

羅素著
邱言曦譯

西洋哲學史

臺灣中華書局印行

羅素著
(BERTRAND RUSSELL)
邱言曦譯

西洋哲學史

——及其有關的政治與社會環境——

臺灣中華書局印行

中華民國六十五年五月初版



大學用書
西洋哲學史

精裝一冊基本定價捌元正

(郵運滙費另加)

Y15.39
三

著者 譯者 發行人

本書局登記證字號 印刷處

羅素 (Bertrand Russell) 言

邱熊 臺灣中華書局股份有限公司代表 生

臺北市重慶南路一段九十四號

行政院新聞局出版

臺業字第捌叁伍號

臺灣中華書局印刷廠

臺中市華書局

臺北市重慶南路一段九十四號

郵政劃撥帳戶：三九四二號

Chung Hwa Book Company, Ltd.

94, Chungking South Road, Section 1, Taipei, Taiwan, Republic of China

(臺總)精乙書

No. 7766

臺參(坤)

著者自序

西洋哲學史已經有很多部，我的目的不祇在數量上增加一部而已，而在說明哲學是政治與社會生對的不可分的一部份；不是卓越的個人的孤立冥想，而是兼為不同制度所影響的不同社會的原因與結活。為實現此一目的，需要考慮到一般歷史的，較哲學史家通常所考慮的為多。我發現一般讀者可能果不熟悉的時代，特別有這種需要。經院哲學的興盛時期是第十一世紀教會改革的結果，同時，又是較前一個時期的腐化的反擊。不多少瞭解一點自羅馬滅亡至中世紀教皇制度興起這幾百年的歷史，就無從瞭解第十二世紀與第十三世紀知識界的環境。涉及這個時代，像涉及其他時代一樣，我的目的都祇在敘述一般歷史中我認為必要的部份，對哲學家給予「同情的瞭解」，證明時代造就了他們，他們也幫助造就了時代。

這種觀點的結果之一是，一個哲學家的重要地位，常常不是以其哲學上的價值來判斷的。例如以我的觀點而言，斯賓諾莎是比洛克更偉大的哲學家，但衡量其影響，則遠較洛克為低。有些人——例如盧梭與拜倫，雖然以學術觀點而論，完全不算是哲學家，但却如此深刻地影響了一般哲學的氣質，假如對他們予以漠視，就無以瞭解那個時代哲學的發展。即使祇有行動的人在這方面也佔重要的地位，很少有哲學家能像亞歷山大大帝、查理曼、拿破崙給予哲學那麼多的影響。黎克格斯，如確有其人，則是一個更顯著的例子。

欲涵蓋從古至今這樣長的一個時期，必需有一嚴格選擇的原則。我從閱讀一般的哲學史中獲得結

W4650-23

論，即簡短的紀錄對於讀者沒有什麼價值，因此我刪除了所有（極少例外）我認為不值得詳加敘述的哲學家，而對於列入探討的哲學家，我也附帶提到了我認為適宜於使讀者知道的他們的生活與社會環境；我有時甚至提到一些瑣事，本身並不重要，但我認為有助於解釋某一個人或屬於他的那個時代。

最後，我需要向熟悉我所探討的巨大課題的任何一部份的專家們有所解釋並致歉。對每一個哲學家都能够瞭解，有如專門研究少數哲學家的人所瞭解的一樣多，這顯然是不可能的。我確定知道，對我所提到的每一個別的哲學家，除對萊布尼茲外，許多人都瞭解得比我深切。但是，假如認為這就有充足理由讓我保持有禮貌的緘默，則結果將沒有人去從事研究比一小段更長的歷史了。斯巴達對盧梭的影響、柏拉圖對第十三世紀以前基督教的影响、景教徒對阿拉伯人以至阿奎那的影響、聖安布羅斯從倫巴底諸城市的興起一直到現在對自由主義的政治哲學的影響，諸如此類，都是祇有包羅較廣的歷史才能探討的課題。由於上述理由，讀者如發現我在這個課題上有某些知識是不够正確的，請多賜原諒，如果我不需要由於記得「時間是生翅的雙輪車」這句諺語，而倉卒寫成，可能會做得更好一點。我能完成這本書，應向巴爾納斯博士(Dr. Albert Barnes)致謝，這本書最初的計劃是在賓夕凡尼亞州巴爾納斯基金會擬訂的，其中一部份並曾在基金會講述。

如同我十三年來的大多數的著作一樣，在蒐集資料及其他許多方面，內子派翠西亞·羅素(Patricia Russell)給予我很大的幫助。

柏爾權德·羅素 (Bertrand Russell)

引言

對生命與宇宙的各種觀念，即我們稱之爲「哲學」的，是兩種因素的產物：第一是傳統的宗教與倫理觀念，第二或許可以稱爲「科學」的研究，「科學」一辭在此是以廣義來解釋的。哲學家將這兩種因素引入自己的學說中的比例，彼此間有很大的差別，但在某種程度上，必須這兩種因素同時存在，始成爲哲學的特徵。

「哲學」一辭，有許多不同的用法，有的意義較廣，有的較狹。我建議採較廣的含意，容試圖解釋如下。

據我所瞭解的，「哲學」是一種介於神學與科學之間的學問。一方面類似神學，含有對若干「確定的知識」截至現在尙無法切實瞭解的事物的揣測；但一方面又類似科學，訴諸人類的理性，而不是訴諸權威，無論爲傳統的權威，或信仰的權威。我是這樣主張的，一切「確定的知識」都屬於科學；一切教條以至於超越「確定的知識」的都屬於神學。但在神學與科學之間，有一「無人地帶」，可能遭受來自兩方面的侵襲，這一個「無人地帶」就是哲學。幾乎一切習於揣測的心靈具有最大興趣的問題，都是科學所不能解答的，而神學家的具有自信心的解答似乎已不再像過去若干世紀一樣地能夠說服別人。是否世界可分爲精神的與物質的，如果是的，那麼什麼是精神，什麼是物質？是精神受物質支配，還是物質受精神支配？宇宙有任何統一性和本身的宗旨嗎？宇宙是否正向某種目標演變中？是

否真有「自然的規律」，還是我們相信有這種規律，祇因為我們天生喜愛秩序？人是否即如天文學家所見的，是一小撮混雜的碳和水，軟弱無力地在一個微小而不重要的星球上爬行着呢？或者人真像哈姆雷特所見的那樣超卓？或者兩種性質同時存在？是否有一種高貴的生活方式，而另一種是低賤的，或者一切的生活方式都是徒勞無益的呢？假如有一種高貴的生活方式，所包含的是什麼？怎麼樣我們才能做到？「善」是否必須永恒，而應受世代尊仰，或者即使宇宙不可改變地走向滅亡中，「善」仍值得去追求呢？是否有「智慧」這種東西？或者這似乎祇是愚蠢的最後的改良？這些問題在實驗室內都無法尋求解答。神學自稱已給予解答，皆顯得過份確定；而就是這種「確定」促使現代人的頭腦以懷疑的態度加以衡量。哲學的任務是研究這些問題，不一定要解答這些問題。

你或許要問，為什麼要在這些不能解決的問題上浪費時間呢？對這個問題，你可以作爲一個歷史家，或者作爲面對宇宙洪荒的恐懼的個人來加以解答。

作爲歷史家的解答，當盡著者所能，在本書中依次陳述。從人類能够自由推測之日起，在許多重要的事情上，他們的行爲即決定於他們的觀念——諸如對宇宙與人生的觀念，何者爲善何者爲惡的辨別等等。過去如此，現在仍是如此。要瞭解一個時代或一個國家，必須瞭解其哲學，要瞭解其哲學，必須我們自己成爲某種程度的哲學家。這是互爲因果的：人類的生活環境大體上決定他們的哲學，反過來說，他們的哲學也大體上決定他們的生活環境。若干世紀以來，這種互爲激盪的關係，也就是下文所要討論的主題。

但是，還有一種更屬於我私人的看法。科學告訴我們能够知道的事情，但我們能够知道的太少，假如我們忽視我們不能知道的事情實在太多，我們就會對許多極其重要的事情，感覺遲鈍。另一方面，神學引導我們進入一種教條式的信仰，在這裏面我們所擁有的「知識」事實上都是「無知」，因此，對宇宙產生一種漠不相干的「魯莽」的判斷。對具有明顯希望與恐懼的人，「不確定」是痛苦的，但假如我們希望在沒有神話故事的支持下生活下去，就必須忍受這種「不確定」。忽視哲學所提出的問題，或者使自己相信已經獲得不容置疑的解答，都是不對的。教導如何在「不確定」的情形下生活，而又不為懷疑所癱瘓，也許是我們這個時代，哲學仍能為研讀哲學的人所提供的服務。

哲學與神學不同的一點是，在紀元前六世紀始發源於希臘。經過古希臘時期後，當羅馬滅亡、基督教興起時，哲學又為神學所淹沒。哲學的第二個壯盛時期是從第十一世紀到第十四世紀，除出現少數偉大的反叛者如非德烈二世（一一九五——一二五〇）者外，哲學是受天主教會支配的。此一時期直到由混亂造成宗教革命為止。第三個時期是從第十七世紀到現在，哲學在此時期受科學的支配較多；傳統的宗教信仰仍居重要地位，但已感覺有加以辯明的需要，並且在科學認為有必要的地方，有所修正。此一時期的哲學家極少在天主教的立場上被認為是正統的，他們認為「塵世」的國家比教會更為重要。

整個時期，社會凝結與個人自由，就像宗教與科學一樣，一直在衝突或不穩定的妥協中。在希臘時代，社會凝結是由對「城邦」的忠誠達成的；即使亞里斯多德（雖然在那個時期，亞歷山大正在廢

棄「城邦」制）也不認為其他任何政治制度有什麼價值。個人自由因其對「城邦」的責任而削弱的程度，各「城邦」的情形迥不相同。在斯巴達，個人自由小到有如在今日的德國或俄國；在雅典，雖偶有迫害，但在最開明的時期，公民確擁有逾格的自由，不受國家強制性的約束。希臘思想，一直到亞里斯多德，都是受一種對「城邦」的宗教的與愛國的奉獻所支配；其倫理體系適應於「公民」的生活並具有很多的政治因素。當希臘人首次臣服於馬其頓人，再次臣服於羅馬人後，適合於他們獨立時代的觀念不再適用了。這在一方面，由於傳統的破滅而喪失活力，另一方面則產生一種更多傾向於個人而更少傾向於社會的倫理。斯多噶派認為高尚的生活是靈魂與上帝之間的一種聯繫，而不是公民與國家之間的聯繫。他們為基督教鋪路，基督教也像斯多噶主義一樣，起源是非政治的，因為在最初三個世紀，其信徒是沒有政府的影響的。自亞歷山大到君士坦丁六個半世紀中，社會的凝結，不是靠哲學，也不是靠傳統的忠誠，而是靠力量，最初是軍隊的力量，後來是行政的力量。先建立羅馬軍隊、羅馬道路、羅馬法典、羅馬官吏，然後再維持一強大的中央集權的國家。沒有什麼是歸功於羅馬哲學的，因為根本就沒有羅馬哲學。

在此一漫長的時期中，從自由時代流傳下來的希臘觀念也經歷一次逐漸演變的過程。某些古老的觀念，顯然我們認為是具有特殊宗教性的，變得相當重要；其他更具有理性的則由於不再適合那個時代的精神而被摒棄。因此，後來的異教徒不斷修正希臘的傳統，直至其適宜於併入基督教的思想為止。基督教使一項重要的信念普遍被接受，這項信念曾在斯多噶派的學說中暗示過，但不是一般古老

的思想所固有的——人對上帝的責任比對國家的責任更爲必要。這項信念——「我們應該服從上帝，重於服從世人」，有如蘇格拉底和基督的信徒所說的，挽救了君士坦丁改變其信仰，因爲早期的基督教徒的帝王們都是雅里安族人或是傾向於雅里安主義的。當他們改信希臘正教時，雅里安主義即被擱置。在拜贊廷帝國中，雅里安主義仍潛伏存在着，如同後來的俄羅斯帝國一樣，向君士坦丁堡獲取了天主教。（這就是爲何現代的俄國人不認爲我們應該服從辯證唯物主義而不服從史達林。）但是在西方，天主教徒的帝王們有如秋風落葉般地被異端邪說的蠻族征服者取而代之（高盧部份例外），宗教對「政治忠誠」的優越性依然存在，直到現在還有某種程度的保留。

蠻族的入侵斷絕了西歐文明約六百年。在愛爾蘭苟延了一個時期，直到丹麥人在第九世紀將之毀滅爲止，在此以前，產生了一位著名的人物，蘇格蘭的艾利基納。在東方帝國中，希臘文明以一種「乾枯」的方式被保留，就像古博物館裏一樣，直到一四五三年君士坦丁堡陷落爲止。君士坦丁堡除藝術的傳統與繼承羅馬法的茹斯丁尼安法典外（茹斯丁尼安一世爲東羅馬皇帝 527-565——譯者註），對世界沒有提供任何重要的貢獻。

在黑暗時期，自第五世紀末到第十一世紀中葉，西羅馬發生了一些饒有趣味的變更。基督教所引起的對上帝的責任與對國家的責任的衝突，表現於教會與國王的衝突。教皇的宗教管轄權擴及義大利、西班牙、英倫三島、日耳曼、斯坎的納維亞與波蘭。最初，在義大利與法蘭西南部以外地區，教皇對主教與修道院的主持們的控制非常微弱，但自格利哥里七世的時期開始（第十一世紀末葉），控

制即變爲嚴密有效。自此，所有西歐的僧侶即組成統一性的團體，受羅馬指揮，殘忍而機智地追求權力，通常是勝利的，一直到一三〇〇年與「塵世的統治者」發生衝突爲止。教會與國家的衝突不僅是僧侶與俗人的衝突，而且也是地中海世界與北方蠻族衝突的再起。教會的團結響應了羅馬帝國的團結；教會的祈禱都用拉丁語，統治階層多爲義大利、西班牙、或南部法蘭西人。當教育重振時，他們的教育是古典的；他們對法律與政府的觀念，馬休斯·奧雷利厄斯(Marcus Aurelius 羅馬皇帝，在位期間爲 161-180，同時爲斯多噶派學者與作家——譯者註)會比當時的帝王們更容易理解。教會同時代表過去的延續以及當時最有文明的事物。

另一方面，「塵世」的權力則握在帝王與條頓後裔的貴族們的手中，他們竭盡其能維護了他們從日耳曼森林中帶來的風俗。絕對的權力在這種風俗裏是沒有的，枯燥而缺乏生氣的法規對於這些充滿活力的征服者也是不適合的。國王必須與封建貴族們分享權力，但都被認爲得以戰爭、屠殺、掠奪或強姦，發洩其偶然的衝動。帝王們或許會懺悔，因爲他們對宗教還是虔誠的，而且，懺悔本身也是一種發洩感情的方式。但教會永遠無法使他們養成一種正當行爲的習慣，像現代的雇主對雇員所要求的，並且通常都能做到的一樣。假如帝王們不能隨心所欲地去飲酒、屠殺、漁色，那麼他們征服國土有什麼用呢？爲什麼他們擁有驕橫武士的軍隊應該接受那些迂腐的教士們的命令，發誓過獨身生活，並且放棄他們的軍隊呢？他們不顧教士們的反對，以戰爭來保持其好勇鬪狠與考驗自己的風尚，並且發明了武士們的馬上比武賽會與宮廷的求愛方式。他們在盛怒時，甚至偶而屠殺顯赫的教會人士。

所有的軍隊都站在國王的一邊，但勝利仍屬於教會。教會獲勝，部份由於其獨佔教育，部份由於帝王們連綿不絕的相互戰爭，但主要的原因還是統治者與人民（祇有極少的例外）都一樣深信教會擁有決定性的權力。教會可以決定一個國王死後永住天堂或永墮地獄；教會可以赦免對國家不忠的罪責，因此就可以鼓勵反叛。並且，教會在無政府的地區維持秩序，結果獲得新興的商人階級的擁戴。特別在義大利，最後一個因素是具有決定性的。

條頓人對教會試圖維持至少一部份的獨立，不僅表現於政治，也表現於藝術、愛情、騎士精神與戰爭。但在知識界則表現得很少，因為教育幾乎完全被教會所控制。中世紀的公開流傳的哲學並不能忠實反映那個時代，而祇是反映一個教派的思想。不過，在教士中——特別在法蘭昔斯會的教士中，為了種種原因，有一部份人與教皇齟齬。並且，在義大利，文化在俗人間傳佈，比阿爾卑士山以北地區要早幾個世紀。非德烈二世試圖創設一種新的宗教，為代表反教皇文化的極端；湯瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas 義大利神學家 1225-1274——譯者註）出生於非德烈二世所統治的那不勒斯王國，但直到今日仍被認為是教皇哲學的最佳代言人。但丁，後於阿奎那五十年，達成了一種體系，賦予觀念紛歧的整個中古的世界唯一平衡的解釋。

但丁之後，由於政治與學術的原因，此項中古哲學的體系即告瓦解。此一體系，當其存在時，確有一種井然有序的特質與範圍狹小的完整性；無論此一體系的價值如何，但與其有限宇宙的其他思想相較，仍有其確定的地位。但宗教的大分裂（Great Schism）、修好運動、以及文藝復興期間的教皇制

度，引發了宗教改革，毀滅了基督教世界的統一以及環繞於教皇周圍的政府的教條式的理論。文藝復興時期，對於古代典章文物以及地球表面的新知識，使人厭聞「體系」，感覺這是精神上的監獄。哥白尼的天文學使人與地球的地位比「天動說」(Ptolemaic)理論所講的，大為降低。在知識份子中，對新事物的興趣代替了推理、分析與建立系統化的興趣。雖然在藝術方面，文藝復興仍是有秩序的，但在思想方面，却傾向於一種較大規模而收穫豐碩的「無秩序」狀態。

在政治思想方面，像其他方面一樣（藝術除外），秩序完全崩解。在中世紀，雖然實際上動盪不安，但在思想上却被對規律的熱忱及政治權力的嚴酷理論所支配。一切權力最終皆來自上帝；祂在神的事務上對教皇有委任的權力，在世俗的事務上，則委任於皇帝。但在第十五世紀時，教皇與皇帝同樣失去其重要性。教皇變成祇是義大利的王公之一，涉入義大利權力政治的、難以置信的複雜而卑鄙的鬭爭。法蘭西、西班牙、英格蘭的國王在他們本身的領土內獲得教皇與羅馬皇帝皆不能干涉的權力。主要由於火藥武器的應用，「民族國家」得以影響人民的思想與感情，這是以前所未曾有過的，也是以進步的方式毀滅了在統一的文明下留存下來的對羅馬的信仰。

政治上的混亂表現在馬其維利的「王公術」一書。在沒有任何指導原則下，政治變成了赤裸裸的權力鬭爭。「王公術」就如何成功地玩弄政治提供了機敏的建議。發生在偉大的希臘時代的事情又在文藝復興時代的義大利重演：傳統的道德約束消逝了，由於其牽涉到迷信；不受束縛的自由促使個人活躍而富創造性，出現了天才輩出的百不一見的盛世；但是道德墮落不可避免地造成混亂與叛逆，促

使義大利人成爲集體的軟弱無能，於是，他們沒落了，像過去的希臘人一樣，被文明不如他們但不像他們那樣缺乏社會凝聚力的各國所統治。

自第十六世紀以後，歐洲的思想史即爲宗教改革所支配。宗教改革是一項複雜而涉及各方面的運動，其成功也有多方面的因素。主要這是北方諸國對新興的羅馬統治的反叛。宗教是降服北方的力量，但宗教在義大利已經沒落：教皇制度作爲一種慣例延續下去，自日耳曼與英格蘭收取大量的貢物，但這些仍舊虔誠的國家，對義大利的豪門貴族已不再有敬意，他們聲稱可以從煉獄中拯救別人的靈魂，而獲取金錢報酬，浪擲在奢侈與不道德的生活上。國家的動機、經濟的動機、道德的動機結合在一起，增強了對羅馬的叛亂。再則，王公們很快就察覺到，在他們領域內的教會變成祇是屬於國家的，他們就能够加以支配，他們在國內將遠較與教皇分享統治時更有權力。由於這一切的原因，馬丁路德的神學革新在北歐的大部份地區，普遍受到統治者與人民的歡迎。

天主教會有三種不同的來源。其神聖的歷史是猶太的，神學是希臘的，政府與法規至少間接是來自羅馬的。宗教改革排斥了羅馬的因素，減弱了希臘的因素，而大幅增強了猶太的因素。因此它與國家主義者的力量合作，這種力量正在從事於曾經首度爲羅馬帝國、再度爲羅馬教會所達成的團結社會的工作。在天主教會，神的啓示不止聖經，而是通過教會的媒介代代相沿地繼續下去的，因此，個人有義務使其私見服從神的啓示。相反的，新教徒否認教會是啓示的媒介；認爲真理祇能在聖經中去尋求，每個人都能有自己的解釋，假如各有解釋不同，沒有什麼神所委任的權威可以去裁決這種爭議。

事實上，國家聲言擁有過去屬於教會的權力，但這是一種篡奪。在新教的理論中，在個人的心靈與上帝之間，不應有任何塵世上的仲介者。

此一變動的影響是廣大的。真理不再為解釋的權威所決定，而是出於內在的領悟。一種無政府主義的傾向迅速在政治上發展，神秘主義（相信心靈可與上帝直接交通——譯者註）的傾向則在宗教上發展，這都是很難適合於天主教正統的體系的。不僅祇有一種新教，而是有許多教派；不僅祇有一種反對經院派的哲學，而是有各種哲學，其數之多有如當時的哲學家；不是像第十三世紀一樣，祇有一個皇帝反對教皇，而是有一大羣異教徒的國王。結果，如同在文學上一樣，出現一種日益加深的主觀主義，首先自精神的桎梏中獲得徹底的解放，而又趨向於一種與社會凝結相牴觸的個人的游離。

現代哲學起始於笛卡兒，在基本上確定的是他本身的存在和他的思想，而外在的世界即可由此推斷而知。這祇是發展的第一階段，經過柏克萊、康德、到費希特，對於他們每一件東西都祇是「自我」的發洩。這是跡近瘋狂的，而由於這一極端，哲學自此就一直試圖進入每天都可以遭遇的常識的世界。

哲學上的主觀主義與政治上的無政府主義齊轡並進。馬丁路德仍在世的時候，不受歡迎及不被承認的信徒已經發展了「再洗禮論」(Anabaptism)的思想，有一段時期，支配了整個敏斯特城(Munster 位於德國西部)。再洗禮論者否定一切的法律，因為他們認為好人一時一刻都在神的引導下，他們不能受公式的拘束。由此一前提出發，到達了共產主義與性的雜交；因而他們在一場英雄式的抵抗之後

被消滅。但是他們的思想，則以較溫和的方式，傳佈到荷蘭、英格蘭與美洲；在歷史上，這就是教友派教義（Quakerism）的來源。一種強烈的無政府主義——不再與宗教有關，在第十九世紀興起，在俄國、西班牙發生相當影響，在義大利影響較少，一直到現在仍舊是美國移民局所恐懼的不祥之物。此一現代的形式，雖然是反宗教的，但仍含有早期的新教教義；主要的區別在無政府主義以馬丁路德針對教皇的敵意針對「塵世」的政府。

主觀主義，一旦脫出羈絆，即無法再加拘束，直到其盡情發洩為止。新教在道德上強調個人的良心基本上即是無政府主義的。習慣與風俗，如此強而有力，除偶然衝破有如敏斯特的神情之外，即使倫理的個人主義的信徒也必須繼續照傳統道德的禮俗行事。但這是一種不穩定的平衡。十八世紀的對「理性」的崇拜開始將它摧毀：一項行為受敬仰，不是由於其好的結果，也不是由於其合乎某項道德的規範，而是由於其背後激勵的熱情。由此發展了對英雄的崇拜，表現於喀萊爾（Thomas Carlyle 蘇格蘭散文家與歷史家 1795-1881—譯者註）、尼采、拜倫式的對所有暴烈的熱情的崇拜。

藝術、文學與政治的浪漫主義運動與這種主觀主義結合在一起，對人的衡量，不以其為一個社會的組成份子，而以其為癡癡中的審美的目標。虎比羊美麗，但我們喜歡關在鐵柵內的虎，而典型的浪漫主義者就要拆除鐵柵，欣賞猛虎撲羊時的壯美的一躍。他勸人想像自己是虎，別人真照他的話做了，結果是並不十分愉快的。

對於現代的這種更接近瘋狂的主觀主義，有各種不同的反動。首先是折中妥協的哲學，即自由主

義，試圖分配政府與人民的應有地位。這種現代形式的自由主義起始於洛克，他是非常反對「熱情主義」的——「再洗禮派」的個人主義——以至絕對的權威與對傳統盲目的屈從。一種更充分的「反動」引起崇拜國家的思想，所給予國家的地位，如同天主教給予教會有時甚至是上帝的地位。霍布士、盧梭、黑格爾代表了此種思想的不同面貌，而他們的思想事實上體現於克倫威爾（Oliver Cromwell）英國大將與政治家，曾任首相（1599-1658——譯者註）、拿破崙與現在的納粹德國。共產主義在理論上祛除了這類哲學，但事實上則驅使建立一種非常接近由國家崇拜造成的社會型態。

經過此一長期的發展，自紀元前六百年至今，哲學家可大體分為兩類，一類是希望加緊社會的約束，另一類是希望予以鬆弛。其他的哲學家都與此種分野有關聯。管制主義者主張某種新或舊的教條體系，因而多少被迫敵視科學，由於他們的教條不能由經驗來證明。他們幾乎是一致地宣揚，快樂不是「善」，而「高貴」與「英雄主義」是值得愛慕的。他們對人性中的不合理部份予以同情，因為他們覺得理性不適合社會凝結的需要。另一方面，自由主義者，除極端的無政府主義者外，則傾向於科學、實用主義、理性主義，反對暴烈的熱情，成為一切更深奧的宗教形式的敵人。這種衝突在我們認為是哲學的這門學問興起以前，就早已經在希臘存在了，並且在最早期的希臘思想中即已發生相當公開化的衝突。這種衝突現在仍以各種不同的方式持續下去，而且在未來的許多年以後，仍將綿延不絕。

顯而易見，爭辯的任何一方——持續了多年的爭辯，都有對的一部份，也有不對的一部份。社會團結是必要的，而人類從來沒有祇憑說理，成功地加強這種團結的。每一個社會都面對兩種相反的危