

哲學史與真理

趙雅博

凡是有意於學習哲學的人，在其稍一涉獵了哲學史以後，很自然的要發出下列的問題：這樣多的哲學學派，這樣多的哲學家，這樣多的彼此相反的學說，每家、每說、每人都是持之有故，言之成理，究竟那一家那一說是真的呢？究竟有沒有真理存在與標準呢？

兩個名詞指意的對立

真理是不是客觀而獨立的存在，我們先不去管它，我們要說的是，真理這一名辭，則確確實實地存在着。在我國早期的書籍中，雖然沒有真理的名辭，但是却有真理的事實，到了佛學東來，真理一辭，便已存在；可是我們現在的哲學中，以及口頭上所說的真理一辭，乃是從西方哲學中翻譯出來的，意義很多，現在我們只採取一種較為通俗的說法：即思想和事物的相符。而哲學史的意義，通常說來：乃是記述前人或當代人們對於思想的種種成就，也就是記敘人們對研究哲學所得的結果，而筆之於書的。（至論有人批評，或認為哲學史本身也是哲學，這乃是後起義）。從這兩個名辭的一般意義來說，它們是不是有些矛盾相反呢？

哲學史與真理是不是有矛盾相反，在哲學家或哲學史家中，首先提出這樣主張的，恐怕是黑格爾了：他在哲學史內曾說：「論到哲學歷史，首先呈現在我們面前的觀念，乃是這個對象本身就帶有一個內在的矛盾，因為哲學的目的是要認識不變的、永恆的，它是在自己並為自己的，它的目的就是真理，然而歷史敘述的乃是在這一個時間發生的，而在另一個時間就消滅了，被另一個事物所侵奪的東西。如果我們從真理是永恆的這個事實來說，那麼它是不落到「過去」的時間領域中的，那末它便沒有歷史可說了，但它之所以有歷史，乃是由於這個歷史是在於給我們陳述知識過去形式的行列。不過這時候，人們在其中將不會找到真理；因為真理並不是任何能過去或消失的事物呢。」

在這裡有着一個兩刀論證：那是說或者說有一個不變的真理，那末就沒有哲學歷史；不然就要說有哲學歷史的存在，而不變的真理便不會存在了。正如李格爾在「歷史與真理」中所寫的：「從這種貧乏中——縱讓是比較粗俗的形式——對問題第一種研究開始是不錯的，一方面是說到哲學學說的排列，在這排列中，我們看到各種對真理的說法，乃是彼此相反與彼此破壞的，這顯出來真理是改變的；哲學史於是變成了懷疑主義的課本；另一方面，我們人希望有一個真理，各家對它縱使不立標準，至少也要以它作為融合的標幟；如果一切的歷史都發展着一個最小的懷疑主義，一切都強調着真理，那自然也要發展着一個最小的獨斷主義了。（我們稱之為信徵主義）：其界限，歷史不過是錯誤的歷史，而真理則是歷史的懸空，我認為應該在問題的第一研究上着力，

(2)

而不要太過脫開難點：沒有一位哲學史家，不因爲事實的變化，而感到炫暈並陷入沮喪的，也沒有一位哲學家，不在獲得真理的壯觀後，而感到興奮的：那時，他們認爲是取消了歷史。笛卡爾、虎塞爾就是如此的，他們認爲已經取消了歷史的舊調子。他們拒絕歷史，正如同是真理將歷史連根拔除了一樣；歷史在懷疑的巨大顛覆下，實在是晦暗了」。

這個兩刀論法，我們應對它如何呢？我們要何去何從呢？李格爾是有意超越它的；我們呢？我們認爲李氏尚未能完成他的理想；問題是不是能够解決呢？是不是需要使兩個問題接近呢？關於這些問題，我們當然不可以先天的決定如何如何，還是需要我們對兩個事件加深研究以後，再作回答，甚至到那時或者不用回答，我們就知道對這問題應該何去何從了。

多瑪斯的意見

關於真理是不是變化的問題，以及哲學史與真理的關係問題，在哲學歷史中，我們可以找到幾個典型，我們在這裡特別提出兩個不同的典型，這兩個不同的典型都是屬於思辨哲學的，但是在態度上，却一個是主觀主義的，一個是客觀論者的。關於前者的典型，我們要點出黑格爾，關於後者最適宜的代表人物，則是多瑪斯，當然亞里斯多德也可以作爲後者的典型，柏拉圖也可以作爲前者的代表，不過因爲他們時間較早，對問題的研究，沒有後來者更清楚，並且在我們的認識中，也是較後的人物更好，更爲我們所熟悉，爲此我們才指出了較後的人物。

在熟悉前代哲學史的哲學家們中，我們認爲多瑪斯是最好的一位，在他的著作中，我們看到他對以前的哲學，都有論及，且都有適當的批評。無論是柏拉圖主義，新柏拉圖學說，也無論是亞里斯多德的學說，還有對阿拉伯與猶太的哲學，以後與他同時的哲人，沒有他不熟悉的；他生活的時代，正是西方的黃金時代，有關拉丁文著作，雨後春筍，有關希臘文的翻譯，也可稱爲空前，巴黎以及波羅尼城、那波里市等地的大學，也都薈萃了很多文物；多瑪斯天份極高，且又心細如髮，他善能分辨真偽，並且具有出奇的同化力，對於他的知識的淵博，到現在我們還不得不疑驚爲異事。

多瑪斯對哲學與歷史的看法是這樣：在本質上彼此是沒有關係的；哲學的歷史發展乃是附加的，正如人們使用的語言與人們用以寫上這些言語的紙張的性質的關係一樣。哲學家的姓名與哲學家生活的環境，對他所使用的語言關係，自然也是附加的，哲學史與哲學也沒有什麼關係；因爲哲學史乃是來自人爲的秩序，是偶有的，附加的；哲學則是有着不變的性質，並且具有可能性普遍條件的，它的講述者乃是「是什麼」——即本質——與改變化者，這乃是在一種真的、不變的與無時間性的語言中講述的。根據聖多瑪斯的意見，在哲學中，那具有真正必要性的，並不是那些使人們到達哲學的曲曲灣灣的長路，也不是那些形成哲學人的權威，在這裡我們看得清楚：多瑪斯將真假哲學分開，認爲假哲學不是哲學，同時他也認爲真哲學是真理；此外，他將哲學工作的實施和它的成果也清楚的分開，將疑問者與問題的意義分開，將肯定者的顯明性與給予答覆者的價值分開，我們知道多瑪斯在他

的認識本體論內，對於工作的自立體與工作性，認識的能力與動詞間的實在分別，是極力強調着的；他認為：思想（作動字用）乃是一個內在的工作，是一個與思想的主體有分別的動作，但是他却能付給「有」以最後的完善；思想（作名辭用）乃是一個新的存在，是一個內在的存在，是一個我們本體有限的補充；但這是由於它實實在在與我們的存在有分別——我們的存在是在絕對的標幟下存有的——思想只是可理解的有，它是不佔時間與空間的，其他任何具體事物，都是無法避免在受着時空之限制的。

在這樣的觀念下，顯然的，如果人們要保全真理，讓它成為無限真理的分授者，如果人給予它一個反映神不變的不變性，那末，人們對於時間與歷史，就不會給它們一點哲學價值了（時間與歷史是變的），哲學知識的最近主體，並不是一個在歷史存在中的人，不是一個在完成途中的人，而是一個有理智並具有情感的協助，被意志含蓄着的人。在哲學的科學中，情勢、狀態與 Engagement 是沒有分子的。

無疑的，人們要承認教學的必要，知道教育的遲緩，人們認為形上學只是那些最少要經過四十寒暑的人才能瞭解，人們也知道有許多真理，必需由於其他真理的媒介，才能使人瞭解，某種道德的陶冶對真理的領會是有關係的（宗教內所說的天啓，對真理的瞭解是一個很寶貴的協助，從西洋哲學中，我們可以看的清楚），但是這一切只是有關於發明秩序的心理關聯；與哲學知識的天性是沒有一點關係的。

哲學史如此說來，對於已經構成的哲學，是沒有本質上的關係的，至少就哲學一面來說（因為就哲學史一面說，沒有哲學是不能有哲學史的，意見的不同並沒有多大關係，構成哲學只有個人的講法就够了，不必引出某人某人某種某種意見）。有的人對於不同的意見，站在符合主義的觀點下，認為只是語言文字的不同而已，有的人則以無情的面孔，揭發哲學的錯誤。這些由您我意見構成的哲學，都不是哲學本身，都不是必要的，如此，對於構成哲學，哲學史並不是必要的，只是輔助性的，如此嚴格說來，研究哲學，需要注意哲學本身的知識，也就是尋求對事物的最後辨解。至論他人的意見，也就是所說的哲學史，只不過有些協助作用而已。（至論對於他人的哲學意見，多瑪斯的作法是着重其人，而不着重其（錯誤）意見：從中要抽出部份的真理，只保存其真的部份，其餘的，也只有棄之而已）。

這種見解的困難

多瑪斯主義，照這樣說，乃是只承認真理為一（最後歸結：真理唯一），並且在我們的瞭解能力下（客觀的真理，必需在我們主觀的瞭解下，對人才有其存在，客觀真理無限深遠，我們的能力只是一點一滴地加多的認識它），如此，站在他們的哲學立場，他們是被迫忽視諸意見的歷史以及其相異性的，然而這樣被人忽視的意見並歷史，它們並不肯善罷干休：它們依然存在，因為人們雖然過去了，但是他們的想法可以藉文字口傳而存在，人們也可以表達自己的意見，如同唯一的真理，這樣將有無限的意

(4)

見(或者說很多的意見)，人人以為自己都有構成的哲學，人人也以為自己的哲學是真的哲學，人人也就不管旁人的哲學，真理是唯一的，有限的真理是彼此不相矛盾而又彼此相符合的，那麼，在人一面，又有這許許多多的哲學，過去的哲學先不談它，人與其當代的人，是不能不接觸的，那末對當代與自己的不同的意見，是很難置之不理的，只是一味忽視別人的意見，那是成不成的；何況人這個理性的動物，有記憶，也能也要知道他以前的人們的知識、意見，這就是有關於哲學史的問題了。

此外，在這種情形中，還要生出一下的問題來：一個自認是哲學家的人，如果他自認為已經達到真理的哲學，那末在他以後的各種哲學是否還存在或延持下去嗎？無可懷疑，人們自認為獲得了真理，絕不肯悶在肚子裡，而不告訴別人，他很自然地將它發給他人，如同教導一個既得的真理一樣，這樣的哲學，它已不是孤立的，已經有着歷史需要了。還有，一個哲學家如何僅能自足於接受一個完整的真理，(其實一個人也無法一下子發見一個完整的真理，其間是需要時間的，時間是構成歷史的要件)，如果只是忽視他人的意見，只是自己開創真理，自己找自己的意見，那末，每個人都是如此，每個人都自以為自己研創的是真哲學，對於旁人或對於前人的成就，都一概不管，這對於多瑪斯的主義的繼續或者再生，不是有了很多困難嗎？在目前的多瑪斯主義中，有多少普通的說法，內中含有加富、重思、加深，與使十三世紀的多瑪斯主義重生再現的種種，但其間不也是有些反多瑪斯的看法嗎？

是的，也不是的，多瑪斯認為哲學在其構成本質上，與哲學歷史或其他意見，並沒有必然的關係：這是說他人或歷史意見，並非構成我個人哲學或哲學本身的本質要素，但這並不是說其他哲學或他人的意見絕對與構成哲學，無任何關係，如果這樣，多瑪斯派就成了絕對獨我論了，這在多瑪斯以及其學派的哲學，絕無此可能；那末我們要如何解決因多瑪斯學說而發生的困難呢？第一，他人的意見，或哲學歷史對於哲學的構成是有可能補足並輔助的：縱讓他人的意見與哲學歷史內的說法，原則是真的，是超過時間空間的，它們也一樣能補足或輔助我們的哲學，因為我們說過：真理在就其為真理上是不能改變的，可是有限真理就我們對它的認識，無論是在其深度上，或在其廣度上，都是可以加深加多的，至論無限真理也是一樣，在其深度上，就我們認識的程度來說，也是可以加深的。比如，從指定或不變的原則中，我們也可以引出新的原則來，引出適用到其他園地的貼合來。其次，對於以前的意見，可以改正，以前的意見也可以改正我的哲學想法：比如：在說法上，在敘述的方式上，人們能够使用一個有效的科學的協助，並且在敘述出來的尺度上，也能够有一個新的方式：這還不算改正或引出新的說法來嗎？

但是這種主張，我們不能扯的太遠，如果往更深處看，我們世可以說，多瑪斯派使用歷史的多瑪斯主義，並不是將它如同一個哲學的敘述而表現出來的；人們本可以用新的方式將散在各處的原文，安排在一齊，作成一個體系，使人們認為這是根本的體系，而使它凸顯出來。我們知道，這種作法，就是聖多瑪斯在十三世紀對其他人的學說所能做，而也作過的事；但真正的問題並不在此，而是在多瑪斯學派中，有沒有可能再作多瑪斯在當時所作過的事，就是說假如多瑪斯在現世，他要作什麼呢？他要作的

，自然還是哲學工作。這是說：新哲學：他要發展的還是他個人的哲學思想，在他以前的人們，只是作他的師長而已，他們的思想，只是一個作爲他原始反省的食糧而已，如果達成的綜合是真的，在此後，嚴格的說，在哲學計劃上，已經沒有什麼可作的了；人們對他的基本肯定，也不再有问题了，不然，人們便該重新構成一個新的哲學。

這些看法並不致力於批評一個事實的情勢；我們要記得我們這裡只是以多瑪斯主義爲一個例子；我們也可以取十九世紀以前的其他大哲學系統來作實例；至論新多瑪斯派，以及我們所遭到的困難，在原則上來說，在一切主張傳統的哲學中，都是具有這樣困難的。

黑格爾派的困難

十九世紀的德國哲學很旺盛，人們稱爲歷史的哲學，黑格爾以及其他自此取得靈感的哲學體系，都遭遇到了同樣的困難，因爲他們都同樣的忽視了實在的歷史。不錯，他們都有心有意的學習歷史的評價，但是他們却又認爲，只有在他們認爲的歷史開展中的哲學，只有在他們構成指向唯一真正哲學的步驟的尺度中的哲學，才有真理的價值，而這唯一的哲學，乃是歷史哲學家的固有哲學，也就是歷史哲學。「歷史是走向我；我是歷史的終結；哲學歷史的構成法乃是與我的哲學，有同樣的意義的」。這是李格爾在他的歷史與真理一書內所說的。歷史變成了一個第二天性，人們要求「一個留意於歷史變化的能力，一如自然留意於我們的永恒一樣」。歷史的邏輯學含指着現在於我們的內在性；黑格爾寫說：只是有關於精神的觀念，而審視一切在歷史中，一如它的出現一樣，這是我們在歷史的歷程中，涉獵了「過去」的歷史，以後我們只是對現在發生關係了；因爲哲學，在它是關心着真理來說，它只是與永恒的現在有關；精神在自己以後顯出有的時間，他在其現在的深度中也佔有着它們」。

古怪的是：歷史竟而與哲學相符合一致了，歷史就是哲學，哲學也是歷史；只有一個歷史哲學，它經過世紀的逐漸形成，但是，歷史對黑格爾，正如對多瑪斯與亞里斯多德一樣，是被其基本容積之一砍斷了：它結束於現在；它是在部份的真理與有益的錯誤的名銜下，將過去弄回來。在黑格爾以後，正如在多瑪斯以後相同，如同在任何哲學家以後一樣，只要他相信自己達到了真理，哲學的工夫就算完成了，最後的時候就算來到了，至於我們，他們的後繼人，便什麼事再也沒有可作的了。

存在主義的看法

現在，我們要談一談答案的第二種典型了，在這第二種典型中，人們很奇妙的解釋着哲學們的不同性，原始性與歷史。在未來的新哲學之可能性，一定要透過這種多數性與歷史的哲學統一性，一定要透過對一切哲學家的歷史哲學不可爭辯的利益；但是要這樣，一定需要犧牲很久以來就認爲真理不變的觀念了。或者我們該說：在這種情形下，我們要給真理一個新的概念了。

(6)

在這種答案的典型內，哲學是被視為在真理中使用，並在真理中成長；它是一個在變中的事，或者更好說是人在變，是的，我們知道，人正是歷史的固有主體：「歷史是活動力的研究，人在時間的過程中，藉着這些活動力，在自然、物理學以及倫理學上，加入一個逐漸人化的秩序，並且用自己的努力，自己接近價值逐漸完美的意義，這些價值乃是解釋並說明人的」。歷史看發生的事件如同是到來的事件（*Les événements comme Avenements*），這是說歷史看發生了的事件如同一個意義（直少是含著的）和人的同樣意義的雙重出現；最後：「歷史在發生的事件中，乃是人的到來這一事件的歷史，或者說是人事進步顯明的歷史」。這樣說來，哲學與歷史乃是在一種歷史哲學中相互連結；歷史的邏輯學。這次，乃是人的到來這一事件的邏輯學，然而，因為人不停的尋找自己，發現自己，超越自己，但總不能完成自己，也就是說到死為止，總不能達到至善不能再進的地步，為此，哲學乃是一個恆常的研究，無限止的走路與前進。

這樣意義的哲學，對於自己的歷史，是有着連續的關係的，並且不是一種懷疑的關係，而乃是一個時期內的新組織的發見，是一個與其他哲學的新關係的發生。實在，就這樣意義的哲學來說，哲學史並不是一個永恆問題的答覆的連續典型。不是的，這樣的哲學並不承認有一個典型的哲學，也沒有無名的哲學，更沒有無人稱的哲學。哲學是隨着人的到來而到來的事件，哲學在其本質上，不能離人而存在的，為此抽象的哲學（哲學就是客觀來說，哲學就其本質來說，意思是說不與人相關涉的哲學，像自然事物存在的一樣的哲學）是不存在的，哲學只有是個人的（即為人創造，又離人而單獨生滅的），是個相的，這些個相的本質並不只是答案，而也是問題；一個哲學原始性。首要的是在於有它改稱述的問題的嚴格個人原始性。這個問題在最後乃是屬於某個人的：這個問題也是活的問題的語言說明，這個活的問題就是哲學家本人。一位哲學家乃是某個人，與其他的人在世界前驚奇的看着，而設法的將自己成為清楚的；他在一個著作中超越自己，這個著作乃是自己努力的說明意義，如果有一位哲學家的思想，是這樣困難地正確的指出來，比如笛卡爾的思想吧，這乃是由於總沒有一個「絕對的笛卡爾」：「笛卡爾本人，沒有一個時候，與笛卡爾相合的：他在我們的眼前，根據原文是如此如彼，他只是逐漸的，由於個人對個人的反應而是其所是，這是買爾勞朋地的話；笛卡爾並不是一個永恆的個性，絕對的個體，但是這個推論，最先是在遲疑狀況中，由經驗與實習而逐漸自我肯定，他逐漸的學習自己，而總不完全停止描準他所決心排除的這個」。這樣說來，並沒有一個哲學是一個指定為永恆問題的答覆；反之，它乃是一個原始的問題與原始的答覆，是一個在另處發生出問題的答覆，在人中看出哲學家，這乃是一個立場意義的逐漸發現，這個對他好似在問題中出現的問題，是一個個人冒着帶有一切危險的引入。

我們如果瞭解很多哲學，這很多哲學便成了不可度量的，彼此之間不可相比的；它們不是真的也不是假的；它們是，它們是有分別的，是其他的，它們大家都形成一個唯一的歷史，因為它們在它們的多數性內是不可摧毀的，「它們和它們的真理，和它們的瘋狂，如同全部的事業一樣的延續着」，它們熱烈的與今日的哲學家發生興趣，這個哲學家如同其他的哲學家已往所作和未

來所作的一樣，沒法認識自己；偉大的哲學「乃是對於一個可能的哲學反省永遠有效的對像」。

如果這樣，真理要變成什麼呢？歷史的發現，啓示了一個時間的新組織，對現在開啓出一個未來，它也鄭重的採用了共同主觀性，然而它們真的淘汰了真理的觀念嗎？根據賈勞朋地來說：「歷史的概念呈現着哲學的一個主要獲得，只要人們不使用它反形上學。它並不代替哲學（指形上學），反之，它在一個不可比擬的日子內提出形上學的最根本的問題：這個有生有滅的真理是什麼？這個再把握它的前者，但並不關閉於其中，也不關閉於未來的意義內，那它又是什麼呢？這個使人在同時和繼續的時間內，對人發生關係的親合性又是什麼？並不像似動物關係動物，因為它們彼此相似或彼此補足；然而這乃是在分別中，在匹敵中如此的，並不是在自然的單調中，而是在歷史的紊亂中。只有一個歷史的發見，但這並不是歷史的發現，也不是力量或命運的發見，這乃是一個問題的發見，如果要多說一句話，我們可以說這乃是一個愁慮的發見」。

如此，真理是停留着，是在問題的名義下停留着，真理製造問題，正是爲這個原故，哲學是要不斷加以研究的。一個決定性的問題，正如同是一個拒絕詢問，它乃是意識的死亡。此外，真理是逐漸的，在歷史發現的韻律下，顯示着自己的，這樣看當代的哲學並不是懷疑的：「真理、整體，從開始就在那裡，——然而如同一個要完成的工作；它們爲此還沒有在那裡」。如果當代哲學不是懷疑的，那麼它也並不是獨斷的：它看重其他的哲學，在任何時候，他也不強調說佔有真理。真理是歷史的盡頭，它是哲學研究的目標。但我們並不是在盡頭，我到了死亡時，我便結束了。不錯，但是在我以後仍然有人，如此我們並不是在盡頭，即我們不是盡頭，我們希望真理，希望走向真理，真理乃是我們研究致力的根本，也就是我們研究的目標。賈勞朋地寫說：「我們不拒絕希望一個真理，由這裡，便會有不同的形式了」。根據李格爾的話，在我們是有一個真理世紀，使我們希望的，一個建築在先天交談可能性的希望；然而總沒有一個人類的推理，是不能握得真理的：這乃是在述語之先，在「有」的本體論之先的瞭解中，我們應該朝向真實，並從中尋找一個出路。

不能剋勝的矛盾

我們最初就提出哲學與真理相反的觀念，現在我們想加多的申說一下，我們要提出的問題是：我們在開始時是不要提出一個絕對真理的觀念，隨後也提出一個哲學史的問題，或者我們應該看哲學歷史事實如同一個與件，因之，也該提出真理的問題呢？

我們以前曾探問過：這個問題可否解決？我們在這裡要說出這種兩刀論法是無法剋勝的，但是也並不需要超越它。

理由是：我們認爲哲學史與真理的調合問題，乃是屬於一個很狹小的認識論的複雜研究方式，然而這並不是說是一個容易解決的問題。這個問題能够引歸到知識行爲問題上：知識行爲是可以達到真理的，當然在這裡，我們說的乃是不變的真理，一切知

(8)

識行爲，都佔有兩個外觀：一面是一個實習行爲，另一方面是包有一個企向普遍與指定的有效性。

站在實習的立場去看，一切認知的行爲乃是依照這個字最眞正的意義而定的，但是他起於自由，我們的立場辯明我們的認識，而在立場中應該括有一切過去——我們的，也就是人類的過去——也括有我們與之同在的其他人們的現在。另外，這種行爲乃是一種引入並容納着一種冒險；它是一個自由選擇的結果，總之，一切實習的行爲，對人來說，乃是一個存在的方式。

然而如果站在企向一個普遍的有効性的觀點來說，一切的認識行爲有一個固有的意義，這個意義是不能歸納到行爲的實施實習的，並且也不明顯的包括這個實習的行爲，比如：我們所思想一切所願說的：二加二等於四，並不明顯的介入：我們因此一活動力所思想與所說的實習活動力；這個實習的活動力，只是由反省才能瞭解把握住它。

這末說，問題是不是要如同下面所敘述的種種呢？實習與主題化彼此能不能互相調合呢？我們能够尅勝我們分開的兩個外觀的分別嗎？哲學能不能也該不該證實它的出現與實習呢？

我們認爲不是這樣的，企圖在人們所說的事件中，再結合人們因此所說的努力，願意將學理科學與生命合一，完成一個歷史哲學或屬於歷史的哲學，這乃是在過度與不能實現的事實中，重取一個完全反省的古老計劃，或者說它是知識的本體論的計劃，我們現在略加說明。

在一切知識的本體論中，人們是秘密的致力於將認識引歸於有的，在它的近代形式下，人們將「有」解釋爲：突起、重取、立場的自由、存在；然而計劃依然如以前所是者：現在一如未來，我們都趨向着所不認識的認知意向的本有原始性，這樣意向是與藝術、實踐並評價的意向不同的；如果「眞的」是一個價值，而哲學工作是一個動過手術的工作，那末其所遺下的只有認識了：這個認識並不是估價，工作、活動與存在；認識就是認識，人總不能將認識與有合而爲一，無論這個有是古代意義也無論是當前存在的意義，都是一樣。

由於同樣的理由，我們認爲一個完全的反省是不可能的，就是在笛卡爾的方式下，或者在世紀末的希望的方式下，也都是不能夠的。有一個這樣的反省的希望，如同整個的動力體系，是括有自己這個名辭的積極意義的，不然希望就成了一個空空的意願，一個無恒性的夢想——根據我們的意見，反省應該自己承認自己是如同一個主旨意識的行爲，其結果乃是判斷。這一行爲在其內容中總不將自己的實習取回來；由於它是一個實習的行爲，在這個名義下，它只是在生活的方式中，也就是在不反省的方式下，才有意識的，也是在這個名義下，它才是歷史的，我們能够和買爾勞朋地一樣說：「雖然我想，我決定，但是在基礎上，總是我相信過的，或是我作過的——沒有一個我們的觀念或我們的反省，不是具有它的時期的，其客觀的時期汲盡形式的實體，而將自己帶往時間以外」。反省的奇蹟並不在於一個行爲完全變成對自己是透明的，而是一眼把握住自己的內容與實習，然而，却有一種特殊的情況，就是人們對於一事雖然有較晦暗的瞭解，可是對於他的瞭解，却能是很顯然的。這種奇蹟完成於判斷之中，判斷

是推定有一個領會與一個一個觀念化存在的，並且以它們為自己最後的元素一樣；領會乃是一種具體，豐富的瞭解，然而却是晦暗的，無公式的；觀念化則是一種抽象的領會，用一個具備着新的特徵，純邏輯秩序的名辭，來釋明自己；這樣一個觀念化的與件，就要變成爲一種避免一切歷史性的非實在物了。判斷在於查看這個與件，是用兩種不同方式的領會與概念所了解的，但仍是同樣的與件；這種判斷的看法必要地容納一種反省，因爲如果人們不是承認這兩種了解，不承認這領會與概念的這種實習的行爲，人們便不能看到這同樣的對象有兩種了解的方式。反省的行爲，判斷——並且只有判斷，才能秉有真理：在一個判斷中，如果一致性是清楚地在其中被肯定了，判斷便會是真的。那形成判斷內容的，在與件中是符合着統一性的；要知道人是否在真實中，我們應該知道判斷的名辭的二元性只是在我們的思想中，換句話說，這二元性乃是邏輯的，而不是實在的，只有反省的行爲，在重新了前面的兩項行爲，才能够供給給我們同樣的保證——那個包括在一切判斷中的反省，要指定論題或者要剖明前面的兩種行爲；但是這樣的反省並不自我指定自己乃是論題；當着人們說出一個判斷時，人們要將同樣的行爲抽象，而由此行爲加以判斷；人們所說出的判斷，並不是明顯的包括着人們用它所說的行動：這種行爲只是一個單純的實習行爲，在不反省的方式中，也一樣有意識存在着。

兩種決定的真理

如果我們認爲認知活力與其內容是兩個不能引歸而又互爲補足的外觀的話，那末，我們將不必發愁地，就可以承認有一種決定性的真理或永恒問題的存在：真實並不是一個事物。更好說，真實就其自身方面說，並不是一個事物。只有對精神人來說才有真理，更好說，只有對當前思想的精神（人）才有真理存在；在其第一意或原始義中，真理並不是在事物中；它僅是在我們認知中的一些認知的優點。一種哲學的發見。這發現，我們要知道並不是一種像發見美洲或機器一樣的意義的發見；一個發見，在思想的自我宇宙內，乃是一種這樣的情形：如果人要思想它，它便再不是一個某個某個事件了。一個永恒的問題並不是一個更多對我們衝突的問題：它並不是一個只存在於柏拉圖觀念世界的問題，而是一個這樣的問題，即從它的天性來說，它應該是對一切人提出的問題，對一切願意詢問的人是問題，如果人們堅持實在實習與認知活力內容的相互補足性，在一個永恒的真理與問題中，還有什麼不能認可的呢？爲什麼人要思想，在某些情形中，不能完成自己提出同樣問題與分受同樣顯明性呢？爲什麼一個交談是沒有一點相合的可能呢？我這是說在問題上在答案上爲什麼不能相合呢？爲什麼在某些不相合中，人們不決然看見一個錯誤不可懷疑的標幟呢？在我們同時代的人中，沒有人在他認爲他的敵人在真理上有錯誤時，還對他尊重的，人們都堅持着有決定的真理存在。

如果人們細讀這篇文章，人們更可瞭解，縱讓在過去人們已經說出了某些決定的真理，但是還依然留給我們一個工作需要完成：實在，這些真理應該變成我們的真理，這是說我們應該發現它們是真理，並給我們保證它們是真理，從其中獲得它們所有的

(10)

顯明性。哲學工作的實習能够是——並且也是一種共同主觀的工作，但它依然是一種冒險，只有人投入其中：在一切哲學之中，都有一個獨我主義的色彩。就是在一個學派的內部，人們並不預先相信這個或那個理論是真的，人們只是假定若此；一個理論並不是一個信仰；每個人在自己一面，應該尋找引導他看見的路線，發見或認識真理。哲學之與科學有別，並不是由於哲學不容納已獲得的真理，而科學則容納已獲得的真理的緣故；不，哲學與科學的分別是在於哲學的方法，不容納由於事實的檢證中，這是說，哲學是不肯容許容易的證實的，不容許完全可控制而為一切領略的事實檢證，這是說，哲學更注意由事實而推理出來的檢證。

決定的真理並不只是在原則上的可能，並且也該是必要的，哲學是佔有真理同時也是研究真理的。佔有並不拒絕研究探討，只要不是一個全滿無缺的佔有，只要不是一個無晦暗的完全光明清楚的佔有，研究探討是應一直的繼續進行。但是每一個研究都括有一種佔有，不然人們便不知道他所研究的是什麼了；在某些決定的真理一旁——無疑的這種數量並不多，有一些個體系，是容納着暫時的真理，此外，還有一些錯誤存在於這些體系之中。

哲學歷史是存在的

然而，如果有人說，將人們認知能力的內容，視為一個不等於其實習的一種外觀，就達成挽救一個不變真理的可能性了，這樣不是有害於哲學歷史的本然性了嗎？實在哲學歷史並不只有關於哲學家所作的工作，而是在一切之先，有關於這一工作的內容；哲學史乃是觀念的歷史；它不只是認知，並且還是觀念，人們的思想，不是附屬於他的立場與自由嗎？

我們首先指出：認知的實習與內容，並不是有分別或可分開的實體；實際上，它只有一個由內容特指的活力，此外，知識的內容與實習，並不像認知到觀念一樣彼此對立，而只在現在提出來的同一而唯一的行為上，彼此相反：如果人們現在所說者，並不顯然包括由之而人說話的行為，相反地，它是包括了我們一切先前有意識的行為以及其對象，這是說，人們現在所思想的，乃是附屬於人們以前的思想，願意、看見，談過與經驗的；一個反省的果實，一個判斷的內容。乃是由於我們以前有意識的行為與其對象所提供給它的材料所指定而說明的東西。但是它是以自己的方式，使之成為主題化而重取這個材料；有一個觀念的歷史；它是在於連結思想的現在內容和其前題於一起的，在偵察來源，根由，研討由它們而生出的影響：哲學歷史提出哲學家實習的活動力的展開這一主題，這是說哲學家的活力是由認知的內容來說明；如果哲學歷史表現一個哲學本有的利益，乃是由於它在描寫着各個哲學家，自己所走的道路與方法，每個人按自己所好而重取這種方法等，以後達成顯明性：哲學史是以特殊超越的方式，滿帶着一個哲學教書匠的任務，對於哲學真理，並不像哲學家一樣的強調。

當然，抽象的講，哲學史就是觀念思想史，但是這觀念的對否，則非哲學史所能完全顧及的了；為此我們說可以有一個哲學

的存在，就主觀來說，哲學史家往往（常常）也是哲學家，他自然也致力於永恆，不變真理的發掘；這樣說，其屬於史者乃是在他的所工作者，其屬哲學者，乃是在他認知內容的意向。到現在，人們不能忽略哲學史，但也不能忽略真理。哲學有一個歷史，真理並沒有歷史：有哲學的存在，也有不變真理的存在，哲學歷史與真理互為補足，不可引歸為一，自然有其反對之說的成立：因為哲學史與哲學可以為一，哲學與真理則並不相同，這兩種觀念是可以同存並存的。（完）