

然則作爲職業的教師——同時啓蒙者——來出現的索非思特，他們的產生，究竟意味着什麼呢？當時商品生產的發展，人們相互間自由交換的發展，貨幣經濟的發展，奴隸制度的存在，所有這些，引起了德謨克拉西的繁榮，索非思特的產生，正意味着這一德謨克拉西的繁榮。那時古代社會的生產力達于絕頂，數學、自然科學，成爲個別的科學而和哲學分開了。例如後期畢達哥拉學派對於數學的個別研究，喜開塔斯對於天文學的研究，希坡克拉底對於醫學的研究等等。於是各種舊的社會制度、傳統的風尚、宗教的習慣、歷來的道德、法律等等，根本動搖起來。這種狀態中，表現了德謨克拉西和貴族的反動之尖銳的鬥爭。因此，這充任德謨克拉西思想家，充任商業資本思想家的索非思特的優秀代表者們，當然是個人主義者、自由主義者、無神論者。相反地，貴族的反動哲學家蘇格拉底、柏拉圖，又當然是宗教的哲學擁護者。

當時商業資本，市民和地主貴族間的劇烈對立、鬥爭，在貴族的反動思想家亞里士特芬（紀元前四五〇——三八八年）的喜劇婦女集會及柏拉圖的共和國中，反映得最爲明顯。亞里士特芬從貴族的國家主義的立場出發，嘲罵德謨克拉西。然而這裏重要的是：儘管雅典貴族那樣反對德謨克拉西，和德謨克拉西作激烈的鬥爭，可是希臘社會却不能不在這一鬥爭中間瀾落下來。經過阿提加同盟和配羅本索同盟的二十七年（紀元前四三一——四〇四年）的內訌後，雅典社會的動搖，遂更加

深刻起來。

哲學在索非思特手中，已要離開實證的自然科學的研究，我們從這中間，可以看見該時代的限
制——生產力的發展到了盡頭。雅典德謨克拉西，由於他自己的內部矛盾，不能不陷於滅亡，同
時，索非思特的哲學也隨之而亡。雅典德謨克拉西的繁榮時代，同時也就是希臘奴隸社會的內在諸
矛盾的激化，推動全希臘社會崩潰的準備時代。雅典德謨克拉西的物質基礎，就是大規模地對於廣
大奴隸羣衆的剝取。當雅典的最盛時期，全部自由民，連婦孺在內約九萬人，反之男女奴隸便有九
十六萬人，並有被保護的無權人民（外國人及被解放的奴隸）四萬五千人（註一）。立腳在這一巨大
奴隸勞動的基礎上，並且壓迫、剝削其他希臘世界的雅典德謨克拉西，很快地因着經濟構造的內在
矛盾，不能不沒落。雅典德謨克拉西所由誕生的商品生產的發達，現在因着奴隸制社會的內在矛盾
加深，反而促使雅典德謨克拉西崩潰了。

同時，索非思特也滅亡。牠的滅亡，倒不是因爲受了柏拉圖唯心論的攻擊，實如麥林所說：
『因爲雅典德謨克拉西滅亡了，所以索非思特的哲學也滅亡。』（註二）因此，我們復從後期索非思

（註一）家族、私有財產及國家之起原，一〇九頁。

（註二）麥林哲學史 S. 33.

特中，看見希臘社會凋零的反映，就是說，他們的理論墮落，光靠詭辯。

一 普洛塔哥拉 (Protagoras)

普洛塔哥拉是索非思特最初的代表者，民主主義的偉大啓蒙家。他在紀元前四八〇年，生於德謨克里特同鄉土的亞布吉拉。三十歲以後，爲了要把自己的學說，普及於廣大範圍，過着遊歷生活，屢次來雅典作長期的遊歷。關於他的爲人，蘇格臘底曾說：『因爲他的智慧，我們會把他當天神般地讚美。』（註）相傳他在紀元前四一一年（或四一五年），被人拿無神的罪名告發，受了刑的宣告，旋因逃往西西里，溺死於途中。他的著書，由政府命令在雅典市場焚燬，其中有一種名爲投棄者，標題很有戰鬥性。

他提倡相對主義。他的有名的根本命題說：『人，正是萬物的尺度，對於有就說有，對於無就說無。』他的思想還是無神論。他說：『神存在呢？不存在呢？這是不知道的事。』我們應從他的思想中，注意其對於貴族主義的鬥爭。

二 戈爾基亞 (Gorgias)

戈爾基亞（約紀元前四八〇——三八〇年）是西西里人，有名的能辯修辭家。他的哲學，雖立

（註）拍拉圖特埃底特。

脚在本國人恩白多克列的自然科學上，但同時也稱爲懷疑論者。他的有名的命題說：（一）什麼都不存在。（二）縱然有什麼存在，人也不能捉到他。（三）縱然能夠捉到牠，也不能言傳。然而這是他得意的能辯勾當，也許不是他自身被稱爲懷疑論者的理由。

三 其他索非思特

普洛狄科 (Prodikos)。他是克奧斯島人，大膽地唱着反宗教的思想。他說：原始時代的人們，對於一切供自己利用的東西，都把牠神格化了，如稱麵包爲迭美特耳（穀物農業的神），稱酒爲笛奧紐梭斯（酒神名），稱水爲波塞東（海神名），稱火爲赫伐斯特（鍛冶神名）等。此外，他還不信死後的生活。這裏，我們看見了近代無神論的先導。

喜庇亞 (Hippias Von Elis)。他是埃立斯人，優長多方面的學者。尤可注意的是提倡自然法學說，反對現行法，說法律是對於人類的僭王，強制施行許多反自然的事情。

安特芳 (Antiphon)。他也和喜庇亞一樣，提倡自然法，反對『法律和習慣』，主張萬人的自然平等。此外，卡立克列 (Kallikles) 也反對現行法的妥當性。

還有盧可夫倫 (Lukophron)，站在平等權利的名義下，公然要求撤銷貴族的特權。阿基達瑪 (Alkidamas) 首唱奴隸制度廢止論。又，克里杜亞 (Kliduas)，斷定對宗教和神的信仰，就是上層

階級對下層階級威脅的手段。

第二節 蘇格臘底及柏拉圖

一 蘇格臘底(Sokrates)

蘇格臘底及柏拉圖的哲學，是對抗索非思特的貴族反動哲學。蘇格拉底哲學的特徵，在於牠是脫離了自然科學研究基礎的道德哲學，在於牠是對索非思特施行哲學攻擊的宗教擁護者。

蘇格臘底說：自然的研究，什麼也沒有告訴我們。他的『精靈』說，表現出他的世界觀，任在何處都是宗教的色彩。總之，他因為要把宗教的觀念淨化起來，就反對索非思特及唯物論者，擁護宗教。朗格說：一般地講，在這個時代，『看見一種傾向，更把神弄成精神的，依神學根本理念的內在關係，把地方禮拜的多種多樣性，整齊結合，對於奧蓮坡的兆斯，尤其對於迭伐伊的阿婆羅這類的國家主要神，盡可能地給以普遍的効力。』(註)

蘇格臘底在哲學者中，不是十分重要的人物。他的哲學，雖往往被稱為『實踐哲學』，但是，那種『實踐』，並不是現實的生產實踐，而是抽象的道德實踐。他以為『原野和樹木，什麼也沒有

告訴自己』(註)，把米勒都斯學派以來的唯物論自然哲學的傳統，拋棄不顧。因此，他的哲學，便是非實踐的唯心論了。在他看來，哲學首先是道德的東西。他說德是一個知識，這知識依據于正當的見識，即省察見識在自制上成爲實踐的。他想站在這一道德的立場上，把宗教再建起來。這裏就發生了神秘的『精靈』。

他在紀元前四七一或四七〇年，生于雅典，父母是彫刻匠和產婆。起初他自己也做彫刻匠。他讀過賢者的書，聽過索非思特的講演。後來在紀元前三九九年被處死刑，理由是『導進了一些新神』。他的生涯雖然如此，可是他的哲學，實是貴族的反動哲學，這點我們應該注意。

蘇格臘底的哲學，反映了當時的社會生活動搖，雅典社會崩潰的狀態。這點在後來蘇格臘底學派中，來得更明顯。

以亞里士特坡 (Aristippos前425—255) 爲首的西勒乃學派 (Cyrenaics)，以安地善 (Antisthenes) 爲首的犬儒學派 (Cynicism, Cynism)，主張懷疑主義，並提倡禁慾主義，且讚美以動物和原始人爲標準的自然狀態。西諾培的狄奧奇內 (Diogenes)，屬於這一學派，他那飄流的乞食生活是有名的。至于以麥加拿的厄克里德 (Eukleides) 爲首的麥加拿 (Megara) 學派，到了史蒂彭

(註)拍拉圖法伊底特。

(Stilpon, 前 330 —)，說明哲人的最高目的，就是無激情，很和犬儒學派接近。

蘇格臘底學派中，那樣加強地表現哲學的唯心論墮落傾向，反映那基于逃不脫的絕路而形成的奴隸所有者崩潰，市民凋落的狀態。因此，這又形成古代哲學發展第二期的特徵。

二 柏拉圖 (Platon)

柏拉圖是蘇格臘底的學生，唯心論（客觀的唯心論）的確立者。他生于紀元前四二七年，是個表裏一致的雅典貴族。在反對索非思特及唯物論的唯心論反動中，他是一個巨頭。紀元前三七八年，設立一個叫做『雅嘉得密』（Akademeia）的講學機關于雅典，在那裏教授哲學，直到紀元前三四七年去世為止。他是神秘主義詩人的哲學家，熱心于貴族主義的思想家。在輕視自然科學研究這一點上，他和他的先生蘇格臘底一樣。他以為自然科學的理論，是一個『遊戲』，竟把牠明確地從學問中區別出來。

柏拉圖把蘇格臘底的學說，更唯心論地加以發展，想確立『善』的客觀概念。可是正如朗格說過的一樣，那樣的概念，究竟是什麼？我們讀破他的全部著作，也不能理解，恰同不能從鍊金術的書本中，理解賢者的石塊一般（註）。柏拉圖哲學的特徵，就在他的概念哲學，即『意特』（Idea，有

（註）麥林哲學史 S.24-25.

意譯爲理相者或理念者）論』中。據那中間說，祇有被概念地思惟了的東西、事物的形式，即『意特』，才是真正根源的存在。他把普遍的概念，作爲凝固不動的東西，拿來對抗運動、變化、多樣的現象世界。使普遍者脫離個別者，給普遍者以獨立的實存。美不僅在美的東西中存在，善不僅在善的人類中存在，那完全被抽象化了的善和美，是獨立地自立地存在的本質。這樣的『意特』論，誠如麥林所說，與其說是科學，不如說是詩（註）。亞里士多德批評這樣的意特論，否定意特的獨立存在，是正確的。

那末，這樣的意特論究竟怎樣發生的呢？古代唯心論的發展，柏拉圖意特論的成立，在奴隸制度更大發展及其絕路中，有其物質的社會基礎。當紀元前四世紀時，奴隸制度的內在矛盾非常激化，希臘已不能被野蠻的馬其頓人所征服了。這時代，鄙視一切勞動，厭惡同勞動的人們（奴隸）接觸，把思惟從人類的勞動分離出來，認爲牠是對立於勞動的更高級物。因此，貴族的唯心哲學，便離開勞動、實踐的地盤而發生。同時，牠也和這一過程中必然生起的貴族主義政治的反動，根本結合着。

柏拉圖的意特論，一般地受後代唯心哲學過高的評價着，把牠當做提起並解決哲學根本問題的

（註）前書 S.35

最先的學問嘗試（註一）。傅沙爾說：『新意義的科學在有了柏拉圖的邏輯學基礎後才發生，這個邏輯學，是研究「真」知識及「真」科學的本質要求的園地。』（註二）唯心論者儘管這樣讚美柏拉圖，然而柏拉圖的唯心論，決不能成爲『真的』科學的基礎。

柏拉圖把相對的感覺世界和絕對的本質世界（即意特世界），完全分開，認爲真的認識，真的科學，祇有依據概念上的思惟去獲得。學問是存在物的認識，可是在柏拉圖看來，真正的存在物，却純粹是思惟的觀念的存在，即意特。他以爲『意特』，就是『存在』，『真實在』（存在地存在者），『自己同一者』，『存在於自體者』，『多數同名物所共通的一者』。他又稱讚意特是『無色、無形、不可捉摸的永遠的真實在，牠在天上的地方即天上的真理區，』坐着王位。就柏拉圖的說法看，關於意特的學問，竟是『辯證法』的了。

意特是思想，同時又是永遠的客觀。意特雖是神的產物，不是人類所造，但牠却是絕對實在的東西。因此，柏拉圖的唯心論，被稱爲客觀的唯心論。依柏拉圖說，感覺的事物『關與』着意特，意特和感覺的事物，具有『共同性』，同時，兩者的關係，是『模倣』的關係。意特是『原型』，

（註一）參照伐連德爾（Vorländer）哲學史日譯第一卷，四二頁。

（註二）Edmund Husserl: "Formale und Transzendentiale Logik" S. 1

事物是牠的『模像』。感覺指示我們以意特的外部的表面的『模像』，使我們想起『意特』到某種程度。柏拉圖對於『想起』的說明，非常神秘，意特是被神秘主義地直觀的東西。儘管柏拉圖的說明是這樣的神秘主義，我們却從這裏看見被唯心論地顛倒了的模寫說，牠表現在『原型』的意特和『模像』的事物之間的模倣關係中。

柏拉圖把世界的真理性、本質，移於意特，奪去了物質的內容。他認為物質是假的，是暫時的，是影、是惡。但是，另一方面，他因此又把作為一般概念看的意特，弄成無生氣的死物了。這樣空虛的概念，既不能成為辯證法的基礎，也不能成為辯證法的內容。因此，我們不能從柏拉圖的唯心論中，看出『真的』科學的基礎之辯證法。他的唯心論，是想基於意特論，基於把普遍和個別形而上學地分離，替神作基礎的結果。就柏拉圖在哲學史上的意義說，祇有一點值得提，那就是他開始指出了概念在認識上的作用（仍不免誇大、逸脫）。

黑格爾在其哲學史中，給柏拉圖哲學一個特徵道：『這是達到科學——蘇格臘底立場的科學性——的完成。哲學到了柏拉圖，才成為科學。』（註一）然而這種說法，明明『讚揚哲學史上的神秘主義——唯心論，蔑視唯物論』（註二）。正是黑格爾的唯心論見解。黑格爾站在這一立場上，又說：『誠然，辯證法的那種本性，柏拉圖並沒有完全意識到，可是却敘述了這樣從純粹諸概念中去

認識到的絕對的本質及那些概念的運動，這是辯證法的東西。』（註三）

當我們考察柏拉圖的心理學說及國家論時，更明瞭他那唯心論的貴族主義反動性。

把精神現象三分爲思惟、感情、意欲的見解，已由德謨克里特確立過。德謨克里特把這二者各放一個位置，思惟由頭腦，憤怒由心臟，意欲由肝臟。柏拉圖也把精神現象分爲三種：（一）意欲，（二）感情（有氣概者），（三）理性。他把意欲位置於身體的下半部，把感情位置於胸部（心臟），把理性位置於頭部（頭腦），認爲前二者是結合於肉體的，後者的理性可以和肉體分離。

重要的是：精神的這個三分類，正和他國內互相分離的三個階級對照着。和第一種的意欲對照着，是牧人、農人、手工業者、及商人階層的『庶民』。和第二種的感情（有氣概者）對照着，是『保衛者』的武士階級。和第三種的理性對照着，是最高的支配階級、統治者。

柏拉圖哲學的反動性，反映着他的政治反動性。蘇格臘底的學生們，在當時斯巴達貴族對抗雅典德謨克拉西的反動中，已經是站在前線的好細，這是著名的事實，柏拉圖正是這些學生（克塞諾

（註一）黑格爾哲學史 11. S. 169

（註二）參照哲學筆記

（註三）黑格爾哲學史 11. S. 223

芬、阿基庇亞德、克里迪亞）中的一個。柏拉圖自己作爲斯巴達的模範，製造他的貴族主義國家的理想，想借西拉克賽僭王的援助來實現。他承認奴隸制度，並且主張『支配者應同醫生不顧病人所求的藥一樣，也不顧民衆所求的法律』（國家論），想站在這一貴族的原理上，建立他的理想國家。人們往往認爲他的『國家』是社會主義，其實絕不是那麼一回事。他雖然把分工當做國家形成上的原則，但他的這個分工，絕不是構成發達了的商品生產基礎的分工，『祇不過是埃及Caste制度的雅典化而已』（“Das Kapital” [Von Adoratskij] Erster Band S.385）。就是說，他的『國家』，具着亞細亞式專制主義的調子。

第二節 亞里士多德

——對於柏拉圖的亞里士多德(Aristoteles)

發展柏拉圖哲學完成古代哲學的亞里士多德，生於紀元前三八四年，父親利可瑪科是馬其頓王的御醫，住在答拉西之斯答吉拉(Stagira of Thrace)，他從十七八歲時到雅典，加入柏拉圖的團體，直到柏拉圖死去爲止，隸屬於該團體者二十年。當柏拉圖還健在時，他已經出世做了獨立的著述家，並做了能辯修辭術的教員。柏拉圖死後，他和克塞諾克拿底同到亞他內的君主赫米亞那裏

去，赫米亞是他們的朋友，且是雅嘉得密的同學。其後他在紀元前三四二年，經馬其頓王腓立坡召去，擔任當時年方十四歲的亞歷山大的教育。當亞歷山大出征亞細亞（紀元前三三四年）還未開始以前，他已同帖奧佛拉斯遷居雅典，在那裏創設自己的學校『魯開溫』（Lukeion）。他在那裏逍遙於樹蔭路，和學生們共作哲學的思索。因此，他的學派得到逍遙學派的稱呼。

他主持了自己的學校十二年，適逢亞歷山大死（紀元前三二三年）後，被控和馬其頓皇室有關係，遂從雅典逃往葉巫卑亞的卡爾基士，翌年病胃死。

亞里士多德，從柏拉圖所說的『概念規定』出發，確立了作為科學的哲學。他的特徵，就在於他那包括了從來希臘哲學的整個發展，無比的總括的理論體系，通一切科學部門的百科全書的知識，以及他那種對科學不倦的詮索、探究，尤其是經驗科學、自然科學方面的豐富知識。他特別在最後一點上，決定地不同於柏拉圖。他從德謨克里特方面學習得非常多，我認為他攝取了德謨克里特唯物論的整個理論。亞里士多德說：『不和觀察結伴的自然科學理論，是空虛的，』這樣決定地站在實驗主義的立場上。他不同柏拉圖一樣，是個單純思辨的哲學者，同時還是一切事物的嚴密觀察者。所以，在他的手中，作為科學的哲學才能達到古代的完成，同時，開始對自然作嚴密的科學認識的也是他。因此，從某種意義上看，可說他在一切科學上，都是創立者。

想克服機械唯物論和唯心論的缺陷，把兩者綜合起來的人，亞里士多德要算最先的一個。並且這一克服、綜合，他是從前述的經驗主義、實證主義的立場去進行的。他的思想中，把柏拉圖的觀念規定的唯心論，和尊重個別者的經驗主義、實證主義、唯物論，結合在一起。當這一結合時，他重視經驗的事實，拿基於感官的知覺而來的各個經驗事實的歸納，去獲得一切普遍者和原理。就是說，採取着以感覺的經驗為知識基礎的唯物論立場。柏拉圖以為感官的知覺，要在成為『意特』的想起誘因時，才有價值。亞里士多德却以為一切的知識，都要以感覺為基礎，都要從感覺出發。為什麼呢？因為普遍者（即『意特』），用他的話說，雖是本質上『較先的東西』，但『在我們看來，較先的東西』，却是感覺的對象之個物。這樣，那被柏拉圖形而上學地分離了的普遍和個別，便由亞里士多德把牠們統一了。我們從這裏，看見辯證法的活生生的端緒。

黑格爾對於柏拉圖和亞里士多德的普遍者，如下地說着：『普遍者，由於牠是普遍者，所以還不具着何等現實性。現實化的活動，還沒有定立。即自的東西，是那樣沒有活動性的。理性、法則等等，是那樣抽象的。……柏拉圖的普遍者，雖然一般地是客觀的東西，可是那上面却缺乏生命性的原理、主體性的原理。這個生命性的原理、主體性的原理，並不是在一種偶然的主體性、單單特殊的主體性的意味上，實是在純粹主體性的意味上，為亞里士多德所獨特的東西。』（註一）他又

說：『亞里士多德反對單純變化的原理，固執普遍者，同樣，他也反對畢達哥拉學派及柏拉圖，反對數而主張活動。』（註二）

要之，黑格爾在這裏說的是：亞里士多德拿來和個別者統一了的普遍者，比起柏拉圖的普遍者來，那是較活動的、較活生的，即辯證法的東西。

柏拉圖的普遍者『意特』，是抽象的形而上學的東西。其所以如此，是由於他的哲學，一般地沒有站在嚴密的經驗科學、自然科學的充分發展的基礎上，尤其由於他的意特論，是離開了自然的科學研究成果的思辨哲學。從一般上看，柏拉圖既沒有經驗諸科學的充分發展的基礎，因而從特殊上看，他自必進而放棄經驗諸科學的研究成果，這樣，當然不能抓住貫在感覺世界、現象世界的雜多中的普遍法則。所以他不能統一普遍法則和現象的雜多，不能統一普遍者和感覺的經驗的個物。

但是，亞里士多德基於研究經驗諸科學的成果，從實證主義、經驗主義的立場上，把柏拉圖的『意特』論，作了唯物論的批判，統一普遍者和個物。亞里士多德對柏拉圖的批判，意味着唯物論的勝利，辯證法的勝利。因此，亞里士多德對於柏拉圖的特徵，就是唯物論和辯證法。在這一點

（註一）黑格爾哲學史 11. S. 319-320

（註二）前書 11. S. 20

上，亞里士多德使我們想起辯證法的唯心論大成者黑格爾。

二 亞里士多德的唯物論和辯證法

亞里士多德，雖然想把概念的普遍者和感覺的個別者，統一起來，因而達到了辯證法及唯物論，可惜在他的手中，這種統一却沒有能夠真正實現，辯證法及唯物論也沒有貫徹。他在唯物論和唯心論之間動搖着。不過雖是這樣，他那想探求辯證法思惟諸形式的堅決努力，以及他立脚於唯物論的根本思想的立場，却表現出來了。貫串亞里士多德哲學全部的，就是他對辯證法和唯物論的努力。

哲學，照亞里士多德的話說，即所謂『第一哲學』或『第一科學』，就是『把存在作為存在來研究。並研究屬於牠本來固有的東西的科學』（註）。依他看來，這個存在，是經由感覺的經驗去把握的。從這裏，我們看見亞里士多德把柏拉圖唯心論中的感覺和思惟統一起來的努力，看見他通過這一努力而走向唯物論方面的巨大前進。這個感覺和思惟的統一的辯證法，實是從他的唯物論的認識論出發的。

亞里士多德在形而上學論中說：『縱然假定我們沒有看見過星辰，可是除我們現知的事物外，

（註）亞里士多德形而上學論（F）1.1003. a.

那永遠的實體之存在，也仍然無變更。因此，縱然再假定我們現在不知那種永遠的實體是什麼，但那些實體之不能不存在，也是的而且確的。』（註一）這樣，亞里士多德便絲毫沒有懷疑外界的實在性。這樣，便完全明白地承認了離開我們意識而獨立的客觀的實在。這一對於客觀實在的承認，乃是唯物論的根本前提。

關於感覺和認識，他在靈魂論中，也一樣地表現着唯物論思想。他說：『感覺和認識的不同，就在感覺是起於外部的這一點。爲什麼呢？因爲感覺的活動向着個別者進行，知識則相反地向着普遍者進行。但是，知識在某種程度上，是在於作爲實體看的靈魂之中。因此，任誰祇要那樣，都能夠自己思惟。感覺就不然，感覺不能憑人們自己想，被感覺者必須是現存的事物。』（註二）這裏，儘管表現他對於感覺和思惟的唯物論統一不充分，儘管他所謂知識存在於『作爲實體看的靈魂』中，仍是柏拉圖的思想之殘餘，但事實上，已經很明確地主張感覺的根源性，感覺對象的客觀實在性了。

他爲要統一感覺和思惟，更如次地說道：『所以不感覺的人，什麼都不認識，什麼都不理解，

（註一）前書(z)16.1041.a.

（註二）Aristoteles: "De anima" 2.5. 黑格爾哲學史 11. S. 377

假若他要認識什麼，必須把牠作為表象去認識，因為表象和感覺相同，不過牠沒有物質作伴罷了』（註一）。這明白地表現了亞里士多德的唯物的認識論，表現了感覺和思惟的統一。他更把這一唯物論的思想，展開為『模寫說』而如次的說道：『所謂感覺，就是把被感覺的無內容的形式攝進去。……恰如火漆上蓋金印，火漆所接受的祇是金印的標識，不是金印的本身，即是牠祇接受了金印的純粹形式。』（註二）又說：『理性，等於實際上沒有寫什麼進去的書本一樣。』（註三）這裏，亞里士多德明明唱着唯物論認識論的模寫說思想，然而他的唯物論却並沒有貫徹。他又在同一場所說：『感覺沒有肉體雖不行，理性却能離開肉體。』（註四）這使我們看出亞里士多德還有着柏拉圖唯心論的殘餘，感覺和思惟的唯物論統一不充分。

雖說亞里士多德在唯物論和唯心論之間，這樣地動搖着，但我們却不可忽視另一方面：他的哲學，是以統一個別者和普遍者為目標的唯物論，並且他的認識論，還是模寫說。他說『真理就是表

（註一）“De anima” 3. 4. 黑格爾哲學史 11. S. 389.

（註二）“De anima” 2. 12. 黑格爾哲學史 11. S. 379.

（註三）“De anima” 3. 4. 黑格爾哲學史，二八六頁。

（註四）同前。黑格爾哲學史，三三五頁。

象和對象的一致』(註一)，因此，概念已不同在柏拉圖的眼中一樣，是抽象的普遍者，而是『自然中有血肉』的東西(註二)，是和個別者結合的普遍者。於是辯證法的諸問題被展開了。

(一)個物.和.普.遍.者.的.辯.證.法。亞里士多德把個別者和普遍者的辯證法，闡明地說道：『如果原理是普遍的東西，牠們就不是實體了。爲什麼呢？因爲一切共通物，都不是意味「這個東西」(個物)，而是意味「那種東西」(客語的性質)的，實體却是「這個東西」(個物)。但是，如果以爲共同的客語，也能作爲個體來實體化，那麼蘇格臘底，就會變成多數的動物，即變成他自己，變成別人，變成動物。……並且，如果說原理不是普遍的，是個別種類的東西，那麼不能認識牠們了。爲什麼呢？因爲物的知識，總是普遍的東西。所以，如果說原理的知識是有的，那麼就牠們來作普遍舉述的其他原理，不能不先於牠們而存在。』(註三)這裏，就是在說個別和普遍的矛盾及其統一。

照亞里士多德說，我們人類發源於『比我們較先的東西』，漸漸加深地踏入『本質上較先的東

(註一)黑格爾哲學史三三三頁。

(註二)同前。

(註三)亞里士多德形而上學論 B. 6.1003.a.

西』。因此，祇有一定的個物，這個人，這個馬，是現實的，是真意義上的實體。類概念（人類、生物），祇不過是第二次的實體。可是另一方面，實體又被用作自體，用作和偶有者對立了的本質的東西。這樣，便發生一種對立、矛盾，這貫串了他的整個體系。這種情形，是由於他對感覺和思惟的統一不充分，由於思惟（理性）的純粹性、獨立性、永遠不滅性，總括一句話，由於柏拉圖唯心論在他身上的殘餘。他的辯證法不徹底，在唯物論和唯心論之間動搖，具有目的論的思想等等，都是這一殘餘的結果。

不過儘管那樣不充分，但亞里士多德想辯證法地抓住個物和普遍的關係，或抓住個物那東西，却是事實。結果，展開了實體的個物構成原理的形相和質料、實體生成上的可能態和現實態這兩態，以及諸實體的終極原因的原動者等的辯證法。

（二）質料和形相，可能態和現實態。質料是無形姿的不動實體，『橫在根柢上的東西』，給牠作形姿的是形相。例如青銅或大理石是質料，作成了的彫像是形相。木、石及土是質料，房子是牠們的形相。在人類方面，肉體是質料，生命和靈魂是形相。沒有一切的形相，便一個質料也不存在，相反地，自立的形相原理，純粹概念或事物的永久本質，却能存在。亞里士多德如上述地觀察着。於是進而質料的概念，被提高到可能態，形相的概念，被提高到現實態。結果，質料『僅從可

能態上看是一個某物』，如潛伏在芽中的樹木，潛伏在少年中的成人，卽是其例，那是要靠形相才實現的。因此，質料是未完成者，形相則是完成。純粹的形相，祇有神的精神。因着質料和形相，可能態和現實態這兩個對立的契機，於是生出發展、運動來。亞里士多德認爲使發展、運動生出來的，就是能力因。

(三) 被動者及動力因(神)。所謂運動，是還沒有完成的現實態。動者，被動者，非具有自己的原因不可。我們假若進而追溯這原因，那就要因爲空間和時間無始無終的原故，達到非質料的『原動者』。牠是那自己不動的惟一絕對的存在者，非物體的存在者，因而是理性的存在者，卽神或神的精神。於是『永遠而自身不動的原動者』(見形而上學論)現了出來。這和純粹形相同一的神，又叫着『思惟的思惟』。這樣，亞里士多德便把唯心論、神學的道路，通到天上去了。他的哲學上的目的論，和這種情形結合着。

(四) 運動。但是，他能在運動上、發展上把握事物，並把運動作爲發生及消滅，作爲增加及減少，作爲空間上的位置變化，來詳細地觀察，這是他的優點。宇宙的自然，一切都被在運動上把握住了。亞里士多德的物理學卽自然哲學，拿宇宙自然的運動，當做牠的研究對象。在亞里士多德的這一關於運動種類的學說中，現着那關於物質運動形式的變化及轉變的唯物辯證法的萌芽，雖然

這一萌芽的出現，還在不充分的混亂形式上。

照上面的敘述看，顯然亞里士多德動搖於唯物論和唯心論之間，他的哲學實是折中主義。不過雖是這樣，他的哲學的特徵，却仍在唯物論和辯證法中。他的哲學中包括了希臘哲學從來的全體發展，是古代哲學的最高峯，是古代哲學的完結。至於就辯證法說，他的哲學實是希臘哲學以意識的辯證法為目標而達到的最高點。不消說，亞里士多德並沒有真正解決矛盾的問題，他的辯證法並不充分，他的唯物論並未貫徹，簡直動搖得很。這是基於什麼呢？

基於亞里士多德不能把柏拉圖唯心論的概念規定的立場，真正唯物論地去克服，因而也就不能完全跳出牠的圈子外。他批評柏拉圖的『意特』論，否認『意特』獨自的實存，可是結局，他自己也固執概念哲學，承認作為本質自體看的概念、形相。他和柏拉圖不同之點，僅在於不把形相作為脫離事物而永遠獨立存在的本質看，而作為個物本身內在的本質來解釋。不消說，就在這種場合，他也還把形相當做永遠不變的本質看。他由於把形相作為個物的內在本質，遂把當時一切科學的成果、材料，採入他的哲學中，並且用大規模的方法採入了。但是，他却終於不能把那在普遍者和個別者之間、理性和感性之間、神和世界之間的二元論，加以揚棄。亞里士多德哲學中的『概念』，是把現實宇宙的一切，隸於其下的『概念』。

亞里士多德始終不能完全脫離柏拉圖唯心論的『概念』的立場，從這一點說，他自己也是唯心論。最表現他的這種情形的，就在於他雖然一方面確立了唯物論的辯證法，把具體的個物作為實體看，可是另一方面，又於『具體的個物之外』，認『形姿及形相』為本質，不能不給牠們以自體性、永遠性、不變性。因此，他又復把絕對獨立性、純粹性、永遠不滅性的資格，送給脫離了感性的理性。結果，個別和普遍，感覺和思惟的真正唯物論的統一，遂不可能，辯證法和唯物論，都不徹底。於是他便在動搖徘徊於唯物論和唯心論之間以後，終去親近那『永遠而自身不動的原動者』的神，『思惟的思惟』的神，想在那裏建一個目的論的世界去安身。

亞里士多德的這種命運，實是該時代的約制，他不能踰越哲學的古代限制。這種情形，當他是那已陷絕境的古代社會的貴族思想家時，尤其為然。他的好遇合，就是和馬其頓王室結合，但正因為這，更加强了他反雅典、反商業資本的精神。他承認奴隸制度，並憤恨貨幣經濟、商業及商業資本，主張自然經濟。在亞里士多德看來，經濟活動如果超出了生計經濟的限界，那就是反自然的經濟活動。真正的經濟學，是和工業及交換沒有關係的生計學（註）。這裏，亞里士多德是作為反商業資本的地主貴族的反動思想家而出現着。

（註）瓦格非經濟學史三八頁。

第四節 伊壁鳩魯 (Epikuros)

德謨克里特的唯物論，在其去世約百年後，又由伊壁鳩魯把牠復活起來。伊壁鳩魯是德謨克里特的承繼人，是和柏拉圖的概念哲學對立的偉大唯物論者。

伊壁鳩魯是雅典一個學校教員的兒子，於紀元前三四一年在薩莫士島出生。他在雅典，聽過各派哲學家的學說，尤其聽過德謨克里特的門徒勞西法內 (Naosiphanes) 的學說更多，遂成爲熱烈的德謨克里特唯物論者。他於紀元前三〇六年，在自己的家園內，設立學校，主持校務到死的那年——紀元前二七〇年——爲止。他之所以被呼爲『家園哲學者』，由來就在這裏。他的著書，差不多遍及哲學的各方面，尤以物理學、氣象學及倫理學方面的寫作爲多。他對於德謨克里特的自然科學、唯物論，雖作了一些修改，但大致是繼承德謨克里特，在德謨克里特唯物論的理論基礎上，建立他自己唯物論的無神論的世界觀。對於一切宗教，常拿強烈的厭惡去說及。

他的認識論是唯物論的，反對唯心哲學中的概念和理性的優越性、超越性，主張感官知覺的根源性。他主張感官的知覺，才是認識的真理性之惟一規準，祇有知覺才具有直接的明澄。一切的觀念上，都必需直接的知覺當先，知覺的對象若撤掉，一切思惟也要隨着撤掉。各種知覺聚合而生的

想像表象和概念，是導入意見或想定的東西，是不適當的東西。概念祇在直接的知覺作證，至少不反證時，才是真的。理性的成長，也由於知覺，牠完全依靠着知覺。照這樣看來，伊壁鳩魯是想從感覺的根源性上，成就感覺和思惟（理性）的統一，這是亞里士多德沒有充分唯物論地做成功的事。不消說，他的這個統一，也同他的唯物論全體一樣，仍是機械論的東西。

他基於德謨克里特的原子論的唯物論，說明人類的靈魂和認識。依他看來，形成人類靈魂的是些好像空氣的纖細的物質，牠們散佈在身體這一集合體的全部，混合着似火的原素，及某種『不可名狀』的原素。知覺由這種感覺器官而生，完全是物質的。就是說，非常纖細的小片，從物的表面放射出來，牠們作為物像侵入我們的感官，知覺於是發生。他的這一唯物論的見解，實是唯物認識論的模寫說的原始表現。

他又基于原子論的唯物論的立場來說明自然和世界。他說：『原子和空虛的空間，從無極的古昔起，即已存在。』這裏應當注意一點：即伊壁鳩魯認為原子降落時，並不遵循垂直的道路。前面已經講過，德謨克里特以為『在經過無限空間的永遠落下運動中，較速落下的較大的原子，和較小的原子相衝突』。德謨克里特的這一說，後來受了亞里士多德的攻擊。亞里士多德否認『較大的原子較速地落下』，他認為『如果承認有空虛的空間，那麼其中的一切物體，都要同等速度的降落下』。

來。』(註)這啓發伊壁鳩魯想出了一種學說：認爲原子落下時，無動機地軌出直綫外。各原子垂直落下的『祇極少數』，大多數是任意偏曲的。他把原子的這種偏曲，看做原子固有的內在自由，放棄德謨克里特學說中之嚴密的自然必然性的特性。於是自然必然的盲目法則中，加進了偶然性。真的，所謂曲綫的運動，是暗示着比直綫運動更高度的形態。我們從伊壁鳩魯的學說中，看出牠和近代自然科學的關聯，看出他暗示科學發展的方向。不過這至多也祇是暗示而已，還說不到充分的科學理解。

德謨克里特和伊壁鳩魯兩人的唯物論，雖然都是原子論的唯物論，但相互間仍有某種的差異。伊壁鳩魯對於自然科學的關心，比較地薄弱，他所大致如實地繼承的德謨克里特唯物論，他的物理學，似乎祇作了他對於全哲學體系這一目的的手段。德謨克里特的研究自然科學，唯物論地科學地研究自然，目的正在於探求牠的本身，伊壁鳩魯就不同，他不是拿自然的唯物論研究的本身作目標，研究得達到了唯物論的世界觀的，相反地，他的目的是在於樹立倫理學的哲學體系，因而拿德謨克里特的唯物論作基礎的。他的倫理學，是唯物論的感覺論的倫理學，是一種幸福主義。

伊壁鳩魯的感覺論(唯物論)的倫理學，其意圖和他的德謨克里特唯物論之間，有着密切的關

(註)朗格唯物論史 S. 16.

係。他的哲學基礎，建立在德謨克里特的唯物論上，關於這一點，如果離開了他那優越的倫理學的意圖，便不能充分理解。因此，他毫不猶疑地，從假定『原子的偏差』、『意志自由』上，部份地改變德謨克里特的唯物論的結論。

這裏，有着伊壁鳩魯和德謨克里特的時代的大差異。伊壁鳩魯的那時代，因着古代希臘奴隸社會經濟構造的內在矛盾在激化，社會的生產力發展在停滯，生產技術的發展在停滯，已不進行以自然科學本身爲目的的自然科學研究、及其和哲學的緊密結合。希臘哲學的關心，已經從自然移到人類。德謨克里特所看見的反地主貴族的唯物論、自由主義思想，即商業資本的進步的世界觀，在伊壁鳩魯的時代，一般地已經看不見了。伊壁鳩魯及其後繼時代的古代哲學，是古代希臘社會總沒落期的精神產物。

就是說，伊壁鳩魯所繼承的德謨克里特的唯物論，其中獨自成爲問題的唯物論的世界認識，那時代已經消失了，這是伊壁鳩魯所遭際的命運。

伊壁鳩魯厭惡一切宗教，他基於原子論的唯物論，明確地否認一切目的的決定和神的主宰。但是，關於神的存在，他却沒有決定地否定牠，反認爲神是以『中間世界』爲家鄉的。不過他以爲神在中間世界，是處於幸福的安靜和完全自足中，和我們人類不接觸，也不干涉自然法則，享着自己

的清福。說去說來，就是把神和人類隔開了。因此，他說：『蔑視凡俗的所謂神，不就是沒有神，歸依于凡俗臆見的神，反是蔑視神，』這段話在他不是無故的。

伊壁鳩魯的無神論，那樣不徹底，他的唯物論，全是機械論的性質，這是該時代的約制。話儘這樣說，伊壁鳩魯却是從某些修改中，忠實地繼承並保持了德謨克里特唯物論的古代偉大唯物論哲學家。

可惜這種唯物論，在伊壁鳩魯學派的往後發展中，變成快樂主義的下流庸俗哲學，一方面，拿最可恥的哲學假面具，替羅馬帝國支配者的社會要素辯護感覺的享樂，他方面那作爲『受壓迫的被造物之嘆息』的原始基督教，用他作了意識形態的地盤。正如麥林所說的一樣：『因此，這個哲學，被各階級的社會鬥爭所捉住、變形，顛倒得成爲牠的反對物。』（註）於是我們的敘述，進入古代哲學發展的第三期。

（註）麥林哲學史 S. 43.

第四章 第二期——希臘、羅馬哲學（宗教化、唯心論的墮落）

第一節 斯多噶主義 伊壁鳩魯主義 懷疑主義

繼亞里士多德、伊壁鳩魯之後而來的古代哲學發展的第三期，哲學和個別諸科學的隔離，哲學的創造力陷於麻痺狀態，喪失建設體系的精神，沒有征服對象的積極性，思惟退化墮落到神秘主義化、流俗化、唯心論，所有這些就是該時期的特徵。這時期的哲學家，絲毫不脫前時代哲學家的墮落了的 Epigonen 範圍，所以這時期，又被呼做『Epigonen 的時代』。

第三期是跟着希臘國家的崩潰而開始的。亞歷山大征服東方及南方諸國，雖然開拓了新的世界，可是希臘本身，因着處於社會的一切動搖、潰滅中，也遭受外國人的蠶食，化成他們的戰爭舞台。這時的奴隸制度，已經走入絕境、崩潰的道路上，由此造成的生活諸條件，使得哲學完全脫離個別科學、自然科學，變成低級的人生哲學（處世法）。當時埃及的亞歷山大，已代希臘作了世界貿易的中心地，個別諸科學的發展，主要是拿亞歷山大做中心。因此，科學史和文學史方面，呼這