

吳大其著

智識史觀

秀清題



謹奉此作以哀悼

谷神滂祖詒先生之仙逝

季子

吳大基著

知  
識  
史  
觀

中國自然哲學研究會出版

世界史而無知識史，猶神像之

失其兩目。

——佛蘭西斯·培根 (F. Bacon)

六經皆史也。

——章學誠

## 序

此書名爲「知識史觀」，實則，此中意義，與「精神史觀」的意義至不類同。菲希特(Fichte)以精神論觀歷史，認人類的精神，爲歷史進化的主因，故謂「精神史觀」。但我此間的「知識史觀」，却是「觀知識史」，乃知識史的一種研究，爲「知識史學」。

所謂「知識史學」，乃是學屬於「專門史學」，與一般史學不同，一般史學研究人類的全體歷史，即通史，而專門史學則研究人類的部份歷史，惟二者皆研究人類歷史，故仍然屬於歷史學的範疇。不過專門史學不只一種，「知識史學」乃以知識史爲其研究對象，在諸歷史事實中，抽出其特有的知識歷史事實，而探討其性質與變化，故「知識史學」雖屬專門史學，但與其他的政治史學，經濟史學之專門史學，又異其趣。

近世學者每好站在某一個立場以解釋知識問題，於是所謂知識政治學，知識經濟學，知識社會學的書籍便常有所見，此等研究，固然可以使我们了解知識與政治，知識與經濟，知識與社會諸關係，甚而知識浮於外表的諸相，但政治學研究政治事實，經濟學研究經濟事實，社會學研究社會事實，要了解知識本身所容納的各種問題，仍然不能不訴諸知識學，要了解知識歷史諸問題，仍然不能不訴諸「知識史學」。因此，本篇對於一切知識史的外在條件和因素，皆略而不論，祇專門企圖自知識史本身以發現演變之流。

「知識史學」既然是研究知識史本身，知識的定義乃客體刺激主體理智方向的完全意識反應，知識史的定義乃客體刺激主體理智方向的完全意識反應之時間的延續，則「知識史學」當

然是以此客體刺激主體底理智方向的完全意識反應之時間的延續爲研究的目標。只是這個定義所說的主體却並非是我研究者這一個主體，世界所有存在都是本體，有本然的性質，但一經規定某一個本體作爲主體以後，則其他的本體在此主體的觀照下都失其本然的性質，而變成帶有主體意義的客體，凡人皆有充足的條件作主體，我可爲主體，你可爲主體，當你的客體刺激你的主體而構成知識時，則我這一個主體便是研究者，故研究者這一個主體乃是特定的，站在第三者立場，而此書所說的主體，便是指一般能構成知識的主體。是以「知識史學」的研究者，乃是站在第三者的立場，一如提神太虛，而研究此客體刺激主體底理智方向的完全意識反應之時間的延續。

不過此篇論說，與其說是我對於「知識史學」的一種見解，實無寧謂乃是我底知識學的一種推論。寫作本書之前，我本已擬好「論學五稿」的內容，此「論學五稿」乃是我過往思想系統的總結，自信曾經長時間的研究，系統形成後，復有數年苦心將之嚴密邏輯結構，第一稿乃原理篇，第二稿乃認識之學，第三稿乃表現之學，第四稿乃實踐之學，第五稿乃學之一致性，認識之學即是知識學，而此「知識史觀」，便是我知識學的一必然推理。惟「論學五稿」未畢而此書已成，當自努力策勵，企完成於異日。

對於知識學的問題，我覺得康德(Kant)有很大的貢獻。我雖已在「存在論」中將康德的「不知」變爲「未知」，但是康德以「不知」來解釋知識之所以進化，却是一大智慧。不過在「知識史學」的領域，我却覺得有三個人最大建樹，一是赫格爾，一是柯羅采(Croce)，一是史末資(Smits)，此三人的哲學各有獨到，自成一家，但對於「知識史學」的理論，則是一脈相承的。

赫格爾集古代辯證法的大成而提出「正——反——合」三段式，其在「知識史學」甚至於「精神史學」的光榮，實無有出其右者。摩根(Morgan)和亞歷山大(Alexander)會以爲突變乃是層創思想，但我讀其「Logic」，則覺得不是層創而是完形。因爲赫格爾之所謂「正」中生「反」，再由「反」變

「合」，乃是「正」中含「反」，「反」中含「合」，故不論「正」反與「合」，其本身皆含有對立和矛盾的因素，因為有此對立和矛盾的因素然後可變，而此對立和矛盾的因素亦統一於「正」反與「合」中。從此理論觀之，則知識階段和知識類型的問題便可調和，而直線論和平行論的矛盾便可解決。故吾人於此，從知識史的根本原理推論調和局勢以外仍然有壓迫局勢，就定一方面主張知識階段之有對立性，一方面主張知識類型而外仍有他種知識的類型。

對於赫格爾的理解和我有多少接近的便是柯羅采，柯羅采謂：「一切乃湧現於今」。故過去規定現在，現在規定將來，現在為過去的累積，將來又為過去與現在的累積。現在既為過去的累積，則過去的種種，都聚集現在，察現在可以知過去，故過去，現在與將來之間，都有一種因襲性存在。此即謂，知識之階段與階段，知識之類型與類型，皆存有因襲性。以赫格爾的學說來說，便是「反」因襲「正」，「合」因襲「反」。

不過柯羅采的理論還是消極的，能夠將赫格爾的學說積極的理解，便是史末資之所謂全體主義。史末資認為歷史雖然有因襲性，但是「新」與「舊」之所以不同，便是因為「新」者具有「新」的個性，而不同於「舊」，當此等「舊」者依外力或者內力而漸次演變為「新」者時，此「舊」即融合了外力或者內力，而促進此「新」的「全體」。故此「新」一方面有因襲性，一方面復有新生性。此新生性的提出，就是史末資全部進化理論的精華，而在「知識史學」便貢獻其新的意義。

此三鉅子雖在哲學大有成就，但在「知識史學」，其貢獻實屬不少也。我每研讀三氏之書，讚佩備至，蓋以精神史的原理解釋物質史，或者不足，然以精神史的原理解釋精神史，固最切當也。

本書乃勳筆於一九四四年春，草畢於一九四五年夏，相隔又是一年有一季。比年來烽火南國，自己狼狽過古梅州，定頓而後，整理殘篇，乃得此冊。惟友好零落，昔日武水河濱，瞬息煙雲

，曷勝惆悵。處坪時，當得左恭先生及表兄祝秀俠千里來函勉勵，黃紹恒女士就近致意，更得國立中山大學同寅再三討論，獲益良多，最爲感謝，皆誌不忘。

——季子自序於一九四五年仲夏夜蕉嶺城外



目次

一 序	一
二 導論	一
三 一種觀點和兩種分析	四
四 謝勅的知識史觀	八
五 朱謙之與黃文山	一三
六 階段問題	一七
七 類型問題	二二
八 兩種分析的綜合和完形知識史	二六
九 階段問題的解決	三〇
一〇 類型問題的解決	三五
一一 結論	四二
主要參考書目	四八
跋	五二

(1)

465460

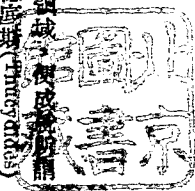


## 一 導論

歐美近數十年，思想界正蓬勃於人類知識問題的研究，這潮流擴展於歷史領域，樹成赫爾底（Hegel）蘇格拉底，柏拉圖，亞里士多德，其間更經中世，和十七，十八，十九的光榮三世紀，但時至今日，始能撥然肆播，廣佔大部份人心者，此中底蘊，我們可以分爲兩點解說：

### 一 乃時間的， 二 乃空間的。

從史學底思潮上說，其發展，恰如赫爾底「正—反—合」，本身含蘊了矛盾，同時，本身又要求着統一，而知識史學的出現，便每每適應於近代史學理論底矛盾的統一的要求。史學理論的發展大體可以劃分三個時期：（一）歷史哲學（式），歷史神學，前者適於古代，次者適於中世，後者適於近今。由歷史哲學變到歷史神學，中經對立，可以史的伊壁鳩魯主義和史的斯多噶主義的對立作代表，而以神學底史的基督主義作統一。再由歷史神學轉到歷史科學，所經的對立，即以史的唯名主義，和史的唯實主義作先端，而統一於科學的史的理智主義。一抵理智主義時期，史學即異乎哲學和神學，而一味追尋于知識的要求，故在近世初期，知識史學即統一史的唯名主義和史的唯實主義的名義下，而開始一現面目。培根在「學問之進步」及「新雅蘭特」中所陳述的知識理論與計劃，便是知識史學的初露光芒。不過思想的發展，雖最穩定的潮流，也會從中對立，而表露出節奏，律動，若平滑的交織波瀾。故理智主義的史學一達十九世紀，便呈露史的主觀主義和史的客觀主義的矛盾，其尖銳化更表現在十九世紀末葉和二十世紀間底論理主義，心理



主義，精神主義和批評主義，實證主義，物質主義的針鋒對立。對立必然要求統一，而此六派皆根基於理智主義，理智主義相隨認識，認識以知識為成果，知識雖屬主體，然又屬客體，可主可容，因之，不論此六派的差異如何，設欲求有所統一，則必需針對知識，先求知識變遷有所解答，始能綜合所有意見的不同。此種思想，便造成近數十年歐美史學諸派底共同目的，而促起了知識史學研究的熱烈情緒。

次就知識史學底空閒論說，則其成立的理由更屬彰明顯著的。此分析，亦可謂乃知識史學所以能長存而不朽的理由。因為任何一門學問，其成立底必要和充足條件，便是有其獨特的對象，知識體裁的特殊領域與範圍，一如天文學之有天體領域，生物學之有生物的特定範圍，而知識史學，即在近今，獲得其堅厚的獨特知識領域。不過這等對象的分別，乃基礎於人類底認識時序的。人類的腦髓可隨時間發展，其應有的理性亦隨時間發展，故理性底組織力和分辨力，亦依歲月而日夕進步。此等進步，在知識上即形成了從簡單到複雜，從籠統到明識，從一般到特殊的狀態。故在歷史學的領域，最初只求一般的種族史的記述，稍後才知道宗教史，及至近今，始能由一般進到特殊，重乎帝王史，人間史、民族史、社會史、政治史、法制史、工業史、經濟史、文化史、思想史、知識史的研究。這些研究，都表明了人類的理性按時發展，組織力與分辨力的日日增強，而能自一般中尋求出獨特的個性。此個性乃存在於歷史事實中，故謂知識乃外界刺激吾人生活內界的理智反應，或換言，知識乃客體刺激完全主體所生之理智反應，則外界客體中存在有政制史、經濟史、社會史、文化史諸特殊，便當然可以因為分別的刺激和分別的反應而成立起各自的專門史學。知識在研究者說，乃存在於客體中的，同時亦為一種歷史事實，則必然的推論，自然有成立因為知識史的刺激，而有知識史學底反應的妥當理由。這個理由，可以說，便是近今，自從發現歷史事實中有知識史以後，所以知識史學為一般史學家所關懷與神注。

這兩點解說，都是從知識本身分析，以知識史學來考究知識史學所以蓬勃於現今的理由。有此二大理由，因之，知識史學便不單只呈現於法蘭西，德意志，同時還浮泛諸英吉利、意大利、俄羅斯、美利堅，甚至於東亞領域。法之孔德，涂爾幹 (Durheim)，德之赫格爾，朗俾洽 (Lamprecht)，英之斯賓塞，白芝浩 (Bagehot)，意之洛利亞 (Lotia)，谷伯利 (Groppali)，俄之蒲列哈諾夫 (Plehanov)，波格達諾夫 (Bordantov)，美之魯賓孫，馬文，蓋皆燦爛巨子，而我國十數年間，蔡元培、許崇清，胡體乾、朱謙之、黃文山各先生，亦前前後後，間接或直接地，倡導乎知識史學。這都表示智識史學於現今世界的璀璨潮流。

## 二 一種觀點和兩種分析

不過，此等潮流的璀璨，正表示知識史學的理论繽紛。每一種史學的思想，爲着能便於統攝和擴張領域，都運思其本身的系統，各各的對知識史演繹解答，因之，不論論理主義、心理主義，精神主義、批評主義、實證主義、物質主義，甚不於一切幾微的史學系統，都有牠底獨特的知識史觀，立一家之言。不過無論諸家之理論如何，但知識史學爲專門史學，則我們當可以自諸差異中找出其同一的公共觀點，一切知識史觀皆不能外乎此觀點，爲此觀點所容蘊，而這一個能容蘊所有知識史觀的觀點，便是作爲知識史乃其時間底延續的知識。

既然一切知識史觀都需集中於知識，知識乃知識史學的前提，則所謂知識者爲何？

要解答這一個問題，我們便可不首先討論「學」。

原來人與動物的不同，除了能創造以外，便是能意識。意識包含了兩種狀態：一是經驗狀態，一是體驗狀態。經驗狀態乃客體與感性的結合，體驗狀態乃客體與理性的結合。感性爲感覺器官的屬性，理性爲神經系統的屬性，故欲客體與主體構成意識狀態，則必需客體先關係感覺器官，然後關係神經系統，即是必需通過感性，亦必需到達理性。理性有兩種能力：一是組織力，一是分辨力，組織力能藉着抽象作用以體認客體的普遍與同一，分辨力能藉着具體作用以體認客體的特殊與差異。普遍與特殊，同一與差異，皆爲個體與群體底客體的關係，故客體不接觸理性則已，若一傳入理性，則理性即可利用其兩種能力，而「爪攝」(用 *Witchard* 的術語——*季子*)客體的關係，構成主體的關係。關係是系統的，故客體一入乎主體則必表現有系統的特徵，而在外，透露出一貫，聯絡，有機，完整的特性，此一貫，聯絡，有機，完整的特性在吾人的習慣上

，即一般之所謂學。故學的實際定義，乃客體刺激主體的完全意識反應，主體的完全意識反應必有關係，是以學亦必有系統，而非零碎不全。

不過，人類的意識活動却有三個方向，由近代心理學從新釐定其確實性的。一乃聯想派和構造派所肯定的理智，基礎於生活慾，一為精神分析派和本能派所肯定的感情，基礎於生殖慾，另一為行為派所肯定的意志，基礎於生存慾，而考夫卡 (Koffka) 的完形心理學，則肯定此三方向乃依互關係的，結成全般的人類意識活動。關係并不是否定了各個方向的存在，既然人類的意識必有此叁方向的活動，則其受客體刺激後的主體的完全意識反應，亦必然有三個不同的方向，為三種不同的學：

- 一、理智認識之學，
- 二、感情表現之學，
- 三、意志實踐之學。

理智認識之學，乃客體刺激主體後，主體底意識反應而傾於理智方向的。理智乃感覺和思考的結合，有明識和了解的要求，故必對客體實行概念，判斷和推理，求有所識解。此種對客體有所識解的系統，便是有所認識，故謂由理智的方向所意識反應的乃認識之學。感情表現之學，乃客體刺激主體後，主體底完全意識反應採取感情底方向。感情的發展為情緒與情操，皆求有所表現以獲得全過程的完滿，表現必需媒介，其媒介可為色，線，語，文，聲音和動作，此種對客體有所表現的系統，便是由感情方向所意識反應的表現之學。意識實踐之學則乃客體刺激主體後，主體底意識反應遵循意志底方向的。意志即衝動與決意，對外來刺激求準備并有所動作，或堅持一個信念以應付客體和反應客體，此意志方向的潛在意識中活動，便影響乎主體的系統反應，而為由意志方向所意識反應的實踐之學。而道三學，在人類底文化的意義來說，其一為知識，其二

爲藝術，其三則爲技術。故知識乃人底理智認識之學，與感情表現之學和意志實踐之學取得關係，又獨具個性，其嚴密的定義應爲：客體刺激主體底理智方向的完全意識反應。

而知識史，亦就是客體刺激主體底理智方向的完全意識反應底時間的延續。

不過此等論說，都以主體的意識作中心，但是數學排列上的主體却有個體和羣體二種的，而亦只有個體和羣體二種，因之，其所構成與客體的關係底意識狀態，便不能不有所二分，而亦只能有所二分：

一、個體意識，

二、羣體意識。

個體意識是簡單的意識狀態，不過因爲個體接觸客體的區域有限，因之所構成的意識狀態，其區域亦有限度，這限度在外表現爲一種固定的模式，一種固定的型範，而有其特別個性的法規，與衆不同的，故吾人可見各人的意識各不相同，即使同時同地，以同物刺激主體以構成關係，但也受歷史的經驗和學養影響而發生不同的各各意識狀態。

至於羣體的意識其性質與個體意識大有差池的。近年一班心理學派和哲學派的社會學家最喜研討之。大概人類個體和人類羣體即有真的更易，人的個體可能依心理學和生理學而約畧的推究其意識的因緣，但是人的羣體，却往往表現爲：(一)衝動性、動搖性、焦燥性，(二)暗示性、妄信性，(三)極端性，(四)自負性、排他性、殘忍性，因之所成立的意識狀態，遂帶有二特質：(一)外在性，(二)強制性。外在性乃是離吾人主體的個體意識而獨立存在者，外乎吾人之內界而他在，有其獨特的非個體意識底羣體意識的個性。強制性則謂羣體意識能够強制個體意識，如上說個體意識既各不同，而羣體意識，即有一種強制的力量，使諸不同而納乎一統。故羣體意識在羣體中，每每成爲普遍意識，乃一大普遍，一大個性，而異乎個體的規模。



既然，個體的意識和群體的意識有所不同，則當然其反應所採取的理智方向，亦有個體人智和群體人智之別。但不論個體人智和群體人智，都是存在於主體之中，而主體本身也是客體，因為從研究者這一個主體的角度看來，其他的主體也是客體。研究者這一個主體當然亦有感官和神經系統，有感性和理性，而理性亦當然有組織力和分辨力，當客體與主體構成關係時而利用此兩種能力以「爪攝」客體，構成研究者這主體的關係，即是構成系統的學。今客體為外在的主體，外在的主體的客體有個體人智和羣體人智之分，則必然在關係研究者這主體後，研究者這主體可利用組織力和分辨力而分別的「爪攝」個體人智和羣體人智，成立研究者主體的系統的不同。主體的客體底意識的理智只有個體和羣體兩種，而一切人智亦不能多於此個體與羣體兩種，則不論研究者如何的不同，亦不論研究者如何的多，如果的確研究知識，研究知識史，以人類底理智方向的完全意識反應，即人智作對象，作為關係的客體，則其「爪攝」的方法，無論如何不能超過此個體人智與羣體人智兩種，亦不能不採取此兩種之一，非此則後，莫有外於此個體人智的「爪攝」和羣體人智的「爪攝」二途，只看研究者這主體看重那一點，與個體人智抑或羣體人智構成關係而已。

故一切的知識史學，不論其理論如何煩紛繁瑣，但只要乃知識史學，確以知識史為研究對象，則其所遵循的「爪攝」途徑只能有二：

一、個體人智的分析，

二、群體人智的分析。

前者乃以個體的人智為研究對象，從個體人智的分析作出發點，而後者，則以群體的人智為研究對象，從群體人智的分析作出發點。換言之，一切的知識史觀皆可分別為二類，不屬於個體人智的分析者，即屬於群體人智的分析者。

### 三 孔德的知識史觀

既然，一切的知識史觀，只能夠有個體和群體兩種人智的分析途徑，則不論今古的知識史學家，只要其研究的對象為知識，則莫不可以納乎此二種屬之內。

而遵循個體人智底途徑來研究知識史者，其標標於史壇人物，便是十九世紀法蘭西大哲的孔德 (Comte 1789—1857)。

孔德承繼韋柯 (G. B. Vico)，杜爾閣 (A. R. J. Turgot)，孔道塞 (Condorcet)，聖西門的遺風，而更澈底的在知識史學上開展其個體人智底分析的方法，成功了著名底知識發展三階段說。他的大著「實證哲學」，除了上部份乃敘述自然哲學者外，下部份社有哲學，即伸述此等思想，而其內容目次如下（依據日本春秋社刊世界大思想全集第二六卷石川叁四郎譯「實證哲學」下卷）：

- 第一章 就現社會狀態之分析以考察社會學之必要與好機
- 第二章 就社會科學創成之試驗的諸計劃的吟味
- 第三章 研究社會現象之實證的方法之特質
- 第四章 社會學與其他諸科學的關係
- 第五章 社會靜態學，即社會自發的秩序之理論
- 第六章 社會動態學，即進步之理論
- 第七章 最初的神理狀態，即拜物教時代，神政的及其軍政的制度之自發的萌芽
- 第八章 主要的神理狀態，即多神教時代，神政的及其軍政的制度之發達
- 第九章 最後的神理狀態，即一神教時代，神政的及其軍政的制度之變化

第十章 近代社會之形而上學的狀態，即革命的過渡期，神政的及其軍政的制度的瓦解

第十一章 人類實證狀態中固有諸要素的發達，專門時代，即細別精神之凌駕乎綜合精神的時代，近代社會主要諸進化集中於合理的和平的制度的組織

第十二章 法蘭西革命既成功部份之吟味，依據過去全體以決定近代諸社會的傾向之實証狀態，即以綜合精神凌駕乎細別精神作特質的總括的時代

第十三程 實証的方法概觀

第十四章 在實証學說之準備的努力中所特有的諸結果的概觀

第十五章 實証哲學底固有的終局的作用

在此一十五章中，孔德實在只擴展其兩種理論：

一、知識的社會學，

二、知識的歷史學。

前者即社會靜態學，後者即社會動態學，但此二理論之中心祇一，即是主張：「知識中心說」。知識的社會學乃其前論，而知識的歷史學則是他的後論。

前論中，孔德乃靜態地分析社會的自發的秩序，即社會的空間構造。他分三部份論列：(一)個人，(二)家族，(三)社會。而更從兩個方向考究：

一、同一性，

二、差異性。

而歸結到社會靜態構造的知識主導的核心。

從同一性上言，個人、家族、社會的性質雖各不同，但同是基礎於人，人需要在人的行動下才

有意義，而人的行動乃以理性為轉移，理性以知識為中心。故不論個人、家族、社會，皆以支配

(9)

人的行動的知識為主導。

若從差異性言，則知識的主導更屬明顯的。個人的存在雖「本能」，家族的存在除了本能以外，還要有「自然之愛」，而社會的存在，則除此「本能」和「自然之愛」以外，還要有「高級的智慧」，因為社會的結合起於分工，指導分工的便是政府，故政府不但有維持秩序的責任，同時還有促進社會精神的智慧之責任。社會愈進步，所需之智慧愈重，故知識為社會的支柱。

既然前論孔德以知識的社會學為結論，則在後論，伸展其理論於社會的進步的理論，亦當然以知識的歷史學為結論。故孔德依據歷史的觀察法，而論究社會進步方向，速度，連續關係等的動因，乃分割為二：(一)基本的動因，(二)副次的動因，即以知識為基本的動因，其他愛新性，生命的年齡限度(即舊舊世代的交替)，人口的增加都只是副次的動因，而副次的動因，歸究目的，亦在乎促進基本的動因。

知識一經確定是基本的動因，則人類的歷史，便完全受此基本的動因底知識所轉移，知識指導着人類的歷史，知識愈進步，人類的歷史亦愈進步。故人類社會進化的歷史，可以說，即此知識進化的歷史。而自人類有史至今，依孔德的意見，以為不論是古代希臘，羅馬，中世，十三世紀的文藝復興，宗教改革，啓蒙運動，乃至十九世紀，都可以歸納乎三大階段之內。

一、神學階段——宗教的階段。

二、哲學階段——形而上學的階段。

三、科學階段——實證的階段。

神學階段自人類有史以至紀元後十三世紀。此時人心，一切理論皆以「神」為基礎。以為各種現象都可以不可思議的超自然力的神作解釋，其影響於人類行為，即如戰爭的侵襲性，情緒的親屬性。此階段又可以分為三個時期：

一、拜物教，

二、多神教，

三、一神教。

人類有史以來，即超乎動物，而具有理性。理性的最初的發現與崇拜，必使人的傾向為內在的與性靈的，故對變幻的外來的刺激，每每加以原始的解釋，認萬物都有生命。此即拜物教時期。及紀元前六世紀至紀元後四世紀，人心呈現另一種獨特性質，好運思天外，想像宇宙由多神組成，乃超自然的非物質的本體，此即多神教時期。故希臘文化和希臘化的羅馬文化，皆具此等「自然即想像」的擬神色彩。由四世紀以後，基督教義漫行，一路至十三世紀，人心皆為一神所統治，此即是一神教時期。故自原始時代至十三世紀，可謂自人的發生至紀元前六世紀，乃拜物的，紀元前六世紀至紀元後四世紀，乃多神的，由四世紀至十三世紀則是一神的，而皆是宗教的神學階段。

哲學階段，則約由十三世紀的文藝復興，經宗教改革，而至啓蒙運動的十八世紀左右。此時人心，與神學階段大不相同，神學階段觀察事物每用神人同形的方法，而哲學的階段，則好探索現象的背景，為形而上學的臆測的方法，故對於神學說，是革命性的，反乎神的，而入於求現象的底蘊的實體，其影響於人類行為，即為戰爭的防禦性，情緒的社會性。

至於科學階段，即孔德所生存的時代之十九世紀。此階段承繼哲學階段而來，故若云哲學階段乃神學階段的否定，則科學階段將為新的人心核心的科學的肯定。此階段的人鑑於形而上學底抽象的實體和個人的意志，皆不足以解明萬象的原委，于是倡言實證的因果性的「繼續和共存」，并謂，吾人所知即止於此，亦僅止於此。人類以法則或繼起的次第的規律性來闡說一切現象，可以說，便是此階段的人心的特質。其影響於人類行為，即為戰爭的消弭性，情緒的普遍性。

既然，人類的歷史從原始至十三世紀皆神學階段，十三世紀至十八世紀皆哲學階段，十九世

紀乃科學階段，此歷史於人類之綿延相繼，故此三階段，實在彼此相承，一個環接一個，神學而後哲學，哲學而後科學，即是：

神學階段↓哲學階段↓科學階段。

其形式恰如一根絨索，故史家稱之爲直綫論的形式。

#### 四 謝勒的知識史觀

採取另外一種途徑以研究知識史者，即爲謝勒（Max Scheler 1874—1928），乃十九世紀末葉的德意志大哲，而畧後于孔德。

謝勒承繼德意志的形式社會學者秦穆爾（Simmel）、菲爾康特（Volkandt）、鄧尼史（Tonies）及法蘭西的集團表象社會學者添爾幹諸學說，而成功了著名底知識發展三類型說。他的大著「社會學與世界觀」和「知識社會學的問題」，即伸叙此等平行論的知識史的思想。

孔德的理論基於人和動物不同之理性，從事個體人智的分析，着眼點落在人類經驗累積使理性發達，但是謝勒，却從羣體的人智分析，着眼點落在知識集團，而反對了孔德的知識史階段說。

依謝勒的意見，社會學是關心於事象的一般性，普遍性底人類生活的觀念的全面內容，因之，其任務乃是究明各個集團所具有的特殊的精神構造以及集團心底動進形式。但是人類社會的根柢形態可分爲四種：（一）羣集，（二）生命共同社會，（三）利益社會，（四）總體人格。總體人格乃是團體本位的，綜合了群集，生命共同社會和利益社會，故其特別的獨立精神，有個性，而爲個性的總體人格的統一。在這個個性的總體人格的統一之中，羣體的意識是先於個體意識的，個體的價值意識，只有在參與集團心底方式下才能够實現出來。集團心是集團精神，它不是自由意志，而是自然地生起於集合的主體諸心的活動，如共同的思維，意欲，憎，愛，故只是一般對象在自由意志作用下實行的一種共同主張。這種共同的主張，便是一種共同的世界觀，而世界觀的精密形態，乃知識形態，因之，因爲集團心的不同，共同主張的不同，世界觀的不同，遂構成了不同的

各個知識形態，而一般地，可以分列爲如下七種：

- 一、神話及傳說的知識形態，
- 二、自然地處于民衆語言里的潛在的知識形態，
- 三、信仰的知識形態，
- 四、神秘的知識形態，
- 五、抽象的說明的知識形態，
- 六、實證的證明的知識形態，
- 七、技術的知識形態。

既然，謝勒認爲社會集團的不同，始有知識形態的不同，因之，對於孔德的知識發展之階段說，便不能不加以強烈的抗議。因爲，依謝勒的見解，這三種知識形態是恆常地并存的，各有各的社會集團基礎，其本質乃：

- 一、神學的知識——解脫的知識形態，
- 二、哲學的知識——教養的知識形態，
- 三、科學的知識——事業的知識形態。

解脫性的神學，乃是超度的實在，于求救的衝動里具有永久的根源。人類企圖將自己人格的核心和事物的最高的存在相連接。故其發生動機，在精神的自我維持；其認識的精神作用，乃起于希望，恐懼，愛，意欲等精神的特殊感受作用，以圖獲得神力作領導；其目的，在乎個人與社會的救濟，并求其得以解脫；其人格類型，乃是神聖者，預言家，有組織的制度和牧師；其社會形式，乃教會，宗派；其運動的狀態，爲反省的整個的。

教養性的哲學，則爲驚訝于宇宙全體的實在和本質，對其目的與根源發生頓悟，而將世界全



體作爲個人的，個性化的，自我開展爲小宇宙的人格，故使人有陶冶與教育之功。其發生動機爲新异的衝動和究玄決疑；其認識的精神作用，乃藉着本質的直觀；其目的，在養成有學識的最高人格；其人格類型，乃是哲人；其社會形式，乃哲人學派；其運動狀態，乃是重演型的生長，個人創造性的表達。

事業性的科學，則是對於自然的，社會的諸過程的進行加以支配的努力，故爲支配的知識。孔德的實証主義只側重于支配的知識，實則科學的巧智，在動物本身已經孕育其種子，故實証主義不能把握到底本質。其發生的動機，乃控制自然和社會的核心，滿足支配慾；其認識的精神作用，乃藉觀察，實驗，歸納，演繹以洞悉萬物的底蘊；其目的，在以數學符號，把世界的圖樣繪達出來，而力求諸事物間的連鎖；其人格類型，乃是研究員和學者；其社會形式，爲學會，大學，研究院，科學的共和國；其運動狀態，則注重分工，以及一切非個人的，國際性的，廣積的，厚積的，進步的趨勢；并對於前人的業績，予以新的評價。

此三種智識形態乃是平行的，在同一個時代，因爲基礎的社會集團不同，故同時存有此三種智識形態的痕跡。這種見解，與孔德的三階段的含有先後性，第二階段是第一階段的演進，第三階段是第二階段的演進，是完全不相同的。

不過，謝勒雖主平行論，否定了直綫論的智識史觀，但對於知識史的動性和變化性，却仍然執着的。他反對一切靜的，以人類世界觀作爲恆常不變的樣式。因之，神學，哲學，科學這三種知識形態亦經常在動中，顯現着精緻和粗疏。古代的神學乃民族的，中世的神學乃政治的，近代的神學乃個人的；古代的神學乃學院的，中世的神學乃教會的，近代的神學乃學校的；古代的神學乃思想的，中世的神學乃軍事的，近代的神學乃經濟的。但其時間的歷史性不論如何，神學，哲學，科學皆基礎于世界觀，世界觀基礎于共同主張，共同主張基礎于集團心，而集團心乃一個

集團的精神，爲某一特定性質的社會根本形態所局限。因之，神學，哲學，科學，科學的歷史移動雖有量的不同，每一種知識形態都有量的變化，而各各存在于去今來，但基礎的集團不變，則無有能外乎此質的集團心的維繫。此等維繫，遂造成了何以在知識史中，必也爲知識形態史，精神的发展歷程，必有一個基礎的規範。故謝勒的知識史觀，乃形態性的，不單只爲動的知識史，同時，并爲動的知識形態史。

所謂形態，在空間上較嚴謹的定義，便是類型。故謂謝勒主張知識形態史，實爲主張知識類型史，神學，哲學，科學，即爲知識類型，而又各有其歷史。是即：

一、神學的知識類型，

二、哲學的知識類型，

三、科學爲知識類型。

此等知識類型，乃反乎孔德的知識階段，反乎孔德的知識發展三階段說，而爲知識發展三類型說，反乎直綫形式，而爲平行形式，故史家稱之曰：知識史觀之平行論的形式。

## 五 朱謙之與黃文山

孔德從事於個體人智的分析，而到達知識史的直綫論，謝勒從事於羣體人智的分析，而到達知識史的平行論，二氏皆十九世紀中人，十九世紀而後，知識史研究的熱烈情緒漫延於世界各個角落，于是直綫論與平行論隨風散播，而在我國，明白地企圖分別加以發展者，便是朱謙之和黃文山二先生。兩先生雖皆出心于統一孔德和謝勒，但因其出發與目的的偏頗，故二先生的知識史觀，亦呈現有直綫論和平行論的傾重。

朱謙之先生乃歷史學者。其知識史的理论，即顯現於大著「文化哲學」二。此書一共分為十章，除緒論論什麼是文化，文化哲學與文化社會學，文化哲學的概念三問題外，其第一章，即論文化的進化，第二章，論文化類理學，第三章論文化分期之原理，第四章論宗教的文化概念，第五章論哲學的文化概念，第六章論科學的文化概念，第七章論藝術的文化概念，第八章和第九章論文化之地理上分佈，第十章論文化與文明，但其中中心思想，可以以一圖表之，即：

神學階段	神學的神學	神學的哲學	神學的科學	神學的藝術	古代至中世
哲學階段	哲學的神學	哲學的哲學	哲學的科學	哲學的藝術	十三世紀至十八世紀
科學階段	科學的神學	科學的哲學	科學的科學	科學的藝術	十九世紀
藝術階段	藝術的神學	藝術的哲學	藝術的科學	藝術的藝術	二十世紀以後

此中有三點應該說明，而又作爲朱先生知識史觀之特質者：

- 一、藝術階段的增加，
- 二、謝勒學說的吸收，
- 三、孔德學說的遵守。

關於第一點，這可謂乃朱先生給孔德知識發展三階段說的一發展。孔德站在十九世紀科學萬能的時代，而憧憬着一個人類駕馭自然的理想世界，那時戰爭消滅，充份的發揚理智，而調和地分工合作。但二十世紀，戰爭帶來的痛苦，使人類對於理智和科學的信仰發生懷疑，遂覺孔德的理想境，乃不在于目今而在于以後。既然理想境并非現今，現今仍內蘊有非合理，則在現今的科學階段之後，必然有一個合理的，爲人類真正的理想境，而朱先生，即認此未來的理想境，爲藝術中心，乃跟隨科學階段而來的藝術階段。此等藝術階段的引入，即成就人類知識發展的第四階段說。

關於第二點，朱先生以爲謝勒和孔德的學說是不相衝突的，于是毅然的引入階段中的類型理論，這本來是二十世紀的見解，但問題却并不在乎引入，而在乎如何引入，即是如何的統一階段說和類型說。而朱先生的方法，便是採取所謂調和局勢的辦法。調和局勢乃注重諸局勢的同一性，不論類型所具的局勢有何種的差異，但吾人從差異中，總可以找出同一，以作爲諸差異底局勢的調和。因之，朱先生一方面在第二章中承認有神學，哲學，科學，藝術四類型，而同時，又承認在某一個特定階段之下，此類型皆有此特定的性質，即如在藝術階段，則藝術中心，而諸類型皆有藝術的性質，而爲藝術的神學，藝術的哲學，藝術的科學，藝術的藝術。反之，亦因爲諸類型有一特定的中心，而形成諸類型局勢的調和。

至于第三點，孔德學說的遵守，這是最爲顯著的。朱先生的理論，除了藝術階段的增加和謝勒類型學說的吸收以外，一切論理，幾乎都是遵守乎孔德的學說。故藝術以前諸階段，仍然是本

乎孔德的神學，神學，科學三階段，而所引入的類型，亦以神學，哲學，科學三階段為依皈，甚至于歷史年代，神學階段為古代與中世，哲學階段為十三世紀至十八世紀，科學階段為十九世紀，亦是遵守乎孔德的知識學說。

有此三點，對於朱先生的知識史觀廓便可以瞭然。

于此，吾人可以發現一個中心，即是朱先生的理論其偏向，乃是以謝勒學說來擴張孔德學說。以謝勒學說來擴張孔德學說，即是以平行論來擴張直線論，以直線論為重心，反之，以孔德學說來擴張謝勒學說，以直線論來擴張平行論者，便是黃文山先生。

黃先生乃社會學者。其知識史的理想可見諸「知識社會學與知行學說」及「世界文化的轉向及其展望」二文中。此二文雖體系上及邏輯上還未表達完滿，然從其關聯上研究，却的確發展了一二點類型思想的見地。

黃先生的觀點可謂乃中心的知識社會學。因此，每每把知識當作相對的，認為一切觀念的確當性，必然受「集團」，「文化」，「時代」所約制。以函數的觀點說，知識只是實在的表現或合奏，所謂思想簡略，實際不外是一種獨立變數，而同時亦為諸社會變數的「函數」。此等「函數」是各種「變數」合成的「統體」，每種「統體」都有其「類型」，而每種「類型」，又必有其「中心原則」。吾人得到「中心原則」與「類型」，則可暴露文化的狀態。這等知識研究的動機，結果必然走上知識的外在的研究。黃先生的知識史觀，乃與赫爾曼海法(Mannheim)的二個原則，而認為：

- 一、知識乃生存決定，
  - 二、社會歷程影响知識歷程，
  - 三、社會歷程滲進知識的透視，且構成知識產品之一部份。
- 根據這一些理論，於是黃先生遂鏗空平衡，而斷定世界的知識體系有四：

一、神學的類型——觀念的類型，

二、哲學的類型——唯理的類型，

三、科學的類型——實感的類型，

四、唯生的類型。

第一種神學底觀念的類型，乃是信仰的真理。題材多宗教，魔術，默示，「神秘的經驗」，如：上帝，鬼神，靈魂，神不滅論，罪惡，拯救，涅槃，復生，天國，地獄等。皆是以超經驗的，超感覺的，超理性的或上帝的詔諭作根據。在這種真理體系中，最高的訓練，就是把神學當作實在的知識。真理的表達採取訓誡式和徵象式。

第二種哲學底唯理的類型，乃是理性的真理，亦即理性的，邏輯的體系，而以心的法則作根據。一切感覺和默示的真理，若果與人類理性相調和，則亦補助地予以接受。這是信仰的，感覺的，理性的真理之不一致的糅合。知識的整個體系，則包含於理性哲學的形式中。最後的實在，認為可由思想為之認識，採用邏輯的推理的方法。至於真理的表達，則為辯證和演繹的形式。

第三種科學底實感的類型。乃是感覺的真理，為真理的科學體系。最注重經驗和實感，而以感覺器官的證明做根據，並利用望遠鏡，顯微鏡以及其他工具作為感覺接受器的擴大。因此，科學集中於感覺，企圖從可感覺的外部，現象的形式為之量度，故超感覺的實在，是不存在和不可知的。自然科學被認為是最完善的，最正確的，哲學和神學亦以建立科學的哲學和科學的神學自居。真理表達所採用的形式，是歸納的，尤其是實驗的，邏輯與數學，乃是輔助。

第四種唯生的類型，乃是生存的真理。以民生為社會的重心作根據，綜合生活、生計、生命、生存的眞諦，對於各種類型的長短，分別採取去粗留精，而以三民主義集其大成。表達的形式，側重「因果功能」和「邏輯意義」，其終極，乃一切類型的歸宿，為總集大成者。

此四種知識類型，都是有其社會的團體根據而存在，不過黃先生的理論，却又非儘是平行論的，他更將平行論結合了直線論的一支派，即是由斯賓格勒（*Spengler*）所發展的循環理論。故其伸叙，乃有循環論的平行論色彩，以平行論作中心，以循環論作輔助。於是乃謂：神學的類型是屬於印度的知識形態。有時似進入哲學類型的傾向，但科學的類型，在印度則希微不足道。哲學的類型，一般是屬於中國的知識形態。不過却由殷商時代的偏於神學的類型的知識演變而來，周秦以後，幾皆為哲學類型所統治。南北朝及隋唐之佛學雖當神學色彩，明末清初有踏上科學的類型的傾向，但仍然以哲學的，重理性的知識類型為重心，而所謂洋務運動者，亦不能以科學終。將來，則入於唯生的知識類型。至於科學的類型，則是西歐知識的一般傾向。黃先生謂：西歐在紀元前五世紀可說是神學的，五世紀至四世紀是哲學的，以後幾世紀則是科學的；再由耶穌紀元起至四世紀末葉是過渡的，由五世紀至十二世紀是神學的，由十二世紀至十四世紀則是哲學的，由十六世紀至二十世紀則是科學的知識類型。

有此數點，對於黃先生的知識史觀的輪廓，已可大致瞭然。

由上所說，可知朱謙之先生與黃文山先生的知識史理論有何不同，雖二者皆欲調和平行論與直線論，但因乎傾重的不同，朱先生却偏於歷史學的，腳根站乎個體人智的分析，黃先生却偏於社會學的，腳根站乎羣體人智的分析，一個是以謝勒的平行學說來擴張直線學說，一個是以孔德的直線學說來擴張平行學說。

## 六 階段問題

但是就因爲朱先生和黃先生的傾重有所偏執，故對於孔德和謝勒所提出的二大問題：

一、階段問題，

二、類型問題，

在知識史學上還未得到完滿的解決，而留下應有的第三者的結論。

如果我們以嚴密的邏輯和實際作批評的尺度，而分別審評朱黃二先生的階段學說，則吾人可以發現有幾個要點，最值商榷。大抵關乎朱譚之先生的知識階段論者有三：

一、階段如何過渡？

二、藝術階段何以必然？

三、如何適合完形知識史？

朱先生本祖述孔德，將人類知識發展史分爲神學，哲學，科學三階段，惟孔德之「實證哲學」，則於每一階段，皆詳叙其始末盛衰，故在第七第八第九第一〇第一一第一二諸章，章首章末，均敘述神學，哲學，科學之興替。此種情形，即是表明孔德對於由一個階段轉移到另一個階段的過渡時期相當注重，但在理論形式，較孔德尤爲嚴謹的朱謙之先生的「文化哲學」，却只以諸樣材料去證明此三階段的正確性，而對此極重要的過渡問題疑皆忽畧。何以謂此階段的過渡問題極重要？因爲任何合乎邏輯的系統，必對於前後的問題推論的運帶解決，有後件必有前件，有結果，必有原因，何以近世歐洲思想，浪漫主義起於唯理主義之後？現實主義起于浪漫主義之後，這都有一貫的邏輯的因緣。此問題赫格爾經已匠心的加以初步解決，朱先生對於過渡時期的忽畧，可謂



便是對於「原因」的忽畧。

但是就因爲朱先生對於「原因」的忽畧，故對於藝術階段何以必然的問題亦加以忽畧。本來朱先生於科學階段之後再加上一個藝術階段，乃是一個高貴的見解，此第四階段乃是孔德的三階段說的補足。但在邏輯上，要成立這一個理論，却必要有兩種準備，首見需要善爲解決。

一、第四階段是否必然？

二、設是必然，又何以第四階段是藝術階段？

而果缺乏此二種準備，則藝術階段的增入，便會理論不固，理由不足。第一個準備乃欲尋求出第四階段增入的原因，即謂科學階段的前件何以會產生第四階段的後件。對於第一個準備，陳定謨先生便曾經對我說：「爲何第四階段是藝術階段，而不是倫理階段？」潘祖誦先生亦謂：「第四階段爲教育也未嘗不可。」蓋必先敘明科學的性質和科學階段的原因，始能推論藝術的性質和藝術階段的結果。而朱先生對斯二準備，固皆忽畧之。

另一個關乎完形知識史的問題，朱謙之先生緊隨孔德，以古代及中世爲神學階段，十三世紀至十八世紀爲哲學階段，十九世紀爲科學階段，此中有兩問題最值考慮：

一、古代知識最發達者乃神學抑哲學？

二、由十三世紀至十八世紀是否哲學階段？

關於第一點，吾人最應考慮，古代人心操聚，爲多神論抑是哲學，蓋依孔德理論，橫亘古代的知識，故爲多神教主導者也。中世爲一神論的神學階段乃屬毫無問題，但以古代，由紀元前六世紀至紀元後四世紀爲多神論時期，則殊欠妥當。古代知識以希臘爲中心，古希臘知識可以分爲三個時期：（一）宇宙論即自然哲學時期，盛於紀元前六世紀至紀元前五世紀中葉，（二）人事論即人文哲學時期，乃一過渡期，盛於紀元前五世紀中葉至紀元前四世紀上三十年代，（三）觀念論

即精神哲學時期，盛於紀元前四世紀上三十年代甚至紀元後四世紀。此三時期，除了自然哲學時期，哲人好思宇宙實體，而有一二大家約略接近多神論，可以歸入神學範圍以外，其他紀元前五世紀以後諸傑燦巨子，故皆加入入本，已絕無神論色彩矣。至於第二點考慮，則屬更爲顯明。以近世科學發展史言說，由十三世紀至十六世紀，每一時代，幾均有一門科學作知識中心。大約十三世紀至十四世紀者爲數學，十四世紀至十五世紀者爲地理學，十五世紀至十六世紀者爲天文學，十六世紀至十七世紀者爲物理學，十七世紀至十八世紀者爲化學，十八世紀至十九世紀者爲生物學，即以科學大家言之，十三世紀至十五世紀時的羅哲爾斯培根，達芬奇，哥倫布，十六世紀之哥白尼，維薩留斯，十七世紀之佛蘭西斯培根，笛卡兒，伽里略，刻卜勒，牛頓，萊布尼茲，海更史，波耳爾，哈維，十八世紀之歐拉，拉普拉斯，眼爾塔，拉瓦節，德斐(Davy)，柏濟力阿斯(Berzelius)，道爾頓，林納，蒲豐(Puflon)，洪保德(Humboldt)，蓋皆名留千古，若以十三世紀至十八世紀爲哲學階段，則所謂「天才的世紀」的十七世紀，將使科學諸大家寂寂無聞矣。故孔德將哲學階段，卽形而上學階段定義爲革命的過渡期，便有滄瀆之心。此二考慮，皆以完形知識史作尺度，固知識史非因階段而成，反之，正階段必依知識史而立也。

以上三點，皆是對未謙之先生知識史觀的質疑，至於黃文山先生，其知識階段論雖尙未完整及系統的發表，但從該二文所見，則除對階段過渡，適合完形知識史及第四階段何以必然以外，最顯明的商榷，可有兩點：

一、階段的意義與標準，

二、何以西方知識史乃循環，東方知識史乃直綫，而又皆歸於一？

黃先生從知識社會學的觀點而賦予神學，哲學，科學及唯生四知識類型以意義，認此四類型皆有其特定集團的統體之中心原則，但對於階段的劃分，是否因爲集團特定性質的變異而發生知

識的中心原則之移動，則尙未有一解答和意義。因之，在邏輯上，知識階段的辨別及其間諸關係遂曖昧不明，易爲人以空間的類型出入來誤解時間的階段移換。這本是謝勒以後一班學者企圖以類型來解決階段的大問題，而曼海湊曾經倡導之。此等辦法的提出是否的當乃另一問題，設此辦法可行，則必先立一標準以判明諸類型出入而成爲階段移動的分別界限，據此界限，然後可以成立階段與階段間的性質及數量。否則，若從知識類型而推論到知識階段，便會成爲邏輯的虛構和不連接，而此階段的意義和階段的標準，固黃先生所忽略之。

就因爲階段的意義和標準的缺乏，在推論上，自然便會形成結果的不完備。關於此點，乃黃先生底知識階段論中最爲彰明顯著的。原來黃先生以直線論來解決東方知識史，謂印度乃神學的形態，而將進於哲學的類型，中國乃哲學的形態，而經神學、哲學，并將進於科學的類型；又以循環論來解決西方知識史，謂希臘羅馬已經過神學、哲學、科學的一環，而中古至近代又是經過神學、哲學、科學的一環。這種論點的東西不同，本來在充份的知識社會學的立場原無不可，但其末，又以直線論的第四階段終，則誠屬憾事也。第四階段在中國知識史上的增入，甚至於印度知識史上的增入都無問題，祇需補足第四階段增入的必然原因即可。惟在西方知識史上的第四階段的增入，便覺得邏輯的勉强和不完滿。吾人可問：何以西方知識史過往皆循環論而未來會直線論？何以今日之科學階段會進至第四階段，而往日的科學階段，則回歸於神學階段的循環？斯固不易爲讀者所悅服者也。

## 七 類型問題

至于知識類型問題，吾人亦可以分別的審評朱謙之和黃文山二先生的學說，大概關乎朱先生的知識類型說者有三：

一、定義問題，

二、藝術與宗教是否都是智識？

三、是否智識類型與智識類型之間只有調和局勢而無壓迫局勢？

吾人每每從許多書籍中發現有細密處不邏輯的毛病，此中以我國學者為多。本來任何一個能成一家之言的立論，其系統必有幾何學的形式，先立一個根本的概念或命題，使人不能不承認其為公理，然後按步的推論其餘，臨終，乃成一周圍系統。因之，根本的概念或命題便極為重要，設此概念或命題不確和不明，則全般系統便將錯誤和概念混亂，是故概念必需明瞭，對於每一個定義皆應精密的分別其界限，嚴格的審核其性質與範圍，然後表現為一貫與系統的作風，成一家之言。今朱謙之先生將人類的智識類型分為神學、哲學、科學、藝術四種類型，照嚴密的邏輯，則理應先定義智識，然後再依據智識的定義而判定有某一種特質或具某特性之智識者為神學、哲學、科學、藝術，始能更進一步的探究智識諸類型的出入和移動。惟於「文化哲學」，則見朱先生固未將此根本概念定義也。

此等概念的釐定未清，最易引起定義和含意的偏差，而藝術與宗教是否都是智識的問題，便乃因是而起。原來所謂智識，其定義乃客體刺激主體底理智方向的完全意識反應。科學，乃客體的現象，刺激主體底理智方向的完全意識反應，為現象的智識。哲學，乃客體的本質，或實體相

刺激主體理智方向的完全意識反應，為本質的智識，將科學與哲學歸屬於智識的範圍當無問題，但以藝術和宗教皆列入智識範圍，則殊應考慮，大抵有兩點最應參詳：

### 一、藝術的本質，

### 二、神學與宗教的分別，

藝術與智識，本來皆外界客體刺激主體所發生的完全意識的反應。惟意識有三層，上層為第一意識，理智方向，中層為第二意識，感情方向，下層為第三意識，意志方向。客體刺激吾人雖仍通過感性與理性，但因意識的反應方向不同，是故所獲得的結果反應，遂難一致。大抵藝術的結果反應，乃是中層第二意識的感情方向，故所謂「藝術七種」，莫不以客體刺激主體底感情方向的完全意識反應為正宗。智識本為理智方向的第一意識，今若將藝術列入智識範圍，則勢非將第二意識的感情方向作為第一意識的理智方向的一種從屬不可，而此番論調，固非人類意識中發現有感情方向後所應有者也。至於神學與宗教的問題，神學與宗教雖有最密切的聯繫，神學的規則與秩序當必沉埋於宗教的無規則與無秩序中，而宗教的無規則與無秩序亦必凝聚於神學的有規則與秩序之內，但從本質探究，二者固最不能混亂也。緣神學乃形而上學底宇宙論的一派別，形而上學屬於哲學的範疇，哲學屬於智識的範疇，故神學亦屬於智識，為主體理智方向的完全意識的結果反應。意識的結果反應完全，則神學必然帶有「學」底系統的性質，而表現為有規則，有秩序，反之，宗教不但無理由稍說謂為有智識的理智方向的性質，而更不能有完全意識的結果反應，故宗教必無學底系統的性質，而表現為無規則與無秩序。是以神學與宗教有本質上的不同，神學可列入智識的範圍，而宗教，却并非智識，二者絕不能有混亂概念之餘地。關於第三點，乃是解決孔德學說和勒勒學說的重要關鍵，朱先生以為在某一種智識作階段中心時，該時的智識諸類項，必皆帶有此階段智識的中心。故於哲學階段，雖不同類型，而皆有哲學性，表現為哲學的神學，哲

總的哲學，哲學的科學，哲學的藝術。此種論斷，本乃基於智識類型的普遍性，因為智識類型有普遍性，智識類型與智識類型之間，便有同一性，而其中局勢，便有調和的性質，成調和局勢。惟智識類型之同性，除有普遍性以外，猶有特殊性，普遍性與特殊性同時存在於智識類型之中，此特殊性，在智識類型與智識類型之間，則成差異性，表示二類型之有不同，而其形成的局勢，便表現為矛盾、對立，相互抵抗的壓迫局勢。故在某一個階段，雖大部份類型皆表現有該智識的中心，呈調和局勢，但仍有一部份的智識類型，不樂有此智識中心之色彩者，呈壓迫局勢。因之，科學階段，大可以有科學的神學、科學的哲學、科學的藝術，但亦有一些藝術，並非科學性，而為純粹性，甚至哲學性或科學性。此點調和局勢外的壓迫局勢之缺乏，便可謂朱先生未充分吸收謝勒學說，而同歸孔德的理由，而近世史學家每每不能融和孔德和謝勒，亦是準此。

至於黃文山先生的智識類型說，最令人質疑之點大概有二：

#### 一、智識類型的判別，

二、何以只有四種智識類型？

近世作家，寫作每有一種浪漫的色彩，往往對於某一個主題和意見，激於感奮，情不自禁地強調了某方面意趣，而忘記了幾點應有的秩序和層次，法蘭西的盧騷大概便是最好的代表。此種風尚加入了激情，其優點便是易於感人，其缺點，便是不及唯理派那種古典味的，細節處處邏輯的毛病。黃先生的智識類型說，便使讀者有如此的感覺。黃先生認為社會歷程影響智識歷程，智識為生存所決定，故以社會集團的統體可規範智識類型的中心原則，此本謝勒及曼海珠的高貴見解，乃近世進步的智識，惟過份的渲染并伸引，則會有不妥當之處。因智識社會學所予吾人的睿智，乃在智識的觀點，即謂一人的知識的觀點，其所有的涵養和態度，皆受其生存的條件所影響，甚而受約制。故同是哲學，有人主精神論，有人主物質論，同是科學，又有人主相對論，有人主

絕對論。這科學上有絕對論和相對論的不同，乃因緣於各人的生存因素，或各人之社會歷程不同之故。若以此觀點的不同而認為知識本身的類型不同，科學和哲學的不同乃來自生存條件，非來自知識本身，則殊欠妥當。因為科學與哲學之所以為一種智識，為知識所定義，就是在乎知識本身可以充滿的含蘊了科學和哲學，而無需其他的外在因素，有知識存在，則科學與哲學同時存在，此科學與哲學，便是知識的類型。故知識的類型乃是由知識所決定，非外來原因所決定。外來原因所決定者，只是知識類型的中心原則，即是某社會歷程，可使科學多傾向於絕對論，此中心原則，便是知識的觀點，即是在某一個知識類型中的觀點。是以知識類型和知識類型的中心原則即知識的觀點完全不同，前者乃知識約制的，後者乃社會約制的，而黃文山先生，便是混亂了二者的判別，而感情地自知識類型的中心原則生規定說誇大至知識類型的生存規定說。

因為這觀點的誤會，因而黃先生對於知識類型的判別標準便告游移。吾人可問，何以世界的知識類型只有四？而非五六或七？又何以此四類型為觀念的、唯理的、實感的、唯生的，而非為法律的、政治的、經濟的、教育的？此固黃先生所難解答者也。而此，即表現在理論上仍有一點不周圓，仍有一點細節處不邏輯，不能扣成必然的非此而彼的結構。

有此數點，則對於朱謙之和黃文山二先生的知識史觀之空漏處，已亦大致明瞭矣。

## 八 兩種分析的綜合和完形知識史

以上，吾人經已將孔德、謝勒、朱謙之、黃文山的知識史學說分別介紹，并會列舉朱黃二先生的理論疏漏處，但平心而論，朱黃二先生對於孔德和謝勒的學說的融合，的確到達了某程度的成功，其所以仍有偏頗，不能妥為處理，實在有另外的基本原因，即是皆着眼於獨斷知識史的研究，而不着眼于完形知識史的研究。

實則，孔德、謝勒、朱謙之、黃文山的知識史觀，從精密的邏輯計論，乃不得不偏頗者，因為孔德和朱謙之的基本論斷，乃是個體人智的分析，謝勒和黃文山的基本論斷，乃是群體人智的分析，從此二分析作出發點而作系統的邏輯的演述，必然會得到結果的知識直線論和知識平行論。何則？

吾人先就個體人智分析方面言說。所謂個體人智的分析，在第二節中，吾人已明言，即是注重個體的人智之謂。因為一切知識史觀皆以知識并知識史為研究中心，或公共觀點，知識乃客體刺激主體底理智方向的完全意識反應，知識史乃是客體刺激主體底理智方向的完全意識反應底時間的延緩，意識反應乃存在於主體，此主體可謂個體主體，故個體主體的知識，亦即客體刺激個體主體底理智方向的完全意識反應，便是個體人智。此個體人智其本身便是一種客體，故與研究者這個特定主體構成關係時，此個體人智便成爲此研究者的研究對象，亦即知識史，乃知識史研究者的研究對象，而結果，成功知識史學，此專門史學。既然一切注重個體人智或者以個體人智為研究對象的知識史學者皆潛心於個體人智，則個體人智的所有變化和移動，都必然是研究者的知識史學之素材。惟此個體人智的變化和移動，其根本乃在個體人智的外的經驗和內的經驗



(用洛克Locke的語言)，外的經驗乃值感官感覺外在客體而得，爲直接的觀察或實驗，內的經驗乃值心靈內省自己的精神狀態而得，爲間接的觀察或領會先人的實驗，間接的觀察或先人的實驗本身便是觀察和實驗，皆得自客體的刺激主體，故內的經驗實在仍以外的經驗爲根抵，內的經驗爲外的經驗之一，只不過有時間之分，一個乃現在的經驗，一個乃過去的經驗而已。既然個體人智的變化和移動都在經驗，則經驗的數量多寡自然便是個體人智的分別低級狀態、中級狀態、高級狀態的標準。經驗的數量乃被決定諸時間，現在的經驗有限，若能積過去的經驗愈多，則經驗的數量亦愈多，而人智的水準亦愈高級。故時間底延續，必然會使個體人智逐漸進步，由低級以至於高級，「今人勝古人」(Swif, Fontenelle, C. Peranti語)，此「今人勝古人」的思想，便是一切知識史觀直線論的基礎，而所謂個體人智的低級狀態、中級狀態、高級狀態，亦就是孔德和朱謙之的神學、哲學、科學三階段說的由來。故個體人智的分析，其邏輯，必然會到達知識史直線論的推論。

次就羣體人智的分析方面言說。個體主體受客體刺激的時間愈長，則個體人智亦愈進步，這乃就個體人智方面言，但就群體人智來說，則其情形却至不相同的。因爲個體人智雖必依時間底延續而進步無疑，此進步決定於經驗的數量，經驗的數量決定於時間，但就是各人在單位時間內所獲得的經驗的數量不同，各人於單位時間內所受客體的刺激多少不同，即是各人的個體人智的進步速度不同，於是各個個體人智的進步狀態便不一致。此不一致，在羣體中依其接近的程度，可結集爲集團，單位時間內獲得的經驗較少者，即進步速度較小者，相互接近結爲集團，有低級的人智狀態，單位時間內獲得的經驗較多者，即進步速度較大者，相互接近結爲集團，有中級的人智狀態，單位時間內獲得的經驗最多者，即進步速度最大者，相互接近結爲集團，有高級的人智狀態。於是羣體，在同一個時間之內，因爲各人的個體人智接近的程度不同，羣體人智，遂同時存在有低級狀態、中級狀態、高級狀態三人智集團。又因，人智的進步速度不同與歷史底延續不

發生關係，故在任何的歷史階段，此人智的進步速度不同常皆存在，而常表現有低級、中級、高級的人智狀態。低級、中級、高級的人智狀態既然常有，不受歷史的延緩所左右，則換言之，低級、中級、高級的人智狀態經常平行發展，乃平行論。依謝勒和黃文山的意見，低級狀態可為神學，中級狀態可為哲學，高級狀態可為科學，故神學、哲學、科學亦必平行發展，同時存在。於此，吾人可知，從羣體人智的分析，其邏輯，必然會到達智識史平行論的推論。

依邏輯既然分析個體人智必然結果直綫論，分析羣體人智必然結果平行論，則直綫論和平行論的空漏，當然便是歸源於個體人智的分析和羣體人智的分析的空漏，然則，此空漏如何始得補償？於此，吾人則不能不引出所謂完形智識史的觀念。

所謂完形智識史，乃含有下列三個意義：

- 一、非獨斷的智識史，
- 二、乃個體人智和羣體人智的綜合，
- 三、乃完形的。

在前第二節中，吾人已備言個體意識和羣體意識的分別，此分別乃由來自數學的判斷，不過此判斷仍然是數學的，而非實際的。因為知識既然定義為客體刺激主體底理智方向的完全意識反應，則知識史當然便是客體刺激主體底理智方向的完全意識反應史，或簡稱之為主體意識史。知識史乃主體意識史，即是指並非個體意識史或羣體意識史，吾人研究個體知識史時，可以自其本質的客體刺激個體主體底理智方向的完全意識反應史作出發點，即個體意識史，研究羣體知識史時，可以自其本質的客體刺激羣體主體底理智方向的完全意識反應史作出發點，即羣體意識史。主體包含個體和羣體，而主體更專指一般人類，如果以個體意識史或羣體意識史當為指一般人類的主體意識史作定義的知識史的本質，則在邏輯的概念外延與內包上，便有不周圓之弊。故吾人

論究知識史時，必需以主體意識史作出發點，絕不能先構成一個獨斷的觀念，以個體意識史或羣體意識史等同主體意識史，而使知識史成爲獨斷知識史。

既然，知識史乃以主體意識史作本質，並非個體意識史或羣體意識史，則吾人研究個體意識，羣體意識和主體意識的關係，便能知個體意識史，羣體意識史和主體意識史的關係。從數學分析，主體的種類的確只能分爲個體與羣體二種，亦不能不分爲個體與羣體二種。所謂只能分爲個體與羣體二種，乃指主體本身便包含有個體和羣體，所謂不能不分爲個體與羣體二種，乃說主體與吾人接觸時，吾人可「瓜擲」者便是個體和羣體。既然可「瓜擲」者只有個體和羣體，則當然很容易以個體意識爲主體意識，或以羣體意識爲主體意識，這可謂乃知識史直綫論和知識史平行論的淵源。不過數學終究是一種形式的科學，其分析只能到達靜態而不能到達動態，故近世學者每超脫靜態的主體，而走上動態的主體。此等動態的主體實在乃是一種關係，當個體和羣體彼此滲透而構成個體與羣體的關係時，個體與羣體即構成關係統一體，失却了個體和羣體的性質，此具有個性的統一體，便是主體。故主體乃是一個大綜合，一方面吸收了個體和羣體的性質，另一方面又具有新的個體和羣體發生關係後的性質，乃一更高級的形態。是以，主體意識和個體意識與羣體意識在概念位置上大爲差異，主體意識乃更高級的，爲個體意識和羣體意識的新的綜合。而主體意識史便不同於個體意識史和羣體意識史，乃二者相互滲透後構成之關係，乃個體意識史和羣體意識史的綜合，而具有另一個性。

主體意識史具有另一個性，即謂知識史具有另一個性。當個體意識和羣體意識構成關係時，吾人以研究人類一般知識史家的態度上說，所予「瓜擲」的對象，實在應該是此作爲關係構成的主體意識史。主體意識史刺激吾人而發生理智方向的完全意識反應，則吾人使用理性的分辨力和組織力去「瓜擲」主體意識史構成知識史。故主體意識史在知識史上是完形的，而亦只有主體意識

史是完形的。完形是指某種狀態，當主體意識史的個性連續出現，而為吾人研究者這一個特定主體所連續「瓜擲」，則主體意識史的個性保存，知識史的個性亦保存，故謂乃完形的知識史。

## 九 階段問題的解決

知識史既以主體意識史作本質，則吾人當可以摒棄直線論和平行論的獨斷構想，而回歸於主體意識史的特有個性之完形。

從主體意識史去審察宗形知識史的階段問題，則階段問題可作一圖表解決：

史前	直覺知識		
古代	理性知識 (相對理性)	哲學階段	自然哲學時期 ↓ 人文哲學時期 ↓ 精神哲學時期
中世	(絕對理性)	神學階段	↓ 自然神學時期 ↓ 人文神學時期 ↓ 精神神學時期
近世	感性知識	科學階段	↓ 自然科學時期 ↓ 人文科學時期 ↓ 精神科學時期
現代	綜合知識	知識學階段	

此中包含有四個意識論列：

一、以水流比階段。

二、完形的階段劃分。

三、階段的變換問題，亦即階段的過渡問題。

四、知識學階段為現代的知識史階段。

完形知識史既然本質於主體意識史，主體意識乃是個體意識和群體意識的綜合，故主體意識史，乃是包含個體意識史和群體意識史，而個體意識史和群體意識史亦是主體意識史的根底。群體可以有種種，依性質的傾向不同而有群體的不同，故主體意識中的群體意識，亦非一而多，群體意識既然非一而多，設其特性的群體意識，於羣體意識與羣體意識相滲透而構成主體意識時，漸次使異於本羣體意識的他性質羣體意識化為本羣體意識的性質，而獲得將多化一的狀態，則此羣體意識的特性，可謂便代表了主體意識的特性。主體意識此時雖仍有種種羣體意識的性質，與此羣體意識的特性不同，但此主體意識，乃不能不以此羣體意識的特性為代表。此中意思，最好以水流為譬喻。一條河流，滾然而下，但細分類別，此水流實可別為四：(一)主流，乃河流的主要趨勢，(二)旁流，乃傾向於主流而性質又不同於主流者，(三)逆流，乃反乎主流之性質者，(四)伏流，潛然存在，隱而不顯，實則緊連不羈者。吾人一階江河，乃覺主流為其主導的，其他旁流，逆流，伏流皆是附從的，故主體意識以內質可分為二種：

一、主導的意識，

二、附從的意識。

而所謂階段，便是此主導的意識，乃主體意識中之代表的群體意識。

如果階段是指主導的意識，主體意識中之代表的群體意識，非乃主體意識的全體，則吾人當

可以主導的意識史去窺探主體意識史的知識史中的階段，看於完形知識史中，其特性的主導的意識所佔支配時間幾何。此中，我們可以分割為三個階段和九個時期：

一、哲學階段——古代

第一、自然哲學時期——從紀元前六世紀初年起，約一百五十年間，有解決宇宙本質問題的五學派

第二、人文哲學時期——從紀元前五世紀半起，約五六十年間，論人生之謎，普羅太哥拉斯（Protagoras），蘇格拉底

第三、精神哲學時期——從紀元前四世紀初年起，約百年間，柏拉圖與亞里士多德

二、神學階段——中世  
第四、自然神學時期——紀元前一世紀初年起，至紀元後五二九年，新勃遜哥拉斯學派和新柏拉圖學派

第五、人文神學時期——從五二九年至九世紀，聖奧古斯丁（St. Augustine）及教父哲學

第六、精神神學時期——從九世紀至十五世紀，聖阿奎內（St. T. Aquinas）及經院哲學

三、科學階段——近世  
第七、自然科學時期——十六和天才的十七世紀

第八、人文科學時期——從十八世紀起，約百五十年間，亞當斯密（Adam Smith）

第九、精神科學時期——從十九世紀半起，約六七十年間，馮德（Vunnt）

除了史前，完全意識的理智反應乃傾於直覺方式，為直覺知識以外，吾人若將有史以來的人類知識史分割，則在古代，中世和近代中，古代之主體意識最佔有大部份人心之辯體意識乃哲學的，為相對的理性知識，中世乃神學的，為絕對的理性知識，近代乃科學的，為感性知識。神學

乃哲學的形而上學的一流派，故哲學與神學雖皆尊重理性，但在古代，却是沉理性，尊重彼此的各別理性，亦即主觀理性，性質多，而在中世，則尊重者由多歸一，由各別的主觀理性到單一的客觀理性，性質傾於獨斷。二者的完全意識的理智反應皆傾於理性方式，為理性知識，惟一乃相對理性，一乃絕對理性，故古代與中世的知識色彩便迥然不同。計古代知識史分割為三個時期：從有史之達里斯，亞諾芝曼德，亞諾芝曼尼的伊安尼亞學派起，經過芝諾芬尼，巴門尼底斯，美利瑟斯 (Melissus)，芝諾 (Zeno) 的埃里亞學派，勃達哥拉斯，赫拉克利圖斯，恩拍多克利，安拿薩哥拉斯，以至於琉息帕斯 (Leucippus) 和德謨克利圖斯的原子論，稱為自然哲學時期，側重於自然為哲學的研究對象；從普羅泰哥拉斯，哥爾期亞 (Gorgias)，喜庇亞 (Hippias) 的哲人學派到蘇格拉底和小蘇格拉底四學派，則稱為人文哲學時期，側重於人事的哲學的研究；從柏拉圖，到亞里士多德，及其逍遙學派，則注重點着於精神原理，圖統一自然哲學和人文哲學，稱為精神哲學時期。中世的知識史亦分割為三個時期：從兩希主義的結合起，經新勃達哥拉斯學派和新柏拉圖學派以至於尼西亞 (Nicaea) 會議以前，皆以神學解釋外界的生成與變化，稱為自然神學時期；從尼西亞會議以後，以奧古斯丁為中心，注意於神人論及人類的歷史問題，則稱為人文神學時期；再從經院哲學伊始，至到唯實論，唯名論和概念論之爭，皆移外至內，談論證之細緻，稱為精神神學時期。至於近世，則為感性知識的科學時代，科學既傾於感性，則風尚自一反乎古代與中世，故近代科學階段亦分割為三個時期，無不以經驗的觀察和實驗為依歸，計自然科學時期，早發端於十三世紀羅哲爾培根 (Roger Bacon)，一五四三年有哥白尼及維薩留斯兩大科學著作，而至十七世紀，所謂「天才的世紀」，則科學家之名字已燦爛於知識史壇矣。其時數學，天文學，力學，生物學已具科學規模，祇化學，地理學，地質學尙需延擱數十年始脫離哲學構想。人文科學時期，則顯著於十八世紀。十八世紀人承繼波當 (Bodin) 遺風，以天然的科學構想移入人事

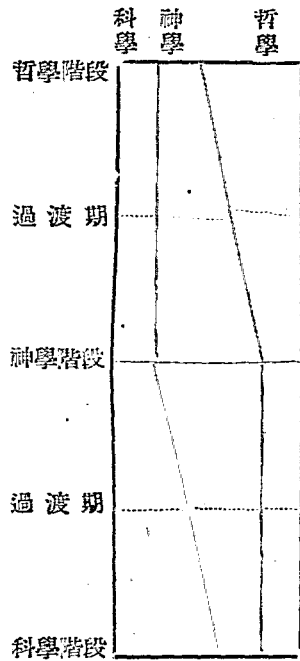


，乃得盧騷，孟德斯鳩，杜爾閣 (Turgot)，亞當斯密諸大家之名噪一時。而遲數十年，則社會學亦從孔德之手跨過科學的門檻。精神科學時期，則盛行於十九世紀中葉和末葉，此時人世好尚窺探靈思，於是實驗方法加入研究靈魂之秘，精神科學次第成立，德意志靈魂實驗家馮德，亦使心理學脫離哲學玄想。

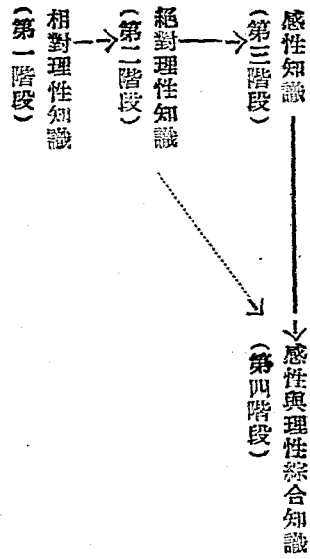
至於階段的過渡問題，此中有三點性質，最應注意：

- 一、對立性，
- 二、因襲性，
- 三、新生性。

由上定義，階段祇是指主導的意識，乃主體意識中最佔勢力的群體意識，但除此主導的意識以外，尚有附從的意識。在平時，某一種特定知識的群體意識常佔優勢，故主導的意識和附從的意識間的對立性甚小，惟在過渡時期，舊的主導的意識漸次失其主導的意義，而新興的群體意識又在主體意識中逐漸擴張其勢力範圍，故新舊交替之秋，二者的對立性易常尖銳而明顯，如圖所示；



虛線表示過渡期。古代哲學階段末年有斯多噶主義和伊壁鳩魯主義之爭，中世神學階段末年有唯名論，唯實論和概念論之爭，便是此等新舊勢力的對立。不單只此，即使同一階段，一時期到別時期的過渡亦呈對立性，不過階段到階段的波瀾大，時期到時期的波瀾小而已。既然此新的主導的意識乃由過去的附從的意識演變而來，是以新的主導的意識必有其過去的附從意識的因襲性，而過去的附從的意識所以能夠演變為今日之主導的意識，亦必在擴張勢力範圍底量變過程中有所質變，使今日之主導的意識帶有新生性。故吾人可以自知識史本身追溯承繼的因緣以窺探其演變之源流，復可以從過往知識的離合以推算其新生的趨勢。



然則，今日的知識趨勢為何？古代最估勢力者乃哲學，中世最估勢力者乃神學，哲學為相對理性知識，神學為絕對理性知識，相對理性及絕對理性皆理性，故古代和中世皆屬理性知識時代。理性知識時代反感性，但是近代最估勢力者乃科學，為感性知識。尚理性，則好玄虛，故科學在古代及中世皆不得主導的發展，為旁流及逆流，尚感性，則流機械，近代哲學與神學皆受科學沾染，但感性為理性基礎，理性為感性標準，在理智方面的意識上同等重要，不能有偏有廢，二者合作完全知識。故經古代中世及近代之偏頗，邏輯上必然要求完滿的綜合，感性與理性的綜合為知識，是故今日乃哲學與科學合作之知識學階段。以赫格爾之辯証法觀之，則理性知識時代為「正」，感性知識時代為「反」，而感性與理性合作之綜合知識時代，即知識學階段，為「合」。如上圖。

## 一〇 類型問題的解決

吾人若再以主體意識史去審鑑完形知識史的類型問題，則類型問題則有六個要點需要論列：

- 一、知識類型的定義。
  - 二、兩種固有的類型。
  - 三、從知識演變原理以說明類型內容之從簡單以到複雜。
  - 四、類型的機能之分析。
  - 五、調和局勢和壓迫局勢。
  - 六、類型間關係的結果與階段之構成。
- 何謂知識類型？此中包含有兩個意義：

- 一、乃客體刺激主體底完全意識的理智方向之反應者，
- 二、乃主體意識中之羣體意識者。

既然階段與類型都是知識史的範疇，則論階段，必乃知識的階段，論類型，必乃知識的類型，或曰知識類型。今知識，依第二節的定義，乃是客體刺激主體底完全意識的理智方向的反應，則所有類型，設其非為知識類型則已，若為知識類型，則必帶有此知識的性質，必不能脫離此客體刺激主體底完全意識的理智方向的反應，如脫離此客體刺激主體底完全意識的理智方向的反應，如：藝術與技術，則吾人亦絕不能將之列入知識類型的範圍。不過這種作為反應客體刺激的主體意識，依前第八節所論，却是個體意識和群體意識彼此滲透而構成另具個性的一種關係，故在

內容上乃包括有諸個體意識和諸辨體意識，個體意識是獨立的存在之意識，尙未與其他個體意識結合，當此等個體意識一影響他人，與其他的個體意識結合，則構成辨體意識，能够構成辨體意識，則在辨體意識以內的所有個體意識，都爲此辨體意識所規範，都具有此辨體意識的儀型，類型乃指公共的儀型，故不單只必有知識性，同時還必有辨體意識性。

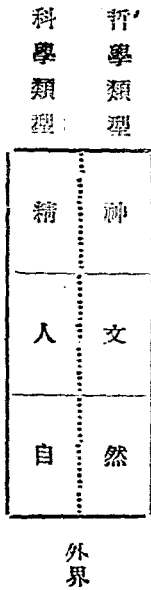
此等具有辨體意識性的知識可以分爲兩種，一乃科學，一乃哲學，故知識類型實可分二：

### 一、科學類型，

### 二、哲學類型。

科學與哲學皆爲客體刺激主體理智方向的完全意識反應，但任何客體，都可以分割爲現象與本質兩部份，現象乃客體的外形，本質乃客體的內容，科學即研究現象，哲學即研究本質，故客體刺激主體，因其有現象和本質之分，於是理智方向的完全意識反應可以分二，亦只能够有二。惟認識客體現象需感性，認識客體本質需理性，感性和理性乃人性所固有，任何人皆有感性和理性，是以作爲現象之學的科學，任何人受客體刺激時皆賦有，而作爲本質之學的哲學，亦是任何人受客體刺激時皆賦有，故科學與哲學不單只是兩種知識類型，同時還是兩種固有的知識類型。既然，固有的知識類型只有科學和哲學，然則，中世紀人所主宗的神學，是否亦是知識類型所固有，如非固有，又屬於何種類型？此答案吾人於前第七節中即已備言之矣。神學乃形而上學的宇宙論之一流派，只是論究本質的生成與存在時之一見解，形而上學屬於哲學的範疇，故神學的範圍遠較哲學爲小。中世神學的獨斷性質，近乎絕對理性，而古代哲學則有相對理性風格，但哲學本身便是理性知識，絕對理性仍然是一種理性，爲哲學所含蘊。能成爲固有知識類型者只有科學和哲學，中世的神學，實質上仍是哲學類型，只不過與古代不同，爲一種神的思想所輾斷并獨斷，非如哲學的固有的包含理性之相對及絕對耳。

科學與哲學既是固有的知識類型，則一切知識類型皆不能外此，但從內容的變動程度來說，則非固有的知識類型為數却不止於兩種。因為知識乃是客體刺激主體理智方向的完全意識反應，即謂乃人利用感性及理性的組織力和分辨力去「把握」客體所構成的結果，惟人本身便是一個變動體，對於客體這外界的「把握」最初只是離吾人而獨立存在的自然界，立自然學；及後才知道外界除自然界外，尚有人文界，立人文學；再後才從外界中更析出了精神界，立精神學；由自然界，到人文界，再到精神界，此一序列，便是從簡單到複雜的發展序列。惟自然界，人文界以及精神界皆有現象和本質，故實質上，自然學乃自然科學和自然哲學，人文學乃人文科學和人文哲學，精神學乃精神科學和精神哲學。是以從科學和哲學觀之，其知識類型的內容乃經常變動者，為一個從簡單以到複雜的演變過程。此意義若以圖表，則是：



科學與哲學的內容既然經常變動，則科學與哲學的範圍亦是經常變動，但在變動中一定範圍以內的各個內容，一方面自己賦有知識的屬性，另一方面常常可能是一種羣體意識，而構成某特定內容的知識類型。此等知識類型和固有的知識類型不同，雖謂固有的知識類型包含了此等知識類型，此等知識類型皆在固有的知識類型中，但是固有的知識類型不可變，而此等知識類型則可變，為便於判別這兩種知識類型起見，於是吾人便稱後者為非固有的知識類型。如此，知識類型便可分為兩種：

一、固有的知識類型 科學和哲學

二、非固有的知識類型 自然科學，人文科學，精神科學，自然哲學，人文哲學，精神哲學等等。

不過固有的知識類型和非固有的知識類型都是知識類型，然則，知識類型的屬性為何？此中我們可以分爲兩點解說：

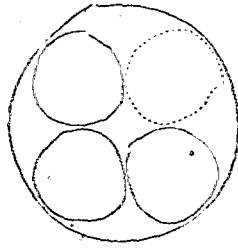
一、特殊性。

二、普遍性。

前說知識類型乃是知識的羣體意識，是辨體意識，則諸個體和諸羣體便在此公共的意識下結合，亦即是有此公共意識，然後結合起諸個體和諸羣體，故此公共的意識乃是此辨體意識的特殊標幟，有此特殊標幟，辨體意識的意義才得以構成，是以知識類型本身必具有特殊性。不過就因爲有知識類型的特殊性，而同時，亦有知識類型的普遍性。因爲特殊性既是構成辨體意識的必要條件，但是此特殊性之所以能够結合了諸個體和諸羣體，就是諸個體和諸羣體爲此特殊的公共標幟所結合，故公共標幟便是諸個體和諸羣體的普遍意識，亦即是此辨體意識的普遍意識，是以知識類型本身又必有普遍性。茲以自然科學類型爲例，這特殊性的自然科學類型便是公共意識，而使數理科學，物理科學，化學科學，生物科學，人類科學，天文科學，地理科學，地質科學以及自然科學的自然哲學，自然科學的人文哲學，自然科學的精神哲學，自然科學的人文科學，自科學的精神科學諸知識類型具有普遍性。如圖：



此中綫條代表結合過程，其橫截面表示，則為：



這裏每一個圓圈都代表一種知識類型。故一切知識類型，舉凡是知識的羣體意識，都一方面具有特殊性，同時又具有普遍性。

就是因為知識類型都有特殊性和普遍性，因之在知識類型中間，遂發生差異性和同一性，而形成知識類型間的兩種局勢：

- 一、壓迫局勢，
- 二、調和局勢。



所謂壓迫局勢，乃言知識類型和知識類型之彼此抗拒。因為知識類型既然賦有特殊性的屬性，則此一知識類型和彼一知識類型便各不相同，具差異性。差異性乃指知識類型間的對立，對立必要求得解決，故彼此抗拒，而形成相互的壓迫局勢。既要壓迫，則合乎自己知識類型的公共意識乃不能不極力調和，故在知識類型中有普遍性，則在知識類型與知識類型中間便有同一性，使彼此皆歸於普遍的意識以成對內局勢的調和。

知識類型間一具有壓迫局勢和調和局乎，則在連續的變動過程，結果必然會造成：

一、主導的知識類型，

二、附從的知識類型。

主導的知識類型乃是變動中知識的羣體意識的擴大，附從的知識類型乃是變動中知識的羣體意識的縮小，故主導的知識類型和附從的知識類型，雖在連續的變動過程仍不斷的發生壓迫局勢和調和局勢，但在這一個特定的時間和空間內，主導的知識類型已佔絕大的優勢，成為主導的意識，乃主體意識中的代表的羣體意識，故亦即是上一節所云之階段。

## 一一 結論

以上第九節，吾人論究知識階段，第十節論究知識類型，不過知識階段和知識類型實在是一個完形的結構，因為在作為知識史底本質的主體意識史以內，知識階段和知識類型乃彼此相伴的，有知識階段存在，即有知識類型存在，有知識類型存在，即有知識階段存在，知識階段與知識類型同時存在於一個空間和時間，故為完形的知識史。不過此等完形知識史，在其本身的演變上仍然有其因襲性和新生性者，若問完形知識史的因襲性為何？則最顯著的可以有三：

- 一、個體意識和群體意識，
  - 二、知識階段，
  - 三、知識類型。
- 若再問完形知識史的新生性為何？則最顯著者亦可以有三：

- 一、主體意識，
- 二、調和局勢和壓迫局勢，
- 三、完形。

主張直綫論人不論的如何偏頗于個體意識，主張平行論的人又不論如何的偏頗于群體意識，但是孔德在知識史上提出個體意識，謝勒在知識史上提出群體意識，却的確使知識史脫離了過往的曖昧狀態。因為吾人研究者乃是客體刺激主體底理智方向的完全意識反應之延續，而在此等主體意識史中，主體意識則是個體意識與群體意識的相互滲透，不確定了個體意識以及羣體意識，則主體

意識便無法確定。由此可知，個體意識史和群體意識史雖然如何的偏頗，但其在知識史上的價值，却是光輝於後世。

知識階段實在乃個體意識史的一個必然推論，但其成就却不單只知識史學。即就知識史學來說，知識在時間的演變上必有一個中心，或者是共同的傾向，而發現知識史有此中心便是直綫論者對於知識階段的確定。

群體意識史所推論的知識類型，則在現世知識界最顯其意義。單在知識史上，知識類型便透視了知識的問題。本來知識的演變，除了外在的原因以外，本身還有一個因果關係，可以追溯知識的來源，此等因果關係乃構成知識中綜錯問題的主因，欲了解此主因必需要了解知識間之相互局勢以及知識形成後的功能，而知識類型即探討之。故知識類型的確定，乃知識史研究深刻化的必然步驟，而為平行論者的一大建樹。

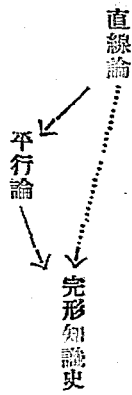
不過，個體意識和群體意識祇是主體意識之一部份，知識史學乃是研究全人類的知識史，故需結合個體意識和群體意識，使彼此滲透形成關係，始能接近人類知識史的全體。此包含個體意識和群體意識的關係便是主體意識，而此篇，即是以主體意識史作為知識史的本質，乃次第的推論其餘。

從主體意識史去論究知識史，則知識階段和知識類型的推理便另有一番面目。主體意識既然乃指人類知識的全體，則所謂階段，當然便是人類中佔優勢的群體意識，惟主體意識中除此作為階段的佔優勢的群體意識以外，尚有不佔優勢的個體意識或群體意識，此等個體意識或群體意識在時間的演變上可能變為另一個佔優勢的群體意識的階段。故任何時間與空間上的主體意識，皆本身賦有調和局勢和壓迫局勢，在主體意識以內，某群體意識可因調和局勢而繼續擴張，亦可因壓迫局勢而繼續縮小其勢力與範圍。因是，主體意識有調和局勢和壓迫局勢并存理論的確立，不

單只是知識類型的一種解決，同時還是知識階段的解決，而與朱謙之及黃文山二先生的論說有所不同，非為一方面的執着。

既然吾人所論，乃調和局勢和壓迫局勢是一個關係，則知識階段和知識類型亦是一個關係；知識階段和知識類型是一個關係，則個體意識和群體意識亦是一個關係的構成，此關係的構成乃吸收了個體意識和羣體意識，而又更具新生個性的主體意識。主體意識史即是指人類知識史的全體，故乃一個完形。

前論六端，前三端乃完形知識史的因襲性，後三端乃完形知識史的新生性，因襲性表明完形知識史與直線論和平行論的相同，新生性表明完形知識史與直線論和平行論的差異，而差異之所以形成，仍然需用直線論和平行論作根據與材料，故在時間的變動上，用赫格爾的理論來說，可以列成一個圖表：



完形知識史乃是直線論「正」和平行論「反」之「合」，乃經奧伏希變，揚棄棄舊後的，一個新的形成。

——季子草于一九四五年仲夏蕉嶺路亭

## 主要參考書目

- 一、孔德著：「實証哲學」（日本春秋社刊世界大思想全集第二六卷石川三四郎譯本）特別卷下。
- 二、謝勒著：「社會學與世界觀」（Zur Soziologie und Weltanschauung）和「智識社會學的問題」（Probleme einer Soziologie des Wissens）又羅致平譯「知識社會學」對我頗有參考。
- 三、朱謙之著：「文化哲學」（商務印書館出版）此書專論知識生活，論社會生活，即朱先生之所謂「文明」者，有「文化社會學」，其理論皆一貫。
- 四、黃文山著：「知識社會學與知行學說」及「世界文化的轉向及其展望」（分刊中山文化季刊第一卷第二期及第一期），又所著「西洋知識發展史綱要」（華通書店出版）亦頗見其知識史的思想。
- 五、許崇清著：「中國當前的科學思想」（刊新建設月刊第一卷第九期科學特輯），內中對於知識的範圍與功能，最有精闢的見解。而一九四二年間，著者常得親聆教益，更知有完形知識史的思想，會謂：「世人少有知識史的研究，更少有研究全體性的知識史，實在知識史非指個人，或者某一派人，而係指人類知識的全體」。
- 六、胡體乾著：「人類數量認識的發展」（刊新建設月刊第一卷第五期自然哲學特輯），此篇雖論數量認識史，但對知識階段問題，實有最光輝的建樹。
- 七、吳大基著：「理智史原理」（刊現代史學第五卷第二期），乃根本原理的論述，其理論的開展和應用，對因襲性與新生性有所證明者，則見：「科學中成史」（刊現代史學第五卷第三期，名：「從知識史學觀科學生成史」）。

付印之前，本稿已經胡適乾，黃文山，劉渠三先生分別評閱，胡先生對本書精細的加以實質意見，使我對每一個問題更作深思，感銘無已。

黃先生認為「個體意識和群體意識分別甚難，因個體意識乃群體所造成。」「完形的看法只側重局勢，不側重階段，階段論係進化派的看法。」類型 (Type) 只是學者研究現象的方法或技術，此處的分別無甚方法學上的定義」。劉先生的意見，則謂：「個體人智與群體人智固可區分，但當知識史或知識學以知識為研究對象時，他已經是捨棄了個體與群體，而是把抽象的知識過程來研究的。孔德所討論的知識是否屬個體的知識頗有疑問。」哲學科學乃為知識內容之各個方面 (Aspect)，已非類型，尤不能當作階段看。」「類型為整體性的，就知識而論，必須包涵全部知識的 Unity 所表現的形態，才可以稱之為一類型。哲學或科學不過是知識的一面，故不能稱為類型，如經濟學上封建莊園經濟與資本主義經濟就是不同的類型。」宗教非知識，乃根源於感情而發生的一種信仰，不能當做知識類型，亦不能看做知識的階段。」知識發展的階段是存在的，但却不贊成取孔德的名稱，似不如劃分為：(一)迷信的階段，(二)玄想的階段，(三)實證的階段。至朱謙之加上藝術階段，殊無當處，蓋藝術係文化的一種形態，而非知識。」知識類型亦存在，但人文現象之類型是從階段中表現出來的，故類型與階段常係一致或統一的。人文或社會現象的類型是含有歷史意義的或歷史性的。」此等意見，與我或同或異，最深感謝。

本來許崇清先生和朱謙之先生的意見，亦請付梓之前教益，惟自坪石淪陷，我赴古梅州，更移八閩，而許先生則留連縣，朱先生在梧，無從就教，至為病疚。

自來意見的不同，乃原因於基本思想的差異。我對於「知識」的界說完全係基礎存在的思想，由存在的肯定，推論存在皆本體，再而確定主體與客體，乃及乎「知識」的問題。此等意見，我在過往著作中，已有述及。

一、「科學與哲學思想」

二、「邏輯」

三、「人類意識的構造與型式」

而近著「論學五稿」，則企圖將全般系統整理。我對於知識階段和知識類型的看法亦因緣於此。我深知此等的努力或者徒然，我的邏輯究竟能反映并把握多少的客體關係？多少的真理？但如在批評及實證上，還有一點真理，對人有益而無害，已是作者的大幸。

——季子書于一九四七年羊石新秋

中華民國三十六年九月初版一〇〇〇冊

中國自然  
哲學叢刊

知識史觀 一卷

定價國幣 元正

著作者 吳 大 基

出版者 中國自然哲學研究會

印刷者 廣州成城印務公司

發行者 中國自然哲學研究會

版權所  
有翻  
印必究



0595  
#10  
264344

A Treatise on The Development  
of Knowledge by Ng Tai Kee

Contents: 1. Introduction, 2. One observation and two analyses, 3. A. Comte's theory, 4. M. Scheler's theory, 5. Prof. Chu Chien Dai and Prof. Huang Wen Shar, 6. Problems of stage, 7. Problems of type, 8. Problems of two analyses and Holism of knowledge, 9. Differentiations of stage, 10. Attributes of type, 11. Conclusion.

Published by  
The Natural Philosophy Research  
Committee of China