

五理斯多德

百 科 小 叢 書

亞 理 斯 多 德

范 壽 康 著

王 雲 五 主 編

商 務 印 書 館 發 行

中華民國二十二年十月初版

(一〇九三四)

百叢書 亞里斯多德一冊

每冊定價大洋叁角

外埠酌加運費匯費

著 者 范 壽 康

主 編 兼 發 行 人 王 雲 五

印 刷 所 上 海 河 南 路 商 務 印 書 館

發 行 所 上 海 及 各 埠 商 務 印 書 館

版 翻 權 印 所 必 有

亞里斯多德目次

第一章	亞里斯多德的傳記	一
第二章	亞里斯多德的論理學	七
第一節	原理論	八
第二節	方法論	一九
第三章	亞里斯多德的形而上學	二二
第一節	概論	二二
第二節	各論	二六
第四章	亞里斯多德的自然哲學	三四
第一節	概論	三四

第二節 各論	三六
第五章 亞里斯多德的生物學	四六
第六章 亞里斯多德的心理學	五一
第一節 概論	五一
第二節 各論	五四
第七章 亞里斯多德的倫理學	六〇
第一節 序論	六〇
第二節 各論	六二
第八章 亞里斯多德的政治哲學	七〇
第九章 亞里斯多德的藝術哲學	八二
第十章 亞里斯多德的認識論	九〇
原典翻譯及一般參考書	九四

亞里斯多德

第一章 亞里斯多德的傳記

亞里斯多德 (Aristotle) 的一生，大概可劃分為四個時代，就是幼年時代，求學時代，遊歷時代，和教師時代。所謂幼年時代，是指從他的出生到入柏拉圖的學校為止的期間而言，大約有十七年之譜。亞里斯多德的出生，是在西歷紀元前三百八十四年，這一個事實，據現今一般學問家的研究，是認為正確的。

他的父親，尼可麥霍斯 (Nicomachus) 是希臘醫術的開祖的後裔。他的家族大概是在西歷前八世紀的末年或七世紀從美賽尼亞地方移住到哈爾克司地方的。這樣亞里斯多德是生在醫家，而照當時希臘的習慣，生在醫家的人，當然應該繼續這一種家業的；從這一點看來，他對於自然

科學，尤其是生物學，抱有異常的興味的這件事，可以說是不是偶然了。

然而關於亞里斯多德的幼年時代的記錄殘存在世界上的，簡直可以說是沒有，所以對於這一時代他所受的教育，以及他的一般生活狀況，我們無從知道他的底細。祇有他從小就失了兩親這件事，是向來被人傳說着。兩親死後，他受親戚潑羅克賽納司的撫養和教育。等到後年，他把潑羅克賽納司的兒子當做養子，這就是爲着報答幼年時代所受的恩惠。

第二個求學時代，是指從亞里斯多德十七歲遠遊雅典入柏拉圖 (Plato) 的學園的時候起，到柏拉圖的死亡爲止的期間而言，也就是指從西歷紀元前三百六十七八年起到三百四十七八年爲止的二十年間而說的。當時雅典的教育界裏面，有兩個偉大的勢力對立着，一派是注重修辭學和政治學的教授，還有一派，是注重純理哲學和政治哲學的教授，而後一派的主持者，就是柏拉圖。亞里斯多德仰慕柏拉圖的人格與學說，就入了柏拉圖的門牆，他想在柏拉圖的學園裏面，獲得當時希臘最高的教育。他在學園，異常努力，所以對於學問，進步極速。亞里斯多德的見解，等到後來，與柏拉圖的學說雖多出入，但在求學當時，亞里斯多德對於師說，態度極爲忠實，不敢越雷池一步。

因此，柏拉圖對於亞里斯多德也極推重，尊爲學園的「講師」。有時并且稱他做「學園之心」。這一種關係，在當時的亞里斯多德的著作（這一類著作，現在已多喪失。）上面反映着。這一類著作，從內容講來，完全可以說是「柏拉圖的模仿」。在這一時代的，他的著作上面，可以認爲將來他的獨得的學說的萌芽的地方，固然也是不少；可是從全體看來，獨創的精神，與批評的思索，究竟不能算爲豐富。但是，這是單就哲學方面而言，在這二十年的中間，他除研究哲學服從師說之外，對於柏拉圖所不十分看重的自然科學，仍舊繼續研究着。

第三個遊歷時代，是指從西歷紀元前三百四十七八年起，到三百三十四五年爲止的十三年間而說。在這個時代亞里斯多德爲着柏拉圖的死亡，和學友間的意見的不合，離開雅典，遊歷到亞梭司方面。在亞梭司地方，他與同志，另開了一個新的學園。他在亞梭司的三年的生活，在他個人關係頗爲重大。他的結婚，是在同地舉行的，他在亞梭司所娶的這個妻子，生了一女，等到亞里斯多德重返雅典，他這個妻子，不幸死亡。其後他再娶一婦，同生一子。我們對於亞里斯多德的家庭生活所能知道的，祇有這些。他在亞梭司住了三年以後，因受他的好友的勸導，又遊歷到米堆來納地方，在

亞梭司和米堆來納的時候，亞里斯多德對於生物學的研究，造詣是更深的。

在西歷紀元前三百四十二三年的左右亞里斯多德受了馬其頓王斐立潑的招聘，就到了馬其頓的首都。他的任務就是爲着充當亞立山大大王的教師。當時亞立山大大大王年齡不過十三，亞里斯多德對於這一位負有偉大的使命的少年，曾經施以怎樣的教育，這一點惜乎典籍殘缺，我們無從知道一二，可是，照我們的想像，當時一般希臘教育上所注重的荷馬（Homer），及悲劇詩人的研究，也許是當時他教授大王的主要科目；而在這一種文學的教育以外，他對大王，也曾經講解過政治學與國家學，他相傳爲大王曾著帝國論和殖民論這件事，可以作證的。這一個偉大的弟子，與這一個偉大的教師，相互之間，雖然相敬相愛，但是生活的態度與見解相差甚遠。亞里斯多德注重哲學的思索，亞立山大注重實際的行爲；亞里斯多德標榜希臘民族的優越性，亞立山大主張希臘兩民族的混血政策。所以二人相處不久即生齟齬。雖然二人於別後仍有書信往還，但亞里斯多德於斐立潑王死後（西歷紀元前三百三十四五年左右），即行離開馬其頓，重還雅典，去提倡雅典的國民教育。在這一個遊歷時代中間，他的思想的發展，極爲迅速，他的哲學體系，大體已告完成。

而對於自然科學及歷史的研究，也可以說是深入堂奧之域了。

第四個教師時代，是指從西歷紀元前三百三十四五年左右重返雅典起，到三百二十二年亞里斯多德之死亡爲止的期間而言。在這個期間裏面，他的生活，最爲充實。現代遺下的他的著作的大部份，（差不多也可以說是全部）都是完成於這個時代的。他開闢學校，陶冶子弟，也是在這一個時候，當亞里斯多德施行教授時，他往往領導一班學生，一面散步，一面講述，所以後世稱亞里斯多德的學派，叫做逍遙學派（Peripateticus），他在學校裏面，把學生分爲高級初級兩部，對於高級的學生，他在午前教授論理學形而上學或自然哲學等比較抽象的學問，在於午後或晚間，他對低級的學生，講述政治學等比較具體的學問。這樣看來，柏拉圖的學園，是一個營共同生活的團體，而亞里斯多德的學校，乃是一個研究學術的組織。西洋學問家中，有人說亞里斯多德的這一種組織，是近代大學的濫觴，這話確是有理的。不僅如是，亞里斯多德在他的學校裏面，並設立歐洲最早的圖書館，這件事對於後來圖書館的設置，也有重大的影響。在他的圖書館裏面，他對於自然科學及比較憲法學等的研究資料，收集不少。他與亞立山大大王的關係，在上面已經講過，並未完全斷

絕。大王在那時候，對於亞理斯多德，曾經供給十六萬元左右，作為他的研究的費用；還有對於馬其頓的所有的獵司及漁夫發一命令，囑他們把他們所發見的奇怪的生物，都送給亞理斯多德。這一類的事情，對於亞理斯多德的圖書館的完成，當然是有供獻的。固然，這一種傳說，有時候難免有誇張的處所，但是我們也不能夠同有一班學問家一樣一概把他抹煞。亞立山大大王，在紀元前三百二十三年，忽然死亡；在雅典地方，反抗馬其頓的空氣頓變濃厚。因為亞理斯多德與大王生前，曾有密切的關係，所以他也受着他的反對派的猛烈的攻擊。他在雅典，同蘇格拉底 (Socrates) 一樣被人告發；他不得已就避難到故鄉哈爾克司地方。在於該地，這一位前後數百年間得未曾有的大學問家竟於紀元前三百二十二年的夏期，遽告逝世了。

第二章 亞里斯多德的論理學

論理學 (Logica) 這個名稱，亞里斯多德在他的著作裏面，並沒有用過。文獻史上，最初用 Logica 這個名稱的，恐怕是羅馬的雪賽羅 (Cicero)，但是雪賽羅所謂 Logic，其意義是指辯證論和修辭學而言。把 Logica 當做現在論理學解釋的事，還是發生在後代。那末，亞里斯多德自己稱他的論理學做什麼呢？他叫這種學問爲「分析論」或「分析學」。照他的意思，論理學不是一種獨立的科學，但是，同時論理學卻是想求他種學問的人非先學不可的一種學問，所以論理學，在他看來，是一種預備的學問。還有一層，他把論理學當做方法論看。他所謂分析，換一句話說就是追溯原因。他以爲研究論理學的目的，在尋求根據一般的真理，對所有的問題都能下以結論的那一種方法。從這一點說，他的論理學，也可以說是「學問的技術」了。

第一節 原理論

亞里斯多德在二千餘年前，把矛盾律和排中律，已經說得很爲詳盡。他對矛盾律的規定如下：

「同一的賓辭，不得在於同時及同一關係之下，一面屬於同一的主辭，一面又不屬於同一的主辭。」

「同一人，對於同一物，不得同時一面想以爲存在，一面又想以爲不存在。」

這樣看來，在亞里斯多德所謂矛盾律，不但是思惟的原則，並且是實在的原則。所以亞里斯多德所著的新機關一書，雖爲現代所謂形式論理學的起源，可是亞里斯多德本身，決不是一個單純的形式論理主義者。爲什麼呢？因爲在他看來，思惟的法則，決不能離開實在而存在，所謂思惟的法則，往往就是實在的法則的緣故。

至對於這個思惟的原則——矛盾律——的必然性，他並沒有加以積極的論證，而他所以不加以積極的論證的緣故，是因爲照他想來，這一種原則，本來無須積極的論證的。他說：『對於需要

論證的事情與不需要論證的事情的限界不能辨別的人，是無教育者。對於上述的原則要求論證的這件事，不外是證明要求者的無教育。實際上想對於凡百事情加以論證的時候，那末，論證變成了連環不絕，並且也是不可能的。『話雖如此，他對於這種原則，也曾經加以消極的論證，而他所舉的消極的論證，實在有七個之多。我們現在將這一類論證，想逐一略加說明，而大體講來，這一類論證的要點，不外二點，就是：一、否定這個原則的人，當他否定的時候，已經承認這個原則做前提了，二、否定論的論據，是不充分。

第一個論證，是從事物的本質上着想。就是，譬如我們說「人」的時候，我們的意思，當然是指人的本質，決不是指「美麗的」「文學的」等等偶屬性，這是很明白的。這樣看來，「人」這個字中間可以說是含有一定的內容，「人」決不是「非人」這一點，已經當做前提，被含在「人」這個字中間了。這樣，在亞里斯多德看來，「存在」與「非存在」兩件事，各個都含有一定的本質的意義，倘使有人想主張這兩件事是同一的時候，那末，在他這種主張以前，他實在已經承認這兩件事互相矛盾這一點做前提了。

第二個論證是說：矛盾假使可以看做同一的時候，那末，萬物變為一體，同異的界限，完全打破；這實在是不合理的。

第三個論證是說：凡是否定矛盾律的人，同時也不得不否定排中律。

第四個論證是說：假使有人對於這個原則，完全加以否認的時候，那末，這個人，有時候對於無論什麼事，所肯定的點就是所否定的點，而他所否定的點，就是所肯定的點；還有有時候則對於無論什麼事，他所肯定的點，固然是所否定的點，可是他所否定的點，未必一定就是他所肯定的點；總之，否認這個原則的結果，不外上述兩途。這樣，照前一種結果講來，那末，這個否認矛盾律的人，連對於他自己究竟是在說話是在步行等等恐怕也不能辨別了。照後一種結果講來，那末，否定這個原則的人，他已經承認有同異的分別，他對矛盾律，也就不得不加以承認了。

第五個論證是說：在肯定是真，否定是偽，或在否定是真，肯定是偽的時所，那末，我們對於同一物，當然不得同時一面加以肯定，一面又加以否定，這個道理，是很明顯的；從這一點看來，假定有人反對這個原則，那末，他不可不先反對上述的明顯的事實。

第六個論證是說：在於感覺的現實世界裏面，這種原則的否認是不可能的；我們試想，假定有人向着美格拉地方步行的時候，這個人怎樣能夠同時又留在雅典市內不動呢？

第七個論證是說：即使有時候凡甲同時爲乙，又爲非乙，可是這句話所含的意義，與上面稍有不同，其間是含有數量，或程度等等問題。這個論證以外，亞里斯多德對於感覺論，及主觀的觀念論，也會經加以很有興味的反駁，因爲此地沒有說述的必要，一概都略去了。

對排中律，亞里斯多德所論述的，甚爲簡單，而這個原則的論證，同上述的矛盾律一樣，也是消極的。這一類消極的論證的中間，其最重要的，就是一：當我們的思惟發揮論理的價值的時候，必定於肯定否定二者之中舉其一端，二：根據實在及定義本身所下的論證。

在概念論，亞里斯多德以爲概念乃是表示事物的本質的名詞。所以概念的內涵，並不是指事物的偶屬性，也不是指事物的特有的屬性，乃是指事物的本質的內涵。那末，這個事物的本質，究竟是什麼呢？在亞里斯多德，本質是指實在之純粹的形相。這樣，概念乃是這個本質的屬性之直觀。概念既以本質爲內涵，所以是有限的，是特殊的，可是在他方面，概念決不因此就失掉他的普遍性和

形式性，就是說：概念在他方面是普遍的，是形式的，這樣，概念既以事物的本質的屬性為內容，可是亞里斯多德在他的論理學上面，所最注重的乃是做命題要素的那種概念。這也許因為亞里斯多德注重真偽的問題，而命題與做命題要素的那種概念，都與真偽問題有密切的關係的緣故。他說：『獨立的名詞裏面，在他本身，一個也沒有表示肯定和否定的，在名詞相互聯絡的中間，肯定和否定，方纔發生。』他又說：『所謂真偽，全存於結合與分離。而名詞與動詞，在他本身，乃是缺乏結合與分離那種要素的思惟。』從此看來，他以為概念一離命題，對於真偽的問題，是毫無關係的了。

其次，亞里斯多德對於判斷，也有詳細的論述。照他的意思，概念是單純體，判斷是複合體；概念本身，是與真偽沒有多大關係，真偽之所以發生，可以說是根基於概念的綜合與分離。這樣，判斷既經是複合體，所以判斷之所以成立為判斷的時候，其間我們不得不承認含有多樣性的統一。亞里斯多德把這種關係，叫做「表象複合體之統一的綜合」，這是很適當的。他重視判斷之多樣性的統一，後來把這一種統一的原理，就當做理性看待這件事，是很值得注意的。

在亞里斯多德，判斷是與論理的價值最有關係，論理學的研究範圍，大部份可以說是判斷的

研究。那末，判斷的真偽，究竟根據於什麼呢？這個問題，本來是屬於認識論方面的，大體講來，亞里斯多德關於這個問題的意見，前後曾經經過幾度思想上的變化。在他的「命題論」他所採取的見解，完全是素樸實在論的模寫式，他以爲思惟的法則，就是實在的「映像」的法則。可是，等到他的老年時代，他就想放棄這一種素樸的想法，他在他的所著形而上學上面，他把上述的「映像」這種見解，完全拋棄了，他說：『把存在的東西，使他存在，把不存在的東西，使他不存在，這個就是真理。』他又說：『所謂判斷的真，是指實在上面的分離與結合。同時在於思惟方面，也爲分離與結合的時而言。所謂判斷的偽，是指實在與思惟二者上面的分離與結合不相一致的時而言。』從此看來，他的議論，固然可以說是還沒有完全脫盡實在論的色彩，可是對於「映像」這種想法，他是在力求避免着。在他方面，亞里斯多德又以爲綜合與分析，是存在於我們意識中間，不是存在於客觀的事物中間的，判斷裏面所含有的統一作用，是主觀的。這樣在認識論方面，他所採取的立腳點，既不是完全的理想主義者，也不是素樸的實在論者了。

再就判斷的分類而言，亞里斯多德曾經根據判斷的三方面，就是分量，性質，及樣式，加以分類。

他根據分量，把判斷分爲全稱判斷，特稱判斷和不定判斷。根據性質，把判斷分爲肯定判斷和否定判斷，根據樣式，把判斷分爲實然判斷，蓋然判斷和必然判斷。在上述分類以外，亞里斯多德對於單純判斷及複合判斷的區別，也曾舉明。他說：『所有的判斷，終以「是這樣，」「必定這樣，」「也許這樣，」三者之一做內容。而有了這種內容的判斷，有時爲肯定，有時爲否定。而這一種肯定及否定的判斷裏面，有的是一般的，有的是部份的，有的是不定的。』

先就肯定判斷及否定判斷而言，亞里斯多德以爲肯定判斷是比否定判斷較爲優勝。他說：『肯定是比否定先行成立，而且容易了解，因爲否定是須根據肯定，方纔明瞭，肯定之對於否定先行成立，正和存在之對於非存在一樣。』這樣，積極論證的原理，是比消極論證的原理來得優秀。

再就判斷的分量的區分而言，亞里斯多德除全稱特稱，及不定三種判斷以外，他又承認單稱判斷的存在。他說：『全稱是指「內屬」於全體或不「內屬」於全體的事物而言，特稱是指「內屬」於一部或不「內屬」於一部或不「內屬」於全體的事物而言；不定是指既非全稱又非特稱的那種「內屬」或非「內屬」而言。』所謂「內屬」是指主概念與賓概念的關係而言，這種

「內屬」與其說是偏重外延，毋寧說是偏重內包的。

對於蓋然判斷，亞里斯多德也曾加以說明，說他：「蓋然就是不是必然，就是不以為不可能。」命題的要素，當然不外乎主詞賓詞及連詞。可是在多數的時所，亞里斯多德往往以名詞稱主詞，以動詞稱賓詞，而所謂動詞，實兼賓詞與連詞二者而言。不過亞里斯多德對於連詞的存在，並非不知。他有時把連詞的「to be」與存在的「to be」明白區別着。

亞里斯多德在論述判斷以後，他又講述三段論法。他對後世論理學予以最大影響的，恐怕就是這個三段論法之系統的研究。在亞里斯多德以前，與三段論法相似的論法，是柏拉圖的分割法，可是分割法裏面，沒有媒概念的存在，這是很大的缺點。譬如，我們想根據分割法來發見人類的本性的時候，那末，我們先將人類包括於動物這個概念之下，再把動物分爲可死的與不死的兩部，使人類屬於前者之中，然後再把動物分爲無腳的與有腳的兩部，斷定人類屬於後者。用這種方法，想來發見人類的本性，當然是未免獨斷的。所以我們回顧史實，我們不能不承認亞里斯多德乃是三段論法的正當的發見者。

亞里斯多德曾說：『在三個概念相互之間，小概念在於媒概念的外延之中，而媒概念或在於大概概念外延之中，或不在於大概概念外延之中的那種時所，三段論法，就必然地產生出來了。』這樣看來，在亞里斯多德，從判斷論進入到三段論法論的時候，他已經從內包的見地，漸漸推移到外延的見地了。再就演繹推理的格而言，亞里斯多德曾經根據媒概念種種不同的關係，分成三格。在第一格，媒概念位於其他二概念的中間，他的外延，是比大概概念小，同時是比小概念大。就是甲屬於乙，乙屬於丙，那末，當然甲屬於丙；這個就是第一格的形式。在第二格，媒概念位於大小而概念的外部，他的外延，比大小兩概念都來得大，就是媒概念都做大小兩概念的賓詞。在第三格，媒概念也位於大小兩概念的外部，而他的外延，是比大小兩概念都來得小，所以媒概念都做大小兩概念的主詞。後代往往把這三格的創設，歸功於亞里斯多德，而把第四格看做別人所添加的。可是，實際上，亞里斯多德對於第四格的成立的可能性，也未始沒有承認。還有，在他看來，以上三格之中，祇有第一格可以產生全稱的結論，第二格只可以產生否定的結論，而只有第三格可以產生特稱的結論。他以為三者之中，最完全的形式，乃是媒概念位在中間的第一格。第二第三兩格根據前提，不是必然地

可以得到結論，換句話說，媒概念不是站在與第一格相同的關係上面；所以他叫這二格做「不完全的推理」。他又以為欲把這種不完全的推理，證明他的真偽，那末，不可不用換位法。

就判斷的式而言，亞里斯多德並沒有下過明確的定義，可是我們不能因此就說他對於式一項完全沒有見到。他在他的著作裏面，曾經把必然判斷與必然判斷，必然判斷與實然判斷，蓋然判斷與蓋然判斷，蓋然判斷與必然判斷，蓋然判斷與實然判斷等等命題之組合加以考察，這難道不是他對式加以考慮的明證麼？

在亞里斯多德的判斷論裏面他根據判斷的主賓兩概念間的關係，未曾把判斷加以分類，這一點，我們可以說在他的遺漏的地方。有時候，他雖然也論到「假定推理」，但是他所謂「假定推理」與現在論理學裏面所講的「假定推理」不能夠算是同一的。

至對歸納推理，亞里斯多德也有相當的說明。他說：『對於三段論法是什麼？這個問題，我已經講過了。其次，論到歸納推理。所謂歸納推理，是指從各個的特殊的事實出發，升到普遍的理法去的那條路而言，舉出例來，譬如：最優秀的舵工，是知道辨別自己所應該做的業務的人，同樣，最優秀的

馬夫，也是知道辨別自己所應該做的業務的人，我們根據這種事實，就說凡是最優秀的人，都是知道辨別自己所應該做的業務的人：這一種推論，就是歸納推理。歸納推理，是比較明白，比較容易，而且比較普通。反之，三段論法，是比較曲折，對於反對論却是一種勁敵。」他又說：「歸納推理，從某種意義講來，是與三段論法相反的。因為，在於後者，媒概念是連接其他兩概念的，可是在於前者，小概念把大概念結合於媒概念。三段論法，就本質上言，是比較根本的，歸納推理，却是比較明白。」這樣看來，亞理斯多德明白自是把三段論法與歸納推理加以區別。可是在他方面，有時候他往往超越了這種區別，把後者看做前者的一種，所謂「歸納的三段論法」這個名詞，也是他用過的。

他對於歸納推理，曾經舉過下面這樣的例：

人馬，騾馬，是很長命的。

人馬，騾馬，是沒有膽汁的。

所以，凡是沒有膽汁的動物，都是長命的。

照這個例看來，這種推理彷彿是近代英國的穆勒和其他一般的論理學者所攻擊的完全歸

納推理。可是亞里斯多德究竟是否以這一種完全歸納推理，當做歸納推理最理想的形式，這卻是一個疑問。要之，他對於歸納推理的研究，無論從詳細方面講，無論就深奧方面講，是不及他對於演繹推理的研究。

第二節 方法論

在方法論裏面，亞里斯多德對論證和定義二項，都有論述。現在我們先介紹他對於論證的意見。他說：『論證是從普遍而起，歸納推理是從特殊而起。但是，沒有歸納推理的補助，我們欲就普遍加以思索這件事，實在是不可能的。』這樣，論證是與歸納推理互有密切的關係，同時，在他方面，論證是具有歸納推理所未具有的特性，這也是當然的。歸納推理，能够明示理法，却不能夠論證理法。論證既與歸納推理站在這種關係上面，那末，論證與三段論法的關係，究竟是怎樣呢？他說：『所謂論證，是指科學的三段論法而言。』他所謂「科學的」，是說，論證的前提，須具有四個特性，就是第一、須為真理，第二、須為第一義的，本身無須論證的，第三、須為合理的，第四、須為真確的事實，

同時這個事實，須爲結論裏面的事實的原因。這四種前提的特性，乃是論證與一般演繹推理所以不同的地方。

這樣，他對於論證的本質，已經表明。他又以爲論證的前提，不但應該妥當並且應該普遍。論證是與歸納推理不同，是以普遍的原理爲出發點。亞里斯多德曾說：『假使普遍的原理不存在的時候，那末，媒介也不能存在；所以論證也不能存在了。』他所謂普遍的原理，不是指超越各個特殊事實之上的統一，卻是指存在於各個特殊事實之間的統一，換句話說，就是指多樣性的統一。這是亞里斯多德與柏拉圖二者不同的所在。這種普遍的原理，不但到處適用，並且是本質的。用亞里斯多德自己所舉的例來說明的時候，譬如「三角形內角之和等於兩直角」這個普遍的原理，所以成爲普遍的理由，並不是因爲這個原理可以適用於某一三角形，却是因爲這個原理，乃是三角形的本質上面所具備的真理的緣故。所以他又說：『論證是關於事物之本質的屬性的。』

那末，可以做論證的出發點的直接的原理，究竟是什麼呢？對於這一點，亞里斯多德的說明，並未見得充分。

對於定義他以爲舉明類的概念與特异性二者這件事就是定義。完全的定義，第一、須明確，第二、須表示事物之本質的或根本的屬性。我們下定義的時候，最忌用反語，譬如用惡的概念，來下善的定義，是不當的。又如：對太陽下定義的時候，我們說牠是日中發光的星體，那末，應下定義的事，已經包含在定義之中，這也是不可以的。又如：我們說偶數是可以二分的數，善是道德的習慣云云，對於上位的概念，用以此爲內包的下位概念加以定義，也是不行的。定義裏面有惟名主義與實質主義兩種，這一層，亞里斯多德也曾承認。可是他的定義論，偏向後者，我們也沒有容疑的餘地。

亞里斯多德在原理論與方法論以外，對於論理的錯誤，也曾說及，我們現在附錄於此。照他看來，錯誤可以分爲言語上的錯誤與非言語上的錯誤兩種。在言語上的錯誤裏面，有意義曖昧，文章構成上的錯誤，謬誤的言語的結合，謬誤的言語的分離，由發音的錯誤而起的誤解，由文法的形態而來的錯誤等六種。反之，言語以外的錯誤，共有七種，第一、偶然的錯誤，第二、思惟對象上的錯誤，第三、論旨忽視的錯誤，第四、不當假定的錯誤，第五、换位上的誤解，第六、論點的錯誤，第七、發問的錯誤等就是。

第三章 亞里斯多德的形而上學

第一節 概論

現在歐美各國所用的“*metaphysics*”——就是形而上學——這個字的來源，是由於亞里斯多德的哲學，這是大概一般都知道的。不過這個名稱，究竟是否為亞里斯多德自己所採用，究竟是否為亞里斯多德的門徒等所採用，現在我們無從判定。總之，所謂“*metaphysics*”——形而上學——是「在物理學後面的學問」的意思。為什麼這一種學問是「在物理學後面的學問」呢？對這一層，我們推想到當時的命名，有以下的二種理由。第一種理由，是因為從編輯的順序上講，這一種形而上學，是列在亞里斯多德的物理學的後面。第二種理由，是因為亞里斯多德在這一種形而上學裏面，從物質的考察，已經推移到「純粹的認識」方面的緣故。

在亞里斯多德看來，希臘初期的哲學家，都是自然哲學家，這一班學問家的目的，都是想在物質裏面探究出種種原理來。此地亞里斯多德所謂原理，是「物質因」(material cause)的意思。希臘初期一般哲學家，都是努力於發見這一種物質原因的。等到後來，希臘哲學家裏面像匹泰戈拉司 (Pythagorus) 與他的學徒，方纔離開物質的研究，在數學裏面，找到了研究的對象；愛雷亞學派和阿奈克賽戈拉司 (Anaxagoras) 也稍稍傾向到純粹的哲學的思索，可是在亞里斯多德以前，哲學的純理的探究，却是成熟於蘇格拉底與柏拉圖二人。所以我們對於亞里斯多德與其他希臘哲學家的關係，暫且不談，他與柏拉圖的關係却是不可不闡明的。

柏拉圖哲學的中心，是他有名的理念論，亞里斯多德在柏拉圖門下，曾經受過這一種學說的薰陶，可是等到後來，他也不滿師說，對於柏拉圖的理念論，曾經加以批評。照亞里斯多德看來，從自然哲學上講，柏拉圖的所謂理念，是不變不動的，所以不能成爲變化，運動等的原因，因此，他所謂理念，是不能說明自然界的生成、運動、變化等等的現象，換句話說，在理念的本身，與生成、運動、變化等等的現象中間，有一個矛盾存在着，所以柏拉圖的理念論，完全可以說是二元論。其次，再就認識論

講，亞里斯多德也有下面的批評。柏拉圖的理念，一面是普遍的，一面又是個別的。亞里斯多德以為這一種說法，含有三種錯誤：一、本質與普遍，不能合一；二、普遍與個別之間，含有矛盾；三、理念假定是個別的，那末，我們對他不能下以定義，因此，理念與科學的認識，變成爲沒有關係了。最後再從形而上學方面講，亞里斯多德以爲柏拉圖所謂理念，與世界上感覺的事物中間的關係，不甚明瞭。柏拉圖雖說理念是事物的「範型」，但是所謂「範型」的意義，甚屬曖昧。爲什麼呢？照柏拉圖的理論看來，他所謂理念，一面既須爲感覺的具體的事物之「範型」，而同時在於他面，不得不爲具有普遍性質的理念本身的「範型」。這一種見解是不合理的。亞里斯多德對於柏拉圖的學說，評論的要點，大體如是。我們現在在於下面再述亞里斯多德自己對於形而上學的主張。

在亞里斯多德他以為我們要想研究科學，我們應當預先解決三個問題，就是我們應當預先闡明這一種科學的性質，研究的對象，及研究的方法。現在爲便利上先從方法談起，當亞里斯多德研究哲學的時候，他着手的第一步，就是對於各種過去的學說，加以歷史的研究。這件事，可以表明他是一個用意周到的學問家，而他所以注重這一種歷史的考察，我們推想以爲具有兩個動機。第

一個動機是因爲他確信凡是深刻的哲學的思索裏面，多少都含有真理。他曾經說：『一切都含有真理。可是這一種真理，都是斷片的，而且一切的學說，所說的未必全是真理。』這樣，他因爲想在各種過去的學說裏面，抽出各種斷片的真理，所以他很注重歷史的研究。第二個動機，是因爲他想明白與自己的學說不同的那種學說所以存在的理由，以供他的參考。所以我們可以明瞭他決不是一個折衷主義者，他決不想調和各種學說，他却想在各種學說之上，樹立他自己獨得的見解。這樣看來，他的立腳點，決不能說是獨斷的，却是批評的。他這一種批評的立腳點，在於他面，又是構成的，就是說，這一種批評的立腳點，一面根據批評構成自己的學說，同時再根據所構成的自己的學說，再來批評其他的學說。

其次，我們再求形而上學的研究對象，略加敘述。照亞里斯多德講來，形而上學的研究對象，大體可分爲下面三個。第一，他曾經說：『哲學是關於第一原理及第一原因的學問。』所謂第一原理或第一原因的研究，是指所謂物質因、形式因、運動因、及目的因等四因的檢討而言。第二，他又說：『哲學家所應當研究的是純粹的實在本身，及實在之本質的屬性。』所謂本質的屬性的問題，就

是指同一背反，他異性，類，種，全體，部份，完全，統一等等諸問題而言。第三，哲學又包含關於神學的研究。

最後，就形而上學的性質言，亞理斯多德曾把學問分爲三種，就是一、理論的學問，二、實踐的學問，三、創造的學問；而他又把理論的學問分類爲形而上學，自然哲學及數學三種。形而上學是專研究獨立存在永遠不變的那種對象的。

第二節 各論

亞理斯多德所謂「本質」那種範疇，是與其他的範疇不同，乃是獨立的，乃是其存在無須依賴其他的範疇的。他以爲「本質」的這一種獨立性，就是本質之所以爲本質的特徵。照亞理斯多德講來，本質可以分爲二種：一、第一義的本質，是指個體而言；二、第二義的本質，是指包含這種個體的類及種而言。從這一點看來，他的立腳點，確與其師柏拉圖的立腳點是不同的，就是柏拉圖是注重普遍概念，可是亞理斯多德却是注重個體概念。他把本質看做個體這一點，是他的始終一貫的

主張。

可是在他方面，亞里斯多德也以為沒有普遍的概念，所謂科學是不能成立的；所謂學問，乃是根據普遍的定義以論證事物的普遍性。這樣，他這一種見解，可以說是與他上述的主張，多少是互相矛盾的。對這個矛盾，他自己也曾經費過苦心，想把牠加以解決。我們從他的著作裏面，可以見到他有消極和積極的兩種解決方法。他以為我們在普遍的命題之下，所不能把握的那種「個體」的認識，是由於我們的「直觀」的。他用直觀來解決在普遍的命題之下所不能把握的那種個體的認識。這是他的消極的解決。而在他方面，他又說：『以普遍為內容的認識，是在於可能方面的，是不定的，然而以個體為內容的認識，都是在於實現方面的，是固定的。』這樣，他更把這一種可能與實現的區別來解決普遍與個體中間的矛盾。這是他的積極的解決。可是實際上，普遍與個體的問題，乃是亞里斯多德哲學的重心，並且這個問題，並沒有被亞里斯多德自己完全解決，直到後代，還是殘存着。

再照亞里斯多德講，可以獲得本質那種資格的有一、實質，二、普遍，三、類，和四、實體四者。他所謂

實體，含有三種意義，就是一、實體是材料，二、實體是感覺的形相，三、實體是以上二者所合成的個體。可是三者之中，實體本來的意義，乃是指材料而言。而所謂材料，當然沒有獨立性與特殊性，這是很明白的。實體之所以不能為本質的原因，就是在此。其次，普遍也不能看做本質。因為第一，本質常常是指「這個」那種特殊的概念而言，普遍却是不然；第二，本質對於主概念是不做賓概念的，普遍却是不同。因此，我們把普遍也不能與本質同一看待。至於就類與本質的關係而言，亞理斯多德沒有特別的說明，他不過說類是含於普遍之內，所以也就不能成為本質罷了。那末，結局所能成為本質者，四者之中，祇有實質。本質是起源，是原因，是使物所以成為物的條件。而使物所以成為物的條件，不是實體，不是普遍，也不是類，終究是不外乎實質，所以實質是可以為本質的。換一句話說，實質就是「離開材料而言的本質。」

我們現在再就亞理斯多德所謂材料與形相二者來解釋一下。他自己說：『材料不是存在於所有的事物裏面，祇存在於有生成及變化的可能的事物裏面。』這樣，我們可以明白亞理斯多德在形而上學裏面所以樹立材料與形相二個獨創的概念，是把變化問題做前提的。所以婆依姆格

(Baumker) 氏說：『亞里斯多德所說材料的概念是從變化生成的分析而起的。而所謂材料，對於物體，乃是變化生成的根據。』這種解釋，確是正常的。總之：在事物的變化上面，我們可以分做生成死滅的客體與獨立不變的主體二層。那種生成死滅的客體就是材料。亞里斯多德說：『所謂材料，在他本身，既沒有一定的特性，又沒有一定的分量，並且又不是具備固定的形式的。』所以材料是變化的，是不定的。他又說：『材料不是實現方面的個體，乃是可能方面的個體。』『材料是相對的。』這樣看來，亞里斯多德所謂材料，又是在於可能方面的，是相對的了。而所謂相對的，就是指本身不能獨立存在，時時憑依形相這一點而言，所以材料是常在形相的下層。材料既如上述，那末，形相究竟是什麼呢？在於變化，運動裏面，材料常常變化運動着。形相對於這一種變化運動的材料，是予以固定性的。照上面講，材料是常在可能方面的，可是形相却是在於實現方面的。這是形相與材料不同的地方。

再就可能與實現二者的分別，來加探討。所謂可能，是指現在雖未存在，却是未來可以存在的意義。所謂實現，是指現在存在的意義。從這一種可能推移到實現的問題，也是亞里斯多德形而上

學裏面的重要的論點。他以為可能是事物變化的起源。照亞里斯多德想法，從甲到乙的變化，決不是從完全不是乙的甲，突然變成爲乙的；仔細檢查起來一定是甲的裏面，早已具備着變成爲乙的那種條件。這一種在甲裏面所存在的可以變成爲乙的條件，就是變化的起源，也就是亞里斯多德所謂可能了。對於可能的論證，亞里斯多德也照例採取消極的方法。他的反對派美格拉學派的主張，是以爲現在不實在的東西，在於無論什麼時候，是不能成爲實在的，換句話說，現在不實現的東西，那末，將來也不能實現，就是他們主張世界上沒有所謂可能。亞里斯多德對這一種反對論，曾經下以一種反駁，他以為照美格拉學派說來，我們一日之中，沒有用聽官的時候，那末，我們就成爲聾子，沒有用視官的時候，我們就成爲瞎子；這一種說法，當然是不合事實的。這一種反駁，就是亞里斯多德對於可能的消極的論證了。至於所謂實現，照他講來，比較可能是第一義的，是先存的。「可以成爲甲」或「可以做甲」這件事，是比較「是甲」或「做甲」這件事來得複雜。在前一件事的定義裏面，後一件事的定義當然被包含在內。有了後一件事的定義，前一件事的定義，方纔成立。這就是實現比較可能是先存的。還有，我們一看，似乎可能比較實現在時間方面先行存在，可是仔

細想來，「可以是」「可以成」這種事，已經暗中預想着一種「使他是」或「使他成」的實現了。從這一點講來，實現比較可能是第一義的。這樣，我們可以說亞里斯多德在二千餘年前，已經把科學裏面的第一原理和認識裏面的先驗知識加以考慮了。在以上二點以外，實現與可能，還有以下二種異點：就是一、可能的目的在於獲得超越本身的那種形相，可是實現斷沒有這種超越本身的目的；二、最高的實現是具有永久不滅性。所謂最高的實現，是指這一種實現在其他的實現沒有存在的時候已經存在着，而沒有這一種實現的時候，其他一切的實現，都不能存在的那種最根本的實現而言。這一種最高的實現，是與具有死滅性的可能比較起來，當然是不同的，而且是比較根本的了。

最後，亞里斯多德把神學看做最高的學問，這一種學問，乃是研究與世界上一切變化生存完全隔離之本質的實在的。所以在他的形而上學裏面，關於神的考察，是最高最深的一章。他在那時候，已經把西洋中古時代所成爲大問題的「神的存在的證明」加以探討。中古時代所謂「階梯論證」的萌芽，我們在亞里斯多德壯年時代所著的「哲學論」裏面，已經可以發見。這一種論證，

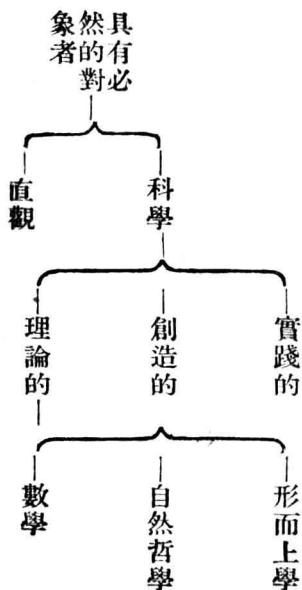
實在是後來「實在論的論證」的先驅。這一種的論證的要點，大體如下：『一般講來，在於比較善良的事物存在着的，地方，那末，最善良的事物往往也存在着。在現實世界裏面，某一種事物，是比其他的事物來得善良，所以在現實世界裏面，最高至善的神也應當是存在的』在以上的論證以外，他對於神還有一種後世所謂目的論的及宇宙論的證明。他說：『我們看到太陽的每日的運行，又在夜間看到其他天體之秩序整然的那種運動，我們對於這一種運動及秩序的原因，不得不稱爲神。』他以爲我們假定省察人類的心靈的作用與天體的行動的時候，我們是可以悟得神的存在。他在他的形而上學裏面，又說：『我們對於某種不動不滅的本質必定存在這件事來加敘述。本質是事物的原理。因此，假定所有的本質都歸死滅的時候，那末，所有的事物，當然也是一樣。可是運動變化本身是不會生成的。也不會死滅的。還有，時間本身，也是同樣的。爲什麼呢？因爲沒有時間，那末，就無所謂前後的緣故。而變化是與時間一樣，也是永久的。因爲時間乃是運動或是運動的樣態。……永久的運動乃是圓形的運動。』這一種永遠不斷的空間的圓球運動，我們不但在思惟的世界裏面，就是在現實的世界裏面，也可經驗。那種天體的運行，就是現實世界裏面的這一種運動。而

在他面，爲這一種天體運行起見，我們不得不假定有一種使天體所以這樣運行着的東西存在着。而使天體這樣運行着的東西，假定在他於面又爲他物所驅使所運行，那末，這一種使天體運行的東西，當然不能算爲究極的。究極的東西，當然不可不爲「不爲他物所動而同時却能動他物的東西。」物理的運動，是指運動者與被運動者的相互接觸而言，所以最初的天界，與使之運動的東西二者的關係，當然不得爲物理的。亞里斯多德以爲使「最初的天界」運動的東西，乃是意慾及思惟的對象。這也許是因爲在他想來，原始的運動的誘導者，在空間中沒有存在的餘地，而在他面，他把天體看做具備靈肉二面的有機組織體的緣故。那末，這一種超物質的運動，爲什麼能夠變成爲物理的運動呢？照亞里斯多德講，各種天體，與究極的運動者——神——到底不能作同樣的運動。所以各種天體祇好做物質界裏面最完全的圓球運動來模仿神的運動了。

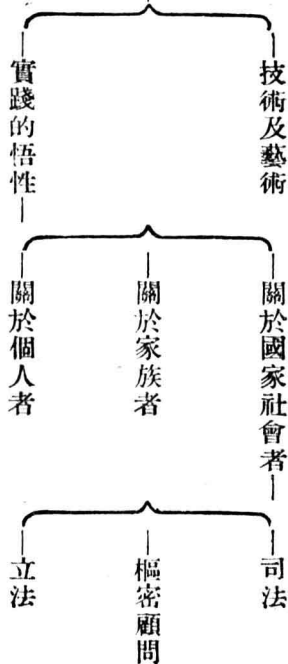
第四章 亞里斯多德的自然哲學

第一節 概論

依據亞里斯多德的見解，人類意識的活動範圍，和學問一般的對象，可以分類如下：



具有偶然的對象者



這一個表，乃是依據他的形而上學及倫理學等著作拔萃而成的。照他講來，形而上學的對象與自然哲學的對象，是不同的。形而上學的對象是神，是宇宙的動因，是精神之合理的要素，是純粹不變的東西；反之，自然哲學的研究對象，是比較低級的東西，是自然界的事物。自然哲學所處理的實在，乃是部份的，一定的，可是形而上學所處理的實在，乃是實在全部，連實在本身也須受形而上學的檢討，這樣，自然哲學與形而上學的差別，可以說是很明白的。再就數學與自然哲學的關係而言，亞里斯多德以為一般人往往把平面，立體，線，點等數學的對象，屬於自學哲學的研究範圍，這是

不妥當的。爲什麼呢？因爲數學的對象，一概都是抽象的，可是自然哲學的對象，却是具體的。感覺的物質。在他看來，數學上的圓球，是合理的實在，而木製的圓球，乃是感覺的實在。這一種感覺的實在和材料，乃是自然哲學的對象。但是在這個中間，同在形而上學的時候一樣有一個難點存在着。就是：個別的感覺的物質，究竟能否做以普遍爲前提的科學的對象？這一種科學的成立，究竟是否可能？這都是應當吟味的問題。亞里斯多德對於這個難點，曾經加以相當的解決，他說：『實際上在自然界事物的知識裏面，感覺的材料是被包含着。但是這一種感覺的材料，決不是個別的。因爲在人類理性裏面，祇有一般的肉或一般的骨等等概念，決沒有指這個肉或那個骨等等個別的事物而說的。』

就自然哲學的方法而言，在亞里斯多德他以爲自然哲學既經不是實在本身的研究，却是把那種參與運動變化的實在當做對象的，所以自然哲學所用的方法，當然是與形而上學的方法不同。他把論辯的方法與自然哲學的方法，曾經加以明白的區別。前者是以抽象的概念做根基的，後者却是以自然界裏面具體的現象做根基的。再者，數學與自然哲學二者，對象既不相同，所以方法

也不得不有差別。亞里斯多德以爲自然哲學的諸原理，是以經驗做基礎的，數學的諸原理，其根據却是在於先驗的抽象上面。照他的見解，在自然哲學的方法裏面，歸納法最爲重要。我們想在現象界裏面，樹立普遍的真理和法則，那末，我們祇好有時候專用歸納法，有時候兼用歸納法與演繹法。

第二節 各論

亞里斯多德以爲自然哲學就是關於自然的科學。那末，他所謂自然，究竟是指什麼呢？他曾經說：『自然二字當然含有種種的意義，所以我們非把自然的意義明白規定不可。』可是在他的著作裏面，他對於自然，並沒有加以使人滿足的解釋，所以等到現在，一班學問家對的希臘文字中的「自然」的字義，還是爭論着。在亞里斯多德他以爲「自然」本來的意義是指本身包藏運動原理之事物的本質而言。他又以爲宇宙間一切存在的事物，或由於自然或由於人類的創造或由於偶然。他說：『人類意識之創造的作爲，是在事物以外找得原理的，而自然卻是在事物本身之中包含着原理。』所以自然是自發的，這一點是與人類的作爲不同的。他又說：『自然是關於運動的休

息的原理或原因。』所以自然與人類的創造的作爲中間的第二個差別點，乃是在於自然是自然本身運動的原因這一點。最後，亞里斯多德又把自然的事物，看做含有永久不變性及整齊性。他以爲自然哲學之所以能够成爲一種學問，理由就在於此。

其次，我們想把亞里斯多德的原因論，略加介紹。照亞里斯多德的意思，所謂原因，可以分爲四種，就是：一、材料因，二、形相因，三、運動因，四、目的因。材料因是指事物構成的要素。形相因是指事物的模型。運動因是指關於事物的生成發展上面的運動或休息之直接原因而言。而所謂目的因，乃是指事物的目的或最後的結局而言。舉起例來，譬如磚灰木料是房屋的材料因，房屋的圖樣，是房屋的形相因，土工木匠的工作是房屋的運動因，而居住乃是房屋的目的因。

我們現在在談到原因的時候，我們的心中往往會想到因果律。那末，亞里斯多德所謂四種原因的中間，實際上與今日所謂原因相當的，也許祇有運動因與目的因二種。他所謂材料因與形相因，在於現在是不當做事物的變化生成上面的重要原因的。尤其是亞里斯多德所謂運動因，與現今的機械的原因，似乎完全一致。譬如他在形而上學裏面探求月蝕的原因的時候，他先明白說明

材料因形相因目的因三者無關重要，而結局他證明地球位在日月中間，這一件事乃是月蝕的原因。而他把這一種原因，就叫做運動因。可是在於他面，他以爲祇有運動因也不能夠獨立成爲事物的原因的，而祇有目的因，也是一樣。這樣事物的存在或生成，必須兼以內的外的及靜的動的條件做原因的。他說：『一切的原因，都是原理。一切原理的共同點，是存在及生成或認識方面之內面的和外面的出發點。』

在亞里斯多德所謂形相，含有二種的意義。就是，一種是指感覺的形相，譬如雕刻家對於材料所付與的形像就是這種；其他一種是指概念的形相，譬如定義裏面所指出來的本質，就是這種。這樣，與形相同樣，亞里斯多德把目的因也分爲具體的與抽象的兩種。他又以爲運動因與目的因二者是不可分離的，就是說目的因是要求整齊的運動的。他說：『自然是爲着目的作爲着。』『自然的作爲是不空的。』從此我們可以看到亞里斯多德的見解是帶有目的論的傾向；可是在於反面，我們也可以看到他所謂運動因是與目的因不可以分離的了。再就運動因與形相因二者的關係而言，亞里斯多德曾經說：『人所生出來的還是人。』從這句話看來，他以爲運動因與形相因也是

同一的。譬如所謂精神，一面是肉體的運動因，目的因，而同時對於他面也是本質或形相。

關於亞里斯多德的原因論我們已經略述大概。現在再就他對於必然與偶然的見解加以研究。所謂必然未必一定就與目的論相反，我們對於某種事物，往往不探求目的因，而祇從必然方面加以說明，這也是常有的事實。亞里斯多德把必然的意義，舉出三種，第一，必然是指事物的存在與價值所以成立的必須條件，第二，是指與事物本來的傾向相反之暴力的結果，第三，是指「此外更無辦法」的意義。必然固然有這樣的區別，可是必然的本來的意義是指第三種的意義而言，其他二義是根基於第三種的。所以亞里斯多德把第三種的必然叫做「純粹必然」，把其他二種的必然叫做假定必然。亞里斯多德曾經把自然現象分做三類，就是：「常常是這樣的，」「大抵是這樣的，」及「例外的。」亞里斯多德所謂必然，就是指「常常是這樣的。」他以為純粹必然是屬於究極的神的，除神而外，如天體等的運行，以及一般我們所認為不變的自然現象，都含有純粹必然性。那末，假定必然是什麼呢？他以為假定必然是指在我們假定一定的目的的時候，為達到這個目的起見，所不可缺少的那種條件的必然性。舉起例來，城牆所以具有這種形態的緣故，在一般人想

來，以爲是照自然的秩序，大石在下，小石在上，自然而然成爲這樣。但是這一種想法。是祇顧到材料而不顧到目的因的。沒有材料，目的固然不能成立，不過我們不能因此就說爲着材料的這一種自然性，城牆就必然地是這樣的；我們祇可以說爲求城牆成爲這樣起見，材料就非這樣排列不可。在這個時候的必然，就是假定必然。這樣看來，亞里斯多德所謂假定必然，是與目的論有關係的，換句話說，這一種假定必然，是與近代所謂「當爲」(sollen, ought to be) 那種思想相彷彿。亞里斯多德又以爲我們不可在一切的現象中間探求目的，必然地生成的事物也是不少。在這種時候，他所謂必然，當然不是假定必然，都是指單純必然了。他有時候，又把形相因與目的因叫做理想因，材料因及運動因叫做必然因，這樣，他所謂必然，又和材料因與運動因互相提攜，而與目的因卻成爲對峙的形勢了。

至他所謂偶然，是指「例外的」自然現象而言。他以爲偶然是反合理的，是不能成爲科學的對象的，同時也是對於自然的行動上面的障礙。

亞里斯多德對於運動與變化二者也有他獨特的見解。他以爲可能變成實現這個歷程，就是

運動。所以他所謂運動，不是注重出發點與終結點的，卻是注重二點中間的發展的歷程的。這樣，他不把「動的事物」看做構成運動上重要的要素，卻對運動的繼續性是非常重視。運動既是可能的實現化，那末，運動與實現二者，當然互有密切的關係，可是在他方面，在運動與實現的中間，也有明確的區別存在着。他以爲運動是無目的的，可是實現是有目的的，而實現的目的，又是內在的。換句話說，實現的目的，就是不外乎實現本身。這就是運動與實現的差別了。運動與實現既不同，同樣，我們對於變化與運動二者，也不可加以區別。固然，亞理斯多德本身有時候把二者看做同一，但是大體講來，他所謂運動，是指同一種類間所起的現象；變化這種概念，卻是更爲廣泛。

再就亞理斯多德關於時空的見解而言，大概如下。他用下面所舉的兩個事實來證明空間的實在。第一個事實是代替，第二個事實是移轉。所謂代替，是指在同一場所某一物爲他一物所代替的這件事實而言。所謂移轉則反是，是指同一物通過不同的場所的那件事實。他根據這種事實，把空間的實在加以確立，而這種空間之中，又可分爲共通空間與特有空間二者。所謂共通空間，是指某一物與他物所共有的空間而言，特有空間則反是。那末，空間究竟是什麼呢？照亞理斯多德講來，

空間並不是物質充滿着的感覺的實在，卻是一切的感覺的事物存在着的地方。他又以為空間既不是材料，又不是形相。爲什麼呢？空間是帶有限定事物的性質的，材料卻是不定的，所以空間不是材料。至於形相，也與材料一樣，是與事物不能脫離關係的，空間却是獨立的，所以空間也不是形相。總之，空間內的事物是會死滅的。可是空間本身卻是不然。他說：『空間宛如一個水甕。』照他看來，空間可以說是永久不動的水甕。

再就時間而言。亞里斯多德既不是實在論者，也不是純粹的理想主義者。他以為把瞬間來決定時間，是不可以的，過去是已經沒有了的時間，未來是還沒有來的時間，而做過去和未來的分界的那種現在的一瞬間，也是移動着，所以我們對於時間，實在無從把握。這樣，時間既不能看做斷續的瞬間的集成體，那末，我們也許會把時間看做運動。可是亞里斯多德却表示反對。爲什麼呢？第一、運動的種類是很多的，決不限於一種，因此，假定時間是運動的時候，那末，當然也有多種了。這當然是不妥當的。第二、運動有遲速之別，可是時間是一律的，並無遲速的分別。有這二種的差別，所以時間是必不能看做運動的。但是在他方面，他說：『在我們的意識不變化流動的時候，或在忘卻變轉

的時候，那末，時間的觀念，在我們的心中，當然是不能發生的。」這樣講來，在亞里斯多德時間雖非運動，可是沒有運動與變化，時間也是不能存在的。所以他對於時間曾經下過下面的定義。「時間是前後運動的數。」換句話說，時間是指從一個狀態到其他的狀態中間可以數得的連接的狀態，這個連接的狀態，就是時間。這樣看來，亞里斯多德所謂時間，與運動一樣，是含有永續性的。在無始無終的全宇宙的運行裏面，包藏着永續無限的時間。亞里斯多德又以爲時間既是一種數，那末，假定具備計數能力的那種意識沒有存在的時候，那末，時間也無從存在。這一種見解，似乎又傾向到理想主義方面去了。

最後，就宇宙的構成講，亞里斯多德的見解，尤加特別。他把宇宙分爲「月下世界」與「月上世界」。在「月上世界」，秩序與規律是很整齊的；可是在「月下世界」那末，變化流動，隨處皆是，生成死滅等等現象，都存在着。所以上界比較下界當然是更根本的，更具有神性的。那末，先就「月上世界」論，構成天體的要素究竟是什麼呢；由亞里斯多德看來，當時的學問家，往往把來看做四種要素所造成，這一種見解是錯誤的。在他的意思，天體乃是由「第五要素」所構成，

這一「第五要素」是與生成死滅沒有關係的，是不受質量的變化的，是永遠繼續作圓周運動的。他把這一種天體的要素，稱爲「第一義的要素。」他以爲天體是有意識的，而各種天體都是具體的圓球。

上界的構成既是如是，那末，下界究竟是爲什麼所構成呢？他以爲下界的構成，仍舊是由於火水土空氣四種傳統的要素。在亞里斯多德最完全的運動的形式是圓運動；第五要素的運動是圓周的，可是這四種要素的運動，却是直線的。向高運動的是火，向低運動的是土。這是因爲火輕土重的緣故。這兩種根本的要素以外，更有「中間的」比較輕或比較重的要素，前者就是空氣，後者就是水。要之：亞里斯多德所謂四種要素，與上界的第五要素相對立，乃是比較劣等的要素。

第五章 亞里斯多德的生物學

亞里斯多德不把生物學與心理學二者當做獨立的科學，把二者的研究混為一起，這是無容置疑的事實。所以多數的學問家，也把他的生物學與心理學混合論述。但是這一種混合論述的辦法，往往會把亞里斯多德對於生物學上所留下的偉大的功績，輕易抹煞，因此，我們在此特設一章來介紹他的生物學上的見解。亞里斯多德在生物學史上所遺的功績，確是不小。在今日所謂自然科學的領域中間，他所留存的生命最長的而且對於後世最為重大的影響，實在是在這個生物學上面。他在這方面的研究是同現在一樣以實驗和觀察做他的方法的。在自然哲學方面，他一面固重實驗，可是他而他仍不能脫却古代傳統的思想；而他在於生物學方面，却把理論的根據常常放在事實上面。他說：『實驗是比理論更可信用，理論只在與實驗的事實一致的範圍內方纔可以信用。』這樣，我們也可以想見他在研究生物學時所取的態度了。普舍 (Pouchet) 曾經讚美他說：

『亞里斯多德確是一個偉大的實驗家。他不但是列舉出自然界的事實，並且把這一種自然界的事實加以說明，分類，比較，又根據深遠的學識來闡明相互的關係。』的確，亞里斯多德在於生前，不單對於五十種的動物加以解剖，他到某一程度止，曾經把人類的胎兒的解剖也曾嘗試，所以普舍的話，可以見得也非溢美之辭。他在生物學上所取的根本見解是一種目的論，他說：『醫生與建築師，在開始工作的時候，一定意識着目的，這是很明白的；所以在於自然界的現象裏面，也存在着目的與價值，這是比較前者更爲明白。』現在對於這一種目的論的正常與否，始且不問，可是他是一個目的論者這一層，確是很明顯的了。他又以爲自然科學與理論科學的差別，是在於對象方面，二者的研究對象既是不同，那末二者的性質與範圍當然也是不同了。

亞里斯多德對於生物學的功績，要在動物研究方面。我們把他的植物論與他的動物論比較的時候，那末，植物論的內容，實在膚淺。這也許是因爲他把植物看做生物中最劣等的東西的緣故。而他所以這樣輕視植物的理由，共有三項：一、植物的生活現象是單純的，二、在於植物無所謂性的區別，三、植物缺乏統一的生命。所謂植物的生活現象是單純的這一點，是指植物的生活祇限於營

養及生殖二作用的意思。原來在亞里斯多德看來，生活現象，可以分爲意識的作用與肉體的作用，在意識作用中間，又可分爲理性和感覺等，而在肉體的作用，則又可分爲空間運動，營養作用，及死亡，生成等。在於動物，尤其是在於人類，對於這一類的各種作用都具備着，而植物所具有的現象祇有營養作用及死亡生成二種肉體的作用，所以他說植物的生活現象是單純的。其次，他以爲在於植物並無雌雄之別，所以植物的繁殖是取「自己創造」的形式。最後，植物是與蠕蟲類一樣，雖被分割，還能生存，所以植物是缺乏統一的生命。換句話說，在一般的動物生活現象上面，是具一個「中心」的，植物對於這個「中心」却付缺如。這樣，他把植物看做劣等的生物。可是他在他面卻把植物也看做動物與人類一樣是具有不滅性的，他曾經說：『動物生產動物，植物生產植物，他們都具有不滅的神性的。』

亞里斯多德關於植物的見解，已如上述，我們現在再介紹他的很有趣味的動物的分類：

照一個分類表看來，亞里斯多德所取的標準是生殖的樣式，血液的有無，和棲住的地方三點。這一種分類的標準之正當與否，暫且不問，在二千餘年前，他把動物已經加以這一種分類，這是值得我們驚嘆的。這一個分類，在以後一千數百年間，是被人們當做生物學的代表分類的。

再就生殖而論，亞里斯多德也曾論述，他把男性與女性的差別，曾由形而上學的立腳點加以

- I. 有血類 (有脊類)
 - 1. 人類
 - 2. 有毛四足類 (陸上哺乳類)
 - 3. 游水類 (水中哺乳類)
 - 4. 鳥類
- A. 胎生類
- B. 卵生類
 - II. 無血類
 - 5. 有鱗四足類及無足類
 - 6. 魚類
 - 7. 頭足類
 - 8. 軟殼動物
 - 9. 昆蟲類
 - 10. 有殼類

解釋。他以爲男性之對女性，正和形相之對材料一樣，男性具有運動及發生的原理，女性却單單是被動的。他又說：『肉從女性而出，靈從男性而出。』這樣看來，亞理斯多德把男性看做比女性優秀這一點，是仍舊脫不了希臘古代的傳統思想了。照他講來，男性具有精液，女性具有經水，二者都是從同一的起原產生出來的，所以二者含有類似的性質。在於有血動物，男性的精液和女性的經水，是從血液產出，在於無血動物却是由類似血液的液體產出的。血液的大部份，都是用於肉體組織的構成，而造成精液的部份，乃是剩餘的血液。這樣精液與經水的源泉是同一的，可是在他而兩者之間有儼然的區別存在着，他說：『女性的經水，是不純粹的精液，是不含有靈的原理的。』要之，材料——肉——是從經水發展出來的，而形相——靈——與發展的原動力卻是完全根據精液。

第六章 亞里斯多德的心理學

第一節 概論

照亞里斯多德的見解，心理學乃是研究心靈的外面的本性內面的本性，以及一切偶屬性的學問，換句話說，心理學乃是研究心靈的學問。那末，亞里斯多德所謂心靈，究竟是什麼呢？他所謂心靈，可以說是生命的代名詞，這一點，亞里斯多德的思想，仍不能脫離希臘傳統的想法。這一種心靈，大體講來，可以說是同我們中國的靈魂相彷彿的。亞里斯多德以爲心靈有種種的狀態，而這種種的狀態，成爲一定的階段。最下的階段，是專司營養的，所謂植物的心靈，是屬於這個階段的。固然，這一種心靈，在於具有生命的各種生物都存在着，可是植物的心靈，是祇限於這個階段的。第二階段的心靈，是專司感覺的，這一種心靈，是屬於所有的動物。亞里斯多德曾經說：『動物之所以爲動物，

是因為含有感覺，某種生物，即不能運動，但他只要具有感覺的時候，那末，我們不能把他單叫做生物，却應該把他叫做動物。』這一種感覺的心靈，必然地又產生意欲的心靈與想像的心靈，而意欲的心靈又產生運動的心靈。至於最高等的最後階段的心靈，是人類特有的所謂合理的心靈。這樣他所謂心靈的機能，成了一種階梯的形式；下級的心靈，雖不以上級的心靈當做前提，可是上級的心靈，却常常把下級的心靈當做前提的。不過各級心靈的相互之間，並沒有明確的界限存在。譬如最高等的欲求是屬於理性的範圍，就是一例。亞理斯多德既把心理學看做研究心靈的機能的學問，從這一點講來，他可以說是能力心理學的先驅者。而在他面，他把心理學的對象，擴大到動物為止。那末他也可以說是今日所謂動物心理學的最初的主張者了。照亞理斯多德講，心理學是與生物學不能分離的，所謂心靈的現象，也不過是自然現象之一種，這樣，他又把心理學看做自然科學的一門的第一人了。至於他研究心理學的方法，完全是與他研究其他學問時所取的方法一樣，就是他從前的學說先一一加以研究，然後在論述方面再參用演繹歸納二法。

至於心靈與肉體二者的關係，亞理斯多德也曾論及。他說：『就心靈的狀態言，這種種狀態，是

否爲心靈所特有，確是難問。這一個問題，是一個非解決不可，同時却是很難解決的問題。一般講來，心靈假定沒有肉體的時候，那末，心靈就不能夠營被動的及自動的作用。例如憤怒的時候，或鼓勇直前的時候，或爲欲望所驅使的時候，一言以蔽之，就是我們隨感覺而動作的時候，都是這樣。固然思維作用是爲心靈所特有的，可是假定這一種作用，也不外乎心象的表現，而沒有心象，也就不能成立。那末，這一種所謂思維，在沒有肉體的時候也是不能存在的。『這樣看來，亞里斯多德的見解，是近乎現代的精神物理並行說的。他根據這一種見解，對於心理學者的任務，也曾探討。他以爲空論家往往把憤怒看做「復仇的欲求」，惟物論者則把憤怒看做「心臟周圍的血液的沸騰」，這兩種看法，都限於一面；真正的心理學者，須注意到形相材料兩方面的。所以在亞里斯多德就生物講，肉體是材料，心靈是形相。他說：『心靈乃是包藏生存力的自然界事物之第一義的實現。』心靈是有機物的實現，是活動，是圓極。肉與靈既有這樣的分別，可是在於他面，二者的關係，却是不能分離的。他說：『蠟與刻在蠟上的花紋，是一體的，同樣肉體與心靈也是一體的。』由此我們可以看到亞里斯多德是反對從來的那種把心靈與肉體二者完全隔離的心理學。這樣，他的思想，是帶有精

神物理並行說的傾向這一點，我們可以明白知道；不過亞里斯多德很獨斷地也曾說過：『心靈的某一部份，也可以與肉體沒有交涉的。』所謂心靈的某一部份，他當然是指理性而言。這一層，可以說是亞里斯多德的心理說的缺點，他對於理性的這一種解釋，也許是從柏拉圖的影響而來。

第二節 各論

動物是一種個體，心靈是依據動物而存在的那種形相，而肉體乃是動物的材料，這幾點，上面已經加以說明。這一種心靈對於肉體的關係，亞里斯多德以為在感覺與感官之間也存在着各種感覺是形相，各種感官，却是材料。感覺的對象使感官從可能的狀態，實現到感覺經驗上面。這一種進展，他名之曰「向自己本身的及向圓極的進展」，當各種感官，感覺各種對象的時候，被感覺的東西，就成爲感覺，在這時候，感官可以說是把捉到對象的形相。但是，把捉的作用，結局，就是心靈。所以照亞里斯多德講來，身體的形相——心靈——通過感官的形相——感覺的心靈——來把捉對象的形相這件事就叫做感覺。他又以爲感覺上面所起的變化，乃是性質的變化。所謂感官，是具

有收受感覺事物的形相的能力的。這一種感官與感覺的關係，如上面所述，就是肉體與心靈的那種關係，所以在某一種意義講來，二者不過是同一物的兩面。感官是肉體的部份，感覺乃是存在於感官之內的「權衡」或「中庸」。這一種感覺的中庸說，是亞里斯多德心理說的重要的特徵。他以爲理性與感覺同是依據辨別作用而來，而辨別作用，却是依據上述的權衡性或中庸性而來的。舉起例來，在於視覺，所謂色彩是指存在於黑白二極中間的連續的領域。在這個連續的領域中間，有其他各種不同的顏色存在着。所謂視覺，就是指把這一種各樣的顏色加以比較與辨別的能力，而這一種能力之所以存在，却因爲視覺是具有黑白兩極之間的性質——中庸性——的緣故。視覺具有這種中庸性，所以對於反對的兩極，同時可以發生關係，所以也可以把捉事物的形相。再就感覺的對象而言，亞里斯多德把牠分爲特有的，一般的，偶然的三種，特有的對象，是指某一種感覺所特有的對象，也就是其他的感覺所不能感覺到的對象。一般的對象，是指運動，安靜，數，形態，容積等，這一種對象，是各種感覺所通有的。偶然的對象，不是感覺的直接的對象，乃是從直接的對象引導出來的對象了。

亞里斯多德對於感覺，又有所謂「共通感覺」的理論，這是很有趣味的。所謂「共通感覺」是指以「一般的」條件當做對象的感覺，也就是指綜合的感覺。換句話說，各種個別感覺是以外界的事物做對象的，而其通感覺的對象，却非外界的事物，而為一般的條件；這一般的條件，固然也從各種個別感覺造成，可是各種個別感覺消滅以後，還是能夠存在，並且能使各種個別感覺有再現的可能。照亞里斯多德講，一、把各種不同的個別感覺加以比較辨別的能力，二、運動、形態、數量、積、及時間等所謂一般的對象之知覺，三、感覺經驗之意識，四、偶然的及感覺的知覺，五、想象的機能，六、記憶及追憶的作用，七、睡眠及夢，七項都是以共同感覺為根據的。

再就想象及記憶而論，亞里斯多德也有相當的說明。他以為想象是指由實現的感覺所引起的運動。換句話說，想象乃是指感覺的事物出現於心中的那種機能而言。而所謂「出現」在亞里斯多德含有二種意義，第一種是指感覺上面的表現，第二種是指感覺消滅後所起的再現。與亞里斯多德的想象論最有關係的當然是第二種。他說：「感覺的對象，通過感官，引起我們的感覺的時候，不但現實的感覺存在着，連消滅的感覺的像也繼續存在着。」要之感覺是有「殘存物」的，這

個「殘存物」正是想象的種子。從這一點講來，他所謂想象的主要的作用，是在於遺象的綜合。對於遺像，亞里斯多德也曾加以研究；舉起例來，仰視太陽後的遺像，是他曾經論述過的。照他的說法，我們仰視太陽以後，閉了兩眼，再向同一方向的時候，我們可以看到種種的色彩連續而起，最先看到的是與對象物相同的色彩，其次深紅色，其次紫色，最後變為黑色，就行消滅。這種殘像的存在，正是想像所以發生的根據。那末，想象與感覺，究竟有什麼區別呢？亞里斯多德以為想象與感覺二者的區別，可以從下述三方面講。就是：一、想象乃是感覺的再現，所以在時間方面是有前後的差別的；二、感覺很少錯誤，想象却未必如此可靠，所以在價值方面，也有高低的差別；三、一切動物都具有感覺，可是一切動物未必一定都有想象，所以在範圍方面，也有廣狹的區別。想象與感覺的區別，既是這樣，想象與信念，同時也非加以區別不可。『看起來直徑不過一尺的太陽，在實際上是比地球更為廣大。』這一種想法，就是信念，與想象之不講實際是不同的。亞里斯多德又說：『沒有想象，我們也就不能有記憶及理性。』那末，這一種以想象做根據的記憶究竟是什麼呢？他所謂記憶，是指感覺心像之繼續的保存，而所謂心像，不是指關於現在和未來的心像，卻是指關於過去的心像。他說：

「與感覺有關係的是現在，未來是與希望有關係的，而過去則爲記憶的對象。」我們看肖像畫的時候，往往會想到本來的人物，同樣，我們得到感覺心像，也往往會想到過去的其他的心像，在這時候，記憶就發生了。亞里斯多德在於他面又把記憶與追憶加以區域，他以爲追憶是含有合理的反省之記憶，像三段論法就是屬於追憶的。在這一種本質的區別以外，他又主張記憶是存在於一般動物的，追憶卻爲人類所特有。他論記憶與追憶的時候，對於觀念聯合的必要，也曾說及。

再就理性而言，他的見解，與柏拉圖稍有出入。他說：「現實的感覺，以個別的事物做對象，理性作用，卻是關於普遍的。而所謂普遍是存在於我們心靈以內的。因此，我們在無論什麼時候，都可以自由思惟，卻不能自由感覺。爲什麼呢？因爲對於感覺，事物的出現是必須的緣故，……根據同樣的理由，感覺的事物是個別的，是外面的。」他又說：「我們辨別溫熱寒冷等物體，固然由於感覺，可是我們辨別物的概念，卻是依據感覺以外的其他的機能。」此地他所謂感覺以外的其他的機能，當然是指理性了。這樣，理性與感覺不同之點，在於機能的自由，對象的普遍，以及以抽象概念爲內容這三點。可是理性與感覺雖有區別，二者決不是如柏拉圖所說是完全隔離，完全沒有交涉的。在亞

里斯多德感覺是在於收受事物的形相，理性也是一樣，不過感覺在於現實方面，理性卻在於可能方面罷了。理性的源泉，實在是感覺，理性可以說是從感覺發展而來；其他如想象也為理性必不可缺的前提。他對於思惟分為直接的作用與間接的作用二項，前者沒有錯誤，後者卻是不然。他又以為我們的理性，含有自動的與被動的兩面。理性可以創造對象，所以是自動的，理性可為對象，所以是被動的。而自動的理性能使被動的理性成為認識的對象，使我們人類有認識的可能。這一種自動的理性，在有一班學問家，是做與神同一的。而對於被動的理性，也有學問家解釋做感覺機能的統一集合體的。不過他們這一種看法，未必妥當，我們還是把自動的理性與被動的理性看做理性的兩方面為是。

第七章 亞里斯多德的倫理學

第一節 序論

亞里斯多德說：『假定我們在行爲方面，追求一種目的，而這一種目的，以其他一切作爲手段，且我們的追求，是專爲着這個目的本身而追求的時候，那末，這個目的，就是至善。』這一種目的，既經是最高目的，那末，研究這一種目的的學問，當然是最高的學問了。亞里斯多德稱這一種最高的學問，固然不叫做倫理學，但是考其實際，內容卻是與今日的倫理學相一致的，所以我們爲便利起見，把他的這一種研究，也冠以倫理學這個名詞。他對於善的研究，分成關於個人的方面與關於團體的方面兩面，所以他的倫理學是帶有社會的性質的。至於倫理學與其他的科學的區別，亞里斯多德從對象及方法兩面加以說明。照他講來，自然科學的對象，爲感覺的事物，而倫理學的對象

則不然。在於他面，倫理學的對象，是含有偶然的要素的，自然科學的對象卻都屬必然的事實。再就方法言，倫理學是向着第一原理突進的。其他的科學，卻是從第一原理出發的。上面所述，乃是倫理學與其他的科學中間的重要的區別。而倫理學之所以能够成爲獨立科學的根據，照亞里斯多德講，實在因爲倫理學所追求的目標不在知識卻在行爲這一點。

在亞里斯多德所謂倫理學的行爲，不單單是自然的或偶然的，卻是含有自由意志的要素的。換句話說，他也以爲內在的自由是倫理道德的源泉。固然，在亞里斯多德的心理說裏面，我們不能發見意志的明確的概念，而在他的倫理說裏面，我們也不能看到他的關於自由意志的詳細的說明。可是他在選擇二字上面曾經下過一番探討，而在他面，他力論對於罪惡的責任之不得迴避，所以我們可以說是他從消極方面曾經主張過自由意志說的。對於自由意志說，亞里斯多德沒有加以深奧的思索，這是無可諱言的。他在一方面不承認萬物中間的機械的因果，而主張客觀的偶然，同時又說明對於罪惡的責任，竭力提倡自由意志的存在；可是在他方面，他又確信行爲中間的因果，以爲人類的性質非意志的權力所能左右，這樣，他又是信奉反自由意志說了。他對於行爲曾經

分爲任意的與非任意的。所謂任意的行爲，成立於下面的兩種條件上面，就是：一、行爲的原因須爲內部的，二、行爲者對於行爲環境具有明確的知識。非任意的行爲是與任意的行爲相反，更可分爲強制的與由於無知的兩種；前者是與任意的行爲的第一條件反對，後者是與任意的行爲的第二條件反對，這是無用說明的。至於亞里斯多德對於選擇二字的解釋，他以爲選擇二字，一看似乎與任意的行爲相同，其實卻是不然。爲什麼呢？例如小孩與動物的行爲是任意的，但是卻不是由於選擇的結果。還有，選擇是與欲求，希望互相彷彿，但是未必相同。爲什麼呢？欲求與希望可以把不可能的事物當做對象，而選擇的對象，卻常常限於可能的事物的；不僅如此，欲求與希望是關於目的方面的，選擇卻是關於手段方面。那末，所謂選擇，究竟是什麼呢？「我們對於權限以內的事物所加的意欲，」就是選擇，這就是亞里斯多德所謂選擇的意義了。

第二節 各論

亞里斯多德曾經說：「一切的知識，一切的意志，都是向着善走的，所以我們非把社會的政策

的目的及最高的善究竟是什麼這一個問題加以闡明不可。一般的人們，不問賢愚，在名稱方面所說大體一致。就是，他們把這一種最高的目的或最高的善叫做幸福，他們以為善於生活或善於行為這件事就是幸福。可是對於幸福是什麼這個問題，他們的理論就免不了衆說紛紜莫衷一是；而普通人所講的與聖賢人所講的二者的內容就不能相同了。有一班人以為幸福就是物質的快樂，財產或榮譽等等，另外一班人卻以為不然，而有時候在同一人對於幸福，也有種種的說法。『從他這一段話看來，我們可以知道亞里斯多德所謂最高的目的或最高的善也是指着幸福了。依他的見解，人類的生活，可以分爲享樂的生活，活動的社會生活，及哲學的思索生活三種。他以為有一班人把快樂當做幸福，有一班人把榮譽或財產當做幸福，而有一班人卻是以美德當做幸福。可是快樂主義是「最卑下的人」所信奉的主義，我們不能把物質的快樂當做最高的幸福，這是不待多說；至於榮譽因為是被動的是消極的，所以沒有當做最高的善的資格，財產因為本身不是目的，卻是手段，所以也有缺點；而所謂美德，因為有德者往往是非活動的，是不遇知己的，所以也難稱爲最高的善。照亞里斯多德說來，所謂最高的善，不是如柏拉圖所說是抽象的，卻是而非爲實踐的或人間

的不可。他以為快樂固然不能就看做幸福，但是幸福卻一定含有快樂的；沒有相當的富貴的時候，幸福固然不能存在，幸福卻不是與富貴完全一致；至於美德固然可以說是幸福的源泉，但是也不能說是幸福本身。這樣，亞里斯多德的見解，是跨在倫理學上的唯理主義及快樂主義兩者上面，他依據二者創立一種獨特的幸福主義，這一點是值得我們注意的。亞里斯多德又以為幸福，須有二個前提，就是幸福須為究極目的，同時又須為自立的。所謂「究極目的」，是說「其他一切行為所向着的目的」；所謂「自立的」，是說因為有了這種行為，人生方有價值。這一種幸福照上面所講，既不是富貴，又不是快樂，既不是榮譽，也不是美德，那末具有上述兩種條件的幸福，具體講來，究竟是指什麼呢？他以為真的幸福的生活，乃是第三種哲學的思索生活。他把這一種哲學的思索生活，也叫做「心靈的實現」。

至於美德，亞里斯多德講，完全在於中庸。而他對於中庸與極端曾經列有一表：

極卑 無吝 懦拘 無無 自愚 不無 麻

這一點，可以說是他的倫理學比較蘇格拉底及柏拉圖的倫理學更進一步的地方。照亞里斯多德講，意義可以分爲感覺理性及意慾三者，而三者之中，感覺不能作爲決定行爲的原理，行爲的決定，完全根基理性與意慾。他所謂倫理的美德，是指意慾之選擇的傾向，所以可以說是關於意慾方面的，他把這一種倫理的美德，看做達到幸福的真正的手段。而他所謂合理的美德，其目的卻在達到真理，所以可以說是關於理性方面的。不過同時他也以爲我們如追求倫理的完全的時候，理性與意慾二者非密切地共同協作不可。意慾在實際上，固然受理性的指導，但是理性本身對於任何事物都不能施以活動的。對於事物施以活動的主體，乃是具有目的的實踐理性，所以亞里斯多德說：『所謂選擇，是意慾的理性，也就是合理的意慾。』單就合理的美德言，他又舉出技術，科學，實踐悟性，理論的智慧，及直觀五種，他以爲我們如欲達到真理，非依據這五種合理的美德不可。

在於上面，我們已經把亞里斯多德的關於幸福和美德的見解，略加介紹，現在我們再就他的快樂論加以敘述。亞里斯多德以爲古來反對快樂主義的立腳點共有三個，第一說是說無論就快樂本身言，無論就快樂的偶屬性言，快樂決不是善。第二說是說，有的快樂固然是善，可是大部份的

快樂。卻是不然。第三說是說，我們即假定所有快樂都屬於善，可是快樂決不是最高的善。在亞里斯多德看來，以上三說的論據，都在於把快樂看做感覺的現象所以不能成爲真正的實在這一點，他對這一個論據，曾經加以批評說：『把快樂看做感覺的現象是不正當的。快樂是適合於自然的活動，與其我們說快樂是感覺的，毋寧我們說快樂是非凝滯的。』他以為快樂是不凝滯的活動，在完全的活動實現的時候，快樂一定會發生出來。要之：從來把快樂看做罪惡的見解是錯誤的，在亞里斯多德，在某一種時候，在某一種地位，或者在某一種人，快樂也可以爲善的；不過我們對於肉體的快樂與真正的快樂不可不加以區別罷了。至以快樂與活動的關係，他以為沒有活動就沒有快樂，快樂發生於活動完成的時候。這樣看來，真正的快樂，可以說是發生於把適合人類的機能加以完成的時候。這一種快樂，比較食慾的滿足等等肉體的快樂更爲高等，自不待言。

亞里斯多德在倫理學裏面，又有他的特別的友情論。我們推想他們所以把這一種友情論列在倫理學中間的緣由，大概是因爲古代希臘的社會對於友情一項比較現代更爲重視，而亞里斯多德又想把這一種友情論來聯絡他的倫理學與他的政治哲學二者的緣故。實際上，在他的倫理

學裏面，我們假定把這個友情論除掉的時候，那末他立論的立腳點，完全可以說是個人的。近代德國的哲學家康德（Kant）把友情分爲三種：一、根據必要者，二、根據嗜好者，三、根據思慮或情感者。這一種關於友情的三分法，也許是受着亞里斯多德的影響。亞里斯多德曾經把友情分爲依據功用的友情，依據快樂的友情，及依據美德的友情三類，而三者之中，當然第一種程度最低，第三種要算最理想的了。他又以爲友情之所以發生，實在是由於善人愛己之心。他說：『親友乃是第二個自我。』友情的真價，實在於友人可爲我們行爲的鏡鑑這一點。這樣，亞里斯多德在友情論理面，想把個人與社會二者完全聯絡，這種努力是很明顯的。

最後，亞里斯多德所謂理想的生活，是指哲學的思索生活，這一層上面已經說過了，不過這一種哲學的思索生活爲什麼是我們人類的最優良的生活呢？亞里斯多德對此曾經舉出五個理由。第一，這一種活動是關於理性方面的，而理性與理性的對象，乃是認識上面最優秀的部份。第二，這一種活動，繼續最久。第三，哲學可以引起純粹確實的高等的快樂。第四，倫理的美德，必須以他人作爲前提，理論的活動，卻是獨立自足的。第五，其他一切實踐的行爲，都是具有本身以外的目的，可是

這一種活動，卻是爲着自己本身而活動。有了上述五種理由，所以哲學的思索生活乃是我們人類生活中最理想的生活。這一種生活，與其說是人類的的生活，毋寧說是存在於人生內面的神性的活動。亞里斯多德說：『理性，如與人類比較起來，可以算做神性，那末，根據理性的生活，若與人類的生

活比較起來，當然也可以算做神的生活了。所以我們人類，不可專以人類的的生活爲重，在可能範圍內，我們卻應該期求永久不滅的活動，換句話說，我們應該向着最優秀的生活努力上進。』這一種生活，乃是人類特有的幸福生活，乃是其他的動植物所斷然不能享受的。至於這一種哲學的思索生活具體地是指着何種生活，這一層亞里斯多德也沒有明白表示。我們推想起來，他所謂哲學的思索生活，是指關於他的理論科學的三部門——形而上學，數學，自然哲學——的思索生活，同時在於他面，連「宗教的冥想」的生活，也是包含在內的。

第八章 亞里斯多德的政治哲學

在亞里斯多德，政治哲學，並非一種獨立的科學，卻是為完成倫理學起見的一種補助科學。他在政治哲學上所採用的研究方法，一方面可以說是歸納的，而在他方面也是歷史的，同時因為受着他的形而上學的影響，也是目的論的。的確，亞里斯多德在政治哲學上面所完成的歷史的研究，其成績的完美，可以值得我們贊美與驚嘆。後人推崇他的政治哲學，稱為「古代希臘所遺存的最足驚異的著作」，實在不為無因。亞里斯多德生在希臘都市政治繁榮的末期，同時，他又與馬其頓大帝國曾經發生密切的關係。可是他在政治哲學的第一頁上面，就說政治生活的最高形式不是大帝國，乃是以都市為中心的團體。從這一點看來，我們也可以知道這一位偉大的思想家不是遷就環境的了。

照亞里斯多德講來，人類之所以共營社會生活，根據於兩個原始的誘因和兩個文化的原因。

結合男性女性的那種生殖的本能和結合主人與奴隸的那種自我保存的本能，就是所謂原始的誘因。而人類與其他的動物不同，一面既有語言文字，他面又具備「對於善惡正邪的知覺」這兩點就是所謂文化的原因了。蜜蜂和其他的羣生動物固然也可以說是一種政治的動物，可是他們所發的聲音，要不外乎苦樂的表象，決不是人類社會中的那種理法，所以他們的羣與人類的社會是不同的。

根據上述四個原因所發生的最初的人類團體組織的形式就是家庭。亞里斯多德說：「根據這兩種關係（就是指原始的誘因）最初發生的就是家庭……所謂家庭，是為滿足一切日常的需要起見所設立的團體。」達到國家成立中間的第二個階級乃是村落。這種村落，乃是由多數家庭集合而成，設立的目的當然不限於滿足日常的需要了。而他以為最自然，最原始的村落，是為同族家庭的集合體。社會組織的第三段，就是國家，這乃是人類社會組織的最後的階段。亞里斯多德說：「多數的村落所造成的最後的團體，就是國家。國家可以說是達到最完全的自給狀態了。國家發生的原因，固然為着生存，而國家所以存續的理由，都是為着完善的生存。所以同原始的團

體的發生一樣，一切國家的發生，都是自然而然的……因此，國家可以說是基於自然的創造；而人類，就本身言，確是政治的動物，這一點也就可以明白了。』這樣看來，國家的存續，決不單爲生殖與生存，國家的目標，實在在於國民的幸福與國家的繁榮。所謂國民的幸福，當然是指一切美德的實現，所以在亞里斯多德國家是具有高尚的倫理的目的。他所謂國家，不是單單希圖共存的團體，卻是向着美善精進的那種社會生活。這樣，我們可以見到亞里斯多德的政治學，對於學術上有兩種供獻。就是一，國家的產生決不是由於習慣或隨意，卻是根據自然的本性；二，國家存在的理由是倫理的，決不單是生物的或經濟的；這兩種主張，就在現在也是值得我們吟味的。前一種主張，可以說是與現代的國家契約說相反，而他當時所以創立這一種見解，是爲着鍼砭當時的詭辯學派的。這一種主張在學術史上尤其是在社會學史上是含有重大的意義的。至於後一種主張，對現代的主張唯物史觀的人們，也可以說是當頭一棒。

亞里斯多德又以爲何謂國家的這一個問題，結局就是何謂構成國家的國民這個問題。那末所謂國民究竟是指什麼呢？第一，有人說，居住於特定場所的人們就是國民，可是這一種見解，在我

們看到居留的外人和奴隸的時候，當然是不適用的。第二，有人說，有裁判請求權的人們就是國民，可是居留的外人方面依據條約也可以有這種裁判請求權的，所以這種解釋，也是不妥。第三，有人說，國民完全依據血統，可是所謂血統，我們追溯到上頭的時候往往不明，所以這種議論也有缺點。那末，國民究竟是什麼呢？亞里斯多德以爲國民是指參與司法及行政的人民而言。換句話說，他所謂國民，一面可以做陪審官及裁判官，一面可以做國民議會會員。因爲這個緣故，他有時候把國民叫做「不定的官。」但是，他所謂國民，與現代的國民觀念比較起來，意義大不相同，他所謂國民，不單單以參加統治者的選舉就爲滿足，國民各個本身，依次都有做統治者的權利。他又以爲生物體由靈與肉合成，心靈由理性與情意合成，家庭由男女合成，同樣國家也由各種不同的要素合成，所以全國國民的美德是不能同一的；不過國家應該把全國國民的道德竭力提高，自不待言。

亞里斯多德又把國家的政體加以分類。他以爲所謂政體，原來有所謂正統的與旁系的。他說：「明明白白把公共的利益當做目標的政體是適合於正義的，所以這一種政體，可以成爲正統的。反之，專以統治者個人的利益做目標的政體，那末，與一切正統的政體比較起來，可以說是誤入歧

路的了。』國家裏面統治者與被統治者的關係，決不是與家庭裏面主人與奴隸的關係相同；在於家庭，奴隸單爲主人的利益生存着，而在於國家，統治者卻應該顧到被統治者的利益或統治者與被統治者的共同利益，其中尤以被統治者的利益最應尊重。以上的二分法，大體講來，可以說是與近代立憲及專制二政體的分類相符合的。在這一種分類以外，亞里斯多德又從三方面把政體加以分析。

第一，亞里斯多德把政體從統治者的數目上面加以分類。就是根據統治者的人數乃有下面的政體的分類表。

- A. 正統的、
 1. 帝王政體
 2. 貴族政體
 3. 共和政體
- B. 旁系的、
 1. 專制政體
 2. 寡頭政體
 3. 民主政體

帝王政體與專制政體的統治者限於一人，貴族政體與寡頭政體的統治者則爲數人，共和政體與民主政體的統治者則爲多數國民。至於正統的與旁系的二者之所以不同，已如上述，茲不更贅。

第二，亞里斯多德以爲單由人數把政體加以分類，是不完全的。譬如民主政體固然是多數的政治，可是所謂多數者，若爲富者的時候，那末，這就不能稱爲多數的政治了。他說：『人假定爲富所統治的時候，那末，不拘統治者人數的多少，這一種政治，乃是寡頭政治；人假定爲貧所統治的時候，那時候的多數，纔是民主政治。』這樣看來，亞里斯多德的分類，不但根據統治者的人數，並且根據統治權的獲得的原因了。

第三，政體的分類，更可以把統治者的職能來做標準。一個國家所必要的條件，乃是食糧，器具，武器，收入，宗教，政治及法律等等，因此，一國的國民，可以分爲與食糧有關係的農民，製造器具的職工，商人，勞働者，軍人階級，司法官，資本家，政治家及僧侶九種。國民的全體，固然可以分爲上述的九種階級，但是他以爲也可以概括成爲貧、富、中產三種階級；而政體也可以從這一個立腳點分爲三種。

照上面所講，國家的存在，並不單爲財產，並不單爲安全，卻是爲着倫理的目的，就是爲着增進國民的幸福；因爲這個緣故，國家的首領，與其從高貴的血統或大資產階級選出，不如從具有高尚

的政治道德的人民裏面選出較爲妥當。這樣，亞里斯多德是以賢人政治做他的理想的。至於多數政治，寡頭政治與獨裁政治之良否，他也有相當的意見。亞里斯多德以爲多數政治的長點，在於統治者的互相協作與互相牽制，不過這一種理想的多數政治，在亞里斯多德以爲是事實上斷難實現的。所以在他看來，最善良最完全的賢人的獨裁，乃是政治的理想。不過這一種理想的政治，經他仔細吟味的結果，實現也有些困難，所以他不得已贊美具有高等教育與高尚道德的人們掌握政權的貴族政體。但是這一種貴族政體，一有不慎，往往容易爲權奸巨滑所操縱，所以事實上也不能算爲十分妥當。這樣，他以爲與當時的希臘人程度相當，最易實現而且比較妥適的政體，乃是把統治權付與中產階級的那種共和政體。這一種共和政體，因爲統治者是中產階級，所以也可以叫做中產政體。在亞里斯多德眼光評判起來，各種政體的價值，當推王國爲第一，貴族政體次之，中產政體又次之，民主政體又次之，寡頭政體又次之，專制政體爲最下。因爲在當時的希臘社會裏面，那種王國與貴族政體的理想，沒有實現的可能，所以他不得已主張第三種的中產政體。這一種中產政體，在他講來，也可以看做寡頭政體與民主政體的混合體，而且是比較近於民主政體的。所以中產

政體乃是圖謀貧富融和的政體，就是對於貧民階級與富者階級比較可以平等看待，不至偏重一方。亞里斯多德在倫理學裏面，曾經力說中庸的必要，所謂美德，一言以蔽之，不外中庸二字，所以他以為幸福的生活，完全在於中庸的生活，這是我們已經敘述過了。此地亞里斯多德又把地上最幸福的國家定為施行中產政體的國家；他這一種見解，也可以說是從他的中庸說演繹出來的。

亞里斯多德對於革命，也曾加以考察，他說：『革命可分兩種。舉起例來，譬如從民主政體變到寡頭政體，或從寡頭政體變到民主政體，又如從民主政體或寡頭政體變到貴族政體或中產政體，或從貴族政體或中產政體變到民主政體或寡頭政體等等，關於政體的變革，這是革命的一種。次之，不問既存的政體是寡頭政體或專制政體，對於政體不但不加改革，並且希望繼續，不過想將那種政治的統治權收歸已有的時候，這時候的革命，乃是第二種。』這樣，他把革命分為政體的變革與統治者的革新兩種。

那末，這一種政變的原因，究竟何在，亞里斯多德以為可以從各方面加以說明，在他看來，在革命的時候的人心的所響，是對於革命具有重大的關係的。譬如在寡頭政治腐敗的時候，因為一切

設施，難免不平，所以人民的心就渴望着平等；在民主政治腐敗的時候，人民的心卻渴望着不平等；這一種人心理面的對於平等或不平等的渴望鬱積起來，就可以引起政變。在上述人民的心理狀態以外，足以引起政變的還有革命的「動機」，這一種革命的「動機」就是利益，名譽，或避免損失及謗毀等等的首創政變的個人的打算。最後，引起上述一般人心的不滿與個人革命的動機的誘因，乃有下面的各種。所謂誘因，就是一、對於他人所獲得的不當利益及不當榮譽的憤懣，二、恐怖，三、自我傲慢，四、國家組織的不均等的發展，五、陰謀，六、國家構成要素的不同調等。他對於各種誘因，根據他的豐富的歷史的修養，一一加以詳細的例證，此地限於篇幅，一概從略。大體講來，民主政體之所以遭遇革命，往往由於在野黨的領袖的跋扈；寡頭政體的覆滅，卻由於暴政或由於統治者間的傾軋；貴族政體之所以滅亡，則由於少數人的把持，而在多數的時所，與中產政體一樣，是由於民主的及寡頭的要素二者的融和不得其宜。

那末，對於這一種革命，我們應當怎樣防患於未然呢？亞里斯多德對於這個問題，曾經提出七個條件，第一，在於一切事情不拘上下，一律應當遵奉法律。有一個希臘歷史家說：『他們是自由的，

但是卻不是絕對自由的。因為他們擁戴着法律這一個君主。』這一種法治的觀念，確是亞里斯多德的信條。第二，統治者切不可造作詭計欺瞞人民。這樣他是反對「民可使由之不可使知之」的政策。第三，為政者對於國民應使之明白意識外國侵略的危險，以求國民團結的強固。第四，統治階級相互之間應當一致協作。第五，關於財富的分配應當公平。第六，對於無論任何個人，不可使他的勢力過於強大，勢力應當集中於中產階級的全體。第七，為政者切勿利用地位，圖謀私利。以上七條，乃是預防革命的要件，這不但在當時希臘時代，就是在於今日，也是值得為政者的參考的。

最後，亞里斯多德與其師柏拉圖同樣，在他的心中曾經描寫過他的理想的國家。講到構成國家的要素，終不外乎人民土地和統治組織三種，那末亞里斯多德所謂理想的國家裏面，這三種要素，究竟是在怎樣的狀態呢？先就人民而言，他以為一國的人民不宜過多，也不宜過少。他說：『國家的人民假定極為少數的時候，那末這一個國家，就要失去對於國家構成上很重要的那種自給狀態；反之，國家的人民假定極為多數的時候，那末這一個國家在必需品方面，固然足以自給，但是在他方面，人民的團結極為困難，這種社會，往往容易變為烏合的羣衆，不能夠成為具有組織的國

家。』所以在他看來，假定我們要使人類的集團變成爲理想的國家，那末，在人口方面，應該加以一定的制限的。國家原爲圖謀國民的幸福，所以各種官職，當然非有適當的人才掌司不可；因此國民相互之間，應該互相認識，互相了解。可是在人口過多的時候，這一層當然是辦不到的。他又以爲在於理想的國家，一般國民，應該具有北歐人民的勇氣，和亞細亞民族所特有的智慧。其次，就土地講，亞里斯多德也以爲與人口一樣，既不宜過大，又不宜過小。他說：『國家的領土的大小的程度，以使住民得有自由研究自由思索的生活的那種程度爲最適宜。』換一句話說，國家的土地，不宜過於狹隘與貧瘠，使人民生活感覺困難，同時，國家的土地也不宜過於廣大與肥沃，使人民的生活趨向奢侈或游惰。總之亞里斯多德把土地看做人口同樣？以爲在個人眼力所及的範圍，乃是國家領土最適當的大小。而這一個領土，從位置方面講，爲輸出輸入和軍事的關係，以近海爲最便利。亞里斯多德這一種關於人口及領土的理想論，固然是以引起世人的反對，但是對於一般窮兵黷武貪功好大的近代國家的領袖，也未必不是一種警告。再就統治組織一項而言，亞里斯多德如上面所述，曾經把國民分爲農民，職工，軍人，資本家，僧侶，司法官，商人，行政官等，而在於理想的國家，軍人階級

可以依照年齡同時兼做資本家統治者或僧侶。從這一點講來，亞里斯多德把農工商階級是看做被支配階級的。不過在他方面，各個國民並非一生屬於一個階級，却是隨時變化，所以各個國民有時候仍舊可以做統治者。這樣，亞里斯多德的理想的國家的大體，已如上述，他又以為民族假定不同，那末理想的國家也就難免有差別之點。要之，他所謂理想的國家，乃是指全國國民行為善良與生活幸福的團體罷了。

第九章 亞里斯多德的藝術哲學

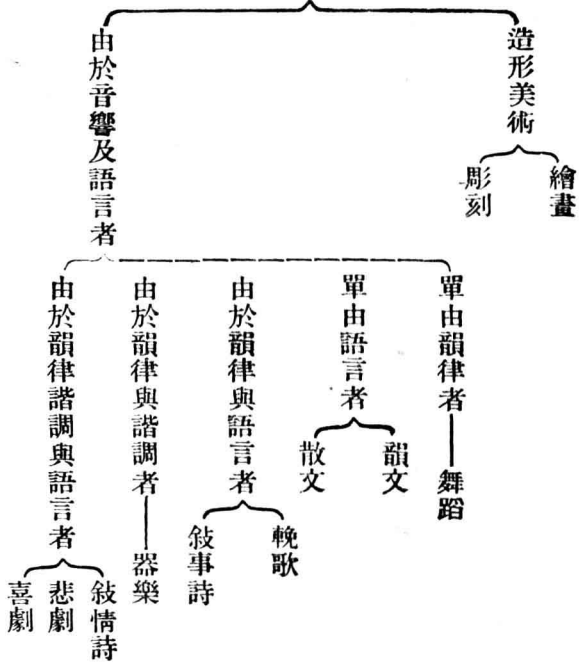
有一班學問家，以爲亞里斯多德的藝術哲學的根本概念或根本問題，就是「美」一個字。但是這一種觀察是不妥當的。亞里斯多德關於美的考察，實在是斷片的，並且極爲簡單。他把美與善二者加以區別，以爲善乃是就行爲而言，美却是不變不動的事物而言。他又以爲美的本質乃是整齊，勻稱，限定等。亞里斯多德關於美的議論，不過如是。

亞里斯多德與其師柏拉圖共同建設了「藝術模仿自然」這一個格言。在亞里斯多德不但藝術是自然的模仿，並且藝術的起因，也在於人類的模仿的本能。他說：『大體講來，詩的發生，是由於兩個根本的原因的。的確模仿這一種性質，是人類幼小的時候已經具有的，人類之所以異於各種動物，就是在於最能模仿這一點。最初的學問，乃是依據模仿而成立的，而在於模仿，人類可以感到一種喜悅。第二，詩的發生，是根據對於調和與韻律的本能。』這樣看來，在亞里斯多德藝術的發

生的原因，乃在於人類的模仿本能與對於調和和韻律的本能；那末所謂模仿，究竟是模仿什麼呢？他與其師柏拉圖同樣，以為藝術是模仿着自然的。其次所謂模仿自然的意義，我們不可不加以說明。亞里斯多德曾經說：『詩人與畫家和其他的藝術家同樣，都是模仿者，所以對於過去的事物，現在的事物，或想像的事物三者之中，非模仿一種不可。』這樣，亞里斯多德所謂藝術的模仿，那就單是客觀的既存物的模寫了。他在論舞蹈的模仿的時候，以為所模仿的乃是性格情緒和行爲。所以他所謂藝術的模仿，決不單是客觀的既存物的模仿，却實在也是人生的模仿。他也曾經說：『模仿的對象，乃是行動着的人。』藝術既係模仿，那末，藝術作品對於原型的實在，究竟有怎樣的關係呢？亞里斯多德以為藝術作品不單是實在的模寫，在模仿作用之中，是含有創造的要素。他說：『詩描寫普遍。』『藝術決不把特個放在意中。』從這一種地方，我們可以看出他的模仿的真意義了。不過他所謂普遍，同時又是必然。這樣，藝術乃是在特個之中探求普遍與必然，所以藝術的模仿，決不是單純的模寫。

再就藝術的分類而言，亞里斯多德根據媒介、目的、及方法三種標準，曾經樹立下面的分類：

藝術



就中，亞理斯多德對於悲劇，曾經加以精細的研究。他說：『悲劇乃指嚴肅的，完成的，並且具有

一定的範圍的那種行爲的模仿。悲劇裏面所用的言語，是富於藝術的技巧，而各種藝術的技巧，在於劇的各部。但是，悲劇並不由於敘述造成，却是由於動作造成，同時，又由同情與恐怖把一切情緒加以淨化。所謂富於藝術的技巧這句話，是指具備韻律，諧調及歌謠的意思；而所謂各種藝術的技巧這句話，是說劇的某一部份是由韻文造成，而其他的部份是由歌謠造成等的意思。『那末，此地所成爲問題的，就是他所謂淨化的意義。考古來對於淨化的解釋，大別可爲二種。第一，淨化的解釋，是偏向道德的。據這一班學問家說，亞里斯多德所謂淨化，乃是存在於道德的行爲上面的情緒的變化。美德乃是居於上下兩極端的中間，所以悲劇的淨化，就是把同情這一種情緒，從上下兩極端使之移到中點罷了。德國的文學家雷興（Lessing），就是採取這一種解釋的。第二，淨化的解釋是非道德的。這一種解釋，起始於意大利文藝復興時代的文學家。他們把淨化看做醫學上的一種作用，以爲悲劇之及於心靈的影響，正和醫藥之及於身體的影響一樣，所以悲劇是足以矯正心靈的缺陷的。亞里斯多德自己在他的著作裏面曾經說：『我們學習音樂是爲着種種的利益；就是第一爲着教育，第二爲着淨化，第三爲着娛樂和休養。但是此地所謂淨化的意義，且待詩論裏面詳加

討論……同情，恐怖，或熱狂等等的情緒，不拘多少，乃是人人所共有的。有一班人，固然很容易爲上述這幾種情緒所壓倒，可是我們把他們的心靈施以一種藝術的聖藥，那末根據淨化的作用，他們的心靈，就會回復原狀。還有，易於陷入同情恐怖或其他的情緒的人們，也非受同樣的治療不可，因爲他們受了某種淨化以後，心氣就會和平的緣故。『可是在現存的詩論裏面，亞理斯多德關於淨化的解釋，並未載入；推想起來，關於淨化的詳細的論述，也許是在於已經散失的詩論第二卷裏面。不過此地應當注意的却有二點，一，淨化與教育的及倫理的效果全無關係，二，淨化乃是醫學上的一種治療。這樣看來，雷興的解釋，似乎不及那班意大利文藝復興時代的文學家的解釋，較爲正確了。

在現在的文學上，尙有所謂「亞理斯多德的法則」存在着。這個「亞理斯多德的法則」換句話講，就是三體一致的法則。那末，這一種三體一致的法則究竟是什麼呢？所謂三體一致，乃是指戲劇上動作，時間，及場所的一致而言，這是大概普通所知道的。法國古典時代的文學家，把這一種三體一致的法則，看做亞理斯多德所設立的法則，並且以爲這一種法則，在戲劇創作上是牢不可

破的金科玉律。可是在於今日學問家裏面，大體都知道這一種法則，並不能說就是亞理斯多德自己所首創，他不過對於動作的一致，比較重視，却是實在的。這一層我們可以從下面所舉的幾點加以證明。第一，在亞理斯多德現存的著書裏面，對於這一個三體一致的法則，我們找不到他的系統的說明。他論述事物，大體都有系統，而對於這一個重要的法則，既無系統的論述，所以我們可以推想亞理斯多德自己並沒有把這一種法則明白意識。第二，他對於場所的一致，可以說是完全沒有說到。所謂場所的一致，我們無寧可以看做文藝復興時代的產物。第三，對於時間的一致，亞理斯多德所說及的祇有一處，這也可以證明他對於這一項並不十分重視了。他對於時間的一致說：『再就長短而論，悲劇與敘事詩也是不同。因為悲劇在可能範圍內，務求限於太陽的迴轉一次以內，即有超過，也是不長。但是在敘事詩，時間是無限制的。』他這一種議論，照我們看來，不過將古代希臘所流行的劇作上的習慣加以敘述，他決不是想依據這幾句話就來設立一個文學上重要的法則。他在劇作上所最重視的一點，無寧是動作的一致。他以為戲劇就全體講來，須為一個有機的統一體，戲劇的展開，須自然而然，不可略有牽強。他這一種見解，可以說是竭力提倡着戲劇上面的動作

的一致了。

最後，對於詩的真理，亞里斯多德也有相當的論述。他在合理的真理以外，明白主張藝術的真理的存在，一般人們也許以為藝術的世界是虛構的世界，藝術所表示的是一種假相，是一種偽相，是未必存在或不能存在的事物。對這一種見解，亞里斯多德曾經加以反駁說：『一概講來，在現世所不可能的事情，在詩的世界裏面，在高的世界裏面，在信的世界裏面，却非承認其存在不可。在於詩的世界，可以信而不可能的事，比較不可信而可能的事，在評價上面更為高等。』他以為希臘的詩聖荷馬乃是對於其他詩人教以多說謊話的第一人，所以藝術的祕訣，乃在於不合理這一點。其次，他對於詩與歷史加以比較，他說：『詩比歷史，更為哲學的，更為優秀。因為歷史是就個別的事物而言，詩却就普遍的事物而言。』總之，歷史是現實世界裏面的事實的記錄，是為時間所統一着；可是詩却是為普遍的因果所聯結着的統一體。這樣看來，亞里斯多德所謂詩的真理，既不是嚴格的論理的真理，又不是單由機械的因果所導出的事實，這是很明白的。他所謂藝術的因果，舉起例來，正和在筋肉與性格之發展裏面的脈絡的統一一樣。把事件與人物依據這一個內面的脈絡使之

自然發展，這就是所謂藝術的表現了。藝術的因果，所以爲普遍的也是爲此。

第十章 亞里斯多德的認識論

亞里斯多德的認識論的中心問題，與他的形而上學同樣，在於矯正其師柏拉圖的理念論的缺點。亞里斯多德以為柏拉圖的理念論，把感覺世界與概念世界完全隔離，這一點乃是極大的錯誤。他以為沒有感覺，一切概念都是空虛；而沒有概念，一切感覺都是盲目。這樣看來，亞里斯多德的認識論的中心問題，可以說是在於調和經驗主義與推理主義，實在主義與理想主義了。

柏拉圖的思索偏重認識的方法；亞里斯多德的思索，却偏重認識的技術。所謂認識的技術，就是從一定的自明的前提出發，引出種種的結論，再由這一種結論，引出其他的第二次的結論。在柏拉圖，他把最高的原理，看做假定，而對這一個假定，也以爲有探討的餘地。可是亞里斯多德却不是，他的一切議論，完全根據經驗的事實出發，並且以爲這一種經驗的事實，是無須再加研究的。所以柏拉圖的辨證論的要點，在於認識的極限概念的檢討，就是他的一切學問的前提，一一加以

研究，這一點與亞里斯多德是不同的。亞里斯多德以為柏拉圖所謂假定，可以名之曰「究極」，這是一種究極，乃是最普遍的沒有容疑的餘地的，而且無須任何論證即為我們所能直觀的；一切學問的認識，都是根據這一種「究極」獲得普遍妥當性。在亞里斯多德他往往把科學看做論證，把論證看做科學；可是在他方面，他很明白在一個論證之上更求其他論證的那一種無限的循環，會使科學不能成立，所以他不得已把認識的出發點，放在那一種「究極」上面。這一種「究極」乃是由於我們直接的認識。這樣，柏拉圖可以說是一個方法論者，亞里斯多德却是一個認識的技術者了。

確實，據亞里斯多德的見解，對於一切認識，要求合理的證據的那一種態度，是沒有教育的人的態度；受過教育的人，應該知道認識裏面，有一部份固然可以找求合理的證據，可是有一部份却是無須找求而且是不能找求的；認識的根本原理，乃是本身就靠得住的原理。那末，這一種沒有前提而且可以做一切認識的根本的那種原理是什麼呢？他以為有下列三種。第一就是格律。所謂格律，是指對於一切科學所共通的原理，像論理學上的矛盾律或排中律等等，就是其例。第二種是定

理，第三種是定義，這二種乃是各種特殊科學所特有的前提。至於這一種認識的原理，究竟如何會被我們把握，亞里斯多德以爲既不由於論證，也不由於天生，却是由於我們人類的特殊的機能。換一句話說，這一種認識的原理的把握，乃是由於我們人類的「知的直觀」的。

再就感覺與概念二者的關係而言，亞里斯多德與柏拉圖的見解，可以說是大不相同。在柏拉圖，感覺世界是感覺世界，概念世界是概念世界，二者完全隔離。可是在亞里斯多德，他却以爲祇有在感覺的形相裏面，方纔有思惟的對象；他又以爲除去感覺，就是除去概念的認識。他這一種見解，可以說是中世紀的有名的定律「感覺上所未會有的東西，在理性上也決不會存在」的根源。在亞里斯多德看來，一切學問上所用的種種普遍概念，都是從各個特殊感覺歸納而得。他以爲一切動物所共有的最原始的辨別能力乃是感覺，由感覺發生記憶，再由記憶造成經驗，這樣普遍的觀念方纔成立。在於感覺經驗，我們所知覺的並非單是個物，乃是各種個物所共有的性質；這一種普遍性，就是後來構成普遍概念的基礎。而照他想來，最單純的最究極的各個感覺的直接的事實，乃是沒有容疑的餘地的真理，我們對於這一種直接的事實，不可不加以絕對的信賴。亞里斯多德所

以把感覺這樣看重的緣故，實在在於他把感覺當做生存的「停止條件」和想矯正柏拉圖的學說的缺陷這二點上面；可是在他方面我們也可以說是更因為他的思想的方法是帶有後世自然科學者的傾向的緣故。所以我們再把亞里斯多德的自然科學的思想，此地再加以申述。亞里斯多德在自然科學上面所採取的終始一貫的信條，要不外乎他自己在「生成滅論」所講的那句話。他說：『抽象的理論太多的結果，人們往往會忽視事實，這一班人，因為缺少事實的觀察，容易陷入獨斷論裏面。』換句話說，亞里斯多德在自然科學上面以為我們首應注重的乃是感覺的認識。他又說：『我們應當最初把各種偶發的事實集合攏來，了解各種自然界的現象，然後再來努力發見這一種現象的由來。』由此，我們也可以知道他的注重事實的觀察了。而所謂現象和事實的觀察，是指直接的感覺經驗。他說：『主張萬物是不同的或主張萬物是無限的這一種人，乃是忽視感覺的事實的。』他又以為當觀察現象或事實的時候，為着先入之見，對於所觀察的現象或事實加以曲解，是絕對不可以的；我們應當根據現象或事實來樹立一種理論，却不應該把事實或現象來遷就主觀的見解。總之，他主張在觀察事實或現象的時候，我們應當虛心靜氣根據明確精細的

研究，然後再下斷定。亞里斯多德曾經說：『倫理學的目標在於行爲，自然科學的目標，却是想根據感覺來說明一切的現象。』德國的文學家哥德（Goethe）批評亞里斯多德與柏拉圖，以爲亞里斯多德搜集了地上各種的材料，造了一個偉大的金字塔，柏拉圖却是樹立了高欲吞天的紀念碑。我們看了兩位大哲學家的認識論，不禁也起同感。

可是在他方面，亞里斯多德難道單是一個感覺主義的經驗論者嗎？他在一面固然主張感覺世界的正確可靠，但是他在他面，與柏拉圖把感覺與理念看做對立一樣，把感覺與概念認識二者也互相對立起來。自然科學的任務，在於依據感覺說明現象，可是單由直接感覺的事實，他也以爲是不能構成學問的認識。他不但以爲感覺的對象，乃是受時空的限制的個物，並且也以爲個別的事物是不能成爲學問的認識的對象，而把一切認識看做感性的認識的那種主張，乃是錯誤的見解。他說：『現實的感覺，是以個物做對象的，悟性的認識，却是關於普遍的。普遍存在我們意識之內，我們在無論什麼時候，隨意所欲，都得自由思維；感覺却是以感覺對象的出現爲必要，所以感覺不是自由的。』他又說：『物理的容積，是與抽象的概念上面的容積不同；我們識別物理的物體，固然是自由的。』

根據感覺，可是我們識別概念上面的物體，都是根據那種與感覺沒有關係的其他的機能。」這樣看來，他所謂概念的認識與感覺的區別，乃在於概念作用的沒有制限，把普遍當做對象，把抽象的概念當做內容這三點。而這三種差別，實在是感覺不能構成學問的認識的重大原因。因為在亞里斯多德學問的認識，就是因果的認識，而因果的認識，都是非把普遍來做對象不可的緣故。但是在他方面，亞里斯多德如上面所述決不是把感覺和概念的關係，看做完全隔離的。感覺裏面所沒有的東西，在悟性裏面也決不會存在，這一點乃是他的始終一貫的信條。照他講來，普遍決不是超越多樣的那種統一，却是多樣的統一。因此，亞里斯多德既不是一個純粹的經驗論者，也不是一個純粹的惟理主義者，在他的心中，我們可以說是經驗論的傾向與惟理的傾向混沌地夾雜着。

其次，亞里斯多德決不是一個素樸的實在論者。他以爲感覺的對象與感覺，在於感覺經驗上，方纔從可能的狀態，進入實現的狀態；他更以爲對於感覺經驗上，感官所接受的對象，乃是「離開材料的那種形相。」他說：『對於感覺的事物的實現與感覺的實現是同一的，不過概念上稍有不同罷了。例如實現上面的音響與實現上面的聽覺，可以說是同一的。』他又說：『一般講來，在一切

感覺裏面，正和蠟只接受刻印的花紋，却與印章的材料鐵或其他金屬完全沒有關係一樣，感覺是與材料沒有關係，只接受感覺的對象的形相。』這一種說法，可以證明亞里斯多德的見解是與素樸的實在模寫說是不同的了。亞里斯多德的這一種思想，不但在他的感覺論裏面，就是在悟性認識論裏面，也是一樣地表現着。他說：『悟性在限於思惟範圍以內決不能算做實現。』這樣他把悟性不看做實現却看做可能，這是很明白的。這一種的見解，彷彿是與現代英國穆勒（MILL）所謂感覺的永久可能性相似。因為由他看來，感覺的性質，不過是感覺主體的意識裏面的一種觀念內容的緣故。可是實際上亞里斯多德也決不是這樣的觀念論者。他把音響或色彩都看做客觀的本質，毫不疑惑；不過爲着避免陷入素樸實在論起見，特地把他的形而上學的思想參用罷了。至於他不是素樸實在論者這一層，我們更可以從他的感覺論加以證明。他把感覺的對象，分爲三種：就是特有的；一般的；及偶然的。他所謂特有的對象是指其他任何感覺所不能知覺到的而且是毫無錯誤的那種對象。一般的對象是指運動，安靜，數，形態，與容積等，這一種對象，決不是任何單一感覺所特有，乃是一般的。偶然的對象，不是感覺之直接的對象，乃是由直接對象所引導出來的。此地應注

意的，就是特有的感覺，一般是真的，祇有有時候也許有「最小限度的錯誤」；而非特有的對象的錯誤，却常常是可能的。所以在亞里斯多德感覺也可以說是判斷作用的一種了。的確，據亞里斯多德的見解，物體決不是在物體本身的樣子被我們所感覺，無寧受着我們主觀的影響被我們所認識。物體在一方面固然是一種絕對的獨立的存在，可是在他方面，當物體出現於感覺的時候，却是一種相對的現象。由此，我們也可以知道，亞里斯多德無論如何不是一個素樸實在論者了。

對於何者為真理這一個問題，亞里斯多德也有相當的敘述。他以為真偽完全存在於概念的綜合及分析上。真理的問題，決不是對象本身的問題，却是判斷的問題。在亞里斯多德單純的感性認識，與真理的問題是沒有關係的，不但感性認識如是，就是他所謂悟性認識裏面的直接的一部，因為單指概念的把握而言，所以與真理的問題，也是不發生關係的。他說：「認識與真偽是沒有關係的，真偽的發生，完全由於概念的綜合。」從這一點看來，亞里斯多德的認識論的中心問題，在某程度，可以說是綜合判斷的問題。世人往往以為亞里斯多德在真理論方面採取素樸實在論的相應說。固然，亞里斯多德在他的「命題論」裏面，很顯明的採用這一種相應說的見解，換句話說，他

也以為概念乃是實在的「模寫」，判斷乃是這一種「模寫」相互之間的綜合及分離上面所構成的關係。所以一種判斷，把現實上所連接着的模寫——概念——連接起來的時候，或是把現實上所分離着的模寫——概念——分離起來的時候，那末，這一種判斷或為肯定或為否定都是真的。從這一點看來，亞里斯多德的主張，可以說是與相應說完全相符。就是在他講來，所謂真理乃是判斷上面的事象關係與判斷對象上面的事象關係二者的一致。可是，話雖如此，我們由此便把亞里斯多德看做一個單純的相應論者，未免不當。為什麼呢？因為他的「命題論」在這一點不是表示他的圓熟的思想的，而他在他的「形而上學」裏面，他已經把這一種相應說拋棄了的緣故。他說：「甲物的白，決不是因為我們想以為白而成為白的；因為甲物是白，所以我們也想以為白的時候；甲物是白這句話乃是真理。所謂真理，就是把現實方面分離着的事物看做分離，把現實方面連接着的事物看做連接這件事。」他又說：「把存在的事物，看做不存在，把不存在的事物看做存在，這就是偽；把存在看做存在，把不存在看做不存在，這就是真。」在實在存在着的時候，真理方纔存在。」這樣看來，亞里斯多德的論理學固然可以說是後世形式論理學的歷史的起源，可是我們決

不能因此就把亞里斯多德本身看做一個形式論理學者。實際講，他毋寧可以說是一個對象論理學者。因為，在他，思惟的法則，決不是與實在無關，完全獨立的；思惟的法則，同時就是實在的法則。所以，在他，思惟的法則，決不單是實在的法則的模寫，却是實在的法則本身，換句話說，在思惟實現的時候所謂實在所謂悟性，也都同時實現。從這一點看來，亞里斯多德的認識論，如倭鏗（*Eucken*）所說，是與主觀的心理主義反對，帶有客觀的色彩的。可是我們却不可祇看這一個反主觀的方面而忽視其他的一面。亞里斯多德如上面所講，決不是單純的實在論者。他以爲綜合分析是存在於我們的悟性之內，決不是存在於外界的事物上面。這就可以證明他的認識論未始不帶有主觀的色彩。總之，他的認識論，一面帶有心理主義的主觀的傾向，同時他面却也帶有客觀的傾向；所以在亞里斯多德我們可以說實在論與惟理論二者互相混存着。因為這個緣故，把亞里斯多德看做實在主義者既是不當，而把他看做理想主義者，也是不妥。亞里斯多德的這八方美人的立腳點，固然不能算做澈底，可是他在希臘時代把從前的哲學家的思想綜合一起，造成一個系統，他這一種歷史的努力，實在值得我們讚美的。

最後，我們再來介紹亞里斯多德的範疇論。想把亞里斯多德的範疇論明白理解這件事是很困難的。康德也曾批評過，亞里斯多德對於範疇的考察，並不依據明確的原理，這乃是他的範疇論的缺點。還有一層，他關於範疇的最重要的著作的一部，現在已經散失，使後代的研究者，更增困難。照考據的研究，亞里斯多德曾經著一部「記憶論」，並且其中關於範疇的論述，比較其他著作，更為詳盡。可是這一部「記憶論」現在已經找不出了，這實在是學術界的不幸。假定這一部的記憶論，現在還是存在着，那末，後世關於亞里斯多德的範疇論的爭論，也許可以根本解決，也未可知。

據亞里斯多德見解，我們的語言文字或者是聯結着，或者是分離着；例如「人走」、「牛勝」等乃是聯結着的時候，又如「人」、「牛」、「走」、「勝」等乃是分離着的時候。在分離着的語言文字裏面所表現着的，乃是關於本質，分量，性質，關係，場所，時間，態度，附屬，自動，被動等的範疇。所謂本質，一般講來，乃是指「人」、「馬」等而言。所謂分量是指「二尺」、「三尺」等而言。所謂性質是指「白的」、「文學的」等而言。所謂關係是指「二倍」、「一半」、「較大」等而言。所謂場所是指「在於學校」等而言。所謂時間是指「昨天」、「去年」等而言。所謂態度是指「橫臥」、「端坐」

等而言。所謂附屬是指「穿着草鞋」「着了武裝」等而言。所謂自動是指「割」「燒」等而言。所謂被動是指「被割」「被燒」等而言。可是這一種範疇裏面，在他本身，並沒有肯定，或否定的表示，所謂肯定或否定，乃是這一種範疇相互聯結的時候發生出來的。以上所述，乃是亞里斯多德對於範疇的理論。從這一點看來，在亞里斯多德，認識論是被看做不十分重要的。

近代關於亞里斯多德的範疇的研究，可分三派：第一派，是文法派；第二派，是賓詞派；第三派，是存在派。

文法派的代表是屈萊代倫堡 (Trendelenburg) 和辯羅脫 (Grote) 等，他們把亞里斯多德的範疇的根底，加以文法的考察。亞里斯多德所謂範疇，乃是「十個最一般的賓詞概念」，乃是從文法的分析引導出來的。本質的範疇，可以看做名詞；性質可以看做形容詞；場所及時間可以看做場所及時間的副詞；分量可以看做數詞；關係可以看做比較及關係的式；態度，自動及被動可以看做自動詞及被動詞；附屬看做希臘文裏面的完了的式。這一種說法，在一方面固然指示我們文法與亞里斯多德的範疇的關係，可是把範疇完全看做文法的產物，終未免帶有牽強的地方。爲什

麼呢？亞理斯多德對於動詞與名詞固然說到，但是我們不能因此就說亞理斯多德對於文法的各種詞類都有明確的見解，這是一個難點。又在於副詞的時候，亞理斯多德把文法上所沒有的區別給與範疇，而在這範疇表裏面，其他的重要的文法的區別都付缺如，這也是一個難點。

其次，賓詞派的代表是勃連泰諾 (Brentano) 等，這一派在發生的解釋方面，固然排斥文法派的學說，可是他們也同文法派一樣，把範疇看做最高的賓詞概念的分類。照他們的看法，亞理斯多德的範疇乃是「第一義的本質之最高次的賓詞。」可是亞理斯多德的範疇和命題並無什麼關係，並且本質與賓詞之間含有矛盾，所以這一種賓詞派的解釋，也是未見得妥當的。

最後，存在派的代表是婆熱滋 (Bonitz) 和采拉 (Zeller) 等。他們把範疇看做「存在」的分類，並且以爲亞理斯多德的各種範疇，都是根據經驗的方法發見出來的。這一種存在派的解釋，和亞理斯多德的在「形而上學」裏面的見解比較，二者的內容可稱一致，所以在以上三派之中，我們不得不說這一派的學說比較正當。

我們對於研究亞理斯多德範疇的派別，已經略述大概，總之，亞理斯多德把範疇是看做認識

方面所必不可缺的前提。在他看來，認識乃是存在與存在中間的綜合判斷，而所謂範疇，却是對於這一種綜合判斷所萬必不可缺的前提。所以他所謂範疇，既不是單純的概念的分類，也不是單純的實在事物的分類，却是一切「存在」的最高次的分類。

原典、翻譯及一般參考書

一、原典

1. Aristotelis, Opera, edidit Acadimia regia Borossica, Berolini, 1531-1870.
2. Aristotelis, Opera Omnia, Graece et Latine, edd. Firmin-Didot, Parisiis, 1848-1874.
3. Bibliotheca Teubneriana.
4. Aristotelis, Organon Graece ed. T. Waitz, Lipsiae, 1844-1846.
5. Aristotelis, Physica rec. C. Prantl, Lipsiae, 1879.
6. Aristotelis, De Caelo et de Generatione et Corruptione, Lipsiae, 1881.
7. De Generatione et Corruptione, H. H. Joachim, Oxford, 1922.
8. Aristotle, De Anima, R. D. Hicks, Cambridge, 1907.
9. Aristote, Traité de l'âme, G. Rodier, Paris, 1900.

10. *Ethica Nicomachea*, J. Bywater, Oxonii, 1890.
11. Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts, S. H. Butcher, London, 1923.
12. *Aristotelis, Atheniensium Republica*, F. G. Kenyon, Oxonii, 1920.
13. *Metaphysica*, rec. et enarr. H. Bonitz, Bonnæ, 1848-1849.
14. Aristotle's *Metaphysics*, W. D. Ross, Oxford, 1924.

11 羅 經

1. Oxford Translation ed. J. A. Smith and W. D. Ross.
2. Aristoteles, Philosophische Werke, T. E. Rolfes.
3. Aristoteles, Werke, Griechisch und Deutsch, übt. V. E. Praul, H. Subert, F. Wimmer, F. Susemihl, A. de Frantzius.
4. Aristotele, Traduction française, J. Barthelémy Saint-Hilaire.

三 參考書

1. Abbamondi, A., *La politica in Aristotele e Machiavelli*, Rossano, 1911.
2. Apelt, O., *Beiträge zur Gesch. d. griech. Philes*, Leipzig, 1891.
3. Bäumker, C., *Das Problem der Materie in d. griech. Philosophie*, Münster, 1890.
4. Bäumker, *Des Aristoteles Lehre von d. äussern und innern Sinnesvermögen*, Leipzig, 1877.
5. Barco, G., *Esposizione critica della psicologia grecca*, Roma, 1879.
6. Beare, J. I., *Greek Theories of Elementary Cognition*, Oxford, 1903.
7. Bisse, R., *Die Erkenntnislehre d. Arist. und Kant's*, Berlin, 1877.
8. Bonitz, H., *Aristotelische Studien*, Wien, 1862-1876.
9. Brentano, F., *Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz, 1867.
10. Brentano, *Aristoteles*, Leipzig, 1911.

11. Brentano, Arist. Lehre vom Ursprung d. mensch. Geistes, Leipzig, 1911.
12. Coppellazzi, A., Le categorie di Aristotele e la filosofia classica, Crema, 1911.
13. Chaignet, A. E., Essai sur la Psych. d'Aristote, Paris, 1883.
14. Eucken, R., Die Methode d. arist. Forschung, Berlin, 1872.
15. Eucken, Weber d. Sprachgebrauch d. Arist., Berlin, 1868.
16. Feinsler, J., Platon und d. arist. Poetik, Leipzig, 1900.
17. Fereudenthal, J., Weber d. Begriff des Wortes *φαντασία* bei Arist., Göttingen, 1863.
18. Freytag, W., Die Entwicklung d. griech. Erkenntnistheorie bis Arist., Halle, 1905.
19. Geysler, T., Die Erkenntnistheorie d. Arist., Münster, 1917.
20. Goedeckemey, A., Arist. praktische Philosophie, Leipzig, 1922.
21. Görland, A., Aristoteles und Kant, Giessen, 1909.
22. Gropali, A., La dottrina del piacere in Platone e Aristotele, Memorie, 1921.

23. Grote, G., Aristotele, London, 1872.
24. Hamelin, O., Le Système d'Aristote, Paris, 1920.
25. Hamelin, Aristote, Physique 2, Paris, 1927.
26. Heath, T. L., Aristarchus of Samos, Oxford, 1913.
27. Heck, L., Die Hauptgruppen d. Thiersystems bei Arist. u. s. w. Leipzig, 1885.
28. Heiberg, J. L., Mathematisches zu Arist., Abhandl. zur Gesch. d. mathematisch. Wissenschaft, Leipzig, 1904.
29. Hertling, G., Materie und Form und die Definition d. Seele bei Aristoteles, Bonn, 1871.
30. Jaeger, W., Aristotes, Berlin, 1923.
31. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte d. Metaphysik d. Arist., Berlin, 1912.
32. Janet, P., Histoire de la science politique, Paris 5 ed.

33. Jourdain, A., Recherches critiques sur les traductions d'Aristote, Paris, 1843.
34. Kampe, F., Die Erkenntnistheorie d. Arist., Leipzig, 1870.
35. Lafontaine, A., Le plaisir d'après Platon et Aristote, Paris, 1902.
36. Lescurre, J., La conception de la propriété chez Arist., Paris, 1908.
37. Leveque, C., La physique d'Aristote et la science Contemporaine, Paris, 1892.
38. Jones, E., Aristotle's Researches in Natural Science, London, 1912.
39. Maier, H., Die Syllogistik d. Aristoteles, Tübingen, 1896-1900.
40. Mansion, A., Introduction à la physique aristotélicienne, Louvain, 1913.
41. Meyer, J. B., Aristoteles Thierkunde, Berlin, 1855.
42. Müller, S., Gesch. d. Theorie d. Kunst b. d. Alten, Breslau, 1834.
43. Natort, P., Platos Ideenlehre, Leipzig, 1921.
44. Natort, Forsch. zur Gesch. d. Erkenntnisproblems im Alterthum, Berlin, 1884.

45. Neuhauser, J., Arist. Lehre von d. sinnlichen Erkenntnisvermögen u. s. w., Leipzig, 1878.
46. Ollé-Laprune, L., Essai sur la morale d' Aristote, Paris, 1881.
47. Piat, C., Aristote, Paris, 1912.
48. Pouchet, J., La biologie aristotélique, Paris, 1885.
49. Prantl, C., Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig, 1927.
50. Prantl, Symbolae criticae in Arist. Physicis auscultationes, Berolini, 1743.
51. Ravaisson, F., Essai sur la Métaphysique d' Aristote, Paris, 1838-1846.
52. Rivaud, A., Le problème du devenir et la notion de la Matière, Paris, 1906.
53. Rhnde, E., Psyche, Tübingen, 1921.
54. Robin, L., La théorie plat. des idées et des nombres d'après Arist., Paris, 1908.
55. Rolfes, E., Die Philosophie des Aristoteles, Leipzig, 1923.

56. Ross, W. D., Aristotle, New York, 1924.
57. Saint-Hilaire, B., De la logique d'Aristote, Paris, 1838.
58. Sentroul, C., Kant et Aristote, Louvain, 1913.
59. Siebeck, H., Gesch. d. Psychologie, Gotha, 1880-1884.
60. Siebeck, Aristoteles, Stuttgart, 1922.
61. Spengel, L., Über die *Káγαρσιν τῶν παθημάτων*, München, 1859.
62. Stenzel, J., Zahl und Gestalt bei Platon u. Arist., Leipzig, 1924.
63. Stewart, J. A., Notes on Arist. N. E., Oxford, 1892.
64. Tannery, P., Pour l'histoire de la science hellène, Paris, 1887.
65. Teichmüller, G., Studien zur Gesch. d. Begriffe, Berlin, 1874.
66. Teichmüller, Aristotelische Forschungen, Halle, 1869.
67. Trendelenburg, F. A., Gesch. d. Kategorienlehre, Berlin, 1846.

68. Trendelenburg, *Elementa logicae Aristoteleae*, Berolini, 1878.
69. Überweg-Prächter *Gesch. d. Philologie*, Altertum Berlin, 1926.
70. Vacherot, E., *Théorie des premiers principes selon Arist.*, Paris, 1836.
71. Vahlen, J., *Beiträge zu Arist. Poetik*, Wien, 1866-1867.
72. Wallace, E., *Outlines of the Philosophy of Arist.*, Cambridge, 1908.
73. Werner, C., *Aristote et l'indéalisme platonicien*, Paris, 1910.
74. Wilamowitz-Moellendorf, U. V., *Aristoteles und Athen*, Berlin, 1893.
75. Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen*, 2Th. 2Abth., Leipzig, 1921.