

例言

我撰此書有幾點堪以自信的：

一 敘述各思想家之學說完全根據其原著。無原著的則根據其零星語錄。絕對不依靠任何哲學史。如有錯誤，自願任咎。

二 體裁之編制亦完全出於著者的特創。

三 專講各人對於人類思想之堆積上有所新貢獻。這樣的注眼點亦為向來史家所無。

四 其中譯語多由著者按中國習用的言語為之，力避抄襲日本人所譯的不通名詞。

五 雖則仍以人或學派為單位，而其背後思想之大流却是一貫而不斷。

我很希望讀者對於這幾點先行明白，然後讀書必多得益。

西歷一九三〇年六月二十二日上册股稿時自誌

目次 上冊

第一章 序論·····	一
第一節 甚麼是哲學史·····	一
第二節 本書之體裁·····	六
第二章 希臘哲學初期各派·····	八
第一節 哲學以前·····	八
第二節 米蘭陀學派或根源論派·····	一〇
第三節 畢泰過拉斯學派或數理論派·····	一六
第四節 海拉克萊托斯學派或轉化論派·····	一九
第五節 哀里亞學派或質有論派·····	二一
第六節 初期各派之貢獻·····	二八
第三章 希臘哲學二期各派·····	三〇

第一節	里陪多克萊斯派或原素自然力論派·····	三〇
第二節	阿那克塞邁拉斯派或原素與意匠力論派·····	三四
第三節	勞明布新或原子論派·····	三九
第四節	二期各派之貢獻·····	四四
第四章 唯物論與感覺主義····· 四六		
第一節	德穆克里托斯·····	四六
第二節	辯士(即索非斯特)·····	五三
第三節	阿黎斯鐵布新或快樂論派·····	五八
第四節	唯物論與感覺主義之貢獻·····	五九
第五章 蘇格拉地與柏拉圖····· 六一		
第一節	克敦諾芬之蘇格拉地·····	六一
第二節	柏拉圖之蘇格拉地·····	六三
第三節	蘇格拉地與柏拉圖之學說·····	六四

第四節	柏拉圖之貢獻·····	六九
第六章	亞里斯多德·····	七一
第一節	亞里斯多德之學說·····	七一
第二節	亞里斯多德之貢獻·····	七七
第七章	希臘哲學末期各派·····	七八
第一節	斯多亞之前驅——犬園學派·····	七八
第二節	斯多亞派或克己主義倫理學派·····	七九
第三節	亥拉鳩魯斯或爲我主義倫理學派·····	八二
第四節	懷疑論派·····	八五
第五節	神祕論派·····	八七
第六節	末期各派之貢獻·····	八九
第八章	中古哲學·····	九一
第一節	中古哲學幾個要點·····	九一

第二節 古中哲學之貢獻·····	九五
------------------	----

西洋哲學史ABC 上冊

第一章 序論

第一節 甚麼是哲學史

要說明甚麼是哲學史，我們必須先說明甚麼是史。「史」(history) 與「學」(science) 不相同(註一)。學雖有敘述的(descriptive) 與說明的(explanative) 兩種分別。然而即敘述的學，例如植物學或昆蟲學，亦必是敘述某種植物之普通形狀或某種蟲之普通形狀，而對於在你書桌上那個白磁瓶內所供之這一枝梅花，其特殊的形狀則不復敘述。因為已把你所供的那一枝梅花將納於普通梅花之公同形狀下而概括敘述了。所以即敘述的學亦和史不同：止敘述公同的普通的形狀而止。至於史則是描寫那一件特殊的事實。這個事實縱使在世

界上止發生一次，從不再有同樣的，而亦仍有描寫之必要。例如司馬遷在其史記上敘述楚漢戰爭；雖則中國不會再有第二個項羽，然而描寫他在垓下悲歌虞兮虞兮却是史之職分。所以我們須知史止是描寫事實，此事實又是止有一次的，換言之，即發生於一定的空間與一定的時間之上的。這個事實雖不能移到別的空間與別的時間上，然而把他敘述下來却未嘗不可變為一種教訓，而可用於他時他處。所以學之對象不外乎是普遍的形式 (universal form)，或稱為共同的條理 (common order)，或稱為一班的原理 (general principle)，或稱為普遍的法則 (universal law) 要為一物。而史之對象則是某一件事情，所以稱為「特殊事情」(particular event)。普遍的形式雖即在特殊的事情上而見，但學則略去特殊的事實而止求此普遍的原理。史不是如此；必須把一件事情的特殊點 (particularity) 亦記錄下來。於是必有人以為這個特殊所在既不有同樣的發生，雖描寫下來亦不過是一種照像而已，沒有別的用處。其實不然。學之用處在

以所研究的普遍原理用之於同一性質或種類之其他事物上，所謂放諸四海而皆準。所以學之用處自是很大。但史亦不是沒有用處。他的用處就在描寫特殊事情中藉以表現普遍原理。不過他所表現的原理不是靜的形式，乃是動的歷程（Process）。我們通常止知道形式上有一定的，於是形式乃成爲普遍的，殊不知歷程亦有一定的，所以歷程亦可說有普遍性（universality）宿於其中。由特殊事情以表現其歷程之普遍性便是史之任務。因此史所紀錄的雖爲時地所限，而其用處却不限於此。詳言之，卽史之內容雖是記錄在某時某地所發生的某一事情，而史之意義則是指示某一事情中所涵有的普遍原理可用於他時他處。明白了這一點，便知道史是甚麼了。

（註一）按史亦是學之一種。但此說係對於學而取廣義的解釋。若取狹義則史可在學以外。又普通我們稱史爲歷史，學爲科學，止是名稱變化而已，沒有新意思附加於其上。

既知史之性質便容易明白哲學史之性質了。須知哲學史不僅是告訴我們以

某某哲學家之學說而已，亦不僅是敘述某某哲學家其學說與他的環境有何種關係。凡是如此，其敘述某某哲學史之學說可以說是哲學家史（即哲學家傳記）；其敘述哲學家學說與社會環境之關係可以說是從社會學方面研究的特種人物史，而都不足稱為哲學史。須知所謂哲學史乃是哲學之史，不是哲學家之史，亦不是哲學家思想背境之史。所謂哲學之史就是把哲學當為一個整個兒的東西而講他的誕生，發育，長大，成熟。換言之，即須把哲學當作一個人來看，而替這個人作傳記。不是替許多哲學家各別作傳記。我現在舉兩個反面的例以明之。如古代狄吉尼爾第斯所著的哲學家傳（Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers）止是敘述各大哲學家之平生蹟事。所以這種書止是哲學家史，而不是哲學史。又如最近德國海慈堡所著的哲學家之心理（Alexander Herzberg The Psychology of Philosophers）雖則選出數十個哲學家來，把他們的身世，體格，性情加以分析，然而這止是一種心理的研究，兼有社會學的意味；決不足

稱爲哲學史。所以我們雖不能完全同意於黑格兒 (G. W. F. Hegel)，而却不能不感謝他，因爲他是第一人發明哲學史是一個獨立科目的。他在其哲學史講義 (Lectures on the History of Philosophy translated by E. S. Haldane Vol. I, pp. 7—8) 痛論此點。我們雖不必拘泥那種思想演化法 (dialectics) 然而却不可不認哲學史是一個整個兒的思想其身發展之徵迹。

更詳言之。人類之思想，雖是由於各個人發表，然其背後却是互相貫串，而可以形成一個整體。猶如一個大海，各人的思想止是其中之一波，而思想之全體則即是此海。這個整個兒的思想雖向各方面表現而於根本上則以哲學代表其最高層。因爲哲學所講的就是思想之範疇 (categories)。其他一切思想都是根據於這幾個範疇。所以有人認哲學爲範疇之學 (science of categories)；即其職務在對於範疇作批判工夫。果真如此，則我們便可對於哲學史亦下一個定義，就是：哲學史乃是思想範疇之自行逐漸增加或轉變之紀錄，換言之，即思想

自身增加豐富之紀錄。而所謂思想自身加富即是由於逐漸發生新範疇使思想改其舊觀。因此之故，哲學史不屬於歷史類中，而屬於哲學類中；若上述的哲學家史與特種人物史則在歷史類內了。

第二節 本書之體裁

本書之宗旨即根據上述的意思，要將哲學思想全體在一個簡單的圖式上表現其歷程。把哲學家之瑣屑故事一概略去；把不重要的思想家亦一概略去。因為本書為篇幅所限，不得不採取下列的態度：

一 本書止注重於思想之新形式 (*new type*)。例如某甲創一說，某乙又創一新說，某丙則維持甲之說。則我於書中僅敘述甲說與乙所創的新說，至於丙既未有新的意見，遂不得不把他刪去。所以所謂思想之新形式即指學說之推陳出新而言。本書遂止限於敘述新說。

二 本書不限於哲學思想；其有科學思想而與哲學相關則亦不能不列入。因爲亦是思想之一種新形式。

三 本書認定人類文化以宗教爲最初期，宗教包涵古代文化全部；但宗教期間過去了以後，文化即由哲學科學美術來代表之。所以在哲學科學美術爲文化之總體時，雖其間偶而有宗教闖入，而這個宗教不得與哲學相混。因此之故，本書限於敘述哲學；而對於宗教一概不提。於是把希臘哲學而緊接近世哲學；將中古哲學略去。因爲著者認定中古哲學不是哲學，而止是宗教。在哲學史中不應敘述宗教。

此外尙有一點應得聲明，就是：著者雖認哲學史所表現的是人類對於外圍世界與自己人生之一個整個兒的思想，但此思想之發展並不是如黑格兒所說的，由正而反，由反而合。所以本書對於哲學史之分期不甚重視，以爲分期並不足以及表示思想之段落。這種分期止是完全爲了敘述之便利而已。

第二章 希臘哲學初期各派

第一節 哲學以前

哲學就是對於我四圍的外界宇宙與我自己的人生價值作一個綜合的說明。凡對於自己以外的自然界想求得一個完全的解釋，凡對於自己內界的人生想求得一個澈底的理會，則這個人便可說是有哲學思想。換言之，凡是不安於各別的經驗而想求得一個普遍的說明足以解釋古往今來所有一切的經驗，則便是走上了哲學之路了。於是我們應得問：人類究竟走上這個哲學之路始於何時呢？

讓一步言之，可以說有人類即有哲學。所以叔本華（Schopenhauer）說人類是哲學的動物，這不會說人類從天生下來即歡喜哲學。既然如此，我們很難說哲學是在那一個時代纔起來的。但進一步來說，却可說哲學是繼宗教而起。宗教中亦有世界觀人生觀；而嚴格來講，這種世界觀人生觀不能稱為哲學。

我們今天暫假定希臘的泰萊斯 (Thales) 是哲學之始祖，而講一講哲學以前的情形，換言之，即哲學以前的世界觀與人生觀 (the prephilosophic views of the world and life)

希臘人在耶穌紀元前八九百年光景，其思想頗足以代表原始人類之思想。直到今天，我們可以看見的是荷馬 (Homer) 與希西德 (Hesiod) 的韻文神話，尤其是希西德的神統記 (Theogony)。其中所述無非以偉大的可怕的自然力視爲神。一切皆以神目之。換言之，即視爲神就是等於加以說明。而當時所謂神並不是如後來已發達的宗教上之神。這種神之性質亦頗近於人：有嗜好；有歡喜；有厭惡；有憤怒；有忌嫉；有復仇等等。其實他們把自然力視爲神正不啻把自然力視爲一種近乎人的東西，可以稱爲擬人的說明。荷馬把天落雨，與人發怒都認爲是由神所指定。這乃是以神而說明一切物所以由來之故。但這只是瑣屑的解釋，而未得一個系統。所以希西德把各地傳下來的神話加以統一。

他於一方面對於神之由來加以說明，他方面對於神之性質亦有所解釋。於第一點，即把一切諸神皆認為由於一個神而生出；於第二點即對於這些比較高級的神認為是永久不滅的。由第一點說，可以說由多神論而進至一神論；由第二點說，可以說對於永久不變的本質似有些相近了。我們於此可知即在神話中未嘗不宿有宇宙觀。且其宇宙觀又必依合理的說明之要求而時時自行修正。可見神話與宗教自身即在那里進化，而其進化又是根於合理的說明之要求。這不啻表示人類對於宇宙與人生而作合理的探討乃是一種自然而然的衝動。無論如何總是抑遏不住的。而哲學所以由宗教而蛻出亦就是由於此。這是關於宇宙觀，至於關於人生觀，則有所謂韻語的格言，都是表示人生經驗上之意義，而其用反覆推考便是開了哲學之門了。

第二節 米蘭陀學派或根源論派

在雅典之斜對岸，小亞細亞海岸之西部有所謂伊奧尼亞 (Ionia) 地方是希臘之殖民地，其間有一個城名曰米蘭陀 (Miletos)。在這個城市有三個學者，後人名此種學者之說為米蘭陀學派 (The Milesian School) 或稱為伊奧學派 (Ionics)。這三個學者就是：①泰萊斯 (Thales 624—545 B. C.)，②阿那克希孟透 (Anaximander 610—548 B. C.)，③阿那克希曼尼斯 (Anaximenes 588—524 B. C.)。(註二)

(註二)這三位哲學家之生卒年月均不是嚴格正確的。現在所記的止是大概而已。學者於此爭論甚多。現在止是折衷詳說，表示大體傾向。

泰萊斯之主要的主張，據亞里斯多德說，是以爲宇宙間雖有森羅萬象的萬物，而其根本則止是一種。他對於這一種則認爲是「水」(Hydor, water)。我們對於此說有兩點可以注意。即第一點，他認一切萬物都是所產，另外尚有一個能產。所產是枝葉，能產是根本。可見我們這個由萬物而成的世界不是根本

的；我們應得求有以發見其根本。且須知所謂枝葉必是變化的與不重要的，而根本又必是不變的與重要的。果眞於這個世界以外另有根本，是不變的，則這個世界雖變化不居而亦不足畏，因為我們可以直探其本源，便有法以操縱了。

第二點是離於萬物之背後有這樣一種統一的根源，但此統一的根本却不是「超自然的」(supernatural)。這兩點在哲學上是很重要的；即是峻示於我們必須於雜亂無章的宇宙之背後，於千條萬緒的萬物之背後求出一個統一的原理或原素可以造成一切物，可以說明這一切物之由來。同時又不可向神祕處求之，而依然須用研究自然現象之方法以求之。換言之，即須爲合理的說明，不可爲神祕的說明。這兩點乃是哲學之基礎。泰萊斯替哲學定此軌道，所以堪稱爲始祖。

阿那克希孟透之主要的主張，據現存一鱗半爪的散弗拉斯托斯 (Theophrastus)

(Meteorology) 之紀載，是以爲萬物之原始 (arche) 不是水，亦不是和水一類的原質，

乃是另外一種，這一種是無限的，所以名之曰「無限者」(apeiron, the infinite, the boundless)。此無限者果爲何物，後世解釋不一其說。而要不失爲一種抽象的東西。我們於此便可見阿那克希孟透比泰萊斯進步了——思想進步了。原來泰萊斯以水爲萬物之根源，而水仍爲萬物中之一物。以萬物中之一物而視爲萬物所由出，在論理上終有些欠圓通。不如把這個根源求之於具體的萬物以外，於是乃有抽象的無限者。一切東西都是由這個無限者分化出來。他名此萬物之變出爲「分化」(ekkrinesthai)。他以爲首先分化出來的是「對待者」(enantiototeton)。所謂對待者即指熱之於寒，亮之於暗，上之於下，大之於小而言。果爾則一切物爲相對，而無限者是絕對了。無限者不僅是絕對，並且是永久能變化出別的東西來。所以所謂無限者止是無以名之而始有此稱，其實不過永久分化至於無窮的一種可能性而已。因爲能永久變出東西來，所以方名之曰無限者。不過表示其中無所不涵，一切皆由之而出，且其出亦永無止境而已。我們於此

可見思想之進步；即由具體而到抽象；由萬物中之一而到萬物以外。

阿那克希曼尼斯之主要的主張，據散弗拉斯托斯所紀載的，是以爲萬物之根源誠然爲另外一個，但這個却不是所謂無限者，因爲無限者太無內容了。所以他以爲這個萬物本源就是「氣」(aer)。須知由水而到無限者是由具體到抽象，乃是思想之進化；而由無限者到氣，豈非由抽象退至具體麼，豈非思想之退步麼？不然。因爲無限者在萬物以外，太無內容，便有等於「神」(theon)之嫌疑。這樣便是復返於宗教的說明，而又離開了合理的說明。爲求近於合理的說明起見，則勢不能不採取泰萊斯的態度。所以又由抽象復返於具體，這純是由於不願陷於超自然而使然。不可說是思想之退步。但阿那克希曼尼斯之貢獻不僅在此，且在其對於根源與萬物之關係。因爲泰萊斯對於水之如何變成萬物未曾有說明。而阿那克希曼透亦止言其分化出來，並未曾說明何以萬物當能復返於其根本。因爲照他的分化說，止有分出，似乎不能有返本。所以阿那克希

曼尼斯關於這一點有特別主張。他以為萬物之本質是氣，而其所以變成萬物是由於凝固作用 (pyknosis, process of condensation)；至於萬物之復變為氣則是由於稀散作用 (marosis, process of rarefaction)。他這種說明比較上近於科學的了。我們在日常經驗上不是看見氣凝而變為水麼，水凝而結成冰麼？可見固體物變為液體物，液體物變為氣體物是由於一種稀散作用之歷程；而反之，氣體物變為液體物，液體物變為固體物則是由於一種凝固作用之歷程。這樣主張在思想上確是比較進步了。因為照阿那克希孟透之說，不曾把本體之「無限者」與現象之此世界截為兩段，似有陷於兩元論之嫌疑。泰萊斯之說雖粗朴然却已早含有一元論之傾向。原來人類思想趨於將天下萬物作統一的說明乃是進步的象徵。所以由泰萊斯而到阿那克希孟透，不免有復返於兩元論之朕兆，因此阿那克希曼尼斯不能不出來加以修正。他的修正學說亦就是改變兩個傾向：1 對於超自然的使其仍返於自然的；2 對於兩元的使其仍返於一元的。

米蘭陀學派雖尙有他人，然我們不妨以此三人爲代表。而即此三人亦足見思想之進行不是直線的，乃是好像擺錘一樣，不是偏於東就是偏於西，但每一擺動必改舊觀而有進步。

第二節 畢泰過拉斯學派或數理論派

畢泰過拉斯 (Pythagoras 582—508 B. C.) 是生於米蘭陀海岸外一個島名曰沙磨斯 (Samos) 上，後來遷於南意大利半島之克羅東 (Croton)。即在其地建立一個學術團體，有種種戒律，頗似宗教，故後世止知有畢泰過拉斯學派，而無法辨出本人與學徒之分別。

畢泰過拉斯學派之重要的主張有二個最顯著點。即第一，此派以爲萬物之所以成爲萬物乃是由於「數」(arithmoi, number) 之變化。他們研究音樂知道音之分別完全可由數學上比例而定。因此根據數學即可以調音。所以他們乃推

想到一切物必都是由於數而成，換言之，即具體的物必是由於抽象的數為其模型。於是可以說世界上有一萬種東西即是因為數有一萬種變化。第二，此派以為數之變化以形成萬物乃是先由於有相對者。所謂相對者就是「奇」(Peri-*odd*)與「偶」(arion, even)。他們以為「一」是奇與偶之調和。他們又以為奇，就是「有限」(Peri-*honta, limited*) 偶就是「無限」(apeira, unlimited)。此派之主張因為傳述不一致，關於此點很難斷定。但好像畢泰過拉斯已知道米蘭陀學派之學說，而想把泰萊斯之水與阿那克希孟透之無限調和起來，因為水即是有限。所以他們的有限與無限為兩元。一切皆由於這兩個相調和而化出。此派學者中有費洛勞斯 (Philolaus 470-? B.C.) 即作此說。可見畢泰過拉斯學說是暗中以兩元論為根底。他們用此兩元主義說明一切數：以為一切數皆具有奇偶之性質，其所以發現為奇數或偶數乃是於調和的統一中有所偏畸。可見其兩元論是在數理以前的。而此派之貢獻不在此，而乃在其以數為事物之原

型。甲物之於乙物所有不同不因爲所具有的性質相差異乃由於所根據的數目不
一樣。須知所謂物無一而沒有體積，若把「一」等於「點」；「二」等於「線
」，即是點之延長，亦即一之增加；把「三」等於「面」，即是線之延長，二
之增加；把「四」等於「立體」，即面之增加；則我們可以說一切物之形體自
然可由數量爲之說明。這樣把一切性質相差異的萬物而統歸於數量有變化，在
思想上確是開了一個新局面。就是因爲性質的差異是各別的，無法統一。例如
一枝筆與一個鳥，我們決不能看見其一而即可推知其他，因爲二者性質上完全
不同。我們對於性質的不同止能各別去經驗。而於數量則不然，我們可以一個
數目而推算出其他數目。所以性質之差異止能靠歸納法而知，但數量之變化却
可由演繹法而知。演繹是以一御萬，確足以表示知識之可貴的地方。人類所以
要有知識亦正在其能以簡御繁。畢泰過拉斯派能發見此點，不啻即開了科學之
門，告訴我們止須從數理的知識入手而可知萬物化成之故。然而此種學說之涵

義尙不止此。他們喜歡以比例與調和而說明萬物之變化，顯見他們不是和米蘭陀派一樣把數認爲萬物之原質。須知原質與原素 (element) 止是指材料 (stuff) 而言。畢泰過拉斯派所以高出於米蘭陀派即在舍原料而不言，乃止主張萬物之「所以然」(essence) 爲數量。照這樣說，我們未嘗不可加以引申而謂萬物之質料或許是同一的，而止由於比例與調和有種種樣子不同而就有各不相同的萬物。這種不同的樣子我們名之曰方式 (form)。果爾豈非萬物之所以爲萬物即由於其方式麼？這樣主張便是於「原素」之一概念以外又添了一個「方式」之新概念。所以後來柏拉圖 (Plato) 之理型說 (Theory of Ideas) 即由於受了畢泰過拉斯派之影響而出；而尤其是他的外錫斯豹席普斯 (Symposium)。我們於此可見畢泰過拉斯派在思想之進化上實是有貢獻的了。

第四節 海拉克萊托斯派或轉化論派

海拉克萊托斯 (Heraclitus 535—475 B. C.) 是米蘭陀之北一個城，名曰哀

佛索 (Ephesos) 地方的人。他很受了米蘭陀派之影響，又好像亦稍知道畢泰過

拉斯之學說。

他的學說，據迄今尙存的一鱗半爪而觀，是有幾個要點。第一，他以為萬物猶如流水，變化不息。「萬物皆流」(Panta Rhei) 乃是代表此派思想的一句格言。他的意思似謂一切物沒有一個是固定存在的，每個都在那里不停地自行變化。所以他以為萬物之本質，就是永久不熄的火 (pur aeiζoon, ever living fire)。這個意思究竟是實說呢，還是比喻呢，後人亦無從辨別。不過他總是指火。然而言，常可無疑。火燄是沒有一秒鐘不活動的；沒有固定形狀；沒有休息時候；沒有東西遇着了它而不起變化。所以我們疑心海拉克萊托斯不像米蘭陀派把具體的東西認為萬物之本質，而他止是以火作一個比喻而已。第二，他以為萬物之所以流轉不息乃是因為對待者之爭鬥，而此對待者即例如生死，老幼，

曲直，存滅，男女，善惡，亮暗等等。凡此對待者率皆互相爭鬥，因此乃得保有中和（*armonia, attunement*）。此中和即為萬物之所由成。換言之，即若無對待者，若對待者而不互爭，則萬物必亦不能有。此所以他說爭鬥為萬物之父。然而海拉克萊斯之學說在思想史上不重在此，而仍在萬物流轉之主張。後來他的學徒如克拉第魯斯（*Cratylus*），即專注重這一點。由這一點勢必推至於排斥官覺，因為官覺上所現的無一不是固定的，並不見有甚麼流轉。所見是一個形；所聞是一個聲；縱使再看再開非其原形原聲，而這乃是兩個，而不是一個在那里變；所以官覺止見各別的東西而不見其「變」。由此他們這一派遂不能不引入於一個新途徑：即是必須撥開官覺上經驗所現的現象而另求心意上推理所得的道理。海拉克萊托斯說眼與耳是最壞的證人，就是指此而言。所以我們可以說此派學說亦有新貢獻：就是去掉官覺經驗而直探萬物流轉之本象。

第五節 哀里亞學派或實有論派

哀里亞學派 (Eleatics, Eleatic School) 以克散諾芬乃斯 (Xenophanes 569—4

89 B.C.) 爲始祖。克散諾芬乃斯是米蘭陀小哀佛索斯以北所謂孔羅芬 (Colophon)

地方的人。後來遷於南意大利半島之哀里亞 (Elea)。他沒有甚麼正面的

學說；他止是反對當時的神話。他遊歷各地，看見各地人民所塑的神像雖是同一個神，而其像不同。因此他乃發見神本無相，而所有神像全是人造的。神既無相，則神必大異於人。神既非人，則神話上寺廟內所有近似人類的諸神必全是假的。諸神既假，則必另有一個真的。他的這種主張有兩個要點。第一，神絕對與人不同。第二，真神止有一個。這雖僅是對於宗教之批評，然在哲學上却頗有涵義。即因爲神是創造一切的主宰，神若與人類絕不相同，則不啻謂能創的原動力與所創的各事物完全爲二，我們決不能就現世界中之事物以推知現世界之創造者。這乃是本體與現象之分別；我們不可認現象中之一即爲本體。於是由具體的神不能不改爲抽象的神。神既是抽象的，則必是普遍的，又必是

唯一的。所以他的主張是反對多神教，而建立一神論，却又由此而進於汎神論（Pantheism）。其學說——精神亦未嘗不與米蘭陀派之一元論相通，不過米蘭陀派視萬物爲此一元所變，又復歸於此一元，至於克散諾芬乃斯則以此唯一的神始終不動，萬物皆由其安排而始然。二者精神不同；即前者視此一元僅爲原始與歸宿，仍不外乎是一種物活論（Hylozoism）；後者視在一元爲永久自存者，可說是真正的本體論之開端。

但哀里亞派之中堅則是哀里亞人潘曼尼德斯（Parmenides 515—? B. C.）。亞里斯多德說他是克散諾芬乃斯之弟子，但他與畢泰過拉斯派却頗有淵源。其學說較爲精密。他的著作雖迄今尚有遺留，但却是十分費解。大約他是從論理入手；他以論理上的推論而矯正官覺上的經驗。他的論理推論是先從「有」（*to eon, being or is*）而言，他以為「有」決不能成爲「非有」（*to the eon, non-being*）。所謂非有就是「絕無」（*absolute nothing*）即等於不能認識，不容思議，

不可捉摸。所以「非有」即是不可知；而不能知即是沒有。反之，有即等於能知；而能知即是有了。於是他把「知」與「有」謂為是一件事。斷無「有」而不知者，亦斷無能知而不是「有」者。反之，斷無「非有」而能知者，亦斷無能知而仍是沒有。因此若問「有」究竟從那裏來呢？則他可回答曰：有決不是從非有而來，因為無不能生有。然而亦決不是從有而生，因為既已有了便不能再有。這樣便是對於「有」又加上了一個涵義。即「有」必須是永久自如，不生不滅沒有來歷的。換言之，有即是「實」(plenum)而非有即是「空」(emptum)。在他的意思以為絕對沒有所謂「空」。可見他的主張是排斥從無生有；他以爲有必是永久如一。他從這個論理上一貫的理論來推下去，勢不能不反對「動」與「多」。而主張「不動」與「唯一」。須知既是沒有「非有」即沒有空，則必是沒有動，因為動必須現於空間上。並且既不能從有而再生有，則這個「有」必不僅是超時間的，且又必是絕對的一個，而不能成爲多個。所以他

依其論理之順序勢必排斥「動」與「多」。而以為世人所以看見事物有動移，有多少，其故由於官覺，換言之，即官覺以其幻影報告於我們。而我們當相信論理之推論不可相信官覺之報告。因為論理所推論的是真的，而官覺所報告的是假的。因此我們可名此種學說為論理的一元論 (logical monism)。至於他所謂的「有」究竟是甚麼？後世學者頗多爭論。亞里斯多德即有兩種解釋。一謂其近於「方式」；一謂仍作「實質」之解釋。因此有人主張潘曼尼德斯是唯心論之始祖，而有人則謂是唯物論之始祖(註三)。要之，不論如何，在當時，其思想決不如後世那樣有唯心唯物之分別。而他的貢獻不必認為在於此，而實在於他能以論理而推翻經驗。主張論理有圓通性，以論理的圓通 (logical consistency) 而定事物之是非與真偽，不必訴諸官覺之親證。這實是他的大貢獻了。至於他排斥動與多，尤其足以完成一元論之精神，較米蘭陀派百尺竿頭又進一步。因為若不把現世界之雜多與變動認為幻影，則決不能顯出本體之為絕對與單一

，所以米蘭陀派不過有一元論之傾向而已，不足為真正的一元論，而潘曼尼德斯不論其為唯心唯物，要足為真正一元論之建立者。

(註三)主張其為唯心論是黑格兒(Hegel)而主張其為唯物論則是李乃特教授(J. Burnet)。

從駁斥「動」與「多」以證明宇宙實際是一元，則為他的弟子哀里亞人克

散諾 (Xeno of Elea 490—430 B. C.)。此人無正面主張，而其駁斥他說，在方

法上較其師為進步。因為潘曼尼德斯從有而論證非有之不能存在，仍不失為直接的論證，而克散諾則專論證動與多之自身矛盾，則可認是間接的論證。間接論證實較直接論證為強，因為所用論理法則更多。克散諾之論辯即所謂四辯：

(一)善跑者追龜辯；(二)飛矢辯；(三)渡河辯；(四)賽馬廠辯。而其說不外乎證明多與動之不合理。先就多而言，所謂多即集合數個之謂，於此數個，每一個皆是單位。由數個單位相堆聚，方有所謂多。然此單位尙可分呢，或是不可分呢？若是不可分，則必是沒有體積 (magnitude)。沒有體積則等於

沒有這樣東西，換言之，即等於空，等於零。以空加空，以零加零，決不能成爲「多」，若是有體積則必是可分。既是再可分，則決不能爲單位。因爲單位就是不可分的意思。由前說，多既是由無體積的單位集合而成，豈非所謂多而實際上止是無限小麼？由後說，多之單位可以再分，再分又再分以至於無窮，豈非所謂多而實際上却是無限大麼？多既可爲無限小，又可爲無限大，豈非自身矛盾麼？他對於動亦用此法駁斥之。他以爲動必是動於空間上，但在同一的時間決不占有兩個空間。若空間可以無限分割下來，時間又可無限分割下來，雖是無窮小，而仍必是一個東西在一個時間占據一個空間。在一個時間占據一個空間則動即爲不可能。因爲動必是由於能於一個時間內占據兩個空間而始成立。總之，他的要點即在證明一有分割則必分割至無限，而無限分割又爲不成立。此種論證在近世名學上稱之曰「反背律」(antimony)。即於一設立的前提可推出兩種互相反背的結論，因此便可斷定此設立的前提必是靠不住。依克散

諸的意思，似以爲無限分割是不通，則分割必亦是不通，於是我們所看見的多與動，既是由分割而成，則亦是不通的。這些便不能不如潘曼尼德斯所說，止是一種俗見而已。此外尚有曼立索斯 (Melissus 450-1? B.C.) 亦是抱這一類的思想。他更注重於有即是實。他以為有是不動不變，無終無始，無界無限的。總之，止是主張「實」(empleon) 不能從「空」(kenon) 而生。此派學派之貢獻仍在建立一個「本體」概念，而這個本體却又不是超自然的（即內在的）。

第六節 初期各派之貢獻

以上四派在思想上之貢獻可以概括之如下：

甲 就其思想之內容而言

米蘭陀派在思想上所創造的新範疇是「本質」(substance) 這個概念

。他們所謂「根源」雖與本質不盡相同，然他們不是止說萬物由其根源而出，

並且說復返於根源，可見所謂根源不是指原始狀態而言，乃是指本質或原質而言。

二 畢泰過拉斯派在思想上所創造的新範疇是「方式」(form) 這個概念。他們以數目為萬物之所由成，不是講萬物之質，乃是講萬物之形。

三 海拉克萊托斯派在思想上所創造的新範疇是「轉化」(becoming) 這個概念。他用這個概念來統御一切，於是宇宙完全是不居故常，久永變化的了。

四 哀里亞派在思想上所創造的新範疇是「存在」(existence or being) 這個概念。須知「存在」與「原質」並不是同一意義。雖則原質必是存在，而存在却不限於原質。例如近世科學上物質不滅 (conservation of matter) 亦是一種「存在」的意思，就不是指原質不變而言。可見「存在」這個概念比「原質」這個概念在哲學思想上更要進步些。

乙 就其立說之方法而言。

一 米蘭陀派求萬物之根源於自然中，不求之於超自然的神。這乃是合理的說明 (rational explanation) 之起點。換言之，亦即是科學思想之起點。

二 畢泰過拉斯派以爲這個宇宙止是由數理而構造起來的，所以他們的方法可以說完全是數學。數學與哲學合而爲一，自他們始。

三 海拉克萊托斯派與哀里亞派雖是遙遙相對，然二者却都是排斥官覺而崇尚推理。海拉克萊托斯以爲由官覺不能直認「轉化」之真理；哀里亞派亦然，以爲由官覺決不能知「存在」是永久不生不滅，不變不動的。所以他們二者却同是採用推理的方法。因此可同名之曰「理性論者」(rationalists)。不過哀里亞派更較進步些罷了。

第三章 希臘哲學二期各派

第一節 恩培多克萊斯派或原素自然力論派

恩陪多克萊斯 (Empedocles 490—435 B. C.) 是生於意大利半島以南的西錫來 (Sicily) 島上阿葛里根 (Agrigentum)。他似曾涉獵各派學說，所以他的思想富有調和折衷之色彩。

他知道泰萊斯之水說，阿那克希曼尼斯之氣說，又知道哀里亞派之有即是實，與不能無中生有。於是他對於這樣的「原質」與「存在」兩概念想設法打成一片。他遂主張宇宙萬物都是由於四種原素而成。這四種原素就是四種有或四種存在。因為存在是不變不動，不生不滅，無界無限的。他名此四種曰「根」(rhizomata, roots)。其實不管是現代所謂的「原素」(elements) 他所說的四種根就是火，氣，土，水。他的話雖是以火神氣神土神水神代表之，而實則仍指這四種原素。他的主張似較哀里亞派而有些進步。哀里亞派止看到不變的有，而對於有未加以內容，不免太空洞了。須知哀里亞派本是一種本質論，不過僅本質之永存而言，而未說及本質之性質。

恩陪多克萊斯於此頗有所修正。就是這個本質認爲火，氣，土，水。亦就包涵有修正米蘭陀派與海拉克萊托斯之意在內。換言之，即有人說是水，有人說是氣，有人說是火，今不如俱存之。所以方有這樣四種。可見他於此處止是調和諸說而已，而他的真正貢獻却在看到僅有不變的本質決不能說明宇宙現狀之所由成。要說明此不變的本質何以能變成此種森羅萬象則必須另加上一種發動的「力」(force)。於是他使用擬人的說明，以爲有兩種力，所以使此四種原素結合或分散。他名此兩種力曰「愛」(philotes, love) 與「憎」(rotos, hate)。其實即不啻是我們近世化學上的所謂親和力與離析力。而這種親和力與離析力要不外乎是自然力，所以我名此種學說爲原素論與自然力論。但他這種主張與近代化學並不相同。化學上的元素並不於既經化合以後尙留存其固有性質，而恩陪多克萊斯所主張的四種元素不僅是四種原料並且表示四種性質。他以爲一切物都是由這四種而化合以成。所以有不同即在化合上有畸重畸輕之分。並

且因此其物之性質乃隨其元素之性質而有種種不同。所以他的意見似兼顧原料 (stuff) 與性質 (attribute)。於這四種所化成的各種物，其原料固爲這四種，而其性質亦是由這四種所有的性質加以配合而成。現在請卽以他對於眼之構造之意見爲例。據弗拉斯托斯所述，恩陪多克萊斯以爲眼中之瞳仁是火，而眼球是水，水包着了火。我們所以止能看見亮光處，不能看見黑暗處，就是因爲火與火相吸引。而動物則能看見黑暗處，因爲動物之眼內水較多，水與水又相吸引了。因比他提出一個原則，卽是同性相親與異性相拒。他以爲每一物中各有火水等，此物之火與彼物之火相親，而此物之水却與其本身所有之火因異性而相拒。有異性相拒故有一物之分奔離析；有同性相親故有數物之化成一物。雖然此說勢必先設有原始狀態有同無異，後乃經一度混和方成雜亂，始有同異可言。故此說太幼稚，無須討論。惟恩陪多克萊斯於此却有貢獻。卽提出知識之可能性 (the possibility of knowledge) 之問題。他以爲知識之所以可能乃

係由於同性相親。詳言之，甲物與乙物性質相同則甲物方能知乙物，若甲物與乙物性質不同則甲物無由以知乙物。果爾豈非知識很有限制麼？豈非知識之範圍很狹小麼？姑不論他所說是否有當，然而他以爲物理上的引力說明知識總不失爲一種新思想。而對於知識提出問題尤可算是一種新態度。以官覺之構造而說明基礎的知識（即感覺）之性質，乃是開生理的心理學之先河。其功真不可朽。

第二節 阿那克撒過拉斯或原素與意匠力論派

阿那克撒過拉斯 (Anaxagoras 500—428 B. C.) 亦是生於伊奧尼亞海岸之所

謂克拉索曼那 (Clazomenae) 地方。誠如亞里斯多德所言，阿那克撒過拉斯之

與恩陪多克萊斯，以年齡論是前輩；以學說論，是後輩。

阿那克撒過拉斯所研究的問題亦是不生不滅的「存在」與此世界所現的「

轉化」如何調和一致。他於此點亦與恩陪多克萊斯一樣，以爲沒有生出，亦沒有滅亡；而止有化合 (engkrisis, mixture) 與離析 (summixis, separation)。例如今有一樹，我見其由土中發萌而生成，豈能說不是生麼？經我以斧伐之，斬作柴，燒之爲灰，化歸烏有，豈能說不是滅麼？願按阿那克撒過拉斯解釋，則以爲樹由於土而生必是土中有樹的原素。於是他不像恩陪多克萊斯以爲這種原素止限於四種。若是止此四種，則世界上所有的事物亦必有限，因爲四種縱可爲諸樣的化合，而其數仍必有限，不能至於無底無窮。今縱世界上事物之層出無窮來着眼，便知所謂原素其數亦必無限。因此阿那克撒過拉斯主張各物各有其原素。他名此曰「種子」(spermatia, seeds)。他自己提出一個疑問：就是我們的身體有骨有肉有血有皮，這些果從何而來呢？顯然是從食物而來，因爲人得了食物方增加骨皮，滋長血肉。則食物即涵有我們身體之原素從可知了。然而食物又從土中所產，有水灌溉，有陽光曝於其上，則可見食物中所有的原素又

是從土水氣光而來。這樣說來即是甲物之中即涵有乙物之原素，而乙物之原素又由丙物而來，豈非一切物即在一物中 (en Panhi Panta, a portion of every thing in everything) 麼？此與印度思想之佛教上所謂一切攝一切頗相近似。於是不獨在一切物中之一切原素是不變的永存的，而即一切物亦可視為從未滅亡過。換言之，即止有變化而無生滅。顧阿那克撒過拉斯之所謂種子與恩陪多克萊斯之所謂根是否相同，恐未能遽然斷定。因恩陪多克萊斯之「根」一方面是原料而他方面又復代表四種相異的性質，換言之，即各有各的性質，此性質入於化合物中仍不消滅。而阿那克撒過拉斯之種子則隨事物之億萬種類而亦有億萬種類。以種類之單簡而言，似恩陪多克萊斯之說為優長。若以原素之性質而說明事物之性質，是以有限而說明無限，則必有困難。故阿那克撒過拉斯不認種子有獨具的性質，而即以事物之性質而說明種子之性質。於此阿那克撒過拉斯之說却又較為進步。惟種子之性質一如事物而至於無窮，則必至每一物有其

獨具的種子。此說則又必謂，一說勢必謂種子無性質，一說勢必謂種子本身兼且冷）並且具有火之性質（熱）斯實取後說。

恩培多克萊斯以同性相刺激而說明知覺之成立；必須摸着熱物方有所覺；必須摸着冷物方有所覺。知覺之成立是由於與相異的步，並且與近世感覺心理學，我們的感官知覺終是有相

異性相激則但能知異性，不能知同性。可見阿那克撒過拉斯對於感官的知覺不能表示真理亦與以前諸學者作同一的主張。

阿那克撒過拉斯之最大貢獻尤在他所謂「安排力」(nous, world-ordering power)。他以為一切物之所由成，係由於有一種原動力為之安排布置；換言之，即一切物之所以有其形樣性質乃概由此力安排而定。再換言之，世界之所以由開始以迄現在而有此種形態乃係由此力所安排。後世學者因謂此安排力即為「精神」(mind)。按希臘文原字之 nous 與英文之 reason (此字可譯「理由」或「道理」) 相當。故有人謂其說即是理性主義與唯心論。但我們證以柏拉圖在菲獨 (Plato, Phaedo 51) 上所述蘇格拉地之言，便知此種原動力不是理性的 (rational) 與精神的 (spiritual)。因此我以為此字可與英文 origin (可譯「意匠」) 相通。因自然之中未嘗不可有意匠，而意匠又初不限於必為理性所產。即阿那克撒過拉斯不以自然的機械力 (natural mechanical force) 而以自然

的意匠力 (natural designing force) 說明此世界之所有萬物。

第三節 勞開布斯或原子論派

勞開布斯 (Leucippus) 是原子論之創始者，已經學者所公認。他的生卒年月都不可考，但其說之成立必在 420—430 B.C. 之間。有人說他是米蘭陀人；有人說是哀里亞人；有人說是阿伯第拉 (Abdera 屬於 Thrace) 人。但無論如何，他的弟子德穆克里托斯 (Democritus) 却是阿伯第拉人。這種原子論之學說却由德穆克里托斯而完成。我們本應將二人合併敘述，但德穆克里托斯實與柏拉圖並駕齊驅，所以把他列入下章。

勞開布斯之思想亦是由哀里亞派而啟發。他以為「有」與「非有」可以同時存在，於此所謂有乃係專指「充實」 (astotes, fullness) 而言，至於「非有」一則變為指「空間」 (kenon, vacuum or void) 而言。在哀里亞派，止有「有」

而不能有「非有」，所以止能是一個整塊兒的，永久自如的宇宙本質，在其間絕對不許有雜多與運動。但雜多與運動却又是不可否認的。於是勞開布斯以為既須承認多與動則不能不承認「非有」，於是乃把「非有」即認為是空間。這是關於「非有」一方面，勞開布斯所倡出的修正說。至於關於「有」，他又以為若依恩陪多克萊斯把這個充實的存在賦予以各種性質則勢必將此一元的本質剖分為數元，勞開布斯遂以為不如把這個充實的「有」認為是無數的極微。於是乃成所謂極微 (atomal, atom) 說或稱原子論。則所謂「有」不是一個整塊兒的東西，乃是無量數的微粒子 (particles)。這些微粒子是固體的，不可分的 (solid, indivisible) 這樣主張便不啻所謂「有」止認為是純粹的素材 (pure stuff) 了。一切事物都是由於這種素材之極微而成。其成仍是由於極微之結合，其毀則由於分離。所以事物有成毀，即是極微有離合，並沒有甚麼生滅。因為無不能生有。所以「非有」之空間是不生不滅，永久自如；而「充實」之極

微亦是不生不滅，永久自如。不過因其離合而有森羅萬象，其實止是起伏聚散而已。因此勞開布斯不主張微粒子有性質上的差別，而以爲止有大小的不同，形狀的差異，與位置以及排列等等之分別。以形狀言，有圓的，有尖的，有正的，有斜的，有直的，有曲的。以大小而言，以極微既爲不可分，則必有大小，否則以無大小的東西無論結合若干亦不能產生體積。此種原子既有大小，則各個之間必因大小而有不同。形狀與大小係就一個極微而言，至於其結合則有位置與排列之不同。我於此不妨以中國字爲比喻。「杲」「東」「杳」三字雖都是由「日」與「木」而拼成，但因「日」字在上，在中，在下，各有不同，遂成爲三個各別的字。據德穆克利托斯之解釋，以爲可以西方字母作比喻，A 之與 N 是形狀的不同；AN 與 NA 是排列的分別；H 與 H 是位置的變化。須知這樣以位列之差異而表示性質之區分，在近代化學上實是一個很重要的概念。近代立體化學就是完全建築於其上。但這樣有形狀又有大小似仍未能完全脫出阿

那克撒過拉斯之窠臼，然而把「性質」一層刪去，却亦可算是思想之進步了。

但極微又如何會結合，結合後如何又會分散呢？勞開布斯於此不可不把永動性 (perpetual, eternal motion) 賦予於原子。以為這些原子是永久在那里動，從沒有靜止之時。這便是把「動」(motion) 與原子打成一片；動即是原子，原子即是動。這樣亦無異於說從轉化方面看：是動；從質料方面看，是原子，實則止是一物之兩方面而已。誠如此說，則與近代物理學大概相合。因為現今所說的陰電子 (electron) 與陽電子 (proton) 就最近德國須魯定格 (Schrödinger) 之解釋，止是一種動波的定率而已。可見希臘時代之原子論派將永久的動視爲原子所固有的本性實足爲思想上一大進步。原子論派不僅是作如此主張，並且以爲這種動是機械性的。據辛樸里扣斯所說的而觀，好像是原子之動就由於一原子之與他原子相衝突。換言之，即這個原子動了則其四鄰的原子不能不隨之而亦動。他說這種衝突之結果不外兩種 (1) 後退 (2) 結合 (zurück, entzwei-)

element)。而所謂結合就是指一原子投入於他原子身內而言。甲原子既撞入於乙原子身內，則乙原子之形狀與大小必有變化了。這種變化是出於機械性的運動，決沒有超越的力以安排之。所以勞開布斯說一切物從無出於偶然者，每一事物皆由必然而生，有其理由。於此我們須重視「必然」(anagke, necessity) 與「理由」(ek logos, for a reason) 二語。須知「理由」(logos) 一語本由海拉克萊托斯而始用，而在此處似「理由」完全作因果之解釋；即無一事物而無其所以成立之原因。果真宇宙中一事一物彼此間皆有密切的因果連環，則不啻此宇宙即為一個大連環。於此大連環中一切皆早環瑣已定，其間自不容有偶然的變故無端插入了。所以此種原子論勢必由其機械性運動而導入一種極端的有定論 (extreme determinism)。

原子論派對於心之性質亦作唯物論的解釋。他們仿照海拉克萊托斯，以為造成心的原子與造成火的原子差不多。所以心之原子是最輕快的，最活動的。

他們又因為生命與呼吸有密切關係（停止呼吸即是死）乃推想到心之原子必是騰於空中，由呼吸而入人身。其實他們所謂「心」（*Psyche*）却與我們所謂「生命」（*Life*）雖字義不同，而性質則相近了。

第四節 二期各派之貢獻

二期各派有總趨向。即趨於唯物論便是。但諸人所貢獻亦頗有層次。

第一 恩陪多克萊斯之貢獻在於原素以外另發見原動力。所以創立「力」之一個新概念是他的優點，換言之，即他在思想上給我們添了一個新範疇，這個範疇即是所謂「力」。

第二 阿那克撒拉斯之貢獻在化原素為原子。所以可以說原子論以他為過渡，因為他的學說是居於原素論與原子論之中間。至於他所主張的「意匠」在思想上却亦是添加一個新範疇。

第三 原子論所具的幾種思想可以說全是後來科學思想上之範疇。第一是把無數的性質相異的東西化爲唯一的性質相同的原料。止有數與形之不同，而無性質的分別。這一點與畢泰過拉斯派同其貢獻。第二，是每一個以原子之動而規定宇宙全體之動，於是宇宙間止有必然，決無偶然。這個「必然」之新概念是他們在思想上所添加的一個新範疇。

於此以外，他們三派另有新開闢的方面。須知以前各派完全是以宇宙論（cosmogony）爲題目，而聚精養神以求解釋之。而此二期各派雖亦是宇宙論爲中心，但却稍稍涉及心理方面，因心理方面遂達到認識問題。且須知認識問題之初起必在於對於感覺之不信任。以前各派雖亦不信任感覺，而終未說明感覺所以不能信任的緣故。此二期各派對於此點却有貢獻。恩陪多克萊斯之流入說，即是一種說明。彼以所感者流入於能感者中方成感覺。阿那克撒過拉斯實亦相類。不過一以同性相吸收爲流入之制限，一則以異性相刺激爲流入之制限而

已。至於原子論之貢獻於此尤大。他們既主張原子止有形狀之不同，原子所結合者止有原子位置與原子數目之不同，則凡我們感覺上所現的，如紅黃藍白諸色，甜酸苦辣諸味，細巨銳鈍諸聲，冷熱諸感，硬軟諸觸，必都是屬於主觀，換言之，即在主觀方面爲心中之影而於客觀界實物並沒有這些性質。此一點實開後世科學的知覺論之門，其功甚爲偉大。而尤有暗示於我們的：即思想必求合乎經濟的原則，愈能以簡御繁則愈妙。

第四章 唯物論與感覺主義

第一節 德穆克里托斯

誠如朗蓋在他的唯物論史 (F. A. Lange, *The History of Materialism*. Book I, Chapter 2.) 所說，唯物論與感覺主義實是一個思想之兩方面。因此我把唯物論完成者德穆克里托斯與辯士一流合在一章內敘述之。據傳說，一日德穆克里托

斯在其本鄉遇一柴夫，與之語甚精辯，太大奇之遂納爲弟子。而其人即是後來著名辯士之波羅泰過拉斯。惟以年齡而言，波羅泰過拉斯長於德穆克里托斯，故後世學者多否認此傳說。我們現在止從思想上而論此兩種思想之相接近，固不必計較他們之間有無師生關係。

德穆克里托斯 (Democritus 460—357 B. C.) 之學說不外乎將勢開布斯之學說發揮光大，而更以精確的言辭表現之。德穆托克里托斯實爲博學之士；其著述之豐富真令人可驚，直似一個百科全書。可惜現在已完全佚亡了。止有後人之輯佚，不過若干句而已。傳說柏拉圖把他的著述搜集付之一炬，而被畢泰過拉斯派勸阻，以爲其書已早流行，無法挽回。但後來竟至全數遺佚，實不可解。所以德穆克里托斯之貢獻，不僅在宇宙論上之原子論而乃在於其涉及他方面：例如心理方面之知覺論與行爲方面之道德論。我今即關於這些方面敘述較多。

德穆克里托斯於原子論大體上可說是篤守師說，並無創見。不過他把原子之不可毀性 (indestructibility) 更發揮些。他以為原子不可再分，所以不再有部分，既不受他物之影響又不影響於他物；換言之，即既不施於他物，亦不受於他物。這便是永久自如之解釋。因此之故他主張宇宙是無限的。所謂無限似不作空間無窮之解釋，乃實指時間上無始無終而言。從這一點而言，他的思想是很受哀里亞派之影響，以為有決不能從無而生，於是有乃常自存在，無毀無生。但他不僅以為世界本身是無限，而原子之形狀亦是無限，這又與阿那克撒過拉斯相近了。總之，德穆克里托斯之唯物論，其完成不在補充勞開布斯之原子論，而在以此種原子論應用於知覺與倫理之說明。

現在即述其知識論。他以為我們的「心」亦是一種原子所組成；這種原子大概是球形的，因以球形的是最易於活動。但此處所謂心 (psyche, soul) 與「思想」(nous, mind) 不盡相同，因為前者頗近於生活力 (vital energy)。他以

爲感覺就是由於外物之原子與內心之原子相接觸而生。這樣所生的感覺有一定的門徑即是所謂感官（即五官）。詳言之，即外物之原子必有一定的門徑始能與內心之原子相遇。所以我們所見的並非其物之原樣，而是其物之副本（*copy, image or figure*）。他作此說，其目的在告訴我們以五官所得的知識不是外物之真相，換言之，即非真知識。他以為所以不真切，其故即在有所憑藉。換言之，即以官器爲通路之媒介，乃是外物原子與內心原子間接相通而非直接相會。可見內心原子亦未嘗不可排除中間的媒介者而直接會合。德穆克里托斯遂名前者爲「私生的知識」（*the skotic gnosis, bastard knowledge*），後者爲「親生的知識」（*the gnesie gnosis, trueborn knowledge*）。其意即謂前者生出是不合法的，非正統的，贅疣的；後者反之。他說這種私生的知識是視，聽，嗅，味，觸。這樣的主張却與後世把色，聲，香，味與溫度等列爲「次性」（*secondary qualities*）相同了。他說：有甜是由於人爲（*nomoi, by use or by convention*

有苦是由於人爲，有暖有冷是由於人爲，有色是由於人爲，惟眞的實在則止是原子與空間而已。所謂「人爲」實無異於「虛名」(onomata, names)，而中國思想往往把名認爲實之寶，亦即此意。

他在行爲論上亦有主張。說到行爲論，則不能不先解釋幾句。原來由泰萊斯至勞開布斯差不多全是宇宙問題爲其中心思想。必俟辯士起後方有人生問題之研究。德穆克里托斯之時代却正與他們同時，所以他的論題亦與蘇格拉地相同。後世學者稱辯士與蘇格拉地爲人事研究時代，即其問題全在人生方面。德穆克里托斯却亦是注重於人生問題，不過他應用原子論之原理以求解決，與他們不同罷了。他的著述，據傳聞，有一篇名曰「論愉快」(peri eudaimonias, on cheerfulness)。此書雖已不存，然後世學者則皆公認他的人生哲學之中心概念是愉快。所謂愉快究竟是何種狀態呢？與所謂快樂論(hedonism)究竟有無不同呢？我們可以說他雖曾主張決定我們行爲的是快樂(happiness)與不快樂(unhappiness)。

(*peis*)，但此處所謂快樂與不快樂却與幸福 (*eudaimonie*) 與不幸福 (*kakodaimonie*) 作同一解釋。他雖又曾說趨避之標準是情感 (*pathos*)，然此處所謂情感恐不是指享樂而言。所以我們可以斷定他所謂愉快止是一種心內狀態，無憂慮，無恐懼，無騷擾，極平坦，極寧靜。這種狀態即是所謂的「不動心」 (*apatheia*)。此種愉快異於官覺上享受。他曾說於真理則人人皆認為同一，於快樂則言人人殊。可見官覺的快樂，人各不同。有一種味，甲食之覺適口而快樂，乙食之覺不適口而不快樂。以各人不同之快樂決不能奉為人生理想之標的，甚為明顯。所以愉快與快樂不同。前者是自足的；後者有待於刺激物。前者是人人一致的；後者則各人不同。前者是精神上的狀態；後者則是官覺上的情形。可見這種愉快說適非快樂論。以快樂論之出發點為經驗，而此說則以為應特「辨別考量」 (*phronesis, prudence*)。人生所最需要的就是此種辨別力。否則人不能認識真理，而為官覺所蔽，肉慾所迷，改陷於顛倒錯亂，於是心不能平

坦寧靜。這便是入於歧途。所以必須有此種考量辨別即在求有以自拔。並領導之使趨於人生正鵠。行爲而得正當指導決不致於橫決，這便是所謂「自制」(sophrosyne, self-control)。所以自制乃是道德。至於如何考量辨別，則全靠知識之充足，而知識求其充足又須有待於教育。德穆克里托斯頗重視教育，以爲由教育可以改造人性。他之重視知識却又與蘇格拉地同：把道德與知識認爲一件事；知識進一步道德亦必進一步；而不道德即是由於無知識。總之，他的倫理說與認識論雖與其原子論有關係，然與其原子論却大異其性質。他的原子論是唯物論而他的認識論與倫理說却是理性主義，換言之，即理想主義。以理想主義的行爲論與知識論而與唯物主義的本體論相結合，可見不自近世始，在古代已早有了。

他所謂的愉快雖等於伊壁鳩魯所謂的不動心，然他却與伊壁鳩魯不同：不主張人止求消極的寧靜，而不參與國事。他主張人應積極與問公共政務。因此

他爲民主政治是比較上最好的政體。

第二節 辯士

耶穌紀元前四世紀時之希臘，正是極盛時期而雅典尤爲學問，藝術，政治，商業之中心。彼時一班青年喜求顯揚於政治，遂爭求學藝與辯才。因此卽有人專授此項課程並收學費。這些人在當時稱之曰「辯士」(Sophists, Sophists)。(原語不過是學者或能言者或有識者之意而已。後來不知何故忽爲人所恥笑，遂變爲一種含有蔑視的名辭。所以多翻譯作「詭辯派」。本書不用此譯，而另譯作「辯士」就是想稍存其原意。此輩辯士人數頗多，現在却止敘述下列二人。

波羅泰過拉斯 (Protagoras 481—411 B. C.) 與德穆克里托斯是同鄉。其人

據柏拉圖之所言，似爲辯士中最負盛名者，年齡亦至甚高。但他於晚年仍是受

了放逐之刑；他的書被焚於市。所以他的學說，其詳已不可知，現在僅存幾句語而已。他的名言是：「對於一切東西，說他是甚麼就是甚麼，說他不是甚麼就不是甚麼，這全在於人」(παντα κηρατον μετρον ανθρωπος, von men onto on os estin, von de ouk onto on ouk estin; man in the measure of all things of what is that it is, and of what is not that it is not)。這句話中所謂「人」是指個人 (individuals) 而言。譬如一個東西，甲摸了覺得是冷的；乙摸了覺得是熱的。我們可以說甲所感所說亦是真的對的，乙所感所說亦是真的對的。決不能甲是而乙非，亦不能甲非而乙是。因為他們二人都是對的。這樣主張不會以為沒有客觀界獨立存在的真理而只有主觀界各自所感的印象。換言之，即沒有客觀的憑據足以判別事物之是非真偽，止可訴諸各人的主觀。但各人的主觀又是各人各樣，於是所謂是非真偽從根本上即變為無意義了。所以此說包括二義(1)一切認識皆是感覺；(2)一切感覺皆是同等可靠。據柏拉圖在他的散哀泰托斯 (Theaetetus)

151) 所論即討論此問題。而其中主張知識即是官覺 (knowledge is sense-perception) 乃正為波羅泰過拉斯之說。此說之優點仍在表示對於客觀的外界之懷疑。因為官覺上所現的無不是變化不居，沒有永恆，沒有同一，沒有固定，沒有普遍。果真止有各人主觀上的印象是真的，則勢必成爲一種極端的經驗論 (extreme empiricism)。果真止有一次出現從無重複的印象則又勢必成爲一種極端的現象論。換言之，即必主張止有現象而無本體。這樣便是所謂本體論上的懷疑論 (ontological scepticism)。但他又承認相異的知覺都同時是真的，可見他在認識論上亦是懷疑論。須知他所以主持此說的緣故乃有見於以前哲學家甲主張本體是四根，乙主張是種子，丙主張是原子，這些都不過一種揣測而已。要不過各人之意見，沒有眼前的直感爲之證實。這些意見當然不能有絕對是非可言。既無法分別其真偽，則這種研究便無意義。可見他此說包涵有我們不必要哲學之意。然則我們怎樣呢？他以爲我們應得專求實用的知識。這就是所謂

時代之轉向；由研究宇宙問題而轉則研究人生實際切用問題了。換言之，即係要知道宇宙是甚麼不如你先知道你自己是甚麼。

谷蓋亞斯 (Gorgias 483—395 B. C.) 是西錫來島上立恩第尼 (Leontini) 地方的人。據柏拉圖所言，他是一個修辭學家。他的學說，據今所知，止有幾句話而已。即他說：沒有一個東西可以真算是有；即有而亦不能知；即知而亦不能告人。在這句話中我們須注意「有」這個字乃是指哀里亞派所謂的「有」而言。他決不能說在他目前的桌椅窗書都是沒有這樣東西。但他的意思必是以爲這些東西雖則我看見，我摸着，却不能算爲「有」。譬如鏡中之花，水中之月，亦是能看見能摸着，但却不能謂之曰有。可見他這句話大有佛教所謂色即是空之意。他的主旨在反對哀里亞派之抽象的本體。哀里亞派把有與知合而爲一。他則以爲哀里亞派的有決不能現之於知覺上。所以他主張知覺止限於現象，至於現象背後尚有甚麼則不能知，即使我知而亦不能告訴你。這個意思包涵有

下列數點：(1)各人的知覺都是自己所專有的；(2)知覺上所現的止是現象，所以知覺不能涉及本體。就各人知覺為各自專有而言，就是主張我的知覺與你的知覺沒有共同，譬如我看一個東西，我說這是一朵紅花；你亦看見這個東西，亦說是紅花。在表面上好像我的知覺與你的知覺相同，而在實際上止是我用的抽象符號與你用的抽象符號相同，至於符號所代表的具體內容則絕對無由證明其是否相同。因為在知覺上我的便是我的世界，你的則是另一世界；二者各自獨立，互不相通。這種主張勢必成為唯我論 (egoism)。而在本體論上便又成了一種虛無主義 (nihilism)。

辯士一流之破壞思想，其功不小，因為他們提倡懷疑。因為懷疑所以把宗教上的神打破了；把哲學上的本體刪除了；把道德上的權威搖動了。他們把公共的道理否認了；把不可實證的信仰推翻了；把一切拘束亦都解放了。所以他們在宗教上法制上道德上是破壞家。而從哲學的精神言之，他們推崇懷疑，破

除成見，却是把哲學推進一步。其功所以亦是甚大。

第三節 阿黎斯戴布斯或快樂論派

阿黎斯戴布斯 (Aristippus 435—350 B. C.) 是開蘭恩 (Cyrene) 人。因此後世稱爲開蘭恩學派 (Cyreniae)。他是蘇格拉地之弟子，據柏拉圖述，他於蘇格拉地死時不會在場。後世學者多把他列爲小蘇格拉地派 (Semi-Socratics) 之一。而我今則改列於此。因爲他的思想近於波羅泰過拉斯居多而受影響於蘇格拉地較少。柴勒 (Zeller) 卽疑其於未見蘇格拉地以前已早習過哲學，或讀過辯士一梳書籍。

阿黎斯戴布斯之學說要爲一種感覺主義的道德論 (sensualistic ethics)。但他的出發點却是受了蘇格拉地之影響，所以以爲人生必有目的。這個目的是甚麼？他則自作答案曰就是「快樂」 (hedone, pleasure)。詳言之，即人就是爲

了快樂而方活着；若不得快樂便失却生活之意義。若再問快樂是甚麼？他必定說就是享受。所以他對於精神上的快樂與肉體上的快樂視爲同等，而無高下分別。我們固不可爲肉體快樂而犧牲精神快樂，然亦不必爲精神快樂而拋棄肉體快樂。若再問如何方能得快樂？他於此仍採德穆克里拉斯之說，以爲最要緊的就是辨別考慮。這種辨別考慮能預見未來的苦痛而設法避之。能預見將來的快樂而設法求之。所以他說有知識的人較無知識的人所得快樂爲多。要之，他以智慮爲得快樂的唯一工具。他這種快樂論依然不脫主智主義之色彩。這就是他所以崇拜蘇格拉底甘爲其弟子的緣故了。

第四節 唯物論與感覺主義之貢獻

唯物論之貢獻不僅在其對於宇宙本體認爲是純粹的物質，而且亦在其應用經濟法則於思想上把所有與本體無干的，例如色聲香味等，都一律歸入於「非

真有」一類中。於是他的宇宙便顯然劃分爲二：一曰本體；二曰現象。本體是純粹物質，而現象則就是我們感官上所呈現的森羅萬象。

但我們却從夫直見本體；我們的知識必須經由感官。所以主張另有所謂純粹物質，其實不外一種揣測。揣測是無充分證據的。於是唯物論討論至此，勢必轉入感覺主義了。感覺主義雖從唯物論出，然却好像梟鳥一樣，一生下來即要吃他的母親。感覺主義不但反對其他本體論乃並唯物論亦反對之。他以為唯一可靠就是感覺。離了感覺便無證實。所以感覺主義乃是極端的經驗主義。由空論而側重於經驗在方法論上却不得不算進步。

所以我們可以說德穆克里托斯之貢獻在發明這個「極微」(particle) 概念，以作物質之確解。波維泰過拉斯之貢獻則在以感覺作實證而成立經驗論與實證論(positivism)。至於阿黎斯戴布斯不過應用這種實證論與經驗論之精神以推翻舊日道德觀念而另立道德之新標準而已。

第五章 蘇格拉地與柏拉圖

第一節 克散諾芬之蘇格拉地

大家知道蘇格拉地 (Socrates 471—399 B.C.) 是西洋的孔子，而其實他的學說究竟如何很難明白答解。他沒有著述，而祇是與人談話。須知談話在當時本是很流行的一種方法。崇拜他的人們大都把所談者記錄下來。據今所知，記錄他的談話之人約有四五個；其書則有數十種。可惜大半已遺失了。現在所存的祇是克散諾芬 (Xenophon 430—357 B.C.) 與柏拉圖 (Plato 427—347 B.C.) 二人所撰的。二人所述關於蘇格拉地的事跡大體相同。關於他的做人態度亦大體相同。不過柏拉圖所述似乎方面較廣多，而克散諾芬所述則方面較狹小罷了。

茲據克散諾芬先講蘇格拉地之事跡。

據克散諾芬所述，蘇格拉地是爲了三個罪狀而處死。第一是不敬奉本國之神；第二是自己創造新神；第三是敗壞青年，即引誘青年趨於放肆。所說正與柏拉圖所述相同。克散諾芬則爲他辯護。第一證明他不是無神論者。第二證明他之靈聲不過一種占卜而已，並非另立新神。第三證明他對於青年總是勸以終身求學進德明善從未誘惑於放閑踰閑之途。於是他更把蘇格拉地之爲人詳述一下。他以爲蘇格拉地是一個最正直的人；(2)是一個待身儉樸的人；(3)是一個專勸人爲善的人；(4)是篤信真理不畏強權的人；(5)是一個注重實踐不尙空論的人；(6)是一個注重人生切實問題的人；(7)是一個愛國的人。

我們在克散諾芬所述的中可以看見蘇格拉地確是一反當時辯士之所爲。不過後世學者過於相信克散諾芬了。以爲他是個武人，所說的話必定十分可靠。不像柏拉圖把自己的意見用蘇格拉地的口吻而出之。實則這個見解不免錯誤。須知克散諾芬不是學者而蘇格拉地却是大思想家。以非學者的克散諾芬對於大

思想家的蘇格拉地恐未必能見其全，見其真。因此之故，我們反不如多相信柏拉圖來的妥當些。

第二節 柏拉圖之蘇格拉地

柏拉圖所述的大約可得下列數點。(1)蘇格拉地的父親是以彫刻為職業的；他的母親是一個產婆。(2)他曾三次參與戰場，皆以勇敢著名，為人所崇拜。(3)他的相貌很醜而體格極健。(4)他專赴人們聚集之所與人談論，既不收學費，亦不自命為師。(5)他以此種談話為職務，所以他無收入。(6)他曾為議會中的委員主席。(7)他曾受三十人專政者的虐待。(8)他所到的地方總有許多青年跟着。(9)他爲了三個罪狀而被誣處死。(10)他從容就死，死時他的妻子與三個兒子先行遺開。(11)友人要以金錢為他贖罪，他不允。(12)友人勸他越獄潛逃，他不允。(13)他安貧樂道，終日孜孜不倦，專從事於勸化；因為他自審這是他一生的唯一使命

。 (14) 他有一種幽靈附在身上，常常指導他不作惡事。 (15) 他和人談話不先說出主張，而在指點他人所說的自身矛盾。他名這個方法為精神上的產婆術。 (16) 他崇尚人生切實的知識，不歡喜虛無飄渺的玄談。 (17) 他於思想注重於發見概念，所以他首先發見歸納法。

以上是我們從柏拉圖所述的中歸納得的。須知我們何以必須注重蘇格拉地的事蹟呢？原來他就是以一生行為表示其思想；我述他的行為即無異於述他的思想了。

第三節 蘇格拉地與柏拉圖之學說

我們今天看柏拉圖的書(註四)必見其中所主張的學說都是以蘇格拉地的談話表出之，所以很難分那一件是蘇格拉地的意見那一件是他自己的主張。現在不妨即合併兩人為一人，而歷述其學說如下：

甲 知識論 柏拉圖以爲唯有永恆不變的方能成爲知識。譬如一棵樹，他的葉在風中時時搖動，他的色在光中時時變化，他的姿勢從各方面看去總是不相同的。這不過是無數的感覺罷了。每一感覺只有一次出現，不能有同樣的二次。這許多感覺亦決不能組成一個知識。所以感覺好像流水，是不住地流去。在這個流中若沒有一個不流的則我們決不能有所知。可見知識必以不流的爲對象。於是柏拉圖便提出一個 *εἶδος* 來。須知此字與 *οὐσία* 相同。在中文可譯爲「理」。他以爲我們這個世界是個渾亂的，紊雜的，變動的。而所以形成這樣世界其背後必另有一個固定的架構。我們不妨以近世式的建築來作比喻。我們的房屋雖有各式各樣，而其根本則不外是鐵筋。柏拉圖好像把「理」作宇宙的鐵筋。一切內容都是由鐵筋支撐而成。這還是說現世界的所以生成。至於我們如何能撥開牆屋而窺見鐵筋，則他便有所謂追憶說。他以爲我們以不變者爲知識之對象。並非我們能新發見有所謂不變者。此不變者即是所謂理。此理早存

於我們心中。只是我們爲世俗所迷，所以不自見。一旦有人提醒，便可恍然。好像我們對於老友因爲久不見了，便忘却他的面目。但忽而重逢，必定憶得起來。人心之於理亦是如此。

乙 本體論 柏拉圖既把理認爲宇宙的本體，所以他說我們這個世界是模仿理而成。換言之，卽不啻有兩個世界：一是現在的世界，可名之曰事世界；一是根底的世界，可名之曰理世界。理世界是套在事世界中的。就二者的關係言，事世界對於理世界是所謂分享，換言之，就是分得幾分之幾；理世界對於事世界是所謂仿效。

丙 目的論 柏拉圖之說至此便一轉而變爲目的論的說明。他以爲所謂理世界是一個大的系統。一層比一層高，好像一座寶塔一樣。而最高的塔頂是所謂「好之理」(idea agerui; idea of good)。就是說一切理之標準。好像太陽一樣，一切東西本來是黑暗的，但因太陽的光被於其上而始有色彩。一切理都趨向

於好。但有近些的，有遠些的。所以「好」是標準；而一切皆求接近於好。因此「好」恰似塔尖，其下的一層一層視其距離的遠近而定其好的程度。這還是講理世界的塔形進化。至於事世界亦是如此。因為事世界只不過是理世界的模仿物而已。

丁 宇宙觀 柏拉圖把宇宙看作一個大的活物。他立一個創造世界的靈魂(demiurgos)。這個靈魂其實就是我們現時所稱的「生氣」。他是居於理世界與事世界中間的。換言之，卽他是理於混合理事而成。理是不可分的，永恆的，自同的。而事是可分的，變化不居的。此靈魂實連綴此二界，使紛雜之中有同一，變化之中有永恆。於是此世界中一切物皆以此靈魂爲策源，而此靈魂則模仿於理世界之理。一切物因其所具的「數」而形成其運動的「力」。以力的不同而形成各種各樣的物件。雖則總和一切物而名之曰宇宙，但宇宙却是一個球體。其中一切皆爲宇宙所制定，是一個大體統。柏拉圖把宇宙認爲一個大有機

體，和近世天文學把宇宙認爲機械性的物質完全兩樣。最近英國大數學家懷特海（Whitehead）却以爲柏拉圖之說較近於實際。

戊 倫理說 柏拉圖之倫理說有二種。他以爲我們宜絕塵棄世禁慾返真。於是便由事世界而復返於理世界。換言之，即我們自己一變爲理。從此永久不變，不死而常樂了。但這種出世的方法不是人人都能行的。所以他又有一個方法。就是所謂完全說。詳言之，即主張把我們的天賦能力各使其就相當範圍作充分的發展，同時得一個最大的諧和。例如我們的「知」必使發展爲「學」；我們的「情」必使其發展爲「勇」；我們的慾必使其發展爲「節制」。於是三者互相調諧而成一個完全的總體。此說的要點重在(1)發展(2)調諧。

己 政治說 他把倫理與政治併爲一談。他以爲個人之善不能離社會之善而單獨實現。換言之，即個人之目的不能離社會之目的而單獨實現。於是他把國家（即社會）亦看作是一個生物一樣。個人在國家內就好像一個細胞在人身

上。個人有情神；社會亦有大精神。而個人之分擔國家職務亦必須根據大精神的性質。國家之有治者就好像人身之有腦，專司知識作用。國家之有武官正當個人之必須有勇敢之德。至於人民則必須有節制（即謹敕）。所以治者最好是哲學家，因為他最有知識。不僅是最智，並且他能了解甚麼是好，能知道德的標準。武官必須勇敢，一班人民必須謹敕。這樣便是一個健全調諧的大精神了。

柏拉圖之說尚多，本書之體裁不在專述一人故請從略。

（註四）他的書共有四十種，其中有七八種是偽書。我選了二十六種譯為中文，在尚志學會的叢

書中印行。

第四節 柏拉圖之貢獻

亞里斯多德說，有二件事可以歸功於蘇格拉地即一是演繹法；一是定義（

即界說)。我以為蘇格拉地與柏拉圖在思想界之貢獻可以列舉如下：

A 蘇格拉地發見凡是一物無不有其所以然之原理。此原理普遍而不變，我們必須認取此原理方能得知此事物。須知原理即是所謂概念 (concept)。我們不能以感覺而知事物而必須以概念而知事物。事物之被我們所知不是他的外相乃是他的內蘊 (essence)。根據事物的內蘊方能下定義。這一點確可算蘇格拉地的大貢獻。

B 柏拉圖之態度無論對於任何問題都是採取綜合的觀法。他總是從整体上着眼。這種態度可以說是「綜合」(synopsis)。或綜合的態度 (synopsis attitude)。這乃是以前所無的。亦是一個大貢獻。

C 柏拉圖地把「好」加入於「理」之中，這就是把價值 (value) 加入於本體 (reality) 之中。便成爲 Reality + Value 這乃是理想主義 (idealism) 的根據本要義。須知理想主義不限於唯心論。嚴格講來，柏拉圖不是唯心論者，

而他却是理想主義的鼻祖。從發明理想主義一點而言。實可算他的最大貢獻了。

第六章 亞里斯多德

第一節 亞里斯多德之學說

亞里斯多德 (Aristoteles 384—322 B. C.) 是柏拉圖所設學園內弟子。但他後來却自立一派。他不滿足繼承其師的「學園派」(Akadec nie School)。因他講學時常常在庭院中踱來踱去，遂名其派曰「散步派」(Peripatetic School)。我們所可惜的：①柏拉圖的書真偽完全保存至今，而亞里斯多德的書却有些佚亡；②柏拉圖至高齡而歿，他所要著述的書大約已完，而亞里斯多德方在努力著述的時候外界政變突起，致其感有生命危險，不得不倉促出奔，其事業遂致

終斷。不過就現在已存的已經卷頁浩繁了，我們據此即可知其思想早已成熟。

亞里斯多德的性格與其師柏拉圖相反。柏拉圖的優點在綜合，能統一觀；

而亞里斯多德的優點在分析，能作分門別類的研究。柏拉圖把人類的知識看作一個整體，把學問作一個統一的東西。而亞里斯多德則分類起來。他的分類是物理學氣象學天文學動物學心理學名學倫理學政治學詩學修辭學形而上學等。

柏拉圖的形而上原理通貫一切；亞里斯多德的形而上原理只居於最高的一部分而已。且柏拉圖在思想上所用的武器只是一個名學推演，他名之曰對話法（*dialectic*）。

亞里斯多德於一方面固然亦是根據於名學的推論，而他方面却兼重經驗，他以名理輔佐經驗，所以他的學說可以說是「科學的」。這是說其相異點，其實他們的相同大於相異。柏拉圖的哲學根本上是一種「有機化」的主義，所以亞里斯多德亦是專從「發生」上着眼，主持進化論的態度。他們都把宇宙認為是向着一個大目的而實現的。這種目的觀可以說是理想主義的特色。茲

分述其說如下：

A 名學 現在我們論理學教科書上的(1)三段論法以及各種式樣(2)歸納法(3)名辭之五種區別(4)範疇之十種(5)思想律等都是他的發明。他雖然不是憑空創造，然而這樣整理工夫實是人類以來所僅有的。直至現代將及三百年，尚沒有人不用這個程式。他的特點在把名學成爲一個方法學 (Methodology)。這個方法學便爲一個獨立學科，可以和數學一樣。

B 最高原理學 亞里斯多德是先從發生 (即由來) 上着眼。他首先問萬物之由來。以爲萬物所以成不外乎兩種緣故。一爲質料 (Matter) 一爲形式 (Form)。例如一個桌子於此。其質料是木頭；其方形面有四脚是形式。又如我們造屋。先打一個圖樣，這是形式。然後以磚頭木頭照樣堆架起來，這些磚石木料便是質料。無論甚麼東西決不能缺少這兩方面。天下沒有只是形式而無質料的東西，亦決沒有只是質料而無形式的東西。如一塊磚在造房子時

候是質料，而其自身的長方形則又是形式。此形式與質料合成的東西，他名之曰具體物 (*hokastou, individual*)。但他却以為形式與質料可以互相推升。例如木頭，以木頭造窗戶，則窗戶是形式，木頭是質料。而窗戶在房屋內始存在，所以窗戶又是質料、房屋則為形式了。至於木頭則又對於未成木材的樹而言，樹是質料，木頭是形式。樹對於未成樹的種子而言，種子是質料，樹又是形式。如此推升必至有最高與最低之二極端。他以為最高的是純粹形式 (*Pure form, matterless form*)，最低的是純粹質料 (*pure matter, formless matter*)。他又把純粹形式認為形式之形式 (*eidos eidou*)。這就是所謂最高原理。一切都從這個原理而降演以出。至於純粹質料不過只是一種可能性 (*potentia, poesis*) 罷了。所以他的宇宙觀以為生滅只是隱顯，且在這種一潛一現的變化中都是趨向於最高原理。這個純粹形式好像太陽吸引着一切，一切東西因他的光而有色。所以他亦和柏拉圖一樣，以為宇宙是具有一個大「目的」 (*telos*)

，其自身好像一個寶塔，一級一級增高。而最高級即所謂純粹形式，實是一切萬有所以成的「最終因」。他名此為「原動者」(proton kinoun, the first mover)。而實亦即所謂神是也。故其說的精神全在於進化。他把宇宙認為一個大統系，每一物在這個大統系中都有他的相當地位。好像耳目口鼻在人身上一樣。耳目口鼻又各有各的職司。各完成其職司，綜合起來便達到人身之目的。萬物對於宇宙亦然。萬物各盡其天職，合起來便於無形中達到了宇宙固有的遠大目的。

○ 倫理學 他的道德論亦是根據上述的宇宙進化觀。他以為我們是人。當知人在宇宙間進化級上的地位。人的特性即在於有理性 (nous, reason)。雖人亦有感覺和動物一樣；亦有營養作用和植物一樣。但若是只發展其感覺而不使理性發展，則人便降了一級變為動物 (禽獸) 了。所以人之所以為人即在完成人之本性；人之本性即人之特點，而為其他物所無者。他又以為理性之作用

有二。一爲向自身發達。一爲向情慾方面去作控制工夫。一爲知識之德 (arete) (dianoetike)，一爲行爲之德。知識之德不外乎學問。行爲之德重在以考慮 (即理性用於實際方面的) 而變爲習慣。於是在行事之際有良好的習慣則自然然而不會作惡事了。而這種習慣所以爲良好的標準則在對於任何舉動務必避去相反之兩極端而採取適當的中間狀態。後世名此說爲中道論 (mesotes, mean)。他以爲例如勇敢便是怯懦與莽撞之中間；慷慨便是吝嗇與侈奢之中間。

D 政治學 他以爲人是天生的政治動物。因爲組成國家乃是以貫徹人生之固有目的 (即幸福)。故國家完全爲道德的保護者。教育人民改良人類的天性，這些職務都歸國家擔任。人類對於他固有目的要想完成便不可一日而沒有國家。他對於政體分三種就是(1)君主政治(2)貴族政治(3)民主政治。但這三個都有變態。即(4)暴君政治(5)富閥政治(6)暴民政治。他以爲前三個都是好的；後三個都是壞的。

他的學說尙多，茲因篇幅有限，一概割愛了，請讀者原諒。

第二節 亞里斯多德之貢獻

亞里斯多德的貢獻，不在他的內容而在他的方法，大約可以說有下列的幾種：

一 他的最貢獻可以說是對於學問的分類。在他以前總是籠統的。他方始把學問分爲若干門類。這樣一來便有所謂科學與玄學之分別。因爲如此便把玄學限於最高原理，而由此分化出來的則歸於科學去研究了。

二 他的第二種貢獻恐怕就是他的注重經驗的態度。這便是後世敘述的科學 (descriptive science) 所由產生了。

三 他的第三種貢獻不能不說是他的「體統化」(systematization) 的精神，他的偉大處不專在分門別類，而在分門別類以後又有一個安排齊整的綜合系

統。

以上是說他的方法上態度上的貢獻。然他在思想的內容上亦不是沒有貢獻。試舉一二點如下：

A 他注重具體物則是他對於柏拉圖的學說作一個救濟。

B 柏拉圖只有目的觀而於進化的層次等級不甚分明。亞里斯多德則於這一點有深切的觀察與主張。

總之，亞里斯多德的學說關於方法一方面可以說是對於柏拉圖革命；而關於思想的內容一方面却仍是服從其師，不過略加修正與補足而已。

第七章 希臘哲學末期各派

第一節 斯多亞派之前驅——犬園學派

蘇格拉底的弟子中形形色色各種都有。有專尋享樂的阿黎斯戴布斯；與他相反的有安第斯散尼斯（Antisthenes 440—370 B. C.）。他後來自立一個學園在白犬（地名），所以稱為犬園學派（Cynic）。他的弟子是狄渥傑尼斯（Diopegeas），更自稱為犬。其再傳弟子則有克蘭第斯（Crates）。

此派的學說重在習苦。其目的則在取得自由。他們以為人是為外賊與內賊所困。外賊是外界的引誘；內賊是自身的慾念。必須征服外賊與內賊，吾人方得自由自在。而征服之法莫過於抵抗。就是外界以美味美色來誘我，而我偏不去理他。內界以要求來迫我，而我偏不去依他。所以天愈冷，愈須不穿衣。天愈熱愈須臥在太陽中。肚裏愈餓，愈不吃東西。這些無非是抵抗而已。他們以為這樣抵抗乃是進德之門。所以他們把一切人事看作無足輕重。國家有也可以，無也可以；文化亦是如此。不過他們却不是和印度思想一樣，主張出世的。

第二節 斯多亞派或克己主義倫理學派

斯多亞派的始祖是散諾 (Zeno 336—264 B. C. 此另一散諾，希臘人同名的極多，因為他們往往孫子即取祖父之名)。他是克蘭第斯的學生，所以與犬園派有深切的關係。他在雅典市廳的廊前花柱間講學，因此名曰斯多亞派。他的弟子中傳統的是克倫散斯 (Cleanthes 331—232 B. C.)。再傳弟子是克里席布斯 (Chrysippus 280—204 B. C.) 這是希臘時代的斯多亞派，後世名之前期。到丁羅馬共和時代則有拍那第涅斯 (Panætius 180—110 B. C.) 與漢席獨尼斯 (Posidonius)。這是所謂中期。至於到了羅馬帝政時代則有安東大帝 (Emperor Marcus Aurelius Antoninus 121—180) 散乃卡 (Seneca) 以及與哀拔克第托斯 (Epictetus 50—120)。這三人皆有著述傳於後世。又是所謂後期的斯多亞。

斯多亞派的學說是一種雜糅。他們想綜合犬園派，柏拉圖派，與亞里斯多德派，但終不能免去強勉的痕迹。他們亦仿亞里斯多德的分門別類，把知識分為三種。就是名學（應作名理學）與物理學與倫理學。然而他們却以倫理學為

主。至於名學與物理學不過是倫理學的預備科罷了。

他們以爲人生應符合於其本性。於此所謂「本性」(Physis)須有解釋。須知他們所謂宇宙完全是一塊物質。所以斯多亞派是唯物一元論。但他們却以爲物質自身具有理性 (Logos)。又須知所謂理性不是我們的理智作用，乃只是一種動力。他們以爲這就是「火」。於此又受了海拉克萊托斯的影響。好像他們把火當作「力」；把力當作「生命」；把生命當作「理性」。所以他們雖是唯物論，但他們所主張的物質是活的，是自具理性的。他們一方面把唯物論與活力論硬拉在一起；他方面又把唯物論與理想主義硬調和爲一。雖則他們承認物質有理性，却又不主張自由意志。他們以爲一切皆由必然而制定。這便是又把必然論與理性論相合。所謂符合本性就是必須順從這個物質的，而又理性的，而又必然的宇宙以生活。

但須知順從這個宇宙以生活即無異於完全依附神之命令而生活。所以這個

生活根本上只是道德。惟德爲最高，能自己滿足。德不是空論，而必須實踐。他們以爲進德之途惟有由於抑制情慾。名此種無慾念的狀態曰無煩惱 (*apatheia*)，因爲他們主張情慾是人心內的擾亂。和生病一樣。我們必須把這種病態去掉方能得着安寧。

要之，斯多亞派之說甚欠統一。他們的主要點亦不甚明瞭。一方面不滿足犬園派的刻苦，他方面又不滿足亞里斯多德派的把知行爲二事。究竟他們的真目的在何處頗難明白。不過他們注重實踐與克己則是很顯然的了。

第二節 哀披鳩魯斯或爲我主義倫理學派

哀披鳩魯斯 (*Epicurus* 341—270 B. C.)，有人說是阿黎斯戴布斯的後身。

其實他乃是德穆克里托斯的傳派。他的思想完全由德穆克里托斯而來，與阿黎斯戴布斯並不相同。他的學生知名的是梅特羅獨魯斯 (*Metr. dorus*)。直到羅

馬時代有魯克里第斯 (Lucretius) ，其詩文的宇宙論尙傳於今世。

此派亦和斯多亞一樣，分爲名學物理學倫理學，並且亦特別重視倫理學。關於物理學完全承德穆克里托斯的緒餘，而稍加以變化。有人說原子有重量的話是他所主張，而爲德穆克里托斯所無。不過我們不能看見德穆克里托斯的書籍，而却因他的著述而得略窺德穆克里托斯的主張亦可爲差幸了。然在名學方面却又與德穆克里托斯稍異。他以爲一切知識皆由感覺而來。集合感覺而成所謂概念，乃是由推論而起。所以一切知識以直接經驗爲起源。這一點似乎又與波羅他過拉斯相近了。

他亦和斯多亞一樣，把名學與物理學認爲倫理學之前部。他的倫理學是所謂快樂論。不過他與阿黎斯戴布斯顯有不同。他主張我們須求快樂；快樂是人生的快樂。但所謂快樂却不是內身的享樂，乃是精神的安寧平坦。他名此曰 *ataraxia* ，就是心靜神怡的意思。他與阿黎斯戴布斯不同處可述之如下：

A 阿黎斯戴布斯對於快樂不認有性質的區別，不論肉體快樂與精神快樂同爲快樂，不當有先後高下之分，而他則以爲快樂有性質的不同，精神快樂爲高，肉體快樂爲低。宜先取高的，不得已乃取低的。

B 阿黎斯戴布斯以爲凡快樂都不可放過。而他則以爲宜就一生而統算，不可只顧目前。統算時若須犧牲目前小快樂而始得將來大快樂則即應犧牲之。

O 阿黎斯戴布斯以爲樂是人所求，苦是人所避，至於不苦不樂則無足輕重，毫不關心。而他則以爲不苦不樂亦在快樂範圍以內。因爲避免苦痛正是人之所求。能不苦即可謂爲樂。

D 阿黎斯戴布斯以滿足慾望爲快樂。而他則以消除慾望爲快樂。因爲慾望是苦痛的根源。沒有慾望即沒有苦痛。自然便是快樂了。

不過他二人亦有相同處。他亦主張做人全靠考量。德卽是考量。所以有德之人卽是有知識之人。有知識之人決不會自尋苦惱。所以智者常樂。這一派的

學說富有「爲我」的色彩，可名之曰爲我的消極快樂論。至於阿黎斯戴布斯則是爲我的積極快樂論。

第四節 懷疑論派

希臘的思想由宇宙論而轉到知識論；由知識論而轉到人生論；這些都有傾向於懷疑的意味。到了最後懷疑論（*scepticism*）公然出來了。他的出來實由於看見各派各說互相詆毀而各有所長。於是遂覺得真理究竟不可得，其自命爲真知灼見的只不過盲目懸揣而已。此派亦分前期，中期與後期。

前期的人是畢洛斯（*Pyrrus, Pyrrho 360—270 B. C.*）。他的弟子是泰孟（*Timon 325—235 B. C.*）。此派的學說是受了德穆克里托斯與哀披鳩魯斯的影響。他們以爲一切知識皆有其相反的，反面與正面不見有甚麼真偽分別。所以最好是不下判斷。不下判斷則精神常懸而不斷，遂不生痛苦他們名此懸而不斷的

狀態曰 *epoche*，實則即等於哀披鳩魯斯的 *ataraxia* 與德穆克里托斯的 *enhy-*
ria。

中期的人是阿開席洛斯 (*Archelaus* 315—241 B. C.) 與卡乃德斯 (*Karneades* 160—129 B. C.)。他們的主張比較上溫和些。他們只是反對斯多亞派。以為知識不能得確實，只能得有大概。所以我們的知識很是可憐啊。

後期的人是愛尼席德謨斯 (*Aenesidemus*)。後來傳到醫生西克斯托斯 (*Sextus Empiricus* 此人自命為經驗論者故題此名)。他的書居然尚有留存，我們所根據的亦在此。此派的主旨在採用海拉克萊托斯的萬物流轉說。以為萬物既然流轉不停，則我們對於萬物自不能掬取其真相。所以一切學說皆不免於獨斷。最好凡事親證不要相信學說。

但是他們的懷疑論依然是用論理證明。他們以為沒有一個東西確是如此而不如彼，因為凡可感知可認識的東西無不是因人而異，因時而異。他們又以為

沒有一個東西可以證明其如此而不如彼，因為凡是證明都須另有證明，其結果無不是循環的。他們這種主張頗有詭辯的色彩。和撒諾反對動與多相彷彿。依然是希臘的傳統精神。

第五節 神祕論派

此時希臘的精神已經漸漸衰頹了。代之而興的是猶太的耶教。於是思想便一變而為富有宗教的色彩。這乃是猶太思想與希臘思想的結合。

最初的是所謂新畢泰過拉斯派（The neo-Pythagoreans）。其次便是以畢泰過拉斯派與柏拉圖派相調和的，所謂畢泰過拉斯化的柏拉圖派（The Pythagoreanizing Platonists）。再其次則是所謂新柏拉圖派。新柏拉圖派中以菲羅（Philo）為前期，以普洛泰奴斯（Plotinus 204—270）為後期。我們現在有書籍可按的只有普洛泰奴斯一人。

他的學說即是有名的流出論 (Theory of emanation)。他以為最初的本體只是所謂「一」(to hen, the one)。此一以著者觀之，似受有哀里亞派的影響。一切皆由此「一」中流出。所謂流出 (emanation) 實則即化出之意而已。第一化出的即為理性。所以柏拉圖所說的「理型」亦是從「一」中流出。於是靈魂 (即生命) 又從理性中流出。一切可感覺的事物又從靈魂中流出。但這個「一」却是超越的，無形無相，不動不靜。並且不在思想以內，因為無論知與被知都是由此而出的。這個「一」好像太陽一樣，把光線放出四照而不能照着自己。但是他所放出的却是他自己的影子。所以我們生存於世必須設法復歸於流出之原處。這即是他的「解脫」(exitus) 說。亦即是脫却自己而復歸於神。老實說他的學說實在不易明瞭。

總之，神祕論可以說只是神學 (theology) 而不是哲學。本書旨在述哲學，故不能不把這些神學上的主張一例刪除。

第六節 末期各派之貢獻

平心論之，末期各派哲學對於思想上所貢獻的不及前人。然而亦却有幾點可說。茲述之如下：

- 一 他們的共同長所是在於特別注重人生問題。
- 二 他們對於人生問題的解決各有不同，而要不外乎下列三點：

A 爲我

B 克慾

C 解脫

這三點却把古往今來的倫理思想定了軌道。無論何派倫理學終脫不了這三個樣式之一。換言之，即不落於A的窠臼，即落於B，再不然就落於C。所以他們的貢獻是在於建立倫理思想的「基型」(Type)。

至於懷疑派與神秘派都是思想的反動。懷疑派是詭辯的結果；神秘派是宗教的根基。由詭辯而轉入於迷信，這便見思想的疲乏了。

現在我再把蘇格拉地以下各哲學家對於思想上所新添加的範圍列述於下：

A 蘇格拉地對於人類思想上所添加的範圍就是所謂「義蘊」(Dignity)。就是一物所以為其物之故。乃是不變的。能知其物的義蘊，方可算知道了這個東西。不然只是皮相而已。

B 柏拉圖的新範圍就是所謂「好」，亦即是所謂目的。他把價值融透於實在中，以為宇宙與人生都是實現一種目的。這便是所謂「理想」(Ideal)，這便是他的貢獻。

C 亞里斯多德的新範圍是進化，並且是層次的進化。

D 柏拉圖與亞里斯多德二人所共有的新範圍是「有機的」(Organic)。這一個概念是與「機械的」(Mechanic)相反。

E 斯多亞派與哀披鳩魯斯等人的新範圍是「修養」。詳言之，即是我們人類決不能照着生下來那種自然樣子而做人。心須另有一個方法把原來自然樣子改造一下。這就是所謂修養。雖他們兩派的修養方法迥不相同，而發見人生在世不可無修養則是一樣的了。

第八章 中世紀（即中古）哲學

第一節 中古哲學幾個要點

中古時代其實可以說沒有真正的哲學。所有的不過是以哲學來說明宗教罷了。這個時代的思想為耶教所主宰。耶教是希伯來（Hebrew）的文化。希伯來的文化與希臘的文化顯有相反之點。茲略述如下：

A 希臘文化是推崇「理智」。以為惟理智最可靠。

希伯來文化是推崇「信仰」。以爲惟信仰最可靠。

B 希臘文化是要實現理想於現實世界。

希伯來文化是要貫徹所希望於另一世界（即未來世界）。

C 希臘文化是偏於自然主義，採經驗方法。

希伯來文化是偏於超自然主義，採非經驗的方法。

D 希臘文化於倫理是偏於個人自由。

希伯來文化則是偏於服從大於我神的。

總之，一個可以說是科學的與哲學的，一個可以說是玄學的與神學的。舊

來關於中古哲學分二期。第一期向來名曰教父哲學（*Patres Ecclesiae*）。第二

期便是教會學院之哲學（*Scholastica*）。向來又分教父哲學爲前期後期；分教

會學院哲學爲上中下三期。凡此詳論不是本書的目的。本書只擇其中的幾個主

要人物來略說一說。

第一是奧古斯丁 (Aurelius Augustine 354—430)。他的著述很多。他的學說雖不成系統然而却於後世以很大的影響。他先從懷疑入手，以爲縱使一切皆可疑，而從事於懷疑的我（即自心）必不可疑。這一點即是近世笛卡兒 (Descartes) 的所謂『我想故我在』。他以爲凡是懷疑即是向真理探求，必是預設有真理自然存在。可惜他說到此便折向宗教方面去。以爲永終不變的真理即是神。於是便授入於神學的範圍內了。

第二是托摩斯 (Thomas Aquinas 1225—1274)。他的著述亦很多他的學說可謂完全根據於亞里斯多德。其宇宙論就是所謂層次發展的進化說。不過他更注重於神學。他以爲純粹形式的神把這個世界造出來是依着「好」的目標。所以一切都是制定的。這便是他的定命論 (determinism)。

第三是斯各托斯 (J. Duns Scotus 1217—1292)。他的著述亦不少。他的學說主在反對摩托斯。二人之相異點述之如下：

A 托摩斯結合信仰與理知；斯各托斯分開知識與信仰。

B 托摩斯主張理智有決定力；斯各托斯以爲意志高於理智。

C 托摩斯主張特定命論；斯各托斯主張意志自由論。

D 托摩斯對於人與神之關係主張直覺；斯各托斯則主張愛慕（按此即柏拉圖的 *eros* 之說。）

中古哲學可注意的只有此三人。此外尙有一段唯實與唯名的爭論亦不可不述。就是在教會學院哲學的初期有安森摩斯（*Anselmus* 1033—1109）這個人。

他應用柏拉圖的理型說以說明神身。以爲神是普遍的。其後則有羅瓊里奴斯（*Roselinus*）反對此說。以爲只有具體的方能存在。普遍的不過是一個名稱而已。其實這就是所謂「形相在物以先」（*universalia ante rem*）與「形相在個物以後」（*universalia post rem*）之爭論。前說是柏拉圖所主張。後說則爲新創的。尙有第三說主張「形相即在個物中」（*universalia in re*），乃是亞里斯多

德所主持的。

第二節 中古哲學之貢獻

中古哲學對於思想史上所添加的新範疇，依我想來，只可說有一個；就是所認「信仰」。因為人類開化以來向來只用一個工具，就是知識。這乃是唯一的一條路。我們所走的就是這一條路。自神學出來了，却告訴我們說另外還有一條路。我們由知識以達到真理；而神學則以為由信仰亦可入於真理之門。因為知識反而有時而窮。懷疑論的出世就是主張知識之不可能（*impossibility of knowledge*）。知識這一條路既有些不平坦，則不能不另闢一條路使我們走去，依然得安身立命。這便是信仰。信仰的出世即由於知識的窮途。然而以廣義言之，信仰亦不失為一種認識方法。所以信仰仍可在思想史占一位置。正好像「直覺」一樣，以直覺而思想是可能的。所以直覺依然是思想中之一種。我想

中古哲學除了開闢這個「信仰」一塊新領土以外，在文化史却別無貢獻。

本書述至此已將上冊告終。現在我借本節的餘幅請作一個總結。須知人類思想對於他的對象正好像礦工在那里開掘一樣，乃是不斷地開發。可是所開出的終是泥土和金銀混合在一起。無論那一個大思想家他的主張總有可笑的地方。但他却總有千古不磨的幾點。專從他的瑕疵上吹求，必覺得一部哲學史就是人類的妄想史。然而這個觀察却根本錯誤。須知我們今天所根據的就是我們的妄想。以我們的妄想駁古人的妄想，亦不過此一是非彼一是非而已。又安知後人不笑我們麼？所以想替古人清理賬目，把這一片「哲學」的老店來大大地拆舊一下，這是不可能的。至多不過自己立一說，以此說駁斥其他各說罷了。像這樣事，已經有好些人做過，不算新奇。因此之故，我以為不可專從瑕疵一方面着眼，而當從「貢獻」一方面着眼。本書體裁特別注重於各人的貢獻就是爲此。至於近世的思想，容俟於下冊述之。

