

哲學史的概念與意義

趙雅博

一、哲學的概念

要想研究哲學史，一定要對哲學觀念，有所認識，同時對於哲學史的觀念，也要清楚，現在我們分別將這兩個字的意義，加以研究與探討，使以一般學人，對哲學史有一個正確的觀念，然後才能對哲學史有個正確的知識。

一、字義 一切的字至少可以有三種意義：字義、歷史義與實質義。字義是就名辭的字去看它的意義。哲學是一種知識，我們且看希臘人，曾用很多的字來指知識：Sophia, Gnosis, Gnomē, Noesis, Sunesis, Idrein, Epistēmē, Epistomōsunē, Idmosunē, Mathesis, Mathema, Istoria, Philosophia, Philomachia, Polumachia. (編者按：希臘字形較生僻，故用羅馬拼音寫出)。這些名辭，雖然同指知識，但是如果遍讀群書，我們還能發現不同的指意，甚至還有相反的意義在。實在，哲學這一名辭，在歷史過程中，真是隨着治哲學的人而改變的。

哲學的意義，在最初幾個世紀內，其不確切與紊亂，乃是很平常的事。哲學是一個生活的產物，是由於人的知慧研究而得來，為此我們先應該研究哲學，然後再予以分析。哲學問題的提出，以及最初幾個世紀的解決，大多是暗昧的，含混的，彼此兼容並包的。等到過了一個相當時期，思想逐漸成熟了，人們才能反省地提出科學問題，尋找根據，有機的將它分開成各個部門。

為此，在最初幾個世紀，因為這些名辭的太過籠統，對於它們的文法分析，並不告訴我們很多的事，其意義的富有，是隨着時代的前進而加多的。

Sophia 與 Sophos 兩字，在希臘文學內，其意義是很廣大的。它是毫無分別的適應於各級知識，無論它是實踐的或不實踐的。在荷馬詩中，Sophos 一字，指的是一個人精於技術，引申出來，也在指聰明，狡猾，天才與精細的人。我們稱希臘七賢的賢字，自然是 Sophos，其意義和我們上述者相仿，指的是有生活的實際學問，所謂這種實際的學問，乃是特殊的，政治的或者那些我們可以稱之為經驗或明哲的學問。塞諾法內則將 (Sophie) 與人或馬的蠻力 Rome 相對置。海拉克立特則將這名辭與畢達拉派的表面考證相比列。

哲學 (Philosophia) 一辭，其意義更是含混不清的，在字源上去看，只是對知識的好奇、愛好與願望，並沒有一個指定的意義對象。根據狄克萊斯的說法，哲學一字的起原，大概是伊和寧學派的，最古的證件乃是海拉克立特殘卷第三十五條

：「實在地愛智的人們 (philosophos andrés)，認識最多事物」。這一句語雖然經亞立山。克肋門認為海氏的東西，然而很可能是後起觀念的反映。

海洛多德 (Herodoto) 從利弟亞國王克雷蘇口中，將「哲學」一字之意義更加擴充與不指定。克雷蘇向梭倫說：「你的許多消息到了我們這裡，無論是在知識方面，或者是在旅行方面，由於知識的願望所催促，去了許多地方，為認識它們（以哲學的姿態）。杜西比德也有相仿的一個名句，歸屬於柏利克來：「我們要節制的愛美，我們要不脆弱的愛知識」。關於西塞羅，雷其武有關哲學一辭，歸屬於畢達哥拉斯的說法，是不很可靠的。還有畢氏的數學一辭，也不是極正確的，他們很多次用為教育的意義。

一般說來，近代學者們認為是柏拉圖的一位門徒，拉克利作了「哲學」一字的真正開始，他會有「哲學家」一字的說出，關於這一說，自然也有學者反對。

在蘇格拉底與柏拉圖的口中，我們可以看出 Sophia 與 Philosophia 二字的對置；後一字多少有一些懷疑的味道，前一字則是完美的知識與智慧，那只是神自己的智慧，他是出等的智者，只有人才是哲學家，這是說愛知識或對知識有興趣。

二、歷史義 我們從以上字義的分析中，對於稱為知識的哲學的實在內容與其本質是什麼也沒有指出的，然而科學的發展，應該使他得到自覺與知道自己不同部分的分別和接合。

科學問題，如果認為他是一個對事物穩固堅定必要與一定的知識的話，在海拉克立特與巴爾買尼德時已經就很清晰的提出了。他們兩位都將知識分成為感覺的與理性的知識了。科學只能存在於第二種知識中，但是他們兩位誰也沒有找到結論，因為他們在本體秩序中尋找科學對象的固定與必要。感官所能感到的一切對象，都是特殊的，可改變的。根據巴爾買尼德，科學只是在理性裡，而理性則只能發現唯一與靜止的物；根據海拉克立特，事物的邏輯是在一切事物中。但是無論是在前者的靜止的一元論，與後者的變動論，它們都是使科學離開它的固有對象，科學的固有對象是實在界的研究。

在這種初步給科學提出問題之外，在整個的先蘇格拉底時期，我們只發現了有些規定好了的物理學，也就是說對自然的研究，本體論與若干知識問題的推測，都是包括在這一研究中，依然是分開感覺與理性知識。在畢達哥拉斯學派中，也有了數學，幾何與天文的雛形，不久以後又有了依波克拉特的醫學。

詭辯派的生出，語言科學、文法與演講學就有了開始。

三、科學問題到了蘇格拉底便走向解決的途徑了。他雖然還有一部分染上懷疑論（這是說有關於宇宙論與本體論的問題），可是在道德學的園地內，他已經真的發現了科學知識的道路了。他已經走上發現共相觀念，發現定義與歸納法的步

驟來研究宇宙與本體問題了。在蘇氏的圈子內，哲學一字已經有力地指定科學了。它比知慧一字的意義更加寬大了。它不指任何一種指定的知識，也不指知識本身，而只是指對知慧的愛慕與嗜好了。

四、柏拉圖和他的老師蘇格拉底比較，現出了一個進步與退步說是退步，因為他又重新弄起了巴爾買尼德的靜止主義與海拉克立特的變動論，他雖然努力想予以解決，但始終未能做到。在他早期的對話集中，哲學一字還有着先蘇格拉底時期的混淆特徵。他的意義極廣汎，在泛指一切形式與支派的知識，無論其為學理的或實際的。說它進步呢，則是從共和國起，特別是在法律論中，他注意分析知識，在各不相同的支脈中關連起它來，在有關戰士與行政者的教育中，我們可以看到。

在柏拉圖學派中，人們首研究數學與天文（哀多蒙與加利包）在塞諾克拉德中，將知識分別為三部分，是依照對實物界的三種方案：第一，物理學，其對象是地上的變動事物；第二，數學，其對象是地上世界與觀念世界間媒介，觀念的數字；第三，辯證學，其對象是超越的觀念物。在柏拉圖的教育方案中，計有三個步驟：第一是百科式的，是為準備研究數學，而數學則是為了研究辯證學。

五、亞里斯多德。在亞氏與其學派裡，科學問題前進了很大的一步，他們不在本體秩序內尋找科學對象的固定性與必要性，而是在邏輯秩序內去尋找，因之到達了真正的解決。所謂邏輯的秩序，乃是亞氏應用蘇格拉底的方法，達成了共相觀念的形成，共相觀念是有不變性與必要性的，雖然它們仍是相對的，但它們也是充足構成科學的對象了。在亞里斯多德和其學派中，科學不同部分的有機分別與聯結，達到了一個相當完美的高度。在他的學校中，學者們用真正百科式的精神，來研究科學多變的支派。亞里斯多德是邏輯學、第一哲學、物理學——就其為自然的普遍科學來說——、生物學、心理學、動物學的創造者，他運用科學方法去研究道德學與政治學，在討論荷馬問題中又開始了他的文藝批判學。

亞里斯多德在知識的大範圍中，完美地指定了特殊科學的分別與順序的根據。亞里斯多德全部著作，給了我們對古代學科的一個完整科學全景，只有數學例外，在亞氏的學派中，沒有顯明的說出來。

雖然亞氏的本體論並未曾與柏拉圖的本體論一致，雖然亞氏的百科全書就各方面來說，都是超越在柏氏狹小的圖表上，但是在亞氏的學院中，仍然保存着三分法，只是將神學代替了辯證法，亞氏認為神學是最高學問，因為它的對象最高——神。因之我們可以看到亞氏學科的分法是：物理、數學與神學。這是理論哲學的大系，在中古時代，大致也都採用了這一分法。

先是在亞里斯多德的學院中，然後則是在亞利山大里的學院中，大家繼續的研究科學的分法。德阿法斯多是植物學的開創人。德氏本人以及美濃、歐地莫、亞里斯多塞他們，是在亞氏的方向中，研究了各種科學的歷史；在亞立山大里學院中，撒毛斯的亞里斯達各、依巴爾各、鐸羅美者在研究天文學；歐克立特，柏爾嘉的阿利尼在探討幾何學；阿基美德，斐

(114)

龍，科德西比和哀龍則研究機械學；地理學由西來內的哀拉德斯德，狄池雅各，克尼多的阿加多基德去研究；醫學則有哀洛斐羅，哀拉狄斯特拉，各斯的斐利諾去研究。

但是我們也需要說明，希臘的哲學家並沒有事實上將科學與哲學的分別弄清楚。他們只是認為一種知識分成許多種科學，彼此有連繫，這是由於其研究的對象以及智力去審視它們的方式來說。亞里斯多德將特殊科學與一個普遍的學問對放起來，所謂普遍的學問（科學）就是第一哲學，它的對象是就有去研究有，他不像後世一樣，將知識分為兩支，科學與哲學。

根據亞氏，在教育秩序中，科學是如此的：先是百科式的學科，這是準備研究哲學，將它們聯在一起，成為亞氏的全部學問，真是一種百科式的。

七、科學與哲學的混一，在亞氏以後的學者中，也維持了一個相當時期。不過名稱方面有變化，又加入了幾樣。伊壁鳩魯派將科學分為正統，物理與倫理。斯多噶派則分為邏輯，物理與倫理，將本體，心理與神學併入物理之中。在希臘期完了時，在放棄了本體論與宇宙論的問題，而特重倫理與神學上，我們看出了懷疑論影響的反映。

希臘哲學進入猶太亞立山大里派中，科學問題得到了一個新姿態，顯出了有出自天啓書中的神啓的科學，另一種則是純人的科學，即所謂理性哲學。有了這個事實，於是一方出現了理性園地與啓性園地的互相關係。另一方面也建樹知識的兩個秩序的分別：即所謂自然的（哲學的）與超自然的（啓示的），在同教與天主教中，以後我們也將發現這兩種相似的姿態，發出似類的問題。我們在中古時期還要討論它的。在希臘科學的贊同者中，對科學組織的分法多少如下：第一是百科學科或稱之為自由藝術，這是一種普遍的準備，其次便是哲學，最後則分為神學，這是最高的智慧。

八：在羅馬時代對於哲學的觀念，也頗值得我們一提，羅馬人們並沒有承繼了柏拉圖，亞里斯多德、德毛克里或克利西波的廣泛的百科觀念，而只是採用了一種學院懷疑派內的殘缺不全的觀念。在羅馬的教育觀念中，哲學幾乎只成了自由藝術的訓練。在自由藝術中，更注意的是文法，演講與辯證法，後者只是邏輯學的意義，只有幾位羅馬哲學家在倫理觀點上知名，但是他們很少注意思辨方面，這種殘缺不全的精神，在中古時代，也持續了一個很長時期。

九、天主教的初期學者在哲學觀念上，什麼原始的東西都沒有加入：Saint Augustin, Brano Mauro, Escoto Erigena 等人，更採取了斯多噶派的觀念；聖衣西多維則是將聖經的卷帙與自然哲學符合的分配了：物理學（創世紀與訓道篇），邏輯學（雅歌與四福音）道德學（格言篇）。波哀斯與嘉西多維則採取了柏拉圖與亞里斯多德的表格，阿拉伯學者如：Avicenna, Alfarabi, De la pureza. 兄弟以及 Al-Khwarizmi, Algazel, Ibn-Khaldun, 也採取這種觀念；在 Dominicus Gundisavo Miguel Scotus (哲學的公法) Hugo Saint-Victor, Vicente de Beauvais (理論之鏡) Saint

Albertus Magnus, Bonaventura, Robert Kilwardby (哲學之生與分) Raymond Lullio 等，也是一樣的分法，只有一點注意的是在這時期，形上學代替了神學的名稱，也就是代替了亞里斯多德的第一哲學與神學。

十、十二、十三世紀的公教思想，提供了一個特殊形態。一方面是發展，擴大並系統化了天主教的神學，它的基礎是聖經與傳授的啓示內容。另一方面又恢復了亞里斯多德的百科，這一支原由於阿拉伯與猶太科學的衝入，而出以純推理的哲學行爲出現了。這時我們先不談這兩種學科的調合問題，我們從此可以看出知識的兩個的園地已是明確的公開了，一個是神學，是屬於人的科學，但是却是藉着信仰的光明，利用啓示原則來研究的學問。另一種則是哲學，它自然也是人的科學，只是用理性的光明所研究的。這樣說來，這個時期，哲學已不像希臘時代佔有全部人類的科學，而只是科學的一部分，是純人的與理性的。

自然有與自然有的兩個秩序的附屬事實，以平行的方式反映在知識的兩個秩序中：這兩個秩序則是哲學與神學。哲學還保有着它的普遍意義，在它以內有一切純人的知識。它是附屬並爲神學的工具，其各部分之高貴是看它與神學的關係更近更直接。只是在聖雅爾培的書本，有個例外，他依然維持着知識的百科看法，平均看待科學的各支，但是在 Bonaventura, Mattheus Aquasparta, John Peckham, Henry de Gaute 的著作中，則都在努力將哲學引歸一個純工具的特徵，以它與神學來比，則說它是絕對的低下了。

十一、聖多瑪斯，他雖然沒有像雅爾培一樣，將各科都加以研究，但是他依然保存了知的百科與完整的觀點。理性知識與啓示知識的分野，並不構成一個反題，而是一個和諧與補足的統一。超自然並不取消自然，啓示也不取消理性；聖多瑪斯仍然保存了亞里斯多德、波哀斯與阿拉伯哲學家們的知識三分法。但是在他註解亞里斯多德全集時，對哲學的分支却給了一個更完整的面貌，並認爲它們是人類科學分別而連結各支，也不承認科學與哲學的假想分法。在多瑪斯的著作中，又重現了亞里斯多德的科學階梯觀念：首先是自由藝術，這是研究哲學的準備，在兩者之上，在一個更高的圖面上則有神學，這是利用啓示的神學，它使用以上兩種科學一如屬下與婢女。

十二：在以後，我們還要討論多瑪斯派對科學的良好分法。現在我們要提一下名目論，這是十四世紀初的一個運動，是很多因素的一個結果，它們開始了一個觀念的改變，對科學觀念影響很大。阿拉伯人亞維落埃亞里斯多德主義的紛爭與若干譴責，在減低哲學的估價上反響很大，對理知的不信任生出了兩派學說：唯信論——帶有神秘特徵，由於這一點，便將超感覺特徵的論題留歸神學內去了——在這裡減低了理性的原素，而提高了權威與信仰。另一派便是經驗論，它是來自對理性共相觀念的不信任，這樣一來，使哲學在其部分中的和諧特徵沒有了，其結果只在研究辯證法了。

由於唯名論（名目論）的破壞結果，生出了反士林的文藝人文主義，他們輕視哲學，也很不瞭解哲學，他們認爲哲學

(116)

使科學的廣泛與和諧觀念消滅了。

十三：士林哲學在十六世紀衰頹了，在這時候，正值新科學的興起。這是實驗的結果，先有哥伯尼的興起天文學，哥伯來與伽利略所興起的物理學，達文西的水力學與光學；魏撒力的解剖學，笛卡爾的解析幾何學，以後又何阿勒爾的生物學（另有畢沙與克勞地。伯爾納），拉瓦西的化學，桂葉的古生物學，溫德的實驗心理學，孔德的社會學，愈後愈多，五花八門，不一而足。

由於這些事實，人類對實在界的佔有愈來愈廣愈深，但是在科學觀念上，却非常可憐。在十七世紀時，就是在士林哲學以外，科學與哲學的一致性還存在着。笛卡爾將哲學比作一棵樹時，已將兩事合而為一了，在哲學樹中，他認為形上學是根，物理學是幹，其他特殊科學是枝。牛頓寫了一冊書，名字是：自然哲學的數學原則，十七十八世紀的士林哲學家比如像：Goudin, Mailhat, Roselli Froilhan Diaz, Briz 等的著作，仍然是在傳統的範圍，他們對物理學的研究，仍然是在哲學的整個範圍中。

十四：一方面由於士林哲學家的對近代科學的忽視，另一方面，反對士林派的人們，則對其他更思辯，但與他們研究的不同學問的不注意；在這兩種情形下，對自己園地以外的其他科學都是互相無知的，因之發生了一個害怕亞里斯多德，雅爾培與多瑪斯的事實，於是便生出了一個到當時還統一的科學的分裂，他們是向着兩個不同的外觀展開：一個是推理的或是哲學的，另一個則是經驗的或科學的，因之有了一個假想的科學們與哲學的分離，將它們看成了知識兩個完全不同秩序的東西：因之有了兩個物理學：一個是哲學的物理學（宇宙論），另一個則是科學的或經驗的物理學；兩個心理學：哲學的或稱之為思辯的，另一個則是科學的或稱之為經驗的，在天文學中也有這樣的現象。

我們更該知道的是有些士林哲學家們，他們願意使這種展開或分開堅定下來，這個在科學原則與亞里斯多德的傳統中本是缺乏根基的。士林哲學家們在探討並尋找這兩種不同知識的根據：一個經驗科學，是在尋找近原因，而另一個則是哲學，其使命是要研究「有」的最後原因，用推理的與思辯的方法來分析它們的本質，他們的錯誤是它們分開，而不使它們相連繫。

還有士林哲學家們說科學家自己在自己的園地內，看到有兩種不同的園地，一種是經驗和精確的科學，另一種是稀少的事實，抽象而含混的，那是哲學，在兩個以上，還有一個更抽象的東西，那便是形上學，兩個多世紀以來，這兩種學科：科學與哲學愈來愈遠，如同是這個絕不相同的知識園地，這是相反傳統也相反實際的。

但是也有有的士林學家想將這二者事實統一起來，他們想統一那不應該分開的，他們在自己研究的問題園地內，將與宇宙論與心理學有關問題，加以研究，並且有的科學家們像：Duhem Eddington, Mach, Heisenberg, Ostwald, Poincare,

Bachelard, Schrodinger, Palacios, Rey Pastor 等他們也感到純經驗主義的不足，照定一個更普遍的特徵的原則與觀察前進，而不僅以經驗為根基。

十五：有些近代學者們對於這個問題的表現，是將它看成科學與哲學的一個公開的程序，哲學彷彿是一個總督，科學是殖民地，想求得解放；或者相似一個父親的家，在給子女結婚以後的情形；也彷彿小鳥離開了的鳥巢，其結果是二元論，一方面是哲學依然存在，不過其界限愈來愈小，而另一方面則是科學，愈來愈發達而走向獨立。在這個冗長的解放後，哲學還留下了什麼呢？只有邏輯學與知識論與本體論了，並且也逐漸走向分離中。

但是這種種想的程序，雖然在表面上彷彿與實際相符似的，然而在基礎上，只是在反映着名辭兩元的原始混亂而已，實際是用科學與哲學兩個不同的辭指出的是同一的事。

十六：我們上面已經指出這個混淆的遠因，是起自士林哲學，其近因我們則可從文藝復興更好說是起於近代科學的起來，而又值士林哲學的衰落，在理論上說，給予這個問題以地位的第一人乃是康德，在其純理性批判中，康德是一個龐大毒蛇的中心，是一個從笛卡爾到勿爾夫的唯理主義與英國的經驗論——從培根到休謨——連繫的十字路的集中點。在不同的運動上，從康德才分開了唯心論與實證論，以及它們無數的分支到於我們今日。

康德是有意勝過笛卡爾唯理論之不足的。他——笛卡爾是想將科學建基在一個數學型的有秩序的演繹上的，從一些基本的觀念（分析的判斷）開始。同時康德又想治好經驗主義的特殊分支主義——他們離去一切必要而普遍的元素（後天綜合判斷）。他提出了一個綜合作為解決。在這解決中，應該同時有如同「質」一樣的經驗原素和如同形式一樣的主觀原素進來。康德給前者以必要性與普遍性（先天的），其結果是先天綜合判斷，根據康德說法，這些判斷構成了一切科學的真正根據。

在康德的科學圖表中，已經清楚的顯出哲學與科學的分離，一方面是由於觀念論，另一方面是由於實證論而使我們愈來愈看得清楚這個分離。

- 1 感覺性（超越的美）= 數學 { 幾何學（空間的先天形式）
算 數（時間的先天形式）
- 2 瞭 解（超越的分析）= 物理學（先天的形式：圖表的範疇）
- 3 理 性（超越的辯證法）= 形上學 { 心 理 學
（先天形式：純範疇） { 宇 宙 論
自然神學

(118)

我們在這圖表內，看到康德保存了傳統的哲學分法。只有在數學上顛倒了秩序，將它放在物理學之前。在他所否認有價值的形上學的分法中，他採取了勿爾夫的分法，而相符合笛卡爾所說的一切哲學們自出三個明白而清楚的觀念。我們在物理學的雙分中看到了這種觀念！將物理學分為經驗的物理學（牛頓典型）和純推理的宇宙論。康德將科學分為建基在感覺經驗上（數學與物理學），而另一個則是假科學（形上學與其三部分），其基礎是在一些純觀念，沒有一點經驗內容的理性變化上。

這個問題乃是一個古老的問題，是柏拉圖，亞里斯多德，多瑪斯所關心的問題，康德在其批判論的篇章中也提出了。康德很清楚看出在感官與瞭解（悟性）為構成科學是必需切實的合作的，我們的一切知識皆來自經驗。然而經驗的與件則缺乏必要性與普遍性，在另一方面，瞭解的純觀念是不與經驗相連的，他們是空洞的觀念。然而康德的綜合是有其缺點，不夠成爲一個完美的綜合的，而只是一種並列，讓感覺現象的特殊性完好無損，而不給智力活動以實在的內容。此外。這一問題也不是新問題。在海拉克立特，巴爾賈尼德中已有了前例，在蘇格拉底與亞里斯多德中已有了解決。另外康德解決是離開了實在論，而引申出了一個能彷彿名目論者們的姿態。形式主義代替了實在論，哲學已經不是有與實在性的科學，而成了科學的科學，這是說有一種邏輯的外觀，不再討論認識有，而只是分析我們的知識能力的先天作用方式。

康德這種錯誤的對置價值，僅僅是環境價值，在有關於笛氏的唯理論與英國的經驗論的相反論題中是有理由的。後來在觀念論與實證論中也有這一相對置的出現！這是從康德本人所成立的原則引申出來的。觀念論是要探究絕對，而達到有的本身，只是使用推理的方法。實證論則好似一種反應，將絕對充發到不可認知之列，指定他們是形上學的對象，而將自己指定在特殊現象與經驗物的範圍內，認為只有這個是唯一的真科學。在科學與形上學之間，放上了哲學，根據實證論者說，哲學是缺乏因有對象的，其使命只是排列並統一特殊科學彼此間的關係。

十七，孔德就這樣認為：哲學只是統一知識的，它在特殊科學上指定其秩序與關連。斯賓塞則認為「最低下的知識是不統一的知識，科學只是部分統一的知識，哲學則是完全統一的知識」。溫德呢，他認為哲學與形上學乃是普遍原則的科學，從它們取出形式科學（數學）與實在的科學，實在的科學又分為自然科學與精神科學。勒未斯給哲學指出的對象是：是系統並秩序化由科學提供的觀念。海格爾所支持觀念也與這相仿。他認為哲學是經驗現象的理論解釋和一切現象的因果接合的最高知識。弗郎克認為「形上學之於哲學正如哲學之於其他科學。這是說它是一切研究的中心與目的，支持並使一切支派（科學）生活」。羅素則看哲學是一個無人地帶的東西，建築在科學與宗教之間。正確的是歸於科學，問題的是歸於哲學。不顯明的是屬於宗教的，是因信仰而接受。科學是那顯明而又因着理智認識它的，那不是明顯的，也不是不顯明的，不是信仰也不是理性的則是屬於哲學的。

還有許多哲學家們，他們是屬於康德混淆了形上學與哲學和科學的實證論的並列。兩者都帶有一個澈底問題主義的根基。因之哲學沒有固有對象，而只是問題問題而已！

近代哲學家對哲學的看法實在是五花八門，在這裡我們不必多所引證了，我們只提出一點，就是哲學與科學的分別這一事實，則是人人都認可的，並且多不利於哲學，而認為哲學的定義不確，除去了研究科學價值的普通學理以外，是沒有其他使命的。

十八、實在論對哲學的看法。哲學是什麼？這是一個很難的問題，前面我們已經看出，各種意見很多，現在我們只就亞里斯多德與多瑪斯他們對實在性和科學的觀念的意見，在這裡提出來。

實在論對知識的觀念是依據在兩個基本的待證上：第一個是在實在物存在。第二個是我們能夠認識它。科學與哲學本身是不存在的，柏拉圖認為它們如同自立的體的一樣存在，這是錯誤的。科學並不是一個自立的實在體，而只是一種認識的方式，一個知性的附加性習慣，是由於人的智慧的努力加工製造並獲得的，智力正如它的主體一樣。這一習慣乃是研究哲學的個人自己的。

一切的實在界都是認識的對象，為此也是科學的對象。雖然不是一切實在性的對象都能同樣的，在同一確定的程度下被認識。科學希望得到對事物的認識，其寬泛與變化正與實在界相等。

甲、通俗知識與科學知識：知識有兩種，一種是通俗知識，一種是科學知識；普通知識是由於我們的感官直接作用得到的，我們是這樣的認識特殊事物與其結果，智慧將它們彼此安置成判斷的最低形式與最初的形式。它的範圍是具體的，特殊的，屬於空間與時間和變動的，在這樣認識中感覺重於推理，我們這樣認識很多東西，然而智慧如果行使權利很好，自動地研究與安置普遍的觀念，但是它仍然不能達到以反省的方式，提出對事物本質的問題，也不能對有的理由提出問題，除非是具體的、直接的、特殊的，它不會提出為什麼來。

另一種知識是科學的，在這種知識內，我們還不要只認識特殊事物以及特殊現象，而只是企向認識有的本身以及其理由。此外我們也願超越特殊與具體實在性的可變性與偶有性，而達到有普遍價值之必要判斷。要獲得這一穩定，必要性與普遍性，這是科學知識的特別與本質的特徵，首先是要形成普遍觀念，為到達這一境界，智力是借着抽象和歸納，在這樣情形下，我們便能分配它們，而形成必要與普遍的觀念，而安排它們的關係。

這第二種知識的典型，我們又可稱之為哲學的知識（不分別），科學與哲學不過是同樣事物的異名而已。兩個名辭都在說明對實在事物一種知識或者稱之為一種有秩序的真的知力表現，帶有確定、必要與普遍性的特徵，而企向由內外原因認識事物的本質。亞里斯多德這樣說：「如果我們不認識事物之原因，我們便不認識事物的真理」。

(120)

但是我們也該注明，在亞氏中的內在原因，是指的構成事物本質的形式與物質；外在原因則是指的主動或目的原因，它們能够是近原因或遠原因。論到最後原因的研究，則不是科學或哲學的任何部分所能爲功了，而只是其中之一的神學。它的對象是以本體學的立場研究超越的有。爲此許多士林學者想找一個根據分開科學與哲學，乃是缺乏根基的，我們說科學是研究近原因，哲學是研究最後原因（這個最後還是相對的最後），有一種科學，或稱爲哲學的一部分，它的對象是研究神，認爲他是一切有的目的與第一主動原因，這是神學（自然神學），另一種是研究人的最後目的，那是倫理學。其餘的科學部分或哲學部分，不需上溯那末高，他們縱使達不到最後的原因，也一樣是科學，彷彿物理學，生物學，心理與其他任何科學。

十九、乙：有與知、科學與哲學，其本身是不存在的，而只是存在着個別理智的習慣，它們是藉着對指定對象的研究而形成而加富的，我們在研究它們的本質，原因與特徵。科學研究所致力的這些對象是變動的，一如實在界一樣的變動。科學的範圍是與有一樣大小的，神、人、宇宙、物質、生命、星宿、草木、走獸、量、社會、死亡、經濟、國家……都是實在界，對它們的研究，生出很多很多知識的支派。

笛卡爾的唯理論，由於我們智力的一致性而來肯定科學的一致性，這是沒有根據的，笛卡爾有着一個獲得科學的統一，方法的唯一與確實性的統一，他認爲在一切科學的材料中，都得到了同樣精確的程度，不錯，我們的理性工具只是一個，然而我們能以很多不同的方式，適應到各樣的對象，並陳述給我們很不相同的目的。從對象的實在不同性中（物質對象），以及從研究它們的不同方式中（形式對象）而生出了我們智力習慣極多的分別（智力習慣即科學），其數目正與其對象以及考研它們不同的形式性相等。但是我們常該知道，在不同的科學中，形式的考研超過物質對象。物質對象雖然一樣，但是我們能够在很多不同的外觀下去考研它們，因而生出不同種類的科學。比如「動力有」能够就其爲有，來受第一哲學的考研；就其爲動力有來考研，則是需要物理學了，生物學是就其爲生命一面去研思。人也是一樣，第一哲學研究其爲有，生物學心理學研究其爲生物；政治學研究其爲公民；一個「理知有」，只是人類理性能力的一種創造的實在有，就其爲有來說，第一哲學研究它；心理學是研究它的由人理性的產生品一面；就其代表事物，就其在判斷與推理上的順序來研究，那是邏輯的工夫；就其爲實在性的代表記號，並就其爲真爲假來說則是批判學的工作了。

多瑪斯說：「知識的不同理由生出科學的不同。天算家與自然家在就地是圓的來說，他所生出同樣的結論；但是天算家則藉着數學方法——這是就抽象了物質，自然家則藉着觀察物質」。

物質與形式對象的同種不同性，也指定方法的各異，這不同的方法是在科學研究上應該道用的，它們應該適應於物的實在性質。我們是不能使用同樣的方法，來研究像神（神學的對象），動力的物質物（物理學的對象），生物（生物學的

對象)，量（數學的對象），道德（道德學的對象）這樣不同的東西，沒有一位藝術批評者要使用對數來批判一幅畫像的美，也沒有一位幾何學家用審美與感覺的理由來解答幾何問題。有些時候，我們應該用歸納法，有些情形則該用演繹法，有時候推理，有時候經驗。在一些材料上可以達到絕對的確實，在另一些情形中，僅僅是有一種概然性。亞里斯多德給我們一再說在科學的材料上，是不能夠要求同樣精確的程度的。

我們還應該註明，哲學並不只是提出問題，或對實在界加多問題，不，它是要給予解答的，在使用各樣有效的方法，如果像某些近代人所說的，哲學只是在規劃一種重新不斷的問題與圖樣，提出在歷史時代時興的問題，那末它的任務也式算可憐了，歷史與實在界告訴我們正相反的事。當然到現在還有很多問題等待解決，但是也有許多是已經為人類科學所解決了。這樣許多世紀的哲學工作並不是空白的。

在哲學完整部分的分別裡，哲學家所說的根據與圖表，是極為不同的，這裡我們先不贅述，我們只就本題範圍，從亞里斯多德的全集中，加以計數，再從多瑪斯的註解中。與以參證。

我們可以在兩個不同的外觀下看看科學：一是在潛能中，一是在事實中。這是說在構成與已成的外觀中去研究一下哲學的分類，在前者的情形中是，其程序是由特殊到共相，從理性指導的經驗中到共相觀念和判斷的構成，根據這些而形成不同的科學。

然而在第二種外觀下，其程序正是相反的，不是從部分到全體，而乃是從全體到部分，我們在這裡看科學是一個整體，在它裡面再分出許多補足它的不同部分。多瑪斯在說我們先該看一切事物的共同面，然後再看其不同秩序內自己的專有面，正是這種意義。多瑪斯說：無論任何種有，都需要共同考與分別研究。然後再考察其類的固有者；這種方式是亞里斯多德在第一哲學中使用的，在形上學中，應該先討研有就其為有一面的共同者，然後再看其專有部分。

在實在論對科學的觀念中，知識的順序應該是可能完整的對應並調協實在界的秩序的。為此科學的部分應該是在有不相同的形態中，一如其真正的存在，有一完整的對應。唯一的有，密集與混然不分的有，不過是一個純抽象而已。並沒有一個唯一的有存在，而是有許多的有存在著，由於他們的性質不同有一個等級的分別，完美有序。現在，如某科學應該符應實在界的話，它自然也該以不同的形態，調節存在於實在界的有。科學是一種獲得理性習慣，它如同一切的習慣，是應該依照它所關係的對象的不同與性質而分別。聖多瑪斯說：科學如同事物一樣的分開，因為一切的習慣都是由於對象而分別，從此而生出類別來。

多瑪斯與亞里斯多德一樣，他們認為事物是有一個統階的意義的。由於其形式完美的理由，逐漸的上升著；「如同哲學家在動物史第七冊中說，從無生物到有靈物是逐漸的前進着，為此無生物是先於植物而發見的；植物與其他物體相比仿

(122)

佛是有生的，與動物來比，則是無生的；同樣，從植物到動物也是以某種相連的秩序前進的；因為有些動物是不動的，依附在地，看起來與植物分別不多。就這樣由動物到人，也有彷彿這個相似理由在。「由這樣的秩序前進，能够發現分開的自立體（不依着物體的自立體），那便是天使，在一切物之上，則有神，他是超越一切的」。

這個對物逐漸上升與統制的觀念，多瑪斯在註解亞里斯多德的著作時，到處皆是，我們且簡單寫出結論就够了；他在自然哲學中先討論無生物，然後又到生物。

廿、科學的部分。亞里斯多德曾說：「有多少種自立體便有多少種哲學」，我們可以由這裡作一個分配，將科學的種類依照「有」的範圍，予以提出說明。

科學也是一個有，一個實在的有性，它能够是可能的、潛能的或現實的。但是科學並不是自然有，這是說它不如同自然物存在於人世間，而只是一個人造有，它是必需經過人類智慧努力研究的。科學也不是一個自立體的有，而只是附加的有，是屬於質的範疇的，在具體來說是屬於一個稱為習慣的質。這樣說來，科學是一個智力的習慣，是藉着研究實在性而得到的。其分別部分是應該與存在於實在界的「有」的秩序相符合的。

在一切「有」的頂點上有神存在，這是一個超越的，極單純的，不變的有。其天性是我們的感覺與智力所不能把握的，神是神學的對象，是最高科學，因為他是研究實物界最高與最超越的有的。神學由於其對象的天性原因，它也要求一個特殊的方法，類比的程序應該以最高的嚴格進入這一學科的。一方面由於神學的對象和他的方法是適用超越與超感覺的實有，所以神學乃是一種與其他科學不同的特殊的科學，其他的科學研究較低的有，它們是人類智慧可以到達的。

在神的絕對單純有一面，有其他受造物，它們是由現實和潛能，本質與存在所組合的，因之它們也都是動力與偶有的物，這些有在其天性上是極不同的，因之研究它們的並不是一種科學，而是各種不同的科學，我們首先有自己存在的形式，他們存在或者能與物質分開而存在。這些存在物是人的靈魂（與天使），就他們是分開的形式去研究，是有所謂（Pneumatology）靈物學。

世界的東西由於他們形式的不同，可分為兩大類：生者與不生者。一切的生者，就其總體來說，乃是生物學的對象。從特殊點去看，可分為三種特殊的科學：植物學，研究草木，動物學研究動物，人類學，其對象是普通的人。然而因為人可以從許多觀點去考證，因之生出了許多不同的特殊科學：比如解剖學、生理學、醫學、倫理學、政治學、法律學、社會學、經濟學、宗教學等……。

無生物界內乃是物質的動力物，這個是在宇宙論研究的。然而仍然有許多不同的方式可以看物質，因之便生出了許多特殊各類的科學，比如物理學、地理學、化學、礦物學等等。

另一方面，在自立體以外，還有附加體，它們也是實在物，能够構成科學的對象。量的實在附加體構成極重要的一支科學，那便是數學，有兩種基本的形態，幾何學，那是研究持續量，算數則是研究分別量的。

在自然有一面又有人爲的有，它一樣也構成科學的原則。一個人爲的有，是用人類智慧的抽象能力去研究，它是觀念，是智力對事物的表現。觀念的秩序以及它們彼此的關係乃是邏輯的對象，這是一種管制智力作用的一種工具科學。

另一種人爲的有就是言語，它能够表現事物與觀念，文法學是以言語爲言語一面來研究的。

到此我們所說一切的科學，都是對於特殊有加以研究，或者對於有的特殊形態，但是人們也可以在總體下去考研有，不管它的一切特殊的不同與彼此有分別的形式。在這種方式下，我們要獲得一個最高的觀念（利用最高級的抽象），類比的適應於一切有，不管它是自然的或人爲的。普遍有或有就其爲有的觀念是構成一個普遍科學的對象，這是第一哲學，研究「有」的特性，形成「有」和知慧的第一原則。

在這種方式下，我們有一個邏輯與本體論的全景，在這個全景中，許多其他支派的科學在作研究的工夫，正針對「有」的不同等級。我們可以撮要分表說明：

一、有一個極單純、完美、本體地超越有，他是一切有的來原，名稱是神，神學是研究這一「有」的。
二、有一個因潛能和現實，因本質與存在的複合有，它存在着，它也能離開物質而存在。這便是人的靈魂，研究它的學問可稱之爲心靈學。

三、有一個由形體物質與精神形式，智力與自由而複合成的有，那便是人，在總的觀點研究它的科學是人類學，在特殊觀點下，研究它的科學是很多的，我們不必一一枚舉了。

四、有一個由物質形體和感覺形式複合成的有，這便是動物。普遍研究它的科學是動物學，它的特殊描寫是在自然歷史中。

五、有一個由形體與生的形式複合成的有，那便是植物，研究它的科學是植物學。

六、有一個由形式與純物質形式複合成的有，它們便是無機物，普遍研究他們的科學是宇宙論，特殊研究，則有成千成萬的分支，比如：物理學、化學、礦物學、天文學、氣象學等。

七、有一個附加的有，它是依附在形體自立體上，那便是量，數學是研究這一個有的。

八、有一個人爲的「有」，是由人類智力抽象能力所研究的。有代表事物之價值，它們便是觀念，研究它的秩序安排的學問是邏輯學。

九、有一個人爲的有，是由人的智力所研究，也有代表的價值，它代表的觀念或者是事物，它就是言語，就其爲言語

(124)

研究他的學問乃是文法學。

十、有一個人爲的有，是由於人的智力所探研，適用於最高的抽象，不看分別有彼此的一切不同，從此得到最普遍有的觀念，它可以類比的適應一切有，無論其爲現實的，可能的，自然的，人爲的，只有是實在的有，對它作研究工夫的，乃是第一哲學，即所謂形上學。

在這一些科學之外，還有很多種科學，我們利用不同的辦法，去看實在性的不同外觀，便生出不同的科學，在有的秩序與科學之秩序之間，常是有一個密切的關連的，但是歸之於我們上述的大系則是可以的。

廿一、知識的三分表。柏拉圖對知識的分法，是站在教育立場，將它分爲上升的三級，是符應着有的許多圖面的，他這種分法傳遞到後世。

甲、第一種是歸屬於百科類，是爲準備研究數學的，他不視物理學爲科學，因爲他的對象不太堅定之故（海拉克立特主義）。

歐塞比與塞諾克則以物理學代替了百科類，他們將前者放在哲學以外，物理學則只是具有普遍開始特徵。

亞里斯多德將物理學列入哲學之林，以研究動力的有爲其對象。這樣說來，這第一級的科學，很多世紀將它列入低等中，直到經驗科學到來，物理學才佔了重要的位子。

乙、第二級則是數學了，它也有過改變。柏拉圖將它列入數與量的科學。塞諾克將它安排在理想數裡面，說它是地上事物與觀念的媒介。但是亞里斯多德的批判，將它安排到正確的位置，認它是科學的主座，有持續量，這是幾何學，有分離量，這是數學，這種講法一直到我們今日。

丙、第三級的變化最多。柏拉圖，塞諾克與歐塞比等將它保留給辯證法，它是最高的科學，其對象是自己存在的觀念。

在亞里斯多德中，便有一個變化。亞里斯多德在形上學中猶疑了一下，就決定放棄他老師的「有」的觀念，否認了自己存在的實在性，他給哲學保留了很高的位置，用一個另外的名辭，佔據了柏拉圖辯證法的位子，而以超越的實在性爲其對象，後來，他的觀念更爲確定了，便把哲學放在第三級內。神學是朝向神的，神是亞里斯多德所承認的唯一超越實在性，代替了柏氏的多數性。此外，他給了辯證法一個工具學的邏輯意義，定名爲分析學，在另一方面，也有一個普遍科學的不同科目，那便是第一哲學，其對象是視有爲有，亞里斯多德在它的封面放上了其他一切的科學（物理、數學、神學），他們是研究特殊對象的，這樣科學是在下面的支派中相連的：一個工具的科學（分析學或邏輯學），它是在研究觀念，有一種普遍的科學，稱爲第一科學，它是就有來研究有的，也研究它的特徵，有三種特殊的科學，每個皆有自己的目的；物

理學，是研究動有的；數學是研究量的，神學是研究最高超越有，就是研究神的。

亞里斯多德全集，有許多不同的部分，與柏拉圖所寫的圖表是有密切的聯結的。但是在亞里斯多德的門徒中，則沒有一點心意來給它一個系統，以後多瑪斯在其註解亞里斯多德時，才這樣做了，

斯多噶派與伊壁鳩魯派也分科學為三級：物理、邏輯與倫理學，這個為奧古斯定所採用了，他認為這是柏拉圖的分法，到十二世紀止，有許多公教學者，追隨了這一分法。

亞里斯多德全集的排列順序，是由安特尼、羅達完成的，他又重將亞里斯多德所分的合在一起了；是在形上學的紅線下聚攏了亞里斯多德時代不同的各種著作（形上學一辭在歐尼各拉、達馬斯肘方使用，絕不會在定特尼以前就有），藉着這不同時代的著作，亞里斯多德的思想實現了變化，關於科學的觀念，在物理與數學的這兩個部門中，是沒有變換的，而第三級却遭受了雙重的改變：第一，是形上學新名辭的實現，第二是在這個名辭下，聚攏了亞氏所分開的兩種科學：第一哲學與科學。

這種形上學統一的觀念，以後又經過拜占庭，雅典與亞立山大里哲學家的註解，他們的著作是具有一種柏化與亞化相和諧的折衷信念，其方式是一個同樣科學程序兩個補足的步驟。正如 *Origenes* 所說：「亞里斯多德的小秘密，構成了進入柏拉圖大秘密的準備，這個觀念反映在新柏拉圖學派的研究的分配中，新柏拉圖學派保存了亞里斯多德邏輯學的觀念，認為它是一種準備工具的科學。」

但是斐龍與新柏拉圖派則又重生了柏拉圖對科學的觀念。柏拉圖曾經給過知識不但只是純科學的意義，又給了它一個深深的道德內容。柏拉圖對認識的三級：「意見、辯論與科學」並不只有教育意義，而更有道德意義，指示靈魂在逐漸輕視物質，而準備對獨立的實在性加以默觀，在柏拉圖內，愈是高於物質並與物質分開，在事物上便愈有高的完美等級，同樣愈是高出並輕視物質，靈魂的淨化並準備觀獨立的超越有的等級，便愈發提高。

柏拉圖並不會詳細地討論這一淨煉提高或者靈魂輕視事物而走向獨立超越的實在性的等級，這種工作遺給了蒲羅亭，他清楚地指出了三級淨煉：一、感覺物質的輕視；二、辯論（推理）形式的輕視；三、智力形式的輕視。另有不同的道德等級。符應着這個知識的上升等級，蒲羅亭分它們為：1 政治的，它們是節制低下的感覺性的；2 瀉附的，它們使人脫離感覺的事物；3 典型的，例證的，使人走向默視理性事物。蒲羅亭的門徒們，像 *Dorphilus*, *Tamblicus*, *Proclus* 等對這個只是大同小異地變了一下。

在新柏拉圖派的作家們中，科學觀念與道德緊緊相連這種想法，一直在繼續着，從蒲羅亭到包斐理（這是羅馬學派），從揚必果到西利亞諾，西利亞諾是波羅克的老師，波氏是雅典學派，到亞莫尼武，他是波氏的從弟，從他

(126)

以後又到了達瑪斯，(Damascius, Simplicius, Asclepius, Philo Pono)，他能還有 Boetius，都算亞力山大里派。

這種同樣的上升科學觀念，雖然每次在道德淨煉意義上剔除（輕視、不顧）愈多，並且只歸縮到純科學價值，但也由兩條不同的路子傳到中古，一方面是由於阿拉伯人，他們採取了新柏拉圖派的學說，另一面則是由波哀恩，他在自己的教育中，綜合了三派的影响，即羅馬派、雅典派、亞力山大里派，在阿拉伯的寫作到達歐洲之先，在十二世紀時，我們已經發現歐洲接受了波哀恩對科學分法的圖表了。試看包雷的日伯爾，聖維克多的吳高，我們便可以知道了。在十三世紀的著作中，這種分法已經確定了，這正是從波哀恩，從阿拉伯作者，從新柏拉圖主義的註解者，或在亞利士多德著作中所能看到的，在亞利士多德的全集中，我們更可以看得清楚。

就這樣在第三級的科學中，人們放上了：邏輯學，第一哲學，神學。其對象彼此是有分別的，但是由於它們與物質分開的這一同點，他們彼此又成了有連貫的。

關於形上學的對象，我們此地不加討論了。我們只提出一句由於笛卡爾明晰而分別的道理，又生出了一個新的變化。這個觀念的三級分別給予了笛卡爾哲學的三分法的起因：現在思想的我之觀念是心理學的基础，完美與無限的觀念是神學的基础。伸張的觀念是物理學的基础，勿爾夫採取了這個分法，而將它括入特殊形上學的範疇中，特殊形上學共分三種：宇宙論、心理學與自然學。這種分法為許多士林學家所承認。

康德設法將笛卡爾與勿爾夫錯誤觀念所造成的混亂，給撕裂了，這一紊亂又因英國經驗主義而加重，他保存了傳統科學分法的一二兩級，但也將它的秩序顛倒了，他將數學列為第一級，在第二級中列入物理學，物理學的意義是根據牛頓的想法，但是第三級的形上學呢？這裡笛卡爾與勿爾夫將它分之為：宇宙論、心理學、神學，他認為笛氏完全錯誤了，他認為從智力的觀念開始，是不能構成一個實在論的科學的，他的解釋取消了整個形上學的構圖，而給了實證論的方向，在實證論內亦承認有根據於感覺經驗的科學，整個十九世紀哲學家的姿態是只認可經驗與數學科學，即康德所承認的一級二級，將形上學完全列入假科學之名。在康德以後的哲學家，在使用形學一辭時，其意義是很不同的。

二十二：科學與哲學，從上面所說，我們很難建立一個根據來將哲學與科學作一個類的分別，兩個名辭本是一件事，用不同的名稱，指一個同樣的實質，康德與實證論的說法，由於運用方法的不同（推理的與經驗的）不盡滿人意，士林科學的將科學指為研究近因，哲學研究遠因的說法，也不盡合事實，將科學與哲學對立起來，本是不合宜的，我們應該認為它們是一種學問的兩面，一支是研究更高更普遍的科學，另一支則是研究更具體與更特殊的東西，兩種學問是方法的不同，只是就是主要目的來講，並不是說完全排除其他方法，不過為了瞭解的方便，我們把它們分別，但是却不可讓它們分離。

廿三：哲學問題，如果把哲學懂成科學，那末其問題的廣泛將與實在界相等了，如果我們直接直觀物的本質，實在界對我們的知力來說是沒有秘密的，認識事物就等於懂得，然而我們知識是從感覺開始，以後便是一推超過直觀的推理程序，從我們便看出瞭解事物本質的困難了，愈是超越我們的感覺，其困難便愈大。

我們的智力面對着實在界能形成多少問題，哲學問題也便有多少。但是總括起來，我們可以歸成三大類，是符應着實在界的三大境界的：神、宇宙、人，但這種考研也是極寬泛的，分成無數的特殊問題，哲學不同的部分予以答案。這裡我們有本體論問題，它考研有就其為有來說：神學問題，它是有關於神的，超越的有，其他一切有的原因，因之生出一個為許多可變與偶有的事物湊成的宇宙之存在解釋。宇宙論問題，它是有關於自然和物質世界的「有」的特徵的諸問題。人類學問題，集中在人的許多變化上。生物學問題，是就生物提出無限有關於他們的天性問題。心理學問題，是討論有關人靜魂的活動與其天性等的問題。知識論問題，是討論我們的知識的性質與價值的問題。倫理學問題，是關於人類行為，為得到人的完善的行為天性問題。宗教問題，是研究人與神之間之關係。

我們也能將問題集中到「有」、「知」、行的三大類問題上，在「有」的問題中，一切有關於第一哲學的問題，都要進內，另一哲學是從一切實在物中抽象一個極共同的有的觀念。神學問題是研究神，其餘的一切科學問題都是特殊的，他們是在答覆無數有關事物本質和偶有的天性與特性問題。

「知」的問題範圍較小，僅歸納到知識的研究，或者看它們如同生命行動（心理學），或者是要我們的理智用得正確了，這是說觀念的研究與分配上，這是邏輯問題。如果是在真理的觀點下考研它們的客觀價值與成績，這則是批判論的問題了。

「行」的問題中，一切有關倫理學的問題都可以算數，它研究的人的行為，在它們或好或壞的形態下，這是說引到人或使人離開他的完美，這個完美是有賴於最後目的得到，政治問題，是人在社會之中，與其相似的人互相來往，宗教問題可以引歸倫理，如同是正義之德的一部分，它在尋找人與神的關係和責任，

我們在這裡不需提出科學多支的無數問題，如果這樣，那將是太長了。此外我們還要知道，並不是一切哲學問題，一下使都可提出，也不是一切哲學家，在一切時代，都對它們一樣注意，有的時代，有的人物特別注意某些問題，當然這其間也有幾個基本問題是誰也脫不過的，無論他是實在論者觀念論者或經驗論者，這些乃是哲學上最大的問題。

每一位哲學家都能它有自己的愛好，因着他的觀點不同，他看某些問題特別重要，看某些問題較不注意，因而很容易生出派別，這便是哲學上所說的學派。

(128)

廿四：哲學大系，我們認為大系一字，乃指得是一些觀念有序的總合，它希望表現在界如同實在界本身一樣。或者是人類智慧對實在界所提出的問題的有秩序的解答總合。

我們已經說過：我們的科學是一個心智的習慣，它是獲得的，附加的與個人的，它的真理程度的高低，是看它對於所討論表現的實在界對象的等級如何，一個完美的科學在於對實在界應該是一個精確的反映，在其全體性中包有它。這是說，是含容於許多有一個普遍的一致性同時也在有的形態無限的變化與複雜中。

一個實在性便是一個真理，為此，它對一切人也該是科學，本來應該有一種哲學與一個大系，來表現在界。但是事實上呢，雖然實在界給人們的提出問題是一樣的，但是人們所給的答案則不是一樣的，不但有分別，並且還矛盾。對於這種相同的問題，何來如此不同的解答呢？

我們先已說了一個簡單的理由，這裡我們要指出哲學的派系並不是一種消遣的產品，也不是為顯明智者的頭腦鋒利而開智。不是的，哲學派別之遠源是應該在人的坦白心意中去找，人們都想努力達到認識並瞭解實在界。然而在這種努力的結果中，是有許多因素存在的，這個使答覆問題生出了不同，我們可以分為客觀的原因與主觀的原因。

客觀原因第一是因為人類科學所遇到的問題的本身困難，有些問題，因為他們的對象性質本身超越我們的感覺和我們知力的直接領會。神的問題就是這樣問題之一，他是一個絕對的超越物，他的存在與性質，我們只能透過他的效果並用間接方法，類推的才能認識。關於精神的性質，我們也遇到同樣的困難，這是心理學所研究的，在許多可以為我們智力所認識的東西。像物質與生命的天性，我們也知道真不知費了多少氣力，用了多少方法，而結果所獲也可以說少得可憐。

為此我們也不必驚奇，在自然所提給我們的這樣多的困難中，科學的進步實在應該是很遲緩的，哲學如想給宇宙實有一個全貌，還是很難與很遙遠的事，從此我們也可以看出科學的前進，經過了這樣多的彷徨與不充足的答覆，有時還是錯誤的，這個使我們對前人的工作努力與勤勞是值得感謝的。

在這個方法不足而需要長時研究以外，還有一些物質只要有通俗的經驗就夠了，不過在另一方面也需要嚴格的理智規律，還有許多東西，實在需要與有一種複雜的工具，因之經過了許多世紀才獲得了創成科學。我們試看一下古代學者研究天算物理的方法與今天的人們，工具是相差多少的，還有圖書與器材方面，今昔也大有出入；這種工具圖書器材的不足，也加多哲學對實在界全體研究的困難，因而生出不同的派系。

在主觀的困難中，首先與基本的困難乃是人類認識官能的基本限制，它不能直觀的進入事物的本質。它不能看實在界的全部與極變化的複雜，在任何問題上，為了達成真理，需要經過一個全長而複雜的過程，此外再加上天才、個性，教育方法研究方法，每一位哲學家都是不同的。

還有哲學家也是人，他生活在一個時代，一個指定的環境，他們誰也不免要受時代的影響，政治、社會、科學，現在的或過去的，在在都影響他們，有的科學可以不大與時間地方發生關係，便可以研究，有的則與哲學家所生活的時地環境關係很多，比如蘇格拉底，在我們瞭解了當時的希臘的環境，便極易瞭解，柏拉圖的思想，藉着他們老師以後衰來亞派來與海拉克立特才能瞭然，每個哲學有其時地的背景。

另外還有一個哲學大系的來源，很多次乃是由於研究科學沒有直指研究實在界，而是研究書本或另一些哲學家的理論所致。實在，目前與實在界生命的接觸往往代替當代或前代派別的理論，由於直接接觸實在界的困難以及方法的不易，很多次使人使用容易的辦法，不準確的程序來代替它，去尋找真理。其結果便是產生新的大系，反對前者，或者是要修正或超越前者，別的人也是這樣做，因之新舊紛爭，前起後落，在哲學史中我們可以看到極多的例子，

往往在一個同樣思想裡，也有些次要的姿態，在修改、擴充、或部份偏差的形式下展開着。比如在柏拉圖的思想大樣中，發生了學士懷疑派、折衷派、以後又有了蒲羅亭的新柏拉圖派，另有 Iamblicus 和偽 Dionysius 以及 Maximus Confessor, Erigena。在他以後而在其以內，有阿拉伯的思想與公教士林學派。在笛卡爾的水平中，有 Malebranche, Pascal, Spinoza, Leibniz, Wolff 等人，康德的學說，分為兩歧，一方面唯心論，另一方面則是實證論，在實證論一面又有唯物論，實用與近代主義。

由於原因的各異，不可避免的要生出體系與姿態的相等或不同，延長到後世，就是那些反對哲學體系的哲學家們，在底子裡，他們也是有自己體系的，用自己的體系來對實在留一個解釋。因為，最後說來，一切體系的內在理由乃是我們的無能，不能直觀的看事物，不能在心內用一個思想表現出它來。我們應該很吃力的弄來許多部份觀念，在我們的智慧中，整理它、分配它，如同兒童堆石頭一樣，以後對實在界作成一個心的表現。

這種結果是由於兩種程序獲得，因而生出了兩種哲學的典型：或者以來自感覺的知識為主人，這種知識是來自感官的，它是加多特殊的與件。然後來組織智力；或者是以理性為主人，出於一個基本的觀念，構成中心的思想，智力從此開始而建設起他的演繹來。這兩個姿態都是有錯誤的；對於實在物的完整的表現，只能夠出於一個我們一切認識能力——理性與感覺——的完全和協，同時對實在界的特性與其外觀也需要有和諧的考研，無論我們對於那一種官能特別注重，或者對於實在界的任何特性或部分，特別強調，我們一定會對其他部分有損的，我們一定不會找到科學的平衡，因而生出完全不同的哲學派系來，比如有所謂實在論、唯心論、經驗論、唯理論、宿命論、偶有論、功利論、意志論、必要論、歷史論、本質論、存在論、唯物論、唯生論等等。

廿五：體系哲學與反體系哲學：我們已經說過，一個體系哲學其本質是在於一種對實在界表現的觀念有條理的總合，

(130)

在基本上說，一切的哲學家，寫作家，甚至任何說話或寫作的人，也都是有體系的。一個講演，一個課程，一個論題，一本書，無論他討論什麼，他總該是將一些意義的言語和觀念安排在一起，有這些我們才能用以指示任何事件。一個講演。一本書，一個簡單的會話，如果說他不願指任何東西，那實在是虛妄的，由於對實在界的觀念不同，由於我們認識他們的各異，對待科學的體系特徵，生出了三種不同的姿態。

甲、溫和的體系主義者，這一姿態正是實在論者對有與知識的姿態，實在論承認很多事物的存在，也承認很多不同與相同的自然存在，有一些是單純的，有一些是複合的，有一些是精神的，有一些是唯物物的，有一些是生活的，有一些是無生的。此外，他也相信人認識官能的證據，不管他是感官的或者是智力的，對實在性的觀察表現出在不同的事物中有一個秩序的存在，是與他固有的天性相符的，宇宙並不是一個混沌而乃是一個複雜，在不同的中有一個秩序的存在。

在實在論的觀念中，認為我們的感官與智慧認識事物的實在性，它們能够由心知觀念表現出來，並且這些觀念也是可以彼此配合的，多多少少或者差不多的反映實在界的秩序，其結果自然是一個心知的體系，而也符合於實在界，因為體系是自它而來的，在感官與智慧的緊密合作中。

實在論認為實在界是存在着，它並不附屬於認識他們的主體，同時也承認他們是一個可以用一些觀念表現出來的，這些觀念是來自智力，而根據感官的證據。這樣說來，科學乃是一種智力對實在界的解釋，它的物質價值是來自同一的實在性，它的形式價值則來自智慧，他從實在性中抽出共相的觀念來，然而兩種要素是完全協調着，雖然是要智慧向實在界看齊，而不能讓實在界轉向智慧看齊，康德在這裡是錯了。

此外，實在論承認人類科學總不能達到對實在界各方面都完全表現的境界。因之，一切的體系，無論是多末完美，彷彿是已經竭盡了所知，但它仍然是缺欠與可以更完成的，因之，由於對實在界的更多的更新的認識，是能更逐漸進步的，實在論者最反對一成不變的體系，那些寒冷的圖表，關閉的門戶，他們認為自然界應該向他的體系看齊，甚至歷史未來的事實。

在實在論的科學中，其方法並不是排他性的，而是變化的，適應於事物不同的天性的，這些事物正是他要研究的，對於研究這樣不同的事物：神、精神、生命、道德、物質、量、歷史等是不能用同一的方法的。在一些事上，方法應該是經驗的，在另一些事上，應該是推理的，有時是歸納的，有時是演繹的，有些幾乎都是經驗與理性交互配合的。

乙：誇張的體系說：這些體系的形成，都是由於太過，是的，這樣的哲學，多多少少都是離開與不管那些存在於實在界的特殊事物，如其存在一樣。並且他們也不信任或不管感官的證據。這些哲學都在想藉着純心智的辦法，從先天構建的共相觀念，分析的深究它的能力而創出一種科學。它的方法在本質上是分析的，演繹的，努力適應一個純內在的邏輯。他的結果是一個對實在界過度的推理化（推理的是實在的，實在的是推理的，心即物，物即心），從此便有大的哲學體系的

生出，但是那是與實在界無關的。唯心論的各種形式（像 Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel, Schopenhauer, Marx, Hamelin, Cregg, Dainton, Royce, Brunschwig），都是這樣出來的。

丙：反體系的哲學。這些哲學是出於反黑格爾各派的唯心論哲學的。他們承認一個主觀以外的實在界存在，他們也強調「事物」的特殊性與偶有性。他們不信任智力的知識，否認或減少共相觀念與推理的價值。他們只認可，至少他們高興給從感官生出來的經驗以排他性的價值。

實在界並不是推理的，不能將自己放在指定與關閉的圖表中，成就就是可以預見的，觀念是缺乏對實在界代表的價值的，不可能也不應該將他們組成體系的形式。「一切的體系是一個重新而努力，要用三段論超過地球」（吉該嘉爾）。科學是在於堆積特殊的與件，方法應該是經驗的與歸納的。

這種反體系主義在實踐論中，在實用主義中是很盛行的，還有所謂真理主義的哲學感覺論，唯信論，工作論，直觀論，唯生論等。

廿六：哲學的起源。柏拉圖與亞里斯多德認為：欲知之心是哲學的開始。每個人從生以來，就欲知道，在自然的現象前，很易激起欲知之心。柏拉圖說：「驚賞之心之狀態，是哲學家的特徵，哲學是沒有另個開始的。那個說依利斯即（哲學）是多忙德（驚賞）的張女的，對哲學家世紀建築得是不錯的。」亞里斯多德在其形上學中，也說了幾句很名貴的話：「一切人是求知的自然欲望的」。塞內加也特別註出人類天生有好奇之心：「我們自然的好奇給予我們才智」。

然而人並不滿足於知道事物以及特殊的經過，而是要更深入，證實其原因這是說找到它們的理由。聖多瑪斯說：「人們自然地願意認識那些被看見的事物的原因；那些被看見的事物的原因隱藏了，很容易激起人的驚奇，人便要作哲學工夫了，找到了原因他們才能休息」。

在一個不平凡的事象前驚奇，在人中便要生出對問題的自覺，將自己的無知顯出了，於是便激起研究的心腸，直到找到了一個解釋的理由為止。因之，好奇心與驚賞心相配合，乃是科學的自然與較遠的來原。

至論談到哲學產生的時代，在前一世紀辯論很多，有人認為哲學是起自東方，有人認為只是希臘的創物。有人則認為與人類起源開始。古森說：「人開始反省的時候，哲學就開始了」。

我們在希臘三大哲學家內，對這個已有說明，此地我們不擬詳述了。我們在這裡只說明一句，知識科學可分為通俗的與科學的。演化主義者說這種步驟是缺乏根基的，沒有這先邏輯時期的存在，他們的說法就沒有辦法證明，人從一生到世界開始，是無時不佔有思想能力的。面對着自然界所提出的問題，他也運用思想的能力，並想運用自己的推理方法，給以解決。在這種意義下，哲學可以說是與人類同古的，生靈主義，拜物主義，圖騰主義，神話，都是對自然問題給予的解答。

(132)

，都是對自然問題所找的理由與解釋的原始形式。這是初民對物之原始所給予的思想之主要形態與初步判斷的解釋。時代前進了，在一切人民中也有了一樣的觀念存在，但用以說明的方式却是很不相同的。在東方的宗教中，很容易找得一個狹義的哲學基礎，在其神秘形式中，有關於人對自然現象所提出的大問題面臨着，在這種意義下，哲學自然是比希臘人來得更早。

如果是狹義的瞭解哲學，拿它當作一個科學的，有機的，系統的，超越純經驗的外觀，並運用自己的與嚴格的方法和原則，沒有神秘的方式，像這樣在西方，只有希臘人先找到了哲學，則是無可置疑的。

二、哲學史的概念

哲學的觀念是很難指定的，不錯，然而如果說哲學史呢，我們可以說是更難確定的。因為關於實在界的不同，以及我們能力的各異，以及認識事物的方法，要都歸在哲學史內介紹，也因着對哲學史的觀念不同而介紹的各異了！

普通說，我們認為哲學史是通史的一支，其對象是批判地研究哲學問題的發生，提出與發展，描述人類在古今設法給它們解決的各種努力。

哲學的觀念，原來是暗含歷史的概念的，因為哲學是人類理智的生活產品，是人們在時間中研究出來的。不能改變的事物是有延續的，但是沒有歷史。只有人的活動是有歷史的，它們是在時間中出生，改變，發展與完成，如果哲學本身是存在的話，那末他便是一個造成而靜止的東西，那它只有延續，而沒有歷史。然而哲學是不這樣存在的，只有哲學家存在，這是說只有每位哲學家的哲學存在。有很多哲學家們，他們在逐漸的研究着哲學，集合了前人的努力，走向征服真理。這些變化的繼續與發展，自有它的正確與錯誤，在獲得它的對象上，有接近，也有偏差，經過人類生活的時間，而構成了哲學史所研究的材料。

然而歷史的觀念是繫於實在界的觀念的，現在我們且看一看對歷史的幾個觀念。

廿七、實在論的觀念：歷史在實在論的觀念中，乃是一個聯合實在界所有一切形態的結果；單一與複雜，自由與必要，宿命論與偶然性，普遍律的確定，以其特殊事件的改變，特殊事件是屬於可變的環境的，因着事態的經過也是可以預見其變化的。

這樣多的因素的結果，自然不是直線的發展，不是一個有機與上升的發展。也不是一種無政府式的分離與不屬於法律。的。無論是在整個歷史或者是在哲學歷史中，都是一部分確定與普遍的法律存在的，它們在管制着物理的自然界，還有另一些不太嚴格的，心理的，智力的，倫理的法律，他們也具體地對人的天性發生關係。然而，在這些法律一旁，也有偶

有的，忽然的，環境的，特別是人類自由的參與，這一切都能變動與徹底改換歷史過程。一個偶有的事實使亞里斯多德集隱失了，偶然間又被發現了，這兩種情形對於古代與中古哲學的發展影響是很大的，貝魯哀 *Beauclerc* 極機因着偶然的勸勉笛卡爾，要為天主教辯護，却因此而生出了近代哲學決定的一步。

想在人類思想的發展中，尋找先天指定的一個線索，這乃是徒然的。因此哲學史是沒有一個嚴格的一致性的，而只是相對的一致性，這個相對的一致性生於一致性原因們與相異原因們的聯合。一方面，哲學歷史不能視之為一個在許多不同的哲學家們中的集體而安排的工作，另一方面哲學家們所指向的方向却也不是這樣散漫，這樣雜亂，這只是一種表面的看法。很多次，相反姿態的結果，不但不是一群力量的對消，而反是積極前進的原因。

在哲學上，有一致的原因，也有相異的原因存在着，在哲學史上當然也不能例外，在一致性的原因中，我們首先有實在界的統一性，這實在界是哲學問題所發生的地帶，這些問題在一切哲學中，在本質上是相同的。每一個人都能用不同的方式，特殊的考問它們，使用各種原則，提出各種動機，或者是集中自己的力量在某一指點上。但是思想論題的客觀一致性，多多少少總要在研究的結果中，有一些反映出來的。

另一個一致的原素乃是人性的一致，人性在一切人中都是屬於相同的物理，智力與道德原則的，雖然有個人的差異。

提到不同的原素，我們在上面已經提過了，其主要點哲學並不是一個人的工作，乃是許多人集體完成的工作，這些人的時間，空間，地方的環境是極為不同的，另外還有許多條件不同。為此哲學史沒有一個嚴格一致性，而乃是很相對的一致。

二八、定命論的見解：定命論給予歷史的另種觀念。它是否認人的自由的參與與偶然性的。歷史亦是人類的發，人類則是整個實在界普遍發展的一部分。特殊的事件乃是受着嚴格，絕對與必要的法律的管轄的，這些法令是人的智慧所能獲得並形成的，邏輯的圖表讓我們可以預先看見哲學普遍發展的進程，其體系是一個繼續一個的，是在一種漸進的動力中趨向完美。

歷史與哲學的觀念是有力於規劃普遍偉大全景的，在這全景中是忽視特殊與偶有的，在大聯合的觀點下，犧牲了它們。歷史是要成為一個大機器的，在其中特殊事件邏輯地彼此繼續着，和諧的排比在整個秩序的大倉庫中。

在這樣歷史的觀念中，人們很誇大的說着一致性，而破壞了複雜性，變化性與偶有性。他們的方法太邏輯公式化了，也太先天化了。在事實上實在界是習於不願讓自已關閉在預先作好的嚴格表格中的。

還有一個溫合的定命論，它們說在歷史事件發展中有天主上智的參與，奧古斯定與鮑蘇哀就是這樣的人們。

(134)

先天的定命論是費希特開始，黑格爾予以發展。黑氏認為邏輯的對象是在陳明思想（就是為思想來說）的純粹指定，哲學史則是陳明人類的思想在時間中的進展。唯一的實在界是觀念，它是由於內在的矛盾力量所催迫，演進到個人的完美。普通歷史的使命與哲學史的使命乃是發見並說明在人類精神中觀念表現之發展步驟。觀念既是唯一的實在物，則它也是一個歷史。

對黑格爾說，一切的哲學體系，由於它們解釋觀念演變的部分契機，它們都是真的，由於任何一個哲學體系都不能結束全部說明觀念全體，為此它們是缺限的，也是假的，在實在界只有一個哲學，與其歷史完全一致：「為了證實輕視哲學，是認可有許多不同的哲學，每一個哲學都是一個哲學而不是哲學（代表整個哲學）；如同櫻桃一樣，它不是果實」。「哲學史在不同的可能哲學裡，清楚地給我們指明，只有一個哲學，是有各種發展的等級，有許多特殊原則，為一個體系所依據，這不過只是一個同樣的整體的支派而已，最後出現的哲學，乃是一切以前哲學的結果，應該括有這一切哲學的原則」。

這種定命論的觀念，它是排除偶有性，多數性與自由的，對歷史的實際是不相符應的，人的思想在其發展上，並沒有獲得一個直線與繼續的發展，一直向着自己的完美上升，相反的，乃是一個顛動不安，為深深的壓迫與長期的不毛時期所斬斷，我們不能將每個體系視為是對以前體系的反題的超越，它們當中有很多體系是代表着偏差，與退步，在和以前獲得的成績相比，多次為弗如，我們也不能對哲學視為一個統一的东西，而說它是從很多部分合成的東西，它們分成爲不同的各派科學，這些支派它們就整體說，或是就其特殊問題說，並沒有獲得同時的進步。

一九、偶有論的說法：這個觀念正是與前者的見解相反。叔本華在黑格爾的生時，便對他有所反應，將意志盲目的力量反對着理智的邏輯性。

偶有論的反應，我們從它的反邏輯論與反定命論上看得清楚。沒有任何什麼是絕對的與必要的，一切都是相對的與偶有的，歷史的發展並不屬於任何指定的法律，因為反對黑格爾變化的一致論與命定論，才生出了多元論，變換，二律相反以及歷史發展中的偶有說，他們棄一切由先天鑄造的邏輯圖表，這圖表是為了嵌入事實。他們也否認一切唯心論綜合的價值，歷史家是不應該研究邏輯而是要研究歷史。

藍可是歷史主義派的開始者，這一派包括了一切哲學史仇敵的歷史家。根據藍可所說：「歷史家並不應該有觀念，這乃是哲學家們的。歷史的任務只是在說出事情實在是如何過去的」。

我們將這一派別的人們的實證根基放在一邊，我們可以說，這一個可向普遍來說，對一個真正科學的歷史研究是很有益的，將很多新的材料聚攏到一起，發現了不知道的原文，對古代哲學家的著作作了語言分析，對批判是愈來愈需要的肯

定，文化、政治、宗教、環境方法的研究，部分的，專題的工作的加多……這一切都在要求歷史家們在自己的判斷上要用很多的注意，不要冒險劃出邏輯的大全景，也不要冒險對事實作先天的解釋，利用偶有論的說法，歷來是要失掉在唯心論（觀念論）體系所偽造的一致性的，不過在事實的發展中，我們却可以找到了另一個隱藏的，更實在的，而不認表面的，一致性，要研究哲學史不要在抽象中，而是要在其歷史契機中，這樣可以發見它們事件彼此的關連，也與普遍歷史事實相關，在這些事件中，有些可以看出是原因，有些則是彷彿是效果，這樣一來，哲學便顯為一個不太是人為的外觀，而更有實際的面貌，如同是人智努力和獲得的生命產物。

自然，在歷史主義代表人物的各種姿態中，並不都是可以接受的，但是如果揀理得法，對哲學史的研究是很有益的。三十：哲學與哲學歷史。黑格爾哲學與其歷史完全一致的主張，是絕對要不得的，哲學是一種研究，在許多情形下，乃是真理的佔有，哲學歷史乃是人們所用努力的結果，為了達成真理的征服。哲學呢，就是為哲學來說，就它是純科學來說，它是不附屬於時間與空間的，它是要研究事物的本質與現象的普遍法律的。然而哲學史呢，他是進隨著各種變動的邏輯與時間程序，為達成構成哲學的，哲學「不是研究人們的所說，而是研究什麼是真理」，哲學史最要注意的是人對於真理說了什麼，但是他一樣也注意在研究過程中所發見的錯誤。

但是這兩件事情却是相連的，不過不認識哲學史，恐怕也是沒有辦法瞭解哲學的。

三十一：哲學歷史觀念的歷史發展。歷史的科學觀念，特別是哲學歷史的科學觀念乃是很新近的事。希臘人的好多著作，在其知識價值上是很有價值的，但是在實際上，並不足以構成哲學歷史。它們沒有這種遠景，它們只是注意事實。對於理論則僅被視為派別的意見而已，此外他們也不沒有意思發見其間彼此的關係，與每個體系的彼此相關，而構成一個具有普遍程序價值的東西。

在中古時也是一樣，中古時代的神學家與哲學家在歷數着古人的意見，而不在意將他們安排並系統化起來，整個中古時期是沒有一點這樣觀念，而想將古代哲學劃出一個全景的。

在文藝復興時代也沒有這個觀念，這時已經有了將某些哲學家或其有關學派的專題研究，但是仍然缺乏整體的看法，其參考資料是極有限的，僅僅提及雷其武，以及在西塞羅、普羅達為，塞斯多、韓比利以及少數的希臘抱了作家，文藝復興時代的人們，當時是不曉得中古時代的，他們也想不到他們前代的重要，特別是在形成歐洲思想上。具體來說，為形成自己這一代的思想，很少有書籍是關於哲學史的，並且也只是部分性質，並且是傳贊體的。Bursius 在一四七七年寫了一部哲學家歷史；Marcellus Ficinus 研究並翻譯了柏拉圖與蒲羅塔。Justus Lipsius 蒐集了並編排了斯多噶派的著作（書名太長，寫來不便，從略），Claudio Berigard 對於初期希臘哲學家極為注意，Magenen 則用力研究了德毛克利；

(136)

Gessard 研究伊壁鳩魯，蒐集並註解了雷其武對他有關的材料。

在西班牙對於哲學史感到興趣的是蘇亞來茲，他在一七七三年上寫了一本古希臘哲學家的生活與理論 Quereado 對斯多噶派寫了理論，並替伊壁鳩魯辯護。

Duhamel, Sturm, Goelenius, Stanley 諸人則認為哲學歷史不過是很外盾矛盾派別的大成，而他們則願意取一個折衷態度。

第一位有意寫哲學史的著作，乃是 J. H. von Thoma 的作品：「哲學歷史七書，自有世界到我們今天，有關哲學家的來原，繼續，分派與生活」，書成於一六四五年，以後又有 F. Thomasius, Ch. Thomasius 二人。

Deslandts 的哲學批評史，出版於一七三〇—一三六年，已可以列入哲學通史之林了。特別是 Jac. Brucker 的哲學批評史，在 Uve Fragen 哲學史。但是波維克因為是萊勃尼茲派，他認為只有萊氏的哲學有理，而其餘的則皆為偽了，這是他的最大缺點。

十八世紀末葉，對哲學史已經有了一個統一的觀念了，同時由於批判精神的加強，歷史家們也開始理會為重新構成各種哲學學派的思想材料的不足了。這時第一部重要的著作，乃是 F. Hegelmann 的思辨哲學史，共七巨冊，其著作精神是在萊勃尼茲與洛克的折衷，而反對康德的批判主義。另有 Deserando 的比較哲學史，是具有感覺與經驗主義精神的，Ritter 的哲學史，自一八二九年起至五三年始能成書，共十二巨冊，至今仍價值很高。

黑格爾作了一個新步驟，在他的哲學史中，充滿了批判，雖然是根據實在界的演化與辯證觀念，但仍然不失其巨大的價值。十九世紀，哲學通史充盈各國，每個人皆有自己的立場，來介紹前代哲學。

由於歷史方法的進步，批判精神銳利化，其他像考古學、古物學、題銘學、外交、語言、民俗學輔助學科的進步，在通史方面已具有科學價值了，哲學價值了，哲學史方面也是一樣。目前對通史，對個人，對每派的研究雖已如山積，但是距離完成地步還是很遠，我們仍然應該多下工夫，予以更深的研究。

三十一：哲學史的對象，哲學與科學（非近代意義的科學）很難給它恰切的分別，更是不能分開，為了使我們對哲學史有全貌的感覺。在哲學史內，除去了哲學（形上學以外），自然也有時要連帶敘述一下有關的科學思想。哲學史的對象，簡單說，我們該說它是研究前人思想過程、主張、與彼此間的相反相成與因果間的聯繫。

總之：寫哲學史的人，不應該披著純科學的態度，而是要有兼容並包，追本求源，給整個人類思想一個全貌的氣概，這樣才能算寫了一部完整的哲學史。