

趙雅博著

哲學概論新編  
(下)

文景出版社印行

趙雅博著

哲學概論新編  
(下)

文景出版社印行

中華民國六十四年十月再版

# 哲學概論新編

特價：新台幣

著者：趙雅博

出版者：文景出版社

台北市嘉興街292巷3號

發行者：文景書局

台北市和平東路一段105號

電話：三三一四一九六四六

三九一四二八〇

郵撥：一五七九一

登記證：局版臺業字第一〇一五號

## 第十二章 哲學是科學嗎？

### 拆除改建，改建拆除

一位研究所的同學，在偶然的一次宴會上，談到教育制度的課程，正好比人們居住的房屋，拆除改建，改建又拆除，浪費人力物力，實在沒有意義，這個使筆者立刻聯想到了一個很大的問題，就是哲學上的改建拆除，拆除改建，永久不息的在工作着，在改動着哲學的活動，構成了一個很大的惡例，使人恍惚彷徨，莫知所從，對哲學往往生出一種莫名其妙的感覺。實在，哲學的變化史，使人們對哲學的信任全失，對哲學的國本也都動搖起來。思想支配行爲，哲學影響人們，哲學的變化，可能給社會國家人民帶來苦難、憂慮與煩燥，使當政的人們，對着哲學思想，不免掛慮操心。不錯，火是有害的，可以破壞許許多多的什物，給世界帶來了破壞，然而如果會善於利用，那很自然地也利益無窮；這不該是反對哲學的理由，可反對哲學的唯一根由，乃是環繞着哲學的懷疑主義的論調：哲學有二千五百年以上的歷史，它自稱爲科學，但是它却不像科學一樣的工作，有堅定的特徵，也有進步的跡痕，給人帶來了可見的福利；它正好像西西佛的大石（Sisyphé 是哀約勒之子，哥林多國王，殘忍好貨，死後被罰入地獄，推滾大石），從山腰中向上推動，快到山頂，乃又下降，降到原有位置，有時還降得更低，如此循環，永無止息，哲學也就是這樣，上上下下，好似在一座內憂外患而又常興常旺的大城門口所寫的話：「動盪而不沉沒。」有人說，這有什麼關係呢？不！只有動盪就已經是哲

學的致命傷了，因為哲學應該有堅定的特徵，動搖動盪使我們對哲學的有效性就發生了不信任，也使人們無所適從了。變化便不是科學，這是一句很有力的格言。在哲學方面，現在我們更該重複這句格言了，真的，德國的歷史主義，柏格森的生命主義，存在主義的標新立異，那一個學說不是變化變化再變化，尤其是我們上述的三種學說，不止是變化，而且是以變化為哲學，哲學本身就該變化，哲學是科學嗎？這個答案將又何之呢？

哲學的變化，對肯定哲學是科學來說，乃是一個很大的問題，解決這個問題也是很重大的負擔，也是人們反對哲學很重要的藉口，我們不但不隱藏這個變化，並且，我們還要更清楚的指出，為了節省篇幅，我們只能從近代哲學開始，說明這無可否認的事實，並從中給我們暗示出哲學的一條康莊大道，真哲學一定是科學，什麼樣的變化妨碍哲學成為科學，希望從近代哲學的演變裡，我們能找出一點端倪，本章就不算白寫了！

### 極端主義的一瞥

西洋哲學的拆除改建，改建拆除的工作，對西方哲學史稍有涉獵的人，都瞭若指掌。如果談到自哲學根本拆建的事象，在近代哲學史上，使人看得最清楚的，則可以說從笛卡爾開始，時間是一六三七年，到現在還沒有完竣。

有人說英國的培根，已經是自根本改建哲學了，這一說法是部份有理，部份沒有理。因為培根所要改建於哲學的並不是哲學的全面，而只是方法的獨樹一幟；哲學方法與一般科學方法的討論科目，就是邏輯學，亞里斯多德稱之為：組織論，培根則稱之為：「新組織」，組織或新組織，對哲學的拆

建，功勳不少，但並不會動搖哲學的國本，所以，我們不認為培根是近代哲學從哲學本根拆建的第一位，而推出笛氏作首席，想來是可以無大異議的。

笛卡爾是近代哲學的開山，是一位智慧很高的代表人物，根據他自己的說法，他是看到了科學的王后，搖搖欲倒，看到了她成了爭執的對象，聚訟紛紜，莫知究詰，因之他決意採取了一種幾何學的方法，它可以給哲學以堅定的立場，而將哲學的缺陷予以結束。笛卡爾站在這一立場，開始了一種試驗，將一切過去的知識都拋之九霄雲外，而從自己的原則開始，他的原則如衆周知是：「我思想，所以我存在」，他認為這個原則是人人同意的，以後他又將這個原則，以最嚴格的演繹法推演開來，不即不離，無殞無越的推到極致。不過，笛卡爾剛剛逝世，他的權威就失掉了；哲學界內又出現了另一位幾何化哲學的名家，那便是斯比諾莎，他否認了他要承認的自立體的多數性，萊勃尼茲也是一位幾何化哲學家，他取消了笛卡爾的另一個信條，物質或者伸張的存在。霍布士是第四位幾何化哲學的人，然而他却與萊勃尼茲相反，承認物質，否認精神，何去何從？請君慎審！

近代這幾位哲學家，原想給哲學以固定性，而結果反而矛盾百出，還不如不想解決以前的情形更好。此外，我們還可以指出笛卡爾他們的數學方法，恰切的調節，用工具可付量的正確，都不能對屬於人類最多的倫理問題，加以決定性的解決。就是形上學問題，也不是數學所能解決的，因為形上學的研究，乃是不能使用在數學上習用的方法，來加以操縱的，數學是研究數量，數量必須依附在非數量的主體——自立體——纔能存在的，發生在自立體上的問題，數學又如何能解決呢？還有些人去乞援於近代邏輯學，認為只有在它的方法考驗之下，經過了驗證才能成為科學。但是這也是不可能成為哲學的，只是使用有記號與符號的言語，如果是對待量和積的極單純的領域，還算可以；可是如果有

關於質的實在性方面——這是哲學所沉浸而服膺的，由於其含蘊豐富，五色繽紛，抽象無形，數學方法是無能為力，並且，也真正無力。真的，實在性在外表形象之外，另有本質形式，視而不見，思而無形，如之何以有形的的方法，來直接研究並控制呢？

### 愛古芭的哭泣

哲學從笛卡爾開始，一直在幾何化的大努力中打滾，等到康德的出現，情勢始為之一變；康德這位好學深思的哲人，他要求對形上學展開一個新的審核，使哲學——更好說是形上學變成了從寶座上推下來而又沒有權勢的女神了，這正彷彿荷馬詩中的愛古芭(Hecuba)的哭泣，愛古芭是特勞亞最後國王波里雅之妻，她的十九個兒女統統失掉，她親眼看到她丈夫、女兒與孫兒的被殺，她失落了一切而哭泣不停；康德使哲學也一度有了這種趨勢。他建立起來一個堅實的根基，他反對傳統的超越形上學，使這超越的形上學孤立痛哭起來，不過，我們如果往深處看，康德並沒有推翻形上學，而正是建立了一種內在的形上學。康德自認為是開關了一個哲學的新時代，他在哲學的園地內，自比於哥白尼的革命，他不承認在物理學的對象以外的思辨。科學，人人都知道它是經驗的，是用數學公式的，它們的方法與結果為哲學家所利用，雖然結構未臻強大，但是却很堅強與有根基。笛、康而後，又來了孔德，如眾周知他是實證主義者，他所做的反省與思考，和笛卡爾與康德相一致；他的意思是要將那永久搖蕩的哲學知識加以結束，而另立新科，另創新目，創立了一種方法，而給予一個斷言的哲學產生，一種比金剛石更強的結構成立。孔德認為真的哲學，不止像康德所說的，尊重經驗科學，而是要與這些經驗一致，縱讓孔德認為哲學與諸科學有別，他也分不清科學與哲學；在這方面，無疑的他是

笛卡爾與萊勃尼茲的繼承者，他之所以超過他們的，乃是將這些科學普遍並統一起來，構成了一種最高的學問，稱之爲社會學。

孔德並沒有將問題解決，這種滾滾繼續加增着；特別是科學意識的作祟，對精神主義的要素，一點也不注意；在孔氏的社會物理學中，對人之所以爲人，對自由、自主、自發的實在性，是完全的不知道；他認爲一切皆附屬於物質的命定主義；有些反駁孔德的人們，他們主張另一種方法，在這種方法內，直觀佔最重要的地位，因此，我們便與這流動不居的實體發生直接關係，這個實體是時時在馳驅，未可預知並不能指定，在一種生命的形式下，振動着宇宙。創建這個學說的人，以柏格森爲首，他特別註明，在康德主義或實證主義中打過滾的人，能夠否認我們可以得到並瞭解實在性的本身，柏格森認爲：如果我們是使用觀念與悟力去認識實在性，那的確是不可能的，但是如果我們使用他們所說的智力直觀，則是無往不利的。

此後又有虎塞爾的出現，他熟悉並沉浸於數學與算數等方法中，並與笛卡爾相調協，他並稱自己一部份的研究爲：「笛卡爾的默想」，他想使用嚴格科學的方法，恢復哲學，不過其結果仍是與前面的那些改革者一樣，所獲得到的成效仍然是消極的。如果柏格森忘掉智力直觀的園地是極窄狹的，虎塞爾也知道現象學的說法，不像他推定的那樣簡單，他們的主張一定要改變的，我們知道精神能力的工作和生活，在現世是受阻受制於物質工具，這物質工具就是我們的肉體，同時，因爲肉體工具的限制，我們對知識或真理的獲得，也是漸進的，在深度上是有變化的，因之也是極難予哲學以他們所想像的嚴格科學特徵。虎塞爾以後，又有海德格生出，他寫了一本「有與時」的書冊，他理會從很久很久以來，就是從希臘時代，已經就有了一有的問題一有的提出與討論。可是海氏則又想抹殺一切，不以

他以前的種種爲重，殊不知哲學、科學乃是一種合作的學問，一種合作的工作，它要求我們知道在海德格以前的人們的說法，正如海德格以前的學人改善者，也要求知道他們以前的說法一樣，康德、孔德、笛卡爾都沒有例外。是的，哲學上的每位革新者，都認爲自己是不多出的人才，他們這樣的想法，自然也引起後起者的想法，因之，哲學是不會有堅定性的，最低限度那些對科學沒有清楚觀念的人，大多是如此的；科學，特別是那討共相實在性的科學（也就是哲學），研究它的人，也需要用自己的全人，注意人的最高利益，這樣的科學，並不是一種經驗科學，也不是任何一種數學科學，高深精微，博大純厚，絕非一人一時一說所能研究完竣，這是事實，不證明也可以看到，不叙說也可以明白，哲學、形上學的改變，一直到世界結束，將會時時改變，莫可終止的，一個舊的死亡，一個新的出生，愛古芭的哭泣是無法可停止的！

是的，我們稍一按諸實際，立刻就會發現事實不虛：在思想上，我們知道唯物主義者是反對唯靈主義的，獨斷主義者反對批判主義，唯理主義者反對感覺主義，二元主義者反對單元論，無神主義者反對有神論，本質主義相反存在主義，遞相傳續，從無或止，正如鐘的擺錘相似，兩走極端，而完成着它們的命運。它的面貌與其說是科學的，還不如說它是智力的競賽，一種建築拆除，拆除建築，永無解決似的。有的人說：一切都是精神；另一些個人立刻就說：一切都是物質；這一個人保證說：一切都是神；那一個回答說：根本就沒有神。第一個肯定說：一切都是真理；第二個答覆說：根本沒有真理。就這樣的出現了黑格爾的汎邏輯主義，尼采的汎非邏輯主義，叔本華的汎意志主義，馬克思的汎經濟主義，孔德的汎相對主義，薩爾特爾的汎存在主義，還有許多的排中主義，它們使最後理由的科學，變成了亂麻，變成了無政府的呼聲，對有條有理的思想行徑是不大相關，在這種情形下的科學

是不是真正科學呢？

真正的科學，與這些五光十色的雜說，相去真是不可以道里計！真科學是不會廢話連篇的，它們說的斷語，無論有無價值，是沒有一種文學可以與之強辯的。比如稱之為畢達哥拉的定律，二千年來一直在屹立不搖；阿基米得的流體靜力定律，在拆毀金字塔時，還是依然屹立不搖，在真正本義的科學中，只要它們使用了本有的方法，它們便會無退步，無矛盾的進步；如果有時候，它們拋棄以前所主張的，這是因為這種主張乃是建築在假設上，如果真正成為科學定律，便沒有這種情形發生了。科學在一切人中是受到尊重的，哲學在目前則不然了，這是由於它的昨是今非，今是昨非；不但是精於研究哲學的人，就是那只注重外表的人們，他們也會看到，哲學家的彼此攻訐，千萬個答案，千萬個反答案，修改修改！一部著作，一個作者，在不同的版本上有變化（康德也如此），在不同的年齡上也有變化，今年認為是真理，明年便會覺得是錯誤，哲學的真理，已經成了最嚴重的問題，並且也成了無論什麼謬論錯誤也都成了哲學！主張它們的人，就成了哲學家。

### 共相性有如客體和主體

我們上面很簡略地提出了哲學思想中的分歧與矛盾，但我們却也坦白無遮的加以敘述，使讀者們彷彿看到無法恢復一樣，然而事實上是有恢復存在的，我們也相信應該有一種和諧，有一種引線，使不同而矛盾的主張，趨於一致。

我們從一種假定開始：哲學是一種共相實在性的科學，整個的人是在它的研討中工作着，這是說人以共相性為客體與主體。只有這一肯定，才給予一系列的思考以立足點，這一系列的思考乃是在作

着上述的恢復的；在看見主體與客體的錯綜時，立刻就可以看出，從特殊科學是沒有辦法解釋哲學學理的，哲學是超越特殊科學的，解決哲學的困難，科學是不能一力獨任的。

譬如我們先以物理學為例，它並不是一個單純的科學，它注意整個人類，它的對象是集中在形體特徵的研究上，並且也研究這些特徵彼此相連結的關係。也就是在現象有的觀點下，在部份現象的觀點下研究實在性，我們說部份的現象，因為物理的現象要排除生理、化學、心理、美學、道德與宗教的現象。由此看來，物理學的戰場，乃是一個支離不整的現象性；在上述的界限內，物理學對人的興趣，總不是最大的，因為物理學的感覺人，留給人的乃是文化，最好我們說是文明，我們都曉得物理學所帶給人類的，乃是屬於人的肉體一面，肉體是人的物理天性的構成；物理學的成就，乃是將物質為人使用，使人在存在方面的條件，更良好更舒適；物理學的效能，只此而已，不會再有更多。這樣的物理學，才是真正的物理學，並沒有另外的作用，在這樣的物理學的範圍內，物理學的方法只是孜孜矻矻的研究物理現象，在適用上也沒有什麼意外，誰也不想將物理真理放在爭辯的旗幟下，作為社會改革的節目，作為文化生活的思想方針，也沒有一個真正的科學家肯作一個革命性的宣言，在結束時說：「牛頓，全世界的物理學家，聯合起來。」

現在，我們且看一看在哲學上曾發生過些什麼事情。我們已經說過，它以共相性為客體，這個客體自然包括着在各種不同的外觀下，來審視事物，這些外觀，大致有物理的、化學的、心理的、倫理的、美學的、宗教的，透過這些不同的外觀，以便達到有之所以為有的集體或整個外觀。在這樣冗長的道路路上，在這樣龐大的看法內，不該有很多很多的不同的見解，不該有很多很多的失敗嗎？一人生有涯，知識無涯」，作為知識的客體之含蘊也是無涯的，以有涯看無涯，其不能相同，也實在是難

明白。客體加多，錯誤的危險也要加多；加深研究客體，企圖得到客體就其「所是」的最後點，複雜錯綜，自然也會加多！是的，我們知道科學是以近原因爲其研究的歸結，它們對客體的研究是就其屬於現象的實在性，這就是說，其所注意的是些可注意到的效果；哲學則是研究實在性的本身，這就是說的效果。最後理由或最後性質的研究，以及研究客體的寬度，使我們看到哲學是不可於特殊科學的一種科學。

現在我們再提一提另外的共相性，即主體的共相性。我們在「知識官能與哲學」中曾說：是整個的人研究哲學，這就是說，人用他的一切官能，一切興趣，一切歷史的條件來研究哲學。感情與下級感官在研究哲學，這就是說外在的物質，取自周圍我們的世界的物質，在爲我們的外感官所接觸，所研究，物理與化學的近代工具在爲我們更正着這些物質，我們較高的官能研究哲學；我們的記憶、想像、評價本能、共同意識、還有傳統教育、內在情感、宗教情感、倫理行爲、善意，它們在對着哲學使用氣力；我們的理智，在這些官能上使用指揮權，但並不採取專制手段，這就是說，官能各有自己的範圍，智力不能壟斷，這是主體方面的共相性，也超越對其他特殊科學的研討。

### 人皆有所蔽

人同是人，同有肉體，同有官能，同有精神，其研究哲學也同用各種官能，同時使用適當方法，來作這種哲學的研究，照理說其研究的結果，應該是相同了，然而不然，因爲人們在研究哲學上，並不是人人都準備得很好，事實上有很多哲學的研究者，尤其是現在的研究者，往往沒有爲哲學研究所有的歷史與方法的準備；這種沒有學識上的準備，而去作研究的工夫，這自然是一種蔽：蔽於學；還

有的是學養的準備差不多了，但是，心理或意志的準備不夠，受着情感與成見的支配，作着它們的奴隸，因之，在研究上，生出了許多分歧；精神淡泊有節，允執厥中的人，則提出了若干根據；另些個人則提出了另外的根據，有的是一點也沒有精神主義的意義，有的則是充溢着生硬的唯物主義，有分析天才的人，在宣稱着分開分別，有綜合本領的人，就會主張直觀了。經驗主義者與觀念主義者相鬭爭，有宗教意識者與無宗教意識者相分離，意氣之爭，情慾之累，哲學將因此而吃虧？或因之而光芒萬丈？或二者都不是呢？哲學哲學，真理唯一，道理無二，但是表現的方式，未必盡同，我們要從它們相異的深處，看它們的相同點，找到真理，發現道理！

### 觀點的各異

在哲學的構造上，在哲學的研究上，雖然同是一個主體，一個客體，然而由於主體的聰明才智不同，情性嗜好的各異，加上客體含蘊無窮，因之而又各異，相差實在很多。我們且從觀點的不同，約略談及。

感覺主義者，過度的將觀察價值提高，太信任觀察的裁判了，觀念論（唯心論），則太過信任靈心，一切皆自智力的虛構；生命主義者強調生命，強調歷史性，強調變化；直觀主義者則強調直觀，以直觀為獲得真理的唯一法術，不二法門；推理主義者，批判主義者，唯理主義者，各自誇耀，各自在自己的園地內，耀武揚威，莫衷一是，這個雖然對我們初學淺識的人，感到無所適從，但是對哲學的進步，却是裨益良多。從哲學歷史上去看，這些不同的派別，無法合一，各執一詞，但是如果從體系的深髓處去看，是可以從這些不同的主張或理論中，找到一種適當的選擇，而獲得有利於真哲學之

點，這是建立一個理論，就共相性爲其對象，以最後性爲其目標，從其可能的觀點中去審查，從其最遠的親密中去觀察，不同的深處有同在，相異的背後有相同，相反相成。這是哲學體系的哲學構成，也是哲學體系的最後性！

在哲學的方法上，內容上的最大的部份主義，使在今天的哲學研究上，並沒有忽視批判主義、歷史主義、感覺主義、觀念主義、生命主義、存在主義的觀點，這種對於一偏之見的重視，使哲學的研究，成了有所蔽，有所偏頗，因而不覺中走入了簡化思想的迷途中；真的，那些在哲學上只有簡化思想的人，結果只是混淆又混淆而已。爲那些滿頭要證據的人們，也能分清善惡的人們，他們要有一個客觀與主觀千萬錯綜的學科的邏輯指定，他們認爲哲學是一個光怪陸離，差異極多的學問，一個精於哲學的人，應該是洞悉於混亂的哲學，偶然的哲學著作；也應該知悉於真正哲學的作品，體系脈流，歸結分明，在其深根處，是有着永不或變的真理的。

### 科學與哲學不必相比較

科學，我們這裡說的是特殊科學，也就是研究事物外在現象的各種經驗科學，哲學乃是追求事物的最後性；科學在其方法上有自己特殊的方法，科學在其範圍中來講，也是僅及於現象物；哲學雖然也有不同的方法，但是其有不同於一般特殊科學的方法，則是對科學與哲學稍有常識的人都知道的，此外，哲學的範圍則是概括一切，在現象中求本質，在變中求不變，在有形中求無形，站在科學的方法與範圍中來講，科學是時時在變，並且還有是與非的變化；哲學則不該有這種情形，雖然實際上哲學的主張是亂成一團糟，但這並不礙於它的本質本然不變性；爲此，特殊科學的現有秩序是不必與哲

學相比較的；第一、站在本質的立場，站在方法的立場，二者道不同不相爲謀，不必相比；第二、站在事實立場，特殊科學的主張比較一致，而哲學的主張則紛紛紜紜，也不應彼此相比；哲學主張是很亂的，最少是在外面，爲那些初學的人，爲那些不辯菽粟的人，哲學成了紊亂的代名詞；特殊科學在其發展與成就方面，不太受意志的限制與影響，而屈服於事實，所以雖然是研究易變的現象，但是却非常容易統一，而哲學統一的困難，一面由於抽象知識的性質，再則是由於意志關係，縱然不是唯意志主義者，在思想上也受着很多這種的影響，而成爲分歧。

從主體方面，哲學是要改變的；人的工具，在研究哲學問題，由於意志方面千千百百不正方向的牽扯，而變化極多。我們的意志，當然也不是獨立無阻的，它一樣也受着多方面的影響，意志的動作是行爲，行爲則構成道德倫理，這也是哲學的一種，馬雷勃郎士認爲倫理是最單純而清晰的，彷彿是二加二等於四一樣的清清楚楚，在學理上是可以這樣說的，但是在實際上，則又當別論了。哲學與倫理有關，但是哲學並不附屬於倫理，哲學却討論倫理，並構成一種哲學。分析倫理的內在性，看它的內在組織，進入它的隱密的深處，哲學審查百姓們的法典與憲法，在聲明精神或物質爲首要，天或地爲更高，服從造物之主，或者自由自由，天條自然誠律，修身格言，在指導着我們的生活，這一切都在哲學之內，這一切都不是特殊科學的討論，這一切也不直接有關於特殊科學，我們說不直接有關於特殊科學，而不說一點也不有關，這是因爲哲學與科學同爲人的產品，人是物質與精神合一的，行爲意志不能不受外在物質的影響，意志行爲自然更支配物質，這其間還有秉賦脾氣，也會影響意志，影響行爲，自然也會就哲學家之所以爲人的一面影響他，人與哲人是很難分開，自然也會影響人所產生的哲學；科學也是人的產物，二者雖然不同，却又不能無關，有關雖然可以相互作用比較，但是却不必作比

較，即使作比較，也不一定肯肯定二者是同性質的，我們熟知科學（特殊科學）與哲學雖然同為人所研究，但是目的不同，性質各異，方法分歧，結論相左，如此又何必作比較呢？

### 哲學也有統一性

科學一字，如果就它是譯自 Science 來說，至少有兩個不同的解釋。一個是古典意義：就是從原因得到的確定知識，其次是近代意義：就是經驗科學；後者是研究物的現象，現象一變再變，經驗科學因之時有進步，前進不已；前者是對物的本質之知，也就是現象背後的支持者，應為不變，但是在事實方面，應為不變的哲學，却是變化很多，並且變化的使人目迷神奪，這樣的哲學，算不算古典意義的科學呢？這是後話，目前我們暫不答覆。

哲學的變化，原因很多；但是其變化的真因，則是來自主體，也就是說，來自研究或產生哲學的人，我們知道人有理智與意志兩種精神官能，現在我們只談後者。意志影響人或影響觀念：首先是為使看不清那個是清楚者，其次是看不見那全部不清楚的，沒有一個如同數學一樣的必要顯明性；三是不太注意沒有關係的事或不願意有關係者；四是使喜歡者成為有價值（超過其價值）。這就是說，在哲學上人的氣質很有份量，這乃是屬於人的事實。人本身方面的各種不同，其實際思想的各異，多多少少有意識的帶向哲學，並且在理論或論題的形式上表現出來。從秉賦上可以瞭解蘇格拉底的本領；兒戲的人將要把自己的兒戲編織在哲學之中，唯物主義者不願抬頭看天，他將物質變為智者，將來到手邊的東西神化起來；感覺主義者像如公地雅克一樣的，對着那配合着玫瑰色調的石像出神，認為它們是有智慧的，觀念主義者則給理則建起一尊神像。這一切不同的秉賦色彩，在哲學中的反映，如同

是在最明晰的看台上一樣，比起文學與藝術繪畫更明晰更逼真，哲學的表現人的品性，比任何其他事物都清楚深遠。

是的，在哲學上表現着哲人的人格，彷彿是一根螺旋線一樣，繞着一個軸上升，而總不和那個軸合一，真理彷彿由這個軸來表示，哲學的前進就彷彿那個螺旋，在繞動而繞着真理作着千百轉，各個根據自己的趣味，而總不與它合一。記着，真理與哲學的前進是彼此不相知的。

哲學雖然帶有人格的彩色，意志與情感也對哲學的影響很大，哲學因之而變化特多，這是事實，但並沒有什麼太過重要與偉大，因為兩千五百年來，無論是西洋哲學，也無論是中國或印度哲學，都有着比我們想的更大的統一性。這個統一性並不是在一個唯一關閉的體系中，而是在很多的著作中，在很多的體系中。多瑪斯認為：沒有一個體系有全部的真理，也沒有一個體系沒有一點真理。任何哲學都是要尋求道理的，對求真理（有人不承認真理，但這不是以不承認真理為真理嗎？）尋求最後解釋，基本理由，最高講法，任何哲學在其根基上，總有一個不動的東西：神在上（或唯心，或唯物，或心物合一，此皆指最後境界，稱之為神與其他名詞無關也），宇宙在下，人居二者之中，是形體的同時也是精神的，這是一種普遍認可的輪廓，科學的在系統哲學中陳述着。我們上述這些基本輪廓，在較大較好的哲派中是彼此相同的，當然其中還編織着許多第二等與特殊的成份，更有些可以修正的成份，這些成份，大約是由於歷史環境所影響，並由於文化狀態不同而形成。比如關於神性的肯定，大哲學家都沒有例外，在證據方面則紛紛不同，在使用瞭解神的工具方面也是互異的，或者是關於他的天性與本質的某些形態，也有相差，但是在相信有一個神，最高者，最後者，則是殊途同歸的。

現在我們還可以提一提有關道德的真理，在這裡哲學的一致性或統一性也是很清楚的。人類的道