藉理智來認識。

研究哲學之所以特別困難，就由於這種高度的抽象性，當初學者們從他們以前所從事的文

學研究，於運用理智之外同樣也要運用想像的研究，突然改變到一種純然是理智的訓練時，他們往往會感到惶惑。但這種困難立刻就會過去的，祇要他們並不企圖憑藉想像來使一些完全不可想像的純粹的思想對象呈示出來，例如本質、實體、偶然、潛在、和實在之類；這原是一種幻想的企圖，它祇會引起一些不必要的頭痛，且會把初學者弄得對哲學一點也不能瞭解。

如果抽象確是我們所曾敘述過的那麼一種作用，我們接着首先就可以說，人天賦着一個精神性的靈魂，而靈魂便是這種作用的第一原素（因為這種作用所造成的結果，即我們的觀念，決不能跟感覺和形象用同一個尺度去量，它們是屬於一種完全非物質性的秩序的）；另一方面又可以說，這個精神性的靈魂必須跟一個軀殼結合在一起，乃是由於它天生的性質使然（因為我們的觀念除了經過感覺和形象之外是不能形成的，而感覺和形象又必須以肉體的器官為前提。）這樣我們就看到抽象或觀念之起原的問題，是如何的跟另一個心理學上的基本問題聯結在一起，這另一個問題是關於人之本質的：人這種存在物究竟用什麼東西構成？人是否具有一種跟畜生的靈魂完全不同的精神性的靈魂？如果確是如此，那麼這個靈魂與人的軀殼之間又有什

麼關係？

關於觀念之起原這問題，哲學家們又可約略分成三個主要集團：（甲）感覺主義者（the sensualists），他們主張觀念係從感覺得來，但同時却把觀念縮小為感覺。（乙）主張固有觀念（innate ideas）的一派，（註八）他們承認觀念與感覺或形象之間的本質區別，但否認我們的觀念係從感覺資料中摘取得來。（丙）阿里斯多德與聖多默一派，他們主張我們的觀念在本質上跟感覺與形象不同，但前者是由於我們身上那種精神照明（靈性，悟性）的作用而從後者摘取出來的。

感覺主義的主要代表在英吉利是洛克（十七世紀）和約翰斯丟厄忒密爾（十九世紀），在法蘭西是恭第牙克（Condillac，十八世）。感覺主義者照例都同時也是名義主義者，但是我們却不能把這二者倒過來說，至少在近代，有許多我們在這裏拿來歸諸於固有觀念擁護者一派的哲學家，都顯露着名義主義的影響。在第二類（即固有觀念的擁護者一類）之中，我們於古代應舉

出柏拉圖，於近代應舉出笛卡爾（十七世紀）與萊魄匿次（十七至十八世紀）這些人的解釋法雖有不同，他們卻都主張我們的觀念是固有的。康德（十八世紀末）也屬於這個集團，雖然在他看來，固有的東西並不是我們的觀念，而是我們的心靈於構造知識對象時所依據的範疇、規律、或型式。

阿里斯多德與聖多默哲學

我們的觀念是從感覺（因此也是從事物）得來，但係由於一種精神機能的作用，且在實質上跟感覺與形象不同。

官能主義

我們的觀念是從感覺得來，感覺已儘足以產生觀念，觀念在本質上跟形象與感覺沒有區別。

我們的觀念在本質上跟感覺與形象不同，但係由於一種精神機能的作用從後者裏面抽象出來的。

固有觀念說

觀念在本質上跟感覺與形象不同，並且不是從感覺得來（因此也不是從祇有我們的感覺可以直接接觸到的事物得來。）

哲學家們對於人性問題所作的答覆，定能嚴密的符合於他們對抽象作用問題所採取的態度。感覺主義者，至少在他們能忠實於自己的學說論理的場合（例如恭第牙克就並不能忠實）一定不承認有靈魂的存在（物質主義者）或是不承認我們能在某種場合知道有靈魂的存在（現象主義者）。反之，固有觀念的擁護者，則傾向着把人認為是一種純粹的精神，不過偶然跟一個軀殼結合在一起而已，至於如何會結合，他們却覺得難於解釋（二元主義或過分的精神主義）（註九）最後，阿里斯多德與聖多默一派則教示着說，人是兩種實質原素所構成的複合體，這兩種原素每一種本身都是不完全的，是互為補充的，其中之一便是一個精神性的不朽的靈魂（生靈主義 animism）。

阿里斯多德與聖多默哲學（生靈主義）

有兩種本身都是不完全的原素，其中之一（即理性的靈魂）是精神的，構成了一個單獨的實

體（卽人的複合體）

不足的錯誤

人類靈魂不存在（物質主義）或不可知（現

象主義）

過分的錯誤

人是一個偶然跟軀殼結合在一起的精神

（過分的精神主義）靈魂與軀殼是兩個本

身就完備了的實體（二元主義）

我們進一步又可以說，哲學家們對於觀念起原問題所採取的立場，同時也決定了他們對於感覺所認識的事物（可感覺的或有形的世界）與祇有理性能接受的、看不見的、精神性的事物之存在這個一般問題的態度。

阿里斯多德與聖多默哲學（同時也是常識）

我們無論是懷疑有形對象的存在（感覺所驗明的），或是懷疑精神對象的存在（理性所證

實的) 都非陷於荒謬不可。

多少近於物質主義的體系

凡是感覺所見不到的、或非物質的東西，都並不存在（絕對的物質主義）；或至少其存在不可知（現象的物質主義與實證主義）。

多少近於觀念主義的體系

感覺所見到的世界並沒有真正的存在（絕對的觀念主義）；或至少其存在不可知而可疑（現象的觀念主義）。

（註一）與算學哲學有關的各種問題，通常總是在自然哲學或玄學中被處理着。可是我們相信，如果分類法必須科學化，那麼我們就不得不在今日所謂哲學（就事物的首要起因來認識事物的科學知識）之中，堅持着科學（其整體即構成了古人所謂理論哲學）的基本分部，依照三種不同程度的抽象性，來分成物理學、算學與玄學三個部分。（見第一六五面）參看阿里斯多德「玄學」陸，一〇二六 a 一八。

誠然，我們在後面即將看到，算學哲學正因為它所研究的是量的本質，至少在歸原之後，是玄學性的，所以它就超越了算學科學的嚴格範圍，且其特性跟算學科學亦有所不同。可是，這一點卻並沒有改變下述的事實：它是屬於第二級抽象性的，所以必須作為一種各別的哲學分支來研究。

(註二)就科學的論理秩序來說，相當於第一級抽象性的自然科學(見第一六五面)應該放在相當於第二級抽象性的算學科學之前；如按照這個秩序，我們就不得不把理論哲學分成(1)自然哲學(相當於第一級抽象性)。

(2)算學哲學(相當於第二級)。(3)玄學(相當於第三級)。

可是，算學哲學却有兩個理由應該放在自然哲學前面。

一方面，算學秩序之真理比諸須以經驗為前提的自然秩序之真理，實為易於理解。為這理由，孩子們應先教以算學原理，然後纔能教以自然科學。後者的研究須等到年齡較長的時候。(參看阿里斯多德「尼哥馬庫斯倫理學」陸)。

因此，我們在哲學上也應該遵守這個秩序，用算學哲學的研究來將心靈引導到自然哲學的研究上去。在另一方面，更為重要的考慮是，自然哲學因為有一個最後的、最高級的分支，即心理學，差不多已接觸到玄學的邊境。我們如把算學哲學夾到自然哲學與玄學的中間去，那就打斷了它們的連續性。

十七世紀時，西爾維斯忒爾茅盧斯 (Sylvester Maurus) 曾堅持(他這樣做，是忠實於阿里斯多德傳統的)研究的自然秩序應該如下：(1)論理學，(2)算學，(3)物理學，(4)玄學。

(註三)量的延展並非如機械論主義們所主張的那樣是物體的實體，而祇是物體的第一偶然。

(註四)質也是有形實體的偶然。(見下文二五六至二七二面論實體與偶然)。

(註五)因此，人的科學（由於它的對象的性質）就占據了一個跨在兩種不同的科學，即自然哲學與玄學之間的特殊地位。爲了這緣故，凡是牽涉到理智及心理學上嚴格精神性的那部分的一切問題，在人的場合便都顯示了極端的錯綜性，且可說是被物質所遮蔽着。因此，這是不足爲怪的，當多默派想要把這些問題就其純粹的方面來研究時，他們所研究的其實並不是人，而是天使。所以『論天使』(De Angelis)那篇論文便有了極端的重要性，不但對神學是如此，即連對哲學與玄學亦是如此。

(註六)我們要注意，近人所謂心理學，也並不能確切的相當於古人對靈魂的研究。阿里斯多德的『論靈魂』不僅研究人的靈魂，同時還研究作爲生命之原素的一般的靈魂，無論是植物性的、有感覺的、或是有智力的都包含在內。所以，這樣一篇論文不僅屬於心理學，同時還屬於我們今日所謂生物學。

(註七)那就是說，那對象的性質、本質、或要素。參看二二二及二二三八面。

(註八)因爲缺乏一個更適當的名字，所以我們不妨把這第二派人如此稱法，但我們必須把它的涵義大大的擴張。因爲我們所必須包括在這一類哲學家之中的人們，有一些是暗示着說，我們的觀念是從我們誕生的時候起就存在於我們心靈裏，就像我們的靈魂一樣（嚴格意義的固有觀念學說）；另有一些人則主張我們的觀念是由天主直接種植在我們身上的，或是我們在天主身上看到的（勃克萊、馬勒勃杭施 Malebranche）或主張它們是我們的心靈任意把自己的法則施諸於事物所造成的結果（康德）。

(註九) 這個傾向甚至在康德學說裏(特別是在倫理學裏)都時常出現,雖然他像現象主義者們一樣,不承認理性能證說靈魂的存在。



四 批判論（認識論）

在研究人的時候，哲學所處理的對象，其本身已有整整的一部分超越了有形世界，那就是說，超越了可感覺的自然之世界。但是哲學卻有權力和責任要走得更遠一點，既然它的特殊對象乃是事物的存在（*being*）所以它就不應該再把那個存在當做有形的，可感覺的，或能動的東西（這原是可感覺的自然之哲學的題材）來研究，而應該把它僅僅作為存在（*as being*）來研究。因此，哲學所研究的存在，必須具有一種絕對普遍的姿態，它不僅顯現在看得見的事物上面，同時還要顯現在並不具備有形的，可感覺的，或能動的存在的，那些事物上面，那就是說，要顯現在純粹精神性的事物上面。處理這種對象的哲學分支乃是絕對的哲學或智慧，同時也稱為第一哲學或玄學（註一）

批判論（認識論）

但是，在從事於此種研究之前，哲學家却必須先設法保障這個最高科學的諸原則，使之不致受到一切可能的攻擊或歪曲，而這些原則同時也正就是一切人類知識的原則。因為，保衛自己的原則及其它科學的原則，正就是智慧的責任。

因此，在研究作為存在的存在本身之前，先研究人類思想對於存在的關係，便成為必要的。這是玄學的一種特殊部門的對象，這部門即稱為批判論（criticism）因為它的任務是在於判斷知識本身。論理學指出理性是如何的並遵照那一些規律來達到真理且獲得知識，這一點也必須以真正知識之可能為前提（這個可能是常識所證實，自然照明所顯示了的。）批判論就把這個前提付諸科學的處理，指出知識的真實性係用什麼東西構成，並用一種反省的論據證實真正的。確切的，科學的知識無疑是可能獲得的。（註一）

知識的真實性是什麼？要駁斥那些對我們的知識器官，特別是理智或理性之真確表示懷疑的人們，又是否可能？這顯然是一開始時就要發生的雙重問題。可是，答覆却儘夠單純。

關於第一個問題，要瞭解真理這個概念表示什麼意義，是並不困難的。一個真實的或可信的字是什麼？即是一個確確實實，表明了發言人的思想的字；一個跟那思想相符合的字。那麼，一個真實的思想又是什麼呢？即是一個確確實實表現了所涉及的事物的思想，一個跟那事物相符合的思想。因此我們可以下結論說，心靈中的真理係以它跟事物的符合性構成。

我們如果把真理換一種方式來下定義，那就非對我們自己說謊不可，非把真理這概念曲解了不可，因為在我們的智力之活的運行中，我們每一次思想，都必須實際應用到這個真理的概念。我們可以進一步說，一個思想不可能所有的構成分子盡屬虛假，因為，既然它跟什麼東西都不相符合，它就等於沒有思想。譬如我說，石頭有靈魂，這無疑是一個完全的錯誤。但石頭的存在却是真實的，某一些存在物有靈魂也是真實的，那就是說，構成這個虛假思想的一切分子却都並不是虛假。所以，錯誤本身就以真理為前提。

我們也可以說，如果有人確確實實懷疑着他的知識器官的真實性，那麼他乾脆就不能生活下去。既然有所為或有所不為，都是對那種真確性的信任所造成的行為，所以行動或不行動便同

樣的成爲不可能的了。因此，一個人如果企圖在生活中實踐真理對於我是不可可能的。這個思想，那麼他就必然會失去他的理性。尼采是一位大詩人，但他以爲信仰真理乃是世界應從而解放出來的終極的桎梏，所以他竟作了這個實驗而使自己賠上重大的代價。

有一些懷疑派。至少在理論上並在口頭上懷疑我們的知識器官，特別是理智或理性之可靠，我們若企圖向他們證說它們實如何的可靠，那顯然是精力的浪費。因爲，任何證說都必須以先前所承認了的確定物爲基礎，而對於這些確定物一項也不承認，却正是那些懷疑派的本分。爲要保衛人類智識，使之不受到他們的攻擊，我們祇消這樣做就夠了：（1）指明那分知識是用什麼東西構成的，且是如何獲得的；（2）駁斥他們所接引的論據；（3）提出一種反證論法（*reductio ad absurdum*）。他們說，他們不知道某一個命題是否真確，這樣說着的時候，他們也許明知知道這個命題無論如何是真確的，在這場合，他們顯然跟自己相矛盾，他們也許確實不知道它是否真確，在這場合，他們若不是什麼話都沒有說，那就是說些什麼話連自己都不知道。那些懷疑真理之可能的人所能達到的唯一哲學，便是絕對的沉默，甚至是心靈的沉默。那就是說，正如阿里斯多德所指出，

這樣的人應該使自己變成植物。理性誠然時常會錯誤，特別是關於最高的事物；西塞羅在好久以前就說過，世界上所有的胡說，都會找到若干哲學家來支持它。獲得真理是如此其難。但是，把困難誤認為不可能，却是懦怯者的錯誤。

結論九——知識的真實性係以心靈跟事物的符合構成。懷疑我們的知識器官之可靠，那是荒謬的。

關於我們的知識器官之可靠性這個問題，哲學家們也可以約略的分成三個集團：

(甲) 懷疑主義者 (the sceptics)，他們鑒於人們，特別是哲學家們，所作的錯誤為數如此之多，於是便懷疑理性的可靠，並確說真理是不可能達到的。懷疑主義的主要代表，在古代有比羅 (Pyrrho, 三六〇——二七〇)，新學院派 (neo-Academics)：阿爾格西拉斯 (Arcesilas, 三二一——二四一)；加爾訥阿特斯 (Carneades, 一一四——一一九) 及後期希臘懷疑派 (哀訥西

特模斯 Aenesidmus，公元1世紀，塞克斯都斯恩比里古斯 Sextus Empiricus，1世紀末；在近代有十六世紀的蒙戴業 (Montaigne) 及桑奢 (Sanchez)，更顯著的是十八世紀的大衛休謨 (David Hume)。

有一派哲學家是叫做反理智主義者 (anti-intellectualists)，他們因為對理智和理性感到絕望，乃向意志、向本能、感情、或行動去找尋真理（蘆梭，菲赫忒，叔本華，柏格森，威兼詹姆士 (William James)，近代主義及實用主義派），所以也必須跟懷疑派歸在一起；雖然他們並不像嚴格意義的懷疑派那樣宣稱真理為不可達到，但他們卻認為真理不能由正以發現真理為其特殊性質的器官來獲得，同時他們又捨棄理智和理性，那就等於將人類所有的獲得真理的唯一經常工具有效的剝奪了。

(乙) 反之，理性主義者 (the rationalists) 則以為真理是易於獲得的，所以便著手把一切事物都放到理性的範圍之內來，這是一種無須謙卑的並耐心的屈服於任何訓練的人類理性，無論那是現實的、一位教師的、或天主的訓練。第一，他們往往傾向於主觀主義 (subjectivism)，把認

識事物的主體，而不是把被認識的對象本身，視爲真理的標準；這一種態度實足以使知識解體。第二，他們又往往傾向於個人主義（individualism），這會使每一位哲學家都去製作一種完全屬於他自己的哲學，並創造一種獨特而新奇的宇宙觀（weltanschauung）。第三，他們又往往傾向於自然主義（naturalism），自稱可以憑藉無所借助的自然力來獲得一種完備的智慧，且捨棄一切神聖的教義。（註二）

近代理性主義的祖師是笛卡爾（十七世紀），馬勒勃杭施、斯匹挪薩、和萊魄匿次都多少可以以把他們的哲學血統直接追溯到笛卡爾身上去。但它的首要原則及真正精神，却是完成了笛卡爾主義的革命的康德（十八世紀末）所啓示的；他那些汎神主義的繼承者們，菲赫忒、攝靈、和赫格爾，乃把知識之人的主體神聖化了。經過康德及導源於康德的主觀主義哲學，理性主義乃像在前代以前詭辯派的時代一樣，竟和與之相反的東西（懷疑主義）結合起來，且漸漸的給吸收於近代派的反理智主義之中（十九世紀末及二十世紀初）。

（丙）阿里斯多德與聖多默一派。則教示着說，真理既不是人類所不可能，也不是易於獲得

的，而是難於獲得的。

所以，它就跟懷疑主義與理性主義二者同樣的處於絕端相反的地位。在人們、特別是哲學家們所作的無數錯誤之中，它的確看到人類的瞭解力頗有脆弱的徵象，但正爲了這原故，它卻更寶貴去珍視理智，更熱烈的去把握真理，且把這些錯誤所引起的駁斥與解釋當做了使知識得以進展的工具。同時在另一方面，它又承認理性乃是我們因而獲得真理的唯一自然工具，但理性却必須經過塑造和訓練，最重要的第一個塑造者兼訓練者便是現實本身（因爲我們的心靈並不是事物的尺度，而事物倒是我們的心靈的尺度）；第二是教師（因爲科學並不是個人的，而是集體的成就，祇有一種繼續不斷的活的傳統纔能把它建造起來）；而最後便是天主，如果天主願意教示人類，並將信仰與神學之消極的調節賜予哲學家們。（註四）

阿里斯多德與聖多默哲學（溫和的理智主義）

真正存在的東西乃是心靈中的真理之起因。理性能以完全的確切性獲得自然秩序中的最崇

高的真理，但那是艱難的，且必須經過適當的訓練。

不足的錯誤

理性不能獲得真理，真理或者是人類所完全不能達到的（懷疑主義），或者必須經過理智之外的方式去找尋（反理智主義）。

這兩種錯誤的綜合

人類的心靈替他所認識的東西（即現象）製造着真理，真正存在的東西，即事物本身，却是理性所不能認識的（批判主義或康德派的不可知主義）。

過分的錯誤

理性在任何領域內都能輕易的獲得真理，且無須經過任何外界的訓練（理性主義）。

跟批判論有關的諸問題之中，還有另一個問題須要在這裏考察一下。理智或理性既是哲學的工具，那麼跟理智知識本身直接有關的理智之型式對象又是什麼呢？

爲要答覆這個問題，我們祇消對自己問一問，當理智在起作用的時候，是否存在着一個時常

呈現於心靈的對象？這樣一個對象確是存在的。我經過理智而認識着無論什麼東西，就一定時常有某種存在或存在方式呈現於我的心靈。可是，除開時常這樣的呈現着的存在之外就什麼都沒有。舉例說，如果我想到一種質、一種度量或一種實體，在這一一切場合我都同樣的想到了某種存在或存在方式；但是，爲這三種思想對象所共有的，因此是同樣的呈現於這三者之中的東西，却除開存在之外別無所有。因此我們結論說，存在便是理智的型式對象，那就是說，它就其自身所首要的 (*per se primo*) 理解的對象，由於這種作用，它乃能理解其它一切東西。

認識一件事物的起因，它的目的、淵源、品性，及跟其它事物的關係，即等於在這種種方式下認識了它是什麼，理解了它在這些不同的姿態下的存在。要運用瞭解力而不讓存在的概念浮現起來，那是不可能的。

並且，理智又能就物體之可感覺的外表（現象）來理解它們的存在。舉例說，它在生理學裏就這樣的研究着活的機體的品性，其所涉及的起因本身就是屬於感覺秩序的。次要起因的科學或現象的科學就是這一種性質。但理智又能就事物之首要原則來理解它們的存在。這便是整個

哲學的任務，而整個哲學又可以按照理智就首要原則來理解的存在，係物體的存在，抑係單純作為存在的存在，而分成自然哲學與玄學兩部分。

誠然，心理學也處理這個理智之型式對象的問題。但批判論的獨特任務却在於解說清楚，我們在這裏所關心的存在，確是事物的實在存在，這種存在是跟認識事物的心靈無干的。生存於事物身上。反之，如果我們主張我們的理智的對象並非是事物之存在，而是理智自身所形成的存在之觀念，或更一般的主張我們所切近的理解的僅僅是我們的觀念（註五）那就等於將我們自己捆住手脚交付與懷疑主義。因為，如果情形確是如此，那麼我們的心靈就無論在怎樣的處境下都不可能跟真正存在的東西相符合，真理因此便將成為不能達到的。並且，理智還將犯了虛假的罪，因為理智所自稱認識的東西，乃係事物確實是什麼，而非理智自身所形成的觀念是什麼。實際上，必須每一個人的意識都即刻就能見到的那樣，觀念乃是我們的知識之工具。因此，如果知識並不能理解事物本身，認識便將成為一種沒有目的或對象的作用或活動，那當然是荒謬的。因為，形成一個觀念或判斷就等於認識，正如利用一把刀子就等於割一樣。並且，不割着什麼東西就不可能

割（割這個行爲的目的或對象並不是刀子，而是被刀子所割的東西，）同樣的不認識着什麼東西也就不可能認識（認識這個行爲的目的或對象並不是觀念，而是被觀念所認識的事物。）

（註六）

結論十——理智的型式對象便是存在。它所就其本性來理解的東西，乃係與我們無干的事物實際上是什麼。

從上文所表明的兩個真理（理智是一種可靠的機能與存在是理智之必要而切近的對象）裏面，又有另一個基本真理會作爲推論而浮現出來。

我們所謂可理解（intelligible）意思就是說理智所能認識。但是肯定存在爲理智之必要而切近的對象，並肯定理智能獲得真正的智識那也就等於說，作爲存在的存在乃是理智對之具有真正智識的一個對象，那就是說，它是可理解的。同時，我們說作爲存在的存在是可理解的，那也就

等於說，可理解性是這樣的伴同着存在，一切事物的可理解程度都跟它的存在成着確切的比例。所以我們結論說——

結·論·十·一——作爲存在的存在是可理解的。一切事物的可理解程度都跟它的存在成着確切的比例。

有一點必須記在心裏：我們肯定說一切事物的可理解程度都跟它的存在成着確切的比例，我們意思是說它自身，即對於理智爲可理解，並非是說對於我們，對於我們的理智爲可理解。真的，如果由於人性之低劣所造成的結果，我們的理智竟不能跟一個超過了它的存在成着正比例，因爲那個存在比人更爲優越，那麼，那個存在縱然本身是更可理解的，對於我們却會成爲更不可理解。可是，這乃是一切完全是精神性的東西的，更顯著是天主的場合。天主本身原是一切存在物中之最可理解者，但祇有天主的理智纔能跟這種最高的可理解性成着正比例。

(註一)『支學』(Metaphysics) 這個名字是從這個事實產生的。在羅特斯的益特洛尼古斯所作的阿里斯多德著作表上，那篇說到第一哲學的論文 (Peri tēs prōtēs philosophias) 這也許是阿里斯多德自己所打算給它取的題名，是在那些論自然的書 (Meta ta physika) 的後面。可是說不定阿里斯多德這些著作的實際寫作時間是遵照着這個順序。

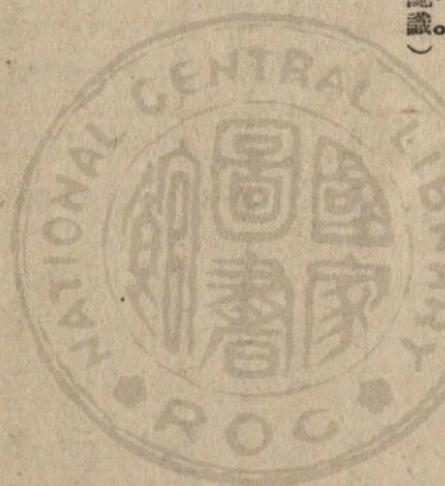
(註二) 這樣的把批判論 (認識論) 跟論理學分辨開來，使他成爲支學的第一部分，支學的特殊敘論，或者你也可以說是一種辯論性的敘論，我們是忠實於阿里斯多德本人的安排與分類的，他在研究作爲存在的存在之各大問題以前，就曾簡單的討論了批判論。(『支學』肆)

(註三) 自然主義是就下面兩種不同的方式捨棄着神聖的教義。(1) 它否認天主有權可以將本身就具無所借助的理性所不能獲得的真理 (超自然的、神祕的) 教示人們。(2) 它又否認天主有權可以憑藉默示來將本身就是無所借助的理性所能夠獲得的真理 (自然秩序的真理、哲學的真理，例如人類靈魂之不朽性) 教示人們，這些真理，理性誠然可以憑藉它那無所借助的力量來發現，但時常要冒着將錯誤混入真理的危險，而默示則可以把它們放在人人都夠得到的地方，使大家可以輕易的，不至於混入任何錯誤的獲得它們。

(註四) 見上文第一三五面。

(註五) 笛卡爾和他以後的一切主觀哲學的學說。

(註六) 理智知識是經過觀念而產生的。但觀念不過是我們藉以認識的手段 (pōnb pi) 而不是我們所直接認識的東西 (pōnb pi) 它純粹是一種知識的媒介，並不是一種被認識的對象或物體。(除非經過反身作用。) 所以我們說事物的存在乃是我們的理智知識之切近的對象(所謂切近，我們意思是說無須經過其它以前所認識的物體或對象之媒介就可以認識。)



五 本體論本質

既在批判論裏面考驗並保衛了一般的知識原則（無論是科學的或是哲學的），我們乃能進而研究嚴格意義的玄學，那就是說，作為存在的存在的科學。這正是哲學的中心。我們現在要來考察這樣的存在以及它自身所包含的各大真理；要來追究它如何會進入一切事物中去而並不被任何事物所耗盡；要來研討它那分不開的品性、統一性、真以及善，此外我們還可以加上美；最後，還要就其活動來處理它，並企圖透視因果關係的性質與方式。

我們同時還必須考驗，在整個被創造的宇宙之中，存在是如何分法的：一方面要考察一切被創造的存在之構造（將存在分成潛在與實在，本質與生存）；另一方面又要考察被創造的存在之不同種類（將存在分成實體與偶然）。於是我們便會發現，本體論（ontology）所說明的概念正是其它一切東西的關鍵。其中有一些概念真是絕不可少的，所以我們必須在這裏考察它們，因為我們的確每走一步都不得不求助於本質實體與偶然潛在與實在這些首要概念。雖然在一部

簡單的敘論之中要分析這些概念並替它們作完全的保衛，那顯然是不可能，我們卻仍將企圖竭盡一切應有的關注把它們確定起來；不錯，我們是祇能使用例子而不能使用有充分發揮的論據，同時還要把材料大大的簡單化，但我們仍將遵守一種嚴格的科學研究所需要的秩序。

雖然存在這個東西，因為它是最先且最熟悉的被認識的，所以顯然本身就太明白了，不能再有嚴格意義的定義，但一個希望要嚴正的思想的人，其分內第一件工作卻仍是要在他心裏把這個東西弄清楚，並且為這目的，便又要去發現它所分成的那些首要概念。（註一）所以我們首先應該提出下面這個問題：當理智去考察作為存在的存在時，什麼纔是它所不可避免的且一開始就會達到的思想之對象呢？或者換一個樣子來說：既然存在乃是理智的首要對象，什麼纔絕對是理智的第一資料呢？（註二）

我們將看到，這一個基本問題可以按照我們所採取的三種立場而有三種解答法，這三種立場便是可理解性、生存、與行動。第一個立場的考察會引導我們去判定本質的意義是什麼，第二個會使我們去判定實體（跟偶然相對）的意義是什麼，第三個會使我們去判定實在（跟潛在相

對)的意義是什麼。

本質

我們首先將從可理解性的立場來考察存在；那就是說，我們將就存在如何纔能適合於進入心靈、或如何纔能被理智所理解的意義來考察存在。這是我們所能採取的最普遍的立場，因為我們已經見到作為存在的存在是可理解的，並且從而見到可理解性是跟存在的或能夠存在的東西範圍同樣的廣大。從這個觀點看，我們將拿本質(essence)這個名字來稱呼理智的首要資料。

(甲)從可理解性的立場、或是就存在如何纔能被理智所理解的意義來考察存在，第一就要考察它如何纔能單純的呈示於心靈而不經過肯定或否定，它如何纔能成爲單純理解力(simple apprehension)我們以後將這樣稱法)的對象。三角形、多邊形、坐着、這個人，這許多都是單純的呈示於心靈而未經肯定或否定的對象。

從這個觀點看，理智的首要資料，便很簡單的是當我們形成任何事物的概念或設想到它的

觀念時，一開始就放在我們心靈面前的那東西。我們既已同意就這種意義來使用本質這名詞，我們就可以下結論說：本質便是任何思想對象中切近的並首要的（*per se primo*）呈示於理智的那東西：*id quod in aliqua re per se primo intelligitur*。

無論什麼觀念，除非它是包含了矛盾的偽觀念（例如正、方、圓形的觀念），總能把某種東西切近的呈示於心靈之前。這樣切近的呈示於心靈的某種東西，便是一種本質或一種性質（*nature*）。當我想到人、人性、動物、善、白、白色、坐着、三角形等等時，這些切近的呈示於我的心靈的對象，這些可理解的單位，就定義說其中每一個都可以算是一種廣泛意義的本質。（註三）

因此，一個本質簡單就是一個作為思想對象的思想對象。可是，每一個本質卻都具有能使之跟其它本質有以區別的、可理解的構造，且都含有某一些屬性。

可是，這裏必須作一個重要的觀察。如果我考察三角形、人、人性等等及其品性，無論我假定它們是否實在的生存它們作為思想對象卻仍然完全是原來那副樣子。生存這個事實絕不會影響到作為本質的本質。我無需顧到它們是否實在生存就可以設想到它們。

我們這樣就看到，當做生存 (existence) 講的存在 (being) 與當做本質 (essence) 講的存在是屬於兩個不同的範疇的。(註四) Being 這個字有兩種完全不同的意義。舉例說，在 "to be or not to be, that is the question" (活着好呢還是不活着好，那就是問題) 這句話裏面，being 意思是生存，反之，在 "a living being" (活的東西) 這句話裏面，它的意思是本質。在前一個場合，being 這個字意思是存在的行爲 (the act of being)，我也可以說是把一件事物放到非存在之外去，放到它的起因之外去 (extra nihil, extra causes) 的行爲；在後一個場合，它意思是說存在的或可能存在的那東西，即相當於某種實在的或可能的生存的那東西。因此我們可以說，存在是分成本質與生存。

存在 (ens, entitas)

{

 存在的那東西廣泛意義的本質 (essentia)

 存在行爲生存 (existentia)
 }

這兩個名詞之間所發生的關係乃是一個我們打算遲一點去研究的問題，無疑的，就像普遍的問題一樣，它不僅要牽涉到我們自己，並且它本身也正是哲學上的基本問題：在除了天主之外的一切事物身上，本質與生存確實都是不同的嗎？

實在的生存，即實在的生存着這個事實，是並不包含在我們的任何作為觀念的觀念之對象中的。我們的理智定要經過推斷作用而直接或間接的以我們的感覺證明為根據（或經過反身作用而以我們的意識證明為根據），那纔能將實在生存派給一個獨特的思想對象。這樣，它纔能切近的判明可感覺的對象生存着、我生存着、並且拿，譬如說，已觀察到的運動這個事實為證據來證說天主的生存。它不能單靠自己來達到它的思想對象之實在生存。

反之，那些本質（例如三角形、偶數、人性）卻由於它們的性質就祇包含着一種可能的生存（為這理由，它們又被稱為能在，Possibles），所以是我們的理智和觀念所直接供給的資料。

我們現在必須更仔細的來考驗本質這個概念，亦即就存在的或能存在的那東西。這意義來瞭解的存在這個概念。我們剛纔已把本質定義為任何思想對象之中切近的並首要的呈示於理

智的那東西：id quod in aliqua re per se primo intelligitur。讓我們來看看，這個非常廣泛的概念（因為它能應用於任何思想對象）是否可以用這麼一種方式來再加以劃分並限制，使得這同一個定義如就較嚴格的意義來看，從此就能在每一個獨特的場合僅僅應用於一個獨特的思想對象。

（乙）一個思想對象（人、白）之僅僅呈示於心靈，實不過是理智知識的開端，這種知識必須經過判斷纔能完備，所謂判斷，即是心靈把這個思想對象就其跟另一個思想對象的關係來肯定或否定之意。（伯多祿是一個人，這朵花是白的。）所以，如果我們要從可理解性的立場來考察存在，要從這個觀點來發現什麼纔是理智的絕對首要資料，那麼，我們就得把思想對象就其被理智在下判斷的時候（例如當理智肯定伯多祿是一個人的時候）所能理解的限度內來加以考察。從這個觀點看，在一個特定主體裏所能發覺的各種思想對象之中，究竟那一個思想對象纔是先於其它一切的立刻就被理智所理解的那東西呢？我們將把這個思想對象稱為嚴格意義的本質。

先拿任何一個思想對象來看，舉例說，伯多祿、保祿、這隻狗、這隻鳥、伯多祿是高的，保祿是在笑着並動着，這隻狗在吠着，這隻鳥在飛着。它們每一個都是獨特的整體，個別的，具體的，又獨立的，且都具有完全的條件可以生存並行動。

從生存的立場來看，當我們想到存在的那東西時，先於其它一切的被我們心靈所理解的，便是這一種個別的主體。存在的那東西，這句話，在應用到這種對象上去的時候，便獲得了一種更為確定且特殊的力量。它的意義不再單純是相當於某種實在的或可能的生存的那東西，而是能就最嚴格意義並先於其它一切的完成存在行為的那東西。這些對象全都是宇宙戲劇中的演員，雖然方面非常歧異。

可是，當我們採取了可理解性的立場時，在事物所能呈現的許多不同的思想對象之中，我們的心靈所首先理解的，就並不是那樣的個別主體了。反之，我們在上文已經看到，個別體會避開理智的直接把握。我對於伯多祿所認識者，乃在於我認識他是什麼，舉例說，他是一個人。從這個觀點看，我們的心靈所首要的理解的，乃是它在伯多祿身上所見到的人或人性，或在這朵花身上所見

到的白或白色。這一類的思想對象，即一項事物是什麼，所以，就可理解性的關係說，我們必須向這方面去找尋理智的絕對首要資料（嚴格意義的本質）。

所以，廣泛意義的本質這個概念便可以再分為二。第一是嚴格意義的存在的那東西，那東西（that which）。第二是一項事物是什麼，什麼（what）。

存在

存在的那東西：廣泛意義的本質。

什麼
那東西

存在行爲：生存

嚴格意義的存在的那東西，我們將稱之爲生存與行動的首要主題。哲學家們又把它稱爲本體（suppositum）及身（person）。此刻我們可以把它忽略過去，因爲，我們即將看到，它跟我們目前的研究不發生關係。

反之，我們對於一項事物是什麼，倒要考察一下。在一項事物是什麼這個概念之中，我們還得作更進一步的辨別與消除，那纔能更確切的決定，從可理解性的立場來說，什麼纔實在是理智的絕對首要資料，並因而配稱爲嚴格意義的本質，譬如說，什麼纔是伯多祿的本質。伯多祿是坐着。伯多祿是能夠笑的。伯多祿是一個人。在這裏做着伯多祿的賓詞的那東西——坐着、能夠笑、人——是否在三者的場合都可以算是、或祇有在其中之一の場合纔可以算是、理智從可理解性的立場在伯多祿身上所切近的並首要的理解到的那存在呢？我們在前面說過，每一個思想對象如作爲思想對象都是一個本質（廣泛意義的本質）。現在我們卻是在研究伯多祿是什麼，並在探討構成伯多祿的本質的思想對象是什麼（嚴格意義的本質）。

下文所述，就是如此定義的思想對象（那就是說，理智當考察，一項事物是什麼時所首要的理解的那存在）之諸特性。

這是立刻就明白的，理智當想到一項事物是什麼時所首先注意到的存在，乃是一種理智不

能設想爲那項事物所可缺少或被剝奪了的存在。

事實上，理智是根據着那種存在，它纔能把那問題中的對象來切近的設想、理解、把握、放到自己面前來、並命名。把那種存在從那事物身上剝奪掉，或用任何方式把它的構造改變掉，就定義來說，那就等於把一項不同的事物放在理智面前。

所以，這是一種那事物祇要生存着就不能缺少或被剝掉的存在（否則理智就不能算是可靠的）。舉例說，伯多祿，祇要他生存着，就不能算是人之外的東西；反之，他卻可以不坐着。

因此，問題中的存在，乃是一種理智所考察的事物所必要而不變的、具備着的存在。

並且，這又顯然是在事物之中對於理智具有最大重要性的那存在，因爲它是理智所首先注意到的東西。因此這也就是那對象先於其它一切（註五）所具備的那存在，且可說是那對象在其方面是什麼之基礎。這是事物的第一存在。舉例說，伯多祿是能夠笑的或難免一死的，但在這之前，他必須先是一個人。

我們結論說，理智當想到一項事物是什麼時所首先注意到的存在，乃是它的必要的、第一的。

存在換言之即構成那事物的存在，亦即它必要且首要是什麼。

這是我們所一致稱爲嚴格意義的本質的那東西之第一個特性。

此外還有第二個特性。我們應該記得，當我們著手於這個本質的研究時，我們所採取的乃是可理解性的立場。伯多祿是一個人（理性動物），然後他纔是難免一死的。那就是說，人包含了動物，而理智則在動物。這個概念身上發現了那必要的特性，難免一死。伯多祿所必要的具有的難免一死和能夠笑這些特性，一定在伯多祿身上具有一個原素與基礎，這個原素或基礎又由於它自身的概念，或由於它自身是什麼，或由於它自身的可理解性，來強迫理性確認前面所說的那些特性。這個原素或基礎便是構成人。這個存在的元素或姿態之一。我們是從可理解性的立場看，所以說：伯多祿是一個人，然後他纔是難免一死或能夠笑的。

所以，如果我們說人，這個存在是第一的，那是因爲它在可理解性的秩序中是第一的。換言之，它在伯多祿身上是可理解性的第一原素。無論我們的公式是如何的長，如果我們想要把這個真理確切的表現出來，那麼我們就必須說，人這個存在，由於它的構成元素或姿態，乃是伯多祿所必

要的具有的一切特性之根原，（註六）這些特性在伯多祿身上有着一個原素，而這個原素又由於它自身的概念需要那些特性。

所以，這便是我們所一致稱爲嚴格意義的本質的那東西（即理智嘗考察事物是什麼時所首先注意到的那存在）之第二個特性。這便是那事物身上的可理解性之第一原素（first Principle of intelligibility）。

我們的理智會用兩種方式來理解這個做着可理解性之第一原素的存在，一種是不完備的，另一種是完備的。

舉例說，如果我們認識一個對象是一個人，但不能說明人是什麼，那麼我們對於那問題中的存在實祇具有一種混亂的知識。我們的理智已把握着那個存在，已真正的理解了它，確實的見到它，但其方式卻可說是跟我們的眼睛看到一個模糊的對象一樣。

可是，如果我們既認識這同一個對象，同時又能下定義說它是什麼（一個天賦有理性的動物），那麼我們對於那問題中的存在就具有了一種清晰的知識。

我們的理智不僅見到了它本身，同時還見到了它的原素或構成姿態。

在第一個場合，那問題中的存在祇是不完備的呈示於我們，在第二個場合卻是完備的，這種完備性正為科學所需要，這樣我們纔能把它使用來做着一種可理解性之第一原素。（舉例說，因為我認識這項事物是天賦、有理性的，所以我纔能從這個知識演繹着說，它能說話、笑、崇拜天主、等等。）但在兩者的場合，呈示於我們的卻顯然是那同一個存在。因此，縱然我尙未能（或甚至永遠不能）清晰的認識這個獨特的存在是一個理性動物，但是它本身，由於它的構成元素，卻仍然是（雖然在這場合，我是不懂得爲什麼會如此）在伯多祿身上具有着一個原素的一切特性之根源，而這個原素又由於其自身的概念需要着那些特性；它本身卻仍然是事物身上作爲其可理解性之第一原素的首要存在。

我們現已知道了嚴格意義的本質之特性是些什麼，乃可以將它定義如下：本質乃是一項事物中作爲可理解性之第一原素的必要而首要的存在，換言之，即一項事物作爲可理解者必要且首要是什麼，簡言之，即一項事物之首要的可理解的存在：*id quod per se primo intelligitur in*

aliqua re (註七)

存在

存在的那東西廣泛意義的本質

一項事物作為可理解者首要是什麼嚴格意義的本質
那東西行動主體(本體身)

存在行為生存

什麼。
結論十二——一項事物的本質，乃是那事物作為其可理解性之第一原素必要且首要是什麼。

這個理智的首要資料，哲學家們不僅稱之為本質，同時還稱之為要素 (quiddity) 或性質 (Nature)。阿里斯多德和經院學者們則把它稱為 “to ti en einai” “quod quid est” (註八) 又把它定義為 “id quod per se primo intelligitur in aliqua re” (事物之首要的可理

解存在。這個定義我們是早就熟知了的，但現在我們卻又給它安上了一種完全確定的意義。這個定義，當用在廣泛意義的本質上時，意思是指一個獨特的觀念所首先呈示於理智的那東西。當用在嚴格意義的本質上時，它意思則是指一個獨特的主體對於理智首要是什麼。

我們要注意，無論那一個思想對象，無論那一個本質（廣泛意義的本質），實際上都是較完全或較不完全的（就其這些或那些品性）被理解的某種事物之本質（嚴格意義的本質）。當我想到動物時，我即就其品性的一部分理解了伯多祿之本質。當我想到人時，我即整個兒的理解了它。當我想到雅利安人、勃核答業人或伯多祿時，我即除整個兒的理解了它之外，還要加上若干從物質得來的特性或屬性（見下文第二三九至二四七頁）。當我想到一個天賦有感覺的活的物體時，我即理解了動物這主體之整個本質（同時又就其品性的一部分理解了伯多祿這主體之本質）。當我想到白或謹慎時，我即見到某一種獨特的質之本質。當我想到善、統一、存在時，我即理解了某種被創造物之參與神聖本質（或者可以說，如果我想到固有的善等等，我即就比擬的方式理解了神聖本質本身）。

我們還要進一步注意，凡是能夠成爲任何命題之一部分的主體（註九）不論它是一個個別的主體，例如伯多祿（第一實體 *substantia prima*），絕對的主體，或是一個抽象的、普遍的、主體（第二實體）*substantia secunda*），例如動物，或是一個偶然，例如一種獨特的顏色或美德，或是一個超越體，例如唯一者、善、良者等等，它總具備一種它自身所獨有的本質。

一項事物之首要可理解存在是稱爲本質（*essentia*），因爲，既然理智是以存在爲範本，所以一項事物對於理智首要是什麼，便必須是它身上從存在本身的立場來說爲最重要的那東西；實際上，我們稍遲即將看到，一項事物是憑藉它的本質，且在它的本質身上纔具有存在或生存（*esse*）的。它又稱爲要素（*quidditas*），因爲它是定義所表現並宣布的那東西，而那東西又進而答覆了 *quid est hoc?*（這是什麼？）這個問題。它又稱爲性質（*natura*），因爲它是那事物所完成的作

用之第一原素，而那事物又正是爲要完成這些作用纔產生出來（*nata*）。

理智的型式對象是存在。在另一方面，我們所一致稱爲本質的那東西，又不過是一項事物之首要可理解存在。所以，我們的理智確實能夠理解事物的本質（註一〇）如果否認這個，那就等於

否認理智本身，同時也就等於說它一定會將它所特有的對象錯失過去。

並且，我們的理智是要給予我們以關於事物之本質的知識。理智所完成的科學，除了把握這些本質之外並沒有其它目的：它或是清楚的把握它們，以便從它們身上演繹出一項事物的品性來（例如當我們知道一個獨特的圖形是一個直角三角形，或知道伯多祿是一個理性動物的時候；）或是混亂的把握它們，僅僅是為要認辨一項事物的種別且把它描寫出來（例如當我們知道一個獨特的物體是硫酸，或知道一株獨特的植物是車前水澤瀉 *alsina plantago* 的時候。）因此，如果我們的理智不能真確的獲得事物之本質，那麼它就會欺騙我們。所以，從我們的理智是可靠的那這個基本公理，便可以得出一個絕對必要的推論來。

結論十三——我們的理智是能夠認識事物之本質的。

我們並不是以為理智時常能夠就事物品性之整體來認識事物之本質。事物之特種本質時

常是我們所不認識的，且是未經人下過定義的。這是由於人類理智的不完備。但我們以為我們的理智能夠認識它們，因此在許多場合便已經實在的認識了它們。

我們也並不是以為理智時常能夠完備的，也就是說清晰的（註一）認識事物之本質。它時常祇是混亂的（註二）認識它們，但這沒有什麼關係。它能夠理解它們，卻是確定的事。舉一個類似的場合來說，眼睛看到它視界以內的有色彩的對象，其細微處可以有較清晰或較不清晰之別，它也許須要有一個擴大鏡來幫忙，但它總能夠看到它們。

有一點是重要的，必須記在心裏：各種實驗科學是遠不能完備的認識它們所研究的事物之本質。事實上，它們對於此類事物之本質並不能獲得一種真正清晰的概念，它們對之所具有的，始終不過是一種混亂而純粹描寫性的概念而已。我們可以說，它們認識它們，是像盲人似的憑藉間接的表記來認識的。

舉例說，當我們用天賦有理性這個特種區別把人從其它動物分辨出來的時候，我們就清晰的認識了人。這個本質或性質。但是，舉例說，我們卻不能就同樣方式來認識狗和獅子有什麼區別；

我們對於狗祇能用一種純粹描寫性的區別來認識。甚至當我們眼前放着一聯串其一般性逐漸縮小的概念時，例如生物、動物、非理性動物、脊椎動物、哺乳動物、犬類、狗、鬃毛狗、等等，一直到極魄（Gyp）與菲鐸（Fido）爲止，我們也時常會不知道什麼概念（犬類？狗？鬃毛狗？）足以就其品性之整體來表明極魄或菲鐸的本質。可是，這情形卻並沒有改變了下述的事實：卽在我們剛纔所列舉的那一聯串概念以及任何可以插進到那裏面去的其它概念之中，必然有一個概念足以表明那個本質。（事實上，在我們所選擇的例子中，足以表明那本質者乃是狗。這個概念，正如動物學憑藉間接的表記所發現的那樣，但動物學卻並不能給予我們一種如此被理解的本質之真正清晰的知識。）

舉例說，當我們想到人，或其它各種由一個人類觀念（一種抽象的觀念）直接呈示於心靈的對象時，我們放在自己面前的，乃是某種給剝去了個別性的東西，卽某種因爲被一個單獨的概念所理解，所以在我們心靈中構成了一個單獨而孤立的思想對象的東西，因此它在我們心靈中

乃是某種屬於一事物（人）而能夠在許多個體身上（在一切人身上）生存的東西，那就是說，某種普遍的東西。（註一三）這樣，被我們的理智之一個觀念所直接理解的一切事物——因而一項事物的本質亦包含在內——在我們心靈中都是一種普遍的東西。

本質，若就其實際生存的意義來考察，無疑是個別化了的，因為在這場合，它跟主體是同一物，例如伯多祿，他本身就是一個個別體。（註一四）但這種個別性的情形卻並不能算是本質之自身性質或內部構造的一部分，並非屬於伯多祿之所以為伯多祿的本質，並非屬於它那作為一種本質的性格。如果本質就其自身（*secundum se*）來考察，真是個別的，那麼我們的理智就永不能認識它，因為一個理智的觀念所直接理解的一切東西，都是作為一種普遍體而被理解的。

若就其自身（*secundum se*）來考察，本質卻既不是個別的，也不是普遍的。它是離開了生存之一切狀況與方式的，因為它純粹而又簡單的是那對象作為可理解者首要是什麼與那定義所表現的東西。這樣，它便同樣的呈現於實在的事物與我們的心靈之中，不過在前者中是個別化的（以便生存），在後者中是普遍化的（以便被認識）。舉例說，我們對於一個人是祇在公眾場所

看見他，所以穿着全套的服裝，但他在自己的臥房裏卻穿着褻衣。可是，我們所認識的人，當我們在街上看見他的時候，也仍是那同一個人，因為他的褻衣也跟他的全套服裝同樣的不能算是他的性質之一部分，也並不屬於就其本身來考察的那個人。同樣的，本質若就其本身來考察並不是普遍的，但它也不是個別的；（註一五）那就是說，作爲本質的本質，例如伯多祿的本質，若就其自身來看，乃是離開了使伯多祿跟保祿或若望有以區別的一切性質的。（註一六）

結論十四——事物的本質在心靈中是普遍的，若就其自身來考察則既不是普遍的又不是個別的。

這個命題最爲重要。否定這個，就不可避免的包含了對人類理智的懷疑，因爲人類理智並不能就其概念來直接理解作爲個別體的個別體；（註一七）我們若不是向它要求一種它不能給予的東西，卽一種嚴格意義的超乎人性的知識（對個別體的理智直覺），那就會否定了它的客觀

關係而陷於主觀主義。

因此，我們必須牢牢的記在心裏，爲要認識任何事物的本質或性質，也並不一定要認識構成它的個別性的那些原素，因爲本質就其本身來考察，實並不是個別的東西。對於這個基本真理的誤解，乃是若干近代大玄學家之錯誤的根原，例如斯匹挪薩和萊魄匿次（過分的理智主義者）還有柏格森和今日的反理智主義者。

（甲）有形事物的本質，就剛纔所解釋過的意義來說，是普遍的。那就是說，有許多具有這同一本質的個別體都屬於這個存在範疇。

具有同一本質的各個別體，例如伯多祿、保祿、與若望，在首要可理解存在方面是處於同一水準的，它們在本質上是相等的。

可是這些個別體卻仍然互有不同。伯多祿是漂亮的、矮的、多血質的，而若望則是黑的、高的、易怒的，等等。（註一八）一個獨特的個別體所獨有的這些特性，並不是得諸於本質。否則，它們便會在照

假定應具有同一本質的一切個別體上都是同一的。所以，它們乃是非本質的性格。

可是，這些特性在事實上也是不能改變且必要的。（註一九）伯多祿如果不是漂亮的、多血質的、等等，他無疑仍然是一個人，但他卻不成其為伯多祿。所以我們必須下結論說，這些特性的基礎也在於那對象必要且首要是什麼，但祇有把那對象作為一個個別體來看，或是說，祇有就那事物的所謂個別性質來看，那纔是如此。（所謂個別性質，我們意思是說不能轉授於其它任何對象，或者你也可以說，完全局限於一個個別體。）

（乙）在這種個別性質中，像在本質中一樣，我們也發現了必要的第一存在。在這註腳。但在另一方面，而這是一個重要點：它卻並不是事物身上作為可理解性之第一原素的必要第一存在；它並不是可理解性之第一原素。例如漂亮的、多血質的等個別特性，我們已經指出，並不是從伯多祿的本質得來；它們並不是那本質所需要的。那就是說，它們並不在伯多祿身上具有一個原素或基礎，而這個原素或基礎又由於它自身的概念，或由於它是什麼，那就是說，由於它自身的可理解性

而需要着那些特性（例如，理性的這原素或基礎，便這樣的需要着能夠笑那特性）。然而，它們既是伯多祿所必要的具有的，所以它們是在伯多祿身上，在伯多祿的個別性質上有着根原，它們是在那裏有着一個原素。

所以，這些特性也必須具有某種東西來做它們的原素，不過這某種東西卻並不由於它自身的概念，由於它的存在，或由於它自身的可理解性而需要着這些特性，並且，在這種東西的概念之中，理智也並不能發現這些特性會比其它任何特性更爲必要。所以，伯多祿的原素本身就是完全不決定的。爲什麼這個原素既並不由於它的概念，亦並不由於它的存在，或它自身的可理解性，而需要這個特性更甚於需要那個特性呢？那是因爲這個原素本身就沒有概念，存在，或可理解性。這樣，我們就發現了一個原素它本身就是絕對不能設想的，阿里斯多德是稱之爲第一物質（first matter），這東西可以進入到一個存在的結構之中，但本身却並不是一個存在。

如果我們承認，這一種非存在乃是一切有形事物的一部分，同時又承認，它自身雖是因某種資格（註二〇）纔個別化了的，但它卻是事物的個別性之首要根原，那麼我們就頗易於看到，從那事

物的個別性質中得來的那些性格，既然它們的首要根原乃是當那事物出世時碰巧具有了若干種性情的個別物質，所以就在那事物身上具有了一個原素來做它們的第一原素，不過那原素卻並不由於它自身的概念需要着那些性格，因為它本身就是既沒有概念、亦沒有可理解性的，那原素之所以需要那些性格，是完全由於它在某一獨特時刻所碰巧具有了的那些偶然的性情。

這樣，個別性質就並不是可理解性之第一原素，因為它是由於它的物質，所以纔成爲那些個別性格之原素的。（註二）

（丙）我們在這裏僅努力說明，當我們一瞭解了有形對象的本質，如就其自身來考察，並不是個別的這個命題（這命題本身即爲理智之可靠性那基本公理所需要）時，第一物質（它的研究係屬於自然哲學）之朦朧的概念就會自然而然的在心靈中浮現出來。

我們可以進一步指出，既然物質這一種非存在是作爲個別化之基礎（因此也是作爲某些資格之首要根原）而僅僅呈現於個別性質（伯多祿之所以爲伯多祿的性質）之中，但並不

呈現於本質（人性）之中，所以我們可以把本質，即首要可理解存在，認為是脫離了一切以物質爲其首要根原的資格的，或認為是非物質化的存在，換言之，即認為是事物之原型存在（archetypal being）（註111）這是一種觀念的存在，它除了在心靈之外並沒有純粹狀態的或分離的生存，它在現實界則祇是在被物質所個別化了的情況下生存着，在個別性質的具體狀態下生存着。因此我們必須結論說，從首要可理解存在或原型存在的立場看，個別性質之中所包含的東西實並不比本質之中所包含的更多（註112）從這個觀點看，一切同種的個別體都是處於存在之同一個水準上；認識它們的（普遍的）本質，就等於認識了它們身上所能認識的一切，因爲作爲伯多祿的伯多祿之存在，實並不比作爲人的伯多祿之存在更爲完全或決定。它不過是範圍更爲局部而已。

我們現在已能懂得，人類理智對於對象的存在雖然不能就其個別性來直接認識，可是它的作爲理智的性質卻並不會因此而受到挫折，同時它也不會錯失了它的型式對象，因爲它對於事物的存在，確能就其作爲首要可理解存在或原型存在的意義來認識（註114）因此，它雖然是不完

備的，卻既不是無用的，亦不是不可靠的。

(丁) 我們要注意，本質、要素、與性質這幾個同義字雖然都是指一種普遍體，但是當我們考察到被物質所個別化了（例如在伯多祿身上）的本質（例如人性）時，或是說，當本質在現實界具有着一種獨異的生存方式時，這幾個同義字卻可以發展為指某種獨異的東西。但嚴格的說，祇有性質這名詞纔可以跟個別的，這賓詞連在一起用，而個別的本質或個別的要素這些說法卻是不正確的。（註二五）

我們確曾看到，本質和要素這兩個名詞是既跟一切事物的生存，又跟一切事物的定義聯帶的應用着。可是，定義却僅能表現事物之首要可理解存在，因為定義所陳述的那事物之構成元素，由於其本身的概念即是那事物身上的可理解性之原素。因此，定義不能表現事物之物質的個別化的原素為這理由，所以作為個別性質的個別性質是不能下定義的。因此，既然要素（即那對象作為可下定義者是什麼）僅能用那對象之首要可理解存在來構成，所以它就必須是普遍的。同

樣，任何事物所藉以邀得那種用生存來構成的最高完備性的那東西，顯然不會是那事物的非物質化存在之外的什麼東西。因為那事物所藉以邀得生存的那東西，並不是那事物身上以物質爲第一原素的那東西。事物的個別性，不過是事物爲要生存所必須具備的一個條件而已。並且，既然本質（卽一項事物是什麼）爲確切的作爲事物所藉以獲得生存的那東西來看，是並不能用事物的非物質存在之外的任何東西來構成，所以它也就必須是普遍的。

反之，性質這名詞却是跟任何事物所能夠完成的作用聯帶的應用着。可是，一項事物並非僅僅按照着它的原型存在或首要可理解存在而行動的，它同時還得遵從着某一些獨特的物質條件，按照着它所具有的一種獨特的個別性而行動。所以，什麼東西也不能阻制我們，使我們不讓性質這名詞離開了它的首要意義，轉而就次要意義來指一項事物作爲個別體是什麼。

存在

存在行爲生存

存在的那東西廣泛意義的本質

什麼

作爲可理解者首要是什麼本質要素性質

完全被局限住是什麼（被物質所個別化了的

本質）個別性質

那東西行動主體（本體身）

最後我們可以說，在一聯串的概念，例如實體、生物、動物、人、雅利安人、勃核答業人等等之中，嚴格的說，祇有人這個概念是表示着伯多祿的本質。實體、生物、動物這三個概念是祇表示着進入了那個本質的構造中去的某種元素或可理解的姿態；換言之，它們祇是就那本質的許多資格中之一部分來表示着它。至於雅利安人或勃核答業人這些概念，則是被某一些從物質的性情發生出來的加添註脚所局限着，所分化了的。所以，雅利安人與勃核答業人，像人這個本質一樣，也是心靈在伯多祿這個個別體身上所理解的，被抽象作用從個別物質的條件中解放了出來的，普遍的思

想對象；但是像這樣的普遍體，其延展却沒有本質之延展那麼大，它們係屬於一個分成了許多具有同一本質的個別體的獨特類別（人種）並且，既然我們必須憑藉種根於某一些物質性情的性格纔能把它們分辨開來，所以它們就不能成爲一個嚴格意義的清晰的概念，或一個真正的定義之主體。

（註一）參看阿里斯多德『玄學』伍。

（註二）第二二〇頁起所解釋的那些概念，由於它們的極端抽象性，所以會使初學者感到相當困難。可是，把它們省略掉却是不可能的，因爲它們確實具有最大的重要性。並且我們又特別相信，從一開始時起就以最大的謹慎把本質這個基本概念下好定義，實有迫切的必要。研究這個概念的資料是分散在許多不同的地方，但可不是正因爲我們忘記把這些資料搜集起來，所以到今日本質這個名詞，當我們在玄學的門檻邊遇見它的時候，就會引起這麼一種懷疑，且甚至當它使我們不得不接受的時候，都會在心靈裏留下這麼一種朦朧性嗎？

所以，學者必須特別留意的去研究這裏所解釋的那些概念，可是不必企圖能完全理解它們。目前祇要能跟它們作初步的相識就已經足夠。稍遲一點，在他對哲學已變得更爲熟悉之後，當他再在本體論裏面遇見它們時，它們

就會顯得容易得多了。

(註三) 我們已經看到，作為個別體的個別體並不是我們的理智所直接理解的。當我們由於一種對形象的思考而間接的(見上文第一九二頁)形成了一個個別的概念時，由這個概念呈示於我們心靈的那對象，伯多祿，這個人，這株樹，若就其是一個思想對象這意義而言，亦可以算是一種廣泛意義的本質。那就是說，廣泛意義的本質這個概念甚至必須擴展到個別的思想對象身上去。至於那些並不能呈示什麼實際生存的東西的概念，存在 (conceptual beings) 例如盲目或虛無，本質這名對於它們卻用不上去，因為像這樣的一種否定性顯然並沒有本質。可是從我們目前這立場來看，我們也可以就廣泛意義不甚恰當的把它們稱為本質。

(註四) 要注意，在生存本身身上，我們也可以分辨出兩種東西來：即作為生存這事實的生存 (existere in actu exercitio) 以及作為一個思想對象的生存 (existentia ut quod quid est)。若就後一個觀點來看，生存本身亦具有了每一個思想對象所具有的客觀狀態，具能作為一個獨特的本質或要素而跟理智相接觸。

(註五) 在這裏所用的「先於」這字樣，顯然是指性質的先後，並不是指時間的先後。

(註六) 這些特性是稱為「性」(properties)。

(註七) 本質，若作為事物的一個屬性，(例如我們說伯多祿是一個人，這句話裏的人) 來考察，那是嚴格意義的那事物作為可理解者必要且首要是什麼。本質，若分離的就其純粹狀態，(例如我們說人性，或人那個存在，我們不能說

伯多祿是人性或伯多祿是人那個存在。來考察，那麼嚴格的說便應該是一項事物作為可理解者所因以成其為必要且首要是什麼的那東西，或換一個方式來說，即事物所因以就一種決定程度由首要可理解存在來構成的那東西。所以，如果我們把本質就其純粹狀態來考察，那麼我們就必須在我們的副解中用所因以……的那東西 (that in virtue of which) 這字樣來替代什麼 (what) 這字樣。

一項事物作為可理解者所因以成其為首要是什麼的。

存在的那東西：廣泛意義的本質。

那東西：嚴格意義的本質。

存在
存在行為：生存。

(註八) 那個希臘文術語的拉丁文直譯應作：“quod quid erat esse”，聖多默則把它解釋為使任何思想對象成為這個或那個獨特事物的那東西。

(註九) 概念存在除外，因為嚴格的說，它們並不具有一個本質。(見前第二四九頁註三。)

(註一〇) 它亦能夠直接(憑藉一個恰當的概念)獲得這些完全的——那就是說，完全決定了的——本質，至少在我們所能立即夠到的事物(即物體)的場合是如此。(舉例說，當我們把伯多祿不僅作為一個生物或一個動物來認識，並且還作為一個人來認識的時候，我們就獲得了伯多祿的完全的——那就是說，完全決定了的——本質。)

(註一一) 縱然如此，理智也只要根據一種明顯的性格纔能決定那些本質，這明顯的性格是我們在事前所認識了的。
(例如人類天性中的理性機能) 且又被理智所認為是那事物之構成中的一個必要因素。

(註一二) 見上文第二三〇頁。

(註一三) 見上文第一七六頁。

(註一四) 舉例說，如果我能說伯多祿是一個人，那是因為就人這個思想對象的意義來理解的事物(物質對象)跟伯多祿這個思想對象的意義來理解的事物是同一的。所以，當我從事物在我心靈中的生存轉到事物在現實中的生存時，我就必須說，人這個思想對象在我心靈中本來是單獨的，現在却在所有那些它因以變得現實的個別體身上化成多數的，且跟其中每一個個別體都是同一的。

(註一五) 參看阿里斯多德「玄學」柒，八，一〇三三b，二二，一〇，一〇三五b，一四。在這裏，我們是祇說到有形事物，祇有有形事物纔是我們所能立即夠到的(因為它們是跟人類理智天然適合的)所以祇有有形事物的本質纔是可直接認識的(無須用比擬的方式)可以被認識為完全的，那就是說，完全決定了的。

(註一六) 從上文所說的一切話我們可以這樣推論，譬如當我們說伯多祿和保祿具有同一的本質或同一的性質，這句話的時候，同一的這字樣是指生存於心靈中的伯多祿和保祿之本質(因為在這場合，它乃是同樣的一個思想對象)並不是指生存於現實中的伯多祿和保祿之本質(因為在這場合，它跟伯多祿和保祿這兩個不同的個別

體都是同一的。但是，既然問題中的本質本身（*secundum se*）並不是個別的，換言之，它在作為本質的伯多祿和保祿身上是沒有區別的，所以接着便可以說，它在伯多祿和保祿身上是能夠被心靈用一個單獨的概念來理解的，且在心靈中構成了同樣的一個思想對象。這意思可以用下面這句話來表明：在心靈中，式上是普遍的，本質在事物或現實中亦根本上是普遍的。（任何事物的性質生存於心靈中，若不是取着一種論理學的或型式的普遍性狀態，例如當我們說人是伯多祿和保祿的種別，這句話的時候，那就是取着一種玄學的或根本的普遍性狀態，例如當我們說人是難免一死的，這句話的時候，根本的，這字樣在這裏是指普遍性之近的基礎。反之，當我們說性質或本質在現實中根本上是普遍的這句話時，我們所說的卻是普遍性之遠的基礎。）

（註一七）我們現在在講的是我們的理智所認識的事物，而並沒有說到理智如何會認識它自身之個別的物質的實在這個問題。

（註一八）我們現在在講的，並不是那些使這個個別體跟另一個個別體有以區別的純粹偶見的特性，例如伯多祿是在巴黎，保祿是在羅馬，伯多祿是富的，保祿窮的，等等。我們在講的是那些從個別體之構成存在（*constituent being*）中生出來的性格固有的性格，這些性格至少從根本上說是不能改變的。

（註一九）但其所取方式卻跟從本質得來的性格（品性）完全不同。參看下文第二五四頁註二三。

（註二〇）就其是量的物質，這意義而言。顯然的，那些純粹無形的或非物質的存在（純粹精神）則並不能從第一物

質獲得它們的個別化。所以，它們必須被它們自身的本質所個別化，而每一個個別體因此就跟其它個別體都不相同，就像譬如說，一匹馬跟一個人不同一樣，每一個個別體本身都是一個特種的本質。爲這理由，所以在純粹精神的秩序中，不會有兩個存在物在本質上是相等的。因此在純粹精神的場合（但祇有在這場合），本質是某種個別的東西，而完全本質這概念則又跟個別性質那概念爲同一物。

（註一一）爲要避免任何可能的混亂，我們應注意一個個別性質並非本身就是不可理解的。第一物質纔是本身就可理解的東西。雖然個別性質並不是可理解性的第一原素，並不是事物的首要可理解存在，但它卻是事物的存在之首要原素，因爲它是被物質所個別化了的本質，且因此本身是可理解的。因此之故，一個比我們的智力更爲完美的智力，例如那『神聖的心靈』就能直接的認識它。

（註一二）蘇格拉底並不是恰好的作爲蘇格拉底，而是作爲人。纔具有他的本質的，因爲本質是定義所表現的那東西，而蘇格拉底，爲作爲蘇格拉底，是不能下定義的。蘇格拉底的個別性質，乃是被物質所個別化了的人。這東西的本質。本質，若就其純粹狀態或分離的看，例如當我們說人性，或人，那個存在的時候，它就可以被視爲非物質化的存在。（被剝去了從物質得來的種種的質）或被視爲整個事物的型式存在（包含着材料——非個別的——和型式二者）。古人乃是就這種意義，所以給予本質（它本身亦包含着材料——非個別的——和型式二者）以型式（*forma totius*）這名字。有一點是重要的，我們必須注意：雖然個別物質並不是本質或特種性質的一部分，但另

一方面，非個別化的或共有的物質卻確是它的一部分。構成人的東西並非祇是靈魂，而是靈魂與軀殼合起來。這種非個別化的或共有的物質，如果單純的就接受型式且被型式所決定的意義來看，而不是作為那主體的某些性格（個別性格）之首要根原來看，它就是由於型式而為我們所認識的，並且是我們在這裏所稱為事物之非物質化存在（原型存在）或型式存在的那東西之一部分。

（註二三）個別性質比本質包含着更多的東西（個別體所特有的種種質，例如一種獨特的氣質）但祇是從物質的立場來看是如此，並不是從純粹可理解的或非物質化的存在的立場來看，個別性格並不是那種存在的一部分，且並不能替那存在在它自身的秩序內加添什麼東西。

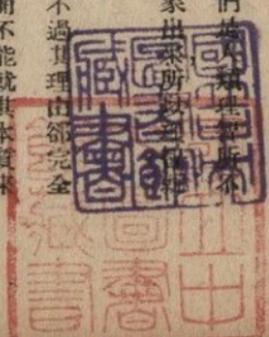
跟這稍聯帶我們要注意，個別特性（漂亮的、多血質的、等等）正由於它們係從物質得來這事實，所以雖也是必要而不能改變的，但其意義卻與從本質得來的性格（品性）之必要與不能改變完全不同。後者是法理上的必要的，因為它們是從一個構成本質的原素得來，而這原素又由於其自身的概念需要着它們；伯多祿若要生存着而不是難免一死的，那是絕對的不可能。反之，個別性格則僅僅是事實上的必要的，因為它們是從它們所引以為前提的物質之獨特氣質得來。如果伯多祿不可能生存着而不具有一種獨特的脾氣，那麼，那種特性的生存便必須以某些物質條件為前提，由於這些條件，伯多祿纔具有一種獨特的個別性質，但這些條件本身卻並不是必要的。所以這些性格可以就某種限度的被修正，且祇有在它們的基礎上纔是不能改變的。

(註二四)在這一切說明之中，我們心中所意味的，都是我們所能立即夠到的事物，即有形事物，它們是具體的。不能就其個別性來直接理解的，因為，既然理智不得不從形象之中把它那完全非物質的觀念抽象出來，所以正由於這事實，乃不得不從構成感覺知識之物質性的那東西（即個別物質）身上游離開。

至於那些非物質的事物（純粹精神），我們的理智對之亦同樣不能就其個別性來理解，不過其理由卻完全不同，那是因為純粹精神並不是我們所能立即夠到的，我們定要用比擬的方式纔能認識它們，而不能就其本質來認識它們，同時我們又不能理解它們的完全的本質。

(註二五)至少關於有形事物的秩序是如此。反之，在純粹精神的秩序中，本質卻是個別的（見前第二五二頁註二〇）。如果我們對於精神存在的本質能就一種普遍體的方式來認識，那是因為我們祇是不充分的，且跟先前所認識的有形對象相比擬纔能認識它們。

個別性質這說法在聖多默的著作中並不是不常見的（*natura singularis, natura individui*, 等等）他同時也用到 *essentia singularis*（個別本質）這說法，但祇是例外。不管我們以為這個名詞是否適當，無論如何，聖多默用這個名詞，總祇是意味着被物質所個別化了的本質（並不是斯匹挪薩的意義意味着定要在個別體身上纔能完全的成爲一個本質的那種本質。）



六 本體論實體與偶然

我們已在前一節書中採取着可理解性的立場向我們自己提出了這個問題：就這個觀點看，理智所首要的理解的存在是什麼？我們是這樣的達到了嚴格意義的本質或性質（這兩個名詞可以被視爲同義的）之概念（註一）即一個對象作爲可理解者首要是什麼。

現在，讓我們不再就可理解性的意義，而就生存意義來考察事物的存在。

從這個新的立場看，切近的呈示於理智以供考察的存在，即理智所先於其它一切的注意到的存在是什麼呢？換言之，理智所首要的理解的作爲生存者的存在是什麼呢？我們已經答覆了這個問題。（註二）作爲生存者，心靈所首先理解的，乃是例如伯·多·祿·保·祿，這個人，這隻狗，這隻鳥之類的存在，即個別的、具體的、獨立的主體，它們都充分具備存在及行動的條件，我們已把它們稱爲行動之首要主體、本體、或身。（註三）它們乃是首要的完成了存在行爲的東西。

從生存的立場看，行動主體可以這樣的下定義：它完全憑藉它自己或憑藉它自己的辦法而

生存着，這意思並不是說它不需要有一個起因（伯多祿是被產生的，且有許多起因聯合起來纔使他能夠繼續存在），而是說它自己已具有充分的氣質可以讓它的存在之起因將它從虛無中引起來；分離的看，它在自己身上或在自己的性質上即已具備了接受生存所必要的一切東西。（註四）就這意義我們可以說，它是「個憑藉它自己」（*by itself, per se*）或由於它自己的性質而生存的，存在（*ens per se existens*）。既然這樣一種存在是作為整體的生存着，並非是作為它所生存於其中的其它存在或主體之一部分，所以我們也可以說，它是在它自己身上（*in itself, in se*）生存着。

所以，從生存的立場看，一種憑藉自己而生存（註五）的存在，或不如說一種具有切近氣質可以憑藉自己而生存的存在，便是理智的第一資料。進一步要注意，當理智拿這一種存在來做它的對象時，它就超越了加在嚴格意義的本質或性質（一項事物是什麼；如果就純粹本質，即從具有此本質的主體中抽象出來的本質而言，那就應該說，一項對象所以成其為是什麼的那東西）身上的限度。

我們已經暗示到，我們現在所關心的，乃是嚴格意義的存在的那東西，例如伯多祿，而並不是伯多祿所以成其爲是什麼的那東西（人性，即伯多祿所以成其爲一個人的那品性，或他的個別性質，即他所所以成其爲伯多祿的那所謂伯多祿式的人性）。

存在

存在的那東西：廣泛意義的本質。
存在行爲：生存。

什麼（或所以……的那東西）
首要生存的那東西：行動的首要主體（本體身）。

存在的那東西，伯多祿，當然除了那些構成他是什麼或他的個別性質的性格之外並不具有其它特異性格。但是，當我說到伯多祿的時候，我就把這個性質設想爲構成了並不生存於自己之外的任何東西身上的整體的。（註六）反之，當我說到伯多祿的性質的時候，我就把那個性質設想爲跟它所幫同構成的整體有別的，同時又設想爲生存在他身上，在那個整體身上的。（註七）簡言

之，行動主體具有一種性質或本質；那個性質或本質的概念，如作為性質或本質（什麼或所以……的那東西）來看，卻並不是那行動主體（那東西）的概念。

我們現在將轉而研究這一種行動主體的性質或本質了。我們剛纔說過，行動主體是由於它自己的性質或它自己的本質而生存（能夠生存的）。（註八）所以，行動主體的性質或本質，便是它所以能夠純粹而簡單的（simpliciter）生存的那東西；作為行動主體來考察的伯多祿的性質，便是我所因以能夠單純的說伯多祿生存着的那東西。（註九）

純粹而簡單的生存，無疑是伯多祿之首要的或第一的生存。但這並不是他的唯一生存方式。他今天是憂愁的，昨天他是愉快的；今天他是憂愁的，生存着，昨天他是愉快的，生存着。他已失去了他前一種生存而獲得了後一種，但他却並不因此就不再純粹而簡單的生存着。那就是說，他具有許多種次要的資格，由於這些資格，他不僅可以簡單的（simpliciter）生存着。同時還可以在某種獨特的姿態下（secundum quid）生存着。他是這樣的纔是一位音樂家，或是一位哲學家，纔是害病的，或是健康的，纔是愉快的，或是不愉快的，等等。這一切資格是加（accidere）到他作為生存

者所首要具有的那東西上去的，是增加物或附加物，亦即是偶然 (accidents)

哲學健康愉快憂愁：這許多東西都是我們所至今未嘗注意到的本質 (註一〇) 它們並不是存在自身所固有的，反之，它們可說祇是行動主體的外表。如用可感覺的對象來比擬，我們可以譬喻的說，行動主體是生存在那些偶然的下面 (substat) 而支持着它們。從這個觀點看，行動主體就可以被稱爲一個實體 (substance) (註一一) 例如，我們可以說伯多祿是一個實體。並且，既然他的性質，如確切的作爲性質來考察 (他是什麼，他所因以成其爲是什麼的那東西，他所因以能夠獲得純粹而簡單的生存的那東西) 也像他自己一樣的生存在那些偶然的下面，所以這性質也配擔當實體，這個稱號，而我們也可以說伯多祿的實體。現在，我們已把跟偶然這概念相對的實體這概念辨別出來了。(註一二)

存在

存在的那東西廣

泛意義的本質

存在行爲生存

一項事物是什麼（本質或性質）——就一種獨特姿態偶然

與它所以獲得生存的那東西（絕對的）

首要生存的那東西（行動主體本體身）

實體

實體

我們剛纔已看到，實體。這個名字是既可以給予行動主體本身（首要生存的那東西），同時又可以給予那行動主體之確切作爲一個性質或本質來考察的性質（一項事物是什麼，行動主體所因以成其爲是什麼且因以邀得純粹而簡單的生存的那東西）（註一三）那麼，我們應該怎樣來替實體下定義呢？把它定義爲就前面所採用的那種無條件的意義憑藉自己（*per se*）或由於自己而獲得生存的存在嗎？不對。因爲，若如此看法，那定義就祇能應用於行動主體，就絕對意義

說，祇有行動主體（例如伯多祿）是作為整體而生存着，並不是作為它所生存於其中的某一存在或主體之一部分。反之，它的性質却是它自己的一部分，且生存於它自己之中。伯多祿的性質生存於伯多祿身上，且是伯多祿的一部分。這是確實的，既然伯多祿自身就是由這個性質來構成，且由於這個性質（*Per eam*）纔能生存，所以這個性質並不是生存於某種以前就生存着的，而後來纔接受着它的東西之中（如像憂愁生存於伯多祿身上，而伯多祿則是以前就生存着的那樣。）所以我們可以說，這個性質是憑藉自己（*per se*）而生存着（能夠生存）的，其意義確切是說，為要生存，它無須成為另一個以前就生存着的，後來纔把它接受到它自己身上來的存在之一部分，反之，它是構成了那憑藉自己而生存的整體（行動主體）的。就這意義說，祇要我們能謹慎着把我們的意思限制並解釋清楚，那麼憑藉自己而生存的存在（*ens per se existens*）這說法，就不僅可以用到行動主體上去，而同時還可以用到它的性質上去，並且因而可以做着實體的定義。

（關於在自己身上生存的存在 *ens in se existens* 這說法，情形也是一樣。）因此，（註一四）我們可以把實體定義一個能夠憑藉自己或由於自己（*per se*）而生存的，並不在別個事物身上

(in alio) (那就是說在一個以前就生存的主體身上) 生存着的事物或性質。(註一五)

(或者我們可以把實體定義爲一個其品性卽爲在自己身上生存的事物或性質。)

結論十五——實體是這麼一個事物或性質，它的品性是要憑藉自己或由於自己 (Per se) 來生存，而不是在別一個事物之中生存。

這是顯然的，實體的觀念是代表了某種確實生存的東西。如果沒有實體生存着，如果沒有一個性質能夠憑藉自己而生存，那麼所有的性質便都成爲祇能生存於別項事物之中的東西。但照這情形，既然性質甲祇能在性質乙之中生存，而性質乙又祇能在性質丙之中生存，那麼便成了一串無窮的反覆，而永遠不能達到一個這一切性質都在其中生存的性質，所以它們就變得不能生存了。

有一些哲學家，例如菲赫忒（十九世紀），否定着『拉丁人的死的實體』而拿『條頓人的』

行動或變化』來跟它對抗，他們實際上是在跟理智本身鬭爭，因為理智無論如何不能放棄實體的概念，且拿它當做一種絕對首要且切近的資料交與我們接受。並且，他們所視為實體且宣稱為『死的』、『惰性的』等等的那東西，實際上不過是他們自己想像中的一種虛構而已。因為實體並不是『一件空的容器』、『一種惰性的死的支持物』。它是一項事物的絕對首要存在，是它的活動及它的全部實在性之根本原素。正如阿里斯多德所說，實體是首要存在。（註一六）但若看見到這一點，一位哲學家就必須運用他的智力，必須升高到獸性的感覺生活之上去，而不能僅僅把操縱那些沒有概念內容的、祇裝滿了物質形象的字眼之技巧表現出來就算足夠。

一個對象的實體，祇要那對象是生存着，若作為實體是不變的。（註一七）

伯多祿的實體，乃是伯多祿所因以純粹而又簡單的生存（那就是說，作為伯多祿而生存）的那東西。祇要伯多祿生存着，他的實體如作為實體就是不能變易的。當伯多祿的實體變易的時候（當伯多祿的軀殼成爲一個無生命的屍體的時候），伯多祿便不復生存，他是死了。

並且，實體本身是不可見的，是感覺所覺察不到的，因為感覺並不能理解作為存在的存在，而

祇是直接向我們呈示着那變易的和那運動的東西。不錯，就某種意義說，我的眼睛所看到的確實是伯多祿的實體，正如耶穌的門徒們在恩茅斯 (Emmas) 所看到的確實是耶穌一樣，但這樣我的眼睛祇是在事實上並就材料的意義來理解着那實體，並沒有就型式的意義來理解它。

換言之，被看到或觸到的對象，乃是在被看到或觸到之外同時還是一個實體的某種東西；但它却不是作爲一個實體而被看到或觸到的。作爲一個實體，它祇能被設想到，不能被看到或觸到；當它被看到或觸到時，它是有了一重色彩或在發出抵抗力，而並不是作爲存在與實體纔如此的。用哲學的語言來說，實體本身 (per se) 就是可理解的，但祇偶然 (per accidens) 是可感覺的。所以，事物之中對於我們具有最大重要性的東西，却會逃避了我們的感覺與想像之直接把握，它是一種純粹的理智對象，因爲祇有理智能夠理解作爲存在的存在。

要注意，如果從生存的立場看，實體乃是事物身上做着理智之首要而切近的對象的那存在，那麼在另一方面，爲要發現某一獨特對象具有一個實體，同時又要發現那個實體是用什麼構成的或它的性質是什麼，我們就不得不站到那個能向我們的感覺顯示這個性質的東西的立場上。

去，而這東西即是實體之作用、現象、或偶然。就這種意義說，我們乃憑藉偶然而識認了實體。

偶然

現在且來考察我在伯多祿身上所見到的，使伯多祿就某一些姿態而生存的笑、動、憂、愁、歡樂、顏色、等等事物吧。這些事物是能夠生存的。但它們顯然並不像實體那樣的生存着。爲要生存，它們必須屬於另一個先前就生存着的存在。（註一八）它們是作爲某種屬於一個已經生存的存在或主體的東西而生存着，就這意義我們可以說，它們是生存於它們自身以外的某種事物之中。（註一九）

結論十六——一個偶然是一個性質或本質，它的品性即爲生存於某種別的事物之中。

接着便可以說，一個偶然雖也確實參與着存在，但它卻不是作爲一個存在而生存着；它在本質上是屬於一個存在的，祇有作爲一個存在之補足或完成纔能夠生存。這樣，存在這個字就祇能

用一種輔助的及間接的意義來做着偶然的賓詞；並且，既然就首要意義來理解的存在，在這個字，如從生存的立場看，乃是行動主體，而我們的理智所切近的，就其自身來理解也是行動主體，即實體，亦即在自己身上生存的那東西，所以我們就覺得要對偶然獲得一種清楚的瞭解，實有點困難。爲達到這目的，我們就不得不把我們對存在的概念更詳細的規定，使它變得更易於駕馭，把它削平，使它合乎現實的東西，換言之，即是要拿偶然來跟與之成對照的實體比擬的看，那纔能理解它。

偶然這個字是一個實字 (substantive)，單單這個事實就足以使我們陷於把偶然視爲一個實體、一個實體的一部分、或一個縮小的實體之危機。想像會夾進來，我們就會向自己把偶然與現象描劃爲鑲在本體裏的物質之片段，就像鑲嵌細工或鑲嵌傢具上的框格一樣。凡是會被偶然或現象等字眼勾引起這種形象來的人，就完全不能把握偶然的概念。他們事實上祇設想到一些僞實體，他們在哲學上是不能再前進一步的了。祇有理智之創造的努力，以求把存在的概念詳細規定出來，纔是這裏的唯一補救辦法。

這是顯然的，例如一個思想行爲或一個感情運動那樣的事物，就不會跟我們的實體混爲一

談，因為它們是來來去去的。是在我們身上時時變易的，而我們的實體卻永不會停止或變易，它是不變的存在，祇要我們生存着。可是，這些事物卻也是現實體，可以在內部影響着我們。所以，它們確實跟它們所生存於其中，用術語來說即附著（*inhere*）於其中的實體有所不同。因此我們說，有一種偶然是現實的、確實跟實體不同的、或有的（*contingent*）偶然（主體如果沒有它們也仍能生存）。

但是，變易雖然表示了在一個主體之中有一些事物是來來去去的，因而能幫助我們獲得關於偶然的觀念，它卻遠不能算是一種任何偶然都具有的必要屬性。有一些事物，如果沒有它們主體就不能生存，但這些事物卻仍是偶然，是使實體變得完全的增加的存在；例如我們的瞭解力本身和我們的意志，就顯然是我們身上的某種現實的東西。但它們卻仍不能跟我們的實體混為一談。因為我們對於它們實具有一種完全與實體的觀念格格不入的、清晰的概念；（註二〇）如果它們在本質上跟實體沒有區別，那麼這概念就不可能形成。（註二一）所以，瞭解力和意志乃是在我們身上的、跟我們的實體不同的、現實的東西，因此它們是偶然（我們到後面即將看到，係屬於質的範

。因此我們說，有一種偶然是現實的、確實跟實體不同的、必要的偶然（主體如果沒有它們就不能生存。）

對實體問題作着相衝突的學說的各不同流派，大致可以用下列的綱領表示出來：

阿里斯多德與聖多默哲學

有多少個別體，便有多少實體。每一個個別體都由於它的實體而具備着首要存在，但每一個個別體身上也都有着一些現實的、確實跟實體不同的偶然。

實體主義者

並沒有現實的、確實跟實體不同的偶然，實體是唯一的現實。（笛卡爾，萊魄匿次，特別是斯匹挪薩。十九世紀的日耳曼汎神主義者。）

現象主義者

並沒有實體；爲感覺或意識所顯見的偶然（現象）是唯一的現實。（英吉利感覺主義者——新康德派。純粹的變化哲學。）

笛卡爾否認有現實的、確實跟實體不同的偶然之存在。他把有形實體跟延展視爲同一的，同時又把靈魂的實體跟思想的行爲也視爲同一的。這樣，他就使哲學走上了一條祇能達到汎神主義去的道路。（因爲，如果並沒有跟實體不同的偶然，那麼每一個實體便都即是它的行動，——這一種完美性是祇屬於天主的，——而實體的概念便跟「絕對存在」或天主的概念成爲同一的，萬物因以就跟天主混同了；）如果要避免汎神主義，那就會達到實體之否定，但是這樣一種哲學卻正要盡其所能的駁斥實體之否定，要把它從人類理智之中驅逐出去。

斯匹挪薩在笛卡爾主義的基礎上建立了一種一元主義或絕對的汎神主義；萊魄匿次想要避免這種汎神主義，但仍屬徒勞，他是用無其數的個別實體（單元）來替代斯匹挪薩的單一的實體，其結果祇是拿一大堆的神明來替代了斯匹挪薩的神而已。繼承康德的日耳曼玄學家們（菲赫忒、攝靈、赫格爾）雖然他們捨棄實體的概念，而拿變化或演化的概念來替代它，同時又把事物本身認爲並不是加到心靈上來的對象，而是產生那對象的心靈之背景，但他們卻仍可以歸

到汎神主義的實體主義 (substantialism) 之代言人羣中去，因為他們認定有一個單獨的原素。這個原素即以它的發展構成了一切事物之質料與現實。

在現象主義者的營陣中，英吉利的感覺主義 (sensationalism) 者與聯想主義 (associationalism) 者則主張各種意識狀態 (states of consciousness) 感覺、情緒、觀念等等) 乃是我們所夠得到的僅有的現實，並企圖把整個心理學縮小為這些意識狀態之相互聯繫。純粹的變化哲學者 (特別是柏格森，他竟這樣的跨過二十五個世紀的間隙而跟赫拉格黎都斯攜手了) 則否認事物中生存有任何永久的東西，並主張沒有任何變易主體的變易乃是唯一的現實。(在心理學上，這些哲學家是跟前一個集團相對立的，因為他們拿『一聯串的意識』——威詹姆斯——來替代一種鑲嵌細工似的或『一大堆的』意識狀態。不過他們在捨棄實體的概念這一點上卻大家一致。)

為要替代事物身上實體與偶然之間的區別 (實體與偶然同樣是智識的對象，但前者係以後者為手段) (註二) 康德 (十八世紀) 卻提出了一種兩個分離的世界之對立，一個是事物自

身是什麼的世界（事物自身 things-in-themselves, noumena），另一個是我們的心靈所製造的現象的世界。他雖然肯定事物自身的生存，但認為它是完全不可知的。這個事物自身，現在人們是到知識之主體身上去找尋着，便成爲十九世紀日耳曼汎神主義者們之「一切中的一切」（all in all）。反之，核奴維野（Renouvier）和法蘭西的新康德派則教示着說，事物自身，即實體，是不僅不可知，且是絕對不存在，它的概念是空幻的。

前面所提起的各種現象主義哲學家都未能看到，他們所真正否定的東西，其實並不是實體，而是偶然。他們所瞭解爲現象的那東西，其實祇是由一個自覺羞恥且自相矛盾的概念表現出來的偽實體而已，是一個被研碎了的、被鎔化了的、被倒空了真正實體的實體，這種東西並不是偶然，而是一個存在的存在（being of a being），是純粹的存在之補充，除了跟實體關聯着是不可想像的。既然他們始終未能真正瞭解實體是什麼意義，且把一些偽實體放到現象這名稱之下去，所以他們就非常自然的不肯承認，在他們想像中的這些偽實體後面實還有着另一個實體。

實體的個別性

理智從生存的立場所首要的理解的存在（實體）乃是一種個別的東西。理智確實是把它作為個別體來理解的，因為它必須求助於感覺與形象纔能理解事物的存在，而感覺與形象乃是在事物之生存狀況下並就其個別性而使事物顯示於我們的。且，祇有由於自身的性質是一個完全被局限的、自足的單位，或一個個別體那樣的東西，那纔能確實的生存着。

（甲）誠然，我們的理智對於這種實體並不能就其個別性而具有直接的知識；它必須借助於它所從而獲得它的觀念的形象纔能知道這個實體是個別的，它並不知道其個別性係以什麼東西構成；伯多祿的實體是祇有憑藉一種普遍的觀念纔能被顯示於理智。如此的被見到的，從伯多祿的個別性中抽象出來的伯多祿的實體，實不過是在構成伯多祿之嚴格意義的本質的那些性格上面所理解到的伯多祿的性質。既然我們對於人也可以說他動着、笑着、具有瞭解力與意志等等，正如我們對伯多祿或保祿可以（首要並首先的）這樣說一樣——並且既然生存於

偶然之下這個品性，雖嚴格的說是屬於主體和他的個別性質的，卻可以從那裏移轉到被抽象所剝奪了個別性的主體之性質上去，——所以我們也可以把實體這名字，給予被理解為從伯多祿的個別性中抽象出來的伯多祿的性質，那就是說，給予人。或。人性。這。個。普。遍。的。本。質。雖然祇是就一種次要的意義纔能如此（第二實體 *substantia secunda*）。在另一方面，就首要意義來理解的實體（第一實體 *substantia prima*），我們意思則是指個別的實體。（註二二）

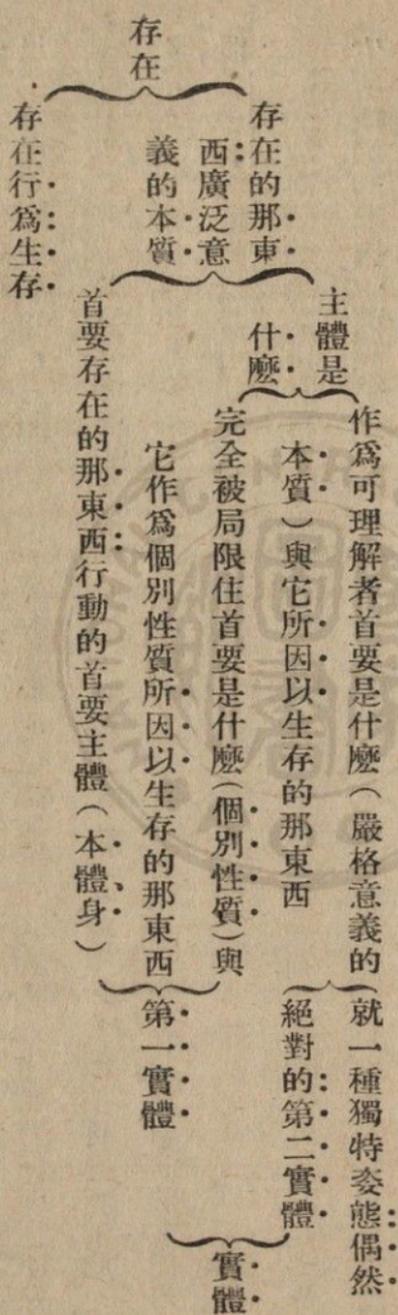
現在我們可以明白了，當我們考察到物質事物身上被理智所首要的理解的存在時，如果我們所考察的是就跟生存的關係被首要的理解的存在，那麼我們就得注重個別的存在，如果我們所考察的是就跟可理解性的關係被首要的理解的存在，那麼我們就得注重普遍的存在。

就跟可理解性的關係來說，理智在事物身上所首要的理解的存在，乃是本身並非個別的、用一種普遍狀態生存於心靈之中的、嚴格意義的本質；我們祇能就一種不很恰當的意義，纔能把本質這名詞用來指示被個別物質所個別化了的本質（即個別性質）。

反之，就跟生存的關係來說，理智在事物身上所首要的理解的存在卻是個別的實體。（註二四）

我們是就一種次要的意義，纔能把實體這名詞用來指示被抽象所剝去了個別性的性質（即嚴格意義的本質）（註二五）

這裏，我們可以把前面（註二六）所說的關於個別性質的話記憶起來。我們即刻就會看到，我們應如何的把截到現在為止所熟知了的各種不同的概念來加以分類（註二七）



(乙) 憑自己，從自己，在自己。我們已把實體定義為這樣一項事物。它的品性是要憑藉自己 (per se) 或在自己身上 (in se) 生存。我們必須把這些用語的確切意義仔細規定下來。

一項事物如果並不作為一個先前就生存的整體之一部分而生存着，而是自身就構成了那生存的整體的，那麼我們就可以說，這項事物是在自己身上 (in se) 生存着。就這意義我們可以說，伯多祿在他自己身上生存着。

一項事物如果是由於自己或由於自身的性質（如果它是一種被創造的性質，那就得經過它所依賴的起因）而獲得生存的，那麼我們就可以說，這項事物是憑藉自己或由於自己 (per se) 而生存着。就這意義我們可以說，伯多祿憑藉自己生存着。（註二八）

哲學常用到憑自己 (per se) 這個說法。它的意思時常是指由於自己或由於自身的本質 (per suam essentiam) 不過有時候那被說起的東西是構成了事物之本質的一部分，或是那本質當做其原素所必然要造成的結果（在這場合，憑自己是跟憑偶然 per accidens 相對的。）（註二九）而有時候我們卻祇想說明，那被說起的屬性是直接屬於那事物的，那事物接受到這屬性，

是除了它自身的本質之外並不經過任何東西的媒介（在這場合，憑自己是跟憑它物 *per aliud* 相對的。）我們是就這種意義纔能說，行動主體憑自己生存着，至於偶然則憑它物而生存。

但是，憑自己這個用語，意思卻並不是說由於自己或由於自身的性質而成爲絕對的第一原素或成爲完全且終極的解釋。這是一種完全不同的東西，而應該用 *esse* 這個術語來表明，意思就是說屬於或從自己（與從它物 *ab alio* 相對）從自己而存在的東西當然也是憑自己而存在的，但是，憑自己而存在的東西，卻絕不能因這理由就可算是從自己而存在的。從自己而生存的東西，就在它自己身上包含了它的生存之全部解釋，它並沒有起因；祇有天主是從自己而生存的。反之，被創造的實體（被創造的行動主體）則均有起因；它們憑自己，由於它們的本質而生存；它們卻並不從自己而生存。照它們自身的性質，它們已具有接受生存所必要的一切東西，但並未具有一種不是從外界接受來的生存。爲要生存，它們已是自足的；就有嚴格限制的意義來說，它們並不是作爲屬於其它事物的事物而生存着，但就絕對的意義來說它們卻不能算是自身的生存之充分根基。從自己而存在的東西是不會停止生存的，憑自己但非從自己而存在的東西卻會失去

其生存。

從自己而生存的東西與憑自己而生存的東西這二者之間的區別是非常清楚的。然而有一些哲學家卻看不清楚，特別是斯匹挪薩，他竟認爲一切實體都具有自出性（*aseity, a-se-itas*）。（從這裏立刻就可以推衍着說，實體祇有一個，同時又可以說，萬物皆爲神——一元主義與汎神主義。）斯匹挪薩把實體定義爲存在於自己身上並由自己來授胎的東西，再照他的上下文看（註三〇）他的意思其實是說，一項東西如要存在且受胎，它除了自身之外絕對不再需要什麼。而笛卡爾則早已把實體含糊的定義爲一項如此的生存着的事物，它爲要生存，實並不需要其它任何事物。（註三一）

（註一）見上文第一三二—二三三—二四五頁。

（註二）見上文第二二五頁。

（註三）身這個名詞是保留給一些理智性的本體的，因此他們是他們的行動的主人，且具有最大限度的獨立性。

(註四) 我們在這裏所說的乃是被創造的主體。一位不是被創造的神物是在他自己身上具備着生存所必要的一切東西，但他的生存卻不是從別的地方得來的。當我們說『本體決不能是它所生存於其中的整體之一部分』這句話的時候，體這名詞意思顯然是指一個自成一體的整體（見第三〇二頁），不是指一個集合的整體，如係宇宙那樣。

(註五) 這個公式祇是比較可取而已，因為生存本身並不能參加到任何被創造的事物之定義中去作一個構成部分。
(註六) 因為我把它設想為具有某一種存在姿態或方式的，這種姿態或方式哲學家們是稱之為現存 (subsistence) 或人格 (personality)，同時這種姿態或方式又做着它的極限，猶如一個點做着一條線的極限一樣。

在這部概論中，我們並不以為能解答了現存這個問題（自然與人身之間的區別），雖然這是本體論中最重要的問題之一。因為採取了教師式的順理說明的立場，所以我們祇企圖把一些概念提示出來並加以分類，以便它們的意義與相互關係能經過一部從頭就完備了的節要而被瞭解。

(註七) 我是離開了那個稱為現存或人格，且做着它的極限的東西而設想着它的。同樣的，我可以離開了做着一條線的極限（點）而考察那條線，在這場合，如此的被考察的線，實不過是線和點合起來所構成的整體之一部分，且生存於那個整體之中。

(註八) 在純粹精神性的主體的場合，是由於它的嚴格意義的本質，在有形的主體的場合，則是由於它的當做個別性。

質。這意義看的性質。(見第二八五頁註二四。)

(註九) 那就是說，無須顧到任何獨特的觀點，無須用任何加添語來修正我的思想。

(註一〇) 前面所作的關於本質的定義(第二三二頁)也可以應用到偶然上面去，如果那主體是就一種獨特姿態來考察。若就一種具體的意義來瞭解，且作為那對象的賓詞(例如我們說伯多祿是憂愁的，這句話中的憂愁)那麼偶然乃是一項事物在獨特方面作為可理解者，首要是什麼(是憂愁的，乃是伯多祿，所以具有某種必然質從憂愁性中發展出來的特性的基礎)。若就抽象的意義來瞭解，且作為分離的或在純粹狀態中(例如我們說憂愁)那麼偶然便是一項事物在獨特方面作為可理解者，所以成其為首要是什麼的那東西。

更進一步，我們還可以不再把本質這名詞用來指主體伯多祿，而寧它來指那些偶然本身，並且說，憂愁乃是一種獨特的熱情作為可理解者，所以成其為首要是什麼的那東西。

(註一一) 行動主體也可以稱為 *Hypostasis*。

(註一二) 要注意，實體 (*Substantia*) 這名詞是跟就有限制的意義來瞭解的 *ousia*。這個希臘字相當的 *ousia* 這名詞首要是指本質或性質，但既然當理智考察生存的東西時，實體乃是理智所達到的第一對象，所以實體同時也就是聯帶着本質這概念跟理智相接觸的第一對象；換言之，實體是第一個配承當本質或性質這名號的。因此之故，*ousia* 這名稱若就最一般的意義來解是指本質，而後來則又分成了實體與偶然，但就特殊的意義來解卻極

自然的應該是指這一對名詞中的前一個，即實體。

(註一三) 行動主體 (本體或身) 不過是山一種獨特的東西 (現存或人格) 來完成着的實體性質，而這種獨特的東西又像一個點做着一條線的極限似的 (在其自然秩序中並沒有給它加添什麼東西進去) 做着那實體性質的極限，且使它變得絕對不能跟外界溝通。實體這名詞 (相當於希臘語的 *ousia* *ousia* 這個字的意思首要是**指本質**——見前註) 意思是指實體性質，但沒有規定它是否由現存來做着極限。因此，它可以同樣的適用於性質 (可以離開了做着它的極限的現存而被心靈所理解) 與行動主體 (有着極限的性質) 但是當我們把性質 (沒有極限的) 和行動主體這二者分辨開來且加以對照時，實體這名詞卻仍是附屬於性質 (沒有極限的) 這樣纔能跟作為行動主體看的行動主體相對照。所以，當我們說着伯多祿的實體時，我們意思確切是指伯多祿那行動主體。因以具有首要存在，且做着他的一部分的那性質。神學家們說示着說，在神聖的三位一體中，聖父與聖子 (兩個不同的位) 具有着同樣的實體，是**同實體的** (*consubstantial, Homousioi*) 他們也是就這個意義在**用着實體**這名詞。

在另一方面，*hypostasis* (*hypo-stasis* 在語源上是跟 *Substantia* 同樣構造法的) 這個希臘語名詞，其使用法經過一度擺動以後，最後便定下來表示着作為行動主體看的行動主體 (身) 並且專就這種意義使用了。這樣，它就跟被瞭解為一個並不由現存來做着極限的性質的實體成了對照。

如果我們被誘惑着想要否認這些抽象概念與區別之極端重要性，那麼我們就應該回想一下 *homousios* 這個字實爲對於三位一體的正確瞭解所依賴的，但這個字跟那非正道的 *homiousios* 一名詞卻祇有 *Iota* 一個字母之別，當阿里亞派異端 (*Arian heresy*) 昌盛時，公教徒都願意爲了這個字而受各種各樣的迫害，有時甚至犧牲生命亦所不惜。

(註一四) 生存本身不能成爲任何被創造的性質之構成部分。爲這理由，所以實體必須被定義爲一項能夠憑藉自己而生存或易於憑藉自己而生存的事物或性質。在上文關於本體亦曾作過同樣的說法 (見第二七九頁註五)。

我們必須把這裏所提出的定義之意義弄清楚。如果憑藉自己 (或在自己身上) 這用語是就在本文中所解釋的那種有限制的意義來瞭解的話，那麼我們的定義意義便應是說：實體乃是易於憑藉自己 (或在自己身上) 作爲性質或本質而在本體之中生存的一種性質，而這本體則是它在由現存來做着極限時所構成的。可是，如果憑藉自己 (或在自己身上) 這用語是就前面 (第二五六—二五七頁) 所用的絕對意義來瞭解的話，那麼這提議中的定義意義便應是說：實體乃是易於憑藉自己 (或在自己身上) 作爲行動主體 (本體或身) 而生存的一種性質。(註一五) 實體這名詞是指一種能夠在自己身上生存或能夠現存的事物，那就是說，能夠作爲一項現存的事物而自足的 (它的自存的作用) 這樣，它一旦生存着，它就能使它所具備的那些加添的質或偶然繼續存在 (它的支持的作用) 但定要作爲一個本體，實體纔能直接完成這兩種作用。如把它作爲一種性質或本質來考察，它卻祇是在

尋求着以完成這些作用而已。

(註一六)『玄學』柒，一。

(註一七)無疑的，當伯多祿長大起來時，這變易也會影響到伯多祿的實體本身，它會擴大起來，但祇是在量的方面是如此。它並不能影響到作實體的實體。

(註一八)這裏所謂先前，縱然不是在時間的秩序上，但至少性質的秩序上是如此。

(註一九)我們所在說起的偶然，乃是跟實體相對照的已作質詞的 (predicamental) 偶然。這名詞，當它跟品性相對照，且指一個並非從本質得來的質詞 (可作質詞的 predicable 偶然時，它卻具有了另一種意義)。

如果我們所想到的是已作質詞的偶然，或實體與偶然之間的對照 (一種現實存在之間的對照) 我們就可以說那屬性是關於一個偶然的 (一個人所因以能夠笑的那種智力，乃是一個確實跟實體不同的偶然) 在另一方面，如果我們所想到的是可作質詞的偶然，那就是說，那些倫理學上的非現實存在 (可作質詞物，例如屬種、特種區別品性與偶然) 之間的對照，那麼它所指的就不是是一個偶然，而是一個品性，一個做着主體之質詞的屬性，並不是作為某種能幫同構成它的特種本質的東西，而是作為某種必然會從它生長出來的東西。

反過來，如果我們所考察的是已作質詞的偶然，我們就必須說個別化的特性 (具有一種獨特的氣質或遺傳) 至少在基本上是屬於實體秩序，並非是屬於偶然秩序的。在另一方面，如果我們所考察的是可作質詞的偶然，那麼

我們就必須說這些特性是偶然（做着主體之賓詞的屬性，但既不幫同構成特種本質，亦不是從它生長出來。）

（註二〇）我們清楚的看到，瞭解力或理智乃是一種認識的機能，它的對象便是存在，意志乃是一種學習的機能，它的對象便是福利，實體乃是一種性質或本質，它的特種品性便是自存。這三個概念是完全互相不同的。

（註二一）我們能夠就這種方式來推理，因為我們所處理的事物是跟我們的理智相合拍的，理智可以用一種正確而明晰的概念來理解它們（我們說，它們是就其本質被認識的事物）。在這些場合，如果兩個概念是完全不相入的，那是因為它們所呈示於心靈的事物確實互相不同。否則我們的理智就會欺騙我們。我們是就這個方式證明了量或延展是一種確實跟有形實體不同的偶然，又證明了在每一個被創造的事物中，本質確實跟生存不同。可是，當這個區別係由於心靈觀看同一對象所採用的立場而起的時候，我們卻的確有着兩種各異的概念，但並不是完全互不相入的。舉例說，我在伯多祿身上可以分辨出他的作為一個人的存在和作為一個動物的存在，雖然實際上它們是同樣的一個存在。但人這個概念卻絕不是跟動物這個概念不相入的，反之，前者是包含了後者。

（註二二）見上文第二六五頁。

（註二三）在阿里斯多德與經院哲學的字彙中，第一實體（*substantia prima, ousia proté*）這名詞是指（見前註）行動主體的個別性質，而並未確定它是否由現存來做着極限。但事實上，它通常是指有極限的性質或行動主體。可是就型式的意義說，它卻並不是指限（未有極限的）性質相對照的，作為行動主體的行動主體。這任務是

屬於本體和身 (persona, hypostasis) 這兩個名詞的。

要注意把行動主體與性質 (未經現存來做着極限的) 分辨開來，主要是經院學者們之功。阿里斯多德本人並沒有明顯的規定這種區別。

(註二四) 實體 (第一實體) 如確切的當做主體所以具有其第一存在的那東西看，它便是主體的個別性質。我們在前面說 (第二四五頁) 一項事物所以被覺察為生存着的那東西乃是普遍的本質，其理由是：我們在那裏所考察的，確是做着一項事物之所以被覺察為生存着的基礎的那東西，它是跟僅僅做着那事物為要生存所必須具備的條件或狀態成對照的。可是在這裏，我們所處理的乃是確切處於生存所必要的狀態中的事物之生存所引以為基礎的那東西，它並不是主體的普遍性質，而是它的個別性質。

(註二五) 所以，在純粹精神的秩序中，並且祇有在這個秩序中 (在那裏，個別性質與本質這二者是沒有區別的，見上文第二三五頁註二二及第二五五頁註二五) 實體，若就其首要意義看，它同時也就是嚴格意義的本質。反之，在物質秩序中，實體，若就其首要意義看，它卻是主體的個別性質，嚴格意義的本質，是祇有就次要意義看，那纔能被稱為實體。

(註二六) 見第二四一頁。

(註二七) 那個『與什麼』 (the quod and the quo) 我們已經看到 (見上文第二四九頁註七) 本質

如作為具體的或作為事物的屬性者（一項事物作為可理解者首要是什麼），是並非就其純粹狀態呈示於心靈的事實上，它是連同它所決定的事物或主體一起的呈示於心靈。如要就其純粹狀態來主有它，我們就必須拿它分離的設想，要離開了它所決定的事物或主體，例如當我們說人性或（勉強的說）人，那個存在，人，那個整體時，在這種場合，本質就必須被定義為一項事物作為可理解者所因，以成其為首要是什麼的。那東西或換言之，一項事物所因，以就一種獨特的首要可理解程度而被構成的那東西。為這理由，所以我們最好應該在我們的圖解中用所因，以：的。那東西。這說法來替代什麼。這說法。於是我們最後便得到這樣一個圖表：

可理解性：…… 伯多祿生存着並且是他作為可理解 就一種獨特姿態：白色…… 偶然

所因以： 者所首要的是那東西（嚴格意義 絕對的人性…… 第二實體

西（什 伯多祿生存着並且是他完全被局限 伯多祿的個別

住所首要的是那東西（被物質所 個別化了的物質，個別性質） 第一實體

首要生存的那東西：本體，身（那個）…… 伯多祿

存在 存在的那東西：廣 泛意義的本質 存在為一項事物所因，以離開虛無或其起因的那東西（什麼）生存

實體

「那個」與「什麼」之間的區別，對於事物之玄學的分析是具有極大重要性的。

(註二八) 我們已經看到(見第二五七頁及二六二頁) 憑自己或在自己的生存，如就其多少是嚴格的意義來瞭解，是既可以歸屬於一般的實體(憑自己且在自已生存的東西，是在它自己身上包含了爲接受生存所必要的任何東西，且不是一個以前就生存着的整體之一部分) 又可以單單歸屬於行動主體(本體或身，它也在自己身上包含了爲接受生存所必要的一切，且決不是作爲一個整體之一部分而生存着)。

(註二九) 舉例說，伯多祿憑自己而活着，天賦有理智和笑的機能，藝術家憑自己是一個製作東西的人。但伯多祿卻憑偶然是一個流行性感冒症患者或是一個大產業的繼承人，藝術家憑偶然是獨身的或結了婚的，等等。

(註三〇) 參看「倫理學」壹七。

(註三一) 「哲學原理」壹五。

七 本體論實在與潛在

當我們先從可理解性的立場，然後又從生存的立場來研究存在時，我們已看到，理智所首要的理解的對象，即首要意義的存在，在前者的場合乃是我們所謂本質，在後者的場合乃是我們所謂實體。

我們現在必須從行動 (action) 的立場來考察事物的存在 (就存在這名詞之最一般又最不決定的意義來瞭解它)，要聯帶到事物在現實界的行動狀態，或者你也可以說，要聯帶到它們之所作爲。這個新的立場會使我們熟知存在這名詞的第三個首要意義。

(甲) 當理智形成了存在的概念時，它所立刻就把握到的第一個真理是什麼呢？我們祇消把這個概念考察一下，就立刻可以看到，存在的東西是存在的 (同一律) 並且又可以看到，存在的東西不能同時就同一種關係又是不存在的 (非矛盾律) 那就是說，凡物均是它所是的東西，它不會是它所不是的東西，並且它又是它所是的一切。

我們現在要來考察事物作爲些什麼，它們的自然行動是什麼，感覺和意識所把握的經驗之首要事實是什麼。事物在變易着。箭會飛，動物會走，冷的東西在火的作用下會變成熱的，食物會變成肉，活的東西會死，每到春天不存在的東西會生出來。

雖然像我們的一切首要概念一樣，這是極難於用科學方法來解釋的，但我們卻人人都從經驗知道，變易或運動。這個重大事實係用什麼東西構成。我們可以說，凡是有變易的地方，就同時有着一種過渡（從一種存在到另一種存在，或從一種存在方式到另一種存在方式）爲要有過渡這個事實，就必須有某種東西來經過這種過渡，必須有某種東西來做變易的主體，例如一個主體可以不再在某一個獨特的地位或不再是某一件獨特的事物（張在弓上的箭，食物，種子）而變得在另一個地位或成爲另一件事物（中在鵠的上的箭，肉，成熟的植物）。

有變易，就必須有一個經過變易的主體，而這個主體又必須在變易未發生作用以前就已經是某種獨特的事物；（註一）換言之，存在先於變易。

有一些人認爲變易先於存在，又主張有一種變易可以不具有經過變易的，且在變易未發生

作用以前就已經是某種獨特事物的主體，這樣的人實際上是否定了同一律而陷於荒謬。因為，當他們抱有這樣一種態度時，他們也許仍繼續接受存在的概念，在這場合，認為有一種變易可以沒有變易的主體，或主張變易先於存在，那就等於肯定不具有存在的東西在變易着，這顯然是荒謬的；同時他們也許捨棄了存在的概念，認為那是空幻的，並辯論着說，我們必須想到變易而不必想到存在，在這場合，他們必須在存在的概念之外，同時把跟這概念聯繫在一起の同一律也認為是虛假的而捨棄掉，並主張思想在本質上就靠不住，這當然同樣是荒謬的。

因此，我們絕對不能不堅持存在先於變易，並堅持凡有變易就一定有一個經過變易的主體，而這個主體在未經變易以前就已經是某種獨特的事物；或者用哲學的語言來說，凡有運動，便一定有一個完成運動的主體。

(乙) 現在，我們應該離開了經驗及一切可感覺的表現，轉而嘗試用我們的理智來考察變易，那就是說，就存在的關係來考察變易，因為存在正是理智的型式對象。我們將追究變易的出發點是如何的，或就那一種關係會這樣的成爲到達點。你也許會回答說，出發點之成爲到達點，係按

照它是這個或那個東西，係就它所是的東西這麼一種關係。但出發點卻本來就不過是它所是的東西，並且已經是它所是的一切，所以就這種關係說，它是不能變易的，因為它已經存在了。你也許可以說，出發點之成爲到達點，係按照它不是這個或那個東西，係就它所不是的東西這麼一種關係。但就它所不是的東西這麼一種關係來說，那事物就什麼東西都不是，它是純粹的無，所以它不能成爲變易所達到的結果之泉源。它是不能變易的，因為它乾脆就並不存在。

因此，無論就它所是的東西或就它所不是的東西這麼一種關係來說，變易的出發點都不能成爲它的到達點。換言之，那做着變易之產物的新存在，是既不能從已經生存的存在中，亦不能從什麼生存都沒有的虛無中產生出來。那麼，是否像巴爾麥尼特斯所主張的那樣，變易是不可能的嗎？我們是否不得不跟他一起否定着確曾目觀變易這事實的我們的感覺證據嗎？

(丙) 不。但我們卻不得不把我們對於存在的觀念來加以發展並進一步的探討。顯然的，我們在前面所作的分析中，有某一種東西是未嘗提到的。變易的出發點無疑已經是它所是的一切，但它卻還不是它所能夠是的一切；它還不是它所註定要變成的那獨特的事物，但它卻具有成爲

那個事物的手段，它能夠成爲那個事物。因此，在存在與不存在之間還有着一種存在能力（power of being）。變易的出發點之所以成爲它的到達點，既不是就它所是的東西這麼種關係，亦不是就它所不是的東西這麼種關係，而是就它所能夠變成的東西這麼種關係。

箭是在這裏（譬如說，在弓上）從純粹而簡單的存在的立場說，它並不在別個地方。但它卻也能夠在那裏（譬如說，在鴿的上）並具有到那裏去的手段。麵包是麵包；就它現在的狀況來看，就純粹而簡單的存在的意義來看，那就是說，就完全現實了的存在的意義來看，它不能是麵包之外的任何東西，它不是肉。但它卻能夠不再是麵包而變成肉。它身上有着某種東西，使它能在一一些決定的起因之作用下經過這種變易。

潛能或潛在

所以，事物並不是被它們所是的東西與它們所不是的東西所局限住並束縛住的。甚至當它們在這裏而不在那裏的時候，當它們是這個而不是那個的時候，它們都具有一種能力可以到那

裏去而不再在這裏，可以成爲那個而不再是這個。但是，祇要它們還是在這裏或還是這個，它們所具有的那種能力卻始終不過是並未確切顯現出來的能力而已。

它們身上的這種能力是某種現實的東西。譬如有一個人睡着。他既不能看，又不能說，又不能行走。但他卻不能因此就說是盲的，癱的，或啞的。他事實上能夠看，說，並行走。在他並不說話的時候，他卻仍保有說話的能力，他是在自己身上有着這種能力；但他如果變成一株樹或一隻鳥，那纔是違反自然了。再譬如一個在靜止中的彈球。它是不動的（並不在動）。但它卻並非因此就不能動的。它事實上能夠動。在它不動的時候，它仍保有動的能力，它是在自己身上有着這種能力；但它卻並不具有穿過一座牆的自然能力。存在能力並不是充分及首要意義的存在；但尚未具有存在的存在能力也並非僅僅是非存在。確切作爲存在能力看的存在能力，是既不能歸原爲非存在，亦不能歸原爲純粹而簡單的存在。它是一種跟這二者都不相同的東西，某種獨一的東西，哲學必須替它找一個特殊地位。正因爲事物能夠成爲它們所不是的東西，所以它們就是一種低級的方

這樣，我們已發現了一種東西，這東西是不配稱爲存在的，我們祇能就一種次要的、不恰當的意義把存在這稱號給予它，可說是彷彿給予它一種布施一樣，但這東西卻是現實的。這東西哲學家們是稱之爲潛能（potency）或潛在（potentiality）。

在用到潛能這個名詞的時候，我們必須留意着不要將意義弄得模糊。這裏所謂潛能，並不是當我們說某一項存在物是有能力的（is potent）這句話時所想到的那種潛能。這種潛能並不是一種主動的能力。會影響某種東西或會發生作用的能力，至少在被理解爲具有主動性的時候，卻正是跟我們現在所說到的這種能力或潛能絕對相反的東西，它不是潛能，而是實在（act）。我們現在所說起的這種潛能是完全被動的，不過是一種存在或變化之現實的能力而已。蠟在潛能上會接受印紋，水在潛能上會成爲冰或蒸汽。有些主動的能力（例如靈魂的種種機能）也可以正當的被稱爲潛能或潛在，但祇是就它們並不（或能夠不）發生實在作用這場合而言，或者說，祇是就它們單純是行動或作用之能力這場合而言。

實在

可是，既然存在能力雖並不是虛無，卻也並不是充分且首要意義的存在，所以我們必須替充分且首要意義的存在取一個名字，以跟潛在區別開來。哲學家們是把它稱爲實在 (act)。

我們在這裏也必須留意着要避免模糊。至少，我們所首要且主要的關心的並不是普通意義的 act (行爲)，並不是作爲或行動。行動或作用誠然是一種實在，是一種在實在中的存在，但它祇是所謂次要實在 (secondary act, actus operationis)。行動須以存在爲前提。首要實在 (primary act) 乃是存在之實在 (actus existentiae)，並且是作爲一種獨特事物的實在 (actus essentiae) 舉例說，一項物體在實在上是發光的，縱然在它並不照亮別的任何事物時都是如此。泥土一旦經過塑造，便是實在的。塑像，水在華氏表三十二度便是實在的。冰。任何事物，當它確實是某一項事物時，特別是當它生存着時，它總是在實在中。

所以，實在可以被定義爲嚴格意義的存在，就這說法的充分意義而言的存在，也可以說是具

備一切、的、決定的、或完美的、存在。反之、潛、在、則、是、可、能、成、為、決、定、的、可、能、成、為、完、美、的、可、能、成、為、具、備一切的東西；它不是一種存在，而是一種現實的存在能力。

我們必須留意着，不要企圖用我們的想像來想到實在與潛在這些概念。這些概念是祇有用理智纔能想到的。我們尤不能把潛在設想為某種多少是模糊的、不決定的、不活動的、隱藏在對象之中的實在存在。潛在本身就絕對不能用形象來表明。它並不是一種隱藏在事物之中的泉源或器官，亦不是一種預先塑定在事物之中的性格，如像一座預先由大理石塊裏面的紋路來規定了輪廓的想像中的雕像那樣，亦不是一種被阻塞或流產了的實在，如像一種被障礙物的阻力所制住了的努力或壓力那樣。它本身就是不能設想的（因為它如能被設想，它就必然要被設想為某種決定的東西。）我們必須經過與它有關的實在（那獨特的事物），那纔能設想到它實不過是成爲那個獨特事物的能力而已。

結論十七——存在，如就這名詞所表示的充分而完備的關係來考察，是可以分成嚴格意

義的存在或實在，與存在能力或潛在。

現在，我們所處的地位已可以瞭解變易了。變易的產物既不是出於實在的存在，亦不是出於虛無，而是出於潛伏的存在。換言之，效力起因的作用可以從主體的潛在性中獲得或抽取。在變易的出發點上所沒有的，做着它的到達點之特性的決定性（卽型式），正如火的作用會在水的潛在性（水是冷的，但能夠成爲熱的）中抽取那做着經過變易以後的水之特性的決定性（特種強度的熱）一樣。變易是從潛在到實在的過渡，或者更確切的說，按照一個我們以後所必須再說到的定義，變易乃是一項確切就其潛在性的關係來看的，潛在的事物之行爲。

事物中的實在與潛在

從前面所說的話我們可以申引着說，一切能夠變易的事物，無論它是在那一方面能夠變易，都是潛在與實在二者的混和。祇有天主沒有任何潛在性，因爲他是絕對不能變易的。他不能變易，

因為他是固有的存在本身，是存在之飽和。他具有種種的完備性，或不如說，他本身就已經是那種完備性。他是純粹的實在。

反之，其它一切事物的存在卻是太貧乏且薄弱了，不能同時現實它們所能夠是的一切。這些事物中的每一項實際上都有着範圍極廣大的許多可能性，但它們卻祇能現實這些可能性中的一小部分，而這種現實是憑藉變易來達成的。

這裏我們可以看到，第一物質那個模糊而神祕的概念（這個概念，我們在研究個別性質的觀念時就已經認識了），乃是在實體的秩序以內的純粹潛在的概念，這種純粹潛在能夠成爲任何物體，能夠成爲每一項物體，但它本身卻什麼物體都不是。它是純粹潛伏的原素，如果跟一個實在的原素（實體型式）結合起來，就可以構成一項獨特的有形實體，同時它又是實體變易的主體。

無論是在實體的秩序內或是在偶然的秩序內，一切被創造的存在都被潛在與實在這二者平分着。換言之，這二者係存在本身一樣，乃是超越的思想對象，它們軼出或超越了種別或範疇之

一切限制，且包含着一切被創造的事物。物體的實體乃是潛在（第一物質）與實在（實體型式）的混和。非有形事物（純粹精神）的實體則不是複合的，就構成它的性質或本質的那東西方面來看，它完全是實在。但它卻並不因此就能算是純粹的實在（在被創造的純粹精神的場合）因為這個實體（實體本質）如就其跟一切現實的東西或生存之終極實在的關係來看，卻本身仍然是潛在。純粹精神並非是從自己獲得其生存的；它們是不能存在的。

在另一方面我們又可以說，每一個偶然（白色、力量、美德等等）都是能決定主體的實在（偶然型式），不過有時就更進一步的決定性這關係來看，卻本身也會是潛在的。例如，理智是一個偶然（偶然型式），它的主體便是靈魂，不過就一種特獨的思想行爲這關係來看，它卻是潛在的。

我們到此時為止所認識了的一切概念，很清楚的可以照下面這樣的來分類：

非被創造的存在：天主自出的存在……

純粹實在

存在

被創造的存在

存在行為生存……

存在的那東西廣

泛意義的本質

主體是什麼

作為可理解者首要是什麼（嚴格意義的本質）與它所以生存的那東西

完全被局限住首要是什麼（個別性質）與它作為個別性質所以生存的那東西

首要存在的那東西行動的首要主體（本體身）

就一種獨特姿態……

偶然（偶然型式）

絕對的：第一實體

第二實體

第一實體

實體，在有形秩序內是潛在與實在的混和而本身又是被一切現實的東西之終極實在所實在化了的

由潛在與實在混和而存在的

由潛在與實在混和而存在的

這些公理的真實性：

在說明了上文的一切之後，我們祇消把潛在與實在的概念考察一下，就立刻可以看到下面

(1) 潛在不能脫離了任何實在而純粹狀態中生存着。這是顯然的。因為，既然生存是一種實在，潛在就祇能在一些於別方面是實在的存在之中生存着。(註二)

(2) 除了憑藉一種實在的存在，就什麼東西也不能從潛在被抽引到實在。潛在的東西，能夠獲得一種決定性或完備性而尚未獲得它的東西，在其尚未獲得它的場合，那就是說，在其尚在潛在狀態中的場合，就顯然不可能給予它自己以它所缺乏的東西。

(3) 實在先於潛在。這是前一個公理的推論。(註三)

(4) 潛在在本質上是跟實在相關聯的，且是爲了實在而存在的。的確，潛在定要跟實在相關聯着，它纔是可設想的(定要跟是白的相關聯着，我們纔能設想成爲白色的能力)同時，能夠具有決定性和完備性的東西，也祇是爲了那種決定性和完備性纔存在着。

(5) 實在與潛在屬於同一個秩序；那就是說，它們必須同時屬於實體的秩序，或同時屬於偶然的秩序。因為這是顯然的，每一個能同時完成並獨特的決定一個潛在的實在，都必須跟那個潛在屬於同一個秩序。舉例說，思想的活動是屬於偶然的秩序的，正如它所從出的機能本身一樣，而這機能正具有思想活動的潛在性。

(6) 萬物均按照它在實在中的性質而行動。既然活動是它所從出的主體所使之存在的，一種實在，所以它必須先假定（如公理 2 在所規定的那樣）那主體是實在的，而其實在性的度又必須高到能夠產生那種活動。有一句格言說，行動與作用表現着存在，這句格言實表明了用另一種方式來解釋的那同一個真理。

(7) 兩個實在的存在之合併不能產生某種自成一體的事物。我們所謂自成一體 (one of itself, unum per se) 跟偶成一體 (one by accident 相對) 乃是指構成一個單獨的存在，而不是若干存在之結合的那種事物，換言之，即是指由於其自身所藉以生存的性質而是一體的那種事物。舉例說，一個活的有機體自身就是一個單位，但一座機器或一座屋子卻是一

個偶然的單位，（註四）我們祇要弄清楚這個區別，那就可以明白，兩個實在的存在是構成了兩個存在，它們縱然合併起來，也決不能構成任何東西，而祇是一種存在之結合，那就是說，祇是一種偶然的單位。（註五）

關於這個實在與潛在的問題，我們又能發現哲學家們是分成了三大流派。阿里斯多德與聖多默一派教示着潛在與實在之間的區別，實在先於潛在，運動與變易的現實性，但存在應先於運動。它同時又說明，在天主（純粹實在）與其它一切事物（潛在與實在之混和）之間實有着一種絕對而無限的區別。

過分的理智主義（巴爾麥尼特斯、斯匹挪薩、赫格爾）不願承認潛在這個概念，因為它本身是模糊的。可是，如果一切存在的東西都完全是實在或純粹實在，那麼運動就成爲非現實的（巴爾麥尼特斯）或者相反的東西就成爲同一的（赫格爾）並且被創造物又必須具有跟天主同樣的性質（汎神主義）了。

反理智主義（赫拉格黎都斯、柏格森）同樣的不承認潛在與實在之間的區別，但那是因爲在這些哲學家看來，存在的概念是空幻的。可是，如果否定了存在而肯定變化或純粹變易，那麼純粹實在就不再能生存了；無論這一派的代表者如何努力的去避免他們的主張所必然會達到的論理，天主總一定具有了跟萬物同樣的性質（汎神主義）。

溫和的理智主義（阿里斯多德與聖多默一派）

事物中有潛在與實在。天主或純粹實在跟被創造的事物完全不同。

過分的理智主義

事物之中並沒有潛在。一切事物不是被吸收在純粹存在之中，便是被吸收在構成變化的矛盾之中，且被創造的事物是跟天主同一的。

反理智主義

既沒有實在又沒有存在。萬物均被吸收於變易或純粹變化之中，而天主則是跟事物同一或相連續的。

材料的與型式的實際的與型式的（或實在的）隱藏的與顯露的，在運用性的實在中，在表白的性的實在中。跟潛在與實在的概念相聯關，哲學家們常使用某一些術語，現在必須把這些術語的意義解釋一下。

我們剛纔已學懂了在潛在中的與在實在中的這兩個相關物的意義。未經雕刻的大理石乃是一座潛在的雕像；一到雕刻家給予它以他所預期的型式時，它就是一座實在的雕像。

（甲）跟在潛在中與在實在中這兩個語辭密切的關聯着，又有材料的（material）與型式的（formal）這兩個時常在哲學中見到的語辭。這兩個語辭是從證明了如下的事實的自然哲學（宇宙論）中借來的：每一個有形實體均由第一物質（在實體的秩序中的純粹潛在）與實體型式（或第一實在）這兩個原素混合而成。（註六）

材料的與型式的這兩個名稱已從自然哲學轉入於哲學的一切分支，它們係就比擬的意義一方面指示着本身是不決定而潛伏的，但做了接受一種決定性的主體的任何東西，另一方面則指示着本身具有一種能使它物決定實在化，並特種化的作用的任何東西，或指示着就一種獨特

姿態具有一種獨特性格的任何東西。我們已經看到（註七）我們把一種美德、科學、或機能的材料對象與型式對象這二者分辨開來，所用的亦正是這種意義。

從這裏乃特別的發生了材料的陳述與型式的陳述這二者間的區別。當我們並不把我們所說起的事物確切的當做具有着我們所用的字句所表示的性格時，我們是就材料的意義在說話；當我們在我們所說起的事物中所考察的並不是那具有這些性格的主體，而是這些性格本身以及它們在它身上所描劃的鮮明的輪廓與清楚的線條時，我們是就型式的意義在說話。這個區別是極端重要的。確實，型式的陳述應成爲哲學的經常目標；在另一方面，有許多在材料的意義上是虛假的命題，但在型式的意義上卻是真實的，反過來亦然。舉例說，上列那些命題若就型式的意義解乃是真實的，但就材料的意義解卻是虛假的。

一切存在的東西都是好的（祇要它是存在着。）

共同的福利總比個人的福利更爲可取（假定共同福利是就型式的意義被瞭解的，在這

場合靈魂跟天主相結合，那就是說跟一切被創造物之超越的共同福利相結合，就應比其它各種東西都更爲可取。）

居上位者應該時常被服從（祇要他們是居上位者，而他們所吩咐的又並不與更高級的居上位者之命令相違背。）

有一種人是天然的奴隸（如果奴隸這個字是就型式的意義被瞭解，當做是指註定着做勞力的或奴役的工作。）

各種美德都是穩定的。（如果我們僅僅考察它的作爲美德的質。）
知識是不會失誤的（祇要它確是知識。）

反過來，下面這些命題祇有夾在某一種上下文之中，且就材料的意義來瞭解纔是真實的：

（註八）

這幅畫是『馬奇之崇拜』(the Adoration of the Magi)。

這部書是比塔哥拉斯的哲學。

語言是給予人以隱藏他的思想的。

哲學是驕傲的。

不列顛憲法是好的。因為它是不合論理的。

(乙) 我們必須留意着把在潛在中跟實際的(virtual)這說法分辨開來，因為這二者是指示完全不同的事物。(註九) 一項事物如果是包含在另一項更高級的事物之中，不是在它自己的存在或它自己所專有的決定性(它自己的定型formality)之下而是在別一個存在或決定性(別一個定型)之下，所以它是按照它所具有的完備性之實效(virtue)或程度而確實在那裏存在着，但並不是就型式的意義或實在的意義在那裏存在着，那麼，這項事物就可以說是實際的，或在實際上生存着。在這場合，它所存在於其中的那個存在，對於它卻並沒有潛在的關係，反之，那

個存在卻是就一種更高級的方式在實在中。那個存在的優越性可以算是一個障礙，使得它在實際上所包含的那個事物不能連同其自己所專有的低級的決定性（定型）一起呈現出來。

這樣，一切有形對象的完備性實際上都生存於天主身上，結論實際上是包含在前提之中，部分的生命實際上是生存在一個有機體的生命裏面。

（丙）我們現在必須注意到這個事實：隱藏的（implicit）與顯露的（explicit）這二者之間的對照，決不能跟實際的與型式的（實在的）這二者之間的對照混爲一談。一項隱藏的包含在另一項事物之中的事物，可以在那裏就型式的或實在的意義存在着，而不是實際的存在着；但它是就一種混亂的方式呈示着的，被包裹且躲藏着，猶如一朵花躲藏並緊縮在蓓蕾裏一樣。舉例說，在伯多祿是一個人，這真理之中，是隱藏的包含着伯多祿是一個理性動物，那更進一步的真理。（丁）最後，一項就型式的意義並顯露的提出來的事物，又可以就兩種不同的方式在實在中。舉例說，有一個人，在儘可能快的跑着以逃避他的敵人。如果我說他在逃走，我就說出了他在表白的實在中（in express act, in actu signato）所做的事情（他在做的事情可說是由他

的意圖來強調或表白了的。可是，如果我說他是在增加他呼吸的速率，那麼我祇是說出了他在運用性的實在中 (in accomplished act, in actu exercito) 所做的事情。

同樣的，一個人在讀着宏薩核 (Ronsard) 拉馬核底訥 (Lamartine) 或維克多核·露俄 (Victor Hugo)，而祇是在數他們用到 *aimer* (愛) 或 *chérir* (嫖愛) 這些字的次數，這個人當然可說是在讀着那些詩人，且是就型式的意義並顯露的在讀着他們，但那並不是他在意圖中所要做的事情。反之，當我們考察到他讀這些詩人的目的時，我們就必須說他是在準備寫一篇關於風格音調的文學批評文。我們可以說，他是在事實上或在運用性的實在中讀着那些詩人，但在表白性上或在表白性的實在中則是在準備寫前述的那篇文章。

又，當我們反覆念着 *lilia agri non laborant neque nent* 這句話，並僅僅想到那句子的意思時，我們在表白性的實在中所認識的東西便是田野間的百合花，並且它們是就既不耕作亦不紡織這姿態呈示於我們的心靈的。但同時我們在運用性的實在中所認識的，卻是 *lilia* 那個主位複數名詞；不過要是我們回過來將這句子作文法的分析，那麼那個主位複數名詞卻會成爲

我們在表白性的實在中所認識的東西。

那就是說，在表白性的實在中，這個用語是用在這樣的事物身上，這類事物乃是當它們做着特別爲它們而形成的理智之概念或意志之意圖的對象，象並這樣的在實在的項目下或在它們的名字所表白的實在的基礎上被呈示於心靈或產生出來的時候，爲理智或意志所關注的。反之，當它們由於別項事物的機會，且自身並沒有意圖的被呈示於心靈或產生出來的時候，那我們就說它們祇是在運用性的實在中呈現着。

(註一) 舉例說，在一個實體變易中，第一物質（它不是一個存在，而是一個潛伏的存在）乃是經過變易的主體，它先是跟一個獨特的實體型式相結合而構成了一個獨特的物體或獨特的存在，然後纔能跟另一個實體型式相結合而構成某種別的物體。

(註二) 因此，第一物質不能被某種獨特的實體型式所實在化而分離的生存着。同樣的，就跟存在行爲的關係來說，本質乃是一種確實跟生存不同的潛在，但由於生存而成爲實在的。

(註三) 這個公理乃是上文已經肯定了的另一個真理之玄學的解釋：存在先於變化或變異。絕對的說，這是真實的。另

一方面，在物質因果關係的秩序中，却是潛在先於實在，變化先於存在，種子先於樹木。但種子本身却仍須以產生它的樹木為前提，而在整個過程開始時又須以「第一起因」之實在性為前提。

(註四)無疑的，如果你毀壞了機器或屋子的統一性，你就毀壞了那機器或屋子，但你並沒有毀壞了它所以組成的那些性質（或實體，如鉄、鋼、磚等等。）反之，如果你毀壞了一個有機體的統一性，那你就毀壞了它本身的性質（實體。）

(註五)這個公理在自然哲學中，特別是在心理學中，實扮演着重要的角色。例如，笛卡爾派有一個概念，以為靈魂與軀殼是互相獨立的，是兩個完全的實體，這個概念就不能解釋人類之實體的統一性，因為兩個完全的實體乃是兩個實在的存在。

(註六)見上文第一八五至一八七頁。

(註七)見上文第一一二頁。

(註八)有一點頗關緊要，我們應該說明，哲學因為已放棄了經院哲學的術語，所以加嚴的傾向於就材料的意義而不就型式的意義來使用各種名詞。從這裏乃造成了許多提出得很壞的問題，以及一大堆的誤解，這誤解不僅發生於近代哲學家們自身之間，更多是發生於近代哲學家與古人及其型式性的術語之間。

還有一層也可以看到，有一些就材料的意義來瞭解的哲學名詞，已獲得了一種跟它們的原意完全不同的意

義。且把對象 (object) 這名詞來做一個例子吧。在古人看來，對象意思是指放在心靈面前，或呈示於它的東西，是就型式的意義作為對象來考察的。所以一些想像的存在，例如噴火怪，就可說是客觀的 (objectively) 或作為呈示於心靈的對象而生存着，但並非現實的，或作為生存於心靈之外的事物而生存着。反之，近人却把對象理解為被呈示於心靈的事物本身或主體，因此，客觀的生存着，就跟現實的或在心靈之外生存着沒有不同了。

(註九) 可是要注意潛伏的 (potentially) 在潛伏中的 (in potentia) 這語辭有時也會不恰當的就實際的 (virtually) 這意義被使用着。

八 神證學（自然神學）

玄學所研究的是作爲存在的存在，但正爲了這原故，所以不得不研究存在的起因。因這理由，玄學的最高分支，也可說是整個玄學建築的牆頂石，就得跟那位即係固有存在本身的天主發生關係。玄學的這個分支是稱爲自然神學（*natural theology*），就天主爲自然理性所夠得到這限度內，或換一個觀點來說，就天主做着事物的起因及自然秩序的創始者這限度內的，關於天主的科學。自從萊魄匿次以來，這種科學又有了一個較不恰當的名稱，叫做神證學（*theodicy*）。

萊魄匿次曾在他的『神證學』一書（一七一〇年）中努力擁護聖主，以對付懷疑派（特別是稗勒 Bayle）的攻擊。從那時候起，神證學這名稱（從語源來說，意思即爲天主之證辯）就被用來表示以天主爲研究對象的那個哲學分支。但這個名字是可以反對的，理由有二：第一因爲天主之道實無須由哲學家來證辯；第二因爲天道與惡的問題既不是自然神學所要處理的僅有的問題，亦不是它所要處理的最重要的問題。

自然神學所討論的首要問題，顯然是那些跟天主的存在本身有關的問題。

因為在事實上，天主的存在並非像馬勒勃、杭施和本體論者們所相信似的是我們所立刻就能見到的，亦不是先於心靈之任何散漫活動的；我們要明白見到天主的存在，是必須憑藉一種理智作用，這種作用正最最是人類所特有的活動，即所謂推斷；並且，爲要把握那種確定性，推理決不能僅僅從完備存在的觀念或概念中發展出來（這是聖安素 St. Anselm 和笛卡爾的本體論法），而必須從一些其存在已絕無疑義的確定了的事實中發展出來。聖多默重理着過去的整個傳統，用五種不同的論據來說明了天主存在着。這個結論是如何絕對必要的使人類理性非接受不可。在世界上存在着有運動或變易；有新產生出來的存在與事件；有存在而能夠變得不存在的事物；有分成各種程度的完備性的事物，它們那以存在來構成的完備性卻多少是有限度的、模糊的，且混和着不完備處；有會走向一個對象或目標去的非理性生物，這不僅可以由宇宙之複雜的體系與活的有機體之結構來證明，並且還可以由每一個動力之產生其特種作用的單純性癖來證明。祇要一看這種種事實，我們就不得不——因為我們不得不在一種生存之終極解釋前

面停住，否則就將陷於荒謬——承認有一個起因，它推動別的東西而自己不被推動，它做着別的東西的起因而自己沒有起因，它不能沒有生存，它在自己的純粹性中包含了事物各以或大或小的程度分享着的完備性，它具有有一種理智，而這理智又正是一切生物的終極基礎及一切事物的第一原素，這樣一種起因我們是稱之爲天主，它是純粹的實在，是從自己 (a se) 獲得其生存的。換言之，存在本身便是它的性質或本質，它是固有存在本身，是存在者。這個結論對於哲學家實隱含着許多最崇高的玄學真理，它卻可以極簡單的憑藉常識來獲得，因爲常識確實是人類瞭解力之最基本的自然作用，要否定常識，就非否定理性本身及其諸首要原則（同一或非矛盾律、充分理性、因果律）不可；並且哲學史已經很清楚的表明了，我們的心靈是祇能在下面這二者間選擇其一：『真正的天主或極端的無理性。』（註一）

神證學還有一種任務，它要說明我們是用那一種樣子的知識來認識天主的，且要就適當的程序研究他的性質與各種完備性，特別是他的統一性、單純性與不可變異性，這些東西都是立刻可以從並非得諸它處的生存（自出性）之完備性中演繹出來的，而這種自出性又正是純粹實

在的基本性格，並且這些東西又能最清楚的證實了他是絕對的且在本質上跟世界不同；此外還要研究他跟世界的各種關係，他的知識，他的作爲創造者與推動者的活動，而最後則要研究那些包含在神明對於意外事件的先見之中的問題，特別是人的自由行爲，以及那些因宇宙間有惡的存在而發生的問題。

阿里斯多德與聖多默一派教示着說，天主是由自然理性就比擬的方式爲我們所知，所以我們能在被創造物的鏡子裏看到那些神聖的完備性（存在、統一、善、智慧、愛、等等），而無須承認天主與被創造物之間有任何性質的統一，共同的尺度，或比例，或任何種類的混合或混同。這個教義是跟兩個相反的錯誤都對立的：一個是不可知主義者（agnostics）的錯誤，他們認爲神聖存在非我們的理智所能見到。而天主又非理性所能知（懷疑派，現象主義者，像孔德和斯班塞之類的實證主義者，整個的康德派）另一個是汎神主義者的錯誤，他們是把神聖存在跟被創造物的存在混爲一談了（巴爾麥尼特斯，赫拉格黎都斯，迴廊派，斯匹挪薩，勒星和康德以後的日耳曼玄學家，近代主義者與內在主義者（immanentists））。

阿里斯多德與聖多麥哲學

天主係就比擬的方式爲人所知，且跟被創造物絕對不同。

汎神主義

天主與被創造物混同。

不可知主義

天主不可知。

(註一) 加夷古·拉癩杭日，「天主，他的生存，他的性質」(Dieu, son existence, sa nature) 聖多麥，第三版，一九二〇。

九 藝術哲學 倫理學

實踐科學的目的，並不是爲要認識而認識，而是爲要憑藉某種行動而獲得人的福利（這行動又並不是純粹的認識真理的行爲）。但所謂人的福利，卻可以就兩種不同的意義來瞭解：它或者是這種或那種獨特的福利，或者是本身做着人的唯一福利的，我們也可說是決定人生的意義的那種福利。

藝術哲學

從第一個立場（即獨特福利，而不是人生絕對福利的立場）說，在多種跟人的福利有關的實踐科學之中，我們已經指出，（註一）實沒有一種可以算是哲學。因爲在這些科學之中實沒有一種，打算就實踐秩序內的最高起因的關係，那就是說（因爲在實踐秩序內，所追求的目的或目標那完成了起因或原則的任務），就最後目標（人的絕對福利）的關係來調節人的行動。

同時這些實踐科學也不能算是嚴格意義的科學，因為它們並不用證說的方式來進行，並不是從前提推演出結論來。它們與其說是科學，卻還不如說是藝術；它們是直接屬於廣泛的藝術的範疇，而不是屬於科學的範疇。

藝術之本質的性格，如就其完全的延展來看，乃是要指示我們應如何製作某種東西，使之能照其所應該的樣子構造、形成、或排列起來，使之能獲得完美或完善，但這完美或完善卻並不屬於那製作者，而是屬於他所製作的對象本身。因此，藝術之所以屬於實踐的秩序，乃是就它指示我們如何製作某種東西這意義而言，我們所考察的並不是我們應怎樣利用我們的自由意志，而是那作為作品的作品本身應就那一種方式被製作出來。這樣我們可以說，藝術是關於擬被製作的東西，即被製作物 (facibile, poieton)。

製作之這種型式性格首要是在人所產生或製成的物質對象（嚴格意義的被製作物）中現實的。但就一種較廣泛的意義說，我們也能在一種純粹精神性的作品中發現它。在這場合，它就超越了作為實踐的實踐的範圍，如果實踐是跟思索相對立且是指示着一種純粹認識之外的活

動的話。就這種意義看，所以在純粹的思索秩序中也有着製作（一個論據的型式，一個命題，這些都是作品，不過它們是思索理性的作品，）所以有一種藝術是思索的藝術，例如論理學。

可是，爲要確立一種藝術與製作之一般理論，我們卻必須求助於人類知識之最高又最普遍的概念與原則。所以這樣一種理論是屬於哲學的領域。

被這樣下定義的哲學，它的職分確是實踐的，因爲它跟製作有關，而它的對象便是。要從上面來安排實踐教訓的各分支。可是，既然它就嚴格意義說是一種科學，它就不能在本質上是實踐的；由於它的對象及進行方法，它在本質上應仍是思索的。並且它離開實在的實踐又非常遙遠。真的，它不僅跟藝術規律在一種擬被製成的獨特作品上的應用無關，同時它所定下的規律又是太過一般了，決不能作這種切近的應用，且不能正確的被稱爲嚴格意義的藝術規律；因此，它祇是就一種不恰當的意義且非常不完備的可以算是實踐的。

祇有那些個別的藝術（在本質上是實踐的研究之分支）纔具有充分詳盡的規律，可以直接應用到一種獨特的作品上去，而那些規律的應用卻是那些藝術所獨有的。進一步說，各種藝術

因爲並不具有哲學家所能認識的任何普遍性格（祇除了它們是藝術這個事實），所以它們差不多就完全避過了哲學的管轄；不過美術是除外的，它們的對象，美，因爲本身就是普遍的且非物質的，所以能使哲學有效的行使它那最高裁判者的職權，雖然是從一個遙遠的高處來行使。

如果我們要把哲學的這個分支準確的描寫出來，我們應把它稱爲製作之哲學（philosophy of making），但我們仍將把它簡單的叫做藝術哲學（philosophy of art）（註11）在這裏，我們首先必須追究，如果藝術確實像聖多默所教示的那樣是一種實踐理智的美德，那麼它的性質是什麼，它又如何能一方面跟思索的美德（對首要原則的瞭解知識智慧）另一方面又跟道德的美德（特別是謹慎這種美德）分辨開來；必須追究藝術應如何劃分，不同的藝術應如何歸類；最後又必須追究那些以美爲對象，且因此在藝術中占有一個高級地位的藝術（美術）之首要原則及特異條件是些什麼，雖然這些原則與條件單純是屬於最高且最一般的秩序的。

以獲得人的無條件的福利，他的絕對福利，爲目的的實踐科學，便是道德的科學或倫理學。既然它的顯著對象並不是人所產生並製成的作品之完備性，而是那主動者本身的福利與完備性，或他對於自己的機能的自由利用，所以就這種嚴格意義說，它是行動的科學，是人類行爲的科學（用術語來說，是 *agibile* 或 *Praktion* 的科學，那就是說，能自由利用我們的機能的科學，祇要那利用法是自由的。）

倫理學的實踐性並不亞於任何嚴格意義的真正科學所能達到的程度，因爲它不僅教示着那些祇能遙遠的應用的，最一般的規律，同時還教示着那些能應用於擬被完成的獨特行動的，獨特的規律。

但同時這種科學所矚目的卻不是某種獨特的次要目標，而是人的最後目標（絕對福利，）實踐秩序中的最高起因。所以它是一種哲學。它無條件是實踐的哲學。

附註——雖然倫理學的實踐性並不亞於任何嚴格意義的科學所能達到的程度，我們卻決不能因此就以爲它在本質上是實踐的（真正而確切的說，沒有一種科學會在本質上是實踐的，）

或以爲它已儘夠能使人們正常的行動。誠然，它供給了一些能直接應用於獨特場合的規律，但它卻沒有力量可以使我們能在獨特場合如我們所該當的那樣經常應用這些規律（註三）而無視於從我們的情欲生出來的困難以及物質環境的複雜性。因此，在其終極對象（人類行爲的知識）及進程序序（從真理之前提演繹出真理來，而不是促人行動）方面，它仍然在本質上是思索的，所以祇有用一種不恰當的意義來說纔能算是實踐的。如果人在行動的秩序中要行爲正當，那麼道德科學就必須由謹慎（*prudence*）這種美德來做補充，這種美德，如果我們能利用它，就能使我們常是正確的判斷。那我們所應做的行爲，並使我們常是願做。那我們所這樣的判斷爲正當的事情。

在另一方面，倫理學祇供給着在自然秩序內的人類品行的規律，且祇是就可算是人類最後目標（如果那目標是一種自然的幸福）的那東西的關係而供給的。但在事實上，既然人的最後目標乃是一種超自然的福利（並不是憑藉作爲人類理性的人類理性之不完備的知識，而是憑藉神聖本質之至福的令人神化的幻象來具有的天主），既然人的行動必須就這種超自然目標

的關係來加以調節，這樣纔能使他達到它，所以倫理學或哲學的道德就顯然不足以將人類爲要的行爲正當所需要知道的一切都教示給他。它必須由默示的教訓來加以補足並提高纔對。

實踐的這形容詞，如用在倫理學上面，意思並非祇是說以一種單純的知之外的活動爲其目的。（就這個意義說，實踐的這個字無論是用在藝術上或是用在道德上，都是跟思索的這個字相對的；）但更嚴格的說是關係於行動與行爲（跟 *poieton*，藝術的特異領域，相對照的 *praktion*，道德科學與道德美德的特異領域。）

實踐哲學所必須首先答覆的基本問題乃是：從自然秩序的立場說，人的最後目標或絕對福利是用什麼造成的？隨後它就必須研究人因以走近或離開他的最後目標的行動，先要考驗那些行動的性質與內部的機制，隨後又要考驗什麼東西構成了它們的道德性格，那就是說，什麼東西使它們成爲在道德上是好的或壞的。因此，倫理學必須就其本身來研究這些行動的最高規律（處理永久法則與自然法則的那些問題）與它們的切近的規律（跟良知有關的那些問題）

它又必須研究那些行為所自出的內在的原則，即道德上的美德與惡德。

但既然倫理學是一種實踐科學，它就決不能以這些普遍的考察為滿足；它必須進而考察人類行為及其規律之更獨特的決定性。所以它就不能不極詳盡的研究調節人類品行的那些規律，先是就它們跟主動者本身的福利的關係來研究，其次是就它們跟別人的福利的關係來研究（因而要牽涉到正義這種美德）。

那後一種研究又引進了許多最重要的問題，這些問題係關於所謂自然權利那東西，先要處理人對天主的責任（一個自然宗教（註四）的問題），其次又要處理人對同類的責任。這裏又要討論到一些跟作為個人的人有關的問題（個人的權利，例如財產權）以及一些跟作為一個自然整體之構成分子的人有關的問題，這種自然整體（例如家庭與政治社會）的同共福利，正是個人所應該為之服務的（社會的權利）。

阿里斯多德把道德的科學，即人類品行的科學（廣泛意義的倫理學）分成三個部分：作為個人的人的行動的科學，倫理學（嚴格意義的）；作為家庭社會一分子的人的行動的科學，經濟

學；作爲城邦（公民社會）一分子的人的行動的科學，政治學。（註五）

關於倫理學的基本問題，即人的最後目標的問題，我們最後一次發現各哲學流派又可以約略的分成三類。

阿里斯多德與聖多默一派教示着說，整個道德生活都依賴着人對於他的最高福利或幸福的嚮往，並且這種幸福所以構成的那對象便是天主。同時我們又不應該爲了我們自己，而應該爲了天主本身而愛天主（正因爲他是我們的最後目標，那就是說，爲了它自身而不是爲了其它任何事物而被願望又被愛的那目標。）

有一些流派以爲人類品行的目標與規律乃在於快樂（享樂主義 *Hedonism*，阿黎斯底布斯，伊壁鳩魯），功利（功利主義 *utilitarianism*，邊沁 *Bentham*，約翰·斯丟厄忒·密爾），國家（赫格爾與社會學家們），人道（荷鉅斯忒·孔德），進步（赫勃忒·斯班塞），同情（蘇格蘭派），憐憫（叔本華），或超人_之生產（尼采），這些流派是將某種被創造的東西認做了人的

最後目標，所以把人貶抑到了他自身之下的地位去。

有一些流派要求着說美德（迴廊派、斯匹挪薩）或責任（康德）是自足的或因爲美德本身就是幸福，或因爲追求幸福是不道德的，這些流派是將人本身認識了人的最後目標，因此雖然彷彿是將人神化了，但實際上卻像前述的那些流派同樣的把人貶抑到了他自身之下，因爲人的偉大性是由這個事實來構成的：他的唯一目標乃是而非被創造的福利。

多默派哲學（幸福或最高福利的倫理學）

人被趨歸派於他自身之外的一個最後目標，而這最後目標便是天主。

將人貶抑的諸道德體系

人被歸派於他自身之外的一個最後目標，而這個目標乃是某種被創造物（享樂主義、伊壁鳩魯主義、功利主義等等）

將人神化的諸道德體系

人並不被歸派於他自身之外的任何最後目標，他自己的美德即是他的最後目標（迴廊主義）或他的善並不依賴於任何他爲之而產生的福利（康德主義）

這樣，在哲學的每一個大問題上，阿里斯多德和聖多默的學說，如比到其他哲學家的學說，都顯得像是兩個相反的錯誤之間的高峯一樣。這是一個證實這學說之真實性的加添論據，可以給加到前面所闡明的那些論據中去。（註六）

的確，有一種哲學是以其平庸性來保持着兩個相反的錯誤之間的執中之道且掉落到兩者之下，它必須從兩者都借用着材料纔能建造起來，把兩者互相平衡，用任意的選擇來把兩者混和着而並沒有一個指導原則在做照明（折衷主義，*eclecticism*），在這樣的哲學中是發現不出真實性來的；真實性必須到這樣一種哲學中去找尋，它是以其優越性來保持着相反的錯誤之間的執中之道，它能控制兩者，使兩者顯得祇是從它的統一體上掉落並分離下來的片段而已。因為這是明白的，如果這種哲學是真實的，它就必須使錯誤所祇是部分的見到的，又用一種偏見來歪曲了的東西充分顯露出來，且這樣的用它自己的原則並在它自己的真實性的照明下，來將錯誤所包含而不能辯別的任何真實性都加以判斷並把握住。

(註一) 見一六三頁

(註二) 現在變得流行的美學 (aesthetics) 這名詞，如用在這裏卻雙倍的不正確，近代著作家們把這個字瞭解為美與藝術的理論，彷彿藝術哲學方是處理跟就其本身來考察的美有關的諸問題的場所（這類問題實屬於本體論），又彷彿藝術僅限於美術似的（這個錯誤實將整個藝術理論都損壞了。）並且，aesthetics 這個字從語根來說，是出於感覺 (aisthanomai = 感覺) 而藝術 (美也一樣) 卻既是感覺的材料，亦同樣程度是理智的材料。

經院哲學的教科書並不一定別立一文來講藝術哲學，它們或是祇在心理學裏研究這些問題，或是在倫理學理研究着，以便更清楚的解釋謹慎這概念。如果我們泥定了那個將科學就其型式對象來區分的獨一立場，那麼我們就必須把藝術哲學也像倫理學本身一樣的歸類到自然哲學之下去。但如果我們採取了科學所趨向的目標這個較廣泛的立場，那麼我們就必須把實踐哲學跟思索哲學分辨開來，同時在實踐哲學本身之內，還同樣的必須把製作的哲學跟行爲的哲學分辨開來（參看原著者的『藝術與經院哲學』 art and scholasticism）。這種處理法可以有兩重的便利，一方面可以符合於一個非常顯著的近代思想傾向，這傾向便是用一篇特殊論文（美學）來講藝術理論，另一方面又可以回到阿里斯多德的一個基本分類法上去。阿麥蘭（前舉書第八一頁起）曾

替阿里斯多德對這問題的真正意見作了一個可信的辯護，以對付亞勒爾 (Zeller)。

(註三) 反之，那些在本質上是實踐的科學（那藝術）本身倒能把它們的規律應用到獨特場合上去。這些科學，嚴格的說，是實踐的，但並不是嚴格意義的科學，而祇是不恰當的給這樣稱着。

所以實踐性有許多不同的程度。藝術哲學並不供給能直接應用於獨特場合的規律。它祇能就不恰當的，非常不完備的意義說纔能算是實踐的。

倫理學並不應用，可是卻供給了一些能直接應用於獨特場合的規律。它的實踐性決不亞於一種嚴格意義的科學所能達到的程度，但嚴格的說或就完備的意義看，它仍不能算是實踐的。

各種藝術（例如醫學或工程學）的對象是某種應被作爲的東西，它們供給了能直接應用於獨特場合的規律，且實在的應用着那些規律，但祇是使我們能夠判斷應做些什麼，並非使我們願意去做它（因爲藝術家可以犯錯誤而仍然是一位藝術家，因爲他會願意犯這錯誤）。它們就嚴格的高義說是實踐的，但並沒有達到最高程度的實踐性。

最後，謹慎（它的對象也是某種應被作爲的東西）卻能把道德科學與理性的規律應用到獨特場合上去，它不僅教示我們去判斷應做的行爲，並且還使我們照我們所該當的那樣去使用我們的自由活動（因爲謹慎的人，如作爲謹慎的人，就時常會願做那正當的時情）。它嚴格的說是實踐的，且達到了最高程度的實踐性。

(註四) 即離開起自然秩序(事實上, 人已被提高到了這個秩序中去) 以後所變成的那樣的宗敎。

(註五) 關於這一點, 見『尼哥馬庫斯倫理學』陸, 九, 一一四二a 九; 『歐特模斯倫理學』壹, 八, 一一二一八b 一三, 及『政治學』的頭兩章。參着阿麥蘭前舉書第八五頁。

(註六) 見九六——九七頁



結 論

哲學是這樣的分成了三個主要部分：論理學、思索哲學、實踐哲學；或者，如果我們再把這三大類分成小類，則可以分成七個重要部分：小論理學、大論理學、算學哲學、自然哲學、玄學、藝術哲學、倫理學。這個秩序可以用下表來說明：

(一) 論理學

1 小論理學或型式的論理學：推理的規律
2 大論理學或材料的論理學：推理的材料

3 算學哲學：

量
物質世界

宇宙論

(二) 思索哲學

眞理

(認識論)

心理學
批判論

5 玄學：

一般的存在
自出的存在

(自然神學)

本體論
神證學

(三) 實踐哲學

6 藝術哲學製作

7 倫理學或道德哲學行動品行

把哲學分成思索的與實踐的兩種，並不是根據各種哲學科學的特種性格，而是根據它們所追求的目標。如果目標僅僅是智識，那麼這哲學便是思索性的，如果目標是人的福利，那麼它便是實踐性的。

各種哲學科學如就其特種性格的立場來分類，(註一)那麼倫理學(它處理道德的美德，它的型式對象乃是人類行動)與藝術哲學(它處理實踐理智的美德，它的型式對象乃是人類製作)便祇是人的科學之分支，而人的科學本身則又屬於自然哲學(雖然它也參加在玄學中)。從這個觀點看，我們所能承認為各個分明的哲學科學者，就祇有論理學、玄學和自然哲學，此外還有算學、哲學，如果我們不把它當做玄學或自然哲學之一小支。

(註一)這種分別在本質上是依照所研究的對象之抽象性程度或非物質性程度而定的。



中華民國三十六年十一月初版

◆(25742)

甘露叢書
哲學概論 一冊

An Introduction to Philosophy

定價 國幣 捌元

印刷地點外另加運費

J. Maritain

戴明經 我

吳秋 熊原

葉國秋 理會

中國公教真理學會

香港公教真理學會

上海河南中路

朱經農 商務印書館

商務印書館

版 翻
權 印
所 必
有 究

原 著 者
譯 述 者
主 編 者
合 輯 者
發 行 人
印 刷 所
發 行 所



0
72
79*

著者(法)馬里旦撰

Author

戴明我譯

書名

Title 哲學概論

書碼 101

Call No. 8355

登錄號碼

Accession No. 026672

日期 Date	借閱者 Borrower's Name	日期 Date	借閱者 Borrower's Name
11 21	張君		
12 23	張君		
12 25	陳君		
3 8	張君		
2 31	張君		

國立中央圖書館

書碼 101
8355

登錄號碼 026672

國立中央圖書館



0026672