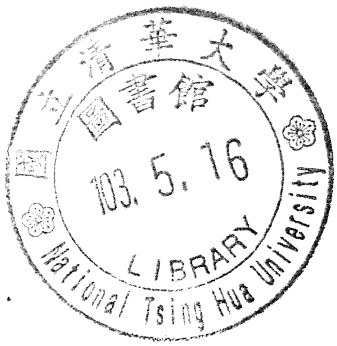
100
8343
v.1

哲學體系重建論

上卷

台灣大學
哲學教授 曾霄容著



青文出版社印行

贈書

哲學體系重建論（上卷）

每冊定價六〇〇元
特價五〇〇元

著作人：曾霄容（天從）
發行人：黃樹滋
出版社：青文出版社
社址：臺北市新生北路二段一四九巷二一號二樓
電話：五四一四二三四
郵政劃撥帳戶：五四三九
行政院新聞局登記證：局版臺業字第〇七八三號
中華民國七十年十二月第一版
印刷者：群力彩色印刷有限公司
台北市萬大路312巷7號

印翻勿請※有所權版

序　言

回顧中學時代常到新莊淡水河畔去獨坐，一邊觀望行雲流水，一邊沉思默想而作「青春之夢」。那時我已聞知世上有哲學與文學的存在。想像中的哲學是高深莫測的學問，以爲宇宙人生所有的奧義都包藏其中，衷心極爲嚮往之，然却不敢去捉摸。對於文學較感親切可愛，竟想與她結成爲終身伴侶。中學畢業後，留學東瀛，經由早稻田第一高等學院而進入該大學文學部，專攻學科選擇了德國文學。早在高等學院時代，漸已自覺缺乏文學創作的才能，因而興趣轉向文藝評論，由此再經過文藝學而進入美學的學習。其間又看些有關宗教哲學方面的書籍，其動因是在解開對於基督教教義的疑惑。這裏就得提到家境，家父是位篤信的基督教徒，自小學時代就強逼我背誦聖經，由於反感常做惡作劇而受懲罰，對其教義的懷疑則已植根於此。說是神依照祂的形像來創造人類，反而使人類受罪，這豈不又是惡作劇？一個中學生某晚行走台北橋上，無意間浮上了人創造「神」的觀念，至少創造「神的觀念」是歷史的事實。後來據聞，尼采說過「神已死亡了」，這寧可說「神尚未誕生」更爲恰當。如無「神之生」，豈有「神之死」哉？這位典型的思想家熱情有餘，可惜論理思考的學問能力似嫌不足。我最初閱讀的德文哲學書即是他的超人論以及 Schleiermacher 的宗教論。不久之後，我就發現這類哲學是思想性質的，並非學問性質的。這便是我將哲學分別出如此兩種性質的發端。

潛心讀過幾年哲學書，思想性哲學與學問性哲學的分別越加明顯，對於前者的不滿意的感懷亦則越加增強。當時我就發覺所閱讀的哲學內容與在「青春之夢」中所想像的哲學性質之間大相逕庭。先前不能安住於文學園地，繼而又不得滿足於思想性哲學。經過一段苦悶之後，到了大學二年級當中，決意從事哲學基礎的奠定工作，藉以確立

學問性哲學。我在思想上雖喜愛作幽玄的思辨，然在學問上却要求尊重現實乃至基於事實根據的立論。這或許是根由人性中情意要求與知性要求的衝突，其矛盾對立的心態委實讓人煩惱，謀求其兩者的統合仍成爲難題。過去哲學中，思想性哲學佔有優越位置，這卽可表示情意要求勝過知性要求的情態。這在大學裏的哲學編制中亦可看得出來，卽哲學系屬於文學院，曾經又屬於神學院（哲學與神學結成緊密的血緣關係）。文學、神學、哲學在思想系統上却有一脈相通之處。思想性哲學如屬於文學院，學習學問性哲學的學系則應屬於理學院，或者成立作獨立學院更爲理想。

對於傳統哲學尤其形上學的不滿意的言說（包括改造論乃至否定論）屢見於近代哲學以來的諸種學說（如批判哲學、實證哲學、解析哲學等）之上。Kant 的批判哲學認定傳統形上學不能成爲學問（Wissenschaft），其本身却又想要建立「將來可能成爲學問的形上學」，Prolegomena 這本書卽帶有這個副題。然而在其「實踐理性批判」中所想要建立的形上學仍屬於思想性的。實踐理性所要求的三項理念中，神存在與靈魂不朽正恰是傳統形上學所常提出的主題。正面關閉形上學的大門，後面却要暗開著其窄門。基於實踐理性要請的形上學正可以揭開傳統形上學的秘密。Kant 極力強調實踐理性的優位，這又正可以表示思想性哲學的優位。學問性哲學則應建立於理論理性之上。何以硬要主張實踐理性的優位，其本意是否將哲學（理論）讓位於神學（信仰）？第一批判書（純粹理性批判）的研究對象是在「現象界」（經驗界、自然界），而以數學以及數學的自然科學的基礎奠定爲其主題。第二批判書（實踐理性批判）的研究對象是在「本體界」（神、靈魂、自由、目的等理念），而以建立倫理學爲其主題。第三批判書（判斷力批判）的研究主題是在美學與自然目的論，由此想要謀求「現象界」與「本體界」之間所存有的隔絕的連結乃至統合。Kant 在如此問題發現上雖極可欽佩，可惜在問題定立、定位乃至處理上均有缺陷（批判不足乃至缺如）。實踐理性根由於情意要求，

而理論理性根由於知性要求；思想成立於前者，而學問成立於後者。過份高揚思想，祇得犧牲學問。當作學問的形上學的建立試圖，終於未告成功。倫理學極爲高貴，然却不能成爲形上學建立的基本。

Comte 以及 Spencer 的實證哲學可以說是一種「科學的哲學」。所謂「科學的哲學」是多種意義的。實證哲學所屬的「科學的哲學」是指謂諸科學的綜合體系。Comte 所列舉的諸科學是數學、天文學、物理學、化學、生物學以及社會學，對之 Spencer 更加添上心理學與倫理學，共計八門學科。由此所構成的科學綜合體系，從現今觀點看來，尚未完備。Spencer 在構成體系之前，首先提出「第一原理」而陳述宇宙進化的一般法則，這是相當可觀的。實證哲學所包含的科學體系具有發展性，這又可算是優點。然而這種「科學的哲學」仍不值得稱爲本格意義的哲學。依照 Comte 所說的人類思想（知識）發展的三階段，第一階段的神學與第二階段的形上學（哲學）已成爲過去的遺物，現在應達成第三階段的實證學（科學）。Comte 祇知科學以前的形上學（前科學的哲學），尚未知科學以後的形上學（後科學的哲學）的成立可能性。現今流行的解析哲學又是屬於另一種「科學的哲學」而特別側重於語言的論理分析。對於傳統哲學尤其形上學的批判相當銳利，不僅表示不滿意，而且幾乎將要予以否定。形上學否定論當中，解析哲學可算是最極端的形態。這種哲學含有優點與缺點。大致說來，優點在於(1)對於哲學語言（概念與命題）的明確化有所貢獻，(2)發現哲學中存有許多虛構問題；缺點在於(1)語言分析有時過於煩瑣（類似於中世紀經院哲學的繁瑣論理），(2)尚未深入哲學思想內奧的探索（尚未揭開其秘義的所在），(3)缺如積極從事哲學原本問題的研究意欲。總之，對於過去哲學幾乎採取否定態度，而且其本身又不想提出自己固有的哲學問題與建立自己固有的哲學說（或許有些例外）；其對於過去哲學的不滿意之處，我們可寄以同感與同意，然其本身尚不能使我們滿意。解析哲學乃是論理實證論的發展形態，其本身尚有發展的餘地，隨之其過激之處亦可期望漸告緩和。否則

，解析哲學將要成爲解消哲學。過去哲學如無改造（修正）的餘地，則可予以否定（解消），這是理所當然的，否則其否定本身是不正當的。如無哲學問題的存立，哲學本身亦則可以宣告解消。如此，解消哲學含有雙重的意義，即過去哲學的解消與自己哲學的解消。

我不讚同極端的哲學否定論。過去的哲學中雖有許多虛假問題，但仍有眞正的哲學問題。問題發生於對象（以現實存在爲基本）之內，因而問題的眞假取決於對象的眞假。眞正的哲學問題，因爲處理上的不當，亦可能犯上錯誤。過去的哲學大都不切實於「現實」或者不建立於「現實」的基礎之上，因而其基礎不得穩固。我常說，過去的哲學說與其說是眞理的陳述，寧可說大都是錯誤的羅列。如此說法似類近於極端，如通過哲學史的精細檢討，則可判定其言說的眞假。哲學需要重新奠定基礎，這便是哲學基礎論的發想。現實存在是儼然的存在事實，幾多哲學問題均發生於其中，因而哲學應建立於現實存在的基礎之上。眞理認識的對象亦應着重於現實存在。哲學否定論既已不能成立，尙可採納哲學改造論。提起哲學改造論的主要動因是在對於哲學的現實性、眞理性乃至學問性的要求。哲學的改造則應從哲學基礎的重新奠定着手，如此哲學改造的意想引起哲學基礎論的發想。

接觸哲學書籍之前，早在「青春之夢」中所想像的哲學模樣與其意念之內模糊地包藏着對於宇宙人生的眞理實相的愛慕與憧憬。接觸哲學書籍之後，在大學求學時當中，因對於過去哲學的不滿意的感懷，促起發想上記哲學基礎論的意念，這屬於我在哲學研究途徑上的第一階段的發想。大學畢業論文提出了「現實學序說」，將此當作哲學基礎論的序論。當時我所蒐集的參考文獻特別着眼於帶有「現實」（Wirklichkeit）以及「眞理」（Wahrheit）這類名稱的書籍，這類書籍往後仍在引誘我的注目與興趣。當初在我看來，現實概念與眞理概念是結成緊密的連關，幾乎成爲相契合的同格概念。大學畢業後，立即回鄉，爲要補全「現實學序說」的不充足，就在桃園牛角坡大理農園的後邊山間樹林中一小茅屋裏繼續進行哲學基礎論的工作。面臨觀

音山而諦聽風嘯鳥啼，在近於原始狀態的自然環境下的孤寂生活中專意潛心於思索與著作，這一段時期像是「青春之夢」的延續。經過一年多的勞作，寫成初著「眞理原理論」（日本東京理想社出版，616頁），時年將近滿 26 歲。原初的「現實學序說」逐漸擴大到「純粹現實學」，「眞理原理論」即是其第一部的第一篇。「純粹現實學」的本題稱爲「關於純粹現實學的諸理念之原理研究」，其副題稱爲「關於哲學的基礎究明之一試論」。當時我所計劃的「純粹現實學」分爲三部：第一部眞理理念論，第二部認識理念論，第三部學問理念論；而各部再分爲原理論與批判論的兩篇。「眞理原理論」即成爲純粹現實學序論。依照純粹現實學的三大理念，可以將學問定義作「眞理認識的理論體系」；其中科學指謂「眞理認識的概念體系」而哲學指謂「眞理認識的理念體系」，由此似可將哲學建立爲嚴密意義的學問體系（當作嚴密學的哲學）。

上述純粹現實學的計劃原想在十幾年間予以完成，後來因由於諸種原因與理由，終未告成就。世界大戰、社會紛亂當中遭遇着飄泊流離的苦難生活算是外因，內因主要是自覺科學知識的不充足與思考方向稍有變更。在哲學領域內，自知識論立場漸次移行於存在論立場，這在「眞理原理論」中已可見其端倪。戰後任教台灣大學幾年之後，立意專心學習科學十幾年，雖尚未有充分把握，歲數却在逼我開始寫作「現實存在論」，這是屬於「科學的哲學基礎論」（科學立場的哲學基礎論）。原先計劃的「純粹現實學」是屬於「哲學的哲學基礎論」（哲學立場的哲學基礎論）。先由科學而後立哲學，由此則可使哲學基礎更爲堅實穩固。「現實存在論」包括六部：(1)宇宙論，(2)物質論，(3)生命論，(4)意識論，(5)精神論，(6)文化論；各部的內容均採取有關科學的研究成果，但却不停留於科學領域。本格意義的哲學是指謂通過科學而且立於科學基礎之上的。所謂「後科學的哲學」即是。在從事寫作「現實存在論」當中，我又生起建立哲學體系的意念，這是屬於第二階段的發想。第一階段是青年時期的發想，這次第二階段

乃是壯年時期的發想。通過哲學基礎奠定的考究而推進到哲學體系的建立，這在哲學研究的途徑上可說是自然之道。

「現實存在論」完成之後，繼而從事於「超現實存在論」的寫作，其中包括四部：(1)時空論，(2)論理論，(3)數理論，(4)範疇論、規範論。根據這兩種存在論的考究，則將可以建立一種較爲完整的形上學體系（哲學體系的基本），這又是順乎自然之道，絲毫無所勉強之處。這種形上學體系包括三層：(1)基層形上學（唯空論），(2)中層形上學（唯能論・唯實論），(3)上層形上學（唯理論）。唯空論即是以原本時空（虛無宇宙）爲根源所與，而認爲實有宇宙生成於虛無宇宙之內。唯能論即是以根源能量（原能）爲實有宇宙發生的開端，而認爲實有宇宙的生成發展乃是能量發展的現象形態，其中包括：(1)原儲能（原潛能、原顯能），(2)凝結能（物質），(3)低離能（物理場），(4)高附能（生命、意識、精神），(5)擬似高離能（生理場、心理場、文理場），(6)高離能（遊離生命，遊離心靈、遊離精神）的六種部類。唯能論可能貫通現實存在（唯實論成立於此）的全般領域，並且可能通達於超現實存在。唯理論是與唯空論成爲上下相對應的上層形上學說，其所由成立的領域是在理法界（論理自體、數理自體）、範疇界以及規範界，這些是屬於超現實存在的領域，並且可能成爲現實存在的規制原理。上述形上學中，唯空論與唯能論可以超克幾千年來爭執不已的唯心論與唯物論的對立學說而得到根本的解決。

唯理論的建立尚在進行中。幾年前完成「超現實存在論」的第二部「論理論」之後，又復陷入苦悶狀態。我所計劃建立的哲學體系包括二十四部的論題，其中存在論（第一哲學）十一部，知識論（第二哲學）四部，價值論（第三哲學）七部，附論二部（參閱附錄第八頁）。到幾年前祇完成其中三分之一的八部而已，在我有生之年恐怕難以完成全體計劃，這使我苦惱不已。經過一番苦慮之後，於是想開出一種解悶的勉力辦法。從來的哲學中具備體系形態的尚屬稀有，其中大都帶有各別特殊性格的個性與閉鎖性。我想要建立的哲學體系却是

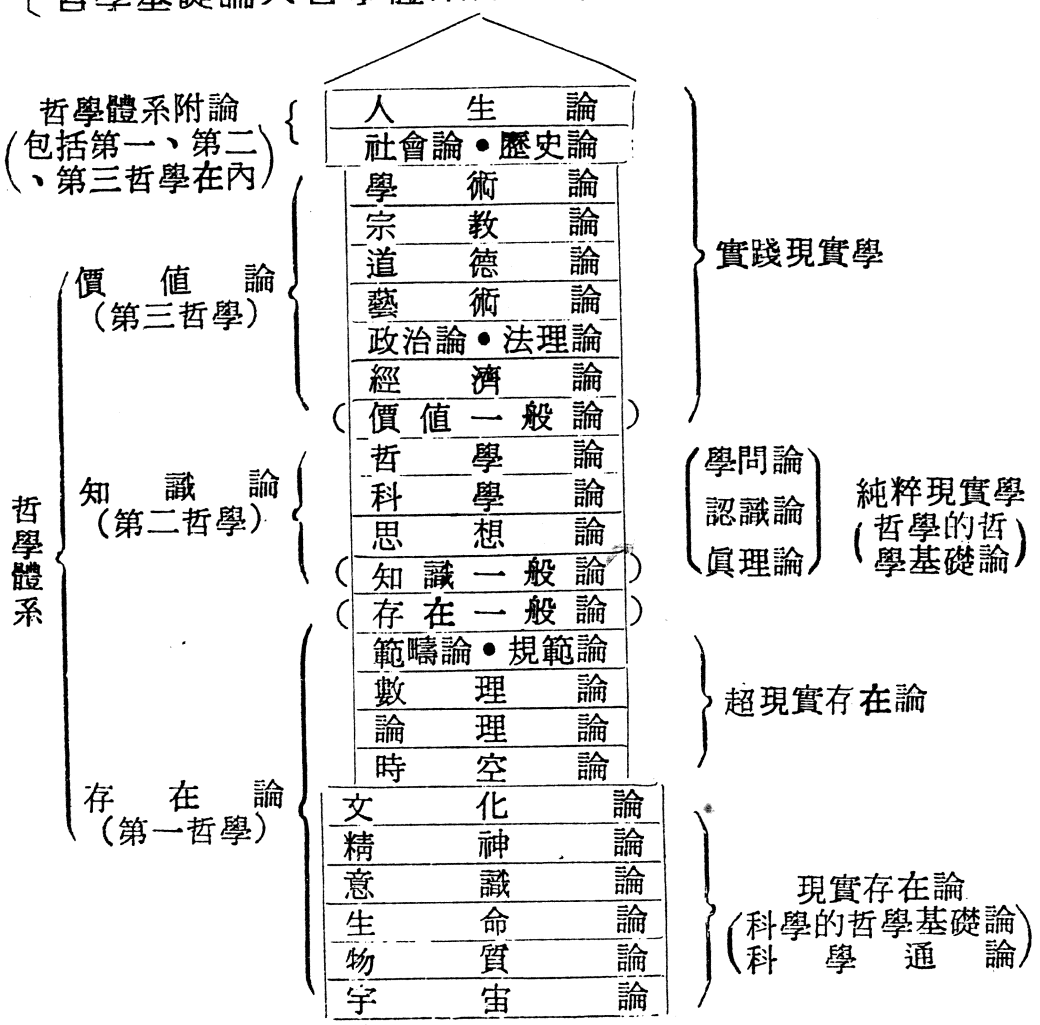
超個性（超對立性）與開放性（發展性）的，將這種性格的哲學體系爲基本則可以創立世界性的學統，這種學統可由後繼學者來組成而予以發展。後繼有人，我則可告慰而安泰瞑目。創立學統的意念屬於第三階段的發想，不覺歲數已屆臨老年時期，未免有些感慨。期望少年時代的「青春之夢」中的願望經由青年時代的哲學基礎奠定，壯年時代的哲學體系建立，老年時代的學統創立這三個階段的意想，逐步順次得以實現。不然，這祇不過是人生的一場美夢，這樣人生亦值得領受，除非醉生夢死。我一生不與人爭，相信亦無人與我爭，泰然自若，祇是順從天命（天性），惟其好自爲之而已。這亦可說是順乎自然之道。我常以「死前已死，死後不死」作爲自勉。「眞理原理論」的寫作標語我曾揭示「心靜氣和地展開論旨」，往後更加以嚴格化作爲「以刻銘墓碑的心地來從事著作」，這使我長久不敢動筆，因此拖延好多歲月。終於不得不放棄遵行這項標語（破戒），自覺雖可能犯有錯誤，亦得冒昧爲之。然而絕不作虛僞的戒律，仍在堅守之。若能奉獻多於酬納，自得滿足。

本小論文是預定將今學年度（1977～78）在台灣大學哲學系所開課程的同一論題的講義草案加以整理（講義現在進行的半途中）所寫成的。「論理論」出版後至今已過了三年多，其間爲了準備續著「數理論」的寫作而一直專心致意於數學方面的學習，至今尚未得把握著手寫作，爲此正在苦悶當中，臨時想起首先寫成這篇小文，然後再來開始寫作「數理論」，由此冀求暫時的心安理得。本篇論文（計劃外的小著）預定將在短暫期間寫成，儘量作簡明的敍述。將主題分爲幾個論項，這些論項是相連貫的，因而其間在敍述上可能有相重覆之處。我祇是在想將本論文一方面當作哲學體系建立的計劃（設計藍圖），另方面當作使一般讀者容易瞭解我所從事的哲學研究內容的大體輪廓之引導書。本序文是在開始敍述本文之前所寫成的。其間多處涉及個人私事，寫後有些後悔，其動因是在坦率地表白研究生活的經歷，由此似可對於研究意圖的瞭解有所幫助。敬請諒解其本意並祈

多予鼎力協助，是所至盼。

曾霄容

〔哲學基礎論與哲學體系建構的關係圖表〕（由下而上）



上 卷 目 次

序言

第一章 哲學理念論（包括目的論）…… 1

Ⅰ 哲學發想的動因與其目的…… 1

(1)事理探究—(2)社會整序—(3)現世超脫

Ⅱ 學問性哲學與思想性哲學…… 2

(1)學問性哲學與思想性哲學的意義—(2)科學性乃至學問性的判定基準—(3)學問與思想的區別

Ⅲ 四種哲學的分別與其關係…… 6

㈠四種哲學的階位…… 6

(1)前科學的哲學（思想性）—(2)科學的哲學（學問性）—(3)後科學的哲學（學問性）—(4)超學問的哲學（思想性）

㈡科學與哲學…… 8

㈢思想、科學以及哲學的關係…… 10

Ⅳ 哲學的理念…… 12

㈠學問性哲學的理念…… 12

(1)科學的哲學之六項理念（堅・實・穩・健・厚・平）—(2)後科學的哲學之六項理念（廣・深・精・通・明・確）

㈡思想性哲學的理念…… 13

(1)前科學的哲學之八項理念（公・道・自・平・秩・進・博・厚）—(2)超學問的哲學之六項理念（高・超・純

・誠・達・叡）
V　四項哲學……14
㈠學問性哲學與思想性哲學……14
㈡實觀哲學與空觀哲學……15
㈢原本哲學與書本哲學……15
㈣永恒哲學與時代哲學……15
第二章　哲學基礎論……17
I　預備的考察……18
㈠基礎奠定與尋求根據……18
㈡根據的種別……19
(1)事實的根據—(2)理論的根據—(3)實踐的根據
㈢基礎奠定與根源探究以及原理定立……20
II　知識一般的基礎奠定……21
㈠基礎奠定的兩義……21
(1)基礎解明—(2)基礎賦與
㈡基礎奠定的諸立場……22
(1)第一種別：(i)生理學的基礎奠定—(ii)心理學的基礎奠定—(iii)社會學的基礎奠定—(iv)論理學的基礎奠定—(v)目的論的基礎奠定—(vi)的基礎奠定
(2)第二種別：(i)存在論的基礎奠定—(ii)知識論的基礎奠定—(iii)價值論的基礎奠定
III　學問性哲學的基礎奠定……25
㈠科學的哲學……25
㈡後科學的哲學……33
IV　思想性哲學的基礎奠定（成立背景）……36
㈠前科學的哲學……37
㈡超學問的哲學……48

第三章　哲學對象論（包括問題論）…… 63

Ⅰ　知識對象論概觀…… 63

㈠意識的特性與知識成立的三側面…… 63

㈡主觀與客觀之一般的意義…… 63

㈢對象之一般的意義…… 65

㈣認識的對象・內容・機能之主觀性與客觀性…… 65

Ⅱ　預備的提示…… 66

㈠哲學研究的對象…… 66

㈡哲學的對象論與對象論的哲學…… 67

Ⅲ　哲學的對象…… 68

㈠存在一般…… 69

(1)第一部類—(2)第二部類

㈡絕對無與相對無…… 70

(1)絕對無的五種別—(2)相對無的六種別

㈢附說第一…… 75

(1)存在・非存在（有・無）的擴延—(2)假想的存在

㈣附說第二…… 77

(1)哲學三大部門的對象—(2)三組哲學的對象

Ⅳ　問題一般論…… 81

㈠問題提出的第一類…… 81

(1)何者？—(2)如何？—(3)何故？

㈡問題提出的第二類…… 81

(1)存在定立的問題—(2)內容規定的問題—(3)關係定立的問題—(4)存在樣相的問題

㈢問題提出的第三類…… 83

(1)發生起源的問題—(2)生成發展的問題—(3)根本構造的問題—(4)法則定立的問題

(四) N. Hartmann 的問題學……84
(五)問題考究的程序……85
V 學問與思想的問題……86
(一)學問的問題……86
(二)思想的問題……87
Ⅵ 事實與本質的問題……94
(一)本體界與現象界的問題（包括實體問題）……95
(二)現有存在與斯有存在的問題（包括普遍論爭的問題）……99
(三)存在界與妥當界的問題（包括價值問題）……102
(四)現實存在中的事實與本質的問題……104
(五)超現實存在中的事實與本質的問題……106
(六)現實與理想的問題（包括意義問題）……109

第四章 哲學方法論……117

Ⅰ 預備的省察……117
Ⅱ 獲得知識的方法……120
(1)傳統主義・權威主義的方法—(2)直觀主義・神秘主義的方法—(3)理性主義・合理主義的方法—(4)經驗主義・實證主義的方法—(5)規約主義・擬制主義的方法—(6)實用主義・行動主義的方法
Ⅲ 學問研究的一般方法……125
(1)演繹論理—(2)歸納論理—(3)類比論理—(4)假說發想論理—(5)辨證論理—(6)推論與論證—(7)分析與綜合—(8)記述與說明—(9)解釋與定義—(10)理論與假說
Ⅳ 科學的方法……138
(1)實驗主義的方法—(2)假說演繹法—(3)構成主義的方法—(4)機能主義的方法—(5)行動主義的方法—(6)操作主義的方法—(7)還元主義的方法—(8)形態主義（形態心理學

）的方法—(9)全體性理論的方法—(10)場理論的方法—(11)精神分析學的方法—(12)構造主義的方法—(13)精神科學的方法—(14)歷史科學的方法—(15)文化科學的方法—(16)社會科學的方法—(17)公理論的方法—(18)科學方法論上的模型與模型理論

V 哲學的方法……193

(1) Sokrates 以前的辨證法—(2) Sokrates的問答法—(3) Platon 的辨證法—(4) Aristoteles 的 Organon —(5) Descartes 的懷疑論的方法—(6) Spinoza 的理性論的方法—(7) Leibniz 的結合法—(8) Kant 的先驗論的方法—(9) Hegel 的辨證法—(10) Marxism的辨證法—(11) Dilthey 的解釋學的方法—(12) Eucken 的精神論的方法—(13) Bergson 的生命哲學的方法—(14) Whitehead 的有機體哲學的方法—(15) Husserl 的現象學的方法—(16)實存哲學的方法—(17) N. Hartmann的問題學的方法—(18)解析哲學的方法—(19)根源探究的方法（根源法）—(20)總結與補遺

Ⅵ 哲學的思考模式（附說）……294

(1)思想圓圈的思考形態—(2)同一化或同一性原理的思考形態—(3)概念角錐體的思考形態—(4)超限體的思考形態—(5)連續體的思考形態—(6)直線前進的思考形態—(7)問題二律背反的思考形態—(8)複合圓圈的思考形態

第五章 哲學改造論（包括否定論）……311

I 哲學否定論能否成立？……311

Ⅱ 形上學否定論……318

㈠形上學的歷史的演進概觀……318

(1)原質（質料）形上學—(2)生成（轉變）形上學—(3)存在（純有）形上學—(4)數形（數理）形上學—(5)德性（

價值）形上學—(6)原子論形上學—(7)理型（理體）形上學—(8)形相形上學—(9)解脫（救濟）形上學—(10)流出（發出）形上學—(11)創造（攝理）形上學—(12)實體形上學—(13)自我意識形上學—(14)實踐理性形上學—(15)絕對者形上學—(16)信仰形上學—(17)意志形上學—(18)概念修整形上學—(19)精神形上學—(20)無意識者形上學—(21)價值論形上學—(22)生命形上學(23)(23)實存形上學—(24)問題形上學—(25)知識論形上學—(26)物質形上學—(27)能量形上學—(28)時空形上學—(29)事機形上學—(30)事件形上學

㈡否定形上學的諸問題……334

(1)形上學成立的諸問題—(2)否定形上學的諸問題

㈢否定形上學的諸立場……335

(1)懷疑論的立場—(2)不可知論的立場—(3)感覺論・經驗論・實證論的立場—(4)觀念論・現象論的立場—(5)生物學主義・心理學主義・社會學主義・歷史主義的立場—(6)實用主義的立場—(7)自然主義的立場—(8)科學主義・操作主義的立場—(9)相對主義的立場—(10)辨證法的唯物論的立場

㈣形上學否定論的總結……341

Ⅲ 知識論否定論……343

㈠知識論的歷史的演進概觀……343

(1)近代懷疑論—(2)近代自然科學的成立—(3)合理論的開端—(4)經驗論的開端—(5)合理論的發展—(6)經驗論的發展—(7)自Newton至Kant 的過渡階段—(8)批判論（先驗的觀念論）的成立—(9) Kant以後至絕對的觀念論—(10) Kant 知識論的心理主義解釋與反Hegel主義的諸立場—(11)實證哲學與總合哲學—(12)現代觀念論—(13)反觀念論・反唯心論的諸立場—(14)生命哲學—(15)現象學—(16)對

象論—⑰實用主義的知識論—⑱知識社會學—⑲實存主義哲學—⑳論理實證論乃至解析哲學
㈡否定知識論的諸立場……378
(1)知識論無用說—(2)知識論不可能說
Ⅳ 價值論否定論……380
㈠價值論概說……381
(1)先驗論理學的價值論—(2)形上學的價值論—(3)現象學的價值論—(4)存在論的價值論—(5)根本學的價值論—(6)心理學的價值論—(7)直觀主義的價值論—(8)自然主義的價值論—(9)實用主義的價值論—⑩情緒主義的價值論—⑪解析哲學的價值論—⑫實存主義的價值論
㈡否定價值論的諸立場……404
(1)虛無主義的立場—(2)科學主義的立場
Ⅴ 哲學否定論再檢討……410
㈠否定哲學的根本要件……412
㈡哲學的根本錯誤……416
(1)根本原理的定立方式—(2)體系構成的根本方式—(3)存在定立上的錯誤—(4)存在內容規定上的錯誤—(5)存在關係定立上的錯誤—(6)存在樣相認定上的錯誤—(7)同一化・混同化的錯誤—(8)人中心主義・神中心主義的世界觀
Ⅵ 哲學改造論……427
㈠形上學改造的根本方途……429
㈡哲學改造的根本方途……439
(1)思想性哲學的改造—(2)學問性哲學的建立

第一章　哲學理念論
（包括目的論）

I　哲學發想的動因與其目的

哲學發想的動因依照人類精神機能的三分法，可以舉出：

(1)事理探究；主要發自知性的要求（側重知性）。

(2)社會整序；主要發自意志的要求（側重意志）。

(3)現世超脫；主要發自情感的要求（側重情感）。

動因規定着目的，前者志向後者。動因與目的應相合致，其間存有對應關係。將如此關係坦率地表達於言說，則可視爲《眞實》，否則可能帶有《虛僞》。對應於三項動因，則可以舉出三項目的：

(1)探究眞理而以闡明宇宙眞相，即以獲得宇宙全般（包括虛無宇宙與實有宇宙）以及理法界的眞理認識爲其目的。

(2)經綸國家而以達成大同世界，即以締造全人類的無政而治、無爲而有爲的協同社會爲其目的。

(3)諦慧悟空而以成就寂靜涅槃，即以修得由於人性超昇而臻於慧覺圓通無碍的聖潔境界爲其目的。

大體上看來，西方哲學側重於(1)，中國哲學側重於(2)，印度哲學側重於(3)。希臘哲學一開端就在探究宇宙萬物所由發生的原質（構成原理）與原型（規制原理），這成爲質料形上學與形相形上學的對立原理（唯物論與唯心論的對立學說的原初形態），由此支配着後繼的西方哲學。中國哲學大都以倫理道德作爲社會整序、國家經綸的基本。至於印度哲學，宗教色彩特別濃厚，解脫現世的煩惱以求得寂靜清淨心境，乃是其顯著的特性，無住處涅槃即是無自性清淨心境，而以生死（娑婆）即涅槃，煩惱即菩提爲其極致。

學問性的哲學與思想性的哲學的辨別，大致亦可以上舉的三項動

因與目的作爲判定基準。學問性的哲學成立於(1)，由此滿足知性的要求；而思想性的哲學成立於(2)與(3)，由此滿足情意的要求。就人性諸特質而說，其中情意要求却勝過知性要求，這卽是過去哲學中思想性哲學佔有優位的主因。思想因素的過剩阻礙着學問性哲學的成立與發展。學問性哲學則應超脫思想因素的羈絆，而專以貫徹純粹知性的立場爲念。然而在兩種性質不同的哲學的峻別之下，如能以聖潔的心地一方面參與社會改革（濟度衆生），另方面從事學問研究，這則可視爲哲學者的理想形態。聖哲者而一身兼爲濟世者與學究者（三位一體），乃是難能可貴而極其圓滿崇高的完人。

Ⅱ　學問性哲學與思想性哲學

學問性哲學與思想性哲學的分別乃是哲學改造乃至哲學重建的根本前提。通常意義（廣義）的學問與思想雖可以作相混合或相重合的解釋（過去哲學大都作如是觀），然而嚴格意義（狹義）的學問概念與思想概念却應予以分別如下：

(1)學問——以科學爲判定基準，學問包括科學以及通過科學而且立於科學基礎之上的哲學。然而科學性以及學問性各別仍有程度上的差異（後述）。

(2)思想——以人生觀、世界觀以及社會意識形態（Ideologie）爲其主要內容，其中尙有通常意義的與高超意義的兩種思想的差別（後述）。

㈠學問的哲學與思想的哲學

爲要瞭解學問性哲學與思想性哲學的分別，首先須要說明學問的哲學與思想的哲學的各別意義。

學問的哲學具有如下的三種意義：

(1)關於學問的哲學——這是將學問作爲研究對象的哲學，這向來屬於知識論的研究領域（學問論）。

(2)基於學問的哲學——這是指謂成立於學問基礎之上的哲學，而

大致成立於科學基礎之上的哲學，因而可以稱爲「後科學的哲學」（後述）。

(3)帶有學問內容或性格的哲學。

所謂學問性哲學卽是包含(2)與(3)意義的哲學。

其次，思想的哲學又具有如下的三種意義：

(1)關於思想的哲學——這又是將思想作爲研究對象的哲學，這仍屬於知識論的研究領域（思想論）。

(2)基於思想的哲學——這又是指謂成立於思想基礎之上的哲學。

(3)帶有思想內容或性格的哲學。

所謂思想性哲學卽是包含(2)與(3)意義的哲學。

至於「科學的哲學」的意義，亦可以依照上述的方式予以類推的解釋。學問性哲學卽包括「科學的哲學」與「後科學的哲學」的兩種（後述）。

㈡科學性乃至學問性的判定基準

向來認爲科學的兩大特性是在論理性與實證性，論理性包攝合理性，而實證性連關於事實性，將這些特性作爲基本，以下擧出其所涉及的幾個要項，作爲科學性乃至學問性的判定基準。

(1)研究對象含有客觀的事實性。

(2)理論構成基於確實的事實根據（事據）。

(3)研究方法遵循有所規定的程序（參閱方法論中有關科學的方法）。

(4)構造分析的精密性。

(5)連繫法則乃至發展法則定立的妥當性（可信憑性）。精密科學的法則大都以數式尤其方程式表現之。

(6)概念以及命題的明確性。

(7)推論的合規則性（基於事據與理據）。

(8)理論的假說定立的合理性（基於論理的可能性與必然性）。卽基於論理的根據（理據）。

⑼理論組織（體系）的整合性。

⑽理論的假說預期實證的可能性（可檢證性乃至可確證性）。然而實證可能性仍有其界限。

上列幾項大致屬於科學性乃至基於科學性的學問性判定的要件，但實際上科學性尚有程度上的差異。大致看來，社會科學的科學性尚不及自然科學的科學性。社會科學中仍存有思想因素，因而可以說仍介於學問與思想的中間領域；這種情形在哲學中更爲顯著。至於論理學、數學乃至哲學的學問性，尚有待考究的餘地。我們可以預料，研究對象如限定於現實存在的範圍內，哲學的學問性則應基於科學性，但如超出其範圍時，哲學的學問性則仍可尋求其獨自的學問性。附帶地說，我們可以推舉數學當作學問性的典型，論理學猶不如數學思考的緻密性與體系組織的嚴整性。

㈡學問與思想的區別

關於學問與思想的差異，上述幾個論項中已有些論及，下面總括地列舉十二項目而予以簡略的說明。思想內容相當繁雜，難爲一概而論，下面所指的思想特別着重於社會意識形態（Ideologie）。

⑴動機：學問成立的動機是理論性的，事理探究屬於此類，其中包含驚異、好奇心、求知欲等。思想成立的動機是實踐性的，社會整序、現世解脫或者人性超昇屬於此類，其中包含人倫道德腐敗、社會紊亂、人生無常、煩惱、痛苦（苦海）等。

⑵目的：學問的目的在於尋求眞理，這是發現性的，其中包含事實解明以及本質究明。思想有兩種，進步性的與反動性的。進步性思想的目的在於開拓眞實，這是啓發性的，其中含有現實暴露、現狀改革以及理想追求。反動性思想的目的在於揑造虛僞，這是隱瞞性的，其中藏有隱蔽現實以維持非合理的社會現狀。

⑶態度：學究者的態度是純知性、認知性的，反之，思想家的態度是情意性、體驗性的。

⑷立場：學究者的立場是客觀的、傍觀的、超然的（超對立、超

黨派、超個性），反之，思想家的立場是主觀的、主體的、當事者的、對立的（黨派性、個性），其中黨派性所表現的進步性或者反動性特別顯著。

(5)對象：學問的對象遍及於現實存在乃至超現實存在的全般領域（參閱對象論）。思想的正當適用的對象領域應限定於人事界。

(6)問題：學問所處理的問題側重於事實（存在、實然），而思想側重於價值（當爲、應然）。

(7)方法：學問的方法遵循嚴格的程序，思想大都是任憑直觀而作自由自在的表達。

(8)手段：學問不注重手段，而思想特別講究手段，其中亦有專弄技巧。

(9)概念組織：學問即應於客觀事實而且具有嚴密的組織。思想隨應於情意要求而在組織上較爲疏鬆散慢。

(10)制約：學問是超越社會的利害關係，而思想却要受制於社會的利害關係。

(11)文化形態：學問形態是超個性、世界性的，而思想形態却帶有個人性、民族性等的色彩。

(12)發展形態：學問的發展形態是直線型、上昇型的，而思想的發展形態是循環型、拉鋸型的，且又常見有退步衰落現象。

(四)思想性的判定基準

要尋求思想性的判定基準是相當困難的，因爲思想成立的背景雖可窺見，但却缺如確定性的客觀的基礎。規定着思想的內容與性質的要件有兩大系列的因素，即人性諸特質（內在的因素）與歷史的社會的諸規定性（外在的因素），對於這些因素的分析又是相當爲難的。內在因素的解明主要的屬於心理學，尤其是深層心理學，外在因素的解明主要的屬於社會諸科學的研究領域。上述論項中所列舉的十二項思想特質聊亦可以替代判定思想性的基準。思想內容不僅有眞實性與虛僞性的分別，亦且有世俗性（通常思想）與超俗性（高超思想）的分別

，其間的差距相當鉅大。將通常思想中的虛僞因素予以摒棄而保存眞實因素，再將後者更提昇到高超思想，這卽是建立思想的理想目標（後述）。高超思想的超然性（如超越對立性、超脫社會的利害關係等項），這種思想性則可與學問性相並立而成爲思想與學間之統合的要件。最後舉出判別學問性與思想性的最簡明的基準如下：

(1)基於「事實根據」的發言屬於學問性。

(2)基於「利害關係」的發言屬於思想性（特別對於社會意識形態而說）。

Ⅲ　四種哲學的分別與其關係

上面我們已經將哲學分爲學問性哲學與思想性哲學的兩類，學問性哲學再分爲「科學的哲學」與「後科學的哲學」的兩種，思想性哲學又再分爲通常性思想（世俗思想）與高超性思想（超俗思想）的兩種。茲將這四種哲學列表如下：

- 學問性哲學
  - 科學的哲學
  - 後科學的哲學
- 思想性哲學
  - 前科學的哲學
  - 超學問的哲學

㈠四種哲學的階位

上記四種哲學應佔有的正當位置如下（自低位至高位）：

(1)前科學的哲學（思想性）

(2)科學的哲學（學問性）

(3)後科學的哲學（學問性）

(4)超學問的哲學（思想性）

下面列述這四種哲學的差異與連關：

(1)科學的哲學與後科學的哲學

所謂「科學的哲學」是多種意義的，大致含有如下的三種意義：①關於科學的哲學，這是將科學作爲研究對象的哲學，向來屬於

知識論中的「科學論」。②基於科學的哲學，這是將諸科學（包括自然科學與社會科學）的研究成果作爲基礎而建立的科學的綜合體系（實證哲學）。③帶有科學內容與性格的哲學（科學性哲學）。「後科學的哲學」即是指謂通過科學而在其基礎之上所建立的哲學，亦即是通過「科學的哲學」的考察之後所建立的更爲高層次的哲學。在知識階段上，哲學（本質究明的知識體系、眞理認識的理念體系）應通過科學（事實解明的知識體系、眞理認識的概念體系）之後始能成立，在研究對象以及研究方法上亦然（參閱對象論與方法論）。這兩種哲學同屬於學問性哲學，而在四種哲學中其間差距最小的可算是這兩種。

(2)前科學的哲學與超學問的哲學

這兩種哲學同屬於思想性哲學。前科學的哲學指謂尚未通過科學以前的哲學思想，過去所謂哲學就其內容與性格而說，大部份屬於這種哲學。其實，這種哲學是否值得稱爲哲學，尚存有疑義。嚴格意義的哲學應排除這種哲學，或者至少還得將其放置於哲學的本質領域之外。在知識階段上，前科學的哲學大致屬於表象階段，而超學問的哲學屬於叡智階段。叡智乃是超越學問知識的智慧。爲了分別的方便上，我們將前科學的哲學稱爲通常的思想（世俗思想、俗諦），而將超學問的哲學稱爲高超的思想（超俗思想、悟諦）。後者亦可能將前者的眞實因素加以精鍊而昇華到更高階段的所謂「人生哲理」的諦悟。

(3)前科學的哲學與科學的哲學

這兩種哲學即是思想性哲學與學問性哲學所由分別的起點。我們曾經提過，思想概念是以人生觀・世界觀乃至社會意識形態（Ideologie），而學問概念是以科學爲判定基準。尚且將科學作爲基準來分別出前科學與後科學的兩種哲學，科學的哲學即介於其間。前科學的哲學成立於通常意義的人生觀・世界觀之上，其中包含社會意識形態的因素。思想中的社會意識形態成爲社會科學的研究對象。

所謂「 Ideologie 論 」，除了知識論中的「思想論」之外，即是當今社會科學應予以解明與批判的重要課題。社會思想與社會科學相提携而對於社會改善有所貢獻時，當作社會思想的前科學的哲學亦有其積極的意義。哲學發想的第二動因（社會整序）與其目的（達成全人類的協同社會）可以說是屬於社會哲學思想的課題。社會合理化依存於人性純淨化，而人性純淨化關連於人性超昇，這一系列可以表示社會的俗世思想通達於人性的超俗思想這一條途徑。

(4)後科學的哲學與超學問的哲學

這兩種哲學即是哲學改造乃至哲學重建的兩大目標。後科學的哲學的主要課題是在發現客觀性的眞理，而超學問的哲學的主要課題是在啓發主體性的眞實。哲學發想的第一動因（事理探究）與其目的（獲得宇宙全般的眞理認識）屬於前者，第三動因（現世超脫或者人性超昇）與其目的（修得慧覺圓通無碍的純淨意境）屬於後者。前者側重於宇宙問題，而後者側重於人生問題的考究。前者如能體得後者的意境，而後者如能創發於前者的基礎之上，乃是最爲崇高的理想境界。次之，兩者間如能成立相並行、相輔相成的連關，則可以期望達成兩者的合理合情的統合。但須要特別注意兩者的峻別之後的統合，總不可作爲混合。理論上看來，後科學的哲學是通過科學的哲學而加以嚴密化的，同樣地超學問的哲學是通過前科學的哲學而加以純淨化的，其兩者間的差距應該是最大的，然而實際上却並不盡然。四種哲學中差距最大的可能是在前科學的哲學與後科學的哲學之間，這正可以表示思想與學問之間的顯著的差異。

㈡科學與哲學

學問包括科學與哲學在內。我們的既述「學問與思想的區別」的論項中所列舉的屬於學問方面的諸項目是共通於科學與哲學的諸性徵。然而相同性之中或之外尙有差異性。爲了說明的方便上，下面將哲學定立作諸種學問，由此提示哲學與科學的區別與其關連。

(1)全體學・普遍學：哲學的研究對象包羅宇宙人生的全般事象尙

有餘。在學問領域上，除了哲學本身的諸部門之外，尙可包攝科學的諸部門，由此成爲諸學問的綜合體系（綜合學）。科學尤其實質科學的研究對象限定於現實存在的各別領域，由此成立的科學卽是「分科」之學。哲學的主要特質是站在全體的立場而確立綜合統一的理論體系（普遍性・統一性）。如此，哲學成爲全體學而科學成爲分科學（部分學）。

(2)根本原理學：哲學是究極原理或者根源探究的學問。向來所謂形上學尤其本體論在名目上卽是屬於這種學問。傳統形上學有本體界與現象界的分別，而一般認爲科學的研究領域祇限定於現象界。科學如有根源探究的意圖，則可認爲其本身已超出其固有的研究範圍而轉變爲哲學。

(3)知識批判學：關於知識一般的分析、反省、批判，乃是哲學的一重要部門（知識論）。知識論特別對於三種知識（思想、科學、哲學）的研究，各別成立思想論、科學論、哲學論，就中哲學論可以說是一種「哲學之哲學」。科學論自當又是一種「科學之哲學」。這種哲學所考究的課題大致如下：①科學所預料的根本前提（如因果律、自然齊一律等），②科學所使用的根本概念（如物質、運動、空間、時間等），③科學研究的方法，④科學所構成的理論（如原子論、量子論、相對性論、進化論等）。科學如對於這些問題有所省察時，亦則可認爲其本身已深入於哲學。

(4)絕對自覺學：人類精神的一種特性是在自覺。自覺（意識之自己意識）可能作無限反覆（無限後退）而逼近於精神奧底。自覺存在（覺存）乃是人類存在的特性，所謂「覺存哲學」成立於此。自覺又可視爲宇宙通過人類精神的自己表現。覺存哲學的主要課題如下：

①精神主體的體驗機能之自己反省（自覺）、覺存闡明，用以追求究極的根底（精神主體之根源的自覺），②精神主體的體驗內容之對象的志向（對象的歸屬——主客疎通），③人類在宇宙中所佔有的位置之自覺，④主客統一原理的探究，用以確立最高次的自覺體

系。科學缺少如此深邃的自覺，如有亦則已深入於哲學。

(5)世界觀學・人生觀學：通常所謂的世界觀大都是人生觀的擴延形態。世界觀・人生觀尙仍屬於思想的領域。將世界觀・人生觀作爲研究對象的學問，則可成立世界觀學・人生觀學。科學亦可能提供各種「世界像」，將這些作爲基礎所構成的「世界理說」亦可視爲類似於世界觀學。將世界觀予以擴延時，可能成立如下一系列：(1)原始的宇宙觀，②哲學的宇宙觀，③科學的宇宙觀（宇宙像），④科學的宇宙論，⑤哲學的宇宙論，其中以科學的宇宙像爲基準，由此將前兩者歸屬於思想領域，而將後兩者歸屬於學問領域（參閱拙著「宇宙論」）。

(6)本質學：哲學成爲本質究明的知識體系（本質學），而科學成爲事實解明的知識體系（事實學）。限定於現實存在的範圍內，本質究明應根據於事實解明始得穩固其基礎，這是科學與哲學的分別與連關之最主要的標徵。

(7)嚴密學：哲學要求成爲嚴密學（當作嚴密學的哲學）。如將學問定義作眞理認識的理論體系，由此則可將哲學規定作眞理認識的理念體系，而將科學規定作眞理認識的概念體系。理論體系的構成須要方法論的考察。哲學與科學的研究方法亦有異同之處（後述），在這方面前者還得通過後者更爲妥當。並且在學問的嚴密性之上，我們還得推舉數學作爲典型。

上述諸種哲學中，大體上我們可以將其(1)與(2)編入於存在論，(3)與(4)編入於知識論，(5)編入於價值論，而(6)與(7)是共通於存在論、知識論、價值論的三大部門。

㈢思想、科學以及哲學的關係

㈠分析的見地

(1)思想與學問的區別：既述「學問與思想的區別」參閱。

(2)科學與哲學的區別：既述「科學與哲學」參閱。

㈡綜合的見地

(A)理論形態

(1)階層關係：思想、科學以及哲學構成階層關係，其中思想成爲基層，科學成爲中層，而哲學成爲上層。

(2)階位關係：如將哲學分別出思想性哲學與學問性哲學時，則可成立四種哲學的階位關係，其中前科學的哲學（思想性）爲第一階位，科學的哲學（學問性）爲第二階位，後科學的哲學（學問性）爲第三階位，而超學問的哲學（思想性）爲第四階位。

(3)並存關係：思想性哲學與學問性哲學這兩系統之間成立着並存關係。

(4)依存關係：就學問性哲學這一系統而說，後科學的哲學依存於科學的哲學。就思想性哲學這一系統而說，限定於眞實性的條件之下，超學問的哲學依存於前科學的哲學。尙且，科學的哲學對於後科學的哲學提供資料而成爲其實質的基礎，而後者對於前者賦予其理論形成的規制原理。

(5)相輔關係：學問性哲學與思想性哲學的兩系統中，後科學的哲學與超學問的哲學之間可能成立相輔相成乃至互相促進的關係（理想形態）。

(B)現實形態

(1)階層關係：與理論形態相同。

(2)依存關係：哲學依存於科學，而科學依存於思想（在某種範圍內）。

(3)相輔關係：科學與哲學之間存有互相促進的關係（在特定範圍內）。

(4)排拒關係：科學與思想之間常要發生互相排拒的關係（對立關係、矛盾關係）。

(5)包攝關係：哲學包攝着思想與科學。思想、科學、哲學三者結成交錯、混淆、融合的關係。

(6)轉變關係：思想、科學、哲學之間又存有互相轉化轉移的關係。

Ⅳ　哲學的理念

哲學研究應有理想的目標，尤其建立哲學體系更加爲然。我們在本章的劈頭所揭示的哲學的三項目的，其各別均極爲難以達成，何況於其總合。其理想的目的亦可以當作哲學的理念要求。下面再就學問性哲學與思想性哲學的分別，舉出其各自的理念要求。

㈠學問性哲學的理念

學問性哲學的理念關連於哲學的第一項目的（「探究眞理而以闡明宇宙眞相，卽以獲得宇宙全般以及理法界的眞理認識爲其目的」）。學問性哲學中，本格意義的哲學是在後科學的哲學，這卽是建立學問性哲學的目標。後科學的哲學指謂通過科學的哲學之後的，因而後者成爲前者所由成立的基礎。

⑴科學的哲學之六項理念

我們曾經提示過，所謂「科學的哲學」是多種意義的，現在特別將其解釋作諸科學（包括自然科學與社會科學）的綜合體系，而將這種意義的科學的哲學當作後科學的哲學之成立基礎。科學對於哲學的基礎奠定上，可以舉出如下的六項理念：①堅固、②實質、③穩定、④健全、⑤厚重、⑥平整。將這些要件予以簡便化，略稱爲《堅・實・穩・健・厚・平》。滿足由於科學所提出的這些要件，哲學始能獲得較爲完備的基礎，亦則由此始值得稱爲學問性的哲學。六項要件中，應以科學所提供的實質內容爲主要，其餘的諸要件可視爲依存於這一要件。對於哲學的基礎奠定而說，由於科學立場所提出的這六項要件亦可稱爲《外在的要件》。

⑵後科學的哲學之六項理念

對於後科學的哲學，我們可以舉出如下的六項理念：①廣博、②深邃（深奧）、③精密（嚴密）、④通達、⑤明瞭（明晰判明）、⑥確實，這些要件又可簡稱爲《廣・深・精・通・明・確》。尙且，這六項要件卽是後科學的哲學本身應具備的《內在的要件》。我們曾

經提示過，哲學應成爲諸種學問。六項理念與哲學的諸部門之間存有緊密的關連。全體學（普遍學）與世界觀學表示《廣博》，根本原理學（根源探究學）與絕對自覺學表示《深邃》，本質學與嚴密學表示《精密》，全體學與根本原理學的連合表示《通達》，知識批判學與嚴密學表示《明瞭》與《確實》。上舉六項要件中特別須要重視《確實》這一要件，因爲哲學知識如缺乏事實與理論的確實根據，其餘的諸要件則要成爲無甚效用的。知識論的主要課題是在追求知識的確實性。歷來的哲學中大多不堪耐於知識論的檢討。

㈡思想性哲學的理念

思想性哲學的理念關連於哲學的第二項目的（「社會整序而以達成大同世界，即以締造全人類的無政而治、無爲而有爲的協同社會爲其目的」）與第三項目的（「諦慧悟空而以成就寂靜涅槃，即以修得由於人性超昇而臻於慧覺圓通無碍的聖潔境界爲其目的」。思想性哲學中，本格意義的哲學是在超學問的哲學（高超的思想），這即是建立思想性哲學的理想目標。對之，前科學的哲學（通常的思想）可視爲達成這種目標的預先的初步階段。尙且，將第二項目的歸屬於前科學的哲學，而將第三項目的歸屬於超學問的哲學。

⑴前科學的哲學之八項理念

前科學的哲學（通常的思想尤其社會思想）的八項理念如下：①公正、②道義（正義）、③自由（自律、自制）、④平等（平衡、平和）、⑤秩序（和諧、安適）、⑥進步（進取、精進）、⑦博愛、⑧厚生，而將這些要件簡稱爲《公・道・自・平・秩・進・博・厚》。社會思想（社會意識形態）如能具備這八項要件，亦則可以勉强編入於哲學思想之中。這些要件亦可以當作判定思想的眞實性的基準。社會思想史顯示，自由理念與平等理念這兩者極其難以調整的，其對立的統合簡直是人類社會應予以解決的一大課題。社會合理化依存於人性純淨化，這似乎還得仰賴於高超思想的輔導。附帶地說，自由、平等以及博愛乃是法國大革命所標榜的三大理念。繼而 Comte在其

社會學中，將秩序當作靜態社會學的理念，而將進步當作動態社會學的理念，並且謀求其兩者的統合。再者，具備着上述諸要件的眞實性的社會思想，一方面由於轉化可能連結到社會科學（社會思想與社會科學的統合），另方面由於提昇可能連接到高超思想（世俗思想與超俗思想的統合）。

⑵超學問的哲學之六項理念

超學問的哲學（高超的思想）的六項理念如下：①高貴（高遠、崇高）、②超然（超昇、超脫）、③純淨（純逸、純樸、純情）、④誠實（誠意、精誠）、⑤達觀（達成永恒的眞如觀或實相觀）、⑹叡智（叡慧），而將這些要件簡稱爲《高・超・純・誠・達・叡》。就人格而說，具備乃至達成這些要件的人格可以稱爲聖哲者，這乃是精神修養、人格造就的極致。佛教上所謂涅槃境界可以解釋作聖哲者所修得的高崇清明的心境。就哲學而說，由於聖哲者所體得與啓發的高超思想如仍稱爲哲學，則可稱爲「意境哲學」，這是屬於超越通常意義的知識（包括學問）的智慧領域，所謂「人生哲理」即應屬於此類。超學問的哲學乃是建立思想性哲學的理想目標。這種思想性的哲學與另一種學問性的哲學（後科學的哲學）在心態上却有相類似之處（如超然、純逸、達觀等），由此似可謀求兩種哲學的統合。聖哲者如有學問的背景藉以觀照人生，學究者如有聖潔的心境用以從事研究工作，各自則可期望所得益彰。

V　四組哲學

我們在上面所提示的學問性哲學與思想性哲學算是第一組哲學。第二組哲學是指謂實觀哲學與空觀哲學。第三組哲學指謂原本哲學與書本哲學。第四組哲學指謂永恒哲學與時代哲學。下面祇是簡略指出其主要的意義與徵性。

㈠學問性哲學與思想性哲學

這一組是依照哲學的性質所分別的。

(1)學問性哲學：以科學爲基盤而更加以發展的哲學（科學的哲學⇨後科學的哲學）。

(2)思想性哲學：以人生觀・世界觀爲基盤而更加以提昇的哲學（前科學的哲學⇨超學問的哲學）。

㈡實觀哲學與空觀哲學

這一組是依照哲學的研究對象所分別的。

(1)實觀哲學：其研究對象側重於實有宇宙尤其現實存在。

(2)空觀哲學：其研究對象側重於虛無宇宙或者超現實存在。

哲學不僅研究「有」（存在），還要研究「無」（非存在）。然而同一對象亦有須要從「有」與「無」的兩側面加以考究的。尙且，「有」與「無」各別又有許多種別（參閱哲學對象論）。

㈢原本哲學與書本哲學

這一組是依照哲學研究的態度所分別的。

(1)原本哲學：以自己的思考能力親自考究原本事物的哲學，即將客觀所與的原本事物作爲研究對象的哲學。

(2)書本哲學：將哲學書籍作爲研究對象的哲學。

哲學（Philosophie）的本義是在哲學思考或哲學思索(Philosophieren）這種哲學探究的精神。即是依靠自己的眞理探究的欲求，從原本對象中發現問題而尋求其究極的解明，乃是哲學的根本精神。喪失了這種根本精神，祇管專念於從歷史所與的哲學書籍中集積知識乃至對於哲學書籍作文獻的或者語言分析的討究，認爲這就盡了哲學研究的能事。這種書本哲學被稱爲 Philosophiologie（哲學書本之哲學），其中帶有輕蔑的意義。本來意義的哲學應以原本哲學爲基本，書本哲學（包括哲學書籍）祇可當作參考資料，用以避免原本思考的獨斷。但對於書本哲學總得抱持着懷疑乃至批判的態度。當今哲學研究者大都喪失了哲學固有的研究領域，而耽溺於哲學文獻上的討究，這是可悲嘆的儼然事實。

㈣永恒哲學與時代哲學

這一組是依照哲學研究的立場、對象以及性質所分別的。

(1)永恒哲學：從永恒的觀點來考究宇宙全般事象的必然的連關與其發展法則，而以建立普遍妥當的眞理認識的理念體系爲目標。

(2)時代哲學：從各時代特殊情況中選擇出特殊的研究主題，所謂時代的流行哲學屬於此類。

上舉的學問性哲學應具有永恒哲學的性質。永恒哲學的研究對象包攝實觀哲學與空觀哲學的研究對象在內，這自當又是原本哲學的研究對象。時代的特殊哲學中如含有可以採納的眞理價值時，亦可以包攝於普遍哲學之內，而將其安置於各自應有的正當位置。尙且，時代哲學通常帶有思想性質的。

第二章　哲學基礎論

歷來的哲學就各個哲學家所建立的學說或理論而說，大致有如下的情形：(1)其中鮮有具備體系性。(2)有則，其所建立的哲學體系亦尚不完整。(3)其所由建立的基礎還算薄弱。例如，Hegel 哲學可以說是在唯心論系統的形上學上達到了登峰造極的境地，其哲學體系乍看起來顯示着相當華麗宏偉的壯觀，然而隨其死後不久就逐漸告崩潰。何以致此？其根本理由是在缺乏鞏固的基礎。坦率地說，其哲學體系所提示的根本原理（如絕對精神、絕對理性、絕對理念之類）缺乏可以信憑的根據。如此缺乏鞏固基礎的哲學體系像是一座空中樓閣，美麗而無實。自從十九世紀中葉以來，隨着科學的長足發展與科學知識的普及，哲學的威望漸告失墜。凡是經過了科學洗鍊的人士，則難以接受空洞無實的哲學思想。向來哲學研究的固有領域，逐次被科學所奪去或淘汰，剩餘的祇存有知識論或價值論，這又在動搖不定的狀態中（哲學的危機）。甚至有人主張，哲學的研究領域祇存有論理學而已。其中形式論理學在本世紀又有由科學來替代哲學的傾向（如當今的記號論理學）。哲學如仍要謀求存續，似乎祇得採取科學主義的哲學這一途徑，由此論理實證論應運而生。

論理實證論這個名稱所含義的論理性與實證性正可以表示科學應具備的兩大徵性。其中，論理性是共通於凡有學問（包括科學與哲學）的共有徵性。然而對於實證性却要區別出，科學研究上的實證態度與哲學（知識論）上的實證論所指謂的實證意義。知識論上的實證論乃是屬於主觀的觀念論，這是一種錯誤的學說。論理實證論如不能脫離這種意義的實證論，亦則不能成爲確實健全的學說。其實，知識論上的實證論大都由於科學家所提倡或支持的，論理實證論亦然。論理實證論成立當初就懷有「統一科學」的意圖，這又可視爲一種「科學

綜合體系」的建立意圖。其「統一科學」的建立依據或側重於「科學的語言體系」的構想，即將諸種科學的語言究竟還元於物理學的語言，這可稱爲物理學主義的科學體系的統一理論。論理實證論在這方面至今似乎尚無可觀的成就。此外，論理實證論尚有幾項極端的主張，其後逐次將這些予以緩和或修正而發展成爲解析哲學或者合流於解析哲學。當今解析哲學仍在專念於語言的論理分析，而又似仍抱持着除了語言分析之外，哲學已無其獨自的研究領域這樣的見解。若眞正如此，哲學體系的建立則成爲不可能或無意義的。解析哲學對於傳統哲學尤其形上學的看法，其中有些見解我們亦應予以同意。然而問題的關鍵却是在於：(1)將哲學降落到科學（科學主義的哲學），抑或(2)將科學提昇到哲學（即在科學的基礎上建立更爲高次的哲學），這兩條途徑的選擇。就學問性哲學而說，似乎別無他途可循。解析哲學如仍要固持第一途徑，其結果可能變成爲解消哲學，因爲祇留存哲學的名目而却已喪失了哲學獨有的實質。解析哲學現正在發展過程中，我們仍可寄望往後能夠從第一途徑漸次進入於第二途徑。

I　預備的考察

哲學體系應建立於鞏固的基礎之上，對其基礎奠定的考究即是哲學基礎論的課題。我們在哲學理念論中提示了哲學的理想目標，隨之將要提起哲學基礎論作爲哲學體系建立的預備工作。

㈠基礎奠定與尋求根據

我們首先提問：「某種學說或理論是否具有根據？」提出這樣問題來對待凡有學說或理論時，許多學說或理論恐怕要發生動搖。不僅哲學理論如此，其他的諸種理論亦然。我們須要堅持着批判的態度，各種學說或理論如無相當的根據，則不輕率地予以容納（容納的要件）。理論在理想上要求具備必要而且充足的根據（充足的要件），至少限度亦要具有相當可憑的根據。理論所由成立的根據，稱爲理據或理由。Leibniz 曾經提出了充足理由律（充足理由之原理），認爲如

無充足的理由，任何事物均不能生成，任何認識亦不能成爲眞理。這個原理一方面連關於思考，另方面又連關於存在。Leibniz 將充足理由律與矛盾律當作論理學的兩大原理，由此分別出兩種眞理，即依據矛盾律的眞理稱爲推理的眞理（理性的眞理）或必然的眞理，而依據充足理由律的眞理稱爲事實的眞理或偶然的眞理。後來 Schopenhauer 再將充足理由律分爲如下四種：(1)生成的充足理由律、(2)認識的充足理由律、(3)存在的充足理由律、(4)行爲的充足理由律。上記理由律所指謂的「理由」可以解釋作與「根據」屬於同義，其中包含「原因」在內。其實，「理由」與「原因」應有所分別（後述）。對於理論尋求其所由成立的根據，即是理論的基礎奠定上所應考察的要件。

㈡根據的種別

根據大致可以分爲如下三種：(1)事實的根據、(2)理論的根據、(3)實踐的根據，下面予以簡略的說明。

(1)事實的根據

這是追求事物所由生成的原因，而成立於存在的生成關係（因果關係）之上。因果律要求，凡有事物必定有其所由生起的原因，如此原因則可當作事物所據以生成的根據。即在因果關係這一系列中，原因當作事物生成的根據，而結果當作其所產生的成果。論理實證論提出所謂「檢證的原則」，認爲有意義的命題究竟要還元於 Protokoll命題（依據觀察的原初命題）。傳統形上學的命題大都不能還元於 Protokoll 命題，因而成爲無意義的，由此否定形上學。這即可表示傳統形上學缺如事實的根據。事實的根據略稱爲事據或實據。實證可以解釋作具有實據的證明（事實的證據）。

(2)理論的根據

這是追求理論所由成立的理由，而成立於知識的論理關係之上。在論理的推理關係上，前提稱爲理由或論據，歸結稱爲斷案或論結。理由（論據）與斷案（論結）之間具有必然的連結關係。理論的根據略稱爲理據或論據。論證或確證可以解釋作具有論據的證明（理

論的證據）。在某種限定的範圍內，理論的根據究竟還要歸屬或依存於事實的根據（如有關現實事物的推論）。論理實證論最初所提出的「檢證的原則」往後予以緩和而修正作「確證的原則」。

(3)實踐的根據

這是追求行動所由發動的動因或目的，而成立於行動的目的關係（動因・手段・目的）之上。動因與目的應成爲相對應，然却未必相合致。行動的根據又可分爲現實（事實）的根據與理想（理論）的根據。現實的根據指示動因，而將動因當作行動的原因。理想的根據指示目的，而將目的當作行動的理由。在現實與理想成爲不相合致的情況之下，動因與目的亦則成爲不相合致。因果關係與推理關係的兩系列未必成爲相並行的，有時成爲相反的，這尤其在行動的目的關係這一系列上更爲顯明，即將行動的結果作爲理由來推及行動的原因作爲推論的歸結。上述三種系列間的關係問題（包括分別與連關）應作更加深入的考究。歷來的哲學上常見原因與理由的混同，由此引起種種理論的錯誤。關於實踐行動的根據，我們還要提出①動因（動機）發動的根據何在？，②目的（理想）訂立的根據何在？這種連關於思想成立背景的問題（後述）。實踐的根據問題連關於思想的根據問題，而後者又連關於思想的基礎奠定問題。我們可以預料，這是難以解明的困難問題。

㈢ 基礎奠定與根源探究以及原理訂立

哲學通稱爲根源探究或者根本原理探究的學問。哲學通常將宇宙萬物所由發生的根源定立作爲根本原理。如此宇宙萬物生成的究極根源（根本原理）通常稱爲本體或實體，這是屬於實在原理。唯心論將如此實在原理認定爲精神性質尤其神，而唯物論却將其認定爲物質性質的。除了形上學的實在原理之外，知識論還要訂立認識原理（觀念原理），這是知識一般所由成立的基礎或者根據。認識原理又分爲形式原理與實質原理，合理論（包括先驗論）側重於前者，而經驗論（包括實證論）側重於後者。從另外觀點看來，原理又有理論的原理（

上記認識原理）與實踐的原理（規範原理）之分別。一般地說，哲學通常定立某種原理，由此構成哲學理論乃至建立哲學體系。然而其所訂立的原理，就其內容與性質而說，却是雜多種類的，其中大都缺如可以信憑的根據。根本原理的訂立依繫於根源探究所採取的方法是否眞確，其實認眞的根源探究工作却是難以做到的。總之，如要建立哲學體系，則應從其基礎奠定開始着手。連關於基礎奠定，我們在上面附帶地提出了尋求根據（根據指定）、根源探究、原理訂立這幾項問題作爲預備考察的要件。

Ⅱ　知識一般的基礎奠定

知識的種類繁多，大致分爲(1)感性知、(2)常識知、(3)思想知、(4)科學知、(5)哲學知。這些知識的分法大體上是依據認識機能與認識對象的分別。認識機能與認識對象各別具有階層構造，由於這兩者所規定的知識內容自當亦具有階層構造。原則上看來，各種階層構造中屬於低層階段的可以當作高層階段的成立基礎。

㈠基礎奠定的兩義

基礎奠定首先分爲兩種，卽基礎解明與基礎賦與。

(1)基礎解明

這是尋求知識所據以成立的事實的根據（事據、實據），而屬於事實問題（quaestio facti）。卽是將某種知識的事實上的成立根據當作其所由成立的基礎，其中包含知識所以可能成立的諸條件、諸制約的解明在內。這種基礎解明問題關連於知識起源問題。

(2)基礎賦與

這是追求知識所以可能要求眞理性的理論的根據（理據、論據），而屬於權利問題（quaestio juris），其所謂權利是指謂要求眞理性的權能。其中包含由於認識者對於眞理性的要求所賦與的諸前提、諸原則在內。這種基礎賦與問題關連於知識妥當性（包括眞理性）問題。

基礎眞定尙有內在的立場與外在的立場之分別。就哲學的基礎眞定而說，從哲學本身的立場予以考究的，卽屬於內在的基礎眞定（哲學的哲學基礎論），從科學的立場予以考究的，卽屬於外在的基礎眞定（科學的哲學基礎論）。知識一般的基礎眞定尙有其他的諸立場。

㈡基礎眞定的諸立場

(A)第一種別

(1)生理學的基礎眞定

從生理學的立場可能考究知識的發生起源問題。原來，知識是成立於意識之內，而意識機能（心理機能）成立於生理機能的基礎之上。知識起源問題歸屬於意識起源問題。知識的基礎眞定應深入到這種起源問題的考究。

(2)心理學的基礎眞定

從心理學的立場可能考察認識機能的生成發展的各種情形。意識機能包含認知、情感、意志的三側面，而各別均具有階層構造，對其分析與連關等項的考察還得仰賴於心理學的研究。各種知識內容的特性，尤其思想知與學問知的分別亦可以尋求其所以然的心理學的根據。

(3)社會學的基礎眞定

社會學的立場最適合於知識之歷史的發展的各種情形的說明，這卽是知識社會學的主要課題。知識具有「社會的拘束性」，這是意謂着知識受制於社會的諸規定。這尤其在思想知最爲顯明，這種思想知通常稱爲社會的意識形態（Ideologie）。社會學的創立者Comte所提出的知識或思想發展的三階段說（(1)神學、(2)形上學、(3)實證學）亦可視爲出自社會學立場的立說。社會學對於知識的基礎眞定的重點是在解明知識的成立以及發展的社會的諸條件。

(4)論理學的基礎眞定

論理學立場的基礎眞定側重於知識的普遍妥當性與必然性所應具備的論理的諸條件的考究。Kant 的先驗論（考究經驗的認識所

由成立的先天的諸條件作爲其主題）系統的知識論大都佔在論理主義的立場，而將科學知識的基礎貪定（科學基礎論）作爲其主要課題。就中，H. Cohen 在其「純粹認識的論理學」中，想要從純粹思考中演繹（產生）出一切知識以及實在全般，這可視爲論理主義的觀念論的極致。當今的解析哲學專念於語言（包括知識）的論理分析，這又可視爲一種論理主義的學說。在知識的基礎貪定上，論理主義與心理主義成爲兩極端的立場。

(5)目的論的基礎貪定

知識論上的目的論可以將功利主義或者實用主義（效驗主義）之類作爲代表。這種立場大都將知識當作遂行或達成實際生活上的各種目的之手段看待。對於知識的評價基準通常放在實際生活上的效果或功效，即對於生活維持乃至提高具有效果的知識或觀念認爲便是眞實的（實用主義的眞理觀）。至於知識或思想的發生動因，實用主義認爲是在實際生活上的困難問題的解決（課題的解決）。大體上看來，重視實踐而輕視理論，認爲後者應奉仕於前者，亦應建立於前者的基礎之上。其實，這種立場的看法特別對於思想知却具有實際上的效用。

(6)形上學的基礎貪定

唯心論系統的形上學大都帶有神學的色彩，或者將形上學本身建立於神學的基礎之上（神學的變態）。神學家認爲眞理認識是由於神所啓示或所賦與的（眞理照明說）。又，認爲知識（學問）應奉仕於信仰，或建立於信仰的基礎之上。唯物論系統的唯物史觀將社會意識形態（ Ideologie ）認爲是由於經濟機構（下部構造）而規定的上部構造，其中包括學問在內。其實，其所謂社會意識形態是屬於思想而應峻別於學問。唯物史觀又認爲，理論應奉仕於社會實踐而强調理論與實踐的統一，尙且將實踐當作理論眞確性的判定基準。如此，神學性質的唯心論重視宗教信仰，而唯物史觀重視社會實踐，各自所志向的目標雖不相同，然其心態却有一脈相通之處。無論將知識建立

於宗教信仰抑或社會實踐的基礎之上，我們可以將這種知識一概地歸屬於思想領域。再者，宗教信仰又是發自實踐的動因，由此可以窺見傳統形上學尤其神學性質的唯心論的成立根源。

上述基礎奠定的六種立場，大體上(1)、(2)、(3)屬於基礎解明，而(4)、(5)、(6)屬於基礎賦與。我們再將這些立場配置於下面的三種立場。

(B)第二種別

(1)存在論的基礎奠定

知識本身屬於觀念的存在，而觀念的存在成立於實在的存在之基礎上。這是依據現實存在的四大階層（(1)物質、(2)生命、(3)意識、(4)精神）的根本構造而說的，其中低層存在成爲高層存在的成立基礎。自然科學以及社會科學的成立序位亦是依據現實存在的階層構造。存在論立場的基礎奠定側重於基礎解明，因而可以包括上記第一種別的(1)、(2)、(3)的立場在內。

(2)知識論的基礎奠定

知識論的考究領域包括知識機能、知識內容、知識對象的三側面在內。知識對象涉及存在的全般領域。凡有知識以及凡有存在均可成爲知識論的考究領域，連存在論以及價值論亦不能作例外，因爲凡有理論均屬於知識範圍之故。存在論與知識論之間又成立着互相依存的關係。知識論立場的基礎奠定包括基礎解明與基礎賦與的兩者，因而亦可以包括上記第一種別的各種立場在內。學問知（理論知）與思想知（實踐知）的基礎奠定均屬於知識論的考究領域。

(3)價值論的基礎奠定

價值與知識均屬於特殊的存在，亦均成立於存在關係之上的。價值本來是由於認識主體（主觀）對於認識內容與認識對象（客觀）的意義賦與而成立的。因而價值論立場的基礎奠定特別側重於基礎賦與，其中包含意義賦與（價值賦與）在內。上記第一種別的(5)、(6)的立場則可歸屬於這種基礎賦與，這種立場的基礎奠定特別對於思想

知（實踐知）具有效用。

Ⅲ　學問性哲學的基礎奠定

我們在前章已提示過，哲學分爲學問性哲學與思想性哲學的兩種，學問性哲學再分爲科學的哲學與後科學的哲學，而思想性哲學又再分爲前科學的哲學與超學問的哲學。廣義的哲學包括這四種，狹義（嚴格意義）的哲學却要限定作後科學的哲學（學問性系統）與超學問的哲學（思想性系統）的兩種，更加嚴格意義的哲學還要限定作後科學的哲學這一種（祇保存學問性的場合）。學問與思想的內容與性質有顯明的差異（前章已有所指摘）。歷來的哲學大都將學問與思想作爲混同，由此生起諸多的弊端與錯誤。如仍要將思想保存於哲學中，祇得將哲學作上述意義的分別。學問包括科學與哲學在內，而將科學作爲學問性的判定基準。尙且，上述四種哲學的分別亦是將科學作爲基準的。我們首先提示，學問性哲學的基礎奠定的要旨乃至程序如下：(1)有關現實存在的範圍內，將科學作爲基礎，(2)將存在論作爲基本，尙且通過知識論的檢討，(3)究竟根據哲學研究對象的生成程序（參閱哲學對象論）。關於科學的哲學，首先作科學立場的基礎奠定的考察（科學的哲學基礎論）。關於後科學的哲學，然後作哲學立場的基礎奠定的考察（哲學的哲學基礎論）。科學對於哲學還算是外在的，因而從科學立場的基礎奠定屬於外在的考察。從哲學本身立場的基礎奠定則屬於內在的考察。下面將要依照上述的程序來予以概說。

㈠科學的哲學

在古代希臘哲學，哲學的原語 Philosophia（ philos 與 sophia 的合成語）的原義是指謂着「愛知」（熱愛知識・希求知識）。如此意義的哲學大致相當於學問，其中科學與哲學當初尙未有明確的分別。尙且，哲學中又包括思想在內。如此，廣義的哲學則包括學問（科學與哲學）以及思想在內。到了 Platon，則將知識分爲四種：(1)感性知（ aisthesis ）、(2)憶想知（ doxa ）、(3)悟性知（ dianoia ）、(4)理

性知（ episteme ），這是相當可觀的優秀的分法。我們似乎可以將憶想知解釋作常識知乃至思想知，將悟性知解釋作科學知，而將理性知解釋作哲學知。當作理性知的哲學主要的是指謂關於 Idea 的理論。Platon 認爲 Idea（理體・本體）是永遠不變不動的眞實在，運動變化着的自然界（現象界）的個物不過是理體這種眞實在的影像或模像而已。他尙且認爲關於 Idea 的理論（本體論）祇能成爲眞正的學問（哲學），屬於現象界的個物不能成爲學問的對象。如此看來，關於自然界的科學亦則不能成爲學問，這是過於嚴格的限制。繼而，Aristoteles 將學問分爲理論的、實踐的、制作的三部門，其中理論的學問，除開當作學問研究的機關（方法）的論理學之外，再分爲第一哲學（神學、存在論）、自然學（天體論、生滅論、靈魂論、動物誌等）、數學的三部門。第一哲學是將當作純粹形相的神以及存在自體作研究對象，這後來稱爲形上學。自然學是將自然界的個物作研究對象，這對於第一哲學則可稱爲第二哲學。自然學大致相當於科學。形上學（Metaphysika ）的名稱含有自然學（ Physika ）之後的意義，如此意義的形上學則可視爲「後科學的哲學」。嚴格意義的哲學應指謂這種形上學（第一哲學），然而廣義的哲學却包括其他各種學問以及思想（如實踐知乃至制作知之類）在內。

學問是將由於認知活動所獲得的多數的個別知識予以組織化、系統化而成立的知識體系。由於一定程序的研究方法所得到的個別知識被結合於必然的連關之內而形成一個全體的組織體時，這種組織體稱爲體系。如此，知識具備着體系性時，大凡可以通稱爲學問。這種意義的學問不僅指謂科學，亦且包括哲學在內。科學與哲學兩者在各自的研究對象與方法上雖有差異之處，但均志向於體系的構成却是相同的。學問的研究方法一般地指謂研究對象之體系的處理程序。科學的知識在方法上側重於事實解明（包括記述與說明），因而科學可以定義作「事實解明的知識體系」。對之，哲學的知識側重於本質究明，由此可以將哲學定義作「本質究明的知識體系」。包括科學與哲學在

內的學問則可作如下的定義：學問是將由於事實解明以及本質究明所得的個別知識予以組織而成爲有系統的知識體系。在現實存在的範圍內，本質究明須要通過事實解明，即後者成爲前者的成立基礎，這則可表示學問性哲學應建立於科學基礎之上。附帶地說，通常所謂的學問大都指謂對於既成的書籍上的學習與研究，其對象不管是科學書、哲學書、抑或思想書以及其他都包含在內。其中，專念於哲學書籍上的學問研究，特別稱爲書本哲學。最廣義的學問包含思想在內，這或許是由來於這種通常意義的學問觀念。

科學（ Science ）的原語 Scientia本來是意謂着從情意活動尤其信仰區別起來的知性活動一般（純粹認知機能）。這種廣義的科學寧可說是科學思考，而對應於哲學思索。狹義的科學是意謂着從經驗的、個別的知識區別起來的理論的、體系的知識，這大致與上段所說的學問意義相同。科學的主要課題是在探究現實事物的構造與法則，我們所謂的事實解明亦則與這種探究相連結的。古代希臘哲學中已可見得初步階段的科學的成立，或者寧可說是科學發生的萌芽階段。然而嚴格意義的科學却是到了近代始出現的，因而稱爲近代科學。近代科學與傳統哲學之間呈現出性格上的顯著差異，隨之兩者間的對立矛盾的情勢亦則遂漸趨於深刻化。一般有識人士對於傳統哲學的不信賴，主要是由來於通過了科學知識的洗鍊之故。嚴格意義的科學大都指謂自然科學，尤其以物理學爲基本。近代科學是依據精密的觀察與依照一定程序的實驗方法來推行現實事物（事實）的構造與法則的探究（解明）。近代科學的理念與方法首先在自然認識的領域獲得了顯著的成果。這種理念與方法往後逐漸適用於社會以及文化的諸領域，由此成立社會科學以及文化科學，這些科學的建立現今仍在進行中。由於近代科學的出現與發展，科學與哲學之間的區別與連關等關係漸次成爲學問上的嚴重問題。「科學的哲學」的問題提出與倡導亦是發端於此。

我們曾經提示過，所謂「科學的哲學」是多義的，大致可以分爲

三種部類：(1)關於科學的哲學，(2)基於科學的哲學，(3)科學性質的哲學。下面更進一步加以闡釋。第一部類的「科學的哲學」是指謂將科學作爲研究對象的哲學，屬於這部類的哲學有如「知識論」、「科學批判」、「科學方法論」、「科學論理學」、「科學論」、「科學哲學」等的名稱，這些學科的內容互相交錯而呈現出相當複雜的樣相。下面的敍述是以「科學論」乃至「科學哲學」爲中心，其中又包括論理實證論乃至解析哲學在內。

科學論是知識論的一分科。廣義的科學論是包括關於科學的諸種理論的總稱。狹義的科學論大致相當於廣義的科學哲學。所謂「科學哲學」可以作兩種解釋，第一是「科學之哲學」（ philosophy of science ），第二是「科學的哲學」（ scientific philosophy ）。標榜著「科學哲學」的解析哲學似可視爲狹義的科學哲學。科學論有諸種形態，其所採取的立場或觀點分別有如下的四種：(1)從知識論或論理學的觀點來考察科學知識的構造與方法乃至其特質、權能、界限等項問題。(2)從存在論或世界觀的立場將諸科學的研究成果予以綜合而構成統一的世界理論。（這是屬於我們所提的「科學的哲學」的第二部類）。(3)從社會學乃至歷史哲學的觀點來考察科學的生成發展的情形。(4)從價值論或文明論的立場來考察科學對於人類生活以及現代文明的意義、目的等項問題。上列四種立場中，第一立場可以包括「科學批判」、「科學方法論」、「科學論理學」等部門在內，這些均屬於我們所提的「科學的哲學」的第一部類。

「科學批判」的主要課題是在檢討科學理論的根本前提與方法，由此指明其權能與界限。這種批判可以溯源於 Kant 的「純粹理性批判」。首先是對於數學與自然科學的批判，然後經過了W. Dilthey、新 Kant 學派、M. Weber 等人逐次擴張到對於精神科學、歷史科學、文化科學、社會科學的批判。這些大都站在固着於科學現狀的靜態的外在的批判立場，如此情形要求着卽應於科學發展的動態的內在的批判，這則可以由於上段所舉的第三以及第四立場來擔當。「科學論

理學」是由於論理實證論所提倡的，在前期祇是從形式（記號）論理學的立場來分析科學的構造與方法，如此硬性的立場經過了自己批判之後，到了後期漸次容納非形式論理學的分析而移行於較爲柔軟的立場。

如上述，大體上看來，狹義的科學論相當於廣義的科學哲學，而狹義的科學哲學相當於解析哲學，這是表示關於科學之哲學的考察範圍逐漸縮小的傾向。解析哲學對於科學而言，即是側重於科學語言的論理分析，或者停留於既成科學的構造與方法之形式的分析，而且帶有技術化的傾向。如此傾向其後有所改變，如對於科學發展之論理的解明等項的新試圖，這則可表示其考察範圍又在擴大的傾向。概括地說，新近的解析哲學在科學論上的主要課題似有如下的三項：(1)科學的構造與方法之論理的分析，(2)科學內容所含有的哲學意義的解明，(3)對於科學諸分野的統一視座的建構。如此看來，其第一項課題歸屬於我們所提的「科學的哲學」的第一部類，其第二項歸屬於我們所提的第三部類，而其第三項歸屬於我們所提的第二部類。就科學方法論而言，解析哲學乃至科學哲學所處理的問題涉及演繹與歸納所含有的論理的構造以及科學的概念、命題、法則、理論、假說、檢證、確證等的論理的分析。貫通於這些問題的處理上的根本見解是在將論理學作爲凡有思考活動（包括科學與哲學）的基礎，尙且將論理學予以公理化或公式化，其中又有確率論理學的形式化的構成。關於科學之哲學的考察，即將科學作爲哲學研究對象的考察，我們在上面藉助於有關諸種學科的陳述，大致可以指摘出其問題的所在。

科學論尙有科學分類與科學基礎的論題。這兩項論題均可從認識機能、對象、方法等觀點來予以考察。對象觀點的科學分類有如：將科學分爲形式科學與實質科學，形式科學包含論理學與數學，實質科學再分爲自然科學與精神科學，這兩者又再細分作許多領域的科學。與自然科學相對待的精神科學的名稱較爲陳舊，後來有歷史科學、文化科學、社會科學、人文科學等名稱要來作替代。科學基礎論與哲學

基礎論相並立，兩者間存有互相依存的關係。科學基礎論屬於我們所提的「科學的哲學」的第一部類，其主要論題有如：科學理論構成的根本前提、基本概念、研究方法的特性、研究對象的規定等項，這些又與科學論的其他論項相關連着的。哲學基礎論如限定於將科學作爲哲學基礎時，則屬於我們所提的「科學的哲學」的第二部類。哲學對於科學的基礎奠定大都停留於形式上的考察，然而科學對於哲學的基礎奠定却具有實質內容的意義。

「科學的哲學」的第二部類指謂，基於科學的哲學，即將科學作爲基礎的哲學。將這部類的哲學作廣義解釋時，我們在實證哲學、論理實證論乃至解析哲學之中可以看見有這種意義的哲學性質。實證哲學是諸科學的綜合體系，這亦可以解釋作將科學作爲基礎而成立的哲學。論理實證論的「統一科學」的建立又試圖將諸科學組成綜合統一的體系，但實際上却是將諸科學的語言還元於物理學的語言（物理學主義）的意圖，如此科學統一的理念似尚未告實現。解析哲學之中似又有繼承論理實證論的「統一科學」的理念，如科學諸分野的統一視座的建構，其實這種意想却是超出解析哲學本來的固有領域。依照解析哲學所抱持的哲學觀，認爲哲學的任務是在對於常識、科學乃至哲學的概念、命題、構造等項在語言使用上的論理分析與解明，而其本身却是以不建立哲學的綜合體系爲本懷。期望解析哲學在掃清雜亂的哲學園地之後，更進而能有積極建構自己體系的意念。

從存在論或者世界觀的立場來將諸科學的研究成果所含有的意味內容予以分析，由此構成綜合統一的世界理論，或者採納科學內容的所謂「科學的世界觀」，這類性質的世界觀理論亦可視爲屬於「科學的哲學」的第二部類（作廣義的解釋）。世界觀理論尚有別種意義，即是將世界觀作爲研究對象的哲學，這稱爲世界觀學或者世界理說（後述）。再者，從價值論或者人生觀的立場亦可能採納科學內容作爲人生理解的理論構成的基礎，這類性質的人生觀理論亦可稱爲「科學的人生觀」。人生觀乃至世界觀本來是含有思想性質的，乃是屬於「

前科學的哲學」。如此看來，上述意義的「科學的人生觀」乃至「科學的世界觀」則可視爲介於科學與思想，乃至學問與思想之間的混合形態。其實，歷來的哲學內容大都帶有人生觀乃至世界觀性質的。世界觀又是多義的，其中又有與自然觀相並稱的。機械論的乃至唯物辨證法的世界觀（自然觀）偏向於科學性質的，對之，有機論的乃至目的論的世界觀（自然觀）偏向於思想性質的。

第二部類的「科學的哲學」是通達於「後科學的哲學」的基礎。「科學的哲學」是將諸科學尤其實質科學（包括自然諸科學與社會諸科學）作爲直接的基礎，因而諸科學對於「科學的哲學」成爲第一次的基礎。「後科學的哲學」是再將「科學的哲學」作爲基礎的，因而後者對於前者則成爲第二次的基礎。「科學的哲學」仍固着於科學的實質內容。然而「後科學的哲學」却可能超出科學的範圍而處理哲學本身特有的問題。本格意義的哲學卽是指謂「後科學的哲學」。科學的哲學基礎論包括上述第一次與第二次這兩個階段的基礎奠定，關於這點讓於下面提起第三部類的「科學的哲學」之後再來予以說明。

第三部類的「科學的哲學」是指謂具有科學性質的哲學。科學與哲學之間難以判別明確的界限。除開空洞的思辨以及形式的思考之外，有關現實事物的實質內容的哲學思考不能脫離實質科學所提供的研究成果。在科學與哲學緊密相接觸之處，科學中就有哲學性質的問題，哲學中又有科學性質的問題的發生。例如，物理學上的基子論或量子論所提示的物質微細構造，量子力學的非確定性原理所提示的確率論的自然觀，相對性理論的時空概念以及質能同等原理等均存有哲學問題的所在。生物學上的進化論、生命起源論，生理學上的腦髓機構的解明，心理學上的深層心理學（精神分析學）乃至深層社會學，深層文化學等均在提供有關哲學問題的探究。天文學上有關宇宙的新理論亦然。附帶地說，意志自由問題的實質的解決須要等待腦髓內部的量子效應的解明。如此，哲學理論中有關現實存在的實質內容之處大都可以看得出含有科學性質的因素。相同地，科學理論涉及深奧之處

又可能發現哲學問題。科學與哲學之間的境界不分明可能是由於兩者間存有互相轉化的緣故。

我們就該提到「科學的哲學基礎論」，我曾經將這項論題作爲拙著「現實存在論」的副題而作過較爲具體的論述。「科學的哲學基礎論」是要來表示從科學立場對於哲學的基礎奠定，這是屬於外在的基礎論。「現實存在論」是六部著作（(1)宇宙論、(2)物質論、(3)生命論、(4)意識論、(5)精神論、(6)文化論）的總題名稱，而是將現實存在的四大階層（(1)物質界、(2)生命界、(3)意識界、(4)精神界）作爲研究對象的。各部著作均採取有關科學的研究成果作爲基本資料。宇宙論採取天文學，物質論採取物理學與化學，生命論採取生物學與生理學，意識論採取心理學，精神論與文化論採取社會諸科學或文化諸科學（包括經濟學、政治學、法律學、藝術學、道德學、宗教學等），這些可算是實質科學的基本學科。從科學立場看來，「現實存在論」則可當作諸科學的綜合體系，這是該當於我們所提的「科學的哲學」的第二部類，其中又含有第三部類的因素。現實存在論中所考究的主要課題有如：(1)現實存在的各階層的發生起源問題，(2)連貫於各階層的生成發展問題，(3)各階層的根本構造問題，(4)連貫於各階層的根本法則（包括連繫法則與發展法則）的訂立問題。就現實存在的四大階層間的基礎奠定關係而言，自當是以物質界爲基本階層（基體、基盤），由此順次發展而成立生命界、意識界及至精神界，即低層存在成爲高層存在的成立基礎。諸種科學間的基礎奠定關係亦應依據其各自所研究的對象（現實存在的各階層）的成立程序。貫通於現實存在的全般領域，在形上學上可以建立唯能論與唯實論（中層形上學說），這是超出科學的範圍，而屬於「後科學的哲學」的領域。唯能論這種形上學說還要深徹化而達到究極的形上學說的唯空論（基層形上學說），這得讓於後來的論述中再提。概括地說，科學的哲學基礎論是將諸科學的總體作爲基礎，而諸科學的成立程序究竟是依據其研究對象（現實存在）的成立程序。科學上通常是將物理學作爲生理學乃至心理學

的成立基礎，這是順從自然的生成發展的途徑，其相反的看法却是違背自然之道的。我們將科學作爲哲學的基礎亦則將要遵循自然之道的。

㈡後科學的哲學

「後科學的哲學」指謂通過科學以後的哲學，亦卽是成立於「科學的哲學」的基礎之上的本格意義的哲學。如上面所述，「科學的哲學」成立於諸科學的基礎之上，而後者的成立程序究竟是根據於現實存在的四大階層的生成程序。如此，在基礎奠定關係上則成立着如下一系列：(1)現實存在的階層構造⇨(2)諸科學的階層構造⇨(3)「科學的哲學」（科學體系）⇨(4)「後科學的哲學」（哲學體系）。「科學的哲學」仍附着於諸科學，然而「後科學的哲學」却可能超出科學範圍而開展其獨自的研究領域。如其在存在論上，除了上段所舉的唯空論、唯能論、唯實論之外，尙且可以建立唯理論（上層形上學說）。由於三個階層的形上學說（(1)基層的唯空論、(2)中層的唯能論與唯實論、(3)上層的唯理論）所構成的形上學體系乃是哲學體系的基本（參閱哲學體系論）。其中，唯空論與唯理論是超出現實存在論的領域，卽唯空論屬於先超現實存在論，而唯理論屬於後超現實存在論（後述）。形上學體系屬於存在論，這是哲學研究的第一部門，此外知識論成爲其第二部門，而價值論成爲其第三部門。知識論與價值論各別均成立於存在論的基礎之上，因爲知識與價值各自均成立於存在關係之上的特種存在。與存在領域相同，知識領域與價值領域各自又有階層構造，由此構成知識體系與價值體系，這些自當包括在哲學體系之內。要之，大凡具有階層構造之處，其間大都成立着基礎奠定上的依存關係，而原則上低次階層成爲高次階層的成立基礎。

我早年爲要作哲學基礎論而提出過「純粹現實學」，這是站在知識論的立場所作的哲學基礎論。後來提出的「現實存在論」却是側重於存在論而且通過科學的考察，因爲是從科學的外在立場所作的，所以稱爲「科學的哲學基礎論」。對之，「純粹現實學」乃是從哲學本

身的內在立場所作的「哲學的哲學基礎論」。兩者的立場雖有外在與內在的分別，然均在尊重「現實」却是相同的，這卽要來表示哲學須要具備現實性的基礎。哲學的研究對象雖不能停留於現實存在，但仍要將現實存在作爲基礎來推定超越現實的存在領域。

原先計劃的「純粹現實學」是依照三個理念（(1)眞理、(2)認識、(3)學問）而分爲眞理理念論、認識理念論、學問理念論的三部，各部再分爲原理論與批判論的兩篇。初著「眞理原理論」卽是其第一部第一篇。依照上記眞理、認識、學問的三個理念，將學問定義作「眞理認識的理論體系」，其中科學當作「眞理認識的槪念體系」，而哲學當作「眞理認識的理念體系」。當時我所懷有的眞理槪念幾乎與現實槪念相契合的，因此眞理認識中含蘊着現實認識的意義。「眞理原理論」的論述中擧出了四種眞理領域：(1)眞理自體、(2)擬而眞理自體、(3)對於我們的眞理（眞理認識）、(4)我們的眞理（實存眞理）。眞理自體大致相當於現實存在，而擬而眞理自體相當於後超現實存在（如論理自體、數理自體）。實存眞理（覺存眞理）指謂人類精神主體所開創的眞實（主體性的眞理）。眞理認識分爲六種：(1)形相的眞理認識、(2)理念的眞理認識、(3)形質的眞理認識、(4)理質的眞理認識、(5)實質的眞理認識、(6)現象的眞理認識。其中第(1)與第(2)屬於哲學領域，第(5)與第(6)屬於科學領域，而第(3)與第(4)介在於哲學與科學的中間領域。形相的眞理是靜態性（恒常性）的，而理念的眞理是動態性（發展性）的。形質的眞理所指稱的「形質」表示形相與實質的結合，理質的眞理的「理質」表示理念與實質的結合。眞理自體與眞理認識應予以峻別，前者是後者的認識對象而又是認識的眞理性的判定基準。擬而眞理自體指謂準據於眞理自體的自體存立性的眞理。如此看法在知識論上是表示實在論的立場。

「純粹現實學」與「現實存在論」的主要課題都是在以建立學問性哲學爲目的的基礎奠定工作。大體上看來，「純粹現實學」所表示的哲學本身立場的哲學基礎論指向於「後科學的哲學」的領域，而「

現實存在論」所表示的科學立場的哲學基礎論指向於「科學的哲學」的領域。從順序上說來，應先作科學的哲學基礎論，然後再作哲學的哲學基礎論。「純粹現實學」的原先計劃尚未告完結，這預定將來在知識論中再來繼續遂行其後續的工作。

知識是成立於認識機能（能識者、主觀）與認識對象（所識者、客觀）之間的互相關係，而又是成立於意識的基礎之上的一種精神現象。意識與精神均屬於觀念的存在。因而知識亦可以說是成立於存在關係之上的高層次的特種存在。如此，知識既然依存於存在，知識論亦得依存於存在論。然而當作一種理論的存在論又要成爲知識論的研究對象。知識論的研究領域包括三個側面：(1)知識所由形成的機能側面，(2)知識所志向的對象側面，(3)知識本身所屬的內容側面，而各側面均有階層構造。對象側面有如現實存在的四大階層（(1)物質、(2)生命、(3)意識、(4)精神）、超現實存在以及其他（參閱哲學對象論）。機能側面有如：(1)感性（感覺、知覺）、(2)表象（觀念、記憶、聯想、想像、構想等）、(3)知性或思考（悟性、理性）、(4)叡性（超感性、超知性的直覺）。知識內容側面有如：(1)感性知、(2)常識知、(3)思想知、(4)學問知（包括科學知與哲學知）。就基礎奠定關係而說，各種階層構造中屬於低層階段的成爲高層階段的成立基礎。大體上看來，對象的階層構造與機能的階層構造之間存有相對應的關係，由此規定着知識內容的階層構造。因而如要對於各種知識作詳細的基礎解明，就得從上列三個側面的觀點各別加以考察。其中，從對象側面的考察屬於存在論，而從認識機能與知識內容側面的考察屬於知識論的領域。

存在論乃至哲學全般領域均可成爲知識論的討究對象，連知識論本身亦然。關於知識一般（包括思想、科學、哲學）的知識論如稱爲第一次的知識論，將知識論再作爲討究對象的知識論（後設知識論）則可稱爲第二次的知識論。「知識論之知識論」（「哲學之哲學」）在形式上尚可以作無數次的反覆（論理上稱爲無限後退），但實際上

祇能作有限次的反覆而已。對於知識的自覺、反省、檢討這樣的批判工作可視爲哲學異於科學的特性。存在論亦要通過知識論的檢討，這可以表示後者對於前者的優位。然而知識却是成立於存在關係之上，其本身又是一種特殊的存在（價值亦然）。從存在先行於知識的觀點看來，存在論應佔有基本的位置，這則可表示存在論的優位。哲學體系的構成究竟依存於哲學研究的全般對象（包括存在、知識、價值），而其中存在各階層的發生根源、基本構造以及其間的連關等問題的考究，便是存在論所要考究的主題。因而學問性哲學的奠基問題的考究則應以存在論爲基本而通過知識論的檢討。學問的知識究竟指示何種存在，這在存在領域中所佔有的位置如何，這屬於存在定立的問題。知識是否眞確的表示存在事實，其所以成爲眞理認識的根據如何，這屬於知識檢討的問題。總之，學問性哲學的奠基究竟應根據存在各階層的成立乃至發生的程序。如此存在論的奠基工作再經過知識論的檢討，庶幾臻於更爲完備之境。

Ⅳ　思想性哲學的基礎奠定（成立背景）

人類知識發展史上，古代哲學的出現大約是在三千年前，近代科學成立以來僅有三百多年而已。古代希臘哲學中雖已有科學發生的萌芽，然而嚴格意義的科學却是指謂近代科學。古代希臘自然哲學可視爲自然科學的前驅形態。Aristoteles 哲學中又含有科學性質的因素，然尙停留於目的論的自然觀。至於 Demokritos 的原子論，這種機械論的唯物論則可當作後來自然科學的指導原理看待。自從自然科學的確定與發展以後，歷來的哲學中有關自然界的說明與解釋大都難以維持，除非採納自然科學的研究成果而重新建立，自然哲學可能成爲歷史上的遺物。自然科學在原則上雖已告確立，然而社會科學至今尙未成熟，即其中學問因素與思想因素仍在混合狀態，這或許是其研究對象的特質所使然的。大體上，學問適合於宇宙問題（自然界）的考究，思想適合於人生問題（人事界）的考察。科學乃至學問的認識能

力仍有所限制，其所不及之處，向來大都由於思想活動來作替代的解釋。我們屢次指出過，傳統哲學大都屬於思想性質的，其所以然的根由，除了人類知能的發達階段與社會情況的時代制約之外，尚有許多因素。

㈠前科學的哲學

自然哲學先行於自然科學，自然科學先行於社會科學，社會思想先行於社會科學，這是值得吟味的歷史的事實。一般地說，哲學先行於科學，思想先行於學問。傳統哲學中有關價值論的宗教哲學、美學（藝術哲學）、倫理學（道德哲學）大都具有思想性質的。當作科學乃至學問的宗教學、藝術學、道德學却是然後始出現的。其他所謂人生哲學、歷史哲學、社會哲學、文化哲學等，其中的情形大致相同。存在論在傳統哲學中大都由於形上學（本體論或實體論）所替代的。僅就兩種代表的形上學而說，唯心論親近於宗教，這屬於思想性質的；唯物論親近於科學，這含有學問性質的。至於知識論，其中有思想立場，亦有學問立場，情形相當複雜，難以一概而論。總之，傳統哲學中思想因素佔有優越的位置，即大都屬於「前科學的哲學」。由此可見，哲學研究的三大部門（存在論、知識論，價值論）本身亦有重新檢討與建立的必要性。

思想一詞是難以界定的。知識中除開感性知與學問知之外，大都屬於思想知，其中又包含常識知在內。凡是由於思考作用（thinking）所形成的思考內容（thought），不管其內容的性質如何以及其所指示的對象如何，籠統的稱爲思想（曖昧的思想概念）。如此最廣義的思想中包括學問在內。相同地，最廣義的學問（包括凡有技藝以及書籍的學習與傳授）中又可包含思想在內。如此，學問儘管可以與思想契合（其實是混同），然而兩者間仍應有所辨別。舉個例而說，現代國家對於思想特別敏感而且危險視之，什麼思想檢閱、思想教導、思想政策等等花招甚多。國際間又在展開着激烈的思想鬪爭，似乎國家的存亡依繫於此。如此情形對於學問是否亦可以作相同的看法？現

實國家亦應辨別學問與思想之間的分際，否則學問就要遭殃。國家所危險視的思想其實是指謂根由於社會問題的所謂社會意識形態（ Ideologie ），這雖可以當作學問研究的對象，但其本身並非屬於學問。

如上述，思想概念是攏統曖昧的，通常又在被濫用。思想家未必就是學問研究者（學究者）。思想有學問以下的，亦有學問以上的，其間的差距相當鴻大。我們所謂的「前科學的哲學」則屬於學問以下的思想，而「超學問的哲學」則指謂學問以上的思想。思想概念既然攏統曖昧，大量包含思想在內的哲學概念自當又成爲攏統曖昧的。哲學概念需要重新澄清，則有其相當的理由。廣義的思想包容如下的幾種部類。(1)高度抽象化乃至系統化的諸種理論、學說、教理、教說等，其中又包含學問在內。(2)對於人生以及世界的全體的觀感而帶有價值賦予意義的人生觀以及世界觀。(3)根由於民族、國家、階級等集團間的社會利害關係而生成的社會意識形態（ Ideologie ）。(4)對於社會生活上的局部的社會問題之各人的意見乃至民衆的輿論。(5)日常生活上各人所懷抱的生活實感、生活情緒等的發抒。本論中所指謂的思想大致將要以上列的(2)與(3)爲主要，而以(4)與(5)爲附屬的。

傳統哲學中各家的學說立論紛紜而呈現出分裂的樣相。諸科學反倒顯現出較爲容易歸趨於統一的情勢。如此哲學的分裂性與科學的統一性的對比性格，又是值得注目與考量的顯著現象。歷來的哲學從理論上看來，各家的雜多學說之間難以求得調整乃至統合；從歷史上看來，其原來的研究領域逐次被科學所侵佔（諸科學的獨立）而漸告縮小。在科學當前，哲學喪失了原有的光彩，於是出現了哲學的危機。有些哲學家仍爲要保持哲學本來的地位，則想倣效科學而標榜着科學主義的哲學，其所成就的內容却含有不像科學而又不像哲學的含混不清的因素，這在過渡時期或許是難爲避免的現象。然而這種科學主義哲學極力想要從哲學中排除通常意義的思想因素，却是可以讚揚的。因爲傳統哲學的分裂性大多根由思想因素，如宗教的信仰、道德的

信念以及其他諸種信條。其哲學內容大致可以說是將這些信仰、信念、信條作爲根底的抽象化、理論化的變相形態。傳統哲學就其內容而說，委實大都屬於這種思想性質的哲學。

我們曾經提示過，思想性哲學分爲「前科學的哲學」與「超學問的哲學」，前者屬於學問以下的，而後者屬於學問以上的。「前科學哲學」指謂科學以前的通常意義的哲學思想，簡稱通常思想，又可稱爲世俗思想。「超學問的哲學」指謂超越學問的高超意義的哲學思想，簡稱高超思想，又可稱爲超俗思想。通常思想主要的包括兩種部類：(1)通常人所抱有的人生觀乃至世界觀，(2)社會的意識形態（Ideologie），這又可通稱爲社會思想。「前科學的哲學」（通常思想）是否值得稱爲哲學，乃是一個嚴重的問題。如要將其視爲哲學，就還得需要具備幾項條件始可（後述）。

所謂「社會意識形態」是 Ideologie 的翻譯語，這是由於 D. de Tracy 所創導的造語，其語源是由來於希臘哲學中的 Idea（理體或理型）與 Logos（理法）的合成語。然而 Tracy 所提倡的 Ideologie 却是脫離了其語源中所含有的形上學的意義，而是指謂關於觀念的發生與發展的理論，因而應稱爲觀念學。這種觀念學是站在感覺論的立場，即將感覺作爲基礎來分析與考察概念、判斷、推理等的認識機能以及其所形成的知識內容，由此主張應將不具有感覺基礎的觀念（如宗教的、形上學的觀念）予以摒棄。這種意義的觀念學即是屬於知識論的領域。當今通常所使用的 Ideologie 的意義內容又要脫離了這種觀念學所指的意義。

當今 Ideologie 的使用法是經過 Marxism 以後漸次定着的。依照唯物史觀，將經濟機構當作下部構造（社會生活的物質的基礎），而在此基礎之上所成立的上部構造攏統地一概稱爲 Ideologie，其中包括國家、政治、法律等的諸社會制度以及藝術、道德、宗教、科學、哲學等的諸文化形象。如此囊括了凡有社會的文化的諸事象的 Ideologie 的概念可以說是最廣義的，其中思想與學問尚未有所辨別。

其實，下部構造與上部構造之間應有中間階層的介在，尙且上部構造亦應有幾個階層的分別。過份籠統曖昧的概念應予以限制。通常意義的 Ideologie 指謂，由於社會的存在所規定的社會的意識形態（觀念形態），卽認爲社會意識便是反映着社會存在的觀念上的產物。將如此意義的 Ideologie 更加以限制時，則可以將其解釋作由於社會的利害關係所規定的社會的意識形態。所謂社會的利害關係大致指謂經濟的以及政治的利害關係，而且政治的利害關係究竟亦可以歸屬於經濟的利害關係。國家內部的階級鬪爭，民族間乃至國家間的鬪爭大多根於經濟的以及政治的利害關係。這種看法是否眞實，須要通過人類社會的歷史的事實的檢證，這是屬於歷史學的課題。尙且認爲國家社會所公認的支配思想便是支配階級的代表思想，這亦要通過事實的檢討來予以證實。現存國家何以要施行思想統制的政策，是值得考量的微妙問題。

本世紀初期，德國有些學者從知識社會學或者文化社會學的立場提出了 Ideologie 論。例如：K. Mannheim 將 Ideologie 分爲「部份的」與「全體的」乃至「特殊的」與「普遍的」，而認爲 Marxism 仍停留於特殊的 Ideologie ，卽雖然暴露了對立者立場所具有的歷史的社會的相對性（包含階級性、黨派性）與虛僞性，但尙缺乏對於自己立場的省察的勇氣。對之，知識社會學却有這種勇氣，尙且自認站在全體的，普遍的立場（意指超階級、超黨派的立場），因此主張可能由於一般知識人士所支持的。然而對於如此見解，常有如下的批評：卽是知識份子的見解本身仍還要受制於知識階級的社會的規定性，知識社會學亦不能忽略這種事實。儘管如此，我們還可以分別出 Ideologie 本身與 Ideologie 論。Ideologie 在其本性上雖帶有階級性乃至黨派性等的制約，但當作社會科學的 Ideologie 論却應脫離這種制約而採取超然的態度（後述）。

第二次世界大戰後，英美兩國又有些學者從社會心理學的立場提出了 Ideologie 論。這是將規定着 Ideologie 的社會的條件不僅限定

於社會經濟的要因，尙且尋求其社會心理的要因，其中特別關於「Ideologie 與 Personality」的關連問題成爲其考察的主題。例如，T.W. Adorno 與 Horkheimer 等人舉出了法西斯主義所代表的全體主義的 Ideologie 與權威主義的 Personality 之間的關連，尙且加上採用深層心理學（精神分析學）的方法而予以考察。關於社會經濟的要因與社會心理的要因的關連問題，尙存有等待解明的餘地。這兩種要因委實是規定着社會意識形態的兩個系列的主因。我們所謂的兩個系列是指謂歷史的社會的諸規定性與人性的諸特質（後述）。

新近（1960年），美國的社會學者D. Bell 發表了一本書稱爲「Ideology 的終焉」，其中强調着像自由主義、社會主義、無政府主義這樣的 Ideology在人類的社會生活上所擔當的積極的統制時代已經過去了。其所舉出的理由有如下幾項：在歐美的高度資本主義諸國，隨着福祉國家化與大衆社會化的進展，希求現實變革的人民的志向與熱意大多被吸收在國家的機構與政府的政策之內。如此，現今所要求的已經不是在追求非現實的理想的熱情，而是在關於個別的具體的現實問題之實證的科學的知識乃至專門的技術的能力。又，在社會主義諸國所呈現的理想與現實的背反現象亦在使人民漸次喪失對於 Ideology的信賴感。因此，如今志向於國家全體變革的空想的 Ideology 時代已經告終，今後便是實證的專門的科學技術的時代。對於如此主張，容易引起如下的疑問與批評：即其主張自身的本意其實是在隱蔽着現實國家所包藏着的根本的諸矛盾，而使人民對於希求體制改革的熱意趨於麻痺化，這不正是表示着新形態的國家主義的 Ideology，可以令人懷疑。人類社會如仍存留着包藏非合理因素在內的社會問題時，社會思想（社會意識形態）却是難以消滅。越想要隱蔽，反而越加顯露出其眞面目。

通常意義的思想除了上述的 Ideologie （社會意識形態）之外，尙有人生觀乃至世界觀。人生觀是對於人生的全體事象之直觀的情意的觀感，其中含有主觀的主體的體驗內容。通常的世界觀大都是這種

人生觀內容的擴延形態。歷來的哲學大都亦是將這種人生觀乃至世界觀作爲其主要內容，宗教更加如此。我們所謂思想性哲學卽是指謂這種意義的人生觀乃至世界觀的性格。世界觀亦可以說是關於世界全體的統一的理解（包括說明與解釋），與人生觀相同，又是側重於主體的情意的體驗。廣義的世界觀可以分爲如下的四種部類：(1)科學以前的世界觀、(2)科學的世界觀、(3)哲學的世界觀、(4)超學問的世界觀。科學以前的世界觀包括原始的（神話的）、日常的（世俗的）、宗教的（神學的）乃至傳統哲學的（形上學的）諸種形態，上述意義的世界觀大都屬於這種部類。科學的世界觀指謂關於世界的科學理論，科學的自然觀有時又稱爲科學的世界觀，如物理學的、生物學的世界觀等。爲與通常意義的世界觀相區別的起見，科學的世界觀寧可說是科學的世界像（後述）。哲學的世界觀指謂關於世界全體的理論體系，這是將科學所提供的世界像作爲資料而形成的世界理說。此外亦可指謂將世界觀作爲研究對象的，卽關於世界觀的哲學，這稱爲世界觀學（後述）。超學問的世界觀指謂學問以上的高超的世界觀，超世俗的高度宗教的世界觀可視爲屬於這種部類。科學以前的世界觀屬於「前科學的哲學」（通常思想、世俗思想），而超學問的世界觀屬於「超學問的哲學（高超思想、超俗思想）。對之，科學的世界觀（科學的世界像）的總體屬於「科學的哲學」，而哲學的世界觀（世界理說、世界觀學）屬於「後科學的哲學」。如此，四種部類的世界觀與四種部類的哲學之間成立着相對應的關係。

本世紀初頭以來，德國有些學者提出了幾種性質不同的世界觀學。K.W. Jerusalem 認爲哲學的任務是在將(1)日常經驗、(2)諸科學的研究成果、(3)滿足情意要求的世界觀這三者統合起來而形成爲綜合體系，而將這種意義的哲學稱爲世界觀學。H. Gomperz 認爲哲學上的形上學與知識論的分離是不正當的，應該將這兩者合併起來而形成爲統一的世界理論，而將這種性質的哲學稱爲世界觀學。至於W. Dilthey ，則站在其本身的生命哲學（精神生活的哲學）的立場，認爲

歷史上所出現的各種世界觀都是根由於精神生活的體驗，而將考究這些世界觀的內部構造以及類型的哲學稱爲世界觀學。首先將世界觀的類型大別作宗教、詩、形上學，再將形上學的世界觀分爲(1)自然主義、(2)自由之觀念論、(3)客觀的觀念論這三種類型。Dilthey 本身却不想建立自己的世界觀，祇是想要理解各種世界觀的意義，這種世界觀學通常被稱爲歷史主義的，而帶有相對主義的傾向。

我們在前面提示過，從社會科學的立場將 Ideologie 作爲研究對象的理論稱爲 Ideologie 論。Ideologie本身屬於社會思想，而 Ideologie 論則屬於社會科學。於是可見，社會思想與社會科學之間的明確的分別。由於社會科學的研究可能解明社會思想的內容與本性（包括眞實性或者虛僞性）。然而現實形態的社會科學中仍存留着社會思想的因素，這是表示社會科學尚未達成像自然科學那樣的純正學問性。關於社會思想與社會科學的積極的連關，讓於後面再提。世界觀又是一種思想。歷來的哲學大都屬於這種思想性質的世界觀。帶有這樣世界觀性質的哲學如稱爲「世界觀的哲學」（思想性哲學），將世界觀作爲研究對象的學問乃至哲學則可稱爲「世界觀學」乃至「世界觀哲學」（學問性哲學），後者理應超脫前者的主觀的情意的因素而保持着客觀的認知的立場。我在早年的拙著「眞理原理論」中已經指明過「世界觀的哲學」與「世界觀哲學」的分別，如此名稱的分別是相當微妙的，事隔四十多年的現今，這兩個名稱所含有的實質的差別意義越加顯明，越加相信有其歷史事實的根據。我們將「世界觀的哲學」編入於「前科學的哲學」之內，其實這種哲學是否值得稱爲哲學，仍存有疑義。至於「世界觀哲學」，這似可勉强編入於「後科學的哲學」之內。然而如有高超思想的世界觀，這則可編入於「超學問的哲學」，這自當仍屬於思想的領域。

科學尤其自然科學可能形成各種世界像。世界像明別於世界觀。世界像指謂世界形像，世界觀指謂世界觀感，前者帶有客觀的認知的性質（學問性），而後者帶有主觀的情意的性質（思想性）。例如，

天文學可能提供天文學的世界像，物理學可能提供物理學的世界像，生物學亦可以作類推。然則社會科學是否又可能形成各自的世界像，如有其可能，似乎是介於世界像與世界觀的中間領域。這則可表示，當今社會科學中尚有難以劃分社會科學與社會思想之間的明確的界限。社會科學的情形如此，何況於傳統的哲學。然而學問性哲學却可能將諸科學所提供的各種世界像予以統合而形成統一的「世界理說」，這大致相當於有關世界理解的諸科學的綜合體系。因而我們可以將如此意義的「世界理說」編入於「科學的哲學」之內。「世界理說」與「世界觀哲學」的成立來源不同，前者來自世界像，而後者來自世界觀。我們可以將上述有關世界觀與世界像以及其理論這一系列配屬於廣義的哲學的四種部類。(1)通常思想的世界觀配屬於「前科學的哲學」，(2)「世界理說」配屬於「科學的哲學」，(3)「世界觀哲學」配屬於「後科學的哲學」，(4)高超思想的世界觀配屬於「超學問的哲學」。其中，第(3)所指的「世界觀哲學」是通過「世界理說」以後的，這是否可能成立，尚有考慮的餘地。

哲學一方需要滿足知性的要求，另方面又需要滿足情意的要求；學問成立於前者，而思想成立於後者（就各自的側重點而說）。學問尤其科學提供世界像，而思想提供世界觀。世界像是以世界形像的事實解明，世界觀是以對於世界賦予價值，爲其各自的任務。因此，世界像帶有客觀的、認知的、理論的、價值無關的、超個性的性質。反之，世界觀帶有主觀的、情意的、實踐的、價值有關的、特殊個性的性質。科學提供世界像，哲學是否又可能提供世界像？懷有學問態度的哲學家理應與科學家相同能夠形成世界像。尚且哲學家還能夠將科學家所提供的世界像更加以擴大化。例如，天文學家提供了中型宇宙的世界像，哲學家將此再推擴到大型宇宙的世界像（參閱拙著「宇宙論」）。將世界像作爲基礎的世界理論稱爲「世界理說」，而將世界觀作爲研究對象的哲學稱爲「世界觀哲學」。如此意義的「世界理說」與「世界觀哲學」均屬於學問性哲學的研究領域。然則這兩項哲學

部門的連關如何，值得考量。學問性的世界像與思想性的世界觀之間的差距相當鴻大，同屬於學問領域的「世界理說」與「世界觀哲學」之間的差距却可能縮小，其間的積極的連關相當微妙，尙有待於後來的深究，現在祇是指出問題的所在而已。再說，思想有通常思想（世俗思想）與高超思想（超俗思想）的分別，世界觀亦然。於是我們又要提出問題，卽是哲學的世界像與高超的世界觀的連關問題。哲學的世界像歸屬於「後科學的哲學」，而高超的世界觀歸屬於「超學問的哲學」的領域。我們可以預料與希望，高超的世界觀如能建立於哲學的世界像的基礎之上，如此世界觀則可視爲最理想的思想形態。

我們在「前科學的哲學」這種思想性哲學的題目之下所提示的思想，上面祇是提出了兩種主要部類：(1) Ideologie（社會意識形態、社會思想）與(2)通常的人生觀乃至世界觀。我們可以將這兩種思想總稱爲通常思想，藉以區別於下面將要提出的高超思想。支配着人類思想最有强烈勢力的，向來是宗教思想與政治思想。傳統哲學尤其唯心論系統的哲學的背後存有宗教思想。凡有宗教思想是否均可歸屬於高超思想，實際上並未必如此，其中却大多含有低劣的思想因素。宗教思想的支配勢力逐漸衰退，取代之而起的政治思想却要來支配近代社會，其背後尙存有一股鉅大的黑暗勢力。社會科學的事實解明可能暴露出社會意識形態這種社會思想的虛僞性。然而社會科學中尙存留着社會思想的因素，這是表示着社會科學尙未告成熟的階段，這種情形尤其在政治學與政治思想之間最爲顯著。因社會思想中含有虛僞性之故，這則使抱有社會正義感的社會人士對於社會思想生起厭惡感，由此 Ideologie（社會意識形態）成爲不名譽的名稱。然而社會事象却有正反、明暗的兩面，有虛僞性之處，亦卽可能激起眞實性。眞實性的社會思想不僅能夠與社會科學相提携，尙且還能夠促進社會科學的發展。反面而說，祇有眞實性的社會思想始能堪耐於社會科學的事實解明，卽不懼怕社會科學的研究。近代國家中，社會科學往往要蒙受着壓制乃至迫害的根由何在，可以推想而知。由社會思想與社會科

學之間的關係如何，可以尋出前者的眞僞判定基準的一端。

古來人類社會中存有幾多非合理的現象。其中最主要的特性有如社會的犧牲性（犧牲社會）與閉鎖性（閉鎖社會）。社會中的特權集團爲要享有與保持其優越的地位而將被支配的集團作爲犧牲。在如此社會機構之上，凡不利於特權集團的言論、思想乃至行動的自由均要被控制與禁壓。社會的非合理性須要予以合理化，而合理化的方法是在犧牲社會的廢除與閉鎖社會的解放，前者揭示平等的理念，而後者高揚自由的理念。然而自由與平等兩者却是難以調整的，這則成爲社會思想的一大難題。社會的合理化依存於人性的純淨化，而後者還得仰賴於高超思想的輔導。人性中的知性要求（學問）與情意要求（思想）的衝突與調整又是哲學的一大難題，許多哲學的悲劇由此而生起。再說，對於非合理的社會現象的看法如何乃至所採取的態度如何，由此亦可以表現出社會思想的眞實性與虛僞性、或者進步性與反動性的分別。明知有非合理之處尙且硬要隱蔽之，則成爲虛僞。社會科學不能容納虛僞的社會思想，因爲兩者不能共存，除非社會科學本身又含有虛僞。政治思想可以當作社會思想的試金石，恰如宗教思想可以當作向來哲學思想的眞僞判定的試金石。

我們該再提起「前科學的哲學」這種思想性哲學是否值得稱爲哲學這項問題。我們屢次指示過，歷來的哲學大部份屬於這種思想性質的哲學。歷史上看來，哲學先行於科學，因而科學成立以前的哲學思想屬於「前科學的哲學」這個階段，乃是理所當然的。又，因我們將學問性的判定標識置於科學之故，科學以前階段的哲學則缺如學問性，亦是理所當然的。從學問乃至學問性哲學的觀點看來，科學以前階段的思想性哲學則不值得稱爲哲學。思想的含義非常廣汎，其中從廣義的哲學觀點看來，值得考究的分爲通常思想（世俗思想）與高超思想（超俗思想）這兩種部類。由此，我們將通常思想歸屬於「前科學的哲學」，而將高超思想歸屬於「超學問的哲學」（後述）。在思想領域中，通常思想（包括社會意識形態與人生觀乃至世界觀）仍屬於

較爲低次階層的。將這種通常思想稱爲哲學，這不過是歷史上的慣用的稱呼而已（慣例上的使用法）。然而，這種通常思想如能滿足下列的諸條件時，亦則可以勉强編入於緩和意義的哲學之內（廣義上的使用法）。(1)排除虛僞的思想尤其虛僞的社會意識形態。(2)高揚能夠與社會科學相提携的社會思想（眞實的社會思想）。(3)可能當作社會批判的思想。(4)對於全人類的社會發展有所貢獻的思想。(5)對於社會合理化或社會改善可能提供指導原理的思想。(6)由於思想的自覺而達成思想的解放（通常思想志向於高超思想的方途）。總括地說，思想活動如能遂行我們所揭示的哲學的第二理念（「經綸國家而以達成大同世界，卽以締造全人類的無政而治、無爲而有爲的協同社會爲其目的」），卽以這項理念爲思念的思想，我們亦則可以將如此思想稱爲哲學思想。因而我們可以將這種哲學思想編入於「前科學的哲學」之內。如此哲學思想雖仍屬於科學以前的階段，但對於現實社會的實際效用却具有積極的重要意義。

最後還得提及「前科學的哲學」這種思想性哲學的基礎奠定問題。學問性哲學有其客觀的成立基礎，思想性哲學是否又有如此情形？對於思想，如要尋求其所由成立的客觀的基礎，恐怕是非常困難的，或許是不可能的。儘管如此，我們仍要堅持一項原則，卽對於任何的言說、教說、學說，如無相當可以信憑的根據（事據或理據），則不可輕率的予以容納。我們對於傳統哲學中的幾多內容懷有疑問，其主因亦在於缺如可以信憑的根據。人生處世應懷寬容的雅量，學究立場却要求嚴格的批判態度。無根據的思想可以任憑其生滅而無需關懷，但將其當作學問研究的對象時，則應另眼看待。思想雖缺如客觀的事實根據，然却仍有其所由成立的背景，這又是一種事實。同爲事實，但各自所指謂的事實的意義不同。思想一般可以作如下的定義：思想乃是歷史的社會的諸規定性與人性的諸特質的函數。歷史的社會的諸規定性指謂規定着思想的客觀的諸因素而形成一系列（客觀的系列）。人性的諸特質指謂規定着思想的主觀的乃至主體的諸因素而形成另

一系列（主觀的系列）。這兩系列之間又成立着互相作用的連關。包括通常思想與高超思想在內的思想一般的基礎奠定問題，我們將要在下面的論題「超學問的哲學」的考察中，依照上擧的兩個系列作合併的論述。

㈡超學問的哲學

哲學的思想中，高超思想是志向於人性超昇而以達成高遠的心靈境界爲其目標。這項目標卽是我們所揭示的哲學的第三理念：「諦慧悟空而以成就寂靜涅槃，卽以修得由於人性超昇而臻於慧覺圓通無碍的聖潔境界爲其目的」。這種境界並非學問所能企求的，而祇得依靠高超思想始能冀求的，因而我們將這種超越學問的高超思想編入於「超學問的哲學」之內。帶有人生哲理的諦觀意義的這種哲學思想，從以人性爲中心的價值觀點看來，亦是超越學問以上的。幾多人生問題祇依靠學問仍是不能得到解決的。學問的能力仍有所限制，其無能爲力之處，還得讓位於思想。哲學的悲劇往往發生於這種困境狀態。思想活動的方途亦要經過一番的省察。思想活動的領域應限制於人生問題（人事界），超出這個界限而適用於宇宙問題（自然界）的場合，常會發生重大的錯誤。宇宙眞相的解明還得讓位於學問。思想與學問各自有其適用的領域。辨別其各自的適合領域，乃是防止哲學的根本錯誤發生的要件。人性中的知性要求與情意要求常會互相衝突而結成糾葛不清的狀態，於是生起人生的悲劇乃至哲學的悲劇。學問與思想的混同亦是連關於這種糾葛不清的心性狀態。哲學上的錯誤與悲劇發生的主因是在過剩的情意要求壓制或冒犯理智的明辨，亦卽思想的過剩蒙蔽着學知的清明。人性超昇所得的清淨心境，其中智慧正在無爲而有爲的統制着無明的情意衝動。學究者的心境亦有相類同的情形。學究者與修道者在心境上似有殊途同歸之處。

高超思想指謂超脫通常思想，後者如稱爲通俗思想或世俗思想，前者則可稱爲超俗思想。通常思想（通俗思想）包含着 Ideologie（社會意識形態、社會思想）。社會思想中，向來支配着人類社會的兩

大勢力的思想可以說是在宗教思想與政治思想。學問是超脫了 Ideologie 這種思想，高超思想（超俗思想）亦應如此。歷史所與的宗教思想未必都屬於高超思想，其中大多仍屬於通俗思想。通俗的宗教思想表示着尚未達成純淨超脫的境地。高超的宗教思想可能與學問相並存或相協調，通俗的宗教思想却未必如此。宗教思想與學問尤其科學之間的衝突與鬪爭，仍是歷史的事實。高超的宗教思想的優點之一是在其根本教理至少不與科學知識之間引起矛盾，即其宗教信仰可能容納於科學知識之內。其實，學究者亦可能懷有高超的宗教心情，雖然不願意參與既成宗教的教團。由此可見，純淨的宗教心情與眞摯的學究心情可能安泰共存。再說，「後科學的哲學」的理念要求中的廣博表示廣度，深遽表示深度。對之，屬於「超學問的哲學」的高超思想所標示的高超表示高度。哲學如能滿足如此廣度、深度、高度這三項要件時，在空間表象上則可視爲圓滿具足的。其餘的大都屬於這空間內的充實化、精密化、通達化、條理化、明確化等要件。

高超思想與通俗思想之間存有相當宏大的鴻溝。通俗思想志向於高超思想的方途是在，由於思想的自覺而達到思想的解放這一條途徑。通常人大都蒙受着各種思想的控制與束縛而無自覺的領受之。通俗思想尤其社會意識形態通常帶有民族性、階級性、黨派性等的偏見。由於社會科學的事實解明，可能顯露出這類各種思想的本性（包括眞實性與虛僞性）。其實，無需經過社會科學，祇依靠正義感的直覺亦可能洞察思想內容的本質。由於思想的本性的自覺，隨之可能漸次解脫思想本身的束縛。高超思想尤其宗教的主要目的是在超脫人生（俗世間）的煩惱而達成寂靜涅槃境界（純淨清明的心靈境界），思想的束縛本身又屬於人生的煩惱，因而亦應予以解放。通俗思想尤其社會意識形態成立於社會的利害關係之上，其中以爭權奪利爲其主要動因。高超思想豈可容納這種俗世因素？再者，宗教通常含有迷信因素。屬於高超思想的宗教亦應超脫帶有迷信的宗教思想。其實，世上究竟是否眞正存有純粹形態的高超宗教？佛教中仍存留着些迷信因素。儘

管如此，我們在理念上仍可設想高超思想的成立可能性，因爲高超思想未必需要成爲宗教。高超思想中祇可保存純淨的宗教心情而已（意指嚴格意義的高超思想）。高超思想亦要超脫宗教思想的束縛。要之，宗教超脫了俗世以及迷信等的夾雜諸因素，尙且將自己本身的束縛予以解放，始得成爲開放性的高明宗教，這卽是理想形態的高超宗教。如此高超宗教雖可包攝於高超思想之內，但後者的成立領域較於前者更爲廣大。開創這種高超思想却是將來人類的課題。

高超思想的主要課題與目的可以舉出如下的五項：(1)人性的超昇、(2)精神主體的絕對自覺、(3)啓廸智慧、(4)啓悟人生哲理與宇宙理法、(5)開創聖潔的心靈境界。人性超昇包括人性陶冶、人性淨化在內。人性超昇就個人而說，卽是自我超昇。人性超昇指謂人性的自己超越，自我超越亦卽指謂自我的自己超越，由於自己超越而逐次提昇到更高層次的境界。這便是高超思想所由遵循的途徑。人性超昇以造就崇高人格爲目的，自我超昇以實現大我爲目的。從人類精神機能的觀點看來，人性包含知性、意志、情感的三個側面，各側面又有幾個階段。知性側面的階段有如：(1)感性（感覺、知覺）、(2)表象（印象、記憶、聯想、想像、構想）、(3)狹義的知性（悟性、理性）、(4)叡性（超感性、超知性的直覺）。意志與情感亦可以依照知性的發展階段作相對應的分法。對於知性機能，意志機能與情感機能因緊密相連結之故，可以總稱爲情意機能。大致說來，學問的成立動因是在知性機能（知性要求），而思想的成立動因是在情意機能（情意要求）。知性要求與情意要求常會生起矛盾衝突，由此引起人生的悲劇。由此呈現的學問與思想的糾葛不清的混雜情形又在演出哲學的悲劇。通俗思想所由成立的情意要求中含有幾多夾雜因素，將這些夾雜因素予以純淨化，便是進入高超思想的第一步驟。形成高超思想的意志與情感均是由於叡性所統制的，因此各自稱爲叡意與叡情。由於叡性所形成的知識稱爲叡智。要之，人性超昇是形成高超思想的根本方途，其中人性陶冶成爲創造精神文化的根本前提，人性純淨化又可當作社會合理化

的基本要件。

精神主體的絕對自覺指謂精神這種高等意識可能作無限次的「意識之自己意識」的反省自覺而迫近於究極的精神基體。人類存在的特性是在精神的自覺，如此精神的自覺存在即可簡稱爲「覺存」，於是成立覺存哲學。當今流行的覺存哲學（日本稱爲實存哲學，中國稱爲存在主義哲學）的根本意圖是在闡明人存在的內部狀況而開顯本來的人性。依我們的看法，覺存哲學的任務是在啓發精神主體的眞實性。精神主體的背後存有精神基體，這可以設想是由於腦髓機構所擔荷着的。精神主體與精神現象所由發生的精神基體之間似乎存有一層無底深淵的一種擬似絕對無。精神主體的絕對自覺是在意圖着經由無限後退的自覺而迫近於深奧的這種絕對無的基底。我們所擬設的這種絕對無的基底對於我們却要成爲一種秘儀。人存在本身或許亦是一個秘儀。覺存哲學是否可能解開這個謎樣的秘儀？學問能力的尙不可及之處，於是可以窺見。形上學上的物心關係問題乃至意志自由問題之所以成爲難題的根由存於此。人性超昇如表示高度，探究精神奧底的精神主體的絕對自覺則可表示深度。再者，精神主體的絕對自覺亦可以當作思想自覺乃至思想解放的規制原理。我們曾經提過，由於思想本性的自覺而解放思想的束縛（控制），乃是表示通俗思想志向於高超思想的方途。高超思想不僅要超脫通俗思想的束縛，對於自己思想的固執（執着）亦要超脫之。

高超思想與其說是知識，寧可說是智慧。知性機能中，叡性可算是最高階層的。叡性機能本身以及其所形成的認知內容，均可稱爲叡智。如此叡智大致相當於智慧。知識的成立要件除了對象側面之外，尙有認知機能與認知內容的兩個側面的分別。即對於知識須要分別出對象、機能、內容這三個側面。然而在智慧或叡智不僅可以同指機能與內容，亦可以指示對象。因爲智慧（叡智）具有自己創造的能力，其所創造的內容即可成爲其對象。如此內含於內容的對象即是內在的對象。智慧區別於知識之處，亦即表示高超思想區別於學問之處。學

問是發現性的，而思想尤其高超思想是創發性的。高超思想本身屬於智慧，而又以啓廸智慧爲其任務。智慧兼備着叡智與慧明，照明一切法界，通曉一切事理而成爲高明深廣的最高上智。智慧又是斷滅一切執縛而通達於寂靜清明境界的要道。智慧成爲人生哲學的主題，卽以啓悟人生哲理爲其主要任務。這卽連接於下面的論項。

智慧最適合於人生哲學的研究領域。啓廸智慧的人生哲學屬於高超思想。思想活動的範圍應限定於人事界，人生問題自當屬於人事界。其所以要限定的理由何在？鑑於歷來的哲學大都佔在思想的立場，卽以思想的態度從思想的觀點來考察屬於自然界的宇宙問題時，往往將宇宙眞相予以歪曲，或者作肆意的主觀的解釋，其所提出的世界觀乃至宇宙觀大都是荒唐無稽的。凡經過科學洗鍊的有識人士，誰肯相信這一套哲學的瞎說。向來哲學中的錯誤百出，大多根由滿足情意要求的思想態度。哲學的威信墜地，這豈不是一場哲學的悲劇？爲要妨止哲學的再犯錯誤，祇得將思想活動的適用範圍限定於人事界。卽使在人事界讓思想胡鬧一場，亦可以當作喜劇看待。至少對於通俗思想，我們應作如是觀。然則對於高超思想又如何，是否可以當作例外？卽使要作例外看來，亦應附有條件。其條件如何？我們將要提出如下幾項：(1)不可侵犯學問的研究領域，(2)與學問不可發生矛盾衝突，(3)補充學問猶不可及之處，或者暫時代用學問，(4)與學問結成相輔相成的並存關係（積極的條件）。高超思想如能滿足這些條件，始值得稱爲「超學問的哲學」這個名號。人類所關懷的最切實的問題或許是在人生問題，但仍有例外的特殊人作別種看法。其實，如要超脫人生的煩惱，與其躭心於人生問題，不如專念於宇宙問題，更有效果。思想仍可使人煩惱，純正的學問探究却可使人心胸開朗。通常的人生觀是以思想爲主體的，對之，似乎亦可能成立以學問爲主體的另一種人生觀。將人生問題化解於宇宙問題之內，由此似可更加容易超脫人生的煩惱。這樣說法却有實際體驗作爲根據。

如要超脫人生的煩惱，就得諦觀人生，亦則看破人生。通俗思想

執着乃至迷惑於人生，超脫這種執迷，就得仰賴於智慧，這卽屬於高超思想的活動領域。專念於宇宙問題的學問探究有時亦可能顯出類似於智慧的啓發。如無宇宙眞相（宇宙理法）的解明作爲背景，是否可能啓悟人生道理（人生哲理），仍有省察的餘地。在學問上，宇宙理法的解明是要經由科學的世界像乃至哲學的世界理說的研究階段始可達成。我們曾經提示過，科學尤其自然科學可能提供科學的世界像，由此可能構成世界理說，這是區別於思想性質的世界觀。在思想上，基於佛教的空觀乃至中道觀而成立的眞如實相觀（眞空妙有、諸法實相）可視爲屬於高超思想的世界觀。通常思想的世界觀大都是人生觀的擴延形態，卽將人生觀感投射於世界乃至宇宙，於是誤認爲宇宙本身又含有人性的諸特質（人性中心主義的宇宙觀）。反之，高超思想却要將人生觀建立於世界觀乃至宇宙觀的基礎之上，卽以後者爲其成立背景。依照空觀，認爲一切有爲法（宇宙萬物）因爲是因緣和合所造成的，所以是無自性，尙且因爲是無自性的，所以是空性（緣起性⇨無自性⇨空性）。「空」亦可以解釋作「非有非無而且亦有亦無」，「非有非無」指謂同時否定絕對有（永恒不變的實體）與絕對無（究竟無），「亦有亦無」指謂同時肯定生成變化過程中的相對有與相對無。如此意義的「空」概念則可與科學對於一般實在事物的看法相契合。立於空觀的諸法實相觀亦然。從如此世界觀乃至宇宙觀的觀點來諦觀人生事象（人事界）時，則可超脫人生的煩惱。如此將人生觀建立於世界觀（宇宙觀）的基礎之上的高超思想可能與學問研究的精神相並存，僅就這一觀點而說，亦值得讚揚。可惜，其宇宙觀中仍存留着許多夾雜因素乃至迷信因素。佛教的人生觀以及世界觀雖屬於高超思想，但仍有其純淨化的餘地。

人類思想史上，佛教思想可算是最高的成就。我們在揭示屬於高超思想的「超學問的哲學」的理想目標時，亦是藉用佛教的語詞（「諦慧悟空而以成就寂靜涅槃，卽以修得由於人性超昇而臻於慧覺圓通無碍的聖潔境界爲其目的」）。簡言之，啓廸智慧，用以開創聖潔的

心靈境界，乃是高超思想所志向的目標。佛教所提示的寂靜涅槃祇是內存於開朗清明、崇高純逸的心靈境界，除此之外，宇宙間並無所謂涅槃這種彼岸世界。對於今世的來世亦然。這種高超的人生境界乃是由於人性超昇所達成的。人性超昇有階層的開展，隨之人生境界亦則有階層的提昇。由於智慧的啓廸而啓悟人生道理乃至於開創聖潔的心靈境界，這卽是表示高超思想具有啓發性的創造能力，但仍停留於精神主體的觀念界域。以慧眼諦觀人生乃至宇宙而形成高超思想尙可，但由此如有歪曲或侵犯宇宙的眞相（自然界的本然樣相）之處，則不可。主觀界（觀念界）與客觀界（實在界）仍應有所辨別。主客混合的思想仍內屬於主觀界。高超思想無論如何高貴，亦仍內屬於心靈界或精神界，除非將其當作客觀化了的文化形象看待。因此我們仍要堅持着學問與思想的峻別。再者，心靈造就高超境界表示其高度，心靈內奧存有無底深淵表示其深度，尙且可能達觀人生乃至宇宙的全般領域，這則可表示其廣度。學問與思想的性質雖不同，各自所達成的高超境界却尙有一脈相通之處。

佛教的究極目的是在解脫人生苦而達成涅槃境界。其根本教理的精義可以擧出四聖諦（苦諦・集諦・道諦・滅諦）。苦諦以四苦（生・老・病・死）爲根本義，因而稱爲四苦諦。集諦指謂人生苦所由生起的原因的道理，大致可以擧出十二因緣或十二緣起（無明・行・識・名色・六處・觸・受・愛・取・有・生・老・死）作爲一系列的因果緣起的瞭解。人生苦生起的根源是在無明的執迷，由此順次緣起行・識・名色……各項（稱爲順觀），其中「愛」指謂一般的根本欲望，「取」指謂煩惱的固執。道諦指謂絕滅人生苦應遵循的根本方途的道理，這可以按照十二緣起的逆觀（順觀的相反方向）而終究滅却無明的執迷，然而通常却是擧出八正道來當作道諦。八正道（正見・正思・正語・正業・正命・正精進・正念・正定）是以正確的認識、思量以及澈視現實（智慧）爲根本義，其中又包括正當的行爲與生活方式（持戒）以及精神修養（禪定），如此經由戒・定・慧三學的兼修

而求得正覺。滅諦指謂經由道諦所獲得的眞理，由此則可以絕滅人生苦而達成涅槃境界。我們亦可以將標徵佛教特性的三法印（諸行無常・諸法無我・一切皆空）編入於滅諦，其中「一切皆空」亦可以表現作爲寂滅涅槃或寂靜涅槃。緣起觀、空觀、中道觀、實相觀、眞如觀這些相類似的諦觀似乎亦可歸屬於滅諦。四聖諦從緣起的因果關係看來，屬於俗諦的苦諦與集諦是以集諦爲因而以苦諦爲果，屬於悟諦的道諦與滅諦是以道諦爲因而以滅諦爲果。如此表示佛教眞理的四聖諦中的細節雖尙有批判的餘地，然其根本教理的簡明性尙且含有論理的合理性與因果的合則性之處，却值得稱讚。

大致看來，在學問上西方哲學勝過東方哲學，在思想上東方哲學反而勝過西方哲學。又在思想領域內，高超思想（超俗思想）與通常思想（通俗思想）之間的差距相當宏大，其間可能介在着許多層次的諸種思想。東方哲學中，印度的佛教思想與中國的老莊思想以及儒家的聖賢思想含有高超思想的因素，然而其中仍有許多夾雜因素。高超思想的純淨化乃至精緻化仍屬於將來的課題。歷史所與的高超思想大都出現於古代，往後何以少見其出現？學問具有不斷的發展性質。思想的發展是否有其界限？學問與思想屬於不同的文化形象，各自的發展形態亦不相同。思想尤其高超思想卽使有其發展的界限，亦應有其純淨化乃至精緻化的可能性。再者，佛教一旦達成涅槃境界之後，不安住於涅槃（無住處涅槃）而重返俗世間以實踐濟世（濟度衆生）爲本懷，於是提倡「生死卽涅槃」、「煩惱卽菩提」而認爲這卽是表示大乘佛教的極致。這亦可以說是表示現世解脫的超俗思想與社會整序的通俗思想的統合。這般情形在儒家的聖賢思想中亦有顯明的表現，認爲聖人負有治國、平天下而造就大同社會的重任。一身兼備着博大高深的叡智，建立倫理道德的規範，開創實施教化的社會制度這般德智圓滿的崇高人格，似乎是儒家所仰慕的聖人。側重於社會整序（國家經綸）的儒家思想可視爲一種理想的社會思想，這却容易被利用作爲社會意識形態。思想的理想形態與現實形態之間常會發生背反現象

，這亦可算是人類社會的一種悲劇。

我們該提及思想的基礎奠定問題。我們曾經將思想定義作：思想乃是歷史的社會的諸規定性與人性的諸特質的函數。這項定義包含規制着思想內容的兩個系列的諸種因素，這些因素同時亦可視爲思想所由成立的基礎。歷史的社會的諸規定性成爲規制着思想的客觀系列的諸因素，而人性的諸特質成爲其主觀系列的諸因素。人性的諸特質包括個人以及種族的性格、性癖、氣質、性向、志趣、品格等，這些因素均連關於人類的精神機能。就精神機能而說，規制着思想的基本因素是在情意機能，這又與知性機能作相對應的。依照知性機能的四個階段（(1)感性、(2)表象、(3)狹義的知性（悟性、理性）、(4)叡性），意志機能可以分爲四個階段（(1)意動（本能、衝動）、(2)意欲（表象性的意志）、(3)創意（創作性的意志）、(4)叡意（叡性的意志），情感機能又可以分爲四個階段（(1)情動、(2)情緒、(3)情操、(4)叡情）。通常思想與高超思想之間可能介在着中間階段的諸種思想。思想的階層構造亦可認爲依存於精神機能尤其情意機能的階層構造。例如，構成高超思想的叡智的背後存有叡意與叡情。

歷史的社會的諸規定性包括歷史的傳統因襲、時代情勢（狀況）、時代潮流（動向）、諸種社會機構以及社會制度、社會諸集團間的諸種利害關係、社會發展階段上的諸特性、諸種族的社會生活的習俗等，這些因素是屬於思想成立的外部的背景。上代的傳統思想對於後代的思想活動的影響力非常强大。對於傳統思想採取何種態度（如保守或革新）亦可以反映出當代的社會情況，這通常又在表示社會的利害關係。對於傳統思想總得經過歷史事實的檢討而採取批判的態度，如能再通過學問的事實解明更爲得當。容納傳統思想亦得有相當的根據。歷史所與的傳統思想大都屬於單種文化，從多種文化的比較研究的觀點而以超然的態度對待之，乃是思想批判的要件。超脫自己所屬的固着文化思想的束縛與成見，謀求思想的解放，尙且不斷地尋求新觀點而開創更高層次的文化思想，卽是當今思想界的要務。思想成立

於社會的基礎之上。就廣義的社會階層構造而說，如將經濟機構視爲基層，將政治機構以及諸種文物制度視爲中層，思想則可配置於上層。再就一般文化的階層構造而說，基層文化包括生命保存的文化與物資調達的文化（經濟）、中層文化包括社會整序的文化（政治）與社會展相的文化，上層文化包括人性陶冶的文化與精神展相的文化，而思想尤其高度的思想屬於上層文化（參閱拙著「文化論」）。思想雖受制於經濟與政治的諸種規定，但仍有其相對的獨立性，尙且含有反作用的力量。社會思想對於社會改造的力量又是不可忽視的事實，在這方面的力量學問遠不及於思想，這則可表示思想的寶貴之處，思想的存在理由存於此。我們將附帶條件的社會思想勉强編入於哲學領域內的理由亦然。通過學問的批判檢討之後的傳統思想與創新思想的合理的統合，方可成爲理想形態的社會思想。

思想成立的由來亦可以舉出如下的途徑：(1)生活環境（包括自然環境與社會環境）⇨(2)生活體驗⇨(3)生活感應（人生感受）⇨(4)情意要求⇨(5)信念⇨(6)思想。這一條途徑特別適合於人生觀這種思想成立的瞭解。人生觀可視爲生活體驗乃至生活感應（包括情意要求與信念）的表現。思想領域極爲廣汎，我們將其限定於社會思想（社會意識形態）與人生觀·世界觀這兩種部類。我們在上面將規制着思想成立與其內容的諸因素分爲歷史的社會的諸規定性與人性的諸特質這兩個系列。其中，歷史的諸因素屬於傳承的要因，社會的諸因素屬於外在的要因，而人性的諸因素屬於內在的要因。這三大要因似可認爲規定思想全般的總括的成立要因。再者，思想與學問各自均有其階層構造。概括地說，思想的階層構造是由於情意機能的階層構造（內在的要因）與社會的階層構造（外在的要因）的對應關係所規定的。對之，學問的階層構造是由於知性機能的階層構造（內在的要因）與學問的研究對象的階層構造（外在的要因）的對應關係所規定的。關於這些構造與其連繫關係的詳細分析便是學問研究的重要課題，現在祇是指出問題的所在而已。

思想的成立是否有客觀的基礎？社會思想似乎可以將社會的諸規定性（外在的要因）當作其成立的客觀的基礎，然而這尙不能保證其思想的客觀的妥當性（確實性或眞實性）。社會思想（社會意識形態）有眞實性的，亦有虛僞性的，其眞僞的判定基準何在？社會思想均由於同樣的社會諸條件所規定的，何以有眞僞的分別？本來，具有實踐性的社會思想是爲要解決社會問題而發生的，如無社會問題的所在，亦則無社會思想的存在理由。社會問題無由發生的社會，方可稱爲理想社會的極致。社會思想祇是爲要解決社會問題的手段而已，除開觀賞性的社會思想與社會科學。社會思想與國家的存在理由似有相類同之處。無政府思想如能實現，這種思想本身亦則無存在理由。思想活動的目的是在解消其思想本身，思想解放的眞正意義存於此。思想是爲要實現某種目的之觀念上的手段。社會的意識形態亦卽指謂這種意義的觀念形態。思想與其所標榜的理想目的不一定是相合致的，其間通常存有乖離關係，因而思想成爲隱蔽現實目的的虛僞的觀念形態。於是，我們暫試提出判別思想眞僞的基準問題如下：(1)思想與其所標榜的目的是否相合致？(2)其所支持的現實的利害關係是否可能代表人類最大多數的最大幸福的原則？(3)其所由成立的動機、態度、立場以及意欲、信念是否純正？(4)是否合於人道主義的理念？(5)是否堪耐於社會科學的事實解明與哲學的批判？除開社會的利害關係與人性的醜惡面之外，現實與理想的乖離背反似乎是引起思想鬪爭與社會悲劇的根由所在。

人類所關懷的最切實的問題或許是在包括國家在內的社會問題，其中又包括個人與種族的生存以及生活提高的問題。國家屬於一種特殊組織形態的社會，又有必要惡（necessary evil）之稱，其成立是根於社會惡（社會問題）與對治社會惡（解決社會問題），其存在理由是提供社會整序的措施。爲要對治社會惡而成立的國家本身往往又成爲社會惡，這可以表示國家內部包藏着自己矛盾的因素。國家的存廢又成的社會問題。國家對於社會問題的解決能有積極的貢獻時，

仍有其存在理由。社會含有幾多非合理的因素，這些應予以合理化。社會非合理性主要的有如犧牲性與閉鎖性，因而其合理化的重點是在犧牲社會的廢除與閉鎖社會的解放。社會的合理化依繫於人性的純淨化。社會有光明與黑暗的兩面，人性亦有善美與醜惡的兩面。由於社會因素（外在的要因）與人性因素（內在的要因）所規定的社會思想亦則有眞實性與虛僞性的分別。推行社會合理化與人性純淨化的革新思想或進步思想，可以歸屬於眞實性的思想而使人讚美。反之，謀求保持非合理的社會現狀的保守思想乃至逆行社會合理化的反動思想，可以歸屬於虛僞性的思想而使人厭惡。表面上假裝着眞實性的虛僞思想更加令人厭惡。何種社會思想值得稱爲哲學思想，這是我們念念不能忘懷的一項嚴重問題。鑑於社會思想最爲關切於人類的實際生活，經過一番苦慮之後，勉强將對於社會合理化與人性純淨化具有積極貢獻的眞實性的社會思想編入於哲學思想。這種社會思想一方面連結於社會科學，另方面又可連結於超學問的高超思想。

社會思想中存有虛僞性。人生觀乃至世界觀是否又有虛僞性？立於社會的利害關係的社會思想（社會意識形態）因爲要隱蔽社會現實，所以有必要揑造虛僞。人生觀乃至世界觀如不立於社會的利害關係，則不必要揑造虛僞。假如尙有立於社會的利害關係的人生觀乃至世界觀，我們亦可以將其當作社會意識形態看待。人生觀乃至世界觀却有廣狹、高低、深淺、精疎的分別，卽具有階層構造。人性超昇又表示階層的上昇。通常思想與高超思想的分別亦可以將人性超昇的階層作爲判定基準。人生觀乃至世界觀可能有錯誤，學問亦然。錯誤指謂認知內容與認知對象的不合致。然而高超思想却可以超越屬於認知對象的現實世界，其本質是在啓發精神主體的眞實性或者開創高深的心靈境界。以聖潔的心境來從事學問研究，或者參與社會改造運動，各自可以得到更大的裨益。眞摯的學究者時而亦可能體驗到聖潔的心境，誠懇的社會改革者或許亦然。學問與思想越達到高度的境界，似乎越有相親近的趨向。再者，達成涅槃境界而不安住於涅槃，再度返回

世間而以濟度衆生爲本願，這可以表示超俗思想與俗世思想的會合，而以造成完善的人類社會爲其共同的目標。

學問要求客觀的基礎。這主要的指謂學問的認識應有所指示的對象，即要求認知內容與認識對象（客觀的事物）之間成立着對應關係或者合致關係。如此，學問將客觀的對象作爲其所由成立的基礎。思想是否又有客觀的基礎？假如思想中的思考內容確實有客觀的對象作相對應時，在這範圍內則可與學問相契合。然而思想還可能揑造虛僞的觀念，亦可能構想超現實的理想觀念。另方面，思想尤其社會思想（社會意識形態）是受制於社會的諸規定性（外在的要因），這又帶有客觀性的意義。學問在某種限定的意義上亦要受制於社會的諸規定性。社會諸條件對於思想與學問的規定方式各自不相同。對於思想的規定是涉及思想內容的。然而對於學問的規定却祇限定於問題的提出或選擇，而不涉及學問內容的。學問與思想的問題的性質各自不相同，對於問題的處理方式又不相同。理論性與實踐性、認知性與情意性等項即是表示其差異的主要徵性。要之，尋求思想所由成立的客觀的基礎是相當爲難的。其實，思想大都缺如客觀的成立基礎。因而在思想的基礎奠定上，我們所要尋求的，與其說是成立基礎，還不如說是成立背景。成立背景未必含有客觀性的基礎。試問，某種政治信念乃至宗教信仰是否有確實的事實根據？對於傳統哲學中的許多學說亦可以提出這種設問。我們再度提出應堅持的原則：如無相當可以信憑的根據，則不可輕率地予以容納。然而發自純正的情意要求的眞實性思想却可以當作例外。

哲學中有些思想很像是文藝作品，憑藉靈感的自由奔放的觀念創作，因而就有「概念詩」或者「哲學幻想曲」的稱呼，其中又有悲喜劇的演出。尙且更多的哲學思想尤其唯心論系統的形上學思想大都是宗教信仰的變相形態。至於帶有社會意識形態性質的哲學思想，大都是政治信念的表達。社會思想中自當含有多量的道德觀念的表達。如此，歷來的哲學中雜陳着宗教、道德、政治、文藝等的諸種思想，同

時亦可以當作這些思想的代用品。分辨出其各種思想的特有性質，經過批判檢討之後，將其中所含有的眞實性的因素予以保存，而編入於思想性哲學領域內的適當位置。對於歷來哲學的如此看法還算是出於寬容態度的。當今尙有些人認爲，哲學所以高貴之處是在其特殊個性的表達，卽越帶有個性的哲學越是優秀的，這卽是表示過份偏愛思想性質的哲學，而不管其內容的眞假如何。哲學家建立何種哲學說或抱有何種哲學觀是端賴於其人的品性如何。一般人喜愛何種哲學或選擇何種哲學又是依憑其個人的興趣如何。如此祇憑藉個人的品性、氣質與興趣的哲學便是思想性哲學的最顯著的特性（人性中心主義的哲學）。哲學之所以呈現出激烈的對立鬪爭的樣相，除開社會的利害關係之外，大都根由於此。這亦可以說是哲學的一種悲劇。

思想活動的動因究竟是在情意要求，其中自當含有顯著的主觀性。因而如要尋求思想的客觀的成立基礎（事實根據），則成爲困難的問題。思想尤其社會思想受制於社會諸條件，這並非卽可以表示思想內容本身的客觀性。人生觀乃至世界觀這種思想又是帶有濃厚的主觀性。高超思想乃是人類精神主體的眞實性的高度表達，這是超越現實世界的，卽使缺如客觀性，亦仍有其存立的理由與價值。思想的基礎奠定問題究竟是要歸屬於價值評定問題。思想連關於價值體系的建立。思想可能超越現實而提示理想的價值觀念。現實與理想的連關問題，則成爲思想應予以考察的重要問題。思想雖可以超越現實，但總不可歪曲現實。理想的實現本身亦則屬於現實。輕視現實、曲解現實、誤認現實乃至脫離現實又是傳統哲學思想的一大缺陷，幾多錯誤由此而發生。超越社會現實而高揚理想是可以讚美的，但不可容許因此而曲解宇宙實相。人生觀乃至世界觀通常是以情意要求的觀點來觀照人生乃至世界而予以主觀的價值評定，如厭世觀與樂天觀卽是其典型的代表。基於人生實相乃至世界實相而建立的人生觀乃至世界觀始可成爲與學問相並存的理想形態，雖然仍帶有主觀性亦不妨。要之，高超思想因爲是將開創精神主體的理想價值作爲其本來的領域，所以對於

這般主觀性的領域無需而又無法尋求客觀性的成立基礎。高超思想所志向的人性超昇以及高深的心靈境界自當又是屬於精神主體性的領域。

關於哲學的基礎奠定問題，可以從存在論、知識論、價值論的三種立場來予以考察。存在論、知識論、價值論成爲哲學研究的三大部門，各自又有各別的基礎奠定問題。如此，哲學的各部門與各種基礎奠定的立場之間成立着互相交錯乃至互爲循環的關係，這是難以避免的情形。哲學的基礎奠定與科學的基礎奠定之間亦然。存在論與知識論立場的基礎奠定側重於基礎解明，而價值論立場的基礎奠定側重於基礎賦與。學問性哲學的基礎奠定是以存在論的基礎解明爲主，而以知識論的基礎解明爲輔的。對之，思想性哲學的基礎奠定是以價值論的基礎賦與爲基本的。思想的階層構造與連關依繫於價值的階層構造與連關。價值又是屬於特種存在，而又成爲知識論的研究對象。思想又成爲學問研究的對象。關於哲學的基礎奠定問題，還要從對象論以及方法論的觀點來予以考察，這卽屬於後續兩章（哲學對象論與哲學方法論）的論題。最後再提出兩句通俗的說法，作爲兩種思想形態的被制約性的敍述的結束。人抱持何種社會意識形態，主要是由於其人所處的社會的利害關係如何所規定的。人懷抱何種人生觀乃至世界觀，主要是由於其人的品性如何所規定的。

第三章　哲學對象論
(包括問題論)

Ⅰ　知識對象論概觀

㈠意識的特性與知識成立的三側面

知識（認識）成立於意識之內，即後者成爲前者的根本前提。意識的特性有如：(1)對象志向性；(2)對象措定性；(3)對象捕捉性。對象志向性是指示某種事物（事象、事態）。對象措定性是定立某種事物。對象捕捉性是把握某種事物。志向、措定、捕捉對象便是意識乃至認識本質的特性。無對象的認識是不能成立，認識乃是「對象之認識」；同時對象乃是「認識之對象」，不被認識的對象即不能成爲知識問題。如此，「對象之認識」與「認識之對象」成立作知識構造的相關者。認識需要預料「作認識的意識活動或精神活動」，這即是作認識的認識者（認識作用或認識機能）。作認識的認識者稱爲「認識主觀」（能識者），而被認識的對象稱爲「認識客觀」（所識者）。認識的成立需要預料主觀與客觀的相關關係，由此所成立的認識屬於認識內容。知識成立的三側面即指謂：(1)認識機能（能識者），(2)認識對象（所識者），(3)認識內容。認識內容即是由於認識機能與認識對象的相關關係所規定的。

㈡主觀與客觀之一般的意義

通常在常識、科學、哲學上成立一種共通見解，就是將世界分作兩大類別，或者將存在分爲兩大領域。第一類別是認識物質的、實在的世界或存在爲客觀，而認精神的、觀念的世界或存在爲主觀。第二類別是認能識者（作認識的主體）爲主觀，而認所識者（被認識的客體）爲客觀。精神與物質，或者觀念與實在的兩界之間的界限大致是固定不移的，然而能識者（主觀）與所識者（客觀）之間的界限却是

可能移動的。當作能識者的主觀有如下的諸種意義，由此成立諸種主觀。(1)包括身體在內的能識者（認識個體），這稱爲個體的主觀。除此認識個體之外的，則稱爲客觀（屬於認識對象的客觀）。然而因身體亦可能成爲認識對象，故亦則要變成客觀。如此見地的主觀與客觀的分別尙缺乏充分的根據。(2)包括意識內容（意識現象）在內的能識者（認識機能加上認識內容），這可稱爲意識內容的主觀。然而因意識內容本身亦可能成爲認識對象，故亦可能轉爲客觀領域。意識內容一方面可以視爲主觀，這是對於「外部對象」而說的。另方面又可以視爲客觀，這是對於意識內容本身成爲「內部對象」的情形而說的。如此，同一的意識內容或認識內容由於觀點不同，同時可視爲主觀亦可視爲客觀。(3)排除身體與意識內容而殘存著的能識者，這可稱爲意識機能的主觀。這卽是以認識的純粹機能爲主觀，而以「外部對象」以及「內部對象」（認識內容）爲客觀。這種主觀是否又可能成爲客觀，尙有考究的餘地。上列三種主觀均屬於個人的認識主觀。尙且其主觀領域的增減與其客觀領域的增減成爲反比例的關係。

第四種能識者是知識論的主觀。這是超個人的認識主觀的第一種。知識論上所要求的帶有客觀性的認識主觀，或者共通主觀性（間主觀性）的認識主觀是無色透明的、超個性的主觀，這乃是學問所據以成立的純粹知性的主觀。Kant 所謂的「意識一般」（先驗論的主觀）可以指謂這種主觀。第五種能識者是形上學的主觀，卽形上學的精神實體。這是超個人的認識主觀的第二種。精神實體又被認爲超越主觀與客觀的絕對主觀（絕對自我、絕對精神）。精神實體又可解釋作認識機能所由發動的物質的基體（腦髓機構內部的實在）。第六種能識者是價值論的主觀。這是情意的主觀，而與純粹知性的主觀（認識論的主觀）作相對照。如此情意的主觀卽是思想所由成立的主觀，而具有强烈的個性。精神主體的自覺（覺存）的主觀亦可歸屬於這種情意的主觀。然而由於人性的超昇所形成的高超思想在某種意義上似亦可能超越個性而含有接近於純粹知性的傾向。

㈢對象之一般的意義

與上段所舉的知識論的「能識者」（純粹知性的認識主觀）作相對應的相關者，即可以當作這種能識者之對境者看待的「所識者」，凡帶有如此意義的「所識者」均可總稱爲「對象一般」（包括凡有現實的以及可能的對象）。如此意義的對象不僅包括實在的與觀念的存在，尙且包括擬而實在的與擬而觀念的存在以及其他存在的全般領域（後述）。再者，上段所舉的形上學的能識者（精神實體）以及價值論的能識者（精神主體）亦可能成爲學問研究的對象，亦則成爲認識論的能識者的認識對象（客觀）。

㈣認識的對象、內容、機能之主觀性與客觀性

「意識一般」（知識論的認識主觀）與「對象一般」（認識客觀）成爲兩極的相關者。「意識一般」要求客觀性（純粹理性的要請）。對之，「對象一般」之中又含有主觀性的對象。認識主觀有主觀性與客觀性的分別，認識客觀又有主觀性與客觀性的分別。

⑴對象的客觀性

凡獨立於知識論的主觀而自體存在或自體存立的對象一般，均具有客觀性。不僅認識對象，並且認識內容（第二種主觀）與認識機能（第三種主觀），從存在事實的見地看來，均可以歸屬於對象一般的領域，而如此意義的對象一般均具有客觀性（存在事實的客觀性）。

⑵對象的主觀性

帶有主觀性的能識者（作認識的認識主體的存在）是一種現實的存在，這是從認識機能側面看來的存在事實，這可稱爲第一種主觀性的對象。由於認識主觀所設想的假構對象，這是從認識內容側面看來的假想對象，這可稱爲第二種主觀性的對象。形上學上的精神實體，如將其解釋作永恒不變的宇宙原理時，亦可視爲一種假構的幻想對象。這祇有認識內容，並無眞實的認識對象，因而稱爲主觀性的對象。

⑶認識的客觀性

認識的客觀性指謂認識內容的眞理性（確實性），其判定基準是

在認識內容與認識對象之間的合致關係或對應關係。認識內容含有與其對象相對應的代現者時，換言之，認識內容正確地捕捉對象時，如此認識內容則具有客觀性。此際，對象屬於實在的存在（外在的對象）時，則成立著實在與觀念之間的對應關係，而對象屬於觀念的存在（內在的對象）時，則成立著觀念互相間的合致關係或整合關係。

⑷認識的主觀性

認識內容與認識對象之間如不成立著對應關係或合致關係時，這種認識內容則可視爲主觀性的，即屬於錯誤的認識。上記對象的主觀性中，第二種主觀性的對象亦可歸屬於這種認識的主觀性。傳統哲學尤其形上學中含有許多主觀的客觀化、觀念的實在化這種虛假的對象都是屬於此類。

Ⅱ　預備的提示

㈠哲學研究的對象

通常認爲哲學是研究宇宙問題乃至人生問題的學問，或者探究宇宙乃至人生的根本原理的學問。這種哲學觀可以當作通常意義的哲學的定義。依照這種定義，哲學研究的對象則遍及於宇宙乃至人生的全般領域。如此哲學研究的對象領域亦可以配當於哲學研究的三大部門，即存在論、知識論以及價值論。大體上，宇宙問題的研究可以編入於存在論，而人生問題的研究可以編入於價值論。學問意義的哲學可以定義作：哲學是考究存在、知識以及價值的諸種問題的學問。無論採取通常意義或學問意義的哲學定義，哲學研究的對象是包羅所有存在的全般領域，因而成爲全體學或普遍學。哲學不僅考究有關存在（有）的諸種問題，尚且還要考究有關非存在（無）以及其他可能設想的諸種問題。科學的研究對象有所限制，哲學却不然。然而由於科學的發達，哲學研究的本來領域逐次被奪去，因此其研究領域漸次告縮小。例如，當今的解析哲學的研究主題限定於有關語言的論理分析，覺存哲學的研究主題限定於人存在的內部狀況的闡明。當作全體學或

普遍學的哲學理念幾乎被輕視，甚至被無視，於是哲學瀕臨於危機。通過科學的研究成果，重新建立當作全體學或普遍學的哲學，乃是當今哲學的要務。關於現實存在的實質內容的研究，科學確實已收到相當可觀的成就，在這方面哲學遠不及科學。哲學能力所不及之處，應讓位於科學，然後採取科學研究的成果作爲自己的補全，由此始能克服危機而恢復自己本來的位置。

㈡哲學的對象論與對象論的哲學

哲學的對象論指謂考察哲學研究的全般對象的理論，這讓於隨後第三節的同一論項再來予以論述。對象論的哲學有兩種意義，第一是將對象論當作一種哲學理論，第二是基於對象論的哲學基礎論。當作一種哲學理論的對象論是由 A. Meinong 所提出的。其所謂對象論是將對象自體（純粹對象）不拘於其存在或非存在而且從超脫現存在（daseinsfrei）的觀點來予以考察的理論。簡言之，對象論是考究對象一般的本質構造的理論。對象包括表象的對象（稱爲客觀 object），思考的對象（稱爲客觀的 objectiv）情感的對象（稱爲品位的 dignitiv）、欲求的對象（稱爲願望的 desiderativ）、尙且在表象與思考的中間領域設定假想（Annahme）的對象。其所謂表象的對象（客觀 object）大致指謂實在的存在，而思考的對象（客觀的 objectiv）指謂觀念的存在，這特別稱爲存立（Bestand），這是成立於實在物的基礎之上的事態性。例如實在物互相間的同等性或差異性是表示實在物間的關係的事態性。對象論的主要目的是在解明對象本身的固有的本質。附帶地說，P.F.Linke 又提出了對象現象學，這是對立於Husserl 的作用現象學或體驗現象學，認爲現象學的眞正課題應該是在直接志向於原本的對象所與而解明其本質。

基於對象論的哲學基礎論是將根據對象的根本構造的解明作爲哲學的基礎奠定的考察，這在前章已有些說明。哲學的立說應有事實的乃至理論的根據，即要求其所指示的對象應具有確實性。就學問性哲學而說，後科學的哲學之成立基礎是在科學的哲學，科學的哲學之成

立基礎是在諸科學，而諸科學的成立基礎是在現實存在的諸階層。實質科學的對象是在現實存在，後者成爲前者所由成立的基礎。一般地說，知識內容的階層構造與知識對象的階層構造之間成立著對應關係。知識內容（主觀）如對應乃至合致於知識對象（客觀）時，則具有客觀的妥當性（眞理性、確實性）。學問要求具有客觀的妥當性，亦則要求客觀性的成立基礎。然而對於思想性哲學要尋求客觀的妥當性却是不容易，甚至是不可能的。通常思想（前科學的哲學）大都帶有個人性、民族性、階級性、黨派性等的特性，即是通過這些特性的價值賦與所形成的。高超思想（超學問的哲學）雖可能超脫通常思想的個別特殊的對立性，但仍不能超脫主觀性乃至主體性的特性。高超思想的特性是在精神主體的眞實性的開創啓發，由此所顯現的人性的眞實雖是主觀性的，但從人生價值的觀點看來，却可能超出學問的客觀性的眞理。至少，思想的主觀性的「眞實」可能與學問的客觀性的「眞理」相並存。精神主體的眞實性的自覺亦可稱爲覺存眞理（人存在的特殊眞理），由此區別於一般的存在眞理。就哲學基礎所要求的確實性而說，我們似乎可以將確實性分別作客觀的事實性與主觀的眞實性，學問以前者爲基礎，而思想以後者爲基礎。尙且精神主體本身又是屬於客觀的事實存在（自覺存在）。自覺存在屬於高超存在，因其特殊存在之故，不能成爲一般存在的基礎。覺存眞理（主觀性的眞理）對於存在眞理（客觀性的眞理）的關係亦然。覺存哲學（覺存思想）應有如此的自覺，始可以確立其在哲學中的正當位置。將覺存哲學稱爲存在主義哲學是不正當的，因爲特殊存在不能代表一般存在。

Ⅲ　哲學的對象

如上面所述，哲學研究的對象不僅包括存在（有）的全般領域，尙且包括非存在（無）的領域。更進而，不僅考究論理的，尙且可能考究非論理的事象；不僅考究有意義的，尙且可能考究無意義的事象。如此，哲學的研究對象包羅現實的、超現實的乃至非現實的全般領域。

㈠存在一般

「存在」是最高的普遍概念，因而不能予以定義，祇能與「非存在」作對比上的理會而已。關於存在一般，後來在專著「存在一般論」中將有詳細的論述，下面祇是提示其綱目而已。

(1)第一部類

首先將存在一般分爲現實存在與超現實存在的兩大部類。現實存在再分爲物質的存在、生命的存在、意識的存在乃至精神的存在等四大階層，其中物質與生命屬於實在的存在，而意識與精神屬於觀念的存在。超現實存在再分爲先超現實存在與後超現實存在的兩部類。先超現實存在指謂原本時空與原儲能尤其原潛能，而後超現實存在指謂理法界（論理自體、數理自體）、範疇界以及規範界。拙著「現實存在論」的六部論著（(1)宇宙論、(2)物質論、(3)生命論、(4)意識論、(5)精神論、(6)文化論）即是關於現實存在的四大階層的論述。「時空論」屬於先超現實存在論，而「論理論」屬於後超現實存在論的第一部，後續將有第二部「數理論」以及第三部「範疇論、規範論」的論述。

(2)第二部類

其次，以實在的存在與觀念的存在爲基本，將存在一般分爲如下的六種乃至十種領域。成立於實在的存在（ real ）的基礎之上而且超越實在的存在，稱爲擬似實在的存在（ reell ）。理法界與範疇界的存在領域可視爲屬於此類。向來哲學上所謂 Existentia（現有存在）如視爲屬於實在的存在，Essentia（本質存在）則可視爲屬於擬似實在的存在。相同地，成立於觀念的存在（ ideal ）的基礎之上而且超越觀念的存在，稱爲擬似觀念的存在（ ideell ）。規範界（價值界）的存在領域可視爲屬於此類。其次，實在與觀念相結合的存在成爲實在而觀念的存在（ real = ideal ），而擬似實在與擬似觀念相結合的存在成爲擬似實在而擬似觀念的存在（ reell = ideell ）。由於上記的分法則可以列舉六種存在領域（(1)實在的存在、(2)觀念的存在、

(3)實在而觀念的存在、(4)擬似實在的存在、(5)擬似觀念的存在、(6)擬似實在而擬似觀念的存在）。更且，實在的存在、實在而觀念的存在、擬似實在的存在、擬似實在而擬似觀念的存在各別又可分爲外部的與內部的兩種，由此成爲八種存在領域，加上觀念的存在與擬似觀念的存在，則成爲十種存在領域。由於上列的六種乃至十種存在領域的分別大致可以解決向來哲學上有關存在、知識以及價值的許多困難問題，至少可以提供其解決的關鍵。我們曾經指出過，知識與價值均爲特種存在，而又是成立於存在的基礎之上的。

㈡絕對無與相對無

(1)絕對無

絕對無分爲眞性絕對無與擬性絕對無的兩種。

(a)眞性絕對無

眞性絕對無指謂不僅將凡有存在予以撥無（無化），尙且將下述的諸種擬性絕對無亦要予以撥無的究竟無。這種絕對無祇是在思考上可能設想的觀念而已，除開觀念的意義之外，絕無其他任何事實的意義作爲其所指示的對象。假如有這種絕對無，則不能稱爲絕對無。從究竟無中不能發生任何的存在（有）。即「無中生有」不能成立於究竟無，這亦則表示究竟無與有（存在）之間存有絕對的隔絕。尙且這種絕對隔絕是否又屬於存在，仍有省察的餘地。

(b)擬性絕對無(1)

第一種擬性絕對無指謂虛無時空（原本時空）。虛無時空即是虛無宇宙。實有宇宙生成於虛無宇宙之內，這則可表示虛無時空尤其虛無空間乃是實有宇宙所由發生的根源所在。虛無空間雖是類似於絕對無，但却不能完全否定其存在，因而可稱爲一種「無性的有」（「非存在的存在」）。唯空論的假說設想，虛無空間內經過悠久時間可能漸次醞釀出原潛能（可能態的根源能量），由此現實化的形態即是原顯能（現實態的根源能

量）。原顯能的凝結形態成爲原基子，這卽是構成物質的究極的基本因素。「無中生有」可能成立於虛無空間。要之，虛無空間這種擬性絕對無可視爲實有尤其實在的存在所由發生的根源所與。

(c)擬性絕對無(2)

第二種擬性絕對無指謂精神活動的背後所設想的觀念所由發生的根源無。這是比擬於上述的實在界所由發生的根源無所擬設的觀念界所由發生的根源無。觀念是由於精神機能所形成的，而精神機能所由發動的基體可以設想是在腦髓機構內部。精神是機能性的，並非實體性的。假如有精神實體的存在，這可以設想是在腦髓機構這種基體，這亦可以稱爲精神實體（精神機能所由發動的基體）。精神基體對於精神機能而說，好像是一種無底深淵的奧秘。精神主體的自覺可能作無限後退的反復（反省）而迫近於精神基體。然而精神主體與精神基體之間仍存有不可跨越的鴻溝，後者對於前者好像成爲一種不可解的奧秘。

(d)擬性絕對無(3)

第三種擬性絕對無指謂存在自體的純粹形相或者存在一般的存在性。存在一般的存在性指謂凡有存在事物（存在者）存在著的存在性。各種存在事物（存在者）具有個別特殊的內容以及附著於內容的各種形式，存在者的存在性卽是將存在者的這些內容與形式予以捨象（撥無）的存在一般的普遍形相。存在者是雜多而變動的，其存在性却是唯一而不變動的。換言之，存在者無論如何發展而變易，其存在性却始終保持著恒常不變的同一形相（存在自體的純粹形相）。如此存在自體的純粹形相從其永恒不變性的觀點看來，可視爲絕對有，然而這種絕對有因完全缺如實質內容的空虛之故，同時亦可視爲類似於絕對無。如此，絕對有與絕對無成爲同一形相的表裏的兩面觀。

(e)擬性絕對無(4)

第四種擬性絕對無指謂論理自體與數理自體。這是屬於超越現實存在的理法界，而具有自體存立的存在性。與上述的存在自體的純粹形相相同，論理自體與數理自體均可視爲絕對有，同時亦可視爲絕對無。絕對有是就其永恒的自體存立性而說的，絕對無是就其完全缺如現實的存在內容的空虛性而說的。論理自體與數理自體雖是類似於絕對無，但不能因此而否定其自體存立的存在，這則與虛無時空相類同。虛無時空因其空虛性之故，可能統攝實有宇宙。論理自體與數理自體亦因其空虛性（抽象性）之故，可能普遍地規制現實存在的全般領域。

(2)相對無

就存在的內容規定而說，各種事物所具有的性質是有所限定的。某種事物所具有的性質是別種事物所缺無的，反之，某種事物所缺無的性質是別種事物所具有的。這是表示事物間之相對關係上的相對有與相對無。Spinoza所說的「凡規定則是否定」似乎可以解釋作，肯定某種事物的規定即是否定其他事物的規定。相對的有無除了屬性乃至樣態上以及所屬關係上的有無之外，尚有特定時空上以及質量的程度上的有無等項。

(a)佛教的「空」

佛教的「空」是表示諸法的緣起性→無自性→空性，由此宣示諸法的無常性與無我性（諸行無常、諸法無我、一切皆空），藉以解脫執著（煩惱）而悟得寂靜涅盤。「空」概念亦可以解釋作，「非有非無」而且「亦有亦無」。「非有非無」是對於絕對有（恒常不變的實體）與絕對無（究竟無）的同時否定，而「亦有亦無」是對於相對有與相對無的同時肯定。事物生滅過程中的有無即是屬於相對有與相對無。「空」的主要意義是在宣示諸法的無常性。對之，我們在絕對無中所提出的存在自體的純粹形相（第三種擬性絕對無）是表示存在一般的恒常

性，而且在某種意義上對於絕對有與絕對無却是同時予以肯定的。然而空觀所由成立的緣起理法（因果法則）却又帶有恒常性的意義。

(b)現實存在的生成過程中的有無

現實存在的生成發展過程中不斷地出現生滅現象，其中所呈現的有無轉變的相對契機卽是相對有與相對無。就構成物質的因素而說，幾種基子的結合構成各種原子，幾種原子的結合構成各種分子。這是表示生成的過程（順過程），其相反的過程（逆過程）卽是表示消滅（構成因素的分離）。生滅的相對契機中，生成契機屬於相對有，而消滅契機屬於相對無。物質與能量之間又有互相轉化的現象。能量（量子）轉化爲物質（基子），物質又可能轉化爲能量，其中又可見有無轉變的相對契機。就現實存在的四大階層而說，其生成發展過程中的有無的相對契機更爲顯然。無機物與有機物、無生物與有生物、無意識與有意識卽是表示其中的相對有與相對無。要之，物質屬於現實存在的基本階層，由此逐次產生更爲高層次的新質（生命、意識、精神），其中較高階層所具有的性質是較低階層所缺無的，於是可見相對意義的「無中生有」的現象。再者，佛教的空觀認爲，諸法（萬物）是由於因緣和合所造成的（緣起性），因緣（主因與副因）結合時，則生成某物（結果），因緣離散時，則告某物的消滅，由此表示諸法是在生滅過程中的現象（無常性），「空」卽是表示如此諸法無常的實相，其中同時包攝著有無的相對契機（眞空妙有）。如此空觀可以說是合於科學乃至學問性哲學的看法，其值得讚揚的優秀意義存於此。宗教思想中含有學問性的因素，這是在世界宗教中所罕見的奇觀。

(c)精神主體的自覺中的有無

精神主體的自覺有兩個方向。第一是向下的自覺，這是精神

主體的無限後退的反復自覺（反省）而迫近於精神基體，亦則面臨於一種絕對無的深淵（既述絕對無中的第二種擬性絕對無）。第二是向上的自覺，這是精神主體的自己超越的自覺而開創更高階層的新意境，亦則人性超昇的自覺方途。在其超昇的層次開展過程中，亦可見有無相對契機的層次展相，這卽是意境中所顯現的相對有與相對無。所謂高超思想則要將如此精神主體的超昇作爲其所由成立的基礎。精神主體的自己超越所開展的高超思想亦則具有創發性的特有性質。這正可以與學問的發現性作顯著的對比。學問需要有外在的對象作爲其成立的基礎，思想尤其高超思想却不然，因爲思想本身具有自己創造的性能。由此可見，學問的成立基礎具有客觀性，而思想的成立基礎具有主觀性乃至主體性。

(d)現實與理想的相關中的有無

上述的人性超昇中已含有現實與理想的相關契機。人性超昇以人性的純淨化爲其理想的目標，而以人性中的夾雜因素尤其醜惡爲其現實的前提。人類社會亦然。社會含有許多非合理的現實因素，其合理化須要理想的目標作爲指導原理。社會合理化依繫於人性純淨化。尙未實現的理想仍屬於可能態的存在，這在觀念上雖是「有」，在實在上却是「無」。現實與理想結成一系列的連關發展，於是開展現實（有）與理想（無）的階層性的有無相關契機的展相。人性乃至社會的現實與理想的不調和乃至葛藤紛爭（對立矛盾），乃是人生悲劇所由演出的修羅場。這又是思想所由生起的根源所在。

(e)論理學中的有無

形式論理（靜態論理）基於同一性原理（自同律）而主張事物的存在卽是存在（有卽有），非存在卽是非存在（無卽無），不能同時肯定有無的兩立（矛盾律），亦不容許同時否定有無的兩立（排中律）。要之，形式論理强調有（肯定命題）與

無（否定命題）各自的絕對性（其實含有附帶條件）。反之，辨證論理是考究事物的生成發展的動態論理，而主張事物在運動變化過程中的有無轉化的相對性。辨證論理認爲，事物內部含有自己矛盾的因素，即含有否定自己的內在契機，因此終於否定自己而轉變爲與原本的自己相反的反對物。要之，認爲包含自己否定契機的內在矛盾乃是事物發展的根本動因，其中又包含有無轉化的相對契機，即肯定契機成爲相對有，而否定契機成爲相對無。

(f)數學中的有無

整數中，正整數屬於相對有，而零與負整數屬於相對無。實數中，有理數屬於相對有，而無理數屬於相對無。複素數中，實數屬於相對有，而虛數屬於相對無。其次，關於幾何學的空間次元，點（0次元）屬於相對無，而直線（1次元）、平面（2次元）、立體（3次元）屬於相對有。至於空虛（－1次元），則可視爲虛無空間而屬於第一種擬性絕對無。關於集合論，空集合屬於相對無，而點集合以及其他集合屬於相對有。上述的相對有與相對無祇是就其相對比的意義而說的。數學上尚有關於有限與無限的問題。據說，學問上考究無限問題的，祇有哲學與數學而已。

㈢附說第一

(1)存在・非存在（有・無）的擴延

(a)論理與非論理

我們在絕對無中，設想有「論理自體」這種自體存立性的論理，因其超越現實存在而且其本身的空虛性之故，可視爲一種類似於絕對無（第四種擬性絕對無）。然則，是否又可能設想「非論理自體」的存立？這似乎是不可能的。其次，在現實的實在事物中是否有「非論理」的事象？除開人事界，這又是可以置疑的。然而在觀念中却有非論理的思考，除此之外，尚有

前論理、反論理、超論理、僞論理這般的思考。我們亦可以將這些思考包攝於廣義的非論理的思考，以便與論理的思考作相對比。人類的思考可能肆意構想各種各樣的虛假觀念，這可以說是「思想」的特性。高超思想似亦可以使用超論理的思考。

(b)意義與無意義

意義具有汎通性，不僅存在與非存在、論理與非論理，連無意義（消極的意義）亦包攝在內。存在有存在的意義，非存在亦有非存在的意義，更且又有「非存在之存在」的意義。論理與非論理亦然。「非論理之論理」又具有非論理之論理分析解明的意義。「無意義之意義」除了缺如積極意義這樣消極的意義之外，尙有所以否定意義的根由的意義。論理實證論乃至解析哲學主張形上學的許多命題是無意義的，因爲不能予以檢證乃至確證，這正可以表示否定其意義之所以然的意義。「無意義之意義」亦可以比擬於「無知之知」（無知的自覺）而解釋作無意義本身的自覺的意義。尙且，意義連關於價值，而無意義連關於無價值。如此，意義遍通於存在與非存在、知識與無知識、價值與無價值、論理與非論理、意義與無意義的全般領域。

(2)假想的存在

神話、神學以及繼承神話與神學系統的哲學中瀰漫著假想的存在，其背後存有神秘思想。厭倦於平淡乏味的現實生活的現代人亦往往喜愛神秘氣氛的境地，這或許是人性的常情。哲學家又多帶有思辨瞑想的傾性，由此所構成的哲學思想中含有空想、幻想、假想之類的雜多觀念。我們在上面提過，人類的思考可能肆意構想各種各樣的虛假觀念，這可以說是「思想」的特性。宗教思想（信仰）中常見的神明鬼怪、天堂地獄之類自當屬於假想的存在。佛教所謂的涅槃境界祇是存於心境之內，大千世界、華嚴世界等類亦可作如是觀。唯心論哲學所提示的精神實體或絕對者（絕對自我、絕對同一者、絕對精神）等

類亦可視爲神學上的神觀念之哲學的變相形態。凡是可能設想的事象都可以成爲哲學思考的對象。儘管如此，哲學却要明確地分辨出各種存在（包括各種事象）的存在方式。將假想的存在認爲眞實在卽是將觀念的存在認爲實在的存在，如此觀念的實在化或者主觀的客觀化，乃是傳統哲學常犯的根本錯誤。「思考人」、「象徵人」乃至「遊戲人」這樣的人類定義中亦可以包含作空想、作幻想、作假想的人類特性在內。

㈣附說第二

(1)哲學三大部門的對象

(a)存在論的對象

存在論的研究對象自當遍及存在的全般領域，附帶地還要考究非存在的問題。既述的「存在一般」以及「絕對無與相對無」卽是屬於其研究對象。其實，眞性的絕對無（究竟無）祇是在思考上可能設想的觀念而已，並無眞正意義的對象性。其餘的諸種擬性絕對無各自具有各種特殊意義的存在性，因而亦可以包攝於最廣義的存在領域，至少連關於各種存在。至於假想的存在，其實亦祇是在思考上所構想的觀念而已。再者，知識與價值各別又屬於特種存在。因而存在論成爲哲學研究的第一部門（基本部門）。哲學的基礎奠定亦是以存在對象爲基本的。

(b)知識論的對象

哲學的第二部門知識論的研究對象是在知識一般，其中各種知識還要指示知識以外的各種對象。知識內容（包括感性知、常識知、思想知、科學知、哲學知）的階層構造一方面依繫於知識機能的階層構造，另方面依存於知識對象（包括存在與價值）的階層構造，其間的連繫關係是相當複雜的。知識論是將知識本身作爲直接的研究對象，間接地涉及知識所指示的對象（包括存在與價值）。如此，知識論不僅考究知識本身的內部

構造，還要考究知識外部的諸種對象的根本構造，因而其研究對象成爲多層次的。對於存在論的研究成果再加以批判檢討，又是屬於知識論的課題。對於價值論亦然。既述的「論理與非論理」亦可以編入於知識論的研究對象。再者，知識中明別出思想知與學問知，自當又是經過知識論的分析解明的批判所提出的。

(c)價值論的對象

人性中具有兩種特性，在表象與思考的知性上可能任意構想諸種觀念，在情意上常要對於各種事象賦予價值或者拒否價值。虛假的存在的揑造出於前者，人生觀乃至世界觀成立於後者。對於歷來的哲學思想的理解，這兩種特性可以提供重要的關鍵。人通常對於能夠滿足自己的情意要求的事象，則要予以價值。思想的論爭的背後存有價值觀的對立性。對於如此情形的檢討批判，價值論亦應有所貢獻。人事界是屬於有關價值的領域，立於價值觀的思想活動應限定於此。自然界本來是無關價值的，對於如此對象的學問研究則應抱持價值中立態度爲佳。價值論的研究對象大都屬於人事界的事象，因而密切連關於人生哲學。價值論的主要課題是在通過價值一般的考究而建立正確的價值體系。價值論又連關於規範界這種形上學的建立。尙且，既述的「意義與無意義」亦可以編入於價值論的研究對象。

(2)三組哲學的對象

(a)學問性哲學與思想性哲學

學問性哲學的研究對象的一般特性是在客觀的存在性，而其對象的認識具有發現性的性能。「科學的哲學」是多義的，這裏將其解釋作諸科學的綜合體系。諸科學中，除開形式科學之外，實質科學的研究對象祇是限定於現實存在的範圍。形式科學指謂形式論理學與數學，其研究對象假如是指示「論理自體

」與「數理自體」時，這却是超越現實存在的，而屬於哲學研究的領域（理法界）。從對象的觀點看來，科學的成立基礎是在現實存在。實質科學（現實科學）的階層構造依存於現實存在的階層構造。「後科學的哲學」是將科學作爲第一次的成立基礎，而將現實存在作爲第二次的成立基礎，其研究對象除開現實存在之外，尚有諸種超越現實存在，這可算爲第三次的成立基礎。如此，學問性哲學的研究對象遍及存在的全般領域。學問研究的課題是在將客觀所與的對象予以事實解明乃至本質究明，即是探究客觀的眞理或者發現眞理。學問並無創發乃至創造眞理的性能。對之，思想性哲學却具有創發主體性的眞理（眞實）的性能。「前科學的哲學」（通常思想）的研究對象應限定於人事界（人類社會），這是屬於現實存在的一部份。人事界可能成爲價值評定以及批判的對象，自然界却不然。通常思想尤其社會思想的積極的任務是在揭露社會的眞相，更進而構想以及揭示理想的社會作爲社會改善的目標。現實社會的理想化的社會思想中含有創發性的性質。如此創發性在「超學問的哲學」（高超思想）更爲顯著。高超思想的特性是在精神主體的眞實性的自覺與開創，即是開創高度的精神境界（心靈境界）。如此精神境界如還要稱爲對象，這却是超越現實所與的對境，其實是由於精神主體自己所造成的意境。如此主體性的意境正可以與客觀性的存在對象作相對比。附帶地說，覺存哲學應歸屬於思想性哲學。

(b)實觀哲學與空觀哲學

從宇宙觀點看來，實有宇宙成爲實觀哲學的研究對象，而虛無宇宙成爲空觀哲學的研究對象。實有宇宙生成於虛無宇宙之內，其所擁有的空間領域不過是後者的很少部份而已。現存宇宙仍是極爲空虛的。尚且，現成的實有宇宙亦不過是可能生成的宇宙之中的一種現象形態而已。再就存在一般而說，實觀哲

學的主要對象是在現實存在。超現實存在中的先超現實存在指謂虛無時空，這是該當於虛無宇宙。屬於後超現實存在的理法界（論理自體、數理自體）又是空虛性的存在形態，因而亦可當作空觀哲學的研究對象。至於非存在、非論理、無意義以及空想、幻想、假想等的諸種觀念，這些又是屬於空觀哲學的考究領域。如此看來，空觀哲學的對象領域比起實觀哲學更爲廣汎。實有是將虛無作爲背景，然而亦有將實有作爲基體的虛無。實有與虛無囊括了哲學思索的全般範域。空觀哲學與虛無思想之間應有所分別。極端的虛無思想要想將存在、知識、價值的全般事象予以虛無化，其實這是不能成立的。通常的虛無思想大都是從價值觀點來否認人生乃至世界的存在意義（厭世觀屬於此類），或者否認傳統文化尤其宗教、道德、政治等思想的意義（反傳統思想的消極的價值觀屬於此類）。然而革新思想的價值觀如含有積極建設的意義時，則可當別論。空觀哲學則應超脫價值觀點的思想立場，而在實有與虛無的明別之下，嚴格地推行實實虛虛，是是非非的辨識的認知活動，爲其要務。實觀哲學與空觀哲學成爲相輔相成的互爲補全工作，由此庶幾臻於更爲完整的哲學境地。

(c)原本哲學與書本哲學

原本哲學的對象包括上述的哲學研究的原本對象，即將客觀所與的全般領域作爲對象。書本哲學的對象祇是將既成的書籍尤其哲學書藉作爲對象。哲學研究上，理應將原本所與作爲第一次的對象，而將書籍上的知識作爲第二次的對象。書籍上的知識成爲知識論的研究對象。世上往往有些哲學研究者忽略了原本對象的考究，祇管專心埋沒於書籍上的穿鑿，這是違反了哲學精神的不健全的態度。然而完全不顧慮書籍而專作獨自運思，這就含有自作獨斷的危險性。以原本哲學爲主，以書本哲學爲副，而對於前者保持自立的態度，對於後者採取批判的態

度，如此將這兩者作相並行的研究態度，乃是哲學研究者應有的健全的風度。

Ⅳ 問題一般論

問題有學問上的問題、思想上的問題以及日常生活上的問題等，對於凡有事象（全般對象）均可以提出各種各樣的問題。學問可以說是提出問題與其解決的連續過程的認知活動。在學問的認識過程中必須提出問題，而對於被提出的問題必須予以解決。將問題放置於未解決的狀態，是學問所不容許的。尚且，從被解決的問題之中還要生起新問題，對於這第二次的問題的解決更要引起第三次的問題，如此問題的提出與解決成爲連續過程，由此學問的認識更加得以深化發展。尋求問題的徹底的解決乃是學問的特性。如無問題，學問則不能成立。無問題的學問，則成爲自己矛盾的學問概念。

㈠問題提出的第一類

通常的發問有如下的三種方式。

(1)何者？（What ? Was ?）

這是對於某種事物及其性質是什麼的質問。不僅個物，對於抽象的一般概念亦可作如此質問。

(2)如何？（How ? wie ?）

這是對於事物的存在方式、狀態、經過情形怎樣，數量或分量的程度多少等項的質問。

(3)何故？（Why ? warum ?）

這是對於事物的生成的原因、條件如何的質問。此外，對於推理的理由以及行動的目的等項亦可作如此質問。

㈡問題提出的第二類

(1)存在定立的問題

這便是學問性哲學尤其存在論的基本問題。這種問題再分爲兩個階段。

(a)是否存在？

宗教上的神鬼、天使、天國地獄，歷來的哲學尤其形上學所提出的本體界、精神實體、絕對精神等的絕對存在，是否眞正有其存在？這種存在論的提問再通過知識論的批判檢討，由此大致可以破除許多虛構的存在。傳統哲學中常見，將觀念上的表象誤認爲眞實在，這樣的實際情形。因而則要提出第二段的問題。

(b)何種存在？

假如有其存在，則屬於何種存在？如屬於現實存在，則要辨識實在的與觀念的分別。如屬於超現實存在，則要再經過存在論與知識論的更爲深入的考究，將其安置於正當的範域，由此可以提供向來哲學中許多癥結問題的解決關鍵。例如，普遍論爭中的普遍者對於個物而說，可以歸屬於擬似實在的（ reell）存在；對於觀念而說，可以歸屬於擬似觀念的（ ideell ）存在。現代知識論中的外部知覺可以歸屬於外部的實在而觀念的（ aussen real = ideal ）存在。

(2)內容規定的問題

將存在分別出各種存在方式或者存在形態之後，再將各種存在的屬性、樣態以及構成因素等加以判定與分析，這些則屬於內容規定的問題。然而缺如實質內容的超現實存在却要當作例外。存在範域的判別屬於哲學問題，而實質內容的分析屬於科學問題。

(3)關係定立的問題

各種存在內部以及各種存在階層間的因果關係、依屬關係、連繫關係、函數關係、對應關係、相對關係以及關於人事界的目的關係等項的定立問題又是學問研究上的重要課題。這部類的問題極爲廣汎，其中有哲學問題，亦有科學問題。哲學問題有如，本體界與現象界的關係問題、身心乃至物心關係問題、自由意志與因果必然性的關係問題等項。

㈢問題提出的第三類

這部類是著者曾在拙著「現實存在論」中對於實有宇宙所包含的物質、生命、意識、精神以及文化各階層的存在之問題處理上所採取過的提問方式。

(1)發生起源的問題

哲學是探究根源的學問（根本原理學）。哲學的研究對象遍及宇宙的全般領域（全體學或普遍學）。哲學研究者應以解明宇宙的眞相而且探究其根源的奧底爲念。當代哲學界似乎忽略了這般哲學理念，這可以表示喪失了哲學研究的根本精神。我們總不能因爲過去的哲學在這方面的研究成績不佳而斷念其根源問題的探究。在當今學問的狀況之下，藉助於諸科學的研究成果，對於實有宇宙尤其現實存在的各階層的發生根源的探究，比起過去的情形已大有改善。然而對於這般根源問題所作的推論，仍停留於假說定立的階段。

(2)生成發展的問題

探究根源是屬於哲學問題。科學未必考究根源問題，如有考究到如此問題時，則可視爲其本身已轉化爲哲學。對於現實存在的各階層的生成發展的情形如何，其實質內容的解明，這則屬於科學研究的問題。其實，關於現實存在各階層的根源探究亦得仰賴於對其各階層的生成發展的科學研究的成果。這正可以表示有關現實存在的哲學理論尤其假說定立，必須將科學的研究成果作爲其推論的基礎。有關現實存在各階層的生成發展問題之諸科學（包括自然諸科學與社會諸科學）的研究成果雖尚不完備，但仍可以作爲寶貴的參考資料。關於這方面，如無諸科學所提供的實質內容的資料，哲學簡直無法推行其研究工作。於是可見我們所提倡的「後科學的哲學」的本義所在。這種哲學雖將諸科學作爲其成立基礎，但總不能停留於科學的階段。

(3)根本構造的問題

現實存在具有階層構造，即由於物質、生命、意識、精神的四大階層所構成的。尙且各階層又具有各別的階層構造。關於各別階層的

構造分析與解明是屬於科學問題。例如，物質是由於基子、原子、分子的三層單位因素所構成的。基子是否有內部構造，尚有問題。原子與分子以及自單純的無機物至複雜的有機物的構造分析，即是物理學與化學所擔當的課題。生命（生物體）、意識以及精神的諸現象的構造解明又有其相對應的各種科學來擔任。通貫於各階層的整體構造的解明，即是當作諸科學的綜合體系的「科學的哲學」所擔當的課題。除開究極的單位因素之外，凡有現實的事物均具有各自的內部構造，分析其構成因素，用以解明各種事物的性質，乃是科學的主要課題。我們將科學稱爲事實解明的學問，亦則根由於此。試問，哲學家無論如何精明，祇靠哲學思索而不通過科學的事實解明的研究，是否可能獨自獲得物質構造的知識？其他有關事實的實質內容的知識，大致亦可以提出同樣的質問。

(4)法則定立的問題

法則定立又是學問的主要問題。法則有兩種，即連繫法則與發展法則，前者屬於靜態法則，而後者屬於動態法則。連繫法則指謂現實存在的各階層內部的構成因素之間以及各階層之間的連關關係的法則。發展法則自當指謂各階層內部以及通貫於各階層的全般領域的生成發展的法則。大致說來，限定於各階層的法則定立是屬於個別科學的課題。發展法則不僅成立於現實存在，亦可能涉及超現實存在的領域，於是可能定立通貫於實有宇宙的全般領域的生成發展的一般法則，這乃是哲學的主要課題。要之，無論是連繫法則抑或發展法則，限定於個別領域的法則定立是屬於個別科學的課題，而通貫於全般領域的法則定立則屬於哲學的課題。尚且，發展法則的定立不能忽略當作發展論理或動態論理的辨證論理，這又連關於連繫法則的定立。

㈣N. Hartmann的問題學

Aristoteles 的「形上學」中有一篇專門討究 aporia 的論文。aporia在語言上的原義是指謂「無通路」，這在學問上轉化爲指謂難以解決的問題（難問、難題）。後來N. Hartmann重新考究 aporia，

而將關於 aporia 的學問建立爲問題學（Aporetik）。廣義的問題學分爲三個階段。第一階段是現象學的分析，這是將客觀所與的現象（認識對象）通過現象學的方法而予以分析的預備階段。第二階段是由於現象學的分析而發現「難問」的所在，由此建立狹義的問題學。第三階段是認定「難問」中含有非合理的因素，而處理非合理因素的學問卽是形上學，由此提出「問題的形上學」。Hartmann 所謂的非合理因素是指謂由於人類知能所不能透澈的因素，這稱爲超知性體。哲學研究須要通過如此問題學的三個階段。將問題學適用於知識論時，則成立(1)知識之現象學的分析、(2)知識之問題學的分析、(3)知識之形上學的分析，由此建立「知識的形上學」。

㈤問題考究的程序

(1)由於探究事理而發現問題而提出問題。

(2)問題定立。規定問題的性質如何。

(3)問題檢討。檢討問題是否眞正的問題。

(4)問題解決方法的討究。討究問題解決的關鍵何在以及採取何種方法。

(5)省察問題是否可能得到解決。

(6)如果不能解決，討究其所以然的緣故。尙且省察不可能是絕對的不可能抑或相對的不可能。

(7)如果可能解決，再檢討其完備性如何。

(8)如不完備，則可認爲解決中尙存有不能解決的因素。

(9)對於尙存不能解決的因素，再謀求其解決的方法。

(10)爲要指示尙不能解決的因素漸近於解決的途徑，於是提出問題解決的假說。如此問題解決的假說定立相當於「問題的形上學」的設定。

(11)對於假說定立尙須不斷加以省察與檢討。

(12)考究各種問題所由發生的所在以及其所佔有的位置如何。學問的問題的分類與位置連關於其研究對象的分類與位置，因爲問題發生

或成立於對象之內。

V　學問與思想的問題

上面所述主要的是就學問的問題而說的。學問的問題畢竟是由於其研究對象所規定的，思想的問題却未必如此。除開對象之外，規定著問題的因素尚有動因、態度、立場以及目的等項。其中，動因一方面規定著態度與立場，另方面規定著目的。如此看來，在主觀上規定著學問與思想的問題性質如何的基本因素（契機）是在兩者所由發生或成立的動因的性質如何。我們曾經提示過，學問成立的動因是在事理探究，而思想成立的動因是在社會整序與現世解脫。前者基於認知機能，而後者基於情意機能。如此分別不過是就其兩者（學問與思想）的根本特性而說的。

㈠學問的問題

概括地說，學問的課題是在探究眞理。我們在對象論中所列舉的對象的全般領域均可成爲學問研究的問題。問題指向對象，如無對象，問題則無由提起；如無問題，學問則無法成立。對象對於學問的問題成爲客觀的所與，即獨立於認識主觀的。學問的認識應遵循客觀所與的對象，而與對象相對應或相合致的認識，始得稱爲眞理認識。學問上的眞理認識祇是發現性的，並無任意創造眞理的性能。著者在拙著「眞理原理論」中曾經提出過眞理的四種領域：(1)眞理自體、(2)擬而眞理自體、(3)眞理認識（對於我們的眞理）、(4)覺存眞理（我們的眞理）。眞理自體指謂現實存在尤其實在的存在，這是完全獨立於認識主觀的。擬而眞理自體指謂超現實存在尤其理法界（論理自體、數理自體），這是比擬於眞理自體的超越存在。如此眞理自體與擬而眞理自體成爲眞理認識的眞理性的判定基準。覺存眞理指謂主體性的眞理，這雖可以成爲眞理認識的對象，但就其特性而說，應歸屬於思想的問題（後述）。在眞理論中，著者將學問定義作「眞理認識的理論體系」，其中哲學成爲眞理認識的理念體系，而科學成爲眞理認識的

概念體系。就對象範域而說，「概念」所指示的對象是有所限制的（有限性），而「理念」所指示的對象却是無所限制的（無限性）。哲學與科學的問題劃分，大致亦可以將如此對象範域的劃分作爲其判定基準。

㈡思想的問題

概括地說，思想的主要課題是在尋求人生的眞實性，其中包括人性陶冶與社會改造等項的諸種問題。對於學問的問題帶有理論性質而說，思想的問題却帶有實踐性質，至少連關於實踐問題。思想有學問以前（學問以下）的通常思想，亦有超越學問（學問以上）的高超思想。學問的知能仍有所限制，其能力所不及之處，尙需等待思想尤其高超思想。學問性哲學的問題雖可遍及凡有事物，但關於個別事物的實質內容的解明，祇得等待科學。然而科學對於事實解明的能力亦仍有所限制。大凡人類對待各種問題所抱持的態度，似乎有三種類型。第一是徹底追究問題，學問的問題屬於此類。第二是放棄問題，如解脫人生煩惱的宗教問題屬於此類。第三是改變問題，如社會改革的實踐問題屬於此類。如此第二與第三類型則可歸屬於思想的問題。這雖是大體上的說法，由此亦可以窺見學問與思想的問題性質的差異。似乎有人已提過，西方哲學屬於第一類型，印度哲學屬於第二類型，而中國哲學屬於第三類型。

我們向來所提出的思想的問題，在高超思想是以隨伴著人性超昇的精神主體的眞實性爲主題，在通常思想是以社會的意識形態爲主題。人生觀乃至世界觀的問題涉及通常思想以及高超思想。人性超昇屬於人性問題。社會的意識形態屬於社會問題。世界觀通常是人生觀的延續形態或擴延形態，兩者均可歸屬於人生問題。尙且，世界觀所指謂的「世界」亦可以解釋作「人世間」的意義。如此，人性問題、社會問題、人生問題均屬於人事界的問題，而又可以歸屬於廣義的人生問題。其實，人性問題成爲人生問題與社會問題的成立背景，而社會問題包攝於人生問題之內，三者問題是緊密相連結著的。我們將思想

定義作「歷史的社會的諸規定性與人性的諸特質的函數」，其中歷史的社會的諸規定性含有客觀的因素，而人性的諸特質則屬於主觀的乃至主體的因素。思想的問題既已屬於人事界，其正當適用的範圍亦則應限定於人事界。否則，就要發生領域侵犯的錯誤。關於人生問題的思想，通常稱爲人生哲學，東方哲學大都屬於這種思想部類，即屬於思想性哲學。

思想的問題又包括文化與價值的諸領域，這些又是屬於人事界的範域。文化諸領域具有三個階層：(1)物質生活的文化（包括生命保存的文化與物資調達的文化）、(2)社會生活的文化（包括社會整序的文化與社會展相的文化）、(3)精神生活的文化（包括人性陶冶的文化與精神展相的文化）。這些文化各自賦有其相對應的各種價值，如物質文化賦有利用厚生的價值，社會文化賦有正義公理的價值，精神文化賦有眞善美聖的價值。對之，思想活動的主要課題是在謀求：(1)個體生命的保持與强健化以及種族生命的延續，(2)生活物資生產之質量的提高與增大（生活水準的提高），(3)社會組織之合理的整序，(4)人性陶冶之純淨的開展，(5)精神文化價值創造之高度的發展，(6)文化諸階層之合理的調整與統制。文化諸階層的發展是不均衡的，其間又有相尅現象（如生產力與生產關係、自由與平等、保守與革新等），這些都成爲社會思想的主要問題。一般地說，文化是精神客觀化的所產，各種文化的產生是由於各種人性要求（如食欲、性欲、財富欲、安全欲、權勢欲、名譽欲、求知欲、創造欲等）所推動的，各種價值又是由於各種人性要求所賦予的。凡能以滿足各種人性要求的，均被認爲帶有各種價值的。思想活動的特性是在價值賦予乃至價值評定，人生觀乃至世界觀的成立根由於此。人事界是有關價值的領域，而自然界原本是無關價值的本然領域，爲要防止領域侵犯的錯誤，還得將思想活動限定於人事界，算爲良策。

學問的眞理探究所獲得的眞理認識，其眞理性有客觀的判定基準，即可以將客觀所與的眞理自體作爲其判定基準。思想所要尋求的眞

理，爲要與客觀性的眞理相區別的起見，特別稱爲眞實，思想的眞實卽是帶有主觀性乃至主體性的眞理。精神主體的自覺所啓悟的眞實可以稱爲覺存眞理，這自當屬於主體性的眞理。如此，廣義的眞理概念包括客觀性的眞理與主體性的眞理（眞實）在內。學問的眞理性有客觀的判定基準。然則思想的眞實性是否又有判定基準？如有時，則其判定基準何在？這則成爲相當難解的問題。對於如此問題的考究，還得按照旣述幾種部類的思想而作各別的省察。

高超思想是將精神主體的自覺作爲主題。精神主體的自覺有向下與向上的兩個方向。向下的自覺是由於意識反省的無限後退而迫近於無底深奧的精神基體，這卽是自覺的徹底的深邃探究的方向。這個方向可以藉助於深層心理學（如精神分析學）以及腦髓生理學的研究。人性深部的奧秘庶幾由此漸次得到揭開，其中可以預想存有幾多非合理的因素。人性陶冶乃至人性純淨化成爲思想的問題亦則根由於此。向上的自覺是沿著人性超昇的方向，其中包涵著人性陶冶乃至人性純淨化，高超思想卽是指向這樣高度自覺的精神活動而成立的，但仍可以將向下的深度自覺作爲根底或其成立背景。現實形態的人性是非常繁雜多端的，其中存有的基於本能衝動的非合理的夾雜因素應予以淘汰或克服，於是生起人性陶冶乃至人性純淨化（合理化）的課題。隱蔽非合理因素的思想是虛僞的，敢於顯露人性的眞相而排除虛僞思想的，始得稱爲眞實思想。人類眞實性的發揚又包涵著純眞誠實的人格的培養，人格價值的提高，人類自然性（現實人性）的理想化等項的人格造就。就人類精神機能的發展而說，其發展的最高階段可以稱爲叡性，這在認知上成爲叡智，在情感上成爲叡情，在意志上成爲叡意。如此叡性可以說是形成高超思想的主要知能。人性超昇所志向的究極目標（極致）亦可以說是在，由於叡性所體現的統攝了眞善美的理想價值的聖潔境界。總之，高超思想所要尋求的眞實性是由於精神主體內部所啓發或開創的理想境界，這是超越客觀所與的現實世界。因而高超思想的眞實性的判定基準祇得求諸精神主體內部的性向本身，

其主要關鍵是在理想價值的賦予與評定。

人生觀乃至世界觀的眞實性的判定基準又是連關於價值賦予與評定。大體上看來，人生觀乃至世界觀是對於人生乃至世界所感受的直觀的意識形態（觀念形態），再賦予價值或意義而成立的，其中含有主觀性與相對性。人生觀乃至世界觀涉及通常思想與高超思想，其間可能有許多階層或種別。各個人由於其社會處境與其品性以及志趣如何，形成各種各樣的人生觀乃至世界觀。各時代的各民族亦大致相同。歷來哲學的主要內容大多含有人生觀乃至世界觀的性質，卽所謂思想性哲學大都指謂這種性質的。對於如此多種多樣的人生觀乃至世界觀的眞實性如何。委實難以尋求確定性的判定基準。人生觀乃至世界觀未必如實地反映著人生乃至世界的眞實相。儘管如此，如能滿足崇高的情意要求，亦則可以承認其正當的存在理由。

對於人生的眞實化、道義化、審美化、聖潔化有所貢獻的人生觀，更加爲然。將眞如心（精神主體的眞實性）投射於世界而成立的法界眞如的世界觀，雖未必符合於客觀的世界實相，在觀念上亦有相當可以欣賞的價值。總之，假如人生觀乃至世界觀具有眞實性，大致亦可以說含有如此價值意義的。

通常思想所涉及的問題領域相當廣汎，其中包括社會問題以及文化問題。社會問題由於其處理方式與態度如何，可能成立社會科學與社會思想。社會科學是將社會現象當作客觀所與而通過科學研究的方法來予以事實解明，其所採取的態度是認知性的。社會思想對於社會問題的處理上却帶有情意的態度，其背後存有實踐的動因。社會現象是有關價值的，然而社會科學對於如此社會現象的研究上却要求採取價值中立或無關價值的態度，這就成爲社會科學上的一項難題。現今階段的社會科學中大多仍含有社會思想的因素（社會科學與社會思想的混合），這是表示社會科學尙未達到成熟的階段。當作精密科學的社會科學還要等待將來的開拓。社會科學的眞理性的判定基準自當是在，當作其認識對象的社會現象本身。社會思想却難以尋求如此客觀

性的判定基準，於是仍得提出帶有主觀因素的眞實性的判定基準的問題。假如社會思想含有眞實性，其判定基準何在？對於如此問題，似乎可以提出如下的解答：對於造成完善的理想社會有所貢獻或者志向於這項理想目標的社會思想，則可認定含有眞實性的。更加一般地說，能夠滿足通常思想的八項理念要求（公正・道義・自由・平等・秩序・進步・博愛・厚生）的社會思想，亦則可判定含有眞實性的。

社會思想中所謂社會意識形態（Ideologie）佔有重要位置，後者幾乎可以代表前者。一提到社會思想，大都要聯想到社會意識形態。現代普行的社會意識形態是以經濟與政治爲其主要因素。這種社會意識形態壓制著現代社會，因而其名稱往往使人生起厭惡的感觸。下面所提的社會思想主要的是指謂這種社會意識形態。社會思想是由於社會問題所引起的，而引起社會問題的最重大的原因是在社會集團間的爭權奪利的對立鬪爭。各種階層的社會內部以及其互相間都有各種糾紛與衝突，國際爭端糾纏不清的現狀則是其大規模的現象。現實社會含有許多非合理因素，其非合理性主要的是在犧牲性與閉鎖性。社會合理化（犧牲社會的廢除、閉鎖社會的解放）成爲社會思想的重要課題。對於這項問題所採取的思想態度却有相對立的兩種立場，即隱蔽現實的反動立場與曝露現實的革新立場，前者形成虛僞思想，而後者形成眞實思想。令人厭惡的自當應限定於虛僞思想。眞實思想與虛僞思想不過是表示社會思想的兩端而已，其中可能介在著許多中間形態，於是可見社會思想的複雜性。再者，社會的非合理性根由於人性的非合理因素，因而社會的合理化依繫於人性的純淨化。這可表示通常思想與高超思想的相連關之處。

社會思想尤其政治思想成立於社會諸集團（包括國家、階級）之間的利害關係，其中以經濟爲其主要因素。在現代社會尤其國家，侵略戰爭的發動與其遂行的正當化的藉辭、國土保衞、民族精神的高揚、國民意志的團結、統治的維持與强化、社會生活的維護與敎導、思想的統制、傳統文化的保存與批判、社會改善、社會革命等等都要依

靠思想的宣傳。思想成爲各種意欲與政策的宣傳工具。如此思想宣傳的冷戰壓制著現代社會，這或許是出於不得已的措施，但其後果如何，眞不堪設想。社會問題還要引起新種社會問題，由此產生新種社會思想的期望。思想的壓力促使思想的自覺、覺醒乃至解放。人終究不能成爲戰爭暴力下的犧牲品，對於思想壓制亦然。凡人事總有正反、表裏、是非、利弊的兩面，有光明亦有黑暗、有眞實亦有虛僞。儘量排除虛僞而顯揚眞實，由於人性純淨化而達成社會合理化仍可以期望的，這乃是人類智慧所寄託的所在。

社會思想的眞實與虛僞是相對性的，虛僞思想可能轉化爲眞實思想，反之亦然，因而難以尋求絕對客觀的判定基準。現實形態的眞僞雖然如此，但在理念上却仍可能判別眞僞的分際。如上述，社會思想尤其政治思想成立於社會諸集團之間的利害關係。社會思想如果不能超出如此對立關係時，其眞實性的判定基準似可以暫定爲如下幾項。(1)社會思想能夠與社會科學成爲相並立、相並行、相輔相成的關係。社會思想的現實曝露與社會科學的事實解明是可能相連結的。人類思想中，向來壓制、阻碍乃至迫害學問發展的有兩大勢力：宗教與政治，這乃是歷史的事實。現代開明國家應考慮盡力保障乃至擁護學問的獨立性與自由性，這亦是社會思想所應盡的任務。事實仍然是事實，不容隱蔽。越要加以隱蔽，反而越容易曝露。社會事實乃是考驗社會思想的試金石。(2)社會思想通常是標榜著某種「主義」。眞實思想須要確實實踐、始終貫徹其所標榜的「主義」的眞誠意念。堅持著言行一致，思想與行動、理論與實踐的合致。(3)代表人類的絕對多數的利益或福祉的立場，卽以「最大多數的最大幸福」爲原則。(4)自認政黨的組織爲達成目的的手段，決不當作目的本身。政治不屬於目的價值，國家的組織出於不得已的措施，所謂「必要的罪惡」(necessary evil) 的名稱由來於此。眞正的政治家本來是不願意從事政治而爲現實情況所迫不得不作自己犧牲的高尙人士，功遂而不居。社會運動家、社會思想家亦應抱有如此心情。(5)從人類思想史的觀點來考察各種

社會思想的發展以及其成立的社會背景，由此評定其對於人類社會的功罪。最後的審判似乎還得讓於人類良知良心的覺醒。

人類思想中，對於實際生活的影響力與利害關係最大的，還算是社會思想，我們可以將其當作通常思想的代表。如此社會思想的功能究竟是在添加抑或解脫人生痛苦？對於如此問題，我們亦可以從高超思想的見地來予以省察，其重點是在以慧眼來洞察其本質。無論如何，社會思想本身又是爲要達成某種目的的必要手段，而且以解放思想本身爲其附帶的目的。如無社會問題的所在，則無需社會思想的成立。如無客觀所與的存在對象，則無法成立學問。社會問題與存在對象的性質不同，由此亦可以窺見思想與學問的性質不同之處。高超思想可以超越通常思想的對立性，而以達成人性尊嚴所寄託的聖潔境界爲其目標，這又是超越學問的特有境域。這是由於精神主體的自覺所開創的內在的心靈境界，因而可以超出外在的客觀世界。人之所以爲人的高貴之處，存於此。我們將高超思想的哲學置於最高位置的理由，亦則存於此。從高超思想的見地來回顧社會思想時，無意間湧起無限的感慨，這是無可名狀的心境。

芸芸衆生的現實生活的痛苦與煩惱促使生起各種各樣的思想，通常思想以及高超思想皆然。社會思想爲要解決社會生活的痛苦，而高超思想爲要解脫人生煩惱而產生。思想畢竟是人生煩惱的所產，而又在產生煩惱。學問或許亦是爲要逃避人生煩惱的一種營爲。我們在考察社會思想問題時，不免帶有煩惱的感觸，然而在考究學問問題時，却可以忘懷人生煩惱，兩者的心境迥然不同。學問是否又可能超脫人生煩惱？若然，則可以替代高超思想，至少在心境上却有相類同之處。再說，思想中最令人煩惱的自當是社會思想（社會意識形態），尤其虛僞思想更加令人厭惡不已。然則，我們對於社會思想應採取的態度如何？下面再附加幾點，以資參考。(1)對於利害關係的對立，最好採取超然的態度。(2)在作考察與評定時，應以世界和平、人類福祉爲念。(3)洞察思想的眞實性與虛僞性。虛僞性在表面上是難以判定的。

通過學問對於思想的解明，藉以揭開虛僞思想的假面具。(4)對於相對立的思想中，比較上同情於對人類前途的開拓更有所貢獻的思想。此際則應以透視將來人類思想發展的遠大眼光作爲判定。

Ⅵ 事實與本質的問題

著者早年在「眞理原理論」中提出過四種眞理領域（(1)眞理自體、(2)擬而眞理自體、(3)覺存眞理、(4)眞理認識），其中眞理自體與擬而眞理自體屬於客體性的眞理領域，覺存眞理屬於主體性的眞理領域，而眞理認識主要的是將客體性的眞理作爲對象，附帶的將主體性的眞理作爲對象而成立的。眞理自體屬於現實存在中的「實在界」，擬而眞理自體屬於超現實存在中的「理法界」（論理自體、數理自體）以及「範疇界」，而覺存眞理原本是成立於現實存在中的「觀念界」（精神主體的自覺眞理），然亦可以提昇到超現實存在中的「規範界」。主體性的眞理（覺存眞理）爲要區別於客體性的眞理的起見，特別稱爲「眞實」（精神主體本身所創發的眞實性）。精神主體的眞實性亦可以擴延到人類社會的人事界。客體性的眞理成爲學問研究的對象，主體性的眞理本身雖是思想性的，但亦可以當作學問研究的對象，因而眞理認識的對象可以包括客體性與主體性的兩種眞理在內。眞理認識主要的依照眞理自體的實在領域，可以分爲六種：(1)形相的認識、(2)理念的認識、(3)形質的認識、(4)理質的認識、(5)實質的認識、(6)現象的認識，其中(3)是(1)與(5)的結合形態，(4)是(2)與(5)的結合形態。如此六種認識中，形相的認識與理念的認識如視爲本質的認識，實質的認識與現象的認識則可視爲事實的認識，而形質的認識與理質的認識介在於其中間領域。從眞理論的觀點看來，學問可以定義作眞理認識的理論體系，其中哲學成爲眞理認識的理念體系，而科學成爲眞理認識的概念體系。科學是以解明事實，而哲學是以究明本質爲其主要課題，由此亦可以將科學定義作事實解明的認識體系，而將哲學定義作本質究明的認識體系。如此看來，形相的認識與理念的認識屬於

哲學的認識（本質的認識），實質的認識與現象的認識屬於科學的認識（事實的認識），而形質的認識與理質的認識則可視爲介在於哲學與科學的中間領域的結合形態。

連關於事實與本質的問題，哲學史上出現過有如本體界與現象界、斯有存在（Sosein, Essentia）與現有存在（Dasein, Existentia）、形相與質料、妥當界（Gelten）與存在界（Sein）、道與器、理與事、理與氣等的諸問題，其中包括實體問題、普遍論爭問題以及價值問題。大體上看來，本體界、斯有存在、形相、妥當界、道、理等項是類近於本質側面，而現象界、現有存在、質料、存在界、器、氣等項類近於事實側面。下面對於這些問題簡略提示其問題定立的性質以及其問題解決的關鍵，附帶的提出理想與現實以及意義問題。

㈠本體界與現象界的問題（包括實體問題）

自從 Platon 以來，將世界（宇宙）分爲本體界（Noumenon）與現象界（Phenomenon）的看法，幾乎成爲形上學上的定型，尤其以唯心論系統的形上學爲然。本體界指謂形上世界，現象界指謂形下世界，前者超越後者而又成爲後者的根源。在 Platon，本體界相當於 Idea 界（理體界），認爲這是永遠恒常不變不動的眞實在；對之，現象界僅是本體界所投影的生成消滅的假象世界，亦卽是將 Idea 作爲原型（範型）的模像世界。宇宙中果眞有如此本體界的存在？如將本體界解釋爲精神性質（如神之類的存在），則可予以否定。唯心論者通常要作如此解釋，對之我們應提出神本身的發生起源問題。Platon 雖然將最高 Idea（善 Idea）視爲神性的存在，但其所提示的 Idea 却是多種的，其中包括價值、存在、論理、數理等諸種概念。我向來不敢苟同其 Idea 理論，幾乎抱持否定態度，然而經過一番省察之後，認爲其中含有改造的餘地。我將要建立的上層形上學說（唯理論）可以說是 Idea 理論的根本改造。其改造的根本方針大致如下，將論理、數理安置於理法界，將存在概念安置於範疇界，將價值概念安置於規範界，而將理法界、範疇界以及規範界均歸屬於後超現實

存在的領域（後述）。這是經過否定之後的肯定，可以說是辨證法的揚棄（高揚）。儘管如此，本體總不能成爲宇宙萬物的發生根源。具有根源或根本原理意義的本體概念仍應予以廢棄。

形上學上，與本體概念相並立的概念，尚有實體概念，這兩者概念時常被同一視。實體（Substantia）指謂擔荷著事物的諸屬性（Attributus）與諸樣態（Modus）的基體，而對立於偶有性（Accidentia）。實體即是內在於生成變化著的諸現象的背後而保持著自己同一性的恒常存在，而認爲多樣的生滅的諸現象即是實體的變容形態。除了將神視爲實體之外，大體上看來，認爲實體是內在於現象事物（內在觀），而本體是超越現象事物（超越觀）。Descartes 認爲實體是自己原因（Causa sui）的究極存在，即其存在無需他者的存在，而是由於自己的根源存在（第一原因、根本原理的存在）。這是指謂無限實體的神，而精神與物體是依存於神的兩種有限實體；精神實體的屬性是思惟，而物體實體的屬性是延長。Spinoza 則將實體（神）定義作「由於其自己所理解的，爲要形成其概念無需他者的概念」的唯一絕對永遠的究極存在，而認爲思惟與延長祇是唯一實體的無限屬性中由於人類所認知的兩種屬性而已。至於 Leibniz ，則將自發的自己活動的而又互相獨立的無限數的單子（Monaden）當作實體，而將這些實體比擬於形上學的「點」，尚且具有精神性質的極微存在。於是可見，當作實體的精神的實體性漸次告後退，反之，當作機能活動的精神的機能性顯現於前面。

宇宙中是否眞正有永恒不變的實體這樣的究極存在？若將如此實體解釋爲精神性質的，則可予以否定。精神是機能性質的，並非實體性質的。現實性的精神屬於現實存在的最高階層，這是能量發展的高級產物。如有神，我們亦可以推想是精神發展的至高存在。在我們可能推想的範圍內，神尚屬於擬設的存在，即神尚未誕生。神的觀念與神的實在應予以峻別，神的觀念在人類的觀念中却是無可否認的嚴然的事實。觀念的實在化或者主觀的客觀化（客體化）仍屬於一種幻想

的假構，除非經過現實化的過程。將精神性質的實體認定爲宇宙萬物發生的根源，乃是本末顚倒的謬見，亦卽是宇宙發生根源問題的眞正解決的逃避，這在信仰上尙可，在學究上却不可。然則，將實體解釋爲物質性質又如何？如將構成物質的究極因素中具有持久性的基子當作實體尙可，但這仍不屬於永恒不變的絕對存在，祇可以當作相對意義的實體而已。持久性的原子亦然。雖然如此，基子乃至原子仍有其所由發生的根源，因此不能成爲究極的存在。再者，精神如有實體，祇可將腦髓機構當作其所由發動的基體，而且腦髓機構本身又是物質發展的高級產物。要之，在現實存在中不能定立永恒不變的實體。然則，在超現實存在中是否可能尋求如此實體？屬於先超現實存在的原本時空（虛無時空）雖是永恒不變的，但却缺如實有的體性，因而不宜稱爲實體。屬於後超現實存在的理法界（論理自體、數理自體）亦然。自從近代科學出現以來，實體概念漸告消退而轉化或移行於機能概念乃至於關係概念尤其函數概念。將諸現象的變化當作變數，在變數間如能成立函數關係時，則可能將如此函數定立作定數（恒數、常數），而由於如此恒數可以表現諸現象變化中的恒常不變的關係。這卽是表示自然法則意義的恒常不變性的事態，由此可以替代或克服向來形上學上的「無實」的實體概念。隨之，本體概念亦則成爲「非本」的本質概念。

中國哲學中有如道與器、理與事、理與氣等的對立概念。易經繫辭上傳所提「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，這似可以解釋作道指謂道理，器指謂器物。老子所說的「道」指謂無可捉摸、無可名狀的「無」，另有玄、一、大等的形容辭，原本是無可名狀的勉强所設施的名稱（「道可道非常道，名可名非常名」）。當作「無」的「道」卽是萬有所由發生的根源（「有生自無」），「玄之又玄，衆妙之門」似可解釋作玄虛的「道」是宇宙萬物的深奧的始源，凡有現象事物由此而生出的根源。如此根源無意義的「道」思想，如加以合理的改釋時，則成爲可以容納的卓越思想，這遠勝過西方形上學上的本

體論。繼承老子的「無」思想的莊子在其齊物論中提出道樞，這是指謂超越事物的偶（對立）的境界，由此斷絕相對立的是非議論的世俗知識。如將無窮的是非議論比喻作圓環時，道樞則可該當於其環中的空虛，由於如此無私意雜念的虛無的心境可以超克無窮的是非判斷的煩擾。莊子又在別處將超越的無差別的齊一的「道」稱爲眞君或者眞宰等，這些名稱似帶有人格化乃至神格化之嫌。後來宋代的儒家思想又提出道體，這是指謂「道」的本體，本來指謂超越善惡是非的宇宙根源，然而相關於人性，則成爲心性之善的依歸（「道」的倫理化或者倫理的「道」化）。周濂溪的太極、張橫渠的太虛、程明道的乾元、程伊川的理等該當於道體。

天台宗與華嚴宗所代表的中國大乘佛教思想中有如事法界、理法界、事理無礙法界、事事無礙法界的分法，其中事法界似可解釋作表示法相（事實、現象）的世界，理法界表示法性（本質、本體）的世界，而事理無礙法界表示事法界與理法界的相即相入的融合境界。佛教本來是否定實體或本體的存在，然而所謂諸法實相、眞如法界等却含有類似於本體界的意義。諸法（現象事物）雖是因緣所生的空性存在（諸行無常、諸法無我），然而緣起法則本身却含有恒常不變的本質意義，空性存在本身亦然。換言之，宇宙萬物雖是變動無常的現象形態（法相），然其所由生成的緣起法則以及其所顯現的空性却具有本質不變的恒常性（法性）。事理無礙法界則可以表示法相即法性、事實即本質、現象即本體的一眞法界（融即論理）。理法界的「理」亦則可以表示緣起法則意義的宇宙原理。

唐代佛家的事理思想的一部份由於宋代儒家所採納，將此結合於傳統儒家思想而開展成立作理學或性理學。佛家的事理思想轉化作儒家的理氣思想，如理氣二元論、理一分殊說等即是。依照程伊川的宇宙論，氣指謂形成宇宙萬物的質料以及運動（作用），其中包含陰陽二氣與五行的質料，理指謂內在於氣中的統一法則或原理（宇宙的根本原理）。對於氣含有物質的運動變化的形下性格，理具有超越物質

的不變不動的統一法則的形上性格，然而兩者間却成立著不可分離的密切關係（超越觀與內在觀的統合）。當作宇宙萬物（氣）的根本原理的唯一的理具現於個物，即一物中存有一理，然而各物中的各理却是與根本原理的一理相合致的，這可以表示普遍的理內存於被限定的個物之中，這稱爲理一分殊說。個物的差別相是由於氣的清濁所形成的。程伊川又將「道」解釋作「理」，兩者則成爲同一義。要之，由於「一理」貫通於宇宙萬物，由於「氣」的作用「一理」則「分殊」而生成爲自然界與人事界，因而天道與人道相連關、相感應乃至相合致（天人合一）。程子的理氣思想再由於朱子所繼承，而且更加以明確化。朱子對於理概念，從自然的立場規定作「所以然之故」（自然法則），而從倫理的立場規定作「所當然之則」（倫理法則、倫理規範），認爲如此「理」祇是通過「氣」始能在觀念上被認知的。如此，理概念中包攝自然法則（天道）與倫理法則（人道）在內，而兩者又成爲合一的。如此看法不僅在朱子學，亦且可以說是通貫於儒家全般的根本思想。在儒家的世界觀，自然觀不能脫離倫理觀，兩者成爲合一觀（自然與倫理的一體觀）。儒家本來是定立倫理的價值規範作爲基本，而將此擴大到自然界（如天道、天德、天命、天意、天理等），再反轉過來規定人倫關係。換言之，首先將人事界的倫理觀念投射於自然界或天上界（自然天的倫理化或道義化），由此再反射過來規制人事界而成爲倫理觀念的準則。當作天道看待的「誠」觀念（「誠者天之道，誠之者人之道」）則可以引爲表示這般情形的範例。在如此天德流行或者天人合德的世界觀之下，盡性立命的崇高人格的造就雖可以寄望，自然科學的健全的發育却難以期望。這亦可以表示思想與學問的性質不同的一個範例。從學問的觀點看來，自然法則與倫理法則（規範法則）之間存有明確的分別。

㈡現有存在與斯有存在的問題（包括普遍論爭的問題）

現有存在（Dasein）指謂存在於特定的場所（空間）而具有特定內容的個別事物（個物）的具體存在，即指謂現實存在中的實在事

物的存在。斯有存在（Sosein）指謂內屬於個物的特殊性質，或者指謂屬於同一類的諸個物所共通具有的普遍性質（通相、共相），因而亦可稱爲相有存在。大體上，現有存在該當於中國語言的「有」（有某種事物），斯有存在該當於「是」（是某種事物的某種性質）。現有存在與斯有存在的分法又類似於實體與屬性，實存（Existentia）與本質（Essentia）的對立概念。實存（Existentia）大致有三種意義。(1)指謂獨立於意識乃至認識的事物之存在著的客觀事實。其最廣義的解釋可以擴大到對立於虛無的實有（實存）。(2)區別於事物的本質乃至本性，而表示其事物之存在著的事態自體。如此對立於本質的實存亦可稱爲現存。(3)現代的實存哲學對於實存概念賦予獨自特有的意義，即特別指謂人的存在，尤其人存在的內部狀況。實存已不指謂事物一般的存在事實，而祇指謂主體的人（尤其個人）之獨自的生存事實，認爲這是對於人本身的最根源的存在事實。如此特有意義的實存（人存在、覺存）自當不能遍及存在一般的實存，因而將如此實存哲學翻譯作存在主義哲學是不正當的（以偏概全）。其次，本質（Essentia）大致有四種意義。(1)對立於上述的實存，而指謂構成事物存在的本性（natura）的基本因素。(2)對立於事物的偶有性，大致相當於實體。偶有性不過是附帶於事物現象的表面的暫時的諸樣態。對之，本質指謂存於事物基底的恒久的必然因素，這亦可視爲實體的本質的屬性。(3)指謂定義思惟對象的諸限定的總體。論理學上，如此意義的本質相當於類概念或者普遍概念（後述）。(4)本質對立於事實；事實指謂事物之時空的、特殊的、偶然的因素，而本質指謂事物之非時空的、普遍的、必然的因素。如此意義的本質大致相當於形相（後述）。

Aristoteles 的哲學中有一組著名的基本對立概念：形相與質料。形相（Eidos）本來與 Idea（理體）具有同一意義。除開純粹形相或第一形相（神）之外，Aristoteles 將形相內在於個別事物，認爲個物是由於形相與質料（Hyle）所構成的，而將如此個物稱爲第

一實體（合成的實體）。對之，將單獨的形相與質料各自稱爲第二實體（非合成的實體）。形相又稱爲事物的現實態或顯勢態（Entelecheia），質料稱爲其可能態或潛勢態（Dynamis），前者成爲後者的現實化的規定原理。認爲自然界（包括人類在內）是從低位的質料朝向高位的形相之階層的發展所生成的，而將純粹形相（神）當作究極目的看待（目的論的世界觀）。例如青銅是質料，用青銅所制作的雕像是形相；種子是質料，種子所成長的樹木是形相；木材是質料，用木材所建造的家屋是形相；對於人類而說，肉體是質料而心靈是形相。如此，質料與形相是相對意義的（除開純粹質料與純粹形相的兩端）。連關於上述的意義，形相指謂使某種事物成爲那種事物之本質的規定性，或者使某種事物區別於別種事物之本質的特性。此外，對於「某物是什麼」的提問，以定義的形態作解答時所使用的種差概念以及類概念又稱爲形相。Aristoteles 所提出的事物生成的四種原因（(1)形相因、(2)目的因、(3)動作因、(4)質料因）之中，又將目的因與動作因歸屬於形相因，中世紀的經院哲學將形相分爲實體的形相（forma substantialis）與偶有的形相（forma accidentalis），前者指謂當作本質的形相，而後者指謂非本質的屬性。近代以後，形相與質料轉化作形式與內容的對立概念，Idea（理體）又漸次喪失其原來的形上學的意義而轉用作普通意義的觀念。

中世紀哲學有所謂普遍論爭，這是關於普遍者（普遍概念如範疇概念）與個別者（個物）之間的關係問題所展開的。普遍者究竟是超越個物的實在（實體），抑或是內在於諸個物間的共通性質（通相、屬性），抑或祇是由於思考所形成的抽象概念？Platon 主義立場的論者認爲，普遍者是先在於個物（universalia ante rem）的實在（如理體），這是屬於極端的實念論。實念論是將觀念或概念誤認爲實在，即觀念的實在化的理論。Aristoteles 主義立場的論者認爲，普遍者是內在於個物（universalia in rebus）的屬性（如形相），這是屬於緩和的實念論。對於實念論，名目論者認爲，普遍者是後在

於個物（ universalia post rem ）的祇是表示個物的名辭或者記號，而眞正的實在祇有個物而已。類近於名目論方面的概念論者認爲，普遍者祇是由於思考從個物中所抽象出來的概念而已。普遍論爭在中世紀哲學中可以算是最值得提起的重要問題，據說時至當今，這項問題尙未得到圓滿的解決定論。我們同意，眞正的實在祇是在個物，普遍概念亦祇是在思考中的觀念，然而普遍概念中的範疇概念却可能提昇到屬於後超現實存在的範疇界。普遍概念是將個物的實在界作爲其成立基礎，經過思考的純粹化的提鍊，一旦得到了普遍妥當性之後，可能超越實在界而獲得相對的自體獨立性。如此普遍者對於實在（ real ）的存在界而說，可以視爲歸屬於擬而實在（ reell ）的存在界。同理，普遍者對於觀念（ ideal ）的存在界，亦可視爲歸屬於擬而觀念（ ideell ）的存在界。由此似可以謀求問題解決的關鍵。

㈢存在界與妥當界的問題（包括價值問題）

H. Lotze 在其「論理學」中提出了妥當（ Gelten ）概念，這是將關於 Platon 的 Idea 解釋作爲機緣所導入的新概念。當作價值自體看待的 Idea 是超越現實的事實存在而具有自體存立的妥當性。此外，妥當概念又是連結於關係概念。Lotze 說，事物是存在著的，事件是生起著的，而關係是妥當著的。這可以解釋作，事物屬於存在界，事件屬於生成界，而關係屬於妥當界。如此看來，表現事物間乃至事件間的關係命題亦應屬於妥當界。包含價值概念在內的妥當概念後來由於德國西南學派（屬於新康德學派）所繼承而成立價值哲學。德國西南學派的奠立者W. Windelband 將哲學定義作關於普遍妥當的諸價值之批判的學問。在此學派，除開價值概念、妥當概念之外，尙有當爲（ Sollen ）概念以及意義（ Sinn ）概念，這些概念是相連結著的，可以總括於妥當概念或者當爲概念。於是成立著妥當界與存在界，或者當爲界與存在界的兩世界的對立學說。其所謂存在界（ Sein ）大致是指謂現實存在的事實世界，而妥當界或當爲界指謂超現實的本質世界。如此兩世界的對立可以說是類似於Platon的本體界（ Idea

界）與現象界（自然界）的對立分法。新康德學派本來是要排擊形上學，何以還要提出類似於本體界的妥當界？這是將本體界改釋作先驗界，由此將妥當界從超越的本體界安置於內在的先驗界。本體界是從外部超越現象界，而先驗界是從內部超越經驗界。其實，妥當界超越存在界的超越性亦可以作內外兩側面的解釋。如採取外在的超越觀，則成爲形上學；如採取內在的超越觀，則成爲意識內在的觀念論。

妥當性具有普遍的是認（承認）的强制力量的性質。就認識而說，某種命題具有眞理價值時，這種命題則具有妥當性。論理的眞理、數學的眞理等皆然。妥當性本來是指謂含有論理必然性的眞理價值，然後漸次擴大到眞理價值以外的諸價值領域（必然的普遍妥當性的諸價值）。妥當性具有超時空、超現實的自體存立的理念意義。妥當性不僅超越現實的事實存在，尙且超越現實的經驗的認識主觀乃至評價主觀。H.Rickert 依照諸種價值依存於現實的主觀的程度如何，分別出「妥當」的階層，而將完全不依存於現實的評價主觀的價值認定爲本來意義的「妥當」，這卽是具有普遍妥當性的價值。如此普遍妥當性的價值雖不依存於經驗的主觀，然仍要依存於先驗的主觀。這是表示妥當界雖是超越經驗界，還要依存乃至內存於先驗界。先驗的主觀仍然停留於主觀主義的立場（先驗的觀念論）。Rickert 的高弟E. Lask 則將主觀主義轉變爲客觀主義，而將妥當界安置於超主觀的、超現實存在的對象領域，由此先驗的觀念論移行於形上學。

與妥當概念相連結，「當爲」（Sollen）這項概念本來是帶有倫理意義的，卽要求應該作什麼，或者應該如何作法這樣倫理法則（準則）的意義，因而亦可稱爲「應然」，而對立於自然法則以及論理法則的必然性。自然法則的必然性與倫理法則的應然性（當爲）應予以峻別，前者是不能違抗的，後者却可能違抗的。德國西南學派將如此倫理（善）性質的當爲概念更加擴大到學問（眞）、藝術（美）乃至宗教（聖）等領域，尙且認爲當爲界乃是存在界的成立原理。這是表示「應然」優位於「實然」的根本思想。將倫理價值（善）予以擴大

而提昇到高超的當爲界的看法可以說是Platon思想的復興，而又有些類似於中國儒家的思想。當爲界（妥當界）超越存在界（自然界）而又成爲後者的成立基礎，這正恰可以比擬於本體界超越現象界而又成爲後者的成立根源。古今東西的根本思想的合致是否可以表示永恒的眞理？值得深省。

人所要求（需要、欲求、願望、興趣、嗜好等）的對象，或者能以滿足要求的對象，對之則要賦予價值。價值的成立本來是要預料作價值評定的主觀（評價主觀）。由於評價主觀的性質與其所評價的對象的種類如何，價值則有繫多的種類。大體上可以分別個人的、社會的、現實的、理想的諸種價值，這些亦可能形成階層構造的價值體系。從妥當性的觀點看來，價值亦可以分爲主觀的、相對的、特殊妥當的價值與客觀的、絕對的、普遍妥當的價值這兩種部類。特殊妥當的價值依存於經驗的評價主觀。依照Rickert 的見解，普遍妥當的價值仍要依存於先驗的評價主觀，這亦可稱爲價值規範意識。普遍妥當的價值如能更且超越先驗的評價主觀，則可稱爲價值自體。價值自體指謂獨立於任何的評價主觀而自體存立著的價值。Lotze將Platon 的Idea 解釋作價值自體，這亦稱爲妥當自體（Gelten an sich）。要之，價值自體乃至妥當自體形成獨立的叡智的領域（叡智界）。對於現前於評價主觀以及具現於現實世界之內在的妥當，妥當自體亦稱爲超越的妥當。Lotze 以前，Bolzano早就在其「論理學」中提出過，命題自體乃至眞理自體的概念，這是與妥當自體相類同的看法。我在「眞理原理論」中，將Bolzano 的「眞理自體」爲要區別於現實存在尤其實在對於觀念的「眞理自體」，特別稱爲「擬而眞理自體」，這是屬於超現實存在的領域。「眞理自體」以及「擬而眞理自體」即是對於「眞理認識」而說的超越認識主觀之客觀的認識對象。價值自體乃至妥當自體如能成立，亦則應屬於超現實存在的領域。然則，其所由成立的根據如何，這讓於後述超現實存在的本質論中再提。

㈣現實存在中的事實與本質的問題

現實存在指謂實在的存在（包括物質與生命）以及觀念的存在（包括意識與精神），即包攝物質、生命、意識、精神的四個階層的總體。具體的物質大都呈現爲個物，普通所謂實在事物大都指謂個物。現實的生命是依附於個物，具有生命的個物即是生物（生命體）。現實的意識乃至精神又是依附於生物體的生命機能之更高層次的發展形態。物質本來是能量的凝結體（凝結能），生命、意識乃至精神是依附於物質基體的能量發展的高級形態，這些總稱爲高附能。現實存在是無法否認的事實存在。事實通常是指謂經驗所與的個別的事物或事象。個物存在於特定的場處（空間），事件生起於特定的時刻（時間），而又帶有偶有性（偶然性），除開因果關係的必然性。某種事物可能成爲別樣的事物，即由於某種條件則成爲某種事物，由於別種條件則成爲別種事物。事象或事件的生起亦然。經驗所與的事實即是經驗科學的研究對象。由於觀察、實驗等的經驗操作所歸納概括的經驗事實的一般法則所表示的事實眞理亦祇是蓋然性的。事實概念是否祇限定於經驗事實？現實存在意義的事實概念與經驗所與的事實概念是否成爲同格概念？超越經驗範圍的現實的事實，這又是無法否認的事實。經驗是關於現實認識的一種基本的認識方式。現實的存在與現實的認識應有所分別。尙且，經驗又有現實的與可能的分別，後者的範圍自當較於前者更爲廣大。事實概念是否可能更加擴延到超現實存在的領域？這是值得省察的嚴重問題（後述）。

本質概念是多義的，有如本體、實體、形相、通相等的諸種意義。本質如指謂超越現實的本體，這自當不能適用於現實存在。本質如指謂實體，又如何？實體對於現實存在，却有超越性與內在性的兩種解釋。實體如作超越性的意義解釋時，則與本體幾乎相同。如作內在性的意義解釋時，還要規定其所指的內容如何。實體如指謂永恒不變的自己原因的絕對存在，這自當又不能適用於現實存在。實體如指謂持久性的基體，如此相對不變意義的實體祇能適用於構成物質的基本因素（如持久性的基子與原子）。本質如指謂形相或通相，又如何？

形相如表示使某種事物（事象、事態）成爲那種事物的特性（如人之所以爲人的特性），而通相表示屬於同一種類的諸事物的共通性質，如此意義的形相或通相則可以解釋作事物的本質的性質，即事物所不能缺如的必然的性質。現實事物含有雜多性、差異性、流動性、變化性、特殊性、偶然性、相對性。如能在諸事物的雜多中求得統一的因素，差異中求得同一的因素，流動中求得固定的因素，變化中求得不變的因素，特殊中求得普遍的因素，偶然中求得必然的因素，相對中求得絕對的因素，由此所求得的諸因素的總和則可視爲諸事物的本質。如此，尋求事物的本質必須通過事實的解明。現實事物的本質內在於事實。再說，事實解明屬於科學的課題，而本質究明屬於哲學的課題。

㈤超現實存在中的事實與本質的問題

超現實存在分爲先超現實存在與後超現實存在。先超現實存在指謂先行而又超越於現實存在，亦即指謂虛無時空（原本時空）。虛無時空亦可稱爲虛無宇宙，這乃是實有宇宙（包括現實存在）所由生成的根源所興。空間是無邊無際，時間是無始無終，兩者均涵有無限性。哲學上常要提起無限問題乃至永遠問題。無限有如⑴完結的無限與生成的無限，⑵顯在的無限（現實的無限）與潛在的無限（可能的無限）的分別。這幾項無限的意義，按照其名稱大致可以推想。特別連關於時間，永遠有如下三種意義。⑴時間本身的無限持續性的永遠，無始無終的時間本身即是永遠。⑵無時間性的永遠，即無關於時間或者無時間制約的永遠。例如數學乃至論理學的命題所表示的眞理，通常被認爲具有永遠的妥當性，因而稱爲永遠的眞理。⑶超時間性的永遠，這特別指謂神的永遠。基督教信仰立場的經院哲學認爲神的永遠存在是完全異質於時間，尙且認爲時間是與宇宙創造同時被創造的。如不肯承認這種神的永遠，上記第二種永遠（無時間性的永遠）亦則可以稱爲超時間性的永遠。再者，原本時空雖是虛無（空虛）的，總不能因其空虛而否認其存在的事實。事實概念似亦可以擴延到時空這

種超現實存在。然則，時空是否有其本質？虛無時空因缺如現實的實質內容，如有其本質，亦則祇是虛無性的。除開無限性之外，空間的同質性（均質性）、等方性、三次元性，時間的均流性、不可逆性、一次元性等特性似可以當作其本質。

後超現實存在指謂後行而又超越於現實存在，其中包括理法界、範疇界以及規範界。理法界又包括論理自體與數理自體，這是該當於Bolzano的眞理自體與Lotze的妥當自體。我曾經將論理自體、數理自體這一類的眞理稱爲「擬而眞理自體」，這對於實在的（real）存在，稱爲擬而實在的（reell）存在；對於觀念的（ideal）存在，稱爲擬而觀念的（ideell）存在。擬而實在的存在含意著成立於實在界的基礎之上，然而一旦如能獲得自體存立性時，則可視爲在相對的意義上超越實在界。擬而觀念的存在對於觀念界的關係亦然。更進而，擬而眞理自體如能眞正的超越現實存在（超越實在界而又超越觀念界），則可視爲眞性的眞理自體。論理自體與數理自體或許可能成爲如此意義的眞理自體。果眞如此，論理自體與數理自體不僅可能與原本時空相並存於超現實存在的領域，尙且還要超越時空。我們現在雖不敢斷定有如此存在事實，至少可以推想有其可能性。假定有如此可能性時，在這種超現實存在中，事實與本質則可視爲相合致的。事實卽本質、本質卽事實，這在現實存在中却是難以發現的。理法界是由於論理自體與數理自體所形成的超現實的界域，我們暫定將其安置於後超現實存在的領域，然而如能視爲眞正完全獨立於現實存在，則可廢除「後超」的限定而成爲單獨的超現實而又超時空的特有界域。

其次，範疇界指謂原本是成立於現實存在之中，由此抽象提昇的諸種根本概念（範疇）所形成的超現實的界域。所謂普遍論爭所提出的普遍者（universalia）則可歸屬於範疇界的領域。普遍者是對於具體的個物而說的抽象概念，個物是現實的事實存在，普遍者亦可視爲超現實的本質。當作普遍者看待的範疇概念原本是潛存（內在）於個物之中，其超越性却帶有限制意義的。如無個物的現實存在作爲基

礎，範疇概念則不能成立。因而範疇概念不能完全獨立於個物而獲得眞正的自體存立性的存在。雖然如此，對於個物的實在性，範疇概念却可視爲擬而實在性的存在，這是表示附帶條件的相對意義的超越性。範疇概念對於現實的觀念，亦可視爲擬而觀念的存在。這種意義的範疇概念對於認識主觀而說，可能成爲先驗概念。如此，範疇界成爲先驗界。Kant的先驗觀念論似可以解釋作，將Platon的超越的Idea內在於認識主觀而轉釋作爲先驗的範疇概念。如此，超越的（transzendent）範疇概念（理念）轉化作先驗的（transzendental）範疇概念（純粹悟性概念）。至於如此範疇概念是否有其自體存立性的存在事實，如其不能完全超脫個物，我們對於如此問題仍可以置疑。然而其對於個物的事實涵有普遍性的本質的意義，却可以是認。

復次，規範界指謂由於普遍妥當的諸種價值規範（如眞善美聖等）所形成的界域。價值的成立本來是依存於評價主觀，其中如有具備著普遍妥當性乃至規範性（對於評價的規準）的諸條件時，如此價值在相對的意義上可以稱爲價值自體。德國西南學派所提出的價值自體可以歸屬於規範界的領域。說來，Platon的Idea界（本體界）本來是將價值概念作爲基本觀念所構成的，尙且將善觀念作爲最高位的Idea而又賦予神性的意義。神觀念本來是人類所希求的理想的價值觀念（如神聖的理想價值），對於如此價值觀念賦予實在性而成爲神（觀念的實在化的存在形態）。如此成立的神不僅反轉過來要超越人類的觀念界，還要超越自然界，甚至認爲宇宙的創造者。人類精神主體由於自己超越而希求達成聖潔境界，這祇是停留於心靈境界而已，除非心靈超脫肉體而成爲遊離心靈乃至遊離精神。人的高貴之處固然是在懷有崇高的理想，但總不可濫作妄想。再者，Rickert雖認爲具有普遍妥當性的價值自體是獨立於經驗的評價主觀，然仍要依存於先驗的規範意識，這是表示超越的價值之內在化的途徑，亦即表示超越的本體界降落內在的先驗界的轉換。於是我們可以提問，價值的規範界是否可能安置於本體界與先驗界的中間領域？我們將相對意義的價

值自體安置於擬而觀念的存在界域（規範界），這尚停留於假說定立的階段，由此似可以尋求問題解決的關鍵。總之，如有價值自體的存立，這已不屬於現實存在的事實領域。雖然如此，價值自體仍可以對於現實的評價主觀當作規範的準則，其本質的意義存於此。

(六)現實與理想的問題（包括意義問題）

通常意義的現實是對立於夢想、空想、幻想、妄想，尤其反對空虛的理想，大都採取自然的常識的態度來對待與觀看人生乃至世界的一般事物，這還算是穩當的人生觀乃至世界觀。從存在的觀點看來，在存在領域上，現實存在對立於超現實存在；在存在樣態上，現實性區別於偶然性、可能性、必然性。從知識的觀點看來，特別重視感覺乃至經驗的認識，或者可能實證乃至確證的認識。從價值的觀點看來，現實對立於理想。實踐的連關上所强調的現實性是指謂，在個別的場合能夠有意義的編入於各自的具體的全體狀況的事象。如何可能決定這種事象，則成爲問題。其次，理想指謂人的知性或情意所希求的對象以及所追求的目的之最高的完全形態。知性與情意本身的最完全的狀態亦可稱爲理想。現實的事物發展的究極的最高形態亦然。理想又成爲現實的行爲（實踐）的目的，而且成爲其所由遂行的根據。學問研究上自當亦有其理想的目標。理想未必能夠實現，然而對於現實的工作進行的指導上却有重要意義。理想有絕對的與相對的分別。絕對的理想指謂其完全性是絕對的，這是人類所不能達成，即超越人類能力的超現實的理想，完全態的哲學體系的建立亦屬於此類。相對的理想是由於人類的不斷努力所可能實現的，其中含有現實意義的理想。理想（Ideal）當作理念（Idee）可能成爲現實尤其人事界的規制原理。理想概念連結於價值概念，而又連關於人生觀乃至世界觀。人生觀乃至世界觀上的現實主義與理想主義的對立亦即表示價值觀的對立。現實主義站在現實內在的立場，重視現實的諸條件而排擊非現實的空想的理想。理想主義含有超越現實的傾性，喜愛追求究極的絕對的理想價值而輕視現實的平凡的日常事物。現實主義與理想主義各

自有所偏執。理想本身雖是超現實的，亦應將現實作爲基礎或條件而且通過現實的途徑，始有其實現的可能性。

現實主義與理想主義的對立不僅在價值觀上，而且在存在論以及知識論上又是常見的，甚至可以說遍及哲學史。價值觀侵犯存在論以及知識論的領域，哲學上的許多錯誤由此而產生。價值觀規定著人生觀乃至世界觀，由此途徑所規定的哲學即是思想性哲學。爲要防止錯誤的起見，最好將思想活動的領域限定於人事界，在此領域採取理想主義的立場最爲適合。人生的意義是在創發高超的理想價值，即人生觀應含有崇高的理想。人生所追求的理想即使不能實現，亦無礙事。不斷追求理想而提昇人生價值的過程本身即是人生意義所寄託的所在。就個人而說，時而作些幽玄的幻想亦有意義，這即是屬於思想的領域。如此，理想主義的立場適宜於思想活動的領域。然而在學問研究上，理想主義的看法往往要歪曲現實的眞相，尤其對於自然界的說明乃至解釋最爲顯著。關於自然界的考察，最好還是採取現實主義的立場較爲穩當。理想價值本來是由人所創發的，自然界本身却是無關價值的。無關價值的現實主義的立場在自然科學已成爲常規，在哲學上却不然。至少對於自然界，學問性哲學與自然科學相同亦應採取現實主義的立場。其實，在學問上採取現實主義的立場，而在思想上採取理想主義的立場，並無互相矛盾之處，因爲兩者的領域不同。

如上述，關於人事界或者人生問題的考察，理想主義的立場最爲適宜，但亦不能忽略現實主義的立場。理想不可忘却現實，否則容易變成空想。設定某種目的，如要達成目的，則要考慮達成目的的諸種手段。在高遠的理想目的的場合，其下面可能介在著許多階段的目的與手段的關係，即中間階段的目的與手段成爲相對的關係。考察達成目的所需要的諸手段，在現實的諸條件之下選擇出最適宜的手段，這就須要對於客觀所與的現實情況的合理的認識。將被選擇的諸手段合理的連關於目的，乃至諸階段的目的手段關係的合理的安排，如此目的與手段的合理的連關設定須要預料現實條件的學問的認識。理想必

須連關於現實，其要件有如：(1)以現實爲基礎，(2)考量理想的實現（現實化）的途徑，(3)理想的究極目的雖不能達成，理想對於現實仍具有指導原理的功能。例如在政治思想中，可以將無政府主義當作理想目的。在較小集團的社會，無政府主義思想或許可能實現，全人類社會恐怕不能實現。雖然如此，無政府主義思想仍可以當作諸他社會思想（如民主主義、自由主義、社會主義、大同主義等）的衡量基準，即越能接近無政府社會越可評定爲高位的。政治祇可當作手段，不可當作目的。政治乃是不得已的設施。各種社會內部均有理想與現實的相剋，即含有自己矛盾的諸種因素，克服矛盾即是社會改善的方途。

最後附帶的提出意義問題。意義的種類極多，意義的意義又是多種意義的。各種事物有各種意義，各種觀念亦有各種意義。我們曾經提過意義的汎通性。存在的種類繁多，其中有存在領域、存在方式、存在樣態等的分別。至於個別存在事物，更是不勝枚舉的。非存在亦有絕對無與相對無的分別，兩者又有各自的種別。各種存在有各種意義，各種非存在又有各種意義。知識有知識的意義，無知識亦有無知識的意義。知識的種類繁多，各種知識有各種意義。論理有論理的意義，非論理又有非論理的意義。論理又有演繹論理、歸納論理、辨證論理等的分別，各別有各自的意義。此外，尙有前論理、準論理、反論理、僞論理、超論理的分別，各別又有各自的意義。價值有價值的意義，無價值又有無價值的意義。價值又是多種類的，各種價值有各種意義。至於意義本身，除了上舉的存在、非存在、知識、無知識、論理、非論理、價值、無價值的各種意義之外，意義又有意義本身的意義，不僅如此，連無意義亦有無意義的意義。如此，意義遍通於有象無象的全般領域。如此意義的意義理論如能成立，是否可以稱爲汎意論？這可以通貫於實觀哲學與空觀哲學，而又包攝這兩者在內。

就人類的精神機能而說，意義可以分爲認知的與情意的兩種。認知的意義指謂對象指示的意義，學問的認識屬於此類。認知的意義所指示的對象又有其本身的意義。原本對象（意識外部的對象）的意義

可以稱爲第一次元的意義。認知成立於意識內部而具有觀念的性質。對於對象（事物）的意義而說，認知的意義則可以稱爲第二次元的意義。認知（觀念）表現於語言，語言有說話的語言與文字的語言，均可視爲表現認知以及指示對象的記號。語言（記號）的意義對於認知的意義而說，則成爲第三次元的意義。語言是約定性的，但其所表現的認知內容與其所指示的原本對象却不然。對於直接表現認知內容的原本語言，更加可以設定後設語言。如此後設語言的意義對於原本語言的意義而說，則可稱爲第四次元的意義。其次，情意的意義指謂情意機能所表達的情意內容的意義，思想的認識大都屬於此類。情意內容以及成立於情意內容的思想未必指示外部對象。人類精神的情意機能可能任意構成諸種觀念，這些祇有意識內在的意義，空想、假想、幻想、妄想等均屬於此類。哲學上常有將如此意識內在的觀念予以實在化而誤認爲外在對象的情形。表達情意內容的觀念形態，除了哲學思想之外，在社會思想、道德思想、宗教思想以及其他文化思想中又是常見的，其中尤其宗教思想最爲顯著，這更涉及哲學思想。表現情意內容的語言即是情意的語言。情意內容與情意語言各別有其各自的意義。假如將原本對象（意識外在的對象）當作意義有無的判定基準看待時，沒有眞正指示原本對象的認知內容與情意內容則均成爲無意義的。這項基準對於防止認知的錯誤以及排除虛假的思想雖有可取之處，但其中仍存有問題。

意義如解釋作語言所表現的內容時，語言與意義的關係又如何？對於這項問題，由於所採取的哲學的立場如何，大致有如下的三種解釋。(1)實在論的立場認爲，意義是語言所指示的實在事物。(2)觀念論的立場認爲，意義是意識內在的觀念，語言是表現觀念的指標。(3)行動論的立場認爲，意義是發言者在作發言時的狀況，而又是由此引起聽者的反應狀況。實在論的立場適合於認知的意義的解釋，而觀念論的立場適合於情意的意義的解釋。行動論的立場所解釋的意義的意義如何，却是難以捉摸的。依照上述的三種解釋，語言則可認爲含有三

種意義：(1)指示實物、(2)表達觀念、(3)表現行動。語言有日常語言與人工語言，後者是由於人爲的規約所形成的記號（形式語言），所謂記號論理學即是採用人工語言這種記號。當代的解析哲學又有採用日常語言的學派與採用人工語言的學派。語言尙有字面上的意義、象徵的意義、比喻的意義等。再者，語言的意義如解釋作指示實物時，語言即是命名實物的名稱，其所含有的意義即是捕捉實物的認知內容。語言是一種記號，而記號是代表實物乃至事象的一種指標。語言的意義連結於記號而含有主觀的心理因素。

意義尙有意味、意謂、意思等的別稱，大致是相類同的意義。依照G. Frege 的見解，如同概念有內包與外延的分別。命題的內包指謂由於其命題所言表的思想內容，這稱爲意味（Sinn）。命題的外延指謂其命題所指示的對象的範圍，這稱爲意義（Bedeutung）。Frege的意味論（意義論）成爲後來的意味論的先驅。現今的意味論屬於記號論的一部門。記號論分爲三部門：(1)語形論（構文論）、(2)語意論（意味論）、(3)語用論。語形論祇是考究記號語言（人工語言）的形式的構造，而不涉及記號的意味解釋，即是專門考究構成記號關係的諸規則（如形成規則、變形規則），這亦可稱爲記號語言的論理文法。語意論尙要考究到記號語言的意味，即考究記號與其所指示的對象之間的指示關係。語用論更要考究到語言與語言使用者之間的關係，即考究語言使用上的實際情形。記號論尤其語意論是解析哲學者所重視的語言理論，認爲哲學的任務是在語言的論理分析。

論理實證論曾經提出過所謂意味的可能檢證理論。認爲某種命題具有意味的判定基準是在，對於其命題所言表的事象的肯定或否定，必須提供可能規定其眞假的某種經驗的手段。簡言之，可能由於經驗的手段所證實的命題，則可以判定爲有意味的眞命題；不然，則可以判定爲無意味的假命題。由此形上學的命題大都被判定爲無意味的假命題，因而否定形上學。然而實際上却有不能完全予以檢證而且具有意味的命題。因有如此情形，然後檢證（verification）漸告緩和而

改換爲確證（ confirmation ）。確證可能性指謂，可能提供支持某種命題的經驗的手段。論理實證論當初主張，可能還元到原初的觀察命題，始能成爲有意味的命題。所謂有意味的命題卽是相等於眞理的命題。如此眞理觀是過於狹小的。檢證可能性雖然擴延到確證可能性，但仍停留於可能經驗的範圍。命題的眞理性是否相等於確證可能性，仍存有問題。

知識有學問知與思想知的分別。學問的意義是在探究眞理，而思想的意義是在啓發眞實。這裏所提的兩者的意義是就其各別的理想價值而說的。意義可以作諸種意義的解釋，卽意義是多義性的。學問知可以分爲知識內容、知識語言、知識對象的三個側面，而各側面各別具有各自的意義。就其間的關係而說，如將知識語言作爲中間者時，知識語言的意義一方面是在表現知識內容，另方面是在指示知識對象。知識內容本身亦可以直接指示知識對象。學問知的眞理性有確定的判定基準，卽其知識內容必須準據於其所指示的對象。換言之，知識內容必須合致於其所指示的對象，至少亦得對應於對象，始得成爲眞理知識，這自當是以眞理自體爲其判定基準。學問知的眞理性乃是學問的意義所寄託的理想價值。學問知含有客觀性、必然性、普遍妥當性等的要件。其次，思想知雖有思想內容與思想語言的兩側面，然却未必有明確的客觀對象。思想內容是由於精神主體所形成的意識形態，通常缺乏客觀對象，因而難以確定其眞僞的判定基準。處理思想問題時，往往使人困擾之處，亦則根由於此。雖然如此，我們却不能否認思想亦有眞實性。眞實的思想發自思想主體的誠實的心地。大致說來，對於人性的純淨化（人性價值的提高、崇高人格的造就）與社會的合理化（社會組織的改善、促進社會的進步、社會品位的提高）有所貢獻的思想，則可視爲具有眞實性的意義。約言之，具有人生的眞誠化、道義化、審美化、聖潔化功能的思想，則可認爲具有理想價值意義的眞實性。高談理想雖是容易，其實現却不然，理想與現實之間乃存有一段距離。考量理想實現化的諸階段、諸條件、諸手段的合理

的思想，亦得仰賴於學問。高遠的理想未必得以實現，然而當作人類斷不斷追求的無限漸近的目標，盡力而爲之遂行其天性而得以安心立命（盡性立命），這似亦可視爲心靈的聖潔境界的另一側面，人生的眞正意義存於此。

我們在上面提過意義的汎通性，即意義通遍於一切有象無象的全般領域。這亦則指謂，意義界包攝著存在、非存在、知識、無知識、論理、非論理、價值、無價值、意義、無意義的全般領域。意義是無形無狀的形上的存在，因而意義界如能成爲形上學的理論，似可暫定稱爲汎意論。意義形上學的成立可能性連關於意義自體的存立可能性。意義自體是否可能存立，即意義是否可能成爲自體存立性的存在？意義是否祇是由人所賦與的？如無人類的評價主觀的意義賦與，凡有事象是否則成爲無意義的？無意義本身又可成爲一種意義，這自當別論。這些問題即是表示意義對於評價主觀（意義賦與主觀）的獨立性抑或依存性的問題。我們不能否認繁多種的意義中又有依存於評價主觀的意義，這即是由人所賦與的意義。然而亦不能完全否認其中含有自體存立性的意義的成立可能性。由人所賦與的意義是屬於事實，意義自體的存立尙屬於假定。意義自體如能成立，將意義自體與由人所賦與的意義作爲兩端，而依照意義的獨立性與依存性的程度，似可將諸種意義配置於如下一系列：(1)即自的意義（意義自體），(2)對自的意義（類似於意義自體），(3)對他的意義（對於他者的意義），(4)由人所受納的意義，(5)由人所賦與的意義。尙且，意義可能構成多層次的階層構造。我們在上面的論項中所舉出的論理自體、數理自體、妥當自體、價值自體等各自亦可視爲意義自體，或者包攝於意義自體之內。意義自體屬於超現實存在的形上界域（意義界），於是可能成立意義形上學。形上學當中，這種意義形上學所涉及的界域最爲廣汎，因而值得稱爲汎意論。

日本哲學界元老山內得立博士著有「意味之形而上學」一書，其中提出意味是什麼（意味的意味），無意味又是什麼（無意味的意味

），意味是當作其自身（似指謂意味自體）抑或祇是當作事物的意味而存在的等項問題。而對於如此意味問題的考究，提出 Suppositio（後期經院哲學的用語）作爲基本原理。Suppositio 是由來於 sub-ponere，而具有兩種意義。第一是 Suppositio 本來的意義（sub-ponere），這指謂將一者置於他者（多者）的根底，就意味而說，即是將一個意味置於諸種意味的根底，認爲諸種意味的根底存有一個意味。恰如諸種現象的根底存有一個實體（Substans），諸種意味的根底亦應存有意味自體。其所謂 Suppositio 似可解釋作，安置於諸種意味的根底之意味自體。當作諸種意味的統一體看待的意味自體又被視爲一種實體。另方面又認爲，意味是一種想念，而形成其自己本身的一個世界（意味的世界），這是區別於事物的世界。第二義的 Suppositio 是指謂 stare pro（stand for），即指謂一者對立（對置）於他者，就意味而說，即是意味對置於事物，其中包含意味代置、代表、表示乃至表現事物的諸種意義。事物即是由於意味所代置、所代表、所表示乃至表現的對象。意味又分爲三個階型：(1)信號（signal）、(2)記號（sign）、(3)象徵（symbol）。信號相當於假置（假設）的意味，記號相當於代置的意味，而象徵相當於代表乃至表現的意味。山內博士在本書的末尾陳述一段神秘難解的神的言說，其大意說神是象徵，神是意味的表現而又是非存在的意味的存在。其所提出的 Suppositio 的究極的意味似乎是要來指示神。這種意義的神與其說是表現存在，寧可說是表現意味。將此作爲隱密的含蓄意義解釋時，其中却有值得吟味的餘地。如要作正面的明顯的言表時，則可以說，即使有神的存在，亦祇是意味的存在。

第四章　哲學方法論

Ⅰ　預備的省察

表示〈方法〉的西歐語 method 、methode 是由於於希臘語meta 與 hodos的合成語，其原義是指謂「沿著道路」，即指謂要達到目的地所經過的道程。將如此意義的方法予以一般化，隨之即包含爲要達成某種目的所採取的手段，其所遂行的程序以及其所運用的道具、技法等的諸種意義。廣義的方法包括實踐行動、制作（如製造器物、創作藝術品等）、學問研究等的各種方法，其運用幾乎遍及人類活動的全般領域。我們在本章將要考究的自當祇限定於學問尤其哲學的方法。學問的目的是在求得知識，專門考究如何可能求得知識的方法的理論稱爲方法論，這在哲學上是歸屬於知識論的一部門。

哲學（Philosophia）的原義在古代希臘本來是指謂愛慕知識或希求知識的意義。據說，哲學史上最初提出了詮議如何求得知識的方法問題的人是 Sokrates 。他以前的哲學者們提出了各種各樣的知識（理論），這些知識是否都是確實的眞理，則存有疑義。Sokrates 不關心於自然界的問題，而將知識限定於人事界尤其道德上的問題，對於求得知識的方法的省察特別詳細，至於知識本身是什麼，幾乎無所言明。他所採取的方法便是運用問答的方式（詰問法）來作歸納的定義。他所議論的論題大都是有關道德的價值概念。Sokrates 的問答法（詰問法）由於 Platon 所繼承，而更加發展成爲以達到 Idea 界爲目的的辯證法，這成爲其哲學的基本方法。隨後，Aristoteles 組織了包括辯證法與歸納法在內的更爲宏大的論理學體系，這稱爲Organon（學問研究的機關），其重要點却是在以論證法爲基本的演繹論理，這成爲後來演繹系統的論理學所依據的原典。

近代哲學的兩位開祖 F. Bacon 與 R. Descartes 的哲學可以說是從方法論開始的。Bacon 著有「新機關」（Novum Organum），這是表示學問研究的新方法，由此批評乃至排斥 Aristoteles 的古式 Organon 尤其三段論法，認爲這對於新知識的發現是無效用的。其哲學的主要目標是在批判中世紀的經院哲學與確立近代的科學方法。他所提倡的新方法是根據觀察與實驗而從個別事例的比較與檢討中尋求出自然現象的一般法則，這種方法可以說是科學的歸納法，由此開導近代科學方法的先河。其次，Descartes 又著有「方法敍說」（Discours de la methode），而將這個方法論作爲其哲學體系建立的基礎。其所提倡的方法稱爲方法的懷疑，即將懷疑當作求得眞理知識爲目的的一種手段（方法）看待。Descartes 的方法論是引起 Locke 的「人類悟性論」這一部著作的一個動機。Kant 的「純粹理性批判」又是一種方法論，這原來是爲要建立其哲學體系的準備所企圖的，Kant 本身將其稱爲「方法論」（Traktat der Methode）。

Kant 在方法論上，將方法分別出 Organon 與 Canon 的兩種。他將 Canon 定義作，「關於認識能力的正當的使用一般之先天的原則全體」，即是使用悟性以及理性時應該遵守的形式的制約。換言之，Canon 指謂論理的思考之正當使用所依據的形式的準則（規準）。對之，Organon 指謂獲得乃至擴張學問的認識所依據的實質的準則（機具）。Kant 與 Bacon 相同，認爲 Aristoteles 的 Organon 對於新知識的發現與擴張是無效用的，如此看來，反而應歸屬於 Canon。他又認爲，Canon 祇能保證認識的正當性（Richtigkeit），却不能成爲認識的眞理性（Wahrheit）的根據。要之，Canon 雖是眞理認識的必要條件，並非充分條件；雖是消極的制約，並非積極的制約。如此，Kant 將形式論理學當作正當思考的 Canon（規準），而將其本身的對象論理學當作眞理認識的 Organon（機具）。後來 J. S. Mill 在其論理學中提出了歸納的五項規準：（(1)一致法、(2)差異法、(3)一致差異併用法、(4)共變法、(5)剩餘法），假如這些規準（Canon）對於

新知識的發現與擴張具有效力時，在 Kant 的意義上則應歸屬於 Organon 。如此，語言的意義往往有相反的解釋。

從科學的方面看來，近代科學的基礎與方法是由於 G. Galilei 與 I. Newton 所奠定的。Galilei 在力學上並非要探究 Aristotoles 方式的運動原因，其主要課題却是在定立運動法則。他所定立的自由落體的運動法則是根據斜面運動的實驗與數學的記述，尙且對其所定立的假說還要加以實驗的檢證，由此確立了近代科學的方法論的基礎。他在天文學上是支持 Copernicus 的地動說而加以推進，其中包含著對於中世紀經院哲學的根本思想的批判。另方面，他又懷有自然界的眞理是數學性質的見解，這却是類似於 Pythagoras 學派的根本思想。繼而，Newton 立於 Kepler 的天體（行星）運動的法則與 Galilei 的自由落體的法則的基礎之上，而定立了萬有引力的法則，由此組織了可能說明乃至預知凡有自然現象的自然學體系，這卽是其大著「自然哲學的數學原理」的基本內容。這種自然學體系可視爲 Descartes 所構想的數學的自然科學的理念的實現。力學的基本法則卽運動的三法則（(1)慣性的法則、(2)加速度的法則（運動方程式）、(3)作用・反作用的法則）在「數學原理」中是以運動的公理的名稱而被提出的。尙且，其微分積分學的創立亦可認爲，爲要建立其自然學體系所開發的方法。Newton 的自然學（物理學尤其力學）成爲後來的數學的自然科學的典型。

說來， Kant 的知識論「純粹理性批判」中所提示的積極的課題是在數學以及數學的自然科學的基礎奠定，其所謂自然科學大致是指謂 Newton 的自然學（物理學）。後來繼承 Kant 知識論的新 Kant 學派除了自然科學之外，將科學基礎的方法論的考察漸次擴延到歷史科學、文化科學乃至社會科學的各方面。如此，有關科學基礎的方法論成爲知識論的主要部門。另方面， Dilthey 的生命哲學（精神生活的哲學）又提出了精神科學的方法論，這是將精神諸現象的經驗科學的基礎奠定作爲主要課題。 Husserl 的現象學又可視爲哲學的基礎奠定

的方法論，其先行的著作尚有關於數學以及論理學方面的諸種研究。本世紀以來由於許多數學家與哲學家們提出了諸種立場（如論理主義、形式主義或公理主義、直觀主義的立場）的數學基礎論，其中又含有關於方法論的考察。標榜著科學哲學的解析哲學對於科學方法論方面的研究似亦有相當可觀的業績。

以上概觀了哲學上以及科學上有關方法論的諸種見解，將此作爲本章論題的預備的省察。如要尋求眞理知識，首先必須對於求得知識的能力與方法作省察與檢討的預備工作。方法論屬於知識論的一部門，而且連關於其他幾個部門。如何可能探求乃至獲得知識，其方途如何？這是方法論的主題。求得知識必須預料認識機能或認識能力。各種認識機能的性能如何，其正當使用的條件又如何？這是屬於認識機能的檢討與批判的問題。所獲得的知識的性質如何，其所以可能要求眞理性的根據又如何？這是屬於知識的本質以及要求眞理性的基礎奠定問題。所獲得的知識如何予以整理乃至組織而構成一個整合的體系？如此，方法論可以分爲兩個部類，第一是探求法乃至獲得法，第二是整理法乃至組織法。普通所謂方法論大致是側重於第一部類的。對於這種方法論，下面將要分爲幾個階段：(1)獲得知識的方法、(2)學問研究的一般方法、(3)科學的方法、(4)哲學的方法，而將(1)～(3)作爲哲學方法論的基礎奠定的預備考察。學問研究必須通過方法的考究。嚴密的學問依存於精確的方法。區別於學問的思想是否又有特定的方法？思想通常不講究方法問題，大都是依憑直觀所任意採取的。爲要達成某種實踐目的的思想所採取的方法，這寧可說是手段。

II　獲得知識的方法

一般人究竟依靠何種途徑而得到知識，其方途大致可以舉出如下的六種。

㈠傳統主義・權威主義的方法

這種方法是依靠權威思想的傳授。即是將上代既成的具有權威性

的傳統思想以口碑、傳說、閱讀等方式而傳授給後代人。這自當不是獲得知識的原本方法。我們仍要追求權威思想、傳統思想本身如何獲致的根源問題。權威思想的成立來源，其所以成爲傳統思想的要因如何，仍成爲問題。權威思想又有許多種別，如政治的、道德的、宗教的（包括神學）、學問的（包括科學與哲學）等類。我們仍要識別各種權威思想的品質，更且尋求其權威性的判定基準何在。權威通常指謂人格乃至神格的威力、政治的宗教的權力連結於社會的組織、制度、觀念形態而成爲尊崇、崇拜、信仰、服從的對象，所謂思想的偶像大都指謂此類。一般人對於權威所採取的態度有積極的（肯定的）、消極的（否定的）、本能的（盲目的）、理性的（批判的）等的分別。政治的宗教的權威通常含有神秘的威儀與權能，這往往被利用作爲統制人的思想與行動的規律手段。就哲學方面而說，所謂書本哲學即是專念於傳統的權威思想的學習、收集、考證等這般以書籍研究爲本務的哲學。哲學研究雖要通過書本哲學，但總不可停留於此。理當以批判的態度來攝取傳統思想中的優點，而將此與創新思想謀求合理的統合。

㈡直觀主義・神秘主義的方法

直觀主義的立場將超經驗、超理性的直觀作爲最高的認識能力，認爲這種直觀可能直截端率地洞察或透視事物的全貌與本質。神秘主義大都基於宗教的體驗而認爲眞理的知識是由神所啓示的，其意義內容是超越人類理性的，例如神的三位一體的眞理即是。梵我一如，神人合一等的思想均含有神秘的奧義。天人合一思想，如將天解釋作神或者類似於神時，亦然。如此將超理性的直觀或者神秘的體驗當作獲得高次乃至最高知識的來源或方法看待的思想屢見於哲學上，尤其唯心論系統的傳統形上學大都顯然或隱然的採取這一類的方法。直觀是多種意義的，除了神秘的直觀之外，尚有感性的直觀、知性的直觀、叡性的直觀。高超思想的創發須要依靠叡性的直觀。科學上乃至哲學上的新觀念的發想以及新假說的創設亦要依靠知性的直觀，但這却要

經過長久期間的論理的思考之後始能發現的。使用直觀的方法特別須要愼重，如能作正當使用時，則可收到宏大的效力。否則，祇是停留於憶測猜想的範域，由此錯誤百出。

㈢理性主義・合理主義的方法

這種方法是將論理的思考作爲根幹的，在認識機能上特別重視知性（包括悟性與理性），因而亦可稱爲主知主義。理性是知性中較於悟性更爲高級的認知機能，但廣義的理性主義未必對之有明確的分別。大致說來，悟性是構成概念的知能，理性是構成理念的知能，而理性對於悟性的運用具有規制乃至統制的能力。合理含有合於理性或者合於論理的意義。重視理性或合理性的主知主義對立於非合理主義，後者包括神秘主義、信仰主義、主情主義、直觀主義、傳統主義等類。形上學上，理性主義的形上學將理性本身視爲存在一般的原理，所謂「思惟與存在的同一性原理」即是表示這種根本思想。理性主義的立場與方法成爲傳統形上學的重要契機。知識論上，理性主義（理性論或合理論）對立於經驗主義（經驗論），而對於後者的後天說特別强調理性能力的先天性與優越性，認爲確實的知識是由來於生得的明證的理性原理。Kant 的先驗論（批判論）雖是爲要調整理性論與經驗論的對立而出現，但仍偏向於理性論，認爲經驗的知識所以可能成立的條件是在先天的諸形式。要之，理性論或合理論主張獲得確實的知識的方法須要依靠生得的理性能力。

㈣經驗主義・實證主義的方法

上述理性主義的方法亦即是形上學所常採取的方法，除開非合理主義的形上學。理性論親近於形上學。反之，經驗論親近於科學尤其自然科學。理性論與經驗論的對立亦可以表示形上學與科學的對立。經驗論在認識機能上特別側重於感性（感覺、知覺），而主張凡有知識由來於經驗，即經過感覺乃至知覺，亦即認爲獲得知識的最可靠最確實的方法是在經驗。實證論乃是從經驗論的主流中所派生的一個支流。實證的（positive）原義本來含有由神意所創造或者由人意所設

定的意義，而對立於自然的（ natural ），例如實證神學對立於自然神學，實證法（實定法）對立於自然法（理性法）。這種實證的原義含有超越人類理性的意義。然而通常所謂實證却是指謂可能被經驗的現實的事實，而對立於假空的想像以及祇是被思考的觀念。此外，實證又指謂具有實效的事物。如此實證主義連結於實用主義（實效主義、效驗主義）。經驗論乃至實證論不認定經驗的事實的背後存有某種超經驗的實在，而將知識的對象祇限定於經驗所與的事實。換言之，不假定現象的背後存有某種不可知的擬設的實體，而祇是依據現象來說明現象，其思考的方法（方途）志向於定立現象間的法則。這種方法的志向則可與自然科學的法則定立的志向相合致。

㈤規約主義・擬制主義的方法

上述經驗論乃至實證論所提示的方法本來是相當穩健可靠的，然而其理論的歸結却要招致「存在卽是知覺」的結論，這成爲實證論的原則。這項原則認定所謂實在事物不過是知覺複合體（諸種感覺的總和）而已。這種見解在知識論上是屬於主觀的觀念論，卽是否定客觀的實在事物的自體存在性。我們可以將實證論的這項原則改稱爲「知覺與存在的同一性原理」，而將此與理性主義的形上學所提示的「思惟與存在的同一性原理」作對比。兩者所側重的認識機能雖然不同，但各自含有獨斷却是相同的。對於思辨的獨斷的形上學，如此實證論可以說是知覺的獨斷的觀念論。規約主義（ conventionalism ）以及擬制主義（ fictionalism ）的立場亦可視爲實證論的特殊形態。規約主義的立場認爲，科學（包括數學）上的理論與法則可能由於便宜的觀點任意規定的。科學上的諸種根本概念（如物質、因果關係等）亦是由於多數人的合意的約定，或者爲要構成理論所使用的思惟經濟的、方便的補助概念。相類同地，擬制主義的立場又認爲，科學乃至哲學上的幾多觀念、概念、理念以及原理原則是由於想像力所虛構或假設的。 Kant 曾經從觀念論的立場提示過，自然法則並非自然界本身所固有的，而是由於先驗的認識主觀所賦與的，由此認定人類悟性乃

是自然界的立法者。後來H. Vaihinger 將Kant 哲學作實用主義的解釋，認爲眞理不過是對於生活目的有實效的擬制（ Fiktion ）而已，尙且他本身又建立了一種擬制的哲學（ Philosophie des Als-Ob ）。實證論者E. Mach 的理論道具說又是類近於實用主義的思想。

㈥實用主義・行動主義的方法

實用主義（實效主義、效驗主義）又是發源於經驗論系統的一個派別，而特別注重知識的實用效果。實用主義對於「經驗」的看法有所改變，認爲經驗是生物對於環境的適應過程而具有克服其困境的能力（生物學立場），由此超脫了向來經驗概念所附著的感覺偏重、受動性的主知主義的性格。另方面又將經驗視爲實驗過程，而將科學的實驗方法適用於實際生活的全般領域。如此將科學的實驗方法攝取於具體的經驗之中而予以活用的立場是表示著實驗的合理主義。知識是爲要解決生活過程中所遭遇的諸種困難（課題狀況）的必要上，人類所形成的觀念體系。學問上的諸概念、諸法則的定立乃是生物體的維持生存以及提高生活的手段。簡言之，知識發自生活的必要，而又成爲達成目的的手段（知識道具說）。知識的眞僞價值又是取決於實際生活上的效驗性。例如神的觀念如能帶來良好的效果，或者滿足個人的情意要求時，神的存在則成爲眞理。實用主義pragmatism 的原語pragma 原本含有「行動」的意義。行動一般的指謂生物體對於刺激的反應形態的總稱。行動主義有許多立場，不僅心理學的、生理學的、物理學的諸立場，尙且現今漸次擴延到社會諸科學的各種領域，而組成行動科學的趨勢。其中物理主義的立場將行動還元於物理的操作。生理學立場的行動主義的看法對於意識發生問題的考究特別有效力，值得採納。意識是發生於生物的行動體制的改造，而知識成立於意識機能發展的基礎之上。如此，知識的發生起源問題遡源於意識的發生起源問題，而後者更要遡源於生物的行動體制的進化問題。知識又有發展階層，這是依存於認知機能的發展階層。總之，上面所舉出的獲得知識的各種立場畢竟是各別偏重於各自特定的認知機能。至於各

種立場所運用的方法，下面將要再作補充的說明。

Ⅲ　學問研究的一般方法

上面舉出了獲得知識的幾種方途。學問畢竟是由於概念、命題、推理、法則、假說、理論等項所組成的知識體系。如何形成概念、命題乃至推理，如何發現與定立法則，如何設定假說，如何構成理論，考究這些問題的學問研究的一般方法，主要的是屬於一般論理學所考究的課題。設定假說是構成理論的中核，而假說須要予以檢證與確證。法則有思考法則（形式法則）與實在法則（實質法則），又有連關法則與發展法則等項。定立思考的一般的形式法則是演繹論理的主題，探求連關法則是歸納論理的主題，而考究發展法則是辨證論理的主題。這三種論理即是歷來論理學的基本論理，此外尚有其他諸種論理。論理學尚在發展的過程中，其中涵有兩極化（對立化）與多元化（雜多化）的傾性。如將論理學的視界予以擴大時，可以列舉如下的十對系列：(1)辨證論理與歸屬論理（還元論理）、(2)演繹論理與歸納論理、(3)類比論理與推測論理、(4)思考論理與實在論理、(5)主體論理與客體論理、(6)認知論理與情意論理、(7)經驗論理與先驗論理、(8)事實論理與本質論理、(9)實觀論理與空觀論理、(10)對立論理與超對立論理。統合這些論理在內而更加予以純粹化，由此可以構想普遍論理學乃至純粹論理學（參閱拙著「論理論」）。下面祇是舉出上記三種基本論理以及有關的幾項論題而予以簡略的敍說。

㈠演繹論理

演繹論理有古典的形式論理與現代的記號論理。古典形式論理是將同一律、矛盾律、排中律以及充足理由律作爲根本原理，通常考究(1)概念論、(2)命題論、(3)推理論（以三段論法爲基本）的三個部門。演繹推理的特性是在從一般的原理原則（前提）導出特殊乃至個別的事例（結論），即從全體導出部分。這種推理可以脫離推理的內容，祇考究推理的形式上的抽象的構造，因而稱爲形式論理，其重點是在

推理形式的妥當性。這般演繹論理（包括記號論理）對於新知識的獲得雖無積極的效用，但如要作正確的思考仍得遵循其所定立的思考法則。現代記號論理有許多種別。屬於 Aristoteles 系統的二值論理有如：(1)命題論理、(2)述語論理、(3)集合論理、(4)函數論理、(5)關係論理。屬於非Aristoteles系統的多值論理有如：正格的多值論理、(2)樣相論理、(3)確率論理、(4)直觀主義論理、(5)位相論理。下面祇提示命題論理與述語論理的幾項特性。

命題論理是將命題作爲單位，不再分析其內部構造，而祇從命題的眞僞二值的觀點來考究命題間的連關形式，這又稱爲眞理函數論理。述語論理是將命題再加以分割爲述語部分與被述語部分，其中祇考究一變項的部分稱爲集合論理，古典演繹論理亦可以包括在其中。這兩種論理的基本特性有如下幾項。(1)論理的妥當性：在命題論理有如 $P \supset P$，對於P賦予任意的眞理值（眞或僞）均成爲眞的論理式，如此性質稱爲眞理函數的妥當性或者恒眞性（ tautology ）。在述語論理有如 $\forall x (F(x) \supset \exists x F(x))$，對於F賦予任意的解釋亦成爲恒眞的妥當性。(2)論理的矛盾性：對於某個論理式的否定可能成爲眞時，其論理式則含有矛盾性。(3)論理的無矛盾性：上記(2)不能成立時，即指謂論理式不含有矛盾性。(4)論理的涵蘊：如 $A \supset B$ 具有妥當性時，稱爲A涵蘊著B。從A（前提）推演出B（結論）即是A涵蘊著B，如此涵蘊關係的解明成爲演繹論理的中心課題。再者，在命題論理，論理式的妥當性祇依照眞理值分析這樣的機械的方式就可以判定。然而在述語論理，依照如此機械的方式仍不能判定其妥當性。更且，在公理化了的論理體系，凡有妥當性的論理式都成爲其公理系的定理。現代數學的幾個部門是將述語論理的體系作爲基礎而成爲公理化了的數學體系。如此，論理學表示著在體系建構的形式上可能成爲當作學問的基礎學的性格。

㈡歸納論理

歸納論理是將因果律與自然齊一性作爲根本原理，其推理的特性

是在從個別乃至特殊的事例概括到一般的原理原則，即從部分推及全體。如此，歸納推理正恰與演繹推理的方向成爲相反的。科學研究方法特別重視歸納論理，因爲自然法則的探究、發現、定立大都依據歸納推理。對於演繹推理稱爲形式的推理，歸納推理稱爲實質的推理。歸納推理又分爲完全歸納推理與不完全歸納推理，眞正有意義的却是在後者。不完全歸納推理是從既知的特殊事例推及未知的同類的全般事象而定立一般法則，因此其間存有歸納的飛躍。爲要容許如此歸納的飛躍，J. S. Mill 提出了自然齊一性作爲其推理的根本前提（論據）。自然齊一性指謂自然在同一事情之下生起同一現象而保持著統一的秩序，其中含有空間共存與時間繼起的兩種齊一性。廣義的自然齊一性亦可以包括自然因果律在內。自然法則是表示自然現象間之一般的必然的關係，這又是表示自然的因果關係的法則（因果律）。如此看來，歸納論理的根本原理同時亦可視爲自然科學的成立根據。然而歸納論理不僅適用於自然現象，亦且可以適用於社會現象。歸納推理的運用連關於因果關係的規定。Mill 提出了現象間的因果關係決定的五項規準：(1)一致法、(2)差異法、(3)一致差異併用法、(4)共變法、(5)剩餘法。尙且，數學上又有數學的歸納法。

現代記號論理學中又有些學者重新提出歸納論理學。隨此機會附帶地紹述 R. Carnap 的根本見解。他認爲歸納論理學的目的是在解明所與的假說由於觀察命題可能得到何種程度的確證。換言之，實驗的結果對於假說可能作何種程度的證實，確認其程度如何即是歸納論理學的目的。確證的程度通常是採取從 0 到 1 之間的實數作爲數量的表示。如此看來，歸納論理則要歸屬於確率論理。假說（ h ）由於觀察命題（ e ）所確證的程度（確率）表現作C（ h ， e ）。如此C（ h ， e ）即是表示，將假說命題與觀察命題作爲變項，而將這兩種命題間的關係表現於 0 至 1 之間的實數的函數。這樣的歸納論理學現在似尙在發展的過程中。要之，歸納論理學的體系建構尙未有所成就，其推理的妥當性又尙未得到明確的形式化的表現。這是根由於其所處理

的事象的複雜性，因而法則發現法仍存有困難的因素。

㈢類比論理

類比論理或類推論理一見類似於歸納論理，其實兩者的特性却有差異。類比推理祇是根據某些類似點而從某種特殊的事象推及其他特殊的事象而已。兩個事項共通具有若干性質時，除開共通性質之外，由於其一方具有某種性質來推及另一方或許亦具有與其相同的性質。由於這種類推所得到的結論祇是蓋然性的，然而有時依據既知的事象作爲媒觸，由此可能發現未知的事象。如此當作未知事象的發現法而收到意外的效果的機會却亦不少。由於類推所得的結論須要由於別種方法再來予以確定。如要作較爲確實的類推，相比較的兩項事象並非祇是表面的，却要限定於具有本質的類似性質的場合。本質上相差異的事象間的類推往往會導致錯誤的結論。

㈣假說發想論理

Ch. S. Peirce 將科學認識的過程解釋作依據經驗事實的觀察之理性探究的過程，而將此分爲(1) abduction（假說發想），(2) deduction（假說的演繹），(3) induction（由於歸納、實驗的證實）的三個階段。假想發想（abduction）指謂，當某種不可解的事象 B 被觀察的場合，將此當作結論而構想能夠說明此結論的假說 A 的推理。這種假說發想的推理通常採取如下的方式：「某種事象 B 是不可解的。然而假如有 A 則有 B 時，B 則成爲可解的。因而 A 或許是眞的」。這不過是推理過程的第一階段而已，尙須經過上記後續的兩個階段。關於假說演繹法，我們後來在科學方法論中還要提起。

Abduction 的推理特性是在從多樣異質的事象中直接設定一般的原理原則（假說推理）。這種假說發想論理又是類似於歸納論理，然而其間又有本質上的差異。歸納推理是從同質的事象尋求同類的凡有事象的一般法則，而其推理過程是間接性的。對之，假說推理却是從異質的事象中立即設想多種異類的一般法則，其推理是直接性的，即缺如一定程序的推理過程。假說推理自當祇是假定性的，然而其中却

含有預見、發現的效能。由於假說推理所設定的一般命題雖含有疑問，但由此可以開導探究眞理的途徑。因而當作發現論理、探究論理的這種假說論理在論理學中亦應有其正當的位置。再說，歸納推理含有飛躍性，這在假說推理更爲顯著而且龐大。歸納推理的結論是蓋然性的，其根本前提又是假定性的。演繹論理的根本原理亦可以作如是觀。假說須要經由事實的證實，而事實的說明又須要依靠理論的假說。如此，假說與事實之間存有循環論法，假說演繹法亦即表示這般情形。其實，演繹論理與歸納論理之間既已存有循環論法。

㈤辨證論理

論理學中發生最早、內容變遷最大的辨證論理是多義而又多種的。自古代至現代出現的辨證論理有如下幾種：(1)矛盾論理（逆說論理）、(2)詭辯論理、(3)思想論理、(4)假相論理、(5)發展論理、(6)實存論理等。東方思想中又有幾種特殊形態的辨證論理。辨證論理又可分爲眞實的與虛假的兩種形態。辨證論理如誤用之，則成爲虛假的詭辯論理；如善用之，則可成爲眞實的發展論理。現代的辨證論理的主要特性是在發展論理，尙且屬於發展論理的辨證論理當今又在發展的過程中。辨證論理的運用特別須要愼重，當作哲學思索方法的思辨與直觀的運用亦然。從適用領域的觀點看來，辨證論理又可以分爲：(1)主觀的辨證論理、(2)客觀的辨證論理、(3)普遍的辨證論理。主觀的辨證論理是考究主觀的思考乃至認識的發展法則。客觀的辨證論理是考究自然以及社會等項的客觀存在的發展法則。普遍的辨證論理是考究包括主觀與客觀在內的一般的發展法則。尙且，辨證論理又可以當作(1)方法、(2)法則、(3)理論的三側面看待。

現代的辨證論理是繼承Hegel 的辨證法，這是屬於普遍的辨證論理。Hegel 認爲，理性的辨證法的展開即是現實的辨證法的展開，如此，理性與現實，思考與存在，概念與事物均被視爲同一的。他又認爲，事物或概念內部含有自己矛盾的因素，矛盾正是事物或概念發展的推動因。其辨證法成爲通貫於思考與存在的一般的運動發展的論理

。如此辨證法的運動發展的論理構造通常分爲「正・反・合」，即(1)定立（即自）、(2)反定立（對自）、(3)總合（即自且對自）這樣三階段的發展過程，認爲現實世界的凡有事物都是依照這樣的連關構造而發展的。然而其辨證法却是立於思考與存在的同一性原理，亦即將絕對精神（絕對理性、絕對理念）作爲根本原理的發出論理，因而成爲唯心論的辨證法。關於 Hegel 辨證法，讓於後來在哲學方法論中再來提出而予以補充的說明。

將上述唯心論的根本原理的倒置予以修正而攝取其辨證法的合理的本質的，即是Marxism的辨證法的唯物論。於是將辨證法定式化爲三個基本法則：(1)對立物統一的法則、(2)量與質互相轉化的法則（量變引起質變、質變引起量變的法則）、(3)「否定之否定」的法則。Marxism 的基本內容大致有如下幾項。(1)世界的本質是在自己運動發展著的物質。(2)人類的意識乃至思考是物質發展的高次階段所出現的特定的有機物質（腦髓）的所產，而認識是將實踐活動作爲媒介的在意識上的物質的反映，模寫的過程。(3)世界是包含如此認識活動在內的、互相連關著的諸過程的統一，而通過對立與矛盾的契機不斷地從低次階段推向高次階段進行的無限的發展過程。對於Hegel 的辨證法重視總合統一的契機，唯物辨證法却要特別重視對立矛盾的契機。

辨證論理正恰與演繹論理作相對立，後者成爲靜態論理，而前者成爲動態論理，兩者的連關如何以及能否謀求統合，成爲當今論理學界的一大課題。兩種論理對於「矛盾」的看法又有些不同。演繹論理所依據的根本原理「矛盾律」是在要求避免矛盾。就命題而說，同一性質（賓辭）同時而又在同一觀點之下內屬而又不內屬於同一事物（主辭），這是不可容許的，即主張某個命題與其否定命題不能同時成爲眞。就理論而說，從某種理論中如能同時導出某項命題與其否定命題時，其理論本身則含有矛盾。如此意義的矛盾律從其本意觀點看來，寧可稱爲無矛盾律（否定矛盾）更爲恰當。對之，辨證論理却要積極顯揚矛盾，認爲矛盾正是事物發展的要因。然而關於思考乃至認識

的辨證法，矛盾亦要被排除，即思考乃至認識亦應克服矛盾而發展的。但是關於存在的辨證法，說是矛盾內存於客觀的事物之中。然而此際所說的矛盾並非上述意義的論理的矛盾，其實大都指謂事物內部所含有諸種因素間的對立抗爭的情形。於是對立概念與矛盾概念時常被混同。尙且對於矛盾律的解釋，其所指示的內容較於演繹論理更爲廣汎，其中又可以容許時間的經過以及觀點的轉換。如此看來，演繹論理所强調的「同時而又在同一觀點之下」這樣嚴格的限制，在辨證論理就可以免除。辨證論理所說的事物內部的自己矛盾當初是潛在的，經過一段時間過程而漸次顯在化以及其分量與性質的增大化，終於轉化爲與其原本事物不相同的反對物。如此原物（正定立）與其反對物（反定立）之間的對立關係未必即是嚴格意義的矛盾關係。所謂對立物統一的法則以及「否定之否定」的法則亦應依照矛盾內容的分析來予以理解與解釋。辨證法的發展法則不宜輕率地予以否認，其事實尤其在生物界以及人事界可以觀察與體察到的。

㈥推論與論證

推論是從既與的前提推及（導出）歸結（結論）的論理過程，我們在本節㈠至㈢所提過的演繹推理、歸納推理、類比推理即屬於此類。論證指謂對於某種命題提示其所以成立的理由，藉以解明其眞理性的論理的根據（論據），如此論證又稱爲證明、立證、擧證。應予以論證的命題稱爲可證命題（提題、論題、立論、立說），當作其理由所選擇的命題稱爲論據。論證即是將論據作爲前提，而將可證命題作爲結論，如此論證的推及方向（程序）正恰與普通的推理方向成爲相反的。論證有如下幾種方式。(1)相應於演繹推理、歸納推理、類比推理，則有演繹的論證、歸納的論證、類比的論證。(2)直接的論證與間接的論證。這大致可以與直接推理與間接推理作相對應。其中間接的論證通常可以採取歸謬法，這是提出與結論成爲矛盾對當的命題而指明後者的不能成立，由此間接地證明其結論的眞。(3)前進的（綜合的）論證與後退的（分析的）論證。前者是逐次重疊理由而達到所與的

結論。後者是將結論的理由逐次遡行，即與前者作相反程序的論證。(4)因果的論證或先天的論證以及事實的論證或後天的論證。前者是某種事物所由生成的因果系列成爲既知的場合的論證。後者是不能作因果系列的說明，祇是對於現成事物提示若干事實作爲其所以然的根據（蓋然的事據）。原因與結果的關係是屬於存在關係，而理由與結論的關係屬於論理關係，這兩種關係之間雖有對應關係，然却應予以明別。(5)必然的論證與蓋然的論證。上列幾種論證中有些是必然性的，有些祇是蓋然性的。

(七)分析與綜合

一般地說，分析是將複雜的事物分解爲其單純的構成因素，例如物體分解爲分子、原子、基子的單位因素。化學上的定質分析、定量分析以及一般事物的構造分析、機能分析等，其適用範域可以說遍及現實存在的全般領域，不僅如此，論理學、數學的諸領域亦必須使用分析法。分析法乃是事實解明以及本質究明的基本方法。事實解明是科學的任務，而本質究明是哲學的任務。如此看來，分析法則要涵蓋學問研究的全般領域。綜合便是分析的逆方向的程序，即將被分解的構成因素再組成爲原本事物。約言之，分析是將全體構造分解爲部分因素（由複雜而單純；由異質而同質），而綜合是將部分因素組成爲全體構造（由單純而複雜；由同質而異質）。學問研究在原則上自當首先作分析，然後作綜合，然而實際上兩者却可能作相並行的運用。世上往往有不經過精細的分析而立即作籠統曖昧的綜合，尤其東方思想爲然。

哲學史上，古代原子論的發想可以說是思考上的分析法的典型。原子的哲學意義是在，再不能予以分解的究極因素，如此哲學的原子概念雖與現今的科學的原子概念不盡相同，但原子論仍然成爲科學研究上的指導原理。由於理性的分析將多種多樣的現象事物還元於非感性的原子之配列與運動的原子論的見解，還要勝過祇停留於感性的現象階段的科學上的現象論（如感覺主義的實證論）的立場。現代解析

哲學中又有論理的原子論，然而其所謂「原子」並非指示實體意義的存在，而是由於論理所構成的單位因素，如原初命題以及其他各種操作的構成概念。假如想要由於這般論理的概念乃至命題來構成現實世界，則與由於感覺要素來構成現象事物的實證論相似，均要成爲觀念論（論理主義的與感覺主義的觀念論）。如此看來，分析法的運用亦應愼重，否則其後果不堪設想。其實這却是學問立場的問題，不能完全歸咎於分析法。

數學上，分析與綜合是連關於論證而成爲探求論理的方法。分析是將所與命題（可證命題）推向於公理或者既被證明的定理所作的分解，而綜合是從公理或者既被證明的定理來組成可證命題（導出新定理）。如此看來，分析的程序是類同於論證，而綜合的程序是類同於推論。簡言之，分析歸屬於論題的證明，而綜合歸屬於定理的演繹。其次，連關於方程式論，分析與綜合又有如下的解釋。分析是從所與命題或者所與事象中發現與其相對應的方程式的方法。如此，分析成爲數學上的一種發現的方法。綜合是從方程式來確認所與命題的眞。當作數學上的發現法的分析法再由於 Descartes 擴張到一般的發現法，所謂解析幾何學卽是由於這般發現法（分析法）所建立的。

就命題而說，Kant 分別出分析命題與綜合命題。分析命題指謂構成命題的主辭（主語）概念中已經涵有賓辭（述語）概念的命題，這祇是將潛在於主辭內的賓辭予以顯在化的命題，雖具有先天的確實性，但由此却不能擴張知識。綜合命題指謂將不預在於主辭內的賓辭重新加上於主辭的命題，這雖具有知識的擴張，但却缺如必然的確實性。分析命題是先天的解明命題，而綜合命題是後天的擴張命題。尙且，Kant 提出了所謂先天的綜合命題的成立可能性而想要予以論證，這成爲其知識論的基本課題。後來，論理實證論又提出分析的卽先天的命題與綜合的卽後天的命題，形式科學（論理學、數學）的命題屬於前者，而經驗科學的命題屬於後者。分析命題是由於記號與規則的設定可能作形式的演繹之必然的恒眞的命題。綜合命題是由於指示

對象的對應關係來決定其眞僞的蓋然的命題。除開這兩種命題之外，先天的綜合命題則要被否認的。對於如此命題二元論的峻別，W.Quine、M.White 等人却採取批判的態度而主張其間的連續性。

(八)記述與說明

科學上有記述科學與說明科學的分別。現象主義立場的實證論主張，科學的任務是在現象的記述，理論的說明不過是爲要思考經濟所作的方便的補助工具而已。其實，現象的記述祇是科學研究上的初步階段所使用的一種較爲單純的方法而已。J.S.Mill 曾經提示過，「由於記述的歸納法」並非眞正的歸納法。「由於記述的歸納法」祇是將個別所觀察的多數的現象予以概括而以一般名辭加以記述的，由此不能發現未知的事實。眞正的歸納法是在從既知的事實推及未知的事實這樣的推理。現代記號論理學中又有記述的理論，這是連關於意味論而佔有重要位置。例如，命題「純粹理性批判的著者是德國人」，在這個命題中將「純粹理性批判的著者」與「德國人」均當作述語而各別表現作F與G。這個命題是表示，具有F性質的唯一個體（Kant）同時又具有G的性質。如此形式的命題稱爲記述命題。使用記號將其定式化的論理形式如下：$(\exists x)\{G(x)\cap(y)(x=y\equiv F(y))\}$。這是意謂著滿足F的唯一個體而又同時滿足G的個體至少有一個存在著。簡言之，滿足F的唯一個體具有G的性質。

其次，說明的對象極爲廣汎，如圖表的說明、術語的說明、用途的說明、路線的說明等等幾乎不勝枚舉。現在祇提出科學的說明而予以簡略的說明。依照涵蓋法則理論（covering-law theory），科學的說明有兩種基本的方式，即關於事象的說明與關於法則的說明。關於事象E的說明即是從條件 C_1，C_2，……，C_n 與法則 L_1，L_2，……，L_n 來推論E。在如此場合，L_1，L_2，……，L_n 稱爲涵蓋法則。這種涵蓋法則如屬於決定論的法則時，E的推理則成爲演繹推理。這種說明稱爲演繹的法則的說明。涵蓋法則如屬於統計的法則時，E的推論則成爲歸納推理。這種說明稱爲歸納的統計的說明。從屬

於上記兩種基本的說明，尙有發生的說明、歷史的說明、因果的說明、目的論的說明等。目的論的說明是否屬於科學的說明，尙有問題。最後關於法則L的說明，這卽是從更爲基本的法則L_1，L_2……L_n來演繹出L的推理。例如從Newton的萬有引力法則與運動第二法則來演繹出Kepler的行星運行三法則卽是其範例。

㈨解釋與定義

大體上看來，記述的對象是在現象（現象的記述），說明的對象是在事象（事象的說明），而解釋的對象是在意義（意義的解釋）。現象與事象屬於同一對象的場合，記述與說明在認識階層的高度或深度上却不相同。更且，說明則重於事象的因果關係的解明，而解釋側重於意義內容的解明。自然科學主要的採取說明的方法，而精神科學乃至社會科學主要的採取解釋的方法。意義的解釋是將意義的理解（瞭解）作爲前提，卽解釋須要通過理解。意義所涉及的對象領域極爲廣汎，通常隨伴著價值評定與價值賦與的主觀作用，人生觀乃至世界觀卽可當作其範型。精神科學上有解釋學的建立（W. Dilthey），社會科學上又有理解社會學的建立（M. Weber）。關於這兩種學說的意義，讓於後來在科學方法論中再提。要之，人生的體驗內容表現作文化諸形象，對於這些文化事象的意義的解明卽是理解乃至解釋。再者，擧出實例來說明法則，有時又稱爲解釋。

現代記號論理學對於「解釋」有特殊的解釋，這又是連關於意味論。將論理學的體系視爲記號的集合時，這祇是無意味的集合，對於這些無意味的記號如要賦予意味，則須要解釋。將記號當作記號而考究其形成規則的是語形論（構文論）的任務，而將記號連關於其所指示的對象（實在事物），由此賦予意味內容的，卽是意味論的任務。首先構成一組形式論理的演繹體系。其次對於如此演繹體系，使其公理以及由於公理所演繹出的凡有命題（定理）都成爲眞命題這樣的意味論的體系，則稱爲所與的演繹體系的解釋。假如原本所與的演繹體系稱爲原型，而對其所作的意味論的體系稱爲模型時，後者則成爲前

者的解釋。這卽是由於模型對於形式體系的原型賦予意味內容的解釋。關於如此模型理論，因其在學問方法論上具有重大意義，讓於後來有關論項中再提。

其次，定義通常是關於語言尤其概念的意義的限定（界定），又稱爲界說。定義的方式是多樣的，基本的有如下幾種。首先分爲(1)日常的定義與(2)方法的定義。日常的定義包括(a)名目的定義與實質的定義，(b)規約的定義與記錄的定義。名目的定義是對於主語（被定義項）的述語（定義項）通常採取同義語或者類同語的單純的定義方式。實質的定義是擧出主語與述語所指示的對象間的實際關係作爲主語的說明的定義方式。規約的定義是由於集團的同意所約定的，記錄的定義是列擧一般人所認定的諸事實的報告性質的，這兩者可以包括在廣義的名目的定義。其次，方法的定義包括(a)分析的定義與(b)綜合的定義。分析的定義又分爲外延的定義與內包的定義。外延的定義是列擧主語所指示的對象的全部範圍（指示對象的限定），內包的定義是分解主語所涵有的意義（意味內容的限定）。綜合的定義又分爲發生的定義與文脈的定義。發生的定義是提示主語所指示的對象所由生起的事情（原因），例如由於光波來說明顏色的定義方式。文脈的定義是文脈中潛在的涵有定義，例如「正方形的對角線是將正方形分爲兩個相等的三角形」這樣的定義方式。附帶地說，Aristoteles 所提示的定義公式是將主語概念所屬的種差與其最近類概念作爲述語概念，例如「人是理性的動物」，這可視爲一種內包的分析定義。要之，定義是限定語言的意味內容（內包）與其所指示的對象範圍（外延），概念有內包與外延的分別，命題亦有如此分別。

㈩理論與假說

理論是由於概念、命題、法則、假說等因素所構成的知識體系。科學上通常是依據觀察、實驗、歸納等的方法而定立諸種經驗的法則。如此被定立的諸經驗法則間的互相關係以及其所由成立的根據如何成爲問題時，則須要構成理論。理論的構成不僅將既得的諸經驗法則

予以形式的整序，尚且由於其演繹有時可能推想未知的經驗法則。如此，理論的構成對於科學可以說是最重要的核心。一般地說，科學越加精密化，越須要構成理論。

理論在基本上分爲兩個部分。第一是純粹理論的部分，第二是將此理論的部分連關於既知事象的部分。既知事象通常是採取可能觀察的經驗事實。純粹理論的部分所使用的語言稱爲理論語言，其命題稱爲理論命題。陳述可能觀察的經驗事實的語言稱爲觀察語言，其命題稱爲觀察命題。如此，將理論的部分連關於既知的事象卽是將理論命題連關於觀察命題。如此連關關係又稱爲對應規則，卽是將觀察命題當作理論命題的解釋。這又是將理論命題視爲原型，而將觀察命題視爲模型的模型理論的應用。理論命題的適用範圍極爲廣汎，其中連關於觀察命題的部分通常祇是被限定爲較小範圍而已。這種解釋特別稱爲「部分的解釋」。自然科學的理論上的解釋大致亦不過是部分的解釋而已。

理論構成的申核部分是在假說的設定。停留於現象階段的記述科學或許不必要構成什麼高深的理論，因而亦不必要設定什麼假說。爲要說明雜多現象所由生成的根據如何以及有關現象的諸種法則間的互相關係如何，科學就須要構成理論與設定假說，這卽是說明科學的特性。記述科學與說明科學之間還可能介在著中間階段的幾種科學。一般地說，科學越在高級，越有必要構成理論與設定假說。諸種科學（包括自然科學與社會科學在內）之間存有科學性的程度的差異。構成理論與設定假說似亦可以當作判定科學性程度如何的基準。說明科學成爲嚴密的本質科學時，這還要遠勝過通常的哲學。說明科學須要構成理論，而後者又須要設定假說。我們不妨提問，無理論的說明科學是否可能成立？無假說的科學理論是否可能成立？假說又有品質的差異，對其判定却要深度的洞察力。

如何設定假說依繫於如何發想假說。這似乎須要有靈感的明澈的直覺能力。眞摯的學究者對於某種問題經過長久時間的思考乃至思索

之後，往往可能在無意間閃耀出解決問題的關鍵，由此發想假說。眞正有意義的假說並非憑空而來的虛構，其由來却有相當的憑據。關於假說發想論理，我們在本節第(4)項已有提及。假說須要予以檢證與確證，這又要讓於後來在假說演繹法中再提。假說未必能夠得到完全的證實。在如此場合，優秀假說的意義主要的是在其合理性與說明上的簡明性。假說的發想連關於發現的心理與發現的論理。在這方面，現今似乎尚未有確然可憑的定論。發現的心理大致要依靠生產的思考，這是由於觀點的轉換而生起一種新觀點，由此透視問題狀況而得到問題解決的新關鍵。發現的論理屬於探究論理的中心課題，這仍有待於將來的開展。有人主張，法則的發現祇是認識者設定某種概念架構而從其若干選擇肢中選取一個選擇肢的認知行動而已。這是立於相對的眞理觀或者相關的認識論立場的見解。假如將「發現」解釋作被隱蔽的既與事象的發露顯現時，事象的法則亦則不能由於認識主觀任意所選擇的。理論不可任意構成，假說亦不可任意設定，總得要依憑客觀所與的事理。

Ⅳ　科學的方法

依照 A. Comte 的人類知識發展的三階段說，(1)神學階段的知識形態是對應於由僧侶與武士所支配的武斷的社會形態，(2)形上學階段的知識形態是對應於由哲學家與法律家所支配的法治的社會形態，(3)實證學階段的知識形態是對應於由科學家與產業家所支配的產業的社會形態。大體上看來，對於世界的說明或解釋，神學是採取神話乃至宗教的觀念，形上學採取超感性的抽象概念，而實證學採取有關經驗事實的實際概念。其所謂形上學是屬於哲學，而實證學屬於科學，這則可稱爲實證科學。反形上學的實證學還要保留著哲學的名稱，實證哲學即是。其所謂實證哲學其實却是實證科學的綜合體系。實證哲學體系包括(1)數學、(2)天文學、(3)物理學、(4)化學、(5)生物學（包含心理學）、(6)社會學的六個部門。如此順序是將研究對象的複雜性的漸

增與各學的精確性的漸減作爲基準所定立的，同時又是表示各學達到實證階段的歷史的順序。以社會學爲最高位的實證哲學體系是採取科學的方法所建立的，然而 Comte 晚年所倡導的社會學却成爲重視心情的人道教。於是實證哲學終於轉變爲宗教，實證學似乎還要歸復於另種變容形態的神學。

Hegel 曾經提示過，論理學上的判斷諸形態有現象、實體、本質的三個階段。物理學家武谷三男教授又依據科學的認識發展過程的論理的分析，提出了科學認識發展的三階段論。(1)現象論的階段：個別事實的記述這樣的科學認識的初步階段，所謂記述科學即是。這在辨證法的發展階段即屬於「即自」(an sich) 的階段。上面 Comte所提的實證學的階段大致亦可以歸屬於這個階段。(2)實體論的階段：探究現象所由生起的實體的構造，由於如此構造的知識來整理現象的記述而定立法則的階段。這在辨證法的發展上屬於「對自」(für sich) 的階段。其所謂實體應解釋作物理學上的相對意義的實體，如原子乃至基子，或者與此相類似的基本因素。(3)本質論的階段：探究諸實體間的互相作用的法則的階段。這在辨證法的發展上則屬於「即自且對自」(an und für sich) 的階段。其所謂諸實體間的互相作用可以解釋作實體間的微細作用過程，這亦可視爲一種微細現象。而在微細現象（或稱微視現象）間所定立的法則亦可稱爲本質的法則。更且，某一發展階段上的本質論又可能成爲更高階段的現象論，如此現象論、實體論、本質論的三階段成爲反覆進行的辨證論理的構造。物理學（包括天文物理學）以外的諸科學如要使用實體概念，應將其作類比或比喻意義的解釋。

科學的種類繁多，首先分爲形式科學與實質科學、實在科學與觀念科學、經驗科學與先驗科學，通常是採取形式科學與實質科學的分法。形式科學包括論理學與數學，這在特定意義上亦可稱爲觀念科學（觀念間的形式關係）或者先驗科學（公理體系的先驗的演繹）。形式科學由其特性成爲精密科學的典範。現今的實質科學中已成爲精密

科學的是在物理科學（包括物理學與化學），尤其理論物理學（又稱爲數理物理學）。次之，在社會科學上或許亦可以舉出數理經濟學視爲精密科學。實質科學當初分爲自然科學與精神科學，其後與自然科學相對立的科學名稱逐次有所變更，如歷史科學、文化科學、社會科學、人文科學乃至行動科學等。自然科學的意義與地位是嚴然不動的，與其相對立的上列幾種學名却各自有所側重，其中似又有不大妥當的。我們依照慣用暫定採取社會科學的名稱。自然科學與社會科學各別又包括許多個別科學。自然科學的基本部門有如天文學、物理學、化學、生物學（包括生理學）、心理學。社會科學的基本部門有如心理學、社會學、經濟學、政治學、法律學、藝術學、道德學、宗教學等。心理學正恰位於自然科學與社會科學的中間領域，即成爲自然科學的上位與社會科學的下位。科學又有理論科學（純理科學）與應用科學（實用科學）的分別。

科學的一般特性是在合理性與實證性，這可以說是支持科學的兩大支柱。知識論上，理性論側重於合理性，而經驗論側重於實證性。論理實證論的名稱似在表示合理性與實證性的統合，然仍停留於記號論理的分析命題（先天命題）與經驗事實的綜合命題（後天命題）的二元論的立場，即尚未達成兩者間的內面的統合。尚且，記號論理的合理性是否可能涵蓋凡有合理性的全般範域？其所提示的實證性（可檢證性與可確證性）是否可能當作保證認識的確實性乃至眞理性的唯一基準？實證的可能性仍有限度，形式論理的分析能力亦然。論理實證論的穩當愼重雖有可取之處，但仍嫌有所偏狹。其實證論如不能脫離感覺主義的立場，認爲感覺與件即是實在事物時，則要犯了主觀的觀念論的錯誤。科學方法論中存有如此觀念論的偏見。科學的實證精神與知識論上的實證主義應予以峻別。現象主義、行動主義、操作主義等大致是屬於實證主義立場的一系列。

科學的科學性的程度大致可以將精密性的程度作爲其判定基準。Comte 將諸科學按照其研究對象的複雜性的漸增與各科學的精確性

的漸減而建立科學的綜合體系（稱爲實證哲學）。這是在表示，研究對象的構造越單純，越容易得到精確的認識。形式科學（形式論理學、純粹數學）因可能超脫實質內容的束縛，故而容易成爲精密科學。實質科學中，現在被稱爲精密科學的大致是指謂由於近代科學的理念所遂行的數學的物理學。近代科學的理念是在經由自然現象的數量的函數關係的規定來定立自然法則，即將自然現象的法則還元於數學的物理學的法則作爲其究極的目標。近代科學又具有(1)由於觀察實驗的證實、(2)定量的方法、(3)數學的表現、(4)公共的性格等的特性。如此看來，近代科學的理念與特殊性在現今階段的實質科學尤其社會科學上尚未見其實現。現在仍可以將精密科學作爲科學的理念。大致說來，自然科學已漸近於精密科學的階段，然而社會科學尚有一段距離。就科學方法論而說，自然科學已有相當規模的整備，社會科學方面尚有待於將來的開展。各種科學各自有其對應於研究對象的特性，因而其所使用的方法亦應有各自的特殊性。然而自然科學的方法能以適用於社會科學方面的，仍得儘量援用之，尚且在其上面逐次附加各科學特有的方法爲宜。要之，科學的科學性依繫於其所使用的方法的精密性，而科學的方法同時亦要考究認識的深化，由於現象的認識逐次深入到本質的認識，這即是科學的認識連結於哲學的認識的要件。

下面將要舉出科學的諸種方法。自然科學方面可以舉出假說演繹法作爲典型的代表。假說演繹法除了歸納法、假說設定法、演繹法之外，其中又包含觀察法、觀測法、實驗法、測定法、表記法、統計法等在內。社會科學的對象（人事界）大都難以施行實驗法，通常可以採取調查法作爲代替。然而社會科學可以將心理學作爲基礎，而心理學却可能採取實驗法。再者，自然科學的對象（自然界）是無關價值的，因而可能採取純粹客觀的態度以及使用客觀的方法。社會科學却不然，其認識尚難以超脫主觀的價值判斷，尚且還要受制於社會意識形態的規定，這可視爲社會科學難以成爲純正科學的主因。大體上看來，現在階段的社會科學仍然介在於學問與思想的中間領域，這是表

示社會科學的落伍性。社會科學的認識不像自然科學那樣的精確，除了其對象的複雜性之外，大致可以歸咎於社會意識形態本身的作祟。社會科學的方法亦然。

㈠實驗主義的方法

近代科學的第一重要特性是在實施實驗法。實驗是在人爲所控制的條件狀態之下，通常使用儀器或裝置而作用於所要檢驗的現象之一種有計劃性的精密觀察以及測定。實驗通常又是將預想的某種假說作爲前提，即是爲要檢證預料的假說而施行實驗工作。由於實驗如不能求得所預料的結果時，當作前提的假說自當須要再加以檢討。當如此場合，可以採取如下幾項辦法。(1)廢棄原本預想的假說，另外提出別種假說。(2)將預想的假說加以修正。(3)將支持著預想的假說之更爲廣汎的既成觀點予以根本的轉換。要之，實驗的主要目的是在檢驗假說，然而假說的設定可能有幾多階段。如此，實驗與假說的反覆進行即是科學研究法的重要特性。實驗是將現象所由生起的諸條件予以人爲的控制作爲前提，如此人爲的控制對於個人以及社會却是難以施行的，因而實驗法在社會科學方面就有困難之處。然而關於歷史的事象與其生成條件（歷史的因果關係）的分析，或者各國所施行的社會政策與其效果（社會的因果關係）的分析，這些雖然缺如人爲控制的條件，亦可視爲含有消極意義的實驗效果。

美國的實用主義（效驗主義）之中涵有以實驗的方法來改造傳統哲學的意圖。這種傾向尤其在 J. Dewey 的實驗的經驗論與實驗的論理學最爲顯著。依照他的見解，實驗的方法是將(1)對於對象加以改變的行動與(2)指導其行動的理論這兩者作爲前提，而後者是由於前者的諸結果所檢驗的。即理論成爲實踐（行動）的指針，而實踐可以修正理論。由此，哲學上的理論與實踐的傳統的對立則可告解消，靜觀的哲學成爲實踐行動的哲學。如此重視實踐的見解，一見相似於辨證法

的唯物論。實驗主義、實用主義（效驗主義）、實踐主義這一系列似有一脈相通之處。

Dewey 的實驗的經驗論即是從實驗主義的立場將經驗改釋作能動的、行動的，由此反對將經驗視爲受動的、感覺的傳統的經驗論。認爲感覺的要素祇是當作由於志向某種目的實現的特定的觀念所指導之積極的行動的結果看待時，始能在認識活動上具有重要的意義。其次，其實驗的論理學又稱爲道具的論理學。他鑑於當代哲學脫離了與實驗科學的關係的情形，於是企圖分析諸科學實際上使用何種方法來獲得知識、理論乃至法則，而通過如此分析想要捕捉指引諸科學的研究發展的指導原理。他將如此分析與定式化的論理學稱爲實驗的論理學。

心理學上自從十九世紀中葉以來就開始使用實驗的方法，這稱爲實驗心理學。從方法上看來，現代心理學大都屬於實驗心理學。現在的心理學實驗法側重於條件分析法，這是組合幾個實驗階段而分析其各別的實驗條件與其結果，其中包含著由於某個條件的變化來推測反應的變化之實驗計劃法、統計的處理法等內容。概約地說，實驗心理學的方法包括觀實法、實驗法、測定法、評定法、統計法、調查法等，而又分爲方法論與技術論的兩側面。現在心理學研究的主要目標是在求得環境與行動之間的法則。爲要達成研究的目標，由於採取何種研究法而構成諸種學說。各種學說各自設定假說，其所推定的法則還要受制於假說設定的方式與實驗組合的方式，因而大都仍停留於推測的範圍內。實驗心理學現在尚在發展的過程中。諸學說的分岐主要的根由於方法論與技術論的差異，將來由於後兩者的統一或許可能謀求諸學說的統合。心理學如要成爲科學，則須要使用實驗法。然而實驗法本身仍有所限制。現在的實驗心理學仍在側重於心理學實驗法本身的研究，即方法論成爲其中心課題。

如上述，現在的心理學實驗法是側重於條件分析法（實驗的操作條件的分析以及其操作對象的要因的分析），這幾乎成爲現代心理學

的全般領域的研究方法。這種方法是將環境、生活體（個體）、行動這一系列作爲實驗操作的對象，認爲意識現象乃至精神現象即是連結這一系列的媒介概念。尙且將環境作爲先行條件，而將反應（行動）視爲精神現象的測定尺度。實驗是對於這一系列的外部環境條件或者內部環境條件加以人爲的變化，由此求得實驗的結果。於是心理學與自然科學相同，尋求在何種條件（原因）之下生起何種行動（結果）這樣因果關係的法則成爲其主要課題。如將個體的條件表示爲P、環境的條件表示爲E、行動表示爲B時，其課題則在確立B＝f（P，E）這樣的函數關係。這雖稱爲法則，但由於各個的實驗操作所確立的法則却是個別的，將這些組成爲整合的體系即成爲學說的構成或建立。現代心理學上，幾多學說相並立或相對立著，從其中尙難以指摘出包攝範域廣大而又具有整合性的學說。祇依靠實驗法是否可能充足的解明意識現象乃至精神現象，仍存有問題。心理學的實驗由於實驗條件與實驗目的如何，預先須要設定實驗計劃（假說設定）。如此，實驗法成爲假說演繹法，從技術的補助手段轉變成爲方法論，終於佔有現代心理學研究法的主要位置。心理學一方面連結於自然科學（自然科學的上位），另方面又連結於社會科學（社會科學的下位）而成爲後者的基礎，因而心理學的方法亦可成爲社會科學的方法的基礎。

㈡假說演繹法

上面時常提及假說演繹法，這可以說是自然科學研究法的範型。心理學亦在使用這種方法。在某種限定的條件之下，這種方法或許亦可能適用於社會科學。假說演繹法可以分爲如下的十個階段。

(1)假說的發想

我們在上節學問研究的一般方法中所提的假說發想論理（abduction）即是屬於這個階段。遭遇了某種不可解的事象（B）時，設想某種假說（A）。假如A爲眞，則B爲眞（A⊃B），這不過是預

想的假說而已。就問題論而說，這個階段即是該當於問題發現乃至問題定立的階段。這個階段可以擴延到尚未被解明的一般事象。

(2)研究資料的蒐集

爲要檢驗所發想的假說，首先蒐集有關的事象（事例）作爲檢驗的資料。

(3)觀察與實驗

將所蒐集的事象各別加以觀察與實驗，其中包括觀測與測定。事象如屬於人事界的，則可採用調查、訪問等的方法。

(4)研究成果的整理

集積觀察實驗的結果而予以記錄、表記以及整理。如所集積的事項繁多時，則要作統計法的整理。

(5)經驗法則的定立

依據所集積的事象（事例）來推定更爲一般的法則。這是將經驗的事例作爲前提而經過歸納的概括所定立的法則。如此由於歸納法所定立的經驗法則雖在要求一般性，其實大都仍涵有特殊性。尚且經驗法則通常又是多種的。

(6)理論法則的定立

這是由於理性的思考將經驗法則再加以純粹化、一般化、理想化的法則定立。

(7)假說的定立（理論的假說設定）

這是爲要說明理論法則所以成立的理由所設定的假說。這個階段的假說是經過經驗事實的歸納之後所設定的，自當比起原初發想的假說更爲高級而可以信憑的，但仍停留於暫定性的階段。理論的假說主要的是由於知性的直觀所設定的。如此假說定立乃是理論構成的中核部分。

(8)假說的推演

理論所設定的假說是暫定性的，因而尚須要等待證實。從假說命題再來推演出可能作觀察實驗的個別特殊的觀察命題，這即是假說的

演繹，所謂假說演繹法取名於此。

(9)假說的檢證

假如假說命題爲眞，由此推演而來的觀察命題亦應爲眞。如此觀察命題可能再施行觀察實驗來予以檢證。檢證的結果可能有證實與反證的兩種場合。如被證實的場合，則可以容納假說。如被反證的場合，假說則要被廢棄或者被修正。假如假說命題是採取定言的全稱肯定命題，依照論理的規則，祇要有一個特稱否定命題的成立亦就要被推翻。然而暫定性的假說命題未必採取定言的全稱命題，在如此場合，其假說尙有修正的餘地。

(10)假說的再檢討

尙有修正餘地的假說則要促使假說的再檢討。其檢討的途徑有如(a)發現原本假說的缺陷、(b)尋求假說改造的方途、(c)根本立場或觀點的轉換，由此設定新假說。

上述的假說演繹法之中，其實歸納法佔有重要的位置。假說大都是由於知性的直觀所設定的，而且這種直觀又是將歸納法作爲憑據（潛在的預料）。演繹法通常又是將某種假說（假定）作爲根本前提。歸納法又是將演繹法作爲根本前提。如此，演繹法與歸納法之間存有論理的循環，其間又介在著假說。再者，上列十個階段中包含著三個階段的假說，即第一階段的發想的假說（預想的假說），第七階段的理論的假說（暫定假說），第十階段的新假說的發想。於是第十階段的假說可能再歸復於第一階段的假說位置而重新進行發展性的循環論理。如此假說的階層發展亦可視爲一種辨證法的發展，由此從相對的眞理而漸近於絕對的眞理。

㈢構成主義的方法

例如物理學與化學將物體分解作分子、原子、基子的幾層因素（要素），認爲物體即是由於這些因素所構成的。這是基於原子論立場

的見解。自然科學尤其機械論的自然觀大都將原子論作爲指導原理。心理學上的所謂構成心理學亦然。構成心理學即是將複合的心理過程分解作單純的要素，然後由於這些要素的結合再來構成心理過程，而依照如此方法來說明精神現象。例如W. Wundt 的心理學是依據純粹感覺與單純感情這兩種要素來說明心理現象，如此見解可以代表構成心理學。對之，强調全體性原理的構造心理學、型態心理學等的諸立場却要提出異議，認爲將一旦被分離開的斷片部分再加以結合亦不能表現出原本的全體的特性。

知識論上，實證論（主觀的觀念論）將由於感覺要素所構成的感覺複合體稱爲感覺與件，尙且認爲這樣的感覺與件本身卽是外界事物，亦卽除開感覺與件之外不承認有任何客觀的實在，如此見解便是犯了認識內容與認識對象的混同的錯誤。然則不屬於感覺與件的科學上的諸概念，如原子、基子、能量、遺傳子（基因）乃至宇宙等概念該如何作解釋？於是實證主義者則提出論理的構成概念，認爲上記的諸概念祇是爲要理論的說明感覺乃至知覺間的關係所構成的理論的補助概念，或者爲要簡約的記述繁雜的感覺事象所構成的理論的道具概念（理論道具說）。認識內容與認識對象的混同可以說是觀念論的一般特性。Kant 的先驗的觀念論曾經提示過，認識對象（現象界、自然界）是由於先驗的主觀所構成的現象。Hegel 的絕對觀念論（唯心論）亦可視爲一種構成主義的理論，認爲自然界乃至宇宙是由於絕對精神所構成的概念體系（辨證法的發出論理）。再來，Husserl 的構成的現象學（先驗的論理學）又認爲，自然界以及經驗的意識現象一切都是由於先驗的主觀所構成的。要之，觀念論立場的構成主義同時又在主張現象主義的對象構成。

構成主義通常是採取要素論的方法。然而構成的意義在實在論立場與觀念論立場却有所不同。實在論立場的構成尙稱穩健的，我們無法否認複雜的實在事物是由於單純的要素所構成的。問題是在被構成的事物之全體的特性是否可能完全還元於個別的要素？一般的說，全

體性並非即是個別要素的單純的總和。觀念論立場的構成如限定於認識內容時，其中含有由於認識主觀所構成的因素，這却又是無法否認的事實。如將現象界分別出物自體本身的現象（外在的現象）與我們對於物自體所認知的現象（內在的現象）時，Kant的知識論則可認爲含有值得讚揚而且極爲寶貴的眞實性。物自體並非完全不可認識的，其認識祇是有所限制而已。要之，由於認識主觀所構成的現象祇是停留於認識內容的範圍內，不能涉及外在的物自體本身的現象。物自體仍然超越於認識主觀以及其所構成的認識內容。認識主觀無法構成認識對象，除非意識內在的對象。構成尙有其他的諸種意義，構成主義的理論亦然。

㈣機能主義的方法

機能指謂在由於互相依存著的部分因素所構成的全體構造中，其各別因素所擔荷著的職能，以及從其各因素的協同作用所生起的全體的功能。如此，機能概念是連結於構造概念，比較上前者是表示動態的側面，而後者表示靜態的側面。生物學上，機能稱爲官能，而生物具有形態與機能的兩側面，這兩側面又是密切相連關著的。生物學中研究機能側面的即是生理學。心理學乃至知識論上，意識現象乃至認識現象又可分爲機能與內容的兩側面。形上學上，機能概念對立於實體概念。唯心論系統的形上學將精神或心靈解釋作實體，如此精神實體或心靈實體自從近代以來隨著經驗論與自然科學的發展漸次被否認，實體概念終於轉變作機能概念，即認定精神這類的存在並非實體而祇是一種機能而已。另方面，實體概念（包括物質實體與精神實體）在科學上被解釋作關係概念或者函數概念。要之，機能是表示作用、活動、關係等的動態事象的概念。

科學方法論上，機能主義是屬於實證主義、現象主義這一系列，這顯著的出現於十九世紀七十年代而自從本世紀初頭以來幾乎支配了

科學的全般領域，所謂論理實證論乃至解析哲學這些哲學理論亦要蒙受著其影響。從知識論的觀點看來，實證主義或者現象主義是立於不可知論的見地，認爲物自體、實體、本質、原因等的認識是不可能的，祇有現象、屬性、事實、結果這些經驗所與（感覺與件）始能被認識的。這種學說的成立動因似乎是在想要推翻機械論的唯物論。我們曾經指出過，知識論上的實證論尤其感覺一元論是屬於主觀的觀念論。實證論將認識祇限定於可感覺乃至可經驗的現象範圍，這雖是偏狹而且淺薄的見解，但對於傳統形上學的批評尚有些效能。現象的認識祇是現實事物認識的初步階段而已。至於認定感覺與件即是實在事物本身，這更加不能容認的一大錯誤。藉助於科學實證的美名，往往會令人眩惑。科學研究上的健全的實證精神與知識論上的實證主義的淺薄的哲學理論應予以峻別。哲學威信失墜的時代，想要連結於科學的哲學理論應更加保持愼重的態度。

上述意義的機能主義是採取現象記述的方法，即由於諸現象的結合、關係、連關來記述對象。而且主張如此諸現象的結合、關係、連關本身是活動的、機能的性質，並非固定的、死硬的性質。這種方法特別重視諸現象的流動、變形、發展過程的側面。然而這種方法在處理諸現象的結合、關係、連關之中已經涵蘊著自己關係的、自發的構造或者形態的概念，即在觀察流動、變形、發展過程的極限的場合，則要使用構造或者形態的概念。機能概念本來是連結於構造概念以及形態概念。另方面，重視流動、變化、發展過程的機能主義的方法一見類似於辨證法，然而不認定對象的本質是在內在的自己矛盾，而祇是依據同一律的連續原理來處理諸現象的差異以及相剋等關係，這在本質上却不同於辨證法。如此機能主義的方法仍然停留於諸現象的表面上的觀察與記述。

心理學上特別側重於意識現象（心理現象）的機能側面的心理學稱爲機能主義心理學，這分爲幾種派別，其中的一個學派是由於美國實用主義者們所開展的。這種機能主義心理學是反對構成心理學將意

識現象分解作個別的要素而由於這些要素的結合來說明意識現象的方法，其本身却在重視個人意識之統一的活動，即將意識機能當作全體的活動而由於生活目的來予以總合的說明。實用主義者們强調意識並非靜觀的、孤立的，而是流動的、互相連關的，認爲將意識過程分解作片斷的要素即是使部分的要素孤立於全體的過程，如此孤立的要素已成爲無意義的存在。因而意識過程必須在具體的全體的狀況之下來予以觀察。尙且意識機能是具有生物學的目的，認爲意識活動即是生活體爲要適應於環境乃至克服困難課題的必要手段，而特別强調其生物學的意義。要之，機能心理學是對立於構成心理學，後者側重於意識內容的組成或構造的解明，而前者側重於意識機能的生活目的以及發達的解明。

文化人類學又有機能學派。先行於機能學派的進化論者以及傳播論者將文化分析作諸種要素而重視其外部形態，對於如此傾向，機能學派則要重視文化要素間的機能的連關而尋求其全部的成果。社會學上亦可以舉出機能主義的社會學說。這是首先假定構成社會構造或社會體系的諸要素間的互相依存與其動態的均衡，在如此假定之上從機能主義的立場而主要的適用心理學以及力學的方法來分析社會構造與其機能之間的連關關係。其所謂構造是指謂諸要素中的較爲恒常的諸要素，將此對比於其他的可變的諸要素，前者側重於社會體系的靜態的側面，而後者側重於動態的側面。對於體系構造的均衡維持之上，可變的諸要素具有何種意義，從這種觀點來分析諸要素間的互相關係的順應機能（均衡維持機能）以及逆應機能（均衡破壞機能）。這種構造機能的分析的典型的代表學說是在 T. Parsons 的社會體系理論。

㈤行動主義的方法

行動一般的指謂有機體乃至生活體對於刺激之全體的反應的總稱。心理學上，將心理學的研究對象特別側重於行動，廣義的稱爲行動

心理學，狹義的稱爲行動主義心理學。科學方法論上，行動主義又是屬於實證主義、現象主義的系統。行動主義心理學最初是由於 J.B. Watson 所提倡的，這是極力反對意識心理學乃至意識主義心理學。Watson 的行動主義心理學的主要特徵有如下幾項。(1)研究對象上，極力想要排除意識現象，認爲個人的意識不能成爲可能觀察的客觀的科學研究對象。如此否認意識的心理學則成爲「無意識的心理學」，更恰當的應稱爲「無心理的心理學」。反對意識的心理學竟成爲否認意識的心理學。(2)方法論上，拒否意識心理學所使用的內觀法或者內省法，認爲由於內省所體驗的意識祇是個人的私事，因而不具有客觀的公共性，亦即不能成爲客觀的科學研究對象。(3)將心理學的研究對象祇限定於可能觀察的行動，尙且將行動祇當作刺激的函數，即由於刺激所決定的結果的表現。(4)援用俄國生理學者 Pavlov 的條件反射學說，將其條件反射的原理與方法原本的適用於心理學。(5)採取極端的環境論的立場。如此極端而偏狹的客觀主義的立場實際上是難以支持的，其後經過幾次的修正而發展成爲新行動主義的心理學。同屬於實證主義的立場，其中存有兩端的極端學說，其一端在物理學上否認物質的獨立存在（感覺一元論），另一端在心理學上又要否認意識的獨自存在（行動一元論），如將這兩者合併在一起時，究竟可能成爲何種學說，其結果健全的科學是否仍可以成立，值得吟味的問題。極力提倡科學性的實證主義涵有破壞科學的危險性，至少容易招致科學的淺薄化。

新行動主義心理學有幾個派別，其中的代表學說是由於 C. L. Hull 與 E.C. Tolman 所提出的。Hull學說的主要特徵有如下幾項。(1)廢棄 Watson 所使用的「刺激——反應」這樣受動的、機械的方式而將此修正作「刺激——生活體——反應」的函數關係，由此意圖回復生活體的能動性與自律性。(2)將條件反射的原理作爲一般的行動原理的基礎，由此論理的演繹出假說命題而且予以檢證。即使用假說演繹法，由此構成理論的概念體系。(3)將記述行動過程的單位分別出微

視的（分子的）與鉅視的（總體的）兩種，而主張心理學的研究應重視後者。(4)依照假說演繹法，從操作可能的環境條件與觀察可能的行動過程的關係之中，假說的定立諸種構成概念或者媒介變數，將這些予以組織化而建構學說（方法論的明確化）。(5)企圖心理學的數量化。其次，Talman 的學說重視行動的合目的性，其立場類近於形態心理學的場理論的全體觀（後述）。Hull 的要素論的行動主義與 Tolman 的目的論的行動主義均在現代理論心理學上佔有重要的位置。

廣義的行動主義心理學尚可包括力學的（力動的）心理學，這是不滿意於意識與行動的單純的記述，而將生活體的適應行動（意識活動）當作一系列的原因與結果的連關來予以考察，尤其强調生活體的內部條件（衝動、動機等），由此想要作體系的說明意識現象。行動主義的立場幾乎遍及現代心理學的全般領域。換言之，現代心理學大部分都帶有行動主義的色彩。不僅如此，還要擴及諸科學尤其社會諸科學的領域，所謂行動科學的倡導亦可視爲行動主義心理學的擴延形態。行動科學似乎是要來取代社會科學。行動主義心理學大致是從鉅視的（總體的）觀點來觀察行動，然而尚可能將行動還元於微視（分子）觀點的生理學的概念。更且像論理實證論的物理主義那樣，還想要將行動還元於物理的操作（物理學的操作概念）。如此看來，行動主義心理學乃至行動科學還要涉及自然科學，行動科學不僅取代社會科學，還要侵入自然科學的領域。成立不久的行動科學尚在發展的過程中，其實態如何，還得觀看其將來的表現。然而行動科學是否可能涵蓋科學，仍可置疑。

(六)操作主義的方法

方法論上，操作本來是指謂實驗、測度、測量等的手續或技法。例如長度祇是抽象的概念，這須要經過實際上使用標尺的測量始能得到客觀化的具體的意義。依照操作主義的根本見解，認爲科學的概念

祇是由於其所以被構成之具體的操作的解明，始能得到客觀性的意義。操作主義最初是由於物理學者 P. W. Bridgman 對於相對性理論的諸概念的規定所提倡的。其後由於 S. Stevens 等人將其移入於心理學的領域而提出操作主義的心理學。Stevens 將其所主張的要點概括作如下的幾項。(1)科學的概念祇是依據公共的、可能反復的操作所構成的，始得容納於科學的知識體系。(2)在心理學必須明確的區別實驗者與被觀察的對象。(3)特殊的實驗者有時可能成爲另外實驗者的觀察對象，這樣情形如再順次成立時，在其後退的某個地點亦要想定有獨立的實驗者。(4)術語或命題將其適用可能性或者其眞僞性的基準置於實際可行的具體的操作之上，祇有在這樣的場合始有意義，即可能有所指示。(5)辨別或差別的反應是最基礎的操作。(6)辨別是指謂生活體對於環境的狀況之具體的差別的反應。當作自然現象的系列的辨別是屬於物理的過程，凡有知識都是由於這種過程所獲得、所傳達、所實證的。於是可見，所謂操作究竟是要還元於物理過程（後述還元主義）。

由於操作的客觀化含有兩種意義。(1)觀察是對於他者所作的，而被觀察的事象是在觀察地點之外，如此始能作客觀化。(2)然而客觀化不祇是將被觀察的事象分離於觀察的手續，而且其中亦包含著觀察手續本身的相對的客觀化在內。Bridgman 主張操作應具備著客觀性與相對性這兩者的相輔的性格。對之，Stevens 却特別强調客觀性，而想要使用固定化的操作將心理學的概念予以客觀化，這一般的稱爲操作的定義。於是生起如下的問題。假如某種概念是由於兩個互相獨立的操作各別被定義時，是否則要成爲兩樣概念。尙且，連關於概念體系的理論的構成與具體的操作之間的關係又如何，這即是操作的汎化問題。關於如此問題，操作主義者們尙未得到相一致的見解。大體上仍有兩種見解，Stevens 仍然將操作視爲固定化的物理的性質，對之 C. Pratt 却將其視爲中性的性質（對於物理與心理的中性）。新行動主義者們又在重視操作的分析（操作分析法），其中如 Tolman 將

自己的立場稱爲操作主義的行動主義。如此，操作主義連結於行動主義，而且浸透於當作「行動的科學」的現代心理學的廣汎領域。

(七)還元主義的方法

科學理論上的概念以及法則大都不能予以直接的觀察或檢證。於是這些理論的概念與法則在知識論上的地位如何，則成爲問題。實證主義者們認爲，理論的概念與法則本身不具有獨自的地位，而終究將這些歸屬於觀察命題，如此見解稱爲還元主義。依照實證主義的代表者 E. Mach 的理論道具說，認爲像原子這樣的理論的概念祇是爲要表現雜多物理現象的簡便上所使用的道具，這恰如在數學上的函數代表一系列的個別數值（變數）。爲要表現的經濟性所使用的這樣的道具最後應該要歸還到可能被觀察的諸現象。繼承了 Mach 實證主義的論理實證論亦抱有相同的見解。上段所述的操作主義將物理學乃至心理學上的理論的概念予以操作的定義，這亦可視爲類似於將理論命題還元於觀察命題的見解。此外， Russell 又曾經持有使用感覺與件語言（ sense-data language ）來定義理論的概念這樣意圖。如此實證主義立場的還元實際上是否可能遂行，仍存有疑義。將凡有理論的概念以及法則都想要還元於感覺要素顯然是不可能的，因而需要提出思惟經濟說或者理論道具說。然而這種理論的構成本身是否具有普遍妥當性與必然性，則又成爲問題。實證主義既然將感覺與件認同爲實在事物，理論的構成亦則祇是停留於觀念領域內的主觀的規約而已。實證論屬於樸素觀念論（主觀的觀念論），其還元主義亦可稱爲樸素的還元主義。

(八)形態主義（形態心理學）的方法

本世紀心理學的三大潮流通常是指謂(1)行動心理學、(2)形態心理

學、(3)精神分析學。大體上看來，十九世紀心理學的主要特徵有如：(1)研究對象側重於意識，(2)採取要素觀的立場，由於感覺、表象、感情等的單純要素的結合來構成意識內容，(3)方法上重視內觀法或內省法，(4)尚有殘留著實體概念的想定。本世紀心理學的主要特徵有如：(1)研究對象側重於行動，極端的行動主義否認意識，緩和的行動主義認意識爲行動的一部份，(2)採取全體觀的立場，重視意識內容的全體特性（形態心理學），(3)確立客觀的操作的方法，(4)重視機能機念。平心而論，心理學的研究對象應該是在意識現象，行動可以當作意識的外部表現看待。有些行動主義者却要主張，意識現象祇從意識的觀點是不能予以說明的。心理學上有所謂「無意識的心理學」的名稱，其意義在行動主義心理學與精神分析學正恰相反，前者是否認意識的存在，後者却是指謂深層意識（後述）。

形態心理學是成立於本世紀初期，形態或型態是德語 Gestalt 的翻譯語，尚有其他譯語均不能適當表達原語的本意，現在國際間通常依照原語稱爲 Gestalt 心理學。Gestalt 最初見於 Ch. Ehrenfels 所提出的 Gestaltqualität（形態質），如在音樂的旋律，各音雖有相異，其互相間的關係如相同時，則被知覺作相同的曲調。例如「藍色多瑙河」的樂曲，使用西洋樂器或者中國樂器來演奏，均可以奏出相同的曲調。即是各音的要素雖然有變換，亦具有相同的旋律這樣的形態性質。這是表示形態具有全體的特性，其全體並非其部份要素的總和，而却是超出後者以上的，即具備著其固有的構造、分節、體制等的特性。如此，形態心理學是佔在全體觀的立場而對立於要素觀立場的諸種心理學。形態心理學有如下幾項主要特徵。(1)認爲形態是第一次的所與，這在時空的場面上呈現作有機的體制化的統一構造的全體。(2)心理現象或意識現象祇由於感覺、表象、觀念等要素的結合或連合是不能予以解明的。(3)否認對於外界的一定的局所的刺激經常有一定的感覺作相對應的恒常假定。形態心理學的出發點是在 M. Wertheimer的假現運動的實驗，由此表明了所觀察的運動現象不能由於與其

相對應的刺激的總和得到說明的。其後 W. Köhler 與 K. Koffka 認爲，凡有心理現象是屬於大腦內部的心理物理的場內之力動的過程，於是假定心理的過程與生理的過程之間存有構造的類似性（同型說），而主張心理現象究竟須要由於生理的概念來予以說明。對於如此生理主義乃至物理主義，K. Lewin 却不認定生理的假說的必要性，而提出由於個體與環境所規定的心理學的場（生活空間），尙且對之企圖予以數學的表現（後述）。

形態心理學特別重視分節化或分凝化了的、體制化了的整齊構造的良好形態，這是指謂未完成的形態形成爲完成的形態。形成如此完成形態或良好形態的要因有如下幾項。(1)近接的要因：其他條件相同時，相鄰近的因素形成整齊的形態。(2)類同的要因：相類似的因素形成整齊的形態。(3)共通命運的要因：類似的配列形成整齊形態。(4)方向的要因：一定方向的要因形成整齊形態。(5)良好連續的要因。(6)閉合的要因。如此形態形成的諸要因成爲所謂 Prägnanz - Gesetz （內容充實的法則）的基礎，而各要因的强弱、性質等項其後成爲繼續被考究的論題。

(九)全體性理論的方法

全體是對於部份而說的，卽是由於諸部份（諸要素）所構成的統一體（集合體）。全體性特別指謂當作全體的某種事物或事象所特有的法則性與目的性。這種意義的全體性並非諸部份的單純的總合，而是具有其本身特有的意義與本質。特別强調如此全體性的理論（全體論）主要的是想要來超克生物學與心理學上的機械的分析的方法之有所限制而被提倡的。全體論的立場對立於原子論的立場，後者側重於分析的方法，而前者側重於綜合的方法。就心理學而說，要素心理學、構成心理學、連合心理學等屬於心理學的原子論（要素論），形態心理學則可視爲全體論的代表學說。本世紀的全體性理論不僅在生物

學與心理學，而且擴及社會學乃至社會諸科學的領域，更且又成爲近代哲學上的重要論題之一。

物理學與化學本來照理應該是原子論佔有優位，由此似可以拒否全體論的思考法，然而在多體問題、氣體分子的統計力學，尤其物理場（後述）與量子力學等領域似有全體性理論的成立可能性。在這方面的全體性理論尚有檢討的餘地。生物學尤其生命論上，從來有所謂機械論與生機論（活力論）的對立，前者立於原子論，而後者立於全體論的立場。生物學的全體論大都又帶有目的論的色彩。再者，關於大腦機能的生理學，向來又有局在論與全體論的對立。局在論（大腦定位說）認爲，心理諸機能各別在大腦皮質上有其相對應的特定部位。對之，全體論却强調大腦全體的有機的連關。全體論者 J. H. Jackson 將神精系統分爲高次層與低次層的階層構造，而主張其全體的有機的力動特性。其後 K. Goldstein又在形態心理學的影響之下，提出了關於心理機能與大腦機能的全體機能領域之全體論的見解。依照這種見解，認爲大腦有障害時雖然生起多樣的病症，但這並非個別機能的廢絕，而是呈現作全體機能領域的障害，這即可以總括的表現作範疇的態度（認知事象的本質的能力）的障害。

全體性心理學除了形態心理學之外，尚有其他幾種。W. Dilthey 的理解心理學側重於精神生活的全體的構造連關（包括作用連關、意義連關、目的連關）而提出(1)體驗、(2)表現、(3)理解的三個基本概念，將此作爲精神科學的方法的基礎（後述）。J. Volkelt 將知識分析作經驗的素材與論理的思考這兩系列的諸因素，知識即是論理的思考作用於經驗的素材之合理的操作的產物。通過如此分析，認爲實在世界是由於客觀與主觀（意識）的兩種要素的總和所構成的。如此見解從另方面看來，亦可視爲類近於要素心理學。F. Krueger 依據創造的總合之原理，將精神的全體性解釋作複合性，尚且將全體認爲具有情感的擴張的性質而加以發達的考察。要之，全體性心理學是將全體性作爲第一原理，即將其當作原初所與的全體的體驗（未分化的全體

），而從發達的見地來考察其分節化、具象化的立場。

社會學上又有全體主義與個體主義的對立學說。約言之，全體主義强調全體（社會）優位於個體（個人），或者將社會視爲目的而將個人視爲奉仕於社會的手段。對之，個體主義正恰作相反的主張。全體主義社會學容易被惡用於國家思想。標榜著全體主義的德國納粹思想與義國法西斯思想卽是其顯著的代表。兩者均將全體主義作爲其政治體制的指導理念。納粹國家將民族的全體，法西斯國家將國家的全體視爲究極的實在，而在全體與個人的關係上主張全體優位於個人，在思想（意識形態）上卽是表明反自由主義、反民主主義、反社會主義之權威主義的立場，由此建立專制獨裁的國家體制。在指導者原理之下，强制人民的絕對服從，壓制基本人權以及個人自由，彈壓進步的知識份子，嚴格統制思想，否定民主平等的議會制，否定階級鬪爭。表面上强調國家或者民族的全體是超越階級以上的至上權威的存在，其實却是在謀求支配階級的保全與延命。全體主義國家思想大致具有如下的主要特徵：(1)民族至上主義、排外主義的偏見，(2)由於單一政黨的專制獨裁的統治，(3)政黨公認思想的宣揚，(4)政黨掌握著經濟、大衆傳播工具（民衆宣傳）、教育、軍事、警察以及法庭等的支配權。尙且，哲學界又有些反動思想家在提供著全體主義的哲學思想。有如納粹思想的先導者 O. Spann 曾作主張，全體先行而又優位於個體，社會是精神的全體，提示社會內部的各集團形成機能的階位而組織成爲均衡的身份制社會（國家）的計劃，抨擊合理主義、自然主義、平等主義、自由主義等立場，認爲個人主義的自由正是使社會全體的精神低落以及秩序混亂的主因。

超脫思想的立場而從學問的觀點看來，要素論與全體論却是可能同時兩立的。現實的具體事物可能分解作幾多層次的要素，卽由於幾多層次的諸種要素所構成的，如此要素論的見解是無法否認的。然而由於諸種要素所構成的事物的性質再不能直接還元於各別要素的性質，卽全體的性質是超越其部份性質的單純的總和以上的，如此全體論

的見解又是無法否認的。全體包攝著部份，而部份從屬於全體，如此成立於包攝關係或者從屬關係的全體與部份之間的關係却是相對性的。全體與部份的互相間形成幾多層次，低層次的全體對於高層次的全體成爲其部份，而高層次的部份對於低層次的部份成爲其全體。這般情形恰如與個別・特殊・普遍（個・種・類）的論理的包攝關係或者從屬關係相同。個別通常指謂實在事物（個物），這不屬於概念。特殊屬於種概念，而普遍屬於類概念。除開最低位的種概念與最高位的類概念之外，種概念與類概念在概念體系中却成爲相對性的。哲學上，部份與全體的關係問題類似於個物與普遍的關係問題，而又連關於存在與思惟、實在與觀念的關係問題。集合論上，由於要素所構成的集合概念又具有階層構造的，其中又含有集合論的逆理問題。

全體（複合體）與部份（構成要素）不僅有幾多層次，尙且又有幾多種類。空間的存在（包括實在事物與圖形）可能作數學的無限分割，然而其結果終要喪失其事物固有的性質，因而由於數學的空間分割所得到的部份並非其事物固有的部份。眞正的部份是卽應於複合體的構造與機能的存在性格的，例如機械的部份是各種機件，有機體的部份是各種器官、組織、細胞等。要之，部份的種類與內容是由於全體的種類與內容以及構造與機能所規定的。在如此意義上，部份是反映著全體。然而在某種限定的意義上，其相反的（部份規定全體）看法亦可能成立。部份與全體的關係大致有兩個象面：(1)部份使全體可能得到效果，(2)全體賦予部份的存在意義，前者成爲機械論，而後者成爲目的論的原理。一部機械的效能是其諸部份的物理化學的過程所生起的結果，而其諸部份是爲要這種結果而存在的。兩者的關係在有機體更爲密切，全體顯著的規定著部份，部份亦可視爲特殊形態的全體。生物的成長是由於細胞的自己分裂所進行的，不像機械的製作那樣由於分散的機件的組合所構成的。機械的製作是按照一定目的所設計的，因而可能適用目的論。然而有機體乃至生物是否可能完全適用機械論與目的論的方式，尙存有問題。

㈩場理論的方法

「場」(field 、Feld)這種概念現在可以說遍及諸科學的全般領域，而在現代科學中佔有重要的意義與位置。科學方法論上，基於場概念的場理論的立場是顯著的對立於原子論（要素論）的立場，因而亦可視爲屬於全體論立場的代表理論。物理學上最初提出場概念的是在 Euler 的流體力學，其所使用的方法是將流體不分析作粒子，而將流體的速度、壓力、密度等的物理量表現作空間時間的運動方程式或者狀態方程式。將流體分析作粒子（要素）是屬於原子論的方法，這在流體力學尙有困難之處，爲要避免這種困難而採取現象論的方法可以說是近似化的一種便法。這在基本上仍將力學的現象當作粒子間的遠隔作用，尙未脫離向來的力學的世界像建構的立場，而在某種意義上是將力學的現象還元於「空間」，這則可視爲場概念的先驅。

對於從來依據遠隔作用的力學的世界像，抱有疑念的卽是關於電磁現象的 Faraday 的實驗與理論，於是提出了近接作用論。依照這種理論，凡有物理的作用是由於其所對應的場的狀態變化而被傳達，其狀態變化是由於空間的各點上之場的規定量的賦予而被決定的，其時空的變動表現作偏微分方程式。這卽是場理論的特性。如此，電磁現象則可依據電磁場的理論來予以記述。其後，關於重力方面亦成立了重力場的理論（ Einstein 的一般相對性理論）。更進而在量子力學上又提出了場的量子論，於是表示粒子與場之間的相對性。例如，光子對應於電磁場，介子對應於核力場，電子亦由於場的量子化而對應於場。依照如此方法，凡有基子均可被視爲場的量子化的現象。至少限度，現代物理學已建立了電磁場、核力場、重力場這三種基本場的理論。

生物學尤其在發生學的部門又導入了場的概念。例如，在胚的發生與器官的形成的階段當中，卽使細胞內的物質配置生起紊亂或者胚葉乃至組織生起部份的缺陷，亦可能朝向一定正常的形態進行成長，

認爲其所以然的原因是在其中成立著作那樣編制的場。又認爲場的作用有兩種，第一是某種系（如組織系或者器官系）的全體作用於其一部份的編制作用，第二是既已被編制的系作用於尚在素材狀態的未編制的系這樣的影響作用。將場的理論導入於生物學領域的生物學家是蘇聯的A. G. Gurvich ，而由於奧國的P. A. Weiss 得到了理論化的成就。場的概念特別對於誘導現象的說明具有效果。

心理學尤其在形態心理學，場的概念與理論又成爲重要的研究部門。形態心理學的場理論分爲兩種系統，第一是Köhler 與 Koffka 的心理物理的場理論，第二是Lewin的生活空間的場理論。在Köhler 所代表的場理論，究竟是將心理學的諸事象的說明原理求之於大腦內部（物理的有機體）的諸過程，這可視爲物理生理的場。心理的場對應於物理生理的場，其間可能形成共通的場，這稱爲心理物理的場。如此，心理學的諸事象連關於物理生理的諸事象，而終究由於心理物理的場得以說明。而在形態上又認爲，物理、生理、心理的諸種形態是相類同的，這稱爲同型說。其次，在Lewin的生活空間的場理論，心理現象的體系化祇須要導入具有心理學的效果而當作互相依存的諸事實的全體之生活空間（心理學的場），而無須導入物理的場概念，由此排除物理主義的立場。具有心理學特性的場，現在通常是指謂當作生活空間的場。在此場合，行動是被說明作這種場（生活空間）的函數。

Lewin的生活空間的場理論在表現上使用兩種數學的方式，即是Topologie（位相幾何學）與Vector（向量），由此各別稱爲位相心理學與向量心理學。理論心理學的主要課題是在定立心理學的法則（行動的法則）乃至建立能夠一義的誘導心理學的事象（行動）的理論體系。將個人表示作P，環境表示作E，包含個人與環境在內的生活空間表示作S，行動表示作B時，一般的成立如下的公式：$B = f(P, E) = f(S)$。這即是表示行動是生活空間的函數。位相心理學的主要課題是在考究生活空間內部的個人與環境的諸部份之相對的

位置關係，這是將「全體」與「部份」、「包含」與「被包含」的關係作爲基礎，由此定義領域、境界、諸領域間的相對的位置等於諸概念。其次，Vector 心理學（向量心理學）的主要課題是在考究生活空間內部的力學的佈置關係，亦即考究心理學的諸事象之力動的互相依存關係。這是將心理學的力場、緊張、誘發性作爲基礎，由此定義力動場的流動性、硬性、可塑性等的諸概念以及考究認知構造與人格構造的變動問題。上述Lewin的場理論不僅適用於個人心理學，尙且擴及社會心理學乃至社會諸科學的領域。包含集團與其環境的「場」稱爲集團生活空間或者社會的場，爲要表現生活空間所導入的位相幾何學與力學的諸概念又是當作表現集團生活空間內部的諸事象的相對的位置關係以及力學的佈置關係之理論的道具而被採用。

依照形態心理學的見解，認爲「場」是一種自己調節的力學系，而其變化是依從所謂 Prägnanz （內容充足）的法則。場如有空隙時，其空隙的充足的方式是由於場全體的力學的特性而要求朝向一定的方向，這稱爲場的要請（ requiredness of the field ）。如此場的要請提供著某種充足的方式在構造上是否適當，或者是否適合於場全體的特性之判定基準。從場的論理看來，特定的操作是否正確即是表示是否合致於場的要請。如此場的特性論理由於 Wertheimer 與 Köhler 各自適用於倫理學與事實世界中價值所佔有的位置如何的問題。尙且在哲學上亦可以看見場的概念與理論的影響。例如實存哲學上，Heidegger 將現存在（人）規定作「世界內存在」這樣「世間」概念，Jaspers 在實存闡明中提出「狀況」概念，Sartre 將他人的存在視爲「威力的場」，這些均可認爲場概念之哲學的定式化的諸例。我們亦可以提出最大規模的能量場的理論（後述）。

㈡精神分析學的方法

我們曾經提示過，現代心理學的三大潮流是在行動心理學、形態

心理學、精神分析學，其中形態心理學又有偏向行動心理學的傾性（如Lewin的位相與向量心理學）。行動心理學與精神分析學正恰成爲兩端。當初極端的行動主義心理學被稱爲「無意識心理學」，這是指謂否認意識現象（心理現象）的心理學。認爲當作科學的心理學的研究對象祇是在直接可能觀察的行動，內觀的意識現象祇是屬於個人的私事而缺乏公共性，因而不能成爲科學的研究對象。精神分析學的「無意識心理學」却是指謂深層心理學，這卽是在探究意識現象的深奧層面的心理學。如此同一名稱的「無意識心理學」，在行動心理學與精神分析學所指謂的意義却成爲相反的。行動主義連關於或者受制於實證主義的立場。行動主義將心理學的研究對象限定於可能觀察的行動，這與實證主義將科學的研究對象限定於可能觀察的現象，在根本態度上是相類同的。科學的認識應尊重現象而且應通過現象，然而是否則應停留於現象的階段，仍可置疑。直接可能觀察的現象不過是實在事物的外表上的象面，這祇可以當作科學認識的初步階段。現象主義的科學觀未免有淺薄之嫌。行動主義的心理觀亦然。科學性豈可表示淺薄性。

依照 S. Freud 的精神分析學，精神機構具有如下的層面：就意識而說，(1)意識、(2)依存於記憶痕跡的前意識、(3)無意識（被抑壓的潛意識）；就自我而說，(1)自我（意識的自我）、(2)超自我（理性的自我）、(3)Es 或者 Id（本能的無意識的自我）。當作意識過程的自我的代表者是在身體的自我。超自我是擔當自我批判、良心等機能的高位自我。深層心理學的主要課題是在探究無意識的層面，由此說明意識與行動，而特別重視規定著行動之無意識的要因。深層意識的探究方法主要的是採取自由連想法與催眠暗示法、夢判斷法，這卽是精神分析的基本方法。精神分析不僅祇是記述無意識的機構，而且假定諸種生理心理的力，由於諸力的衝突來說明意識乃至行動的諸現象。例如道德的力控制著非道德的力，而使後者不表露於意識的層面，這種現象稱爲抑壓，但被抑壓的力並非告消失，而是潛存於無意識的層

面。具有道德價值的抑壓稱爲檢閱。性欲等的原始的欲求（ Es 或者 Id ）是本能的，這是由於追求快樂而避免痛苦的快感原則所支配的，然而人類却不能祇依從快感原則得以營爲生活的。原始的欲求須要被抑壓而依從現實原則，於是形成道德的良心，由此施行無意識的檢閱，如此機構稱爲超自我（理性我）的監視。如有違反超自我時，則要生起罪責感，這通常是以抑鬱、劣等感或自卑感等的形態而被意識的。

精神分析學除了上述的精神機構理論之外，尙有性欲（ Libido ）理論。Freud 最初將 Libido 解釋作滿足性欲的性愛的本能，其後再加以擴大而包攝於生的本能。他一方面將精神機構當作力動的過程而予以分析的探求，另方面將究極的原始的欲動求之於生的本能（Eros 的本能）與死的本能（破壞的本能），而在 Eros 本能之中假定性愛的欲動（ Libido ），廣義的 Libido 亦可以指謂生的本能，對之死的本能稱爲Mortido。死的本能含義著有機體歸還於無機體的欲動。生的本能含義著自我與種族的生存保持的欲動。生的本能與死的本能成爲互相牴觸的相剋關係，上面所提的快感原則與現實原則亦然。人生可以說是諸種矛盾衝突的修羅場。人性中存有文化所不能抑制的殘渣，反之非抑壓的文化是不能存立的，這又是一種逆理。精神分析學揭開了「文明與野蠻、進步與苦惱、自由與不幸的內面的結合這樣恐怖的必然性」，而對於社會的合理性的進展同時成爲非合理性的積蓄，由此破壞社會這樣的近代社會狀況的理解提供了新觀點。

對於Freud的精神分析學，隨後陸續出現了繼承、攻擊、批判、發展等諸種形態的理論。其初成立了正統與批判的Freud學派，後來在美國成立了發展的新 Freud學派。屬於正統學派的Reich 認爲一定的社會秩序隨伴著一定的人性構造（精神構造），而將精神分析法適用於社會心理學而指出階級社會的意識形態與精神構造的密切的連關，由此提供了對於現代社會危機的解明與批判的立場。含有修正或批判意義的Freud學派的代表者有如 A. Adler 與 C. Jung。 Adler 不

讚同神經症的性欲病因說（Libido 說）而特別强調劣等感，認爲形態的機能的身體器官的劣等性與幼兒期的無力感是形成劣等感的要因，尙且認爲劣等感是普遍的存在於人類。爲要克服劣等感，各人就要努力作各種代償活動，例如表現作優越感乃至權力意志的發動。如此，認爲規定著人類活動的根源的欲動不是在性愛，而是在求得權力的意志，並且重視朝向未來的人類活動的目的性的立場。他又提倡個人性格有外向性與內向性的分法（性格心理學）。其次，Jung 又重視朝向未來的人類活動的主體性，並且提出了人類祖先的經驗所遺傳下來的集團的無意識（古態的無意識）的存在。此外又提倡對於宗教的、精神的威力之神秘的參與，而通過人類原初的神話類型的探求而提出基於種族的記憶之一種古態的人性概念。

新 Freud 學派的代表者有如 E. Fromm、A. Kardiner 等人。Fromm 認爲神經症的原因是在：(1)個人的潛在能力由於破壞性的文化被抑壓或被阻碍，(2)個人由於社會文化的培植而積蓄諸種新生的欲求，但却無法處理這些欲求。眞正的文化應該是使個人可能發展眞正的自己（包含潛在能力在內）以及可能調整個人對於世界與自己本身的關係，由此提倡人道主義的共同體的社會主義。Kardiner 又將精神分析的諸概念適用於社會文化，而將共通於某種文化的性格構造稱爲基本的人性構造，更進而想要捕捉社會制度與個人性格之間的力動的關係。如此，新 Freud 學派將精神分析的重點從生物主義的要因推進於社會的文化的要因。精神分析學的影響不僅在社會心理學、文化人類學，尙且擴及社會諸科學乃至文學、哲學的廣汎領域。在實存哲學方面有如 Binswanger 的「現存在分析」、Sartre 的「實存的精神分析」，這些對於人存在的理解提供了新見地。法國哲學家、科學批評家 G. Bachelard 著有「物質的精神分析」（未知其內容如何），他是反對合理性與科學的範疇之固定觀的見解而强調理性的可塑性與發展性，尙且認爲種種形態的理性是相應於精神的諸態度，而主張精神分析的方法對於如此諸態度的解明有所貢獻。法國新近出現的構造

主義的哲學思想中亦可看見精神分析學的影響。

對於深層心理學，法國社會學者 G. Gurvitch 提倡一種特異的深層社會學（又稱層位社會學）。社會的現實表示作從鉅視的全體社會、階級、集團而達到微視的社會的交涉形態這樣多次元的層位構造。各層位一方面保持各自固有的律動與相對的自律性，另方面互相滲透而組成流動的、可變的、內含緊張狀態之全體的社會現象。社會的現實的各層位依照其結晶化的程度分爲如下的十個水準：(1)形態學的基底、(2)組織的裝置、(3)社會的範型、(4)規則的集合行爲、(5)社會的角色、(6)集合的態度、(7)社會的象徵、(8)沸騰的・革新的・創造的集合行爲、(9)集合的觀念與價值、(10)集合的心性。究明上記的社會層位構造、各層位的特性以及層位間的互相連關等項，即是深層社會學（層位社會學）的主要課題。其所謂深層似乎是指謂微視現象的層位。文化人類學上又有顯然的文化（overt culture）與隱然的文化（covert culture）的分法。例如外表的慣習行動是可以看見的，如此行動型即屬於顯然的文化。知識、信念、思考、情感等是直接不能看見的，這些即屬於隱然的文化。文化有外景與內景的兩側面。大體上看來，上記的顯然的文化該當於文化的外景，而隱然的文化該當於文化的內景。然而其所指謂的隱然的文化未必即是深層的文化。以深層心理學爲基底，我們可能構想深層社會學、深層文化學以及其他深層社會諸科學（後述）。

㈢構造主義的方法

凡有事物均可分解作更爲細小的構成因素，因而具有構造，除非究極的因素。構造指謂當作全體的某種事物內部的諸部份（諸因素）的結合所構成的關係形態。哲學上的原子概念本來指謂再不能予以分割的究極因素。然而科學上的原子概念却可能分解作幾種基子，因而具有內部構造。然則基子是否又具有內部構造？因基子的種類繁多，

難爲一概而論，尙待物理學將來的探究。質量較大的基子有分解現象，這可以暗示仍有內部構造。從現在階段的物理學的觀點看來，基子尤其幾種特性基子可視爲構成物質的究極因素。基子從能量的觀點看來，稱爲量子。構造無論如何複雜的物體畢竟可能分解到分子、原子、基子的三個層次的單位因素。物理學上的原子在化學上通常稱爲元素。物理學上的量子力學或量子論在化學上可能成立量子化學。關於構造的分析，物理學與化學可以提供典型的範例。化學的主要課題是在物質構造的定性分析與定量分析。

論理實證論者 R. Carnap 著有「世界之論理的構造」一書，其大意認爲，雖然將世界的實質內容不予以考慮，亦可以對其論理的構造作純形式的考究。即是將世界的構造解釋作純粹形式的論理關係，而將科學的命題限定於如此構造的表示與記述，認爲由於這樣的構造記述可能保證科學的客觀性。記號論理學即可以提供如此世界的形式構造的分析與記述的方法。再者，依照 Bourbaki 數學的見解，認爲現代數學的研究對象是在數學的構造，而提出順序的構造、代數的構造、位相的構造這三種基本的數學構造。這是將集合論作爲基礎，而集合概念是表示一種論理的構造，即集合指謂由於諸種要素所構成的全體概念。例如集合M內部的要素間的關係成立著(1)反射法則、(2)反對稱法則、(3)推移法則這三種法則時，集合M則具有順序的構造。

生物學上，構造概念是對應於機能概念，而又連結於形態概念。構造與機能這對相關概念不僅在生物學，而且在心理學乃至社會諸科學上，所謂構造・機能的分析成爲其研究的主要課題。心理學上對於構造概念却有一對相反的看法，即是要素主義的構造觀與全體主義的構造觀。我們在上面既述的構成心理學即是要素主義構造觀的代表，而形態心理學是全體主義構造觀的代表。其實這對相反的構造觀不僅在心理學，亦且可以說遍及科學與哲學的各種領域。Dilthey 的理解心理學又稱爲構造心理學，這是特別强調精神現象的構造連關乃至目的連關，即重視全體中的諸部份由於其內面的關係不可分地連結於全

體，認爲離開了全體的構造時，諸部份則要喪失其存在意義。如此見解自當又是屬於全體主義的構造觀。這種構造心理學反對將精神現象由於其要素間的機械的因果關係來予以說明，而側重於其全體構造的目的連關的記述。要素觀與全體觀的對立的背後存有機械論與目的論乃至唯物論（原子論）與唯心論的對立。

社會學上的構造分析的主要課題大致有如下的幾項。(1)將各種集團、組織、制度等的複合體視爲一個全體社會，而從靜態與動態的兩側面來予以分析。(2)將全體社會連繫於外部的環境與內部的狀況而作全體連關的捕捉。(3)將全體構造即應於其下位集團互相間的構造連關而分析的解明諸集團內外的依存、對立、矛盾、緊張等的關係以及構造內部的各部份、各要素的依存性與自律性的程度，互相傳達的方式，支配的價值體系與各要素的連關，由於制度、規範的拘束的種類與程度，構造內部的各人的角色、地位、所有、權力等的佈置狀況。(4)將所考察的社會（特殊的全體社會）連關於更爲廣汎的外部社會，由此解明該當社會之構造的特質與其成立的條件、背景以及其變動的樣相。

語言學上又有構造語言學的倡導，通常是推舉瑞士的語言學者 F Saussure 作爲其鼻基者。Saussure 的語言學理論的要旨有如下幾項。(1)將語言分別出 langue 與 parole，前者是語言習慣的體系（社會制度）而且超越個人的存在，後者是由於個人所行使的語言。(2)將語言分爲共時語言學與通時語言學。語言有歷史的變遷，不考慮其時間的變易而祇考察共存著的諸要素（諸辭項）的連關構造的部門稱爲共時論，研究歷史的變遷的部門稱爲通時論。(3)提出通貫於語言學全般的兩項原理，即任意性與線狀性。語言是記號的體系，然而記號（能記）與記號所指示的對象（所記）之間並無必然的規定關係。記號是成爲線狀而繼起的。語言的共時構造的分析與記述由於 Prague 學派與 Copenhagen 學派所繼承而發展到美國的構造語言學。如此構造語言學成爲現代語言學的主流。

標榜著「構造主義」這個名號的思潮出現於本世紀六十年代的法國思想界。其主要的代表者有如 C.Levi - Strauss 、L. Althusser、M. Foucault 等人。Levi - Strauss 在其「親族的基本構造」中考察未開社會的親族關係問題，將婚姻視爲集團間的女性交換而指出婚姻規則中的幾項基本的構造，由此提出了能夠說明近親婚姻禁止的起源理論。進而在「構造人類學」中考究關於方法論的諸問題。這是使用假說的模型，由此從研究對象中想要發現構成要素間的論理關係這樣的構造分析的方法，而將如此方法適用於歷史、語言、社會組織、神話、呪術、藝術等廣汎領域問題的考究。更且在「現今的 Totemism」與「野生的思考」中，將圖騰信仰作爲分析的主要對象而提出了關於思考模式的一般理論。在此研究中指摘出未開社會的「神話的思考」在人類的思考模式上是與文明社會的「科學的思考」成爲相輔關係的。後來在「神話學」中通過美國原始民族的神話的構造分析而在追究自然與文化的關係問題。其構造論的分析方法不僅在文化人類學上生起了革新作用，尙且對於社會諸科學、文學、哲學各方面亦有深刻的影響。

Althusser 是從構造主義的立場意圖革新馬克斯主義理論這方面的代表者。其論旨的要點大致可以擧出如下幾項。(1)批判舊來的馬克斯主義思想，認爲其中含有科學的思考由於意識形態（ Ideologie ）所混濁、歪曲的成份。(2)從構造主義的立場提供「典型的體系的理論構造」，由此對於意識形態的思考賦予眞正的統一。(3)脫離意識形態的幻想，將現實的歷史進行當作全體構造中的諸種矛盾的「重層的決定」過程，由此試圖建立眞正的歷史科學（眞正的馬克斯主義理論）。其次，Foucault 是對於西歐近代思想的文化基層作構造分析這方面的代表者。他將思考的基本模式求之於無意識的文化構造，而在西歐思想的文化根底中探求其變化的情形，由此試圖建立「人文諸科學的考古學」。另方面，將舊來的「言」與「物」，「能意味者」（作意味的主體）與「所意味者」（被意味的客體）的關係改變作新意義

的「表現」關係，更且將世界當作人類的「事象」而予以記述，由此構想創立新科學。如此構想其實含有思想退行的危險性。

構造主義思想指出文化的基層存有無意識的文化構造，探究如此無意識層面的文化學可以稱爲深層文化學。這是蒙受了精神分析學（深層心理學）的影響，深層文化學自當是文化學的深化形態，構造主義思想在這方面的貢獻却是無法否認的。然而認定「科學的思考」與「神話的思考」成爲相補關係，其所指的眞意如何，尙須有澄清的餘地。假如「科學的思考」屬於表層意識，而「神話的思考」屬於深層意識，即使前者的根底仍存有後者，然在嚴正行使前者時，後者亦應予以抑制。至於合理與非合理，「言」與「物」之間的境界撤廢的主張，其中似含有物心未分、主客未分的原始心性的疑義。更且將世界當作人類的「事象」看待的見解，假如世界是包括自然界在內時，這正是將自然界歸屬於人事界的人類中心主義思想的一大謬見。由此想要創立新科學的構想，恐怕還要歸屬於幻想。構造主義的思潮本來是想要克服合理主義、實證主義、自然主義、歷史主義、實存主義等諸立場而出現的，現今尙在發展的過程中。構造概念的適用範域極爲廣汎，無須等待構造主義思想的出現，亦在被常用的。構造主義思想所謂的「構造」應有特性意義的。對之，J. Piaget 指出其構造概念的幾項特性如下：(1)對於代替可能的諸要素之全體的優位，(2)構造的變換可能性，(3)構造本身具有自己規整的機能。總之，構造主義思想如要自己主張作一種哲學理論，其當作哲學的基礎奠定尙有待於將來的開拓。

㈢精神科學的方法

精神概念在近代哲學初期是當作實體概念而被定立作形上學的根本原理（唯心論）。其後經過了英國經驗論與法國啓蒙思想運動的批判，漸次從實體概念轉變作機能概念。當作機能活動看待的精神大致

該當於自我，其主要特徵是在能動性與主體性。如此自我大都指謂個別的經驗的自我（個人的精神）。Kant 除了經驗的自我（經驗的主觀）之外，在知識論上設定先驗的自我（先驗的主觀、先驗的統覺、意識一般），由此建立先驗的觀念論，認爲外界的實在事物（客觀界）雖是獨立於經驗的主觀，然却是依存於先驗的主觀，即認定客觀界乃是由於先驗的主觀所構成的。如此先驗的觀念論更加發展而轉變作絕對的觀念論，所謂德國唯心論即是。Fichte 的絕對自我、Schelling 的絕對同一者、Hegel 的絕對精神均又再度成爲形上學的根本原理。Hegel 除了絕對精神之外，又提出世界精神、民族精神、時代精神等的理念，而强調其歷史性。將如此德國唯心論以及德國歷史學派作爲背景，於是 W. Dilthey 提出「精神科學」的基礎奠定的課題以及其方法論的考究。

最初提出與自然科學相對立或對照的科學名稱，在英國是使用道德科學（moral sciences），在德國却採取精神科學。英國的道德科學的內容是包括歷史學、文獻學、經濟學、社會學、人類學、比較法學、比較宗教學、心理學等的諸學科，將這些總稱爲道德科學似不大恰當。精神科學的名稱除開在哲學文獻之外，現在又是少見，在科學上其後逐次由於歷史科學、文化科學、社會科學、人文科學等所替代，當今正在流行著行動科學。依照名稱可見各自的著重點有所差異。社會是由於精神主體（個人）所構成的組織體，文化是精神客觀化的形態，行動又是精神外表化的形態。歷史不僅在精神，自然亦有歷史。行動亦並非人類特有的現象。文化是成立於社會的基礎之上的。精神主體、社會基體、文化形象這三者構成人類特有的構造體系，其中又包括人類特有的行動與歷史。我們似可以將其中間的社會作爲代表，而暫定採用社會科學的名稱來對立於自然科學。如上述，自然科學的地位是固定的，與其相對立的其他諸科學却仍在浮動不定的狀態。這般情形在兩大部類的科學的方法論上亦有相類同的反映。

Dilthey 的精神科學是將「理解心理學」作爲基礎，其方法論亦

是將「理解」作爲基本概念之一。理解心理學是屬於全體性心理學、構造心理學的系統。精神科學區別於自然科學的特性是在各別的研究對象的性質的差異。其研究方法是依據三個基本概念：(1)精神生活的體驗（Erlebnis），(2)體驗內容的表現（Ausdruck），其中包括精神客觀化的文化，(3)通過精神所具現的表現再來體會精神所體驗的意義，這樣的追體驗（Nacherleben）即是理解（Verstehen）。如此體驗、表現、理解這三個概念又是 Dilthey 的解釋學的基本概念，關於解釋學這方面，讓於哲學方法論中再提。依照上述的方法來解明與記述精神生活的構造連關以及作用連關，即是精神科學的主要課題。精神不停留於個人的生活體驗內部，其外部的表現涉及社會的、歷史的廣況領域，考察這些諸領域的連關又是精神科學的課題。

精神生活的諸要素所構成的諸種連關之中，最爲基本的是在構造連關。精神主體（自我）與外部現實的環境之間存有不斷的相互關係，由此成立著精神生活的交涉，如此交涉關係形成構造連關。由於理知來認識現實，在如此現實認識的基礎之上由於情感與衝動來決定價值，在如此價值決定之上由於意志來定立與實現目的，如此目的實現的連關即是目的連關或者生活連關。精神生活並非諸部份的單純的機械的合成體，而是諸部份密切連結於全體的有機的統合體。現在負荷著過去而預料著未來，如此作不斷的發展。構造連關經常作用於個人精神，意識內面所呈現的狀態即是由於構造連關所制約的，各個的心理過程不成爲孤立的要素，而成爲全體構造中的形成機能。要之，精神全體的構造連關不僅是優位於各個的精神活動，而且又是先行於後者。在個人的精神活動內部的全體與部份的關係亦然。精神生活是由於構造連關而發展的，而又是由於意味的範疇形成意味連關。

如上述，精神科學的課題是在，精神的客觀化所形成的對象（精神體驗的表現）而通過表現來理解其背後的精神的體驗（體驗→表現→理解），如此課題同時又成爲其方法論的基本概念。精神將對象認識作爲基礎，而在此基礎上規定價值、定立規範、實現目的，這是表

示著諸種作用的相互連關，如此作用連關即是成立於構造連關的基礎之上的。精神的作用連關因爲是將價值、目的、意味等要素作爲媒介的，由此區別於自然的因果連關。精神不限定於個體，其中又包括由於個體的協同所組成的社會共同體以及文化體系，由於這些的統合而形成廣大的社會的、歷史的連關。如此廣大的作用連關之中，部份緊密結合於全體，並且由於意味賦予、價值定立、目的實現過程而作創造的發展。精神科學的課題與方法畢竟是在將歷史的世界當作如此作用連關而予以解明與記述。

㈣歷史科學的方法

歷史學是對於歷史的考察、研究的總稱，未必要求科學性。歷史科學依照名稱，應有科學性的要求。然而科學性却有程度的差異，就此而說，歷史科學尚不及自然科學的精密性。這不僅對於歷史科學如此，在其他精神科學、文化科學、社會科學、人文科學、行動科學等亦然。我們曾經指出過，與自然科學相對立的科學名稱是多種的，各別的著重點雖有差異，研究對象却有相類同或相交錯之處。這些科學的對象與方法的統合，尤其在科學方法論上成爲重要問題。方法大致是由於研究對象的性質以及研究者所採取的立場（包括動機、態度、觀點）所規定的。自然科學由於對象的層面與側面再分爲許多個別科學，這在歷史科學以及其他名稱的科學更加繁雜。自然諸科學的方法論的統一較爲容易，這在其他諸科學却是相當爲難的。通貫於全般科學的方法論的統一問題尚須等待將來的討究。

Gottschalk 舉出了歷史學的三次元性，即(1)科學的方法、(2)藝術的記述、(3)哲學的解釋。廣義的歷史學可以包含如此科學性、藝術性、哲學性的三種構成契機。由於科學的方法可能成立歷史科學，而由於哲學的解釋可能成立歷史哲學。從另外觀點看來，我們可以提出(1)歷史觀、(2)歷史科學、(3)歷史哲學這一系列。歷史觀是屬於思想性

質的，大致是與人生觀、世界觀相類同。學問性質的歷史哲學應當是成立於歷史科學的基礎之上的，即通過歷史科學以後的。現今階段的歷史科學的學問性尚有問題，何況於歷史哲學。歷史所與的諸種哲學哲學大都帶有思想性質的色彩，其實質內容還是與通常意義的歷史觀相類同，即仍屬於歷史科學以前的階段。學問性質的歷史哲學雖尚未見確立，但可以當作一種理念看待。然而對於歷史學的諸問題，尤其對於歷史科學的方法問題作哲學的省察，這種意義的歷史哲學（屬於知識論部門）已可見其成立。

關於歷史科學乃至歷史學的方法論之哲學的省察的重點是在，自然科學與歷史科學的概念構成與論理構造的異同問題。大體上看來，自然科學與歷史科學的論理構造如果相類同，兩者的方法亦則可視爲相類同，即方法依存於論理構造。立於自然主義或者實證主義立場的歷史家們大都認爲歷史學的研究方法是與自然科學的方法相同。對之，立於歷史主義立場的歷史家們却要主張兩者的差異。將如此歷史家們對於歷史學的看法作爲背景，在十九世紀後期對其哲學的省察成爲哲學的根本問題之一。德國西南學派的 W. Windelband 與 H.Rickert 從價值哲學的立場提出了歷史學的知識論或方法論。首先Windelband區別出法則定立的自然科學與個性記述的歷史學，即認爲法則定立與個性記述便是兩者的方法上的差異。繼而 Rickert 將歷史學以及文化科學之價值關係的、個別化的概念構成方法對置於自然科學之價值無關的、普遍化的概念構成方法。如此特別强調兩者方法的異質，可以稱爲方法的二元論。

Dilthey 從生命哲學（精神生活的哲學）的立場提出了精神科學（既述），而爲要對於精神科學的基礎奠定特別選取「歷史的理性批判」的名稱。Kant 曾經將「純粹理性批判」當作自然科學之知識論的基礎奠定，對之，Dilthey 認爲精神諸科學的認識對象是在歷史的社會的現實，而將其認識原理置於歷史的理性（最廣義的理解），因此將精神科學的基礎奠定稱爲歷史的理性之批判。精神生活體驗的表

現即是精神客觀化的形象，這其實是指謂文化形象，Dilthey 却將其稱爲歷史的現實或者歷史的世界而當作精神科學的認識對象。由此可見精神科學、歷史科學、文化科學是一脈相通的。他特別强調生命（精神生活）的歷史性。而在方法論又是採取二元論的立場，即認爲自然科學的方法是在「說明」，對之精神科學或歷史科學的方法是在「理解」。如此方法論的見解直接由於 Dilthey 學派所繼承之外，在義國有 B. Croce 、在英國有 R.G. Collingwood 等人的後繼者，其影響力在後起的社會科學中亦可以窺見的。

對於方法二元論，尤其對於 Collingwood 的批判作爲媒介，提倡自然科學與歷史科學的方法論的同一性（方法一元論）或者論理構造的同一性的立場出現於以英美爲中心的解析哲學。標榜著科學性的這種哲學立場主張，歷史科學既然成爲科學，當然亦須要依從科學的說明之論理。其代表者 K.R. Popper 與 C.G. Hempel 等人提出了所謂涵蓋（ cover ）法則說，這種理論認爲包括歷史的說明在內的因果說明是由於一般法則所包攝的場合，始能成爲科學的說明。這究竟是將歷史的事件與其陳述（被說明項）想要從一般法則與初期條件（特殊的陳述）來作演繹的導出。歷史的說明雖然亦要依從如此科學的說明之基礎論理，然而如嚴密採取如此法則的演繹的說明方法時，對於歷史的說明實際上却要生起乖離的困難。於是由於許多人提出幾種修正案要來緩和一般法則的嚴密性，有如統計的一般法則、限制的一般法則、性向的說明、傾向陳述等，這些大都在試圖作歸納蓋然的說明。此外尚有對於 Hempel 理論的批判，W.H. Dray 提出了歷史學的論理，其中含有合理的說明與連續系列型的說明以及關於價值問題的科學的說明。如上述，解析哲學對於歷史科學乃至歷史學的方法所抱有的見解雖漸次有所改變（緩和），但仍在試圖想要保持科學方法的同一性或統一性。

德國西南學派的價值哲學强調，自然科學的方法特性是在法則定立、價值無關的、普遍化的概念構成，對之歷史科學的方法特性是在

個性記述、價值關係的、個別化的概念構成。如此極端的方法二元論實際上是難以支持的。因爲歷史科學亦要定立歷史發展的一般法則，尙且在研究上亦要採取價值無關的態度。反之，自然科學中亦有停留於自然現象的個性記述的階段（科學性尙在低次的階段），實證主義立場的科學家中仍有人强調記述科學對於說明科學的優位。這雖不足以讚同，但總得將記述科學作爲說明科學必經的前階段。另方面，極端的方法一元論亦難以支持，這在解析哲學本身的發展中可以窺見其一端。將有關人事界的歷史事象想要歸屬於自然事象乃至一般法則這種還元主義仍須要予以限制。此外，我們還得指出人類中心主義乃至唯人主義的歷史觀的謬見。凡有生成、變化、發展的事象均具有歷史性。人類有人類的歷史，自然亦有自然的歷史，祇是發展階段不同而已。如無自然的歷史作爲前提，豈有人類的歷史。廣義的歷史科學的研究對象亦應包括自然史在內。從宇宙發展史的觀點來考察人類史的特殊樣相，這是歷史科學乃至歷史哲學應採取的見地。至於將歷史祇限定於文書記載的書本主義的歷史觀，其謬見更加爲大。

㈤文化科學的方法

人類是創造文化的動物。文化創造的能力是人類區別於其他動物的主要特徵之一。人類以外的動物亦有組成社會的，但這種動物社會與人類社會的主要差別點是在文化的存否（除開類人猿）。人類歷史的主要內涵又是在文化。動物亦有意識機能，但精神機能却是人類特有的。精神是意識發展的高級形態，其主要特性有如⑴自覺（意識之自己意識）、⑵統覺（意識之統一的規制）、⑶文化創造能力。一般地說，文化是精神客觀化的所產，而且是生成於社會的基礎之上的。精神主體、社會基體、文化形象這三者可以說成爲三位一體，其生成發展的歷程卽是人類歷史的展相。我們可以推想，我們地球以外的諸天體上亦可能存有別種文化。我們不能斷定人類文化是宇宙中的唯一

特有的存在，因而人類本位主義的文化觀亦要抱持愼重的態度。人類文化是多種多義的。德國系統的文化科學乃至文化哲學側重於「教養」，而英美系統的文化人類學側重於「生活模式」。著者在拙著「文化論」中提出文化三階層六系列的構造理論。(1)基層文化指謂物質生活的文化，其中包括生命保存的文化與物資調達的文化的兩系列。(2)中層文化指謂社會生活的文化，其中包括社會整序的文化與社會展相的文化的兩系列。(3)上層文化指謂精神生活的文化，其中包括人性陶冶的文化與精神展相的文化的兩系列。各系列自當含有各自的多種文化形象。在如此文化構造中可以定立連繫法則（靜態法則）與發展法則（動態法則）。

關於文化科學的方法論，我們在上面歷史科學的方法論中已有所觸及。在德國西南學派，歷史科學與文化科學兩者在方法論上具有共通性。Rickert 從先驗的觀念論立場，對於文化科學施行知識論的基礎奠定，同時建立價值論的文化哲學。他設定凡有認識對象之知識論的相關者稱爲先驗的主觀，這是絕對不能成爲認識對象之純粹的知識論的主觀。另方面又設定超越認識主觀與現實存在的價值（價值自體），而主張「當爲（Sollen）對於存在（Sein）之論理的優位」。其所謂當爲概念是與妥當概念以及價值概念相同的。而存在概念是指謂現實的存在或者事實的存在。他將先驗的認識主觀、存在（事實）、妥當（價值）這三者的連關適用於文化領域一般的基礎奠定，由此將哲學規定作價值哲學，而建立價值的完結體系（眞、善、美、非人格的聖、人倫性、幸福、人格的聖）。文化是價值呈現於認識主觀（評價主觀）或者具現於事實存在的現象形態。如此具有文化價值的客觀的事物稱爲文化財，如經濟、法政、藝術、道德、宗教、學術等即是。文化科學即是將這些文化財作爲主要對象，其研究方法是在基於超越的價值來選擇以及記述一回性（非反復）的個別性的文化事象。

解明事實與價值或者存在與妥當的連關的論理，Rickert 稱爲異質定立（Heterothesis）的論理，「形式與內容」，「一與多」、「

同與異」等的相關即是其基本的對立項。對於自然科學的普遍化的概念構成，文化科學雖然採取個別化的概念構成的方法，但這却是原理的區別於單純的個別的直觀乃至文藝的描述，而且還要明確的作概念的現實認識，其概念構成具有特殊的方式，即依據異質定立論理將具有價值意義的異質的個性之連關構成爲科學的概念。尙且他還得承認文化事象尤其歷史事象可能成立個別的因果關係，這似乎還要超出個性記述的範圍，因爲因果關係的解明是屬於說明性的，並非祇是記述性的。如此看來，文化科學乃至歷史科學似難以堅持個別化的個性記述的方法。其實，祇停留於如此個性記述是否值得稱爲科學，這成爲更加嚴重的問題。

關於文化概念，構造主義的文化人類學家 Lévi - Strauss提出了相當有趣的見解。他認爲人類文化發生的端緒是在，成爲一般規則的「近親相姦的禁制」的出現，因爲在近親相姦禁制這般事象之中是表示著自然超越自然自己，於是發出「新秩序」的樣相。而且從其中逐次生起人類社會的更爲複雜的規則與秩序。他又指出社會與文化的機能的差異，說是社會具有使其成員不直視著死（不抱有死的意識？）的機能；反之，文化却具有對於人將要面臨於死的意識之意識的反作用（對於死意識的抵抗意識？）的機能。尙且指出構成文化的基底是在具有合目的性的「集團的無意識」的機能，而又認爲語言正是文化體系的中樞。

國民有國民性，民族有民族性。將國民或民族當作文化擔當者，其所擔荷著的各種文化的基本特性可以分別出諸種類型，如此表現文化特性的類型從來通常稱爲國民性或民族性。特定社會（如國家或民族）的文化形成爲超出其構成要素以上的特有的統合體。如此文化統合體（全體）可以分析作幾多層次的單位要素，其中間亦可以分別出單一要素與複合要素，但這却是相對的分法。複合要素的最上位的結合體即是文化統合體。中間層次的複合要素亦存有類型，但通常所謂類型大都指謂文化統合體。從文化複合體乃至文化統合體的觀點看來

，文化可以理解作規定著特定社會的特性之傳統的價值觀念的組織體。各國民或各民族特有的文化統合體亦可視爲其社會成員所共有的世界觀，有些文化人類學家將其稱爲絕對論理或者終局的價值態度。

形態主義的文化人類學家 R. Benedict 依據形態心理學（既述）而將形態概念導入於文化領域，由此提出文化形態（ Cultural configuration ）乃至文化類型的理論。其所謂文化形態大致是該當於文化複合體，即表示特定社會的成員所抱待的態度、情緒、價值觀念等要素的結合所構成的文化特性。他將如文化形態更加以推進而提出文化類型（ pattern of culture ），這是該當於文化統合體。他認爲文化類型是規定著特定社會的本質之基本的秩序原理，各該社會的制度、慣習、信仰以及其他一切的文化要素都是由於如此秩序原理所貫徹的，因而如要理解某種國民或民族的本質（國民性或民族性），則要通過其文化類型的解明。他舉出了兩個相對立的文化類型（兩端的代表形態）稱爲 Apollon 型與 Dionysos 型，而又認爲規定著文化類型的核心是在心理學的導因（ Leitmotiv ）。

從心理學的立場來考察文化事象的，即是文化心理學。例如 Dilthey 的理解心理學（既述）同時亦可視爲一種文化心理學，因爲精神生活體驗的表現即是文化事象，而通過文化事象來理解體驗內容即是理解心理學的基本課題。此外，W. Wundt 的民族心理學中又含有文化心理學的因素。其心理學雖是屬於構成心理學，即將心理現象分析作諸種單純的要素，而由於這些要素的結合構成來說明精神現象。然而其結合構成的方式並非祇是機械的，他却是特別重視統覺之能動的統合的作用，尙且强調諸要素被總合的結果可能產生諸要素所具有的性質以上的新性質，這稱爲創造的總合。再者，社會學上又有文化社會學的成立。德國系統的文化社會學是將文化作爲指導概念來考察歷史的社會的現實，而蒙受了唯物史觀的影響，將社會與文化作階層的區分，其根本看法是在將社會作爲產生文化的基盤（下部構造），而將文化視爲社會的所產乃至反映（上部構造）。英美系統的文化社

會學是連關於文化人類學，將文化解釋作人類的生活模式，而從社會與文化的相互交換的全體連關的立場來作具體的實證的研究，這正恰與德國的文化社會學帶有歷史哲學的性格作强烈的對照。

㈤社會科學的方法

社會科學是以社會學爲基本，而且包括經濟學、政治學、法律學、語言學、藝術學、道德學、宗教學等學科的總稱。經濟、政治、法律、語言、藝術、道德、宗教這些是屬於文化形象，而均是成立於社會基礎之上的。另方面，這些文化形象又是精神客觀化的所產，即精神主體的體驗內容以及意欲之外部的表現。社會又是由於精神主體（個人）的相互作用所形成的組織體。如此看來，社會學乃至社會科學可以將心理學作爲基礎，因爲研究精神現象的學科即是心理學。我們曾經提示過，精神主體、社會基體、文化形象這三者的三位一體（比喻意義），這是表示三者的緊密的連關。這三者亦可視爲構成階層構造，社會正恰位於其中間位置。精神科學、社會科學、文化科學均是複合科學，各自所包括的諸種個別科學其實却是相類同的，因而精神科學、社會科學、文化科學實際上成爲相交錯乃至相契合的。我們又指出過，凡有生成、變化、發展的一切事象均有歷史。自然界有自然史、精神有精神史、社會有社會史、文化有文化史。精神、社會、文化均屬於人事界，由此區別於自然界。然而人事界仍是成立於自然界的基礎之上的。假如將屬於人事界的全般事象的諸種科學總稱爲人文科學，精神科學、社會科學、文化科學各自亦則可以包攝於人文科學，由此區別於自然科學。至於歷史科學，除了自然史的科學之外，亦可以包攝精神科學、社會科學、文化科學在內。

廣義的社會學幾乎可以包括社會諸科學在內。這即是從社會的基本觀點來將社會諸科學的研究成果予以統合的社會學（當作總合科學的社會學）。狹義的社會學是研究社會固有的構造、機能以及變動作

爲主要課題。P. A. Sorokin 將社會學分爲一般社會學與特殊社會學。一般社會學又分爲研究社會、文化、personality（人性格）的體系與構造之靜態的部門與研究社會、文化、人性格的過程與變動之動態的部門。特殊社會學是研究社會的各種集團以及文化的各種形態之各別部門。從如此見地看來，社會學乃至社會科學的研究主題可以概括的歸約作，解明社會、文化、人性格各別的構造、機能以及變動，更進而解明這三者間的連關性。構造本身含有機能，而又具有變動性或發展性。從方法論的觀點看來，社會學乃至社會科學是側重於構造、機能、變動的分析法。就社會構造而說，將其分析作諸種要素，而由於要素間的相互關係來尋求與定立一般法則。機能與變動的分析大致亦然。

構造有大小不同的無數範圍，大則有如宇宙的構造（極大構造），小則有如原子乃至基子（假定基子中尙有內部構造）的構造（極小構造）。社會構造亦是如此，大則有如人類全體社會，小則有如家族，其間介在著民族、部族、氏族、宗族、國民、階級、各種集團、各種團體、群衆、公衆等雜多種社會。將構造當作某一個全體看待時，這個構造成爲更大構成的一部份，而與其他諸多大小不同的構造結成並存、重疊、交錯等的相關關係。將構造當作由於諸多部份的構成體看待時，各部份各自成爲小全體而保持個性，同時而又與其他部份結成相關的均衡關係，其中又有代替或變動的可能性。社會的均衡關係所形成的秩序存續著長久時間的場合，如此社會構造可以從靜態的觀點來予以分析。對之，動態的分析自當是就其社會過程、社會變動而說的。構造的機能可以作靜態的而又可以作動態的分析。由於靜態分析所定立的法則稱爲連繫法則，而由於動態分析所定立的法則稱爲發展法則（變動過程含有發展性的場合）。

社會科學上的構造分析通常是對於現實事象的顯在層面所施行的（除開精神分析學）。對之，構造人類學家 Levi - Strauss蒙受了構造語言學、精神分析學以及新數學的構造理論與模型理論的影響，設

定存於現實背後的潛在層面的模型構造，由此試圖說明現實事象。這尙在假說設定的階段，仍要等待將來的檢證。雖然如此，這種新試圖可視爲對於社會學乃至文化人類學開拓了新途徑，同時暗示著新社會科學成立的可能性。現實的顯在層面的構造如稱爲表層構造，其背後所存有的潛在層面的構造則可稱爲深層構造，探究後者的科學在社會學可能成立深層社會學，在文化學可能成立深層文化學，更加以擴大時，可能成立深層社會科學或者深層文化科學。這卽是表示這般科學的深化。在自然科學方面，物理學已深入到量子物理學，這逐次還要擴延到量子化學、量子生理學以及量子心理學。在社會科學方面，如上述，深層心理學（精神分析學）又要引起深層社會學、深層文化學乃至於深層社會科學的成立可能性。這般科學深化的情形卽是表示著科學進入哲學的領域。反過來說，學問性的哲學的實質內容是仰賴於這般科學的提供。我們可以推想，在這般深層科學的層面上，科學與哲學的境界似乎是難以劃分的。

社會變動指謂現存的社會構造（包括社會組織、社會體制、社會秩序、社會規範等）由於內部的或者外部的原因而生起部份的變化（變容）乃至全面的變化（革命）。其變動分析包括(1)原因分析、(2)過程分析、(3)結果分析，而經過長期的歷史的考察，由此可能定立變動樣式論以及發展階段論。T. Parsons 等幾位社會學家提出了均衡分析的方法，這是使用(1)適應機能、(2)目的達成機能、(3)統合機能、(4)型相維持機能這四個範疇來分析社會過程的變動。這種理論的主要意圖是在維持現存的社會秩序（均衡體系）而又在考究對策如何妨止全面的變動，因而特別重視社會統制。關於社會變動的原因分析，有人重視內在的原因，有人重視外在的原因，內在與外在的區別却是相對的。內因說的代表可以舉出唯物史觀，認爲構成社會的下部構造內部的生產力與生產關係之間的矛盾是推進社會變動的原動力，如此下部構造的變動卽要引起上部構造的變動。W. F. Ogburn 的文化遲滯說又認爲，非物質文化（制度、意識形態、價值體系）趕不上物質文化

（科學技術、產業）的進展速度之不適應的遲滯狀態是生起社會解體的主因，如此强調物質文化在社會變動上的主導的地位。其次，外因說的代表有如文化傳播說與文化變容論，其要旨認爲(1)由於與外來文化的大量的接觸而生起社會變動，(2)外部條件的變化攪亂現存社會秩序的均衡維持而生起變動。

有關變動樣式的理論，A. Weber 提出三種過程的差異性與相對的自律性：(1)社會過程（當作衝動與意志的總體表現之經濟、政治的過程），(2)文明過程（由於科學、技術的發明、發現之直線的、累積的合理化過程），(3)文化過程（創造的、個性的精神文化之一回起的、突發的過程）。這三種異質的過程又是構成三個階層的構造，由於三者間的統合的協同關係想要理解與說明人類歷史的變動過程，這可以說是相當圓滿的見解，其中含有對於唯物史觀的修正意圖。唯物史觀較爲單純的指出人類社會的發展階段如下：(1)原始共產制社會→(2)古代奴隸制社會→(3)中世封建制社會→(4)近代資本主義社會→(5)社會主義乃至共產主義社會。如此社會構成體的直進的發展樣式是依據物質（經濟）的基礎之歷史的一元論所定立的假說，這對於社會科學的理論構成却具有相當强大的影響力量。

社會學當初稱爲社會物理學（A. Comte），後來又有社會生理學（E. Durkheim）的稱呼，這兩者的名稱均可當作比喻意義的解釋。將社會比喻作生物的社會理論可以舉出社會有機體說作爲代表。社會有機體說是將社會的本質與生物有機體相比較，而由於兩者的類似來考察社會的構造與變動。社會本質論上，有所謂社會實在論與社會名目論的對立學說。社會有機體說又是屬於社會實在論的代表學說。社會實在論主張社會對於個人的優位性，即認爲社會是超越個人的實在。反之，社會名目論却要主張個人對於社會的優位，認爲個人是實在的存在而社會不過是一種名稱（個人的總體概念）而已。如此社會實在論與社會名目論的對立即是哲學上的全體觀與要素觀或者普遍主義與個體主義的對立觀之在社會學上的表現。這般情形我們在心理學

的諸種立場中已有所提及。

社會心理學大致有兩種部類，第一是從社會學的立場來研究心理學的問題，第二是從行動主義心理學的立場來考察社會的行動，近來的社會心理學大都偏向於後者。社會心理學的研究問題就其分析單位而說，可以分爲如下的三個層次。(1)以個人爲中心之社會的經驗與行動，其中包括社會的認知、態度、動機志向、社會的適應、社會化等項問題。(2)諸個人間的相互關係以及其所組成的較小集團的行動，其中包括集團關係的形成、集團的構造、地位與角色的分化與其機能、社會規範的形成與其機能等項問題。(3)大衆社會全般的動向，其中包括大衆傳播、群衆行動、流言、流行、宣傳、組織行動等項問題。而在研究方法上，大都採取假說演繹法。即是在論理的假定之下，設定社會行動的模型，將此適用於各層次的研究對象，通常又使用數理的技法逐次予以檢證，由此將理論予以修正與擴大。如此從特殊理論出發漸次予以擴大而定立一般理論。特別值得注目的一件事是新數學的方法漸次被導入於社會科學的領域這樣的趨向。

社會人類學緊密的連關於文化人類學，兩者所處理的問題領域幾乎相類同。社會人類學側重於人類各種異質的複數社會（包括原始社會以及文明社會）的比較研究。其研究方法大體上是對於各種社會與其文化施行構造的以及機能的分析，由此尋求導出其一般的法則或原理。機能的分析是連關乃至附屬於構造的分析，關於其分析的方法與意義，我們在別處已有論及，茲不再贅。最後稍微提及社會哲學。現代以前的社會哲學大致屬於科學的前階段，這般情形在歷史哲學、文化哲學等皆然。社會哲學所處理的問題領域大致與社會諸科學的全般領域相同。將社會全體作研究對象的社會哲學（綜合的統一的理論體系），現今似乎鮮有看見。社會哲學的研究主題好像是移轉到對於社會學乃至社會科學的基礎奠定與方法論方面的，如概念構成、假說與檢證、社會的價值等項問題的考究。這種社會哲學並非將社會全體作爲原本對象，而是將社會學乃至社會科學作爲研究對象的，因而應稱

爲「社會學的哲學」乃至「社會科學的哲學」。要之，社會科學（包括社會學）與哲學的關係成爲社會哲學的基本問題。

將上述作爲前提，我們該當提及 M. Weber 的社會科學方法論。他是抱有行動的熱情的個人主義者，但對於社會科學却要求冷靜的合理的客觀性。對於他，現實與主體是在緊張的斷絕關係，各人可以信仰各自不同的神，歷史是雜多要因的糾纏糅合而作相互制約的流動。行動是推向現實世界之合理的構成這條途徑而進行，通貫於他多方面的學究工作之合理性的追求即是根由於此。在社會科學方法論上，他提出科學的價值自由性（價值中立性）的要請與理念型（理想型）的理論，而主張依據價值中立性與理想型之社會科學的概念構成。另方面又提出理解社會學作爲社會科學的基礎。

價值自由性（Wertfreiheit）指謂從價值判斷的自由性，即超脫價值判斷的制約性。經驗科學（包括社會科學）如要保持客觀性，則須要超脫帶有主觀性的價值判斷。如此意義的價值自由性可以解釋作價值中立性，即對於價值判斷採取中立的態度。社會科學中仍存有社會意識形態（Ideologie）的夾雜因素，所謂社會意識形態即是由於價值判斷所形成的。依照我們的說法，社會科學應屬於學問，而社會意識形態却屬於思想，學問與思想應予以峻別。從社會科學中排除社會意識形態的因素，對於這項任務而說，價值自由性的要請具有重要的意義與效力。社會科學的研究對象雖是有關價值的，但總得採取價值無關的研究態度，這其實却是相當難以做到的。儘管如此，學究者應抱有克己的精神，即學問的自由性應含有自律性。Weber 認爲社會科學所能提示的祇是人能作什麼、能意欲什麼，却不能教示應該作什麼，由此嚴峻的拒否理論中混入實踐的意圖以及評價。

理想型（Idealtypus）指謂由於現實的理想化所構成的形態。例如力學上的質點、剛體、完全流體等是表示自然科學的理想概念。社會科學亦可能構成與此相類似的理想概念。Weber 認爲社會科學的認識與自然科學相同亦應成爲因果的認識，其認識對象（社會的文化

的諸現象）却是極爲複雜而且流動的，其中又含有偶然的因素與不可預測的因果關係。爲要因果的理解如此社會的諸現象的方法，於是Weber 提出理想型的理論概念。這是從散在著的雜多現象中抽出值得認識的本質因素（捨棄偶然的個別特殊的諸因素），而且依據客觀的可能性與適合的因果連關來將其構成爲統一的理想概念，這卽是理想型。如此理想型構成的意義是在，對於因果的認識提供方法，由此將理想型作爲測定現實對象的基準而作兩者間的比較研究。他將家庭、都市經濟、資本主義精神等均視爲理想型。如此看來，社會學上所謂共同社會與利益社會、社會體制上的奴隸制社會、封建制社會、資本主義社會、社會主義社會、共產主義社會，國家體制上的民主主義國家、專制主義國家等亦均可視爲理想型。

Dilthey 曾經提出過理解心理學，而將此作爲精神科學的基礎（既述）。對之，Weber 提出理解社會學作爲社會科學的基礎。Dilthey 的理解心理學是側重於精神現象的分析與記述，而反對作因果的說明。Weber 的理解社會學是將社會的行動之意義的理解作爲基本課題，同時還要作因果的說明。他將社會學規定作，解明並且理解社會的行動，由此因果的說明其經過以及其結果的科學。社會的行動賦有由於價值意義所規定的目的方向，其中含有價值合理性、目的合理性、形式合理性（論理性）。由於追求如此合理性的社會的行動來合理的構成現實社會（社會合理化）乃是Weber 的主要關心事。由此可見，其理解社會學乃至社會科學的背後仍存有實踐的動因。社會行動的熱情與追求合理性的理智的共存使他的思想生起多彩多姿的相貌。方法論上的「理解」與「說明」的共存卽是其所表現的一端。

㈦公理論的方法

公理一般的指謂無須而又無法證明的自明的眞理命題。命題的證明有極限，再不能予以證明而被公認爲眞理的命題，則可稱爲公理。

概念的定義亦有極限，再不能予以定義的概念，似可稱爲究極的基本概念。例如存在、空間、時間這些概念，除非作循環定義，眞確難以作定義的，尤其「存在」爲然。如將空間定義作事物共存的存在形式，將時間定義作事象繼起的存在形式，這是將「存在」作爲上位概念的定義，形式上雖可以成立，但其中仍隱涵著循環定義。在 Euclid 幾何學，當作其論證（證明）的演繹體系構成的根本前提，舉出(1)定義、(2)共通概念（相當於公理）、(3)要請（相當於公準）。其中，公理指謂成爲學問一般的基礎之自明的論理學的諸原理，公準指謂幾何學所必要的根本前提。然而現代的論理學與數學通常不再作公理與公準的分別，一般的將存於演繹體系的基礎而當作證明的根本前提的命題（其本身不能予以證明的命題）稱爲公理。構成某種演繹的體系所必要的公理的集合稱爲公理系。由於公理系所演繹的、即被證明的命題稱爲定理。

十九世紀末期（1899年），D.Hilbert 在其「幾何學基礎論」中提出了公理論的新見解。他將構成數學的演繹體系的根本前提分爲基本對象與基本對象互相間的基本關係這兩個部類。基本對象是屬於概念的部類，在幾何學是指謂點、直線、平面。基本關係是構成命題的依據，在幾何學是指謂結合、順序、合同、平行、連續。他依據這些基本關係來規定五項公理群：(1)結合的公理群、(2)順序的公理群、(3)合同的公理群、(4)平行的公理群、(5)連續的公理群。尙且在公理之中將基本對象（基本概念）予以間接的定義，這是一種創見。從這些公理群的集合（公理系）所演繹出來的一系列的命題（定理）之中，不容許有某個命題與其否定命題的同時成立（無矛盾性的要請）。然而後來 E. Gödel 指摘出，「任何的公理系必定存在著在其公理系的範圍內證明可能與證明不可能兩者均決定不可能的命題」（不決定性的定理），這不僅對於 Hilbert 的公理系，並且對於其他一般的公理系給以一大致命傷。公理系有三項要請：(1)獨立性、(2)無矛盾性、(3)完全性（後述）。依照 Gödel 的「不決定性的定理」，則不能滿足無

矛盾性與完全性的要求。除去如此過於嚴格的限制，基於公理系的演繹體系的構成仍然還是可能維持的。數學雖是精密科學的典範，然在緻密性的理念之下，尚存有界限。

公理論的方法是嚴密的理論構成之典型的方法，這則可以提供學問一般的理論構成的典範。如上段所述，公理論的方法是首先設定幾個基本概念（無定義語）與幾項基本命題（公理）作爲根本前提，而依照一定的規則來導出某種體系內部的凡有命題（定理）之演繹的體系構成方法。Euclid 幾何學是古典公理論的代表，現代記號論理學與現代數學（如集合論、群論等）正在開拓與發展現代的公理論。當今法國有數學家集團藉用 N. Bourbaki 的名稱（著作者匿名）以集合論爲基礎而運用公理論的方法，由此正在進行重新建構數學體系。公理論的方法不僅在論理學與數學有效用，尚且亦可能擴大適用於自然科學以及社會科學乃至於哲學的諸領域。數學有普遍數學的理念，哲學亦有普遍學的理念，兩者在方法論上又有緊密相連關之處。

現代公理論的方法是使用捨象了意味內容的記號來構成形式的體系。其方法的程序大致有如下幾段。(1)設定體系 S 的原初記號（相當於基本概念）。(2)規定原初記號的有限系列的論式（相當於命題）之規則，這稱爲形成規則。(3)從可能形成的論式中選出一定數的論式作爲公理（公理設定）。(4)規定論式變換的規則，這稱爲變形規則或推論規則。(5)將變形規則順次適用於公理或者既得的論式，由此導出一系列的論式（定理）。定理的導出卽是定理的證明。除了公理之外，定理的導出中所使用的既得的論式又是屬於定理（既已被證明的定理）。由於上述的方法所得公理化了的體系 S 稱爲公理系，這是廣義的公理系（其中包括定理在內）。狹義的公理系指謂公理的集合。對之，廣義的公理系寧可稱爲公理化了的演繹體系。我們在上面提及公理系的三項要請（獨立性、無矛盾性、完全性）。獨立性是就狹義的公理系而說的，這是要求公理系內的任何一個公理不能依屬於另個公理，卽不能從另個公理中所導出的。無矛盾性與完全性是就廣義的公理

系而說的。無矛盾性要求從公理系所導出的命題之中，不容許有某個命題與其否定命題的同時成立（既述）。完全性指謂屬於公理系內部的凡有命題均可能予以證明其眞僞，即除了矛盾命題之外，其他任何命題均可能被導出（被證明）的。

現代記號論理學上，公理系的設定是任意性的，因而有幾種公理系的並立，將來亦可能預料陸續出現新種公理系。尙且公理與定理的分別又是相對的。甲體系的公理可能成爲乙體系的定理，反之，乙體系的公理亦可能成爲甲體系的定理。附帶地說，古典形式論理學上當作根本原理（相當於公理）的同一律、矛盾律、排中律，在現代記號論理學中均變成爲定理。再者，公理系的設定尙有別種方法。即是不限定於有限個的公理，另外考案公理所應具備的一定型態的公理型（axiom scheme），而將適合於如此公理型的無限個的論式當作公理。如此看來，除了公理型之外，向來的公理與定理的分別則要告解消。從所與的公理系中除去一部份的記號、論式、公理、規則等項所得的公理系，對於原本的公理系稱爲部份系。在數學以及物理學的理論的公理化，將記號論理學的公理系作爲部份系，對之加上其理論固有的記號、公理、規則等項，由此構成公理系，這樣的公理化是通常被採取的方法。在如此場合，當作部份系的記號論理學的公理系成爲範型，對之數學以及物理學的公理系則成爲其模型。

當作形式的體系之公理系，如對於其記號賦予特定的意味內容的解釋時，由此則可回復獲得直觀的內容。首先對於原初記號加以解釋，隨之則可規定論式的解釋，由此論式成爲賦有意味內容的言明（陳述命題）。解釋所賦予的內容是任意的，因而公理系可能容許多種相異的解釋。對於公理系S可能加以解釋的各種理論之中，使S的定理全都成爲眞的理論，稱爲S的模型。如此解釋公理系的理論則成爲公理系的模型。記號論理學的公理系可以作數學的解釋，亦可以作物理學的解釋，由此成立數學的模型或物理學的模型，其他作類推。在一定條件之下，公理化以前的理論可能成爲公理系的模型。公理系的解

釋又可分爲兩種意義的解釋。第一是上述意義的解釋，即對於公理系作模型的解釋。第二是將公理系作爲研究對象而解明或說明其論理構造等項問題這樣意義的解釋。如此將論理學作爲研究對象的高次的論理學稱爲後設論理學（Metalogik），後者可視爲對於前者的一種解釋。對於論理學的定理可以提出後設定理（metatheorem），例如Gödel的「不決定性定理」或「不完全性定理」即屬於此類。對於數學亦有後設數學，對於語言學亦有後設語言學的成立。按照這般情形看來，哲學上亦可能構想後設哲學。

㈥科學方法論上的模型與模型理論

模型是多種多義的。上段所舉出的模型祇是連關於記號論理學的公理系，而將這種形式的公理系作爲範型，對之將數學以及物理學的理論作爲其模型的場合。我們亦可以將數學（如集合論）的公理系作爲範型而將物理學的理論作爲其模型。範型與模型的對應關係亦可以作相反的解釋。Platon將本體界的Idea（理體、理型）當作範型，而將現象界的實在事物視爲其影像（模型）。反之，我們亦可以將實在事物當作範型（原物），而將觀念的理型視爲模型。範型與模型的對應關係側重於類比性。實在的事物互相間，觀念的事象互相間，實在領域與觀念領域互相間，如存有構造的類比關係時，大致可以設定範型與模型的對應關係。如此對應關係亦可稱爲模寫關係，尤其範型指謂實在事物（原物），模型指謂觀念形態的場合爲然。將範型與模型的對應關係再作廣義解釋時，亦可以包含數學上的函數關係。

模型的種類繁多，就其範型的性質如何，大致可以分爲如下的三種部類：(1)形式範型的模型，(2)實質範型的模型，(3)不定範型乃至缺如範型的模型。形式範型的模型指謂將記號論理學乃至數學的公理系作爲範型的模型，通常稱爲論理的數學的模型或者形式的模型，我們在上段所舉出的模型即是屬於此類。實質範型的模型指謂將具有實質

內容的某種事物或事象作爲範型的模型，這對於形式的模型則可稱爲內容的模型，所謂複製的模型屬於此類。不定範型乃至缺如範型的模型指謂涉及多種事物或者難以尋求特定事物作爲範型的模型，這暫定稱爲不定性的模型。如此三種部類祇是原則上的分別，實際上却是常被混合併用的。

形式的模型有如將形式化了的 Boole 論理代數作爲範型之集合計算、命題計算、命題論理的眞理函數的眞僞表以及 Venn 圖解等模型的解釋。現代論理學與數學的界限已成爲難以劃分，其中存有論理學的數學化與數學的論理學化的情形。最近的諸科學上經常使用確率論的模型（例如心理學的學習理論、社會學的人口動力學），這是將數學上的確率論的公理作爲範型的模型，其性質是類似於論理的模型。然而非形式的諸科學廣範所使用的模型大都屬於內容的模型乃至不定性的模型。內容的模型具有複製性乃至同型性的特徵。這些模型的形成目的有如下幾項：(1)容易透視科學理論構成的論理構造。(2)容易解明乃至說明科學的理論內容，(3)從支配著某種科學理論的諸法則中容易導出諸歸結。例如風洞裝置模型，結晶軸模型、神經網的電流模型等卽是。複製模型（例如建築模型、模型飛機、水壩的縮小模型）是範型與模型具有內實上的相似性。同型模型（例如振動擺子與振動電流回路）是幾種模型具有構造上的相似性，這些模型如將同一的公理系作爲範型時，則可視爲形式的模型（論理的數學的模型）。複製模型亦可能兼備著形式的模型。至於不定性的模型，實質上與內容的模型相類同，玆不再贅。

科學上廣範所使用的模型亦有單純化模型與理論的模型的分法。單純化模型（例如理想氣體模型、熱流模型）是爲要研究與解說的方便上所形成的。理論的模型（例如原子模型、DNA 分子模型、宇宙模型）是密切連結於理論構造，這在科學方法論上可算是最重要的，因爲在模型形成的目的上具有最大效果之故。理論的模型亦可視爲一種單純化模型。尙且，我們在社會科學的方法上所舉出的「理想型」

亦可視爲一種理論的模型。然而在如此場合，如何設定「現實與理想」這一組與「範型與模型」這一組的相對關係，則成爲問題。即「理想型」究竟是要當作範型，抑或當作模型，這在Weber自身的本意如何，尚難以推斷。

科學方法論上的模型問題究竟是歸屬於範範與模型的類比的對應關係以及兩者各自的性質如何的問題。所謂形式的模型或內容的模型所指示的形式或內容其實是將範型作爲基準的。而且形式又是指謂當作形式科學的論理學與數學，尤其形式化了的公理系。範型與模型兩者均屬於形式的場合，這可以稱爲純形式的模型。範型與模型均具有實質內容的場合，可能形成幾多種模型，其中包含複製模型。範型屬於形式而模型屬於內容，尤其複數的模型將同一公理系作爲範型的場合，通常稱爲同型模型。然而將形式作廣義解釋時，凡有類比的對應關係均可視爲具有形式的同型性。尚且，形式與內容亦可以作相對化的解釋。我們亦可以設想將現實事物的特定內容作爲範型（原物）來構成理想形態的普遍化概念的模型。

關於模型理論的哲學問題是在相異的存在領域間求得類比關係的可能性的根據何在的問題。這是連關於形上學上的本體界與現象界，知識論上的實在界與觀念界的對應關係的問題。祇限定於模型形成的可能性問題而說，其根據似乎是在各種存在領域的存在階層的相異性（內容的相異性）與其論理構造的同一性（形式的同一性）之間的連關之上。即相異的各種存在階層之間存有相同的論理構造。論理的法則支配著凡有現實存在（包括實在界與觀念界），尚且數學亦要受制於論理。如此論理規制凡有存在的立場稱爲汎論理主義（論理的汎主宰），這在Hegel哲學是指謂辨證論理。論理實證論乃至解析哲學亦可視爲立於汎論理主義的立場，然却是採取形式論理的。附帶地說，異質中求得同一因素是本質探求的一種方法。

在公理化了的論理學，對於其公理系（形式的體系）的記號賦予內容的解釋即是對於公理系形成模型。如此模型的形成須要滿足如下

的集合論的要請。(1)集合中的諸要素，尤其個體變項應有所指示的對象，如此非空的集合稱爲領域（ universe ）。(2)從領域中選取一定的要素作爲個體定項。(3)述語記號成爲領域這種集合的部份集合。(4)函數記號表示領域中的要素間的函數關係。(5)論式依照一定的方法對應於眞理值（ 論式與對象內容的對應關係 ）。包含如此領域、對應關係、眞理值的全體稱爲構造。公理系S的模型指謂，構造中S的公理以及定理全都成爲妥當性的論式之構造。模型理論的主要課題是在考究如此模型構造的一般的特性。對應於S的幾個模型如成爲同型時，S稱爲範疇的公理系。

論理學中，成爲公理化了的形式的體系，還算是一部份。演繹論理（形式論理）容易公理化，歸納論理似乎亦有人在試圖作公理化。至於辨證論理是否可能予以公理化，尙難爲預料。數學的公理化亦祇是一部份而已。我們曾經提示過，現今記號論理學的公理系是幾多種的，將來還可能預期成立新種的公理系。數學的各部門亦可能逐次得到公理化。將論理學以及數學的公理系作爲範型來形成模型，這在自然科學以及社會科學的諸領域中已可以看到，將來亦可以預料漸次擴大。非形式科學的模型因爲是模擬形式科學（形式論理學與數學）的公理系，所以亦可視爲一種擬似公理系。科學理論的公理化亦可以表示科學體系建構的根幹。這般情形在哲學體系建立的構想上亦應有所考量。總之，科學理論的公理化乃至模型化的趨勢現今正在擴延中，這將來可能影響到哲學方面的理論構成的根本方法。

V 哲學的方法

科學方法論屬於科學論的一部門。科學方法論與科學論均屬於知識論的研究領域。知識論屬於哲學的一部門。因而科學方法論與科學論均屬於哲學的研究領域。科學方法論與科學論又有共通的論題。科學論的主要課題有如科學成立的基礎奠定（包括根本原理的奠定）、基本概念的構成、法則的定立、理論的構成（包括假說的設定）、科

學構造的解明等項。如何考究這些問題，則可視爲方法論的問題，尤其概念構成的方法、法則定立的方法、理論構成的方法即是。科學的構造是包括原理、概念、法則、理論等項在內的總體。如將公理論的方法適用於科學構造的解明時，似可按照如下的程序進行。(1)首先設定幾項基本概念以及基本概念間的基本關係。(2)由於基本關係所構成的諸種命題中選擇出幾項基本命題作爲公理，由此設定公理系。(3)從公理系中依據推論規則來演繹出凡有命題作爲定理，由此構成定理系。如將幾項基本法則代置於公理系，由此所導出的幾多法則即可該當於定理系。公理系與定理系可以構成理論體系的根幹。法則體系對於理論體系的構成亦然。這是構想理論體系之理想的方法，除開形式科學之外，這在現今階段的實質科學尙難爲達成。另方面，Kant 對於數學以及自然科學的基礎奠定所採取的方法稱爲先驗論的方法或者批判論的方法。相類同，Dilthey 對於精神科學的基礎奠定所採取的方法稱爲解釋學的方法。如此，科學方法論的背後可見存有各種哲學的立場。論理實證論乃至解析哲學又可視爲一種知識論，這又在進行作特異的科學方法論。解析哲學是對於傳統哲學問題尤其形上學問題由於其語言的論理分析來解消其問題，作爲其主要任務之一。解析哲學的優點是在其方法論，這是否又以解消哲學方法爲其任務，其本身是否唯一的哲學方法，值得省察。

我們在上一節所舉出的科學的諸種方法中有立於相對立的立場，其背後又存有諸種哲學立場的對立，如現象論與實體論、原子論（要素論）與全體論或者個體論與普遍論、機械論與目的論（包括活力論或生機論）等的對立學說。實體論在科學上，除開在物理學的基子論乃至原子論將實體概念作相對意義的解釋之外，在其他諸科學上却是不能成立的。要素論與全體論或者個體論與普遍論的對立有些祇是表示側重點的差異，對於兩者如加以合理的解釋時，却是可能謀求統合的。機械論與目的論是要看各別所指涉的對象性質如何，各自有其正當的適用範圍，因而不宜作以偏概全的論定。大體上看來，機械論適

合於較低階層的實在界，而目的論適合於較高階層的觀念界的說明。科學大都立於實證論的立場，而實證論屬於現象論。我們屢次指出過，知識論上的實證論是屬於主觀的觀念論（認爲實在事物即是感覺複合體），科學不宜採納這種偏狹而且錯誤的見解。科學研究上的穩健的實證主義態度應峻別於如此知識論上的實證論。然而須知，可能實證的範圍仍有所限制。不能實證的並非即是客觀事物的不能存在。知識與存在未必是相合致的。要之，科學的方法如有連關於哲學的立場時，對之應有明智的判別與採擇，因爲哲學的立場未必都是眞確的。

如上述，實證論或者實證主義所謂的「實證」的意義應分別出兩種解釋，一則觀念論意義的解釋，二則實在論意義的解釋。實證論所屬的現象論的「現象」的意義亦然。觀念論意義的現象（認識對象）究竟是歸屬於認識主觀的意識內容（意識現象），這即是表示認識對象（實在事物）與認識內容的混同。實在論却坦率承認實在事物獨立於認識主觀，而分別出實在事物本身（物自體）的現象與認識主觀對於物自體（認識對象）所認知的現象（附著於認識內容的現象）。這是就認識對象屬於實在界而說的，認識對象如屬於觀念界的場合，其認識對象與認識內容則可能同屬於認識主觀。再者，現象依照現實存在的領域有階層的分別（如物質現象、生命現象、意識現象、精神現象），同一階層又有層面的分別（如表層現象、深層現象）。尙且，還有對於各階層以及各層面的現象之認識深度的分別。各種科學應追求其所指涉的對象之深層現象而獲得深度的認識作爲目標，其所採取的方法亦應順應於達成這般目標的途徑。現今物理學已達成基子物理學或者量子物理學，這可能擴延到量子化學、量子生理學以及量子心理學。另方面，心理學已有深層心理學，這可能擴延到深層社會學乃至深層文化學等領域。這兩系列又可能相連貫，即可通貫於自然科學與社會科學的基本諸科學的全般領域。如此情形即是表示科學的深奧化，或許亦可稱爲科學的哲學化。有關現實存在的實質內容，哲學所希求的知識則要端賴於這般深奧科學的資料提供。實證論所側重的知

識是可檢證（可觀察、可感覺）的認識，這是屬於感性的認識，即屬於知識階層中的低層的知識。就現象層面而說，又是屬於表層的現象。科學的實證精神雖可讚揚，但尚須留意容易招致科學的淺薄化。要之，科學研究必須通過實證，但總不能停留於實證階段。

科學方法的統一問題連關於科學的統一問題。論理實證論曾經倡導統一科學的運動，這是將物理學的語言作爲規準而將其他諸種科學的語言歸屬於這種基本語言，這可視爲以語言爲中心的還元主義的方法，尚未知其所得到的成效如何。科學的統一問題亦即是科學體系的建立問題，這又成爲哲學體系建立的基礎。科學的統一依繫於科學方法的統一，尚且科學體系的建立又要體系組織的方法。現今階段的諸科學尚在探求與開發各種方法，這尤其在社會諸科學爲然。科學方法的統一雖尚未告成就，似可預先提示幾項原則。(1)將諸科學按照其研究對象的階層構造而排成一系列，就其基本科學而說，有如物理學、化學、生物學（包括生理學）、心理學、社會學、經濟學、政治學、法律學、藝術學、道德學、宗教學（科學的階層構造）。(2)較低階層科學的方法可能適用於較高階層科學的，儘量予以保存，由此尋求科學一般的共通方法（方法的一元論）。(3)較高階層科學的方法不能歸屬於較低階層科學的，可視爲特殊的方法，如此特殊方法可能有層次的增多（方法的多元論）。(4)各種科學的方法應側重於其研究對象的構造分析（包括機能分析），將各階層的構造分析的結果再予以綜合起來，由此大致可以解明對象全般的構造。(5)各種科學本身又具有各自的理論構造，將這些統合起來，由此可以冀求建立科學體系。如此，科學統一乃至科學體系的建立依繫於其研究對象的階層構造，其研究方法亦應依從各別對象的特性。

方法上，現代科學側重於實證，而傳統哲學側重於思辨與直觀。原來，思辨與直觀均屬於高級的認識機能，即思辨屬於理性階段，哲學尤其形上學上的直觀屬於超感性而又超知性的最高階段。知識論上，經驗論偏重感性（感覺、知覺），實證論即是屬於經驗論的一流派

。合理論偏重知性（悟性、理性）或思惟（包括思辨）。直觀論偏重超感性超知性的直觀（直覺）。如此，知識論上的這三種學說各別偏重認識機能中的特定階段，即在選取認識機能上各自有所偏執。哲學研究尤其哲學思索不能缺少思辨與直觀，問題祇是在對其使用得當與否之上。傳統哲學往往濫用了思辨與直觀，因而導致錯誤百出，哲學威信爲之終告失墜。缺乏實證乃至經驗基礎的思辨哲學含有冒險性，缺乏思辨與直觀背景的實證科學又有淺薄性之嫌。思辨哲學與實證科學是否可能謀求合理的統合，則成爲嚴重問題。解決如此問題的關鍵似乎是在，將各別機能安置於全體認識機能中的正當位置而作通盤的互相補全的使用。

哲學有思想性與學問性的分別。思想性的哲學不大講究方法，即使有方法可循，亦不算爲嚴格精確。傳統哲學大都屬於思想性的，其所使用的方法大致是依憑上述的思辨與直觀，這通常又是被併用的，如「思辨的直觀」或「直觀的思辨」即是。思想性哲學的優點是在創發性乃至創造性，尤其高超思想爲然。如此思想性哲學可以超脫客觀的現實世界而自由開創精神的獨特世界，這亦可稱爲心靈的高超境界。如此主觀的觀念世界如不觸犯或歪曲客觀的實在世界，這兩種世界却是可以相並存的。學問性的哲學是建立於科學的基礎之上的，因而這種哲學的方法應該通過科學的方法，照理亦應較於後者更爲嚴密。然而思想性與學問性的分別當今尚在理想上所構想的理念形態，實際上兩者仍在相混合的狀態，這般情形在社會諸科學上亦可以看見。嚴格意義的哲學方法尚有待於將來的開展。下面將要列舉哲學史上所出現的諸種方法。

㈠ Sokrates 以前的辨證法

西洋哲學史上所出現的辨證法是多種而又多義的，其中從現今的觀點看來，多半已經不適合於現代意義的辨證法。大體上辨證法可以

分爲主觀的辨證法、客觀的辨證法、普遍的辨證法，或者唯心論的辨證法、唯物論的辨證法、絕對的辨證法。客觀的辨證法或者唯物論的辨證法的創始者可以推舉古代希臘自然哲學者 Herakleitos 。他認爲宇宙萬物的發生根源（原質）是在「火」，而特別强調萬物是在不斷的流動轉變的過程中。流轉中的萬物成爲幾多種的對立物，而認爲這些對立物間的互相轉化、互相移行之中存有調和或理法（ logos ）。萬物生自火，而又歸復於火。火轉變爲氣，氣轉變爲水、水轉變爲土；土再歸復爲水，水再歸復爲氣，氣再歸復爲火。流轉的各別樣相雖然是呈現作對立與抗爭，但當作全體看來却是保持著調和的統一（諸多對立物的統一），這稱爲理法。如此，個別事物是生成於「反對的流動」（反對運動）之交錯合流而且保持均衡的狀態之中。如執著於個別現象之局部的對立的觀點，則不能洞察全體的統一的理法。支配著宇宙萬物的理法又稱爲神性的理法或者神體本身。

Herakleitos 所謂的根源火是帶有生命、靈魂、神性的性質。因而其唯物論可以稱爲物活論、物靈論、物神論，如此性質的唯物論是屬於樸素形態的唯物論（非純粹的唯物論）。這種唯物論仍帶有神秘主義的世界有機體論乃至汎神論的色彩。純粹形態的唯物論還要等待後來的原子論始告成立。神性的火卽是神性的理法。物質的神化卽是神的物質化。理法的神化卽是神的理法化。物質、生命、靈魂乃至神之間似乎又存有互相轉化的關係。靈魂說是從潮濕物所蒸發的，脫離濕氣而成爲乾燥的火時，靈魂是最完全的，這卽是純粹的神性的火。屬於神火的靈魂是不滅的。靈魂的死卽是轉化爲水。靈魂歸復於火時，則成爲完全的。同理，人如遵從理法而生活，則成爲理性的、賢明最善而且幸福的。完全的靈魂亦卽是理法。理法遍通於流轉著的廣大世界，因而靈魂亦不能求得其界限。至於宇宙論，更爲荒唐無稽。說是從土地與海面所上昇的蒸氣由於點火而成爲星辰，其中太陽是最清明的。由於滯留在太陽窪面內部的蒸氣的明滅而生起晝夜。四季的推移、氣象的變化亦依照蒸發物作相類同的說明。唯物論與汎神論的混

淆不僅在古代哲學，其後在各時代的哲學中亦可以散見，當代哲學中尙有世界有機體說的倡導，而將此想要連結於現代科學。含有雜多混淆融合思想的 Herakleitos 的萬物流動轉變、對立物的互相轉化、對立物的統一之世界觀成爲後來當作動態論理的辨證法的原型。

對立於 Herakleitos 的動態世界觀，Elea 學派的創立者 Parmenides 提出了極端的靜態世界觀，這成爲後來當作靜態論理的形式論理的原型。立於這兩者立場所成立的哲學史上著名的對立學說，前者稱爲「生成」形上學，而後者稱爲「存在」形上學。Parmenides 極力主張「存在」的唯一性與不動性，而否定現象事物的多樣性與運動性。他將理性的思考作爲眞理的規準，認爲由於理性所思考的是存在，不能被思考的是非存在，如此見解後來稱爲「思考與存在的同一性原理」。祇有存在始能被思考，非存在是不能被思考的。然而多數多樣、生成消滅、運動變化、空虛空間是將「非存在」的存在作爲前提始能被思考的，這些因不能當作存在的屬性，故應予以否定。認爲這些現象祇是感覺上的欺騙而已。如此，「存在」是不生不滅的、不變不動的、唯一永恒的實體，這可以具體的表象作爲絕對充實的圓球體。

Parmenides 的門弟 Zenon爲要辯護其師的學說而提出了逆說論理，由此成爲主觀的辯證法的創始者。這種逆理（ paradox ）的辯證法是首先假定論敵所主張的存在事物的多樣性與運動性作爲前提（眞理），由此反而導出論理的矛盾（謬誤），如此來反駁論敵的謬誤，而間接的證明自說的眞理。如此間接證明法即是數學上常用的歸謬法。Zenon 爲要否定運動所提出的逆理有種種傳說，大致有三種或者四種逆理，如(1)快跑英雄 Achileus 與烏龜的賽跑、(2)飛箭不飛、(3)中間二分法、(4)競技場的賽跑。其中，中間二分法從數學的觀點看來較爲合理，這可以作兩種解釋。第一是如要通過一段距離，從起點A要達到終點B，首先要通過其中間點C，再從C點要達到B點，又要通過其中間點D，如此作無限的中間二分時，究竟不能達到終點B。第

二是從A點要達到B點，首先要通過其中間的C點，同樣的要達到C點，又要通過其中間的D點，如此作無限的中間二分時，終究不能作前進運動。這是依照數學的無限小的分割，其極限成爲零。如此數學上的思考法未必可能適用於運動現象，其實是不可能的。其他三種逆理均可視爲含有詭辯性的。Zenon 的主觀的辯證法是消極性質乃至否定性質的，這可以使用作論辯術乃至詭辯術。同時代的 Sophistes （辯士派思想家們）大多又在玩弄這種詭辯性的辯證法。

間接證明法（歸謬法）或許是 Elea 學派所創案的。Aristoteles 將運用這種間接證明法的 Zenon 視爲辯證法的創始者。最近依照 A. Szabo 的數學史研究，認定這種間接證明法的成立含有對於論證的數學形成賦予了決定性的推進效能。Elea 學派的辯證法一方面對於同時代的 Sophistes 的論辯術、Sokrates 的問答法以及後來 Platon的辨證法，另方面對於同時代的數學乃至於後來 Eukleides 的「幾何學原本」的形成，各別給以相當大的影響。Zenon 的運動否定論所運用的辯證法雖然變成爲詭辯法，可是其中所含有的間接證明法却收到了意外的效果。這可以表示學說本身含有正反兩側面，這尤其在辨證法的使用上特別顯著。

㈡Sokrates 的問答法

Sokrates 以前的希臘哲學，除開 Sophistes 的思想活動之外，大都屬於自然哲學方面的。Sokrates 對於自然界的問題幾乎無所關懷，他的關心事是在人事界，尤其是以道德爲中心的價值問題。據傳，Sokrates 是出身於 Sophistes，然後超脫之而自立獨行。Sophistes 大都是當時的民主主義者、啓蒙思想家，Sokrates 却是反民主的貴族主義者。關於知識與價值的見解，Sophistes 是立於相對主義乃至懷疑主義，Sokrates 却是立於絕對主義的立場。在追求人生之絕對的理想價值這方面看來，Sokrates 似可視爲觀念論哲學的創

立者。觀念論至少可以作廣狹兩義的解釋。廣義的觀念論是重視理想價值這種理想主義意義的，Sokrates 的觀念論自當屬於此類。狹義的觀念論是否定實在事物的自體獨立的存在，即認爲實在界是內存於觀念界，亦即將實在界解消於觀念界這樣知識論的一種學說，這是在近代哲學的知識論上始告成立的。其次，在探究心靈深處的奧秘這方面看來，Sokrates 亦可視爲實存（覺存）主義哲學的創立者。Sokrates 的合理主義（知性主義）的背後存有神秘主義，或者亦可以說，異質的兩者混合在一起。

Sokrates 的哲學思想的優點是在其方法的探求，他或許是自覺的省察方法，即積極的考究方法論問題的創始者。所謂由於 Logos（語言）的探究法稱爲問答法，這是由於對話（dialogos）的問題的方法，辯證法（dialektike）的名稱即是由來於 dialogos。根由對話的思考法這種辯證法屬於主觀的辯證法。這種辯證法即是想要在 Logos（語言）的世界中尋求普遍的眞理（普遍的概念）。對話的出發點以及過程中雖然要通過個別的具體的事象，但其所指向的目標却是在求得普遍的概念規定。問答法採取質問與應答的形式，通過問答的反復進行而從個別的特殊的事例中求得普遍的一般的概念，這在形式上又可視爲一種歸納法。Sokrates 自己通常假裝著無知者而請教於自認知者的談話的對方，於是開始問答。在問答的過程中，Sokrates 一步一步追問而指摘出對方的應答中含有自己矛盾，終於使對方不得不告白自己的無知，這樣詰問的辛辣的技法，稱爲 Sokrates 的反語法（irony）。同一質問通常又要向多數的對話者提出，而從其應答中所呈現的諸種矛盾的事例中求得可能包括這些事例的更爲高次的概念，由此求得普遍的概念規定（定義）。如此進行的問答法包含著爲要使對話者自覺無知的手段之「無知的假裝」與誘導對話者的思考活動的「產婆術」這兩種技法。

產婆術（催生法）是比喻意義的，其眞意是在幫助對話者從心靈（精神）中自己產生新觀念的技法。產婆術含有如下的幾項意義。(1)

自覺自己無知（「無知之知」）的 Sokrates 將自己比擬於產婆，而認定自己的任務是在替人作精神上的催生。(2)產婆要識別妊娠的有無，判定出產或流產的可否，施行陣痛的促進與鎭靜，他自己亦要對於對話者的精神中所孕育的思想作同樣的工作。(3)現實的產婆所沒有作到的，然而眞正的產婆却應作的結婚媒介，這是相當於自己替青年們介紹別位高明的老師這樣的任務。(4)產婆是容易作到的，然而對於他自己却是困難而且重要的任務是在識別所產生的思想究竟是眞實的抑或是虛僞的。遂行如此產婆術的手法卽是問答法。

Sokrates 在其對話中所提出的問題大都是關於道德方面的價值概念（如正義、智慧、勇氣、節制、敬虔等的德目），這些概念可以總括的包攝於「善」的普遍概念。「善」是什麼，以及其他各別德目是什麼，規定其普遍的概念卽作定義，乃是問答法所要達成的目的。就善的概念而說，問答法則要通過個別的善行爲的較量，而求得可能適應於凡有事例的普遍概念。如此要作善概念的定義，其實是相當爲難的，其他各種德目的定義亦然。儘管如此，概念的定義工作對於概念內容的明確化却具有極其重要的意義，認眞的學究精神總不可忽略這種困難工作。Sokrates 在學術上的最大貢獻可以說是在概念定義上的畢生的努力。其問答法是一種辯證法而又是一種歸納法，其究極的目的是在規定普遍的價值概念，這亦可稱爲一種定義法。這種定義法卽是通過對話的辯證所作的歸納的定義法。他畢生所追求的人生之絕對的理想價值似乎主要的是指示善理念。當作絕對價值的善理念是超越經驗而又成爲人生的規制原理。如此善理念不僅是知識探究的對象，尙且善德與知識還要被視爲同一（德知合一說）。Sokrates 的問答法由於其高弟 Platon 所繼承，Platon 筆下的 Sokrates 的對話正在生動的表達著這位偉大教師的教授法，其藝術的表現又具有不朽的價值。

㈢ Platon 的辨證法

Platon 的辨證法是繼承 Sokrates 的問答法，尙且更加以擴延的。Platon 的辨證法不僅是其哲學研究的基本方法，而且成爲其哲學的基本學說，所謂 Idea 理論卽是。其所謂 Idea（理念、理體、理型）直接的由來 Sokrates 的價值概念，此外還導源於 Pythagoras 學派的數形概念以及 Elea 學派的存在概念。Idea 含有三種意義：(1)Arete（價值尤其道德價值）、(2)Aitia（原因或者理由）、(3)Arche（根源）。原本具有價值意義的 Idea 竟要被認定當作存在與知識的根本原理，卽價值成爲存在與知識的基礎，如此見解可以表示 Platon 哲學的根本性格，同時又可以提供理解其哲學的根本關鍵。Platon 哲學的主要目的是在觀照 Idea 尤其善 Idea，而且觀照 Idea 又是爲要造成完善的人生（希求善生）爲目的。由此可見，其觀照（理論）的背後存有實踐的根本動因。這亦可以說，學問的背後存有思想的動因。這還是繼承 Sokrates 道德的觀念論（理想主義），而將其形成爲 Idea 理論。Platon 最初將辨證法使用作尋求如何可能達到 Idea 的途徑（當作方法的 Idea 辨證法），由此建立 Idea 理論（當作理論的 Idea 辨證法），最後將 Idea 辨證法（理型辨證法）再擴延到 Aitia 辨證法（原因辨證法）。如此，Platon 的辨證法終於超出了 Sokrates 的主觀的辨證法，而成爲通貫主觀與客觀的一種普遍的辨證法。然而這種辨證法却與現代意義的辨證法大異其趣。

Platon 的辨證法並非考究存在一般（包括自然與社會）以及思考的發展法則，然而其本身却有發展，這可以分爲如下的四個階段：(1)反駁辨證法、(2)綜觀辨證法、(3)分析辨證法、(4)混合辨證法。反駁辨證法卽是採取反駁（elegchon）的方法，這是襲用 Sokrates 的問答法（詰問法、產婆術）。Platon 初期的諸對話篇中所登場的中心人物 Sokrates 經常在作反駁以不知爲知的僞知者的言論，使其自覺到「無知之知」，藉以脫離其臆斷，而淨化其心靈（淨化法）。Platon 則利用這種方法將對話者的諸種見解的對立與衝突作爲媒介，由此探究事物的本質（概念的定義），而誘導達到 Idea 世界。如此

，心靈（精神）從現象界達到 Idea 世界（本體界）的方法稱爲辨證法。「認識你自己」（自我的自覺）、觀照心靈乃至淨化心靈，由此觀照或者直觀 Idea 乃是這個階段的辨證法的主要課題。

綜觀辨證法卽是採取綜觀（ synopsis ）的方法（綜合法），這個階段的辨證法是該當於上昇辨證法，卽是從現象界上昇到本體界（理型界）之「由下而上」的辨證法。這個階段的辨證法是依據綜合的假定法而積極的探究、規定、建立理型界爲其主要課題。綜合的假定法指謂將現象界的同類事物總括起來而規定作一個類概念（事物本質的定義），由此假定本體界存有與此類概念相對應的 Idea （理型）作爲現象事物的範型。然而現象事物可以分類作幾多階段的類種關係的系統，同理，在理型界亦可以假定有相類同的系統。於是 Platon 却要將理型界作爲範型，而將現象界作爲其模型。認爲理型界是投影或者臨在現象界，而後者是分有或者參與前者，更且認爲前者是眞實在，而後者祇是假相而已。這卽是表示形上學意義的一種觀念論的根本見解。從綜合的假定法的觀點看來，如此理型界（本體界）與現象界的關係的見解似乎是在作顚倒的看法。Platon 在這個階段的辨證法中認爲各別理型是單形性與不可分割性的。

分析辨證法卽是採取分析（ diairesis ）的方法（分割法），這個階段的辨證法是該當於下降辨證法，卽是從本體界（理型界）下降到現象界之「由上而下」的辨證法。Platon 在這個階段，反省與批判由於綜觀辨證法所建立的理型理論的缺陷與難點，盡力排除這些缺點，而使理型理論更加嚴密精緻起來。尙且認爲各別理型是可能分割而帶有多形性的。關於理型的分類，大致可以採取二分法，從各部類之最高位的理型由上而下的分割到 atomon eidos （不可分割的形相）。這在觀念上雖可以構想，但實際上在 Platon 的理型理論中却未曾有所明示。按照其理型的多種多義的內容，要組成一個整然的分類系統（理型的完整體系），實際上是不可能的。至少我們可以提問，統攝著理型界的最高位的善 Idea 是否可能當作存在概念的最高位，

屬於價值概念與存在概念這兩部類的理型同一系統中是否可能安置其各自的位置，除非將存在概念與價值概念予以混同之外，這是難爲設想的。至於數形概念，照理應該安置於理型界，然而 Platon 却通常將其放置於理型界與現象界的中間界域。如此看來，理型理論至少在其體系構成這方面，可以說是未告成功。

上述三個階段是屬於理型辨證法，第四階段的混合辨證法是屬於 Aitia （原因）辨證法，後者是前者的擴延而又包括前者在內，如前者稱爲狹義的辨證法，後者則可稱爲廣義的辨證法。混合辨證法卽是採取混合（mixis）的方法（合成法），這是依據《凡存在者是由於「一者」與「多者」所成立，而其本身具有「限定者」與「無限定者」》這項根本原理，認爲存在者尤其生成的物體界（自然界、現象界）是被混合的生成物，而探究其所以合成的諸原因爲其主要課題。Platon 所列舉的現象界生成的諸原因是包括其以前的希臘哲學者們所提出的各種根本原理（原質、原型），乍看相當宏偉的壯觀，可惜却暴露了一大弱點。他所列舉的諸原因可以分爲主體因與客體因的兩部類。主體因指謂造成因而分爲制作因與工具因。客體因分爲形相因與質料因，而形相因包括目的因、範型因以及數形因，其中目的因與範型因卽是指謂理型。Platon 設想制作神 Demiurgos 觀想理型界而將善 Idea 以及其他理型作爲目的與範型，而又運用知識與技術作爲工具，更且將數形作爲限定原理，由此規定於無限定的質料而形成四原質（水、氣、火、土），再由於這些原質來造成現象界（自然界）。幾何學上有五種正多面體，Platon 將正四面體作爲火，將正六面體作爲土，將正八面體作爲氣，將正二十面體作爲水，而將正十二面體作爲宇宙的限定原理。Platon 將如此神話式的論述記載於其晚年的對話篇「Timaios」，這是有關自然學的唯一的著作。他反對無神論的自然觀，而將自然界全體視爲具備著世界靈魂的一大動物（自然有機體觀），其中包含著物活論、物靈論乃至物神論等原始的思想形態。如此自然觀可以稱爲擬人主義的自然觀。

㈣Aristoteles 的 Organon

Sokrates 的問答法對於論理學的貢獻是在「歸納的論法」（歸納法）與「普遍概念的規定」（定義法），而前者成爲後者的前提。歸納的論法即是從特殊導出普遍的推理，而將其歸結所得的普遍概念予以正確的規定即是定義。然而其定義法尚未成爲嚴密的。Platon 的辨證法是繼承 Sokrates 的論理思想而更加以發展的。其所謂 Idea 雖是指謂形上學的本體（觀念的實體化），但在論理學上却是該當於普遍的概念。依據二分法可以將普遍概念配列而組成爲階層的系統。概念系統中的最高位概念稱爲最高類概念，將此順次予以分割，終於達到最低位的種概念。依照如此方法，凡有概念照理可能規定各自在概念系統（理型體系）中所佔有的正當位置。Aristoteles 再來繼承其師 Platon 的論理思想，而建立了論理學體系。關於概念系統的構成，大致與 Platon 的作法相同。關於概念的定義，這是在概念系統的類種關係中規定各概念的正當位置。定義即是由於被定義概念所屬於類概念（ genos ）與區別於同類的其他概念的種差（ diaphoron ）的結合來規定其概念。如此依照概念系統的類種秩序所作的概念定義則成爲 Aristoteles 論理學體系的基礎。

西洋論理學體系的創立者 Aristoteles 有關論理學方面的六篇論文後來被編集成爲一書，稱爲Organon，這是指謂學問研究的機關或機具，亦即將此當作學問方法論的預備學。Organon 所包含的六篇論文如下：(1)Kategoriai（範疇論）、(2)Peri hermeneias（解釋論）、(3)Analytika protera（分析論前書）、(4)Analytika hystera（分析論後書）、(5)Topika（場所論）、(6)Peri sophistikon elenchon（詭辯論反駁）。第一篇範疇論大致相當於名辭論或概念論。範疇指謂各部類的最高類概念，尤其指謂普遍的述語概念。範疇共有十種：(1)實體、(2)性質、(3)分量、(4)關係、(5)場所（空間）、(6)時間、(7)位置、(8)狀態、(9)能動、(10)受動。第二篇解釋論相當於命題論或

判斷論。命題是由於主語（主辭）與述語（賓辭）所組成而表現這兩者間的關係。命題有眞僞的二值，眞命題的成立必須遵循矛盾律這項思考的根本原理，而將排中律作爲其補助原理。命題由於分量（全稱、特稱）與性質（肯定、否定）分爲四種：(1)全稱肯定(A)、(2)全稱否定(E)、(3)特稱肯定(I)、(4)特稱否定(O)。將這四種命題配置於正方形的四端時，則可表示四種對當關係：(1)反對當（A－E）、(2)小反對對當（I－O）、(3)大小對當（A－I；E－O）、(4)矛盾對當（A－O；E－I）。

第三篇分析論前書相當於推理論。推理是將一個乃至幾個命題作爲前提，由此導出另個命題作爲結論的操作，而分爲直接推理與間接推理。直接推理是將一個命題予以換位或者換質，由此直接導出新形命題（命題的變形）。間接推理的代表形態卽是三段論法，這是從兩個命題（大前提與小前提）導出一個結論命題。三段論法又有(1)定言三段論法、(2)假言三段論法（大前提採取假言）、(3)選言三段論法（大前提採取選言）、(4)兩刀論法（小前提採取選言）。定言三段論法尙有(1)省略式三段論法（省略大前提、小前提、結論的任意一個命題）、(2)連鎖式（幾個省略式三段論法的複合）、(3)連合式（幾個定言三段論法的連結）、(4)帶證式（大前提或者小前提附有理由命題的定言三段論法）。上列諸種論式有些是由於後人所附加的。第四篇分析論後書可以說是相當於推論的方法論。爲要求得正確的知識的方法，Aristoteles 舉出論證（apodixis）與歸納（epagoge）的兩種方法。論證法卽是該當於後世所謂演繹法，這是從普遍（全體）引導出特殊（部份）的推理，而依從定言三段論法的第一格的論式。反之，歸納法是從特殊概括到普遍的推理，而依從定言三段論法的第三格的論式。這兩種方法中，Aristoteles 認爲論證法（演繹法）是完全的眞確的，而歸納法却是不完全的補助的方法。

第五篇 Topika 又可視爲屬於推論的方法論。Topika 在語言義上可能是連關於 topos（場所），由此指謂進行議論乃至辯論的共同

場所。Aristoteles 在此 Topika 中所舉出的方法卽是辯證法，他對於辯證法不抱有好感，而將其連關於論辯法乃至詭辯法。他認爲辯證法是將不確實的命題作爲前提的不確實的推論，對之大致採取否定的態度，他所理解的如此辯證法後來稱爲主觀的否定的辯證法。Zenon 以及 Sophistes 所使用的惡質的辯證法（詭辯法）則屬於此類，因此 Aristoteles 難以脫離這種惡印象。然而他又認爲，在通常多數人進行辯論的公共場所使用辯證法，對於問題發現以及眞理探求亦有益處。其實他本身在其論著尤其自然學方面所作的推論大都屬於這種辯證法。第六篇詭辯論反駁大致相當於謬誤論。推理形式的不正當或者推論內容不確實的，稱爲謬誤。謬誤分爲推理的形式上的論過（ paralogismus ）與推論的內容上的虛僞（ Sophismus ），後者又分爲語言上的虛僞與語言外的虛僞。詭辯的推論連結於虛僞的推論，帶有詭辯性質的辯證法竟被掛上了虛僞的假面具。

西洋論理學有演繹論理、歸納論理、辨證論理的三大系統。Aristoteles 的 Organon 包含這三種論理在內，由於一人之手能有如此偉大的成就，可令人讚嘆與敬佩不已。尤其演繹論理學的基礎是由他所奠定的，現代的記號論理學卽是建立於其基礎之上的，對之雖已成爲古典的論理學，至今仍保持著不可磨滅的學術價值。古代學術中，論理學上 Aristoteles 的 Organon 與數學上 Eukleides 的「幾何學原本」可以稱爲體系最爲完整的雙璧，這在人類文化史上又是罕見的偉觀。

(五) Descartes 的懷疑論的方法

歐洲大陸近代哲學的創始者 R. Descartes 在年青時代早就對於書本上的知識抱有不滿意，尙且對於當時所接觸的諸種學問有所批評。他說，神學教導人進入天國，但天國之門對於無知者亦是敞開著的，我却不願意將自己的理性依從這種薄弱的推想。又說，哲學對於任何

事物都在作好像是眞實的論說，這祇能使無知的人們感服，其實却未曾提示任何確實的眞理。Descartes 的哲學研究是從方法論開始的，著有「方法敍說」，其方法論的更加積極的展開却是在其形上學的主著「第一哲學的省察」，他將方法論作爲哲學體系建立的基礎論。「方法敍說」的全標題是「善導理性而在諸種學問爲要探求眞理之方法的論述」，這本書後來成爲 Locke 的「人類悟性論」寫作的一個動因，Kant 的「純粹理性批判」又自稱爲方法論（Traktat der Methode），Hegel 的「精神現象學」又屬於一種方法論。如此，方法論成爲哲學研究上的一重要部門而歸屬於知識論。

Descartes 在「方法敍說」第二部裏面回憶 1619 年冬季在從軍宿營中夢見了學問上的著想，這是關於諸種學問的方法的統一的構想，而得到了由他一人能夠建構全學問體系的自信。他感知到，由多數人所作成的工作還不如由單獨一人所作的具有原理的統一而且全體看來更爲整齊。學問亦然，一個人的知性透過精確的方法所貫徹的思考的結果比起多數人的經驗的集積更爲優秀。他將學問研究的統一方法求之於數學的解析方法，將這種方法予以論理的明確化，由此首先將數學諸部門統合起來作爲「普遍數學」（mathesis universalis），更進而將數學的方法適用於自然學而建立數學的自然學的體系。他早年就認定數學所具有的明證性正是眞理認識的標識，而又認爲諸種學問不應作個別的研究，而將凡有學問視爲一個整體的「人類的智慧」，這則應由於統一的方法來達成的。他所舉出的解析方法的四項規則是與所謂「精神指導的規則」（在其遺稿中所發現的未完成的方法論）相合致的，其大意如下。(1)祇容納明證（明晰判明）的觀念，即將觀念的明證性作爲知識的眞理性的判定基準（直觀的明證說）。(2)將複雜的事態分析作單純的原理（要素的分析）。(3)從所得到的單純的要素順次再歸復到複雜的事態（演繹的綜合）。(4)無遺漏的枚擧有關事態的各種條件（關係事項的總括）。要之，將當作問題的事象予以分析而求得單純的原理（要素），然後反轉過來由於綜合再回復構成

事象，由此解決問題。在如此解析方法的規則的說明中，Descartes提示了命題「我思故我在」（cogito, ergo sum.）作爲單純原理的直觀的例題，而且從這「我思故我在」導出「我思故神在」的命題作爲其演繹的例題。

Descartes的方法論通常稱爲「方法的懷疑」，這是將探求眞理的知識作爲目的，而將「懷疑」當作獲得眞理的手段這種意義的方法。如此將懷疑祇當作眞理探求的手段看待的「方法的懷疑」（爲要求得眞理而懷疑）應區別於將懷疑本身當作目的看待的「原理的懷疑」（爲要懷疑而作懷疑）。其廣義的方法除了探求眞理之外，尙且將善導理性、指導精神乃至淨化精神等項作爲目的。認爲數學的解析方法與精神純化的方法相合致，這即成爲形上學的方法。Descartes在作在作懷疑的當初，首先提出「一切可疑」（de omnibus dubitandum），這應包括對於凡有存在、知識、價值全般的懷疑，這樣誇張的絕對的懷疑本身其實含有自己矛盾，因爲至少對於「一切可疑」這項命題亦應予以懷疑。他施行懷疑的方法，逐次對於自我內外的感覺世界的存在予以否定，認爲這些世界或許祇是夢幻中的世界（夢幻的假說）。尙且數學的眞理，如假定「惡靈」（genius malignus）在欺騙人時，亦不能認爲絕對的眞理（惡靈的假說）。同樣，他又提出神的欺騙來否定數學眞理的絕對性。如此，他在作「一切可疑」的誇張的懷疑當中，終於自覺到作懷疑的事實本身再不能加以懷疑，由此發現懷疑的根底存有作懷疑的自我的存在，而將此定立作命題「我思故我在」（cogito, ergo sum），他將這項命題稱爲哲學的第一原理。自我是「思惟的存在」（res cogitans），這是獨立於物質的存在，因而第一原理的定立同時表示純粹精神的存在的確立。

自我的精神存在一旦被確立之後，進而提出神存在的證明（人性論的證明）。人（自我）之所以有懷疑是因爲人是不完全的，而人的不完全性乃是預料神的完全性。自覺不完全的自我意識之中存有「絕對的完全的存在者」的觀念（本具觀念說或生得觀念說）。依據完全

者的觀念來推論神存在的證明，稱爲本體論的證明，這在中世紀的神學家 Anselm 早已提倡過的，使用三段論法可以表示如下：完全者是存在著（大前提），神是完全者（小前提），所以神是存在著（結論）。Descartes 的神存在的證明即是根據神觀念的本具說與這項本體論的證明。他認爲，完全者的觀念不能由於不完全的自我所產生的，因而當作其觀念的原因必定預料完全的存在者，這即是神。他更進而提出神的誠實性，由此想要來保證數學眞理的絕對性與外部世界（自然界）的確實存在。絕對完全的神不會有欺騙，欺騙是表示不完全，所以完全性同時含有誠實性。根據神的誠實性，先前對於數學以及物體世界的懷疑均可以撤消。如此，懷疑的結果，神、自我（精神）以及物體（物質）均被承認爲不可懷疑的眞實存在。經過懷疑的方法論所建立的形上學則將神定立作無限實體，而將精神與物體定立作本質完全不同的兩種互相獨立的有限實體（物心二元論）。懷疑論終究轉變作獨斷論，其實其懷疑的過程中既已含有獨斷。當初提起誇大的「一切可疑」，其實應該懷疑的不加以懷疑，不應該懷疑的偏要加以懷疑。懷疑的對象應有愼重的考量。再者，通過懷疑的方法論所建立的自然學與形上學的內容如何，是否錯誤連篇，讓於讀者親自的吟味與檢討。

Descartes 將「我思故我在」這項命題稱爲哲學的第一原理是過於誇張的，對於這項命題從來有幾多解釋，茲祇提出幾點要項。第一，這項命題可以表示現代人的自我意識覺醒的標徵，但同時帶有自我中心乃至人類中心主義見解的危險性。第二，這項命題可以視爲開導近代觀念論的先河，觀念論是將「意識性命題」作爲基礎，這則可導源於這項命題。第三，這項命題與其說是推理命題，寧可說是直觀命題更爲恰當，即將其解釋作由於直觀所得的明證命題。這是連關於他所提出的哲學的第二原理：「凡我極爲明晰判明所認知的，均爲眞理」（眞理明證說）這項命題。其眞理明證說又連關於本具觀念說，而成爲神存在證明的論據。「觀念的明證」或者「明證的觀念」帶有主

觀性與相對性，未必可能保證學問的公共性與客觀性，因而將明證當作眞理的判定基準看待的見解仍有缺陷。總之，Descartes 的哲學思想含有兩面性，一方面開展近代精神的新生面，另方面仍未能超脫中世紀的傳統思想，其方法論上又含有懷疑與獨斷的兩面性，這些兩面性之間所存有的深刻的矛盾可視爲反映著中世與近代的分岐對立的時代性格。

㈥ Spinoza 的理性論的方法

清澄明澈的合理主義哲學家 B. Spinoza 的初期著作「知性改善論」的副題「最善的引導知性能以得到事物的眞理認識的方途」可以表示本書是哲學研究的一種方法論。其哲學的究極目的是在求得最高善、人類的完全性、眞正的福祉，爲要達到如此境界，須要改善知性，使其純淨化，藉以啓迪獲得眞理認識的方途。於是 Spinoza 則將從神的觀念出發而引導出其他諸觀念的演繹的方法作爲最善的思考方法。本書（未完結的短篇論文）可以當作其哲學體系之知識論的基礎奠定，尤其當作其主著「倫理學」的序論。「倫理學」的副題「按照幾何學的秩序所論證的」更加明顯的表示其論述是依照嚴格的數學的演繹法。本書是 Spinoza 哲學思想的集大成（哲學體系），因爲其究極目的是在敍說人類的眞正福祉，所以特別稱爲「倫理學」。眞理認識成爲達到眞正福祉境界的方途（方法）。本書分爲五部，各部首先提出幾項定義與公理，由此逐次導出（證明）定理，再由定理導出系，在定理與系中不能說盡的思想則以備考與附錄的名稱而用普通的形式予以敍述。

第一部可以說是神論。神是永遠的、無限的、絕對的、唯一的實體。實體是自己原因的自體存在，而且由其自己本身所認識的。實體具有無限的屬性（本質的性質），有限的人類所能認識的祇是思考與延長這兩種屬性而已。由於各種屬性所展現的無限的樣態是當作實體

的變相而形成凡有事物，宇宙萬物對於實體是立於超時間的、論理的、必然的內屬關係，恰如從三角形的性質論理必然的歸結其內角的總和相等於二直角這樣的內屬關係。神（實體）是萬物的內在原因，神是能產的自然（natura naturans），萬物是所產的自然（natura naturata）。神即自然（deus sive natura），自然即神（汎神論）。神是依從自己固有的法則的必然性而生成萬物，而在如此必然性之中反倒存有神的眞正的自由。萬物是由於神的必然的法則所決定的，因而萬物（包括人類）是沒有自由（決定論）。由於上述可知，神與實體以及自然（能產的自然）這三者成爲三位一體。

第二部可以說是人類論。人類具有身體與精神，身體是延長的屬性之一樣態，而精神是思考的屬性之一樣態。延長與思考的兩屬性在神（實體）之中是合一而成爲神的兩面，相同地，身體與精神成爲同一事物的兩面。延長的樣態的原因是在延長的樣態，思考的樣態的原因是在思考的樣態。然而延長與思考却是唯一實體的兩屬性，因而這兩系列的因果性祇是唯一的因果性的兩面而已。同樣地，身體與精神之間雖然沒有相互作用（相關關係），但兩者的諸現象之間却經常存有相隨伴、相對應的關係（身心乃至物心平行論）。於是精神被規定作身體的觀念，而身體被規定作此觀念的對象。精神的本質是在認識。認識分爲三種：(1)基於感覺的經驗之表象知（想像知），(2)屬於概念的推理的認識之理性知，(3)將事物的本質對於神的直接依存之中予予諦觀之直觀知。第一種是非妥當的認識，而成爲錯誤的原因。第二種與第三種是妥當的認識，即可以成爲眞理認識。

第三部可以說是感情論。這是將要進入倫理的本論（本書的第四部與第五部）以前，提出與倫理問題有密切連關的諸種感情。任何感情都是具有一定原因的自然的必然的現象，因此不宜予以冷笑、或者慨嘆、或者輕侮，而應客觀的加以分析、認識與理解。研究各種感情的態度則應與研究線、平面、立體的幾何學的態度相同。基本的感情祇有欲望、喜、悲的三種，其他的諸種感情可視爲這三者的變形而還

元於這三者。例如愛是伴有其原因的觀念之喜，而憎是伴有其原因的觀念之悲。如此，通常所習見的幾多種感情均依照幾何學的演繹方法而被導出。這一部的論述帶有自然主義的色彩，立於自己保存的欲望之諸種感情的演繹系統的組織上的偉觀，可令人讚美不已。這不僅在哲學上，在心理學上或許亦是少見的。

第四部可視爲倫理學本論的前半部。首先提起人類的屈從隸屬的狀態是由來於感情抑制上的無能力。於是成爲問題的是在，由於非妥當的觀念所生起的感情，或者由於外物的刺激所生起的感情，這些即是受動感情（激情）。這些感情執拗的糾纏著人類，對之人類經常是難以抗拒的。然而人類尙有由於妥當的觀念或者理性所生起的感情，這即是能動感情。這不是由於外物的刺激，而祇是由於人類的本性始能得到解明與理解。人類遵從理性的指導而專念於能動感情，由此超脫外物刺激的羈絆時，即由於能動感情來抑制受動感情時，始能成爲自由。原先曾經被否認的自由，至此則以別種意義而被承認。

第五部可視爲倫理學本論的後半部，亦可以說是福祉論。人類爲要得到自由，首先須要克服受動感情。克服受動感情有幾種方法，其原則是在由於認識來克服感情本身。將受動感情作爲思考的對象，對之得到明晰判明的認識時，受動感情則要喪失其受動性。我們越能明晰的認識感情，隨之越能超脫感情的束縛。尙且，萬物生成的必然性的認識又是克服感情的更加有力的方法。萬物生成的必然的因果性的認識即是將萬物置於「永遠的相下」（sub specie aeternitatis）的觀想，這即是眞理認識。我們的精神由於直觀知將自己以及萬物置於「永遠的相下」而予以觀想，將其本質置於神的本性之中而予以認識，由此更加明晰的認識神本身時，我們的精神則可成爲完全的能動狀態，有限的人類則可參與神的無限與自由，由此湧出人類所能體會的最高的喜悅。喜悅與其原因的觀念所結合的即是愛，因而最高的喜悅與其原因的神的觀念所結合的即是「對於神的知性愛」（amor Dei intellectualis）。如此愛是神的無限的自愛的一部份，這同時與神

對於人類的愛是相合致的，於是成立神人合一的神秘境界。在如此境界之中，知性愛、善德與自由又是相合致的，這卽是人類最高的眞正福祉的境界。通往如此境界的道程雖是極爲崎嶇峻峭，但尙可達到的。「凡高貴的總是稀有而且困難的」，本書以這句名言作爲結束。

Spinoza 的「倫理學」是著者年靑時代的愛讀書之一，時常帶在身邊，事隔多年，現仍留下無限的懷念與感銘。其倫理學是以實體形上學爲背景的，其中所描繪的世界構圖給人的印象是有如無限透明的世界空間的幾何學，這可視爲淸澄明澈的哲人人格的思想反映。藉助幾何學的演繹法來展抒通達於宇宙的心情， Spinoza 的本意或許是存於此。從學問的觀點看來，其實體形上學雖不能支持，然而從思想的觀點看來，其人生觀乃至世界觀仍有崇高的價值。其哲學思想仍在沿襲傳統哲學所慣用的思辨法與直觀法，而其理性主義的立場又含有自然主義與神秘主義的因素。依照幾何學的演繹法祇是形式上的論證程序而已，這與Descartes 以及 Leibniz 所構想的普遍數學的理念似有一脈相通之處。如此公理主義的方法乃是學問體系構成的理想的方法，這在形式科學（數學與論理學）雖可達成，然而在哲學上尙難以適用。現代哲學的情形如此，何況於 Spinoza 的時代。哲學研究者仍應抱有立於公理主義的普遍數學乃至普遍哲學的理念。再說， Spinoza 將眞理認識當作達到人類最高福祉境界的方途，這是表示前者成爲後者的手段。如將獲得眞理認識（眞理探究）作爲目的，而將福祉（最高幸福）作爲其副產的心境，如此學問的態度似乎更爲高潔而純淨的。學問總不該成爲思想的手段。更且，將 Spinoza 的哲學思想所披蓋的神學的外衣予以剝除，神人合一的境界可以改釋作大自然（宇宙）與哲學家的心情上的和合境界。其實汎神論的理論的歸結是在無神論。然而無神論者亦可能懷有崇高而豁達的宗教心情。

㈦Leibniz 的結合法

Descartes 所夢見的諸學問的統一方法當初是求之於數學的解析方法。他認爲數學的明證性正是眞理知識的標徵，而將獲得知識的方法求之於數學。他使用數學的解析方法首先將代數學與幾何學予以統合而創立了所謂解析幾何學，更進而構想統攝數學全般的「普遍數學」（mathesis universalis）。Mathesis 在語源上原本是指謂需要學習的學科（學問），因而 mathesis universalis亦可以解釋作「普遍學」。Descartes 將共通於凡有學問，但不涉及諸學問之實質的內容，而祇考察與說明其秩序的形式與計量的關係之全般的學問稱爲 mathesis universalis，這應指謂普遍學。隨後，G. W. Leibniz繼承如此普遍學的理念的構想而更加以發展。他所構想的普遍學含有如下的幾項要件：(1)將凡有學問的概念分解作較爲少數的概念，(2)由於無法定義的單純概念（基本概念）來構成與定義諸學問所使用的諸概念，(3)從包含這些基本概念之無需證明的基本命題來演繹的導出凡有學問的知識。他想意圖建立的普遍學分爲如下的兩個部門：(1)確立通用於凡有學問之普遍的語言作爲目標的普遍記號學，(2)由於表意記號的結合關係而將凡有演繹的推理依照數學的計算方式來予以表現的推理計算（calculus ratiocinator）。他最初所提出的「結合法論」則可視爲屬於普遍記號學的序論。

「結合法論」（Dissertatio de arte combinatoria）是Leibniz 的年青時代（廿歲）的著述，其中含有諸學問統合的理念，後來其思想發展的萌芽，尤其微積分學以及計算機設計的原理亦已包藏在其中。本書可視爲 Leibniz 哲學的計劃書，而又是記號論理學的最初的文獻。他設想，如同語言（西歐語）是由於廿六個字母（alphabet）的結合所組成的，人類思想亦應有其所由構成的究極的要素，這即可該當於「人類思想的字母組」。發現這樣的字母組，探求其凡有可能的結合形式，由此不僅求得既知知識的論證，尙且企求未知知識的發現，這樣的方法稱爲結合法。又，如同數（合成數）可以分解作素數（素因數分解），即由於這些素數的相積而構成合成數，將諸概念

分解作再不能還元於其他概念之單純的第一次的概念，然後由於這些單純概念的相積來構成第二次的複雜的諸概念，企求這樣的方法即成爲結合法的根本構想。如此結合法同時含有「發現法」的意義，因爲其中又有企求發現未知知識之故。

一般思想可以分解作諸種命題，其中複合命題再可以分解作單純命題。命題是由於諸種概念所組成的，其中複合概念可以分解作單純概念。如上段所述，將所得的單純概念作爲思想的字母組，對之配當記號（整數），將這些記號的結合關係依照機械的計算而逐次再構成原本的思想，尙且由此企求發現未知的知識或眞理。如此，依據普遍的記號法則可以展開凡有思想的普遍的計算。如此理念的構想（理想）其實是難以實現的，現代的數理論理學（數學的論理學）乃至記號論理學亦祇是實現了其理想的一端而已。Leibniz 的結合法可以說是將數學上的組合理論予以擴張到凡有學問的組成方法。尙且，將上述的單純概念（基本概念）作爲無定義語，而將單純命題（基本命題）作爲公理，由此形成公理體系。其結合法的意圖似乎是在將數學或者論理學的公理體系擴延到學問全般的公理體系的建立。這可以說是學問體系（包括科學體系與哲學體系）建立的理想的架構。

論理學上，Leibniz 的最大貢獻是在將上述的結合法論作爲基礎所創設的記號論理學。他使用數學的表意記號法（ ideogram ），由此試圖重新再構成舊來傳統的論理學。即將諸命題表現作任意的表意記號A，B，C等項，而將這些記號間的結合關係表現作數學的加法記號與乘法記號，更且將眞命題表現作1，而將僞命題表現作0。如此，命題的結合成爲1與0二值的算術。Leibniz 將這種算術稱爲二元算術（ arithmetica dyadica ），這即是記號論理學的最初的體系。這種記號論理學其後二百多年間經過幾多學者（主要代表者有如G. Boole 、E.Schroder 、G.Frege 等）的修正與補全，而達到本世紀竟出現了幾多種宏大的現代記號論理學的諸體系。並且，數學上除了微積分學的創立之外，基於點計算的位置解析（ analysis situs ）的

構想亦可視爲現代位相幾何學的先驅思想。

(八) Kant 的先驗論的方法

Platon 曾經將世界分爲(1)理型界、(2)數形界、(3)靈魂界、(4)生成界、(5)質料界（物質界），其中數形界與靈魂界可以包攝於理型界，而質料界可以包攝於生成界。由於諸種 Idea 所構成的理型界又稱爲本體界或叡智界，這通稱爲形上界。生成界是將其他四種世界作爲原因所合成的現象界，這通稱爲形下界。所謂 Platon 的理型界（本體界）與生成界（現象界）的兩世界說，竟成爲西洋形上學的典範。理型界是超越現象界，而又成爲後者所由生成的根源（根本原理）。Aristoteles 除了第一形相或純粹形相（神）之外，將 Platon 的 Idea 內在於現象界（自然界）而稱爲形相（ Eidos ），認爲自然界的個物是由於形相與質料（ Hyle ）所合成的實體。他所舉出的範疇（ Kategoria ）除了實體之外，有關屬性、關係、時空、樣態等的諸範疇均帶有形相的性格。大體上看來，對於 Idea （理型）或者 Eidos （形相）的看法， Platon 是採取超越觀的立場，而 Aristoteles 却是採取內在觀的立場。至於 Kant ，則要將 Platon 的理型以及 Aristoteles 的範疇均內在於先驗的主觀（先驗的自我）。 Kant 更進而又想要將現象界（自然界、經驗界）內存於或者依存於先驗的主觀（先驗界），認爲現象界是由於先驗的主觀所構成的，於是成立著先驗的觀念論。總之， Platon 將現象界依存於理型界， Aristoteles 反而將理型界內存於現象界， Kant 則要將理型界以及現象界均要內存於或者依存於先驗界。

對於現象界而說， Platon 的理型界是從上面超越於現象界而當作其所由生成的範型，而 Kant 的先驗界則可視爲存立於現象界的背後而當作其所由成立的理論的根據。從階層構造的觀點看來，我們可以將理型界作爲上層，將現象界作爲中層，而將先驗界作爲基層。如

上段所述， Aristoteles 將超越的理型內在於現象界而當作規定著現象界的形相（包括範疇），Kant 更進而將如此內屬於現象界的範疇內在於先驗的主觀（先驗界），由此反而想要來構成現象界。先驗界是以先驗的主觀（先驗的自我、先驗的統覺、意識一般）爲主體而且包攝其所具備的先天的諸形式（後述），如此先驗界主要的是爲要求得學問的認識之成立根據所設定的理論的假說。 Platon 的理型（ Idea ）如解釋作「觀念之實體化」的存在，其理型學說則可認爲形上學意義的觀念論。Kant 的先驗的觀念論不僅認爲經驗的認識乃至學問的認識是由於先驗的主觀所構成的，尙且認爲其認識對象（現象界、自然界）又是由於先驗的主觀所構成的。先驗的觀念論又稱爲批判的、客觀的、形式的觀念論，這種性質的觀念論是要來對比於經驗的、獨斷的、主觀的、質料的觀念。Kant 反對 Berkeley 式的主觀的觀念論，這是將客觀的物質存在視爲主觀的知覺內容（存在卽知覺），由此否定物質（物體）的自體獨立的存在。對之，Kant 認爲物自體是不可認識的，人類祇能認識現象界而已。如此，雖尙不至於否認物自體的存在，但仍還要認定現象界（認識對象）之由於認識主觀（先驗的主觀）的構成（先驗的構成主義），這卽表示仍停留於觀念論的範域。Kant 所謂的物自體至少有三種意義：(1)觸發我們的感官而提供認識的質料（感性的內容）之物自體，這可視爲通常意義的物質（物體）的自體獨立的存在（獨立於觀念界的實在界），(2)形上學意義的物自體，這是指謂超越現象界的本體界或叡智界，(3)先驗論意義的物自體，這是指謂先驗的主觀（先驗的自我）。

Kant 哲學通常稱爲先驗論哲學或者批判論哲學，大體上看來，先驗論表示其根本立場，而批判論表示其根本方法。先驗是指謂論理上先行於經驗而又成爲經驗所由成立的形式的諸條件（諸制約），考究這些先天的諸形式的理論卽是先驗論。批判論的主要課題是在認識機能的權能的衡量以及眞理認識的成立條件的判定。批判論這個名稱的流傳乃是得力於其主著三部批判書：(1)「純粹理性批判」（數學、

自然學以及形上學)、(2)「實踐理性批判」(倫理學)、(3)「判斷力批判」(美學與目的論)。「純粹理性批判」提出兩大課題：(1)經驗的認識乃至學問的認識之成立條件的解明，(2)形上學是否可能成爲學問的檢討。Kant 認爲學問的認識在命題上應採取「先天的綜合判斷」的形式。然則「先天的綜合判斷」如何可能成立？這項問題亦卽是學問的認識之成立條件的問題。探求與解明學問的認識之所以可能成立的根據如何，這亦卽是關於學問的認識之基礎奠定的問題。Kant 將這項問題並不當作「事實問題」，而是當作「權利問題」來予以處理，這種處理的方法卽是立於先驗論立場的批判的方法。這種方法的要點是在(1)分析出構成認識的先天的諸因素，(2)將這些因素作爲學問的認識之可能成立的形式的諸條件，(3)由此解明或賦予其成立可能性的論理的根據，這卽是認識的基礎奠定。

關於學問的認識，Kant 提出了數學與自然學，而特別著重於自然學的認識。他認爲，認識的成立須要具備著內容與形式的兩側面的諸條件。就內容側面而說，我們的感覺器官由於物自體的觸發而得到認識的質料，這卽是感性機能由於經驗所獲得的感覺內容而具有後天性。就形式側面而說，感性與悟性的兩種機能各別具有各自的先天的形式。感性具有兩種直觀形式，這卽是空間與時間。雜多的受動的諸種感覺內容首先須要通過當作直觀的純粹形式之空間(外部的直觀形式)與時間(內部的直觀形式)的規定而予以整理。悟性所具有的先天的形式稱爲純粹悟性概念，這卽是指謂範疇。Kant 所擧出的範疇分爲四綱，而各綱含有三目，共計有十二個範疇如下：(1)分量範疇(分量範疇((a)單一性，(b)多數性，(c)全體性)，(2)性質範疇((a)實在性，(b)否定性，(c)限定性)，(3)關係範疇((a)實體性與內屬性，(b)因果性(原因性與依存性)，(c)相互作用性)，(4)樣相範疇((a)現實性與非現實性，(b)可能性與不可能性，(c)必然性與偶然性)。感性所得的經驗質料(內容)除了直觀形式(時空)的規定之外，還要受制於悟性形式(範疇)的規定，如此由於內容因素與形式因素的相結合始

能成立認識，尤其自然學的認識。

然而感性與悟性各別屬於不同性質的機能，如此異質的兩種機能如何可能相結合？於是 Kant 設定生產的構想力作爲感性與悟性之間的媒介機能。認爲生產的構想力具有圖式時間，圖式又是一種形式。圖式時間可視爲來自直觀形式的時間（時間的圖式化）。如此圖式時間一方面帶有感性的直觀的性質，另方面因其生產性（能動性）又帶有類似於悟性的性質，因此圖式時間一方面可能將感性的直觀包攝於悟性的範疇，另方面又可能將悟性的範疇適應於感性的直觀，從而感性與悟性則可能相結合。圖式時間依照範疇的四綱分爲(1)對應於分量範疇的「時間系列」，(2)對應於性質範疇的「時間內容」，(3)對應於關係範疇的「時間秩序」，(4)對應於樣相範疇的「時間總括」，這些圖式時間均在表示將各種範疇適應於感性的直觀（包括其形式與內容）之各種情形。Kant 更進而又依照範疇的四綱提出純粹悟性使用的四原則：(1)「直觀的公理」（適用分量範疇），(2)「知覺的預料」（適用性質範疇），(3)「經驗的類推」（適用關係範疇），(4)「經驗的思考一般之要請」（適用樣相範疇），這些原則同時成爲經驗的認識乃至學問的認識之成立根據的根本法則。

原來屬於先驗的主觀，因而祇帶有主觀性的悟性範疇如何可能要求客觀的妥當性？除非悟性範疇是根由於客觀的實在界，這項問題對於 Kant 而說，未免成爲一大難題。考究這項問題的理論稱爲先驗的演繹論，其所謂演繹其實是一種辨明。Kant 爲要辨明其所主張的正當性的權利理由，提出所謂 Kopernikus 的轉換，這即是其先驗的觀念論之根本前提。其要旨說是，主觀並非要準據於客觀，客觀反而應準據於主觀（主觀本位主義的立場），亦即實在界應準據於觀念界。當作認識對象的實在界（現象界、自然界）究竟是由於先驗的主觀所構成的。Kant 提出經驗（亦可指謂認識）成立的最高原則，說是經驗（認識）之成立可能性的諸條件同時又是經驗（認識）的對象之成立可能性的諸條件。這正是表示認識內容與認識對象的同一視。我們

屢次指出過，觀念論的根本錯過是在認識內容與認識對象的混同。Kant 又宣告，自然界的法則是由於悟性所賦予的，如此人類悟性竟成爲「自然界的立法者」（人類中心主義的立場）。認識內容是由於認識主觀所構成的，然而認識對象却未必如此。我們如將認識對象分別出意識外在的對象與意識內在的對象時，後者意義的認識對象則可與認識內容相合致。現象界亦可以由此作兩種解釋。第一是意識外在的現象界，這是依附於物自體（獨立於認識主觀的實在事物）的現象界，亦即是實在事物本身所呈現的現象界。第二是意識內在的現象界，這是依附於認識內容的現象界，亦即是認識主觀對於認識對象（物自體）所認知的範圍內的現象界。後者意義的現象界亦即可以說是由於認識主觀所構成的，由此可以將認識對象歸屬於認識內容。從如此觀點來解釋 Kant 的知識論時，我們可以發現其中含有一大眞理。總之，物自體的存在是無法否認的，否則認識的質料（內容）亦就無由尋求。物自體的認識並非絕對不可能，亦非絕對可能，我們祇得通過其現象的相對的認識而謀求漸近於其絕對的認識。再者，先驗的主觀是爲要保證認識的普遍妥當性與必然性所設定的，其中所具備的先天的形式的諸因素的成立根源何在，仍得應更加追究的根本問題。

上面的論述是關於經驗的認識乃至學問的認識之成立條件或者成立根據的論究，這是屬於「純粹理性批判」中的先驗的感性論與先驗的分析論的考究部門。其次，超經驗的形上學是否可能成立？這即是先驗的辨證論所要考究的主題。從學問的認識應具備的成立條件的觀點看來，形上學因不能滿足這般條件，故要被否認。如此，當作學問的形上學是不能成立。Kant 所舉出的形上學大致是對待於 Ch. Wolff 的形上學體系的三大部門：(1)合理的心理學、(2)合理的宇宙論、(3)合理的神學。他將這三部門的研究對象稱爲純粹理念而分爲(1)心理學的理念（靈魂）、(2)宇宙論的理念（當作世界全體的宇宙）、(3)神學的理念（神）。關於非物質的不朽的靈魂實體，這是由於絕對的自我的語義的誤用所生起的幻想，這稱爲純粹理性的論過（Paralogis-

mus）。關於世界全體的宇宙，這是超越可能經驗的範圍，因而不能成爲眞確的認識對象。宇宙問題有如：(1)宇宙是有限的抑或無限的，(2)宇宙是否由於單純要素所構成的，(3)宇宙是完全由於因果法則所支配的抑或存有自由的原因，(4)宇宙是否存有絕對的必然的存在者（神）。關於這些問題，從來有相反的互相矛盾的對立見解的論爭而未得定論，這稱爲純粹理性的二律背反（Antinomie）。至於神，這是純粹理性所構想的理想體（最高理念），這亦可視爲理想觀念之實體化的假構形態。關於神的存在，向來有如(1)本體論的、(2)宇宙論的、(3)自然神學的或目的論的證明，這些在理論上均不能成立。

悟性是構成概念（包括範疇）的認知機能，而理性是構成理念的更高階層的認知機能。感性的雜多之由於悟性所統一的便是認識，將此認識再從更高的原則作絕對的統一作用乃是理性。對於悟性的運用，理性具有其綜合統一的規制能力。理性運用理念作推理，而志向於絕對的無限的世界（本體界、叡智界）。對於相對的有限的現象界（經驗界），悟性與其範疇成爲其構成原理，而理性與其理念成爲其規制原理。理性所構成的理念屬於本體界，然而由於理念的誤解或誤用，本體界則要變成爲假象界。當作實體的靈魂與神這樣的理念本來是「觀念之實體化」的成果，其實仍屬於觀念界，將如此觀念界誤認爲實在界時，本體界（觀念界）則成爲假象界。傳統形上學的根本錯誤是在，將觀念界誤認爲實在界，或者將假象界誤認爲眞實界。形上學上所謂實體界或本體界，其實大都屬於假象界。Kant 將先驗的分析論稱爲「眞理的論理學」，這主要是指謂自然學，而將先驗的辨證論稱爲「假象的論理學」，這是指謂傳統形上學。如此在「純粹理性批判」中既已被否認的形上學，隨後在「實踐理性批判」中却想要重新予以建立。於是Kant 提出了意志自由、靈魂不朽以及神而當作實踐理性所要請的三項理念，由此構成實踐立場的形上學。實踐理性的要請可視爲情意的要求，由此可以揭露傳統形上學的成立根源的秘密。Kant 强調實踐理性優位於理論理性。認爲理論的知識有所限制（學

問的界限），解明其成立條件的限制（學問成立的制約），原來是爲要讓位於信仰。直率的說，理智上不能確認的神祇得依靠信仰，這卽是情意的要求。Kant 哲學思想的根底存有人類本位主義的立場。

㈨ Hegel 的辨證法

Hegel 哲學思想的主要內容是將基督教神學予以合理化乃至論理化的成果，卽是宗教內容的哲學的變相形態。基督教的神本來是超越宇宙的有神論的神，Hegel 却將其改變作內在於宇宙的汎神論的神。表現神的哲學的名稱，他通常使用絕對精神、絕對理性以及絕對理念。絕對精神與絕對理性的主體均指謂絕對者的神，而絕對理念可以解釋作神的自己展現於宇宙的範型。他稱基督教爲絕對宗教，而認爲絕對宗教與絕對知的哲學均將同一的絕對者（神）作爲對象，因而兩者的內容是相同的，祇是表現方式有所差異而已。他又認爲，理性所思考的概念卽是現實的存在事物，所謂「凡理性的卽是現實的，凡現實的卽是理性的」這項著名的命題所表現的根本要請又是由於汎神論的信念所支持的。對於 Kant 的實踐理性的優位（主意主義），Hegel 在表面上却是立於理論理性的優位（主知主義）的立場，這通常稱爲汎論理主義，其意義是在表示遂行現實世界全般（宇宙）的論理化（論理的汎主宰）。其實這種汎論理主義立場的背後存有非合理的因素，相連關的，其汎神論的根底又存有神秘主義的因素。Kant 的先驗的觀念論隨後通過 Fichte 與 Schelling 而達到 Hegel 的絕對的觀念論（應稱爲唯心論），唯心論系統的形上學已達成了體系的完結，同時又在預告其崩潰。

Hegel 的哲學是將絕對精神（絕對理性、絕對理念）作爲根本原理，由此論理的演繹出（產出）現實世界（包括自然界與人事界），而通過現實世界再度歸還於絕對精神，如此絕對精神的自己展相之論理的歷程或方途，稱爲辨證論理或辨證法。其辨證論理可以說是一種

發出論理，其背後是將神創造宇宙作爲範型。另方面，辨證論理的雛型是在基督的神人說以及神的三一性說（三位一體），其中已函蘊著辨證法的所謂「正・反・合」的三階段的思考方式的萌芽。如將神視爲「正」階段的父神，神的外在化爲人的基督（神人）可視爲「反」階段的子神，子神再歸還於父神的合一體則可視爲「合」階段的聖靈（父神・子神・聖靈的三位一體）。在如此宗教背景之下，Hegel 又認爲，哲學乃是將主觀的精神（個人的心情）埋沒於絕對精神（神）的懷抱之中，而同調於絕對精神的自己展相（思考活動）即是現實世界的顯現（產出）這樣的辨證法的發展過程的旋律，由此來觀照乃至追考絕對精神。如此宗教心情之中似乎隱藏著人世間的苦難的諦念。Hegel 有如下的告白：「將這個心胸的苦惱與責罰埋葬於心胸本身之中，而將心胸作爲心胸的墓場」，於是可以聽出人生悲痛的哀聲。要請「思考與存在」乃至「理性與現實」的合致似乎是在謀求理性（理想）與現實（命運）的和解。

Hegel 將理性分爲「正・反・合」的三個階段：(1)抽象的理性（正）、(2)辨證法的理性（反）、(3)思辨的理性（合），這又成爲論理的三個側面。抽象的理性是指謂悟性，這是從片面的固定的觀點來考察概念（事物）的，形式論理學即是屬於這個階段。辨證法的理性指謂否定的（消極的）理性，這是從運動、變化、發展的觀點來考察概念而否定固定不變的概念。思辨的理性指謂肯定的（積極的）理性，這是經過「否定之否定」的更高階段的肯定立場來考究概念的發展過程，尤其側重於對立矛盾的諸概念的綜合統一。Hegel 將這三階段的理性或者三側面的論理各別配置於獨斷論、懷疑論以及神秘主義，如此自認辨證論理帶有神秘主義的特性。廣義的辨證法的理性是包括上記三階段在內的，其中含有生產的而又思辨的特性。「正・反・合」本來稱爲定立（These）、反定立（Antithese）、綜合（Synthese）。定立（措定）是論理開展的出發點的概念或者事物發展的最初的狀態，這又稱爲「即自」（an sich）階段。反定立（反措定）是定

立的否定，即是原本的事物被否定而產生反對的事物，這又稱爲「對自」（ für sich ）階段。辨證法認爲，概念（事物）含有自己矛盾的因素，而由於矛盾因素的自己展開的結果，終於可能變成爲其反對概念（反對事物）。綜合（總合）是對於反定立再予以否定的「否定之否定」的概念（事物）發展的更高階段，這又稱爲「即自且對自」（ an und für sich ）階段，於是定立與反定立之間的對立亦要被總合統一起來，這稱爲辨證法的揚棄（ Aufheben ）。如此揚棄含有三項意義：(1)定立與反定立之中的消極的因素（非本質的因素）的廢棄，(2)定立與反定立之中的積極的因素（本質的因素）的保存乃至高揚，(3)定立與反定立所不具有的新質的產生。Hegel 將辨證法的這三側面（三契機）視爲三位一體，而特別重視總合統一的階段。

Kant 在其先驗的辨證論中，對於辨證論理是採取消極的否定的態度（否定的主觀的辨證法觀），認爲辨證論理是由於純粹理性的越權所假構的空虛的推論，由此招致自相矛盾的二律背反的困境。對之，Hegel 却認爲矛盾對立的情形正是理性推論的特性，更且是理性發展的推進力，由此將辨證論理積極的建立作爲通貫於思考與存在全般的發展論理（肯定的普遍的辨證法觀）。然而其辨證論理却是將思考與存在之根源的同一性作爲根本前提，而將辨證法的發展的本質視爲絕對精神的自己展開，由此建立了唯心論的辨證法乃至哲學體系。絕對精神的自己實現（自覺）的思考發展的方法（程序方途）即是辨證法。絕對精神由於辨證法首先將自己疎外，即外在化而顯現爲自然。自然是絕對精神自覺的媒介階段，亦即是絕對理念的外在化的表現形態。「即自」的絕對精神通過「對自」的自然而終竟還要歸還於「即自且對自」的絕對精神，於是達成絕對精神的自己實現（自覺）。

Hegel 的哲學體系依照其主著「哲學的諸學集成要綱」分爲(1)論理學、(2)自然哲學、(3)精神哲學的三大部門。不僅在這本書，尙且在其他著作中所提出的論題大大小小大都依照辨證法的三段分法（辨證法的三段論法）。第一部論理學是絕對精神在其自己本身的「即自」

階段的理念之學。第二部自然哲學是絕對精神在其自己他在的「對自」階段的理念之學。第三部精神哲學是絕對精神從其自己他在再度復歸自己本身的「即自且對自」階段的理念之學。對於如此哲學體系建立當作基礎論或者導論，可以推舉其初期著作「精神現象學」，這本書是在敍述人類意識（精神）發展的歷程（意識經驗之學），即是從最直接的感覺出發，通過知覺、悟性、理性、精神、宗教而達到絕對知。其主要課題是在考究從相對知（現象知）如何可能達成絕對知（哲學知）。對於絕對知的成立具有最重大意義的是在基督教，即其成立可能性是由於基督教信仰所支持的。其三位一體的教義正是辨證法的成立根源。將「表象的形式」（神話的形態）轉換作「思考的形式」（論理的形態），藉以使人能夠合理的瞭解基督教的眞理，即是Hegel哲學思想的根本意圖，「精神現象學」所想要達成的絕對知亦在表示這般情形。如此，哲學竟成爲一種辯神論，爲之所採取的方法即是辨證法。

第一部論理學是「神的Logos」之學，其中的含義表示神在創造宇宙以前的思考內容的論述，端率的說即是宇宙創造的計劃書。如此性質的論理學是從最抽象的概念「存在」開始而達到最具體的概念「絕對理念」之依照辨證法的諸範疇的演繹（絕對精神的自己展開），而分爲存在論（性質、分量、質量）本質論（本質、現象、現實性）、概念論（主觀的概念、客觀、理念）的三部門。存在論主要的是考究性質與分量的諸範疇，本質論主要的是考究關係與樣相的諸範疇，這兩部門均屬於客觀的論理學。概念論所考究的主觀的概念（概念、判斷、推理）是連關於形式論理學，其所考究的客觀（機械性、化學性、目的性）是連關於自然哲學，而其所考究的理念（生命、認識、絕對理念）是連關於精神哲學，如此意義的概念論是屬於主觀的論理學。依照辨證法的圖式，存在論是理念的直接態（即自狀態），本質論是理念的反省態（對自狀態），而概念論是理念的自覺態（即自且對自狀態），後者即是揚棄了前兩者的完結態。如此，論理學終究達

到了論理的理念（絕對理念）之宗教的諦觀（神秘的觀照）。絕對精神最初是以抽象的純粹理念的姿態出現，由此漸告具體化而達成絕對理念，如此歷程還是停留於宇宙創造以前的思想內容，其中已含有宇宙的雛型在內，這似乎是神創造宇宙的秘義。絕對理念成爲絕對精神將要轉化爲自然的轉捩點，這又含有宗教性的秘義。

第二部自然哲學又分爲(1)力學、(2)物理學、(3)有機學的三部門。自然是絕對理念的外在化的表現形態，亦即是絕對精神的辨證法的發展之對自階段的他在形態。絕對精神究竟爲什麼要將自己疎外而變成自己外在的自然，這是根由於其自己內部含有具體的現實化的要求。絕對精神（一者）最初是採取抽象形態的絕對理念（純粹理念），這由於自己疏外（自己否定）而成爲自己外在的自然（他者），其次再將自然予以否定（否定之否定）而歸還於原本的絕對精神，由此達成具體化了的現實形態，這即是絕對精神的自己實現（自己展開）的辨證法。如此，自然成爲絕對精神的自己實現所必須經過的媒介階段。力學的對象是物質與物質之間的觀念的體系，於是當作自然的理念是採取互相外在、無際限的個別化的形態。物理學的對象是物體的特性規定，於是當作自然的理念是採取特殊化的形態。有機學的對象是有機體（生命體的一般規定，於是當作自然的理念是採取主觀性的普遍化的形態。要之，抽象的、普遍的、外面的自然經過逐次的具體的特殊化而內面化成爲有機的個體，其中包括生命全體的地球、植物、動物乃至人類。尙且將自然全體視爲普遍的一大有機體（世界有機體觀）。自然是依照理念的目的論的發展之「階層的體系」。絕對精神的理念經過如此自然的媒介階段，終究歸還於其自己本身的精神（絕對精神的自覺）。

第三部精神哲學分爲(1)主觀的精神、(2)客觀的精神、(3)絕對的精神的三部門，照例又成爲辨證法發展的三階段。絕對精神的理念通過上述的論理學（即自階段）與自然哲學（對自階段）而達到其自己本身的自覺（即自且對自階段），於是絕對精神的辨證法的發展歷程則

告完結。精神哲學的第一階段主觀的精神（個人的精神）是在論述精神漸次脫離自然的束縛而成爲自由的辨證法的過程，其中又分爲(1)人類學、(2)現象學、(3)心理學的三部門，這三部門的全體大致相當於廣義的心理學。人類學所提出的心靈是指謂即自的、直接的自然精神。現象學所提出的意識是指謂對自的、被媒介的精神。心理學提出自己規定的精神，這又分爲(1)理論的精神、(2)實踐的精神、(3)自由的精神的三階段。其中理論的精神所提出的三者（直觀、表象、思考）是相應於後來將要提出的絕對的精神的三者（藝術、宗教、哲學）。

精神哲學的第二階段客觀的精神（社會的精神）又分爲(1)法律、(2)道德、(3)人倫的三部門，這三部門的全體大致相當於廣義的倫理學。成爲自由的精神首先呈現於外面的、抽象的自然法，然後內面化而發動成爲道德，將如此合法性與道德性予以總合統一的即是人倫。人倫包含(1)家族，(2)市民社會、(3)國家的三個發展階段。家族的自然的、實體的關係解消於市民社會的「欲望的體系」之中，後者的惡無限的矛盾是由於基於分業的身分（階級）所組織的國家所揚棄。Hegel認定世襲的立憲君主制是最高的國家形態。國家又是絕對精神以世界精神的形態而體現於諸民族的。世界歷史的目的是在最高自由的國家的生成。從祇有單獨君主一人是自由的東方的專制國家，其後經過祇有少數的貴族是自由的希臘以及羅馬的共和國家，最後達到凡有人民成爲自由的日耳曼（德意志）的君主國家，如此世界歷史的發展過程即是表現自由意識之精神的進步。

精神哲學的第三階段絕對的精神（神的精神）是上述兩個階段的總合統一的最高階段，於是精神完全成爲自由而歸還於自己本身的自覺的精神，其中又分爲(1)藝術、(2)宗教、(3)哲學的三部門。如此神的精神（絕對精神）當作客觀的直觀而表現於藝術，當作主觀的表象而表現於啓示宗教（基督教），當作主觀而且客觀的（絕對的）思考而表現於哲學。哲學乃是絕對精神之概念的認知，同時又是藝術與宗教的總合統一，即是宗教的內容之藝術的直觀。如此哲學的展開同時又

是表現世界史的論理的必然性之哲學史（哲學即哲學史）。這般哲學史所達到的Hegel的「哲學」則形成了自己完結的全體體系。絕對精神的自己展開的最高階段即是哲學，亦即哲學成爲絕對精神的最高階段的自覺形態。Hegel將絕對精神（神）當作現實世界（宇宙）生成的根本原理（根源）看待，從這觀點看來，其哲學可算是唯心論的典型。然而絕對精神的自己展開即是現實世界的發展歷程這般見解却是表示汎神論，而汎神論的理論的歸結是在無神論。尙且，認爲凡有現實的事物均屬於理性思考的概念這般見解又可視爲一種觀念論。唯心論與觀念論在根源上却有一脈相通之處。在唯心論系統的形上學上，Hegel的哲學體系已達成了登峰造極的完結形態，然而同時又顯露出其破綻的端緒。哲學體系的完結即是哲學史的完結，亦即是哲學的告終。著者與Hegel哲學疎遠多年，至今仍有些感懷。其哲學的唯心論的根本前提雖難以接受，但對於現實世界變動的見解之中處處可以發現極爲深邃的洞察，其所運用的辨證法如將其辯神論的外殼予以除掉而通過批判檢討之後，仍有保存使用的效能。將人生的苦惱埋葬於假設的絕對精神之中，更且將個人的哲學思索同調於其宇宙規模的無限的理性思考，由此超脫俗世的煩惱，這在心情安寧的寄托之上是可以容納與寬諒的。

(十)Marxism的辨證法

如上述，Hegel哲學畢竟是基督教神學之哲學的合理化的形態（神學之哲學的基礎奠定），其論理學可以說是宇宙創造的設計藍圖，其辨證法又可視爲一種辯神論。Hegel逝世後，所謂Hegel學派則告分裂，其中屬於左派的L.Feuerbach將神學解消於人類學，而將唯心論轉化作唯物論。Hegel認爲自然界是絕對精神（神）的理念之自己疎外態（外在的對自形態）。反之，Feuerbach却認爲絕對精神（包括絕對理性、絕對理念）是人類的「類的本質」之自己疎外態，而

自然界是自己獨立的唯一的眞實存在，人類又是屬於自然界的高級存在，絕對精神與其理念祇是人類精神所構想的觀念而已。所謂神卽是人類所願望的理想觀念之自己疎外的假構的對象形態（理想觀念之實體化的幻想形態）。K. Marx 與 F. Engels 是通過 Feuerbach的唯物論而批判的攝取Hegel 的辨證法，由此將唯物論與辨證法予以統合，這後來稱爲辨證法的唯物論。

辨證法的唯物論的基本內容有如下的幾項。(1)認爲物質是先行於精神的根源存在，更進而主張宇宙生成的根本原理是帶有物質性質的（唯物論的根本主張）。(2)物質是獨立於意識的客觀的自體存在（反觀念論的主張）。(3)現實世界的本質是在自己運動、自己發展的物質（物質的能動性）。(4)人類的意識（精神）乃至思考是現實世界的特定發展階段的有機物質（腦髓）的所產，認識卽是將實踐活動作爲媒介的、在意識上的物質的模寫或反映的過程（模寫說或反映說）。(5)現實世界是包括如此認識活動在內的、互相連關的諸種過程的統合體，而且是將對立矛盾作爲媒介的、從低次階段漸進於高次階段的無限的發展過程（辨證法的發展觀）。如此辨證法的唯物論要求成爲哲學的世界觀，同時成爲關於世界的科學研究的指導方針。

Engels 將辨證法定義作「關於自然、人類社會以及思考之一般的運動發展法則的學問」，而提出了辨證法的三項基本法則：(1)「量與質的相互轉化」的法則、(2)「對立物的浸透」的法則、(3)「否定之否定」的法則，這大致是依照Hegel 論理學的三部門所定立的。第一項「量與質的相互轉化」的法則應解釋作，量變引起質變，反之，質變引起量變，卽是分量的變化與性質的變化之間的相互轉化的法則。依照原本的名稱解釋作，分量與性質之間的相互轉化，這是不合理的。事物的分量上的變化漸次增大而達到一定程度時，可能引起其性質上的驟然的變化，這並非意謂著事物的分量本身轉變爲性質。事物的性質上的變化亦可能促進其分量上的顯著的變化，這亦並非意謂著性質本身轉變爲分量。性質與分量各別雖有變化，但兩者在概念上仍應

保持著不變的意義。例如水由於溫度的變化可能採取液體、氣體、固體的諸種狀態，然而其化學構造（分子式 H_2O ）仍可保持同一性質。這則可以表示水的現象形態雖是千變萬化，其中仍可保存著同一不變的本質。又如能量保存律，物質的能量可能採取力學的運動、熱、光、電氣、磁氣等的運動形態而其間又有相互轉化的現象，但其總量却是不變的（相對的不變性）。物質與能量之間的相互轉化亦然。又如化學上的元素周期律，這在表示諸種元素的化學性質是由於其原子量所決定的，即前者成爲後者的周期的函數。這可以表示性質與分量這兩者的變化之間存有不變的函數關係。事物具有運動、變化、發展，這是無法否認的事實。探究其變動發展法則的辨證法，其所求得的法則至少亦應要求具有不變的意義。變動流轉萬端無窮的宇宙之中仍存有永恒不變的理法，辨證法所要尋求的法則亦應將這種理法作爲其目標。

第二項「對立物的漫透」的法則通常稱爲「對立物的統一」的法則。對之又有再添加「對立物的鬪爭」，然而「鬪爭」這個名稱可以使用於人事界乃至生物界，却不宜使用於物質界，在這方面寧可使用「相尅」較爲適當。尙且「對立物」可以解釋作「對立事項」。這項法則是要表示，事物內部含有相對立乃至相矛盾的兩個契機，而由於這兩契機的相互作用乃至相互移行（相互轉化）的結果，終於可能達成「對立的統一」狀態。如此意義的這項法則可以包攝上述等第一項的相互轉化的法則在內。依照辨證法的基本觀點，認爲事物內部含有自己矛盾的因素，而經過如此矛盾因素的自己展開的結果，終於否定自己本身而轉變爲與原本事物相對立的反對事物（自己矛盾→自己否定→轉變爲反對事物），因此將「矛盾」認定爲事物的變動發展的原動力或者推進力。然而對立因素未必卽是矛盾因素，如第一項法則所提示的「性質」與「分量」雖可識爲對立槪念，却不宜視爲矛盾槪念，尙且這兩個槪念無需通過相互轉化卽可統合成爲「質量」槪念。更且，相對立的兩項事物，其中的一項事物未必卽是發自另一事物，卽

兩項事物可能是相互獨立的。一項事物之中的對立因素亦然。例如物體的引力與斥力、生物的同化作用與異化作用無需通過相互轉化亦即可統合而成爲「對立的統一」。需要通過相矛盾的對立契機（如肯定的契機與否定的契機）的浸透乃至鬪爭而達到「對立的統一」的事例，這在人類社會特別顯著。辨證法所宣揚的「矛盾」與形式論理學的矛盾意義不相同，大致是指謂對立因素的相剋情形，或者自己肯定的因素之中隱藏著自己否定的因素這樣相反因素的共存狀態。

依照辨證法的三個階段「正・反・合」（定立・反定立・綜合）而說，第二階段的反定立是要來否定第一階段的定立（第一次的否定），第三階段的綜合是要再來否定第二階段的反定立（第二次的否定），因而稱爲「否定之否定」。如此經過兩重否定的綜合亦即是統合了定立與反定立這兩個對立階段之更爲高次的階段，其中自當含有「對立的統一」的意義。如此看來，第三項「否定之否定」的法則亦即可以包攝上述的第一與第二的兩項法則在內。辨證法所謂的「否定」與形式論理學的否定意義不盡相同，後者對於某種判斷（命題）的否定是判定其錯誤而完全予以排除這樣祇具有消極的意義。然而辨證法却認爲，「否定」是事物發展所必須通過的途徑，即成爲事物發展之必要的媒介條件這樣具有積極的意義。至於「否定之否定」，在形式論理學是要單純的歸復於原本的肯定，在辨證法却是提昇到更高階段的肯定。認爲事物內部涵蘊著自己矛盾，由其矛盾的展開促進該當事物的自己否定而轉變爲他者，再度通過他者的否定媒介而達成更爲高次的具體的自己。如此「否定之否定」成爲導致更爲高次的「綜合統一」之必要的媒介條件。事物內部的矛盾對立因素通過兩重的否定作用，其中的消極因素（非本質的因素）被排除，積極因素（本質的因素）被保存，更且產生新質，這則稱爲辨證法的「揚棄」。「否定之否定」在內容上即是與如此「揚棄」成爲同義的。思考的本質是在否定作用（「凡規定的即是否定的」），如此思考的否定作用發現事物的內在矛盾，指摘出其一面性、相對性、條件性而逐次予以否定，由

此漸進於全體的、具體的眞理性。這是在表示「否定之否定」並非一次則告完結，而是可能作無限次的進行。

如上述，辨證法的三項基本法則是相連貫的，如此情形可以對比於古典形式論理的三項基本法則（同一律、矛盾律、排中律）的相連關。辨證論理的特性是在探求凡有事物的變動發展的法則，由此成爲動態論理。對之，形式論理的特性是在規定既成事物的外延的包攝關係，由此成爲靜態論理。兩種論理各別有其正當適用的範域，兩者間的積極的連關以及統合，當今仍成爲嚴重問題。Hegel 將形式論理稱爲悟性論理，而將辨證論理稱爲理性論理，尙且將前者包攝於後者之中而當作後者的三個階段的第一階段。Engels 將形式論理與辨證論理的關係比擬於初等數學與高等數學的關係。辨證法的法則不僅祇有三項法則，根據現實事物的更加詳細的探究，將來可能發現更多的法則。辨證法的法則又可以分爲鉅視法則與微視法則。從來被定立的法則大致屬於鉅視法則，即是大觀上的法則。微視法則的定立則要深澈到事象變動的微細機構的解明，這似可期望於量子物理學的深究。法則的定立須要事實的根據，其適用亦應依從事實。辨證法的唯物論又想要克服機械論的唯物論（機械論的自然觀），克服尙可，蔑視則不可。機械論的方法與法則是由於近代科學所定立的，其特性是在將物質的所有運動形態還元於機械的、力學的形態，而將性質的分別依屬於分量的差異。如此機械論的見解雖有限制，但仍有其正當適用的範域。辨證法亦可包攝機械論的方法，兩者的對立的統合可以稱爲包越的辨證法。辨證論理（動態論理）與形式論理（靜態論理）如能謀求統合，似亦可稱爲包越的辨證論理。所謂「包越」是指謂包攝而又超越之對立統合的意義。

(十)Dilthey 的解釋學的方法

屬於德國歷史學派的生命哲學家 W. Dilthey 的生命哲學（Leb-

ensphilosophie ）是側重於人類的精神生活，因而稱爲人生哲學更爲恰當。其所包攝的更爲廣汎的研究部門可以分爲如下的五項階層：(1)人生哲學、(2)理解心理學、(3)精神科學、(4)歷史世界的構造（歷史學）、(5)世界觀學。通貫於這些研究領域的方法論即是解釋學（ Hermeneutik ）。以精神科學爲中心，人生哲學成爲精神科學的背景或根底，理解心理學成爲精神科學的基礎，歷史世界以及世界觀成爲精神科學乃至人生哲學的研究對象。解釋學的思想可以遡源到古代希臘哲學，然而其體系的基礎奠定是到了十九世紀始告成立，其代表的學者可以推舉 A. Böckh 。 Dilthey的解釋學即是繼承 Böckh 的思想，認爲歷史的所產（文化）即是人類精神主體的體驗之客觀化的表現，體驗本身雖是個性的，但同時又具有共通性，因而其所表現的內容可以作客觀的理解。如此，(1)體驗（ Erlebnis ）、(2)表現（ Ausdruck ）、(3)理解（ Verstehen ）成爲解釋學的三個根本概念。

Dilthey 哲學的最初的關心是在確立精神諸現象的經驗科學，因此首先對於自然科學企圖奠定精神科學的基礎。關於精神科學的基礎奠定，他一方面反對形上學的方法，另方面又反對自然科學的方法，而提出理解心理學作爲其方法論的基礎。對於從來的形上學，他提出基於精神生活的內面的直接的體驗之人生哲學。理解心理學即是從精神生活的構造連關與作用連關來瞭解精神諸現象的心理學。尙且特別重視精神體驗的客觀化的表現，將凡有文化當作體驗的表現而作爲理解的對象，由於如此體驗、表現、理解（瞭解）這三者的連關而建立解釋學。如此解釋學的對象涉及精神乃至文化的全般領域，就中尤其對於藝術作品的解釋，Dilthey 表達出精銳的洞察，由此確立文藝學的基礎，這自當是屬於精神科學的一部門。解釋學一方面深澈於精神生活的內部構造（下部構造）的解明，另方面高達於歷史文化世界的外部構造（上部構造）的解明，由此成爲通貫內部體驗與外部表現這兩者的理解的方法論。

Dilthey 的初期著作「精神科學序說」（ 1883 年）是關於精神

科學的基礎奠定的論著。本書在解明精神科學的本質的同時而又對於從來哲學具有形上學的性格予以批判，尙且將哲學當作精神生活（人生）的表現的一種形態而編入於精神科學之中，由此開拓人生哲學的立場。將本書當作精神科學之知識論的基礎奠定看待時，可以對比於當作自然科學的基礎奠定之 Kant 的「純粹理性批判」，Dilthey 後來提出「歷史的理性批判」的論題，這則可以對應於本書的意旨。關於歷史的現實（歷史世界）的認識之精神科學的認識原理求之於歷史的理性（最廣義的理解），而將其基礎奠定稱爲「歷史的理性」的批判。然而當作如此理性批判的基礎奠定却是著重於指摘出歷來形上學的立場之下能維持的原由，並且將這般情形即應於希臘以來的形上學之歷史的展開而予以說明。在這方面可以看出Dilthey 所屬的歷史學派的立場的表達（歷史主義的相對主義的見解）。於是可見Dilthey 與 Kant 的批判的立場的不同。

中期著作「記述的分析的心理學之理念」（1894 年）是Dilthey 所構想的心理學的基本理念的論著。所謂理解心理學即是屬於這種心理學，這成爲精神科學乃至解釋學的基礎。他說「我們說明自然，而理解精神生活」，這可以表示，自然科學是側重於「說明」，而精神科學側重於「理解」。然而心理學又有採取自然科學的說明方法，這對於理解心理學而說，則可稱爲說明心理學。如此說明心理學亦可稱爲要素心理學或者構成心理學，這即是認爲心理現象（精神現象）是由於諸種要素所構成的，而由於諸要素間的因果關係來予以說明。Dilthey認爲如此諸要素的設定祇是假說性的，其因果關係的說明又是間接性的，這對於精神現象（精神生活）的特性與本質的瞭解是無效用的。對之，理解心理學却不需要假說，祇是將精神生活的構造連關以及作用連關作爲直接的所與，這即可以作自己體驗的自覺內容。要之，理解心理學是將精神生活當作全體的構造，而由於其構造分析（構造連關以及作用連關的解明）來瞭解其體驗內容的特性與本質。然而解釋學所謂的理解是指謂通過精神生活的體驗之外部表現再來追思

精神內部的體驗內容，這稱爲追體驗（Nacherleben），於是理解與追體驗成爲同義語。

後期著作「精神諸科學中之歷史世界的構造」（1910年）是立於人生哲學立場的有關歷史哲學的論著。本書的副題是「歷史的理性批判」，這在標題上可以比擬於 Kant 的「純粹理性批判」，但其研究的立場與方法均與 Kant 所謂的批判意義不相同。其研究方法除了精神科學的理解方法（解釋學的方法）之外，尙且採則實證主義的、歷史主義的方法。將歷史的世界不認爲獨自的超越的世界（形上學的世界），却將其安置於精神諸科學之中而予以實證的考究。首先又將精神科學對比於自然科學，由此顯明其特性與本質。Dilthey 所舉出的精神諸科學是相當廣汎的，不僅歷史學、社會學、經濟學、政治學、法律學、藝術學、道德學、宗教學，尙且包括心理學以及哲學的世界觀等項，其研究對象可以說是涉及文化的全般領域。這些精神諸科學均連關於「人類」的事實，即歸屬於人事界。對於人類而說，物理的因素與心理的因素，或者客觀的因素與主觀的因素結成爲生動的連關，因而精神科學可以說是連關於人類的・社會的・歷史的實在這般事實。Dilthey 在精神科學的基礎奠定之後，更進而解明呈現於其中的歷史世界的構造，這則成爲精神科學的認識對象。在精神科學，其對象認知的第一步驟是在解明所與的對象，第二步驟是在被想起的表象對於直接所體驗的這樣模寫關係的成立，第三步驟是在論證的思考之中所呈現的代表這樣的代表機能的成立。如此對象的認知究竟是歸屬於廣義的理解作用。尙且如此理解作用的根底存立著人類的・社會的・歷史的實在（主要指謂精神生活），如脫離這種實在的根底，歷史世界的構造（主要指謂文化構造）亦則不能成立。

遺著「世界觀學」（1931年）包括「歷史的意識與諸世界觀」與「世界觀的諸類型與其在形上學的諸體系中的形成」的兩篇論文以及從遺稿中所錄取的幾篇追補論文。世界觀學是Dilthey 晚年所提倡的哲學上的主張，本書即是關於這方面的論著。隨伴著人類的生活形

態的變遷，思考樣式、宗教的組織、道德的理想、形上學的體系亦就要採取諸種變易的形態。表現於其中的諸種世界觀各別因爲由於歷史的諸條件所制約的，從而在價值上是相對的。然而各種世界觀尤其形上學的世界觀却要求其所主張的普遍妥當性以及其價值的絕對性。如此，世界觀之歷史的相對性與其所要求的價值的絕對性之間存立著二律背反。如要解決如此二律背反，則須要溯行到世界觀形成以前而成爲其形成的根底之生命事態的解明。生命卽是人類在精神內部所體驗的，人類通過如此生命的體驗而連關於外部世界。現實世界的認識、生命的評價、意志規定（包括目的定立）的方向等項成爲諸種世界觀形成的諸條件，此外更加上氣候、國土、人種、國民性、時代特徵以及各個人的個性與其生活環境等項，由此形成各種各樣的世界觀。其中主要的有如藝術的、宗教的、哲學的（形上學的）世界觀。對於諸種世界觀適用歷史的比較的研究方法，由此定立三種基本類型：(1)自然主義、(2)自由之觀念論、(3)客觀的觀念論。世界觀學卽是解明諸種世界觀之所由形成的諸條件（成立根據）的哲學。對於歷來哲學均屬於世界觀而說，世界觀學亦可視爲哲學之基礎奠定的哲學，因而稱爲「哲學之哲學」。如此世界觀學雖可視爲德國歷史學派對於歷來哲學賦與了理論的總結，但畢竟仍未能超出歷史主義的界限。

對應於世界觀的諸類型，屬於Dilthey 學派的E. Spranger 在其名著「人生諸形態」（Lebensformen）中提出了人生方式的諸類型。本書的副題是「精神科學的心理學與人格的倫理學」，其主要意圖是在，一方面對於精神科學的基礎奠定，另方面對於歷史世界的價值體系形成提供基礎理論。他繼承Dilthey 的精神生活的構造理論，將主觀的精神活動與客觀的文化領域之對應關係作爲基本，首先分別出個人的精神行動與社會的行動。個人的精神行動再分爲理論的、經濟的、藝術的、宗教的四種評價行動，而社會的行動再分爲由於權力的支配行動與由於愛的同情行動的兩種。依照這種分法，他將人類的性格分爲：(1)理論的、(2)經濟的、(3)審美的（藝術的）、(4)社會的（道

德的）、(5)權力的（政治的）、(6)宗教的這六種基本類型。認爲由於這些類型所代表的個人與文化之間的交互作用，得以決定人類社會的營爲。Spranger 哲學的重點是在文化哲學，認爲人類的文化在其本質上是多元的，人類精神的發展祇是由於諸民族的異質文化之相互關係的共同協力始爲可能，由此否定西歐文化中心主義的見解。

(三) Eucken 的精神論的方法

與 Dilthey 同屬於生命哲學派別的理想主義哲學家 R. Eucken 將自己的哲學方法稱爲精神論的方法（noologische methode），而將此區別於自然學的方法以及心理學的方法。Noologie（精神論或精神學）的名稱是由來於希臘語 nous（精神、理性）與 logos（理法、論理）的合成語。他反對十九世紀中葉的反理想主義的潮流（自然主義、唯物論、經驗論、實證主義等），而提倡一種汎神論的理想主義的生命哲學。他認爲祇依靠經驗的諸條件的自然學乃至心理學的方法是不能理解現實世界的眞實的意義。對之，他所提出的精神論的方法是設定超越現實世界的高遠的精神世界的存在，而將此作爲現實世界以及現實的精神生活之意義賦予的基礎，由此從內面的連關來理解現實的實質與構造。Dilthey 所謂的「精神生活」（Geistesleben）是指謂現實意義的，Eucken 却將如此精神生活連關於形上學意義的精神世界，這亦可視爲將現實的精神生活提昇到高超的精神世界。Eucken 的理想主義哲學即是以精神生活爲中心，一方面通達於高超的精神世界（世界觀），另方面又成爲憧憬於高超精神的人格主義的基礎（人生觀）。

Eucken 設想，從無機的自然演進到精神的生命之普遍的精神過程。自然是精神的前階段，而歷史是當作高次階段的精神生命的自己展開。個人的生命（包括心理的生活）的根源存於普遍的精神過程之中。如此精神過程是世界萬有（宇宙）的運動過程，亦即是創造的事

行過程，由此萬有自覺自己本身，發現人類的人格性，而展示當作普遍的人格的存在體之「萬有的深處」（ das Tiefe des Weltalls ）。如此， Eucken 的生命哲學是想要內面的參與精神生命的全體事行（普遍的創造過程），即由於「內觀」（ Innensicht ）來捕捉精神生命的全體性，而將如此方法稱爲精神論的方法。精神生命是自由的創造的活動，亦即是個人乃至宇宙的創造的生命。他所提示的「高超的精神世界」以及「世界萬有的深處」均可視爲具有神性的意義（汎神論），這亦可視爲精神生命的神性化的擴延形態（人類精神的自己疎外的理想形態）。由於內觀來捕捉精神生活的全體性這樣的精神論的方法其實却仍在襲用傳統哲學尤其唯心論系統的形上學所慣用的直觀與思辨的併用法。 Eucken 的人生論的根本目標是在，認爲人生的眞正意義是在參與超主觀的高超的精神界，即由於道德的宗教的反省意識與實踐行動而達到高超的精神界。將其哲學思想當作理想主義的人生觀看待，由此促進精神的尊嚴性與人格的崇高性的自覺，在這方面却應予以高度的評價與採納。高超的精神界祇是可以當作精神生活提昇的理想目標而已。

㈡ Bergson 的生命哲學的方法

反知性的直觀主義生命哲學家 H. Bergson 在哲學方法論上極力强調直觀的方法。 Bergson 與上面所提過的 Dilthey 以及 Eucken 三者的哲學通稱爲生命哲學，然而各別的性格却有顯著的差異。Dilthey 的生命哲學是側重於現實的精神生活以及其客觀化的歷史世界（文化形象的總體），而具有反形上學的實證主義的性格。 Eucken 的生命哲學是將精神生活提昇到超現實的高超的精神世界，而具有形上學的理想主義的性格。這兩者均屬於理性主義的立場，兩者哲學與其稱爲生命哲學，寧可稱爲精神哲學更爲恰當。對之， Bergson 的生命哲學却是偏向於反主知主義的非理性主義（非合理主義）的立場，而想要

建立反主知的「實證的形上學」。其生命概念是糢糊曖昧的，難以捕捉。如將生命當作宇宙生成的根源（根本原理）看待時，其生命哲學則可視爲唯生論。如將生命當作通貫於宇宙全般的普遍的實在看待時，其生命哲學則可視爲汎生論。通常却是將其生命哲學歸入於廣義的唯心論系統。其中反唯物論的色調確實非常顯明。Bergson 將直觀對置於知性，而主張前者對於後者的優位性。認爲知性祇是從外部觀察事物的表面，因而不能捕捉事物的眞相，祇有直觀始能深入事物的內奧而洞察其眞實的本質。他不僅主張直觀的優位性，甚至還要認定直觀的方法乃是哲學的唯一方法。我們可以提問，依據如此優秀的直觀方法所建立的生命哲學是否眞確的捕捉了事物的本質乃至宇宙的眞相。下面將要提出其主要著作，逐次概觀其內容，由此可以看出其中含有許多難點與錯誤。

第一部主著「關於意識的直接與件的試論」（別名「時間與自由」）提出純粹持續說（時間論）與自由論。純粹持續說可以說是通貫於 Bergson 哲學全般的基本學說。直接所與的意識狀態是不容許量的測定之絕對的質的多樣，即是不能固定於空間之純粹持續（眞正的時間）的流動，亦即是生命的自由活動。於是意識、純粹持續（時間）、生命這三者成爲同格概念，亦可以說成爲三位一體。流動的時間優位於固定的空間，由此導出精神（意識、生命）優位於物質，理解 Bergson 哲學的根本關鍵存於此。在純粹持續中，生命、意識、精神成爲緊密連續的一系列。自由的世界亦是在純粹持續中所展開的。Bergson 認爲，哲學問題陷入於難以解決的困境大都是根由於將非空間的現象並置於空間，並且決定論與非決定論（自由論）的論爭的發端又是在持續與延長、繼起與同時（併存）、質與量的混同，如將如此混同予以廢除，自由問題則可告解決。精神是屬於時間秩序的實在，而物質是屬於空間秩序的實在，於是成立著實在的二元論（物心二元論）。

第二部主著「物質與記憶」的副題「關於身體與精神的關係的試

論」，這即是處理身心關係乃至物心關係的問題。本書想要解決前部所遭遇的物心二元論的問題，由此超克唯物論與唯心論的傳統的論爭。其實本書的根本意圖是在，通過物心關係的考察來證明精神對於物質的獨立性、自律性以及優越性。認爲物質是我們所知覺的映像（image），而精神是保存過去的記憶。當作行動中心的身體的任務是在，一方面從無意識的記憶的總體中想起有效的觀念，另方面從全宇宙的映像中知覺有用的映像，而腦髓便是中繼這雙方（記憶與映像、精神與物質）的有如「中央電話局」的器官。更且認爲，當作純粹記憶的精神是純粹持續（時間）的緊張的極限，而當作瞬間的同時被知覺的映像之物質是純粹持續的弛緩的極限。如此由於純粹持續（時間即生命）的緊張與弛緩的兩方向來表示生命的進化與物質化。精神是表示生命進化的昇騰狀態，而物質表示生命進化過程中的停滯狀態乃至墜落狀態。物質亦可以說是時間（流動）的空間化（固定化）的產物。由於如此奇異而難解的物質觀是否可能解決物心關係問題，或者超克唯物論與唯心論的對立論爭，仍可以置疑。其實唯生論還是偏向於唯心論，亦可以說是唯心論的變相形態。原先說是時間不容許空間化，時間的空間化即是歷來哲學的錯誤發生的根源。如此看來，物質亦則可視爲生命進化過程中的錯誤的所產。

第三部主著「創造的進化」是基於前兩部的宇宙進化論。生命具有創造力，宇宙進化的原動力是在生命的躍動。將生命擴大於全宇宙的規模，而在宇宙的生命之創造的進化過程中來規定精神與物質的特性與位置。本書又想要超克目的論與機械論的對立學說，更且將本體與現象，哲學與科學的對立觀解消於統合的一元觀，由此試圖建立嶄新的「實證的形上學」。Bergson 認爲，Aristoteles 以來的自然哲學的主要錯誤是在，將生命進化視爲從下等形態推向高等形態的一直線的進化，即將植物的生命、動物的生命以及人類的生命視爲同一傾向的三個階段。這種見解又將本能與知性視爲同一直線上的進化階段的差異，而對於本能不認定有任何的精神性，由此生起祇將知性當作

認識的唯一而且最高能力的主知主義哲學的傳統。哲學上的錯誤的見解大都由來於此。依照 Bergson 本身的見解，生物進化是分岐作植物的麻痺狀態與動物的本能的兩大方向，知性的人類是位於後者的頂點，而知性原本是爲要適應於物質所生起的。知性是將固定的物質予以加工的能力，因爲是將事物作固定化與空間化，所以不能直觀流動的生命本身。反之，本能原來是生命的共感，如達到自己意識時，則能高昇到直觀。生命的創造活動須要超越知性而達到直觀。要之，(1)本能與知性均發自同一根源而具有相同性質，即兩者均屬於精神；(2)知性的本來的機能是在作用於物質這樣的實踐的任務；(3)純粹認識的能力祇有直觀而無其他，即直觀成爲事物的本質認識之唯一的認識機能。

第四部主著「道德與宗教的二源泉」（晚年著作）是從生命哲學的基本觀點來昭示道德與宗教的論著。主要的依照動態（流動）與靜態（固定）、開放與閉鎖的兩對概念首先分爲兩對的社會與心靈，然後再分爲兩對的道德與宗教。尙且又提出直觀與知性的對立方法來與兩對的道德與宗教作相對應。知性雖可以使人類支配物質，其反面却要導致利己主義而使社會生活陷入危機，死亡的不安意識又要使生命活動引起沈滯。爲要保障與防護如此危險所發生的即是威壓的閉鎖的道德與迷信的靜態的宗教。這些是社會的自然的歸趨，自然的社會原來是閉鎖的社會，因而社會集團間經常進行排外的抗爭，社會內部亦則不得不陷入於停滯狀態。然而如歷史上出現的聖人所昭示，深潛到創造的生命的根源（生命本質的直觀）而與神合一的例外人創造開放的道德乃至開創動態的宗教。對於如此開放的心靈的召喚，衆多的閉鎖的心靈作憧憬的回響，由此閉鎖的社會則可推向全人類而開放，創造的愛超越人類種族的停滯而躍動。如此愛的躍動（生命躍動的道德化乃至宗教化）正是基督教的神秘主義的本質。

除開上述的四部主著之外，尙有兩部論文集。第一部論集「精神力」收錄七篇論文，其根本思想是重述數衍純粹持續說與創造的進化

說，仍然强調精神對於物質的獨立性、自律性以及優位性。說是創造的精神（生命、意識）能夠貫通宇宙萬物的全過程。根據精神對於物質的完全獨立性，相信死後靈魂永生的可能性，又相信心靈感應的心靈學的成立可能性。第二部論集「思想與動者」收錄八篇論文，其中包括有關哲學方法論的三篇論文。Bergson的著作中有關方法論的最詳細的說明是在「形上學序說」，這篇論文的原題稱爲「形上學上的分析與直觀」，其中明確的宣告哲學的唯一方法是在直觀。知性與直觀的對立改稱爲分析與直觀的對立。分析可以說是知性的分析，對之，直觀亦可以說是直觀的綜合。對於事物從外部加以分析的知性不能認識事物內奧的眞實的本質，這種認識祇得依靠直觀的方法。知性的分析的方法是社會生活以及科學所固有的，本性上是實用的認識方法。直觀是爲要認識而認識的純粹認識的方法，由此始能透視事物的內奧而捕捉其眞實的本質，這種認識方法是超越實用性的純正哲學的眞實的唯一方法。歷來哲學的缺陷與失敗是根由於祇依靠概念分析的知性的方法。哲學的直觀是超越概念的知識，然而其傳達與證明亦可以採取概念的方式。直觀亦可以稱爲知性的共感。如此看來，直觀亦可以包攝知性在內。本論文所要强調的是在，顯揚當作實在認識的唯一方法之直觀的第一義的重要性，認定祇依靠概念分析的知性是決不能達到實在的認識。從直觀下降到概念的道程雖是可能的，其相反的道程是不可能的。哲學不外乎「絕對學」（形上學），其唯一決定性的方法乃是直觀。在論文「哲學的直觀」中，將分析的與直觀的兩種認識方法對應於科學與哲學的關係。在論文「變化的知覺」中，將哲學的直觀比擬於藝術的創造，而將直觀規定作純粹知覺，認爲這是實在對象之最完全的直接知覺。如上述，Bergson極力推崇直觀的優越性，由此所得到的成果是否眞確可靠，通觀其哲學內容，總難以作肯定的解答。我們仍要追問，生命的發生根源如何，生命如何可能通貫全宇宙，這纔是哲學的根本問題。

㈣ Whitehead 的有機體哲學的方法

從數學出發通過論理學而轉向哲學的A.N. Whitehead 所建立的有機體哲學可以比擬於Bergson的生命哲學，兩者間存有許多類似點。除了生命概念與有機體概念的相類近之外， Bergson的純粹持續（時間）概念與Whitehead的過程概念又是相類近的。兩者均想要超克唯物論與唯心論、機械論與目的論的對立學說，其實兩者的根本意圖均在排除唯物論與機械論。在形上學上， Bergson謀求實證論與形上學的統合，Whitehead謀求經驗論與合理論的統合而建立新種形上學。在方法論上，兩者均採取思辨的直觀的統合法，而又帶有宗教的神秘主義的色調。Whitehead在數學與論理學上均有重大的貢獻，他與B.A.Russell的共著「數學原理論」（三卷）是基於記號論理學立場的論理主義的數學基礎論（試圖從記號論理學導出數學的全體系），這部名著被稱爲在這方面的金字塔。在哲學方面，Whitehead由於兩部主著（後述）又被譽稱爲二十世紀的Descartes 乃至二十世紀哲學的最高峰。

第一部主著「科學與近代世界」是通過近代科學（包括數學）乃至近代思想（包括哲學）的歷史的分析，從廣汎的包攝的見地來提倡思想、科學、哲學等領域的新綜合的提案。近代科學在這幾個世紀的期間是將基於某種物質觀（物質在時空內部佔有固定的單純的位置的物質觀）的唯物論作爲其世界觀的前提。近代哲學自從Descartes 以來又陷入精神實體與物質實體的二元分裂（物心二元論）。Whitehead 想要克服如此分裂，提出超克唯物論與唯心論之客觀的一元論，這是將過程的有機體（組織體）當作世界的究極的構成要素，認爲由於其組織的活動的方式如何而出現通常所謂的物質形態或者精神形態。這卽是他所主張的基於綜合立場的新型一元論。如此構想後來在第二部主著「過程與實在」中得到更爲詳細的展開。他又言說，詩人與宗教家所實感的內部世界與外部世界的交流乃至一體化的感覺，物理

學上的相對性理論與量子論所要求的新物質觀，更且現今的生物學與心理學乃至人類社會的歷史所教示的實在的存在方式等都在表示，他所提倡的新型一元論的洞察能夠提供統一的世界觀。要之，所謂物理學上的相對性理論與量子論所要求的新物質觀，更且現今的生物學與心理學乃至人類社會的歷史所教示的實在的存在方式等都在表示，他所提倡的新型一元論的洞察能夠提供統一的世界觀。要之，他所要强調的重點是在，通過凡有對立、矛盾、糾紛、衝突的解決或解消而建立更爲廣汎的綜合的世界觀。

第二部主著「過程與實在」的副題「宇宙論的一試論」，這部是在試圖建立新型一元論的形上學體系。這種形上學的方法是在融合經驗的側面（經驗的記述的一般化）與合理的側面（論理的整合的說明），即經驗論與合理論的統合的方法，由此超克物心二元論、機械的自然觀與目的價值的人類觀的對立，其所建立的體系中又要包攝自然科學的諸事實與諸理論在內。由於如此方法所構成的一般的概念稱爲形上學的範疇（總共舉出四十七個範疇），由於這些範疇的交織所組成的整合的體系即是形上學體系。如此體系中最基本的範疇可以舉出如下的三個範疇：(1)現實的實質（actual entity）或者現實的機會（actual occasion）、(2)永遠的對象（eternal object）、(3)抱攝（Prehension）。Whitehead自認其形上學體系是一種創作的（假說的）思辨的構圖，其中不僅包容現代的電磁場理論、相對性理論、量子力學等的物理學的新概念以及現代生物學的新知見，尙且可以理解人類精神與其社會的諸事象之廣汎的整合的理論體系。

現實的實質或者現實的機會是指謂構成世界（宇宙）的究極的要素，這與第一部主著所提出的有機體或者組織體乃至當作活動形態的單位要素的過程（事件）相同。現實的實質亦可稱爲現實的實在，這是與傳統形上學上的實體不相同。實體是指謂自己充足的自己原因的自體存在，這却要被否認。諸多現實的實質之間具有互相連關、互相包攝的關係，其間所存有的內面的包攝關係即是「抱攝」。抱攝有諸

種形態，由於其活動形態的差異，即要生起物質形態與精神形態的分別。這可以比擬於 Bergson 的純粹持續（時間、生命）的弛緩與緊張的狀態各別呈現爲物質與精神的分別。將現實的實質的生成予以分析時，又可以解明主體與客體的分別。某種「現實的實質」的可能性如實現於別種「現實的實質」的可能性之中的場合，就前者看來稱爲客體化，而就後者看來稱爲主體化。在如此主體化與客體化的生成過程中，主體與客體的關連樣態又稱爲抱攝。尙且，對於現實的實質又提出可能的實質，如此可能界的對衆即是永遠的對象。這說是超越時空的，而無需訴於特殊的直接經驗則可以理解的。Whitehead 試圖從他所構想的幾多種範疇的相交織所組成的整合的形上學體系（思辨的構圖）來敍述自然、人類、社會、宗教等的全般領域。對於如此形上學（亦可稱爲有機體哲學），我們可以提問，其所謂有機體（組織體）或者現實的實質（現實的機會）是否可能當作構成世界的究極要素，即是否可能成爲宇宙生成的根源（根本原理），對之仍可以置疑。將宇宙全體（自然世界）當作一大有機體看待的見解尙難以支持，何況於當作究極要素的有機體。有機體既然是組織體，必定尙有其內部構造，即尙可能分析其構成要素，現實的實質（現實的機會）乃至過程亦然。

自從十九世紀末期到本世紀初期，物理學上有些人倡導將物質解消於能量場，藉此機會觀念論者則隨聲響應高喊著「物質消滅」的口號。科學家與哲學家共同協力而高唱實證主義哲學，所謂論理實證論亦是在這般思潮中所出現的。物理學家兼哲學家 E.Mach 提出感覺一元論，試圖將物質與精神均歸屬於感覺，認爲物質與精神是由於諸種感覺的結合方式或者觀點的差異所呈現的兩側面，這種淺薄的學說明顯的屬於主觀的觀念論，連 Einstein 的相對性理論亦要蒙受著其影響。對於物理學界的「無物質的物理學」（物質的消滅），心理學界又有人提倡「無心靈的心理學」（意識乃至精神的放棄），如初期的行動主義心理學家 J.B. Watson 即是。在如此物理學家否認物質、心理

學家否認精神的奇妙的情況之下，B. Russell 則想要從中立的一元論的立場來謀求其解決。他在其「物質的分析」與「精神的分析」這兩部著作中，將物質與精神作論理的分析，而試圖將物理學與心理學的諸種根本概念從更爲基本的「事件」（ event ）概念來予以論理的構成，這甚至亦可以說是將物質與精神究竟要歸屬於乃至解消於「事件」，這又是一種奇異的學說。其實，如此「事件」概念與Whitehead的「機會」概念乃至「過程」概念是相類同的。另方面，Russell 又提出論理的原子論，這似乎是在試圖從原子命題（要素命題）的組合來論理的構成現實世界。概念與命題之論理的分析與解析哲學的語言之論理的分析又有相類同之處，後者或許是蒙受了前者的影響。自從Bergson的生命哲學以來一直到現今的解析哲學，我們看過了諸種奇異形態的一元論在試圖超克物心二元論，這可視爲現代哲學的一脈基本思潮。大致看來，其歸趨却是偏向於唯心論或者觀念論。附帶地說，在某種條件之下，物質雖可能解消於能量場，但物質仍然存在，尙且儼然的獨立於意識乃至精神。著者亦認爲物質與精神均根源於能量，物質是能量的凝結體，而生命、意識、精神是能量通過物質的基體所呈現的更爲高層次的發展形態，由於如此唯能論始能合理的超克物心二元論乃至唯物論與唯心論的對立學說。唯能論尙要深澈到唯空論，這纔是究極的形上學說（參閱後述根源探究的方法）。

㈤ Husserl 的現象學的方法

現象學的創立者E.Husserl 與Whitehead 相同亦是從數學出發通過論理學而轉向哲學的，然而兩者的哲學性格却大異其趣。Whitehead 所建立的哲學體系是科學與世界觀相混和的類近於唯心論的形上學。Husserl 所想要確立的哲學主要的是爲要實現當作嚴密學的哲學的理念，對之提出當作學問一般的方法論之現象學，這祇是當作方法論而不成爲哲學體系。他所謂的現象學是關於純粹意識的本質記述

學，即以分析與記述純粹意識的本質構造爲其主題，就其性格而說，却是類近於知識論上的觀念論。Husserl 一生的哲學思想經過幾次的轉向，其間大致可以分爲初期、中期、後期的三個時期，純粹現象學的確立是屬於中期的。

初期的初著「算術哲學」是從經驗的發生心理學的立場來考究數論的，認爲數概念是由於數的思考之心理作用的所產，這可以說是數論之心理學的基礎奠定論。後來經過對於如此心理學主義的立場的自己反省與批判之後，由此從心理主義的立場轉向於論理主義的立場。初期的主著「論理研究」的第一卷的標題稱爲「純粹論理學序論」，第二卷的標題稱爲「現象學與認識理論的研究」，第二卷後來改爲兩册，第二册（第一卷的第六章）的標題稱爲「認識之現象學的解明的基本要素」，由此可見在第二卷已提起現象學的名稱與其志向。第一卷「純粹論理學序論」中爲要確立純粹論理學，首先對於心理主義的見解予以六項反駁。(1)論理學並非隸屬於心理學的一部門，考察心理作用的心理學與考究由於心理作用所捕捉的意味內容的論理學，兩者的性質完全不相同。(2)論理的根本法則不能從心理作用的因果法則所導出的。(3)矛盾律並非意味著心理學所說的相反的判斷作用事實上不能同時舉行的。(4)假如將事實上的我們的心理作用的可能或不可能作爲基礎時，這即是以人類爲本位的主觀主義，即成爲懷疑的相對論，由此則不能確保論理法則的普遍妥當性。(5)因而必須排除心理主義的偏見。(6)隨著亦必須排除實證主義者所說的思考經濟說。基於上述的論據，獨立於事實上的心理作用而純粹的考究意味自體的論理構造，這即是純粹論理學。凡有學問是成立爲當作命題乃至意味體系的理論，因而由於發現如此理論的構造原則可以達到凡有學問的基礎學。提供凡有學問（理論）的可能成立的條件與原則即是純粹論理學的理念的課題。

第二卷「現象學與認識理論的研究」的副題稱爲「純粹論理學之現象學的基礎奠定的試論」，於是論調又要轉變，而彷徨於心理主義

（主觀主義）與論理主義（客觀主義）的中間之道。其所論究的主題是在，理念的對象性（論理學的諸概念）與認識體驗（思考作用）的相關關係，即論理學與心理學的關係，於是再度提出論理學之心理學的基礎奠定，然而却是採取記述心理學的立場，這是區別於「算術哲學」所採取的發生心理學。所謂「現象學」成爲記述心理學的別稱，認爲現象學的課題是在純粹的記述認識體驗，並且解明主觀的心理的體驗與客觀的論理的對象性之相關關係。更且提出現象學的基本概念「志向性」，認爲這即是將心理現象區別於物理現象的基本表徵。志向性指謂對象之志向的內在，即是將意識所志向的對象內在於意識內部，意識即是「關於某種事象（對象）的意識」。心理現象亦即是將其所志向的對象包攝於其自己本身內部的現象。然而却要留意於認識作用的主觀性與認識內容的客觀性的分別。現象學所謂的「意味」即是指謂志向的體驗所捕捉的內容。更進而解明意味志向與意味充實的關係，而進行志向的體驗的分析。如此，漸次深入於意味表現作用的分析，由此從當初的純粹論理學的客觀側面移行於意識體驗（心理作用）的主觀側面之現象學的分析，這即可表示再度從論理主義的立場轉向於心理主義的立場。然而現象學後來却要採取先驗的心理主義（先驗的現象學），這自當可以區別於經驗的心理主義的立場。

中期的初著「當作嚴密學的哲學」則可視爲現象學的宣言書。論理學應成立作純粹論理學，哲學應成立作嚴密學，如此卓見可令人感佩不已，亦是予人感銘最深的提言。爲要確保乃至實現嚴密學的哲學理念，在消極方面排除自然主義（包括實證主義、實用主義等）以及歷史主義（包括生命哲學、世界觀的哲學等）的諸偏見，在積極方面提出現象學作爲其方法的基礎學。自然主義的立場是將自然的存在視爲唯一的眞確存在而不認定超自然的存在，自然是以物理的存在（物質）爲基體而以心理的存在（精神）爲附隨於物質基體的派生的現象。凡有存在者是內屬於精神物理的自然的連關之中，而由於確然的法則性所規定的。自然主義不僅將意識乃至精神予以自然化，並且將理

念的存在以及實踐的規範亦要予以自然化，亦即將論理學的諸原理以及思考法則視爲經驗的自然法則（心理法則）。其次，歷史主義的立場是將凡有思想視爲歷史的狀況的所產，認爲凡有哲學祇是對應於其各自的時代要求，如有眞理性亦祇是相對的眞理性而已。如此歷史主義的主張本身亦應是特定的歷史的狀況的產物，祇是對於這種特定狀況具有正當性，因而無法要求普遍的絕對的眞理性（歷史主義的相對性）。至於「世界觀的哲學」（包括人生哲學）亦祇是爲要求得生活的規整而樹立人生觀乃至世界觀，這種思想自當缺乏嚴密的學問性。嚴密學的哲學的確立在方法上祇得等待現象學的基礎奠定的預備工作，如此現象學成爲嚴密學的哲學的基礎學。

現象學的根本思想尤其現象學的方法論是集約在中期的主著「純粹現象學以及現象學的哲學之提案」的第一卷（副題「純粹現象學的一般導論」）之中，其第二卷與第三卷是Husserl死後出版的屬於後期思想的集錄。包括這三卷的著作可以簡稱爲「純粹現象學的諸理念」。如上段所述，現象學的主要目的是在確立當作嚴密學的哲學，爲之當作方法論的基礎學（第一哲學）。純粹現象學的主要課題是在分析與記述純粹意識的本質構造（純粹意識的本質記述學）。爲要進入純粹意識的本質領域，首先須要通過現象學的還元法。所謂現象學的還元可以說是從經驗的自然的態度轉向於先驗的現象學的態度這樣的態度變更。自然的態度指謂通常人樸素的確信自然世界的自體存在，這稱爲自然世界的定立作用。Husserl認爲這種自然的態度祇是日常經驗所積蓄的一種習慣而却缺乏確實的根據，即自然世界的定立作用祇是一種假定而已。無前提（無假定）的現象學不能滿足於這種假定，因而首先應放棄或排除這種自然的態度。

現象學的還元法分爲先驗的還元與形相的還元的兩個階段。先驗的還元是從上述的經驗的自然的態度轉向於先驗的現象學的態度，即將超越的自然世界的存在定立歸屬於先驗的意識內在的領域。這是對於自然的態度所抱有的自然世界的定立作用施行所謂「判斷中止」或

者「挿入括弧之內」而不予以考慮（存而不論），即對於自然世界的存在之肯定或者否定均不作論斷，這可以說是類近於懷疑論的態度。先驗的還元又分爲主觀的還元與間主觀的還元。主觀的還元是將超越主觀的自然世界歸屬於個人主觀的意識內在（超越的內在化），由此所得到的意識內在的純粹自我稱爲現象學的剩餘或者殘基，這種主觀的還元又稱爲自我論的還元，這可視爲類近於主觀的觀念論的見解。間主觀的還元所謂的「間主觀性」的概念是後期思想中所提出的，其意指謂共通於個人主觀的共同主觀性，這種還元又是將超越的自然世界內在化作爲共同主觀的意識內容，這可視爲類近於客觀的觀念論的見解。自然世界並非個人主觀的私有物，而是多數主觀的共有物，即是共同主觀的現象，由於共同主觀的還元始能得到自然世界的完全意識內在化。其次，形相的還元是將意識的事實領域歸屬於本質領域，這即須要依靠本質直觀或者本質諦視的特有認識機能。現象學特別强調的本質直觀是即應於時空的、特殊的、偶然的事實而諦視其根底的非時空的、普遍的、必然的要素，而其本身具有內面性、原本性、自發性的諸特性。現象學成爲純粹意識的本質學，而又成爲事實學（包括諸科學）的基礎學。由於如此當作本質學的現象學的基礎奠定，哲學始能成爲嚴密學，尙且由此可能開示學問一般的本質與根據。關於兩種現象學的還元的順序，Husserl 所說的有些曖昧，其順序似可以作相反的解釋。我們亦可以將其作同時併行的解釋，即將經驗的事實領域還元於先驗的本質領域，由此則可以達到純粹意識的本質領域，這即是現象學所企求的研究領域。

如上面所述，純粹現象學的主要課題是在分析與記述純粹意識的本質構造。意識構造是由於作用側面（Noesis）與內容側面（Noema）的兩側面或者兩契機所構成的，因而現象學主要的側重於這兩側面的相關關係的分析。就志向性而說，作用是志向於內容，再通過內容而志向於對象，包括這兩重的志向稱爲作用志向性。由於如此志向關係的分析與記述，解明意識構造而且同時想要構成對象。這又連

關於意味志向、意味賦與、意味充實的相關關係的問題。中期的現象學後來稱爲「構成的現象學」，這是對於後期的「發生的現象學」而說的。依照「構成的現象學」，認爲自然世界即是由於先驗的主觀之能動的自發的活動（志向的構成作業）所構成的意味形成體，這即可以表示一種先驗的觀念論。先驗的構成的主觀乃是自然世界（包括凡有超越的存在）所由構成的純粹透明的場面，其本身自當不內屬於自然世界，即是超越自然世界的絕對者。哲學的反省成爲一種絕對知，因此哲學可能成爲絕對的根本原理學，這亦即是當作嚴密學的哲學。這是寄托於絕對的哲學理念的信念，其實却仍屬於未反省的信念。Husserl 晚年回憶這段時期的思想而感嘆的述懷說，「嚴密學的幻夢已經看透了」。

後期的現象學稱爲「發生的現象學」，於是 Husserl 的態度又要告一大轉變。如上面所述，在中期的現象學，他極力想要排除自然的態度以及自然世界，認爲自然世界是由於先驗的主觀所構成的意味形成體（構成的現象學），並且認爲先驗的主觀是超越自然世界的絕對者。然而達到後期的現象學，自然的態度則要再恢復起來（復權），自然世界亦要以「生活世界」的形態而出現，先驗的能動的主觀亦要降落到經驗的受動的主觀，這種主觀自當並非超越自然世界，而却是內屬於生活世界的。Husserl 於是主張，他想要排除的並非自然的態度，而是自然主義的態度，尙且認爲生活世界比起自然世界更爲根源的。他所謂「生活世界」（Lebenswelt）即是我們的日常經驗所生活著的原本的世界（生活體驗的原本世界），於是現象學的還元則要歸還到樸素的日常的經驗世界，亦則歸還到現實的生活世界。「發生的現象學」即是「生活世界的現象學」，其所謂「發生」是指謂意味的發生，認爲構成意味的「作用志向性」的根底存有「作動著的志向性」，這是受動的接納已在生活世界中發生著的意味而更加以顯在化的作用。現象學的還元所照出的世界已經不是純粹意識之透明的內在的領域，而是由於我們的日常經驗所生活著的這般現實的世界，這即

是生活世界。這次的態度轉變有如從先驗的理念世界降落到經驗的現實世界之感。最晚年的著作「歐洲諸學問的危機與先驗的現象學」雖是立於生活世界的立場，其論調却又有些變更，卽又再度回歸理念主義的立場。這本書指出諸學問的危機主要的是由來於實證主義的根本看法，其危機又是表現著歐洲人的根本的生活狀況（實存）的危機，而將其危機克服可能性的方法求之於先驗的現象學，認爲由此可能回復眞正意義的理性主義。

如上述，Husserl 一生的哲學思想歷經幾多次的轉變，其中含有幾多立場的對立，如論理主義與心理主義、先驗主義（理性主義）與經驗主義（實證主義、自然主義、歷史主義）的對立，這些總括的可以包攝於理念主義與現實主義的根本對立。陷入於相對立衝突的思想難免發生矛盾，這總得謀求克服，於是引起態度的變更。Husserl 的哲學思索的嚴密性與執著哲學理念的忠實性以及努力貫澈哲學思路的忍耐性是哲學史上所罕見的。現象學本來是關於意識現象的本質學，哲學研究終於不能自閉於意識內在的狹窄領域，總得超出意識內在的立場而面對開放的外部世界。現象學常在批判諸他立場的偏見，其本身却仍有偏見。現象學的優點是在其方法論上所表示的哲學思考的精密性，這可以適用於各種研究對象。現象學雖有許多偏見尤其觀念論的傾向（先驗的主觀主義），但其方法論仍有值得學習之處。Husserl 的晚年思想終於自覺到應該在現實的歷史過程中求得理性乃至理念的實現，他說哲學是一個理念，這是採取各時代的相對的妥當性的樣式而祇是在無限的歷史過程中始能實現的理念。當初認爲由於哲學的反省（現象學的還元）能夠超出時間性的諸事實的條件而一舉得到事象的無時間性的本質，後來却要承認從事實領域一舉跳到本質領域乃至爲要急赴於理念而脫出現實的事實是不可能的。

㈣實存哲學的方法

實存哲學是當代流行哲學的一個派別，這是反對理性主義（合理主義）以及實證主義而興起的一種思潮。自從十九世紀以來有三種哲學思潮的轉移，即從精神主義哲學移行於生命主義哲學，由此再移行於實存主義哲學。大致看來，精神哲學是立於理性主義的立場，而生命哲學乃至實存哲學是立於非理性主義乃至反理性主義的立場。有人指摘出，生命哲學是反映著資本主義社會的帝國主義興隆期的意識形態，而實存哲學是反映著帝國主義衰退期的意識形態。實存哲學所謂的「實存」是指謂「人存在」，如此實存主義哲學可以稱爲人中心主義哲學。我國將實存主義稱爲存在主義是不正當的，因爲人存在不能概括存在全體。其實，實存主義的名稱又不妥當，因爲人存在祇是現實存在中的特種存在而已。更恰當的應稱爲覺存主義，因爲至少在地球上具有自覺的存在（覺存）祇有人存在而已。人存在可以成爲哲學研究的主題，這種哲學可以稱爲主體性哲學，實存主義哲學即是屬於這種哲學。如此實存主義哲學不宜當作哲學的基本乃至哲學的全體。假如將實存主義哲學視爲哲學的歸趨，這即可以表示哲學的末路。

實存主義哲學是多種的，其一般的主要特徵有如下幾項。(1)對於理性主義哲學重視普遍的抽象的概念而說，實存主義哲學却是重視個別的具體的存在，實存指謂現實存在，這是不能解消於一般者之中的個別者，即當作單獨者的個人。(2)對於實證主義哲學重視客觀的認識而說，實存主義哲學却要重視主體的內面的體驗，認爲實存自身不能予以客體化，即不能成爲客觀的認識的對象。(3)當作如此內面的現實性之主體的實存正是人之眞實的存在，因而實存具有眞實存在的意義。(4)當作眞實存在的實存不能安住於日常的生活，因此一方面擔荷著不安與苦惱，另方面又抱有想要超脫如此狀況的意圖，即實存本身具有自己超越的性格。實存（Existenz）在語源上是由來於 ex - sist - ere（向外的表出），這可以表示實存自己向外的超出（超越）的意義。由於其超越的方向與方式的差異，於是生成諸種實存哲學，大致可以分爲有神論與無神論的兩種派別。有神論系統的代表者有如Ki -

erkegaard 、Jaspers 、Marcel，而無神論系統的代表者有如Heidegger 、Sartre 、Merleau - Ponty ，然而Heidegger 後來却有漸次偏向於神學的傾性。附帶地說，傳統形上學或者存在論上，Existentia（現實存在）是對立於Essentia（本質存在），前者亦可以稱爲Dasein（現有存在），而後者可以稱爲Sosein（斯有存在），對於如此分別，實存主義哲學者各家的見解又有所差異。

實存哲學作廣義的解釋時，如其祇關心於人事界尤其個人的心靈問題之類，早在古代哲學中可以推舉 Sokrates 作爲其鼻基者。類似如此心態的思想家通貫於東西洋哲學，委實不乏其人。哲學之所以不易成爲純正學問的主因似乎是在如此思想心態的作祟。實存主義思想家所謂的實存問題無論如何貴重，其所顯揚的實存哲學總得犧牲嚴密意義的學問性格。實存哲學是否可能成爲純正學問，仍可置疑。且看現代實存哲學的創始者S.Kierkegaard 的思想心態如何。他一生涯的思想課題是在：「人如何可能成爲基督者」。眞正的基督者是經常面臨於神的人，與神之子基督同在的人。基督是永遠的神採取時間的姿態而出現於世間之永遠與時間的接觸，如此啓示的瞬間是超越人類理性的逆理，這祇是依靠熱情的信仰始能理解的。基督者卽是由於如此信仰而站立於神的面前，於是始能開示人自己的眞實存在（實存）。本來連繫於神的人背離了神是表示自己從眞實的自己疎外的狀態，這卽是罪責。生活於罪責的人畢竟要陷落於絕望。人如想要成爲眞實的自己，則要經常努力求得永遠者。如此努力的過程，卽自己成爲自己的生成過程便是遂行實存，這已經不是單純的理性問題，而是人的生活方式的實存問題。信仰是個人的問題，因而站立於神面前的個人必須是孤獨的單獨者，宗教的眞理不是對之可以抱持無關心的客觀的眞理，而是人爲之決斷生死的主體的眞理。眞理不是客觀的合理的，而是個別的主體的，「主體性卽是眞理」。人生行程亦卽實存歷程有三個階段：(1)審美的、(2)倫理的、(3)宗教的，最後的宗教的實存纔是眞實的實存。如此眞實的實存是神面前的實存，這是在孤獨的苦惱中

戰慄於罪責，同時由於將自己委托於神的決斷而飛躍到眞理。從人到神並無連續的道路，其間祇有逆說與背理、挫折與飛躍而已。如此實存的思想究竟是歸屬於宗教的信仰。

Kierkegaard死後埋沒了半世紀以上的實存思想達到本世紀始漸次被重視，當代幾位代表的實存思想實大都或多或少蒙受了其影響。德國的實存思想出現於第一次世界大戰後，繼而法國的實存思想出現於第二次世界大戰中而流行於大戰後，由此可見其成立背景存有社會秩序的紊亂與精神狀況的不安，這種實存思想可以說是反映著這個時代的危機思想。敗戰後的德國首先提出實存思想的哲學家M. Heidegger在其主著「存在與時間」中所採取的方法是繼承Husserl的現象學的方法以及Dilthey的解釋學的方法，然而其內容却採納了許多Kierkegaard的實存概念。他所提出的實存範疇（實存的基本概念）如：關心、不安、向死的存在、罪責、良心、決斷（決意性）、覺悟、反復、瞬間等項的實存概念大都由來於Kierkegaard的用語。說來，Husserl的現象學與Kierkegaard的實存思想本來是屬於互相異質的範域，Heidegger却將這相反的兩者作了微妙的統合。現象學的主要目的是在企圖恢復理性的優越權能，由此提供「當作嚴密學的哲學」之基礎學。實存思想却是極力想要否認如此理性主義的立場之非合理性、非學問性的典型思想。如此兩立不可能的互相矛盾的兩種立場之渾然的統合，其技法的高超可以令人佩服，同時亦可以使人生起迷惑之感，這似乎是語言魔術所使然的。

包含上述的兩種互相矛盾的思想動機在內的主著「存在與時間」竟成爲實存思想類書中的名著，本書原初預定寫成兩部，第一部在一九二七年度的精神緊張。第一部的標題稱爲「基於時間性的現存在的解釋與當作存在問題的先驗的地平之時間的解明」，其中第一編「現存在的預備的基礎分析」，第二編「現存在與時間性」、第三編「時間與存在」（未刊）。第二部是預定將要敍述存在論的歷史與其現象學的超克（未刊）。「存在與時間」全書（包括第一部與第二部）的

論題在第一部的緒論中已有提示，其要旨如下。(1)强調復興存在論，這是討究嚴密的區別於存在者之存在的問題。(2)由於「現存在」（人存在）的實存論的分析之基礎的存在論，將「存在者的存在的意味」當作「時間」而重新建立存在論，爲之要求破壞傳統的存在論。(3)方法上採取基於獨自的語源的解釋之現象學。Heidegger 將自己本身的實存（人存在）的存在論稱爲現象學的存在論乃至基礎的存在論。這種存在論可以說是Aristoteles 的存在論的復興，然而對於「存在者」以及「存在」的意義却要予以極其特殊的解釋。這種特殊的存在論所討究的內容可以分爲三個階段：(1)存在者（包括現存在）、(2)存在者（現存在）的存在、(3)存在的意味，將這三者連結起來成爲「存在者（現存在）的存在的意味」，而「存在的意味」指謂「時間」乃至「時間性」，由此可以理解「存在與時間」這項標題所要表示的意義。適用現象學的還元法，可以將這三個階段作兩個程次的還元，即(1)將存在者（現存在）還元於存在（該當於形相的還元或者本質的還元），(2)再將存在還元於意味（該當於先驗的還元或者超越的還元）。「存在與時間」中提出許多奇異的新造語，對於這些語言的意義又要作特殊的分析與解釋。

現象學的本義是在使事象（尤其意識現象）自己顯現其本質，從而現象學的存在論的本義亦是在使存在者尤其現存在（人存在）自己顯現其存在的本質。Heidegger 將存在視爲現存在的本質，而將時間乃至時間性視爲存在本質的成立根源或者成立地平，這稱爲先驗的地平或者超越的地平。如此看來，現存在的「超越」方向是在，通過存在本質而志向於根源的時間，所謂時間性可能是指謂根源的時間。因而時間乃至時間性則可成爲存在論或者形上學的根本原理。另方面又將基礎的存在論視爲一般存在論或者形上學的基礎論。基礎的存在論是將現存在（人存在）作爲基本的存在論，而將如此特殊的存在論當作一般存在論的基礎論，這即明顯的表示人中心主義的見解。所謂「實存」廣義的指謂現存在（人存在），狹義的指謂現存在的存在（人

自己的自覺存在），如將實存哲學視爲哲學的基礎學，則又要表示人中心主義的偏狹的見解。從研究領域的觀點看來，實存哲學與基礎的存在論可視爲屬於同一範域。Heidegger 想要從基礎的存在論的立場來超克乃至破壞歷來的存在論（傳統的形上學），這種試圖不僅是難爲遂行的，其實是不可能的。「存在與時間」的第二部本來是預定想要作這種破壞的工作，這部著作終於未能寫成的要因可能是在這種試圖本身的困難。傳統形上學固然有缺陷與錯誤，其超克之道不能求之於基礎的存在論，如此試圖祇是錯誤之上更添加錯誤而已。應該超克的却是在人中心主義本身的立場。下面再來簡述「存在與時間」的主要內容。

我們在上面已經指出「存在與時間」的主題是在追問「存在者的存在的意味」，這項主題分爲三個階段或者三個次元：(1)存在者、(2)存在者的存在、(3)存在的意味，其追問的方向或者超越的方向有兩個程次：(1)將存在者還元於存在（形相的還元或者本質的還元，這即是從存在者超越到存在，(2)將存在還元於意味（先驗的還元或者超越的還元），這即是從存在超越到意味；於是存在成爲存在者的本質，而意味成爲存在的成立根源。如此看來，存在者乃至存在的超越的究極目標是在存在的意味（根源的時間或者時間性）。存在者（Seiende）指謂個物以及個人，其中個人特別稱爲現存在（Dasein），因而所謂「現存在」祇是指謂「人存在」，這是表示現存在的特殊規定的解釋。現存在的根本徵性是在「世界內存在」的世間人。被投出於世間的世間人在日常生活上通常是頹落於世間的平凡人。帶有如此被投性、日常性、頹落性的平凡人（世俗人）即是非本來的人。實存哲學的最大優點是在喚醒非本來的人而使他覺悟成爲本來的人。具有如此覺悟的自覺存在即是本來意義的實存（覺存）。

其次，「存在者的存在」（Sein des Seienden），就中「現存在的存在」（Sein des Dasein）的根本徵性是在「關心」（Sorge），關心成爲人存在的本質。當作「現存在的存在」的「關心」，這

樣Heidegger 的用語似乎將「存在」與「關心」視爲同義，如此將「存在」規定作「關心」又是極其特殊的解釋（人存在中心主義的解釋）。「關心」概念可以說是繼承現象學所重視的「志向性」概念，恰如志向性是意識現象的根本特性，關心又是人存在的根本特性（本質）。通常人在世間所遭遇的存在者包括個物與個人，其中個物有普通的眼前事物（Vorhandensein）與特別具有使用性的道具（Zuhandensein），而個人有自己與他人的分別。對於道具的關心稱爲配慮，對於他人的關心稱爲顧慮，對於自己的關心特別稱爲憂慮，狹義的關心指謂憂慮。自己憂慮可以喚起自己覺悟，即使自己成爲本來的自己的自覺存在（覺存）或者自覺自己眞實性意義的眞實存在（實存），「實存」的本義存於此。實存哲學的眞正目標應置於如此意義的覺存或者實存的達成。喚起實存自覺的更爲强力的動因是在「不安」（Angst），引起不安的原因與對象是無規定性的，好像是瀕臨於「無」的深淵的心情上的根本情態性，這即是一種根本氣氛。Heidegger的實存哲學特別强調現存在乃至實存的情緒（情態性）乃至不安（根本情態性），這些都帶有心情氣氛性質的，因而有「氣氛哲學」之稱。他將恐怖、理解、解釋等項視爲情態性的諸種樣態，又將不安這種根本情態性規定作現存在的開示性，其本意似乎是在開示現存在而顯現出其本質的實存，「現存在的存在」這項主題的含義似可作如此解釋。

最後，第三階段「存在的意味」（Sinn von Sein）是將存在的「意味」規定作「時間性」（Zeitlichkeit）。在第二階段「現存在的存在」中既已將「存在」規定作「關心」，時間性則成爲關心的存在論的意味。原初在第一階段「現存在」早已將「現存在」限定於「人存在」，如此人存在中心主義的存在論的見解通貫於「存在與時間」既刊的全體。現存在所志向的超越的地平（視界）是在時間性，這指謂根源的時間，亦即指謂意識內在的體驗時間。將時間性當作「現存在的存在的意味」這樣意義的根源，如此時間性則成爲存在論的根

本原理。再度從「現存在的存在」（關心）的「全體性」與「本來性」的解明，由此導出當作「存在的意味」的時間性。關於其全體性，「死」的現象成爲導引。現存在是「向死的存在」，即是有限性的存在。死雖是可能性，但却是不能避免的確實的可能性，現存在對於如此當作可能性的死所採取的態度稱爲「先驅」（預先覺悟死的到來）。關於其本來性，「良心」的現象成爲導引。由於良心的呼喚，使現存在從其非本來的自己（頹落於世間的平凡人）覺醒起來而覺悟努力成爲其本來的自己（實存的自覺），這稱爲實存的「企投」（企圖成爲可能的實存）。現存在祇是由於抱持著良心的意欲始能歸復求得本來的自己，如此現存在的本來的存在方式稱爲「解脫性」，由此現存在的本來的全體性成爲「先驅的解脫性」。在如此先驅的解脫性之上，對應於當作「現存在的存在」的關心的三個契機，從「先行於自己」（實存）得到「到來」（未來），從「既已存在於其中」（現事實性）得到「既在」（過去），從「存在於其當下」（頹落）得到「現成」（現在），由此導出當作「現存在的存在的意味」的時間性成爲「既在而現成著的到來」這樣的統一現象。尙且認爲時間的進行方向是從未來通過現在而流向過去的，如此時間的到來稱爲「時來」或者「時熟」。

如上述，Heidegger 在其「存在與時間」中將時間性視爲現存在的超越的究極目標，亦即將其視爲存在的成立根源，至少在表面上尙未提出神或者神性作爲根本原理，除開時間性可以表示神性。因而其實存哲學通常被稱爲無神論的實存哲學。然而其後來的哲學思想却漸次增加神學的氣味，而又有些耽溺於語言的神秘主義的解釋。認爲語言是存在理解的源泉，語言可以開示現存在的存在本質。語言是存在的符號，因而存在是什麼的追問即是指向當作存在符號的語言的追問。在文學尤其詩作之中可以聽取現存在之本質的深邃的意味（存在本質的理解）。詩人使用語言對於諸神與諸事物賦予名稱而建設常住的存在。詩作是由於語言的存在的建設，語言成爲現存在的根基（語言

的神秘化乃至神性化）。語言由於人爲的展開與擴張而成爲哲學的用語。如此看來，在語言的存在建設上，詩人似乎還要勝過哲學家。歷史是存在的命運（宿命）而又是存在一般的崩壞，然而歷史的終局却是存在的統合與歸復（終末論），因而詩人讚美著存在之完全無缺的圓球。

代表有神論的實存哲學家K. Jaspers 的主著「哲學」分爲三卷：第一卷「哲學的世界定位」是討究世界認識問題，第二卷「實存闡明」是討究有關人類問題，第三卷「形上學」是討究超越者（超在、神）的神學問題。世界、人類、神三者正是傳統形上學所常提出的三大主題。世界、實存、超在亦可視爲構成存在的三個階段或者三個次元，其間亦可設定兩個程次的「超越的還元」：即(1)世界還元於實存，(2)實存還元於超在；反過來說，(1)實存超越於世界，(2)超在超越於實存。然而其「還元」與「超越」的意義應作觀念論以及唯心論的解釋始可以被理解的。這種實存哲學雖是新奇的，但仍未能超出歷來唯心論的舊圈套。第一卷「哲學的世界定位」所提示的「世界定位」大致是指謂世界認識。首先提出「科學的世界定位」，認爲科學的認識是從外部考察對象事物的客觀的認識，這種認識是具有一定的「界限」，因而不能認識世界的全體。關於世界的哲學的認識，如哲學的世界觀因其所提出的根本原理的假定性、多樣性以及現象的非連續性、無際限性等等之故，亦不能完成統一的世界觀。要之，Jaspers 在本卷的根本意圖是在極力想要暴露關於世界的科學以及哲學的認識（對象的客觀的認識）之有所限制，行文間對於這種認識似懷有反感與偏見。這種對象的客觀的認識之「界限」尤其對於「實存」的認識更爲顯明，因爲當作自由的主體存在的實存是不能成爲客觀的認識的對象。哲學研究的主要課題是在「存在的探究」（包括世界、實存、超在的存在三次元），在世界這種存在中不能得到滿足的存在探究的意欲需要開拓別種存在的探究途徑，於是從世界的存在次元飛躍到實存的存在次元，這即是第一程次的超越的還元。實存哲學的基本特性是在

輕視客觀的實在而特別重視主體的實存，這是類近於觀念論的態度。自然世界的存在對於實存（人存在）好像成爲一種絆脚石，至少在心情上需要予以排除。從存在論的觀點看來，實存哲學祇是一種極其特殊的存在論，不能成爲基本存在論乃至一般存在論。將實存主義稱爲存在主義之不正當的理由亦卽存於此。

第二卷「實存闡明」的根本意圖是在照明各個人的被隱蔽的自己存在而使其覺悟成爲自覺的眞實存在。Jaspers 又將「實存」（Existenz）區別於現存在（Dasein），現存在指謂非本來的自己存在（平凡人），而實存指謂本來的自己存在（單獨者）。人類尤其個人的本質是超越概念的合理的認識之自由的自己存在，卽是志向於實存的可能性（可能的實存）。實存的自己解明成爲哲學的主要課題。哲學的思索是迫近於現存在的根源的活動，亦卽闡明實存的本質的活動。實存闡明的方法是由於辨證法的對比而使實存的本質顯露起來，其目標是在志向於實存的躍進（現存在躍進到實存）。日常生活上的通常人的行動態度是向於本質的實存的躍進，不然卽是向於空虛的現存在的頹落。實存的躍進可以說是對於回避躍進的苦難而耽溺於愉樂與功利的現存在之戰鬪（實存與現存在的對比）。戰鬪同時是愛，單獨者之間的相剋與協同的關係卽是實存的交通（通心的交流）。實存闡明尙有如下幾項的指明：(1)領受從過去所限定的現存在之「歷史性」的自覺，(2)立於人生的重大岐路而自由選擇本來的自己存在的「決斷」，(3)耐於現存在的宿命的「界限狀況」（死亡、苦惱、鬪爭、罪責、絕望等）而且還要始終貫澈如此狀況的覺悟，(4)實存在界限狀況內所遭遇的「挫折」當中顯現出支持著實存的超在（神）的啓示（對於神性之哲學的信仰）。如此自覺了的實存尙未能得到究極存在的滿足，於是實存意欲想要躍進到更爲高次的超在（唯一絕對的存在），如此從實存的存在次元飛躍到超在的存在次元卽是第二程次的超越的還元。

第三卷「形上學」的根本意圖是在指示實存的究極的歸趨。實存

在其挫折當中面臨著超在（神）的啓示，挫折成爲超在的暗號，即超在顯現於挫折的暗號之中。實存向於超在的連繫是由於二律背反（「反抗與歸依」等四組）的態度而終究被引導到「不可思考者」的超在，而招致超在的顯現的方途究竟是在「暗號解讀」（Chiffrelesen）。這是從世界（自然、社會、歷史）與人類（現存在、實存、意識一般）的一切現象中瞭解判讀出象徵著神性的存在的意味，不僅生成與秩序的現象，尙且斷絕與滅亡的現象中亦都是神性的超在（絕對的包攝者）之沉默的言表。說是古來的神話、宗教、藝術、哲學、神學都是表示暗號解讀的各種方式。形上學究竟是超在的顯現之暗號解讀，其究極目的是在告知實存（人）與超在（神）的遭遇（面會），實存的究極的歸趨（歸宿）存於此。如此，實存哲學終究歸屬於不可思議的超合理的神學。這種哲學其實是非合理的神秘主義的哲學的信仰。Jaspers 所思念的神或者神性有許多名稱，如超在、絕對者、一者、包攝者、不可思考者等，其意義可以作幾種解釋。超在的神是超越世界（包括人類）的，這種神是屬於有神論的神（超越神論）。將世界視爲神性所顯現的暗號，這種神可以解釋作內在於世界（宇宙）的神，這是屬於汎神論的神（內在神論）。當作絕對的包攝者的神可以解釋作包括世界（宇宙）在內的神，這種神是屬於萬有在神論的神。神至少可以作這三種解釋，Jaspers 的神究竟指謂何種神，尙難以判定，亦即難以解讀其所謂的暗號的眞義如何。實存哲學含有光明面與黑暗面，這究竟是表現出人性兩側面的本質。

㈦N. Hartmann 的問題學的方法

西洋哲學史上，著者所最敬佩的哲學家N.Hartmann最初是屬於Marburg學派（新Kant 學派之一），然却不能滿意於其觀念論而轉向到實在論。其後經過了現象學的薰陶，這次又不能滿意於其意識內在的立場而再度歸復自然的態度，即超出意識內在而原本的接受自然

世界的自體存在。他祇是採納現象學的方法，將此廣汎的適用於哲學研究的各種對象領域，却不局限於意識現象的狹窄領域。在知識論上，他極力反對觀念論的偏見而建立批判的實在論，這在諸種實在論中可算是最高階層的成就。精通於觀念論而經過對其精細的檢討與批判，由此始能建立如此批判的實在論。即應於現實的自然的態度，而且對於學問抱持嚴格的批判的態度，這在衆多哲學家當中還算是少見的。在形上學上，他又反對傳統形上學（思辨的獨斷的形上學）而建立批判的形上學，這又稱爲批判的存在論。這種存在論正恰與Heidegger的基礎的存在論作强烈的對照，對於後者的人本位主義（主觀主義）的立場，前者是立於自然本位主義（客觀主義）的立場。兩者均從知識論轉向於存在論，而又均採取現象學的方法，然其各自的性格竟有如此相反的對照。批判的實在論（知識論）與批判的存在論（形上學）是相連關著的。Hartmann 將知識論以及價值論建立於存在論的基礎之上，其所構想的哲學體系（包括存在論、知識論、價值論在內）的規模宏大與其學問態度的純正穩健，這在西洋哲學史上可稱爲第一人者，祇可惜終未得見其完結的實現。雖經歷過兩次世界大戰的苦難，若無其事般的泰然自持而不涉及思想攪亂的漩渦，其著作的行文平實無華，其中雖少見有積極的採取科學研究的成果，但與科學知識並無相牴觸之處，加上其爲人的直情徑行，這些又可算是難能可貴的優點。

Hartmann 在知識論方面的主著「認識形上學要綱」可以說是與Kant 的「純粹理性批判」以及Marburg學派的創導者H. Cohen的「純粹認識的論理學」成爲知識論上的三大名著。Kant 的先驗的觀念論認爲，認識對象（現象界）是由於先驗的主觀所構成的，但仍承認物自體的存在（不徹底的觀念論）。極端的觀念論者Cohen却要否認物自體的存在，認爲這又是由於認識主觀所產生的，恰如神從無中創造宇宙萬物那樣，純粹思考（認識主觀）又可能從無中產生（erzeugen）自然世界（認識對象），這是觀念論的徹底化的形態。於是

穩健的實在論者 Hartmann 再度恢復承認物自體的存在，認定認識對象（實在界）是完全獨立於認識主觀的自體存在，祇有認識內容可能由於認識主觀所構成的，認識對象與認識內容應予以分別，認識機能（作用）的本質是在捕捉（erfassen）對象，並非產生對象，如此將實在界峻別於觀念界。然而我們的認識能力却有一定的界限，超出這個界限的即是不可認識的領域，凡是我們的知能所不能貫徹的境界，則要生起形上學的問題。

「認識形上學要綱」這本書的考究主題是在「認識的對象」（實在的對象與觀念的對象），對象指示存在（實在的存在或者觀念的存在），認識本身又是成立於存在關係（主觀的存在與客觀的存在，即能識者與所識者之間的關係）而且屬於一種特殊的存在現象，認識問題究竟歸屬於存在問題。要之，存在獨立於認識，認識依存於存在，因而認識論依存於存在論，即存在論成爲認識論的基礎。尙且，認識問題中存有形上學的問題，於是成立「認識的形上學」（Gnoseologie）。如此，Hartmann 的知識論（認識論）成爲「認識的形上學」，這亦可稱爲「認識的存在論」，其立場對於觀念論立場的批判以及對於認識問題本身的批判之故稱爲「批判的實在論」，由此更進而建立「批判的形上學」或者「批判的存在論」，其中含有對於傳統形上學乃至存在論的批判。從知識論移行於存在論的轉換以及通貫於知識論、存在論以及價值論之中存有「問題學」乃至「問題形上學」的方法，這即是其哲學體系構成的基本方法。

Hartmann 哲學的體系的方法分爲三個階段：(1)現象學、(2)問題學、(3)問題的形上學。現象學是問題學的前階段。其所謂「問題學」（Aporetik）是由來於 Aristoteles 的「形上學」以及其他諸著中所提出的 aporia，而 aporia 的語義是「無通路」，即意謂著難以解決乃至無法解決的問題。哲學研究首先從現象學開始，儘量排除先入見，將現實所與的現象予以觀察、分析與記述，其次發現與定立如此被考察的現象中所含有的問題（問題學），最後指摘出如此被發現的問

題中含有難以期待終局解決的超知性的因素，考究如此難問的即是「問題的形上學」。形上學的問題指謂由於我們的知性所難以乃至無法通徹的超知性的問題。「問題的形上學」應更進而開展成爲以「形上學的極小」爲原則而以建立即應於現實所與（原本對象）的哲學理說爲目的的「批判的形上學」。對於傳統的形上學的特性「思辨性的極大、所與性的極小」而說，批判的形上學則應以「所與性的極大、思辨性的極小」爲特性。傳統的形上學是立於固定的立場（對立性），批判的形上學應立於自由的立場（超對立性）。對於哲學研究的如此純正寬宏著實的態度，凡哲學研究者應以虛心坦懷的雅量接納之。

將上述的哲學研究方法適用於認識問題時，可以作如下三個階段的分析。第一階段現象學的分析：認識就是在意識內部捕捉存在對象，Marburg學派主張認識是對象的生產乃是錯誤的見解。認識是成立於認識主觀與此主觀作相對立的存在對象之間的超越關係。認識的對象與意識內在的內容不同，而帶有其自體的存在性。因爲有此「自體」的存在性，所以「對象」不能歸屬於與「主觀」相關著的「客觀」，而是超越如此意義的客觀。原來「對象」（Gegenstand）是對立於主觀，超越於主觀；而客觀（Objekt）是如此對象投射（objezi-ert）於主觀而在主觀內部所生起的映像。假如「對象」是盡於如此「客觀」，那麼對象離開對於主觀的關係就不能獨自存在。然而「對象」正是獨立於主觀的存在，並不須要當作「客觀」來與主觀作相關關係。要之，主觀與「客觀」的關係是屬於「內在關係」，然而主觀與「對象」的關係却是屬於「外在關係」（超越關係）。認識關係是派生的第二次的關係，而「對象」由於如此認識關係的成立並不蒙受任何的影響。所謂「客觀化」有兩種意義，第一是Objektivation(實在化、實體化），這是主觀本身將自己予以客觀化（客體化），亦即是觀念的實在化乃至實體化；第二是Objektion（認識化），這是對象事物投射於主觀而轉化爲客觀，即對象被認識而成爲主觀內的映像，但仍保持著對象的自體存在性。

第二階段問題學的分析：認識關係假如是成立於對象自體對於主觀的超越關係，那麼如此認識關係如何可能成立？這是關於認識現象的根本的 aporia （難問）。如此難問分爲兩個側面：(1)主觀一方面仍然保持主觀（停留於意識內在），另方面又要超出自己的領域而將超越的對象捕捉在意識內，如此情形如何可能？(2)對象一方面保持其自體性（超越性），另方面又要投射於主觀而在主觀內形成當作「客觀」的映像，如此情形又如何可能？從這根本的難問中還要派生出幾項特殊的問題：(1)經驗的認識是個別的直觀的事實，假如對象是超越的，那麼如此經驗的認識如何可能成立？(2)先驗的認識是包含一般的本質（先行於個別的經驗），這種認識如何可能要求其普遍妥當性？(3)眞理是成立於主觀的表象（觀念）與對象自體間的合致之超越關係，然則判別其眞僞的基準何在？(4)在問題提出的當初，必須預先知道成爲問題的未知物，那麼如此「未知之知」如何可能？(5)將「未知」轉變爲「既知」，如此從對於對象的不充全性（不完全合致性）的認識漸進於充全性（完全合致性），如此認識的進步如何可能？以上諸問題都是屬於不能完全解決的難問，如此包含超知性的因素的問題稱爲形上學的問題，研究認識問題時，就要出現所謂「認識的形上學」（Gnoseologie）。

第三階段問題形上學的分析：認識形上學的基礎在於存在形上學（批判的存在論）。從存在論的見地看來，認識主觀與其對象均屬於存在領域，因而認識關係本身可以視爲一種存在關係。主觀亦是生起於實在世界，在此世界內與其他的主觀以及事物形成實在的關係，就是形成實在的生活連關，認識關係就是成立於如此生活連關上的實在關係的一種。如此看來，認識的根本的以及特殊的諸難題可能得到存在論的基礎奠定。認識關係是一種存在（實在）關係。要表示這種關係時，將有限制的「主觀」作一個內圈，在其外圍成立「客觀」領域，這是相當於「現實的經驗」領域，在此可以劃出「客觀化」（認識化）的第一界限。超出這個界限尙有「超客觀者」（das Transobj-

ektiv ）之廣汎的存在領域，這是相當於Kant所謂「可能的經驗」領域。但這亦有「認識可能性」的界限（第二界限）。超出這第二界限尙有存在領域，這是不可知的「超知性者」（ das Transintelligible ）或者「認識形上學的非合理的存在」（ das gnoseologisch Irrationale ），這卽是相當於 Kant所謂的「物自體」。以上是對於認識範圍而成立的存在論的諸階層，「客觀化」的界限（認識界限）在第一界限是可能移動的，就是表示從不充全的漸進於充全的認識進步的可能性。第二界限是表示超知性的問題之「問題」意識或者「未知之知」的意識，由此我們認知有不可知的「物自體」的存在，尙且認知此「物自體」（超經驗界）是與現象界（經驗界）同樣均屬於同一的存在界。物自體卽是顯現爲現象的基體。

由於上述可知，其哲學體系的基本是在存在論，這方面的主著旣刋的有三部。第一部「存在論的基礎奠定」是爲了建立其「批判的存在論」所作的奠基工作，其中將存在分爲實在的存在與觀念的存在，或者現有存在（ Dasein ）與斯有存在（ Sosein ）的兩大領域。其所謂實在的存在是指謂現實的存在，而觀念的存在應稱爲理念的存在，這是屬於超現實的存在。第二部「可能性與現實性」可以說是「存在樣相論」，這是就上記的兩大存在領域，各別論究其各自的諸種存在樣相。第三部「實在世界的構造」的副題稱爲「一般範疇論的綱要」，這部可以說是其存在論中最爲精彩的代表作。這部書將構成實在世界（現實世界）的存在分爲物質、生命、心靈以及精神的四大階層，而考究各存在階層的內部構造以及其間的構造連關，尙且其中指出各階層固有的範疇以及定立通貫於各階層的範疇法則。在本書中預告第四部將要處理物質的存在，對之著者期待良久，終未得見其刋出。（拙著「現實存在論」的六部著作似聊可以充當Hartmann 本身所未完遂的存在論的各論。

有關存在論的論著尙有「精神存在的問題」，其副題稱爲「歷史哲學以及精神諸科學的基礎奠定的研究」，其主題雖是繼承Hegel 以

及Dilthey 的哲學，但却要否認絕對精神（神）的存在以及排除向來歷史哲學上的世界觀的預斷乃至獨斷。方法論上還是依照批判的存在論之方法的態度，將精神諸科學的研究對象的全般領域總稱爲精神的存在而考究其存在樣式與發展性格，亦即考究精神存在一般的歷史性的現象問題。精神的存在分爲三種形態或者三個階層：(1)人格的精神、(2)客觀的精神、(3)被客觀化的精神。人格的精神指謂個人的主觀的精神。客觀的精神指謂超個人的本來意義的歷史的精神。被客觀化的精神指謂由於人格的與客觀的兩種精神所形成的歷史的所產。前兩者與後者的關係大致相當於Dilthey 的精神生活的體驗與其表現的關係，然而却是從存在論的立場來解明其構造連關的。著者在拙著「文化論」中根據上記的三種精神而予以修改並且分別出五種：(1)主觀的精神、(2)間主觀的精神、(3)客觀化的精神、(4)被客觀化的精神、(5)客觀的精神，而將後兩者總稱爲文化形象，這即是精神活動之歷史的社會的所產。

價值論方面的論著有「倫理學」與「美學」的兩部專著。「倫理學」是立於批判的存在論的立場所展開的，而分爲三部。第一部「道德現象學」是使用現象學的方法來分析道德現象的構造與其連關作爲主題。首先提及理論的倫理學與規範的倫理學之傳統的區別，隨著提示所謂實踐哲學的理念，而從這理念的見地來批判倫理學上的諸種相對立主義以及 Kant 的形式主義，然後提出價值與人格的存在論。第二部「道德價值學」是積極的展開倫理的諸價值領域而特別指出價值的階統、價值的對立乃至背反的諸問題。倫理價值中，一方面提出超主觀的理念的絕對價值、善價值的規準問題，另方面提出由於現實的道德主觀（人格）所定立的諸種倫理價值，這又分爲基本價值（善、高貴、充實、純潔）與特殊價值（正義、智慧、勇氣、節制、鄰人愛、公明、誠實、謙虛等）的兩大部類（德目分類）。第三部「道德形上學」主要的是從存在論的見地來處理意志自由問題的，而特別企圖與Kant 的自由論作徹底的對決。Hartmann 認爲超人格的神的攝理

以及神學的目的論這般的傳統的觀念究竟要使道德人格的自律性、責任性成爲不可能的（妨碍人格的自由意志），因而應從倫理學中予以排除，於是提出「要請的無神論」，這正恰與 Kant 由於實踐理性的自由意志來要請神的存在之「要請的有神論」成爲相反的對照。

「美學」是屬於遺著，其內容是由於大學講義稿的編輯而刊行的。Hartmann 早在「存在論的基礎奠定」中既已提示過關於美與藝術的領域之形上學的成立可能性與必然性，認爲這種領域的特殊構造的解明應按照其存在契機、存在方式、存在樣相的程序之存在論的考究，將如此構想予以具體的展開的即是本書。他將自己的美學稱爲存在論的美學。在其序論中，首先將美學對比於哲學的其他諸科而規定其特性，並且說明其研究對象的美的意義。其次，提出美的考究方法上的對象與作用的兩側面之一般的問題性，如形式、內容、素材、制作、觀照、鑑賞、價值賦予等問題的解明，尙且對於從來的觀念論乃至形上學的美學、形式美學、表現美學、心理學的美學、現象學的美學等諸立場加以批判，認爲這些事項所有的問題性終局可以在解明美的對象的存在方式與構造之存在論的美學中得到統一的瞭解。本書分爲三部：第一部「美的現象」考究(1)美的作用構造、(2)美的對象構造、(3)自然界與人事界的美；第二部「形成與成層」考究(1)諸藝術的階層構造、(2)美的形式、(3)美的領域之統一與眞實；第三部「美的價值與種類」考究(1)美的價值、(2)崇高與優美、(3)滑稽等項問題。終末提出(1)美的對象之存在論、(2)藝術的歷史性作爲附記。如此具備著體系性的存在論的美學的立場一方面對於新 Kant 學派的美學，另方面對於現象學派的美學以及其流派的實存論的美學，形成了確固的批判的地位，尤其當作體系的美學亦可以在現代美學中佔有代表的位置。最後再附加一言，Hartmann 與 Heidegger 同出於現象學，而又相同志向於存在論，然而前者所建立的批判的存在論與後者所建立的實存的存在論竟成爲相反的對照（主知主義與主情主義、客觀主義與主觀主義的對立），兩者在存在論上孰爲純正形態，讓於讀者賢明的判決。

㈦解析哲學的方法

解析哲學與實存哲學算是當代流行哲學的兩派思潮，兩者的性格乃至心態正恰可以作强烈的對照。實存哲學是立於反科學主義乃至反理性主義的立場，其本身含有濃厚的情意主義的氣味。解析哲學却是標榜著科學主義（主知主義）的立場，而極力想要否定從來的形上學乃至哲學。然而實存哲學偏重於實存（人存在）的情意的解明（人中心主義），解析哲學偏重於語言的論理的解析（語言中心主義），兩者却均有所偏執。解析哲學的先驅者有如G.E.Moore 、B.Russell 、L.Wittgenstein 等人，當今幾多解析哲學家所抱有的見解是多樣性的，通常分爲人工語言學派與日常語言學派的兩大派別。人工語言學派的解析哲學可視爲論理實證論的發展形態，其主要代表者可以推舉R.Carnap 。日常語言學派的解析哲學原初是蒙受了劍橋大學的Moore的實在論的影響，後來移轉到以牛津大學爲中心地而成立的，其主要代表者可以推舉G.Ryle 。解析哲學並非單一的哲學，上記兩個學派中各別有各種各樣的哲學，尙且又有立於其中間立場的哲學。如要尋求其共通的基本特徵，大致可以舉出如下的基本見解。對於從來的綜合的體系的哲學，解析哲學持有獨特的哲學觀，認爲哲學的任務是在分析與解明常識（日常的知識）、科學以及哲學之概念、命題、構造、受容的根據、語言使用法等項的知性活動。如此解析哲學本身却不想試圖建構某節哲學體系，祇是想要使問題的所在得以明確化，由此解消問題本身，即由於問題的眞相的解明而使問題本身不再成爲問題。對於這種工作，日常語言學派是通過日常語言的意味分析，人工語言學派是構成人工語言，由此解明問題而進行的。

首先略述幾位先驅者的見解。G.E.Moore 反對體系的構成的哲學，而提倡哲學諸問題的細目的分析的研究。他將解析分爲兩項部份：被解析項（analysandum）與解析項（analysans），前者是我們將要予以解析的項目，後者是用以解析的項目。被解析項可以指示某

一概念或者命題，而解析項是另一組用以闡釋的概念或者命題，兩者間的關係在論理上應成爲等值關係。形上學的基本概念有如本體、實在、現象等；知識論的基本概念有如知識、眞理、意味等；倫理學的基本概念有如善、惡、當爲、責任等，這些概念都要表達作爲語詞。傳統哲學家往往未弄清楚這些表達哲學思想的語言性質，就定下了很多結論，因此其結論大都是錯誤的。於是解析哲學家主張，無論研究的問題爲何，所企求的結果爲何，我們總得首先弄清楚當作思想工具的語言，始能得到豐碩的成果。

論理主義的數學家兼哲學家B. Russell的哲學研究（知識論、科學哲學）與論理學研究（記號論理學）結成密切的連關。其初期的哲學思想在A. Meinong的「對象論」的影響之下，其知識論表現出實在論的立場，然而後來却漸次傾向於經驗論乃至實證論（主觀的觀念論）的立場，這即與E. Mach的實證論（感覺一元論）相併行而影響到Wien學團的論理實證論。他在知識論上認爲，外部世界是由於原子的事實（事件）的集合所構成的。如將如此所構成的世界認爲超越經驗，即獨立於經驗的自體存在，則成爲實在論。如將其認爲內屬於經驗（認識內容），則成爲觀念論。他又提出所謂原子的命題，這與原子的事實均可解釋作構成世界（包括物質與心靈）的基本要素（論理的原子論）。如將原子的事實與原子的命題視爲相對應，這尚可容認，如將兩者作爲同一視，則要犯上錯誤（論理的觀念論）。Russell本身似乎是在徬徨於客觀的實在論與主觀的實證論（觀念論）的中間而無所定奪。無論如何，他在哲學研究上却是基於他與Whitehead的共著「數學原理」所展開的記號論理學而驅使論理的解析方法。他提出所謂記述理論作爲命題的論理解析的依據。命題（語句）的文法結構未必即是論理結構。有許多語句的文法結構不能展現其論理結構，因此表面上好像是關於某種事物，或斷言某種事情的語句，實際上却不是關於任何事物，亦不是斷言任何事情。例如：(1)絕對者進入一切歷程，但不與之結合，(2)神是最完全的存在，(3)當今法國皇帝是禿頭

的。茲祇對於第三個例子施行論理解析時，這個語句可以分解爲如下的三句：(1)當今至少有一人存在，而此人君臨法國，(2)當今至多有一人存在，而此人君臨法國，(3)君臨法國的人是禿頭的。由於如此解析可以解消「當今法國皇帝」這項被記述詞。「當今法國皇帝是禿頭的」這原語句之所以爲眞，必須以上記三句都爲眞作爲條件。然而三句中至少第一句爲假，所以「當今法國皇帝是禿頭的」這語句亦則成爲假。關於「絕對者」以及「上帝」的上記語句亦可以依照相同的解析方法來予以解消。

當初蒙受了 Russell 的論理思想的影響的 L. Wittgenstein 的哲學思想在其前期與後期有截然的分別。尙且其前期思想影響到 Wien 學團的論理實證論以及人工語言學派的解析哲學，而後期思想影響到日常語言學派的解析哲學。前期的論著「論理哲學論考」是將Russell所提倡的「論理的原子論」作爲出發點，認爲當作語言單位的要素命題（原子的命題）是對應於世界的構成要素（原子的事實），這恰如成爲實物與畫像的對應關係。保證如此對應關係的根據是在共通於世界與語言之論理的形式。他又强調論理學的同義反復（Tautology）的特性，認爲任何命題都是由於若干要素命題的組合所演繹出來的同義反復的表現，而祇有當作要素命題的眞理函數的命題具有意義。因此，(1)關於語言的論理形式之言表命題（後設命題）、(2)關於世界全體的言表命題、(3)價值評價的命題、(4)「自我」的言表命題、(5)更且連構成「論理哲學論考」這本書的哲學的命題，這些命題一概都被認爲無意義的。這些命題的對象均是「不能言說、祇能被指示而已」，硬要試圖將不能言說的事象作爲言說的對象，這卽是傳統哲學所犯的錯誤的根由。他更且認爲，我們的認識活動雖可以指示，但仍不能言說的。他又說「不能就其言說的事象應該保持緘默」，這句名言依照其極端的論調，亦應成爲無意義的。要之，有意義的命題祇有兩種，關於個別事實的經驗命題（綜合命題）與關於論理形式的先驗命題（分析命題），論理實證論卽繼承如此見解。後期的論著「哲學研究」

是對於前期思想的徹底的自己批判而成立的。前期思想認爲，語言關於其論理的構造祇有唯一種而已，世界的理解亦祇是通過其唯一的語言所進行的。反之，後期思想却認爲，語言應該在其所使用的社會的脈絡之中予以觀察。祇有「我」個人所能理解的語言是不能存在的，更且共通於全人類而具有規範意義的「唯一的語言」亦不能存在的。任何種語言均可能成爲完全的，亦即對應於其所使用的狀況均可能成爲具有完結意義的體系。哲學的眞正的使命並非在建構新種語言體系，而是在對於既成語言的分析與批判，藉以使由於語言的空轉所造成的空中樓閣（形上學）自招崩潰。

自從論理實證論到人工語言的解析哲學一直佔有指導位置的 R. Carnap 的初著「世界之論理的構造」是使用論理的構成方法而從個人的直接經驗（體驗）來構成數學的對象、物理的對象以及心理的對象，這些對象的總體稱爲世界。如此，以論理爲形式而以經驗爲內容，認爲由此就可以構成世界。這可視爲論理實證論（或稱論理經驗論）的基本見解，其實却是表示論理主義的主觀的觀念論。次著「哲學中的擬似問題」則要指出觀念論對於實在論這樣的哲學上的諸問題是無意義的虛假問題。如此指出假構問題的著者 Carnap 本身却仍未能自覺到自己的觀念論的假構。語言解析方法的代表著作「語言之論理的 Syntox」中却要更加極端的將哲學規定作科學語言之論理的 Syntax，這可視爲哲學的極爲偏狹的定義。所謂 Syntax 本來在語言學上是指謂文章構成法，記號論理學將此改釋作記號組合的形式的構造。專門討究這部門的記號論稱爲語形論（Syntactics）。Carnap 認爲科學一般的奠基工作是在被定式化了的科學語言的 Syntax 的解明，因而特別强調語言的形式側面的研究。然而後來接受了波蘭學派的意味論的研究成果，而漸次轉向於語言的內容側面（意味）的考究。這方面的第一部著作即是「意味論導論」，隨之尙有後續的幾部論著如「論理學的定式化」以及「意味與必然性」等書。

記號論（Semiotics）包括三個部門：(1)語形論（Syntactics）

、(2)語意論（ Semantics ）、(3)語用論（ Pragmatics ）。語形論（或稱構文論、統辭論）祇是考究語言（記號）的形式構造，而不涉及語言的內容如何。考究語言內容的即是語意論（或稱意味論），這是連關於對象（被指示物），認爲意味是指示對象的。語用論（或稱辭用論）是連關於說話者的語言使用的考究。Carnap 在其「意味論導論」中將語形論與語意論各別分爲記述面與純粹面，而著重於純粹語形論與純粹語意論的各體系以及兩者間的相關關係的考究。尙且驅使各種演算記號與嚴密被規定的論理學的術語，由此建構定義與定理的體系。意味論研究的後期論著「意味與必然性」主要的是在考究內包的論理學與樣相論理學。內包的論理學是對於外延的論理學而說的。外延的論理學指謂所與的記號集合的外延是由於其構成要素的記號的外延所決定的論理學。內包的論理學指謂所與的記號集合的一部份由於與其具有相等的內包的記號來予以置換時，原本的記號集合的內包亦不變的論理學。這種內包的論理學亦可能成爲樣相論理學。Carnap 的後期著作尙有關於確率論理乃至歸納論理、科學概念乃至科學理論的方法論的解析方面的諸論著。這些論著大都是對於科學之哲學的奠基，通常稱爲科學哲學，而這種科學哲學又可視爲解析哲學的別稱。假如將哲學研究祇限定於「科學語言之論理的 Syntax」時，這種科學哲學（解析哲學）的考究範圍與內容大致亦可以推定，問題祇是在其解析方法的技巧如何而已。

對於實在問題乃至存在問題，解析哲學家大致持有如下的態度。解析哲學不作「物是否眞實的存在？」這樣問題的議論，祇想要分析「物是眞實的存在」這句語言具有何種意味（語言意味的解析）。這項分析如告成功，關於物的實在問題的議論則要解消。剩餘的問題尙有：(1)在這樣的意味之下「物是實在」，(2)在那樣的意味之下「物不是實在」，這兩種說法究竟要選取何種說法。於是解析哲學家却要說，選取何種說法乃是自由的，這稱爲「寬容的原理」。要之，解析哲學不想直截端率的論斷上記的問題，祇想經由「物」、「實在」乃至

「存在」這些語詞的意味解析來謀求問題的解消。關於神的存在問題，神學以及擁護神學的哲學作了許多煩瑣的證明。反形上學的解析哲學理應否定神的存在，對之亦要經由相當煩瑣的語言解析。中世紀的經院哲學有煩瑣哲學之稱，解析哲學至少在議論上亦有相類同之處（現代的煩瑣哲學）。解析哲學在「寬容的原理」的反面，還要提出所謂「Occam 的剃刀」這項原理（或稱「節減的原理」），這是要來表示無需要的多餘的存在應予以摒除，這即是遵照格言「不可增加不必要的存在」的教訓。然而「Occam 的剃刀」這項原理是屬於選擇的原理，並非解析與解明的原理，因而採取這項原理的解析哲學却要超出解析與解明的範域。

人工語言的解析哲學擁有許多學者，下面僅提舉幾位在科學哲學（Scientific philosophy）方面的業績的大概情形。H.Reichenbach 早有「時空論」的著作，特別提出時間的方向性問題，而建議將時間的順序關係還元於事件生起的因果關係。其他在科學哲學方面的業績有如確率論理的定式化、量子力學與相對性理論之哲學的奠基等項。C.G.Hempel的主要業績是在意味基準問題之歷史的論理的檢討、科學的概念構成、確證論理的研究、科學的說明的諸相、自然科學之哲學的奠基等項。將美國的實用主義哲學連結於論理實證論的仲介者E. Nagel 的主要業績有如科學方法論、確率理論、科學的構造論等項。在記號論理學與語言哲學的研究上著名的 W. Quine 將階型理論與公理的集合論相連結而建立了數學的論理學體系。在解析哲學中與 Carnap 一派相對立的 K. Popper 在科學方法論，尤其在歸納論理學上持有獨特的見解（反對意見），這是發表在其「探究的論理學」以及「科學的發現之論理學」等書。

其次，日常語言學派的解析哲學的代表者有G.Ryle 、J.L. Austin 、P.F. Strawson 、J.T. Wisdom 等人。這個學派的根本主張可以概約作如下的兩個要項。(1)哲學的問題是由來於日常語言之不正當的概括化與歪曲所生起的無用的概念構成，因而由於日常語言的精

確的分析來指摘出這般事實則可以解消其問題。哲學的活動不在求得問題的解決，而是在問題的解消。這可以與人工語言學派所主張的「哲學的功能祇是在對於科學語言提供一種論語法的分析而已」作爲對照。(2)唯一絕對的人工語言是不能存在的，日常語言含有複雜的用法與多樣的論理，這些是由於人工語言所不能完全處理的。這是明顯的指摘出人工語言學派的强硬性與限制性。然而由於語言解析來解消哲學的問題這項意圖却是相類同的。日常語言學派所處理的主要問題有如心身關係、自由意志等的傳統的哲學問題以及倫理、法律、政治、美學等有關價值論的諸問題。

G. Ryle 提倡，哲學的問題是根由於概念上的混亂尤其範疇誤認（Category-mistake），哲學的使命是在由於概念的分析與解明來解消其混亂。他提起範疇誤認所指的範疇是類似於 Russell 的「階型」，說是誤認概念所屬的範疇常會引起概念的混亂。又說，哲學上的許多兩刀論法（dilemma）祇是通過其所由構成的概念的分析與整理始能告解消。Ryle 在其主著「心靈的概念」中提出心身關係問題，將 Descartes 以來的心身二元論稱爲《Descartes 的神話》或者《機器中幽靈的教條》而予以一系列的抨擊。他認爲這種神話或教條是犯了範疇誤認，即將述說心靈活動的語調所屬的範疇誤認爲屬於另種奧秘的實有（entity）的範疇。他所指出的奧秘的實有可能是指謂形上學的實體（substance）。Ryle 本人的興趣是在解析述說心靈的性質、機能、動作（Performance）的語詞，指出這些語詞所屬的範疇。現實的心靈（包括意識與精神）其實是屬於機能概念，將此誤認爲實體概念即是範疇誤認。如此指摘是正當的，然而他却將心靈（心理現象）的大部份解釋作「行動的潛在能力」（disposition），這樣的行動主義的見解含有危險性。我們曾經提過，極端的行動主義心理學終究是要解消心靈而成爲無心靈的心理學。心靈概念是多樣的，其辨別並非祇是由於概念的分析，主要的是依靠事象的洞察乃至本質的諦觀。缺如事實根據的概念分析與傳統形上學的概念遊戲相同，均

均容易陷入概念空轉的漩渦。心身關係問題亦不能由於概念分析則可告解消，問題仍然還要存續著，除非可能得到實質上的終局解決。

J. Austin 又是立於行動主義的立場，其主著「How to do Things with Words」不知如何譯法。其含義可能是指謂使用語言如何遂行事物。假如認爲語言應依從事物乃至表達事物，這是正當的見解。假如想要將語言與事物相連結乃至相混淆，這就要犯錯誤。傳統形上學家常要將觀念（概念）與實在、思考與存在作同一視（思考與存在的同一性原理），反形上學的解析哲學家更不應該混同語言與事物，否則其罪過更爲重大。Austin 提出，我們在作某種發言的場合，發言這樣的行動（音聲的行動）所含有的意味可以辨別出如下的三項。(1) locutionary （明示）的發言行動，這是端率的指明特定的對象事物的發言，例如「這條魚是不好吃」。(2) illocutionary（暗示）的發言行動，由於(1)的發言亦可能暗示某種事情。(3) Perlocutionary（遂行）的發言行動，由於(2)的暗示發言來完遂所期望的行動。依照上記的例子來說，即是要使侍應生拿來更好吃的魚，由此達成發言行動的目的。如此看來，語言的使用目的畢竟是在完遂行動。

J. Wisdom 將知識論與存在論予以巧妙的分析，而分別出如下的極爲簡單的四種形態的問題。(1)「X是什麼？」，(2)「認知此處有X是表示什麼意義？」，(3)「X是否存在著？」，(4)「此處有X這樣的知識是否存在著？」，認爲按照對於這些問題的答法如何，就可以合理的整理凡有哲學的態度。其他關於心身乃至物心問題、「逆說（Paradox）與發見」等項問題亦展示了新鮮的發想。最後舉出 P. Strawson，他否認凡有命題祇有眞抑或僞這種二值論理，而想要論理的分析眞理與有意味性之間的關係與差別。基於如此分析，更進而想要將日常語言連結於形式論理。其主著「個體論」中又含有關於形上學的新試論，這已經超出了原來的概念分析的範圍。由此可見，解析哲學家亦在漸次趨向於提出自己本身的哲學問題。這即可以表示當初所抱有的哲學觀終於不能維持的情形。

當代流行的兩派哲學均有所偏執。實存哲學如祇耽溺於實存的解明，則要罹患自閉症。解析哲學如祇固執於語言的解析，則要罹患潔癖症。實存解明與語言解析均可以成爲哲學研究的重要問題，但各自並非唯一的哲學問題。再說，解析哲學如硬要堅持當初的哲學觀，則要成爲解消哲學。其所以成爲解消哲學有兩種意義：(1)將傳統形上學乃至哲學的問題予以解消，(2)其本身又不再提出自己的哲學問題，除開將所與的既成哲學作爲語言解析的對象。歷史所與的傳統哲學尤其形上學委實含有幾多缺陷與錯誤，這成爲解析哲學的批判與排擊的對象乃是理所當然的。然而歷來哲學所犯的錯誤並非祇是在語言上的，更爲根本的却是根由於心態內部的弊病。語言解析尙屬於外表問題，心態解析則屬於深層問題，而前者應立於後者的基礎之上的。偏重語言的論理解析的解析哲學家亦應自覺自己的立場（包括哲學觀）是否完備。解析哲學所能解消的哲學問題祇是傳統哲學中的一部份而已（虛假問題），然而其中尙存有眞實的哲學問題。眞正的哲學問題乃至形上學問題的特性是在難以解決之處。如此難爲解決的問題其實是無法解消的。逃避問題解決的困難而作問題解消，這並非眞正哲學應有的辦法。解析哲學的優點是在使傳統哲學中的概念混亂得以澄清化、概念曖昧得以明確化，這可算爲其最大的功績。解析哲學提供了哲學批判的一種方法，這應予以虛懷的容納，但總不可長久停留於這個初步的階段。通過解析哲學方法的學習來積極的重新建立穩健的哲學，這是哲學研究者應有的態度。解析哲學尙在發展的過程中，期望其將來能有更爲可觀的業績出現。

㈨根源探究的方法（根源法）

根源探究法是著者在拙著「現實存在論」中所採取的方法。如將哲學定義作「哲學是探究宇宙萬物萬象的根本原理的學問」時，其所謂根本原理可以解釋作實有宇宙所由發生的究極根源，探究如此意義

的根本原理正是哲學研究的首要的根本問題。當今哲學界很少提出宇宙論的問題，一般的學問研究者亦似乎很少有關懷於宇宙論的考究。對於如此現象，著者時常不禁暗自發出當今哲學界的哲學精神究竟何在的感嘆。社會問題、實存問題、語言問題均屬於人生問題，人生現象是生成於宇宙內的極爲特殊的事象，因而人生論應將宇宙論作爲基礎。拙著「現實存在論」的第一部提出「宇宙論」乃是出自如此用意的。現實存在包括實在與觀念的兩種存在，而實在的存在包括物質與生命的兩種存在，觀念的存在又包括意識與精神的兩種存在。如此，現實存在分爲物質、生命、意識、精神的四大存在階層，亦即由於這四大階層所構成的。現實存在屬於實有存在，於是著者在考究上提出一項原則：「凡屬於實有存在，必定有其發生根源的問題」。這即是遵守哲學的根本原理探究的本義。通貫於現實存在各階層的考究，著者特別著重於如下的四項主要問題：(1)發生根源問題、(2)生成發展問題、(3)根本構造問題、(4)法則定立問題。下面將要予以簡略的說明。

除了現實存在之外，尚有超現實存在，這又可分爲先超現實存在與後超現實存在的兩種範域。超現實存在大都屬於非實有存在，對於這種部類的超現實存在却是無法提出發生起源的問題。就存在論而說，按照程序分爲三個層次，先超現實存在論成爲基層存在論，現實存在論成爲中層存在論，後超現實存在論成爲上層存在論。關於現實在論，上面所舉出的四項問題更且連關於下列涉及存在論一般的四項問題。(1)存在定立問題：這是提出「是否存在」以及「何種存在」的問題。哲學家所提出的概念或命題是否指示存在，其所指示的存在又指謂何種存在。哲學家往往將非存在當作存在，將非實有的存在當作實的存在，將觀念的存在當作實在的存在。提出這項問題來對治傳統形上學乃至哲學時，其言說則大都難以維持而自告崩潰。這是哲學考驗上應提出的首要問題。解析哲學所指摘出的虛假問題、範疇誤認亦可視爲屬於此類。(2)存在內容規定問題：現實存在具有實質內容，其內容如何應予以規定。這項問題的考究應仰賴於科學，祇依靠哲學仍是

不充足的。試問，哲學家如不通過物理學，是否能夠得到關於物質的實質內容（內部構造）的知識。其他亦可以作類推。超現實存在因缺如實質內容而且大都超出科學研究的範圍，故應歸屬於哲學研究的專題。尙且其各種範域（如(1)屬於先超現實存在的原本時空、(2)屬於後超現實存在的基本範域的論理自體與數理自體、(3)屬於後超現實存在的附屬範域的範疇與規範）各別有其各自的特性，難以作一概的論定，這讓於後來的機會再提。

繼而(3)存在成層問題：這是指謂存在階層的構造問題。如上面所述，現實存在分爲物質、生命、意識、精神的四大階層，這是依照其各階層的生成發展的程序而說的。科學的分類亦卽是依照如此程序的，如生理學依據物理學，心理學依據生理學；總之，社會科學（精神科學）依據自然科學（物質科學以及生物科學），在科學上未聞有其顚倒的見解。獨有哲學上的唯生論乃至唯心論硬要作顚倒的主張（反座原理的錯誤）。這卽是哲學所以不容於科學的一項主因。根源探究法亦要依照各存在階層的生成發展的程序而進行的（後述）。(4)存在定義問題：除開現實存在與超現實存在之外，是否尙有別種存在，這似乎是難以設想的。與存在（有）相對立的卽是非存在（無），而絕對意義的非存在（絕對無）亦祇是在觀念上可以設想的。如此看來，存在的全般領域似可認爲窮盡於現實存在與超現實存在的總體。如此存在的最高普遍概念是否可以作定義，則成爲問題。如不作循環的定義，這似乎是不可能的。存在（有）對立於非存在（無）而成爲互相否定的概念，形式上存在可以定義作「非非存在」（非無），這祇是經由二重否定歸復肯定的一種循環定義。至於現實存在以及超現實存在的定義，事情雖可稍爲緩和，但似亦祇能作各別存在領域劃分的規定而已。以上是就形式論理的觀點而說的，辨證論理所說的有無轉變是屬於生成發展的問題，其根底仍要辨清「存在是存在」而「非存在是非存在」的恒常不變的意義（同一性原理）。

根源探究法包括還元法（歸屬法）與展相法（發展法）。還元法

指謂從現象歸屬到根源的方法，而展相法指謂從根源發展到現象的方法。這兩項方法的方向正恰成爲相反，還元法採取由上而下的下降的方向（還相之道），而展相法採取由下而上的上昇的方向（往相之道）。就現實存在的四大階層的發展程序而說，將物質作爲基體，由此逐次發展爲生命、意識以至於精神。展相法（發展法）可以同時併用當作發展論理的辨證法。這種辨證法如將物質作爲基體（暫定爲根源），則可稱爲唯物辨證法。在可能經驗的範圍內，我們尚未能證實物質直接可能產生精神，更加難爲證實精神直接可能產生物質。然而物質與精神之間通過生命與意識的兩個階層作爲媒介時，通貫於其間的發展問題的困難性則可告緩和。各存在階層之間，即物質與生命、生命與意識、意識與精神之間存有間隙，如何可能塡滿這些間隙，則成爲問題。辨證法容認發展的飛躍性，由此可以處理間隙塡滿的問題。在某些條件之下，我們亦可能容認唯物辨證法的根本見解。平心而論，當作形上學的根本假說，唯物論還要勝過唯心論，至少唯物論並不違反科學的根本立場。科學史上可見，原子論（唯物論的原初形態）成爲科學研究的指導原理。

唯物論親近於科學，而唯心論親近於神學乃至宗教。唯心論所提出的根本原理通常是指謂神這一類的本體概念，太一者、絕對者、絕對實體、絕對自我、絕對精神、絕對包攝者等這般哲學概念（名稱）均可視爲神學上的神之哲學的變相形態。將神視爲完全存在者（絕對存在）是將非存在當作存在，這是犯了存在定立的錯誤。如此神祇是在觀念上可以設想的，並非眞實的存在。如將觀念的存在當作實在的存在，則要犯上範疇誤認的錯誤。其實神的觀念並非現實意義的觀念，應屬於超現實的觀念。如將神當作宇宙創造者即宇宙生成的根本原理（根源）看待時，則要犯上反座原理的錯誤。如有神的存在，祇可以設想是經由精神的更加發展的高級形態。在可能經驗的範圍內，神尚未誕生。將宇宙發展的終端反轉置於宇宙發生的始端即是反座原理的含義。這是背反宇宙發展的自然之道。唯物論雖是順從自然之道，

然在根源探究上尚未徹底。依照我們所提出的原則「凡屬於實有存在，必定有其發生根源的問題」，屬於實有存在的物質則應探究其發生根源的所在。爲要將唯物論予以徹底化，於是著者提出唯能論的假說，這是將根源能量（原儲能）假定作爲物質的發生根源的學說。唯能論認爲，物質是根源能量的凝結形態（凝結能），生命是依附於物質基體的能量發展的第一層次的高級能量（高附能），意識是通過生命的能量發展的第二層次的高附能，精神是再通過意識的能量發展的第三層次的高附能。如有神的存在，亦則可以設想是脫離物質基體的能量發展的最高形態（高離能），這尚屬於可能態的存在，因而可視爲一種後超現實存在。根源能量尚可視爲一種實有存在，因而應再追究其發生根源的所在。於是著者提出唯空論的假說，認爲虛無時空（原本時空）乃是根源能量所由發生的根源所在。對於實有宇宙，虛無時空亦可稱爲虛無宇宙。實有宇宙有發生根源問題，虛無宇宙無法再追究其根源問題，因其已超出實有存在之故。形上學上，唯空論則可視爲究極學說，唯能論次之。

實有宇宙生成於虛無宇宙（虛無時空）之內，後者成爲前者發生的根源所在（唯空論）。實有宇宙的全歷程亦可視爲由於能量發展過程所通貫的（唯能論）。能量發展的全領域可以分爲下列六種部類：(1)原儲能（原潛能、原顯能）、(2)凝結能（物質）、(3)低離能（物理場：重力場、電磁力場、核力場）、(4)高附能（生命、意識、精神）、(5)擬似高離能（生理場、心理場、文理場）、(6)高離能（遊離生命、遊離心靈、遊離精神）。上列(1)、(2)、(4)形成主系列，(3)、(5)、(6)形成副系列（(5)與(6)是依據(3)所類推的假設），這兩系列各自成爲三個階層。其中(3)是從(2)所派生的，而(5)是(4)所派生的，尚且(2)與(4)即是該當於現實存在的四大階層。實有宇宙的內涵包括上列能量發展的六種部類，其中現實存在佔有特別顯著的位相。能量的特性是在動力性、流動性、轉變性、發展性，其發展過程中不斷的產生創新性質。基於能量發展的現實存在乃至實有存在形成階層構造。僅就現實存在

的四大階層而說，其各階層尚要細分許多階層，如物質分爲基子階層、原子階層、分子階層，兩分子又分爲低分子、中分子、高分子；生命、意識、精神的各階層大致亦可以作如是觀。就各階層的性質而說，低位階層的性質較爲單純，高位階層的性質逐次更加複雜化，低位階層未有的性質出現於高位階層，低位階層曾有的性質亦會消失於高位階層。在轉變過程中的性質的有無是相對性的，其發展性表現於新質創生的逐次增加。

傳統形上學所考究的主要問題是我們在上面所提出的宇宙發生根源問題與宇宙生成發展問題。考究宇宙發生根源問題的理論通常稱爲本體論或實體論。本體或實體指謂存於現象背後的永恒不變的絕對存在。如此絕對意義的本體概念或實體概念其實是不能成立的，相對意義的實體概念祇能成立於物質中的幾種極爲安定性的基子與原子。唯心論所提出的根本原理（宇宙根源）是帶有精神性質的，精神是屬於機能概念，並非實體概念，這又要犯了範疇誤認的錯誤。唯物論所提出的根本原理是帶有物質性質的，然而物質不能當作究極根源。唯能論所提出的原儲能自當屬於機能概念，這雖亦可稱爲根本原理，但不宜稱爲本體或實體，因而本體論或實體論應予以廢棄，除非將這種概念與理論作別種意義的解釋。考究宇宙生成發展的理論通常稱爲宇宙論（宇宙現象論）。說明宇宙生成的方式，大致有機械論、生機論、目的論、辨證法的諸種方法。對於現實存在的各階層而說，大體上看來，機械論適合於物質階層，生機論適合於生命階層，目的論適合於意識乃至精神階層的說明。原則上，低位階層的說明方法在某種條件之下亦可能適用於高位階層，然而高位階層的說明方法却未必可能適用於低位階層。凡以機械論的方法能夠說明的領域，應儘量援用之。至於辨證法，這雖是優秀的而且可以當作通貫的說明方法，但却容易被濫用。要之，說明方法總得依從存在對象的各階層的特性。

上面是從存在論的立場提出實有宇宙的發生根源與生成發展的問題，其主要目的是在提示根源探究法所應遵循的依據。宇宙分爲虛無

宇宙與實有宇宙的兩項，前者包攝後者在內。虛無宇宙指謂虛無時空（原本時空），因其虛無之故，我們無法再追究其發生根源，因而祇得認爲實有宇宙所由發生的究極根源。虛無時空雖是虛無，我們却無法否認其存在，這種虛無的存在祇得稱爲非存在的存在（無性的有），這儼然成爲哲學的重大問題。虛無時空並非祇是我們在觀念上所可能設想的絕對無，爲要與這項絕對無相區別，著者將虛無時空稱爲擬而絕對無的第一部類。如能將虛無時空再予以撥無，始得成爲絕對無，這即是絕對意義的無宇宙。於是人生一切苦難亦則可以免除，人心可以嚮往之，但不可得。有人生不如無人生，有宇宙不如無宇宙，何以有宇宙而不得無宇宙，這使人生起無限的感懷。考究人生與宇宙的哲學問題乃是出於不得已的，祇要宇宙存續著，哲學問題亦就不能告解消。哲學探究與其說是出自驚異，還不如說是出自復歸宇宙根源的鄉愁。何以不得無宇宙，虛無宇宙如何發生實有宇宙，我們尚無法解答，這正是哲學的嚴重問題。從虛無宇宙（虛無時空）發生實有宇宙是表示「無中生有」，這是無法避免的難題，否則實有宇宙的發生根源問題亦就無由提起。虛無先行於實有，絕對意義的「無中生有」祇能容納一次，相對意義的「無中生有」在實有宇宙（包括現實存在）的生成發展過程中却可能是無數次的，這是無法否認的事實，否則不能說明新質的創生。宇宙萬物萬象的有無轉變這般事實亦要使人生起諸法無常的感嘆。人心的奧底存有兩項相反的傾性，一則希求存在的存續、發展、創新，二則希求存在的撥無，由此生起復歸存在根源的鄉愁。前者指向「往相之道」（展相法、發展法），而後者指向「還相之道」（還元法、歸屬法）。

知識與價值均屬於特種存在。知識的形成須要依靠(1)機能、(2)對象、(3)內容的三個側面。知識內容成立於認識主體（能識者・認識機能）與認識客體（所識者・認識對象）之間的存在關係。認識主體亦即是精神主體，這自當屬於精神的存在階層。認識對象包攝存在一般（現實存在乃至實有存在）甚至於非存在（包括假想的對象）。認識

內容大都內屬於觀念的存在。觀念論的根本錯誤是在認識內容與認識對象的混同，亦即將實在的對象內屬於觀念的內容，這亦可視爲範疇誤認的錯誤。認識對象（存在一般）形成階層構造，認識機能與認識內容各別亦形成各自的階層構造。認識機能的生成發展可以分爲(1)感性（感覺、知覺）、(2)表象（記憶、連想、想像等）、(3)知性（悟性、理性）、(4)叡性（超感性超知性的諦觀）的四大階層。認識內容是由於認識機能所構成的，這兩者又要對應於認識對象，這是眞理認識成立的必要條件。認識主觀應準據於認識對象，這成爲認識客觀性的判定基準。關於價值，大致亦可以按照上述知識成立的情形作爲類推。要之，知識論與價值論均成立於存在論的基礎之上，知識與價值各自的階層構造亦可以安置於附屬存在階層的適當的位置。

展相法（發展法）與還元法（歸屬法）的方向雖是相反，但實際上的運用却是相隨伴、相併行的。這樣情形有些類似於分析法與綜合法的連關關係。我們正面在作分析，同時反面又在作綜合。相同地，我們正面在追尋發展創新的途徑（往相之道），同時反面又在探尋復歸根源的途徑（還相之道）。這兩組方法的不相同之處主要的是在，展相法與還元法是通時性的，而分析法與綜合法是共時性的。對於各種階層構造的考究，這兩組方法却又要相連結（後述）。原本意義的根源探究法是在還元法或歸屬法，這正是歸還根源的方法。就一般的階層構造而說，凡屬於上位階層的原則上可以逐次還元於下位階層（還元的原則）。就現實存在的階層構造而說，最高位的精神階層還元於意識階層，意識階層再還元於生命階層，生命階層再還元於最低位的物質階層（基體階層）。唯物論即是將物質作爲最基本的根源存在，這在我們所規定的現實存在的範圍內却是正當的見解。唯能論還要追究物質的發生根源，而將物質終究還元於原儲能，這可視爲實有存在的原初形態。唯空論更且將實有的原儲能還元於虛無時空，這即是還元法所達的究極根源。

還元法除了存在論的還元之外，尙有知識論的還元與價值論的還

元。還元法又緊密的連關於哲學基礎論。還元於根源亦可以說是還元於基礎。各種階層之間，凡屬於下位階層的原則上成爲其上位階層的成立基礎（基礎奠定的原則）。再以現實存在爲例，物質成爲生命的成立基礎，生命成爲意識的成立基礎，意識成爲精神的成立基礎。哲學基礎論又包括(1)存在論的奠基、(2)知識論的奠基、(3)價值論的奠基。存在論的奠基依繫於存在論的還元。知識論的奠基依繫於知識論的還元。價值論的奠基依繫於價值論的還元。尙且存在論成爲知識論與價值論的成立基礎。哲學體系的建立須要鞏固的基礎，這是連關於哲學的根本原理的設定，而其設定又須要依從正確的根源探究法尤其還元法。歷來哲學對於這段所提示的幾項顯明的事理似乎缺如認眞的考慮，因此其所提出的根本原理大都是錯誤的。須知當作宇宙根源的根本原理照理應該是極其單純的，決非高超而神妙的。尙且當作究極根源的眞實的根本原理亦理應是唯一的，雜多的根本原理的亂立並非表示哲學的眞實與榮譽。

根源探究法的主要目的是在追尋凡有現象的發生根源，同時又是尋求各種現象的成立基礎。除了究極根源之外，凡有現象（包括現實存在乃至實有存在）的生成發展是階層性的，因而其間各種現象的發生根源又是階層性的，如此意義的根源是相對性的。還元法則要通過幾多階層的相對的還元始能達到究極根源，即通過相對的還元始能達成絕對的還元的目標。相對的還元又是附帶條件的，凡屬於上位階層的性質不能完全還元於其下位階層，祇能遂行其成立基礎的諸條件的還元而已。例如生命的固有性質不能還元於物質，祇是構成生命體（生物）的諸種要素（如核酸、蛋白質、脂質等諸種有機高分子）可能還元於物質。意識對於生命以及精神對於意識的還元關係大致亦可以作類推。精神的固有性質更加顯明地不能直接的還元於物質，其間必須通過意識以及生命的媒介始能作間接的還元。腦髓可視爲物質發展的最高形態，意識乃至精神必須將腦髓作爲基體（基礎）始能發現。認識機能成立於精神而又分爲幾個階層，其間的還元屬於知識論的還

元，這大致亦可以按照存在論的還元作爲類推。我們曾經提示過，實有宇宙（包括現實存在乃至實有存在）可視爲能量發展的歷程，於是高級能量可能逐次還元於低級能量，這卽可以稱爲唯能論的還元。

上述根源探究法的考究主題是關於實有宇宙的發生根源問題與生成發展問題，其中又要涉及根本構造問題以及法則定立問題。我們在上面已經提示過，實有宇宙（包括現實存在乃至實有存在）的生成發展具有階層構造，這已表示其中含有根本構造與發展法則的問題。實有宇宙的發生問題以及現實存在的四大階層各別的發生問題是屬於哲學問題。各階層的內部構造的精細的分析尙要仰賴於科學。現實存在是科學與哲學的共通的研究對象。其各階層內部的發展情形的理解還要依據科學的精細的分析。基於科學的分析而作通觀的綜合卽是哲學的任務。我們曾經提出過的兩組方法（(1)展相法與還元法、(2)分析法與純合法）的連結問題亦可以表示哲學與科學的連結關係的問題。要之，關於研究對象的實質內容的討究大都屬於科學研究的範域，哲學則要依據科學的研究成果。至於法則定立問題，這又要分別出構造法則與發展法則的兩項。構造法則指謂共時性的靜態法則，而發展法則指謂通時性的動態法則。現實存在各階層的內部尙含有幾多層面，討究其各階層以及各層面的各別諸事象的連繫關係如何，於是可以定立橫斷面的靜態的連繫法則，這是屬於狹義的構造法則。通貫於各階層以及各層面的縱斷面的動態的連繫法則，因其構造中含有發展性之故，則可稱爲發展法則。如此，廣義的構造法則可以包括發展法則在內。其中關於局部的精細分析大都屬於科學問題，通貫全體的綜合概觀屬於哲學問題。以上祇是提出了根源探究法及其有關諸問題的所在而予以簡略的說明，較爲詳細的論述請參閱拙著「現實存在論」各部的有關論項。

㈢總結與補遺

方法論向來是屬於知識論的一部門。知識的內容與性質如何，除了對象之外，主要的是由於方法所規定的。尙且方法又是由於動機、態度、立場所規定的。知識有幾多種類，大致可以分爲常識知、思想知、學問知（包括科學與哲學）。思想又有通俗的思想與高超的思想的分別、通俗的思想類近於常識。常識與科學亦可以作相對化，常識成爲科學的素材，科學的通俗化成爲常識。歷來的哲學大都屬於思想（思想性哲學）。學問性哲學須要通過科學的方法，至少亦得與科學相兩立。哲學中有些外觀上好像是學問，其實質內容却是屬於思想（披著學問外衣的思想性哲學）。科學之所以成爲科學主要的是依繫於其方法。方法有自覺的與無自覺的，嚴格的與不嚴格的，方法是多種而又多義的。思想通常雖不講究或不重視方法，但仍可以尋求其方法。科學可以當作學問性的判定基準。學問性哲學在方法上理應較於科學的方法更爲嚴密，即應成爲嚴密學的哲學，這尙屬於理念的課題。

在考究哲學方法論以前，我們首先提出了(1)獲得知識的方法、(2)學問研究的一般方法、(3)科學的方法作爲預備的前提，哲學的方法是立於這三項階段的基礎之上的第四階段。茲再就方法論一般提出兩項主要問題：(1)諸種方法的統合問題、(2)方法論的理念問題來作爲本論項的總結。諸種方法的統合問題包括適合問題，後者即是考究某種方法適合於何種對象或者對象的何種側面的問題。獲得知識的方法是方法論的出發點而又是基本，其中所提出的六組方法大都是依照認識機能的階層構造，如經驗主義（包括實證主義）的方法側重於感性（感覺、知覺），理性主義（合理主義）的方法側重於知性（悟性、理性），直觀主義的方法側重於超感性超知性的直覺，其他諸種方法亦可以依屬於這三項基本方法。經驗論適合於實在科學（自然科學）的對象，理性論與直觀論適合於觀念科學（精神科學）的對象，規約主義與擬制主義的方法適合於數學與論理學的公理體系構成以及理論假說構成，實用主義與行動主義的方法適合於人事界這樣實踐界域的說明。這幾種方法的統合則要依照認識機能以及其認識對象的階層構造，

原則上低位階層成爲高位階層的成立基礎，由此尋求其間的連結關係。

學問研究的一般方法是以論理學爲基本，其中提出了五種論理以及有關論理的五組附屬論項。演繹論理與歸納論理形成循環關係，而成爲假說演繹法（科學的基本方法）的依據。假說發想論理包括預見假說（發現假說）與理論假說的發想，這又連關於假說演繹法。這種論理具有發展性，其本身尚在發展過程中，即尚須要將來的開展。類比論理可以依屬於歸納論理，亦可以介在於演繹論理與歸納論理的中間領域。至於演繹論理（形式論理）與辨證論理，這兩者間的關係如何以及如何可能予以統合，則是當今論理學界的嚴重問題。形式論理適合於事物的固定關係的靜態側面的說明（靜態論理），而辨證論理適合於事象的生成發展的動態側面的說明（動態論理）。這兩種論理各別有其長處，亦即各自有其正當的存在理由。當代流行的記號論理（形式論理的現代形態）往往輕視甚至還要否認辨證論理，這可說是一種偏見。辨證論理對於形式論理的同樣的看法亦然。從意識形態的立場來對於這兩種論理作思想鬪爭，這更加是不該有的邪道。於是可見，學問與思想應予以峻別的道理。

方法論的第三階段科學的方法中提出了十幾種方法，尚有遺漏之處，本想予以補充，因篇幅已超過原本計劃，祇得割愛。自然科學的方法較爲穩定，社會科學方面的方法尚未告成熟，仍得等待將來的開拓。自然科學的名稱已成固定的，與其相對比的總括名稱又不穩定，如精神科學、歷史科學、文化科學、社會科學、人文科學、行動科學等，慣用上暫定採取社會科學的名稱作爲代表。兩大部類的科學各別分爲許多部門，這還要繼續逐次細分化，如此個別科學的細分化即是科學的特性。於是科學的統合或統一則成爲嚴重問題，科學諸方法的統合亦然。除了形式科學之外，凡有實質科學的研究對象均屬於現實存在的範域。關於實質內容的知識，哲學還得仰賴於科學。然而科學知識的統合以及其方法的統合却是屬於哲學的課題。論理實證論曾經

提出過「統一科學」的理念課題，對其統一的方法提出物理學主義的還元，即將諸科學的命題還元於物理學的命題，更加徹底的還元於原初的觀察命題。有些解析哲學家又提倡自然科學與社會科學的方法論的同型性。在某些條件之下，這些主張亦應予以容認。科學知識對應於其研究對象的階層構造，其本身亦形成階層構造，依照我們所設定的原則，上位階層可以遂行附帶條件的間接的還元於下位階層，這種根源探究的還元法亦可以當作科學諸方法的統合原則。然而上位階層的特性再不能還元於下位階層，因此上位科學則應採取其特殊的方法。科學諸方法的一般性（同型性）應可以容納特殊性（異型性）。再者，科學方法論上尚有哲學立場的對立，如要素觀（原子論）與全體觀、經驗論與合理論、實在論與觀念論、機械論與目的論等，其中有些可以謀求調和，有些應予以修正乃至排除。科學大都立於實證主義的立場，這亦應辨別出實在論立場與觀念論立場，應予以排除的是在後者。

方法論的第四階段哲學的方法上面又提出了十幾種方法，這些大致是依照哲學史的發展程序所列舉的。歷來的哲學大都屬於思想的領域，因此難免缺如嚴密性。當作嚴密學的哲學應成爲學問性哲學。社會科學中其實又含有相當多量的思想因素，因此其科學性尚不及自然科學。在學問方法論上，我們對於科學要求精密性，對於哲學要求嚴密性，後者應通過前者，這尚屬於理念的要求。對於歷來以及現存的哲學方法，我們仍要堅持學問性與思想性的分別，在如此辨別的自覺之下，還可以採納思想性哲學中的幾種方法，這是我們所採取的寬容態度。原本狀態的哲學的統合，如不經過一番改造與整理，幾乎是不可能的，其方法的統合大致亦可以作如是觀。哲學方法的統合比起科學方法的統合更爲困難，亦即成爲更加嚴重的問題。學問與思想的混合並非眞正意義的統合。如要謀求哲學方法的統合，其根本方針祇得將其方法分爲學問性與思想性的兩個系統而各別謀求其統合。將思想予以改造與精鍊亦可以成爲學問。將學問的方法作爲基本系統，而將

思想的方法作爲附屬系統，由此庶幾得以企求合理的統合。N.Hartmann 曾經提出了「所與性的極大」與「思辨性的極小」作爲批判的形上學的理念，我們亦可以提出「學問性的極大」與「思想性的極小」作爲哲學的理念要求。歷來哲學常用思辨與直觀的方法，這在認識機能上算是高等機能，如此高貴的認識方法却容易被誤用。理性的思辨與叡性的直觀如通過穩健的經驗與悟性的思考，則可成爲優秀的學問方法。尙且高超的思想主要的是依靠叡性的直觀。對於人生而說，高超思想比起學問更爲高貴的。高貴的思想是稀有而且難爲達成的。理想的哲學應能兼備宇宙眞理（學問性）與人生哲理（思想性）在內，兩者相併立而不相侵犯。

最後該提到方法論的理念問題。現有的科學方法尤其社會科學的方法尙未完備，哲學的方法更加如此。總之，包括科學與哲學在內的學問的方法還得等待將來的開拓，期望將來陸續出現新種方法的建立。我們曾經提出過哲學的六項內在的理念與六項外在的理念，前者指謂哲學本身應具備的基本條件，後者指謂哲學依存於科學的附屬條件。六項內在的理念如下：(1)廣博、(2)深邃、(3)精密、(4)通達、(5)明瞭、(6)確實。六項外在的理念如下：(1)堅固、(2)實質、(3)穩當、(4)健全、(5)厚重、(6)平整；這是表示科學對於哲學所提供的基礎奠定的要件。下面僅就內在的理念而連關於方法論，簡略提示幾項要件。我們所提出的根源探究法（包括展相法與還元法）能夠通貫於實有宇宙（包括現實存在乃至實有存在）的生成發展的全般領域（展相法），尙且反轉過來將上位各階層逐次還元於其所由生成的下位的基礎階層，而終究將實有宇宙的發生深澈於虛無宇宙（原本時空）的究極根源（還元法）。這般情形可以指示廣博、深邃、通達的三項理念。現實存在的各階層內部的實質內容的精細分析（構造分析）須要仰賴於科學，這是連關於精密的理念。科學中的量子物理學、量子化學、量子生理學、深層心理學、深層社會學、深層文化學等亦在指向深邃的理念。至於明瞭與確實的理念，主要的還得藉助於論理學與知識論。解析哲

學的最大優點是在，使知識的論理構造形式尤其表達工具（語言）的明瞭化。知識的內容是否確實，就得通過知識論的檢討。知識如不確實，無論怎樣表出深奧而又精密，亦則算是無甚價值可談的。因爲學問的知識是著重於眞理價值。總之，對於上列六項理念有所寄與的各種科學以及哲學的方法均應予以採納，但須要識別其所適用範域的廣度與深度而作適當的安排。

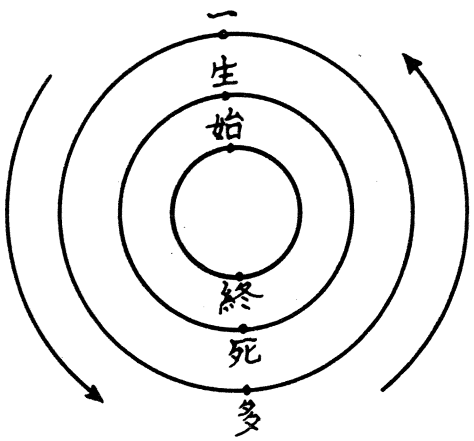
Ⅳ　哲學的思考模式 (附說)

哲學家大都抱有某特定的思考模式。思考模式指謂哲學家在運行思考所依循的方式乃至構築思想體系所依據的框架（framework）。框架通常是對於思想而說的，但在學問上亦可以設定另種框架。廣義的思想亦可以包括學問在內。大體上看來，思想上的框架主要的是由於思想家所抱持的態度與立場所規定的，而學問上的框架主要的是由於學問研究對象的構造形式所規定的，學究者的態度與立場亦應由於其研究對象的特性所規定的。然而哲學史上所見的框架却大都是思想與學問的混合形態。如能體會乃至洞察哲學家所抱有的思考模式（框架），則容易瞭解其思想內容，這是對於哲學書籍研究上的捷徑，亦可以說是一種秘竅。祇要看思想的立場如何，大致可以推定其內容如何。然而祇知學問的方法，仍難以推知其內容如何。由此可見，思想與學問的性質之不相同的識別要訣。試就淺顯的事例而說，有關政治的思想，如報紙上的社論，祇要看其論題則大致可以推察其論評的內容。如此思想有黨派性，凡對於自己立場有利的言論稱爲讜論，不利的言論則稱爲邪說。我們雖知物理學的研究方法，但仍難爲推知其研究對象的實質內容，除非實際學習其研究成果。哲學的思考模式緊密的連關於世界觀的類型。對於哲學史的理解，思考模式的檢討可以提供重要的線索。H.Leisegang在其論著「思考諸形態」（Denkformen）中列舉了八種思考形態，其主要的代表者，我們在上面哲學的方法中大都業已舉出過的。下面將要簡略的紹述這些思考形態，作爲

哲學方法論的補充的說明。

(1)思想圓圈的思考形態

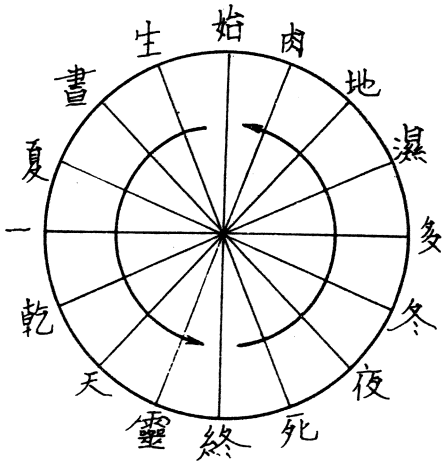
西洋哲學史上最初提出了思想圓圈的思考形態的代表者是生成形上學家Herakleitos ，他蔑視通俗人所抱有的差別觀，對立觀（感覺的經驗、悟性的思考），而宣揚辨證法的統一觀、有機的全體觀（理性的思考、直觀的洞察）。通常的思考將事物分別作相對立的固定的見解是一種謬見，形上學的思考却要透視諸對立的統一，認爲事物祇是在其生成過程中轉變爲反對物，但却與此相結合，卽萬物其實是互相融合而成爲統一的全體。依照其形上學的根本思想，認爲萬物生自神性的生動的火（又稱爲理法Logos ）而又歸復於根源的火，這項理法支配著世界與人類，而在人類的思考中將諸種對立概念形成作思想圓圈。Herakleitos 的思想體系可以表現作同心的諸圓圈的組成，其中各圓周與直徑的交點（對向的兩端）配置各對立項時，這些諸對立項則可作相並行的循環的回轉（圖表(1)）。(1)思考的某一概念從始源出發而達到對向的終極，由此再回歸原本概念（思想循環論）。(2)靈魂由生而死，再由死而生（靈魂輪廻說）。(3)從一原質（根源火）開展成爲萬物（世界），由此再歸復一原質（世界循環論）。



圖表(1)

依照 Herakleitos 的形上學的根本思想，認爲現實世界是精神的世界，這又與有機生命的世界相合一，精神與生命在本質上是同一的，因而精神的發展過程卽是生命的發展過程。生命是自發的活動力，

這凝聚起來成爲種子（原基），開展起來成爲有機體（生物），有機體的結實產生種子，如此種子與有機體之間又形成圓圈的循環。他將如此有機生命的根本思想擴延到人類精神乃至全世界，於是成立宇宙的有機生命觀。有機生命（個體）、人類精神、宇宙大有機體這三者又可以形成三個相並行的循環圓圈。上述的形上學的根本立場規定著論理學的思考方法。就概念而說，思想圓圈上可以配置幾組對立概念，如始終、生死、一多、晝夜（明暗）、春秋或夏冬、乾濕、天地、靈肉等（圖表(2)）。就判斷而說，幾組對立概念的結合形成輪環的判斷構造。例如生死，生者必有死、死者必有生，生者即在死、死者即在生，生中帶死、死中帶生，生即死、死即生（生死的相即相入互具之生死一如觀）。就推理而說，將想要予以推證的某一組對立概念編入於既成的判斷輪環之中而作類比的推理，由此逐次補充而完成充足的思想圓圈的思考形態。總之，Herakleitos 的思想體系的根本原理是在，生命過程即是精神過程，思考過程即是世界過程（生成發展見地的思考與存在之同一性原理），這些過程在本質上具有同一的法則性而成爲對立統一的全體，其背後存有神秘的宇宙生靈的汎神論的根本見解。這種形上學因表面上以根源火爲原質之故，通常稱爲唯物論，其實寧可說是物活論、物靈論乃至物神論。原子論成立以前的唯物論大都帶有如此特性。附帶地說，宇宙有機體論在哲學史上時常可以看見，本世紀的哲學界仍然存留著。



圖表(2)

(2)同一化或同一性原理的思考形態

這種思考形態的代表者即是存在形上學家 Parmenides ，他否認事物的雜多性與運動性，而宣揚存在的唯一性與恒常不變性。認爲通常人所抱有的事物的差別觀與變動觀是妄想，而極力强調凡有事物存在的絕對的統一性。哲學的直觀認定全有爲一者（全一觀），如此全一者即是存在，而如此自己充足的存在是不能容納任何變動的永恒不變的絕對靜止的眞實在（實體）。思考的任務是在定立存在的絕對的統一，即對於現實所與的對象捨棄其雜多性、差別性、對立性以及矛盾性而顯揚其統一性。思考不祇認定對象（存在）的統一性，尙且與其對象相併合而結成爲統一體，於是成立所謂思考與存在的同一性原理。這項原理涵有形上學思考的根本方式在內，而成爲後來唯心論系統的形上學的根本原理。 Parmenides 更且認爲，思考並不是從外部加上於對象（存在）的精神的主觀活動，其實思考本身即是存在（思考之存在化），如此思考直接的貫澈於存在內部，而使存在得到其內容的充實（存在之思考化），於是成立思考與存在的同一化。同一化可以作兩種解釋，一則宇宙萬物的同一化，二則思考與存在的同一化。如此思想可以說是極端的絕對無差別觀。

上述的存在形上學思想可以稱爲靜態的絕對一元論，其獨斷的思辨的極端的理性主義之中含有神秘的直觀主義的見解，如此思辨與直觀相合併的思考方法亦可以說是唯心說系統的傳統形上學所常見的一種特性。 Herakleitos 的動態的生成形上學與 Parmenides 的靜態的存在形上學正恰成爲兩極端的對立學說，然而兩者均在極力排斥通常思考的差別觀與對立觀而特別强調統一的全體觀之上却是相同的。思考與存在的同一性原理又是兩者所共有的，祇是在動態觀與靜態觀之上有所分別而已。事物的雜多性與變動性是無法否認的儼然事實，這應成爲其絕對的統一的先決要件。思考與存在的同一性亦應是附帶條件的，祇得解釋作兩者所共有的法則的同一性，或者思考法則應合致於存在法則。至於存在的唯一性與恒常不變性，這可以解釋作捨棄具體事物的雜多內容與其生成發展的變動，而祇抽象出其存在方式（存

在者的存在性），即個別的存在事物（存在者）無論如何雜多而有所變動，其存在性却仍可以保持永恒不變的同一性。Parmenides 所謂的「存在」概念，從抽象的觀點看來，可以解釋作如此存在者的存在性，而從具體的觀點看來，亦可以解釋作有限的絕對稠密的圓球體。如此圓球體內部不能容納空隙的空間，其外部亦不能容認空虛的空間，這種圓球體的思考形態是否可能成立，仍存有疑義。依據這樣具體的圓球體，有人將 Parmenides 的形上學說稱爲唯物論，這種奇異的唯物論是否可能成立，亦可以置疑。無空間的圓球體與無空間的神存在相同均是不可思議的神秘存在。

(3)概念角錐體的思考形態

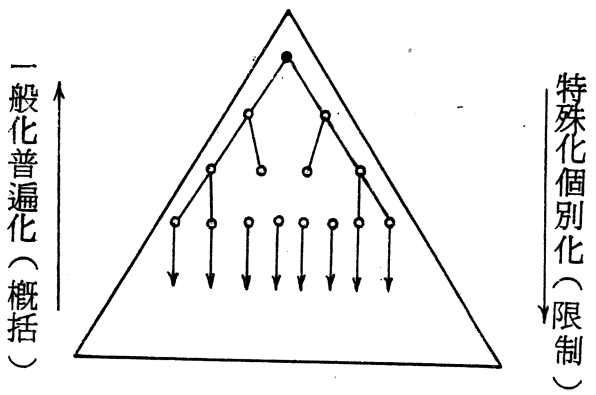
這種思考形態的代表者可以推舉 Platon 與 Aristoteles 。Platon 的形上學說通常稱爲兩世界說，這是指謂理念界與現象界，此外兩者之間介在著數形界以及現象界的底下尚有混沌的質料界。理念界是永恒不變的眞實世界（形上世界），現象界是生成變動的假相世界（形下世界），後者是前者所投影的映像，前者成爲原型而後者成爲其模像。他認爲高級的世界不能由於低級的世界所產生的，這項根本思想被稱爲 Platon 的原理。其所謂理念（ Idea ）或理型概念主要的是由來於 Sokrates 的價值概念、Parmenides 的存在概念以及 Pythagoras 學派的數形概念，大致可以說是價值觀念的實體化的理想形態。價值的數目是多數，因而理念亦是多數的。多數的價值間成立一個有系統的目的聯關（目的體系），因此多數的理念間亦成立著目的體系而以「善」理念爲最高的統制者，這則可視爲該當於神。價值關係（目的關係）規定著認識關係（論理關係）以及存在關係，即價值的高低成爲知識以及存在的高低的判定基準。無價值的存在如質料界（該當於無規定的物質界）甚至被稱爲非存在。總之，理念界成爲現象界（自然界）以及知識成立的根本原理。Platon哲學的基本方法即是辨證法（既述），從現象界出發如何可能達到理念界的方法稱爲上昇辨證法，反之，從理念界出發如何可能規定現象界的方法稱爲下降辨證

法。

Aristoteles 將其先師 Platon 的理念（ Idea ）超越於現象界的超越觀改變作形相（ Eidos ）內在於現象界的內在觀，但第一形相或純粹形相（該當於最高理性的神）仍然超越於現象界。Platon側重於價值論，Aristoteles 却側重於存在論。然而兩家哲學均立於目的論的根本立場，理念界是現象界所應志向（分有、參與）的目的，純粹形相亦是現象界的生成發展的究極目的。Aristoteles 的現象界指謂現實世界，並非祇是假相世界，其中包括無生物、生物以及人類理性在內，認爲個別事物（個體或稱實體）是由於形相與質料所構成的合成體，如此現實的個物意義的實體概念已脫離了形上的玄妙意義。其形上學是指謂第一哲學、神學乃至存在論。現象界介在於純粹質料與純粹形相的中間領域，其生成發展表現作質料志向於形相的現實化過程，其中個物依照質料與形相的比量關係而排成一系列的階層構造，即質料越多而形相越少的個物成爲下位，反之，質料越少而形相越多的個物佔有上位。其哲學乃至學問一般的研究方法即是論理學，其中特別重視論證法（演繹法）而輕視辨證法，認爲辨證法祇可以當作論理學的前階段，其功能是在發現困難問題的所在。其論理學又密切的連關於存在論，亦可以說是將存在論作爲基礎，即論理的思考根據存在的關係。論理的思考的出發點是在構成概念。諸概念的形態對應於諸對象的形態，諸概念的秩序又對應於諸對象的秩序（觀念的秩序與連關對應於實在的秩序與連關）。總之，思考的諸原理對應於存在的諸原理。然而在最高理性的神的自己思考中，思考與存在却是完全相合致的（思考與存在的同一性原理）。

將上述的兩家哲學的根本思想作爲前提，下面再來考察其概念體系的構成方式。關於 Platon 的理念界，其理念的數目不僅是多數，尙且其種類又是多種的。如上面所述，理念界在種類上是以價值概念爲基本，其他尙有存在概念、論理概念以及數理概念。將如此多種而多數的諸理念予以整理而構成一個整然的理念體系，這實際上幾乎是

不可能的，除非將異種理念作爲各別系統。對於這方面的工作，Platon本身亦未曾有所明示，祇是將善理念置於最高位置而將不可分的形相置於最低位置，其他諸理念所佔有的正確位置如何，仍未得分明。然而依據Aristoteles 的形式論理學的概念體系的構成，原則上將最高類概念（外延最大而內包最小的最普遍概念）置於最上位，按照二分法將此類概念分爲兩個種概念，這再當作第二次的類概念更且各別分爲兩個種概念，以下逐次分割而達到再不能予以分割的最下位的種概念（外延最小而內包最大的特殊概念），由此可以構成三角形乃至角錐體的概念體系（如圖表）。如此概念角錐體的思考形態是靜態性的，其方法是依據合理論的立場，認爲概念體系的構成對應於世界體系的構成，觀念界的體系構成對應於實在界的體系構成。更進而認爲概念體系乃至理念體系不僅成爲學問體系或知識體系的構成原理，尙且成爲對於現實世界賦予秩序的規制原理。從論理學的觀點看來，概念體系中的各概念是按照其外延與內包的關係形成一系列的階層構造，自下位概念至上位概念的上昇表示普遍化的概括，反之，自上位概念至下位概念的下降表示特殊化的限制。論理的判斷是要來規定概念體系中的相鄰近的上下兩個概念間的包攝關係（概念的定義），由此逐次可以判定各概念所佔有的位置（概念的編制）。演繹推理的基本形態是將兩個判斷作爲前提，而將兩者所含有的共通概念作爲媒介，由此導出第三個判斷作爲結論，如此推理究竟還要歸屬於三個概念間的包攝關係。



(4)超限體的思考形態

這種思考形態又稱爲無限的超規定體之思考形態，其代表者卽是Spinoza。其形上學的根本原理是唯一的絕對實體，這是超制約的、超規定的超限者（das Transfinitum）。如此實體涵有無限數的屬性，但人類祇能認知思考（精神）與延長（物體）的兩種屬性而已。各種屬性是無制約的、無規定的無限者（das Infinitum）。各種屬性又可能顯現爲無限數的樣態，而各別樣態却是被制約的、被規定的有限者（das Definitum）。如此，實體、屬性以及樣態均爲無限的，其總體可以稱爲超限體。實體該當於普遍者，屬性該當於特殊者，而樣態該當於個別者。其所謂實體可以解釋作超限的理念（普遍概念）之實體化（觀念的實在化）的理想形態（實念論）。如此實體本來是指謂絕對有。然而Spinoza說「凡有規定卽是否定」，這有多種意義的解釋，最廣義的可以解釋作實體是凡有規定性的絕對否定。如此意義的實體則可視爲絕對無。包攝絕對有與絕對無在內的實體又可稱爲超限體。實體指謂神而又指謂能產的自然（Natura naturans），神卽是自然，這是屬於本體界。神實體的各種屬性所顯現出來的樣態的總體稱爲所產的自然（Natura naturata），這是屬於現象界。「神卽自然」可以作兩方向的解釋，一則將神內在於自然（汎神論），二則將自然內在於神（萬有在神論）。汎神論的理論的歸結成爲無神論，而萬有在神論的理論的歸結成爲無宇宙論。Spinoza的形上學說可以解釋作唯物論（披著神學外衣的無神論），亦可以解釋作唯心論（絕對形態的唯神論），尙且物心關係又成爲相並行的（物心並行論）。陶醉於神的無神論者的形上學說的本意何在，仍是難以捉摸的。超限體的眞義如何亦然。

當作超限體的實體是依照幾何學的演繹方式論理必然的而且因果必然的展現無限的屬性乃至樣態，由此構成永恒的靜態的演繹體系。就思考形態而說，這種演繹的概念體系似乎可以表象作一種無底面的圓錐體。其根本思想含有合理主義、自然主義、神秘主義的諸特性。

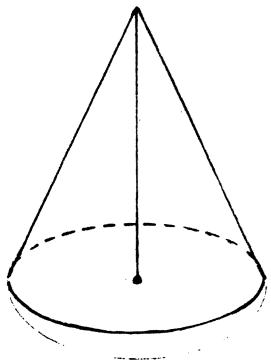
有限者（樣態）的秩序與連關是依屬於無限者（屬性）的系列，這些究竟包攝於超限體（實體）。無限者的系列亦可以構想有兩種，即是無限小的系列與無限大的系列。無限小系列的總和歸屬於絕對無，而無限大系列的總和包攝於絕對有。這兩系列究竟歸屬而且包攝於超限體，這成爲包超的絕對總體的實體。在如此超限體（實體）的內部，無限大與無限小、絕對有與絕對無是相合致的，如此「對立的統一」的思想可以說是含有一種神秘的辨證法。這已經超出了嚴格的演繹論理，而表現出自理性的推理（思量知）轉向於思辨的直觀（神秘知）。

(5)連續體的思考形態

這種形態更詳細的稱爲連續性中間插入的思考形態，其代表者即是 Leibniz。其形上學的根本原理又提出實體，這稱爲單子。Spinoza 的實體概念是唯一的無所不包的極大概念，Leibniz 却要將此改變作無限多數的無延長的不可分割的極小概念。如此極小的單子又稱爲形上學的活力點，其本身具有表象能力的精神性質，認爲物質祇是單子的集合所呈現的外表上的現象而已。單子（精神）的世界屬於本體界，物質的世界屬於現象界，後者依屬於前者（唯心論）。無限多數的單子是由於最高單子的神所統制的，其間存有由於神所攝理的目的關係（目的論、預定調和說）。現象界的機械的因果關係依屬於本體界的目的關係。Leibniz 的形上學思想是從精神的自我意識出發而歸屬於此，認爲自我意識即是表現自己乃至世界的本質內容。其所謂單子可以說是原子的精神化（自我意識化），亦可以說是精神的原子化，單子賦有表象自己以及世界的能力即是根由於此。精神的自我意識與原子的併合乃是單子概念所由成立的原本。

無限多數的單子按照其表象能力的强度或者表象內容的明暗度可以排成一系列的連續體，即從混濁晦暗的微小表象的低位單子逐漸推進於清晰判明的表象的高位單子之連續系列，這可以表現作直線上進的思考形態。然而這種連續體其實是非連續的連續系列，因爲各單子

間應有內外的分別，即其間尚存有空隙。如此連續體依照微分法可以在其連續系列中插入無限數的中間項，藉以塡滿系列中的空隙，由此空隙可以無限的漸近於零，但仍不能成爲零。空隙如成爲零（絕對的塡充），各單子則要融合在一起而失掉單子的存在意義。連續體亦可以表現一種內容充實的圓錐體（如圖表）。圓錐體的頂端表示最高單子（神）的位置，從此頂端到圓錐底面的中心軸表示神的統制軸，其間存有無數層面的各種單子。如此圓錐體從內部看來，本來屬於精神界，從外部看來，則呈現作物質界（自然界），除開最高單子的神以及高位單子的精神。



(6)直線前進的思考形態

這種形態又可稱爲無限的進步的思考形態，其最顯著的代表者是十八世紀的法國啓蒙思想家們。下面祇選出其中兩位思想家的根本見解。A.R.J. Turgot在其著「人類精神的繼續的進步之哲學的概觀」（演講集）中提出「進步」的觀念作爲中心而將人類精神的發達與開化作爲媒介，由此展示啓蒙時代的樂天的發展史觀，這可視爲啓蒙主義歷史觀的代表。自然現象是由於一定的法則所支配的，對之，歷史現象（人事現象）是互相連關而構成鉅大的全體，尙且朝向於無限的進步方向不斷地遂行統一的發展，又認爲其發展的統一原理是在感覺主義的經驗論。他提出人類思想發展的三個階段，即(1)神學的階段、(2)形上學的階段、(3)自然科學的階段，如此三階段說後來經過C.H. Saint - Simon 而由於 A.M. Comte 所繼承的。如此看來，Turgot則可視爲實證主義哲學的先驅者。附帶地說，Saint - Simon 將社會生活的基礎求之於經濟，由此發展爲經濟史觀，這即成爲唯物史觀的先

驅思想，而由此立場提倡無搾取的合理的新社會的建設。

其次，J. A. N. Condorcet 的論著「人類精神進步之歷史的展望素描」是在法國大革命期間的亡命中的寫作，這本書後世被稱爲「世紀的遺言書」。通貫本書的根本思想是在確信人類精神無限的接近於完成的進步的信念。在其序論中就有如下的表白：「自然對於人類能力的完成並無賦予任何的界限。人類的完成可能性眞確是無限的，其進步是獨立於今後將要阻止其進展的凡有力量。我們除了由於自然所放置的地球的持續以外，沒有任何的界限」。他將人類歷史分爲如下的十個階段：(1)自原始時代至共同社會生活的時代、(2)遊牧時代、(3)農耕時代至文字發明的時代、(4)希臘時代、(5)羅馬時代、(6)其後至十字軍（1095年）的時代、(7)其後至印刷術發明（1440年）。的時代、(8)其後至 Descartes 的哲學革命的時代、(9)其後至法國大革命（共和國誕生）的時代、(10)論述人類精神的將來的進步。他認爲文化的進步即是人類能力發展的當然的結果，而舉出向來阻止了知識進步的要因是在權力的世襲化、男女兩性的社會的不平等，尤其是宗教使人陷入於無知狀態，由此生起偏見，迷信乃至狂信。尙且對於將來的人類進步舉出如下的期望：由於預防醫學的進步可能使疾病減少與壽命延長，由於知識與民主政治的進步使戰爭成爲犯罪行爲，由此各國家間的民族的憎恨漸次減退而確立永久和平的組織，由於財產不平等的廢除使社會不平等的消除，其他主張社會保障制度、國民義務教育制度、世界語設定的必要性以及將確率法適用於社會科學等項。要之，由於國家間的不平等的撤廢、國民內部的平等（包括財產、人權、教育等）的確立而指望理想社會的實現。從重視平等理念的觀點看來，其根本主張可以說是後代社會主義的先驅思想。

(7)問題二律背反的思考形態

這種思考形態的代表者可以推舉 Kant 。其先驗論哲學所提的先驗的原理（範疇、理念）主要的是由來於 Platon 的理念界，即將超越現象界的理念內在於先驗的主觀（超越的理念之意識內在化）。對

於現象界的生成而說，範疇（悟性概念）成爲其構成原理，而理念（理性概念）成爲其規制原理。認爲現象界（經驗界、自然界）是由於感性的直觀內容（後天的質料）與悟性的純粹概念（先天的形式）的相結合（以生產的構想力的時間圖式爲媒介）所構成的（構成主義的先驗觀念論）。先驗的理念（先驗的統覺）成爲悟性使用乃至經驗界所由成立的最高的統一原理。第一批判書「純粹理性批判」中雖否認了傳統形上學（神論、心靈論、宇宙論）的成立可能性，但仍得將物自體置於本體界，除非否認物自體的存在。Platon 傳來的本體界與現象界的兩世界說則以諸種變相形態仍然存留於 Kant 的哲學中。第二批判書「實踐理性批判」中則從實踐理性的立場要請自由意志、靈魂不朽以及神存在的三項理念（均屬於本體界），由此建立倫理主義的形上學。至於第三批判書「判斷力批判」，其主要課題是在謀求調整乃至解決本體界與現象界的對立問題，這即成爲其形上學的根本課題，其所提出的根本原理是基於自由的目的性理念（自由與目的均屬於本體界）。現象界是依屬於本體界，而本體界本身形成爲精神的自由王國之故，持有「目的性」的特質。因此形上學的方法是立於目的論的立場來考究現象界，即是對於機械的因果必然界賦予自由的目的理念的規制原理。現象界之由於諸理念所規制主要的是意謂著由於目的理念所規制的，因而機械論的方法應依屬於目的論的方法。除開上記三批判書之外，Kant 尚有考究倫理與自然的形上學的專著。其哲學中仍存有諸種形上學的問題尚未得到解決。

「純粹理性批判」中對於傳統形上學的批判是著重於諸理念使用上批判。諸理念的誤用是在將其適用於現象界，即在現象界的規制原理與構成原理的混同，於是即要發生諸理念的二律背反。思考上的諸矛盾發生於本體界與現象界的對立關係。Kant 在「純粹理性批判」的後部辯證論（假象論理學）中指摘出傳統形上學的諸理念（神存在、靈魂實體、當作世界全體的宇宙）的錯誤的使用。關於靈魂實體，認爲這是靈魂理念的論過（靈魂觀念的實體化）。關於神存在，認定

其存在證明（本體論的證明、宇宙論的證明、目的論的證明）在理論上均不能成立，神理念不過是理想上所設想的觀念而已（神觀念的實體化）。關於世界（宇宙）的理念，則提出下列的四組二律背反（兩個相對立乃至相矛盾的命題以同等權利或論據而同時成立的情形）。附帶地說，Kant 在「實踐理性批判」中重新企圖建立的形上學正可以曝露傳統形上學的秘密，即揭開神與靈魂不朽的理念其實是由於實踐理性的要請（屬於情意的要求）所設想的觀念。然而他仍未能完全超脫傳統形上學的舊圈套，除非顯明的將神存在與靈魂實體祇當作假設看待。

(A)第一組二律背反（對應於分量範疇）：

(a)定立：世界在時間上是有始源的，而在空間上又是有界限的。

(b)反定立：世界在時間上並無始源，在空間上又無界限，即在時間與空間均爲無限的。

(B)第二組二律背反（對應於性質範疇）：

(a)定立：世界內的各種事物是由於單純要素所構成的。

(b)反定立：世界內並無由於單純要素所合成的事物，而且又無單純要素的存在。

(C)第三組二律背反（對應於關係範疇）：

(a)定立：世界內的凡有現象除開依據自然法則的因果性（機械論的因果性）之外，尚有依據自由的因果性（目的論的因果性）。

(b)反定立：世界內的凡有現象祇有依據自然法則的因果必然性，並無自由的介在。

(D)第四組二律背反（對應於樣相範疇）：

(a)定立：世界內部或外部存有絕對必然的本質作爲其生成的究極原因。

(b)反定立：世界內部或外部並無絕對必然的本質作爲其究極原

因。

上列四組二律背反的定立命題與反定立命題之中，有些是適用於本體界，有些是適用於現象界，由於異質的兩種世界的混同而生起互相矛盾的命題。Kant 將含有矛盾契機的辯證論稱爲假象的論理學而想要予以摒棄，但却仍然存留著本體界與現象界的對立問題而未能得到解決。隨之，Hegel 却要顯揚對立統合的辨證法，由此求得解決本體界（理念界）與現象界（現實界）的對立問題。

(8)複合圓圈的思考形態

這種形態又稱爲圓圈包攝體的思考形態，其代表者即是Hegel。他將 Kant 的先驗觀念論改變作絕對觀念論（唯心論）。就世界觀而說，Kant 持有道德的世界觀，祇是將宗教信仰置於人類理性尤其道德的實踐理性所能容認的界限之內。對之，Hegel 却抱有宗教的世界觀，其哲學可視爲基督教神學的變相形態（神學的哲學化），其辨證法亦即是一種辯神論（辯神法）。西洋哲學史上，純粹形態的唯心論是從基督教神學始告出現的，認爲神從無中創造宇宙，這又包括時空在內。古代哲學中，如 Platon 以及 Plotin 的哲學說通常稱爲唯心論，但仍預料著質料界（混沌的無規定的物質界）的自立存在，雖然將如此存在稱爲非存在，這祇是在價值上不值得稱爲存在而已。除開原子論之外，古代的唯物論大都帶有物靈論乃至物神論的性格，如此唯物論與唯心論的對立的分化尚未明顯。繼承了基督教神學的Hegel 哲學可視爲純正唯心論的典型，其辨證法的三階段的分法是根由於神的三位一體，即以神父爲「正」階段，以子神爲「反」階段，而以聖靈神爲「合」階段（辨證法的原型）。此外又可將宇宙創造前的理念神作爲「正」階段，將被創造的宇宙（自然界）作爲「反」階段，而將創造後的神達到絕對自覺（完全的自己顯現）乃至再歸返於原本的理念神作爲「合」階段，由此構成論理學、自然哲學以及精神哲學這三大部門的哲學體系（後述）。然而如此神學的哲學却要將基督教的有神論（超越神論）改變作汎神論（內在神論），由此辨證法的統合了

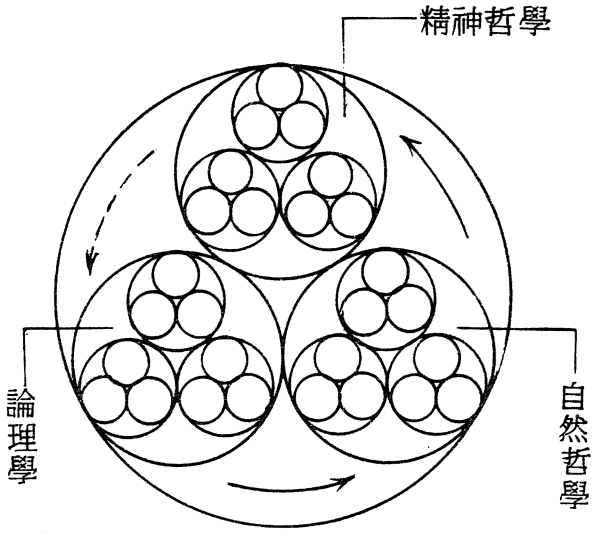
本體界（理念界）與現象界（現實界）的對立關係。

Hegel 哲學所提出的根本原理有幾項名稱，均可視爲神的別稱。大體上看來，宇宙創造前的神稱爲純粹理念乃至絕對理念，宇宙創造後的神稱爲絕對精神。認爲宇宙（自然界）是絕對理念的自己疎外的外在形態，經過自然界再歸復精神界的絕對理念的自己顯現成爲絕對精神。如此看來，純粹理念乃至絕對理念如視爲神的潛勢態（可能態），絕對精神則可視爲神的顯勢態（現實態）。另方面，又認爲理性的思考即是現實的存在，理性思考（理念界）的辨證法的展相即是現實世界（現象界）的辨證法的展相（Parmenides 的思考與存在之同一性原理的最高表現），於是理念界與現象界成爲相合致的（對立的統一）。認爲現象界是從理念界所發出的辨證論理成爲發出論理，這即是神創造說（創造論理）的變相形態。更進而，如將現象界包攝於理念界之內，則要成爲萬有在神論。汎神論與萬有在神論本來是相反的，依照觀念辨證法亦應予以「對立的統一」而成爲相並立的。Hegel 哲學達到了唯心論系統的形上學的極致，隨即就要告崩潰，這是唯心辨證法的命運所註定的，即使有神亦無可奈何的。Hegel 哲學從外表看來是神中心主義的思想，然而從其內實看來却是人類中心主義的思想，因爲其所提示的神（絕對精神）可視爲人類精神所希求的願望之自己疎外的理想形象（人類情意的思想形態）。在人類思想的觀念中任何形象都可以隨意構想的。

爲要表示Hegel 哲學思想的思考形態，簡略的提示其幾部主著的論題的大概輪廓。其哲學導論「精神現象學」的論題是在敍述人類精神的發展程序，即是從對象意識（感覺、知覺、悟性）開始而通過自己意識、理性、精神、宗教等的諸階段，最後達到絕對知，亦即從相對知（現象知）如何可能達到絕對知（哲學知）。認爲對於絕對知的成立具有最重大意義的是在基督教，即絕對知的成立可能性的根據是在基督教信仰。三位一體的教義正是表示著自己（神）成爲他者（基督），而他者又歸返於自己這樣辨證法的根源。將「表象的形式」（

論理的形態），藉以使人能夠理解基督教的教義，並且予以證明，即是絕對知亦即Hegel 哲學的主要課題。其次的主著「論理學」（辨證論理即辯神論理）是神創造宇宙的計劃書（宇宙創造以前的神的思考內容的論述），這是將純粹理念作爲根本前提而經過辨證法的幾多階段，最後達到絕對理念。本書分爲三部門：(1)存在論（性質、分量、質量）、(2)本質論（現存、現象、現實）、(3)概念論（主觀的概念、客觀、理念），各部均依照辨證法分爲三項論題，這些又再各別細分爲三項論題，如主觀的概念分爲概念本身、判斷、推理，客觀分爲機械論、化學論、目的論，理念分爲生命、認識、絕對理念。本書的優點是在西洋哲學史上所出現的諸多範疇之辨證法的總整理，撇開其神學的意圖，仍值得一讀的古典名著。

集約Hegel 哲學體系的綱要書「哲學諸學科的集大全」又分爲三部門：(1)論理學、(2)自然哲學、(3)精神哲學。第一部「論理學」（通稱小論理學）是將上述的「論理學」（通稱大論理學）予以壓縮的，兩者的內容大致相同，茲不再贅。如將本書的全部內容劃成第一層圓圈時，論理學則可以置於左下邊的第二層圓圈（如圖表）。如上面所述，論理學依照辨證法的三段分法逐次細分爲三項論題，其中細小的論題可能還要置於第五乃至第六層圓圈（詳細表示省略）。論理的理念將自己疎外而成爲自然，自然即是理念對於自己賦予他在形式的理念。第二部「自然哲學



」又分爲三部門：(1)機械論、(2)物理論、(3)有機論，其位置可以表示在右下邊的第二層圓圈內部。在自然哲學這方面，Hegel 却要曝露出對於自然科學知識的缺乏。理念通過自然再度回歸到自己而成爲精神，精神卽是理念自覺了自己的理念。第三部「精神哲學」又分爲三部門：(1)主觀的精神、(2)客觀的精神、(3)絕對的精神，其位置可以表示在上邊的第二層圓圈內部。主觀的精神再分爲人類學、現象學、心理學的三階段。客觀的精神再分爲法律、道德性、人倫態的三階段，各別又有幾個層次的細分，這部門的論述可以說是本書中最精彩的部份。絕對的精神卽是指謂藝術、宗教、哲學，這三項成爲精神自覺的最高理念。絕對精神原來是指謂神的自覺形態，藝術、宗教、哲學則應成爲神的自覺內容（思想內容）。如此看來，Hegel 哲學卽是表現或代現神的思想，他本身亦則成爲神的代言者。

第五章　哲學改造論
(包括否定論)

I　哲學否定論能否成立？

古代希臘辯士派思想家 Gorgias 相傳曾經提出過所謂「三不可能說」：(1)任何事物都不能存在（存在不可能說），(2)即使得以存在，亦不能被認識（知識不可能說），(3)即使能以認識，亦不能將其傳達於別人（傳達不可能說）。如此論說如能成立，不僅哲學不能成立，連學問一般乃至知識一般亦則不能成立。上記論說又附有論證，論證必須預料成爲正確的知識，立論至少亦必須預料立論者的存在，尙且其論說事實上又可能傳達於後世。Gorgias 是蒙受了 Elea 學派的 Zenon 的《逆理說》的影響，驅使 Zenon 式的詭辯論理而作上記的論說，其眞意可能是在故意作論辯的遊戲，藉以表達其論辯術的伎倆。我們可以將上記的論說作反面的以及特殊的解釋。其論說中明顯的含有自己矛盾，如要排除矛盾，則要承認某種意義的存在、知識以及傳達的可能性。然而我們又得承認有特殊意義的存在、知識以及傳達的不可能性。例如形上學上的永恒不變的本體或實體、神學上的全知全能的神，這些是否眞實的存在（實在意義的存在），則可予以置疑乃至否認的。凡祇是在思考上可以設想而無實在的對象作相對應的觀念，大都屬於此類。又，對於事物存在，我們未必有透徹的認識，關於個別事物的實質內容之絕對確實的完結的認識仍無法獲得，何況於事物全般的認識。至於人類精神深層的體驗內容，雖可以感受得到，亦無法作明確的言表或傳達。如斯，上述的「三不可能說」對於特殊的事例雖可能成立，但對於全般事象卻不能成立。關於哲學否定論的大致情形亦然，即部份的特殊的哲學否定論雖可能成立，但全體的普遍的哲學否定論卻不能成立。

上述 Gorgias 的「三不可能說」亦可視爲一種絕對的懷疑論，極端的懷疑論通常反而要轉變作獨斷論。例如從「一切都可以懷疑」出發的徹底的懷疑的終極，一旦得到了自我存在的確立（自我意識的絕對確實性）之後，Descartes 一大轉變在其哲學以及自然學的思想上則要作出幾多的獨斷論調。尤其在神存在的證明上，提出了神觀念的明證性與神的完全性以及誠實性等觀念，其間將神的觀念與神的存在作了互爲前提而又互爲結論的循環論證。應該懷疑的不予以懷疑，不應該懷疑的偏要予以懷疑，這就要變成眞僞顚倒的懷疑論。尙且，將觀念的明證性（明晰判明性）作爲眞理性的判定基準，這又不是充分可靠的（可以當作必要的條件，但不可當作充足的條件），同時亦須要警戒觀念的明證性可能含有主觀性的危險。對於某種心態的人，神的觀念或許是明證的，對於別種心態的人卻不然。神觀念的明證性更加不能保證神存在的確實性。有些實用主義思想家又認爲，神的觀念祇要對於人生具有實際效果，則可認定神的存在。這是將觀念的實效性（效驗性）當作眞理性的判定基準，其中又含有主觀性的契機，因爲某種觀念對於某種集團具有利益的效果，對於別種集團卻要帶來禍害與苦難。由此亦可以窺見思想含有僞瞞性的一端。

否定哲學的根本立場有如：(1)懷疑論、(2)實證論、(3)批判論、(4)解析哲學。這些立場本身雖仍有批判檢討的餘地，然而其中所提示的《懷疑》、《實證》、《批判》、《解析》如能作正確的使用乃至作連合併用時，歷來的哲學多半則要被否認。對於如此事態，我們應坦率地予以承認與同意。問題是在應被否定的哲學性質如何，否定其哲學的正當理由又何在（後述）。就《懷疑》而說，抱持著應懷疑的則予以懷疑，不應懷疑的則無需加以懷疑的嚴正態度，即以懷疑祇當作爲要眞理探究的工具（以眞理探究爲目的而以懷疑爲其手段），如此穩健適正的懷疑可以稱爲眞摯的方法的懷疑。懷疑論中常見有以炫耀懷疑爲痛快而又陶醉於懷疑的遊戲性的懷疑，這則與被否認的哲學相同，均應予以排除。懷疑論又有相對的與絕對的兩種。相對的懷疑論

祇是承認相對的認識而否認絕對的認識的成立可能性。哲學如要求成爲絕對的認識，自當亦則要被否認。絕對的懷疑論對於相對的與絕對的兩種認識均要予以否認。如斯，不僅哲學而且知識一般都在被否認之列。如此極端的懷疑論的歸結大致可以指出三條路線：(1)陷落於無可拯救的獨斷論，(2)自己修正而緩和成爲相對的懷疑論，(3)斷絕思慮（施行判斷中止），由此求得心情的安寧平靜境界（類似於寂靜涅槃境界）。眞正的懷疑是在停留於無所決斷的不安定的苦悶狀態，如能有所斷定，無論是肯定仰或否定，均可告一段落的終結（斷案），認眞的懷疑的本懷存於此。經過這樣的懷疑，歷來的哲學中有些部份可能被肯定，有些部份又可能被否定。眞摯穩健的懷疑乃是哲學研究上不可缺如的一項要件。

其次，就《實證》而說，當作尋求事實根據爲本義的實證又是哲學乃至學問研究上不可忽略的一項要件。歷來的哲學所提出的許多根本原理或者根本理念大都缺如事實的根據。對於如此幻想性的思辨哲學，實證論者要來予以否定乃是理所當然的。法國的啓蒙思想家 Turgot 所提出的人類知識發展的三階段（(1)神學、(2)形上學、(3)自然科學），其中形上學大致是指謂哲學，認爲這是過去時代的遺物而被超克的。後來 Comte 將自然科學改稱爲實證學，但仍保留著實證哲學（諸科學的綜合體系）的名稱。如此看來，他祇是否定了傳統的哲學，並非否定哲學本身。然而這種實證哲學卻是有名無實的，將此要來替代乃至否定傳統的思辨哲學，實際上則可視爲哲學的否定。尙且關於實證論，我們又要作雙重的辨別。第一：須要分別出實在論立場的實證論與觀念論立場的實證論。第二，須要分別出科學上的實證態度（實證精神）與哲學（知識論）上的實證論。實證論的名稱令人迷惑，哲學研究者往往爲之陷入學說內容判定的混亂與錯覺。《實證》這項美名隱蔽著某種實證論的錯誤。Berkeley・Hume 系統以及Mach・Avenarius 系統的實證論均屬於主觀的觀念論。這種觀念論的根本見解是在《感覺內容》與《實在事物》的同一視（混同）。如此

《感覺》與《存在》的同一性，這與形上學上的《思考》與《存在》的同一性相同，兩者的見解在根本態度上卻是無甚差異，祇是前者將《感覺》來替代後者的《思考》而已。觀念論的根本錯誤是在《認識內容》（觀念界）與《認識對象》（實在界）的混同。超克了屬於觀念論的實證論的錯誤，我們仍可保存科學的實證態度以及實在論立場的實證論。經過科學所實證的事實作爲基礎，由此建立哲學乃是學問性哲學可能成立的根本要件，眞正的實證哲學亦應帶有如此意義的。然而我們同時亦要確認，科學所能實證的仍有所限制。根基於科學的實證而又超出其所能實證的範域，這卽是哲學在建立學問性哲學上所應擔荷的任務。

復次，就《批判》而說，一提到批判論，立卽就要聯想到 Kant 的批判論哲學。這種批判論哲學在知識論上通稱爲批判的觀念論或者先驗的觀念論，這既然屬於觀念論，亦則不能超脫觀念論的錯誤。Kant 在其第一批判書「純粹理性批判」中否定了當作學問的形上學的成立可能性。這在這本書的後部「先驗的辯證論」中有相當精彩的論述，尤其指摘出關於神存在的三大證明（(1)本體論的證明、(2)宇宙論的證明、(3)目的論的證明）的錯處，可令人讚揚與佩服。這方面的批判精神如能貫徹於其批判論哲學的全般，則可以更加提高其在哲學史上的崇高地位。其哲學的《批判》側重於精神機能的解明，由此眞定其所志向的對象的基礎乃至構成對象（現象界、本體界）本身。現象界是由於先驗的主觀所構成的，其中悟性成爲自然界的立法者。實踐理性（道德意志）所要請的三大理念（(1)意志自由、(2)靈魂不朽、(3)神）構成本體界（叡智界），由此建立道德本位的形上學（見於第二批判書「實踐理性批判」）。觸發感官而提供認識資料的《物自體》原本應視爲實在事物，Kant 卻將其放置於本體界。他又將目的理念（稱爲目的王國）安置於本體界。現象界（自然界）與本體界（叡智界）的對立關係如何可能謀求統合則成爲嚴重問題，這則成爲第三批判書「判斷力批判」的主題。尙且，先驗的形式原理（先驗的悟性槪

念、先驗的理性理念）的成立根由如何，這對於先驗論哲學又成爲不可解的難題，祇是當作根本前提而已。批判論哲學含有問題重重，仍未得到妥當的解決。其《批判》在學說的積極建設方面似尚嫌批判不足或不當。對其《批判》尚要加以《批判之批判》。批判精神確實是哲學研究上最重要的要件，然卻要超出 Kant 的批判論哲學而更加以推進始爲妥當。附帶地說，Kant 哲學是立於人類中心主義（如所謂 Kopernikus 的轉換）（註）乃至道德本位主義的立場，這又成爲應再加以批判的對象。宗教乃至人事界的道德化尚可，將此如要更擴大到自然界，由此自然界則容易被曲解。實踐理性的優位是在表示思想優位於學問，這與信仰優位於知識（即知識應讓位於信仰）的告白相似，均爲學問所不能容認的越權。人格尊嚴的崇高思想亦應順從學問的誠實與純潔。

（註）：Kant 所提的先驗觀念論的根本前提「Kopernikus 的轉換」指謂，認識主觀（人類意識）並非要準據於客觀對象（實在事物），反而客觀對象應準據於認識主觀（先驗的主觀）。

最後又該提到解析哲學，這種哲學所作的《解析》是側重於語言的論理分析。解析哲學是當代流行哲學的一個流派，在哲學否定論尤其形上學否定論中算是最爲激烈的。解析哲學中有日常語言與人工語言的兩種派別，各派又有許多代表者，各個人的見解亦不盡相同，因而難以一概而論。人工語言的解析哲學是論理實證論的發展形態，在論理學上是採取記號論理的形式架構。解析哲學又有《解消哲學》的稱呼，這有兩種意義：(1)過去的傳統哲學的解消，(2)解析哲學家如不肯再提出自己的哲學問題，解析哲學本身終究亦則要告解消。解析哲學尚要存留的期間，其本身既然自稱爲哲學，哲學還要存立著，這則可視爲名無實的哲學。語言不過是表達思想乃至知識等觀念的名目上的工具而已。哲學應作的《解析》至少要分爲三大階層：(1)認識對象（原本事物）、(2)認識內容（包括思想與學問）、(3)語言（包括書籍

），各階層更且分爲許多層次。專念於語言分析的解析哲學可以稱爲《書籍哲學》或《書本哲學》，這是對於《原本哲學》而說。語言與認識內容以及認識對象之間並不存有必然的關係，即語言的設定是肆意性的。認識內容之中，學問應與認識對象相對應，思想卻未必指示客觀的對象。歷來的哲學中常見有玩弄有名無實的語言遊戲乃至語言魔術，解析哲學要來予以否定的哲學應屬於這種思想性質的哲學。解析哲學中又有人將語言分別出認知語言與情意語言的兩種，大體上前者屬於學問性質，而後者屬於思想性質的。除了病態語言之外，正常語言的表達能力仍有所限制。尙且，對於語言的論理解析又有所限制，因爲其所依據的論理架構祇有幾項形式而已。哲學上的錯誤不僅是在語言的表層，更加還要透視深層的錯誤根源。僅就語言上的錯誤而說，實際上無需經過解析哲學的《解析》亦可看得出來。其所作的煩瑣解析反而常會使人不耐其煩。當代的解析哲學有些與中世紀的經院哲學相似，在形式上亦可視爲一種《煩瑣哲學》，雖然兩者的根本態度與內容不相同。坦率地說，我們固然不滿意於歷來的哲學，解析哲學亦不能使我們得到滿意。原來解析哲學所抱持的哲學觀就有狹小與偏激之嫌，雖然其中有人提出寬容原理，亦無濟於事。哲學研究上《解析》的確是極爲重要的要件，然卻還要超出解析哲學的狹窄範圍而更加以擴大化與深邃化爲宜。

上列否定哲學尤其形上學的四大立場之中，除了極端的絕對懷疑論之外，仍未能作完全的否定。實證論尙有實證哲學的成立，其內容如祇停留於諸科學的綜合體系，則要成爲有名無實的哲學。批判論又可能成立批判論哲學，如 Kant 的批判論哲學雖然否定了傳統形上學，其本身卻還要重新建立形上學，其內容又與傳統形上學大致相同。至於解析哲學，這不僅要否定傳統形上學，尙且還要否定傳統哲學，然而仍要保留著有名無實的哲學名稱。解析哲學早就放棄了建立哲學體系的意欲，除非將來能夠積極的建立哲學或者至少提出有深度的哲學問題的系統的組織，終究將要成爲解消哲學，於是哲學則要告終焉

。哲學否定論是否可能成立這項嚴重問題，由於上述的四種否定論（其實大都屬於形上學否定論）仍未能得到正確的解決。形上學的否定較爲容易，哲學的完全否定卻不那樣輕易可舉的。我們還得重新提出正面的問題：哲學是否可能成立？其可能成立的條件又如何？哲學否定論須要通過形上學否定論，相同地，哲學肯定論亦要通過形上學肯定論。然而否定形上學並非則可以否定哲學。哲學否定論（包括形上學否定論）如不能成立，還得考究哲學改造論（包括形上學改造論）。經過一番省察之後，我們的根本見解可以表白如下：(1)過去以及現存的哲學中有些部份應予以否定，(2)其中有些部份尚有保存以及改造的餘地，(3)重新奠定基礎，由此從更高的立場來試圖建立哲學。這即是表示：(1)哲學否定論→(2)哲學改造論→(3)哲學重建論這一條途徑。

乍看起來似乎有關哲學否定論的一本惹人觸目驚心的書籍，這是L. Freund 所著「哲學的終焉」（Am Ende der Philosophie, 1930），按照書名可以判解作面臨於哲學的終焉，其附題提示「向時代與其哲學家們之批判的進言」。推測著者可能是位年青的哲學家，本書是對於當代的哲學界尤其大學內的哲學教授們表示不滿與譏諷的告白書。著者自稱自己的立場是立於實在論立場的批判論而帶有懷疑論的性格。這本書雖指摘出哲學的若干缺陷，但仍不至於能夠否定哲學，因此「哲學的終焉」這個名號卻是過份誇張其辭的。其內容特別著重於「哲學概念的定義」這項問題。Freund 認爲，《定義》是哲學的課題而又是方法，其所指謂的《定義》包括兩種：(1)關於哲學本身的定義，(2)哲學對於各種對象（現實事物以及其他事象）所作的定義。歷來的哲學家所提出的哲學定義是各式各樣而各自帶有主觀的制約性。要之，哲學的定義是不嚴密而又不完全的，因而想要求得終究完結的普遍妥當的定義乃是不可能的。將如此事態作爲理由，本書的著者於是宣告，不認定自己有所限制的哲學則應告結束，「哲學的終焉」即是指謂「哲學的界限」。如此特殊意義的「哲學的終焉」亦則不能當作具有普遍妥當性的哲學否定論。他在强調哲學的自己批判的必要

性固然是正當的，然而卻不應該因爲哲學的認識能力尤其定義能力有所限制就要來宣告「哲學的終焉」。他在本書的後部又提出《知識》與《信仰》以及《批判》與《神祕》的對立問題，終究還要承認出自如此不同心態的兩種哲學（學問的哲學與信仰的哲學）的成立可能性。如此看來，「哲學的終焉」的宣告本身亦則應自告撤除。

II 形上學否定論

如上節所述，哲學否定論其實大都屬於形上學否定論。哲學史上，形上學是與哲學同時出現的，其後形上學一直成爲哲學的基本部門，形上學尤其傳統形上學含有幾多錯誤與缺陷，這些還要歸屬於哲學。要之，傳統形上學的錯誤與缺陷引起形上學否定論，這還要引起哲學否定論。反過來說，哲學否定論依繫於形上學否定論。傳統形上學的基本課題是在設定某種根本原理，藉以說明或者解釋現實世界的生成發展。其所設定的根本原理通常稱爲實體或本體，由此構成本體界（形上界）與現象界（形下界）的對立學說。形上學說是多種多樣的，這大致是由於其所設定的根本原理的性質如何所規定的。如要否定形上學，首先須要瞭解形上學的內容的大概情形。著者時常在懷疑，否定形上學的諸種言說是否眞確的瞭解乃至認眞的檢討過哲學史上所展示的各種形上學的全般情形。下面將要提示西洋哲學史上的形上學演進的概略行徑。

㈠形上學的歷史的演進概觀

爲要敍述的簡明化，將形上學的演進依序列舉三十種別而予以簡略的說明。

(1)原質(質料)形上學：這是古代希臘自然哲學最初出現的唯物論的原初形態（樸素唯物論），如Thales的《水》、Anaximandros的《無限定者》（無規定的混沌的物質）、Anaximenes的《空氣》、Herakleitos的《火》（以上屬於前期自然哲學）以及Anaxagoras的《無數的種子》、Empedokles的《四

大原質》（水・火・氣・土）（以上屬於後期自然哲學）等這些帶有物質性質的原質是指謂構成世界的根源質料（自然界的構成原理）。這種唯物論大都仍帶有物活論、物靈論乃至物神論的性格，因而不能視爲純粹形態的唯物論。

(2)生成（轉變）形上學：這是Herakleitos 所提倡的萬物流轉變動說，其中支配著永遠循環或永遠回歸的理法（Logos），這可視爲動態論理（辨證論理）的原初形態。

(3)存在（純有）形上學：這是Parmenides 所提倡的唯一而永恒不變的《存在》概念的學說，其中包含思考與存在的同一性原理，這是由於後來的唯心論系統的形上學所繼承的。這種存在形上學（靜態論理）正恰與上段的生成形上學（動態論理）成爲對立學說。

(4)數形（數理）形上學：Pythagoras 與其學派認爲萬物卽是《數形》，這可以解釋作數形是世界萬物的規制原理。

(5)德性（價值）形上學：Sokrates 將道德的《價值》概念視爲人事界（人生）的規制原理，這則由於Platon 更加以形上學化而成爲其理型學說的基本。

(6)原子論形上學：Leukippos 、Demokritos 所提出的《原子》是指謂構成物質以及心靈的不可分割的究極要素（永恒不變的實體），認爲萬物的生成轉變祇是表示無數的原子間的離合集散的現象而已，由此可以超克生成形上學與存在形上學的對立學說。這種原子論又超克了上代的樸素唯物論而成爲純粹形態的唯物論（機戒論的唯物論）。

(7)理型（理體）形上學：Platon 的《理型》（Idea）是將Sokrates的《價值》概念作爲基本而又採取Pythagoras 學派的《數形》概念以及Elea 學派的《存在》概念所形成的，由此建立理型（理念）的《本體界》（形上界）而將此作爲《現象界》（形下界）的範型（規制原理）。本體界與現象界的兩世

界的對立學說由此得到定型而成爲形上學的傳統學說。Platon的形上學雖屬於唯心論的系統，但仍不宜視爲純粹形態的唯心論，因爲對於現象界生成的說明除了理型界之外，尚須要預料獨立於理型界的《質料界》（無規定的混沌的物質界）的存在，雖然他將此貶稱爲非存在。

(8)形相形上學：Platon的理型界是超越現象界的，然而Aristoteles的《形相》（Eidos）除了第一形相或純粹形相（相當於神）之外，卻是內在於現象界（自然界），即將《形相》與《質料》作爲形成現象界的構成原理。尚且，對應於第一形相（純粹形相）的最高位存在，仍保留著第一質料（純粹質料）的最低位存在，即將現象界介在於這兩者的中間領域。此外，Aristoteles的形上學特別指謂其哲學中的第一哲學（神學、存在論），尤其在創立存在論這方面的功績是永垂不可磨滅的。Platon的理型形上學與Aristoteles的形相形上學對於質料形上學稱爲原質形上學而說，可以稱爲原型形上學。對於後來的形上學而說，原質形上學（質料形上學）成爲唯物論的原本，而原型形上學（廣義的形相形上學）成爲唯心論的原本。換言之，唯物論系統的形上學繼承原質形上學，而唯心論系統的形上學繼承原型形上學。

(9)解脫（救濟）形上學：現世解脫與心靈救濟即是思想性哲學成立的一大動因。超脫現實世界的苦惱而希求安樂的彼岸世界作爲心靈安住的歸宿，將如此宗教的彼岸世界予以形上學化的形態成爲神靈的本體界。唯心論系統的形上學所設想的本體界與現象界的分別思想的背後潛存著宗教的願望（情意的要求）的動因。如此宗教的基本動因時而以道德化的形態，時而以政治化的形態而出現。Pythagoras學派、Sokrates、Platon與其學派，尤其新Platon學派的宗教色彩最爲顯著。

(10)流出（發出）形上學：新Platon學派的創立者Plotinos將超

存在思考的《太一者》（相當於神）當作根源者（根本原理），由於其本質的充溢而首先流出理型（Idea）、理法（Logos）、理性（Nous）的本體界，其次由於本體界再流出心靈界（包括世界心靈與個別心靈），其中世界心靈作用於黑暗的質料（物質）而形成現象界（自然界）。這種形上學可能是蒙受了基督教神學的影響，但仍不能成爲純粹形態的唯心論，因爲質料界（物質界）依然存在於神的光明所不能照耀到的彼岸。如此形上學的根本意圖是在心靈從現象界逐次歸還到太一者這種神而與此相合一，這卽是入神忘我的恍惚境而稱爲心靈的脫魂狀態（Ekstasis）。

⑾創造（攝理）形上學：Platon曾經提出過宇宙生成的神話，說是制作神Demiurgos 將理型界作爲範型而使用數形作爲工具，由此作用於質料界而制作現象界（自然界）。上段所說的Plotinos 的太一者（神）亦須要預料質料界的獨自存在。這兩種神均無能力創造質料界這種物質界，因而其形上學不得稱爲純粹形態的唯心論。依照基督教神學，說是全知全能的神從虛無中創造宇宙萬物，於是始出現純粹形態的唯心論。神在創造宇宙之後，還要繼續主宰攝理宇宙歷程的萬般事象。據說世界（宇宙）又有終末，那時將有神的最後審判，被拯救的人仍可留住在天國而得永生，不知天國是否在宇宙之外，或者神是否還要重新創造宇宙而納入天國於其中。中世紀基督教神學的主要代表者可以推舉 Augustinus 與 Th. Aquinas。中世紀的神學家在其教義的確定與論證上大都藉用 Platon 與 Aristoteles 的原型形上學，中世以後的唯心論系統的形上學家又難以超脫基督教神學的羈絆。

⑿實體形上學：近代哲學中Kant 以前的三大形上學家 Descartes、Spinoza 以及 Leibniz 的形上學說的主題是在《實體》（自己原因的自立存在），這畢竟又是指謂神。Descartes 將神稱

爲絕對實體，而將思考（精神）與延長（物質）稱爲兩種互相獨立的相對實體，這卽是依存於絕對實體的神（違反實體概念的定義），Spinoza 將實體一方面視爲唯一永遠無限的絕對者的神，另方面又視爲生產的自然，於是主張《神卽是自然》（實體的極大概念）。Leibniz 則將實體稱爲《單子》，這是指謂精神性質的無廣袤的極微的活力點，稱爲《形上學的點》（實體的極小概念）。如此《單子》與其說是實體概念，寧可說是屬於機能概念。無數的單子中的最高位單子特稱爲神，這種神幾乎相等於虛無。完全無廣袤性的幾多單子如何可能聚積起來而形成爲物質，又可以置疑。單子論（唯心論）是要來否定原子論（唯物論）的一種微妙精緻的形上學說，其用心良苦。唯心論系統的實體形上學終究是將要告崩潰。

⑬自我意識形上學：近代以後的哲學可以說是以《自我意識》爲中心的哲學佔優位。如此意識論哲學在知識論上表現作觀念論，其絕對化的形態成爲唯心論。觀念論認爲實在事物是內在於意識內部，而唯心論將意識乃至精神當作世界生成的根本原理。兩者所主張的意義不同，但卻有一脈相通之處。Descartes 將自我意識的自覺存在當作哲學的第一原理，由此建立了獨斷的思辨的形上學說。Berkeley 爲要否定唯物論與無神論，將實在事物解消於知覺內容（主觀的觀念論），更進而又將宇宙萬物內在於神的意識內容（萬有在神論），他祇認定自我意識（個人精神）與神的絕對精神的存在而已（終究歸屬於唯神論）。他將不同領域的兩種學說（觀念論與唯心論）連合在一起，哲學上的錯誤莫過於此。Fichte 的絕對自我的形上學在名義上又稱爲知識學（後述）。

⑭實踐理性形上學：這是以《道德意志》爲基本的主意主義的形上學。Kant 在知識論上雖然否定了傳統形上學，但在道德論上卻要建立基於實踐理性所要請的形上學，其中除了意志自由

（道德意志的自律）之外，仍然提出了傳統形上學的基本論題的靈魂不朽與神存在。實踐理性的要請屬於人性中的情意要求，這卽是傳統形上學所由成立的基本動因。因而實踐理性形上學正恰可以揭開傳統形上學所由成立的祕密所在。Fichte再將Kant的道德意志予以絕對化而建立了道德的絕對自我的形上學。

⑮絕對者形上學：Kant以後的三大形上學家Fichte、Schelling以及Hegel的形上學說均將《絕對者》作爲其根本原理。這三者的哲學（形上學）通常稱爲德國觀念論，其實應稱爲德國唯心論。古代以來屬於唯心論系統的形上學所提出的《絕對者》大都指謂《神》，德國唯心論亦不能作例外。果眞有《絕對者》的存在，理應是獨一無二的，然而形上學家所提出的《絕對者》的名稱與性格卻是多種多樣的。Fichte的《絕對自我》由於其《事行》（Tathandlung）的活動，一方面產生知識內容（觀念界），另方面產生知識對象（實在界）。Schelling的《絕對同一者》或《絕對無差別者》由於其《勢位》（Potenz）的分立，一方面展相出精神界，另方面展相出自然界，這兩界卽是其勢位分立的兩極。Hegel的《絕對精神》首先經由其辨證論理的一段預備的思考之後，將其自己外在化成爲自然界，然後再回復精神界而通過許多階段，終究達成絕對精神的實現與自覺。Hegel的辨證論理可視爲一種發出論理，這與Plotinos的流出形上學有些相似，其內容亦可視爲基督教神學的創造說的論理化的變相形態。

⑯信仰形上學：唯心論系統的形上學大部份帶有《宗教信仰》的性格，在心態上可以說是根由於原始的宗教心性，這又是表示人性的情意要求的傾性。Kant的同時代人F.H. Jacobi主張，感情對於理性的優位，依據感情信仰的直接知（直覺知）始能確認經驗界（感性界）以及超經驗界（超感性界）的實在性，

由此建立了感情哲學或者信仰哲學。自認 Kant 哲學的後繼者的 J. F. Fries 認爲，物自體的世界（本體界）是由於我們的自由的自覺所捕捉的，這並非知識而是信仰。知識是限定於有限的現象界，而信仰是志向於永遠的本體界，結合這兩者的媒介機能稱爲預感（ Ahndung ）。如此重視感情信仰的見解又可視爲一種主情主義的信仰形上學。

⑰意志形上學：强調意志優位於知性的主意主義形上學家 A. Schopenhauer 照例又將世界分爲現象界與本體界，認爲現象界祇是個人所表象的假相世界（表象界）而已（主觀的觀念論），而屬於本體界（物自體的原本世界）的根源意志（原本意志）是超時空、超因果的無根據的盲目的生存意志（主意說）。這種形上學化的根源意志其實是由於個人的意志體驗所類推出來的擴延形態，即將個人意志予以擴大成爲世界意志，而反倒將此當作世界生成的根本原理。由於如此根源意志所呈現的世界是充滿著罪惡與痛苦的最惡的世界（厭世觀），說是解脫人生的痛苦與煩惱有兩條途徑（解脫之道）。第一是由於 Platon 式的理型（ Idea ）的觀照，即由於理性來抑制意志的妄動，這祇是稀有的藝術家與哲學家所能作的特權的暫時的解脫（藝術的哲學的解脫）。第二是由於意志的完全絕滅所能達成的恒久的解脫，這即須要依靠道德的修行與宗教的諦觀，由此達到聖潔與淨福的境界（道德的宗教的解脫）。如斯，意志形上學終究是在否定意志自體。

⑱概念修整形上學：這是由於 J. F. Herbart 所提出的概念解析的批判的形上學而屬於主知主義的形上學。他認爲，經驗的概念以及傳統形上學的概念之中含有幾多矛盾，摒除其中的諸矛盾而予以修正即是哲學的重要任務。於是他構想了無矛盾的明晰判明的概念體系，由此建立對於現象界可能提供說明原理的實子論形上學，他所假定的《實子》（ die Realen ）是多元的

單純性質的實在要素，認爲有多少種現象事物就有多少種實子，而這些實子是無廣袤（非延長）的、非物質的而又非精神的、絕對單純而保持同一性質（各實子各別具有唯一不變的性質）的究極單位因素（屬於本體界）。含有多種性質的事物的現象卽是由於這些實子的結合所規定乃至構成的。這種《實子》概念其實是類近於 Leibniz 的《單子》概念，因而其實子論形上學在知識論的立場上雖然稱爲實在論，但從形上學的觀點看來，卻是類近於唯心論的立場。然而其概念解析的哲學批判的見地卻可視爲當今的解析哲學的先驅形態。

(19)精神形上學：這是指謂唯心論系統的形上學的汎稱。這段祇是舉出Hegel 以後十九世紀的德國幾位精神主義的形上學家，此外在英美法意諸國尙有多位同類的唯心論者。G.T. Fechner 反對唯物論而提倡汎心論乃至汎神論，認爲萬物是物質而又是精神（物心平行說），植物亦有靈魂而且相信有不滅的靈魂。H.Lotze 極力謀求思辨哲學與自然科學之間的調和，其哲學思想可以說是這兩者的結合。他一方面承認機械論的自然觀，然而另方面卻認爲如此自然的過程祇是神爲要實現最高善的手段而已（神學的目的觀）。他又採取 Leibniz 的單子論，認爲存在界是由於多數的靈魂單子所構成的，萬有間的相制作用是依存於神所攝理的統合。R. Eucken 高揚理想主義的人生觀乃至世界觀，這又帶有汎神論的性格。他提示從無機的自然進化到精神生命（Geistesleben）的普遍的精神過程，這是世界萬有的運動而又是創造的行程，其中開示著普遍的人格的存在體稱爲《萬有的深所》（das Tiefe des Weltalls）。上述三位以及下述的 Ed. Hartmann 是屬於十九世紀後半期的新形上學派而共通具有汎神論的特性。他們均在反對唯物論，然尙未能自覺到汎神論的理論的歸結卻是在唯物論。精神主義形上學（唯心論）的極限是在汎心論乃至汎神論，而汎神論終究又要歸

屬於唯物論。

⑳無意識者形上學：獨特的厭世思想家Ed.von Hartmann 所提出的形上學的根本原理稱爲《無意識者》（ das Unbewusste），這是將Schopenhauer 的盲目的《生存意志》與Hegel 的世界秩序的《理性》作爲兩種屬性的根源實在（本體），這又是當作世界根底的創造的、支配的原理，即相當於神。如此《無意識者》所產生的現實世界是缺如與破裂、罪惡與痛苦的世界，貪欲的意志所追求的幸福祇是空虛的幻想而已。然而《無意識者》卻含有自己否定與自己揚棄的傾性，理性又可能統制意志而使之歸返於自己的根源。當作《無意識者》的自己揚棄之世界過程的目標是在達成滅卻了意志的涅槃境界。由於如此宗教的進化論的樂天觀可以救濟現實的厭世觀。要之，其哲學思想可視爲Hegel 逝世後呈現出混亂狀態的哲學界的縮圖。

㉑價值論形上學：Platon 的理型世界是以價值概念爲基本的。Lotze 則將 Platon 的《理型》（ Idea ）解釋作《妥當》（G-elten ）。屬於新Kant學派的德國西南學派繼承了 Lotze的妥當概念而更加以發展。這個學派的創倡者W. Windelband 將哲學規定作關於普遍妥當的價值之批判的規範學，於是建立「價值哲學」而否定了實在論的形上學。繼而，H. Rickert 提出《當爲》（ Sollen ）的概念，價值、妥當、當爲這三者成爲同格概念，尙且主張所謂「當爲對於存立之論理的優位」這項根本原則。當作《當爲》的價值是超越意識（包括認識主觀以及評價主觀）與存在（現實、事實）的更高階位的認識對象，更且認爲《當爲》（ Sollen ）乃是《存在》（ Sein ）所由生成的根本原理。存在（現實）如視爲屬於現象界，當爲（價值）則可視爲屬於本體界，如此兩個世界的對立問題便是傳統形上學固有的基本課題。本來想要否定形上學的價值哲學本身終究又成爲一種形上學。Rickert 爲要說明當爲與存在（亦即價值與事

實）的關係以及結合，提出了「形式與內容」、「一與多」、「同與異」等項的相關關係的所謂「異定立」（Heterothesis）的論理。

㉒生命形上學：生命哲學是多種多義的，這是根由於生命的多義性。生命的《事實》雖是相同，哲學家對其所賦予的《意義》卻有差異。廣義的生命哲學包括人生哲學、處世哲學、實踐哲學或者想要確立人生觀乃至世界觀的哲學。十九世紀出現的狹義的生命哲學大致有兩個潮流，一則是反對從來的理性主義的精神哲學之反主知主義的、非合理主義的生命哲學（代表者有如Schopenhauer、Nietzsche、Bergson），二則是理性主義的生命哲學（代表者有如Dilthey、Simmel）。生命哲學未必成爲形上學，即其中亦有非形上學的。Schopenhauer 的意志形上學同時又是生命形上學，因爲他將盲目的《生存意志》當作世界生成的根源之故。Nietzsche 則將生存意志高揚作《權力意志》而强調生命之魔力的創造（超人的創造意志）。Bergson 又倡導生命之創造的進化（生命的飛躍）而主張生命的緊張順暢狀態高揚成爲精神，而其弛鈍停滯狀態墜落成爲物質。如此將生命當作世界生成的根源看待的生命形上學可以稱爲唯生論，而包攝於廣義的唯心論之內。對之，Dilthey 的生命哲學卻是側重於《精神生活》而認爲歷史的世界尤其文化諸形象是精神生活體驗之客觀化的表現形態。G. Simmel 則認爲生命的本性是在《超越的內在》（這可能解釋作生命的《自己超越》）而提示生命發展的三大階段：(1)生命（Leben）、(2)生命以上（Mehr-als-Leben）、(3)超越生命（Über-Leben）。他立於如此生命哲學的立場來貫通其文化哲學研究的諸多領域。

㉓實存形上學：自從Hegel 逝世後，精神哲學漸次轉向而移行於生命哲學，到了本世紀初期，生命哲學又轉移於實存哲學，如

此精神哲學→生命哲學→實存哲學這條途徑是在表示著從理性主義轉變到非理性主義乃至反理性主義的趨勢。原來，近代哲學是意識論哲學佔優位的，這具有自我意識中心主義的特性，在這般基本思潮之下的現代的實存哲學可以說是自我存在本位主義哲學的典型。所謂《實存》（Existenz）其實應稱爲《覺存》，即指謂人類尤其個人的《自覺存在》，如此尋求乃至自覺《本來的自我存在》乃是實存哲學（覺存哲學）的基本課題。介在於生命哲學與實存哲學的中間領域，有如M. Scheler的「哲學的人類學」，這是從人類的本質構造的見地來理解或解釋哲學的諸種問題。實存哲學將實存的《意味》求之於人類存在，而又將此作爲尋問存在一般的通路。實存可以解釋作人存在的內面的本質構造或者內面的存在狀況。假如將如此意義的實存當作存在一般或者世界存在的基本看待時，實存哲學則要成爲實存形上學。Jaspers實存哲學的主著「哲學」第三部的標題稱爲「形上學」，這是在尋求實存的歸宿，認爲包括實存在內的世界存在（宇宙）即是最高的《包攝者》（意指神）的暗號，於是提示了一種奇異的汎神論（神祕主義的神觀）。Heidegger將自己的實存哲學稱爲「基礎存在論」，即將實存（人存在）當作理解存在一般的意味的基本，他所提示的《時間》是指謂根源的時間性。實存是面臨於《無的深淵》的不安的存在，他後來在一篇論文「何謂形上學」中提出了《無的形上學》。

(24)問題形上學：這是由於N. Hartmann所提出的形上學的新概念。他將哲學研究分爲三個階段：(1)現象學、(2)問題學、(3)問題的形上學。首先將所與的對象予以現象學的分析，由此發現問題，而被發現的諸問題之中特別難以解決的問題成爲形上學的問題。要之，由於我們的知性能力所不能貫徹的超知性的存在對於我們的認識而說，則成爲形上學的問題。如此成立的問題

形上學稱爲批判的形上學或者批判的存在論。批判的形上學是對於獨斷的思辨的傳統形上學所提出的。對於 Aristoteles 的存在論，Hartmann 與 Heidegger 兩者所作的解釋正恰相反，前者是立於客觀主義立場的存在自體的事實解明，而後者是立於主觀主義立場的存在現象的意味解釋。依照批判的存在論，認爲中世紀的傳統存在論是將實在解釋作實體的形相，現象學的存在論又將存在現象視爲存在者自體，兩者均有過錯之處。批判的存在論的任務是在考究凡有自體存在的原本問題，亦即存在問題的形上學的考究，並非祇是停留於現象的記述。如此批判的存在論亦可稱爲存在論的形上學。

(25)知識論形上學：這又是由 N. Hartmann 所提出的，即是將上段的問題形上學適用於知識論而成立的。問題形上學是以《形上學的極小》爲理想，亦即以《思辨性的極小》（儘量排除思辨的先入見）與《所與性的極大》（即應於現實所與的對象）爲理想，由此建立穩健的哲學理說爲目的的批判的形上學。知識論中又存有形上學的問題。關於知識的形上學特別稱爲 Gnoseologie（知識論的形上學），這種含有形上學因素的知識論是將存在論作爲基礎的，因此從來的主觀與客觀的認識關係成爲一種存在關係。主觀與客觀雖是相關者，然而認識的對象並非祇是停留於客觀，其存在方式卻是自體的存在（即不依存於認識主觀），認識便是將如此對象轉變作對於主觀的客觀（認識對象的客觀化）。Hartmann 在知識論上是立於批判的實在論的立場，而主張實在對於意識的獨立性與超越性。他是精通於觀念論而超克觀念論，再通過現象學的洗鍊而又超出現象學的意識內在的狹窄範域，由此建立了自己的批判的實在論乃至批判的存在論。

(26)物質形上學：這是唯物論系統的形上學的汎稱。凡是認定世界生成的根源具有物質性質的形上學說均屬於此類。唯物論者所

提出的形上學的根本原理，除了個別的基本物質之外，未見有什麼奇異的名稱，其學說內容亦較爲單純。這與唯心論者所舉出的根本原理的名稱與內容的繁多複雜的樣相正可作爲顯明的對照。從根本性格看來，唯物論親近於科學，唯心論親近於宗教。古代原子論後來成爲科學尤其自然科學的指導原理。中世紀的唯名論（認普遍概念爲名號、認個物爲實在）可視爲類近於唯物論。近代唯物論的復興與近代自然科學的成立時期大致是相契合的。十八世紀啟蒙時代的進步思想家大都是立於唯物論的立場。十九世紀的唯物論除了機械論的唯物論與生物學立場的俗流唯物論之外，尙有辨證法的唯物論的出現。唯心論在Hegel 哲學中已達到登峯造極的境地，其後難以期望更有出其右者。辨證法的唯物論卽是採納Hegel 哲學的辨證法的核心，而將其唯心論的根本原理設定上的顚倒（反座原理）予以修改而轉變成爲唯物論。大體上看來，近代以後的唯物論是跟隨着自然科學的發展而發展的，將來亦可以預料如此。附帶地說，唯心論與唯物論的對立往往被牽連到社會意識形態的對立，然而其眞僞如何，應有客觀事實的判定基準，這是超出思想的範圍而屬於學問的課題。

(27)能量形上學：德國的物理化學家W。Ostwald在十九世紀末期提倡了≪Energetik≫（能量一元論），其根本目的是在克服原子論以及科學的唯物論，由此否定物質尤其分子，原子的存在。他是立於實證論的現象論的立場要來推翻實在論的原子論的立場。依照實證主義的科學觀，認爲科學的任務祇是在可以實證的經驗事實（現象）的記述，因而應放棄理論構成的凡有假設。在如此實證論的記述主義科學觀，其能量一元論與E. Mach 的感覺一元論（主觀的觀念論）之間却有一脈相通之處。依照能量一元論，認爲科學的認識應祇將能量與其變化作爲對象，假定物質以及其構成要素的分子、原子的存在乃是非科

學的假構物。尙且認爲，支配自然現象的根本量是在≪能量≫，物理學，化學以及生物學等的凡有基本法則均可能由於≪能量≫的一般形式來予以表現。因而從基本粒子（分子、原子）的狀態要來說明物質的物理的、化學的性質之原子論的方法（如氣體運動論、統計力學等的方法）祇是無用的非科學的假說。要之，能量一元論祇想由於≪能量≫的量的不滅與質的變化來說明物理的以及心理的一切事象，這其實又是一種假說。能量一元論可視爲依據≪能量≫概念之力動的一元論的世界觀。如此實證主義立場的能量一元論到了本世紀初期，由於原子物理學在理論與實驗的雙方面確定與證實了分子與原子的實在性之後，漸告衰退乃至於崩潰。Ostwald 本身終於不得不承認分子與原子的存在。

㉘時空形上學：英國的實在論的哲學家 S. Alexander 在其大著「時間、空間以及神性」（二卷，1920）中建立了一種特異而值得重視的形上學體系。他是採取H. Minkowski 的時空四次元的≪世界≫概念，這本來是屬於幾何學的時空概念，亦可稱爲時空連續體。另方面又蒙受了Bergson 的生命哲學的影響，認爲時間性優位於空間性，尙且將Bergson 的≪純粹持續≫（時間卽生命）的≪創造的進化≫改釋作≪創發的進化≫（emergent evolution）。要之，Alexander 將時空連續體當作宇宙生成的質料的根源而稱爲≪母胎≫（Matrix），由於其創發的進化逐次創生機械的物質（物理化學的存在）、生命、心靈、精神、價值而志向於神性，尙且强調如此進化的倫理性。其所謂≪神性≫（Deity）可以解釋作兩種意義，第一是創發的進化之最高的階段，第二是創發的進化過程本身之永遠的衝動。如此看來，≪神性≫是尙未實現的祇可以當作宇宙進化的理想目標而已。

㉙事機形上學：上擧的 S. Alexander 與A. N. Whitehead 兩位

哲學家所建立的形上學體系可以說是當代形上學上的雙壁。Whitehead 將≪現實的實質≫（actual entity）或者≪現實的機因≫（actual occasion）當作構成世界的究極的要素（實在），認爲諸種要素間存有內面的關係而且各別含有各自的活動狀態（機能）的事件（過程）。如此包含實在與過程的雙重意義的≪現實的機因≫可以簡稱爲≪事機≫。諸多事機間的內面的關係稱爲≪抱攝≫（prehension），這有種種的形態，由於其形態方式的差異而生成物理（物質）與心理（精神），主體與客體等等的差異。對於現實的機因（事機），尙且提出屬於可能界的≪永遠的對象≫（eternal object），認爲這是超越時空的領域。Whitehead的形上學體系卽是由於上記的≪現實的機因≫與≪永遠的對象≫爲基本的諸種範疇（共計列舉 47 種範疇）以及≪抱攝≫的諸種形態的交織所組成的，由此想要來說明與解釋宇宙全般的事象，其主著「過程與實在」則附有「宇宙論的一試論」的副題。其形上學又有「有機體的哲學」的稱呼，這是將宇宙視爲一大有機體的古來陳舊思想的翻版。

(30)事件形上學：本世紀初期在物理學上，有些物理學家以及實證主義的哲學家想要將物質解消於感覺乃至經驗之論理的構成物（如Mach 的感覺一元論、Carnap 的經驗世界的論理構造論），或者將物質解消於能量（如Ostwald 的能量一元論）。心理學上，如Watson 流的行動主義心理學又想要從科學的領域排除意識乃至精神（無心靈的心理學）。對於如此物理學的物質否定與心理學的精神否定這樣奇妙的事態，B. Russell 企圖從「中立的一元論」的立場來予以解決。「中立的一元論」似乎是當時流行的一派思潮，其根本目的是在克服Descartes 以來的物心二元論，這種意圖本來是正當的，問題却是在其克服的立場與方法如何。Russell 在「中立的一元論」上提

出≪事件≫（ event ）這項對於物質與精神採取中性的最單純的基本事實（原子事實），認爲現實世界（包括物質與精神）是由於這些基本事實（基本要素）的集合所構成的。尙且認爲，物理學的諸基本概念又是由於這些更爲基本的≪事件≫概念所構成的（物理世界的構造論）。另方面在「論理的原子論」上又提出最單純的≪原子命題≫或≪要素命題≫，這可視爲對應於基本事實（事件）的基本命題。Russell 的≪事件≫（ event ）與Whitehead 的≪事機≫（ occasion ）是 相類同的，兩者均屬於既成事物與關係的過程概念，因而不能當作構成世界的根源的基本要素，亦則不能當作形上學的眞正的根本原理。Russell 本來是反對形上學的論理主義者，其本身竟然還要提出論理主義的變相形上學。

以上概觀了自古代至現代的西洋形上學發展的大略情形，這段敍述是爲要對其形上學的否定論與改造論提供評斷的依據作爲目的預備考察。著者所整理出的三十種形上學中，何種形上學可以否定，何種形上學可以改造，總得預先通過哲學史上的形上學發展的實際情形以及各種形上學說的實質內容的瞭解始可論定。形上學否定論中常見有對於過去形上學實際上缺少全般的通曉而驟作論斷的弊端。凡是經過科學知識的洗鍊而且具有穩健的常識的人士大都不能滿意於傳統形上學尤其唯心論。科學與根由於宗教心態的唯心論（神學的變相形態）其實是難以兩立的，這亦可視爲學問與思想的對立情形的一端。唯心論與唯物論形成傳統形上學上的兩大對立學說。試圖超克如此唯心論與唯物論的對立以及物心二元論的新興形上學，自從十九世紀中期尤其末期以來陸續出現。如Herbart 的實子論形上學所提出的≪實子≫概念對於≪原子≫的物質性質與≪單子≫的精神性質是採取非物質而又非精神的中立性質，然而如認其爲無廣袤性（無空間性）時，則仍存有問題。Ostwalt 的能量形上學（能量一元論）本來是爲要否定物質的存在所提出的，這却是屬於現代原子物理學（包括量子論）

成立以前的實證主義的現象論的階段。Alexander 的時空形上學將時空連續體當作宇宙生成的根源的≪母胎≫，這可算是最徹底的形上學說，然而如認定這種≪母胎≫仍具有質料性質時，則尚存有更要追究其質料所由發生的根源問題。至於Whitehead 的事機形上學與 Russell 的事件形上學，均是將既成事象的過程概念當作構成世界的基本要素，除非≪事機≫與≪事件≫眞正可能成爲物質發生以前的根源存在，則與唯心論相類同，均要觸犯根本原理設定上的本末倒置的錯誤。總之，諸種新興形上學中特別能量形上學與時空形上學尚有根本改造的餘地。再者，Hartmann 的問題形上學對於形上學一般可以提供一項批判的準則。

㈡否定形上學的諸問題

如要否定形上學，尚須預先考察幾項問題。下面將要提出八組問題，對其說明祇得從略。

㈠形上學成立的諸問題

第一組問題：

(1)何謂形上學？——(*a*)歷史所與的現實形態的形上學如何？(*b*)理念形態的形上學如何？

(2)形上學是否可能成立？——(*a*)可能成立的理由何在？(*b*)不能成立的理由何在？

第二組問題：

(1)如可能成立，則成立爲何種形上學？

(2)可能成立爲學問？抑或祇可能成立爲思想？

第三組問題：

(1)學問的形上學如何可能成立？

(2)其可能成立的條件以及根據如何？

㈡否定形上學的諸問題

第四組問題：

(1)形上學一般的否定？

(2)特定形上學的否定？

第五組問題：

(1)形上學的考究對象之存在定立上的否定？其否定的理由何在？

(2)形上學的考究對象之內容規定上的否定？其否定的理由何在？

第六組問題：

(1)形上學的考究立場之一般的否定？

(2)形上學的考究立場之特殊的否定？

第七組問題：

(1)形上學的考究方法之一般的否定？

(2)形上學的考究方法之特殊的否定？

第八組問題：

(1)否定形上學本身的立場如何？是否有充分的理由？

(2)被否定的形上學的性質又如何？

㈢否定形上學的諸立場

歷史所與的形上學是雜多種的（既述三十種，或許尚有遺漏），反對形上學乃至否定形上學的立場又是雜多種的。諸多形上學的林立呈現出糾紛混亂的狀態，其中大都缺乏嚴格的自己反省與自己批判。想要否定形上學的諸立場又有相類似的情形。下面將要提出二十種否定立場，其中有相類同的，因此可以概括作十種立場。

(1)懷疑論的立場

諸種形上學的考究對象通常稱爲根本原理或基本要素，其所提出的根本原理却是繁多種的，至少在名稱上如此。我們將形上學的考究對象暫定稱爲≪究極存在≫，這是指謂宇宙萬物所由生成的究極的根源存在。如此≪究極存在≫是否眞確的存在，其內容是否可能被認識，均可以懷疑。尤其形上學家所設定的幾多根本原理更加值得被懷疑。果眞有≪究極存在≫，理應是唯一的。從懷疑論的立場看來，不僅

形上學對象的存在定立與內容規定，而且其考究立場以及方法等一切亦應被懷疑。眞正的懷疑論是始終停留於懷疑狀態中而無所斷定，卽徘徊於肯定與否定之間的不定狀態。然而懷疑論者實際上所作的懷疑大都偏向於否定。探究眞理爲目的的懷疑乃是學問研究所不可缺少的要件。經過如此眞摯的懷疑，歷來的幾多形上學說大都可以告崩潰。

(2)不可知論的立場

不可知論在Kant 的場合，認定有≪物自體≫的存在，然却認爲其存在的實質內容是不可認知的。如此意義的≪物自體≫則可視爲相當於形上學上的本體界。依照其知識論，我們可能認識的對象祇是限定於現象界（經驗界、自然界），超出此界限的所謂≪物自體≫是屬於不可知的本體界。Kant 以後，不可知論以諸種形態而由於許多哲學家與科學家所支持的，雖然各家的主張與解釋各自有些差異。不可知論含有顯然的或隱然的一種用意，卽限制知識的範圍而對於宗教信仰賦予其保存的餘地。尙且不可知論亦可視爲懷疑論的一種消極的結論。要之，不可知論並不否定形上學的本體界的存在，而祇是否定其認識可能性。

(3)感覺論、經驗論、實證論的立場

感覺論認爲可能感覺的對象是唯一的實在，不能感覺的形上世界是非實在的假構。經驗論又認爲實在的認識是將感覺乃至知覺作爲基礎而成立的，經驗是最確實的認識而又是構成知識體系的基礎。實證論又是經驗論發展的一個派別，認爲感覺複合體（感覺與件）卽是實在事物。如此，感覺論、經驗論、實證論形成相連結的一系列，祇認定可能感覺、可能經驗、可能實證的現象界爲唯一的實在界，而否定超越現象界的本體界。否定形上學的諸立場中，這一系列的立場最爲顯明，所謂論理實證論乃至解析哲學又是繼承這一系列的發展形態。立於廣義的經驗論立場的幾位哲學家表示，形上學祇是一篇≪概念詩≫（F. A. Lange ）形上學的概念是≪擬制≫的構想（H。Vaihinger），形上學不是學問而是基於信仰與心情的世界觀（E. Adickes

）。

(4)觀念論、現象論的立場

觀念論有幾種形態，大別分爲主觀的觀念論與客觀的觀念論。上段所舉的實證論是屬於主觀的觀念論。Kant 的先驗的觀念論可以代表客觀的觀念論，認爲現象界（經驗界、自然界）是由於先驗的主觀所構成的，因其具有超個人的普遍妥當性（客觀性）之故，稱爲客觀的觀念論。觀念論的根本見解是在强調實在界依存於或內在於意識界，即否定獨立於意識的實在事物的自體存在。因而觀念論原則上是要來否定超越人類意識的形上學的本體界（眞實在）。觀念論又屬於現象論（現象主義的世界構成），認爲人類的認識能力祇限定於現象界，超越現象界的本體界自當要被否認，或者被放置於不可知的彼岸世界（前出不可知論）。附帶地說，觀念論與唯心論往往被混同，這種錯誤的見解應予以澄清。觀念論是屬於知識論，而唯心論屬於形上學，兩者的心態雖有一脈相通之處，但各自的根本主張却不相同（後述）。再者，上段的感覺論、經驗論、實證論與這段的觀念論、現象論究竟可以歸屬於內在哲學、所與性哲學乃至於唯識論。內在哲學所說的內在是指謂≪意識內在≫，所與性哲學所說的所與性是指謂≪意識所與性≫，兩者均將凡有事象內屬於≪意識內在的所與性≫，這卽成爲唯識論而歸屬於獨我論。於是自我意識中心主義的意識論哲學達到了極致。認定宇宙萬象祇是≪意識≫的顯現的唯識論（觀念論的極致）究竟轉變成爲唯心論，絕對的觀念論亦卽成爲唯心論。由此可見，原本想要否定形上學的觀念論本身終究可能變成一種形上學（變相形上學）。

(5)生物學主義、心理學主義、社會學主義、歷史主義的立場

大致說來，這幾種立場是從自然科學以及社會科學的各別立場來反對乃至否定形上學，因而可以總括的歸屬於科學主義的立場（後述）。性格心理學者O. Weininger 將形上學規定作實體化的心理學，認爲形上學是我們的心理體驗總體之實體化的構成。進化論立場的動

物心理學者K. C. Schneider 認爲形上學不是學問，祇是心理表象中的≪宇宙≫的創造（自我表象的實體化），卽是將意識中所構成的宇宙（世界心靈）投射於外界，而再將外界的宇宙返轉過來攝入於意識內的有秩序的體系。性格心理學者L. Klages又將形上學視爲≪宇宙的觀相學≫或者≪萬有的徵標學≫，形上學不是因果說明的世界認識而是表現的意味賦予的世界觀相。社會學主義是從知識社會學的觀點將形上學視爲人類知識發展過程中的歷史的社會的所產之一種特殊形態（形上學的相對化），而特別解明其成立的歷史的社會的諸條件。歷史主義的立場亦大致相同，這一系列的立場均可以歸屬於相對主義的立場（後述）。

⑹實用主義的立場

實用主義（實效主義、效驗主義）是繼承經驗論的系統以及採取生物學主義尤其進化論的立場，可以說是這兩者的結合形態。然而實用主義却將經驗概念改釋作生物對於生活環境的適應或克服的機能。從來的經驗論認爲經驗是知識的構成要素，實用主義反而將知識視爲經驗的構成要素，而且由於≪進化≫與≪實驗≫來規定經驗的特性。實用主義是依據某種觀念對於生活行動所帶來的實際的效果如何，由此來判定其觀念的意味內容以及眞理價值如何。簡明地說，假如某種觀念對於維持生活乃至提高生活含有良好的效果時，其觀念則要被認爲有意義的眞理價值。尙且又有將理論（概念、知識）視爲實踐生活的道具的見解（概念道具說）。抱有如此見解的實用主義對於傳統形上學的看法如何，因各家的意見不相同，難以一概而論。如要忠實的貫徹經驗論的立場，理應偏向於否定形上學，但實際上却不盡然。如C. S. Peirce 尙抱有普遍觀念（一般概念）具有實在性的見解，如此實念論（觀念實在論）亦可視爲一種形上學的見解。W. James還要主張，神的觀念對於個人如能給予滿足的效應，神的存在則可認定爲眞理（神存在之實用主義的證明）。J. Dewey對於傳統哲學（包括形上學）的諸概念的歷史的變遷予以檢討而使其得以適應於現代生

活的要求，其中包含否定與改造的意圖（哲學改造論）。各時代的哲學是爲要適應各時代的要求而成立的，這本來是相對的，從概念道具說的觀點要來評定哲學概念（包括形上學概念）的實用主義本身亦難以脫離相對主義的立場。

⑺自然主義的立場

唯心論系統的形上學通常設定超自然的本體界作爲根本原理，由此來說明或解釋現象界的生成發展，本體界與現象界的對立亦即是超自然界與自然界的對立（兩世界說）。唯物論、機械論、實證論、進化論、科學主義等均立於自然主義的立場而否定超自然的本體界的存在。唯物論如原子論所提出的根本原理≪原子≫雖可稱爲實體，但這種實體却是構成自然界的基本要素（原質），其本身並非指謂超自然的存在。科學尤其自然科學祇是將自然界視爲唯一的實在界，這是包攝凡有事物與事象的全體體系（自然的宇宙概念）。在如此自然觀，唯物論與科學的見解是相合致的。要之，自然主義認定自然界是自足的、自立的、自己完結的、自己統制的全體體系，而且支配如此體系的機能是因果的諸法則（因果系列的決定論），並非所謂超自然的原因（如神的攝理），因而排除世界進行的目的論的、道德論的說明（否定神學的以及人類中心主義的自然目的觀）。

⑻科學主義、操作主義的立場

科學主義者强調，科學是人類最高的知識形態，原理上凡有問題都可能由於科學得到解決（科學至上主義、科學萬能主義）。從如此科學主義的立場看來，科學即是唯一可能的學問，形上學乃至哲學的固有問題既已不能存立，形上學乃至哲學本身亦則要被否定。科學方法論上，否定精神科學以及社會科學的獨自的方法，而强調精神內面的以及社會的諸問題都可能由於自然科學的方法來予以處理與解決（方法論的自然科學主義）。尊重≪科學≫與≪科學主義≫應有所分別。科學上的≪實證精神≫（實在論立場）與哲學上的≪實證主義≫（觀念論立場）更加應有所分別。操作主義亦可視爲科學主義與實證主

義相結合的一種特殊形態。操作主義主張，科學的概念必須通過其所由獲得或構成的具體的操作（觀察、實驗、測定等一系列的實際上所施行的手續）的分析與解明，始能得到客觀性。操作主義最初是由於物理學家P. W. Bridgman在相對性理論的諸概念的規定上所提倡的，認爲由於操作所構成的概念的客觀性之中含有相對性（操作本身亦就帶有相對性），而客觀性與相對性之間存有相補性的關係。然而科學的概念體系之理論的構成與具體的操作的關係如何，則成爲嚴重問題。如此，操作主義在科學的概念構成上仍有問題，何況於哲學尤其形上學的概念構成乃至理論構成。要之，如硬要堅持操作主義的立場，哲學尤其形上學則應被否定。操作主義的科學的概念構成與祇憑思辨的形上學的概念構成，可以說是人類在理論形成上的兩極端，而兩者均成爲獨斷論。

⑼相對主義的立場

上述的諸立場中，⑴、⑶、⑸、⑹、⑻均可以包攝於相對主義的立場。相對主義自當是反對絕對主義的立場。形上學家通常是立於絕對主義的立場，而主張其所提出的根本原理以及其他根本觀念與根本命題都具有絕對的眞理性。對之，相對主義者却要主張凡有知識以及價值的相對性，一般的强調我們不能認識存在自體（如物自體），祇是將其連關於認識主觀的相對的關係上始能有所認識。凡有理論的乃至實踐的價值祇是相對於個人主觀的立場，即凡有眞理、價值由於各個人的立場可能作任何的解釋，因而所謂絕對的眞理、絕對的價值的存在則要被否認。相對主義對於歷來的獨斷的形上學說的批判是相當銳利的，特別對於將神視爲凡有眞理的源泉看待的神學形態的形上學（唯心論的基本形態）的批判更加爲然。然而過份否認客觀的眞理存在的結果，相對主義常要陷入於懷疑論。辨證法的唯物論亦在主張眞理的相對性，這雖接近於相對主義，然却又主張通過相對的眞理可能漸近於絕對的眞理，由此區別於相對主義。

⑽辨證法的唯物論的立場

與唯心論相對立的辨證法的唯物論顯明的屬於形上學，然而辨證法的唯物論者本身却不承認自己的學說是屬於形上學。這是因爲他們抱有特殊的形上學觀，認爲從靜態論理（形式論理）的觀點來考察現實世界，尤其設定永恒不變的本體界的學說是屬於形上學。對於靜態論理，他們特別重視與宣揚動態論理（發展論理），這卽是辨證論理。他們不僅要否定唯心論，尙且還要克服機械論的唯物論。他們又將辨證法的唯物論對立於觀念論，尙且往往將唯心論與觀念論作混同。其實唯心論與觀念論屬於不同領域。唯心論與唯物論成爲形上學上的基本的對立學說，其爭論的重點是在設定形上學的根本原理（宇宙發生的根源或者究極存在）的性質如何，如視爲精神性質者則成爲唯心論，如視爲物質性質者則成爲唯物論。對之，觀念論與實在論成爲知識論上的基本的對立學說，其爭論的重點是在關於實在界對於觀念界的關係如何，如認爲實在界依存於或內在於觀念界者則成爲觀念論，如認爲實在界獨立於或超越於觀念界者則成爲實在論。唯心論者未必支持觀念論，其中亦有實在論者。唯物論者却不能成爲觀念論者。唯心論雖然親近於觀念論，但却不可因此將兩者作爲同一視。唯物論除了以物質爲基本的現實界之外，不設定超現實的本體界，卽否定如此意義的本體界，這可以說是唯物論在形上學上的特性。

㈣形上學否定論的總結

通過上面的三項論題的考察作爲前提，下面將要作個總括的論結（概約作八項條目）。

(1)將上面所列舉的㈠30種形上學說、㈡有關否定形上學的8組問題、㈢否定形上學的20種立場（概約作10種）互相配合起來，而再將否定形上學的各種立場依照各種問題來對待各種形上學說。通過如此檢討的結果，我們可能得到如下的歸結，就是否定形上學的各種立場雖可能否定特定的形上學，但對於形上學全般的否定似仍不可能的。而其所作的否定大都過於籠統的，並且缺乏精密的討究與批判。

(2)否定形上學的諸立場中，事實上有些還要建立變相的形上學說。例如實證論立場的能量一元論，觀念論立場的感覺一元論、意識一元論（唯識論），其他尚有中立一元論（論理的原子論）等。凡是某種特殊的相對的立場自作普遍化乃至絕對化的結果，容易成爲獨斷的形上學。

(3)傳統的以及現存的形上學是否可能被否定以及是否應該被否定，討論這項問題時，則必須區別出≪思想的形上學≫與≪學問的形上學≫的兩大系統。而學問的形上學之理念上的要求乃是批判、改造以及建立形上學的一項根本要件。

(4)傳統的形上學大部份是屬於思想的形上學，這種形上學又是屬於歷史的事實，所以其當作≪世界觀≫而成立，則不能加以否定，亦不必加以否定。

(5)雖然如此，但是思想的形上學事實上却大都超過思想本來固有的領域而侵犯着學問的領域。關於這項嚴重問題，思想的形上學必須重新加以檢討與修整，其結果要被改造，甚至要被否定。

(6)思想的形上學顯明的不能成立作學問，除非經過根本改造而解消其思想性質。因而從學問的立場看來，牠則應該被否定。

(7)學問的形上學是否可能成立？關於這項問題，現在還不能予以最後的解答，仍得等待將來的開拓。雖然如此，傳統的以及現存的形上學中，有些學說（如原質形上學、原子論形上學、存在論形上學、問題形上學、物質形上學、能量形上學、時空形上學）可能加以修正與補全，而經過根本改造的結果，或許可能接近於學問的形上學。〔嚴格意義的學問的形上學〕。

(8)事實上，傳統的以及現存的形上學中已經存有可能成爲學問的形上學的因素與傾性。〔緩和意義的學問的形上學〕。總之，形上學全般的否定仍是不可能的，尚有改造的餘地，於是否定論則要移行於改造論。即使傳統的以及現存的形上學可能完全

被否定，將來亦有重新建立的可能性。

Ⅲ 知識論否定論

形上學原來是哲學的基本部門。形上學的眞正課題是在探究究極存在，這又是哲學的基本課題。傳統的以及現存的諸種形上學說在究極存在的探究上雖有錯誤與缺陷，但總不該因此就來否定形上學的眞正課題。如此探究究極存在這般意義的形上學亦可稱爲究極存在論，因而可以包攝於一般存在論之內。哲學可以分爲存在論、知識論以及價值論的三大部門。就形上學的問題而說，不僅存在論，知識論與價值論中亦存有形上學的問題，因此可能成立存在形上學、知識形上學以及價值形上學。知識論與價值論又依存於存在論，因爲知識與價值均成立於存在關係的基礎之上，其本身亦可視爲特種存在。從歷史上看來，哲學與形上學是同時出現的。大體上，古代希臘哲學是以存在論爲中心的≪存在論本位的哲學≫，然而有組織形態的存在論却是由於Aristoteles所創立的。中世紀哲學是以基督教神學爲中心的≪神學本位的哲學≫，希臘古典哲學則被利用於其教義的確立與論證，即哲學成爲神學的婢女。近代以後的哲學可以說是以意識論爲中心的≪意識論本位的哲學≫，這是將近代資本主義社會的擡頭、自我意識的覺醒、近代自然科學的興起作爲成立背景的近代精神的發展形態。知識論即是在如此意識哲學的思潮中所出現的，其創立時期是在十七世紀末期。價值論又是在知識論的發展過程中所出現的，其創立時期是在十九世紀末期。

㈠知識論的歷史的演進概觀

知識論成立的主要動因是在對於傳統形上學的批判，而將近代自然科學的興起作爲其成立背景。形上學與自然科學的對立情形是相當顯著，知識論大致偏向於形上學的否定，然而其中仍有支持形上學乃至其自己本身建立變相的形上學。知識論介在於形上學與自然科學（

然後擴延到社會科學）的中間領域，由於其所偏向而分爲形上學立場的知識論與科學立場的知識論。另方面，知識論又介在於論理學與心理學的中間領域，由於其所偏向而分爲論理學立場的知識論與心理學立場的知識論。大體上看來，論理學立場的知識論親近於形上學立場的知識論，而心理學立場的知識論親近於科學立場的知識論。自從知識論成立至現在將近三百年，其間又有諸種對立學說的爭論，這種情形與形上學的場合大致相同，均在表示着哲學的分裂性。哲學上，知識論是次於形上學（存在論）的重要部門，如要否定哲學，亦則要否定知識論。如要否定知識論，首先必須將知識論的實際內容的瞭解作爲依據。憑空無據的否定論本身亦就不可信憑的。

(1)近代懷疑論：這段可視爲知識論成立的第一前驅階段。近代懷疑論是將學藝復興時代的人類意識的自覺與人類本性的尊重作爲成立背景，而成爲其後的思想與學問發展的推動力。其懷疑的精神大都帶有溫和穩健態度的批判性格，其中又含有辛辣的諷刺。著名的「隨想錄」的著者M. Montaigne 由於人性的深澈的省察，當代社會的思想行動的混亂與不安定的觀察，人類理性的認識能力的薄弱無根據的自覺反省而提出「我知道什麼？」的疑問。然而其懷疑的本意與目的却是在排除獨斷、成見、形式主義，一方面洞察人性的弱點與界限，另方面以愼重謙虛的態度率直的接納多樣的事實而追究眞理，這是表示着覺悟了的批判精神。其懷疑論中含有眞理探究的方法論。P. Cha-rron又摘出人類精神的弱點與社會風習的貧弱，特別對於神學家與哲學家的尊大的≪智慧≫教說予以懷疑的批判。他認爲≪智慧≫是脫離情念的拘束而依從自由濶達的自然本性的判斷，其目的是在修得善生與善死的道理。F. Sanchez 的懷疑論的目的又是在發現眞理認識的方法，認爲人類雖然不能達成完全的眞理認識，但由於經驗（包括觀察與實驗）與理性的判斷却可能獲得眞實的知識。他又反對信憑特定的權威思想而運用

三段論法作思辨的論證的獨斷的哲學說。P. Bayle 又對於獨斷的形上學以及宗教加以銳利辛辣的批判，認爲科學與宗教是不能相容的異質，如要信仰基督教，祇得放棄理性。他爲要信仰的自由而提倡寬容的精神，說是無神論者亦可能是有德的。他是使道德獨立於宗教的啟蒙思想的一位先驅者。

⑵近代自然科學的成立：這段可以當作知識論成立的第二前驅階段。由於近代自然科學的出現，古代以來的自然哲學大都被推翻，由此可見科學以前的哲學理論的薄弱。首先在天文學上，N. Copernicus以數學爲基礎重新建立「地動說」（太陽中心說），由此推翻了古來的「天動說」（地球中心說），這稱爲天文學上 Copernicus 的革命。這不僅根本的打破了Aristote-les 式天體論的地球中心的宇宙像，尙且對於基督教的世界觀的打擊更加嚴重。這項天文學上的革命可視爲引起近代科學以及近代思想革命的開端。繼而J。Kepler根據地動說而發表關於行星運動的三法則（⑴楕圓軌道的法則、⑵面積速度恒存的法則、⑶調和的法則），這成爲後來Newton 的萬有引力法則的先驅。近代自然科學的方法論的奠基者G. Galilei 又是支持地動說而更加以發展，其中包含對於中世紀經院哲學的根本思想的批判。他在力學上的中心問題並非在探求Aristotele-s 流的運動的原因，而是在運動的數學的記述，而且採取通過實驗（如擺子運動、落體運動等）來檢證假說的方法，由此指摘出Aristoteles自然學的錯誤。經過如此科學的方法所定立的諸法則中，尤其慣性的法則、自由落體的法則成爲後來N-ewton 力學的基礎。近代物理學是從力學的研究開始的，其科學的態度與方法漸次還要影響到近代思想的一般領域，哲學亦不能作例外。

⑶合理論的開端：這段可視爲知識論成立的第三前驅階段。歐洲大陸推舉R. Descartes當作現代哲學的創始者，其哲學說在

知識論上稱爲合理論或理性論，其實却含有許多非合理的因素，這卽成爲促進知識論生起的一項動因。合理論者一般的主張，無需通過經驗而祇依靠理性的合理的思考就可以獲得眞實的知識，而又認爲人類精神內部存有先天的≪生得觀念≫或≪本具觀念≫。從≪一切可疑≫的所謂≪方法的懷疑≫（其實是誇張的懷疑）出發的Descartes哲學，其懷疑的思考的結果反而轉落獨斷的泥沼。其哲學包括形上學與自然學，其間均可以看見錯誤百出。例如形上學上提出無限的唯一實體（神），有限的兩種實體（當作思考實體的精神與當作延長實體的物體；物心二元論），神存在的人性論的證明等項；自然學上將神當作自然界一切運動的原因，而又從神的不變性導出運動量恒存的法則、慣性的法則、直線運動的法則、衝突的法則等項，這些稱爲自然法則。如此，其哲學思想尙未能超脫中世紀的神學思想，其思想兩面性的深刻的矛盾正是反映着當時位於中世與近代的岐途上的時代性格。Descartes的後繼者N. Malebranche爲要克服物心二元論而提倡≪機會偶因論≫，認爲神是宇宙萬物的唯一的作用者（動作因），被造物（包括物體與精神）祇是神的作用（攝理）之偶有的機會因而已。

(4)經驗論的開端：這段是引起近代知識論成立的第四前驅階段。英國推擧F. Bacon當作現代哲學的創始者，其哲學說因特別重視基於觀察與實驗的經驗的方法之故，在知識論上成爲經驗論的開端。其哲學的方法論上的目標是在批判中世紀經院哲學的方法與確立近代的科學的方法。其哲學的基本性格帶有唯物論的特性，而成爲後來英法唯物論以及科學的世界觀的先驅。對於Aristoteles的「機關」（論理學），Bacon提出「新機關」（學問研究的新方法），於此主張學問研究首先必須打破諸種偶像〔(1)劇場的偶像（歷史的傳統的偏見）、(2)市場的偶像（社會的偏見）、(3)洞窟的偶像（個人的偏見）、(4)種屬的

偶像（民族的偏見）〕，其次擺脫對於獲得新知識無能爲力的傳統形式論理尤其三段論法，而積極的重新提倡基於≪實驗≫的從個別事例的比較與檢驗來導出一般法則的≪科學的歸納法≫。聖職者而又是唯物論者P. Gassendi 復興了Epikuros的原子論而認定原子的不滅性與空虛空間的存在，由此反對A-ristoteles以及Descartes的學說。他在天文學上讚同地動說，在知識論上提倡感覺論而成爲經驗論的先驅。

(5)合理論的發展：B. Spinoza 的一篇未完成的論文「知性改造論」是爲要探求眞理認識的方法論，這可以當作對於其哲學體系的基礎奠定的知識論。他認爲從神的觀念來導出其他諸觀念的演繹的方法是最善的思考方法，其中含有倫理的目的，卽是爲要達到人生≪淨福≫的理想境地，須要將知性予以改善與純淨化而經由眞理認識的方途來求得與全自然（神）的合一。「神卽自然」的汎神論的一元論，如將神解消於自然，則可成爲無神論的唯物論。G。W。Leibniz 的遺稿論著「人類悟性新論」是對於Locke的「人類悟性論」（後出）加以逐條的批評，而以對話的形式所寫成的。對於Locke經驗論的要約命題「既已不存於感性的，亦則不存於知性」，Leibniz雖作部份的容認，但同時加以「知性本身作爲例外」這項附加條件。要之，對於經驗論的認識後天說，他極力想要論證純粹悟性概念的先天性。另方面又將Descartes 的≪生得觀念≫改釋作潛在的素質。Leibniz 的後繼者Ch。Wolff的論著「人類悟性諸能力的合理的思想」的主題是在尋求眞理認識之認識能力的正當使用的方法，這可視爲合理主義立場的學問方法論。他認爲經驗的認識（感性的知覺）是不確實的，明晰判明的確實的認識祇是在理性的認識（合理的思考），尙且主張思考法則的原理（矛盾律）同時亦是存在法則的原理（充足理由律），卽將充足理由律究竟歸屬於矛盾律，這是在表示徹底的合理主義的立場

，其結果成爲合理主義的獨斷論。

⑹經驗論的發展：具備着有體系組織形態的知識論的成立是在這個階段出現的，其創立者J．Locke 在其論著「人類悟性論」（一六九〇年）中所提出的主要問題是關於知識的起源、確實性以及範圍（界限）。關於知識的起源，他否定了所謂≪生得觀念≫以及仰賴於外部權威的傳統思想，而認定祇是由來於經驗。經驗所由成立的來源是感覺(外部感官)與反省（內部感官），感覺提供關於外界事物的諸種觀念，而反省提供關於心理現象的諸種觀念。由於感覺與反省所得的受動的觀念是表示單一的性質以及機能的諸種觀念，這些稱爲≪單純觀念≫。將諸種單純觀念加以比較、結合而形成≪複合觀念≫，這就得仰賴於悟性的思考能力。複合觀念有三種部類：⑴樣態（空間與時間、數與量、有限與無限等），⑵關係（原因與結果、同一性與差異性等），⑶實體（神、精神、物質）。實體指謂擔荷着諸性質、諸狀態之統一的基體，這是假定不明的基體的一種混亂的觀念。除開單純觀念與複合觀念之外，尙有以語言或記號爲媒介所形成的一般的抽象的觀念，這可以當作知識的普遍性的前提。關於知識的確實性，他所提出的三種知識之中，認爲最確實的知識是≪直覺的知識≫（如自我存在的知識），≪論證的知識≫（如神存在的知識）次之，≪感覺的知識≫（如個別物體的知識）屬於確實性最低的階段，如此見解其實是違背經驗論的本義。他又認爲，人類知識祇是限定於這三種知識，由此導出知識的範圍再不能超出這三種知識之外的結論。關於宗教問題，原理上否定啟示的知識，將此委託於理性的判定而擁護理神論。

其次，G。Berkeley的知識論的根本目的是在排除唯物論與無神論，對於Locke所假定的兩種實體之中祇認定精神實體而否定物質實體。英國經驗論在Locke的階段仍立於實在論的立

場，自從Berkeley 以後開始轉向於觀念論的途徑。發自護教動因的主觀的觀念論竟流傳到現代科學主義的實證論。與Ber-keley 的知覺論（「知覺卽存在」）相同，實證論立場的感覺一元論以及能量一元論均在否定物質乃至實在事物的自體存在。關於Berkeley 的論說內容，擬於本章第四節「哲學的根本謬誤」中再提，現在暫時予以保留。繼承Berkeley 心理主義現象論的D. Hume 不僅否定物質實體，尙且否定精神實體。他認爲最確實的生動的實在是在≪印象≫，其中≪感覺的印象≫（外部的印象）是源本的第一次的，≪感情的印象≫（內省的印象）是派生的第二次的，而凡有≪觀念≫祇是將這些印象作爲原型的褪色的模寫而已。諸種印象間以及諸種觀念間各別是互相分離的，其連合關係是由於想像的心象構成機能所形成的。所謂≪自我≫（精神主體乃至精神實體）祇是諸觀念的總束（bundle of ideas），究竟是要解消於諸觀念乃至諸印象的要素（印象主義的心理要素觀）。離開了心象，外界事物的連續的存在則無由保證，因而物質的獨立存在亦要被否認。所謂≪因果關係≫亦不過是恒常的連續之習慣的連合而已，卽屢次反復經驗了前後繼起發生的兩現象時，由其一現象（當作原因）而預期或聯想到另一現象（當作結果）之心性上的習慣或信念。總之，關於事實的知識祇是蓋然的，卽缺乏必然的確實性的根據。物質的自體存在既已被否認，因果關係的客觀的必然性亦要被否認，喪失了這兩項基本支柱的自然科學是否可能成立，則成爲嚴重問題。印象主義的觀念論終於導致懷疑論。

(7)自Newton 至Kant 的過度階段：

(i)從Copernicus 開始的近代科學革命達到Newton 的力學便到了一段落的完成。十七世紀中葉的天文學與力學的主要問題是在將Galilei 的落體法則予以一般化而確立力學的根本原理

，由此說明Kepler 的行星運動的三法則，解決這兩項基本問題的卽是Newton 的古今名著「自然哲學之數學的原理」（一六八七年），本書包括自地下至天上的凡有物體運動的基本法則（如運動三法則以及萬有引力法則），這可以說是Descart-es 所構想的數學的自然學的實現。連想心理學的創立者D. Hartley 將Locke 的反省的觀念還元於感覺，卽認爲任何複合觀念亦是由來於感覺。他又是從生理學的立場來解明心理現象的生理心理學的創立者，在這方面亦可視爲後來Pavlov 的條件反射理論的先驅。依照其連合理論，兩個外部刺激同時生起大腦內部的振動，將此作多數次的反復時，祇由於單獨一方的刺激亦可能引起另方刺激所生起的振動傾向，由此對應於前者刺激的觀念同時可能喚起對應於後者刺激的觀念。如此基於生理機能的心理現象的連合理論可視爲近於生物學的唯物論。化學上氧的發現者J。Priestley 將自己的唯物論稱爲必然論（necessarism），認爲因果的必然性是支配着物質與精神兩界的不變的法則，而且所謂精神的諸能力具有像腦髓那樣的有機構造的性質。構成腦髓的物質的諸粒子如告離散，當作其性質的精神諸能力亦則要消滅。然而因爲物質粒子是不變的，如再度結合作一定的形態時，所謂精神作用亦要再度出現。神是將如此必然性作爲自己的計劃乃至配慮而形成世界（神學與唯物論的共存）。Newton 早就將諸天體的配列認爲由於全知全能的神的決意與支配所形成的，而將運動的原因歸屬於神。

(ii)十八世紀法國啟蒙時代的進步思想家大都支持感覺論與唯物論。唯物論是感覺論的成立基礎，然而觀念論系統的感覺論者却要將物質歸屬或解消於感覺。感覺的性質如何，後來成爲知識論上的嚴重問題。無論如何，感覺論以及基於感覺論的實證論應分別出實在論系統與觀念論系統的兩種。最徹底的感覺論是由於E. B. Condillac 所提倡的，他克服了Locke 的知識

起源的二元性（感覺與反省的並存），而以感覺的絕對優位作統一的說明人類的精神現象。爲要證明自己的理論，他設想無感無動的大理石像而對之順次開發嗅覺、聽覺、味覺、視覺、觸覺的五官，更且觀察其內部的感覺變化的行徑，由此將人類的精神能力（注意變化的行徑），由此將人類的精神能力（注意、記憶、反省、判斷、推理）一切認爲是感覺的變形。解析力學的創始者J. R. d'Alembert又採取感覺主義的知識論，對於宗教與形上學採取懷疑的態度，其反形上學的科學主義或實證主義的立場可視爲當今的科學主義哲學的先驅。J. O. La Mettrie 將Descartes 的動物機械論更加擴張到人類機械論，認爲心靈祇是肉體成長的所產而已。C. A. Helv'etius 又將感覺論連結於唯物論，認爲精神是根由於身體的感覺，其特性是在由於感覺所賦予的諸觀念的結合。D. Diderot 否定物心二元論，其唯物論並非純粹機械論的，即認爲物質亦具備着感性而分爲潛在的感性（無生物）與顯在的感性（生物），這兩者間並無絕對的不連續的界限而存有互相移行的連結關係。人類精神特有的諸機能（如思考、感情、意志）亦祇是物質發展的一定階段上所顯現的性質而已。P. H. d'Holbach將上述的唯物論與感覺論予以綜合的統一，而看破了物心二元論究竟是通達於超自然主義（非合理的宗教），認爲人類的不幸是起因於對自然界的誤解乃至無知，其唯物論即是發自反宗教的熱情。其論著「自然的體系」中將自然界視爲永遠而且必然的進行運動的物質的總體，而使自然學獨立於形上學。唯物論者將唯物論視爲非形上學的主張可能是由來於此。

(iii)除開上述的英國自然學與法國啟蒙思想之外，Kant 的知識論（批判的先驗的觀念論）直接的是繼承了德國本身的幾位先驅者的思想。Ch. A. Crusius 反對Leibniz 以及Wolff 的合理論的形上學（其實是獨斷的形上學），尤其對於其充足理

由律加以銳利的批判，其中亦有對於理性以及認識能力的批判，然而他仍在尋求哲學與神學的合致。天文學家、物理學家、數學家 J. H. Lambert 是Kant 的宇宙論與知識論（如認識的先天因素與後天因素的峻別）的先驅者，他又將Wolff 的合理論連結於Locke的經驗論而建立了獨自的知識論，這可視爲 Kant 的調整合理論與經驗論的先驅。 J. N. Tetens 雖是在Wolff 的合理主義思想的影響之下，但對於其精神機能的二分法（知性、意志），主張感情的獨立性而提倡三分法。即在其論著「關於人類的本性與其發展之哲學的考察」中主要的是蒙受了Locke的經驗論的影響，而主張精神機能的考察在作形上學的解明以前，首先應作經驗心理學的分析與觀察，尚且提出心理學的與先論論的問題定立的分別。他認爲知性、感情、意志三者是互相不能還元的精神的根本能力，如此三分法即成爲Kant 的三批判書的體系構成的依據。除開如此三分法之外，他又提起「構想力」的特有機能，這又是由於Kant 所採納的。尚且，感性與悟性、形式（形相）與內容（質料）、空間與時間，因果律（必然）與自由、悟性概念（範疇）與理性概念（理念）、現象界與本體界等項問題均有先驅思想的傳承。由此可見，完全獨創性的新學說是難爲尋求的。

(8)批判論（先驗的觀念論）的成立：Kant 的知識論自稱或通稱爲批判論（批判的觀念論）或先驗論（先驗的觀念論）。知識論發展史上，Kant 知識論正立於重心位置，從前的知識論集注於其中，其後的知識論又從其中流出的。批判論的所謂≪批判≫是依照其主著「純粹理性批判」的名稱，這是對於廣義的理論理性（認識能力一般）的批判，其中又包含對於傳統形上學的批判。先驗論的所謂≪先驗≫是在强調認識的先天因素的優先性，認爲先天的諸因素（如感性的直觀形式、悟性的純粹概念）以及先驗的統覺（理性的規制原理）乃是經驗的認識與

其對象所由成立的先天的諸條件。知識論上的經驗界依存於先驗界的關係，恰如形上學上的現象界依存於本體界的關係。Kant 的經驗界與現象界以及自然界結成同一界域，其所謂先驗界亦可視爲超越的本體界之意識內在化的變相形態。經驗界包含實在事物在內，因而亦可稱爲實在界。先驗界屬於先驗的主觀（意識一般）的觀念界。認爲實在界依存於或者內存於觀念界這般的先驗論卽成爲先驗的觀念論。Kant 知識論的基本課題是在所謂≪先天的綜合判斷如何可能成立≫ 的問題，這又集中於《數學的自然科學如何可能成立》的問題，如此知識論的任務是在自然科學的基礎貞定。先驗的主觀所具備的先天的諸因素（當作經驗乃至學問的認識與其對象的成立條件）如何可能要求客觀的妥當性，這則成爲先驗的觀念論的嚴重問題。Kant 爲要解決這項問題，提出所謂《Copernicus 的轉換》，說是認識主觀並非要準據於客觀對象，反而客觀對象應據於認識主觀。Kant 如此將自己的知識論上的革命比擬於 Copernicus 的天文學上的革命，這其實是出自誤解的顚倒解釋，照理應將認識主觀比擬於地球，而將客觀對象比擬於太陽。如此意義的Copernicus 的轉換成爲先驗的觀念論的根本前提，這項根本前提既已犯有錯誤，從其中所演繹出來的論證過程則要生起問題重重。儘管如此，Kant 知識論中却又含有極爲寶貴的眞理，這就得讓於別處再提。學說的眞理與錯誤的分界線是極其微妙的，其分辨判別須要知識論的透察，由此可見知識論的重要性。

(9)Kant 以後至絕對的觀念論

(i)反理性主義者 F.H. Jacobi 認定理性主義哲學的理論的歸結必然的導致唯物論與無神論，對之極力強調感情優位於理性，認爲眞正的哲學是要依靠感情與信仰，由此提倡感情哲學與信仰哲學。他對於Kant 哲學提出抗議，說是爲要確保信仰的

地位而設定了理性的界限的Kant 將神，自由等的理念祇是當作實踐的要請而不賦予積極的實在性，又將因果範疇限定於經驗的現象界，然却將物自體當作觸發感覺的原因看待，如此消極性與矛盾性均不適合於人類的心情。與 Jacobi 相同，S. Maimon 亦要排斥Kant 的物自體的概念中所殘存著的唯物論的傾向。他主張被思考的事物祇是存在於意識內面，因而存在於意識外部的物自體是不能被思考的。爲要解決這項問題，他提出「先驗的微分理論」，說是關於形式的完全意識經過無限的中間階段逐次遞減而達到無，如此無限系列的界限的表象卽是物自體。將如此物自體當作意識的微分而予以內在化，由此試圖建立積極的唯心論。這卽是將先驗哲學改變作唯心論的試論。支持Kant 哲學而加以根本改造的K.L. Reinhold 提出「根源哲學」藉以謀求Kant 哲學的二元性（如感性與悟性等項）的和解，卽從唯一的根源（根本原理）來演繹出Kant 本身所不能解明的認識成立的諸要件。其中包含「意識的命題」，說是在意識上，表象區別於表象者以及被表象者而又連關於這兩者。如將表象解釋作認識內容，將表象者解釋作認識機能的主體，將被表象者解釋作認識對象時，由於認識內容與認識對象的峻別則可以排除觀念論的錯誤。Reinhold 的主要貢獻是在呈露出Kant 所設想的根本前提中所存有的幾項困難問題。

（ii） Kant 以後的德國三大形上學家Fichte、Schelling、Hegel 將Kant 的先驗的主觀（先驗的自我）予以絕對化乃至神性化，由此將先驗的觀念論（客觀的觀念論）提昇到絕對的觀念論，這是屬於形上學的唯心論，因而可以稱爲形上學的知識論。J.G. Fichte 的幾部論著名稱上雖稱爲「知識學」，其實却是屬於形上學，他所提出的絕對者（形上學的根本原理）稱爲《絕對自我》，認爲實在界（自然界）是絕對自我的自

己定立活動（事行）的外在化的產物，人類的知識亦是絕對自我通過人類神精的自己顯見。F.W.J. Schelling 所提出的絕對者稱爲《絕對同一者》或者《絕對無差別者》，認爲自然界與精神界卽是絕對同一者的自己展開的兩極的對別相。他將知識的最高統一原理求之於《知性的直觀》，這却是具有藝術的性格，因爲對於藝術的形成賦予根源的意義，其形上學說則帶有審美主義的，神秘主義的汎神論的色彩，而以神人合一作爲理想境界。德國唯心論（絕對觀念論）的完成者G.W.F. Hegel 所提出的絕對者稱爲《絕對精神》，認爲現實界（包括自然界與精神界）卽是絕對精神的理念之自己展開（辨證法的發展）的現象形態，其最高的自覺階段卽是絕對知識（哲學）。Hegel的早期著作「精神現象學」是在敍述人類意識的發展史，卽從感覺知出發通過悟性知，理性知等諸階段而最後達到絕對知，這亦可視爲一種知識論。總之，絕對的觀念論將Kant哲學的二元論的傾向予以徹底的一元化，其結果知識論上的觀念論終究成爲形上學的唯心論。

(10)Kant 知識論的心理主義解釋與反Hegel 主義的諸立場。

(i)Kant 將知識基礎奠定的處理方法分爲權利問題（quaestio juris）與事實問題（quaestio facti），前者是採取論理學的批判的方法（側重合理論的方法），後者是採取心理學的發生的方法（側重經驗論的方法），他本身却要重視前者而忽略了後者。爲要補足這項缺陷，後來就有人提起心理學立場的解釋。J.F. Fries 著有「理性新批判」（三卷）與「心理學的人類學」（二卷），這是從心理學立場的理性批判來一方面對於Kant 知識論重新賦予心理解明的基礎，另方面又反對絕對觀念論尤其Hegel 的思辨哲學。他認爲Kant 所謂的先天因素（apriori）是由於心理學的分析所發現乃至確認的事實，而又認定物自體與現象的區別。他主張物自體是由於我們的自

由的自覺所預感的，這不是知識而是信仰，尙且是發自理性的本質之純粹的「理性的信仰」。如此，他將物自體解釋作屬於超越現象界的本體界，這卽成爲理性信仰的對象。F.E. Beneke 又是採取經驗心理學的立場而特別反對Hegel 的思辨哲學。他主張哲學的研究應立於經驗心理學的基礎，他所謂的心理學是屬於一種經驗科學，卽是「內實的自然學」。這種心理學是採取自然科學的方法來說明精神諸能力，由此摒除Kant哲學尤其先驗觀念論的缺陷，而將其推向於經驗的實在論的發展途徑。對於Kant 知識論的心理主義的解釋，Fries 仍要保留著唯心論的因素，Beneke 却要貫徹經驗論的立場，這卽表現於信仰與科學的對立，前者表示觀念論的唯心論化，而後者表示觀念論的實在論化的傾向。

（ii）Hegel哲學通稱爲汎論理主義的理性哲學，其實含有許多非合理的因素，因此與其說是理性哲學，寧可說是披著理性外衣的非合理哲學更爲恰當。從主知主義的立場來反對Hegel哲學的有如J.F. Herbart，他提出概念修正與實子論的形上學（前出），其概念修正的學說可視爲現代解析哲學的先驅。依照他的見解，我們雖然須要從經驗出發，但經驗所賦予的概念却是含有許多矛盾，修正經驗概念而摒除其矛盾卽是哲學的任務。經驗的概念既然如此，傳統形上學的概念更加爲甚。實在界本身理應是無矛盾的，將帶有矛盾的經驗以及形上學的概念修正作無矛盾的明晰判明的概念，由此他構想了對於現象賦予明確的基礎的「實在子」（die Realen）的新形上學（實子論）。從主意主義的立場來反對Hegel 哲學的有如A. Schopenhauer，依照其主著「當作意志與表象的世界」（二卷）的標題所表示，認爲世界是自我的表象，（主觀的觀念論），世界更且是盲目的生存意志（根源意志）所顯現的產物（唯心論）。他將Kant 的物自體解釋作根源意志，另方面又將知識

視爲腦髓的所產（生理學的知識基礎論）。反對Hegel哲學最爲激烈的應推拳L.A. Feuerbach，他指摘出Hegel 哲學的神學性而且暴露宗教的秘密，這可算是根源批判的典範。他將神學歸屬乃至解消於人類學，認爲神是人類的自己疎外的對象，即將人類所願望的理想觀念投射於外部而加以實體化的幻想。Hegel 著名的一項命題「凡理性的是現實的，凡現實的是理性的」，這是表示理性與現實的同一視，對之 Feuerbach 却要將理性改換作感性，由此提出感性主義的人類學，這是屬於自然主義的唯物論。

(11)實證哲學與總合哲學：

(i)社會學的創始者A. Comte 所提出的實證哲學實質上是諸科學的總合體系。實證主義的基本性格含有如下的幾項屬性：

(1)對於空想性的現實性；

(2)對於無益的有益；

(3)對於不確實的確實；

(4)對於消極性的積極性；

(5)對於否定性的肯定性；

(6)對於絕對性的相對性；這些特性在知識上表現作合理的、客觀的、科學的認識方法。對於人類精神的考察，實證主義排除精神內部的反省的觀察（內觀法），而祇是將精神的外部所產作爲其考察的對象。從主知主義的實證論立場看來。人類精神的所產生主要的是指謂知性的所產，其具體的形態即是諸科學。由於實證的科學方法所獲得的認識成果的總體即是諸科學的「哲學的總論」，考察人類精神一般性的哲學畢竟歸著於凡有科學的「哲學的總論」，因而「實證哲學」即成爲基於實證的方法所總合的諸科學的「哲學的總論」的體系。如此實證哲學的體系包括數學、天文學、物理學、化學、生物學以及社會學的六大部門。著名的人類精神發展（包括知識發展）社三階段

說（又稱三狀態的法則）雖不是Comte所創始的，然却是經由他所普及而發揚的。第一神學的階段（古代至十三世紀）是由於僧侶與武士所支配的武斷的狀態，神學的知性主要的是運用想像（幻想）而將諸現象生成的原因歸屬於超自然的神。第二形上學的階段（十四世紀至十八世紀）是由於哲學家與法律家所支配的法治的狀態，形上學的知性是運用抽象的思考而將諸現象的生起原因尋求於自然內在的實體概念。第三實證學的階段（法國大革命以後）是由於科學家與產業家所支配的產業的狀態，實證學的知性是專事於諸現象本身的事實的觀察與整序，由此發現諸現象的一般法則。要之，實證主義的主要目的是在將諸科學的研究方法集注於單一的實證的方法（「方法的統一」），由此解明諸科學互相間的連關係來構成具有同質性與普遍性的諸科學的總合體系，這即成爲實證哲學的體系。Comte到了晚年，從主知主義，客觀主義的實證哲學轉落於主情主義，主觀主義的「人道教」這種新興宗教，這可以表示實證學的階段再度歸返到神學的階段。

（ii）當初蒙受了Comte早期思想的影響的英國自由思想家J.S. Mill後來看到其晚期思想尤其人道教的宣教時，發出了「可悲的墮落」的感嘆。與Comte的實證哲學思想相同，Mill又認定社會改革的有效的遂行須要依據科學的知識，而科學中提供最確實的知識是在自然科學。於是他首先檢討自然科學的方法，由此提示將其方法如何可能適用於社會諸科學，這即是其主著「論理學體系」的主題，本書是經驗的知識一般之方法論的系統的組織，可以說是Bacon以來的歸納法論理告一段落的完成。在知識論上，他雖然將外界事物規定作「感覺的恒常可能性」（permanent possibility of sensation），但似尚不致於否定外界的自體存在，否則就要陷入主觀的觀念論。H. Spencer將Comte的實證哲學更加以擴大而提出

大著「總合哲學體系」（全十卷），其中包括數學、天文學、物理學、化學、生物學、心理學、社會學以及倫理學的八大部門，本書可以說是Bacon以來的英國經驗論的集大成。其第一卷「第一原理」是先行於Darwin 的生物進化論而提出宇宙規模的進化原理。其大意如下：首先提出「物質的不滅性」、「運動的繼續性」以及「力的恒存性」的三法則，依據物質的統合與運動的分散的相制作用，進化的方向採取兩條相並行的途徑，即：

(1)從分散的狀態推進到統合的狀態；

(2)從同質的狀態推進到異質的狀態。Spencer 將如此進化原理通貫於自星雲的形成至人類社會的道德法則的全般領域，在知識論上，他主張認識的相對性，而提出關於絕對者的不可知論。不可知的絕對者是屬於宗教的對象，可知的相對世界是屬於科學的對象，於是呈現出科學（知識）與宗教（信仰）的對立。當今流行的科學主義哲學大都專念於細節問題的分析，尚未見通貫科學全般的綜合體系的建立，期望通過諸科學的精密分析之後，將來得以建立比起Comte 的實證哲學與Spencer的總合哲學更爲宏大精確的哲學體系的出現。

⑿現代觀念論：

(i)新Kant 學派：Hegel 逝世後，隨著科學知識的普及，哲學的威信漸告失墜，思辨哲學成爲一般學界的嘲笑，輕侮、攻擊的對象。在這般風潮之下，爲要恢復哲學原本的榮譽，自從1860年代輩出了許多Kant 學者，企圖將哲學的原理的定位求之於Kant 的批判主義哲學。陸續成立的許多新Kant 學派的一般性格可以舉出兩項。第一是反對形上學的傾向，將Kant的物自體當作界限概念而予以摒除，第二是親近於科學，將哲學的主要課題置於諸科學的認識批判、基礎奠定的方法論的考察。諸多新Kant 學派之中，最著名的是Marburg學派

與Baden學派（又稱德國西南學派）。Marburg學派的創立者是H. Cohen，後繼者有如P. Natorp、E. Cassirer等人。Cohen採取Kant的構成主義的立場，而提出了最徹底的觀念論，認爲凡有認識與對象都是由於純粹思考從根源無中所產出的（思考一元論）。如此產出的原理貫徹於交化創造的全般領域，認爲倫理與藝術等亦是純粹意志與純粹感情之合法則的客觀化的所產。Natorp又認爲存在的事實卽是思考的生成而否定了直觀與概念，感覺與思考的二元論。Baden學派的創立者是W. Windelband，後繼者有如H. Rickert、E. Lask等人。Windelband將Kant的「權利問題」與「事實問題」的峻別視爲批判主義的核心，尙且將此原理的區別從自然界推擴到歷史以及文化的全般領域，而對於「事實的存在」提出了當作其認識可能性的根據之「價值規範的當爲」（存在與當爲的二元論的價值哲學）。Rickert立於價值哲學的立場而建立了價值體系，在科學方法論上又將Windelband所定立的方法（法則定立的方法與個性記述的方法）更加以發展。從新Kant學派中派出了兩位俊秀的異端學者將觀念論轉向於實在論乃至形上學，一位是出身於Marburg學派的N. Hartmann，另一位是出身於Baden學派的E. Lask。其實存在（現實）與當爲（價值）的二元論亦可視爲現象界與本體界相對立的傳統形上學的變相形態。

（ii）新實證論：原來實證主義（positivism）的用語是由於法國社會思想家H. Saint Simon所創始而由於Comte所繼承的，其意義含有將自然科學的研究方法擴延到社會學乃至哲學，由此建立實證哲學。實證主義否認超經驗的實在，而祇認定可能觀察或知覺的現象爲唯一確實的經驗事實，如此意義的實證主義可以遡源到英國經驗論，尤其Berkeley的知覺論與Hume的印象論。如將發自經驗論源流的支流實證論（

知覺論、印象論）視爲實證主義的第一階段，將實證哲學視爲第二階段時，新實證論則可視爲第三階段。新實證論是十九世紀末期在西歐諸國尤其德國興起的，有幾多代表者之中最著名的可以舉出E. Mach與R. Avenarius。Mach提出感覺一元論，認爲物質與精神祇是感覺要素的複合而已。感覺要素又稱爲經驗要素乃至世界要素，這是指謂物理世界（物質）與心理世界（精神）形成以前的根源的實在，所謂物質與精神的分別不過是感覺要素的複合方式或者看法的立場的差異而已。世界要素的名稱從外表看來似乎對於物質與精神採取中性的性質（中立的一元論），其實是指謂感覺要素，因而這種感覺一元論應歸屬於主觀的觀念論。Avenarius提出純粹經驗批判論，認爲哲學是從知識中排除不包含在經驗所與的凡有外部要素的觀念之科學的勞作，即其任務是在確立純粹經驗的世界概念。他所謂的經驗所與乃至純粹經驗畢竟是指謂意識內在的純粹觀念內容或者經驗世界的陳述內容，因而這種純粹經驗的實證論亦應歸屬於主觀的觀念論。

（iii）擬制主義與規約主義的知識論：依照上述Mach的感覺一元論的科學觀，認爲科學的目的是在使用簡便的方法來整理感覺間的連關，而使其適應於人類生存的用途（實用主義科學觀）。所謂概念與法則祇是爲要整理雜多的感覺資料的思考之經濟的、要約的補助手段（理論道具說），認爲最簡便的、經濟的思考即是最優的思考方法（思考經濟說）。基於如此經濟原則，Mach極力排除凡有現象的因果的說明，而認定感覺所與（感覺與件）的純粹記述爲最優秀的科學方法（記述主義科學觀）。其思考經濟說含有擬制主義與規約主義的因素。樹立獨自的新Kant學派的H. Vaihinger著有「宛如的哲學」（Philosophie des Als Ob）一書，其副題稱爲「基於觀念論的實證主義立場之人類的理論的，實踐的、宗教的擬制體系。

」，其中將Kant 哲學作實用主 義的解釋，而主張眞理不外乎爲要生活目的所擬制的有效用的假構（ Fiktion ）。Kant 所謂的範疇以及其他諸種概念祇是爲要順適的遂行生活的目的所擬制的「補助概念」而已。例如心理學所謂的「孤立的表象」，法律學所謂的「法的人格」，這在現實上雖是非眞實的，然將其假定作宛如的眞實在，由此如能達成思考的目標時，則可認爲有效用的假構。總之，經驗界（現象界）究竟是由於擬制所假構的「宛如的世界」。著名的科學評論家H. Poincaré 在純粹數學以及自然科學的方法論上提倡規約主義（ Convetionalism ），這是主張科學（包括數學）的許多假說是爲要構成理論的方便上所假定的。例如幾何學的公理並非自明的絕對眞理，而是帶有規約性的定義，這卽是假說。假說有許多種類，從其中選擇何種假說是要依據說明上的簡便性與衆多人的合意性。附帶地說，Kant 曾經言表，自然法則並非自然界本身所固有的，而是由於人類悟性所賦予的（自然的立法者），這可視爲觀念論立場的規約主義的一種。再者，當今的論理實證論乃至解析哲學中有些人想要將論理歸屬於語言使用的規則，如此立場亦可視爲規約主義的一種。

（iv）內在哲學：這是十九世紀末期由於幾位想要排除形上學的哲學家所提出的意識一元論。內在哲學所謂的《內在》是指謂《意識內在》，認爲《意識》是唯一的眞實存在，而排除外界事物的自體存在。如此內在哲學（意識一元論）正是表示觀念論的本性，可以稱爲唯識論。唯識論的《意識》如指謂個人的自我意識時，則成爲唯我論（獨我論）。如此看來，內在哲學的理論的歸結可以表示如下：觀念論→唯識論→唯我論，這亦則是觀念論的歸結。內在哲學在表示觀念論的本性與其歸結之外，在理論上似已無特殊見解可以更加開展。總之，內在哲學可以說是自我意識過剩的所產，在心理上亦可以說是罹患了

內閉症（自閉症）。W. Schuppe 提出「經驗一般卽是自我意識內容的主觀的經驗」的原則，主張無認識者的思考則無經驗，無經驗的意識則無事物的存在。現實的存在卽是被意識的、客觀的事物卽是自我的表象。自我卽是意識內容的統一，亦卽是客觀的事物相合致的集注中心，這稱爲自我點。J. Rehmke 著有「當作知覺的與概念的世界」、「當作根本學的哲學」、「當作知識學的哲學」諸書，主張哲學的根本課題是在意識所與（意識內容）的全般範域之論理的明確的分析。當作知識學的哲學卽是論理學，其課題是在知識本質的解明。Rehmke 的根本論旨大致與 Schuppe 相同。

⑬反觀念論・反唯心論的諸立場：

(1)新實在論：一般地說，觀念論者主張實在事物是內在於意識而否定其獨立的自體存在（實在界依存於觀念界）。對之，實在論者却要認定實在事物是獨立於意識的自體存在（實在界超越於觀念界）。實在論有幾多種類，大體上可以分爲三個階層

(1)常識的實在論（樸素實在論、自然的實在論）。

(2)科學的實在論（反省的實在論）。

(3)哲學的實在論（批判的實在論）。新實在論大致可視爲介在於科學的實在論與哲學的實在論的中間階層。英國的新實在論者有如G. E. Moore , S. Alexander、B. Russell 等人。Moore在其論著「觀念論的論駁」中指摘出觀念論的根底存有 Berkeley 的「存在卽知覺」的命題，這是由於《知覺的對象》與《對象的知覺》的混同所招致的錯誤，他本身主張存在（對象）與知覺（認識）之間的關係並非內在的，而是外在的。如此認識關係的外在性的見解後來由於美國六位學者（E. B. Holt、W. T. Marvin、W. P. Montague、R. B. Perry、W. B. Pitkin、E. G. Spaulding）所繼承，其共著「新實在論」中則將「關係的外在性」作爲實在事物對於意識的獨立

存在（自體存在）的根據。然而他們與Russell 相同，將《感覺與件》視爲對於物質與精神採取《中性的要素》，由此想要克服物心二元論（中立的一元論），這是在表示親近於Mach 的感覺一元論（主觀的觀念論）。將感覺與件（感覺內容）視爲中性的要素尙可以容認，如將物質（實在事物）視爲感覺與件的複合物，則要觸犯觀念論的錯誤。

（ii）批判的實在論：上述的新實在論尙含有觀念論的因素，至少有如此傾性。對於這種缺陷加以批判、修正而發展的卽是批判的實在論。美國七位學者（D. Drake、A. O. Lovejoy、J. B. Pratt、A. K. Rogers、G. Santayana、R. W. Sellars、G. A. Strong）的共著「批判的實在論論集」中將《感覺與件》規定作《性質複合》（character complex）或者《本質》（essence），這祇是《存立》（subsistence）而不是《存在》（existence），這種《存立》是介在於物心兩界的中間領域的現象界。我們所可能認識的祇是這樣的現象界，却不能原本的認識客觀的實在本身（物自體）。雖然如此，我們仍可以確信當作《感覺與件》的《性質複合》是實在物對於我們所呈現的性質，由此亦則可以確認實在物的自體存在性。這可以說是將Kant 的批判的觀念論改變作批判的實在論的卓越的見解，批判的實在論在德國更爲昌盛而且可觀的，幾多代表者之中，現在祇推擧N. Hartmann，他又是將Kant 的觀念論修改作批判的實在論。其主著「認識形上學綱要」是基於批判的存在論立場的知識論，這是將認識關係視爲存在關係的一種特殊形態。認識上的所謂主觀與客觀雖是相關的，然而認識的對象並非祇是停留於客觀，其存在的方式却是自體性的（實在對象卽是自體存在），認識卽是將如此對象的自體存在捕捉作對於主觀的客觀，由此客觀則可視爲對象（原物）的模像。主觀與客觀的關係是內在的（客觀內在於主觀），然而主觀與對象的關係却是外在的（對象超越於主觀）。由於如此對

象（物自體）與客觀（物自體對於主觀的現象）的峻別，則可以解決實在論與觀念的爭執問題。附帶地說，實在論尚有Ed. Hartmann的先驗的實在論，這在知識論上雖是反對觀念論，但在形上學上却是立於唯心論的立場，因而可以稱爲唯心論的實在論。由此亦可以窺見觀念論與唯心論應有所分別的一端。

（iii）機械論的唯物論：所謂機械論的唯物論可以遡源到古代原子論，這後來成爲科學尤其自然科學的指導原理。這種唯物論通常稱爲形上學的唯物論，然而從歷史上看來却是親近於科學。本來是使用的法則（機械運動的因果法則性）來說明自然界的機械論，後來被普遍化，絕對化的結果，竟成爲通貫於物質界、生命界乃至意識界全般事象的說明原理，即依據必然的因果關係的法則來說明世界事象的生成變化。知識論上，這種唯物論大都採取實在論立場的感覺論。屬於機械論系統的十七世紀英國唯物論以及十八世紀法國唯物論，我們在前面（本節第7項）已稍有提及，茲不再贅。達到十九世紀中期，德國幾位生理學家提出了生物學的唯物論，這被稱爲通俗唯物論（意含俗流唯物論）。依照L. Buechner，認爲如同力是物質的屬性，精神亦是物質的屬性；如同消化是對於消化器官的活動之集合概念，精神亦則是對於腦髓及其各部份的全體活動之總合表現的集合概念。他又認爲，思考是腦髓中以一定的方式所配置的物質及其化合物的運動。相類同地，K. Vogt 又主張，思考對於腦髓的關係恰如膽汁對於肝臟或者尿對於腎臟的關係，如此將思考視爲腦髓的分泌物。至於J. Moleschott，竟宣言「無磷則無思考」而強調物質與精神的不可分離的關係。如此通俗唯物論招致了各方面的批評，一般認定這種唯物論比起十八世紀的唯物論更爲退步的。本世紀流行的行動主義心理學又具有機械論的性格。

（iv）辨認法的唯物論：關於辨認法的唯物論，我們在別處已

有幾次的提及，現在祇從知識論的觀點加以幾項補充的說明。

(1)在知識上採取模寫說或反映說，認爲人類意識是物質發展的特定階段的有機物質（腦髓）的所產，認識卽是在意識內面通過實踐活動的物質（外界事物）的模寫或者反映的過程。如將認識解釋作外界事物的原本的模寫時，則可視爲類近於樸素實在論。

(2)將知識論緊密的連關於論理學，認爲狹義的論理學是研究思考、認識的辨證法的發展法則，廣義的論理學是研究包括思考、認識以及社會在內的存在事物全般的運動發展的一般法則。

(3)強調理論與實踐的統一乃至實踐優位於理論，尙且將理論（認識）的眞理性的判定基準置於實踐的效驗性，這則可視爲類近於實用主義的見解。

(4)否定Kant的不可知論，認爲《物自體》的認識並非絕對不可能的，由於其相對的認識可能漸近於絕對的認識。有位勞工出身的特異哲學家J. Dietzgen著有三部有關知識論的勞作，其要旨如下。(1)思考是腦髓的一機能，卽是腦髓的所產。(2)有外界事物，始有腦髓內部的悟性，認識是將實在的素材加以形式的整序之外界的把握，而主張主觀與客觀、現象與本質等項問題應作辨證法的解明。(3)認識具有物質的性質，將思考過程當作自然過程而展開自然一元論，卽將物質與精神視爲同一「類」（自然）的兩側面的「種」（屬性），這可以表示類近於Spinoza的自然一元論。

(14)生命哲學：廣義的生命哲學包括確立人生觀爲目的的人生哲學（處生哲學、處世哲學）、強調現實生活的實際意義的實踐哲學、從人類的本質構造的解明來考察哲學諸問題的哲學的人類學乃至實存哲學。狹義的生命哲學指謂從理性主義轉向於非理性主義的現代哲學的一思潮，其中包含幾種學派別。Schopenhauer首先反對Hegel的主知主義的精神哲學而建立了主意

主義的生命哲學，這在形上學上仍屬於唯心論（世界是根源意志的表現），然而在知識論上却採取主觀的觀念論（世界是自我意識的表象）的立場。繼承這種生命哲學的Nietzsche強調生命的精靈的創造力與權力意志。屬於另一派別的生命哲學家Bergson強調生命躍動的創造的進化，在哲學方法論上重視直觀而輕視知性，知識論上自當屬於反主知主義的直觀論的立場。第三派別的生命哲學較爲穩建，其主要的代表者卽是Dilthey與Simmel，這種生命哲學是重視生命體驗（精神生活）的客觀化的表現（客觀主義立場），由此通達於歷史哲學與文化哲學。Dilthey在哲學與精神科學的方法論上提出了解釋學的方法（既出），Simmel則將生命的本性規定作《超越的內在》，這是指謂生命的自己超越，文化卽是生命的自己疎外而又是超越了生命體驗的表現形態。蒙受了Dilthey生命哲學的影響之下的歷史哲學家E. Rothacker重視民族共同體的文化創造力，認爲各民族的歷史的社會的環境（生活條件）規定著各個人的生活體驗與文化意識（社會意識形態）而提出歷史主義的相對主義的社會科學方法論。他又是將生命哲學連絡於哲學的人類學（文化人類學）的仲介者。

(15)現象學：Husserl的純粹現象學的成立動因，積極方面的是在確立當作嚴密學的哲學的方法論乃至學問一般的認識基礎奠定（屬於知識論），消極方面的是在排除實證主義、心理主義、生命哲學的非理性主義、歷史主義等立場而恢復理性主義的立場。現象學當初又在排除定立外界（實在界）的自體存在的《自然的態度》，而將其考究對象祇限定於意識內在的觀念界，雖尚不至於完全否認外界事物的自立存在，但却要對其施行判斷中止（存而不論），這可視爲類近於觀念論的態度。現象學在方法上通過所謂現象學的還元（包括形相的還元與先驗的還元）而將經驗的事實的意識現象還元於先驗的本質的純粹意識

，由此現象學成爲考究純粹意識的本質構造的本質學。因爲如此純粹意識仍屬於個人的意識，其現象學的還元又稱爲自我論的還元。後來除了自我之外還得承認他我的存在而提出共通於各別主觀的所謂《間主觀性》（共同主觀性），由此將自我論的還元擴延於間主觀的還元。後期的現象學還要恢復曾經予以排除的《自然的態度》而坦率的認定這種態度是日常根源的態度，這可以表示從觀念論的立場再度轉向於實在論的立場。現象學的方法的特性是在本質直觀（事實中透察本質），這可以適用於學問研究的一般對象，藉以尋求普遍的必然的眞理認識（學問認識的成立可能性的基礎奠定）。Husserl 晚年還要試圖建立「領域的存在論」，這可以表示從先驗論的現象學轉向於存在論的現象學。總之，現象學在研究對象上必須超脫《意識內在》的狹窄範域（自閉症）而志向於《意識外在》的寬敞的存在領域。然而凡有認識均成立於意識內在，因而考究意識現象的本質構造的現象學仍應成爲學問研究的先決要件，現象學的重要意義存於此。

(16)對象論：繼承 Bolzano 與 Brentano 系統的德奧學派的 Husserl 與 Meinong 所創立的現象學與對象論成爲十九世紀末期以降德國哲學界的雙璧。現象學指出意識是關於某種事象的意識，對象論又指出認識是指示各種對象的認識。對象論所謂的對象包攝現實的、超現實的乃至非現實的萬般對象。其創立者 A Meinong 的對象論可以說是考究對象一般的本質構造的一種存在論理。大體上，現象學具有主觀主義而偏向於觀念論，反之對象論具有客觀主義而偏向於實在論的性格。對象論舉出幾多種對象，如認識有表象與思考的各種對象，感情與意志又有其各自的幾種對象。諸多種對象之中，特別分別出《客體》（Objekt）與《客體的》（objektiv），認爲後者是成立於前者的基礎之上的更爲高次的對象。《客體》如指謂實在的個物

，《客體的》則指謂個物之間的關係（如兩者間的同一性或差異性等）。《客體》如對應於《現有的存在》（Dasein），《客體的》則可對應於《斯有的存在》（Sosein）。尙且在表象與思考（判斷）的中間領域擧出第三者的《假定》（Annahme），認爲這在思念作用（包括知性的以及情意的作用）中擔荷著重要的任務。要之，對象論是將對象自體（純粹對象）不拘於其存在抑或非存在，亦卽超脫實在的制約而作自由研究的學問（採取「從實在的自由」daseins frei 的自由態度）。表象的對象是屬於《客體》（實在），而思考（判斷）以及假定的對象是屬於《客體的》（存立）。此外，感情的對象稱爲《品性的》（dignitativ），意志（欲求）的對象稱爲《願望的》（desiderativ）這些均屬於超脫實在領域的非實在的存在對象。如此，對象論雖是超脫實在領域而重視觀念性格的諸種對象，然却仍將實在作爲基礎的，因而在知識論上可視爲類近於實在論的立場。

(17)實用主義的知識論：

(i)美國的實用主義與記號論的創始者Ch. S. Peirce又是記號論理學與論理實證論的先驅者。Pragmatism的語原Pragma本來是指謂行動，實用主義亦卽是側重於行動的立場。然而實用主義祇是Peirce的哲學思想中的一部門而已。他將科學的實驗方法適用於概念的分析，如同假說的眞僞由於實驗的成果所檢證。認爲概念的意味由於其概念所引出的實際的結果可能得到確定。這是立於結果主義的立場。Kant在倫理學上將無條件的動機主義稱爲praktisch（實踐的）而將附帶條件的結果主義稱爲pragmatisch（實效的），他本身是選擇了前者，Peirce却反而選擇後者而將其立場稱爲pragmatism。如此實用主義可以稱爲實效主義乃至效驗主義。要之，實用主義所提示的原則是在強調，概念的明晰判明祇是由於其實際的效果

所決定的。另方面，他反對唯名論而主張實念論，這是將普遍概念認定爲實在（觀念的實在化），這從知識論的觀點看來，外觀上似是實在論的立場，其實却是一種觀念論。其哲學思想在形上學上是接近Hegel 主義的唯心論。由此可見，在方法論上強調科學主義方法的實用主義却可能偏向於觀念論乃至唯心論的途徑。殊不知絕對精神（神）這般概念是否可能由於科學的實驗方法來予以證實，仍可以置疑。科學主義與信仰主義的奇異的共存，不僅實用主義者，在實證主義立場的科學者間亦可以常見的。其實原來實用主義是屬於經驗主義乃至實證主義的一派別。

（ii）將Peirce 的實用主義主義予以通俗化乃至普及化的心理主義哲學家W. James 更加想要謀求宗教思想與科學的知識（經驗的知識）的調和，他以經驗主義的態度進行宗教體驗的分析，其結果認爲宗教的觀念（如神的觀念）對於實際生活可能帶來良好的效果，這依照實用主義的原則，則可以認爲眞理（實用主義的宗教眞理觀）。他在知識論上提出了「根本的經驗論」（Radical Empiricism），這是指主客未分的《直接經驗》或者《純粹經驗》作爲基底的一種主觀的觀念論。凡有觀念以及實在事物均內屬於純粹經驗的意識內部，所謂「物自體」這樣的超越的實在則要被否認。從如此觀念論的立場看來，神的觀念與其存在亦應內屬於意識中的觀念界。主客未分的觀念論成爲主客中性的新實在論的先驅思想。要之，James 的實用主義是將一切的眞理與價值的指標求之於實際生活上的具體的實行效果，其中涵有追求宗教的眞理的信仰意志。

（iii）美國實用主義思想的大成者 J. Dewey 將實用主義推進到道具主義，認爲知識祇是爲要實現生活目的之手段而已，由此理論的眞理價值的自立性則要被否認。他又將經驗論加以徹底化，不僅否認傳統形上學尤其德國唯心論，尙且否認了基督教

的神的存在以及超自然的事象。認爲關於客觀世界的眞理祇有是由於科學所發現的眞理而已，因而奇跡等項的信仰已成爲過去的對於現代人是無效用的。然而他並非完全否定宗教，他本身却在提倡追求人生理想目的之人類本位主義的新形態的宗教，認爲對於人類可能帶來最高善的信仰亦可視爲宗教，而著有「萬人共有的信仰」一書。其經驗論是立於自然主義的立場，經驗概念與自然概念相連結幾乎成爲相合致的關係。假如將自然包攝於經驗之中時，則可能成爲觀念論的危險。假如認定自然世界對於經驗認識的獨立性時，則成爲實在論。他主張物質、生命、意識乃至精神的連續性而反對物心二元論，這可算是卓越的見解。他所謂的經驗是指謂人類與環境的交互作用的結果，亦卽是行動與環境的交互關係的連續過程的總體，因而其經驗論是立於行動主義的立場，認爲如無行動則無知性，亦則無知識。如此行動主義的知識論與實用主義的價值論相結合而導出知識道具說，這是表示行動（實踐）優位於知識（理論）的立場。認爲知性、思考是由於行動所促成、所規定的，尙且還要奉仕於行動，甚至認爲知性、思考本身亦是一種行動。因而知識竟成爲行動遂行的道具，卽成爲行動目的達成的手段。Dewey 從此行動主義的知識論的立場想要來改革傳統哲學，關於這方面的事項，擬於後來論及哲學改造論時再提。附帶地說，他在「人性與行動」一書中提出衝動（本能）、習性、知性這三者是構成人性的三大要素，其中衝動是行動的根源動力，人性究竟是《諸衝動的總束》，而知性是爲要規制衝動所產生的。

⑱知識社會學：

（i）Eucken 系統的生命哲學家M. Scheler 將現象學的方法適用於社會學以及其他各方面，而在社會學中提出了知識社會學。社會學分爲考究實在要因的實在社會學與考究觀念要因的

實在社會學與考究觀念要因的文化社會學，而知識社會學是附屬於文化社會學的一部門。知識社會學是將知識的諸形態連關於社會的諸規定之社會學的研究。連結知識論與社會學的媒介原理是在，認定知識的諸形態是由於社會的歷史的發展所規劃，所形成的所產。簡言之，知識是由於社會的存在所決定的，這後來稱爲知識的《存在拘束性》。Scheler 按照社會的歷史的展望，將知識分爲三種形態（類型）：

(1)技術的知識（實證科學）。

(2)教養的知識（形上學）。

(3)解脫的知識（宗教），認爲物質的歷史社會要奉仕於個人的人格，而個人的人格更要奉仕於絕對的神。如此基於天主教的世界觀的知識三形態說正恰與Comte的實證哲學立場的知識三階段說成爲相反的。另方面，他又將知識分爲兩種形態：

(1)關於世界的永遠的本性之先驗的本質知。

(2)關於存在的變化而具有時空限定的經驗的事實知。他指摘出，將知識的《眞理性》與《有用性》作同一視的實用主義思想的錯誤而予以責難。他在晚年的著作「哲學的世界觀」中提出了哲學的人類學，這是通達於實存哲學的途徑。在現象學的發展上，他又是立於Husserl與Heidegger的中間的媒介地位。

（ii）蒙受了唯物史觀的影響的社會學家K. Mannheim所提倡的知識社會學可視爲一種社會意識形態論。因爲其知識社會學中所提示的知識大致是指謂Ideologie（社會意識形態），這可以簡稱爲思想。知識社會學是在強調知識（思想）的《存在拘束性》，這是沿襲唯物史觀所提示的一項基本命題「存在決定意識」，這特別強調社會存在決定社會意識形態，由此開導了社會意識形態論（思想論）的先河。其所謂《存在拘束性》（Seinsverbundenheit）是指謂知識（思想）是由於知識外在的諸條件所制約的，其中包含社會組織、社會制度、社會集

團間的各種利害關係、社會生活方式等的幾多要因。要之，社會的下部構造規定著其上部構造的思想一般。如此《存在拘束性》的思考方式可能與實存哲學所謂的《世界內存在》或者《狀況內存在》的思考方式之間存有一脈相通之處，而成爲現代哲學的基本的圖式。Mannheim將 Ideologie（意識形態）概念分爲兩組。(1)部份的與全體的，(2)特殊的與普遍的。祇將對方的思考內容的一部分認爲意識形態的屬於部份的概念，而將對方的思考內容全部認爲意識形態的屬於全體的概念。Marxism將資本主義思想認定爲全體的意識形態，然而對自己本身的思想却不加以意識形態的檢討，這仍屬於特殊的意識形態概念。於是要求全體的而又普遍的意識形態概念，這卽是知識社會學所考究的主題，認爲這是超脫黨派性而從總合的立場來觀察與批判現代的思想狀況的課題，而將其擔當者寄望於自由的知識份子。此外，他又將現狀維持，現實隱蔽的意識形態特稱爲 Ideologie，而將現狀破壞、現實曝露的意識形態特稱爲 Utopie（革命思想）。廣義的 Ideologie 概念包括特殊意義的 Ideologie 與 Utopie 在內。

⑲實存主義哲學：

(i)反對理性主義的精神哲學之非理性主義的生命哲學盛行於十九世紀後半期，這種生命哲學到了本世紀初期逐漸轉化作實存主義哲學而流行於第一次世界大戰後以至於現在（(1)精神主義哲學→(2)生命主義哲學→(3)實存主義哲學）。依照社會意識形態論的看法，生命主義哲學是反映著西歐帝國主義隆盛時期的思想形態，而實存主義哲學反映著資本主義社會瀕臨危機時期的思想形態。實存主義哲學亦可視爲近代西洋哲學的特質意識論哲學或者人類中心主義哲學的歸結，因爲實存主義哲學是將人類存在作爲唯一的基本論題。實存主義哲學大致可以分爲有神論的與無神論的兩種派別。有神論的實在哲學是繼承 Kier-

kegard 的實存主義思想的系統，其主要代表者是 Jaspers 與 Marcel 。無神論系統的實存哲學是繼承 Nietzsche 的生命哲學，其代表者有如 Heidegger、Sartre、Merleau-Ponty 等人。大體上看來，有神論的實有哲學具有神秘主義的傾性，而無論的實存哲學具有偏向於虛無主義的傾性。例如 Jaspers 的主著「哲學」的第三部形上學是將所謂「暗號讀解」作爲主題，尙且認爲實存的眞實意義是在面臨最高包攝者（神）而有所自覺與決斷。Marcel 的神秘主義思想更爲顯著（後述）。Heidegger 的一編論文「何謂形上學」是將「無」作爲形上學考究的主題，認爲現存在（人）是面臨「無的深淵」的不安的存在。Sartre 的主著卽標題作「存在與無」，認爲人的存在具有「無性」而自由卽是發自絕對無的。

（ii） 天主教的實存主義思想家 G. Marcel 的主要關心事是在探索人如何可能接近絕對者（神）的途徑，卽尋求宗教信仰的實性之所以可能成立的條件。他反對合理的思考方法，而將自己的實存的探究首先集中於超越合理的認識之現實的事實，例如知覺，心身結合這樣具體的事實。他將問題分爲可能作客觀的解決的問題與不可能作客觀解決的問題，後者特別稱爲《秘儀》（mystere）。科學上的問題屬於前者，有關實存如「我是什麼」這樣主體性的問題屬於後者。主體的實存與客體的存在屬於根本不同的存在次元，這兩次元的交錯點卽是「我的身體」。我在《化肉》的身體（比喻神化肉基督誕生於世間」這樣事實之中體驗著神秘而遭遇到問題（秘儀）。神秘是我們所參與的某種事實，將如此神秘由於現象學的反省而予以記述的卽是形上學的方法。處於神秘中的人的態度是在期望著精神的交通，這卽是祈願的而對向於不被客體化的「你」的。如此「我」與「你」的顯現的領域是人間關係的中心，祇有在如此領域而通過誠實始能實現自他的自由。然而誠實更根本的是由於希

望所支持的，由此人始能領悟到死的勝利並非窮極的事實。儘管如此，人的自然傾性却常要將「你」當作「彼」看待，因此他者仍難免要被客體化。唯一的例外是神，祇有神是絕對不能被客體化的他者，即是絕對的「你」（永遠的他者）。人祇是在絕對的愛與崇敬之中始能邂逅如此神而分有眞實的存在，實存的眞正意義存於此。由此可見，科學與信仰、學問與思想的深刻的分裂。原來實存主義哲學可視爲思想性哲學的典範。

（iii）與上述Marcel 的實存思想作強烈對照的開明的無神論實存哲學家M. Merleau-Ponty 是繼承 Husserl 的後期思想，將其意識內在的現象學開放到外部世界，因此其實存哲學亦就超出實存固有的狹窄範域。現象學者超越現象學，實存哲學家超越實存哲學而成爲解放的哲學家，這是稀有的現象。知識論上，他又是將觀念論轉向於實在論，不僅重視科學知識，尙且關懷於社會改革的實踐問題，值得讚揚。他認爲現象學並非志向於先驗論的意識還元以及觀念論的本質直觀，而是將具體的實存予以原本的解明與記述作爲其目的。他所謂的實存是指謂具體的身體，這可視爲物質、生命、意識以及精神的統合體。如此身體本是單純的卽自存在（物體），亦不是純粹的對自存在（意識），而是包括這兩者的兩義的存在，正恰由此兩義性之故，可能開示知覺世界，由此認定外部世界的絕對的實在性。實存的主體（人）由此身體插入於外部世界而成爲「世界內存在」，因此不容許作上空飛翔的思考。當作身體的實存的主觀決不是獨在的，而是與他者主觀共屬於同一世界　實存由此共屬性在本質上是相互主觀性的，認爲現象學所謂的先驗的主觀性卽是指謂這般相互主觀性。Merleau-Ponty 對於Marxism又想要予以新的照明，認爲眞正的Marxism 不是決定論，而是將思想置於實踐的總體之中而解明其意義的試圖。關於辨證法，他反對極端的客觀主義（唯物論）而又反對極端的主

觀主義（觀念論），認爲兩者均喪失了辨證法的眞正意義。關於身心關係問題，他又是基於身體的統合體（其中包括物質、生命、意識在內）的觀點來謀求心身兩者間的辨證法的統一。

20)論理實證論乃至解析哲學：

(1)實證論屬於經驗論的一派別，其中論理實證論可算是實證論發展的第四階段（(1) Berkeley. Hume 的實證論，(2) Comte Spencer 的實證哲學，(3)Mach. Avenarius 的新實證論，(4)論理實證論）。論理實證論又稱爲論理經驗論，與這種立場相類近的尙有科學論理學、科學的經驗論，整合的經驗論等的諸派別。知識論上，論理實證論可視爲合理論與經驗論的調整學說，其調整的方式雖與Kant 先驗論（批判論）的場合不相同，但仍停留於感覺經驗（感性）與合理思考（悟性）的二元論，祇是將此改換作經驗所與（感覺與件）與其表現工具（語言記號）的論理操作的二元論。論理實證論蒙受了Russell、Wittgenstein 的論理思想（記號論理學、論理原子論）的影響而又繼承Mach 的感覺一元論，如不能超脫後者的圈套，則要陷落主觀的觀念論。衆多的代表者中，如R. Carnap 在其初期著作「世界之論理的構築」中將記號論理的構成方法適用於個人的直接經驗（體驗），由此建構了包括物理的以及心理的對象在內的世界，這卽是將凡有對象還元的直接經驗的主觀的觀念論。論理實證論當初提出了所謂《意味的檢證可能性說》，這是將命題的有意味性（眞理性）的判定基準置於《可能還元於感覺經驗》，認爲可能由於感覺經驗所檢驗的命題是有意味的，否則卽成爲無意味的命題。這種還元主義的判定基準實際上是難以支持的，因而後來將《檢證可能性》緩和作《確證可能性》，這是認爲可能由於經驗的手段所《支持》的命題是有意味的。這仍含有缺陷，其後雖繼續有修正的試行，但似不能超出感覺經驗的基本立場。論理實證論漸次發展而轉變作解

析哲學，這竟成爲現在國際哲學運動的一大思潮。

(ii) 解析哲學（包括論理實證論）與辨證法的唯物論以及實存主義哲學共列爲當代哲學界的三大潮流。解析哲學又是與現象學相同，其本義不是在積極的建立獨自的哲學說乃至哲學體系，而祇是想要將其當作哲學的方法。解析哲學是基於極爲特異的哲學觀而採取論理分析的特有方法。依照其哲學觀，認爲哲學的任務是在分析與解明所與的日常知識，諸科學以及既成哲學的概念，命題以及語言構造等項，而使其內含的意義明確化的知性活動。由於如此論理分析的方法來消除混入在概念與命題中的非經驗的，形上學的要素。特別對於既成哲學而說，解明其問題的所在而使其問題不再成爲問題，由此解消哲學的問題來解消既成哲學。如此，解析哲學既已想要解消既成哲學，其本身又不想要重新建立哲學說，因而解析哲學則要成爲解消哲學。這是否可能成立，讓於後面論及哲學否定論的總結時再提。解析哲學對於傳統哲學尤其形上學採取消極的否定的態度，對於科學却採取積極的肯定的態度，因而立於科學主義的立場。如此科學主義的哲學稱爲科學的哲學。當科學的哲學之解析哲學甚至主張，關於世界與人生的言語（立說）是科學的課題，哲學的任務祇是在將科學所言說的命題再度予以言說，即將科學語言作爲對象（對象語言）之後語言的設定，這在論理上稱爲後設論理。解析哲學的論理分析方法最爲積極的適用對象是在科學語言，其結果諸科學的基本概念，基本命題，理論構成等的語言構造精細的被分析，更進而試圖將物理語言作爲基礎的諸科學的統一（物理主義的統一科學的理念）。解析哲學與傳統哲學相同，其中含有多義性與多樣性，通常大別分爲日常語言學派與人工語言學派，而各學派內部又有多種的哲學，尙且還有不屬於這兩種學派的諸種哲學。如此看來，本來以概念的明確化著稱的解析哲學本身的概念尙未成明確化，現

在仍在發展的過程中。原來論理實證論的發展過程表示過極端見解的漸次緩和化，其發展形態的解析哲學的將來的發展亦可以期望如此的。解析哲學的方法與現象學的方法均屬於優秀可取的哲學方法。現象學的方法超出了現象學固有的狹窄範域，解析哲學的方法亦應超脫其偏狹的哲學觀，解析哲學終究願意成爲解消哲學，抑或超出解消哲學而成爲建設性的積極哲學的關鍵存於此。

㈡否定知識論的諸立場

知識論成立的主要動因是在批判乃至否定形上學，其中含有對於宗教信仰的批判。否定形上學的主要立場是在懷疑論與經驗論乃至實證論。Kant 的先驗論具有兩面性，一方面否定傳統形上學，另方面保存宗教信仰，說是爲要給信仰保留餘地而限制知識，由此提出了物自體的不可知論。因爲這樣兩面性的緣故，他雖想要否定傳統形上學，然提倡了基於實踐理性所要請的形上學，而且這種形上學的主題又是與傳統形上學相同（神、靈魂不朽）。實證哲學家Comte 又創設了新宗教，Spencer 又倡導不可知論。經驗論系統的實用主義者James 又重視宗教的體驗而認定神存在的眞理性。實證論內部又殘存著知識與信仰的兩立性。物自體亦可以作兩種解釋。第一是將物自體作形上學意義的本體，這其實是不能支持的而又是多餘的。第二是從自然的態度將物自體解釋作實在物的自體存在，對於如此自然意義的物自體，我們雖然不能得到完全的認知，但並非絕對不可能認知的。不可知論亦應分別出知識立場與信仰立場的兩種解釋。立於信仰立場的宗教思想家與形上學家自當不歡迎批判乃至否定宗教信仰與形上學的知識論，於是發出否定知識論的言論。此外，尚有發自其他理由的知識論否定論。

(1)知識論無用說

與Kant 同時代的感情主義思想家F. H. Jacobi 從其信仰哲學的立場雖反對Kant 的知識論，但尚不至於否定知識論。他指出

Kant 哲學的幾項缺陷，如Kant 一方面將因果性範疇祇限定於經驗的現象界，另方面却將屬於本體界的物自體當作觸發感覺的原因看待，這是犯了矛盾的錯誤。Kant 又將神與自由的理念祇當作實踐理性的要請而不賦予積極的實在性，這尙不能滿足人類心情的要求。攻擊Jacobi 的感情主義的信仰哲學最激烈的Hegel 反而從其理性主義形上學的立場要來否定知識論。他一味信賴理性，積極的建構思辨的形上學而採取與其相合致的知識觀，認爲祇專念於理性批判（認識批判）的知識論的考究是無用的累贅。Hegel 對於Kant 的認識批判（知識論）加以如下的批評。批判哲學的主要觀點是在認識神以及事物的本質等以前，預先須要考究其認識能力本身到底是否有如此權能，這好像工人在開始工作以前，首先檢驗其工具，假如其工具不適當的場合，一切努力都要歸於徒勞。然而不會被欺瞞的人容易看得出，認識以外的工具雖然可以作單獨的檢驗，但是認識的考究必須在認識進行中始能成立。實際上，在認識以前想要獲得認識，這好像是投入河水以前，在陸地上想要學習游泳那樣的不合理。唯心論的形上學家H. Lotze 又對於知識論者以及方法論者加以如下辛辣揶揄：「徒然地竟磨刀子而決不欲切斷東西」或者「像那管絃樂隊員徒然地竟檢驗樂器而始終不想開始奏樂」。他又提問，假如在知識論上決定了認識機能是不適當的工具，那麼我們就得停止認識活動嗎？假如幸而得到了認識機能是適當的結論，亦不過是保證了我們現在所進行的認識活動而已，那麼知識論仍是徒勞無功的無需要的研究。

(2)知識論不可能說

從經驗心理學的立場來解釋Kant 先驗論哲學的L. Nelson 著有「認識論之不可能性」一書，其大意如下。他是由於不能確定認識論的規準來拒否關於認識的客觀的妥當性（眞理性）的問題。他認爲，眞理認識是否可能成立這項問題是不可能解答的。這項問題必須預料可能判定其眞理性的規準的存在。假如有認識眞理性的判定規準，這項規準是存於認識內部，抑或存於認識外部。假如規準是存於認識

內部，其規準本身又是一種認識，既然是一種認識，則又要尋求其眞理性的判定規準，如此規準追尋過程是無止境的，這可稱爲無限後退論法。假如規準是存於認識外部，其實際上的應用亦應屬於認識活動，因而終究又是歸屬於認識內部問題。如此，因爲不能求得究極的規準，所以認識論上所謂客觀的妥當性問題是不可能成立。古代懷疑論中已有人提出過論證的無限後退論法，這亦可以適用於認識基礎奠定問題以及原理追求問題之上。P. Hofmann 又有「妥當性問題中之二律背反」的論著，其中指出認識論的二律背反。認爲意識構造中含有定立與反定立的二律背及，即意識一方面當作實存的主體，另方面這種主體又當作對於意識的所與存在而被認知的。如此二律背反如將前者視爲意識機能而將後者視爲意識內容時，則可以告解消。關於意識構造乃至認識構造，應分別出對象、機能、內容的三側面，而對象亦應再分別出意識內在的對象與意識外在的對象。意識內在的對象大致指謂觀念、概念、理念等的意識內容，其中亦應分別出《認識的對象》與《對象的認識》，這是相交錯的而且在意識機能上面可以作無限後退的自己省察，這即是精神的絕對自覺的徑程。知識論不可能說理應通過知識的各種問題的詳盡的分析與解明之後始可定下結論。

Ⅳ　價值論否定論

關於價值問題，哲學上自從古代以來一直成爲基本問題之一。所謂人生觀乃至世界觀是對於人生乃至世界所賦予的評價（價值評定）的觀感或觀想，即是對於人生乃至世界的價值觀。歷來的形上學大都是建立於如此價值觀的基礎之上的，知識論中又含有對於諸種存在的評價問題，知識論中又含有對於諸種知識的評價問題。要之，價值觀通貫於歷來的哲學而且佔有支配著其內容的基本位置。向來哲學之所以成爲思想性的哲學的主因存於價值觀，因爲價值觀本身尚屬於思想領域，並非即成爲學問性質的。唯心論系統的形上學所提出的根本原

理均在表示理想的最高價值觀念。如神觀念即可表示神聖價值觀念。例如Platon 所謂的理念界是以價值觀念爲主要內涵的，其最高理念的善理念即是表示最高的神聖觀念乃至神性觀念，這亦即被視爲最高的眞實在（觀念的實在化）。他將價值的高低作爲存在以及知識的高低的評定基準，甚至依照價值的有無來判定存在的有無，因而無價值的物質界（質料界）竟被稱爲非存在（me on）。Aristoteles 又對於純粹形相（第一形相）賦予神格（思惟之思惟、最高的思惟者），而且將此當作宇宙生成發展的究極的目的因與動作因。基督教神學以及其後續的神學變相形態的各種哲學說大致可以作類推。如上節所述，知識論是成立於十七世紀末期，其主要動因是在批判乃至否定形上學，然而終於未能完全否定形上學。知識論中仍存有價值觀，然而價值觀本身並非即是價值論。價值論是考究價值以及價值觀的哲學的一部門。價值論却是成立於知識論之內，具有組織形態的價值論到了十九世紀末期始告出現的，可算是新興的哲學部門，現今尙在發展的過程中。下面將要舉出十二種價值論，其間亦有互相連關著的，就其立場而說，大都尙未能超出形上學以及知識論上的基本立場。

㈠價值論概觀

(1)先驗論理學的價值論

價值論最初成立於新Kant 學派中的德國西南學派（Baden 學派），這個學派本來是想要否定形上學，認爲哲學祇可能成立作知識論，其所謂價值論（通稱爲價值哲學）即是從知識論中所產生的。這種價值論是基於Kant 的先驗觀念論與Lotze 的論理學所建立的。H. Lotze 在其「小宇宙」與「論理學」二書中提出了所謂《妥當》（Geltung）概念）而主張現實性含有如下互相不能還元的四種意義：

(1)個物是《存在》著；

(2)事件是《生起》著；

(3)關係是《成立》著，而命題是《妥當》著的。認爲表示思考

內容的命題具有永遠不變的現實性，這並非由於我們的思考作用所創生的，我們祇得將其予以承認而已。命題的現實性（其實是指謂眞理性）卽是命題的妥當性。他將 Platon 的理念界解釋作如此意義的妥當界。此外，在實踐哲學中又提出了《價值自體》，這是區別於《對於我們的價值》的妥當自體》，這是區別於《對於我們的價值》的自體存在，其意義大致與《妥當自體》相同，均在表示思考內容的客觀性的思想。如此思想後來由於德國西南學派所繼承的。原來這種思想在 Lotze 以前，既已由於 B. Bolzano 在其「知識學」中的《命題自體》以及《眞理自體》上所提倡的，這後來由於Husserl 等人所繼承而成爲反心理主義的純粹論理學的依據。德國西南學派的創立者W. Windelband 將 Lotze 的妥當概念更加以發展而建立了價值哲學。他將哲學定義作究明普遍妥當的諸價值（眞・善・美・聖等）的規範的批判學。價值是先驗的規範，自覺著價值規範的精神能力卽是規範意識，這種現實規範意識在作價值判斷而使人志向於價值實現。依據規範意識的如此價值妥當性的思想是基於人生觀乃至世界觀的確信。Windelband 認爲價值自體是具有絕對妥當性的人生以及世界的秩序，這顯示於人類的規範意識，由此實現價值卽是人類的義務與使命。立於如此倫理的目的論立場的哲學的確信是通達於宗教的信念，因爲絕對妥當性的價值秩序（理性秩序）被認爲絕對的理性（神）的內容規定。價值自體並非具體的現實的存在，而是絕對妥當的規範的秩序。諸價值中，特別將聖價值稱爲超越的現實，這似可以指謂當作最高實在的神。然而聖價值又是共通於普遍妥當的眞善美的諸價值，亦卽包攝這些價值在內的超越的現實自體的價值。如此看來，超越人類意識的價值自體內在化於人類意識而成爲先驗的規範意識的價值。對於現實的價值判斷而說，超越的價值自體成爲第一次的價值規範，而先驗的規範意識成

爲第二次的價值規範。由此可見，想要否定形上學的價值哲學還是立於道德的乃至宗教的形上學的根本立場。

繼而H. Rickert 主張，價值判斷並非祇是屬於經驗心理學所觀察的心理的事實，而是應將其當作保有價值的先驗的意識而從先驗心理學的立場來予以考究。價值自體卽是如此價值判斷所保有著的妥當的意味，亦卽是完全超越個別的心理作用之超越的意味（ transzendenter Sinn ）。換言之，價值自體卽是價值判斷應該作如此判斷的當作判定基準之超越的當爲（ transzendentes Sollen ）。如此價值不是事實上的現實的或者主觀的價值，而是非現實的（ irreal ）客觀的妥當價值，從而其本身是不具有現實的具象的內容之純粹形式的先天因素（先驗的範疇形式）。認識主觀在如此價值的基礎之上而構成現實世界。換言之，認識主觀由於價值的妥當形成（先驗的範疇形式）所構成的世界卽是現實的客觀的對象世界。如此，價值（當爲）不僅優位於現實（存在），尙且前者成爲後者所由生成的根本原理。由此可見，這種價值哲學不僅停留於先驗的觀念論，更且可以視爲一種超越的形上學。Rickert 將價值體系分爲三個階段。

(1)眞理價值（學術）與道義價值（自由人格的共同社會），其完成是無限的，無終結的，因而稱爲《未來財》（無限的總體性）。

(2)審美價值（藝術）與幸福價值（愛的共同社會），其完成是現前的完結，因而稱爲《現在財》（完成的個別性）。

(3)非人格的神聖價值（全一者）與人格的神聖價值（諸神的世界），其完成是無時間的，究極的完結，因而稱爲《永遠財》（完成的總體性）。

德國西南學派的後秀E. Lask 蒙受了Bolzano 的客觀主義論理學的影響，將西南學派的先驗論理主義更加朝向於客觀

主義的方向而予以徹底化。他認爲，提供對於判斷的正否，眞僞的的根本基準不是在主觀的領域，而應該是在超越主觀的，純粹客觀的無對立的價值，因而存於判斷主觀的彼岸的對象成爲價值規範的領域。價值領域分爲兩種對象：

(1)超對立的價值領域與(2)對立的價值領域（兩對象說）。超對立的價值是超越主客的對立，超越眞僞的對立，超越形相與質料或形式與內容的對立之全體的統一的根本形象或原形象（Urbild），這以象徵的形容比喻作根源的《光輝》或《光束》（純粹無垢的，形相的理念的光），其中含有宗教的形上學的意義。如此崇高的神聖的超對立的價值成爲人類價值體驗所獻身與歸依的對象。對立的價值卽是從根源的光輝所照射的分出的諸種價值以及現實存在事物的派生領域，這是對於原形象之模像（Abbild），其中具有形相與質料或形式與內容的相對關係的組成構造（兩要素說）。上述兩種價值領域均是超越主觀的價值判斷之客觀的對象。Lask 在其「判斷論」中又提出了兩種論理領域。(1)完全不蒙受由於判斷主觀的技巧所歪曲的原本的形式與內容相抱合著的純粹形態之先驗論理學的對象論理領域。(2)由於判斷主觀的技巧所破碎而喪失了超對立的價值之形式論理學的判斷論理領域。立於如此客觀主義的對象論理學立場的Lask 似可以表示脫離了德國西南學派的先驗觀念論的立場而轉向於實在論的立場，然却是轉進形上學的領域。如此看來，原本想要否定形上學的德國西南學派的意圖終於告失敗。

(2)形上學的價值論

價值的形上學家W. M. Urban 的價值論在知識論上是親近於德國西南學派的見解。他提示價值的理性的性格與純粹妥當性，認爲價值在其存在性是具有客觀性的純粹妥當。價值判斷是通過理性來認定應該如何的事象之反省的機能。價值不僅祇

是感情與信仰，亦不僅祇是實在，寧可說其所表示的理性的純粹妥當性卽是實在的本質。他認爲如此見解卽是表示傳統哲學的眞實的深奧性，而且如此叡智的世界中價值與實在的不可分離性是自明的事實。由此可見，這種價值論是在表達Platon主義形上學的見解。

立於Fichte 的自我形上學立場的H. Münsterberg 所建立的價值體系又是在表達宗教的信念。依照 Fichte 的自我形上學，世界卽是絕對自我的事行的所生，如此見解卽可視爲自我中心主義哲學的典型的表現。M氏又從將世界視爲超越的自我的生動的行爲（事行）的觀點來主張主意的理想主義的世界觀。他認爲，作評價的意志是《志向於世界的意志》（Wille zur Welt），這是根本意志而又是根本價值，由此發現出凡有價值。滿足如此根本意志的卽是絕對的價值，這是超越個人主觀而具有先驗的妥當性。如此將凡有價值的根源求之於當作《志向於世界的意志》之欲求價值的根本意志，由此求得妥當（價值）與存在（現實）的根源的統一。凡有價值究竟歸屬於唯一價值，這是指謂我們的價值體驗是歸屬於自己作主張的唯一世界（世界的自己主張）。依據當作凡有價值根源的根本意志之《世界的自己主張》，M氏將價值體系首先分爲四大部類：

⑴論理的價值（世界的自己保存）。

⑵美的價值（世界的自己調和）。

⑶倫理的價值（世界的自己活動）。

⑷形上的價值（世界的自己完成），各部類又分爲生命價值與文化價值的兩種，而這兩種價值各別又細分作三項價值，共計舉出24項價值。例如形上的價值中的生命價值稱爲神的價值（信仰的對象），其中包括創造、啓示、救濟的三項價值。又，形上的價值中的文化價值稱爲根本價值（確信的對象），其

中包括全世界、人類、超越我的三項價值。由此可見，這種價值形上學是表達基於宗教信念的神學的性格。

立於人格主義形上學立場的W. Stern 將超越的自我認定爲作評價的自我，這即是人格，而認爲價值即是由於人格的評價所充實的客體。他所謂的價值是指謂《意味內實》（Sinngehalt）或者《意義力點》（Bedeutungsakzent），賦予如此意義力點的究極的價值保有者即是自體價值（Selbstwert），這並非絕對單純的，而是將凡有組成要素予以綜合的全體。如此當作自體價值的全體將自己的價值分給予從屬的各別價值，而以其自體價值的光來照射從屬的價值，因而從屬的價值稱爲被照射的價值（Strahlwert）。他又將評價機能分別出《價值定立》與《價值評價》，前者是根源的，而後者成爲第二義的。價值定立是超對立的措定具有價值的實在，即直截端率的把捉價值保有的實在，這是根源的是認價值而確信其意義。根據如此價值定立，價值評價始爲可能，於是成立價值的特殊化，對立化的分化現象。

天主教立場的幾種價值論亦應屬於形上學的部類。M. Wittmann 主張價值與現實的分離是不可能的，兩者成爲內面的結合。價值祇是在充滿著價值的存在形態中始能被思考，價值是連結於某種存在，不容許從其保有者予以分離或者將其置於空虛之中。他說，如同無內容的妥當是不能成立，無內容的或者純粹的價值亦則不能成立。他特別重視存於事物本性的目的性，而主張價值規範的根據是在目的，價值判斷的根據是在價值規範，更且究極的根據是在神。S. Behn 又主張，理智的直觀之思考的眼光是志向於價值的中核，即志向於價值的價值性。如此價值直觀終究還要超出《價值的似姿》（Wertebenbild）而觀取價值的本體，這祇是在《神的榮光》（lumine gloriae）內部始爲可能。他將價值哲學規定作教育目的論的

根本學，而以此作爲其價值論的本題。J．Rintelen有一部價值思想史的論著稱爲「歐洲的精神發展中的價值思想」，這是從價值與存在的根本的統一觀點來批判現代價值論的對決書。J．Hessen雖是天主教徒，但其價值論却是穩定而公正的。他指出價值本質的三項特性：

(1)價值是非現實的觀念的性質，即是妥當性的。

(2)價值的存在方式不具有感性的具體性，寧可說是某種被昇華的存在性。

(3)價值具有規範的性格，即具有當爲性或要求性。關於價值認識，他將價值感情作爲根底，但是其中的情緒要素却是由於認知要素所貫徹的，由此對於價值感情賦予對象的判定性或者客觀的妥當性。

(3)現象學的價值論

天主教徒的生命哲學家M．Scheler 提倡人格主義的價值論，他在其論著「倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學」中所提出的實質的價值倫理學的主要意圖是在對決於Kant 的形式主義的命法倫理學以及新Kant 學派尤其德國西南學派的論理主義的形式的價值論。對於知識論上的形式的先天因素（apriori），他強調價值論上亦有實質的先天因素。對於價值論上的論理主義，他却要重視情緒主義的立場。其價值論的考察一貫的使用現象學的分析方法。關於當爲與價值的連關，由於現象學的分析，他指出當爲是根據價值而成立的，因而價值倫理學先行於命法（當爲）倫理學。他又提示，倫理的存在與價值的核心是在人格，而如此人格概念是由於理性、自我、實體、個體等概念所不能替代的。

Scheler 是從價值體驗（價值意識）的現象學的考察出發的，由此想要把捉價值的本質（價值的本質直觀）。價值是由於《志向的感受性》直接所賦予的實質，恰如色彩是直接賦予

於視覺那樣的。志向的情緒的價值感受性是把捉價值的直觀的意識能力，其本身又是依從價值的秩序而活動的。價值是志向的感受性本身的先驗的秩序，從而價值並非完全脫離了主觀之客體的存在，寧可說是相關於主觀之主體本身的客觀的秩序或者情緒的條理（先驗的情緒的法則性）。如此價值的秩序又稱爲心靈或者情緒之純粹論理學的法則性，這對於價值認識主觀具有客觀的妥當性。由於情緒的感受性所直觀的先驗的內實（Apriorischer Gehalt）卽是價值本質。Scheler 將《愛好》與《嫌惡》視爲志向的情緒生活的最高階段的機能，就中《愛好》卽是感受價值，發現價值乃至創造價值的最高機能，他說，愛好的秩序法則正是使實質的價值論理學可能成立的最高法則或者最根源的法則。他認爲心靈含有先驗的秩序法則（心靈的論理），愛好卽是其最高的表現，更且對之還要賦予永遠的絕對的性能，其背後存有宗教的信念。

Scheler 所提出的價值體系分爲四大階段：

(1)感性的價值（快樂、效用性）。

(2)生命感的價值（高尚、福祉）。

(3)精神的價值（純粹認識眞理、美、正義）。

(4)神聖的價值。如此價值階段同時表示價值的順位秩序。神聖的價值成爲最高價值，其無限的本質卽是指謂神。神正是最高的價值自體，這成爲其他諸價值的成立根源，而其他諸價值又成爲神聖價值的象徵。如此，其價值論究竟是連結於宗教觀。

(4)存在論的價值論

自觀念論轉向實在論，更且自知識論轉向存在論的體系哲學家N. Hartmann 從其批判的存在論立場提倡價值本質的自體性與價值認識的先驗性。他指摘出哲學的價值論尙屬於初步的狀態。其研究仍是淺薄的，不過是在歷史所與的偶然的資料中尋求其論據而予以總括而已。他所建立的哲學體系中雖缺如

關於價值論的專著，然其所著「倫理學」稱爲價值倫理學，其中却含有論及價值論的一般問題。在知識論上，他早已使用過哲學研究方法的三個階段：

(1)現象學的方法；

(2)問題學的方法；

(3)問題形上學的方法。就知識問題而說，首先將認識現象予以分析與記述，由此發現問題的所在，更進而由於問題的處理再發現知性所難爲解決的存在問題，這卽成爲形上學的問題。如此，從知識問題中發現存在問題，由此知識論卽要轉向於存在論。如同知識論中有形上學的問題（知識形上學），價值論中亦存有形上學的問題（價值形上學），他所提倡的批判的存在論亦卽是批判的形上學。然而其形上學的槪念却是特殊意義的，卽是從對於傳統形上學的批判中所提出的。

「倫理學」這本書是將批判的存在論作爲前提而將價值論作爲基礎，由此展開其獨特的價值倫理學，全書分爲三部。第一部「倫理現象學」主要的是在處理道德意識（倫理現象）的現象學的構造分析，其中又提出理論的倫理學與規範的倫理學的分別，實踐哲學的理念，價值與人格的存在之存在論等問題。第二部「倫理價值論」是在考察倫理的諸價值領域，特別提出價值的階統，價值的對立與背反，基本諸價值的樣相等問題。第三部「倫理形上學」是從存在論的立場來考察意志自由的問題，其中含有對決於Kant 的意志自由論的意圖。Kant是由於意志自由的理念要請神的存在（要請的有神論）。反之，Hartmann 却認爲超人格的神的攝理以及神學的目的論是使用道德的自律性（自由性）與責任性成爲不可能的，因此將神存在與神學排除於倫理學之外（要請的無神論）。

Hartmann 是從情緒主義的立場來究明價值認識的本質，認爲價值意識的根本特性是在價值感情，這是根源的直接的感

受具有值價的事物以及價值自體。他特別指出價值的高度感，這是指謂判定價值的高低以及志向於高位價值的感受性，尙且認爲如此價值的高度感具有確實性與純正的先驗性（純粹價值認識的先驗性）。恰如知性有思考的先驗性，感情亦有情緒的先驗性。另方面，他又主張價值本身的自體存在性，認爲價值意識在感受著價值的場合，價值亦要顯現於價值意識主觀的先驗的秩序性，然而價值本身却不屬於主觀內在的秩序，而是獨立於主觀的自體存在。價值本身卽是純正的理念的自體存在（ideales Ansichsein），如此自體存立著的價值領域卽是指謂理念界，這正是表示價值的存在論化。恰如數學的法則有其自體存立的妥當性，價值自體亦然。

關於價值的種類，Hartmann 舉出

(1)屬於主體的根本價值與

(2)物財價值的兩大部類。第一部類包括(1)生命的價值；(2)意識的價值；(3)行動力的價值；(4)忍苦的價值；(5)精力的價值；(6)意志自由的價值；(7)先見的價值；(8)目的行動的價值。第二部類包括(1)現實存在的普遍的根本價值（其中含有土地、水、空氣、光線等的自然價值）。(2)境位的價值；(3)力的價值；(4)幸福的價值；(5)特殊的物財類的諸價值（其中含有家庭與社會、法律、福祉、交通、語言、知識、教養等的文化物財的全多樣性）。關於倫理價值（德目），又分爲(1)基礎價值（善、高貴、充實、純潔）與(2)特殊價值（正義、智慧、勇氣、節制、鄰人愛、公明、誠實、謙虛等）的兩種部類。通貫於價值全般領域的規制原理卽是關於「善」的基準問題。

廣義的「善」（das Gute）應分別於狹義的道德的「善」。Hartmann 承認，廣義的「善」是不能定義的，亦不能明示的，如此「善」是存於超出我們的價值直觀的界限的彼岸，然却或許亦可能包攝價值的全體系。這卽成爲價值形上學的難

問。對於如此難問，他從諸種觀點作了詳細的討究，其論結可以作如下的假說性的要約。廣義的「善」並非某特定的價值，寧可說是普遍的內在於凡有價值而且使各種價值所以成爲價值的根本原理。簡言之，廣義的「善」是普遍的而且超越的獨自的價值性。如此善是否可能成爲「最高善」或者「最高價值」，這又成爲問題。最高價值的問題連關於價值體系的統一原理的問題。Hartmann 尚未想要試圖建立價值體系，祇是提示理念的價值體系必須超越歷史所與的多種多樣的價值體系而要求其絕對的普遍的妥當性，這却是屬於將來的價值論研究的根本課題。

(5)根本學的價值論

J. Rehmke 所提倡的根本學本來是屬於內在哲學的一種，所謂內在哲學是主張凡有實在事物均內在於意識現象，即否認實在事物的獨立的自體存在，這可說是觀念論的典型的表現。Rehmke 的學徒 J. E. Heyde 則依據根本學的思考方法，即依據意識現象（根本事實）的根源所與的概念分析來考究價值問題。他認爲，價值是客體對於主體（意識）的關係，如此關係性是最單純的根源的事態。他說，我們將價值言表作客體關係性，由此特定的客體將其自體對於意識（主體）顯現作充滿著價值，如此客體祇是對於意識始能告知其自體的價值。如此端率的單純的《價值自體》（Wert an sich）並非對於某特定主體的價值，寧可說是對於凡有意識（意識一般）的價值。如此客體固有的價值自體不是事實上已《被體驗的》（erlebt werden），而祇是《可能體驗的》（erlebbar）的對象而已。對之。《對於我的價值》（Wert für mich）是由於我在瞬間中所體驗的某種客體的價值。價值自體是端率的單純的，因而從嚴密的意味賦予的觀點看來，價值自體是不能予以定義的。然而價值祇可能成立於主體與客體的關係性，因此則應將

價值視爲對於意識主體的價值，這卽是內在哲學（意識內在主義哲學）所採取的根本見解。其所謂主體與客體的關係性亦祇是成立於意識內在的現象。如此意識內在主義立場的根本學一方面反對無關於人類主體或者不依存於意識主體之超越論的價值觀，另方面又反對將價值祇視爲主觀的感情之心理學的主觀主義的價值觀。所謂《價值自體》終於被否認。尙且 Heyde 又主張，實際上價值體驗除開當作狀態的快感是不能理解的，除開當作對象事態的內面的覺知性亦不能理解的，在這兩方面的統一始能出現價值體驗。這可以說是將要謀求情緒主義與理性主義，價值感情與理性省察的統一的見解。

(6)心理學的價值論

德墺學派的創始者 F． Brentano 是從經驗的記述的心理學的立場來考察價值問題，認爲價值評價是屬於情意的心理作用。心理現象所以區別於物理現象的本質的特性是在對於某種對象之志向的關係，這稱爲《志向的內存在》，如此對象志向性的思想是由於現象學所繼承的，依照對象的志向關係，心理作用分爲表象、判斷、情意的三大種類，其中將評價作用置於情意尤其愛好與嫌惡，他說，我們認定某種對象是善的（gut），這是在我們所愛好的是正當的場合，由於正當的愛好所指示的《愛好價值》（Liebwert）卽是最廣義的善（das Gute）。我們正當所愛好的對象一般是最廣義的善的價值，反之，我們所嫌惡的卽是不善的反價值。正當的生活目的，將善實現於人生的最高命法，遵從如此義務所促動的情意卽是使我們把捉價借的動因。如此由於愛好的感動（情意）所評價的《愛好價值》卽是最廣義的善，這是由於情意所把捉的精神的觀念的對象。尙且，正當的愛好，正當的選擇是從屬於理性的規制。依照 Brentans 的見解，價值不是獨立於評價作用的超越的對象（反對超越論的價值觀），又不是當作評價作用的規範之

先驗的形式（反對先驗論的論理主義的價值觀），而祇是內在於評價作用的經驗事實本身之觀念的意味內容（經驗論的心理主義的價值觀）。

屬於德墺學派的Ch. Ehrenfels將評價作用的根本置於欲求，認爲價值是成立於主觀事實上欲求客觀，或者假想可能作欲求的主觀與客觀的關係。其價值論的研究主題是在考察從欲求的動因如何生起價值的過程，而詳細的記述諸種價值的發生、階層、衝突、頹廢等的情形，這對於後來的分析的價值論的影響是不可忽略的。他尚有一本論述物象的意味的專著「形態質論」，這成爲形態心理學的出發點，而又引發Meinong著想對象論的動機。其價值論具有相對主義的進化論的性格。論理實證論的創立者M. Schlick 又從心理學的立場否認絕對的價值，認爲某種對象的價值是在引起快樂的感情。價值祇是相對於主觀，如無快不快的感情，則無任何的價值（相對主義、快樂主義的價值觀）。倡導科學主義的這位實驗論者對於生活意義却抱有樂天的詩情的人生觀。對象論的創立者A. Meinong雖提出情緒的價值感情，然却不將價值與情緒的價值體驗作單純的同一視，認爲價值是由於價值體驗所提示的對象。尚且主張，價值在其本質與體驗並無任何的關係。價值不是個人的，又不是相對的，從而可能要求作爲絕對的價值。如此將價值當作絕對的客觀的對象看待的見解已超出心理主義的價值觀，然而其考察方法中含有多量的心理學的因素却是不能否認的。

(7)直觀主義的價值論

英國的實在論者G. E. Moore在其論著「倫理學原理」中所提示的根本意圖是在使倫理學成爲科學的方法論的究明。倫理學的主題是在「善」，提出「何者是善的」問題以前，首先須要究明「善是什麼」的問題。然而「善」自體却是不可分析的單純觀念，因而不能予以定義。可能作定義的觀念祇是可

能分析的複合觀念，即由於諸因素所構成的集合觀念。「善是什麼」的善自體雖不能作定義，然「何者是善的」却可能作定義，例如「人間交往的樂趣是善的」。「善」是指謂善本身所具有的單純性質（單純觀念、抽象觀念），「善者」是指謂具有善這樣性質的具體事象（複合觀念、具象觀念）。如上述，就觀念而說，單純觀念（基本觀念）是不能定義的，複合觀念却可能定義的。更進而，就倫理的判斷而說，判斷的賓辭屬於單純觀念的命題（基本命題）是不能證明的，判斷的賓辭屬於複合觀念的命題却可能證明的。依據如此論理的分析，Moore則認爲不能定義的基本觀念以及不能證明的基本命題祇是依靠直觀始能被把捉。尙且主張，如此不能被定義而祇能被直觀的「善」自體却具有客觀性的非自然的性質。

關於何者爲善的判斷亦應分別出「當作目的的善」與「當作手段的善」。前者的判斷（目的命題）雖具有直觀的明證性，但却不能予以證明，即屬於直觀的命題而不屬於論理的命題。反之，後者的判斷（手段命題）雖可能證明，然却不具有直觀的明證性。關於行爲的善意的判斷是屬於後者，這種判斷却不能確定某種行爲是否比起別種行爲更爲善，因而指示我們應該要如何行爲的實踐的倫理學則被放置於低位的位置（義務倫理學的輕視）。如上段所述，「善」自體是單純的，然而「善者」却是複合的有機的總體，對於如此複合的「善者」賦予單純的「善」的規定性，「何者爲善」始能直觀的被把捉。在作具象的「善者」的直觀的場合，所以須要採取絕對的孤立化的方法是因爲全體與部份之間存有《有機的全體》或者《有機的統一》的關係。個別價值的集合雖可能形成全體的價值，然而後者却是超出個別的總計以上的有機的全體。Moore 所舉出的最優的善價值是在人類的交情（人格的愛情）的樂趣與藝術美乃至自然美的鑑賞（審美主義的價值觀）。

Moore從「善」自體的直觀來推論「善」的性質卽是對象本身所具有的客觀的性質，而又從倫理的判斷要求客觀性來推論其判斷事實上具有客觀性，其中含有雙重的論理的飛躍。其實直觀亦可能犯錯誤，因而直觀主義尙不能保證其所主張的眞理性。立於直觀主義立場而且自覺直觀主義含有缺陷的A．C．Ewing著有「善的定義」一書，認爲「善」可能由於「應當」（ ought ）的槪念來予以定義。「善卽是應當成爲讚成態度的對象」，其所謂讚成態度（ proattitude ）是包含欲求、愛好、選擇、追求、是認、讚賞等，卽意謂對於某種對象的好意的態度一般，道德的善行爲則被定義「應當成爲道德的讚賞的行爲」。他想要發現倫理的直觀可能陷入《主觀的信念》的危險性的防備方法。他說，最善而最可以信賴的直觀是在推論以後所產生的，決不是在推論以前所生起的。又說，倫理學理論的眞理性的基準是在，是否可能將我們所作的諸多倫理的直觀編入於統一的體系之中。直觀的客觀性乃至眞理性尙無確實的保證。關於「善」自體以及倫理的善等項的直觀之客觀性的基礎奠定，其直觀的眞理性的判定基準何在，這些對於直觀主義仍成爲嚴重問題。

⑻自然主義的價值論

依照自然主義的根本見解，認爲倫理的善乃至一般的善可能由於快樂或者幸福乃至欲求這樣經驗的自然的性質來予以規定或者定義。這卽是想要從自然的事實判斷來導出倫理的價值判斷，認爲後者由於某種方式可能還元於前者。美國的新實在論者R．B．Perry提出關心（ interest ）的槪念來定義價值，如「價值卽是某種關心的對象」。他說，「X具有價值」是指謂「對於X抱有關心」，任何對象祇要成爲關心的對象，則可以說具有價值。他所謂的關心是欲望、拒否、愛好、嫌惡、追求、回避這樣對於某種對象採取讚成（ for ）或者反對（

against ）態度的心理活動，即表示好意或者惡意的心理狀態或者傾向性。「任何積極的關心之任何對象都是善」（善的定義）。道德的善是比較的善（比較的價值），這是比較諸價值而定下其高低的。諸價值的高低是依存於諸關心的高低，問題是在是否存有可能規定諸關心的高低之客觀的方法。價值因爲是關心對於其對象所賦予的，所以價值的量的比較究竟歸屬於關心的量的比較。於是Perry 提出關心的量的比較之三項標準（比量方法的三原理）：

(1)強度；

(2)優先的愛好；

(3)包括性。此外，尙且舉出正當性的原理。

按照上述的比量方法，Perry 提示最大量的善即是「最包括的而調和的關心體系的對象」。我們應當持有互相不衝突的而成爲調和的體系的關心，如此關心之調和的體系如告成就時，其對象則可以說是具有最大量的價值。最大的善在個人的場合是在諸關心互相間不生起衝突的調和的人格之陶冶或形成，在社會的場合是在人們互相間由於普遍的愛使凡有關心得全調和的滿足狀態之合理社會的建立。衝突的解決祇有在「無勝利的和平（Peace without victory ）之中，即祇是由於全人類的互相協調始爲可能。社會調和的方法稱爲愛乃至博愛的方法。個人應當將全人類的關心可能得到調和的實現作爲自己的關心。這是普遍的愛的態度，人格由於如此態度而告完成時，這即可稱爲「善的意志」（good will ）。我們自己以及全人類如能持有如此「善的意志」時，關心的衝突則可期望告解除，於是可能建立調和的社會。Perry 所提的善的定義「任何積極的關心之任何對象都是善」之中含有：(1)其對象對於關心保有者是善與(2)其對象自體是善這兩者的混同。

自然主義通常是要從經驗的判斷來導出倫理的判斷，或者從事實的判斷來導出價值的判斷。其實經驗的事實的判斷與倫理的價值的判斷是屬於異質的領域，因而兩者不容許作混同。立於自然主義的立場而自認自然主義有所界限的C. I. Lewis在其著「知識與評價的分析」中提出知識與評價的分別與連關的問題，他將經驗的知識分爲三個階段。

(1)直接賦予經驗的事物的知覺，所謂「感覺與件」屬於此類。

(2)終結的判斷，例如「若有A的行爲，則要生起E的結果」這樣預測將來的經驗的判斷。

(3)非終結的判斷，這是關於客觀的它在而不能達到最終的檢證的判斷。相對應地，價值判斷又分爲三個階段。

(1)直接經驗的事物中所感知的價值判斷，例如這朵花是美麗的。

(2)當作終結的判斷之價值判斷，例如若有A的行爲，則可得到良好的效果，這是由於行爲可能完全予以檢驗的判斷。

(3)當作非終結的判斷之價值判斷，例如主張某種對象本身具有客觀的價值。這是理論上不能完全予以檢驗的判斷。由於上述的分類可見，Lewis 的見解中含有實用主義與論理實證主義的因素。他認爲價值判斷具有經驗的性格，然而對於倫理的判斷却要否定其經驗的性格，因此主張價值判斷不能導出倫理判斷。他說，使倫理學區別於其他領域的問題，不是在經驗的善的價值，而是在行爲的正當性（rightness）這項問題。經驗的善的價值對於導致直接所經驗的滿足雖有所效益，然而行爲的正當却是指謂「道德地被認定正當的」（morally justified）或者「值得讚賞的」（praise-worthy），兩者之間應有所分別。如此言說之中却含有超出實用主義的見解。實用的善未必就是道德的善。

關於行爲的正當性問題，如同論理的正當性有其原理以及規則，道德的正當性亦應有其原理以及規則。其原理與論理學

的原理相同，因爲是根源的，故再不能予以證明。論理的思考要求客觀性，道德的行爲亦要求客觀性，兩者均要認清客觀的事象。人類的思考與行爲能夠具備如此客觀性始得稱爲理性的存在。Lewis 所提示的道德的原理分爲兩項法則。(1)同情的法則（Law of Compassion），這是認定他人與自己相同均具有苦樂等等的感情。(2)道德的平等的法則（Law of Moral Equality），這是認定各人在其行爲的決定上，其決定對於別人無任何妨害的範圍內，各人均有作自己決定的權利。要之，其所提示的道德原理要請(1)待人如己，已所不欲勿施於人，(2)尊重各人的人格平等，(3)尊重各人的自由權利，除非妨碍別人的自由。然而由於如此原理尚不能導出我們應當要作何種行爲，因爲尚未明示社會正義的實質內容。另方面，Lewis 又主張科學的知識不僅是事實判斷，而且是價值判斷，即科學的知識應經由對於行爲的有用性（行爲的成功）所檢證的。他說，知識之第一的普遍的意義存於行爲的指導，知識是爲要行爲而存在的。如此將行爲當作目的而將知識當作手段的見解却又是表示實用主義的立場。自然主義的根本問題是在從人類的自然本性是否可能導出倫理的原理，這即成爲自然主義本身的難題。

(9)實用主義的價值論

實用主義通常是將事實判斷乃至科學的判斷（知識）的眞理性的判定基準求之於「有用性」乃至「成功」這樣的效驗概念，認爲知識本來是爲要適應於環境所提供的手段或道具。知識的價值是在是否可能解決我們所面臨的困難而發現適應環境的有效的反應方法。如此，科學的判斷（知識）的眞理性的基準既然是存於有用性乃至成功，科學的判斷（事實判斷）亦則可以說是一種價值判斷。要之，實用主義又想要從事實判斷中直接的導出價值判斷。這原來是自然主義的根本思想，實用主

義亦是繼承這種思想。然而這種思想是否可能支持乃至貫徹，仍成爲問題。

實用主義最著名的代表者J. Dewey雖自覺了上述的問題，然却仍想要打破事實判斷與價值判斷的非連續性，其主要努力灌注於這兩者間的鴻溝解消的方法論的考察。他一方面主張倫理的判斷並非完全離開了經驗的事實之超越的價值判斷，另方面又認爲不能解消於純然的事實判斷，而可以說是成立於兩者的中間，即將倫理的判斷解釋作連關於事實判斷而且含有「當爲」的意義。自然主義認爲「善」是「被欲求的」（the desired）或者「被享樂的」（the enjoyed）的對象乃至欲求滿足的狀態本身（享樂、快樂）。對之Dewey却要強調，如何使欲求的對象可能實現的方法探索的重要性。認爲發現其所需要的方法，我們始能規整欲求或者享樂，這成爲可能時，始能產生價值。爲之，我們須要考察經過何種知性的活動的結果而實際上產生享樂的事由。由於知性的活動（思考）的介在，享樂始能成爲價值。如何規整享樂，如何可能作意圖的實現，須要經驗過如此思考，於是產生眞正意義的價值。

我們把握了如何可能實現欲求的方法時，於是產生「可能欲求的」（the desirable）或者「可能享樂的」（the enjoyable）的觀念。「可能欲求的」並不是單樣的「被欲求的」（the desired），「可能享樂的」亦不是單樣的「被享樂的」（the enjoyed）。「被欲求的」或者「被享樂的」祇是指謂那樣被欲求或者被享樂的事實而已。反之，「可能欲求的」或者「可能享樂的」却是指謂應當欲求或者享樂何種對象，這是經過思考的反省所產生的，因此含有價值的意義。其所謂「可能欲求的」（the desirable）應解釋作「應當被欲求的」（ought to be desired ; should be desired）。Dewey言道，「關於價值的判斷即是關於被經驗的對象之條件

與結果的判斷，亦即是關於應當如何規整我們的欲求、感情、享受的形成的判斷」。他特別重視欲求實現的方法。對之，我們可以提問，把握了實現欲求的方法時，其對象是否就可以成爲應當被欲求的對象，方法的考察固然重要，如不涉及欲求的動因以及其對象本身是否正當的考察，似是不充份的。依照實用主義的根本見解，認爲對於環境的適應是人類營爲的指標，從而對於適應有所效用的即是善。將對於適應的有效性當作究極的目的或者根本前提，對於如此前提幾乎未曾看見有所反省。Dewey 的價值判斷的考察祇是停留於當作手段的善，尚未涉及當作目的的善。善於適應環境之處世的人未必就是善人。

⑽情緒主義的價值論

依照精神機能的知情意的三分法，形上學上有主知主義、主情主義、主意主義的諸種學說。價值論亦可以作如此分類。價值判斷的基本是在感情（感受性）與意志（欲求），感情與意志因緊密相連結之故，可以總括稱爲情意。價值判斷上的知性的主要任務是在對於情意機能的反省、分析、評定等的省察工作。價值判斷雖以情意爲基本，然而關於價值判斷的理論之價值論却應以知性的思考的基本。就價值判斷的性質而說，上面所舉出的諸種價值論大都屬於情意主義的價值論。這段所要提出的情緒主義的價值論是特別選取基於論理實證論的立場，其立論是科學主義的。在這種價值論，價值判斷（情緒主義）與價值論（主知主義、科學主義）的分界特別顯明。論理實證論將知識分爲先天的分析的知識與經驗的綜合的知識，前者指謂形式科學（數學）的知識，後者究竟是基於感覺的知覺而成立的。價值判斷不屬於純粹形式的論理的判斷，亦不能由於感覺的知覺所檢證的，因而在知識上是無意義的。要之，價值判斷不包含可能檢證的客觀的事實，祇是表明其判斷者的主觀的感情而已。價值判斷中所使用的語言祇是表達感情的「情緒的

」（ emotive ）機能而已。如此，價值判斷則要被排除於科學的知識乃至事實判斷之外。

立於論理實證論立場的Ch. L. Stevenson 在其著「倫理學與語言」中提出倫理學的價值判斷問題。他是從倫理的意見之一致與不一致分爲兩種。(1)確信的不一致（ disagreement in belief ），這是關於《事實》的意見不一致，科學上以及日常生活上有關事實問題的意見不一致屬於此類，(2)態度不一致（ disagreement in attitude ），這是關於《目的、願望、欲求、愛好等》的意見不一致。倫理的意見不一致有基於確信的不一致，亦有基於態度的不一致，然而在倫理的意見的一致、不一致中特別扮演著重要角色的却是態度的一致、不一致。「善」或「惡」這樣的語言含有不能完全由於別種語言所替代的獨特的意義，在這樣意義上是「不能定義的」，因爲其中含有獨特的情緒的意義。在倫理的判斷上，因爲態度的一致、不一致是基本的，所以究竟是要依靠非合理的方法（說服的方法），於是可見倫理的判斷與科學的判斷之間的本質的差異。

科學的判斷是關於事實的判斷，這是理論上可能檢證的。反之，倫理的判斷在其本質上是表示態度，而態度的善惡決不能予以經驗的檢證，對於如此判斷究竟不能賦予任何的理由。因而在作倫理的論爭的場合，祇得採取非合理的方法。一般地說，意見的不一致是基於確信的不一致的場合，可以採取合理的方法，基於態度的不一致的場合，就得採取非合理的方法。依據事實可以舉出理由的，屬於合理的方法。非合理的方法可以說是「說服的方法」（ persuasive method），例如陳述美辭麗句、引經據典、巧作微妙的譬喻，大言壯語、哀聲嘆語等等，不呈示基於事實的理由，祇依靠情緒的語言來說服對方的方法。倫理的判斷本來是想要使別人的態度同調於自己的態度

作爲目的，其中含有強制的命令的性質，倫理的意見不一致，如純然基於態度不一致的場合，決不能由於合理的方法則可告解消。我們雖不得不承認倫理的判斷含有主觀的非合理的因素，因爲這又是一種事實，然而仍得尋求客觀的合理的理由作爲其論據。倫理的判斷乃至價值判斷一般仍可以要求客觀性乃至正當的理由，這就要超出情緒主義（主觀主義）的價值論的立場。

(11)解析哲學的價值論

解析哲學有兩種派別，人工語言學派與日常語言學派。人工語言學派的解析哲學是論理實證論的發展形態。論理實證論的論調過份偏狹之處，往後漸次被認定而有所修正。依照論理實證論的根本觀點看來，不僅日常語言的大部份是無意義的，連其本身所定立的基本命題亦要成爲無意義的。將日常語言改變作人工語言是否就可以將無意義的價值判斷改變作有意義的價值判斷，關於這方面的問題，寡聞尚未看到人工語言學派的論著。論及價值問題尤其倫理道德問題的日常語言學派有幾位學者，大都認定各種相異形態的語言表現具有其各自獨特的論理。我們現在祇選出 S. Toulmin 作爲代表者，其論著「理由在倫理學中的位置」是在考究倫理的命題所具有的獨自的論理尤其倫理的理由賦予的問題。這卽是要超出論理實證論以及情緒主義的價值論立場的問題。

依照 Toulmin，向來的倫理學在問題定立上犯有錯誤，卽誤認爲要解決倫理學的問題，首先須要解明「善是什麼」的問題，然後始能解決其他的諸問題。其錯誤是在，認爲倫理的判斷祇是連結於「善」這項客觀的性質的場合始能要求客觀性，「善」這項客觀的性質如不存在，則要喪失其客觀性。對之，他却認爲，問題不是在「善」的性質的解明，而是在理解持有應當作的理由的行爲，卽對於行爲賦予正當的理由何在的理解

。行爲應當由於帶有正當理由的倫理的判斷所決定。於是他提出「倫理的判斷之正當的理由賦予是什麼」的問題。倫理的判斷具有其獨自的機能，適應於如此機能的理由賦予被認爲卽是正當的理由賦予。他將倫理的機能定義如下：「儘量使凡有人的目的與欲求能夠得到互相無矛盾的充實，這樣將我們的感情與行動形成爲互相連結關係」。倫理的判斷指示「值得是認」（worthhy of approval），其中含有要求各人均應當是認的客觀的妥當性。我們可能思考倫理的賦予的論理，又有其必要。然而倫理的理由賦予却有其界限。

倫理的理由賦予有兩種：(1)將某種社會的道德的成規（maral code）作爲理由賦予。(2)道德的原理有所變更的場合，則要發生道德的原理本身的理由賦予的問題。在如此場合，須要考察某種行爲所引起的結果如何，更且還要考慮其行爲是否可能減少其社會成員的困難（苦惱、不便）的問題。Toulmin竟將「減少社會成員的困難」當作道德的原理，這可視爲功利主義的原理「最大多數的最大幸福」的反面的說法。對於這種原理本身已再不能賦予理由，祇是由於說服的定義所言表的提示而已。不能賦予理由（論證）的原理祇得依靠直觀。道德的原理是由於直觀所把捉的，這正是直觀主義的根本主張。當初反對直觀主義的Toulmin 本身終於轉移而接近於直觀主義的立場。

(12)實存主義的價值論

法國的實存主義思想家L. Lavelle的價值論是Platon 的理念形上學與Fichte 的自我形上學以及Scheler的情緒主義思想的混合形態。其價值論是從行爲論出發，認爲《純粹行爲》與《存在》在根源上是同一的，而存在的本質卽是最高善。如將《純粹行爲》解釋作《純粹現實態》時，當作絕對者的《純粹現實態》則成爲實存（人的自我存在）與世界的根源者。實

存參與存在的本質（最高善）而形成秩序，這是當作行爲的主體之實存應與最高善相合致的生動的秩序，從而如此秩序的本質被認爲卽是價值的本質。另方面，他又認爲價值是《愛好》的最純粹而且最深的形相，如此《愛好》本身保有著一定的順位秩序，人的本質存在（實存）應隨從這樣的秩序。我們的意識希求著最高善，爲要是認與理解最高善，時常要作反省而求得精神的向上。如此反省的意識卽是《正當的愛好》，這雖是情緒的直觀的感受性，然而却是客觀的超個人的而具有反省的確定性的《普遍的意志》，同時又是《創造的意志》。如此普遍的意志》，同時又是《創造的意志》。如此普遍的意志對於世界與人類賦予個別的目的，而使其與《創造的意志的呼喚》相合致。

Lavelle 將最高善視爲諸價值的根源，認爲最高善是超對立的絕對善（可能指謂神），同時又是存在的本質。實存的諸價值是參與或分有最高善而存在的，卽實存是存在於如此分有，善是被分有所得到的。他言道，「實存使我們參與完全與善相合致的存在，更且實存自己內部保持著其他凡有價值的根源與條件，在這樣的意義上實存可以認定爲一項至高的價值」。這是表示實存終於可能與最高善相合致，從宗教的觀點看來，亦卽表示神人合一的境界。尙且諸價值是實存的行爲所實現的，因而祇是在行爲上可能成爲價值。如此實存主義的價值論顯明的帶有強烈的形上學的性格，庶幾這卽成爲二十世紀形上學的尾聲。從解析哲學的觀點看來，無意義的言辭的羅列是不耐於嚴格的論理分析。哲學界常見有玩弄言辭的思想性哲學，無怪乎哲學否定論者對之嘖有煩言。

㈡否定價值論的諸立場

價值論正式成爲哲學專攻理論的一部門的歷史尙在短淺，仍有待於將來的開展。然而價值觀（人生觀、世界觀）却是在哲學發生當初

早就出現，或者更恰當地說，在哲學發生以前早已出現於人類思想中，價值評價的情意活動是先行於學問研究的知性活動。歷來的哲學大都是基於價值觀而成立的，哲學所以成爲思想哲學的根由存於此。所謂人生觀乃至世界觀的哲學可以當作思想性哲學的基本形態（基本的意識形態）。價值論應峻別於價值觀，前者屬於學問的領域，後者屬於思想的領域，兩者在廣義的知識上所屬的層次不同。歷來的哲學中替代價值論的部門通稱爲人生哲學，其中包括倫理學（道德哲學）、美學（藝術哲學）、宗教哲學、社會哲學、文化哲學、歷史哲學等分科。這些在名義上雖稱爲哲學，但就其實質內容而說，大都屬於價值觀的思想領域。我們在上面所看到的諸種價值論亦未必都自覺到學問與思想的分別，其中有些仍然停留於價值觀的領域內。

上面所舉出的價值論的諸種立場大都表示形上學以及知識論的諸立場，因而在形上學上與知識論上可以否定的立場，在價值論上大致亦可以否定。反面看來，形上學上以及知識論上所表示的諸種立場的對立又可視爲基於價值觀的差異。如此看來，連關於形上學以及知識論的價值論與價值觀之間形成相當微妙而複雜的關係。這又可視爲使價值論更加難以分別於價值觀的一項理由。價值論所考究的論題，除開純粹眞理價值之外，大都是有關人生特有的諸價值，這正是思想活動的固有領域。爲要避免學問與思想的混同，思想活動的領域最好應限定於人事界的範圍。價值論是將價值問題（包括價值觀）作爲研究對象的，其研究態度應超脫價值對立的立場（價值中立性或自由性的立場），如此始能成爲學問性的理論。要之，在學問性哲學尚未確立以前，想要確立學問性的價值論仍有困難之處。然而困難並非意謂著不可能。價值論是方興未艾的哲學新部門，尚有發展的餘地。歷來的哲學大都基於價值觀，對其批判則可從價值論着手，因爲價值觀本身可能成爲價值論的批判對象。從學問的立場看來，當作思想的價值觀雖可以否定，但不致於則要否定價值論，例如否定形上學的論理實證論乃至解析哲學似乎又要否定價值論，其實却是在否定哲學中的價值觀

，並且從其中可能提出一種價值論，其他如有價值論的否定論，可能是由於價值論與價值觀的混同所招致的，下面將要舉出虛無主義與科學主義的兩種否定論的立場，且看其是否眞正可能否定價值論。

(1)虛無主義的立場

虛無主義可以作多種解釋。否定一切存在的存在虛無主義，否定一切知識的知識虛無主義，否定一切價值虛無主義，包括這三者的則可稱爲絕對的虛無主義。如此絕對的虛無主義與絕對的懷疑主義相同，均不能成立。誇張炫耀而自鳴得意的自作主張亦應提出其所以然的理由或根據，否則就得否定其主張本身。絕對意義的哲學否定論亦可以作如是觀（後述）。唯心論者將本體界當作眞實在而將現象界當作假相，甚至否定物質界，這可視爲現象虛無主義。觀念論者認定觀念界爲唯一的實在而否定實在界的自體存在，這亦可視爲實在虛無主義。唯心論與觀念論的背後均存有精神主義乃至自我意識中心主義的價值觀。通俗意義的虛無主義有許多形態。積極的虛無主義是從極端的合理主義的立場來反抗既成的道德、宗教以及社會制度，亦卽否定傳統的價值體系，這是將其反抗與否定的精神推向於既成社會而連結於社會改造的運動，其中含有社會的進步祇得通過舊來社會的政治組織的變革與破壞始爲可能的信念（社會破壞與再建的虛無主義）。消極的虛無主義是反映著權力政治所支配的社會情勢，耽溺於瞬間的享樂，完全無關心於公共的事務，逃避現實生活而否定人生的意義、價值、目的這樣的社會心理現象（醉生夢死的頹廢無能的虛無主義）。徹底的虛無主義在心情上不僅否定傳統的以及現存的一切價值，其中又要包含心情本身的空虛。關於價值的虛無主義，我們則應分別出心情上的感受與理論上的主張，價值否定論屬於後者，既已完全喪失了價值感受性或者至少耽溺於醉夢狀態的似人而非人，也就無由提起價值問題，何況於更爲深刻的價值論的否定論。

個人主義的無政府主義者M. Stirner 在其著「唯一者與其所有」中提倡創造者的虛無思想。他通常被稱爲極端的個人主義者（獨我

論者），然而其其謂「唯一者」却是指謂無任何拘束的，不服從權威勢力的，獨立自主的自我而帶有精神高貴的意義，這應與通俗的個人利己主義有所分別。唯一者所佔有的立場稱爲「創造者的虛無」（Schoepferisches Nichts），在這立場上各人兼備著創造者與被造者的兩側面。他極力反對像機器的部份品那樣的機械的生活方式，而熱望著全人的充滿活力的自我創造的生活方式，如此立場當然使他導向於將個人當作政策的道具看待的國家權力的否定，由此被視爲無政府主義的先驅者之一。兼有創造與破壞的Stirner的唯一者思想影響到Nietzsche，這位典型的思想家所力說的虛無主義思想又含有破壞與創造的兩側面。通過傳統的價值體系的破壞而創造基於「權力意志的「超人」。他深刻的體得了虛無主義而且自覺的努力想要予以克服。其虛無思想中含有兩項基本的否定契機。(1)神的否定，神原本是由人類所創造的，然却反倒變成爲創造人類的主宰者而被當作信仰的對象。對之，Nietzsche則要宣告「神已死亡了」。(2)理性的否定，人類所信賴而賦予絕對性的理性其實是意志的所產，祇是爲了生存的手段而已。由於這兩項否定的結果，必然的招致人生的目的、意義、價值的空虛化，甚至連存在全體的統一與秩序亦要被懷疑。尤其由於神的否定，從來由於基督教的道德所支配的既成社會的秩序與價值體系則要告崩潰。在此如此社會秩序的動搖而瀕臨破壞的危機中產生虛無思想，Nietzsche將其克服的出路寄望於具有「權力意志」的「超人」的出現。其所謂「權力意志」有多種解釋，如將其解釋作通俗意義的權力欲求，反而要招致人類的災禍，如將其解釋作潛能的強力的發揮，其用語似是失當的。要之，上述兩位虛無主義思想家尚未能否定一切價值，其中却含有創造新價值的意欲。「權力意志」或許改換作「創造價值的意志」更爲恰當。「超人」則可解釋作創造高超價值的人。

(2)科學主義的立場

科學主義又是多種意義的，大致有如下幾種。(1)將科學視爲人類

知識的最高形態，而主張科學在原理上可能解決一切問題，這稱爲科學至上主義或者科學萬能主義。科學方法論上，認爲精神的內面的問題以及社會全般的諸問題都可能使用與自然科學的同一方法作精密的認識與解決之方法論的自然主義亦可視爲屬於此類。(2)將可能感覺乃至知覺的現象認爲唯一確實的實在之現象主義的實證論常標榜著科學主義的立場。當今流行的論理實證論乃至解析哲學亦可視爲屬於此類（科學主義的哲學）。(3)極端的科學主義是在主張科學是唯一確實的學問而否定哲學的學問性，或者將哲學歸屬於科學的立場。(4)當作科學知識的總合體系之實證哲學亦可視爲一種科學主義的哲學，(5)將學問性的哲學建立於諸科學的研究成果的基礎之上的科學的哲學，這在緩和的意義上亦可算是一種科學主義的哲學。這祇是屬於學問性質哲學的基礎階層（下部構造），在此基礎之上尙可能建立超科學的哲學（上部構造）。我們尙且須要留意，尊重科學與科學主義之間應有所分別。

論理實證論的先驅者L. Wittgenstein 在其前期著作「論理哲學論考」中祇是將對應於現象世界的實在事物（世界的構成要素）的命題（包括原子命題與分子命題）認爲有意義的，其他的命題都是無意義的。如此看來，關於世界全體的言表命題，關於語言的論理形式的言表命題，關於自我的言表命題、價值判斷的命題、連構成「論考」這本書的哲學的命題一概均要成爲無意義的。與此相類似的情形在論理實證論中亦可以指摘出來。當初論理實證論者主張，祇有可能由於感覺的事實（感覺與件）所檢證的命題（觀察命題）具有意義的（包括可能還元於觀察命題的命題）。將如此根本主張作爲一個命題時，這項命題是否又可能由於感覺的事實所檢證的呢？如其不可能，則要成爲無意義的。如此，上述兩種學說在其根本主張中均含有自己否定的契機，無怪乎後來須要予以自己修正。再說，論理實證論祇認定兩種知識：(1)先天的論理的知識（分析判斷）與(2)經驗的事實的知識（綜合判斷），而將價值判排除於這兩種知識之外。如此見解的背後其

實存有關於知識的價值觀。論理實證論如硬要堅持其科學主義的立場，原理上價值論是要被否定，因爲價值問題是不值得當作知識問題的考究。然而事實上却有人從論理實證論的觀點來考究價值問題，如既述的Ch. L. Stevenson 所提出的情緒主義的價值論，這種價值論稱爲非認知說（non-cognitivism）的價值論。論理實證論分別出事實判斷（認知判斷）與價值判斷（情意判斷），然而關於後者的價值論本身却帶有認知（知識）的意義。如此看來，情緒主義的價值論則成爲關於無意義的情緒（價值判斷）之有意義的認知理論（價值論），其中含有超出科學主義固有立場的傾向。因爲價值判斷以及價值論既不屬於先天的論理的知識。又不屬於經驗的事實的知識之故。

解析哲學所代表的科學主義含有否定哲學的傾性，因而有解消哲學之稱。科學至上主義（科學萬能主義）雖類近於極端的科學主義，但尚不致於完全否定哲學。至於極端的科學主義（絕對的科學主義），這則想要否定哲學的存在，因而可以稱爲唯科學主義或唯科學論。例如蘇俄的機械論的唯物論者I. I. Stepanov，L. I. Aksel′-rod等人將哲學解消於自然科學的一般的結論之總計，由此否定哲學。他們認爲，使用自然科學的分析的方法可能一貫地說明世界全般事象，而將其法則性局限於機械的因果性，這是在表示自然科學至上主義的立場。將哲學問題解消於哲學語言的論理分析的解析哲學似亦可稱爲語言論理至上主義的哲學。如此哲學似已失去其實質而祇保存其美名的似是而非的哲學，除非有根本態度的改變。緩和的科學主義的立場仍保持事實判斷與價值判斷的分別，更且還要分別出價值觀與價值論。價值判斷屬於一種事實，無法予以否定。當作心理事實的價值判斷作用至少可能成爲心理學這項科學的研究對象。然而由於價值判斷所形成的價值觀（如人生觀、世界觀）却是屬於思想的領域。如此價值觀又可能成爲學問（包括科學與哲學）的研究對象，由此可能成立價值論。尚且價值論又可分爲科學的價值論與哲學的價值論。從科學主義的哲學（科學的哲學）的立場看來，雖然可以排除思想性的價

值觀，但仍可以試圖建立學問性的價值論。

V 哲學否定論再檢討

我們在本章第一節提過哲學否定論是否可能成立的問題。歷史所與的哲學確實有值得否定的所在，問題是在正當的指出其中應被否定的哲學何在，處理這項問題，須要抱持愼重的態度。首先就否定的範圍而言，其程序應分爲如下幾個階段：

(1)哲學全般的否定。

(2)特定哲學部門的否定，如形上學（包括存在論、本體論或實體論、宇宙論）、知識論（包括學問方法論、思想方法論）、價值論（包括人生哲學、倫理學、美學、法律哲學、宗教哲學、社會哲學、文化哲學、歷史哲學等）的各別學科的否定。

(3)特定哲學家的特定學說的哲定，如Platon的理型形上學，Kant的先驗觀念論，Hegel的絕對精神形上學等各別學說的否定。

(4)特定哲學問題的否定，如神存在問題、靈魂不朽問題、意志自由問題、絕對實體問題、因果問題、自然（宇宙）目的論問題等的各別論項的否定。中世紀末期，神學與哲學的關係成爲問題，神學終於被宣告作「非學問」的。哲學獨立於神學，隨後諸科學逐次亦要獨立於哲學。到了十九世紀末期，德國西南學派認定哲學的研究領域祇剩留知識論，然而從知識論却開拓了價值論（價值哲學）的新途徑。哲學與科學的關係又成爲問題，就中特別可以提出(1)科學是否可能替代哲學，(2)哲學是否可能成立作「學問」這兩項問題。此外尚有許多問題，俟後再提。

哲學家如能完全否定哲學全般，已不宜再稱爲哲學家，除非自已建立新種哲學。哲學家想要提出哲學否定論（包括既成與可能的哲學全般）是自相矛盾的。科學主義的哲學家如能將哲學全般完全解消於科學，哲學既已不存在，亦不宜自稱爲哲學家，其論著亦不應虛掛「

哲學」的名號。科學家想要否定哲學的主要理由可能是在不滿意於歷來哲學的非科學的性質。這樣情形反映於科學主義的哲學家的心態。然而科學家的健全的科學精神與實證主義的哲學家所抱持的偏狹的科學主義兩者却不可作混同。穩健的科學家尙不至於是認實證論者所主張的一項基本命題「感覺與件卽是實在事物」（觀念論）。科學主義立場的實證論者（包括論理實證論以及解析哲學）極力想要否定的哲學是集注於形上學，其理論的立場仍屬於知識論的哲學領域。更且其所否定的形上學並非全般的形上學，大都祇停留於形上學的幾項問題的考究，尙缺乏對於形上學全般的詳細的檢討與充份的理解。無論是哲學家抑或是科學家。如將要否定哲學，首先應留意其否定範圍的限定，尙且對於哲學全般須要通盤的瞭解。著者時常在懷疑，哲學否定論者是否眞正通曉於哲學全般的實際情形。否定必須有其所以否定的理由與根據。事實的根據得求之於哲學的歷史發展的實際情形。本章第二節至第四節概述了哲學三大部門的形上學、知識論、價值論之歷史的發展情形，其目的卽是在提供對其各部門的否定論的依據。

歷來哲學大都屬於思想領域的，卽帶有人生觀乃至世界觀的性質，這是不可否認的歷史的事實。從科學乃至學問的立場看來這種思想性的哲學則應被排除於科學乃至學問領域之外，由此這種哲學則要被否定。然而科學是否可能替代哲學，或者哲學是否可能解消於科學，乃至科學是否可能成爲唯一的學問，這些仍成爲問題。科學的科學性有程度的差異，學問的學問性亦然。一般地說，科學中記述科學比起說明科學在科學性上還算是低位的（參閱本書科學方法論）。標榜著科學主義的實證論哲學却是在強調記述科學的優位（記述主義的科學觀）。實證論系統的科學主義哲學如要固執於感覺的現象世界（現象主義的學問觀），在科學性乃至學問性上還算是淺薄的，因爲感覺的現象祇是屬於實在世界的表層而且帶有主觀因素之故。如此固執而淺薄的實證論哲學要來對決於玄虛無實的形上學，好像是在扮演著一場滑稽的對台戲。論理實證論乃至解析哲學雖具備著一套相當精緻的論

理分析的技法，然似尚未能透察形上學的內奧的深秘處。形上學的錯誤不僅是在語言上的表現，而且是發自其深層的心態。我們所以同情與同意於科學主義哲學的好處是在其對於哲學的學問性的要求，哲學的學問性要求是連關於哲學是否可能成立作「學問」的提問。哲學如不能成爲學問，科學則可成爲唯一的學問，從而科學主義哲學的名稱亦成爲多餘的，因爲當作學問的哲學已不存在。從極端的科學主義的立場看來。這種意義的哲學否定論則成爲必然的歸結。然而仔細檢討歷來哲學的歷史的發展情形，其中思想因素雖佔大部份，但尚可見得學問因素的介在，由此仍可寄望學問性哲學成立的可能性。從實際情形的觀點看來，歷來哲學可以說是思想因素與學問因素的混合形態。著者認爲當代哲學界的重要課題是在思想性哲學與學問性哲學的分別與連關的問題。

㈠否定哲學的根本要件

如想要否定哲學，須要留意如下的幾項要件。(1)通曉歷史所與的哲學全般領域的實際情形作爲否定的依據。(2)指明將要予以否定的哲學範域，或限定否定的哲學範圍。(3)提示所以否定的正當理由或事實根據，(4)否定立場本身應自己反省或自己批判。(5)指出哲學的根本錯誤何在。(6)表明否定的目的，或者表示有何種積極建設的意圖。我們在上面祇提出了否定哲學的兩大立場，虛無主義與科學主義，各自又含有幾項種別。否定一切存在、知識以及價值的極端的虛無主義（絕對的虛無主義）與絕對的懷疑論相同，其中含有自相矛盾，既然一切總歸於虛無，由此不僅哲學不能成立，連哲學否定論本身亦不能成立，祇可以當作感情上的一種虛脫狀態而已。通常所見的虛無主義大都屬於價值的虛無主義，如祇停留於否定或破壞既成的價值而不自己創造積極的建設性的價值，亦則無甚意義可談的。對於如此虛無主義，提出上述的否定要件亦是徒然的。

科學至上主義（科學萬能主義）如超出科學方法論的範圍而主張一切問題都可能由於科學來處理與解決時，則接近於極端的科學主義

絕對的科學主義），這可簡稱爲唯科學論，卽意謂科學爲唯一的學問。如此絕對的科學主義可視爲絕對的哲學否定論的代表形態。然而這種哲學否定論却未能滿足否定哲學的諸要件。絕對的虛無主義是從根源來取消哲學，這卽是更加徹底的哲學否定論。這種虛無主義不僅否定哲學，科學、思想以及其他一切知識亦應被否定，連虛無主義思想本身亦應包括在內。絕對的科學主義祇是想要以科學來替代哲學，由此解消哲學，其要旨是在否定哲學的科學性乃至學問性。在要求哲學的學問性上，這却是有相當理由的。實證論系統的科學主義哲學又是在要求哲學的學問性，而實證論本身又是屬於知識論的一種（主觀的觀念論）。這種科學主義哲學與所謂實證哲學均冠著「哲學」的名稱，其實兩者的哲學立場（哲學觀）仍存有問題，因而尙不足以稱爲完全的哲學否定論。我們可以設想另一種哲學否定論，這不僅要求哲學的學問性，更且還要求哲學的絕對性與完全性。我們提問：全宇宙的絕對的眞理認識是否可能成立？絕對完全無缺的哲學是否可能存在？這明顯的是不可能的，因此則要來否定哲學却是過份嚴格的要求。我們在知識論的否定論上，提過知識論無用說與知識論不可能說，將這樣論說予以擴延時，亦可以提出哲學無用說與哲學不可能說。要求絕對完全的哲學究竟是不可能的，由此否定哲學自當成爲哲學不可能說。就哲學無用說而言，哲學未必具有實用價值，這是關於價值觀的問題，因而不足以當作學問的問題來予以論評。假如無用是指謂對於學問的無用處，則可當作別論。

將現實可見的以及可能設想的各種哲學否定論按照我們所提出的否定哲學的六項要件來予以檢討，如能一一作到時，其結果似可以得到完全的哲學否定論是不能成立的結論。完全的否定論雖不能成立，局限的否定論却可能成立。我們再度提出否定哲學的六項要件而加以補充的說明。第一要件是通曉哲學全般的歷史的事實。爲要提供這項要件的參考資料，我們概述了哲學的三大部門（形上學、知識論、價值論）的大略情形。哲學否定論者對於歷來哲學的全般情形是否都有

通盤的瞭解，有些可以置疑。尤其想要作全般的否定，更加須要滿足這項要件。第二要件是指明否定對象的範圍，我們方便上將此分爲四個階段：(1)哲學全般。(2)特定的哲學部門。(3)特定哲學家的學說。(4)特定的哲學問題。依據歷史事實的概觀而說，對於這些階段的各別範圍，我們不能作全部的肯定，亦不能作全部的否定。歷來哲學中確實含有許多錯誤，這自當應予以否定。但總不應該由於部份乃至大多數的錯誤來否定全般哲學。哲學的三大部門中，尤其形上學成爲否定的中心對象，論理實證論乃至解析哲學極力反對形上學，看其論調好像是在否定形上學的全般。我們曾經指出過，許多種形上學中有些是不能完全予以否定的。形上學的諸問題中有些是虛假的，但仍有眞實的問題。Carnap 在其初期著作「哲學中的虛假問題」中指出哲學的許多問題是無意義的虛假問題。其中特別提出關於實在論的論爭問題，這其實不是屬於形上學的問題，而是屬於知識論的問題。認定實在論論爭是虛假問題，這好像是爲掩飾其所支持的實證論的立場。其實虛假的學說不是在實在論，而却是在實證論（主觀的觀念論）。然而屬於形上學的所謂普遍論爭上的實念論却可認爲虛假學說。

否定哲學的第三要件是指出所以否定的正當理由。指出傳統的以及現存的哲學中的虛假學說與虛假問題，乃至因爲要求哲學的學問性，要來排除哲學中的非學問的因素。在這些方面，實證論系統的科學主義哲學却有相當可觀的貢獻。如此科學主義以外的諸立場（虛無主義、無用說、不可能說）尙不知可能提出何種正當的理由。第四要件是否定立場本身的自己反省或自己批判。僅就標榜著科學主義的立場而說，論理實證論對於自己所站立的實證論，解析哲學對於自己所抱持的哲學觀，似尙缺如根本的自己批判。我們屢次指出過，實證論（主觀的觀念論）在知識論上是應被否定的錯誤學說，解析哲學的哲學觀又是偏狹而淺薄的。解析哲學如不再有積極建立哲學的意欲，祇可以保存哲學的虛名而喪失哲學的實質。祇停留於語言的論理分析，無論如何精緻而有效能，亦祇可以當作一種哲學的方法而已。更加根本

的問題是在，科學是否可能替代哲學，哲學是否可能完全解消於科學，哲學否定論的關鍵存在於此。哲學如不能存立，何以還要保留解析「哲學」的名號。解析哲學如有積極建立哲學的意欲，亦應超出其原本的哲學觀。要之，解析哲學在方法論上的優點應予以尊重與採納，但總不可停留於其哲學觀。

否定哲學的第五要件是指出歷來哲學的根本錯誤，這項要件是連關於上述的第三要件。歷來哲學含有許多錯誤，錯誤應該予以排除，這卽是具有正當理由的哲學否定論所由發生的根本動因。關於哲學的根本錯誤，擬想隨後在下面另作一項專題予以陳述。第六要件是表明否定歷來哲學的根本目的。否定不僅須要有正當的理由，更且須要有正當的目的。我們所看到的各種哲學否定論是否抱有正當的目的，其中有些還是可以置疑的。如上面已有所提示，全般的哲學否定論是不能成立的，祇可以作局限的哲學否定論而已。我們在本書所以提出哲學否定論的目的何在？端率地說，我們將哲學否定論作爲哲學改造論的前提，而又將哲學改造論作爲哲學重建論的前提。如此哲學否定論究竟成爲哲學重建論的根本前提。哲學的重新建設必須通過舊來哲學的破壞，破壞祇是爲要建設所採取的手段而已。我們在本書第一章提示過四組哲學的分別：

(1)學問性哲學與思想性哲學。

(2)實觀哲學與空觀哲學。

(3)原本哲學與書本哲學。

(4)永恒哲學與時代哲學。當今哲學界的首要問題是在學問性哲學與思想性哲學的分別與連關，其他三組哲學的分別又是連關於這項首要問題。大體上說來，哲學否定論乃至哲學改造論的主要對象是在思想性哲學、書本哲學、時代哲學，而哲學重建論所指向的目標是在學問性哲學、原本哲學、永恒哲學。至於實觀哲學與空觀哲學，這亦可以包攝於原本哲學而成爲學問性哲學的考究對象（詳細讓於哲學體系論再提）。

㈡哲學的根本錯誤

歷來哲學與其說是眞理的陳述，不如說是錯誤的羅列。這樣說法似是過份的，然而如限定於向來哲學的兩大部門的兩大學說時，則不得不承認有其事實的根據。向來哲學在形上學上是唯心論佔優位，在知識論上是觀念論佔優位，這兩大學說支配著歷來哲學。唯心論與觀念論屬於不同的哲學領域，然而兩者在心態上却有一脈相通之處，因而常被混同。爲要認眞尋求眞理而從懷疑出發的Descartes哲學，尤其形上學說與自然學說可以說是錯誤百出的。屬於Descartes學派的神學的哲學家N. Malebranche 有一部相當浩瀚的著作稱爲「眞理探求」（三卷），這是爲避免錯誤所作的一種學問方法論。其內容却是一堆錯誤的羅列。試舉其中幾項要旨，(1)宗教的眞理（信仰）是理性的認識（學問）的成立基礎，自然的秩序祇是由於超自然的秩序始能存在。(2)神是世界一切事象的唯一的作用者（原動者），被造物祇是神作用的機會因（機會偶因說）。(3)萬物是存在於神的觀念之中，而我們的認識祇是由於神中的觀念始能成立，由此導出「我們在神中觀看萬物」的結論（萬有在神論）。神學系統的唯心論者的論調大致是如此這般的。學問上的錯誤與思想上的虛僞應有所分別。認識內容不對應乃至不合致於認識對象，這是屬於錯誤。故意隱蔽事實，歪曲事實乃至捏造事實，這則屬於虛僞。學究者難免犯錯誤，思想家常會故作虛僞。非故意的虛僞亦可算是錯誤。廣義的錯誤可以包括虛僞在內。

爲要提示事實的根據，再將上述Malebranche 的論說稍微伸敍一下。就其機會偶因說而言，他提出了當作神作用的代行者之各種一般的法則與當作爲了實現這些法則的「機會因」之被造物的特殊的作用，而將其法則與機會因的相關關係分爲如下的五種場合。(1)運動傳達的一般的法則，物體間的衝突成爲其機會因，而將這種相關關係適用於全般的自然現象。(2)心身結合的法則，心身互相間的變容成爲其機會因。(3)精神與神的結合的法則，我們精神的注意（志向、關懷）成

爲其機會因。(4)將較爲低位的精神（如人類）從屬於純粹精神（如天使）的一般的法則，後者的實踐的意欲成爲其機會因，這是適用於奇跡等的說明。(5)將最高的能力授予基督的法則，基督的神聖的各種精神活動成爲其機會因。(1)、(2)、(3)屬於理性的眞理，而(4)、(5)屬於信仰的眞理。如此，從被造物中排除一切的實在能力而將其置於神的必然（攝理）的支配之下，然却將神的必然限定於一般的場合，消極的認定被造物的某種程度的自由，由此試行解決攝理與自由以及精神與物體（包括身體）的二元論的問題。再就其萬有在神論而言，他認爲神是將「普遍的理性」作爲自己的本質而其中包含凡有精神，其「普遍的理性」尙且將「叡智的延長」作爲對象而包含於其中，而「叡智的延長」更且將凡有物體（認識對象）包含於其中。如此，我們的精神將其「注意」的活動作爲機會因而參與神的「普遍的理性」，由此將凡有事物觀看於「叡智的延長」之中，而由此更且導出上述的結論「我們在神之中觀看宇宙萬物」。萬有在神論是將宇宙萬物內在於神的觀念之中，這可視爲絕對的觀念論，其理論的歸結是在無宇宙論。這則與將神內在於宇宙中的汎神論之理論的歸結成爲無神論，正恰表示作相反方向的對照學說。

絕對的觀念論歸屬於形上學上的一種唯心論，這種形上學是將宇宙萬物內在於絕對精神（神）的觀念之中，同時又將絕對精神視爲宇宙生成的根本原理。知識論上的觀念論（包括主觀的以及客觀的觀念論）是將實在事物內在於個人的以及超個人的意識之中，其理論的歸結是在獨我論，這是主張自我意識是唯一獨有的存在。徹底的獨我論亦理應將神內在於自我意識之中，或者否定神的存在。唯心論對立於唯物論，這成爲形上學上的基本對立學說，其爭執重點是在關於宇宙生成的根本原理的定立問題。觀念論對立於實在論，這成爲知識論上的基本對立學說，其爭論要項是在關於實在界與觀念界的關係問題。兩對基本學說各別分立許多學說。一般地說，關於根本原理的定立，唯心論者主張是精神性質的，唯物論者却主張是物質性質的，關於實

在界與觀念界的關係，觀念論者認爲實在界是內在於或依存於觀念界，實在論者却認定實在界是超越於或獨立於觀念界。宇宙生成的根本原理可能是非精神而又非物質的，因而對於唯心論與唯物論可能同時予以否定。然而實在界却不可能同時獨立於而又依存於觀念界，或者同時超越於而又內在於觀念界，因而不可能同時肯定而又同時否定觀念論與實在論，即兩者在同一意義的規定之下是不可能兩立的。如此，基本的對立學說的根本主張是極爲單純的，其所分立的學說內容却是相當複雜的。各種基本學說內部尙有意見的分岐。唯心論與觀念論雖是相類近的，然而唯心論者在知識論上未必支持觀念論，即尙有人還要主張實在論。由此可見，唯心論並非即是觀念論。唯物論者在知識論上却不能支持觀念論，因此常會引起將唯物論與觀念論當作基本對立學說看待的誤解，其實兩者是屬於不同的哲學部門的基本學說。

通過哲學史的檢討批判與長年的思慮省察的結果，著者認爲唯心論與觀念論所由立論的根本立場應予以否定，但仍要承認其論述的細節中尙含有寶貴的見解。唯心論者所定立的根本原理的名稱不知有多少種，其中大都具有神學或者類近於神學的性格。純粹形態的唯心論是在基督教神學中始告出現的（神從虛無中創造宇宙萬物），其後的唯心論者大都繼承這種神學的傳統。唯心論者所定立的根本原理的名稱有些故意隱諱神的尊號而使用別種名號作爲替代，這種唯心論哲學可稱爲神學的變相形態，要之，唯心論者大都立於神中心主義的立場，如此唯心論寧可說是唯神論。對之，觀念論是立於自我意識中心主義的立場，如上面所提示，其理論的歸結是在獨我論，這亦可稱爲唯識論。更進而，如將神解釋作自我意識（人類精神）的理想化的疎外形態，唯心論（唯神論）亦則可視爲觀念論（唯識論）的擴延形態。唯物論的理論較爲簡明率直，其所定立的根本原理雖尙未徹底，但總不能說是完全錯誤的。原子論（機械論的唯物論）實際上成爲科學研究的指導原理，辨證法的唯物論是採納唯心辨證法的優點而從唯物論的觀點來加以修正的發展形態。實在論有三個發展階段：(1)樸素實在

論，(2)反省的實在論（新實在論、科學的實在論），(3)批判的實在論。樸素實在論尚不能稱爲理論，祇是通常人所抱有的常識的看法，其中包有許多錯誤。反省的實在論猶含有些錯誤，至少尚不完備。批判的實在論又有幾種各別的學說，其中最優的學說却是通過觀念論的精細的批判所建立的。由此可見，通曉於觀念論的缺點與錯誤始能建立優秀的實在論。除開上舉的哲學兩大部門的兩對基本對立學說之外，自當尚有其他許多學說，其中又可以指出許多錯誤。細節的錯誤不可能而又無需一一列出，下面祇將就其根本錯誤的所在與根由指出幾項要件作爲概括的通觀。

(1)根本原理的定立方式

歷來哲學尤其形上學所提出的根本原理有如下幾項定立方式。

(i)普遍概念的絕對化、實體化（神性化）

(a)價值的概念：將精神界的最高價值作爲構成世界的根本原理。如Platon 的最高Idea（理念・理型・理體）即 to protos Agathon（第一善・最高善・神），Phaideia（普遍的理想型）等。

(b)論理的概念：如 Logos（理性），Pythagoras 學派的數形（arithmoi），Aristoteles 的純粹形相，第一形相（最高理性・最高思惟者・神）等。(a)與(b)均可當作規制世界的原型（規制原理・原型形上學）。

(c)存在的概念：如 to Apeiron（質料的無限者），to Eon（形相的有限者），to Proton（根源者）或 to Hen（一者），Aristoteles 的On he On（當作存在的存在・存在者自體），On haplos（端率的存在・絕對的存在），ontos On（眞實的存在）等。

(ii) 個別概念的普遍化、絕對化、實體化（神性化）

(a)個物的普遍化、絕對化、實體化：如古代希臘自然哲學家們的四大原質水、空氣、火、土地，這些可以當作構成世界的

原質（構成原理・原質形上學）。

(b)個物的總體概念之究極化、絕對化、實體化：如Kosmos = Logos（宇宙理法），Spiritus mundi（世界精神），World-stuff（世界質料），Natura naturans（能產的自然）。

(c)個物的普遍性質之究極化、絕對化、實體化；如物質性、能量性、空間性、時間性的形上學化。

(d)個物的特殊性質之究極化、絕對化、實體化；如生命性（Biogen）、心靈性（Psychoid）、精神性（Mind-stuff）的形上學化。

（iii）精神的機能概念之絕對化，實體化、（精神化）

(a)理知的概念：如Hegel的絕對理性、絕對理念、絕對精神。

(b)意志的概念：如Fichte的絕對自我，Schopenhauer的根源意志。

(c)感情的概念：如Bradley的根源感情。

(d)精神機能的總體概念：如總體的Synopsis，A. Fouillee的idée forces（觀念力），Ed. Hartmann的無意識者。

（iv）生命的機能概念之絕對化、實體化

如H. Driesch的Entelechie（生機），Bergson的élan vital（生命的躍動），Bios-mundi（宇宙生命）。

（v）力動的過程概念之究極力、絕對化

如Bergson的 durée pure（純粹持續），Whitehead的occasions（事機），dynamic field（力動場）。

（vi）極大概念與極小概念的絕對化、實體化

(a)極大概念：如宇宙、世界、自然，Schelling的絕對同一者（絕對無差別者）。

(b)極小概念：如Rhizomata（根基），Spermata（種子）、Stoicheion（原素），Atomoi（原子）Monaden（單子）、Realen（實子）。

(2)體系構成的根本方式

形上學乃至哲學的體系構成通常是將其所定立的根本原理作爲根本前提而設定幾個基本概念以及基本命題，由此逐次演繹出諸領域以及諸階層的幾多命題，如此將其推論的全體組成作一個理論體系。尤其在形上學上，將其所定立的根本原理作爲重心而構想一種本體界，由此產生現象界或者說明現象的生成，如此將本體界作爲現象界所由發生的根源。哲學史上具有完備形態的體系還算鮮有，其中似可以舉出 Plotinos、Spinoza、Hegel 這三位的體系作爲典型的範例。關於 Spinoza 與 Hegel 兩者，在本書哲學方法論中已稍有論及，茲不再重提。要之，Spinoza 是將「神卽自然」的絕對實體作爲根本原理而依據幾何學的演繹方式來構成其形上學體系。因其所謂絕對實體具有兩面性，故而可以作唯心論與唯物論的兩方面的解釋。Hegel 是將絕對精神作爲根本原理而依據辨證法的發展方式來構成其形上學體系，這却是純粹形態的唯心論。其所謂絕對精神其實是指謂神，因而其哲學可以認定爲神學的變相形態。顯然的表明神的觀念名義，隱然的可能是在否定神的存在，其用心良苦，由此可以察知宗教壓制勢力的厲害。表面上雖不宣揚神學，實質上却在作義神論，除非藉助哲學名義的權威來辯護神學（神學辯證法），尙不知有何別種原故。

新 Platon 學派的代表的思想家 Plotinos 的形上學說可以當作唯心論的典範。其哲學思想的根本意欲是在使人類脫離物質的感覺的世界（現象界）而復歸於精神的思惟的世界（叡智界、本體界），更且復歸於絕對的一者（神）之宗教的解脫救濟，因此宣導從神的一者流出萬物與萬物復歸於神的一者的神秘思想（Hegel 辨證法的原初形態）。其思想體系的構成分爲五個階層：(1) to Hen（一者）。(2) nous（理性）。(3) psychē（靈魂）。(4) physis（自然）。(5) hylē（質料）。「一者」是萬物的根源者，其本身是超越一切的「超存在」（「存在的彼岸」）、「超善」、「超美」而又「超思惟」卽不能被思惟的，祇可能由於凡有現實存在的否定來作消極的彷彿而已。另

方面當作萬物根源的「一者」又是現前於萬物之中。如此「一者」不存在於任何處，故而存在於任何處。由於「一者」本身的本質的充溢而首先流出「理性」，理性有主客（存在與思惟），一多的對立。其對立同時爲同一。理性，存在（對象），思惟這三者成爲同一者。一與多又是同一，但却不像現象界的事物那樣的「多之一，一之多」，而是「多卽一，一卽多」的，恰如圓的中心雖是一，然而當作一切半徑所集注的中心同時又是多的。理性構成叡智界（本體界），其中可以包含理法、理念（理型），形相等的原型在內，如此叡智界是無空間，無時間的，而成爲知性的直觀的對象。其次，「一者」通過「理性」再流出「靈魂」，靈魂構成靈魂界，其中包含世界靈魂與個別靈魂在內。靈魂界是空間化、時間化的世界，其中的「多」又是被統一爲「一」的，其關係恰如有機體的各部份與全體的關係那樣的。

靈魂界中的世界靈魂作用於「質料」而形成自然界（現象界）。自然界是可感覺的形體界，其中包含土地、物體、動植物等在內。靈魂遍滿於自然界，其中又有靈魂的統一。自然又分爲能產的自然與所產的自然。「一者」的流出是達到自然界爲止的。至於「質料」，這不是由於「一者」所流出的，而是存於「一者」的彼岸。Plotinos將Platon與Aristoteles的質料更加以徹底化，認爲質料是無任何規定的，完全的虛無。然而質料却有其重要的任務，凡有個物的生成是質料由於某種理型或形相所規定的，質料好像是反映理型或形相的鏡子。對於「一者」所流出的幾個階層世界的善，質料界被認定爲惡。然而不是積極的惡，而是缺乏善的惡，而又是缺乏光輝的黑暗。「一者」是光輝的光源，而由於其流出的下降逐次減低其光度，質料界卽是其光輝作用所達不到的一片黑暗世界。除開虛無的質料之外，一切萬物本來是從「一者」所流出的，因而均要復歸於「一者」。例如植物的成長，開花、結實是在表示這種情形。「一者」不因其流出而有所減少。尙且上向的復歸與下向的流出是同時的，如無根源的復歸與下向的流出是同時的，如無根源的復歸，亦則無流出。人提高心靈

，由其純淨化而達到叡智界，更加以精進修持時，突如間與「一者」相合一（神人合一）而進入 ekstasis （脫我）的境界，由此得到永遠的生命。上述 Plotinos 的形上學說雖可以滿足思想的欲求，但總不能滿足學問的要求。由此可見，思想與學問的分界。從學問的觀點看來，如此哲學思想可以說全編是錯誤的羅列。

(3)存在定立上的錯誤

我們應該首先提問，哲學家尤其形上學家所定立的根本原理以及基本概念是否眞確的指示對象，即是否有眞確的「存在」作爲其對象？如有其相對應的存在，則屬於何種存在？唯心論系統的形上學恐怕不堪耐於這樣認眞的提問。宇宙發生以前是否有所謂絕對的一者（絕對者），神、絕對實體，絕對自我、絕對精神這一類的眞實存在，而又由此如何可能產生或創造宇宙萬物，對於如此根源問題如不能提出合理的解明，我們總不宜輕率的信以爲然。存在分爲現實存在與超現實存在，現實存在又分爲實在的存在（包括物質與生命體）與觀念的存在（包括意識與精神），超現實存在又分爲先超現實存在與後超現實存在。唯心論者所定立的根本原理說是帶有精神（心靈）性質的，然而未必是指謂現實的精神，大都却是指謂超越現實的精神。如有這種超越現實的精神，則應屬於後超現實存在。其實這種超越現實的精神是形上學家在思考中所設想的虛構觀念，而將這種虛構觀念誤認爲眞實存在。這種錯誤稱爲「觀念之實在化」乃至「觀念之實體化」的錯誤。再者，唯心論者又將後超越現實的精神誤認爲先超現實的精神而將此當作根本原理看待。這種錯誤稱爲「本末倒置」或者「反座原理」的錯誤（後述）。

(4)存在內容規定上的錯誤

現實存在的各階層（物質、生命、意識、精神）各別有其特定的存在內容。關於這些存在階層的實質內容的研究是屬於有關各種科學的課題。至少有關現實存在的實質內容的知識，哲學應採納諸科學的研究成果。試問，關於物質的微細構造，哲學家如不通過原子物理學（基子論或量子論）的學習，其所知幾許？關於生命體的基因構造亦然。祇依靠

思辨、冥想、直覺等哲學的方法是無能爲力的。想要獲得現實存在的實質內容之精確的知識，在科學上尙且爲難，何況於哲學。在這方面，科學家亦常會犯錯誤，無怪乎哲學家。知識上常有爲要補充知識的「不足」的部份而添加「過份」的錯誤的知識，這種情形在哲學上特別顯著。唯物論者關於物質界的知見，如不採納科學的知識，自當仍不充足，其中亦可能犯錯誤。唯心論者所提出的精神性質的根本原理大都是超越現實的虛構觀念，這可說是將現實的人類精神予以理想化的疎外形態。故意的揑造固然屬於虛僞。否則還算是由於無知的錯誤。唯心論者既然蔑視物質界，關於這方面的知見可能是茫然無知的。總之，科學與哲學在現實存在的各方面的實質內容的認識上均可能犯錯誤。哲學在這方面的錯誤還不算嚴重。爲要避免根本原理定立上的重大錯誤，哲學家亦需要瞭解現實存在的各階層以及階層間的關係的大略情形。

(5)存在關係定立上的錯誤

存在關係主要的有兩項，(1)現實存在內部的各存在階層間的關係，(2)現實存在與超現實存在之間的關係。現實存在各階層內部又有細別化的各層面以及同一層面內部的諸種關係。關於細節的關係，我們無需而又無法枚舉。先就現實存在的各階層間的關係而說，按照其生成發展的程序，以(1)物質界爲基本，依次排行爲(2)生命界以及(3)意識界，而以(4)精神界爲最高位。諸科學的連繫關係卽是依照上列的順位，如(1)物理學與化學，(2)生物學與生理學，(3)心理學，(4)精神科學或社會科學。科學的情形如此，健全的哲學亦應作如是觀。再就現實存在與超現實存在的關係而說，現實存在發生以前的超現實存在稱爲先超現實存在，現實存在發展以後的超現實存在稱爲後超現實存在。在根本原理的定立上。唯物論是將物質當作根本原理，如不考慮物質發生以前的先超現實存在，尙可以支持，如更有先超現實存在，還算是不徹底的。唯心論是將精神當作根本原理，如不能設想物質發生以前的先超現實的精神存在，無論將精神解釋作現實的抑或後超現實的，均要犯上「本末倒置」或者「反座原理」的錯誤。再者，現實存在的各階層各自具有其特有的性質，下

位階層的性質不能完全支配上位階層的性質，後者亦不能完全還元於前者。如將某一階層的性質予以絕對化，由此硬要來說明其他各階層的凡有領域時，則要觸犯所謂「領域侵犯」的錯誤，如人類機械論，世界有機體論，自然目的論等皆是。唯物論如解釋作這般意義的物質萬能主義時，自當亦要犯上「領域侵犯」的錯誤。唯生論乃至唯心論更加爲然。

⑹存在樣相認定上的錯誤

存在樣相有積極的與消極的兩側面，積極的存在樣相有三種：(1)現實性，(2)可能性，(3)必然性；消極的存在樣相又有三種：(1)非現實性，(2)不可能性，(3)偶然性。唯心論者所提出的神、絕對者，絕對實體、絕對精神等通常被認定爲必然的存在。其實這些名稱祇是唯心論者在其思考中所設想的理想觀念而已。假如有神這一類的存在，亦祇是可能設想的一稱可能性的存在，我們可以將如此可能性的存在安置於超越現實的後超現實存在的領域。著者所謂的「神尚未誕生」卽是指謂這種可能性的神。唯心論者所設定的本體界又被認定帶有必然性的眞實在，這又祇是可能設想的一種可能性的理想世界。唯心論者反而將現實的現象界貶稱爲假相世界，這好像是含有偶然的、非眞實的（非現實的），虛幻意義的可能性的世界。至於質料界（物質界），這又被認爲無任何規定性的可能性的世界，甚至被認爲虛無（非存在）。其所謂虛無的本意是指謂無價值，非存在亦卽指謂不值得存在。由此可見，價值觀規定著存在的高低，有無以及存在的樣相。

⑺同一化・混同的錯誤

Parmenides 所創導的所謂「思惟與存在的同一性原理」其後一直規定著唯心論系統的形上學。Platon 的理型學說是以「價值」爲基本的，價值規定思惟而又規定存在。「最高善」是最高價值（價值原理），這有時稱爲最高思惟（思惟原理）與最高存在（存在原理）。於是價值原理、思惟原理、存在原理這三者成爲同一性原理。Aristoteles 的第一形相（純粹形相）又是最高思惟（思惟之思惟、理

性之理性）而又最高存在（端率的存在、當作存在的存在自體）。Hegel的「凡有理性的是現實的，凡有現實的是理性的」這項命題可以表示理性的思惟卽是現實的存在，理性思惟的辨證法的發展卽是現實存在的辨證法的發展。異質領域的同一化招致形上學乃至哲學上所常見的諸種形態的混同，如(1)存在、知識以及價值領域的混同，(2)主觀因素與客觀因素的混同，(3)思想與學問的混同，(4)形上學體系乃至哲學體系與世界（自然、宇宙）體系的混同。哲學家常會生起幻想，認爲自己所構成的哲學體系卽是世界體系本身的構成。主客混同引起主客倒置或主客轉置。唯心論者將觀念予以實在化乃至實體化；反之，觀念論者將實在予以觀念化乃至意識化；如此「觀念之實在化」與「實在之觀念化」正恰表示著主客轉置的相反方向。觀念論的根本錯誤是在認識內容（觀念內容）與認識對象（實在對象）的混同。至於神人合一、天人合一、梵我一如等的合一思想，這些均可以歸屬於宗教思想，這顯然的或隱然的成爲唯心論系統的形上學思想的根基。唯心論親近於宗教，其實質內容是思想性質的，然却要披著學問的外衣而出現，因此思想與學問常要被混同。

(8)人中心主義・神中心主義的世界觀

傳統形上學所處理的三大主題是在(1)神論，(2)人類論（靈魂不朽論），(3)宇宙論（宇宙創造論、宇宙目的論），這些又是基督教神學的主題。由此可見，唯心論系統的形上學與神學的緊密的連結，兩者自當均立於神中心主義的立場。Hegel左派出身的宗教批評家L. Feuerbach早已將神學解消於人類學（神學乃至唯心論的否定），由此提倡人類主義的唯物論。他認爲，神不過是人類將其自己所願望的對象予以理想化的幻想而已。著者亦認爲，神中心主義的世界觀乃是人中心主義的人生觀的擴延形態。我們所謂的思想性哲學主要的是指謂如此人生觀乃至世界觀的哲學，其背後存有人類的情意要求。情意的價值觀規定著人生觀乃至世界觀，由此再來規定形上學乃至哲學。人中心主義或自我中心主義有兩項相反的方向：(1)內向性或收斂性的

求心方向。(2)外向性或擴延性的遠心方向。自我意識本來是以個人意識爲中心的，將此予以擴延的成爲超個人的意識，Kant 稱之爲意識一般。對於個人的經驗的意識，超個人的意識稱爲先驗的意識，主觀的觀念論成立於前者，先驗的觀念論或客觀的觀念論成立於後者。再將超個人的意識更加予以擴延的卽成爲絕對的意識，絕對的觀念論成立於此。唯心論者所謂的絕對自我乃至絕對精神是指謂絕對的意識，因而這種唯心論卽可視爲相等於絕對的觀念論。我們曾經指示過，觀念論的理論的歸結是在獨我論乃至唯識論。唯識論與唯心論的觀點雖有些不同，但兩者的根底却有一脈相通之處。知識論上的觀念論是立於人中心主義的立場，而形上學上的唯心論是立於神中心主義的立場。雖然如此，神中心主義原本是人中心主義的擴延的究極化，絕對化的疎外形態，因而終究還要歸屬於人中心主義的根源立場。擬人主義的世界觀是由來於原始心態的思想，觀念論乃至唯心論亦可視爲如此思想形態（意識形態）仍遺留於文化人的深層意識所表現出來的發展形態。就心態而說，唯心論較於觀念論更爲接近於原始形態。神觀念的出現是先行於自我意識覺醒之前的。神學先行於人類學而終究又要解消於人類學。觀念論成立的另一動因是在自我意識覺醒之後的高揚人格意識的自律性與尊嚴性。

Ⅵ　哲學改造論

通過上面所提的哲學否定論的諸論項（包括形上學、知識論、價值論的哲學三大部門的否定論）的檢討的結果，我們所得到的結論是歷來的哲學不能完全予以肯定，亦不能完全予以否定。如要作完全的否定論，至少須要滿足如下的四項要件：(1)否定思想性哲學的存在，(2)否定學問性哲學的成立可能性，(3)將哲學完全解消於科學，(4)確定學問性哲學在將來亦不能成立。思想性哲學是歷史的事實，從其事實的觀點看來，自當不能否定其存在。然而從學問的理念要求的觀點看

來，却可以予以否定。至於完全放棄思想性哲學（包含尋求人生哲理在內）是否妥當，仍存有問題（後述）。脫離思想的情意要求，從純粹知性的學問態度來探究根本原理等項的哲學問題固然不容易，但並非完全不可能。事實上歷來哲學中亦可以看見些學問因素的存在。眞正的哲學問題是否可能完全由於科學來處理，科學是否可能完全替代哲學，仍可以置疑。歷來哲學中含有許多虛假問題，這是無法否認的，但總不可因此而忽略了眞實問題。解析哲學家尚未能完全否定形上學，何況於全般哲學，至少其本身仍自稱爲解析「哲學」。過去哲學僅僅祇有幾千年的歷史，即使學問性哲學現在尚不能成立，仍有長遠的將來可期。

歷來哲學的確含有幾多錯誤與缺陷，錯誤應予以排除，缺陷可以謀求補正。要之，歷來哲學尚有改造的餘地。我們所以提出哲學否定論是爲要將其作爲哲學改造論的前提，而哲學改造論又是將哲學重建論作爲其目的（哲學否定論→哲學改造論→哲學重建論）。哲學改造論乃至哲學重建論須要有哲學理念的目標來作爲引導，由於指導理念的差異，改造與重建的根本看法即要生起差異。實用主義的代表思想家 J. Dewey 有一部論著「哲學的再建」（Reconstruction in Philosophy），其中包含八編論項：(1)哲學上變化著的諸概念。(2)哲學再建的歷史的要素。(3)哲學再建的科學的要素。(4)經驗概念與理性驗念的變化。(5)關於觀念的存在與實在的存在之概念的變化。(6)論理學再建的意義。(7)道德諸概念的再建。(8)關於社會哲學的再建。其哲學思想是立於知識道具主義的立場，認爲知識的任務是在提供適應生活環境以及解決生活課題的手段（道具）。由此，哲學亦即成爲實際生活上的改造重整的手段。隨著生活環境或社會情況的歷史的變遷與科學的發展，哲學諸概念亦在變化的過程中，爲要適應新環境，哲學即有再建的必要。如此哲學再建論明顯的表示實用主義的根本立場。實用主義者常要將知識的眞理性與效用性作混同，因此學問與思想亦要被混同。其實對於人生有效用的觀念未必是眞實的，眞實的知識（學

問的眞理認識）亦未必是有效用的。對於人生的效用性而說，思想可能勝過學問。爲要追求實用價值而從事學問，這樣態度還算是不純正的。

Dewey 在另一部書「德國哲學與政治」中指摘出哲學思想與國家統治的密切的連結關係，如關於義務的道德思想與德國的國民皆兵制度的關係，Hegel 的法律哲學以及歷史哲學的思想與德國的戰爭肯定的立場之間的關係。對於德國的軍國主義思想，他是要高揚英美式的民主主義思想作爲對抗。這明顯的表示社會意識形態（Ideologie）的對立。從實用主義的觀點看來，兩種思想對於兩種國家統治者均有同樣的效用性。由此可見，效用性不僅對於學問的眞理性，對於思想的眞實性亦不能當作其判定的基準。政治思想如此，宗教思想亦然。Dewey 又在一部有關宗教思想的著作「萬人的信仰」（A Common Faith）中提倡一種人道主義的宗教。他雖是生長於基督教的社會，然却能夠超脫傳統的基督教思想的束縛而背棄這個沉重的包袱，這是難能可貴的。他不認定有所謂超自然的力，從而否定神的存在。認爲關於客觀世界的眞理祇有一種，卽祇是科學所發現的眞理而已。因此，奇蹟的信仰已成爲過去的，對於現代人却是無用的。他雖然否定神的存在，但尙不至於否定宗教。對於人類可能帶來最高善的，仍是宗教，這是新形態的宗教。人類樹立高超的理想作爲人生的目標，而以全人的感激來追來如此理想目標時，於是卽有宗教的存在。這是將神學解消於人類學的人道主義的宗教，這可以說是現代宗教思想中最爲進步的思想形態。宗教思想的改造連關於形上學思想的改造。唯心論系統的形上學的根底存有宗教思想，排除宗教思想中的虛幻因素卽成爲形上學改造的根本要件之一。神學如能解消於人類學，唯心論的形上學則難爲存續。

㈠形上學改造的根本方途

古來的傳統形上學的基本對立學說是在唯心論與唯物論。唯心論親近於宗教，而唯物論親近於科學。唯心論在根本原理的定立上犯有

幾項錯誤。茲再概括地列舉其中的四項。(1)在存在定立上，將非存在的虛構觀念認爲眞實在（「觀念之實在化」乃至「觀念之實體化」的錯誤）。(2)在存在內容規定上，將價值概念誤認爲存在概念尤其實在概念（「領域侵犯」的錯誤）。(3)在存在關係定立上，將高級發展的存在階層誤認爲基本的根源存在（「本末顚倒」或「反座原理」的錯誤）。(4)在存在樣相認定上，將可能設想的存在誤認爲現實的乃至必然的存在。唯心論所設定的根本原理的名稱繁多，幾乎不勝枚舉。唯物論所提出的根本原理較爲單純，其中含有不充足乃至不適當的名稱，如四大原質（水、氣、火、地）以及Rhizomata、Spermata、Stoicheion等。原始的樸素唯物論有如物活論、物靈論、物神論，這些是非純粹的唯物論，其中尙含有唯心論的因素。純粹形態的唯物論始出現於原子論，其所謂原子尙屬於抽象概念，其內部構造的解明還要等待原子物理學（基子論或量子論）的探究。從現在階段的原子物理學的觀點看來，哲學（形上學）上的原子概念大致相當於科學（物理學）上的基子概念。科學史上，原子論的原子概念成爲自然科學研究的指導原理，於是可見唯物論與科學的親緣關係。

原子論屬於機械論的唯物論，但適用於物質界（狹義的自然界）尙可，將其予以絕對化而擴延適用於生命界、意識界乃至精神界的場合，則常要犯上「領域侵犯」的錯誤。要之，機械論的世界觀有所限制。爲要超克機械論的缺陷，有些唯物論者採納Hegel的辨證法而與唯物論相結合，於是成立辨證法的唯物論。這種唯物論特別強調動態主義的世界觀，其論者亦有不肯承認自己的學說是屬於形上學，而標榜著反形上學的立場。他們持有極爲特殊的形上學觀，其所謂形上學是指謂靜態主義的世界觀。甚至，Engels 認爲從來的哲學可能存留的祇有論理學而已，這似乎是在否定哲學。他有一部遺著「自然辨證法」是採取數學以及自然科學的資料作爲辨證法的諸法則的例證。對於自然辨證法，所謂唯物史觀是側重於歷史辨證法。唯物史觀強調社會的下部構造（經濟機構）決定著其上部構造（政治機構、文化、思

想、學問等），未曾將思想與學問作明確的分別而攏統的稱爲 Ideologie（社會意識形態）。依照其 Ideologie 論，唯物史觀乃至辨證法的唯物論本身是否又是屬於 Ideologie ？更且，依照辨證法的「對立之統一」的法則，唯心論與唯物論的對立學說是否可能達成統一？又依照「否定之否定」的法則，否定唯心論的唯物論本身是否又可能被否定而成立更高階段的統一學說？對於辨證法的唯物論，我們似可以作如此提問。

再說，唯心論者所設想的精神性質的根本原理大都是超越現實的，這可稱爲假構的超越原理。由於如此超越原理所構成的形上世界通常稱爲本體界或者實體界。精神是屬於機能概念，並非屬於實體概念。所謂不生不滅的永恒不變的精神實體是不能存在的。唯物論者所定立的物質性質的根本原理却是內屬於現實存在，這則可稱爲眞實的內在原理。如有實體，祇可能成立於物質。然而絕對意義的實體，如不生不滅的永恒不變的物質實體亦不能存在的。依照原子物理學所提示，祇有相對意義的實體，如持久不變的安定性的幾種基子乃至原子，如此構成的物質的基本單位因素始可值得稱爲實體。祇限定於現實存在的範圍內，唯物論所提示的根本原理（內在原理）是無法否定的。Descartes 並立了精神實體（思惟）與物質實體（延長），這稱爲實體二元論。然而在這兩種有限實體的根底，他更且提出了唯一的無限實體（神），有限的實體二元論究竟歸屬於無限的實體一元論。Spinoza則將「神卽自然」作爲唯一無限實體，而將精神（思惟）與物質（延長）作爲唯一實體的兩種屬性。如將唯一實體視爲「神」，自當成爲唯心論，如將其視爲「自然」，則可能作唯物論的解釋。Spinoza 的實體是屬於極大概念，Leibniz 却將實體予以微細化爲極小概念，單子卽是。完全無延長性（無空間性）的精神性質的單子實體的集合體（本體界）如何可能顯現化爲物質的自然界（現象界），則成爲嚴重的難題，唯心論成敗的重要關鍵存在於此。

唯心論與唯物論的對立學說是將「精神」與「物質」的兩者撑一

作爲基準。如上述，唯心論所提出的精神原理未必指示現實的精神，大都指示超越現實的精神，因而稱爲超越原理。唯物論所提出的物質原理却是內屬於現實存在的，因而稱爲內在原理。唯心論還要將超越原理作爲基本來構成本體界（叡智界）。唯物論在原則上不能構成超越現實的本體界（實體界），除非物質界的基本因素作爲實體界。形上學的根本原理的定立上，除開「精神」與「物質」的兩者選一之外，尙且可以設想「精神而又物質」的兩者肯定與「非精神而又非物質」的兩者否定的兩種方式。「精神而又物質」的定立方式有如下幾項。(1)物心二元論：同時並立精神與物質的兩種實體（前出）。(2)物心平行論：唯一實體同時含有相並行的精神與物質的相反位相（Schelling）。(4)物心合一論：認宇宙根源的本體爲精神與物質的合一體。A. Bain 提出Mindbody（心身合一體）作爲本質（本體），這一方面表現作精神，另方面表現作身體（物質），這是類似於物心平行論，亦可稱爲物心兩面說。「非精神而又非物質」的定立方式又有幾項。(1)中性說：J. F. Herbart 所提出的根本原理（根本實在）稱爲「實子」（Realen），這是對於精神性質的單子與物質性質的原子採取中性性質，認爲實子是多數的，絕對單純的、保持自己同一性的不變的實在要素（性質的原子論）。Russell 論理的原子論又可視爲一種中性說，認爲物質界與精神界都是由於中性的原子命題（對應於基本事實）所構成的。(2)兩面說：W. K. Clifford 提出常往不滅的Mind-stuff （心素）作爲物心的根源，一方面表現作精神，另方面表現作物質，而心素本身不是精神，亦不是物質，祇是潛有這兩者的性質而未顯現的根源。物心兩面說可以作物心的兩者肯定與兩者否定的兩方面的解釋。

上面概述了傳統形上學的根本性徵、根本錯誤以及缺陷。形上學改造的根本方途是在：(1)形上學全般的檢討（連關於否定論），(2)排除錯誤、假構、虛僞，(3)保存優點，眞理（有關學問）、眞實（有關思想），學問性的假說定立仍可以保存，(4)補充缺陷，(5)開創新途徑

連關於重建論），(6)提出創新學說（連關於重建論）。唯心論在根本原理的定立上雖然犯了重大錯誤，除開其根本原理之外，其論述中仍含有許多寶貴的見解是可以保存的，如將其當作思想性哲學，仍有改造的餘地。限定於現實存在的範圍內，唯物論所定立的根本原理尚可以支持，但其中的論述仍存有不充足乃至錯誤。唯物論因親近於科學，其中亦有標榜科學主義的，故而可能改造成爲學問性的形上學的一部門。如此唯物論，我們將稱之爲唯實論，這是對於唯空論而說的（後述）。向來的形上學除了唯心論與唯物論的基本對立學說之外，尚有幾種形態。唯生論就其根本原理定立的性質而說，可視爲類近於唯心論。有些形上學家認爲物質內部，甚至原子內部含有生命乃至精神的性質，如此見解可視爲類近於古代的樸素唯物論（物活論、物靈論、物神論）。特殊原子的特殊結合可能發展而出現生命乃至精神，將如此可能性誤認爲現實性，則要觸犯「存在樣相認定上的錯誤」。「精神而又物質」的定立方式可能犯上這項錯誤。至於「非精神而又非物質」的定立方式，這如將唯物論更加予以深徹化的追究的場合，尚有考慮的餘地（後述）。

物質界屬於現實存在的基本階層，如無物質作爲基體，無由發生生命，意識乃至精神。除開形式科學（數學、論理學），實質科學的研究範圍限定於現實存在，唯物論在原則上亦然。現實存在以外，尚可以設定超現實存在，存在全般包括這兩大存在領域在內。超現實存在又有先超現實存在與後超現實存在的分別。從另種觀點看來，存在全般又可以分爲實有存在與虛無存在的兩大領域。就宇宙而說，宇宙應分別出實有宇宙與虛無宇宙。著者在形上學上所設定的根本假說是在認爲，實有宇宙發生於虛無宇宙之內。虛無宇宙指謂虛無時空，這雖是虛無（空虛）的，但並非眞正意義的絕對無。實有宇宙可能有發生起源的問題，虛無宇宙却無法再提起其發生起源的問題，於是我們可以提出一項原則，凡是屬於現實存在乃至實有存在必定有其發生起源問題。包括現實存在乃至實有存在的實有宇宙發生於虛無宇宙（虛無時空）之內的假說，稱爲唯空論。我們更進而假定，發生於虛無時空的原初存在可能是類近於虛

無的根源能量（原儲能），這種假說稱爲唯能論。所謂物質可視爲根源能量的凝結體（凝結能）。唯能論是將唯物論更加以深徹化的假說。唯心論所提出的根本原理如指謂超越現實的精神，這應屬於後超現實存在。其根本錯誤是在將後超現實存在。其根本錯誤是在將後超現實存在誤認爲先超現實存在。關於唯能論以及唯空論的更加詳細的說明，讓於後來的機會（哲學體系論）再提。要之，唯能論的假說如能成立，由此則可以超克唯心論與唯物論的對立學說。

唯空論以及唯能論是成立於先超現實存在的基層形上學說。在後超現實存在的領域上，又可以建立唯理論的上層形上學說。唯理論的考究領域是將理法界（論理自體、數理自體）作爲基本界域，而將範疇界與規範界作爲從屬界域的一種理念形上學。論理自體與數理自體是超越現實的思考的實在之理念的存在，因爲理念本身是屬於高超的存在，又爲要將其與範疇界以及規範界相並立的緣故，方便上置於後超現實存在的領域。位於現實存在的先後兩極的超現實存在均爲虛無的或者類近於虛無的，因而不宜稱爲本體界或者實體界，然其認知却須要依靠叡性的直觀。本格意義的形上學的考究對象是在如此難爲捉模的超現實存在。考究現實在在的形上學稱爲唯實論（中層形上學說）而對應於唯空論，尙且唯物論又可以歸屬於唯實論而得以保存其應有的位置。如再要保存唯心論，祇有一條途徑可循，卽是將現實的精神（高附能：附著於物質基體的高級能量）當作超越現實的精神（高離能：脫離物質基體的高級能量）的發生根源，由此可以說明神或者類似於神的存在可能性。如此意義的唯心論在根本原理（根源）的探究上較於唯物論更爲不徹底的，附帶地說，將Platon的理型形上學（Idea 理論）加以根本改造的結果，可能建立唯理論這種上層形上學說。

上面坦率地表白了著者對於形上學改造的根本見解，同時指出了形上學重建的根本方針。概約地說，唯心論在根本原理的定立上犯了重大錯誤，因而應予以排除。限定於現實存在的範圍內，唯物論所提

出的根本原理雖可以支持，但尚未徹底。將唯物論加以徹底化的卽是唯能論，尙且再將唯能論更加以徹底化的卽是唯空論。唯能論是積極側面的究極學說，而唯空論是消極側面的究極學說，兩者均成立於先超現實存在，因而稱爲基層形上學說。實有宇宙發生於虛無宇宙（虛無時空）之內，這是表示「有生自無」或「無中生有」，如不作如此根本假設，宇宙發生的根源問題則無由謀求解決。對應於唯空論，唯實論是成立於現實存在，而現實存在是實有存在的基本而又介於虛無性的超現實存在的先後兩極的中間領域，因而稱爲中層形上學說，唯實論可以包攝唯物論，或者替代唯物論。成立於後超現實存在的上層形上學說暫定稱爲唯理論，其中的基本界域的理法界對於現實存在乃至實有存在祇能作爲規制原理，這不能成爲構成實有存在的根本原理，構成原理却是在唯能論所提示的能量發展。實有存在的發展可視爲能量發展的表現狀態。唯能論可能貫通於實有宇宙的全般領域，這就得讓於後續哲學體系論再提。附帶地說，向來形上學有原型形上學與原質形上學的兩個系統，唯心論屬於前者，而唯物論屬於後者。原型形上學所提出的原型原理是屬於規制原理，如上述，這不能成爲構成實有存在的根本原理，從而不能成爲實有宇宙的發生根源。原質形上學所提出的原質原理屬於構成原理，這始能成爲構成實有存在的根本原理，問題是在深究其原質的根源所在。在根本原理的定立上，首先應留意如此構成原理與規制原理的分別。於是隨卽可以提問：假如有神的存在，究竟是要作爲構成原理抑或規制原理？神卽使可能創造實有宇宙，是否亦可能創造虛無時空以及理法界？神在創造虛無時空之前，究竟可能存在於何處？這些問題應視爲眞實問題抑或虛假問題？形上學似乎不妨作如此提問。

從來形上學上所謂的形上世界（如本體界、實體界、叡智界）是指謂超感性、超經驗、超自然的世界，這大致相當於我們所說的超現實存在。如將形上學的考究對象祇限定於超現實存在，唯物論則不能成爲形上學，除非將唯物論所考究的現實存在作別種意義的解釋。經

過歷來形上學的根本改造之後，我們可能在現實存在以及超現實存在之上重新建立幾種相連貫的形上學說（唯空論・唯能論・唯實論・唯理論）。對於舊來的單層形上學，重新建立的却是多層形上學，這是依照存在全般的階層構造以及存在領域的根本特性的分別所設定立的。原來形上學說祇可以當作假說看待，儘管如此，假說定立還得考慮是否有客觀的存在事實作爲其推論的依據。科學理論的構成尙且須要假說的定立，何況於哲學尤其形上學。要之，假說定立必須具備事實的根據（事據）與理論的根據（理據）的兩大要件。

對於獨斷的思辨的傳統形上學，N. Hartmann 曾經提倡了批判的形上學。他強調「思辨性的極小」與「所與性的極大」，這可以解釋作「主觀性的極小」與「客觀性的極大」。尊重研究對象的客觀所與而儘量排除思想的主觀因素，這是學問性的形上學乃哲學的理想。批判的形上學又可以解釋作通過知識論的批判之後的形上學。如此批判的形上學是連關於當作「問題學」的形上學。Hartmann的哲學研究方法的基本是在問題學的方法（本書哲學方法論中該當論項參閱）。概略地說，(1)儘量排除先入見與偏見，如實地將所與的現象予以考察、分析、記述（現象學的階段）。(2)發現被考察的現象中所含有的問題（問題學的階段）。(3)定立難以期待終局的解決的問題中之非合理的要素（問題形上學的階段）。他所謂非合理的要素可以解釋作我們的知性所不能通徹的界限領域。如此「問題的形上學」是排除獨斷的形上學的思辨，而以「形上學的極小」作爲理念，由此建立哲學的理說，這卽成爲批判的形上學。如此「問題的形上學」乃至「批判的形上學」的提倡可以當作形上學改造的重要方途而應予以採納與遵循。凡是我們的知性所不能通徹的所在，則有形上學的問題，如此形上學的概念可以說是一種革新見解。由此看來，不僅在超現實存在，更且在現實存在中仍然存有形上學的問題。關於現實存在，我們所提出的唯實論卽是屬於這種問題領域的形上學。人類知識有所限制，學問的研究對象仍存有不知乃至不可知的界限，由於學問的發展這些界限

可能逐漸縮小，「形上學的極小」這項理念可以提出學問發展的趨向。人類如能成爲全知全能的神，形上學乃至學問一般則可告解消。解消形上學乃至學問一般的另一方途是在，完全斷絕眞理探究的求知意欲。形上學否定論乃至哲學否定論的究極的立場亦則存於此。

連關於形上學的改造問題，上面提出了當作「假說的形上學」、「問題的形上學」以及「批判的形上學」。此外，我們還得提出「後科學的形上學」。希臘語的學名metaphysika（形上學）原本是由來於 ta meta ta physika（自然學後書），這是對於Aristoteles 的遺著編輯上的前後順序所規定的偶然的事由。在Aristoteles的著述中metaphysika 是包括第一哲學、神學、存在論的部門。如此意義的形上學是優越於自然學。古代希臘的自然學大致相當於後代的科學。由此看來，「自然學後書」可以改釋作「科學後書」，這又可以解釋作通過科學研究之後的「後科學的形上學」乃至「後科學的哲學」。如再將metaphsyka 改釋作 microphysics，形上學則反而可能轉化作微細物理學（原子物理學，唯物論尤其原子論應深化到原子物理學）。唯物論尤其原子論應深化到原子物理學，將唯物論更加予以深徹化的唯能論亦即是通過原子物理學的研究所建立的形上學的假說。假說要求證實，如同人類知識有所限制，證實亦有其限制。唯能論的假說雖尚未能得到直接的證實，但如有科學的事實作爲間接的依據，仍可以暫定爲似眞的假說，至於唯空論與唯理論，這兩種假說是關於虛無性的超現實存在所建立的，因而無法作現實的證實，祇得依靠叡性的直觀作合理的推論而已。

茲將上面所述的總括地概約作如下八項條目（與形上學否定論總結的八項條目作對照）。

(1)形上學既然不能完全予以否定，則尚有改造的餘地。

(2)改造的根本方途是在消極地排除思想性的形上學中所含有的錯誤與虛僞，而積極地建立學問性的形上學。

(3)探究所謂「究極存在」，藉以說明現實世界的生成乃是學問理

念的一項根本要求，這則成爲形上學的根本課題。站在學問的立場，運用學問的方法來建立關於這項課題的理論體系，不妨稱爲學問性的形上學。

(4)這種學問性的形上學首先可能成立作「問題」的形上學或者「假說」的形上學。所謂「究極存在」是否存在，是否可能被認識，這是形上學的根本問題之一。其他各種存在領域中亦可能存有許多形上學的問題。「問題」的形上學是對於「立場」的形上學而說的。「立場」的形上學是特別指謂站在特殊的立場（大都屬於世界觀的立場）之獨斷的、思辨的、領域侵犯的形上學，這常作虛構問題而忽略眞實問題的所在。「問題」的形上學則要對於如此特殊的思想立場採取自由的態度（立場自由性），即不固執於特定立場而由於「問題」的性質如何採取適當的立場（超對立性的立場）。對於思想的閉鎖性的立場，學問的立場則可稱爲開放性的立場。

(5)其次，學問性的形上學可能成立作「存在論」的形上學，亦可以將存在論來替代形上學。存在論分爲(i)究極的存在論，這是探究「究極存在」的理論（狹義的形上學）。（ii）實質的存在論（特殊的存在論），這是探究現實存在的各種存在階層的根本構造的理論。（iii）形式的存在論（一般的存在論），這是關於存在全般領域的普遍理論（廣義的形上學）。

(6)學問性的形上學必須建立於諸科學的研究成果而再通過嚴格批判的基礎之上，並且還要依靠哲學固有的諸方法的運用以及在理想上儘可能地滿足哲學固有的諸要求（如廣・深・精・通・明・確的理念要求）。

(7)將形上學的原本名稱Metaphysics 擴大爲Metasciences 時，則可能成爲「後科學的形上學」，這大致相當於實質存在論乃至一般存在論。而將Metaphysics 縮小爲Microphysics 時，則可能成爲「微細物理學的形上學」，再將此予以深徹化的

可能通達於究極存在論。

(8)探究「究極存在」，藉以說明現實世界的生成這項學究工作稱爲形上學是否適當？假如將現實界規定爲形下界，而將其所據以生成的根本原理認爲屬於形上界時，這種形上界究竟是否具有眞實的存在性？假如其存在性被否認時，形上學這種名稱亦就成爲不適當的。形上學的名稱雖然不適當，但是其所要追求的課題總不能拋棄的。因此，形上學名稱的改換可以依照其課題本身的性質來改稱爲根本原理學（探究「究極存在」的根本原理學）。

㈡哲學改造的根本方途

歷來哲學中，歷史最久而且分量最多的，還算是形上學。西洋哲學一開始就出現了原初形態的形上學（樸素唯物論），形上學至今已有兩千多年的歷史。較之，知識論祇有約三百年，價值論更爲短促僅僅近乎一百年而已。通觀起來，形上學在哲學史上佔有基本的位置，幾乎可以代表哲學。因此，形上學否定論容易引起哲學否定論，形上學的改造亦將要導致哲學的改造。自從近代哲學以來，形上學屢次成爲被攻擊的對象，形上學竟成爲不名譽的名稱。當今二十世紀可以說是形上學衰退的時代，同時又是哲學衰退的時代。喪失了形上學的本質內容的哲學幾乎將要成爲空虛的。哲學的革新有待於形上學的革新。傳統形上學的認識內容雖有幾多錯誤與缺陷，但其所考究的對象與課題中仍存有可以維持的。我們在上面提示過，凡是我們的知性所不能通徹的所在，就有形上學的問題。如此問題形上學的革新概念可以通用於哲學研究的全般對象。就研究對象與課題而說，向來的形上學大致相當於存在論。如不樂意採取形上學的名稱，存在論則可以替代形上學。如同形上學，存在論成爲哲學研究的基本。知識論與價值論均要將存在論作爲基礎，因爲知識與價值均成立於存在關係之上，而且其本身又屬於特種存在。存在論、知識論、價值論成爲哲學的三大部門。哲學是難以作定義的，如依照其研究對象與根本課題，似可以

暫定作：哲學是探究存在、知識、價值的根本原理的學問。再將形上學的新概念適用於哲學的三大部門時，存在論成爲存在形上學，知識論成爲知識形上學，價值論成爲價值形上學。傳統形上學的根本課題是在探究現實世界（宇宙）生成的根本原理，這是相當於探究「究極存在」的存在論（究極存在論）。由此看來，勝義的形上學則可成爲探究「究極存在」的根本原理學。

將傳統形上學歸屬於存在論，可以表示舊來形上學的考究範圍的縮小。存在論的考究對象從不同的觀點可以分爲三個系列：(1)現實存在與超現實存在，(2)實有存在與虛無存在，(3)究極的存在，實質的存在以及形式的存在。傳統形上學所謂的「形上界」（本體界、實體界、叡智界）大致相當於這些系列中的超現實存在、虛無存在、究極的存在以及形式的存在。這祇是對於其考究對象的對應關係而說的，至於其認識內容，則未必相同，傳統形上學須要通過修正與改造之後，始能歸屬於學問性的存在論。再者，將上面所提的「問題」的形上學的新概念適用於哲學研究的全般對象，形上學的考究範圍反而還要擴大，如存在形上學、知識形上學、價值形上學的成立卽可以表示這種情形。如此，形上學的舊概念的縮小與新概念的擴大可以當作形上學改造乃至哲學改造的根本方途的一項要件。在某種限定的意義之下，形上界（超現實存在、虛無存在）與形下界（現實存在、實有存在）的相對的分別仍可以保留。形上學名稱的改換還算是次要的問題，更加重要的是在其實質內容的規定。我們在形上學改造的根本方途中提示過，思想性的形上學與學問性的形上學的分別。如此分別可能擴大成爲思想性哲學與學問性哲學的分別。概約地說，哲學改造的根本關鍵是在通過思想性哲學的改造，由此試行建立學問性哲學。

(1)思想性哲學的改造

從來的哲學大部份是屬於思想性質的，但其中尙存有一部份的學問因素。思想性哲學與學問性哲學的分別是依照歷來哲學說的內容分析所作的概念上，理想上的劃分，而歷史所與的諸種哲學說尤其形上

學說的實際內容却大都是思想因素與學問因素的混合形態。思想的種類繁多，其所涉及的範圍頗爲廣汎，其中主要的可以舉出(1)人生觀乃至世界觀以及(2)社會的意識形態（ Ideologie ）這兩個系列。何以思想在哲學中佔有支配的位置？何以仍要保存思想性哲學？思想活動密切地連結於人類的實際生活，對於人生具有直接重大影響力量的，與其說是學問，不如說是思想。能夠滿足人性諸欲求尤其情意要求的，自當又是在思想。思想的確是人類最切實的關心所在。人生觀乃至世界觀的背後存有價值觀，其中含有個人的、民族的主觀性。社會的意識形態主要的是由於社會的利害關係所規定的，其中含有階級的，國家的相對性。決定思想的主要因素是在(1)人性的諸特質（內在的要因）與(2)社會的諸規定性（外在的要因）。由此，我們曾經將思想暫定作了一項定義：思想乃是人性的諸特質以及社會的諸規定性之函數。

思想活動是使哲學發生錯誤與虛僞的一大根源，就中以人中心主義乃至神中心主義的世界觀爲最顯著。我們在哲學否定論中所提示的哲學的根本錯誤大都屬於思想性哲學。從學問的立場看來，如此思想應予以否定。然而思想活動是人性的必然的要求，思想對於人生的營爲是不可缺如的重要事項。問題是在如何處理思想，如何可能將其安置於哲學中的正當位置，思想性哲學的存廢問題繫於此。學問是在尋求客觀性的眞理，思想的正當任務是在啓發主體性的眞實。學問的眞理性與思想的眞實性是否可能兩兼並顧？這在學問與思想的峻別與兩者領域的互不侵犯的情形之下，似乎是可能的。思想固然含有虛僞，但仍存有眞實的因素。如將要保存思想性哲學，至少必須滿足兩項要件：(1)排除虛僞因素而顯揚眞實因素。(2)提高思想的品質。思想的品質從低位到高位可能有幾多階層，方便上可以分爲兩類：(1)通常的思想，(2)高超的思想。將通常的思想安置於「前科學的哲學」，而將高超的思想安置於「超學問的哲學」，這則成爲思想性哲學的兩個階層。思想性哲學的改造乃至建立的根本方途是在，通運「前科學的哲學」而達成「超學問的哲學」。

社會意識形態（社會思想）可以當作通常思想（通俗思想）的代表形態。在社會思想，眞實思想與虛僞思想的分別特別顯著。社會思想成立於社會諸集團間的利害關係的對立、衝突乃至鬪爭。簡言之，社會非合理的現象引起社會問題，而社會問題引起社會思想。社會的非合理性表現於(1)社會的犧牲性（下部構造）與(2)社會的閉鎖性（上部構造），而後者是前者在思想上的反映。非合理的社會必須予以合理化，其方途是在(1)廢除社會的犧牲性（廢除犧牲社會制度）。(2)解放社會的閉鎖性（解放閉鎖社會機構），前者的目標是在實現「平等」的理念，而後者的目標是在實現「自由」的理念。然而平等與自由之間仍存有互相矛盾之處，這則成爲社會思想的嚴重問題。如能提示解決這項問題的根本方策者，則可稱得上偉大的社會思想家。然則社會思想的眞實性與虛僞性的判定基準何在？依照上述的社會情況而說，敢於暴露現實社會的非合理性而極力謀求其改革的進步思想家的思想可以說是眞實性的。反之，隱蔽現實社會的非合理性而謀求維持既成社會的腐敗秩序，尙且揑造事實或假裝眞實來對抗社會革新運動的反動思想家的思想可以認定爲虛僞性的。進步的思想家在現實國家經常被判定爲異端者，悖德者、背叛者而蒙受壓制、迫害，甚至於還要犧牲生命。反之，反動的思想家却要被讚揚、被褒獎而享受威勢利權。這則可視爲社會不合理現象的明顯的例證。

社會的合理化有待於人性的純淨化，這就得仰賴於高超思想的引導。通常思想（通俗思想）尤其社會思想是將現實社會的人倫道德的腐敗、社會秩序的紊亂作爲背景，因此社會整序卽成爲其所由成立的主要動因，而其任務是在提示社會改造的根本方策。高超思想（超俗思想）是將人生無常、煩惱、痛苦（苦海）作爲背景，超脫如此現世（俗世間）的苦惱，超脫自我的執著卽是促成其思想活動的主要動因。徹悟現世間的眞實相以啓迪人生的哲理。由於人性的純淨化以求得心靈的聖潔境界，這是高超思想所志向的主要目標。要之，高超思想的特性是在意境的提昇。所謂涅槃境界祇是指謂一種高超的意境。明心

見性，即心即佛的眞如心亦祇是一種高超的心境。關於人性乃至人生的奧秘的洞察，學問還不如思想。學問所能通徹的仍有所限制，學問所不能企及的境界，常要以思想作爲替代。思想活動成爲學問的代償機能，其中有正當的亦有不正當的。思想常要侵犯學問的領域，由此發生錯誤乃至虛僞，如形上學上的諸種虛構觀念即是。爲要防止思想的領域侵犯，最好將思想活動限定於有關人生問題的範域（人事界）。對於人生的重要性而說，學問遠不及思想。因此，我們特別將高超思想安置於超學問的崇高境位。如要保存思想性哲學，則應將其提昇到高超思想的境位，這即是超學問的哲學。

(2)學問性哲學的建立

我們在上面，將思想性哲學分爲「前科學的哲學」（通常思想）與「超學問的哲學」（高超思想）的兩個階層。對之，學問性哲學亦可以分爲「科學的哲學」與「後科學的哲學」的兩個階層。就階位關係而說，「前科學的哲學」算是最低位（第一階位），「科學的哲學」次之（第二階位），「後科學的哲學」復次之（第三階位），「超學問的哲學」則可視爲最高位（第四階位）。由此看來，上下兩端均由於思想性哲學所佔有，學問性哲學介在於其中間位置。第一至第三階位是以科學爲基準的前後關係的分別，第四階位的「超學問的哲學」是對於中間兩階位的學問性哲學之超越性而說的。上下兩端的思想性哲學的距離最大，這是表示思想品質有懸殊的差距。通常思想是否值得稱爲哲學？從嚴格的哲學觀點看來，通常思想應予以排除於哲學之外。然而從寬容的態度看來，通常思想中如含有可能提昇到高超思想的某些因素時，勉強亦可以容納於哲學之內，這可稱爲緩和意義的思想性哲學。嚴格意義的思想性哲學應指謂高超思想。其次，思想性哲學是否可能改造成爲學問性哲學？這是難以一概而論的，總得觀看各種特殊情形以爲斷，其中似可能又有不可能的。例如Platon的理型學說經過根本改造之後，由此可能建立學問性的形上學說（著者所試行的唯理論屬於此類）。尙且，創發性的高超思想既已超越學問的

領域，亦則無需再作領域改換的必要性。總之，「後科學的哲學」（學問性哲學）與「超學問的哲學」（思想性哲學）兩者乃是哲學改造與重建的兩個理念的目標。

「科學的哲學」可以作幾種意義的解釋。(1)關於科學的哲學，即是將科學作爲研究對象乃至批判對象的哲學。這向來是屬於知識論的一部門，可以總稱爲科學論，其中包括科學基礎論、科學分類論、科學方法論、科學批判論等。(2)基於科學的哲學，即是將科學作爲成立基礎的哲學，這寧可說是「後科學的哲學」。(3)具有科學性質的哲學，如哲學理論親近於科學內容，或者科學理論中含有哲學問題（如量子力學的因果性問題、相對性理論的時空問題），如此科學與哲學的境界相交接的哲學可視爲類近於科學的哲學。(4)科學的世界觀，這寧可說是科學的世界理說。(5)科學的綜合體系，實證主義哲學屬於此類。(6)科學主義的哲學，所謂「統一科學」的哲學運動亦可屬於此類，這種「科學的哲學」盛行於當今哲學界。極端的科學主義如能將哲學完全解消於科學，哲學既已告解消，「科學的哲學」的名稱亦則成爲不適當的。「科學的哲學」是否值得稱爲哲學？這就得按照上述的各種解釋來作各別的檢討。一般地說，諸種解釋可以概約作兩類：(1)「科學之哲學」（Philosophy of sciences），(2)「科學性的哲學」（scientific philosophy）。「科學之哲學」是傳統的知識論所採取的解釋，這種科學批判論乃至科學論仍值得稱爲哲學。因爲從事知識批判的知識論的批判精神乃是哲學所不可缺如的要件，這是哲學的批判性與科學的實證性有所分別之處。「科學性的哲學」是包括實證主義或科學主義的幾種解釋，如單純地認爲科學的綜合體系即是哲學乃至將哲學歸屬於科學，則不值得稱爲哲學。

我們所以尊重科學是因爲關於現實存在尤其實在事物的實質內容的知識，科學總比哲學更爲確實可靠之故。在這方面，哲學必須仰賴於科學。哲學家的頭腦無論如何精明，祇靠思考上的格物致知，其所得究竟幾許？生命哲學家極力在探究生命的奧秘，除開宣揚生命體驗

的玄妙意義之外，關於生命的發生根源以及其內面機構的實際情形幾乎茫然無知。這方面的知識亦就得仰賴於生物化學乃至量子物理學的研究成果。要之，限定於現實存在的範圍內，哲學研究必須通過科學而將科學的研究成果作爲其理論構成的基礎。如此基於科學的哲學卽是我們所指謂的「科學的哲學」的根本意義，然而採納科學的知識仍得通過知識論的批判始可。關於現實存在的實質內容，尙無法求得絕對確實的知識。科學並非萬能，其所能得到的知識仍有限制。將科學旣得的知識作爲資料，哲學在思考上再加以整理與補修，尙且可能更加予以精密化與深徹化，由此試行建立哲學理論的假說。由此「科學的哲學」則可以移行於「後科學的哲學」。科學對於哲學的寶貴之處存於此。

學問性哲學的成立是否必定要通過科學，或者專要依靠科學？爲要說明學問性的意義，方便上可以採取科學作爲其判定的基準。對之，爲要說明思想性的意義，我們採取了社會意識形態與人生觀乃至世界觀作爲基準，其實思想活種的領域更爲廣汎。思想活動可以推想在人類的原始時代老早就出現的。學問探求的精神却是在經過思想活動的長久時期之後始告出現的。觀看現代人，思想活動幾乎凡有成人均有之，學問精神却不然。嚴格意義的科學成立以來僅有三百多年的歷史而已。科學成立以前的哲學中亦可以看見某些意義的學問因素。從歷史的觀點看來，學問性哲學未必定要通過科學亦可能成立。祇要抱持理知的態度來追求客觀事物的事實與本質，學問就可以成立。學問成立的動因是在事理探究（眞理探究）。祇要有如此純正的眞理探究的意欲，則可能開發學問的領域。科學的科學性有程度上的差距。大體上，實質科學尙不及形式科學，社會科學尙不及自然科學，而自然科學中物理科學（物理學、化學）的科學性可算是最高位。社會科學中尙存有相當分量的思想因素。學問的學問性亦有程度上的差距。在理念上，我們總得要求哲學的學問性較於科學更爲高位。這卽是當作嚴密學的哲學的理念。科學的學問性已成爲事實，哲學的學問性尙屬

於理念的要求。哲學的研究領域較於科學更爲廣汎，其中自當含有超越科學的研究領域。學問性哲學雖未必都要通過科學。但有關科學的研究領域的範圍內，仍應將科學作爲基礎，這卽屬於哲學之科學的基礎奠定問題。總之，「後科學的哲學」（metascientific philosophy）可以解釋作含有兩種意義：(1)通過科學之後的哲學，(2)超越科學的哲學；因而亦可以稱爲「後超科學的哲學」。