

100  
8343  
v.2

# 哲學體系重建論

## 下卷

台灣大學 曾霄容著  
哲學教授



青文出版社印行

贈書

# 哲學體系重建論（下卷）

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



# 下 卷 目 次

<b>第六章 哲學體系論 (一) — (包括重建論)</b> .....	1
<b>I 哲學重建論</b> .....	1
(一)思想性哲學的重建.....	5
(1)前科學的哲學(通常思想)—(2)超學問的哲學(高超思想)	
(二)學問性哲學的重建.....	25
(1)科學的哲學—(2)後科學的哲學(超科學的哲學)	
<b>II 歷來的哲學體系的回顧與檢討</b> .....	41
(一)Platon 的哲學體系.....	42
(二)Aristoteles 的哲學體系.....	47
(三)Kant 的哲學體系.....	52
(四)Hegel 的哲學體系.....	65
(五)H. Cohen 的哲學體系.....	74
(六)N. Hartmann 的哲學體系.....	77
<b>III 哲學體系論</b> .....	36
(一)哲學諸體系的無政府狀態.....	36
(二)哲學體系重建的根本要件.....	89
(1)哲學的目的與理念—(2)哲學的基礎奠定—(3)哲學的對象與問題—(4)哲學的方法—(5)哲學的改造	
(三)哲學體系重建管見.....	96
(1)哲學體系重建的新目標：(i)超個性·世界性—(ii)超實踐性·超實用性—(iii)超傳統性·超時代性—(iv)	

超對立性·中立性—(v)開放性·發展性

(2)哲學體系的統一問題：(i)歷來哲學諸體系的統一問題—(ii)哲學體系重建的統合問題

(3)哲學體系創建的構想

IV 純粹現實學概說……………111

(一)純粹現實學的意圖(哲學基礎論的構想)……………111

(二)真理原理論概說……………113

## 第七章 哲學體系論(二) — (存在論概說)……………123

I 哲學基礎奠定與哲學體系建構……………123

(一)哲學基礎奠定的兩項方途……………123

(二)哲學體系建構的藍圖……………126

II 現實存在論概說……………140

(一)宇宙論概要……………142

(二)物質論概要……………145

(三)生命論概要……………147

(四)意識論概要……………153

(五)精神論概要……………162

(六)文化論概要……………169

III 超現實存在論以及存在一般論概說……………175

(一)時空論概要……………177

(二)論理論概要……………188

(三)數理論前瞻……………196

(四)範疇論·規範論前瞻……………203

(五)存在論回顧與存在一般論前瞻……………209

(六)存在形上學概說(唯空論·唯能論·唯實論·唯理論)……………224

## 第八章 哲學體系論(三) — (知識論瞻望)……………239

I	知識一般論的諸問題·····	239
	(1)知識的意義—(2)知識的種類—(3)知識的成立可能性— (4)知識的根源—(5)知識的對象—(6)知識的主客關係—(7) 知識的基礎奠定—(8)知識的本質構造—(9)知識的真理性 (確實性·妥當性)—(10)知識的界限—(11)知識的發展— (12)知識的理念	
II	思想論·····	249
	(1)思想的意義與種類—(2)世界觀的哲學—(3) Ideologie 的跋扈—(4)思想論的課題—(5)思想的階位	
III	科學論·····	261
	(1)科學的意義與種類—(2)科學成立的諸要件—(3)科學論 的課題—(4)科學的哲學—(5)社會科學與社會思想	
IV	哲學論·····	274
	(1)哲學論的課題—(2)歷來哲學的特性(一)—(3)歷來哲學的 特性(二)—(4)歷來哲學的特性(三)—(5)哲學與科學(學問性 哲學)—(6)哲學與思想(思想性哲學)	
<b>第九章 哲學體系論 (四) — (價值論瞻望)</b> ·····		295
I	價值一般論的諸問題·····	297
	(1)價值的意義與種別—(2)價值階位與價值體系—(3)價值 意識的發生起源—(4)價值認識的根本構造—(5)價值認識 與價值存在—(6)價值自體與其存在性—(7)價值認識之知 識論的基礎奠定—(8)價值認識之存在論的基礎奠定—(9) 價值認識的主觀性·相對性與客觀性·絕對性—(10)對立 的價值與超對立的價值—(11)價值的發展—(12)價值的理念	
II	經濟論·····	310
	(一)經濟現象·····	310
	(二)經濟思想·····	311

(三)經濟學	313
(四)經濟哲學	315
III 政治論	319
(一)政治現象	319
(二)政治思想	321
(三)政治學(包括國家學)	323
(四)政治哲學	328
IV 法律論	331
(一)法律現象	332
(二)法律思想	333
(三)法律學	336
(四)法律哲學(法理哲學)	338
V 藝術論	340
(一)藝術現象	341
(二)藝術思想	343
(三)藝術學	347
(四)藝術哲學與美學	352
VI 道德論	357
(一)道德現象	358
(二)道德思想	361
(三)道德科學(科學的倫理學)	369
(四)道德哲學(哲學的倫理學)	374
VII 宗教論	379
(一)宗教現象	380
(二)宗教思想	384
(三)宗教學(宗教科學)	388
(四)宗教哲學	391
VIII 學術論	396

(一)文化科學與文化哲學·····	397
(二)思想價值與價值思想論·····	403
(三)科學價值與價值科學論·····	408
(四)哲學價值與價值哲學論·····	414

## 第十章 哲學體系附論····· 423

I 社會論·····	425
(一)社會現象·····	426
(二)社會思想·····	431
(三)社會學以及社會科學·····	435
(四)社會哲學·····	439
II 歷史論·····	446
(一)歷史事象·····	447
(二)歷史思想或歷史觀·····	449
(三)歷史學以及歷史科學·····	454
(四)歷史哲學·····	459
III 人生論·····	471
(一)人生事象·····	472
(二)人生思想或人生觀·····	475
(三)人類學以及人間科學·····	482
(四)人生哲學·····	486
IV 哲學悲劇論與哲學統合論·····	494
(一)哲學基礎論與哲學體系論(概括)	
——(唯空論·唯能論·唯理論)——	494
(二)哲學基礎論與哲學體系論(補遺)	
——(存在形上學·知識形上學·價值形上學)——	498
(三)宇宙悲劇論·人生悲劇論·哲學悲劇論·····	505
(四)哲學統合論·····	513



# 第六章 哲學體系論(一)

## (包括重建論)

### I 哲學重建論

通常所謂哲學史，就其內容而說，大都屬於思想性質的，因而稱爲思想史更爲恰當。哲學史含有思想與學問的兩種性質不同的因素。廣義的思想包括學問在內，廣義的學問又包括思想在內。因此，哲學史上思想與學問成爲混合狀態。思想的範圍極爲廣泛，其種類頗多，有如下列幾種。凡對於人生（人事界）以及世界（自然界）的諸種觀感（人生觀、世界觀），個人的生活體驗、生活情緒、生活氣氛所表現的諸種感想，參與社會運動的實踐行動的諸種信念、諸種主張（社會思想），人類的願望所表達的理想乃至空想、幻想等的諸種思想。就人類精神所形成的文化形象而說，則有如經濟、政治、法律、藝術、道德、宗教等的諸種思想。對於人類本身的歷史的看法，則有諸種歷史觀（歷史思想）。自從有歷史記錄的時代以來，人類就有神話等類的諸種思想的出現。我們又可以推想，史前時代的原始人類亦可能作某種思想活動。隨着人類精神與社會的發展，自古代至現代，人類思想經歷過許多階段的發展。現今所傳承的哲學史可以說是哲學史家從過去各時代的諸種思想中選出具有特別意義的思想的集成，其中所錄取的思想是否均值得稱爲哲學，則成爲問題。

日本明治時代的學者西周將西歐的 *Philosophy* 翻譯作哲學，據說最初是想要採取聖賢學或者理學。理學的名稱或許是聯想到中國宋明儒家的性理學，如此意義的理學可視爲與聖賢學相同均屬於思想性質的，其根本動因是出自經世濟民的道德意志。西歐的 *Philosophy* 是由來於古代希臘的 *Philosophia*，其語義是指謂「希求知識」（愛知），如此祇是爲要「希求知識」而從事研究工作則可成爲學問意義的

哲學，其成立的根本動因是在探究事理（客觀的真理）的純粹理知的探究精神。學問意義的理學現代大致是指謂科學，尤其是以物理學與化學為基本的精密科學。希臘哲學中含有某些程度的學問因素（如原子論），這後來成為開發近代科學的前驅，這可視為前階段的科學。如將科學作為判定學問性質的基準時，學問性哲學至少須要通過科學始能成立。如此意義的學問自當是狹義的學問（嚴密意義的學問概念），由此可以明確的分別於思想，如上段所舉出的諸種思想均不能視為學問。東西方哲學的比較論成為近時常被提出的論題，對之似可以思想與學問的兩種觀點作為比較的基準。缺如科學傳統的東方哲學自當不能要求作為嚴密意義（狹義）的學問，然而却存有通常意義（廣義）的學問，如書本上的學問。比較上似乎大致可以說，西方哲學是以學問佔優位，對之東方哲學却是以思想佔優位。即在思想上，西方哲學猶不及東方哲學（後述）。

東方哲學其實應稱為東方思想，其一般的性格有如下幾項。(1)人對於自然界採取受動的、忍從的態度，而缺乏合理的、計量的思惟用以征服自然界的意欲。(2)容易服從特定的權威，固守傳統思想，而抑制自我的積極的主張。(3)對於諸種思想的對立情況，容易採取妥協的、折衷的態度。中村元教授在其名著「東洋人的思惟方法」中指出印度人、中國人、西藏人、日本人的四種思惟方式。印度人在論理上重視普遍，因而偏重於抽象概念，有時對於抽象概念賦予實體性。其反面即是輕視個物以及特殊的事象，而強調萬物一體觀。愛好否定的表現，對於絕對者的認知亦常要使用否定的名詞。忽視事象的變化相，着重於其恒常的靜止相，因而缺乏時間的觀念與歷史的意識。思想上採取諦觀的、觀照的態度，行為上則採取受動的、忍從的態度。具有尚古的、保守的性格，愛好規範定立的學問（祭式、教法、修道）。缺乏自然界的客觀的秩序觀念，而陷入於脫離自然規定的空想界，因此愛好神話與詩文，然而無由發達自然認識的學問。另一方面，由於內向性的性格，却發達了內觀的心理分析以及語言分析。一般的具有宗



教的、現世超脫的傾性而又懷有寬容宥和的精神。

與印度人相反，中國人却要重視具象的知覺。如此性格呈現於文字的具象性與概念之具象的表現，愛好依憑知覺表象與圖解的說明。這是相即於普遍的無自覺，由此引起語言表現與思惟方式之非論理的性格，缺如一般法則的理解。印度論理學被奇形的容納，佛教亦轉化作非論理的禪的表現。對於普遍性的無關心是相即於個別性的強調，由此發達了個別事例的記述與引證的學問。這是連結於過去事實的重視，學問保持着傳承的性格，同一的思惟方法成爲固定化的繼承因襲。因爲愛好即應於具象的形態之複雜多樣性，學問成爲美詞麗句的陳列，耽溺於訓詁，祇專念於形式的齊合性。現實生活上因爲採取人世間中心的態度，宗教成爲現世中心的傾向。行爲上成爲形式主義，重視身份的秩序，家父長的家族關係、王權、民族的自尊心等在倫理上佔有重要的位置。對於諸種性質不同的思想，懷有從政治的、社會的觀點來予以容認的傾性。

日本人具有在現實世界中認定絕對的意義的傾性，這成爲現世主義而又形成容認人類的自然性情的思想。這在一方面促成寬容宥和的精神與文化的重層的性格，另一方面却使對決批判的精神成爲薄弱，而又使巫術信仰殘存於民間。自然性情的容認使人重視人際關係，而將有限的人倫組織予以絕對性的傾向。這即表現於家族倫理的尊重，階位的身份關係的重視、國家至上主義、對於特定個人的絕對歸依、帝王崇拜、宗教的派閥的閉鎖性、由於權力的人倫關係的擁護等的諸特徵。因爲強調人倫間的活動，一方面使道德的反省成爲銳敏，另一方面對於宗教的尊嚴性反而成爲無自覺的鈍麻狀態。對決批判的精神的缺如又使論理的齊合性之思惟能力成爲薄弱，另一方面却強化了直觀的、情緒的傾性，致使愛好單純的象徵的表象。上面所引述的東洋諸民族的思惟方式可視爲對於各民族固有的傳統的一般特性而說的，由此可見其思惟方式是適合於特種思想的形成，却不適合於嚴格意義的學問的建構。

哲學重建論是直結於哲學改造論。我們所看到的哲學史，與其說是真理的陳述，寧可說是錯誤的羅列。這是從學問的觀點而說的評斷，由此生起哲學的改造乃至重建的意念。使哲學發生錯誤的主要根源是發自思想的動因與心態。歷史上，思想先行於學問。古代哲學出現於兩千幾百年前，近代科學成立以來僅有三百多年而已。學問性哲學如要通過科學始能成立，對於歷來哲學則不能強求其成為學問。人類歷史可能尚有幾十億年，姑且不用說幾十億年，祇從幾萬年的後代人來觀看過去至現在的哲學情況時，不知有如何的看法，這是值得省察的問題。無論如何，幾千年的哲學史在人類史上祇算是短促的原初階段而已。人性上，情意要求優位於知性要求，借用Kant的說法，實踐理性優位於純粹（理論）理性。學問知識還得讓位於宗教信仰，為要保衛後者，不惜犧牲前者，由此可見情意要求在人性上所佔有的威力。思想發自情意要求，學問發自知性要求，而哲學的悲劇即發自兩者的相尅。辨別兩者本質的差異而謀求其合理的統合，則成為當今哲學的重要課題。就現代人而說，凡人幾乎均有某種程度的某種思想，然而具備學問的素性乃至真正關懷學問而從事研究工作的學究者却是寥寥無幾。思想家未必就是學究者，思想家泛濫於世上，崇高的思想家却又比起學究者更為難得而可貴。

歷來哲學具有兩面性，一方面代表學問，另一方面代表文藝、道德、宗教等的思想。這兩面的混淆不清又是哲學悲劇所由發生的來源。國家統治者以及其御用思想家往往亦要利用神話與宗教作為建國乃至維護政權的正當化的依據，這即是所謂政教合一的思想形態。將神話的信仰內容予以教義化、組織化乃至合理化的思想形態稱為神學，這與文藝作品稱為文學相同，兩者雖附有「學」的名號，但却不具有學問的實質，思想性哲學亦然。如將神話與文藝作為學問研究對象的神話學與美學，則應當作別論。相類同地，思想性哲學如今亦應成為學問性哲學的研究對象。對待於歷來哲學，哲學研究者應抱持着懷疑與批判的嚴正態度，哲學精神存於此。思想家會作虛偽與犯錯誤，學究

者亦可能犯錯誤，但不會作虛偽，不然則要變成思想家。社會思想上的虛偽與錯誤較爲容易判別，宗教思想上的兩者經常却是混爲一體。例如基督教提出唯一神耶和華、印度婆羅門教提出最高神梵（Brahman）、佛教唯識論者提出阿賴耶識乃至如來藏識（真如心）當作宇宙萬物生成的根本原理，這究竟是屬於虛偽抑或錯誤，則要探索其原理定立的動因與心態如何，作爲其判定的依據，無論如何均可視爲出自無知的假構原理。與此相類似的假構觀念以及假構問題，在歷來哲學上是隨處可以看見的。這些思想形態通常又是披掛着學問的外衣而出現的。於是須要有能夠識別思想與學問的慧眼。

#### （一）思想性哲學的重建

我們屢次指出過，歷來哲學大都屬於思想性質的。如此思想性哲學是否值得稱爲哲學？如不值得稱爲哲學，是否應從哲學的本質領域予以排除？其所以應被排除的理由何在？對之，我們可以舉出如下的兩項理由。(1)哲學應成立作嚴密的學問（當作嚴密學的哲學），從如此立場看來，非學問性的思想因素則應予以排除。(2)鑑於歷來哲學的錯誤百出的主因是在思想活動的越軌，爲要杜絕錯誤發生的根源，則應排除思想的夾雜因素。凡是對於哲學抱持着嚴格的要求而對於歷來哲學的實際情形懷有不滿意的人士（如通過科學洗鍊的學究者），大致可能同感於這兩項理由。如此看來，歷來哲學中能夠保存的部份恐怕剩餘無幾。學問性哲學雖可以滿足學究者的知性要求，但不能滿足人性的全體要求尤其情意要求。尚且，思想本身又有其固有的真實價值的所在。那末，是否可能將思想容納於哲學的領域內？其容納的條件又如何？於是，我們似乎可以提出兩項條件。(1)將思想活動的範圍限制於人事界，在有關人生問題上，人類精神可以自由發揮思想活動而且任意創造思想，用以提高人生的價值。然而將如此思想的心態（人性特有的意識形態）要來對待於自然界時，自然界則要被歪曲，於是生起不符合於自然事實的諸種奇異的自然解釋。如此情形常見於哲學史上，無怪乎由此引起有識人士的反感，哲學威信的失墜亦則根由

於此。思想活動常要作領域侵犯的錯誤，為要避免這種錯誤，祇得限制其正當使用的範圍。非學問性的自然觀（世界觀）祇可視為個人嗜好的看法，除開民族的集團表象以及政治、道德、宗教等的諸種動因。(2)將學問性哲學當作哲學的基本領域，而將思想性哲學當作其從屬領域。如此看來，嚴格意義的哲學祇是指謂學問性哲學（純正哲學），緩和意義的哲學可以容納思想性哲學在內。

思想性哲學分為「前科學的哲學」與「超學問的哲學」的兩種部類。「前科學的哲學」該當於通常思想，而「超學問的哲學」該當於高超思想。通常思想尚不值得稱為哲學，本格意義的思想性哲學祇是指謂高超思想。將通常思想勉強編入於哲學，亦須要滿足幾項條件始可。通常思想的種類繁多，茲祇就社會思想而說，(1)能夠促進社會的進步，對於社會的合理化有所貢獻。(2)發自真誠的純正意念。社會思想有真實形態與虛偽形態的分別。虛偽的社會思想（所謂虛偽的社會意識形態）應予以排除，祇可以保存真實的社會思想。(3)與社會科學能夠保持相輔相成、通力合作的依存關係。(4)可能逐次提昇到高超思想，或者與高超思想作為上下的互相呼應。高超思想是志向於聖哲者的叡智，這即是超越學問知識的智慧。達觀人生而昭示人生哲理的如此智慧始足以稱得上本格意義的思想性哲學。如此看來，思想性哲學的改造乃至重建的根本方途即是在：將通常思想提昇到高超思想。

#### (1)前科學的哲學（通常思想）

法國箴言家 Rochefoucauld 曾說：「我們所謂的美德祇不過是偽裝了的不德」。其根本思想是在表示，人類的行為都是發自卑微的動機、利害得失的打算。如此思想是發自他本人在十七世紀的法國宮廷生活的體驗，雖有些誇張，然對於人性的洞察却是相當銳利的。考察思想問題時，最基本的要件是在識別思想的真實性與虛偽性的慧眼。在社會（包括階級、民族、國家）的利害關係的對立鬭爭之下，虛偽的思想總要掛上真實的美名口號而被宣傳。前些日子偶爾看見新生報上登刊英國小說家、評論家 G. Orwell 所著「1984年」的節譯，本書

作者預料全體主義的政治體制在不久的將來可能支配全世界，本書即是為要警告這項危險所寫作的背逆 Utopia 的政治小說。作者自命為純正的社會主義者，而對於極權政治予以尖銳的批判與諷刺。1984年的世界將要分為大洋國、歐亞國、東亞國的三大超級強國，英國屬於其中的大洋國。大洋國政府祇有四個部，真理部管理文教、和平部管理戰爭、仁愛部管理法紀、富庶部管理財經。「黨」在真理部大廈的白牆壁上寫了三個標語：「和平即戰爭」、「自由即奴役」、「無知即力量」。雖然寫在真理部的牆壁上，實則為黨政官員必須信守的教條。下面繼續引述其節譯。

真理部編織謊言：「雙重思想」是大洋國的中心思想。所謂「雙重思想」即是明知其互相抵觸又要同時兼信；既崇尚道德又排拒道德；既知民主為不可能又信「黨」是民主的保衛者。其終極的目的是在麻醉羣衆，使其「由意識歸於無意識，如同自我催眠而不自知。」為了將此意識形態，由抽象而具象而落實，真理部就必須扮演撒謊的角色，無休止的篡改歷史。「黨」在普羅大眾的意識裏是全能的神明，永遠是對的，永遠站在真理的一邊，其實不過是以新謊言易舊謊言而已。

和平部鼓吹戰爭：對外作戰就常理而言，是一種不得已的軍事行動，而大洋國和平部却以鼓吹戰爭為主要任務，使全國經常處於沒有「戰爭」的交戰狀態，今年聯甲抗乙，明年聯乙抗甲，永無寧日。而出現在電視幕上的飛彈轟擊、破壞殺傷、物資損耗、勝利狂歡、戰俘遊行、審判處決等各式各樣的精彩場面，都是和平部製造的假象。透過視聽而進入羣衆的思惟，藉以堅持革命情操、濃縮慾念、激發仇恨心、抑壓廣大羣衆的生活需求。作戰的目的不在抗外，而在控內，實質上就沒有戰爭，與歐亞國、東亞國和平共存。「和平即戰爭」或「戰爭即和平」的說法，在極權者的語意上却是周延的，講得通的。

富庶部肯定貧窮：大洋國生產數字逐年增加，逐年超出預定指標，但這些物資不能用來改善普羅大眾生活。黨強調：「基層黨員及普

羅大眾不能過較富裕的物質生活，因為物質生活的改善會使他們增加知識，提高政治水準，這絕非黨教育羣衆的目的，黨祇要求他們懷有原始的愛國心，能隨時接受增加工作時數，或減少配給量的命令就夠了。」而生產的物資那裏去了呢？支援作戰是名正言順的事，戰爭具有消耗與破壞兩種力量，龐大的物資透過電視幕，或援助盟國、或輸往前線、或毀於砲火、或傾於海底、或不知去向。工農羣衆當然三緘其口，過貧窮的日子下，新文字學稱之爲「戰爭經濟制度」，妙哉！

仁愛部控制思想：大洋國有一套天羅地網般的設置：公共場所、辦公廳、宿舍、餐廳、集會堂等，到處裝置收發兩用的電視幕；交通要衝、公園遊憩地、郊區林蔭處、甚至荒郊僻壤，都或明或暗的裝設收發音器；此外還有內層黨員、思想警察、少年保衛隊，隨時都會成爲你的影子，伴你而行。任何人的一舉一動，一言一行，甚至於表情思惟，都在黨的監視之中。「回頭看」、「睡夢中無意識的話」都被認爲是心虛的罪證，「獨處」、「獨行」也會招來麻煩，時時刻刻活在動輒得咎的恐怖中，誰敢輕舉妄動。同時仁愛部逮捕思想罪犯，無須罪證，夜間行動，不經審訊即神秘失跡。總之，黑暗掩蓋光明，好人向邪惡低頭。

上述Orwell 筆下的政治社會的慘狀是否有其事實的根據？按照其作品的標題與內容看來，雖說是對於不久的將來的預測，但總不能否認是將過去與現在的政治實情作爲依據。事實總是事實，不容隱蔽，想要隱蔽事實，於是生起虛僞的思想。各種虛僞思想瀰漫於政治社會。人類史上，現代社會似乎是處於政治鬭爭最普遍、最激烈的高潮時代。宗教曾經支配着人類的心靈，政治控制着現代社會的全般行動。凡是身歷或者目睹政治迫害的各種悲慘境遇的人士，無怪乎對於現實政治懷有厭惡與痛恨的心情，由此萌生無政府思想。然而政治與宗教均具有真實與虛僞，光明與黑暗的兩面性。人生本來就是如此這般的吧。這成爲人生諦念的一項動因。考察人生問題或者思想問題時，總得兼顧其正反的兩側面而作公正的評定。除開識別真實與虛僞之外

，還要透過現象的表面而洞察其內面的本質。諸種思想中往往有表面上看來是真實的，其實質却是虛偽的，亦有與此相反的場合，更且兩者間又有互相轉化的情形。如此思想問題的複雜性委實使人傷懷，學究者還要關心於思想問題亦是出於不得已的苦衷。非合理社會的改革須要通過思想家的自我犧牲的奮鬥，學問研究祇得在安定有序的社會環境中始能順適進行。如此，學問研究還得仰賴於思想活動。下面擬將提出幾位現代中國思想家的有關政治而又涉及宗教的思想，作為理解這般思想的引例。

清末政制改革的倡議者康有為在其所著「大同書」的開端就提示「入世界而見衆苦」：現實世界的苦惱有如人生之苦、天災之苦、人道之苦、人治之苦、人情之苦、人所尊羨之苦，認為這些苦惱都是由於「九界」所生起的。因而為要實現理想世界，就要摒除「九界」。

- (1)「去國界而合大地」：即摒除國家的界限，由於唯一的公政府（世界政府）來統轄全世界。
- (2)「去級界而平民族」：即摒除凡有階級而建設無階級的社會。
- (3)「去種界而同人類」：改良人種而使全人類成為同一的優良人種。
- (4)「去形界而保獨立」：實施完全的男女同權。
- (5)「去家界而為天民」：摒除家族制度。
- (6)「去產界而公生業」：將生產分配的一切機構均歸公營。
- (7)「去亂界而治太平」：超脫上述的六界（亂界）而到達太平狀態。
- (8)「去類界而愛衆生」：達成了人類平等的理想之後，不僅人類界，全生物界亦施予慈悲。
- (9)「去苦界而至極樂」：摒除上述的凡有苦惱，由此出現地上的極樂世界。如此極樂世界出現之後，隨即以「去人境而入仙佛之境」作為「大同書」的結語。上述所提示的思想內容可視為世界共產主義的 Utopia，其大同思想却是承襲儒教經典禮記禮運篇所記載的「大道之行、天下為公」的傳統思想。此外，明顯的蒙受了佛教思想以及西歐近代民主思想。康氏在書中雖然極力排擊了封建社會的制度與道德，但却仍以儒教為典據，尚且意圖將儒教提昇到像基督教在宗教上的地位，因此提倡一種擬似宗教的孔子教。民國成立後，康氏又在策劃滿清帝國的復興（

宣統帝的復位)而終告失敗。歷代擁護君主政權的儒家暫且別提，連支持北洋軍閥的御用思想家亦在高唱大同思想。康氏思想中含有傳統與革新、保守與進步的兩面因素的混亂與矛盾，這又表現於其思想與行動的不一致。因此，其大同思想究竟屬於真實抑或虛偽，令人費解，或許是兩者的混合形態。

康氏門弟譚嗣同本來是儒家出身的，後來却又要反抗傳統思想。他在其所著「仁學」中採取西洋物理學的「以太」(Ether)概念作為儒家「仁」概念之物質的基體，由此徹底的批判基於三綱五常的傳統倫理。「仁」即是指謂萬物的一體性，而「以太」即是保證其一體性之無形的物質，尚且「仁」的第一義是在「通」。現實世界本來是如此「仁」所貫「通」的調和的世界，然而爲了「名」所擾亂而成爲「不仁」而又「不通」，於是生起「苦」(人生苦乃至世界苦)。所謂「名」者具體的是指謂「名教」以及「君權」。因而革新之道，最首要的是在打破「名教」乃至「君權」。他基於如此奇異的論理來激烈的攻擊傳統的倫理與社會制度，而其論理的思考又是蒙受了佛教思想的影響。在此「仁學」中我們又可以看出思想的兩面性，一方面「以太」是表示唯物論的傾向，另一方面「仁」(該當於「心力」)是表示唯心論的傾向。如此思想的兩面性又成爲急進的社會批判與宗教的神秘主義的混在。

受佛教思想影響最深的還得推舉章炳麟所著「五無論」。所謂「五無」即是指謂無政府、無聚落、無人類、無衆生、無世界。國家與其政府是壓迫人民的不平等的機關，有政府猶不如無政府。不得已時雖可採取共和政體，但須實施(1)土地均分、(2)工廠官營、(3)限制相續權、(4)人民的議員罷免權。政權與金力的抑制如無保障時，寧可採取專制。國家與其政府不過是作用(機關)，其實體即是民族，而民族亦祇是感情的所產。民族主義祇在被壓迫民族對於壓迫者的抵抗的場合始得容許，決不可成爲民族利己主義。上述的論議是隨順有邊，同時而又志向其絕滅(無邊)。志向的標幟是在平等。如此，論議逐次



移行於支持着民族的諸事象之虛偽性的論證，由此展開「五無」的階段的解說。政府對外的是種族鬭爭的機關，對內的是階級、家族制度的維持強制者。聚落（地域集團）的對立鬭爭如不能消除，無政府主義則不能成爲完全的。然而聚落的對立在人類存續的情況之下是不能消滅的。因此，人類應斷絕生殖而成爲無（無人類）。然而如有衆生（生物），又可能進化成爲人類。最後，物理的世界亦要成爲無（無世界）。世界本來是人類迷妄的所產，這則與無人類同時可能得到解決。

上述「五無」之中是以無人類爲中心問題，由此展開人類論。如佛教所說，人類是真如與無明的合成，由於無明而生我執，由於我執而生爭執。這是人類的本性，性善說是錯誤的。爭執以及爭鬭或許由於政府的制裁可以防止，但政府自體亦祇是強者取勝弱者的爭鬭的道具。作爭鬭的人類原來是苦的存在，樂亦祇是苦的消滅。除了無人類之外，無由消滅苦。爭執的絕滅（斷爭）應與斷淫相提並論。人類的絕滅如要殺生，有殺生的人類亦則不能得到解決。斷爭、斷殺乃至斷淫須要人類的自覺，這則除開「無我」的啓悟，別無他途。上述章氏的虛無思想未必是佛教空觀思想的完全的正解，但偏向於否定思想却是相合致的。如此否定思想成爲其共和主義乃至無政府主義的理論的基礎，由此產生激烈的反權力思想以及人類自由與平等的要求。上舉的清末三位思想家康有爲、譚嗣同、章炳麟均通曉於儒家思想，對之却又要予以深刻的批評，其思想中含有尊奉與叛逆的兩面性，其所以致此的緣由何在，值得省察。儒家所昭示的倫理思想對於經世濟民、立身處世、人格修養等方面固然有所貢獻，惜乎漢朝以來歷代（除開元朝）被利用作維護君權的政治工具，因此遂流於形式主義的教條而告僵硬化、保守化，由此阻礙了自由思想的發達。如再經過一番嚴正的批判與修正之後，儒家思想亦仍可以提昇到其原本所志向的聖賢者的境位。

政府機關是不得已的設施，國家又有「必要的罪惡」之稱，於是

促動無政府主義思想的產生，這又是出於不得已的苦衷。人類處於政府的重壓狀態與無政府的紊亂狀態的雙重苦難。現實的無政府狀態與理想的無政府思想正恰成爲相反的兩端，不可混爲一談。政治的目的是在社會整序（維持社會的秩序），政府機關的設施祇是爲要達成這種目的的手段而已。政治既是不得已的手段，如能免除這種手段，尙且能夠達成社會整序的目的，這正是「無政而治」的無政府思想所冀求的理想。國家是特種社會組織形態，這又是人類社會的歷史的產物。國家以種種形態而生滅於人類歷史的發展過程中。國家與其政府並非永恆的存在。通觀社會思想尤其政治思想，我們可以將無政府思想置於諸種思想的最高階層。社會思想的主要任務是在社會問題的解決，其中包括社會合理化的社會改善。對於社會合理化可以採納的社會思想（包括政治思想）大致可以作如下的看法。將人道主義作爲基本，而將民主主義作爲中核。民主主義再將自由主義與社會主義作爲兩翼，由此謀求自由與平等的兩項理念的均衡的發展。如此民主主義之上安置世界大同主義，更且在世界大同主義之上安置無政府主義。無政府主義雖難爲期望其實現，但仍可以當作高超的理想來作爲衡量現實社會與其思想的基準。簡言之，諸種社會形態中，最能接近於無政府的理想社會，可視爲最優良的現實社會。理想不妨提昇到高超的境位，但仍須要顧及現實。如何可能使現實社會接近於理想社會，考究其可遵循的階段的途徑，這卽是社會思想家應盡的任務。社會思想是階層性的，理想社會的實現過程亦然。

通常思想（通俗思想）所涉及的範圍極爲廣汎。我們屢次指出過，歷來所謂的哲學，就其實質內容而說，大多屬於思想性質的。這種思想性哲學是屬於科學以前的階段，因而稱爲「前科學的哲學」。如此思想性哲學雖仍附有哲學的名稱，但從嚴格的學問立場看來，却不值得稱爲哲學。現在階段的諸種社會科學尙存有思想因素，因而在科學性乃至學問性的程度上，比起自然科學還算是低位。如此，社會科學中仍殘留着思想因素，何況於科學以前的哲學。將科學作爲學問性

判定基準的諸種學問中存有層次的差距。這種情形在思想上更爲顯著，多種思想的品質自從低位以至高位，不知其間有多少層次的等級。我們爲了方便上，將廣汎多種思想分爲通常思想（低位思想）與高超思想（高位思想）的兩大部類。通常思想既已不值得稱爲哲學，如仍要保存思想性哲學，祇得將其提昇到高超思想的境位。

## (2)超學問的哲學（高超思想）

我們再提問，在思想的領域內，通常思想是否值得稱爲哲學？對於思想性哲學如再提出嚴肅性的要求時，通常思想自當不值得稱爲哲學。哲學的名號不可濫用。我們所以容納思想性哲學，亦應具備着高貴品質的要件。高超思想所志向的目標是在啓迪「人生哲理」，本格意義的思想性哲學應指謂如此高超思想。通常思想如指謂尚停留於凡俗階段的，高超思想則應成爲超脫凡俗的聖哲思想。要之，我們所仰望的高超思想是指謂能以啓迪「人生哲理」的聖哲思想，這即是本格意義的思想性哲學。哲學史上是否存有如此高超思想？對於東西方哲學，我們大體上抱有如下的感懷。東方哲學中難以尋求純正學問的因素；反之，西方哲學中難以尋求高超思想的因素。學問性哲學上，西方哲學優位於東方哲學；思想性哲學上，東方哲學却要優位於西方哲學。佛教思想以及老莊思想中可以尋出相當可觀的高超思想的因素，但仍有缺陷。

除開順世派的唯物論之外，印度哲學大都帶有宗教的色彩，其間哲學與宗教相連結爲一體。宗教本身既不屬於學問的領域，與宗教相結合的哲學自當亦不能成爲學問，除非將其當作學問研究的對象。所謂宗教哲學至少應分別三類：1. 將宗教作爲基礎而成立的哲學，2. 帶有宗教性質的哲學，3. 將宗教作爲研究對象的哲學；前二者屬於思想，後一者屬於學問。由此可見，宗教性哲學亦即屬於思想性哲學。印度哲學思想（宗教思想）的一般的徵性有如：1. 內省的、瞑想的傾性

， 2. 厭世的傾性，冀求脫離輪迴轉生的苦惱世界而得到安樂的解脫境地， 3. 強調慈悲精神，嫌惡暴力與殺生。印度哲學可以說是以「解脫」思想為中心而展開的，現世超脫的意念成為其哲學思想成立的主要動因。為要達到解脫境地的方途有如：1. 崇信諸神乃至最高神，祈求其恩寵， 2. 舉行祭祀儀式，祈求神明的賜福， 3. 由於苦行使靈魂脫離肉體， 4. 由於禪定以求得心靈的提昇， 5. 由於人生乃至宇宙的真理認識（智慧）以求得解脫。如此，持戒、禪定、智慧畢竟祇是為要得到「解脫」所行的途徑。宗教思想所追求的真理（諦觀）與學問所探究的真理是否可能相合致，值得省察的問題。

印度的正統宗教是婆羅門教乃至印度教，佛教被視為一種異端。原始佛教本來是立於無神論的立場，後來却漸次變質而終遂成為擬似有神論乃至汎神論（如佛性的神格化與遍在化）。佛教的基調是在人道主義，提倡人類的平等，而反對婆羅門教的四種姓的階級制度。佛教開祖釋迦者在宣教的當初就排擊傳統因襲，權威教權、形上的獨斷教條，祇想在現實的人生中由於正確的認識與善行的實踐以求得苦惱的解脫。其教理側重於規制人生秩序的理法的啓悟。釋尊臨終時傳有如下的遺言：「以自己為燈火而歸依自己，勿歸依他者。以法為燈火而歸依法，勿歸依他者。」這是在表示人與理法本位的自律宗教，由此排除梵（神）本位的他律宗教。所謂佛陀亦祇是指謂徹悟了人生理法的、人格的理想形態的聖哲者而已。無神論立場的佛教在既成宗教中可算是最高形態，由此產生高超思想。

原始佛教的根本教理可以概約的見於所謂四聖諦（四項真理）：1. 苦諦、2. 集諦、3. 道諦、4. 滅諦。苦諦可以將四苦（生・老・病・死）的諦觀作為基本，釋尊對於這四苦特別敏感，其出家修道的決意或許是導因於此。人生苦豈止屬於生理上的四苦，除開天災地變的禍害之外，起因於人心險惡、社會醜惡的苦不知尚有多少。於是佛教宣示「一切皆苦」。集諦是要來諦觀人生苦所由發生的原因，所謂十二因緣（無明・行・識・名色・六入・觸・受・愛・取・有・生・老死

）可以配置於此。如此十二項的因果關係，如不將其間的幾項名稱作特殊意義的解釋時，在論理上是難以理解的。第一原因的「無明」是多義的，如當作「智慧」的反對語看待時，可以解釋作無知混沌的迷妄的心理狀態，如當作「真如心」（本性清淨的真實心）的反對語看待時，可以解釋作虛妄的心性。無論如何，將如此心性的「無明」作為第一原因，由此則要導出唯識論的緣起觀（後述）。要之，凡夫的一切苦惱究竟是起因於無明的迷惘，則以集諦為因而以苦諦為果，這二諦均屬於俗諦（世俗的真理）。對之，悟諦（悟道的真理）是以道諦為因而以滅諦為果。

道諦是諦觀為要止滅人生苦的方途（滅苦的修道法），即是所謂八正道（正見・正思・正語・正業・正命・正精進・正念・正定），這是以「正見」為基本的實踐修行的綱目。基於正確的認識（正見）將嚴正的思量（正思），作適正的語言表現（正語）與正當的行為（正業）以及正常的生活方式（正命），為要實踐這些綱目更加作力求上進的努力（正精進）。力行實踐更須要作精神的集中專念（正念）的禪定（正定）而歸致正見的智慧。道諦中尤其是智慧（正見）與禪定（正定）成為悟道（正覺）的根本前提。由於道諦而達到滅諦，這是止滅了人生苦的解脫境界，所謂「寂靜涅槃」境界即是。超脫人生苦（煩惱）而達到解脫煩惱的涅槃境界，乃是佛教的根本意念與理想目的。佛教所宣示的三大標徵稱為三法印：(1)諸行無常、(2)諸法無我、(3)寂靜涅槃（或一切皆空）。寂靜涅槃的理想境界可以理解作自由濶達的純淨聖潔的心境，即是悟道了的聖哲者所懷抱的清明心境。如此心境或意境是屬於崇高的精神境界，雖可以稱為佛性或真如（真實心性），但決不可予以實在化乃至實體化。涅槃境界並非指謂超現實的本體界。智慧（正見）與禪定（正定）是為要達成悟道（正覺）的先決要件，涅槃境界即是悟道者（覺者）所達成的理想境界，這是由於現實的修道的實踐所達成的崇高的人格境界。悟道是帶有精神主體的體驗的、直覺的性格，其根底存有精神的靈妙的活動，由此啟發乃

至開創高超的思想。如此高超思想是屬於智慧，其性質應明別於學問的一般知識，並且是超越學問的。於是可以期望超學問的哲學的成立。

上述的四聖諦首先分爲俗諦（世俗真理）與悟諦（悟道真理）的二諦，屬於俗諦的集諦與苦諦形成因果關係，屬於悟諦的道諦與滅諦又形成因果關係。俗諦如可對應於通俗思想，悟諦則可對應於高超思想。悟諦是超克了俗諦的高超境位，這亦可視爲將通俗思想提昇到高超思想的境位。再者，上段所舉的佛教的三法印之間，如將「諸行無常」與「諸法無我」作爲前提，「一切皆空」則可當作其歸結看待。兩項前提大致均在表示，凡有事物都是存在於生滅轉變的過程中，因而恒常不變的實體是不能存在的。其中所謂「無我」可以解釋作對於如此實體概念的否定。正統婆羅門教將「我」（Atman）與「梵」（Brahman）予以同一視（梵我一如）而認其爲永恒不變的存在。原始佛教本來是想要否定如此恒常的存在，然而後期佛教却又要恢復某種意義的恒常性的存在（如法身、如來藏）。否定恒常存在或者實體存在的「一切皆空」的諦觀即是「空觀」。空觀又是連結於集諦（十二因緣）的緣起觀。空觀可以說是緣由於緣起觀（後述）。「空」可以解釋作「非有非無」而又「亦有亦無」，即對於有無的對立概念予以同時否定而又同時肯定，這似是違反論理的法則（矛盾律與排中律）。然而「非有非無」所否定的有無祇是指謂絕對意義的有無，而「亦有亦無」所肯定的有無却是指謂相對意義的有無，如作如此分別的解釋時，空觀仍然是可能成立的。空觀所否定的絕對有是指謂永恒不變的實體，其所否定的絕對無是指謂將一切存在（包括現實存在以及超現實存在）予以撥無的完全無。空觀思想並非絕對意義的虛無思想。空觀的要義是在指出現實事物祇是存在於生滅轉變過程中之有無互相依存關係的相對性。如此空觀不僅可以排除形上學的獨斷（如實體論或本體論），尚且能以符合於科學對於現實世界的見解。上述的四聖諦以及空觀（空諦）可以說是佛教思想的核心，雖是出於人生苦解脫

的思想動因，其中還帶有些學問的氣味，這是其他宗教所缺如的優越的特質，可令人讚佩不已。

一旦達到了涅槃境界（往相之道）而不安住於涅槃（無住處涅槃），再返回俗世間（還相之道）而發願從事濟渡衆生，由於如此宏願的發心而出現大乘佛教。這可以比擬作心境上達到了崇高境位的聖哲者不停留於個人的清閑心境，尚且還要關懷於煩雜的社會問題，欲以高超思想作為通俗思想的指導原理。社會思想中，出於高超境位的無政府思想，始得稱為純正形態的。社會合理化依繫於人性純淨化，後者依繫於崇高的宗教心情。佛教好像少有顧及大眾的社會苦尤其政治苦的現實問題，反而常被利用作麻醉大眾的心靈，這是使人不滿意於佛教的一項外因，亦是違反大乘佛教的衆生濟渡的大慈悲的精神。要之，人類的個人心靈的救濟亦應顧及大眾的社會苦難的救濟。附帶地說，佛教所冀求的解脫如指謂超脫輪迴轉世的苦惱，這是基於迷信的妄想，以脫離執着為基本心態的佛教豈可執着於這種妄想。

大乘佛教有中道觀與唯識觀的兩大系統。中道觀是基於空觀，而空觀是基於緣起觀。「中論」的著者龍樹在此書的劈頭就提言道：「因緣所生法，我說即是空，亦即是假名，亦即中道義」。這句話後來成為中國天台宗所說的空諦、假諦、中諦的三諦圓融或一心三諦的教理。一切法（凡有事物）因為是因緣和合所生起的（緣起性），所以不具有獨立自體的存在（無自性），如此無自性的萬物即是空性的，於是宣示「色即是空」乃至「一切皆空」（緣起性→無自性→空性）。空性又指謂諸事物間的互相依存關係的相對性。空性又可以解釋作對於有無的對立概念採取中立的立場（中道），如「非有非無」而又「亦有亦無」即是（既述）。龍樹提出了所謂「八不中道」：不生亦不滅、不常亦不斷、不一亦不異、不來亦不去；這是要來破除八項偏執的邪見而顯示中道實相的正見（破邪即顯正）。中道是超脫對立二邊的偏執（邪執）而採取不偏不倚的中正立場，究竟又是為要顯明緣起觀、無自性觀、空觀的「諸法實相」的真諦（真理）。中道觀所要

破除的偏執邪見不僅是上記的八項，尚且對於其他諸種對立概念（如有無、實假、苦樂等）均要予以否定。佛教經常喜愛運用否定論理，其所提示的根本概念大多附有否定性的名稱，其實却是含蘊着超越（否定）與包攝（肯定）的兩側面，因而其否定論理可以解釋作一種包越論理。佛教的智慧所標榜着的無分別智、無所得智、無漏智等，亦可以從包越論理的觀點來予以解釋。佛教諸論又常要作過份的分別，無分別智即是成立於如此分別智之上的名號。中道觀後來更加發展而成立世諦中道、真諦中道、二諦合明中道，但中、不但中以及對偏中、盡偏中、絕待中等諸說，這些論說是否又是過份的分別，對於超越而又包攝這些論說的更高論說不知應冠上何種名號。如將絕待中作為最高境位（止觀），則當別論。龍樹的中道觀本來是為要破除對立爭執的諸戲論所提出的，其本身豈可再淪落為戲論。

四聖諦中的集諦（十二因緣）所提的第一原因「無明」如解釋作一種心識性質的，佛教的因緣說則要成為一種唯心論或者唯識論。華嚴經的菩薩行十地品中已有「三界虛妄，唯是一心所作」的記載。解深密經的心意識相品中又提出「一切種子心識」說，這種心識稱為執持身體的阿陀那識（執持識），又稱為阿賴耶識（藏識），其意指謂蘊藏着一切事物（現象世界）所由生起的根源種子的心識。基於這種唯識思想而成立彌勒、無着、世親的唯識教說。依照唯識說，一切諸法（現象世界）是由於阿賴耶識（心體）的轉變所構成的。萬物祇是心識的顯現，離開了心識，則無獨立自存的實在事物。心識分為三類八種。第一類阿賴耶識（根本識、藏識）屬於第八識，其中藏有一切諸法的種子，種子顯現成為諸法。第二類末那識（思量識）屬於第七識，由此發生我執即自我意識。第三類稱為分別境識，其中包括目、耳、鼻、舌、身、意的六種識，各別認識色、聲、香、味、觸、法的諸對象。諸法又由於三性（遍計所執性、依他起性、圓成實性）與三無性（相無自性、生無自性、勝義無自性）的諸特性而畢竟顯現為無自性空（無自性即空性）。就現象（相）而說，諸法是由於主觀（心



識)所構想、所執持的現象(遍計所執性),並非客觀的自體獨立的實在(相無自性)。就生成(生)而說,諸法是由於因緣和合所生起的(依他起性),並非單獨無依所生起的實在(生無自性)。就本質(性)而說,屬於悟界的諸法雖具有完滿成就的真實性(圓成實性),這却是真實意義的無自性(勝義無自性)。要之,唯識說認定,唯有心識是真實的存在,現象世界祇是根源心識所展相的虛妄世界(「三界虛妄,唯一心所作」)。然而唯識說却又要認定無自性空(空觀)的真實性。如此看來,現象世界則具有真實性(悟界)與虛妄性(迷界)的兩面性。

對於上述的第八識阿賴耶識,後來如來藏唯識說還要提出第九識阿摩羅識,這是與真如相冥合的根本覺識(如來藏識),而將阿賴耶識貶稱為妄識,却將阿摩羅識稱揚為無垢識或淨識。如來藏識與真如心大致是相同的。所謂真如自體(真如心體)是指謂遍照法界的大智慧光明、真實識智、自性清淨、常樂我淨、真明自如的恒常不變的實體,這又稱為如來藏或如來法身。對之,真如的功用是在大慈悲、大方便智,其顯現於菩薩心時,則成為報身(如阿彌陀佛);顯現於一切諸法時,則成為絕對平等的真如法界(法界唯心)。如來藏唯識說又提倡一心二門三大。一心藏攝二門(心真如門、心生滅門):心真如指謂脫離了妄念、言說、心緣等相的不生不滅的心性;心生滅指謂心真如起動生滅,其生滅起動的最初是不生不滅心與生滅心相和合的非一非異的狀態,這稱為阿黎耶識。一心又包藏三大(體大、相大、用大):體大指謂一切諸法是真如平等而無增減;相大指謂如來藏具足無量功德;用大指謂生起一切諸法的因果(如來藏緣起法界)。其他尚有極其繁雜的分別論說。這些是否為要摒棄分別智的無分別智,是否為要破除戲論的高超戲論。其所謂真如心體、如來法身似乎是將佛陀乃至佛性加以實體化以及神格化的崇拜對象,這則與婆羅門教的最高神(梵)無甚差異。於是可見,原本屬於無神論的原始佛教後來漸次變質而趨向於擬似有神論乃至汎神論。至於唯識論或唯心論,這

又與有神論以及汎神論結成緊密的連關。真如心的主體相當於神性實體，由此展現的現象世界成爲神性的真如法界，而法界總歸於一心。然則三界虛妄、人生苦惱由何而生？

三界（欲界、色界、無色界）虛妄如是唯一心所作，那麼唯一的真如心何以展現成爲虛妄世界，這則是佛教的關鍵問題。於是佛教提出無明的妄心，說是真如心由於無明所蒙蔽，由此產生虛妄世界，人生苦惱亦則隨之而生起。然則真如心何以要爲無明所蒙蔽，這則成爲無由解明的難題。佛教的究極目的是在解脫苦惱而求得寂靜安樂的涅槃境界，爲要達成如此理想目的，在手段上唯識說却可成爲方便的教說。三界既是唯心所作，祇要由於心識（心情、心態）的轉換來滅却妄心而迴向於真如心，由此則可以解脫苦惱。然而這祇是心境上的問題而已。現實世界是否祇爲心識（精神）的所產，這是超出宗教思想的哲學問題。形上學上的唯心論是難以支持的錯誤學說，與唯心論相類同的唯識說亦應作如是觀。爲要滅却虛妄世界，何必又要假構虛妄思想。佛教所昭示的緣起觀、空觀、中道觀、實相觀、真如觀等教理，如加以合理的解釋，確切應予以接納的真知灼見，值得稱讚爲徹悟了的真諦。宗教思想中含有可能與科學乃至學問一般相並存，更進而超出學問以上的思想，這在佛教之外是難以尋見的。

中國思想中含有超俗、幽玄、深遠氣味的通常是要推舉老莊思想（道家思想），這在心態上與佛教思想似有些相類同之處，兩者可以代表東方思想的特性。老子的「道德經」分爲關於「道」的本體論（道論）與關於立身處世的實踐論（德論）的兩篇，而道論可視的德論的根據。道德經的行文附有對句與押韻，其表現又富有逆說的警句，因其言簡而意賅，故容易引起多義的解釋。其思想內容本身常帶有正反的兩面性。其思想的基調是在立身處世上爲要求得成功，反倒提倡「無爲」的術策，因此則將自然無爲的「道」作爲其處世術的根據。通常人所言說的道並不是真實的道（道可道非常道，名可名非常名）。真實的「道」是超感覺的、無形狀的形上的本體，因其無可名狀，

無可言說之故，祇得勉強借用「無」、「一」、「大」等詞來作彷彿的表現。如此無限廣大渾一的「道」即是天地萬物所由生成的根源（道生一，一生二，二生三，三生萬物）。虛無的「道」却是實有的發生根源（有生自無）。「道」的作用經常是「無為」而「無不為」，即其自然作用雖有為而像是無為，亦即不遺留着有意有為的跡象。人的實踐行為亦應順從如此自然無為的道理（自然法則）。如此，「道」的本體論成為「德」的實踐論的規制原理。其實「道」的形上學却是出於求得安身立命的實踐意志的動因。

體得了自然無為之「道」的智者好像是愚人（大智若愚），無用的人才反而能夠盡其天命（無用之大用）。明智人不表露自己的才華，不出人的頭地，明哲可以保身。不為名利聲色而奔命，寡欲可以養心。不與人爭，人亦則無由與我爭，和平可以保命。不輕躁衝動，沉着怡靜可以養性。柔弱能克剛強，卑下反可居上。知足者不受辱，知止者不危殆，可以長久。牝常以靜勝牡，欲使國強大者，應如水之下流而為天下之牝。這些言說均在表示以消極的態度來求得積極成效的處世術，「無為而無不為」的本意存於此。老子崇尚怡靜恬淡的樸素生活，強調復歸於嬰兒，復歸於自然無為的無極，如此返樸歸真的復歸思想可視為使其自然無為的「道」的本體論所以成立的動因。尚且，「絕聖棄智，民利百倍」的言詞又是出於無為思想，一方面可視為含有「無政而治」的無政府思想，另一方面可能是對於儒家政治思想的譏諷的批評。至於「小國寡民」的理想社會的描述，這亦可視為對立於儒家所主張的大統一國家的政治思想。要之，老子思想中含有自然主義與神秘主義，世俗思想與超俗思想的混合。後來道德經成為道教的聖典，老子竟被神格化而尊稱為太上老君，而其通俗的處世術變成為求得長生不老的神仙術。從現實社會的觀點看來，儒家思想與道家思想好像可以代表處於亂世的兩種心態，兩家思想的成立動因似亦根由於此。儒家思想容易被利用作為政者的統治術，而道家思想却容易適應於苦難民衆的處世術。兩家思想又均被宗教化而成為儒教與道教

。 莊子是繼承了老子的道本體論，然而兩者對於「道」的側重點似有些不同。老子是側重於「道」的本源性，莊子却是側重於「道」的遍在性。就神觀而說，老子的道觀是類近於無神論，莊子的道觀却類近於有神論乃至汎神論。就社會觀而說，老子對於政治的，社會的問題尚有關懷，莊子却極力想要超脫政治的、社會的羈絆而祇關懷於個人的安心立命。歸屬於莊子（莊周）的著作「莊子」後來稱為「南華經」，其中包括內篇七篇、外篇十五篇、雜篇十一篇，據說莊子本身的著作祇是內篇七篇而已。其文章格別華麗優美而富於寓言的引述。莊子的根本思想可以說是集約於「逍遙遊」與「齊物論」的兩篇。逍遙遊是在描述得道者的悠遊自適、天空海濶的自由自在的生活情趣，即以「遊」為主題。齊物論可以分為「齊物」（萬物的齊一）與「齊論」（雜論的齊一），由此超脫物論的對立差別觀，藉以昭示「遊」的成立根據的「道」。如此，「道」與「遊」成為莊子思想的根本概念。

莊子所謂的「道」是指謂超越萬物而又包攝萬物在內的遍在的絕對者，如此絕對的「道」有時反而稱為「無」，這可以解釋作超越相對的有無之絕對無，這又可稱為絕對有。在如此意義的「道」之下，萬物成為合一體，即呈現為絕對無差別的平等狀態（萬物齊一狀態）。「道」又是使萬物生滅變化的根基，但其本身却是超越生滅變化的恒存的法則（理法、道理）。「道」是遍在於凡有時間與空間的現象世界，因而在瓦甓之中，甚至在屎尿之中亦有其存在。「道」又是超越而又包攝一切差別與對立的諸相之渾一的絕對無差別者，因而在其中所謂西施之美與屬之醜、泰山之大與秋毫之小，均成為相等的。如此看來，成立於人類的分別知之上的一切價值的判斷（賢愚、美醜、善惡、是非、成敗、榮辱）亦祇不過是相對的偏見，將這些對立包攝於渾然的一體，亘於無限的時間與空間而不斷的生滅變化的一大流動中之永恒不變的道理本身即是「道」。然而人類的知識範圍却是極為

有限的，祇依靠其分別知是無法認知無限的絕對無差別平等的「道」。世上常見的諸多爭辯真偽是非等議論均是相對的，將這些雜論予以齊一的平等化即是「齊論」，這則與「齊物」相對應而構成齊物論的根本內容。

逍遙遊的「遊」是成立於齊物論的「道」之上的得道者（真人、至人）的悠遊自適的高超意境。「道」本來是將所謂「覆載萬物，刻彫衆形」的天地自然的造化道程予以觀念化的形上學的概念，世人捨棄自己的偏見而虛心順從天地自然的「道」，於是得到安樂的自由生活即是「遊」的境地。申言之，「遊」的要訣是在積極的肯定自己所擁有的現在的自由生活，捨棄束縛自由生活之分別的妄執與價值的偏見，諦悟一切的差別與對立本來是渾一的「道」（本體）所表現的諸相（現象），將自己本身置於如此「道」的立場來觀照自己與世界，由此遂行最深度、最豐富的自由生活，這即是「遊」於「道」的道遊生活。從如此立場看來，生死本來是一如，夢幻與現實亦難為分別。從自由人的眼光來觀賞萬物時，反而可以尊重凡有個物的個性，更且得以創造新的善美價值。生也善、死也善，受而喜、忘而返；生死同歸、視死如返，畢竟死亦當讚美。如此體得了「道」的自由人稱為真人或者至人，即以達到「忘我之境」作為修養的極致，莊子為之提出心齋·坐忘·踵息等的諸法。

莊子時而將「道」視為支配着宇宙萬物的主宰者，稱之謂真君或者真宰，說是人類的喜怒哀樂亦是由於真君的作用。如此道觀至少在言表上是將自然的「道」予以神格化的，因而可視為帶有疑似有神論的性格。另一方面又將宇宙萬物的絕對無差別的平等狀態稱為天均或者天倪，這又可視為「道」的別名。如此萬物一體觀乃至道觀可認為一種汎神論。原來中國思想中常見，將自然的「天」（天空）當作宗教信仰的對象而予以神格化稱為天神或者天帝，由此導出天意乃至天命的政治思想（如君權天授說、易姓革命說）。另一方面又將自然的「天」當作倫理道德的最高規準，如天道、天理、天德等的倫理思想即是

。儒家所強調的所謂天人合一、天人合德、天人感應等思想形態，主要的亦是出於道德意念的動因。就人性而說，為要求得道德的權威，將人類道德的理想觀念投射於天界，再由天界回轉過來射入人界，由此天命來規制人性。道德的天命說與政治的天命說均可視為出自相類同的人性心態。如果政治的天命說不能支持，道德的天命說的基礎亦就要發生動搖。對於人民的統治，政治常要仰賴於道德乃至宗教的協力。

莊子所以對於政治的無關懷乃至反感，其主因可能是在被支配者（據說莊子屬於殷族遺民）所遭遇的逆境，或者代表被壓迫民衆的無言的抗議。無論如何，莊子可以代表戰國時代的苦難人民，極力擺脫政治的壓迫與社會的束縛而求得個人的安心立命的消極的自由生活態度。然而其消極的態度中却含有受動的積極性，如當作自然必然性的自由的強調即是。莊子的樂天主義（觀賞萬物的自得樂趣）的背後仍存有厭世主義的陰影，其行文中常見有懼·悶·傷·患·悲·歎·禍·害等的語詞。這可以表示，對於大自然的偉大與人世間的微小的自覺，即呈現出自然界的讚美與人事界的悲歎之強烈的對照。莊子與老子相同，均在讚美自然之餘，竟將自我意識埋沒於自然之內（忘我之境），終於不能將自然界予以客觀化作為學問研究的對象。自然的「道」的本體論祇得停留於思想的階段。由此可見思想與學問的顯然的分別。然而老莊思想中却含有高度的人生智慧。對於逆境不遇生活的體驗者，老莊的著作可以引起共感之情，而成為苦難心靈的慰安、解脫、救濟的福音書。

為要提示高超思想的實例，我們在上面從東方思想中特別選出佛教思想與老莊思想作為引例。對於印度正統的婆羅門教乃至印度教，佛教思想算是異端宗教。原始佛教本來是成立於無神論的立場。由此可知，宗教的成立未必須要假定神這類的存在。中國思想如將儒家思想視為正統，老莊思想（道家思想）亦可列為異端。老子的無為自然的「道」可以理解作萬有所由生成的根源之無窮際、無規定的「無」

（有生自無），如此「無」的本體論亦應屬於無神論。莊子偶爾提出的真君或者真宰的名號如解釋作祇是象徵意義的比喻寓言，亦則可以當作無神論看待。佛教所強調的空觀的「空」雖不即是指謂「無」，但仍可視為偏向於「無」，其主要意義是在否定永恆不變的實體（包括梵我在內）。然而「空性」本身却又可視為別種意義的永恆不變的存在。老子的「有生自無」的思想亦可以改釋成為唯空論。如此「空」乃至「無」成為東方思想的特性。佛教思想與老莊思想的根底存有虛無主義、厭世主義的思想，這是根由於人生苦的諦觀。人生苦激發如何解脫苦惱的智慧，由此啓迪「人生哲理」的高超思想。通常思想如指謂尚停留於凡俗階段的，高超思想則應成為超脫凡俗的聖哲思想。思想上雖可以作如此分別，超脫凡俗的聖哲者仍然與凡俗人和光同塵而泯除凡聖之念，如此意境可以比喻作出於泥塘而不污染的蓮華的純淨境界。高超思想仰賴於高超智慧，而高超智慧又仰賴於聖潔心靈。具有聖潔心靈而能以啓迪「人生哲理」的聖哲者的哲學可以稱為「聖哲學」，我們所仰望的高超思想則應志向於這種「超學問的哲學」。思想貴乎真實性與純潔性，人性的純淨化應以聖哲者的聖潔心靈境界為典範。從如此聖哲者的意境中可能展現出無神論的崇高的宗教心情。

## （二）學問性哲學的重建

我們曾經提示過，嚴格意義的哲學祇是指謂學問性哲學，緩和意義的哲學可以容納思想性哲學。學問性哲學屬於基本的領域，思想性哲學屬於從屬的領域。如此哲學觀自當是依據對於學問性哲學要求客觀的真理性，而對於思想性哲學要求主體的真实性的。學問的課題是在探究、發現客觀的真理，思想的任務是在啓發、開創主體的真实。兩者各守其職責而不逾越，則可相並行而不悖其道。學問雖可以容納思想的自由創造理想的觀念，但不容許將其誤認為客觀的實在，更不容

許任其歪曲現實世界的真相。思想家所創造的理想觀念雖可以充實人生內容、提高人生價值，但如此自由的創造仍不能改變必然的自然法則，客觀的實在界（自然界）的理想化亦祇是停留於主觀的觀念界。在人事界高倡理想化的思想活動是可以讚美的，以這種思想意欲來對待自然界時，却要生起歷來哲學上常見的嚴重錯誤。鑑於如此情形，我們祇得將思想的自由創造的正當範域限定於人事界，藉以防止思想侵犯學問領域的危險性。我們屢次指出過，歷來哲學大都屬於思想性哲學。這項歷史的事實即是引發我們的哲學改造乃至重建的根本動因。然而我們同時又要承認與諒解，哲學所以成為思想性哲學却有其相當的緣由。從長遠的歷史觀點看來，幾千年的哲學史還算是剛出發的初步階段，立即要求其成為學問性哲學似有些過早。古代希臘哲學含有發展為學問的萌芽，其中哲學與科學尚未告分化，這可視為學問成立的先行階段。西歐近代科學的成立與發展僅有三百多年的歷史而已，在這期間始可期望學問性哲學成立的可能性。西方哲學的情形如此，無怪乎缺乏科學傳統的東方哲學難以尋求學問性哲學的痕跡。

學問性哲學分為「科學的哲學」與「後科學的哲學」的兩個部類，這是將科學作為基準的分法。思想性哲學與學問性哲學的分別又是依據科學的基準。嚴格意義的學問概念應以科學為判定基準。科學的科學性的程度（精密度）又有幾多層次。一般地說，法則定立的科學的精密性較於現象記述的科學更為高位。自然科學中物理科學（物理學、化學）有精密科學之稱，可以當作科學的標準看待。社會科學的科學性（精密性）猶不及自然科學。社會科學中尤其經濟學、政治學、法律學、藝術學、道德學、宗教學等尚未完全脫離社會思想（社會意識形態）的制約，可以說是介在於學問與思想的中間領域。關於人事界的諸科學之所以難為成立作純正科學的主因是在人為的夾雜因素的干擾以及社會的利害關係的對立爭執。如此情形不僅是在社會諸科學，我們所謂的思想性哲學亦然。學問性哲學的建立首先應通過純正科學的階段。



所謂「科學的哲學」是多種意義的，原則上可以分爲三種。(1)關於科學的哲學，即是將科學作爲研究對象的哲學，這是屬於知識論中的「科學論」，其中又包括科學基礎論、科學方法論、科學批判論等部門。(2)基於科學的哲學，即是成立於科學的基礎之上的哲學，這是通過科學而且尚密着於科學的哲學，如科學的統合學、科學的世界觀學等屬於此類。(3)帶有科學性質的哲學，即是哲學理論中含有科學的實質內容的、或者親近於科學的、乃至可能與科學相並存的哲學。如此廣義的科學性哲學亦可以包括第(2)類在內。至於「後科學的哲學」，這即是成立於「科學的哲學」的基礎之上的更高階層的哲學。通過科學之後而又超越科學階層的「後科學的哲學」寧可稱爲「超科學的哲學」。本格意義的學問性哲學是指謂「後科學的哲學」或者「超科學的哲學」。恰如本格意義的思想性哲學指謂「超學問的哲學」。對於「超學問的哲學」（高超思想）如可稱爲「叡聖哲學」（聖哲者的哲學），「超科學的哲學」（高超學問）則可稱爲「嚴密哲學」（當作嚴密學的哲學）。這兩種哲學成爲哲學重建的兩大目標。

### (1)科學的哲學

當代哲學的三大思潮通常舉出(1)辨證法的唯物論、(2)實存哲學、(3)解析哲學（包括論理實證論）。實存哲學可以代表思想性哲學。實存哲學（稱爲覺存哲學更爲恰當）的主要關心事是在闡明個人存在（現存在）的內面狀況的自覺（覺存），說是通常人大都墮落於俗世間而成爲凡俗人（非本來的人），通過挫折、苦悶、焦慮、絕望之後，終於應有所覺悟作自己決斷、自己啓發成爲覺存者（本來的自己存在）。實存哲學含有明暗的兩側面，其光明面的啓發可能將通常思想提昇到高超思想的境位。解析哲學可以代表學問性哲學。解析哲學標榜着科學主義的哲學，即自命爲「科學的哲學」，其哲學觀是極爲特殊的，認爲哲學的主要任務是在語言（包括日常語言、科學語言、哲學語言）的論理的解析。人工語言學派的解析哲學是論理實證論的發展形態，所謂論理實證論是實證主義（感覺

內容)與論理主義(思考形式)這兩種異質因素的結合形態,可以說是知識論上的二元論。尚且論理實證論所繼承的實證主義哲學是屬於主觀的觀念論,因而如不能超脫這種觀念論,則不能成為健全的哲學說。論理實證論者曾經提倡過物理學主義立場的「統一科學」,不知其所得的成果如何。解析哲學的優點是在概念以及命題的明確化,然而其所標榜的「科學的哲學」的概念本身是否明確,仍存有疑義。辨證法的唯物論又要標榜着科學主義的哲學,其在社會思想上自稱為科學的社會主義。唯物論本來是屬於形上學,然而辨證法的唯物論者却不承認自己的學說屬於形上學。其形上學觀是極為特殊的,即將靜態論理(形式論理)的看法規定為形上學。如此看來,解析哲學則要成為形上學。辨證法的唯物論與解析哲學均在強調科學主義的立場,而極力反對形上學,兩者的形上學觀却不相同。強調科學主義的辨證法的唯物論似乎可以代表學問性,其實却是思想性佔優位。唯物史觀所提示的社會意識形態論(Ideologie論)是在主張思想一般(包括科學與哲學)的階級性乃至黨派性。由此可見,辨證法的唯物論仍不會分別出學問與思想的不同界域。辨證法的唯物論又強調實踐優位於理論,認為判定理論的真理性的基準是在實踐,這是出於思想的動因。如此實踐主義的見解有些類似於實用主義的立場。我們認為,思想可能有黨派性,純正學問却不應帶有如此性質。學問中如有黨派性,其實質內容却可視為屬於思想性質的。須知客觀的真理自體不僅超越黨派性,而且超越個人性以及民族性,如實地探究真理即是學問的課題。

「科學的哲學」亦可以解釋作諸科學的綜合體系,在這方面可以舉出A. Comte的「實證哲學」與H. Spencer的「綜合哲學」的兩種體系作為實例。Comte的實證哲學的背後存有社會改造的實踐的思想動因。其初著「社會再組織所必要的科學的作業計劃」(1824年)就表明了對於法國大革命後的社會的政治的紛亂狀態賦予新秩序而導向政治的統一的意圖。當時(此國王政復古期)的舊封建貴

族的復古主義的政治的反動與揭示民主主義諸理念的自由主義者的急進的破壞行動這兩者間的對抗使 Comte 深懷危機感，於是通過對於這兩者的批判而提示「進步的而又同時保持階位的秩序」（進步與秩序的統一）這項後來成爲其社會學體系構成的基本原理，由此想要克服危機這樣的根本意圖即是表示 Comte 創立實證哲學（包括社會學）的思想動因。實證哲學是立於實證的科學的精神的根本立場。Comte 向一般民衆所公開的天文學的通俗講義中有一篇「實證精神論」，其中提示實證主義的六項基本性格：(1)對於空想性的現實性，(2)對於無益的有益，(3)對於不確實性的確實性，(4)對於曖昧性的明確性，(5)對於否定性（破壞性）的組織性（建設性），(6)對於絕對性的相對性。基於如此實證的科學的精神之實證哲學所志向的目的是在社會新秩序的建立，爲要達成這種目的，認爲須要將支配着一切社會活動的普遍的原理以及歷史的發展法則由於科學的實證的方法來予以體系的說明。

前期的主著「實證哲學講義」（六卷，1830 - 42 年）即是以社會學爲頂端的包括六種科學的綜合體系。第一卷是全書的序論與數學，第二卷是天文學與物理學，第三卷是化學與生物學，第四卷是社會學的理論的部門，第五卷是社會學的歷史的部門，第六卷是社會學的補足與全書的結論。Comte 所謂的「哲學」是指謂關於自然與社會之人類知性的「推論的樣式」。實證主義的主要特徵是在排除人類精神自體由於「內面的經驗」的自己省察之主觀的方法，而提倡通過精神的所產的外部的考察之客觀的認識方法。從實證哲學的主知主義的立場看來，人類精神的所產究竟是指謂諸種科學。科學上的推論的樣式是在將被觀察的諸事實的連結關係予以法則的說明的方法，由於這種方法所獲得的認識成果的全體即是該科學的「哲學的總論」。其所謂「哲學」終究歸着於凡有科學的這種「哲學的總論」的考察，「實證哲學」即是由於實證的方法所綜合的諸科學之「哲學的總論」的體系。如此實證哲學成爲自單純至複雜的

順次所安排的六種基本科學（數學、天文學、物理學、化學、生物學、社會學）的綜合體系。如此基於「方法的統一」而具有同質性與普遍性的實證哲學的體系構成，Comte 認為含有如下的實際的意義。法國大革命以後的歐洲相繼生起的政變與戰亂呈現出社會的無政府狀態，其根因是在關於基本的諸格率之人們的意見的分裂，實證哲學的體系構成含有人間精神的一般體系的重新形成的意義，由此克服無政府狀態的起因之知性的分裂而提供社會再組織的基礎。

後期的主著「實證政治體系」（四卷，1851—54年）的副題提示「創設人道教的社會學概論」，第一卷是實證主義總體的基礎論與基本的序論，第二卷是社會靜態學，第三卷是社會動態學，第四卷是人類未來的總合的素描。本書的主要目的是在提倡宣導將 *humanité*（人類、人道）作為崇拜對象的新宗教（人道教），藉以替代舊宗教的神。Comte 原先是在倡導人類精神（包括知識）發展的三階段說。(1)神學的階段是由於僧侶與武士所支配的軍事的狀態，神學的知性的特徵是將諸現象的原因歸屬於超自然的神（想像的產物）。(2)形上學的階段是由於哲學家與法律家所支配的法治的狀態，形上學的知性的特徵是將諸現象的原因歸屬於自然的實體（抽象的概念）。(3)實證的階段是由於科學家與產業家所支配的產業的狀態，實證的知性祇是專事於被觀察的諸現象的整序以及由於繼起與類似的連結關係所定立的法則的認識。在這實證的階段，Comte 將精神的權力配當給科學家，而將世俗的權力配當給產業家，如此主張正恰類似於中世紀神學階段的教皇的精神權力與封建領主的世俗權力之二權分立的情形。尚且他所提出的社會靜態學是側重於秩序的理念，這又是將中世紀的階位秩序作為典型。社會動態學是側重於進步的理念，這又可視為代表當時的資產階級的進步的政治要求。如此看來，秩序與進步的統一要求則可視為調整新舊兩種對立思想的折衷思想。再者，在本書中所倡導的「人道教」是志向於人類的統一與調和之愛的宗教，其中所見的主情主義的主觀的方

法，正可以與前期主著「實證哲學講義」中所見的主知主義的客觀的方法成爲強烈的對比。換言之，前期的實證哲學的背後雖存有思想的動因，但在表面上尙可以代表學問性哲學，對之後期的人道教則可以代表思想性哲學。如此，實證哲學變容而轉落於宗教，Comte 本身終於成爲人道教的大司祭。實證的階段在變容的意義上回歸於神學的階段，但其中却含有寶貴的真理的啓示，即神祇是人類理想化的疎外形態。再反轉過來說，神學畢竟成爲人類學。

通常所謂實證主義或實證論是屬於經驗論的系統，本來具有成立作主觀的觀念論的傾性，尤其十九世紀末期以後盛行的實證主義哲學最爲顯著。實證主義哲學藉助科學主義的美名而揭起反形上學的旗幟，至今仍在迷惑着學界。科學的實證精神與實證主義哲學應有所峻別，尊重學問的實證性並非即是要來否定現實所與的實在事物尤其物質的自體存在。Comte 的實證哲學與英國經驗論傳來的實證論似無直接的連關，仍然保持着實在論的立場。類似於 Comte 的實證哲學的體系構成，隨後其間相隔幾十年，英國社會學家 H. Spencer 又建立了更爲龐大的諸科學的綜合體系，這被稱爲英國經驗論的集大成，但仍是立於實在論的立場。其大著總稱爲「綜合哲學體系」（全十卷，1862—96 年），第一卷稱爲「第一原理」（包括天文學與物理學），第二、三卷稱爲「生物學原理」，第四、五卷稱爲「心理學原理」，第六、七、八卷稱爲「社會學原理」，第九、十卷稱爲「倫理學原理」。全書是基於宇宙規模的進化原理，自從星雲的生成至於人類社會的道德的原理，通貫地作了組織的系統的敘述。包括宇宙論、生物學、心理學、社會學、倫理學這五大部門的綜合哲學體系是採取了當時的自然科學的研究成果作爲基礎的，亦即將當時的自然科學萬能的風潮作爲其成立背景。其宇宙進化論的構想似乎是先行於 Darwin 的生物進化論，但部份的採取了後者的見解。

「第一原理」的主題是在定立宇宙進化的一般法則，而對於其

各領域的展開作了概觀。Spencer 認為，絕對者（神以及本體界）是不可知的，可知界（現象界）是相對的，即可能成為認識的對象。前者屬於宗教乃至形上學的領域，而後者成為科學的對象。從如此不可知論的見地，他舉出可知界的三項法則：(1)物質的不滅性、(2)運動的繼續性、(3)力的恒存性。結合這三項法則的即是進化的法則，亦即是同時進行物質的統合與運動的分散。而進化的行程是在從分散的狀態推進於統合的狀態，與此相並行的從同質的狀態推進於異質的狀態，這亦可視為從單純的狀態推進於複雜的狀態。Spencer 將如此進化法則首先適用於天體以及地球的無機體，其次通過生物以及心靈（心理現象）的有機體，最後適用於當作超有機體的社會。

「生物學原理」是將生物進化的法則作為生物學的普遍的原理，由此想要作生物界的系統的說明。有機物質的本質是在對於環境諸要因具有特殊的感受性，即由於微小的感動可能引起生物內部構造的再配置（再組織）。依據這種特性而強調生物的諸現象可能從進化的觀點來予以統一的說明，更且考察其進化的要因。關於生物進化的要因，Spencer 的根本見解主要的是採取 Lamarck 學說，附屬的又採納 Darwin 的自然選擇說，可以說是一種折衷學說。生物進化又分為形態學的進化（構造的進化）與生理學的進化（機能的進化），而後者直結於心理學的進化。在 Comte 的實證哲學體系中缺乏心理學的部門，Spencer 的綜合哲學體系中雖有心理學的部門（如「心理學原理」），但却是將心理學從屬於生理學而同屬於有機體的考究領域。心理現象是生理現象的延續的發展形態，而腦髓是有機物質的最高的發展形態。如此看來，心理現象則可視為附屬於腦髓的隨伴現象。這可以表示關於生理與心理的關係（心身關係）的唯物論的見解。穩健的科學主義乃至進化主義應該支持如此見解，實在論立場的真正的實證主義亦然。

Spencer 最着力的是在「社會學原理」，於是提倡個人主義的

、自由主義的社會進化論。如上述，宇宙進化是從無機體（天文學、物理學）出發，通過有機體（生物學、心理學），最後達到超有機體（社會學）的階段。社會學即是考究當作超有機體的社會之起源、發展以及特性，其中包括婚姻制度、儀禮制度、政治制度、宗教制度、職業制度、產業制度等部門。社會學又分為社會靜態學（側重社會構造）與社會動態學（側重社會機能）的兩部類，前者是該當於社會的形態學的研究，而後者該當於社會的生理學的研究。社會雖然可以與生物作類比，但兩者間又有顯然的差異。超有機體的社會因為不具有社會的感覺中樞，所以社會的成員（個人）是分散的而且自由的。由此主張，社會是爲了其成員而存在，並非成員爲了其社會而存在。更且主張，社會的全體性與個人的自由是可以相並立的。社會靜態學是着重於如此個人主義的、自由主義的社會理論。社會動態學是着重於從「軍事型社會」轉變爲「產業型社會」的社會理論。「軍事型社會」的典型是在原始社會，這是由於強制的協力所支配的，因而個人不得不由於社會的全體所抑壓。對之，「產業型社會」的典型是在近代商業社會（指謂近代資本主義社會），這是由於自發的協力所支配的，因而個人不蒙受社會全體的抑壓，寧可說是由於社會所維護的。Spencer 認爲，從集權的「軍事型社會」移行於分權的「產業型社會」即是社會進化的道程，個人的自由與平等的理想終於可能得到實現。

最後「倫理學原理」又是基於進化論立場的一種折衷主義的倫理學。首先主張人類行爲的究極目的是在自己保存與種族保存（生命本位的自然主義），從而對於個人的生命而且同時對於同類的生命均可能帶來有利的最大總額的行爲即是道德行爲的進化的最高階段（利己而又利他的功利主義）。將如此對於生命有利的行爲，在其產生快樂勝過痛苦的剩餘的前提之下，定義作善行。Spencer 將這樣的見解稱爲理性的功利主義，由此區別於從來的經驗的功利主義。更且想要超克直覺主義與經驗主義的對立。凡有知性的以及道

德的認識都是從經驗所產生的。直覺的認識亦是人類從過去到現在所集積的無數經驗的結果，祇是對於個人被直覺作為先天的認識。義務意識亦是一種抽象的感情，這又是從無數的經驗的集積所產生的。隨伴於義務意識之強制的要素是起因於對於國家的社會的以及宗教的刑罰之恐怖感。然而這樣強制的要素由於道德行為的進化將會告消滅。利己主義與利他主義的對立亦不是永久存續的，終究可能由於道德行為的進化所克服的（進化主義的樂天觀）。

如將「科學的哲學」解釋作「諸科學的綜合體系」時，上面所概述的 Comte 的實證哲學與 Spencer 的綜合哲學可以說是在這方面的雙璧。通觀兩家哲學的實質內容，可知其中科學性遠勝過哲學性，因而與其稱為哲學體系，寧可稱為科學體系較為恰當。Comte 的實證哲學通貫地採取單一的「實證的方法」，這在本質上是屬於科學的方法，其所謂「哲學」大致是指謂由於如此實證的方法所獲得的諸科學的成果全般之「哲學的總論」。Spencer 的綜合哲學是基於進化論的立場，因其採取宇宙規模的進化方式作為通貫的說明，其所謂「第一原理」大致是指謂宇宙進化的原理，如此通貫宇宙全般的普遍性原理尚可視為帶有哲學的性質。缺乏哲學的統一原理之諸科學的單純的綜合體系仍不值得稱為哲學。然而學問性哲學的建立却必須通過諸科學的綜合體系，這則可屬於「科學的哲學」的一種。從這種觀點看來，Comte 與 Spencer 完結其體系以後至今將近一百年間似尚未看見更為完整的這類體系的出現。在當今科學更加分化發展的情形之下，哲學家而精通科學全般領域的傑出學者或許稀有，我們仍可期望這類哲學家來建立更為廣汎而精緻的科學體系。我們所以期望哲學家是因為如此科學體系的建立亦應抱有哲學的批判精神，至少亦要通過科學知識之知識論的檢討。解析哲學家大都專念於細節問題的考究而放棄了體系構成的意欲，我們期望其將來有所改變，不然其所宣稱的「科學的哲學」仍不能使人滿意。

(2)後科學的哲學（超科學的哲學）



如上段所述，「科學的哲學」是多種意義的，其中包括諸科學的綜合體系（科學體系）。無論如何，凡直結於科學階段的學問體系均可視為「科學的哲學」，這是建立學問性哲學的預先階段。本格意義的學問性哲學是在「後科學的哲學」，這自當是通過諸科學乃至「科學的哲學」之後的更高階段，就其超越科學階段而說，寧可稱為「超科學的哲學」。所謂「形上學」（metaphysics）如解釋作「後設科學」（metasciences）時，亦應成為「後科學的哲學」或者「超科學的哲學」。科學的種類繁多，科學體系的建立實際上不能網羅一切科學分野，祇得從其中選取基本的諸科學。自然諸科學中的基本科學較為穩定，社會諸科學的情形却不然，其中尚有停留於學問與思想的中間階段。科學中，判定學問性的基準可以推舉數學（形式科學）與物理學（實質科學）作為基本。科學尚在發展的過程中，因而科學體系的建立不得不附有時代的相對性。諸科學間的科學性乃至學問性仍有程度的差距，這對於科學體系乃至學問性哲學的建立可以說是一大缺陷。要求嚴密學問性的「後科學的哲學」更加需要等待將來的開拓。儘管如此，現在仍可以預先作理念上的構想。

上述意義的「後科學的哲學」乃是學問性哲學重建的理念上的目標。這種哲學在西方哲學上尚且難以尋得，何況於東方哲學。實質上雖不通過科學或者不利用科學資料，但不僅可能與科學相並行不悖，尚且還要超越科學的學問性哲學自當亦可認定為「超科學的哲學」，這種哲學的研究對象大都屬於超現實存在的領域。科學尤其實質科學（包括自然科學與社會科學）的研究對象祇是限定於現實存在的領域，超現實存在的研究就得讓於哲學尤其形上學。形上學是哲學的基本，哲學的興廢依繫於形上學的成敗。形上學是多種意義的，我們可以採納如下幾項意義的形上學。(1)研究對象上，研究超現實存在的學問可稱為形上學，因為超現實存在可以解釋作形上的存在。(2)研究方法上，採取問題學的方法，凡是人類知性難為

通徹的界域則要生起形上學的問題（相對意義的超知性的問題），於是可能成立當作問題學的形上學。如此問題學的方法亦可以適用於現實存在的領域，因為現實存在中亦有形上學的問題所在。(3)「形上學」(metaphysics)亦可以解釋作「後設科學」(metasciences)，這則該當於「後科學的哲學」乃至「超科學的哲學」(上段既述)。傳統形上學因含有重大缺陷之故，其在當今哲學界成爲被攻擊乃至被否定的對象。然而上述意義的形上學通過知識論的批判檢討之後，却可能予以改造而成爲穩健的形上學。形上學主要的成立於存在論之上（存在的形上學），此外在知識論與價值論之中又含有形上學的成立因素（知識的形上學、價值的形上學）。存在論、知識論、價值論乃是哲學研究的三大部門，因而哲學的重建亦應包括形上學的重建在內。在形上學上，著者曾經提出過唯能論與唯空論的兩種假說，這在現代哲學中可以尋出W. Ostwald 的能量一元論與S. Alexander的時空論作爲先驅學說。下面將要概述這兩家學說來代替對於「後科學的哲學」的引例。

十九世紀中期在物理學上確立了能量恒存律（熱力學第一法則）與Entropie 增加律（熱力學第二法則），由此整備了追究物質的物理的、化學的性質之理論的基礎。基於這種情勢，德國的物理化學家兼哲學家W. Ostwald 提出了能量一元論(Energetik)，於是主張支配着自然現象的基本量是在能量(Energie)，不僅物理學化學，尚且生物學以及心理學等的凡有基本法則均可能由於能量的一般的形式來予以表現。他在1895年發表的演講論文「科學的唯物論之克服」中極力攻擊當時的原子論的、自然科學的唯物論，認爲相信原子、分子乃至物質的實在性祇是空想的假說，而強調實在的現象却是連續的能量與其變化狀態。這是立於現象論的、實證論的立場來反對原子論的、實在論的立場。其主著「能量論」(1908年)又在強調科學的認識應祇將能量與其變化形態作爲對象，假定物質與其構成要素的原子、分子的唯物論其實是非科學的理論

。本書是將如此主張作為背景，首先敘述能量概念發展的歷史，進而說明物理化學的諸種能量形態，更且論及生命的以及精神的能量。認為生命亦是能量的流動，有機體是諸種能量流動於其中的框架，有機體具有自己保存的能力，其中貯蓄着自己所必需的能量。精神的能量含有神經能量與腦髓能量，由於這些能量來理論的說明感覺、欲望、思考等的精神作用。Ostwald 再將如此精神能量論擴延到文化論，而著有「文化科學之能量論的基礎」（1909年）。其他尚有關於自然哲學的諸著，其根本見解可以說已盡於「能量論」這本書。

。如上述，Ostwald 的能量一元論是立於實證論的、現象論的立場，其主要目的是在排除原子論的、機械論的唯物論，其根本見解是類近於Mach 的感覺一元論（主觀的觀念論），兩者均持有實證主義的科學觀與哲學觀。感覺一元論將物質解消於感覺複合體，而能量一元論將物質解消於諸種能量形態的流動變化狀態。十九世紀末期至二十世紀初期許多實證主義者高喊着「物質消滅了」，而主張科學以及哲學的任務祇是在記述可以觀察的諸種現象，由此極力排棄形上學。如此偏向於觀念論的風潮影響到論理實證論乃至解析哲學。實證主義的科學觀在科學上還算是淺薄的見解，至於陷入觀念論，則犯了嚴重的錯誤。傳統形上學固然犯有錯誤，以錯誤要來攻擊錯誤，像是一場悲喜劇。懸掛着科學主義或實證主義的美名而自詡為科學主義哲學，這尚不值得稱為真正的「科學的哲學」，何況於「後科學的哲學」。Ostwald 當初極力否定了原子、分子的實在的存在，然而到了 1910 年代原子物理學在理論上與實驗上證實了原子、分子的實在性之後，他終於不得不承認之，由此「能量一元論」則告潰崩。然而「能量一元論」尚有改造的餘地，著者將其予以修正而重新建立「唯能論」，這是基於原子物理學的量子論或量子論的基本見解，而且又是將唯物論予以深徹化的形上學說。唯物論雖不徹底，但仍可以支持。

本世紀最偉大的形上學家可以推舉英國的實在論者 S. Alexander，他在知識論上雖蒙受了 Kant 的批判論（先驗論）的影響，但不陷入觀念論，却將其轉換為批判的實在論。他仍然側重於經驗論，但不讚同感覺主義（實證主義）的偏狹的立場，即是在經驗論的基礎之上想要謀求經驗論與合理論以及直觀論的統合。認為經驗是成立於主觀與客觀的共存的結合，而認識的眞理性是成立於認識主觀與客觀的對象的相合致（認識內容合致於認識對象）。他在形上學上又是通過知識論的批判與當代自然科學尤其原子物理學以及相對性理論的革新的研究成果所建立。其形上學的大著「空間、時間與神性」（二卷，1920年）是將時空作為根本原理的宇宙規模的壯大的形上學體系。這種體系可以對比於 Spencer 的綜合哲學體系，兩者均立於進化論的立場，然在哲學的性格上，前者遠比後者更為高超而優秀。西方哲學史上，將時空作為根本原理的形上學，本書可算是首創的著作，但其中尚有些缺陷。

Alexander 的時空概念是採取數學家 H. Minkovski 的幾何學的「世界」概念，這是將時間當作空間的第四次元而成為四次的時空世界，亦即將空間與時間相連結而成為時空連續體。另一方面，S. Alexander 的時空概念又蒙受了 Bergson 生命哲學的影響，認為時間優越於空間。Bergson 是提倡生命躍動的創造的進化論，將時間（純粹持續）連結於生命與意識，而將空間連結於物質，認為空間（物質）即是時間（生命）的固定化的墜落形態。然而 Alexander 却是將時空連續體作為實在世界的發生根源，由此展開了創發的進化論。要之，將時空連續體視為宇宙生成的根源質料而將此稱為「母胎」（matrix），由此順次進化而產生如下六個階層的存在：(1) 物質、(2) 生命、(3) 意識、(4) 精神、(5) 價值、(6) 神性。其實最後階層的神性（deity）祇是宇宙進化的最高目標，未必已告實現，宇宙進化朝向於如此神性的永遠的衝動本身亦可視為具有神性的意義。如此意義的神性並非創造宇宙的神，這對於西方的傳統哲學而說，確

實含有革命性的重大意義。神與神性在形上學上的位置正恰相反，於是西方形上學終於尋出了正當的途徑。另一方面，Alexander 又要強調宇宙進化的倫理性，這似乎是想以倫理性來替代宗教性。其形上學可以說是自然主義、合理主義以及無神論的神秘主義之神妙的結合形態。

Alexander 的時空概念可能是採納 Einstein 的相對性理論的時空連續體，這是上述 Minkovski 所解釋的四次元時空世界。相對性理論的通俗解說書頗多，對其嚴正的批判書却不多見。相對性理論因蒙受了 Mach 的實證主義的影響，故犯有相類同的錯誤。實證主義將事物自體與事物感覺作為同一視（感覺即實在），相對性理論又不肯作時空自體與時空測定的分別。關於相對性理論的諸難點，著者曾經在拙著「時空論」中已有所指摘，茲僅提出與 Alexander 的時空概念特別有連關的幾項疑難。(1)否定絕對空間與絕對時間的自體存在，而祇認定相對性的時空概念。(2)認為運動物體的時空測定是相對於觀測者的立場，因此誤認時空測定的相對性即是時空自體的相對性。(3)將時空連續體再連結於物質而形成空間、時間、物質的三位一體。其實這應視為實有時空，並非原本的虛無時空。(4)強調空間的彎曲，這其實是指謂重力場的彎曲，這是表示物質存在於其中的空間的情形，這自當屬於實有空間而無關於虛無空間。我們無法設想虛無空間何以發生彎曲的原由。再者，空間如有彎曲，時間亦應有彎曲，因為兩者結成爲時空連續體。要之，實證主義立場的相對性理論是不肯承認有虛無時空的存在。Alexander 的時空概念照理應該指謂物質發生以前的原本的虛無時空。他在知識論上既已反對實證主義的立場，對於蒙受着實證主義的影響之相對性理論尤其時空連續體亦應採取批判的態度。至於若如將實有宇宙發生以前的原本時空（虛無時空）視為根源質料，這在語言表現上則容易引起誤解。質料是屬於實有概念，容易使人聯想到物質，然而原本的虛無時空却無任何質料可談。Alexander 的時空形上學雖含有

些缺陷，却仍可以譽稱為西方形上學上最偉大的成就。著者將其予以改造而重新建立「唯空論」，這在探究實有宇宙的發生根源（根本原理）上可算是究極的形上學說。

哲學重建論是哲學改造論的延續，其目的是在通過哲學改造而重新建立漸進於理想的哲學體系。哲學研究應有高遠的理想目的，這即是哲學的理念，合於如此理念的哲學可以說是理念哲學。歷來哲學犯過幾多錯誤（包括虛偽），其主要原因是在思想侵犯了學問的領域，即以思想的態度（心態）來處理學問的問題。如要根絕如此錯誤所由發生的根源，則應辨別出學問與思想的本質以及兩者的根本動因的差異。這即是哲學改造乃至哲學重建的根本前提而又是根本要件。哲學改造是通過對於歷來哲學的否定與保存的嚴正的抉擇之後，將可保存的部份予以再組織或再構成。哲學重建是通過改造之後，逐次增加新發現的知識（學問）以及新創發的智慧（思想），由此冀求漸近於哲學的理念而重新建立哲學體系。我們曾經提示過哲學改造乃至哲學重建的兩大目標（根本途徑）。在學問性哲學是通過「科學的哲學」而建立「後科學的哲學」乃至「超科學的哲學」，而在思想性哲學是將「前科學的哲學」（通常思想）提昇到「超學問的哲學」（高超思想）。學問性哲學是發現性的，即以發現客觀的真理為其任務。對之，思想性哲學是啓發性、創發性的，即以創發主體的真實為其任務。對於「超學問的哲學」稱為高超思想，「超科學的哲學」可以稱為高超學問。在學問中，科學要求精密性，哲學要求更為高度的嚴密性。當作嚴密學的哲學可以稱為「嚴密哲學」。對之，當作聖哲者的哲學可以稱為「叡聖哲學」，這即是指謂「超學問的哲學」這種高超思想。本格意義的哲學是在如此「超科學的哲學」（嚴密哲學、高超學問）與「超學問的哲學」（叡聖哲學、高超思想），兩者均屬於理念哲學，其現實化還得等待將來的開展。學問性哲學的研究對象是宇宙規模的，即以發現「宇宙理法」為其根本課題。思想性哲學的思想活動，為要防止其

領域侵犯的危險性，最好還得限定於人事界較為穩當，其所志向的根本方途是在啓迪「人生哲理」。至於這兩種異質哲學在哲學體系建立上的積極的連關如何，能否予以統合，讓於後續有關論項中再提。總之，哲學體系的重建尚屬於將來的課題，現在祇能預先提示其方途與目標，理念哲學的本性原來就涵有永遠的課題。

## II 歷來哲學體系的回顧與檢討

西方哲學上，在形上學部門有唯心論與唯物論，在知識論部門有觀念論與實在論這兩項基本對立學說。唯心論與觀念論常要被混同，其實兩者成立於不同的領域，各自所犯的錯誤的方向正恰相反。唯心論者將觀念予以實在化（主觀之客觀化），反之，觀念論者將實在予以觀念化（客觀之主觀化）。古代希臘哲學最初出現的形上學是屬於唯物論，但其中尚含有物活論、物靈論乃至物神論的性格，純粹形態的唯物論到了原子論始告確立，這後來成為科學研究的指導原理。古代希臘哲學上的唯心論又是不純粹的，純粹形態的唯心論是在基督教神學始出現的。一般地說，唯心論親近於宗教，而唯物論親近於科學。觀念論是近代意識論哲學的產物。觀念論有幾種類別，其中經驗的觀念論（主觀的觀念論）的首倡者僧侶G. Berkeley 同時又是唯心論者（觀念論與唯心論的雙重錯誤），其動因與目的是在為要擁護神的榮光而排棄唯物論乃至無神論（否定物質的實在性，祇認定精神為真實）。先驗的觀念論（客觀的觀念論）的創建者 I. Kant 則要反對 Berkeley 式的觀念論，而將其批評為虛妄的觀念論，又認為先驗的觀念論與經驗的實在論同時可能兩立，這種立於批判論立場的觀念論尚有改造的餘地。

依照上述的情形，Platon 的形上學說常被稱為唯心論或者觀念論是不大恰當，容易引起誤解。Platon 所謂的 Idea（理型、理體）是超越人類意識的，而且屬於本體界的真實在，近代西歐諸國家所謂

的 idea(觀念)却是內在於人類意識的，這尚屬於現象界。如此理型學說在實質上雖類近於觀念論，但應明別於近代知識論意義的觀念論，不然則要觸犯形上學與知識論的領域混同的錯誤。尚且，理型學說雖又類近於唯心論，但並非純粹形態的唯心論，關於這點，讓於隨後論及 Platon 哲學體系時再來予以說明。Aristoteles 形相(Eidos)學說亦然，在實體(個物)的構成原理上，他又提出第一質料(protē Hylē)，這是屬於物質概念，而且從知識論的觀點看來，其哲學可以說是立於實在論的立場。如上段所述，純粹形態的唯心論是在基督教神學上始出現的，然而在知識論上却大都採取實在論的立場。由此可見，唯心論並非即是觀念論。形上學上，唯心論達到極致是在 Hegel 哲學。知識論上，觀念論達到極致的，可以推舉 H. Cohen 的哲學。通觀西方哲學史，體系構成最完整的，可以推舉 N. Hartmann 的哲學，他在形上學上是提出批判的存在論，而在知識論上提出批判的實在論。哲學家具有宏大體系的組織者並不多見。下面將要從古代哲學選出 Platon 與 Aristoteles 兩家，從近代哲學選出 Kant 與 Hegel 兩家，從現代哲學選出 H. Cohen 與 N. Hartmann 兩家，就其各家哲學體系構成的要項予以簡述與批評。

### (一)Platon 的哲學體系

Platon 的著作遺留於後世的共計有二十幾篇對話錄，其中含有後代人的寄托偽作。諸多對話錄所討論的問題大部份是關於倫理道德(德目)、國家、政治、法律這些有關人事界的問題以及知識的性質與種別問題，至於專門討究自然界問題的祇有 Timaios 一篇而已。所謂理型學說是連關於這些問題所提出的。各對話錄是採取問答法的討論方式，這稱為辯證法，其中分為幾個階段(後述)。Platon 雖然輕視藝術，認為自然是模仿理型，而藝術是模仿自然之模仿的再模仿，其人本身却是藝術家氣質的，其所編成的對話錄是富於詩意的寓話與神話之神妙的描述，因而與其說是嚴肅的學術論文，寧可視為優美



典雅的文藝作品。現代人如想要再來仿效如此高雅藝術性的哲學著作，似乎是不可企求的難事。Platon 哲學又可視為理想主義思想的典型。就其哲學性質而說，思想性遠勝過學問性。具有上述諸特性的對話錄的集成本來是缺如體系性的，然而通過整理與再組織之後亦可成為思想體系。如此哲學思想對於後來西方哲學的影響之廣範而且深遠，可以當作代表思想性哲學的偉大體系。

Platon 哲學的基本是理型學說，其理型（Idea）概念原來是承襲了Pythagoras學派的數形概念、Parmenides 的存在概念以及Sokrates 的價值概念。理型涵有三項根本意義。第一是價值論的意義，Platon 將其師Sokrates 的價值概念尤其道德的價值視為理型的基本，如「善」的理型成為統攝理型界（本體界）的最高原理。如此看來，理型可以說是根源於價值的理想觀念，理想主義的價值形上學成為理型學說（理型形上學）的基本。第二是存在論的意義，Platon 將本來屬於意識界（觀念界）的價值概念予以實在化而提昇到本體界的真實在（Ousia），而認為當作真實在的價值理型即是現象界（自然界）所由生成的根本原理。屬於本體界的理型是永恒不變的真實在；對之，屬於現象界的諸事物是生成變化着的假相的存在。第三是知識論（包括論理學）的意義，Platon 又將理型視為論理的思惟以及知識所由成立的根本原理。知識的最高階段的理性知（epistemē）的認識對象即是指謂理型界。數形照理應該歸屬於理型界，Platon却將其安置於理型界（本體界）與現象界的中間領域，而認為數形界是屬於悟性知（dianoia）的認識對象。要之，Platon 將價值的理想觀念予以實在化（主觀之客觀化）而提昇到理型這種本體界，將此作為存在以及知識的根本原理，亦即將價值理型當作判定存在以及知識的品位高低的評價基準。如此理型學說可認為發自價值至上主義的思想的動因與態度，而成為理想主義哲學（思想性哲學）的典型。其所謂理型委實可以解釋作理想的典型或範型。

Platon 哲學的根本動因是在「希求善生」，即以造成完善的人

生爲其目的。其根本立場是倫理主義、實踐主義、理想主義，認爲學問是爲了觀想，而觀想是爲了實踐（理想的倫理實踐之指導理論）。如此，觀想（理論）的背後存有實踐的動因，亦即學問的背後存有思想的動因。概括地說，學問（哲學）的目的是在觀想理型，而觀想理型的目的是在造成完善的人生（理想主義的人生觀哲學）。其哲學的根本方法稱爲辯證法（Dialektikē），這首先可以分爲兩部類，第一是觀想理型（Idea）的辯證法（理型辯證法），第二是探究現象界生成的原因（Aitia）的辯證法（原因辯證法），而後者可以包括前者在內。具有學問的實踐目的的辯證法可以定義作造成完善的人生之間答法，而成爲「希求善生」之實踐的指導理論。依照如此辯證法（問答法）的方式所編成的著述即成爲對話錄。

依據幾多對話錄的敘述內容，其所採取的辯證法可以分爲如下的四個發展階段。(1)反駁辯證法，這是採取反駁（elegchōn）的方法（詰問法、淨化法），其目的是在論駁以不知爲知的僞知者，使其自覺到「不知之知」，藉以脫離其臆斷，淨化其心靈，而勸導志向於理型界的觀想。這一段大都依照 Sokrates 產婆術（催生術）所進行的初期階段。屬於這個階段的諸對話錄有如 Ion、Hippias、Protagoras、Apologia、Kriton、Euthyphron、Laches、Charmides、Lysis 等篇。(2)綜觀辯證法，這是採取綜觀（synopsis）的方法（綜合法），即依據綜合的假定法積極的探究、規定、建立理型界。這個階段所採取的方途是從現象界達到理型界（由下而上），故可以稱爲上昇辯證法。這個階段尙認爲理型是單形性、不可分割性的。屬於這個中期階段的諸對話錄有如 Gorgias、Menon、Menexenos、Euthydemos、Kratylos、Symposion、Phaidon、Politeia 等篇。(3)分析辯證法，這是採取分析（diairesis）的方法（分割法），即在反省、批判由於綜觀辯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。認爲理型是可能分割而帶有多形性的。從各部類的最高類理型分割到不可分割的形相（atomon eidos）這種由

上而下的辯證法可以稱爲下降辯證法。屬於這個漸進於後期階段的諸對話錄有如 Phaidros、Parmenides、Theaitetos、Sophistes、Politikos（前半）等篇。上列(1)、(2)、(3)均屬於理型辯證法。(4)混合辯證法，這是採取混合（mixis）的方法（合成法），即依據凡存在者是由於「一者」與「多者」所成立，而其自己本身具有「限定者」與「無限定者」這項根本原理，認爲存在者尤其生成變化着的物體界（現象界）是被混合的合成物，而探究其所以合成的諸原因，於是成立原因辯證法。屬於這個後期階段的諸對話錄有如 Politikos（後半）、Timaios、Kritias、Philebos、Nomoi、Epinomis 等篇。

Platon 哲學的基本學說（理型學說）通常被稱爲兩世界說（本體界與現象界），其實本體界與現象界之間尚介在着數形界與靈魂界，而且在現象界的下邊尚有質料界。假如本體界（理型界）具有精神，質料界則含有物質性質，而後者却是完全獨立於前者的。將這兩界作爲根本原理的形上學可以說是物心二元論。Platon 的形上學說雖然偏向於唯心論，但並非純粹形態的唯心論，因爲物質不是由於精神所產生的。他雖然將物質（質料）貶稱爲非存在（mēon）這祇是從價值觀點所說的不值得存在之意，其實仍不能否定其存在。依照其原因辯證法，現象界（自然界）所由生成的諸原因大致如下：目的因與範型因指謂理型尤其「善」的理型，數形因指謂數（Arithmos）與形（Morphe），形相因包括理型與數形，造成因（制作因、動作因）指謂屬於靈魂界的最高靈魂之制作神，工具因（手段因）指謂知識與技術，質料因指謂根源物質（原質）以及空虛的空間（純粹空間）。廣義的造成因（包括制作因、工具因）屬於主體因，廣義的形相因（包括目的因、範型因、數形因）以及質料因屬於客體因。上列這些幾多原因可以說是 Platon 以前的希臘哲學家所提出過的各種根本原理的集大成，其中包含着非純粹的唯心論與唯物論的夾雜因素。

原因辯證法本來是爲要說明現象界（自然界）的生成根源（根本原理）所提出的，認爲現象界是由於上述的諸原因的合成所造成的。

如此原因辯證法的根本特徵是在造成因或制作因，因為現象界是被造成、被制作的產物。Platon主要的是在對話錄 Timaios 篇中作了神話式的假想敘述，其大意如下。最善靈魂的制作神 Demiurgos 首先仰望觀想理型界尤其「善」的理型作為目的與範型，而運用數形界的知識與技術作為手段與工具，將數形（包括五種正多面體）作為限定原理來限定無限定的混沌的質料界，由此形成水（正二十面體）、空氣（正八面體）、火（正四面體）、土（正六面體）這四種原質，再由於這些原質的結合而形成各種物體，終於造成正十二面體的現象界（可感覺的宇宙）。這是擬人主義的世界造成說，而且是代表 Platon 晚年時期的哲學思想。關於理型界（本體界、叡智界、形上界）與自然界（現象界、感覺界、形下界）的連關如何的根本問題，Platon 終生提出過幾多假說，終於未能得到可以信憑的解決，這是根由於問題設定本身的虛構性所致的。原來 Platon 所謂的理型界是不可信憑的，宇宙間究竟是否真確有如此理型界的存在，這是關於存在定立的原本問題。理型界在觀念上雖可以設想，但這並非即是客觀的真實存在。理想主義的人生觀不可輕率的推演到世界觀（宇宙觀），不然則要產生如上述的荒唐無稽的擬人主義的世界造成說。理型界可視為現象界的理想化的昇華形態，Platon 却反而將前者當作原型而將後者作為其模像（反座原理的根本錯誤）。理型界既然被視為永恒不變的真實在，亦則無由追究其發生起源的問題。至於有關理型界本身的根本構造的內容規定的問題，他又未曾予以通盤的明確的解明，我們祇能從其幾多篇對話錄中求得片斷的說明而加以統合的理解。著者當初是不讚同 Platon 的理型學說，幾乎想要予以否定，然而後來漸次發覺其中尚含有改造的餘地，經過否定與改造之後，終於想要嘗試重新建立「唯理論」，這是屬於上層的形上學說。在「唯理論」的假說中可以保存的類似於理型的存在領域（後超現實存在）分為兩種部類，第一是論理自體與數理自體的基本領域，第二是存在範疇與價值規範的從屬領域。上層形上學的「唯理論」是對應於基層形上學的「唯空論」

，這即是上下兩極的究極的形上學說。

## (二) Aristoteles 的哲學體系

Platon 的高弟門生 Aristoteles 則要來將其師的理型學說改造為形相學說。理型 (Idea) 是超越現象界，形相 (Eidos) 却是內在於現實界。除開第一形相 (純粹形相) 之外，各階層的形相是附着於現實的個別事物 (後述)。師生兩家的氣質相反，Platon 是藝術家氣質的理想主義者 (思想家)，Aristoteles 却是學者氣質的現實主義者 (學問家)。我們可以推想，Aristoteles 尚在 Platon 所創設的學園內當學員的時期早已對其師的學說抱有懷疑與批判的態度。後來相傳的「我愛我師，我更且愛真理」這句言詞可以窺見其愛好學問的熱忱。Aristoteles 的著作分為三種部類。(1) 仿做 Platon 對話錄形式的作品，據說有十九篇 (現今不存)。(2) 為了學術的著作所蒐集的研究資料 (調查記錄)。(3) 死後被編輯而公刊的學術的著作 (後述)。他是重視經驗的觀察而不忽略細部的探究 (科學家的態度)，而且論理的思考的精緻，術語運用的適正，問題分析的周密，更且視野極為廣汎而將其各分野予以綜合的建構，不愧稱為體系的哲學家。哲學家而且兼備科學家的態度，這可以使其令譽永垂於哲學史上，然而其哲學與科學的內容尚存有些缺陷，這是時代的制約。

Aristoteles 的哲學體系包括三大部門。(1) 求得真理認識，即以建立學問的理論 (theoria) 為目的的理論哲學。首先提出學問研究的方法論，稱為 *Organon* (相當於論理學)，這可以當作理論哲學的預備學。理論哲學又分為三種部類。(a) 探究實體的、運動變化的存在的學問，這即是廣義的自然學 (相當於自然科學)，其中包括狹義的自然學 (相當於物理學)、天體論 (天文學)、動物誌與動物發生論 (生物學)、靈魂論 (心理學)。(b) 探究非實體的、不動不變的存在的學問，這即是數學。(c) 探究實體的、不動不變的存在的學問，這即是第一哲學 (又稱為神學或存在論) 而相當於形上學。(2) 求得正當的實

踐行爲 (praxis) 爲目的的實踐哲學。三部異名的倫理學，其中可以 Nikomachos 倫理學爲代表，此外尚有政治學。(3)以制作 (poiesis) 爲目的的藝術哲學。現存的祇有詩學，就其討論的主要內容看來，寧可說是悲劇論。

當作學問方法論的「Organon」(機關、六篇論文的集成)包涵三種論理(演繹論理、歸納論理、辯證論理)，其中演繹論理(包括三段論法)相當完備，這對於後來論理學發展的貢獻最大，現已成爲形式論理學的古典。由於單獨一人之手能夠開創建立如此廣博的論理體系，這在學問史上是極其罕見的偉業，可令人讚佩不已。關於本書的內容，我們在別處已有所概述，茲不再贅。其次簡述自然學方面的大概情形。「自然學」(Physikes akroais, 八卷)中首先提出自然學的研究範圍與研究方法。關於自然物運動的根本原因，提出著名的四因說(形相因、動作因、目的因、質料因)，而對於先行自然學者的機械論的說明，特別強調自然的目的性(目的論的自然觀)。尚且舉出「不動的動者」(神)當作究極的始動因，說是仰慕着神的最高層的天球首先開始運動，由此逐次引起自然界的整體運動。這與「天體論」的論述相同，均是表示幼稚的謬論。Aristoteles 又要否定空虛空間的存在，而對於空間作了極爲奇異的說明。繼而在「靈魂論」(Peri psyches, 三卷)中首先提示凡有自然物均是形相與質料的結合體，而生物是靈魂(形相)與肉體(質料)的結合體。如此，在具有生命的自然物(生物)，靈魂成爲其形相(現實態)。植物具有營養機能(植物的靈魂)，動物以及人類具有感覺、表象、共通感覺等機能(動物的靈魂)，特別在人類具有思考機能(理性的靈魂)，尚且認定有超脫質料(肉體)的能動的理性(次於神的理性)之獨立存在(靈魂不朽說)，這是蒙受了Platon 的靈肉二元觀的影響。

「形上學」(Ta meta ta physika, 十四卷)是指謂自然學後書，這是由來於編輯上的前後次序的學名，其內容是該當於第一哲學(又稱神學或存在論)。第一哲學是將存在當作存在而予以一般的研究

，亦即探究存在一般的第一原理（原因）的學問，這在實際上是該當於存在論。Aristoteles 在本書中提出十五個 aporia（難問），這些問題究竟歸着於如下的兩個問題。(1)將存在當作存在而探究其第一原理的研究是否祇由於第一哲學這一門學問即為可能，又如何可能，更且其他諸學問所預料的諸原理（如思考的根本原理尤其矛盾律）是否同樣的由於這一門第一哲學所處理的？(2)最真實的存在是否感覺的實體，或者其他尚有非感覺的實體，如有者，那是何種性質的存在？一般的所謂事物是「有」或者「存在」這樣的言說可以區別出如下的四種意義。(1)當作述詞的諸形態，即當作範疇的存在。(2)可能態的存在或者現實態的存在。(3)當作真理這種意義的存在。(4)自體的存在或者附帶的存在。檢討的結果，第一哲學的研究對象是限定於(1)與(2)的意義的存在。當作述詞的諸形態的存在（實體、性質、分量、關係、所屬、場所、時間、狀態、能動、受動的範疇）這些諸範疇之中，最真實的存在是當作實體的存在。因而「何謂存在」這項哲學的永遠課題究竟是歸着於「何謂實體」這項課題。實體分為兩種部類。(1)感覺的實體，這是形相與質料的結合體，其中包括生滅變化着的地界的諸實體（諸個物）與永遠不滅的天界的諸實體（諸天體）。(2)非感覺的實體，這是指謂不可視的、不變不滅的純粹形相（神）。

Aristoteles 的形上學（第一哲學）一方面稱為神學，另一方面稱為存在論。諸學問（大致相當於諸科學）是研究個別事物（存在者）的諸特殊領域，對之，當作第一哲學的存在論却是將存在者當作存在者而加以一般的考究，即考究存在者（to on）的存在（to einai）的學問（考究存在一般的普遍學）。Aristoteles 在其存在論中使用如下幾項的獨特的術語：(1) to kath auto on（自體的存在者）、(2) on auto kath hosa on（當作存在者看待的原本的存在者自體）、(3) on he on（當作存在者自體的存在者）、(4) ontos on（存在者中的存在者；真實存在）、(5) on haplos（直截端率的存在者；絕對的存在者）、(6) kath auto einai（存在自體）。如此相當難解的諸術

語可以作種種的解釋，恰如Aristoteles 本身說「存在」被種種的言說。大體上，我們可以將上記諸術語概括的集注於「存在者之存在」（Seiendes Seienden），如再將此更加以抽象化時，則可以解釋作「存在之存在性」（Seinheit des Seins），這即是究極意義的存在自體的純粹形相。著者早年在拙著「真理原理論」中將存在自體的純粹形相解釋作存在一般之超越一切內容的以及形式的諸對立關係之普遍的存在性。然而Aristoteles 的純粹形相（第一形相）却是指謂完全超脫質料（以物質為基本）的純粹精神（「思惟之思惟」）的神，而且其所謂直截端率的存在者（單純而絕對的存在者）又是指謂神。由此可見其形上學（第一哲學）中的神學與存在論的緊密的連關。

Aristoteles 的形相學說是將形相（Eidos）與質料（Hylē）或者現實態（Entelecheia）與可能態（Dynamis）的相對概念作為根本原理，由此通貫的說明宇宙（包括自然界與人事界）的生成發展。其四因說（形相因、目的因、動作因、質料因）之中，形相因又兼攝着目的因與動作因。第一質料（純粹質料）是無任何限定形態（未定形）的混沌的根源物質，即是宇宙生成發展的開端，而是位於宇宙的最下端。第一形相（純粹形相）是宇宙生成發展所志向的最高目的神，即是宇宙運動的原動因（「不動的原動者」），而是位於宇宙外的最上端（天球外邊的彼岸）。介在於如此第一質料與第一形相的中間領域的質料與形相是相對的，宇宙生成發展即是由下而上的可能態的質料轉變為現實態的形相之質料遞減而形相遞增的歷程。其發展歷程的主要階層大致如下：(1)四原質（火·氣·水·地）、(2)無生物、(3)生物（植物·動物·人類）、(4)諸種天體與天球（天上界），說是構成地下界與天上界的質料（物質）各別有所不同。Aristoteles 所構想的神是住於天上界外邊而專事自己觀想的「思惟之思惟」的思惟神，既已否定了空虛空間的存在，神的存在是否需要空間，如需要者，其所居住的空間的性質又如何，令人費解不已。如此思惟神可以說是思惟者Aristoteles 本身的理想化的化身。將第一質料（純粹物質）與第



一形相（純粹精神）作為兩種第一原理的宇宙生成說是屬於物心二元論，這與基督教的神從無中創造宇宙的純粹唯心論自當有顯然的差異。Platon 的宇宙生成說亦然。因而著者認為純粹形態的唯心論在古代希臘哲學尚未出現。Aristoteles 的目的論的世界觀（宇宙觀）以及立於這種立場的形相學說是將生物成長與人工制作（製造器物）作為雛型，即其中含有生物主義與擬人主義的因素。從其形上學中排除神學的以及其他人為的夾雜因素，其獨特的存在論尚有根本改造的餘地。

當作自然學後書的形上學如能建立於更為堅實穩固的自然學的基礎之上，或許會發出更加宏大的光彩，祇因時代的制約，這却是難以期望的。假使 Aristoteles 能再復活來參觀現在學界的情況，在自然科學方面他定會驚奇的刮目相看而自愧其自然學的幼稚與錯失，但在形上學尤其人文科學方面他仍可自傲認為相去不遠，親自還能夠參加討論。他在倫理學方面的著作有三部，其嗣子 Nikomachos 所編輯的「倫理學」（Ethika，十卷）最為著名。倫理學的目的是在使人成為善良的性格（ēthos）而實踐善良的行為的人格。通常人大都將「善」求之於「幸福」，然而關於什麼是幸福的生活，各人的意見就有異論。人們所選擇的生活形態可以區別出四種部類：(1)追求快樂的享樂的生活、(2)追求名譽的政治家的生活、(3)追求財富的蓄財的生活、(4)追求純粹觀想（理論）的學究的生活。「善」必須滿足三項要件：(1)自己目的性、(2)自己充足性、(3)人之所以為人的能力的卓越性（德性）。能以實現這些條件的生活活動始得稱為真正幸福的生活。關於德目，Aristoteles 舉出兩種部類：(1)性格的諸德（勇氣、節制、羞恥、中庸、公正、正義以及關於財富、名譽、交際等的諸德），(2)知性的諸德（推理知、技術知、實踐知、直觀知、哲學知）。人應追求的究極目的的幸福是什麼？快樂本身並非即是幸福，祇是隨伴於幸福的感情而已。幸福是即應於德性（能力的卓越性）的活動，究極的幸福是在將其能力的可能性（潛能）完全實現的現實活動，這即是最善的

生活。這種生活是近似於神的純粹觀想的生活。Aristoteles 終於將如此近似於神的純粹觀想之學究的生活置於人類生活的最高位。

廣義的國家學包括：(1)關於國家的構成與統治的政治學，(2)關於國家與國民的財政的經濟學，(3)關於國家成員（國民）的性情的倫理學。Aristoteles 的倫理學本來是從國民倫理學出發的，其目的是在使國民成爲最善的性情者。這樣的前提與上段所述的倫理學的歸結竟成爲前後不相合致。下面稍微提及「政治學」（Politika，八卷），本書是未完結的論著。人在本性上是政治的動物。國家的目的是在謀求國民共通的利益。從這個見地來作國家體制的區別與分類：(1)正當的國制（君主制、貴族制、穩當的民主制），(2)不正當的國制（僭主制、寡頭制、極端過激的民主制）。最後論及最善國家的人口、國土的位置、國民的氣質（性情）、國家的政治組織、其教育組織、教育目標以及胎兒與幼兒的養護等項。

最後簡略紹述屬於藝術論的「詩學」（Poetika），本書所論是集中於悲劇論，並且論及敘事詩。詩是與其他諸藝術相同是模倣的一種樣式。藝術的起源在心理上是模倣的本能以及對於被模倣物的喜愛本能。Homeros 詩以來有模倣了高貴人物的敘事詩以及承襲其傳統的悲劇，此外又有模倣了卑賤人物的喜劇。悲劇是模倣莊嚴人物的行動，其中含有可能引起憐憫與恐怖的情緒，由此可以得到心靈的淨化效果。悲劇的構成有如故事、性情、思想、科白、場面、旋律這六項要素。其故事爲要收到憐憫與恐怖的效果有如命運的急轉、未知事件的發現、高貴人物的不遇的苦惱這三項要件。如上述，Aristoteles 的哲學體系雖尚有缺陷，但仍不愧稱爲偉大的體系家，尤其最偉大之處是在其論理學與存在論的創建。

### (三) Kant 的哲學體系

Kant 哲學是屬於 Platon 哲學的系統。Kant 所謂的先天的悟性形式（純粹悟性概念、範疇）以及純粹理性概念（理念）可視爲將以

Platon 的超越的理型 (Idea) 內在於先驗的主觀 (先驗的自我)。  
Platon 的本體界 (理型界) 與現象界 (自然界) 的對立學說轉變為  
先驗界與現象界 (經驗界) 的對立學說。屬於先驗界的純粹悟性概念  
(範疇) 成為現象界的構成原理，而純粹理性概念 (理念) 成為其規  
制原理。另一方面，Kant 又將理念置於本體界，於是理念 (Idee) 與  
理型 (Idea) 大致相類同。知識論意義的理念是屬於先驗界，形上學  
意義的理念屬於本體界。Kant 在知識論上是想要否定形上學，終於  
未告成功 (後述)。因此，他不得不再將內屬於先驗界的理念歸返於  
本體界。原來先驗界仍內屬於意識界，然而本體界却是超越意識界。  
現象界 (經驗界)、先驗界、本體界這三種界域的連關如何，是否可  
能予以統合，成為 Kant 哲學的嚴重問題。現象界與本體界的統合問  
題曾經苦纏了 Platon，Kant 何苦又要承擔這個難題。先驗界介在於  
現象界與本體界的中間界域，由此似乎較為容易謀求問題的解決。其  
實問題反而更加成為複雜。再者，Kant 哲學是立於人類意識中心主  
義的立場 (意識論哲學)，由此導致觀念論。知識論上的觀念論即是  
近代意識論哲學的產物。

先驗的批判哲學的創始者 Kant 的哲學體系是以三部批判書為中  
核，這是批判論哲學的基本論著。三部批判書是依照人類精神機能的  
三分法所編成的。第一批判書「純粹理性批判」是對應於知性，第二  
批判書「實踐理性批判」是對應於意志，第三批判書「判斷力批判」  
是對應於情感。批判哲學建立以前的時期有幾部論著，這對於後來的  
哲學思想的理解可以提供參考資料。「天界的一般自然史與理論」(1755年)是適用Newton的力學而論述銀河系宇宙的構造與起源，提出天文學史上著名的「星雲說」，這在現今尚有相當有力的假說。「形上學的認識之第一原理的新解明」(1755年)是將神(無限實體)作為根本原理(根源)，並且提出諸有限實體，這些實體是相當於Leibniz的單子。認為空間與時間是實體互相關係的秩序(共存與繼起的秩序)，而其間有互相作用，萬有引力即是如此互相作用的表現

。「神的存在證明之唯一可能的證明根據」(1763年)其實是對於神存在的理論的證明有所懷疑，說是確信神的存在雖是極為必要，但其證明却不那麼重要。「視靈者之夢」(1766年)中批評心靈學者所謂靈界的知識祇是夢想，從來的形上學所主張的神以及靈魂不朽同樣亦不過是夢想而已。如此否定了形上學的認識的客觀性，並且意圖將形上學的關心祇當作實踐的信仰而賦予新的意義。「感性界與知性界的形式與原理」(教授就任論文，1770年)中再度提出形上學的問題，認為形上學的認識由於理性(包括悟性)是可能成立的，祇要理性不受感性的污染，即不受空間與時間的形式的拘束。在本書中已將時空認定為感性的直觀形式(時空之主觀的觀念性)，而放棄了原先的時空之客觀的秩序(實體間的實在關係的秩序)的見解。感性界(感覺界)是對於我們認識主觀的現象界，而知性界(叡智界)是自體存在的本體界(又稱物自體)，前者成為自然學的認識對象，而後者成為形上學的認識對象。我們在本書中特別須要留意三項要件：(1)將時空祇限定於現象界，(2)將「物自體」置於超時空的本體界，(3)否定非感性的直觀(知性的直觀)的可能性。

「純粹理性批判」(1781年)是理論哲學(知識論)的主著，於是奠定了先驗論或批判論的基礎。關於本書的內容，我們在別處已有所概述，下面祇將提示其主要問題，並且指出其難點。人類的認識機能尤其成立條件的檢討吟味的理論稱為批判論，因其條件具有先驗的性格，故稱為先驗論。如此先驗的批判哲學所要處理的最基本的問題有二：(1)經驗的認識乃至學問的認識的成立條件如何？(先驗的感性論、先驗的分析論)，(2)學問的認識的成立條件是否可能適用於從來的形上學，即形上學是否可能成為學問？(先驗的辨證論)。經驗的認識的成立須要具備兩側面的條件：(1)內容的因素與(2)形式的因素。內容的因素是由於「物自體」觸發感官所提供的感覺乃至知覺，這是屬於後天的因素。形式的因素首先分為兩種：(1)感性的直觀形式(空間與時間)，(2)悟性的純粹概念(範疇)，這些形式的因素屬於先天

的因素。範疇有四綱十二目：(1)分量的範疇（單一性、多數性、全體性），(2)性質的範疇（實在性、否定性、制限性），(3)關係的範疇（實體與內屬、原因與依存、相互性），(4)樣相的範疇（現實性與非現實性、可能性與不可能性、必然性與偶然性）。感性的機能與悟性的機能是互為異質的，兩者的結合須要第三者的媒介，這即是生產的構想力。如此構想力又具有先天的形式因素，這是當作圖式的時間，這一方面類近於感性的直觀形式，另一方面又類近於悟性的純粹概念。關於上記諸種先天的形式因素（直觀形式、時間圖式、範疇）的分析檢討的理論即是先驗論。經驗的認識乃是由於上述的先天的諸因素（形式）與後天的諸因素（內容）的統合所形成的，其中先天的諸形式佔有優位，其背後尚存有先驗的統覺（先驗的自我、先驗的主觀）。

從論理學的觀點看來，通常認為分析判斷是先天性的，而綜合判斷是後天性的。先天因素與後天因素相結合的判斷則可稱為先天的綜合判斷。然則如此先天的綜合判斷是否可能成立？認識亦要採取判斷的論理形式。上段所舉的經驗的認識乃至學問的認識之成立條件的問題，在論理的形式上則要歸屬於《先天的綜合判斷如何可能成立》這項問題，這即是 Kant 知識論的基本課題。他將這項問題的解明是透過數學以及自然學的學問性質的分析所遂行的。學問的認識要求必然性與普遍妥當性，經驗的認識要求客觀性，這兩項要求却被視為同一的，因均被認為由於先驗的主觀所保證的。學問的認識與經驗的認識在其成立條件上又被視為同一的，這可以解釋作學問的認識對象應限定於經驗界（自然界），這是對於自然學而說的。然而純粹數學是否又要限定於經驗界，則成為問題。數學的成立雖可將經驗作為機緣，但其命題的必然性與普遍妥當性並非生自經驗的。經驗應分別出兩種意義，(1)通常所謂的經驗，(2)Kant 所謂的經驗的成立條件（可能的經驗），後者已包含先天的諸因素在內。無論如何，Kant 將純粹數學的命題視為《先天的綜合判斷》，這仍存有檢討的餘地，數學的自然科學自可當別論。

悟性的純粹概念（範疇）將時間圖式作為媒介來規定乃至統攝感性的直觀以及其所規定的雜多的內容（感覺乃至知覺）的理論稱為先驗的圖式論，其中含有相當難解的諸問題。對應於範疇的四綱目，時間圖式分為四類：(1)分量的圖式（時間規定繼起的諸感覺之時間系列），(2)性質的圖式（時間由於感覺內容所充實之時間內容），(3)關係的圖式（時間規定諸感覺的序列關係之時間秩序），(4)樣相的圖式（包攝與規制諸感覺的全體序列之時間總括）。將這些時間圖式作為媒介，悟性運用其諸範疇來規定經驗有如下四項原則：(1)直觀的公理，(2)知覺的預料，(3)經驗的類推，(4)經驗的思考一般的要請。基於這些原則，Kant 最後提出先驗的統覺的最高原則：經驗的認識之可能成立的諸條件同時又是經驗的認識對象之可能成立的諸條件。這是表示不僅經驗的認識內容是由於先驗的主觀所構成的，並且連經驗的認識對象（現象界、自然界）又是由於先驗的主觀所構成的（構成主義）。如此《認識內容》與《認識對象》的混同乃是觀念論一般的根本錯誤，先驗的觀念論亦不能作例外。先驗的演繹論中，Kant 提出了一項極為嚴重的問題：主觀的因素（先天的形式）如此可能要求客觀的妥當性？或者如何可能適用於客觀的對象？對於這項基本問題的解決，他本身提示了上舉的最高原則作為演繹（解明）的根本前提。這項根本前提的背後存有更為深層的一項根本假定，這即是所謂 Kopernikus 的轉換，這可視為先驗的觀念論所依據的根本立場（根本要求）。依照這項革命性的轉換，說是主觀並非要準據於客觀，客觀反而應準據於主觀（主觀優位於客觀）。這是根據倫理動機所提出的根本要求，依此想要保衛人格的自律性、尊嚴性（人類中心主義）。這項根本要求（根本假定）乃是先驗的觀念論的最後的根本前提，而根據如此根本前提要來推證先驗的觀念論尤其先驗的演繹論之真理性，則可視為觸犯了「先決問題許容」或「論點竊取」的謬誤。

如上述，先驗的觀念論主張認識對象是由於先驗的主觀所構成的（構成說）。所以認識對象並非獨立於先驗的主觀而自體存在的所謂

「物自體」(Ding an sich)，而不過是外界事物對於認識主觀所呈現的現象而已(現象主義)。在認識對象上，經驗界、現象界、自然界這三界成爲相合致的對象界。現象界既然是由於先驗的主觀所構成的認識內容，則應內屬於意識界。先驗界(包括先天的諸因素以及先驗的主觀)亦是內屬於意識界。如此看來，現象界(經驗界)與先驗界均成爲意識內在的存在(唯識論)。超經驗、超個人的所謂「意識一般」(先驗的主觀、先驗的自我、先驗的統覺)可視爲理論上的一種假定，這對於認識的必然性、普遍妥當性的要求却有效用。如想要解除Kant 知識論上的諸難點，至少須要對於「物自體」與「現象」各別予以兩種意義的解釋。物自體的第一種意義是通常所謂的外界事物的自體存在，即指謂超越意識界(觀念界)的實在界(知識論上的實在論的立場)。第二種意義的物自體是指謂超越現象界的本體界，Kant 不僅將神與靈魂不朽，尙且將意志自由與目的王國亦歸屬於本體界的物自體(後述)。Kant 認爲因果性的範疇祇能適用於現象界，然而却將超越現象界的物自體當作觸發感官而提供感覺資料的當體(原因)，其中含有理論的自相矛盾。假如將物自體解釋作第一種意義的外界事物自體，則可免除這項難點，但觀念論則告不能成立。其次，第一種意義的現象極其自然地可以解釋作第一種意義的物自體之原本的現象，這是屬於認識對象的現象(實在論的立場)。第二種意義的現象是認識主觀在意識內部所構成的現象，這是屬於認識內容的現象(觀念論的立場)。觀念論既然否定了外界事物的自體存在，祇得將其對象內在於意識界。觀念論者祇得在意識內面觀想外界事物，這却是出自不可避免的人類知能的限制。Kant 如能辨別出認識對象與認識內容的兩側面，而祇對於後者主張構成說，則可以說是發現了知識論上的一大真理，值得欽佩與讚揚。附帶地說，Kant 所謂的先天的諸形式尤其範疇概念，我們亦應追究其所由成立的根源。

在第一批判書中，Kant 將「先驗的分析論」(關於自然科學的成立條件的分析)稱爲真理的論理學，而將「先驗的辨證論」(關於形

上學的辨證) 稱為假相的論理學。如此分析論與辯證論的分法可以說是繼承 Aristoteles 的論理學。所謂「純粹理性」批判其實是對於形上學是否可能成立的批判。在「先驗的感性論」與「先驗的分析論」中主要的是在討究感性與悟性，理性並不具有積極的任務。對於現象界的成立而說，悟性成為其構成原理，而理性祇當作其規制原理而已。Kant 祇認定有感性的直觀而否認了知性的直觀能力。完全超脫了感性的純粹理性更加不能具有直觀能力。無感性的直觀內容之悟性概念以及理性理念是空虛的。形上學如需要依憑知性尤其理性的直觀，這種直觀能力一旦被否認，形上學則不能成立，至少不能成為學問。缺乏感性的直觀內容的知識不能成為真正的學問，恰如缺乏實證根據的知識不能成為學問一般。上述的觀點可以當作 Kant 對於形上學批判的根本前提，如此批判態度有些近似於實證主義的立場。

「先驗的辯證論」中提出純粹理性的三項理念而予以批判。理性使用理念作推理而志向於絕對的世界(本體界)。從來的形上學依據理性之先天的統一機能來構想假象界，其謬誤是在認此假象界為真實界。對應於 Ch. Wolff 的形上學的三部門(合理的心靈學、合理的宇宙論、合理的神學)，Kant 舉出如下三項理性推論的錯誤。(1)純粹理性的論過：理性所構想的關於內界的絕對者的理念是指謂心靈實體(永恆不滅的靈魂)或精神實體。這是由於自我概念的語義的誤用所生起的錯誤(觀念的實體化)。對於當作實體(物自體)的靈魂，我們因為缺乏知性的直觀能力，所以是不能被認識的。(2)純粹理性的二律背反：理性所構想的關於外界的絕對者的理念是指謂外界總體的宇宙。宇宙全體不能成為認識對象，對之理性所作的推論經常是採取兩個互相矛盾的命題(二律背反)的論爭方式，由此不能得到終結的定論。二律背反有如下四組。(i)定立：宇宙在時間上有始源，在空間上是有限的。反定立：宇宙在空間與時間上均是無限的。(ii)定立：宇宙是由於單純因素(如原子)所構成的。反定立：宇宙沒有單純因素。(iii)宇宙有自由的原因，即不完全由於因果律所支配的。反定立：宇宙



萬物均由於必然的法則所生起的。(iv)定立：宇宙有絕對的必然的存在者（神）。反定立：宇宙無如此絕對者的存在。(3)純粹理性的理想：理性所構想的最高絕對者的理念是指謂統攝內外兩界的絕對者（神）。神是「理念之理念」（最高理念的理想體）。關於神的存在證明有：(i)本體論的證明、(ii)宇宙論的證明、(iii)自然神學的或目的論的證明，其中以(i)為基本，(ii)與(iii)則從屬之。要之，「存在」祇由於概念乃至理念是不能確定，須要依憑「直觀」始能得到確認，因而神的「存在」證明在理論的認識上（學問上）則不能成立。如此，從來的形上學終於被否認。

「形上學序論」（1783年）的詳細標題是「對於將來可能當作學問出現的任何形上學之序論」，本書是對於前著「純粹理性批判」的誤解所作的辯明書，同時又是難解的前著之簡明的解說書。說是非學問的形上學雖應被否認，然而學問的形上學却不在其限。學問的形上學如何可能成立，將要設定其成立條件的論究即是「純粹理性批判」的真意。後續於本書的論著「自然學之形上學的原理」（1786年）是在試圖建立當作學問的自然形上學。自然分為外感的對象之「物」的自然與內感的對象之「心」的自然，自然形上學是成立於處理前者的物理學與處理後者的心理學之上。然而Kant認為數學的含量越大，學問性越要增加，因為對於內感的對象不能適用數學，所以心理學不能成為本來意義的學問。因而自然形上學的課題是在解明物理學（狹義的自然學）之先天的原理。本書是密切連關於Newton的「自然哲學之數學的原理」。關於物質運動，對應於分量範疇提出「運動論」，對應於性質範疇提出「動力論」，對應於關係範疇提出「力學論」，對應於樣相範疇提出「現象論」。在「動力論」認為動力（引力與斥力）是內屬於物質的原本性質，由此解明物質的空間佔有性、無限可分性以及萬有引力。在「力學論」導出Newton的運動三法則。要之，基於動力的物質概念而展開可能當作Newton物理學的基礎奠定的形上學。本書可視為附屬於「純粹理性批判」的較為具體的解明書

。 第二批判書「實踐理性批判」（1788年）是實踐哲學的主著，倫理學（道德論）的基礎奠定成爲其基本課題。第一批判書對於從來的形上學宣告了純粹理論的學問的形上學是不能成立，本書則轉而想要建立實踐的道德的形上學。第一批判書的序言中曾已告白，爲要讓位於信仰而限制知識。實踐理性優位於理論理性，這可以表示Kant 哲學的根本立場。實踐哲學是保衛人格尊嚴性的正當領域，將如此人格主義乃至人類中心主義的立場推擴到理論哲學的領域則成爲不正當的領域侵犯，由此理論將要被歪曲而生起錯誤。以崇高的人格心情來從事理論的學問研究自當別論。嚴肅的人格主義立場的倫理學是以造就與實現自由人格的完成爲其究極目的。道德的基本是在善意志，純正的道德行爲是發自善意志的純正動因。於是Kant 提出基於人格尊重與善意志的道德法則（道德律）。人格尊重的道德律要求各人應將自己與他人祇當作目的，決不可當作手段而使役。基於自律的善意志的道德律即是著名的「定言的至上命法」（*kategorischer Imperativ*）：你的行爲應遵循你的意志的格率經常而同時可能當作普遍的立法之原理而得以妥當的運用（道德律的普遍妥當性）。這項至高命法亦可以包攝人格尊重的道德律在內。

將上述的道德觀作爲基礎，Kant 提出了實踐理性的三項理念要請。(1)意志自由的理念：道德律是發自自律性的意志，因此意志可以要請自由。在道德實踐上的意志決定，理性完全超脫感性而作無條件的命令（定言的命法），於是實踐理性超脫了自然界的因果性而發動理性意志的自由活動。(2)靈魂不朽的理念：道德事業對於人類是無限的課題，即在道德實踐的境位上，我們相信道德的精進努力是無限的，在今世不能完遂的課題尚可期望於來世的續行，於是要請靈魂不朽的願望。(3)神存在的理念：有德者未必得到幸福，然而對於道德的善意志仍可以期望終極可能達成德行與幸福相合一的「最高善」，於是不得不要請保證如此最高善的全善全能的主宰者（神）的存在。曾經

在理論的形上學（先驗的辯證論）上被否認了的靈魂不朽與神的存在，到了第二批判書却要當作實踐理性的理念而要請其存在。這是放棄了理論的知識，而依憑實踐的信仰所措定的。如此依據信仰所建立的實踐的形上學正恰可以揭露傳統形上學的秘密。唯心論系統的形上學所措定的神以及心靈實體（精神實體）之類的形上的存在，其實是由於情意機能所構想的理想觀念的實體化的形態，所謂實踐理性的意志亦則屬於情意機能，不過是附有理性的名號而已。要之，唯心形上學所定立的根本原理並非由於純粹知性，而是由於情意的願望所假構的觀念。並且Kant所要請的有神論其實是要來妨礙其實踐理性所要請的意志自由，這是他本身所意想不到的難題。假如人類的意志自由是由於神所賦予或保證的，亦則要蒙受神的規制，由此絕對意義的意志自由則不能存立。如要保存真正的意志自由，理應反而要請無神論方可。Kant從前面的正門拒否了理論的形上學，却在後面放開了偏門讓實踐的形上學偷進去，然而由於後者來揭穿前者的秘密，這還可算是形上學上的一大貢獻。

第三批判書「判斷力批判」（1790年）是考究美學以及目的論的主著。Kant早在1764年發表了一篇論文「關於美與崇高的感情之考察」中主張，真正的德性是在人性的美與品性，而將美與崇高祇是連關於道德的心情而予以考察。第一批判書（知識論）主要的考究關於自然界（現象界）的理論的認識，第二批判書（道德論）將自由、靈魂、神均置於理念界（本體界），因此兩部批判書之間形成現象界與本體界、自然與道德、理論與實踐的二元論的對立情況（類似於Platon的兩世界說）。謀求這兩界的對立統一理論即成為第三批判書的基本課題。其所謂判斷力是指謂目的論的考察能力，亦即從雜多的事象中尋求其統一原理的思考能力。在目的論的觀點之下，尋求自然世界與自由世界的統一原理，將如此思考能力稱為判斷力却是Kant特有的用語法。判斷力的考察對象是在統一自然與自由之超感覺的合目的性。考察對象是合目的性的場合，判定對象之主觀的合目的性（對

象與主觀之間的調和感情)的思考能力稱為「審美的判斷力」，判定對象之客觀的合目的性的思考能力稱為「目的論的判斷力」。本書的前篇「美學的判斷力批判」分為分析論與辯證論。「分析論」是在解明美(優美)與崇高(壯美)的主觀性的諸條件。「辯證論」中特別提示趣味判斷的二律背反。主觀的合目的性的考察尚可採取觀念論的立場。然而客觀的合目的性的考察理應採取實在論的立場，這在Kant的知識論上却是不能容許的。依照先驗的觀念論，客觀性究竟是由於主觀性所規定的。如不超克觀念論的立場，純粹客觀的自然的合目的性是難以存立的。然而從實在論的觀點看來，自然的合目的性是否可能存立，又成為問題。在本書中，Kant 正要遭遇着這種難題。

後篇「目的論的判斷力批判」又分為分析論與辯證論。「分析論」中提出客觀的合目的性的兩種。(1)外面的合目的性有如空氣對於生物是有用的這樣相對的關係。這種合目的性可能理解作自然之機械的關係。(2)內面的合目的性有如有機體這樣其各部份是目的同時而又是手段。自然界的生物在生殖上是當作「類」而生產自己，在成長上是當作「個」而生產自己，這祇由於機械的因果律是不能理解的，因而要求目的論的說明。「辯證論」中提出機械論與目的論的二律背反：定立主張凡有自然物可能予以機械論的說明，反定立却要主張祇依靠機械論是不充分的，如不設定目的，則難以得到完整的理解。Kant 認為定立與反定立均不是構成的原理，祇不過是規制的原理而已。目的論尚未能斷定自然是否具有合目的性。機械論亦不能斷定自然的理解是否完全無需要目的的概念。兩種見解均祇能盡其規制的任務，這却是無關於真理認識的構成。Kant 最後作了如下的結論：假如人類具有「直觀的悟性」(可能是指謂「知性的直觀」)的能力，由此能夠認識全體與部份同時被規定的原本狀態時，目的論或許即將成為無需要的。Kant 原來想要以自然的目的論來謀求自然世界(現象界)與目的世界(本體界)、自然與自由、自然學的理論與倫理學的實踐之對立的統合的意圖終於未告成功，因為自然的目的論本身尚未能得到

肯定的論結。況且，問題設定上如有錯誤，想要謀求其幻想的問題解決的努力本身總要歸於徒勞無功的。自由與目的最適當的運用領域是在人事界，因其不能貫通自然界之故，將其置於超自然的本體界，由此再來謀求與自然界的統合，何苦要作如此迂濶的想法，令人費解不已。

「理性的界限內的宗教」（1793年）是將宗教歸屬於道德而提倡理性宗教的論著，這則可視為附屬於第二批判書所展示的道德論。Kant 哲學的根本立場是人類中心主義的，對於宗教亦要求將自律的理性的道德作為宗教的基礎。本書因極力攻擊既成宗教所含有的迷信的要素以及非道德的要素，遭遇了當時政府的發禁。Kant 提言說，假如祇憑藉信仰的名義即可認定人類的行為是正善的，在極端的場合，世間則將成為不堪於有信仰的惡人的汎濫。然而另一方面，他又重視基督教所昭示的對於人性的悲觀教說，即認定「原罪」的教義所強調的「根本惡」，對之他宣說由於心情的改革而作「回心」的敬虔的信仰，則可克服人性的根本惡。將這種論調更加以徹底化時，可能產生與他原本尊重人格的人類中心主義的立場相矛盾的歸結。他將信仰當作對於道德之神的命令而接受，這雖是仍將道德作為信仰的基礎，然而由神所命令的道德却屬於他律性的，這與他原本所強調的自律的道德則要發生互相矛盾。更且追究根源問題之際，我們已提過自律的道德依存於意志自由，而意志自由既已不能與要請的有神論相兩立的。

「道德形上學的原理」（1797年）又可視為附屬於第二批判書的論著。本書分為法律論與道德論的兩部。第一部「法律的形上學」是在論述為要維護社會生活的秩序，各人應該如何調整自己的欲求之法律的諸條件。私法上提出所有權、物權、人格權、親族權、契約權、相續權等；公法上提出國法、國際法、世界市民法等，而將刑法置於私法與公法之間的仲介的位置而適用應懲的原則。第二部「道德的形上學」是對於外面的法律之義務規定，論究內面的道德之義務規定力的問題。不僅對於他人，特別強調對於自己本身的道德的義務。其根

本見解大致與第二批判書的嚴肅的人格主義的道德論相同。其所謂形上學的原理自當屬於實踐理性所要請的理念意義的。

「純粹理性批判」(批判哲學的創立)與「道德形上學的原理」(批判哲學的最後論著)的中間時期, Kant 尚有幾部關於人類社會以及歷史方面的論著, 均在表達出開明而嚴肅的自由主義、世界市民主義的崇高思想。「何謂啓蒙」(1784年), 對此質問, Kant 回答說:「啓蒙指謂人類從自己有責任的未成年狀態的脫離。未成年即是無別人的指導不能使用自己的理性的狀態。你應當持有使用你自己的理性的勇氣, 這是啓蒙的標語」。他又將啓蒙規定作自立的辨別真理之主體的精神。由於理性的自由使用與批判精神的發揮可以期望政治制度的改革。他更且將理性分別出:(1)當作「世界市民」的公的使用與(2)當作「國家人民」的私的使用, 而特別宣揚前者。「一般歷史考」(1784年)是世界市民見地的歷史哲學的論著。本書含有「經由矛盾對立的發展」之辨證法的發展思想。人類歷史的究極目標是在由於理性的自由使用而使人類的自然素質之最大限度的展開。然而要達成這項目標, 人類歷史的社會却要經過由於社會內部的矛盾相剋而漸次朝向更高階段的反復的發展過程。如此推向合法秩序的要求終究由於世界市民法的制定來促成世界連邦的創設, 於是全人類的自由之完全的展開始能得到保障。

「永久和平論」(1795年)是基於道德論的哲學的構想。依照其人格主義的道德觀, 人類應追求的最高的道德目標是在自由人格的完全實現。然而各人如恣意作放肆的行動, 社會則要陷入混亂, 道德目標的達成亦則成爲不可能的。爲要達成目標, 由於國家強權之法律的社會秩序的維持成爲不可避免的條件。這在祇限定一個國家的範圍內雖是充分的, 然而在尚無國家以上的權力組織存在着的現狀, 國家間的紛爭乃至戰爭無法予以阻止, 人格完成的道德目標仍然難以達成。因此爲要保衛這項目標的達成, 國際間的和平成爲最高的要請。爲要確立國際間的永久和平, 最善的良策乃是在締造世界國家, 然而在現

狀要使多數國家放棄其主權却是不可能的。因此Kant 提倡，實際上仍是認各國家的主權，祇是讓渡其主權的一部份而由於諸國家的協定來創設國際聯邦的機構。本世紀出現的國際聯盟以及聯合國的建設可以說是由來於上述Kant的構想。Kant 最初期的著作曾有「天界的一般自然史與理論」（1755年），最後期的著作又有「自然地理學」（1802年），後著是依據自從1757年至1797年間幾乎每年在大學所擔任的地理學課程的講義稿而由於D.Rink所編成的。Kant上通天文，下貫地理，其哲學研究態度極其審慎穩重，不愧稱為近代最偉大的哲學家。其先驗的觀念論可能改造為批判的實在論，其間祇存有一念之差而已。如將人格主義乃至人類中心主義的立場祇限定於以道德為基本的人事界而不作逾越的領域侵犯，則不致陷入觀念論的圈域，這即是近代意識論哲學的自我意識的過度高昂所招致的根本錯誤。

#### (四) Hegel 的哲學體系

Hegel 哲學可視為基督教神學的變相形態，即將超越的有神論改變為內在的汎神論。Aristoteles 曾經將Platon的超越的理型學說改變為內在的形相學說，除開純粹形相的神。在如此類比的關係上，Hegel 哲學可以列為Aristoteles的哲學系統。Platon與Aristoteles的形上學尚屬於物心二元論，並非純然的唯心論。我們曾經提示過，純粹形態的唯心論方始出現於基督教神學。古代希臘哲學中，Plotinus的形上學（流出說）所舉出的「太一者」（to Hen）最類近於基督教的神，但仍不是創造宇宙的神，當作光源的「太一者」的光輝猶未能達到黑暗的彼岸世界（無限定的物質界）。唯心論系統的形上學上，Hegel 哲學通過基督教神學而達到了登峯造極的境界（唯心論的極致）。在宗教信仰的思想內容的基礎之上能以建構學問形式的哲學體系，其神妙的技巧可令人驚嘆不已。宏大壯觀的哲學體系一旦告完成即將瀕臨崩潰的危機，這又可使人應知所警惕。

通常譯為觀念論的Idealism 却有三種含義：(1)人生觀乃至世界

觀上的理想主義哲學（屬於價值論），(2)形上學上的唯心論（屬於究極存在論），(3)知識論上的觀念論。三者各自屬於不同的領域，其間却有微妙的連關。人生追求理想價值的目的是人性尤其情意的基本要求。以「希求善生」為根本動因的Platon 的理型學說可視為理想主義哲學的典型，其所謂「理型」（Idea）即是理想價值之形上學的表現形態（價值觀念之實在化乃至實體化的形態）。理想主義的價值觀的正當使用的領域是在有關價值的人事界，將此輕率的推擴到無關價值的自然界時，則要生起領域侵犯的錯誤。區別於觀念論（Idealism）的唯心論應稱為Spiritualism，這種精神主義的唯心論大都密切的連關於宗教。宗教上所謂的神（Hegel 稱之為絕對精神）可視為人類精神的絕對化的理想形態，這又是理想主義思想的越軌。Hegel 所謂的絕對精神（神）可以說是人類精神的自己疎外的理想形態。唯心論將人類願望的理想觀念予以實在化乃至實體化，於是假構超越人類意識的外在的神靈界。反之，觀念論則要否定外界的實在事物之獨立的自體存在而將此予以觀念化，即將客觀的超越意識的實在界內在於意識界（觀念界）。如此，唯心論與觀念論正恰犯了相反方向的錯誤。簡言之，唯心論犯了觀念之實在化的錯誤，觀念論犯了實在之觀念化的錯誤。這種情形可以稱為領域轉置的錯誤。唯心論更加犯了根本原理定立上的原理倒置或原理反座的根本錯誤。西方哲學史可以說是由於上述的三大思潮：(1)古代Platon 傳來的理想主義哲學，(2)中世紀基督教神學傳來的唯心論，(3)近代意識論哲學傳來的觀念論所貫通而又佔有優越的位置。上述的情形可以當作要理解西方哲學尤其Hegel 哲學的特性上，首先應留意的預備前提。

Hegel 在青年時期有幾篇關於基督教的教理問題以及關於近代市民社會的現實問題的論文。他將基督教的有神論理解作汎神論，而將後者理解作理性的。在如此「理性」的汎神論之中包攝「現實」的市民社會而予以辯證法的揚棄。尚且在此汎神論的信念之中已可窺見「凡理性的即是現實的，凡現實的即是理性的」（理性與現實的一致）



的根本思想（徹底的理想主義思想）的萌芽。他又立於主知主義的立場，排棄了Kant 的實踐理性優位的主意主義，而確信哲學這種學問可能認識存在全體。真理是全體的，真正的現實是理性的，世界是絕對理性之辯證法的發展體系。其所謂的理性是生產的而又直觀的、思辨的理性，這是肯定Kant 曾經所否定的「知性的直觀」。哲學是在絕對精神由於論理的自己發展從自己內部產生存在全體的律動之中，投入主觀的精神（人類精神）而觀照，追考絕對精神的如此發展情況之思考活動。Hegel 的絕對的唯心論揚棄了Fichte 的主觀的唯心論與Schelling 的客觀的唯心論的對立而予以統合，由此完成了所謂德國唯心論。絕對理性認識自己的思考發展的方法稱為辯證法，由於辯證法首先發展為「自然」，其次發展為「精神」。自然是他在化的絕對理念。絕對理性從「即自」的論理通過「對自」的他在（自然）而歸返於「即自且對自」的絕對精神。辯證法的三大階段即是論理的範疇（即自）、自然（對自）、精神（即自且對自），由此論理學、自然哲學、精神哲學的三大部門成為Hegel 哲學體系的基本。

「精神現象學」（1807年）可視為Hegel 哲學的導論而又是其哲學體系的基礎。本書是關於意識經驗的生成發展，其主要內容包涵對象意識（感覺、知覺、悟性）、自己意識、理性、精神、宗教、絕對知，通過這些階段而達到哲學體系建立的道程之學問生成的敘述。從感覺知出發，相對知（現象知）如何可能達到絕對知（哲學知）的解明即是本書的主要課題。個人意識發展的背後存有世界史發展的諸階段設定的構想。對於絕對知的成立可能性，認為基督教具有最重大的意義，即其可能性是由於基督教的信仰所護持的。基督教的三位一體的教義正是「自己成為他者，他者再歸返於自己」這樣辯證法的根源。將「表象的形式」（神話的形態）轉換作「概念的形式」（論理的形態），藉以使人以理性的信仰更加容易理解基督教的教理，這即是絕對知（哲學知），亦即是Hegel 哲學的出發點。其哲學的根本前提的錯誤植根於此。基督教不僅對於Hegel，尚且對於中世紀以來的西

歐哲學家亦成爲一大沉重的包袱，至今猶未能擺脫之。

「論理學之學」（通稱大論理學、二卷、1812—16年）是神在創造宇宙以前，預先在其神聖的理性思考中所作的創造計劃的思考內容之論理的解明書（創造辨證法的辯神論）。Hegel爲了本書的敘述內容修改了七次（？），這可以表示宇宙創造的計劃更改了這麼多次，Hegel本身則成爲神的代言者或者化身。宗教信仰的迷醉竟使理性萬能的這位哲學家成爲神的替身，這或許可以比擬於基督耶穌的崇高地位。另一方面，Hegel是精通於哲學史，論理學這本書亦可視爲將哲學史所提供的諸多根本概念（範疇）作爲基本內容，而依照辯證法的方式予以整理的範疇體系的建構，這是可以讚揚的壯舉。古代希臘哲學稱讚Logos（理法），基督教神學將此Logos解釋作神的語言。「論理學之學」則成爲「神的Logos之學」，因而這種論理學並非普通意義的論理學，而是一種特有的形上學（神學色彩的存在論）。Hegel哲學的根本特性可以說是希臘哲學的理法（理性）形式與基督教神學的信仰內容之神妙的結合（辯證法的統合），於是成立「理性的信仰」的宗教哲學。其論理學是從最抽象的「存在」概念出發，最後達到最具體的「絕對理念」，其內容分爲：(1)存在論（性質、分量、質量）、(2)本質論（本質、現象、現實性）、(3)概念論（主觀的概念、客觀的概念、理念）的三大部門，各部門又分爲幾多層次的三分法均以辯證法的方式通貫之（範疇體系之辨證法的演繹）。存在論是考究性質與分量的諸範疇，本質論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。概念論中的主觀的概念（概念本身、判斷、推理）是對應於形式論理學，客觀的概念（機械性、化學性、目的性）是對應於自然哲學，理念（生命、認識、絕對理念）是對應於精神哲學，這三部門均屬於主觀的論理學。如此概念論是將形式論理學的概念予以絕對化而作爲神的Logos，由此終究可以參與論理的概念之宗教的神秘的冥想（宗教的論理的思辨哲學）。其所謂「絕對理念」即是概念化了的神。神即人、人即神的神人合一思想可以使Hegel成

爲神的化身。其實神却是人的權化。

「哲學的諸學之集成綱要」(1817年)即是Hegel 哲學體系的集約書，其他的諸論著大都可以編入於本書中的該當部位。本書分爲三大部門：(1)論理學(即自境位的理念學)、(2)自然哲學(對自境位的理念學)、(3)精神哲學(即自且對自境位的理念學)。第一部門論理學是純粹理念學，即是理性思考在抽象的境界之理念學。Hegel 主張，論理的思考即是實在的存在(思考與存在的同一性原理)，這亦可以表現作「凡理性的即是現實的，凡現實的即是理性的」這項根本命題(理性與現實的合致)。本書中的論理學通稱爲小論理學，這是對於前述「論理學之學」的大論理學而說的，前者的內容大致是後者的要約。小論理學又分爲存在論、本質論、概念論的三部門。存在論是理念在自己的直接態的思想，即是關於直接的概念之理說。本質論是理念由於自己的反省與媒介的間接態的思想，即是關於概念的獨立存在與其反照的理說。概念論是理念歸復於自己而且在自足態的思想，即是關於現實的而且自覺的概念之理說。至於這三部門的內容，因大致與上述的大論理學相同，茲不再贅。要之，論理學是從純粹存在概念(純粹理念)出發，經過理念本身的自己發展，最後達到絕對理念。附帶地說，Hegel 的理念界大致與Platon 的理型界相同，兩者的根本差異是在前者是動態性的，而後者却是靜態性的，前者將要自己疎外而內在於自然界，而後者仍然還得永遠超越於自然界(現象界)。

第二部門自然哲學是Hegel 哲學體系中最貧弱的部門。Hegel 因爲缺如自然科學方面的知識，這部門的敘述大都是蹈襲Schelling 的自然哲學。說是自然乃是理念的自己疎外的外在形態。論理的理念決意將自己當作自然而表現作爲外在的存在。理念將自己疎外作自然是因爲將物質的存在作媒介而成爲現實的精神之故。自然的無力是在不能保持概念規定的必然性，因而祇得委讓於偶然性。自然哲學分爲力學、物理學、有機學的三部門。(1)力學：當作自然的理念將自己表現

於互相外在、無際限的個別化的過程。力學的對象是物質運動與其觀念的體系。(2)物理學：當作自然的理念是存在於特殊性的規定。物理學的對象是自然的特殊性。(3)有機學：當作自然的理念是存在於主觀性的規定。要之，抽象的、普遍的、外面的自然（物質）逐次經過具體的特殊化而被內面化成爲有機的個體（生命體），由此當作生命全體的地球中經過植物、動物而特別達到人類，這即是自然所志向的目的論的發展。自然的全體是有機體。理念從自然再度歸返於自己即成爲精神。由此可見唯心論的弱點暴露無遺。假如廢除當作根本前提（根本原理）的理念，將不受理念所歪曲的物質作爲根本原理，從如此物質的自然出發時，Hegel 哲學則可能轉變爲唯物論。

Hegel 哲學體系中佔有最重要地位的是在第三部門的精神哲學。精神是理念通過自然再歸復自己的更高階段的理念，其實原初的理念既已帶有精神性質的，這即成爲唯心論的根本原理。精神即是達到了自覺階段的理念。精神哲學分爲主觀的精神、客觀的精神、絕對的精神這三個階段。(1)主觀的（個人的）精神：這個階段是要表示精神漸次脫離自然的束縛而成爲自由的辯證法的發展過程。其中包括(i)人類學（心靈或者自然精神）、(ii)現象學（意識）、(iii)心理學（精神）的三個階段。心理學的對象又包括理論的精神、實踐的精神、自由的精神。(2)客觀的（社會的）精神：這個階段包括(i)法律、(ii)道德、(iii)人倫這三個階段。成爲自由的意志首先外面的發現作抽象的自然法，內面的發現作道德，將這合法性與道德性予以統合的即是人倫，這又包含家族、市民社會、國家的發展過程。國家是權力與自由的統合體。認爲最高的國家形態是在立憲君主制，說是在這種國家內萬人得以享有自由。(3)絕對的（神的）精神：這個階段包括(i)藝術、(ii)宗教、(iii)哲學的三個階段。完全成爲自由的絕對精神以客觀的直觀形態表現作藝術，以主觀的表象形態表現作啓示宗教（基督教），而以主觀的客觀的思考形態表現作哲學。哲學是絕對的精神之概念的捕捉，同時又是藝術與宗教的統一，即是宗教的內容之藝術的直觀。如此哲學的展

開是世界史以論理的必然性所推行的哲學史。Hegel 本身的哲學達到了哲學史的最高階段，其哲學體系形成了自己完結的全體體系。其哲學體系的完成同時而又是將告崩潰的開端。

「法律哲學綱要」（1821年、副題稱爲自然法與國家學綱要）中再度提起前著已提出的《客觀的精神》的主題。說來，Hegel 早已在 1802-03 年間發表過關於人倫哲學的幾篇論文集稱爲「自然法學方法論」，其中提倡了絕對的人倫之自然法論，認爲這種自然法論是比起個人倫理的道德論更爲高次的、以國家爲基體的實在倫理學而又是國家哲學。在如此自然法論中已可窺見Hegel 對於近代市民社會以及國家的現實問題的關心。在這方面的最後論著「法律哲學綱要」這本書又是提出法律、道德、人倫這些問題，其論旨的要義如下。法律是成立於自由意志的直接的表現之人格的自由與權利的相互承認之上，祇可以當作客觀的形式的原理。道德是成立於自由意志的自己決定之上，祇可以當作主觀的形式的原理。人倫乃是法律與道德之辯證法的統一，由此法律可以得到主觀的自覺，同時道德又可以得到客觀的內容而成爲現實的。人倫是在現實界所自覺的自由的立場，而通過家族、市民社會達到國家始能得到具體的實現（自由的絕對的人倫之具現）。國家乃是倫理的理念之現實態（理念與現實的合致）。所謂「凡理性的即是現實的，凡現實的即是理性的」這句著名的根本命題即是出現於本書的序言中。如此國家論是立於有機的全體主義的立場，雖然承認個人的自由與權利，但將國家的信念與愛國心作爲最高德，因此竟將個人的自由與權利（人格權）吸收於倫理的國家之全體性中。國家是最高目的，個人可以供爲其手段（國家至上主義）。高倡自由的Hegel 的這種全體主義的國家觀正可以與真正自由主義的Kant 的國家觀作爲強烈的對照。Hegel 常被稱爲御用的國家主義者，這個臭名却是難以刷清的。這對於想要貽名後世乃至萬世流芳的哲學家，可以作爲殷鑑。

Hegel 逝世（1831年）後出版的四部著作是根據他在大學的講義

稿所編成的。「宗教哲學講義」(1832年)所志向的目的是在基督教之合理化的解明(護教的辯明)。宗教的歷史的發展分爲如下的三個階段。(1)將神視爲自然物之東方的自然宗教。(2)將神視爲主觀的人格之猶太、希臘、羅馬的各宗教。(3)將神視爲絕對精神之基督教，這即是絕對宗教。基督教的父神·子神·聖靈的三一性(三位一體)是在宣示永遠的絕對者(無限者)的理念自己採取他者的形態而成爲有限者，更且超出有限者而歸復自己，如此運動的論理即成爲Hegel辯證法的原型。宗教哲學是宗教之概念的理解，而基督教之概念的理解是在由於辯證法的論理之基督教的合理化，由此Hegel哲學本身則要與基督教的真理相合一，而成爲辯證基督教的護教哲學。「美學講義」(1835年)中將藝術視爲精神的一般的理念與具體的感性的形態之統一的表现。藝術有三種基本形式。(1)象徵的形式：理念尚在抽象性的階段，尚未能在自然中尋出適合於理念自己的形態(古代東方的藝術)。(2)古典的形式：理念與形態在形式與內容上完全相一致融合(古代希臘的藝術)。(3)浪漫的形式：由於理念的內面化、主觀化，漸次難以表現於感性的形態，終於理念與形態之間生起不相合致(近代西方的藝術)。「哲學史講義」(三卷、1833—36年)是部相當浩瀚的著述，由此可知Hegel是精通於哲學史，其哲學中的積極方面的精彩的優點(如論理學中的範疇體系的建構)可以說是得自哲學史的知識。尚且，從Hegel學派中後來輩出了幾位著名的哲學史家。

「歷史哲學講義」(1837年)可視爲Hegel哲學體系的總結，由此可以通觀其哲學的根本性格。認定理性支配着世界的確信是與對於基督教的神的世界攝理之信仰相合致，世界史的課題是在解明神的攝理的世界計劃(辯神論)。另一方面又認爲，世界史的目的是在人類自由的實現，而主張「世界史即是在自由的意識上之精神的進步」。世界精神爲要實現自己的目的，將個人的關心、熱情作爲手段，而朝向自己的目的進行必然的自己貫徹(「理性的狡智」)。歷史上的英雄豪傑不過是世界精神(神)的傀儡而已。在世界史上所實現的目的之

現實態即是國家。國家的成立是神在世界的道行（政治與宗教的合一）。世界史的必然的發展有三個階段。第一階段是東方人的世界，祇是專制君主一個人享有自由。第二階段是希臘人與羅馬人的世界，祇是若干少數人享有自由。第三階段是由於基督教的普行，全人類均可以達到享有自由的自覺（在日耳曼人的世界尤其在普羅士國家已得到實現），於是世界史的發展在原理上則告完結。Hegel 哲學體系的完成亦即是世界史在哲學上的完結，於是 Hegel 則死而可以瞑目矣。

西方哲學史尤其在形上學上，Hegel 哲學達到了唯心論的極致。這種唯心論是根由於基督教神學，其所定立的根本原理（絕對精神）是指謂神或者神的變相形態。哲學是根本原理（宇宙根源）探究的學問。對於唯心論，我們不妨提出絕對精神（神）這一類的精神之發生根源的問題。這即是唯心論最嚴重的難題（禁制問題），唯心論者對於這項問題是否有所自覺，又成爲問題。假如果真有絕對精神（神）的存在，必定應屬於實有的存在。我們仍要堅持，凡屬於實有的存在應有其發生根源的問題。唯心論者祇得將其所定立的根本原理當作信仰或信念的對象，不能作真正學問的追究。我們屢次指出過，唯心論犯了根本原理定立上的根本錯誤。由於錯誤的根本前提豈能得到真實的論結。Hegel 將基督教的有神論轉變爲汎神論，由此超越的神可能解消於宇宙之內，這是宗教信仰上所不能容許的。汎神論的理論的歸結是在無神論。Hegel 哲學的立場通稱爲汎論理主義，如此萬能的論理何以不能貫徹汎神論的論理，於是生起論理（理性）與信仰的矛盾問題。其汎論理主義的背後存有神秘的非合理的信仰。如將非合理的假構的根本原理（絕對精神）予以廢除，而將自然的物質作爲根本原理時，唯心論則要轉變爲唯物論。然而唯物論在根本原理的定立上仍是不徹底的。現實的宗教與政治具有非理性的因素，爲要將之予以合理化而謀求現實與理性的和解，Hegel 則要強調理性與現實的合致，此其中却含有苦惱的心情。表面上樂觀主義的思想的奧底潛有悲愁的情懷。Hegel 告白其內心的諦念說，「將這心胸的苦惱與責罰埋葬於

心胸本身之中，而將心胸作為心胸的墳墓」。Hegel 哲學在根本原理的定立上雖犯了嚴重的錯誤，但其各部著作的內容却涵有極為寶貴的卓越的深邃見解。謹嚴難解的行文裏偶爾迸出輕爽幽默的譏諷妙語。如要理解哲學家的思想內容，其要訣是在透察其思想的背景與尋出其思考形態的框架，如此則容易揭開其思想根底的奧秘。由此可以發現，留名於哲學史上的哲學家未必是真理探究的學究者，其實大都是個性特強的思想家。

#### (五) H. Cohen 的哲學體系

屬於新Kant 學派之一的Marburg 學派的創設者Hermann Cohen 是猶太教神學的信奉者，青年時代從事過數學、自然科學以及科學史的研究。他在哲學方面有關於Platon 與Aristoteles 的研究著作，最重要的是在Kant 研究，尤其對於Kant 的三部批判書各別予以解說的專著：第一部「Kant 的經驗理說」（1871年）、第二部「Kant 的倫理學基礎論」（1877年）、第三部「Kant 的美學基礎論」（1889年）。在Kant 哲學的解釋上，將其先驗的論理主義更加予以徹底化，而強調純粹思考之創造的產生力，即將先驗的純粹思考之對象構成能力解釋作認識批判的基礎，由此將「經驗」解釋作純粹思考自己產生內容與對象之無限的合理化、客觀化的運動過程。如此，他將純粹思考解釋作流動的生產能力，因此排除先天的因素（a priori）之固定性的見解，而又從其徹底的連續觀來否定直觀與概念的二元性。要之，他將純粹意識分為純粹思考、純粹意志、純粹感情的三側面，而認為各側面都具有產生內容與對象的能力，由此來解釋Kant 的知識論、倫理學、美學而賦予其特有的基礎奠定的原理。他所謂「純粹」大致是指謂根源性、先驗性、自立性、能動性之意。

Cohen 認為，哲學的課題是在科學、道德、藝術等文化的生產一般上之純粹意識的法則性的發現，亦即在文化活動之自覺自己的精神（文化活動的靈魂）。按照Kant 三部批判書的解說，他本身又提出



三部論著作爲其哲學體系建構的基本。第一部「純粹認識的論理學」（1902年）中所說的純粹認識是指謂純粹思考，本書即是立於純粹思考的一元論的立場，由此對於數學的自然科學賦予基礎奠定作爲其基本課題。本書又稱爲「根源的論理學」，因爲當作根源的原理之純粹思考以外，不認定任何其他外在事物的獨立存在。像是從外在事物所賦予的感覺內容亦祇是對於純粹思考所提供的課題，其實却是由於純粹思考所產生的。感覺「所與」祇是對於思考的「課題」而已。感覺內容既是純粹思考所產生的，感覺對象的外在事物之獨立的自體存在則要被否認。要之，凡有認識內容以及認識對象都是由於純粹思考從「無」的根源所產生的（根源的論理學）。如此生產的根源雖稱爲「無」（Me on），但並非當作「有」的完全否定之「非有」（Ouk on）。「無」是表示純粹思考之根源的生產活動的對象側面，思考的生產活動尚未開始活動時，仍在「無」的狀態中，思考一旦開始活動時，即同時成爲「某物」（Etwas）而被規定。有限的所產物（外界事物）均是由於純粹思考的自己限定所產生的，科學的認識即是科學的理性自己本身產生其對象的無限生產的思考過程。凡有科學的認識對象都是由於科學的理性（純粹思考）所合理化、對象化的產物，其所謂「對象性」即是指謂「合理性」，於是合理論（理性論）達到極致。Kant 的知識論中尚存留着「物自體」的界限概念，這在Cohen却要被否認。凡有外界的實在事物的自體存在完全被否認，祇認定均爲純粹思考從「無」的根源所產生的觀念物，如此絕對的觀念論已達到觀念論的極致。

第二部「純粹意志的倫理學」（1904年）是將前著「Kant 的倫理學基礎論」更加以發展的。Kant 倫理學的基本是在當作實踐理性的意志之自己立法的自律性，Cohen 對之更加以能動的解釋，而主張意志的自己立法並非既存的「從自己內所生成的立法」，而是「爲要成爲自己的立法」。與科學的生產活動的無限課題相同，倫理學所要求的道德行爲又是無限的理念的課題。另一方面又主張，倫理學是當作

學問事實的法律學以及精神科學之基礎奠定的原理學。第三部「純粹感情的美學」（二卷、1912年）又是將前著「Kant 的美學基礎論」更加以發展的。本書第一卷是提出批判的美學的要義、美學體系的基礎奠定等項問題的解明。美學的對象是藝術，而藝術是自然與人類的統一的表现。使藝術可能生成的審美意識的構造分析成爲美學的主要課題。本來生產的人類意識被純化到「愛」的感情即是純粹的「美」的感情，在如此純粹感情之上，個人始能成爲真正的自我感情的主體。第二卷提出純粹感情所產出的諸種藝術的各別領域（敘事詩、抒情詩、戲曲、小說、音樂、建築、彫刻、繪畫），就其歷史的檢討想要來確證 Cohen 本身的美學體系的論旨。本書的特色不是在鑑賞的美學，而是在創作的美學的貫徹之處。創造的（生產的）純粹意識活動最適當的運用領域，可以說是在藝術創作這方面的。然而藝術作品是否完全由於純粹感情所產生的，仍存有問題。

除了上述哲學體系三部門的主著之外，尚有宗教方面的幾本著作，如「宗教與倫理」（1907年）、「對於人類的宗教進步之猶太教的意義」（1910年）、「哲學體系中的宗教概念」（1915年）、「從猶太教的根源之理性的宗教」（1919年）。Cohen 的宗教觀是立於猶太教的立場而對之賦予其獨特的「理性」宗教的意義，而且強調這種理性宗教之神之絕對的唯一性。如上面所述，Cohen 在知識論上極力強調純粹思考的生產能力，認爲外界（自然界）的實在事物都是由於純粹思考從「無」的根源所產生的，這有些類似於神從「無」中創造宇宙萬物的教義。他雖是承襲 Kant 哲學的系統，然而其所提倡的純粹思考乃至純粹意識却是類近於 Hegel 的絕對精神。他將 Kant 的先驗的客觀的觀念論提昇到絕對的觀念論，這種觀念論正恰可以歸屬於唯心論。觀念論的根本見解是在想要將實在界內屬於觀念界（否定實在界的獨立性），而唯心論的根本見解是在主張宇宙的生成根源（根本原理）的精神性（精神界先行於物質界），兩者的見解 Cohen 哲學兼而有之。觀念論與唯心論的相合致是要限定於絕對的觀念論，主觀的

以及客觀的觀念論不在此限。絕對觀念論或唯心論的存廢依繫於純粹意識（絕對意識）或絕對精神這類神聖而萬能的宇宙主宰的顯靈與否。Cohen 絕對觀念論是否可能成立，最好向他提問，其所謂純粹意識（包括純粹思考、純粹意志、純粹感情）的生成根源如何？何以具有那樣如神的創造能力？如此能力若祇是指示人類精神，亦則難免過份的誇耀。觀念論乃至唯心論達到了極致的境位，則要招致自告崩潰的危機。

#### （六）N. Hartmann 的哲學體系

西方哲學中，著者最推崇的純真誠實的哲學家 Nicolai Hartmann（1882—1950）最初是屬於上述 Cohen 所創立的 Marburg 學派，因反對其觀念論的立場而脫離這個學派，因反對其觀念論的立場而脫離這個學派，其後蒙受了 Husserl 現象學的影響，這次又不滿意於其觀念論的性格，終於獨自樹立他本身的批判的實在論乃至批判的存在論（批判的形上學）的立場。他通曉於古典哲學，能以辨別出其中真偽與優劣之處，且不感染傳統哲學尤其基督教神學的惡習氣。其治學態度忠實於現實（自然主義的態度），但不流於淺薄的實證主義，仍保持相當深邃的合理主義的精髓。其著述內容雖鮮有引述科學方面的研究成果，但不違反科學精神，似是通過科學而且超出科學水準以上的。其著作的行文平易簡明而穩重着實、理路整然、不作荒唐無稽的迂遠誇張與故弄玄虛的胡言怪說。經過兩次世界大戰的苦難，其著作中殆無涉及思想方面的渲染與執念，始終一貫保持坦率超然的學究態度，可譽稱為天生純逸的學究者。這正可以與實存主義思想家 Jaspers 作個好對照。他在性情上似乎不能讚同與理會主觀性特強的生命哲學乃至實存哲學這類的思想性哲學。他可以代表真正意義的主知主義的學問性哲學家。這又可以與將非合理的神秘的信仰作為根基之 Hegel 的假裝合理的主知主義哲學形成顯著的對照。清明透徹的知性豈可容納假構思想的猖獗跋扈。

Hartmann 的哲學體系包括存在論、知識論、價值論的三大部門，關於這些部門的主要著作，隨後將要逐次予以列舉。首先舉出體系外的幾本研究著作。青年時代的著作有「Platon 之存在的論理學」（1909年）與「Proklus Diadochus著數學之哲學的原理」（1909年）。體系建立的當初時期的著作有「德國唯心論的哲學」（二卷、1923—29年），第一卷論述Fichte、Schelling 以及浪漫學派的哲學，第二卷論述Hegel 哲學。體系建立的當中時期的著作有「Aristoteles 研究」（1933年），似乎後續有幾本。體系建立的後期時代的著作有「Leibniz 研究」（1946年）與「目的論的思考」（1951年）。他最關懷而尊崇的Kant 哲學研究上是否另有專著，尚不得而知。由於上列幾本著作可以推知，他對於古典哲學尤其德國唯心論（通稱德國觀念論）的研究是相當精通的。通過觀念論乃至唯心論的洗鍊，始能建立優秀卓越的批判的實在論以及超克唯心論的批判的存在論（批判的形上學）。

「認識形上學綱要」（1921年）是知識論的主著，本書以前曾有「觀念論與實在論的此岸」的著作，我早年閱讀過這本書的日文翻譯，現在查考不到其原著。這本前著似乎尚在徘徊於觀念論與實在論之間的無所決定的時期的著作。「綱要」這本書已表明斷然脫離觀念論而轉向於實在論的立場。我經常以為，德國知識論上的三部名著是：(1) Kant 的「純粹理性批判」、(2) Cohen 的「純粹認識的論理學」、(3) Hartmann 的這本「認識形上學綱要」。如前面既述，Cohen 將Kant 的先驗的客觀的觀念論提昇到絕對的觀念論（觀念論的極致），Hartmann 則將這種觀念論予以推翻而重新建立批判的實在論，亦即將Kant 的批判的觀念論轉換作批判的實在論。於是Kant 曾經誤解了的所謂「Kopernikus 的轉換」再度歸復原本的正當位置：主觀應準據於客觀，並非客觀要準據於主觀。Cohen 主張認識是對象的生產（erzeugen）；對之，Hartmann 却要主張認識是對象的捕捉（erfassen）。要之，觀念論主張實在內在於觀念，或者客觀依存於主觀

(否定實在事物的自體存在)。反之，實在論主張實在超越於觀念，或者客觀獨立於主觀(肯定實在事物的自體存在)。本書所以稱為「認識形上學」是因為認識問題的根底存有「存在的形上學」的問題之故。這即是依據問題學的方法所命名的。其所謂問題學的方法分為三個階段。第一是認識現象的觀察、分析、記述之現象學的階段。第二是由於現象的分析而發現其中含有難以解決的問題( *aporia* )之問題學的階段。第三是更進而認定被發現的問題之中含有難以期待終局的解決之非合理的因素，這即屬於「問題形上學」的階段。其所謂非合理的因素是指謂我們的知性所不能通徹的界限問題。例如，實在界是超越於意識界(觀念界)，認識是成立於意識界，然則認識如何可能超出內在的意識界而捕捉外在的實在事物，這即成為實在論的最嚴重的難題。

「問題的形上學」指示凡有現象的根底存有難以解決的「形上學的問題」，這可以解釋作我們的認識能力尚未能通徹的界限之處即要發生形上學的問題。Hartmann 依據如此意義的「問題的形上學」提出「批判的形上學」，藉以區別於傳統哲學上所常見的「獨斷的思辨的形上學」。「問題的形上學」不再依憑大膽無謀的思辨而重視形上學的問題之分析與批判，如此形上學應成為以「形上學的極小」為理念來建立哲學的理說為目的之「批判的形上學」。如此「批判的形上學」是以「批判的存在論」為基本(後述)。Hartmann 從知識論轉向於存在論，認為知識論應建立於存在論的基礎之上。認識關係(主觀與客觀的關係)祇是存在關係的一種特殊形態，認識問題終究歸屬於存在問題。他在知識論上所提出的「批判的實在論」可以說是成立於「批判的存在論」的基礎之上，由此根基推翻了觀念論。我們曾經提示過，觀念論是近代意識論哲學的產物，而意識論哲學是表示人類意識中心主義的偏見。基於這種偏見的觀念論經由批判的實在論乃至批判的存在論理應告終結，然而觀念論與唯心論相連結仍存留於當代西方哲學。「認識形上學綱要」這本書所提出的主要論題如下：(1)認識

的對象與問題、(2)討論認識問題之傳統的諸立場與其解決的試圖、(3)基於存在論立場的認識論(批判的實在論)的要義、(4)實在的對象之認識、(5)觀念的對象之認識。Hartmann 的批判的實在論中仍保存着 Kant 的批判的觀念論的優點，辨別兩者的差異的要訣是在認識對象與認識內容的分別。就實在的對象而說，其認識內容可能由於認識主觀所構成的，但其對象本身(物自體)却不然。就觀念的對象而說，某些對象却可能由於認識主觀所構成的。

Hartmann 哲學的基本部門是批判的存在論，這方面的著作共有四本。第一本「實在所與性的問題」(1931年)是與其知識論上所提出的「實在的對象」(實在的存在)相連關的問題，這本書可視為其存在論的導論。歷來的傳統哲學通常將存在論從屬於形上學，而傳統形上學大都具有獨斷的思辨性，因而被稱為獨斷的思辨的形上學。對於這種形上學，Hartmann 將自己的形上學稱為「批判的形上學」。如上段所述，「批判的形上學」是根由於「問題的形上學」(屬於問題學的方法論的第三階段)。對於傳統形上學的批判上，他提出「所與性的極大」與「思辨性的極小」作為形上學自己反省的規制原理，這是表示形上學這種學問亦應尊重現實所與而儘量排除假構的思辨(虛幻的思想)。由此可以推知，他在言表上雖尚未明示學問性哲學與思想性哲學的分別，但實質上已有洞察這兩者的分際。第二本「存在論的基礎奠定」(1935年)可視為其存在論體系建立的第一本。本書提出實在的存在與觀念的存在、現有存在與斯有存在之存在方式的基礎奠定問題。他所謂實在(real)的存在其實是指謂現實的存在，而觀念(ideal)的存在即是指謂理念的存在，這可以說是屬於超現實的存在。至於現有存在(Dasein)，這大致相當於傳統形上學上之個別的具體的實有存在(Existentia)，而斯有存在(Sosein)大致相當於普遍的抽象的本質存在(Essentia)。此外，對於傳統形上學的諸存在概念亦有批判的修正的解釋。附帶地說，當今流行的所謂實存主義哲學(Existentialism)即是由來於尊重實有存在(Existentia

的個別主義思想，而且將現有存在（Dasein）大都解釋作「人」存在尤其個人存在。Heidegger 將自己的實存哲學稱為基礎存在論（以「人」的實存作為全般存在理解的基礎），自詡這是對於傳統存在論的根本改革的創新見解，其實却是表現自我中心主義的思想，這或許亦可視人類中心主義思想的極致。Heidegger 的基礎存在論可以代表主觀主義的思想性的存在論；對之，Hartmann 的批判的存在論則可以代表客觀主義的學問性的存在論。

第三本「可能性與現實性」（1938年）可視為其存在論體系建立的第二本。本書是論究存在的樣相問題，因而可稱為存在樣相論。對於現實的存在與理念的存在的兩大存在領域，分別就其現實性、可能性、必然性以及非現實性、不可能性、偶然性的存在樣相與其間的連關予以詳細的分析與解明。在這類的羣書中，本書可算是最精密而有整然系統的名著。第四本「實在世界的構造」（1940年）的副題是「一般範疇論綱要」，這本書可視為其存在論體系建立的第三本。其所謂實在世界是指謂現實世界（現實的存在），其中包括物質、生命、心靈、精神的四大階層的存在。本書是論究這四個存在階層間的關係以及各階層內部固有的諸範疇乃至範疇法則等項的存在構造問題。這種論題一方面是連關於諸科學（包括自然科學與精神科學）的實質內容，另一方面又連關於形上學上的唯心論與唯物論的對決問題。依照其存在構造的分析與解明，認為較低階層的存在規定着較高階層的存在，而後者依存於前者。簡言之，較高階層成立於較低階層的基礎之上。然而較高階層對於較低階層却具有相對的自由性（自由的法則）。四個存在階層中自當是以物質階層為基本，因而物質階層具有最強大的規定力（強力的法則）。由此可以推知，在本書所討論的範圍內，Hartmann 是同調於唯物論的立場。對於唯心論與唯物論的對決問題，他在表面上似乎要採取中立的態度，當初對於觀念論與實在論的對決問題亦是如此。然而真實的問題總不能逃避的。現實存在的根本構造的分析與解明這項平實厚重的論題是哲學研究所不可忽略的，然而

哲學史上却少見有認真着實地處理過這項論題的哲學家。唯心論與唯物論的對決問題亦應通過這項論題的論究始得着落。Hartmann 在「實在世界的構造」這本書中尚且預告了將要繼續發表關於物質界的構造問題的論著。待望許久，終於未得見到其後續論著的問世。他所想要建立的存在論體系尚未告完結。拙著「現實存在論」的六部著作可以充當繼承「實在世界的構造」這本書的後續的試論。著者尚有超現實存在論」（四部）以及「存在一般論」的寫作計劃，庶幾由此完成存在論體系的建構。

從屬於存在論的著作還有「精神存在的問題」（1933年），副題標示「歷史哲學以及精神諸科學的基礎奠定之研究」，本書在主題上是繼承Hegel與Dilthey的哲學，將精神諸科學的對象領域一般總稱為精神的存在，而論究如此存在一般的存在樣式以及發展性格。立於批判的存在論的立場，排除向來的歷史哲學上的形上學的思辨與世界觀的速斷，而提示精神的存在一般的歷史性作為歷史現象的批判的研究。精神的存在分為：(1)個人的精神、(2)客觀的精神、(3)被客觀化的精神。客觀的精神是超個人的社會的精神，因擔荷着歷史的主體，故又稱為歷史的精神。被客觀化的精神是由於個人的精神與客觀的精神表現於外部（外在化）的所產形態，這可視為文化形態。本書主要的是在解明這三種形態的精神之存在論的構造與連關以及其歷史的生成發展的現象形態。Hegel曾經除了主觀的（個人的）精神與客觀的（社會的）精神之外，還提出絕對的（神的）精神而建立了神學的思辨的歷史哲學。Hartmann則將如此絕對的精神予以廢除，而從其批判的存在論立場來試圖建立即應於現實的歷史哲學。

最後，屬於價值論方面的著作有倫理學與美學兩本。「倫理學」（1926年）又是立於批判的存在論的立場而驅使問題學的方法（包括現象學的方法）所展開的。本書分為三部：(1)道德現象學、(2)道德價值論、(3)道德形上學。第一部道德現象學：首先提出理論的倫理學與規範的倫理學之傳統的區別，繼而揭示實踐哲學的理念，由此批判倫



理學上的諸種相對主義以及Kant 的形式主義的倫理學。這部論述的主要內容是在道德現象的構造分析與解明。第二部道德價值論：提示道德諸價值的領域，特別提示價值的階統以及價值的對立、背反的諸問題。關於價值的階統，提出超主觀的理念的「絕對的價值」，這可以當作統攝道德諸價值之「善」的規準（善的理念）。由於現實的主觀所定立的道德價值的種類分爲：(1)基本價值（善、高貴、充實、純潔）、(2)特殊價值（正義、智慧、勇氣、節制、鄰人愛、公明、誠實、謙虛等）。第三部道德形上學：提出傳統的意志自由問題而從批判的存在論尤其問題的形上學的觀點來予以究明。在這項意志自由的問題上，Hartmann 正恰與Kant 的自由論導出相反的論結。Kant 爲要保證道德律的自律性，要請意志自由、靈魂不朽、神的存在（要請的有神論）。Hartmann 却要主張，超人格的神的攝理、神學的目的論這樣的思想反倒使道德的自律性、責任性成爲不可能的，因而從倫理學上應排除神學（要請的無神論）。尙且對於 Kant 的形式主義倫理學，他提倡實質的價值倫理學，認爲道德價值中亦含有實質的先天因素。

「美學」（1953年）是Hartmann 逝世（1950年）後出版的遺著。說來，早在「存在論的基礎奠定」中提示過，美與藝術的領域之存在論的必然性，這種領域的特殊構造應依據其存在契機、存在方式、存在樣相予以存在論的解明。將這種問題分野更加予以具體的展開卽是本論著。本書在序論中，首先提出哲學諸學科中的美學的位置與特性，並且闡明其普遍對象的「美」的意義。繼而提出美的考察方法上的對象與作用的兩側面之一般的問題性，如對象側面（形式、內容、素材等）與作用側面（觀賞、創作、價值賦予、生產性等）的問題解明，並且從方法論的觀點來批判向來的形上學的（觀念論的）美學、形式美學、表現美學、心理學的美學、現象學的美學的諸立場。論究的歸結說是，凡有這些問題的解明終局可以歸屬於解明美的對象之存在方式與內部構造的「存在論的美學」而得以統一的理論構成。本書

又分爲三部。第一部「現象關係」：提出(1)美的作用構造、(2)美的對象構造、(3)自然界與人類界的美。第二部「形成與成層」：提出(1)諸藝術的階層構造、(2)美的形式、(3)美的諸現象之統一與真實性。第三部「美的價值與種類」：(1)美的價值、(2)美的種類（崇高、優美、滑稽等）。最後附記：(1)美的對象之存在論、(2)藝術的歷史性。（本書似是尚未完結）。如此存在論立場的美學可以說是一方面對於新Kant 學派的美學，另一方面對於現象學派的美學以及實存主義的美學等立場，提供了批判的穩固的基礎。

以上概述了Hartmann 的哲學體系，其中包括存在論、知識論、價值論三大部門，而以存在論爲基本。依照其問題學的方法，凡是人類知性所不能通徹的認識界限之處，則要發現「形上學的問題」，由此設定「問題的形上學」。更進而由於「問題的形上學」本身的批判檢討可以定立「批判的形上學」，這是以「形上學的極小」爲理想目標的。認識界限有相對的與絕對的，相對的界限可能移動，這是表示認識的不斷的發展，由此「形上學的問題」可能漸次減少而推進於「形上學的極小」的理想境界。如此「批判的形上學」是要來對待於傳統哲學上的「獨斷的形上學」，即可以對於後者當作其批判的規準。「批判的形上學」可以通貫於存在論、知識論、價值論的全般領域，於是成立「存在的形上學」（批判的存在論）、「知識的形上學」（批判的實在論）、「價值的形上學」（批判的價值論）。在哲學史尤其形上學史上，Hartmann 的形上學概念可視爲一種創新的見解。由此可以確立當作哲學的基本學之形上學的地位。就存在論而說，其「批判的存在論」雖尚未告完結，已獲得了相當可觀的成就，如能繼續得以完成，則可期望在哲學史上放出一大光彩。然而其存在論仍缺如存在的究極根源的探究，因此還不能滿足根本原理（根源）探究這項哲學的要求。再就知識論而說，其「批判的實在論」可視爲在當代實在論中達到了最高階段的卓越學說。然而除了認識對象以及認識關係的問題之外，知識論尚有其他問題等待考究。至於價值論，除了有關

倫理學與美學的價值之外，又尚有廣範的價值領域等待論究。個人的生涯是有限的，學問探究的進程却是無限的，這可令人倍感人生短暫之嘆。認真誠實的哲學家能夠指摘出歷來哲學的盲點而且開拓將來哲學的正確途徑，這亦可使人欽佩不已。

通說一部西方哲學史是由於Platon與Aristoteles的兩家哲學系統所貫穿的，甚至有人說哲學史不過是Platon哲學的腳註而已。西方哲學亦可分為形相主義與質料主義的兩個系統，前者發展為唯心論，而後者發展為唯物論。Platon與Aristoteles的兩家哲學是屬於形相主義的系統，雖是偏向於唯心論，但並非純粹形態的唯心論。無論如何，Platon的理型學說與Aristoteles的存在論均有根本改造的餘地。中世紀哲學是由於基督教神學所支配的，如要舉出兩位代表者，則可推舉A. Augustinus與Thomas Aquinas，在哲學上前者依屬Platon系統，而後者依屬Aristoteles系統，純粹形態的唯心論在基督教神學上方始出現。Kant哲學在知識論上佔有集結點與分歧點的位置，其先驗的觀念論的徹底化成為絕對的觀念論（如德國唯心論）。另一方面，先驗的觀念論之中可能容納經驗的實在論，更加以純粹化與徹底化可能成為超經驗的實在論，於是批判的觀念論轉變為批判的實在論。再者，Kant的實踐理性要請的形上學正可以暴露傳統形上學的秘密。Hegel哲學在形上學上已達成唯心論的極致，就其內容看來，可視為基督教神學之哲學化的變相形態。繼承Kant哲學系統的Cohen哲學在知識論上已達成觀念論的極致，這種絕對的觀念論終究可以歸趨於唯心論，由此亦可以暴露唯心論的秘密。至於Hartmann哲學，其批判的實在論可以推翻觀念論，更且其批判的形上學亦可以推翻傳統哲學上的獨斷的思辨的形上學（包括唯心論），如此對於傳統哲學的嚴正批判所建立的批判哲學在哲學改造（包括否定）乃至哲學重建之上的重大貢獻是不可抹煞的。歷來哲學的根本改造首先必須通曉其全般的基本內容與瞭解其歷史的發展之系統的連關，哲學重建亦然。

### III 哲學體系論

哲學史呈現出繁多學說的濫立，諸說紛紜，莫衷一是。哲學史像是陳列着各種各樣的思想形態的博物館。凡帶有個性特強的思想形態似都可以編列於哲學史上作為人類歷史的紀念品。寬宏為懷的哲學史家似乎忙碌於蒐集這種寶貴的資料，缺如學問批判能力的人士亦且偏愛這種思想性質的哲學，認為哲學是以思想的特性而取勝的。易言之，思想特性越強烈的哲學被認為越是優秀的。然而另一方面又有人對於哲學尤其傳統形上學常要發出惡評，諸如概念詩、幻想曲、空中樓閣、自閉症心態的夢想、逃避現實的自我陶醉、抑壓意識的自己昇華、虛構空想世界而作誇言壯語等等。如此酷評雖有些過份，但對於哲學思想中的某些部份却有一針見血之處。這類哲學思想像是文藝作品，亦可以當作宗教的代用品。委實根由於宗教的哲學思想所在多有。上述的情形祇是對於思想性哲學而說的，學問性哲學却不在此限。著者曾經認為，從來的哲學史與其說是真理認識的陳述，寧可說是錯誤的羅列，這亦應限定於思想性哲學方為穩當。如此看來，思想性哲學佔有優位而且絕大分量的哲學史呈現出諸說濫立的紛紜狀態亦則不足為奇。

#### (一) 哲學諸體系的無政府狀態

哲學史上具備着相當可觀的體系形態的哲學，實際上是寥寥無幾的。我們在前節「歷來哲學體系的回顧」中特別精選出六位著名哲學家的哲學體系。Platon 與 Aristoteles 兩家哲學可算是古代哲學的雙壁，其對於後來西方哲學發展的影響力是無可限量的。然而 Platon 哲學本身祇是幾多篇對話錄的集成，其間尚難以看得出體系的組織，其哲學體系却是由於後代人的整理所編成的。以類近於文藝作品的哲學對話錄能夠長久流傳於後世，Platon 可算是哲學史上最幸運的哲

學家，雖然在政治活動上遭遇過幾次的災難。據說原子論的大成者 Demokritos 亦有相當宏偉的哲學體系，因尚無法查考其文獻，對其內容的紹述祇得予以割愛。中世紀哲學的雙璧可能是 A. Augustinus 與 Thomas Aquinas 兩位神學家，前者似無可觀的體系可談，後者雖有「神學大全」的大作，因哲學成爲其神學的辯證工具，故由此組成的神學體系可以從純正哲學的觀點暫且不予以考慮。近代哲學的雙璧可以推舉 Kant 與 Hegel 兩位，前者的哲學尚有改造的餘地，後者的哲學已達成唯心論的極致。我們所以提出 Cohen 的哲學是因爲要來表示，他將 Kant 的先驗的觀念論推進到絕對的觀念論而達成觀念論的極致，其結果歸趨於 Hegel 的唯心論。反之，Hartmann 却將 Kant 的先驗的觀念論改變爲批判的實在論，其批判的哲學（批判的實在論、批判的存在論、批判的形上學）可視爲對於歷來哲學的根本改造的開端。

哲學諸體系的無政府狀態表現於哲學家個人的諸學說、學派的諸學說、這些學說所屬的諸系統之間的對立以及矛盾之上。對立指謂兩個學說之間尚可能容納第三者的介在，矛盾指謂兩種對立學說之間再不能容納第三者，可以說是對立學說的尖銳化的形態，Kant 所謂的二律背反大致屬於此類。然而繁多學說共在的場合，對立與矛盾的關係通常呈現出混合相交的樣相，因而大局上應着重於學說系統的對立與矛盾的情形。例如傳統形上學的基本對立學說唯心論與唯物論，從一元論的觀點看來，精神實體與物質實體成爲互相矛盾的。然而從二元論的觀點看來，精神實體與物質實體成爲可能共存的對立，更且除了這兩種有限實體之外，另立無限實體（神）時，物心二元論究竟又歸屬於唯心一元論。再從同一性論的觀點看來，精神實體與物質實體變成爲同一實體（絕對無限的唯一實體）的兩種屬性（此外尚可以設想無限種的未知屬性），於是所謂同一實體究竟屬於何種性質仍成爲問題。雖說是「神即自然」，如着重於「神」時，則成爲唯心論；如着重於「自然」時，則可能成爲唯物論；如將自然內屬於神之中（萬

有在神論），則成爲無宇宙論；如將神內屬於自然之中（汎神論），其理論的歸結則在於無神論。現在所提示的祇是唯心論與唯物論的對立情形（包括矛盾）的一端而已。歷來的唯心論涵有雜多形態的各種學說，至今尚有幾種變相形態的唯心論。唯物論系統的學說雖較爲單純，仍是雜多種類的，至少可以分爲幾個歷史的發展階段，如樸素唯物論、機械論的唯物論、辯證法的唯物論，後兩者之間還要形成相對立的論爭。這種對立學說是連關於世界生成發展方式問題的，機械論的方式與辯證法的方式即是。對之，唯心論大都採取目的論的方式，亦可以採取辯證法的方式。

形上學的主題是在關於宇宙發生根源的存在性質的判定問題，在此問題上唯心論與唯物論成爲不能兩立的互相矛盾的對立學說。知識論上的基本對立學說觀念論與實在論的爭論問題較爲單純，祇是關於實在事物（認識對象、認識客體）與認識主體的所謂主客關係的問題而已。觀念論認爲實在界是依存於或內在於意識界（觀念界），則要否認實在事物之獨立的自體存在。實在論却認爲實在界是獨立於或超越於意識界，則主張實在事物之獨立的自體存在。在同一意義之下，實在界獨立於同時而又依存於意識界，或者超越於同時而又內在於意識界，乃是不可能的，因此實在論與觀念論又成爲互相矛盾的對立學說。如此一見極其單純的問題竟引起了幾多學說的紛立。就其大體上的種別而說，實在論分爲樸素實在論、反省的實在論（包括科學的實在論、新實在論）、批判的實在論，而觀念論分爲主觀的觀念論（經驗的觀念論）、客觀的觀念論（先驗的批判的觀念論）、絕對的觀念論。關於認識起源問題，知識論上尚有經驗論與合理論的對立學說，其間可能介在直觀論與批判論，這些學說祇是偏重認識機能優劣的評價問題，諸學說的對立是可能謀求調整乃至統合的。要之，哲學的各部門（形上學、知識論、價值論）均有各別的繁多學說的對立，由此呈現出諸說紛紜的無政府狀態。對於如此情形應如何對待，總得堅持慎重的批判態度。其根本要件是在判別諸學說所爭論的問題的性質如

何，總得認清其中有些問題是處理方法的不當而應加以改變，有些問題是難以解決的，有些問題却可能謀求解決的等項，這些是屬於問題學的考究範域。

諸說紛紜的無政府狀態，除了問題的性質與其處理方法之外，其所以生起的主因是在哲學思想的主觀性乃至肆意性。諸學說的對立是由於諸思想立場的對立所規定的，而立場是由於態度，更且態度是由於動因所規定的。我們曾經將思想定義作：「思想是人性諸特質與歷史的社會的諸規定性的函數」，這是表示思想是由於人性諸特質（內在的要因）與歷史的社會的諸規定性（外在的要因）的互相作用所決定的。人性諸特質包含個人的氣質、性格、性癖、嗜好、興趣等因素，歷史的社會的諸規定性包含傳統因襲、時代特性、經濟機構、政治機構、文物制度等因素，所謂社會下部構造屬於此類。唯物史觀的見解特別對於思想委實有其正當性，對於學問却不盡然。思想應解明其所由成立的社會背景，始得瞭解其真面目。Fichte 曾經說過：「人要撰取何種哲學是依繫於其人屬於何種人」，這對於思想性哲學是可以說的，學問性哲學豈可由於個人的肆意所左右的。主意主義的獨斷哲學含有肆意性，這祇好看其「知識學」的內容如何即可知曉。思想性哲學既已表露出各式各樣的主觀性甚至肆意性，其所構成的哲學思想呈現出諸說紛紜的無政府狀態亦則不足為奇。許多人特別愛好個性特強的哲學思想，這亦在表示其個人的偏執的個性。須知客觀的真理是超越諸學說的對立性。探究客觀的真理乃是學問的課題，因而學問性哲學應立於超對立性的立場。缺乏客觀的基準的思想性哲學的主觀性、肆意性、對立性則要引起哲學思想的濫立性乃至於混沌性。將混沌狀態的哲學思想導致於有秩序的體系組織，須要通過歷來哲學尤其思想性哲學的根本改造（包括否定）始可企及。克服哲學諸體系的無政府狀態的課題依繫於哲學體系重建的課題。

## (二) 哲學體系重建的根本要件

學問性哲學與思想性哲學的混淆，尤其以思想的態度要來處理學問的問題，這種情形可認為歷來哲學所以呈現出諸說紛紜的混沌狀態乃至錯誤叢生的根本原因。歷來哲學中思想性哲學佔有優勢，由此壓制、阻礙學問性哲學的發展，其背後存有人性與社會的動因。人性中情意機能佔有優勢，因此思想的情意要求壓制着學問的知性要求。人類社會上，宗教勢力以及政治權力所施行的嚴格的思想統制又要來壓制學問的自由獨立，在如此情況之下，不知多少自由開明的思想家與學究者爲之供爲犧牲。人生的悲劇在哲學上又要重演着哲學的悲劇。宗教以及政治上的對立鬭爭反映於哲學思想上的對立論爭，當時的御用思想家的公認思想總要佔有權威的地位。人生的悲劇究竟根由於人性的悲劇，除了情意與知性的對立矛盾之外，情意內部的諸多欲求之間又有對立矛盾的抗爭。如此人性的悲劇通過人生的悲劇又要顯現於哲學的悲劇，這即表現作思想性哲學與學問性哲學的對立矛盾，繁多哲學思想間的對立抗爭。說來哲學的悲劇即是人生悲劇的一端。依照辯證法，認為對立矛盾的抗爭是導致綜合統一所須要的必然的契機，這對於哲學思想似乎過於樂觀。如此看來，悲劇亦就得忍受之。無論如何，悲劇重演到現在，如今我們亦應自覺悲劇的所在。戲劇上的悲劇可以當作觀賞的對象，哲學的悲劇乃至人生的悲劇是否亦可以作如是觀？若然，無怪乎愛好個性特強的哲學思想的觀劇者如此的衆多。祇要能夠滿足個人的情意要求則可，不管其內容的真僞如何。哲學竟成爲文藝作品。然而哲學思想內容總得較於文藝作品更加幽玄深邃，這就要故弄玄虛的技法。思想中涵有假構、虛構、虛僞，雖然有故意的與無意的分別。學問雖可能犯錯誤，又爲要定立假說而作構想，但總不作有意的虛僞。鑑於歷來哲學的實際情況，我們不妨將思想性哲學與學問性哲學的峻別當作哲學體系重建的根本前題。

思想活動在哲學上雖有重大過失，然而對其活動範圍加以如下的幾項條件，仍可以存留於哲學的特殊範域。(1)思想不再侵犯學問的領域（根本要件）。(2)對於社會的改善（社會合理化）。(3)對於人性的



提昇（人性純淨化），總之(4)對於人生的真實化、道義化、審美化、聖潔化有所積極的貢獻。滿足人性的情意要求的藝術、道德、宗教等均可以歸屬於思想活動的範域，通常意義的人生觀乃至世界觀亦然。在哲學上，我們仍要堅持將學問性哲學置於基本領域，而將思想性哲學置於從屬領域（後述）。哲學難以作定義，通常將其定義作：「探究宇宙與人生的根本原理的學問」。從哲學研究對象的三大部門的觀點看來，學問性哲學可以定義作：「探究存在、知識、價值的發生根源、生成發展、根本構造、根本法則的學問體系」。對之，思想性哲學可以定義作：「探究人生真實乃至人生哲理的思想體系」。學問的特性是在發現客觀的真理，思想的特性是在創發主體的真實。真正具有創造能力的却是在思想，這是思想的優點，同時含有冒險性，如創造諸種假構的觀念而且認為實在即是。說是「神創造宇宙與人類」，其實却是「人創造神的觀念」而予以實在化。為要提防思想活動越軌的冒險性，祇得限制其正當使用的範域。

哲學體系的「重建」並非意謂着既成哲學體系之單純的「復建」，而是通過歷來哲學之部份的否定，部份的改造，更加上革新見解的創新建構，因而寧可說是「創建」。本章將要處理的主題「哲學體系論」（包括重建論）是涉及本書的其他各章的主題（理念論、基礎論、對象論、方法論、改造論），這些主題是相連關而歸結於哲學體系論。下面以哲學體系的「重建」為中心，再度回顧與引述以前所考究的有關論項，藉以提示「重建」所應具備的諸要件。

#### (1) 哲學的目的與理念

我們在本書的劈頭就提示哲學的三項目的，這是對應於人類精神機能的三側面（知性、意志、情感）而說的。

(i) 事理探究：探究真理而以闡明宇宙真相，即以獲得宇宙全般（包括虛無宇宙與實有宇宙）以及理法界的真理認識為其目的。這是對於學問性哲學的目的而說的。

(ii) 社會整序：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。這是對於思想性哲學尤其側重於通常思想的目的而說的。

(ii)現世超脫：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礙的聖潔境界爲其目的。這是對於思想性哲學尤其側重於高超思想的目的而說的。

對應於這三項目的，學問性哲學與思想性哲學各自應具備的理念要求如下。

(i)科學的哲學之六項理念：堅固・實質・穩定・健全・厚重・平整。這是學問性哲學之外在的理念，即是科學對於哲學所提供的基礎奠定的理念要求。

(ii)後科學的哲學之六項理念：廣博・深邃・精密・通達・明瞭・確實。這是學問性哲學之內在的理念，即是本格意義的哲學本身應具備的理念要求。

(iii)前科學的哲學之八項理念：公正・道義・自由・平等・秩序・進步・博愛・厚生。這是思想性哲學中的通常思想所應具備的理念要求。

(iv)超學問的哲學之六項理念：高貴・超脫・純淨・誠實・達觀・叡慧。這是思想性哲學中的高超思想所應具備的理念要求。

哲學體系的重建是以學問性哲學爲基本系統，而以思想性哲學爲從屬系統，這兩系統哲學的目的與理念亦則成爲其「重建」所應注重的第一要件。基於如此「哲學的理念」的哲學則可稱爲「理念的哲學」，即是理想上的哲學，這對於人類成爲永遠的課題。

## (2)哲學的基礎奠定

鑑於歷來哲學大都是基礎薄弱，由此導致諸說紛紜、錯誤百出的情景，基礎奠定問題的重新考察對於哲學重建工作則要成爲不可缺如的重大要件。我們不妨試向哲學史上的得意哲學家提問，其所提出的學說是否有可足以信憑的根據？哲學家本身亦應時常自省如

此問題。無根據的肆意的濫立學說，無批判的盲目的信奉學說，這種情形在思想性哲學特別顯著。所謂根據有事實根據（事據）與理論根據（理據）的分別。思想性哲學實際上是難以尋求客觀的事實根據，除開其所由成立的社會背景。然而通常思想尤其社會思想却應將現實的社會事實作為其立論的根據。正視現實而且發自真誠心情的理想社會的構想，雖是超越現實的，仍可認為真實的思想。故意歪曲乃至隱蔽現實的思想，雖是出自現實社會的利害關係（客觀的社會事實），仍是虛偽的。如此看來，思想的真偽判別難以求得其客觀的事實根據。至於高超思想，因其目的是在精神主體的超昇（自己超越），更加可能超越現實而具有自由的創發性乃至創造性，由此所達成的性靈境界即是超學問的高超思想的特有界域。對之，學問性哲學却應追求其立論之事實的以及理論的根據，這在科學乃至科學的哲學是自明的道理，後科學的哲學（超科學的哲學）亦不能作例外。哲學的研究對象雖然可能超越現實存在的範圍，當作學問的哲學自當亦應保持着學問的態度來處理這種超現實存在的問題。難以尋求事實的根據的場合，亦得尋求其理論的根據。無根據的理論不能成為學問，亦不值得稱為學問。在考察基礎奠定問題之上，我們亦應認清學問性哲學與思想性哲學的特性的差異。要之，學問性哲學是發現性的（發現客觀的真理），因而應有其所由成立的客觀的根據（由於現實存在以及超現實存在之客觀的基礎奠定）。對之，思想性哲學是創發性乃至創造性的（創發主體的真實），因而未必須要客觀的根據，但仍有其所由成立的人性與社會的背景（由於人性與社會之主觀的基礎奠定）。

### (3) 哲學的對象與問題

對於科學成為部份學（分科學），哲學則成為全體學（普遍學）。哲學的研究對象包羅現實的以及可能的凡有事物與事象的全般領域。就如此全般對象而說，存在（有）與非存在（無）兩者則可告窮盡。有無之外，再無第三者，所謂非有非無、亦有亦無，亦不

能出於有無之外。再就存在而說，現實存在與超現實存在的兩大領域亦則可告窮盡。現實存在，在我們可知的範圍內，包括物質、生命、意識、精神的四大階層。科學尤其實質科學（自然諸科學與社會諸科學）的研究對象祇是限定於現實存在的範圍內。超現實存在有如原本時空、論理自體、數理自體、存在範疇與價值規範的純粹形態，其他或許尚有未知的超現實存在。至於非存在（無），亦要分別絕對無與相對無的兩種部類，而各自又要再細分為幾種別。考究「無」的問題，即是哲學異於科學的一大特性。除了真正意義的絕對無之外，其他各種非存在（擬而絕對無與相對無）均與實有存在結成各種連關。著者所提出的「實觀哲學」與「空觀哲學」即是對應於實有存在與虛無存在的分別而設定的。上舉各種存在以及非存在均成爲哲學研究的對象，同時又成爲問題。問題發自對象之內，無對象的問題不能成爲學問的問題，學問乃是追究某種對象問題的知識活動。考究虛無存在這種特殊對象的「空觀哲學」可以揭開傳統形上學的假構思想的秘密。專門考究「問題」的學問即可成爲「問題學」這種哲學的特殊部門，更且考究「形上學的問題」的哲學成爲「問題的形上學」。歷來哲學在問題的定立上以及處理上均犯了幾多錯誤，其中最重大的錯誤是在，將無實在對象作相對應的觀念誤認爲真實存在，這即是假構觀念的實在化。其相反的重大錯誤是在，否定實在對象的獨立存在而認爲觀念的意識世界是唯一真實的存在。問題學的考究可以摒棄哲學上的這些錯誤，因而對於哲學的改造乃至重建上具有重大意義的要件。

#### (4) 哲學的方法

我們在本書第四章「哲學方法論」中提出了哲學乃至學問一般的研究方法的四個階段：(1)獲得知識的方法（6項）、(2)學問研究的一般方法（10項）、(3)科學的方法（18項）、(4)哲學的方法（20項）。思想性哲學未必須要考究方法論的問題，大體上祇依憑人生體驗而靈活的運用直覺與思辨也就可以構成相當可觀的思想體系。

哲學史上又常見，形式上雖然使用學問的方法，但其所處理的內容却是思想性質的，乃至將假構的思想原理作為根本前提而依照演繹論理或者辯證論理的方法來構成哲學體系。然而學問性哲學不僅須要考究方法論的問題，尚且還要特別留意學問的內容。學問的內容是依繫於或連關於其所志向的研究對象，方法是為要獲得對象的知識（客觀的真理認識）所運行的手段。哲學的研究對象是網羅凡有存在的全般領域（廣義的存在包括知識與價值在內），而存在全體是具有階層構造的。對應於存在範圍的廣狹，哲學研究的方法所涉及的範圍自當亦有廣狹的分別，而且對應於各種存在階層的特質，研究方法則有性質上的差異。更且研究方法亦有深度上的差異。哲學史上的各種學說未必涉及存在的全般領域。僅就當代流行的哲學而說，實存主義哲學的研究對象祇限定於或側重於實存（人存在），解析哲學幾乎想要放棄客觀所與的存在問題而專念於語言問題的考究。當作全體學的哲學的理念已不存在。否定形上學的風潮之下，探究宇宙根源的根本原理學這項哲學的理念亦將要消聲匿跡。哲學的改造乃至重建應重新提起哲學的諸理念而建立可能滿足這些理念要求的哲學。哲學的諸種方法中，應將根源探究法作為基本，而將其他可以採取的諸方法作為從屬，如此諸方法的合理的統合對於哲學的重建工作亦具有重大意義的要件。

#### (5) 哲學的改造

哲學的改造乃至重建的根本要件是在(1)通曉歷來哲學的實況，(2)分辨學問性哲學與思想性哲學的特性，(3)從更為高超的見地來予以嚴正的批判。哲學的重建首先須要通過改造，而改造又須要通過否定。從嚴格的學問立場看來，歷來哲學中含有主觀性乃至肆意性的思想因素應予以排除（否定），而將之放置於通常意義的人生觀乃至世界觀作為人心安撫乃至人生奮鬥的慰藉。如此看來，歷來哲學中殘留着的學問因素恐怕不多，這又不能滿足人類情意的全體要求，因而祇得將思想活動加以幾項條件的限制，由此讓其在哲學中

仍佔有一席之地。我們將思想性哲學從屬於學問性哲學，這是出於不得已的措施。其實思想性哲學亦有其固有的存立價值，這是出於人性尊嚴的伸展。尚且思想性哲學經過根本改造之後，其中亦有可能改變作學問性哲學的某些因素。例如Platon 的理型學說雖是出自追求人生的理想價值的思想動因，經過根本改造可能重新建立唯理論的上層形上學說（後述）。Aristoteles 的存在論如將其神學的夾雜因素予以摒除，則可以當作建立穩健的存在論的始基。Kant 的先驗的觀念論亦可能修正作批判的實在論，其間祇是對於物自體與現象的解釋存有一念之差。Hegel 的唯心論哲學與基督教神學同一命脈，尚不知有何種根本改造的拯救方途，然其哲學體系如從自然哲學開始，其唯心論亦則可能改變作唯物論。將其唯心論的原理顛倒（原理反座）予以修正而保存其辯證法的積極的精髓，即是辯證法的唯物論。至於思想性哲學與學問性哲學兩者各別重建的根本方途，本章第一節已有所概說，茲不再贅。

## (二) 哲學體系重建管見

我們曾經提示過，哲學重建有兩大目標。學問性哲學的目標是在建立後科學的哲學乃至超科學的哲學，這是高超學問或稱為嚴密哲學，其根本課題是在發現「宇宙理法」。思想性哲學，這是高超思想或稱為叡智哲學，其根本課題是在創發或啓迪「人生哲理」。這兩項哲學均屬於理念哲學，其實現還得等待將來的開展，或許對於人類成為遼遠的永恒的課題。

### (1) 哲學體系重建的新目標

除開上述的兩大目標之外，我們想要重新建立的哲學體系還得指向如下的幾項目標。

#### (i) 超個性・世界性

歷來哲學的各種學說乃至各種體系大都具有各種形態的個性，如個人以及種族的個性、乃至國家等諸集團的個性，這些個性

尤其在思想性哲學特別顯著。反過來說，個性特別強烈的哲學可以認定為思想性哲學。對之，學問性哲學却應超越各種個性。科學是無國境的，自當亦無個人以及種族等的個性，以科學為學問的基準之學問性哲學亦然。辯證法的唯物論尤其唯物史觀強調哲學的黨派性，這是將哲學當作階級鬭爭的工具看待，這在思想性哲學雖有其事實，然而對於學問性哲學却是不正當的偏激的見解。其所謂屬於社會上部構造的社會意識形態（Ideologie）是包括思想與學問在內的混合形態。如此看來，辯證法的唯物論亦與歷來的傳統哲學相同，均不會辨別學問性哲學與思想性哲學的分際。唯物史觀尚有改造的餘地，至少應分為四個階層：(1)基層構造（經濟機構）、(2)中層構造（政治機構）、(3)上層構造的第一層次（思想諸形態）、(4)上層構造的第二層次（學問諸形態）。越離開基層的意識形態，越具有相對的自由性或自律性。辯證法的唯物論尚缺如存在論與知識論的構造分析的深度的考究。社會諸科學中仍含有思想的因素，這是因為尚未達到純正科學的境位之故。在人類世界的範圍內，學問性哲學與純正科學相同應具有世界性，在知識上則應具有普遍妥當性。思想性哲學尤其高超思想亦應具有某種意義的世界性，如世界大同思想、無政府思想乃至人類普遍性的宗教思想，所謂放之於四海而皆準、或者天下為公即是。

#### (ii) 超實踐性・超實用性

歷來哲學中亦有發自實踐乃至實用的動因。社會思想、政治思想、道德思想、宗教思想皆然。實用主義哲學祇是公然倡導實用效果為真理的標徵而已。Kant 特別強調實踐理性的優位，其背後存有道德以及宗教的動因。辯證法的唯物論又要極力強調實踐的優位，除了實踐與理論的統一之外，認為實踐是判定理論真偽的基準，這對於思想性哲學尤其社會思想雖含有妥當性，對於學問性哲學却不然。這種唯物論是側重於社會的變革，這我們亦

應讚同。然而超出人類社會的範圍，說是從來的哲學對於世界作了種種的解釋，但重要的却是在世界的變革。世界應分爲宇宙意義的世界（包括自然界）與人類社會意義的世界，前者的世界構造豈可由於人類的實踐得以變革。辯證法的唯物論與實用主義哲學雖然立場不同，但在強調社會改造或者社會生活效率的提高上却有一脈相通之處，在如此意義的範圍內，兩者均仍屬於思想性哲學。然而學問性哲學却應超越實踐性乃至實用性。高超思想亦應超越俗世間的功利思想。高超思想不必隸屬於既成宗教的派別，亦可以保持更爲崇高的宗教心情。學問貴乎純逸性，思想貴乎純潔性。學問以及高超思想斷不可爲政治與宗教所利用，純正哲學更加爲然。更且懷有「學以致用」的思想國土是難以培養純正學問的發展，其實其所謂的「學」並非我們所指謂的學問。博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之；這是治學的準則，料想其所謂博學審問是以經書爲基本（書本哲學），明辨篤行又偏重於道德實踐，對於如此情形應該有所慎思。道德誠然高貴，但不可由其偏執而阻礙純正學問的開發。道德的宣揚有其國家社會所需要的理由。爲要辯護現實政治而提倡道德主義思想乃至道德史觀，其用意何在，不言而喻。須知道德史觀祇是應然，並非實然，如其實然，天下太平，再無需力倡如此道德史觀云爾。可嘆天下御用思想家何其多，各時代、各國家，在所多有哉。再者，學問尤其哲學貴乎批判的精神，高超思想貴乎脫俗的心境，關懷於社會改造，亦應保持着如此精神與心境。惟其如此，始能啓用清澈的叡智與慧眼的透察，這已超出通俗的實用。政治家的道德實踐的宣揚，應透察其背後的動因是否純潔。繁忙於社會改善的實踐思想家亦應持有高度的智慧與清澈寧靜的心境。實踐如擴延到實驗，則應作別論。

#### (iii) 超傳統性・超時代性

我們想要重新建立的哲學亦應超脫傳統因襲的惡習，這是自



明之理，無需多言。傳統哲學中有可取者，自當應予以保存。傳統與創新之合理的統合這項原則仍應遵守之。哲學尤其思想性哲學要蒙受歷史的社會的諸規定性的制約。一般地說，時代的特性對於思想的影響可能涉及其內容，然而對於學問的影響大致祇是限定於其問題提出或者問題選擇的範圍，猶不致於涉及其內容。哲學有永恒哲學與時代哲學的分別。永恒哲學的課題因為是永恒性的，故而超越時代性，理念哲學亦則屬於此類。時代哲學指謂特定時代的流行哲學，其中大都是曇花一現即告消逝。傳統哲學亦可以分為思想性系統與學問性系統的兩種部類，我們向來所指出的傳統哲學大都屬於思想性系統，這因為含有幾多缺陷，故而特意提出學問性哲學來對治之。在哲學體系重建上的超傳統性的提示亦則出自如此本意的。我們總得特別留意傳統含有優劣的兩側面。優秀的傳統與合於理念要求的創新之統合，始可稱為合理的。

#### (iv) 超對立性·中立性

歷來哲學大都是立於動因、態度、立場、方法等項的對立性。雜多種對立學說之中，有些是可能謀求調整的（如經驗論與合理論、形式論理與辯證論理），有些却不能求得統合的（如唯心論與唯物論、觀念論與實在論）。唯心論與觀念論雖屬於不同的哲學部門，即前者屬於形上學而後者屬於知識論，然而兩者間却結成極為微妙的連關，這似乎少有人所發現的。觀念論的認識主觀如加以絕對化時，則要歸屬於形上學的精神主體或者精神實體（如絕對自我、絕對精神乃至於神）。另一方面，唯心論所假構的諸種形上的存在（形上學的根本原理）其實應歸屬於認識主觀的意識內容，即唯心論的本體界（實在界）歸屬於觀念論的意識界（觀念界），由此觀念論正恰可以暴露唯心論的秘密。如此看來，觀念論雖是錯誤學說，尚有其存立的價值，因為其中含有以其錯誤學說來攻破另種錯誤學說的效用。對於如此情形，實用主義

哲學所揭示的實效性即真理性的原則是不能適用的。知識論上的獨斷論與懷疑論形成對立學說，然而懷疑論的絕對化又要轉變為獨斷論。Descartes 的哲學說是將方法的懷疑作為出發點，從如此慎重的懷疑何以要導出錯誤百出的諸種結論，其主因是在尚未能擺脫基督教神學的圈套。應懷疑的不予懷疑，不應懷疑的偏要作懷疑，提出觀念明證說乃至神誠實說亦是無靈驗的，徒然作了幾多圈的循環論證而自鳴得意。上面祇是為要表示歷來哲學說的對立性，隨便提示幾項實例而已。我們在別處既已提示過繁多學說乃至體系紛立的無政府狀態，這自當是在表示對立性的諸立場。

真理自體是超對立性的，力求真理認識的學問尤其學問性哲學亦應謀求超對立性的立場。學問應指向客觀的對象，因而其認識的真偽判定則有客觀的基準，於是容易尋求與維持超對立性的立場。然而思想的真偽大都缺乏客觀的判定基準，因而難以尋得超對立性的立場。儘管如此，對於思想性的諸種學說的對立性，我們仍可以採取立場的自由性，或者中立性的立場。至於思想涉及乃至捲入政治或者宗教的紛爭的場合，對於如此思想的黨派性，我們最好還是採取傍觀者清的嚴正批判態度，這亦可算是一種自由性、中立性的立場。黨派性的思想中對於社會的改善與進步有所積極貢獻的，還可以容納於通常思想的範域而作為哲學考察的對象。高越思想則不該有黨派性這種對立性，在某種意義上亦應採取超對立性的立場。要之，思想性哲學的立場問題相當複雜，難以一概而論，祇得就其具體的事例以為斷。再就學問性哲學而說，現實所與的諸種學說乃至學派具有對立性，對之哲學體系的重建上却要留意於超對立性的學統的建立，於是又要生起學派的對立性與學統的超對立性的對立問題（後述）。對於諸種對立的立場採取立場的自由性、中立性乃至超對立性又是一種立場，祇是更為高超的立場而已。

#### (v)開放性・發展性

歷來的哲學體系大都是閉鎖性的，即其本身形成了完結形態的體系。如此閉鎖性、完結性又與個性相連結而成爲思想性哲學的一大特色。在體系建立上，個性、閉鎖性、完結性這三項徵性可以說是使思想區別於學問的主要標幟。具有強烈個性而又具備完結體系的思想性哲學，這在哲學史上可能成爲長久存留的紀念品，其性格與價值可以比擬於偉大的文藝作品供爲鑑賞。在這方面，學問性哲學遠不可企及的。學問具有直線上昇的發展性，亦即具有開放性，學問性哲學亦則不能作例外。一個人在學問上想要建立包羅全體的完結體系乃是不可能的，科學如此，哲學更加爲然。無怪乎世上有那麼多人特別愛好思想性哲學而輕視學問性哲學。哲學史上具有體系形態的學問性哲學其實是寥寥無幾的，幾乎是難爲尋求的。儘管如此，我們仍應要求具有開放性、發展性的哲學體系的建立。如此學問性的哲學體系建立仍是屬於將來的課題。一個人所不能作到的，仍可期望世世代代的後繼者的延續建構而得以漸近於更爲完善的學問境界。學問是無止境的，可嘆人生却是如此的短暫。人如能盡其天命，亦則可以告慰。難能可貴，高貴的價值總是稀有的。

#### (2)哲學體系的統一問題

哲學體系的重建還得通過歷來諸體系的統一問題的考察，而統一體系的建立又要通過歷來哲學的否定乃至改造（哲學否定論→哲學改造論→哲學體系統一論→哲學體系重建論）。下面再將統一問題分爲歷來哲學諸體系的統一問題與我們想要重建的哲學體系的統合問題的兩段，分別予以分述。

##### (i)歷來哲學諸體系的統一問題

歷來哲學中含有應予以否定的部份與應予以保存的部份，將可以保存的部份再加以改造而重新建立哲學，這即是對於歷來哲學之哲學重建的根本方途。我們在本節哲學體系論首先提示歷來

哲學諸體系的無政府狀態，將諸體系的紊亂狀態如何可能導向於秩序狀態，即是統一體系應首先考慮的問題。W. Dilthey 曾經將歷史所與的諸種哲學說乃至諸種體系歸屬於三種世界觀的類型：(1)自然主義、(2)客觀的觀念論、(3)自由之觀念論，由此建立了世界觀學。將當作世界觀的諸種哲學作為研究對象之世界觀學這種哲學雖可以稱為「哲學之哲學」，但尚不能稱為「統一哲學」。尚且其所提出的三種類型的 world view 雖可以相並立，但又不能成為統一的哲學體系。諸種哲學的對立表現於諸種世界觀的對立，這祇是表現世界觀的多面性，由此尚未能求得哲學的統一體系。當作世界觀看待的哲學即是該當於我們所謂的思想性哲學，這種哲學實際上仍停留於對立狀態。對立學說的發展如能超脫世界觀的制約，或許亦有可能漸次導致統一的傾向，依照辯證法的發展論理可以作如是觀。更進而，辯證論理又可以期望，從哲學史的全過程中求得哲學之全體的真理。諸學說的對立含有促進統一的發展契機，這項「對立之統一」的辯證論理的法則在哲學諸體系的統一問題上亦有予以考慮的餘地。

其次，上述的統一問題又有別種的處理方法。這是將哲學史上的各種學說所提出的各種問題首先作問題的分類，按照其問題的性質如何分成許多問題的系列，由於這些系列的交織而組成問題全般的組織體系。如此則可以將各種學說的各種問題配置於其在全體問題中所佔有的位置。其次，從問題的定立上的觀點來判別出真實的問題與虛假的問題，而將後者予以排除。復次，從問題處理上的觀點將處理方法不適當者予以修正或改變，犯有錯誤者則予以排除。最後從問題解決上的觀點看來，如果發現難為解決的問題（*aporia*）時，將之暫定為「形上學的問題」，這即是問題形上學的課題。如此問題學的方法之實際上的運用就得對於各種問題作具體的檢討與批判，這是相當費力的工作。由於個人對於哲學全般問題要進行這種工作，幾乎是不可能的難事。雖然

如此，我們仍可以預期這種問題學的方法對於哲學體系的統一問題的處理上所具有的效能。然而由此是否可能求得哲學體系的統一，仍成爲問題。無問題的問題學是不能成立的。問題學的方法在哲學的研究與批判上雖有重大的效能，但並非萬能的。哲學問題的組織體系與哲學的統一體系之間仍存有一段的距離。

#### (ii) 哲學體系重建的統合問題

我們屢次提出過哲學重建的兩大目標。學問性哲學的重建目標是在建立「後科學的哲學」乃至「超科學的哲學」（高超學問、嚴密哲學），思想性哲學的重建目標是在建立「超學問的哲學」（高超思想、叡聖哲學）。經由歷來哲學的重新改造的建立如稱爲重建時，超出歷來哲學的創新建立則寧可稱爲創建。創建亦須經由重建而成爲哲學重建的理念目標，其實現自當有待將來的開展。本來學問性哲學與思想性哲學的本質迥異，其間顯然有相對立的情形。這兩種異質的哲學是否可能乃至如何可能謀求統合，兩者在哲學體系建立上的積極的連關又如何？如能謀求統合，其消極的要件是在：(1)思想不再侵犯學問的領域，(2)從學問中盡量排除錯誤，(3)從思想中盡量排除虛偽，總之(4)將兩者置於互不相干的和平共存的並立關係。其積極的要件有如：(1)促進兩者的相輔相成而和諧均衡的並行發展，(2)如要作依存關係，祇可將學問作爲思想的基礎，相反的則不可，(3)以高超思想的聖潔心情從事於學問研究，(4)以寬宏純逸的學問心懷探索思想的至理（人生哲理）。至於「科學的哲學」（以科學綜合體系爲基本）與「前科學的哲學」（通常思想）的統合，大體上的原則可以依照上述的諸要件。我們特別須要留意的是在社會科學與社會思想的關係，其實這兩者現今大都仍在混合狀態，尙且社會思想中虛偽因素特多，社會科學應及早擺脫這種社會思想的羈絆。自然科學與社會思想尙不致於混合，純正的自然科學與虛偽的社會思想可以當作學問與思想的判別基準，兩者的統合是絕不可能的。

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。在本書中所常提及的第一組的兩種哲學是關於知識性質的分別。第二組實觀哲學與空觀哲學是關於研究對象的分別，前者是將實有存在，而後者是將虛無存在與其相類似的存在作為研究對象（後述）。第三組原本哲學與書本哲學是關於研究的對象與態度的分別，前者是將客觀所與的凡有事物與事象（包括實有存在與虛無存在），而後者是將既往與當代的哲學書籍作為研究對象。對於書本哲學的重新改造的哲學是屬於重建，而原本哲學的創新建立自當屬於創建。我們所謂的哲學體系重建是包括創建在內。第四組永恒哲學與時代哲學是關於研究的問題與態度的分別，前者是將永恒性問題作為研究主題，而後者是將時代流行的特殊問題作為研究主題；前者與學問性哲學，而後者與思想性哲學容易相連結。歷來哲學尚有東方哲學與西方哲學的分別，比較上東方哲學是以思想因素佔優位，而西方哲學是以學問因素佔優位。然而學問性哲學理應超越東西方諸民族的個性而成為世界性哲學，思想性哲學尤其高超思想亦應如此。上述四組哲學均為相對立的，其合理的統合應保存各別對立的特性（除開應予以否定的內容），其各自的實質內容的無差別的統一反而容易招致混合。隨此機會，我們還得提及歷來哲學的諸學派分立與學統創立的統合問題。學統創立的目的是在推行哲學重建乃至創建的工作，這是超越諸學派的對立性的立場，另一方面又可以包攝經過改造之後的諸學派的學說內容，如此更高見地的立場可以說是包越的超對立性的立場。

### (3) 哲學體系創建的構想

當代哲學界似有斷念建構哲學體系以及否定形上學的一般風潮。鑑於歷來哲學尤其傳統形上學的實況，科學昌盛的當今出現了如此斷念與否定的風潮，這可以說是事有必至的導因。事實上如此風

潮自從近代哲學以來已經反覆了好幾次。凡具有科學精神的人士對於歷來哲學的非學問性抱有不信任乃至不滿意的心情，這在擁護學問的尊嚴上亦可以慶幸的。當代哲學界的三大思潮可以舉出(1)辯證法的唯物論、(2)實存主義哲學、(3)論理實證論乃至解析哲學。辯證法的唯物論本來具有宏大的發展性，因為過度熱衷於社會改革的實踐運動（宣揚科學的社會主義），反倒阻礙了其哲學發展的前進。其唯物論本身雖屬於形上學，但不自認為形上學，尚且還要否定形上學乃至哲學，說是歷來哲學中可能存留的祇有論理學而已。另一方面又要強調哲學的世界觀性（思想性）乃至黨派性，竟將哲學理論供為社會實踐的工具。實存主義哲學祇專念於實存（人存在）的內面狀況的探索，這在喚醒社會混亂時代的自我迷失的自覺之上雖有重大的貢獻，但將哲學研究對象祇灌注於自我存在却難免有所偏執。這種實存主義哲學可以說是近代哲學以來的人類中心乃至自我中心主義思想的極致，同時又可以代表思想性哲學的典型。至於解析哲學，這即是反對哲學體系的建構以及否定形上學最激烈的派別，專念於個別的細節問題之精細的論理分析而放棄了哲學全般問題的綜合研究，如此研究態度如無轉變，解析哲學終究將要成為解消哲學。當代哲學正在表示哲學衰落的時代，這或許是黎明前的黑暗在預告光明時代將至的前兆。在如此哲學風潮之下，著者不願迎合時代的潮流，竟敢奮力想要重新建立形上學以及哲學體系，反顧孤島的孤身苦鬥，不覺有些悲愴的感慨。

形上學是哲學的基本學。哲學的改造乃至重建就得從形上學的改造乃至重建開始着手。形上學的本義是指謂後自然學（自然學後書）乃至超自然學。古代希臘的自然學大致該當於現今的自然科學，如將自然科學擴延到科學一般（除開形式科學）時，超自然學的形上學則可相當於我們所謂的「後科學的哲學」乃至「超科學的哲學」。傳統形上學通常將自然界稱為現象界、生成界，這是屬於形下世界；而將超自然界稱為本體界或實體界、叡智界，這是屬

於形上世界。唯心論系統的形上學是將具有精神性質的本體界作為根本原理來說明現象界的生成，這即是犯了原理反座的根本錯誤。反之，唯物論將物質性質的實體作為根本原理來說明現象界的生成發展，這雖然沒有反座原理的錯誤，但尚未徹底。其他尚有幾多形上學說，其在根本原理的設定方式上大致是相類同的。要之，傳統形上學在根本原理的設定上雖有錯誤或者缺陷，其中仍有根本改造的餘地。哲學是探究根本原理的學問，即探究宇宙發生根源的學問。如此哲學所探究的根源問題即是形上學的基本課題。探究如此根源問題的形上學可以簡稱為「根源形上學」，這是屬於基層形上學。傳統形上學是單層形上學，我們將要建立的形上學却是多層形上學。形上學是多種意義的。除了基層形上學之外，尚可以構想中層形上學以及上層形上學。下面將要提示其大意，更為詳細的說明，讓於後續有關論項中再提。

基層形上學（根源形上學）的學說，著者稱之為唯能論乃至唯空論。唯空論乃是究極的形上學說。宇宙應分為虛無宇宙與實有宇宙，前者無法提起其發生起源問題，後者却有其可能性。著者仍要堅持一項根本原則：凡是屬於實有存在，應有其發生起源問題；如有神的實有存在，自當亦不能作例外（後述）。傳統形上學因未曾分別出虛無宇宙與實有宇宙，故而徒然引起無謂的爭端。例如Kant 在其先驗的辯證論中所提出的有關宇宙論的二律背反：(1)宇宙在空間上是有限的抑或無限的，(2)宇宙在時間上是有始端抑或無始端。這種二律背反的難題如分別出虛無與實有的兩種宇宙，則可以求得解決。虛無宇宙是無限而無始無終的；實有宇宙却是有限而有始端，至於是否有終端，尚難以推斷，可能是無終端的。著者認為，實有宇宙是生成於虛無宇宙之內，後者即是前者的發生根源的所在。虛無宇宙是指謂原本時空，原本時空雖是虛無（空虛）的，但不能因此否認其有所存在，故而稱為虛無存在。將如此原本時空作為實有宇宙的發生根源的形上學說則可稱為唯空論。更進而，在原



本時空（虛無時空）內最初發生的原初存在可以推定為根源能量，這稱為原儲能（包括原潛能與原顯能），因其尚類近於原本時空，故仍可視為一種虛無存在（虛無性的根源存在）。將如此根源能量（原儲能）作為實有宇宙的發生根源的形上學說則可稱為唯能論。唯空論如稱為消極的究極形上學說，唯能論則可稱為積極的究極形上學說。關於「根源形上學」，我們可以提出如此兩種相連結的究極學說。

唯能論更且可能通貫於虛無存在與實有存在的全般領域。實有宇宙（實有存在）的發展內涵可視為能量發展歷程的顯現形態。實有存在的基本領域即是現實存在。現實存在包括物質、生命、意識、精神的四大階層。簡言之，物質是根源能量（原儲能）的凝結體，這可稱為凝結能（物質），附屬於凝結能的尚有低離能，這是該當於物理場（重力場、電磁力場、核力場）。生命、意識乃至精神可認為將物質（凝結能）作為基體的能量發展的三個更高階層的顯現形態，總稱為高附能（附着於物質基體的高級能量），更且附屬於高附能的尚有擬而高離能，這是指謂生理場、心理場乃至文理場，這些是依照「場」理論而將物理場作為基本的類推。其中所謂文理場大致是相當於客觀的精神與其客觀化的所產之文化諸形象所構成的文化環境，這在某種意義上是超越主觀的精神。上述的凝結能、低離能、高附能、擬而高離能均屬於現實存在的領域。擬而高離能如能完全超脫物質基體而成為獨立存在，則可稱為高離能（遊離生命、遊離心靈、遊離精神乃至神）。宇宙間是否已經出現了如此高離能，尚未得知。在我們可知的範圍內，神尚未誕生。如有神的存在，亦則可以推想是能量發展的極致。將能量發展的最高階層的神視為宇宙創造者（造物主）的看法即是犯了本末顛倒（反座原理）的錯誤。神亦可視為人類精神所志向的理想形態。傳統形上學所假構的種種理想觀念其實是出自人類精神的願望。高超思想所志向的聖潔境界（叡聖境界）亦即是人類精神的神聖化的高超境界。神

學究竟可以歸屬於人類學。在我們可知的範圍內，上述的高離能尚屬於可能性的存在領域。如此看來，我們可以將最低層的原儲能與最高層的高離能置於超現實存在的領域，而且兩者均具有類近於虛無的存在性格。能量發生的始端是虛無性的，其發展的終端又是虛無性的，其中間介在着幾多階層的實有存在，這即是宇宙的真相。要之，虛無宇宙包攝着實有宇宙在內，現有宇宙仍是極為空虛的。

如上述，唯能論可能通貫於虛無存在與實有存在的全般領域，在其中間領域的實有存在尤其現實存在之上，我們可以提出屬於中層形上學的唯一論。唯實論正恰可以對應於唯空論，而唯能論又可以對於唯空論與唯實論作為其相連結的媒介。唯實論是依據「問題形上學」的觀點所建立的。現實存在中存有我們的知性尚未能通徹的界限（相對的乃至絕對的知識界限），這即成為「形上學的問題」，由此可以成立「問題形上學」。嚴格意義（狹義）的唯一論屬於基層形上學（根源形上學），廣義的唯一論可以包攝中層形上學的唯一論，更且可以包攝有關超現實存在（高離能）的上層形上學（後述）。唯實論又可以包攝唯物論在內。假如無需設定根源能量，祇將物質作為宇宙發生根源即可以貫徹時，唯物論則可能成為真確的形上學說。果真如此，唯能論則成為多餘的，但唯空論仍可以成立。鑑於微細物理學的量子論，這似乎是不可能的。唯能論是基於量子論乃至量子論的見解，而將唯物論更加以徹底化的形上學說。由於唯能論的建立，則可以超克傳統形上學上的唯心論與唯物論這項基本的對立學說。從如此唯能論的見地可以宣判：唯心論是錯誤的學說，而唯物論是不徹底的學說。這同時亦可以當作對於神學（思想）與科學（學問）的對立論爭的宣判。

上層形上學分為兩種部類，然其研究對象均屬於超現實存在的領域。第一部類的研究對象是能量發展的最高階層的高離能（超脫物質基體的高級能量：遊離生命、遊離心靈、遊離精神乃至神），這種上層形上學即是指謂上層唯能論。第二部類的研究對象包括理

法界（論理自體、數理自體）、範疇界（存在範疇）以及規範界（價值規範），其中以理法界為基本界域，而以範疇界與規範界為從屬界域，這種上層形上學暫定稱為唯理論。唯理論正恰與唯空論作為上下相對應，宇宙理法與虛無宇宙（原本時空）正是指引哲學思索嚮往「永恒」與「無限」的兩項歸趨所在。哲學始終在探求無限而永恒的形上世界，形上學所志向的原本對象存於此。虛無時空（虛無宇宙）是無限的，理法世界是永恒的，這又是屬於虛無性的存在。實有宇宙中是否存有無限而永恒不變的本體或實體？唯心論系統的形上學所提出的本體或實體大都要求無限性與永恒性，尚且要求實有性（實在性）與精神性，於是在根本原理的設定上與處理上均犯了重大的錯誤。其實在實有存在尤其精神存在中是難以尋求無限而永恒不變的本體或實體。如此絕對意義的本體或實體寧可說是不能成立的。絕對的實體既已不能成立，相對的實體亦祇能求之於物質的基本因素（後述）。唯心論的形上學屬於上層形上學，其中尚有某些部份可能予以根本改造而重新建立上學的上層唯能論與唯理論。簡言之，唯心論所提出的具有精神或心靈性質的根本原理是屬於上層唯能論，而具有理念、理法、價值等性質的根本原理可以歸屬於唯理論的考究領域。例如Platon 的埋型學說是包含價值、存在、論理、數理等觀念的混合要素，將這些要素加以整理與批判的根本改造，由此可以重新建立唯理論。

理法界是唯理論的基本界域，而且理法界是以論理自體與數理自體為基本，如此理法界是超越現實的而具有可能性與必然性的，亦即屬於一種虛無性的存在，其存在性是難為規定的。對於實在（real）的存在而說，勉強規定作擬似實在（reell）的存在；對於觀念（ideal）的存在而說，勉強規定作擬似觀念（ideell）的存在。總之，理法界是超越實在與觀念兩界的理念意義的自體存在，論理自體與數理自體即是指謂如此意義的自體存在。我們甚至可以設想，即使撥除實有宇宙，如此理法界亦可能與虛無宇宙（原本時

空)相並存。如此看來，時空界與理法界均可視為最原本、最純正的形上界，時空界是無限的虛無存在，而理法界又是永恆的虛無存在。然而理法界對於實有宇宙(實有存在)祇能當作規制原理，却不能當作構成原理，因而不能成爲實有宇宙所由發生的根源。我們所以將理法界置於上層形上學，而不置於基層形上學(根源形上學)的理由存於此。尚且理法界不具有精神性質乃至能量性質，因而應區別於上層唯能論所設想的高離能(包括神)的界域。即使有神的存在，亦必須要遵循理法界，即神亦無法創造理法界。因此上層形上學竟分爲上層唯能論與唯理論的兩種部類。基層形上學又分爲基層唯能論與唯空論的兩種部類。屬於中層形上學的中層唯能論大致相當於唯實論，其中可以包括唯物論在內。上列三個階層的形上學均尚屬於假說的設定，故應稱爲「假說形上學」。凡有形上學的問題所在，則可以定立「問題形上學」，由此設定「假說形上學」。

如上面既述，傳統形上學是單層形上學。對之，我們想要建立的形上學却是多層形上學，由此可以安置歷來諸種形上學的正當位置。再就傳統形上學的基本對立學說而說，唯心論高居於上層形上學，將此置於基層形上學則要觸犯本末顛倒(原理反座)的錯誤。唯物論位於中層形上學，這對於上層的更高存在雖有可以適用的正當性，因尚未能通徹到下層的存在，故可視爲不徹底的學說。其他諸種形上學亦可以作類推。總之，我們想要建立的形上學是通過歷來諸種形上學的檢討、批判、改造之後的重建，其中又包含創建的新見解。如此建立的多層形上學可以包羅哲學研究的全般對象，如虛無宇宙(虛無存在)與實有宇宙(實有存在)，或者現實存在以及超現實存在的全般領域。大體上看來，基層形上學是遍及先超現實存在，而上層形上學遍及後超現實存在，尚且超現實存在大都具有虛無性的存在性格，因此基層形上學與上層形上學均可稱爲空觀形上學(空觀哲學)。對之，中層形上學是遍及現實存在，這是實

有存在的基本，因此中層形上學則可稱為實觀形上學（實觀哲學）。再者，廣義的存在包括知識與價值在內。知識與價值均成立於存在間的關係（如認識主觀與認識客觀、評價主觀與評價客觀）之上，其本身又屬於特種存在。存在論、知識論、價值論成為哲學研究的三大部門。就形上學而說，存在論上可以建立「存在形上學」，知識論上與價值論上又可以建立「知識形上學」與「價值形上學」。由此可知，形上學應成為哲學的基本學。哲學體系的建構是由於存在論、知識論、價值論所構成的。哲學體系的重建又是依繫於形上學的重建。關於存在論、知識論、價值論各別的考究領域，讓於後來有關論題中再提。

## IV 純粹現實學概說

### (一)純粹現實學的意圖（哲學基礎論的構想）

我在大學就學時代早就發現了所接觸到的哲學大都帶有世界觀的色彩，當時所指稱的世界觀後來包攝於現在所謂的「思想」之內。世界觀是人生觀的擴延形態，而思想指謂社會意識形態（Ideologie）的擴延形態。當時盛行的辯證法的唯物論正在極力宣揚哲學思想的世界觀性、實踐性、階級性、黨派性、鬭爭性，層層令人倍增反感。唯物論本來具有學問的發展性，辯證法的唯物論何以竟要走向強調思想鬭爭的途徑，其主因似乎是在偏重社會實踐活動而將哲學思想供為其工具。當時辯證法的唯物論正可以代表世界觀性的哲學（思想性哲學）。我原先想要否定這類世界觀性的哲學而將此排除於哲學的本質領域之外，然而後來由於苦難生活的體驗與社會實況的觀察而漸次對於社會實踐思想寄以同情的共感。凡社會思想如能對於社會改善有積極貢獻者（真實性社會思想），亦則可以勉強容納於哲學考察對象的領域，這即屬於現在所提示的「前科學的哲學」（通常思想）的領域。

然而這種思想性哲學仍不值得稱為本格意義的哲學，因而仍可以排除於哲學的本質領域之外。要之，思想性哲學（當時稱為世界觀性的哲學）的基礎不穩固促使我發想哲學基礎重新奠定的意圖。

哲學的基礎奠定工作已於大學在學期間開始初步的進行，畢業論文提出了「現實學序說」，這祇停留於構想的草案，後來逐次予以補修而擴大成為「純粹現實學」的六部寫作的計劃（後述）。標題所以稱為「純粹現實學」的理由是在認為，哲學研究應尊重「現實」而即應於現實存在，客觀所與的現實存在本身未必是純粹的，「純粹」是對於「學」而說的，其本意是在要求現實學乃至以現實學為基礎的哲學應成為純粹形態的學問（當作純粹學的現實學乃至哲學）。說來辯證法的唯物論雖是尊重社會現實，但對其處理所採取的態度與立場是思想性的，並非純粹學問性的，其應予以讚佩的優點却是在人道主義的立場，這是對於其原本思想的動因而說的。另一方面，我又看到 Husserl 的現象學，這可以說是發自學問的動因，然而其研究祇限定於或側重於意識現象（意識內在主義哲學），雖不是純粹觀念論，但却帶有觀念論的傾性。他又有一篇論文「當作嚴密學的哲學」，其中亦在排斥世界觀性的哲學乃至人生哲學，而要求哲學成為嚴密學，對之我所得的感銘最為深刻。現象學的優點是在哲學研究方法的嚴密性，這是應予以採納的，然而其研究範圍過於狹窄，這却不能令人滿意。「純粹現實學」與「純粹現象學」雖有相類同之處，前者的研究領域却較於後者更為廣汎。後來我將哲學的研究對象從現實存在推擴到超現實存在的領域，但仍要堅持以學問的態度來處理這種研究領域的問題。哲學應成為純粹學與嚴密學，純粹現實學即是為要對於如此哲學的基礎奠定所提出的。

「純粹現實學」的原本標題是「關於純粹現實學的諸理念之原理研究」，其副題稱為「關於哲學的基礎究明之一試論」。其所提出的諸理念主要的指謂三項理念：(1)真理理念、(2)認識理念、(3)學問理念。依照這三項理念，則可成立三部論著：(1)真理理念論、(2)認識理念

論、(3)學問理念論。而各部論著又分爲原理論與批判論的兩編而成爲六部論著：(1)真理原理論、(2)真理批判論、(3)認識原理論、(4)認識批判論、(5)學問原理論、(6)學問批判論。原理論主要的是想要表明著者對於該論題的立場與見解，而批判論是對於有關論題的各家學說或見解的批判。純粹現實學屬於一種哲學基礎論，其本身亦可以構成一種哲學體系。依照其所提示的三項理念，預先可以作學問的定義：學問乃是真理認識的理論體系。依照如此學問的定義，對於哲學與科學亦可以作如下的定義：哲學是真理認識的理念體系，而科學是真理認識的概念體系。爲要補充如此定義，應再附加：哲學是本質究明的認識體系，而科學是事實解明的認識體系。上述即是從真理論與認識論（知識論）的觀點對於學問（哲學與科學）所作的預先暫定的定義。要之，純粹現實學的主要目的與其對於哲學的關係如下：(1)爲要奠定哲學的學問基礎或究明哲學的學問本質之哲學的基礎學，(2)爲要建立學問性的哲學體系之哲學的預備學。純粹現實學的第一部第一編「真理原理論」寫成經過一年出版後，隨即發生中日戰爭，隨後不久又發生第二次世界大戰。戰爭進行期間過着流離漂泊的苦難生活中爲要續編「真理批判論」所蒐集的文獻資料大都已散逸，因此原先計劃的寫作遂告中斷。尙未完結的部份，我還想要在後來所構想的哲學體系中的知識論的部門再來予以補全。純粹現實學是從哲學的立場所作的「哲學的哲學基礎論」，後來將此基礎奠定工作轉向到從科學立場的「科學的哲學基礎論」，這即屬於「現實存在論」的課題。經過十幾年的專心學習科學，我重新開始寫作「現實存在論」的六部論著，這大致在十年前已告完成。純粹現實學與現實存在論之間的寫作中斷竟有二十多年的歲月，且正值壯年時期，這是我終生的一大遺憾而時常爲之慨嘆不已。

## (二)真理原理論概說

「純粹現實學」的第一部第一編「真理原理論」（1937年）的副

題稱爲「純粹現實學序說」，這是四十多年前出版的日文著作，寫成時，我歲數將屆滿二十六載，時隔多年，如今回想起來，難以抑制湧出無限的感懷。尤其本書是我的「青春之夢」初次公表於世，寫作在桃園牛角坡大理農園後邊的山崗樹林間一小茅屋，當時的情景依舊歷歷浮現於眼前。暮色垂降、遠近朦朧、夕陽反照、彩霞瀾天；寂靜夜晚、萬籟俱寔、衆星普燦、蠟燈微光之下，沉思默想且潛心擬定翌日之寫作計劃；孤居獨臥、夢寐間不覺晨曦又將蒞臨。旭日初昇、蒼天展現、浮雲依稀、和風掠影、大地復甦、鳥啼獸鳴，迎接斯日、工作即將開始。一天又一天、月虧復月盈，歲月瞬逝間一書遂告成矣。本書雖尚立於知識論的立場，其中包藏着轉向於存在論的立場，這在純粹現實學的三項主題（真理論、認識論、學問論）中已可推知。認識論與學問論均屬於知識論，然而真理論所提出的「真理自體」却是指謂「現實的自體存在」。真理論是將真理自體與真理認識的峻別作爲出發點，如此見解雖連結於知識論上的實在論，但却已超出知識論的考究領域。我們屢次提示過，知識論上的觀念論的根本錯誤是在認識對象與認識內容的混同，這又在表示否認現實存在意義的「真理自體」的獨立存在。「真理自體」的確認則可打破觀念論的迷妄。哲學是探究真理的學問。探究乃至發現真理乃是學問的根本課題。我們在上面將學問定義作：學問是真理認識的理論體系。如此定義中的真理、認識、學問這三者即是純粹現實學所提出的三項理念。無真理自體的存在，則無真理認識的成立；無真理自體的存在，則無真理認識的成立；無真理認識的成立，則無學問體系的構成。因此，純粹現實學的考究則要從真理論開始。「真理原理論」這本書的考究領域分爲：(1) 真理自體、(2) 擬而真理自體、(3) 對於我們的真理（真理認識）、(4) 我們的真理（實存真理）這四種真理界域。前編「真理形相原理」中提出真理自體與真理認識的兩項真理界域；後編「真理理念原理」中提出擬而真理自體與實存真理的兩項界域。從存在論的觀點看來，真理自體是屬於現實存在的一般真理，擬而真理自體大致屬於超現實存在



的一般真理，而實存真理屬於人類存在（精神主體）自覺的特種真理。如此，大致可以包羅真理的全般領域。

且再讓我提起本書寫作背景的當時日本哲學界的大體情形以及對於本書的論評與感想。當時的日本哲學界尤其大學學壇仍是新Kant學派居上，現象學派次之，後來新Hegel學派漸次擡頭。一般思想界是辯證法的唯物論（包括唯物史觀、社會主義思想）與實存主義哲學成爲流行思想的主流。大體上看來，唯心辯證法與唯物辯證法的對立論爭，對之日本的幾位哲學家提出幾種絕對辯證法乃至包辯證法或者多元辯證法而形成哲學界的激烈論爭。對於如此情況，我在「真理原理論」中又提出真理論的絕對辯證法作爲諸種辯證法的調整與統合的試論。在本書的寫作以前，我已發現了「真理自體的純粹形相」，這可以比擬於佛教的「空觀」的啓悟，這是極其自明的真理原理，祇可領悟而却難以言喻。當時發現這項真理形相原理的心境亦是無可言喻的。繼而提出真理形相原理與真理理念原理之真理自體的二重性原理，由此通貫「真理原理論」這本論著。更且由此二重性原理，一方面可以超越辯證法，另一方面又可以包攝辯證法，如此則可稱爲包越的絕對辯證法。我至今仍特別愛惜這本初著，因爲其中含有後來其他諸論著所缺如的幾項優點。哲學思索的清明透徹導致學問的純粹性或純粹的學問性，這是幽靜的山林生活環境之下的風光霽月的心境所使然的。論理思考亦相當明確而精緻導致學問的精密性或精密的學問性，這是因以寧靜的心地展開論旨爲寫作的原則之故。當時尚未能完全超脫日本哲學界的虛幻無實的思考方式的影響，以及尚未積極的引述科學的實質內容作爲哲學研究的穩固的基礎等項，這些還算是缺陷。這些缺點後來在「現實存在論」中雖有所補正，然却反而阻礙了哲學思索的純粹性。容納科學內容尚且還要貫徹哲學的純粹性，仍是相當爲難的，萬事總是難能而可貴的，祇得期望將來逐次有所改進。

關於「真理原理論」的考究領域與其根本論旨大致如上所述，至於其中所提出的諸多附屬問題的論項自當無法在此作各別的概說。下

面想要將本書的「緒言」部份譯為中文，聊以供為更深一層瞭解的參考資料。

從來歷史所與的諸哲學說大都是立於人類中心主義的乃至人性論的立場，因而其根本性質是表現作所謂《世界觀的哲學》（世界觀性質的哲學），這應明別於《世界觀哲學》（關於世界觀的哲學理說），故而應當從純正哲學的本質領域予以排除。《世界觀的哲學》其實應稱為人生觀的世界觀（人生觀性質的世界觀），這是基於諸種主義的對立性立場所構成的日常態度上的樸素的世界直觀而成立作表現於日常的直接的意識態之觀念形態（Ideologie）。對之，《世界觀哲學》是當作究明世界觀（包括哲學的世界觀）的本質構造之哲學的理說（世界觀之哲學理說），或者當作通過嚴密學的批判之世界理觀的哲學，這是由於純然的學究的處理所形成的一種純粹學的理論。換言之，《世界觀的哲學》是基於主觀性的對立論爭所形成的似是而非的哲學說；對之，《世界觀哲學》却是對於如此論爭問題全然無關的、祇是在意圖求得解決純粹學的問題之哲學的理說。如斯，從來立於世界觀的立場所論議的諸種論爭問題在嚴密的意義上可以說是非學問的問題，因此應從學問性哲學所考究的問題領域予以排除。《世界觀的哲學》與《世界觀哲學》之間雖有如此明截的區別，然而另一方面這兩者間尚可能結成一種連繫關係。在這種場合，使《世界觀的哲學》能以連結於《世界觀哲學》則須要通過兩段的昇騰的旅程，即從其日常的直接的意識態之觀念形態通過事實解明的科學階段而達到本質究明的哲學階段，由此《世界觀的哲學》對於《世界觀哲學》則成為可能提供一種間接的媒材。這是表明真正意義的《世界觀哲學》是當作學問性哲學的一門分殊的學科，這對於《世界觀的哲學》成立於直接的意識形態而說，則應成立於被媒介的間接的意識形態。（依照後來所常用的表現法，《世界觀的哲學》是屬於思想性哲學中的「前科學的哲學」，而《世界觀哲學》屬於學問性哲學中的「後科學的哲學」。）

將哲學建立作學問性哲學須要將哲學當作理念哲學而顯現其嚴密

學的本質學的特性始為可能。理念哲學是指謂哲學本來的理念所要求的、亦即學問理念朝向於本質的側面所顯現的本質學的理念學或者理念學的本質學，這即是當作純粹本質學的哲學。學問性哲學應成立作即應於哲學理念所要求的最廣義的理念哲學，哲學本來應當作如此學問性哲學而將其自己顯現於學問理念的純粹本質的側面。對於當作如此純粹本質學的哲學，諸科學則可視為成立於學問理念朝向於事實的側面所顯現的事實學。簡言之，在絕對唯一的學問理念的顯現上，哲學成立於其本質的側面，而諸科學成立於其事實的側面。將哲學與諸科學置於如此本質學與事實學的關係，由此可能將兩者的究極的統合原理求之於其絕對唯一的學問理念之內。如此看來，仍停留於與諸科學形成對立狀態的哲學尚未能成為真實的哲學。真實的哲學即應將諸科學作為媒介而揚棄兩者的對立，亦即是相即於諸科學而且包攝的超越諸科學之包越的哲學。諸科學與哲學的對立畢竟在絕對的立場上應被排棄，兩者的絕對的統一應成為其必然的歸結。真實的哲學體系應成立作將諸科學的認識體系作為媒介的間接的學問體系，即是將諸科學的認識成果採擇作為其媒材的被媒介的間接性的學問體系。如此，哲學始能間接的包攝學問全體，哲學體系成為現代的學問體系。

在「關於純粹現實學的諸理念之原理研究」這項研究主題之下，我們想要論究的是基於上述的論據，首先指向學問性哲學的進程作方法論的開拓解明，同時究明學問一般的基礎，這即成為我們的研究目標。因為學問性哲學成立作學問理念朝向於其本質側面的純粹顯現之純粹本質學，而學問理念指謂真理理念與認識理念之統合形態，所以方法論的討究這項學問理念之哲學的預備學則要成立作純粹現實學。從而如此純粹現實學所要論究的諸理念，就其根本的可以舉出真理理念、認識理念以及學問理念這三項理念。於是真理理念當作總體理念的即自態，認識理念當作其對自態，學問理念當作其即自對自態，各別成為即自的、對自的、即自對自的論究主題。基於如此見解，我們可以將哲學預先的規定作「真理認識的理念體系」，哲學的如此理念

規定同時亦可以作為純粹現實學所志向的學問性哲學的定義。這是端率的表明哲學應被組織成為真理認識的理念體系。而純粹現實學在此場合特別可視為哲學理念之純粹現實的學問，因而其原理研究則可以分為真理理念論、認識理念論、學問理念論的三大研究部門，而各部論題再分為原理論與批判論的兩項論編。我們在本論文將要論述的「真理原理論」即是當作真理理念的原理論，而該當於第一部真理理念論的第一論編。

由於上述可以分明純粹現實學對於哲學的關係以及真理原理論在純粹現實學中所佔有的位置。其次就真理原理論的論究領域以及其論究的立場乃至方法的大體上的論構亦要予以概觀。首先關於真理原理論的論究領域，我們舉出《真理自體》、《對於我們的真理》（真理認識）、《擬而真理自體》以及《我們的真理》（實存真理）這四項真理論的領域，而將這些真理論的領域視為哲學一般的基礎究明所須要的真理領域，其確立應成為哲學論究的第一課題。蓋哲學畢竟是要歸着於探究何謂「真理」的究極原理之究極真理學。《真理自體》是指謂統括實在的存在與觀念的存在而絕對的止揚兩者的相對立，尚且其本身具有自體的存在性之超對立的存在領域。《對於我們的真理》指謂將如此真理自體作為對象而捕捉其諸種樣相的我們所獲得的真理認識的總括的領域。在這兩種真理論的領域，我們基於真理自體的二重本質性的原理而確立真理形相原理與真理理念原理的兩項規制原理，由此可以顯揚形相的真理認識、理念的真理認識、形質的真理認識、理質的真理認識、實質的真理認識以及現象的真理認識這六種類的認識樣相。其中形相的真理認識與理念的真理認識可視為屬於哲學的本質的認識，而實質的真理認識與現象的真理認識可視為科學的事實的認識，尚且介在於其中間領域的形質的真理認識與理質的真理認識則可視為哲學的認識與科學的認識之結合形態。

尚且基於上述的真理形相原理與真理理念原這兩項原理可以闡明諸序則原理、真理存在全體範疇體系以及原則的法則的體系之成立

根據，即究明真理存在之存在論的根據，由此提示存在論哲學與認識論哲學的基礎論據。所謂「真理自體的二重本質性原理」是指謂真理存在的無內容性或內容無規定性與其一般內容性之統合原理，關於這項原理的根本思想不僅對於《真理自體》與《對於我們的真理》的兩項真理論的領域，尚且對於《擬而真理自體》與《我們的真理》這兩項真理論的領域亦具有指導的規制的意義。《擬而真理自體》是指謂比擬於真理自體而被認為其本身又具有自體的存在性的、超實在的而又超觀念的、形相學的以及理念學的純粹本質之論理本質的領域（該當於論理自體與數理自體的理法界域）。《我們的真理》指謂顯現於我們的實存內在的擬而超越實在的、擬而超越觀念的實存的諸理念之實存論的領域。在如此兩項真理論的領域，基於真理形相原理與真理理念原理的諸種真理論的還元可以顯揚諸種形相學的以及理念學的純粹本質，尚且由於這些純粹本質的成立根據的闡明可以提示關於純粹哲學以及實存哲學的基礎確立之真理論的論據。

真理的根本原理是關於真理存在全體的絕對的普遍之究極的規制原理，其最高形式原理存立作真理形相原理，其最高內容原理存立作真理理念原理，而這兩項原理在真理全體的絕對的統一性之上是相併行相依存的，這是基於真理自體的二重本質性原理可以明確的得到理會的。真理形相原理是指謂包越的超越了一切真理存在之形式的以及內容的規定，而其本身是存立作形式無規定性、內容無規定性的絕對無規定性或純粹無規定性的原理（絕對純一性、絕對自己同一性的原理）。如此真理形相原理即是顯現作真理全體的絕對真實相、或者真理自體的純粹形相。當作真理的最高形式原理的如此真理形相原理因為其本身是存立作純粹無即純粹有、絕對無即絕對有的絕對真理性之超對立性的原理，故而則可視為使絕對辯證法可能成立的超辯證法的原理。如不將如此超辯證法的原理作為根抵的辯證法，則不能成為當作超對立的論理之絕對辯證法。因此，真實的絕對辯證法是在基於超辯證法的原理之辯證法的契機與超辯證法的契機之綜合統一的絕對統

合原理的規制之下，始得以成立。而且由於真理形相原理究極的被統制着的真理存在是包越的超越了實在的存在與觀念的存在之真理全體之絕對普遍的存在，因而觀念辯證法與唯物辯證法的對立、以及其他特殊形態的諸種辯證法，在原理上均可以被止揚於真實的絕對辯證法之內。

真理的純粹形相是存立於形式無規定的、內容無規定的純粹無規定性之最高形式的全體統一性，將如此形相原理積極的連關於其他一切形式的以及內容的規定性之媒介的相關原理，即是與形相原理相併行相依存的理念原理。當作真理的最高內容原理的理念原理即可表示作真理的最高內容的全體統一性。真理形相原理與真理理念原理本來是在真理存在之絕對的普遍的全體統一性中被統合着的，因而我們由於分析將前者定立作形式的原理，將後者定立作內容的原理所作的分別，理應基於其統一性的究極的規制原理再來予以綜合。在如此場合，真理理念原理是將形式無規定的、內容無規定的純粹無規定性媒介於一切形式的以及內容的規定性之其本身可能成為辯證法的原理，由此可以理會在如此理念原理之中求得當作超對立性論理的絕對辯證法的成立根據。

上面所提示的絕對辯證法是基於真理形相原理（超辯證法的原理）與真理理念原理（辯證法的原理）的究極的統合原理所成立的，這同時可以要求成為真理全體體系的絕對辯證法，這即是我們所謂的真理論的絕對辯證法。在如此場合，哲學體系應成立作究極全體真理認識的絕對完結的體系、總括真理全體之絕對辯證法的學問體系，從而絕對辯證法應被採擇作為哲學的立場與方法的思惟原理。從真理論的絕對辯證法的立場看來，絕對辯證法是當作真理全體之絕對的普遍之完結體系的辯證法，由此則應超越生成發展的相對的立場，即應將無限生成的辯證法當作其相對的契機而止揚於其完結的體系之內。絕對辯證法即是將一切生成發展完全統括於普遍的全體體系之內，由此成為全體完結的體系與無限的生成發展之綜合統一的辯證法。在如此辯

證法的立場，生成發展的辯證法的運動祇是當作相對的契機而應被止揚。生成發展在如此完結體系內的止揚是將前者包越的統括於後者之中的高次的止揚，這可謂包越的超生成發展的止揚。如此超生成發展的完結體系的絕對辯證法是當作絕對靜即絕對動的、包越的超越了運動發展的絕對靜的辯證法，其成立根抵須要將絕對無作為前提。在如此場合，絕對無可認為絕對辯證法所由成立的根抵，而其本身却是超辯證法的根源無。如此絕對無是一切存在體系所由成立的根源的場所，即表示存在全體的絕對統一性或絕對純一性之究極的統制原理，而其本身却是包越的超越了一切存在的限定之超存在的純粹無即純粹有、絕對無即絕對有的統合原理（類近於真理自體的純粹形相）。純粹無與純粹有、絕對無與絕對有的統合原理在真理存在全體的絕對統一性上顯現出自己同一的絕對靜不動的真實相，而其本身提示超辯證法的契機與辯證法的契機之辯證法的統一的絕對統合原理，這即可認為絕對辯證法所以可能成立的究極的根抵。

除開上述的真理形相原理、真理理念原理以及基於這兩項原理而成立的真理論的絕對辯證法之外，與這三項論題緊密相連關的論項，我們還要提出真理論的還元。一般地說，還元是指向研究對象的根元的歸屬之學問操作的方法論的名稱，其方法具有究極的意義的場合，可以稱為哲學的方法。在這種意義上，真理論的還元之全體體系的確立可視為可能指明哲學的全體方法的方向。我們想要顯明的真理論的還元所指示的方向在細別上是相當廣汎多岐的，總括的可以集約於指向超越的方向與先驗的方向這兩方向，前者是超越論的還元，而後者是先驗論的還元所指示的方向。朝向真理自體以及擬而真理自體的真理論的還元是屬於超越論的還元，而朝向我們的實存真理的真理論的還元屬於先驗論的還元。然而先驗論的還元究竟亦要指示超越的存在意義。我們可以將真理自體定立作存在的超越者，將擬而真理自體定立作論理的超越者，而將實存真理定立作先驗的超越者。在如此場合，從存在的超越者通過先驗的超越者而朝向論理的超越者這條上向的

昇騰途徑上可能成立當作上向的哲學之純粹哲學；反之，從論理的超越者通過先驗的超越者而朝向存在的超越者這條下向的溯源途徑上可能成立當作下向的哲學之理念哲學。更且可能總括如此純粹哲學與理念哲學在內的存在論哲學之在哲學中所佔有的中樞位置的論定、以及哲學一般之存在論的規定原理的論明，由此可以究明純粹哲學、理念哲學以及存在論哲學這三大學科究極的可能指向乃至歸屬絕對同一哲學。

如上面的概述所提示，本論文的主要論題畢竟集注於兩項論點：第一是為要建立學問性哲學之方法論的日程的開拓解明，第二是提出諸種超越的存在（真理自體與擬而真理自體為基本）之形相學的以及理念學的定立之真理論的論據。這兩項論題的確立乃是哲學一般尤其學問性哲學的基礎究明所應要求的必然的根本前提。至於其所以然的理論的根據之更為詳細的論明，即將在本論文（真理原理論）的以下各編章中逐次予以展開。（1936年9月、序於新莊涵空樓上）



## 第七章 哲學體系論(二)

### (存在論概說)

#### I 哲學基礎奠定與哲學體系建構

##### (一) 哲學基礎奠定的兩項方途

我們在上章已指出過，現實存在未必是純粹的，「純粹現實學」所稱的《純粹》應指謂《學問的純粹性》。另一方面，「純粹現實學」亦可以解釋作《學問理念》的《純粹顯現》之意。純粹現實學所提出的三項理念中，我們將學問理念解釋作真理理念與認識理念的統合理念，由此將學問定義作「真理認識的理念體系」。提出如此「純粹現實學」的主要目的是在，為要建立學問性哲學而將其當作哲學基礎究明的預備學。由此可知，我們在純粹現實學中所採取的哲學基礎奠定的方途是根據《學問理念》的構想，這可以稱為《由上而下》的基礎奠定的方途（當時稱為哲學的基礎究明的一試論）。這自當是站在哲學的立場所作的哲學基礎奠定，因此後來稱之為「哲學的哲學基礎論」。當初我所以採取這種基礎奠定方途的根本動因是在，對於歷來哲學大都不符合於《學問理念》的感觸。當時我所稱為《世界觀的哲學》即是屬於此類，這後來改稱為《思想性哲學》。對之，能以顯現《學問理念》的哲學始值得稱為《學問性哲學》（當時稱為《學問的哲學》）。如此《學問性哲學》與《思想性哲學》的分別後來成為我對於歷來哲學的批判與哲學改造乃至重建的根本立場。向來的科學基礎論是屬於知識論（認識論），哲學基礎論亦可視為屬於知識論（學問論）的研究領域，而且因為知識論本身屬於哲學研究的一部門，故而知識論立場的哲學基礎論則應稱為《哲學的哲學基礎論》。然而從《

學問理念》的觀點所作的哲學基礎論雖可以提供理念的根據（理據）或者理論的根據（論據），但仍缺如現實的根據（實據）或者事實的根據（事據），因而其根據尚未臻於充足。高高在上的《理念》還得下降到現實存在。其實我們在「真理原理論」中所提出的真理理念原理是指謂通貫於真理自體（現實存在）以及擬而真理自體（超現實存在）的規制原理，因而其所謂《理念》中已含有通達於現實存在的意義。

尚且，「純粹現實學」所說的《現實》又是指謂現實存在，其所以特別標榜《現實》的本意是在，哲學乃至學問一般應尊重而且着實於《現實》，這是鑑於歷來哲學大都不符合乃至脫離現實而假構種種非現實的虛幻學說，由此觸發我特別強調《現實》的意念。當時我所懷有的真理概念幾乎與現實概念相契合的，在「真理原理論」中所提出的《真理自體》其實是指謂現實存在。對之，存立於超現實存在之上的真理特別稱為《擬而真理自體》，但這並非假構的虛幻學說所表示的似是而非的真理。關於現實存在的實質內容的認識是屬於科學的認識。在有關現實存在的範圍內，哲學的認識亦應將科學的認識作為其基礎，這即是科學對於哲學的基礎奠定的方途。知識論上，哲學對於科學的基礎奠定是屬於形式的基礎賦予，而科學對於哲學的基礎奠定是屬於實質的基礎解明；前者是《由上而下》的基礎奠定，而後者是《由下而上》的基礎奠定。如此從科學立場所作的哲學基礎論則可稱為《科學的哲學基礎論》。上段所述的《哲學的哲學基礎論》與現在所提的《科學的哲學基礎論》均屬於知識論（學問論）的範圍內，亦即均在《學問理念》的規制原理之下。於是科學可以規定作《學問理念》顯現於事實側面的事實解明的知識體系，而哲學可以規定作《學問理念》顯現於本質側面的本質究明的知識體系。在現實存在的領域內，本質是存立於事實之上的，哲學的認識應將科學的認識作為其基礎的理由存於此。要之，學問（包括哲學與科學）一方面應符合於《學問理念》的要求，另一方面在其成立基礎應相即於現實存在。從如

此觀點看來，現存的科學尤其精密科學還要勝過歷來以及現存的哲學。學問性哲學還得等待將來的開展。

如上述，我們在「純粹現實學」所採取的哲學基礎奠定方途是根據《學問理念》的《由上而下》的《哲學的哲學基礎論》。對之，後來在「現實存在論」所採取的哲學基礎奠定方途却是根據科學的實質內容的《由下而上》的《科學的哲學基礎論》。因此，「現實存在論」特別附有《科學的哲學基礎論》的副題。現實存在包括物質、生命、意識、精神的四大階層，由此可以作科學的分類，除開形式科學之外的實質科學均可以包括在內。科學分類的基準可以採取研究對象，亦可以採取研究方法。然而方法須要指向某種對象作為其目標，尚且方法的特性又可視為由於對象的特質所規定的，因而研究方法應將其所指向的對象作為基礎。這項原則可以適用於學問的基礎奠定，即方法論的基礎奠定畢竟應準據於對象論的基礎奠定。就「現實存在論」而說，科學知識的總體成為「後科學的哲學」的成立基礎，而各別科學又將其所對應的各階層的現實存在作為其成立基礎。除了現實存在之外，哲學的研究對象尚有超現實存在。在這種場合，哲學研究的方法應準據於其所志向的對象。形式科學有數學與形式論理學（從來是屬於哲學）的兩種，這在哲學上可能予以純粹化而提昇到超現實存在的論理自體與數理自體，這即是屬於上層形上學（唯理論）的基本界域。在如此形上學的建立上，亦可以將形式科學作為基礎。總之，在某些條件之下，學問性哲學應將諸種科學乃至科學體系作為基礎，尚且兩種學問的研究方法終究應準據於其研究對象。「純粹現實學」是側重於方法論的基礎奠定，而「現實存在論」是側重於對象論的基礎奠定。在基礎奠定論上，對象論的方途優先於方法論的方途，於是「純粹現實學」則要轉向於「現實存在論」。

再說，我們在「純粹現實學」所提示的《學問理念》是指謂統攝學問全體的規制原理，而《學問》又是指謂真理認識的理論體系（包括哲學與科學的知識總體）。《學問理念》乃是學問研究的理想目標

，這與學問的現實形態之間自當存有一段距離。就現存的諸種學問而說，較為容易顯現《學問理念》的是在純粹形式的學問，如數學與形式論理學。數學中有所謂《普遍數學》（*Mathesis universalis*），依據數學的公理體系所建構的形式論理學（記號論理學）似乎亦可能成立一種《普遍論理學》。然而現存的記號論理學所建構的論理體系仍是多種形態的。將《普遍數學》與《普遍論理學》逐漸予以擴延，或許亦可能構想建立《普遍哲學》乃至《普遍學》。原來《普遍數學》已有《普遍學》的別稱，這可視為學問的典型。遍及存在全般領域的哲學如能捨象各存在階層的實質內容而作高次的抽象化以及記號化，在遼遠的將來或許可能建構類近於《普遍數學》的《普遍哲學》。然而我們所提示的《學問理念》是指謂《真理理念》與《認識理念》的統合理念，其中仍含有真理存在與真理認識的實質內容的諸因素。《真理理念》中的真理形相原理（最高形式原理）是屬於靜態原理，這是表示總體完結的規制原理。對之，真理理念原理（最高內容原理）却是屬於動態原理，這是表示無限發展的規制原理。如此總體完結性與無限發展性如不分別出形式側面與內容側面，兩者間則要生起互相矛盾。如此看來，哲學的完結體系的建立，如顧及學問（真理認識的理論體系）的內容側面的無限發展性時，仍是不可企及的難事。

## （二）哲學體系建構的藍圖

我們在「真理原理論」中所提出的四項論題：(1)真理自體、(2)擬而真理自體、(3)對於我們的真理（真理認識）、(4)我們的真理（實存真理），由於這些論域可以構成真理論的哲學體系。就存在領域而說，真理自體的論域該當於現實存在，擬而真理自體的論域該當於超現實存在。除開非存在，現實存在與超現實存在則可包羅存在的全般領域。這兩項論域均是超越認識主觀的自體存在，因而可以當作客觀性的真理基準，於是可能成立學問性哲學。實存真理是人類精神主體的自覺所創發的帶有主觀性的真理，這對於純粹客觀性的《真理》而說

，寧可稱爲具有主體意義的《真實》。於是可能成立思想性哲學，而又可能提昇到超學問的高超思想，尙且可能成爲學問性哲學的考究對象。真理認識可以將上列的三項真理領域作爲對象。就中特別對於真理自體而說，真理認識可以分爲六種：(1)形相的真理認識、(2)理念的真理認識、(3)形質的真理認識、(4)理質的真理認識、(5)實質的真理認識、(6)現象的真理認識。(1)與(2)可以總稱爲本質的真理認識，這是屬於哲學的認識領域，因爲哲學可以規定作本質究明的認識體系。(5)與(6)可以總稱爲事實的真理認識，這是屬於科學的認識領域，因爲科學可以規定作事實解明的認識體系。(3)是(1)與(5)的結合形態，(4)是(2)與(5)的結合形態，因而這兩者均可以當作哲學與科學的兩種認識的媒介。至於屬於超現實存在領域的擬而真理自體，祇可能成立形相的真理認識與理念的真理認識而已，因爲其中不含有現實的實質內容。我們可以將上述的真理論的四項論域的體系構成視爲哲學體系建構的一種雛形。將「真理原理論」作爲序說的「純粹現實學」的全體計劃如能告成就，這種雛形似可預期得到更爲精密化的體系。

原來理念（理想）與現實（事實）之間就有一道難以逾越的鴻溝。況且，學問與思想的心態、各自所懷抱的理想以及對於現實的看法，各別有所迥異。就心態（包括動因、態度、性向、志趣等）而說，學問的心態較爲單純而着重於理智（悟性、理性）側面，其高超層次的叡性止於純淨澈澈的有如明鏡止水的心境。思想的心態着重於情意側面，其深層意識的內部機構極爲複雜，發自原始心性的本能、衝動、情念、意念等形成糾葛紛紜的癥結狀態。人性的黑暗面呈現於如此原始心性的情意活動，人生的悲劇植因於此。思想活動的深層背後存有黑暗的情意蠢動。非合理的情意活動需要予以合理化，發自真實動因的合理化可稱爲理性化，較高層次的思想活動成立於此。理性化了的情感可稱爲情操，理性化了的意志可稱爲創意。更且，叡性化了的情感可稱爲叡情，叡性化了的意志可稱爲叡意。叡性階層的知性本身則可稱爲叡智。如此叡智、叡情、叡意這三種高超精神機能似乎可

以當作高超學問與高超思想的統合機能，由此可以尋求統合學問性哲學與思想性哲學的一條途徑。然而這仍是理想上的一種構想。理念哲學與現實哲學之間仍有一段的距離。學問性哲學的理想是在建構真理認識總體的完結體系，這即是《學問理念》的完全實現。思想性哲學的理想却是多樣的，難以一概而論，其中似可以舉出兩種典型的代表形態，第一是假構超現實的虛幻的形上世界（如本體界、神靈界之類）作為人類心靈的歸宿，第二是冀求解脫現世煩惱的寂靜涅槃境界。如此思想性哲學明顯的表示含有輕視現實、嫌惡現實、逃避現實的傾性。學問性哲學却要重視現實存在，雖然還得探究超現實的虛無存在，但總得將之明別於實有存在，絕不致於將兩者作為混同。尚且其所探究的虛無存在（如時空界、理法界之類）並非指謂思想性哲學所假構的虛幻世界。要之，思想性哲學中常見有一種慣性，即是蔑視現實乃至實有世界而予以貶值稱為假相世界，反而高揚假構的虛幻世界而譽稱之為真實世界。至於故意歪曲乃至蓄意隱蔽現實的社會思想，因不值得稱為哲學思想，故應當作別論。

哲學體系建構的嚴重問題仍然是集注於學問性哲學與思想性哲學的統合問題。建立單獨的學問性的哲學體系，在理念上較為容易，然而在哲學體系中要兼攝互為異質的學問與思想，就要生起困難問題。我們曾經提出過，哲學體系濫立的無政府狀態，這是表示繁多龐雜的哲學思想間的矛盾對立的情形，這可以歸因於諸種情意要求（包括動因、態度、立場）的矛盾衝突。尚且學問與思想之間的矛盾對立又可以歸因於知性要求與情意要求的對立衝突。如此糾葛問題的省察與解決是屬於人性論的問題。哲學體系建構亦則應考慮到這種人性論的問題。關於人性乃至人生的深奧問題，或者人世間的義理人情的糾葛問題，這些似乎是學問所難以處理的。學問的認識能力仍有界限，學問所不能達到之處，思想則要來替代之，這即是思想的代償機能，思想的領域侵犯根由於此。歷來哲學中所以思想佔優位，除了人性中情意機能佔優勢之外，亦可視為根由於如此代償機能。我們不妨再來提問

：哲學體系的建構是否應當排除思想，抑或該當容納思想？如何可能容納，所以容納的理由與條件又如何？有關人性論乃至人生論的人生哲學是否仍可以保存於哲學體系之中？在分別學問與思想的原則之下，人生哲學似乎仍可以保存。例如生死問題，其生理事實側面可以歸屬於學問的考究領域，而其價值意義側面可以歸屬於思想的考究領域。其他問題亦可以作類推。如此問題領域乃至對象領域的劃分與限制可以當作統合學問與思想之客觀的要件。我們在上段所提示的叡智、叡情、叡意這三種高超精神機能則可以當作統合高超學問題與高超思想之主觀的要件。高超學問與高超思想的建立乃是哲學改造乃重建的兩大目標，這兩者的統合則成爲哲學體系建構的重大課題。

我們曾經提示過，本格意義的哲學應指謂高超學問所表示的「超科學的哲學」。如再容納思想時，則應指謂高超思想所表示的「超學問的哲學」。當作科學綜合體系的「科學的哲學」可以作爲「後科學的哲學」乃至「超科學的哲學」（高超學問、嚴密哲學）的成立基礎。同樣地，屬於俗世間的諸種通常思想的「前科學的哲學」（其實尙不值得稱爲哲學）亦可以作爲「超學問的哲學」（高超思想、叡聖哲學）的成立基礎。然而通俗思想與高超思想之間的差距最大，將前者提昇到後者，至少需要排除虛偽的意識形態以及假構虛幻世界當作真實世界之妄想的觀念形態，這還算是消極的要件。積極的要件是在，充實自我、提昇自我乃至超越自我，亦即在於充實人生、提昇人生以至於超越人生。超越自我以及超越人生乃是高超思想通達於高超學問的要件，亦可視爲兩者統合的要件。提昇人生意義、創發人生的真實性（包括真善美聖的理想價值）、啓迪人生哲理乃是高超思想的根本課題。關於諸種思想（包括人生觀、世界觀），特別須要留意其間存有幾多階層的品質高低的差異。就社會思想而說，即應推崇對於社會改善有積極貢獻的，而「社會合理化」的社會思想還得仰賴於「人性純淨化」的高超思想。由於現實生活的體驗，我特別重視社會思想的真實性與虛偽性的辨別。由於哲學書籍的閱讀，還要強調哲學思想的

真實性與假構性的辨別。虛偽的社會思想以及假構的哲學思想即是曾經使我想要將思想排除於哲學的本質領域之外的根本動因。老實說，我生來有喜愛作幻想的性向，祇是將幻想世界當作撫慰心靈的自由濶達的內在世界，尚不致於與真實世界作混同。幻想如能觸發引起發現真實，亦有可取的好處。觀看人生百態的樣相，我又有厭棄現實而嚮往理想的傾性，但仍有覺悟理想應建立於現實的基礎之上。思想上的理想主義與學問上的現實主義之間並無相衝突之處。人類仍得在黑暗的現實逆流中掙扎奮鬥始能啟發人生智慧而得以窺見理想的曙光。

哲學體系的建構亦需要作哲學思索，而哲學思索又含有思辨與直觀的性能。從來的哲學家尤其形上學家在使用思辨與直觀（直覺）的方法上大都犯了錯誤，因此招致了惡評。如所謂獨斷的思辨的形上學成爲被輕蔑的不名譽的貶稱。思辨與直觀通常與冥想、幻想、妄想等相連結，其實在學問研究的方法上含有猜想臆測的冒險性。Kant 祇容納感性（感覺、知覺）的直觀，而否認了知性（悟性、理性）的直觀能力，這可能是鑑於傳統形上學的直觀使用錯誤所引起的警惕的看法。廣義的直觀遍及廣義的知性機能，除了感性、悟性、理性各自的直觀之外，我們還可以設想《叡性的直觀》的成立可能性。知性中的叡性可稱爲叡智。由此作類推，叡性化了的情感可稱爲叡情，叡性化了的意志可稱爲叡意（前出）。如此叡智、叡情、叡意各別可能有各自的直觀。高超學問可能成立於《叡智的直觀》，而高超思想可能成立於《叡情的直觀》與《叡意的直觀》。從《叡性的直觀》的觀點看來，高超學問與高超思想在心態上似乎有相類同之處。叡性是呈現於純淨澄澈的心境，佛教上所謂的自性清淨的《真如心》似乎指謂如此心境，這亦可視爲寂靜涅槃的心境。在如此心境上作哲學思索，對於哲學體系的建構，尤其對於高超學問與高超思想的統合，可能涵蘊着無可限量的功能。將思辨與直觀予以純淨化而提昇到叡性階段，這在哲學思索乃至哲學研究上可能成爲最優越的方法。在哲學上思辨與直觀常被誤用確是無可否認的事實，但總不可因噎而廢食。哲學體系的



建構還得仰賴於哲學思索所涵蘊的整體融會通貫的《叡性的直觀》能力。哲學思索能以使人全神貫注於探索心靈深處的奧底，尚且襟懷豁達而自由自在的悠遊於無邊際無窮盡的宇宙間。哲學的六項內在的理念要求中的廣博·深奧·精密·通達這四項理念格別還得依繫於哲學思索。不作哲學思索的自命哲學研究者，是否值得稱為真正的哲學家？

哲學思索又可以分別出學問性與思想性的兩種類型。大體上說來，學問性的哲學思索是以探索宇宙的實相（客觀的真理）為主題，其思索方向是外向性的而具有發現性的性質。對之，思想性的哲學思索是以探索人生的真實（主體的真理）為主題，其思索方向是內向性的而具有創發性的性質。學問祇能發現客觀所與的事實真相，却不具有真正意義的創造能力。學問上的假說定立、理論構成、體系建構等在認識內容上雖然含有革新、創新、創建的意義，但並不涉及認識對象的創設乃至創造。思想可能創發精神主體乃至人生的真實意義，這祇是有關價值意義的啟發開創，由此雖可以觸發人生理想的實現，但其本身並非真正意義的創造。思想的創發性即使含有創造性的意義，亦祇可視為相對意義的創造性與啟發性的結合。心靈奧底的發掘、人生哲理的啟迪等均可以作如是觀。至於祇憑幻想、妄想所假構的幻想世界、妄想世界，似是一種創造所為，然仍屬於意識內在的觀念世界，自當與現實的實在世界無關。哲學上有兩種極端學說而形成相對立的兩極。一則唯心論系統的形上學時常將假構的幻想世界認定為真實世界，這是犯了觀念之實在化、主觀之客觀化的錯誤。二則實證主義哲學將感覺世界認為唯一的實在世界，這是犯了實在之觀念化、客觀之主觀化的錯誤。形上學上的幻想世界（本體界）與實證主義哲學上的感覺世界（現象界）均屬於觀念世界，祇是層次與性質有所差異而已。我們現在所指謂的實證主義哲學是屬於主觀的觀念論，這是知識論上的錯誤學說。如此以知識論上的錯誤學說要來批評、攻擊乃至否認形上學上的錯誤學說，像是一齣滑稽的喜劇。類近於實證主義哲學的

解析哲學亦應有所警惕。哲學的知識雖需要將感覺與件作為原初的資料，但不能停留於感覺的階段；而又雖需要概念以及命題的明確化，但亦不可停留於語言的論理分析的階段。須知感性與悟性之上，尚有理性與叡性的更高階段。不作哲學思索的學問的淺薄性雖然還要勝過假構玄虛的思想的深邃性，仍不得稱為本格意義的哲學。無怪乎不願作哲學思索乃至思辨的解析哲學終於要放棄哲學體系的建構。

我們一向對於專憑幻想或者妄想的思辨與直觀所構成的形上學說，採取批判的乃至否認的立場乃是出於學問的求真要求所使然的。學問成立以前的唯心論系統的形上學思想大都是將假構的幻想世界認為真實世界，反而將現實的實在世界認為假象世界，如此將兩種世界（通常稱為本體界與現象界）作顛倒的形上學思想的思惟方式的背後存有宗教的動因，或許與社會的階級構造亦有連關之處。有人說，人類是形上學的動物，這可以表示形上學的思想素性是人類心性所固有的。如此看來，形上學的思想活動是人類知性發展所必須經過的不可避免的心路歷程。又有人說，如果我們不作幻想，現在可能仍然處於黑暗時代；如無幻想，人類的許多成就根本不會發軔。我們亦可以認定，幻想如能觸發引起發現真理或者啟發真實，對於學問探究與思想探索亦有效益。將幻想祇當作幻想，對於苦難的現實生活中折磨着的悲慘人類亦有安撫心靈的效能。為要超脫苦難而希求幻想的安樂世界作為心靈歸趨的境界，所謂天國、極樂淨土等的假構均可以作如是觀。東西方的哲學思想中均可以常見如此幻想的觀念世界。如此形上學的幻想既然是人類思想發展所必經的歷程，尚且又含有撫慰心靈的效能，我們亦就得承認其所以存立的理由與價值。發自真誠的心靈的幻想，祇要認清其本性，在如此條件之下，亦即可以將其保存於哲學思想之中。這是我們所以替傳統形上學的幻想所作的辯護的原委。祇要不為幻想所迷惑，哲學思索亦可以容納某些成份的幻想，因為這樣作往往可能供應靈感之源。化幻想為真實，亦可以作理想的現實化的解釋。善用幻想（包括思辨與直觀）的哲學思索對於哲學體系的建構亦有

輔助的意義。須知大膽的思想冒險往往雖會導致啓發眞實乃至發現眞理，但同時亦要留意，偉大的哲學思想家所犯的錯誤又是格別宏偉的。

哲學體系的建構須要通過哲學的基礎奠定。如無穩固的哲學基礎，則不能建構健全的哲學體系。就學問性哲學而說，主要的要仰賴於存在論與知識論的基礎奠定。從存在論立場的奠基可以提供存在事實的根據（事據·實據），而着重於認識對象的側面。從知識論立場的奠基可以提供理論構成的根據（理據·論據），而着重於認識機能、認識內容以及認識方法的側面。就思想性哲學而說，主要的要仰賴於知識論與價值論的基礎奠定。思想內容是有關價值判斷的，其本身又屬於知識的一種。從知識論立場的奠基是側重於思想所由成立的事實（包括社會關係與人性特質）以及理論的根據的解明。從價值論立場的奠基是側重於價值判斷的妥當性、價值規範的定立、價值體系的建立等的基礎賦予以及基礎解明。思想如有指示客觀所與的存在事實，亦可以作存在論的奠基。思想論與價值論的連關特別緊密，而兩者均成爲知識論的考究對象，學問論（包括科學論與哲學論）亦然。學問性哲學除了知識論的奠基（哲學的哲學基礎論）之外，又須要從科學立場的奠基（科學的哲學基礎論），而後者畢竟還要歸着於存在論的奠基。再者，存在論、知識論、價值論均屬於哲學的理論，而各別又均有各自的基礎奠定以及體系建構，這些讓於後來有關論題中再提。要之，哲學體系的建構依存於其基礎奠定，而各種基礎奠定之間又形成相當複雜的互相依存關係。關於這些問題的考究，均應採取學問的立場。

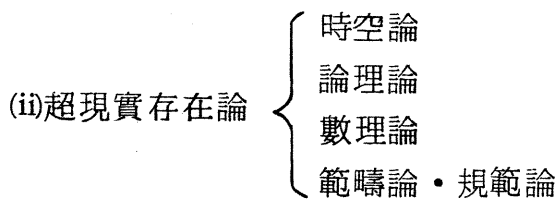
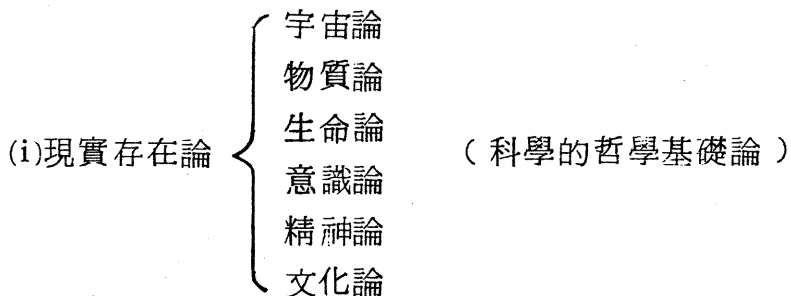
哲學體系的建構又要通過哲學方法論的考察。我們在本書第四章哲學方法論中提出了學問研究方法的四個階層：(1)獲得知識的方法、(2)學問研究的一般方法、(3)科學的方法、(4)哲學的方法，這又可以表示哲學的方法應將前三者作爲基礎。我們所提出的方法共計有將近六十種，將這些相當多種的方法再予以整理，可能概約作幾種部類，如

側重於認識機能的特性（主觀的側面），或者側重於認識對象的特質（客觀的側面）。學問研究的方法畢竟是為要達成研究對象的認知、乃至解決研究問題的方途或者手段。將方法本身視為目的之方法論主義的見解是難以支持的。認識機能可以分為四個階層：(1)感性（感覺、知覺）、(2)表象（想像、構想）、(3)知性（悟性、理性）、(4)超感性超知性的直觀（叡性），有關認識機能的諸種方法各別可以配置於其所對應的認識階層的適當位置，例如經驗主義（包括實證主義）的方法側重於感性機能，合理主義（理性主義）的方法側重於知性機能的階層。認識對象又具有階層構造，諸種方法各別又可以配置於其所指向的各種對象階層。各種方法在其認識機能上有優劣，在其所涉及的認識對象上有廣狹之分。我們所提出的根源探究法可以通貫於現實存在乃至實有存在的全般領域，其中根源展相法是從低層存在上昇到高層存在之由下而上的發展法（往相之道），根源還元法是從高層存在下降到低層存在之由上而下的歸屬法（還相之道），由此還元到根源存在。尚且，叡性的直觀對於超現實存在尤其理法界的認知特別涵有優越的效能。要之，諸多方法的適當的配置以及合理的統合，對於哲學各部門、各分科的統合乃至哲學體系的建構可以提供開導的方途。附帶地說，學問的特性雖說是在發現性，然而在學問體系的建構上却又涵有某種意義的創發性乃至創造性。學問性的哲學體系是成立於科學體系的基礎之上，由此反而可以間接的包攝科學體系在內。

學問體系包括科學體系與哲學體系，而哲學體系間接的包攝科學體系，因此哲學體系可以代表學問體系。對於哲學體系乃至學問體系的建構更有直接寄予的方法是在學問組織法。在方法論上，學問組織法是後續於學問研究法，前者是將後者所得到的雜多知識予以綜合統一的系統化的組成，實際上兩者亦可以作同時相並立的進行。組織法又與區分法（分類法）相並行，兩者間的關係可以比擬於綜合法與分析法。按照區分法，哲學研究領域首先可以分為存在論、知識論、價值論的三大部門，而各部門再分為幾門分科，以下逐次更作細分化，

由此再反轉過來作統合的系統組織，這却是從研究成果的觀點看來的哲學體系建構的大略情形。其實體系建構是經過暗中探索後的一段時期所構想的，尚且又是經過歷來哲學體系的回顧與檢討的結果所措定的。傳統哲學的體系建構大抵是預先設定某種根本原理作為前提，由此依據形式論理或者辨證論理作一系列的演繹推論來導出某些歸結，其結果大都不合致於現實的事實。鑑於如此情形，如要重新建立哲學體系，則應特別着意於現實的事實。著者早年在「真理原理論」中所提出的《真理自體》其實是指謂現實存在。經過一段哲學基礎論的省察之後，著者在二十幾年前所構想的哲學體系是依照哲學研究的三大部門，其中以存在論為基本部門，而以知識論與價值論為從屬部門，因為知識與價值是成立於存在間的相對關係，其本身又是屬於特種存在之故。下面將要提示其所構想的計劃藍圖。

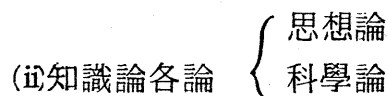
(1) 存在論 ( 哲學體系第一部門 )



(iii) 存在一般論 ( 總論 )

(2) 知識論 ( 哲學體系第二部門 )

(i) 知識一般論 ( 總論 )



（哲學論（包括哲學的哲學基礎論）

(3)價值論（哲學體系第三部門）

(i)價值一般論（總論）

(ii)價值論各論

- 經濟論
- 政治論・法理論
- 藝術論
- 道德論
- 宗教論
- 學術論

(4)哲學體系附論

社會論・歷史論  
人生論

上列哲學體系的構想是將存在論作為基本，其中現實存在論的第一部宇宙論下邊連接於超現實存在論的第一部時空論，因為宇宙論所考究的實有宇宙是生成於虛無宇宙之內，而後者是先行於前者之故。如此看來，時空論應成為哲學體系的最深層的基底。超現實存在論之中，時空論屬於《先》超現實存在論，而其他三部（論理論、數理論、範疇論・規範論）屬於《後》超現實存在論。尚且，現實存在論的第六部文化論上邊連接於價值論，因為文化論所考究的領域之文化是精神客觀化的所產，在某種意義上亦可視為精神主體的創造物（文化財），而其本身是帶有價值意義的。存在一般論是考究存在的全般領域，其中包括現實存在與超現實存在，或者實有存在與虛無存在，除開絕對無（絕對意義的非存在）之外，凡有存在窮盡於此。考究存在論應立於學問的立場，即應屬於學問性哲學的研究領域。

知識一般論是要來考究凡有種類的知識，其中特別將思想知與學問知（科學知、哲學知）作為考究對象的知識論，即成為思想論、科學論以及哲學論。知識論的考究亦應立於學問的立場，亦即應屬於學問性哲學的研究領域。將思想（包括思想性哲學）作為研究對象的思

想論可以稱爲《思想之哲學》，這應分別於思想性哲學，因爲兩者的知識性質不同而又屬於不同的知識領域。將科學作爲研究對象的科學論可以稱爲《科學之哲學》，這亦超出科學本身的領域。將哲學（包括學問性哲學）作爲研究對象的哲學論則可以稱爲《哲學之哲學》，這是屬於更高層次的哲學領域。要之，思想論、科學論、哲學論均屬於學問性哲學的研究領域，而各自所屬的知識階層有所不同。尙且，存在論與價值論亦可以成爲知識論的研究對象，甚至知識論本身亦可以成爲知識論的研究對象，這又是另一種《哲學之哲學》。如此，知識論在哲學上乃至學問上是佔有崇高的優越位置。哲學之所以成爲《批判哲學》則要仰賴於知識論，《哲學的哲學基礎論》的成立亦然。我們將哲學分別出學問性哲學與思想性哲學亦即是通過知識論的批判所得到的。

歷來哲學說多有將某種價值觀作爲其立說的基礎。價值觀含有人生觀乃至世界觀，這應分別於價值論。價值觀是思想性質的，而價值論應立於學問的立場。然而廣義的價值論亦可以包括價值觀在內。例如經濟論可以分爲四個階層：(1)經濟現象、(2)經濟思想、(3)經濟學（經濟科學）、(4)經濟哲學，其中(2)是屬於價值觀，(3)與(4)屬於狹義的價值論。其他各種價值論，如政治論、藝術論、道德論、宗教論等，亦可以依照如此四個階層來予以考究。價值的種類繁多，大體上可以分爲物質生活、社會生活、精神生活的三大部類的價值（後述）。通常所謂的眞·善·美·聖的四種價值各別可以配置於學術論、道德論、藝術論、宗教論的研究領域。其中真理價值除了價值論的意義之外，尙有存在論以及知識論的意義。著者在「真理原理論」中所舉出的真理論的四項領域：(1)真理自體、(2)擬而真理自體、(3)真理認識、(4)實存真理，其中(1)與(2)屬於存在論的真理存在，(3)自當屬於知識論的真理認識，(4)屬於價值論的真理價值。廣義的實存真理又可以包括眞·善·美·聖的四種價值在內。從宗教論的觀點看來，聖價值亦可以統攝眞·善·美的三種價值。要之，廣義的價值論包括學問性質的價

值論（狹義）與思想性質的價值觀。如此看來，價值論則可以統合學問性哲學與思想性哲學。

依據上述可以說，存在論與知識論均應屬於學問性哲學的研究領域，而價值論可以統合學問性哲學與思想性哲學。因此在哲學體系的建構上，我們則應將學問性哲學作為基本部門，而將思想性哲學作為從屬部門。屬於哲學體系附論的社會論、歷史論以及人生論可以從存在論、知識論、價值論的各別立場來予以考究，由此亦可以統合學問性哲學與思想性哲學。人生論從來通常稱為人生哲學，這即是統攝各種價值觀的中核，同時亦可以成為價值論研究的基本部門。歷來哲學尤其東方哲學上，人生哲學佔有優越的位置，亦即可以代表思想性哲學。人類的最大關心事集注於人生哲學，因為人生問題對於人類本身乃是最切實的嚴肅問題。人生哲學如不侵犯學問研究的領域，自當有其存立的理由與價值。從思想的立場要來考究學問的問題經常要犯嚴重的錯誤，歷來哲學則可以表示這種情形。對之，從學問的立場要來考究思想的問題雖有其界限，但尚不致於犯上嚴重的錯誤。學問着重於理智，而思想着重於情意，我們還得遵循理智的學問理念來輔導情意的思想活動。西德尼說：寧為理智的奴隸，不為情感的君主。通過主觀的以及客觀的諸要件的檢討之後，在哲學體系的建構上，我們仍要堅持將學問性哲學作為基本部門，而將思想性哲學作為從屬部門。這兩種異質哲學的矛盾對立可以說是哲學的悲劇，兩者的合理的統合仍然成為嚴重問題。我們曾經提示過，成立於叡性階段的高超學問（代表叡智）與高超思想（代表叡情與叡意）在心態上是相親近的，由此庶幾得以冀求學問性哲學與思想性哲學的統合。

我們不妨再度提問：哲學體系中是否應當容納思想？其容納的要件如何？學問與思想能否統合？其統合的要件又如何？這些問題始終縈繞於我的腦際，難以忘懷。哲學中如不容納思想，則不能滿足人類的全體性要求尤其情意的要求。如予以容納，又要阻礙學問的進展而使哲學錯誤百出。學問與思想的矛盾對立究竟根由於理智（知性）與



情意的矛盾對立，在強度上情意的要求還要勝過理智，人生悲劇尤其愛情悲劇植根於此。如此看來，哲學的悲劇亦可視為人生悲劇中的一環節。就現實形態的哲學而說，歷來哲學可視為學問與思想的混合形態，西方哲學中尚含有某些程度的學問成份，東方哲學中幾乎難以尋出顯著的學問因素。古代希臘哲學中含有科學的萌芽，純正科學的開發祇得等待近代西歐方始出現。我們所抱有的學問概念是以科學為基準的，由此要來對於歷來哲學要求學問性，或許是過於苛酷的無理的要求。儘管如此，我們仍然還得期望理想形態的學問性哲學的建立，否則不能滿足真理理念的要求。如此學問性哲學尚有待於將來的開展。上舉的容納問題與統合問題，在構想哲學體系之前，應預先予以慎重的考慮。關於這些問題的省察，我們上面的有關論項中已有所提及，現在祇想再度提醒問題的重要性，期望對於哲學體系重建有關懷的人士共同來討論這些問題。

哲學體系的建構還要考慮完備性的問題。哲學體系的完備性祇是對於哲學研究的總體領域而說的完備性，並不涉及知識內容的完備性。我們將哲學研究領域分為存在論、知識論、價值論的三大部門，這在研究領域（對象）的外延上是否周延（周全）？此外是否尚有其他研究對象？假如再不能尋求其他的研究領域，由於存在論、知識論、價值論這三大部門所構成的哲學體系在外延上則可視為完備的。哲學體系的完備性應明別於完結性。涉及知識內容的哲學體系的完備性尚難為尋求，何況於完結性。就開放性（發展性）的學問性哲學而說，完結的哲學體系祇可以當作理想的目標，這或許是永遠不能達成的哲學課題。對之，歷來哲學中個性特強的閉鎖性的思想性哲學通常却可以看見有完結的哲學體系。通常人大都又特別愛好這種思想性哲學的完結體系，這或許可以當作一種文藝作品或者代替文藝創作。再者，存在論、知識論、價值論各別有其各自的體系，如存在論體系、知識論體系、價值論體系。尚且對於這三種體系，各別又有各自的基礎論，如存在基礎論、知識基礎論、價值基礎論。就形上學而說，又要成

立存在形上學、知識形上學、價值形上學。要之，學問性哲學可以通貫於存在論、知識論、價值論的全般領域，而思想性哲學可以從屬於價值論。哲學體系重建的目標是在建立高超學問（嚴密哲學）與高超思想（叡聖哲學）。以高超思想的心境來從事學問研究，而以高超學問的心態作為思想活動的基盤，這可以說是哲學思考的理想意境。我們最後再試行提問：高超思想的自己超越能否轉化為高超學問？高超學問的自己超越是否又要轉化為高超思想？更且高超學問與高超思想兩者的自己超越究竟還要轉化為何種哲學？除非終歸於寂靜涅槃（這又是一種思想意境），這却是難以冀求的，哲學似祇能窮盡於學問與思想這兩途而已。我們如能謀求這兩種異質哲學的合理的統合，亦則應可以滿足。

## II 現實存在論概說

哲學須要基礎奠定。前章第四節所述的「純粹現實學」是立於知識論立場的「哲學的哲學基礎論」，原定分為六部論著，終未告完結。「現實存在論」是立於存在論立場的「科學的哲學基礎論」，其中又分為六部論著，這在十幾年前已告完成。從知識論轉向於存在論是因為存在論應成為哲學研究的基本部門，尚且現實存在論成為存在論的中核部門。哲學體系的建構上，亦應將「現實存在論」作為奠基的開端。「純粹現實學」與「現實存在論」這兩部哲學基礎論均着重於存在與知識的《現實性》，兩者的綜合亦可稱為「現實哲學」。本節為了敘述的方便上，下面將要引述「現實存在論」的序言以及其六部論著中各別的要旨的幾個部份。

「現實存在論」所要討究的對象自當是現實存在。所謂現實存在是由於物質的、生命的、意識的以及精神的四個階層的存在所構成的。物質的與生命的存在屬於實在的存在，而意識的與精神的存在屬於觀念的存在。如此，現實存在即包括實在與觀念的兩層存在。對於物

質、生命、意識以及精神的四個階層而說，「現實存在論」即包括物質論、生命論、意識論以及精神論的四個部門。其考究的主要課題存於各層現實存在的發生起源的探究，根本構造（包括階層構造與層面構造）的分析以及根本法則（包括連繫法則與發展法則）的定立。科學的研究對象，除開形式科學（如數學與論理學）之外，不能超出現實存在的範圍。物質論、生命論、意識論以及精神論各別均成立於有關科學的研究成果的基礎之上，學問的目的存於事實解明與本質究明，這兩者可以統合為事理探究。事實解明的知識體系屬於科學，而本質究明的知識體系屬於哲學。本質究明基於事實解明，因而哲學則應基於科學。學問性的哲學，尤其「後科學的哲學」必須通過科學始能成立。「現實存在論」所以可能成為「科學的哲學基礎論」的理由亦則存於此。

「現實存在論」除開物質論、生命論、意識論以及精神論之外，尚且包括宇宙論與文化論。宇宙論是為要補充物質論，而文化論為要補充精神論所附加的部門。尚且宇宙論的討究對象連結到先行於現實存在的先超現實存在（原本時空），而文化論的討究對象又連結到後繼於現實存在的後超現實存在（論理自體、數理自體、存在範疇、價值規範）。如此看來，「現實存在論」的考究序列則應為：(1)宇宙論、(2)物質論、(3)生命論、(4)意識論、(5)精神論、(6)文化論。文化論正介在於現實存在論與超現實存在論的中間位置，而又介在於存在論與知識論以及存在論與價值論的中間位置。宇宙論則與人生論前後相呼應，而形成通俗意義的哲學的兩端。世界觀與人生觀連關於這兩者。

如上述，凡有科學，除開形式科學之外，其研究對象不能超出現實存在的範圍。「現實存在論」所採取的研究資料遍及自然科學與社會科學（包括人文科學在內）的全般領域。因此，「現實存在論」亦可視為一種科學通論乃至科學的綜合體系。當作科學體系的「現實存在論」是該當於學問性哲學中的「科學的哲學」，由此科學體系可以編入於哲學體系之內。學問性的哲學體系乃是成立於科學體系的基礎

之上，「科學的哲學基礎論」同時可以當作哲學體系建構的基礎部門。哲學基礎論連結於哲學體系的建構。如此「現實存在論」雖着重於科學問題的討究，其中却蘊藏着許多重大的哲學問題，這就得讓於「後科學的哲學」乃至「超科學的哲學」來予以考究，本格意義的學問性哲學的研究領域存於此。

### (一)宇宙論概要

「現實存在論」第一部「宇宙論」分爲六章。第一章與第二章概述了自古代至現在的宇宙觀與宇宙論的發展情形。大致可以分爲樸素宇宙觀、哲學的宇宙觀、科學的宇宙觀以及科學的宇宙論的四個階段。科學的宇宙論自從成立後到現在祇有半世紀的歷史而已。現正在其發展過程中。繼科學的宇宙論之後應可能成立哲學的宇宙論。然而哲學的宇宙論似乎尚未出現。本論究是對其初步的嘗試。宇宙觀與宇宙論的發展史可視爲人類所觀望與考察的宇宙範圍的擴大史，同時亦可視爲人類中心主義謬見的崩潰史。科學的宇宙觀與科學的宇宙論是直接相連結着的。哲學的宇宙觀與哲學的宇宙論却不然。這兩者應有所峻別。前者屬於前科學的思想形態，而後者屬於後科學的學問形態。現今哲學對於宇宙論的考究似乎甚少抱有關心，而又尚未完全脫離傳發的人類中心主義的立場，這是表示哲學的落伍。缺如宇宙論的哲學是否值得稱爲哲學，可令人置疑。重建哲學的實質側面的端緒應從宇宙論開始。人類乃至人生在宇宙中所佔有的位置如何，通過宇宙論的考究始能判定。人生觀應建立於宇宙觀的基礎上，相同地，人生論亦應建立於宇宙論的基礎上。

宇宙論分爲宇宙起源論、宇宙構造論以及宇宙進化論的三大部門。本書第三章至第五章各別考究這些論項。從唯能論的立場對於宇宙起源論可以提出「原儲能的假說」，對於宇宙構造論可以提出「大型宇宙的假說」，而對於宇宙進化論可以提出「宇宙輪次進化的假說」。哲學的假說原則上尚待科學的證實。然而是否可能完全得到證實，

尚屬疑問。因為科學的證實有其限度。科學本身的根本前提超出科學實證的範圍。天文學的觀測與考察的範圍又有一定限度，這對於宇宙論的考究特別成爲嚴重事實。又，天文學上所提供的諸種數值祇可作爲參考資料，却不可完全寄以信憑。科學知識雖有限制，但穩健的實證與精確的推理之合理的統合仍然成爲緊要的事項。

宇宙起源論是要考究宇宙的發生起源問題。這項問題的處理上須要以虛無宇宙（虛無空間）與實有宇宙的分別爲其根本前提。虛無宇宙原來是無始無終、不生不滅的，因而無由成立其發生起源問題，故祇得將其當作根源所與看待而已。宇宙起源論祇能成立於實有宇宙。實有宇宙出現於虛無宇宙之內。尚且實有宇宙的發生起源問題的考究須要通過物質的發生起源問題的考究。即宇宙起源論依繫於物質起源論，而後者通達於前者。從唯能論的立場看來，實有宇宙的發生可以推定有兩個階段。第一階段是原儲能的發生，而原儲能包括原潛能與原能（原顯能）。第二階段是物質的發生，而根源物質又包括原基子與基子。原潛能指謂根源潛在能量（可能態的根源能量），而原能指謂根源顯在能量（現實態的根源能量）。原能亦可稱爲第一次能量，由此可能衍生第二次以上的能量。我們可以推定虛無宇宙（虛無空間）內可能醞釀出原潛能，而原潛能顯現化爲原能。原能再凝結成爲原基子（第一次基子；原質）。如此原基子可視爲原能的凝結體，由於原基子逐次衍生許多層次的基子（第二次以上的各種基子）。原基子與基子便是構成物質的究極因素。

宇宙構造論是要考究實有宇宙的根本構造問題。實有宇宙可以劃分爲小型宇宙（孤島宇宙）、中型宇宙（海洋宇宙）以及大型宇宙的三個範域。小型宇宙指謂星雲，可以將銀河系（其中含有大約一千億個恒星）爲其範型。中型宇宙（其中含有大約一千億個星雲）指謂現今天文學所觀測與考察的宇宙的全範圍。科學的宇宙論的考究對象亦限定於此範圍。從唯能論的見地尚可以推定有大型宇宙的存在可能性，其中可包含無定數的中型宇宙，這則可視爲極大的實有宇宙。中型

宇宙尚可設定有其中心，至於大型宇宙却不然，並且到處均可為其中心（中心遍在說）。由此可以推翻地球中心、太陽中心乃至銀河系中心等（這些均可視為人類中心主義的延伸）的妄想。這些在大型宇宙內還算是微小的存在。尤其地球在小型宇宙乃至中型宇宙內既是微不足道的，何況於大型宇宙。虛無宇宙是非生成的完結的無限極大的宇宙（靜態宇宙），而實有宇宙却是生成的非完結的有限極大的宇宙（動態宇宙），因而具有無限發展的可能性。並且大型宇宙又可推定有幾多種的形態。

宇宙進化論是要考究實有宇宙的進化發展問題。上舉各範域的宇宙（小型宇宙、中型宇宙以及大型宇宙）均可以推定有世代的輪替轉變（輪迴流轉）的可能性，而可以將恒星的輪次進化作為其基本。較小範域的宇宙的輪次進化的累積可能引發較大範域的宇宙的輪次進化，而後者的輪次進化包攝着前者的輪次進化在內。就恒星的輪次進化而說，其輪替次數似乎是無窮盡的。現存恒星可以推定經歷過一萬次以上的。經過各層次的宇宙（包括三個範域的宇宙與恒星的輪次進化，又可能引起分子與原子的輪次進化（物質的轉變與改造）。由此可以推知，現存物質乃是經過悠久時間的輪次進化的精鍊所產，依此逐次出現生命、意識以及精神等現象，這可不算為稀奇。這些現象均可視為以物質（凝結能）為媒質的能量的高級形態（高附能）。無視或蔑視物質的性能，則適足以暴露其對於物質機構與根由的無知。大型宇宙的存在表示實有宇宙的廣博，而實有宇宙各層次的世代重疊的輪次進化則可表示宇宙的深奧。實有宇宙背後存有絕無邊際的虛無宇宙的無底深淵。前者不斷地流轉於後者之內。宇宙萬象不斷地生滅於其間。由此亦可推知，現存宇宙乃是可能生成的多種宇宙中的一種現實形態。宇宙將來可能呈現的樣相却是無可逆料的。

上舉宇宙起源論、宇宙構造論以及宇宙進化論均屬於宇宙填空論的部類。實有宇宙的生成過程乃是虛無宇宙的填空過程。這是由虛無宇宙而實有宇宙的填空途徑（往相之道）。宇宙論的考究尚須要考慮

其相反的途徑，即由實有宇宙而虛無宇宙的虛化途徑（還相之道）。宇宙真空指向虛無宇宙的充實化，而宇宙虛化指向實有宇宙的空無化的途徑。這兩條途徑正恰相對應於哲學研究方法（根源法）上的展相法與還元法的兩條途徑。宇宙真空論歸屬於實觀哲學，而宇宙虛化論歸屬於空觀哲學。尚且宇宙虛化論又連結於「無」的形上學。然而宇宙的絕對真空與絕對虛化似乎均難為實現。於是可以定立「實虛宇宙恒存律」，藉以替代「質能恒存律」。物理學上存有所謂統一場論的課題。從唯能論的立場看來，或許可能將諸種物理場（重力場、電磁力場以及核力場）視為屬於低離能場，而究竟歸屬於宇宙力場（物質創生力場；原儲能場），藉以謀求問題解決方途的端緒。這些論項在本書第六章附帶地稍微有所提及。本書中，除開上列的三種主要假說之外，尚有其他幾種附屬假說的提出。

## (二)物質論概要

「現實存在論」第二部「物質論」分爲六章：(1)物質觀之歷史的發展、(2)物質概念與物質的基本種類、(3)物質的根本構造（物質的微細構造；基子階層·原子階層·分子階層）、(4)物質的根本性質、(5)物質的發生起源、(6)附說（包括基子的統一理論、「場」的量子論、物性論、物質與實體等問題）。現實存在着的物質，其種類無論如何雜多，其構造內容無論如何複雜，究竟可能分解到分子、原子以及基子這三個階層的基本單位。換言之，凡有物質都是由於分子、原子以及基子這些單位粒子所構成的。而且分子是由於原子，原子是由於基子所構成的。其次，出現於物質界的龐雜多種的諸性質的生成原因，究竟是存於其所由構成的三大階層的單位粒子的各種特性以及其互相間的各種結合方式等的作用過程。換言之，自然諸現象或諸種物體所呈現出的各種性質，便是這些單位粒子所具有的特性以及其間的互相作用的鉅視的反映。

大致說來，基子之所以構成原子，原子之所以構成分子是表示着

其不安定狀態漸次趨向於安定狀態的自然傾性的途徑。而隨伴着如此途徑，低位階層的因素可能產生高位階層的因素，但是在高位階層所出現的新生因素却再不能直接還元於低位階層的原本因素。自然傾性雖然指示趨向於安定狀態，但終究却不能達成其目的，不僅如此，往後還要演成現實世界的一場大悲劇。就是物質界中從無機物發展到有機物，從有機物再發展到生命界，再從生命界層次地發展到意識界以及精神界，隨伴着現實世界的如此發展，悲劇亦就要層次地顯現出激烈而且深刻的展開。

現實存在着的基子、原子、分子祇是可能存在的基子、原子、分子的特殊的存在形態。因而現實世界亦祇是可能世界的一特殊的存在形態。並且現實世界又可能包括正負相反的兩種世界。正世界的正物質是由於正基子、正原子、正分子這三個階層的因素所構成的。相反地，負世界的負物質是由於負基子、負原子、負分子這三個階層的因素所構成的。祇就正世界而說，假如構成原子的基子的種類與結合方式有所改變時，其所生成的原子的種類與特性亦要發生改變。同樣地，假如構成分子的原子的種類與結合方式有所變換時，其所形成的分子的種類與特性亦就要生起變換，終究可能顯現出現實世界的一大改觀。

回溯到物質的發生起源時，我們不由還要提出，何以要發生物質這樣的問題。物質發生於根源能量（原儲能），而根源能量發生於虛無空間（虛無宇宙）。虛無宇宙內出現能量與物質以後的宇宙，稱為實有宇宙。那麼，問題還要溯源到，虛無宇宙內何以要發生能量？宇宙何以不停留於虛無宇宙，而要成為實有宇宙？實有宇宙何以呈現為如此樣相，而不呈現為別種樣相？這些問題或許要超出科學問題的範圍，但仍不失為哲學問題。宇宙內如不發生能量與物質，亦則不能發生生命、意識乃至精神等這樣的現象。這些現象不過是能量與物質發展的高級形態而已。凡有事物的發生與生成過程中存有偶然因素與必然因素。必然性是透過偶然性的。悠久的時間可能解決一切問題，亦



可能成就一切事象。時間的威力還要勝過神。對於時間，神亦無可奈何。宇宙的發生與生成無須依靠精神實體的發想與攝理。如有神，則可解釋作如下的幾種。第一，神即是究竟無（神即是無、無即是神）。第二，神即是虛無空間（神即是空、空即是神）。第三，神即是原儲能（實有宇宙的發端）。第四，神即是宇宙發展的發展性（宇宙發展的動向）。第五，神即是宇宙全體的表現（神即是宇宙、宇宙即是神）。第六，神是能量發展的終極（最高的高離能）。我們須要瞭解這幾種神的真正的涵義。

虛無空間亦可以推想有時間的過程（虛無時空的假說）。我們假定，經過悠久的時間過程，虛無空間內終於可能醞釀出原潛能而顯現化為原能（原儲能的假說）。這是實有宇宙發生的開端。能量的發生是實有宇宙發生的第一階段，物質的發生成為其第二階段。如此宇宙的發生或許是偶然的。必然性是成立於宇宙發生後的偶然因素間的結合關係。自從宇宙發生後發展到現在不知經過了多少期間。在此期間中，宇宙又不知經過了多少層次的輪替進化（宇宙輪次進化的假說）。不斷的生成轉變乃是宇宙的真相。在各層次所呈現的宇宙樣相各別可能有所改變。現存的宇宙樣相是宇宙輪次進化過程中所可能呈現的多種的宇宙樣相中的一種特殊形態。宇宙的進化依繫於能量與物質的發展。現存宇宙內的萬物萬象即是如此宇宙進化發展的歷史的產物。實有宇宙雖可以推想有發生的開端，然而却難以設想有其終端。因而宇宙將來似乎尚有無限發展的可能性。能量與物質的背後存有廣漠無際、恒久無窮的時空。能量與物質不斷地生滅於其間。由於如此能量與物質的無限發展的結果，時間終於或許可能創生神。神似乎亦有其無限發展的可能性。

### (三) 生命論概要

「現實存在論」第三部「生命論」分為六章：(1)緒論（生命觀之歷史的概說、生物學的發展與其研究課題、生命的特性、超微生物、

生與死），(2)生命的發生起源（生命起源論），(3)生命的根本機構（生命本質論），(4)宇宙生物學與基本生物學，(5)生物的進化（生命進化論），(6)附說（生死問題的超克、生命論的諸形態）。廣義的生命論（包括生命觀在內）有如下的五個發展階段：(1)原始的樸素的生命觀、(2)哲學的生命觀、(3)科學的生命觀、(4)科學的生命論、(5)哲學的生命論。狹義的生命論祇是指謂最後的兩個階段。向來的生命論有如機械論與活力論的對立學說。我們可以將活力論安置於哲學的生命觀，而將機械論安置於科學的生命觀。然而機械論却可成為科學的生命論的基礎。因為機械論是屬於物理化學的根本見解。基於物理化學的立場或者運用物理化學的研究方法來理解與解明生命現象的見解，通常稱為機械論。生物是物質發展的產物（諸種高級有機分子的集合體）。因而如要解明生物的根本構造時，則必須通過物理化學的分析。生命是顯現於構成生物體的諸種分子的互相作用的總體的現象形態。凡是具有能夠發現如此生命現象的性能的物體，均可視為生物。生命的特性發現於物質的分子階層。生命的神秘性，如能解明生物的物理化學的根底時，大致則可以告解除。對於這方面的分子生物學的貢獻是相當可觀的。生物着重於構造側面，而生命着重於機能側面。前者屬於物質概念，而後者屬於能量概念。生物如稱為物質發展的高級形態時，生命則可視為能量發展的高級形態。然而這却是相對的分別。因為在某種範圍內，物質與能量成為同等的。生物始終不能脫離物質的基體，而生命又是附着於物質的高級能量。在物質與能量發展的現階段，生命似乎尚未能脫離物質的基體。

科學的生命觀與科學的生命論是相連接着的。然而哲學的生命觀與哲學的生命論之間却存有相當大的距離。哲學的生命觀是屬於科學以前的思想領域，而哲學的生命論却是屬於科學以後的學問領域。如上述，科學的生命論是成立於宇宙生物學與分子生物學的基礎上。即後兩者可視為科學的生命論成立的開端。通過科學的生命論以後的哲學的生命論雖尚未出現，然亦可預期其成立。哲學的生命論如能成立

，亦應建立於宇宙生物學與基本生物學的基礎上。科學的生命論與哲學的生命論雖均成立於宇宙生物學上，但其所考究的宇宙範圍却有所差異。科學所能考究的宇宙仍屬於中型宇宙（現今天文學所推及的宇宙全般領域），哲學更加可能擴及到大型宇宙。其次，哲學的生命論所要依據的基本生物學是指謂將分子生物學再予以深澈化的基子生物學或量子生物學。從現在物理學的觀點看來，基子是構成物質的基本單位因素，而量子是能量發現的基本單位因素。基子與量子又可視為同等的。生命的特性顯現於分子階層。雖然如此，但如要解明分子的特性，尚須要通過原子階層而溯源到基子階層。依照唯能論的見解，基子再通過原基子而可更溯源到原儲能。生命便是原儲能發展到凝結能（物質）而在物質基體上所顯現出的第一層次的高附能（附着於物質的高級能量）。由此可以提出唯能論的生命論來當作建立哲學的生命論的開端。

關於生命發生起源問題的考究，著者是採取Virus學說的見解，而更加以深澈化到唯能論的生命起源論。依照Virus學說，認為Virus是生命發現的原始的顯現形態。因而Virus可稱為原生素。而原生素的構成可能有如下的五種；(1)蛋白質的集合體，(2)蛋白質與脂質的複合體，(3)蛋白質與核酸的複合體，(4)核酸的集合體，(5)蛋白質、核酸以及脂質的複合體。其中可以將蛋白質與核酸的複合體當作原生素的代表形態。脂質可能使蛋白質的構造流動化，而核酸却可能使其堅固化。蛋白質具有構造復歸性，而核酸具有構造鑄型的機能。蛋白質與核酸不僅是構成原生素，亦且是構成凡有地球生物的兩大基本物質，而且兩者均屬於特異性的高分子。由此組成的原生素則具有特異性的作用，如其變性作用與同化作用。因而原生素亦可稱為變性素與同化素。原生素作用（變性素作用與同化素作用）可視為生命活動（生命現象）所以發現的基本原理。生命的本質亦存於此。其次，原生素乃至生命發生的次序大致如下：(1)基本元素（H、C、O、N、S、P）→(2)簡單的無機化合物（如 $H_2O$ 、 $CO_2$ 、 $NH_3$ 、其他金屬酸化

物、矽酸化物)→(3)簡單的有機化合物；低層有機分子(如 $\text{CH}_4$ 、 $\text{HCN}$ 、 $\text{HCHO}$ 、其他Cyan酸鹽、碳酸鹽)→(4)較為複雜的有機化合物；中層有機分子；單量體(如Amino酸、Purine鹽基、Pyrimidine鹽基、單糖質、單脂質)→(5)複雜的有機化合物；高層有機分子；通稱高分子(蛋白質、核酸、多糖質、多脂質)→(6)原始Virus(超微生物)→(7)Rickettsia(次超微生物)→(8)Bartnella(極微生物)→(9)原始細胞(無核細胞；微生物)→(10)有核細胞(微生物)。上列第五階段的蛋白質、核酸、多脂質可視為生命發生的前驅體。第六階段的Virus(原生素)可視為原始生命的誕生。而第九階段的原始細胞可視為原生生物的誕生。

其次，關於生命的諸特性與其根本機構的考究，依照物理化學的解明可以舉出如下的幾個要項。生物體內所含有的物質以及其所需要的物質有如：(1)構體物質(蛋白質、脂質、糖質)，(2)構型物質(核酸DNA、RNA)，(3)營養物質(大致與構體物質相同)，(4)觸媒物質(酵素、副酵素)，(5)調節物質(激素、維生素)，(6)能量運搬物質(磷酸化合物ATP、ADP)。生命現象乃是這些物質的協同作用的總體的顯現。其次，生命的諸多特性中可以指出如下的三大基本特性：(1)物質代謝與能量轉換，(2)自己增殖或自己復造，(3)自己調節與自動制衡。生命的定義本來是極為困難的。依照這些基本特性似乎可能暫時作幾項定義。依據第一基本特性而說，生命是生物通過物質代謝、能量轉換以及形態變換而且在一定期間中能夠積極地維持其體制機構的流動的開放體系上所顯現出的生理機能。特別就其生體物質的化學反應而說，生命是諸種酵素所參與着的諸種化學反應的互相作用而形成總體的變動體系所顯現出的生理機能。或者，生命是生物體所含有的諸種物質的化學成份能夠自動地作自己更新的特異的物理化學的機構所顯現出的生理機能。依據第二基本特性而說，生命是生物經過個體的自己復造而維持其種族延續的輪替交代的流動體系的生理機能。自己復造或自己增殖須要物質、能量以及情報(遺傳信號)。物質

擔荷着能量與情報，因而能量與情報不能離開物質。依據第三基本特性而說，生命是生物由於諸種自動制衡機構的互相連關所編制而成立的動態體系的生理機能。或者，生命是生物抵抗於外力而能夠保持自己內部均衡狀態的生理機能。生命所以顯現的這些機能究竟可能歸屬於原生素的變性作用與同化作用。

最後，關於生物乃至生命的進化問題的考究，我們須要留意如下的幾個要項。生物乃至生命的進化是宇宙進化過程中的一環節。生物是物質發展，而生命是能量發展的現象形態。而且物質與能量的發展是相隨伴着的。宇宙內的生命的出現即是宇宙悲劇的開幕。生物的進化亦即是宇宙悲劇的演變。生命又具有階層性如：(1)原生素的生命，(2)細胞的生命，(3)個體的生命（包括組織與器官），(4)種屬的生命，(5)種屬以上的生命（包括門、綱、科、目），(6)生物界全體的生命。這些生命中是以個體的生命為中心，其中包攝着原生素與細胞的生命而又擔荷着種屬與種屬以上的生命。向來的生物進化論主要是要考究「種」的進化要因。其所提出的諸種要因可分為外在因、內在因以及內外仲介因。外在因主要的是外界環境的刺激因子，內在因主要的是遺傳子的突然變異。內外仲介因中從屬於外在因的有如自然選擇，從屬於內在因的有如激素與酵素。遺傳子即是一種原生素，其本體是在核酸。對於這些進化要因的連結的說明，著者所提出的假說的大意如下面。

外界環境的刺激因子首先作用於體細胞的細胞質，而在細胞質內部由於激素與酵素的媒介或誘導再傳達給核酸RNA（細胞質的遺傳子），然後由於RNA再傳達給細胞核內的核酸DNA（細胞核內的遺傳子）。如此過程反復着無數次之後，終於可能使遺傳子發生變異。體細胞內的遺傳子的變異再由於激素與酵素的媒介逐次傳播給一連串系列的體細胞，最後達到生殖細胞（性細胞）。如此過程又反復着無數次之後，在性細胞內部又依照與體細胞相同的方式，終究可能使性細胞本身的遺傳子發生變異。並且由於連續性的緩徐的變異的累積

的結果，可能引起非連續性的突然變異（量變引起質變）。如此，外界環境的作用可能引起性細胞的遺傳子的突然變異。原來，激素與酵素的原始形態是同一的。激素是將環境因子傳達給遺傳子的細胞質的游離形態，即是從細胞質中分化起來的不完全的弱性原生素（不完全的游離遺傳子）。而遺傳子是固定的強性原生素。原生素或遺傳子以及激素均具有酵素的性能。細胞質是蛋白質、脂質、核酸等的混合膠質，而成爲原生素、遺傳子、激素以及酵素的原質。這些特性物質雖然各別有些差異，但均具有或多或少的變性素或同化素的作用。而且變性素與同化素作用又可包含在廣義的原生素作用。再者，生物個體的進化可歸屬於細胞的進化，而細胞的進化究竟又可歸屬於原生素的進化。

總括地說，原生素的變性作用與同化作用則可成爲生命發動的基本原理。如此原生素的代表形態是由於核酸與蛋白質所組成的。核酸成爲原生素的中核，而蛋白質成爲其外殼。蛋白質的構造與性能還要受制於核酸。生命的秘密可以說是存於如此核酸與蛋白質這兩種基本物質分子。基於原生素作用的基本原理可能通貫地說明生命的發生、本質（包括諸特性與根本機構）以及進化的全般領域。即生命起源論、生命本質論以及生命進化論的全般論項均可基於同一的基本原理得到通貫的統合的解釋與解明。

物理學的發展可分爲現象論、實體論以及本質論的三個階段。現象論屬於鉅視現象的階段，而實體論與本質論屬於微視現象的階段。量子論與原子論則屬於如此微視現象的階段。實體祇能成立於物質基體上。生物學的發展亦可比擬於物理學的發展情形。表現於生物體上的諸種現象大致可視爲屬於鉅視現象。然而生命活動的鉅視現象却是根據其微視現象的機作始能顯現的。即鉅視現象便是微視現象的展相形態。而在某種限定的範圍內，鉅視現象可能歸屬於微視現象。假如將細胞作基準而比擬於物理學上的原子階層時，由於細胞所組成的生物個體的組織與器官則可比擬於分子階層。而構成細胞的基本因素（

如蛋白質、核酸等)亦則可比擬於分子階層。這些基本因素可視為生物學上的實體。生命現象的本質，從鉅視現象的觀點看來，是存於生物體內的各種物質通過其物質代謝與能量轉換所表現出來的轉變流動中保持其特定形態的相對不變的體制，而從微視現象的觀點看來，是存於細胞內的各種基本因素的特性機能的互相作用的總體的展相。要之，從物理化學的觀點看來，生命的本質是根源地顯現於生命實體的展相，副次地表現於生物體的物質與能量的轉變流動過程。其實，生命並非屬於實體概念，而祇可認為屬於一種機能概念。依照唯能論的見解，生命雖仍附着於物質基體，但其本身却成為比起物質更為高級的一種能量。因而將如此生命稱為第一層次的高附能。

#### (四)意識論概要

「現實存在論」第四部「意識論」分為八章：(1)緒論(意識觀之歷史的演變、意識發現的部位觀之歷史的發展)，(2)意識發動之生理學的基礎(神經系統的根本機構)，(3)腦髓活動之生化學的基礎(神經機能之物質的基礎)，(4)意識現象的根本機構(意識的本質問題)，(5)意識機能的根本法則，(6)意識的發生起源(意識的發生問題、唯能論的意識論、宇宙心理學與基本心理學)。從現實存在論的立場看來，意識是屬於現實存在的第三階層。再從唯能論的觀點看來，意識屬於高附能(附着於物質的高級能量)的第二層次。而高附能本身屬於能量的第四部類。高附能包括生命、意識以及精神在內。意識成為精神發現的前驅階層。研究意識現象乃至精神現象的科學便是心理學。一般心理學對於意識與精神通常不予以嚴格的分別。精神雖具有意識性，然而意識却未必具有精神性。精神至少必須具備着文化創造的能力，始值得稱為精神。在地球上，具有文化創造能力的精神可說是人類特有的。然而在宇宙內，人類並非唯一獨有的精神存在。地球以外的許多天體(行星或衛星)上，亦可推定尚有具備着精神能力的生物生存的可能性。何況於具備着意識機能的生物。生物尤其較為高等

動物可能具有意識機能，這在宇宙內並不算為稀有的現象。精神是意識發展的更高階層的顯現形態。文化是由於精神所創造的，即是精神客觀化的所產。意識論上接於精神論，而後者再上接於文化論。意識論則可成為精神論以及文化論的基礎。這三個論域可以包羅社會科學的全般範域。與此相對應，心理學介在於自然科學與社會科學的中間領域，一方面成為自然科學的最上位，另一方面成為社會科學的最下位。如此，心理學又可成為社會科學的基礎。在科學上，意識論的考究應基於心理學，更且還要追究到生理學乃至物理化學的基礎。在唯能論上，意識論亦要深澈到根源能量的探究。

廣義的意識雖可擴延到精神，狹義的意識却應限定於精神發現以前的階層為止。按照考究的場面如何，意識可以作廣狹兩義的使用。本意識論將要考究的主要問題有如：(1)意識的發生問題，(2)意識的發展問題，(3)意識的根本構造問題，(4)意識的根本法則定立問題，(5)意識的基本特性乃至本質問題。這些問題是相連結着的。如要瞭解意識的本質，須要通過其發生與發展以及其所達成的根本機構（包括構造與機能）乃至其法則的連關的考究。對於這些問題的考究，本意識論尚未能予以充份的處理與解決。祇能指示其處理上與解決上的根本方途而已。

第一，意識發生問題是次於物質發生問題的難解的嚴重問題。物質發生是實在界生成的開端，而意識發生是觀念界出現的開端。實在界與觀念界即是構成現實存在的兩大界域。意識乃至精神的發生問題對於觀念論（唯識論）乃至唯心論成為禁制問題。同樣地，物質乃至能量的發生問題對於唯物論又成為禁制問題。唯有唯能論始能通貫的處理現實存在的各個階層（物質、生命、意識以及精神）的發生起源問題。關於物質與生命的發生問題，我們已經在物質論與生命論中予以考察過。精神的發生不過是意識發生的延續發展的顯現形態而已。

意識發生問題的重點存於生命能量如何可能轉化為心靈能量，亦即生理機能如何可能轉化為心理機能之上。生命與意識均屬於能量概



念。因而意識發生問題究竟可以歸屬於能量轉化問題。然則其所以轉化的動因何在？我們可以推定其基本動因是在生物的生存上遭遇着困境時，爲要克服其生存危機的生存保持的必要性。生物的生存如能順適進行而無所阻礙，恐怕無需發生意識這樣多餘的累贅現象。生存的困境促進意識的發生。意識乃是生物生存苦鬪的副產物。於是，在意識發生的動因上可以提出生物的行動體制的分化發展與生命能量的集注鬱積的假說。生物遭遇着困境而以其生得或習得的舊來的行動方式不能克服生存危機時，則要抑制其直接反射的行動，而試圖以別種行動方式來對應於困境。經過了長期的多次的試行錯誤的反復過程，從幾多可能的行動方式中尋求最適當的行動方式來對應於困境。這是抑制直接行動而探索有效行動的行動間接化的過程。由於如此行動體制的分化發展的結果，終於可能促成意識的發生。意識乃是由於生存困窮所迫成的拯救工具。對於行動的遂行機關而說，意識則可成爲其預備機關。與行動體制的發展相並行，意識則可視爲生命能量的鬱積所釀成的能量轉化的成果。即是將向外的能量反轉爲向內的能量的鬱屈的累積所產。意識機能發自生命機能而成爲較於後者更爲高層次的能量。生命屬於第一層次的高附能，而意識屬於第二層次的高附能。生命能量轉化爲意識能量則是生命本身的自己超越。這亦可視爲生命躍動的創造的進化。生命能量轉化爲意識能量的機序，又可以推定是由於腦髓內部的量子飛躍的突變現象。

意識發生的預先條件（根本前提）是在生物的神經系統與感覺器官的發達，這須要經過生物進化的長久過程。意識機能（心理機能）依繫於腦髓機能（生理機能），尤其腦髓神經細胞內部的高分子物質，如蛋白質與核酸的特異機能（構造復歸性與構造鑄型性）。生理機能還要依繫於物理化學的作用，如電子與離子的電氣作用，其中可能存有量子效應的量子現象。這是能量轉化的根源所在。要之，意識機能發生於生理機能乃至物理化學作用的基礎上。意識現象是宇宙進化過程中所出現的一環節。這是須要長久時間而且通過物質與生命的能

量發展的顯現形態。能量發展的歷久的積蓄的結果，終於可能釀成意識現象。問題解決的關鍵存於能量發展的潛力與時間歷久的威力。就既已達成的意識而說，意識成爲諸種物理因素與生理因素的集合體的優創現象。如此意識現象亦可視爲腦髓活動的隨伴現象，行動場的誘導現象乃至能量轉化的創成現象。意識是通過腦髓活動所顯現的高級能量，其本身並非屬於物質性質的。但仍要附着於腦髓這種高級物質，因而稱爲高附能。

第二，意識的發展問題是其發生問題的延續。意識是通過物質與生命的能量發展的一階層。意識可能再發展到精神的階層（第三層次的高附能）。意識與精神又有其各別的發展階段。意識與精神的發展依繫於生物的腦髓與感官的發達。後兩者均是生物進化過程中的所產，而其發達又要依存於自然環境與社會環境的諸種條件。腦髓成爲意識乃至精神的基體。如無腦髓，意識與精神則無由發動。如無外界刺激，腦髓亦則無由活動。意識是現實存在尤其實在事物的自覺與反映。然而並非實在事物的原本的反映，而却是通過神經系統與感覺器官的特性所規定的變容的反映。精神是意識本身的自己意識，即是意識本身的自覺或反省。如此，意識成爲實在事物的反映形態（反映意識），而精神成爲意識的反省形態（反省意識）。依附於腦髓活動的意識與精神均又屬於現實存在。因而意識可視爲現實存在的第一次的自覺，而精神成爲其第二次的自覺。尚且，精神的自覺中又可能成立無限多次的自覺。這是精神的一基本特性，即尚未發展到精神以前的意識所缺如的。

意識起初可以推想是諸機能尚未分化的模糊的混沌狀態。然後漸次分化爲認知意識與狀態意識的兩個系列。認知意識是生物對於外部刺激的反應，而狀態意識是對於生體內部刺激的反應。前者成爲廣義的知性機能，而後者再分化爲意志機能與情感機能。由此成立着知情意的三個系列。在人類，意識已發展到精神。包括精神在內的意識的發展可分爲四大階段。這在知性機能側面成爲感性、表象、思惟以及

叡知。感性是原初的認知機能，其中包括感覺與知覺。表象包括記憶、想念、聯想、想像以及構想。思惟屬於狹義的知性，其中包括悟性與理性。叡知是超感性超知性的直覺。以知性機能為基準，意志機能與情感機能亦可作與知性機能相對應的分法。在意志機能側面則可分為意動（本能、衝動）、意欲（欲求、願望）、創意以及叡意。在情感機能側面又可分為情動、情緒、情操以及叡情。意志機能具有能動性，而情感機能具有受動性。雖然如此，兩者却是緊密相連結着的，因而可以總稱為情意機能。評價意識成立於情意機能。知性機能與情意機能的區分有其神經生理學的基礎。即是知性機能發動於知性腦（大腦新皮質），而情意機能發動於情意腦（大腦舊古皮質）。意識又可分為表層意識與深層意識。表層意識發動於大腦新皮質，而深層意識發動於大腦舊古皮質。尚且，意識的發動還要等待兩種推動機關。對於大腦新皮質的推動機關存於腦幹中心部位的網狀體賦活系統。而對於大腦舊古皮質的推動機關存於間腦底面的視丘下部賦活系統。這兩種系統又連結於視丘下部與中腦部網狀體的仲介系統。

第三，意識的根本構造問題又是連關於其發展問題。構成意識的因素是極為複雜多端的。首先將意識構造大別分為意識機能、意識內容以及意識對象的三個側面。意識機能包含着上段所舉出的知情意的三個系列與其各別的四個發展階段。意識內容是由於意識機能所形成的意識形象。意識機能（Noesis）與意識內容（Noema）構成意識的相關構造。意識是志向着某種對象的。如此對象志向性乃是意識的基本特性。對於意識而說，其對象有外部對象與內部對象，而各別又有雜多的種類。在現實存在中，實在的存在屬於外部對象，而觀念的存在屬於內部對象。此外，尚有諸種超現實存在與意識內容。意識內容則成為反映着外部對象的映像（對象的代現形象）。內部對象因內在的意識，故與意識內容可以屬於同一領域。然而外部對象却是完全超越意識領域的自體獨立存在。意識內容的種類與性質如何，是由於意識機能與意識對象這兩側面的種類與性質所規定的。簡言之，意識內

容乃是意識機能與意識對象的函數。由此可知，意識內容雖可能反映着外部對象，但並非則可成爲其原本的單純的映像。

如上述，意識內容是由於意識機能與意識對象所規定的。除開內部對象，意識對象因完全超越意識內容，故這兩者間存有不可踰越的鴻溝（間隙）。意識機能與意識內容之間又存有間隙。如此，由於這三重側面所構成的意識構造具有對立統合的特性。尚且，意識機能屬於心理機能，這與生理機能（腦髓活動）之間又復存有間隙。意識機能依存於腦髓活動。腦髓成爲意識機能的基體。而腦髓本身又是物質發展的高級產物。腦髓一方面成爲意識機能的基體（主體），另一方面又成爲意識對象（客體）。如此，腦髓成爲主客對立的統合體。假如心靈或精神具有實體，亦則存於腦髓。物心統合體或靈肉統合體亦然。由此看來，腦髓則可視爲存於意識內奧的實在與觀念的統合體。當作意識統合器官的腦髓具有極爲複雜而精緻的構造。意識構造的解明須要深入到腦髓構造的解明。意識的精神化依繫於腦髓的高度的發達。依照腦髓生理學的知見，精神的最高度的統合部位存於知性腦的前頭葉前領野。再者，意識機構成爲行動機構的預備機關。這兩者與腦髓機構又構成三個側面的構造。尚且，我們還可以推定意識機構（心理機能）、腦髓機構（生理機能）乃至物理機構之間存立着相同類型的對應關係（相同類型對應的假說）。意識機能、意識內容以及意識對象之間亦可以作相同的類推。

第四，意識的根本法則定立問題又是包攝意識的發展問題與構造問題在內。因而問題則可分爲發展法則與構造法則的兩個部類。大致說來，發展法則屬於動態的法則，而構造法則屬於靜態的法則。這不過是相對的分別，其實却是緊密相連關着的。以前者爲經，以後者爲緯，由此可以表示兩者間的相關關係。如此方式的法則定立在現在的心理學以及哲學上似乎尚未被確立，這還要等待將來更加深入的探究。對於意識的發展，在基本原則上首先須要從生物進化乃至宇宙進化的觀點，或者從物質與能量發展的觀點來予以考究。從生理學的觀點

看來，意識的發展依繫於腦髓的發達。意識發展到精神的階層時，精神的發展還要受制於社會文化環境的變動。發展的基本方向是在分化與統合，這兩者又是相並行相連結着的，由此可以定立分化統合的法則（「雜多的統一」的法則）。這是類似於辯證法所提示的對立統一的法則。辯證法是考究凡有事物發展的動態論理。對於意識乃至精神的發展法則的定立，辯證法所定立的諸種法則（統一律、連關律、轉化律、矛盾律、否定律）亦應予以批判的採納。經過異質化的再統合的新質產生之優創進化的法則又是類似於對立統一的法則。

自從原初意識發展到人類意識（精神），不知經過了幾億年乃至幾十億年的生物進化過程始能達成的。再從人類的原初精神狀態發展到現在的精神狀態又要經過幾十萬年的人類進化過程。意識乃至精神的發展史展現於生物進化史乃至人類社會發展史之上。僅就人類意識（包括精神）而說，其知性機能（認知機能）發展的四大階段中，感性與表象的兩個階段屬於反映意識，思惟與彀知的兩個階段屬於反省意識。反映意識是人類與其他動物所共有的，而反省意識却是人類特有的。意識體制本來是成立於行動體制的基礎上，即是由於行動的間接化所促成的。感性機能發展為表象機能亦可視為行動間接化的更加發展。感性內容（感覺、知覺）是外界事物的直接的反映形態，而表象內容成為其間接的反映形態。表象再發展到思惟乃至彀知是由於象徵化乃至記號化所促成的。語言便是其記號化的一種工具。如此，意識越發展到高級階段時，越要離開具體的事物，則越要成為更加抽象的形態。尚且，記號化與抽象化的發展隨伴着組織化與統合化的發展。意志機能與情感機能的發展情形大致亦可以作類推。

上述的是關於意識的發展法則定立的問題處理上的根本方途。至於意識的構造法則的定立問題，其處理還要更加複雜化。構造法則包攝發展法則與連關法則在內。如上述，就人類意識而說，意識分化為三個系列與四個發展階段。尚且，各系列的各階段還要更加細分化。例如知性機能的思惟階段再分為悟性與理性。各種機能各別有其獨自

的法則。雜多的諸種法則大致可以包攝於代表的法則（記號化的法則）與體制化的法則（體系化的法則）的兩大部類。發展法則屬於縱斷面的動態法則，而連關法則屬於橫斷面的靜態法則。前者是後者的動態化的形態。連關法則主要的是成立於各系列的各階段的諸種機能間的互相關係。即是在感性階段上，感性與意動以及情動之間的連關。在表象階段上，表象與意欲以及情緒之間的連關。在思惟階段上，思惟與創意以及情操之間的連關。在叡知的階段上，叡知與叡意以及叡情之間的連關。這些是屬於意識機能的側面，而這又與意識內容的側面作相關關係。就意識全般而說，意識的發展呈現作自己超越的過程，而其整體構造中支配着分化統合的基本法則。

最後，意識的本質問題是通貫上述的諸種問題。如要瞭解意識的本質，則須要通過意識的發生與發展的考究以及其根本構造的解明。通貫於意識全般領域的根本法則的定立亦可迫近於意識本質的理解。這不僅對於意識如此，對於其他事象亦然。這即是學問研究應遵循的基本方途。意識的本質可以從兩個觀點來予以考察。從意識內在的觀點看來，意識的本質存於通貫凡有意識現象的基本特性。這是連關於意識的基本構造。從意識外在的觀點看來，意識的本質存於意識所由發現的基本因素。這是連關於意識的基體。意識內在的根本構造是由於意識機能與意識內容的兩個側面所構成的。這兩個側面之間存有間隙。而意識內容除了內在對象（觀念界）之外，尚要指示着外在對象（實在界）。意識內容是代現着外在對象的反映形象。而這兩者間又存有間隙。意識機能屬於心理機能，這是依繫於生理機能。這兩者間又復存有間隙。生理機能中，對於意識機能最為重要的機關是在腦髓。腦髓便是意識機能所由發動的基體。意識現象所由發現的基本因素內存於腦髓。當作意識機能的基體看待的腦髓亦可稱為意識的實體（心靈實體）。腦髓是物質發展的最高的成果。參預着意識機能發動的基本因素存於腦髓細胞內部的諸種高分子、離子（原子）、電子以及其他諸種基子或量子。這些基本因素間的互相作用是腦髓活動所依據

的根基。其中量子飛躍的突變現象可能是生命能量轉化爲意識能量的根據。

實在對象是從意識外部超越意識，而腦髓是從意識內部超越意識的。並且腦髓本身又是屬於實在的範域。意識現象（包括意識機能與意識內容）屬於觀念界，其外部與背後均存在着實在界。如無後者的存在，前者則無由發現。由於上述可知，包括內外觀點的廣義的意識構造內含有三層間隙。這是意識的特有現象，因此亦可視爲意識的本質的特性。意識便是實在本身的自覺現象，這是物質發展到腦髓始能達成的。腦髓機能（生理機能）與意識機能（心理機能）之間間隙屬於第一層間隙。意識機能與意識內容之間間隙屬於第二層間隙。意識內容（觀念形象）與外在對象（實在事物）之間間隙屬於第三層間隙。而腦髓本身又是連接於實在事物。意識是腦髓對於來自實在事物的刺激的反應現象，而又是實在事物的反映現象。腦髓本身雖尚屬於物質範域，由此所發現的意識現象却是能量性質的。

如上述，從意識內在的觀點看來的意識的本質是在通貫於意識現象全般的基本特性。然而從原始的低級意識發展到高級意識之間却有幾多的階段，因此其特性可能有程度上的差異。意識機能越加分化，其所形成的意識內容越加繁雜化，其所指示的對象範圍亦要越加擴大。如要尋求其共通的基本特性，祇得從其差異中求得共同的因素，從其雜多中求得統一的因素，從其變動中求得固定的因素。由此可以舉出的基本特性有如：(1)行動手段的選擇（行動的選擇性），(2)對象的志向性，(3)情況的辨別性。意識本來是成立於行動的基礎上。意識成爲選擇行動手段乃至預備行動遂行的要具。意識的發展可視爲行動間接化的發展。意識機能志向着某種對象，而將其印象內在化而形成意識內容。附隨於如此對象的志向性，尚可舉出意味賦予以及意味充實的機能。這些却是屬於較爲高級的意識機能。對於某種對象賦予某種意味，將此再予以記號化或語言化，這可視爲意識逐漸發展到精神的階層。尤其意味的充實與統合爲然。至於情況的辨別性，外界情況

的辨別轉向於內界情況的辨別，這可視為意識將要發展到精神階層的轉化契機。隨伴着意識的發展，這些特性越要顯現出更加分明化的趨向。意識發展到精神階層所顯現的基本特性有如：(1)意識的自覺性（意識的自己反省、自我意識的成立），(2)意識的統覺性（意識的自己統制、人格意識的成立），(3)文化創造的性能（意識乃至精神的自己超越的開端）。關於這些特性的考究是屬於精神論的論項。總之，意識的本質存於通貫意識現象全般的基本特性以及其所由發現的意識基體的基本因素這兩種層面的統合。

以上主要的是從唯能論的立場所作的意識論的幾項問題的概觀。但對於唯能論的意義尚未予以專項的說明。這可以參閱本書第八章附說中的「唯能論的意識論」來作為補充的說明。本意識論特別着重於意識發生問題的考究，這是向來的心理學乃至哲學所鮮見的。這項問題如能得到徹底的解決，由此可以破除唯心論乃至觀念論（唯識論）的謬見。唯能論是將唯物論乃至微細物理學（基子論、量子論）加以深澈化的，終於超克了唯物論的立場。唯心論與唯物論的對立學說應告終結。著者又在本書最後一節「心理學的前瞻」中，從科學革新與哲學革新的觀點，對於科學的意識論與哲學的意識論預作其遠景的展望。本意識論對之聊期能以開啓其端緒。

##### (五)精神論概要

「現實存在論」第五部「精神論」分為十四章：(1)緒論（精神論的位置、精神論的課題等項），(2)精神觀之歷史的演變，(3)精神客觀化之主觀的基礎（目的定立與價值志向），(4)精神客觀化之客觀的基礎與其所產（社會形成與文化創造），(5)精神客觀化之總體的表現（歷史發展與人生意義），(6)精神客觀化的基體，(7)精神論的根本問題（精神特性乃至精神本質的問題、精神發生的問題、精神發展的問題、精神的根本構造問題、精神的根本法則定立問題、精神客觀化的問題、精神實體的問題、身心關係的問題、自由意志的問題、精神主體



的問題)，(8)精神現象之生理學的基礎，(9)精神靜力學與精神動力學，(10)精神現象之異常的諸形態，(11)精神現象之日常的諸形態，(12)精神客觀化之心理學的考察，(13)精神發生與其發達的問題，(14)附說（唯能論的精神論、科學革新與精神論）。

限定於地球生物進化的現階段，在現實存在的四大階層中，精神佔有最高階的位置。人類以外的較為高等的動物，可能具有意識機能。然而具有精神機能的，却祇有人類而已。從唯能論的觀點看來，生命屬於能量發展的第一層次的高附能（附着於生物體的高級能量），意識屬於其第二層次的高附能，精神則屬於其第三層次的高附能。意識與精神均為附托於高級物質（腦髓）的高級能量。精神便是意識發展的延續形態。意識的基本特性有如：(1)對象志向性，(2)情境辨別性，(3)行動選擇性。精神除開意識的這些特性之外，尚具有：(1)意識自覺性（意識的自己反省），(2)意識統覺性（意識的自己統制）以及(3)文化創造性（創造文化的性能）的基本特性。意識自覺性與意識統覺性屬於精神的內在特性，而文化創造性屬於其外表特性。

對於自然界而說，意識可成為自然的第一次的自覺（自然的自己反映），精神則可成為其第二次的自覺（以精神為媒體的自然的自己反省）。精神不僅可能將自然（包括物質與生命）與意識予以自覺，亦且可能將精神自己本身進行無限次的自覺與反省。精神自覺的背後似乎隱藏着無底深淵的奧秘。人類在宇宙內部所佔有的位置雖是微之又微，然却可能包攝宇宙全體尚有餘。意識統覺性又是精神的自己統制的性能，這在腦髓內部有其所以然的依據。精神的自己統制機能又是人格形成的主要依據。至於文化創造性，這是精神的自然超越乃至自己超越的表徵。文化乃是精神客觀化的所產。創造文化本來是為要控制自然，超脫自然的文化反而還要來壓制人類精神本身。如此，精神一方面可能自由自在地悠遊於無限廣濶的宇宙間，另一方面又要由於其所創造的文化來自繩自縛而平添其煩惱。更恰當地說，文化本來是人類精神煩惱的所產。因為人類是煩惱的動物。精神論又是精神煩惱

的自白。

考究任何事象時，除開原本時空以及其他超現實存在之外，特別須要注重三項論題。第一是事象如何生成，這是關於發生起源的問題。第二是事象如何組成，這是關於根本構造的問題。第三是事象如何展成，這是關於發展的問題。更進而，還要試圖定立構造與發展的法則，這是關於連繫法則與發展法則的問題。凡屬於現實存在乃至實有存在，均有其發生起源問題。科學可以無需考究發生起源問題，哲學則不然。精神論亦則要考究上列的這些問題。此外，尚要考究精神本質、精神客觀化、精神實體、精神主體、物心關係、意志自由等項問題。精神本質與精神客觀化以外的幾項問題成爲向來哲學上的重要問題。本精神論對於這些問題亦提出簡捷的評斷，同時又指示其處理上的正當途徑。然而本精神論却要特別側重於精神客觀化的問題，且將其分爲幾個論項來予以考究。這是向來哲學所缺如的。至於精神本質的理解，其最佳的途徑是在通過精神的發生、發展以及根本構造的分析與根本法則的定立。精神的本質概念可視爲精神的諸種基本特性與其所由發現的基體（腦髓）內部的諸種因素（特異高分子的雙極子、荷電原子、基子或量子）的互相作用的連關的總體概念。

精神的發生起源問題是意識的發生起源問題的直接的延續。意識發生的問題是現今科學與哲學亟應謀求解決的極爲重要問題。如此問題如能得到解決，唯心論則要失掉其存在理由。同時，自然科學與社會科學（精神科學）之間的連續關係亦可得以更加顯明化。實質科學的研究對象不能超出現實存在的範域。現實存在的四大階層間存有三層間隙。其中，生命與意識之間の間隙最大，這又成爲實在界與觀念界之間の間隙。物質與生命之間の間隙次之，而意識與精神之間の間隙最小。意識發生問題如能得到解決，隨之精神發生問題亦則可以求得解決。關於意識發生問題，上部「意識論」中已有所論究。更加連關於精神發生問題，本精神論的第十三章再度提示其概略。簡言之，意識發生是由於行動體制改造的必要性（外在因）與生命能量鬱積（

內在因)的相乘作用所促成的。生命能量轉化爲意識能量，而後者更加轉化爲精神能量。意識機能與精神機能均屬於能量範域(高附能的部類)。低級意識機能與高級精神機能之間的差距雖然相當顯著，但是兩者間尚難以劃分明確的界限。我們祇可以推定，意識機能轉化爲精神機能是相對應於認知機能發展過程中的表象階段移行於思惟階段，其間可能是以語言的記號化機能爲媒介的。至於精神的發展，這是與人類所組成的文化社會的發展相並行的。大致說來，意識的發生與發展是受制於自然環境，而精神的發生與發展受制於社會環境。

精神的根本構造中含有兩個側面、三個系列以及四個發展階段。兩個側面是指謂精神機能與精神內容。精神內容是精神機能指示某種對象所形成的意象。精神的內容如何是依繫於精神機能的性質如何與其所指示的對象的性質如何。簡言之，精神內容是精神機能與其對象的函數。機能與內容的分化對立便是意識乃至精神特有的現象，其間又存有間隙。三個系列是指謂(1)認知機能，(2)意志機能以及(3)情感機能。這三個系列各別又可分爲四個發展階段。就認知機能而說，其發展階段如下：(1)感性階段(感覺、知覺)，(2)表象階段(記憶、想像、聯想)，(3)思惟階段(狹義的知性：悟性、理性)，(4)叡性階段(超感性超知性的直覺、叡知)。與此相對應，在意志機能可分爲：(1)意動(本能、衝動)，(2)意欲(欲求、願望)，(3)創意(創造性的意志、理性化的意志)，(4)叡意(叡性化的意志)。而在情感機能上又可分爲：(1)情動，(2)情緒，(3)情操，(4)叡情(叡性化的情感)。上舉的叡知、叡意、叡情未必是凡人所共有的，祇是高尙人格所具備的特性。附帶地說，構成人格的三大因素有如：(1)知能、(2)性格、(3)氣質。知能自當是屬於認知機能，性格對應於意志機能，而氣質對應於情感機能。常識、思想、學問的分別，乃至人格、行動、社會以及文化的特性究竟是依繫於精神構造的特性。

精神表現於人格，而人格表現於行動。精神客觀化的表現形態有如：(1)表出(表情、手勢、身勢)，(2)語言，(3)行動，(4)文化形象。

由於衆人的交互關係而構成社會。社會成爲文化成立的基體，而精神乃是文化創造的主體。精神、人格、行動、社會以及文化各別有其特有的根本構造而形成各自的體系。於是成立精神體系、人格體系、行動體系、社會體系以及文化體系的五個階層構造。前三者屬於個人的，而後兩者超越個人的範域。大致說來，基層的構造可以規定上層的構造，但其相反的規定（反作用）亦可能成立（交互的規定關係）。有些學者認定社會體系乃至文化體系爲超有機體，這尚不充足，更加可以認爲屬於超精神體（超越主觀的精神）乃至超人格體（超越各別人格）。在某種意義上，文化體系又可能超越社會體系而成爲超社會體。文化成立於社會的基礎之上，但又可包攝社會在內。特定的文化形象可能超越社會的基體。恰如社會可能超越個人（主觀的精神）。雖然如此，社會與文化究竟均爲精神客觀化的所產。

精神客觀化有如下的四個階段。第一階段是精神內容在意識內部從精神機能分離開來的過程，這可以說是第一次的客觀化或者客觀化的預備階段。精神內容在意識內部經常呈現出雜多因素的渾合狀態而成爲意識的流動。這個階段祇是表示在意識流動內部，精神的意味內容脫離精神機能的結合關係，因而仍然停留於意識內在的領域而成爲內在的標徵或內在的語言。第二階段是將如此內在的標徵或內在的語言表現於外部而成爲外在的表徵或外在的語言的過程，這可稱爲第二次的客觀化。這就是將精神的意味內容以語言、表情以及動作等方式表達於身體外部。因須要將身體爲其媒質，故可視爲精神的意味內容附着於身體的情態。這樣在身體上所表出的語言、表情以及動作成爲意味內容的客觀化的表徵。表徵是意味內容的外部的表現，而意味內容本身反而內存於表徵。如此，意味內容從其意識內在轉換於身體內在。而身體對於精神主觀則成爲客觀對象的一部份。然而精神的意味內容表現於身體上的表徵却祇是瞬時性的，隨着身體動作（行動）的終結則要告其消逝。

精神客觀化的第三階段是從附着於身體動作的意味內容更進一步

而固着於物質形體的過程，就是從身體內在轉換於物體內在的過程，這可稱為第三次的客觀化。例如將語言的發聲固定於文書的記載，或者將藝術的創作意念凝固於藝術作品。其結果，精神的意味內容則可得到存續性與固定性。附着於物體的表徵成為意味內容所以獲得存續性與固定性的客觀的擔荷者。如此，精神的意味內容從瞬時的表徵再分離開來而得到物體的形象，終於可能獨立於精神主觀，並且躍動於物體的形象內部。第四階段即是既已與物體的形象相結合着的意味內容，再度脫離物體的束縛而最後得到精神本來的純粹形態的客觀形象的過程，就是從物體內在轉向於超越物體而恢復精神內容本身的獨立性的過程，這可稱為第四次的客觀化。例如道德、法制、宗教等的社會規範的產生過程即是屬於此類。

上述的第一次的精神客觀化中，表示最初與精神機能相結合着的精神內容含有脫離主觀的意識流動的傾性。第二次的客觀化中，表示附着於身體動作的精神內容含有脫離身體的傾性。第三次的客觀化中，表示固着於物體形象的精神內容又含有脫離物體的傾性。通過這些階段的客觀化的結果，原本屬於主觀領域的精神內容終於可能轉變為超個人主觀而得到客觀的形象。如此成立的客觀的精神不僅可能相對地獨立於主觀的精神，並且對於後者還要生起控制或規制的作用，由於主觀的精神之客觀的轉換所生成的客觀的精神，終於可能超越精神主體的意識體驗的流動過程，而成為帶有獨自構造的意味聯關的客觀形象。如此獲得客觀性的精神內容的構造聯關，終究超越於其客觀化的過程，而達成其相對的獨立性。

依據上述的精神客觀化的程序，我們可以將精神分為五個階層。第一階層的精神是「主觀的精神」，這是指謂個人的精神活動（包括精神機能與精神內容），而該當於精神的第一次客觀化的主體（精神主體）。在文化上，便是屬於文化創造的主體（文化主體）。第二階層的精神是「間主觀的精神」，這是由於諸個人間的精神的互相作用（交流、交通）所形成的精神狀態。在文化上，這可視為間主觀的文

化狀態。就是由於諸主觀的精神間的互相作用所釀成的共通於諸精神主體的一種文化情況（文化的雰圍氣）。第三階層的精神便是「客觀化的精神」，這是指謂將主觀的精神內容予以客觀化的精神活動的過程，而包括精神客觀化的四個階段在內。在文化上，這種精神客觀化的過程則相當於文化創造的過程（文化過程）。而且間主觀的精神與客觀化的精神這兩者可視為社會形成的精神主體。因為社會便是由於間主觀的精神的客觀化所形成的產物。

第四階層的精神是「被客觀化的精神」，這就是指謂精神客觀化的所產。尤其特別指示固着於物體形象的精神客觀化的所產。因而這種精神便是內存於第三次客觀化的所產，而成爲第四次客觀化的基體。在文化上，這是相當於與物體形象相結合着的被創造的文化形象（文化所產）。第五階層的精神便是「客觀的精神」，這是精神的第四次客觀化的所產。就是超脫物體形象而得到客觀形象的精神。在文化上，這是屬於純粹形態的文化形象。假如將「被客觀化的精神」稱爲文化形象的第一部類時，「客觀的精神」則可稱爲文化形象的第二部類。諸種文化的財物（文物、物質文明）是屬於第一部類，而諸種文化的純粹精神形態（精神文化）是屬於第二部類。附着於物體形象的文明即是隸屬於文化的較低階層。精神客觀化的文化所產應稱爲文化形象，藉以區別於文化主體、文化狀態以及文化過程。然而由於諸種文化形象所釀成的文化雰圍氣亦可視為客觀的文化狀態。間主觀的文化狀態與客觀的文化狀態可能相融合，這可成爲文化主體與文化形象（文化客體）之間的交通的媒質。

本精神論最後又提出科學的精神論與哲學的精神論的前瞻問題。科學的精神論是科學的意識論的延續，而哲學的精神論是哲學的意識論的延續。這是連關於科學與哲學的革新問題。科學革新有深澈化與擴大化的兩個途徑。科學的意識論與精神論在深澈化的方面是依據量子生物學，而在擴大化的方面是依據宇宙生物學。哲學的精神論是基於科學的精神論，尙且更加予以深澈化與擴大化的構想。端率地說，

哲學的精神論即是依據唯能論的原儲能的假說與宇宙論的大型宇宙的假說所構想的。這現今尚在停留於建立理論假說的試圖階段。假說的建立貴乎合理性，著者所提出的假說是否合理，祈望將本論最後一章的論旨予以仔細檢討。

#### (六)文化論概要

「現實存在論」第六部「文化論」分爲八章：(1)緒論（文化論在哲學研究中的位置、文化論的課題等項），(2)文化的發生起源（文化創生的假說），(3)文化的根本構造（文化的階層構造、文化形象的存在論的性格），(4)物質生活的文化（基層的文化形象：生命保存的文化、物資調達的文化），(5)社會生活的文化（中層的文化形象：社會整序的文化、社會展相的文化），(6)精神生活的文化（上層的文化形象：人性陶冶的文化、精神展相的文化），(7)文化連繫與文化發展（文化連繫的法則、文化發展的法則等項），(8)附說（唯能論的文化論、科學革新與哲學革新）

文化論是精神論的延續，由此作爲現實存在論的終結。在存在論中，文化論佔有現實存在論與後超現實存在論的連接部位。現實存在包括實在的（real）與觀念的（ideal）兩種存在，而後超現實存在包括擬似實在的（reell）與擬似觀念的（ideell）兩種存在。擬似實在的存在是指謂成立於實在的基礎之上而且超越實在的存在。相同地，擬似觀念的存在指謂成立於觀念的基礎之上而且超越觀念的存在。如此後超現實存在有如：論理、數理、範疇以及規範的存在。這些存在便是後超現實存在論的主要論項。文化論亦要指向這些論項。更進而，在哲學體系中，文化論又要佔有存在論（第一哲學）、知識論（第二哲學）以及價值論（第三哲學）這三大部門的連結部位。哲學的研究範域盡於這三大部門的論項，除開空無。文化論亦要涉及於這些論項。文化形象乃至文化現象包攝實在的、觀念的、擬似實在的以及擬似觀念的諸種存在的總體性徵。下至俗物，上至神聖，無所不包。因

而文化論應顧及的論項極爲廣汎而且繁雜，這却要使其論及範圍不得不予以限制。

本文化論將要討究的主要論題是在：(1)文化的發生起源問題，(2)文化的發展問題，(3)文化的根本構造問題，(4)文化的連繫與發展的法則定立問題，(5)文化的基本特性乃至本質的究明問題。這是依照著者向來對於各種論題的處理上所採取的根本方途。凡想要瞭解某種事象的本質（本質究明），必須首先經過其發生與發展途徑的追溯以及其所達成的現存構造的解析（事實解明）。此外，文化論還要附帶地考慮：(1)文化整合與文化類型，(2)文化病態與文化改造，(3)文化展望與文化終局等項問題。我們常見的幾多文化論似乎大都側重於現代文化狀態的評論，這大致是連關於文化病態與文化改造的問題。全人類的統合文化尙未實現。現實所與的文化是以民族爲中心的區域性的雜多種文化。尙且，同一種文化的內質是非整合的，其所含有的各種文化形象的發展又是非均衡的。文化整合尙屬理想概念。文化類型是指謂某種文化體系在其發展過程的特定階段上所表現出的基本特性或根本模式，或者表示異種文化體系間的相差異的根本徵性。如此文化類型是屬於比較上的相對概念，而又類近於理想概念。文化的發展過程中常要發生文化失調乃至文化病態的現象。於是生起文化改造的問題。文化發展的不均衡性可視爲引起病態現象的主因。文化病態引起文化危機，這成爲現今文化的嚴重問題。拯救文化仰賴於文化改造。本文化論隨機亦附帶地提示其改造的根本方途。

關於文化的發生起源問題，我們提出人類出現、精神發現與文化創生的同時性的假說，作爲考察的根本前提。這是依據將文化創造能力作爲精神能力的判定基準，而將精神能力作爲人類特性的判定基準。在現階段的地球生物中，賦有精神能力的，祇有人類而已。而精神能力的根本特性是在文化創造能力。我們又可以推想，將器具製作與賦有分節聲音語言的使用作爲文化創生的表徵。人類出現的真確時期尙無定論。其實質上的確定尙有待於人類考古學的探究。我們在精神



論中曾經提出過：(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)客觀的精神這五種部類。其中被客觀化的精神與客觀的精神乃是屬於文化形象的兩種部類。這可以當作文化創生的形式上的程序。從精神論的觀點，我們將文化形象定義作精神客觀化的所產。精神客觀化的程序有如下列的四個階段：(1)精神內容脫離精神機能，(2)精神內容表現於身體動作，(3)精神內容附着於物質形體，(4)精神內容的某些部份脫離物體的束縛而獲得其相對的獨立性。其中第一階段大致相當於尚未達成的文化目的，或者尚未實現的文化價值。第二、第三、第四階段的成果該當於文化形象（文化客體）。尚且第二與第三階段可認為屬於被客觀化的精神（第一部類的文化形象），而第四階段屬於客觀的精神（第二部類的文化形象）。

文化的發生並非一次則告完結，而是在其發展過程中可能繼續發生新種的文化。文化的基本種類或許是有限定的，然而其個別的性質可能是無限量的。自從原始文化（包括先型文化與原型文化的先史文化）發生後，通過古代文化而一直發展到現在文化。從有文書記錄的古代文化到現在文化僅有幾千年的歷史而已。人類文化將來可能尚有幾億年乃至幾十億年的延續期間。現在的人類文化尚屬初步階段。於是生起文化展望與文化終局的預測問題。從幾億年後的將來文化的觀點反轉過來觀看現在文化情況時，現在文化是否又要變成原始時代的文化？考察現在文化狀態時，我們似乎亦須要將此問題放置於心目中。再說，原始文化的發展情形如何，須要依據考古人類學的知見。由此可得原始文化的三種形態，即是經濟（物質文化）、語言（社會文化）以及宗教（精神文化）的原初形態。文化的基本種類似乎在古代文化中已告齊備。嗣後的文化發展則可視為其更加精細的分化發展的歷程。

文化的根本構造的解析是文化論的中心問題。本書自第三章至第六章都是在處理這項問題。文化的內涵極為廣汎而且繁雜。文化是由於雜多種因素的混合所構成的複合體。其基本的構成因素可分為如下

的十種：(1)文化主體，(2)文化目的，(3)文化價值，(4)文化過程，(5)文化素材，(6)文化客體，(7)文化環境，(8)文化狀態，(9)文化內容，(10)文化形式。由於如此十種基本因素所構成的文化的全般範域，稱為文化現象。其中文化客體（精神客觀化的所產），特稱為文化形象。文化形象成為文化現象中的核心內涵。文化又有文化體系與文化堆積的分別。文化堆積是指謂非整合的雜多的文化形象之散漫的混合體。文化形象本來就具有非整合的性格。廣義的文化體系亦可包攝文化堆積在內。文化體系又含有幾多的文化階層與文化級次。文化體系成立於：(1)精神體系（包括目的體系與價值體系），(2)人格體系，(3)行動體系，(4)社會體系的基礎之上。文化體系一方面包攝這些體系，另一方面又超越這些體系。如此，文化體系成為最高級的顯現體系，其中包括文化形象乃至文化現象在內。

文化形象首先分為：(1)物質生活的文化（基層的文化形象），(2)社會生活的文化（中層的文化形象），(3)精神生活的文化（上層的文化形象）的三大階層。大致說來，低級階層的文化形象成為高級階層的文化形象成立的基礎，而又成為後者的目的達成的手段。物質生活的文化又分為生命保存的文化與物資調達的文化這兩個階層。生命保存的文化形象包括如下的四個系列：(1)保健、衛生、養生、攝生、營養，(2)醫療、藥劑，(3)優生、優境，(4)婚姻、節育。物資調達的文化形象包括如下的四個系列：(1)生產（包括勞動、企業、資本、土地、生產技術、生產設備或生產手段、經營管理技術、生產價值或費用等因素），(2)流通（包括交換、分業、貨幣、金融、信用、交換價值或價格等因素），(3)分配（包括所得、利潤、利息、工資、地代等因素），(4)消費（包括使用價值或效用）。

其次，社會生活的文化又分為社會整序的文化與社會展相的文化這兩個階層。社會整序的文化形象有如：政治、法律、國家、聯合國這樣的社會統制手段與機關。此外尚有習俗、道德、宗教等的輔助手段。社會展相的文化形象包括如下的六個系列：(1)社會連繫與社會組

織（包括社會範域、社會集團、社會團體），(2)社會交通與社會傳播（語言為其最重要工具），(3)社會規制與社會制度（包括習俗、慣習、傳統、因襲、慣習的道德、禮節等），(4)社會設施與社會機關（包括社會事業、社會附屬機關），(5)社會階位與社會職位（包括社會階級、社會身份等），(6)社會形態與社會體制。復次，精神生活的文化又分為人性陶冶的文化與精神展相的文化這兩個階層。人性陶冶的文化形象包括如下的六個系列：(1)知性教育（智育），(2)情意教育（德育、美育；教養、修養、涵養），(3)社會教育（羣育），(4)歷史教育，(5)技能教育（勞作、技藝、實業、職業、公務、庶務等），(6)康樂教育（體育、樂育等）。精神展相的文化形象包括如下的五個系列：(1)人生觀與世界觀，(2)藝術、道德與宗教，(3)思想，(4)科學，(5)哲學。而這些系列間又形成着階層構造。

從唯能論的觀點看來，文化可視為能量發展的高級形態。文化形象，尤其第二部類的文化形象（客觀的精神）可視為一種擬似高離能。尚且，文化現象中的文化狀態（文化雰圍氣）又可視為一種文化能量場。能量含有六種部類：(1)原儲能（根源能量：原潛能、原能），(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、文化場），(6)高離能（遊離生命、遊離心靈、遊離精神）。擬似高離能即是介在於高附能與高離能的中間領域，亦即成為高附能趨向於高離能的移行形態（前驅形態）。在我們的可能經驗的範圍內，高離能尚未實現。由此看來，擬似高離能則可認為能量發展的最低階層的現實形態。另一方面，文化能量場（文化雰圍氣）是成立於物理場、生理場、心理場、社會行動場的基礎之上，而且超越這些能量場的更高階層的能量場。如此文化能量場亦可視為擬似高離能（特指客觀的精神）所由生成的背景。文化能量場（文化雰圍氣）涵蘊着擬似高離能。這似乎可以比擬於原本空間醞釀着根源能量（原儲能）的情形。

文化發現於精神主體間的社會行動場之上。構成文化形象乃至文

化現象的因素極為複雜，究竟可以歸屬三種部類。第一部類是能量，其中包含物能（物質能量）、生能（生命能量）、心能（意識能量、精神能量）。就能量場而說，如上段所述，文化場成立於物理場、生理場、心理場、社會行動場的基礎之上。文化能量包攝這些能量，而又超越這些能量之上（包越的高級能量）。文化形象的能量組成，在物質文化、社會文化、精神文化的各別上，各自的側重點自當有所差異。第二部類是技術，其中包含生產技術（經濟），呪術（原始宗教），藝術，治術（政治、法律），心術（道德、宗教），學術（科學、哲學）。各種技術運用各種能量。第三部類是象徵（包括語言、記號）與價值。文化體系可視為價值體系的顯現形態。物質文化與社會文化所含有的價值大都屬於手段價值，高級的目的價值集注於精神文化。文化的精華存在於精神文化。對於精神文化，物質文化亦可稱為文明。物質文明隨時可以移植與借用，精神文化却不然。如將物質文化（文明）視為根幹，而社會文化視為枝葉，精神文化則可視為花果。文化階層介在於現實存在與後超現實存在的中間領域。當作擬似高離能的文化能量趨向於高離能。文化形象指向於理法界（論理界、數理界）、範疇界以及規範界。由此，文化論則要移行於後超現實存在論。

最後，我們還要提起文化法則與文化本質的定立問題。文化法則分為連繫法則與發展法則的兩種部類。連繫法則是成立於諸種文化形象的階層間的靜態性的法則，這是連關於文化構造乃至文化體系。然而各種文化形象却內含着變遷的動因。連繫法則的動態化的形態可能轉化為發展法則。連繫法則成立於橫斷面，而發展法則成立於縱斷面。如以後者為經線，而以前者為緯線，則可組成網狀構造。連繫法則表現於空間並存上，而發展法則表現於時間繼起上。這兩類法則各別又可分為三種：(1)原則的形式的法則，(2)現實的實質的法則，(3)理想的預設的法則。發展法則又含有三種類型：(1)直線上昇型，(2)曲線波動型（包括搖擺型、拉鋸型、起伏型、螺旋型、循環型、非循環型）

，(3)混合型（前兩者的連接型）。大致看來，物質文化（文明）的大部份、精神文化中的科學與學問性哲學的發展法則屬於直線上昇型。精神文化中的藝術、道德、宗教以及思想性哲學的發展法則屬於曲線波動型。社會文化的大部份的發展法則屬於混合型。至於文化的本質，通過其發生與發展的情形以及其根本構造的解析與根本法則的定立，大致可以得到解明。文化的定義依繫於文化本質的理解。其實文化的定義是相當為難，祇得勉強為之。我們從精神論的立場，將文化總體定義作精神客觀化的所產。再從物質文化、社會文化、精神文化的各種觀點，亦可作各別的定義。從人生達觀的見地看來，文化是人類煩惱的所產。冀求超脫煩惱的教說如佛教本身，連我們的文化論本身亦均為煩惱的所產。

宇宙進化的基本內涵是在能量的轉化與發展。人類歷史的基本內涵是在文化。文化又是能量發展的高級形態。人類文化尚在初步階段。人類在地球上的存續期間可能還有幾億年乃至幾十億年。人類將來的文化發展尚有遠大的前途。文化發展乃至宇宙進化的歸趨如何，尚難為預測。人生的目的是在自己超克。文化的目的是否又是在自己超克？如有神，神或許是能量發展的終極目標。神又是人類精神所志向的文化目標，而又是最高價值的象徵。文化現象可說是斷斷續續出沒於宇宙間的形形色色的插曲。隨着宇宙的輪次進化，文化現象逐次生滅於宇宙間。人類文化在如此宇宙的輪次進化過程中，似是曇花一現的虛幻形象。儘管如此，人類仍應以嚴肅的態度處之。瞬時雖即消逝，但仍可通達於永遠。創建偉大壯觀的文化，以遺留於宇宙間作為永久可以紀念的業績，亦可說是人類最高的榮譽。關於宇宙間的文化現象之哲學的思索可以使我們對於人類文化的責務加重嚴肅的感懷。

### Ⅲ 超現實存在論以及存在一般論概說

存在論的考究，繼「現實存在論」之後，隨即該提到「超現實存

在論」。超現實存在包括先超現實存在與後超現實存在的兩大部類。先超現實存在指謂先行而又超越現實存在，原本時空（根源時空・虛無時空・虛無宇宙）以及原儲能（根源能量）屬於此類。後超現實存在指謂後繼而又超越現實存在，理法界（論理界、數理界）、範疇界以及規範界屬於此類。我們在精神論中提出過精神的五種部類，其中第五部類的「客觀的精神」可視為現實存在的精神最高階層。在文化論上，客觀的精神該當於文化形象的第二部類。從唯能論的觀點看來，客觀的精神與文化能量場相連結，總括的可以隸屬於能量發展的第五部類的擬似高離能。假如有「絕對的精神」（包括神）的存在，則應隸屬於能量發展的第六部類的高離能（能量的最高階層）。在我們可能經驗的範圍內，尙未能證實如此「絕對的精神」的現實存在，因而將其安置於後超現實存在，這尙屬於可能態的存在範域。於是我們可以提出神尙未誕生的假說。至於創造宇宙的神的存在，這即是違反唯能的假說。

我們又將理法界（論理自體、數理自體）暫定安置於後超現實存在的範域（唯理論的基本領域）。著者曾經在「真理原理論」中，將論理自體（純粹論理）以及其他序則原理（包括數理）隸屬於擬而真理自體（真理論的第二論域）。理法界可以當作整序現實存在乃至實有存在的規制原理，因而亦可稱為規制實有宇宙的《宇宙理法》。於是我們可以提問，如此理法界是否可能完全超脫現實存在乃至實有存在而成為獨立的自體存在？假如理法界可能成為純粹形態的自體存在，則可以與原本時空（虛無時空）相並立，由此亦則可以安置於先超現實存在的範域。在存在性格上，理法界又是屬於一種虛無性的存在，這是類似於虛無時空。另一方面，理法界又是屬於一種理念性的存在。對於實有宇宙而說，理法界祇可能當作規制原理，却不能當作構成原理，因而不能成為創造宇宙的根本原理。如此理念性的理法界在存在性格上，較於實有存在（包括現實存在）仍可視為屬於更高層次的高超存在，因此仍可以保持上層形上學（唯理論）的位置，由此與基

層形上學（唯空論）作為上下相對應的兩極的形上學說。假如將形上學規定作考究超現實界（超自然界）的哲學，屬於超現實存在論的唯空論與唯理論則可認定為本格意義的形上學說。然而現實存在乃至實有存在中又存有形上學的問題，考究這方面的形上學說則可以提出唯能論與唯實論（中層形上學）。尚且，唯能論中的原儲能的部類亦可以隸屬於基層形上學，由此連接於唯空論。

### （一）時空論概要

「超現實存在論」第一部「時空論」分為三篇合計十二章。前篇「時空論之歷史的討究」：(1)古代與中古的時空論，(2)近世與近代的時空論，(3)現代與現在的時空論。中篇「愛因斯坦之相對性的時空論」，(4)相對論的時空論（特殊相對論、一般相對論）。後篇「時空論之體系的考究」，(5)根源的絕對時空（唯空論的時空），(6)數學的時空（唯理論的時空第一），(7)天文學的時空（宇宙論的時空），(8)物理學的時空（物質論的時空），(9)生物學的時空（生命論的時空），(10)心理學的時空（意識論・精神論的時空），(11)歷史的社會的時空（文化論的時空），(12)論理學的時空與超時空（唯理論的時空第二）。下面將要引述「時空論」這部論著的序文與前言來替代本書概要的說明。

時間與空間，尤其時間的本質如何，自古代至現在成為哲學思索上的最難以究明的問題。時空是現實存在發生的根源所在。凡有事物的存在與其生成發展必須預料時空的根源所與。人類誕生、勞苦、死亡於時空世界內，在其生存或生活過程中，對於時空必定有所覺察（意識）。雖則如此，然而對其本質却未必有所深究（精神）。意識與精神之間應予以分別，於此亦可窺知。人類大都似乎仍茫然生存於時空世界內。學問已發展到現在階段，尚有自認或被認為學問的專家還硬要主張意識與精神完全屬於同一範圍，不知其學養多深與多高。精神是成立於意識的基礎上的更高階層，並非屬於同一層次。其間雖有

緊密的連接關係，但不能因此則予以混同。從天人合一的傳統思想的觀點看來，意識與精神的合一或許自屬理所當然。攬統的綜合極為容易，細微的分析却不然。學問上的綜合必須預先通過分析始為妥當。這成為攬統的直觀與精密的思惟的分別之處，亦即成為思想與學問的分別之處。說來，時空合一的學說尚得見於現在物理學上（如相對性論），無怪乎天人合一的直觀可見於傳統思想上。直觀亦得通過悟性與理性的思惟之後，如此成立的叡智的直觀始能成為允當可靠（除開感性與表象的直觀之外）。於是，由衷誠懇盼望國人，重新根本培養精緻而穩健的學究精神，俾使儘早得以躋身於世界學壇之列，更進而超出國際水準之上。

哲學史上，時空問題是由於特定民族的特定人士們所加以討究過的。除極少數的例外，時空問題並非成為哲學的基本問題，通常却是當作從屬問題而附帶地被討究。其實，時空理當成為哲學的最基本問題。因為時空（虛無宇宙）是實有宇宙所由生成的根源。即時空是屬於先行於現實存在的先超現實存在。將開始討究時空的本質與其樣相以前，首先紹述前人所作的時空論的歷史的發展情形來作為預備工作。這對於時空論的重新檢討與建立具有兩種意義。第一，通過時空論的歷史的檢討可能發現許多謬誤發生的根由所在。將時空當作從屬問題便是表示對於時空問題的輕視與時空本身的降級。這是諸多謬誤所以發生的一大根源。闡明謬誤發生的根源，則可藉以避免重犯錯謬。這對於開拓時空論的較為正確的途徑不僅有所寄與，對於其論述的簡易化亦有所幫助。各種學說均有得失與明蔽，有可取亦有可捨之處，存其真而廢其偽，繼往開來應抱持如此態度。

第二，通過時空論的歷史的演進情形亦可以顯明地看得到幾多哲學的立場與哲學思索的態度。幾乎所有的哲學的根本立場與其根本態度均表達於時空論上。哲學的態度與其立場可以規定哲學的思惟方式或方法與其根本內容如何。由於哲學的態度與立場，我們又可以窺探其哲學的根本動機如何。而且規定此動機的主要因素存於人性的諸特



質與歷史的社會的諸規定性。由於這些契機的解明，我們則可以判別出學問與思想的諸種形態。思想與學問的混合或合一，又是哲學上常見的事態。對於這些事項的解明，哲學史上的時空論可能提供最適切的資料。這種良好機會却不要錯過。我們不惜耗費時間來從事於時空論的歷史的檢討的理由，亦則存於此。這對於培養哲學批判的眼光，庶幾亦有些裨益。時間總不要白費。破邪顯正是思想的任務，棄偽揚真是學問的職責。向來的時空論又包含思想與學問的兩種因素。嚴密說來，思想的時空論應視為時空觀，學問的時空論始可稱為真正意義的時空論。因而以下將要列述的時空論是屬於緩和意義的時空論（廣義），即包括時空觀與時空論（狹義）在內。

本二十世紀可算是哲學的衰微時期。著者曾經將西洋哲學史的興衰隆替比擬於春夏秋冬的四季循環。第一次循環是自古代希臘自然哲學至中世哲學（神學的哲學）。第二次循環是自近世自然哲學至現在哲學（科學的哲學）。中世哲學尤其經院哲學奉仕於神學，而現在哲學尤其解析哲學奉仕於科學。兩者均在喪失了哲學固有的自主性之上，却是相類同的。支配着現在哲學界的三大思潮可以舉出：(1)辯證法的唯物論，(2)覺存哲學（實存哲學），(3)解析哲學（包括論理實證論）。早在前世紀，辯證法的唯物論者就有人宣告說，從來的哲學中可能存留的祇有論理學（辯證論理與形式論理）而已。向來辯證法的唯物論特別側重於社會改革的實踐問題，哲學理論成為社會實踐的工具。這幾十年來，因無法得到這方面的參考資料，不知其後的發展情形如何，料想其基本立場或許仍無多大的改變。覺存哲學側重於人存在的內面狀況的覺存闡明。囚於自閉症的這種哲學可視為人類中心主義思想的典型形態。解析哲學側重於語言的論理解析。又有些解析哲學家主張，哲學所可能遂行的唯一課題祇有是在語言的論理解析。這似可以解釋作，哲學祇可能成立為解析哲學而已。社會實踐、覺存闡明以及語言解析這三者，尤其前兩者是屬於人事界的問題，各自雖然有其研究的必要性，但並非哲學的基本問題。尚且，三家哲學各自還要

主張各家爲可能成立的唯一哲學或者基本哲學。這是難以容認的妄見。辯證法的唯物論如將哲學理論祇當作社會實踐的手段看待時，則要導致哲學的「工具化」。覺存哲學如始終祇耽溺於內心的黑暗狀況時，則要導致哲學的「頹敗化」。解析哲學如將哲學研究祇限定於語言的論理解析時，則要導致哲學的「貧窮化」。這些正可以表示現在哲學的衰微狀態。與現在社會文化的一般狀態相同，現在哲學界的危篤症狀是相當沉重的。

現在哲學大多要否定形上學乃至哲學體系建立的可能性。辯證法的唯物論其實是屬於一種形上學，但其本身却要否認之。否定形上學最爲激烈的是解析哲學。除開少數優秀的覺存哲學家之外，其餘大都又蔑視形上學乃至哲學體系。傳統的形上學通稱爲獨斷的思辨的形上學。獨斷性應摒棄之，思辨性仍可保存之。因爲思辨是哲學思索所不可缺的要件之一，問題的關鍵是在其運用的得當與否之上。著者對於傳統的形上學亦抱有深刻的疑義，但仍認爲尚有予以改造的餘地。形上學是哲學的基本，即哲學的基本問題存於形上學的究極問題。極言之，如無形上學的問題，純正的哲學亦則不能成立。傳統的形上學說雖然犯了幾多的錯誤，但總不能因此忽略其所提出的幾項寶貴問題。其形上學說的內容與形上學的真正問題應予以分別，後者含有永恆性的哲學課題。人類的哲學史至今僅有幾千年而已。這從過去幾十萬年的人類史的觀點看來，祇是短暫的一小段時期，更加從未來尚可能延續的幾十億年的人類史的觀點看來，可以說是剛剛發足的初步階段而已。回顧過去，瞻望未來，觀看現在哲學時，不免有些感慨繫之。

現在哲學大都偏重於人事界的問題。人生問題固然重要，宇宙問題更加重要。人生不過是廣漠無邊的宇宙舞台間的一小插曲而已。站在宇宙的永恆觀點之上來觀照人生，乃是哲學應保持的原本立場。人生觀應建立於宇宙觀（世界觀）的基礎之上。人生哲學對於宇宙哲學亦然。名符其實的人生哲學尚仍極爲少見。覺存哲學家與解析哲學家如不關心於物質論，哲學家與解析哲學家如不關心於物質論，唯物論

者如不再關心於宇宙論的探究，其哲學精神何在，可令人疑慮與擔憂。果真如此，這豈不是可以表示哲學探究精神的墜落。鑑於過去兩次的哲學興衰的循環跡象，生氣活潑的春季哲學均以自然哲學的姿態出現；冬去春來，將來第三次循環似可以預期再從自然哲學開始出發。經過了自然科學發展之後的自然哲學可以安穩地處理宇宙論問題。我們期望二十一世紀可能成爲其開端，現在亦應爲其作些預備工作。我們現在似乎正處於黎明前的暗夜之中。

解析哲學可以當作哲學研究的技術上的一種方法。學習解析哲學的方法可以得到許多益處，這却是無可否認的。解析哲學的方法雖可說是必須條件，但並非充足條件。解析哲學的所謂解析如祇限定於語言的論理解析，這種解析方法仍是形式意義的。因爲解析哲學所採取的論理是形式論理之故。尙且其所作的解析又是相當煩瑣的。著者曾經閱讀過某位解析哲學家對於「康德是純粹理性批判的著者」這一命題的解析，其煩瑣的程度真可令人難耐。當作精神修養而忍受之，或許還有些意義，無需要的煩瑣反倒會虐待精神本身，這是違反思惟經濟的原則。中世經院哲學素來有煩瑣哲學之稱，現在的解析哲學竟有與此相類同之處。前者爲要論證基督教教義，後者主要的爲要論駁形上學的錯處，兩者的目的雖不相同，其所採取的方法均爲形式論理却是相同的。尙且解析哲學對於形上學的批判仍是膚淺的。歷來哲學尤其形上學的謬誤大多發自心靈的深處。如要揭露其錯處，祇依靠外表上的語言解析是不充足的。形式論理的整備並非可以當作真理認識的絕對基準。再就真確性而說，誰敢斷言解析哲學家的言說完全無謬。人類歷史本來是試行錯誤的歷程，哲學乃至解析哲學自當亦不能作例外。形上學又常有概念詩之稱。玄妙美麗的概念詩祇當作詩作看待時，或許比起冗繁無聊的語言解析更加值得欣賞而且可愛。假如哲學祇可能成立作解析哲學而別無他途，這則是哲學的末路，於是哲學亦則可告終焉。哲學研究上，除了解析方法之外，尙有幾種更爲重要的方法。解析方法即使必須通過，亦決不可停留於此。

形上學的名稱如不受用，亦可以廢除之。緊要處是在實質，並非祇在名稱。著者曾經一度想要將存在論來替代形上學。存在論雖然不即是形上學，但仍可以作相對應的關係。存在論可分爲：(1)現實存在論（實質存在論），(2)超現實存在論（包括究極存在論與形式存在論），(3)存在一般論。超現實存在論又分爲先超現實存在論與後超現實存在論。現實存在包括物質、生命、意識以及精神的四大階層。先超現實存在指謂先行而又超越現實存在，而後超現實存在指謂後繼而又超越現實存在。歷來的形上學是單層的，著者所構想的形上學却是多層的。對應於現實存在論以及先後兩層的超現實存在論，則可分爲：(1)基層的形上學，(2)中層的形上學，(3)上層的形上學。大體上，基層形上學對應於先超現實存在論，中層形上學對應於現實存在論，而上層形上學對應於後超現實存在論。基層形上學說稱爲唯空論，中層形上學說稱爲唯能論乃至唯實論，而上層形上學的代表學說稱爲唯理論。如此，唯空論、唯能論、唯實論以及唯理論這一系列的形上學說可以貫通於存在的全般範域。其實，單獨的唯能論亦可以連貫存在的全般範域。唯空論與唯理論成爲先後兩端的對極學說。尚且，唯空論與唯理論屬於空觀哲學，而唯能論與唯實論屬於實觀哲學。附帶地說，唯實論可以包括唯能論與唯物論在內。唯空論與唯實論又成爲相並立的對照學說。

形上學史上出現了許多學說，其中唯心論與唯物論成爲基本的對立學說，至今仍在爭論不休。唯心論犯了反座原理（原理設定的本末顛倒）的錯誤，這是違悖了自然之道（逆理）。唯物論雖是循從自然之道（順理），但在其原理探究上仍爲不澈底的。唯心論不能提出與說明精神的發生起源問題。唯物論對於物質的發生起源問題亦然。唯能論不僅對於物質與精神，尚且對於能量本身的發生根源亦可能予以探究與說明。唯能論是一方面將唯物論予以深澈化，另一方面將量子論（微細物理學）予以深澈化的形上學說。由此，唯能論能夠超克唯心論與唯物論這兩千多年來的對立學說。再將唯能論更加以深澈化的究

極的形上學說，乃是唯空論。唯空論認為實有宇宙生成於虛無宇宙（虛無時空・原本時空）之內。實有宇宙有發生起源，虛無宇宙却不然。宇宙原無一物，宇宙原本是空虛的。虛無空間是宇宙萬物萬象所由生成的根源所在。虛無空間（原空）的永恆的純粹持續即是虛無時間（原時）。虛無時空相等於虛無宇宙。虛無時空雖是空虛的，但不能因此則可否認其存在性。如將虛無時空（虛無宇宙）再度予以撥無化，則可構想究竟無。如此究竟無是真正意義的絕對無。這是凡有存在的絕對否定。如有究竟無的存在，則不能成為究竟無，亦不值得稱為究竟無。如此究竟無祇是在觀念上可能設想的絕對無而已。虛無時空與究竟無之間存有絕對斷絕。我們再不能設想，從究竟無中生成虛無時空（虛無宇宙）。因而虛無宇宙無由成立其發生起源問題。我們祇得將虛無時空認定為根源所與。唯空論所以成為究極的形上學說的根由存於此。

唯能論是立於唯空論之上的形上學說。唯空論尚屬於消極的究極學說，積極的基本學說却是在唯能論。哲學素來稱為根本原理探究的學問，這則成為形上學。如此形上學的基本問題可以舉出：(1)宇宙的發生根源，(2)宇宙的根本構造，(3)宇宙發展的根本法則，(4)宇宙的歸趨。這些問題祇可能成立於實有宇宙。如上段所述，虛無宇宙既已無由成立發生起源問題，其餘的問題亦則無法而又無需提起。唯空論認為實有宇宙生成於虛無宇宙（虛無時空）之內。更進而，唯能論認為虛無空間內可能逐次醞釀出原儲能（根源能量）。原儲能分為原潛能（可能態的根源能量）與原能（現實態的根源能量）。原潛能因類近於虛無空間，故可以隸屬於先超現實存在。原能（原顯能）可視為現實存在發生的開端，亦則實有宇宙生成的開端。原能凝結起來成為原基子，由此衍生幾多種的基子羣。基子是構成物質的基本因素，因而物質則可視為凝結能。能量先行於物質。根源能量通過物質的基體而逐次發展到生命、意識以及精神，這些是附着於物質基體之能量發展的高級形態，因而稱為高附能。高附能尚有發展的可能性，如能脫離

物質基體而自告獨立，則可成爲高離能。根源能量與其發展形態總括地可以分爲如下的六種部類：(1)原儲能（包括原潛能與原顯能），(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、文化場以及特種文化能量），(6)高離能（遊離生命、遊離心靈、遊離精神乃至神）。原儲能介在於先超現實存在與現實存在的中間領域。凝結能、低離能以及高附能屬於現實存在。擬似高離能介在於現實存在與後超現實存在的中間領域。高離能屬於後超現實存在。高離能尙屬於可能態的，如能現實化，亦則要歸屬於現實存在。實有宇宙發展的基本內涵（包括根本構造）與其根本法則依繫於能量發展與其法則。實有宇宙的歸趨亦然。如此，唯能論能夠貫通於宇宙全般範域。

本「時空論」是以建立唯空論爲主要目的，而屬於先超現實存在論，亦則屬於基層形上學的考究部門（超現實存在論的第一部）。其全論述分爲前篇、中篇、後篇的三個部類。前篇「時空論之歷史的討究」這論題的主要目的是在檢討西洋哲學史上自古代至現在的各種時空論，藉以作爲建立唯空論的預備工作。哲學史上的各種立場（包括其思惟的根本模式）大都表現於時空論上。由此亦則同時可以評定各種哲學立場的明蔽得失。通觀向來的各種時空論，可得如下的諸種根本方途。〔I〕時空的演繹：(1)神學的演繹，(2)形上學的演繹，(3)先驗論的演繹，(4)論理學的演繹。這些均將時空予以降格或貶價。〔II〕時空的解明：(1)數學的解明，(2)物理學的解明，(3)現象學的解明，(4)心理學的解明等等。這些均未能考究到時空的根源形態。提出時空的根源性的學說，祇有 S. Alexander 的時空論。這種學說是立於 H. Bergson 的時間論與 A. Einstein 的相對性理論，而成爲唯心論與唯物論或者神秘主義與自然主義的奇妙的混合形態。這在學說的名稱上雖可稱爲唯空論，然而其中尙含有許多難點。經過一番修正與補全之後，庶幾可能建立更爲精確的唯空論。

中篇「愛因斯坦之相對性的時空論」特別紹述 A. Einstein 的相

對性理論。這種理論的基本內涵是在時空論。相對性理論是本世紀在物理學上的兩種革新學說之一，另一種學說即是量子論。前者屬於鉅視現象的物理學，後者屬於微視現象的物理學。相對性理論極力否認絕對時空（虛無時空）的存在，而特別強調相對時空。Einstein宣告說：如無物質，則無空間（理應亦則無時間）。在特殊相對論，首先將時間視為空間的第四次元（時間的空間化），由此形成時空連續體。達到了一般相對論，再將時空結合於物質，由此形成物質時空統合體（物質·空間·時間的三位一體）。在哲學思想上，時空連續體乃至物質時空統合體早已成爲陳舊思想，這在物理學上却要以革新學說的姿態而出現。特殊相對論在幾何學的表現上是採取Minkowski的擬Euclid幾何學（四次元時空的世界幾何學），而一般相對論採取Riemann的曲率正號的非Euclid幾何學（將平面視為曲面的球面空間；平坦空間的歪曲化）。Riemann幾何學將幾何學的空間予以物理學化，相對性理論再度將物理學的時空予以幾何學化。其結果，物理學的性质歸屬於幾何學的性质，物理學的法則亦則歸屬於幾何學的法則的基準。相對性理論主張，自然現象的時空測定是相對於觀測者所採用的基準座標系。然而由於座標系互相間的變換却可能定立同一形式的自然法則（法則的不變性）。這似可以解釋作，時空測定雖帶有相對性，由此所定立的自然法則却含有絕對性。時空測定是手段，而定立自然法則是目的。通過相對性的測定而定立絕對性的法則，這與其稱爲相對性理論，寧可稱爲絕對性理論較爲恰當。這可算爲相對性理論的最大優點。然而相對性理論的內容含有許多奇異見解與逆理，關於這些難點應予以批判的解明。著者在本篇中提出許多問題與檢討，尙有不充分之處，在後篇的各處尤其物理學的時空論中隨處加以補充的說明。

後篇「時空論之體系的考究」這論題是在論述時空體系的根本構造。總括各種理論的觀點，時空體系可以分爲如下的八個階層：(1)唯空論的根源時空（原本時空），(2)數學的時空，(3)天文學的時空，(4)

物理學的時空，(5)生物學的時空，(6)心理學的時空，(7)歷史的社會的時空（文化論的時空），(8)論理學的時空乃至超時空。時空體系的論理構造應屬於論理學的考究範圍。論理學的時空與數學的時空可以統合起來而稱為唯理論的時空。這正恰與唯空論的時空作先後相對應的。唯空論的時空屬於先超現實存在，而唯埋論的時空屬於後超現實存在的範域。其間介在着現實存在的各種時空（物質論的時空、生命論的時空、意識論・精神論的時空），這些可稱為唯實論的時空。

上舉時空體系的分類可以採取兩種基準。第一是虛無時空（原本時空）與實有時空（衍生時空）的分別，這即是對應於虛無宇宙與實有宇宙的分別。實有時空包括現實時空與後超現實時空。現實時空又包括實在時空（天文時空、物理時空、生物時空）與觀念時空（心理時空）。後超現實時空包括論理時空與數理時空。廣義的宇宙論的時空可以包攝虛實兩種時空。第二是絕對時空與相對時空的分別。絕對時空該當於虛無時空（根源時空）。相對時空該當於實有時空（衍生時空），而包括天文時空、物理時空、生物時空、心理時空以及文化時空（歷史的社會的時空）。其中，天文時空、物理時空、生物時空屬於客觀的時空或自然的時空，而心理時空（包括意識時空與精神時空）屬於主觀的時空或體驗的時空。文化時空是精神主體之客觀化的時空。屬於純理時空的論理時空與數理時空涉及絕對的與相對的時空。論理學與數學佔有特殊位置，其所考究的範圍不僅涉及各種時空，亦且可能超越時空。其他尚有諸種擬制時空乃至幻想時空等類，這些大都可以歸屬於觀念時空。虛無時空是實有時空所由生成的根源所與，因此前者稱為原本時空，而後者稱為衍生時空。實有時空是虛無時空依附於實有存在的時空，即是由於實有存在所佔據的時空。這是以實在的存在（如物質）為基本的大略的說法，更確切的規定須要依照實有的各種存在的特性。虛無時空（絕對時空）包攝而又超越實有時空（相對時空），因而稱為包越時空。

依照上述的論究，我們可以暫定作一段落的總括的論結。唯空論



的時空是先超現實存在的根源時空（屬於基層形上學）。唯能論乃至唯實論的時空是現實存在的衍生時空（屬於中層形上學），其中包括天文的、物理的、生理的、心理的、文化的諸階層的時空。唯理論的時空是後超現實存在的時空（屬於上層形上學），其中包括論理的與數理的兩種時空。理法界（包括論理界與數理界）如可視為一種特有的實有存在，則仍帶有實有時空的性格。其所謂「超時空」祇是超越現實時空，並非超越虛無時空。理法界的實有時空類近於虛無時空。兩者形成先後兩端的對極，其間介在着其他各種時空，更且，理法界如可歸屬於先超現實存在，其「超時空」則不僅超越實有時空，亦且可以超越虛無時空。總之，唯空論與唯能論位於現實存在發生的始極，唯理論位於現實存在發展的向極（如將理法界視為屬於後超現實存在）。尚且，成立於現實存在的唯實論中的各種時空又可由於唯能論（構成原理）與唯理論（規制原理）所通貫着的。如此，唯空論、唯能論、唯實論、唯理論結成相連貫的一系列的形上學說。

實有宇宙是以虛無時空為其創生原理（唯空論），而以原儲能與其發展為其構成原理與基本內涵（唯能論乃至唯實論），尚且以理法（論理與數理）為其規制原理（唯理論）。原來，宇宙的「宇」是指謂空間，而「宙」指謂時間。能量是動態性的，而理法是靜態性的，兩者正恰成為相輔相成的對應原理。如此，「空」（原空）、「時」（原時）、「能」（原儲能）、「理」（理法）則可認為通貫於宇宙全般的四項原理。假如想要沿用中國傳統形上學的言辭來表示著者的見解，似乎可以作如下的解釋。所謂「無極而太極」的「無極」該當於「虛無時空」，「太極」該當於「原儲能」。而「兩儀」可以配當於「能量」（能）與「理法」（理）這一對動靜的對應原理。尚且，「能量」的發展過程可視為「理法」的實現道程，後者可以該當於「道理」（道）。形而上者的「道」對立於形而下者的「器」，後者該當於現實存在的具體事物。「理」對立於「氣」，後者又可以解釋作「能」。「理」與「能」兩者均可能通貫於現實存在乃至實有存在的

全般道程（「道」），這則可視為一貫道。以上的解釋不過是一種試論而已。舊瓶裝新酒總是不大適合的。

自從拙著「現實存在論」發刊以來已經過了五年歲月。其六部論著中，著者業已隨處提出過唯空論與唯能論這兩種形上學的假說。基於唯空論的立場而建立時空體系，便是本「時空論」所要論述的主題。歷來時空論中，時空體系的論說尚屬少見。本論著或許是其最初的嘗試。鑑於論題的重要性，著者為之相當費心，結果仍未得滿意。諸多不備之處，期望後人予以修正與補足。現實存在論的副題標示作「科學的哲學基礎論」，這是從科學立場所作的第一階段的哲學基礎奠定工作。超現實存在論的副題標示作「形上學基礎論」，這是為要奠定形上學的基礎，同時又是從形上學立場所作的第二階段的哲學基礎奠定工作。超現實存在論的第一部「時空論」屬於基層形上學。後續第二部「論理論」、第三部「數理論」、第四部「範疇論·規範論」均屬於上層形上學。關於論理論與數理論的形上學說，暫定稱為唯理論。現實存在的各階層中又存有形上學的諸問題，唯能論乃至唯實論成立於此，這些是屬於中層形上學。凡是人類知能所不能透澈之處，則要生起形上學的問題，尚且能量本身又是屬於無形體的形而上者的存在。存在論是形上學成立的基盤，而又是哲學體系建立的基礎部門。在反形上學與反哲學體系的時流當中，想要重新建立形上學乃至哲學體系而為之試行如此基礎奠定工作，其成敗得失如何，祇得俟於後代哲學的評定。

## （二）論理論概要

「超現實存在論」第二部「論理論」分為三篇合計十二章。前篇「論理系統之歷史的討究」：(1)辯證論理〔(i)古代的辯證論理、(ii)中世與近世的辯證論理、(iii)近代與現代的辯證論理〕，(2)演繹論理〔(i)古代的演繹論理、(ii)中世與近世的演繹論理、(iii)近代與現代的演繹論理〕，(3)歸納論理〔(i)古代的歸納論理、(ii)近代與現代的歸納論理〕

。中篇「形式論理與辯證論理：(4)現代記號論理學概說，(5)非 Aris-toteles 論理學概說，(6)形式論理與辯證論理的對立與統合，(7)唯能論的辯證法試論。後篇「論理之存在論的考究」（存在論理之體系的考究）：(8)論理學的分化、對立與統合（回顧與前瞻），(9)論理學與哲學（論理學的哲學與哲學的論理學），(10)論理與存在（存在的論理與論理的存在），(11)普遍論理學與純粹論理學（唯理論的基礎奠定），(12)唯理論第一部類試論（上層形上學基礎論）。下面又將要引述這本書的序文來替代本論著之概要的說明。

論理學可以當作通達於哲學的方法論，從來又是隸屬於哲學的一部門，而特別與知識論結成緊密的連關。哲學研究的第一部門是存在論（第一哲學），第二部門是知識論（第二哲學），第三部門是價值論（第三哲學），哲學體系可由這三大部門所建構。本書是將要從存在論的立場來考究論理學與其有關論題，尚且依據存在論來建立一種形上學說，稱為唯理論。形上學是哲學的基本，因而可以稱為基本哲學。存在論（第一哲學）與形上學（基本哲學）可以相連結，前者亦可以替代後者，但兩者並非完全契合，其間的微細關係是一言難盡的。形上學的階層構造大致可以依據存在論的三大階層的分法。即是，基層形上學成立於先超現實存在，中層形上學成立於現實存在，而上層形上學成立於後超現實存在，基於存在論的形上學體系由此得以建構。論理學所志向的「論理自體」是屬於後超現實存在的一種高超存在，由此可以建立唯理論這種上層形上學說。本書所標題的「論理論」的主要目的是在建立如此唯理論，這尚屬於第一部類的試論。

著者在前著「時空論」中提出了唯空論（基層形上學說），又在「現實存在論」的六部論著（宇宙論、物質論、生命論、意識論、精神論、文化論）中提出了唯能論（中層形上學說）。其實，唯能論能夠通貫於實有存在（以現實存在為基本）的全般領域。限定於現實存在的範圍內，唯能論可以與唯物論相連結而總稱為唯實論。唯理論便是繼續唯空論與唯能論（包括唯實論）而來的上層形上學說，本書「

論理論」又是唯理論的第一部試論。關於唯空論、唯能論、唯理論這一系列的總體的連關與意義，讓於本文後面再提。我們首先預設論理自體（純粹論理）為獨自存立的高超存在，這屬於理法界或純理界的基本界域，亦則是唯理論所由成立的基本界域。論理學與論理自體應予以峻別。現實所與的論理學是繁多種類而又在發展過程中的，各種論理學或多或少都帶有人為的各種夾雜因素，未必符合於論理自體。將各種論理學的夾雜因素予以廓清，即是論理學的純粹化，由此可以成立純粹論理學。論理學的純粹化是通達於論理自體（純粹論理）的主要方途，通過純粹論理學可以指望建立唯理論。

形上學自從近代以來屢次遭受了批評、攻擊乃至否認，尤其當代哲學界最為激烈。如當今尚在流行中的論理實證論乃至解析哲學極力強調，形上學的無意義性與其成立的不可能性。在辯證法的唯物論方面，曾經又有人主張，從來的哲學中可能存留的祇有論理學（包括辯證論理與形式論理），而形上學亦則要在被排除之列。辯證法的唯物論與解析哲學所懷抱着的形上學觀與論理學觀雖各自大不相同，但均在顯揚論理學這一點上却是相類同的。兩者似乎均在認定論理學為唯一的哲學。辯證法的唯物論顯揚辯證論理學，解析哲學顯揚形式論理學，前者尚涵有些哲學氣味，後者是否可以替代哲學，令人置疑。再者，辯證法的唯物論自己否認本身為形上學，這却是違反了唯物論的實質意義的見解，其形上學概念的重點是置於事物的靜態觀。如此看來，基於形式論理（靜態論理）的哲學則要成為形上學。哲學在衰頹的時期，常見有奇異偏狹的諸種言說。附帶地說，當代流行的第三種派別的實存主義哲學往往自認為基本的哲學（如自稱為基本存在論），甚至唯一的哲學。實存主義所謂的實存是指謂人類尤其個人（單獨者）的精神內奧狀況的自覺存在，這是極為特殊的存在，不可視為基本的存在，亦不能代替存在一般，否則即要觸犯「本末顛倒」與「以偏概全」的雙重錯誤。我國學界竟將實存主義（Existentialism）翻譯作存在主義，正是表示對於存在論的無知所作的擅稱。名不正，義

則不順。實存主義更恰當的應稱爲覺存主義。覺存主義者所提倡的形上學說又是極爲特殊意義的。

傳統形上學向來所考究的對象通常稱爲本體界或實體界、乃至叡知界。本體界與實體界的涵義大致相同。本體界特別對於現象界，實體特別對於屬性與樣態而說的。簡言之，本體指謂內存於現象事物的根底的基體，而實體指謂擔荷着現象事物的屬性（本質的性質）與樣態（偶有的性質）的基體。這是本體或實體的內在觀（內在於現象），此外尚有超越觀（超越現象）乃至包超觀（內在而且超越現象）。實體（包括本體）如被解釋作無生無滅的永恒存在，這則可指謂絕對意義的實體。其實，如此絕對實體概念却是不能成立的。相對意義的實體概念祇能成立於物質基體，如分子乃至原子則是。實體概念對置於機能概念，前者屬於物質概念，而後者屬於能量概念。

舊來的形上學說是多義多種的，其中可以舉出唯物論與唯心論作爲基本的對立學說。唯物論將物質實體作爲根本原理，這雖尚可，但仍不徹底。唯心論將精神實體作爲根本原理，這却要觸犯了雙重錯誤。第一是將精神機能誤認爲精神實體，第二是將派生的精神現象誤認爲根源的實體，這卽是本末顛倒的反座原理的錯誤。將唯物論更加予以深徹化的，卽是唯能論。從唯能論的觀點看來，物質屬於凝結能，而精神屬於高附能乃至高離能。由此，唯能論可能超克唯物論與唯心論的對立學說。歷來的形上學說是單層的，著者所提出的形上學說却是多層的，如前面所提示的基層形上學說（唯空論），中層形上學說（唯能論、唯實論）乃至上層形上學說（唯理論）。由於如此多層形上學說可以安排歷來的各種形上學說的正當位置，以及作爲判定其真偽的基準。形上學的基本課題是在探究實有宇宙的發生根源問題。唯空論認爲，虛無宇宙（根源時空）乃是實有宇宙發生的根源所在。唯能論認爲，原儲能（根源能量）乃是實有宇宙發生的根源形態。原本時空與原儲能均屬於虛無性或者類近於虛無性的存在。由此可見，實有性的本體或者實體均不能成爲宇宙發生的根源（根本原理）。因而

關於本體界或者實體界的形上學不能成爲究極的形上學說。唯空論成爲消極性的究極學說，而唯能論成爲積極性的究極學說。至於叡知界，這特別可以適應於唯理論，因爲理法界可視爲一種叡知界。

本「論理論」分爲前中後三篇。前篇「論理系統之歷史的討究」是對於歷史所與的諸種論理學的歷史的發展首先作個概觀，藉以作爲後來考究有關論題的預備工作。自古至今在西洋哲學史上出現過雜多種的論理學說。這些可以大別分爲：(1)辯證論理、(2)演繹論理、(3)歸納論理的三大系統。這大致是依照其成立與發展的程序。辯證論理有幾多種別，例如矛盾論理、詭辯論理、思辨論理、假相論理、發展論理、實存論理等等。演繹論理又有古典的形式論理與現代的記號論理的發展階段。歸納論理特別親近於科學方法論，其中又可分爲法則發現法與假說論證法的兩個部類。演繹論理屬於靜態論理，辯證論理尤其發展論理屬於動態論理，而歸納論理則可介在於這兩者的中間領域。本篇按照上述的三大系統的論理學的發展情形，各別予以批判的檢討。通過這三大論理系統之歷史的批判的討究，採擇其精華而更加予以純粹化的結果，預料可能開拓純粹論理學的途徑。純粹論理學又是通達於唯理論的基本途徑，對之本篇可以作爲初步的基礎奠定工作。

中篇「形式論理與辯證論理」主要的是在考究形式論理與辯證論理的關係問題，附屬的提出論理學與形上學的關係問題。嚴密意義的形式論理是指謂現代記號論理。形式論理是考究思惟的形式法則的靜態論理，而辯證論理是考究實在與思惟的發展法則的動態論理。這兩種論理雖成爲相對立的，其間仍有謀求統合的可能性。本篇首先敘述了現代記號論理學的兩個部類。第一部類是Aristoteles 系統的二值論理，其中包括：(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。第二部類是非Aristoteles 系統的多值論理，其中包括：(1)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。對於這些論理的敘述，特別注重各種論理的特性以及其體系構造的一般情形的說明。上列的記號論理可以作爲形式論理

的典型的代表。辯證論理又是多種別的，其中特別舉出現代的發展辨證論理作為代表。形式論理與辨證論理的關係問題正是當代論理學界所爭論的癥結所在。兩種論理的對立關係可以舉出如下十項：(1)靜態論理與動態論理、(2)同質論理與異質論理、(3)無矛盾論理與矛盾論理、(4)一義性論理與多義性論理、(5)外延論理與內包論理、(6)空間論理與時間論理、(7)橫面論理與縱面論理乃至平面論理與立體論理、(8)思惟論理與實在論理、(9)悟性論理與理性論理、(10)初等論理與高等論理。形式論理可能予以辯證化，而辨證論理亦可能予以形式化。至於兩種論理的統合，可以按照其相對立的連關情形的檢討，尋求其統合的可能性。

論理學與形上學的關係問題便是本論著將要考究的主題之一。如通過論理學的考察，藉以建立唯理論這種形上學說，則可表示其一斑。所謂唯物辯證法與唯心辯證法均是表示論理學（辯證論理）與形上學（唯物論或唯心論）相連結的特殊形態。超克了唯物論與唯心論的對立學說的唯能論亦可能採取辯證論理。本篇附有第七章「唯能論的辯證法試論」，這是基於唯能論的立場而採用辯證法來考究幾項形上學的問題。形上學有兩個基本問題。第一是探究宇宙發生起源的問題，第二是考究宇宙生成發展方式的問題。唯能論的辯證法可以通貫的解明這兩個基本問題。此外，附帶的提出身心乃至物心關係問題以及意志自由問題，這兩個問題可以從屬於宇宙生成發展問題。關於宇宙發生起源問題，唯能論自當還要溯源於唯空論。實有宇宙的生成發展的程序依繫於根源能量的發展程序，其發展法則大都帶有辯證法的性格。

後篇「論理之存在論的考究」是本論著的重心所在，其主要目的是在建立唯理論，為之作些預備工作以及奠基工作。預備工作可以包括到上述的前篇與中篇在內，此外更且包涵本篇第八章至第十章。最後的第十一章與第十二章屬於奠基工作的部份。在第八章「論理學的分化、對立與統合」中，一方面回顧既往論理學的情形，另一方面瞻望

將來可能成立的論理學。我們在前篇將歷來的諸種論理學歸約作辯證論理、演繹論理、歸納論理的三大系統，本章再度省察這三種論理學各別的特性與其界限，更且作個總括的論評。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。論理學視界的擴大化的結果，可以列舉如下的十對系列：(1)辯證論理與歸屬論理（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。統合這些對立論理在內而更加以純粹化，由此可以構想普遍論理學乃至純粹論理學。本章最後附加東方思想的兩個系統（佛教思想與中國古代思想）中的辯證論理，這可以與西洋的辯證論理作相對比的考察。

第九章「論理學與哲學」首先考究論理學與哲學的一般的關係。例如，「論理學的哲學」有三種意義，第一是將論理學作為研究基礎的哲學，第二是將論理學作為研究對象的哲學，第三是具有論理學性質的哲學。同樣地，「哲學的論理學」亦有三種意義，這依照上記的關係可以作類推。其次，就論理學的三大系統（辯證論理、演繹論理、歸納論理）與哲學的三大部門（存在論、知識論、價值論），考究其各別互相間可能成立的特殊的關係。第十章「論理與存在」考究論理與存在的關係問題。概括地說，論理遍通於存在的全般領域，這稱為「存在的論理」。然而論理自體又是一種高超存在（後超現實存在），這稱為「論理的存在」。大體上，普遍論理學成立於「存在的論理」，而通達於純粹論理學。純粹論理學指向於「論理的存在」（論理自體），這又是唯理論所由成立的基本界域。存在與論理均具有上昇的傾性，由此形成存在論理的階層構造。

第十一章「普遍論理學與純粹論理學」首先提示普遍論理學的諸意義與諸領域，繼而提示純粹論理學的諸意義，並且紹述幾種有關的前驅學說。通過普遍論理學的更加純粹化的結果，可以構想純粹論理



學，如此論理學的純粹化的程序即是建立唯理論的基本方途。緊接着本章的續論第十二章「唯理論第一部類試論」之所以稱為第一部類的理由如下。唯理論的成立領域涵有四項界域：(1)論理界（論理自體、純粹論理）、(2)數理界（數理自體、純粹數理）、(3)範疇界（存在範疇）、(4)規範界（價值規範）。論理界與數理界可以總括的稱為理法界、純理界，這乃是唯理論所由成立的基本界域。對之，範疇界與規範界可視為從屬界域。基本界域是純然超越了現實存在的獨自存立的高超存在，然而對其認識却不妨通過現實存在的認識。通過普遍論理學的純粹化的程序，由此達成純粹論理學，更且再由此指向論理自體（純粹論理），即是表示這般情形。從屬界域却是成立於現實存在的基礎之上，而且可能超越現實存在的，其存在與認識均要依存於現實存在的媒介。依照上列的四項界域的順序，我們將本書這最後一章作為建立唯理的第一部類的試論。

論理學與哲學均具有遍通性。哲學應有某些理念要請，作為其研究的指導原理。論理學亦應如此。基於論理學的三項理念，我們可以構想三種理念論理學，即是上述的普遍論理學與純粹論理學，以及叡性論理學。這三種理念論理學對於現實的諸種論理學，可說是理想上的論理學，尤其純粹論理學與叡性論理學為然。普遍論理學是遍通於現實存在乃至實有存在的全般領域，論理學本來則應成立作如此普遍論理學。此際，所謂現實存在是包括實在與觀念的存在，而實有存在指謂唯能論所能貫通的全般領域，即包括原儲能、凝結能、低離能、高附能、擬似高離能、高離能在內。普遍論理學因內在於現實乃至實有存在，故可稱為內在的普遍論理學。對之，純粹論理學所指向的論理自體（純粹論理）却是超越現實乃至實有存在，即是虛無性的存在。論理自體是無生無滅的獨自存立的永恒存在，其純粹形相祇得依靠叡知的直觀始能被洞察。實有性的普遍論理學如稱為實觀論理，虛無性的純粹論理學則可稱為空觀論理。實觀論理包括辯證論理在內，空觀論理却是超辯證論理，因為論理自體所呈現的純粹形相是永恒不變

的。包攝着內在的普遍論理學與超越的純粹論理學在內的更爲廣汎的普遍論理學，則可稱爲包越的普遍論理學。辯證論理與超辯證論理、實觀論理與空觀論理的最高統合，可以期望於叡性論理學得以成就。

上述的三種理念論理學是通達唯理論的基本方途。再就形上學的階層構造而說，唯空論成爲基層形上學說，唯能論（包括唯實論）主要的成爲中層形上學說，而唯理論成爲上層形上學說。唯空論與唯理論形成先後兩端的對極學說，其間介在着唯能論。唯能論與唯理論又可能形成相並行的對應學說。因爲理法亦可能下降而規制着現實存在乃至實有存在的全般領域。所謂論理的汎主宰卽是表示這般情形。另一方面，唯能論所包攝的六種能量部類中的原儲能（先超現實存在）可以歸屬於基層形上學，而高離能（後超現實存在）亦可以隸屬於上層形上學的範域。再說，實有宇宙生成於而又包攝於虛無宇宙之內。現存宇宙仍是極爲空虛的。唯理論似可遍通於虛無宇宙與實有宇宙的全般領域。最後就三層形上學的本性而說，唯空論與唯理論均可以歸屬於空觀哲學，而包括唯實論在內的唯能論可以歸屬於實觀哲學。總之，哲學窮盡於空觀哲學與實觀哲學。

### （三）數理論前瞻

前者「論理論」是在幾年前（1974年）出版的，繼而依照順序該當提出「超現實存在論」第三部「數理論」。爲要準備寫作這部數理論，我重新學習數學史與數學理論三年多，尙無把握着手寫作，歲月已不容許再拖延，正在苦悶中自覺到更加爲難的痛感。我原本所計劃的哲學體系共有二十四部論題，到「論理論」爲止，祇作到其中的三分之一，自知在有生之年已不能完成全部計劃。一部論著的寫作如要得到稍微能夠滿意的程度，至少總得耗費五年的功力，剩餘十六部的寫作就得還要八十年的歲月，我生不敢有如此長命的奢望，不禁湧起人生短暫的感嘆。沉痛中想起一種折衷的勉強辦法，暫時擱置數理論的寫作，提前先作原定計劃的哲學體系的概觀，作爲對於將來進行路

線的瞻望，雖則我不能完成全部計劃，亦可期望對於後繼學者作個好交代，這即是發想寫作這本書的動因。這部「哲學體系重建論」一書算是原本計劃以外的出於不得已的苦衷的感慨書，時而又有些好像是在預作遺言書的感懷。我素來懷抱着的刻劃墓誌銘的心境與覺悟又再度更加深刻的縈繞於腦際。本書將近要告完結，繼而即要再進行「數理論」的勞作。數學的分科部門繁多，據某位數學家的告白說，想要精通數學的全般部門，即使用盡一生涯的時光，亦不可能企望的，數學專家既然如此，何況於門外漢的我。數學是一種特異的學問，其思考的特性是在可能性與必然性的結合，祇要涵有合理性的，似乎可以作自由的創造。數學尤其現代數學中常見有奇異的理論出現，這可能是根由於數學思考的這種自由的創造性。數學分科之所以過於繁雜多岐的根由亦然。

數理論與論理論相同，其主要目的是在建立唯理論。因為論理界與數理界同屬於理法界，這是屬於唯理論所指向的基本界域。我們假設理法界是超越現實存在乃至實有存在之獨自存立的高超存在。理法界又與原本時空界相同，均屬於虛無性的存在，因而亦可以安置於先超現實存在的領域。祇因理法界是超越時空界的高超存在，由此我們將考究理法界的唯理論安置於上層形上學的高超位置。尚且，唯理論除了理法界之外，又要包攝範疇界與規範界這兩種從屬界域，而後兩者却是屬於後超現實存在的領域。對於唯理論而說，論理論屬於第一部類，數理論屬於第二部類，而範疇論以及規範論屬於第三以及第四部類。我們可以提問，唯理論的考究領域除了上列的論理界、數理界、範疇界、規範界這四種界域之外，是否尚有其他界域？傳統形上學所謂的本體界乃至叡知界，其實應指謂我們所提出的唯理論所要考究的上列諸種界域。唯理論可以說是對於傳統形上學的根本改造而重新建構的試論。數理論即是屬於其第二部類的試論。再就上層形上學而說，除了唯理論的諸種界域之外，唯能論所包攝的高離能（能量發展的上端）亦可以安置於上層形上學的位置，因為可能態的高離能是屬

於後超現實存在的領域，由此可以與唯理論相並立。對之，唯能論的下端原儲能（根源能量）是屬於先超現實存在的領域，因此可以安置於基層形上學的位置，由此則可連接於唯空論。由此可知，基層形上學包括唯空論與基層唯能論，而上層形上學又包括唯理論與上層唯能論的兩種範域。如此，唯能論的下端歸屬於基層形上學，其上端從屬於上層形上學，其中間部份（包括凝結能、低離能、高附能、擬而高離能）則與唯實論相連結而同屬於中層形上學，由此通貫三層形上學，亦即通貫實有存在的全般領域而又連接於虛無存在。

類似於論理論，數理論又將要分為三篇。前篇是要討究東西方數學之歷史的演進乃至數學系統之分化與統合的大略情形。原初形態的數學最初發詳於東方古代的埃及與美索坡他密爾（Mesopotamia）這兩處大河流域的古老王國，據傳其年代可能溯源到紀元前三十世紀。隨後古代東方數學又發詳於印度與中國這兩處又是大河流域的古老區域，其年代推測至少可以溯源到紀元前十幾世紀以上，這兩處文化開發地域的數學思想各自有其特性，其後一直發展到大約中世紀末期却告停滯而喪失了其固有的特性。西方數學是發端於古代希臘，其年代是與希臘哲學發端相契合的紀元前六世紀，而是傳承埃及與美索坡他密爾的東方數學。具有論證方法乃至體系組織的學問性數學（理論數學）是在希臘數學上始告出現的。對之，東方數學仍尚停留於實用性數學（應用數學）的階段。希臘數學最隆盛的時代是在紀元前第三世紀，其後經由羅馬帝國將其一部份流傳於西歐各國而一直達到中世紀末期，這中世紀的西方數學算是衰微時代。另一方面，在中世紀當中（大約第八至第十二世紀），屬於東方的阿拉伯數學興起，這是傳承印度數學與希臘數學的兩個系統，而將這東西方數學再輸入西歐。由於阿拉伯數學的中繼的媒介，西歐各國再復興希臘數學，達到近代十七世紀已超出希臘數學而呈現西歐數學的飛躍時代，其後自從十九世紀中期至本世紀初期又呈現出隆盛時代而一直發展到現在。

自從十七世紀以來，當作自然科學研究方法的數學的地位漸次被

確立。在合理主義的思潮之下，數學的論證方法成爲學問一般的思考的範型。再者，現代數學達到本世紀初期，其研究部門的各分科中又再分科，相隔離的諸部門之間又被發現意想不到的連關，其間的互相關係是極爲複雜，因此想要通觀瞭解數學的全般部門，幾乎成爲不可能的難事。茲試將現代數學的主要研究部門提示如下：(1)數學基礎論、數理論理學，(2)集合論，(3)代數學（包括體、環、加羣），(4)羣論，(5)整數論，(6)幾何學（包括 Euclid 幾何、非 Euclid 幾何、射影幾何、解析幾何），(7)微分幾何學，(8)代數幾何學，(9)位相幾何學，(10)解析學（包括微分積分、變分法等），(11)複素函數論，(12)函數解析學，(13)函數方程式論（常微分方程式、偏微分方程式、積分方程式），(14)特殊函數，(15)數值解析，(16)確率論，(17)統計數學，(18)計劃數學。如再加上各部門的各分科，則要成爲好幾百項目。如此情形，在其他學問上却是罕見的。通曉論理學較爲容易，數學却不然。

數理論的中篇是將要考究數理哲學以及數學基礎論的諸問題。所謂數理哲學可以說是哲學家的數學論，歷來的哲學上似乎尚未成立作獨立的哲學部門，除開本世紀以來有幾本有關「數學的哲學」的專著。古代希臘哲學中關於數理的哲學思想大都是立於形上學的立場，關於數理問題後來與所謂普遍觀念問題（普遍者論爭問題）相連結，後者即是中世紀哲學中值得考究的問題。假如將數理視爲數學的觀念（理念）上的理法，依照考究普遍觀念問題的諸種立場，則可以作如下的解釋。極端的實念論立場（Platon 的立場）認爲，數學的普遍觀念乃至理念是先行於而又超越個物。緩和的實念論立場（Aristoteles 的立場）認爲，數學的普遍觀念雖是先行於個物，但却是內在於個物。唯名論（名目論）的立場認爲，數學的普遍觀念祇是名稱或者記號而已。概念論的立場認爲，數學的普遍觀念是人類思考所構成的概念。這四種立場的見解各自都含有部份的正當性，關於數理的存在方式或存在性格的定立，大體上亦可盡於這些立場。近代以後的數理哲學大都立於知識論的立場，主要的有如下幾種：(1)觀念論與實在論

的對立立場，(2)合理論與經驗論的對立立場、先驗論或批判論的立場，(3)心理主義與論理主義的對立立場，(4)其他直觀主義、擬制主義、規約主義、實用主義等立場。這些知識論上的諸立場是連關於數學基礎論。

數學基礎論本來是屬於知識論的考究部門（哲學的數學基礎論），然而本世紀以來却成爲數學本身的研究部門（科學的數學基礎論）。數學家（其中亦有兼哲學家）所提出的數學基礎論有三種立場：(1)論理主義、(2)形式主義、(3)直觀主義。論理主義的根本意圖是在將數學歸屬於論理學，亦即將數學視爲論理學的一分科。認爲，數學是研究任意的事物以及任意的性質之形式關係的學問。如此學問古來稱爲論理學。這種立場的代表者 B. Russell 說：「論理學是數學的青年時代，而數學是論理學的壯年時代」。他試圖依據記號論理學的方式來將數學予以再構成，即將論理學的基本原則作爲根本前提，由此導出自然數論、實數論、解析幾何學等的數學部門。其次，形式主義的根本課題是在證明數學的無矛盾性（整合性）。爲要遂行這項課題，D. Hilbert 設定完全形式化的公理系，由此建構整合的數學體系。因爲將數學認爲是由於公理系所規定的形式的演繹體系，所以形式主義亦可稱爲公理主義。論理主義與形式主義兩者均採取記號論理學的方式而又設定形式化的公理系，在這方面雖是相類同的，然而形式主義尙不至於想要將數學完全歸屬於論理學。兩種立場的思想背景似乎存有如下的差異，即論理主義是類近於實念論的立場，而形式主義類近於唯名論乃至擬制主義的立場。至於直觀主義，其根本課題是在如何構成數學的對象，因而亦可稱爲一種構成主義。這種立場的代表者 L. Brouwer 認爲，數學的對象並非獨立於數學思考的人類精神之自體存在，而是由於精神活動尤其直觀機能逐次直接的被構成的。例如，自然數 1, 2, 3, ……是由於計算事物的個數乃至排列事物的順序這樣數學的直觀逐次所構成的。其所謂直觀的真正意義如何，尙有不明確之處。如此直觀主義還要主張，數學的直觀乃至思考是先行於論理

，即論理的法則是經過數學的思考之後被定立的。此外，直觀主義尚要拒否「排中律」以及「二重否定律」的無限制的使用，即拒否這兩項論理法則的普遍妥當性。如此，數學基礎論對於數理哲學提供了許多重要問題，而這些問題反而須要等待數理哲學來予以謀求解決。

數理論的後篇的主題是「數理之存在論的考究」，其主要目的是在建立唯理論，而是次於論理論的類同主題之第二部類的試論。論理界與數理界的存在性格是相類同的，兩者成爲唯理論的基本界域（理法界）。論理學上，記號論理學通常稱爲現代論理學，記號論理學以前的形式論理學稱爲古典論理學。記號論理學與現代數學以及數學基礎論的成立大致是相並行的，所謂現代數學（又稱爲新數學）是採取記號論理學的方式而以集合論與位相數學（包括位相幾何學與位相代數學）爲基本部門。其實現代數學的成立還可以溯源到十九世紀的中期，其積極的展開可視爲從本世紀開始的。對於如此意義的現代數學（新數學），其以前的舊來數學則可稱爲古典數學。相類同地，數學家所提出的數理基礎論如可稱爲現代數理哲學，其以前的數理哲學則亦可稱爲古典數理哲學。於是我們亦可以設想通過如此古典數理哲學以及數學基礎論之後的數理哲學的成立可能性。我們將要提出的唯理論的數理論在理念上亦應成爲如此意義的數理哲學。因而數理論首先應考究數學的成立基礎以及數學的根本構造這兩項問題。現代數學上通常可以舉出三種數學的構造：(1)代數的構造、(2)位相的構造、(3)順序的構造。廣義的數學構造亦可以包攝數學體系在內。

數學與論理學的關係特別緊密，在科學上兩者均屬於形式科學。記號論理學又有數學的論理學之別稱。記號論理學上尙且可見有兩種傾向，一則是想要將論理學歸屬於數學（數學主義），另則反之想要將數學歸屬於論理學（論理主義），這兩種意圖似乎過於極端，其實却是難爲成立的。論理學研究的理念目標是在論理自體，數學研究亦應將數理自體作爲理念上的目標。論理與數理雖同屬於理法界，但兩者間亦應有所分別。論理不能完全歸屬於數理，數理亦不能完全歸屬

於論理。次於論理學，數學與學問一般（包括科學與哲學）之間又有相當緊密的關係。古來數學早就被認為學問的典範，如幾何學的公理系成為學問體系構成的範型。科學上，十七世紀以來的近代數學成為自然科學的重要工具，本世紀的現代數學漸次進入社會科學的研究領域。自然現象以及社會現象的數量化乃至數式化可以說是科學（包括自然科學與社會科學）的理念的標徵。現實世界的運動是由於諸種數學方程式所表現的法則所規定的。古典數學（古代數學至近代數學）的研究對象主要的是在「數量」與「圖形」，現代數學的研究對象更加還要擴及到所謂「多樣體」乃至凡有事物的「集合」這些新數學概念。這種情形可以表示，數學的研究對象將要涵蓋現實存在的全般領域。

上面我們指出，數學研究的理念目標是在數理自體以及數學的研究對象遍及現實存在的全般領域。由此可以導出「數理」與「存在」的關係問題，這即是數理論的重心問題。數理自體可以當作現實存在的規制原理，如此數理自體一方面是內在於現實存在，另一方面又是超越現實存在。數理自體並非由於數學的思考所構成乃至創造的，而是超越實在尚且超越觀念之一種超現實存在，這即是「數理的存在」。由於如此數理自體所規制乃至通貫的現實存在，即包攝數理在內的現實存在，對於「數理的存在」而說，亦可稱為「存在的數理」。如此，數理自體對於現實存在具有包攝而又超越這樣包越現實存在之特種存在性格。十七世紀的數學中早已出現過所謂「普遍數學」（*Mathesis universalis*）的數學理念的思想，將如此「普遍數學」解釋作「普遍學」時，這即是哲學的理念要求之一（當作普遍學或全體學的哲學）。現代的記號論理學亦可視為實現了普遍數學理念的開端。普遍數學亦可以解釋作數理自體之普遍的內在於現實存在的全般領域的內在側面。現實形態的數學中含有諸種夾雜因素，將這些因素予以廓清，由此可以尋求純粹數學。如此成立的純粹數學可以指向數理自體，亦即可以指示超越現實存在的數理自體的超越側面。要之，當作唯



理論的數理論的建立必須通過普遍數學以及純粹數學的程序始為可能，這即是建立唯理論的第二部類的試論的根本方途。

#### (四) 範疇論・規範論前瞻

超現實存在論的第四部論著是「範疇論・規範論」，這是將要考究存在範疇界與價值規範界這兩種界域，因為價值規範亦可視為一種存在範疇，故而將這兩者合併作為一部論著。就唯理論而說，範疇界與規範界均屬於從屬界域，用以區別於基本界域的理法界（論理界、數理界），其中範疇論屬於第三部類，而規範論屬於第四部類的試論。存在範疇與價值規範各別是多種多義的，未必全都可以認定為超現實存在。超現實存在的範疇本身自當內屬於超現實存在。現實存在的範疇本來是內在於現實存在，就中其妥當性如能超越現實存在，則可視為一種擬似超現實存在。範疇中又有知識或思惟的範疇，這原本是由於思考所形成的，然而其妥當性如能超越現實尤其觀念的存在，亦則可視為一種擬似超現實存在。價值規範原本又是由於現實的評價作用所定立的而帶有主觀性，就中如能獲得客觀的妥當性時，亦則可視為一種擬似超現實存在。如此擬似超現實存在的範疇與規範，就其存在性格而說，對於實在（real）的存在可稱為擬似超實在（reell）的存在，而對於觀念（ideal）的存在可稱為擬似超觀念（ideell）的存在。因此我們將具有如此超現實存在的存在性格之範疇界與規範界提昇到次於理法界的高超存在的界域，而將其當作唯理論所由成立的從屬界域。附帶地說，理法界本身又屬於一種範疇界，尚且對於現實的思考作用可以當作規制原理，因而亦可視為屬於一種規範界。如此在某些限定的意義上，理法界可能與範疇界以及規範界相連貫。

範疇問題從古代以來成為哲學研究的根本問題。範疇論的創始者可以推舉Aristoteles，其所謂範疇是指謂一般的敘說凡有事物的諸種意義之最高類概念，或者述說存在者的存在樣式之普遍的形式（普遍的述語），而舉出十項範疇如下：實體・分量・性質・關係・場所

·時間·位置·狀態·能動·所動；其中基本範疇的實體成爲命題的主語，其他九項範疇成爲其述語。如此範疇的列舉是連關於文法上的語言形式，然而其所指示的却是存在者的存在形式。後來Stoa學派將上記十項範疇予以簡約化爲實體·性質·關係·狀態的四項。要之，古代哲學的範疇論的特性是在立於實在論的立場，而將範疇規定作存在者的存在形式。對之，近代哲學的範疇論大都立於觀念論乃至唯心論的立場，而將範疇改釋爲思惟形式。例如，先驗觀念論者Kant將範疇規定作純粹悟性概念（悟性形式），這即屬於思惟形式，而舉出四綱各別三目的十二項範疇：(1)分量範疇（單一性、數多性、總體性），(2)性質範疇（實在性、否定性、限制性），(3)關係範疇（實體性、因果性、交互性），(4)樣相範疇（現實性、可能性、必然性）；如此範疇表是依照形式論理學的判斷表所形成的。Kant認爲這些範疇具有客觀的妥當性，由此想要論證所謂先天的綜合判斷的成立可能性。範疇竟成爲構成現象界（自然界）的形式因素（先驗觀念論的構成原理）。唯心論者Hegel的大著「論理學」可視爲一部範疇論，其中包羅哲學史上的諸多根本概念。他將範疇當作思惟形式而又存在形式（思惟與存在的同一性原理），認爲內存於絕對精神的理念（神的理性思考）之範疇（根本概念）的論理的開展即是現實存在（包括自然界與精神界）的辨證法的發展（理性與現實的同一性）。如此範疇竟成爲神創造宇宙的原本範型（唯心論的構成原理）。

屬於新康德學派之一的德國西南學派的創立者W. Windelband將範疇分爲構成的與反省的兩種部類。構成的範疇指謂，獨立於意識的綜合作用而客觀的規定着對象本身的事象的連關之對象關係的認識形式，如事物性、因果性等。反省的範疇指謂，經由意識的反省作用而對於對象間的連關賦予結合關係所生起的認識形式，如區別性、相等性等。E. Lask繼承如此兩種範疇的分別，但對其解釋却有所不同。當作認識形式的範疇對於其所指向的認識對象的內容（質料）之妥當關係稱爲《向妥當》（hingelten）。構成的範疇與反省的範疇各別對

於其對象內容均有《向妥當》的指向關係，然而兩者的妥當關係却有所差異。在構成的範疇，其形式與內容之間具有源本的抱合之緊密的妥當關係。對之，在反省的範疇，其形式與內容之間的妥當關係却是由於主觀性的作為性（技巧）而被稀薄化，因此喪失了對象構成的原本意義。構成的範疇所構成的對象領域有如存在領域與妥當領域。對之，反省的範疇祇是指向褪色了的內容一般而成爲對於凡有對象之一般的妥當性，如以同一性爲對象領域的某物（Etwas）。出身於新康德學派而終究超脫了觀念論立場的N. Hartmann從其批判的存在論立場提出了大規模的範疇論，這在其存在論第三部主著「實在世界的構造」（副題：一般的範疇論綱要）中有相當精細的論究。他將實在世界（其實應稱爲現實世界）分爲物質、生命、心靈、精神的四大階層（領域）而分析其各階層的各別諸範疇，尙且定立了各階層的範疇間的關係法則（範疇法則）。西方哲學史上，其存在論可算是最精確的，可惜其所計劃的全體系尙未告完結。

通常意義的範疇是指謂領域、界域、範域，或者部門、部類等所表示的範圍乃至分類的概念，其間可以作範圍廣狹的許多階段的劃分。例如，哲學研究的全般領域可以分爲存在論、知識論、價值論的三大領域或三大部門，各部門亦可以再細分作幾個階段的部門，其中可以設定許多領域不同的範疇。如將最大領域的最高類概念解釋作範疇，涵蓋凡有事物的最高類概念則要指謂「存在」的總體概念。廣義的存在包括知識與價值在內，因爲後兩者均屬於特種存在。將最大領域的存在概念稱爲範疇，除開將之對立於「非存在」之外，在用語上似不大適宜。再就哲學的三大領域而說，各別領域各自有所包攝的範疇，卽是存在範疇、知識範疇、價值範疇。存在論上，存在範疇分爲現實存在與超現實存在，超現實存在再分爲先超現實存在與後超現實存在，現實存在再分爲實在的存在與觀念的存在，實在的存在包括物質與生命的兩層存在，觀念的存在包括意識與精神的兩層存在，這些存在階層各別又包括各自的諸種範疇。知識範疇與價值範疇的分法亦

可以作類推。知識論上的知識範疇除了研究領域意義的範疇之外，亦可以將各種學問的根本概念作為範疇，如哲學有其固有的諸種概念範疇，自然科學以及社會科學亦然。至於思想，亦可以設定思想概念的範疇。如此，範疇是多種多義的，其中含有相依存、相並立、相交錯等的複雜關係。辨別各種範疇所屬的領域以及認清其性質、關係、樣相，乃是避免概念運用的混亂乃至錯誤的要件，這比起祇停留於語言形式的論理分析更為重要。範疇體系的建立成為哲學研究上的重大問題。

連關於範疇問題，存在論所要考究的問題有如：(1)存在定立問題，(2)存在樣式判定問題，(3)存在內容規定問題，(4)存在關係問題，(5)存在樣相問題。學問上或者思想上所提出的知識對象是否指示真實的存在，或者祇是假構的觀念，這是關於存在定立問題。如果指示真實的存在，那麼其存在樣式如何，亦則應歸屬於何種存在領域（存在範疇），例如屬於現實的實在範疇抑或屬於超現實的理念範疇，這是關於存在樣式判定問題。如果所指示的對象是屬於現實存在，其實質的內容如何，如果所指示的是屬於超現實存在，其本質的內容又如何，這是關於存在內容規定問題。至於存在關係問題，這是要來確定屬於不同存在領域的存在者尤其存在範疇之間的關係如何，例如現實存在階層間的範疇關係，或者現實存在與超現實存在之間的各種範疇關係。這些範疇關係一方面是超越其所涉及的存在者的內容規定，另一方面又超越認識主觀的觀念內容，即具有客觀的普遍妥當性，我們所謂的範疇界主要的是指謂如此超現實的範疇關係的總體界域。關於現實存在以及其階層間的範疇關係雖是內在於現實存在，然而其妥當性却要超越現實存在。存在樣相問題是要考究諸種存在領域（存在範疇）的現實性、可能性、必然性以及其反面的非現實性、不可能性、偶然性的諸樣相乃至這些樣相關係的問題。現實存在的特性自當是在現實性，然而其生成發展的過程中却含有可能性與必然性（如因果必然性）。對之，超現實存在尤其理法界以及範疇界的特性是在可能性與必然

性的統合，但却缺如現實性。

範疇論不僅成立於存在論上，尚且在知識論以及價值論上亦可以成立知識範疇論與價值範疇論。如此，範疇論可以涵蓋哲學研究的全般領域，這即是最廣汎的範疇領域。然而屬於唯理論的從屬界域的範疇界却應屬於超越現實的存在界域，至少亦得帶有擬似超越現實的存在性格。就存在論而說，內在於現實存在的各階層的諸種範疇之中，其範疇關係如能超脫現實存在本身的內容規定的限制而具有普遍妥當性的形式關係的範疇法則（如範疇間的連繫法則與階層法則）時，亦則可以提昇到超越現實的存在界域。範疇論的考究對象雖是包攝凡有範疇，然而從屬於唯理論的範疇界却要限定於上述條件的超越現實的存在界域。不僅存在範疇論如此，知識範疇論以及價值範疇論亦然。知識論的考究對象雖是包攝凡有知識領域，然而知識論本身的知識却是屬於知識中的高級的哲學知識。關於知識論與價值論的範疇論，讓於後續第八節與第九節的論項中再來予以概述。

唯理論的第四部類規範論特別連結於價值論，因而可以稱為價值規範論。一般地說，凡能以滿足人性諸要求的對象，通常均要被賦予價值。人類與其說是理性的動物，寧可說是價值賦予的動物。人有多少種要求，就有多少種價值。價值論的考究對象應包羅凡有價值，然而哲學的價值論所特別關懷的價值種類却有所限制，屬於唯理論的價值規範論更加為然。本來發自滿足人性要求的價值之心理的發生是預料價值判斷的評價主觀，相應於如此評價作用的主體的性格如何，價值則要生成個人的、社會的、手段的、目的的、自然的、理想的、相對的、絕對的等等的區別。就中哲學所要追求的是真善美聖這種理想的、絕對的價值，哲學的價值論即是將具有如此普遍妥當性的價值的本質究明作為其中心問題。尚且關於真善美聖這些價值還要追問其普遍妥當性的根據，稱為價值批判，這不僅對於普遍妥當性的事實的承認，更且要求其論理的基礎奠定。

德國西南學派的哲學通常稱為價值哲學，其創立者Windelband將

哲學定義作「普遍妥當的諸價值之批判學」。其繼承者 Rickert 立於更加廣汎的立場將哲學規定作「世界全體的學問」或者「世界觀的學問」，但仍將價值論作為其理解的基礎，由此再將現實生活與理想價值的統合作為其究極目的。然而他尚停留於先驗觀念論的主觀主義的立場，其門下的高弟 Lask 却要將如此主觀主義轉向於客觀主義的立場，即將內在於先驗的主觀之價值意味提昇到超越意識的價值自體的位置，由此提出了價值的形上學。原來，這種價值哲學是將價值解釋作《妥當》（*Gelten*）或者《當為》（*Sollen*），而將之對立於《存在》（*Sein*）。簡捷地說，其所謂《妥當》或《當為》是指謂超越現實的應然的存立，而將《存在》祇限定於現實的實然的存在。如此妥當界（當為界）與存在界的對立可以說是類同於 Platon 的理型界（本體界）與現象界的對立。德國西南學派又常要提出價值自體，這是超越主觀的評價作用而具有客觀的獨立自存的存立性格。如此價值自體不僅超越於經驗的主觀，亦且應超越於先驗的主觀。要之，價值原本是內在於評價意識的經驗的主觀，從其中撰取普遍妥當性的價值而將之內在於先驗的主觀（先驗的價值意識一般），再度予以純粹化與客觀化而提昇到超越現實意識的價值自體。Platon 的理型界本來是基於價值觀所設想的。通過上述的價值自體的定立程序，我們亦可以將 Platon 的理型學說予以根本改造，由此試圖建立唯理論尤其價值規範論這種上層形上學說。

學問中有事實學與規範學的分別。通常是舉出論理學、倫理學、美學當作規範學的代表，這三者各別將真、善、美這三種價值作為其規範，這些又是對應於精神機能的知性、意志、情感的三側面。論理的判斷、道德的行為、審美的評價各自為要實現真、善、美的理想價值應遵循的規準稱為規範，這對於判斷、行為、評價的主觀具有當為、要求、命令的特性。規範學如再加上宗教學時，這即是將聖價值作為規範，而可以對應於情感機能。尚且，探究真理作為目的與任務的學問一般（包括科學與哲學）亦可視為將真理價值（真理理念）作為

規範，如此純正理論學中又含有規範學的意義在內。再者，具有當爲、要求、命令的應然性質的規範法則又要分別於實然性質的事實法則（如自然法則之類）。自然法則是表示客觀的事實間的因果法則，這不能由於認識主觀所任意變更的必然法則。對之，規範法則祇是表示應該遵從的主體的當爲法則，事實上是否遵從之，主體却可以採取自由的態度。規範以及規範法則又有自律的與他律的，定言的與假言的等項分別。勝義的價值規範應具有客觀的、絕對的普遍妥當性。爲要說明價值的普遍妥當性的成立根據（基礎奠定），Windelband提出了規範意識，這是類同於知識論上的意識一般（先驗的統覺），即是立於先驗觀念論的立場而具有理念的性格。如此規範意識是使價值成爲普遍妥當的價值之先天的根源意識，這是超越特定個人的、種族的、經驗的、相對的評價意識之人類普遍的、絕對的價值規準。如此看來，其所謂規範意識似是先行乃至優位於普遍妥當的價值。對之，如要設定價值自體，則應超越如此規範意識，亦則應超克先驗觀念論的立場。價值的規範意識理應將超越意識的價值自體作爲其究極的規準，否則無由設定價值自體，亦不值得稱爲價值自體。主觀的規範意識應準據於客觀的價值自體，並非其相反的。因而價值規範亦應將價值自體作爲究極的準據，由此始能試圖建立價值規範界的形上學。關於價值規範存立的形上學上，我們仍要堅持客觀主義的立場。

#### (五)存在論回顧與存在一般論前瞻

存在論是哲學的基本，我們將之置於哲學研究的第一部門而稱爲第一哲學。凡有概念中，存在概念是最爲廣汎的普遍概念，而成爲哲學的普遍問題。最普遍的存在包涵幾多存在領域。涵蓋凡有存在領域的存在一般是超越其所包涵的存在領域，因而可以稱爲超領域的存在。如此存在一般對於其所涵蓋的存在範疇而說，亦可以稱爲超範疇的存在。最普遍的超領域的存在（有）除了與非存在（無）作對比之外，無由作定義，因爲再無比起如此存在更爲高次的最高類概念。概念

上是否更有包攝存在（有）與非存在（無）在內的高次概念？如有者，亦則可認定為存在。因此最普遍的存在概念的定義難以避免循環論法。如勉強要作定義，祇得定義作非非存在。就存在的諸種領域而說，存在是多義的。然而就超領域的存在一般而說，其意義却是唯一而永恒不變的。如此存在概念是超感性的純粹思惟概念。著者曾經在「真理原理論」中提出了真理自體（存在自體）的純粹形相，這是難以言說的明證概念，其意義的理解不僅超越感性，或許還要超越通常的知性，似乎祇得依靠叡性的直觀的諦視。如此存在自體的純粹形相概念可以當作形上學的概念的範型。

哲學史上，存在被敘說為種種意義的，大致可以舉出如下的幾種。

- (1)對立於非存在的存在。這一對的反對概念除了絕對有與絕對無的絕對意義的對立之外，尚有將其作為種種相對意義的解釋。例如 Platon 從價值觀的觀點，依照價值的高低以及有無來衡量存在的高低以及有無（價值決定存在），由此他將具有高度價值的理型（Idea）認為真實的存在（ontos on），而將無價值的物質（質料）認為非存在（me on）。這種看法後來在新 Platon 主義者 Plotinos 更為顯著，他甚至將太一者（to Hen）這種神提昇到超存在的高超位置。依據價值觀的思想性哲學的冒險性，由此可以窺見。
- (2)對立於生成的存在。例如 Parmenides 將生成變化的現象認為假相，而祇認定無生滅的唯一而恒常不變的「存在」為真實的存在（本體）。反之，Herakleitos 却認為萬物的生成轉變正是宇宙的真實在（真相）。後來將生成變化的現象界視為假相界（感性的對象），而將恒常不變的存在界視為本體界（思惟的對象），尚且將後者優越於前者的看法成為唯心論系統的傳統形上學的定型。Platon 的理型界（本體界）與生成界（現象界）的兩世界說即是其典範。
- (3)對於個別的存在者之普遍的存在。Aristoteles 認為普遍的存在（形相的一般的存在概念）不僅超越個別的存在者（個物），尚且超越類概念（範疇），由此創立了當作存在的存在（on he on）、存在者中的存在（ontos on）、絕對的



存在（*on haplos*）的存在論。其所謂絕對的存在含有當作純粹形相（第一形相）的思惟神（思惟之思惟）的意義。(4)對於被造物（宇宙萬物）的絕對的存在。中世紀神學的哲學將創造宇宙的神認定為絕對的存在或者本質的存在（*Esse per essentiam*），而將其他的被創造物認為參與於神的存在始得存在的偶性的存在（*Esse participatum*），這即是本質的存在（*Essentia*）與實存的存在（*Existentia*）的原本的區別，而成爲後來存在論的主題。現今所謂的實存主義哲學（*Existentialism*）亦即是由來於實存的存在這一系統的思想。

(5)樣式的存在與樣相的存在。對應於各種存在的固有的性格如何，其存在樣式有如論理的存在、數理的存在、物理的存在（物質）、生理的存在（生命）、心理的存在（意識）、人格的存在（精神）、社會的存在、文化的存在等的區別，這些各別可以稱爲領域的存在。尚且，這些存在領域內部又可以區別可能的存在、現實的存在、必然的存在、偶然的存在等的各種存在樣相。另一方面，存在又有個別（個體）的存在、特殊（種）的存在、普遍（類）的存在的區分。個體的存在通常是指謂自然事物的實在的存在，所謂實存的存在（*Existentia*）原本是指謂如此個體的存在。對之，本質的存在（*Essentia*）是指謂普遍的存在，所謂普遍論爭問題即是關於如此普遍的存在之存在樣式如何的問題。更且，具有特殊的存在樣式的存在特別稱爲領域的存在；對之，普遍的存在則可稱爲超領域的存在。所謂範疇即是成立於領域的存在之內。(6)對於思惟的存在。存在與思惟的關係有種種的解釋。自從 *Parmenides* 提出了「思惟與存在的同一性原理」以來，這種原理成爲後來唯心論系統的形上學的根本思想，*Hegel* 的辯證論理即是其典型的表現。*H. Cohen* 從先驗觀念論的立場將其解釋作思惟從根源無的原理產生存在（純粹思惟的根源論理），於是觀念論究竟歸屬於唯心論。然而實在論的立場却不認定思惟與存在的同一性，認爲存在尤其實在的存在是獨立於思惟的自體存在，於是思惟與存在的關係之存在論的問題轉化爲意識（主觀）與實在（客觀）的關係之

知識論的問題。(7)對立於意識的存在。意識與存在的關係又有種種的解釋。與意識相對立的存在主要的應指謂實在的存在。一般地說，觀念論認為實在是依存於或內在於意識；反之，實在論却認為实在是獨立於或超越於意識的自體存在（前出）。觀念論與實在論各別又有各種學說的種別。現象學中又有認為，意識是絕對的存在，意識以外的存在是相對的非自立的存在而祇是由於意識的意味賦予始能得到存在，這又是屬於觀念論的見解。

(8)對立於價值的存在。德國西南學派的價值哲學所提示的存在概念其實是指謂現實的存在，其中包括實在的存在與觀念的存在。對之，其所謂價值概念是與妥當概念乃至當為概念相契合而稱為《第三王國》，這可視為理念的存在而屬於超現實的存在。尚且認為價值這種理念上的超現實的存在乃是現實的存在所由生成的根本原理。E. Lask 又將廣義的存在分為超感覺的、非感覺的、感覺的三種存在的領域。超感覺的存在是指謂形上學的存在，非感覺的存在指謂妥當的存在，而認為感覺的存在是由於妥當的形式與非妥當於質料這兩者因素的結合所形成的。(9)當作命題的繫辭的存在。形式論理學上，將連結命題（判斷）的主辭（主語）與賓辭（述語）的繫辭，如“A to be B”中的 to be 視為表示存在，這祇是表示肯定或認定主辭與賓辭間的某種關係的存立。其實例如是認「馬是動物」的「是」與「有馬這種動物」的存在的「有」這兩者在意義上却有所分別。記號論理學對於特稱命題特別使用「存在記號」（ $\exists$ ）來表示個物的存在，然而對於全稱命題所表示的普遍概念却要避開乃至拒否其存在的認定。這是因為記號論理學在普遍概念的問題上是立於唯名論的立場之故。更且，沿襲記號論理學的所謂科學的哲學却不大關懷於存在的事實問題，而專念於存在概念所表現的語言意義之論理的解析（解析哲學）。(10)當作實存的存在。實存主義思想家 Heidegger 將存在者（das Seiende）除了通常意義的個物的存在之外，特別解釋作個人的現存在（Dasein），而將如此現存在的存在（Sein des Daseins）解釋作人本

來意義的實存 ( Existenz )，尚且更加提出存在的意味 ( Sinn des Seins )，其所謂時間 ( Zeit ) 又可以解釋作開示如此存在意味的視界，因此其主著則標題為「存在與時間」。上舉存在的各種意義之中，與存在作相對立的幾種概念 ( 如生成、思惟、意識、價值等 ) 均亦可視為特種意義的存在。

古代希臘哲學是以存在論為基本的存在本位主義的正統哲學。前期以及後期的自然哲學家們在探究宇宙根源問題上所提出的諸種形態的《原質》乃至《原素》，後來原子論者所提出的《原子》這一系列的基本要素可視為宇宙生成的構成原理，這是屬於質料主義的存在論系統 ( 唯物論的原型 )。對之，Pythagoras 學派所提出的《數形》，Elea 學派所提出的唯一而恒常不變的《存在》 ( 純粹有 )，以及後來 Platon 所提倡的《理型》這一系列的根本概念則可視為宇宙生成的規制原理，這是屬於形相主義的存在論系統 ( 唯心論的原型 )。尚且，Platon 的《理型》概念中涵有《價值》概念的意義，這是繼承 Sokrates 的理想主義的價值觀。具有組織形態的存在論却是由於 Aristoteles 所創立的，其存在論的基本概念是在所謂《形相》 ( Eidos ) 與《質料》 ( Hylē ) 這一對概念 ( 形相主義與質料主義的統合 ) 而予以相對化 ( 除開第一形相與第一質料 )，認為宇宙的生成發展乃是從第一質料 ( 純粹質料 ) 指向於第一形相 ( 純粹形相 ) 的其中涵有目的實現意義的開展。其所謂第一形相是指謂當作究極目的因的《不動的原動者》的純粹思惟神，這即是最高位的絕對存在。其所謂第一哲學涵有存在論與神學的兩義，後來被命名為形上學。就存在論而說，其所考究的主要課題大致有如下幾項。(1)對於存在者 ( 個別事物 ) 的存在意義的解明。我們可以將《存在》解釋作共通於凡有《存在者》的普遍的存在性格，尚且將《存在者的存在》更加以抽象化、純粹化時，則可以稱為《存在的存在性》，這是該當於著者曾經所提示的《存在自體的純粹形相》，但却要摒棄神學的特殊意義。(2)實體的存在意義。Aristoteles 將形相與質料的合成體 ( 個體 ) 稱為第一實

體，如此個體即實體的規定可視為常識的解釋，這却是違反第一哲學的原本課題。此外，實體尚有別種解釋，如將本質的存在對於偶性的存在稱為實體。(3)範疇的存在意義。在命題（判斷）上，十項範疇中除了第一範疇的實體作為主辭之外，其他九項範疇均可作為各類述辭的最高類概念而予以存在樣式的意義。(4)現實態與可能態的存在意義。其所謂現實態（Entelecheia）又是該當於形相，而可能態（Dynamis）該當於質料，認為宇宙生成發展的程序是在可能態逐次轉化為現實態的層次重疊的現實化的上昇進展，這是表示存在樣態的動態的發展程序。

中世紀哲學是以神中心主義的神學為基本，哲學竟墜落成為服侍神學的婢女。大體上，教父神學主要的是利用 Platon 哲學來確立基督教教義，而經院神學主要的利用 Aristoteles 哲學來論證基督教教理。存在論通常被解釋作本體論，兩者即成為同一義。就存在論而說，中世紀哲學所提出的主要問題有如下幾項。(1)神存在證明。關於這項問題，大致可以舉出本體論、宇宙論、目的論的三種證明。本體論的證明是從神的觀念或概念的分析來證明神的存在。簡約以三段論法的形式表現之：完全者是存在者（大前提），神是完全者（小前提），所以神是存在者（結論）。這種證明是預料，存在者較於非存在者更為完全，最完全者的神必定是存在者。宇宙論的證明認為，宇宙萬物（被造物）是偶性的存在，而偶性的存在必須依存於必然的存在，這即是創造萬物的神的存在。或者依據萬物的因果系列而追溯到究極原因的神。目的論的證明即是依據宇宙目的觀來推及其目的設定者神的存在。這些證明均在暗默裏預先設想神的存在，因而觸犯了循環論法的錯誤。(2)普遍論爭問題。這項問題即是在中世紀哲學中最值得考究的問題，至今尚未得到定論。大到可以舉出實念論、概念論、唯名論的三種立場。極端的實念論是立於 Platon 的立場，認為普遍觀念是先行於個物，而緩和的實念論立於 Aristoteles 的立場，認為普遍觀念是內在於個物。概念論者認為普遍觀念是人類思考所形成的概念

，唯名論者更加徹底的認為祇是指示個物的名稱或記號而已。(3)本質的存在 ( *Essentia* ) 與實存的存在 ( *Existentia* ) 之分別問題，這是在上面有關存在的諸種意義中已有所提及。(4)實體的形相與偶性的形相之分別問題。簡言之，實體的形相是與質料相結合而規定質料，使其成為實體的形相，即是規定事物的本質。對之，偶性的形相祇是對於事物賦予偶性的規定而已。

我們曾經提示過，純粹形態的唯心論是在基督教神學中始告出現的，因為認定神從無中創造宇宙萬物正是表示着神這種絕對精神成為物質的發生根源 ( 根本原理 ) 之故。近世以降的西歐哲學一方面是在復興古代希臘哲學，另一方面仍然還要受制於中世紀基督教神學的支配，至今尚未能完全擺脫其羈絆。西歐哲學背荷着如此沉重的包袱是我們所難以想像的一大累贅。近代哲學的主流是在自我意識中心主義的意識論乃至唯識論，所謂觀念論成立於此。唯心論 ( *Spiritualism* ) 與觀念論 ( *Idealism* ) 相交錯一方面成為兩者的混同，另一方面使近代以降的哲學呈現出複雜的樣相。觀念論的背後存有唯心論，然而兩者所成立的根由與領域却有顯著的差異。簡言之，唯心論是將宗教心態作為背景而成立於形上學的領域，觀念論却將自我意識的覺醒作為背景而成立於知識論的領域。從廣義的唯識論的觀點看來，某特種的唯心識或許可以主張宇宙萬物是內在於神所思考的意識內容 ( 萬有在神論 ) ，通常的觀念論却要主張外界事物是內在於人類所認知的意識內容，如此兩者所依據的精神主體又有所分別。哲學上的兩大錯誤就是這兩種論說，第三大錯誤是在以人類特有價值觀來衡量乃至歪曲無關價值的自然世界的真實相 ( 人生觀侵犯世界觀乃至宇宙觀的領域侵犯的錯誤 ) 。這些錯誤究竟是根由於人類的無知無明、偏見與傲慢，或者人性情意要求的過份的越權。

如上述，近世以降的西歐哲學雖然可見從神本位主義的神學漸次移行於自我意識中心主義的人類學的傾性，但至今仍未能完全超脫神學的束縛。神學本位的哲學與人類學本位的哲學均屬於偏狹的執見，

哲學應以涵蓋宇宙與人生全體的存在論為基本，這是古代希臘哲學所開拓的正統的哲學途徑。西歐哲學在古代希臘哲學與中世紀神學這兩種傳統思潮之下，應有賢明的辨識與抉擇。近世以後的哲學家大都具有哲學與神學的兩面性，或者將神學作為背景的哲學性格，純粹形態的哲學還算是稀有的。近代前期的存在論是採取具有神學性格的實體論的形態。Descartes 哲學為要獲得真理的目的而從方法的懷疑出發，說是凡有事物均應予以懷疑（一切可疑），何以唯獨對於神的存在不加以懷疑，尚且將神的誠實性作為根本前提而將自我意識（我思故我在）作為第一原理，由此所導出的諸種推論何以竟是錯誤百出，其原由何在，值得深省。他將實體解釋作「為了其存在無需其他任何存在之自己原因的存在」，這正是指謂無限實體的神，而將精神（思惟）與物質（延長）認為依存於神的兩種有限實體，如此有限實體既然是依存於神的存在，理應不值得稱為原本意義的實體。繼而 Spinoza 將實體定義作「由於其自己所理解，為要形成其概念無需依靠其他任何概念的自體存在」，這即指謂「神即自然」的唯一而無限的絕對實體，而將思惟與延長認為唯一實體的無限的屬性中我們所可能認知的兩種屬性。隨後，Leibniz 却將 Spinoza 的極大概念的唯一實體改變作極小概念的無限多數的單子，這是精神性質的自己活動而且互相獨立的實體，如此精神的實體概念之中已涵有轉變作精神的機能概念的趨性。隨着自然科學的進展，實體概念通過機能概念更且還要轉變作關係概念或函數概念。

屬於 Leibniz 學派的 Ch. Wolff 所建立的形上學體系中，將存在論解釋作本體論而又稱為第一哲學，將之置於普遍的形上學（*metaphysica generalis*）的位置，而將神論、心靈論（精神論）、宇宙論各別置於特殊的形上學（*metaphysica specialis*）的位置。當作第一哲學的存在論（本體論）是考究超領域的凡有存在者的存在性格、存在法則的普遍學，而將如此超領域的存在概念稱為 *transcendentalia*，這是意謂着先行於領域的特殊化的各別存在者的概念。後來 Kant

將如此超領域的 *transcendentalis* 改釋作先行於經驗的先驗的認識形式（即將存在概念改變作知識概念），由此將先驗哲學要來替代形上學（即將知識論替代存在論）。Kant 當初是信奉 Wolff 的形上學，他所理解的形上學大致又是依照這種形上學，後來竟要否定這種理論理性的形上學而重新建立基於實踐理性所要請的形上學。這雖然可以揭穿傳統形上學的秘密，但其本身却要成爲人類中心主義的形上學，於是形上學則要喪失存在論的意義。Kant 以後的近代哲學乃至現代哲學由於知識論的隆盛，存在論漸告衰退。Hegel 哲學體系的第一部門論理學是形上學性質的，他將存在論置於論理學的第一部，第二部稱爲本質論，第三部稱爲概念論，由此構成辯證論理的正·反·合的三大階段。他所謂的存在論可視爲一種存在範疇論，包括這種存在論在內的論理學却是要來充當神創造宇宙的計劃書。與 Hegel 同時代的哲學家 J. F. Herbart 所建立的實在子形上學具有存在論的性格。認爲從來的形上學上的諸概念以及經驗所提供的諸概念均充滿着矛盾，將這些矛盾予以廓清而修正作爲無矛盾的明晰判明的概念體系即是哲學尤其實在子形上學的任務，這種形上學可稱爲概念修正的形上學或者存在論。其所謂《實在子》（*die Realen*）是指謂構成實在世界的基本因素。從哲學任務的觀點看來，如此概念修正的形上學與當代的解析哲學之間有些相類同之處，然而兩者對於形上學所抱持的態度却正恰相反。相形之下，何者爲優，值得慎察。

古來存在論緊密的連結於形上學。自從十九世紀中期以來實證主義哲學極力在排擊形上學，從而存在論連帶的又在被排擊之列。然而到了本世紀初期，哲學中却可見有從知識論漸次轉向於存在論的趨勢，另一方面從現象學中又興起諸種形態的存在論。Husserl 的現象學本來是想要將意識現象的事實側面還元於純粹意識的本質側面之一種本質學（純粹意識現象的本質學）。這種現象學後來擴延到考究存在一般的存在論。認爲存在論是成立作本質學，而將存在的本質分爲形式的本質與實質的本質的兩種，由此提出形式的存在論與領域的存在論

的兩部門，現象學本身終究歸屬於領域的存在論中的一種。形式的存在論是將超領域的存在一般之本質的法則性作為研究主題的普遍的存在論。對之，領域的存在論是將各種特殊的存在領域之實質的本質作為研究對象的特殊的存在論。尚且認為，普遍的存在論（形式的存在論）是與當作普遍學（*Mathesis universalis*）的廣義的論理學相合致。領域的存在論（實質的存在論）是要考究自然科學、心理學、文化科學等的實證諸科學所預料的自然、意識、文化等的領域的本質之實質的先驗的認識因素這種存在論的分科。N. Hartmann 又是通過現象學而建立批判的存在論，這是當作形上學的基礎所要求的第一哲學。這種存在論的任務是在通過存在現象的分析與記述而深入於存在自體的本質的原理的探究。關於這種存在論，我們在別處已有所紹述，茲不再贅。要之，從古代至現代在西方哲學所出現的諸種存在論中，Hartmann 的存在論可算是最穩健而精確的。Husserl 的存在論尚未見有積極的展開而且帶有觀念論的色彩，Hartmann 的存在論却是立於實在論的立場，其所計劃的存在論體系已有三部論著的刊物，尚未告完成之處，著者將要繼承而予以補全。

覺存主義思想家 Heidegger 又是通過現象學而提出所謂基礎的存在論，這是將個人的現存在的存在解明作為存在一般研究的基礎，如此存在論可以說是人類中心主義思想的典型。覺存主義哲學所謂的《覺存》（*Existenz*）是指謂人的自覺存在，這在一般的存在者中還算是極為特異的存在，如此特種存在的解明乃至其存在意味的理解何以可能成為研究存在一般的存在論（普遍的存在論）的基礎，這纔是使人難以理解的特異的偏執見解。我們曾經指出過，近代以後的西歐哲學具有自我意識中心主義的思惟形態的特性，這在知識論上表現作觀念論乃至唯識論。Heidegger 的覺存主義思想可視為這種自我意識中心主義思想的極致。Aristoteles 的存在論的主題是在追問《存在者的存在》的意義如何，對之作了種種意義的解釋（前出）。Heidegger 又將《存在者》與《存在》的區別稱為存在論的差別。基於如此



分別，他又將覺存的存在論的構造分爲三個階層：(1)存在者尤其現存在，(2)現存在的存在，(3)存在的意味，而對於各別階層均加以人類中心主義的特異的解釋。這種存在論雖然含有過度主觀主義的偏見，但我們却不得不承認其中仍具有寶貴的卓見。簡言之，其優點是在強調通常人是被投拋於世間的非本來的世俗人（世間內存在），而由於憂慮（關心）、不安、決斷等的自覺促其非本來的現存在有所覺悟，由此決行自己超越而志向成爲本來的存在，這即是《覺存》的真實的存在意義。如此從非本來的《現存在》超越到本來的《存在》這種《覺存》的自己超昇亦即是我們所謂的高超思想所由成立的存在論的要件（基礎）。其所謂基礎的存在論祇得作如此解釋始有其存在意義。我們可以將Heidegger的主觀主義的存在論與Hartmann的客觀主義的存在論作個好比照，前者是思想性哲學的代表，而後者是學問性哲學的代表。

存在一般論是超領域的普遍的存在論。我們向來是將存在一般分爲現實的存在與超現實的存在這兩大領域，由此提出現實存在論與超現實存在論。除開絕對意義的非存在（絕對無）之外，凡有存在似可以窮盡於現實存在與超現實存在，甚至虛假的觀念亦可以歸屬於精神內在的意識內容，祇是缺如外在的實在對象作爲相對應而已。我們更且可以構想絕對無，這亦祇是停留於可能設想的觀念而已。假如有絕對無的存在，自當亦應包攝於存在之內。狹義的存在通常是指謂現實的存在，這是包括物質、生命、意識、精神這四大階層的各別領域，其中物質與生命屬於實在的存在領域，而意識與精神屬於觀念的存在領域，所謂領域的存在論（特殊的存在論）大都是以考究這些存在領域爲基本的。最狹義的存在祇是指謂實在的存在。其次，超現實存在又分爲先超現實存在與後超現實存在這兩大領域，先超現實存在包括原本時空與原儲能，而後超現實存在包括論理界、數理界、範疇界、規範界這四種界域，領域的存在論亦可以擴延而包攝這些界域。存在一般本身是超領域的，其中所包攝的各種存在領域大致可以按照上述

的分法。尚且各種存在領域之中有些又可以再作細分，尤其現實的存在為然。如此，存在領域具有並存性與階層性的存在構造。領域的存在論可以當作存在範疇論的依據。

從另種觀點看來，存在一般又可以分為實有的存在與虛無的存在這兩大存在領域。大體上，實有的存在是該當於現實的存在或者將現實的存在作為基本的，而虛無的存在該當於超現實的存在。此處所謂虛無的存在並非指謂絕對無，例如原本時空（虛無時空）雖是虛無性的，但絕不能否認其有所存在，超現實的理法界（論理界、數理界）亦然。實有與虛無亦可以作相對化的解釋，例如對於原本時空的虛無性而說，原儲能可視為具有某種意義的實有性；更且對於實在的存在之實有性而說，觀念的存在亦可視為帶有某種意義的虛無性。更進而，凡有《存在者的存在》不僅超越各種存在領域，尚且超越各種存在者的內容以及形式的一切規定性，如此《存在的存在性》（存在自體的純粹形相）亦即可視為超領域的普遍的而且帶有虛無性的存在。這對於停留於感性以及通常知性的認識而說，或許是難解的，然而依憑叡性的直觀却是極為顯明的諦視。將實有存在作為研究對象的哲學如稱為實觀哲學，將虛無存在作為研究對象的哲學則可稱為空觀哲學。在存在一般論上，依據實虛這兩種存在領域可以成立實有存在論與虛無存在論。實證主義哲學祇能觀察實有存在的表層，却不能透視虛無存在的奧底，因此要來否定深層形上學乃是淺薄的一種妄見。

存在以及存在論尚有其他幾種分類。(1)實質的存在、形式的存在以及究極的存在。具有實質內容的存在大都屬於現實的存在，由此成立實質的存在論。超現實的存在中，如有實質的本質，亦可以編入於實質的存在論的考究範域。現實存在中的形式的規定性（形式的妥當性）與形式的關係（形式的法則性），以及超現實存在中的論理自體、數理自體等均屬於形式的存在，由此成立形式的存在論。探究實有宇宙的發生根源的形上學可以稱為究極的存在論。古來形上學上所提出的《究極的存在》是雜多種的，其中大半是犯了錯誤，又有些是不

充足乃至不徹底的。唯能論將唯物論的不徹底之處更加以深徹化而提出《原儲能》的假說，唯空論再加追究《原儲能》所由發生的根源所在的《原本時空》作為消極性的究極存在，而《原儲能》則可當作積極的究極存在。(2)本體的存在與現象的存在，實體的存在與屬性的存在。本體界（形上界）與現象界（形下界）的分別即是傳統形上學的存在分法的基本，認為本體界是超越現象界的永恆不變的存在，這種超越觀的形上學可以說是屬於Platon主義的系統。實體是內存於現象事物的根底而擔荷着其屬性的統一的基體，如此內在觀的形上學是屬於Aristoteles主義的系統。事物的屬性又分為本質的性質與偶有的性質，後者特別稱為樣態。(3)實存的存在與本質的存在。實存的存在（Existentia）大致是指謂個別事物的事實存在，而本質的存在（Essentia）指謂內存於個物的普遍的根本性質，前者如稱為現有存在（Dasein），後者則可稱為斯有存在（Sosein），這即是傳統存在論上的存在分法的基本。(4)超越的存在與內在的存在，客觀的存在與主觀的存在。關於超越與內在的關係問題，形上學與知識論的解釋所採取的基準不同。形上學上，認為本體是超越於現象的存在，實體是內在於個物的存在（前出）。知識論上，實在論認為實在界是超越於觀念界的獨立存在，觀念論却認為實在界是內在於觀念界的依屬存在。至於主客關係問題，觀念論則將其解釋作內在關係（客觀內在於主觀），實在論却解釋作外在關係（客觀超越於主觀），前者表現作主觀主義，而後者表現作客觀主義。知識論上的如此主觀主義與客觀主義的對立在形上學上則表現作唯心論與唯物的對立。

關於存在論的問題，我們曾經提出了五項：(1)存在定立問題，(2)存在樣式判定問題，(3)存在內容規定問題，(4)存在關係問題，(5)存在樣相問題。對於哲學上的諸種學說，我們首先應提出第一與第二問題來予以尋問、檢討與批判。各種哲學說尤其形上學說所提出的根本原理、根本概念，例如神與其相類同的絕對精神，絕對自我、絕對同一者，以及本體、實體這一類的高超概念是否指示真實的存在，或者是

否對應於真實的存在？如不能通過這第一關的追問時，我們則可以認定其所提示的根本原理或者根本概念祇不過是假構的虛幻觀念而已。如此學說的根本前提一旦被否認，由此所演繹出來的或建構的哲學體系則將要告崩潰，至少已不足以信憑。研習哲學的人士應把持這項追問的重要關鍵。哲學家本身亦應對於自己所提出的學說的根本前提時常加以反省與批判。哲學貴乎如此自己批判的精神。學說的根本原理或者根本概念如有足以信憑的根據，其所指示的對象的存在樣式如何，或者究竟屬於何種存在領域？哲學家對於各種存在樣式或者存在領域的分別亦應具備着明確的判定能力。於是可見存在論研究的重要性。

第三項是存在內容規定問題。具有實質內容的存在大都屬於現實的存在。關於現實存在的實質內容的研究是屬於科學的課題。關於這方面的知識，哲學應仰賴於科學。在有關現實存在的實質內容的範圍內，哲學家如不將由於科學所提供的知識作為基礎，其所懷有的知識經常是空洞無實的。例如關於物質以及生命體的根本構造如何，如不經過物理學、化學、生物學、生理學等的研究，試問哲學家是否可能獲得其精確的知識？不僅關於自然界要依靠自然科學，關於人事界的精確的知識，哲學亦要依靠心理學、社會科學、文化科學等所提供的實質內容的知識。要之，在現實存在的實質內容的規定上，哲學應將實質科學作為基礎，如此通過科學的哲學即是我們所謂的《後科學的哲學》，這是哲學基礎奠定上所不可缺如的要件。至於超現實的存在界域，如論理界、數理界、範疇界、規範界等雖是屬於形式的存在，其中却又含有本質性質的內容（形相的本質內容），在如此超越現實實質的內容規定上，哲學亦要通過屬於形式科學的論理學與數學的研究。通過諸科學的實質內容以及本質內容的研究而更加以深徹化的哲學則可稱為《超科學的哲學》。從來的哲學在有關存在內容的規定上因為缺乏科學的穩固基礎，其言說不僅往往流於空泛，其推斷還要犯上許多錯誤。其矯正的要道還得仰賴於實質的存在論的研究。

第四項的存在關係問題主要的是關於存在領域以及存在範疇的關係定立的問題，因而可以歸屬於領域的存在論的研究範域。哲學上常見有領域侵犯乃至領域倒置的錯誤，這是因為缺乏領域的存在論的正確的知見。例如唯心論通常提出超現實的精神實體作為根本原理，然而果真是否有如此精神實體的存在？這是屬於存在定立上的問題。其實精神實體這種實體概念是無由成立的，精神祇能當作機能概念或者能量概念而已，由此可以否認精神實體的概念以及存在。如有實體的存在，祇能成立於物質基體之上。唯心論所指謂的精神實體可能是將現實的精神現象作為基本所類推的。更且將如此精神實體先行於物質，這是犯了物質與精神的領域關係上的領域倒置的錯誤。如此，唯心論犯了原理假構與原理反座的雙重錯誤。觀念論是將實在界與觀念界的存在關係誤認為內在關係，即是將外在的實在事物攝入於意識內在的觀念內容，這可以說是犯了領域侵犯的錯誤。本來關於實在事物的實質內容之絕對確實的認識是難以獲致的，觀念論將實在事物轉置於意識內部的觀念內容，由此實在認識的難題似乎則要告解消，其實難題仍然存在著，這反而可以表示觀念論的構成主義的難點。簡言之，觀念論的根本錯誤是在關於實在認識之認識對象與認識內容的混同，這又是根由於實在界與觀念界的存在領域關係的誤解。其矯正的根本方途自當是在存在領域關係的明確的判別。最後，第五項的存在樣相問題自當是屬於存在樣相論的研究主題。哲學史上的存在樣相論當中可以推舉 N.Hartmann 的存在論第二部「現實性與可能性」一書最為精詳，他將存在分為實在（real）與觀念（ideal）的兩大領域，其所謂實在的存在其實是指謂現實的存在，而觀念的存在却是指謂理念的存在，這是屬於超現實的存在。立於批判的實在論乃至存在論的立場，就這兩大存在領域各別考究其各自的諸種存在樣相，至於其敘述內容，茲祇得予以割愛。

著者早年曾經將存在一般分為六種存在領域：(1)實在的（real），(2)觀念的（ideal），(3)實在而觀念的（real-ideal），(4)擬似實在

的 (reell)，(5)擬似觀念的 (ideell)，(6)擬似實在而觀念的 (reell-ideell)。實在而觀念的存在是指謂含有實在與觀念的兩種因素在內的混合存在，例如感覺乃至知覺既不屬於純粹實在的，而又不屬於純粹觀念的，這種非純粹的存在亦可視為對於實在與觀念的兩種因素採取中性因素的存在。擬似實在的亦可稱為準實在的，這種存在是指謂成立於實在的基礎上而對之持有相對的獨立性，或者其妥當性可以超越實在的存在，例如範疇概念以及範疇關係可視為屬於此類。相類同地，擬似觀念或者準觀念的存在是指謂成立於觀念的基礎上而對於個人主觀的觀念具有普遍妥當性的超越觀念的存在，例如價值規範概念可視為屬於此類。所謂普遍論爭問題所提示的普遍者或者普遍觀念在存在樣式上可以解釋作屬於擬似實在的存在或者屬於擬似觀念的存在。實在與觀念之間的境界顯明，不致有所混同，除開觀念論的謬見。對之，擬似實在與擬似觀念之間的差距却可以縮短到幾乎相合致。至於擬似實在而觀念的存在，則可以舉出精神客觀化的文化形象，這一方面是超越實在事物，另一方面又是超越主觀的精神，其中同時含有擬似實在與擬似觀念的兩種存在性格。上舉的六種存在領域除了觀念與擬似觀念的兩種存在之外，其他四種存在各別尚可以分別出外部與內部的兩種存在樣式。如此看來，六種存在領域則要擴大成為十種存在領域。腦髓這種高級物質是觀念所由發現的內部的實在。如要保存精神實體的概念，祇得將內存於精神機能背後的這種腦髓基體來充當之。文化形象又有外景與內景的分別，這則可以配當於外部的與內部的擬似實在而觀念的兩種存在領域。關於十種存在領域的分別與其連關，讓於後來的機會再來予以說明。上舉所謂擬似實在與擬似觀念這些部類的存在即是介在於現實存在與超現實存在的中間領域的特種存在。

#### (六)存在形上學概說

哲學通稱為探究宇宙萬物的根本原理的學問，探究如此根本原理

即是形上學而又是究極存在論的課題。傳統形上學通常提出某種本體界來當作現象界所由生成的根本原理。現象界如屬於現實存在，本體界則屬於超現實存在。按照存在論的諸問題，我們可以對於傳統形上學上所提出的本體概念逐一予以追問：(1)其所謂本體究竟有無其確實的存在？（存在定立問題），(2)如有其存在，其存在樣式如何，或者屬於何種存在領域？（存在樣式判定問題），(3)如涵有某種內容，其本質內容又如何？（存在內容規定問題），(4)其所提示的本體是否先行於現象世界而成爲後者所由生成的根源存在？尚且其本體是超越於現象界抑或內在於現象界？（存在關係問題），(5)本體是現實的抑或超現實的存在？更且是可能的抑或必然的存在？（存在樣相問題）。在第一問題上，本體的存在如被否認，其他問題則無需再提起。因此，第一問題可以提供檢討與批判形上學乃至哲學的首要關鍵。所謂思惟經濟的原則應適用於此。例如創造宇宙的神存在如被否認，所謂三位一體、原罪、贖罪、救濟等問題則可以一筆鉤消之。然而從唯能論的立場我們却可以設想神存在的可能性，即將其安置於能量發展的最高階層的高離能的極致。神的觀念與存在（真實在）在存在樣式上因屬於不同的存在領域，故不可有所混同。Platon 的本體界（理型界）雖然涵有許多缺陷與錯誤，但從唯理論的立場又可能予以根本改造而將其分別安置於理法界、範疇界、規範界的諸種界域。如此意義的本體界對於現象界祇能當作規制原理，却不能當作構成原理。

存在一般的全體領域具有階層構造，從而存在一般論乃至形上學亦有階層構造。哲學研究的三大部門的存在論、知識論、價值論之上，各別可以建立存在形上學、知識形上學、價值形上學。關於存在形上學的階層構造，著者提出了唯空論、唯能論、唯實論、唯道論這一系列的形上學說。對於這些形上學的意義，在上面所概述的各種存在論中各別附帶的雖有所提及，尚未作過連貫的說明。下面將要引述拙著「論理論」中所敘述的形上學的階層構造這一段論項來代替作爲這些形上學說的通貫的概觀。由此同時亦可以與傳統形上學諸種學說作

個相連關的比較的檢討與批判。

哲學的基本是在形上學。哲學研究的三大部門是以存在論爲第一，知識論爲第二，價值論爲第三。知識論與價值論又是成立於存在論的基礎之上。形上學的階層構造依存於存在論的階層構造。存在分爲三大階層：(1)基層的存在（先超現實存在）、(2)中層的存在（現實存在）、(3)上層的存在（後超現實存在）。先超現實存在包括原本時空與原儲能。現實存在又包括物質、生命、意識、精神的四個階層。後超現實存在又分爲兩個系列，第一系列指謂高離能，第二系列指謂論理界、數理界、範疇界、規範界的四個界域。成立於先超現實存在的形上學即是基層形上學。成立於現實存在的形上學即是中層形上學。成立於後超現實存在的形上學即是上層形上學。對於基層形上學，著者曾經提出過唯空論。關於中層形上學，可以舉出唯實論（包括唯物論）。著者將唯物論更加予以深澈化而提出了唯能論。限定於現實存在的範圍內，唯物論與唯能論可能相連結而總稱爲唯實論，這可以對待於唯空論。唯能論其實不僅限定於現實存在，尙且可能擴延到超現實存在的兩端，屬於先超現實存在的原儲能與屬於後超現實存在的高離能則是。如此，唯能論可以通貫於現實存在以及超現實存在的全般領域。對於上層形上學，著者將要提出唯理論，這應限定於後超現實存在的第二系列的範域。由於上述可以規定，唯理論乃是關於後超現實存在的論理界、數理界、範疇界、規範界的上層形上學說。其中，關於論理界與數理界的唯理論是基本形態的；對之，關於範疇界與規範界的唯理論却是從屬形態的。總之，唯理論與唯空論成爲上下相對應的形上學說，其間介在著唯實論與唯能論。尙且，唯空論與唯理論連關於空觀哲學，而唯實論連關於實觀哲學。

唯空論是爲要說明實有宇宙發生根源所建立的基層形上學說。探究宇宙發生根源乃是形上學的第一基本課題。當作探究根本原理（根源）的學問（根本原理學）的哲學不能缺少這種形上學。形上學所以成爲哲學的基本學的理由存於此。唯空論認爲，實有宇宙發生於虛無



宇宙（虛無時空・原本時空）之內。實有宇宙有發生起源問題，虛無宇宙却不然。宇宙原無一物，宇宙原本是空虛的，虛無空間是宇宙萬物萬象所由生成的根源所在。虛無空間（原空）的永恆的純粹持續即是虛無時間（原時）。虛無時空相等於虛無宇宙。虛無時空雖是空虛的，但不能因此則可否認其存在性。如將虛無時空（虛無宇宙）再度予以撥無化，則可構想究竟無。如此究竟無即是真正意義的絕對無，這是凡有存在的絕對否定。如有究竟無的存在，則不能成為究竟無，亦不值得稱為究竟無。如此究竟無祇是在觀念上可能設想的絕對無而已。虛無時空與究竟無（絕對無）之間存有絕對斷絕。我們再不能設想，從究竟無中生成虛無時空（虛無宇宙），因而虛無宇宙無由成立其發生起源問題，祇得將虛無時空認定為根源所與。唯空論所以成為究極的形上學的根由存於此。

其次，唯能論主要的是為要說明物質的發生根源乃至現實存在（實有宇宙的基本）的生成發展所建立的中層形上學說。物質是構成現實存在的基體。唯物論認為，物質是宇宙的根源所與而不再追究其本身的發生起源問題，這是不徹底的。將唯物論更加予以深澈化的，即是唯能論。唯能論是成立於唯空論之上的連接繼起學說。唯空論尚屬於消極的究極學說，積極的基本學說却是在唯能論。唯空論認為實有宇宙發生於虛無宇宙（虛無時空）之內，唯能論更進而認為虛無空間內經過悠久時間可能逐次醞釀出原儲能（根源能量）。原儲能分為原潛能（可能態的根源能量）與原能（現實態的根源能量）。原潛能因類近於虛無空間，故可以隸屬於先超現實存在。原能（原顯能）可視為現實存在發生的開端，亦則實有宇宙發生的開端。原能凝結起來成為原基子，由此衍生幾多種的基子羣。基子乃是構成物質的基本因素，因而物質則可視為凝結能。能量先行於物質，根源能量通過物質的基體而逐次發展到生命、意識以及精神，這些是附着於物質基體之能量發展的高級形態，因而稱為高附能。高附能尚有發展的可能性，如能脫離物質基體而自告獨立，則可成為高離能。根源能量與其發展形

態，總括地可以分爲如下的六種部類：(1)原儲能，(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、遊離精神乃至神）。實有宇宙發展的基本內涵與其根本法則依繫於能量發展與其法則。如此，唯能論能夠貫通於實有宇宙的全般範域。

形上學的第二基本課題是在，解明乃至究明宇宙生成發展的程序以及定立其發展法則。現實存在（現實界）連關於自然界或者現象界，這從來被認爲屬於形下界。對之，理念界、超自然界、本體界或者實體界屬於形上界，而認爲形上學成立於如此界域。假如認爲本體或者實體是指謂不生不滅的永恒不變的基體，如此絕對意義的本體概念或者實體概念是難以成立的。相對意義的實體概念祇可能成立於物質基體，如某特種基子乃至原子可以該當之。換言之，在某種限定的意義上，構成物質的基本因素（根源能量的凝結體）因其性質可能持續相當悠久的時間而不變，故還可以當作相對意義的實體看待。在如此意義上，物質概念勉強還可以擔當實體概念。對之，能量概念却是屬於機能概念，這是對立於實體概念。唯能論是反實體主義的形上學，尤其反對將生命乃至精神視爲實體的唯生論乃至唯心論。現實的生命、心靈、精神祇是根源能量通過物質基體所發現的現象形態（能量發展的高級形態），這些即是我們所謂的高附能。至於高離能（遊離生命、遊離心靈、遊離精神乃至神），這些尚屬於可能設想的理想形態，因此將其認定爲宇宙根源的唯生論乃至唯心論的見解是難以支持的。如有高離能的存在，理應位於宇宙生成發展的終端，將此終端反而誤認爲始端的本末顛倒，稱爲反座原理的錯誤。唯能論由其展示的能量發展的程序，可以規定唯物論、唯生論、唯心論各自所佔有的正當位置，同時可以超克唯物論與唯心論（包括唯生論）的對立學說。

唯能論雖是成立於現實存在的中層形上學說，然其成立的根源却是在先超現實存在的原儲能。因此我們說，唯能論是連接於唯空論的繼起學說。原儲能分爲原潛能（可能態的根源能量）與原顯能（現實

態的根源能量)，前者仍可歸屬於先超現實存在，後者則可編入於現實存在的始端。這是較為嚴密的分法，我們亦可以將原儲能的總體視為先超現實存在的一種。唯能論是以原儲能為始端，而以高離能為終端，其間介在着凝結能、低離能、高附能、擬似高離能這一系列的現實存在。嚴密看來，凝結能與高附能成為基本的系列，而低離能與擬似高離能成為從屬的系列。原儲能（尤其原潛能）類近於虛無時空（根源時空），而擬似高離能類近於高離能。高離能是完全脫離了物質基體的能量發展的最高形態。如此高離能尚屬於可能形態，如能成為現實形態時，亦則應歸屬於現實存在。原儲能與高離能成為先後兩端的超現實存在，其位置雖是相反的，然其存在性格却是相類同的，即均類近於空虛性的存在。這則可表示，能量發展的程序是從虛無性的根源能量（原儲能）開始而逐次形成實有性的能量諸階層，終於昇華到又是虛無性的高超能量（高離能）。由於虛無宇宙所包攝着的實有宇宙的發展程序亦然，因為實有宇宙的發展依繫於能量的發展之故。能量本來具有無形無體的形上性格。唯能論兼備着空觀哲學與實觀哲學的兩面特性。與唯實論相連結的唯能論代表實觀哲學，而與唯空觀相連接的唯能論代表空觀哲學的特性。唯理論亦可代表空觀哲學的特性。

如前面所述，後超現實存在分為兩個系列。第一系列是高離能（遊離生命、遊離心靈、遊離精神乃至神），這些是能量發展的最高形態，而仍屬於唯能論的部類。第二系列即是唯理論所由成立的高超存在，其中包括着論理界、數理界、範疇界、規範界的四種界域。論理界（論理自體・純粹論理）與數理界（數理自體・純粹數理）可以總括的稱為純理界或者理法界。理法界的名稱是借用希臘哲學中所謂的 Logos 世界，這可以表現形上界的基本特性。形上學的第三基本課題即是在建立如此形上界。純理界指謂純然超越了現實存在之自體存立性的高超境界。如此純理界或者理法界因其自體存立性之故，其存立則無需依存於現實存在。我們可以將如此純理界或者理法界視為唯理

論成立的基本界域（唯理論的基本部類）。對之，範疇界（存在範疇）與規範界（價值規範）却是成立於現實存在的基礎之上的高超境界，這則可視為唯理論成立的從屬界域（唯理論的從屬部類）。從存在論的觀點看來，成立於實在的（real）基礎之上而又超越實在的存在，可以稱為擬而實在的（reell）存在；成立於觀念的（ideal）基礎之上而又超越觀念的存在，可以稱為擬而觀念的（ideell）存在。如此擬而實在而又擬而觀念的存在性格最適宜於範疇界與規範界的存在特性的理解。與此相比較，純理界（純粹論理與純粹數理）更可顯示其純然超越現實（超越實在而又超越觀念）的自體存立性的存在特性。雖然如此，對其認識却不妨通過現實存在的認識的媒介過程。通過內在的普遍論理學而達成超越的純粹論理學則可表示這般情形。

我們在上面，原則上將唯理論的成立領域分別出基本界域（論理界與數理界）與從屬界域（範疇界與規範界）。在存在上，基本界域無需依存於現實存在，從屬界域却要依存於現實存在。在認識上，從屬界域自當須要通過現實存在，基本界域似亦須要通過現實存在的認識。僅就論理界而說，要達到論理自體的認識方途是多種而又多階段的，衆多論理學的純粹化的程序則是。關於論理自體的本質構造如何（存在內容規定問題），我們尚無由知悉其真相。即使依靠叡知的洞察，亦得通過各種論理學的純粹化的思索。我們所理解的論理自體是否真確的，又可置疑。我們更且亦可以提出論理自體果真是否存在的問題（存在定立問題）。假如不預料論理自體的存在，則要生起更多的問題。論理自體雖是理念上的假設，但總比起不作其假設，更為合理的。論理自體的存在假設與神的存在假設的性質迥然不相同。即使有神，亦不能創造論理自體。祇得遵從之，人類亦然。實有宇宙不能創出論理自體，論理自體亦不能創出實有宇宙。論理自體祇可設想是與虛無宇宙相並存的無生無滅的永恒存在。即使沒有論理學的建立，論理自體亦仍然存立著。我們最關懷的重點是在，論理學所思考的論理思想是否純然合致於論理自體的問題。再就上舉的基本界域與從屬

界域而說，原則上的分別雖是相當明顯，但實際上的分別却是不容易的，這是由於人類的認識能力的限制。論理學上的理念問題與現實問題應予以分別。存在定立問題與其內容規定問題亦然。

形上世界除了本體界或實體界之外，從來尚有叡知界的名稱。本體界或實體界的名稱適合於實有世界，而不適合於虛無世界。我們曾經指出過，實體概念對置於機能概念，對於無形無體的虛無性的存在是不適合的。因而實體界的名稱對於唯空論、唯能論乃至唯理論均不適用。如有實體的存在，祇能成立於物質基體之內。如此看來，實體界的名稱祇適合於唯物論乃至唯實論（中層形上學說）。對於唯空論（基層形上學說）與唯理論（上層形上學說），我們均不能採取本體界或實體界的名稱。因此將本體界或實體界認定為宇宙生成的根本原理（根源）的舊來形上學說是難以支持的。至於叡知界的名稱，則可適合於純理界或理法界，因而唯理論仍可採用之，但却不能將其指謂宇宙發生的根本原理。叡知界是對置於感性界（現象界），大體上，前者指謂超越現實界，而後者指謂現實界。叡知（叡性）是人類認知機能的最高階段，一方面超越悟性以及理性，另一方面又包攝着悟性以及理性在內（包越的叡性）。對應於如此叡知機能的對象世界，則可稱為叡知界。僅就論理界而說，論理自體的理念的設定以及其純粹形相的理會均是由於叡知的直觀所獲致的，至少不能缺如叡知的洞察。以純理界為基本界域的唯一理論的建立亦然。唯理論屬於上層形上學說，因而不宜將此視為說明宇宙發生根源的究極學說。如此意義的究極學說是在唯空論，並非在唯理論。如將叡知界當作宇宙生成的根本原理看待時，與唯心論相同，則要觸犯所謂反座原理的錯誤。

唯能論與唯理論均具有遍通性。唯能論在根源上是成立於基層的先超現實存在（原儲能）而向上發展的通貫於中層的現實存在（凝結能、低離能、高附能、擬似高離能）乃至於上層的後超現實存在（高離能）。限定於現實存在的範圍內，唯能論可能與唯物論相連結起來而成為唯實論。對之，唯理論成立於上層的後超現實存在（論理界、

數理界、範疇界、規範界)而向下通貫的規制着現實存在乃至先超現實存在(除開原本時空)。如此,通貫於存在的全般領域,唯能論成爲《構成原理》,而唯理論成爲《規制原理》的形上學說。其次,唯能論與唯理論具有相並行的對應性。這尤其在現實存在上最爲明顯。於是,唯能論表現作:(1)物能—(2)生能—(3)心能—(4)文能這一系列;對之,唯理論表現作:(1)物理—(2)生理—(3)心理—(4)文理這一系列。物能(物質能量)包括凝結能與低離能,生能(生命能量)與心能(心靈能量)屬於高附能,而文能(文化能量)屬於擬似高離能。物理是理法(Logos)具現於物質上的現象形態,生理、心理、文理亦可以作類推。能量具有向上發展的傾性,而理法具有向下規制的性格。從論理的觀點看來,唯能論具有動態論理(辯證論理)的特性,而唯理論具有靜態論理(超辯證論理)的特性。辯證論理的有無轉變的玄微契機的解明與究明須要科學的知識與叡知的洞察。超辯證論理尤其存在自體的純粹形相(永恆不變的諸法實相)的理會亦須要叡知的直觀。叡性論理學可能統合辯證論理與超辯證論理,於是成立包越辯證論理。這則可以表示唯能論的辯證論理與唯理論的超辯證論理的相連結的所在。唯能論代表宇宙的變化原理,而唯理論代表其永恆原理。在永恆實相之下,觀照宇宙萬象的流轉,乃是哲學的理觀,唯理論的重要性於是可觀。

唯空論與唯理論形成爲兩端的對極學說。唯空論是將原本時空(根源時空)作爲實有宇宙發生的根源所在而成爲基層形上學說。唯理論是將理法界作爲基本界域而成爲上層形上學說。兩種對極學說雖成立於相反的位置,然却共有相類同的三項性格:(1)虛無性、(2)永恆性、(3)包越性。根源時空相等於虛無宇宙,而理法界的存在又是虛無性的。根源時空與理法界均是無生無滅的永恆存在。根源時空與理法界又均是包攝而且超越實有宇宙。反過來說,宇宙萬物萬象均要受制於時空與理法。然而理法界本身却具有超時空的存在性格。根源時空與理法界共有如此相類同的存在性,然則何以理法界不能成爲宇宙發生

的根源？其所以不可能的基本要因是在，理法界缺如創生的性能。對於實有宇宙，理法界祇能成爲規制原理，而不能成爲構成原理，何況於創生原理。唯理論所以不能成爲說明實有宇宙發生根源的究極學說的理由，亦則存於此。儘管如此，理法界祇因較於現實存在（實有宇宙的基本）更爲高超的存在，故可以將其安置於現實存在之上的更高位置。因此我們將唯理論稱爲上層形上學說。再者，根源時空不能創生理法界，理法界亦不能創生根源時空。既已不能創生根源時空（虛無宇宙），亦則不能創生實有宇宙。根源時空如再予以撥無化，則成爲究竟無（絕對無）。在究竟無之中，理法界是否仍可以存立着？理法界是否又可能予以撥無化？其實，根源時空與理法界的撥無化均是難以設想的。我們祇得認定兩者均爲無生無滅的永恆存在。尚且，根源時空祇可認爲實有宇宙發生的根源所在，其本身似亦不能當作其創生原理。如此看來，實有宇宙祇得認爲自然發生的，所謂自己原因的存在應作如是觀。

我們將三種理念論理學作爲通達於唯理論的日程。普遍論理學通達於普遍哲學，純粹論理學通達於形相哲學，叡性論理學通達於叡性哲學，而理念論理學通達於理念哲學。連關於唯空論，理法界又涵有空虛性與永恆性的特性。唯理論是以理法界爲基本界域，而後者又是以論理界爲基本。如此，唯理論最基本的界域是在論理界。論理界則可以代表唯理論所志向的界域。總括以上所述，唯理論可以代表如下六項的哲學特性：(1)普遍哲學、(2)理念哲學、(3)形相哲學、(4)叡性哲學、(5)空觀哲學、(6)永恆哲學。哲學的六項理念要求的特性（廣博性、深邃性、精密性、通達性、明晰性、確實性）大致可以包涵於這六項哲學特性之內。普遍哲學包涵全體性、遍通性以及包越性，其所考究的對象領域遍通於實有宇宙與虛無宇宙乃至於理法界。哲學尚且還可以思索究竟無這種絕對無。哲學的考究領域是科學所遠不及的。除了科學的研究領域之外，總不肯承認尚有哲學研究的特有領域之科學主義者的見解是難以支持的。輕者爲偏見，重者爲謬見。理念哲學是

多義的。第一指謂，具備着各種哲學理念要求的理想上的哲學，哲學家在心目中應懷念着哲學理念的目標，藉以指導其哲學研究工作。理念哲學的實現乃是現實的哲學研究所應負的嚴重課題，整個哲學史的進程應成爲其現實化的歷程。哲學家所懷抱着的現實的哲學觀以及其所成就的哲學思想的性質如何，究竟依存於其所懷念着的理想的哲學理念。第二指謂，哲學研究的對象本身具有理念性質的存在界域，理法界則可以代表這種界域。從而唯理論可以代表這種理念哲學的特性。第三指謂，研究對象具有無限發展性的全般存在的總體理念，通貫於實有宇宙的全般領域的生成發展之唯能論的辯證論理則可以代表這種理念哲學的特性。第四指謂，當作建構哲學體系的統制原理之哲學理念所對應的理念哲學。上記第二種意義的理念哲學是連關於空觀哲學，而第三種意義的理念哲學連關於實觀哲學。

形相哲學指謂，哲學研究對象涵有純粹形相的本質性意義的，如現實存在以及理法界所呈現的純粹形相則是，總括的可以稱爲真理自體的純粹形相，這是表現永恆不變的本質性。現實存在的純粹形相大致相當於佛教所謂的諸法實相。如此現實存在的純粹形相通達於理法界的純粹形相，現實的各種論理學的純粹化亦則是志向於這種純粹形相爲其目標，純粹論理學成立於此。純粹形相的理會主要的是依靠叡知的直觀或洞察。叡性哲學指謂，依靠叡性（包括叡知、叡情、叡意）所能開顯的哲學。上記的形相哲學是屬於叡知側面的。實存的諸理念（包括真、善、美、聖的價值規範）所對應的理念哲學大都屬於叡情與叡意側面的。主體論理與客體論理，認知論理與情意論理，辯證論理與超辯證論理，乃至實觀論理與空觀論理的最高統合，均可期望達成於叡性哲學。形相哲學與叡性哲學緊密的連關於空觀哲學。純粹形相是超脫了現實存在的實質內容的虛無性（空虛性）的實相，這是依據叡知的直覺所能洞察的。叡知的形相哲學通達於空觀哲學。空觀哲學的考究對象包涵虛無性的存在全般領域，究竟無（絕對無）、虛無宇宙（根源時空）以及理法界皆是。空觀哲學的考究領域或許比起



實觀哲學的更為廣汎。大體上，實觀哲學對應於實有宇宙，而空觀哲學對應於虛無宇宙。哲學窮盡於實觀哲學與空觀哲學。至於永恒哲學，可以分爲兩個部類。第一部類是連關於空觀哲學，虛無宇宙以及理法界均爲無生無滅的永恒存在。第二部類是連關於實觀哲學，實有宇宙內的現實存在的純粹形相是永恒不變的實相，其他關於實有宇宙的生成發展的辯證法則以及科學的一般法則亦可要求相對意義的永恒不變性。在宇宙萬物的生成發展（轉變）之中尋求永恒的不變法則，即是辯證論理的重要課題。再說，在永恒的實相之下觀照宇宙萬象的流變，辯證論理亦應參與這種永恒哲學的探究。總之，廣義的理念哲學亦應包涵永恒哲學的理念在內。哲學的純正性與其價值的判定基準亦則存於此。

以上基於存在論的存在階層的分法，提出了形上學的三個階層的諸種學說。唯空論（基層形上學說）成立於先超現實存在，唯能論與唯實論（中層形上學說）主要的成立於現實存在，而唯理論（上層形上學說）成立於後超現實存在。其實，唯能論可能通貫於實有宇宙（以現實存在爲基本）的全般領域，因而可以歸屬於實觀哲學。對之，唯空論與唯理論均可以歸屬於空觀哲學。宇宙原本是空虛的，經過實有化的幾多階層的發展過程中，又漸次趨向於空虛化。就唯能論而說，原儲能與高離能成爲先後始終的兩端，其性質雖有高低的懸殊之差，但其虛無性的存在性格却有相類同之處。如此原儲能（始端）與高離能（終端）可視爲形成實有宇宙的兩端。實有宇宙是由於虛無宇宙所包攝着的。實有宇宙內的萬物萬象是在不斷的生滅過程中，其全體的持續似乎是永恒的。對之，虛無宇宙却是無生無滅的永恒存在。實有存在可能消滅，虛無存在却不然。實有生滅於虛無之內。就宇宙全體而說，虛無尚可能包藏着實有，其相反却不可能。虛無勝於實有。人類精神雖是實有宇宙發展過程中所出現的一種現象形態（屬於高附能），然而在其觀念上却可能自由自在的悠遊於宇宙之間。人類精神常有對於宇宙發生的根源與其歸趨的關懷，即是對於宇宙存在的始端

與終端的關懷。依照唯空論，宇宙原本是無始無終的。依照唯能論，原儲能可視為始端，而高離能似可視為終端。依照唯實論，宇宙萬物是有生有滅、有始有終的。對於宇宙存在的關懷之外，尚有對於宇宙理法的關懷，唯理論建立的動因存於此。唯理論所指謂的理法界與原本時空相同，均是無生無滅、無始無終的永恆存在。唯空論、唯能論、唯實論、唯理論這一系列的形上學說是著者所試行建立的假說。

哲學尤其形上學的理论構成的核心是在假說定立，科學的理论構成亦然。科學中，越是高度的理論科學，越有必要定立假說，哲學理論更加為然。理論的假說貴乎推論的合理性，各種假說未必均能得到實證。科學尤其實質科學素來有實證科學之稱，然而實證性祇能表示科學特性的一側面而已。形式科學如論理學與數學却是側重於論證性。實證性的重點是在尋求事實的根據（事據），而論證性的重點是在提供理論的根據（理據）。缺如事據與理據的學問（包括科學與哲學）是不可信憑的。科學上的實證精神固然應予以尊重，然而對於所謂實證主義哲學的偏見却應予以嚴峻的批判。如果說科學應尊重實證精神，哲學則應尊重批判精神。實證主義哲學的根本錯誤是在，認為感覺與件（感覺複合體）即是實在事物，由此否認外界事物（實在界）的自體存在。如此看來，如無人類的感覺與件（屬於意識界或觀念界），則無實在事物的存在，這即可以表示人類意識中心主義的謬見。再者，科學的實證範圍尚有所限制。實證科學的研究對象祇限定於現實存在，因而不能涉及到超現實存在的領域。尚且在現實存在內部又存有人類知能所未能認知的部份，這是屬於形上學的問題所在。關於現實存在的實質內容之絕對確實的認識仍然是無可企及的難題。所謂「物自體」的存在與認識的問題則應作如是解。要之，可能得到實證的假說祇限定於現實存在的範圍，有關超現實存在的假說祇得依據合理的推論作為論證，對之現實的實證祇可以當作輔助的依據。傳統形上學的諸種假說在論證上大都是不合理的，尤其唯心論系統的形上學說為然。著者在上面所提出的唯空論、唯能論、唯實論、唯理論這一

系列的形上學說是依據根源探究的還元法與展相法，從現實存在推及到超現實存在的順從自然道理的推論所試行建立的，這可以說是合於自然道理的論證。論證的合理性終究則應依從自然的理法。最廣義的自然概念可以涵蓋虛無與實有宇宙乃至宇宙理法在內，傳統形上學上所謂的自然界却是限定於現實存在的現象界，而將之對置於超現實存在的本體界。由於神等類的本體所創造或創生的自然界，其實已喪失了自然界的原本意義。

宇宙是自己原因的自然存在，即其存在無需依存於其他任何的存在。縱令有神等類的其他存在，亦應內存於自然的宇宙。存在論則應立於自然本位的立場而將宇宙規模的自然存在作為其研究對象的基本，由此排除神中心主義以及人類中心主義的虛構與偏狹的立場。Heidegger 的實存主義哲學將人類特有的存在作為基本而自稱為基礎的存在論，這即可視為人類中心主義哲學的典型。神學性哲學如 Hegel 哲學的絕對精神（神）亦可視為人類精神的理想觀念之自己疎外的絕對化的理念形態，如此神學的理念畢竟還可以歸屬於人類學的觀念。人類在宇宙中所佔有的位置是微之又微的不足道，因此想要構想神的觀念來擴大自我作為代償，其結果反而招致人類本身的尊嚴性，這却是多餘的累贅。在廣大無涯的宇宙中，人類的地位雖是極其微小，但在觀念上却能夠包容宇宙全體尚有餘，更且還可能創發人類特有的理想世界，由此提昇人類本身的尊嚴性，這就可以自告慰藉與滿足。人類除開自然的宇宙與人類精神本身所創發的心靈內奧的意境之外，還要何去何從？我們將要離開存在論而移行於知識論以及價值論，即將從自然界轉向於人事界之際，不禁有些依依難捨的留戀之念。自然界尤其關於宇宙的哲學思索令人心曠神怡，人事界尤其有關社會思想的省察却要使人心情沉重。宗教勢力曾經統制着人類思想，後來政治權力取而代之。社會真相的坦率的敘說還得有所顧忌。國家是不得已的設施，學究者還要關懷於社會思想尤其政治思想又是出於不得已的苦衷。哲學家不能言說的需要保守沉默，能夠明說的還得保守沉默，前

者是爲要避開犯錯，後者是爲要明哲保身。坦白地說，著者所以不樂意考察人事界這般使人煩惱問題的主因是在如此沉重的心情。儘管不樂意亦得勉爲之，庶幾在學問與思想的明別之下，盡力保持學問的純正性。

## 第八章 哲學體系論(三) (知識論瞻望)

知識論是哲學的第二部門，即是次於存在論的研究部門。西方哲學史上，具有組織形態的知識論是在近代期方始出現的。古代以來有關知識問題間或連關於其他問題附屬地被討究過，然而尚未曾成爲哲學研究的專門主題。大體上看來，古代希臘哲學的研究主題側重於《自然》乃至《存在》而成爲自然本位的存在論哲學，中世紀哲學的主要關心集注於基督教的神而成爲神學中心主義的哲學。近世期文藝復興時代重新發現《自然》的原本性與人類《自我意識》的覺醒，由此導致近代自然科學與自我意識中心主義的意識論哲學的成立。知識論即是成立於如此意識論哲學的基礎之上的成果。另一方面，知識論亦可視爲成立於新興自然科學與傳統形上學的中間領域，即這兩者的緊張關係促成知識論的成立，由此成立的知識論大致對於前者立於積極的肯定的立場，而對於後者立於消極的否定的立場。然而基督教神學的傳統思想仍然牢固地支配著近代哲學以及現代哲學，至今尚未能完全擺脫其羈絆。知識論的成立動因本來含有對於傳統思想的懷疑與批判，而想要奠定確實可靠的知識基礎。然而通過知識論的批判以後的近代乃至現代哲學中仍然存留著幾多種的變相形態的神學性質的哲學。尚且知識論本身又由其自我意識中心主義的立場而走向諸種形態的觀念論的邪道。本來以檢討知識確實性與獲得確實的知識爲主要目的的知識論本身又要重犯嚴重的錯誤，於是對於如此知識論我們更加要來重新提出知識論批判的檢討，這可稱爲「知識論之知識論」，亦可稱爲「哲學之哲學」。知識的錯誤促成知識論，而且知識論的錯誤又要促成「知識論之知識論」。

### I 知識一般的諸問題

知識論分爲總論與各論。總論該當於知識一般論，各論將要祇限定於思想論、科學論、哲學論的三項部門，其他諸種知識如感性知、表象知、信念知、憶想知、常識知等論項可以連關於上記三項部門而作附帶的論述。知識一般論將要考究的諸問題有如下的十二項：(1)知識的意義、(2)知識的種類、(3)知識的成立可能性、(4)知識的發生起源（包括認識知機能與獲得知識的方法）、(5)知識的對象、(6)知識成立的主客關係、(7)知識的基礎奠定、(8)知識的本質構造、(9)知識的眞理性（妥當性、確實性、必然性、效用性）、(10)知識的界限（範圍）、(11)知識的發展（進步）、(12)知識的理念（目的、理想）。上舉諸問題的考究中包含著知識的批判以及對於知識論上的各種學說的批判。所謂批判至少可分爲：(1)所與的知識是否眞確的批判、(2)眞確的知識所由成立的條件與根據的批判、(3)所與的知識論學說是否眞確的批判，這即屬於「知識論之知識論」的批判課題（後設知識論）。

#### (1)知識的意義

一般意義的知識是指謂精神主體志向於某種對象所構成的意識內容，或者知識是成立於認知主觀（能識者）與其認知客觀（所識者）之間的某種關係的精神現象。將其某種關係解釋作內在的依存關係時，則成爲觀念論；將其解釋作外在的超越關係時，則成爲實在論，但其所指示的客觀對象是屬於實在的存在領域。嚴格意義的知識應限定爲具有客觀妥當性的眞確知識，而如此知識的組織體系即屬於學問。具有確實根據的知識即應區別於虛妄的信念、信仰、憶想、幻想乃至帶有情意要求的主觀性的思想。知識本來是難爲作定義的，上面的概述祇可以作爲暫定的意義界說。

#### (2) 知識的種類

知識的種類繁多，其分類大致可以依照下列的幾項基準：(a)認識機能的性質與其發展階段。(b)認知的動因、態度、立場以及目的，(c)知識的對象，(d)知識的方法，(e)知識本身的性質。依照(a)的基準可以舉出：(1)感性知（感覺、知覺）、(2)表象知（包括憶想知、常識知）、

(3)悟性知、(4)理性知、(5)叡性知。爲要真理而探究真理的純正理論知（學究知）與爲要提高生活效能乃至充實人生意義的實踐知（思想知）這兩類知識的分法主要的是依照(b)的基準。關於科學的分類，曾經有過依照對象與方法這兩項基準的對立爭論，其實不僅科學，學問一般的分類亦均應以對象爲主而以方法爲副，因爲方法祇可以當作達成對象認識的目的之方途的手段而已。著者曾經將真理認識分爲：(1)形相知、(2)理念知、(3)形質知、(4)理質知、(5)實質知、(6)現象知；其中(1)與(2)屬於本質知（哲學知），(5)與(6)屬於事實知（科學知），而(3)與(4)可視爲屬於哲學知與科學知的中間領域，這主要的是依照知識性質的這項基準。由此可以將科學規定作事實解明的真理認識的概念體系，而將哲學規定作本質究明的真理認識的理念體系。如此性質的哲學自當屬於學問領域的知識體系。

### (3)知識的成立可能性

知識尤其真確的知識是否可能成立，關於這項問題的見解，知識論上成立着懷疑論與獨斷論的對立學說。獨斷論的名稱當然並非論者自己所標榜的，祇是用以表示其所抱持的輕率盲信的見解。知識可以分爲絕對的與相對的兩種。絕對的知識指謂有關對象之全體的、究極的、本質的、無制約的、永恒不變的、完整的知識。對之，相對的知識指謂其所涉及的對象之局部的、過程的、現象的、被制約的（帶有關係性的）、有發展性的、非完整的知識。獨斷論者主張不僅相對的知識，絕對的知識亦可能成立。如此主張如祇是對於特定對象時，則成爲相對的獨斷論；如對於凡有對象時，則成爲絕對的獨斷論。反之，懷疑論者如對於特定以及全般對象之相對的與絕對的知識的成立可能性均要予以否定時，則成爲絕對的懷疑論；如祇是否定其絕對的知識而尚要承認其相對的知識的成立可能性時，則成爲相對的懷疑論。懷疑論尚可分爲兩種，如原理的懷疑論與方法的懷疑論，前者是以作懷疑爲目的之甜美的、陶醉的、遊戲性的懷疑，而後者是以探究真理爲目的之手段的、辛辣的、真摯的、學究性的懷疑。極端的絕對的懷

疑論究竟還要轉變為反面的獨斷論。然而我們仍得承認，關於宇宙全體的絕對的知識是難以獲致的，關於現實存在的實質內容之絕對的知識亦然。學問研究上應抱持着適當合宜的懷疑態度，對於思想活動更加為然。Descartes 哲學雖是從慎重的方法的懷疑出發，然祇因尙未能超脫基督教神學的傳統思想因襲的羈絆，其結果仍要陷落於嚴重的獨斷圈套。我們不妨提問：究竟神為誠實？抑或 Descartes 為誠實？如果後者為誠實，何以不敢懷疑前者的誠實？

#### (4)知識的根源

關於知識的根源問題，如將其解釋作知識的發生起源時，這項問題在從來的知識論上尙未見有以真正意義的形態而被提出的。知識是成立於意識的基礎之上，因而如要探究知識的發生起源，則要溯及意識發生起源的探究，這卻是超出知識論的考究範圍。知識論上所提出的根源問題是側重於獲得知識的來源的考究，這是連關於獲得知識的方法問題；或者知識所由成立的根據的考究，這是連關於知識的基礎奠定問題（後述）。知識論上考究如此意義的根源問題之基本的對立學說即是經驗論與合理論（理性論），附屬的學說有如直觀論（直覺論）與批判論（先驗論）。簡約地說，經驗論將知識的成立根源求之於感覺乃至知覺，合理論則求之於悟性乃至理性的純粹思考，而直覺論則求之於超感性、超知性的直觀。批判論可視為要來調整經驗論與合理論的統合學說，認為知識的成立一方面需要由於感覺所提供的質料（內容），另一方面又需要先天的諸形式（直觀形式、悟性形式）以及先驗的統覺機能。如此看來，經驗論特別側重於認知諸機能中的感性側面，合理論特別側重於知性側面，直觀論又特別側重於高超的直觀側面，而批判論則較為完滿的顧及各種認知機能的統合。因而知識根源問題究竟歸屬於認知機能問題。尙且上述諸種學說的對立又可歸屬於先天說與後天說的基本對立，即經驗論屬於後天說，而合理論、直覺論以及批判論這三者均屬於先天說。附帶地說，當今流行的所謂論理實證論又可視為經驗論與合理論的一種統合學說。



#### (5)知識的對象

我們在本論第三章「哲學對象論」中已提出過哲學研究的對象問題。哲學應成立作全體學或者普遍學，因而凡有事象均可成爲其研究對象，其中不僅包攝現實的以及超現實的世界，甚至亦可以包攝非現實的幻想世界在內。哲學研究的對象大都屬於存在論的研究領域，其中包括實有性的諸種存在領域（現實存在、超現實存在）以及虛無性的諸種存在領域（絕對無、相對無）。這些存在論的研究對象均可成爲知識的對象，而存在論本身又是屬於知識的一種。知識的原本對象可稱爲第一層次的對象。各種知識成爲知識論的研究對象，這則可稱爲第二層次的對象。尚且知識論本身又可成爲後設知識論（「知識論之知識論」）的研究對象，這則可稱爲第三層次的對象。後設知識論雖可以再作後退，但在原則上祇作單層一次反復的論理構造的反省考察則可告完結。如此知識論反省的論理構造是依據精神自覺的無限溯原的精神活動，如此精神活動的哲學可稱爲精神絕對自覺學，後設知識論亦即成立於此。知識的對象不僅指涉存在領域，而且指涉價值領域。各種價值以及價值論又可成爲知識論的研究對象，具現價值的各種文化形象以及運載文化的社會、歷史、人生的諸現象皆然。

#### (6)知識的主客關係

知識成立於能識者與所識者之間的相關關係，其中能識者稱爲主觀而所識者稱爲客觀。上面所提示的認知諸機能（感性、表象、悟性、理性、叡性）屬於主觀的側面，而知識的諸對象屬於客觀的側面。其實主觀不僅指謂認知諸機能，其中又包括情意諸機能，即包容精神主體的意識機能的全般領域。然而主觀卻可以作廣狹諸種意義的解釋。(1)就個人主觀（自我）而說，最廣義的主觀指謂包含身體與精神在內的精神物理的自我。身體與外部物體相同，均屬於客觀的對象。(2)廣義的主觀指謂當作心理的意識之自我，即包含心理的意識內容的自我。意識內容亦可予以客觀化而成爲認識的對象。(3)狹義的主觀指謂純粹自我，即是排除意識內容（Noema）所剩餘的純粹意識作用（

Noesis) 的殘基。(4)最狹義的主觀指謂超越個人的意識之純粹理論所要請的意識一般，這即是嚴格意義的知識論的純粹主觀。此外，我們亦可以設想形上學的主觀。如上述，主觀是多種意義的，客觀(對象)又是繁多種類的。知識論上所謂主客關係問題大都側重於觀念界(主觀)與實在界(客觀)之間的關係問題的爭論，於是成立着觀念論與實在論的對立學說。各別學說各自又分爲幾多學說。觀念論大別分爲主觀的觀念論、客觀的觀念論、絕對的觀念論；實在論大別分爲樸素的實在論、反省的實在論(科學的實在論)、批判的實在論(哲學的實在論)。簡約地說，觀念論認爲實在界內在於或依存於觀念界；對之，實在論主張實在界超越於或獨立於觀念界。觀念論者極力想要將實在界解消於觀念界，由此否認實在界的自體獨立的存在。其所以想要如此作爲的意圖何在？觀念界與實在界的對立亦即是精神界與物質界的對立。G. Berkeley 立於護教的立場，爲要否認唯物論而將物質界歸屬於個人精神乃至神的觀念界(主觀的觀念論、萬有在神論)。觀念論又可視爲近代意識論哲學的產物，亦即自我中心主義立場的過份越軌的偏見的成果，爲要提高自我存在的優越性，竟想要否認實在界的自體存在的獨立性。H. Cohen企圖由於純粹思惟而從無的根源產生實在界，恰如神從虛無中創造宇宙萬物一般。

#### (7)知識的基礎奠定

自從 Kant 的先驗的觀念論以來，知識論的主要課題是在對於科學的基礎奠定，知識論大都成爲科學基礎論。例如，新 Kant 學派中的 Marburg 學派的知識論與 Kant 相同側重於數學的自然科學的基礎奠定，Baden 學派的知識論則立於價值哲學的立場而側重於歷史學以及文化科學的基礎奠定。本世紀的論理實證論又是一種知識論，這又在重視科學基礎論而自稱爲科學的哲學，由此發展的解析哲學亦然。這些標榜着科學主義的諸種知識論是屬於觀念論或者立於類近觀念論的立場。於是我們想要提問，立於觀念論立場的這些知識論本身是否具備着確實穩固的成立基礎？學說本身的基礎既如不穩健，何以能夠

擔當科學基礎論的重任？觀念論以「實在的觀念化」的錯誤要來攻擊形上學上的「觀念的實在化」這種錯誤，如此以錯攻錯的方途是否得當？形上學固然需要知識論的批判，批判形上學的知識論本身亦需要重新作自己批判的反省，這即是「知識論之知識論」的課題。知識論上的科學基礎論應擴延到哲學基礎論。關於哲學基礎論，我們在本論第二章與第七章已有所論及，後來還預定想要提出包括存在論、知識論、價值論在內的總括的哲學基礎論，因為哲學重建論的成敗依繫於此。

#### (8)知識的本質構造

構成知識的因素有三大側面：(1)對象側面、(2)機能側面、(3)內容側面。知識是成立於認知機能（主觀）與認識對象（客觀）之間的相關關係，由此成立的知識內容即是由於主觀的諸機能與客觀的諸對象所規定的。由於如此規定，我們可以將知識內容定義作：「認識諸機能與認識諸對象的相關關係的函數」。知識內容之中由於主觀的諸機能所規定的因素則具有主觀性，而由於客觀的諸對象所規定的因素則具有客觀性。知識的內部構造是極為繁雜多岐的，下面祇列舉其基本的幾組因素：(1)主觀因素與客觀因素，(2)形式因素與實質因素，(3)先天因素與後天因素，(4)本質因素與事實因素，(5)論理因素與心理因素，(6)絕對因素與相對因素，(7)真理因素與謬誤因素，(8)真實因素與虛偽因素，(9)由於立場（態度）、方法、對象（問題）這一系列所規定的因素，(10)由於動機、手段、目的（理想）這一系列所規定的因素。嚴格意義的知識祇限定於學問知（科學知、哲學知）或理論知，緩和意義的知識可以包涵思想知或實踐知。上列諸因素中，(7)是屬於學問知，(8)屬於思想知；(9)主要的是規定學問知，(10)主要的是規定思想知。關於學問知與思想知的本質構造的特性，讓於後來在學問論（科學論、哲學論）與思想論的各論中再來予以考究。附帶地說，觀念論所犯的錯誤的盲點是在，關於實在界的認識上的對象側面與內容側面的混同，即將外在的實在對象與內在的觀念內容予以同一視。

### (9)知識的真理性（確實性、妥當性）

真理問題的考究必須明別出真理自體與真理認識，前者屬於知識的對象側面，後者屬於內容側面。真理認識的判定基準是在真理自體，這是超越真理認識的客觀性的真理存在。對之，精神主體所創發的主觀性的真理寧可稱為真實，用以區別於客觀性的真理。學問的課題是在探究真理，思想的任務是在創發真實。精神主體所創發的真實雖是屬於思想內容，但亦可能成為學問研究的對象。思想內容本身同時又成為思想研究的對象，於是思想的內容與對象的兩側面可能相契合。知識論上的知識批判應分別出學問知與思想知各別的特性。學問知的真理性有其客觀的基準，然而思想知的真實性卻尚難為尋求其確實的基準，由此產生諸多學說的混亂。況且哲學史上學問知與思想知經常被混同，這更加使哲學陷入混亂狀態。知識論的知識批判對於如此情況應負有嚴重的職責。歷史所與的各種哲學說所提供的知識究竟屬於何種性質，其內容是否具有確實的根據，或者其所提示的觀念是否有其相對應的正確的對象，這些均屬於知識的真理性、確實性、妥當性的問題。

關於真理的見解，知識論上有如下幾種相對立的看法：(1)實在論的真理觀與觀念論的真理觀（包括超越論的真理觀與內在論的真理觀、客觀論的真理觀與主觀論的真理觀），(2)理性論的真理觀與經驗論的真理觀（形式論的真理觀與實質論的真理觀），(3)先驗論的真理觀與經驗論的真理觀，(4)推證論的真理觀與明證論（直觀論）的真理觀，(5)純理論的真理觀與實踐論的真理觀，(6)理知論的真理觀與情意論的真理觀，(7)靜態論的真理觀與動態論的真理觀，(8)實體論的真理觀與現象論的真理觀，(9)獨斷論的真理觀與懷疑論的真理觀，(10)絕對論的真理觀與相對論的真理觀。基於上列的諸見解，又有幾種真理說。實在論的立場有如合致說、模寫說、反映說、對應說。觀念論的立場有如內屬說、整合說。實證論的立場有如擬制說、規約說、運作說、擬真說。其他尚有妥當說、價值說、志向說、效驗說（實用說）等。

神學上有照明說，認為真理是由神所啓示的。實存哲學又有開示說，認為真理是將被隱蔽的人存在的本質意味予以顯現出來的自覺（覺存真理）。

#### (10)知識的界限

依照 Kant 的先驗論（批判論），認為可能經驗的認識祇限定於現象界，超出現象界的本體界祇可思惟而不可認識的（不可知論）。經驗的認識所以可能成立的諸條件，除了先天的諸形式之外，還需要由於感性所提供的雜多的質料（內容），而這些是感官由於物自體的觸發所獲得的。能夠觸發感官的如此物自體理應屬於現實的實在事物，Kant 卻將其擴延到超現實的本體界。實在事物意義的物自體的認識雖有界限，但並非絕對不可知的。他又主張現象界是由於認識主觀所構成的（構成主義的現象論），這即是表示將物自體的自己現象（對象側面）歸屬於我們對於物自體所認知的現象（內容側面）這樣對象與內容兩側面混同的錯誤。關於實在事物的實質內容的認識，我們確然不能得到完整的絕對的認識，然而通過相對的認識可能無限的漸近於絕對的認識。知識的界限有相對的可能移動的，或許亦有絕對的不可能移動的，這總要看認識對象的種別與性質如何而論定。感性的認識範圍有一定界限，悟性的認識雖可能更加以推延擴大，然其範圍仍是有限的，理性的認識卻具有志向於無限的全體對象的性能。宇宙全體的完整的認識固然不能實現，但不妨當作哲學探究的理念的目標。依照 Kant 的說法，這雖不能成為認識的對象，至少亦可能成為思惟的對象。不然，當作全體學的哲學亦則無由成立的。

#### (11)知識的發展

知識的發展依繫於認知機能乃至精神機能的發展，而精神機能（高附能）乃是能量發展的高級的顯現形態。尚且，宇宙發展的基本內涵依存於能量發展，宇宙內部所展現的人生的萬般事象亦然。人生是人類精神主體的營為所展現的現象形態，人生歷程內屬於宇宙歷程的一環節。如此看來，精神機能尤其認知機能則可視為包括

人生在內的宇宙發展歷程本身的自覺形態。宇宙的根源能量發展到人類精神的認知機能，竟由此可能自覺到宇宙本身。精神這種高附能乃是宇宙能量發展的自覺化的高級能量。精神主體間的共同營為組成社會，而在社會的基礎之上逐次創造出各種文化形態（包括知識在內），這即成為構成人生的基本內涵。知識的發展又受制於人類的的生活環境（包括自然環境與社會環境）的磨鍊，其中涵有一段人生悲劇的苦難歷程。人生苦難中所獲得的知識（包括智慧在內）的成果竟要成為人類精神的榮冠。繁多種類的知識中，學問知與思想知的發展情形有顯著的差異，這讓於後來論及這兩項知識的各論中再提。簡約地說，學問知的發展具有累積進步性的傾性。對之，思想知的發展過程未必有一直的進步性，常見有停滯甚至衰退頹落的現象。學問知與思想知受制於社會的諸規定性的制約情形又有所不同，這是屬於知識社會學的考究課題。總之，知識（認識內容）的發展一方面依繫於認知機能與認識對象的相關關係的發展，另一方面又受制於社會機構（包括經濟、政治等機構）的發展，而社會機構本身又要成為知識的研究對象，於是成立社會思想、社會科學乃至社會哲學。知識乃是人類精神與人類社會發展的歷史的產物。

## (2) 知識的理念

繁多知識中，嚴格意義的知識應限定於學問知，而學問知是以科學知作為基準或基礎。由於為要真理而探究真理的純正學究的態度所獲得的真理知識始可稱為學問知（學究知）。學問乃是真理知識的理論體系，其中科學成為其概念體系，而哲學成為其理念體系。如此概念體系與理念體系的分別是依據知性中的悟性與理性的分法。悟性機能是在構成概念，其所指示的對象是有限的局部的範域。理性機能是在構成理念作為統整概念的規制原理，其所指向的對象是無限的全般的超越各別的範域。屬於學問知的哲學的理念體系可以包攝科學的概念體系。哲學中如要保持學問知的純粹性，就得排除思想知，因為思想知常要侵犯乃至阻礙學問知之故。然而如要排除思想知，則不能滿

足人性的情意要求，於是生起哲學的嚴重問題。由於思想知與學問知的混在以及兩者間的對立衝突所引起的哲學的悲劇，即是使我們提出兩者的峻別以及重新統合的根本動因。知識的理念應再分為學問的理念與思想的理念，這擬將在後續學問論與思想論中作分別的論述。再者，知識的理念又是連關於目的與理想。一般地說，學問知（理論知）是將獲得知識本身作為目的，而思想知（實踐知）畢竟是將知識作為某種目的（如超脫現世、整序社會）的工具或手段。學問知的理想是在窮究宇宙全般事象的理法，而思想知的理想究竟是在啓迪人生的哲理乃至造就完善完美的人生。

以上概述了知識一般論的十二項問題。下面將要從諸種知識中祇舉出思想知與學問知而分為思想論、科學論、哲學論的三項各論。從來所謂哲學其實大都屬於思想知，哲學所帶有的《學》這個名稱祇可當作慣用上的名號，恰如文藝作品亦稱為文學。哲學的原語 *Philosophia* 本來是指謂《愛好知識》之意。從知識的實質內容看來，從來的哲學史寧可稱為思想史更為恰當，尤其東方哲學史為然。當作嚴密學的哲學是對於非學問性的非合理的生命哲學、人生哲學、實存主義哲學以及淺薄的實證主義哲學的反感而出現的一種理念哲學。學問性的哲學尤其超科學的嚴密哲學還得等待將來的建立與開展。

## II 思想論

繁多種類的知識中，我們將要特別限定思想知、科學知、哲學知作為各論的主題。如將思想作最廣義的解釋時，除開無需通過思考之外的各種知識，殆均可以包攝於思想之內。人類通稱為知性乃至理性的動物（*homo sapiens*），然而由於理性的思考所構成的知識都是超越通常意義的思想之上。人類思想史上，嚴格意義的學問知所擁有的部份極為微小，即其中思想知所佔有的分量遠勝過學問知。通常所謂的哲學概念又極為含混，因而從來所謂哲學史就其實質內容而說，寧可應稱為思想史。如此思想史即是將歷史所與的具有特色個性的各

種思想的羅列所編成的，而卻稱之為哲學史。

### (1) 思想的意義與種類

思想涵有雜駁的意義，因而其種類成為繁雜錯綜的。哲學概念的曖昧性大都根由於思想概念的曖昧性。歷來的哲學大致可以說是雜多思想的混淆體系（雜混的思想體系）。哲學一方面可以代替文藝、政治、道德、宗教這一系列的思想，另一方面又可以代替科學以及類似科學這一系列的學問。哲學成為科學尚未發達以前的思想領域的代用品，或者成為科學成果總和的學問領域的代用品。這兩者均非本格意義的哲學，然而緩和意義的哲學又不得不容納這兩者的異質因素。如不將學問峻別於思想，哲學畢竟將要成為兩者相混淆的畸型的觀念體系。我們為要區別於學問，特別採用思想的理由何在？其所謂思想的根本特性又何在？哲學悲劇所由發生的主因是在學問與思想的混淆，其統合的根本要件亦即在兩者的峻別。

繁雜內容的思想概括地可以大別分為如下的六種。(1)凡是由於各種層次的思考所構成的各種觀念形態及其組織體系，其中包括思想以及學問的知識體系，亦即包括高度抽象化的理論、學說、教義等項的廣汎內容。這是最廣義的思想，歷來哲學的實質內容大都屬於此類。(2)通常所謂的人生觀乃至世界觀可視為當作思想的代表形態。歷來的哲學大都又帶有人生觀、世界觀的特性。(3)關於各種文化領域的思想，例如經濟思想、政治思想、藝術思想、道德思想、宗教思想等。關於這些思想，我們將要在後續價值論的有關論項中再來予以提示。(4)理性的反省以前的生活情緒上所表現的心情氣氛的實感以及對於日常生活實況所抱有的態度與意見。被投拋於世間的通常人所抱有的這種生活情懷可視為構成各人的人生觀的基本因素。(5)基於情意要求所構想的玄思幻想的觀念形態。宗教思想上的鬼神、天堂地獄等的觀念，唯心論系統的形上學上所提出的諸種所謂根本原理均可歸屬於此類。(6)近代以降，最可以代表思想的即是所謂 *Ideologie*（社會意識形態），尤其現代便是這種思想鬭爭最為劇烈的時代。上列諸種思想中



，我們將要特別擇出人生觀、世界觀與社會意識形態作為代表，而再加以些說明。

## (2) 世界觀的哲學

著者向來所謂的思想性哲學起初是指謂《世界觀的哲學》（參閱拙著「真理原理論」緒言），後來將世界觀的含義更加以擴延而改為採取思想這項普通用語，藉以明別於學問。其實當今的哲學界未必對於學問與思想的分別抱有明確的自覺。現象學的創立者Husserl曾經提示過《當作嚴密學的哲學》的理念，這是對於當時的諸種生命哲學或人生哲學的非學問性格的不滿意乃至反感所提出的，可以說是為排除思想性哲學而想要確立學問性哲學的先聲。祇因現象學的考究範圍自限於純粹意識的領域，由此難以伸展學問性哲學的理念，除非超出意識內在的立場而恢復現實的自然態度。承襲了現象學的幾位後繼者反而又偏向於思想性哲學，如Scheler的《哲學的人類學》以及Heidegger的《實存主義哲學》即是。立於科學主義立場而極力排擊形上學的解析哲學則分別出認知的語言與情緒的語言，這可視為前者是指謂學問性的語言而後者指謂思想性的語言。然而解析哲學仍固執於實證主義的狹窄的立場，尚不知有學問性的批判的形上學之成立可能性。辨證法的唯物論一方面又標榜着科學主義而否認形上學，另一方面又要宣揚思想的世界觀性乃至Ideologie性，其中含有自己矛盾之處。實存主義哲學、解析哲學、辨證法的唯物論這三者可視為當代哲學界的三大思潮，其中又可以看出學問與思想的對立矛盾的情形。當今哲學仍在混沌狀態中。

世界觀所標示的世界概念至少應分別出兩種意義：一則指謂《宇宙》意義的世界（自然界），二則指謂《世間》意義的世界（人事界）。指向《世間》的世界觀即是人生觀，其實世界觀可視為人生觀的延伸形態。世界觀雖然說是指向宇宙意義的世界，這又是將對於人生之情意的觀感（人生觀）投射於世界之廣大規模的擴延形態。世界觀上又有厭世觀與樂天觀的看法，這本來是屬於人生觀上的基本看法。

如此，人生觀與世界觀就其實質內容看來，則可以說是一脈相通的。人性含有自己疎外的傾性，世界觀又可視為人生觀的自己疎外的形態。人性的究極的理想指向神性，如此神性觀念（願望）的自己疎外的神格化成爲神，由此神的觀念轉化爲神的實在（觀念的實在化），這即是人創造神的祕密所在。真正超脫人性的神是否已經誕生，雖尚未得知，但在廣漠無邊的宇宙之間仍有其可能性。人生是有限的而有情意的，宇宙卻是無限的而無情意的（就其自然狀態而說），因此人生觀與世界觀（宇宙觀）則應有所分別。健全的世界觀應建立於通過學問探究以後的宇宙論的基礎之上。將世界觀解釋作宇宙觀時，宇宙觀發展到宇宙論可以提示五個階段：(1)原始的宇宙觀、(2)哲學的宇宙觀、(3)科學的宇宙觀、(4)科學的宇宙論、(5)哲學的宇宙論；其中(1)與(2)屬於思想性，(3)介在於學問性與思想性的中間，(4)與(5)屬於學問性（參閱拙著「宇宙論」）。至於健全的人生觀，則應將基於正確的價值體系之文化論的確立作爲其依據。

世界觀的哲學可以作三種意義的解釋。(1)基於世界觀的哲學，這即是將哲學建立於世界觀的基礎之上的。(2)具有世界觀性質的哲學。(3)將世界觀作爲研究對象的哲學。(1)與(2)屬於思想性哲學，而(3)屬於學問性哲學。我們屢次提示過，歷來的哲學大都屬於思想性哲學，這即在表示著世界觀支配之既往的哲學，現存的哲學仍未能超脫如此思想的控制。透過戴著濃厚主觀性色彩的世界觀的眼鏡來觀看世界時，現實世界的客觀的真象則要被歪曲，由此生起哲學上的幾多錯誤。鑑於如此情形，將世界觀這種思想作爲研究對象的學問性哲學應擔當的職責可以說是相當嚴重的，這是屬於思想論的課題。思想論是將思想本身作爲研究對象的哲學理論，自當屬於知識論的一部門。世界觀的背後存有人生觀，使前者超脫後者的控制卻是一項難題，這又是哲學悲劇所表現的一場面。將人生觀投射於世界，則要展現出擬人主義的世界觀，這雖可以滿足人性中的情意要求，但卻要阻礙認知機能的正當的發展。爲要減少乃至避免世界觀的犯錯，祇得抑制人生觀的擴延

侵犯世界觀的越軌。人生觀上不僅可以而且應當採取理想主義的立場，這在世界觀上卻不然。鑑於哲學史所昭示的教訓，為要避免重新繼續再犯錯誤，健全的世界觀還得採取現實主義的立場更為穩當，這是學問性哲學尤其思想論所要求的一項要件。理想主義的人生觀與現實主義的世界觀是可以相並存在的，思想上的理想主義與學問上的現實主義亦然。

著者曾經將世界觀作為研究對象的哲學稱為《世界觀哲學》（學問性），用以區別於《世界觀的哲學》（思想性）。《世界觀哲學》屬於《世界觀學》的一種，後者包括科學與哲學在內。世界觀亦可以作為科學的研究對象。世界觀是多種多樣的，除開哲學的世界觀之外，尚有藝術的、道德的、宗教的世界觀等，尚且各種世界觀中又有各種形態。《世界觀的心理學》即是將這些世界觀的各種類型予以分析而解明其根本構造的特性，這對於《世界觀哲學》的研究可能提供寶貴的資料。如此《世界觀的心理學》又是屬於《世界觀學》的一種。更進而，如要試圖建立學問性的《哲學的世界觀》，則需要由於各種科學所提供的各種《世界像》，如天文學的世界像、物理學的世界像、生物學的世界像等，由於將這些《科學的世界像》作為資料所構成的《哲學的世界觀》可以稱為《世界理說》，這尚須等待將來的建立。《世界觀學》可以當作通達於如此《世界理說》的預備階段。對於人生觀的考究是否亦可能成立《人生觀學》乃至《人生理說》，原則上似是可能的，但在實際上的遂行恐怕還要比起世界觀的場合更為困難。因為在世界觀上由於理性要來控制情意活動較為容易，人生觀卻不然。然而對於《人生理說》，我們尚可以期望由於叡性所啓迪的《人生哲理》，這是屬於超學問的高超思想。

### (3) Ideologie 的跋扈

使我們對於哲學上的《思想》生起反感的動因，除開人生觀·世界觀的思想侵犯哲學的《學問》領域之外，更加嚴重的便是在所謂 Ideologie 這種思想的橫行跋扈。Ideologie 的語原是由來於希臘語

idea（理念）與logos（理法）的合成，這兩個語詞可以代表希臘哲學的精華，因而其合成語本來涵有極為典雅優美而崇高深邃的意義。然而現今通行的 Ideologie 概念卻反倒含有虛偽與醜惡的意義。十九世紀當初出現的 Ideologie 是指謂《觀念學》，這是立於感覺論的立場來考察觀念的形成過程的理論，可以說是一種感覺主義的知識論。其後 Ideologie 概念逐漸轉變，大致可見有兩條途徑的趨向。(1)脫離現實的空想、幻想而成爲空理、空論。這大致可以指謂傳統形上學的思想以及空想的社會思想。(2)Marxism 所提倡的 Ideologie 批判與理論，由此揭開諸種思想、學說（包括哲學說）的社會規定性、相對性、階級性，於是 Ideologie 竟成爲社會鬭爭的工具而終究墜落於虛偽的社會意識形態。國家內部的階級間的思想鬭爭、民族間乃至國際間的思想冷戰的陰霾瘴氣籠罩着人類社會。爲政者惱煞於思想宣傳、思想善導、思想統制、思想檢閱等等的思想政策而無寧日。思想言論自由被危險視，於是更加强思想禁制、思想彈劾的高壓手段。處於如此險惡的社會環境的學究者往往亦要蒙受着無謂的災禍。須知學究者還要關懷於思想問題，乃是出於不得已的苦衷。醜惡的思想世紀告終，將要迎接純潔學問的新世紀，聊藉以自慰。

Ideologie 所指示的範圍有廣狹的分別。(1)依照唯物史觀，認爲構成社會生活的下部構造（基盤）是在經濟機構（包括生產力、生產手段、生產關係等），而將成立於如此基盤之上的上部構造全般通稱爲 Ideologie，其中不僅包含藝術、道德、宗教、哲學等諸種意識形態，並且包含政治體制、法律制度等的社會組織形態在內，如此見解可算是最廣義的 Ideologie 概念。如此看來，唯物史觀本身亦應屬於一種 Ideologie。(2)凡是由於社會的存在所規制的《觀念形態》或《意識形態》總稱爲 Ideologie，這是側重於意識形態之社會的存在拘束性》的見解（知識社會學的根本見解）。(3)狹義的本格意義的 Ideologie 應限定作由於社會的利害關係，尤其經濟的以及政治的利害關係所制約的意識形態。所謂《社會意識形態》（社會思想）的階級

性、黨派性的主張應限定於如此意義的 Ideologie。社會意識形態這種思想的階級性、黨派性雖然可能擴延而影響到其他諸種思想領域，但思想的全般並非完全由於社會的利害關係所制約的。思想既然如此，何況於學問。學問絕不容許思想的階級性、黨派性的介在。學問中如含有這種性質的思想因素，則已不能成爲純正的學問。如將狹義的 Ideologie 作爲判定思想的基準，由此思想與學問的分別則可更加得以明確化。

唯物史觀所提示的 Ideologie 概念是過於籠統而含混的，其所謂上部構造與 Ideologie 並非完全相合同。成立於經濟基盤（下部構造）之上的上部構造至少應分別出三個層次。第一層次是由於經濟關係所制約的政治機構與法律制度，這可視爲介在於經濟基體與 Ideologie 之間的媒體。第二層次即是廣義的 Ideologie 本身的思想領域，其中以直接反映着社會利害關係的狹義的 Ideologie 作爲中核。第三層次是超出 Ideologie（思想）的學問領域。學問的成立與發展過程須要將相當高度發展的文化社會作爲基礎，其中經濟發展祇是其基本要件之一而已。學問受制於社會的諸條件仍有限度，社會的利害關係雖可能滲透到思想的內部，但學問的內容卻不能容許之。學問對於社會外在的諸規定性始終應堅持着其固有的獨立性與尊嚴性。學究者處於思想鬭爭激烈的亂世，更加須要自重保全清高超然的志節，純潔的思想家亦應如此。唯物史觀在諸種史觀之中還算是較爲穩健的，但仍有疏略不備之處，上面所加以些修正乃是出於善意的本懷。哲學界對於學問與思想的分別似乎尚未有明確的自覺，這就不能獨怪於唯物史觀。據聞新近在社會主義國家內部，有些人提起形式論理學、理論數學以及其他科學這些學問是否具有 Ideologie 性質（思想性）的疑問，由此可見漸近於學問與思想的分別的認清。在學問與思想的峻別之下，思想可能建立於學問的基礎之上，其相反的卻不然。例如，所謂《科學的社會主義》可以解釋作根據通過對於資本主義社會之科學的認識所建立的，不然則要成爲學問與思想相混淆的自相矛盾的名稱。對之

，《社會主義的科學》如何可能成立？除開將社會主義作為科學的研究對象之外，是否尚有別種合理的解釋？

基於唯物史觀的 Ideologie 理論是否可能要求學問性？如上面所述，唯物史觀認定凡有學說、理論均屬於上部構造的 Ideologie。然而 Ideologie 理論與 Ideologie 卻是成立於不同的層次，因而兩者間應有所分別。Ideologie 理論是將 Ideologie 作為研究對象的理論，因而理應成立作學問，亦則應該要求學問性。唯物史觀所提示的 Ideologie 概念中既然含混着思想與學問，對其 Ideologie 理論想要提起學問性的要求似乎是多餘的徒勞。再者，極力強調 Ideologie 的階級性、黨派性的 Ideologie 理論本身是否又帶有階級性、黨派性？如果 Ideologie 理論本身又屬於一種 Ideologie，其理論亦則理應帶有階級性、黨派性這種相對性的意義。過份固執於思想的階級鬭爭的思想理論難以超脫思想的羈絆。當事者迷，傍觀者清。對於思想的對立性，學究者可能立於更為高超的學問立場來予以檢討與批判，這即是思想論的主要課題。除非 Ideologie 告終，Ideologie 理論仍得以存續。將 Ideologie 理論作廣義的解釋時，則可成為思想論。思想中含有階級性以及思想上的階級鬭爭是儼然的社會事實，將如此事實作為客觀的研究對象的思想論亦則可能要求學問性。或許有人還要提出抗議而強辯，超階級的思想論本身又是表示一種階級性的思想。如此見解亦可視為尚未能超脫思想與學問的糾葛不清的混淆心態。思想論並非要隱蔽社會思想的階級性，反而要來揭露其中所含有的虛偽性。極力想要隱蔽思想階級性的御用思想家反而暴露出其階級虛偽性的真面目。

#### (4) 思想論的課題

思想論的研究對象側重於以經濟思想、政治思想為基本的社會思想。此外，尚有以藝術思想、道德思想、宗教思想為基本的文化思想。關於包括這些社會思想與文化思想在內的較為廣範的諸種思想，我們擬想在後來的價值論中作為各別論題再來予以論述。現在祇限定於

帶有濃厚的 Ideologie 色彩的現代社會思想作為思想的考究主題。現代社會思想又有繁多種類，例如自由主義、民主主義、資本主義、社會主義、共產主義、無政府主義等等，其中資本主義國家與社會主義國家形成相對決的兩大陣營，兩者外表上均在排擊帝國主義而宣揚着民主主義、自由主義、平等主義乃至人道主義，各式各樣的思想雜草蔓延於其間。現代正是繁雜思想的橫行跋扈的混亂時代，如無覺醒的理智與批判能力的人士，則容易陷入思想的迷魂陣。

我們曾經將《思想》定義作：《人性諸特質與歷史的社會的諸規定性之函數》。如此定義中含有三項系列的基本因素，思想是由於這些因素所構成的（思想的根本構造），亦即由於這些因素的連關與互相作用所規定的（思想的根本機能）。(1)人性諸特質中特別以情意的諸要求作為基本因素，其中包含個人以及種族的性格、氣質的諸特性。人性中引起社會問題的主要動因有如追求名利權勢的佔有欲乃至支配欲。(2)歷史的諸規定性有如傳統因襲的諸種觀念、習俗、文物制度等因素，這些成為復古主義、保守主義思想的依據。(3)社會的諸規定性即是以經濟為基體而連帶着政治體制以及其他諸種社會組織、社會機關、社會制度等，其中尤其社會諸集團間的利害關係規定着社會思想。社會思想發生於社會問題，而社會問題發生於社會的非合理現象。社會的非合理性主要的是指謂社會的犧牲性與閉鎖性。社會的犧牲性指謂社會內部的某種特殊集團為要享受與保持其特權的利益而將其他諸集團供為犧牲，這在國家內部形成犧牲社會（階級社會），而在民族間乃至國家間則要發動帝國主義的侵略。在社會的下部構造形成犧牲社會的場合，在其上部構造則要呈現出社會的閉鎖性，思想言論的整肅、統制、禁壓等的社會控制即是表示這種現象。社會的非合理性則要引起合理化的社會改造乃至社會革命，於是發生自由主義、民主主義、社會主義乃至無政府主義等的社會思想。謀求社會合理化的社會思想要求犧牲社會（階級社會）的廢除與閉鎖社會的解放。社會的合理化還要依存於人性的純淨化，這就得仰賴於高超思想的開導（

後述)。

受制於社會利害關係的 Ideologie (社會思想) 通常稱為《社會觀念形態》或《社會意識形態》。對於上述的《思想》的定義特別加上《受制於社會利害關係》這項規定的《社會思想》即是帶有 Ideologie 性質的《社會意識形態》，使用這項用語可以區別於非 Ideologie 性質的社會思想。社會意識形態大都含有虛偽性，因而有《虛偽的社會意識形態》的醜惡的名稱。思想中有虛偽性的思想，恰如哲學中有思想性的哲學。哲學中勉可容納真實性的思想，絕不能容許虛偽性的思想尤其 Ideologie 的介在。著者一向對於思想採取警惕的批判態度是根由於 Ideologie 的跋扈氾濫的世相。我們的日常生活上籠罩着 Ideologie 的瘴氣，報章雜誌、大眾傳播等的宣傳機關為之渲染而侵擾着清靜的生活環境。祇要知曉其政治的立場如何，其所想要宣傳的思想內容如何亦就可以推想而知，反覆的宣傳反而容易引起反感。對於虛偽的社會意識形態，應有真實的社會思想起而反抗，但這在非合理的社會內部卻要被壓制，如此被壓抑的社會思想達到極限時，總會爆發而引起社會革命。非合理的社會現實不可隱蔽，希求社會合理化的社會改造思想的威力亦不可輕視之。

真實的社會思想可能與社會科學相提携。反過來說，祇有可能與社會科學相提携的社會思想始能成為真實的。如此，真實的社會思想與社會科學之間存有相輔相成的關係。然而社會思想之中尚含有受制於社會利害關係的因素。其實，社會科學之中又含有如此思想因素。現今的社會諸科學大都仍然停留於學問與思想的中間階段，這與哲學的情形有些相類似之處。換言之，現階段的社會諸科學尚未能脫離思想的控制，純正學問性的社會科學仍須等待將來的開展。關於這項情形，讓於後續科學論中再提。社會科學與社會思想均容易捲入社會利害關係的圈套。虛偽的社會意識形態可能假裝作為社會科學，這在政治學方面最為顯著。現今的社會諸科學內部仍有相當激烈的思想鬭爭。思想鬭爭這項社會事實本身正要成為社會科學的研究對象，因為社



會科學的課題是在客觀的解明社會事實的真相。將思想作為考察對象的思想論的課題亦然。如此思想論應立於學問考究的立場，不然則要同流於思想。

隱蔽非合理的社會現實對於保全自己以及階級的既得權益有利的思想，就要成為虛偽的社會意識形態。隱蔽社會現實亦即是為要維持社會現狀，這在國家自當是為要維護既得的政權，由此產生復古思想、保守思想乃至反動思想。對之，暴露現實社會的非合理性、由此企圖推翻陳舊的社會制度而重新建設更為合理化的新社會制度之進步思想、革新思想乃至革命思想可能成為真實的社會思想。然而革命思想運動一旦達成目的而獲得新政權之後，其原本所宣揚的思想又可能逐漸變質而告腐化，於是思想的真實性又要轉變為虛偽性。民主主義、社會主義這些社會思想所標榜的各種理想與現實往往成為相背反的。新政權掌握者又要留戀於維持政權而忘卻了昔日所宣揚的革命思想的熱誠。曾經高喊着階級廢除的當權者又在形成新貴階級，無怪乎有人提倡永久革命論。建立無階級社會的目的是在廢除階級組成的國家，而國家的廢除理論上可以通達於無政府主義社會，這即是社會思想所志向的最高理想。無政府主義社會實際上是難為實現的，或許永遠不能實現，然仍不妨當作評定凡有社會思想的最高基準。人性中的醜惡因素尚在存續的情況之下，無政府主義社會祇可當作無可達成的高超理想。社會的合理化還得依存於人性的純淨化。社會的合理化是將其非合理性作為前提，而人性的純淨化又是將其醜惡性作為前提。如此看來，社會思想問題對於人類似乎就要成為永遠難為求得完全解決的課題。人性中追求名利權勢的佔有欲、支配欲是否可能消除？個人的利己主義固然醜惡，階級的國家的利己主義更加醜惡而且可怕。政治上的個人崇拜的偶像化乃至神格化的現象將要招來的後果又如何？社會思想的真實性的判定基準又何在？

##### (5) 思想的階位

我們曾經將思想分為《通常思想》與《高超思想》的兩大部類。

通常思想亦可稱為通俗思想，高超思想是超脫了世俗性的高位思想。哲學中如要保存思想，祇可限定通常思想中的一部份與高超思想，我們將前者稱為《前科學的哲學》，而將後者稱為《超學問的哲學》，這兩者即是我們所謂的《思想性哲學》。其實，通常思想這一部類尚不值得稱為哲學，然而歷來的哲學中卻大都包含着這種思想在內。我們曾經提示過，思想性哲學重建的根本方途是在，將《通常思想》提昇到《高超思想》。《學問》與《思想》的對立如以《科學》與《Ideologie》的對立來作替代的表現，其兩者間的分別則可更加顯明。為要分別的方便上，我們可以將《科學》作為判定《學問》的標徵，亦可以將廣義的《Ideologie》當作判定《思想》的標徵。通常思想內部尚可以容納 Ideologie 的介在，高超思想則應完全排除之。

思想的範圍極為廣汎，要作網羅全般的分類幾乎是不可能的。我們在上面舉出過幾種思想的分類，這大都屬於通常思想的範圍。我們如將通常思想置於下位階層，高超思想則可稱為上位階層。其實，通常思想內部本身又含有許多層次的思想。如此，思想一般具有相當複雜的階層構造，其詳細的解明就得讓於將來的機會，或者等待後來學者的考究。茲再試行將通常思想分為如下的六個階層。(1)日常生活上的情緒、情趣、情調所發抒的思想，這即是構成人生觀的基本因素，其中自當含有濃厚的情意特性。(2)對於日常生活上的具象的實務所抱有的諸種意見、見解、輿論等，這可以當作世俗思想的代表。(3)人生觀再擴延到世界觀，這可視為思想性哲學的代表。哲學思想的背後大都存有人生觀·世界觀的規定因素。(4)社會思想中特別受制於社會利害關係的 Ideologie (狹意的社會思想)。社會意識形態中，應識別出真實性與虛偽性的兩種形態。簡約地說，其判定的基準是在：(a)是否發自人性的真誠善意(主觀的判定基準)，(b)是否可能與社會科學相提携(客觀的判定基準)。虛偽的社會意識形態要來侵害思想領域，肆意的思想又要來侵犯哲學的學問領域。(5)哲學思想中，除開連關於經濟、政治的社會思想之外，尚有文化思想的諸領域，如藝術思想

、道德思想、宗教思想等。社會思想容易蒙受社會利害關係的控制，文化思想則應超脫之。(6)基於情意要求所構想的諸種玄思幻想，唯心論系統的形上學所提出的諸種所謂根本原理（基本觀念）大都具有這種思想特性。這些乍看似乎是高超思想，因其假構性之故，則不應歸屬於真實的高超思想的部類。

高超思想又可以分爲如下的四個階層。(1)真實的社會思想以及文化思想中可以提昇到高超思想的階位，即將其作爲建立高超思想的基礎。(2)能以啓迪《人生哲理》的人生觀，得以參與《世界理法》的世界觀，如此高位階層的人生觀·世界觀則可歸屬於高超思想的部類。東方思想中，佛教思想與老莊思想似可以尋出含有如此高超思想的因素。(3)將覺存哲學思想予以純淨化，由其精神主體（覺存者）的自覺所啓發的真實的思想形態亦可以提昇到高超思想的階何。(4)人性的純淨化所志向而達成的聖潔心靈的意境，由此來觀照現實世界的真實相，基於如此現實認識再來創發真善美聖的人生理念作爲現實人生的指導原理，更且由於心安理得的寂靜涅槃的心境可以自由自在地悠遊於空漠無涯的宇宙之間。處於俗世間而超脫俗氣，恰如蓮花出於泥濘而不染污。這種高超思想是由於純淨聖潔的心靈所創發的叡性的智慧，我們將之稱爲叡聖思想。如此高超思想是超出學問的知識之上，於是可能建立超學問的哲學。如懷有高超思想的心境來從事學問研究，則可能使學問更爲純逸。高超思想如能建立於學問的基礎之上，則可能得到更加精確的實質內容。缺如學問內容的思想仍是空虛的。學問中可能提供實質內容的知識，則在於科學。高超思想之於學問，恰如學問之於科學。純淨澄澈的叡聖思想（叡智）中能以兼備着純逸的學問知識，這似可視爲高超思想的極致。

### III 科學論

向來的知識論可以說是着重於科學論。例如 Kant 的先驗論或批判論的積極的課題是在，對於數學以及自然科學的成立可能性之先天

的諸條件的解明與批判。新 Kant 學派中的 Marburg 學派又是側重於數學的自然科學的批判，對之，Baden 學派卻是側重於歷史學以及文化科學的批判。實證主義系統的論理實證論乃至解析哲學均在標榜着科學主義而否定形上學的成立可能性。如此着重於科學論的批判主義以及實證主義的知識論所作的《批判》是否穩健妥當，對之須要再來一次的《批判》（《批判之批判》），這即是《知識論之知識論》的課題。將實在界解消於觀念界，認為科學的研究對象是由於科學的思考所產生的，或者由於感覺複合體所構成的，如此見解是否足以表示健全的科學批判的精神或者科學的實證精神？觀念論的虛妄尤其在科學論上格別的顯明。知識論上，科學論屬於學問論的一部門。學問論（包括科學論與哲學論）對置於思想論。通常所謂哲學卻有兩種異質的，即是思想性哲學與學問性哲學，前者屬於思想論，後者屬於學問論的考究領域，而科學論正介在於這兩者的中間領域。兩種異質哲學的分別又可以說是通過科學成立之後漸次得到明確化的。思想概念混雜曖昧，內涵多量思想因素的哲學概念亦然。從來的學問概念又有含混之處，如將科學概念作為其判定的標徵時，則可得到明確化。所謂學問性哲學乃是基於科學乃至通過科學之後的哲學概念，因而稱為《科學的哲學》乃至《後科學的哲學》。

### (1)科學的意義與種類

學問包括科學與哲學，而以科學作為其標徵或準據。學問是為要探究真理而追問真理，其職責是在純知的發現真理，並非是隨情任意的創造乃至捏造真理。學問的理念是真理理念與認識理念的統合。依此，我們曾經將學問定義作《真理認識的理論體系》，其中科學成立作《真理認識的概念體系》，而哲學成立作《真理認識的理念體系》。另一方面，科學又可以規定作《事實解明的知識體系》（當作事實學的科學），而哲學規定作《本質究明的知識體系》（當作本質學的哲學）。純正的學問概念應具備着純粹客觀性與嚴正體系性。學問研究志向於客觀的對象自體，其所獲得的知識內容不許容納主觀性的夾雜

因素。個別的片斷的知識雖可以組成爲學問的構成因素，其自身尚不值得稱爲學問。學問乃是將客觀的知識作爲構成因素所組成的知識體系。要之，學問的成立要件至少有三項：(1)除開探求真理的意志之外，精神機能中應限定於純粹認知機能，(2)志向於客觀的認識對象，(3)獲得知識以及組織知識體系須要依循一定的方法。從事學問研究的學究者的認識主觀應超出個人性以及種族性等的制約，如此認識主觀可以比擬於清淨無垢的明鏡或無色透明的晶球。精神主體的認識主觀成爲宇宙自覺的大公無私的媒體時，其主體的主觀性亦就可以體得客觀性的宇宙真相，學問精神的原本意義存於此。所謂天人合一思想祇得解釋作，宇宙客體與精神主體之間的意境上的契合。這似乎亦可視爲高超思想與高超學問的契合。

如上述，學問是指謂依循一定的方法所組織而成立的知識體系。學問所以區別於思想的主要特性是在其處理方法乃至組織方法，這即是學問的方法。然則思想性質的知識內容經由學問的方法所組織而成立的知識體系是否就可以成爲學問？從知識體系的外觀看來，思想與學問似是相類同的，但兩種知識的實質內容卻仍有差異。因而除了方法之外，學問還得考究其所由成立的基礎、根本前提、對象、目的等項問題，這些即是屬於學問論的課題。思想的根本目的究竟是在對於人生提供指導準則，由此謀求解決實際生活上的諸種問題，其中含有實踐性、實用性。對之，學問卻要超出如此思想的特性而具有理論性、論證性。實踐與理論的對立與統合的問題，即成爲包括思想與學問在內的更爲廣範的知識體系（廣義的哲學）的課題。學問的根本目的是在探究存在一般的原理、構造、法則等項問題，其中科學成爲分科學、部份學，而哲學成爲根本學、全體學。如此學問內部的科學與哲學的對立與統合的問題本身又成爲學問論的課題。

科學是探究特定事物的構造與法則之人類的理知的認識活動以及其所產的理論的體系的知識。科學亦可以說是關於特定的存在領域，依從對應於其對象的認識目的所設定的方法而獲得的知識總體在某種

原理的統制之下被組織的理論體系。要之，科學是以認真求知的純正態度來對應於特定的事實對象而依循一定的方法所組成的知識體系。科學的研究對象限定於特定的存在領域而成爲分科學、部份學，由此區別於當作根本學、全體學的哲學。科學大別分爲形式科學與實質科學。形式科學指謂數學與論理學。論理學本來是屬於哲學，其中形式論理學後來從哲學中自告獨立而成爲科學的一部門。實質科學的基本學科有如天文學、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、宗教學等諸科學。實質科學中自然科學佔有固定的穩重位置，對置於自然科學的其他諸科學的總括名稱有如精神科學、歷史科學、文化科學、社會科學、人文科學、行動科學等尚在漂動之間。由於精神主體間的相互作用而形成社會，在社會的基體之上的精神客觀化的所產可視爲文化。我們將介在於精神與文化的中間位置的社會作爲基準，由此將社會科學暫定作爲對置於自然科學的代表名稱。自然科學是表示關於自然界的科學，對之表示關於人事界的科學稱爲人文科學亦可說是恰當的。

除開形式科學之外，實質科學的研究對象祇限定於現實存在的四大階層（物質界、生命界、意識界、精神界）的範圍，關於這些存在領域提供精確的實質內容的知識即是科學的最大貢獻，學問性哲學必須通過如此科學始得成立。科學的生成發展是依循現實存在的四大階層的程序而進行的，對應於各存在階層的各別科學的精確程度亦然。大致說來，自然科學已成爲純正的科學，社會科學尚在漂動於學問與思想之間。社會科學之所以停留於如此狀態的主因可以說是在：(1)其研究對象的複雜性，尚且難以施行實驗以及實證的檢驗，(2)其對象本來含有價值性質的，因而難以超脫主觀的價值判斷而採取價值中立或價值自由的客觀的學問態度。社會科學既然如此，何況於前科學的哲學思想。科學的分類應以其研究對象爲準據，由此來設定研究方法。方法如不對應於對象，則容易帶有主觀的夾雜因素。科學乃至學問之所以優越於思想的特質是在，其中含有對應於事實對象的客觀的準據

。德國西南學派立於價值哲學的立場而提倡科學分類的基準不是在對象而是在方法，認為自然科學是採取法則定立的普遍化的方法，而歷史科學乃至文化科學是採取個性記述的個別化的方法。然而歷史並非人類文化所獨有的，自然現象亦有其自然史，將歷史祇限定於人類史卻是一種偏見。通貫於人事界與自然界的歷史可能尋求其發展的普遍性的法則，其中自當包含着人類的事象在內。尚且，對於自然現象亦有作個性記述的科學，如博物學即是。科學上，停留於個性記述階段的所謂《記述的科學》尚屬於低位的科學，依據一般法則來說明特殊以及個別事例的《說明的科學》這種高位的科學始得稱為本格意義的科學。個性記述與普遍法則定立的中間尚有所謂《理想型》的設定方法，這是將社會事象以及文化形象的特殊的《類型》予以抽象化、純粹化的理想形態，這特別對於社會科學乃至文化科學卻是相當有效用的方法。社會科學的方法尚未確立，最好盡量適用自然科學的方法，而對應於其研究對象的特質漸次補充其特有的方法。大體上看來，現階段的社會科學可視為介在於《前科學的哲學》（思想）與《科學的哲學》（學問）的中間領域。

## (2)科學成立的諸要件

科學的認識方法的特性通常說是在合理性與實證性。這兩個特性正是知識論上的一項對立學說理性論與經驗論各別所提倡的，即理性論強調合理性，而經驗論強調實證性。其實，可能實證的範圍有所限制，不能實證的祇得仰賴於合理的推論。科學雖然須要尊重實證的經驗，在穩固的經驗的基礎之上建構合理的理論（其中包括假說）更為重要。科學的精確程度越高，越有必要構成精密的理論體系，這即是精密科學。精密科學通常指謂數學的物理學（理論物理學），而數學尤其普遍數學可視為精密科學的典範。自然科學是將自然法則定立於自然現象間的數量的函數關係之上，而將凡有自然法則還元於數學的物理學的法則作為其究極的目標。精密科學是側重於定量的方法與其數學的表現。科學上的形式科學與實質科學的對置亦可視為基於先驗

科學與經驗科學的分別。形式科學（純粹數學、形式論理學）可能超脫個別的經驗事實的束縛而建構普遍性的先天的公理體系，由此成爲先驗科學。實質科學仍要將經驗的事實作爲對象，因而成爲經驗科學。經驗科學如成爲精密科學，還得仰賴於先驗科學。再者，精密科學在構成理論上須要設定假說。然而普遍性的理論的假說是否確實，又得等待個別事例乃至特殊事象的經驗的證實。如此理論的假說定立與經驗的檢證之間存有演繹與歸納的循環論理，所謂假說演繹法即是表示着這般情形。理論科學又對置於應用科學。科學應側重於理論，應用祇可當作其副產物。

科學的成立有心理的、論理的、社會的諸要因。其積極的要件有如下的幾項。(1)科學的認識主觀是純粹知性的，即要超出個人以及種族的特性。由於超個性的認識主觀所獲得與組成的科學知識亦即要超出階級、國家等的差別性、對立性。純粹知性通澈於科學的動因、態度、立場。(2)實質科學的各別科學的研究對象的範域劃分頗爲明確，鮮有發生領域侵犯的現象，除開研究方法的擴延。(3)形式科學所運行的論理是屬於悟性論理，其所使用的概念、命題以及推理相當明確而具有整合性。(4)如上段所述，科學具有合理性與實證性的兩大特性。合理性是學問一般所共有的，實證性卻是實質科學所特有的。其次，科學成立的消極的要件有如下的幾項。(1)科學研究應超脫實用性的動因。其研究成果含有實用的效果自當別論。過度偏重於現實生活當面的實用性的社會是難以開發科學的園地，除非從外部社會輸入既成的科學。從實用的念頭被解放了的自由精神始得開發與發展科學。(2)科學的開發須要超脫神話的神學的思惟形態。(3)更且還要超脫尚未脫離神學的羈絆之思辨的形上學的思惟形態。對於自然現象的生成原因提出超自然的神的原理乃至擬人的精神的原理均屬於反科學、前科學的思惟形態。(4)科學在現實社會上亦應超脫利害關係對立性的社會思想。關於科學與社會的關係問題，讓於後續的論項中再提。

自從古代希臘哲學至近世期哲學中雖有自然哲學的成立，本格意



義的自然科學卻是達到了近代期十七世紀始告成立，這後來稱爲近代科學的科學革命。然而科學革命至今尚未告完成。希臘哲學中屬於唯物論系統的原子論後來成爲近代科學研究的指導原理，其中特別可以舉出幾項要件：(1)關於事物的感覺性質之主觀性的自覺（科學理論應儘量排除主觀因素），(2)將事物的諸性質還元於其構成因素（如原子）的數量的規定（定量的方法），(3)依照自然現象的因果的函數關係來定立自然法則（機械論的自然觀），這一項卻是由於近代科學所開展的。近代科學的成立開端於物理學中的力學，隨後漸次擴延於物理學的其他部門。自然科學是以物理學爲基本，其研究方法逐次擴延到化學、生物學、生理學乃至於心理學的諸學科。大體上看來，自然科學的科學基礎已告確立。心理學可視爲介在於自然科學與社會科學的中間位置，即成爲自然科學的上位而成爲社會科學的下位。自從十九世紀以來，社會科學又跟隨着自然科學而逐漸步上現代科學化的趨向。現階段的社會科學仍停留於學問與思想的中間位置。科學全般的精密學問化（當作精密學的科學）似乎難爲遂行。科學如此，哲學的嚴密學問化（當作嚴密學的哲學）更加爲難。諸科學逐次從哲學中自告獨立之後，哲學的研究領域隨着漸次縮小而退讓於科學。哲學曾經奉仕於神學而成爲神學的婢女，當代哲學又有情願成爲科學的下僕，所謂科學主義哲學即是。科學上有科學革命，當今哲學界亦該有哲學革命的興起，我們的哲學改造乃至哲學重建的試圖庶幾附帶着如此意義。哲學先行於科學，科學革命反而先行於哲學革命。

### (3)科學論的課題

科學研究的主要問題可以集約於兩項：(1)研究對象的根本構造的分析與解明，(2)該當事物現象的連關法則與發展法則的定立。科學不僅要解明事物所呈現的實然的樣相，更且還要探究其所以然的原因。然而科學未必就要探究到究極原因，這項發生根源問題卻是屬於哲學的課題。此外，假如科學家對其所研究的根本前提、理論構成的方法等項問題想要加以省察時，則要超出科學領域而成爲哲學家。將科學

作為研究對象的《科學論》向來大都屬於哲學尤其知識論的一部門。科學論由於其所處理的問題的側重點如何，可以分為如下的幾種部類。第一種部類即是向來知識論上所提出的科學論，通常稱為科學批判論。這種科學論是從知識論以及論理學的觀點來考察科學知識的根本前提、根本概念、理論構造、研究方法以及其本質、特性、界限、分類等問題，而分別成立作科學基礎論、科學論理學、科學方法論、科學分類論等部門。科學論的主流屬於這種部類。

第二種部類的科學論是從存在論以及世界觀的立場來考察科學知識的諸成果所含有的意味內容以及其所指向的存在對象，由此試圖建構統一的世界觀之理論的基礎。就存在論而說，特別側重於科學研究的存在諸領域之存在論的規定，即規定其存在諸領域在於存在全般領域中所佔有的位置與所含有的特質。就世界觀而說，科學可以提供科學的世界觀建構的諸種世界像，如天文學的世界像、物理學的世界像、生物學的世界像、心理學的世界像等。由於這些世界像所構成的科學的世界觀（如自然主義的世界觀尤其機械論的世界觀）寧可稱為科學的世界理說（學問性），藉以區別於思想性的世界觀。基於存在一般論以及科學的世界理說可能建立哲學的世界理說，這可以歸屬於《後科學的哲學》的一部門。這種部類的科學論特別着重於科學對象論

第三種部類的科學論是從精神史乃至歷史哲學的立場來考察科學的生成發展的樣相以及其構造與意義。例如唯物史觀乃至唯物辨證法立場的科學論特別着重於科學理論發展之思想的背景。精神史立場的科學論新近在英美的解析哲學中又有些人所提出的，大都是從解析哲學的觀點將科學史當作精神史發展的一側面而加以分析的。這種部類的科學論亦可視為《科學史的哲學》。第四種部類的科學論是從價值論以及文明論的立場來考察現代科學在現代文明以及實務生活上所扮演的角色以及所含有的意義與目的等問題。現今大都是將科學技術連關於機械文明的發展，如產業、軍事（核兵器）、電子計算機、自動制御裝置、大眾傳播媒體等的設計與管理。這種部類的科學論特別着

重於科學技術論以及科學管理論。

#### (4)科學的哲學

所謂《科學的哲學》是多種意義的，大致可以分別出如下的幾種部類。第一種是將科學作為哲學的研究對象的《科學之哲學》（*Philosophy of science*），即是關於科學之哲學的考察的總稱。上段所舉出的第一種部類的科學論又可以歸屬於這種哲學。論理實證論乃至解析哲學對於科學上的概念、命題、法則、理論、假說、檢證等的論理的分析以及演繹與歸納所具有的論理的構造的解明成為其主要論題。尚且對於科學的語言體系的特別關懷而志向於記號論理學的公理體系以及新論理學（如確率論理學的公理化）的建構。如此以科學語言的論理分析為中心論題的這種哲學特別着重於科學論理學與科學方法論，而且認為這便是科學基礎論乃至哲學基礎論。將凡有科學的以及哲學的思考活動的基礎安置於論理學的立場可稱為論理學主義的哲學。

第二種的《科學的哲學》是將科學理論中特別涵有哲學意義的內容作為哲學考察對象的《科學性的哲學》（*scientific philosophy*），例如相對性理論的時空概念、重力場乃至場統一理論，原子物理學的原子構造理論、量子力學的非確定性原理，以及關於生命與宇宙的新理論、新發現等對於哲學提供革新的見解。物理學上的基子論或量子論可能逐次引起量子化學、量子生理學乃至量子心理學的成立，這可以表示科學的深澈化而迫近於哲學。《科學性的哲學》的背後存有《哲學性的科學》，於是科學與哲學之間的境界線成為難以劃分的。著者所提出的唯能論即是將原子物理學尤其量子物理學予以深澈化的形上學的假說。

第三種的《科學的哲學》是標榜着科學主義的哲學，這又可視為一種《科學性的哲學》，而以實證主義哲學以及解析哲學作為其代表。所謂《科學主義》（*scientism*）本來是指謂科學至上主義、科學萬能主義，認為科學是學問中最高的知識形態而主張凡有問題原理上

均可能由於科學求得解決。如此科學主義通常是指謂自然科學上的實證主義的方法論，認定不僅社會的問題，人類精神的內面問題亦可以依照自然科學的方法得到精確的認識。此外，祇認定現象的事實為唯一確實的實在之現象主義的見解亦可視為類近於實證主義，兩者終究均可歸着於科學主義的立場。尚且，實證主義如將實在事物認同於感覺與件或感覺複合體，則不僅是科學方法論上的獨斷，更加是犯了知識論上的嚴重錯誤。須知尊重《科學》與《科學主義》，科學的《實證精神》與《實證主義》的哲學立場之間應有所辨別。我們總不要迷惑於《科學主義的哲學》的美名而將其誤認為真正意義的《科學性的哲學》。

第四種的《科學的哲學》是認為諸科學的綜合體系即是哲學，或者認為統一科學的建構工作即是哲學，這又可視為一種《科學性的哲學》。將諸科學的綜合體系認為即是哲學的可以舉出 Comte 的實證哲學以及 Spencer 的綜合哲學作為代表。從現階段的科學情形看來，這兩部科學體系所包攝的科學種類尚不完備。單純的將諸科學組成爲綜合體系是否就可以成爲哲學？如此諸科學的綜合體系雖尚不值得稱爲本格意義的哲學，但可以當作建立學問性哲學的寶貴資料，因此勉強可以容納於《科學的哲學》的部類。其實現在仍有須要期望如此科學綜合體的重新建立的出現。其次，論理實證論當初有建構所謂《統一科學》（unified science）的試圖，這是將物理學的經驗命題作為基本而想要將其他諸科學的命題還元於物理學的命題，因而可以稱爲物理學主義的統一科學。將物理學規定作其經驗的命題可以在時空的架構中所記述的學問，而主張其他科學亦應採取這般學問的方法。這種統一科學的建構又是將形成共通於凡有科學的《統一語言》作為基礎。如此基於統一語言之物理學主義的《統一科學》的建構至今尚未得見可觀的成就。

第五種的《科學的哲學》是將諸科學的研究成果作為基礎的哲學，這即是我們想要建立的學問性哲學的基礎部門。關於現實存在的研

究，學問性哲學須要通過科學始得成立。就拙著「現實存在論」而說，直接的是將現實存在的各階層作為原本的研究對象，間接的採取對應於各存在階層的各別科學的研究成果作為媒質。「現實存在論」的六部論著所採用的科學媒質，第一部「宇宙論」是天文學與物理學，第二部「物質論」是物理學與化學，第三部「生命論」是生化學、生物學與生理學，第四部「意識論」是生理學與心理學，第五部「精神論」以及第六部「文化論」是心理學以及社會諸科學。例如關於物質的根本構造尤其微細構造的知識，哲學家祇依靠理性的思考乃至思辨的思索恐怕永遠無法得知。此外，關於宇宙與生命等的根本機構的實質內容的知識亦然。然而通過科學的媒介，哲學卻可能超出科學而更加深入探究到各存在階層的發生起原、各階層間的連關以及其全般領域的生成發展等問題（包括連關法則與發展法則的定立）。科學研究的對象與其知識有一定的界限，哲學卻可能依據合理的推論而將其更加以擴大化與深澈化。基於科學知識的合理的推論大都具有假說的性質，這在理論構成上卻是難免的。學究者雖然可能犯錯誤，但卻不會有虛偽的作為。

#### (5) 社會科學與社會思想

我們曾經提示過，現階段的社會科學仍在漂動於《科學》與《思想》的中間。哲學上又有所謂社會哲學，這比起社會科學更加接近於社會思想，或者相等於社會思想。此外，如文化哲學、歷史哲學等又均可視為文化思想、歷史思想的別稱。傳統哲學大都停留於思想階段，而思想先行於科學，這是歷史的事實。本格意義的科學應具備着其所以成立的諸要件，如在其認識機能上、認識對象上、研究方法上均應有嚴格的規定。除開形式科學之外，所謂精密科學在現階段的諸科學中通常是指謂自然科學尤其理論物理學。社會科學是將心理學與社會學作為基礎而成立，其中包括經濟學、政治學、法律學、藝術學、道德學、宗教學等的諸學科。關於這些社會諸科學各別的科學性的檢討，讓於後來的有關論項中再提。通常所謂社會思想是以經濟、政治

、法制爲中核，其中又可以涉及道德、宗教等的社會現象。社會現象、社會思想、社會科學、社會哲學成爲一系列的混淆狀態，其中思想與科學、科學與哲學、思想與學問的分別成爲通達於高超思想（超學問的思想性哲學）與高超學問（超科學的學問性哲學）的分別問題。

唯物史觀將經濟機構作爲下部構造，由此所規制的上部構造攬統的總稱爲社會意識形態，這是最廣義的社會思想。認爲社會的意識形態是由於社會的存在關係所制約的所謂社會存在拘束說（如 Mannheim 的 Ideologie 論）又是一種攬統的說法。如將經濟機構視爲基層構造，由此直接所規制的政治與法制的機構視爲中層構造時，再由於經濟與政治這兩層的利害關係所規制的社會意識形態則可視爲上層構造，這是狹義的社會思想。凡有社會思想是否均要受制於經濟與政治的利害關係？如其不然，我們則可以將這種超脫利害關係的社會思想置於比起狹義的社會思想更爲高位的層次。如此看來，上層構造的社會思想可以擴延到更爲廣義的社會思想而成爲多層次的。如上面所述，現階段的社會科學中仍存留着社會思想。雖然如此，這並非意謂著社會科學完全不能超脫社會思想而自告獨立。我們又可以將如此社會科學置於比起社會思想更爲高超的階位。然則主張科學的社會主義與強調社會意識形態的唯物史觀之間的連關如何？唯物史觀本身是否可能成爲社會科學，抑或仍屬於一種社會意識形態？這可說是值得吟味的微妙問題。

社會科學何以難爲超脫社會思想，這是連關於哲學何以難爲超脫思想羈絆的問題。社會科學獨立於社會思想，亦即可以表示獨立於傳統的哲學。自然科學逐次獨立於哲學是因爲較爲容易超脫思想羈絆之故。反觀社會科學，其中雖有可能超脫社會利害關係的制約，但尚難爲超脫情意的價值判斷，這即與通常的人生觀、世界觀的場合相類同。社會科學對於有關價值的研究對象亦要求超脫主觀的價值判斷而堅持價值中立性、價值無關性的超然態度。這在認識主觀上即是要求保持純粹理知的學究態度。超脫個人以及種族的情意特性的如此學究態

度不僅是在哲學上，在社會科學上亦且難以求得。通觀哲學史，個性特強的思想始終佔優位，這雖有其高貴的價值，然卻要阻礙學問的進展。如此遺風似乎尚存留於社會科學之中。社會科學在理念上雖應超出社會思想，但實際上仍難為擺脫思想活動的控制，其主因畢竟又是在人性諸特質與歷史的社會的諸規定性。思想成立的要因與科學乃至學問的成立要件之間存有相尅之處。在如此自覺與自制之下，社會科學跟隨著自然科學而漸次增強其科學性，這對於學問性哲學的建立亦當有所貢獻。

現代社會何以重視科學而輕視哲學？傳統哲學所提供的知識大都不切實際，而且在道德以及宗教方面的高踏思想對於人生尤其精神生活的啓發與指導上雖有重要意義，但對於講求實利功用的現代社會卻不適宜。僅就關於現實事物的知識的確實性而說，哲學猶不及科學，於是適足以揭露出哲學在學問上的缺陷。科學尤其自然科學所提供的知識更為確實而可靠，更且由於科學知識所開發的技術正是現代社會所熱求的。科學技術成爲近代社會尤其國家在產業上以及軍事上競相爭取的對象。有些科學家有意無意成爲獨佔資本主義制霸乃至帝國主義侵略的協助者。如此科學家擔負着由於國家統治者所寄望、所委託的職務而被重視與優遇。其所重視的並非在純正科學知識，而卻是在科學技術。其所招致的後果如何，將來的趨向又如何，這是屬於科學文明論的課題。思想上有御用思想家，學問上又有缺如社會批判的御用學者。於是有所痛感，現代的學究者除了真確的學問知識之外，還得兼備着真實的社會思想的批判精神。社會思想的真實性的判定基準有如：(1)能夠與社會科學結成相輔相成的關係，(2)消極的對於非合理的社會現實之事實暴露有所寄與，(3)積極的對於社會合理化的改造運動有所貢獻，(4)立於全人類的大同社會的正義立場。科學乃至學問的真正價值是在《真理性》；實用的效果祇是其有限範圍內的副產物而已。所謂《學以致用》的思想並非真正的學問精神，過份偏重於《實用性》反而會阻礙學問的進展。社會思想成爲社會科學的研究對象，

真實的社會思想又能夠與高超思想相連結而成爲後者所關懷的對象。社會改造仰賴於真實的社會思想，這又仰賴於社會科學的事實解明。另一方面，社會的合理化仰賴於人性的純淨化，這又仰賴於高超思想的啓發與開導，而高超思想與高超學問的分立與統合正是哲學所志向的理想目標。從如此高遠的見地看來，現實社會除非將要放棄追求理想，豈可輕視哲學。

#### IV 哲學論

科學概念的意義相當明確，由此可以明別於思想。現階段的社會科學仍停留於科學與思想的中間領域，尙未達到純正科學的境域。歷來哲學比起社會科學的情況更加爲甚。如哲學史所顯示，含有特色個性的思想內容亦即要被羅致於哲學之列。無差別的兼容並包雖可以表示崇高人格的寬宏氣度，然這卻是學問的嚴密性要求所不容納的。爲人應寬、爲學該嚴。經過學問與思想的分別之後的並行不悖的寬容統合自當別論。哲學帶有《學》這項名稱祇是語言使用上的慣習，如非學問性的語言表達的藝術亦稱爲文學。中國所慣用的《學》或《學問》的含義大致有如下幾項：(1)聖賢之道、治國之術（道術之學），(2)傳授、學習、繼承古聖賢的教義（受教傳業的教學），(3)學習文書乃至學習技藝（效法之學），(4)聚議辨論的學問（「君子學以聚之、問以辨之」），(5)孟子又說「學問之道無他，求其放心而已矣」（精神集注、性情涵養的學問），(6)學問又有覺悟之義（「學之爲言覺也、覺悟所未知也」）。要之，中國式的學問性格着重於教學的實踐（政教合致、教學合一），社會統制尤其國家統治方術的構想、建立成爲教學的核心。如此，學問又是多義的，其中仍含有多種多樣的思想因素。我們所以採取科學作爲學問的判定基準的理由是在由此藉以明別於思想。包括科學與哲學在內的學問的名稱在德國有如Wissenschaft，英法諸國尙缺乏這般的總括名稱。然而Wissenschaft除了學問之外，尙有知識一般尤其知識體系的意義。尙且，思想中我們特別舉出



人生觀·世界觀以及社會意識形態( Ideologie) 作為判定的標徵。對於不能或不願辨別出科學與 Ideologie 的人士，我們亦就無可言喻的。至於科學以前的哲學中是否存有某種意義的學問，這就得還要另作歷史的檢討(後述)。

#### (1) 哲學論的課題

哲學論是將歷史所與的諸種哲學作為批判對象的後設理論，這可視為一種《哲學之哲學》。如此哲學論的課題大致可以舉出如下幾項。(1)本論著「哲學體系重建論」是從體系的立場來考察哲學的理念(包括目的)、基礎奠定、研究對象(包括問題)、研究方法、改造乃至重建的諸問題。狹義的哲學祇限定學問性哲學，廣義的哲學可以包括學問性哲學與思想性哲學在內。(2)歷來哲學之歷史的檢討與批判，這主要的是從學問與思想的觀點來考察歷來哲學的諸特性(後述)。(3)哲學知識之知識論的批判，這又可視為一種《哲學之哲學》，其課題一部份與(1)相契合，即有如根本前提、基礎奠定、研究對象、研究方法、理論構成(包括假說定立)等項問題。向來的知識論大都將科學知識作為批判對象而成為科學論，然而哲學知識本身亦應成為知識論的批判對象，這即成為哲學論。

更且，(4)特別考察關於哲學與科學的連關問題的哲學論。我們在科學論中舉出了幾種《科學的哲學》，其中將科學知識作為批判對象的哲學屬於知識論的領域。此外，具有科學性質的哲學以及將科學的研究成果作為基礎而成立的哲學即是我們將要採取的《科學的哲學》，其中亦可以包括科學的綜合體系在內。再將這種《科學的哲學》作為基礎而成立的更高層次的哲學即是我們所謂的《後科學的哲學》乃至《超科學的哲學》，這乃是我們所指向的學問性哲學建立的目標。最後，(5)特別考察關於哲學與思想的連關問題的哲學論。思想論與科學論相同，終究均可歸屬於哲學論。將思想這種知識作為批判對象的哲學又是屬於知識論的領域。具有思想性質的哲學以及成立於思想的基礎之上的哲學均可稱為《思想的哲學》，我們所謂思想性哲學即是

指謂這般性質的哲學。再者，思想中人生觀以及世界觀均可以分爲通常思想與高超思想的兩種階位。我們又可以將通常思想置於《前科學的哲學》，而將高超思想置於《超學問的哲學》，這後者成爲思想性哲學的改造乃至重建的目標。

## (2) 歷來哲學的特性(-)

從人類知識發展的程序上看來，思想先行於學問，而哲學先行於科學。所謂知識發展的三階段說的第一階段神學的階段中可以包括神話在內，這個階段可視爲思想獨佔專制的時代。原始思想乃至宗教思想先行於乃至優越於其他諸種思想。第二階段的形上學大抵指謂哲學，傳統形上學乃至哲學其實尚未完全超脫神學的羈絆，至今仍然如此。大體上看來，這個階段的形上學乃至哲學是思想與學問的混淆不清的時代，其中大都是以學問的形式來表述思想的內容之披掛着學問外衣的思想佔優位。第三階段的實證學是指謂實證科學，這大致又可指謂以自然科學爲主的近代科學，這可以當作純正學問的代表。提倡三階段說的 Comte 本身是社會學的創始者，其實證哲學體系即是基於數學以及自然諸科學而將社會學置於其最上位，當時社會諸科學尚未發達成爲獨立的科學。社會學成爲社會諸科學的基礎，恰如物理學尤其力學成爲自然諸科學的基礎。社會科學成立以前早就有社會思想以及社會哲學，更加顯著地在自然科學成立以前早就有自然思想（自然觀）以及自然哲學的出現。社會思想以及社會哲學連關於人生觀，而自然思想以及自然哲學連關於世界觀。依照如此歷史的事實，我們可以確認思想先行於學問，而哲學先行於科學。然而我們尚且還要強調，學問中有科學以前的哲學，對之我們亦可能構想科學以後乃至超越科學的哲學，這即是《後科學的哲學》乃至《超科學的哲學》。

我們在科學論的末尾提出了科學以前的哲學中是否存有某種意義的學問這項問題。嚴格意義的科學是成立於近代期，因而稱爲近代科學。學問是多種意義的，嚴格意義的學問的判定基準我們將要求之於科學。如此意義的學問成立的諸要件亦即要準據於我們既述的科學成

立的諸要件。要之，除了歷史的社會的要件之外，科學乃至學問在心性上必需抱持着純正理知的態度來對應於客觀所與的認識對象，並且依循一定的研究方法所獲得的雜多的個別知識予以系統化而組織成爲理論體系，其中含有事物構造的事實解明以及說明其所以然的因果關係而定立其間的法則。事物個性的單純的記述無需等待科學，在通常的認知上亦可以做到。我們可以將如此科學階段的學問作爲中心，由此分別出科學以前的學問與科學以後的學問，我們所謂的《後科學的哲學》亦可以歸屬於後者。我們在古代希臘哲學中似乎可以看到科學以前的學問（後述）。科學以前的哲學知識大都屬於思想，其中含有學問意義的希臘哲學可以說是人類哲學史上稀有的特性。近代科學的成立有科學革命之稱，隨之科學以後的學問性哲學的成立似乎亦可稱爲哲學革命。

古代希臘哲學一開始就提出了宇宙生成起源的問題，即探究宇宙的根本原理的問題。希臘哲學的原初形態是自然哲學而又是唯物論。希臘哲學可以大別分爲兩大系統：(1)質料主義的唯物論系統與(2)形相主義的唯心論系統。唯物論先行於唯心論。質料主義的唯物論所提出的根本原理是構成宇宙的原質（構成原理），而形相主義的唯心論所提出的根本原理是規制宇宙的原型（規制原理）。初期與中期的自然哲學者所提出原質有如水、無規定者、空氣、火、地以及無數的種子等原質或原素，其中有些仍含有物活論、物靈論乃至物神論的原始思想所遺留下來的性質，如此非純粹的唯物論通常稱爲樸素唯物論。將這種樸素形態的唯物論更加以純粹化、精鍊化的高級形態即是後期的自然哲學者所提出的原子論，其大成者可以推舉 Demokritos。我們曾經指出過，原子論後來成爲科學尤其自然科學的指導原理，於是可見科學以前的學問形態。其次，形相主義的唯心論者所提出的原型有如數形、唯一不變的存在、最高善理型（神）、純粹形相（神）等項。然而希臘哲學上的唯心論並非純粹形態的，因爲除了原型的形相原理之外，還得預料原質的質料原理。Platon 的理型學說是將價值觀

念作為基本而予以實在化乃至實體化的思想形態，這後來成為理想主義形上學的範型。帶有學究者氣質的 Aristoteles 的最大功績是在存在論以及形式論理學的創立，然而類近於科學的有關天文學、物理學、生物學、心理學方面的自然學的諸論著中卻可以指摘出幾多錯誤與缺陷，儘管如此，至少在外表上仍亦可以看出科學以前的學問形態。要之，古代希臘哲學中尚未告哲學與科學的分化，然而其中還可以看出追求學問的心態。尚且，僅僅幾百年間的學說發展過程的理路整然有序，其心路歷程又寬宏開朗，可令人欽佩不已。

古代希臘哲學的主題是在《自然》乃至《存在》，就此特性則可稱為自然本位的存在論哲學。中世紀哲學是由於基督教神學所佔據的，其主題是在《神》，因而可稱為神中心主義的哲學。神主宰着宇宙，神學支配着哲學，哲學服侍神學而成為其婢女。大體上說來，前期的教父神學是藉用 Platon 哲學來確立其教義，而後期的經院神學是藉用 Aristoteles 哲學來論證其教理。我們曾經提示過，純粹形態的唯心論是在基督教神學始告出現，因為神從虛無中創造宇宙萬物，除開神的創造意志與攝理計劃之外，無需預料任何其他的根本原理。希臘哲學中雖有諸種神觀，但尚未得見創造宇宙的神觀念。基督教的神觀在人類所構想的諸種神觀念中還算是高級形態的，雖說是全知全能，然而是否完善完美，仍可置疑。神觀是隨着時代而有所變遷，基督教本身的發展史亦則可表示如是觀。神學家所抱有的神觀亦未必相合致，何況於通常人。各人憑藉各自的想像力可能任意創造各種各樣的神觀念，自古至今綿延不絕的為之而操心。神觀念與神存在應有所分別，這是連關於思想與學問的分別。誰敢相信宗教的思想即是學問的知識。宗教的信仰應有自由，學問的追究亦然。假如從學問的立場上可以否認神的存在時，宇宙的創造與攝理，人類的原罪、宿罪、贖罪、救濟，三位一體以及世界審判等的神學問題則可一筆鉤銷之。到了經院神學的末期，神學與哲學遂告分裂，於是神學家亦自覺到神學不是學問，這即可自證神學的思想性。

近世期是該當於文藝復興以及宗教改革發生的時代，這個時期有所謂《自然再發現》與《自我意識覺醒》的標語，這是對於中世紀的輕視自然界以及壓制人類自然性情的反抗作為背景時，方始得以瞭解其真義。在這過渡時期的近世哲學再度興起自然哲學，其中含有太陽中心說（地動說）、自然有機體說、宇宙無限說等學說，由此隨後引起了近代科學的誕生。繼承近世哲學而起的近代哲學因特別強調《自我意識的自覺》之故，近代哲學以及其後的哲學將要成為自我中心主義的意識論哲學。這在知識論上則表現作觀念論佔優位的情勢。觀念論替代唯心論而大行其道。近代科學成立以來的西歐社會，基督教神學依然成為其沉重的包袱，至今尚未能卸下。因此西歐哲學仍在徘徊於科學（學問）與神學（思想）之間而無所定奪。著名的哲學家的學說內容大都具有兩面性，其中亦有戴着神學的假面具，這或許是出於不得已的苦情。例如，Descartes 的懷疑論將應懷疑的不予以懷疑，而將不應懷疑的偏要加以懷疑，尚且其基於自我意識自覺的人性論的神存在論證還要援用中世紀傳來的本體論的論證法。經過懷疑論所建立的學說（包括哲學與自然學）何以招致錯誤百出，值得吟味。Spinoza 又有陶醉於神的無神論者的奇異名號。Leibniz 的神學的目的觀與科學的機械觀的折衷調和以及辯神論的論議，這大半又是出於思想的動因。Kant 在其辨證論中否認了神存在的幾種論證，這可以表示學問的態度，然而隨後又提出了基於實踐理性所要請的道德論的神存在論證，這卻是出於思想的動因。Hegel 的辨證法的背後似乎存有辯神論的動因，其哲學體系可視為基督教神學的變相形態，這即可以表示使用學問的方式來敘述思想的內容之假託的學問形態。如此裝備着學問方式的思想體系常見於歷來的哲學上，這般哲學似可稱為假裝學問的思想形態。又如Cohen 的觀念論，認為不僅自然科學的認識內容，連其認識對象的自然界亦均由於純粹思惟所產生（創造）的思惟萬能的意識論哲學，似亦可視為一種假裝學問的思想形態。自我中心主義的意識論哲學的極致所表示的人類的純粹思惟似乎要來替代神的

創造思惟。然而人類須要自覺，純粹形態的學問是發現性的，並非創造性的。

### (3) 歷來哲學的特性(二)

我們在本書第一章已經指出過，哲學發想的三項動因：(1)事理探究、(2)社會整序、(3)現世超脫，這是基於人類精神機能的三分法。事理探究是依據認知側面的要求，即是將客觀所與的各種事物、事象、事態作為認識對象而探究其理法作為目標，由此成立學問，其中包括事實解明的科學與本質究明的哲學。學問的理論構成雖有某種意義的創造性，這祇是限定於認識內容，學問卻不能創造其認識對象。學問的知識應明別出內容與對象的兩側面，否則容易犯上觀念論的錯誤。社會整序是依據意志側面的要求，即是將維持社會的秩序、國家經綸，更進而謀求社會改造、理想社會的締造作為其目標。現世超脫是依據情感側面的要求，即是將解脫現實的世間生活的煩惱而希求心靈的安寧境界作為其目標。社會整序的實踐與現世超脫的希求均屬於思想的領域。尚且，理想社會的締造與高超的心靈境界的創發具有創造性的意義。社會整序的思想具有政治性與道德性，而現世超脫的思想具有宗教性。這兩種思想領域亦可以分置於通常思想與高超思想的兩個階位。西方哲學雖然含有多量的思想因素，其中尚可以尋出事理探究的學問因素。東方哲學的思想特性更為顯著，其中是否含有嚴格意義的學問因素，仍有據實檢討的餘地。比較上，中國哲學的思想特性是在社會整序，而印度哲學的思想特性是在現世超脫。

據傳，中國哲學思想可以溯源到上古唐虞三代，關於這個時代的文書記錄含有傳說性的成份，不得盡信。儒家經典之一的「尚書」中所記載的政教思想表示在堯舜時代已見相當發達，而在周代初期達到殷盛時代，其後漸告衰微而現出春秋戰國時代的亂世。中國哲學思想自古至今有兩次高潮時代，第一次是春秋戰國時代的諸子百家思想，第二次是宋朝與明朝時代的所謂宋明性理學的思想。諸子百家包括儒家、道家、墨家、法家、兵家、陰陽家、縱橫家以及雜家等，各家均

對處於當時的亂世紛局提出各自的治亂濟世的方術或策略而展現出絢爛的思想爭鳴，其中對於後世思想的影響最為深遠的可以推舉儒家與道家的兩大思潮。儒家是以孔子為中心所組成的教團而具有復古或崇古的精神，即崇尚上古堯舜時代尤其周公時代的宗法封建社會的政制與禮法，對於如此傳統的政治與道德的規範更加以新的形式與內容作為整序社會、治理國家的方策，其修己治人的政治的意念中包含着高尚的倫理道德的心情。道家是以老子與莊子的思想為基本，認為世人如能淡泊利欲、清靜無為而歸返於自然淳樸的赤子之心，天下則可告成無政而治的太平，如此消極的遁世思想中含有通達於無政府主義的高超理想。墨家積極的熱衷於社會救濟的實踐活動，其博愛平等的精神有些類近於社會主義的思想。名家意圖將名實合致作為治世的基本，其中雖含有開拓論理思想的萌芽，可惜後來遂玩弄詭辯而告終。法家積極主張嚴峻的法治主義，而兵家則重視軍法的謀略，這兩家竟協助了秦國的天下統一霸業。上面略述的先秦諸家思想中已含有後代將要展開的各種思想的範型。

先秦諸家思想遭遇了秦始皇的焚書坑儒之禍，一時被埋沒。到了漢朝武帝時代，從諸家思想中特別選出儒家思想奉為國教，其所以然的理由何在，值得玩味。直率地說，儒家思想正適宜於提供君主統治的理論根據，這即稱為王道政治。儒家的經典成為朝廷官吏必修的教養書籍，專問學習、傳授經書的官僚以及民間的知識人士成為儒家學者（儒者）。儒者們專念於古經文義的鑽研（訓詁學），鮮有新義、新說的創見，一般思想界呈現出沉滯狀態。另一方面，又流行着讖緯說、陰陽五行說等的迷信說，這些豈可視為哲學思想。漢朝末期國家又陷入戰亂狀態，社會不安的氣氛引發道家思想的復興，而其俗流化、迷信化的墮落形態竟成為道教。在此後漢時代，印度佛教東漸而輸入到中國。繼於後漢的魏晉六朝時代，道教與佛教均告隆盛，儒家經書的解釋上又加味了道教與佛教的氣味，而在此思想界混亂時代有些人提倡儒道佛三教的融合一致。到了唐朝初期，又為了政治與文教的統

一政策特別遵奉儒教而制定「五經正義」，由此現出儒教教義固定化的傾向。另一方面，佛教又脫離翻譯時代而漸次形成中國化的佛教，其中有如天台宗（中道觀系統）與華嚴宗（唯識觀系統）所組織的教理體系還要勝過印度本土的佛教。除此之外，唐代的一般文化雖呈現出極為隆盛，然卻少見具有特色的哲學思想的出現。

達到宋朝時代，儒教再度復興，儒者們脫離經書的訓詁註釋的舊套，而轉向於其內容的原理的悟達與聖賢精神的理會，更進而考究人性與天理的關係，由此提出了理氣心性學說，這即成為宋明性理學的開端。周濂溪、張橫渠、程明道等人提出氣一元論，程伊川提出理氣二元論，這些儒教的形上學說後來由於朱子所集大成。另一方面，陸象山又提出了《心即理》的唯心論而對峙於朱子學說。朱子又制定了「四書集註」，而對其教義加以形上學的解釋。朱子所編集的四書五經的經書後來成為科舉應試必修的典據，因此朱子學與官僚政治相結合而漸告形式化，終於喪失了原本的聖賢精神體得的生氣活潑的氣概。經過元朝而達到明朝時代，王陽明蒙受了佛教禪宗的影響而繼承陸象山的唯心論，由此提出了致良知說，其性理學畢竟是將宇宙萬理統歸於先天性的心性本體。本來以《窮理盡性》為基本課題的性理學終究歸屬於一種唯心論。致良知說又是發自實踐理性的動因，主要的是為要對治當時的官僚心態的腐敗所啟發的良心的呼喚。性理學成立的主要動因或許是在啟發聖賢心性，窮理這種事理探究祇可當作其輔助的動因。明朝末期，從陸王唯心論系統的門派中出現了反傳統儒教的自由思想家如李卓吾，他反抗舊禮教的人性束縛，力倡個人的自然性情的自由解放，尊重原始道家的《童心》，嚴厲批判當時的官僚政治的腐敗而且揭穿其假道學的虛偽面具。如此被視為反儒教的異端者蒙受了官僚群的殘酷彈壓而終告自殺。另一方面，又有擁護儒教的學者們提倡基於經書的精確的解釋與其歷史的研究而意圖確立《實學》，其究極的目的是在《經世致用》，如此學問的結實後來發展到清朝的考證學。



清朝初期，依然存留着程朱學派與陸王學派的對立均在繼續傳承講授宋明性理學，然而已無特別可觀的創見。朝廷又採用朱子學作為科學的依據。尚且為要懷柔漢人知識份子，朝廷屢次籌劃大規模的文書編纂事業，使其精力為之消耗殆盡，由此冀求收到言路堵塞之功。此外，學者們又逐漸厭倦於空疎的理氣心性學而趨向於愛好實事求是的考證學方面的研究。考證學是為要求得經書的原本的真實相而探究其史實的一種歷史科學性的學問。如此考證學的研究相當精細，其分化成為訓詁派、音韻派、金石派、校勘派、輯佚派等部門，終於步入歧路而忘卻了考證學的本旨，其間殆無值得稱為哲學思想。考證學的研究逐次溯及到漢朝前期（西漢）的今文學，其中發現春秋公羊傳，認為孔子作「春秋」的真意存於這部「公羊傳」，其中含有春秋三世說、三科九旨說等的易世革命思想。信奉公羊傳的儒者們將其形成為公羊學，由此鼓吹革命思想。概觀中國哲學思想的歷史的發展，其基本動因與目的可以說是在社會整序、治國濟世，所謂《經世致用》乃至《學以致用》即是表示這種特性。如此思想特性的中國哲學寧可稱為中國思想史更為恰當。

#### (4)歷來哲學的特性(三)

印度哲學思想自古以來就密切與宗教相連結，兩者間難以作明確的分別。除開唯物論系統的哲學之外，諸哲學均具有宗教的性格。諸宗教亦均要求由於哲學來賦予理論的基礎。印度思想是內觀的、思辨的、冥想的，其中雖含有事理探究的傾性，大都卻是基於人生觀、世界觀的哲學思索，這與純粹客觀的學問探究相去尚遠。一般地說，東方思想（包括中國與印度）缺如科學尤其自然科學的傾性，從而嚴格意義的學問性哲學難以成立。關於現實世界，印度思想特別懷有厭世的傾性，由於宗教的實踐來脫離輪迴轉生的苦惱世界而冀求安樂寂靜的解脫境界成為其思想一般的特性。印度思想又強調慈悲的精神，嫌忌殺生傷善的暴力。印度思想家大都認為世人所追求的人生目的有(1)愛欲、(2)功利實益、(3)倫理的規範、(4)宗教的解脫，而以《解脫》為

人生的最高目的。爲要達成如此解脫境界的宗教的實踐，大致有如下的幾項方途（解脫之道）。(1)信行（信愛）：由於信仰神、絕對歸依神，藉以求得神的恩寵作爲解脫的方途。(2)勤行（修業）：由於勤誦聖典、執行祭祀儀式，藉以求得神的垂愛與恩寵。(3)苦行：將肉體故意加以痛楚而使靈魂脫離肉體，藉以求得解脫。(4)智行（智見）：由於啓發智慧而悟達宇宙人生的真諦，藉以求得解脫。禪定（正念、正定）亦可視爲達成智慧（正見、正思）的方途。

古代印度的原初宗教是土着農耕民族的庶物崇拜的多神教，後來由於外來的游牧民族所征服，成爲支配民族的婆羅門階級漸次開發冥想的有神論乃至汎神論的婆羅門教。祭司者婆羅門階級在幾百年間創作了四種聖典 Veda（祭祀用的讚歌、祝詞），據傳其中最古的 Rig Veda 是西紀前十世紀以前所作成的。各種 Veda 尚附有本集以及其他如 Brahmana 等文書，這些是說明 Veda 成立的由來與意義以及執行祭祀的規則等項。基於這些聖典以及文書而更加以祕義的解釋的哲學思想即是所謂 Upanisad（奧義書），其根本思想是在《梵我一如》，即認爲 Brahman（最高神的梵）與 Atman（自我）在本質上是相同的（後述）。要之，如將梵認爲宇宙的創造神，則成爲有神論，如將宇宙視爲梵的顯現形態，則成爲汎神論。到了西紀前六世紀乃至五世紀，隨着社會的變動出現了反婆羅門教權的新思想運動，如唯物論、快樂論、懷疑論、決定論以及佛教、耆那教的修行者教團。佛教與耆那教均是側重於人生論問題的無神教。印度諸宗教中，婆羅門教以及印度教（後述）屬於正統，佛教與耆那教均被視爲異端。佛教成立當初就反對婆羅門教的四姓階級制度而主張全民平等，終究不容於印度社會，後來反而成爲世界性的宗教。

佛教的根本教理可以說是集約於釋尊（佛陀）所開示的四聖諦（苦諦、集諦、道諦、滅諦），其中苦諦（四苦）與集諦（十二因緣）屬於俗諦（即以集諦爲因而以苦諦爲果），道諦（八正道）與滅諦（寂靜涅槃）屬於悟諦（即以道諦爲因而以滅諦爲果）。簡言之，依照

道諦之智慧的正見來諦觀諸行無常、諸法無我的真實相，由此超脫輪迴轉生的苦惱世界而悟達歸入於寂靜安寧的涅槃境界，這即是《解脫之道》。釋尊入滅後經過百餘年，佛教教團分裂成爲保守派的上座部與革新派的大衆部，各部繼續發展而更加分爲幾多部派，這些部派佛教稱爲小乘佛教。達到西紀前一世紀至西紀後二世紀的期間，從大衆部派中出現了大乘佛教，其所編成的著名的大乘經典有如「般若經」、「法華經」、「華嚴經」等。大乘佛教後來又分爲中道觀派與瑜伽行（唯識觀）派的兩大系統。中道觀是繼承空觀的發展形態，而標榜着《諸法實相》（認爲諸法（現象）即是實相（真如）的相即融合），乃至強調《真空妙有》的真諦。唯識觀是繼承傳統的緣起觀而標榜着《法界緣起》，認爲法界（宇宙萬物）即是由於阿賴耶識（藏識、根本識）乃至阿摩羅識（無垢識、淨識）所顯現的現象世界（法界唯一心所作）。阿摩羅識是真如與智慧相冥合的真如心，又稱爲如來藏。如將真如心予以神格化時，唯識觀則要成爲汎神論。唯識觀一方面可視爲一種唯心論，另一方面又可視爲一種徹底的觀念論。佛教後來又蒙受了婆羅門教以及印度教的影響而出現了要請救濟神（佛性的神格化）的密教，於是原本屬於自律的無神教的佛教遂墜落到他律的有神教。

西紀二世紀以後，婆羅門教逐次形成幾個學派，通常稱爲六派哲學。(1) Mimamsa 學派：基於 Veda 聖典尤其重視 Brahmana 文書，對於祭祀賦予哲學的理論基礎作爲其主要任務。(2) Vedanta 學派：基於 Veda 聖典尤其重視 Upanisad 這部奧義書，而主張《梵我一如》的一元論。(3) Samkhya 學派：基於純粹精神與根本原質的兩個根本原理，由於這兩原理的交涉關係來說明現實世界的生成（物心二元論）。(4) Yoga 學派：由於瑜伽的修業而專念於精神的集中統一，由此冀求得到解脫。哲學思想上大致與(3)的二元論相同，但卻認定有最高神的存在。(5) Vaishesika 學派：提出實體、性質、運動、普遍、特殊、內屬的六項範疇（六句義），由於這些原理而想要解明一切現象的

生成。(6)Nyaya學派：特別重視因明學（論理學）的研究，哲學思想上大致與(5)相同。上列的諸學派存續到近代，其中 Vedanta 學派最有勢力而輩出了幾多思想家。

婆羅門教與土着的民間信仰相融合而產生了印度教，這大約在西紀一世紀早已出現而存續到現在。印度教又有幾多派別，各派所信奉的主神有所差異，其中最有力量的主神是 Visnu 與 Siva，其他尚有 Devi、Surya、Ganesa、Radha 等神，可算是多神教。Visnu 與 Siva 亦可視為婆羅門教的最高神 Brahman 的權化神，因而三者則可視為一體三神或者三位一體神。婆羅門教乃至印度教的根本思想是集注於 Brahman（梵）與 Atman（我）的關係問題，其思潮的主流《梵我一如》的一元論又有幾種解釋。對之，梵我二元論亦然。大致說來，認為各個自我的相對立祇是假相，勝義的自我即是與梵天相類同的大我。自我與他我因相類同，故能以結成互愛的倫理關係。自婆羅門教至印度教，《梵》觀念始終佔優位，對其解釋又有所變遷，其中含有創造神論（有神論）的、自己展相神論（汎神論）的、乃至超越物心的自存的最高原理（中性論）的諸種解釋。依據 Vedanta 學派的「梵經」，《梵》的世界開展是按照梵→虛空→風→火→水→地的順序產生五種元素，更且由於地、水、火三元素的各種方式的結合而構成現實的自然界。如此開展的現象世界經過長久的存續期間之後，終於再歸返於《梵》之中而自告絕滅。然而世界的開展、存續、歸滅是無限的反覆，這即是回歸。個我通過如此世界回歸而從無始以來繼續着流轉輪迴。如將《梵》解釋作中性自存的根本原理，這則比起佛教的唯識觀將《阿賴耶識》乃至《阿摩羅識》作為根本原理的唯心論，可以說更為高明的見解。

近代以來，印度教中雖有反對四姓階級制度、多神的偶像崇拜、輪迴轉生思想之革新教團的出現，但大部份的保守教團仍固持着傳統的封建階級思想。然而四姓階級的差別制度與《梵我一如》的平等博愛的宗教思想之間的矛盾關係仍然成為嚴重問題。建立於非合理社會

制度的基礎之上的宗教思想是否可能成爲真實思想，仍可置疑。佛教對於經濟苦、政治苦等的社會苦似乎亦少有顧慮，其實現實的人生苦之中社會苦比起生老病死的生理苦更爲嚴重。冀求永生的願望是虛妄的，寂靜涅槃的解脫境界祇能求之於心境上的徹悟而已。初期佛教的無神論以及無我論本來是反對婆羅門教權的革新思想，後來漸次轉變成爲接近於婆羅門教以及印度教的有神論乃至汎神論的立場。自從西紀七世紀以後，佛教漸告衰微，到了十三世紀在印度本土幾乎已告絕跡。佛教的復興運動卻是屬於現代的情勢。概觀了印度哲學的歷史的發展，大致可以說其基本特性（基調）是在解脫現世的宗教思想，其思潮的主流是在正統的婆羅門教以及印度教，至於佛教、耆那教以及唯物論系統的諸種思想成爲傍流而且被視爲異端思想。然而從佛教思想中特選出其精華的部份卻可認定爲人類思想史上的最高的成就。著者所謂的思想性哲學（高超思想）的重建可以將佛教思想的精華作爲典範的資料。無神論的崇高的宗教思想值得學究者的敬仰與欽佩，因爲其思想與學問不生起矛盾衝突之故。尚且，在高超思想所依繫的純淨心境之下，可能進行更爲純逸的學問工作。其實學究者亦應懷有崇高純潔的宗教心情。

##### (5) 哲學與科學（學問性哲學）

學問的研究對象上，哲學與科學的交涉特別着重於現實存在。凡有事物（包括存在、知識、價值的全般範域）均成爲哲學的研究對象。形式科學（形式論理學、純粹數學）雖可以涉及超現實存在的理法界（論理自體、數理自體），但關於這種超現實存在的研究卻是屬於哲學。實質科學的研究對象祇限定於現實存在的範圍，而且其研究又是分別對應於現實存在各階層的特殊領域。科學上尚無將現實存在全般領域作爲研究對象的綜合科學，除非將既成的諸科學作爲綜合體系，這又是屬於《科學的哲學》的一種。哲學成爲普遍學或全體學，對之，科學成爲各別科學的部份學。哲學家本身無法獲得關於現實存在的各別領域的微細構造的知識，這就得仰賴於科學家的研究成果。因

而至少有關現實存在的範圍內，學問性哲學的建立應仰賴於科學。其次，哲學是探究根本原理的學問，即以探究宇宙的生成根源為其基本問題，由此哲學成為根本原理學。探究如此根本原理的哲學則要超出現實存在，亦則超出科學研究的範圍。歷來哲學尤其形上學在這項根本原理的探究上因犯了幾多錯誤，故招致了哲學威信的失墜。然而藉助於微視物理學（基子論或量子論）的研究成果而更加以深澈化的合理的推論，由此可以構想定立較為穩健的假說（如唯能論乃至唯空論），這即屬於後科學乃至超科學的哲學。

科學要求精密性，而學問性哲學要求嚴密性。精密性的科學稱為精密科學，嚴密性的哲學亦則可以稱為嚴密哲學。現階段的諸科學中，精密科學通常指謂純粹數學與理論物理學乃至理論化學。自然諸科學全般的精密化尚未達成，社會諸科學的精密化更加為難。由此可知，《學問之道》並非一掬可得的容易事。近代科學的成立如稱為第一次的科學革命，現代微視物理學的成立似可稱為第二次的科學革命。隨之，學問性哲學的成立似亦可稱為哲學革命。《當作嚴密學的哲學》當初是由於Husserl在其純粹現象學的建立上所提出的理念要求。現象學是哲學的研究方法的一種。研究方法的嚴密性應擴延到哲學的知識內容的嚴密性。哲學的嚴密性是將科學的精密性更加以深邃化的理念要求。其次，哲學成為世界觀哲學。所謂世界觀哲學是多種意義的。基於世界觀而成立的哲學，或者具有世界觀性質的哲學均屬於思想性哲學。學問性意義的世界觀哲學至少可以分別出兩種。第一種是將歷史所與的各種世界觀作為研究對象的《世界觀之哲學》。第二種是將諸科學所提供的《世界像》作為資料而構成的《哲學的世界觀》，這即是我們所謂的《哲學的世界理說》。

哲學成立作知識論。知識論是對於人類所形成的知識是否確實可靠予以懷疑與反省所促成的。假如人類知識全無錯誤，恐怕無由或無需成立知識論。知識論的成立密切地連關於近代科學的成立。何以西歐社會有近代科學與知識論的出現，東方社會竟然缺如之，這是連關

於純正的學問精神的存否問題。專念於思想活動是無由尋求純粹客觀的真理規準。傳統形上學可以代表思想，這即成為知識論的批判對象。科學可以代表學問，對其基礎奠定的工作成為知識論的主題。知識論亦可以說是成立於形上學與科學之間的緊張關係。我們屢次指出過，傳統形上學的主流是在唯心論，這是犯了根本原理定立上的反座原理的錯誤，而又犯了觀念的實在化（主觀的客觀化）的錯誤。對於如此唯心論，觀念論卻要成為知識論的主流，觀念論是犯了實在界與觀念界的關係定立的錯誤，即犯了實在的觀念化（客觀的主觀化）的錯誤。如此，唯心論與觀念論所犯的錯誤雖是相反的方向，但其間卻存有一脈相通之處。以批判知識為任務的知識論本身又須要自己批判，這即是《知識論之知識論》的後設知識論的課題。學問要求明確性。知識論與論理學相提携，其正當的功能是在，知識論應使知識確實化，而論理學可使知識明晰化。其次，在學問上，對於科學成立作事實學，哲學則成立作本質學。在知識論上，科學可以規定作事實解明的知識體系，而哲學可以規定作本質究明的知識體系。我們曾經在真理論上，將科學規定作真理認識的概念體系，而將哲學規定作真理認識的理念體系。學問即是包括科學與哲學這兩種真理認識的綜合體系。在有關現實存在的範圍內，本質究明的哲學須要通過事實解明的科學始能成立，因為本質祇得求之於事實之中。簡言之，在雜多、差異、轉變、流動、特殊、偶然、相對的事實之中求得統一、同一、永恆、固定、普遍、必然、絕對的因素，這即是求得其本質的根本方途。

歷來哲學所設定的根本原理大都是假構的觀念，由此想要來說明或解釋現實世界的生成發展的歷程。如此將虛假的根本原理作為前提來演繹出現實世界這般哲學體系的建構雖是華麗壯觀，亦祇是空中樓閣而已。如此哲學家成為思想上的空幻世界的建築師。脫離現實世界而翱翔於空幻世界的哲學雖可以引人入勝而滿足情意的要求，但卻不能滿足學問的要求。學問仍得要求現實性。思想卻可以任意作幻想，不管其所構想的觀念是否有現實的根據。例如，婆羅門教所提出的最

高原理《梵》何以要創造宇宙，據說祇是在作遊戲而已。佛教唯識觀所提出的《阿賴耶識》、《阿摩羅識》、《如來藏》、《真如心》等這般根本心識（根本原理）何以顯現作現象世界（法相界），原本清淨無垢的心識何以展現作污濁的娑婆世界？基督教的《神》以及與此相類同的神學變相形態的哲學的幾多根本原理的定立是否有確實可靠的根據？任意虛構空幻的觀念世界是思想的自由，追求其所以然的根由卻是學問的職責。思想上的根本原理的濫立引起哲學體系的濫立。其所謂根本原理是否對應於客觀的真確存在？諸種根本原理的實在性如被否認，立於這些根本原理的基礎之上的諸種哲學體系則要告崩潰。鑑於歷來哲學缺如穩固的基礎，我們應特別重視哲學基礎奠定工作。著者起初提出「純粹現實學」，後來提出「現實存在論」作為哲學基礎論，兩者均重視《現實性》乃是有感於歷來哲學缺如現實的基礎之故。哲學的研究對象雖涉及超現實存在，但這並非指謂虛假的空幻世界。我們所謂的超現實存在是依據現實存在所推定的。

近代科學的成立，尤其現代科學呈現出昌盛時代以來，諸科學逐次脫離哲學而自告獨立，由此招致了哲學威信的失墜。在科學的當前，哲學竟暴露了學問的失格。如Hegel哲學達到了唯心論的極致，其體系的完結同時又是自告崩潰。基督教神學內容的變相哲學披上學問外裝正是思想與學問的混合形態，這可以代表同類的思想性哲學的典型。哲學家應有所自覺，有關現實存在的實質內容的精密知識，祇得委讓於科學。例如關於物質的微細構造，哲學家的頭腦無論如何精明，祇靠思考、思辨、思索亦無法得知。關於宇宙規模的較為確實的知識，哲學家亦要學習天文學始能獲得。祇憑空幻的思辨的哲學時代早已過去了。哲學如要恢復威信，就得與科學相提携而採納諸科學所提供的研究成果，但對於科學知識仍要通過知識論的檢討與批判來予以整理與綜合。哲學有所不及科學，科學亦有所不及哲學，兩者的相輔相成始能收到補全的成效。存在論、知識論、價值論仍可視為哲學固有的研究部門，即科學所不可企及的。科學決不能替代哲學。我們曾



經提示過，所謂《科學的哲學》是多種意義的。無論何種意義的《科學的哲學》亦不能成為本格意義的哲學。僅就存在論而說，現實存在論雖涉及實質科學，但仍不停留於科學。超現實存在論之中亦有涉及形式科學的論域，這卻是屬於超越科學的哲學範域。拙著「現實存在論」以及「超現實存在論」中所試行建立的形上學說（如唯空論、唯能論、唯實論、唯理論）是通過科學而又超越科學的哲學，這即可以稱為《後科學的哲學》乃至《超科學的哲學》，本格意義的學問性哲學成立於此。

#### (6) 哲學與思想（思想性哲學）

歷來哲學中，思想性哲學佔優勢。傳統形上學上，唯心論佔優勢。唯心論系統的形上學的背景存有神話乃至神學的宗教思想的動因。知識論上，觀念論佔優勢。觀念論的成立是否又含有思想的動因？近代的觀念論是將自我中心主義的意識論哲學作為其成立的背景，其中是否含有思想的動因，尚難以一概而論。然而 Berkeley 所提出的主觀的觀念論（質料的觀念論）是發自為要排擊唯物論乃至無神論的護教的意圖。至於 Kant 的先驗的觀念論（形式的觀念論），他又自白是為要讓位於《信仰》而限制《知識》的妥當性的範圍。人類的知識祇是限定於現象界而不能達到物自體（本體界）。如此物自體的不可知論似乎含有藉以容納宗教信仰的餘地。他又強調實踐理性優位於理論理性，這可以解釋作思想優位於學問，其中含有人格尊嚴的道德思想的動因。他一方面否認了傳統的神存在證明，另一方面卻提出了基於實踐理性所要請的道德論的神存在證明。Cohen 的觀念論達到了極致，現象界以及物自體畢竟成為純粹思考乃至純粹意識所產生的構成物，這即與神創造宇宙萬物無甚差異，如此觀念論終究歸屬於唯心論。標榜着科學主義的觀念論竟成為一種隱蔽的唯心論（變相的形上學）。上舉一系列的觀念論中可以窺見含有道德的、宗教的思想因素，其外表卻要裝備着學問的理論形式。

西方哲學上，唯心論者所提出的宇宙生成的根本原理有如：最高

善的理型、純粹形相（思惟之思惟、不動的原動者）、太一者、絕對實體、絕對自我、絕對同一者、絕對精神等繁多的名稱，這些根本原理均具有神性或者創造神的變相形態。基督教神學可以當作唯心論的典範。與其說神創造人類，寧可說人類創造神。神是人類將自己的願望予以理想化而投射於外部的疎外形態。神乃是人類思想所創造的理想觀念。這般情形在印度婆羅門教的《梵我一如》的思想上更為顯明。現實的自我與理想的自我《梵》的冥合即是超脫《小我》而昇華到《大我》境界，這亦即成爲《解脫之道》。中國儒家又有所謂《天人合一》或《天人合德》的思想。古代中國以來，《天》至少有三種意義：(1)自然之天、(2)道義之天、(3)上帝之天。人類將道德觀念投射於自然界而成爲《道義之天》（天道、天德、天理），再將此更加以神格化而成爲《上帝之天》（天神、天意、天命）。例如「中庸」所說的「誠者天之道，誠之者人之道」中的天道可以解釋作將人道（誠）的道德觀念投射於天界的道德規範。《天人合德》又可以解釋作道德的最高人格（如聖人）所達成的盡性的心靈境界。道家思想亦有《至人》、《真人》等觀念，均可視爲悟道了的理想人格，將之予以神格化則成爲《神人》或《真君》。佛教的《佛陀》乃至《佛性》後來又要被神格化而成爲宗教信仰的對象。

佛陀本來是指謂悟得了宇宙人生真諦的覺者，佛陀入滅之後，因爲敬仰其崇高的人格之餘，竟將人格的佛陀信奉爲永住不滅的神格的佛性，這又稱爲法身。佛身除了法身之外，尚有報身、應身、化身的分別。佛性尚且還要擴大，如《一切衆生悉有佛性》乃至於《一切法悉有佛性》，這則可以表示汎佛論或者汎神論。另一方面，佛性又連繫於真如心。如將真如心解釋作宇宙開展的根本心識（根本原理）時，則成爲一種唯心論。屬於後期佛教的密教竟提出了救濟神《大日如來》宛如主宰神，而又提出往生極樂的《淨土》宛如天國。如此，原本屬於無神論的原始佛教（自律宗教）竟墜落於擬似有神論乃至汎神論的他律宗教。佛教上的《佛》不僅單獨指謂佛陀一人，尚且是無數位

佛乃至無量壽佛。《佛》是由《人》的修道所成就的崇高人格，將之予以神格化還算是多餘的。佛教教義中尚含有幾多夾雜的迷信的因素，將這些予以排除而祇存留其合理的精髓時，佛教仍可以當作優秀的世界宗教。基於緣起觀、空觀、中道觀的諸法實相觀可能與科學乃至學問相並存而不相悖。空觀原本是要否認絕對實體、絕對自我的恒存（諸行無常、諸法無我），而主張一切事物（諸法）祇是存在於互相依存的相對關係。依靠智慧的正見與禪定的正念來悟得諸法實相的真諦，依循如此《解脫之道》而達成寂靜安謐的涅槃境界，這可以表示崇高人格的心路歷程的歸宿，由此可以創發高超思想。

上面特別指出了基於思想動因的有關形上學的根本原理的定立方式。中國哲學對於形上學方面的興趣比起西方哲學與印度哲學較為稀薄，然而其所提出的根本原理有如：道、無極、太極、太易、太玄、太虛、理氣等項反而更為高明。因為這些名稱所表達的概念上的意義，對於物心兩性卻是採取中性意義的，尚且又可以作任意的解釋。如此意義含混的無所限定的根本原理反而有可能猜中的機會。道家思想的《道》是無可名狀的、形而上的本體（「道可道非常道，名可名非常名」），這可以當作萬有所由生成的根源無（「有生自無」），這原本可以作無神論的解釋。至於將心性、心體、良知等這般帶有精神性質作為根本原理的形上學說（包括新唯識論）自當歸屬於唯心論。假如唯心論具有種族的特性，由此所展示的現象世界亦應具有種族的特性，其實這祇是表示各種族的思想上的特性而已。人類在思想上可能恣意設想諸種根本原理、創造諸種神觀念、構想諸種空幻世界，其中不僅含有種族的特性，亦且含有時代的特性。這般性質的思想常見於東西方的哲學史上。這般思想的形成動因可能是植根於原始的宗教心性，或者是發自思想遊戲的藝術本能。如此假構性的思想雖不值得稱為哲學，然而在對其假構性有所自覺的條件之下，似仍可以存留於思想性哲學之中作為提昇心靈境界的輔助工具。

歷來哲學上又常見真假顛倒之見，即將真實的現實世界視為假相

世界，反倒將假構的空幻世界當作真實世界看待。如此真假顛倒之見是根由於情意要求的倒錯的價值觀。價值的有無、高低規定着存在的有無、高低乃至真假。例如，Platon 認為生成轉變的現象界祇是宛如影像的假相，而將之貶稱為不值得存在這樣意義的《非存在》。對之，永恒不變的理型界（本體界）被認為《真實在》，其所謂理型界未必就是空幻世界，但其中卻將價值觀念予以實在化乃至神性化（理型界成爲不可視的神）。思想活動喜愛作夢想、空想、幻想，人類雖然不可缺乏如此思想的特性，但總不要過份耽溺於其中，更且不要將幻想的觀念誤認爲真實在。學問性哲學成立以前，人類首先必須經過一段相當長久的思想性哲學的歷程。思想性哲學是立於價值觀的立場，由此往往要來侵犯學問研究的領域，尤其無關價值的存在領域。爲要避免領域侵犯的錯誤，最好將思想活動的正當領域限定於有關人生問題的範圍較爲穩妥。人生哲學還要涉及人生理想的追求，這就得仰賴於思想的啓發。思想具有創發性乃至創造性的能力，這卻是學問所缺如的。人生哲學的建立尤其人生哲理的啓迪祇依憑學問是無能爲力的。人生內容的充實、人生意義的提昇（人生的真實化、道義化、審美化、聖潔化）乃至於超越人生，個人乃至於全人類的人生歷程是多層次的，隨之思想活動亦相應成爲多層次的。於是，思想性哲學重建的目標是在，將較爲低層次的通常思想逐次提昇到更爲高層次的高超思想的境界。

## 第九章 哲學體系論(四) (價值論瞻望)

價值論是哲學的第三部門，即是次於存在論以及知識論的研究部門。東西方哲學自從古代以來大都是立於價值觀的立場，如人生觀乃至世界觀的哲學即可以代表如此價值觀立場的思想性哲學。然而《價值觀》並非即是《價值論》，兩者應有所分別。簡言之，價值觀仍含有思想的性質，價值論是將價值事象以及價值觀作為研究與批判對象的理論，因而其中應具有學問的性質。西方哲學史上，具有組織形態的價值論是剛到了十九世紀後期始出現的。價值論建立的先驅者 H. Lotze 在其「論理學」以及「形上學」中提出了關於《妥當》(Ge-lten) 以及《價值》(Wert) 的理論，他是將 Platon 的《理型》(Idea) 解釋作妥當或者價值這般意義的。德國西南學派的創立者 W. Windelband 繼承了 Lotze 的價值理論，而將哲學規定作關於普遍妥當的價值之批判的規範學，由此成立的《價值哲學》是要來否定實在論的形上學。這種價值哲學再由於 H. Rickert 予以發展而成為文化哲學，後來又由其門生 E. Lask 的轉向而終究歸返於 Platon 主義的實在論的形上學。德國西南學派所建立的價值哲學本來是從屬於知識論的領域，如果認為哲學祇能成立作知識論尤其價值哲學，則可視為一種偏見。更且，認為《存在界》(現實界) 是將《當為界》(妥當界、價值界) 作為準據原理而成立的見解，這則可視為傳統形上學上的《現象界》與《本體界》的兩世界說的變相形態。除開上述的德國西南學派的價值論之外，自從前世紀末期以來在德國以及英美諸國陸續出現了許多派別的價值論，其所採取的立場大致是依據形上學以及知識論上的諸種立場，但對其立場的評價却不盡相同。

考究價值問題的價值論的根本立場可以舉出如下五組的對立立場。  
(1) 存在論的立場與知識論的立場。存在論的價值論是從存在論的立

場將價值當作一種存在事實而予以考究的，即是側重於《價值存在》的立場。對之，知識論的價值論是從知識論的立場將價值事象作為其考究對象的，即是側重於《價值認識》的立場。(2)經驗論的立場與先驗論的立場。經驗論立場的價值論大都採取心理主義的觀點，而先驗論立場的價值論大都採取論理主義的觀點，這兩者均可歸屬於知識論的價值論。先驗論的價值論之中，批判論的價值論是採用知性主義·形式主義的觀點，而現象學的價值論却是採用情意主義·實質主義的觀點，即前者將價值認為先天的形式因素，而後者認為先天的實質因素。(3)實存論的立場與形上學的立場。實存論的價值論與形上學的價值論均可歸屬於存在論的價值論。實存（人存在）是一種特種存在，其本身又是保有價值性質的。形上學的價值論之中又有神學立場的價值論，這是提出神的實在當作存在與價值的根源的統一體而稱之為世界實體，即是將價值觀念予以實在化乃至實體化的（神即是最高價值的根源存在）。(4)學問的立場與思想的立場。學問性的價值論是立於價值中立性·價值自由性·價值無關性的立場將價值事象當作客觀所與的存在事實而予以考究的超脫《價值觀》的價值論。對之，思想性的價值論却是立於特定的《價值觀》或《人生觀·世界觀》的立場來考究價值問題的，傳統哲學上的諸種價值論大都屬於此類。(5)科學的立場與哲學的立場。科學的價值論是側重於價值認識的事實解明。哲學的價值論按照上述(4)的分法應分別出學問性與思想性的兩種。學問性哲學的價值論是側重於價值認識以及價值存在的本質究明。思想性哲學的價值論其實仍停留於《價值觀》的立場。

價值論特別緊密的連關於文化論、歷史論以及人生論。拙著「文化論」中所提出的三大階層（物質生活、社會生活、精神生活）的諸種文化形象即是保有價值意味的現象形態（後述）。人類歷史可以說是追求價值的發展歷程。人生亦可視為人類追求價值生活作為其根本內涵。人類的定義從來有如：《人類是理性的動物》，《人類是製造工具的動物》，《人類是構想象徵形式的動物》，《人類是作遊戲的

動物》等，更加恰當的定義似可以作為《人類是追求價值的動物》。要之，價值遍及人類的歷史文化的全般領域，這即形成人生的意味內實。下面將要將價值論分為一般論（總論）與個別論（各論），而各論祇限定於經濟（屬於物資調達的文化形象），政治與法律（屬於社會整序的文化形象）以及藝術、道德、宗教、學術（屬於精神展相的文化形象）的七項論題。至於歷史論與人生論，就得讓於最後一章再來予以概說。在考究各項文化形象與其所保有的價值意味時，特別著重於四個階層：(1)文化現象、(2)文化思想、(3)文化科學、(4)文化哲學。例如就經濟價值而說，分為(1)經濟現象、(2)經濟思想、(3)經濟學、(4)經濟哲學，其他各種文化價值亦可以依照如此四個階層的方式來予以論述。

## I 價值一般論的諸問題

凡人誕生、勞碌、苦惱、死亡於這個人間世界，這乃是人類存在的根本事實。佛教所提示的四苦諦《生·老·病·死》乃至《一切皆苦》可以言表作一個命題《人生是苦海》，如此命題是否表現事實判斷（存在認識），抑或表現價值判斷（價值認識）？兩者擇一的判斷似有難處，至少可以解釋作基於存在事實的價值認識。然而這項命題却是否定人生的積極價值，即表現人生是無價值乃至反價值的。因而超脫苦惱的人生而悟得安樂的寂靜涅槃是指謂永生不死，這不僅違背人類存在的根本條件，反而還要招致永恆的苦惱。由此可知，《希求永生》不僅是不可企求的，而且是不值得希求的，除非將永生作為別種價值意義的解釋。要之，在有生必有死的人生當中，生死、苦樂、悲歡、愛憎成為嚴肅的人生問題，同時而又成為嚴重的價值問題。人生價值的基本問題依繫於人類存在的根本條件。存在問題先行於價值問題，亦即存在認識先行於價值認識。價值一般論的根本問題有如下的幾項：(1)價值的意義與種別，(2)價值階位與價值體系，(3)價值認識的發生起源，(4)價值認識的根本構造，(5)價值認識與價值存在，(6)價

值自體與其存在性，(7)價值認識之知識論的基礎奠定，(8)價值認識之存在論的基礎奠定，(9)價值認識的主觀性·相對性與客觀性·絕對性，(10)對立的價值與超對立的價值，(11)價值的發展，(12)價值的理念。下面將要逐次予以簡略的說明。

### (1)價值的意義與種別

人類生活中人們所意欲的事象似可以分為四個階層：(1)生物意義的生命的保存（生存），(2)以物質生活為中心的實生活（物質文明的生活）的提高，(3)以精神生活為中心的純粹文化生活的提昇，(4)在人生中希求超越人生。如此人類生活（人生）所意欲的事象通常被認為含有生活意義的，而這種生活意義即可認為對於人生含有價值的性質。至少在人生的範圍內，人們所意欲的人生意義可認為與人生價值相合致的。一般地說，凡能以滿足人性諸要求的意義性質可以稱為價值。人性諸要求中是以情意的要求為基本，而以知性的要求為附屬的。尚且情意的要求中意志是屬於能動的，而情感屬於受動的。人性原本具有生命保存的本能，進而欲求更為美好的生活，對於如此生命的保存、生活的擴大、充實，提高含有促進的事象則被認為有價值的，對之含有無效用或阻碍的事象則被認為無價值乃至反價值的。意志的要求包含欲求、願望、志趣、興趣、關心等因素。尚且，對於生活環境之情感的反應，能以引起愉快的情緒（如舒適、歡樂、愉悅）的事象則被認為有價值的，反之引起不愉快的情緒（如沮喪、悲傷、憂懼）的事象則被認為反價值的。除開人生的價值之外，是否另有超人生的價值？高超的情意（叡情、叡意）以及高超的知性（叡智）似乎含有志向於超人生價值的傾性。人性中含有超人生的傾性，高超思想以及純粹學問，尤其後者所志向的學問價值可視為超人生的，至少是超越人生問題的界限。

價值的種類繁多，不勝枚舉。下面祇舉出其主要種別。首先就價值判斷（評價）主體的性質而說，(1)生命的價值（身體的價值）與(2)人格的價值（精神的價值）。就其精神機能的三側面而說，(1)知性的



價值、(2)情感的價值、(3)意志的價值。就評價主體的分量範圍而說，(1)個別的價值（個人）、(2)特殊的價值（人種、民族、諸種社會集團包括國家、階級）、(3)普遍的價值（人類全體）。其次，就評價客體的性質而說，(1)自然的價值、(2)物質文明的價值、(3)精神文化的價值。其他有如(1)用具的價值（手段價值）與(2)純粹的價值（目的價值）乃至(1)現實的價值與(2)理想的價值等。這些價值種別即是構成價值體系的主要因素。

## (2)價值階位與價值體系

價值階位指謂各種價值種別在價值階層構造或者價值體系中所佔有的順位。判定各種價值種別的高低位置的基準可以舉出如下的幾項。

(1)依照精神機能的發展階段。就其知性機能的發展而說，(i)感性階段（感覺、知覺）、(ii)表象階段（記憶、聯想、想像、構想）、(iii)狹義的知性或思惟階段（悟性、理性）、(iv)叡性階段（超感性超知性的直觀）。就其情感機能的發展而說，(i)情動、(ii)情緒、(iii)情操、(iv)叡情（叡性化的情感）。就其意志機能的發展而說，(i)意動（本能、衝動）、(ii)意念、(iii)創意、(iv)叡意（叡性化的意志）。

(2)依照現實存在的發展階層，即(i)物質、(ii)生命、(iii)意識、(iv)精神。價值如從屬於後超現實存在，自當較於現實存在的價值更為高位。

(3)依照廣義的文化（包括文明）的發展階層，即(i)物質生活的文化形象、(ii)社會生活的文化形象、(iii)精神生活的文化形象（後述）。如此，價值階位是與存在階位、知識階位以及文化階位結成相對應的關係。凡有存在、知識以及文化之中均可以定立價值，這即可以稱為價值的遍通性。

價值體系是將諸種價值作為構成因素而依照價值階位的原則所組成的。然而實際上價值體系大都祇是潛在於意識內奧而成為無意識的價值態度，通常人是依照這種心態來作顯在的價值判斷的準據。即使是價值哲學家，亦未必揭示明確的價值體系。我們所見的現實所與的諸種價值體系仍然還要受制於個人的特性以及歷史的社會的諸規定性

，這與通常的人生觀·世界觀相較却無鉅大的差距。德國價值哲學家 H. Rickert 將哲學規定作《世界全體之學》或《世界觀之學》，而將價值哲學作為其基本學，認為哲學的究極目的是在現實與價值（理想）的再結合。他所提示的價值體系是將價值領域分為《觀想性》（非人格的、非社會的）與《活動性》（人格的、社會的）的兩個領域，更且將各別領域再分為《無限的總體性》（將來）、《完結的個體性》（現在）、《完結的總體性》（永遠）的三個階段，通共舉出六種價值領域。(1)論理學的領域屬於觀想性的第一階段，其價值是在學術的真理，其世界觀是主知主義。(2)倫理學的領域屬於活動性的第一階段，其價值是在自由人的共同社會的道義性，其世界觀是道德主義。(3)美學的領域屬於觀想性的第二階段，其價值是在藝術的美，其世界觀是審美主義。(4)愛學的領域屬於活動性的第二階段，其價值是在愛的共同體的幸福，其世界觀是幸福主義。(5)神秘說（汎神論）的領域屬於觀想性的第三階段，其價值是在全一者（世界的秘義）之非人格的神聖，其世界觀是神秘主義。(6)宗教哲學的領域屬於活動性的第三階段，其價值是在諸神世界之人格的神聖，其世界觀是有神論·多神論（敬虔主義）。如此價值體系畢竟是將宗教的價值（神聖）置於超越的綜合統一原理的最高階位。尚且將哲學體系視為全體的世界觀之內在的綜合體系。如此看來，價值體系乃至哲學體系究竟是要來侍奉於宗教的神聖價值。

類似於上述 Rickert 的價值體系而補充其所缺漏之處，是由於日本哲學家大江精志郎教授在其著「哲學的價值論之研究」中所提示的價值體系。這種相當完備的價值體系是將價值領域分為物財的價值與人材的價值的兩個領域，而將價值階層分為始源價值、自然價值（感性的價值）、文化價值（觀念的價值）、神聖價值的四個階位。就物財的價值而說，(1)未開發的價值（原自然：根源所與），(2)自然物的價值分為 (i) 感覺的價值（現存物質）、(ii) 情感的價值（感性美）、(iii) 意欲的價值（生活資材），(3)文明財的價值（實生活的價值）

分爲(i)語言的價值、(ii)技術的價值、(iii)娛樂的價值、(iv)醫療的價值、(v)教育的價值、(vi)法律的價值、(vii)經濟的價值、(viii)政治的價值等，(4)文化財的價值分爲(i)理論的價值(真)：學術、(ii)審美的價值(美)：藝術、(iii)倫理的價值(善)：道德、(iv)宗教的價值(聖)。就人材的價值而說，(1)原自然人、(2)生命的價值(身體的價值)、(3)人格的價值(精神的價值)、(4)信仰的價值。如此價值體系又是將宗教的價值(神聖)置於最高階位而成爲絕對的綜合統一原理，即認爲神的實在(世界實體)是凡有存在與價值的根源原理。除開宗教信仰的立場尚有疑義之外，其他諸種見解仍有可以採納的優處。

我們曾經指出過，價值論特別緊密的連關於文化論。拙著「文化論」中將所謂文化形象解釋作精神主體的客觀化的所產，這即可視爲保有價值的文化財。著者尚未擬定價值體系，對其構想可以採取諸種文化形象作爲其主要的構成因素。下面將要引述該書的文化論要旨中所列舉的諸種文化形象作爲參考資料。文化形象首先分爲：(1)物質生活的文化(基層的文化形象)，(2)社會生活的文化(中層的文化形象)，(3)精神生活的文化(上層的文化形象)的三大階層。大致說來，低級階層的文化形象成爲高級階層的文化形象成立的基礎，而又成爲後者的目的達成的手段。物質生活的文化又分爲生命保存的文化與物資調達的文化這兩個階層。生命保存的文化形象包括如下的四個系列：(1)保健、衛生、養生、攝生、營養，(2)醫療、藥劑，(3)優生、優境，(4)婚姻、節育。物資調達的文化形象包括如下的四個系列：(1)生產(包括勞動、企業、資本、土地、生產技術、生產設備或生產手段、經營管理技術、生產價值或費用等因素)，(2)流通(包括交換、分業、貨幣、金融、信用、交換價值或價格等因素)，(3)分配(包括所得、利潤、利息、工資、地代等因素)，(4)消費(包括使用價值或效用)。其次，社會生活的文化又分爲社會整序的文化與社會展相的文化這兩個階層。社會整序的文化形象有如：政治、法律、國家、聯合國這

樣的社會統制手段與機關。社會展相的文化形象包括如下的六個系列：(1)社會連繫與社會組織，(2)社會交通與社會傳播（語言為其最重要工具），(3)社會規制與社會制度（包括習俗、慣習、傳統、因襲、慣習的道德、禮節等），(4)社會設施與社會機關，(5)社會階位與社會職位（包括社會階級、社會身份等）、(6)社會形態與社會體制。復次，精神生活的文化又分為人性陶冶的文化與精神展相的文化這兩個階層。人性陶冶的文化形象包括如下的六個系列：(1)知性教育（智育），(2)情意教育（德育、美育；教養、修養、涵養），(3)社會教育（羣育），(4)歷史教育，(5)技能教育（勞作、技藝、職業、公務、庶務等），(6)康樂教育（體育、樂育等）。精神展相的文化形象包括如下的五個系列：(1)人生觀與世界觀，(2)藝術、道德與宗教，(3)思想，(4)科學、(5)哲學。

### (3)價值意識的發生起源

我們可以推想，原始人的個人意識是埋沒於集團意識，而集團意識又埋沒於社會環境乃至自然環境之內。在如此集團意識與集團環境相融合的原始生活的狀態中，集團意識的主觀因素與集團環境的客觀因素尚未告明確的辨別（主客未分化狀態）。我們更進而推測，環境諸因素中對於集團生存含有促進的因素可能被感受具有積極的生活意義（價值）；反之含有阻礙的因素則要被感受具有消極的生活意義（無價值乃至反價值）。價值意識未必都成為顯在的，現代人仍存有潛在的集團無意識的心態，這可能成為所謂《價值態度》的成立背景。價值態度可視為遂行價值判斷的預備機構，其中含有潛在的價值體系，由此規制著顯在的價值判斷（價值認識）。要之，凡是有情意機能發動之處，可以推想其中存有價值意識生起的機因。以情意要求為基本的價值意識遍在於人類的意識乃至精神，人類與其說是理性的動物，寧可說是追求價值的情意的動物。情意的價值追求乃是思想活動的基本動因。大江教授所提出的《始源價值》是指謂原自然人的未開發的價值，這可以解釋作如上述的價值意識的原初形態。他另外還提出

《根源價值》，這是指謂最高階位的神聖價值，這其實是指謂神的實在（又稱世界實體），而且將如此根源價值比喻作價值的光源、光束、光波，認為這是照耀著宇宙萬物的根源光輝（凡有存在與價值的根源光明）而又是使人類自覺到獻身於律動的價值秩序之絕對的永恆的根源實體。如此基於宗教信仰的價值觀却是與傳統的唯心論相同，將價值觀念予以實在化乃至實體化，尤其將生命的律動與人類心靈的秩序疎外於神聖價值（神）與其所流出（創造）的世界價值（宇宙）之律動的價值秩序。

#### (4)價值認識的根本構造

一般地說，價值認識成立於價值判斷的主觀（評價主觀）與被價值判斷的客觀（評價客觀）之間的相互關係之上。作價值判斷的主觀因素是屬於精神主觀的機能側面。被價值判斷的客觀因素是屬於評價主觀所志向的對象側面。成立於如此主觀的機能側面與客觀的對象側面之間的價值認識即是屬於內容側面，這稱為價值的意味內容。含有如此意味內容的客觀對象稱為保有價值的客體，如自然物、文明財、文化財乃至人格體。主觀的機能側面包括知性、情感、意志的三個側面，而各別側面又分為四個發展階段（既述）。客觀的對象側面包括現實存在以及超現實存在的諸種存在領域，而超現實存在除開由於理性乃至叡性所推想的理念界之外，尚且還可以構想非現實的幻想界（如假構的本體界）。由於如此主客兩側面的諸多因素所構成的價值內容自當成為雜多的價值領域。假如價值判斷的對象是屬於現實存在，這種價值判斷則須要預料事實判斷。判斷能力本來是屬於知性機能，知性的事實判斷經過情意機能的潤色之後始能成為價值判斷。如此看來，價值判斷可以說是情意化的知性判斷。意志機能是能動性的，其所欲求的對象被判定為有價值的，則成為意欲的價值。情感機能是受動性的，由於其直觀所感受的意味內容被判定為有價值的，則成為情感的價值。由於上述，價值認識是由於作評價的主觀機能與被評價的客觀對象的兩側面的諸種因素所構成的諸種意味內容的總體，而隨著

機能與對象的發展階層而具有階層的發展性。

#### (5) 價值認識與價值存在

價值是屬於一種認識而又屬於一種存在。如上面所述，價值認識是成立於評價主觀與評價客觀之間的相互關係之上。評價主觀指謂作評價的精神主體，這是屬於現實存在的最高階層的存在。評價客觀是評價主觀所志向的對象，這大都指示現實存在以及超現實存在的各種存在。由於這主客兩側面的諸種因素所構成的價值認識亦可視為由於評價機能所形成的意味內容。如此意味內容即是屬於評價主觀的意識內在的觀念內容，這亦即屬於一種觀念的存在。當作意識內容（Noema）的意味內容（價值）是相關於意識機能（Noesis），前者即是由於後者所形成的觀念內容。如此，價值認識是依存於評價主觀的意識機能，尤其是依存於精神主體的情意機能。價值認識具有先天性與後天性。集團的無意識乃至價值態度等潛在的諸種因素表示先天性。個人意識由於生活環境的諸種因素所規定的獲得形質表示後天性。再者，將經驗的事實的意識構造予以純粹化、形相化亦可以形成先天的本質的意識構造，現象學所謂的先驗的形相的還元可以作如此解釋。在先驗的純粹意識構造內部，評價主觀的意味賦予機能（Noesis）與其所形成的意味內容（Noema）結成相關關係。如此評價主觀的意味賦予即可視為價值賦予。尚且，先驗的價值賦予又可視為連關於先驗的價值規範意識的定立（後述）。

#### (6) 價值自體與其存在性

我們提問，是否可以設想獨立於價值認識而自己存立著的價值自體？這是價值論的一項嚴重問題。我們可以將價值論的問題領域分為三個層次的部類：(1)經驗的價值認識，(2)先驗的價值規範意義的定立，(3)超越的價值自體的設定。經驗的價值認識具有主觀性與相對性，其所遂行的價值判斷未必都是正當的，其中可能含有錯誤。為要判定價值認識的正當性與否，德國西南學派的價值哲學家提出了先驗的價值規範意識作為其判定的基準。這種當作當為（應然）的價值規範可

視爲由於先驗論理所要請的假定，而將其作爲經驗的價值判斷所由成立的先驗的根本前提。然而如此被要請的價值規範究竟是依據何種根由？於是更進而假定，超越經驗的價值認識以及先驗的價值規範意識之自己存立著的價值自體，這可視爲形上學的一種假設。如此假設是否又有所根據？至少就真理的價值自體而說，現實存在以及超現實存在中所保有的真理價值是獨立於真理認識的自體存在。其他要求絕對性的善、美、聖的諸價值似乎亦可以準據於真理價值作爲類推，但仍存有檢討的餘地。至於價值自體的存在性，依照我們的存在論的根本見解，可以規定爲屬於擬而超越觀念（*Ideell*）的存在領域。我們所謂的擬而超越觀念的存在是指謂成立於觀念的基礎之上而且超越觀念的更爲高層次的存在，這可以隸屬於後超現實存在的一種。假如價值自體是對於實在的存在而說時，則可以規定爲屬於擬而超越實在（*Reell*）的存在領域。

#### (7) 價值認識之知識論的基礎奠定

價值認識如何可能成立，其所以成立的條件如何，其成立是否有正當的理由？價值認識的成立與其成立條件的考究是屬於事實問題。關於這方面，我們在上面已有所概述。將如此事實問題的解明作爲基礎，知識論更進而還要檢討與批判所與的價值認識（價值判斷）是否有權能可以主張其正當性的理由或論據（理論的根據），這是屬於權能問題或批判問題。所謂《價值批判》大都是側重於價值認識的批判。對於保有價值的客觀對象，如自然物、文明財、文化財等的價值批判究竟還要歸屬於評價主觀的價值認識的批判，因爲客觀對象所保有的價值原本是由於評價主觀所賦予的，除非預料價值自體的存立。至於價值自體的存否問題的批判，這是超出知識論的範圍而歸屬於存在論的考究領域。再者，價值批判的主要課題是在尋求諸種價值認識的普遍妥當性之論理的根據，這是連關於既述先驗的價值規範意識的定立問題。其實具有普遍妥當性的價值是極其有限的，經過價值批判之後，可以發現大部份的價值的妥當性祇是個別的或者特殊的乃至缺乏

充足的正當理由。價值認識大都屬於思想性的知識領域，因而這種部類的價值批判同時亦可視為思想批判。思想本來是發自情意所要求的價值，這種情意的價值在價值領域中佔有基本的優越的位置。限定於價值領域的範圍內，我們仍可以同意實踐理性優位於純粹理論理性的主張，這亦即可以表示思想優位於學問的實際情形。

#### (8)價值認識之存在論的基礎奠定

價值認識是成立於評價主觀（精神主體的存在）與被評價的客觀對象（現實的以及超現實的諸種存在）之間的存在關係之上，由此所形成的價值的意味內容（價值內容）又是屬於一種觀念的存在。假如可能設定價值自體的存立，我們亦可以將其規定為擬而超越觀念（Ideell）的存在（既述）。如此，價值認識成立於諸種存在關係的基礎之上，這不僅價值認識如此，其他凡有認識（知識一般）亦然。要之，存在先行於知識與價值，而成為後兩者的成立基礎。尚且，知識與價值各自又可視為特種的存在。價值認識之存在論的基礎奠定是側重於存在事實的根據（實據）。德國西南學派的價值哲學將普遍妥當的絕對的價值視為《當為》（Sollen），而又將此當作《存在》（Sein）的成立根據（根本原理），這可認為本末顛倒的見解。認為先驗的價值規範在論理上先行於經驗的價值判斷，這尚可以容納，如將《當為界》視為《本體界》而將《存在界》視為《現象界》時，這則成為傳統形上學的翻版。關於《當為》的判斷可以稱為應然判斷，價值判斷大都採取如此應然判斷。關於《存在》的事實判斷對於應然判斷可以稱為實然判斷。一般地說，應然判斷理應將實然判斷作為其成立基礎或者根本前提。通常認為實然判斷與應然判斷之間存有不可跨越的鴻溝。然而在某些制約的條件之下，從實然判斷却可能導出應然判斷。反之，將應然判斷無條件的完全還元於實然判斷似乎是不可能的，這恰如與高階位的存在不可能無條件的完全還元於低階位的存在相似。

#### (9)價值認識的主觀性·相對性與客觀性·絕對性



個人的價值判斷受制於先天的遺傳諸因素與後天的環境諸因素，因而帶有主觀性以及相對性。個人懷有何種價值態度，選取何種價值作為最高目的，目的價值與手段價值的辨別上採取何種基準，如何遂行實際的價值判斷以及如何謀求其所志向的目的價值的實現，這些均依繫於其人格的品質如何。這種情形在諸種屬、諸民族、諸國家亦可以看到。諸個人以及諸集團的價值觀又要受制於各時代的歷史的社會的諸規定性。如此當作歷史的社會的產物之價值觀就得帶有歷史的相對性。價值觀是構成人生觀乃至世界觀的基本因素，亦即成為思想所由構成的基本因素。價值觀以及價值認識帶有主觀性以及相對性是無法否認的儼然的事實，然而却不能因此就要來否認某些價值認識的客觀性以及絕對性的成立可能性。例如A. Stern 在其著「歷史哲學與價值問題」中舉出一項超歷史的價值，認為《保存生命》是共通於人類之普遍妥當的絕對不變的價值，藉以超克歷史的相對主義的價值觀。即使將《生命價值》當作目的價值看待，亦祇可以置於低層的價值階位。德國西南學派的價值哲學則將絕對的價值祇限定於高層階位的真·善·美·聖的四項目的價值。關於諸種價值階位之間的目的價值與手段價值的辨別，較為容易定立客觀的以及絕對的價值認識。關於價值認識的主觀性·相對性與客觀性·絕對性的分別，則須要就各種價值的各別的具象的檢討。有些價值認識祇是主觀的相對的，另些價值認識却可能求得客觀性乃至絕對性。一般地說，將主觀的相對的價值與客觀的絕對的價值作為兩端，其中間可能介在着各種程度不同的一系列的價值認識。

#### (10)對立的價值與超對立的價值

對立的價值與超對立的價值的分別類似於相對的價值與絕對的價值的分別。絕對的價值有幾項意義。(1)對於某種價值的認識具有絕對性(絕對的價值認識)。(2)某種價值本身具有絕對性(絕對的價值自體)。(3)如上段所述，價值哲學將具有普遍妥當性的真·善·美·聖的四項價值認為絕對的價值。(4)神學立場的唯心論者將至高存在者的

神認定為絕對的價值。對立的價值又有幾項意義。(1)如主觀的價值與客觀的價值、相對的價值與絕對的價值等的對立。(2)如自然價值與文化價值、物財價值與人材價值等的對立。(3)同種或異種的諸種價值間的對立。(4)同種價值上的肯定價值（正價值）與否定價值（反價值）的對立，如真與偽、善與惡、美與醜、聖與俗等的對立。超對立的價值指謂絕對的價值之外，特別指謂超越上記第(4)項對立的價值，即超越正反相對立的價值。現實生活上，人們常要遭遇著諸種價值的對立、矛盾、衝突的葛藤問題，如學術與宗教、道德與政治之間以及同種價值內部的對立思想，如政治、道德、宗教等各別內部的思想鬥爭。如此同種以及異種的諸種價值間的對立、矛盾的衝突乃至鬥爭則要引起價值犧牲、價值喪失等的價值悲劇，這亦即表示人生悲劇的一斑。於是要請確立穩健的價值階位乃至價值體系作為指導正當的價值選擇的根本原則。

#### (1)價值的發展

除開價值自體的假設之外，價值認識以及保有價值的物財與人材大都是歷史的社會的產物，因而均生成於歷史的發展過程中。就現實的歷史狀況而說，人類所企求的價值有特定地域的諸社會集團（如種屬、民族、國家等）與特定時代的諸歷史條件的限制。歷史上尚未看到一個民族文化完全無缺的展現了價值的全般領域。民族的文化類型表現出各民族的價值特性。個人的生活類型（如經濟型、政治型、藝術型、道德型、宗教型、學術型等）又是表示個人所企求的價值傾性。除開社會的利害關係之外，諸個人以及諸集團的價值觀的對立成為思想對立抗爭的內在的動因。如此價值的對立抗爭是否可能成為促進價值發展的動因？依照辨證法的發展觀，似乎可以作肯定的解答。然而諸種價值間的均衡發展仍存有問題。例如學問與思想、文明財與文化財的發展趨向呈現出不均衡的傾性。我們曾經在文化論上指出了文化發展的三種類型：(1)直線上昇型，(2)曲線波動型（包括搖擺型、拉鋸型、起伏型、螺旋型、循環型、非循環型），(3)混合型（前兩者的

連接型），這些亦可以適用於價值發展。大致看來，物質文化價值（物財）的大部份，精神文化價值中的科學與學問性哲學的發展屬於直線上昇型，其中含有累積進步的傾性。精神文化價值中的藝術、道德、宗教以及思想性哲學的發展屬於曲線波動型，其中含有進步與退步的兩項趨向。社會文化價值的大部份的發展屬於混合型。至於歷史的發展過程中是否可能尋求超歷史的、超時代的價值，這是屬於價值理念的要請問題。

### (12) 價值的理念

我們曾經提示過，學問的特質是在發現性，而思想的特質是在創發性乃至創造性。學問在其理論構成與假說設定上似有創發性或類似於創造性，但其認識內容如不合致或不對應於其認識對象時，則不能要求真理價值。學問所追求的真理價值原本是其所志向的客觀對象本身所保有的，並非由於評價主觀所賦予的。在設定價值自體之上，真理價值較於其他種價值具有更高的優越性。真理價值可能完全獨立於評價主觀而要求其自己存立的自體性。然而學問所追求的真理價值，在價值領域中所佔有的分量却是極其微少。限定於價值領域的範圍內，思想反而優越於學問。思想不僅對於客觀對象賦予各種不同的價值意義，亦且可能超出客觀對象的範圍而任意構想空幻的理想價值觀念而且予以實在化乃至實體化，神學以及傳統哲學上多有如此情形。思想所構想的理想價值有些可能謀求實現，有些却永遠不得其實現。虛假的理想價值自當無法實現，真實的理想價值亦未必可能實現。判別其真實性與虛假性是屬於價值批判的課題，這即需要學問的慧眼。學問亦要構想某種理想價值作為處理現實問題的指導理念。現實與理想之間存有一段距離，為要達成理想的目的，則應考慮選擇合理的手段。理想不妨提高，但總不得忽略現實。價值的基本領域在形式上或許是固定不變的，然而思想却可能不斷的創造價值內容來充實各種價值領域（除開學術價值），這可算為思想的優處。價值論的理想目的（理念）是在創立穩健完整的價值體系，對之思想的創造活動庶幾格別

有所貢獻。如此價值體系的理念的實現可認為人類的永恆的課題，人生的究極目的亦則依繫於此。

## II 經濟論

經濟是屬於物質生活上的物資調達的文化形象（實生活的文明財），這對於生命保存、其他種的文明財以及純粹文化財（目的價值）的維持、生產、創造可以當作手段價值（用具價值）。下面將其分爲(1)經濟現象、(2)經濟思想、(3)經濟學、(4)經濟哲學的四個階層，其中前階層成爲後階層的研究對象。

### (1)經濟現象

除開自然物資之外，人類生存尚且需要勞力加工的生活物資的調達，有關如此物資生產的諸種事象的總體，稱爲經濟現象。經濟活動可算是人類生存的基本條件。廣義的人類文化中，經濟活動與其產物屬於最原初而且最基本的文化形象，其他諸種文化形象均要依存之。經濟在價值上雖是基本的，但祇可視爲手段價值而不該視爲目的價值，何況於高級的目的價值。人如將經濟（財物）視爲目的價值而專念於此，由此可以判定其人格的品質如何。人類生活類型中有所謂經濟人（*homo oeconomicus*），這是指謂生活上祇是由於經濟的動機而行動的專念於追求金錢財富利得的營利人。這種類型的經濟人尤其在以私有財產爲基礎而以經濟上的自由競爭爲原則的現代社會特別顯著，而通常將如此經濟主義的性向稱爲經濟性。然而經濟性尚有別種意義，即指謂使用最小的勞力或費用以獲得最大的效果或成就，或者指謂當作經濟主體的行動原理之經濟的合理主義（經濟性原理）。

爲要調達生存所需要的物資，人類必須付出勞動力，由於勞動的物資調達即是生產，這成爲經濟活動的基本。勞動的生產力以及生產方法的發展成爲經濟發展的基礎，而經濟發展又隨伴著人類知性的發達，因而人類的經濟活動漸次成爲有計劃的合理的行動，上述的經濟性原理即含有如此意義。人類是社會的動物，因而在其社會的經濟活

動上互相間結成諸種關係（經濟諸關係）。在原始社會，經濟關係大體上停留於氏族乃至部族的範圍內，由此逐次擴大到現在的世界規模，這可稱為世界經濟（國際經濟）。世界經濟包括各國的國民經濟，後者再細分為諸種經濟單位，這些對於綜合經濟稱為特殊經濟。社會的經濟諸關係包括生產關係、所有關係、分配關係等項，其總和稱為經濟組織或經濟體制。經濟體制由於社會的生產力的發展而有其歷史的發展。唯物史觀依據社會的生產力與生產關係之間的對立、矛盾以及統一的辨證法的發展的觀點，將社會經濟的歷史的發展分為(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)共產主義社會的五個階段，而將社會主義社會介在於(4)與(5)之間的過渡期的階段。

上述唯物史觀的見解可視為經濟發展階段說的一種。此外，德國歷史學派的幾位經濟學家將諸種經濟事象作為基準而提出了幾種經濟發展階段說。G. F. List 依據生產力的高度將經濟的發展分為(1)野蠻狀態（狩獵漁撈狀態）、(2)游牧狀態、(3)農耕狀態、(4)農工狀態、(5)農工商狀態的五個階段。B. Hildebrand 依據交換的形態將經濟的發展分為(1)自然經濟（物物交換）、(2)貨幣經濟、(3)信用經濟的三個階段。G. Schmoller 從經濟組織的觀點來將經濟的發展分為(1)家族經濟、(2)村落經濟、(3)都市經濟、(4)領域經濟、(5)國民經濟、(6)世界經濟的六個階段。K. Buecher 依據從財貨的生產到被消費的行程的長短來將經濟的發展分為(1)封鎖的（自給自足的）家內經濟、(2)都市經濟、(3)國民經濟的三個階段。上述諸種經濟發展階段說均是從各種觀點來將人類社會的經濟現象之歷史的發展作為研究對象的經濟史的諸種見解，這本來是歸於經濟學的附屬部門。現代資本主義社會的經濟現象極為繁雜多端，其內部構造的解明與其發展法則的探究即是理論經濟學的研究課題。

## (2)經濟思想

廣義的經濟思想可以分為如下的四個階層：(1)經濟行動中的經濟

思想、(2)前科學的經濟思想、(3)經濟學中的經濟思想、(4)經濟哲學中的經濟思想。狹義的經濟思想指謂第一層次與第二層次的兩個階層。第一層次的經濟思想可以歸屬於經濟現象，因為上段所述的經濟性原理可視為指導經濟行動的合理性的思想，即經濟行動的背後存有經濟思想，這尤其在現代資本主義社會特別顯著。通常意義的經濟思想大都指謂第二層次的前科學的經濟思想。當作科學的經濟學成立以前，在人類思想史尤其哲學史上早就可以看見諸種經濟思想。尚未具備着學問體系的經濟思想的歷史屬於經濟學前史。例如古代希臘哲學上，Platon 曾經討論過分業以及其他問題，Xenophon 討論過農業收穫的限度以及其他問題，Aristoteles 又討論過使用價值、交換價值、生產利潤、貨幣利息等項問題。中世紀的神學家 Th. Aquin 從宗教的立場提出了經濟理論，這主要的是對於私有財產制度賦予理論的基礎，此外又提倡公正價格而排斥反社會的企業。一般地說，對於經濟現象所作的直接意識形態的觀感或觀想（經濟觀），乃至對於經濟問題尚未予以科學方法的處理所構成的經濟知識均屬於前科學的經濟思想。其實，現在的經濟學中仍然存留著經濟思想的因素，我們將之稱為第三層次的經濟思想（後述）。至於經濟哲學，這又要分別出前科學的與後科學乃至超科學的兩個階層，前者則要歸屬於第二層次的經濟思想，後者如能成立，則可稱為高超的經濟思想而屬於第四層次的階層（後述）。

社會問題引起社會鬭爭以及社會思想。社會思想即是社會意識形態（Ideologie），我們向來將如此社會思想作為判定思想特性的一項重要的基準，另一項基準即是人生觀乃至世界觀。社會思想含有經濟思想與政治思想的兩大因素，其中以經濟思想為基本。社會鬭爭（階級鬭爭為主）中的經濟鬭爭與政治鬭爭之間的關係亦然。社會鬭爭乃至社會思想上，支配階級立於現實隱蔽的立場，反之被支配階級立於現實暴露的立場。現實社會的暴露自當又含有經濟的暴露與政治的暴露。在現代資本主義社會，經濟的暴露即是被支配階級（勤勞者為主

）對於支配階級（資本家為主）的階級鬭爭當中，為要激發勤勞者的階級意識而使其經濟鬭爭更加強化擴大，揭開資本家所隱蔽的事實以及其所施行的懷柔策的欺瞞性，即深刻的揭發資本家與勤勞者之間的經濟關係（榨取關係）的真相之社會改善運動的一種方策。如此經濟的暴露尚停留於謀求經濟問題的解決的階段，其更進一步的社會鬭爭則要通過政治的暴露的政治鬭爭，其結果可能引起政治革命。現在社會正在處於思想鬭爭最為激烈的時代，諸種對立思想凝成一片烏雲而籠罩著這個悲慘的人間世界。對於如此社會思想的混亂狀態應抱有能以辨別其真實性與虛偽性的批判力以及構想確立能以超克其困惑問題的高超思想。著者早年對於思想抱有反感是有其相當的理由，如今却對於這條思想歷程的人生悲劇似有些諦念的感慨。

### (3)經濟學

經濟學是將經濟現象作為研究對象的一門社會科學，其研究的主要課題是在經濟現象的內部構造的分析解明與其發展法則的探究定立。廣義的經濟學的研究對象是包括自從原始時代發展到現代的經濟現象的歷史的發展，這在實質上是屬於經濟發展史，因而可視為一門歷史科學。然而狹義的經濟學的研究對象却是特別限定於現代資本主義社會的經濟現象，而以解明其根本構造與探究其運動法則作為主要課題。經濟學因為將資本主義社會作為研究對象始能確立當作社會科學的經濟學。其所以成立如此的根據是在資本主義社會的經濟現象較為容易從其他的社會現象（如政治、法律、道德、宗教等）相分離而具有展現其本身的自己運動的自律性的傾向。這祇是表示其歷史的發展的一種傾向，並非表示經濟現象實際上成為純粹形態而完全獨立於其他的社會現象。要之，經濟學是側重於現代資本主義社會的經濟現象的構造分析以及解明其運動發展法則作為其本來的課題。

經濟學是成立於十八世紀後半期，其成立動因是在對於資本主義國家的經濟政策提供理論的根據，這帶有政治的性格，因此稱為政治經濟學。資本主義立場的經濟學大致可以舉出如下的三大學派：(1)英

國的古典學派（正統學派）、(2)德國的歷史學派、(3)奧國的界限效用學派。古典學派假想由於完全的自由競爭所支配的靜態經濟，由此說明其中的價格現象（如地代、利子、勞賃等的決定法則），而將此認定為普遍妥當的經濟法則。歷史學派則要來否認普遍妥當的經濟法則，認為經濟現象是純歷史的，祇是連關於其時代以及其國民的實情始能被理解。界限效用學派更且將凡有經濟現象還元於個人的欲望，而將價值概念規定作成立於個人的欲望與財貨之間的關係，由此想要從根底來推翻古典學派與歷史學派。對立於這些資本主義立場的經濟學，社會主義立場的經濟學却想要由於資本主義經濟內部的《資本的運動法則》的究明來論證從資本主義社會移行於社會主義社會之歷史的發展的必然性。由此可見，經濟學中存有階級乃至黨派的思想對立的情形（經濟學中的經濟思想）。超階級的、超黨派的、超思想對立之純粹客觀的、純粹學問的理論經濟學是否可能成立，仍然成為疑問。

經濟學的研究分野大致有如下的四大部門：(1)理論的經濟學（經濟學原理論）、(2)經濟政策論、(3)各國的資本主義經濟乃至世界經濟的分析、(4)經濟史乃至經濟學史。經濟學原理論的研究主題是在通貫於資本主義經濟全般的基本的法則性的解明。為要遂行這項課題，將假想的純粹形態的資本主義社會作為研究對象，而採取能以解明其法則性的方法論。因為假定經濟法則具有自律的運動法則，所以經濟理論就成為概念自體的自己發展而作體系的展開。例如Marx的「資本論」是從商品的分析開始而終結於諸階級的形成，如此理論體系的展開可視為模倣Hegel的「論理學」的概念自己展開的辨證法的方式。原理論通常是再分為生產論、商品論、價值論、交換論、貨幣論、價格論、流通論、需供論、分配論、勞賃論、利潤論、利子論、地代論、再生產論等的各部門。經濟政策論可以說是原理論的應用部門，這是國家以及其他的政治團體為要維持乃至發展經濟諸關係而設施各種方策的實踐部門，其中包括財政論、金融論、貿易論、自由經濟論、計劃經濟論等部門。在經濟政策論中思想對立的情形更為顯著。至於



(3)與(4)兩項，我們上面的概述中稍有提及，茲不再贅。要之，引起社會問題、社會鬭爭、社會思想的究極動因是在經濟的利害關係，這又要影響到經濟學的理论構成。除非能夠超脫經濟的利害關係而堅持著純正的學究態度，純粹客觀的、純粹學問的理論經濟學的確立似猶難以期望的。

#### (4)經濟哲學

經濟哲學則可將(1)經濟現象、(2)經濟思想、(3)經濟學作為其研究對象，而經濟現象成為(1)經濟思想、(2)經濟學、(3)經濟哲學的原本對象。經濟哲學依照其知識內容的性質應分別出思想性與學問性的兩種，其中思想性的經濟哲學再分為前科學的與超學問的兩種，而學問性的經濟哲學又可分為後科學的與超科學的兩種。我們在上面指出過，近代經濟學成立以前在哲學上可以看見諸種經濟思想。立於自然法立場的哲學思想提倡經濟的自然秩序而反對人為的國家干涉，這影響到古典學派的經濟學所主張的自由放任的經濟政策。諸種經濟學派的經濟思想的背後存有經濟的世界觀，這在思想性的經濟哲學上特別顯著。經濟學成立以後的近代以及現代的哲學上亦可以看見幾種經濟哲學。例如Hegel在其「法律哲學」中提出了近代市民社會的國民經濟而予以哲學的思辨的考察，這可視為唯心論立場的經濟哲學。對之，Marx在其大著「資本論」中所展開的經濟哲學自當屬於唯物論的立場。G. Simmel所著「貨幣的哲學」是立於生命哲學立場的一種經濟哲學。奧國的社會哲學家O. Spann立於以身份階統制的國家社會為主體的全體主義（國家主義）的社會觀而極力反對個人自由主義以及社會主義，這種全體主義的社會哲學中含有經濟哲學思想而對於德國的納粹國家體制提供了理論的補強力量（反動的經濟思想）。在日本哲學界，左右田喜一郎博士所著「經濟哲學的諸問題」是立於德國西南學派的價值哲學的立場而對於經濟學的認識予以價值論的解明。新近，梯明秀博士從社會主義經濟學的立場著有「經濟哲學原理」一書，這是根據Marx的「資本論」而企圖建立經濟哲學的理論體系。上

述諸種經濟哲學中含有思想性與學問性的兩種因素，兩者的判別就得俟於各別學說內容的分析。

思想性的經濟哲學中，前科學的經濟思想在我們的分類上是屬於第二層次的經濟思想，這種尚停留於通常思想階層的經濟思想其實仍不值得稱為本格意義的哲學思想。超學問的經濟思想是屬於第四層次的經濟思想，這則屬於高超思想的階層，本格意義的哲學的經濟思想應指謂這種高超思想。就世界觀而說，經濟哲學大都具有經濟的世界觀的性質，這是屬於思想領域。如要建立經濟的世界觀學（將諸種經濟的世界觀作為研究對象的學問），這則成為學問性的經濟哲學的課題。學問性的經濟哲學中，後科學的經濟哲學又有幾種意義。(1)後設經濟學，這是立於解析哲學的立場而將經濟學的語言構造作為論理分析的研究部門（經濟學的語形論乃至語意論）。(2)經濟學的基礎論，這是將經濟學的成立根據（根本前提、根本原理）作為研究對象的知識論的部門。(3)經濟學的方法論，這是將經濟學的研究方法（包括理論構成以及假說定立）作為研究對象的知識論的部門。上記這些研究部門總括的可以稱為《經濟學的哲學》。至於超科學的經濟哲學，這是立於哲學固有的立場而試圖建立有關經濟事象全般之超出經濟學水準的更為嚴密組織的理論體系，這尚屬於學問上的理念要請，其實現祇得俟於將來的開展，這則屬於《哲學的經濟學》的課題。

最後，附帶地提起經濟史觀的問題。所謂唯物史觀是屬於廣義的經濟史觀的一種，這應區別於狹義的經濟史觀。(1)狹義的經濟史觀認為經濟乃是決定社會發展的唯一的要因。唯物史觀雖然認定經濟是社會的歷史發展的《究極的》決定要因，但並非《唯一的》決定要因。依照其見解，生產諸關係的總體形成社會的經濟機構，而將之稱為社會的下部構造。將如此下部構造作為基體，而在此基體之上成立著社會的上部構造（包括政治、法律、藝術、道德、宗教、學術等）的意識形態。然而上部構造對於下部構造却保持著相對的獨立性，並且可能對於下部構造予以反作用。要之，唯物史觀在基本上是立於社會諸

要因的相互作用的見地，通過如此相互作用的交錯關係而將其究極的決定要因求之於經濟。對之，狹義的經濟史觀在決定關係上祇作片面的機械論的解釋。(2)狹義的經濟史觀大都將諸種社會現象作並列的解釋，因而其歷史觀具有直線發展的傾向。對之，唯物史觀却依據生產力與生產關係之間的對立矛盾與其統一的辨證法的論理，由此說明歷史的發展。(3)狹義的經濟史觀包藏著經濟要因機械地決定社會發展的宿命論。然而唯物史觀却認定創造社會的主體是在人類的實踐活動。狹義的經濟史觀含有忽略人類主體的積極能動的傾性。唯物史觀的最大缺陷是在忽略了學問在上部構造上所佔有的獨自特有的位置與能以超脫意識形態的機能。簡言之，唯物史觀忽略了學問與思想的分別。其實唯物史觀本身含有學問與思想的兩種因素的混淆。唯物史觀改造的根本方途似乎是在，將社會構造分爲(1)下部構造(經濟機構)、(2)中間構造(政治機構包括法律制度)、(3)上部構造(藝術、道德、宗教等的意識形態)，而將純粹學問置於上部構造之上的獨自特有的位置。著者在文化論上將文化領域分爲(1)基層的文化形象、(2)中層的文化形象、(3)上層的文化形象，各階層又分爲幾項系列，由此似可以補足唯物史觀的缺陷。

#### 〔附說〕：經濟學的價值論

經濟學上的價值論大別分爲客觀的價值論(費用說)與主觀的價值論(效用說)。立於客觀主義立場的價值論有如英國的古典經濟學派以及Marxism的經濟學。前期古典經濟學派的代表者A. Smith 以及D. Ricardo發現了商品市場的價格變動的中心存有自然價格，由此提出勞動價值說，認爲規定着商品價格之價值的規準(標尺)是在商品生產所付出的勞動量。然而他們尚未能解明價值與自然價格的內在連關，以及將價值論作爲基礎來說明利潤的發生。價值論與勞賃論的間隙賦予了Ricardo 學派的社會主義對於資本主義的批判根據，尚且其經濟學中所附有的剩餘價值說的萌芽後來由於Marx 更加以發展的。後期古典經濟學派却放棄了勞動價值說，J. St. Mill 提出生產費

說，Th. R. Malthus 提出供需說來替代勞動價值說。然而 K. Marx 却將古典學派的勞動價值說予以批判的攝取而解明了其價值的本質形態。在資本主義社會，勞動者的勞動力（其機能的結果即是勞動）是當作一種商品而由於資本家所購買的。如此勞動力分離於勞動者而成爲商品。勞動力這種商品與其他商品同樣的均由於價值法則所支配的。勞動力的價值是相等於其再生產所必需的勞動量。然而勞動力在資本主義生產過程中所生產的價值（所付出的勞動量）却比起其勞動力的價值更爲大。於是資本家將其價值的差額當作剩餘價值而取得。如此，勞動力成爲產生剩餘價值的特殊的商品。對於資本家而說，勞動力與生產設備（生產手段）以及原料（生產對象）相同均是被購買的生產要素，其使用是資本家的自由。資本家從能率主義的觀點，爲要營利生產而將勞動力予以管理與使用。在如此資本主義生產過程，勞動力喪失了人格的本義而祇成爲一種物件。如此勞動的非人格化的過程跟隨着資本主義生產的能率化的進展而更爲顯著。包括剩餘價值說在內的勞動價值說成爲勞動榨取、資本積蓄（價值增殖）以及勞動者的非人格化（自己疎外）的說明原理。

立於主觀主義立場的價值論通稱爲界限效用說，其代表者有如 W. Jevons, M. Walras, C. Menger 等人。Jevons 提出《最終效用度》的概念，由此展開交換理論。他認爲經濟學的研究對象是在諸種經濟數量變動（變數）的函數關係的定立，由此試圖發現其間的數學的法則，而又認爲經濟學是快樂與苦痛的微積分學乃至效用與利己心的力學。Walras 又試圖由於嚴密的計算來解明經濟均衡的一般條件。Menger 又重視個人心理的意義而將經濟理論構成作爲主觀價值的體系。要之，效用價值說將交換經濟社會的合理性的基礎求之於個人主觀的價值觀念，尙且想要由於如此主觀的價值來說明客觀的價格以及利潤的成立。所謂界限效用是指謂測定某一定量的財貨能夠滿足個人欲望的程度如何的標尺。在如此場合，個人將某一定量的財貨由於各別用途而分爲各別單位，於是個人主觀的滿足所得到的最後一單位

(界限單位)的效用即成爲界限效用。現在的經濟學上，資本主義立場的經濟學家大都將價值論視爲無效用，即認爲不將價值論作爲前提亦可能說明各種經濟現象。對於如此傾向，Marxism立場的經濟學家仍然還要堅持價值論作爲理論體系的基礎。

### Ⅲ 政 治 論

政治緊密的連關於經濟，即最顯著的由於經濟的利害關係所規制的。曾經宗教控制了人類社會，近代以來政治替代了宗教而更加強其控制威力，有些人得意於政治舞台上而陶醉於玩弄權勢，殊不知又有多少人被壓制在政治權力下而蒙受着無可敘懷的痛楚乃至犧牲生命。學究者還得關懷政治且爲替世人訴苦，這亦是出於不得已的苦衷。判定政治的功罪，成爲俗世人間的嚴重問題。政治是屬於社會整序的一種文化形象，即是爲要維持社會秩序，保障社會安全這種目的所設施的一種手段，其本身祇可當作手段價值，絕不可當作目的價值。下面照例將其分爲(1)政治現象、(2)政治思想、(3)政治學、(4)政治哲學的四個階層，其中前階層成爲後階層的研究對象。

#### (1)政治現象

政治現象是以權力爲基本所組成的支配服從關係的社會現象。如此廣義的政治現象不僅在國家，在其他諸種社會集團(如家庭、宗教團體、教育機關、勞動組合、產業機構等)亦有各種程度與形態不同的權力現象。狹義的政治現象是限定於具有強大實力的支配權力機關(政府)之國家的政治活動、政治過程的總體。國家的政治權力是將物理的強制機關(如軍隊、警察、監獄等)作爲基盤，由此對於國家體制所保持的社會秩序的違反者予以武力、法律、經濟、心理等的制裁。保有嚴格組織化了的物理強制手段的國家權力行使上所表現的支配服從關係可視爲政治現象的集中的、典型的表現形態。政治現象又包含政權維持與政權奪取的抗爭現象。政治抗爭大都是起因於經濟的利害關係，其背後存有利害關係相對立的社會集團。維持政權以及調

整集團間的利害關係的政策施行成爲現存國家的主要的政治機能。政治機能與政治活動範圍的擴大、社會政治化的現象可視爲現代政治的特徵。現今的資本主義國家與社會主義國家均呈現出全體主義的政治權力集中的樣相。

政治現象有靜態的側面與動態的側面，兩者却是相對的。政治組織、政治機構（構造與機能）、政治集團、政治體制等屬於靜態的側面，政治過程、政治狀況的變動屬於動態的側面。掌握着當代政權的支配階級爲要維持政權的存續，則需要組織諸種政治機構（如立法、司法、行政等），如此制度化了的政治機構具有固定化的傾向，這對於時代的發展尤其經濟的發展成爲桎梏。政治集團指謂政權爭奪（維持與奪取）以及對於政治具有影響力量的諸種社會集團，其中包括支配集團、官僚、政黨、壓力團體等。政治體制有如君主制、貴族制（寡頭制）、民主制或者獨裁制、共和制乃至立憲制、非立憲制等。無論何種政治體制，實際上國家總是由於少數者所統治的，這稱爲少數者支配的法則。現在資本主義國家名義上雖採取民主制，實質上却有些傾向於寡頭制乃至獨裁制。社會主義國家又自認無產階級的獨裁是過渡階段，經過共產主義之後，展望終究將要廢除國家。然而其支配階級又成爲新貴特權階級而仍在迷戀於保持政權，恐怕不肯輕易放棄既得政權，除非由於新興階級所推翻。理論與實踐、理想與現實之間經常存有一段距離。政治狀況表示政治現象的發生、生長、展開、推移的場面。對於人間狀況賦予一定的條件，可能轉化爲政治狀況，其基本條件是在強大的權力關係的成立。由於社會集團的分極化（友敵關係的分化）的程度如何，政治狀況的緊張度則有濃淡的差異。政治過程指謂將以權力爲背景的政策決定過程作爲中核，加上對之具有影響力量的諸種政治活動的錯綜的連鎖，由此表現諸集團間的權力關係的極爲複雜的動態過程。

國家是具備着支配權力的政治機構而由於強大威力（軍事力、警察力）所保衛的社會集團。從社會形態的觀點看來，國家是屬於《組

成社會》而非《合成社會》，屬於《利得社會》（由於利害關係所組成的社會）而非《共同體社會》，屬於《派生社會》而非《基礎社會》，屬於《機能社會》而非《基底社會》，屬於《部份社會》而非《全體社會》。國家應嚴格的區別於民族，兩者未必相對應，一個國家內部含有幾個民族，一個民族又分爲幾個國家。民族是較爲恒久的存在，在其存續之中，國家常有興亡的交替現象，國家的滅亡並非即是民族的滅亡。國家又並非與民族同時發生的，民族有悠久的歷史，國家的歷史却是短暫的。國家是在特定範圍的領土上君臨於民族（人民）的統治機構，領土的擴大通常是由於侵略所奪得的。自從古代以來國家的政治形態雖有相當顯著的變易，然而其基本性格（少數者支配的法則）却無所改變，這或許是人類悲慘的命運，除非廢除國家（其可能性尚有問題）或者國家的支配階級自願放棄私慾而以全民的利益爲念，將《支配》改變爲《指導》或《管理》，人類的浩劫亦則難以超渡的。關於國家的發生以及其存在理由，有許多學說或理論，其中大都帶有政治的 *Ideologie*，這則屬於政治思想的考察部門。

## (2) 政治思想

現代的思想鬭爭最激烈的場面是在政治思想，現代可以說是政治 *Ideologie* 的跋扈時代。政治思想含有四個層次。第一層次是政治現象中的政治思想，因爲政治活動隨伴着政治思想，更恰當地說，政治行動發動於政治思想。第二層次是將政治現象作爲觀察對象的政治思想，這是屬於科學以前階段的本來意義的政治思想。凡具有政治意識的人士均懷有某種性質的政治思想（政治觀），對於政治無關心的民衆亦懷有消極意義的政治觀。第三層次是政治學中的政治思想，政治學尙未能脫離政治思想的控制，這是表示政治學在科學上的落伍（後述）。第四層次是政治哲學中的政治思想，向來所謂哲學大都屬於思想領域，這種情形在政治哲學上特別顯著。然而我們却可能將思想性的政治哲學提昇到高超思想的階層（後述）。關於政治概念，又可分爲三種部類。第一是形式的政治概念，我們在文化論上將政治規定作

社會整序的一種文化形象，這在價值論上應從屬於手段價值（其目的是在維持社會秩序），這可以當作政治的原則概念。如此將政治機能祇限定於社會整序（治安）雖是消極的，但對於防止政治權力的濫用却有效用。第二是實質的政治概念，這是就現實的政治現象的實際情形所作的概念，我們在上段所敘說的政治現象即是按照這種實質概念，其中含有許多不合理的黑暗因素，這成爲現實暴露的批判對象。支配階級與其同調的御用思想家爲要隱蔽現實就得捏造其合理化、正當化的諸種虛偽的政治思想。第三是理想的政治概念，提出某種政治理念（如社會正義、全民福祉、文化統合等）作爲現實政治的指導原理，其中有出於真實的動因，亦有出於虛偽的動因。真實的政治理念可以提昇到高超思想的部類。

政治思想的對立見解在關於國家發生的學說或理論上亦可以看得出來，大致可以概約分爲四個部類。(1)神意說、王權神授說：這類學說可視爲一種神話，其動因主要的是爲要對於絕對主義的君主制國家賦予正統化的存在理由所虛設的政治思想。納粹德國爲要鼓吹民族至上主義（全體主義）的國家建設亦重新提出過所謂《二十世紀的神話》。(2)合意說、社會契約說：這類社會心理說是爲要對於立憲君主制乃至民主制的國家成立賦予合理的理論基礎所提出的政治思想，這却與現實國家的實際情況不相符合。然而國家如果違反人民的普遍意志的合意時，則可予以廢除的革命思想却含有正當的理由。(3)家族發達說、氏族乃至部族擴大說：認爲國家是由於家族、氏族、部族的漸次擴大發展起來的，這類學說似乎是將民族與國家予以同一視，在其成立過程中是否經過權力鬭爭，尙有考究的餘地。此外尙有財產說，認爲財產尤其土地領有即是國家成立的起源。(4)征服國家說、階級鬭爭說：征服國家說認爲國家是由於強大的部族或民族以實力（武力）征服弱小的部族或民族的結果而發生的。原始國家發生之後，國家內部再發生階級的對立而由於階級間的互相鬭爭逐次發展各種形態的國家，這則成爲階級鬭爭說。上述諸種見解按照國家發展的歷史的事實來



予以檢討與推論，由此似可以判定其真偽以及其思想所由形成的動因，其中如有不屬於思想性質的理論，則可以暫定當作假說等待將來的證實。

一般地說，政治思想是由於社會的基體（以經濟機構為基底的下部構造）所規制而表現於政治狀況之上的意識形態（屬於上部構造的基層）。政治狀況是跟隨着社會狀況的變動而有所變動，政治思想是為要對應於這些力動關係的變動所形成的理論的以及實踐的操作工具。政治思想的機能有如下幾項：(1)提供國家權力乃至國家體制的正當化、合理化的理論根據，(2)當作國家內部的政黨間乃至階級間的權利鬭爭的工具，(3)當作國際間的權力鬭爭（思想冷戰）的工具，(4)當作政治行動的目標選定乃至政策決定的指導方針，(5)為要達成目標的手段選擇，(6)為要獲得同情者乃至支持者（大眾擁護）所施行的使命感的鼓吹（政治宣傳），通常利用大眾傳播媒體而使用動聽的言詞來迷惑乃至麻醉大眾，教育機關亦常要被利用。政治思想如能容認客觀的真理，即不畏懼現實諸條件的客觀的解明（科學的認識）時，現實暴露的政治思想乃至社會思想反倒可能成為現實認識的社會科學的引導工具（思想的科學認識機能）。如此政治思想與科學的現實認識的相提携成為其思想的真實性的基本條件。反之，現實隱蔽的政治思想因為恐懼現實暴露，自當不能與科學的現實認識（現實解明）相結合或相並立，通常總要逃避於非合理的傳統因襲（懷古的保守主義）或者捏造架空的政治神話（假構的理想主義），於是生起虛偽思想。通過科學尤其社會科學的眼光來判定政治思想的真偽，正邪成為政治思想批判的重要課題。

### (3)政治學

政治學是將政治現象以及政治思想作為研究對象的一門社會科學。其實政治學尚停留於科學與思想的中間階段，即仍未能超脫政治思想的規制，這即是表示政治學在科學上的後進性。純正的政治學的成立至少須要具備兩項要件。第一是研究者對於各種派別的對立立場應

堅持着超然的態度，尚且對於研究對象抱持着價值中立性（自由性）的態度（主體的要件）。第二是研究者所居住的國家應有思想言論自由的保障（客觀的要件）。現實暴露的政治思想與現實解明的政治學因為可能相並立乃至相提携，這兩者在思想自由無所保障的國家管制（思想統制）之下通常要被混同而被壓制，如此不寬容的國家對於學問研究的自由則要成為障礙。學究者固然應保持學問的良心，國家亦應對於學究者的學問自由有所尊重，自稱民主自由的國家更加為然。政治學之所以難以成為純正科學的主因是在國家的嚴格的管制，對之國家亦應負其重大的責任。

廣義的政治現象包括政治思想在內。政治現象的範域可以分為三層圈域。(1)廣域的政治圈：這是諸國家所共存的國際的政治世界（國際政治·世界政治），常時是在施行外交政策。(2)中域的政治圈：這是各個國家的國家政治而以內政為中樞。(3)狹域的政治圈：這是各個國家內部的政治集團的上層，支配階級中的派閥·黨派，由於各派別的領袖所統率的政界即是。上記三層政治圈是以國家政治為中核而相連結，由此展現極為複雜多端的樣相。如此政治現象包括兩個側面：(1)權力爭奪與(2)思想相尅，這兩者緊密的相結合而更加呈現出繁雜多彩的政治世界。如此繁華的政治舞台除開利益打算之外，猶可足以迷惑政客羣魔的政治把戲的瘋狂心態，明爭暗鬪、謀略術數無所不為。權力爭奪環繞着佔據國家政治上層的個人與個人、派閥與派閥、政黨與政黨；國家內部的階級與階級；世界政治上的國家與國家乃至民族與民族之間而激烈的進行，往往發動革命、戰爭而展現人間的修羅場。權力意志的相尅（權力鬪爭）隨伴着思想的相尅（思想鬪爭），後者成為前者的代替工具。權力需要正當性的憑藉，為要提出其合理化的理論憑據，於是就得編造各種思想，哲學往往又要陷落於這些思想漩渦之內。政治與思想之間存有內面的連關性。政治思想中除開其內容的真偽·正邪·曲直的差別之外，尚要分別出(1)支配者的立場（現存秩序的肯定）、(2)被支配者的立場（現存秩序的否定）、(3)傍觀者

的立場，超然於政爭，客觀且冷靜的將《政治現象》當作一種社會事象而予以事實解明的認識，於是政治思想移行於政治學。

現代政治學仍具有如下的性格：(1)缺如科學的自律性，(2)缺如理論的普遍妥當性，(3)政治現象的解明或多或少仍帶有思想性的色彩（*Ideologie* 的性格），(4)容易蒙受當代的政治狀況的影響而由於國家權力被利用或者被壓制。立於特定政治立場的政治學有許多派別，大體上可以分爲資本主義立場的政治學與社會主義立場的政治學，這卽是表示政治學上的階級性，因而尚不值得稱爲純正的政治學。新近似乎漸次出現接近於客觀的事實解明的政治學，其中大都是立於民主自由主義而且同情於社會主義的立場，本來自由主義、民主主義、社會主義這三者照理應該是要相統合的。現實的民主自由主義與社會主義均有缺陷，前者缺如平等而後者缺如自由，尙且兩者現今又均有傾向於權力集中的獨裁專制體制的危險性。如少數者支配的法則所提示，無論何種體制的國家均爲由於少數者的權力所統治的，民主自由主義國家與社會主義國家亦不能作例外，除非將國家予以廢除。權力支配成爲現實政治的本質概念，問題是在權力支配的實質內容的事實解明，這卽成爲政治學的首要課題。現存兩個相對立抗爭的國家體制均有黑暗的政治內幕，揭開這些內幕亦成爲政治學所無可避免的任務，政治學者的苦衷與苦難存於此。在學問的良心與國家的壓制的夾攻之下的學究者的苦境爲了解開人類悲運亦值得忍受的。對其孤高悲壯的心境亦應寄以欽佩與讚揚。

政治學所要處理的主要問題有如下幾項。(1)政治學的理論的課題：政治的意義、概念、本質。(2)政治學的研究方法：概念構成、理論構成、法則定立。(3)政治學的研究對象：政治現象的(i)構造（包括組織、集團、形態、體制、制度等），(ii)機能（包括政策決定、政治行動、政治統制等），(iii)政治現象的生成過程與發展（包括政治狀況的變動）。(4)政治學的實踐的課題：政治意識、政治思想、政治鬭爭、政治革命。上記諸問題中有幾項已在上面的政治現象與政治思

想的論項中有所提及。下面再來提出其中幾項問題作為補充的說明。關於方法論，由於其所依據的立場而有所分別。(1)理想主義或觀念主義的政治學提出某種空想的理念來說明政治現象，或者設定某種獨斷的目標以為其實現即是政治現象，這其實是屬於科學以前的政治思想，古來的幾多所謂政治哲學大都屬於此類。(2)論理主義的政治學將論理的價值作為極限概念而從普遍妥當性的價值觀點來對於政治現象賦予價值判斷，這是立於價值規範世界（形式）與事實世界（內容）的二元論的立場，因此尚難以達成兩界的結合。(3)廣義的實證主義的政治學包括實用主義、功利主義等的諸學派，這在尊重科學的實證精神雖是優點，但其中含有容易陷入經驗的機械主義的缺點。(4)辨證法立場的政治學將政治現象連關於經濟的基礎構造而從經濟的生產力與生產關係的矛盾對立的觀點來說明政治現象的生成發展的過程，如此唯物史觀所提示的經濟對於政治的規定要因雖不是唯一絕對的，但亦可視為一項基本的要因。

其次，關於政治認識的思考法有如下幾項原則，其中有些是援用辨證法。(1)狀況的思考：將政治家乃至政治思想家所提示的言說、理論連關於現實的政治狀況而加以考察。特別注意政治主體的觀念形態與客觀的政治狀況之間的互相作用的變動過程。(2)實效的思考：政府機關所宣示的政策、政黨所揭示的政綱，不依照其言表上的措詞而依照其實際的效果來予以判斷。虛偽的政治思想通常是要裝飾作真實的，表面上宣稱《正義》而裏面却隱藏着《不正義》的動因。如此從反面來透察政治宣傳乃至政治思想即是暴露其虛偽性的有效方法（反面的思考法）。(3)條件的思考：將政治上的價值判斷予以相對化，即對於政治事象不依照絕對善（神）與絕對惡（魔鬼）的二元論的價值判斷而且還要辨別出相對的善惡，由此選擇比較上良善的政治方向。(4)過程的思考：如在政治制度乃至政治思想相對立的場合，觀察革命與反革命的現實的政治過程的移行轉變。特別注意相對立的兩項事象之間的微妙的轉變契機而追究其中量變漸次移行於質變的動態過程。真

偽的政治思想依照現實的政治狀況如何，兩者間亦可能存有互相轉變的情形。(5)函數的思考：將政治現象的諸種因子的變動作爲諸變數而考察其間的函數關係，由此可能定立政治現象的諸種法則（包括連關法則、發展法則）。(6)配置的思考：將構成政治現象的諸要素連關於全體構造而考察其在全體中所擔當的機能。特別注意諸要素的部份與部份以及部份與全體之間的矛盾對立關係乃至手段目的關係，由此展望政治狀況的動向。政治狀況是不斷的變動過程，而且認識主體又成爲認識對象（政治現象）的構成要素，因此純粹客觀的政治認識（純正政治學）則難爲成立，這似乎是政治認識所無可避免的宿命。

政治學隨伴着國家學，因爲政治是以國家爲中樞之故。現代國家的政治機能不僅祇是在維持法律的社會秩序（形式的政治概念），尙且還要管制社會的經濟的實務以及干預文化的教育的內情（實質的政治概念）。恣意濫用政治權力（惡性的政治概念）的獨裁專制國家竟成爲鉅大的猛獸，人世所遭受的災禍莫過於此。國家觀有國家至上主義與否定國家的無政府主義的兩極，後者認爲國家是《必要的罪惡》（*necessary evil*）而以廢除國家爲理想。類近於無政府主義的階級國家觀認爲國家是建立於被支配階級的犧牲的基礎之上而由於支配階級的利益集團所組成的階級榨取機關，於是期待由於階級的廢棄來展望國家的死滅。國家是人類社會的歷史的產物，既然有其生成，亦則必定有其死滅的命運，至少惡性的國家是不能長久存續的。國家尙有改善的餘地，國家應成爲何種形態的國家體制，其真正合法的國家本質何在，則成爲國家學的重大課題。

自從古代以降至現代一直有各種國家學說：(1)基於古代家長制・奴隸制的祭政一致的國家學說，(2)基於中世封建制・農奴制的神學的國家學說，(3)基於近代以後的勞賃制的資本主義的國家學說，(4)爲要解放無產階級的社會主義的國家學說。這些國家學說包括國家哲學在內，其實質內容大都屬於國家思想（國家觀）。現代國家學是到了十九世紀末期乃至本世紀初期開始發達的。在德國，G. Jellinek 著有

「一般國家學」(1900年)，其中包括法學的國家學(國法學)與社會學的國家學(國家社會學)的兩大部門。對之，H. Kelsen 將國家學祇限定於國法學而提出純粹法學的國家學。大體上說來，社會學的國家學主張社會優位於國家，國家祇是一種特殊社會，由此否定國家絕對主義或國家至上主義。法學的國家學主張法律優位於國家，由於法律所規制的國家始得成爲合法的國家。J. K. Bluntschli 却將國家學更加以擴大而包括國家哲學、政治學、國法學、國際法的諸部門。在歐美諸國，提倡國家社會學的學者有如R. MacIver、L. Duguit、G. Cole、H. Laski 等人。Laski 所提出的多元的國家論又是否定國家絕對主義，即將國家分割爲多數的職能團體，國家的機能不過是要來調整這些團體的利害關係的手段而已。至於國家廢除論，這不僅在社會主義立場，在民主自由主義立場的言說上亦有人提及。社會主義的階級國家論主張無產階級專制國家(半國家)祇是過渡期的暫時存在，由於其自己解消而展望自由連帶的未來社會。民主自由主義的國家論又有將《全人民的國家》作爲過渡形態而展望將來的國家消滅，Laski 的多元的國家論似乎亦有如此含意。我們曾經提示過，自由主義、民主主義、社會主義這三者理應相結合。當今兩個相對立抗爭的國家體制均有志向於國家廢除論的傾性，這是值得重視的思想動向。當作科學的純正國家學尚未成立，其體系建構的完成或許是在國家將要告終的時期。於是想起Hegel的提言，將臨黃昏時分，《Minerva的梟》始將飛起。

#### (4)政治哲學

如上述，當作科學的純正國家學尚未成立，學問性的國家哲學的成立更加遼遠，政治哲學亦然。政治哲學與國家哲學實際上是難以分開的。學問性的政治哲學如能成立，亦則必須通過純正政治學的確立。通過政治史以及政治學說(政治思想)的考察，我們可以覺察到一項最顯著的基本問題就是在《國家的政治權力》與《人格的自由理念》的相尅關係之上，政治哲學無論是思想性抑或學問性均要考究這項

基本問題。這項問題亦可以包括《自由理念》與《平等理念》這項社會思想上的相尅難題。除開這項問題之外，政治哲學所要處理的基本問題尚有如下的三項：(1)政治本質論、(2)政治價值論、(3)政治學方法論。政治本質論是考究政治現象的本質以及究明其所由成立的一般的基礎的要件（存在的事實根據）。政治價值論是考究政治的理念、價值、目的以及闡明社會生活上的政治活動的意義與其歸趨。政治學方法論是考究當作社會科學的政治學的認識目的與認識方法以及究明其所由成立的理論根據（理論的基礎奠定）。這三項問題的考究可以對應於哲學研究上的存在論、知識論、價值論的三大部門。

從來所謂政治哲學或國家哲學其實大都屬於政治思想或國家思想。下面從幾多政治學說（包括政治哲學或國家哲學）中特別選出兩種相反的見解，一則代表國家絕對主義的國家至上觀，另則代表無政府主義的國家廢除觀。國家絕對主義者Hegel將國家置於《客觀的精神》的最高階段，認為國家是世界精神的代現者而又是人倫社會的最高道義態。當作理念論的國家哲學提出《自由》的理念，然而自由的主體不是在個人而是在國家，即主張自由意志的理念祇是在具有普遍意志的國家始能完全實現。現實的自由意志即是法律，因而法律是當作《國家法》始能成爲理性的而且現實的。當作最高道義態的國家即是普遍意志的自由理念之自己實現的極致。國家是自由意志的主體即是表示國家將要作的事項都成爲法律，國家是最高道義態亦即表示否認超越國家之上的道義的普遍意志（國際法）。近代無政府主義的先驅者W. Godwin在其著「政治正義論」中對於國家的專制政治提出嚴重的抗議。政府本來是爲要抑壓不正行動所設置的，反而對於新的不正行動賦予機會與誘惑。政府由於權力集中而施行抑壓的專制政治，尙且將財產的不平等予以永久化，由此誘使人民趨向於盜奪與詐欺等的不正行動，因而政府終於成爲不正義的政治機關。他從如此立場來排擊政府，而提倡立於共同義務之上的正義的社會。這種社會雖是無政府的社會，然却應具備着最小限度的單純的管理組織。祇有如此單

純社會始能成爲適合於理性的倫理的社會。就其實現的方法，他否定暴力主義而主張溫和的說服主義，其基調是在尊重理性的道德主義。

著者曾經在拙著「文化論」上有關政治的論項中提過以無政府主義爲頂端的諸種政治立場的統合構想。大體上說來，首先將尊重基本人權與人格的人道主義作爲基底，在此基礎之上安置民主主義。其次，將民主主義作爲中樞，在其兩端配置着自由主義與社會主義。對於自由主義的自由理念，社會主義標榜着平等的理念。現實形態的自由與平等是相尅制的，兩者的統合極其困難，這成爲社會思想上的嚴重問題。自由有恣意的自由與理性的自由，應以後者來規制前者。平等亦有絕對無差別的平等與價值配分的平等，後者是依照個人的能力、勤勞、對於社會的貢獻等作爲應得報酬的配分標準。絕對放任的自由反而妨碍正當的自由，絕對無差別的平等反而成爲不公正的惡平等，兩者均須要予以相對化，由此尋求統合的方策。復次，再將民主主義作爲基礎，在其上面安置世界大同主義，而在這兩者的中間可以介在着國際連盟、國際連合以及世界連邦的設置。發自善意志的自由連帶的共產主義可視爲幾乎相等或者近接於世界大同主義。最後，在世界大同主義的上端安置無政府主義，這則可成爲政治理念的究極目標。政治需要理念作爲指導原則。無政府主義這項政治理念未必可能實現，即使無法實現，亦可以當作評定各種政治立場優劣的基準。國家政治的善惡是相對的，極善與極惡之間存有多數階段的程度上的差等。極善祇可以當作理想的目標，現實的政治如懷有真誠努力謀求改善的意向，亦就可以容納的。至於政治的理念，除開維持社會秩序與社會正義、謀求全人類的共同福祉之外，促進文化價值體系的均衡的發展，這些如能實現於無政而治的理想社會，則可算爲人類的至福境界，人類所能夢想的 Utopia 或許亦祇是止於如此境界，除開聖潔寧謐的心靈境界。內外兩界的諧和乃是人生的至高淨福。

上述的無政府主義自當指謂自然人性的理性化的秩序社會，並非指謂無法律、無秩序的混亂社會，無政府主義（理想）與無政府狀態



（現實）正恰成爲相反的兩極。國家的發生起源可能是在強者施行實力乃至暴力來征服弱者（實力說、征服說），然而國家的發展由於法律的制度却有漸次改善的事實。人民與其處於暴民（如土匪、強盜等惡霸）猖獗的無政府狀態，還不如處於有法律所保障的國家權力的政法狀態之下。人類過去長久生存於暴民的蹂躪與國家的壓制之間的悲慘生活。王道政治與霸道政治，王權神授說與暴君放伐論的政治思想的時代已成爲過去。現代的政治狀況寧可選取德治國家與法治國家的對照思想（其實亦可以融合）。德治國家依照其名義，似可以從屬於大同思想，或者可視爲擁護君主制國家的現實隱蔽的思想工具。法治國家的本義是在國家與人民均應遵守法律的規範，而國法的制定應通過人民的普遍意志的合意，因爲國家的主權是在人民，如此法治國家始值得稱爲民有·民治·民享的民主主義國家。現代國家實際上如能實行如此民主制度，人民亦就得可以滿足的。國家即使可以廢除，基於理性的法律仍得存續，無政府主義的社會亦不能作例外。自從古代以降至中世紀，政治經常與宗教相結合（祭政一致、神學的政治思想），近世以後漸次脫離宗教的繫絆，尤其現代的政治壓力遠勝過宗教而替代宗教要來統制人類生活的幾乎全般領域。現代可以說是政治優越的時代，處於如此時代狀況，對於政治的本質特別需要透澈的認識與批判。

#### IV 法 律 論

法律緊密的連關於政治而成爲國家統治的工具。現實通行的法律大都是由於國家的政治機關（如立法院、國會等）所制定的，這稱爲實定法。如此實定法未必是公正的，公正的法律在理念上尚要蒙受着合於理性的自然法的規制。當作理性法的自然法可以作爲判定實定法的善惡·正邪的評價基準。如上段所述，國家即使可以廢除，基於理性的法律仍得存續，這主要的是指謂自然法。實定法與政治相同均屬於社會整序的文化形象，即是爲要維持社會秩序的目的所制定的一種

手段，在價值論上祇可當作手段價值，絕不可當作目的價值。下面將其分爲(1)法律現象、(2)法律思想、(3)法律學、(4)法律哲學（法理哲學）的四個階層，其中前階層成爲後階層的研究對象。

### (1)法律現象

法律現象是以現實通行的法律（實定法）爲中心所形成的社會現象，其中包括法律意志、法律行動、法律關係、法律效果以及法律規範、法律制度、法律秩序等項。其中最重的事項是在法律規範，這是帶有強制力（以政治權力爲背景）的一種社會規範。社會規範除開法律規範之外，尚有宗教、道德、習俗、慣習法等諸種規範。社會生活上，指示個人的行動應該遵守的事項或者規定其所欲爲的行動界限的規則，這即成爲社會所強制的法律規範。鑑於社會生活的現實狀況，除非小規模的特殊社會集團，爲要維持秩序必需制定強力的法律規範。其實規定個人所欲爲的行動界限的規則應分爲兩種：(1)基於主觀性的任意，(2)基於客觀性的強制。道德、宗教等的規則屬於前者，各自依照其主觀的良心、信仰的價值判斷可以決定是否遵從規則。法律却是屬於後者，不管個人的主觀意向如何，從外部由於客觀的強制力使其遵從。所謂客觀的強制力特別是指謂國家的政治權力，由此抑壓個人的反對行動或者制裁其逸脫行動，於是可以認定法律現象的存在。社會秩序祇依靠法律尚不足以維持的場合，國家則往往要藉助於道德乃至宗教作爲補強工具，尤其是在國家瀕臨於危機之際，所謂傳統固有道德的復興以及政治神話的捏造出現於此。

法律規範又有兩種意義：(1)制裁意義的法律規範與(2)規整意義的法律規範。第一種是國家的公式機關施行物理的強制所裁決的法律規範。狹義的指謂裁判所（法庭）所執行的紛爭解決的規準。國家特有的法律制裁與其他社會集團的制裁（如村落社會內部的制裁）成爲連續系列，其間的界限是流動的，在現代社會由於國家權力的制裁成爲壓倒的優勢。法律的制裁主要的是爲要抑制逸脫的行動，而對於既成的逸脫行動（犯罪行動）施予報復的措置（刑事制裁）。第二種是由

於權利義務關係所構成的法律規範，這本來是屬於社會規範。社會對於其成員賦予某種義務，而對於義務對應着權利，將如此社會規範更加以公式化、強力化的則成爲法律規範。這種法律規範的機能是在規整或調整各個具體的權利義務關係，對其紛爭的解決亦則屬於裁判（民事、商事裁判）。法律內容是由於政治權力所決定的，其內容與習俗、慣習法、道德的關係如何，由於各別國家社會的情形如何而有所差異。社會內部有多種集團，習俗、慣習法、道德是多元的，政治權力要從其中選擇何種內容作爲參考依據是要看各種情形而決定的。至於法律制度，這在近代國家除了國家構造之外，社會生活以及私人生活的大部份（如私有財產、契約、婚姻、相續等）均在法律所規定的範圍內，因而法律制度可以說就是社會制度。要之，人類社會尤其在近代國家內部，法律現象佔有社會現象的廣大領域，社會秩序的維持不能缺如法律的規制。

## (2) 法律思想

通常意義的法律思想是指謂科學成立以前的對於法律現象的一般看法（法律觀），其中包括從來所謂的法律哲學在內。廣義的法律思想包括(1)法律現象中的法律思想，(2)科學以前的法律思想，(3)法律學中的法律思想，(4)法律哲學中的法律思想。本節將要概述的是涉及廣義的法律思想。法律思想又是連關於政治思想。古代以來在社會思想以及政治哲學上有許多法律思想，下面僅就其大略事項予以概觀。古代希臘哲學上，辯士派的思想家們（Sophistes）將事物本性的自然（*physis*）對立於人爲的法律（*nomos*）而提出(1)基於自然的普遍妥當的法律乃至正義是否存在，(2)法律如何成立，其所以妥當的根據何在這些問題時，這則可視爲法律思想乃至法律哲學考察的開端。隨後，Platon 以及 Aristoteles 哲學中的正義論、法律論、政治論（包括國家論）成爲後來的法律思想乃至政治思想發展的基點。

Platon 將人類精神（靈魂）分爲理性、意志、情欲的三部份，而各自應有的德性是智慧、勇氣、節制。就國家組織而就，統治者（

愛知者)擔當智慧,守衛者(軍人)擔當勇氣,庶民(包括農民與工匠)擔當節制之所應盡的任務。如此三階級的三德性的調和狀態的統合德性稱為《正義》,理想國家即是依照正義的理念所建設的。政治乃至法律的目的又是在實現如此正義的理念。Aristoteles 更進而將國家內部應實現的正義分為自然的正義與制定的正義,這成為後來的自然法與實定法分別的先驅思想(其實其萌芽已在 Sophistes 的法律思想中可見)。關於其正義論,讓於後來的機會再提。古代末期的 Stoia 學派更加詳細的將法律分為(1)基於理性的自然法,(2)當作自然法的影像的萬民法,(3)市民法。萬民法成為後來的國際法,而市民法成為國家法。中世紀的神學家 Aquinas 又沿用自然法與人定法(實定法)的分法,然而却將自然法的成立根據求之於神的永遠法,這寧可說是神定法。政治思想上的君權神授說亦可視為根據或者連關於神定法(神學的自然法)。

近代國際法的創立者 H. Grotius 以及 Th. Hobbes 的自然法仍停留於絕對主義國家觀的立場,認為國家雖是由於人民的自由契約所設定的,然而主權的主體却是在國家。隨後 J. Locke 以及 J. Rousseau 所提出的基於自然法的國家契約說(或稱社會契約說)却要否定絕對主義國家,而提倡人民主權的民主國家,即人民對於國家保有抵抗權以及革命權。近代自然法論是將自然法(人類理性的自然法則)的根據求之於人類的自然本性。在基本人權之中尋求法律乃至政治的正義的人權思想通過 Ch. Montesquieu 所提倡的國家政權的三權分立(立法權、司法權、行政權)之後,由於市民革命與獨立戰爭而漸次得到現實化。啓蒙時代的自然法論逐漸超脫傳統道德哲學的繫絆而達到殷盛期,然而到了十九世紀初期急速的告衰退,代之而起的實定法一元論(祇認定實定法為唯一的真實法)的思想遂佔優勢。自然法論衰退後,除了基於實定法的法律哲學之外,德國歷史學派的法律哲學與英國功利主義的法律理論佔有學界的指導地位,到了十九世紀的後期,法律哲學又進入沈滯期。這個時代是法律實證主義的昌盛期,而

企圖從關於法律的一般的基礎與實定法制度的比較考察中歸納的構成法律體系（一般法學）。然而從十九世紀末期至本世紀初期，法律哲學又迎接復興的機運，有如新Kant學派、新Hegel學派、新Thomas主義、批判的存在論、現象學、唯物辯證法、實存哲學、解析哲學等諸學派。隨之，第二次世界大戰後以來自然法思想又重新出現，對之尚有實證主義的反擊，現在仍在發展的過程中。上述的法律思想演變的概觀可以當作隨後將要論及的法律學以及法律哲學述說的預備前提。

自然法是多種意義的，其積極的意義是在否定絕對主義國家的專制獨裁的法律制度。然而依據自然法而由於人權思想所支持的自由放任的原則却對於經過了產業革命的資本主義國家帶來許多弊害與罪惡。於是引起從社會正義的觀點要來批判乃至否定資本主義國家之諸種社會主義思想，其中以自稱科學的社會主義的Marxism為最激烈。半世紀以來已陸續出現了社會主義國家，這與資本主義國家形成兩大陣容而正在進行劇烈的思想鬭爭。為要對抗社會主義思想，現在資本主義國家中又有從市民法移行於社會法的傾向，所謂福祉國家可視為含有這種意義。其中亦可以含蘊着以個人自由為基調的《人權的正義》由於《社會的正義》（社會的共同福祉）予以修正乃至補全的意義。另一方面，既已經過了過渡期而進入安定期的社會主義國家仍在從事權力鬭爭與執行權力集中的獨裁專制而產生新貴階級社會的不正義。社會主義的理論（理想）與實踐（現實）尚未達成相合致的統一階段。現在社會主義國家如有遵守其理論的誠意，尚可以展望將來《社會的正義》由於《人權的正義》予以修正乃至補全的可能性。如此，相對立的兩個國家體制由於相反方向的根本改造，庶幾可能相接近乃至相統合。辯證法所謂《對立統一的法則》似亦可以作如此解釋。本來意義的社會主義理應立於人道主義立場而以真誠實踐的意志努力於實現全人類的公正平等與自由解放的理想目標。我們曾經指出過，自由主義、民主自由、社會主義這三者理應相統合。非自由、非民主的社會

主義國家並非真正的社會主義社會。缺如社會正義（尤其經濟的平等）的自命自由民主的資本主義國家亦非真正的民主主義社會。歷來的政治思想（包括法律思想）的癥結問題是在《國家權力》與《個人自由》的相尅制，現代的社會思想（包括政治思想、法律思想）的癥結問題是在《社會平等》（社會正義）與《個人自由》（人權正義）相對立的統合問題。

### (3)法律學

從來所謂法律學大都指謂法律解釋學，這是解釋以及適用法律條文的實用法律學，具有科學性質的純正法律學尚要等待將來的建立。依照我們的看法，法律學是將法律現象以及法律思想作為研究對象的一門社會科學。廣義的法律學包括法律科學與法律哲學在內，後者通常稱為法理學。將法律規範的規定內容作為研究對象的法律學屬於法律解釋學。十九世紀後半期以來，當作法律的哲學研究之法理學被確立，這通常又被包攝在法律學之內而成為其所屬的一分科。法理學是將法律規範本身的本質作為其研究對象。法律學包括法制史、比較法律學、法律解釋學、立法政策學等部門。以上是依照研究對象的分類。其次，依照法律體系的分類有如：國際法學、國家法學、公法學、私法學、民法學、商法學、刑法學等部門。復次，依照研究方法的分類又有如：解析法學、歷史法學、比較法學、概念法學、社會法學等部門。研究法律制度沿革的法制史包括法律文化史、成文法史、法律思想史、比較法律史等部門。世界法制史又分為原始法制、古代國家法制、都市法制、封建法制、近代國家法制、個人主義（自由主義）法制、社會主義法制等部門。這些法律制度所制定的法律即是實定法，其內容是由於各時代、各社會尤其各國家體制的性質如何所規定的，其基本的規定要因是在各種社會內部的經濟關係。

國家法律學（國法學）是從法律學的觀點來考察國家，其研究對象有如：(1)國家的性質、結合形態，(2)國家的構成要素（領土、人民等），(3)國家的權力（主權、統治權等），(4)國家的機關、國體、政

體，(5)國家的機能（立法、司法、行政等）的諸部門。國法學分爲(1)一般國法學、(2)特殊國法學、(3)比較國法學。一般國法學是考察各種國家的普遍的國法原理，其中包括國家的本質、機關、活動等項。特殊國法學是考察某特定國家的現行國法的內容。比較國法學是各國現行國法的比較研究，即現行的實定法之實證的研究。H. Kelsen 將國家學限定於國法學而提倡法律規範優位於國家的純粹法學。他從實證主義的法理論的立場而排除主觀的價值判斷以及定立因果關係的科學的方法，由此樹立實定法的純粹規範科學，如此將實證的法律學當作規範科學而予以純粹化的即是純粹法學。他又將法律的自律性理念與價值相對主義作爲民主主義的基礎。如此立於實證主義、相對主義立場的實定法的純粹法學是要來批判乃至否認自然法，這後來反而蒙受了新自然法論以及法律社會學這兩側面的再批判。

法律社會學（社會法學）是將法律這種社會現象作爲研究對象的一門社會科學，即從社會學的觀點來考察法律現象的社會科學。傳統的法律解釋學（實用法學）依據既成的實定法而始終於法規的解釋與適用，究竟成爲奉侍國家權力的官僚法學。法律社會學即是要來反對如此僵硬化了的官僚法學（國家法學）而提倡生動的社會法學，這是由於E. Ehrlich 所創始而由於H. Kantrowicz等人所發展的。其主張的主要見解有如下幾項。(1)將法律現象置於實際社會生活之中而予以社會學的研究。(2)脫離法典的註釋的、獨善的舊套而重視法律規範的生動的實際效能。(3)除開法律規範之外，尙要考察其他的社會規範（如習俗、慣行法、道德、宗教等）的現實的社會機能。(4)考察法律與政治以及經濟的關係。(5)考察法律思想與其社會機能（法律 Ideologie 的解明與暴露）。(6)重視法律史之社會學的研究。(7)考察法律制度以及諸法律學說對於社會的效果如何。(8)重視立法論之社會學的研究。(9)尋求使法規有實效的手段。(10)尋求具體的事件之合目的的解決。要之，社會法學的根本企圖是在法律目的之有效果的實現。社會法學的發展分化產生幾種傾向，各自的側重點與方法論有如下的分別。

(1)國家法（制定法、判例法）之外，特別側重於生動的社會法乃至慣習法的構造與機能的解明。(2)側重於西歐文明社會以外的地域（後進諸民族的未開社會、準未開社會）的慣習法的研究。(3)採取形式社會學的方法。(4)立於傳統的社會理論的基礎。(5)立於心理學的行動理論的基礎。(6)立於唯物辨證法的社會理論的基礎。法律社會學尚在發展的過程中，此外在政治論、國家論上亦有政治社會學、國家社會學的發展傾向。

#### (4)法律哲學

研究法律的本質、法律規範的普遍妥當性的成立根據之法理學可以稱為法理哲學，所謂法律哲學理應成立為法理哲學，這可視為狹義的法律哲學。依照我們的看法，法律哲學是將法律現象、法律思想以及法律學作為研究對象的一門社會哲學乃至文化哲學。歷史所與的法律哲學有許多派別，為要敘述的方便，下面將要依據哲學研究的三大部門（存在論、知識論、價值論）的觀點來予以概述。從存在論的觀點看來，法律哲學的研究課題是在考究法律現象的存在構造以及法律規範所由成立的存在論的基礎，此外尚要解明法律現象與其他社會現象（經濟、政治、道德等）的關係。從知識論的觀點看來，法律哲學的研究課題是在考究法律學的根本前提、根本概念、根本命題的批判的解明乃至論理的解析，例如關於規範、權利、義務、責任、強制、制裁等概念之意義的明確化以及其相互關係的解明。從價值論的觀點看來，法律哲學的研究課題是在基於社會乃至人生的原理的省察而提示法律的究極目的（理念）以及其實現的諸原則。由於哲學觀的分裂，對於傳統法律哲學的諸立場，新近出現了將哲學視為《科學的論理學》的論理實證主義立場的法律哲學，所謂解析哲學屬於此類。

諸種法律哲學中，我們將要特別舉出R. Stammler 的法律哲學作為範例。他是立於新Kant 學派中的Marburg 學派的立場而建立批判的法律哲學。他在方法論上想要確立通貫於一切的法律秩序之無制約的、普遍妥當的思考方法，即將法律內容中帶有被制約的因素予以



排除，由此對於被制約的法學或者技術的法學，將他自己的法律哲學自稱為純粹法學。這種純粹法學與Kelsen所謂的純粹法學却是不同意義的。質言之，Kelsen的純粹法學是立於實證主義的實定法，對之Stammler的純粹法學却是立於理性主義的自然法（理性法）。他又將法律概念定義作：「法律即是自立的不可侵結合意欲」，而將之區別於法律的理念。對於法律概念之法律理念是指謂應然（當為）意義的理想觀念。法律概念是將某種意欲區別於他種意欲區別於他種意欲的部份表象。對之，法律理念是對於法律內容之無制約的調和觀念（法律形式）。於是他將法律理念認定為《當作自然法的正法》。附帶地說，他對於唯物史觀提出了批判、修正的見解。他認為，唯物史觀在建立關於經濟的法的發展之統一的方法與法則性這方面是有功績。然而除了歷史的社會的事象之必然的因果系列之外，尚有其他的方法論的見地，唯物史觀在忽略了這方面却有缺陷。要之，唯物史觀所犯的錯誤是在社會法則與自然法則，目的的連關（目的的必然性）與因果的連關（因果的必然性）的同一視。於是他試圖建立基於目的論的理想主義的社會哲學。

上面屢次提及自然法，其意義自從古代以來經歷了幾多次的演變。自然法的內容由於《自然》的意義的不同解釋而成為多種意義的。然而自然法本來是將人類不變的自然性（本性）作為根本前提，認為如此基於人性不變原理的自然法是超越時空的普遍妥當的規範法則。如此自然法的《自然》含有《理性》的意義，因而自然法又稱為理性法（人類理性的自然法則）。自然法是對立於人為的實定法，而成為後者的理念的法源。法律尤其自然法之形式的理念是在《公正》，實定法未必是公正的，因此自然法成為實定法的善惡、正邪的評價乃至批判的基準。在歷史的演變過程中，自然法往往又要被惡利用，如中世紀的教會與國家的神權說，近世與近代的絕對主義國家的王權神授說，現代的法西斯全體主義國家等均藉用自然法作為其權力保持的正當化的理論根據。法律哲學特別重視法律的本質與理念的考究。法律

的理念除了《公正》這項形式的理念之外，其實質的理念大致與政治的理念相同，其中有如《公共福祉》（包括最大多數的最大幸福）與《社會正義》（包括全人類的自由與平等），如此實質的理念是涉及經濟與道德的內容。法律與政治的理念的實現須要依靠政治的實力，政治成爲理念（理想）與現實的媒介體。就現實狀態而說，政治還要受制於法律的規約，這稱爲法律支配的原則，這是表示法律優位於政治的原則。在國家內部，法律不僅要規制被統治階級，還要規制統治階級。法律支配的原則是要來排除專制權力的恣意（權力者支配的人爲政治），而保障法律之前的全民的平等以及自由的權利。違反法律支配原則的國家則不得稱爲法治國家。自然法論以及純粹法學中亦含有如此要義。個人自由與公共福祉（包括經濟平等）之間存有相尅相制的矛盾關係，如何可能謀求調整這兩者的統合問題成爲規定法律支配原則的將來動向的基本課題。尚且，少數者支配的原則與法律支配的原則的兩者間亦應以法律理念優位於現實政治爲原則。

## V 藝術論

價值論上，藝術價值（美價值）屬於四種精神價值（真·善·美·聖）的一種，這些精神價值均屬於目的價值。文化論上，藝術屬於精神展相的文化形象的一種。其實藝術的種類是繁多的，其中真正具現了美的價值理念的藝術却是極爲少數。藝術作品中，高貴的與卑賤的品質差距特別顯著，高貴的本來是稀有的。藝術論向來是屬於美學的考究部門。現代的藝術論中，當作經驗科學的藝術學却有想要脫離傳統的美學而成爲獨立的一門文化科學的傾向。藝術學之外，尚有藝術哲學的成立。美學本來是屬於哲學的一分科，其考究對象包括藝術美與自然美在內。我們所提出的藝術論將要涉及美學，其中包括藝術思想、藝術學、藝術哲學以及美學。就考究範圍而說，美學可以包攝藝術哲學。按照我們的分法，下面將藝術論的考究領域分爲四項階層：(1)藝術現象、(2)藝術思想、(3)藝術學、(4)藝術哲學以及美學，其中

前階層成爲後階層的考究對象。

### (1)藝術現象

最廣義的藝術概念幾乎可以與技術概念相契合，其中包括支配自然、改造自然的技術（如科學技術）以及改善個人與社會的生活方式的技術（如經濟技術、政治技術、工藝技術等），這是以物質生活、社會生活的文化內容充實爲主要目的之厚生實用的藝術概念。假如學術亦可視爲一種技術，不僅科學技術，哲學技術亦則可以隸屬於藝術。其實思想性哲學的大部份就其實質內容而說，大致可以認定爲《思想的藝術》，更恰當的可以稱爲《思想的文學》。尙且，自稱爲《科學的哲學》的解析哲學亦可視爲運用語言論理的一種技術學（學問的藝術學）。廣義的藝術概念包含自然的審美化（自然美）與人性乃至人生的審美化（人性美、人生美），這是以美價值的體驗與觀照爲基本的，亦即以精神生活的文化內容充實爲主要目的之超世俗實用的藝術概念。人生的審美化與人生的真實化、道義化、聖潔化相並立、相統合，如此追求精神生活的真·善·美·聖的四項價值理念的現實化即成爲人生的理想目標，人生的崇高意義依繫於此。狹義的藝術概念是要限定於藝術作品的創作、觀賞、評價（批評）的精神活動，其中特別以藝術創作的生產活動爲中核，藝術創作的目的是在表現藝術美。藝術作品是審美意識或審美體驗的客觀化（具現化）的產物。藝術美的表現技法是一種特性技術，這即是狹義的藝術概念的本質意義。上述三項意義的藝術概念的總體幾乎可以涉及人類的文化活動的全般領域。

藝術現象具有主體與客體的兩側面，上述的藝術概念中已含有這兩側面。藝術主體指謂藝術意識（審美意識）、藝術體驗或藝術經驗的主體，其中包括藝術的創作者（作家）、觀賞者、批評者（評論家）。藝術客體指謂藝術作品，這即是藝術創作者（藝術家）的審美意識所表現的現象形態，而成爲觀賞者與評論家的鑑賞與評價的藝術對象。藝術創作的的基本機能是在表現活動，而表現又有主體與客體的兩

側面。主體的表現是藝術家本身的意識內部所構想的心象的表達，客體的表現是模寫外界事物的各種形象，其中含有模倣的因素。藝術家在其意識內部所構想的心象大都帶有濃厚的情感因素的《幻想》的特性（想像藝術）。描寫外界事物的模倣藝術（寫實藝術）大都又要由於藝術家的心象而滲入幻想的主觀因素。有些人強調，超脫現實世界的幻想世界即是藝術世界的本質特性。如此藝術的幻想世界與宗教以及傳統哲學（尤其唯心論系統的形上學）的幻想世界有些相類似之處。於是我們再度提示，傳統哲學中的思想性哲學可以看作《思想的藝術》這種藝術特性。在使用語言表達的表現藝術上，思想性哲學與文學（文藝）是相類同的，因而我們將這種思想性哲學規定作《思想的文學》。如此哲學與文學兩者雖均附有《學》的名目，但並非名符其實的真正的學問性質，有識人士應明辨識別其間的分際，決不可為其名目上的美名所迷惑。藝術又有表現藝術與再現藝術的分別，例如將文學（文藝）看作第一次的表現藝術時，將其再度予以表現的演劇以及電影劇則可看作第二次以上的再現藝術。

構成藝術作品有五項要件：(1)材料、(2)媒體、(3)內容、(4)形式、(5)主題。材料是藝術家將要表現的素材。例如對於文藝與繪畫的風景、人物、事件、靜物之類。媒體是其表現所藉用的道具。例如文藝使用語言，繪畫使用畫具（畫筆、畫布、顏料）。材料與媒體在各種藝術作品各自有所差異，大都屬於可能感覺的物質的存在。藝術作品是藝術心象通過感覺事物的媒介體所表現的具象的人為的加工物品。內容是藝術家通過材料與媒體所表現的雜多心象的集合。形式是將內容的諸要素予以配列與整序的構成方式，這是藝術表現上最重要的要件。主題是對於將要表現的藝術內容所賦予的主導要因的提題。要之，藝術作品可以說是藝術家由於想像的構想力而藉用媒體對於現實的素材賦予幻想的潤色所表現之充滿情感的心象的構成形態的產物。如此將現實世界轉變作幻想世界含有兩種效用，第一是積極的提昇心靈境界的淨化作用，第二是消極的逃避現實世界的煩惱的麻醉作用。然而

藝術作品並非憑空就可以構成的，上述的五項要件中的材料與媒體本來是屬於現實的存在，內容、形式、主題亦不能完全脫離材料與媒體而單獨存立。如此看來，幻想世界是成立於現實世界的基礎之上而由於想像的構想力所構成的意識內容。對於現實世界懷有無關心態度的藝術家的純淨的意識形態可以明別於世俗的醜惡的意識形態。

藝術的種類繁多，依照其表現的材料（素材）、媒體、技巧的諸要件，首先分爲四種部類：(1)語言藝術、(2)音響藝術、(3)表情藝術、(4)造形藝術。語言藝術是以語言爲媒體，其所表現的素材可以涉及自然界與人事界的全般領域，其中包括文藝、傳說、傳記、說話、雄辯術等。狹義的語言藝術指謂文藝（文學），其中包括小說、童話、詩詞、歌詞、戲曲、隨想錄。音響藝術是以音響爲媒體的，有如音樂（器樂、聲樂）、歌劇等。表情藝術是以人類的表情運動爲媒體的，有如舞蹈、演劇等。造形藝術是以物體的形狀爲媒體而予以技巧的加工，有如繪畫、版畫、雕刻、建築、園藝、裝飾工藝、藝術照相等。電影與電視演藝可以涉及上記四種藝術，因而稱爲綜合藝術。綜合藝術是對於單一藝術（文藝、繪畫、雕刻、音樂等）而說的，除開電影與電視演藝之外，範圍較小的尚有歌唱、歌劇、舞蹈、演劇等。語言藝術中的文藝大都屬於想像藝術，造形藝術屬於視覺藝術，音響藝術屬於聽覺藝術，表情藝術屬於視聽覺藝術。造形藝術又稱爲空間藝術，對之音樂、詩歌、舞蹈等稱爲時間藝術。藝術又有純粹藝術（自由藝術）與應用藝術（羈絆藝術）的分別。純粹藝術是爲要表現審美價值作爲目的（追求審美價值的純粹性）的，如文藝、音樂、繪畫等。應用藝術是爲要實用上的目的（求得效用價值）的，如建築、工藝、雄辯術以及政治宣傳的文藝等。純粹藝術通達於藝術至上主義的立場。上述的藝術現象所涉及的領域極爲廣範，尙且與日常生活的關係亦極爲密切。

## (2)藝術思想

除開通常人的藝術思想（藝術觀）之外，古代以來的哲學思想中

含有藝術思想。從來所謂美學或藝術哲學在當作科學的藝術學成立以前的階段，大都仍屬於藝術思想。下面將要概述的藝術思想包括美學思想在內。古代希臘哲學大體上將藝術視為模倣技術，這是屬於廣義的技術的一種特殊技術，而將這種技術意義的藝術稱為制作。Platon將美的理念當作原型（美的根本原理），認為美的現象事物是模倣美的原型的模倣，而藝術是再來模倣現象事物的模倣。如此藝術對於美的理念的原型則成為《模倣之模倣》，這是遠離於美的理念，因而藝術難以達到（參與）美的理念。他又將藝術的幻想（幻像）視為狡滑的虛假的惡標，認為藝術家帶來關於真實在（理念）的錯誤的臆念，由此惹起使人類理性發生動搖的情緒。另一方面，他又認為對於美的喜悅是由於具有比例乃至均整的事物的知覺所喚起的快感。Aristoteles將藝術歸着於模倣衝動（藝術發生的根源），而對於模倣概念賦予藝術的原理性。他對於模倣的評價正恰與Platon相反，認為模倣不僅是停留於外界事物的單純的模寫（再現），更且是由於理想化的真理的發現，由此開拓了藝術的真理認識的途徑。他又認為藝術尤其悲劇具有心靈的淨化作用。假如將Platon視為美學的創始者，Aristoteles則可視為藝術哲學的開創者。新Platon主義者Plotinos將美的根源求之於超感性的太一者（絕對者）之中，乃至在感性的現象事物之中發現美的理念，由此更加發展Platon的形上學的美學思想。

中世紀的神學家們不僅將哲學視為奉侍於神學，尚且藝術亦成為奉侍於宗教的工具，由此藝術的自律性難以存立。這與現代藝術常被利用作政治宣傳工具的情形有些相類同之處。各時代的藝術思想反映着該當時代的社會情況，各時代的藝術觀亦可以代現該當時代的世界觀。近世期文藝復興時代的思想特性較於中世思想是在現實的（現世的）、合理的人文主義思想，對於中世紀的封建的教會的思想含有攻擊的破壞的傾性。在藝術上輩出眾多藝術家，他們在題材上雖然仍大都採取宗教的傳說的素材，但是其所表現的精神內容却與中世紀的傳統思想不相同。例如Leonardo da Vinci早期的繪畫《受胎告知》、

《三博士的禮拜》，中期的繪畫《最後的晚餐》、《岩窟的聖母》雖表示宗教的題材，然而其表現的技法却是精巧細密的寫實，尚且其中又含有立於自然科學的素養之上的自然學的意義。其遺稿論文中有關科學論的部門含有近代科學思考的萌芽。他特別重視經驗，尚且認為修正經驗判斷的錯誤須要併用數學，因為自然的構造具有數學的秩序之故。大體上看來，近世期的藝術思想帶有人文主義（人類中心主義）而且現實主義（自然主義、寫實主義的特徵，這正恰與中世紀的神中心主義的、志向彼岸世界的超現實的象徵主義的思想形態作顯明的對照。

近代思想是近世思想的擴延，其主要的特徵有如下幾項。第一是對於宗教的權威與彼岸世界的懷疑乃至否認，這導致現世的人類本位的思想。第二是對於自然界的理解懷有科學的合理的態度，由此放棄關於自然界的神學的目的觀而採取科學的因果的機械觀。如此科學的知識連結於技術的自然征服的科學技術的開發。第三是對於人類社會否認身份與地位等的非合理的權威，其中含有人格的自律性（包括自由與平等）的信念。嚴格意義的科學成立於近代，因而稱為近代科學，這以前的科學祇可視為前驅階段的科學。近代藝術又是近世藝術的延續，而更加深入俗世間的日常生活的描述，反之宗教色彩的藝術逐漸呈現出形骸化的樣相。例如近代初期的和蘭畫家 Rembrandt 的素描繪畫《基督說教》、《基督醫治病人》較於其他繪畫祇是象徵性的，他所描寫的各种階層人物（商人、農夫、乞丐等）的肖像畫富於個性的表情與動作以及濃厚的人情味，加之練達的技法、綿密堅實的構圖、微妙的色調與明暗的組織等之中表現出獨創的想像力。他是畫家而又是詩人，寫實主義者而又是理想主義者，在構想與描現上，這兩者的合體可算是稀有的存在。藝術的偉大價值存立於現實的基礎之上的理想的表現。

具備着體系組織形態的美學是成立於近代的中期（十八世紀中葉），美學（Aesthetica）這個學名是由於其創立者 A. G. Baumgarten

所命名的，他將認識分爲上級認識（悟性的認識）與下級認識（感性的知覺），前者的學科成爲論理學，而後者的學科即是當作感性學的美學，由此規定美學在哲學體系中的位置。他認爲《真》是表現論理的完全性，對之《美》是表現感性的完全性而又是混亂的真理。他將美學命名爲感性學是表示美學的對象屬於感覺事物，美學的認識須要通過感覺事物的素材與媒體。繼而美學的基礎奠定者Kant 將美學配置於其哲學體系的第三部門。按照人類精神機能的三分法（知性、意志、情感），美學所由成立的精神機能屬於情感機能，而美的判斷力屬於趣味判斷。第一批判書「純粹理性批判」（知識論）與第二批判書「實踐理性批判」（道德論、倫理學）之間存有《自然》（機械論的自然界屬於現象界）與《自由》（道德意志的自由屬於本體界）的二元論的鴻溝，第三批判書「判斷力批判」即是爲要調停這種二元論所提出的。第三批判書包括美學與自然目的論在內，前者屬於主觀的目的論，後者屬於客觀的目的論。Kant 將判斷力分爲規定的判斷力與反省的判斷力這兩種，前者是將個別事象包攝於既知的一般原理的判斷力，後者是由於個別事象來尋求未知的一般原理的判斷力，這後者即是屬於目的論的批判力。在如此目的論的批判力之中，美的判斷力是由於快適感情來判定美的對象之形式的主觀的合目的性，Kant 認爲美的本質即是在這種合目的性（《無關心的合目的性》）。後來文學家F. Schiller 將美的本質視爲呈現於感性與理性的相合致之上的人性的表現。Kant 的美學稱爲批判論的美學，關於其後來的美學的發展，讓於後續的藝術哲學的論項中再提。

我們再來紹述英國的美學家R. G. Collingwood 的藝術思想。他提出藝術的三項特性：(1)理論（知性）上的想像、(2)實踐（意志）上的美的追求、(3)情感上的美的享受。他認爲藝術的基本要件是在想像，這大致是指謂美的意識活動。藝術家由於想像創造藝術作品，想像活動（主體）創造出藝術的對象（客體），藝術的客體即是想像的主體中的客體。如此言說中含有心象（主體）與對象（客體）的混同，



然而藝術的觀念論比起學術的觀念論尚有可以寬恕之處，因為藝術家的理想經常是在想要創造出主客融合的幻想世界。Collingwood 又提出藝術的形式與內容的兩項要件，由此分別出古典的藝術與浪漫的藝術的特性。古典的藝術重視形式與技巧而期望構想與構成的圓熟的完璧，即意圖達成完全的明晰與完全的表現形式。對之，浪漫的藝術重視內容與靈感而愛好可以激起情緒感動的事象，不管其內容的無秩序甚至支離滅裂，形式上的完成反而被蔑視為冷淡無味而缺乏生動活潑的靈感。優秀的藝術作品是由於藝術家的形式上或造形上的能力與技術的練達所創造的。如無天稟的才能作為基盤，亦不能獲得技術的圓熟。藝術的內容應從屬於形式。在《靜謐之中回想感動》，靜謐是古典的要素，感動是浪漫的要素。要之，藝術作品需要具備兩項要素：(1)形式的技巧（古典的要素）與(2)內容的說得（浪漫的要素）。藝術家需要懷有值得表現的內容，更加需要如何巧妙的表現內容的形式的技術。總之，藝術乃是想像的表現技術。

### (3) 藝術學

當作科學的藝術學是在新近本世紀始告成立的，這與其他諸社會科學相同尚在初步階段。廣義的藝術學包括科學的藝術學與哲學的藝術學。科學的藝術學是將藝術現象的經驗事實作為對象，這又分為一般藝術學與個別藝術學。一般藝術學是側重於藝術一般的本質以及價值的研究，個別藝術學是研究個別的藝術，如詩學、音樂學以及其他特殊學，乃至藝術資料學、藝術史學。哲學的藝術學是將藝術一般的理想的本質（理念）作為研究對象，這應歸屬於藝術哲學乃至美學。在十九世紀的七十年代，德國的精神物理學者 G.T. Fechner 提出了實驗的美學，這是立於心理學的經驗立場的心理學的美學，由此試圖建立當作經驗科學的美學。他將如此美學稱為「由下的美學」，由此對置於從來當作理念學的形上學的美學。從此以後，傳統形上學的美學漸告解體而分立作經驗的美學與藝術學的兩方向的學問領域。位於哲學與心理學的中間領域又有現象學立場的一般藝術學的成立。另方

面，法國的藝術評論家H.Taine的藝術哲學又可視為藝術學成立的前驅，他在藝術作品的批評方法上提出時代、環境、民族的三項要因以及其作品的性質內容的重要性、親善性、效果性的三項原則。他在反對傳統形上學的美學而試圖奠定新美學的基礎以及科學精神的普及上有相當的貢獻。

科學的藝術學的主要學科有藝術心理學、藝術社會學、藝術記號論；經驗科學立場的心理學的美學、記述的美學亦可以包攝於這部類的藝術學。藝術心理學一般的將藝術現象從創作（生活體對於環境的作用）與觀賞（環境對於生活體的作用）這兩側面來予以考察，其中包括文藝、音樂、美術、綜合藝術的諸分科，而視覺藝術的研究成為其中心課題。音樂心理學隨着音響心理學的實驗的進步漸次收到相當可觀的成績。文藝心理學上精神分析學派的業績特別顯著。綜合藝術方面的研究尚在發展的過程中。P. Frankl 在其著「藝術學體系」中提出了藝術感情的變換過程，這是指謂客觀事物的感覺的直觀被主觀化而變形為藝術的純粹感情。例如青色的感覺的直觀被主觀化而成為冷寒的感覺，更且在空間的感覺上成為隔離的感覺。紅色被主觀化而成為溫暖的感覺，在空間上成為近接的感覺。更進而，對於生命感青色予以隔離，紅色予以近接的主觀的感情，如此逐次變換為生命的感情乃至精神的感情，而將之稱為純粹感情的形成，於是觀取審美意識的本質。在心理學的美學方面，T. Lipps、J. Volkelt 等人提出了所謂感情移入說來說明藝術的創作與觀賞的生成。現代藝術學的先驅者K. Fiedler 主張感性世界的自律性，而將藝術活動視為由於純粹直觀的實在（藝術作品）的構成，即由於純粹諦視的創造作用。他又將藝術學規定作感性的認識的獨立學科，由此當作感性學的藝術學取代了美學的位置。

藝術社會學是與知識社會學、宗教社會學、語言社會學等相並立，均屬於文化社會學的一部門而成為特殊社會學的一分科，其中又分為一般藝術社會學與特殊藝術社會學（文藝、音樂、繪畫、演劇、電

影等的社會學)。依照文化社會學家 P. A. Sorokin 的藝術現象的動態的研究，藝術社會學是將藝術的社會構造、藝術的社會機能、藝術的樣式置於社會、文化、人格性 (personality) 的架構之中而予以研究的象徵與傳播的社會學。藝術社會學亦即是將藝術現象的構造與機能的變動連關於社會的行動、社會過程、社會關係、集團、地域社會、階級、階層、世代、公衆、民族、國家等而予以研究的社會學。藝術現象是由於象徵傳播所產生的社會文化現象，因而就有必要與文化的構造、機能的變動理論相連結，這些研究即是藝術社會學的基本課題。將藝術現象還元於社會的行動，而將此作為基礎來研究上述的諸問題。特別在論述藝術的樣式的場合，即將傳統與革新的原理作為基礎而與上述的社會、文化、人格性這三項層面的構造與機能的變動相連結，研究其樣式的形式、樣態的變動。Marxism 立場的藝術社會理論是將藝術現象視為社會現象，而將其生成發展的依據置於社會下部構造 (經濟機構) 的基礎之上，認為藝術是社會生活的反映，即屬於社會意識形態的一種。這種藝術社會理論特別側重於藝術的社會的機能以及藝術生產的諸樣式之歷史的發展的意義。藝術的社會學或社會理論容易涉及政治思想，由此是否可能確立純正科學的藝術社會學，尚有俟於將來社會情況的澄清。

處於大眾傳播的情報技術時代，現代藝術成為大眾藝術。現代藝術的關心注意到藝術的設計與論理而將藝術作品視為當作象徵記號的情報媒體，藝術記號論即是依據記號論的方法來研究這種藝術作品的構造與機能的科學的藝術理論。藝術是人類為要適應於自然環境的工具，即將自然的認識予以組織化而使其成為對於人類生活有效用的手段。藝術將自然所發生的情報予以有效的加工、變換以及傳達，其中含有統制人類行動的機能。具有如此情報處理機能的藝術成為創作與享受當作記號的藝術作品的情報過程，於是成立將藝術作為研究對象的記號論。記號 (sign) 是由於自然物象的媒體而將其中所隱含的情報予以具象化的，其中自然物體本身所表示的記號稱為信號 (signal)

），對之可能超脫物體的記號稱為象徵（symbol）。藝術作品與語言均屬於象徵。曾經E. Cassirer 提倡過象徵主義哲學，認為現象界是由於象徵的形式所變容的虛構，藝術、科學、語言、神話等均不是實體的，而祇是具有機能的象徵（象徵主義的觀念論）。蒙受了Cassirer 哲學影響的S.K. Langer將論理實證主義導入於象徵主義的思想，由此展開了獨自的藝術記號論。她認為信號是指示自然事物之實在的記號，對之象徵是自由的表示虛構的心像之思念的記號。如此象徵有論述的象徵（如語言）與現示的象徵（如神話與祭式）。論述的象徵表示概念的意義，對之現示的象徵表示情緒的意義，藝術作品屬於後者。如此藝術作品是由於形式的分節化了的構造而表現虛像的感情，因而藝術作品固有的內容不是在自然的題材，而是在象徵的形式自體之內。

語言的記號論含有三個部門：(1)語形論或構文論（語言體系中的記號與記號的關係），(2)語意論或意味論（記號與對象的關係），(3)語用論（記號與使用者的關係），這三者相連關而結成有機的全體。上述Langer 的藝術記號論祇是停留於語形論與語意論的論理構造，尚未考慮到語用論的實踐機能，因此缺乏發展性。補全這項缺陷的Ch. W. Morris 更加展開了具有高度適應性的藝術記號論。藝術作品的效用不僅是在由於論理構造的意味表現，更且是在由於其現實的具體化的使用而將其生動的效果傳達於對方的實踐機能。如此藝術作品當作傳播媒體而成為實踐活動的記號。將這種藝術記號論更加以發展的即是M. Bense 的情報美學，這稱為《科學的美學》。他認為物理的世界過程與美的世界過程之間存有對應關係，亦即物理的認識與美的認識（感性的認識）之間存有深厚的類緣性。如此當作美的存在的藝術作品通過記號理論→情報理論→傳達理論→Text 理論的展開，由此提示美的情報之數量的，統計的機能性。這樣使用數學的、物理學乃至工學（技術學）的方法所設計的藝術記號論通貫着合理的、實證的技術的知性，這對於現代的大眾藝術的數量的研究雖可以期待有效

的成果，然而對於藝術作品特有的內容是否有深度的理解，仍存有疑義。除開適應於技術時代的《情報美學》或《實驗美學》之外，他尚有「文學形上學」以及「關於美的形上學的考察」這樣形上學方面的著作，尚未知這種《形上學的美學》與《科學的美學》的關係如何，或許是將從來的形上學的美學作為批判的對象。藝術記號論的知性的精緻性與藝術作品固有的情感的深邃性似乎是難以謀求調和的。

將論理實證主義的見解導入於藝術理論的V.C. Aldrich在其著「藝術哲學」中將自己的理論稱為藝術現象學或者一種記述的形上學，此外有時又稱為後設美學。如此看來，其所謂藝術哲學似乎可以介在於科學與形上學的中間領域。為要提示藝術現象以及美的經驗的特性，他舉出兩種知覺樣態的分別。第一是對於物理的對象之觀察（observation），這是與論理實證論所指的知覺相同。第二是對於美的對象之理會（理解）或會得（prehension），這可以說是與觀賞或鑑賞的意義相同。他說觀察是對於對象的性質賦予，而會得（觀賞）是對於對象的活氣賦予的知覺樣態，美的經驗即是屬於後者（類似於感情移入說）。他又屢次提出《由於範疇的觀點（aspect）》的分別，這畢竟是指謂上記的兩種知覺樣態。美的經驗的特性又說是在對於現實事物不抱有特定的關心（無關心性、分離性）以及由於想像的幻想性。至於藝術論理，他提出(1)藝術的記述、(2)藝術的解釋、(3)藝術的評價這三項。藝術的記述是表現的敘述的一種形式，由此傳達客觀的印象（印象敘述的論理），而側重於美的知覺與其表現所使用的美學概念之論理的分析與記述。藝術的解釋提出(1)心理學的解釋、(2)神學的解釋、(3)形上學的解釋、(4)論理實證論的解釋。解釋的問題是關於個別藝術作品的意味內容（藝術的語意論的解釋）。依照論理實證論的立場，認為關於藝術的解釋論理缺少可能的檢證與確認的手段，人們祇是使用不分明的語言來表現情緒而已。藝術的語言是表現幻想的情緒的語言。形上學又是表現宇宙幻想的抽象的語言，形上學本身是一種語言的藝術。當作美的對象的藝術作品是為要觀賞（會得）而從

美的觀點賦予活氣所設計的物質的產物。關於藝術的評價，認為藝術作品的價值是依照其素材、媒體、內容、形式、主題的全體能夠觸發觀賞者的活氣（感動）的程度如何而被判定的。對於人類具有永遠的重要性的主題是隨伴着悲劇的葛藤的愛情。文藝是以語言為媒體而語言形式與生活方式的關係最為密切，因此文藝在藝術中具有表示其偉大價值的最大的可能性。

#### (4)藝術哲學與美學

就一般藝術學而說，當作科學的藝術學尚未確立。藝術的種類繁多，一個人要通曉於各部門的藝術，其實是相當困難的，況且如要從事純客觀的研究，則更加為難以企及的。藝術的科學研究一方面需要精緻的分析能力（知性），另一方面對於藝術內涵需要深度的會得能力（情感），兼備這兩方面的能力又算是不容易的。再就個別藝術學而說，語言藝術（文藝）、音響藝術（音樂）、造形藝術（繪畫、雕刻、工藝、建築等）之中的幾個部門雖有相當的成就，其他的諸部門却尚殘存着未開展的領域。個別藝術學尚未完備，一般藝術學亦就難以成立。更進而，學問性的藝術哲學應成立於科學的藝術學的基礎之上，即要通過個別藝術學以及一般藝術學始得成立。科學的藝術學尚未確立以前，學問性的藝術哲學亦就難以成立，這祇是從學問的理念要求的觀點而說的。從來的藝術哲學與美學相同，大都均屬於科學以前的藝術思想的階段。現實形態的藝術哲學、藝術學、藝術思想這三者通常是相混融着的。

學問性的藝術哲學如能成立，藝術現象、藝術思想、藝術學這三階層則要成為其研究對象。藝術現象即是藝術哲學研究的原本對象，其中可以大別分為主體的與客體的兩個部類。主體的部類指謂藝術意識（藝術體驗、藝術經驗），客體的部類大致指謂藝術作品，後者是由於前者所制作的，除開其所由制作的物質的材料與媒體。藝術現象自當亦成為藝術思想的考察對象以及藝術學的研究對象。依照哲學研究的三大部門的分法，關於藝術現象亦可能成立藝術存在論、藝術知

識論、藝術價值論的三部門，其中藝術存在論與藝術知識論尚有待將來的開拓。將藝術學作為批判對象的藝術哲學主要的是屬於藝術知識論，即將藝術學當作一種知論的理論體系而從知識論的立場來考究其根本前提、基本概念、理論構成等的諸問題。大體上，藝術學是側重於分析，而藝術哲學側重於綜合。藝術存在論是將藝術現象當作一種存在樣態而考究其存在方式、存在特性以及規定其在存在階層乃至存在領域中的位置，尚且還要考究藝術存在本身特有的存在階層構造等的諸問題。藝術哲學特別注重藝術的本質與價值的理念問題的考究，這即是屬於藝術價值論的課題。此外，藝術思想連關於藝術觀以及藝術史均成爲藝術價值論的批判對象。

美學向來是附屬於哲學的一分科（哲學的美學），然而自從經驗主義立場的心理學的美學（科學的美學）成立以後，美學竟分成爲哲學的美學與科學的美學的兩種派別。大體上看來，哲學的美學類近於藝術哲學，而科學的美學類近於藝術學。美學的考究領域包括自然美與藝術美，藝術哲學的考究領域如要限定於藝術美，藝術哲學則可包攝於美學之內。美學的主要論題有如(1)美的自律性、(2)美的意識（美的體驗）、(3)美的感情、(4)美的判斷（美的評價）、(5)美的觀照、(6)美的對象、(7)美的範疇、(8)美的法則（美的原理）等項。美的自律性指謂美的價值由於其獨自的原理而區別於其他的價值領域（真、善、聖）的獨立性。立於Kant 批判哲學立場的L. Kuehn將美的自律性分爲(1)價值、(2)領域、(3)先驗的主觀這三個階段。第一階段是美的價值獨立的呈現於意識內容的階段。第二階段是美的價值構成獨自的領域的階段。第三階段是先驗的價值主觀產生美的對象（客觀）的階段。他認爲美的世界之自律的根據是在合目的性的原理，由此奠定美學的基礎。K. Fiedler又提出純粹視覺性的原理而主張造形藝術的自律性。美的意識指謂通貫於美的事象（創作、觀照、批評等）的根底所預想的美的態度一般的精神活動（精神主體）。美的體驗大致與美的意識同義，其本質的特性是在直觀的意識與感動的意識、藝術作品的創

作與觀照（創造的靜觀）、自然美與藝術美的融合意識。在如此美的體驗（美的意識）中，感情的要素較於知性與意志的要素更為顯著（感情要素的優位），這可以說是滲透意識全般的總體感情，由此生起從自我的奧底搖動美的體驗的深度與強度，這再喚起通達於人性全般的普遍的共感。

美的感情、美的判斷、美的觀照這三項可以包攝於上記美的意識之內。美的感情的特性是在對於日常生活的實際感情之假象感情而是將直觀的表象作為前提。J. Volkelt 將美的感情分為對象感情與人格感情，而後者再分為關與感情與狀態感情。M. Dessoir 又將美的感情分為感官感情、形式感情以及內容感情。感官感情是對於直觀中的感覺（色、音等）的感情，即是形成藝術作品的感覺的材料所賦予的感情，因而稱為材料感情。形式感情是由於形成美的對象的性質之形式（調和、比例、律動等）所制約的感情。內容感情是對於直觀中的精神內容的感情，亦即是由於上記形式所表現的內容所惹起的感情。美的判斷包含趣味判斷、理解判斷以及價值判斷。Kant 所謂的趣味判斷是指謂美的對象所由成立的原理的判斷。趣味判斷與其成果的美的對象的關係是對應於形式與內容的關係，因此趣味判斷具有產生內容的先驗的形式原理的意義。理解判斷是關於美的對象的意味內容之知性的理解。價值判斷是關於美的對象以及美的態度本身的價值的判定，這是將趣味判斷作為前提而將其美的感情予以概念化的一種論理（感情論理）的判斷。美的觀照是對於美的對象（包括藝術作品）的受容性、靜觀性的理解與價值的判斷。

美的對象分為美的自然對象與藝術作品。藝術作品是表現藝術美的對象而具有《美的假象性》的特性，尚且連關於美的觀照的靜觀性與無關心性，而又含有形式與內容的有機的統一性。藝術作品具有階層構造，其中分為實在的、感覺的階層與非實在的、精神的階層，兩者間存有調和、照應的現象關係。美的自然是表現自然美的對象，這雖然缺如非實在的、精神的階層，對於我們却要呈現出直接的感覺內



容與由此所觀取的表象內容的階層的現象關係。美含有無限多樣的樣態，其基本的類型稱為範疇，有如優美、壯美、崇高、幽玄、滑稽等，這些範疇是表示美意識的性質或者美的感情內容的基本樣態。最後，美的法則乃至美的原理是指謂美的經驗事實所應遵循的法則或原理。T. Lipps提出《多樣的統一性》的原理（根本法則）以及君主的從屬作為形式的原理。F. Kainz舉出理想性與典型、直觀的完全性與生命的充溢、表出與靈活作為內容的原理，均齊與比例、格調與調和、洞觀性與統觀性作為形式的原理。

我們在上面提過美學分成為哲學的美學與科學的美學的兩種派別。科學的美學的一般特性是將美的意識與美的對象當作經驗的事實而予以分析、記述以及說明的，其中有如心理學的美學、形式主義的美學、記述的美學、論理實證主義的美學。心理學的美學是自從 Fechner 立於經驗心理學的立場而提出《由下的美學》以來，通過 Lipps、Volkelt 等人的感情移入說以及精神分析學的藝術理論，後來發展到現象學的美學（後述）。形式美學有哲學的與科學的兩種，為要分別的起見，將哲學的形式美學稱為形式論的美學，而將科學的形式美學稱為形式主義的美學。形式主義的美學是將美的原理求之於經驗的、事實的形式而提出三種形式的美：(1)感性的美、(2)預想某種統一原理的諸種形態上的構成的美、(3)關係的美（如心理學的美學所舉出的調和、律動、對稱等）。記述的美學是對置於規範的美學（屬於哲學的美學）而說的，即是將美的事實予以記述以及說明作為課題的客觀立場的美學。藝術作品的比較發生論以及民族學乃至社會學立場的藝術理論等亦可以從屬於這種客觀主義的美學。論理實證主義的美學是將美的事實當作一種經驗的事實而予以論理的分析與記述的美學，我們在前面紹述過的 Aldrich 的藝術哲學可以歸屬於這種美學。科學的美學是從十九世紀後半期始出現的，與科學的藝術學相同均尚有俟於將來的開展。

哲學的美學有如形上學的美學、批判論的美學、形式論的美學、

規範的美學、現象學的美學。形上學的美學（思辨的美學）自從古代Platon的美學思想以來一直到現代仍存續着的，這種美學尚有根本改造的餘地，如批判的存在論的美學可以替代這種美學。形上學的美學的一般特性是假定現象界的背後存有本體界，而將屬於本體界的理體、神、絕對精神、絕對意志這一類的超現實的絕對者作為根本原理來說明美的現象（包括藝術現象），例如Hegel將藝術視為絕對精神表現於直觀的現象形態。批判論的美學是立於Kant的批判論哲學的立場，新Kant學派的美學即是其代表，這種美學又稱為價值論的美學。依照這種美學，認為使某種經驗的事實成為美學的根本原理，由此提出美學的兩項基本課題：(1)美的自律性與法則性的確立、(2)關於美的科學的成立根據的解明。形式論的美學與規範的美學均可以歸屬於批判論乃至價值論的美學。形式論的美學將美的形式歸屬於先驗的價值意識，而將此作為美的事實內容的成立根據。規範的美學是以確立美的規範乃至規範的法則為目的的美學。W. Windelband從價值哲學的立場提出美的規範性（先驗的規範意識）作為美的價值判斷的普遍妥當性的根據。J. Cohn將美視為一種價值而將其價值所含有的要求性稱為規範，認為當作價值學的美學應當成為規範學。H. Cohen又提出當作純粹感情的法則性之美的法則性（規範性）作為美意識內容的價值批判的根據。上述的諸種美學大都具有觀念論的性格。美學的觀念論尚有部份的正當性，因為美的對象除開物質的材料與媒體之外，大都是由於美的意識所構想（想像、幻想）的觀念的產物，藝術的創造性亦則依繫於此。

從心理學轉向於現象學的M. Geiger提出現象學的美學，而將此當作自律的個別學的美學，由此區別於當作哲學的分科的美學。現象學的美學是假定美的價值的事實現象而探究其原理作為基本課題。美的價值不存於對象的實在的性質，而存於其現象的性質。現象學的方法的特性是在個別的美的對象（包括藝術作品）之中觀取其普遍的本質、普遍的合法則性，例如在個別的悲劇作品之中觀取悲壯的普遍的

本質。他提示現象學的方法的三項標識：(1)考究對象祇限定於現象的範域，(2)排除現象的偶然的、個別的契機而捕捉其普遍的、本質的契機，(3)如此本質不是由於演繹、亦不是由於歸納，而是由於直觀（直覺）所捕捉的（現象學的本質直觀）。本質直觀是經過現象的構造分析所體得的。他特別強調藝術的深邃的精神內容的表現，認為偉大的藝術作品需要具有體驗的充實與心靈的深度、崇高的人格與活潑的生命的統合。R. Odebrecht 的現象學的美學特別側重於美的價值體驗的構造分析，這是依照美的意味賦予與意味充實的 *Noesis*（作用側面）與 *Noema*（內容側面）的相關關係的現象學的分析法所遂行的。美的價值體驗的特性是在由於志向的感情所構成的全體感情，這是當作純粹自我的體驗之氣氛的全體性體驗。如此美的價值體驗的感情意識所志向於對象成為美的觀照的對象。將現象學的方法適用於存在論的 R. Ingarden 特別考究文藝作品的存在階層構造，認為文藝作品是由於語言的聲音形象、意味統一、被描寫的對象性、被圖式化的景觀這些基本的階層所構成的多聲的（*polyphon*）統合體，更且各階層中又含有多樣的累層的階段。如此多層構造說再由於實存哲學立場的 G. Pfeiffer 等人所繼承，由此進行探究文藝作品這種美的對象在實存的生活連關中所作用的獨自的存在樣式。超克實存主義立場的批判的存在論的美學尚要等待將來的開展。將《美》擬想作為一種《價值自體》的價值論的形上學經過根本改造之後，可能重新建立價值規範性的存在論的美學。

## VI 道 德 論

文化論上，經過人性陶冶之後的道德屬於精神展相的文化形象的一種。價值論上，道德價值（善價值）屬於四種精神價值（真·善·美·聖）的一種，這些價值均屬於目的價值。善價值雖是與其他三種目的價值相並立的獨立價值，然而就人性乃至人格而說，善價值却涵有遍通性。道德是人之所以為人的人格性的基本價值，缺如道德性則

要喪失人格性。試問，無道德乃至反道德的學者、藝術家、宗教家又將何如？人性品位的高低依繫於道德階位的高低。道德本來是屬於目的價值，為政治等目的被利用的道德則要變成手段價值，道德的政治化與政治的道德化應有所辨別，不然則要招致目的手段關係的顛倒。廣義的道德又具有階層構造，如習俗的道德（慣習道德）、通俗的社會道德（通常道德）、自覺自律的人格道德（高超道德）。關於道德的理論，從來稱為倫理學，這是屬於哲學的一分科。新近的道德理論或倫理學却有脫離傳統哲學而想要建立科學的倫理學或道德學的傾向。按照我們的分法，下面將道德論的考究領域分為四項階層：(1)道德現象、(2)道德思想、(3)道德科學或科學的倫理學、(4)道德哲學或哲學的倫理學，其中前階層成為後階層的考究對象。

#### (1)道德現象

道德現象是屬於社會現象乃至文化現象的一種，而且受制於歷史的社會的諸條件，即由於各時代的諸種社會集團的變動而有所變易。道德與法律均屬於社會規範，兩者的原初形態均由來於特定社會集團（如氏族、部族、民族等）的習俗或慣習。道德的《道》可以解釋作社會生活、社會行為應當遵循的道徑或道理（行為方途、行為方式），而《德》可以解釋作由於習慣、修練所體得於心身的性能。人類的行為如祇發自本能的衝動的動因而無所規制，則與人類以外的一般動物的行動相似，不值得稱為道德的行為，除開超出有意的社會規範而合致於自然的理法。當作人類的行為道理（規範法則）的《道》是超越個人的意欲而具有社會的權威，遵從如此社會的規範法則成為個人的義務。《德》即是體得了這種《道》而成為自己所持有的心情的意向與行為的能力，而實現了如此道德的行為則可稱為善。義務、德、善這三者形成行為方式的三樣相，而成為其核心的基體即是《人倫之道》，由此構成道德的觀念。有關道德觀念的總體現象稱為道德現象。

道德與倫理通常被認為同義，或者連結成為《倫理道德》，如要

勉強予以分別，比較上道德側重於個人的主觀的心情，而倫理側重於社會的客觀的制度。倫理特別重視人與人之間的合理的社會關係，因而倫理可以解釋作人倫的道理。倫理究竟還要歸屬於道德，因為倫理是道德心情之客觀化的表現形態。如不將真摯誠意的道德心情作為內實，外表上的倫理行為則要流於偽善，如政治儀式上的禮制即是。政治制度化的倫理道德成為補強法律的手段工具。如上段所述，道德與法律均屬於社會規範，兩者的原初形態同出自原初社會集團的習俗或慣習。法律具有外部強制力的社會規範，倫理道德如立於政治權力之下而受其管制，則要成為類近於法律，於是道德喪失了自律性。自從國家成立以來，道德與法律之間往往形成相對立的矛盾關係。在某種情況之下，如要貫徹發自良心的道德信念，則要抗拒國家的法律；如要服從法律，則要放棄道德。處於現代的國家社會而抱有自覺自律的道德心情的人們正在苦惱於如此矛盾狀態，如何解決這種矛盾則成為嚴重問題。價值論上，倫理道德屬於目的價值，法律與政治屬於手段價值，因而前者應優位於後者。所謂國家廢除論畢竟是由於國家違反道德（國家的罪惡）所引起的。國家如果真正遵從倫理道德而能以滿足全民的道德要求，則無由予以廢除。

指謂倫理學的希臘語 *Ethike* 是由來於 *Ethos*，所謂 *Ethos* 是特定社會集團的表象與行動由於習慣所形成的習俗，其中包含其集團特有的性格、品性、性能等的意義。*Ethos* 亦可以說是由於天性與習性的結合所形成的性格，這又可以區別於熱烈的情感與冷靜的知性。一般地說，*Ethos* 代表意志的特性，*Pathos* 代表情感的特性，而 *Logos* 代表知性尤其理性的特性，這三者的調和的均衡發達即是形成希臘人的理想的性格。其次，指謂道德的拉丁語 *Moral* 是由來於 *Mores*，這又是一種習俗，其中含有善良性與正當性的意義。*Mores* 是為要適應於社會環境（生活狀況）所形成的傳統因襲的習俗而不具有明確固定的形態。流動性的 *Mores* 跟隨着社會環境的變動而轉變，其中能以更加完全適應的 *Mores* 被認為優良的。道德之外，諸種社會制度與法律

又是由於Mores所形成的，Mores含有流動的情意與忠誠的因素，對之制度與法律却是經由其固定化、知性化、功利化的構成物而具有機械的實用的性質。

在歷史的演變中所出現的道德的種類繁多，就其顯著的特質而說，至少可以分爲四大部類或四大階層：(1)習俗道德（原初形態的道德）、(2)通俗的個人道德（包括俗物道德）、(3)通俗的社會道德（通常道德）、(4)超俗的反省道德（高超道德）。通俗的個人道德有種種形態，如自我實現的人格主義、利己的功利主義、官能的快樂主義，前一者如能通達於純淨崇高的形態，還可以列入高超道德的部類，後二者其實不值得稱爲道德，甚至可以說是反道德的。通俗的社會道德的種類更多，其中大都帶有階級道德的色彩，因爲社會道德在國家社會上容易連結於國家統治的社會政策。階級社會中具有權威性的支配道德是反映着支配階級的利益的道德，而將服從乃至奉仕支配階級的行爲作爲忠誠的善行爲。階級社會上被公認的道德須要經由支配階級的認同與裁可。社會道德尤其國家道德中存有許多不合理的禁制，因此成爲閉鎖性的道德。超俗的反省道德是類近於宗教心情（超出既成宗教的更高層次的濶達心情）的開放性的道德，這雖是由於個人所自覺的，但可以通達於全人類的人道主義道德（人倫道德的極致）。個人的自覺自律的自由主義可以連結於全人類的大同主義，如此個人主義（個別）與世界主義（普遍）的兩極反而成爲相合致的。純正的自由思想家超出狹窄的國家主義立場而成爲世界公民。

由於上述，我們可以定道德立場的三次元的座標軸。第一次元的座標軸是將個人與人類世界作爲兩端，其間介在着家庭、村落、都市等諸種社會集團、國家、國家連合體。自由的理念側重於個人的立場，而平等的理念側重於人類全體的立場。第二次元的座標軸是將精神與物質作爲兩端，其間介在着生命與意識的兩階層，生命保存與盲目意志的本能衝動屬於後兩者。功利主義、厚生主義、官能的快樂主義側重於物質主義的立場，而人格主義、實存主義、靜謐的淨福主義側

重於精神主義的立場。第三次元的座標軸是將自律與他律作為兩端，其間介在着這兩者的程度不同的混合的諸立場。此外，現實主義與理想主義、主觀主義與客觀主義、經驗主義與先驗主義以及主知主義、主情主義、主意主義等的對立立場可以附屬於上記三次元中的適當位置。由於這三次元座標軸的回轉運動可以構想形成一個圓球體，而在這圓球體的內外各層面結成各種立場的交錯關係，由此生起內容極為複雜的道德現象。關於道德內容的歷史的演變，讓於下述道德思想的有關論項中附隨地指出其概略的情形。

## (2) 道德思想

倫理學從來是屬於哲學的一分科而通常稱為實踐哲學，這大都仍屬於科學以前的道德思想。下面將要概觀的道德思想是沿襲倫理學發展的歷史的途徑。古代希臘的自然哲學家們認為自然與道德之間存有共通的理法（Logos），即自然法與道德法是相合致的。如Herakleitos 認為宇宙的理法即是人類道德的根源，又認為正確的思惟（智慧）是最高的善德，由於智慧聽從自然而知解萬物共通的法則來引導正確的行為即是道德的行為。如此宇宙秩序的規制原理與人類知性的洞察是不可分離的。提倡靈魂不滅的數學家Pythagoras 認為靈魂的淨化是由於宇宙的神的秩序之知見所達成的，於是人本身成為與神相等（神人合一）。指謂愛知（Philosophia）的哲學本身是靈魂淨化的方途，由此脫離靈魂輪迴的苦難。普遍的共感（Sympathie）的神秘感被知性化而提昇到數學的秩序。專念於道德問題的Sokrates 使用問答對話的方法（辨證法的原初形態）來定義《善》以及其他德目（如智慧、敬虔、正義、勇氣等）而提倡《德知合一》乃至《德福合一》的道德原則。Platon 在其早期的諸對話篇大都繼承其師Sokrates 的諸德目的討論，如Phaidon 篇提出靈魂淨化（解脫肉體的情欲、情念的繫縛）所需的德知（心靈的善德存於自知），Philebos 篇將《善》認為快感與知性的混合上的適度與均衡，Gorgias 篇將秩序與調整連結於節度。如此諸德的適度的混合思想在中期的Politeia 篇達到

一段落的完結，Platon 將道德論連結於國家論，其所提出的三德（智慧、勇氣、節制）是依照心靈性能的三分法而配置於國家組織的三階層（統治者、保衛者、庶民），更且將調和這三德的《正義》視為國家的最高德，於是可見道德成為國家的基本。

原子論者Demokritos 認為道德是內存於心靈，幸福與不幸均依存於心靈。他將心靈的安適寧靜（Euthumia）視為道德的中心，由於正確的認識與正確的行爲之心靈的安靜正是善德而又是幸福。他又主張，不作惡的行爲尚不得稱為善，不欲作惡的心意始可稱為善（善意志）。倫理學的創立者Aristoteles 雖然與其師Platon相同將道德論連結於國家論，但却重視個人性能的圓滿的發達，這可視為自我實現的人格主義道德的前驅思想。他認為真正的幸福是由於人性各方面的調和的發達所招致的，自己滿足的幸福是人生的目的，其實現即是道德。究極的幸福是在純粹理性或者純粹觀照的生活（學究者的生活），這是類近於自己觀照的神的生活。如此達到至福境地的完全的德是屬於知性的德，這是區別於通常人由於良善的習慣所養成的習性的德。哲學家所志向的至德與一般市民的德的區別後來在Stoa 學派成為賢者的完全德與通常人的適正行爲的德的分別。賢者是將順從自然（理性）的生活作為善，幸福祇是內存於德，而德存於生活全體的調和，德是獲得幸福的充足要件（德的自足性）。賢者所希求的理想生活是在Apatheia（無感動）的心境，這是由於自律自制的意志與理性來抑制本能的情欲所達成的安寧自足的境地。對於Stoa 學派的Apatheia, Epikuros 學派提出Ataraxia（平靜不動）的心境，這是不受外界事物所擾亂的寧靜狀態，認為達成如此境地即是哲學的目標。Apatheia 與Ataraxia的意義大致相同，兩者均被認為獲得真正幸福的根本前提。

古代希臘哲學系統的道德思想具有現世主義的性格，即在現世生活上將人類本來的諸性能予以圓滿的發達作為最高目的。對之，中世紀的道德思想是在基督教神學的支配之下而具有超現世主義的性格，



即厭離現世生活、超脫肉體的諸情欲而嚮往彼岸世界的靈魂拯救作為究極目的。教父神學的代表者Augustinus 宣示，人類精神將其意志完全志向於最高善（神的善意志）始能得到真正幸福（淨福）的生活。人類的善祇是通過神意的恩寵的信仰始能成為善。經院神學的代表者Aquinas 又宣示，道德是指謂人類志向於神的運動（*motus ad Deum*），其究極目的是在獲得由於神的恩寵的至福。他主張信仰與理性的相合致，認為參與神國的信仰的愛慕與維持地上國家的理性的行為形成目的與手段的關係而相輔相成。神由於善意志創造了世界與人類，因而人類在世界中的道德行為（善行）可以使神的榮光顯現於地上。道德行為的主體的要件雖是在意志的自由，然而其根基却是在理性，順從理性即是順從神意。靈肉合成體的人格地完成除開理性與意志之外，尚有情念等的構成要素，這些要素與意志均需要遵從理性的秩序。Aquinas 將基督教神學的三元德（信·望·愛）安置於希臘哲學的四元德（智慧·勇氣·節制·正義）之上的位置，其中《愛》是當作諸德的形相而由於神的恩寵賦予人格的最後的完成。萬人在神的愛之下賦有平等的人格價值，如此博愛精神可視為基督徒教義的最大優點。

近世文藝復興時代的道德思想一方面歸復古代希臘的現世主義，另一方面雖然反抗中世基督教的權威思想的支配，但仍殘存着其超現世主義的影響。近世道德思想大體上是類似於古代希臘思想，然而下述幾項却是蒙受了基督教的影響。(1)對於希臘倫理學側重於個人生活的幸福論，近世倫理學側重於對人關係的義務論。(2)不將個人的善作為最高目的，而將公共善作為最高善。(3)神國的觀念促進人類平等的觀念，如Utopia般的理想社會的構想彷彿是神國在地上的出現。近世道德思想的根本特性是在拒否外在的權威，人類依靠自己本身的力量來開拓現實生活的實踐的態度與自由的精神。對於古代人與中世人，道德是從外部所賦予的，對於近世人却是由於自己內部所創成的。人類當作自由獨立的精神主體而積極的作用於自然世界的實踐的態度反映

於道德思想之上（道德的世俗化）。繼而宗教改革肯定世俗的職業而重視個人由於良心的自由信仰。近世市民將產業人作為典型，這是由於具有自由信仰的新教徒所開發的。新大陸的地理的發現以及天文學上的理論與觀測的新發現導致了近世人對於自然視界的擴大與自然觀的變革。人類精神的自由解放與自然觀的根本改變這兩項成為近代科學生起的根本要件。近世紀通常稱為《自然》與《人類》的再發現的時代，這是對比於中世紀的情形始能得到理解的。

近代的道德思想是近世思想的延續，其中包含禁欲主義與快樂主義的對立思想。近代哲學的創立者 Descartes 將 Stoa 學派的禁欲主義道德思想更加以發展。他將人類精神分為能動的意識（理性的意志）與受動的意識（情念）的兩側面，後者包含欲望·愛·憎·喜·悲·驚異的六種基本形態，更且從驚異派生《高邁的心情》，認為通過如此高邁的心情將情念的諸性能置於理性的自由意志之下而予以統制，由此成立《德》。由於如此理性的自由意志的完成所達到的《最高善》賦予人類精神的完全的滿足即是《至福》，這又是智慧所達成的究極境地。如要得到完全滿足的幸福，則要遵從自由意志所判定的最善的道德行為，幸福即道德行為（善行）的成果。陶醉於神（神即自然）的無神論者 Spinoza 的道德思想是理性主義、自然主義、神秘主義的統合形態。他將維持各人的自然本性（包括自己生存的保持）的意欲視為道德的基礎，這是表示自然主義的立場。說是我們並非因為判斷某物為善之故而欲求之，相反的因為我們欲求某物之故始被判斷為善，即善依存於自然欲情。另一方面却認為有德的生活是在遵從理性的生活。理性由於事物的因果必然性的知解來引導意欲、情念始能得到有德的生活。Spinoza 倫理學的目的畢竟是在求得人類的最高善與完全性。在《永遠之相下》觀照萬物，由於如此直觀的認識（神秘的直觀）有限的人類參與無限的神而獲得人類精神的完全的能動狀態，於是生起對於神的知性的愛，如此知性愛即是最高善而又是最高德乃至於至福（知·德·福的合一）。

經驗論系統的英國的近代道德思想將古代傳來的快樂主義推進到功利主義，而將公共的利益視為道德的原理。感情主義的直觀論者Th .E. Shaftesbury 提出基於自然感情的道德感（moral sense），認為這種道德心情正是道德性的根底而又是道德評價的究極的判定者。個人雖然具有利己的性向，但是同時又具有志向於社會全體的善美的調和之自然的感情，個人由於鄰人愛乃至人類愛始能得到真正的幸福，過度的利己感情反而是不幸的。道德的本質是在《社會的秩序與美的愛》，道德心情的美即是道德的善，尚且善美又是真理，於是真善美究竟是相合致的。人性中側重感覺與感情的經驗論者Hume 又認為人類社會上的道德的評價是基於情緒（sentiment），這種道德的情緒是對於他人的快樂與痛苦的同情乃至志向人類幸福的感情。道德的情緒的源泉是在擴大的同情（extensive sympathy），這成為道德的原理。經濟學家A. Smith 又將同情心作為道德的基礎，認為理解了真實利益的私利與公益是相合致的，即利己與公益由於同情心可能得到調和。人類心理自然性的利己（自愛）與希望他人幸福的感情（同情）這兩者的調和被視為道德的基本要件。私利與公益的調和以及將社會的效用性視為社會的道德即是表示功利主義道德的根本思想，所謂《最大多數的最大幸福》成為側重於公益的功利主義思想的標語。法國啓蒙思想家C. G. Helvetius 的快樂主義與英國的功利主義之間又有一脈相通之處。他認為利己主義是人類的本性向，社會公益的尊重是由於教育、立法等的外部規制所育成的。快樂與痛苦是道德世界的唯一的動力，自己愛的感情是有效的道德基礎，人如要成為有德者，則必須使個人的利益與公共的利益相合致，除此之外別無他途。肯定合理的利己是通貫於功利主義道德的根本思想，其道德是由於各個人瞭解自己的《真實的利益》，即由於啓蒙所促進的。

對於功利主義的思潮，Kant提出了嚴肅的人格主義，其所謂人格是指謂由於道德的意志作自由行為的主體。自由的道德意志是遵循自己所賦予的道德法則（道德律）的自律的理性意志，遵從如此道德律

的自由的意志主體即是道德的人格。這般道德的人格是屬於本體界的目的王國的立法的成員，當作目的自體的人格是超感性的而不受物質的諸規定的獨立自主的人格（人格的自己目的性）。如此道德的人格是區別於心理學的人格，這是屬於現象界而擔荷着物質的諸規定的世間人。道德性的判定基準是在意志的格率（動因），並非在行爲的結果。道德的自由意志所自己定立的行爲的格率要求普遍妥當的法則性，這即是當作所謂《定言命法》的道德律，對於如此道德法則的尊敬亦即是道德人格的尊嚴性。要之，Kant的道德論含有如下的思想契機：(1)踏襲傳統形上學的本體界與現象界的兩世界說，(2)側重於義務論乃至當爲論的規範法則，(3)將利己主義視爲罪惡的根源（基督教思想），(4)將定立普遍妥當的法則性視爲實踐理性的特質，(5)通達於世界市民的道德觀，(6)將道德與幸福的合致視爲最高善（希臘思想）。繼而Fichte 提出了道德主義的唯心論，其所謂絕對自我的事行是具有道德性的，這是表示道德的人格（自我）與行爲的形上學化的典型。Hegel 提出了國家主義的倫理說，其所謂人倫性是法律與道德性的辨證法的統一體（客觀的精神的第三階段），倫理道德顯現於國家，由此國家成爲倫理道德的實體。

蒙受着德國觀念論乃至唯心論影響的英國理想主義思想家 Th. H. Green 提出了自我實現說（人格的唯心論），他想定超時空的絕對意識作爲精神的原理，由此想要克服經驗論的、自然主義的、功利主義的、進化論的道德思想。其所謂自我是指謂先驗的自我乃至絕對自我（絕對意識），認爲接近於絕對自我乃是人格的形成，其實現即是經驗的個我的善而又是公共的善。國家應促使自我實現的自由的發展機會，其主權的根源不是在權力，而是在道德的共同意志。他是認基於道德的自由之國家的積極的機能而提倡社會改良主義的政治思想。屬於現代新理想主義立場的 W. R. Sorley 又提出了人格的理想主義而將人格的道德價值連關於神的觀念，認爲人格是唯一的目的是價值，人格以外的事物祇是當作爲要完成人格的手段價值。接近於新理想主義的

倫理學史家H. Sidgwick 將倫理學說分爲(1)功利主義(普遍的快樂主義)、(2)利己主義(利己的快樂主義)、(3)直覺說(包括理想主義、人格主義等)的三種類型。他本身是想要企圖功利主義與直覺說的統合,此外在倫理學的方法論上又有所貢獻。功利主義本來是從利己主義出發的,然而在其發展過程中漸次克服利己主義而成爲重視公益的普遍性的功利主義,其中含有更加推進到社會主義的發展契機。社會主義道德與自我實現的人格主義道德的合理的統合成爲道德思想上的嚴重問題。

現代哲學可以舉出三大思潮:(1)辨證法的唯物論、(2)實存主義哲學、(3)論理實證論乃至解析哲學。將繁多派別的現代道德思想予以概約亦可以配置於這三大思潮。立於辨證法的唯物論立場的Marx 所提倡的科學的社會主義本來是想要建立自由連帶的平等的人類社會,這種理想社會的構想的基底存有人道主義的道德思想。然而就既成的社會主義諸國家的現實狀況而說,理想與現實的乖離現象相當顯著,尙且在無產階級的專制之下產生新貴階級的權力爭奪的非合理的現象。社會主義的目的是在人類的解放,權力獲得理應祇當作目的實現的手段。無論何種國家,政治權力祇可當作手段,決不可當作目的,否則難免陷入道德的墜落。社會主義者除了正確的政治意識之外,更加需要具備純潔的道德意識。社會主義是進入共產主義的前階段,其究極目標是在廢除國家的無政府主義社會,這是人類所夢想的理想社會。社會主義的本義是在推進社會的根本改革而希求接近於理想社會的實現。人類道德的變革不僅依靠個人的道德意識的反省,更且需要緊密的連結於社會變革的實踐的課題。唯物論雖然尊重物質生活的基礎,但是反對俗物主義(如利己的快樂主義)的生活態度,認爲將財物視爲一切價值的評定基準的拜金主義的價值觀是資本主義社會的資產階級的心理的產物。品性高潔的唯物論者在實際生活上反而是恬淡寡欲的。社會主義道德在心情上亦應具備如此高潔的品性。

實存主義思想家 S. Kierkegaard 將人生歷程分爲三個階段:(1)審

美的實存、(2)倫理的實存、(3)宗教的實存。實存指謂個人（單獨者）的自覺存在。審美的實存追求快樂浪漫的生活，終於自覺到無聊厭倦而經過良心苛責與反省轉向於倫理的實存，這再經過自己的罪惡意識、悔恨、挫折、不安、絕望、決斷而飛躍到宗教的實存（基督徒的信仰）。他的主要關心事是在《人如何可能成爲基督信者》，認爲真實的基督信者是立於神的面前而與基督同在的人（宗教的實存）。如此信仰是超越合理性的不條理的逆說。道德的本質的意義是在罪惡意識的自覺，由其深化而躍入宗教的信仰。對之，宣告神已死亡的實存主義思想家Nietzsche 却揭開了基督教道德的虛僞性。他認爲人生的根本目的是在生命的高揚，知識與價值設定祇是提供其手段。生命不斷的志向於自己高揚、自己超出，其志向的動性即是意志。生命志向於更爲強力的生命，這即是志向於《權力的意志》，其目標是在成爲高貴的《超人》。他想要將如此基於權力意志的超人道德（高邁的強者道德）來克服基督教的奴隸道德（卑下的弱者道德），由此企圖道德價值的根本轉換。實存主義哲學的積極的展開是在本世紀第一次世界大戰以來的社會動亂的危機時代而反映着這個時代的《不安氣氛》的危機意識。其中分爲有神論與無神論的兩種派別，在德國 Jaspers 代表有神論而Heidegger 代表無神論（除非將《無》當作神）的立場，在法國Marcel 代表有神論而 Sartre 代表無神論的立場。實存主義哲學的根本課題是在將自己疎外的非本來的世間人恢復乃至提昇到本來的自覺存在（覺存），這是連關於道德的人格的形成問題。當作《氣氛哲學》的實存哲學可視爲自我中心主義的思想性哲學的典型。

社會學的創立者A. Comte 的實證主義道德思想是繼承法國啓蒙思想而加以發展的，即將合理主義與實證的精神積極的適用於社會再組織的構想，其中包含社會改造的意圖。從Comte的實證主義社會學隨後產生Durkheim 學派的道德社會學（後述）。本世紀出現的論理實證論乃至解析哲學在道德思想上是繼承實證精神所含有的科學的知性的立場（後述）。此外，實用主義的道德思想又連關於這種基於科

學的知性之社會改造的立場。上述的現代道德思想的三大思潮中，Marxism 系統的社會主義代表《社會的連帶性》，實存主義代表《實存的自由》，實證主義代表《科學的知性》，這三側面可以說是現代人文主義所應具備的主要契機，如何可能統合這些契機，則成為現代道德思想的重要課題。社會的連帶性可以克服個人乃至國家的利己主義，個人間、集團間、國家間等的人間關係的協調成為現代社會的急務。個人的利己主義應予以排除，國家的利己主義更加為然，因為後者的災害比起前者更為激烈。個人主義有優劣的兩面，利己放縱的快樂主義（惡劣的自由主義）與克己自律的人格主義可視為其兩端，真正的自由主義屬於後者。重視精神側面的個人主義、自由主義、人格主義這一系列連關於實存的自覺，實存主義的自由思想應含有自己超克的意義。道德的價值評定的基底究竟是在個人的實存的自覺。科學萬能主義尚有批判的餘地，然而幾多社會問題（包括道德問題）的解明以及社會改造的方策還需要科學的知性，實證主義的道德社會學對於這方面有所貢獻。社會主義與實存主義、實存主義與實證主義（科學主義）向來成為對立立場，這三者的統合似乎還要求得更高立場的知見。

### (3) 道德科學（科學的倫理學）

道德科學是將道德現象以及道德思想作為研究對象的社會科學的一部門，如此意義的道德科學是否已告確立，尚未能斷定。再說，從來所謂倫理學大都仍停留於科學以前的思想階段，當作科學的倫理學尚在形成的過程中。道德科學與科學的倫理學大致可以作同義的理解。道德科學最初稱為習俗科學，既成習俗當作一種社會制度是屬於社會的事實而具有客觀的實在性。道德在習俗的形態之下是屬於社會的事實。當作《社會的事實》的《道德的事實》之實證科學的研究即成為道德科學，而從社會學的立場的研究即稱為道德社會學。從純粹理論的道德科學中又派生道德技術，這稱為合理的道德技術，由此期望提供道德實踐的有效的指導原則。提倡道德社會學的先驅者 E. Durk-

heim 將 Comte 的實證主義社會學更加以徹底化而建立了客觀事實的社會學。他特別強調社會的事實是超越個人心理的獨立的實在事實，這對於個人心理具有《外在性》與《拘束性》的特性，因而將如此社會的事實作為研究對象的社會學應持有獨自的原理與方法（嚴密科學的方法）。他將社會學分為(1)社會形態學（研究社會的物質的形態），(2)社會生理學（研究當作社會生活機能的宗教·道德·法律·政治·經濟·語言·藝術等），(3)一般社會學（社會學理論的歷史與方法論以及上記二部門的理論的綜合）的三大部門。道德社會學即是屬於社會生理學的一分科。要之，道德社會學是將道德現象當作一種社會現象而且連關於其他社會現象，由此在全體的社會狀況之下探究其間的因果關係的一門社會科學。

再說，Durkheim 將獨立於個人意識的社會意識（集合意識）視為價值判斷的主體，從而行為的善惡判斷的規準又是在社會意識，尚且認為社會性即是道德的根源。當作社會意識的表現形態之社會的責務以外在的強制性（客觀的普遍性）對於個人具有使其履行的拘束力，對於其違反者則要加以制裁（社會威壓說）。然而社會的這樣壓制却是為要保護個人安全的施惠，因而社會道德對於個人是責務而又是恩惠，認為如此雙重性即是道德成立的根據。他又提出社會連帶說，認為個人應當努力於社會連帶性的實現。屬於 Durkheim 學派的 L. Levy-Bruhl 將道德分別出兩種：(1)學者以及道德家所述說的《理論道德》，(2)實際上規制行為的《實踐道德》。他說討究理論道德的倫理學因為是規範性的，所以不能成立作科學。當作科學的倫理學祇是將實踐道德，即將道德的事實作為研究對象，換言之，倫理學應成為習俗學（習俗的科學）。其道德社會學祇是停留於提倡的階段，其後的開展是由於 A. Bayet 所推進的。Bayet 又將道德分別出《單純道德》與《緩和道德》的兩種，前者是不顧慮動機與狀況即定下善惡判斷，後者却要考慮到行為的動因與實際狀況的道德。說是在法律上緩和道德佔優位，在習俗上兩種道德保持均衡，而在職業道德上兩種道



德間生起對立抗爭。Durkheim 學派的批判者 G. Gurvitch 主張理論道德與道德社會學成爲相補足的關係，而將直接的道德體驗作爲兩者共通的基礎。理論道德是將道德體驗中的主觀的與件，而道德社會學是將客觀的道德的事實作爲研究對象。生命哲學家 J. M. Guyau 對於 Durkheim 的社會拘束說提出了社會暗示說，認爲社會是成立於個人互相間的暗示。生命的個體的側面與社會的側面相調和的社會形態是由於自由的連合所成立的，而道德的理想是在達成無責務而又無制裁的道德社會。德國的生命哲學家 G. Simmel 又提議從歷史的社會的觀點來考究道德事實的具體內容的《道德科學》的必要性。

論理實證論乃至解析哲學自命爲《科學哲學》（科學的哲學），這究竟是屬於科學抑或屬於哲學，其間的劃分不大明確。就其側重於科學主義的立場且在哲學上尚無積極的建樹而說，在倫理學這方面暫且將其置於科學的倫理學的部類。從論理實證論發展起來的解析哲學的倫理學的基本特性是在其論理的分析性與反形上學性。向來的倫理學認爲道德原則以及道德判斷的基準是可能認知的，反之解析哲學大致却認爲非認知、非記述的。解析哲學分爲日常語言與人工語言的兩派。日常語言學派重視常識，其主要任務是在由於日常語法的正確的使用來治療哲學的困惑所由生起的概念的曖昧與思想的混亂。對之，人工語言學派却認爲日常語言正是哲學的混亂與矛盾的發生根源，其主要任務是在將日常語言予以純粹化、形式化的理想的人工語言的構成，而通常是使用記號論理學的語形論、語意論乃至語用論的方法。傳統倫理學的主要課題是在道德的原理、道德的判斷與行爲的規範的確立（規範的倫理學），對之，解析哲學的倫理學却要將道德判斷的命題的意義與構造以及其客觀的妥當性之理論的基礎奠定作爲主要課題，於是解析哲學的倫理學成爲將傳統倫理學本身作爲研究對象的所謂《後設倫理學》。如此後設倫理學極力強調，道德的判斷因爲不能定立檢證其真偽的判定基準，所以不能要求科學的客觀性，由此否定傳統倫理學的科學性。換言之，道德的判斷不能導出關於事實的科學

的認識，因而傳統倫理學成爲缺乏客觀性的根據之獨斷的形上學。認爲道德的判斷祇是表現主觀的情緒的感情而已，如此立於情緒主義立場的後設倫理學的主張本身却具有強度的相對主義的性格。

英國的實在論者 G. E. Moore 可算爲解析哲學的先驅者，他反對體系的、構成的哲學而提倡哲學諸問題的細目的、分析的研究。在倫理學上，他提出了善價值的客觀的實在性（善自體）的學說，認爲善自體與對於他者關係的善的研究即是倫理學的根本問題。善自體是自明的本有的價值，這成爲客觀的思惟對象。如此善自體是直覺的事實，因其再不能予以分析，故不能作定義的。另一方面，善又是內在於事物的獨自的價值，其評價應在全體的《有機的統一原理》之中予以判定。個別的價值被總合而形成全體的價值，後者並非祇是個別價值的總和（機械的全體），而是有機的全體。他說最善的價值是在《美的對象的觀賞》與《人格的交際上的友情》，而行爲的善惡是由於是否促進如此善所判定的。解析哲學上，Moore 是立於直覺主義的立場，對之，A. J. Ayer 是立於情緒主義的立場。他認爲哲學的任務是在科學的命題之論理的分析與批判，由此判定其有意義性以及對於科學的認識提供嚴密的定義。有意義的命題祇有同義反復的分析命題與由於經驗可能予以檢證的綜合命題這兩種。從如此論理實證論的立場看來，不屬於同義反復而又不屬於檢證可能的倫理道德的命題則完全缺如客觀的科學的意義，即成爲無意義的命題，這祇是表現主觀的感情而已。如此情緒主義又稱爲非認知主義而形成爲現代英美倫理學界的基調。

依照人工語言學派的 S. E. Toulmin，認爲道德語言的機能是在使個人互相間以及個人的目的與欲望（動因）之間不發生衝突這樣的感情與行爲的《關係賦予》（關係的調整機能）。這樣的關係賦予的基準有兩種情況：(1) 是否合致於道德原則，(2) 其合致的結果是否獲得幸福。如此重視行爲結果的道德觀的根底仍存留着英國功利主義的傳統思想。依照相同立場的 R. M. Hare，認爲道德語言的機能是在告知某

種事情的《指示的機能》（實然命題），不是在使人作某種事情的《說得的機能》（應然命題），前者是訴於理性，而後者是訴於感情。道德的語言是依據論理的規則而成立的，由於這種規則來檢證道德判斷的真偽即是倫理學的任務。然而要選擇何種道德原則，則祇得依照各別時處的情況的《決斷》（道德原則的相對主義）。尚且其決斷的基準依然祇得由於其結果的思慮所決定的。這種道德觀的根底又可以看出功利主義的存留。美國的實用主義道德思想亦可以說是繼承英國功利主義的傳統思潮。解析哲學與實用主義哲學的結合的試圖，從實用主義的側面經由Ch. S. Peirce、C.W. Morris等人，從解析哲學的側面經由W.O. Quine、M. G. White等人所推行的。

上面舉出了Durkheim學派的道德社會學來作為道德科學的代表，而以解析哲學的後設倫理學作為科學的倫理學的代表。Durkheim學派是從實證科學的立場來研究道德的事實側面（實踐道德或實際道德），而特別側重於既成的《習俗道德》的研究。習俗道德是屬於道德現象的基層而通常帶有固定性、保守性的性格。解析哲學所謂的《後設倫理學》是將傳統倫理學的道德語言作為論理的分析與批判的高次語言的倫理學。道德語言是道德思想乃至道德理論的表達，這是屬於道德現象的表層，並非道德的本質，真誠的道德心情無需表達於語言。後設倫理學的語言對於傳統倫理學的語言雖說是高次語言，然而其中所涉及的有關道德內容的言說是否又可算為高次理說，值得深省。建立獨自的倫理學說是超出後設倫理學的範圍，對之理應保持緘默，然而實際上却不盡然。後設倫理學對於傳統倫理學的論理分析祇是停留於形式側面，有關內容側面的批判仍未能超脫傳統倫理學的影響（如功利主義的道德觀）。Durkheim學派的道德社會學與解析哲學的倫理學均立於實證主義與合理主義的立場，合理性與實證性即是科學應具備的兩項特性。標榜着科學主義的兩種學說中有些部份含有觀念論的契機（如集合表象說與感覺與件說），而在道德觀上又具有保守主義的性格。兩種學說各自雖有優點，就其研究的立場、對象、方

法而說，却均有過於偏頗的劣點。除了這兩種學說之外，現代倫理學中近於科學性的尚有進化論、精神分析學等立場的諸學說。總之，道德科學乃至科學的倫理學尚未確立，仍得等待將來的開展。

#### (4)道德哲學（哲學的倫理學）

廣義的道德哲學是指謂對置於自然哲學的幾乎相等於精神哲學乃至文化哲學。這種廣義的道德哲學含有道德通貫於文化全般領域的遍通性的意義，這在近代哲學中雖曾經被採納過，現代哲學上却不再作如此解釋。狹義的道德哲學的研究對象祇是限定於文化領域中的道德固有的特殊領域，然而實際上建立如此意義的道德哲學體系的哲學家尚不多見。依照我們一貫的看法，道德哲學亦應分別出思想性的與學問性的兩種。從來所謂道德哲學或者倫理學就其實質內容而說，大都仍屬於科學以前的道德思想的階段，這即是屬於思想性的道德哲學。學問性的道德哲學如能成立，則應成立於科學以後的哲學階段。名符其實的道德哲學應成立於道德科學的基礎之上，哲學的倫理學亦應成立於科學的倫理學的基礎之上。如上段所述，道德科學乃至科學的倫理學尚未確立。如此看來，道德哲學乃至哲學的倫理學更加還要等待將來的開拓。其實，純粹學問性的道德哲學是否可能成立，仍有檢討的餘地。道德哲學本來是屬於實踐哲學，關於實踐問題的學問研究難以超脫思想因素的介入。這樣的情形明顯地表現於從來的道德哲學或者倫理學之上。古代以來就有道德的懷疑論，這是對於普遍妥當的道德是否可能存立的懷疑，關於這項問題，讓於別處再來予以考究。我們亦可以提出道德哲學的懷疑論，學問性的道德哲學的成立無論如何困難，姑且可以將其視為一項課題。

傳統倫理學所處理的主要問題有如下幾項：(1)道德的起源、(2)道德原則、(3)道德意識（道德感覺·道德感情·道德意志）、(4)道德行為（動因·結果）、(5)道德判斷的基準、(6)道德法則（價值規範）、(7)德目論、(8)良心論、(9)本務論、(10)理想論（目的論）、(11)人格論、(12)自由意志論。自由意志問題屬於形上學上的一項難題，其解明要追

究到腦髓機構（生理層）以及深層意識（心理基層）的機制。基於這些存在階層的道德意志（心理上層）之中又含有理性的因素，其間所涉及的存在諸階層的規定關係的解明是屬於存在論的課題。發動於深層意識內部的行為動因未必是自由的，然而理性的意志却可能將呈現於表層意識的幾多動因子以自由選擇的權能。自由意志是保證對於行為應負責任的道德主體的人格尊嚴的根本前提。Kant 將自由意志視為實踐理性的理念要請，由此再來要請神的存在（要請的有神論；道德論的神存在證明）。反之，N. Hartmann 却要提出要請的無神論，認為如有神的存在，人類的自由意志則不能存立，因為後者要受制於神的意志支配（攝理），由此人類則無需對其行為負有道德的責任。其次，倫理學成立的根本前提、概念形成、命題定立、理論構成等項的分析與批判是屬於知識論的課題。解析哲學從知識論的立場認為倫理學所定立的命題是情緒性的，而非認知性的，其實未必盡然。新近有些解析哲學家提出倫理學上的實然命題與應然命題的關係問題，大體上前者是相等於認知命題，而後者相等於情緒命題。復次，道德的價值規範的究明是屬於價值論的課題。上舉存在論、知識論、價值論自當是屬於哲學的研究部門，從如此哲學立場來考究倫理學的上記諸問題亦可稱為後設倫理學，這比起解析哲學所謂的後設倫理學在研究領域上是更為廣範的。尚且，哲學亦可能從其獨自的立場來試圖建立哲學的倫理學乃至道德哲學。

對於 Kant 的形式主義倫理學，M. Scheler 與 N. Hartmann 從現象學的立場提出了實質的價值倫理學。有神論者 Scheler 認為價值本質是獨立於擔荷着價值的經驗的事物之先驗的理念對象，這又是超越主觀的價值認識之客觀的自體存在（價值自體）。他將價值分為四種階位：(1)感覺的價值、(2)生命價值、(3)精神價值、(4)人格價值。最高位的道德價值（善價值）是在人格價值，從諸種價值中選擇更為高位價值而予以實現即是道德的行為。道德的至高目的是在由於人格互相間的「愛」的人格共同體（總體人格）的結成，這是類似於聖者共

同體，其背後存有神的聖愛思想。批判的存在論者而又要請的無神論者Hartmann 雖對於總體人格的存在懷有疑念，但仍是認價值自體的客觀的存在性。超越主觀的道德判斷的道德價值是與論理學乃至數學的研究對象（自體存立的事態）相同具有自體存立的存在性。感情、直觀、思想祇得遵從如此客觀的事態而不能任意左右之。恰如數學的認識祇是開示於具備理解能力的知見者，道德價值的認識亦祇是通用於能夠洞察其事態的道德成熟者。他在道德的價值體系（德目）上舉出基本價值（善·高貴·充實·純潔）與三羣特殊價值；第一羣包括Platon 的四元德（智慧·勇氣·節制·正義）與Aristoteles 的諸德（知性的德：思慮與學問的認識，倫理的德：勇氣·節制·寬厚·豪壯·矜持·穩重·親愛·真實·機知·正義），第二羣包括鄰人愛·誠實·信賴·恭謙，第三羣包括遠人愛·施贈·人格的愛。人格本身又是道德價值的基體，其他有關善惡的道德價值可視為其屬性。實現如此人格的價值即是人類的使命。自由有解脫束縛的消極的自由與自己作選擇的積極的自由。自由在無選擇可能性的場合是不能存在的。人亦有可能不遵從規範法則的自由，因此始能生起應負責任的道德義務。人亦不應為要表示善而作偽善的行為。

如將倫理學規定作研究道德現象或道德事實的記述的經驗的科學，則成為道德科學。對之，如將倫理學規定作道德的一般法則乃至原理的先驗的基礎奠定的學問，則成為道德哲學。再者，如將實踐哲學分為關於技術的實踐與關於道德的實踐的兩項時，道德哲學則屬於後者，而將前者作為研究對象的有如啓蒙主義、唯物論等的倫理學以及行動科學。大體上看來，傳統倫理學的主流大都基於上述兩項意義的道德哲學。希臘哲學系統的倫理學與基督教系統的倫理學均屬於實踐哲學意義的道德哲學。在近代期，西歐諸國的合理論的倫理學者們基於理性，英國的道德思想家們由於道德感覺或者道德直觀各別構築了各種道德哲學。Kant 將這些道德思想予以批判的集大成而建立了先驗的法則倫理學（先驗的道德基礎論），這成為近代以來的道德哲學

的範型。如上面所述，M. Scheler 適用現象學的本質直觀的方法再將 Kant 的形式主義倫理學予以批判而提出了實質的價值論理學，繼而 N. Hartmann 建立了倫理學體系（包括道德現象學、道德價值論、道德形上學的三大部門），這可視為現代道德哲學的代表。此外，解析哲學現今正在從事特殊意義的道德哲學的基礎奠定工作，似尚未出於試論的範域。傳統倫理學大都屬於規範倫理學，對之解析哲學的倫理學可視為理論倫理學的代表。

我們曾經指出過，傳統倫理學乃至道德哲學大都屬於道德思想的範域。這般情形不僅在倫理學方面，尚且在哲學的其他各方面亦然。鑑於哲學史的實情，所謂哲學是先行於科學，科學成立以後始得出現嚴密學問性的哲學，除開極少數的抱有純正學究態度的哲學家。我們爲了理解的方便上，將科學作爲學問性的判定基準，然而在學問上哲學應較於科學更爲嚴密，其所涉及的研究領域亦更爲廣範，否則無其成立的理由。學問性的道德哲學如能成立，則應成立於道德科學的基礎之上；同理，哲學的倫理學亦應成立於科學的倫理學的基礎之上。科學的倫理學乃至道德科學當今尚在開展的過程中。科學的倫理學可以包攝於道德科學之內，哲學的倫理學亦可以包攝於道德哲學之內。我們尚得提問，純粹學問性的道德哲學是否可能成立？坦率地說，實際上這雖是難以實現，但仍可以作爲理念的課題。道德本身本來是實踐性的，從而帶有思想性的特質。凡是有關人事界的實踐問題，均難以超脫思想因素的制約。其實對於人生的意義與效能而說，學問猶不及思想的切實。限定於人事界的實踐問題的討究，應該讓於思想活動自由發揮其固有的性能，思想的領域侵犯不是在人事界而是在自然界。道德性是人之所以爲人的基本。道德的實踐問題可以說是人生中最切實的基本問題。道德哲學之所以成爲思想性的，除開哲學發展的歷史的制約之外，亦可以說是根由於道德本身的特性。學問研究應保持價值中立性乃至價值無關性的態度，這尤其對於道德問題的討究上却是難以堅持的。思想性的道德哲學是歷史的事實，學問性的道德哲學

是理念的課題，兩者的權能在明確分別之下是可以相並立的。

文化論上，道德雖祇是精神文化的一部份，然却含有通貫於文化全般乃至人性全體的遍通性。人在道德品性上如有缺陷，則要喪失人格性，因為道德性是人之所以為人的基本要件。道德性並非祇是道德家的特性。政治家、經濟家、藝術家、宗教家、科學家、哲學家等無論何種人均應具備道德性，否則不足以受人的尊崇與愛戴。然而為要表示道德性而作虛偽的行爲，這更加是違反道德性的。值得愛好的而愛好之，值得憎惡之，這是道德立場上的善惡的分辨。道德除了遍通性之外，道德的品質又有階位性。依照文化形象的三大階層而說，上層的精神文化的道德品質高位於中層的社會文化的道德品質，而後者高位於基層的物質文化的道德品質。各階層內部又有階位關係。道德又有數量上的分別，如個人道德、家族道德、民族道德、國家道德、其他各種社會集團的道德乃至於全人類的道德。崇高的個人道德（人格道德）是通達於全人類的人道主義道德。連關於現實政治的國家道德往往被利用成爲政治的宣傳工具。人格主義道德高位於功利主義道德，後者祇應指謂公益的功利主義。利己的功利主義（自私的快樂主義）可以說是道德無記的，甚至是反道德的。一味追求快樂生活的俗物，令人厭惡。放棄利己自私的意念反而可以收到意外的效益。幸福常被與道德相提並論，多義的幸福又有階位性，如物質生活上的幸福、社會生活上的幸福、精神生活上的幸福，高階位的幸福特別稱爲淨福。幸福是相即於道德心情、道德行爲、道德生活的自得自足自安的穩定寧靜心境。幸福不可強求，有意追求幸福即是表示未得滿足的不幸狀態。人各盡其應盡的責務，由此無意自得的幸福始得品嚐幸福的真味。幸福的品位依繫於道德的品性，所謂德福合一思想應以道德爲主而以幸福爲副，始可是認之。著者對於傳統倫理學上的快樂主義、功利主義、幸福主義這一系列的道德思想懷有疑念與反感，上面祇是作些妥協的緩和解釋。

道德思想乃至道德理論是歷史的社會的產物，即屬於社會意識形



態的一種，其中含有個人主觀的相對性以及民族、階級等的相對性。於是生起絕對的普遍妥當的道德是否可能存在的問題。這是連關於道德價值的自體存立的問題。將此更加以擴大時，則成爲包括道德價值在內的普遍妥當的絕對價值（真·善·美·聖）的自體存立的問題。我們在關於超現實存在的唯理論上，將要試圖提出類似於論理自體與數理自體的規範價值自體的上層形上學說（唯理論的第三範域）。一方面承認價值意識（價值判斷·價值認識）的歷史性、社會性的事實，尚且另一方面將要構想具有絕對性、普遍性的價值自體的理論，這兩方面是否可能謀求合理的統合，則成爲價值論上的基本問題。否定絕對的普遍妥當的價值存在的價值相對論者通常提出主觀的相對性與客觀的相對性。就道德價值而說，主觀的相對性是將定下道德判斷的個人由於時處而有所差異作爲論據，客觀的相對性是將道德規範由於時代、社會的差異而有所差異作爲論據。對於主觀的相對性的批判，可以指出由於時處的差異是屬於主觀的情意，主觀中尚有不受時處影響的理性。理性持有普遍的道德評價基準，因而可能定下普遍妥當的道德判斷。對於客觀的相對性的批判，可以指出客觀的道德規範的相對性並不傷害道德的普遍妥當性，因爲客觀的相對的道德祇是普遍妥當的道德理想之現實的表現形態。再者，正確的價值認識需要精神的成熟，尤其理性的透察與心情的純潔以及合理的社會環境。處於價值混亂乃至優值顛倒的當今社會狀況，重建正確的價值體系乃是當前的急務。健全的人生觀依繫於健全的價值觀，而正確的道德價值認識成爲其基本要件。

## Ⅶ 宗 教 論

文化論上，經過人性陶冶之後的宗教是屬於精神展相的文化形象的一種。價值論上，宗教價值（聖價值）通常被認爲統攝着三種基本精神價值（真·善·美）的最高價值，這些精神生活上的文化價值均屬於目的價值。廣義的文化可以分爲文明以前的原初文化、科學技術

的物質文明、文明以後乃至以上的精神文化的三種階位。我們將哲學分爲科學以前的哲學、科學的哲學、科學以後的哲學的分法在某種意義上亦可以對應於文化的這般分法。廣義的宗教又含有幾多階位，低位宗教與高位宗教之間的懸殊極爲顯著，其間介在着諸種階位的宗教。除開原初形態的宗教之外，宗教又有神學組織的宗教與無神學組織的宗教，乃至有神論的宗教與無神論的宗教。宗教未必需要神，神的存在即使可以否認，仍可以保存崇高的宗教心情。神學與宗教、既成宗教與宗教心情應有所辨別。既成宗教往往被利用作補強政治以及求得功利實益的工具，由此宗教本來的目的價值竟變成爲手段價值（宗教的墜落）。政治的宗教化與宗教的政治化亦應有所辨別。宗教與道德的關係極爲緊密，兩者在心情上結成相輔相成的依屬關係。學者亦應具備崇高的宗教心情，這則可使其學問臻於更爲高超境界。按照我們例行的分法，下面又將宗教論的考究領域分爲四項階層：(1)宗教現象、(2)宗教思想、(3)宗教科學、(4)宗教哲學，其中前階層成爲後階層的考究對象。

#### (1)宗教現象

人類文化史上，有關精神生活的心性文化之中，宗教的出現可算爲最原初的文化現象，如此原初形態的宗教蓋蔽着經濟、政治、法律、藝術、道德等的物質生活以及社會生活上的未分化的諸種文化，而且成爲這些文化的母胎。神話是哲學的母胎，咒術是科學的母胎。如此看來，原初宗教成爲幾乎凡有文化的生成根源。無怪乎後來宗教心態的思想家將宗教信仰的對象《神》視爲宇宙的發生根源，如此《神》祇可解釋作類比上的象徵意義而已。自原始時代至現代，宗教在文化中所佔有的地位與重要性漸告衰微，諸種文化漸次脫離宗教的羈絆而自告獨立。這般情形在哲學上亦可以看得出，自從近代科學成立以來，傳統哲學的研究領域逐次由於諸科學所奪去，剩餘的寥寥無幾。通觀哲學史，傳統哲學大都與既成宗教結成緊密的連關，西方哲學至今尙未能完全超脫基督教神學的繫縛，東方哲學的宗教性格更加顯然

。在諸科學的當前，既成宗教與傳統哲學大都成爲不可信憑的教說與學說而瀕臨於危機，兩者如不重新自作根本改革，恐怕再無存立的餘地。

宗教這個名詞據說是由來於佛教的《siddhanta（成就的極致）之教說》的翻譯語，宗教是《宗》與《教》的合成語，《宗》指謂確立了的根本真理（如四聖諦·緣起·空性·中道·唯識等）的宗旨，《教》指謂爲要言說這般宗旨所結集的經典，這即是根本真理的教說。譯成宗教的西歐語 Religion 是由來於拉丁語 Religio，這是含有 religare（再結合）的意義，據說神爲要使離反了神的世人再度結合於神，派遣其獨生子耶穌基督降臨世間作爲神與世人的和解的仲介者，基督又是神自己啓示於世間的代理者。Religio 尚有敬神、修道會（修道院的勤行生活）等的諸義。Religion的語義本來祇是指謂基督教，譯成宗教的語義竟擴大成爲汎稱宗教一般。基督教所信仰的神是宇宙的創造者與攝理者（統治者），超在而又遍在的自己原因的唯一自存者，絕對·無限·永遠·全知·全能·至善·聖愛的完全者（最高的人格神）。基督教神學通常提出的論項有如：神存在、三位一體（父神·子神·聖靈）、人類的原罪與墜落、處女降誕與基督受肉、基督的贖罪、救濟與恩寵、世界終末與最後審判、神國等項。關於神存在的證明，有如本體論的、宇宙論的、目的論的、人性論的、道德論的幾種論證。本體論的論證是將神的完全性的觀念作爲根本前提，由此導出神的存在，這是觸犯了先決問題許容或者論點竊取的循環論法。宇宙論的論證是將宇宙生成的因果系列的究極原因（第一原因）作爲論據的，然而宇宙的生成即使有究極原因，亦未必就是神。目的論的論證是將宇宙秩序的設計者預先默認爲神，這又是觸犯了論點竊取的循環論法，此外亦可視爲一種擬人觀的論法。Descartes 所提出的人性論的論證是基於本體論的論證，更加以人類的不完全性（懷疑的根由）、神的誠實性、神觀念的明證性，由此導出神的存在，如此論證中作了幾多層的循環論法。Kant 明察了上列諸種論證的錯誤，

祇將神的存在視為道德實踐理性的理念要請，這稱為道德論的論證（後述）。神的存在如被否認，其餘的神學論項則殆可予以一筆勾消。

歷史所與的宗教派別是繁雜多歧的，大體上可以分為原始宗教、民族宗教、世界宗教的三種部類。原始宗教指謂原始時代以及現存未開化的氏族乃至部族的宗教，其中包括咒力崇拜（*Manaism*）、精靈崇拜（*Animism*）、圖騰崇拜（*Totemism*）、庶物崇拜（*Fetishism*）以及祖靈崇拜，除開祖靈崇拜之外的諸種崇拜大都是對於自然物（包括動植物）賦予超自然力，即妄信自然物本身具有超自然力，如此原始的自然崇拜後來稱為自然宗教。哲學上所謂物活論、物靈論、物神論這一系列亦可以歸屬於自然宗教，〈自然即神〉的汎神論亦可視為自然宗教發展的極致。民族宗教指謂古代國家成立以後的國民宗教，這是原始宗教的發展形態，其中仍殘留着原始宗教的痕跡，例如古代希臘·羅馬的宗教、婆羅門教以及印度教、猶太教、波斯教、道教、儒教（倫理的宗教）等，其神觀大部份是神人相即或神人共存的擬人神乃至民族的守護神，現存諸國家的宗教大都屬於民族宗教。所謂世界宗教又是由於民族宗教所發展的，通常指謂佛教、基督教以及回教，就教理的實質內容而說，回教是否值得稱為世界宗教，仍存有疑義。基督教可以代表有神論的宗教，反之佛教可以代表無神論的宗教（後述）。有神論的宗教是多種的，按照其所舉出的神的數目分為多神教（包括二神教）、一神教、單一神教、交替神教。多神教有自然物神的、擬獸人神的、擬人神的多種形態。一神教是多神教的發展形態。然而神學家W. Schmidt 却要主張原始宗教原本是唯一神教，後來墜落成爲多神教。單一神教是從多神中選出一位最高神，交替神教是多神中的最高神成爲輪流替換制度的形態。總之，神觀是人類社會的歷史的產物，即由於社會的發展而有所變易。各時代的各民族創造了各種神觀念却是歷史的事實。神的存在雖是難以確證，但仍須要創造神的觀念。如此看來，與其說是神創造人類，寧可說是人類創造神。神可以說是人格提昇的理想目標的象徵。

通貫於原始宗教以及現存諸宗教的宗教一般的定義是難以求得的。依照定義的公式，定義是由於類概念與種差的連結所形成的。宗教現象是文化現象的一種，於是如將文化現象當作類概念，宗教現象則可當作種概念。問題是在尋求宗教現象與其他文化現象的差異點（種差的特性）。宗教的特性如求之於宗教信仰或信念的對象，似乎可以提示究極的神聖的實在或象徵。究極的神聖的實在可以指示神，這自當成爲有神論的信仰對象。究極的神聖的象徵如可解釋作代現《聖》價值，這亦可當作無神論的信念對象。包括有神論與無神論在內的宗教似乎可以作如下的定義：宗教是志向於究極的神聖的對象之信仰或信念所表現的文化現象。從價值論的觀點看來，宗教似亦可以定義作：宗教是爲要實現《聖》價值的文化活動。再者，假如人生的究極問題是屬於宗教的課題，宗教亦則可以定義作：宗教是爲要解決人生的究極問題的文化活動。宗教未必須要神的實在，神可以解釋作人生的究極目的的象徵化的理念（理想觀念）。上述的宗教定義祇是從宗教對象側面所作的暫定的假說，至於人生的目的與意義的闡明須要等待人生論的考究。

構成宗教現象的主要因素可以分爲主體與客體的兩側面。主體側面包括宗教意識（心性）、經驗（體驗）、態度、行爲（行事），其連關事項有如啓示、奇蹟、靈感（顯靈）、信仰、修行、悟道、罪責感、救濟等項。客體側面包括信仰對象（超自然力·神靈）、教團組織、制度、儀禮法式，其連關事項有如教義、教理、信條、典籍（經典）等項。如此宗教現象中含有自然因素、個人因素、社會因素、文化因素，宗教現象則可視爲這些雜多因素的複合體。成爲宗教信仰對象的超自然力被象徵化而稱爲神·佛·絕對者·超越者等的名號。依照 W.P. Alston 的提示，形成宗教的諸特性有如：(1)神聖的存在（超自然的存在）的觀念，(2)對於神聖的存在之信仰與儀禮的行爲，(3)由於信仰與儀禮所引起的特殊感情（畏懼·崇敬·神聖感·神秘感·清淨感·罪責感等），(4)相信有由於神聖的存在（神靈）所裁可的道德

律的存在，(5)聖與俗的區別，(6)與神聖的存在相交通的方法（祈禱等），(7)特殊的人生觀（人生的意義賦予），(8)特殊的世界觀（個人參與世界的終局目的），(9)由於上列的諸要素所組成的社會集團（教團）。日本宗教學者岸本英夫教授提示了宗教信仰的四種形態：(1)請願態（依賴超自然力藉以打開生活困境而祈願救助），(2)希求態（追求究極的理想目的，由此改變心態與生活方式），(3)融合態（將自我融合於宗教的對象，由於自我忘却而求得究極的安心立命），(4)諦住態（超脫生死而體得永遠的生命）。要之，宗教的構成要素可以概約作如下四項：(1)為要謀求解決人生的究極問題而設定人生的理想目的，(2)將如此理想目的投射於超自然的神聖的存在，(3)構成信仰體系（宗教的價值體系），(4)基於信仰體系而規定行為體制。宗教現象即是由於上列諸要素的特性所表現的文化現象。

## (2)宗教思想

上述的宗教現象中其實已含有宗教思想，尤其高等宗教為然。例如基督教附有神學（教理體系的組織），佛教的三藏中含有論藏（教理的論說），這些均屬於宗教思想。近代科學成立以前的所謂宗教哲學亦屬於宗教思想。宗教科學成立以後的現代乃至現在的宗教哲學仍大都屬於宗教思想。其實宗教哲學與宗教思想之間的境界是難以劃分的，這不僅在宗教哲學，在其他的哲學諸部門亦然。屬於宗教思想的宗教哲學即是指謂思想性的宗教哲學。下面將要概述的宗教思想是側重於近代以降的宗教哲學的一般思潮。近代以降的宗教哲學大致可以分為幾種形態。(1)基督教神學立場的護教論的宗教哲學。(2)附隨於特定哲學體系的宗教哲學。(3)適用特定的哲學研究方法的宗教哲學。(4)文化哲學立場的宗教哲學。(2)至(4)之中大都又帶有護教論的色彩。(5)將宗教現象當作客觀的事實而從歷史學、社會學乃至心理學的立場予以研究的宗教哲學，這寧可說是宗教科學而成為學問性的宗教哲學的前提。(6)否定神學乃至宗教的無神論立場的宗教哲學，這種消極意義的宗教哲學亦可以當作學問性的宗教哲學的預備前提。

古代希臘哲學上已出現過對於神存在的懷疑論，此外大體上宗教是連關於道德乃至政治的實踐問題而附帶地被討論過的，宗教思想尚未成為哲學的主題。中世紀的基督教神學控制了當時的社會文化以及個人的思想與行動，縱使有人懷有無神論的見解，亦未能公表於世。正統主義的教會神學連對於神秘主義的宗教思想亦要加以異端的判決。基督教神學即將宗教的真理性的根據求之於神的啓示（啓示宗教）。到了近世期文藝復興時代，人類由於自覺（自我發現）將真理的保證委託於人類理性，即由於數學的或者論理的證明來想要保證神的真理。然而基督教原本的有神論却有轉換於汎神論的傾向。隨後宗教改革即將宗教信仰的依據從教庭的專制權威解放於個人的敬虔心性，然而仍要保存神中心主義的立場。更進而達到近代的啓蒙時代，當作真理的保證者的人類理性成為被檢討的對象，認為真理的保證須要限定於可能經驗的範圍內。由此，關於神存在的真理問題首先從啓示降落到人類理性，然後更要降落到經驗。英國的自由思想家將有神論改換作理神論，由此統治宇宙的神竟成為隱退了的空閑神。法國的啓蒙思想家尤其感覺論者將凡有認識還元於感覺，於是神則無介在的餘地（無神論）。對於神的無關心成為當然的態度。

經過英國的理神論與法國的無神論，德國觀念論乃至唯心論却在企圖建立宗教哲學。這種宗教哲學具有宗教的批判與宗教的擁護這兩側面的妥協，而密切地連關於新教徒的近代神學。蒙受了英法啓蒙思想的影響，Kant 在其「純粹理性批判」的辨證論中指摘出神存在的三種論證（本體論的、宇宙論的、目的論的）的無效性以及靈魂實體（包括不滅性）的論過（理性推理的過錯），這可表示其批判哲學的銳利精華之處。然而在「實踐理性批判」中却將神存在與靈魂不滅的信仰當作道德實踐理性的理念要請，這亦可表示揭開宗教信仰的秘密之處。如斯，從理論理性的正門拒否了神學的基本教理，從實踐理性的後門引進了神存在與靈魂不滅的信仰。Kant 又在另一本宗教論的專著中將宗教祇限定於人類理性所容許的範圍內，其根本意圖是在將

宗教建立於道德的基礎之上。他又承認道德律是由於神命所賦予的，這似乎與其所強調的當作至高命法的道德律的自律性有所抵觸。Kant 的要講的有神論後來由於 N. Hartmann 轉換作要講的無神論。繼承 Kant 宗教論的 Fichte 一方面否認了當作立法者的神，另一方面却在立說《對於神之愛》的真實生活而表示神秘主義的傾向。他在形上學上所提出的根本原理的絕對自我可以解釋作人類自我的理想觀念之實體化的神。德國唯心論的大成者 Hegel 所提出的絕對精神亦可以解釋作基督教的神之哲學化的變相形態，他將宗教安置於絕對精神自覺的第二階段，最高的第三階段即是哲學，由此哲學成為神學的代現形態，而且他本身又成為神的代言者。他又認為宗教是有限者的精神（人類）理解無限者的精神（神）的認知過程，其特質是在有限者與無限者的精神的調和，這可以對應於基督教神學所謂的神與世人的和解（神的啓示），宗教的本質意義存於此。

對於 Hegel 的主知主義，F. Schleiermacher 提出了主情主義的宗教論，認為宗教的本質是在對於神的絕對依憑的感情，由此提示與神學相合體的宗教哲學的主題（人類的有限性、內面性、主體性、他力的依存性、宗教的獨自性等）。人類的內面性的自覺深化可以達到最內奧的《高次的自己意識》，由此可能直觀神的實在性，於是感覺到自己以及世界完全他動的依存於神。J. Fries 又重視感情（內面的體驗），認為神是由於宗教的感情（信仰）所體認的。十九世紀後半期至二十世紀初期的宗教思想大都將宗教問題連關於人類文化的領域而輩出許多文化哲學立場的宗教思想家。屬於新 Kant 學派的西南學派在其價值哲學的體系中將宗教的事實由於先驗的宗教價值（聖價值）予以組織（基礎賦予），於是提出當作宗教的規範概念之宗教的 *apriori*（先天概念）。E. Troeltsch 又提出宗教的先驗觀念論，認為宗教的 *apriori* 是表現於意識的根本構造上的基本法則而對於其他的 *apriori*（學問、道德、藝術）賦予確實的根據。R. Otto 將宗教體驗的純粹本質認為究極的直觀的神聖價值而稱之為 *Numinose*，這



一方面具有使人畏懼，另一方面又具有使人親近的魅力。Troeltsch 與 Otto 兩者均認為宗教的價值（聖）並非與真·善·美相並立的第四價值，而是這些價值所由分出的共通母胎。神學家 A. Ritschl 認為宗教的本質是在信仰而將此對立於形上學的認識，由此主張宗教的獨立性。其宗派的神學立於不可知論的認識論與《歷史的啓示》說，將個人的主觀的確信視為價值判定的基準，這竟使基督教神學孤立化，因此遂未能對於宗教哲學賦予確實的根據。

對處於社會文化、自由思想的不安動搖，現代的宗教思想上陸續出現了神秘主義的、非合理主義的生命哲學、實存哲學乃至危機神學的諸派別。精神哲學轉移於生命哲學的過渡時期，R. Eucken 立於汎神論的理想主義立場而提倡由於精神生活的全體活動來開示宗教的真理性的宗教哲學。認為宇宙萬有是推向於精神生活的創造過程，其根底的深處存有普遍的人格的存在體（神）。生命哲學家 H. Bergson 又提倡基於創造的生命的直觀之動態的宗教。介在於生命哲學與實存哲學的中間領域，M. Scheler 在連絡宗教的主體與客體之宗教的救濟作用（宗教作用）之中，將超絕性與神聖性視為形上學與宗教的兩側面。實存哲學家 K. Jaspers 經由實存的挫折與絕望，終究求助於超絕者（神）的拯救。實存（人存在）依存於神與神的超絕性又成為危機神學的主題。

近代神學蒙受了啓蒙思想、自由思想以及近代科學的影響，因而有自由主義、文化主義神學之稱，脫離教會傳統的權威束縛的這般自由主義神學含有將基督教歸屬於文化的、倫理的宗教的傾向，對之，第一次世界大戰後出現的現代神學有危機神學或辨證法神學之稱，這是再度想要歸復教會的傳統而激烈的反對近代神學。現代神學陣容中擁有許多神學家，因其間的意見不合致而呈現出分裂狀態。極端固執傳統立場的 K. Barth 極力強調神的超絕性與《神的語言》（聖書）的絕對真理性。認為神聖的創造主的神與被造的下僕負罪的人類之間存有絕對的隔絕，然而兩者却又是相合致的。首先將人類從神予以切離

，然後思念其統合的如此辨證法其實是一種詭辯的神秘的思考法（辨證法的墜落形態）。他又說，〈神的語言〉是神的自己啓示，這是顯現於基督身上的歷史的絕對事實。世界是〈虛無的深淵〉，人生是充滿罪惡的，祇有委身於聖書所記載的啓示的信仰始得拯救。E. Brunner 又提倡以基督的人格爲中心的聖書的實在主義的神學。R. Bultmann 提倡將實存論的解釋作爲聖書解釋的新方法，F. Gogarten 又重新試圖基於人類實存的神學的建設，兩者均表示實存主義的傾向。此外，R. Niebuhr 基於原罪說的基督教的人類觀，特別關心於人類的歷史的存在問題，而與 P. Tillich 共同努力於基督教社會倫理的確立。Tillich 反對辨證法神學的超自然主義與他律主義的思辨，將哲學與神學的關係作爲問答的相互呼應關係，由此想要確立自己的護教的神學。他又認爲神的存在完全異於被造物的存在，神即是〈存在自體〉（Being itself）。最近在美國又有 W. Hamilton 等人提倡所謂〈神之死的神學〉這種奇異的新型神學。神瀕臨於死的神學更加可以表示神學的危機。由此神學的妄言亦則將可告終焉。

### (3) 宗教學（宗教科學）

如上面所述，宗教現象中包含宗教思想，而宗教思想中又包括思想性的宗教哲學在內。然而宗教科學却應明別於宗教思想。嚴格意義的宗教學（宗教科學）是在本世紀始出現的。宗教學是將宗教現象作爲研究對象的社會科學。宗教思想亦可能成爲宗教學的研究對象，這寧可屬於學問性的宗教哲學的研究領域。現階段的宗教學的成就比起政治學更爲可觀，何以致之，值得省察。其主要原因是在近代以來宗教漸次失去控制社會文化的權威，當今在宗教信仰自由的原則之下，幾乎完全可以作客觀的觀察的自由言論，這在政治方面却不然，有關政治的言說與研究還要受制於當權者的壓抑。向來壓制有識人士的思想與行動的兩大勢力是在宗教與政治，不知多少人爲之蒙受苦難甚至犧牲生命。既成宗教殆已喪失了往昔的壓制勢力，期望政治言論早日亦可能得到自由解放。其實這還要考慮到社會經濟機構的基本條件。

宗教學成立的基本要件有如(1)超脫特定既成宗教的羈絆，(2)抱持價值中立性的態度，(3)貫徹純客觀的事實解明，(4)學問研究自由的社會環境，這些要件不僅對於宗教學如此，在其他社會諸科學尤其經濟學與政治學亦然。

現代所見的宗教學除開宗教一般的科學研究之外，大致有宗教民族學、宗教社會學、宗教心理學的三項部門。宗教學的研究還要將宗教史、宗教進化論、比較宗教學作為預備前提。宗教學的一般部門是將宗教現象當作客觀的事實而從經驗科學的立場予以系統的研究，其中包括宗教的觀念與行事的發生起源、歷史的發展、諸種宗教的形態、構造、機能、教團的組織、制度、教義的內容等項，其研究資料有如各宗教的經典儀軌、神學上的書籍講錄、民間傳承的說話、慣習儀禮等項。宗教民族學、宗教社會學、宗教心理學均屬於宗教學的特殊部門（下述）。宗教史對於宗教學的一般部門以及特殊部門均可以提供具體的研究資料，尤其宗教社會文化史是在解明社會生活上的宗教的文化機能的發展過程，這是連關於宗教進化論。宗教進化論乃至宗教發展論通常想要從宗教的歷史的發展中尋求其一般的發展法則，其中往往將進化概念與進步概念予以混同。比較宗教學是從諸種宗教的對比上識別出其共通性與差異性，由此可以提供對於諸宗教的價值評定的相對的準則。宗教民族學乃至宗教人類學主要的是將現存未開民族的宗教現象作為研究對象，附屬的亦在研究先史人類、古代民族以及殘存文化的原始宗教。未開民族心理學研究的先驅者有如W. Wundt、R. Marett、L. Lévy-Bruhl 等人，這主要的是從各種資料的整理抽出原始心理的特性以及定立其法則。機能主義的研究有B. K. Malinowski，個別專題的研究有F. Boas、R. H. Lowie 等人的業績。要之，未開社會與原始文化的構造與機能離開宗教幾乎是難以理解的，如此宗教浸潤於原始社會生活的各層面。宗教社會學是從社會學的立場將宗教現象當作社會現象而予以實

證科學的研究之社會學的一部門。宗教社會學當初是側重於未開社會的宗教制度的發生以及機能的研究，其後漸次擴及高度文化社會的宗教與其他諸文化的連關問題的考究。自十七世紀末期至十八世紀的西歐啓蒙主義思潮之下，一般的認爲宗教是開祖的虛構、僧侶的詭計、信徒的幻想。對之，社會學主義者 E. Durkheim 却要主張世上並無所謂虛偽的宗教、幻想的宗教，宗教乃是表現社會集團的心靈狀態（集合表象）之社會的事實。宗教是真實的實在而且是普遍的恒久的現象。他認爲宗教是社會生活的根源的現象，即先行於其他的社會現象。宗教是在社會集團的高揚、激動、興奮中由於集團成員所感得的一種咒力（mana）的神聖觀念所構成的集合表象。宗教由於如此集團力來連結社會集團的緊密關係，這即是社會連帶的最大機能。宗教現象的主要特性是在咒力這種集團力所表出的神聖觀念。最原初的宗教觀念是成立於社會的（氏族的）表象所指示的《聖》與個人的（非氏族的）表象所指示的《俗》之異質的對立。宗教即是連關於神聖觀念的信仰與行事之連帶的體系（宗教的定義）。咒力這種集團力正是《社會》的表現，而社會本身正是《神》，凡有神聖觀念均由此所表出的。其所謂的《神》可以解釋作社會的集合表象之象徵化的神聖觀念。由此神則可還元於社會的集合表象。Durkheim 學派又認爲宗教是原初的社會形態，政治、法律、道德、藝術、經濟等的諸文化均由於宗教的根基所派生的。M. Weber 的宗教社會學又蒙受了 Durkheim 社會學的影響，其宗教論更加擴延到東方諸宗教（如佛教、道教、儒教等）與其他諸文化的連關問題的考究。此外，E. Troeltsch、G. Simmel 等人又從觀念論的文化哲學立場力說當作歷史的社會的規定者的宗教的優位性。如此宗教社會學大都是從事社會的圖式化、類型化的工作而想要對於宗教賦予超歷史的、超社會的理論基礎，由此試圖對抗唯物史觀。宗教社會學竟墜落成爲社會意識形態。

宗教心理學是從心理學的立場來分析與記述宗教諸現象的心理機構的心理學的一部門。宗教是社會現象而又是表現於個人的意識與行

動的事象，尚且密切的連關於個人的性格與社會的行動。研究宗教心理學的立場與方法大致有如下的幾種。(1)依據民族心理學乃至文化人類學的方法之宗教的慣習傳承的比較研究。(2)依據個人心理學的方法之宗教的意識與經驗（畏懼、疑惑、宗教的感情、發心、回心、祈禱、獻身、信仰、精靈·神靈·神佛等的觀念、神秘的啓示、宗教的象徵、禮拜·儀軌等）的分析，宗教的動機、宗教的成長的記述與其條件的究明。(3)依據臨床心理學的方法之宗教性格、罪惡感、懺悔等的深層心理學（精神分析學）的分析，信仰療法與奇蹟等的宗教的治療效果的研究。(4)依據社會心理學乃至機能心理學的方法之宗教的社會機能、教團·教會的社會文化意義的解明。大體上看來，在這些方面的研究中，德國的研究帶有哲學的色彩，法國的研究傾向於病態心理的觀察與分析，對之正鵠的科學研究的業績是在美國的宗教心理學，這主要是美國對於宗教研究的自由開放的社會環境有所寄與的緣故。再度期望各國文化社會對於政治研究亦有如此情況的出現。

#### (4)宗教哲學

宗教哲學應分別出思想性與學問性的兩種。我們屢次提出過，歷來哲學大都屬於思想性的哲學。這般情形尤其在宗教哲學上更為顯然。因此，我們將從來的宗教哲學置於宗教思想的論項中予以概觀（前述）。於是我們不妨提問：學問性的宗教哲學是否可能成立，其所以成立的條件如何？（後述）。當今所見的所謂宗教哲學是否有值得稱為學問性的？著者最近閱讀了 J. Hick 的「宗教哲學」（1963年）這本書，他雖然是採納解析哲學的方法，但仍要堅持擁護基督教的立場，其間新舊思想交相糾葛，關於神存在的論證又有些模稜兩可的曖昧之處。據聞，立於護教立場的他爲了這本書竟遭遇到美國合同長老教會的嫌疑而將要付諸教會審判的提議。由此可見，美國尚存留着宗教不寬容的遺風。宗教哲學上，新近有經由哲學與神學的對話來建立所謂《哲學的神學》的試圖，尚且將宗教哲學視爲哲學與神學之間的仲介者。此外，宗教哲學上又盛行着宗教語言之哲學的分析，這是藉

助於解析哲學的方法，上記Hick的「宗教哲學」即是其中之一。宗教語言有獨特的論理，這須要宗教內容的深邃的理解，祇依靠語言形式的論理分析是難以確立其論理，這是解析哲學的界限。至於宗教語言所指示的對象是否具有真實性，這似乎又是超出解析哲學的界限。解析哲學本來是標榜着《科學的哲學》，因而應具有學問的性格。如此看來，解析哲學對於學問性的宗教哲學如有效用，似祇可以當作其建立的預備前提。

我們在前面已經提示過宗教科學成立的四項基本要件：(1)超脫特定既成宗教的羈絆，(2)抱持價值中立性的態度，(3)貫徹純客觀的事實解明，(4)學問研究自由的社會環境。學問性的宗教哲學如能成立，至少須要具備兩項條件：(1)將宗教科學作為其成立基礎（其中包括上記四項基本要件在內），(2)宗教內容的透徹的洞察。對於這第(2)條件而說，宗教哲學研究者最好是曾經屬於宗教信徒，然後經由一番深刻的懷疑與明徹的自省而終究超脫既成宗教的繫縛。無關懷於宗教的哲學家往往不會理解宗教內容的奧秘。就現今階段的情形看來，學問性的宗教哲學似乎尚未確立。理念上，宗教哲學是將宗教現象作為第一層次，將宗教思想作為第二層次，而將宗教科學作為第三層次的考究對象。如此宗教哲學將宗教科學的研究成果作為資料而予以整理與統合，更進而加以定式化與評價。基於客觀事實的公正的評價在學問上猶可以容納的。

依照哲學研究的三大部門的分法，宗教哲學上亦可能成立宗教存在論、宗教知識論、宗教價值論的三項部門。宗教存在論是要來討究宗教現象的各層面的存在方式，其中最重要的基本問題是在宗教信仰所指示的對象（如超自然的咒力、精靈、神靈等）是否真實的存在這項存在定立問題。哲學上的唯心論系統的形上學是根由於有神論的宗教。例如基督教所宣示的宇宙創造主的神成為唯心論的形上學所提示的宇宙發生的根本原理。我們曾經指出過，當作唯心論的典型的Hegel哲學可視為基督教神學的變相形態。有神論的宗教（神學）成為

唯心論的形上學（哲學）的根本前提，否定後者亦即可以否定前者。縱使有神存在的可能性，亦則並非在宇宙發生的根源，而是在宇宙發展的終極（高離能的最高形態）。宗教知識論是將宗教思想以及宗教科學作為批判對象，恰如自然諸科學以及社會諸科學成為科學知識論的批判對象相同。經過知識論的檢討，上舉的宗教信仰的對象可以判定為神聖觀念的實在化乃至實體化的轉化形態。E. Troeltsch 等人所提出的宗教的先驗觀念論（將宗教的 *apriori* 作為根本原理）亦可視為根由於基督教神學。既成宗教立場的宗教價值論通常提出《聖》價值作為最高價值，這是連關於神聖觀念，而且將之予以神靈化、神格化、神秘化，如 R. Otto 所提示的 *Numinose* 即是其典型的代表形態。超脫既成宗教立場的宗教價值論則應將《聖》價值以及宗教一般的價值作更為合理的解釋以及公正的評價。約言之，《聖》價值是人類自精神所志向的最高理想概念，雖然可以從個人的主觀的觀念界提昇到超個人主觀的擬似觀念界之《價值自體》的範域，但這祇是規範意義的，並非實體意義的。超脫既成宗教亦仍可以保存聖潔的宗教心情。

更恰當地說，為要保存純淨的宗教心情，就得超越既成宗教的窠臼，因為教權組織下的宗教是容易腐敗的。宗教未必需要有超自然的神靈之類的存在。有神論的宗教雖佔優勢，其中却有等級不同的諸多形態，這可以表示人類構想神靈觀念的歷史的發展情形。無神論的宗教又有各種形態，例如印度的佛教、耆那教，中國的儒教、道教，歐美又有許多人提倡人文主義的各種宗教。幾多宗教中，基督教可以代表有神論的宗教，原始佛教可以代表無神論的宗教，這兩種正恰作好對比的宗教均成為世界性的宗教。佛教原本是反對正統婆羅門教的梵我常住的實體觀與四姓階級的差別觀，在印度宗教中被視為異端。佛教的根本特性表現於《三法印》，其中應以《諸行無常》與《諸法無我》為論據，由此導出《一切皆空》（空觀）的論結。空觀基於緣起觀，這是表示凡有事物生成於相互依存的相對的因果關係之上的轉變過程（緣起性→無自性→空性），由此否

認絕對孤立的恒常不變的實體存在。空觀即成立於否定實體觀（絕對有）與虛無觀（絕對無）的兩邊對立觀的中道觀。原始佛教的根本教理表現於《四聖諦》（苦·集·滅·道），其中以《集諦》為迷諦之因而以《苦諦》為迷諦之果，以《道諦》為悟諦之因而以《滅諦》為悟諦之果。苦諦提出四苦（生·老·病·死）作為人生苦惱的基本因素，集諦提出如此人生苦惱所由生起的十二因緣（無明·行·識·名色·六處·觸·受·愛·取·有·生·老死）的迷界存續的相依關係（緣起觀），這即提示人生苦惱的究極原因是在《無明》這項執迷。道諦提出八正道（正見·正思·正語·正業·正命·正精進·正念·正定）作為超脫人生苦惱的方途，其中包含智慧（正見·正思）、道行（正語·正業·正命·正精進）、禪定（正念·正定），由此悟得滅却了人生苦惱的理想境界，這即是滅諦所提示的寂靜涅槃境界。如此，原始佛教主要是依靠智慧、道行、禪定來謀求解決人生問題之自覺悟道的自律宗教，這即迥異於依憑絕對他者的他律宗教。然而佛教後來由於佛身論的提起而傾向於汎佛論（類似於汎神論），又將緣起觀予以唯識論化而成為一種唯心論的形上學。

古代哲學出現以來就有對於神存在的懷疑論乃至否定論，如古代印度的六師外道的唯物論，古代希臘的辯士派思想家的懷疑論以及古代後期的唯物論與懷疑論。近代哲學中，Spinoza 的形上學有汎神論與唯物論的兩種解釋，其實汎神論的理論的歸結是在無神論。對之，Descartes 學派的 N. Malebranche 與英國觀念論者 G. Berkeley 所提倡的萬有在神論的理論的歸結是在無宇宙論。法國啓蒙時代的感覺論以及機械論的唯物論或者機械觀的自然哲學將精神諸機能還元於感覺乃至腦髓機能（腦髓物質的運動），因而靈魂不滅與神存在均要被否定。屬於 Hegel 學派的左派陣營輩出了幾位唯物論傾向的學者們，尤其 L. Feuerbach 展開了激烈的宗教批判。他將神視為人類願望的理想的權化、人類精神的自己疎外的投影，人類的幸福欲求使人構想神以及神國，宗教的根底存有人類的自己愛，由此將神學歸屬於人類學。



如此 Feuerbach 的宗教批判由於 Marx 等人所繼承，認為凡有理念的存在（神·靈魂·精神等）不過是物質的存在的反映，更且指摘出教會與資本主義社會相結合成為其擁護機關而提供抑壓與榨取無產階級的輔助工具。實證哲學家 A. Comte 晚年所提倡的人道教是將全人類的理想作為崇拜對象，這即屬於一種無神論的宗教。繼而重視宗教的社會機能的社會學家 E. Durkheim 則將象徵着社會的神聖觀念（神）還元於社會的集合表象（既述）。十九世紀後期的自由主義的思想家（包括新教的神學家）重視宗教的文化機能，其中有些人將神學還元於文化哲學。本世紀的哲學思潮中，除開唯物論立場的無神論之外，主要的哲學思想上大都亦可以看見無神論以及類似無神論的宗教的論調。例如，J. Dewey 提倡以追求人類理想為萬人共同信仰的人文宗教。形上學上，S. Alexander 將神性（Deity）視為宇宙的發展歷程乃至其終局目標，A. N. Whitehead 將神視為宇宙形成的能量總體，如此汎神論究竟是要歸屬於無神論。實存主義哲學又有無神論的派別（既述）。至於論理實證論乃至解析哲學，依照其根本立場看來，理應抱持無神論的見解，如 E. Nagel 就有「無神論的擁護」的專著，由此可以窺見其一斑。

國家是必要的罪惡，政治是不得已的設施，宗教亦可以作如是觀。政治尚有改善的餘地，宗教亦然。政治有國家的政治，亦可能有超國家的政治。政治思想上有國家廢除論，然而政治本身是否又可以廢除？特權階級統治意義的政治應予以廢除，社會共同管理意義的政治尚可以容納。就規模龐大的複雜社會而說，無政府主義思想祇得當作判定現實政治以及諸種政治思想的優劣之理想的基準。將政治權勢壓力降低至最小限度意義的《無政而治》的協同社會尚可以冀求。政治猶停留於現世，宗教還想要超脫現世而希求永生。永生不可冀求，這祇是妄想，除非作比喻意義的解釋。永生並非永樂，反而還要招致永苦。現世短暫的人生苦尚可以忍受與超脫，無所從事的永生之苦却要成為永無超脫的最大劫數。放棄希求永生的妄想亦則可以超脫既成宗

教的圈套。宗教有諸種有神論的宗教，亦有幾種無神論的宗教。即使無所謂神的存在，人還得創造神的觀念而將之予以實在化，這固然是妄想的產物。無神論的宗教中仍有留戀於永生的妄想（如佛教的墜落形態）。即使可以超脫既成宗教，亦仍可以保存聖潔的宗教心情（純淨的心靈境界），這與探究客觀真理的學問知識無所抵觸（後述）。超脫既成宗教始得以對之作公正的評價，這是爲要符合於學問求真的要求所作的評定。判定既成諸多宗教的優劣乃至真偽的評價基準可以舉出如下幾項：(1)迷信因素的性質與分量如何，(2)道德品位的高低，(3)精神境位的高低，(4)價值創發性的品質如何，(5)與其他諸文化（包括學術在內）的調整關係如何，(6)解決人生問題的實際效果如何。全無妄想的宗教是否可能成立？這項實踐上的理念課題可以對應於學問性的宗教哲學是否可能成立這項理論上的理念課題。

## Ⅷ 學術論

上面所概述的經濟論、政治論、法律論、藝術論、道德論、宗教論本來是屬於文化論的主題。文化論緊密的連關於價值論，因爲文化即是價值具現化的形象。文化與價值的種類繁多，上面所概述的諸種文化價值祇是從其中特別選出的幾項主要論題。經濟屬於物質生活文化中的物資調達的文化形象（厚生效用價值），政治與法律屬於社會生活文化中的社會整序的文化形象（正義·公正價值），藝術、道德、宗教屬於精神生活文化中的精神展相的文化形象（美·善·聖價值）。精神展相文化尚有學問，這是爲要實現真理價值的文化形象，而在價值體系乃至文化體系中佔有獨特的位置，因爲學問可以將各種文化價值作爲其研究對象。學問又可分爲純粹理論的學問（如理論科學）與實用化的學問（如應用科學乃至科學技術）。技術又有學問研究上的技術與實用乃至實踐上的技術。學問在社會機能上，科學側重於生產技術而成爲《技術科學》，哲學側重於生活實踐而成爲當作人生觀·世界觀的《世間哲學》，這可視爲一種處世術。學問的實用化、

理論的實踐化容易招致思想化，或者與思想相連結。我們曾經在知識論上提出過學問論，現今在價值論上則想要將學問論改稱為學術論作為兩者間的分別標徵。學術論可以說主要是從社會機能上的價值觀點看來的學問技術論，其中包含着思想的因素。下面將學術論分為(1)文化科學與文化哲學，(2)思想價值與價值思想論，(3)科學價值與價值科學論，(4)哲學價值與價值哲學論的四項論題而各別予以概說。

#### (1)文化科學與文化哲學

著者曾經在現實存在論第六部「文化論」中試圖建立一個文化體系，其中包括三個階層，各階層分為兩個階段，各階段又分為幾個系列。基層文化指謂物質生活文化而分為生命保存文化與物資調達文化，中層文化指謂社會生活文化而分為社會整序文化與社會展相文化，上層文化指謂精神生活文化而分為人性陶冶文化與精神展相文化。如此文化是多種而又多義的，難為作確定性的定義。文化論是精神論的延續，因而從精神論的觀點似乎可以將文化規定作精神客觀化的所產，這即是指謂文化形象，亦即是價值具現化的形成物（文化財）。廣義的精神分為(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)客觀的精神的五個階層。間主觀的精神指謂由於個人精神主體（主觀的精神）的相互作用所形成的社會性的精神，由於其相互作用的形態如何而形成各種形態的社會。精神客觀化（客觀化的精神）指謂精神主體在社會的基體之上將自己所志向的價值乃至目的予以現實化的精神活動，由此所形成的客觀化的所產稱為被客觀化的精神。如此被客觀化的精神所產如仍附着於物體乃至生體的階層稱為第一層次的文化形象。這種文化形象如能超脫物體乃至生體而自告獨立的階層稱為第二層次的文化形象，這即該當於客觀的精神。主觀的價值對應於主觀的精神，客觀的價值對應於客觀的精神，其中間尚存有幾項階層。諸種文化形象對應於精神諸階層乃至價值諸階層。要之，精神構造、社會構造、價值體系、文化體系形成一系列的對應關係。在如此對應關係上，狹義的價值體系與文化體系相契合，廣義

的價值體系可以涉及乃至包攝精神構造（價值志向的主體）、社會構造（價值實現化的基體）、文化體系（現實形態的價值）的三個階層，其中精神構造形成爲基層，社會構造形成爲中層，而文化體系形成爲上層。有關人事界的這般階層構造的背後存有自然界的物質基體。

科學除開形式科學（數學、形式論理學）之外，實質科學有自然科學與文化科學的對立。與文化科學相並立，又有精神科學、歷史科學、社會科學、人文科學、行動科學、人間科學等的諸種名稱，各自所包括的基本諸科學的內涵（如心理學、社會學、歷史學、經濟學、政治學、法律學、藝術學、道德學、宗教學等）却大致相同。起初，W. Dilthey 從生命哲學的立場提出精神科學的基礎論，其生命哲學所指謂的《生命》是側重於《精神生活》，精神諸現象是由於精神生活直接所體驗的心理現象，因此他將記述的分析的心理學或者理解的構造心理學（從精神生活的構造連關·作用連關來理解精神現象）作爲精神科學的方法論的基礎。另一方面，他又提出基於精神生活的體驗、表現、理解這三個階層的連關所構成的所謂解釋學的方法論，由此將精神科學的領域更加擴大到社會、歷史、文化的全般領域。他認爲自然科學是將自然諸現象編入於因果關係之內而予以機械論的說明，對之精神科學是將精神諸現象編入於精神生活內部的構造連關而理解其意味的個性記述作爲其特徵。心理學家兼哲學家W. Wundt 又將精神科學（直接經驗的科學）對立於自然科學（間接經驗的科學），亦將心理學作爲精神科學的基礎而稱爲一般精神科學，再將精神科學分爲現象論的科學（心理學）、組織論的科學（經濟學、法律學等）、發生論的科學（歷史學）的三項部門。

德國西南學派主張科學的分類不應依據對象而應依據方法的特性，這有些類似於 Kant 的所謂《Copernicus轉換》的主張（主觀不應準據於客觀，反而客觀應準據於主觀）。這種新 Kant 學派不採取自然科學與精神科學的對立，而提出歷史科學乃至文化科學來對立於自然科學。認爲自然科學是採取無關價值的普遍化的法則定立方法，而

歷史科學·文化科學是採取有關價值的個別化的個性記述方法，後者即是基於先驗的價值規範從歷史文化事象中選擇出非反復的一回的個別性而予以記述作為其特性。然而實際上自然科學中尚有停留於個性記述階段的科學，歷史科學·文化科學中亦有探究法則的部門。凡有理論科學應具備定立一般法則的要件。個性記述與法則定立可以當作實質科學的兩端，從前者推進於後者則可以表示科學的科學性的提高。蒙受了德國西南學派的影響的文化社會學家M. Weber 却要採用社會科學的名稱來代置歷史科學·文化科學，他所提出社會科學方法論可視為介在於個性記述與法則定立的中間領域。他主張社會科學家應抱持《價值自由性》的態度，即為要保持經驗科學的客觀性應脫離主觀的價值判斷，由此嚴格的拒否科學理論中混入實踐的意圖與評價，這可以表示學問與思想的分別之自覺與反省的開端。他又提出所謂《理想型》的概念作為理解社會科學的對象（其中含有個性的事象）之因果關係的方法論的工具。理想型是依據客觀的可能性與適合的因果連關的原則，從雜多的社會現象中捨棄偶有的因素而抽象出本質的因素所構成的理想化的類型概念。理想型構成的意義是在提供因果關係的認識手段，將現實的對象與理想型相比較，由此測定現實諸現象的性質以及其發展情況，例如資本主義與社會主義的諸國家的各別特殊情況的演變。現階段的這兩種體制的現實國家均含有兩種因素，資本主義與社會主義各別可以理解作理想型，於是可見理想與現實之間尚有一段距離。附帶地說，自然科學上的理論構成與法則定立亦需要構成理想型的概念。

科學上的自然科學的地位是固定不動的，與此相對立的科學名稱現代大都採用社會科學，Marxism亦常用之。大體上看來，精神科學帶有唯心論的傾性，社會科學有些趨向於唯物論。此外，尚有人文科學、行動科學、人間科學等的諸名稱。人文科學包含自然科學以外的諸科學以及不屬於嚴密意義的科學（如文學、史學、哲學等）的諸學問的總體，這是表示科學概念乃至學問概念的曖昧性。人間科學（

Science de L'homme ) 是新近在法國興起的新名稱，這是關於人類的思想與行動以及人類所創作的諸事象之諸科學的總稱，其中包含心理學、社會學、歷史學、語言學、經濟學、政治學、人類學、人文地理學、宗教學等。美國又有些人類學家提倡與此相類學家提倡與此相類同的人間科學，而且併用行動科學、綜合科學等的名稱。行動科學是連關於行動主義心理學，將心理學、社會學、人類學作為中核，更加包括經濟學、政治學、生理學、語言學等諸科學，由此想要建立統合的研究人類行動的綜合科學。因為要避免與科學的人類學相混同，故不稱為人類科學而稱為人間科學。如上述，與自然科學相對立的總體科學的名稱是多種的，各自的側重點有所差異，然而其中所包括的基本諸科學的內涵却大致相同。依照前面所提示的精神構造（基層）、社會構造（中層）、文化體系（上層）的三個階層，我們似乎可以將社會科學作為中核，而將文化科學作為統括其他科學的代表名稱。文化科學除開其所包括的基本諸科學之外，尚有將文化本身作為研究對象的幾門特殊科學，如文化心理學、文化社會學、文化人類學。

文化科學是一種綜合科學，其主要課題有如文化的意義、種類、根本構造與機能、生成發展、連關法則以及發展法則等問題。對於如此當作總體科學的文化科學，文化心理學、文化社會學、文化人類學成為其分殊科學。此外，我們尚可以提出科學的文化學來對置於哲學的文化學，恰如文化科學對置於文化哲學（後述）。文化心理學是依據心理學的知識與方法來理解與說明文化事象的特殊科學。Wundt 從單純的心理學原理來說明文化事象，其浩瀚的民族心理學可視為民族文化的心理學。Dilthey 的理解心理學又可視為文化的理解心理學，他將文化規定作精神生活體驗的客觀化的表現，對於表現（現實的歷史文化）的追體驗（通過表現的再體驗）即是理解，由於如此體驗·表現·理解這三個階層構成解釋學的方法途徑（既述）。文化社會學是將文化作為指導概念而與社會的連關之下來研究文化現象的社會學的一部門。德國的文化社會學蒙受着唯物史觀的影響，將文化與社會

各別分爲幾個階層，由此將文化視爲社會的反映乃至所產，而將社會視爲產生文化的基盤。英美的文化社會學是將文化規定作人類的行動模式乃至生活模式，而從文化與社會的相互作用的觀點來實證的研究其全體的連關。文化人類學主要是對於未開社會文化的發生與發展、構造與機能（將文化視爲社會構造中的機能）、樣式與類型之實證的法則的研究，其中包括考古學、民族誌、民族學、民俗學、社會人類學、語言學等部門，如此文化人類學是對置於自然人類學。對立於英美的科學的人類學（包括自然人類學與文化人類學），在德國 M. Scheler 等人曾經提倡過哲學的人類學，這可以表示實證科學與思辨哲學的強烈的對照。科學的人類學連關於人間科學，哲學的人類學（人間學）連關於實存哲學，由此可見現代的科學界與哲學界均偏向於人類中心主義的立場，這却是表示時代的危機。純正的健全的學問精神理應超脫如此人類中心主義的狹隘立場。

文化哲學理應成立於文化科學的基礎之上，然而現實所與的文化哲學未必如此。有系統的組織形態的文化哲學似乎尚未出現。德國的現代文化哲學大致有兩種系統，即生命哲學與價值哲學，其他的文化哲學大都可以附屬或者連關於這兩種系統。屬於 Dilthey 學派的文化哲學家 E. Spranger 認爲人類文化在其本質上是多元的，人類的精神發展祇是由於異質的諸文化的相互協力始有可能，由此否認西洋中心的文化一元觀。他將人類的生活樣式分爲理論的、經濟的、審美的、社會的、政治的、宗教的六種基本類型，而將這些類型置於其精神科學乃至文化哲學的基礎。尚且認爲由於這些類型所代表的個人與文化之間的交互作用可以決定人類的社會生活的意義。他對於文化價值的究極的意義賦予的根源求之於宗教的形上學的世界。E. Rothacker 特別重視民族共同體的文化創造力，認爲民族精神與神話（世界觀形成的原本形態）是規定民族文化的基礎，尚且各民族的環境規定着個人的原本體驗（歷史主義的相對主義的文化觀）。G. Simmel 將生命哲學連結於 Kant 知識論的構成主義，認爲文化是生命所表現的形成物

（客觀的精神的形象），歷史的社會的文化世界是由於諸種價值範疇所構成的特種世界，其中分為形式與內容的兩個界域。他又認為生命是不斷求上進的流動，在此流動中所形成的文化具有超越生命的特性，由此反而要來抑制乃至阻碍生命的流動，於是生起文化的悲劇性（生命與文化的葛藤）。立於生命哲學立場的歷史文化思想家 O. Spengler 提出文化形態學的方法論來通觀世界歷史文化的生成轉變歷程，由此論斷西歐文化的沒落。他將死硬形態的認識方法求之於數學的法則，而將生動形態的理解方法求之於有機體的類推與比較，認為凡有現象總要歸屬於這兩種秩序，世界歷史文化的凡有形態與運動亦祇是生命生成轉變的形像。世界文化（文明）史家 A. J. Toynbee 却要反對 Spengler 的決定論的歷史觀，而強調人類社會由於自由的決意與行為之歷史文化的形成，然而却又要將人類歷史的命運終究委託於神的攝理（宗教的文化歷史觀）。

價值哲學的奠基者 W. Windelband 認為真·善·美·聖這些普遍妥當的價值實現於學問、道德、藝術、宗教這些文化活動之上，而將文化價值作為文化生活的規範，由此價值哲學通達於文化哲學。文化價值的實現不是法則性的而是個性的，因而價值的妥當祇能適用於歷史的個體。繼而 H. Rickert 將價值哲學更加以方法論的深化，於是價值關係的論理成為方法論，而依據價值關係的有無來區別出歷史文化與自然。E. Lask 將先驗的主觀主義轉向於客觀主義的立場，由此將價值哲學更加以徹底化，認為對於價值判斷的正否·真偽提供究極的基準是在超越主觀的而又超越現實的價值自體。如此超越現實的價值界與現實內在的文化界恰如成為本體界與現象界的對立，於是先驗論的價值哲學竟轉換成為價值形上學。大體上看來，價值哲學着重於歷史科學·文化科學的方法論的考究，尚未建立可觀的文化哲學的體系，Rickert 所提出的價值體系亦祇能當作建立文化體系的基礎而已。M. Scheler 將價值哲學連結於生命哲學，認為文化是精神志向於理念的目標所產生的創造物，而將如此精神文化區別於物質文明以及現



實社會。相類同地，文化社會學家 A. Weber 又將人類歷史的發展過程分爲社會過程（以經濟·政治爲基盤的現實社會生活過程）、文明過程（由於科學·技術的發現·發明之一直線的、累積的合理化過程）、文化運動（創造的、個性的精神文化之一回起的、突發的過程）的三個階層，而從其統合的協動來理解歷史（包括文化）的發展情形。

如上面所述，文化科學是一種綜合科學，其中不僅包括幾多基本諸科學（如經濟學、政治學、法律學、藝術學、道德學、宗教學等），尚且分殊化爲幾門特殊科學（如文化心理學、文化社會學、文化人類學等）。其中尤其基本諸科學各別的科学性的程度參差不齊，例如理論經濟學與政治學之間的差距尚遠。總括地說，文化科學中基本諸科學成爲第一層次的個別文化科學，特殊文化科學成爲第二層次的，統括這兩層次的綜合科學則成爲第三層次的普遍文化科學。將這三層次的文化科學更加以整理與統合，由此可以建立科學的文化學。與如此科學的文化學相對應，在文化哲學上亦可以構想哲學的文化學。將科學的文化學提昇到哲學的文化學即是通過文化科學而建立文化哲學的根本方途。其實文化科學尚未成熟，文化哲學亦尚未確立，兩者均要等待將來的開展。文化領域極爲廣汎，除開精神文化、社會文化、物質文化之外，亦可以分爲思想文化、科學文化、哲學文化。文化哲學的建立須要通過知識論與價值論的考究。就知識論而說，文化現象、文化思想、文化科學、文化哲學均成爲知識論的檢討與批判的對象，這是建立學問性的文化哲學所必須通過的途徑。就價值論而說，價值論成爲文化論的基礎，因爲文化即是價值具現化的形象。文化哲學特別重視文化體系的建立，這即要依存於價值體系的建立。文化哲學可以當作價值論考究的代表領域。下面將要各別提出思想價值、科學價值、哲學價值的三項價值領域，其各自所具現化的形象即成爲思想文化、科學文化、哲學文化。

## (2) 思想價值與價值思想論

廣義的思想包括學問在內，狹義的思想却要區別於學問。凡是由於思考所構成的意識內容可以稱為思想，這是屬於廣義的思想。然而思考有純粹知性的，又有情意性的，為要滿足情意要求所構成的思考內容屬於狹義的思想。知識可以分為感性知、表象知、常識知、思想知、科學知、哲學知。思考階段以前的感性知與表象知雖然可以成為構成知識的素材，但尚未成為嚴格意義的知識。常識知的範域難為界定，其中可以包含通常的思想知，學問知（包括科學與哲學）的通常化亦可以成為常識知。知識與信仰尤其哲學與神學的分別成為近代以來的哲學的重要問題。當今哲學却應特別重視學問與思想的分別問題。神學漸告衰退，現在已喪失了控制哲學的支配力量。政治思想替代宗教思想而興起，思想性哲學強烈地支配着當代哲學界。社會科學上的《價值自由性》的要請應擴延到哲學研究上的《思想中立性》的學問涵養。世上常見有些自命哲學研究者以為從事思想內容豐饒的哲學書籍上的引經據典的《學術》研究就可以盡了學問研究的能事，如此《書本主義哲學》的研究態度應予以排除。須知除開原本的真理探究之外，哲學研究者對於現實所與的各種思想應抱持着嚴正的批判態度。哲學書籍的研究本身是無可厚非的，但總不要忘却哲學固有的批判精神。《書本哲學》祇可當作《原本哲學》探究的參考資料而已。著者所謂《原本哲學》是指謂原本事物（第一次的研究對象）的真理探究之純正學究性的哲學，各種思想可以當作其第二次的研究對象。

如上述，思想領域極為廣汎，難以盡舉。著者向來舉出人生觀·世界觀與社會意識形態（Ideologie）作為思想的兩項主要特性或者判定基準。人生觀·世界觀幾乎遍通於傳統哲學，即歷史所與的諸種哲學內容大都含有人生觀·世界觀的思想因素。現階段的社會諸科學中仍存有社會意識形態的思想因素。通常所見的世界觀就其實質內容而說，大都是人生觀的擴延形態。其所謂世界觀所指稱的《世界》並非指示純然的客觀世界（自然世界乃至宇宙），寧可說是指謂《人間世界》，人類是世界內的人間存在，因此世界觀與人生觀之間的界限

不明確，兩者相交錯的混合形態寧可稱爲《人世觀》。下面我們仍沿襲慣用的世界觀，其中包括人生觀在內。世界觀是對於人間世界的情意欲求之直接反應的意識形態，其中存有價值感受的根本契機。一般地說，價值感規定價值觀，由此規定世界觀。再者，社會意識形態亦可視爲對於人間社會的情意要求所形成的意識形態，其基底又存有價值感乃至價值觀。如此看來，當作世界觀的思想與當作社會意識形態的思想這兩項思想的成立背景均存有共通的價值觀。我們曾經將包括世界觀與社會意識形態在內的思想一般作過暫定的界說：思想即是人性諸特質與歷史的社會的諸規定性的函數。屬於主觀側面的人性諸特質特別側重於情意機能，其中包括個人的性格、氣質以及諸種集團的社會心理。歷史的諸規定性指謂傳統文化的傳承因襲，社會的諸規定性指謂以經濟機構爲基盤的諸種社會制度，這兩項系列的諸規定性屬於客觀側面。思想乃是由於這些主觀與客觀的諸多因素所形成的意識形態（觀念形態）。

我們在前面提示過，精神構造·社會構造·文化體系的階層構造。文化體系是價值體系的具現化的形象，其中包括思想體系在內。精神構造中含有潛在的價值態度體系，這是對應於顯在化的文化價值體系。文化人類學家 R. Linton 提出文化與個人性格（Personality）的連關問題，而將價值態度體系當作媒介這兩者的中心概念。認爲個人性格是學習所得的反應體系，而將此反應體系從特殊的朝向於一般的反應排成一系列。喚起一般的反應的情況因素稱爲價值，由此所引起的內面的反應稱爲態度。價值與態度相連結而形成刺激反應體系，這即是價值態度體系。如此價值態度體系是規定個人性格的內在的要因，由此規定個人的思考與行動。內存於某種社會集團的文化底流而對於這種文化賦予獨自的構造與模式，尙且將其統合作全體的連關的潛在因素稱爲價值體系，這是不被意識的潛在的、默示的文化，其外在化的表現成爲明示的文化。如此潛在的價值體系又內在於個人性格而成爲其思考與行動的指導原理。因而從明示的文化的分析與個人性

格的社會心理學的分析這兩側面可能抽出潛在的價值體系。附帶地說，構造主義立場的文化人類學家 C. Lévy-Strauss 認為產生文化的精神基底是在集團的《具有合目的性的無意識》的潛在活動，而將語言體系當作文化體系的中樞。

潛在的價值態度（默示文化）對應於顯在的文化價值（明示文化），其間介在着各種價值觀、世界觀的思想形態。各人懷抱着何種價值態度可以規定其價值觀乃至世界觀的特性。各人懷抱着各自的世界觀，恰如各人信奉各自的神。世界觀不僅有個人、種屬等特性的差異，尚且由於時代、社會的轉移而有所變異，然而却可以依照文化類型求得世界觀的基本類型，這同時亦可以當作思想類型。如此，價值觀·世界觀·文化形象·思想形態之間存有對應關係或者相互依存關係。Dilthey 所提出的世界觀學是着重於世界觀的類型，他舉出(1)宗教的世界觀（包括善惡二神論、汎神論或萬有在神論、人格的唯一神論這三種類型），(2)藝術的世界觀，(3)哲學的世界觀（包括自然主義、客觀的觀念論、自由之觀念論這三種類型），其中客觀的觀念論可視為汎神論的哲學化，自由之觀念論可視為人格神論的哲學化的形態，自然主義是屬於無神論或唯物論的世界觀。Rickert 却將世界觀學規定作關於世界以及人生之根本的普遍妥當的意味乃至價值的學問體系（價值哲學即是世界觀學）。Scheler 又提出四種世界觀學：(1)關於可能成立的諸世界觀一般之本質的連關的世界觀學，(2)實證的意味記述的世界觀學，(3)理解精神生活的作用連關之理念型的世界觀學，(4)從心理學、社會學、人種學的立場來因果的解明特定世界觀之歷史的形成與發展的世界觀學（當作科學的世界觀學）。其實科學的世界觀學的真正課題是在將各種科學所提供的世界像予以綜合的統一，這則可以通達於哲學的世界觀學（世界理說）。哲學的世界觀學除開世界理說的建立之外，尚且還要對於歷史所與的各種世界觀予以知識論的檢討與批判以及價值論的體系的嚴正的評價，這則屬於世界觀構成的理論體系的課題。

當作世界觀的思想與當作社會意識形態的思想可以代表思想一般。當今思想界盛行着 Ideologie 論（社會意識形態理論），現在正是諸種社會思想進行着激烈的對立抗爭的 Ideologie 跋扈的時代，這是現代社會瀕臨於危機的思想反映。處於如此動亂的時代，哲學研究者亦得關懷於社會思想問題，著者所以極力想要將學問峻別於思想的動因之一是得自這個不幸時代的痛苦體驗。廣義的 Ideologie 是指謂由於社會的存在（社會的諸條件）所制約的思想一般，狹義的 Ideologie 格別指謂以政治鬭爭為中心的社會思想，其背後存有經濟的利害關係。Ideologie 論的主要課題有如：(1)解明社會思想乃至思想一般的成立基礎、內部構造以及其社會機能，(2)辨別社會思想的真偽·正邪（暴露虛偽的意識形態），(3)解明社會思想與社會科學的關係，(4)探究社會思想（包括文化思想）與個人性格（Personality）的連關問題。當今 Ideologie 論應特別重視虛偽的社會意識形態的暴露，尤其揭發政治的意識形態的虛偽性。政治的意識形態（政治思想）的社會機能有如：(1)以維護政權為最高目的，(2)設定政治行動的目標（標榜大義名分），(3)為要達成目標提供思想工具（政治手段的選擇），(4)為要招攬支持者而鼓吹使命感（政治宣傳）。如此政治的意識形態成為政治鬭爭的思想武器，這自當具有強烈的黨派性。隱蔽現實是虛偽意識的一般的通性。假如社會思想不懼怕客觀的真理，其現實認識對於自己所屬於黨派有利的場合，這種社會思想則可能與社會科學相提携。如此社會思想與社會科學的相輔相成可能促進客觀的真理認識（認識的機能）。立於正確的現實認識之上的社會思想又可能定立合理的行動的指導原則（實踐的機能）。完全缺乏現實的科學分析而祇想要依憑非合理的政治神話的社會思想反而成為社會實踐行動的阻礙物。墨守既成主義規章而喪失了適應現實狀況的彈力性的社會思想就會產生教條主義。政權獲得前標榜着革命思想的政治運動一旦獲得了政權之後往往亦會變質成為虛偽的意識形態。

如上述，社會思想有真偽·正邪的分別，這是連關於道德的善惡

分別的價值問題。一般地說，真實的社會思想可能促進社會的進步與人類的福祉，因而具有善的正價值；虛偽的社會思想反而可能阻碍社會的進步而且招致人類的災禍，因而具有惡的反價值。明知故犯的玩弄虛偽思想家與反動的政治家相同均在歷史上可列為罪惡深重的敗類。伸張社會正義的真實思想的思想家往往要遭受迫害，甚至犧牲生命，以短暫生命的悲壯事蹟換取流芳後世的長久敬仰亦則可以告慰。尚且真實思想又帶有主體性的真理價值。社會思想的價值測重於社會機能的功能，世界觀的思想價值側重於人生意義的賦予。唯心論系統的哲學的世界觀由來於宗教的世界觀，後者又由來於神話的世界觀，這是原始心性的幻想所產。如此哲學的世界觀雖然不符合於現實的自然世界的真相，其中却含有促使提高人生意義的理想因素。人類原來是喜愛作幻想的形上學的動物，因而幻想性的哲學思想仍得以流傳於現在。如此哲學的世界觀可以代表傳統的哲學思想。對於哲學的幻想有所自覺與反省，將非合理的幻想轉換作合理的理想，這種哲學思想亦可以提昇到高超思想的境位。如此世界觀的哲學思想在提高人生意義的賦予上仍有價值。唯物論系統的自然主義的世界觀可能與自然科學相提携，因而其中含有學問的意義與價值。至於價值思想論，這是指謂關於思想價值的思想論或者關於思想的價值論，這在上面所述的社會思想論（Ideologie 論）與世界觀理論（世界觀學）中已有所論及，茲可以省略另作別論。

### (3) 科學價值與價值科學論

我們向來將世界觀（包括人生觀）與社會意識形態（觀念形態）作為《思想》的判定基準或者代表，而將科學作為《學問》的判定基準。思想除開世界觀與社會意識形態之外，尚有現實生活上的個人的意見、諸種社會集團的意見（世論）以及態度與信念所表出的諸種見解，這些均可歸屬於通俗思想。思想成立於對於生活環境（包括自然界與人事界）的情意的反應之直接的意識形態。對之，學問成立於對於所與對象的純粹知性的探究之反省的知識形態。片斷的知識以及無

組織的知識堆積尚未成爲學問，學問必須通過特定的方法所組成的整合的知識體系。著者早年在「真理原理論」中將學問規定作《真理認識的理論體系》，其中科學成爲《真理認識的概念體系》（側重於實質的現象的事實知識）而哲學成爲《真理認識的理念體系》（側重於形相的理念的本質知識），尙且在科學與哲學的中間領域介在着形質的理質的混合知識。學問如依照事實學與本質學的分別，科學則可成爲《事實解明的知識體系》而哲學成爲《本質究明的知識體系》。真理論特別重視《真理自體》與《真理認識》的峻別，前者完全獨立於後者而成爲學問的真理之客觀的判定基準。Marxism的真理觀特別強調實踐，認爲真理的判定基準是在實踐。指謂社會行動的實踐應分別於科學上的實驗。假如將實踐當作判定真理的唯一基準，則要觸犯以偏概全乃至領域侵犯的錯誤。社會行動意義的實踐祇可適用於人事界，不可冒然壟斷自然界，自然法則乃至自然理法由於社會實踐無法改變，所謂自然征服亦得服從自然法則始爲可能。Marx 似乎有如此言說：從來的哲學關於世界作了種種的解釋，然而更重要的却是在世界的變革。世界概念是多義的，至少應分別出宇宙意義的自然世界總體（自然界）與特別限定於人間世界（人事界），關於後者的變革雖有正當性與合理性，如想要變革前者，則成爲幻想。自稱爲科學的社會主義的Marxism因爲專念於社會改革的實踐，其理論呈現出強烈的社會意識形態的思想性格，由此思想往往要來侵犯學問的領域。

通觀哲學史可以察覺，思想一直侵犯了學問領域，這般情形比起神學侵犯了哲學領域更爲廣範而且嚴重，哲學上的許多錯誤大都根由於如此思想的越權。人性中情意因素勝過知性因素，過度的情意要求不僅要來歪曲客觀的事實，尙且還要捏造假構的幻像來代償對於真實世界的茫然無知。宗教的信仰曾經壓制了知識的進展，代之而起的政治的信仰由於政治的神話又要來堵塞學問的真理探究的正道。政權獲得以前標榜着社會正義的革命思想一旦獲得了政權之後，其中亦有留戀乃至耽溺於政權確保而漸告腐化，原本的真實思想遂告變質而轉化

成爲虛僞思想。追查其中隱藏不露的事實，揭開其中的隱秘，這即是社會科學對於社會思想的研究上應盡的責務。所謂 Ideologie 論亦應當作社會科學的一部門來遂行其 Ideologie 批判的任務。反觀社會科學，其中尚有存留着社會思想的因素，這是表示現階段的社會科學尚未成熟的情況（社會科學的後進性）。社會科學與社會思想的辨別亦成爲 Ideologie 論的一項重要課題。如此在社會科學與社會思想的辨別之下，將 Ideologie 作爲批判對象的 Ideologie 論可能成爲將社會思想轉向於社會科學的仲介科學。既然成爲社會科學一部門的 Ideologie 論亦則應超脫個人乃至特定社會集團的價值判斷而立於價值中立性的自由立場，否則 Ideologie 論本身仍然還要停留於社會思想的前科學的階段。要之，將主觀的價值判斷轉向於客觀的價值洞察之態度以及立場的變換可視爲《思想》推進於《學問》的階段發展的基本要件。

學問具有(1)記述、(2)說明、(3)論證、(4)解釋、(5)透察的諸特性。記述是關於客觀的事實的陳述，這是科學的初步階段，關於記述的理論有如實證哲學、解析哲學等的記述論說。說明是關於客觀的事實之因果關係的解明，這是科學的較高階段，關於說明的理論又有諸種哲學立場的對立論說。論證有演繹的、歸納的、類推的諸種，而諸種學問中可以將論理學與數學作爲基本。解釋主要的是關於精神生活的體驗內容以及其所表現的客觀的形象之主體性的理解，有如人生哲學、現象學、實存哲學等的諸種解釋學。透察是透過事實的解明之本質的覺察，其中包括直覺（直觀）與思辨（思索）的因素。透察雖可以超越間接的論證（推理），但穩健可靠的透察却應通過合理的論證始爲可能。關於上記學問的諸特性的理論可以稱爲學問論，這是屬於知識論的一部門。我們將科學規定作《事實解明的知識體系》，而將哲學規定作《本質究明的知識體系》即是依照這兩種學問的各別特性所設定的。

科學中，形式科學（形式論理學・純粹數學）因其理論體系的組



織完整之故，可以當作學問的理論構成的典範看待。著者將如此論理學與數學予以普遍化、純粹化、超越化而設想超越現實界的《理法界》，由此提出《唯理論》的假說。實質科學中，物質科學與生物科學屬於自然科學，對之精神科學、社會科學、文化科學等構成一系列的對置科學，而心理學可以介在於生物科學與精神科學的中間領域。這些實質科學可以配置於現實存在的四大階層（物質界·生命界·意識界·精神界）。社會是由於個人精神（主觀的精神）的相互作用所組成的精神客觀化的場面，而文化是由於精神主體在社會場面上所形成的產物（文化形象），其中包括被客觀化的精神（第一次元的文化形象）與客觀的精神（第二次元的文化形象）。如將精神機構作為基層，而將社會機構作為中層，文化機構則可安置於上層，由此構成三階層的構造連關，精神科學、社會科學、文化科學各別亦可以配置於如此構造連關之中。另一方面，心理學有深層心理學（精神分析學），社會學又有人提出深層社會學，文化學亦可能設想深層文化學的成立。我們曾經指出過，顯在的明示的文化（文化外景）的背後存有潛在的默示的文化（文化內景），後者則可成為深層文化學的研究對象。深層心理學、深層社會學、深層文化學這一系列究竟可以深徹到心理能量場。與此相對應地，精神機構、社會機構、文化機構這一系列所表現的精神客觀化的諸種形象亦可以形成一種高級的精神能量場（擬似高離能）。唯能論通貫於現實存在的全般領域（既述）。僅就精神能量而說，其下面通達於底層的心理能量場，而其上面通達於高層的精神能量場。如上述，形式科學由於普遍化、純粹化、超越化可以提昇到唯理論的境域，而唯能論可以通貫於實質科學的全般領域。如此看來，包括形式科學與實質科學在內的科學全體的統一連關之形上學的基礎是在唯理論與唯能論，這則可視為科學的存在論的基礎奠定上的假說。

科學乃至學問一般為要獲得普遍妥當的客觀的知識，其認識主觀應超越個人乃至種屬的諸特性而成為普遍性的純粹知性的統覺機能，

這是由於學問理念所要請的知識論的認識主觀，Kant 在其知識論上所提出的《意識一般》亦可以作如此解釋。這種認識主觀可以比喻作無色透明的水晶體或者清淨無垢的鏡面。由於如此認識主觀所形成的認識內容與認識對象的相合致可以要求認識的客觀性與真理性。價值判斷上亦可以設定普遍妥當性的價值論的評價主觀，德國西南學派所提出的先驗的價值規範意識即是指謂這種評價主觀，關於這項論題讓於後來價值哲學論中再提。學問所要追求的價值是在真理價值，即以獲得真理認識為其基本目的。學問所探究的真理形相與真理理念雖有恒常性與統一性，然而由於其研究對象的存在領域與存在方式的分別，其所獲得的真理認識內容却是多種的。就科學而說，形式科學是在探究理性法則的真理（理性真理），實質科學是在探究現實事物的實質內容的真理（事實真理）。形式的真理認識要求客觀的絕對的真理性雖是較為容易，然而論理學與數學所定立的公理體系却被認為祇是假說的設定而已（擬制主義或規約主義的真理觀）。實質的真理認識雖然可能要求某種程度的客觀性，却不能要求絕對的真理性，祇能期望通過相對性而漸近於絕對性。真理探究的進程本來是無止境的。

學問為要保持其純粹性，應以探究真理乃至發現真理為其唯一的目的價值，除開如此真理價值之外，即使尚有其他價值，亦應算為手段價值乃至附帶價值。純正的學究者專念於真理探究，實際生活上雖有苦難重重，心情上仍可得到無上的愉悅。學問探究未必帶來物質的豐饒，但在人生價值上總比起蒙昧無知的追求華麗虛榮的享樂更為崇高。再就科學價值而說，這又得分別出理論科學、應用科學、科學技術的價值判定。科學的理論價值自當還要依照上述的學問那樣祇是在單純的探究真理這般目的價值。對之，科學的應用價值與技術價值祇可當作手段價值而已。近代以降的社會的急速發展大都是仰賴於科學的應用技術的開發，由此可見在這方面的科學威力的強大。社會尤其國家委託於科學的主要實務有如：(1)社會政策的設定、(2)軍事兵器的製造、(3)產業開發的生產手段（包括生產技術）、(4)交通以及通信機

關的整備等項。(1)社會政策的設定連關於社會意識形態的問題，這是屬於社會科學的應用部門。這種應用科學如被善用的場合，對於促進社會的改善則有積極的效用價值。(2)、(3)、(4)這三項大都是由於自然科學所提供的科學技術的運用，其結果招致了現代社會樣相的一大變貌，其中的功罪參半。物質生活水準的提高，實生活的便利舒適還可算具有功利價值。資本主義社會的經濟獨佔，帝國主義國家的軍事侵略，核兵器的威脅，生活環境的污染，大眾社會所呈現的社會心理的諸種病態現象，人性的自己疎外等等，人間罪惡正在劇烈的加重。若將如此繼續下去，將來的社會真個不堪設想。理論科學屬於知性文化，即可列於精神文化，科學技術所開發的文化屬於物質文明，應用科學的種類繁多，大都屬於社會生活文化，後兩者的價值是多面性的，大體上可以將其對於人生意義的貢獻情形如何作為評斷。

據說科學的發生起源是在魔術，這可能包括呪術、法術以及擴延到占星術、鍊金術等。由此可見，科學發展的背後存有幻想。近代科學的成立又是由於近代社會的產業發展所促進的。科學密切的連關於生產技術而推進社會的發展。廣義的技術包括學術（學問研究技術）、藝術、醫術、辯論術、處世術、社交術、政治術、戰術等。狹義的技術指謂生產技術，其中含有(1)材料、(2)生產手段（道具・機械）、(3)勞動的三項要件，這種技術即是人操作生產手段來加工材料藉以製造產物的技能。技術一般可以大別分為(1)對於自然界與(2)對於人事界的兩種部類。對於自然界的技術是通過自然法則的知識之自然支配的操作技術，這是連結於自然科學而成為近代技術。如此近代技術具有合理的計劃的特性。近代科學技術導致了現代社會的技術化而且幾乎涉及社會生活的全般領域。對於人事界的技術即是指謂這種社會的技術化現象，就中以官僚制機構的組織技術最為顯著。這種技術的特性是在，為要達成特定的目的而選擇出最有效果的手段行動，這稱為目的合理性。現代社會的技術化不僅導致了社會的機械化，尚且導致了人類本身的機械化，所謂人類的自己疎外（人性喪失）即是指謂這種

現象。關於技術一般的理論稱為《技術學》(Technology)，其中有如社會技術學(社會工學)、精神技術學(精神工學)乃至人類技術學(人類工學)等的新奇諸科學的出現，這些可以表示現代社會科學以及現代社會文化的特性。

價值科學論是指謂關於價值的科學論或者科學立場的價值論，即是將價值作為研究對象的科學理論。這種價值論有如心理學立場的價值論與社會學立場的價值論。德奧學派的 F. Brentano、A. Meinong、Ch. Ehrenfels 等人所提出的價值論是屬於心理學的價值論。現象學的先驅者 Brentano 提倡意識現象的基本特性是在志向性(對象之志向的內在)，而將意識作用(心理作用)分為(1)表象、(2)判斷、(3)情意的三種部類。表象是尚未含有真偽。善惡的價值對立的志向作用。判斷含有真偽的價值對立，是認存在與否認非存在的正當判斷成為真，其相反的場合則成為偽。情意作用的本質是在愛憎而含有正邪。善惡的價值對立，愛好應該愛好的與憎惡應該憎惡的情意作用成為善，否則成為惡。情意作用又有高低的層次，由此分別出主觀的價值與客觀的價值，而後者指謂普遍妥當的價值。並非凡有情意作用均可以得到善價值，祇有高次的情意作用始為可能。善價值又有部份善與全體善的層次，將個人的善漸次增加到全人類的善，不僅考慮現在，尚且考慮到未來，志向於如此全體善的道德行為即是最高實踐善。至於社會學的價值論，美國幾位文化社會學家所提出的所謂《價值態度體系》的研究課題可以充當之，這是連關於個人性格(Personality)與文化類型的相互作用的問題。此外，我們既述的政治社會學、法律社會學、藝術社會學、道德社會學、宗教社會學亦均可視為價值社會學(社會學的價值論)的各別分殊部門的特殊科學。尚且價值社會學又可以對置於知識社會學，這兩者正是價值論與知識論在社會科學上所成立的特殊部門。

#### (4) 哲學價值與價值哲學論

關於哲學價值，我們又得分別出學問性哲學與思想性哲學，而就

其各別對於(1)人性要求、(2)社會要求、(3)人生意義的價值如何予以評定。我們屢次提示過，人性中情意的要求遠勝過知性的要求。學問主要的是爲要滿足知性的要求，未必能夠滿足情意的要求。反之，思想主要的是爲要滿足情意的要求，却不能代償或替代知性的要求，如不自覺其正當適用領域的界限，則要侵犯學問的領域。學問性哲學又分爲(1)科學的哲學與(2)後科學的哲學這兩個階層。後科學的哲學雖可能超越科學，却不能超越學問的領域。因此在學問領域內，哲學與科學相同均以探究真理乃至發現真理爲其目的價值（既述）。思想性哲學又分爲(1)前科學的哲學與(2)超學問的哲學，前者屬於通常思想，而後者屬於高超思想的領域。思想價值是多面性的。關於通常思想，我們在上面第二節的論項中已有所概述。高超思想可視爲哲學的最高階層，這是將尋求人生的究極意義以及啓迪人生的哲理（主體性的真理）作爲其目的價值，關於這項論題，讓於後來人生論中再提。高超思想將要創發的主體性的真理（人生哲理）爲要區別於學問探究的客觀性的真理（宇宙理法），特別稱爲《真實》（人性創發的真實性），所謂《實存真理》亦可歸屬於此類。就人生觀·世界觀的要求而說，學問應讓位於思想，因爲人生觀·世界觀乃是思想活動的固有領域，其價值是在提昇人生意義。再就社會的功利價值而說，學問遜不及思想，學問中哲學又不如科學。學問性哲學除開真理存在自體的純粹知性的探究之外，其應擔當的特有任務是在開展對於凡有知識與價值的批判精神。

學問重視知識的客觀性，學問所採取的態度、立場、方法均要準據於客觀的認識對象。知識中的認識內容（主觀側面）與認識對象（客觀側面）的相合致表示知識的客觀性，這亦即表示知識的真理性。真理認識準據於真理自體，後者指謂獨立於前者的認識對象的自體存在。學問應成立作真理認識的綜合體系，由此可以統合科學與哲學。科學上有統一科學的提議，哲學亦應有統一哲學的理念要求。學問中的科學成爲部份學，哲學成爲全體學。當作全體學的哲學理應包攝部

份學的科學在內。我們所謂《科學的哲學》主要是指謂科學的綜合體系，這可以當作《後科學的哲學》的成立基礎。哲學家應學習的科學部門是在基本的理論科學，其研究對象可以配置於現實存在的各別領域。現實存在又是哲學研究的基本領域。基本科學的種類有限，依照其研究對象的構造連關可以得到統合。立於科學基礎之上的哲學準據於其研究對象全體的統一連關，理應亦可能予以統合。包括科學與哲學在內的學問具有統一性的傾向，反之思想却具有分裂性的傾向。思想側重於主體性，因其缺如客觀對象的準據，尚且由於諸種主觀因素的差異而生起態度、立場等的對立情況。從來哲學之所以呈現分裂性的主因即是根由於思想的這種分裂性。思想不能替代學問，學問亦不能替代思想，兩者仍然形成相對立的情勢。科學與哲學的統合較為容易，學問與思想的統合更加為難。哲學的統一性尚在限定於學問的範圍內可以企求。包括學問與思想在內的哲學的統一性成為當今哲學的嚴重課題。現實所與的哲學大都仍停留於學問與思想的混合形態的階段。

現代一方面是社會意識形態跋扈的時代，另一方面是科學萬能的時代，前者代表思想，後者代表學問。現代社會寄望於科學遠勝過哲學。然而被寄望的科學却是偏重於技術科學的側面，未必真正尊重理論科學。尤其控制現代社會以及學術思想的國家為要保衛國家安全以及擴張國家權力，在軍事與產業的開發上必需依靠科學技術，於是一味熱衷於科學研究成果的功利價值，而鮮有關懷科學原本的理論價值。有些技術科學家被利用參與國防、產業開發的設計與營運，而竟成為推動國家機器的一小部品。科學家亦應明察事態後果的善惡，對此分擔社會道德的責任。舊式的哲學思想家又往往被利用作國家政權的正當化、合理化的理論代言人，甚至成為政治宣傳的喉舌。宣揚傳統倫理道德的道學家中又有些不自覺道德本義的思想歪曲者，這是表示虛偽的社會意識形態的一側面。科學萬能與思想歪曲的混在可能導致現代社會尤其國家處於危殆，所謂現代社會的危機時代即是指謂這般情

勢。科學萬能主義可以比擬於哲學上的實證主義，後者可視為一種科學萬能主義的哲學說。我們曾經提示過，科學的實證精神固然應予以尊重，然而陷落於主觀的觀念論的實證主義哲學却應予以排拒。偏狹淺薄的科學主義確然不能替代哲學。然則科學的擴大與深化是否可能替代哲學或者成為哲學？科學的特性是在分殊科學（部份學），尚未見有將凡有事物作為研究對象的當作全體學的科學的成立。全體科學是指謂諸科學的研究成果的集合總體，諸科學的綜合體系尚且稱為實證哲學（Comte）乃至綜合哲學（Spencer）。科學主義立場的解析哲學又仍然不放棄附有《哲學》的名號。簡捷直率地說，存在論、知識論、價值論這些基本理論總不能由於科學所擔當的。科學在學問中分擔現實事物的實質內容的真理探究，由此補全哲學在真理探究上不能作到的缺陷，這則可算為科學所貢獻的功績與榮譽。科學與哲學各自有所能與有所不能的限制，在如此界限的自覺之下，兩者的統合反而成為容易。學問與思想之間的關係亦可作如是觀。

價值哲學論指謂關於價值的哲學理論。我們首先可以提出價值存在論與價值知識論，這即是哲學的價值論的兩大部門。價值本身是屬於特種存在。價值又具有階層構造，各階層的價值可以對應或歸屬於各別的存在領域。價值判斷（作用）是屬於觀念的存在領域，形成各種文化形象的諸種價值觀念（內容）志向或歸屬於諸種現實存在乃至超現實存在的相關領域（對象）。我們亦可以設想超現實存在的價值自體，這是屬於價值規範界而與理法界相並存，由此建立《唯理論》這種形上學的假說。Platon 所設定的理念界（Idea 界）的主要內涵可以推想是指示價值的部類。這種將理念界當作本體界的形上學說含有幾多缺陷，著者將其加以根本改造而重新提出唯理論。價值自體指謂一種擬似真理自體，即尚屬於一種假設的超現實存在，並非指謂實在性的實體或本體。現實的價值判斷含有主觀性與相對性，如想要尋求價值認識的客觀性與絕對性，則必須設定價值自體的普遍妥當性的《存立》作為其判定基準。價值階位乃至價值體系建立的客觀性與絕

對性的理念要求，除開價值自體的設定之外，大體上可以準據於現實存在乃至超現實存在的階層構造。例如精神價值高位於生命價值，生命價值高位於物質價值；精神價值中叡性價值高位於理性價值，理性價值高位於感性價值；人格價值高位於物件價值，其他可以作類推。屬於精神價值乃至人格價值的真·善·美·聖這四項高位價值可以提昇到絕對價值的境位。我們尚且還要將價值觀念分別於其所附着的事物價值（實在價值），而將價值自體分別於其所具現的現實價值。

價值心理學側重於價值認識的事實問題（包括發生問題），價值知識論側重於價值認識的權能問題（包括奠基問題），前者可以作為後者的先行階段。價值知識論的基本問題有如：(1)價值認識的本質構造、(2)價值認識的基礎奠定、(3)價值分類、(4)價值階位、(5)價值體系、(6)價值實現等項。價值認識的本質構造可以分為作用、內容、對象的三個側面。作用側面含有感受·感得乃至構想·創發，其中又包括情感、意志、知性的三個側面，狹義的價值判斷屬於知性側面。價值認識雖是以情意機能為基本，其中却含有特殊意義的認知機能（狹義的價值判斷）。尤其真理認識所含義的真理價值即是純粹知性所要探究的對象。價值認識中的內容是由於諸種價值作用所形成的意識觀念的總體。價值內容除開主觀的作用之外，尚且還要由於客觀的對象所規定的。價值對象即是價值內容所指示的客觀的事象。價值認識（包括價值判斷）有主觀性與客觀性的分別，這自當是以價值內容是否指示客觀的價值對象作為判定基準。價值認識的基礎奠定有諸種意義，大致分為科學上的心理學的奠基與社會學的奠基，哲學上的先驗論的奧基與形上學的奠基。如同對於學問認識設定先驗的《意識一般》（先驗的統覺）作為保證其普遍妥當性·必然性的理論根據，價值認識上又須要設定先驗的《價值規範意識》作為保證其普遍妥當性·客觀性的理論根據，這些均屬於先驗論的假設。形上學的奠基主要的是為要保證價值認識的絕對性的理念要求所設定的《價值自體》的超現實的自立存在（存立），這亦可稱為存在論的假說（前述）。事實上，



通常的價值認識含有個人的種族的主觀性與相對性，其中又含有價值錯誤・價值顛倒的可能性，然而却不能因此就來否認價值認識的客觀性乃至絕對性的存立可能性，這恰如不能由於論理學與數學的認識上有錯誤就來否認論理自體與數理自體的客觀的乃至絕對的普遍妥當性。

價值的種類繁多，可以說有多少種欲求・關心・興趣・愛好就有多少種價值，大別可以分爲：(1)物質價值乃至物件價值、(2)生命價值、(3)實生活（包括社會生活）的實用價值或功利價值、(4)精神價值乃至人格價值。著者在「文化論」中所列舉的諸種文化形象的三大階層如：(1)基層的物質生活文化（包括生命保存文化與物資調達文化的兩個階層）、(2)中層的社會生活文化（包括社會整序文化與社會展相文化的兩個階層）、(3)上層的精神生活文化（包括人性陶冶文化與精神展相文化的兩個階層）即是上列諸種價值的具現化的現象形態。價值分類・價值階位・價值體系形成一系列的連結關係，價值分類成爲價值階位的前提，而價值階位成爲價值體系的前提。價值階位的設定可以依照三項基準。第一基準是依據存在發展的階層構造（前述）。第二基準是依據精神機能的發展階段。精神機能的知性側面的發展可以分爲感性・表象・悟性・理性・叡性的五個階段，悟性與理性屬於狹義的知性（思惟），廣義的理性包括悟性在內，叡性指謂通過思惟的論證而又超越論證的直覺透察的高超知性的直觀。將如此知性側面的發展階段作爲基準，情感側面可以分爲情動（衝動的情感）・情緒・情操（理性化的情感）・叡情（叡性化的情感）的四個階段，意志側面又可以分爲意動（衝動的意志）・意欲・創意（理性化的創造意志）・叡意（叡性化的意志）的四個階段。第三基準是目的手段關係的階層構造，其中上位階層成爲目的價值，而下位階層成爲其手段價值，後者又成爲前者所據以實現的基礎（價值階位間的奠基）。價值實現連關於文化創造，因爲文化形象乃是價值具現化的現象形態。如此價值體系連關於文化體系，文化有潛在的默示的文化與顯在的明示的

文化體系，其背後存有潛在的價值態度體系。現實形態的價值體系具有歷史的社會的相對性（如民族性·時代性等），依循前述的先驗的價值規範意識以及價值自體的設定而志向於普遍的絕對的價值體系的建立，這仍尚須將來人類全體的共同協力的價值論的課題，其基本要件是在啓迪對於價值體系透察的慧眼。

價值論的考究有自然主義、歷史主義、實證主義、功利主義、實用主義、情緒主義、直觀主義等的諸立場。價值論上又有觀念論與實在論、理性論與經驗論、唯心論與唯物論的相對立。現代的哲學價值論有如現象學、生命哲學、實存哲學、解析哲學等的諸學說，這些大都側重於道德價值的考究（倫理學的價值論）。最後舉個範例作為本節論述的結束。法國的價值精神論者 L. Lavelle 認為價值是被追求的而不是被佔有的，如被佔有時，價值則要墜落於對象，價值却是超越對象的。這是要來表示價值即是精神的純粹活動狀態，而如此精神與價值的合一是由於價值形態與精神發達的不可分離性所明證的。他依照我們對於對象界的關係如何，將價值分為三個階段，更且由於精神（意識）的向內與向外而將各階段再分為兩種形態。第一階段是涉入對象界的價值而分為經濟的價值（向外）與情感的價值（向內）的兩種形態。第二階段是對於對象界採取觀想的態度而分為知性的價值（向外）與審美的價值（向內）的兩種形態。第三階段是超越對象界的價值而分為道德的價值（向外）與宗教的價值（向內）的兩種形態。道德的價值是表現於外部行動的，如此行動的內面化成為宗教的價值。他又認為道德的價值是連結這個世界（此岸世界）與超越這個世界（彼岸世界）的，由此將其安置於其他價值的上位。Lavelle 所提出的價值體系似乎是要來與德國西南學派的 Rickert 的價值體系作相對比。我們曾經紹述過 Rickert 的價值體系，這又是分為三個階段而將各階段再分為觀想性與活動性的兩種形態。第一階段是學術的真理價值（觀想性）與倫理的道義善價值（活動性），這兩者均屬於未來的非完結的價值。第二階段是藝術的審美價值（觀想性）與愛情共同

體的幸福價值（活動性），這兩者均屬於現在的完結的價值。第三階段是汎神論的非人格的神聖價值（觀想性）與有神論的人格的神聖價值（活動性），這兩者均屬於永遠的完結的價值。要之，Lavelle 的價值體系表示道德至上的價值唯心論，而 Rickert 的價值體系表示宗教至上的價值觀念論。



## 第十章 哲學體系附論

我們在前章價值論中提及價值體系的建構問題。觀念論乃至唯心論系統的價值論大都將神聖價值置於價值體系上的最高位。我們雖然反對觀念論與唯心論，然而在價值論上祇限定於某些條件的範圍內，亦可以容認將非神格化的《聖》價值視為最高位價值。觀念論的根本錯誤是在將超越意識的實在界予以觀念化而內在於意識界（客觀的主觀化），反之唯心論的根本錯誤是在將觀念予以實在化乃至實體化（主觀的客觀化）。觀念論將價值觀念內在於意識界尚可說是正當的，然更進而將先驗的價值界（當為界·妥當界）當作存在界（實在界）的構成原理看待却是觸犯了領域侵犯的錯誤。唯心論認為精神活動創造價值雖尚有正當性，然而將價值創造的精神主體擴延到存在全般的宇宙創造的精神主體（神）却又觸犯了領域侵犯的錯誤。唯心論乃至神學所謂的《神》其實可以解釋作神聖價值這項理想觀念的神格化·實體化的象徵形態，亦即可以解釋作人類精神主體的自己提昇、自己超越乃至自己疎外的理想形態。近代哲學上可見有神論轉向於汎神論，後者是將超越的神內在於自然界。有神論（超越神論）是將神聖價值投射於超自然界的絕對者，汎神論（內在神論）却是將神聖價值投射於自然界的現實存在。萬有在神論（將宇宙萬物內在於神觀念）可視為神學的觀念論，其理論的歸結是在無宇宙論。對之，汎神論的理論歸結是在無神論，由此神學終究歸屬於人類學，於是神聖價值再度歸復於原本的人類理想價值。近代的啓蒙思想家又將有神論（啓示神學）改換作理神論（自然神學），後者的理論歸結亦在導向於無神論。無宇宙論乎，抑或無神論乎，面對於這兩者擇一的當前，人類理性應有所決斷。

無神論者雖然否認神的存在，但仍可能保存宗教的心情。宗教思想史上曾經出現過無神論的宗教，如古代印度的原始佛教與耆那教即是。然而原本高尚的宗教在歷史演變過程中却往往會呈現出自告頹敗墜落的趨勢。因此純淨的宗教心情亦應超脫既成宗教的羈絆。如此宗教心情自當又要將《聖》價值置於價值體系的最高位。將含有虛構因素的神格化的神聖價值予以純淨化的《聖》價值始得容納於學究的《真》價值。道德的《善》價值亦可能提昇到宗教的《聖》價值。宗教心情又是一種崇高美的心靈，如此宗教的《聖》價值可以包攝純淨心性的《美》價值。宗教心情是側重於情感的，這與美感意識有一脈相通之處。從精神機能發展的最高階段的叡性觀點看來，叡知是志向於《真》價值，叡情是志向於《美》價值乃至《聖》價值，叡意是志向於《善》價值。廣義的《善》除開道德的善之外，尚且可以包攝經濟的厚生效用、政治的正義、法律的公正等項價值。廣義的《真》又除開學問的眞理性之外，尚且可以包攝人性的眞實性，這亦可以指謂善·美·聖的三項價值。近代以來有些人提議，將道德或者將藝術來替代宗教。如此主張對待於既成宗教所含有的非合理的諸種因素而說，自當有其正當性。然而同時亦應留意摒棄既成宗教之後，仍尚可以保存聖潔的宗教心情。於是我們提問，關於精神所希求的目的價值，除開眞·善·美·聖的四項價值以外，是否尚有其他價值可尋？依照人類精神機能的實況，這似乎是無可企求的。高貴的《愛》亦可視為希求真·善·美·聖這四項價值的心情。如將宗教心情作為核心，則可將《聖》價值置於最高位，由此統攝眞·善·美這三項價值。

價值階位的選定一方面是由於情意的感得，另一方面是由於知性的辨識，尤其叡知的透察。我們亦可以說，人要採取何種價值階位的選定基準是取決於其人的品格如何。這仍然表示著價值認識中含有主觀性與相對性。然則價值認識是否可能求得客觀的乃至絕對的判定基準？我們在前章提示過，價值階位的設定應依循存在發展的階層構造（客觀的基準）以及超現實的價值規範的存在界域（絕對的基準），後

者尚屬於一種存在論或者形上學的假說。再者，上段所舉的四項高位價值中的《真》價值具有格別的意義，即學問的真理認識具有明確的客觀的判定基準，亦即對於真理認識可以設定真理自體的存在作為其絕對的判定基準。真理探究是學問固有的研究範域，善·美·聖這些價值雖含有思想因素，亦可成為學問的研究對象。更且學問與思想兩者均成為知識論的研究對象。知識與價值本身各別又屬於特種存在。知識論與價值論均成立於存在論的基礎之上，如此存在論、知識論、價值論之間又結成相當複雜的構造連關。下面我們將要提出人生論，這特別緊密的連關於價值論。我們所以將人生論置於哲學體系的上端，一則為要將其與下端的宇宙論作為上下的相應關係，二則為要表示高超思想是成立於人生論上，由此可以將超學問的哲學置於學問的哲學之上位。將要論及人生論之前，首先還得通過社會論與歷史論的論述。

## I 社 會 論

人類社會是由於精神主體（個體）的心意與行動的相互作用所組成的諸種集團的總體。社會即是人生營為以及文化創造的場所，這可以比擬於人生演劇的舞台。從精神論的觀點看來，社會可視為主觀的精神乃至間主觀的精神之客觀化的場所，由此所形成的被客觀化的精神乃至客觀的精神即是文化形象。如此當作精神客觀化的場所的社會雖是相對的獨立於主觀的精神，却不能完全越絕於主觀的精神，亦不能完全歸還於主觀的精神。依照哲學研究的三大部門，社會論亦可以分為社會存在論、社會知識論、社會價值論的三種附屬部門。在精神存在的領域內，社會的存在是介在於主觀的精神（精神主體）與客觀的精神（文化形象）的中間領域。社會的存在可視為精神主體的客觀化的基體，其客觀化的所產即是文化形象。如此看來，精神主體·社會基體·文化形象這三者則可視為構成廣義的精神存在的三個階層。

社會存在論的研究對象是側重於社會的存在形態（社會現象），社會知識論是側重於社會的意識形態的考究，廣義的社會意識形態包括社會思想（狹義的社會意識形態）、社會科學以及社會哲學。社會是文化所由生成的基體，其所含有的價值的實質內容可以包攝於文化價值之內，因此社會價值論亦則可以包攝於文化價值論。關於諸種文化價值，我們在前章價值論中已有所概述。下面又將要按照前章所述的諸種文化形態的方式分爲(1)社會現象、(2)社會思想、(3)社會科學、(4)社會哲學的四個階層來予以概述。

### (1)社會現象

社會現象是複數個人的心意（包括認知·意欲·情感·信念·態度）與行動的相互關係所組成的人類共同生活（人間世界）上的諸種事象的總體。廣義的社會現象可以包括文化現象在內，因為文化是生成於社會場面之上的產物。社會現象又包括客觀的社會事象（社會事實）與主觀的社會心態（社會意識·社會思想）的兩側面。如上段所說，社會的存在是介在於主觀的精神（個人的精神主體）與客觀的精神（文化形象）的中間領域，而成爲精神主體的客觀化的基體，由此構成精神存在的精神主體·社會基體·文化形象這三階層的構造連關。如此精神存在是屬於現實存在的最高階層，其中生成於社會基體之上的文化形象却含有超脫現實存在的傾性。要之，社會現象是生成於多數個人（精神主體）的相互作用的諸種交涉關係之上，而其本身又成爲文化現象所由生成的基盤。組成社會的人類即成爲《社會內存在》（社會人·世間人），由此反而還要受制於既成社會以及文化的諸規定性。

社會概念是多義的，大致有如下的諸義。(1)最廣義的社會是包攝人類全體的各種各樣的社會形態的總體，即是一般的抽象意義的全體社會。(2)特定地域的各種集團社會，即是特殊的具體意義的部分社會，其中又包括範圍大小不同的諸種社會。(3)歷史上特定的發展階段的諸種社會體制，如原始共產制社會、古代奴隸制社會、中世封建制社



會、近代資本主義制社會、現代社會主義制社會。(4)特別對立於絕對主義國家之近代市民社會的出現，這在社會學上稱爲《社會的發現》。(5)對置於廣義的現實社會之當作《社會化的形式》的狹義的純粹形式社會（形式社會學的社會概念）。形式社會學所舉出的社會關係的形式有如：(1)和合、併存、對立，(2)結合、分離、結合與分離的混合（第一次社會關係）與分化、統合、破壞、改造（第二次社會關係），(3)牽引、反撥、中立（特定狀況下的集團間關係）。就社會概念的外延而說，從最廣汎的全體社會（抽象的次元）到最小單位的部分社會（具體的次元）的中間領域介在著一系列的無定數的諸種社會集團，如家族、氏族、部族、民族以及其他社會形態。就社會概念的內包而說，對應於社會外延的廣狹而由於各種社會關係所含有的內容如何，在各種社會集團上形成各種特有的社會事象，其總和呈現出極爲複雜的社會現象。

人類被稱爲社會的動物。個人的行動經常是在對他人的交涉連關之中的社會的行動。社會即是成立於如此社會行動的交涉，由此形成特定的社會關係。而如此社會關係通常是結成爲諸種社會集團。社會集團的種類繁多，其基本類型有如：(1)有機的合成社會與機械的組成社會，(2)共同社會與利益社會，(3)基礎社會與派生社會，(4)第一次集團社會與第二次集團社會。由於雜多種的社會集團的相互連關而構成全體的社會構造。個人是隸屬於特定的社會集團，即成爲集團內部的一成員而要受制於社會的行動樣式（如慣習·習俗·規律·法制等）的控制，這些統制機能成爲社會的規範。社會內的個人將社會的行動樣式予以內面化而形成自己的性格。如此看來，個人可以說是由於社會所形成的。然而從發生起源的觀點看來，社會的行動樣式（社會規範）本來是由於諸個人間的行動關係所形成的。祇是一旦成立之後，既成的行動樣式反而對於個人行動生起強制的拘束力。社會的行動樣式有自然生成的與人爲制定的分別。自然生成的行動樣式原本是流動性的，其固定化的結果成爲公認的社會規範。人爲制定的行動樣式是

特定的社會集團爲要維持其社會體制的秩序與均衡所規定的，實定法的社會規範屬於此類。因爲社會規範的強制力·拘束力的強大，有些社會學家竟將包括社會規範在內的社會意識（集合表象·集團心）視爲超越個人意識而予以客觀的外在的實在性（社會實在論）。關於個人與社會的關係問題是連關於社會的本質問題，這是屬於社會學乃至社會哲學的問題（後述）。

人類社會自從原始時代到現代經歷過構造·機能·形態·體制等方面的變動（發生·成長·成熟·頹落·解體），由此呈現出繁雜錯綜的社會現象。近代市民社會出現以前的社會特別稱爲前近代社會（包括原始社會·古代社會·中世社會），這些前近代社會在基本上大都採取共同生活體的社會形態。人類社會跟隨着社會生產力的發展，各地域的社會生活連關的範圍漸次擴大，於是生成的各種社會集團內部又漸告分化。原始社會是國家成立以前而以氏族乃至部族爲中心的共同生活體，在這種共同社會上宗教的支配力特別強大，其所崇拜的所謂 Totem 是氏族·部族的象徵而被賦予神性（神聖觀念的投射形態），因而氏族神·部族神則可視爲氏族·部族這種社會本身的象徵，這成爲原始社會內部的社會統制的重要機能。依照社會學的國家論，認爲國家的成立是根由於種族間的鬭爭與征服，於是出現古代奴隸制國家的社會體制。西歐中世紀的封建社會是由於國家的政治權力與教會的宗教權力所支配的。一般地說，前近代社會的社會形態基本上是屬於共同社會（Gemeinschaft），這種社會的主要特性有如：(1)全體性原理的支配（社會全體優位於社會成員），(2)情意的融合（共同體與成員之間結成融洽的結合體），(3)權威的支配（共同體以權威君臨於成員，而成員以畏敬之念服從於共同體），(4)閉鎖性或保守性（具有復古主義的傾性）。

對於中世封建社會的權威主義的社會體制，近代市民社會通過啓蒙思想·自由思想的個人自覺而在觀念上將社會分離於國家，由此更進而反抗絕對主義國家的政治權力以及教會的宗教威力。近代市民社

會的社會形態基本上是屬於利益社會（Gesellschaft），這是由於個人的欲求滿足而以利益追求為主要目的所組織的社會，其主要特性有如：(1)個人主義（宣揚個人的自由獨立），(2)欲求體系原理的支配（以私利作為公益的根本前提的功利主義），(3)法治國家（法律之前的萬人平等），(4)開放性或進取性（具有開拓未來的進步主義的傾性）。近代市民社會的發展成為資本主義的社會，前者的成立是通過市民革命（封建土地所有制的廢棄），後者的成立是再通過產業革命（機械制大工業的出現）。資本主義社會含有如下的諸特性：(1)以利潤追求或貨幣追求為人生目的（拜金主義），(2)經濟的合理主義（形式的合理性）的企業經營，(3)資本制的商品生產樣式（剩餘價值的收奪），(4)資本的蓄積與生產手段的集中，(5)大規模企業的支配與獨佔，(6)產業機構乃至社會機構的技術化與機械化。近代市民社會成立的當初標榜着個人的自由與社會的平等的理念，然而隨着資本主義的進展却產生了有產階級與無產階級的對立，原本的兩項理念祇是停留於名目上的形式的自由與平等，實質的自由與平等終究未見實現。資本主義的進展經過產業·獨佔·金融的諸階段，終於採取國家獨佔資本主義的形態。在如此發展過程中，資本主義的經濟體制漸次顯露出深刻的矛盾而瀕臨於危機。如此危機的狀況尤其在現代所謂《大眾社會》中特別顯著。

資本主義體制支配之下的現代社會通稱為大眾社會，其主要特性有如：(1)產業機構的技術化·機械化的高度進展與大量生產方式，(2)隨伴着產業化進展的社會構造的變動，(3)經濟與政治相連結的官僚制的進展（鉅大的官僚機構），(4)大量消費、人口的都市大量集中、文化的水平化·商品化（大眾文化），(5)交通·通信技術的發展（大眾傳播媒體·環境世界的擴大），(6)政治機構的複雜化與權力的集中，少數的權力者掌握支配機構，由此操縱大多數的民衆（政治操縱技術的精鍊）。處於如此大眾化現象的社會狀況，個人成為社會組織的大機器中的一小零件（物件化·非人格化），因此個人的自由領域漸告

縮小（社會組織的機械化引起個人行動的機械化）。大眾社會內的個人各自隸屬於特定集團，表面上似有自由活動，其實對於社會全體難為作通盤的透視，個人與社會之間經常立於緊張關係，尚且被壓倒在操縱自己的組織壓力之下，其結果生起無力感乃至虛無感。更且社會組織祇是將個人視為組織內部的某特定的機具而強制各個人扮演適應於其特定地位的各別角色，於是個人喪失了其內面的一貫性（人格統一性的分裂）。被投拋於如此鉅大的社會組織內的個人陷落於不安與孤獨的境地（《孤獨的羣衆》），如此人格性喪失的狀況稱為《自己疎外》或者《無規制》（Anomie）。對於如此疎外狀況，個人所採取的態度通常是(1)逃避於家族（安住於私人家庭內而求得情意的滿足感），(2)埋沒於大眾文化（尤其陶醉於電視等的大眾傳播媒體而求得暫時的慰安），由此發散日常生活所蓄積的非合理的情緒（發洩鬱憤）。如此社會大眾成為埋沒於大眾社會內的沒個性的存在而更加增強其平俗化的趨勢（高度機械文明的俗物社會）。

自從資本主義社會成立以來，近代社會就陸續呈露出幾多弊端，於是引起諸種形態的社會主義乃至無政府主義的社會改革思想，這些思想是基於人道主義的立場。資本主義本來是屬於自由主義・民主主義的系統，這又合於人道主義的宗旨，然而其所標榜的自由平等的理念終於未得實現（既述），這正是表示理想與現實的乖離。對處於上述的大眾社會的疎外狀況，社會主義者認為大眾社會是資本主義階級社會的高度發展的社會形態，疎外現象畢竟是根由於資本主義的生產樣式中將勞動者的勞動力當作商品而被販賣（勞動的商品化・物件化），由此生起使勞動者從其勞動的生產物被疎外這種事象，因而主張如此疎外現象祇有由於社會構造的根本改革始能被克服。實存主義哲學家所描述的現存在（個人存在）的存在狀況大都指示被投拋於世間（大眾社會）的日常人的疎外現象，由此主張克服如此疎外現象的根本方途是在超脫《非本來的自己》（頹落於世間的日常人）而覺醒回復到《本來的自己》（實存的自覺），實存哲學的本質的意義存於此

。如此看來，《實存的自覺》（包括個人的自由與獨立）與《社會的連帶》（包括社會的平等與義務），再加上《合理的知性》（包括社會的解明與批判）這三者的統合可以說是解決現代社會問題的基本關鍵。本二十世紀已出現社會主義社會，其所標榜的理想目標有如：(1)私有財產制度的撤廢，(2)生產手段的公有化，(3)分配的公平，(4)社會階級乃至國家的廢除；將要實施社會主義的諸國家其實尚未進入社會主義的軌道（如階級專制·政權爭奪·極權國家的過渡現象），當前仍在問題重重的困境中，據聞仍有怨聲載道，這又與資本主義社會相同，均在表示理想與現象的乖離現象。社會的改革（社會合理化）必需將人性的改善（人性純淨化）作為根本前提，尤其社會領導者的心性如不善良，社會改革亦則無由期望的。社會主義祇是共產主義的前階段，真正的共產主義社會乃至無政府主義社會亦仍然祇可當作人類社會所瞻望的遼遠的理想目標，將此作為現實社會優劣的評價基準。

## (2)社會思想

廣義的社會思想包括(1)通常意義的社會意識（社會心理）以及社會觀，(2)特有意義的社會意識形態（Ideologie）以及志向於社會改革的思想一般，(3)近代科學成立以前的社會哲學以及思想性質的社會哲學；這些均屬於科學以前的思想階段，其間存有一脈相通之處。依照思想與學問的概念上的分別，科學以前的社會思想成為社會科學的前階段，然而現在階段的社會科學的實質內容却仍含有社會思想的因素，即社會思想與社會科學之間尚有停留於混合形態的情形（後述）。社會思想又分為通常思想與高超思想的兩個階段，這在思想性的哲學上，前者稱為前科學的社會哲學，而後者稱為超學問的社會哲學（後述）。下面將要就上記的諸種社會思想的分別與其連關的一般特性予以概略的論述。

社會意識（社會心理）是由於個人意識的相互作用所形成的集合意識。法國社會學家Durkheim曾經將集合意識（集合表象）稱為《社會的事實》，更且將之視為客觀的實在物（觀念之實在化），由此

主張集合意識（社會意識）對於個人意識之獨立性·外在性乃至拘束性·強制性。社會意識當作由於社會全成員所共通分有的思考·情感·意志的諸樣式的總體雖然對於個人的思考·情感·意志的諸活動具有拘束的規制力，但這並非單方向的規制，其實社會意識與個人意識之間仍存有相互依存性與同調性的相關關係，因而前者對於後者的獨立性·外在性並非絕對的，祇是相對的。社會意識原本是無定形的流動性的，經過持續的反復過程可能固定化，其結果形成社會的慣習·習俗·制度等的文化形象。當作心理現象的社會意識與社會生活的文化形象這兩者因屬於不同的層次之故，應有所辨別。從精神論的觀點看來，個人意識屬於主觀的精神，社會意識屬於間主觀的精神，社會文化形象屬於被客觀化的精神乃至客觀的精神。屬於心理現象的社會意識（社會心理）自當成為社會心理學的研究對象（後述）。另一方面，社會意識又是對於既成的社會事象之意識的反應，其中分為認知的反應與情意的反應的兩側面。側重於情意的社會意識含有對於社會事象的評價作用（價值判斷），由此，形成通常所謂人生觀這種意義的社會觀。更恰當地說，社會觀是構成人生觀的中核或基本，尚且社會本身又可視為《人間世界》，因而社會觀·人生觀亦可稱為世界觀（社會觀→人生觀→世界觀）。由此可見，通常所謂的世界觀就其實質內容而說，寧可視為社會觀·人生觀的擴延形態。從來的哲學大都屬於這種世界觀的思想形態，因而稱為思想性哲學。

上述的社會意識與狹義的社會意識形態（Ideologie）之間亦應有所辨別，後者特別指謂由於經濟·政治的利害關係所規定的思想形態，前者却未必如此。社會意識形態通常是由於國家領導集團以及在觀念上或行動上參與政治的社會思想家所構成的有意的政治宣傳·鬭爭工具，因而具有顯著的階級性·黨派性，其中又有真實形態與虛偽形態的分別。我們向來將《思想一般》規定作《人性諸特質與歷史的社會的諸規定性的函數》，然而由於其規定的方式與內容如何，其間却應分別出性質不同的諸種思想形態。所謂《社會意識》是由於《社

會存在》所制約的見解（社會拘束性），亦祇是一般性的說法。依照唯物史觀，認為經濟機構（生產關係的總體）是構成社會的下部構造（基體），而將成立於如此基盤之上的上部構造攏統的稱為社會意識形態（觀念形態），由此主張社會意識是社會的物質生活諸條件的反映。如此主張的唯物史觀本身亦應屬於社會意識形態，尚且對於其所謂《反映》的具體的機序仍尚未予以詳細的解明。下部構造與上部構造的二分法又過於單純，尤其對於上部構造的內涵應予以詳細的分析。然則科學乃至學問一般是否又屬於社會意識形態？這亦應予以考慮的嚴重問題。要之，唯物史觀尚未能分別出思想性哲學與學問性哲學的異質，這却不能單獨責怪唯物史觀，因為哲學界的一般情形大致亦然。解析哲學所作的認知的語言與情緒的語言的分法可以說是近似於學問的知識與思想的知識的分法。將社會意識形態（社會思想）作為研究對象的所謂 Ideologie 理論本身理應不再屬於思想領域，而應屬於學問領域。立於學問立場的 Ideologie 理論即應超脫階級性·黨派性的拘束。

社會思想是由於社會問題所激發的，任何國家社會均有社會問題發生的可能性，因而則有社會思想的歷史的生成發展（社會思想史）。社會思想（包括社會哲學）先行於社會科學（包括社會學），前者在古代國家早已出現（如希臘哲學上的社會論·國家論·政治論），後者達到了近代社會始告成立（如十八世紀後半期的英國古典經濟學與十九世紀前半期的法國社會學）。自從原始共產制社會崩潰之後，對應於各時代的社會生產·所有諸關係的經濟·法律·政治機構的變動而產生各時代的社會思想。社會思想本來是為要維持社會秩序的目的所產生的。然而社會分裂作經濟的利害相對立的諸階級的場合，社會思想則成為將各自的經濟的利益與政治的要求作為中心的社會的現狀批判以及其矛盾的解決方策，乃至從各自的立場所提示的理想的經濟秩序的構想作為主要內容，這些思想任憑如何裝飾作正義道德的美詞，其實質內容的根底畢竟仍然是在經濟的利害關係。如此社會思想

經常是以諸階級間的對立抗爭之理論的表現形態而產生的，且在其生成過程中確立了經濟的・政治的優位之支配階級的思想成爲其時代的支配的社會思想而被公認。然而既成的支配的社會思想中却含有固定化的傾性而難以適應於現實社會的發展。於是其支配階級已竭盡了其歷史的任務而漸次腐朽化，曾經具有進步意義的社會思想亦就喪失了批判的精神而墜落於現狀維持的辯護論，終於成爲對於被支配階級的革命思想之防衛與抑壓的工具。對之，被支配階級爲要建立可能保障社會生產力的更加發展的新社會經濟秩序而開展社會現狀的批判與變革的新社會思想。如此在社會矛盾的深刻化、階級鬭爭激烈化的時代正是創造偉大的社會思想的激動時期。

上面是藉用唯物史觀（經濟史觀）的看法來描述各時代的社會思想變動的大概情形（祇提示其一般方式）。國家原本是生成於諸種族間的鬭爭與征服，國家成立以後的強大國家仍有侵略弱小國家的情勢，國家內部又生起階級間的對立抗爭，由此引起社會問題乃至社會思想的產生。人類社會是否有如此歷史的事實，這就得讓於歷史學的事實解明來予以證實。唯物史觀在社會構造的解明方面雖尚有缺點（既述），但仍有補正的餘地。唯物史觀却是着重於社會變動的理論，這是將社會生產力・生產關係的經濟機構作爲基本要因而沿用辨證論理進行一元論的發展方式，如此單線理論又有補正的餘地。然而經濟的諸條件在社會生活上具有基本的規制力却是無法否認的事實。志向於社會改革的真實的社會思想敢於揭發事實，爲要保衛社會現狀的虛偽的社會思想却想要隱蔽事實。然而真實的社會思想一旦達成目的而掌握了政權之後，往往又會變質而轉變成爲虛偽的社會思想。成立不久的社會主義國家中似已有呈露出如此現象。這是政治權力欲優位於社會正義感所使然的。再者，社會主義說是共產主義的前階段，即使可能達成共產主義社會，依據社會發展的辨證論理，其將來亦應可能有所變動，無階級・無國家的共產社會的永恆不變性是違反辨證論理的。共產制社會在社會體制的類型上是要歸復於原始共產制社會。如此



看來，人類社會的歷史的發展是否還要依循一種循環論理？關於歷史觀的問題，讓於後續歷史論中再提。

### (3)社會學以及社會科學

社會學成立當初稱爲社會物理學，創始者 A. Comte 將社會學置於其實證哲學體系的最高位。後來 E. Durkheim 又將其社會學體系的第二部門稱爲社會生理學。初期的社會學具有綜合社會學（包括社會諸科學）的性格，而且將自然科學作爲範型。社會學是近代社會的理性的自覺的產物，其成立的背後又存有社會改造的動因（如社會再組織的計劃方案）。如此成立的社會學含有理論與實踐的兩側面，偏重於理論側面則成爲學問，偏重於實踐側面則成爲思想。將自然科學作爲範型而成立的社會學可以表示將要建立成爲一門科學（學問）的企圖，然而同時還要關懷於社會實踐問題的解決方案的提議（社會思想）。社會學可以當作社會諸科學的基礎。現階段的社會諸科學尚未完全脫離社會思想而成爲純正的科學。一般地說，社會學以及社會科學是介在於自然科學與社會思想的中間領域，其中大都仍停留於學問與思想的混合階段。我們曾經提示過，與自然科學相對置的綜合科學的名稱有如精神科學·文化科學·歷史科學·社會科學·人文科學·行動科學等類。社會是精神客觀化的場所，而文化是在社會場面上所生成的精神客觀化的產物。依照精神機構·社會機構·文化機構這三個階層的構造連關，可以將精神科學作爲基層，將社會科學作爲中層，而將文化科學作爲上層，由此構成三者的階層構造。心理學成爲精神科學的基礎，而社會學成爲社會科學的基礎。文化科學除開心理學與社會學之外，似亦可以將經濟學作爲其基礎。我們在價值論中所列舉的文化諸科學（經濟學·政治學·法律學·藝術學·道德學·宗教學）亦均可以歸屬於社會諸科學乃至於精神諸科學。

如上述，初期的社會學成立作綜合社會學，其中包括社會諸科學。對於如此範圍攏統而內容粗糙的綜合社會學，爲要確立社會學特有的學問性格而成立形式社會學，這是將社會學規定作《社會化的形式

》之社會關係與社會集團的諸形式的研究（社會的幾何學），而將之分離於現實社會的實質內容的研究。對於如此形式社會學的抽象性與非生產性，後來又陸續出現了現實社會學、歷史社會學、文化社會學、知識社會學、社會心理學等的諸部門。社會學本來是將社會現象全般作為研究對象的社會科學，這可以當作社會諸科學的中核或者基礎。社會諸科學是在科學的分業之下的社會諸現象的個別的研究，其間的差異是在社會現象的諸側面與其認識觀點的差異。當作社會諸科學的基礎學的社會學可以分為(1)理論社會學、(2)現實社會學或歷史社會學、(3)實踐社會學或應用社會學的三大部門。理論社會學的研究主題是在社會構造論與社會變動論（後述）。科學的本質是在有關對象的普遍的認識之理論體系的構成。普遍的理論的認識是將個別的現實的認識作為媒介，因而社會學乃至一般社會科學是在普遍化的認識與個別化的認識這兩方面的相互關係之上始能成為真正的科學。當作法則的理論體系的理論社會學在其根底存有社會的現實的歷史的認識（現實社會學·歷史社會學）始能成為確實的科學的認識。缺如現實社會學的理論社會學是空虛的，而缺如後者的前者是盲目的。在如此理論社會學與現實社會學的相即之上可以提出實踐社會學（應用社會學），即基於社會學的實證的理論所導出的經驗的法則來預測將來社會的可能性，由此提供社會政策的設定。理論與實踐的統合問題應慎重防禦政治化的社會理論的介入可能性（學問與思想的混在），因為這種社會理論將要喪失科學的真理性而容易變成為虛偽的社會意識形態（Ideologie）。

理論社會學的研究主題分為社會構造論（社會靜態學）與社會變動論（社會動態學）的兩大部門。社會構造論包括社會關係·社會組織·社會集團·社會體制·社會類型·社會成層·社會形象·社會範疇·社會構成體（社會構造側面）以及社會制度·社會秩序·社會統制·社會規範·社會適應·社會連帶·社會任務（社會機能側面）等項問題，社會機能是隨伴於社會構造，兩者的連結可以稱為社會機構

。社會變動論包括社會過程·社會分化·社會統合·社會進化·社會進步·社會發展階段·社會遲滯·社會解體·社會危機等項問題。社會構造（社會構成體）是由於幾多要素所構成而且具有階層性，分析其諸要素以及諸階層而定立其間的連關關係的諸法則，這即成爲社會構造論的基本問題。社會變動論亦要追尋定立人類社會全般的歷史的發展法則作爲其基本課題。此外，社會變動論又有變動的原因分析·過程分析·結果分析以及變動樣式等項問題。關於社會發展階段，從來的社會學中有幾種鉅視的全體社會的發展階段說的提出，其中似乎尚未有出於唯物史觀之右者。唯物史觀提出五個階段的社會發展說（既述），這是基於社會構造（下部構造與上部構造）而將其中屬於下部構造的社會生產力與社會生產關係之間的照應以及對立矛盾關係作爲社會變動的基本的推動力（辨證論理的發展觀），這仍屬於一種鉅視的發展觀，尙且其直線的發展方向含有過於單純之嫌。A. Weber 所提出的社會過程、文明過程、文化運動的三種異質過程之相對的自律性的複線發展觀似可以補足唯物史觀的缺陷。鉅視的發展觀尙須要等待微視的分析來予以補全。

社會學有許多分科學，其中主要的有如社會心理學、社會人類學、文化社會學、知識社會學。社會心理學是將社會環境作爲背景來理解乃至說明社會集團內部的諸個人間的認知、情意、行動等的相互作用的情況，乃至諸個人對於社會狀況所採取的社會態度的研究。立於行動主義立場的社會心理學是側重於社會行動的心理學的諸過程的解明（心理學的行動分析）以及解明集團行動的諸特性，其所處理的問題大致有如下的三種部類。(1)以個人爲中心的社會的經驗與行動，其中包括對於社會的認知與所採取的態度、社會行動的動機、社會的適應、社會的認同等項問題。(2)諸個人間的相互作用乃至其集合體的集團行動，其中包括集團關係的形成、集團的構造、集團內部的諸個人的地位與角色的分化與其機能、社會規範的發生與其機能等項問題。(3)捨象了個人性的羣衆、公衆以及對於社會狀況的流動性的心理學的

反應，其中包括羣衆行動、流言蜚語、流行、世論、宣傳、情報、大眾傳播等項問題。對於如此多樣的諸問題如何予以理論的體系化，尚需等待將來研究的開展。T. Parsons等人所提出的社會行動理論是將人格體系（價值·態度·信念體系）連關於社會體系以及文化體系，由此建立相當整合的理論體系。這種理論却是特別重視社會均衡與社會統制，即着重於維持社會現狀的秩序與規範，因而帶有保守主義的思想性格。對於社會的政治統制技術，社會心理學有如下的提示。(1)提供關於當作政治操作對象的民衆的心理構造的知識。(2)維持政治權力應遵循民衆統治的原則：統治者必須同調於被統治者的心性。

社會人類學是附屬於文化人類學而形成人類學的一部門，這與另一部門的自然人類學相並立。此外，社會人類學亦可視為介在於自然人類學與文化人類學的中間領域。如此社會人類學本來是將未開社會作為研究對象的，然而亦可以擴延或適用於文明社會。社會人類學的基本課題是在由於現地調查的技法而進行社會文化的構造與機能的分析，由此導出社會文化的法則性乃至一般原理。其研究是着重於構成該當社會的諸要素所具有的特殊機能以及由於這些要素的網目所織成的社會構造的分析，而機能的分析是在與社會構造的連關之下所進行的。其研究課題又可以分為如下的三種。(1)理論的抽象出社會構造的持續的恒常的諸形式（如親族構造·氏族構造），由於其分析與比較而建立當作法則科學的社會人類學。(2)構造分析由於其所以維持的方式而連結於制度的機能分析，例如 Totemism 這種宗教制度具有氏族社會的結合機能，分析其成員共通的關心·信仰·價值體系成為其第二課題。(3)確定社會構造的進化意義以及解明其文化變容的基本要件成為其第三課題。如此社會構造·機能的研究亦可以適用於現代社會。現代社會是將經濟組織作為基本構造，諸個人同時隸屬於多種小集團而形成極為複雜的垂直與水平的社會關係，由於多側面的分析而解明其全體的統合即成為現代社會構造論的基本課題。附帶地說，本世紀初期以來有所謂《哲學的人類學》的提倡，新近又有《人類科學》

的倡導，這兩者的基本性格（思辨性與實證性）正是相反的。

文化社會學包括經濟社會學·政治社會學·法律社會學·藝術社會學·道德社會學·宗教社會學，關於這些論題，我們在前章價值論中有關文化科學的論項上已有所概述，茲不再贅。知識社會學又可以包攝於文化社會學，尚且知識社會學又包括 Ideologie 理論在內。Ideologie 理論亦可以稱為思想社會學，這理應峻別於社會思想，兩者屬於不同的階層，將社會思想作為研究對象的思想社會學是屬於社會科學，因而不應再停留於社會思想的階段。再者，精神科學·社會科學·文化科學是對應於精神機構·社會機構·文化機構的三個階層，這三者又結成構造連關與機能連關，其成立的背後存有自然的物質基體。唯物史觀將經濟機構作為社會文化的成立基體，如此經濟的物質基體應再歸屬於自然的物質基體。如此看來，唯物史觀是立於自然主義的歷史觀，另一方面又帶有歷史主義的性格（歷史的相對主義）。唯物史觀乃至辨證法的唯物論自稱為科學的世界觀，其中含有學問與思想的混合形態。Marxism 反對有產階級的《社會學》，而將自己所提出的社會理論認定為無產階級立場的《社會科學》，即想要以後者來克服前者。無論是社會學抑或社會科學，其中如含有階級性，則均可視為帶有思想性的性格。其實不僅社會學，現階段的社會諸科學大都仍停留於學問與思想的中間領域，純正學問性的社會學乃至社會諸科學尚須要等待將來的開拓。

#### (4) 社會哲學

歷來所謂社會哲學的性質如何，首先須要留意兩項特性。(1)名義上雖然稱為社會《哲學》，其實質內容却大都仍屬於社會《思想》。然而這却是傳統哲學一般的特性，不能獨怪社會哲學。(2)《社會》哲學與《文化》哲學乃至《歷史》哲學這三者渾為一體，即其間缺如明確劃分的界限。如此情形在社會科學·文化科學·歷史科學上又有相類似之處，這三者各自當作綜合科學的場合，則成為相交錯相混合，然而當作個別科學的社會學·文化學·歷史學的場合却可以作明確的

劃分。社會學乃至社會科學成立以前的社會哲學，即當作社會科學的先驅階段的社會哲學通常稱為古典的社會哲學，這種思想性質的社會哲學自從古代哲學時代早已出現過，直到現代仍可看見其殘存。關於社會思想，我們在前面既已有所概述。下面再就古典的社會哲學的歷史的發展情形予以概觀。

古代希臘哲學上，Platon 與 Aristoteles 的國家論乃至政治論可以看作古典的社會哲學的最初論著，其主題是在理想國家建設與社會正義的構想，這仍然成為現代社會的嚴重課題。古代末期至近代期出現的自然法思想（世界公民社會）以及 Utopia 思想（無政府主義的理想社會）這一系列的社會思想對於後來的社會哲學又有相當的影響力。最初使用《社會哲學》這個名稱的 Th. Hobbes 基於唯物論的世界觀與自然法的人性觀而提出了國家的社會契約說。自然法思想在十七、十八世紀更加發展，依據人類的自然性來說明社會生活的理論試圖在英國成立古典經濟學（自由放任、私利與公益的預定調和），在法國經由啓蒙思想而產生了空想的社會主義的革命思想，法國的革命思想。法國的革命運動影響到德國的思想界，由此激發了德國觀念論乃至唯心論的國家社會思想。Kant 構想了國家連合與世界永久和平的理念，對之 Hegel 反而高倡民族主義與絕對主義國家，其法律哲學·國家哲學·歷史哲學可視為近代社會哲學的巔峯。Comte 所創立的社會學可以說是將思辨的社會哲學解消於實證的社會科學（社會哲學的解體）。社會學當初是高揚自由平等以及進步的理念，後來由於資本主義社會的內部矛盾的進行，終於放棄了當初所高揚的進步思想。對立於資本主義立場的社會學，自稱科學的社會主義的 Marxism 想要建立革命的社會科學來克服保守的社會學以及思辨的社會哲學，於是古典的社會哲學告終。為要對決於 Marxism，自十九世紀末期至本世紀初期在德國又重新擡頭社會哲學的趨勢，其中有人（如 H. Freyer、O. Spann）提倡全體主義·絕對主義的國家哲學·社會哲學，由此提供法西斯主義國家思想的理論的基礎奠定（御用的社會哲

學)。第二次世界大戰後，歐美諸國又有尋求擁護資本主義社會體制的新形態的社會哲學的企圖，至今尚未出現明確的社會哲學的理論體系。

社會思想是隨伴於各時代的現實社會的變動而有所變易，然而其中可以分別出兩種較為不變的形態，一則希求社會變革的進步思想，二則希求維持社會現狀的保守思想，這兩者在政治上是對應於被支配者與支配者的對立抗爭。原則上看來，揭露現實的進步思想乃至革命思想成爲真實形態，隱蔽現實的保守思想乃至反動思想成爲虛偽形態。然而真實性的社會思想却可能轉變爲虛偽性的，如革命運動一旦達成目的之後，掌握了政權的支配集團成爲新貴階級而專念於維持政權，這種情形不僅在資本主義國家，在現成的社會主義國家亦可以看到。這種現實狀況如不改變，所謂無階級·無國家的人類協同社會仍然是遼遠的懸思幻想。祇固執既得政權而無誠意實現其所標榜的真實的理想，則要變成爲虛偽的社會思想。通觀社會思想史，無論是進步思想家抑或保守思想家均要標榜社會正義，其中含有自由與平等這兩項理念的對立相尅的嚴重問題。如何可能謀求統合自由與平等的對立理念，則成爲社會哲學的基本課題。就現階段的社會狀況而說，表面上資本主義側重於自由，社會主義側重於平等，然而人類所希求的並非祇是在形式的自由與平等，而是在實質的自由與平等的實現。原始社會是宗教支配的時代，諸種宗教制度畢竟是爲要保持社會的存續。國家成立後的社會尤其近代以來的社會是政治支配的時代，政治自當是爲要維持社會秩序的工具，政治所不能達成的就得藉助於道德，而道德所不能奏效的就得再仰賴於宗教。瀕臨於危機時代的現代社會，在社會思想上又看見有人（如 A. J. Toynbee）提倡宗教復興的趨勢。人類社會如何可能揚棄宗教與政治的兩大支配勢力，而從其壓制獲得自由，認真的社會思想亦應考慮到這項問題。對於上舉的幾項問題，社會哲學的學問研究如無能爲力，則還得讓位於社會思想。Kant 所謂的實踐理性優位於理論理性亦可以表示知識（學問）讓位於信仰（

思想)。

如前面所說，歷來所謂的社會哲學大都屬於社會科學成立以前的社會思想(思想性的社會哲學)，具有組織形態的學問性的社會哲學尚未確立，這須要通過社會科學之後方為可能(社會思想→社會科學→社會哲學)。然而現階段的社會科學又大都仍停留於學問與思想的中間領域，即其中尚含有社會思想的因素，純粹形態的社會科學尚須要等待將來的拓展。社會科學既然如此，學問性的社會哲學的確立更加成為遼遠的課題。學問性的社會哲學如何可能成立？對於這項提問，我們可以設想有三項方途。(1)將社會科學作為基礎的社會哲學的建立方途。(2)依照哲學研究的三大部門(存在論·知識論·價值論)的分法，構想社會存在論·社會知識論·社會價值論的綜合體系作為社會哲學的建立方途。(3)將社會科學作為研究對象的《社會科學的哲學》的建立方途，這是着重於社會科學方法論的考究，因而可以編入於社會科學的知識論的研究部門。社會科學可以將社會思想作為研究對象(如 Ideologie 理論)，後者更且成為社會哲學的批判對象。如此社會思想·社會科學·社會哲學的三階層之間，下位階層成為上位階層的研究與批判的對象，由此構成學問研究上的構造連關。

社會哲學建立的第一方途祇是將學問性哲學的成立要件適用於社會哲學而已。我們在前章價值論中的各種文化領域(經濟·政治·法律·藝術·道德·宗教)的考究上已採取這種方途來試圖建立各種文化哲學(經濟哲學·政治哲學·法律哲學·藝術哲學·道德哲學·宗教哲學)。當作綜合科學的社會科學與文化科學所包括的諸種個別科學大致相同，社會哲學與文化哲學之間亦有相交錯之處。依照精神機構·社會機構·文化機構的三階層的構造連關，可以將精神哲學作為基層，將社會哲學作為中層，而將文化哲學作為上層。美國的社會心理學的理論上又有人格體系·社會體系·文化體系的三階層的體系構成的試圖，將此視為社會科學的理論體系建構時，這對於社會哲學的建立亦可以作為參考資料。這種社會科學的理論體系又被稱為新種社



會哲學，其背後存有擁護資本主義社會體制的思想動因，祇要留意這項缺陷，此外尚有可取之處。社會科學的綜合體系亦可視為初步階段的社會哲學。

社會哲學建立的第二方途是將哲學研究的三大部門適用於社會領域上的，這算是一種新試圖。本章所以稱為哲學體系附論是為要含意其中包括存在論·知識論·價值論的綜合體系以及學問性哲學與思想性哲學的統合的承前啓後的試論。社會存在論主要的是考究社會一般的存在領域、存在方式、類型、性格等項問題。社會的存在領域是屬於現實存在中的精神的存在階層。對於組成社會的個人（精神主體）的主觀的精神，社會是由於間主觀的精神所形成的精神客觀化的場所（社會生活空間）。社會又是文化創造的場所，被創造的文化即是被客觀化的精神乃至成為客觀的精神。社會與文化一旦成立而具有固定化的形態時，可能超越個人的主觀的精神而對之生起規制力。如將客觀的精神作廣義的解釋時，獲得了客觀存在性的社會亦可視為一種客觀的精神。社會如稱為第一次元的客觀的精神，對之文化則可稱為第二次元的客觀的精神。我們在上面所提示的精神機構·社會機構·文化機構的三階層中，精神機構是屬於主觀的精神（精神主體），社會機構與文化機構屬於客觀的精神（精神客體）。關於社會與個人的關係問題，社會學上有所謂社會實在論與社會唯名論的對立學說。社會實在論主張社會存在的客觀的實在性，認為社會是超越個人的獨自存在而又優位於個人。社會唯名論却要主張唯有個人是實在的存在而否認社會的超越的實在性，認為社會祇是一種名目而已，尙且強調個人優位於社會。社會的本質如何這項社會哲學的問題畢竟是歸屬於社會存在論的問題。社會學除開社會心理學之外，曾經有過社會物理學與社會生理學的研究部門，這可以暗示社會的存在基底尚有物質與生物的自然存在，雖然社會本身是超物質而又超生物（超有機體）的存在。

社會知識論與知識社會學容易被混同，兩者間雖然有相契合之處

，但仍要予以分別。知識社會學是從社會學的立場來考究知識的存在拘束性，即是關於知識尤其社會思想（社會意識形態）受制於社會存在的理論，因而 Ideologie 理論成爲其主要部門。知識社會學有幾種派別，大別可以分爲立於唯物史觀的立場與修正乃至反對唯物史觀的諸立場，這可以表示理論本身的黨派性（思想性）。對之，社會知識論却是從知識論的立場來考究關於社會存在（社會現象）的知識一般（包括社會思想·社會科學·社會哲學）的知識論的特殊部門，其中社會思想成爲社會科學的研究對象，社會科學又成爲社會哲學的研究對象，如此知識階層有所劃分的知識論理應成爲學問性的理論。社會科學的知識論成爲《社會科學的哲學》（後述），社會哲學的知識論又成爲《社會哲學的哲學》。本來將哲學知識作爲研究對象的知識論可以稱爲《哲學的哲學》或者《後設哲學》。關於知識論的研究課題，我們在本書第八章已有所概說，茲不再贅。附帶地說，爲要得到對應於精神機構·社會機構·文化機構的三階層的構造連關的深度理解，社會知識論亦應考慮到深層心理學·深層社會學·深層文化學的探究。

社會價值論首先可以按照社會現象·社會思想·社會科學·社會哲學的階層構造來予以考究。社會行動本來是志向價值·志向目的有意行動，由此所顯現的社會現象亦則具有價值意義的。社會是人間共同生活·人生營爲的場所，而又是文化創造·價值實現的場所。直接反映着社會現象的社會思想以及爲要解決社會問題所產生的社會思想對於社會生活的維持與提高具有積極效用的，亦則要被賦予價值意義。社會思想固然有其思想意義的價值，社會科學以及社會哲學亦有其學問特殊意義的價值，這些對於人生意義的提昇均有直接或間接的寄與。社會價值是着重於社會實際生活的效用價值，這是對應於社會展相的文化形象。所謂文化形象是指謂價值實現的現實形態，亦即是精神客觀化的產物。著者曾經在「文化論」中將社會生活的文化形象（包括社會整序與社會展相的文化形象）置於物質生活的文化形象（包

括生命保存與物資調達的文化形象)與精神生活的文化形象(包括人性陶冶與精神展相的文化形象)的中間領域。物質生活成爲社會生活的基體，而社會生活成爲精神生活的媒體。社會思想是直接受制於社會生活，社會科學以及社會哲學却可能超出社會生活的直接的控制而保持相對的自律性。社會科學的研究對象雖然是有關價值的社會現象，但其研究態度却被要求採取價值中立性(價值自由性)，社會哲學亦應如此。學問的研究態度應超越其研究對象的價值判斷，這並非意謂着學問研究本身不含有價值意義。要之，通常的社會思想的價值仍隸屬於社會生活文化的價值領域，社會科學與社會哲學的學問價值却可能提昇到精神生活文化的高超價值領域。

社會哲學建立的第三方途是將社會科學作爲研究對象的《社會科學的哲學》，這種方途可以歸屬於上述的社會知識論的一部門。解析哲學所謂的《科學的哲學》如適用於社會科學時，則可能成立《社會科學的哲學》，這亦可視爲一種社會哲學。解析哲學本身亦可視爲一種知識論，其特性是在依據記號論(包括語形論·語意論·語用論)的理論方式來對於語言(包括日常語言·科學語言·哲學語言)進行論理的分析，這可以說是側重於形式論理學乃至記號論理學的知識論。解析哲學上的社會哲學又是側重於社會科學方法論，例如美國的解析哲學家R. Rudner所著「社會科學的哲學」中所提出的主要問題有如下兩種部類：(1)理論的定式化所使用的理論模型、概念圖式(定義圖式)、分類圖式、類型概念，(2)理論的理念化與理念型、法則的一般化與體系化、說明的論證以及預測的論證。關於社會科學與自然科學的方法論上的關係問題，有分離論與一元論(合致論)的對立見解。分離論者強調社會科學是超脫自然科學而有其獨特的使用方法。方法一元論者却要認定社會科學與自然科學兩者具有共通的方法，祇是實際運用上的技法有些差異而已。我們認爲，現階段的社會科學在方法的精密性尚不如自然科學，爲要提高科學性的水準則應將自然科學尤其物理科學作爲範型，而由於其研究對象的特質如何，尙且須要考

案適當的特有方法。依照現實存在的階層構造，基於下位階層而成立的上位階層的存在內容更爲多質化，與此相對應的各種科學的研究方法亦即更爲複雜化。社會科學尚在發展的過程中，其研究方法的精確化與其理論體系的建立尚俟於將來的開展，社會哲學的建立更加爲然。

## II 歷史論

歷史是緊密的連關於社會，歷史可以說是人類社會的發展歷程。假如將歷史比喻作一條河流時，河流中的各時刻的橫斷面可視爲該當於社會側面，包攝各時刻總體的縱斷面則可視爲該當於歷史側面。社會側重於空間並存的靜態側面，對之歷史側重於時間繼起的動態側面。我們在前面指出過，精神機構·社會機構·文化機構的三個階層，這是表示社會是精神主體的客觀化的場所（空間）而成爲文化創造的基體。包攝這三個階層的發展歷程即是人類歷史。精神本來是屬於現實存在的最高階層，而社會與文化均屬於精神發展的歷史的產物。尚且精神本身又是物質·生命·意識發展的歷史的產物。狹義的歷史指謂人類歷史，廣義的歷史却要擴延到自然歷史乃至宇宙歷史。凡是具有生成變動的事象均有其歷史。依照哲學研究的三大部門，歷史論與社會論相同又可以分爲歷史存在論、歷史知識論、歷史價值論的三種附屬部門。廣義的歷史存在論包攝凡有生成變動的現實存在的全般領域（自然史乃至宇宙史的存在論）。狹義的歷史存在論祇限定於人類社會的人類史，其研究對象包括人類精神·社會·文化的歷史發展的存在形態（歷史事象）。限定於人類社會的歷史知識論的研究對象包括歷史意識、歷史思想（歷史觀）、歷史科學（歷史學）以及歷史哲學。人類歷史是屬於有關價值的存在領域，因而歷史價值論的研究對象可以包攝社會價值以及文化價值在內。下面又按照前例將歷史論分爲(1)歷史事象、(2)歷史思想或歷史觀、(3)歷史學以及歷史科學、(4)歷

史哲學的四個階層來予以概述。

### (1)歷史事象

廣義的歷史事象指謂凡有生成轉變的存在全般領域的發展歷程，自然史乃至宇宙史即是。通常所謂的世界歷史祇是指謂生存於地球上的這般人類世界意義的，人類特別關心於人類本身的歷史，於是構成人類本位的歷史概念。這種人類世界歷史的概念又是連關於人類性 or 人道性（Humanity）的理念而是自從近代以來始出現的，從前的歷史觀念是以民族或國家乃至特定地域的諸民族或諸國家的集團為中心的。從來的人類歷史可以說是諸民族·諸國家的有為轉變、榮枯盛衰的諸行無常的歷程，不知多少個叱咤風雲的英雄豪傑竟亦要將其白骨埋葬於無情的歷史河底的泥淖中。一味妄求名利權勢的野心猶不如作為純潔清白心情的無名隱士更為高貴。人生舞台上出出入入的英雄豪傑所扮演的角色無論是悲劇亦祇是歷史河流上的瞬時即逝的波影而已。人間至情的悲歡離合的平實世相反而更加令人生起無限的感懷。生成變動、有為轉變的無常是歷史必經的常道，亦是人生無法抗拒的命運。無常的歷史轉變本身反而成為永恒不變的歷史事象，轉變歷程中的歷史法則乃至歷史理法又可視為恒常的歷史事象。屬於現實存在的歷史事象的實質內容具有變動性（無常性），其間仍可以尋求不變性（恒常性）的事態與關係。如此，歷史事象中應辨別出變動性與恒常性的兩種因素。此外還得辨別出歷史的存在與超歷史的存在。大體上看來，實有宇宙是動態性佔優位，而虛無宇宙是靜態性佔優位。超現實的原本時空以及論理自體·數理自體均可視為超歷史的恒常存在。傳統形上學上的所謂本體或實體通常被認為永恒不變的超歷史的存在，其實却是歷史的產物，即使有神的存在，亦不能作例外。

歷史又要分別出(1)當作《事件生起》的歷史的現實與(2)當作《文書記錄》的歷史的敘述，前者是當作《存在》的歷史事實而後者是當作《知識》的歷史記事。狹義的歷史事象該當於歷史事實，廣義的歷史事象可以包攝歷史事實與歷史記事的兩者。歷史家作歷史的研究與

敘述又是一種歷史事象，然而其所敘述的歷史記事（認識內容）却未必與客觀的歷史事實（認識對象）相合致。當作歷史事實的歷史事象不僅限定於人類史，尚且還要擴延到自然史乃至宇宙史（前述）。自然史的研究須要通過自然科學的考察，而包括自然史在內的宇宙史成爲宇宙論的研究對象。歷史家的研究對象通常祇限定於人類史，這又須要通過歷史科學（包括精神科學·社會科學·文化科學）的考察，如此人類史在哲學上特別連關於人生論。人類史是自然史的延續，因而人生論應建立於宇宙論的基礎之上。名符其實的人類史的敘述尚未見確立，對於歷史家而說，自然史乃至宇宙史的敘述更加是遼遠的課題。歷史敘述又有其發展的歷史，大致看來，其發展是在表示敘述範圍的擴大與敘述的方式與內容的進步。就其敘述範圍而說，可以舉出(1)民族史或國家史、(2)包括多數民族與國家的特定地域的集體史、(3)包括人類全體的世界史，這種世界史的研究卽是現階段的歷史家所應志向的理想目標。就其敘述的方式與內容而說，可以分爲(1)說話的歷史、(2)實用的歷史、(3)發展的歷史這三個階段。說話的歷史中包含民族祖先或國家創建的神話，其敘述方式主要的是採取編年體，其記事內容大都是荒唐無稽的。實用的歷史是爲要提供從過去的歷史事蹟獲得教訓的目的所敘述的。發展的歷史是將現實的社會發展作爲其敘述的主要對象，這種重視現實的歷史發展的傾向是自從近世文藝復興時代漸次開展的。

歷史事象的內涵包攝森羅萬象，其特性是在不斷的流動轉變。萬物流變卽是歷史的本性。宇宙萬物萬象在時間繼起上的變動歷程卽成爲歷史，不管有無文書的記錄，歷史記事祇是其中極少的一部份而已，況且這又不能保證其記述內容的真實性。希臘哲學上有兩項形上學說的對立，一則強調靜態性的《存在》，二則強調動態性的《生成》，將這對立學說加以合理的解釋，似可以謀求其統合。其實《無存在的生成》是無法設想的，然却可能設想《無生成的存在》，如超現實的理法界卽是。現實的歷史事象自當屬於《生成的存在》領域（生成

界)。偏向於《生成》的流變思想，十八世紀末期以降在德國興起歷史主義的思潮，其根本立場與見解有如下幾項：(1)特別重視歷史發展的個別性乃至特殊性而從歷史的特有觀點來考察人類生活的全般事象，(2)提倡關於社會·文化·價值等的思考方式的歷史化而將普遍化的思考方式轉換作個別化的思考方式，(3)反對自然主義以及合理主義而強調民族精神的創造的個性與歷史的使命，(4)主張真理與價值均為特定的歷史時期的所產，由此否認超歷史的普遍妥當的絕對真理與絕對價值的存立可能性。緩和形態的歷史主義的某些見解尚有其正當性，極端形態的歷史主義却要陷落於相對主義·主觀主義，甚至懷疑主義·虛無主義的危險。如何可能克服如此歷史主義的危機，則成爲歷史思想家的嚴重問題。

## (2)歷史思想或歷史觀

歷史主義是多義的，定立某種歷史法則藉以預測將來歷史的動向，這又被認爲一種歷史主義。如將歷史主義的根本見解概約作一個命題時，似可以定立「各時代的真理與價值都是其歷史時期的產物」，這是表示各時代的思想是相對於各時代的歷史的諸條件。歷史思想亦即是由於各時代的歷史的諸條件所規定的意識形態。如此歷史思想緊密的連關於社會思想。我們曾經將《思想》規定作「人性諸特質與歷史的社會的諸規定性的函數」，其中含有歷史主義的函義。限定於《思想》的範圍內，歷史主義的根本見解大致仍可以支持。歷史主義與傳統哲學相同均未能分別出《思想》與《學問》的異質的境界。從事於精密自然科學研究的科學家在社會生活上雖然懷有某些思想因素（社會思想·歷史思想·人生觀·世界觀），但這些思想因素却不容許侵犯其科學內容的學問領域，基於科學的哲學亦應如此。歷史主義本身又是歷史的產物，亦即屬於一種歷史思想。原來歷史主義興起的當初就帶有強烈的思想動因，如宣揚民族精神的固有性以及歷史的個體性。悶在思想葫蘆裏是不會自覺思想本身的特性，這就得等待學問的解明。思想先行於學問，然而思想秘密的顯露却是在學問之後。

歷史思想又是多義的，至少可以分爲(1)由於歷史的諸條件所拘束的思想與(2)關於歷史事象的諸種見解的思想這兩種部類。歷史主義所強調的思想均爲歷史的產物大都是指謂第一種的歷史思想。哲學史上所見的諸種哲學大都又屬於這種歷史思想，因爲各時代的哲學可視爲各時代的思想的代表形態。歷史的諸條件是包括經濟·政治·社會·文化等項條件在內。連關於社會思想的歷史思想之中自當又含有社會意識形態的思想因素（歷史思想的 Ideologie 性格）。社會意識形態本來是通過社會利害關係的關心所形成的，通常大都是意識的偽裝該當社會的現實狀態（社會思想的虛偽性），包括如此社會思想在內的歷史思想亦然。揭穿社會思想的虛偽性成爲 Ideologie 理論的課題，相同地，揭穿歷史思想的虛偽性又成爲歷史理論（包括歷史科學與歷史哲學）的課題。如前面所述，歷史主義否認超歷史的普遍妥當的絕對真理與絕對價值的存立可能性。相當同情於歷史主義立場的 A. Stern 在其所著「歷史哲學與價值問題」中指出生命價值（包括健康），認爲這是人類生存的基本條件而是超時代·超民族的普遍妥當的價值，這卽是表示歷史主義的界限，由此可能超克歷史主義的限制。除開這種生命價值之外，歷史上是否尚有別種普遍妥當的價值，這讓於後來歷史價值論再提。

第二種歷史思想是對於歷史事象的諸種見解或看法，這些可以總稱爲歷史觀。通常的歷史觀包含日常的·常識的層次，將此逐次提高到關於歷史世界的根本構造與發展過程之體系化的全體見解的高次階層時，如此歷史觀就要與歷史哲學相重合。歷史觀連關於人生觀·世界觀，其背後存有價值觀。另一方面，歷史觀又連關於歷史認識與歷史敘述。通過歷史認識以及歷史敘述所由成立的程序（史料蒐集·選擇·批判·解釋·說明·理解等），引導歷史家以及歷史認識者的探究方途亦須要依靠某種歷史觀。歷史觀的根本問題有如：(1)如何措定歷史的主題（包括歷史的意義與目的），(2)如何解釋或說明歷史世界的根本構造，(3)如何認定歷史發展的原動力，(4)如何定立歷史的發展法



則，這些問題實際上又成爲歷史哲學的課題，寧可說歷史觀成爲歷史哲學的根本前提。歷史觀依照其所側重的價值觀的選擇原理的類近關係可以舉出如下的四個系列：(1)觀念史觀（精神史觀）·神學史觀（宗教史觀），道德史觀，(2)唯物史觀（經濟史觀）·地理史觀（風土史觀）·生物形態史觀·人口史觀，(3)政治史觀·種族鬭爭史觀，(4)文化史觀·文明史觀（技術史觀）。歷史觀大體上是對應於側重(1)物質生活價值、(2)社會生活價值、(3)精神生活價值這三種價值觀的類型。上列的文化史觀如側重於精神文化價值，則可歸屬於第一系列的精神史觀；文明史觀如側重於物質文明價值，則可歸屬於第二系列的唯物史觀；政治史觀亦可視爲側重於物質生活乃至社會生活的通俗價值。下面祇是選出幾項歷史觀作個範例的描述，其他幾項歷史觀將要在後續歷史哲學的論項中再來予以概說。

神學史觀的範型可以舉出 Augustinus 的「神國論」中所敘述的歷史辯神論（護教論），認爲歷史是神爲要救濟人類的計劃的實現（救濟史觀）。他從神的宇宙創造說起，人類史開端於人祖的墮罪（原罪）而終結於最後審判（終末史觀）。如此人類史可視爲神國與地上國之間的戰鬥的演劇史。地上國是屬於惡魔的不懼怕神的人類集團，卽是爲要地上的快樂與物質的利害而墮落的人類社會，這是被預定朝向於永劫的墮罪。神國是屬於聖者與義人的小集團，這是被預定朝向於拯救與永遠的祝福。人類史經過六個時期而最後達到神國對於地上的惡魔王國佔有決定的勝利的時期，於是凡有世代的死者再度蘇生而受到最後的審判，罪人墮落於地獄永受苦難，被祝福的義人在天上的神國得到永生的淨福，由於如此神國的實現，歷史的演劇則告終末。然而歷史的終末並非意謂着萬物的終末，而是表示着成爲《無終的第八日、永遠的安息日》。到了十七世紀提倡帝權神授說的法國神學家 J. B. Bossuet 在其「世界史論」中所敘述的歷史是將聖書上記載的神話與現實的歷史相混同，認爲歷史是神攝理計劃的實現過程。神學的攝理史觀後來以各種變相形態出現於近代乃至現代的諸種歷史哲學

(後述)。

德國主意主義的唯心論者 J. G. Fichte 提出道德史觀，認為歷史是道德意志推向於終末目標的發展，人類努力的目的是在求得在神內的平安，達到此目標的道德意志努力的過程階段即是歷史。歷史的當初是理性當作自然的本能而存在，從如此理性本能的支配時代經過外面的自律時代而推向於真正的自由時代，如此歷史的發展過程即是由於道德意志的理念的衝動所推動的。歷史即是從自然的理性本能（未自覺的道德意志）形成自由的理性（道德意志的自覺）之自我創造的人類性的具現過程。他將如此歷史稱為《世界計劃》而分為五個階段：(1)理性本能的支配時代，(2)理性本能轉變為強制的權威（專制主義）的時代，(3)從此被解放的時代，(4)理性知識的時代，(5)理性實踐的時代。其所謂《世界計劃》是指謂神攝理的計劃，因而其道德史觀可視為攝理史觀（救濟史觀）的合理化的變相形態，其中含有神秘主義的汎神論的性徵。隨後，德國歷史學家 J. G. Droysen 又提出道德史觀，認為歷史是人類自我的自己意識過程。推動與形成歷史過程的原動力是在道德意志，個人是道德理念的搬運者。簡言之，道德理念是歷史的原動力，歷史的進步即是道德理念的開展，而道德理念的充全的開展表現於個人的自由個性。

廣義的唯物史觀如解釋作將物質生活乃至自然生活的諸條件作為歷史發展的基本要件，其中可以包攝經濟史觀·地理史觀（風土史觀）乃至生物形態史觀·人口史觀等項。狹義的唯物史觀通常稱為經濟史觀，然而更加嚴密看來，這兩者亦應予以分別。唯物史觀與經濟史觀的基本的差異有如下的幾項。(1)經濟雖是歷史發展的《究極的》決定要因，但並非《唯一的》決定要因。Marx 將生產力·生產樣式·生產關係的總體當作社會的經濟構造（下部構造），而將成立於如此下部構造的基礎之上的政治的·法律的諸制度以及意識諸形態視為上部構造。這些上部構造對於下部構造保持相對的獨立性，尚且對於歷史發展過程亦要賦予相當可觀的作用。因而Marxism 的唯物史觀在

基本上是立於社會諸要素的相互作用的立場，通過這些相互作用而將其究極的決定要因求之於經濟。對之，經濟史觀將經濟的要因視為對於歷史發展賦予單方向的機械的作用。(2)經濟史觀大都將經濟現象直接的連結於歷史過程，因此其歷史觀成為單線型的。對之，唯物史觀是基於生產力與生產關係的矛盾與統一的辨證論理來探究歷史發展的動態法則。(3)經濟史觀涵蘊着經濟諸要因機械的決定社會發展的宿命論。唯物史觀却要重視創造歷史的人類主體的實踐活動。對之，經濟史觀含有忽略主體實踐的傾向。由於上列幾項差異點的指摘，可以解除通常對於唯物史觀的幾項誤解，然而唯物史觀是否可能成為通貫於歷史全般過程（包括過去與未來）的普遍妥當的真實見解（絕對真理），仍存有檢討的餘地。唯物史觀尤其對於近代乃至現代的經濟社會的歷史發展可以說是相當穩健妥當的見解，然而其本身似亦難以超脫歷史的社會的諸規定性的制約。換言之，唯物史觀本身是否又成為由於經濟的下部構造所規定的社會意識形態（*Ideologie*），這即是思想與學問所由分別的關鍵。對之，無批判的想要排斥或完全否認唯物史觀的反對思想，反而則要暴露出意識形態的真面目。

地理史觀或風土史觀是將自然環境的諸條件視為規定着諸民族的歷史過程的基本要件，這格別可能適用於原始民族社會，對於高次的文化社會則要漸次減少其效力，然而對於諸民族的性格形成似仍具有相當程度的影響力。人口史觀是將人口的增加·容積·密度·分佈·移動等項視為規制着社會變動乃至歷史發展的基本要件。日本的社會學者高田保馬博士又提倡社會的人口質量的組織形態是規制着社會的諸關係，更且決定着經濟·政治·法律的諸制度乃至社會的諸觀念，而將如此見解自稱為《第三史觀》，這是意指對於觀念史觀與唯物史觀而說的。生物形態史觀是將諸民族的歷史過程比擬於生物的誕生·成長·衰老·死亡，這帶有循環論與宿命論的基調，本世紀有幾位歷史學家如O. Spengler、A. J. Toynbee、K. Breysig等人提倡這種史觀。就廣義的唯物史觀而說，上列的地理史觀·生物形態史觀·人

口史觀似可視為比起經濟史觀更為基本，因為屬於社會現象的經濟是成立於自然的・生物的基礎之上。

政治史觀是將國家乃至政治活動置於歷史事象的中核而且當作規定着歷史過程的基本要件，從來的歷史敘述（歷史書籍）實際上大都採取這種見解。其主要的代表者可以舉出 L. Ranke 的世界史觀，其所謂世界史是偏重於西洋史，他將西洋史分為(1)羅馬世界帝國、(2)歐羅巴獨立、(3)羅馬思想復興、(4)法王權統政、(5)國家君主獨立、(6)宗教改革、(7)近世國家勃興、(8)民主革命的八個時期，由此可見是側重於政治事象。他又想要在各時代精神的一般傾向中觀取支配着各時代的理念，其所謂的歷史理念事實上主要的是指謂政治活動的特徵。如此將歷史事象的認識與敘述的重點置於政治活動的變遷即是其政治史觀的特性。對之，文化史觀是將歷史事象的考察擴充到文化全般領域，即將人類營為的全體予以綜合的考察，由此可以補全政治史觀的偏狹。批判了 Ranke 正統派歷史學的 K. Lamprecht 一方面將政治史擴張到文化史，另一方面又將民族史推向於普遍史（世界史）的研究，其文化史是包括經濟史、政治史、藝術史等項在內的。他認為歷史學的基本課題是在求得普遍的法則尤其文化類型的定立，而從其德國史的時代區分中引導出五種文化類型：(1)象徵主義、(2)類型主義、(3)傳統主義、(4)個體主義、(5)主觀主義；認為這種時代區分的特質同時亦可能適用於其他諸民族史的研究。文明史觀是對於精神文化特別重視物質文明乃至科學技術文明，這可以包攝於廣義的文化史觀之內。A. J. Toynbee 將《文明》作為其「歷史研究」的單位，其所謂的文明實質上與文化却是相合致的。種族鬭爭史觀所提出的氏族・部族・民族等的諸種鬭爭與唯物史觀所提出的階級鬭爭有些相類同，人類內部的諸種鬭爭却要成為歷史發展的推動力，這項歷史事象可以表示人類歷史的悲劇。

### (3)歷史學以及歷史科學

歷史學要求科學性，這尚屬於歷史學家的課題。歷史所與的現實

形態的歷史學大都仍停留於科學以前的思想階段，然其中又有志向於科學性的趨向。歷史以及歷史學本來是難以作定義的。英國的政治學家 E. H. Carr 在其「何謂歷史」中將歷史規定作：「歷史即是歷史家與事實之間的相互作用的不斷的過程，現在與過去之間的不知有所窮盡的對話」。歷史家與歷史事實之間的相互作用仍屬於歷史事象的一局面。歷史家是生活於歷史過程中的歷史的存在，其所記述的歷史又是歷史的產物，歷史家與歷史記述兩者均難免受制於歷史特定時代的諸條件的制約，因而難以獲得科學所要求的客觀的妥當性（後述）。歷史家未必就是歷史學家。歷史學可以說是歷史本身的科學的自覺的學問。歷史學至少必需通過歷史的科學方法論的考究。重視歷史方法論與歷史理論的德國歷史學家 E. Bernheim 提言說：「無方法的精神與無精神的方法同樣的要損傷科學」，由此提出歷史認識（歷史學）如何可能具備科學性的問題。他在其「歷史學導論」中將歷史學規定作：「歷史學是將當作社會的存在的人類活動之空間・時間的發展事實置於因果關係而予以研究的科學」。其中含有三項要件：(1)將當作《社會的存在》的人類活動作為研究對象，(2)其研究主題集注於《空間・時間的發展事實》，(3)其研究方法側重於《因果關係》的探究。如此依照歷史發展事實的因果關係的探究方法可視為科學性的歷史學所由成立的基本要件。

科學方法論上，德國西南學派曾經基於價值哲學的立場將科學方法分為無關價值的普遍化的法則定立法與有關價值的個別化的個性記述法的兩種，認為自然科學是採取前者，而歷史學乃至文化科學是採取後者（方法二元論）。更且認為，科學的分類應依照方法的特性，而無需依據對象的特質，概念構成的方法規定認識內容，而將認識內容混同於認識對象，這正是表示觀念論的根本錯誤。對之，我們寧可將科學發展分為記述科學與說明科學的兩個階段，前者可以採取個別化的個性記述法，而後者可以採取普遍化的法則定立法。記述科學在科學上是屬於初步階段，祇可以當作說明科學的預備階段。例如植物

學、動物學上的生物形態的分類對於生物進化論、遺傳學上的進化與遺傳的原因探究，歷史學乃至文化科學上的各時代的民族、國家的文化特性的記述對於文化歷史的發展法則的定立這般關係。發展法則的定立又須要通過事象間的因果關係的探究。就現階段的科學情形而說，大體上在自然科學中法則定立方法優位於個性記述方法；反之，在歷史學乃至文化科學中個性記述方法優位於法則定立方法。然而歷史學乃至文化科學亦可能預料將來漸次發展到側重於法則定立方法的階段。其實個性記述方法尚屬於可感覺或可體驗的科學以前的感性階段，這雖是必需通過的階段，但並非本格意義的科學方法。

歷史學的內容包括歷史認識與歷史敘述。歷史家所構成的歷史認識與其所作成的歷史敘述依繫於特定的歷史觀，而特定的歷史觀又依繫於特定的價值觀。其所構成的歷史理論含有如下基於價值觀的四項原理：(1)歷史事象的解釋原理、(2)歷史事象的選擇原理、(3)歷史認識的構成原理、(4)歷史敘述的選擇原理；其中(3)依繫於(1)而(4)依繫於(2)，實際上這四項原理是相連貫着的。歷史事象的解釋原理是關於歷史的意義與目的的價值原理，歷史事象的選擇原理是關於歷史的主題以及歷史發展的原動力的價值原理，歷史認識的構成原理是關於歷史的內部構造的基本要因以及諸範疇的價值原理，歷史敘述的選擇原理是依照上記的三項原理。如此，價值觀規定着歷史觀，而歷史觀規定着歷史認識以及歷史敘述。例如，神學史觀將神的攝理與救濟視為歷史的意義與究極目的，這即是依據將神學觀念作為主導的基本的價值的價值觀。政治史觀將國家的政治權力的擴張視為歷史發展的原動力，這即是依據將政治權力作為主導的基本的價值的價值觀。其他諸種歷史觀亦可以作類推。關於歷史觀，我們在上面已有所概述，茲不再贅。上述的價值原理是指謂從諸種價值中特別選擇出某種價值當作主導的基本的價值，尚且又將此當作歷史發展、歷史認識以及歷史敘述的基本原理。

歷史事象的範圍極為廣汎，其內涵極為繁雜，對於其全體盡皆想

要予以認識，事實上不僅是不可能的難事，而且是無需要的贅事。歷史事象具有時間繼起的持續性與空間並存的連帶性，其中含有恒常的與派生的諸因素，或者本質的與非本質的諸因素。尚且恒常的本質的諸因素中又含有一般的範型，這在價值上可以要求普遍妥當性。歷史學的科學性要求歷史認識的客觀性與歷史價值判斷的公正性（後述）。歷史學家須要具備着知識論與價值論的省察的素養，更且須要超脫特定時代的社會利害關係的羈絆。通常的歷史家大都偏執於某特定的歷史觀乃至價值觀，由此顯露出其社會意識形態的特性（Ideologie 性格）。歷史學的理念要求與現實形態的歷史學之間仍存有一段的距離。諸種價值結成階層構造，歷史家所採取的價值觀與其所作的歷史價值判斷是否具有正當性與公正性，可以依照價值階位來予以判定。對應於價值階位，歷史的存在亦可以設定其階層構造（後述）。

廣義的歷史認識包含對於歷史的意識·感覺·直觀與經驗·體驗·理解·解釋·推理以及志向·關心·態度·信念等的心理諸因素，其中含有認知因素以及情意因素。歷史敘述又含有想像·構想·幻想以及懷古的情緒與希望的推察。歷史家對於親自不能觀察的歷史事象的研究，就得依靠遺跡·紀念物·記錄（史籍）等的史料。紀念物與記錄可能有偽造的，於是須要真偽的批判。隸屬於政治集團的歷代史官所遺留的史籍以及現代政府機關所收集的記錄大都含有隱蔽對其不利的事實與宣揚其豐功偉業，這即是表示政治的意識形態。民族或國家本位主義的史籍大都亦可以作如是觀。歷史事實是不能隱瞞的，歷史記錄經常要被重新改寫的。為要保證歷史認識的客觀性，歷史研究的第一要件是在史籍真偽的批判。據說指謂歷史的希臘語 *historia* 原本含有《探究》的意義，這可以解釋作側重於歷史事象的因果關係的探究。歷史研究的行程除開歷史事象的生成發展與內部構造的探究之外，對於歷史記錄（史籍）這般史料施以蒐集·選擇·批判·理解·解釋·說明，隨後再加以整理與綜合而進行敘述。歷史敘述不僅祇停留於事件或人物的個性記述，尚且還要探究事象間因果的連繫關係

。歷史研究應重視歷史事象發生的原因探究以及其生成發展過程的法則探究。然而實際上指引歷史家的歷史研究（包括歷史認識與歷史敘述）的指導道標却是在特定的歷史觀，其背後又存有特定的價值觀。如上面所述，歷史事象含有多種要因，從其中選擇出何種要因作為主導的基本的要因，究竟是依存於價值觀。歷史家各自所抱有的歷史觀乃至價值觀除開各個人的特有個性之外，還要受制於各時代的歷史的·社會的·文化的諸特性的制約。加之，歷史敘述通常又被認為歷史事實與詩作的虛構的混合物。國籍不明的醫學史家Gottschalk 指出歷史家的工作的三次元性：(1)方法上的科學性、(2)解釋上的哲學性、(3)敘述上的藝術性（文學性）。在不損傷歷史研究的客觀性或者歷史學的科學性的條件之下，哲學性的解釋與藝術性的敘述却是可以容納的。

現代歷史學有兩項理念課題，一則歷史學的科學性的確立，二則世界史的創立。關於歷史學的科學性的理念要求，我們在上面已有些提及，我們預定在後續歷史哲學中有關解析哲學的論項上再來予以論述。世界史又稱為普遍史，這種名稱屢見於近代以降的哲學家與歷史家的著作上，其內容大都祇是思辨的構成（如Hegel）或者西歐中心的世界史（如Ranke）。本世紀Toynbee在其「歷史研究」中提出上古以來出現於地球上的既亡與現存的二十幾個文明的興衰隆替的律動歷程，這是依照文明史觀的特有方式的大規模的世界史，然而這種文明史觀究竟是歸復於一種神學史觀（後述）。宗教文化史家Ch. Dawson又基於基督教的歷史觀提出聖書的歷史神學，其根本思想認為宗教是社會與個人的精神的根底。神學的進化論者P. T. de Chardin將進化論與基督教神學相結合而將人類置於宇宙的進化過程中，認為宇宙史（包括人類史）行程的究極目標是在神。這些神學的世界史觀是科學所不能容納的。名符其實的世界史敘述本來是難以企求的，這再要符合於歷史學的科學性的要求，可以說是至難的歷史事業。雖然如此，科學性的世界史這項理念的實現不妨當作歷史學的至高目標，



這與其說是歷史學，寧可說是歷史哲學的課題。

歷史科學有兩種意義：(1)基於歷史學的個別諸科學，(2)從歷史的觀點來考察社會文化諸事象的諸科學。基於歷史學的個別諸科學即是將歷史學作為基礎而成立的，有如經濟學、政治學、法律學、藝術學、倫理學（道德科學）、宗教學等。這些歷史科學是按照文化的幾項基本領域所列舉的，因而與文化科學相重合。關於文化諸科學，我們在前一章價值論上有關文化價值的論項中已有所論及。我們又提示過，精神機構·社會機構·文化機構的階層構造，與此相對應的可能成立精神科學·社會科學·文化科學的階層構造。精神·社會·文化均屬於人事界的歷史事象，因而精神科學·社會科學·文化科學均可以包攝於歷史科學之內。除開這些科學名稱之外，與自然科學相對置的尚有人文科學·行動科學·人類科學等，其他無論採取何種名稱，凡有關人事界的諸事象均可成為歷史科學的研究對象。範域極為龐大的歷史事象在研究上祇得分為如上列的諸層次與諸層面，這些又可以再細分。其次，特別從歷史發展的觀點看來的歷史科學，按照上記的精神·社會·文化的階層就得成立精神史·社會史·文化史，而文化史又要分為經濟史·政治史·法律史·藝術史·道德史·宗教史等的諸部門。上舉的歷史科學祇是將有關歷史事象的基本領域作為研究對象，此外尚其他的幾多研究對象。歷史事象不斷的在發展，其種類不斷的在增加，歷史科學又是在歷史的發展過程中。

#### (4)歷史哲學

歷史哲學有許多種別，我們首先將其分為(1)從來所謂的歷史哲學與(2)本格意義的歷史哲學。從來的歷史哲學又有許多種類（後述），這些大都仍屬於科學以前的思想階段，其實質內容幾乎與我們在上面所概觀的歷史思想相同。本格意義的歷史哲學是指謂要求學問性的歷史哲學，這尚等待將來的開拓與確立。如此學問性的歷史哲學的成立要件可以分為兩項方途：(1)基於歷史學以及歷史科學，(2)通過哲學研究的三大部門（存在論·知識論·價值論）的檢討與批判的考究。如

上面所說，歷史學要求科學性（包括歷史認識與歷史敘述的客觀性），歷史諸科學亦應如此。這項理念的要求雖然尚未見全面的開展，但其中一部份已有趨向於科學性的跡象。我們向來是將科學性當作學問性成立的基本要件。因此學問性的歷史哲學應建立於名符其實的歷史學以及歷史科學的基礎之上。依照哲學研究的三大部門，歷史哲學可以分爲歷史存在論、歷史知識論、歷史價值論。就我們既述的歷史事象、歷史思想、歷史科學這三個層次而說，歷史存在論將歷史事象，歷史知識論將歷史思想與歷史科學，而歷史價值論將這三者作爲考究對象。下面按照次序，首先要來概觀近代以來的諸種歷史哲學。

據說近代的歷史哲學是由於意國的歷史家G. Vico 與法國的啓蒙思想家F. M. Voltaire所創始的。從此以後至現在出現的幾多歷史哲學大體上可以分爲(1)古典的思辨的歷史哲學與(2)批判的分析的歷史哲學的兩大派別。思辨的歷史哲學是以神學與形上學（唯心論）的立場爲主幹，生命論與實存論的立場大都隸屬於此派別。批判的歷史哲學是以實證論的立場爲主幹，知識論與價值論的立場大都隸屬於此派別。然而實際上這兩種派別之間却有相混合的情形。例如，批判哲學家Kant 的歷史哲學中含有思辨的性格；反之，生命論立場的Dilthey 的歷史哲學中含有批判的性格。對於上列諸種立場的歷史哲學，我們無法作全面的紹述，祇得從其中選出幾位代表者的根本思想作個概觀。

Kant 蒙受了法國啓蒙主義所提倡的理性·自由·進步的理想觀念與Vico 所提示的個人私慾的惡德轉化爲社會公益的善德的辨證思想的影響，而將後者更加擴延到國家間的敵對鬭爭導致人類世界和平的理想實現方途的構想。他提出思辨的目的論的歷史哲學，認爲人類歷史的究極目標是在由於理性的自由行使而完全實現人類的自然的素質。爲要達成這項目標，人類的歷史社會必須通過社會內部的矛盾相尅的發展過程。於是他提出《自然的世界計劃》的實施，其所謂《自然》可以解釋作《自然即理性》乃至《自然即神》，因爲他認爲《自

然》這種形上學的力具備着《智慧》。如此看來，《自然的世界計劃》即相等於《神的攝理》。《自然》為要實施其世界計劃的目的，採取一種手段，這即是人類社會內部的《敵對關係》（Antagonismus），而將之作爲原動力來推動人類歷史的進步。人類是由於佔有欲·支配欲·名譽欲所驅使的，假如沒有這些惡德，人類的自然的素質恐怕不會開發而陷入於睡眠狀態。人類由於諸種欲望的驅使而覺醒行使自己的理性與自由，由此漸次伸展自己的素質。人類的非社交性（非協和性）強迫着人類創造個人的自由可能與萬人的自由相並存的市民社會秩序。《自然》這種形上學的力不僅在各別國家內部，尚且強迫着國家間經由軍備與戰爭來克服其敵對關係，終究不得不參加認定各國家的平等權利的世界連邦（國際連盟·聯合國的預言）的締結。如此，由於國際憲章的創制來實現永久和平，即是《自然》所隱藏着的目標。於是全人類的自由理性與自然素質的完全的伸展始可得到保障。如此高邁達觀的歷史哲學思想中含有社會主義的因素。

德國唯心論的完成者Hegel提出了神學變相形態的歷史哲學，認爲世界史是世界精神的自己實現的過程。世界精神的自己實現是依循理性的法則，因而必然的經由辨證法的論理過程。如此世界史的進程是與論理的思惟進展相合致的（現實即理性；理性即現實）。如將《世界精神》以及《理性與現實（或思惟與實在）的合致》這兩項根本前提予以否定，Hegel的歷史哲學則要告崩潰。所謂世界精神在其哲學體系上通常稱爲絕對精神（或稱絕對理性·絕對理念），這是基督教的神之哲學化的變相形態，即是將人格神改變作抽象的論理的理念。雖然如此，Hegel仍然還要提言說：「神統治着世界，神的統治內容、神的計劃的實施即是世界歷史」，或者「在時間中的神的精神的展開即是世界歷史」。如此看來，其歷史哲學乃至哲學體系可以說是一種辯神論（辨證論即辯神論）。世界歷史亦即成爲神的自敘傳。思辨的形上學的歷史哲學終究歸復於神學的歷史哲學，這不僅在Hegel如此，現代的幾位歷史哲學家亦然（後述）。

Hegel 歷史哲學的主要內容可以概約作兩項：(1)世界史的究極目的，(2)其目的實現的手段與實現行程的現實形態。如上述，世界史是由於世界精神的理性所支配着的。如此理性支配着世界的確信恰如與神的世界攝理的基督教信仰相同。世界史的課題是在辯證神所攝理的世界計劃（辯神論）。世界史的目的是在人類自由的實現。Hegel 說：「世界史是自由在意識上的進展」。爲要實現這項目的所執行的手段是在人類的活動。然而人類活動是根基於欲求、衝動、關心、熱情，歷史即是這些活動相爭鬪的舞台。個人的活動在追求自己的欲望的滿足，同時成爲奉仕於更高目的實現的手段。世界精神驅使個人的欲求、熱情的活動，而利用這種手段來貫徹超越個人的意識、意志的自己目的的實現（理性的狡智）。世界史上所謂的英雄亦祇不過是「世界精神的事務執行人」（歷史的傀儡）而已。如此被實現的目的的現實態即是國家。國家的成立是世界史上的神的道行。建設國家的民族始能登場於世界史的舞台。諸民族各別以獨自的特性成爲各時代的代表者，但祇能劃一度的時代。世界史的發展成爲階段的行程。第一階段是東方人的世界，祇有專制君主單獨一人得到自由。第二階段是希臘人與羅馬人的世界，祇有若干少數人得到自由。迨至第三階段的日耳曼人的世界，由於基督教的教化，萬人達到自由意識的自覺，於是世界史的發展在原理上則告完結。Hegel 將普魯士的專制君主國家捧爲世界史發展的巔峯，而自願成爲其御用學者。他又認爲，世界歷史是世界審判而又是歷史審判，歷史本身成爲凡有真理與價值的最高裁判者。他又主張「力先行於法」，歷史是超越道德，歷史事實上是不道德的綱要。殊不知世界精神如何要來審判如此不道德的世界歷史。世界歷史既然是世界精神的自己實現的現實形態，世界精神亦就祇得審判自己本身罷了。

唯物論的歷史觀（唯物史觀）亦可視爲一種歷史哲學。唯物史觀的創立者 K. Marx 認爲歷史過程是人類由於勞動的生產來變革自然，由此再來變革人類本身（包括社會）的過程，而將人類歷史當作生產

力與生產關係的矛盾對立所推動的辨證法的發展過程而予以合理的說明，更且客觀的分析由於社會的階級分裂所引起的人類的自己疎外的現代社會的現實狀況。他又認為階級鬭爭的根本原因是在生產手段的私有制，由於私有制的撤廢，階級鬭爭的歷史則可告終，達到無階級的共產主義社會的時期，人類可能得到平等的幸福生活，個人的自然素質亦可能得到自由的伸展。人類社會的發展開始於原始共產制社會而終結於高度文化的無階級·無國家的共產制社會，其間通過古代奴隸制·中世封建農奴制·近代資本私有制的諸種階級社會。原始共產制社會可以比擬於聖書中的樂園的變容形態，生產手段的私有制可以比擬於原罪，而人類解放的理想社會的達成亦可以比擬於人類拯救的終末觀。Marxism 的理論體系雖然是立於無神論·唯物論的立場，其中却含有相當強烈的精神主義·人道主義·博愛主義·理想主義的諸因素，這些可視為其所繼承的基督教思想中的崇高可貴的遺產。如此唯物史觀的歷史思想中含有新型的救世主義思想（Messianism）。

其歷史主義的思想對於未來歷史的發展方向與發展法則抱有預知與確信，K. R. Popper 將之稱為《Marxism 的神話》。生育於基督教界的歐洲人士似殆難以超脫其根深蒂固的傳統思想的羈絆。有人（或許是 P. Gardiner）指出，未來主義的進步信念是共通於唯心論與唯物論的一種《海底怪物》（submarine monster），這是表示人類歷史是在不斷的進步，最後必定可能達到理想社會的境界。

最初提出了批判的歷史哲學的生命哲學家 W. Dilthey 將其著「精神科學序論」的副題特別標明《歷史理性的批判》這項名稱。他認為歷史的世界是我們的精神生活的體驗（主觀的精神）的表現，即是將成立於諸個人間的精神共同性（間主觀的精神）投射於感性界的客觀化的精神形象（客觀的精神）。歷史的意義無論以任何的定式予以表現，其定式亦祇是我們的精神生活體驗的外面的反映而已。歷史的進步這項理念與其說是存於客觀的目標，寧可說是存於我們的意志力行的精神體驗之內。我們是將如此內面的精神體驗以一般的進步的形象

投影於歷史的現實之中。他否認了意義、價值、進步這些觀念的自體存立的實在性，而闡明這些觀念其實祇是相關於精神體驗內部的作用連關、意味連關乃至目的連關，由此切斷了歷史哲學的形上學的根源。同樣立於相對主義·心理主義立場的生命哲學家G. Simmel又認為，歷史認識的對象是關於人格（個人）的表象、意欲、情感，因而歷史即是心理現象的歷史。他將歷史學密切的連結於心理學。歷史現象祇是由於心理學始能被理解。歷史的法則祇是典型的歷史現象的暫定的概括而已。歷史認識的對象並非在法則本身，而是在對立於法則的個別現象的個人。個別人格是歷史的關心的主體，法則祇是爲了將這人格主體予以心理學的分析與立證的手段而已。歷史的法則本身亦要歸屬於一種心理學的法則。如此心理分析的歷史哲學可以對比於當今流行的論理分析的歷史哲學，心理主義與論理主義這兩方立場的分析的批判的歷史哲學是偏向於兩極端，這可以表示這種偏執的歷史哲學瀕臨於危機。

強調現代歷史狀況的危機意識的實存主義哲學家K. Jaspers在其著「歷史的根源與目標」中將世界歷史區分爲(1)先史時代、(2)古高文化時代、(3)樞軸時代、(4)科學·技術時代。記錄的歷史是從古高文化時代開始的，中央集權國家成立於這個時代，個人埋沒於國家的全體性之中而又生活在神話的束縛之下。樞軸時代即是世界史的精華時代，這是以紀元前500年爲中心，從紀元前800年至200年的大約六百年間的精神史上的偉大時代，其間輩出中國的諸子百家、印度的釋迦、希臘的大哲學家，可說是人類史上最高精神文化的創造時代。個人自由的覺醒，與包越者（神）的關係之下的人類的有限性與人格性的自覺，歷史意識的真正的覺醒即是出現於這個時代。科學·技術時代大約是從1800年出現的。從樞軸時代終末至科學·技術時代出現的大約兩千年間是樞軸時代所創造的精神文化的繼承，或者衰微後的復興，或者變容形態的再形成的過渡時代，而且到現代仍成爲指導人類的原動力。科學·技術時代在關於人類的外部生活的諸條件上形成劃

時代的威力，這在現代進展到原子力時代而成爲威脅着人類存亡的危機時代。爲要回避人類的破滅，超克現代的危機，就得寄望於第二次的樞軸時代的再臨。於是 Jaspers 宣告說，人類史的考察不得不引導我們到人存在（實存）的秘密，由於實存的自覺再面對包越者（神）而歸依於包越者，這卽是超克現代危機的根本方途。如此實存主義的歷史哲學可視爲神學史觀的一種變相形態。

第一次世界大戰直後發表「西方的沒落」（二卷：1918—22）而轟動一時的歷史思想家 O. Spengler 以預言者的眼光來考察世界史的演變。他所提出的世界史的形態學是對應於自然的形態學，認爲文化與自然（生物）相同，有其發生、成長、成熟、衰退、死滅的過程而又具有《靈》的有機體。他提出東西方的幾個文化，特別着重古代希臘的 Apollon 文化、中世伊斯蘭的 Magos 文化、近代西歐的 Faust 文化的各別特性，而主張各別文化祇是一回性的。他又將各個文化的演變過程比擬於春·夏·秋·冬的四季循環。春季誕生大規模的神話而表露出神的感觸氣息，新鮮的世界憧憬、世界瞥見的神秘的形上學·世界觀的形成屬於這個時期。夏季是宗教改革與新興數學的形成時期，秋季是啓蒙思想以及觀念論體系的形成時期。冬季是文化衰退而墜落轉化爲文明的時期。於是 Spengler 說：「各個文化有其固有的文明。文明是文化所無可避免的命運。文明是各個文化的終結。」希臘文化終結於羅馬文明，西歐文化將要終結於美國文明。其世界史的形態學又成爲觀相學，由此判定（預卜）西方文化是在瀕臨於沒落的時期。他雖然否認歷史的因果法則，却要相信歷史的命運（生死循環的宿命觀）。其所謂法則可能是指謂自然科學意義的，他在歷史的解釋上是與 Dilthey 相同，重視基於生活體驗的直觀的《理解》而輕視因果關係的科學的《說明》，因而藝術性勝過科學性。據聞，其藝術家氣質的華麗雄渾的歷史敘述中隨處可見論理飛躍的獨斷。隨之想起，歷史敘述的說明方法的科學性、解釋的哲學性、敘述的藝術性這三項要件的分別與統合。

第二次世界大戰直前至戰後陸續發表大著「歷史研究」(十卷：1934—54)的歷史思想家 A. J. Toynbee 所提出的歷史哲學的背後存有神學史觀，因而亦可視為神學的變相形態。其歷史研究是將文明作為單位而舉出人類歷史開始以來出現於地上的二十幾種文明，發現這些文明過程中共通的具有發生·成長·衰退·解體·死滅這般律動的類型現象，由此展開廣汎雄偉的文明史觀。Toynbee 的問題意識是發自文明的命運，這究竟是連結於地上文明的背後預感着神的意志這種宗教觀。他說：「現世的高度宗教的歷史是天國的永生所顯示的一相面，從天國看來，現世是其一屬領。如此歷史移行於神學。」地上的諸文明不過是奉仕於宗教這項目的的手段而已。他認為文明的發生起源是在社會內的創造的少數者與適度的環境這兩項條件的特殊的結合。於是提出《挑戰與應戰》這項文明發生的定式。文明的成長時期是從自然環境支配的初期階段移行於《靈性化》的過程，於是人類的行動從外部的自然界移轉到內部的心靈界。成長過程中的文明是依存於創造的少數者的《引退與復歸》的反復，即引退作自己的啓發(省悟)而再度復歸社會來啓蒙大眾這雙重的創造活動。如此指導的少數者與模倣的多數者結成統一體即是成長期的文明的特徵。

文明的衰退是起因於對待挑戰的應戰能力的喪失。即衰退期的文明呈現出指導的少數者喪失其創造力與其相對應的多數者的模倣的減退，由此導致社會統一體的喪失這般樣相。繼而解體期的文明的顯著的徵標是在社會統一體分裂成為支配的少數者、內部的無產者以及外部的無產者(外敵)這三者的對立抗爭。首先內部的無產者脫離支配的少數者而創立一種世界教會。外部的無產者又對於衰退着的文明開始攻擊。於是生起文明的靈魂與肉體的分裂。在如此混亂不安的社會狀態中出現四種類型的《救世主》：復古主義者、未來主義者、超脫的禁欲主義者、變容的救世主。除開變容之外，其他祇是空虛的試圖。變容雖然不能防止文明的死滅，却可能為要促使新文明的出現盡其播種的任務，這是接近神國的第一步。Toynbee 又認為，文明瀕臨於



崩潰的動亂時期出現世界國家，這終究要告解體而死滅，但對於高度宗教却有所貢獻。世界教會是在世界國家內部成長的。他將諸文明的循環觀結合於諸宗教的直線發展觀，認為諸文明是推向於更為高度的宗教的方途。對於將來，他預測某種普遍宗教的到來，這或許是基督教、佛教、回教的綜合，其階位的頂端可能是在基督教。達到這個時期，戰爭與階級鬭爭均告消滅，國家從屬於教會，全人類歸依於神，聖者的共同體在天上以及在地球上都可能期望成為現實。

我們在上面將歷史哲學大別分為思辨的歷史哲學與批判的歷史哲學的兩大派別，其中包括唯心論與唯物論、形上學與實證論的兩項對立立場。思辨的歷史哲學是側重於歷史的意義乃至目的的考察，因而帶有目的論的性格，這是將終末史觀、進步史觀等作為背景。批判的歷史哲學是側重於歷史認識的知識論乃至方法論的考究，其中可以舉出新 Kant 學派以及 Dilthey 學派的歷史哲學作為代表。當代的解析哲學中又有些人提出歷史方法論，這對於新 Kant 學派的方法二元論而說，是採取方法一元論。對於 Dilthey 學派側重於歷史認識的《理解》的方法而說，解析哲學却是側重於歷史事象的《說明》的方法。解析哲學的論著中亦有標明「歷史哲學」這項名號的專著，這可以歸屬於現代的批判的歷史哲學這一部類。

解析哲學家大都主張，歷史學既然屬於科學，則應依循《科學的說明》的論理。美國的 C. G. Hempel 首先提出所謂《涵蓋法則理論》，這是從一般法則來演繹出特殊事象的理論，即是將一般法則與初期條件（特殊的陳述命題）這兩項作為前提，由此演繹的導出某個特殊事象的陳述命題（被說明項），認為歷史的說明亦應依從這種《科學的說明》的基礎理論。要之，包括歷史的說明在內的因果的說明均要依從這般涵蓋法則理論始能成為科學的說明。然而嚴格的採取如此法則的演繹的說明這種模型時，却要與實際上的歷史的說明生起乖離。於是他再提出將一般法則的嚴密性予以緩和的修正案，這即是由於歸納法定立統計的一般法則，由此求得歸納蓋然的說明。類近於統計

的一般法則，其他尚有幾位論者提出準法則（G. Ryle）、限制的一般法則（N. Rescher、O. Helmer）、傾向的法則（A. Donagan）等。尚且對於Hempel理論的批判，英國的W. Dray提出連續系列型的說明，如 $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \dots$ 這樣無限繼起的事象並非祇是由於單一的因果系列所連結的，其間可能有幾種系列的介在。此外，P. Gardiner又提出動機的說明，如A事象（法國的七月革命的成功）成爲B事象（英國的選舉法改正）出現的動機。解析哲學家雖然大都主張歷史法則的定立應準據自然法則的定立方法（方法一元論），其中却又有(1)客觀的歷史法則是無法證實的，(2)未來的長期預測是不可能的，這樣的論調。標榜着《科學的哲學》的解析哲學立場的歷史哲學要求歷史學的科學性，這對於從來的思辨的歷史哲學的批判上委實具有根本改革的效能，我們可以將這種科學性的批判作爲建立學問性的歷史哲學的開端。

歷史學要求科學性，歷史哲學亦應要求學問性。這兩項要求仍是理念的要求，這與現實形態的歷史學以及歷史哲學之間尚存有一段的距離。建立學問性的歷史哲學的第一方途是在將科學性的歷史學乃至歷史科學作爲其成立基礎。歷史科學是從屬於歷史學的諸學科的集合，其實質內容可以包攝社會科學乃至文化科學的諸個別科學。實際上歷史科學是與精神科學·社會科學·文化科學以及其他有關人事界的科學（如人文科學·行動科學等）相重合的。自然科學包攝物質科學與生物科學。物質科學·生物科學·精神科學·社會科學·文化科學·歷史科學這一系列的科學階位是對應於現實存在的四大階層（物質·生命·意識·精神）的發展層次。就現階段的諸科學的科學性的程度而說，科學研究對象的存在階層越在低位，其內部構造較爲單純，其科學性（精密性）反而成爲較高；反之，研究對象的存在階層越在高位，其內部構造較爲複雜，其科學性反而成爲較低。例如物質科學（物理學·化學）的科學性在現階段可算是最高位的，而成爲科學的典範。包攝精神科學·社會科學·文化科學在內的歷史科學因其研究

對象極為複雜多岐之故，其科學性遠不如自然科學，這般情形通常稱為後進性或落伍性。然而歷史科學又是在歷史的發展過程中，將來可能期望漸次接近於自然科學的科學性。基於科學性的歷史學乃至歷史科學而成立的學問性的歷史哲學的建立仍屬於理念要求的課題。

建立學問性的歷史哲學的第二方途是在依照哲學研究的三大部門的分法，將歷史哲學分為歷史存在論、歷史知識論、歷史價值論而再予以統合的考究。廣義的歷史存在論是將凡有生成發展的存在作為研究對象，這是依照動態性的存在均有其歷史的解釋。包攝自然界與人事界在內的動態宇宙的生成發展的歷程即是宇宙史（包括自然史與人類史）。人類史祇不過是宇宙史中的一小插曲而已。人類史有其終末，宇宙史是否亦有終末，尚難為推斷。人類生存於地球上，隨着地球的毀滅，人類史亦就要告終焉。西方有些歷史家將西方歷史視為世界史的中心，這是表示西方本位主義的歷史觀。將人類普遍史稱為世界史，亦可以說是人類中心主義的歷史觀。狹義的歷史存在論是限定於人類歷史的存在論，即從存在論的觀點來考究人類歷史。人類是組成社會而創造文化的精神主體，人類歷史是包攝精神·社會·文化這三個存在階層的動態性的存在事象。尚且人類本身是兼備着身體與心靈，亦即兼備着物質·生命·意識·精神這四個存在階層，這在地球上算是特有的存在。人類的歷史事象除了人種與社會的諸特性之外，還要受制於地球上的自然環境的諸條件（地理史觀·風土史觀）。無自然史亦就無人類史。要之，人類史是由於各種存在階層（物質·生命·意識·精神·社會·文化）的幾多因素所構成的複合體，其存在樣相是多面性與綜合性的。至於歷史的存在構造的分析與歷史法則的定立，這是連關於歷史知識論的問題。歷史的意義與目的又是連關於歷史價值論的問題。

歷史知識論主要的是將歷史思想（包括歷史觀）、歷史學（包括歷史認識·歷史敘述）以及歷史諸科學作為認識批判的對象。歷來所謂歷史哲學其實大都屬於歷史思想（思想性的歷史哲學），這亦應成

為歷史知識論的批判對象。此外，歷史知識論的根本問題有如：(1)歷史研究的根本前提或歷史認識的成立可能性的諸條件，(2)歷史認識的對象（歷史事象）的根本構造的分析，(3)歷史認識的根本概念（範疇）的構成，(4)歷史理論的構成，(5)歷史認識的客觀性·普遍妥當性·真理性的檢討，(6)歷史意義的理解與解釋等項。歷史知識論特別重視歷史研究的方法論，其中包括獲得歷史認識的方法、歷史敘述的方法、歷史法則定立的方法等項的考究。歷史方法論上，向來有《理解》與《說明》或者《記述》與《說明》的對立見解，這大都是連關於德國西南學派所提倡的《個性記述方法》與《一般法則定立方法》的方法二元論。我們認為，包括歷史學在內的歷史科學應將這兩項對立方法予以統合，更且將記述科學的階段提昇到說明科學的階段，這是科學性的歷史學乃至歷史科學成立的根本要件。此外尚有歷史法則與自然法則的異同問題的考究。定立類近於自然法則的歷史法則雖然是困難的，但却不妨將其作為歷史研究應志向的理想目標。

歷史價值論的考究對象通貫於歷史事象、歷史思想、歷史學乃至歷史哲學的全般領域。有關人事界的歷史事象原本是由於人類指向價值的意志與行動所創造的。如此具有價值內容的歷史事象的價值創造的行程可以分為三個階段：(1)價值意志·價值態度·價值信念·價值發想→(2)價值企劃·價值行動→(3)價值實現；(1)是價值創造的動因，(2)是價值創造的過程，(3)是價值創造的目的達成。人類歷史可視為價值創造的不斷反復的發展歷程。歷史發展未必就是進步，歷史進步的判定基準可能是在積極的價值總和的量的增大與價值品質的質的提高，後者是連關於價值階位的問題。歷史家在作歷史認識與歷史敘述之際，從廣汎龐雜紛歧的歷史事象中要選擇出何種事象作為主導的基本的要因是依存於其所抱持的歷史觀，這又要依存於價值觀。歷史觀乃至價值觀又是多種多樣的。

歷史主義的歷史觀乃至價值觀認為，凡有真理與價值都是歷史上的特定時代的產物，由此否定超歷史的普遍妥當的真理與價值的存在

。就價值妥當性的範圍而說，價值可以分爲個別的價值、特殊的價值、普遍的價值的三種部類。個別的價值是對於特定個人，特殊的價值是對於特定集團（如民族、國家、階級、政黨等）的相對價值，這些價值的存在是屬於歷史的事實。歷史上是否存有超歷史（超時代·超民族）的普遍妥當的價值或者絕對價值，即成爲價值論上的嚴重問題。對之，價值論可以將價值問題分別出《事實》（現實）與《當爲》（理想）的兩種界域。價值本來含有理想意義的。相對價值在理論上還要預料絕對價值的存立。爲要超克價值相對主義的缺陷，我們祇得容認，(1)設定先驗的價值規範意識作爲判定經驗的價值判斷的正當性的基準（先驗論的假說），(2)設定價值自體的存立作爲價值的普遍妥當性所由成立的準據（價值形上學的假說）。總之，人類歷史似亦可視爲推進於更高層次的價值創造的發展歷程，由此漸進於理想的絕對價值的實現，其間還得經過相對價值的對立抗爭的迂迴曲折的途徑。這是包含歷史悲劇的樂天主義的歷史觀。其實遼遠的將來歷史是難以推斷的。現實與理想的相尅是歷史所難免的命運。思想與學問的相尅或許亦可以作如是觀。有關價值的歷史事象的考究上，思想容易侵犯學問的領域。重視歷史現實而又不能忽視理想價值的學問性的歷史哲學的建立仍然是遼遠的理想目標。

### Ⅲ 人 生 論

我們終於達到將要提及哲學研究的最後論題的人生論，於是不禁湧起幾許感懷。我們將人生論安置於哲學體系的頂端，將此對應於宇宙論的底端，由此形成兩者的上下·前後的相應關係。這又是對應於人類在宇宙中的位置，這即成爲人生論的首要問題。人類是宇宙發展過程中的產物，繼而人類本身創造自己的歷史，人類史乃是宇宙史（自然史）的延續而形成爲宇宙發展頂端的一小環節。類似於人類的高等知能者所生棲着的天體在宇宙間尙未知有多少個（或許可以推定有

億萬個），因而人類中心主義的宇宙觀應予以廢棄。歷來的哲學尤其東方哲學大都由於人事界來推及自然界，亦即由於人生觀來構成宇宙觀，後者成爲前者的延續形態，這可以表示思想性哲學的一項顯著的徵標。哲學有幾項障蔽，其中有如透過人類特有的有色眼鏡來觀看宇宙，由此宇宙的真相則要被歪曲，這成爲錯誤百出的一大根由。爲要解除如此障蔽，人生論的考究應溯源到宇宙論，再通過有關人事界的精神論·文化論·社會論·歷史論的客觀的科學的考察。人生問題對於人類本身確實是最切實的關心主題，歷來的哲學大都屬於人生哲學。學問性的人生哲學是否可能成立，端賴於學問性的文化哲學·社會哲學·歷史哲學的成立可能性。下面又依照前例，將人生論分爲(1)人生事象、(2)人生思想或人生觀、(3)人類學以及人間科學、(4)人生哲學的四個階層來予以概述。

#### (1)人生事象

人生事象繁複萬端，豈止人世百態，其中包攝精神·社會·文化·歷史等的萬般事象。精神主體（個人）的集合組成各種範圍與性質不同的社會，而在諸種社會的基體之上創造各種階層與形象不同的文化，如此組成社會與創造文化的演進歷程即是人類歷史。而包攝這些精神·社會·文化·歷史的萬般事象的人類營爲的總體則可視爲人生事象。人類生活大別分爲(1)物質生活、(2)社會生活、(3)精神生活的三個階層，由此文化亦可分爲(1)物質文化（文明）、(2)社會文化、(3)精神文化的三大階層。物質文化有如保健衛生、經濟、工藝技術等項；社會文化有如政治、法律、交通、傳播、社會機關、社會事業等項；精神文化有如人性陶冶的教養·修養·涵養、藝術、道德、宗教、學術等項（詳細參閱拙著「文化論」）。社會與文化原本是由於人羣所組成與創造的，然而既成的社會與文化對於個人反而具有控制的外在壓力，由此個人則難爲擺脫這般自繩自縛的桎梏羈絆。各個人被投拋於如此既成的人世間而終其一生。就個人而說，人生歷程即是誕生、成長、勞碌、衰老、死亡於人世間，如此人生歷程常被比喻作：人生

如夢、人生如旅程、人生如演劇、人生如浮雲流水，由此勾起悲歡離合、逝者如斯的感嘆。

人生的《人》的單位指謂《個人》，其最大範圍指謂《人類》，其中間介在着範圍不同的不定數的人與人之間的《人間》，然而《人間》又可指謂《個人》乃至《人類》。人類概念又要分別出兩種，一則指謂生物學意義的自然人種的類概念，二則指謂文化社會意義的人類概念。前者的人類概念是屬於自然人類學的考究對象（後述），後者的人類概念是屬於哲學的人類學乃至文化哲學的考究對象。文化社會意義的人類概念是出現於近代初期的人文主義（Humanism）的思想，這尚停留於抽象的理念。當作現實存在的人類社會却是到了現代始告成立，賦予其成立的現實的基礎是在第一次世界大戰以來的殖民地與隸屬國的解放，尤其是第二次世界大戰後的亞洲與非洲諸民族的獨立。反對戰爭而期望世界和平的人民大眾的連帶意識即是促使現代的人類社會的成立可能性之現實的基礎。嚴格地說，確保世界和平的超國家體制的人類社會直至於現在仍是理念的課題。如此人類概念乃是基於《人類性》（Humanity）的理念之人類社會共同體所應志向的理想目標。

人生的《生》涵有《生命》、《生存》、《生活》的諸義。《生命》本來是屬於生物學（包括生理學）的研究對象，生命即是生物體所顯現的特性，而意識以及精神又是附着於生物體的生命更高層次的特性。著者從唯能論的立場曾經將生命規定作第一層次的高附能，將意識規定作第二層次的高附能，而將精神規定作第三層次的高附能。附着於生物體的生命尚屬於自然界的領域，生物學則屬於自然科學的一部門。研究意識現象乃至精神現象的心理學正恰介在於自然科學與社會科學的中間領域，即成爲自然科學的最上位與社會科學的最下位。對於現實的生命概念，宗教乃至形上學還要提出超現實的生命概念。自然哲學上又有將自然界認爲一大生命體（自然有機體說），如此《宇宙的生命》祇可當作比喻，不可誤認爲真實。其次，《生存》

指謂生命的存續，個體生命有生死的一定界限，種屬生命雖有傳宗接代的延續，但這祇是限定於生物體的遺傳，並非涉及靈魂的延續。東西宗教思想上均有《生死輪迴》的幻想，這是將《靈魂不滅》的信仰作為前提的。至於《生活》，如上面所述，至少應分別出物質生活、社會生活、精神生命的三大階層，而各階層又可分為幾個層面，這可以表示生活提昇的途徑。人生的目的並非祇是在保持生命的存續（生存），更且是在提昇生活，因而《生存》與《生活》之間應有所分際，前者祇可當作後者的現實的基礎，物質生活對於精神生活的關係亦然。

人生問題又包攝人性問題以及人格問題。關於人性問題的考察，中國哲學尤其儒家思想特別精緻，據說有如下幾種見解：(1)絕對性善說、(2)性善傾向說、(3)性惡傾向說、(4)性有善有惡說、(5)性無善無惡說、(6)性善惡混合說。這些論說大都立於倫理道德的立場而將善惡兩性的分別作為立論的基準。人性問題的考究亦可將人類精神機能的諸特性作為基準。我們曾經提示過精神機能的三個側面以及各側面的四個階段。第一側面，廣義的知性機能分為：(1)感性（感覺·知覺）、(2)表象（記憶·運想·想像·構想）、(3)狹義的知性或者思惟（悟性·理性）、叡知（大致該當於超感性·超知性的直覺）。第二側面，意志機能分為：(1)意動（本能·衝動）、(2)意欲（表象化的欲求）、(3)創意（理性化的創造意志）、(4)叡意（叡性化的意志）。第三側面，情感機能分為：(1)情動（衝動的激情）、(2)情趣（表象化的情緒）、(3)情操（理性化的情感）、(4)叡情（叡性化的情感）。大致看來，意志機能具有能動性，情感機能具有受動性，而知性機能具有能動性與受動性。再者，人性又連關於性格與氣質，這兩者的形成又將身體的體型與體質作為基礎。包攝性格與氣質在內的人性創成人類歷史，然而其本身又是歷史的所產。

關於人格的觀察，儒家又分別出幾多等級，有如聖人·仁人·賢人、成人·善人、直士·慤士·勁士·善士、士人·智人、志士·義



士·法士·通士·公士、大人（君子）·小人、俗人·庶人·愚人等等。這些繁雜的人格可以概約作上中下的三項等級；上級的非常人格（聖賢）為至善，中級的中常人格為善惡，下級的低俗人格（凡俗）為惡。據說非常人格可以啓發向善，中常人格可以勉人進取，低級人格可以警戒世俗。附帶地說，儒家又提起人性中的情欲，認為節欲·養欲·寡欲是以道德理性來調節情欲（存人性），脫欲·無欲是失去人性，而禁欲·絕欲是違反人性。道家還要提出聖賢以上的人格，如天人·至人·神人·真人（最高人格）的超現實人格，對之現實人格分為聖人·士人·大人（高尚人格）與俗眾·小人（平庸人格）的兩種類型。關於儒家與道家的人生觀，讓於後續論項中再提。心理學上的人格概念大都指謂個人性格而未必涉及價值評定，倫理學上的人格概念却要重視個人品格的善惡·優劣等級的價值階位。人格的形成還要受制於各時代·各民族的社會的諸條件，因而又是歷史的所產。假如將人性（包括性格·氣質·人格的諸因素）視為經線，而將歷史的社會的諸因素視為緯線，人生事象則可視為由於這經緯兩軸所編織而成的一幅景象。人性的諸因素屬於主觀的側面，而歷史的社會的諸因素屬於客觀的側面，兩者間存有相互作用的連關。我們曾經將思想定義作《人性諸特質與歷史的社會的諸規定性的函數》，將如此定義再予以擴大時，似亦可以適用於人生事象之上。

## (2) 人生思想或人生觀

人生思想與人生觀均屬於科學以前的直接的意識形態。人生觀是對於人生事象的情意的攏統的觀感，人生思想又是對於人生事象的情意的意識反應，兩者均是直接的連結於人生事象的意識形態。如此看來，包攝人生觀在內的人生思想可以說是人生事象直接的反映於意識之上的思想形態。自從古代以來就有某種人生觀的發想，各時代·各民族·各個人均有各種人生觀。我們甚至可以推想，原始時代的人類或許亦有漠然的人生感懷（原始形態的人生觀）。原始民族的宗教觀念亦可視為一種人生觀乃至世界觀的表現。通常所謂世界觀大都又是

人生觀的擴延形態，人生觀與世界觀的相結合似亦可稱爲人世觀。人生觀通常被提出有三種基本的類型：(1)樂天觀、(2)厭世觀、(3)淑世觀。樂天觀強調人生的光明面，由此推定現實的世界是可能的世界中的最完善的。反之，厭世觀強調人生的黑暗面，由於人生苦推及世界苦，認爲世人應超脫如此苦惱的現世。淑世觀則可視爲調和這兩者的偏向，而主張充滿罪惡的人世却有逐漸改善的餘地。人生的苦惱與悲哀卽是人生問題所由發生的主因。

人生觀除了上述的三種基本類型之外，尚有幾種相對立的立場：(1)自然主義與超自然主義、(2)個人主義與超個人主義、(3)現實主義與理想主義、(4)現世主義與來世主義、(5)快樂主義與禁欲主義。從精神機能的知情意的三側面的觀點看來，就有(1)重知的人生觀、(2)重情的人生觀、(3)重意的人生觀。這些再就其所希求的文化價值而說，科學的人生觀是側重於知性的真理價值，道德的人生觀是側重於意志的善價值，藝術的人生觀與宗教的人生觀是側重於情感的美聖價值。哲學的人生觀應分爲兩種，思想性的是側重於情意，而學問性的是側重於知性。學問性的人生哲學是否可能成立，仍有檢討的餘地（後述）。此外，就世上多數人所抱持的實際的人生觀而說，如追求營利的經濟的人生觀與追求權勢的政治的人生觀，這種凡俗的人生觀尤其在現代社會是相當普遍的。雖然鮮有人積極的提倡這種人生觀，但事實總是無法否認的。上列的諸種人生觀各別有其長處與短處。例如科學的人生觀的長處是在解明人生的真實相，其短處是在冷酷寡情而難以滿足人性的情意要求。藝術的人生觀的長處是在求得人生的審美化，其短處是在耽溺於孤高自賞的私人生活。道德的人生觀的長處是在求得人生的道義化，其短處是在設置呆板的戒律以束縛自然人性的自由伸展。宗教的人生觀的長處是在求得人生的聖潔化，其短處是在虛玄無實的幻想與迷信。通過對於各種人生觀的檢討與批判之後，取其長而捨其短，更進而建立綜合的人生觀卽成爲哲學的人生觀的課題。下面將要選出東西方的幾種人生思想予以概觀，藉以作爲比較參考的例解。

單就人生思想而說，東方哲學還要勝過西方哲學。東方哲學一直停留於思想性哲學的階段。西方哲學雖然大都又屬於思想性哲學，但其中尚含有些學問的因素。古代希臘哲學中含有初步階段的科學因素，本格意義的科學却是達到了近代期始出現的，蒙受着近代科學發展的影響，近代哲學以來漸次開發學問性哲學的途徑，然而思想性哲學仍然佔優位。我們曾經指出過，哲學發想的三項動因：(1)事理探究、(2)社會整序、(3)現世解脫。側重於知性的事理探究導向科學乃至學問性哲學。側重於意志的社會整序以及側重於情感的現世解脫導向思想性哲學。相對的比較上，事理探究的動因在西方哲學上佔優位，社會整序的動因在中國哲學上佔優位，而現世解脫的動因在印度哲學上佔優位。再就人生思想而說，近代以後的西方哲學的特性是在科學的人生觀，中國哲學的特性是在道德的人生觀，而印度哲學的特性是在宗教的人生觀。東方哲學思想上所謂的《智慧》是指謂超越學問的知識以上的人生叡智。思想性哲學的目標是在創發如此超學問的高超思想（後述）。因而無怪乎在人生思想上，東方哲學還要勝過西方哲學。

中國的人生思想據說有如下的諸特性：自然的·現實的·自足的·安命的·保守的·因襲的·消極的·依順的·和平的·妥協的·折衷的·空漠的·具象的·直覺的·功利的等項，這些特性或許是生存於廣漠的國土上的民族性的反映。傳統的士人階級一方面有追求立身出世·顯祖耀宗的功名，另一方面又有希求隱遁山林的安貧樂道，前是以擔當聖賢的為政者為人生的理想目標，後者是以安渡清閑脫俗的仙人生活為人生的自然歸趨，儒家思想可以代表前者，而道家思想可以代表後者。尚且有人指出，中國的傳統思想中含有道德觀念與功利觀念的兩項基本因素。純正的道德觀念與謀求社會公益的功利觀念各自有其可貴可取的價值。墜落形態的虛偽道德（偽善）是藉助道德的美名以求得私利的功名，墜落形態的功利主義又要成為俗惡化的享樂主義的低級生活態度。所謂十年寒窗苦讀聖賢的經書，一旦登上仕官之途，竟變成對於財富利慾特別敏感的貪官污吏之徒，這在歷代的官

僚階級之中似不乏其人在焉。黃梁一寢炊打破了仕官榮達的幻夢，其恍然大悟覺醒的高潔心情可令人欽佩不已。

儒家元祖孔子處於周末的封建政治體制瀕臨於崩潰、國家社會秩序呈現紊亂的危機情勢，想要維護宗法社會秩序，於是提倡經世治國的倫理思想，其發想動因即是在我們所謂的《社會整序》。孔子仰慕周公的禮制以及上古帝王的政蹟（懷古·復古精神的表露），其所謂聖人觀念往往又指謂上代有德的帝王（聖王德治的王道）。儒家的倫理思想特別重視《仁》德，這是凡有道德的根本（元德），以及五倫的差等道德（父子有親·君臣有義·夫婦有別·長幼有序·朋友有信），對之仁德則可視為人類普遍的平等道德。仁德乃是人與人之間自然發露的親愛的至情，以自己內心的誠實無欺的心情（忠）來忖度憐憫同情他人的心情（恕），這則表露於《己所欲施於人，己所不欲勿施於人》的實踐行爲，更且克制自己的恣意欲情（克己）而履行社會行爲的禮制化的規律（復禮）。孔子似乎是將禮義理解作內心的仁德之客觀化的表現形態。如此發自至情的德性之禮義本來具有純潔心情發露的意義，可惜後來漸次流於形式化·形骸化·僵硬化甚至於虛偽化，殊不知有多少人爲之供爲犧牲。儒家所提出的基本德目有如：三達德（智·仁·勇）、四德（元·亨·利·貞）、五德（仁·義·禮·智·信）、六德（智·仁·聖·義·忠·和）。四書中的「大學」提出三綱領（明德·親民·止於至善）與八條目（格物·致知·誠意·正心·修身·齊家·治國·平天下），這是爲政者必修的道程。格物致知是爲要通達於道德的善惡判斷的識見（致良知）。「中庸」提出中正·中和之道，這不僅是人道，而且又是天道（天人合一·天人合德），這即表示天地萬物的一大調和的至善至美的理想境界而稱之爲《誠》，這又可視為將仁德（人德）擴大到天德的形上學化的德性（天地萬物生化育的宇宙生命觀）。要之，儒家的人生觀是側重於人生的道德事功，由於人性的自覺求得《善》而達成《聖》，即以達成人善性的大而化之的《聖人》爲人生的理想目的。

道家思想的創始者老子處於周末的亂世，其人生觀是採取超然世外·保身安命的遁世的生活態度。其人生思想的背後存有形上學的本體思想（宇宙觀），認為天地萬物的生成根源是虛無幽玄的《道》，因其無形·無狀·無可言說之故，又稱為《無》。萬象的有生自無而復歸於無。賢明的生活亦應復歸於自然無為的《道》，隨順自然以保全生命（復性保身），由此排除人為造作的政治禮制與世俗的智巧（絕聖棄智）。其所提示的處世法首先是放棄世俗的禍福觀，認為抑制對於福的執着反而可能得到真福，真福是在隨順《道》的自然伸展。其次是抱持柔弱謙下、與世無爭的生活態度，如其所云：「知足不辱、知止不殆」，「知其雄、守其雌、為天下谿；知其白、守其黑、為天下式；知其榮、守其辱、為天下谷」。莊子更進而嚮往自由自在的濶達心境，逍遙悠遊於廣漠無涯的天地間而與天地萬物渾為一體，更且提示全性養生之道。其齊物論是在強調天地萬物齊一的絕對平等，這稱為《天均》。體會了萬物一體的道理，則可以排棄世間知慮的是非·真偽·善惡的爭論（棄知齊論）。如此齊物·齊論中又含有生死一如·覺夢一如的超脫思想。此外，莊子又提出主宰宇宙的《真君》，而將神人·天人·至人·真人作為人生修道的最高境界（同乎天均的天人合一）。其神觀似乎是汎神論的，無論如何，由此可以表示宗教的傾向。要之，道家的人生思想是尊重人性的自然伸展，排棄外物的誘惑而保持內心的安寧虛靜的全性全德的生活態度。若能以道家的清虛心情來推行儒家所冀求的經世濟民的事功，兩家思想則可期望臻於更為圓滿的理想境界。

人生思想的基本問題是在追究人生的苦惱與悲哀的發生原因以及如何可能解脫哀苦而求得安樂的方途。人類思想史上，對於這項問題最為敏感而予以深邃的釋明的，似可以推崇釋迦牟尼覺者所昭示的人生理法。標示佛教教義的根本特性的三法印乃至四法印（諸行無常·諸法無我·一切皆空或一切皆苦·寂靜涅槃）可以表示由於無常觀·無我觀得到空觀，更且由於空觀的智慧來斷滅苦界的執迷而悟入涅槃

寂靜的境界。釋迦所悟得的人生真相的大綱表達於四聖諦，其中苦諦與集諦屬於迷諦（集諦爲因·苦諦爲果），滅諦與道諦屬於悟諦（道諦爲因·滅諦爲果），而以《緣起的理法》爲基本。依照緣起觀，認爲一切諸法（萬物）均生成於相互依存的相對關係之下，並無所謂恒常不變的絕對獨立的存在，由此否定自我實體的存在（無我觀）而又同時導出人法俱空的空觀（緣起性→無自性→空性）。人生苦是以生·老·病·死的四苦爲基本（苦諦），其所由生起的基本原因是在無明（對於人生真實相的無知），無明居於十二因緣（無明·行·識·名色·六入·觸·受·取·愛·有·生·老死）的首位（集諦）。爲要斷滅人生苦的修道法卽是八正道（正見·正思·正語·正業·正命·正精進·正念·正定）的道諦，由此所達到的解脫境地卽是寂靜涅槃的意境（滅諦）。八正道含有持戒·禪定·智慧的三學，其中以智慧（正見·正思）爲首要，禪定（正念·正定）次之。由此可見，佛教特別重視智慧，用以解明現實世界的真實相作爲解脫人生苦的根本方途，由此所達成的寂靜涅槃的心境亦卽是表達無上菩提（最高智慧）的意境，這均在表示尊重理智的知性立場。其所提示的緣起觀·無常觀·無我觀·空觀亦可以契合於學問的批判精神。如此無神論的自覺自律而又合理合情的崇高宗教，世上可算是稀有罕見的偉觀。然而宗教一旦組成教團之後却有漸告頹敗的跡象，佛教亦難爲超脫這項歷史的命運。

原始佛教本來是祇依靠個人的覺悟與修道以求得正覺爲人生目的，理應不該再存有來世極樂淨土的幻想，對於死後靈魂歸趨這種問題，據說釋迦本身保持無記（沉默）的態度。既已打破了梵我思想的虛妄，亦則應無神這類觀念的存立餘地，除非佛陀本身的神格化（法身），這却是後世仰慕覺者釋迦（世尊）的偉大人格的崇信的造就。至於輪迴轉生思想，這是將靈魂不滅作爲根本前提的，這其實是違反佛教本來的無我說的本義。佛教理說後來發展爲唯識說，認爲一切諸法是根本藏識（阿賴耶識）的顯現所作（三界虛妄唯一心所作），其所

作的理論無論如何精緻，亦不能保證其理說的確實性。唯識說祇可以當作由於心識的轉換來求得解脫的方便理說。佛教上的唯識說類似於西洋形上學上的唯心論，後者在理論上既已不能支持，前者亦然。再說，佛教如要冀求靈魂永存意義的《永生》，這即是我執的一大迷妄。更且，執着於空觀的《空執》亦應予以揚棄，即理應再不斷追求《空亦復空》的無執無碍的究極空觀。佛教除開將《緣起的理法》當作永恒不變的自然理法之外，似已無別種永恒性的理法可尋，這可以說是自然主義思想的極致。所謂諸法實相·圓成實性·真空妙有·眞如這些永恒性的本質觀念均可以從如此自然主義的觀點來予以解釋。

佛教是從人生苦的諦觀出發，而終結於人生苦的解脫，因而可以說是《苦》的人生觀。如能解脫人生苦，人生問題則可以得到解決，從而人生思想亦則可以告終，這是依照人生苦引起人生問題，而人生問題引起人生思想的緣起觀所推斷的。然而事實上人生苦仍然存續着，因為衆生大都缺乏能以解明（知解）人生真相的智慧的緣故（無明→迷惑→我執→渴愛→苦惱）。說是《一切衆生悉有佛性》，其本意是在鼓勵衆生勉力修道成佛的可能性的希望，其中含有佛陀與衆生在本質上的平等性的意義。對於佛教的《苦》的人生觀，基督教可以說是抱有《罪》的人生觀，原罪·宿罪·贖罪以及拯救·救濟成爲其主題。原罪是根由於人類始祖亞當違背造物主神的禁令，偷食辨別善惡的智慧的禁果，如比由於智慧而來的原罪一直遺傳給其子孫而成爲宿罪。基督教的神似乎不樂意其親自創造的人類具有智慧，這正恰與佛教的佛陀極力宣揚智慧作個好對比。世間是罪惡的世界，神爲要拯救人類的罪惡，派遣其獨生子基督降臨到世間來替代世人贖罪。臨到世界末期，死者還要復活起來聽候最後審判，登上天堂抑或墜落地獄，全要聽命神的恩寵來決定（靈魂救濟預定說）。如此看來，自從宇宙創造當初的人祖原罪一直達到世界末期的最後審判這一段歷史編劇，似乎恰如全知全能的神預先所安排的玩意。某位神學家依據舊約聖書的記載所計算的宇宙創造的年代是在紀元前四千多年，這與天文學上

的地球形成以及考古學上的人類出現的推定年代相比，何其荒唐無稽，簡直無可理喻。基督教要求人類絕對服從與依憑神的他律宗教，這又與自律宗教的佛教正恰相反。要之，基督教特別重視靈魂的救濟，其人生目的是在求得來世的永生，即將靈魂歸趨於天國與神共存作為人生歸宿的至福境界。

### (3)人類學以及人間科學

從來所謂人生觀乃至人生哲學大都屬於人生思想。上面所概觀的人生思想中亦就包含人生哲學在內。著者預定還要紹述現代的幾種人生思想，因超出編幅所限，祇得予以割愛。關於《人生》的科學研究自當可以稱為人生學或者人生科學。然而如此科學性的人生學似乎尚未見其確立。學問上既然尚未有人生科學，更何況於學問性的人生哲學（後述）。日本學界通常提名人間學乃至哲學的人間學，然而就其實質內容而說，大都仍屬於人生思想，所謂哲學的人間學亦則可視為思想性的人生哲學的一種。科學研究上已有人類學的確立，這雖然並非即是人生學，但對於人生學的建立却可能當作一種補助科學。新近在美法兩國有所謂《人之科學》這種新興科學，這是有關《人》的綜合科學而類近於人文科學，如將其稱為人類科學，則容易與人類學相混同，因而暫定稱為人間科學。此外，尚有從科學的立場來討究人性問題的，例如E. Metchnikoff 的「人性論」，這亦可以當作人生學建立上的補助科學。當作科學的人生學是否可能成立，尚須要通過知識論的檢討。下面將要概觀人類學以及人間科學作為人生學或者人生科學建立的預備考察。

人類學大別分為自然人類學與文化人類學的兩大部門。自然人類學包括形質人類學在內，這部門是將當作自然存在的人類的發展史作為研究對象的科學。自然人類學又分為幾項部門：(1)研究原始人類化石的古生物學，(2)研究現存人類的體形（形質）以及人種差異的解剖學·生理學·生化學，(3)人類遺傳學，(4)人體測定學等。文化人類學包括社會人類學在內，這部門是關於人類文化的發生與發展的科學研



究，其中又分爲考古學·民族誌·民族學·民俗學·技術學·語言學·性格學等部門。此外，尚有人類生態學，這是關於諸種社會集團與其自然環境的關係的研究部門。社會集團與自然環境的共存關係稱爲生態系，其中含有自然環境對於社會集團的影響與社會集團對於自然環境的影響這兩項相反方向的作用，所謂人類文化即是由於後者的作用所發展的。物質文化較爲密着於自然環境，精神文化却含有漸次遠離自然環境的傾向。從文化人類學的觀點看來，人類則可以定義作：人類是具有文化創造能力的動物。

包括自然人類學與文化人類學在內的綜合人類學可以代表綜合科學（包括自然科學與文化科學），由此人類學通達於當作綜合科學的人間科學。如此人類學再通過人間科學這兩個階段的預備的考察即是建立人生科學的基本要件（後述）。另一方面，綜合人類學亦可以當作諸種相對立的人類觀之統一的視座。關於人類觀的類型，後來有所謂《理性人》（*homo sapiens*）與《工作人》（*homo faber*）的兩種基本類型的對立。理性人（人類是理性的動物）是從古代希臘以來成爲傳統哲學上的代表的人類觀。希臘古典哲學上又有《政治人》乃至《社會人》的人類觀。中世紀基督教神學提出《宗教人》（*homo religious*）的人類觀，這即是將人類置於原罪與救濟的歷史過程的解釋。工作人（人類是製作工具的動物）是重視運用科學技術來征服自然的人類觀。英國古典經濟學所構想的《經濟人》（*homo economicus*）的觀念亦可視爲《工作人》的一種，唯物史觀亦在讚同這種人類觀。現代的哲學家E. Cassirer 提出《象徵人》（*homo symbolicum*：人類是操作象徵的動物），文化史家J. Huizinger 提出《遊戲人》（*homo ludens*：人類是具有遊戲本能的動物），以及生命哲學家乃至實存哲學家提出諸種人類觀，這些大都重視人類的非合理性的側面而反對《理性人》與《工作人》的人類觀。上列的各種人類觀是各自側重於人類精神機能的某個側面乃至某個發展階段，或者側重於人類所創造的文化的某種特殊領域，各自均有所偏頗。至於各種人

類觀的價值評定，自當作別論。

所謂人間科學（*sciences humaines; sciences of man*）是關於人（個人與集團）的思想與行動以及其所形成的諸事象之諸種科學（如心理學·社會學·歷史學·語言學·經濟學·宗教學·人類學·民族學·人文地理學等）的總稱，因而成爲廣汎的綜合科學。如此人間科學比起向來的精神科學·社會科學·文化科學更爲廣範，亦可以包攝這些科學在內。法國的人間科學有些親近於人文科學，美國的人間科學是將人類學與行動科學作爲基礎。人間概念含有《人世間》之義，其外延與人類概念相契合。人類的存在包攝物質·生命·意識·精神的四個階層的全般存在，並且組成社會的存在以及形成文化的存在。人類是身體（肉體）與精神（心靈）的對立的統合體，而身體仍屬於自然界。人類生活於自然環境與社會環境，後者又將前者作爲基體。無身體則無精神，除開客觀的精神。然而客觀的精神又是由於主觀的精神（個體精神）乃至間主觀的精神（社會集團精神）所創造或形成的文化的產物。附着於身體的精神想要超脫身體的束縛，於是捏造諸種幻想世界。身體下接自然界，精神上向文化界。由此看來，人間關係則可視爲由於自然·精神·社會·文化的四個階層的連關所構成的，因而當作綜合科學的人間科學亦則可以包攝自然科學·精神科學·社會科學·文化科學在內。

學問性的人生科學如能成立，則須要通過人類學以及人間科學這兩項綜合科學的建立。自然人類學與文化人類學已有相當成就，綜合人類學以及人間科學尚在發展的過程中，從而人生科學祇得等待將來的拓展。人生哲學已有相當長久時期的歷史，人生科學却鮮有見聞，這可以表示《思想先行於學問》的歷史事實。我們又常聽說，《人》乃至《人生》是一個謎，這似在暗示《人生》這項神秘不可思議的謎題是學問所不能究明的，祇得依憑超學問的某種直覺始能體會的。心理學上有深層心理學（精神分析學）想要試圖探究意識現象背後的潛在意識機構的奧底。如此探究還要深入到潛在意識機構內部的量子效

應的解明，這項量子生理學的探究還要溯源到量子生化學以至於量子物理學。法國的社會學家 G. Gurvitch 又提出深層社會學，認為社會的現實是由於深度不同的諸層面所構成的，而將其分爲如下的十項：形態學的基盤、社會組織、社會的範型、規則的集合行動、社會的角色、集合的態度、社會的象徵、沸騰的、革新的、創造的集合行動、集合的觀念價值、集合心性。如此社會階層構造說是否值得稱爲深層社會學，仍有商榷的餘地。此外，文化人類學上又有將文化分爲明示的、顯在的文化與默示的、潛在的文化這兩項層面，後者可以說是屬於深層文化學的探究領域。法國的構造主義人類學家 C. Lévy-Strauss 新近陸續發表關於未開社會、原始文化的無意識的構造模式（如神話、圖騰信仰、親族制度、婚姻規則等），其構造主義的方法論是在試圖開展綜合人類學以及人間科學的新途徑。從唯能論的觀點看來，對於《人生之謎》的解開方法，我們似亦可以提出唯能論的還元法：深層文化學→深層社會學→深層心理學→量子生理學→量子生化學→量子物理學→將這一系列的《還相》方向反轉過來作爲《往相》方向時，則可以對應於自然科學、精神科學、社會科學、文化科學這一系列的階層發展的展相法，由此尋求建立人間科學以至於人生科學的途徑。如此唯能論的假說祇是提示人生科學建立上可以試行的一種方法論。

凡有人生事象均可能成爲人生科學的研究對象，恰如凡有歷史事象對於歷史科學的關係相同。人生事象屬於人事界而明別於自然界。人事界屬於有關價值的領域，這正成爲人生觀、人生思想的評價對象。自然界屬於無關價值的領域，雖然人類可以任意賦予價值，但其本身却是超越主觀的價值判斷的純粹客觀性的自體存在。科學要求客觀性以及價值中立性（沒價值性），自然科學容易滿足這般要求，有關人事界的諸科學却不然。人生事象本來是由於人類的思想與行動所形成的，其中已含有價值因素在內。密着於價值連關的人生科學的建立，除開上面所述的幾項要件之外，還得通過知識論與價值論的檢討，

於是有關人生科學的成立問題就得移行於人生哲學的成立問題的考察。

#### (4)人生哲學

人生哲學的成立問題祇是對於學問性的人生哲學所提出的。思想性的人生哲學既已屬於歷史的事實，則無需提起其成立問題。我們屢次指出過，歷來哲學大都屬於思想性哲學，就中人生哲學可以當作其代表。學問性的人生哲學如能成立，其成立要件可以舉出如下的幾項。(1)在學問性哲學的領域內，人生哲學的成立端賴於社會哲學·文化哲學·歷史哲學的成立。(2)首先假定人生科學可能成立，由此將人生哲學建立於人生科學的基礎之上。(3)與社會哲學·文化哲學·歷史哲學的場合相同，從哲學研究的三大部門的立場來試行建立人生存在論·人生知識論·人生價值論作為人生哲學的基本。對於人生科學的知識論與價值論的檢討工作又是屬於哲學的領域，這可以稱為《人生科學的哲學》。(4)在哲學的宇宙論的基礎之上建立哲學的人生論，這亦可以稱為人生哲學。此外，我們還想要試行提出兩項假說性的附屬問題。(1)唯能論的人生哲學是否可能成立？對於人生科學，我們已提出過這項問題。(2)唯理論的人生哲學是否可能成立？這項問題即是連關於人生理法或者人生哲理的問題。

對於上學的幾項問題將要予以解說以前，首先紹述本世紀盛行着的哲學的人間學作為預備的考察。所謂《哲學的人間學》可視為舊來的人生哲學的新種名稱。提倡哲學的人間學的先驅者可以推舉 Kant，他將人間學分為自然學的立場與實際的立場的兩種，自然學立場的人間學是考察自然如何形成人，實際立場的人間學是考察當作自由行為者的人將自己形成何種人，如何可能形成以及應該如何形成人格。其哲學體系的最後的歸趨是在對於《人是甚麼》這項問題求得解答。這不僅是實際行動的人，並且亦將超越經驗的叡智的性格（人格）作為問題。現代的哲學的人間學是出現於本世紀二十年代的德國，這是將 Dilthey 的精神科學、Husserl 的現象學的方法論作為引導，而與

生命哲學·實存哲學·知識社會學·馬克斯思想相結合，由此想要克服現代社會的精神的危機。最初的提倡者有如M. Scheler與H. Plessner，兩者均將生物學、心理學、人類學、社會學等的人間諸科學的研究成果予以統合，由此想要樹立人間世界的新形象。Scheler認為各種歷史解釋的根底存有各種獨特的人類觀，連關於人類觀的諸類型而提示人類知識的三個階位：(1)技術知（科學知）、(2)教養知（哲學知）、(3)救濟知（宗教知）；尚且從人類的本質構造的觀點來理解人間世界的各種哲學問題。Plessner指出動物對於生活環境是《求心的》，然而人類却是《離心的》，即人類當作身體的存在是指向於環境，而當作精神的存在對於世界却是開放的，尚且認為歷史的社會的世界是這兩種契機的辨證法的均衡，而在其邊緣的境界狀態上來解釋《泣》與《笑》的現象。

哲學的人間學尚有幾種派別。(1)生物學立場的哲學的人間學：這是反對物理學的決定論所產生的，提倡者有A. Portmann與J. Uexkuell，後者主張各種動物所知覺以及作用的世界形成各種動物特有的環境，而生物的目的追求性是由於機械論的原理所不能說明的。(2)心理學立場的哲學的人間學：這是蒙受了精神分析學與實存哲學的影響所提出的，提倡者有E. Strauss與L. Binswanger，後者將現象學的方法以及現存在（人存在）的解釋方法適用於精神病理學的研究，由此提示人間存在論。(3)文化科學立場的哲學的人間學：這是側重於人類精神生活體驗與其所創生的文化，提倡者有A. Gehlen、E. Rothacker、W. Sombart等人。(4)神學立場的哲學的人間學：這是強調與神作對話的人類，提倡者有M. Buber、E. Brunner、D. Bonhoeffer，後者主張基督教的現世性以及提起聖書的非宗教的解釋問題。當代的哲學的人間學是連結於實存哲學，特別重視人存在的覺存分析的實存哲學可以說是哲學的人間學的典型的代表。上列諸種哲學的人間學即是表示諸種立場的人類觀的分裂，其中仍存留着舊來人生哲學的思想因素，另一方面又可以看出基於人間諸科學而志向於學問

性的人生哲學的趨勢。

人類生活於自然環境以及社會環境，而在這生活環境之上創造文化，所謂神佛的宗教觀念又是文化的所產。如此，人類生活下接自然，上向文化。就個人而說，身體緊接於自然，精神志向於超自然的文化事象，其中又可能構想神靈的幻想世界。人類生活包括物質生活，精神生活，社會生活，文化生活在內，這全般生活的體驗歷程所表現的各種事象的總體可視為人生事象，這即或為人生思想，人生科學，人生哲學的考究對象。然而人生思想，人生科學，人生哲學本身又屬於文化的所產，從而亦則屬於人生事象。如此看來，人生事象則應分為廣狹的兩義，成為人生思想，人生科學，人生哲學的考究對象的人生事象屬於狹義的，包括人生思想，人生科學，人生哲學在內的人生事象屬於廣義的。更且，人生事象中又含有實然與應然、現實與理念、實有與虛無、真實與虛假的對立乃至矛盾的諸種契機，這些契機的相混淆或許是構成《人生之謎》的原因之一，至少亦可視為釀成人生悲劇的根由（後述）。將上述的人生事象的廣狹兩義以及其所含混的諸種契機予以辨別即是學問性的人生哲學成立的先決要件。思想性的人生哲學不僅不會辨別出思想與學問的分界，而且往往將幻想的觀念誤認為真實的實在。然而在學問與思想的辨別之下，建立超學問的人生哲學（高超的人生思想），自當作別論（後述）。

我們在前面提出了學問性的人生哲學成立的幾項要件。第一要件是端賴於社會哲學，文化哲學，歷史哲學的預先成立為學問性哲學。因為人生事象的主要內涵是有關社會，文化，歷史的諸事象，對於這些事象如能以超脫情意的要求的客觀的學問態度予以處理而成立為社會哲學，文化哲學，歷史哲學，由此則可以期望成立學問性的人生哲學。第二要件是將人生哲學建立於人生科學的基礎之上。人生科學是經由精神科學，社會科學，文化科學，綜合人類學，人間科學這一系列的綜合科學所建立的。人生哲學又是經由精神哲學，社會哲學，文化哲學，哲學的人間學這一系列的批判檢討所可能建立的。這兩項系

列之間存有學問成立上的基礎奠定關係。第三要件是從哲學研究的三大部門的立場來試行建立人生存在論·人生知識論·人生價值論作為人生哲學的基本。人生事象內涵物質·生命·意識·精神·社會·文化的六個存在階層，其中上位階層依存於下位階層，然却又含有相對的自律性，如此考究其存在構造的連關法則以及發展法則即是人生存在論的主要課題。人生思想·人生科學·人生哲學這三個階層可以表示關於人生事象的知識的精密化與明確化的發展情形。思想與學問的分別，學問上的科學與哲學的關係問題均屬於知識論的考究部門，將之適用於人生事象的知識上，即成為人生思想·人生科學·人生哲學這三個階層的分法。如此成立的人生知識論還要考究其階層構造連關以及闡明各階層的知識特性。人生事象特別重視價值問題，寧可說價值問題應側重於人生事象。為要防止思想侵犯學問的領域，我們甚至還要強調，價值問題的考究應限定於人生事象（人事界）。其本身具備着價值意義的人生事象即是人生思想的最為適當的考究對象。思想的立場可以作如是觀，然而學問的立場却有別種要求。社會科學上有所謂《價值中立性》的提議，這是要求社會科學家超脫主觀的價值判斷，藉以保衛學問的客觀性。人生科學以及學問性的人生哲學亦應遵循這項原則。人生價值論所要考究的價值種別、價值階位乃至價值體系等項問題，大致與價值一般論的場合相同。至於人類所想要追求的人生究極目的價值，容後再提。

學問性的人生哲學成立的第四要件是在哲學的宇宙論的基礎之上建立哲學的人生論，這亦可以稱為人生哲學。人類在宇宙中所佔有的位置如何，這項問題又是人生哲學所應考究的嚴重問題。歷來哲學大都是從人生的觀點來推及自然世界（宇宙），即將人生觀擴延到世界觀（宇宙觀），這即是思想性哲學的基本特性。關於宇宙的根本構造，如不通過近代科學以來逐次所開展的天文學的新知見，祇憑哲學家的思辨與直觀亦無濟於事，關於物質的微細構造的知見亦然。由此可見，通過科學知見所建立的學問性哲學的高貴之處。著者曾經在拙著

「宇宙論」中指出了宇宙解以及宇宙論發展的五個階段：(1)原始的樸素宇宙觀、(2)哲學的宇宙觀、(3)科學的宇宙觀、(4)科學的宇宙論、(5)哲學的宇宙論；其中祇就哲學而說，(2)屬於思想形態，而(5)屬於學問形態。尙且在哲學的宇宙論上，試行提出了大型宇宙的假說與宇宙輪次進化的假說。大型宇宙的假說的大意如下。實有宇宙生成於虛無宇宙之內，而依照其範型分爲小型宇宙、中型宇宙、大型宇宙的三個範域。小型宇宙指謂星雲，可以將銀河系（其中含有大約一千億個恒星）爲其範型。中型宇宙（其中含有大約一千億個星雲）指謂現今天文學所觀測以及推測的宇宙的全範域。從唯能論的見地尙可以推定有大型宇宙的存在可能性，其中包含無定數的中型宇宙，這則可視爲極大的實有宇宙。虛無宇宙是非生成的完結的無限極大的宇宙（靜態宇宙），而實有宇宙却是生成的非完結的有限極大的宇宙（動態宇宙），因而具有無限發展的可能性。附屬於太陽（恒星）的人類所生息的地球（行星）在小型宇宙（銀河系）內既是微不足道的，何況於中型宇宙乃至大型宇宙。

其次，宇宙輪次進化的假說，其大意如下。上舉各範域的宇宙（小型宇宙·中型宇宙·大型宇宙）均可推定有世代輪替轉變（輪迴流轉）的可能性，而可以將恒星的輪次進化作爲其基本。較小範域的輪次進化的累積可能引發較大範域的輪次進化，而後者的輪次進化包攝着前者的輪次進化在內。就恒星的輪次進化而說，其輪替次數似乎是無窮盡的。現存恒星可以推定經歷過一萬次以上的。大型宇宙的存在表示實有宇宙的廣博，而實有宇宙各層次的世代重疊的輪次進化則可表示宇宙的深奧。實有宇宙的背後存有絕無邊際的虛無宇宙的無底深淵，前者不斷地流轉於後者之內，宇宙萬象不斷地生滅於其間。人生事象又是生成於宇宙之間，祇是經由人爲的造作而已。宇宙觀乃至宇宙論的發展史表示人類中心主義的宇宙觀的崩潰史。依據上述的宇宙事象，我們可以推想，這個太陽系內的地球上的人類以及人生事象並非在宇宙間的唯一獨有的存在。僅就小型宇宙（如銀河系）而說，類



似於我們人類的高等知能者所可能生息的天體（行星）尚不知有多少個，其數目或許有幾萬個以上。將之再推及中型宇宙乃至大型宇宙，更加不知其數。這祇是就現存的宇宙而說的。我們如再考慮到宇宙的輪次進化，既已消滅了的無數次的過去天體上亦可以推想曾經存在過高等知能者的可能性。我們人類在這個地球上作人生論的考究，遼遠過去以及現存的其他天體上的高等知能者（亦可稱為別個天體的人類）或許亦有他們的人生論。無數個天體上可能有無數種人類的哲學，如此推想是否真實，這可以當作哲學思索的一項玄思問題，至少可以促使我們的人生論的考究更加慎重起來。靈魂的輪迴轉生思想是不可信憑的，附屬於特殊天體上的人類的輪次進化的推想却有天文學與生物學的依據（參閱拙著「生命論」）。人類中心主義的宇宙觀既已告崩潰，基於哲學的宇宙論的人生論（人生哲學）似亦應超出地球人類本位的人生觀的限制。

我們還得提到唯能論以及唯理論的人生哲學是否可能成立的問題。唯能論可能通貫於現實存在以及超現實存在的全般領域，除開原本時空與唯理論的考究範域。唯能論本來是為要說明實有宇宙的發生起源問題所設想的形上學的假說，認為實有宇宙的生成發展的基本內涵是在能量轉變的發展過程。唯能論提出六種能量部類：(1)原儲能（原潛能·原能）、(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（遊離心靈）。虛無宇宙（原本時空）與原儲能均屬於先超現實存在。凝結能·低離能·高附能均屬於現實存在。擬似高離能是指向高離能的先行階段，這可視為介在於現實存在與後超現實存在的中間領域。高離能屬於後超現實存在，假如有神的存在，則可歸屬於此類。由此可以推知，神則可視為實有宇宙發展的終極，並非創造宇宙的根源者（根本原理），除非將原本時空視為神。我們曾經指出過，人生事象是包攝着物質·生命·意識·精神·社會·文化的六個存在階層，即對應於上學的凝結能·低離能·高附能·擬似高離能的

四種能量部類，其下端連結於自然界，而其上端連結於文化界。人生事象則可視為這些能量的作用連關所構成的總體形象。實有宇宙的基本內涵既然是在能量轉變的發展過程，生成於宇宙之間的人生事象亦則是能量發展過程中的表現形象，祇是經由人類精神主體的營為所造就的成果。Dilthey 學派的生命哲學將如此人生事象規定作精神生活體驗所表現的歷史的現實世界。唯能論的人生哲學如能成立，則又要將唯能論的宇宙論·物質論·生命論·意識論·精神論·文化論作為其成立要件。關於這些論題，我們在現實存在論中已有所概說。

其次，唯理論的考究對象分為基本的與附屬的兩種範域。基本範域指謂理法界，其中包涵論理界（論理自體）與數理界（數理自體）。附屬範域包涵存在範疇界與價值規範界。一般地說，唯理論所提示的理法界·範疇界·規範界對於實有宇宙的萬般事象（包括人生事象）可以當作規制原理。哲學通常被定義作：探究宇宙與人生的根本原理的學問。宇宙有宇宙的理法，人生亦有人生的理法。探究人生理法，即在人生事象中尋求人生事理，這可以說是人生哲學的基本課題。理法界是純淨透明的，然而人生的理法却是將自然的理法予以人性化而呈現出更加複雜的樣相，其中含有真偽·善惡·正邪·美醜·聖俗等的世相明暗兩面的分別。因而人生理法一方面是以歸復於純淨的自然理法，另一方面是以超越自然而趨向於更為崇高的人性作為其追求的目的。人生理法有靜態與動態的兩側面，前者是遵循恆常的理法界，後者是依循宇宙間的能量發展的途徑。人生的範疇是指謂理解人生所適用的普遍的根本概念，有如意義賦予、價值志向、目的定立、理想追求，精神機能的全體與部份之間的有機的作用連關與發展趨向，以及精神生活的體驗與表現所構成的文化世界的構造方式等。人生哲學的考究特別重視價值規範的定立。我們所謂的價值規範界是附屬於理法界的，即是將論理自體與數理自體作為基準來類推的擬定價值自體的存在，這自當仍是價值論的假說（價值形上學），這是為要克服價值相對主義思想所設定的。唯理論的人生哲學是否可能成立的問題還

得俟於唯理論這項假說的重新檢討。然而人生存有理法似乎是無法否認的。

上面是考察了學問性的人生哲學成立的諸種要件，這亦可以當作學問性哲學一般的成立要件的一個特殊範例。因為人生哲學在哲學中具有特殊的意義。人生哲學對於人類本身可算是最為親近而且切實的，其所以成為思想性的根由亦則存於此。學問的成立須要對其研究對象保持着一定的距離，即對其認知的主客關係必須有明確的辨別。學問性的人生哲學的建立其實是相當為難的，即使可能建立，亦難以滿足人類固有的情意要求，因為學問本身帶有冷澈寡情的性質之故。直截端率地說，限定於人生哲學的範圍內，學問還得讓位於思想，由此可以使思想活動有其自由開創的餘地。學問的特性是在宇宙真相的發現，思想的特性却是在人生真實的創發。人生哲學上，我們還要將超學問的高超思想置於哲學的最上位。然而思想活動應限定的人事界，不容許侵犯學問的領域。我們曾經提示過，思想性哲學改造的根本途徑是在將通俗思想提昇到高超思想的境位。通俗思想上昇成為高超思想的途徑稱為往相之道。反之，高超思想再度下降來引導通俗思想的途徑稱為還相之道。脫俗了的高超思想家亦應抱持着超渡衆生、濟世安民的慈悲心懷。人生所追求的究極目的可能有四種方途：(1)個人的、(2)超個人的、(3)自然的、(4)超自然的。個人的人生哲學是在希求個人的安心立命，由於自我的自覺而以實現理想的自我為目的，這是自我的自己超越的方途（實存主義思想）。超個人的人生哲學是在希求人類社會的解放而以實現自由平等的協同社會為目的（社會主義思想）。自然的人生哲學是在希求歸復於自然的純樸狀態而以保持自由無礙的自然生活為目的（歸真返璞）。超自然的人生哲學是在希求死後靈魂歸宿天堂得到永生而以永遠與神共存為目的（享見上帝）。如將神視為自我的理想觀念向外部所投射的幻想，這種超自然的人生哲學則要歸返於個人的人生哲學。

## IV 哲學悲劇論與哲學統合論

### (1) 哲學基礎論與哲學體系論（概括）

（唯空論·唯能論·唯理論）

哲學的定義以及哲學體系的建立都是相當為難的。L. Freund 在其所著「哲學的終末」中指出(1)哲學的嚴密定義的不可能性、(2)哲學的非嚴密性，其所謂《哲學的終末》是指謂哲學研究工作以及業績的界限（極限），其中似又有含義，如不自認這般界限，哲學則要告終結。如此看來，無論如何都在表示終末。更且 F. Kroener 又在其著「哲學諸體系的無政府」中指出(1)哲學體系的多種性（必然的多元論）、(2)全體包攝的統一哲學的不可能性、(3)各種哲學體系都立於特定的立場而處理特定的問題系列、(4)立場與問題解決方法的同時所與性，其中(1)與(2)可以表示絕對唯一的哲學體系建立的不可能性。此外，他又提示想要排除哲學一般（包括哲學體系）的凡有試圖的相對性。如此看來，建立哲學體系與否認哲學體系都是相對性的。哲學史上，具備着宏偉壯觀的哲學體系其實是寥寥無幾的。西方哲學尚有些體系組織性的，東方哲學幾乎難為求得，除非蒙受了西方哲學的影響或者從學術立場來予以整理。附帶地說，當代流行的解析哲學又在反對哲學體系的建構，這是連關於形上學的否定。哲學諸體系的無政府狀態是無法否認的歷史的事實，然而立於鞏固基礎的穩健的哲學體系的重新建構是否可能、是否有意義，這尤其對於學問性哲學的建立試圖成為值得反復考慮的嚴重問題，哲學的成敗存廢依繫於此。在反形上學乃至反體系性哲學的激流當中，想要遂行這種試圖雖是不合時代的要求，然却仍確信含有超時代的永恒性的意義。依照歷史主義的見解，哲學亦不能完全超脫時代的制約，但這應與迎合時流的流行哲學有所分別。

哲學的定義是由於哲學研究的對象與立場的差異而有所差異。當

作普遍學或全體學的哲學的研究對象應包攝着凡有存在的全般領域，甚至亦可以將《非存在》作為對象。依照如此普遍對象的立場來作哲學的定義時，可以將其分為通常與學術的兩項意義的定義。通常意義的定義是將哲學規定作：探究宇宙與人生的根本原理的學問（既述）。我們所想要建構的哲學體系是將宇宙論置於最下端，而將人生論置於最上端，這同時表示着將宇宙論作為建立人生論的基礎。學術意義的定義是將哲學規定作：研究存在·知識·價值的根本原理的學問。我們所以將存在論·知識論·價值論視為哲學研究的三大部門，即是根據這項意義的哲學定義。我們所構想的哲學體系又是由於這三大部門所構成的，其中存在論成為知識論以及價值論的基礎。存在論中特別將現實存在論（宇宙論·物質論·生命論·意識論·精神論·文化論）作為哲學體系建立的基礎。現實存在論又稱為《科學的哲學基礎論》，這是因為現實存在乃是實質科學研究的全般對象，而有關這般實質對象的知識，哲學須要仰賴於科學。如此通過科學的後科學的哲學即是學問性哲學所由成立的基本要件。存在論中的超現實存在論（時空論·論理論·數理論·範疇論·規範論）是屬於哲學研究的固有範域，其中屬於先超現實存在論的時空論其實應置於哲學體系的最底層，因為時空論先行於宇宙論。宇宙論將宇宙分別出虛無宇宙與實有宇宙，而虛無宇宙即是指謂原本時空（根源時空）。著者所提出的唯空論的假說是成立於時空論，認為實有宇宙所由生成的根源是在原本時空（詳細參閱拙著「時空論」）。

上述哲學的兩項定義中所提示的《根本原理》含有研究對象所由生成的根源以及所由構成的根本要素等項的意義。如此探究根本原理即成為哲學所要探究的根本問題。哲學的研究對象（存在·知識·價值）均具有階層構造，由此哲學的根本問題可以舉出如下的幾項：(1)全體事象的分化與統合的概觀，(2)全體事象以及其各階層的發生根源的探究，(3)全體事象的根本構造以及其各階層的內部構造的分析，(4)各階層間以及各階層內部的連關法則的定立，(5)全體事象以及其各階

層特有的發展法則的定立。我們可以提出哲學研究上的一項原則，凡屬於實有存在的事象均應追究其發生根源的問題，虛無存在却未必如此，除非人類所虛構的空幻世界。就宇宙論而說，虛無宇宙（原本時空或根源時空）無由再追究其發生根源問題，祇得將其當作實有宇宙所由生成的根源所與，唯空論的假說成立於此。實有宇宙則應有其發生根源問題，為要追究其生成的原初形態，我們設想原儲能（包括原潛能與原能）這種根源能量，由此逐次發展凝結能·低離能·高附能·擬似高離能·高離能這一系列的能量，認為實有宇宙發展的基本內涵即是這些能量發展所表現的現象形態，唯能論的假說成立於此。在我們可能經驗的範圍內，上列能量發展的最高層次的高離能（遊離心靈）尚未見其實現，即尚屬於可能性的存在，因而將其置於後超現實存在的領域。廣漠的宇宙內，在我們地球以外的別個天體上是否已出現過高離能，尚未得知。認為這個地球人類是宇宙間的唯一獨有的高等知能者的通常想法是否又可算為一種人類本位主義的謬見，值得深省。

唯能論可以包攝唯物論在內，即可以容納唯物論的成立。唯物論認為物質是構成宇宙萬象的究極存在，因而不能再追究物質本身的發生根源問題。物質是現實存在的基本（基體），這對於物質以上的更高層次的存在（如生命·意識·精神）可以當作其所由生成的基礎，在如此意義的範圍內，唯物論仍有其妥當性，祇是尚未能成為究極學說。依照上面所舉的哲學研究的原則，物質既然屬於實有存在，則應再追究其發生根源的問題。唯能論即是將唯物論更加以徹底化的學說，尚且其所提出的原儲能尤其原潛能（潛在的根源能量）是類近於虛無性的原本時空，由此唯能論可以迫近於唯空論。唯空論可視為究極的形上學說，唯能論則可次之。物質與能量之間存有相互轉化的關係（質能互變定律），Einstein 曾經在其一般相對性理論中提出了質能等值公式（ $E=mc^2$ ；E表示能量、m表示質量、c表示光速度）。物理學上有所謂《質能恒存律》，認為宇宙間的物質與能量的總量

是永恒不變的。對之，唯能論却認為實有宇宙的質能總量是可能不斷的增大，因為唯空論以及唯能論是將虛無宇宙內可能漸次醞釀產生原儲能而形成實有宇宙作為根本前提（根本原理）。現存實有宇宙的諸種天體以及其他散離的物質能量所佔有的空間容積對於虛無宇宙本身的無限空間的比率尚在幾乎近於零，尚且構成物質的原子的內部空間又是空虛的。虛無宇宙的完全實有化（充實化）與實有宇宙的完全虛無化（空虛化）均難以設想的，兩種宇宙似可以永恒相並存的，由此我們將可以《實虛宇宙恒存律》來替代物理學上的《質能恒存律》。

將唯能論與唯物論相合併起來的學說可以稱為唯實論，如此唯實論則可以對應於唯空論。另一方面，唯理論亦可以與唯空論相並立，這兩者又成為對應學說。唯理論的基本範域是理法界（論理自體與數理自體），這是通過論理學與數學的普遍化與純粹化所建立的，因而將其置於後超現實存在的領域。理法界就其存在性格看來，却是類近於原本時空，兩者均屬於虛無性的存在。依照我們所定立的哲學研究的原則，除開虛構的幻想世界之外，虛無存在是難以再追究其發生根源的問題。我們總不能將理法界視為虛構的幻想界，因而祇得將其與原本時空（虛無時空）相並列。如此看來，理法界反而應置於先超現實存在的領域。其次，唯理論的從屬範域是存在範疇界與價值規範界，這兩界是通過存在一般的認知與價值一般的評價之先驗論以及形上學的考究所建立的，其所由成立的根源如能予以追究，則仍可以置於後超現實存在的領域。總之，唯空論對於實有宇宙的發生根源可以提供究極原理。唯能論對於實有宇宙的發展可以提供構成原理。唯理論對於現實存在乃至實有存在的法則定立以及認知與評價提供規制原理。如此究極原理·構成原理·規制原理可以說是哲學研究上的《根本原理》的三種部類。人生事象是附屬於宇宙發展過程中的特殊現象，因而人生理法則應將宇宙理法作為其基礎，尚且在如此基礎之上更加以價值規範界的規制原理。

傳統形上學是將唯心論與唯物論作為基本的對立學說。唯心論大

都是根由於宗教觀念，亦即連結於神學。唯心論所提出的根本原理即是帶有心靈或精神性質的，認為宇宙發生的根源是在心靈或精神的活動。然而其所提示的心靈或精神大都是指謂超越現實世界的絕對存在者，如基督教的神可以當作其典型的代表。從唯能論的觀點看來，唯心論所謂的心靈或精神並非屬於高附能（附着於物質的高級能量），而是屬於高離能（脫離物質的高級能量），這在我們可能經驗的範圍內，仍屬於可能性的存在。廣漠的宇宙間，在我們地球以外的天體上或許已有如此遊離心靈或遊離精神的出現。無論如何，遊離心靈或遊離精神這一類的高離能是宇宙能量發展的終端，並非宇宙發生的始端。創造宇宙的始端者神是難以設想的。神如屬於實有存在，依照哲學研究的原則，我們還得追究其發生根源的問題。在根本原理的定立上，唯心論犯了反座原理（根本原理的本末顛倒）的根本錯誤。唯心論所提示的神·絕對精神·絕對自我這般的最高存在者其實是人類精神本身的理想觀念的自己疎外所投射的影像。唯心論與觀念論往往被混同，這應予以明確的分別。知識論上的觀念論是犯了存在關係定立上的錯誤，即將實在界內在於甚至解消於觀念界，由此否定實在界的獨立存在。唯心論與觀念論在側重於精神或觀念之上雖有一脈相通之處，然而兩者所進行的方向却正恰相反。唯心論將觀念予以實在化（主觀的客觀化），這是表示自我精神的《自己疎外》的外向性·離心性的方向。反之，觀念論將實在予以觀念化（客觀的主觀化），這是表示自我觀念的《自己沉潛》的內向性·求心性的方向。如此觀念論是根由於自我意識中心主義思想，這是近代哲學的產物。要之，唯心論與觀念論在主客關係的轉置上犯了相反方向的錯誤，其所以犯錯的根本動因（如自我尊嚴·自我提昇）却是相類同的。再者，唯心論是根由於宗教觀念，而唯物論是適合於科學精神，兩者的對立亦則可視為宗教與科學的對立。

(2) 哲學基礎論與哲學體系論（補遺）

（存在形上學·知識形上學·價值形上學）



著者早年在「真理原理論」中將學問定義作《真理認識的理論體系》，其中當作事實學（事實解明的認識體系）的科學成立作《真理認識的概念體系》（概念含有有限的部份的認識之意），當作本質學（本質究明的認識體系）的哲學成立作《真理認識的理念體系》（理念含有無限的全體的認識之意）。學問包括科學與哲學在內，通過科學而且將科學作為基礎的哲學即是學問性哲學。當初著者想要將世界觀性的哲學排除於哲學的本質領域之外，這種世界觀性的哲學後來改稱為思想性哲學。歷史所與的幾多哲學說與其說是真理認識的陳述，寧可說是錯誤的羅列，對於歷來哲學的如此看法却是對於思想性哲學而說的。何以歷來哲學大都成為思想性哲學的原因不一，其基本要因是在希求世界觀（包括人生觀）的情意要求遠勝過希求學問的認知要求，這本來是人性的基本要求所使然的。追求客觀的真理認識的學者對於這種思想性哲學不能得到滿意甚至抱有反感，亦則理所當然的。思想性哲學自當缺如學問的基礎。然而值得稱為哲學的思想性哲學亦應具備着其特有的成立基礎。在鞏固的基礎之上重新建立穩健的哲學體系乃是當今哲學的重要課題。於是我們提問，關於宇宙的根本構造以及物質·生命·意識等的微細構造，哲學家如不接納科學研究的成果，是否可能得到精確的知識？缺如科學尤其自然科學的知識的哲學家因為對於有關現實存在的實質內容的茫然無知之故，其所作的哲學議論大都是無根據的猜想。這般情況又是使哲學成為思想性的要因之一。輕視乃至蔑視科學的哲學家祇得停留於思想家的舊來的傳統地位。

哲學又有原本哲學與書本哲學的分別，歷來哲學說自當屬於後者。當今幾多自命哲學家所研究的對象究竟是什麼，是否專念埋頭於既成書本哲學的穿鑿，值得自省。書本哲學雖要通過之，但祇可當作啓發與參考的資料。哲學研究特別對於書本哲學應抱持着穩當的懷疑與銳利的批判態度。於是我們提示一項原則：凡缺如可以信憑的事實根據（實據）與理論根據（理據）的哲學說，一概不可輕率予以容納。

這祇是哲學基礎論上的附屬原則。哲學基礎論的基本原則却是在將哲學研究的原本對象的事理自體作為自說建立的成立基礎。真理認識應符合於真理自體，當作《真理認識的理念體系》的哲學即是將真理自體的存在作為其研究的根本對象，通常所謂《探究真理的根本學》的哲學可以作如此解釋。當作哲學研究的根本前提的真理自體的存在是無法否認的，不然學問性哲學亦則無由成立。為要求得真理而作懷疑却有別種意義。從懷疑論出發的Descartes的哲學說竟是錯誤百出，他將應該懷疑的不予以懷疑，不應該懷疑的硬要加以懷疑，在其懷疑的過程中提出《魔鬼的欺騙》作為懷疑的根據，而將《神的誠實》作為明證（真理）的根據，尚且在其神存在的證明中又作了好幾層的循環論法，這些都在表示尚未能超脫中世紀神學的羈絆。將《我思故我在》（自我意識的絕對確實存在）作為哲學第一原理的Descartes學說又可視為開導了自我意識中心主義的近代哲學思想（觀念論）的典據。

傳統形上學中有犯錯誤的（如唯心論），又有不徹底的（如唯物論）。Heidegger的實存哲學自稱為《基礎存在論》，認為現存在（人存在）的實存論的闡明是理解存在一般的存在論的基礎，這可視為自我中心主義的存在論。此外，他又提出實存者所面臨的無底深淵的《無》的形上學。Jaspers的實存哲學的主著「哲學」的第三部稱為《形上學》，認為實存者的自覺終究要面臨《包越者》（神），這種實存哲學可視為神學的一種變相形態。極力想要否定形上學的論理實證論乃至解析哲學中的實證主義是通達於主觀的觀念論，或者陷入於這種觀念論的立場，有些盲目的追隨者尚不知這種情形。辨證法的唯物論又要來否定形上學，而不自認自己學說是屬於形上學，這是因為將形上學解釋作依據靜態論理的學說這種特殊的形上學觀之故。實存哲學，解析哲學（包括論理實證論），辨證法的唯物論正是當代哲學界的三大思潮。這三者的優點是在，實存哲學對於個人自覺的提醒，解析哲學對於合理的思惟的提昇，辨證法的唯物論對於社會改革的推

進，各自有所貢獻。本二十世紀不僅是形上學，尚且是哲學全般的衰頹時代。在反形上學乃至反哲學體系的聲浪當中，反而激起革新的形上學以及哲學體系重新建構的試圖。對於舊來的思辨的獨斷的形上學，N. Hartmann曾經提倡批判的問題的形上學，由此建立了批判的存在論（亦可稱為存在形上學）以及知識形上學，尚且在價值論方面（如倫理學·美學）又有相當可觀的貢獻。在西方哲學史上，他所建立的哲學體系可譽稱為最完整、最優秀的，這又可視為開導了學問性哲學的先河。

形上學是多種多義的，我們在本書的形上學否定論中提出了幾十種形上學。形上學研究的基本問題是在探究宇宙生成的根本原理，這即是宇宙的發生根源以及發展的問題。從這項問題的觀點看來，形上學則可視為哲學的基本學。缺如形上學的哲學不能成為本格意義（包括根源探究意義）的哲學。現代哲學家對於宇宙問題（宇宙論）大都抱有無關心的態度，這可以表示根源探究意欲的衰退。關於實有宇宙的發生根源問題與發展問題，我們提出了唯能論的假說。唯能論所提示的六種部類的能量中，原儲能屬於先超現實存在，凝結能·低離能·高附能·擬似高離能屬於現實存在，而高離能屬於後超現實存在。此外，唯空論所提示的原本時空以及唯理論的基本範域所提示的理法界均屬於先超現實存在，而唯理論的從屬範域所提示的範疇界與規範界均屬於後超現實存在。存在論的考究對象是包括現實存在與超現實存在的全般領域。由此看來，唯空論·唯能論·唯理論則可視為存在形上學的三項假說。就宇宙論而說，唯空論所提示的原本時空是該當於虛無宇宙（靜態宇宙），而唯能論所提示的諸種能量是構成實有宇宙（動態宇宙）的基本內涵。唯理論所提示的理法界（宇宙理法）雖可視為與唯空論的原本時空相並存而同屬於虛無性的先超現實存在，但各別却屬於不同系列的永恒超絕的究極存在，這則成為存在形上學的根源探究的極限。存在形上學除開存在一般的發生根源問題與發展問題之外，還要考究存在階層的根本構造問題。存在形上學所採取的

根源探究法即是從上位的存在階層逐次下降而追究到究極的存在根源（還元之道：還相之道），由此逐次上昇而開展更高階層的存在（展相之道：往相之道）這兩項上下相並行的方途。

存在形上學存有究極存在探究上的極限，這是有關存在定立問題。知識論又有存在內容認識上的界限，這是有關存在內容規定問題。某種觀念是否指示某種現實的乃至超現實的存在，例如神觀念是否指示真實的乃至究極的存在，如此判定存在與否以及判定何種存在，這是屬於存在定立問題。認識主體與認識客體的關係如何，認識機能・認識內容・認識對象這三側面的關係如何，這是屬於存在關係定立問題。認識主體屬於精神存在階層（現實存在的最高階層），認識客體又屬於各種存在階層，（除非幻想的觀念，尚且觀念本身又屬於一種存在），因而認識現象是成立於存在關係的基礎之上。簡言之，認識關係乃是一種特殊的存在關係。認識主體是否可能精確的捕捉認識客體，或者認識內容是否可能完全合致於認識對象，這是屬於存在內容規定問題。上舉的三項問題中存有形上學的問題，於是成立知識形上學。特別就其第三項問題而說，我們的認知能力對於現實存在的實質內容的認識上存有一定的界限，如此界限雖然可能作相對的推進（認識的深化），但仍不踰越絕對的界限。如此對於現實存在的實質內容，我們的知能尚未能通徹的存在層面，就要生起形上學的問題，由此成立問題的形上學。形上學不僅成立於超現實存在，亦且可能成立於現實存在的問題之上。凡存有難以解決的問題（*Aporia*）之處，均有可能成立問題的形上學，由此引起知識形上學。如此知識形上學是成立於存在形上學的基礎之上，或者是後者的延伸形態。形上學所以稱為假說是因為其中所含有的問題尚未能得到完全解決，或者尚未能得到證實的緣故。

價值論上又有價值形上學的成立。我們所提示的唯理論的從屬領域中的價值規範界的假說設定即是價值形上學。比擬於唯理論的基本範域的理法界所定立的論理自體與數理自體，價值規範界亦可以定立

價值自體。著者早年在「真理原理論」中將真理自體峻別於真理認識，認為前者是超越於後者的獨立存在而成為後者的真理性的判定基準，這樣見解是立於實在界獨立於觀念界的實在論的立場。尚且論理自體與數理自體又是比擬於實在論的真理自體所設定的，而稱為擬似真理自體。如此看來，價值自體的定立則是由於第二次的比擬所設定的。再者，價值自體又是通過先驗論的價值規範意識（超主觀的規範意識）所定立的，這是為要克服相對主義的價值論的理念要求所設定的。現實的價值判斷具有個人·民族·社會·時代等的諸特性，為要提供價值判斷的正當性的客觀的判定基準，在理論上不得不設定價值自體的存立。對於存在一般的認識有犯錯誤的可能性，對其價值的評價亦然。認識能力又有高低的分別，評價能力亦然。其實並非凡有價值都要設定應有其價值自體的存立。價值的種別除開個人的特殊的價值之外，尚有普遍妥當性的價值，價值自體即是根據後者所設定的。普遍妥當的價值乃至價值自體都是超越價值判斷的對立性乃至相對性，因而我們將價值自體置於超越現實的價值判斷之上的超對立性的後超現實存在的範域。再者，價值關係又是一種特殊的存在關係，而價值形上學又成立於存在形上學的基礎之上。至於普遍妥當的完整的價值體系的確立，這還得等待將來價值論的更為深入的考究。

哲學體系是由於存在論·知識論·價值論的三大部門所構成的，其中以存在論為基礎。這三大部門各自又構成存在體系·知識體系·價值體系，尚且各別體系具有階層構造，大體上各體系的階層間存有相對應的關係。如上面所述，當作哲學的基本學的形上學又成立着存在形上學·知識形上學·價值形上學的三大部門，其中自當又以存在形上學為基礎。從存在論的觀點看來，存在階層構造中屬於下位階層的存在成為上位階層的存在成立基礎。從價值論的觀點看來，價值階層的高低大致是依照存在階層的高低。歷來的傳統哲學往往將最高位的價值（如精神乃至神之類）當作哲學將要探究的根本原理，亦即當作宇宙萬物所由生成的根源存在，由此成立形上學上的唯心論。將

價值論作為哲學研究乃至哲學體系建立的基礎，則須要預防思想侵犯學問的危險性。因為思想性哲學大都是發自價值觀念，由此歪曲乃至顛倒存在關係的真相。哲學基礎論的考究是為要建立穩健的哲學體系所提出的。哲學基礎論將學問與思想的兩種知識形態的分別作為根本前提，應再作綜合的考究下列的四組基礎奠定。(1)科學的基礎奠定與哲學的基礎奠定：前者是側重於現實存在的實質內容的科學知識，由此提供學問性哲學的成立基礎，後者是從知識論的立場來批判的檢討構成哲學知識的諸要件。(2)對象的基礎奠定與方法的基礎奠定：前者是依照哲學研究的全般對象的構造分析來闡明各階層的生成根源或成立根據，後者是將根源探究法作為基本來通貫現實存在以及超現實存在的生成發展系列，其間配合與各階層相對應的科學以及哲學的諸種方法。(3)事實的基礎奠定與理論的基礎奠定：前者是依照經驗的實證（實據），後者是依照合理的論證（理據）。(4)現實的基礎奠定與理念的基礎奠定：前者是從現實的觀點來分析與檢討歷史所與的諸哲學說乃至諸哲學體系的成立根據，後者是從理念要求的觀點來構想理想的哲學體系的成立要件。

哲學體系是否真確穩當是依繫於有否堅實鞏固的基礎。華麗壯觀而缺如真實基礎的哲學體系像是空中樓閣，祇可以鑑賞而不可以信憑。學問研究除了如何可能獲得真確知識的方法之外，還要考慮如何整理與組織既得知識的方法，這即成為學問體系組織的方法論。屬於學問體系的哲學體系自當亦應考慮這般體系組織的方法論。屬於形式科學的數學與論理學可能定立理論的演繹體系，這可以當作理論體系的範型。形式科學可能作這般演繹體系的定式化，含有實質內容的學問（實質科學與哲學）却未必如此。哲學上是否可能成立可以比擬於形式科學的形式哲學，除開理法界的形上學（唯理論）之外，尚未得以確定。學問體系尤其哲學體系的完整的定式化尚屬於理念上的要請。哲學體系的建構依繫於體系構成或體系組織的方法論，哲學基礎的奠定又依繫於諸種研究方法的綜合體系的構成。如此看來，哲學體系論

與哲學基礎論均要依繫於哲學方法論。哲學的方法應通過科學的方法或者包攝科學的方法。科學尚在發展過程中，科學體系的建立尙有待將來，哲學體系的建立更加爲然。學問性哲學要求《真理性》，這有其客觀的判定基準（真理自體）。思想性哲學要求《真實性》，這是否又有其客觀的判定基準，如有者，則可稱爲價值自體（主體性的擬似真理自體），這可視爲判定思想真實性的價值論的根據（思想性哲學的基礎奠定）。對於歷來哲學說追尋其成立根據如何，由此揭露出其歷史的社會的諸規定性（思想諸特性），這又是哲學基礎論應擔負的一項課題。

### (3) 宇宙悲劇論·人生悲劇論·哲學悲劇論

我們在既述的宇宙論中，有關宇宙發生根源問題上提出了《原儲能》的假說，有關宇宙構造問題上提出了《大型宇宙》的假說，有關宇宙發展問題上提出了《宇宙輪次進化》的假說。依照唯空論的假說，實有宇宙生成於虛無宇宙（虛無時空·原本時空）之內，而將實有宇宙發生的開端假定爲原儲能（根源能量），這即是唯能論的假說。大型宇宙指謂極大的實有宇宙，其中推定含有無定數的中型宇宙。中型宇宙指謂現代天文學所推測的宇宙，其中推定含有大約一千億個小型宇宙，其直徑推定大約有二百億光年。小型宇宙指謂星雲宇宙（如銀河系宇宙），其中推定含有大約一千億個恒星。恒星有生滅現象，即有一定的壽命（存續期間），其消滅後所散佈的殘餘物質可能與星雲內部的稀薄物質相混合，由此再度形成新生恒星，如此連續反復生滅過程，這即是恒星的輪次進化。多次恒星的輪次進化的累積可能逐次引發小型宇宙→中型宇宙→大型宇宙的輪次進化，由此呈現出實有宇宙的無盡重疊的無限深奧的樣相。虛無宇宙（虛無時空）是無限極大的靜態宇宙，對之屬於實有宇宙的大型宇宙却是有限極大的動態宇宙，這即含有更加擴大與充實的可能性。虛無宇宙是無始無終·無生無滅的永恒不變的存在，宇宙理法似亦可以作如是觀。實有宇宙雖可視爲有始無終的永恒存續的存在，但却帶有生滅的變動性，宇宙輪次

進化即是表示這般實相。實有存在是難以避免生滅的命運，祇有虛無性的存在始得超脫之。形上學上所謂永恒不變的實體概念應當重新予以檢討。佛教所謂的《無我》可以解釋作否定實體概念的《無實體》。如此看來，變動無常的實有宇宙的實相（諸法實相）則可以與佛教所說的《諸行無常·諸法無我》的根本見解相契合。

佛教是將《諸行無常·諸法無我》作為根本前提，由此導出《一切皆苦·一切皆空》的歸結。將生·老·病·死的四苦所代表的人生苦更加擴延到宇宙萬物的生滅無常的苦觀時，則可成為宇宙苦。佛教是基於人生苦觀乃至世界苦觀（宇宙苦觀）而以冀求解脫人世苦惱為根本動因，由於智慧的啟悟以絕滅苦惱而達成《寂靜涅槃》境界為人生的究極目的之無神論的自律的理智宗教，這特別是對於原始佛教的根本教理而說的。將苦觀作為背景的空觀的《空》概念可以解釋作指謂《非有非無而且亦有亦無》。《非有非無》是同時否定絕對有（永恒不變的實體）與絕對無（完全虛無），而《亦有亦無》是同時肯定萬物生滅過程中的有無轉變的相對有與相對無。空觀又是根由於緣起觀，認為諸法（萬物）是存在於相對的依存關係（依他起性→無自性→空性）。佛教可以說是由於緣起觀乃至空觀的理法的啟悟來超克由於自我執着（實體執着）所生起的人生苦乃至世界苦（宇宙苦）的迷惘。其所謂《寂靜涅槃》境界似亦可以解釋作脫離變動生滅無常的實有宇宙（包括人生的無常世相）而希求歸還於常住肅靜的虛無宇宙（宇宙根源歸宿）的安寧心境（唯空論立場的解釋）。變動生滅無常的實有宇宙可視為人生苦的悲劇演出的流轉舞台。如上述，空觀（悟諦）本來是將苦觀（迷諦）作為背景的，反轉過來以人生乃至宇宙的空觀諦悟來超克人生苦的佛教可認為世上稀有而高貴的宗教。其所以被推崇的優點是在，祇憑精神的精進（包括戒定慧三學與八正道），以正見排除妄見，以明智求得人生問題的解決，至少其中不夾帶迷信，能以與學問精神求得調和而並立，這在衆多既成宗教中可算是稀有的特異存在。



我們在上面連關於佛教的人生苦觀，提示了變動生滅無常的實有宇宙可視為人生苦的悲劇演出的流轉舞台。宇宙的悲劇可以說是自從宇宙間出現生命就告開幕。諸種天體中，生命發生於具備着一定條件的行星之上，例如以恒星（如太陽）為中心所組成的一團天體（如太陽系）內的附屬天體的行星（如我們的地球）。我們可以推定，凡具備着類似於我們地球的諸條件（適應於生命生存的諸條件）的行星均可能發生生命。關於生命發生起源問題，著者曾經提出了《原生素》的假說，所謂原生素是以核酸（其中含有糖質）·蛋白質·脂肪作為主要的構成因素，而以Virus作為其代表（參閱拙著「生命論」）。僅就小型宇宙而說，例如銀河系（其中含有大約一千億個恒星）內部適合於生命發生的行星的數目或許有好幾萬個。由此再推及中型宇宙乃至大型宇宙時，其數目更加還要增大到天文學的数量。如再考慮到宇宙輪次進化的情形，不僅現存世代的行星，過去幾多次世代的行星上亦可以推想曾經有過生命的發生與世代輪替的生命存續。生物的生存可以說是生存競爭的苦鬪，如弱肉強食的悲慘演劇這般生命悲劇可視為宇宙悲劇的開端。人生悲劇乃是生命悲劇的更加劇烈化的延續形態。如同我們地球上不斷生起人生悲劇，宇宙間的類似天體上或許亦然。

宇宙間出現了生命之後，繼而就有意識的出現。關於意識發生問題，著者曾經提出了《行動體制轉換》與《能量鬱積轉化》的假說，附帶的提出《神經系統（腦髓）的隨伴現象》·《行動場的誘導現象》·《諸因素集合的優創現象》的幾項附屬假說。意識發生問題正是居於實在界的能量（物能·生能）如何可能轉化為觀念界的能量（心能）這項嚴重問題的關鍵位置。這項問題如能得到解決，則可貫徹唯能論，由此揚棄唯心論。行動體制轉換指謂直接性的遂行行動體制轉換作間接性的預備行動體制，與此相連關的能量鬱積轉化指謂抑制向外的行動能量，將之轉向生體內部作為適當行動的儲備能量，由於這種能量的長期鬱積的結果，終於可能醞釀出較於生命能量更為高層次

的意識能量（詳細參閱拙著「意識論」）。如此假說是根據生命體（生物）如不遭遇着生存困境，則無由發生意識這樣推想所設定的。反過來說，假如生命體的生存極為順適而無任何阻礙，意識或許是多餘的。生存困境激起意識的發生，這亦可以說意識是生命悲劇的產物。對於外界的刺激，物質具有感應性（物理化學的反應），生物具有感受性（生理的反應），這些感性的更加發展的形態即成為意識的感覺（心理的反應）。意識本身又有發展階段，這是隨伴於動物的神經系統與感覺器官的發達。意識的更加發展的高級形態成為精神，後者即是前者的延續形態。

地球生物中，具有精神機能的祇有人類而已。精神仍屬於高級意識，這比起較為低級的動物意識，可以舉出(1)自覺能力、(2)統覺能力、(3)文化創造能力的三項特性。自覺指謂意識的自己意識（《意識之意識》）乃至意識的自己反省，統覺指謂諸種意識機能的統合與統制。自覺與統覺這兩項即是從事知識的自己批判工作的知識論所由成立的根本要件。當作認識主體的人類精神可能將宇宙整體作為認識對象，亦可能將自己本身作為認識對象（精神的絕對自覺）。宇宙發展到精神自覺的階段時，同時亦可以說是宇宙通過精神自覺而達到宇宙自覺（宇宙的自己意識）的階段，即精神主體的宇宙認識成為宇宙自覺的媒介契機（精神主體成為宇宙自覺的媒體）。然而能夠認識宇宙的精神主體並非定要限定於我們地球上的人類，類似地球的其他天體上亦有類似人類的高等知能者（具有自覺與統覺的能力者）或文化創造者的存在可能性。依照我們在前面所作的假說推定，生命·意識·精神這一系列的生成發展雖是局限於特殊條件的天體，但却可能是遍在於廣漠的宇宙間（局在性與遍在性的共在）。類似我們地球人類的其他天體人類亦可能有他們的文化與人生。既有人生亦則有人生悲劇。如此看來，人生悲劇又是遍在於廣漠的宇宙間，這可以稱為宇宙悲劇。依照大型宇宙與宇宙輪次進化的假說，極大規模的宇宙悲劇將要斷斷續續的永遠擴延下去。

演劇上的悲劇是表演劇中人物處於悲慘困境而作惡戰苦鬪的事件經過作為主題。悲劇有命運悲劇·性格悲劇·境遇悲劇·都是描述悲痛的人生苦作為基調。演劇上的悲劇可以說是人生悲劇本身的重演。劇中人物如具有崇高志節的品格，因反抗命運或對抗逆境而終告沒落破滅者可使觀眾生起哀憐與痛惜，能以克服苦難而告功業造就者可使觀眾生起深刻的感動與崇敬。如此悲劇所喚起的悲壯感銘使觀眾在日常生活上所鬱結的痛苦感情得到暫時的排洩解放，這稱為悲劇的心靈淨化效果。人生悲劇無論是實演抑或戲劇上的重演，都是將人生苦作為背景，由於人生苦的同情與同感可以得到痛苦的緩和與安慰。佛教的慈悲、儒家的仁（含有憐憫之意）、基督教的愛（含有疼痛之意）似亦可視為均發自人生苦的同情。悲劇所表達的悲愴感情含有悲壯美與崇高美，這可以提昇人生境界。又在表達深刻的人生意義上，喜劇遠不如悲劇。親自體驗而真正理會人生苦的厭世思想家對於人生意義的透察上，總要比起樂天家的思想更為深刻。懷抱着厭世思想尚且自願作自己犧牲而奉獻於社會公益事功的偉大崇高人士始得體會人生悲劇的真正意義。

人生苦是生命苦（生存苦）的延續，其中包括精神苦以及社會苦。生存苦又包括自然苦與生理苦。自然苦有如天災地變之類的自然威力，這即成為生物生存的威脅，這又成為原始宗教發生的一項動因。佛教所提示的四苦（生·老·病·死）均可歸屬於生理苦。人類的急速進化招致生理諸器官的不調和，因此不能完遂自然壽命（自然死）而始終懷有死的恐懼，尚且祈願生命的永遠存續（希求永生），這又成為宗教發生的一項動因。生存既然是苦惱，理應覺悟永生並非永樂而是永苦，永生不可企求。執着於永生的渴望這樣迷執又是引發人生苦惱的一項根由。人生苦尚有精神苦（心理苦）與社會苦。實存哲學所提示的實存狀況（如不安·挫折·絕望等）以及精神分析學所提示的精神症狀（如分裂·葛藤·癥結等），其他日常生活上的內心苦惱不勝枚舉。社會苦大都是根由於社會制度的非合理性所引發的諸種壓

力，自家族至國家以及國家間的對立鬭爭，這些大都是根由於人性的醜惡與社會利害關係的矛盾對立。社會苦造成社會悲劇。成立於社會基體之上的諸種文化領域又有文化悲劇。屬於社會生活文化的政治·法律的悲劇尚可歸屬於社會悲劇，屬於精神生活文化的藝術·道德·宗教·學術的悲劇則可歸屬於狹義的文化悲劇。文化悲劇中，我們特別想要提出哲學悲劇。如前面既述，生物乃至人類的生存不僅在我們地球，其他類似地球的不知其數的天體上亦可以推想有生物與類似人類的生存可能性，由此更進而可以推想生命悲劇乃至人生悲劇遍在於廣汎的宇宙間，因而我們將之稱爲宇宙悲劇。人生是苦海，宇宙亦正是苦海。

如上述，人生悲劇含有社會悲劇與文化悲劇。下面祇是從社會悲劇中選出政治，從文化悲劇中選出宗教與哲學作爲代表而予以概述。人生含有真偽·善惡·正邪·美醜·聖俗等的光明與黑暗的兩側面，悲劇大都是由於這些兩面因素的矛盾對立、糾紛葛藤的格鬭所引發的。幾多人生悲劇中，自古至今對於人類所施的壓力乃至暴力最大的可算是宗教與政治，不知多少人爲之供爲犧牲。近代以來宗教勢力漸告衰退，政治勢力却越來越加其兇猛的樣相。政治權力是由於國家的支配集團所掌握的，國家大都是由於氏族·部族·民族間的種族鬭爭·種族征服所造成的，即使是經由種族內部成員的合意與團結，亦是爲要對抗外部種族侵略的自己保衛，其中仍有支配階級與被支配階級的對立。國家體制經過長久的演變與改進，現代國家無論是民主主義抑或社會主義，仍然是保持着少數者支配的原則，而支配集團的最大關心事又依然是在保衛政權，爲之不僅對於政治犯施以殘酷的處罰，對於異己思想亦要加以神經過敏的管制。國家對內將被支配階級作爲犧牲，對外將弱小國家或民族作爲犧牲，由此形成犧牲社會。再將如此犧牲社會作爲基礎（下部構造），在其上面就要形成思想（社會意識形態）的閉鎖社會（上部構造）。著者向來所謂的《社會的非合理性》主要的是指謂社會的犧牲性與閉鎖性，其合理化的方途自當是在犧

牲社會的廢除與閉鎖社會的解放。然而《社會的合理化》的根本方途却是在《人性的純淨化》，這是屬於高超思想的課題。由此可見，對治現實社會問題與通俗思想還得仰賴於高超思想。社會改革（包括政治改革）以及國家存廢成爲現代思想的嚴重問題。

原始形態的宗教可以推想是在如下的情況之下所發生的：(1)處境上的《無依無靠》，(2)知能上的《無知無能》，(3)情緒上的《願望與恐懼》。原始人的生活環境或許不像我們所想像那樣的順適安樂，無固定居住的漂泊流浪生活寧可說是無依無靠的苦難生活。對於天災地變等的自然現象不知其原因而又不能避開其災難，於是想像的感受各種自然現象中具有各種鬼神之類的神秘威力（自然庶物的心靈化）。一方面由於求生存之願望而祈求神靈的輔助保佑，另一方面對於神靈又懷有恐懼感。我們所推想的這些情況均可視爲由於生存苦境所引發的。假如生存極爲安適無碍而無任何恐懼感，或許無由生起求助於神靈的宗教觀念。古代國家大都採取祭政合一的國家體制，掌握着政權的祭司者們往往利用宗教魔術來欺蒙民衆。隨後宗教竟成爲輔助或補強政權的工具。現代國家瀕臨於危機時，又有些保守國家則要企圖復興宗教來鼓舞民心的重振與團結。藉助於虛妄的信仰來撫慰生存痛苦、鼓舞生活意欲，這是否宗教的本意與榮譽，值得深省。宗教的墮落似乎與國家政治有些連關。幾多既成宗教中，佛教的成立動因（解脫人生苦）可說是最爲純淨的，然而後來佛陀本身被神格化，其教說又被神秘化，本來屬於無神論的自律宗教竟變成爲汎神論的他律宗教。這可以表示既成宗教乃至文化一般含有頹敗化的趨勢。發自人生苦的宗教竟亦不能解脫宗教悲劇的命運。再者，宗教與科學的鬭爭史上，又要演出一連串的文化悲劇。

哲學又有哲學本身的悲劇，這是屬於文化悲劇的一種。對於《哲學的悲劇》，又可以提出《悲劇的哲學》，這是將上面所述的諸種悲劇（生命悲劇·人生悲劇·文化悲劇·宇宙悲劇）作爲省察的對象。生命乃至生活與精神生活所創造的文化之間常要生起矛盾衝突，由此

引發人生悲劇。人類生活（人生）希求更高的生活（生活提昇），由此所創造的高級的精神文化却含有超脫原本生活的傾性（超越生活），如此高超文化反倒要來阻碍乃至壓制原本生活的發展，這兩者的分裂對立則要引起人生悲劇。依照生命哲學以及實用主義哲學的見解，認為藝術·道德·宗教·學術這些文化祇是維持生活·遂行生活·提高生活的輔助工具，其中如對於實際生活有效用者則被判定為真實的，如無效用者則要被判定為虛假的。如此看來，生命與效用價值在價值階位中要佔有優位，這則可視為價值倒置的謬見。生命哲學家大都立於非合理主義·反理性主義的立場，即要來宣揚生命的非合理的本能衝動（生命衝力的躍動）。德國生命哲學家F. Nietzsche 曾經高倡了價值轉換，神經銳敏而異常纖弱的詩人思想家終於克服了虛無思想而重新提出渴求《權力意志》的《超人》思想，這即是他所渴望的新生的《神》。仰慕他的俄國思想家L. Shestov 又極力反對近代的合理主義，在其所著「悲劇的哲學」中提出了《悲劇的領域》來對置於《日常性的領域》，後者是指謂理性·良識·科學的合理主義所支配的世間，前者指謂對立於日常性的背理·不安·絕望·虛無所支配的內心狀況，這是由於熱情的絕望所催迫的精神的變容狀況。非合理主義的生命哲學家終於陷落如此《悲劇的領域》，尚且還要讚美之（悲劇的悲愴美）。超脫生死苦惱的《寂靜涅槃》境界正是要來揚棄如此生命渴愛的悲劇。

諸種悲劇終究還要歸屬於生命悲劇。祇要宇宙間有生命的存續，生命悲劇是無法避免的，由此引發各種悲劇，這可視為宇宙悲劇的實相。對之，悲劇的哲學亦無法提出超脫的解決方案。能以解脫人生苦惱而達成《寂靜涅槃》境界的人士却又是寥寥無幾的。我們所提出的哲學悲劇含有幾項意義。(1)哲學悲劇本身屬於文化悲劇，這再溯源於生命悲劇。(2)哲學悲劇又可視為宇宙悲劇在思想上的反映。(3)歷來哲學說的分歧對立的無政府狀態所呈現的悲劇。(4)尤其思想性哲學與學問性哲學的矛盾對立所呈現的悲劇。思想與學問的分化對立又有其生

理學上的依據。學問是側重於認知機能，這是根由於認知腦（局在於大腦皮質而由於網狀體賦活系統所推動的）。思想是側重於情意機能，這是根由於情意腦（局在於大腦基底核而由於視丘下部賦活系統所推動的）。學問性哲學與思想性哲學的對立是否可能謀求統合，下面將要予以考究。

#### (4) 哲學統合論

我們在本書第一章提示了哲學的四組種別：(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。學問性哲學與思想性哲學的分別與統合即是通貫於本書的主題（哲學體系重建論）的基本問題。哲學體系的重建須要通過歷來哲學的根本改造。就學問性哲學而說，這種哲學改造的根本方途是在將《科學的哲學》作為基礎而建立《後科學的哲學》乃至《超科學的哲學》。就思想性哲學而說，這種哲學改造的根本方途是在將《前科學的哲學》（通常思想）提昇到《超學問的哲學》（高超思想）。本格意義的哲學指謂《後科學乃至超科學的哲學》與《超學問的哲學》，這兩者雖屬於異質領域，但在某些條件之下却可能謀求統合。其統合應在兩者辨別之下的互不侵犯的獨立並存，不可再作無分別的混合。《超學問的哲學》雖是超越學問，但並非違反學問的。以高超思想的崇高寬宏的心情來從事學問研究，不僅不妨礙學問，尚且可以使學問更加發揚光輝。思想如能建立於學問的基礎之上，這又可以使思想成為更加高貴的。學問與思想各自有其優點與缺點。探究真理為任務的學問的優點自當是在發現既成的真理自體之真理認識的客觀性（合致於客觀的事實），雖然在其理論構成乃至假說定立上具有創造性的意義，却不具有創造真理自體或實在事物的能力。偏重於認知側面的學問的缺點是在冷酷寡情，因而不能滿足人類所熱望的情意要求。創發人生真實為任務的思想尤其高超思想的優點是在創造人生價值（賦予人生意義與定立人生目的），其所啓迪的人生哲理又含有些發現性的意義。偏重於情意側面的思想的缺點是在往往將其所希求的價

值理念誤認爲現實世界的實在事物所由生成的根本原理。要之，從真理論的觀點看來，學問的課題是在發現真理自體（屬於現實存在）乃至擬似真理自體（屬於超現實存在），而思想的課題是在創發主體性的實存真理（屬於人類特有的精神存在）。學問與思想這兩者的合理的統合可以達成通情達理，順理成章的境位。

學問性哲學與思想性哲學的統合實際上是相當爲難，因爲思想的情意要求的壓力極爲強大之故。通觀古今東西的哲學，東方哲學幾乎全都由於思想因素所佔領的，西方哲學中雖可見學問因素，亦是寥寥無幾的。我們是將科學作爲判定學問性的基準。緩和意義的學問概念亦要抑制個人乃至種族等的情意要求而以純正認知的態度來探尋客觀事物的真相，即應發自事理探究的純正動因。哲學有將近三千年的歷史，其中西方哲學含有科學發展的前驅階段（如希臘古代哲學），近代科學成立以來僅有三百多年的歷史而已。無怪乎歷來哲學大都由於思想因素所控制的原委。其實嚴格意義的學問性哲學尚須俟於將來的開展。學問與思想的對立相尅是根由於認知與情意的分化對立，這又有其生理學上的根由（如認知腦與情意腦的分立），祇要這些生理的、心理的對立因素繼續存在，由於學問與思想的對立相尅所引發的哲學悲劇或許還要續演下去。想要根絕思想性哲學似乎是不可能的，亦無其必要，因爲尚有其存續的理由。思想中所含有的肆意的幻想雖有歪曲誤解事實真相的危險性，然其旺盛的創造力如予以修正的限制與善用（如轉換作學問上的假說定立），仍有其值得保存的存在理由。限定於人事界的高超思想祇要發自純潔的心境，則可以自由的發揮其特有的創造力。

第二組的實觀哲學與空觀哲學的統合較爲容易。這一對哲學的分別大體上是對應於實有宇宙與虛無宇宙的分別，以及現實存在與超現實存在的分別。超現實存在因超越現實的實在基體之故，其存在性格大都類近於虛無性的，如屬於先超現實存在的原儲能以及屬於後超現實存在的理法界·範疇界·規範界。實有宇宙生成於虛無宇宙之內，



因而後者包攝着前者在內，兩者的統合即是唯一的·無限的·永恆的·絕對的宇宙整體。虛無宇宙（靜態宇宙）是無限的極大宇宙，對之實有宇宙（動態宇宙）雖是有限的極大宇宙，然却含有無限擴大以及無限充實化的可能性。我們曾經提示過，虛無宇宙的完全實有化與實有宇宙的完全虛無化均為不可能，於是提出了《實虛宇宙恒存律》來取代物理學上的《質能恒存律》。我們又可以提出連關於宇宙悲劇的幾項問題。關於宇宙起源問題：虛無宇宙內何以竟要發生實有宇宙？何以不停留於虛無宇宙？關於宇宙構造問題：現存實有宇宙何以形成如此樣相？何以不形成別種樣相？關於宇宙進化問題：實有宇宙發展的歸趨究竟如此？何以實有宇宙再不能歸還於虛無宇宙？關於宇宙悲劇問題：實有宇宙何以要引發宇宙悲劇？宇宙悲劇是否實有宇宙所不能避免的命運？這些問題可以激發深邃的哲學思索，這又可以作為介在於思想與學問之間的相連繫的媒介契機。再者，如有現存實有宇宙則有宇宙悲劇，於是我們不禁湧起有宇宙不如無宇宙的感懷。終於還可以提問：實有宇宙究竟是否又歸屬於虛幻宇宙？若其然者，實觀哲學亦則要歸屬於虛幻。這祇是當作哲學的自己反省的設問所提出的。

在學問性哲學與實觀哲學上，西方哲學優位於東方哲學。然而在思想性哲學與空觀哲學上，東方哲學却優位於西方哲學。佛教所謂的《空》雖並非指謂虛無，但亦可視為類近於虛無性（緣起性·無自性·相無性·生無性·勝義無性）。道家所謂的《道》是指謂萬有所由生成的根源無（有生自無），又是指謂無可言說·無可名狀的玄門（道可道非常道、名可名非常名；玄之又玄、衆妙之門），這比起佛教的《空》更加接近於虛無。佛教的空觀主要的是要來否定婆羅門教所信奉的梵（神）以及梵我合一思想所宣揚的我觀中之永恆不變的絕對有的觀念，如此空觀可以說是同時否定絕對有（實體）與絕對無（虛無）的兩邊（兩極端）的中道觀。這種空觀是為要破除我執的迷境，由此解脫人生苦惱，而以達成寂靜涅槃的悟境作為人生的究極目的。道家的《道》可視為象徵着《無》的代名詞，後來有無極·太虛·太

玄等的解釋，將其中所含有的神秘化的意義予以摒除，尚且還可以自然的而又合理的解釋作實有宇宙所由生成的根源意義的虛無宇宙。我們將要提出的空觀哲學是將哲學研究對象的存在性格乃至存在方式的特性作為標徵的。除開勝義的絕對無之外，凡有可能成為哲學的研究對象均可以包攝於廣義的存在。如此廣義的存在方便上分為實有存在（實有性的存在）與虛無存在（虛無性的存在），前者是以現實存在為基本，而後者是以超現實存在為基本。實觀哲學即是將實有存在作為研究對象的哲學部門，而空觀哲學即是將虛無存在作為研究對象的哲學部門。因而這兩種哲學的分別與統合亦即是依據其研究對象的分別與統合。

既成宗教或多或少都有幻想與迷信的因素。發自純正動因的原始佛教後來從無神論的自律宗教轉變成為汎神論的他律宗教（既述），於是又可見其幻想與迷信。幾多種神觀中，基督教的神觀可算是最優的，這是經過長期的神學家們的思辨所構想的思想結晶。一般的說，各種神觀是由於各種民族所抱有的理想觀念的自己疎外的歷史的產物。人類創造神觀乃是歷史的事實。人類史上的神們又有生死盛衰的無常現象。基督教的神並非唯一獨有的絕對存在。依照舊約聖書所推定，據說神創造宇宙與人類的年代是在紀元前四千多年，其中所記載的人類故事亦祇是局限於地球上的一小區域（小亞細亞地域及其近傍）而已。從天文學與人類學的科學知見看來，這般宇宙創造與人類創造的宗教信仰內容簡直是無可信憑的。從宇宙論的立場亦可以推想，地球以外的幾多天體上或許亦有各種神觀。縱使有神們的存在，亦必定存在於宇宙間的某處，否則祇是觀念上所設想的存在而已。既成宗教又有頹敗現象。宗教的功罪參半，這與政治相同。宗教的迷信是理智所不能容納的，否定宗教又要喪失精神上的寄托（宗教悲劇的一端）。宗教的夾雜因素應予以排除，純淨的宗教心情仍可以保存。唯有宇宙整體（包括虛無宇宙與實有宇宙）是唯一·無限·永恆·絕對的存在。將精神寄托之處從諸神轉向於宇宙整體，精神超脫狹窄的自我牢

籠而自由自在的悠遊於無邊無涯·無窮無盡的廣漠深邃的宇宙之間，尚且從宇宙的永恆的觀點來安寧肅靜的觀照宇宙萬物萬象的流動轉變，心靈的空寂寧靜以虛無宇宙（靜態宇宙）為準據，而精神的充實提昇則以實有宇宙（動態宇宙）為準據，這即是基於宇宙論的逍遙自適·恬然自得的宗教心情的大意所在。

第三組的原本哲學與書本哲學的分別是依據哲學研究的態度與志向。世上常見的所謂哲學研究大都側重於哲學書籍的研讀，似乎以為精通書籍上的知識就可以盡了哲學研究的能事，其內心是否另外在作有關原本事物的思考，却不得而知。孔子說「學而不思則罔，思而不學則殆」；如將《學》解釋作書籍上的學習，而將《思》解釋作原本事物的思考，則可以援用於我們的論題上。孟子似乎又有這樣的言說：全信書不如無書。學問概念應分別兩種，一則原本事物上的學問，二則書籍上的學問。我們所採取的學問概念主要的是指謂前者，中國傳統的學問概念似乎是偏重於後者。學問研究應將探究原本事物的真理作為基本，尤其學問性哲學為然。哲學研究上亦要通過書籍，最好將其當作輔助研究的參考資料。採納書籍的知識內容亦要通過知識論的批判與檢討。將原本事物作為研究對象的學問性哲學與科學相同均為超越個人·民族·國家等的界限。所謂科學無國境，學問性哲學亦然。東方哲學將來如能建立學問性哲學，則與西方的學問性哲學相合致，於是東西兩方哲學的對立分界則可予以撤除。尚且在高超思想上，東西兩方的思想性哲學在某些條件之下亦可能謀求統合（後述）。要之，原本哲學與書本哲學的統合須要通過兩項要件：(1)原本哲學的建立實際上還得仰賴於書本哲學的輔助，(2)書本哲學的採納却須要通過知識論的批判與檢討，這兩項要件中含有發展性的循環論法。附帶地說，解析哲學如始終停留於哲學書籍上的語言論理分析，則亦可視為一種書本哲學，然而其中却含有知識論的批判與檢討的積極意義，這則與通常的書本哲學有所不同之處。

第四組的永恆哲學與時代哲學的分別主要的是依據哲學視界的廣

狹。依照歷史主義的見解，認為哲學思想亦是特定時代的歷史的產物。如此見解對於思想性哲學雖然有其妥當性，然而對於學問性哲學却未必盡然。學問性哲學的知識內容雖然還要蒙受着時代的制約，但其所研究的對象與問題大都是超越人類歷史的。例如宇宙生成發展問題、各種存在階層的根本構造問題等等，這些均含有永恆性的意義。本格意義的哲學應從宇宙的永恆的觀點來考究宇宙以及人生的各種問題。探究凡有存在·知識·價值的真理乃是哲學的永恆的課題。對於這般永恆哲學，祇局限於考究特定時代的特殊問題的哲學則可稱為時代哲學。時代哲學所處理的問題中如含有永恆性的意義，亦則可以包攝於永恆哲學之內（永恆哲學與時代哲學的統合）。就當代流行的三種哲學（辨證法的唯物論·實存哲學·解析哲學）而說，其中辨證法的唯物論與實存哲學都是由於當代社會與精神危機的迫切問題所促動的。辨證法的唯物論實際上特別重視社會改革的實踐問題（社會主義思想），強調社會正義·社會解放·社會連帶可算是其優點，但將社會實踐當作判定理論的真理基準却容易導致哲學理論成為社會實踐的工具。立於自我中心主義立場的實存哲學具有明暗的兩面性，強調實存（個人存在）的自覺、闡明實存的實相、提昇人格的品位可算是其優點，然而過度強調實存的不安·挫折·絕望等的黑暗情緒却容易招致哲學精神的頹廢。反抗傳統哲學的解析哲學在掃除傳統哲學的虛偽問題以及使哲學語言的明確化之上有所貢獻，然而如要堅持哲學的任務祇是在語言的論理分析的哲學觀，則要導致哲學的貧窮化。自稱為《科學的哲學》的解析哲學尚不知有《後科學乃至超科學的哲學》的成立可能性。否定思想性的傳統形上學的解析哲學更且不知有學問性的形上學的成立可能性。上面祇是指出當代流行哲學（時代哲學）的若干優點與缺點而已。

我們在上面指出過，在學問性哲學與實觀哲學上，西方哲學優位於東方哲學。然而在思想性哲學與空觀哲學上，東方哲學反而優位於西方哲學。學問性哲學發想的主要動因是在《事理探究》，這是由於

對於自然界的驚異所促動的。思想性哲學發想的主要動因是在《社會整序》與《現世解脫》，這是由於社會動亂與人生苦惱所促動的。印度哲學除開順世論·懷疑論·唯物論的諸派之外，大都帶有宗教的瞑想的基調，爲要擺脫人生苦惱的《現世解脫》成爲其主要動因，佛教可視爲其典型的代表。中國哲學除開道家的超俗思想之外，大都密着於社會的現實生活，爲要對治社會動亂的解決方策，諸家（如儒家·墨家·縱橫家·法家等）各自提出了經世治亂·國家經綸的各種社會思想，這是發自《社會整序》的動因，而政治與道德的社會實踐的思想活動成爲其基調，儒家後來得到了國家的支配思想的權威地位。西方哲學除開《社會整序》與《現世解脫》之外，尚且含有《事理探究》的發想動因，因而其歷史發展過程上呈現出相當複雜的樣相。西方社會有近代科學的成就，東方社會尙未見獨自開發純正科學的園地。承受了西方科學之後，東方哲學亦可能建立學問性哲學，其成就或許還要凌駕於西方哲學，這亦可以說是後來居上的榮譽。在學問性哲學上，已無所謂東西兩方的分別，因爲純正學問是沒有種族·國家·階級等的分界。在思想性哲學上，西方哲學還得虛心學習承受東方的高超思想的優秀成果。高超思想較爲容易謀求統合，通常思想却不然。儘管如此，祇要摒除人性中的醜惡的情意因素以及社會的利害關係的對立衝突，即排除醜惡的虛偽的社會意識形態，各種民族社會各自開創其獨特的社會思想，如此意義的通常思想的和諧的並立對於思想性哲學的統合似乎亦有輔助的效能。上面祇是指出了東西兩方哲學統合的幾項要件。

地球形成以來大約有四十多億年的歷史，人類的發生除開類人猿與類猿人之外，類近於現存人類的原人的出現被推定是在六萬年前，有文書記錄的人類史大約有六千年乃至八千年，而哲學史是將近三千年。地球的存續期間被推定將來尙有幾十億年。對於過去三千年的哲學史，展望將來幾萬年、幾百萬年、幾億年乃至幾十億年的哲學情況如何，反轉過來從這些遼遠年代來反觀現代哲學時，原初三千年的哲

學史將要被如何看待。哲學史的時代區分隨着年代的延長將要作相對的變更。過去三千年的哲學史對於我們已成爲重荷，幾億年乃至幾十億年的哲學史將要如何記述，在其中原初三千年的哲學史所含有的意義將要被如何解釋，如此龐大的哲學史對於書本哲學家又將要加上更沉重的負擔。近代科學成立以來僅有三百多年的歷史，想要精通科學史已成爲相當困難的工作。科學又可能有將來遼遠的發展史。科學的發展是採取直線上昇的累進的方式，基於科學的學問性哲學理應亦將如此。由此可以推定，學問性哲學將來可能漸次趨向於滿足這種哲學理念所要請的六項要件（廣博·深邃·精密·通達·明晰·確實）。然而思想性哲學的發展却不能作如此樂觀的看法。鑑於過去的情形，通常思想的發展含有一進一退的拉鋸型的傾性，高超思想的發展却具有一次完結的特性，其後來雖有模倣或詮釋乃至改釋，但仍難以超出其極限。尚且隨着物質文明的高度進展，精神文化反而被壓制而趨於衰微的傾向。此外，尚可以預料，由於學問尤其科學的進展與普及，思想中所含有的非合理的諸因素可能漸告衰退。如此看來，思想性哲學將來的歸趨如何，尚難以預測，祇得期望在其長期的發展過程中斷斷續續的出現高超思想。我們更且期望基於學問的高超思想的出現。

我們曾經指出過，除開地球人類之外，其他類近於地球的天體（行星）上亦有類近於人類的高等知能生棲的可能性。小型宇宙（如銀河系）包括大約一千億個恒星，在這衆多恒星中可以推想至少有一萬個附屬天體（行星）適應於類似人類的生棲，一萬個行星對於一千億個恒星的比率總不算多。天文學上所推想的宇宙（屬於中型宇宙）包括大約一千億個小型宇宙，其中適應於類似人類生棲的天體數目還要更加增大。依照著者所推想的大型宇宙的假說，大型宇宙中可能包括無定數的中型宇宙，在如此廣漠無邊的極大宇宙間可能適應於類似人類生棲的天體數目竟達到無可計量。如此遍在於宇宙間的衆多天體上的類似人類的總體，我們將之總稱爲宇宙人類（對於地球人類而說）。更且依照宇宙輪次進化的假說，宇宙人類可以設想生滅於世代輪替

的無窮重疊的深奧宇宙之間。地球人類有哲學研究與哲學史，我們又可能推想，宇宙人類中或許亦有他們的哲學研究與哲學史。其實地球人類又是屬於宇宙人類中的一成員，各別宇宙人類均生存於同一宇宙之內，因而對於這唯一·無限·永恒·絕對的宇宙的根本看法理應有所合致。然而實際情況如何，我們却仍未得而知。天文學上地球人類中心主義的宇宙觀既已被破除，宇宙論上地球人類中心主義的哲學觀亦則應予以摒除。於是宇宙人類的宇宙哲學成爲嚴肅的一項哲學問題。每次想及這項問題，不由興起遐思玄想的無限感懷。哲學不僅應從宇宙的永恆的觀點來觀照宇宙萬物流轉的實相，亦且應設定宇宙人類的宇宙哲學的立場作爲地球人類哲學的自己反省的準據。立於衆多的宇宙人類之間，地球人類如能創建偉大壯觀的哲學體系以遺留於宇宙間作爲永恆可以紀念的業蹟，則可算爲地球人類的最高榮譽。

