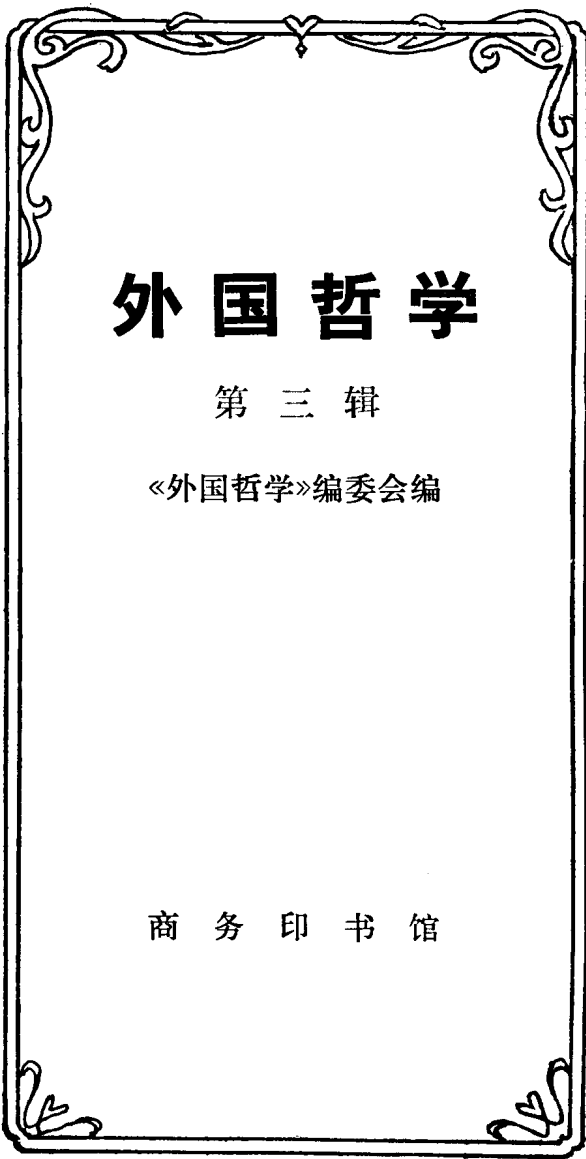




外国哲学

3

商务印书馆



外国哲学

第三辑

《外国哲学》编委会编

商务印书馆

编委 (以姓氏笔划为序)

王永江 田士章 朱德生 汪子嵩
李毓璋 张义德 张世英 张显扬
陈宇清 陈启伟 武维琴 高 崧
蒋永福 黄心川 雷永生

外 国 哲 学

第 三 辑

《外国哲学》编委会编

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号)

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

统一书号：2017·299

1983年2月第1版

开本 850×1168 1/32

1983年2月北京第1次印刷

字数 255 千

印数 8,600 册

印张 10 ⁵/₈ 插页 1

定价：1.35 元

目录 MULU

柏拉图认识论中的主体与对象	陈 康	1
亚里士多德《形而上学》一书的结构	罗斯 (W. D. Ross) 著 汪子嵩 译	18
晚期希腊罗马怀疑论哲学评介	张尙仁	42
存在、认识和自由		
——斯宾诺莎哲学体系中心结构简析	洪汉鼎	56
以实践为主导的主体能动性		
——康德的《实践理性批判》	郑 涌	71
黑格尔论自然现象的辩证发展	贺 麟	98
论黑格尔的实践概念	雷永生 陈晓希	107
黑格尔论真善美	钱 甦	120
黑格尔论概念辩证法的思辨性质	姜丕之	136
黑格尔的异化思想	樊昌扬	150
十九世纪上半叶空想社会主义者的哲学思想	王永江	183
印度的胜论哲学及其在中国的影响	黄心川	221
略论印度佛教“说一切有部”的哲学特点	文 丁	249
种姓制和印度哲学史上两种关于人的对立 观点	巫白慧	262

休谟的“归纳法问题”和卡尔纳普的 归纳法形式化	黎 锐 张 晓 278
保罗·蒂利希及其存在主义神学	涂纪亮 294
辞典条目选译	徐奕春 译 311
休谟哲学史论文三篇	318
斯多噶派；或特立独行之士	赵 前 译
柏拉图主义者；或沉思与献身哲学的人	丁冬红 译
伊壁鸠鲁的信徒；或娴雅而又快乐的人	丁冬红 译

柏拉图认识论中的 主体与对象

陈 康

这是作者 1935 年在德国留学时写的一篇文章,现在是第一次公开发表。为使读者比较容易看懂,编者仅在个别文字上作了些改动。作者是从唯心论的观点来分析问题的,但其中提出的问题和材料,对于我们了解柏拉图的唯心论的认识论的症结,是会有帮助的。

——编者

暑假中本想将为了另一目的而收集的关于柏拉图与亚里士多德的分离(Chorismos)问题的材料整理写一篇文章(注一),正在偷懒,还未执笔,却巧读到《思辨》中贺麟先生的文章《现代唯心论简释》。贺先生在这篇文章里发表他自己的哲学见解。他的根本之点即:“心即理也”。著者原来想写的上述那篇文章,目的原在比较柏拉图与亚里士多德两人对于认识主体与对象间的关系的解说。这个关系,他们两人的解说虽然不尽相同;但一方面却由于从同一问题——认识如何可能?——出发,另一方面解决此问题又趋于同一方向,而这个方向正好借“心即理也”这个词作为一个符号来表达。因此将原来要写的那篇文章的范围缩小,又以时间关系,且将关系亚里士多德的那部分搁置,只讨论关于柏拉图的这部分,于是

注一: 这篇文章后来即发展成为著者的博士论文: Chung-Hwan Chen: «Das Chorismos-Problem bei Aristoteles», Berlin, 1940。——编者

改为现在的题目。这篇文章只作客观的研究，因此也就成为只是对“心即理也”一词作一个哲学史方面的注解。

“唯心论”是个不幸的名词。如果我们不丢弃那不研究内容而专听口号的习惯，唯心论哲学因为它自称为“唯心论”，已足遭人误解了；“心即理也”中的“心”，也将和唯心论中的“心”一样为人所误解。贺先生分别了心理的“心”和逻辑的“心”，但一般人只知道心理的心，不知道逻辑的心。若以唯心论中的“心”和“心即理也”的“心”，只当作心理的“心”解，即是以实在等于幻梦，秩序化为混乱。这样的哲学，在西方哲学史上，虽著名的贝克莱的学说也还不能算。如若此外有人，恐怕只可推普罗泰戈拉。但他的《真理》一书不传，我们关于他的学说的史料，只根据柏拉图的记载。而柏拉图的记载并非哲学史，他只注重一个学说的逻辑秩序（logische Folge）（参看《泰阿泰德篇》），所以普罗泰戈拉以个人为尺度（metron）的“真理”，究竟讲到何种地步，无由得知。至于“心即理也”中的“心”作逻辑的“心”解，意义甚明。这“心”即是理，因此这“心”是存在和变易、认识和被认识的基础（Grundlage des Seins und Werdens, des Erkennens und Erkenntnwerdens）。不独一切人的生活全不自觉地，预先肯定这“心”；即是科学家终日所忙，也非别事，正是不自觉地谋规定这“心”。所以肯定这“心”与科学研究并不是本身不相容的。比如在西方科学史上第一个组织学术团体、提倡并指导科学研究的人是柏拉图，但他的认识论即建筑于“宇宙心”这一概念上。不但如此，在柏拉图学院中的多种科学研究之中，天文学的研究很放光彩——我们试想一下其中有当时著名的天文学家如欧德谟·赫拉克利特（Eudemus Heraklit）。但这门科学研究的动机还要回溯到柏拉图想借此将心理的“心”提高到“宇宙心”的境界（参看《蒂迈欧篇》）。要明了这一句话的意思，我们须按着以下的次序讨论。

(一) 认识对象——Ideen 宇宙的条理

柏拉图在《国家篇》第五卷末,分万物为存在者、生灭者与不存在者。存在者是 Ideen [“理念”],是认识对象;生灭者是感觉事物,是意见对象。但这些认识对象——Ideen 是什么?它们的性质以及它们和感觉事物的关系在《斐多篇》96 页以下讲得很明白。在那里,苏格拉底说:他少时对于存在生灭等等发生问题,认为前人对这些问题的解答不能满足;他自己要从目的论方面直接解答这些问题,但又不能做到。于是他采取第二途径(99页),这个途径乃是假设 Ideen,认它们是感觉事物的 Aitia,以解释感觉事物(100 页以下)。所谓 Aitia,至少有原因和目的二义。Ideen 是原因,意思是 Ideen 乃感觉事物的逻辑基础(Logische Grundlage),但在柏拉图,逻辑和本体论乃是一回事,所以 Ideen 是存在的根据,或者仔细点讲,Ideen 只是“如此存在的根据(Grund des Soseins)”。但 Ideen 又是目的,是变动的标鹄(74 页以下),那么 Ideen 又是变易的根据(Grund des Werdens)。这样,一切感觉事物,各有各的变动的趋向,各有各的成因。这些趋向和成因恒久不变,于是感觉事物间有了一定的条理,这些条理就是 Ideen。

当柏拉图的玄学伦理色彩(ethische Farbe)很浓厚时,所谓的“理念论”是如此;当他的目的论的宇宙观(teleologische Kosmologie)成熟时,这“理念学说(Ideenlehre)”发生了变化。但这个变化只存在于对“理念”与感觉事物的关系的解释方面,并不侵犯“理念”自身。虽然在《巴门尼得篇》中,《斐多篇》、《国家篇》中的“理念学说”被攻击得差不多体无完肤,但即在这个严厉的批评之后,明白白地讲着:如若人不承认 Ideen 存在,那末哲学研究(Dialektik)也就消灭了。于是柏拉图竭力维护这 Ideen,它们在他的晚年著作中,仍然被认为是感觉事物的条理。关于这点,著者在

这里不能细讲,但希望能在他那本方在起草的小书内,能将这问题详细讲清(注二)。

(二) 认识非由经验

Ideen 既是宇宙的条理,但我们怎样认识它们? Ideen 并不存在于感觉事物内,而是超越感觉事物的。关于这点,在柏拉图研究史上争论很多,著者在这里不可能详细讨论。且举一个不常为人重视的、但意思很显明的章节:《尤悉番尼篇 Euthyph.》5C-8E,以表明著者关于这点解释的方向。人可以看到西米阿(Simmias)比苏格拉底大,但并未认识“大”;可以遇到美女,但并未认识“美”。Ideen 虽然是感觉事物的逻辑基础,但人虽有了对某事物的感觉,并不就认识这事物的 Ideen。

对于著者这话也许有人反对,并且举出《会饮篇 Symp.》209 E5 以下来作凭证,因为那里仿佛是在讲归纳法(210A4-E1)。在好多年前,著者还未破除那丢开原著看解释的书的习惯,曾在某一本文书(书名已忘)中也见过这一类话,而且还相信过。一个人若不从原著入手,只看解释书,他就永不能逃脱被人们东拖西扯。若以《会饮篇》210A4-E1 为讲归纳法,也许还有一半对;但由此并未能认识 Ideen (其故详下)。若以《会饮篇》全段所讲来证明 Ideen 可以由归纳法认识,显然与这篇谈话中的意思冲突。210A4-E1 的要义如下:

设以 s' 、 s'' 、 s''' ……代表个别的美的身体, S 代表个别身体间的类似的美;以 n' 、 n'' 、 n''' ……代表个别的美的典章制度, N 代表个别典章制度间的类似的美; e' 、 e'' 、 e''' ……代表个别的美的知识,

注二:“这本小书”即后来著者的博士论文。但其中主要只讲亚里士多德的分离问题,有关柏拉图的问题,后来主要是在著者译注的《柏拉图巴曼尼得斯篇》中论述的。——编者

E 依以上二例代表个别知识间的类似的美。由爱 $s', s'', s''' \dots$ 见到 S, 再由爱 $n', n'', n''' \dots$ 见到 N, 再由爱 $e', e'', e''' \dots$ 见到 E。

这里须注意: (一) $s', s'', s''' \dots$ S; $n', n'', n''' \dots$ N; $e', e'', e''' \dots$ E; 都是逻辑的层次; 但 S、N、E, 却是价值方面的层次。(二) 因此, 由 $s', s'', s''' \dots$ 至 S, $n', n'', n''' \dots$ 至 N, $e', e'', e''' \dots$ 至 E, 可以算是 Abstraction (抽象)。但柏拉图未提到怎样从逻辑方面由 S 至 n' , 或由 N 至 e' 。由 $s', \dots$ S 系统至 $n', \dots$ N 系统, 由 $n', \dots$ N 系统至 $e', \dots$ E 系统, 乃是循价值的层次上进。所以, 由 $s', \dots$ 至 E, 实际上是两种步骤, 一是循逻辑的层次, 一是循价值的层次, 结果至 E。这个 E 在逻辑方面是和 S 及 N 并列的, 只是在价值方面高于它们。这个 E (还有 S、N) 只能相当于英国经验派的 abstract idea (抽象观念), 却非柏拉图的 Ideen (“理念”)。

但是, 要由 E 至 K (设以 K 代表“美的 Ideen”), 这道路却不是象由 $s', \dots$ 至 S, 或由 $n', \dots$ 至 N, 或由 $e', \dots$ 至 E 一样; 它们中间有个非经验所能超过的距离 (Abstand)。这个距离并不是本身不能超过的, 只是不能由抽象的方法去超过。柏拉图描写怎样超过这距离的情形, 用 exhaiphnes 一字, 这就是讲由 E 至 K 乃是一个 exhaiphnes。exhaiphnes 这字描写的那个情形宛如一幅图画, 它究竟的意义只好借手势来表达, 难以用文字写出。这字在字典上的意义是“忽然”。那末, 由 E 至 K 的情形, 可以比喻式地讲: 由 $e', \dots$ 至 E 是循常序进行, 由 E 至 K 则是一个跳动。(exhaiphnes 一字, 柏拉图还在讨论另一问题时用过, 也是描画这种非常的跳动。)

这样解释《会饮篇》不是误解。我们希望由以下的事实来证明 exhaiphnes 只是个象征。我们试问一问在这象征后面, 柏拉图想着什么? 在《斐多篇》里, 柏拉图讲: 我们回忆到 Ideen。回忆若用一个字来象征, 那么, exhaiphnes (跳动或飞跃) 这字是极合适的。

(三) 回忆说

上节讲到柏拉图对于认识的见解：认识乃由于回忆。这个回忆说，以前有个不是研究哲学的朋友同著者谈过，他只见到这学说中的神秘意味 (mythische Züge)，于是很想笑他。这是自然的结果。但我们须知道，我们心目中所承认的神话 (mythus) 和逻各斯 (logos) 在学说价值上的区别，在古代希腊人中是没有的。再者，柏拉图以种种关系，有好多地方不能将他的哲学直接写出来，必须设法将深奥的思想藏在日常的谈话里，利用神话更是常事。回忆说即是一个好例子。因此我们必须穿过这神话的外衣，求那隐伏在这外衣里面的哲学意义。

我们若问这回忆说的哲学意义，必须先看他所要解决的问题。这问题乃是我们如何认识那超越感觉事物的 Ideen？这个问题的反面答复是：经验不是能直接达到这个认识的一条路；正面的答复就是回忆说。回忆说的意义，《斐多篇》里讲得很清楚：我想如若我们在生以前已具有了 Ideen 的知识，但在生时失掉了；后来再利用对于感觉事物的感觉，复得到我们以前所有的知识：那么，所谓学习，岂非就是重复获得我们自己的知识 (oikeia ekisteme) 么？(75E 2—6) 简单讲来，回忆的意义，乃是由对于感觉事物的经验重复而发现我们自己对于 Ideen 的知识。

我们再细看看《斐多篇》里的论证 (72E3—77A5) 的性质。这个论证是由一事实出发，这事实简单讲来，乃是我们看见两件相等的物件，但觉得它们不是绝对地相等。如若我们看见两件相等的物件，又觉得它们不是绝对地相等；那么，我们必须先认识等的标准，比较的结果才能觉得这些相等的物件不是绝对的相等。这样，我们必须先有等的知识。这个论证的方向不是向前的，而是向后的，是由结果回到条件。这个条件就是此处的结论，即是在我们未生

以前,在我们的心灵里已经有了关于 Ideen 的知识。《斐多篇》里关于回忆说,只讲了这许多,但已经够了。若我们对于这个结论——我们心灵里有 Ideen 的知识——要求解释,就已越出了《斐多篇》的范围。《斐多篇》的论证只是由结果回到条件;至于条件的根据是一个更进一步的问题,我们现在就来研究这个问题。

这是一个困难的问题。在《曼诺篇》里对这点有以下的解说:因为心灵(psyche, 著者不注重名词翻译适当与否,因为一种学说里名词的意义只能从这学说的全体看出)获有了一切的知识(81D1)。再详细点:因为心灵是不死灭的,频数产生的,看过此界与彼界的万物,没有一物是它所未认知的。所以他能回忆起那些他以前知道的关于道德或其它的事(81C5—9),是毫不足怪的。

《斐多篇》里的回忆说和《曼诺篇》里的范围广狭不同。《斐多篇》里只讲由一种感觉事物的经验回忆起这类感觉事物的 Ideen 的知识。《曼诺篇》讲由一种感觉事物的经验能回忆起整个的系统来。但我们这里只注意它们间共同的一点,即是我们心灵里有 Ideen 的知识。我们的问题是我们的心灵里如何有 Ideen 的知识?

上面所引《曼诺篇》里的一节是回答我们当前的问题的,但其中有困难,著者曾在另一篇文章里讨论到。(注三)现在将那篇文章里和本问题有关的摘录如下:心灵里有关于万有的知识,这些知识是在时间里积累起来的。这仿佛讲:一个人周游世界许多许多次、获得世界上一切的知识。这话自然有毛病:一个人周游世界许多许多次,并不必然地知道世界上一切的事物;即使知道,也只是出于偶然。若这知识是在时间里积累起来的,即是讲这知识并不是永久的。回忆说的目的是回答我们如何认识那超越感觉事物的 Ideen 这一问题。他的解说是:由对感觉事物的经验回忆起我们心灵里关于 Ideen 的知识。回忆若可能,那在我们心灵里必先有 Ideen 的知识。但这知识若严格地讲,不能是偶然的、非永久的;若

注三:陈康:《柏拉图〈曼诺篇〉中的认识论》,见《哲学评论》第六卷第二、三期,1935年,北京。——编者

果是偶然的、非永久的，那么回忆自身不是必然可能的；若回忆自身不是必然可能的，那么，我们原来的问题——我们怎样认识？——更谈不到。

这个困难的根源应当回到《斐多篇》里的 *proeidenai* (79A9, 义为“前知”) 一词。回忆——即认识 *Ideen*——必须肯定的“*pro*”，不是时间上的在先 *Fruehzeitigkeit*，乃是逻辑上的在先 *logische Aprioritaet*。*Ideen* 和我们的心若仅有个飘浮的时间里的结合是不够的，它们中间必须有必然的关系。

这一点柏拉图是否真未看清？却不容易讲。依着所引的章节中的词句看，这个困难是显然的。但我们第一先从事实方面想一想：一个深奥的学说若从自称“一无所知”的苏格拉底的口中讲出，这是如何的不伦不类！第二，在晚年著作里将“时间”和“永恒”的界限分划谨严的柏拉图，也许不会在这里忽视了“凡在时间里积累的乃是非永久的”这一点。第三，*proeidenai* 一词，在所引《斐多篇》的章节里，“*pro-*”只表示时间上的先在，若所谓时间，只是一个象征，是为了深义浅说的原故而引用的，那么，“*pro-*”未必不可作别解。——但正是这点，时间是否只作时间解，或只不过是一个象征？是人所怀疑的。因此，以上所指出的困难，是否为柏拉图所忽视？甚难肯定。这点我们姑且存疑。

(四) 另一解释

此外有一件极可注意的事，即在《曼诺篇》内论回忆的一段里，忽然有这样一句话：如若实物的真理永久地在我们心灵里，心灵是不死灭的。因此我们岂不应当坚忍地寻求那我们现在所不知的——即是没有记忆到的，并回忆它么？(86B1—4) 这话和以上所举的同一篇里的章节显然不同。著者曾在另一篇文章(注四)里从

注四：同注三。——编者

意义方面举出以下可注意的三点：第一，“实物的真理”，其意义远过于偶然的知识；第二，“永久的”即非时间里积累的；第三，“心灵”一词是单数不是复数。

我们若再从行文方面看：第一，这句话来得未免奇特。这句话的任务是总结以上论回忆的。关于回忆的论证，简单讲是如此：心灵是不死灭的，它在时间里获得一切的知识，因此能回忆。这里的论据是心灵里的一切的知识，从未提到“实物的真理”在我们的心灵里，但在结论里突然出现这个说法，未免奇特。这奇特的事在另一篇对话里又复出现（详下），因此人不能认这事仅是偶然，其后无背景。

第二，如若我们换个方向来看这句话，不以它为总结论回忆的一段的，而以它为回到这一大段的开始，讲出心灵不死的条件来：如若实物的真理在我们的心灵里，心灵是不死灭的。那么，这全段的论证变为如此：

（1）如若实物的真理在我们的心灵里，心灵是不死灭的。

（2）因为心灵是不死灭的，它在时间里获得一切的知识，所以能回忆。

依照这个论证，那么，“心灵在时间里获得了一切的知识”一点便变为赘瘤，因为从“实物的真理在我们的心灵里”这一点，即可解释我们能认识宇宙的条理，不必再去转一个圈子，加上“心灵在时间里获得了一切的知识”这一点。而且这点加得还有毛病（如若时间只作时间解，不作象征解）。因此，我们对这第二个解释，不能不迟疑。

但从另一方面，这两个不同的解释却又趋于同一个目标，这目标确是柏拉图晚年著作中的意见（详下）。

此外，我们在《斐多篇》里遇着同一的情形，同一个趋向的意见，对于同一意见，在同一状况下出现。这是 76 E 1—2 中的一个半句。所谓同一趋向的意见，因为那里讲：实在（usia，指 Ideen）乃

是我们的实在。(著者从 Arch-Hind, 以 hemeteran usia 的 anti-cedent 为 usia。)所谓同一问题, 因为那里也是讨论回忆。所谓同一状况, 因为在那里, 这句话也在结论里出现, 但并未见于以前的讨论中。关于《斐多篇》的章节, 著者在这里无法讨论, 因为讨论所牵涉的多是文字和校刊方面的问题, 离开原文无法谈起。这里只能空洞地讲以下几句话: Arch-Hind 虽然指出这句话的真正意思, 他却根据古文字学以外的理由将这句话删去。这样删改抄本, 著者不能赞同。若依据抄本读法, 这里是柏拉图哲学中重要的一点, 即宇宙的实在(usia) 即是我们的实在。这句话既然有校刊家认为伪造, 我们宁失于谨慎, 勿失于疏忽, 在未寻出无问题的平行之处来时, 先且不要太重视这句话。

(五) “宇宙心”乃“实在”、“同”、“异”之混和

我们为慎重计, 对于《斐多篇》76 E 1—2 的一句话不去追求它的意义; 但和这句相同的一个思想却复在《蒂迈欧篇》里出现, 那里并不象在《斐多篇》中讲得那么简略, 而是讲得详细。这里著者要重提上面已讲过的一句话, 即是古希腊人对于“神话”和“逻各斯”在学说价值上的分别, 和我们不同。《蒂迈欧篇》全篇只是一个神话, 但我们不要因为它是一个神话, 便轻率地鄙弃它。著者在下面叙述这篇里和本文有关的学说时, 将尽可能地将它的神话气味去掉, 只指出它在哲学方面的意义来; 另一方面, 这篇中关于天文学和数学方面的内容也尽可能去掉。

《蒂迈欧篇》35 A 里讲: “宇宙心”乃是三件事物的混和: 实在(存在)、同、异。实在、同、异混和为一, 乃成为“宇宙心”。混和的方法复杂, 混和了以后有“同的运动”和“异的运动”。

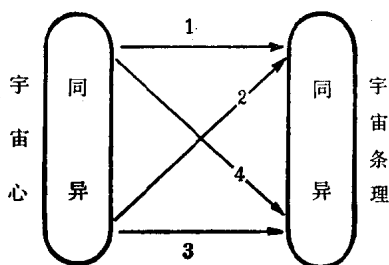
37 A 2—B 3 里讲: 因为“宇宙心”是由同、异、实在混和成的, 它自己周而复始地运动着。当它接触生灭或恒久的事物时, 在它

的通体内起了震动,它即判断:所接触的某物和它以内的某某是同一的,和它以内的某某是相异的。所谓同、异,严格点讲,即是在何状况下、如何、何时是同一的或相异的。(这只是这段的要义,并非翻译。这段文字的文法烦难,请看 Stallbaum 的拉丁文注释。)

我们进而考究这两段的意义。自从柏拉图的“理念学说”抢去了伦理方面的色彩,专向逻辑的玄学的方面发展,在 Ideen 范围内起了变动。这变动的结果是实在、同、异、动、静,成了最高的条理(“种”)。从玄学方面讲,它们最能和其它事物混和;从认识论方面讲,它们的适用范围最大。换句话说,这是五个范畴。但我们可以看出,它们在 Ideen 的金字塔(用 Stenzel 教授的术语)内的地位也不同:实在、同、异高于动、静。依柏拉图的意思,凡在 Ideen 金字塔尖子上的,包含其下的一切。因此我们可以讲:实在、同、异、动、静,乃是宇宙最高的条理,其中尤以实在、同、异为最高。《蒂迈欧篇》35 A 里讲“宇宙心”即是实在、同、异的混和,那么“宇宙心”即是宇宙条理。如若我们不究内容,单看一件事物的表面价值,因而鄙弃“宇宙心”这一概念,责它是神秘的;但既考究它的内容之后,方知它并非是不可捉摸的。

我们再探究《蒂迈欧篇》37 A 2—B 3 的意义。“宇宙心”乃实在、同、异的混和,这个思想一方面有天文学上的动机,这点与本文无涉,且暂丢开;它的另一个动机,即是解释认识问题。“宇宙心”是实在、同、异的混和,宇宙的最高条理也是实在、同、异;“宇宙心”和宇宙条理本来只是一回事,所以“宇宙心”能认识宇宙条理。

这是讲“宇宙心”有认识宇宙条理的可能,以下讲它如何认识。当“宇宙心”接触 Ideen 或感觉事物时,他判断所接触的是和在它之内的某某同一,与在它之内的某某相异。这话也须分析一下:当“宇宙心”在接触中发现了宇宙条理的“同”,那么它判断:(1)这“同”是和它以内的“同”相同一,但(2)这“同”和它以内的“异”相异;当它发现了宇宙条理的“异”,它判断:(3)这“异”和它以内的



“异”相同一，(4)这“异”和它以内的“同”相异。如图：

“宇宙心”发现宇宙条理和它(1)同一，(2)相异，(3)同一，(4)相异。

这是“宇宙心”的判断，它所以能判断(1)和(3)，是因为它里面的“同”；所以能判断(2)和(4)，是因为它里面的“异”。由(1)和(3)，“宇宙心”可以自觉它和宇宙条理的同一；但由(2)和(4)也正使它自觉它和宇宙条理还是同一。其故如下：姑就(2)言，它判断宇宙条理的“同”(X)和它以内的“异”(Y)相异。这所谓X和Y相异，即是：(一)X异于Y，(二)Y异于X。当(一)X异于Y时，(a)X对于Y是异，(b)Y是X的所异；同样，(二)Y异于X时，(a)Y对于X是异，(b)X是Y的所异。这样，X和Y相异，据(一)(b)，即(I)X异于所异；据(二)(b)，即(II)Y异于所异；再据(一)(a)和(二)(a)，X和Y相异，成于“异”异于所异。这是讲：宇宙条理的“同”对于“宇宙心”的“异”，以及“宇宙心”的“异”对于宇宙条理的“同”，同是“异异于所异。”这是就(2)讨论，若就(4)讨论，亦可得同样结论。

这“异异于所异”(heteron heteron heteron)，是柏拉图哲学中常见的一个原则，著者用来解释上图中的(2)和(4)。这里应当注意的，即是上图(2)和(4)中所讲的同、异：宇宙条理的“同”和“宇宙心”的“异”(即2)，以及宇宙条理的“异”和“宇宙心”里的“同”(即4)，不是 kata auto(单就自身言的)的同、异，乃是 pros allela(相对的)的“同”、“异”。若以X代表同，Y代表异，那么(2)和(4)里所讲的同，只是 xRy 中的X，不是 kata auto 的X；所讲的异，只是 xRy 中的Y，不是 kata auto 的Y。这个X既不是 kata auto 的X，只是 xRy 中的X，那么这X只有由Ry规定，同样Y只有由Rx规定。但 xRy 和 yRx 中的R是相同的，结果X和Y都成为“异